

作为方法的世界

梁治平：

大家下午好，欢迎各位参加洪范今天的研讨会！我们今天非常荣幸请到第二外国语学院特聘教授孙歌来讲“作为方法的世界”。当然，题目有各种可能性，但这是孙歌教授某天早晨起来灵光一动想到的一个很妙的题目。洪范已经举办过 250 场左右的研讨会了，这样的题目相对来说是比较少的，所以我有点担心，我说：“会不会让大家不了解情况的背景下，来判断要不要参加的时候……”于是，我就和孙歌讨论，最后我觉得可能还是用这个名字比较好，只不过有可能有一些潜在的听众因此就没有来，但我觉得这也没有什么遗憾。当然，我们这次的研讨内容最后是可能有其他的传播方式。我相信在场的听众真的都是对孙歌教授有所了解，真的都是对这个题目有兴趣，所以有的时候我们真的不在意多少人来参与或者说参与人是一些什么样的人，因而我也就不需要对孙歌教授作很多的介绍，因为来的朋友应该都是对孙歌教授相当了解的。另外，我们今天有两位评议人，都是青年才俊，一位是中国社会科学院近代史研究所的李志毓研究员；另外一位是中国社科院大学讲师庄娜。那么现在先请孙歌教授作主题报告，大概一个小时的时间，然后是两位评议人评议，每人大概 15 分钟，之后我们就可以自由地讨论。

孙歌：

我觉得今天来的人数刚刚好，是一个很适合我们作深入讨论的人数，所以我今天就不表演了，咱们就开门见山的把一些我觉得我有兴趣，大家可能也会有兴趣的问题先摆出来。我会争取在一个小时之内先把我在第一轮要讲的问题抛出来，然后争取更多的时间我们作点讨论，我想可能在座的朋友会喜欢这样的安排。

我先要作一点解释，因为“作为方法的世界”这个说法是我在治平的重压之下被压出来的这样一个题目，我从来没想过还可以有这样的题目，因为我之前给他提了几个题目都被他驳回。治平是一个非常严格的主持人，他希望有一场高质量的讨论。

梁治平：

这个不取决于主持人，这个取决于报告人，所以我现在已经非常有信心，我们会有高质量的讨论。

孙歌：

我提出来这个说法的时候，实际上是刚好遇到上海有几个小朋友

最近搞了一场演讲，大概是一个学术研讨会吧，叫“作为方法的印度”。大家都知道，这几年虽然不够火，但是静悄悄的有一个小规模的流行，就是“作为方法的××”，我突然有一个意识，也许我们需要一点讨论，要讨论一下到底什么是“作为方法”？在什么情况下，我们用它是最有生产性的，所以这是我灵光一闪背后的动机。我想先简单地讲一下“作为方法”这个说法的起源，它最早的提出者是日本现代思想家或者说是当代思想家竹内好，1961年他在东京的一场演讲的题目就叫“作为方法的亚洲”。接下来，大概是到了1990年、1991年前后，日本的一位中国思想史家沟口雄三也在他的一篇文章中用到“作为方法的××”，这篇文章是80年代写的，到了90年代初他结集出版的时候，这本书的名字叫作《作为方法的中国》。由于这两个人都有翻译，所以在中文世界里先从台湾开始，再到大陆，陆陆续续的有人就开始使用这个说法。我觉得我们可以作一点清理，就是说在“作为方法”这个说法的背后隐藏的是什么问题？首先我要说的是，“作为方法”的方法绝对不是方法论，如果一定要在这个层面讲的话，它是一种认识论。换句话说，它是不能直接套用、不能直接使的一种认知世界、认知历史的方式。其次，我要对“作为方法的亚洲”和“作为方法的中国”这两种说法的异同作一点简单的讲解。竹内好1961年提出“作为方法的亚洲”的时候，他面对的问题是：一方面，日本开始出现新一轮的“脱亚论”，理由就是到了60年代初日本是亚洲唯一一个以西方的方式实现了现代化的社会结构方式的亚洲国家，所以在这个时候就有一些人说“其实日本不属于亚洲”。与此相对，还有

一些人强调亚洲在“万隆会议”之后走上了独立自主的道路，所以日本要加入亚洲的行列。那么这两种说法背后隐藏了同样的认识论特征，就是他们都把亚洲看成是一个实体。竹内好在这个演讲里面强调的是（这也是我今天要讲的主要内容）：当我们说“作为方法的亚洲”的时候，我们要讨论的是我们如何形成亚洲的主体性？而亚洲本身是没有实体的。关于这一点，我一会儿再去解释为什么他要这么讲，所以对于竹内好来说，“作为方法的亚洲”是一个作为主体形成的过程，这是他面对的一个基本的时代课题。那么在沟口那儿他继承了“作为方法的××”这个说法，但是他把“亚洲”改成了“中国”，这是因为他面对的问题有些不同。他当时面对的有两个不同的思想取向或者说学术取向，主要发生在中国研究领域内部：一种取向就是把中国看成是落后于日本的一个庞大的、落伍的帝国。另外一种取向是“革命中国”的取向，就是说中国有日本没有的革命精神财富，所以人民当家作主之后，中国有一些新事物是需要日本学习，是日本远远追赶不上的。那么这两种取向之间产生了一种对立、纠葛，因此，沟口在这个时候提出“作为方法的中国”实际上是一种两面出击的做法，一方面他反对当时前一种倾向，它在学术上的表现叫作“没有中国的中国性”，就是说中国反正是一个很落后的地方，但是它从古至今留下很多经典，而这个经典日本人通过续读早就掌握了，所以我们用汉文的方式去研究中国就没有问题。另外一种就是“革命中国学”。沟口说：“这两种中国学都有问题，我们要把中国作为方法，而不是作为目的”，所以沟口有一个说法，即：“以中国为方法就是以世界为目的。”如果

我们看一下“作为方法的亚洲”和“作为方法的中国”这两种用法，它面对的问题我们会发现，实际上它面对的问题是相当不一样的，但是同时这两种说法在深层是相通的。就是说，当我们去讨论一种文化、一个国家、一个社会的时候，我们是把它作为一个实实在在的、确定的东西来对待，还是把它作为不断流动的功能、机制来对待？这是两种完全不同的学术方式和思想方式。那么对于使用“作为方法的××”这两位前辈来说，在这一点上，他们是高度一致的，所以表面上看他们对亚洲、对中国非常的投入，甚至有赞美和理想化之嫌，但是你仔细甄别一下，他真正关注的那个问题并不是中国本身会怎么样、亚洲本身会怎么样。当然，这是我们今天大家通常最关心的问题，而他们关心的不是这个问题，他们关心的是：我们如何有效的、准确地去理解这样的对象，如何在他的流动机制里面去发现一些可能性。

我现在要讲我为什么要讲“作为方法的世界”？首先，我必须澄清的一个问题，其实我不是在竹内好的意义上或者是沟口雄三的意义上使用“作为方法的××”这个说法，也就是说，我面对的课题和他们不一样。但是，我确实是在刚才讲的这个问题上试图去传承这两位前辈学人留下来的非常宝贵的精神财富，就是当我去讨论“作为方法的世界”的时候，我并不是要涵盖整个世界，我面对的并不是一个实体性的世界。我们知道，那种涵盖世界，代表世界发言的说法是自我欺骗，即使是上帝他也涵盖不了世界，因为信基督教的只是人类的一部分，更何况我们是凡人？所以我要讲的不是实体性的世界，我要

讲的是一种世界认识。但是与两位前辈不一样的是，无论亚洲还是中国，其实它们都可以有进行参照的对比项，比如说亚洲可以参照非洲、欧洲，中国可以参照日本、美国，它都可以找到相应的同一层面上的参照系。所以，我想“作为方法的印度”这个说法也可能提出者就想给中国找一个参照系。但是“作为方法的世界”如果我们要找参照系的话，有是有，但是几乎不可比。比如说地球，世界和地球是可以参照的，因为世界是以人为中心结构起来的小项，而地球并不是只有人类这样一个自然存在。当然我们还可以把世界和人类对比起来进行参照。比如日本有一位历史学家曾经试图区别世界史和人类史，他说世界史只涵盖人类的一部分，因为这是源自于西欧征服“新大陆”之后产生的概念，但是人类史包涵这个地球上所有的人，而且应该是平等存在的全体人类的组合。但是不管怎么说，“作为方法的世界”我想在这儿强调的只有一点：实际上我们想像人类、想像世界、想像文化、想像中国，各种各样的想像它都会有一个没有被质疑过的前提，“作为方法的世界”对我来讲，最主要的出发点是，我要质疑或者说我要重新追问世界这样一个前提：我们的世界真的是我们想像的那样吗？

现在我进入正题来讨论一下竹内好的“亚洲论述”。我刚才讲了这么多其实是为了铺陈一个最简单的认识论，就是说当竹内好讨论“亚洲”的时候，他不是再说地理意义上的亚洲。那么我先说在他提出“亚洲论述”之前的1957年前后，日本学界和思想界的一些基本动向。1956年的时候汤因比访问了日本，大家都知道，他的《挑战

与回应》的模式引起了东方各国精英的强烈反响，在日本也不例外。但是刚好在那个时候，因为美国在战后经营的过程当中发生了很多状况，所以引起了日本思想界的一些反弹，有一些人开始质疑汤因比的《挑战与回应》，这个时候（1957年）有一个理工科背景出身的人，好像现在他被归纳到人类文化学的领域，其实他真不是人类文化学家，但是他做了很多实地的田野调查，这个人叫梅棹忠夫，大家在网上会查到他，他的书也有中文译本。他从1956年开始发表一些随笔，到1957年他在一个杂志上发表了一篇评论——《文明的生态史》，文章很短，所以编辑就想刺激他，日本的编辑都是非常能干的，在发的时候就加了两个字“续说”，就变成了“文明的生态史续说”，梅棹说：“我没想写下文呀？这个就完了，你非得逼我？”因为一逼，后来又逼出一连串的文章来，结果他在当时异军突起，就变成了一个让大家觉得值得关注的一位学者，成了一匹黑马。《文明的生态史观》讲的是什么呢？讲的是汤因比在论述东西方“挑战与回应”的时候，把亚洲打包成了一个整体。他说：“这说明西方人根本就不了解亚洲，亚洲根本就不是一体，亚洲里面不但有各种各样的、不同的文明，而且亚洲里面的一些国家根本就不属于亚洲，比如说日本。”他说：“日本实际上是跟西欧的一些国家发展的途径很像，它也经过了中世纪、封建，然后进入资本主义，一环一环的，为什么日本移植西欧的东西那么成功，而其他亚洲国家移植起来那么困难呢？就是因为日本其实跟西欧是隔着空间，但是同步发展。”然后他说：“如果这样的话，‘亚洲’这个概念就不成立了，我们重新作一个区分，我们就把这个世界区分成

第一世界和第二世界。”第一世界是指以西欧和日本为特征的一些古时候很野蛮，但是从文明国度接受了一些文明之后，它在近代迅速发展的一些不够大的国家或者说中等的国家。他说：“它们都不是帝国，同时这些国家在地理位置上都得天独厚，它们都远离了游牧民族的践踏。”他认为：游牧民族处于欧亚大陆中部的地区，凡是跟它们接壤的国家一般都会倒霉。而西欧和日本躲开了游牧民族的干扰，所以它就没有什么损耗地发展起来了。他说：在这两端中间是广大的第二世界，包括游牧民族，也包括几个文明古国。但是很有意思，他的论述里面忘记了埃及，他不是忘掉，是因为他觉得埃及这个事太难处理。因为埃及的古文明和地中海文化融为一体之后，它和希腊文化的关系和古罗马帝国之类的关系他觉得不好处理，于是他就不讲了。他说“亚洲”有旧世界上的四大文明——中国、印度、伊斯兰、俄罗斯，这是他的区分法。这“四个大帝国”古代时候对它周边的小国有很大的影响，日本就是它周边的小国，但是由于后来游牧民族的干扰和破坏，它们到了近代以后就一直受挫折，所以就落伍了，发展不出来资本主义。他这个说法表面上看在讲“日本优越论”，因而立刻就有人回应了，回应的人里面最有代表性的是一个坚决反共的日本文学家，叫竹山道雄，大家不要一听“反共”就觉得这个人很可怕，其实你读他的文章就会发现他的文笔不错，他不是每一篇文章都反共的，而且他的选集现在日本还在出版，也有他的读者。那么竹山道雄就抓住了梅棹说的“第一地域”和“第二地域”的差异，说：日本属于第一地域，所以它不是亚洲，但同时它的现代化的模式花了 100 年才建立起来，

