

教育部人文社會學科學術強化創新計畫

【計畫名稱】

期中報告

年度成果總報告

補助單位：教育部

計畫類別： 經典研讀課程

經典研讀活動

執行單位：國立成功大學台灣文學系

計畫主持人：李承機

執行期程：97/08/01~98/07/31

日期：中華民國 98 年 8 月 26 日

目次

一、	計畫名稱	1
二、	計畫目標	2
三、	導讀	3
四、	研讀成果	106
五、	議題探討結論	224
六、	目標達成情況與自評	226
七、	執行過程遭遇之困難	227
八、	經費運用情形	228
九、	改進建議	229
十、	統計表	230

二、計畫目標

本計畫希望透過研討戰前台灣文化的相關論述，對於台灣在日本帝國版圖內的複雜網絡進行更深化的研究，透過歷史脈絡的耙梳、對於「帝國意識」的形成、東亞論述的變化、殖民地相關的文化論述等議題的探究，以重新思考並調整向來對於日本帝國的僵化概念。此外，透過對日本帝國其精神結構的分析視角，針對日治時期、甚至戰後台灣文化其形構在東亞地域的發展過程進行更細緻的歷史考察。

在文本方面，希望透過閱讀小熊英二、石田雄、丸山真男等近年來在日本思想史上頗具代表性的論述著作，並參照戰前的相關研究，以提供不同的分析角度促進學生對於日本帝國史的認識。此外，也期望在大量的日文文獻閱讀過程中，能有效地訓練並增進修課學生在日文經典上的精讀能力，並進而促使學生對台灣文學發展與台灣文化形構其歷史脈絡的深度瞭解，重新思考所謂台灣文化的「差異性」與「特殊性」的實際內涵，並從中尋索適合的研究分析工具，也期待參與課程之師生們日後能夠透過論文發表呈現具體研究成果。

三、導讀

第一週

討論篇章：小熊英二《單一民族神話の起源》〈結論〉；石田雄〈「同化」政策と作られた觀念としての「日本」〉

(一) 小熊英二《單一民族神話の起源》〈結論〉

以社會學來分析，戰前的混合民族論和戰後的單一民族論整理如下：

◎混合民族論的論點：

共有六項(頁 362-363)。

其中除了第六項是禁忌之外，前五項在戰前廣為流傳。

◎單一民族論的論點：

共有四項(頁 363)。

戰後日本國內非日系的族群成爲少數後，單一民族論便一般化了。

小熊：國力衰弱時以單一民族自保，而強大時便以混合民族論收納外部。

問題：以社會學來思考，這兩者該置於何種位置？(頁 364)

社會學中的同化主義和人種主義(頁 364-頁 369)

1. Ethnic Relations 研究(族群關係研究)的主題和研究方法大致分五類(頁 364)

本書取第五類：一國之內有複數族群團體情形時的統合方式與理念的類型。

代表人物之一：Milton M. Gordon。→人種主義、同化主義、自由多元主義、
統合多元主義。

(其他尚有 R. A. Scherlerhor 提出的四類型和 George Simpson & Milton Yinger 所提的多數族群的對少數族群政策六類型)(頁 365)

2. Gordon 的人種主義：隔離多數族群和少數族群，並斷絕雙方的接觸。

同化主義：不允許有民族性的獨自性，但是在一切的權利和義務上是與多數族群相同的。(頁 366)

3. 法國社會學者 Pierre-Andre Taguieff：

人種歧視 I(以同化主義方式歧視)

人種歧視 II(強調民族差異並種族隔離型的歧視)

○前者是否定民族的差異，後者卻是企圖強調民族的差異。(頁 366~367)

小熊：優生學系勢力類似於人種歧視 II，但大日本帝國時期的同化政策論內容又不完全同於人種歧視 I。原本同化是「使相同」，差別(歧視)是「區別」。

使相同的同時又要區別是矛盾的，兩者無法並存。(頁 368)

問題：日本同化政策的理念是什麼樣態呢？

4. 山中速人：同一化分為「文化性次元」和「社會構造型次元」兩種。(見 368 圖 1)→戰前同化政策論為圖中的「階層化」。

小熊：文化性次元和社會構造型次元不能像圖 1 所示，那麼明顯區分開來看。強制日語教學(語言)和通婚(婚姻)等，既是文化性次元，同時也是社會構造型次元。

問題：日本同化政策的目標就是「把他們變成日本人」。「日本人」是什麼？(頁 369)

關於「日本人」的概念(頁 369-頁 373)

1. 福岡安則：「日本人」的類型表(頁 369 圖 2)。符合血統、文化、國籍三項的是日本人，不符合血統、文化、國籍三項的則是非日本人。

小熊：當概念停留於類型一時，「血統」具有關鍵位置。如要擴展「日本人」概念，打破日本民族的純血意識即可。

問題：戰前的混合民族論會比以血統限定住「日本人」概念的單一民族神話還有超越性嗎？(頁 370)

2. 大日本帝國成為多民族國家後，只有三條路可行：

a. 放棄異民族地域，將國家的實態維持於單一民族國家(如此設想)。

b. 帝國內的異民族當作異質的存在，並從「日本人」裡頭排除。

→ i. 歧視並且排斥他們

ii. 超越兩者的差異，尋求普遍的事物→超越民族的隔閡後，人類的平等和人權的理念就會產生了。(頁 371)

c. 國內的民族和進出地域的民族皆為日本日本民族的血緣。

→類型四與類型一的差異會縮小、類型七與類型一的差異會有矯正的可能。

(後者是使異民族的他者性消失，使之成為「無法完成的日本人」的詭計。)

小熊：混合民族論的日本同化論與前述社會學分析的差別在於，日本同化論是將對方視為有血緣關係，不把對方當做明確的異民族來看待。(頁 372)

3. 單一民族神話的兩要素：

1. 「日本民族擁有單一純粹的起源」& 2. 「僅接受符合自古以來血統構成的人」

當兩者無法並存時：

取 1 者以純血論的立場來批判同化政策；取 2 者訴求以通婚為首的同化政策。

小熊：Gordon 等的同化主義中，混血只是同化現象的一部分，但混血卻是大日本帝國同化政策的重要工作。

問題：混合民族論並非放棄「日本人」的血統意識，但世界各帝國的趨勢並非同化政策，即使不進行同化也能進行帝國膨脹，為什麼大日本帝國會與國際形勢背道而馳？(頁 373)

4. 使用混合民族論的論者認為這優於歐美的人種主義，但是混合民族論中不使人權概念產生出來的這個點上，卻是與單一民族神話的機能相同。(頁 373)

鄰近地區・同人種內的接觸(頁 373-頁 377)

★與國際情況相比較，日本的混合民族論該置於何種位置？

1. ゴードンの美國同化類型：順從盎格魯(往盎格魯一方同化)、大熔爐(多個民族的混合後形成新的文化和民族)、文化多元主義。(頁 374)

2. 與日本的差異：美國的同化目標→未來的理想圖像

日本的混合民族論→以過去形成而來的日本民族現狀當作理想圖像。

◎混合民族論具備了：順從日本&將自己視為日本民族

3. 大日本帝國的 ethnicity 關係的特徵→最大特徵是接觸的對象都是鄰近地域。

如大隈重信所言：相對於歐洲的帝國膨脹日本帝國是「同人種、同民族」的擴張。→非生物學上的人種主義，故不會產生超越人種的普遍理念。(頁 374-頁 375)

4. 生物學性是強調「無法消去的差異」而進行人種主義，大日本帝國是想去掉「可能能夠消去的差異」。一旦面對了外表差異很大的民族時，就不會以混合民族的論點來進行同化了。(如對朝鮮、對台灣、對南洋地區等政策實施的差異。)(頁 375)

5. 混合民族論只為了適用於進出的亞洲各個區域而被製作出來的。混合民族論是把差異給曖昧化的策略。當自他的差異尚未明確時，既不會排除他者也不會平等以待。(頁 376)

家族制度的反映(頁 377-頁 394)

★日本殖民的特徵是家族制度。

1. 中國和朝鮮：承繼父系血統的「姓」，一生不更變。同姓不婚，異姓不養。

日本：「氏」可以改變，男女結婚後&養子都會繼承「イエ」相同的氏。「氏」

和繼承父系血統的「姓」不同，是所屬的「イエ」的名稱。(頁 377)

日本家族制度的優點：可提拔人才，被稱為「作為文明的イエ社會」。(頁 379)

壓抑性的性格：養子得遺忘自己的出身、改變名字，並且被要求學習加入的イエ的家風。

2. 國家和民族這種大集團是藉由不斷地擬人化來認識的。(頁 379)如「美國正在憤怒」。

3. E・トツトの歐洲地區的家族制度說明，政治是以適合家族制度的型態展開。

→日本亦同。

4. 對イエ家系來說重要的如何維持長久並且繁榮イエ

論者	觀點
----	----

巨理章三	イエ中既有血統上的祖先也有制度上的祖先
------	---------------------

八紘一字	殖民地被當作養子收入家族國家中，就是在制度上和殖民母國有共同的祖先。一直不斷地衍伸發展下去的話，就會將全世界的民族包含近一個イエ當中(頁 381)
------	---

夏水	日本人的觀點為家族制度是擬制血緣，開放的家族制度有助於將家族國家論擴張至國境之外(頁 382)
----	---

高群逸枝	女性也可能成為イエ的大家長(別於中國儒教)(頁 382)
------	------------------------------

田中智學	為了貢獻於イエ的維持繁榮，女性的地位有可能超越父親權威的可能
------	--------------------------------

5. イエ制度的秩序：不把對方當作是自己，但也不當作是他人來看待。並且イエ裡頭，有著家長、兄弟等「自然」的上下秩序。(頁 383)

→日本的統治是「民族歧視」，而非「人種歧視」。「brother」不等同於「兄弟」的做法不顯在化權力配，而是將之強押進「自然」的秩序當中。(頁 383)

論者	觀點
----	----

朝鮮總督南次郎	兄和弟要各盡其位，不依從日本家庭習慣者，並認為理所當然的就是不良兒，他自己得放棄身為皇國臣民的資格。(頁 384)
---------	---

高群逸枝	古代日本被支配者是「作為家族的隸民」(頁 384)
------	---------------------------

1947 年川島武宜	「擬制性親子關係」→「作為奴隸制型態的養子」。(頁 385)
------------	--------------------------------

1950 年丸山真男	「和」的概念。(頁 385)
------------	----------------

松井石根	以家務事為理由否認南京大屠殺是暴行(頁 386)
------	--------------------------

6. 隱藏起同化和歧視、服從和「和」，使權力支配不顯在化是家族國家論的任務。

見金子郁容；村上泰亮、公文俊平、佐藤誠三郎。(頁 386)

7.集團的本流是沒有中心的「大家」，而「個人的意見」則是旁流。(頁 387)

8.當他者要進來集團時，要盡全力排除，當無法排除時，就同化他者使他者無化。同時當這個他者離開原本的集團時，原本的集團就會忘記他了。(頁 388)

有賀喜左衛門 日本的イエ與其說是血緣集團，不如說是生活集團。是不是家族，要看那個人對イエ有沒有實質上的幫助。(頁 389)

柳田國男 イエ就像是個放棄薪資權利的勞動組織。(頁 389)

小熊：イエ集團的構造特性之一為「超血緣性」。一旦加入團體，就不會歧視之，並終身從屬於團體之中。(事實上不然)(頁 389)

◎家族國家論中，常會把帝國內的異民族當作是養子或是媳婦。

→上野千鶴：イエ完成了丈夫對妻子的完全支配=家父長制。(頁 390)

◎實際上超血緣性裡頭，把イエ的維持繁榮擺第一，父系血統擺第二。兩者無衝突時是混在一起的。在不妨礙繁榮的前提下，血統也是備受重視的。→即使要收養子，也要收血統相近的。(頁 391)

10.日本的血統是三種混合：1.生物學的純血意識 2.中國・朝鮮型的父系血統、3.イエ集團的系譜。日本的同化政策論是「血統意識」的強度和曖昧度相結合的產物。(頁 391)

11.トッド認為日本的家族制度五百年來不曾改變，但是事實上從「法」來看並不是那麼久遠的產物。

日本的家族制度是近年來的產物，雖然說家族制度無法決定社會走向，但是家族制度的方向卻有助於理解家族國家論以修辭方式來談論的同化政策論。(頁 393)

本書重點：從同化論和民族論來談家族國家論。藉由結合了混合民族論のイエ世界觀的分析，八紘一宇的口號是什麼。

保守系論者的單一民族論批判(頁 394-頁 399)

1.福岡安則的戰後對在日政策：「排除」、「同化」、「人權」、「壓抑」。其中「壓抑」最符合戰後的狀況。(頁 394)

2.單一民族神話的本質事實上是：「不想遇見不同化的他者」(頁 395)純血意識的打破有助於批判戰後的象徵天皇制。但未來會是什麼樣的國家尚不確定。

3.因國際地位不斷提升，混合民族論又逐漸抬頭。(頁 396)

◎保守系論者對單一民族論的批判(如林房雄、加瀨英明、葦津珍、金達壽、江上波夫、小澤一郎等)

◎梅原猛(擔任國際日本文化研究中心的所長)：

1.1979 年提出日本有同化其他人種的優越功夫。(頁 397)

2.藉由言靈信仰，提出愛奴和「日本人」是同一語言系也是同人種的。(頁 398)

◎轉向者：中曾根、石原慎太郎(頁 399)

小熊：如果認為只要國際化了、只要打破純血意識、只要成為多民族國家等就能消解天皇制和日本的缺點的話，這是根源於對大日本帝國的誤解，不僅是錯誤的，也是危險的。(頁 399)

從神話中脫離出來(頁 400~頁 404)

1.尋求神話發生的原因。(頁 400)

2.以類型化來認識他人，如：打招呼。(頁 400)

3.傳統是符合當下的利益被創造出來的。(頁 401)

4.民族的歷史是神話原型的模仿，是依自己想要的行動型態被創造出來的。(頁 401)

→心理學ロールシャッハ・テスト的心理投射(頁 402)

5.幾乎所有的國民國家都會創造自身民族起緣的神話，但這只是現實逃避。(頁 403)

結論：要對抗、消滅神話的話，得從神話中脫離出來。

與和自己不同的族群接觸時，神話不是必要的。必要的是堅強以及，睿智。

(二) 石田雄「同化」政策と創られた觀念としての「日本」

一、主題的設定—如何看待「同化」政策？

1、何謂「同化」(即「日本化」)？

• 主題：「日本」觀念的形成過程與「同化」政策的關連
前者並非後者的前提，而兩者之間有「密切的相互關連」

• 「中央—周邊」：北海道、沖繩到台灣、朝鮮的連續性及戰前、戰後的連續性

2、「同化」政策的概念

• 現實的、日本特有的「同化」

3、「同化」政策的兩個面向

• 「包攝」與「排除」

- 「同化」政策教育的兩個核心：國語（日本語）教育與忠誠心培養（重視儀式）

由多數派的「日本人」判定「日本人化」的程度

4、「同化」的社會誘因

- 順從「同化」→報酬／不順從→「周邊化」

二、作為發端的明治國家之形成—克服分裂及確定「中央」

1、東西的對立

- 明治維新及舊幕府支持者的對抗文化

2、收編於「中央」與反對派的「周邊化」

- 確立政治、社會上的「中央」，「包攝」（利用幕末以來的「使命感」）與「周邊化」

- 「周邊化」的連鎖反應及「同化」政策

三、以「文明」之名義之下的「同化」——一個原型的アイヌ

1、對於「皇國之北門」軍事上考量

- 1869年「同化」政策的必要性→アイヌ教育（外國傳教師的影響）：「同化」（1894年）政策的開始

- 「同化主義」=「改良風俗習慣並逐漸使同化於和人」

2、以「開化」為目的的「同化」教育

- 「文明」化或「開化」付與「同化」正當性

- 國語、修身教育／アイヌ語禁止、傳統宗教

- 空洞的「よき日本人」與儀式化

3、「勇敢的舊土人」

- 做為社會誘因的軍隊

4、「同化」的歸結及其矛盾

- 「日本人」：志向於中央所決定的「富國強兵」之價值觀

- 同化對アイヌ影響：社會上及心理上

四、「琉球處分」以後—忠誠的一元化

1、「同化於內地文明」

- 軍事上考量與以「文明」的名義之下的「同化」

- 沖繩特有的歷史背景：琉球王國和冊封關係

2、「奔跑」式的忠誠競爭及其矛盾

- 《琉球新報》：「西歐←日本帝國（中央）←沖繩」的構圖
- 忠誠對象（中央的價值內容）的不明確→重視表面（ex.勵行「標準語」）

3、社會移動的多樣性

- 「脫清民」與海外、內地（關西地方為主）移民的認同
- 在中央接受高等教育，獲得社會地位提升的機會
- 向殖民地發展：貢獻當地的「日本化」

4、「琉球是長子，台灣是次子」

- 「琉球、台灣、朝鮮」三兄弟論的意涵：
 - a.將三者並列；b.將沖繩作為「同化」成功的模範，試圖讓台、朝向它學習
- 河上肇與《琉球新報》的爭論
- 伊波普猷的「日琉同祖論」與「同化」政策
- 悲劇性的多面性

五、「新領土」台灣—創出新的忠誠

1、「內地延長主義」統治

- 「內地延長主義」的兩面性：「一視同仁」下的平等與「漸進的內地延長主義」
- 天皇制意識形態裡的兩面性：「一君萬民」下的平等化與現實的階梯秩序

2、「同文同種本質上有同化的可能性」

- 「同文同種」與「同化」並沒有親和性
 - a.國語教育：書房教育、主張學校日台語併用
 - b.忠誠心培養：不適用「君民同祖」「家族國家」觀的邏輯→以「文明」程度的高低將主從關係正當化

3、「外地民族作為兵力而活用」

- 缺乏社會上誘因：接受「同化」可獲得社會地位的機會有限
- 滿洲國、汪精衛政權、中國語能力
- 軍事動員與「皇民化」：超越自發性忠誠心的動員
- 從台灣輸入於內地的統治模式：皇室行啓、愛國美談等

六、「日韓併合」以後—包攝與動員

1、「國防本位的統治主義」

- 軍事戰略考量為優先的統治：「順良之臣民」的養成
- 台灣與朝鮮的不同：朝鮮原本有獨立的主權國家

安重根以「文明」之名批評伊藤博文、三一獨立運動→「文化政治」

2、「懷柔同化」

- 併用糖果與鞭子的「同化」政策：拉攏舊貴族，培養親日朝鮮青年
- 吉野作造的「同化政策拋棄論」
- 台灣、朝鮮「同化」政策的異同

同：教育內容

異：朝鮮「國防本位」的「武斷政治」更加刺激民族意識。日、朝之間土地的接近性

- 「懷柔同化」與「思想善導」

3、「內鮮一如、鮮滿相依」

• 1930年代後半的「同化」政策：追求「完美的皇民化」、強制倡和「皇國臣民之誓詞」（儀式化）

- 具體方策

a. 教育：培養皇國臣民、排除朝鮮語

b. 「志願」兵制度

- 出現以成爲皇軍一成員爲傲的朝鮮人

鈴木武雄：「作爲解放主體的朝鮮人

尹致昊世界觀的變化

七、「日本」的擴大與價值內容的變化

1、利用東方主義及其反彈

- 以「文明」之名把支配正當化（東方主義的運用）
- 兩種「文明」：重視物質文明
- 不同於西歐東方主義只重視東方和西方的異質性，日本「同化」強調日本與「同化」對象的親近性，但同時否定「落後」的文化，補強「同化」的正當性。對異文化不自覺

2、「日本」範圍的彈性與狀況性

- 「泛靈論式的膨脹禮讚論」：將「日本」的膨脹視爲自燃的過程（彈性）
- 「日本」、「日本人」境界的曖昧：平等化、選舉權（狀況性）
- 不變的「中央」與「周邊」序列（天皇制的階梯秩序）

3、隨著「日本」的擴張強調「寬容」

- 「皇民化」時期的「寬容」對應「同化」政策裡包攝的面向
- 此「寬容」其實忽視異文化，或著以「同文同種」等邏輯讓差異模糊化並加以包攝
- 中心價值仍不明顯（恣意性權力支配的正當化），重視表面上的儀式

4、周邊的「同化」政策給予中央的影響

- 「皇民化」政策的手法輸入於內地
- 「日本」忠誠結構從出現於「同化」政策，接著一般化

八、敗戰後的惰性及其克服

1、作為「自然」過程的「日本」之收縮

- 對領土收縮的不知覺：忽略薩哈林的遺留朝鮮、韓國人、剝奪舊殖民地人的國籍
- 戰前與戰後的連續性的惰性：「趕上並超越（歐美）」的發展主義
- 「同質社會」導致中心—周邊關係的正當化（鞏固化？）→擴展海外？

2、克服惰性之道

- アイヌ、沖繩、在日韓國・朝鮮人等的聲音

※鄭香均的例子

- 「同化」政策：沒有由能夠產生內面自發性的積極性價值支撐，依賴表面的儀式，使統合機能空洞化
- 沒有與異質他者的對話→公共圈不成立→代議制失去功能

追記

- 與小熊的比較

同：從周邊看中央、傳統的發明

異：社會誘因、人的移動

- 後進帝國（德、日）的特色、日本的特色

問題與提問

- 戰爭期的「地方文化」推行與「寬容」
- 國民國家批判與身為國民國家成員的責任

第二週

討論篇章：春山明哲〈明治憲法体制と台灣統治〉、浅田喬二〈日本帝國主義と植民地問題〉

(一) 春山明哲〈明治憲法体制と台灣統治〉

※ 作為「不磨の大典」的明治憲法（大日本帝國憲法）對於施行憲法的適用領土範圍，缺少了明文規定。故產生兩個問題：

- a. 當帝國擴張領土產生改變時，明治憲法是否適用於新領土？
- b. 明治憲法是否需要修改？

一、明治立憲與台灣的領有—（P.31~33）

(1) 1895 年日清戰爭(甲午戰爭)後，日本透過馬關條約獲得台灣。

(2) 伊藤博文作為台灣事務局的總裁，著手對新領土的統治制度進行設計。

→以西歐列強之殖民統治的「先進國」，所雇用的外國法律顧問作為諮詢。

→對照列強經驗，本國的憲法與法制度是否實行是殖民地統治的基本方針之選擇，是左右殖民統治成敗的重要問題。

◎為了攝取西歐世界的經驗及立憲國家的順利營運，也就是說伊藤的課題是消除明治憲法體制的矛盾，找到適用台灣狀況的有效系統之方案。而憲法沒有明確規定施行區域的條文，則使這個問題更加複雜。(P.32)

(3) 實施六三法：

1896 年伊藤內閣以立法施行時限三年作為與自由黨的妥協，通過「六三法」。

→「六三法」：賦予台灣總督能頒布具有法律效力的命令之權力。

a. 六三法問題（P.32）→明治憲法第五條：「天皇透過帝國議會之協贊以行使立法權。」，而六三法使帝國議會之立法權成為委任總督之制度，故自由黨與進步黨認為六三法違憲。其最初是以憲法解釋論為中心，經過議會的再三延長，使得關於台灣統治的政策論爭之性格越來越強烈。

(4) 台灣總督府條例：(P.33)

武官總督制→限定台灣總督任用資格為武官，具有軍事統率權與兵力使用權；其目的是為因應台灣的武裝抗日，治安確保後卻產生藩閥・陸軍獨占職位的意味。

◎台灣總督的委任立法權與武官專任制，乃本國政府・議會與台灣總督府的關係軸心是「統治權力的狀態」，與「統治政策的內容」是否將法制度上賦予本國人民的權利・義務給予殖民地人民，此雙重意義為明治憲法體制的解釋與運用之相關問題。(P.33)

※本論文目的：(P.33)

台灣的制度是往後朝鮮、樺太等日本殖民地統治制度的原型。伊藤設計台灣統治制度分別不同的內容與方向被原敬與後藤新平採用，作為台灣被統合至明治國家的課題之相似對照；以明治憲法與「六三法」為中心，嘗試對原敬與後藤新平的「殖民地政治思想」作簡單比較。

二、殖民地政策的基調與原型— (P.34~38)

(1) 從西歐世界的建言：

→原敬與後藤新平的「政策的原型」是參考從西歐世界來的建言。因此，要對其位置及內容進行檢討，則二位擔任司法省顧問的法國人盧朋及英國人卡庫德的意見書是必須接觸的。

◎盧朋的〈遼東及台灣統治相關答議〉：(P.34~35)

- a. 其觀察角度是以日本的國力作爲「島國的強國」擴大版圖是容易的，但如果想要成爲「大陸的強國」則會把國之生存置於險境。
- b. 遼東半島是大陸的一部分，其與滿州的關係、清朝失地回復的活動、國際環境等作爲考慮，估計將來遼東的放棄、分離、交換等作爲統治的方法。故遼東應施行與本國有別的「殖民地」統治，尊重其故有的習慣認可有限的自治。
- c. 使台灣逐漸與本土完全近似，其將來是「帝國的真的一縣」，要化成其人民不需多年；比照法國施行於阿爾及利亞，應對台灣人民儘速給予其莫大的公權，私權上調查台灣的習慣，得以逐漸施行日本民法。
- d. 採用類似英國式的殖民地統治，盧朋的建言基調是「漸進的本土化」。

◎卡庫德的〈台灣制度、天皇之大權、及帝國議會相關意見書〉：(P.35)

- a. 對日本有參考價值得英國經驗是印度，及香港、錫蘭等君主直隸殖民地的類型。
- b. 台灣的制度在天皇的統治權與帝國議會的立法協贊權之關係，其認爲「考察憲法發布當時之事情，及鑒於日本帝國的政局，充分計量台灣殖民的利害，考慮其間接影響母國之得失，則台灣之制度不需帝國議會之協贊，而以天皇大權施行制定之，乃憲法之動作，並不違憲」。
- c. 但卡庫德提出警告：即目前日本傾向民主主義，假如實行其建議，則會使從來對政府並不友善的議會，採取猛烈攻擊政府的議論。
- d. 當憲法不得不施行於台灣時：(一) 施行的憲法除了特別規定之外，不適用憲法條規，與是否適用新設之條規進行憲法修改時，如果，帝國議會以放棄立法

權作為反對修改時，(二)提案讓帝國議會通過賦予天皇對殖民地法令的直接立法權力的憲法條文。

(2)「台灣問題二案」與「台灣統治救急案」：

→1895年6月第二次伊藤內閣將台灣統治制度立案，於內閣設置台灣事務局。

→針對台灣制度的原案，原敬將其反對・疑問的觀點，歸納為以下三點：

- a. 台灣總督有立法、行政、司法的廣泛權限，及特別給予其具有法律效力的命令發布權；
- b. 台灣預算不需要帝國議會的協贊；
- c. 總督任用資格限定為陸海軍大中將，並給予其管轄區域內陸海軍統率權。

◎1896年，原敬提出台灣統治的基本方針相關意見書「台灣問題二案」，提交事務局。原敬將此兩案的選擇作為先決事項：(P.36)

(甲)將台灣視為殖民地，即 colony。

(乙)台灣雖與內地制度多少有差異，但不視之為殖民地。

(甲)案則如歐洲諸國的多數慣例；授予台灣總督充分的職權，而台灣最終成為自治之區域。

(乙)案則如德國之於「阿爾薩斯、洛林」，法國之於「阿爾及利亞」；雖然授予台灣總督相當的職權，但台灣的制度應盡量與內地接近，最終與內地沒有區別。

◎原敬主張應該採取(乙)案，因為台灣與內地的地理上接近，將來通訊、交通發達，人民的往來相當容易；且台灣人民不似歐洲諸國的異人種支配。但原敬的主張並沒有得到事務局同意。原敬是「內地延長主義者」。

◎後藤新平是松方內閣倒閣後，第三次組閣的伊藤推薦擔任總督府民政局長，此時受井上大藏大臣請託提出「台灣統治救急案」：(P.38)

- a. 若問台灣行政中最需改良之處，即是回復向來該島存在的自治行政的慣習，此為急務中之最急務。
- b. 台灣總督府在地方行政制度的自治制上，施行18世紀以前的廣義警察制度。
- c. 如欲期待台灣的統治成功，則本國政府以不干涉其施政，全權委任總督。
- d. 將台灣財政完全委託總督，募集公債興鐵路、築港、下水道、自來水等事業，從鴉片、關稅等收入償還本息不是困難的，減少來自國庫的補充金。後藤新平的為完成拓殖事業，採近代之科學的政策是必要的，第一是整備基礎建設，第二從

殖產工業的稅收改良著手。其認為台灣未脫舊有慣習，故運用傳統自治組織進行統治，此為仿效「英國殖民之本義」的主張。

三、「特別統治」與「內地延長」的相剋— (P.39~46)

(1) 明治憲法改正與「台灣制度」創設的嘗試：

在條約改正為前提所施行之法典，仍將台灣視為異於本國法域之地。

→本國民法全五編施行的同時，民事商事及刑事相關施行規則的律令發布時，民法、商法、刑法、民事訴訟法、刑事訴訟法及其附屬法也在台灣實施了。但實際是「有關本島人及清國人之外關係者民事及商事事項」、「有關本島人及清國人的刑事事項」仍「依現行之例」；土地相關權利則暫時依照舊慣，事實上仍將台灣視為異於本國法域之地。

→其「現行之例」之「舊慣」是清朝時代的法令、台灣的慣習在司法實務的政策上必須先進行調查。1901年臨時台灣舊慣調查會的設置，及至1919年解散作成『台灣私法』、『清朝行政法』、『番族調查報告書』等龐大的報告書，得以進行「台灣民事令」、「台灣親族相續令」等起草。

◎「六三問題」早在乃木希典擔任總督的時候，對松方首相的「有關憲法施行總理大臣宛建議書」中，提出應當思考憲法修改的主張。後藤請託岡松作為政策顧問，需憲法問題的解決、舊慣調查的實施、新台灣制度的構築乃是三位一體的解決方案。

1901年11月岡松參太郎提出「有關台灣的制度意見書」，分為四項要點：

(P.40)

- a. 修改憲法賦予設置台灣特別制度之法的依據，台灣與內地為不同法域。
- b. 為保障台灣總督的強大權限與靈活的行使應維持律令制定權，為防專橫，明確法律、敕令對律令的優位，以及表明對於總督的律令在憲法上的責任。
- c. 在台灣法人獨立官有財產的保持，承認得以自己負擔募集公債，同時，歲入歲出的預算不需帝國議會的協贊。但是，將財政的自由加上一定的限制，即制定台灣會計法；另外，認定讓公債的發起債及負擔國庫義務的契約需要帝國議會的協贊。
- d. 台灣總督府評議會賦予律令的議決權與預算議定權，政略上認可台灣人的有名望者加入評議員。

◎六三法第三次審議時，兒玉要求進行秘密會議中，以憲法修改作為在台灣施行

憲法的原則，除此之外，坦言應賦予總督立法、司法、行政等三權。

→「有關台灣制度的原本」其中包含以台灣統治法為中心的幾項修正，包含四個要項：(P.41)

- a. 修改憲法發布之敕語
- b. 憲法
- c. 台灣統治法
- d. 台灣會計法

* (P.41) 以「修改憲法發布之敕語」為例，「敬告朕在朝的官僚與帝國議會的各議員」做開頭敘述憲法修改的必要性，並在帝國憲法追加一條：

* 制定台灣統治法作為「永久台澎制度的基本」。

憲法增訂條文如下：

→第七十七條 此憲法之條規，除台灣統治法所設特別規定之外，其他不施行於台灣。台灣統治法以法律訂定之。

◎台灣統治法的構成分為三章：第一章立法、第二章會計、第三章補則，全部條文共 26 條。

→在「有關台灣統治法案大體的說明」中，台灣統治法制定的宗旨是「訂定新領土統治的主義綱領」，重點在於「律令權的維持」和「財政的自營」。前者是「三百萬的支那民族」所必須；後者是為達到「台灣領有的主要經濟的發達」則從「台灣的財政以其全權責任以獨立經營，而中央政府則作為監督的地位」，最後所附帶的理由之中「台灣的政治是支那式的」引起極大的注目。

* 此為後藤新平「一國兩制」的嘗試→日本國家中內地與台灣設計為兩種制度。

→在六三法期滿之 1905 年 3 月的第 21 次議會中，當人們認為有通過台灣統治等法案可能時，卻因日俄戰爭的特殊情況同意延長至明年未恢復和平時。議會結束後，原敬與桂太郎之間以戰後授予政權的約定作為交換。這是日本近代史上的重要轉換點，同時也是台灣統治及整個殖民統治的緩慢改變交叉點。

(2) 第 22 帝國會議的原與後藤的交叉：

→1906 年 1 月，第一次西園寺內閣成立，原敬擔任內務大臣具有台灣總督府的監督權及六三法改正的發議權，內閣亦轉告原敬希望解決「六三問題」。兒玉並沒有台灣統治法案之外的想法，而原敬的觀點則是廢止台灣總督的律令權的想法。因此，會期末提出「敕令案」作為妥協的解決方案。

◎政府向貴族院提出先議「取代法律第 63 號的法律案」的第一條是「台灣需要的法律事項得以敕令規定之」。(P. 44~45)

→這是原敬，使台灣達成逐漸跟內地同樣治理時期，必須採取多少特別的處理。但是，並非台灣總督而是國務大臣負起責任持有發布權並進行說明。這案，敕令的起案權作為維持總督的立法權的一方，中央政府持有發布權此點特殊性是薄弱的。

→反對：

a. 貴族院委員積穗八束，認為法律以敕令委任跟六三法同樣違憲。此外，非國務大臣的總督可以副署敕令，明顯違反憲法第 55 條。

b. 山縣派閥的官僚都築馨六，則主張為了殖民地的發展，只要有可能應賦予總督強大的權限。

→結果：

原敬判斷政府案在貴族院難以通過，故採取讓步。結果是通過一部延續六三法精神的修改法律案——「法律第 31 號」，簡稱三一法。

※第 22 帝國會議是政治思想相異的後藤新平與原敬，面對相同的「六三問題」嘗試解決唯一一次議會，在錯綜複雜的相互交錯中，後藤的憲法修改與台灣統治法的新台灣制度的構想，直接遭到擔任政權核心的原敬所阻止。

(3) 作為殖民地政策的新計畫的內地延長主義：(P. 45)

a. 日俄戰爭後，隨著日本的殖民地擴大，主張「內地延長主義」的原敬反對山縣、桂、寺內等「長州的陸軍」派系所主張的「台灣型」之「特別統治主義」；對原敬來說殖民地的憲法施行在戰略上沒有讓步的餘地。

b. 大正政變後，第一次護憲運動時期殖民地官制的改革成為政治上爭論的焦點；「閥族打破」的口號中，軍部大臣現役武官製與武官總督成為嚴厲批判的對象。尾崎行雄的演講「藩閥的末路」中強烈主張台灣總督的文官制。

