

去驚奇 — Japan Times 實踐普遍性的「中國方法」

A Country of No Significance — China
and the Japan Times' Approach to Universality

石之瑜 (Shih, Chih-Yu)

國立臺灣大學政治學系教授

楊靜怡 (Yang, Victoria C. Y.)

國立中山大學政治學研究所碩士

吳佩蓓 (Pei-Chian Wu)

國立中山大學政治學研究所碩士

摘 要

本文討論 Japan Times (英文日本時報) 在 1997 年對鄧小平過世、第三次思想改造、大國關係、香港回歸、亞洲金融風暴等等重大事件上，採取去驚奇的報導風格的思想史含意，文章回溯面臨近代化衝擊的日本思想家如何界定自我，其中關鍵之一在於，不同思想立場的作家之間，共用某種提升普遍性的方法，厥為「退出」具體情境的主張，且其中均隱含退出中國的問題意識，故有別於西方藉由積極進入情境的方法實現普遍性。本文歸納觀點迥異的思想家如西田幾多郎、竹內好、溝口雄三如何主張「退出」，進而質問，是否 Japan Times 的英語報導，達成他們通往普遍性的理想，或仍只是停留在模仿的階段？

關鍵詞：日本時報、普遍性、日本、中國、身分、近代性。

壹、日本時報的1997年

對中國而言，1997年是充滿動能的1年。除了鄧小平過世外，中共領導人更就國家未來發展進行理論突破，提出蘊含大國外交概念的「與大國關係」，更宣告超越公私之辨的第三次思想解放的正式開展。政策環境則波濤洶湧，充滿挑戰與動盪，一方面有迎接香港回歸祖國的浩繁隆盛，其過程受到舉世矚目，另方面有力抗席捲亞洲的金融風暴，其結果令人刮目相看。觀察1997年不論從當時也好，或從10年後的今天也好，理應是充滿「中國」的一年。就算是號稱客觀報導，也很難不探究當事人與敘事者的感受及想法，何況因此所引起的周遭關注與參與澎湃洶湧。然而，在東京發行的英文日本時報（Japan Times）對於中國在這段時間的報導與描述，卻回避那個動盪跳躍的中國形象，唯獨日本時報的讀者很難感受到中國領導人面臨的壓力或積極的態度。當年，中國官方持續質疑日本政府對待在二次大戰受害者的態度，強烈抗議日本首相參拜靖國神社與教科書編排等等事件，也是在日本時報的輕描淡寫下勉強再現。相較於紐約時報（The New York Times）採取特別報導、專欄的編輯策略，果有天壤之別，日本時報這種風格姑且稱之為一套「去驚奇」敘事。

如同旅美華裔歷史學家黃仁宇所認為，大歷史與小歷史不同，不斤斤計較書中人物短時片面的賢愚得失；其重點在將這些事蹟與走在歷史時空脈絡當下互相印證。¹日本在看待中國相關問題上面，其實也可以藉由這樣微小的觀察，來回溯日本對中國長期以來的思維動向。相較於隔著太平洋的美國，日本與中國在地緣上的關係應該是更加密切的，卻因為擴張與戰爭的關係，造成日本與周邊國家歷史性的交惡，至今日本與周邊亞洲國家的關係仍有待修補，其間的親密度似乎遠不及於位於遙遠太平洋另一端的美國。日本思想家長期以來在意西方國家對日本的態度，影響所及，就牽制了日本處理與東亞鄰國交往的姿態，以至於經常為鄰國商榷。常常是日本一有所動作，往往惹的周邊國家的聲明與抗議。黃仁宇選擇了1885年，他說是平淡無奇的一年，本文在大歷史的動脈中選擇的則是波濤起伏的1997年，但對日本時報而言，則似乎真的是平淡無奇的一年。日本時報的平淡無奇，引發了無窮的聯想。

¹ 見黃仁宇，萬曆十五年（臺北：食貨出版社，1989），序文。

貳、不是日本的關鍵年

一、日本時報的簡史

中國約自漢朝開始就有所謂的邸報，用以將朝廷中的大事抄寫傳送給住在京城的各諸侯國的使者。約在同時，西方的羅馬也有羅馬每日紀聞，做為當時凱撒大帝在羅馬幾個重要城市的政府公報。西元1450年德國人使用活版印刷之後，印刷技術整體發展。直到西元1660年全世界第一份日報——萊比錫新聞（Leipzig Newspapers）創刊。²可以得知是報業的發展是伴隨著人類對世界的關心與科技發展程度一起進步的。

而日本報業的初期歷史，可以追溯到德川幕府時代，但是其大規模的發展，還是明治維新時期的事情。在明治維新期間，伴隨著革新與保守，幕府與尊王的對立，出現了眾多的近代政論報紙。³日本的英文報紙，主要者有1861年6月從長崎發行的「長崎市場及廣告報」（Nagasaki Shipping List and Advertising），初為週報，後遷橫濱，易名為「日本前鋒報」（Japan Herald）。其次，1861年有「日本商業新聞」（Japan Commercial News）創刊，後易名「日本時報」（Japan Times）。這些英文報紙，內容豐富，且對當時尊王派及幕府派的鬥爭，均有詳細的報導。至於外國軍艦攻擊馬關鹿兒港口新聞，也不隱諱，於是頗得一般讀者歡迎。⁴日本時報在1920年合併日本郵報（Japan Mail），改稱日本時郵報（Japan Times & Mail）；1940年再合併美國系之日本廣知報（Japan Advertiser），改稱日本時報與廣知報（Japan Times & Advertiser）；1941年又合併英國系之日本紀事報（Japan Chronicle）。太平洋戰爭爆發後，易名日本時報（Nippon Times），至1975年恢復日本時報（Japan Times）之名稱。⁵

目前，創名於1897年的日本時報，該報的主要辦公室位於日本東京，是日本當地極富盛名、高可信度的英文報紙之一，主要的讀者群包括希望改善英語的日本民眾以及國內的外國國民。除了報紙類的印刷出版物之外，日本時報一

² 有關傳播工具的演進史介紹，2009年2月25日下載，《雅虎奇摩知識》，http://content.edu.tw/junior/life_tech/tc_jr/student/course/102/02source06.htm。

³ 有關日本新聞史介紹，2009年2月25日下載，《雅虎奇摩知識》，<http://tw.knowledge.yahoo.com/question/?qid=1205071801848>。

⁴ 李瞻，世界新聞史（臺北：三民書局，民81），頁808。

⁵ 李瞻，世界新聞史，頁867。

向很積極的利用其網站提供國外旅遊和遊學的服務，所以現在與ApplyESL.com 合作拓展其業務，吸引新的讀者，同時提供現有的讀者更方便使用的工具來申請語言學校。⁶日本時報並且同時在官方網站上，將該報每天的報導同步貼放。除此之外，更透過網路e化將近十多年份量的報導放入網路資料庫內。