现在亚洲的各个国家要在极短的时间内，在战后迅速的把这 100 年拉下的功课补上，所以日本虽然不是亚洲，它能为亚洲提供榜样。这是我用极其粗略的方式概括出来的他的一个观点。他还有一个观点：日本为什么近代以后走上了殖民扩张的道路？那是没有办法的事，因为它不这样，它就要亡国灭祖，所以它只好这样做。这个说法如果你不去甄别，它很像当年福泽谕吉的“脱亚论”，所以在 50 年代后期日本学界就说“又出了新一轮的脱亚论”。他的这个回应文章也是 1957 年发表的，发表之后，梅棹忠夫非常郁闷，他说：“我本来是试图回应汤因比的那个模式，我觉得西方人不了解亚洲，而且我们自己也用了西方人的眼睛来看亚洲，所以我觉得我们必须自己亲身到亚洲各地走一走，去看看不同，看看到底什么地方不一样？为什么亚洲不能是一体？”那个时候他最主要去的地方是印度，他到印度以后发现一个很有趣的现象，就是印度有一种职业，在 50 年代后期还是这样，两个贱民阶层或者说比较贫困种姓的年轻力壮的小伙子拉着一个华丽的纱丽（那是高级种姓的妇女穿的衣服，是非常高级料子），洗完之后，两个人负责在阳光底下拉着把它晒干，这是一种职业。然后梅棹就说：“像这样的生活方式，如果你从尼泊尔再进入巴基斯坦，再进入印度，一步一步走的话，你会发现很多在日本无从想像生活习惯。”他说：“日本过去穷的时候也不是这样，既然生活习惯不一样，我们怎么能是一体呢？”过了一年以后，他又去了东南亚，他又写了随笔，他是先去了尼泊尔，然后去了缅甸。他说：“我看到缅甸的大小寺庙都是新的，它只要稍微旧一点，立刻就翻盖。”有点像咱们圆明园要重新

盖一样。他说：“这对日本人来说是很难接受的，因为寺庙一定要古老才有审美的价值，看来他们的寺庙不是用来审美的，我们日本人是希望院子里有青苔的。”他们一定把它打扫得干干净净，他说：“后来我想一想，明白了，因为在那儿宗教是活的，神和人之间是有交流的，神住的地方怎么能长青苔呢？我想了想，我们日本只有一个地方是这样的，就是伊势神宫。”伊势神宫每 20 年重新盖一次，因为那儿是日本神道教的发行地，其他地方的神宫都是越旧越好，所以他说：“这么想一想，我觉得他们是有道理的。只不过我们整个日本只有一个伊势神宫是这么干的，而在缅甸所有的大小庙宇全都一尘不染。可是他们民间的设施是真含糊，这个跟日本又正好相反。”他作所有这些论述只是为了证明生活方式不一样，文化就不一样，文化不一样就不可以把它们放在一起作为一个整体来讨论。其实梅棹忠夫的这些说法很粗，一攻就会破，所以尽管总有人不断地提起他，但是没有人会沿用他的这个分类。但是梅棹有一点是非常自觉的，他说：“我讨论亚洲不是一体，不是为了证明日本有多了不起，而是为了说明我们必须更多的去了解我们的邻居？假如你要谈亚洲的话，那么你先要知道他们跟我们多么的不一样。”同时，他说：“我是想重新划分世界，我并不想只谈日本和西欧，而且我也不想论证日本和西欧有多么了不起。我只是觉得日本脱离亚洲脱离得太久了，没有走在亚洲这样一个空间里应有的发展道路上。”

在这个时候已经形成的对立就变得有点混乱，因为原来梅棹忠夫

被看成是保守派的一个强有力的而且非常有新意的鼓吹者，但是他自己说：“我其实没谈那些问题，日本对我来说，只是因为我比较容易用它，我也就用了，但是你们要让我强调日本价值，这事我不干。”但是，更多的他也说不出来了，于是竹内好出来解了围，竹内好在50年代末发表了一篇文章，叫作《两种亚洲观》，谈的是梅棹忠夫和竹山道雄在谈“亚洲”的时候，他们的不同态度。表面上看他们都认为“亚洲”这个范畴不成立，但是竹内好说：“梅棹忠夫的论述是基于他的实际调查，而且他严格地把其论述限制在生活技能的层面、生活形成的层面，所以他做的一件事是让历史零化了。”这个零化就是归零，这个归零只是一个说法，实际上更准确的说法是“去价值化”。他说：“竹山道雄很高兴，因为他认为‘终于有一个人出来论证日本不是亚洲了，因为亚洲是落后的。’”他又说：“竹山才是典型的梅棹所说的那种不了解亚洲，也不想了解亚洲的日本人，所以他希望论证的是日本不属于亚洲，但是它又是亚洲的楷模。他的这个说法是直接冲向历史上‘日本统领亚洲’的殖民主义旧梦。”这篇文章出来之后，他和梅棹忠夫有一个对谈，里面谈到了很多很有意思的问题，时间关系，我只谈里面的一点。他说梅棹忠夫把历史零化了，其实梅棹忠夫也在谈历史，只不过他在谈历史发展的时候用了一种去价值化的方式。也就是说，有各种各样的历史发展，有快有慢。梅棹说：“你怎么就知道印度人的生活方式是不好的呢？而且我们现在这种西式的资本主义已经有很多问题了。我们如果谈亚洲的话，我要谈的是它的多样化，但是由于多样，我们就不能把亚洲作为一个独立的范畴来

使用。”竹内好说：“在现实里面我同意，但是作为理念亚洲有其价值，它主要的价值是对抗西方的殖民过程。”而且在这个对抗的过程当中，亚洲的主要国家也就是梅棹说的“四大帝国”中的俄罗斯不在竹内好的论述之内。其实我们也不把俄罗斯作为亚洲国家对待，因为它的首都不在亚洲。但是不管怎么说，竹内好认为“亚洲代表了一种理念”，这个理念就是在西方的冲击之下改造自己原有的文化，同时用这种改造来对抗西方的入侵。在这样一个对抗的过程当中，提升人类的精神资源。也就是说，人类有一些精神资源是亚洲创造的，也是西方创造的，比如说平等、自由这些价值是来自于西欧。可是竹内好认为只有亚洲人对过对抗，才能把西欧由少数人支配的自由变成全人类的自由，把它提升到人类的高度。在他们的对谈里提到了“万隆会议”，竹内好认为“万隆会议”代表了亚洲的理念，最清楚的表达了亚洲的理念。但是梅棹忠夫说：“你的理解好像过于善意了。”他说：“我认为实际上亚洲根本的问题不是对抗西方，根本的问题是解决其内部问题。”内部问题包括大国和它周边小国的关系、大国内部的地区不平等关系、大国内部的民族问题。他说：“万隆会议在很大程度上是亚洲内部的这些问题摆不平了，所以它把视点移向了对抗西方这样一个容易让大家统一起来的层面。”非常有意思的是，这两个人在所有的观点上几乎都合不来，但是他们对谈不但非常友好，而且非常的配合，配合的结果就让我们看到了一个关于“亚洲想像”的立体构图。

从我刚才最简单的介绍里面，大家可以看到思想史的“亚洲论述”

和生活形态史的“解构亚洲论述”，其实只是亚洲论述对象的一个立体结构的两面而已。说到底，“亚洲是不是可以成立？亚洲是不是可以成为一体？”这个问题并不是必须追问的问题，但是以亚洲为媒介引发的相关问题，从今天的角度讲，这才是认识世界的真问题。如果我们要从一个已经固化的西方式人类视野走出来的话，那么我们如何进行建设性的工作？竹内好当年就一直思考这样的问题，所以他才从 1960 年代初期一个人很孤独的讨论日本的亚洲主义历史。我们知道，只要一说日本的亚洲主义，中国人都说：“哦，大东亚共荣圈，那么危险的话，您就别说了。”其实在战后，日本很多进步知识分子也是一样，我们知道最有名的一个思想史家丸山真男在 1949 年写了一篇文章，叫《超国家主义的逻辑与心理》，这是战后日本思想史的名篇，其主要讨论的是东京审判法庭上日本战犯的表现。他把日本战犯和纽伦堡审判上德国战犯的表现作了比较，说：德国战犯法西斯虽然面目可憎，但是到最后，在法庭上他还可以一个人站在那里哈哈大笑，可是日本战犯一个一个吓得屁滚尿流。还有一个人就是大川周明在法庭上就发了精神病。他说：“日本的军国主义是非常矮小的、很猥琐的，这和日本的整个军国主义的文化是有关的。”但是非常有意思的是，丸山真男一个字都不谈东京审判的正当性问题，而这个问题是战后日本的左翼，特别是自由主义左翼知识分子也包括马克思主义知识分子，都避而不谈的。他们有很多批评美国的论述，但是没有人来正面的重新讨论东京审判，为什么？因为这个事件过于复杂，而这世界只分为二元对立，要么赞成它，要么反对它，但两种立场他们都

不愿意认同，所以大家就绕开这个烫手的山芋。竹内好对东京审判也有一些讨论，但是显然他不认为这是日本近代以来所遇到的最根本的问题。就是说，它是结果并不是原因。而这个原因是从明治初期开始，这就是他 60 年代要讨论“亚洲主义”的最基本的动力。那么刚好梅棹忠夫帮了他一个忙，就是去讨论那些炙手可热的意识形态问题的时候是有可能让历史去价值化，然后从一个新的角度建立。竹内好讨日本“亚洲主义”的时候所采取的立场是跟梅棹忠夫不一样的，他采取的是一个非价值判断的立场。对于我们大家来说，自然而然的就有一个问题了，那一定就是竹山道雄的那种历史的压力在这儿，不得已就这样了，那一定是这样一种立场。但是，竹内好在评竹山道雄的时候已经讲了“竹山道雄是典型的历史主义的楷模”。也就是说，历史主义的态度是说历史上发生的就是合理的，它就有它的必然性，我们哪怕对它进行批评，我们也绕不开它的正当性，因为它存在的就是合理的。所以，竹山道雄也有一些很皮毛的批评，说：“日本确实犯了殖民主义的错误，特别是第二次世界大战，但是这里面也有一系列的原因。”这种方式表面上看，它是介入历史的方式，和观念主义的讨论不一样。而战后日本的左翼一个最遗憾的缺点就是，他们总是在讨论日本应该怎么样，也就是说，用观念来讨论日本现在社会里不具有的那些要素，我们如何把它造出来。可是这样的讨论是压不住右翼的那种煽情的，于是就出现了一种不仅仅在日本，其实我们在其他的社会里都可以看到的状况，就是左派谈理想，右派谈身体。而谈身体、谈感觉能够打动的社会面远远比谈“应该”要大得多，更何况如果用理

论的方式来谈“应该”的话，读者就更有限了。”所以，右派迅速地占领了战后日本的那个感觉的这个领域。在这样的情况下，竹内好觉得不仅要批评“脱亚”或者说日本成为亚洲典范的这样的一些姿态，更要对保守派乃至右派的历史主义的态度进行批判和对抗。其实竹内好基本上不太作批判的文章，他认为“比批判重要的是建设”，于是他决定在“亚洲主义”政治这个最不正确的历史脉络里面去发掘有可能为日本社会今后的发展带来新契机的一些历史的蛛丝马迹。所以，竹内好关注的是：我们不要用观念去介入历史。他认为，“亚洲主义”之所以在日本最后成为右翼的独占品，发展成“大东亚共荣圈”，那是和他们……，就是说，“亚洲主义”的论述最后并没有被左翼用经验和身体的方式继承，而把这一切推给了右翼，他认为这是最主要的原因。而这个分裂是从什么时候开始的呢？是从明治后期到大正的时候，第二代日本思想界的传人的分裂开始，左翼代表是幸德秋水，幸德秋水是中江兆民的学生，右翼代表是内田良平，内田良平是头山满的嫡传弟子。我们知道，中江兆民是明治前期一个非常有学问、非常有政治判断力的思想家，中江兆民和头山满是非常好的朋友，头山满后来被史学家定为右翼组织“玄洋社”的创始人。“玄洋社”是1877年在福冈成立的，而1877年刚好是西乡隆盛发动反对天皇的“西南战争”（最后失败了），所以“玄洋社”在成立之初本来是一个民权主义的团体。在它成立之前前几年日本有一个著名的“自由民权运动”，当然它的核心不在九州半岛，那么“自由民权运动”到了1877年“玄洋社”成立的时候，“玄洋社”是支持民权运动的，所以它是以“民