※原敬所支持的第一次山本內閣的官制改革，卻因西門子事件造成內閣倒閣而頓挫。作為承繼六三法的台灣三一法的立法時限經過一一年的第 27 次議會、一六年的第 37 次議會的延長。

◎1918 年 9 月原敬組閣著手實行一連串的殖民地官制改革與人事的刷新。改革的要點如下：(P. 46)

a. 限定武官的總督任用資格改成文武併用制，採用文官任命是策畫將一般行政

與軍事分離。

b. 行政各部的國務大臣的監督權限強化。

◎原敬的「朝鮮統治我的看法」作為給予新任的朝鮮總督的政策方針，是其從「台灣問題二案」以來的殖民地統治思想「漸進式內地延長主義」的集大成。1921年的第44次議會，原敬以內地法在台灣延長施行為原則，及台灣總督之律令權明確限制的法律第三號成立。為日本國內政治的「六三問題」打下休止符。在1923年，民法、商法、民事訴訟法除了一部分例外皆在台灣延長施行。(P.46)

四、原敬與後藤新平的殖民地政治思想一

(1) 思想背景：

c. 原敬認為殖民地問題是日本的國家制度的本身問題，其站在內政延長的位置。在「新條約實施準備」中，其主張日本的法制度應保障外國人與本國人的平等待遇及自由活動，制度的同一性事以外國人的同化為前提；「內地延長主義」即是「」作為殖民地理論的擴大應用與觀點。

d. 後藤新平對殖民地是以世界潮流的「國民的帝國主義」之日本的海外發展，作為廣泛意義的外交政策的一環之位置。東亞細亞的國際環境特別是與中國、俄羅斯、美國的關係逐一的考慮並被實行。這個「成功」是擷取西歐文明的日本，來向世界證明擁有「文明的殖民政策」，與日本的國際性地位評價上升有著重要的關聯性。

(2) 對殖民地制度的差異：

a. 對原敬而言，殖民地的制度是明治憲法體制的主要系統的構成一部分，保障「憲法在新領土被施行」為大前提，當然比起沖繩與北海道來說殖民地與內地「多多少少不相同」。

b. 對後藤而言，台灣是中國那本身巨大文明的主要系統的一部分，所謂「中國式」的台灣也好，採取效率式的統治方式也是具備充分機能的。認為「給予所謂憲法的恩澤」，就並非必要了。

(3) 對殖民地「同化」的看法：

a. 原敬也並非沒用過「同化」這樣的專有辭語，其意函為透過漫長的時間，將帝國內的臣民進行感化。將制度的統一作為將來的結果，藉以達到同化的目的，並非反其道而行。

b. 後藤則認為同化主義作為政策程序是不可能而且有害的。借用他自己喜歡的

說法就是，以生物學為統治基礎的重點「將比目魚的眼睛代換成鯛魚的眼睛」這樣的事是不可能的。

◎兒玉·後藤的台灣統治法的核心是嘗試設計「台灣制度」的背景，是以治安的確立與經濟開發之類的台灣經營的「成功」。

→為了對付台灣的武裝抗日，照後藤自己的說法，五年間殺了約 15000 人的「土匪」，以此作法按照日本國內的法制度是不可能的。

→台灣社會對民事諸法的適用是困難的。台灣經過清朝約兩百年的統治有其中國社會式的慣習，故後藤認為「台灣法典」的編纂是必要的。

→台灣總督府恰如一個巨大的事業體，可以認為台灣統治法就相當於其組織規則一般。

◎第一次大戰後殖民地的民族的自覺與政治權利的要求，以及大正民主潮；台灣林獻堂等人的「台灣議會的設置請願運動」，是以成立台灣議會獲得台灣的律令與預算之協贊權，其焦點要求「台灣最大的自治」。以機能上來說與後藤構想的台灣統治法的內容類似。但原敬的內地延長主義是「台灣的半獨立」的否定；對抗民族性的政治活動，所謂日本殖民主義的新戰略，變成了以政治性的效果來進行發揮。

◎後藤新平的「特別統治主義」思想

→對於台灣「作為文明的近代」式微的時期是有效的。

◎原敬的「內地延長主義」思想

→對於台灣人「作為思想的近代」開始發酵的時代的統治技術而言是可能的。

五、附註一

(1) 六三法：

1896 年 6 月 3 日，日本在台灣所實施的特別法律，授權台灣總督府得於管轄範圍內頒布具有法律效力之命令。該條法律的正式名稱是「臺灣ニ施行スベキ法令ニ關スル法律」，即「應於臺灣法令施行相關之法律」，簡稱「六三法」。

(2) 三一法：

明治 39 年(1906 年)日本政府公佈法律第三十一號，名稱為「關於應該在台灣施行的法令之法律」，簡稱為「三一法」。明治 40 年(1907 年)1 月 1 日起實施，與「六三法」差別不大，但是，明定總督之律令不得牴觸本國或在台灣施行的法律，不過之前根據「六三法」所頒布的律令仍然有效，本法效期為 5 年，在明治

44年(1911年)及大正5年(1916年)各延長一次，於大正11年(1922年)被「法三號」取代而失效。

(3) 法三號：

大正10年(1921年)日本政府公佈法律第三號，名稱為「關於應該在台灣施行的法令之法律」，簡稱為「法三號」。大正11(1922年)年1月1日起實施，爲了使日本本土的法律適用於台灣，將法律之全部或部分要施行於台灣者以敕令定之，總督所制定之律令則只具有補充的地位，只有在台灣有需要，而本土沒有這種法律，或台灣的特殊情況，本土的法律不適合施行於台灣的情形下，才採用制定律令的辦法。至此，總督的立法權被削弱，本法則一直施行到二戰結束爲止。

(二) 淺田喬二〈日本帝國主義 殖民地問題〉

問題的提出：爲了找出適合分析日本殖民支配像的方法論，並確立日本殖民史分析的方法，所以得檢討包含戰前關於日本殖民史研究代表著作及其方法論。

主要分析論文：

矢內原忠雄	植	『日本資本主義	細川嘉六	日本	井上・宇佐美	『危
民政策論		發進史講座』	植	殖民史論	機	おる日本
		殖民地問題分析			資本主義	構造』

一、矢內原忠雄 植民政策論

學問特徵

1. 從民族自治主義的立場，對同化主義展開批判。
2. 自主主義的植民政策提倡。
3. 尊重殖民地獨立（假設）。

小結：矢內原其實並不是殖民地獨立的論者。

淺田的批判

1. 對殖民地問題作爲民族問題的觀點太稀薄。
2. 植民政策的展開過程平板。
3. 只求理想，缺乏批判。
4. 矢內原對殖民支配抱持部份肯定的態度。
5. 統治政策區分問題。
6. 過度評價中國政府，透露出民族自治主義者的侷限。

二、『日本資本主義發達史講座』 殖民地問題分析

天皇制和殖民問題對日本帝國主義而言，就像是阿基里斯鍵一樣。所以，當時政府對這兩篇論文嚴加取締，造成了「伏字」的出現。換個角度思考，若是能領會「伏字」的意義，那將會是對今後日本殖民史研究重要的批判著力點。

秋篠正之輔 「殖民地政策史」

- 1．殖民地政策與日本資本主義的關聯
- 2．殖民地經濟支配的基礎建築—三本柱。
- 3．質疑對殖民地的「反工業化政策」。
- 4．土匪與括弧。

鈴木小兵衛 「最近 殖民地政策・民族運動」

- 1．從經濟面將殖民地、半殖民地做三種類型化的區分。
- 2．明確顯示殖民地、半殖民地對日本帝國主義而言，是處於什麼樣的經濟位置。
- 3．批判日本帝國主義對殖民地經濟支配的偏差性。

小結：從上述論點對殖民支配肯定論者做反論。

三、細川嘉六 日本殖民史論

學問特徵

- 1．提出東亞細亞支配之間的關聯問題。
- 2．分析台灣、朝鮮、滿州等三個殖民地，並檢討被殖民前的狀況。
- 3．把握對外來資本主義作用的兩個側面「促進」與「壓抑」。
- 4．殖民地經營的基礎工作—三本柱

淺田的批判

- 1．對日本帝國的殖民地支配個別分析，忽略了殖民地之間的相互關係。
- 2．輕忽殖民地社會的自主發展程度，欠缺殖民地社會主體的能動性視角。
- 3．殖民地與占領地區並未作區別。
- 4．細川殖民史論對日帝的殖民地支配抱持著部份肯定的敘述。(時代制約)

四、井上・宇佐美『危機 お る日本資本主義 構造』

學問特徵

- 1．日帝殖民地經濟支配的四個重要特質
- 2．日帝的三種植地掠奪的形態・經濟侵略的形態
- 3．日帝的殖民地經營所產生的「反作用」，對日本資本主義的影響。
- 4．帝國主義的兩個側面—「侵略」與「從屬」。

5 · 日本工業與殖民地工業的關係。

淺田的批判

- 1 · 對殖民地化、半殖民地化以前的社會自主發展的具體面相都沒有檢討。
- 2 · 日帝殖民侵略的展開與殖民地人民的反抗，之間的關聯並沒有討論。
- 3 · 各別的殖民地經濟支配的特質並沒有全部把握。
- 4 · 對殖民地、半殖民地、占領地區一概而論。

結語：若要把握殖民地支配的全體像，就不得不以民族解放鬥爭作為基軸。

第三週

討論篇章：駒込武〈台灣・1910年代—差別の重層的な構造〉

第三章 台灣・一九一〇年代—差別の重層的な構造 I (頁 128~153)

1、前言

- 臺灣教育令的發佈及其改革：教育制度上實現一部份的內地延長主義
- 兩個假設：辛亥革命以來亞洲諸民族 nationalism 的興起對日本殖民政策方針的影響及隈本繁吉台灣教育路線的修正與內外情勢變化之關係
- 台中中學校設立問題、有關台灣教育令本國政府與總督府的對立、教育內容→國家統合層次的平等化志向與文化統合層次的差異化志向並非相互矛盾，而在重新建構與漢民族鄉紳階層之間的「協力裝置」上，具有互相補強的意味。

2、台灣教育令制定過程

- 隈本《台灣教育令制定由來》：第二次台灣教育令裡內地延長主義的實現是否隈本的「素志」？

一、鄉紳階層的教育要求與中學校設立問題

- 〈有關台灣教育的卑見及疑問〉：抑制教育普及，實施基本的實業、道德與國語教育。繼承後藤、持地的殖民主義（相對於「內地延長主義」的「特別統治主義」）路線

- 隈本對中學校設立態度的變化：台灣鄉紳階層的不滿、他們子弟的「內地」、對岸留學。

二、台灣總督府的內憂外患

- 總督府與鄉紳階層的「協力裝置」：總督府既利用鄉紳又被利用。
- 若林：「遠景有辛亥革命，近景有『以漢制蕃』的日本帝國主義高山族征服戰爭」

- 梁啟超與林獻堂「虛君」的想法

→林同化會：要求制度上的平等（「同化」）=尋求「包攝」於國民國家日本，看穿統督統治的「排除」構造

- 黃玉階在提倡解除纏足、斷髮時辛亥革命的影響（nationalism? 文明?）

- 「陰謀事件」：不同於鄉紳階層，從民眾立場企圖顛覆總督統治

- 苗栗事件首謀羅福星的思想

- a. 傳統思想與近代理念的結合

- b. 將東亞地區的日本帝國主義支配體制作為一個總體加以批判

→在鄉紳階層與一般民眾之間設置區別，進而將前者更加確切地放入於體制內

- 討蕃事業：鄉紳付出金錢並且協助徵集人夫←→總督府認可中學校設立

- 中學校設立的背景含有複雜的利害關係，不但是日人與台人的二元對立，而是日人、漢民族鄉紳階層、漢民族一般民眾及原住民，重層的差別構造

- 張深切的例子：總督府必須重新建構「協力裝置」

三、本國政府的殖民地主義

- 法制局對於在台灣設立中學校提出的三個異議：需公開教育方針、不使用「中學校」及將修業年限等標準降低到與朝鮮一樣

- 對此，隈本的回應：強調對岸與「內地」留學的負面影響，鈴木三郎：討蕃事業上台灣人的貢獻→隱瞞民心「變調」與民眾對出役的不滿

- 法制局的拒絕：保持「殖民地」台灣、朝鮮並肩從屬於本國體制的外廓，這帝國全體秩序構造為優先考量→總督府妥協

- 次田與隈本的爭論

次田：血族 nationalism

隈本：作為安全閥的教育，特別是國語教育：「使成為順良的人民，進而成為忠良之民」

→兩者皆未述及權利、義務的同一化

- 台灣教育令與原敬內閣：必須修正以殖民地主義為基礎的教育方針的認知從總督府回流往本國政府

- 「共學」制度上台灣與朝鮮的差別：朝鮮「協力裝置」未形成

小結

- 第二次台灣教育令所發揮的效力：使作為排列化=挑選標準的日語能力之重要

性明確化（限於都市）

- 國家統合層次上，極小部分領域的讓步及平等化則是文化統合層次上往同一化的巨大代價。

第三章 台灣・一九一〇年代—差別の重層的な構造Ⅱ（頁 153~190）

3 台灣版教育敕語發佈構想(頁 153~頁 165)

1. 「日本性」「國民性」和「非日本性」「非國民性」的判斷基準為何？
2. 教育敕語的內容難以應用於殖民地。
3. 隈本文書的教育敕語關係資料：1.以宣講會形式，浸透著教育敕語和戊申詔書等相關建言的資料群、2.台灣版教育敕語構想相關的資料群。

※一、敕語宣講會構想的浮起(155-158)

1. 台灣士紳建議開辦含有教育敕語和戊申詔書內容的宣講會。
→其中應有統治當局的誘導，黃和辜二人就真的只站在被動的角色嗎？
→隈本如何應對呢？
2. 隈本文書中，宣講會關係資料有六筆。駒込推斷第 3、5、6 項出自石部定之手。
3. 比較 3 和 5 的內容可發現，其主張應是面對民心的「變調」時的對應方法
4. 3 和 5 不同之處為宣講的目的和內容。

黃玉階：內含教育敕語和戊申詔書，並目的為聖明之治。

石部定：僅提教育敕語和戊申詔書，並選擇了自古以來的宣講用書中，適合現今時宜的宣講內容。

5. 面對龜山所起草的第二項，總督府很歡迎黃等人欲設立敕語宣講會的趣旨。
6. 敕語的解釋在總督府內部存在著問題。
7. 原本對敕語宣講會抱有慎重論的隈本，明治天皇死後的同年八月展開了台灣版教育敕語的構想。

※二、台灣版教育敕語的檢討(頁 159-頁 165)

1. 台灣版教育敕語：1.佐久間→西園寺的上申案、2.敕語草案。→推測內申案第三草案的主導者應是隈本。
2. 同化理念的內在，並不是語言或風俗的變化，而是追求情感的融合。(依「血族」與「種族」二詞的可替換)
3. 內申案的內容暗示著教育敕語的不普遍性，在避免觸怒教育敕語的情況下制

定出來的擬教育敕語草案的條目與內容請見 161 頁。

4. 各段落：第一段天皇呼告台灣住民的姿勢明確。

第二、三段的三要素：a. 教育敕語的共通語句、b. 根據戊申詔書的表現、c. 「學習國語」、「尊習國體」等台灣的特殊表現

第三、四段：以天命的觀念開頭。

第四段：寫出「同文同種」和「一視同仁」，也寫出「語言風俗有異」、「因時制宜」等字句。

→重點為「天」觀念的利用。中村敬字的「天」觀。

5. 對漢民族來說，「天」的觀念不僅存在於政治思想上的原理，更是融入了民間信仰的世界當中。→然而台灣版教育勅語一運用天的觀念，便暴露了教育敕語教化異民族時產生弱度的問題。

6. 台灣人施行教育敕語是有效的，故不發表教育令，原因有三：a. 伊澤修二已將教育敕語導入台灣、b. 擔心「在裡外施行皆可行」的權威性喪失、c. 防止「不安的龜裂」顯在化。

4 吳鳳傳說的改編過程(頁 166~頁 185)

1. 天皇制體制下應被視為周邊邊緣位置的漢族吳鳳傳說，為什麼能保有旺盛的生命力？

→分析吳鳳傳說的改編過程，從中看出環繞在漢民族、原住民和總督府之間的霸權互爭。

2. 透過檢視中田直久《殺身成仁通事吳鳳》(以下省略為《通事吳鳳》)的出版脈絡，與檢討其和各個傳說的異同來探討吳鳳傳說的意識形態性。

※一、吳鳳彰顯事業的展開(167~169)

1. 吳鳳彰顯事業的過程突顯出了吳鳳傳說被賦予了「理蕃事業」模範的意義。

2. 總督府不得不對鄉紳階級讓步設立中學校的時候，吳鳳傳說被改編成適合政治脈絡的內容。

3. 以觀察各個版本的傳說內容，解讀其中所運作的政治性力學。

※二、吳鳳傳說的原像(169-173)

1. 本小節所討論的版本有《通事吳鳳》中包含的六個「異傳」(四篇漢民族的口頭傳承，兩篇原住民的口頭傳承。「正傳」指的是總督府所恣意選定的版本)，以及《海音詩》和《雲林縣采訪冊》。

2. 考究漢民族的版本和原住民的版本可發現，其實吳鳳被殺時並沒有自我犧牲的覺悟。
3. 漢民族系傳說的共通點：透過紙人來復仇的構造。
4. 原住民系傳說中顯示出並非故意殺害吳鳳。
5. 柳田國男的傳說論點。
6. 「正傳」並未反映原住民的立場，更甚還在裡頭呈現了似是原住民的東西。
→駒込：能達到說明原住民並非服從吳鳳，而是感化於自我犧牲的精神的印象。

※三、改編過程裡頭的政治性力學(173-182)

本節主要探討：1.原住民貫行獵首的意義、2.漢民族的民間信仰中「鬼」、「神」所扮演的腳色、3.《論語》中「殺身成仁」的章句解釋，來看吳鳳傳說改編過程中運作的政治性力學。

◎（一）獵頭與原住民的社會文化構造

1. 問：獵首這個行為，在當時真的是一般的認識嗎？
→參考臨時台灣舊慣調查會中的原住民的社會文化構造的調查
2. 獵首的目的為何？ →獵首混合了戰鬥的目的和隨之而來的效果。
3. 獵首的行為在一個共同體內部具備的特別意義。
4. 統治者的手段：混合獵首的目的及效果，貶低原住民、提高吳鳳「化解不仁」、「開創豐富資源」的偉大形象。
→明顯事例：稱霧社事件是獵首的再次發生。

◎(二) 作為「鬼神」的吳鳳

1. 「紙人的復仇」→漢民族的民間信仰→漢民族的宗教心性。
2. 漢民族的宗教性宇宙：「神」、「祖先」、「鬼」。三尾裕子：在台灣這個世俗中欠缺皇帝的社會裡，與此相似的宗教世界中「神」的階梯秩序也是曖昧的，因此「<神>和<鬼>的境界是存在著」，吳鳳是境界性存在的「鬼神」。
3. 把吳鳳當成「英靈」，總督府在漢民族的宗教世界觀中，帶入了異質的要素。但實際上無法達到和本國同樣的機能。
4. 吳鳳傳說之所以被宣傳是因為其中的宗教性的重要被認識到了。
5. 羅福星和余清芳仁的抗日運動中，也含有類似於吳鳳傳說的民間信仰理念。吳鳳傳說的提倡，有著與上述二者對抗的意味存在。

◎(三) 作為儒教理念的「殺身成仁」

1. 何謂「殺身成仁」？→論語古注&朱子新注的解釋有異。
2. 《雲本》中強調「大義」和吳鳳的清朝官吏身分，但在《通事吳鳳》和教科書中這兩點被刪除了。
3. 朱子：在普遍原理的「理」之下行動才能心安。並不特別讚揚自我犧牲。
→羅福星是爲了「理」才自我犧牲奉獻。
4. 羅福星(被支配層)；吳鳳(支配層)→被支配層說明仁義。後者是配合體制才有的教化意味。
5. 小結：《通事吳鳳》的編纂者、教科書的編纂者是爲了順從自己的價值觀，而扭曲了傳說，助長了偏見。從中可看出吳鳳傳說的個別故事的改編過程中的政治性力學。

※四、文明和野蠻的二分法(182-185)

1. 兩個問題：
 - a. 學務當局究竟爲何要利用吳鳳來當作教材？
 - b. 強調原住民的「野蠻」和「善導」漢民族的民間信仰世界，與天皇制的教說之間的縫隙是如何被填滿的？
2. 教科書中強調的自我犧牲精神是向何處發揮？→與其他教科書內容相比較(北白川宮能久親王)
3. 能久親王→文明化的象徵。在故事中有四點值得注意：a. 自我犧牲的行爲被強調了、b. 強調文明化、c. 台灣的文明化該歸功於身爲皇族的能久親王，而非天皇、d. 掩蔽身爲外來征服者身分的能久親王。
4. 能久親王的「外」vs 吳鳳傳說的「內」。以及各自的強弱。
5. 總督府使用二者，相互補足，期待能構築出適合漢民族的教化理念。
6. 故事中結合了文明與開發的重要性。而欲以吳鳳的故事來當作橋頭堡是徒勞無功之事。

5 小結(頁 186-頁 189)

1. 1910 年代構築「協力機制」的原理，推進台灣的教育政策。
2. 1910 年代的內憂外患使總督府明確地體認到作爲「安全閥」的教育意義。→台灣版教育敕語的起草、利用吳鳳的故事的意義。
3. 駒込的教育政策思想構造，見 186 頁的圖三。

4. 1 號軸類似於羅福星的抗日運動。
 - 2 號軸表示在自由平等的理念之下，天皇制的教義是備受威脅的。
 - 3 號軸表示天皇制的教義和漢民族的傳統世界觀有著很大的懸殊。
 4. 號軸為當時總督府所積極採用的。
 - 5 號軸的曖昧化是不認同近代化所孕育的兩義性，將之視為一元又普遍的文明化過程。
 - 6 號軸為「作為文明的近代」和天皇制的連結。
5. 總督府運用台灣內部各民族的弱點，擴大並再生產了差別的重層性構造。但是以法制度上的權利・義務關係為首，如果不改變以全體來作為統治台灣的體制，會潛伏著產生結合「台灣人」理念的可能性。因此總督府只能不停地與鄉紳階級再構築「協力機制」，並為此煩惱。

第四週

討論篇章：色川大吉〈精神構造としての天皇制〉

問題提出：為分析作為日本精神性構造的天皇制，並探討國體和天皇制之間的對應關係。試圖從歷史、文化傳統裡找到足以作為全民精神的機軸；再從國體、共同體、家族國家、最下階層、及後續國家以教育方針一層層討論天皇制在日本國體中的角色定位。

一、作為歷史傳統的「國體」(p.97~101)

1. 天皇制思想體系系統的建構
2. 何謂國體？從伊東多三郎的著作分析觀念
3. 地理位置和文化脈落成為單系性發展條件

小結：傳統「國體」觀念由獨特風土條件，自然思想、共同體思惟融合之後的產物；明治的國體觀則再加上維新後的新價值觀而成的一種複合體思想。

二、天皇與民眾 (p.101~107)

1. 「教育勅語」的強大包容力
2. 天皇觀的問題
3. 天下的天下 vs 一人的天下
4. 大眾對天皇的印象、天皇對大眾的印象

小結：萬世一系的皇統為國體觀念的核心

色川：

1. 民權派提出的設想與證據
2. 日本的國體並不是社會契約的那種考量
3. 政治的現實主義立場而言，國體與政體需要嚴加區別的原因
4. 明治時代的國體政策轉向為獨占了皇室、國體的價值，然後又以君民一家、家族國家等虛偽意識言論向人民展現其存在。
5. 丸山真男的國體論更加接近核心地討論此類問題

三、無構造的傳統 (p.107~113)

1. 丸山學派的近代主義研究批判與方法論
2. 和馬克思·韋伯相似的社會思想研究眼光
3. 無構造的傳統對日本人的精神生活，就像基督教擁有絕對的精神機軸
4. 近代日本的大眾思想轉向

對丸山的批判

1. 作為無構造傳統的思考特徵不是只有知識份子才有
2. 日本的思想傳統即為一種固有信仰

小結：丸山的做法是逆向解釋傳統的思想精神

四、丸山「國體」論的檢討 (p.113~117)

1. 伊藤博文的「機軸」用語和丸山的傳統觀方法論的關係
2. 伊藤與丸山理論的共通點
3. 丸山的 4 創造性卓見—從本質的、構造的意義上來看

小結：從方法論的批判中得到國體的真正意義

五、共同體論 (p.117~123)

1. 共同體的停滯性思想根源
2. 明治以來的日本「村落共同體」
3. 國體的最終細胞
4. 共同體危機意識—民眾主體意識的自覺
5. 共同體的精神機軸決定國體觀念

小結：近代西方思惟影響，知識份子帶動農本主義者的覺醒而導致村落共同體的震盪。

六、「家族國家」觀 (p.123~129)

1. 家族主義和有機體論的結合
2. 家族國家觀於戰後成爲天皇制體制的最重要精神構造
3. 吉本隆明的「共同性的幻想」
4. 石田雄「社會有機體論」作爲連結外來與內在固有信仰的思維
5. 天皇制體系對於接合「家」與「國」的方法 4 類歸納

小結：民眾祖先信仰到天皇制的天孫神話體系，達到了系列化效果

七、「家殺し」－殺家 (p.129~133)

1. 家族制度的危險性－幻想性
2. 柳田國男論述中提及了 domicide 的觀念警告
3. 對柳田”殺家”反駁
4. 個別國家制度崩壞，民族共同性的空洞幻想

八、下級士兵的心境 (p.134~138)

1. 近代史上「國家」成爲全民的命運共體幻想性
2. 帝國主義戰爭下，最基層的大眾士兵的立場
3. 日俄戰爭中日本首次成功結合了三種意志
4. 大眾士兵們自發性產生日本國家爲命運共同體的幻想

色川的批判

天皇制「國家」並不放過這樣的機會，利用大眾對於共同性境域的幻想，以達到統合且掌控大眾心理的作用。

九、國家教育之力 (p.138~147)

1. 明治初年的教科書自由風氣，與後起衝突
2. 「教育勅語」的發布：國體教育的體系化
3. 國語讀本透過篩選各方著作，巧妙保留了必要的觀念教育，使天皇制確立了其作爲精神構造的地位。
4. 後起的日本社會科學研究，爲了客觀的研究天皇制勢必得有段試練，甚至可能是天皇制首度喪失奇神奇性，日本人民如何再次應對便是將來的課題。

第五週

討論篇章：色川大吉〈日本ナショナリズム論〉

前言

[頁 306-308]

1. 戰後以日本的民族主義作為總體討論的論文

- (1) 歷史學研究會：學界主流，舉辦雜誌リ－ダ－。
- (2) 丸山真男：《關於日本的民族主義》，以西歐典範否定自己。
- (3) 竹內好：《日本和亞細亞》，以魯迅等中國作為否日本民族主義的契機來指出日本的特質。
- (4) 吉本隆明：《日本的民族主義》，提出大眾民族主義的新概念，以基底的視角批判丸山。

※上述三人與現實結合之間，提出本質意味的視點，來展開總論。

2. 日本民族主義問題的理論面還沒有被解決，實證面亦研究不足

- (1) 總體複雜：日本社會的傳統體質和近代化的理解；天皇制的本質；生成二世紀餘的民族主義和日本近代思想史和政治史……這種總體難以用實證歷史學行之。
 - (2) 學界內近來相關研究仍承襲丸山。
 - (3) 吉本打破學界停滯的批判視點，學界內的研究者視其為新左翼而不予好評。
- ### 3. 贊同吉本有關「大眾民族主義」的論點，所以想要提出以下假說。

一、日本民族主義的風土特質和民眾的情念

【風土的、歷史的條件】

[頁 308-309]

1. 地理環境：氣候佳、物產豐、侵略少，移住民的讚歌可見《古事記》。
2. 島民：「時」、「生命永恆」的樂觀思想，培植了日本人的自然思想和生活思想的根源，吉本則追溯其為大眾「民族主義」的原形。
3. 國境：四面環島無國境。海岸線形成的自然國境，使其居住共有「單一化」的言語、宗教、文化的深刻觀念的居民(國民)。

※區別(1)中國：人民是永遠的，國土是相對的，政府(國家)則有交替可能。

(2)日本：所謂國家是人民自然可見的樣子，是難以相對化的構造，日本的民族主義情感向國外燃生，人民、國土、政府、國家是在一起的，所謂命運共同體的共同幻想是很容易的。「日本人是容易團結的國民」是外國人的評論，這是因為有風土的、歷史的前提。

[頁 309-310]

4. 江戶時代中期：國學關於皇室價值首先浮上檯面，憂慮國難的民族主義者，是

使以天皇作為日本思想核心再次復活。

※原因(1)歷史上以天皇為中心的國體觀。

(2)自覺落後而期望變革，如尊皇攘夷派的民族主義。

※這就是幕末・維新時期的知識人，以「國體」作為支撐所形成的民族主義

(1)不可視：從前述地理的、風土的條件中產生的日本人特有的思想，長期反覆的習俗和慣行，形成日本人的思維樣式。

(2)可視：記紀萬葉以來南北朝的悲歌、幕末尊皇志士的詩歌、國學、心學……

(3)影響：國體意識的重層貯蓄，作為文化意識自上層到中層、下層的深刻觀念的根底。

[頁 310-311]

5.小結：既存的傳統材料及思維，為了實現日本的國家統合，附加新價值，符合權力要求所形成，「國體」論、天皇制意識形態無非如此。

※(1)支配者從志士純情的民族主義冷卻，而把握作為「國民統合」的手段。

(2)萬國應景仰天皇等觀念，不只是幼稚排外的民族主義表現，這是有史以來面對未曾有的民族危機，幕末知識人感到緊迫的精神表現。

(3)知識人的民族主義在倒幕運動過程方面是強烈變革的動力，但在維新政權成立之後，這種過激思想成為支配者的妨礙。

【大眾民族主義的原初意象】

[頁 311-314]

1.我只要一聽到日本的民族主義，常常有意象浮上。

(1)黑船事件：我對草根的日本民族主義覺醒的感動。

(2)明治末年被販賣的少女：少女愛故鄉的歌謠。

(3)明治三十年末，完成的國定教育所謂的浸透力非常好。對天皇制的永續沒有停止渴望，這個作為意味的歷史歌唱，是向天皇的憐憫和帶著少許人道主義的哀調，回歸故國的亡骸的年幼棄民的小孩的鎮魂歌的分配任務而得的結果！

(4)1931年(昭和六年)的水俣患者死前大喊天皇萬歲。

(5)敗戰時皇民的悲劇：如沖繩婦人抱著爆雷突入美軍而死，這些死者因「近代的知性」而被非難、批判，但卻是我相關的民族主義的原始風景。

2.作為知識人的超民族主義形成社會法西斯主義，結局是成為支配階層的超民族主義的皇道主義、天皇制的超國家主義。

二、近代的國民意識的昂揚

【自由民權運動的意義】

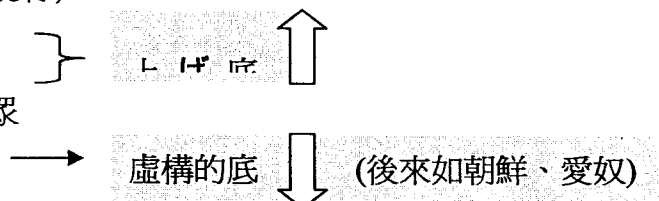
[頁 315-318]

1. 實際上，關於歷史的總體認識和個別認識常常沒有好好地整合，就民族主義來說也是同樣，作為總體的近代日本民族主義妨礙了日本人民的解放，妨礙了亞洲諸民族人民的解放，最後「用來展開日本帝國主義發展方向的正當化」，幾乎所有人都承認了。
2. 關於日本民族主義史兩個自下層產生的民族主義運動，由於被內含於明治的自由民權運動和昭和的社會法西斯主義運動，雖然挫折但是有いえ本質的重要意味。
3. 所謂民族主義的野性的、絕大的能量，如何確實地引導社會革命，眾人期待，試行錯誤，然後失敗。(如被國家支配層反革命的方向利用)。
4. 1880年(明治十三年)「豪農農權」的昂揚之檄文：
 - (1) 自由民權的「在村的潮流」。
 - (2) 近代布爾喬亞民主主義的性格。
5. 我反對自由民權運動僅限考慮到豪農層的階層利害的態度。
 - (1) 所謂期待廣泛人民的支持是因為，當時尚未確立資本主義和寄生地主制等等，豪農層和中、貧農層等等的底邊民眾的矛盾變得敵對(如地租、參政權、國家像)。
 - (2) 不同於太平天國的底邊民眾的成長超越了豪農指導層，我國的底邊民眾的思想成長是一般的弱，政治的集結沒有期待。民權運動挫敗，煞費苦心成立的近代民族主義主要推進者喪失、分解。

【天皇制的支配思想和民族主義】

[頁 318-323]

1. 支配者、豪農層：文明派。
2. 民眾的三層構造論(幕藩時代就有)：
 - (1) 豪農層(文明派)
 - (2) 中農、貧農、半無產階級大眾
 - (3) 被差別民



3. 支配者利用「上げ底」在底邊民眾所形成內部的差異，雖然創造出「一視同仁」的觀念，實則是差別支配的構造。
4. 明治國家的支配思想的主要內容：
 - (1) 天皇制的思想(國體觀念)。
 - (2) 日本民族主義(基於天皇和天皇制思想為核心的特殊強韌的集中力、國民統合的力量)。
4. 天皇制有著膨大的情動和觀念的收容能力，這個收容能力的包攝→相殺→超立→永續的政治型態的天皇制，是有著千餘年的歷史產物，古典馬克思主義的經濟社會構成體的一般理論不能理解，不用政治支配的民族個性的應該的機能也講不通。
5. 作為「王政復古的大號令」虛偽的粉飾之原因思考：「國體意識」是歷史的、風土的而被形成所看見，明治國家是限於天皇制國家，這個的政治本質是因為古代以來被累積的「法」的觀念、在民眾的生活思想照應民俗幻想領域內的諸力、自然思想等等的精神被抽象化，這就是支配思想的核心，如明治憲法第一條「大日本帝國是萬世一系的天皇所統治」。

三、明治末期的國家政策和民眾的民族主義

[頁 323-324]