二、探識日本時報認識中國的角度

理論上，日本時報對於亞洲問題的論述角度，理當不跳脫以下四種呈現方式：一是表現出某種日本特色，至少是西方媒體所不能呈現的對亞洲的視野，這也似乎是日本國內媒體的重要任務；二是與西方同調，模仿西方口氣，也就必須大量參考主流西方媒體對亞洲的報導，或採取重歐輕亞的版面配置；三是平衡兩種視野，同時轉述國際新聞社的角度，也重視亞洲當事人觀點；第四則是既不轉述英語世界，也不搜集亞洲角度。最後這一種風格近乎日本時報的去驚奇敘事。西田幾多郎、竹內好、溝口雄三等不同時代的思想家，一直以來都自期盼某種具有普遍性的日本主體立場，即既不會為亞洲而亞洲，又能擺脫想當西方優等生的心態，而是站在一種退往無限世界性的位置，解放於日本自身，從而觀察報導中國。上述第四種方式似乎反映了不受特定角度介入的世界位置，因此不至於陷入中國內部意識，但也不鼓吹特定亞洲視野或理念，是不是就足以避免敘事者對著中國，或從中國對著日本指指點點？假如前兩種角度採取介入的姿態會導致偏頗，與其以第三種方式取得人為平衡，還不如選擇一個既不傷害周邊國家的情感，又不流於西方的論述風格，亦即去驚奇的世界性位置，如此所帶來的某種輕描淡寫的效果，也許足以讓日本免除歷史上那種為了選擇現身身分所引發的麻煩，因而更加得體。

本文以下之主旨是要探討，日本時報對中國「去驚奇」的報導風格，有何種思想史上的意義？幾乎可以斷定，時報編輯有意識地在用英語讀者呈現亞洲（尤其是中國）的時候，選擇第四種方式。1997年一連串中國與西方媒體視為重大的事件，在日本時報則顯得微不足道。例如在九七年初鄧小平的過世，相較於紐約時報的大幅報導，日本時報的描述篇幅與內容似乎不成比例的濃縮。一九九七年的中國在世界舞臺上受到矚目，有趣的是讀者在遙遠的西方媒體上看得到，反而近在咫尺的日本竟讀不到。

⁶ 2009年3月24日下載，《Apply ESL.com》，http://www.appliesl.com/zh/news/news_1010.asp?EvtMsg=Sc1.0.4。

參、以脫亞起點的近代思想

日本近代思想家處理日本進入近代性的關鍵之一，是如何退出中國的問題。自黑格爾東方專制主義傳至日本以降，進入近代性的過程無異於就是超越東方的過程，且首須擺脫中國。東方所象徵的停滯、封建、落後由中國背負，一旦日本能予以擺脫，則日本加入近代性、普遍性與進步性的願望，便得以獲致實現。以答復黑格爾作為日本近代自覺的起點，⁷導致日本思想界失去發言的位置，因而日本思想界在面對西方之際，自始不是在代表著普遍性的自信之中主張自我。既然自身不是普遍性法則的來源，則不能對所交往的物件進行普遍性的檢查，也就沒有資格宣告哪些物件已經達到普遍性，進入近代性。相反的，那些將東方鎖定在停滯、封建身分上的外來力量（統稱西方）都先於日本而存在，導致日本只能是屬於被認可的位置，因而必須通過自我改造，才能爭取晉升至普遍性的身分中，這是何以百餘年來日本思想界千變萬化的主張不輟，不脫一個共通的目的，亦即發展一套身分實踐的方法，使日本能夠退出東方，退出亞洲，退出中國，完成自我改造。

如果進步的西方以改造停滯、落後的東方來證成普遍性身分的話，則日本以自我改造擺脫東方的近代化風格，可以說是為東方國家進入普遍性奠定了一個範例，故日本沒有西方帝國主義不斷進入落後物件的原生欲望。在日本思想界的自我認識中，戰前日本跨越主權疆域對中國的侵略擴張行為，鮮少是抱持著普遍法則在改造物件的心態中開展，反而是因為無法與作為對象的中國有所區隔的焦慮在作祟，以至於在觀念上乃將中國視為是自己的一部分，猶如在進行自我改造，從而反映了退出不完全的意識，並進一步引發各種退出策略的思辨。

在日本近代化之初，最直接也最明確的退出中國的訴求，是福澤諭吉提出且耳熟能詳的脫亞入歐宣告。⁸「脫亞」與「入歐」兩個面向幾乎就囊括了詮釋

⁷ 近代性與普遍性成為一體的兩面，近代化首需擺脫特殊化，亦即日本不屬於特殊的東方專制政體。子安宣邦指出，「作為指被文明進步拋在後面，持續維持著歷史的原初形態，而以古老的東洋大國中國為代表的政治、國家形態，『東洋的專制』（oriental despotism）乃是做為東洋性的明確指標，由西洋投擲過來的詞語。同時，這個詞語又是試圖將自己定位於文明歷史中的新興國日本，希望擺脫這個詞語的束縛或者免遭被規定於東洋的、令人忌諱的咒語。」參照：子安宣邦，趙京華譯，東亞論——日本近代思想批判（長春市：吉林人民，2004），頁27-28。

⁸ 「福澤諭吉的脫亞論傳達的首先是民族生存危機感，其次才是他對於亞洲鄰國的失望和由此而來的視亞

日本近代性的主要指標。入歐這個概念顯示的，是近代性的標準並不由日本思想界所決定，而由歐洲所決定。日本思想界的責任，在於引介歐洲近代性的內容到日本，供作日本各界自我改造砥礪的準繩。但因為亞洲只能作為歐洲的剩餘，若不脫亞，即使改造的再徹底，仍不足以入歐。脫亞入歐是明治時期的理想，戰後一度沉寂，在90年代至世紀之交又聲勢重燃，甚囂塵上。日本是否屬於亞洲的問題，至今繼續困擾著日本思想界。

無論如何，脫亞入歐的思想並不能視為與日本固有思想截然兩分，脫亞的風格與日本固有的佛教禪學習習相關，而入歐的風格則與日本長期以來的漢學方法藕斷絲連。德川時期的朱子學排佛甚力，以為佛學禪理皆虛妄，退出名利世俗，講求空無。但退出當下的態度有其積極性，畢竟空無象徵無限，充滿解放意義。⁹故禪學與脫亞概念足相銜接，而與西方近代性的姿態相反。質言之，脫亞是從中國的關係脈絡中撤離，以撤出情境的方式進入無限之域，也就接近普遍性，與禪學脫離世俗而能貫穿事理，不受束縛且能解放的道理相通；相形之下，西方的近代性有具體內容，以近代性取代封建性，以個體性取代集體性，是進取與進入，不是退出以達無限。脫亞缺乏西方近代性對中國常見的進取精神，更無在中國以歐洲性取代亞洲性的欲望。故雖然不脫亞就必然不能入歐，但脫亞未必足以入歐。如此之脫亞反映了某種空無的精神狀態，在擺脫亞洲性束縛之後，不但不會因為墮入空無而不安，反而有獲得解放，進入無限的悸動。這樣的脫亞是通向充滿禪意的近代性。

相對於脫亞擺脫束縛，入歐則是積極通過修養砥礪提升自我。但自我改造的自我並非違背禪理充滿我質的小我，而是壓抑小我的日本國家的集體提升，因而在風格上展現了近似漢學風味的苦讀精神。日本漢學向來浸淫在聖人之學中，聖人之學不符合明治以降的時代精神，但是以聖人為師來自我要求的漢學精神並未流失。竹內好敏銳地指出，明治維新以後，西學取代了漢學，成為天下的中心，如同過去日本思想界自居邊陲以聖人為師，如今則是面對西學自居