权”作为起步时的目标。那么当时的“自由民权运动”反对的是什么呢？反对的是藩阀割剧的专制政体的形成。因此，自由民权运动后来很多就被镇压并销声匿迹了，“玄洋社”从“民权”转向“国权”。如果从概念上看，这个转弯似乎是一个转向，但是对于“玄洋社”来说，从一开始“民权”就是一个“主权在民”的国权运动。当然这是我的说法，他们说的没有这么激进，只是说我们希望日本人能够有更自由的国家，而且这个国家一定要强大。因为国家要强大，在 19 世纪末意味着什么？意味着你必须要有武力，所以“玄洋社”对外是强硬派，他们最早对外提出“征韩论”。我们都知道，到 1910 年的时候，大韩民国被日本吞并，但是最早的“征韩论”是讲日本应该跟韩国平等地联合，当然这是个“乌托邦”，也没有实现。而且“玄洋社”派出很多骨干到中国大陆、朝鲜半岛、俄罗斯去搞各种各样的地下政变活动，它是具有黑社会的特点，它幕后的真正主导人物就是头山满，但是他从来没有担任过社长。这样的头山满和中江兆民怎么成为朋友的？是在一次集会上，这个集会上有很多洋博士和土博士们，所以头山满听了一会儿就很郁闷，他说他们都在掰那些新词，讲的都是冠冕，于是他就跑到一边去唱一种江户时期的小曲。这个时候中江兆民就凑过去了，头山满就觉得中江是一位非常有学问的大将，但中江凑过去说：“唉呀，你这小曲唱得真不错呀，你还会唱这个？”因为这是在明治时期已经接近失传的小调。于是，头山满说：“嗯，你是可以交朋友的。”他们两个后来就开始讨论明治国家究竟要往什么地方去？中江兆民后来得了喉癌，不能说话，在临终之际他在石板上写：“我要见

头山满”，头山满去了，他写了几个字：“现在的伊藤博文、山县友朋是靠不住的，这个内阁你要想办法把它改过来。”然后他去世了。关于头山满这样一个被定义为右翼黑帮组织头目的人其实还有很多我们听起来不太好定位的事情，我不知道大家有没有读过张承志《敬重与惜别》，里面有一篇谈中村屋救印度 Bose 的事，我就不谈这个故事了，这个故事很长，而且非常曲折。但是有一点其实张承志没有强调，整个营救计划是头山满一手策划、一手安排的，甚至最后 Bose 娶了中村屋的长女也是头山满的命令。今天在东京新宿中村屋还有他的咖喱，去那儿吃咖喱表示你是个文化人。为什么？中村屋是在明治之后庇护各国亡命的民族主义者的一个庇护所，埃罗先科也在那儿避过难，各国亡命到日本去的人都去过中村屋，在那里面藏过身。而关于头山满我只在这儿讲一个非常有意思的小插曲：Bose 是 1915 年从神户上路逃亡到日本的，因为印度追捕他，更主要是英国通缉他，英国政府向日本政府施压，说：“你们必须把这个人引渡给我们，你们必须把他抓起来。”因此，日本政府派出大量的警力抓他，最后发现了他在东京的藏身之所。在此之前，布斯偷偷跑去了横滨，见了当时也在那儿的孙中山，孙中山告诉他说：“日本有一些人是可以信任的，你走投无路就去找他。”这里面就有头山满，而且孙中山跟头山满有非常亲密的关系，头山满直接支持过“辛亥革命”。然后 Bose 去找头山满的时候，他身后就有盯梢的警察，他去找了头山满后发现两个人言语不通，他不会说日语，头山满不懂英文，Bose 想：“怎么办呢？”这时候他忽然想到盯梢的警察里面应该有懂英文的，于时他就开门说：

“你进来。”就把那个警察叫进来了。他又说：“你给我们当翻译。”所以这个是一个很有意思的插曲，用观念是没有办法想像的，官方派的警察居然去协助通缉犯和当地的巨头接头！后来是头山满让这些警察在门外等着他把 Bose 和另外一个亡命的印度人（不是这一次，是另外一个机会）从他们家的后门偷偷地送走了。日本政府也知道这是头山满所为，但是不敢对他下手。最后 Bose 入了日本籍，后来解除对他的通缉之后才获得自由。整个故事我们听下来后，我不知道大家是怎么接受这样一些历史上的趣文的？如果我们回看历史，我把它分割成一个一个的立场的话，那么你没有办法处理诸如此类的状况？

如果因为头山满支持了反抗帝国主义政府的民族主义者，我们就说他是一个爱好和平的或者说他是一个进步人士的话，恐怕也不能这么说。首先，日本的第一代“亚洲主义”者里面没有和平主义者，他们不仅主张对外强硬论，包括对俄宣战，包括日韩合并，日韩合并里面包含了吞并朝鲜半岛的内容，也包含了平等联合的动议，是当时一个非常复杂的潮流，没有那么单纯。但是不管哪一种都要推翻当时的各国的统治阶层，当时要推翻清朝也是一样。第一代“亚洲主义”者在这个意义上来说，没有一个是和平主义者，所以竹内好有一个论断，他说：“如果你不在绝对和平主义的意义上定位的话，那么你就不能说像‘玄洋社’、‘黑龙会’这样的组织它们要承担侵略的全部责任。”那么这里面就产生了另外一个问题，就是当我们讨论“亚洲主义”的时候，我们必须知道“亚洲主义”是诞生在一个暴力对抗的时

代。可是如果我们只理解到这个程度，那么我们跟竹山道雄没有区别。竹内好关心的是在历史上是不是还有一些契机可以避免这样的不正义的侵略和暴力冲突，尽管它是一个暴力的时代，尽管绝对和平主义没有立足之地。因为当时确实有一些左翼讲国际主义，连民族主义都不讲的。他有一种其实也很难说是绝对和平主义的论述，只有在抽象层面上我们才能谈绝对和平主义的时候，那么相对的和平如何才能在残酷的历史里面寻找到自己的契机？这是竹内好抛出来的目的。在这个意义上，幸德秋水和内田良平在同一年出版了不同的著作，幸德秋水出版的是一本论帝国主义的理论著作，对在俄国的态度上，他是“非战论”，而内田良平是“主战论”。他们俩一个是左派，一个是右派，当时日本政府伊藤博文执政的时候，他是倾向“非战论”的，所以左派的书出得很顺，右派的书被查封了。但是从那儿开始，日本的“亚洲主义”就分道扬镳了。竹内好说：“我们是不是可以重新回到那个历史里面去寻找一些相应的契机？”那他找到的契机实际上是早期“亚洲主义”者，看上去是“国权论”者，但是他的“国权论”的内容远远大于日本国家的利益。他只到了这样一个点，如果他还要深入挖掘，显然这不是一个人的工作。可以说竹内好的“亚洲主义”研究没有获得最终的成果，但是这个尝试本身就是反对观念化的历史解释，也反对历史主义的简单认同和追随历史的态度。那么在这中间建立一个可以介入历史，但是又不脱离历史，在历史当中尽可能去改变影响历史发展方向的知识立场，这是竹内好《作为方法的亚洲》的最主要的内容。

我已经讲到一个小时了，我先讲到这儿。还有一些问题，我想一会讨论的时候还可以继续讨论，所以就先讲到这儿。

梁治平：

谢谢孙歌！有可能是我们时间上给了你限制，也不是叫限制，就是一个大概的安排吧！其实我们有些弹性，我个人觉得“作为方法的世界”说明之后，讲到了竹内好的“亚洲论述”，这部分算是比较完整，但是有没有可能再延伸到“作为方法的世界”上面，给我们一点提示？这样，他们两位评议的时候就可以把这两个部分有针对性地联系起来，好不好？我们时间还是比较有弹性，比如 15 分钟。

孙歌：

实际上我们今天无论是谈亚洲，还是谈中国，我们都不太面对竹内好和沟口当年面对的那些直观的问题。我们今天面对的课题和当年他们面对的那个课题在表述形态上是不一样的，但问题是在深层结构上，我觉得他们面对的思想困境和知识困境在今天并没有解体。尽管我们是中国人，他们是日本人，这件事情可能比想像得更不重要，因为作为中国人我们有多少人真的了解中国？其实这本身就是个问题。那么在这个意义上说，我认为我们还要有一重视野是“作为方法的世

界”。在某种意义上来说，我也为了避开这些直观的问题，比如说我今天来谈“作为方法的亚洲”的话，我们并没有梅棹忠夫这样的媒介，我们也没有竹内好和当时那群人那样的环境，但是我们同样有一个“我们怎么去想像世界？”的问题，就像他们当年“怎么去想像亚洲？”一样。我觉得“想像世界”这个事情比我们中国知识分子今天“想像天下”的这个课题要更困难，因为当我们想像天下的时候，我们觉得脚跟是很稳的，中心在哪儿呢？在这儿。我们只要放低身段，我们不要以我为中心，我们的脚跟是很稳的。但是如果你有这样的一个中心点，而且它是一个唯一的中心点，那么我们想像的就不会是世界。我想这是当年梅棹忠夫试图挑战的问题，就是所谓的了解邻国不仅仅是了解你作为一个旅游者去看到的那些事情，更主要的是你要去了解邻国有跟你不同的逻辑，有跟你不同的历史发展轨迹，而且不仅是邻国，世界上各种各样的以国家为单位划分的那些区域。时至今日，我们知道这个世界发生了翻天覆地的变化，像最近正在召开的“世界政党会议”，我想大家都有和我一样的感觉，就是冷战结构真的解体了。但是在“建立人类命运共同体”这样的目标下，我们想像的那个世界真的是多样的世界吗？真的是平等、多元的世界吗？还是说我做我的，你做你的，我们互不干涉，我们一起和平共存呢？我们知道，这样的想像实际上是一个单一化的想像，想像的只是自己，只是认为自己是人类世界里面比较核心的或者说重要的一个部分，所以别人的事情我可以承认你跟我不一样，但是哪儿不一样，我没有好奇心。我们现在看到至少曾经最典型的表现出这种缺少好奇心的文化特征的社会是

美国社会。中国社会的好奇心严格地说是太平等的，我们对一部分外在的世界的组成部分有强烈的好奇心，但是对另外的一些部分是惊人的冷漠，而另外的那些部分很可能大部分是在亚洲。

在这个意义上来说，我觉得我们今天重提日本的“作为方法的××”是有意义的。那么竹内好当年在“作为方法的亚洲”这个讲演里面他谈到在亚洲地区至少有三种现代化的模式，即：日本、中国和印度的模式。而且他说：“很可惜，离我们最近的这个国家是朝鲜半岛，但是在日本的大学里根本没有朝鲜语教育。”具体的论述，时间关系我就不延展了。在他讲完之后有人向他提了一个问题，是非常有意思的问题，说：“竹内先生，听了你的讲演，我觉得我们今天的教育都是美式教育，所以我们是不是废除掉这种美式的、不合乎我们本土传统的教育，然后建立真正意义上的亚洲主体性的教育体系？”竹内好的回答很让人意外，他说：“我不同意你的看法。”提问者说：“为什么？”竹内好说：“因为我认为人类是等质的。”“等质”这个词如果我们不去严格追究的话，很可能把它理解为“同质”，就是说质量是相同的、内容是相同的。但是“等质”不是“同质”，“等质”的意义是说不同的内容、不同的文化，它的价值是相等的。他说：“等质的前提下，人类不能生活在半空中，他总是在某一个具体的文化里，所以一定是不一样的。”这个回答好像跟我们建立亚洲自己的教育是有有点离题万里，但实际上这是一个非常重要的区分。为什么？因为在排斥美式文化建立亚洲文化这个说法的背后，是一个把文化纵向排列起