1. 關於從明治維新的自由民權期，各樣民眾的民族主義由內由外的觸發，慢慢地擴大視圈，每個異質的自我主張概觀，在這以後，日俄戰爭左右的樣子所展開，但要具體顯明是極為困難。
 - (1) 富農階層的民族主義的展開過程，只有殘留的文書記錄。
 - (2) 所謂「底邊民眾」的「最底邊存在」是透過歷史的類推方法來捕捉。
 - (3) 吉本隆明以「小學唱歌」和「童謠」作為素材，銳利地解析出大眾民族主義表裡的心情構造和明治、大正、昭和的變化過程。
2. 薰染大眾的諸力：
 - (1) 小學校教育。
 - (2) 軍隊教育。
 - (3) 對外戰爭。
 - (4) 明治天皇對「非凡領導能力」活用的家族國家論等等的支配思想。
 - (5) 從資本制商品經濟的原理產生的浸透力。

[頁 324-328]

3. 小學校教育：

- (1) 義務教育就學率高。
- (2) 為天皇制國家直接操作的全國劃一的「國定」教育，作與國策合致，從順勇敢的公民。
- (3) 天皇制的意識形態，追求世界知識以振興皇基(如進化論)、對日本國土的愛(祖先崇拜、忠臣孝子等等情感滲透的故事或小學唱歌)、對外戰爭的勝利(明治天皇和英雄們)、農民生活和資本制社會的適應力。

※這是以天皇制的精神構造被包攝幾乎所有的要素，可理解為情緒化、整序、總合的體系化。

4. 大眾民族主義不可斷言為不過是「虛偽意識」：

- (1) 民族主義作為長期共同幻想力的持續，而有一時期真實事物體驗的必要。
- (2) 如日本兵士及大眾真正自發感到「國難」，國民戰爭和民族戰爭提供實感。
- (3) 軍隊教育強調「國難」，這樣大眾則體會得到絕對服從的規律和要領的精神。一旦操縱作為返回鄉里的在鄉軍人，作為草根的軍的「細胞」，吸引擁有強烈地像鳥伏窩志向的大眾(指「大眾」擁有一種很強的志向，這志向就像是鳥窩在巢中)往「國難預備」的方向。
- (4) 北一輝在《日本改造大綱》中所著重的，是這種大眾民族主義的鈎勾。北一輝考慮到想利用預備軍作為革命志向的方向，並且企圖從既成權力手中奪回可作為革命志向的服從價值泉源的天皇，並把天皇用來作為「一君萬民」的指導方針。

四、日本民族主義和知識人

【明治知識人的對應】

[頁 328-332]

1. 知識人的意識強烈的決定不是因為底邊的不安：
 - (1) 有著直接的世界史危機意識，對從歐美的新知識感到震驚。
 - (2) 如福澤諭吉的唐人往來(主張國際社會具有的世界普遍道理而展開其有關日本的開國論)、脫亞論；內村鑑三的世界主義。
 - (3) 中江兆民強調平民觀點及人民解放，然而連中江的大才也不能看破差別構造是從幕藩時代繼承的衣鉢的天皇制國家的全人民統御的巧妙的一環。

2. 知識人的民族主義清楚地分裂是在日清戰爭的勝利：

(1) 帝國式佔領：福澤諭吉、德富蘇峰、尾崎行雄。

(2) 反帝國式佔領：內村鑑三。

內村以兩種 J 的愛(Jesus & Japan)，為批判日本人偏狹排外的愛國心的幸德秋水協力，內村這種民族主義是基督教的文明一元論的立場也說不定，他的國際主義以「世界中皆兄弟」，已超越「國」的觀念。

【亞細亞主義·超國家主義】

[頁 332-336]

1. 岡倉天心：岡倉察覺西歐諸國有分斷支配亞洲的企圖，便彈劾英吉利帝國主義煽動日本和朝鮮、中國互相戰爭，岡倉著作中呼籲被隸屬歐美的亞洲要合而為一站起來，主張和西歐文明相對化亞洲的原理，並檢討人民游擊戰的可能性。
※不過後來因為日本國家走向而空虛化(如佔領中、朝問題)。

2. 竹內好：亞細亞主義並非和民族主義完全重合。亞細亞主義並非有客觀限定的實質內容，而是具有一個傾向，所以一定要依據其他的思想。對竹內來說，亞細亞主義不一定是反近代、反文明主義。

3. 宮崎兄弟：反對近代國民國家所創造出來的近代化，突破一連串的亞細亞主義者的界線，在中國設定革命根據地，對作為世界革命的根據地的中國充滿期待。(北一輝痛批一國的革命是世界同胞主義等等不能做到的。)

4. 北一輝：大眾從所謂天皇的「臣民」封建的地位到所謂天皇的「國民」近代的座位的爭奪，與國民統合的要點合而為一的天皇，以「變革」作為象徵的積極活用的戰略。

5. 右翼的國家主義著眼從對外進出的方向轉到國內改革的方向，如 1919 年「國家改造運動」。接著最初的象徵意味的行動是朝日平吾刺殺財界巨頭安田善次郎，起因是第一次世界大戰後日本資本主義縱深化，引發勞資對立、米價暴漲的底邊民眾欲望的反映。

6. 一個月以後，首相原敬被中岡良一刺殺：明治的傳統國家主義完全斷絕的新質地的「革命」思想(指天皇制社會主義)。

【世界史規定中的大眾民族主義】

[頁 336-339]

1. 一九二〇、三〇年代日本的大眾民族主義，。「自身的實感生活思想的基礎會

持續崩壞下去，就是因為資本主義(近代市民社會)這個東西，憎恨的是資本制，救濟的幻想是天皇制」一旦被煽動那樣思考時，便會陷入難以逃脫的陷阱當中。這之後，大眾的靈魂惹上日益增加的超國家主義，次次傾向引起大陸侵略、對外戰爭的天皇制國家的支配思想。

2. 日本的民族主義這種超國家主義，民族的排外主義突走歷史的原因為 1905-20 年，東亞情勢的根本變化。

(1) 寧可保守自己的實感而逆行歷史潮流，如日本底層民眾在日俄戰爭中表現的國家愛，少數的大戰爭危機使大眾親身進入作為最高的共同幻想「國家」。

(2) 日俄戰爭的勝利增長日本人民對中國、朝鮮的蔑視感，戰場所得的實感固定化、概念化，使日本人失去著眼於歷史的變調(指民族解放)。

3. 眺望我多年追蹤的豪農民權家的生涯，大部分死於日本所謂向帝國主義的一體感之中(指對支配思想的反抗是失敗的)。

【展望一戰後民族主義的問題點】

[頁 340-344]

1. 戰爭期國民情感的動員是表示了歷史上稀有的天皇制統治的成功，但是敗戰後一度令世界驚訝的沉滯、無氣力和虛脫狀態。

2. 戰後民族主義：

(1) 1952 年 血的 5/1 事件

(2) 1960 年 安保鬥爭運動

3. 一九六〇年代：

(1) 戰前後進國型轉變為先進國型，高度經濟成長為近代市民社會，「國家」和大眾之間冷卻，在「國家」和「市民社會」的意識完全被分離，大眾關心的事是一己的利害領域。

(2) 六〇年後半則興起各地住民運動，蔓延全國。

(3) 資本主義企業徹底奪取農村，這個所謂培養基被解體的事可說是一種的民族主義史的終了の意味。

4. 一九七〇年代：

(1) 大眾民族主義「私」化、保守化，一種民族的作為自我主義的物欲追求的浪漫主義。

(2) 1973 年石油危機，看破經濟大國的虛構。

5. 未來：

(1) 現代民族主義解體，人間同胞主義被展望的一種可能性。

(2) 當然我是希望不久的來日，全部的國家被廢絕，國境被一掃而空，人類是一種自治連合機構。

第六週

討論篇章：和辻哲郎〈統日本精神史研究〉

1926年《日本精神史研究》---透過在日本古代，中世的藝術，思想，宗教，政治等包攝各方面的日本人創造價值的成果來探討古代日本人的精神

1935年《統日本精神史研究》---探討何謂日本精神以及日本精神的歷史
本篇為關於日本精神的論述。他反對把[日本精神]當作政治性意識形態的工具，他認為[日本精神]的位置在於日本文化的主體性。

一．什麼是日本精神?(202-203)

和辻認為日本精神的研究應該與歷史研究而不同方法來進行。

二．日本精神與反動思想(203-217)

目前的[日本精神]被視為[右派，反動，保守]，但這些詞彙並非代表[國民的自覺]的本質。只是國民自覺與逆反革新運動等社會以及政治趨勢聯結起來的時候，看起來反動性的意思而已。

國民自覺的被視為[右派，反動，保守]的想法的起源在於從西歐啟蒙主義的資本家階級而開始的。

在近世日本的國民的自覺可分3個時期

第1時期.

以伊勢神宮為崇拜地盤的國學的興起，歐美資本主義的壓力，對幕府政權的反抗等等要素所產生的國民自覺。代表標語為「大和ごころ」、「尊皇攘夷」。

第2時期

在日清，日露戰爭時代(1894~1905)，由於歐美殖民政策的壓迫所產生的國民自覺。代表標語為「大和魂」、「忠君愛國」。

第3時期

經過資本主義發展後，滿州事變(1931)，國際連盟的壓迫所產生的國民自覺。代表標語為「日本精神」。

這些標語所表示的國民自覺的性質

標語	當時	後來
1. 「大和ごころ」、「尊皇攘夷」	進步	保守
2. 「大和魂」、「忠君愛國」	保守	進步
3. 「日本精神」	更保守	

◎原因 以下是每個時期的國民自覺被視為保守的原因

第1時期 當時的國民自覺是要讓日本趕上世界的進步的前進運動。這個前進運動以國學者的思想，漢學者的國史觀來被表現出來之後，這樣的表現方法，從後代的人的角度來看的話，彷彿會出現保守性質的特徵。

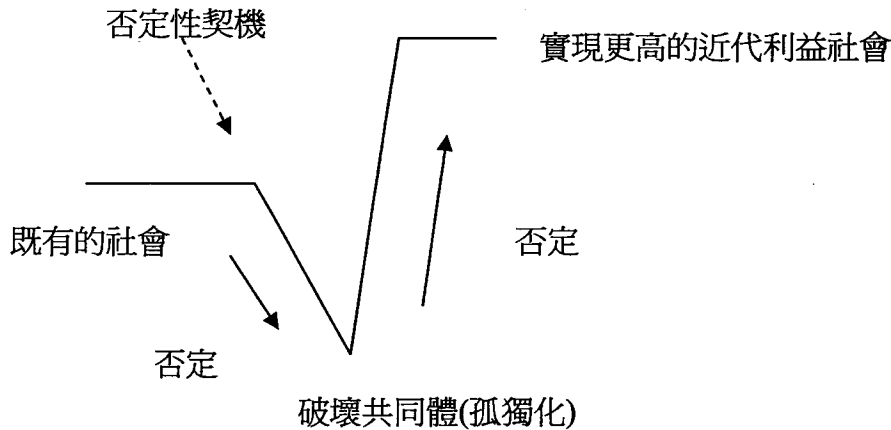
第2時期 和辻認為「忠君」所指的主君與天皇是不同等。但是這時期尊皇與忠君被視為同格。因此被涵蓋了封建意涵的「忠君愛國」的標語被視為是保守反動性的東西。

封建君主制≠尊皇 君主...將軍、國王等有權力的人，「忠君」概念 天皇...國民的全体性的表現者，有權威的人
--

國民自覺是國民共同社會的自覺。這個時代的日本動向

是把日本的社會改變成近代利益社會。但是國民自覺其實不是反抗的動向。和辻認為近代利益社會從不同的角度來看時，可以視為是退步的動向。因為如果要把日本變成近代利益社會的話，那個方法是以破壞既有的共同體來進行的。如此，那這種帶有退步性的近代利益社會的動向，實現比原來的共同體更上一層樓時，才是被視為進步性。所以國民自覺是帶有對否定性契機的否定的再否定的意義。

圖;國民自覺的意義



另外，「大和魂」與「元祿快拳」的封建制美談聯結在一起。

第3時期 自由主義者來講，日本精神的標語是看起來帶有封建性意義的舊弊。因此他們覺得這是反動的東西。相對的，對社會主義者來講，它是看起來像強化由資本階級家的榨取的獨裁性型態的東西。

但和辻認為如果現在的動向是往廢棄自由主義生活共同體的方向走的話，堅持利益社會的自由主義才是反動的。相對的，如果生活共同體的實現，以風土以及歷史的制約之下才可以做到的話，保持抽象的世界主義的左派理論家才是保守的。

三. 往日本精神的通路(217-221)

在這個部分和辻提到日本人讓(日本精神)這個詞彙意味著什麼?

要了解日本精神的實體，必須從日本精神的[發露]來把握。我們透過看得到的東西而理解它所表現出來的主體。

日本精神透過政治，經濟，道德，教育，學問，藝術，衣食住等整個日本文化的[發露]來理解。這樣才會真正能夠了解日本精神。

四、日本文化的主體

日本文化的創造主體首先是作為日本民族主體的日本國民。被稱之為日本精神的，其實是一個作為主體的日本民族(221)

1. 反對將「精神」和「物質」對立起來的立場

- 如果將精神和物質對立起來作為思考日本精神概念的前提，做為整體性的主體的民族將無法產生。(222)
- 要掌握日本精神的表現的立場，實際上不只要看精神的物質表現還要對精神提出疑問。因此具體的說不是精神的自我客體化而是物質的。(221-222)

- 將精神和物質對立起來的思考，切斷了主體將自己客體化的契機，而僅僅是做為一個被觀照的對象。(223)
- 在精神的根源誕生的是成為主體的物質…因此精神是物質的自我發現。(223)
- 個人的立場與主體性的肉體的關係，相當於主體的民族和主體的風土自然。(222)

2. 絕對精神 vs. 日本精神，絕對的全體性 vs. 民族的全體性

- 我們必須從日本文化主體的問題開始然後進入世界史主體的問題，也就是絕對者的問題。(222)
- 絕對者就是絕對空，就是絕對的否定性，是否定的運動。
- 絕對精神就是特殊的民族精神的運動…生的主體之全體性是非得在特殊的民族活動當中才能得到的。

3. 民族的特殊型態(223-224)

- 日本精神的問題除了是精神的問題之外，也是日本的特殊型態的問題。民族的特殊型態不單只是偶然的隨便怎樣都行的附加物，而是通往自我實現的路，是人類存在最本質的規則。這也是一個民族在世界史中背負的使命。
- 日本精神和希臘精神與德意志精神一樣，日本(的特殊性)越顯著精神的強度就越強大。

五、將來的實現和過去的傳統

必須充分掌握人類存在的風土、歷史構造，才可以找到實現未來的動力以及將來日本民族活動的指導方針。(227)

1. 根本的新的創造無法脫離過去的限制…無法全然拋去過去而開拓全新的境地。(225)

2. 既是傳統的否定又是傳統的接續。(226)

- 希臘雕刻 vs. 米開朗基羅 (225-226)

米開朗基羅的〈摩西像〉和〈夜〉不但是徹底地對希臘樣式雕刻的否定，但是這種傳統的否定同時又是傳統最有力的連續。在〈摩西像〉中看不到如希臘神祇雕像那般的雄渾與平衡靜默的威嚴，但是看到了過去在希臘雕刻看不到的精神姿態，包裹在衣紋下巨大的意志力與強韌的人格。而在〈夜〉裡過去對於女性肢體之美的感受消失了，不同於〈維納斯的誕生〉表現的美。

3. 日本民族在將來世界上扮演的角色與日本原有異質的、過去的日本傳統不可

能沒有任何一點關係。(226-227)

六、啓蒙主義思想和歷史、風土的考察的缺席

1. 啓蒙主義思想的特徵：缺乏歷史的考察、過度抽象(遠離了普遍人類社會)(227)

2. 啓蒙主義思想在日本的移植特徵：(227-229)

- 造成日本知識階級的一個特徵：思想過於抽象
- 啓蒙主義在擺脫封建遺風的同時，卻同時將日本的傳統也拋棄了。明治以後的歐化是將日本的特殊性拋棄而代之以歐美風的抽象思考。
- 日本三次的歐化主義與對日本傳統的復歸以及對於日本特殊性的自覺(228-229)

3. 和辻批判日本馬克思主義者對於日本歷史特殊性(風土性)的不見(229)

- 日本馬克思主義者將對於日本趣味和傳統的尊重貼上布爾喬亞的標籤。
- 日本馬克思主義者反對啓蒙主義的抽象性而強調對於歷史考察的重視，但是又忽視了所謂歷史性和風土性的密切關聯。資本主義的經濟組織本質上並沒有東洋西洋之分，而其無產者也不具有國民的特殊性。和辻認為其歷史的考察越是重要，就更應該和風土的考察徹底地結合起來。強調唯物論的日本馬克思主義將風土的特殊性捨去是非常不可思議的。

ex. 東西方無產者食物的差異被捨去。吃麵包香腸的無產者和吃米野菜魚的無產者不一樣。(229)

ex. 工廠勞動者性質處境的不同。(230)

- 馬克思主義者因為忽視風土特殊性所以其戰術淪為抽象也就不難理解了。在這點上他們和啓蒙主義者都墮入同樣的抽象性而不自知。(230)

3. 盲目抨擊日本傳統的日本馬克思主義青年沒有意識到自己的思考和運動本質仍舊脫離不了日本(230-231)

- 他們勇敢視死如歸的犧牲精神、對全體權威的順從甚至盲從，與戰國時代的武士所表現出來的沒有什麼不同，展現出有如颱風般的民族性格。
- 試圖脫離日本傳統的運動卻以日本的方式實踐並不是現在才出現，但自覺與否卻有其重大意義。如吉利支丹(Kirishitan)運動便是沒有自覺的，對於日本文化的創造是沒有幫助的。而日本的馬克思主義者是否會陷入相同的命運

還不可得知。

七、作為日本特性的外國崇拜：否定日本特性的日本特性

1. 外國崇拜、自國蔑視的歷史追溯

- 日本知識階級的抽象性是起因於面對外來優勢文化的外國崇拜與對自國的蔑視。人對於新的東西的接納與尊重太過的話，就會導致對於自國傳統的捨棄。這種態度就是日本民族的傳統。(231)
- 日本對於外國崇拜的痕跡可以追溯到非常久遠以前，從石器時代、銅器時代到佛教、儒教的渡來，對於外國的崇拜貫穿了整個歷史並且做為日本知識階級一個顯著的特徵。
- 這個特性是因為日本人對於優秀文化有很敏銳的感受性，他們抱持著謙虛的態度把自己清空以吸納外來優秀文化。這個特性未必是日本的弱點，甚至可以是日本民族 綜合東洋和西洋文化的民族使命之實現的重大契機。(233)

2. 過去與現實接觸稀薄的外國崇拜：理想化的他國崇拜(233-235)

- 此時日本民族對於異民族侵略的敏感與預想仍然不同於日後現實侵略的體驗，所以除了武力侵略外與國外的接觸還有與經濟上與國際經濟的結合。
- 透過與外國的貿易接觸到的他國現實常常是透過文化產物的流通，而非現實上的接觸。也因此透過發見他國最優秀、創造性的一面，看到的其實是一個被理想化的他國，把對於藝術的印象和現實混同了。
- 而日本人以他國為理想，其實顯示了日本人民族性格中很濃厚的理想主義色彩。因此日本人對自國的蔑視本質上可以看作是一種出自在理想之前的自我鞭策。

3. 與外國接觸密切盛行的當下(236-238)

- 現在日本與外國的關係是在經濟與日常的生活交涉特別盛行的年代，因此不能再像過去那樣把對於他國的理想化和現實上的他國混同起來。這是一種認識上的缺陷，是必須被區分開來的。
- 由於對於歐洲文化優秀性敏銳的感受，使得日本人並不覺得比歐洲人差，只是知識份子的自覺比較差。日本人將自己清空以吸納外來文化，甚至連創造力和思想的勞動都未必以日本人(甚至是以西洋人)作為思考的主體。這種吸收接納歐洲文化的方法顯示了一種沒有自覺的「否定日本特性的日本特性」。

- 知識階級這種將自身清空的吸納他國文化的方式，是一種缺乏對自我特殊性的自覺。也因此有必要去認識歷史，特別是對於自身歷史的認識，以及對於自己歷史特性的了解。

八、日本文化的重層性

1. 日本文化的重層構造

- 日本文化的一個特性是，各式各樣的契機存在在一個重層的構造中。然而在日本文化中，在這不同層位的種種絕不是生的權利的喪失，而是朝向生的方向的超克，這也是日本文化一個顯著的特性。日本人敏於擷取新事物，並善加保存古老的東西，不管是在食衣住行還是在社會層次的歷史移動或是在宗教、藝術、思想、經濟、政治各方面都存在著重層性(239)

2. 日常生活的二重性(240-241)

- 在日常生活的全體中達到統一的二重生活，如和洋折衷的衣著、料理、住宅形式。所謂和洋折衷不是一種新樣式而是兩種樣式二重的結合。

3. 信仰樣式的重層性(241-244)

- 將目光從日常現象轉移到重大文化產物也會發現這個重層性驚人的顯著，如：宗教、藝術。譬如信仰的重層性——神佛調和，神社信仰是用在出生的祭典，而佛教則是對生的否定和死亡儀式相結合。這兩種不同的信仰形式雖然其特殊性存在著對立，但是卻在同一個生活當中一起生存。(242-243)

4. 藝術的重層性：以矛盾作為契機，在否定中創造，產生文化獨特性的自覺(244-246)

- 1200年前的短歌、900年前的大和繪、500年前的能樂其形式不斷的創新演變，卻能生生不息的留在民眾的日常生活之中。但是這些新樣式並不是簡單的並存在一起而已，而是相互的對立又相互的統一，在對古老樣式的否定上創造新的樣式，更進一步的更和古老的樣式一起活了起來。這些創新樣式是作為古樣式的否定而出現，但這個否定不是將古老的樣式廢棄，而是在對於古樣式的否定上產生的自覺與獨特性。

九、結語

日本精神不只是「魂」這樣的東西而已，也不是政治運動意識形態的工具，而是日本文化的主體。要根本掌握日本精神的自我認識，必須掌握日本文化的重層性，必須從精神史和風土學的考察著手。(246-247)

●政治運動將日本精神做為一個標語獨占了，這是造成日本精神掌握錯誤的最大原因。

●日本精神的自我認識是要完成世界史上的使命不可以或缺的。

問題與討論

●「國民性」是什麼？（菊花與刀 櫻花和武士道 台客 大和魂 台灣魂…）

第七週

討論篇章：子安宣邦〈「日本民族」概念のアルケオロジー〉〈「民族国家」の倫理的的形成〉、〈アジア主義という近代日本の対抗軸〉〈アジアによる超克とは何か〉

（一）〈「日本民族」概念のアルケオロジー〉

1. 所謂考古學的解讀的作業（P 129-131）

- 所謂的「考古學」是帶來「日本民族」概念的歷史上的言論地層的詳查。(P130)
- 所謂的「解讀」是讀解「日本民族」概念在於歷史的地層的各言論上怎麼樣成立。(P130)

2. 有關概念成立的「時差」(P131-133)

成立「民族」和「日本民族」概念的日本近代史是在 19 世紀中期，跟著要求開國通商的歐美先進國家的壓力開始。(P131)

- 在於一國人民團結的共同性表現於語言的意境上、概念上的成立與以政治現象的民族主義的發生之間有時差。(P132)
- 在於近代日本的關於一國人民的共同性的「民族」觀念形成，不得不有跟後進國日本對抗著模仿先進歐洲各國的「民族」觀念之間明顯的時差。(P132)
- 有關日本人的一國認同的「民族」概念，擁有著歐洲的模仿與對歐洲的對抗的兩義的契機，超越那時差而成立於 20 世紀的近代日本。(P132-133)

3. 在於辭典的「民族」(P133-135)

近代的國語辭典的編纂作業是，一國語言的一國性的公共性認定作業，也是把當代言語的表現、使用語彙作為「國語」來認定公共的使用作業。所以被登入國語辭典才是其語彙有公共性的成立。(P133)

- 《大言海》(1932-37 刊)

「民族」的項目，寫「民族」=人民的種族。形成國家的人民的言語，民俗，精神感情，歷史關係等的基於這些共通的團結。」(P133)

- 《言海》(1889-91 刊) 沒有「民族」、「民種」的語彙，但有「人種」的項目，有寫「人的種族，人的骨架，膚色，語言等的大約的一類成爲一大部，而稍微分類世界的人民之稱」的說明。(P134)
- 《日本品詞辭典》(1909 刊) 的「名詞」目錄中已經有「民族」的語彙，其同義詞是「民種」。(P134)

回到《大言海》的「民族」項目，先說明以人民種族爲「民族」的語彙成立理由後，加寫「形成國家人民的言語，民俗，精神感情，歷史關係等，基於這些共通的團結。」的解說，這是明顯的宣告「人民的種族」的人種概念成立了別的新的「民族」概念。這個說明文是告訴，單一的政治共同體中，連結歷史文化與祖國共有的一切，文化性政治性的幕後操縱的「ネイション」概念，是由「民族」的單字來再構成這件事。(P135)

4. 「民族」概念的轉移的成立 (P 136-140)

☆鈴木安藏(すずき やすぞう)

指出進入明治 20 年 (1887 年) 也不能說有成立作爲「ネイション」的「民族」概念。但是當時關於「ネイション」的政治學概念並不是完全沒有介紹給日本。鈴木有舉 2 個德國政治學者的翻譯例子。(P137)

• ブルンチュリー (Bluntschli)

所謂的民族是相同種族的一定的民眾，所謂的國民是在同國土內居住的一定的民眾。所以一民族分裂到多數國家，而一國家併有數種的民族，但國民不會這樣。(國民不會分裂爲數種民族，或是不是同一民族有數種國民。)(P138)

• ラートゲン (Rathgen)

民族與國民，其名義相似，但是其意義不同。民族是同種族的一定的民眾，國民是同國內居住的一定的民眾。民族是人種學上的意義，而沒有法人的資格。國民是法律上的意義，而有法人的資格。(P138-139)

☆ホブズボーム記下來的 1870 年到 1918 年在歐洲的民族主義的變化

民族性和語言變得有可能以「民族」爲中心的意義，漸漸地變成決定性的基準，而且有時候，被視爲唯一的基準。(P139)

ホブズボーム劃世界史的 1870 年到 1918 年是後進國日本達成先進國家化的時期。由於日本在近代國家的形成上，對在於歐洲新的霸權國家的德國帝國尋求其模範。日本人的同一種族的「民族國家」日本，正在以德國的「民族」概念來制定

基礎。(P140)

5. 國粹主義的「日本」(P 141-143)

☆明治 21 年(1888 年)，三宅雪嶺(みやけ せつれい)，志賀重昂(しが しげ たか)，杉浦重剛(すぎうら じゅうごう)，他們集結成以國粹主義來批判明治政府政策歐化主義的言論集團—政教社。

• 志賀重昂

「這樣的話，日本也以國粹作為精髓，以這個來作為大和民族在現在未來之間變化改良的基本標準，而之後進口其他的長處妙處，近來創起所謂的「日本的開化」怎麼不是值得重視的事業。」志賀這樣的說自己的「國粹保存」的立場 (P141)

• 三宅雪嶺

三宅用「日本人是所謂的蒙古人種」在人種上規定自己。三宅說，19 世紀快要結束的現在，亞利安人、歐洲人的好運也要結束了，因為他們在努力亞細亞的治理(統治)，但是亞細亞的治理本身催促蒙古人種、日本人的覺醒，而造成其任務的自覺，然後讓日本人跟歐洲人競爭進而要求世界圓滿的最終解決。(P142)

6. 「日本民族」概念的成立 (P 143-145)

☆《日本及日本人》(1907-1944 刊行)以三宅雪嶺為中心創刊

• 刊行到 40 年間關於日本民族主義的標題上的表現存在的各式各樣的過程，但是到昭和初年之前，「民族」特別是「日本民族」的語彙，似乎都沒有出現在目錄的標題上。(P144)

• 到昭和 4 年(1929 年)突然在標題上大大的出現「民族」與「日本民族」的單字。(P144)其標題上、雜誌上的「民族」的概念，已經不是種族性的概念。大大的附加以歷史的、文化的認同來結合的人間集團的「民族」意義，而構成重新優越性差異化的種族概念「日本民族」。(P144-145)

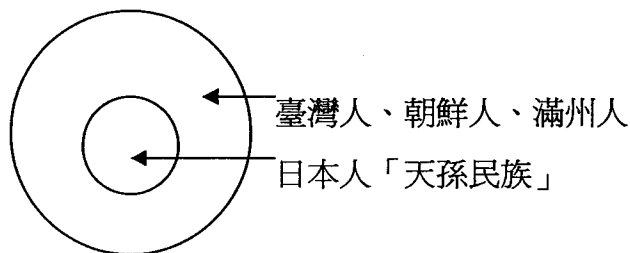
1925 年到 1940 年代的昭和初期時代，把自己國家的精神上、文化上的傳統再構成於學術上，成立「日本民族」的概念。(P145)

7. 「日本民族」概念的雙重化(P145-148)

昭和時代「日本民族」再基於王權神話而再構成為「天孫民族」。或是應該要說「日本民族」的概念是生出於其內部，以本源的民族的「天孫民族」概念。

「天孫民族」才是昭和法西斯時期的天皇制國家日本生出的神話的「民族」概念。
(P146)

- 「天孫民族」是對被日本帝國佔領而變新國民的外地住民，把本土居民以神話的概念來優越性差異化的概念。(P146)
- 「日本民族」在這裡被同心圓的雙重化，其中心的圓內存在「天孫民族」。這確實是對應包含臺灣、朝鮮，再加上滿州的日本帝國的「日本民族」概念的雙重化。對於同化的日本人，固有日本人的區別，要求以原日本民族的「天孫民族」概念。(P147)



日本人的「本土—外地」的帝國版圖的體驗也是關於國土、民族、言語的「內部—外部」的雙重化的體驗。(P147)

(二)〈「民族國家」的倫理學的形成(一)〉

1. 先有「倫理學」(P 153-155)

明治時期開始的近代日本，先有「倫理學」。也就是「倫理問題」前，先有「倫理學」。其「倫理學」是 ethics 的譯語的學術概念，在歐洲成立的倫理學。
(P153)

- 井上哲次郎 (いのうえ てつじろう) 等編集的《哲學字彙》
以 ethics 的譯語來刊載「倫理學」，跟著這刊載，近代倫理學成立於日本。
(P154)

- 井上円了 (いのうえ えんりょう) 的倫理學教科書《倫理摘要》
說明「所謂的抑倫理學即是「エシックス」是善惡的標準，論定道德的規則而命令人的行爲舉動。」(P154)

明治時期的日本不是本來就不存在道德問題。而是隨著明治維新的社會變動對日本社會作出道德性的空窗期。但是構成倫理學，然後準備解答的倫理問題不是那樣的道德問題。(P155)

2. 國民道德的需求 (P 155-158)

隨著明治維新的改革，確實對日本社會產生道德性的空窗期。那可以說道德性的危機。那時候出現以各式各樣的立場提倡道德教義再興與增進的人。(P155)

☆明治日本要求的是「全國公共的教導」、「國民道德的標準」。

- 但是帝國大學的學士們的道德學，即倫理學不是應付明治日本要求的。(P157)

☆《教育詔敕》(明治 23 年、1890 年) 與擔任倫理學教授

- 對國民道德的要求，跟著《教育詔敕》的發布對帝國大學的擔任倫理學教授們託付基於《教育詔敕》的意圖的國民道德論演講者的任務。(P157)
- 帝國大學和高等師範學校的擔任倫理學的教授們要講授倫理學和國民道德論。(P157)

教育體系的國民道德論的成立會使倫理學變質。或是國民道德論滲透倫理學。(P157-158)

3. 從「エシックス」到「倫理」(P 158-162)

以《教育詔敕》的發布開始對應明治國家要求的國民道德基礎的確立的倫理學者們，試著把被埋沒在「エシックス」底下的儒家傳統倫理再大搖大擺的拿出來。但，這不是單純復古儒家概念的再生。而是以儒家「倫理」概念的再構成。以充分的方法性的意識和思想性的準備來作這個再構成作業的是昭和的倫理學者和辻哲郎(和辻 てつろう)。(P159)

☆子安引用和辻的〈倫理學—作為人類的學問的倫理學的意義及方法〉寫倫理學

- 和辻說，用到 ethica 的譯語的「倫理學」的單字的時候，那裡已經有被含意「人間道德的學問」意義。但是和辻那樣的說法是，再大搖大擺的拿出含意「人間道德的學問」的意義的「倫理學」，作為 ethica 的譯語而成立的「エシックス」埋沒在其單字底下的倫理而成立的倫理學，是只有在有另有含意的情況下來看時候才說的。(P161)

「人間學問的倫理學」是正在以和辻作出來的昭和日本的倫理學。他把昭和日本的倫理學以「倫理」的單字解釋學的再構成來開始。(P161-162)

4. 「倫理」的解釋學 (P 162-165)

☆和辻

- 和辻是把「倫理是什麼」這問題，換成想「倫理」被這個語言表現的意思。這

是「倫理」這個語言的解釋性問題的調換。那裡確實有對語言表現的解釋學的前提。(P162)

• 和辻說「倫理」這語言是支那人創作而傳給我們的，然後其語言的活力依然活在我們之間。這語言的意思是什麼。我們在其意思上能作出怎麼樣的概念。

(P163-164)

• 和辻認為來自中國的「倫理」的語言，還有著活力活耀在近代的日本。和辻的解釋學試著讀出其「倫理」的語言意思。(P165)

☆子安

☆子安

「倫理」不是有著活力活耀在近代的日本人之間的語言。那是在明治時期日本作出來的近代漢語之一。所以『「倫理學」的開始是解釋「倫理」這個語言所寫的記述，而選擇「倫理」的語言，是因為已經有「人類存在的法則」的解答來講解，好像日本人跟著「倫理」的語言來保持人類存在原理的樣子』是滿滿騙術的記述。(P165)

(三)〈「民族國家」的倫理學的形成(二)〉

1. 「倫理」概念的再構成 (P 169-171)

☆和辻以漢語的「倫理」既存性來說「倫理」的語言跟著認同其概念的日本人活著。但是，在近代日本流通漢語的「倫理」是，作為翻譯語的新漢語的「倫理(エシックス)」。(P169)

☆和辻說「倫」是指伙伴、人類的共同形態，還有其共同形態的秩序、即是人類的道德的意思。所以，以「倫理」來通用的時候也沒有任何的意思的擴大，而只是，以「理」強調「倫」已經有的道德的意思。(P170)