洲為野蠻的價值觀。為此福澤不惜無視日本的地理位置，打算把日本在理念上挪出亞洲。在對於亞洲概念的相對化的同時，福澤論古顯然也要史文明的概念相對化，儘管他強調的是『入歐』，但是他明顯地不打算把文明視為歐洲人專利，因為他認為日本同樣可以加入歐洲的文明行列。」參照：孫歌，亞洲意味著什麼—文化間的「日本」（臺北：巨流，2001），頁29-30。

⁹ 參考貝拉（R. Bellah），德川宗教：現代日本的文化淵源（譯）王曉山，戴茸（北京：三聯／牛津，1998），頁100-103。

邊陲，對聖人的模仿變成了對西學的模仿，自我要求的修養砥礪態度不變，¹⁰所以並不是改造中國，而是改造日本自己。

當代後現代作家中有將日本近代帝國主義行徑指為東方主義如Stevan Tenaka者，就如同西方殖民主義者將東方整體不分青紅皂白視為封建、落後那般，日本乃依樣畫葫蘆把中國當成日本的東方。然而，日本的東方主義與西方殖民主義者對東方的東方主義有意識上的區別。因為日本不是歐洲，不能自居於普遍性的位置，為了向歐洲學習，因此模仿歐洲的東方主義來處理中國。日本的東方主義於是充滿了漢學精神，是在不斷自我修養驅策之下的模仿行為，表面上把中國與朝鮮當成殖民地，實際上只是在學習歐洲的殖民主義，重點是在學習模仿，而不是在殖民，因而充其量是毫無主體意識的假殖民主義，也反而可能更形殘忍。

但這種學習終究是不成功的，因為日本的殖民主義並沒有產生普遍法則或命題，反而是在感受西方列強對日本的排斥之後，把日本自己與所謂殖民地綁在一起變成了大東亞共榮圈，等於放棄了模仿歐洲那種占領殖民地並加以貶抑區隔的風格，竟把殖民地當成是王道樂土的一部分。既然现在的日本就是大東亞的化身，中國與朝鮮的落後就形同是日本自己的落後，日本如果不能獨自退出中國，就必須徹底清洗改造中國，帶領大東亞退出落後，超越西方，才能通往普遍性。

肆、來自亞洲的普遍性

大東亞共榮圈此一概念揭示亞洲這一身分在日本退出中國的過程中充滿意義。亞洲如果成為普遍性的來源，則日本可以比歐洲更具普遍性，蓋日本是唯一進入近代性的亞洲國家，也是唯一能夠綜合東西方文明獲致最高普遍性的場所。從東京學派創始人白鳥庫吉力圖以科學方法掌握橫亘東西方的歷史法則開始，¹¹也從岡倉天心以英文縱述包含儒學、佛學，也包含中國、印度與日本在內

¹⁰ 竹內好所批判的是，向西方進化的維新勢力仍是以自己為物件加強修煉，關心的是自己，是中心的實質內容，但這個實質內容是別人給予的，所以永遠都是在學習新的東西，學習怎麼把自己變成中心。參考竹內好，近代的超克，李冬木、趙京華、孫歌等譯（北京：三聯，2000年）。

¹¹ 有關白鳥庫吉的歷史法則請參照：Stefan Tanaka, *Japan's Orient: Rendering Pasts into History*, London: University of California Press, 1993, chap.1.

的東洋精神開始，¹²到日本軍國主義信奉八竝一宇的王道理想，及其派生的世界史方法所包裝的大東亞共榮圈為止，¹³日本在帶領亞洲與歐洲競爭更高普遍性的鬥爭當中，所居位置由漢學精神中的邊陲移往了中心。故即令日本接受普遍性作為西方近代性的內涵，卻能青出於藍地超越西方而達到更高的普遍性，成為天下的重心所在。

但是不能不注意到的問題是，思想家引發亞洲這一身分後，他們對於對日本的期盼為何？如果日本的亞洲身分賦予了日本更高的普遍性的話，是因為代表中國也屬於亞洲，因此亞洲讓日本取得更高普遍性呢，還是因為亞洲使日本與中國平等，也就容許日本理所當然身在中國之外，因而進入了無限寬廣的普遍性境界？百年來日本思想界關於亞洲的論述可說是汗牛充棟，不過百家爭鳴的學說透露出的共同前提則是，所有亞洲相關的論述都同時影射到日本並非中國這一含意，且日本亦不能沒有中國相伴。有了中國相伴，日本得以亞洲面對歐洲，取得日本與歐洲之間的平等地位；另一方面，日本以亞洲面對中國，在亞洲之下與中國取得平等。¹⁴日本與中國的平等顯然並非是因為共同進入歐洲近代性的結果，恰恰相反，乃是日本能夠不受具體情境束縛，脫離個別文化與歷史的脈絡，進入空無而後能以一貫之的禪理。退出中國是日本取得亞洲身分的快捷方式，進入空無的亞洲則是日本能將歐洲也一以貫之的途徑。

一旦一以貫之的自我想像專擅，往往進出之間的界限為之模糊，導致進出之間失去平衡，便使得藉由退出所獲致的普遍性想像，成為之後任意進入的掩護。在軍國主義獨占亞洲的霸道之中，界限日趨模糊，退出與進入成為一體的兩面，空無變成了全有，引起戰後思想界痛定思痛，強烈呼籲將亞洲去實體化。去實體化表述之道，即是竹內好鼓吹的所謂作為方法的亞洲，因為只要不

¹² 「岡倉天心使西方人瞭解到，東方存在著與他們的亞洲觀念完全不同的另一套自我認識和自我評價的方式，而且這種來自東方的亞洲觀，在文明的層面對西方中心的文明觀的確具有挑戰性。按照岡倉天心的思路判斷世界基本問題的尺度應該來自亞細亞，而不是歐美。」參照：孫歌，*亞洲意味著什麼—文化間的「日本」*（臺北：巨流，2001），頁34。

¹³ 「自願走向『世界史』也便是將自己編入到歐洲普遍主義的『文明』歷史當中。將日本近代化過程做歷史性的表像化，即是作為這一普遍主義的『文明』之有資格的接受者，或者作為這一『文明史』在亞洲所誕生的嫡系弟子而把自己做歷史性的表像化。」參照：子安宣邦，趙京華譯，*東亞論——日本近代思想批判*（長春市：吉林人民，2004），頁7-8。

¹⁴ Stefan Tanaka認為，白鳥庫吉幾乎是有意識地進行這樣的觀念操弄。面對西方，日本需要和中國站在一起，形成一個整體的亞洲。也就是說，與特殊性的西方分庭抗禮的，是內容不確定的、通往普遍性的亞洲，日本必須躲在某種不斷流動的亞洲身分後面。亞洲不是中國也不是日本，但亞洲又包含了中國與日本，可見亞洲不是民族國家，亞洲在否定中國與日本中成為亞洲，所以亞洲便不是為了對抗歐洲而存在。參考 *Japan's Orient: Rendering Pasts into History* (Berkeley: California University Press, 1993)。