来的文明的、单向的、序列的感觉。也就是说，要不然你在上面，要不然你就在下面。但是，竹内好说没有必要做这样的区分。那么我们要区分的是什么呢？他说：“西方在殖民的过程，西方本来自己有一些非常优秀的属于人类的价值。什么价值？比如平等、自由、博爱，这都是非常优秀的价值，所以你不能因为它是西方人创造出来的，你就说这个东西我们不要。”如果是中国人的话，就说：“那我们要把它换成仁义礼智信，我们不要你的自由、平等、博爱。”竹内好说：没这个必要！我们知道那是优秀的人类价值，但是优秀的人类价值不是凭空悬着的，得要人落实到现实生活里面去。在落实的过程当中，西方由于它对整个人类实行了一个霸权的所谓的近代化的过程，那么导致这些优秀价值只能在他们内部由他们一小撮人独占。因此，我们要把这样的人类价值接过来，把它提升到全人类的高度。什么人能做这件事呢？曾经受污辱、受损害的族群才能做这件事。然后他说：在这个过程中，我们就要形成自己的主体性。可是主体性到底是什么呢？我只能说它是个过程，不是实体，因此我就说作为“方法的亚洲”。至于具体怎么定义，竹内好说：“我不会、我不懂，所以我只能讲到这儿。”这个回答和那个提问其实是非常典型的在呈现一个我们今天也在面对的问题，就是当我们面对这个世界不是空洞、抽象的谈理论的时候，我们首先就面对一个选择，我们今天赞成的很多很具体的无论是国家的方案，还是社会的潮流，它究竟应该是以什么样的方式进入世界这样一个广大的领域？换句话说，我们如何把我们所思考、所接受、所赞成或者我们反对的很多现实的选择，把它和这个世界未

来的发展连接起来？而这个连接首先是一种技能性的连接，不是实体的连接。也就是说，外来的东西和本土的东西本来就不是一分为二的，那么在我们让所有的这些东西发生碰撞的过程当中，我们同时还面对着外来和本土的问题，并不是说我们面对了外来和本土，我们就把它消解掉了。为什么？在这里面我们时刻要面对文化“一元论”的问题，因为只要是文化“一元论”，你就一定要排除一个序列。现在中国正在崛起，中国面对的很多问题都将是一个选择性的问题，国家要选择、社会要选择、我们每个人也要选择。我们发表什么样的言论，我们谈论什么样的问题都是一种选择，而在这个选择里，什么叫作“多元”？今天大概没有人会说自己是“一元论”者，但是真正的“多元”是什么状态？这不是我们简单地说“我们要多元化、我们要平等、我们要对等的面对弱小民族”就可以解决的，所以这样的问题是我提出“作为方法的世界”这个说法的时候我个人也需要思考的问题。

梁治平：

我觉得这个就像一开始讲到的不是一个方法的问题，而是一个认识论的问题。这给我们一个高度反思性的，也相当复杂和微妙的思考的过程。这个问题我个人是觉得特别特别根本，因为我们所有的言谈、我们所有的规划、表达，不管是在哪个层面上，其实最后的东西都落在这个点上，只不过差别在哪里呢？差别在绝大部分情况下、绝大部分人是没有意识到这些问题。就是说，我们在我们自己的那个生活世

界当中去想像所有事物，提出批评、作出观察、给出陈述的时候，我们在限定的思想架构当中，而且思想的架构不是我们主动的、不是我们能把控的，不是我们能自觉意识到的一个架构。而这样的东西是沉积下来的，是我们无意识当中经过学习、经过训练才有的。从这个意义上，这是被给定的东西。只有当我们意识到它的时候，它才不是简单的被给定，所以我觉得我们今天实际上是在讨论这样一个问题。这里面我个人觉得有好多问题，虽然孙歌刚才讲在直观上似乎离我们比较远，但确实有这一方面在生成上有这个问题在，这个毫无疑问。甚至我会觉得直观上跟我们都很接近，比如说历史主义和观念主义当年在日本学者当中……，从明治以来左翼和右翼之间的这种对抗，其实在我们今天社会里太常见了，对不对？比如昨天我看到一个微信推了一本新书——《大国宪治》，如果要贴个标签的话，那可能就是历史主义的陈述，当然这个陈述有没有它的价值？如果它针对的是个观念主义的东西的话，它是有它的价值的。但是，如果我们没有意识到这样一个东西，尤其没有从它后面、从更高的地方去把握这种差异的时候，那它里面带来的问题我们是意识不到的，所以最后我们就会看到有些人就变成历史主义陈述的追随者、宣传者。其实另外一方面，他的对立面也是很庞大的一个阵营，就是一种观念主义，说：诶，这个东西我们没有，就是我们缺少的，我们串到文化里面去，我们从来都没有这个东西，我们现在就要学习，把这个东西拿过来，这个东西是个普世的价值，是人类最基本的东西。所以，普世的、特殊的结合起来，那么这些问题我觉得可能就是高度相关的。当然，这是我的一

点点很直观的感受。

我们现在就进入评议的环节，两位评议人对这个背景都相当熟悉。刚才孙歌讲了很多很有趣的故事，把这些故事怎么去发掘，可能她们也会提出一些很有意思的看法。我们按照顺序，先请李志毓作评论。

李志毓：

谢谢梁老师！谢谢孙歌老师！这是一个学习的机会。我对“亚洲主义”这个问题其实是非常的困惑，因为自己作近代史研究，尤其涉及到中日关系的问题，我常常看到“亚洲主义”，我基本上觉得这是一个在日本思想史里面的一个问题，它也是我们中国思想传统里面的问题，比如说孙中山谈亚洲他也是到日本谈，然后他不面对日本的时候他就不太讲那些东西。刚才孙老师也讲历史环境完全变了，我觉得今天是一个亚洲论述被空前激活了的时代，就是韩国、我国台湾的都在谈亚洲。我们之前开了一个会，是“近代史高峰论坛”，有一个韩国学者叫裴金汉，他交的题目就是“怎么在亚洲的视角下重新研究民国史”，就是研究蒋介石统治时期的历史，那么他们谈亚洲时谈的是什么？然后我们中国的学者至少在中国大陆，我觉得谈这个问题谈得比较多的是孙老师。我这些年也一直在读孙老师的书，像《亚洲意味着什么》、《为什么谈东亚》，那么多多少少会涉及到一些这样的问题。刚才孙老师讲今天我们面对的是一个全新历史环境，冷战结构是解体了，在人类共同体的目标之下，我们怎么可能想像一种真正平等、多

元的世界？我们怎么才可能不以自己为中心？其实不以自己为中心不是你想获得就能获得的，我觉得以自我为中心就是看世界是一定要诚实面对的问题，你只能这样。那么怎么才能真正的不以自我为中心？这要通过复杂的主体重构，那么思想史在这里面要发挥什么样的作用？我觉得孙老师是在我们这个时代里，在真正面对知识主体的问题以及从这个问题上重新去探讨普遍性的问题和对于世界想像的问题。孙老师是一个研究日本思想史的学者，她直接继承的是日本的思想传统，包括刚才她讲从福泽谕吉到辻哲郎、梅棹忠夫、竹内好，包括以前还在讲“京都学派”、沟口雄三等一系列的思想家。她通过对这些思想家的梳理，然后通过对于他们的思想继承来谈怎么重新讲述亚洲问题。同时，她也是一个中国的学者，我觉得这个过程也是一个中国学者具有主体意识的继承和对这个论述的一种发扬。那么在孙老师这儿我看到了一种真正地发扬、改造了的亚洲主义的论述，它变成了一种具有可开拓性的、可生长性的思想传统，我看到了这样一个过程。那么她寻找亚洲作为一个主体形成的思想领域的过程，其实也是今天我们寻找建设自己的主体性的这么一个过程。这是我的第一个感受。

第二个感受，结合今天孙老师讲的包括刚才梁老师的评议，我想来谈我通过阅读孙老师的“亚洲论述”，然后我看到的一种亚洲视野，就是一种旨在开启新的世界理解、世界想像，然后把人们从过去几百年来被西方确立的这个强权的、武力压迫的世界想像中解放出来，去想像一种真正的尊重差异、尊重弱小民族和后发国家的平等、和平的

世界原理和这样一种理解。孙老师的亚洲视野是以亚洲为媒介、为方法，试图去突破一种西方普遍主义的世界历史想像，探讨世界历史发展的多元动力。我想她对亚洲的思考既是对 19 世纪以欧洲为中心的历史书写的重构，也是突破 21 世纪新的帝国秩序及其逻辑的一种尝试。在她的“亚洲论述”里我大概归结了一下，我能想到的会有这样几个含义：第一个，为什么亚洲可能是一体？我记得有一次孙老师的文章里讲到尼赫鲁，她说：“尼赫鲁说‘我们为什么是一体的？因为我们都有屈辱的历史’。而竹内好说‘屈辱不能让我们构成一个整体，通过屈辱进入对方才有可能成为一个整体。’”所以第一层含义就是说亚洲为什么会是一个整体？因为它是在西方近代化扩展的历史过程当中，一个在现实和精神上都被殖民化的区域，而这个殖民经验有可能提供一个契机，让我们通过这个经验进入对方。但是，是不是能进入对方？不一定，屈辱并不能让我们直接进入对方。接下来，我们要寻找的就是当发源于西方的民族国家和民族国家理论已经不能够完全帮助我们完成这样一个历史任务和理论任务的时候，尤其是到今天不管是历史上还是在思想上，我们好像都已经走到了一个重新解释世界、理解世界的关节点上，那么讨论亚洲在思想史的意义是什么？刚才孙老师也讲了，就是我们的眼睛里可能并没有亚洲，虽然我们是一个亚洲国家，也许我们关注更多的是美国而并不是亚洲国家。也许这个方式是一种西方思维方式，但是我们，也许不光是我们，在很多的亚非拉地区，我们的思维方式比西方还要西方。那么我们怎么样才能突破这种单一化的思维方式，跟亚洲丰富的历史和现实进行

了更有效的对话？所以第二个问题就是，亚洲研究并不是要在现有的话语体系里面去产生一个地域研究，而是要寻找我们在现有的知识结构和价值体系中的那些盲点，生成内在于亚洲自身的历史和现实的一种原理。“亚洲论述”不是要抵抗西方，也不是要把亚洲作为一个自足的实体来讨论。孙老师会特别强调理念和实体的区分，所以她不是把亚洲要作为一个自足的实体，而是要在今天一种新的全球化视野当中重新思考亚洲的历史过程以及亚洲的机理。这个机理不是要和西方对抗，它是要呼应我们自身的历史发展脉络。所以，她有可能是在这样一个论述之上建立一种新的对于普遍性的理解，而不是一种简单的像过去的这种区分你和我的这种理解。这是我想要说的第二个问题。

最后我想稍微作一点阐发，就是孙老师她对于沟口雄三先生的研究。其实我觉得孙老师的“亚洲论述”能够走到今天这个程度，沟口是一个非常重要的环节。孙老师通过对于沟口先生的研究，通过沟口先生对卓吾思想的阐述，她阐发出了一种新的对于普遍性和特殊主义关系的理解，我想在这儿稍微作一点补充。因为我当时看到这一块的时候非常感动，就是普遍性，不过对于孙老师的那个具体分析我想没有必须重述，我可以把它归结于一句话，就是：普遍性不是一元的，它不是同一性，它也不是大一统，普遍性必须借助特殊性来呈现，是一种万物各得其所，差异的人可以按照自己的意愿生活，这种差异共存的状态就是普遍性。当你承认多元的差异性可以平等共存的时候，这种普遍性就成立了。这是我在看孙老师对于沟口对李卓吾的研究的

时候感受到的一些东西，我把它推导到我们关于亚洲的讨论，我不知道这个推导是不是对的？就是孙老师对于真正尊重差异的普遍以及对于她能够从不是自我中心出来，然后把我们把和亚洲摆在一种各得其所的关系里面，把它变成一种世界想像，有可能是和背后这个研究是有关系的。孙老师在一篇文章里，我忘了是不是这个题目，就叫《寻找亚洲》，就是您和陈嘉映老师的对话。她在那篇文章里面说过这样的话，她说：“几个世纪以来，西欧几个老牌帝国主义国家影响了世界大部分地区，接着是美国，这个过程没有发生在亚洲除日本以外的其他国家，但接下来会不会发生？我希望它不要发生。人类应该活得更更有道德，不要那么自私、那么那么卑鄙，因为人是平等的，所以不同人种之间的人才能相互理解。理解不仅是一种能力，也是一种诚意。只有真正的平等意识，才能造就这种诚意。人类的历史命运、历史任务是共通的，我们要共同进步世界历史，只有将尊重差异的平等上升为一种原理性的论述，崛起的中国才可能摆脱历史上资本主义国家统治世界的霸权道路，才可能真正进入到周边国家、地区与我们不同的历史经验当中，深入到世界不同国家、地区多样化的历史境遇当中，去探索一种和平、民主共存的世界原理。”今天这些孙老师都没有讲，可是我觉得这个在当代中国的思想意图中是一种非常独特，而又具有强烈责任感和现实意义的不可或缺的部分。更有意思的是，她探讨这些问题全都不是通过直接来讨论政治的问题，而是通过讨论思想方法就让我看到了这些问题。这是我自己的一点感受，我觉得也是孙老师思想史研究的一种特别大的贡献。