☆問題是與前提「主觀的道德意識」的「エシックス」分開的「倫理」概念的再構成。和辻從已經不再使用的儒家語彙「倫理」中，讀出「人類的道德」的語義，而把它再構成爲「人倫的理法」或「人類共同形態的存在基礎」。(P170)

☆解釋學者和辻，解讀使用「倫理」語言的日本人的生活底層的共同形態的意識時，與讀解「倫理是作為人類共同形態的存在基礎而實現於各種各樣的共同形態。那是人們之間的關係的道德、秩序。」使用一樣的方式。和辻現在好像正從日本人的語言的生活的底層汲起再構成「倫理」。(P171)

2. 「人間」概念的再構成 (P 171-174)

「倫理」定為「人們之間的關係的道德、秩序」。新的「倫理」概念是，透過所謂的「人們之間的關係」的共同存在的關於人類的概念而再構成。這「倫理」概念的重讀是，當然隨著「人間」概念的重讀。當這重讀時候，跟漢語的「倫理」從過去被叫回一樣，漢語的「人間」也被叫回了。(P171-172)

☆日本人的「人間」的意思

- 本來漢語的「人間」指「人世間」「世上」「人類世界」，但是，日本人誤會人間有「人類」的意思，而一直使用。(P172)
- 日本人的「人類的」意思是在於數世紀的日本人的歷史上的生活中，沒自覺地，基於對人間的直接理解來的。這歷史上的事實是，實證指「人世間」的意思「人間」的語言能夠理解成單純的「人」的意思。(P172)
- 日本人的「人間」的意思是從使用其語言的「日本人歷史上的生活」裡，以解釋者來引導出來的。(P173)

和辻，基於「人類之間的關係的存在」的「人間」概念，形成西洋近代的エシックス的代替的日本倫理學。(P174)

3. 人間共同形態的倫理學 (P 175-176)

☆1934 年就任東京大學文學部倫理學講座的教授的和辻開始埋頭於他的倫理學的體系化。(P175)

☆把西洋近代的個人主義批判作為有力動機的倫理學，當然定位在人類共同的存在性、或是人類共同體的存在而被形成。(P175)

☆國家、民族對全體性的共同體的志向，包括德國、義大利、還有蘇聯也可以說是歐洲的時代精神。(P175)

☆和辻的《倫理學》是同時性的順應著稱為人間共同體論的世界性的思潮，而把它倫理性的再構成來提示為日本式的解答。(P176)

4. 「公共性」與「私人存在」(P 177-180)

和辻構成「家庭」到「國家」的共同體序列是，稱為「公共性」與其缺乏形態的「私人存在」的公私的論理。(P177)

☆德文的公共性與日語的公共性

- 和辻規定公共性的參與的可能性是被關連到公布與報道的樣子，有第三者或外部者參與的可能性。他說公共性是公開性。這樣的話，和辻以參與的可能性

來規定的公共性，被視為前提德文的公共性。(P178)

- 和辻從德文的共同性裡，只提出「參與的可能性」的公開性意思，其意思只使用於作為「公共性的缺乏」的「私人存在」的共同體概念的構成。(P178)
- 德文的「公共性」是由於反近代主義者和辻，只為了附加人們的共同的生活空間的「私人」性格而提倡。(P178)

☆「私人」格性與共同體

- 和辻說的作為「公共性的缺乏形態」的「私人存在」是「不希望他者的參與、也不允許他者的參與」的共同體。但是哪個共同體都以有限的成員的參與的公共性而成的話，其公共性的每個有限的程度都有私人的共同體的存在。(P179)
- 和辻的「公共性」的概念是，不是積極的成立以人們共同的生活體作為「社會」，而是作為「非公開性」的「私人」性格賦與共同體。(P179)

和辻記述共同體的公私的倫理，也是說明共同體的各种姿態的階段性成立的倫理。在越公共性的地盤上被更實現新的人類的共同性，但，成立那裡共同體帶有新的私人性格。(P179)

5. 作為文化共同體的「民族」(P 180-184)

和辻說，由藝術家來形成的有個性東西，同時是共同性的東西的形成的地方有深遠的意思。(P181)

☆共同性的範圍

- 和辻把共有形狀觀念的精神上的共同範圍當作「民族」。和辻這樣的把文化共同性的成立範圍當作「民族」。(P181)

☆文化共同體與民族

- 把各式各樣的人類共同體的成立作為「公共性的缺乏」各階段來追求的和辻，連文化共同體也是以「土與血的共同的範圍」來作界限。在這範圍作界限的文化共同體規定為「民族」。(P182)
- 文化共同體是有一定個性的「性格共同體」，其文化共同體是民族的事情，指民族本身有難於替代的個性的意思。(P182)
- 和辻說作為文化共同體的「民族」是精神共同體。(P183)

和辻在於《論理學》的上卷中，Nation 翻成「國民」而跟「民族」區別。但是在《論理學》的中卷中，到「民族」理解為文化共同體時候，開始想把 Nation 也翻成「民族」是適當的。和辻說「國民的單字希望限於以國家為形成自己民族

的心意。身為文化共同體或是精神共同體的「民族」在歷史上實現自己的是身為「國家」。(P183-184)

(四)〈アジア主義という近代日本の対抗軸〉

一、為何是兩種戰爭

◎竹內所說的兩種戰爭，只不過是指在日本人情感上像這樣「戰爭」與「事變」的不同。

1. 「大東亞戰爭」的兩個側面，就是指日中戰爭與太平洋戰爭這兩場戰爭。竹內從此兩個側面中看出其相互矛盾的關係，稱其為兩種戰爭。
2. 在昭和時代，日本帝國國際戰略的理念乃是由身為東亞領導國家的日本來推動追求東亞新制序的建立。
3. 即便經過自我解讀而掃除對「事變」的疑惑，卻也無法改變「事變」與「戰爭」都屬於帝國主義戰爭的事實。
4. 其實這兩種戰爭不過只是帝國主義戰爭相互補完之兩側面罷了。

二、日華事變尚未解決

1. 一般認為「支那事變」應該要與英美之世界大戰作同步的處理。
2. 「日支兩國」本應是要為「復興亞細亞的大義」而相互合作的。
3. 大川所提倡的「復興亞細亞」，是指歐美帝國主義的支配和從屬關係之中復興，追求亞細亞的獨立之戰爭。

三、日本近代史的難題

1. 「近代的超克」，也就是所謂日本近代史難題的濃縮。復古與維新、遵王與攘夷、鎖國與開國、國粹與文明開化、東洋與西洋等傳統基本軸上的對抗關係，在總力戰的階段中，在面對不得不去對永久戰爭理念作解釋時，一口氣爆發出來的，就是「近代的超克」這個議題。
2. 「日本近代史的難題」，也就是近代日本難以解決的矛盾二重性，在昭和的體現便是「大東亞戰爭」。

四、何謂亞細亞主義

1. 「亞細亞主義」乃是將「日本的國家統一與支那革新，以兩者的密切結合來達成亞細亞復興」視為維新精神繼承者之宿命課題的日本之政治、思想立場。

五、亞細亞主義的闡述性再構成

1. 竹內所認定的亞細亞主義，無論是多麼侵略主義、膨脹主義的主張，只要是

採取反政府的堅定態度，就會被認可是亞細亞主義。

六、作為對抗軸的亞細亞主義

1. 竹內認為，「初期國族主義與膨脹主義的結合是無可避免的」。
2. 那麼日本的近代國家形成，是在怎麼樣的歷史、國際環境下發展的呢？
3. 因為遭歐美軍事力要脅開港，而走上了近代化改革道路的日本，更是在亞洲的先進國家之路上狂飆突進。
4. 亞細亞主義的目的是，成為立足亞洲國家連帶之上的亞洲國家，追求日本的獨立國家形成。
5. 藉由竹內所導引出的亞細亞主義此對抗軸，日本近代史才首次呈現對立矛盾、相互糾葛的二重性。

（五）〈アジアによる超克とは何か〉

一、竹內好的「60年講座」

◎ 竹內在講座中從再度審視日本的近代化開始，這是他在二戰後的思想主軸。而關於此主題，竹內特有的作法是，就由日本近代化與中國近代化的對比來重新省思。相對於現代主義是透過與先進的近代歐洲之間的距離和差異來診斷日本近代，竹內採取的是與中國後進式近代對比的方式來再度審視、比較日本的近代化之路。

◎ 竹內一邊引用杜威一邊陳述他自己反諷式的近代化論，因其虛假的表面性否定了近代日本，並且透過這種內發的自主性看出未達成近代中國的實質。

二、「作為方法的亞細亞」

◎ 近代日本被質疑的並非是歷史性的，而是近代化構造上的形態。

◎ 所謂近代是歐洲在先進與後進、支配與從屬的關係中以軍力來處置亞洲的時代，這種由歐洲主導下的自由與平等的價值理念產生了變質。

三、「作為方法的中國」

◎ 溝口：所謂以中國為方法的世界，就是以中國為構成要素之一，換句話說，就是歐洲也是其構成要素之一的多元世界。

◎ 溝口所謂的「方法」及「目的」，應該是指認知的的方法與目的。

四、所謂由亞洲開始的超克

◎ 由亞洲、日本開始的近代的超克，其志向是力圖將超克主體的亞洲、日本再建構成實體的亞洲式國家、共同體。

◎ 昭和二戰時期的「近代的超克」論，毋庸置疑是爲了隱瞞身爲帝國主義國家想要達成近代化的日本而發明的理論。

◎ 下村寅太郎：「近代就是我們自己，近代的超克就是我們自己的超克。」

五、重回「作爲方法的亞細亞」

◎ 亞洲式的實體永遠是我們尋找、創造出來的幻想，乃是隱蔽了亞洲的實像。但自主性的亞洲即使是採取抵抗態度的實體，也不會是對抗實體的亞洲式的民族主體（nation），或是亞洲式的獨立國家（state）。

◎ 亞洲的再生不是目的，而是以亞細亞爲目的，才能捏造出「東亞細亞共同體」。

◎ 亞洲能成爲抵抗線，從殖民地的、從屬的亞洲開始轉變成自主的亞洲這樣已成立的亞洲之意志，當作是從殺戮與被殺戮的文明轉變成共生的文明意志。

第八週

討論篇章：色川大吉〈柳田國男の常民文化論〉

I 〈柳田國男的常民文化論〉（色川大吉，1978，講談社）（頁3~46）

◎問題意識：本文色川大吉透過爬梳柳田國男的世界(學問論)、生涯(傳記研究)以及他關於常民論的一系列著作(作品論與方法論)，重新回顧柳田所開創的常民文化論。色川藉由對於柳田國男「常民文化論」的重新認識，展開他自己對於民眾思想史與現代常民論和自分史論的嘗試與開拓。

序說—常民是什麼？

1 柳田的魅力(p.3-5)

- 詩情：文章中豐富的詩的想像力

是詩人也是學者，這是柳田的長處也是他的短處。

- 獨特的論理風格

不受所謂文章的論理學所拘束。柳田論理的風格，不是西洋社會科學式的，而是本居宣長以來傳統和文的論理法。

- 淺顯的日常性：從眼前瑣碎細小的具體的日常現象的掌握，解釋日本人心意現象源流這個大問題。對於貼近日常生活中的一切色彩氣味音韻觸感，常保新鮮感，洞察事物間的關連，並常能提出出乎意外的看法。

- 從假說開始：其作品常常從一個大規模的假說的確立開始，但並非未根據事實現象的組織。

- 魂的探險家：嘗試探索未知的民眾心的世界，對於日本民眾史這個尚未有人涉足的領域提出一個系統的觀察方法。

→色川重新閱讀柳田的時代背景：進入 1960 年代開始的安保鬥爭和公害鬥爭，共產黨和普羅神話的瓦解，都使得人們開始思考經濟成長對於日本的國土和傳統文化的破壞。在近代荒漠般的都會中加深對懷鄉的念頭。不斷出現的公害問題使得對於近代化的幻想破滅，開始試圖在常民世界中尋找運動的原理。此時柳田開拓的學問被認為具有救濟能力，引發了柳田學在 70 年代的大流行。(p.5)

2. 柳田的成就概觀：從農政學到山人研究到柳田民俗學

- 柳田民俗學：一邊與日本傳統學問和當時的舶來官學搏鬥，一邊建立起其創新的民間學問。包攝了很多關聯領域的壯大的學問體系。是廣義的歷史學和文學。

- 作品分類：(一)~(十)(p.6~7)

- 開創性：柳田開拓了包含歷史的、民俗的諸多領域，而在各個領域的代表著作幾乎都是極具獨創性的，而他的民間傳承論貫穿其中。如此開創性且大規模的學問體系，除了柳田國男外，近代以來的日本是沒有出現的。

→色川認為透過柳田研究當中保存過去殘留的常民，可以找到解決當前國民總體面對的問題的正確解決方式。

3. 柳田的學風

- 不是賣弄的也不是無味枯燥的考證學問，而是洋溢著夢與浪漫的詩情，從旅行當中生成的學問，是趣味的人之學。

- 貼近民眾與民眾接觸的

〈鄉土研究的要件〉七點，《青年和學問》(1928) 色川的共鳴以及對於馬克思主義的反省(p.9-10)

- (1) 不管最後的目的是多麼遠大，劃分出來的研究區域必須要是小的，並且既狹且深地進入。

- (2) 由近到遠，由已經了解的事物進入到不了解的。

- (3) 不看輕文書的價值，在缺少材料的情形下，必須放入自己直接的觀察。

- (4) 要留下精確且忠實的紀錄。

- (5) 以細微、瑣碎的事物做為工作的出發點，一看見不容易了解的東西，以一種有趣且重要的態度去思考。

- (6) 與地方保持聯絡，互相比較，必要時和國外的成果互相比較。

(7) 對於保存了許多無形紀錄的人們，不要失去受教於他們的態度。

→最後一項最讓色川感動，柳田和民眾的接觸，連提倡人民主權的馬克思主義者都未做到，更何況是保持一種受教者的態度。馬克思主義者往往認為作為前衛的精英有責任要向民眾灌輸自己的革命理論。

4. 山人研究的作業假說

- 柳田國男並非一開始就自覺自己的民俗學是一種常民之學
- 柳田的山人論是一種作業假說，他相信「山人是一種稀少但仍存留在日本的原始人種。但這個想法如果沒有充分的資料來例證的話就只是一種假說。在對於科學的歸納法的尊重下，柳田花了十年的歲月蒐集山人的資料，但是在事實的實證不足之下柳田最後放棄了山人的假說。
- 柳田的山人系統，引出漂泊民存在的事實，同時描繪了一個關於日本人起緣的壯大構想，那就是日本人不是單系民族。
- 先住民/繩文人/國津神後裔 vs 稻作民族/彌生人/征服者/天津神後裔的相對化視點的建立。常民是混同的複合的概念，而山人則是站在一種敵對的對立面上，拒絕同化繼續漂泊。相對於征服民族的菁英來說，在歷史的位置上，山人代表的是一種敵對關係(對抗關係?)。色川認為這個隱含在山人假說的重要視點有其蘊含的可能性，柳田將其放棄有些可惜。
- 山人論轉折到常民論的變化軌跡，1913-17年在柳田主導的雜誌《鄉土研究》上主要是對於山人關係、漂泊民和被差別部落民的探究，到了1917-18這些主題數量銳減而代之以對於村的傳說、民間故事、常民信仰和生活誌的隨筆。

5. 常民概念形成的三階段

- 常民作為一個話語的使用變遷

大正時期：平民 > 常民 > 庶民；昭和時期：常民 > 平民 > 庶民

常民最多使用的時間點在昭和 7.8 年，與柳田國男有意識的提出確立一國民俗學的主張，時間點上是合致的。

- 涉澤敬三的常民概念：國民的基礎是一般常民；避開庶民等語感，除了貴族、武家、侶階級之外的 common people。構成民眾文化基底的是除去支配層菁英的常識(common sense)
- 柳田的常民概念更為複雜，對於「常民」概念的形成史有三個階段：(p.15-18)

<p>第一個階段 民性 > 常性</p>	<p>作為山人的次要概念，常民多半作為山人的對照概念出現，沒有積極的自我界定：不是山人的里人、不是漂泊民的定住民、沒有特權身分的民人、沒有文字的傳承者。</p> <p>民性 > 常性，這個階段仍以「平民」二字的使用為主。強調相對於特權身分的「官」的「民」的存在。</p> <p>此時期探究的重點不在於常民而在於漂泊民、山人、山家、被差別部落民等被歧視的最底層民眾。強調他們擁有的日本最古老的特殊殘留以及 outsider 的特性。</p>								
<p>第二個階段 常性 = 民性</p>	<p>柳田有意識使用民俗學基礎的階段，與其 1930 年代其「一國民俗學」樹立的過程相呼應。</p> <p>「常」性與「民」性維持緊張的平衡，互為補完又包含矛盾。在一種緊張關係中保持平衡的同時，保持著離心力而有創造動力。</p>								
<p>第二個階段 常性 > 民性</p>	<p>民性衰弱，內部緊張關係消除。常民概念的躍動性失去成為一個靜態的概念。</p> <p>「常」「民」的複合概念：吃米種米的、在一地域定居的的漁民和職人是常民；渡來的稻作民族彌生人是常民，從屬融合先住民的原住民族繩文人也是常民。這個常民是沒被菁英階層文字所書寫的，既是日本基層文化的保持者也是認識者。</p> <table border="1" data-bbox="536 1386 1347 1818"> <thead> <tr> <th data-bbox="536 1386 930 1451">常</th> <th data-bbox="930 1386 1347 1451">民</th> </tr> </thead> <tbody> <tr> <td data-bbox="536 1451 930 1818">(a) 歷史上恆常不變的</td> <td data-bbox="930 1451 1347 1516">(a) 相對於擁有權力的官。處於最上層的領導階層和最底層</td> </tr> <tr> <td data-bbox="536 1516 930 1644">(b) 跨越社會上下階層的差別而有所共通的</td> <td data-bbox="930 1516 1347 1644">的漂泊者之間的絕大多數</td> </tr> <tr> <td data-bbox="536 1644 930 1818">(c) 空間上從琉球到青森存在於日本全體的</td> <td data-bbox="930 1644 1347 1818">(b) 相對於佔有文字文化的菁英階級，目不識丁但卻具備 common sense</td> </tr> </tbody> </table> <p>常民的複合概念是對於昭和十年代意識形態鐵板一塊的國體論和官學形式主義以及西歐現代主義批判和抵抗的內在契機。但是因為將漂泊民和被差別民排除在常民社會</p>	常	民	(a) 歷史上恆常不變的	(a) 相對於擁有權力的官。處於最上層的領導階層和最底層	(b) 跨越社會上下階層的差別而有所共通的	的漂泊者之間的絕大多數	(c) 空間上從琉球到青森存在於日本全體的	(b) 相對於佔有文字文化的菁英階級，目不識丁但卻具備 common sense
常	民								
(a) 歷史上恆常不變的	(a) 相對於擁有權力的官。處於最上層的領導階層和最底層								
(b) 跨越社會上下階層的差別而有所共通的	的漂泊者之間的絕大多數								
(c) 空間上從琉球到青森存在於日本全體的	(b) 相對於佔有文字文化的菁英階級，目不識丁但卻具備 common sense								

	外，扼殺了對於單一國家、單一民族等編造的意識形態提出內部批判的可能性，因此最盛期的柳田民俗學的常民概念卻反而失去了體制批判的契機。
--	---

- 底層民眾、最底層民眾 vs. 常民

前者是以被支配關係為前提，強調人民思想性的政治社會觀念。後者是強調承擔民間傳承的文化概念，。這兩個概念各有優點又互相對照，色川認為需要一種更高層次的、可以超越這兩者的新的民眾概念。(p.18)

6. 常民學的成立

- 色川承襲了谷川健一的說法，認為柳田其「作為常民學的民俗學」的定調是在大正 10 年 (1921) 的沖繩之旅。這是柳田從山人研究轉向南島研究，由山到海、由山人到常民的關心轉換的動機。柳田主張南島是稻作民渡來的通路，南島民也是常民，和日本人本家和分家的關係…這樣的觀點從《海南小記》(1925) 到《海上之道》(1961) 一以貫之。柳田這種主張的背景是 1879 年琉球處分以來日本大多數國民將沖繩人視為異民族、殖民地進行差別對待，柳田對這種看法提出挑戰。(p.19)

- 柳田民俗學的泉源：色川認為柳田民俗學並非受到西歐社會人類學者 J.G.Frazer 和 G.: Gomme 的影響，而是建立在對於日本認識的現實上。他認為其民俗學的泉源有三：1) 少年時代作為常民的原體驗(通過對於其村與母親的繼承)；2) 從神道家的父親和江戶時代雜書的大量閱讀吸收的國學體驗(來自本居宣長・平田本胤的影響)，3) 在地方旅行中對於常民世界的再發現。

- 西歐諸國和日本的整體不同，是完全不同國家的民俗研究，因此西歐借來的理論是無用的，必須開創自己的「一國民俗學」。柳田和當時一般日本學者思考的箭頭是相反的。其學問的長處就在於是建立在對於日本現實認識之上。

- 通過對於日本現實的探究得到的豐富的民間傳承，柳田開創了其獨自民俗學方法，如方言周圈論、重出立證法等日本民俗學的主要理論。早在西歐社會學者出現時，柳田就已從日本的民俗學(folklore)傳統中前近世的文人學者如藤井真幹、菅江真澄等人身上得到許多重要的靈感。

一、柳田民俗學的開端

1. 《遠野物語》(1910)的世界

• 《遠野物語》(1910)和《後狩詞記》(1909)標誌了柳田國男從農政學徒到民俗學者的轉換點，也是作為其日本民俗學的出發點的紀念碑。閱讀《遠野》很少有不被作品中表現出來的日本民眾的心的世界所撼動的。當中描繪的是民眾的歷史，是無名人們的人生浮沉…不只是柳田自己的著作，這些故事的創造者，是無數的無名民眾的集團想像力生產出來的。(p.24-25)

• 《遠野》執筆時的柳田仍未有明確的「常民」話語的問題意識出現，當時他所關心的比起作為定住民的常人，毋寧更關注被疏遠於常人社會外作為漂泊民的山人和遊行者。(p.28)

• 《遠野》是當時 24 歲的文學青年佐佐木喜善提供的素材再由 34 歲的柳田將其文章化。當中存在著柳田對於故事本身的主觀增減…但是不管柳田是如何有才能，他依舊無法擺脫原故事自身的制約。《遠野》的魅力歸根到底還是源於故事本身中關於孕育於東北的風土中民眾長久以來的集團的創造想像力。但是如果沒有憑藉著柳田自身的能力(筆力)也無法有如此鮮明深刻的表現。(p.28-29)

• 吉本隆明認為《遠野》中的山人譚的重要性在於描述遠離村落共同體後的恐怖與不幸，其根源是對於從共同體出走的禁制。換個角度也可以說其實描繪了關於身為共同體的常民的共同幻想。

• 鶴見和子引用了吉本上述的看法，認為《遠野》中的神明不是只有帶來災禍的共同體外恐怖的神明，也有帶來共同體內部富貴的好神，強調神和人之間往來的自由性。而天皇對於村人而言是不存在在村人心裡深處，來自共同體之外的神。也因此鶴見認為在《遠野》中可以看到是常民儘管在面對來自中央的壓迫之下仍固守自己的信仰，以靈活的抵抗姿態來面對。(色川對於鶴見所說柳田在《遠野》中有明確對於天皇的批判精神有所保留。)(p.30)

• 色川認為《遠野》周邊心的世界有三：(1)家家戶戶生活聚集的人工空間，(2)神、精靈和山人居住的神靈空間，(3)存在於前兩者之間有交涉交流可能的共同空間。前代日本民眾不只生活在日常的食衣住行的現實世界，而且在外延於人工空間外廣大的神祕空間呼吸著。這個廣大的心的世界，也是《遠野》當中所清楚描繪出來的。在 1970 年代近代化的狂風大作的時代，《遠野物語》的世界似乎已經很遠了，「常民的世界」也越來越淡薄了。但是即使這個作為一個時代文化泉源的心的世界已經消滅，但仍殘存在在現代日本人魂的脈搏之中。(p.30-31)

2. 從漂泊民到定住民

- 柳田的山人有趣的地方不在於對於古代山人的傳承而在於對於「日本人是哪裡來的」「日本人是什麼」等關於日本人起源的解答這麼一個遠大的學問願望。他的「山人」是天孫族的征服民還未侵入以前的先住民——即原日本人像的尋求。但這個願望因為資料的不足最後無法完成。而後轉換到對於米作民族和南島的研究主題以及常民(有固定居所的、渡來民以及被吸收進入渡來民的先住民)研究上。

- 六個山人滅絕的假說：被同化、戰死、斷絕子孫、被併合、混交、退化(p.33)

- 柳田的山人是山中的漂泊民，歷史的位置是與作為征服民族的天孫族本質上的敵對關係。而常民則是包含了被支配者與被同化者是故是一種較為友好的關係。

- 不過柳田的漂泊民研究還是有其重要意義，那就是使被差別的部落受到正視，被差別民和漂泊民有了位置。

3. 《木棉以前的事》(1939)——常民視點的發現

- 「豬有歷史嗎？」：官學形式主義者對農民(常民)的貶低。柳田以平民是「無數的字」「無數的藥」憤怒地回應。…柳田的思想是站在與現代主義和形式主義絕對對立的位置，同時也與愚弄常民信仰的國家神道家與偽革命論者對立。

- 在柳田的著作中，「常民」作為話語從明治末年被相對於「山人」提出，到大正中期數量逐漸增加，到了昭和十年代逐漸確立其方法與概念。

- 「常民」作為話語最早是涉澤敬三提出來的，是由 common people、common sense 推出的。但是柳田的常民的「常」指的是在民眾之中恆常、普遍的、不變的意思，而「民」則是相對於官、菁英階級的被治理者的意涵。這個是在昭和初年的時代背景——階級鬥爭激烈、人民恐慌、超國家主義抬頭的時候——柳田作為一個時勢批判者提出來的思想。

→色川認為家永三郎將柳田常民概念視為一種靜態、不具有對於歷史變革的掌握的負面批判，是因為沒看見柳田提出常民概念時的時代狀況。柳田打破了當時「豬有歷史嗎？」的時代偏見，並且開拓了新的民眾史領域。而且所謂的歷史變革絕對不只是新的理論和技術，而是在現實中民眾對於外在的刺激產生的改變。色川批評家永是在站在現代主義的立場對於柳田提出批判，這樣的批判再喊著一切都民主化、近代化、反封建的 50 年代是非常容易的。(p.38)

- 〈寡婦和農業〉描寫了作為生產手段的農具技術改良對於以幫人脫穀維生的寡婦造成了怎樣的生活轉變。柳田正面捕捉到近代化勝利榮光的內面經緯。(p.38)

·《木棉以前的事》是柳田華麗多彩的歷史敘述，透過將只看過一眼、細小瑣碎的人生多種事實群的挑選並加以巧妙組織構成，一個社會狀態被再現了，時代的面向也浮出了。…在《木棉以前的事》可以觀察到柳田後來的《明治大正史世相篇》的構想在此已經成熟。柳田在朝近代前進的路上，捕捉到了常民生活史內部幽微的變化過程。例如：從木棉到麻穿著衣物質料的改變對於日本人感覺產生的革命。灶火的發明的火的分裂技術使得自由選擇食物成為可能。家窗的發明使得在父權之下個人隱私空間變得可能。後來的《明治大正史世相篇》將日本常民文化論視為一個總體的體系描寫，是柳田國男的代表作。(p.39-40)

二、常民文化的綜合

1.《海南小記》(1925)、《雪國之春》(1928)、秋風帖(1932)——身為旅人的觀察

·作為旅的詩人的柳田國男，其走過的足跡歲月，連西行和芭蕉都比不上，只有菅江真澄能與之並肩。菅江真澄到死都在旅途上，留有傑出的民俗誌《真澄遊覽記》50餘冊，對於貧窮的小民傾注他的全部的關愛。柳田非常的傾慕他，追隨其旅途的思想和足跡。《雪國之春》、《秋風帖》可以明顯地看出菅江對於柳田的影響痕跡。在此之前，柳田的旅行多半是中央政府高官的講演旅行，一直到《雪國之春》才真正以一個在野自由人的身分出發。寫了《海南小記》、《雪國之春》、《秋風帖》此三部產生於柳田自由旅行的生涯規畫之中。(p.41)

·作為觀察者的柳田國男，有時以科學者的眼、有時以詩人的眼、有時以經世家的眼，以旺盛的好奇心和溫暖的同情注目著世間的事實，並對於世相持續地進行歷史的省察。(p.42)

·柳田的紀行文中幾乎後來的柳田民俗學中醞釀的大部分主題都出現了。柳田將文字出現以前的庶民世界，置放於日本的國民文化的位置之中。(p.43)

·柳田對於菅江真澄的欣賞和共感：柳田在菅江身上看到了自己的自畫像。色川認為兩人都是人生的孤獨旅人，似乎都有著不能說的心傷。…柳田的一生很多時間都在旅行，除了愉悅與創造之外，似乎還有著對於家庭無法解放的不痛快。色川看到了柳田心中對於菅江真澄的欣賞和共感，並認為這也是柳田在面對常民時無可比擬的溫情背後的原因之一。(p.45)

2.《明治大正史 世相篇》(1931)——一個嘗試

·色川在寫「明治精神史」遇到的一個大難題：雖然說是捕捉一時代的民眾思想，

但在進行時色川是以幾個代表者為主進行挖掘，並以此推出之間的精神構造。但是透過這個方法色川感覺到尚有更多的一般的、無名的底層民眾尚未被捕捉到。但是到底如何可能呢？底層民眾多是無法以文字表現自己思想的人，除了少數透過武裝暴動的行動間接表現自己以外，僅僅只有不多的民俗資料，如何透過沒有文字の間接資料去理解一個時代的民眾思想呢？這是出身於文獻史學世界的色川感到的苦惱。(p.47)

- 比起柳田的《世相篇》當中豐富的材料和出奇的想法，色川更有興趣的是柳田大膽的野心和不怕失敗的實驗精神。不過他並不像學界一般認為這是一部名著，但柳田對於現代的世相史的剖析，的確帶給了書寫 1970 年代生活大革命的日本世相篇方法上的啓示。

- 柳田書寫《世相篇》跟由來的傳記史歷史不同，一個固有名詞也不使用，只想跟據常人每日眼前出現又消失的普通事實記下，莊重地寫下國民的歷史。…《世相篇》不是過去的歷史，而是包含著當下問題的同時代史。…世相史包含了常民的全部生活，舉凡和常民生活有密切問題的都包含在內，如社會、經濟、文化問題。這意味著《世相篇》是常民生活和常民文化有系統的一個綜合記述。(p.48-50)

- 簡評《世相篇》15 章(p.51~55)

- 柳田透過對於衣食住文化的問題的分析，完成了一個日本民眾由下由內的近代化自主變動的故事。也就是立證了一個與美國近代化論不同關於後進國內部的發展理論。

- 在第十一章「勞力的分發」中，正當常民世界籠罩在昭和恐慌的失業、疲乏的陰影下，柳田是否提出了有別當時馬克思主義者的創見。馬克思主義者認為人民疲弊的原因在於資本主義生產方式的矛盾與壓榨，除了打倒體制外沒有別的辦法。而柳田也看到了恐慌下人民的悲慘，他提出的解決方法是維持傳統的優點，甚至是透過海外進出以解決失業問題的樂觀主義。色川認為這是因為柳田對於資本主義苛酷的一面認識不清。

- 色川自己的《現代日本世相篇》構想，抽出了鶴見和子的美國近代化理論以及柳田國男的社會變動論的特質，歸納出六點(p.56-57)

- 1) 不去看社會意識形態的變化，而是以「色音論」去掌握感覺的變化。
- 2) 儘管環境變化古老的情動仍然在常民文化中殘留。
- 3) 相信發展具有內發性格。作為近代化的後進國，社會發展不是外發的，而是

土著的、內發的。

4)相對於單系發展更強調多系發展說。

5)共同體和個人的關係是相互的。柳田相對於縱向社會更致力於挖掘橫向社會。

6)去除新舊價值的上下關係，不從菁英觀點去區分時代，而是透過常民的眼睛。

【問題討論】

1. 常民與國民的關係？

2. 賤民能說話嗎？日治時期大眾文學研究。

II 〈柳田國男的常民文化論〉(頁 47~90)

三、常民文化の研究方法

全國山村調查和《鄉土生活的研究法》

·一個學問體系的成立—日本民俗學：本章即以《鄉土生活的研究法》、《民間傳承論》二書作為中心，而從中了解柳田國男的學問性格和其方法論。

·命運之年：昭和十年前後是柳田的命運之年。從昭和初年共同編輯《民族》以來，一直保守著協調關係的人類學和民俗學，確定分裂為個別的組織。柳田民俗學的積極活動由此開始。

·調查開始：一方面柳田開始收集六十幾個山村的鄉黨生活資料，一方面也著手製作各種的「民俗語彙」。藉由收集而來的資料比對，因而更能夠各個山村的生活實態有綜合性的掌握。從這些調查所製成的報告書，色川給予：「民眾史研究史上的金字塔。」的高評價。

·「採集筆記」：這個重要的「採集筆記」，是柳田歷經長久以來旅行觀察和調查經驗的濃縮，雖然話語和地域有很大的不一樣，但是這卻是把握作為全體的日本常民之心的重要鑰匙。

·柳田民俗學的缺陷：對於柳田這種調查，ロナルド・モース指出：「柳田自己也有自覺到，其實自己的研究方法和理論並不充足。這大概是柳田對於全國山村調查有如此大比重的理由吧。」

·柳田民俗學的抵抗：柳田對於支配日本學界—官學的既成史學，是抱持著反抗的態度。柳田民俗學是在這種對於既成史學的抵抗精神下所創造出來的新學問。

·重探史料柳田嘗試超越文書史料的界限，從鄉土史的新史料這樣的民間傳承中，去發現被忽視的常人的「歷史痕跡」、以及古老常民文化的「殘留」，這是可

能復元過去民眾生活的方法。

- 作為新國學：對於自己的新學問，他認為這個並不是無根的草，而是有著以前國學傳統，因而發展而成的「新國學」。

- 成果與新發現：譬如日本常民文化的地下水脈橫的挖掘的時候，會發現與歐美和亞洲所有連繫，探索底邊的常民文化則會發現人類的普遍性。另外，像是從德國的故事發現，西洋人各國代表性的東西，日本大致上都具備了。關於藝術起源論也有不少有趣的發現等等。