視亞洲為目的，就可避免大東亞共榮圈之類的實體理念陰魂不散。¹⁵在建立亞洲作為方法的訴求中，亞洲是要貢獻於普遍性的，是用來揭穿歐洲的特殊性，但不與歐洲對抗的方法，亦即揭穿近代性其實只是歐洲特殊性的體現，如此乃有助於退出歐洲。不過，退出歐洲不是否定歐洲，而是否定把歐洲當成一切的日本，故也是日本從事自我否定的方法。只有否定了特殊性的近代歐洲，日本才能在納入近代歐洲的歷史進程中，通往普遍性。

同樣的道理，以亞洲作為方法既然否定亞洲作為實體，也就否定了以實體的亞洲為內容的身分主張，日本便沒有理由以亞洲自居，故而否定了日本以亞洲之名進入中國的作為。亞洲於是成為一個空無的場所——退出歐洲為亞洲，退出中國也為亞洲，亞洲什麼都是，也什麼都不是。什麼都是的原因是，亞洲的無限性可以通往所有其他身分；什麼都不是的原因是，亞洲成為彼此牽制與相互否定的身分場所，故不管日本成為什麼，亞洲身分都可以提醒日本，日本並不是什麼。這樣的自我否定，反而賦予日本一種不可否定的主體性，因為從事自我否定的必有其主體，且這個主體性存在於空無的場所，旁人無法碰觸。於是，日本便得到了一種不斷退出具體關係脈絡的能力，當然也包括有能力擺脫與中國的關係脈絡。

竹內好以自我否定為目的的亞洲身分並不能滿足日本思想界所有人。他如此為了日本的自我否定而對中國進行認識，被溝口雄三批評說，這樣的認識事實上不能擺脫中國。為了否定日本對中國侵略的不當，進而要求恢復中國成為不是日本的中國，如此發展出來的中國認識，是一種為了替中國恢復權力的認識，也就是為了推翻日本過去將中國視為停滯、落後，痛改前非，故意強調中國的歷史具有能動性與主體性，亦即具有自我否定的能力，並凸顯日本才是沒有主體性，不能進行自我否定的一方。這樣一來，以亞洲為方法的中國認識，隱含了一種以中國為目的的中國認識，進一步隱含了以西方為物件，並要將西方加以否定的動機。

竹內好以亞洲為方法的中國認識於是刺激出了溝口以中國為方法的中國認識。溝口主張，必須不以中國為目的來研究中國，方能真正客觀地認識中國，既然不以中國為目的，中國認識的視野就不是為了中國，能夠不為了中國而研

¹⁵ 亞洲只是一個自我否定的方法、過程，通往亞洲的過程是持續的，沒有固定目的或終點。簡言之，亞洲類似於一種無的場所，超越了具體的情境，是包容性的過程，不可能成為目的。“Asia as Method”, in *What Is Modernity? Writings of Takeuchi Yoshimi* (trans.), Richard F. Calichman (New York: Columbia University Press, 2004), pp. 164-5.

究中國，日本才能真正退出中國。¹⁶故所謂以中國為方法的主張，其實更進一步是要以世界為目的。不但是日本知識界能不為中國而研究中國，同時中國知識界能不為日本而研究日本，則自然中國就不在日本的內部，日本也不在中國的內部，中國與日本之間就達成了津田左右吉亟欲體現的相互異別化關係。¹⁷藉由相互異別化，日本在面對中國時，得以不受日本也不受中國的情境影響，這樣的中國認識不為了任何人，是屬於世界的視角，則日本便可以通往世界，溝口稱之為對中國歷史基體的客觀研究。此一研究過程顯然要靠培養退出中國來看中國的能力，故有助於日本以世界為目的。這樣，以中國為方法取代了以亞洲為方法，達到後者原本想要達到而未達到的普遍性境界。

伍、繼續退出中國的任務

參與近代化，進入普遍性，通往世界的方法，在西方經驗中是文藝復興，宗教改革與科學革命，在日本則是退出中國。前者有一種身為普遍性真理的信仰，向外擴張，改造物件的特殊性，將彼等由停滯、落後的封建枷鎖下解放；後者則採取因應的措施來答復並處理自身淪為普遍性真理的物件，故並非擺出擴張改造的姿態，而是以退出特殊性的方式，進行自我改造。長期以來，中國對日本而言是有著巨大陰影的他者，¹⁸日本率先加入近代性並未緩解這樣的陰影，反而使關係更加複雜。原本是單純的中心與邊陲關係，（或者因為夷狄入主中原，日本自居於中心），現在則進入一種自我與物件之間的臨摹關係，且

¹⁶ 「以中國為『目的』的中國學是以世界為方法、而試圖探討中國的中國學。要言之，中國是在『世界』這個基準下受到計量，這個世界只是做為基準而被設定的『世界』，只是被設定為既定方法的『世界』。例如，在目前『世界』史的普遍法則下，這個『世界』就是歐洲。對中國而言，世界之所以是『方法』，是因為世界只是歐洲而已；反之亦然，因為世界只是歐洲，所以世界對中國而言得以構成為『方法』。以中國為方法的世界，應該不是那種世界。所謂『以中國為方法的世界』者，是那種把中國視為構成要素之一（換言之，也把歐洲視為構成要素之一）的多元性世界。」參照：溝口雄三，林右崇譯，作為「方法」的中國（臺北：國立編譯館，1999），頁106。

¹⁷ 溝口雄三認為「要通過把日本相對化來把中國也相對化，進而再把世界相對化，這樣才能在主客體相對化的過程中擺脫歐洲中心史觀，同時將追求日本主體性本身也相對化。」這就是一種「相互異別化」的方法。參照：王屏，「論日本人『中國觀』的歷史變遷」，日本學刊，2003年第2期，頁44。

¹⁸ 「為了日本及其文化作為自主的東西得以存在確立起來，或者為了有可能去主張這種自主的存在，日本也需要將自己與中國及其文化差異化。只有把與自己的異質性強加給中國及其文化，有就是強有力地將中國他者化，才可能來主張日本及其文化的獨立自主性。中國及其文化是日本及其文化成立的重大前提。然而，或者說正因為如此，不通過對中國的徹底他者化，日本就無法主張其自主性。中國對日本來說是一個巨大的他者。」參照：子安宣邦，趙京華譯，東亞論——日本近代思想批判（長春市：吉林人民，2004），頁78。

此一關係的界限模糊。

在中心與邊陲的框架之下，自我實現仰賴自我修養與磨練，故而與物件之間的關係並非認識自我的核心所在；但在近代性之下，自我應該實踐普遍性的身分，並以特殊性與差異認識自己的物件，然而急起直追的日本，並不具備這種普遍性的地位，則為了臨摹普遍性的地位，便強把中國當成特殊性的對象，想學習西方對待中國那樣對待之。從福澤諭吉的脫亞入歐開始——一切斷關係將中國視為潛在的殖民地，¹⁹到西田幾多郎的八竝一字所奠定的大東亞共榮圈——獨占中國來開展日本退出歐洲與亞洲以進入世界史的自我改造，²⁰再到竹內好的以亞洲為方法——為中國恢復權力而超克日本受到的漢學精神或近代性的束縛，²¹最後到溝口雄三的相互異別化方法與以世界為目的——建立客觀研究中國的外部視野，²²等等刻骨銘心的自我定位，莫不在藉由完成退出中國以進入普遍性。雖然是退出中國，但這個問題意識剛好確立中國仍是日本自我認識中不可或缺或參照點。