梁治平：

谢谢！对孙老师的诠释是很深入的，说明长期地关注孙老师的研究和思想，让我们也增加了对孙老师的理解。好，庄娜。

庄娜：

首先，谢谢孙老师和梁老师今天给我这个机会！我一开始拿到孙老师这个题目的时候，我确实是有一点疑惑的，因为我当时想沟口雄三先生说他《作为方法的中国》世界是目的，那么竹内好的《作为方法的亚洲》其实应该说亚洲也不是他的目的，世界也是他的目的，那么孙老师现在直接把世界作为方法，难道目的还在包括外太空吗？我一开始确实有点不太理解，但是听着听着我明白了孙老师您的这个含义。其实也反过来让我对于竹内好的这个“亚洲论述”更明白了。也就是说，你跟你的研究对象，你并不外在于你的研究对象，你研究它者的时候，其实它反过来可以瓦解你原来的那种一元化的或者是先入为主的一些想像，所以说这个研究对象和你并不是处于外在的状态。因此，我反过来其实理解竹内好的“亚洲论述”就反而更能够理解他了。

那么我想谈谈我对于竹内好的“亚洲论述”的理解。竹内好这几

篇文章是写于 50 多年前，但是我们今天再读起来丝毫没有年代久远的感觉。一方面固然是因为它里面有高度的思想性在内，但另一方面可能也说明竹内好当时所面对的时代问题、状况以及他认为在思想领域所存在的那些课题，到今天可能还没有得到很大的改观。我想有几个例子，一个就是竹内好在《日本与亚洲》里面谈到的“东京审判”，欧美国家不反思自身的殖民主义，而自封为“文明的代言人”，使得“东京审判”的文明受到了削弱。今天安倍晋三恰恰就是利用了这一点，他就说“东京审判是胜者对于败者的审判”，所以他想要去推翻这样的结论，也想要去摆脱战后的这个体制。那么另外一个表现就是，现在“民族主义”旗号依然是被右翼所占领。因为我之前曾经关注过日本在 21 世纪之后的一些年轻人的民族主义倾向的问题，从结论上来说，这些年轻人其实不是右翼，但是他们有一个共同的感受就是，随着有一些当时在二战时候被征召到战场上去的一些无辜的年轻人在战场上很悲惨地死去了，他们的有些日记、书信出版，现在的年轻人觉得非常有同感，就觉得很同情，认为这些人其实也不是罪大恶极，他们也很悲惨，他们也是牺牲品，而且有了他们我们才有今天的和平生活。就是说，今天的日本年轻人有一种特别朴素的同情心在里面。但是你去分析他们的初衷，他们其实不是右翼，他们也反战，但是他们存在共同的心情——我希望能为我的国家感到自豪。但是这种爱国或者是希望为国家感到自豪的情绪反而被现在的右翼人士更多的去迎合。所以，这个现象从另一个方面就反映了竹内好当时说的一种心情的东西，左派那种民主化的心情还没有把他争取过去，特别容易被

右派争取过去，因此，我觉得今天再读竹内好的“亚洲论述”，其实我们还是有很强的现实感。

“亚洲”是竹内好论述中特别核心的一个关键词，但是我读了他这几篇文章，我发现他其实没有专门去界定亚洲，他没有先界定亚洲，就进入讨论了，而是他把他的问题都推出来了以后，就来了一个总结，说这个可能是作为方法的亚洲。但是他也加了一句，就是“我也不能明确地界定它”。但是为了理解，我就总结了一下，如果说他有界定的话，他应该是否定性的界定。第一个，他不是实体的意义上，他是否定一个实体。也就是说，他谈的亚洲不是我们在世界地图上看到的亚洲那个板块的东西。当然里面肯定也存在一些实体的国家了，因为他谈到近代化的模式，日本、中国、印度等等这些模式，所以肯定包括实体的国家。但是他又不是在谈具体的实体的东西，因为他没有提出来特别具体的亚洲价值和西欧价值相对抗。比如说他没有提出亚洲的集体主义来针对西方的个人主义，也没有谈东方的佛教和儒教去对抗西方的基督教，或者我们有和谐的这个东西去对抗西方的征服观点。他没有提一个亚洲价值的东西出来，他反而是把亚洲作为一个原理提出来的。第二个，我觉得也是一个类似于否定性的界定，他说“亚洲的原理是通过文明的否定进行文明的重建”。就是说，在亚洲意识到西欧文明存在局限的时候，它能够揭示它的局限，促使西方放弃自己觉得自己是普世价值，而想进行意识形态化的粉饰，促进更新文明层次的诞生。但是我感觉他所说的这个亚洲也并非处于西欧的外部

来进行否定，就像孙老师刚才谈到的，其实西欧文明更帮助进入亚洲，所以这个文明的否定也意味着对我们自身文明内部存在问题的否定，因而这这也是一个自我否定的过程。所以，这并非是说亚洲去质疑欧洲的某些价值，就像医生对病人的一种关系，而可能是一种病人对病人的关系。因此，他最后谈到：“通过文明的否定进行文明的重建是亚洲原理，而把握了这个原理的是亚洲。”这样，他就把亚洲界定为一种原理。“通过文明的否定进行文明的重建”，我觉得其实也并非只是亚洲的专宠，像非洲也有被西方殖民的国家和民族，它同样也可以拥有这个原理，所以我觉得他谈到的这个亚洲的原理其实也可以扩展到非洲的原理，也是拉美国家的原理。那么借助原理来定义亚洲，我觉得其实超出了我们平时那种常识对于亚洲的感觉，而且这个原理不是一个完成式，不是终结了的，不是说亚洲已经完成了对于西欧文明的批判，所以它就优越了。它不是一个完成式，它应该是一个一直在进行的过程。它是一个过程、它是一个动词，不是一个名词，所以从这儿我就联想到相关的这样去定义亚洲的其他的一些说法，比如之前我看到一个谈民族主义的就谈到江宫浦郎，日本的历史学家，他谈到1950年在印度的勒特瑙召开了一个亚洲的民族主义及其国际影响的研讨会，当时尼赫鲁提了一个质疑，说：大家谈亚洲的民族主义，但亚洲的民族主义和欧洲的民族主义有什么不同？是不同吗？如果不同，哪儿不同？江宫浦郎就说：我怎么去界定亚洲呢？它固然是一个地理上的跟地域上的，但你也可以把它说成是文化上，但我想把它定义为在近代史上大部分受到近代强暴、压迫下的地域。他说，这个定

义其实也有一定的问题，因为日本在近代是牺牲了中国和朝鲜等国家的利益，确立了强国地位的，所以把日本作为亚洲的民族主义可能又会有一些问题。但是，他又说：日本战败以后由于美国的占领，日本一下子丧失了原来的强国地位，经历了直接的附属的状态。从这个意义上讲，日本的民族主义又可以是亚洲的。其实从他这个定义我觉得也不是亚洲专属的，就是大部分受西方列强压迫下的地域，它也可以是非洲、拉美，所以我感觉这几个人的定义真是打破了我以前对亚洲的那种感觉。在这个意义上，凡是掌握了竹内好所说的亚洲原理的，那都可以是亚洲，那么“亚洲”这个词就不再是这个词本来的含义了，这个词就是作为一个功能存在了。至于那个时候那个词是叫亚洲，还是叫非洲，还是叫拉丁美洲，都不重要了。那么，这就引向孙老师今天讲的，这个原理就是作为方法的世界了，所以竹内好没有去界定亚洲，因为它不是一个可以先行界定的，它不是一个范畴，它是一个过程，它是一个动词。由此我有所联想，就是不把一个东西作为实体来对待的话，比如说我们的反日，当然确实有一个实体的日本，它做了很多不对的事情，也不承认历史，那我们能不能仅仅止于这个反对实体的日本，也能够把这种反日扩大到对于一切比如说强制还有新的形式的殖民主义的这种反对？我们知道，冲绳人民也在进行一些民主化的抗争，他们说：在现在的民主程序之下，一般都是少数服从多数的，我们冲绳人在日本人口当中一定是少数，在现有的民主程序之下，我们永远不可能实现自己的诉求。于是，他们在斗争。那么我们说我们去支援、支持冲绳也可以不是直接到冲绳的本地上去跟他们一起游行，

而是说是不是也能够在自己所处的国家和社会当中去磨炼我们的民族感觉，在我们所处的空间里去争取每一项应该争取的东西？这个是我的一个联想，就是说“亚洲”其实竹内好没有把它作为一个价值树立起来。如果从结论上来讲，那么作为方法的亚洲，我们应该是平等的，一切都是为了反压迫的，但是如果把这个作为结论的话，我觉得其实也没有什么特别，因为从知识上来讲，我们都知道应该是这样的。但是反而说像竹内好提到的“价值不是飘浮在空中的，它是渗透到生活感觉当中去的”，所以他批判日本近代对中国一直有一种蔑视感，包括二战战败以后，日本没有被中国战败了的感觉，只有说我败给了西方，尤其是败给了美国的感觉。他说：这种对于中国的轻视感其实应该是和日本发动战争有很密切的关系。从这点上来讲，我也有一个联想，就是我们把竹内好的这个论述作为一个“我们都是平等”的这个结论来讲，我们都是懂的，但是能不能把它锤炼为一种生活的感觉？就比如说我想起我在读书的时候，一个作非洲研究的老师在课堂上有一个非洲的学生跟他对话，这个非洲学生说：“老师，我觉得你们中国人对我们还是有歧视的。”然后那个老师说：“为什么？”这个非洲学生说：“你看你们讲欧洲人、美国人，你们都说他们是白种人，然后你们是黄种人，但你们说我们呢？你就说我们是黑人，而不说我们是黑种人。直接把黑字放在前面的，在汉语里都是一些坏词，比如黑手党、黑社会、黑五类，所以你们叫我们黑人，表明你们还是对我们有歧视。”当时这位老师听了就一笑而过了，但是今天我想想，我觉得这个学生所说的这个问题确实值得我们认真的去对待。就是说，我

们一方面特别把他们当作兄弟来对待。另一方面，我们在感觉上有没有真正树立平等的意识？我觉得反而竹内好所说的这种亚洲的原理如何把它化为我们生活的实际感觉，这个才是更难的，也是更值得我们认真地去实践的东西。因为有很多像他谈到亚洲主义那种心情的东西，如何是最终没有化为一个原理的东西，其实这个心情就是我们日常生活的那种感觉。并不是懂得了这个知识，我们就能够确保在生活里面能够真的在感觉上去实践。这个就是我对于竹内好“亚洲论述”的一些思考。

刚才说的时候也解答了我的有一些疑问，包括竹内好《亚洲主义》这篇文章里，他谈了很多“亚洲主义”的代表人物，非常多的人排在一起，但是最后我读完了，我就总觉得有一种落了一地的珠子，很觉得他应该有一些方法论的东西，可我最后又拾不起来，但是刚才听了孙老师您刚才的这个解释，说竹内好最终的目的是做什么，我确实能够解答了我刚才的那个疑问。这个就是我的一些感受，谢谢！

梁治平：

谢谢庄娜！庄娜从珠子到线，又从线回到了珠子，我觉得有这样一个过程。刚才的评论把很多概念细化了，而且面还是比较广的，特别是对“亚洲论述”的含义到底是一个什么含义，作了更多的阐发。包括你举的一些例子，刚才你说我们把黑人当成兄弟，但是好像在一个感