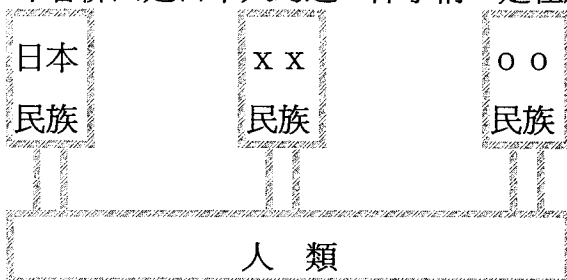
一 國民俗學的提倡

- 關於一國民俗學：色川認為，柳田當下雖然提倡一國民俗學的運動，但是絕對不是傲慢、狹隘的，它反而對廣義的人類學來說是有所貢獻的。

- 外力的壓迫：柳田欲確立一國民俗學，以作為將來世界民俗學的根基。但是其中受到了來自既成史學和民族學各種壓迫。

- 民族學/民俗學：相對於民俗學是「自國民同種族的自己省察」，民族學則是先進國的學者對於「異民族的觀察」。

- 柳田與人類學：柳田認為透過民間傳承的研究去探究 national 這個東西，可以發現人類的各種科學其實是有著共通的普遍性，關於這一點它是確信的。這意味著柳田是日本人的這一件事情，是在於民族的底部有人類的這個意識上面。



- 批判體質人類學：色川認為人類學和民俗學同樣，有著外行的毛病，只挑上鉤的問題。柳田就是在這樣的狀態下痛批人類學。然而，這樣的論法猶如兩面刃，在斬除體質人類學熱衷於起源論的同時，反過來也斬除了自己的學問。

- 關於「民間傳承」：作為柳田的研究對象的民間傳承，大致可分為三個部門

第一部·生活外形—以旅人的眼睛採集，即所謂的「有形文化」。

第二部·生活解說—以寄寓者的耳與眼採集，即所謂的「言語藝術」。

第三部·生活意識—以同鄉人的心採集，即所謂的「心意現象」。

其中特別是神祭與傳說，這兩者是根植於心意現象的核心主要文化現象。

- 心意現象的分析：中井信彥對於柳田的解釋有比較具體的說法，相對於行動以

前的東西—知識和行動當下的東西—手段（生活技術）的可以觀察，指向目標的東西、最後的東西是處於外部的人所無法理解的。

· 言語的具體化：心意現象最終的東西，不是鄉土人就無法捕捉。那麼，以這個作為究極學問的研究對象的柳田民俗學該如何成立呢？柳田認為，了解常民的心也就了解群體的心理，並且認為作為將心意現象具體化的手段，除了話語以外無它了。

· 言語的侷限：問題是柳田將大多數無法說明的東西都認為是心意現象的最終的東西，並作為印象來採集。這邊印象的假設是直觀的（創造的想像力），是結合對於民眾無限的無私的同情的印象。中井對於柳田這種只持有部份有效性的方法論，是批判其超越限度的擴張，這也指出了柳田民俗學朝世界民俗學進路上的一個重大障礙。

四、常民文化の華

從「祭り」まつり（名）到「祭禮」さいれい（名）

· 祭禮的金字塔：柳田國男認為，這個金字塔的頂點應該存在於地方神社之中。

· 常民文化之華：在日本各式各樣的祭禮中，所產生出的民眾的音樂、舞蹈、演劇、說話文學、美術工藝、雜技、運動等等，這種帶有綜合藝術化意義的東西，就是所謂的常民文化之華。

· 在村與都市的匯合：祭禮中，不乏從地方的市區和村莊而來的農夫、漁民、或是商人，這些遊客在這樣祭禮的底邊形成了地方祭的在村潮流和祇園祭的都市潮流之間的匯合。

· 祭禮的重要性：柳田在以「學生生活和祭」為題的演講中，指出三個作為日本常民不得不承受的社會教育。作為日本人不能光是一頭栽進外國的知識，接受這些重要的社會訓練是必要的。

· まつり與さいれい：柳田認為祭り跟服從是相同的意思，是有著仕奉於神的左右的意思。地方神社的祭り，最初是沒有遊客、也沒有專門的神職人員，只有氏子一起參加頭屋的交替任務，或是直接在神座前接受神的恩寵。柳田主張，這才是日本的祭り真正的姿勢。

· 祭りの本質：關於祭りの本質，《日本的祭》提出了作為全國共通的五個要素，也就是神地、神屋、神態、神供、祭日，並且進行分析。這樣的分析不僅使得從底邊祭りの構造變得明白，透過這樣的檢討也將日本人的固有信仰特徵浮出檯面。

· 柳田的神觀：柳田相信日本的神是融合了祖靈的力量，因此，神和氏子之間的關係就如同家族一般。色川認為他表現出對於既成的神道家無視底邊神社和民眾的祭り全貌的那種開拓者的困苦。

· 對於國家神道的批判：柳田對於依賴權力的國家神道那樣的神社系列，是從內部去否定它，在處於在野的學問實踐立場上，去抨擊國家神道之徒是如何地誤導國家。

· 對於官憲介入祭りの批判：色川舉了戰前關於官憲介入祭りの例子，是關於大正八年的帆手祭。柳田認為警察署的闖入就如同八百年前山法師問題的再現，並基於這個事件對於官憲介入加以批判。

· 祭り與日本人的心：回到本章的一開始，這裡的日本的地域社會是怎樣在結眾的原點上放置信仰呢？色川認為，眺望柳田所描述的日本人的神明的肖像，這樣反過來想，愛好神明的日本民眾、常民的心性、和民族的個性的形象也就浮出來。神明是民眾的共同幻想，是集團想像力的結晶。民眾模仿自己的理想姿態而做出神明。

- 1 · 日本的神明避開死亡。討厭不淨、樂天、沒有深奧的哲學。
- 2 · 這個世界的中心。不喜歡教義論爭。是淺顯易懂的。
- 3 · 變化自如。無法與自然隔絕。
- 4 · 日本的神喜歡熱鬧，不喜歡孤獨。
- 5 · 從天的岩戶時代就喜歡宴會。
- 6 · 日本的神好奇心旺盛。歡迎外來的客人
- 7 · 有遊行性。
- 8 · 日本的神具有寬容性。
- 9 · 日本的神平衡感覺很好。

藉由比喻的方式，這樣的性情，難道不是常民之中所擁有的嗎？

五、常民世界の危機

大戰下的學問努力

· 給兒童的書：《兒童風土記》是柳田欲藉文字將日本人的心和生存的方法傳承下去的書。

· 集團逃難的契機：《村和學童》是柳田認為逆境這時成為學習的新場所，也是對都會小孩施行鄉土教育、使他們了解常民的心的絕佳機會。

· 村的姿態：《村的姿態》是柳田在這本書裡，對於日本的村莊以及村人之間各種姿態進行描寫。

· 觀的構築：《先祖的話》是柳田對於自己的神觀、靈魂觀以及他界觀的構築。讀到這裡，那切未知的領域隨著日本常民的精神史一個接著一個地被明確指出來，而且大部份是與民俗的事實有所關聯，並不斷底往深處探究。

· 益田的批判：對於柳田戰時的創作《炭燒日記》，益田勝實有以下批評：「決戰之下他賣力的為國家服務，對在硫黃島和沖繩倒下的年輕人們雙手奉上鎮魂譜。」柳田自身是對軍國主義和右傾之徒進行批判，並認為戰爭根本不懷好意，那為什麼會對戰爭推測錯誤呢？理由不只在於柳田學問的方法論之中，甚至最根本的理由是與現實有所關聯、作為學究的柳田他的主體的態度。

· 柳田的逸脫：柳田作為民俗學者並沒有向權力妥協，他想把神從國家神道那邊取回給民眾。然而，國破人亡，他的心跟著混亂、他的筆從「家」和「村」的世界中起飛（脫離自制）躍升到「國」之中了。柳田確立「常民」這樣的方法以及概念的時候，就有著國家、天皇、和民眾之間本質的地方串聯一氣的思想弱點。這個弱點，平常的時候是被學問的方法所壓抑的，但到了戰敗前夜這樣的非常時刻，它就會浮現出來。像是在《先祖的話》一書裡，就有部份這樣的散見。

對日本民俗學的期待

· 戰後的檢討：一九四五年九月，柳田對《鄉土生活的研究法》、《國史和民俗學》等等自己的學問基礎，從其理論的根本進行再檢討。藉著自己著作的精讀，對其不足以及缺陷的地方進行反省。

· 根本問題的提出：柳田承認自己在戰爭時，對於國家的政治確實有著膽卻的態度。接著，他提出兩個問題— 1. 為什麼日本輸的這麼難看？ 2. 從此該怎麼繼續下去呢？作為解決這兩個「國民共有的大疑問」的前提，柳田提出：「為什麼日本人總是讓少數人去主導，然後自己沉默盲從呢？」這樣關係到常民的精神史的根本問題。

· 質問的現代科學：柳田戰後的積極社會活動，表現出他對於「質問」一心一意的責任，特別是對於國語教育（讓國民能夠自立的發言）的根本改革，投注他的熱情。柳田更是要求民俗學要率先示範這種「質問的現代科學」。

· 現役第一線：戰後的柳田國男，從《新國學談》三部作到《海上之道》總是以現役第一線的身份積極發掘問題，但是也越來越加深他的孤獨感。直至一九五七

年，柳田自己解散了民俗學研究所。

第九週

討論篇章：伊藤幹治《柳田国男と文化ナショナリズム》序章～第3章

序章 民族主義論的現在

第一節 兩個民族主義論 1 近代主義理論/歷史主義理論 (P1-12)

一般來想民族主義是，國民國家創出的意識形態或運動，但是民族主義的核心的民族的概念是，與民族主義論不一樣。這節要檢討兩個民族主義論。(P1)

- 一個是民族主義定為近代創出的意識形態的近代主義理論。(P1-2)
- 另一個是雖然大略同意近代主義理論，但是主張民族主義得跟近代以前的民族認同與民族共同體的關連來理解的歷史主義理論。(P2)

近代主義理論

☆近代主義者之一的ゲルナー（杰爾納）強調民族主義在近代產業社會出現。規定民族主義是主張必須政治單位與民族的單位要一致的政治原理。(P2)

- ゲルナー（杰爾納）的理論的主要內容是民族主義在近代產業社會出現的「偶發性又人爲的，意識形態性結構的東西」而且是社會組織新形態的結果。他把焦點定為文化與意志的兩個層面，把民族的屬性尋求於共有同一文化的情況與承認屬於相同民族的情況。(P3)
- ゲルナー（杰爾納）的民族主義論是 1980 年代之後的民族主義論當中起主導的角色，因此批判也多。(P4)
 - 民族主義與產業化不見得會聯動。
 - ゲルナー（杰爾納）理論對於多民族國家的分析沒有效。
 - 民族主義做為建立集合性認同的一個手法的觀點來說，ゲルナー（杰爾納）把民族主義掌握得太狹義。
 - 他把政治與文化的關係還原於經濟。
- 儘管這樣的批判，但是ゲルナー（杰爾納）的民族主義論還有著現在的意義的理由是，他再解釋文化概念，設定高文化的概念而指出高文化的共有這問題。但是不能說ゲルナー（杰爾納）對民族主義本身有充分的檢討。(P5)
- 一般來說近代主義者不只ゲルナー（杰爾納），不太注意民族主義與民族集體認同（エスニシティ ethnicity）的關係。近代主義的歷史學者ホブズボウム（霍布斯邦）說兩者之間沒有必然的關係。(P5)

- 這樣的近代主義者的言論預想會有反論。因為民族集體的認同（エスニシティ ethnicity）被認為與民族主義、民族親近關係的概念。（P6）
- 民族主義與民族集體的認同（エスニシティ ethnicity），雖然這樣的從不同出身的語言衍生出來而成長的概念，但不是完全沒有關係的。（P6）

歷史主義理論

☆歷史主義者スミス（史密斯）把民族視為同種同文化之民族的特殊的模式而以文化與經濟系統、市民權、共通的經驗、共有的領域、連帶感做為屬性的集體。然後他說民族主義者運動的目標在民族的統一與自治而規定民族主義者運動是認為民族主義是構成民族的為了社會集體的獲得自治與個性而維持的意識形態的運動。（P7）

- スミス（史密斯）的理論特徵是，認為民族不可缺少民族性的核心，以其核心來展開民族論的點。（P7）
- スミス（史密斯）的歷史主義理論的基本概念是擁有共通的歷史與文化的集體的エスニー（ethnie）其概念有6個屬性
 1. 集體有固有的名稱。
 2. 關於共通的祖先的神話
 3. 共通的歷史記憶
 4. 共通的文化要素
 5. 共通的歷史的領土
 6. 成員之間的連帶感

スミス（史密斯）的民族是有這些屬性的以擁有共通的歷史與文化的集體的エスニー（ethnie）來核心的共同體。（P7-8）

- スミス（史密斯）把民族視為文化的集體的エスニー（ethnie）的6個屬性再加上被共有的大眾教育系統或大眾文化、共通的經濟、共通的法的權利與義務等的屬性的共同體，但是民族不太像以文化為概念的民族，而是像法律=政治概念的國民。（P8）
- スミス（史密斯）的理論的他接受ゲルナー（杰爾納）的民族主義論的一部分而展開民族論的點要顧及。（P9）
 - スミス（史密斯）對民族的屬性加大眾教育系統與大眾文化的是被ゲルナー（杰爾納）的高文化論受影響。（P9）

- ・スミス（史密斯）說民族是文化的共同體、也是政治的共同體跟著眼民族的文化的=政治的紐帶也是跟ゲルナー（杰爾納）設定的政治的單位與文化的單位有關係。（P9）
- ・スミス（史密斯）的理論的特徵是，以重現民族約文化側面來補充傾向社会性=政治性的決定論的ゲルナー（杰爾納）理論的點。（P9）

ゲルナー（杰爾納）與スミス（史密斯）的理論的對立

☆《民族與民族主義》登載的 2 個人的討論（P10）

- ・ゲルナー（杰爾納）把文化的集體的エスニー（ethnie）做爲民族的中心，並主張怎麼樣的民族的中心是不見得都是本質的，此外批判スミス（史密斯）重視文化的連讀性也偶發性而沒有本質的。（P10）
- ・スミス（史密斯）提出集體的記憶的問題來主張，民族、記憶、認同有相關關係 而說跟過去一體化是創出民族的關鍵「過去的記憶」才是產生集體的認同，然後集體的記憶視爲民族的創出與再創出的重要的要素。（P10）
- ・2 個人的理論的差異是在於是否把文化的集體的エスニー（ethnie）認定爲民族的核心，但是那裡反映出 2 個人的歷史觀的差異。對ゲルナー（杰爾納）來說歷史的連讀性是偶發性而沒有本質，但是對スミス（史密斯）認爲必然性而有本質。這樣的歷史觀的差異在 2 個人的民族主義論的基礎。（P12）

第一節 兩個民族主義論 2 ネイション/エトノス/エスニシティ（P12-14）

這裡爲了避免混亂與誤會，先整理本書的關鍵字的ネイション、エトノス、エスニック・グループ、エスニシティ的概念。（P12-13）

- ・一般來說，ネイション的譯語是被使用文化的概念的民族，但是重點放在スミス（史密斯）追加於ネイション的屬性的，大衆教育或大衆文化、共通的經濟、共通的權利與義務的話，ネイション的譯語是法律=政治的概念的國民比較適當的樣子。ネイション以文脈來譯成民族或國民的，是以這樣的理由來的。（P13）
 - ・エスニック・グループのエスニック與エスニシティ都是從希臘語のエトノス（ethnos）衍生出來的語言，エスニシティ被認爲エスニック・グループ的同義詞，但是エスニシティ意思不只單純的集體，而是集體的認同。（P13-14）
- ◎本書裡，ネイション的譯語來使用民族或國民。然後エスニック・グループ與エトノスの譯語來使用「民族」，而這個跟ネイション的譯語的民族區別。エ

スニシティ直接使用エスニシティ。(P15)

第二節 從民族主義論來看的一國民俗學 1 以意識形態的一國民俗學 (P16-21)

民族主義跟民族與民族集體的認同 (エスニシティ ethnicity) 一樣不得要領的概念之一。(P16)

ゲルナー (杰爾納) 與スミス (史密斯) 的民族主義論的著重點比較放在政治民族主義, 但是民族主義除了政治民族主義以外還有文化民族主義。社會學者 J. ハッチンソン (哈欽松) 把文化民族主義與認同的關連來正式的檢討。(P16)

ハッチンソン (哈欽松) の文化民族主義論

- ・ハッチンソン (哈欽松) 說文化民族主義由愛爾蘭的民族學者、歷史家、藝術家、報界人士們的小規模的運動, 起國民國家形成的重要的作用。然後他們強調說他們的文化民族主義的目的在以歷史的共同體的民族的道德再生。(P17)
- ・ハッチンソン (哈欽松) の議論中要注目的是他把文化民族主義的出現關連到以歷史的共同體的民族的文化認同的危機的點。(P17)

日本注目的文化民族主義の問題

- ・青木保 (あおき たもつ) 檢討昭和天皇的疾病, 死亡, 喪禮與關於平成天皇即位的一連串的禮儀過程, 而指出天皇的存在占了日本人的認同的重要的部分。(P17)
- ・吉野 (よしの) 把 1970 年代到 1980 年代的日本人論裡看出的文化民族主義規定為維持、增進原有的民族中的民族認同的模式。(P18)

◎文化民族主義是青木啓發, 吉野指出的樣子, 以文化認同為基本屬性的認同。而這認同顯著化的是ハッチンソン (哈欽松) 指出的樣子, 以共同體的民族意識到有危機狀況的時候。吉野以文化民族主義的契機的文化認同缺乏或不適當或威脅都可以說文化認同的危機意識的象徵。(P18)

柳田國夫 (やなぎだ くにお) の一國民俗學

柳田國夫創出的一國民俗學是很相關這些文化認同的危機意識的學問領域。(P18-19)

- ・1932 年 11 月, 受到關東大震災的通知從歐洲回國, 而馬上開始運動。這運動啓發「正題的學問」基於文化認同的危機意識。(P19)
- ・他認為敗戰是日本人文化認同的危機, 在敗戰隔年 (1932 年) 的 1 月到 4 月發表「喜談日録」, 而但他對認為戰後有用的工作之一的「國民的固有信仰」

的問題，積極的致力。(P19)

- 《民間傳承論》中，柳田有條件之下肯定「民俗學」的名稱，民間傳承的學問叫做「一國民俗學」，當時他有近代日本有叫做「一民族一語言一國家」的具體體現國民國家的穩固確信。(P19-20)

◎柳田強調說國民俗學成立於各國，國際上也會可能比較總合，而其結果可以符合每個民族的話，可以說看到世界民俗學的希望。(P21)

第二節 從民族主義論來看的一國民俗學 2 以運動的一國民俗學 (P21-28)

《民間傳承論》刊行的隔年(1935年)成立一國民俗學的全國組織的「民間傳承會」。柳田尋求文化認同的依靠，爲了全國性的展開一國民俗學，設定一國民俗學的對象，而被逼迫其方法確立的必要。(P21-22)

三分類案的制作 1930年4月

- 明示一國民俗學的對象與方法的民間傳承的「三分類案」的構想是在柳田出版《民間傳承論》的前四年的1934年4月。這月他提示2次三分類案(P22)
- 第一次的4月19號的演講在東京人類學會的第427回例會，柳田在「社會人類學的方法以及分類」中說社會人類學變成「民族的學問」而提出研究對象的三分類案。(P22)
- 第二次的演講是4月25號到27號的三天。標題是「民間傳承論大意-柳田國夫老師演講要項」。根據《定本柳田國夫集》別卷第5所收的〈書誌〉，第二次的內容有修正。(P22-23)
- 柳田分兩次來提出民間傳承的分類與方法，他認爲固定一國民俗學的基礎時，不可缺對象的設定與方法確立的樣子。這也是把新興文學的一國民俗學以運動來展開的必須條件。(P23-24)

◎在《民間傳承論》，這樣的三分類案有再度的修正。第一部的由「映入眼睛的資料」的有形文化、生活技術誌、生活各種姿態的研究，第二部的由「耳朵聽得到的語言資料」的語言藝術、口傳文藝的研究，第三部的由「打動心意感覺」的資料的研究，各叫「生活各方式」「生活解說」「生活觀念」的研究，規定爲「旅客的學問」「寄居者的學問」「同鄉人的學問」。然後同鄉人的學問爲鄉土研究的基礎。(P24)

成立正題的學問的據點到今日 1925年～

- 柳田以「正題的學問」的創出來目標，開始活動。但是展開運動必須要成立其

- 據點。1925年11月創刊的《民族》是實際上爲了支持這些運動的雜誌。(P25)
- 《民族》停刊的2個月後秋葉隆(あきば たかし)、有賀喜左衛門(あるが きざえもん)、宇野円空(うの えんくう)、折口信夫(おりくち しのぶ)、金田一京助(きんだいち きょうすけ)、松村武雄(まつむら たけお)等設立「民族學會」而創刊機關報《民族学》，但是柳田不只不參加，也不投稿。就這樣，一國民族學挫折了。(P25-26)
 - 《民族》停刊後，柳田精力充沛的繼續執筆活動而堅固一國民族學的基礎之外訪問各地辦演講，1933年8月跟比嘉春潮(ひが しゅんちょう)創刊雜誌《島》。然後他9月中開始持續12次，每週四在自己家講授「民間傳承論」。(P26)
 - 訣別柳田的「民族學會」的同人們終刊《民族学》，新設立「日本民族學會」隔年1935年1月創刊機關報《民族学研究》。(P26)
 - 1935年7月到8月記念柳田的花甲，在東京青山的日本青年會館舉辦日本民俗學講習會。而以這講習會爲契機，結成「民間傳承會」，9月創刊機關報《民間傳承》。(P26-27)
- ◎柳田的一國民俗學挫折過一次，但是由「民間傳承會」的成立而擁有穩定的基礎。之後一國民俗學在柳田的指導下成長爲「野的文學」。但是敗戰後「民間傳承會」被改稱爲「日本民俗學會」，機關報《民間傳承》被改稱爲《日本民俗學》，而漸漸地被編入日本的學會，喪失了作爲運動的活力，同時減輕意識形態性。(P28)

第一章 稱爲國家/鄉土的單位

第一節 國家與其意識形態 1 作爲連續體的國家的觀念 (P29-33)

近代主義者ゲルナー(杰爾納)的文脈來說，國民國家是以政治的單位的國家與文化的單位來一致民族理念的國家的副類型之一。18世紀之後，歐洲各國啓動以民族爲單位的「一民族一語言一國家」作爲理念的國家形成。其過程中，作爲政治單位的國家與文化單位的民族被同義。以歐洲模型的國民國家的形成爲目標的日本也不例外。(P29)

- 明治維新(1868年)之後，當時，後進國的日本也以國民國家的形成爲目標而啓動。(P29)
- 柳田初期的作品《農政學》(1904年)與《農業政策學》(1910年)中明示當時的柳田的國家觀。在《農政學》的開頭，柳田規定國家是永遠的存在，言及

歸屬稱為國家的政治社會的國民說作為國家的構成員的國民是現存的居民除外加上未來的居民。在《農業政策學》中再加過去的居民的祖先來主張國家應該執行保護過去、現在、未來的國民的利益的 policy。(P30-31)

- 明治初年以來柳田擔心隨著都市化只重視個人的意志，其結果產生「家」的自殺而「家」的連續性就會斷絕。1907 年發表的〈鄉下與都市的問題〉中，柳田強調以連續體的「家」變成個人與國家的結合的媒介，還有兩點要注目。(P32-33)

- 一點是他把「家」視為國家與國民的構成單位，而其「家」當作日本人的認同的依靠。

- 另一點是，他認識為個人與祖先的關係可調換個人與國家的關係。(P33)

◎這篇要注目柳田以「家」的隱喻來掌握國家與國民，而連續體的「家」作為個人（現在）、祖先（過去）、子孫（未來）的一體化的媒介來強調其連續性，然後那裡萌生堅持一國民俗學的柳田的歷史的連續觀。(P33)

第一節 國家與其意識形態 2 官方製作的意識形態的創出 (P33-44)

民族主義是，近代國家的新政治的菁英分子創出操作性的意識形態。他們為了統合複雜的社會、經濟，多樣的文化而作了新的統一神話。然後他們選擇歷史的象徵，努力由再解釋歷史的象徵來創出民族觀念。(P33-34)

以近代國家的形成為目標的明治政府的觀念學派創出的家族國家觀的成立過程

①創出家族國家觀的當初，日本社會因資本主義的跳躍的發展，不得不急劇的變化。

②農村人口流出到都市，在都市由產業化與都市化，隨著人口急增與失業率的增大，人們的生活蔓延不安。

③家族國家觀在這樣的社會=經濟狀況中，明治政府把集合體的形像供給國民，為了釀成「同樣日本人」的一體感與連帶感創出的。(P34)

* 其實這操作性的意識形態創出的更基本的理由是，神島二郎（かみしまじろう）指出的樣子，國家為了從民眾引出對體制的信賴與服從，執行替代「家」來保障失去鄉土與「家」的聯繫的人們的安全感的形式。(P34)

◎家族國家觀是基於「家」與祖先崇拜的 2 個制度的有 2 個側面的意識形態。(P34)

- 一個側面是，近世以來，再解釋被制度化的「家」，而天皇與國民的關係拿捏為本家與分家的比較。

- 另一個側面是，擴大解釋「家」的祖先觀念，而把「家」的祖先收斂到天皇家的神話的祖先的屬下，構築國家規模壯大的等級制度。(P35)

井上哲次郎與家族國家觀

- 1891年，起草可以說「官方製作解說書」的《教育詔書》。(P35)
- 教育詔書的家族國家觀是，天皇與臣民的關係用「家」的隱喻來父母與其子孫的關係同樣看待除外，天皇當作雙親，臣民當作其子女。然後以「一國是擴充一家的組織」來構想以「家」為基礎的國家像。(P36)
- 井上在別的部分也說「一家是細胞的有機體一樣，一國的基礎，家家和睦時是，一國也得到安寧。」指出「家」是國家的基本的構成單位。(P36)
- 井上在《國民道德概論》中，家族制度分為個別家族制度與總合家族制度而論述，前者是由家長統率的制度，後者是這些個個的家族的集合體，以此制度下產生天皇作為家長的，可以說「一大家族」的國家組織。(P37)

◎井上用「家」的隱喻來比喻國家，用家族的統率者—家長來比喻國家的統率者—天皇。他的思想根本中的國家基礎是制度的「家」(P37)

穗積兄弟與柳田國夫

- 憲法學者穗積八束(ほづみ やつか)，把這些一系列的家族國家論用單一民族國家論的文脈來拿捏。穗積在明治民法施行的1898年發表〈「家」的法理上觀念〉(P37)
- 其中他說，民法的中心是祭祀祖先的「家」，「家」有祭祀祖先的神靈，而繼續地進行祖先崇拜的地方。「家」的觀念淵源是，這樣的祖先崇拜中，極限的話，「家」是祖先的神靈本身，人們歸屬「家」正是，受祖先的保佑。(P38)
- 他把祖先崇拜來媒介說「家」與國家的關係。內容是，皇位是民族的始祖的威靈所在，而其直系的天皇後裔。代表祖宗保護祖宗慈愛的子孫。臣民歸服皇位等於歸服臣民的祖先—民族同始祖的威靈。其為基於我民族的確信在建國的根本，而家制是其基礎。穗積的「家制」應該是以制度的「家」。他的基本想法是，其「家」擴大的是國家，國家縮小的是「家」，明確「家」的話，國體也自然而然地明確。(P38)
- 法學者穗積陳重(ほづみ のぶしげ)來說，日本的祖先崇拜是有史以來的固有宗教形態，而可分為三種。(P39)
- 一種是對皇室的始祖的國民祭祀。

- 另一種是對姓氏祖先的祭祀痕跡。
- 最後一種是對「家」的祖先的祭祀。

他最重視對皇室始祖的國民祭祀，其叫做「國民的祭祀」，對於皇室與國民的關係說，皇室神話的祖先視為全國民的始祖，國民（民族）被一體化而仿製為一個大家族，然後皇室與國民的關係仿照為，本家與分家的關係。這樣的陳重用「家」的隱喻來比喻國民（民族），稱為祖孫一體論的操作性意識形態來意圖「家」與國民（民族）的同一化。（P39-40）

- 柳田視為「家」與祖先是不可分的關係而「家」定為國家與國民的基礎的原因是，柳田在 1897 年到 1900 年在上東京帝國大學法科大學中，受到當時擔任法科大學長的穗積八束與以教授為職的穗積陳重的影響。（P39）

家族國家觀的創出與傳統的創出

- 叫做家族國家觀的操作性意識形態是近代主義者ホブズボウム（霍布斯邦）理論來說「被創出的傳統」，其規定是「能特定日期的短期間-大概也數年間-產生而快速的被確立的『傳統』」或「以反復來諄諄教誨特定的行為價值與規範，必然的暗示從過去來的連續性的一連串的禮儀性或象徵的特質。但是這些規定當然預想到被批判。（P40-41）
- 一個批判是解開「被創出」的要素與既存的要素的「重新評估」、「再生」、「再構築」的糾結是不容易。
- 另一個批判是「創出」的語彙含意有的傳統被創出，其他傳統不被創出，那麼不被創出的傳統是什麼，還有傳統不是前提歷史的連續性的概念來創出、構築的反論。
- 最後一個批判是傳統被創出、捏造的是絕不在於無償的空間，要有以傳統來接受「捏造的傳統」的集合表象與基層文化的托盤的存在的主張。（P42）

☆以國民節假日來檢證「傳統的創出」論與其批判

- 國民節假日之一的天長節是緊接著明治維新之後，以天皇誕生的節日來制定，但是明治政府在 1872 年 3 月以宗教行政機關來設置教務省而開始國民教化政策。其隔年廢止歷來的五節会（平安時代、宮中舉辦的五個節会。元日・白馬（あおうま）・踏歌（とうか）・端午・豊明（とよのあかり）的稱），然後把天長節（天皇誕生日）、紀元節（神武天皇即位的日子，2/11。現在的建國紀念日）、皇室的神嘗祭（天皇把新穀做的酒與供品奉上伊勢神宮的祭禮，農曆 9/17）與新嘗

祭（農曆 11 月卯日，現在的勞動感謝日）定為國民節假日，使政府機關與學校辦典禮，而規定參加這些是國民的義務。其國民節假日的皇室的神嘗祭與新嘗祭是農民間古時代就這節假日期間辦稻子的收穫祭，所以皇室的神嘗祭與新嘗祭不是「創出」的而是「再生」或「再構」比較適當。(P42-43)

◎家族國家觀的創出也以「傳統的創出」的方法論不能充分的說明。因為二宮強調說的樣子，很有關連這國家的社會潛在的集合表象與基層文化。但是檢證這個是不容易的。(P43)

第二節 國家裡的鄉土 1 鄉土與鄉土愛 (P44-50)

柳田得到高木敏雄（たかぎ としお）的協力，1913 年 3 月創刊鄉土為對象的雜誌《鄉土研究》。創刊當初柳田認為鄉土是強化國家或「クニ」與國民的連結的媒體項目。(P44)

- 柳田在〈鄉土研究的將來〉(1931 年)中也喚起注意說，鄉土是「於其實質，故鄉鄉里與出身地的語彙之間沒有特別的不同」。他當時認為鄉土是國家的部分社會，意圖以鄉土的研究線索，研究「日本人的生活」。(P45)
- 鄉土與故鄉「ふるさと」是日本語叫做「クニ」，戶井田道三（といだ みちぞう）說「クニ」是クネ（隔牆）的類義語，其觀念在意識被畫分的內側時產生。到現在我們的感覺留有這些「クニ」的感覺。而且其「クニ」不只限為出身故鄉的土地，還有意義著其土地包在裡面的更大的國土。(P47)
- 鄉土愛是橋川文三（はしかわ ぶんぞう）所強調的，與狹小的土地密切相聯的生俱來的根源與感情，不是人為的諄諄教誨的感情，但是這感情常以愛國心的關聯來被議論。パトリオティズム是一般譯成愛國心或愛國主義，但是為了那裡介於「國」的語彙，愛國心・愛國主義轉化為媒介國家與國民的感情，然後，パトリオティズム定位於鄉土愛的同心圓的延長，起連續國家與鄉土的作用。(P47-49)
- 鶴見俊輔（つるみ しゅんすけ）迴避パトリオティズム的日譯中介於「國」的字，パトリオティズム譯成「對住在同地土的伙伴的愛」，柳田也避免「愛國」的語彙，選擇「民族愛」的語彙。(P49)
- パトリオティズム的定義是歐美學者之間也不一樣 (P49-50)
- 歷史學者 E.ケドゥーリ（凱杜里）認為パトリオティズム是對自己的「クニ」的愛情。

・政治學者 W.コナー（康諾）指出ナショナリズム與パトリオティズム是不同的概念，不可混同兩者，然後說，ナショナリズム的忠誠心以忠誠心的概念來拘於ナショナル的集體，パトリオティズム的忠誠心是拘於「國家（クニ）」與其制度。（P49）

◎ナショナリズム與パトリオティズム是，ゲルナー（杰爾納）視為ナショナリズム是特殊種類的パトリオティズム。M.ヴィロリ（維羅利）說近代ナショナリズム是從パトリオティズム的變形或適應產生的樣子常被認為同義。這因為，形成國民國家的近代社會共存以ナショナリズムのナショナル的感情與近代以前就源於郷土のパトリオティズム。（P50）

第二節 國家裡的郷土 2 對時的郷土觀（P50-54）

1929年10月發生的世界經濟恐慌直接襲擊日本經濟，當時日本社會遭受危機狀況。隔年3月股價暴跌，由國內市場的縮小與勞動者的實質薪水的降低、農村的米價的降低等社會不安蔓延。還有1931年9月的「滿州事變」前後快速的進展右派化，隔年8月文部省以思想統制的據點來設立國民精神文化研究所。（P50）

・農林省主導的「農山漁村經濟更生運動」是以明治末期內務省主導的「地方改良運動」的運動為模範，而在這樣的狀況中推行。地方改良運動除了再建「日俄戰爭」的戰費負擔而疲弊的鎮村財力以外，為了行政村的強化推行共有林的統合與神社合祀、小學的統合、生活習慣的改良，還有重視公德心、郷土愛的涵養，以其政策來獎勵郷土誌的編纂、史跡的保存、郷土室（郷土博物館）的設置、表彰郷土的偉人等。這聯動到1930年代前半的文部省主導的「郷土教育運動」。（P51）

・1930年組織「郷土教育聯盟」，創刊其機關報《郷土-研究與教育》。其雜誌後來改為《郷土科學》、《郷土教育》，但是文部省在1931年8月舉辦「郷土教育講習會」，在山梨縣下進行「總合郷土研究」的實驗，推動郷土教育運動。（P52）