退出中國雖是不變的命題，但如何退出則構成近代日本關於政治正確的鬥爭關鍵。自從大正時期起，百家爭鳴的現象逐漸演變成政治意識形態的鬥爭。俟昭和時期軍國主義氣焰高漲以後，如何退出中國成了一個政治正確的問題。自此而往，導致爾後對中國的各種理解不再停留在知識圈的內部。事實上，大東亞共榮圈可說就是政治正確意識的第一個高峰，乃是日本改造中國與朝鮮的正當性基礎。那些不以改造為內容的東亞論述成為軍國主義壓制的對象，就連臺灣知識青年蔡培火嚮往王道樂土而撰寫東亞之子如斯想，鼓吹中日和解，都因可能影響皇軍士氣而遭囚禁。²³戰後，政治正確往另一個方向發展，由左派獨

¹⁹ 脫亞入歐的核心問題並不在於日本要離開亞洲進入歐洲，而在於日本是可以晉身於世界上最先進的價值體系或者說是實體之列，而其他亞洲鄰國做不到。稱中國為支那，其鄙視心情表露無遺。參考《福澤諭吉自傳：一個影響日本近代化至巨的頑童》，楊永良譯（臺北：麥田，民95）。

²⁰ 「八紘一語」語出日本書記。另參考Graham Parkes, "The Putative Fascism of the Kyoto School", *Philosophy East and West*, Vol. 47, No. 3(1997).

²¹ 亞洲只是一個方法的概念，用來自我提醒、自我否定，它用來否定日本本身，所以日本不能霸占亞洲。但是占領亞洲與連帶亞洲之間，關係很難區分，參考陳璋芬「日本關於『東亞』的思考」，思想3（臺北：聯經，民95）。

²² 溝口雄三的中國學研究就是一個演示這種多元性出現過程的方法，其目的是通往世界，使中國學不受到個別國家所牽制。他另外提出「超越中國的中國學」之方法論，一方面批判竹內好對中國的嚮往與愧疚，另一方面則批判日本漢學那種「沒有中國的中國學」的研究。

²³ 蔡培火在大戰之中寫的《東亞之子如斯說》，以一個東亞的身分來包裝臺灣的位置，中日和解要透過臺灣，他認為，對於日本人來說，臺灣並非日本的殖民地，也非日本本土。中國和日本是不一樣的，所以中國不能否定日本，日本也不能否定中國。收錄於張漢裕編，蔡培火全集（臺北：吳三連史料基金會），頁189-380。

占中國學的鰲頭，力求恢復中國在知識論上的權力，一時之間，東亞成為禁忌話語，對於任何實體化的亞洲論述避之唯恐不及，不過右翼思想並未消失，在如慶應與東京大學教養學部延續。戰後，左翼致力於普世社會主義的追求，右翼繼續關注日本主體的重建，各自摸索退出中國的思路。

在一九六零年初由美日安保條約所引發的政治動盪中看出，²⁴借著主張亞洲身分退出西方的衝動，始終不能得到完成，相形之下，與眾不同的社會主義中國的獨立自主意識澎湃，益加顯得令左派思想家羨慕。然而，這樣為了面對美國而再度被實體化的亞洲，會不會重蹈大東亞共榮圈的覆轍引起質疑，尤其是在文化大革命重創左翼士氣與右翼勢力復甦之際，某種益加明確的實體化的亞洲概念重出江湖。1980年代的右翼尚且避談中國，左右之間形似和解，90年代隨日本經濟下滑，亞洲重新成為重點，亞洲作為一具體政治文化地域，日本自應參加其中。但實體化的亞洲與日本的參與，同時也涉及對南京大屠殺的翻案，²⁵進而為中、日知識界之間帶來不愉快。對南京大屠殺的否認足以替日本思想界再次提出實體化的亞洲論述鋪路，儼然中日之間本無仇恨，中國製造假像是中國的不對，則日本思想界可以再度擺出以亞洲一體面對歐美的姿態。²⁶尤其是冷戰後新右翼以抵抗為目的，取代老右翼以依附美國換取名位為目的，似乎重複了那一段由大東亞共榮圈取代脫亞入歐的歷史路徑，某種世界史立場在此呼之欲出。值此歷史時刻，日本思想界與中日關係開展出新型的亞洲視野，或是重複從大正進入昭和的那個轉折，值得注目。

日本在二戰所造成鄰邦的歷史傷痛，至今周邊國家無法與日本「正常」往來；另一方面，在面對西方時，日本試圖脫離二戰之後主要西方國家（美國）對自己成為正常國家的壓制，但卻又已經選擇與美國結盟，甚至成立軍事聯盟。當日本進入西方現代性的軌道時，到底抗拒還是遵從會讓日本人在面對自己時更為釋懷？若是抗拒，那勢必要進入某種亞洲性，以便區隔與西方的差

²⁴ 「所謂『安保反對運動』是指1960年日本的岸信介政府在準備與美國政府簽署關於修改1952年締結的〈日本國與美利堅合眾國安全保障條約〉時引發的大規模群眾性反對運動。」參照：孫歌，竹內好的悖論（北京：北京大學，2005），頁141。

²⁵ 「日本當年的『大東亞共榮』作為抽象正義的口號，其本質與美國使用人道主義之類觀念時所做的事情沒有什麼差別。」參照：孫歌，「孫歌序」，竹內好的悖論（北京：北京大學，2005），序頁6。

²⁶ 近年來日本右翼的知識分子裏，出現了最直接了當的反美態度，而其背景則是狹隘的民族主義意識型態。正是由於有了這樣一個狀況，日本的進步人士很難以同樣的方式明快地批判或者支援東京審判。反美排外的日本右翼只不過是希望用日本在東亞的霸權來取代美國霸權而已，但是很難斷言他們的反美立場一定是假的！」參照孫歌，「孫歌序」，竹內好的悖論（北京：北京大學，2005），序頁8。

異。但要如何表現出一種亞洲性而不會引起周邊亞洲國家的排斥？亞洲性的建立涉及亞洲領導權，勢又要與中國周旋，而若與中國周旋，是否需要美國羽翼？否則落實就無異於進入中國性，故仍然有無法以正常國家現身的困境。

當代日本思想界繼續嚴格地從事自我反思，剛好反映出，日本思想家普遍地仍受困於現身的問題，這在現實生活中是什麼意義，或表現成什麼樣態呢？具體而言，在實踐中，當日本本身在西方面前安排與中國的關係時，這位日本的敘事者應該如何呈現自己的位置，以免於思想界在西方現代性下不知如何「現身」的問題？這個問題涉及到敘事者是否希望西方看到自己具有某種亞洲性，或坦然面對包括臺灣作家陳光興在內一批自許亞洲人的思想家所說，在各亞洲社群自有其文化歷史基體的前提下，承認西方已經內在於「我們」／亞洲，²⁷因此無論如何我們都是擁有自己特色的亞洲觀？以下就Japan Times（日本時報）的中國敘事，探討「退出中國」在生活實踐中的意義。