觉的层面上或者一些表达层面似乎又没有真正树立平等的意识。其实可能中国的情况不是这样，中国的情况是，刚才孙歌讲的一个东西其实就已经讲了，就是中国的世界想像是什么？是一个不像美国那么完全单一的，而是比较多样，但又是平等的、是关注其中一部分世界而忽略很多世界，其实非洲就是我们高度忽略的一个世界，对吧？很早就有人说：“你看我们中文当中给那些美国的、欧洲的城市也好、国家也好，取的名字都是很好听的，雅典、美利坚、法兰西，至少你听到这些概念的时候，你联想到的都是一些比较美好的事物。可是，你看非洲的毛里求斯、索马里等，反正就是各种各样奇奇怪怪的，读起来很拗口的名字。”是的，真的是这样。就是说我们历史上经验当中国民的歧视感是非常重的，不光是在国际上，在国内地域性的各种各样的歧视都是非常重的。当然这个也不是完全离题的话，确实跟我们怎么去想像世界，特别是把那个原理变成感觉的话，这个真的是有好长的一个路要走。那里面其实讲到了很多，“亚洲论述”到底是一个什么？如果说我们把论述变成这样一个原理，然后我们可以把它普遍化，那在逻辑上来说它就没有什么意义。为什么你一定要讲亚洲？讲非洲也是一样啊？讲拉美也是一样啊？比如说以受屈辱这个东西作为一个经验的、一体性的基础的时候，那么有屈辱都可以放进来，妇女有屈辱、少数民族也有屈辱、动物也有屈辱，我们把这些屈辱都放进来。当然这个在某种意义上是有的，其实比如我们看，像美国的好多的批判理论，种族批判理论、女性主义、动物权利，它是有一个基础的，就是他们都是社会边缘的部分。如果我们大家讲这个的话，

那至少我们可以在受屈辱、被殖民的意义上是可以把这种近代经验变成一个很普遍的原理，所以亚洲在这里并不特殊。这个意义上的亚洲没有意义。但是，是不是说亚洲的论述没有意义？我觉得也不是，亚洲论述就是在那个语境当中比如说日本人在那个年代，他们的各种论述当中就把这个东西提出来了。反观在中国的论述当中，亚洲的论述其实（我个人的感觉，孙歌作一个纠正或者评论）在中国的这个论述当中，我们看这几十年，“亚洲主义”并不是一个很核心的问题。比如文革时讲“亚非拉”，这似乎是跟亚洲有点关系，那是因为我们“第三世界”，而且我们还是“第三世界”的领袖，我们是对抗美帝国主义、苏修，这个意义上当然“亚非拉”是有意义的。但是这几十年“亚非拉”我们就不讲了，其实现在讲得最多的是……，当然后来比如有“亚洲价值”、“东方”，这个我们也都用，但都不是最主流的。最主流、最核心的其实是“中国特色……”的论述，这个里面的核心是“中国”这个概念，在我们的语境当中，中国的就取代了亚洲的。当然这一点不意味中国比亚洲就到时候真实，或者更虚伪、更虚幻，我的意思是说，这些东西本身都是一个建构，亚洲是一种建构，只不过在那个语境当中大家觉得相关。所以，我想又回到刚才孙歌讲的这个问题，就是说，亚洲到底是什么？其实不是最重要的，最重要的是那个论述最后演说什么东西，那个才是最真实的问题。所以在这个意义，我觉得它确实有实和虚的两个方面。我们现在讲中国，这个就是高度相关的问题，就思想、方法而言，跟“亚洲论述”这个问题很切近，可以透过那个东西来透视我们建构的“中国”这个概念里面所要

阐发的、述说的那个东西。但是就选择而言，我们可能是用了很多“大国崛起”、“中国崛起”如何如何，在这个里面有很多很多东西。现在我们就是一个自由的讨论的环节，大家可以提一些问题、可以作一些评议。江湄要不要……

江湄：

每次听孙歌老师的讲座，在现场就想很多，然后我现在还需要把我的想法整理一下。

梁治平：

江湄是比较慢的，最后一刻发表。

吴庆：

我今天是来学习的，这不是我研究的领域，但我在日本呆过一段时间，我也有好多关于日本的问题，比如日本跟中国有多少的不一样的？比如从历史上来讲，有两个问题：一个就是日本是保持了它的封建，一直到它维新的时候，这个是它跟我们很不一样的地方。从这一点上来讲，它确实不像亚洲，也许更像欧洲，它怎么会这样呢？它学习我们的时候，我们早就不封建了，可它为什么就走上了……？第二

这个问题是关于东京审判。东京审判到底什么关键的问题上不对劲？是不是没有审判真正的战犯？那些被惩罚的、被当作战犯的人是不是替真正的战犯担了罪责？现在谈到这些事情，日本人和我们之间对历史的看法不一样，是不是没有谈到真正的话题？这是关于过去。关于现在呢？当比较各种文化不一样的时候，像我们讨论亚洲问题的时候，这是不是一个已经正在过时的话题？在一个正在全球化的时代，“亚洲”这个话题是不是只是一个更大的话题当中的一个小话题？就是说它的重要性是不是已经不像明治维新的时候，不像孙中山那个时候那么重要了呢？最后一个问题，国家和民族的差异性保持到什么程度？保持得多一点是不是有意义？或者这么说，对于人类有好处的事情，是不是都对于一个民族有好处？比如说人类是不是保持多一点差异性对于人类未来的延续可能会更好一些？现在我们觉得有些不好的东西，也许未来什么情况变了，会不会那些不好的变成好了呢？所以现在多保留一些不好的，也许对人类的延续还更有好处。我有很多问题，有些问题我也希望得到回应，谢谢！

听众：

向孙老师请教一个问题，我是一个门外汉，请教一些比较专业的问题。就是大家刚才提到的，亚洲也是有受屈辱的历史，但大家看到全球受屈辱的历史不仅是亚非拉，其实北美也是一个被屈辱的地区，为什么最后被屈辱的国家里面像北美就不在亚非拉的范畴，而是变成

了发达国家，是不是它们走出去或者经历的过程不太一样？另外还有一个问题，刚才听了吴老师的发言，特别有感触，我特别欣赏孙老师这样的人文主义的精神，但是在全球化的过程中，到底是坚持人文主义，还是坚持一种经济型的考虑？虽然有些东西破坏性比较大、比较强，但是它确实很经济、很省力、很高效。就这个问题想请教一下孙老师。

梁治平：

哪位还有问题？我们今天有很充实的时间，大家可以提些问题。其实你们两位也可以把随时想到的东西拿出来讨论。有的问题孙歌你如果觉得马上就要回应一下，你就直接回应。

孙歌：

对，现在问题已经非常多了，我先整理一下，简单作一下回应。首先一个是他们两位刚才都谈到一个很有意思的问题，只是谈的方式不太一样，我就不总结了。简单地说，我认为你们提的那个问题就是：如果亚洲原理真的存在，那么它为什么是亚洲原理，为什么不是其他的原理？我个人认为亚洲有的时候和非洲原理拉美的原理是不一样的，不一样的理由梅棹说得非常清楚，因为我们今天在讲亚洲的时候基本上是用西欧的视野在讲，就是小亚细亚再往东走，再走到那头就是远东，那当然这就是一个它表。我们都知道，“亚洲”这个词最初

是“亚细亚”，本来是地中海东岸的那一小块地方，以后渐渐地变成了一个它者的代名词，比如说叫东洋、东方或者是远东、中东、近东各种各样的说法，当然包括地理学上的亚洲，所以它有很多个层面。但是最初的定义者是西方人，因此就说我们不能用这个概念？不是！其实亚洲人渐渐地把它拿过来，然后主体性地开始使用它，这个过程是整个二战和二战之后的民族独立的过程。这当中让亚洲人产生一体感的一个很重要的媒介确实是屈辱感，这个是对的。但是你们刚才两位都谈到了屈辱本身不能产生连带。因为竹内好在讨论日本的“亚洲主义”的时候，他就讲，他说日本的左派有左派的“亚洲主义”，右派有右派的“亚洲主义”，所以它不是一个独立的可以传承的思想史的脉络，它只是一种趋势。但是不管你怎么说，不管它怎么不能独立，它有一个最根本的特征是“连带”。那么这个“连带”什么时候变成了侵略？什么时候变成了一个不平等的控制？他说这个罪名当然“亚洲主义”不能够完全承担，但是“亚洲主义”在里面是有责任。

“它为什么最后变成了侵犯的意识形态？”这是他的追问，而这个追问他是在历史的状况里面进行的追问，不是在观念上进行的追问，所以这个就是刚才治平讲的观念主义和历史主义对立当中，我们要找到第三种立场，这两种立场都不行。第三种立场是竹内好试图要确立的那种立场，这是一种火中取栗的立场，因为政治不正确。但是，越是政治不正确的东西你越是在历史里边能找到它的脉络，因为政治正确一定是脱离历史状况的，它在历史变化的过程当中，要保持一贯的正确性是做不到的，昨天的正确，今天可能是反动，所以正确的历史是

不存在的。那是不是你就认同那个不正确的历史或者说认同那些血腥的现实？这也不行，所以才要找历史里面的那些关键的环节、关键的契机，在那儿去挖掘。历史确实没有按照那个可能性去走，但是当初那个可能性曾经出现过。其实严格地讲，我不是一个狭义的人文主义者，凡是作思想史的人都没有办法回避历史的血腥，所以人文主义在历史的血腥面前是非常苍白的。但是，这不意味着我们要因此放弃人文主义的情怀，只是它还不够。我们怎么在非历史主义的一种深入历史的状况当中去寻找刚才最后一位朋友讲人类好的未来？其实什么是“好”？有多少人就有多少关于“好”的定义，但是当我们说“好”的时候，我们至少知道它不是破坏性的，不是残酷的、血腥的。尽管在有一些极残酷的情况下，那个残酷的、血腥的事情可能是好的，而不是坏的，但是它一定不是善的，所以……。

我不说这些抽象的，我再回到一开始你们的问题，我认为“亚洲”是不能用“非洲”和“拉美”来取代的，为什么？因为非洲和拉美都有可能实现一体化，但是亚洲绝对不可能，这是亚洲独有的特性。欧洲本来是只有西欧实现历史化，意大利、希腊往上凑合凑合还行，北欧凑合凑合，现在东欧也凑合过去了，是吧？亚洲不可能，为什么？它的几大文明之间不具备融合的基础，但正因为这样，亚洲才能产生它特有的原理。如果我们用“东亚”取代“亚洲”，我认为那就是趋于研究，没有意义。我们只有把几种不可能整合的东西放在一起，说我们作为一个统一的讨论对象，我们去讨论等质的，但是不同质的状

况的时候，亚洲原理才能呈现其他地区无法生产的它自己的原理性特征。我自己有过很多次经验，比如说我几年前参与一个美术界的策展会议，就是关于亚洲的一个展览，来自亚洲各地的策展人包括欧洲的策展人都有一个问题，说：“如果这个策展我们不能统一主题，这个展览我们没法做。”为什么我们必须需要一个统一的主题？这是因为到目前为止，对于普遍性我们只有一种想像，就是说普遍性就是同质的但是不一定等质，可是你必须抽象出同一个东西，是什么？那个策展会上最后得出结论——现代性。我说：“要讨论现代性我退出。”因为亚洲不可以用现代性作为它近代以来的历史的核心概念。它有没有？肯定有。有没有相应的思想资源？有，但是那不是亚洲最根本的问题。亚洲最根本的问题是我们……，比如刚才这位朋友的问题，你谈的问题其实跟他们两个的问题在层面上是比较接近的，就是说，如果有不可取代的亚洲原理，那它又不可能是一个同一性的原理，那这个原理在什么层面上呈现？我的判断、我的结论是：它只能在形而下的层面上存在。我们今天讲到普遍性一定是形而上的。你们年轻的朋友们写自己博士论文的时候，你最后没有一个形而上的结论，你的导师给你学位吗？说：“你这太散了！”为什么呢？我们认为只有一种是普遍的，而且你要强调特殊到底的话，你也可能过不了关，最后一定要跟某个具有普遍性的理论模式挂上钩，才能过关。这种普遍性思维是（这不是我说的，这是陈嘉映说的，我挪用他的说法，再添油加醋一点。对，那个讨论你参加了，就他们5个人出了一本普遍性种种）其实这个普遍性应该是人类低级阶段的思维特征。就是说，从幼儿园开始，人类