・柳田與明治末期的地方改良運動之後的對政府主導的「從上面的運動」劃清界線。他對文部省主導的郷土教育運動進忠言「以每個的郷土研究的成績來馬上能進行到各自的居住地的普通教育，尤其是幼小者的知識與道德的樂觀，乃至其火急的計劃」是完全沒預期的事，我們還沒有一次都抱有「大膽的希望」，說我們與郷土研究有很大的不同。（P52-53）

・柳田的郷土研究在1920年代後半到1930年代前半，基於這些郷土觀來積極的

展開，其經過《民間傳承論》以一國民俗論來成果。《民間傳承論》刊行前柳田把鄉土研究的對象限定固定的土地為第一條件，以鄉土人的鄉土研究認為鄉土研究的本來目的，其認識為「把民間傳承的學問科學化的方法」(P53-54)

◎《民間傳承論》刊行後，柳田把研究對象從小鄉土擴大到其集體的「叫做日本的大鄉土」指他的學問大轉換。收錄於《國史與民俗學》(1944年)的〈鄉土研究與鄉土教育〉(1933年)中，柳田斷定了解每個的鄉土的生活只是個「手段」，說我們「不是研究鄉土」而是以鄉土來研究「日本人的生活，尤其是其民族的以一個集體的過去的經歷」還有從鄉土的研究出發的一國民俗學叫做「國民生活誌」、「國民總體的生活誌」、「國民生活變遷誌」的原因應該是柳田思想中扎根單一民族史觀與日本文化的同等性質性的關係。(P54)

第三章 国民俗学の創出過程

第1節 国民俗学以前

柳田為了創出一國民俗學的學問領域，透過閱讀西歐人類科學方面的書籍吸收西歐的知識。本節說明關於柳田閱讀的西歐著作如何影響到一國民俗學的理論的基礎。

1. 柳田文庫所藏的歐米諸文獻(55~58)

從1913年《鄉土雜誌》的創刊到1925年《民族》創刊這12年之間，所閱讀西歐的書籍大部分為民俗學(folklore)，民族學(ethnology)，民族誌(ethnography)。

如;英國 進化主義人類學者 J.G フレーザー(福萊塞)，英國 民俗學者 G.L. ゴンム(哥麥)等…伊藤認為這個時期是柳田在企圖創出一國民俗學學問的新領域期間。

2. 從書上的加註來看的『金枝篇』(58)

南方熊楠介紹給柳田這本書。柳田從福萊塞『金枝篇』這本書受到很大的啓發。他在閱讀這本書時，用對照日本的實例方式來進行閱讀。

柳田與福萊塞關於資質以及學問的共同點(62~63)

◎兩者均具有文學者的資質，反映到他們的研究分析方法。柳田的一國民俗學與其說是重視論理體系，不如說重視實證性以及假說的構築。柳田的學問彷彿以直覺的分析，主觀性，如文學。福萊塞認為自己的著作是文學作品。

◎ 兩者均對於事實的蒐集非常關心，積極的進行，但對此分析以及民俗學理論

化的構築卻無趣。福萊塞被稱為[事實的蒐集家 fact-collector][民族誌家 ethnographer]

『金枝篇』抄略版出版於 1922 年。在這本裡面柳田自己寫加註。這個加註大部分是民俗的內容。在這裡，伊藤試著透過這些加註來檢討柳田如何理解這本書。

A 日本也有類似的例子…巫術，祈雨的習俗

B 要注意的想法…禁忌，神聖與不潔的親近性，並存著對立的神祕力量

C 要注意的事實…樹木信仰，穀物靈(收割的最後一把被稱為『姑娘』)

以上，柳田試著將世界各民族的實例對比日本的民俗，究明兩者之間的類似性與差異性，尋找解釋日本民俗的線索。

3. 歐美各文獻的讀法(72~75)

柳田文庫所藏的歐文書籍裡面，柳田加註的部份大多數為世界各民族的實例對比日本的民俗內容部份。

哥麥《歷史科學的民俗學》，《在民俗學裡的民族學》…民俗學沒有往更上一層的文化發展。調查民俗，習俗的片面部份時，必須注意的是：發展是被阻礙的。

以上兩句符合柳田的一國民俗學的一個特徵殘存理論

第 2 節 做為單一民族的一國民俗學(75-79)

1. 一國民俗學的視點與方法~與西歐民俗學的關係

柳田的一國民俗學以既成文獻學的反措定為特徵。他注目到日本民間傳承的習俗=[殘存文化]，他認為由此[殘存文化]當作線索來究明過去的生活。他的解釋有一個前提；文化上殘存著過去低層階段的習俗的想法

柳田受到影響的人，理念

◎哥麥 殘存理論來構築的民俗學理論

◎セビヨ 柳田所使用的 [民間傳承]是從他的[traditions populaires]來翻譯。

兩者都是去中央，去文字記錄的傾向

◎ A. 范傑內普 他與柳田的研究視點與方法的共同點；

視點...將民俗學規定為歐洲農民的民族誌(ethnographie)，重視民俗與歷史的關係，將民俗學的目的視為探討農民生活的痕跡。柳田將一國民俗學視為以農民為中心的[國民生活誌]，或者[國民生活變遷誌]。

方法…范傑內普的研究方法為注目語言學以及比較法。柳田重視民俗語彙中心的研究以及資料蒐集分類，促進國內的民俗事象的比較。

◎ 德國民俗學…德國在 19 世紀後半發展出國民國家。所以對當時的德國而言緊急的任務是統一各民族，實現[一民族一語言一國家]。因此德國民俗學是以[單一民族學]的概念而產生的。德國民俗學隨著民族意識的提高，以國家為單位的民族固有文化的憧憬以及表彰是必須條件，所以[自民族]的研究為中心。

柳田的共同點；1. 他認為將一國民俗學規定為[自國民同種族的自我省察]

2. 研究對象限定為[日本的主要種族]，重視[固有信仰]的問題。

2. 一國民俗學的扎根過程(79-86)

1909 年 柳田第一次使用[民俗學]

1913 年 創刊『鄉土研究』使用[鄉土研究]。→為了與[日本民俗學會]的機關誌『民俗』而區分

★ 『民俗』裡將 volkskunde(フォルクスクンデ)與 folklore(フォークロア)翻譯成[民俗學]。

★ 根據岩本的說法，[民俗]這一詞，原本是從明治初期開始使用的政治用語，政府作為人民統治策的一環，為了掌握民情而使用的[民情風俗]的略語。

★ 柳田意識到這一辭含蓄的政治性，因此避開使用。

1920 年後半 柳田再開始使用[民俗學]。

★ 柳田開始考慮 folklore(フォークロア)與 ethnology(エスノロジー)的翻譯…folklore=民俗學，ethnology=土俗學，民俗學，民族學)。柳田認為 ethnology 以後會成為國民性的學問。伊藤認為 ethnology 本來的意義是[民族]的[ethnos]的學問，因此翻成[民族學]較適當。

★ 1929 年 『民俗學』創刊。

1930 年 ethnology(エスノロジー)=土俗學，ethnography(エスノグラフィ) = 民俗誌

★ 德國的民俗學有分各國民俗學 volkerkunde(フェルカークンデ) 與 自國民俗學 volkskunde(フォルクスクンデ)。柳田將自國的生活文化的觀察以及解釋的學問稱為[自國民俗學]或[ナショナル エスノロジー]。

1931 年 ethnology=民俗學，volkerkunde=比較民俗誌學，volkskunde=一國民俗誌學

1932 年《食物與心臟》裡第一次使用[一國民俗學]

1934 年 ethnology=土俗學，ethnography=土俗誌 或 土俗誌學

★ folklore 與 ethnology 的差異

folklore=從內部的調查，先進國家爲了知道自己的學問

ethnology=從外部的調查，世界中的許多民族給先進國家知道的學問

★ 民間傳承的採集與土俗調查的差異

民間傳承=以國家爲主要的對象，可調查到精密微細的內部心裡現象

土俗調查=以旅人寄寓者的異人種爲對象，只調查到大概的見聞

★ 柳田所說的[ethnology]是指 19 世紀末到 20 世紀初頭的民族學。以後他逐漸減少接觸歐美的民族學民族誌的書籍的機會。

1935 年《民間傳承》創刊。[ethnology]=土俗學，[ethnography]=土俗誌等々。

★1934 年 石田乾之助等設立[日本民族學會]，1942 年國立的[民族研究所]的設立，柳田不得不默認民俗學與民族學的並存，並不得不承認[ethnology]

[volkerkunde]=民族學，[folklore] [volkskunde]=民俗學

3. 種族，人種，民族與其概念

1875 年 福沢諭吉 nationality=國體，民族的集體=種族

1887 年 德富蘇峰 包含文化的民族=人種

1888 年 志賀重昂 nationality=國粹，[民族]這一辭使用在[大和民族]的文脈上。

1889 年 陸羯南 nationality=國民主義，民族的集體=種族，將國家視爲國民主義基礎的政治性單位，將文化規定爲形成國民特有的性格的語言，風俗，血統，習慣。他依據單一民族觀說；日本人民皆有同一種族的裔，日本成民皆服從同一主權。

◎柳田的種族，人種，民族觀(89~94)

★柳田受到家族國家論者穗積八束，以及以上各學者論述的影響。柳田著作裡面的[種族，人種，民族]的多用時期，與他爲了構築一國民俗學而閱讀多量西洋

文獻的時期是一致的。

★柳田初期的論考裡，種族與人種是同義詞。但逐漸變化後，[種族]用在文化概念上，[人種]用在生物學概念，[種族]是 [民族]的下階概念。他將[民族]之意 使用於兩種意義=1.以 ethnos 為單位的民族 2.以 nation 為單位的民族

★1917年 [山人考]…古代日本有少數集團的種族。這些各個少數集團慢慢的被統合之後變成單一民族化。

★1928年 多用[種族，人種，民族]的詞彙，各個概念開始區別開來。柳田在『民間傳承論』裡提到日本視為[一國一語言一種族]。伊藤認為這個[種族]指構成以國家為單位的民族的[主要種族 或 中心種族]之意。

★柳田從日本民族的多系構成論而出發之後，在發表『民間傳承論』的時期，爲了創出以國民俗學，將他的理論大幅轉換到日本民族的單系構成論。

戰後，他承認日本民族的多系構成之後，推論傳承日本人顧有信仰的是其中一族。柳田研究固有信仰的問題，當時，他確信以國家為單位的日本民族單一性的認識。

第2章 ethnos 的[民族] / nation 的民族

第1節 民族論的現在

1. 兩個民族模式(95-99)

國民主義理論有以下兩種

- 1.近代主義理論…將國民主義當作近代創出的意思型態
- 2.歷史主義理論…大致上認同近代主義理論，但必須將國民主義在近代以前的 ethnic community 的關聯之下了解國民主義。

兩者的共同點…以國民為單位的民族視為近代創出的構築物。

エスニシティ(族群)的定義(96-99)

◎W. isajiw…27 個定義中抽出主觀性基準與客觀性基準(共同出自的起源，同一文化，慣習，宗教，人種，語言，同類意識) 同類意識是將[自民族]與[他民族]區分的主觀性歸屬意識。

◎M.E 蒲其斯…非合理規準;原始，生得性→原初主義，本質主義

合理規準;狀況，可變性→狀況主義，道具主義，構築主義

原初主義…[民族] 的本質是不變

狀況主義…[民族]是根據狀況的變化而變化的，民族是由社會所捏造的。

◎A.D 史密斯(…將擁有以國家為核心的共同歷史以及文化的集團規定為エスニー(ethnie)。他重視於共同歷史與文化，這一點來看他的理論的主軸在於可觀規準，原初主義。

○エスニー(ethnie)…1.集體固有的名字 2.共同起源以及出自的神話 3.共同的歷史記憶 4.共同的文化因素 5.共同的歷史性領土 6.成員之間的連帶感

→エスニック・ネイション(ethnic nation)…創出民族國家的基礎。非西歐型，共同出自的共同體，強調「出自」是作為民族國家創造基礎的「ethnos」的民族

○ ネイション (nation) …1~6+擁有共有的大眾教育系統 或 大眾文化，共同的經濟，法律權利以及義務的以エスニー為核心的共同體

→市民ネイション…以民族國家被創出的共同體。西歐型，領域以及故國概念，政治共同體，成員的法律性平等，共同的市民文化以及意思型態→以民族國家而被創出的以國家為單位的民族

2. 民族概念的再構築(99-104)

◎ W.conner(康納)…國家，國民不可同一視。峻別 nation 與領域政治單位的國家。nation 與エスニック・グループ(ethnic group)是同位。這兩者的差異在於集合性自意識。

nation…意識到獨自性與跟他者的差異性。自己規定性

ethnic group…沒有到獨自性與跟他者的差異性。他者規定性

康納的 nation 論…1.[我們]意識以及感覺為 nation 的基本屬性

2. 否定於國家以及政治做關聯的 nation，企圖 nation 概念的中立化。因此他做概念化的 nation 較接近 [ethnos]的概念(共有語言，慣習的共同體)

◎ 岡正雄…主張 nation 概念的中立化。[ethnos]翻成「種族」，「種族單位體」。此屬性為共同的語言，出自信仰，同質的文化，內婚制度獨立單位體的經濟。將 ethnos 定義為[原本住在同一個地域，擁有歸屬到同一集體的意識以及感情的集團，可變，過程性的生活體

◎ 二宮宏之…主張將這個問題的主軸從國民國家次元的轉到 nation 裡面的社會性結合的次元的 ethnos。

ethnos…自生性結合，文化型契機較強，隱藏在深層

nation…作為性，政治性較強，以表層的意識形態來被呈現

兩者的基本屬性…與他者的關係裡面被自覺的共屬意識以及此意識以前潛在的共屬感覺

◎ 川田順造…「共屬感覺」是某一個範圍的人們，因共有共通的出自意識等幾個文化要素所產生的感覺。共屬意識是指該感覺被意識化之物。川田順造主張標誌的[民族]即使是虛構，但是它能夠成為標誌的基礎，就表示具有某種實態而存在著。

第2節 日本社會的民族構成

1. 日本民族的多系構成論(105-110)

各學者的日本人民族形成論

◎ 梅棹忠夫…大和民族= nation 的民族，愛奴民族以及[琉球民族]=ethnos 的民族。

古代大和民族是複數的 ethnos 的民族的組合。後來單一化。

◎ 鳥居龍藏的…將古代日本民族視為複數[民族] 的集合。除了愛奴民族的古代日本民族作類別於 1.固有日本人=從朝鮮半島渡來的北方民族 2.印尼人 3.印度支那民族

◎ 剛正雄…運用種族文化複合的概念再構成五個種族文化複合。石器時代以後有幾個種族渡來到日本列島，過著種族獨立的生活。隨著時代的經過，各個種族互相開始接觸，交流。

天皇種族政府先住種族而創建國家，強化政治權力，擴大領土，形成了國家廣域社會。這個過程中促進各種族之間的混合，滲透了共同出自觀念，使得語言統一，信仰習俗的等質化形成了日本民族的單位。他重視近代日本社會制度與古代種族文化複合的各因素的關聯性，推論前者是後者的[殘存]

◎ 神島二郎…日本社會以多種的[民族]以及各種異文化而成立。他使用異化/

馴化這兩種對立的概念來展開他的多系構成論。異化/指個體與他者做區別，主張獨自性。馴化指個體習慣他者並且強調。異化>馴化→異成社會馴化>異化→馴成社會。日本屬於馴成社會

2. 單一民族論的展開(110-116)

★ 柳田的一國民俗學…[自國民同種族的自己省察]([種族]爲 nation 的民族。

★ 1930 年代前半以後，他的一國民俗學研究偏向於單一民族論，導致它忽略周邊的少數民俗文化。=從 ethnos 的[民族]研究轉到 nation 的民族。

★ 使用用語的變遷 [民族] →常民，國民

歷史背景

[民族]1926~1930 年多用，雜誌[民族]刊行的閱讀西歐書籍的時期

常民(1931~1935 年多用、/超國民國家論，右翼化，法西斯時代

國民 1941~1945 年多用，日中戰爭到第二次世界大戰

★ 柳田的一國民俗學裡面民族與國民被用於同義。在日本國民與民族的領域大致上是一致，日本國民的大部分被視為日本民族。但是伊藤認為民族與國民是不同概念。國民=以國家為基礎的法律政治性概念。民族=以文化為基礎的文化性概念。

★ 國家形成的必需品…將共屬感覺以及共屬意識從鄉土轉換到國家政治社會。因此明治政府促進[傳統的創出](國民的基礎教育，國語統一，民族神話的創出等)

★ 柳田注重的[傳統的創出]與明治政府所作的[傳統的創出]基本上不同。明治政府在近代化以及西洋化的過程中，拋棄民間的傳承。相對的，柳田打算賦予他所積極發掘的內容，視為一種根據文字所記錄的國民文化的地位。

★ 伊藤認為近年的[國民文化虛構論]無法脫離[傳統的創造]論。這些言說不適合與柳田構想的國民文化論。只要存續國民國家，國民文化的問題就值得檢討的問題。

第十週

討論篇章：安丸良夫〈方法規定としての思想史〉、〈『明治精神史』の構想力〉、
〈日本の近代化についての帝国主義的歴史観〉

(一)〈作為方法與規範的思想史〉(p.43~74)

1. 前言 (p.43~45)

·「作為方法與規範的思想史」是指「在思想的範疇之中，將思想當成是方法的歷史來使用。」p.43

·歷史：透過人們意識上的推動來開展，能夠推測人們主體推動的方向性，就可以再次發現歷史之中各式各樣的可能性，也可以得到歷史的啟發。P.44

·試圖超越馬克思的上部構造理論，找出歷史的另一種可能性已經是不可能的。P.44

·1960年代「民眾思想史」啟發歷史研究的可能性，故嘗試用色川大吉先生的《明治思想史》，以其為線索，試著去對作為歷史學方法的「民眾思想史」作一個考察。P.45

2. 《明治思想史》的方法 (p.45~50)

·進行方式：要記述下來的時候，盡量遠離研究者的立場，並意識讀者感受，發揮「記述歷史」來進行。P.45

·透過挖掘三多摩地區的無名民權家的工作，在論文《明治思想史》當中以上的特徵是成立的。P.46

EX：石坂公歷：「汲取自由民權運動地下水的人」，神奈川縣自由黨領袖石坂昌孝長子，並組織民權派青年成立讀書會，其思想融合儒教道德觀、克己主義、自由、權力思想。

·但是石坂公歷無法將這些思想契機整理，並取得一貫性與說服性。P.46

·遭遇：考試失敗、民權運動退敗糾纏下，前往美國重新追尋未來，最後悲慘死去。P.46

·對於公歷而言，思想與運動需要用頭腦理解，這點是不能忘記的。P.47

·失敗經驗：與自由民權思想和運動牽扯、致力於大學預備門考試，若沒這些經驗，可能只會平淡的生活下去吧。P.47

·挑選石坂公歷的理由：色川指出民權運動由後世所承繼，石坂與其它人有著微妙的差距。

·色川的方法：用實證派歷史學家的眼光來觀看，對於其青年時期的日記與雜文

作細部考察，並探查行動軌跡去擴展分析範圍。P.47

· 實踐：色川探訪公歷先生的小小墳墓。從片段的史料與行動的軌跡之中，可以讓已經無法作辯解的人類展現出石坂活著的精神，展開具有魄力與豐富歷史敘述。使得即使一個連思想都沒有流傳下的人物，也賦予了鮮明的思想輪廓。P.48

· 操作分析對象：秋山國三郎。秋山擁有刀劍鑑定技能，喜好武藝。藉由透古〈三日幻境〉記載色川推測，秋山形象是「老骨狹」、飄逸、風雅、反俗、反權力。

P.48

→故色川透過獨特的史學眼光，即使是非常欠缺能表現出本身思想的史料，對於精神型態與行動形態洞察，也可以塑造出傳統型、土著型的豪農族農夫民權家典型的形象。P.49

· 一般化：色川利用實證主義與歷史學的想像力作巧妙的結合。從渾沌的意義與價值之中汲取活生生的姿態。P.49

· 方法意識取得：對於人物分析不會侷限在民權時期，探詢研究對象的生涯態度，及其民權體驗的意義。

· 色川方法中獨特、銳利的特點：部份片段史料，包含著不成熟與矛盾的表現，生涯之中也有著不可預知的轉變，這些不見得對於研究是一種阻礙。反而比起從主體體驗意義的表面可以看到的，將這些東西作為存在著為了更深入去探索存在的絕佳關鍵。P.49

· 色川的研究關注點：故色川成功且生動記述了地區民權家的「精神動態」，但色川對於歷史的真理與法則並不感到興趣，而是對於當時人們的勇氣與歷史的戲劇性殘酷感到興趣。P.49

· 西川長夫：「不把敘述與歷史認知畫上等號，需要去顛覆歷史的認知，敘述不會滿足於歷史的認知」。P.50

· 從「通常科學」思想視角來看，擁有獨特的關注，並且累積了對於知識的徬徨之後，在不經意的瞬間會有意想不到的東西浮現到人的眼前，這是最有可能的情況。P.50

3 · 在舊有理論與新發現的縫隙之間(p.50~60)

· 福部之總：曾深入學習馬克思主義歷史學，最重要的成果是他絕對主義的性格與其成立所需的經濟條件，以及中產階級革命與波拿巴(Bonapartism)主義的基本規定等，將其與史實和歷史理論結合起來。P.50

· 註記：色川先生將馬克思主義的歷史理論當作是現代主義而一概抗拒，在那之後馬上就提倡「特殊東洋的，傳統日本的變革之道」。P. 51

· 有關這樣的概念（《歷史的方法》、《日本的國家主義》），拘泥於理論形式的整合，對於在敘述歷史上下賭注的色川先生來說，也許只是無關緊要的東西，不過卻帶給人曖昧的印象。P. 51

· 色川在《明治精神史》的〈前言〉寫下「我對於歷史學的興趣並不就是對於真理與法則的探求」的時候，要一邊將馬克思主義歷史學的成果片面的作為既定的真理來加以承認，但他卻認為那裏並不是可以讓人有歸屬與安心的一面，這其中表現出了他那蘊含著緊張的立場。

· 差異點：色川描繪出《明治精神史》中民權學家們，其精神景觀與其他的研究者所描繪出來的思想群像有著很大的差異。

Ex：江村的論文：〈自由民權運動與其思想〉。江村：「在這裡舉出民權時期的思想鬥爭典型的主權論爭」。江村的研究就證明支撐民權運動的政治思想毫無疑問的是中產階級民主主義思想，其與絕對主義思想的對抗關係，明確的就像單純以一幅畫就可以表現出來。P. 52

反思：《明治思想史》所描繪出的三多摩的民權學家們，並沒有任何一個人與江村的論文這樣明確的思想形象一致。

Ex：石坂公歷，以自己為中心要角的讀書會，熱心學習與自由民權思想並列的歐美近代思想，但在其內心造成混亂的，卻是傳統的善惡二元論與粗劣的克己心，以及強烈的功名心與志士意識與國家主義。P. 52~53

· 色川認為：即使公歷先生的思想一部分是到達明確的自由民權思想，在他思想中造成混亂的精神是非常複雜且各式各樣的，明確的民權思想=中產階級民主主義，與其相呼應的世界觀、人類觀、生活意識幾乎是不同性質的東西。P. 53

· 在從生活意識中所被區別出來抽象的理論之中討論次元主權的所在與國家型態的時候，理論上行得通的一方是比較容易選擇的，可是實際的政治行動、生活意識、人生觀等並不會自動的因為主權論等而產生變化，在迎合西洋文化的近代化課題之中，撇開生活意識與行動模式，在人們的眼裡所清楚看到的各種局面之中，失去平衡的被推進著，因此將主權論的訴求的頂點歸納起來的話，其結果不過就是從這個時代的精神動態的全體之中，掠奪了那一點清澈的部分。P. 53

· 下山先生對於有關民權運動政治性格的規範：「雖然不能說是馬上就謀求中產

階級國家的政治型態，不過可以說是對於朝向中產階級國家轉換方向的要求。」
p.53

運動內部的政治成長：

Ex： 明治十三年國會期成同盟大會，委託各地代表的請願人數達到十萬人，爲了要透過代表來請願開設國會所能作的手段，這些委託的人數，對於這些廣泛人們的政治集結是無條件付出這件事情的解讀，展現出在地方上廣泛人們的現實政治意識所期望的方向性。P.54

後藤〈自由與民權的思想〉：談論有關豪族農民權的思想，在抽象的政治理論的次元之中，闡述近代公民的自由思想。P.54

下山與後藤也認爲承認各種的偏差與矛盾的側面的存在，並不是懷疑將自由民權運動作爲中產階級民主主義革命運動的大綱。P.54

拘泥於枝節的問題：

ex：對應中產階級民主主義的「物質的基礎」尚未成熟之際，爲何會興起追尋中產階級民主主義的運動？p.55

ex：「原封不動的導入共同體秩序的方式」爲何會是中產階級民主主義呢？p.55
· 很明顯的，中產階級民主主義思想—近代的市民社會思想—一個人的權利與自由的思想—人格內部的自立性與尊嚴性的思想等的架構上，只不過是碰觸到相同時代的意識狀況的表面。P.55

· 思辨：三多摩的民權學家們（ex：石坂公歷）的精神動態，中產階級民主主義思想—近代的市民社會思想—權利與自由與人格的自立性的思想，若在如同這樣的架構之下無法領會到，應該換成什麼樣的架構？p.55

· 《明治精神史》：有關民權派志士們，他們主體性的本質與「西歐市民社會型」完全不同。P.56

· 《新編明治精神史》是以批判近代主義這樣的題材，並排斥以作爲近代主義的方法爲大綱：「民眾的思想是充滿了作爲生活者的矛盾，並且懷抱著傳統與習俗的混沌，也就是無法接受近代主義的方法。」。P.56

· 具體表現：細野「特殊東洋的、傳統日本的改革之道」。其方法是原始儒教的愛民理想，再加上以西歐傳入的思想來做補足。P.56

· 色川發現三多摩民權家的思想深受傳統思想影響，並且主張他們的精神型態在關於西歐近代社會透明形象機械般的適用性之下是很難去體會的。p.57

· 近代主義的批判只不過是在防備面對事實時，態度僵硬的一般言論，歷史認知範疇、歷史形象的基本架構、有關近代事物的內在與價值評價等，還是由以往的歷史理論所借來的。

· 色川：「這樣的理論等於是自我與利慾的解放、對於期望人性全面的開花結果的新興階級是精神的自殺行爲，也是創造力的荒廢所帶來的影響」。P. 58

· 豪農階級只有想到自己本身的哲學、世界觀、倫理觀萌芽之後的型態，相似公歷的人們，抱持著對於自己對於解放階級的活生生的慾望，而反面是將其合理化、與在現實之中將其機能化的思維，不得不在舊支配階級的範疇之中將其實現的一個悲劇。P. 57~58

· 色川認為公歷先生們將他們 1. 新興階級強烈的向上慾望。2. 儒教的道德觀與克己心。3. 驚人意志的禁慾與努力的形態轉變為意識化。

→ 色川先生弄清楚的是，這些是符合明治新時代的人類的活力與苦悶與自我形成的動力。P. 58

· 對照西歐社會：C. 希爾、G 盧迪、E.P. 湯姆森、L. 雷賓等人最近的研究，明確的暗示出以民眾意識為主軸來研究比較史，其所帶來嶄新的可能性，不論革命時期的思想形象是怎麼樣的充滿活力或是矛盾。P. 59

4. 敘述歷史與歷史的方法(p. 60~70)

· 對於歷史理論再進行檢討，以及對歷史形象再進行重建的課題，前面《明治的文化》所收錄的〈作為精神構造的天皇制〉，〈近代日本的共同體〉，並沒有辦法看到具有充分的說服力的發展，相對的在描繪生存於歷史之中的人們的精神的燃燒，色川先生的功績是其他人所無法比擬的。

· 西川〈歷史研究的方法與文學〉、〈歷史敘述與文學敘述—爲了敘述的理論—〉(同誌 463 號、1978 年)，色川〈圍繞在歷史敘述的理論—回應西川長夫先生的批判〉論戰觀點：

1. 西川先生對於色川先生的批判：一種以藉由對色川先生的批判來對我們歷史學家的共識的批判，讓我們見識到自己在文學與語言是如何的被單純的成見給束縛住了。P. 61

2. 色川先生的反批判在作為一般論而言是一邊承認西川先生的論點，可是卻又對照自己的歷史敘述的體驗，認為西川先生的批判對於他本身是不妥協的。P. 61

· 作者觀點：我認為西川並沒有相當體會他所批判的安逸的文學化與幾乎貼近的

那個方法的獨特性，相對的色川可以說是以自己作為歷史學家的體驗原封不動的加以反論，因此在體驗的反省的分析之中，我覺得缺乏接受西川先生的批判所下的功夫。P.61

《明治精神史》的前提：

1. 不過要去活生生的敘述曾經生存在歷史的人們的內心經驗。P.61

2. 鮮明的敘述人們的「勇氣」與戲劇性等讓大家了解。P.61

· 歷史的法則愈是被殘酷的去貫徹的話，那麼將活生生的將自己投身於歷史的人類所遭遇挫折的命運，在這描寫人類命運的橋段之中，戲劇般的悲愴美就此誕生。P.62

· 色川對於西川這樣的歷史敘述的想法，給予了暗示：「到最後，歷史在大家的手中寫起來都變成了俱備希臘悲劇裡所有的悲愴，成為諷刺的風格了。」出自於(『克利歐的容顏』1956年、岩波書店)E.H.諾曼的一段話。P.62

· 隱約存在的是超越歷史學的美學文化的誘惑：《明治精神史》所收錄的論文〈有關歷史學家的宿命—歷史敘述與文學〉之中，歷史敘述與文學的區別愈來愈淡薄，「歷史小說與歷史敘述從此之後會愈來愈接近與混沌且難以分辨吧。」。p.62, 63

· 西川引述了巴爾特·莎爾特爾在文學理論中「敘述才是實踐，文體才是認知。」的這句話，認為色川的歷史敘述是爲了做到比起既有的認知更加重現了美的效果，因而缺乏從敘述回歸到認知的思考迴路。但倒不如說也與自己的歷史敘述、歷史認知一致，西川的批判並不是針對於自己所得到的歷史敘述、歷史認知、以及作為其理論集大成的『歷史的方法』的成果，來作深入的檢討。P.63

色川將歷史敘述作為無限接近文學的事例

Ex: 「原風景論」。好比說武相困民黨在決定要站出來的時候眺望著相模原，身為研究者的色川，在想像力之中「把自己融入」在那裏聚集的農民，在那瞬間突然眼前的相模原風景「變化成了歷史的原風景」。P.64

· 在這樣的「原風景」之中「如果讓歷史上的主角登台然後進行活動的話，就可以進行生動的歷史敘述了」。P.64

· 美學部份：在美學意識還沒有形成的階段，只使用溢美之詞來對華麗的文章作修飾，這真的是非常不正確的。可是在歷史敘述上，這樣的美學意識與美的感動的問題是無法視而不見的。(『歷史的方法』)p.64

· 色川：「當歷史敘述近似文學的瞬間，不論西川作了怎麼樣的否定也是再三的出現。」p.64

· 優秀的歷史敘述要是缺乏與對象的「火花」、「交感」的話就無法成立，歷史學家自己體內所積蓄的既有的語言體驗無法很順利的將這個「火花」與「交感」給描述出來，所以苦惱於追求嶄新的表現方式，有時候感性的表現與比喻的表現等也是無法避免的，另外這樣子追尋的表現方式如果成功的話也許會成為獨特的美感。P.65

· 「詩」一般的敘述理論：「原風景」裡頭，「讓歷史上的主角登場進行活動的話，就可以進行生動的歷史敘述了。」p.65

· 只要能夠產生「火花」與「交感」的話，那麼我現在對於對象的本質就更加接近了。可是那並不是將自己融入「原風景」的體驗，而是我與對象之間的緊張增大了似的體驗，「火花」與「交感」是我要去理解對象的時候，對於人類與社會的見解是不是夠豐富，這一點也是對方會向我質問的問題，「火花」與「交感」要是愈擁有深遠的內容的話，那麼我就會更緊張的運用我所有對於人類與社會的理解力，努力的要做出能夠得到屬於自己的「火花」與「交感」，具有條理的表現。P.66

· 色川省思：對於從「火花」與「交感」來作歷史敘述這件事，也會有無法與對於我的歷史對象的人們有著相同的體驗，再怎麼樣的將感情移入其中，我還是無法對於大本教徒苦難的生活體驗與生活意識有著相同的體驗。P.66

Ex: a. 隨著百姓抗爭而起義的人們精神的高漲

b. 集團意識

c. 恐怖與疲勞

d. 困惑與決心等的複雜過程。P.66

· 所謂的體驗表現，只不過是歷史學家針對理解對象內涵的一廂情願的想法，要是忽視影響歷史學記述的性格，並且強辯主張自己對於作為歷史對象的人們的生活與意識是照實在體驗著的話，那麼歷史學家對於自己將身為歷史學家所帶入的思想架構究竟是什麼，也就無法再有反省改善的機會。P.66

· 歷史學家與對象的人們是身處於不同的歷史文化的脈絡之中，因此只是透過自己的歷史文化的脈絡來產生與對象的關連，從這一點來看，與其說我們體會了對象的一切，我們只不過是群聚在有著頑固的存在性的對象身邊，並且以打著歷史

敘述的名號，進行構築文化的虛構故事。P.67

☆研究時想到不想再想的困擾：例如百姓抗爭的時候，總是會伴隨著以村莊為單位來進行強制動員，這個傳統在秩父事件的時候也被傳承下來，對於這種在史料之中常出現的強制動員，究竟應該要理解到什麼程度才夠？p.67

1. 百姓抗爭當時作強制動員之際，我所說的解釋是農民們有自覺，而不是指他們擁有這樣的知識。P.67

2. 在解說大本教徒的迷信與神明觀念的時候，那是我個人的理解與解釋，並不是記述我對於大本教徒的體驗。P.68

→會運用我所有的理解能力來與其搏鬥，之後只是記述了究竟自己獲得了多少程度的理解。

· 不是想對色川先生的「原風景論」作批判，也不是已經對其作了批判，「原風景論」是一個優秀的歷史學家將自身有關歷史敘述與歷史認知的體驗。P.68

小結：

A. 能夠體會到對象的深層內在，也是因為我們對於歷史與人類的理解力不停的去考證與修正的結果，所以我們的歷史認知的架構將會受到不停的糾正。P.68

B. 《明治精神史》教導我們的其實是如果深入的去從內在體會到人們的經驗的話，那麼就會發現出乎意料的事實，我們用這種方法可以接觸到歷史的真實性。P.69

C. 我們的歷史學方法：從有關人們的生活與生活意識的各種事實出發，這些事實的堆積與其關聯的發展之中，重組出更巨觀的歷史全體圖。P.69

D. 〈民眾思想史〉可以說是具有某種程度的效果，所謂的人類只會被自己所紡織出來的紡織品所牽絆住的存在，所以我們不得不去看穿起初看起來像謎一般的網目。P.69~70

E. 類似文學的美與感受的東西，那是我們歷史學家與對象之間的緊張感高漲的時候，或者是在出乎意料的僥倖之中所受贈於克利歐的禮物也說不定。P.70

三『明治精神史』的構思力 (p.71~75)