陸、以人為本的亞洲特色

一、日本時報受訪者自述的特色

日本時報的編採策略是什麼呢？根據日本時報受訪同仁的表示：

我們試著去擔任日本一個有用的資訊來源，並且同時提供資訊給世界。除了新聞的提供之外，因為我們是英文的報紙，我們也能夠幫助英文能力的提升。當然，像NHK、朝日等他們也有提供英文新聞，不過，雖然我們不是很大可是我們也很重要，因為我們提供的新聞是以英文撰寫的…。其他的英文報都大多數的情況是將日文的報導翻譯成英文，或是將英文的報導翻譯成日文，在這樣的情況可能就會因為情境上之不同，新聞內容有影響。相對於他們，我們擁有自己的記者，他們是自己採訪自己寫作的。我們所提供的新聞並非是來自於二手而是一手的新聞，因為我們擁有的記者群可以自己採訪自己寫稿。這也就是為什麼我們公司要自己擁有自己的記者群。像是朝日英文報導部他們所擁有的記者很少，所以很多時候的報導都是直接翻譯外電的。由於我們的記者都是雙語並用的（英、日），他們有不同的背景這之中也擁有國際化角度，他們

²⁷ 參考陳光興，去帝國：亞洲作為方法（臺北：行人，2006）。

都瞭解同時期的日本，他們可以採訪日本當地的人自己撰寫屬於日本的新聞，也可以採訪外國人甚至是國家，當然寫作上也是使用英文。我們擁有相當優秀的記者群，所以我們擁有自己的意見也有自己的專欄，我們這樣的新聞會是品質比較高的。

受訪同仁在沒有準備的情況下，臨時對日本時報的亞洲特色提出如下思索：

日本時報：什麼是亞洲特色？（我也不知道，所以希望能夠請教您。）

嗯，這個題目有點難回答。我想想，舉例來說臺灣也有《臺北時報》（Taipei Times）。我看過這份報紙而且認為跟我們的很相近，當然因為我們同樣都是以英文寫作為主，所以我們與美國的報紙就會比較接近像是《華盛頓郵報》（Washington Post）有著類似的編排以及看法，不過當然他們的報紙份量比我們都多了很多。不過，或許我們的意見與看法會與他們〔美國〕有些類似，但是因為面對的情境不同尤其是在與日本有關議題上，我們往往會有更加貼切的看法，因為我們擁有自己的記者群。舉例來說，我在約旦的朋友同樣也是在新聞界工作，他看過我們的報紙，並且給予我們很高的評價。除了我們在新聞專業的表現之外，他〔約旦的朋友〕認為也可以透過像日本時報這樣的報紙瞭解到日本以及世界。我們的報紙是可以呈現出不同於西方媒體的意見像是，《紐約時報》（New York Times）、《華盛頓郵報》等看法。像是西方主流媒體（主要是指美國）他們在意的主要都還是關於伊拉克戰爭、種族、猶太人等問題，而且這樣的現象常常是來自於這些報業背後所支援的物件。而我們不同，我們地處於亞洲，這些背後支持者並沒有支持我們，就像我們在先前所提的，我們是一個獨立經營的報業，所以我們可以有辦法平衡像是這類的報導。即便是說我們的報紙是與這些西方國家一樣都使用英文寫作，但是因為我們在東亞，我們是日本的報業，以及脈絡情境之不同，我們還是有別於其他西方國家的…。我想我會用「日本的視窗」來加以形容吧！因為我們是英文報，透過我們的報導可以使日本人能夠與世界接觸，同樣的，其他國家的人，也可以透過我們的報紙與日本接近、認識日本。所以，我想以「日本的視窗」來加以形容這樣是很貼切的。若說，一個字的話那就是視窗（Window）。

在上述的這些訪談內容中，受訪同仁對於該報擁有自己的記者群並且可以自己撰寫新聞，似乎是相當的自豪。因為，幾乎訪談時對每一個問題的答復

中，這個自我認識與自我呈現的角度都出現。可見，除了報導的語言比報導的內容重要之外，報導者的身分則比報導的語言更重要。報導者是日本人為主，加上居於日本的外國人一起，無疑是日本時報不可取代的特色。如果說，因為英文的寫作者是日本人，不是美國人或英國人，則成為美國人與英國人寫的英文所不能取代的，則表示身為日本人本身就是一個特色。無獨有偶地，這樣一種對日本人自身的身分主張，出現在許多本來明顯屬於迥異觀點的思想文本中。這包括西田幾多郎探究日本主體意識所在的無的場所，但為何無的場所能蘊含主體意識呢？也包括竹內好鼓吹不斷自我否定的亞洲方法，但從事自我否定的主體在哪裡呢？更包括溝口雄三假定可以相互異別化的歷史基體，但為什麼有不同歷史基體的界限正好是劃在今天的中日之間呢？他們迥異的主張與知識論所分享的，是一個不能被具體言說，因而也就不能被否定的日本主體，可以說，正是這個主體賦予了日本時報某種特色。不必能夠言說卻又能安定享有的主體意識，可以姑且稱之為神道方法，亦即神國賦予的主體，因為神的子民不需要說明自己是誰。

日本時報看似無立場的去驚奇風格，因此好像借用了某種未能明示的神道方法，輕輕鬆鬆就實踐了退出中國的理想，雖然這並不是亦步亦趨跟著某個具體的思想主張在面對中國的結果。無論如何，日本時報雖然沒有充滿意識地追求西田幾多郎所嚮往的無的普遍性，但卻能退出美國與英國的英語報導模式，認為自己不對美國的政策採取支持或反對的立場，足以成為平衡者；雖然對英語沒有抱持警覺以利進行某種竹內式的自我否定，但卻能藉由日本主體的參與，使得英語的普遍性得以提升；雖然沒有效法溝口雄三針對中國的歷史基體予以發覺並呈現，甚至對歷史基體缺乏敏感，但卻能確保一種面對中國的外部視野，儼然站在某種世界的角度，不受中、日、美、英的需要所左右。

二、屬於自我觀感的英語

全球化時代引發了對身分認同的關注，連帶日本與中國歷史問題的焦點，好像理所當然也可以匯入有關身分認同的框架，或以屬於自我觀感的英語翻譯成一種關於自我與他者的文本，以便與受到重視的各種後現代或後殖民主體敘事相銜接。這些敘事針對長期以來居於主導地位的現代性論述進行解構與批判，掀開現代性論述下的主體意識所充滿的壓迫；百餘年來，對現代性的執迷已經是促成當下西方社會自我認同迷亂，與（前／後）殖民地集體身分內涵混

淆不清的罪魁禍首。影響所及，今人回顧在二次大戰前與戰爭過程之中，日本各界服膺於對鄰國與世界擴張獨占的思維，似乎也是一種對現代性莫名臣服的惡果，今人且將之溯及江戶晚期國學派的崛起，其後並在因應西方入侵的歷史條件下，思想家們力求整合東西，建立日本獨特的主體地位，最終竟是以鄰為壑，開展成某種具有東方特色的自我與他者敘事，並在實踐近代性身分的進程中，複製了西方對亞洲的帝國主義。