就训练一代又一代人干什么呢？进行概括。所以我们对普遍性的想像是一种概括性的想像，只是说如果把它放到历史里面你就发现，是西方人说你只能往我这儿概括，你别往别的地方概括。那么这个概括有没有意义、有没有价值？当然有，没有概括，我们没法交流。但是如果概括成唯一的普遍性，我认为它有问题。那可不可以有形而下的普遍性呢？而形而下的普遍性用什么方式呈现呢？用不可以抽象的、完整的、特殊性这样的形态来呈现。我们怎么来判断一个特殊的状态是普遍的？这个问题我要往前讲就太远了，我就不说这个了。

我现在回到刚才这位朋友的几个问题，都是很好的问题，比如说中国和日本的异同的问题，它们有很多差异，也有共同点，我想共同点主要是因为我们都是东方人，都有儒家文化的影响，所以很多价值判断相近。比如说：仁、礼，这些虽然表达方式不一样，但是作为核心价值，这两个社会包括朝鲜半岛其实我们共享。但是这些同质的要素在两个完全不同的文化里面的定位或者说它所处的位置是相当不一样的。这个要分析起来太费时间，我就不说了。我现在讲日本和中国的差异，有很多差异，但是我认为最重要的差异是中国是一个高度流动的文化共同体或者说政治共同体，而日本是一相相对静态的、流动性小的文化或政治共同体。这不是程度的差别，而是结构方式的差别。我举个最简单的例子，我无数次举这个例子：我有一个在《朝日新闻》里面工作的朋友，他是一个很有想法的日本人，他有一次跟我开玩笑，他说：“我们日本 20 年之后是什么样子，我们都能想像，但

是你们中国下一分钟是什么样子，不光是我，你大概也想像不到。”这是一个非常极端，但却非常准确的表达。就是中国社会永远在不断的流动当中，尽管我们的通史、我们的各种各样的教科书试图让这个流动被遮蔽起来。比如说我们的通史讲那些大的、安定的王朝，中间的五胡十六国之类的各种的过渡阶段或者说分崩离析的地方我们就一笔带过了，反正那个时间也不太长，是吧？相对来说，汉民族的王朝也会说得比较详细、比较稳定。可是，你真的去想想那个真实的历史的流动过程，这个通史当然是有意义的，因为它也没有撒谎，但是它不完整。中国的高度流动性，对中国文化的塑造，我觉得我们现在还不能够找到一种最有效的方式把它呈现出来，那就意味着真是我那位日本朋友所说的，这一分钟你不知道下一分钟会怎么变。所以，这是两个文化最大的不同。当然在这个最大的不同里面，我们可以找到很多相同的地方和差异的地方。但是，如果从这样不同的视野去看这两种文化，我们就知道有一些事情我们好像很羡慕他们，其实我们不知道日本人里面有相当一部分人也很羡慕我们。

东京审判是一个问题，很严重的审判，尤其对我们中国人来说，那是一个很不公平的审判。为什么？它审判的主要的日本的罪行是太平洋战争，比如说这里面有个两个：一个是“反人类罪”，“反人类罪”主要是日本军队如何虐待东南亚的战俘。那么日本在中国旷日持久的侵略，就是 1937 年爆发的全面战争和那之前的局部侵略的部分，在东京审判里面所占的比例非常有限。但是你说东京审判真的就没有审

判吗？它非常认真的审判了“南京大屠杀”，而且就是因为东京审判，日本社会才知道原来有“南京大屠杀”这回事，原来他们不知道。还有一个就是石井四郎的 731 部队，731 本来在东京审判之前是有可能被列入审判对象的，但是石井四郎做了一个交易，他找的是美国，他说：如果你们让我免罪，我就把 731 的所有的资料全都送给你。美国接受了这个条件。而这一部分细菌战的研究的结果，有人研究过，是被应用于朝鲜战争的。我们为什么要搞“爱国卫生运动”？因为老鼠是细菌战的最主要的工具，那个时候沿着鸭龙江往中国这边漂撒这个东西。这个是从那儿来？从东京审判。这只是非常有限的局部的……。

我本来在日本尝试着尽可能复印东京审判的资料，后来我发现那个我真的处理不了，太多了！一共审了两年，十一个国家参加，其中亚洲国家只有三个：中国、印度和菲律宾。而印度的法官全面主张免罪，说这是私法。东京审判在法条上作为国际法是不成立的，诸如此类的所有问题，后来我发现我研究不了，这个要非常完整的时间和精力以及专业背景才做得了。但是，它肯定不仅仅甚至主要的不是一个国际法的时间，东京审判是和冷战同时起步的，它是 1946 年 5 月开始，1948 年 4 月结束，几乎是整整两年。那么在这个过程中，冷战的阵营已经非常分明。在东京审判结束之后，美国合法地占领了日本，接着就是朝鲜战争，是这样一个结构，所以它只是其中的一个环节。但是因为这个环节我们不能用对和错、是和非去判断它，所以它就变得非常复杂。确实在东京审判这个法庭上，日本好像被判绞刑的只有 7 个人，释放了大概一、二十人（我记不清楚了），还有一些人当庭

免罪，还有一些人像石井四郎这样的就没有起诉。被释放的那些人里包括岸信介，然后所有被关进监狱的 A 级战犯都在 1958 年被全部释放，这是它的一个处理的过程。B 级和 C 级战犯是在亚洲各地、各个国家都有法庭，都作了审判，这是一个基本的状况。但是由于这样的一个状况，就是刚才庄娜提到了一句，日本人认为他们只是败给了美国，他们并没有败给亚洲的国家。为什么？有各种各样的理由，其中很重要的一个原因是东京审判，因为东京审判基本上是按照美国的意志进行的，所以法庭内部有很多回合的激烈的角力。但是传媒不断地报道，日本社会都了解，最后结果是美国占领了日本，当然日本人认为整个的二战核心是太平洋战争，所以他们认为败给了美国。为了作为反弹，有一些有良知的知识分子在 60 年代初开始重提“大东亚战争”，这个是不可以简化的，他为什么要提“大东亚战争”？一个代表性的知识分子叫上山春平，他绝对不是右派，他一方面认为“大东亚战争”是侵略战争，同时他认为如果我们对那一部分的战争历史仅仅用“太平洋史观”去处理的话，那么我们就遮蔽了日本侵略战争里面最重要的部分。所以，关于“大东亚战争”也大概在 1964 年前后有一波知识分子试图讨论。但是，左翼全都绕开，自由知识分子里面的左派也都绕开，大概当时的民间精神领袖里只有竹内好一个人参与，后来他发现这个问题没法跟那些人合作，那么就没有再讨论。但是这只是浮在海面之上的冰山一角，水下巨大的冰块实际上在东京审判的时候已经成形。我为什么今天说在历史主义和观念主义之外，我们要建立第三种立场？那是因为至少我们到目前为止的 20 世纪的历史，

用这两种态度都是处理不了的，所以我们如何形成一种能够处理这些事件的知识立场，对于以学术为业的人来说，这是一个很紧迫的课题。

“亚洲”恐怕对中国人来说不是已经过时的话题，它从来就没真正存在过。就像治平刚才讲的，实际上今天在中国真的想要作亚洲研究的人，我认为也非常少。今天的亚洲研究很大程度是受美国的东亚系的地缘研究的影响，或者是被日本韩国的基金会所引诱，那么也就有一些亚洲研究。但是亚洲研究里面有一个非常重要的部分，迄今为止，很少被东亚的亚洲研究者处理，就是伊斯兰世界，就是对于伊斯兰文明的研究。自古以来伊斯兰世界和西方的冲突种种问题，如果不进入亚洲研究的视野的话，那么东亚研究取代亚洲研究就仅仅是一种地域性的研究，所以“亚洲”作为一个话题，没有过时，它还没有开始。我们现在搞“一带一路”，“一带一路”里面要伸向伊斯兰世界，那么我们对伊斯兰世界的文明究竟了解多少？刚才我们讲平等、多元，其实这些词完全可以去掉，我们可以不用。一个人是不是有平等感觉，你就光看他对什么有好奇心就行了。实际上研究历史也是一样，很多观念我们把它抛掉以后，那个观念的感觉才真实的呈现。你到底是历史主义，你还是在历史里面去寻找可能性，那要看你怎么去抓问题。

你的最后一个问题我不太好回答，就是说民族的差异或者对世界来说是好的，对一个民族是不是好的？这个问题作为问题有点不太清楚。我姑且这么讲，我认为你在谈一个多元化的局面是不是一定会引

向混乱或者说引向分裂？或者相反，多元化的局面是不是能够承载人类的未来？我觉得中国自古以来士大夫的理想就是……，这个是江湄老师最擅长的，她的专业。比如说章太炎体现出来的“不齐之齐”的“齐物论”，就是说“不齐之齐”用了这个“齐”字，你不去下功夫知道他的语境，你就会误认为就是多元里抽象出一元。但是我们不抽象，我们就在形而下的“不齐”的层面去创造一种新的“不齐之齐”。从庄子一直到章太炎，几千年的历史里面中国人追求的就是这样一个政治理念，至少在观念上我们一直在追求它。那与这个观念相合的，我觉得这是非常有意思的一个问题，我还不es敢下结论，就是中国社会的混乱。我刚才强调了这个社会的流动，这个流动会伴随着消极意义和积极意义两面的混乱，这个混乱是永远不可能用法制的方式去把它摆平的，因为这是一个高度流动的社会。所以，怎么样让混乱变成一种动态的秩序？我觉得这个是政府要考虑的事，也是民间各个阶层的人都要考虑的事情。因为中国人很善于在各种不利的状况底下、在各种缝隙里面，迅速组织起生活共同体，这是日本绝对不会有的现象。你看日本人大地震之后人们在干嘛？上街排队去买水，一人一瓶，绝对没人夹塞儿。中国人做不到，中国人就很自卑，但是中国人在地震之后第一时间就奔赴现场救援，好像给官方的救援还添了很多麻烦，但是阻止不了，大家说我要去救。对此，日本人就理解不了，说：“他们干嘛不等保险来赔偿？”所以日本的“关西大地震”震了三天之后没有任何人去，然后内阁讨论了三天，说：“把自卫队派出去。”那时人已经死了一大批了！你说这两个社会的秩序感觉和它的混乱感觉是

不是很单纯的东西呢？肯定不是。那么在这样的情况底下，所谓的“多元”就不是一个词了，“多元”意味着各行其道。在理想状态下，是有它的动态秩序的；在不理想的状态下，那就是混乱。这都是“多元”！刚才最后那位朋友说北美的屈辱，我不知道你是否说的印第安人？

梁治平：

应该是印第安人，关键问题是印第安人几乎没有了，被美国变成了……

听众：

一开始美国的一些白人也是在离开英国这个中心时受到那种屈辱的，也是处在一个比较远离中心、比较边缘化的状态。

孙歌：

你这个问题很有意思，我6月份在东京大学，他们给我命题作文，说：你来讲一次你那篇《寻找亚洲原理》。我就讲了，讲了之后有一个学生就提了一个很类似的问题，他说：“你说的这个亚洲原理，我觉得现在正好用在欧洲去，你看大量的移民进入欧洲之后，他们不正应该搞多样化、多元化，把普遍性作为理解他者的媒介吗？为什么是

亚洲原理呢？”所以这个和屈辱的问题也相关，但是就你这个问题如果要是很简单地回答的话，其实北美的屈辱应该是印第安人的屈辱，只是我们现在找不到他的完整的呈现和表述。我举一个例子：写《脱亚论》的福泽谕吉，也写了《文明论之概略》，这个是翻译过来的，里面有一章就讲，他说：美利坚不是白人的美利坚，而是印第安人的美利坚。就是说，这个屈辱尽管没有像亚洲那样，亚洲有了机会，在战后可以正面地表述它，但是知道历史的人包括像福泽谕吉这样的人都会在他的写作里面呈现这个屈辱。在这个意义上来说，亚洲的屈辱有某种代表性。

人文和经济的结合其实是一个最理想的论述方式，可惜我们很少能见到这样的配合。我今天举的这个例子，其实我删掉了更多的对话，我只举了梅棹忠夫和竹内好的合作，这是一个比较典型的人文和……，这个不是经济，这个应该算什么呢？和社会调查。我说它是社会科学也不对，因为文明生态史后来在日本变成了一个不太有人传承的学科，归到人类学去了，但是完全走样，因为它没法传承。那么这个配合它能呈现出问题的立体性格，可是怎么呈现呢？这个我没法在这儿讲，因为它需要更深入的讨论。因为我们今天看到很多想把经济学和人文学科捏在一起的很多尝试，是一种表层的、拼图的方式，比如说作人文的去读一点经济学，然后把现实的有一些东西拿到人文学科里来讨论，我觉得这些尝试都是有价值的，但是恐怕要呈现问题的立体性，从这个方式进入大概还是个问题。总而言之，我个人很不希望把人文