· 色川大吉的《明治精神史》是相當有意思的，色川在這本書之中，打破以往研究思想史的共通概念，並且幾乎不去對既有的「思想作品」作分析，並且認為這種「思想作品」是無法就這樣相信的，不管想要表達什麼，可是卻沒有看到生活與行動真正的原理，這是色川先生的立場。P.71

· 背景： 經過了戰敗與戰後的民主主義運動挫折的痛苦洗禮，體會到語言的空虛，如果能夠體會語言的空虛的話，那麼不得不去探求在語言崩潰的底層裡頭蠢蠢欲動的東西了，那就是「精神」與色川所說的那個「什麼東西」。P. 71

· 色川的方法：對思想主體之中的許多具體的體驗的意義來作內在的探索。P. 72
Ex: 「非實證主義」的實踐：北村透古是在明治何年何月探訪神奈川縣南多摩郡川口村，在那邊停留了幾天，與誰見面了之類事實的詳細研究，在色川的研究裡頭有著決定性的重要意義。P. 72

→對色川先生而言，語言是非常可疑而且不值得信賴的東西，可是人生卻是無法敷衍事實的真實。P. 72

· 對於石坂公歷與大矢正夫與其他無數的土豪農民與民眾的「只有一次的」人生而言，自由民權的思想與運動所擁有的意義才是問題所在，所以色川先生將這些人們的「人生」挑選出來給我們看，這是比起”感慨無量”（無限感慨）更加的無奈。P. 72

· 石坂寫給姐姐北村美娜的信：「弟弟一事無成的在北美流浪，真的是很羞愧。」

· 色川研究價值的一面：歷史就好像是壞心眼的神明一般，隨著將歷史與思想的協議一個又一個的解開之後，追問著他們，玩弄著他們的人生，從事思想的工作將這些事情的重要性與驚人內涵讓我們知曉。P. 73

· 《明治精神史》的評價：石坂公歷那樣痛苦且慘烈，但是卻又讓人無言以對，又讓人感到不舒服的人生的重要意義，將其解析出來也許就是這本書的主要價值。P. 74

· 戰後的思想史研究之中眾所皆知的前提：近代主義、啓蒙主義。

· 先進模範：丸山真男與家永三郎。

· 幾位先生們的精緻方法與實證，在結局上也是執著於日本社會的近代化=民主化的問題意識上，只是在經過了戰敗之後的二十年，近代化=民主化作爲日本人明顯的課題的時代已經過去了。P. 74

· 新的問題意識在一方面是以所謂的「近代化」論登場：

1. 坂田吉雄《明治維新史的問題點》
2. 日本文化論壇的《日本文化的傳統與變遷》
3. 傳田功《近代日本經濟思想的研究》
4. R·N 貝拉《日本近代化與宗教倫理》

·可是即使是如此時代還是繼續前進，開始出現丸山與家永的問題意識與方法所沒有捕捉到的各式各樣的問題群，而且這些正在現代日本的問題狀況之中深深的扎根，因此我認為在研究思想史的領域，大膽而且從根源來反覆考慮的思考正受到期望。P.75

【問題與討論】

1. 思想與歷史的關係？

(二) 安丸良夫〈關於日本近代化的帝國主義之歷史觀〉

※日本近代化的歷史性格的問題是日本現代的未來圖像的問題；它亦是思想鬥爭的問題。本論文的目的是對日本的近代化中這些人的言論傾向進行檢討，加上方法性的批判。而這些言論傾向對於現代日本的問題狀況之碰觸，將進行檢視並詳加檢討。

(1) 關於日本近代化的道路的傾向—

近代日本社會主要針對急速經濟發展看法採肯定性傾向發生於 1956 年左右。1955、6 年是日本經濟高度成長為時間點，亦是日本帝國主義復活的重要時期。此時，亦是六全協與史達林批判的時代，在思想界及媒體界對於馬克思主義的權威的殞落，在這時期「戰後結束」的話語開始流行。站在這樣的時間點上，具敏銳時代感的批評家，主要針對馬克思主義作為構成日本的歷史圖像產生疑問。而在世界上少見獲得巨大成功日本近代化中經濟發展之高度成長，是否就是作為日本歷史的重要歸結的疑問，此疑問是關於急速經濟發展如何回饋至使民眾感受到日常生活的幸福之實現的可能性為背景。

(2) 日本近代社會的歷史性研究—

日本近代社會的歷史性研究，是從昭和初期以來主要是朝馬克思主義相近立場的人們前進。對太平洋戰爭發生理由的構造型說明，認為乃是日本社會的前近代性特質的暴虐，將導致戰敗與民主主義革命的必然性來預言的講座派，從戰中至戰後的歷史過程進行探討。講座派歷史分析的基本之正當性，是加以分析證明從敗戰與戰後的諸項改革，而在這之後成為以此研究作為主要系統的人們依循的方向。

(3) 以下列舉幾個主要的馬克思主義者及其著作—

A. 大塚久雄的經濟史

B. 丸山真男的思想史與政治學

C. 川島武宜的法社會學

以上是日本的社會科學代表性的成績，其對日本社會的前近代性之諸性質的探究與民主主義革命的邁進作為基本性之人文中心思想，此點乃講座派理論及共通處。

◎前述時代感，在高度成長與太平的時代逐漸逝去；而以這種時代感為基礎的便是帝國主義性歷史觀的登場。困難且重要的是這樣的歷史觀呈現現代日本的問題狀況的辨明，隨著問題狀況的尖銳化成為論爭性問題，使思想鬥爭的主題彰顯。這些帝國主義歷史觀登場的人們，忘卻了近代日本社會中嚴峻的諸矛盾而為日本帝國主義辯護，其作為辯護的方法的歷史性個性問題是民眾的感受及其所接觸斷絕的問題，這顯示了時代的特質問題，除此之外，亦是克服與變革性之歷史意識的形成問題。

三、 近代化的看法— (P.215~225)

(1) 針對桑原武夫的觀點進行檢討—

桑原武夫作為一個合理主義者，其對趨近「近代化」的基本性特徵分類成幾個要素：

- A. 作為政治的民主主義
- B. 作為經濟的資本主義
- C. 作為產業的從手工業至工廠生產的工業化過程
- D. 作為教育的國民義務教育的普及
- E. 作為軍備的國民軍的成立
- F. 作為意識的從共同體的解放至個人主義的成熟

至戰敗為止，在日本 A 和 F 是不成功的，而 B 至 E 則是成功的，以這些要素為著力點進行評價，即是「說到基本性能想到的就是生產力」以此作為在世界史上空前進步；而此立論的主張便是將日本生產力的發展＝資本主義的發展，日本從明治維新以來便急速發展作為其主要理論根據，對日本近代化採肯定性評價的立場。

◎從桑原武夫的六項分類中，B 至 E 是本質性的結合，A、F 跟 B 至 E 兩者間具有明確的異質性。戰前的肯定性評價，並非是 A 和 F 的結合，而是強調 B 和 C 的結合。B 至 E 作為其生產力的發展＝資本主義發展的核心，而產業化便是對近代日本高度評價其近代化的主要標幟。因此，以桑原武夫的觀點而言，近代日本只有

急速近代化＝產業化這方面是值得向世界誇耀的。

(2) 羅斯托的「成長階段論」一

A. 國民總所得 10%以上的投資，是從「傳統社會」轉化為近代化社會的唯一指標。

B. 從「成長階段論」的立場，日本是「團結的、機敏的、充滿氣力的」，因其對外在壓力的反應性促使近代化成功，給予其肯定性評價。

然而，綜觀經濟成長階段論所立基的觀點，對「團結心」、「機敏」、「氣力」等道德之外人類能力的高評價，卻逐漸使自由、平等、正義等失去其應有的地位。

(3) 竹山道雄的近代化＝產業化看法的實驗性精神史：

A. 從竹山的看法而言，近代化是對於精神之現世化、世俗化、合理化。

B. 按其說法，16 世紀在日本與西方境內宗教的支配中，精神的現世化、世俗化開始出現，此種精神態度產生了近代性之經濟制度與政治制度。

C. 精神性因素為「經濟關係、權力關係及其他因素的起源」，以此演繹性的說明與唯物史觀不同。

D. 竹山所說的現世化與世俗化都是同樣的意義，現世化、世俗化、合理化是作為急速發展的產業社會實現當中，人類生活的各種方面伴隨急速經濟發展，朝向現世化、世俗化、合理化，進而產生道德性理想喪失的問題。

E. 所謂現世化的論述，即「現世的實力決定一切」，「現世的實力」是除了經濟性之外，包含政治性力量、支配力、權力等，而此種實力支配的社會便是近代社會。竹山對「現世的實力決定一切」的肯定性敘述，乃是一種露骨而明確的實力主義立場。

然而，從其「力量即是正義」的立場所描繪的近代社會模型，卻無法看見道德與理想的運動。

◎以近代化的問題為主用產業化的觀點來說，社會體制不同即是近代化＝產業化手段的不同。以史卡拉第與升味準之輔的觀點，現代便是基本性價值的普遍化，其認為進步、產業化、科學及民主，以此四個價值目標怎樣的體制比較有效，從這方面展開兩個世界的鬥爭；以產業化和民主作為美國和西歐的「自由主義」社會體制來說，對現代美國的「進步派」以其價值感，則主張共產主義乃是更加有效的體制。對兩派而言，一方將共產主義作為善惡的問題，對基進的反共家加以抑制，另一方面對共產主義則傾向從開發中國家來創造跟隨者，以證明西歐性自

由主義的有效性。

(4) 對賴肖爾而言，現代的先進國其經濟性遲早會以高度成長與混合經濟成爲其特徵，連帶歐美諸國的統治強弱亦有根本性的程度差異，而此差異將導致民主主義存否的關鍵。

A. 從 1800 年以降歐美社會陸續朝向完全的民主主義發展，而俄國則從不完全的民主主義朝向專制主義發展，使得兩者在政治上近代化過程朝向兩極性現象。

B. 較早朝近代化方向前進的國家：英、法、美等國，其資本主義與民主主義的發展相當一致，但較遲近代化的國家：德、日、俄，其近代化發展則是透過國家權力主導強力進行，故爲了產業化發展導致民主主義發展被限制。

C. 近代化=產業化乃是伴隨著高度教育水平及輿論媒體的發展，此必然性即是在近代化過程中，伴隨知識水平的提高，使國民對民主主義產生強烈要求。德、日便以敗戰爲契機朝向民主主義道路，否則就會像俄國用嚴厲的專制壓抑開始自覺的民眾。

(5) 此外，美國經濟學者羅斯托亦認爲：a. 共產主義可以說是欠缺「富裕且企業心旺盛」的產業性中產階級的俄國社會爲達至近代化的效果所產生的權力性組織，而這種權力組織充斥著專制和恐怖統治。在社會型態的高度產業化下，民眾對豐足生活的強烈需求將導致其崩壞的危機。b. 「共產主義只側重成長問題的供給面」而爲了抑制在高度消費時代民眾的要求，便在對外危機強調對外侵略，此種社會體制即是蘇聯好戰性外交的根源。

◎羅斯托乃是爲美國帝國主義辯護。按其說法各種社會只有美國化才能解決其本身矛盾，進而實現世界和平。

(6) 對於如何解釋戰前日本的一連串對外侵略衝動：

羅斯托認爲這乃是反應性（反動性）民族主義的過錯；賴肖爾則認爲是國家主義及軍國主義所導致；作者則認爲除此之外亦是反動性國家主義與日本資本主義的結合。

(7) 關於戰爭責任論的核心問題：

作者認爲關鍵在於日本財閥是否應負起侵略戰爭的責任。賴肖爾認爲日本財閥並沒有直接的戰爭責任，就歷史上來看是很明顯的。資本家與官僚的責任是對軍國主義並未堅決反對，故其只在於沒有充分有效的反戰的間接責任。

◎作爲後進國的近代化與強烈民主主義結合導致戰爭的起因，而近代化的推進導

致戰爭成爲國家主義不可或缺的要素。羅斯托則主張「選擇型」，認爲在高度經濟發展後，使得社會可在對外侵略、高度的消費經濟、福祉國家這幾種之間進行任意選擇。

(8) 因此，對外侵略是這些近代化較遲的日、德、俄等國社會特有的。此外，本論文中屢次出現的日本人論者，則採取「戰爭是現代國家的一般普遍作法，並非只有日本在做壞事」的立場，而對日本的近代化及對外侵略的結合則便說成是馬克思主義者的主張，爲了近代化目的不得已只好容忍。且氣賀健之、馬場啓之助等人皆將戰爭問題的看法，將近代化與戰爭的必然性結合。

◎此外，有關民族主義論的提倡並非無意義，連結產業化過程中學問、技術的分野以這樣急速發展，從此視角把握日本的傳統，然有關民主主義、個人主義、和平問題的思考是不足的，作者對池田勇人的大國主義觀點，以及官方主義採負面評價。

二、近代化推進的主體－(P.226~232)

(1) 日本近代化中，武士階級扮演的功能是否是擔任資本主義的執行者，是眾所周知的論爭問題。明治維新是以下級武士出身的知識分子爲主。竹山道雄在論述明治維新時，認爲當時日本國內所具備的良好條件是「下級武士出身的知識分子是具有高度士氣、智力及精力的人們」，而松田道雄則對「高度士氣」大加存疑，但認爲明治維新的主體是下級武士階級的知識分子則是彼此的最大公約數。此種見解便將其擴大成爲「明治的建設者」，這些具有儒教教養的武士階級當中出現能力強大的近代化推動者。

(2) 以高橋的勞農派立場而言，在其報告書中則認爲「武士集團是按照規定做法的壓榨階級，單從壓榨階級中怎麼可能產生具有產業統率者功能的結果」。但武士具有高度生產力的階級，並不能單從壓榨階級解釋武士的社會也非江戶時代的封建制，馬場啓之助亦有這樣的論述「日本的近代化武士的功能相當重要」。

(3) 作爲近代化推動者的武士階級，確認其能力強大的程度是重要的。重點不在於竹山道雄認爲的「高度士氣」，而是作爲幕末明治的指導者們知識性的活動力。能力強大的能夠推動歷史，此種歷史的看法，將大和魂、道義性生命力的程度並不具有精神主義性的道德主義性之歷史掌握，跟從階級鬥爭的歷史唯物論的立場有根本性的差異。但是問題在於能力強大的性質，特別是有能力的少數菁英作爲指導者之社會的歷史性格，從能力強大具有的歷史性功能而言，能力強大本

身是超歷史性的抽象概念並不能作為歷史分析的武器。

(4) 源了円的「對實用而使用」學問對超歷史性的抽象概念的實學進行定義，在日本近代化中提倡「實學史觀」的歷史觀，透過實用來探討發展中歷史性諸矛盾的解決問題，一般而言，主張實用在歷史性並不存在。而過去日本的獨立與近代化中各種矛盾的對決及其衍生各種矛盾的問題，不重視能力、實用而從各種非合理、宗教、道德的各種矛盾所生的歷史發展，形成特有型態的日本為推動獨立與現代化而扭曲的主張。

(5) 近代化的推動力以菁英的能力作為主體，民眾的功能遭到必然性的忽視。在此種看法下，發展的基礎是農民性商品經濟的發展與暴動皆被消滅，而從階級鬥爭的看法而言，對近代化的問題則有根本性的明顯差異。在坂田吉雄所編《明治維新史的問題點》中，其研究立場便以打破階級鬥爭史觀，將維新政府官僚與明六社集團等相關連的「實學」系譜，賦予這些菁英作為日本近代化主要的推動主體之高度位置。卻無法解讀民眾運動中反抗近代化的積極性功能。

◎從前述這本書中，其網羅在維新史裡登場的主要勢力，以細緻的實證性研究組織出明治維新史的全貌，重視各勢力的位置中知識性的要素。

三、「歷史唯物論」=經濟決定論的批判— (P.233~242)

(1) 對前述帝國主義歷史觀整理出幾項特徵：

- A. 對作為日本近代化主要問題的產業化採取肯定性的視角。
- B. 近代化=產業化的推動者是武士出身的菁英們，以能力為主的視角給予其高度評價。
- C. 其立論亦包含對侵略戰爭的肯定、民眾鬥爭功能的否定、社會體制與階級對立問題的無視、為壓抑民眾來辯護等。

而從這些立論的理論性進行檢討可發現，對日本近代化的各種論爭點，與 19 世紀以來馬克思主義與社會學各理論的鬥爭史中這些重要理論問題的結合。從竹山道雄、桑原武夫的立論背後可見羅斯托與貝拉，而從羅斯托與貝拉背後則可見泰森、韋伯、涂爾幹的社會學傳統。

(2) 在坂田吉雄的《明治維新史的問題點》中，對其獨特的方法論進行檢討：

- A. 就人類是以主體性目的來確立行動此點而言，坂田與歷史唯物論是一致的。然其方法上的錯誤在於人類是以「正確認識」的目的來確立行動，但作者認為人類是從錯誤的認識當中來確立行動的，從情感、道德的信念等目的來確立行動。

從世界的客觀性認識，以及人類的願望、意志、自我欺瞞等歷史性的特殊結構，進而對人類行動分析其歷史性特有結構所持有的世界觀。

B. 另一方法論上的缺陷，便是對民眾運動的評價。書中所援引黑正嚴的見解，其見解賦予民眾運動否定性評價，認為民眾的知識水準發展比菁英遲緩，而從其運動的非合理性、復古性中，認為這是民眾意識的現象面裡遲來的反動性。在封建社會肉體勞動與精神勞動是嚴格分開的，故民眾的知識水準發展比菁英遲緩是理所當然的，因此，當從賦予歷史性條件的階級鬥爭，及民眾自覺的歷史性的特有型態來研究。由於，人類的行為動機總是隱而不顯，故這也是馬克思主義者將人類意識的問題，如：虛偽意識、可能意識等作為問題的原因。

(3) 羅斯托的理論與歷史唯物論的根本性差異在於「人類的動機」，其認為歷史唯物論是經濟決定論，而馬克思主義的人類論是將經濟性利益的追求者還原。但其主張人類並非只有經濟性利益的需求，亦有權力、冒險、安全、文化價值、愛情的行動。然羅斯托對歷史唯物論中下層結構的規定性思考，將人類的意識結構裡經濟性利益追求欲望的優先性的意義解讀是有所曲解的。

(4) 羅斯托重視人類的動機，由動機決定行動，進而在「固定性、必然性的發展階段」過程當中推導出「選擇型」，然此種「選擇」裡菁英的功能十分重要。坂田則認為菁英的知識性認識能掌握歷史發展，而能力便成為支撐起對菁英的意志、願望、努力的肯定性評價。馬場、武藤對於日本近代化中支撐起下級武士世界觀的儒教的意義給予高度評價，其對日本儒教的看法類似韋伯的新教主義中，在公領域的責任意識、世俗禁慾主義、合理主義之外，儒教更是國家主義的內含性基礎，成為日本的近代化性格。

(5) 貝拉在《日本近代與宗教倫理》裡則將其體系化。其認為日本的近代化基礎與西歐不同，西歐的近代化起因於個人主義與利益社會的志向結合，而日本則具有傳統性社會的特殊構造，即在社會經濟結構、政治結構中特有的社會價值——日本的忠誠意識。作為忠誠的對象朝國家集中，故使近代化得以遂行，故在其下級武士革命論中撐起忠誠意識的儒教、國學、心學皆給予高度評價。因儒教性之忠誠意識導向的行為，使得資本主義的發展、官僚治的發展、自我持有大量資金皆是忠誠導致的結果。在近世的儒學、國學中深根的忠誠意識從合理化的方向，而朝向猶如心裡咒術的天皇信仰收斂，成為前近代性精神構造的再生產。此種前近代性精神構造的再生產是作為隱蔽舊社會構造在近代化＝合理化＝產業

化過程中所生的矛盾。

(6) 現代美國和英國的歷史學者們幾乎沒有例外，皆對「黑格爾、馬克思、決定論等採輕蔑的態度」的見解，而強調主觀性要素與偶然性要素的重要性。其對歷史唯物論的扭曲，馬克思主義者迫切要做的便是進行充分的論述來導正與進行理論的構築。此外，前述的論者們以急速發展的日本經濟與大眾社會化作爲基礎，某種程度的福祉國家化，在歐美性民主主義的習慣確立後，現代日本跟隨歐美社會朝向安定化是其願望，以及爲日常生活的幸福而追求，舊日本帝國主義漸被人們遺忘。但馬克思主義者中多數進步性的歷史學者卻無視這種民眾的日常感覺，以自以爲的問題設定與方法，不明究理的生產出大量論文。

四、研讀成果

（第一週課程討論）

（一）小熊英二《單一民族神話の起源》〈結論〉

李承機老師：

小熊說他利用一些歷史社會學式的討論，例如利用山中速人和福岡安則來對話，從經驗的過程或是經驗的材料抽出一些概念，提供比較或是更進一步知識的討論，也因此小熊必須和這些社會學式的同化討論進行對話，因此小熊把他所認為的日本同化論的特徵連結到日本的家族制度。小熊一直以此和西方的社會學類型論比較，目的就在於要指出日本的同化是很不一樣的，而其最重要的因素就是家族制度。

傅勤閔：

我疑惑的是イエ制度套用到所謂朝鮮、台灣這邊的父系不是不可行的嗎？

李承機老師：

你讀了石田雄的論文對嗎？他就是認為不可行。

傅勤閔：

對，我讀過了。其實當初日本統治台灣時做了很多調查，而後期改名的時候，也遭到很大的反彈，難道他們都沒有想到可能再重新考慮文化層面來自不同的系統的問題嗎？

李承機老師：

你要講的是一開始統治殖民地時期的跟後來的戰爭時期不一樣？還是說兩個都一樣。

傅勤閔：

我覺得兩個都一樣。

李承機老師：

把石田雄擺在這裡有個很重要的原因，石田雄之所以會想寫這本書就是因為要和小熊對話，在後記的部分可以看到一方面他對小熊的研究雖是稱讚，但也有對他的批評。

在 60 年代的時候就已經在討論天皇制和家制度了，那戰後還遺留的天皇制是什麼？天皇制如果廢掉的話，或許之後的討論會簡單一點。但是就因為它還留著，所以像左派的人就會對天皇制是否只是一個象徵而已提出疑問，指出天皇制

絕對不只象徵而已，還包含許多從戰前衍生過來的東西或是其他的構造在裡面。

李育霖老師：

當時的主流論述是什麼呢？是家族制度？天皇制？還是人種同化的概念？

李承機老師：

同化就包括了這一切。

李育霖老師：

裡面衝突很多。

李承機老師：

的確有很多衝突，所以我們必須從舉出的例子、數據、官員的明確發言和政策等等來比較，才能夠更清楚的發現其中的差別。因此在這裡重要的是這些差別和歧視在這個同化的過程中是被擺在怎樣的位置上？而小熊便是將之歸咎於日本的家庭制度上，但石田雄認為這是必須要批判的。

小熊在提到很多日本的家族制度，也就是我們所說的イ工制度。問題是這跟殖民地的關係到底是什麼？具體的例子便是這在殖民地是不實施的，イ工制度在台灣一直到 1945 年大日本帝國崩壞都從未被實施過。

傅勤閔：

可是同化不是在某種程度上也有跟イ工制度結合嗎？イ工制度很妙的是只有長子有繼承權，所以石田雄說沖繩是長子，而台灣是次子。這裡很有趣的地方是表示說我們這些殖民地不重要，和イ工制度最親近的只有沖繩而已。

李承機老師：

到底還是在研究所謂的「差別」。照小熊的說法就是將イ工制度擴張到其他地方去，所謂的差別可以被消解的話，就可以變成日本人了。但是這在殖民地都不實施，所以該怎麼辦呢？因此也不是什麼長子、次子的問題而已。而是那個差別理由到底是什麼？這個差別的重點是如何被維持的？甚至是那個被消解的背後所根據的意義和思想到底是立基於什麼樣的力量或知識的基礎上？而小熊認為那個差別就只是在於家族制度，但實際上這卻沒有在殖民地上實施過。

家制度是怎麼形成？色川認為就是要維持一種差別，用家制度可以去解釋這個差別是如何被維持下來的，而我們更應該去思考的是這個差別的構造應該如何去解釋？是否可以被當作是一個帝國的構造？或是被當作是一種政治上的討

論？甚至是構成某種知識？小熊對於家制度和差別之間的關係並沒有交代清楚，他不能說明兩者間誰先誰後的關係，到底是先有家制度後才有了差別制度？還是先有差別制度後再有了家制度？又或是在家制度中如何去處理差別制度？然而妙的是他將之連結到知識社會學去，認為對日本人而言，因為有家制度的存在，所以遇到外界的人、對於相異存在的接觸，他們便有如異類。

最後關於小熊這本書還有沒有什麼看法？對認識論的類型化大家有沒有什麼想法？對知識社會學而言，類型化是很重要的討論。在上學期一直和同學們提到的就是現實社會是如何構成的問題，從這種設定出發，就是去談在現實社會裡會有「人的認識」，亦即人如何去認識現實社會，然後人再去把對現實社會的認識投射到那個社會裡面，於是變成我們所看到的現實社會，或者說才變成我們所看到的人的認識跟社會的現實一直在互動的「現實社會」，也就是 reality。

也因此這裡有兩個層次，一個是人對現實社會的認識，另一個則是現實社會在經過人的認識之後，人又要如何去落實那些現實的想法。而後者顯然是更重要的部分。而小熊就只是去談言說，如在 400 頁註 38 這裡，他提到制度跟秩序的開始，就在於先把自身跟他人的行動類型化，但是這裡面還是會有「行動」的問題在其中，所以所謂的現實認識是必須跟現實有所關連的，但小熊並不談認識跟現實之間的關係，而只是用這個來做引申，我想這就是小熊最大的問題所在。

如果就小熊以言說來自我完結的方法論沒問題的話，那麼用同樣的方法來思考台灣的情形會是如何呢？我們一定可以找出許多說法，把它寫成一本書，或是將它形塑成一個台灣翻譯民族論或是移民社會論等等，如果是這樣的話，那幾百本書都寫不完，並且是任誰都可以寫出來的。所以我們從這裡我們可以拿小熊來思考的是，你們認為現在那個國家的政府會將血緣當作爲一的族群或政策？透過小熊提供出來的資料我們可以思考的是這是否可能成立？就台灣現今外籍配偶數量逐漸高漲的現象來看，你們認為我們現在的政策有可能朝某一種單一民族的政策實行嗎？這幾乎是不可能的。但是即使不使用台灣民族、族群等等詞彙，我們卻還是可以看到許多要把台灣拉向某種具有純血或純種的言說 (discourse)，那這種言說和政府政策的關係又是如何？

吳治錡：

其實在過去的台灣歷史現實裡面，國民黨就是可能用比較優渥的政策或是特別的方法來照顧固定的族群，而台灣現在就是在承擔這些遺留下來的問題。我覺

得就現在台灣的這種現實層面上來講，是會有某種程度的困難，因為已經不能再像用像過去一樣的方式來實行了。

李承機老師：

所以你認為過去台灣跟這些族群差異相關或分化的政策是完全基於族群的思考嗎？

吳治錡：

這可能又要另外談了！我覺得，或許那時候可能是基於保護族群的心態，因為他們要保持他們的優越性，這種所謂利用政治資源掌握去制訂政策的優先權。

李承機老師：

對，但是跟族群的關係是什麼呢？其實我最主要的重點在於我們現在的政策一定會跟民族或族群相互警戒或互動，兩者間一定會具有某種關係。

我們現在可以設想小熊所提出的這些說法跟日本的政策、甚至是戰後跟日本的關係是什麼？這些說法跟政策之間的互動到底具有什麼關係？如何有關係？又或是根本沒有關係？因此我想說的是，不論到底是言說或政策，其中不完全都是政治的問題，最後都是變成了社會現實的部分。然而，社會現實的部分到底是什麼？是不是跟言說會有互動？就我們台灣的例子來看，存在於現今台灣族群間的言說不論是互動或是排斥，我們都可以很清楚明白的知道這之間一定具有危險的言說！所以當我們用這個來思考小熊在談言說的時候，你們可能就會知道要去注意處理言說跟社會現實、政策之間的關係，對大家未來研究的方向或思考應是有幫助的。

（二）石田雄同化対策と作られた觀念としての日本

一、關於中央與周邊的討論

李承機老師：

在 54 頁提到日本人社會內部的差別「體質」，有沒有想到關於天皇制或家制度嗎？為什麼石田雄在這裡不直接寫只有家制度或天皇制？如果直接寫家或天皇會是百分百正確嗎？他沒有辦法清楚的寫出來，因為一定會有更複雜的東西，如外國人在文化、應對進退等差異上的比較，因此倘若追究下去是追究不完的，無法講清楚的，所以石田雄在這裡用這樣表示，重點在「差別」這個關鍵詞上，亦即這裡有一個弔詭的現象：被同化的對象不論要如何表現自己的忠誠，最後還是無法逃離差別，如果是被同化的對象，那就永遠沒辦法被同化。

李承機老師：

在 58 頁這裡講到自由民權運動，把新聞當作武器適合嗎？甚至裡面中央與周邊的關係，你們認為如何？

所謂的自由民權運動更細膩的說，其實有一些人曾經也是過去的中央。如在自由民權運動裡擔任過重要位置的大記者，在 1880 年代也都是在政界來來去去，像是板垣退助等人後來也是進到中央去。基本上這裡石田雄是要講「主流」跟「非主流」（附屬）的關係，不過爲了投射到後面殖民地的關係，或許在這裡用「中央」和「周邊」比較恰當。

二、以「文明」之名義之下的「同化」的討論

李承機老師：

在 71 頁石田雄寫到伊波普猷，這裡可以跟小熊比較一下，有什麼不同？小熊提愛奴時是怎麼論述的？把愛奴的位置擺在哪裡？

鳳氣至純平：

在我的印象中，小熊提的都是屬於中央的愛奴的論述。

李承機老師：

小熊只處理日本民族如何把愛奴包攝的問題，他不管愛奴人的認同。小熊提伊波普猷只是因爲他是個出名的人物，小熊將伊波普猷當作是他對日本民族的看法而已，也就是小熊在許多的言說中去找他要的東西。而石田雄在這裡則是談就算你如何去同化愛奴人，但愛奴人的認同又是如何呢？就如同談台灣的話，如果一直談日本的同化，那麼到底台灣人是怎麼想的呢？或像陳培豐的研究所指出的，台灣人和那些政策是有互動、有所關係的，石田雄在後面講到台灣時也是有提到這樣的例子。

三、關於忠誠一元化的討論

李承機老師：

早期的社會主義者，若要比較的話，是還沒有受到民族主義污染的社會主義者，2、30 年代後最典型的例子是越南、中國共產黨把民族主義帶進來，接著是史達林把俄羅斯的的民族主義拉進來。當時日本還沒有遇到像越南的戰爭或中國的殖民地抵抗等問題，但在 30 年代後日本開始轉向，左派跟民族主義尋求了連結，因此這裡談的是還沒有這個關係之前的社會主義者，幾乎是無政府的社會主義者。

在 84 頁提到沖繩的可能性跟日本殖民的可能性為何？是同化嗎？

鳳氣至純平：

是相反的。

李育霖老師：

這裡指的是差異。

李承機老師：

如果從河上肇的論述談過來的話，他提出差異的可能性，也就是同化的可能性。這裡提到團體自覺跟沒有團體自覺，就表示他有不同的可能性存在。最後兩句裡表示他可以跟同化走不同的路：「隨著沖繩同化可能性的失去，日本全體的可能性也這樣就逐漸喪失了」這裡比前面提到愛奴時，又更凸顯中央與周邊的關係，當周邊的可能性消失了，而中央可能還在的話，所以就變成更濃縮的一個日本了。這裡石田雄的描述抽象度是相當高的。

就忠誠心來說，台灣反而更被動員、更有忠誠心，而這就影響到了日本內地裡面，也就是說，周邊比中央更「日本」，如裡面舉的實例，像君之代少年等都是從周邊影響到中央的，亦即周邊想變得更像日本人，這裡其實意思是很抽象的，石田雄主要想試圖說明的就是這裡有一個抽象的構造在其中。

鳳氣至純平：

因為中央的「日本」不明顯，所以要從周邊開始來影響中央的日本。

吳治錡：

如果具體一點來說，像是在周邊發生的事件會引發一些年輕人的參與，到中央就被鼓動。如「從軍」這種被周邊炒作的議題，當它傳到中央後，中央便也會被影響，如周邊的殖民地都積極從軍了，而我們這些日本人就更該積極才是。

李承機老師：

像周金波〈志願兵〉裡寫到的血書就是很明顯的例子。日本人自己從軍是不用寫血書的。

傅勤閔：

感覺就像填充娃娃一樣，也就是說一開始日本的中心價值是不明確的，然後是從周邊開始填塞、擴充所謂的日本的價值觀，讓它成爲一個完整好看的娃娃。

李承機老師：

雖然這個比喻有點奇怪，不過大致上的意思可以理解。

四、關於「日本」的擴大與價值內容變化的討論

李承機老師：

111 頁關於「日本崇洋」這部分可以討論一下，如果以日本的思想史來看的話，把普遍主義當作志向的這種文明精神喪失了，而朝向狹義的物質人民的方向，這個過程就是明六社啓蒙的消失，而這個時候到明治憲法體制確立的期間（1870 年末期到 1890 年初期）正好是一種文明轉到富國強兵的變化。

然而我們可以思考的是這裡物質文明跟精神文明的區分可以這麼清楚嗎？或者所謂近代自然法的邏輯是什麼？在自然法的規範裡，人和人的關係是依據羅馬法或孟德斯鳩天賦人權所規範下來的，在羅馬法裡有一套被認為是自然法的東西，他們認為的自然並非大自然，而是認為人跟人或人跟社會有一套自然的關係存在，因此他們去把那套自然的關係規範出來，但自然法並非所謂的規定而已，而是這些規定是不說我們也知道的。譬如說我們人應該有什麼樣的權利、義務，或是兩人之間自然而然產生的認定關係等等，這些規則有些被法律明確的訂定出來，但有些沒有，所謂的天賦人權就是這樣。因此「我」和國家、社會甚至家庭的關係都是不用法律來規定，自然就存在了，這就是自然法。但後來這樣的自然法被人類歷史發展中的王權或神權改變了，因此不論是天賦神權或是社會契約論才被認為是一種自然法，但奇怪的是它一點都不自然，而是它「被認為」它是自然的，而這就是一個精神文明和物質文明的對比。