雖然，這種後學式的敘事方法確實提出對現代性的尖銳反省，有助於對過去百餘年來日本思想界的彷徨經歷，另闢蹊徑，鋪陳與前人不同的見解，重新把問題界定成全球化語境下熟悉的推論，好像日本軍閥荼毒鄰邦的深層趨力，與歐洲列強征戰肆虐的根源相通。然而，這些推論未必能夠在情感上引起在地的共鳴，儘管有出自東亞在地的新銳文化批判社群，似乎駕輕就熟地把自我與他者的相互建構，讀進帝國日本的歷史脈絡，一方面揭發其中令人髮指的霸權壓迫，另一方面則又挖掘感動人心的抵抗文本，然而所獲致的，卻擺脫不了從明治教養人到昭和法西斯所分享的某種氣質——古今皆然，他們無不在臨摹西方現代性的風格。質言之，包括後學文本在內，問題意識與敘事方法皆從西方而來。過去膜拜、探索西方現代性，且依此書寫、實踐自身的主體性，如今則眷戀解構反省，試圖效法歐美後現代作家那樣，從淪為他者的歷史不幸中，超越對主體性的執著。

現在，經過前幾年的反復掙扎，對於流行的「自我／他者」的批判性敘事方法，已經累積了足以進行再批判的資源。故質疑：日本對中國所強加的所謂他者意識，真的是日本思想家與作家用來營造自身主體性或現代性的身分策略嗎？他們追求的主體性與歐美現代思想家或政治領導人所實踐的主體性，是同一性質的主體性嗎？在以下的結論中，將嘗試提出兩個看來近似，實則意義迥異的觀點以為釐清，一言以蔽之，在他們彼此影響接觸之下，西方現代性與後現代性關注的，較多的是自我認同（self-identity），日本（與其他儒家文明所在地）的現代性與後現代性所關注的，則較多的是自我觀感（self-image）。

自我認同所涉及的，是一種區隔彼此的疆界，透過疆界的建構，形成某種內外有別的印象。外在物件的存在與疆界意識是一體的兩面，必須有可以被指涉為外在對系的他者，疆界才顯得自然與必要。此何以不斷呈現自我與他者的差異與維護疆界兩者，其實是同一件事。疆界論述的主要內涵就在於釐清自己

不是什麼，當主流論述達不到這樣的釐清效果時，暴力成為宣告疆界所在的最後手段。這樣的暴力同時包括語言的與肉體的，也是當代後學作家所主要警告與反對的傾向，他們的希望是，為了建立主體性而不得不訴諸他者與差異的建構時，其間疆界的維護能透過某種相互尊重的機制來完成，厥為多元文化主義的濫觴。

自我觀感則涉及旁人對自己直接或間接的評價，因此當事人是先學習社會所共識的規範之後，然後才可在被賦予的角色中實踐自我與旁人的關係，因此對自我觀感的著重，便聯繫起自我與自我所屬的社會集體。凡自我皆有賴於旁人的觀感來認識自己，因此只要人們有對自己進行認識的需要，就會促使自我必須繼續服膺某種集體共識的規範，因此模糊了自我與情境中其他人之間的疆界。自我觀感因而不同於自我認同，重視自我觀感的話，就不能以我為主的建立自我認同，相反的，自我認同不會因為遭致負面的自我觀感就必須調整，甚至有時還仰賴外界負面的自我觀感來強化與他者之間的疆界。自我觀感不同於此，而是隨著交往的人、事、時、物會有不同，因為不同的情境引發不同的社會關係與不同的評價標準，如果自我觀感的需要強過於自我認同的需要，疆界與他者就都不會是自我認識的重要依據。

自我認同需要強烈的人，對於自我觀感需要強烈的人難以理解，後者依照情境調整自己，在前者眼裏形同沒有靈魂的魔鬼。自我認同靠著不斷地呈現差異而得以鞏固疆界，根據對自己的想像所需要，近乎武斷的指派他者的位置；而自我觀感則靠著靈活地隨遇而安來消弭隔閡，根據集體關係的界定來選擇自己的角色，求同存異，超越私人的個性與價值，成全集體秩序。一般而言，基督教文明下對自我認同的需要偏高，因為人們不可逃脫上帝的檢視，有著不斷自問的道德意識要證明自己接受上帝唯一的引領，超越世俗的誘惑。相對於基督教文明，儒家文明下對自我觀感的需要偏高，因為人們慎終追遠，繼往開來，有著在社群中承先啟後的倫理責任，但願在犧牲小我成全大我的角色履行下，完成生命週期。

自我認同有可能是多元的，甚至是內在彼此衝突的，尤其是後殖民地，受到多元文化力量的交錯影響，採取不同的依據製造了不同的疆界，也就製造了不同的差異，導致一個人可能在不斷自我檢視的過程中，無法逃脫因此而帶來的自我分裂的壓力。自我觀感則不是多元的，因為在一個特定情境中的關係是

受到情境所左右，即使不巧發生因為角色衝突導致行為準則失調時，自我觀感仍是各種角色扮演後得到評價的總和，不存在自我分裂的問題。當評價是負面而造成窘迫時，必須事後分別在不同的情境中與不同的關係人重新建立信用，恢復關係，即使導致不同情境中行為不一也不重要。但是，若是因為多元認同而導致自我分裂的時候，當事人形同沒有固定的疆界，也就等於沒有認同，沒有自我，便無法逃脫於上帝的質問。多元認同不會因為情境的轉移而時隱時現，所以自我認同不一致時往往帶來精神分裂症候。假如自我認同可以隨著情境的轉移而隱現，則就發生自我認同被觀感化的現象（或身分被角色化），這時上帝消失，疆界被超越，關係取代了他者成為自我認識的基礎。

一旦習慣於儒家關係導向的自我觀感，即使學習了現代性的語言邏輯，以差異取代關係來建構認識自我的文本，一副好像取得了自我認識的新基礎，其實仍未必表示真的進入了基督教文明。因為當事人對差異的建構與疆界的製造，其根本不是在給一個全能的上帝提供自我認同的答案，而是在嘗試與西方人建立一種社會關係，讓西方人相信自己已經是西方的同類，從而可以維護與西方之間某種社會人際關係。於是，在儒家文明地區看到現代價值的實踐，並不代表當事人服膺于現代價值，同理，自由主義制度的建立更不反映自由主義價值的內化，而其實只是一種現代價值或自由主義價值觀感的表演，因而追求的不是歐美現代性中的解放，而是自己被西方接受為已經解放的外在觀感。

本文所稱的是，日本思想家與領導人追求的現代性，是讓日本擁有被歐美認可為具有現代性的一種自我觀感，乃是儼然具有主體性的外在印象，但不是現代性本身，更不是主體性本身。中國作為這個過程中的他者，並非日本思想家為日本建立自我認同過程中建立疆界所必須的他者，而是他們向西方證明日本也可以有他者的一種依附、臨摹、從眾的角色扮演行為，因此重點不在於他者所凸顯的差異，而在於日本也可以像西方一樣有中國作為他者的姿態。這樣的思想動力，與他們所要取代的漢學家其實並不能截然兩分，於是又出現更高層次的反省，亦即日本可否超越東西方的差異，更超越對西方的臨摹，而促成一種包含西方基督教文明思維在內的普遍性自我認識方法。這些努力的痕跡鑿鑿，至今不懈。