学科和社会科学特别是经济学、法学这些学科对立起来，所以我很荣幸能够到治平他们这个法律与经济研究所来讲一点跟法律和经济没有直接关系的话。但是我觉得我们其实是连着的，因为一个问题只要是立体的，它一定会有法律经济的侧面，也有人文的侧面，关键是你怎么去建立那个结构。

梁治平：

谢谢！还有一些时间，如果有问题的话，我们还可以提一些问题。

江湄：

我刚刚听孙老师讲的时候，我觉得给我印象特别深的是孙老师提出这样一点，亚洲在现代以后面对欧洲，它作为否定，跟西方形成对抗，然后有一个对人类价值资源提升的这样一个亚洲原理的论述。然后您把竹内好式的亚洲原理的论述跟梅棹忠夫的亚洲论述并列到一起，这两个亚洲论述并列到一起的时候，它出现一种特别有意思的关联，这样才能让我们对亚洲有一个更结构性的、更深入的认识。我对您刚才讲座当中提到的这点印象特别深。因为实际上中国论述也碰到这样的问题，就是新时期以来朝野共同接受的对中国的论述是费孝通的“多元一体论”，实际上也有这么一个结构在里面。您是不是能更深入地论述一下这个问题？因为我听了之后对这个问题很感兴趣。但

是好像您只是提出这个特别有意思的对照，或者说是一种并列，所以我想请您更深入地阐述一下。

梁治平：

吴庆，你还有什么问题吗？

吴庆：

我还想再请教孙老师一下关于东京审判的问题。我特别想知道，就是日本的皇族包括天皇当时没有被追责，这件事情是不是留下了一个很大的后患？现在那个天皇还在位，所以当代的日本人基本上无法探讨当年天皇怎么着怎么着，因为这个一探讨就涉及到……，相当于禁忌一样，这是不是对于日本后来的探讨也很成问题？就是说，日本人也不可以公开地说，他只能说同情。可是，他同情了那部分人，那么责任归谁？没有责任的话，中国、韩国就很难接受了，这是不是一个根本性的问题？

第二个，我说人类和民族，我其实是这样意思，就是现在我们有的一些价值判断，比如说我们觉得哪种民族的生存的方式更好，有时候我们觉得自由、平等是很好的，个人主义是好的，那么人类是不是保存多一点的生存方式会更好一点？（梁治平：是不是不平等的制度或

者观念也有它的潜在的好处？）对，80年代中国人和美国人交流，美国人说：“你们就保留着你们那种状态就很好，你们不用跟我们一样啊，万一未来发生什么，美国人灭绝了，但是中国人要是留下几个，那也是人类的延续。”其实我们不管他好还是坏，不加入价值判断，对一个品种、物种来说，最重要的就是延续。就是这个问题，谢谢！

听众：

我想问一个问题，与亚洲问题相关的，我的问题是：根据您的考察，日本文明跟伊斯兰文明之间是什么关系？为什么伊斯兰在扩张过程中，中国比较受它的影响，但它对于日本文明影响却非常小，这是由于什么原因造成的呢？

梁治平：

时间的关系，我想我们的提问这一轮就算结束了，也就是到了我们最后的一个阶段，孙歌在回答这些问题的时候也可以把最后的回应加在一起，就是说，在具体的回应之外，你还有最后的回应，可以把它们放在一起。

孙歌：

那么我先简单地回应你几句，我觉得梅棹忠夫表现出来社会科学包括你们法律的、经济的学者都很少能表现出来的一种冷酷的现实主义，这个是在日本学界非常少见的一个例子。所以他对日本作恶的事情、对于像“万隆会议”代表的一系列的亚洲兴起的这些事情，保持了一个绝对不动声色的一距离。这个距离在他进行所有的判断的时候，帮助他拆解掉表面上的一些假象。而竹内好自己的工作方式是不排除掉价值判断和感情的，但是竹内好从他那儿汲取到了非常多的所谓的历史去价值化的营养。其实不是从他那儿汲取营养，而是试图把这件事情扩大以后，让整个日本学界都了解梅棹想要做什么之后，他把它用于自己的思想论述。他里面最杰出的成果应该说是他的“亚洲主义”的研究。而且刚才有一个我说漏了，补充一下，就是他在对谈里面讲，他说：“古巴是亚洲，但是以色列不是亚洲。”（江湄：这是竹内好说的？）这是竹内好说的。梅棹就保持沉默，因为他觉得这实在是太离谱啦！但是他觉得如果这样的话，跟他解构亚洲的这个说法其实也是一致的。所以，他们有很多表面对立的论点，就因为梅棹这种彻底的去价值化，才得以在机能的层面上真的契合。而他同时代的其他的思想史学者和人文社会科学的学者很难做到这一点，这也是竹内好后来和终曲别的时候觉得孤独的原因。

人类要延续这件事情，我觉得未必一定要和哪种制度是好的，哪种制度是坏的这件事情直接联系起来讨论，因为在任何一个状态下，人类都要延续。但是，如果我们真的是一个彻底的“多元论”者的话，

那我们得承认：在某一些状态里面，人类所得到的那个幸福感未必在其他状态里面也能够被认可。在某一种状态底下，那种幸福的极致在另一种文化里可能被看成是愚昧。于是，这里面就出现了一个问题，我过去讲演的时候遇到过学生这样提问：孙老师，你要讲多元主义的话，那非洲的很多惨无人道的，比如对幼女的残害，由于宗教的原因，大家也都知道很多例子，那你认为这个我们也要认可吗？这当然是一种历史主义的提问，就是说现存的就是合理的，我认为这是对多元主义的一个静态的理解。因为多元主义一定要在动态的状态底下，你要看它不断地变，你才知道这个世界不可以用静态的一元来统一。但是人类最后要走到什么地方去，这个不是任何人可以决定的。而且我们能够知道的是，无论有多么强的帝国和霸权，人类都不可能走同一条路，因为这个世界太大了。

日本跟伊斯兰确实是没有直接的关系，这和地理位置是有一些关系的，所以梅棹忠夫说日本侥幸躲过了游牧民族的蹂躏，就是因为它是个岛国，要是半岛的话，就没那么幸运了。其实最近日本考古学考证出来的最新的结果就是：元朝给日本发了几次国书，由于各种误解，日本就没有回，所以蒙古人就急了，决定渡海把他们打下来。（旁：神风……）对，神风说呀，有很多说法。最后他们考古发现，是因为游牧民族不太会造船，就是造的船走不了那么远的海，走了一半就漏水，所以他们就侥幸没有受到游牧民族的蹂躏。我觉得假如当年蒙古帝国真的把日本打下来了，那么梅棹忠夫的第一地域、第二地域之说

就不能成立了。我讲的这只是蒙古。伊斯兰文化对日本没有直接的影响，因为伊斯兰教的人走到日本去不太容易。江户时期确实有基督教在那儿传教得很厉害，但后来受到了镇压。我想如果伊斯兰教也进入日本的话，大概他受到的对待肯定比在中国受到的对待要坏。但是反过来说，日本在二战之前，很早他们就有研究伊斯兰教的研究所，日本对伊斯兰文化的研究远远领先于中国。当然我们可以在极粗略的意义上说，它是为了服从侵略中国这个目的。日本的伊斯兰文化研究所叫“回教文化圈”，所以首先是服务于侵略中国的。但是这个“回教文化圈”的所长、创始人就是大川周明，在东京审判上他是唯一的一个民间人士，作为 A 级战犯被送上法庭了，他发疯了，发疯之后就免于起诉，就住进精神病院了。尽管他是一个狂热的国家主义者，但是他的伊斯兰文明研究是大于日本国的意义的。这里面有很多很具体的例子，就是把他的那个研究拿出来，服务于日本国策，日本就必须采取对伊斯兰让步的方式才是对的。比如说你必须要尊重伊斯兰教的一些习俗，这个对于日本的军国主义政府来说是不能接受的，所以即使是 A 级战犯里面，也有很多可以从这个框架里面溢出去的部分。关于大川周明的研究最近在日本悄悄的又开始兴起了，因为现在整个西亚成为了世界的一个热点问题，当日本人重新发掘日本的伊斯兰研究的时候，大川周明便成了一个重点，当然他不是唯一的，还有其他人，可是他的几本研究著作被公认为是“开先河之作”。

梁治平：

谢谢孙歌！我个人觉得她给我们带来了一个很难忘、很深刻的思想经验，我相信大家也是这样觉得。可能有一些人认为这种问题的讨论比较高、比较玄、比较虚，但实际上它是一个基本的思想的认识的，或者说我们看待世界的那种规范性的、制约性的东西，就是我们通常不会去想这么些问题，我们可能只关注眼前的一些事情。另外，我觉得这样一个讨论从另外一个意义上说，和今天中国的，如果我说思想界可能说得太小，应该说和这个民族的思想背景是非常高度相关的。因为这里面涉及到很多问题，特别是讲到的“主体性”，我觉得这个词很重要，只不过刚才孙歌在报告里面提出来了，再怎么去形成这个“主体性”？其实所有的这些论述都是服务于这样的一个目的或者在这个过程中发挥它的作用，只不过刚才提出了这一点，但并没有就这一点作更深入的讨论。比如说这个“主体性”在那个历史语境中、在我们历史语境中怎样去展开？面临什么样的问题？这些都是相关的问题，但实际上这个问题就是我们今天面临的一个最基本的问题。比如说亚洲，刚才我们也讲了亚洲，到底什么是亚洲的概念？然后刚才庄娜也讲到很日本的一些年轻人的那种很难归类的复杂的情况，他又是反战的，但他又可能去认同那些东西。就是说，这个主体的观念或者说我们的观念，其实我们的观念是很复杂的，构造很复杂，你很难用反战的、右翼的这样一个简单的标签去把这种认同简单地划分开来。可能在中国今天这个问题也是一样，就是说，我们这个认同的资源里，其实有很多很多的来源，而且我们面临这种资源的时候是

有很大的张力，而且我们很多人是围绕这些问题来划分不同的阵营。比如我们讲到的历史主义也好，观念主义也好，处世主义也好，特殊论也好、自由主义也好，还是所谓保守主义或者国家主义也好，其实可能就是在这些问题上面、在这种认同上面，它可能就汲取不同的资源，而这些不同的资源也不是说这些资源只能用作这个，那些资源只能用作那个。比如说中国传统的很多东西，这些传统的东西可能会用来……，今天我们看不同的人都在用，是吧？官方也在用，民间也在用，民间又是不同的思想派别的人、不同立场的人在用。比如讲“天下”，“天下”现在是不同的色彩、不同的人在用，或者说“新天下”、“新天下主义”，还是用了，还是要有“天下”，那么我们就看到这些资源有不同的使用方式。所以在这过程里面，很重要的就是我们是不是意识到了我们思想上的那种约束性、约束条件，或者不断去调整、去了解我们处在什么位置上，我们为什么这样发言，我们为什么会这样去表述，我们为什么使用这些资源。我觉得这就是一个所谓流动性的过程，而这个过程就是没有终止的，可能需要不断地反省、不断地提出问题，所以它是开放的。当年竹内好并不能说我给你一个确定的答案，我觉得这是最难的问题，是他解决不了的问题。同样，对我们来说也是很难的问题，也是我们解决不了的问题。当然，像日本这样一个民族，这么严整，相对来说，同质性很高，其实他们也还是面对着一个开放的未来。如果你要向前，还有明天的话，它一定是一个开放性的。而对于像中国这种流动性很高的社会，可能这种开放性就更显得是一个我们要面对的问题。所以在这个过程里面，这种思考的重

要性显然是无可置疑、不可取代的。但这对我们每个人都是问题，所以不断去进入这个问题、记住这个问题、尝试去解决这个问题，可能就是最可能去面对这个问题的一种最直接的方式，也是最有效的方式，至少目前来看。所以，非常感谢孙歌让我们学会或者重新去回到这样的问题上去思考！也感谢两位评议人还有各位的参与，谢谢大家！