比如，從無的場所進入到自我的特殊空間，再擴大成日本集體的自我，但是接下來呢？是回到以亞洲為名的某種無的場所，還是把亞洲吸納成日本集體

自我後再放大呢？哪一種亞洲可以更有助於日本通往世界？是空無的亞洲更可以包容世界而成就一種無限的普遍性，還是充滿競爭與抵抗意識的亞洲能充實完善世界的多元性？如此對亞洲身分的意義無法擬定，既反映了也造成了日本思想家面對中國時的不確定感，因為日本優先進入近代性後所取得的，是外亞洲、也外於前近代的江戶視野，這些視野的喪失，不但將中國他者化，也將日本自身他者化，以致於從中國到亞洲這些空間概念充滿挑戰，不知道他們只是日本活動的舞臺，還是日本的過去，甚或是日本不可切割的主體構成要素。

這樣的挑戰所引發的多種對中國的認識，不論是動機或內容都迥異於來自英語文獻或來自歐洲歷史脈絡的中國觀，在歐洲的中國觀，眾所皆知有所謂對中國的他者化、妖魔化的傾向，反面當然同時還藏有美化的與羅曼蒂克化的潛能。即使日本近代思想家筆下的中國同樣不出於這兩種印象，然而其間意義差別之大，則不可以道里計。日本思想家出於摹仿歐洲中國觀的成分，還大過於日本自身需要造成對中國的醜化或美化，因此是企盼歐洲接受自己的動機，強過於自己內生的操弄中國這個身分概念的驅策力。正因為是臨摹，反而更極端地建構中國的形象，因為萬一這樣的中國形象不符合實踐中的經驗，連帶遭到摧毀的是日本在世界上的觀感，亦即得以現身的某種主體形象。

戰後日本中國學的發展並未擺脫戰前的格局，但是戰敗的經驗介入其中，更加尖銳地凸顯出，與中國相互定位乃是日本自我意識的關鍵因素，並進一步與美國因素糾纏不清，包括以冷戰格局自況而親美反共、因為戰爭罪惡感而促成的反美親共、文革破碎後流行的美式社會科學中國研究、美國取代了歐洲成為日本思想界抗拒與依附的世界中心。但是，戰前積弱不振的中國卻已經自成一格，讓亞洲成為不同於西方的現身場所，也就誘惑著日本重新回到亞洲認識自己。什麼樣的亞洲是日本與中國取得結盟的身分資源，再度成為話題。此刻回顧戰前日本思想界對中國與亞洲兩種身分的愛憎交織，應該格外具有啟發。

柒、肉體化的日本英語

日本時報的退出情境與退出中國，顯然不是偶然。畢竟在世界關注的鄧小平過世與香港回歸議題上，能維持疏遠而不隨波逐流擴大報導是難以想像的，也對於自己能不與其他國內外媒體同步報導處之泰然，則近乎不可思議。換言

之，退出情境，並且不反映當事人與旁觀者的情感波動，是日本時報編輯有意識的選擇，不是偶然，也不是無知，則溝口雄三便應該三思，是不是真的有一種不必替中國勾劃歷史基體，也能居於外部，並異別於中國的世界角度；竹內好同樣應該檢討，有沒有一種不必自我否定就能免於西方優等生，從而提升普遍性的方法。去驚奇的報導，保證不隨中國起舞，不隨西方起舞，當然也不隨日本起舞。這是日本人的英語團隊，讓英語具有世界性的日本團隊。然則日本時報在社會中致力於英語教學，擴大日本年輕人閱讀英語的範圍，也就不會令人感到意外。

不過，日本時報對於由日本人自己說的或寫的英文如此執著，令人聯想到福澤諭吉的脫亞論，看來他的重點主要不在於殖民亞洲，而在於學習西方，但為了成為西方，具有西方近代的精神，日本必須通過臨摩西方的行動，殖民亞洲。自詡為福澤的當代傳人的丸山真男就擔心，日本的近代化一直在器物制度層面，始終達不到福澤推崇的精神上的近代化。故當竹內好批判日本缺乏外於西方的主體性的時候，丸山反而氣憤日本缺乏顯然是以西方為參照系的近代的精神。丸山因此勢必可以質疑日本時報，的英語寫作有沒有進入英語寫作的精神。假如英語的普遍性與中國的詭譎化、驚聳化、特異化是一體的兩面，去驚奇的報導模式充其量就只剩下是肉體的英語，或失去英語精神的英語。蓋英語既為西方的語言，又豈可只學習拼音與文法，而不進入英語人向來寫作的角度或風格呢？「日本的視窗」這樣的自我陶醉，會不會剛好阻撓了日本進入近代性？

經過一百多年的努力，退出中國的任務搖搖擺擺。但是在日本時報的去驚奇報導下，退出中國似乎沒有必要那麼沉重，實踐起來輕如鴻毛。日本時報受訪同仁提出紐約時報（New York Times）、華盛頓郵報（Washington Post）與臺北時報（Taipei Times）來對比，似乎是要證明，在日本的英語報紙比其他國家的更能退出自己的情境來觀看中國，照理就是比其他國家更具有普遍性。如此，把去驚奇的報導風格放在退出中國的思想史脈絡中，能不能就此得出其中有積極的意義？也就是說，特色不在於內容具有屬於日本的角度，而恰恰相反地是在於能夠擺脫日本的角度。假如日本對中國的事揮之不去的介入，必定就在報導中帶入了日本的觀點，則日本是什麼的問題，就被中國是什麼所牽制，那日本就無法自我提升進入更高境界的普遍性。同時，這裏沒有從中國外面客

觀掌握中國歷史基體的欲望，沒有為了抵抗西方自我否定的亞洲方法，更沒有為了擺脫自虐而推崇皇國的自由主義史觀。但是，什麼都不是的表現，到底是一種自我的喪失，還是普遍性的提升，這恐怕是未來思想家要繼續的「竹內一丸山」困惑。

捌、後 記

日本NHK電臺也有英語新聞節目。NHK接受訪談的一位來自大陸的華裔同仁，則對亞洲特色有另外一番解釋。身為公家代表的NHK並不能說擁有亞洲性，因為它所能夠服務到的物件就只有日本人而已。雖然NHK可以透過衛星將節目傳送到世界各地，但是這不是亞洲性，亞洲性的獲致應該是要能讓亞洲的國家都能夠透過這樣的平臺發聲，這才算是代表亞洲性。另外，NHK的確現階段有很多英文的節目，但是並非代表一定要透過英文才可以與世界接軌，而是以目前手邊的資源來看，只能暫時先製作英文性質的節目，不過，在將來則仍希望能夠製作中文甚至是韓文等的節目。當然，這是以能夠建立亞洲平臺為立足點所做的思考。與日本時報受訪同仁相比，NHK這位受訪同仁在主體性的問題意識上，似乎比較坦然面對日本自身的主體性，或許這與他來自大陸的背景有關呢！