李育霖老師：

不過石田雄也把這種進化的概念理解成狹義的物質文明，也就是說就日本文明史來看的話，以前是純普遍主義的文明精神失去了，而轉換成狹義的物質文明。這樣相對而言，是精神上對自然法文明概念轉換成一種像達爾文進化主義那樣的強者權力邏輯，這個跟西方概念其實是不太一樣的，但從日本方面來看是不是相同的呢？也就是說他們對達爾文進化的概念認為就是一種物質的進化，像是東、西方兩相比較，在中國方面來理解達爾文進化論就像是勝者為王、敗者為寇的邏輯，不過實際上達爾文的社會進化論並不盡然是如此。

李承機老師：

不過這裡的重點是明六社的啓蒙，當時這些人去辦雜誌、辦新聞，就是要把西方那些所謂「進步的」東西傳進日本，然後一直到明治憲法體制確立。然而，這裡石田雄到底說的是明六社的啓蒙內涵轉成明治憲法體制之後就已經從精神

轉到物質了？還是說明六社的啓蒙是在精神層次，而明治憲法的體制是在講物質層次呢？這裡似乎不是那麼簡單，這中間間隔了將近二十年，其實應該會有所變化的可能。

從近代自然法的規範中心理論裡，其實是有一種哲學的變化在其中的，像自然法裡的規範中心是不會改變、不可變的，而在社會進化論的現實層面裡就是你越強就越有權力。

李育霖老師：

所以總之讓同化正當化的內容就是富國強兵。

李承機老師：

所謂富國強兵的文明，如果照小熊的講法就是日本的同化政策擺在民族論裡面，基於認識論來解釋，最重要就是家族制度；照石田雄來講就是富國強兵的文明論。這是兩者的不同。

最後是一些關於帝國的差序的想法，從經濟學的角度來說，差別的序列是透過經濟的地位、社會的地位去解釋的，在這裡可以提供同學們一個在文學或其他論述上的思考，即當我們在使用一些材料想試著去談帝國到底在哪裡的時候，我想石田雄本書也提供了我們一些提示，當他在寫這些階梯秩序時，其實並不見得是在具體的經濟或社會上面可以看到，有時候就是在人共同的某些認識上，或說是在某些精神層次上，像上次提到過的一位韓國學者談混血兒的文章等等，應有很多的題目是可以值得同學們繼續深入思考的。

（第二週課程討論）

（一）石田雄〈「同化」政策と作られた觀念としての「日本」〉（續第一週未完的討論）

一、「日本」的擴大與價值內容的變化

李承機老師：

上次已經有跟各位提過「膨脹的逆流」的意思，就是帝國膨脹之後會有一個迴向中心的逆流。這個其實等一下談淺田喬二論文的時候會提到。在這裡最有意思的地方是提到幾個詞彙：遲緩的周邊跟過剩的忠誠。簡單的說就是在周邊反而有一種比中央還要過度的忠誠，就像台灣或朝鮮的自願兵先開始寫血書，後來影響到日本內地，所以日本才開始寫血書的。石田雄在這裡用了很多非常抽象的詞彙。

另外，這裡提到顯教跟密教，上學期小熊也有提到，這部分有沒有什麼看法？

曾巧雲：

密教就是不能說出來，但卻是實際的目的。顯教就是去動員的意思。

李承機老師：

那這樣搭配後面的天皇機關說跟國體明徵運動來看的話，就是說從周邊社會（也就是殖民地）影響過來的顯教，如果它被國體明徵運動相信了，國體明徵運動在中央否定了天皇機關說的密教，那這是什麼意思？如果照妳的說法，這裡要怎麼搭配過來？

曾巧雲：

這邊的顯教是國體明徵運動，而密教最後還是回到天皇這裡。

李承機老師：

也就是說天皇其實是一個機關、一個密教，當然它想要達到的目的是國民統合，國民統合是屬於密教的層次，也就是像我所說的要國民去死。但是放在外面講的顯教就是談國體、談家族國家、談天皇制，這裡很有意思的是從外面所影響的顯教被國體明徵運動所相信了，國體反而否定了中央天皇機關的密教。

也就是說石田雄在這裡把顯教和密教的概念帶進來，然後把日本內地關於天皇制的一個矛盾在這邊講出來，亦即顯教和密教的關係其實是一體兩面的，結果現在變成顯教反過頭來把密教否定掉了。這邊石田雄把國體明徵運動說是一種顯教，天皇機關說是一種密教的這個說法有沒有問題？如果這個說法沒問題的話後面才可以再繼續推下去，後面他推到說在地理的周邊開始（也就是殖民地），這種所謂「駆け足」型的過剩忠誠的運作方式，做為這種方式的同化政策，它反而去影響回來內地。所以換句話說，像是在明治時期，天皇制剛設立時，那些知識份子很明確的知道天皇是機關，但對外要講天皇是神等等的，做為密教的部份是不能講出來，因為天皇其實是機關。但是結果還是有人講出來了，不過其實講出來也沒什麼事，像 1910 年代美濃部達吉和穗積的論爭也沒有怎麼樣，但到了 1930 年代才開始有事。我想石田雄的論法是一方面提出顯教對密教的解釋，另外一方面國體明徵運動是在 30 年代才開始出現，所以才把以前停留在學術界、知識份子範疇論爭中的天皇機關說，反而在 30 年代變成是必須要否定的，這個部份是石田雄最主要的主張，所以後面他接著說到天皇的意識形態甚至到戰後等等，因為矛盾的關係，所以一定要崩壞的，這是他所主張的。其實這跟我們之前

提過關於帝國跟國民國家之間的矛盾：日本帝國本身具有的矛盾沒辦法克服，或不斷去克服的過程是有關係的，我想是這本書最重要的部份。

二、敗戰後的惰性及其克服、問題與討論

李承機老師：

石田雄這裡所說的二重的客體就是指很矛盾的客體，可以理解吧？！

鳳氣至純平：

一個是批判國民國家的東西，但另一方面要補償又要有一個國民國家的立場。

李承機老師：

這個問題很妙的地方是你覺得你是或不是日本人會變成一個前提。像駒込武就會認為說在平常時候我是日本人，可是在批判國民國家的時候，又可以區分開來。他要把日本分為四個或五個國家來解釋，甚至他覺得把日本滅亡比較好。但是你有這種想法嗎？

鳳氣至純平：

那個邏輯當然可以理解，但是實現是一個問題。

李承機老師：

當然這是一個很困難的問題，其實這邊遇到的問題和小熊最後在結論提到的問題是有點類似的，小熊其實是想逃脫他所設定的單一民族的神話，但是要把神話解開或是解構，那把神話打破了之後，他不是又要再造新的神話？那到底要做什麼？大概存在這樣類似的問題。

我想我們可以思考一下台灣的情形。好比說現在面對一些問題的時候，我們可能要對國民國家的思考架構必須持有一些批判的態度或立場，但是我們實際上在實行或決定一些事情的時候，我們又必須要有某種國民國家的立場，特別是台灣的處境，大家可以想像說可能會遇到什麼困難等等的，而石田雄所說的這個二重的課題的矛盾，台灣現在好像還是在面對。就好像小熊提的例子，我們不需要神話，那我們把神話解構、打破了之後，我們還要再造神話出來嗎？當然不是。可是我們又很怕會再做一個神話出來，所以該怎麼辦？我想國民國家最大的問題就是在這裡，所以我們台灣也不是沒遇到。關於這個大家有沒有什麼看法？

林文凱老師：

如果純粹只是問：日本人要如何面對過去歷史的這個問題，其實可以比較德

國是如何面對的。顯然他們採取很不一樣的方式，這本身就是歷史的問題，爲什麼會這個樣子。

李承機老師：

不過德國的情形是他們會認爲他們還是國民國家，所以他們覺得對這些責任還是要負責。所以日本也有另外一派左派或者一些奇怪的討論是當他去批判國民國家的時候，他就不用去負以前的責任，甚至右派也流行這種講法，右派當然也有承認他們是國民國家，但是他又負責任的，甚至像西尾幹二，他的想法就是他認爲日本是國民國家，並且也要繼續當國民國家，這個國民國家對於過去帝國時期，或對帝國跟國民國家之間產生的矛盾、罪過和責任，他怪罪於殖民地本身的不努力、不抵抗。所以對台灣來說，他認爲台灣人不管是在日據時期或是國民黨來台，台灣人都沒有抵抗、沒有獨立，這樣的說法也是存在的。

（二）淺田喬二〈日本帝國主義と植民地問題〉

一、矢內原忠雄的殖民政策論

李承機老師：

這裡安排淺田喬二跟春山明哲這兩篇文章的理由是什麼？淺田的時代是什麼時代？淺田寫這本書的年代是 70~80 年代（1976 年撰寫，1985 年出版）思考一下，淺田用的材料跟小熊用的材料哪裡不一樣？

吳治錡：

淺田是落實到當時歷史實際的政策面、歷史的脈絡裡討論這些事情，在小熊卻只是討論「言說」，沒有落實那時候實際操作面上的結果。

林文凱老師：

就學科領域來說的話，小熊算是歷史社會學，淺田是歷史學，他是做社會經濟史研究的。就學科的材料來說，我們會不斷的注意到不同領域的學者會有自己的研究典範以及問題意識，所以研究不同的典範會有不同的問題及意義，因此可能會正當化某些問題、注意一些其他人不覺得重要的地方，而其本身也會決定哪些材料是最好的、會決定要用什麼方法來研究。但是實際上學術之間不是可以永遠被隔離的，領域跟領域之間也不斷的在互動。因此我們會發現領域之間是會互相影響的。你們以後從事研究的時候，就會不斷的思考你是在跟誰對話？你會知道有某個典範在，有什麼東西是你必須去談的？但是所有研究上的突破通常是雖然處於這個典範之下，但又可能受到其他不同的領域的影響，不管是在材料上的

選擇或是研究方法上的選擇，然後便可能重構或是改變我們所在領域的問題意識或創造新的典範。

淺田的研究在我看來是有問題的。他太過左派的意識形態影響到他的研究。淺田認為矢內原忽視了民族的問題，但是這是什麼意思？如果你只看這裡的話是一定不會懂的。有關台灣或日本殖民經濟史研究有幾本是一定要看的，除了矢內原之外，另一個就是涂照彥。他基本上跟淺田是同時代的人，要看那本書才會知道矢內原具體忽略民族的問題是什麼。

矢內原的典範是列寧的，他強調整個日本資本主義的發展過程，其實就像馬克思主義所說的在歷史的發展過程裡帝國主義已經變成資本主義發展的動力，那他會把傳統的生產方式，他強調 1928 年以來的台灣或其他殖民地，都有日本的大資本家引進資本主義的生產邏輯，而把舊的農業傳統生產邏輯解消掉，因此產生了無產階級分化的過程，這是矢內原一貫的邏輯。因此矢內原在看殖民時期以台灣為主體發展的經濟過程裡，會不斷強調列寧無產階級不斷分化的過程，或是整個資本主義自己的演化過程跟邏輯的運作。但涂照彥強調實際上所謂的家庭農場或是台灣所謂土著的地主本身並沒有被資本主義解消掉。而這其實又涉及到發展經濟學的脈絡，當西方去研究以一個資本主義邏輯來殖民一個地區時，所謂的資本主義生產邏輯跟既有的傳統生產邏輯之間的關係時，涂照彥所接收的理論是連續理論，他會去強調的是資本主義邏輯不一定會完全把傳統的生產邏輯毀滅掉，也許資本主義會去姑息傳統的生產邏輯，透過傳統的生產邏輯來發展資本的掠奪。涂照彥反而去強調說其實民族結構本身不能完全被等同於階級這個結構。

二、『日本資本主義發達史講座』 殖民地問題分析

李承機老師：

在 28 頁這裡淺田檢討了殖民地和日本內地的移輸出額，這個就提出了很實證的東西出來，更重要的是淺田提的這些人跟小熊提的人是同時代的人，其中兩者的區別在哪裡？數據跟言論有什麼差別？

吳治錡：

數據有一定的說服力，會比較有證據力。如果純粹講言說，我們就不清楚實際的狀況究竟是什麼。

李承機老師：

有數據的東西去構成的知識，或造成人們對現實的感覺，跟只靠言說，是有

差別的。或是我們可以討論的是，在同樣一個架構裡，小熊所擷取言說的那些人的知識背景跟淺田所學的這些人的知識背景分別如何去認識現實，在方法上就差很多了。他們去認識 reality，並且把它變成一種 knowledge，在這之間相互的關係裡是可以討論的方法。

林文凱老師：

在這邊跟大家提醒一下看淺田的這個東西其實可以跟之後和辻哲郎來比較。和辻哲郎是個思想家或可以說是文化哲學家，當他在寫那一篇有關日本資本主義精神的發展過程的論文裡，表面上會看到他好像是跟淺田一樣在分析日本的資本主義，並且是以文化哲學家的角度去談歷史的。但是淺田寫這個東西，他不是跟小熊一樣要去做論述的歷史，他是在說真正的殖民政策史應該怎麼去研究，或著真正的歷史過程是如何，所以他採取的是不一樣的角度。

對小熊來說論述本來就是他表示 reality 的方式，但淺田並不認為他在做論述。基本上如果把事情說的更複雜一點的話，你們可以看到像吳叡人、陳培豐他們都會談到所謂的政治主張。論述台灣的資本主義到底是如何發展起來時，在台灣研究裡，都會提到陳逢源。研究者都會有一個研究典範，亦即如吳、陳二人會講到 20、30 年代的知識份子，去看當時的社會經濟發展，但那未必是當時最先進的社會經濟思想（即 knowledge 和 reality 的關係）。所以如果要在研究上有所超越，就必須回到那個時代，全盤掌握當時的知識份子脈絡，並且還要跳出來，瞭解當時的社會最新、全面的發展，然後再回到他們談的狀況裡來談。

不過老實說這是很困難的，因為一定要跨很多領域，並且也不可能精通當時知識分子的知識脈絡，並且又要就當時最新的經濟史研究來針對他們的言論來做檢討，只是說如果有興趣可以想一下。

三、細川嘉六的日本殖民史論

李承機老師：

在 33 頁這裡提到「主體能動性」的詞彙很有意思，大家看了覺得如何？為什麼淺田會提到這個？我想這裡可用兩個層次來看：一個是淺田提到這個有他自己的理由，因為他要檢討細川；一個是以當時的 1970 年代末期到 80 年代整個世界的殖民地相關研究的狀況來看，為甚麼淺田會想到提到這個（殖民地社會的能動性）？並且可以對照一下現在流行的 colonial modernity 這個詞彙。

林中力：

這會不會跟淺田左派的角度有關？因為後面他一直讚揚中國共產黨人民動員的力量。我在讀這篇的時候一直會想到陳映真在 1976 年左右跟台獨在辯論戰前台灣資本主義到底發展到一個什麼樣的程度、到底有沒有所謂的市民階級、中產階級等等，台獨派認為是有的，這跟中國大陸所謂的封建是完全不一樣的。可是陳映真認戰前的台灣人民都是以農業為主，所以農村就是個中國意識的大本營。

李承機老師：

第一個層次就是像林巾力剛說的一樣。那第二個層次是跟殖民地相關的問題意識，我們可以想一下在 1970 年代像是淺田這本書，或是 1980 年代初期，跟台灣有關的，例如在若林正丈的《台灣抗日運動史研究》這本書，或是向山寬夫《日本統治下的台灣民族運動史》等等，你可以知道在淺田所說的這段時期的殖民地研究裡面，有一個東西是人民看不到的，所以如果擺在殖民地台灣，這也是看不到的，因此沒有那個部分的研究。淺田在這時提殖民社會的主體能動性是有他的意思在裡面，是跟當時的研究狀況有關係的。

接下來我想來看 1990 年代末期到 2000 年代初期，包括西方的殖民地研究，就不只重視人民，這個人民不只是左派的意思，是指 people（民眾）。後來就跑出了 colonial modernity，然後延續到主體性能動性的詞彙。但是大家想一下 subject 或 agency 這些詞彙是從哪裡來的？是從阿圖塞（Althusser）、左派的脈絡來的。所以我們談很多主體性、能動性的時候，必須要多了解那個知識脈絡。

四、井上・宇佐美『危機 お る日本資本主義 構造』

李承機老師：

井上跟宇佐美講的最有趣的地方其實就是「反作用」，但這個「反作用」也不是他的辭彙。列寧從金融資本的角度來看，所以他後面這邊提到殖民地的領有關係或榨取關係，這邊三點其實都是在引伸列寧的觀點。依照列寧的說法，在這之間會衍生出一種關係是金融資本會讓帝國的核心產生一群墮落階級或著是腐敗階級，當然這裡批判的更強烈。這個「反作用」可以理解嗎？雖然他完全在講經濟，但是現在「反作用」的引申其實跟帝國膨脹的逆流是一樣的意思。雖然帝國膨脹逆流跟人是有意義的，石田雄講到的是意識形態上的一個問題，而這邊是在講經濟的關係。

林文凱老師：

如果單純想對台灣的殖民經濟史角度的研究要有完整的理解的話，就要去看矢內原、涂照彥、川野重任、柯志明這些人的書。其中像柯志明用米糖相剋的觀點來綜合矢內原、涂照彥、川野重任這三人的理論，並且指出他們各自的問題。而在實際上這些人的理論其實都跟同時期的西方有關，因為殖民主義不是只有在日本存在，在西方帝國主義更早或同時期就在發展，所以你會發現到學術界用的理論在 1920 年代就已經是全球化了，像中國的五四運動、日本的大正民主運動、台灣的新文化運動等等都是當時文化全球化的產物。這一些人作為研究者本身，你可以發現理論痕跡都和同時西方的相關研究領域是同步關連的。

另外，回到淺田喬二自己的分析，他有一個很大的麻煩，但是這個麻煩也是所有人都在討論的，例如陳培豐在討論的就是殖民到底帶來給我們的到底是好的還是壞的？這個淺田喬二的研究裡面，像他會去罵說怎麼可以同時說殖民地帶來好的和壞的一面，但實情確實是如此。也就是說淺田在某意義上還是傳統的左派馬克思主義者，基本上持有的還是單線的演化論、發展階段論的想法，所以他一直扣在那裡。但是實際上在 90 年代以來經濟學的討論裡，或對於所謂的現代性和資本主義發展討論裡，同時都會去注意到有多線的可能性。簡單來說就是 70 年代的發展經濟學，像依賴理論等等（阿敏、華樂斯坦）會去強調像美國這種軟性的殖民，或 19 世紀真正的殖民帝國，對於被殖民地地區都沒帶來真正的現代化發展。但是這些理論在 1980 年代受到很大的挑戰，因為亞洲四小龍的經濟發展，導致另一種發展經濟學，他們會去強調實際上殖民經濟有可能帶來像拉丁美洲低度發展的結果，但是也可能真正把發展中國家帶進高度發展的國家。柯志明就是在 80 年代到 90 年代受到這樣的影響，所以他去提台灣米糖相剋的這 50 年。

在對淺田方法論的討論裡有兩個很重要的提醒，在矢內原的討論裡面，當他在談台灣資本主義發展的時候，他不太真正的去提台灣的傳統生產模式是什麼，也沒提清代的台灣發展出怎麼樣的體制。但是這點涂照彥談的很清楚，他談完傳統的生產方式後，然後再繼續討論這些傳統生產方式怎麼受到新的生產方式的競爭或互動。第二點是淺田不斷強調當你去看殖民經濟發展時，你會看到整個殖民帝國本身在裡面占據了什麼樣的位子，這都是很重要的。

不過我要強調的是淺田一個很大的問題是，他持有的研究經濟史的典範是過度馬克思主義的，所以他的意識形態很重，因此他沒去注意到實際上的情況是：在殖民經濟的發展過程中，當透過基礎建設、土地改革、法律體制的理性化引進，

殖民者即使嘴巴說要幫助你發展，但殖民者的真正政策目標是不要你發展。可是實際上這些理性的帶入如包括土地調查、法律體制變成了一種新的遊戲規則，我們可以看到 1920 年代的台灣政治反抗運動，就是用殖民者所宣稱的法律來爭取他的權力，所以從這個角度來看恐怕我們要注意到不是像淺田所說的那樣，雖然對殖民經濟或殖民要總結算的確是很困難的，但也不像他所認為的非善即惡，何況從價值上來說即使殖民者無意中帶給被殖民者經濟的發展，我們也不一定就需要因此就合理化殖民這件事情，這個是不一樣層次的問題。

你們看我的討論可以很清楚的看到，因為我自己是做社會經濟史研究的，所以我基本上會比較從這個角度上來提醒，可以注意到一個經濟學典範上的轉變，而這也反映在有關台灣殖民經濟研究的典範轉移上，實際上這樣的事情是不斷在發生的。

李承機老師：

在這邊跟大家提醒一下，為什麼在我的課堂裡面常常會提到方法論的問題。我們當然需要實際的材料沒有錯，但實際上的材料，對在座同學們來講大都是指文本或文本相關週邊的文獻或材料。但是與其去討論材料是不是真的？還是那個材料到底是怎麼來的？還不如去談方法論，用典範對話討論的方式去做些什麼出來。因為實際上發生什麼事情、文獻從哪裡來的已經沒什麼意思，至少我認為從後結構以後的時代就已經沒什麼意思。所以從淺田方法論的提示，我們可以看到其後方法論或典範的轉變。

（三）春山明哲〈明治憲法体制と台灣統治〉

一、特別統治與內地延長的相剋

李承機老師：

春山提出到底憲法要不要在台灣實施的問題，這應該是統治初期最大的焦點。你們覺得憲法有無實施在台灣最大的動機和思想背景是什麼？又，比如看陳培豐對在台灣到底要不要教日語的研究，其動機是什麼？

或許這部分可以用兩個層次來討論：其一是憲法到底有沒有施行到台灣以及可不可以施行到台灣？其二是要把憲法施行到台灣還是不要？而這背後有一個思想的層次是這跟單一民族有沒有關係？有什麼樣的關係？

以前我上過長尾龍一老師的課，在課堂上他討論了日本怎麼制定憲法、以及後來憲法實施後凝結了日本什麼思想等等。當時我想到的一個詞彙就是「憲法と

いうロマン」，這其實是一個很有意思的詞彙，意思是當時我忽然發覺到明治憲法本身就有帶有一種浪漫意義的東西。日本當時要制訂憲法的時候，參考了法國、德國的等等，然後把一部憲法做出來。伊藤博文、井上馨等等那些人覺得很好，所以在 1889 年發布然後實施。日本 1895 年才拿到台灣，所以「憲法というロマン」這種東西是不是也一起要帶到台灣去？因此憲法是否施行在台灣跟這個是很有關係的，這是一個重要的提問。不過這當然目前只是一個想法而已，如果誰有興趣的話可以繼續研究。

另外，看到 36 頁這邊提到台灣預算不必要經過帝國議會的協贊，這跟 1920 年代台灣議會的設置請願運動最核心的思想是一模一樣的，也就是說錢要怎麼分是我們台灣人自己決定，那時候台灣的財源並不需要本國援助，而且早在 1920 年代以前就已經用勅令定下來說台灣的歲入即使有盈餘也要用在台灣，不得拿到本國去。所以從這一點看來後藤新平跟 1920 年代的台灣人知識分子有共通的地方，但是這個問題可以這樣看嗎？所以這裡的問題點就是後藤新平是真的要自治嗎？是跟台灣的知識份子相通的嗎？還是他的考慮是什麼？

鳳氣至純平：

從他的第一點和第三點來看的話，他是希望給總督府較大的權力。

李承機老師：

最主要就是不想給中央管，什麼都要自己來的意思。所以抗日的游擊隊被稱做土匪，在台灣的日本人也稱後藤新平是土匪。在台日本人認為我在本土有憲法的保障，但在台灣卻都沒有。

傅勤閔：

我想問那時候的錢是從哪裡來的？

李承機老師：

是從帝國議會來的。

傅勤閔：

是預備金還是從軍部來？因為我的想法是如果這個錢從軍部來的話，那第二點可以跟第三點做結合，因為第三點是說限用軍部的人來當總督。

李承機老師：

應該是用特別預算的方式。後來帝國議會每年都會編一些預算，用特別預算的方式給台灣總督府。但後藤新平這裡的意思是說台灣的預算不要經過帝國議會

協贊，也就是台灣的錢不要經過帝國議會管。

林文凱老師：

這兩個是同時分開，也是同時是相關的。如果憲法有實行到台灣，帝國議會當然可以對於台灣的施政以及經費的運用，同時有置喙的餘地；但是如果沒有，那等於是在總督之下，因此則是總督跟中央的行政部門之間的關係，所以就不用經過立法部門的干預。

李承機老師：

實際上那些錢還是有經過帝國議會的，只是帝國議會給的直接就是預算，因為在日本本土，你要錢還是必須經過帝國議會，或行政機關也一定是透過帝國議會給了行政機關錢之後，那錢才能夠拿到台灣來使用。所以這邊牽涉到後來發生的問題。譬如 20 年代中期開始談預算問題，包括台灣議會設置請願運動一直把預算把拿出來談，或可以看見一些當時台灣知識份子的回憶錄或文字，他們對預算非常的在意，理由就是當時台灣的預算有很大一部份是用在台灣軍（在台駐軍）跟在台日本人的加給或薪水，他們認為並沒有真正使用在台灣人身上，在比例上是有問題的，後面當然會延伸到所謂憲法問題。

所以簡單的講一個就是預算的問題，一個則是憲法要不要實行這種問題。這種命題會比想「日本民族到底為何？」這個問題更實質，所以這邊已經是技術官僚在操作的時候實際上要怎麼辦的層次。另外提醒一下，我之前提到像小熊自己也有注意到這一點，所以他自己在論述的時候，忽然間會出現一個註來說殖民地好像不是這樣等等，道理就是在這裡。

三、特別統治與內地延長的相剋

李承機老師：

律令、敕令跟法律的意思瞭解嗎？

吳治錡：

敕令高於律令，但是敕令跟法律之間的關係我不是很清楚。

李承機老師：

勅令是什麼令？

吳治錡：

勅令是由天皇所發布的。

李承機老師：

所以等於是天皇的命令，那麼跟法律哪一個比較高？法律是帝國議會通過的。而有一部分的法律是要給天皇看過後才會變成敕令。

吳治錡：

所以是敕令最高嗎？

李承機老師：

對。這邊有興趣的話可以看相關律令史的書。中文的話有王泰升作的研究；日文的話，之前有提過可以看淺野豐美的。

四、原敬與後藤新平的殖民地政治思想

林文凱老師：

在這個部分春山的分析比較平板，要去談特別的殖民統治、內地延長主義還是若林正文的分析比較細緻。

李承機老師：

最主要是因為若林把「民族的」原因帶進來。

林文凱老師：

在這裡要提醒大家一點，雖然大家都是作台灣研究，但要注意的是日本的殖民主義不是自己獨立發展的，所以我們可以看到淺田在談的時候會不斷跟英國、法國的殖民來比較。關於這點，如果有機會的話也要去看英國到底如何去殖民印度，或法國和阿爾及利亞的關係是如何。為什麼這兩個會構成所有在談殖民主義的原型，其實要透過參照的過程才可以看的出來。甚至殖民做為在各個學科研究一個重要的議題時，也可看到有中國史、美國史的學者可能會去談日本占領天津的時候怎麼去治理，然後發展怎麼樣有關衛生的現代性，其實這都會跟我們在看台灣的殖民時，有很多東西可以拿來做比較的。

看春山明哲這個東西時，另外可以建議你們去看，有另外一些日本學者會去強調像伊藤或著後藤新平這一些塑造明治國家的人，如何受到德國國家學的影響。也就是說日本做為一個後進的帝國主義，或後進的資本主義發展國家，德國的國家學在某個意義上有點像英國、法國 17、18 世紀的政治經濟學，是一種含納所有哲學、政治學、社會學、法學的一門學問。但是因為德國在歐洲的特殊發展際遇，所以他們會去強調國家做為一切事情的發動器，而這樣的想法，很 match 日本開國者的想法，因為跟他們的歷史處境有關，所以有一些法律史的著作就在處理到底伊藤他們這些開國者對憲法的想像、國家跟社會的關係，以及人民跟國

家之間的關係。你可以看到在日本發展它整個憲法的過程裡，憲法的兩個傳統所接的顯然是德國的傳統，而不是英美自由主義的傳統，這個影響了它的發展。

另外關於整個討論，就如剛李老師提到的王泰升的東西可以去看一下，他提供了一個對六三法、三一法演變過程上的基本理解。此外，吳密察的方法論也可以去看，他有一篇最近的談這個的演變，基本上他是跟若林很像，所以最重要我想還是若林，因為他從整個政治過程論這個角度去談法律的演變。談社會運動其實就英、美來說有三個理論典範：一個是所謂的支援動員論、一個是政治過程論或政體論的角度、一個是共識動員論或強調社會建構，強調為什麼一個社會運動會出現一個新的價值，或出現是受過怎麼樣的文化建構過程而開始去認為什麼東西是不對的，譬如 1960 年代的美國因為黑人民族運動或各種婦女運動的想法，他們如何開始去發展一個新的價值，而這個價值變為引領社會運動的出現。同樣地也有台灣的社會學者去談戒嚴為什麼會出現，也可能從這三個社會運動的理論來看，為什麼戒嚴能夠出現、為什麼國民黨會垮台，也同樣可能會用政治過程論或共識動員論來解釋。所以其實學術界各種的理論之間有它的互動交流的可能性。

最後，若大家對這些議題有興趣，提供給大家可以去參考淺野豐美和松田利彥合編《植民地帝國日本の法的展開》這本書，你可以發現他們同樣在處理殖民的過程，但是加進很多 20 年來新的學科的觀點，包括國際政治學、法律史、社會史等等學者的討論。好處在於他們會去談日本做為後進的一個殖民地帝國過程裡面，如何不斷地在國際秩序跟帝國秩序之間的互動，如何影響殖民主義的發展，是比較細緻地去談法律怎麼落實在社會的各個層面上，所以很建議各位若有興趣可以去找來看。

（第三週課程討論）

一、有關台灣教育、中學校設立的討論

李承機老師：

在 128 頁提到「把從來的複線型的教育制度更改」這是什麼意思？

吳治錡：

複線型表示日本內地的學制跟台灣本地的不一樣。

李承機老師：

大概是這樣的意思，不過日本本來的學制是如何？戰前的學制又是如何？如

果將複線改成統合的話，就有單線的意思。那麼這裡區隔在哪裡？前面提到在台日本人跟台灣人有完全不同對待的這種「複線型教育制度」是公學校跟小學校，那麼公學校畢業以後是怎麼樣呢？這條線到底怎麼走呢？接著在後面討論到教育勅語時的台灣人跑到內地、中國去唸書的情形，那這個「複線」指的是怎樣的構造呢？

張育燕：

像台灣人就鼓勵他們往師範體制。

李承機老師：

就日本而言，其本來的小學教育是單線，但再往上的教育制度就是複線，如有中等教育、高等教育，再接著則是大學，所以日本精英是從最下面的單線出發；而台灣精英的複線和日本是不一樣的。台灣另外有一套公學校，這本身就是比較特別，跟日本本土教育不同，公學校畢業後有兩年的實業科，之後有總督府醫學校等殖民地才有的特殊學校，所以這跟日本本國是不一樣的。此外，殖民地本身自己也另外有一條複線，譬如台灣人念到公學校畢業後可以念台灣的職業學校，也可以到日本念大學或是到中國念別的學校等等，這種複線的情形往往是很複雜的，在 1920 年代以前這種例子特別多。實際上的操作是複線的，但是後來把公學校和小學校統合後，看起來就沒有那麼複線了。不過統合的問題應該不只是操作的問題而已。

另外，在 130 頁提到先把結論提出來，這裡是寫論文的一個範本。通常在撰寫論文時，在前言的最後一段大多會寫一個簡單的結論，這算是相當典型的論文寫法，在前面把問題提出來，然後提出以什麼方法去處理，接著再把結論提出來。不過在這裡對駒込武所使用的史料或文獻，你們有什麼看法？

鳳氣至純平：

因為昨天剛好上陳培豐老師的課，讀他的論文，討論的內容剛好跟這個很接近，可以看到兩個人使用的史料有的會重疊，有的又不見得會重提。論述跟關注的點會不同。

二、關於台灣總督府的討論

李承機老師：

斷髮是一種文明的理念，但到底是怎樣的東西才是所謂西洋近代文明的內涵？在這裡駒込作了一些判斷，他認為近代或文明不是只有一種，或者可以說在

這裡他一直鋪陳後面要提的兩義性。紳商爲什麼對文明化的適應有不太一樣的呈現？

鳳氣至純平：

在 139 頁這裡有提到，紳商雖然有跟地主一樣的體質，不過他們開始從事如銀行、製糖公司的經營。在這個時候，中學校的設立是跟斷髮等近代文明化以及產業化的趨勢比較適合的。而且透過子弟的學歷來保持鄉紳的地位，並且再生產是很方便的。

李承機老師：

所以這邊如果把中學校設立運動當作ナショナリズム，或者是把中學校設立運動直接當作一種簡單的文明化，而不去考慮到文明內涵的話，就知道這件事情是會有問題的。駒込在這裡提具體的例子來告訴我們說所謂的文明是很複雜的，在一個歷史的條件之下去把中學校設立運動做出來，這是很難解釋的東西。他在這裡提具體的例子，以連結具體落實出來實際狀況和思想上的關係。這裡是他最厲害的地方。

另外，對於羅福星的部分，大家有什麼看法？

鳳氣至純平：

感覺駒込武比較偏重強調辛亥革命，而陳培豐老師則很少會提到辛亥革命。

李承機老師：

爲甚麼在陳培豐老師的架構看不到羅福星？陳老師這時期講的是什麼同化？他將同化定義視爲民族化還是文明化？

鳳氣至純平：

是以文明化來定義的。

李承機老師：

陳老師定義早期一開始是文明化比較強。在 20 年代前是文明化、(日本) 民族之外，到了 20 年代後則是文明化，並且慢慢要從民族之外拉近距離成爲民族之中，因此若照陳培豐老師的架構，羅福星應該擺在什麼樣的位置？或是你們對於駒込武處理羅福星的方式有沒有什麼意見？

在 142 頁提到羅福星結黨結派等等，但在民族主義的部分是很弱的，其實是一種個人主義，所以駒込把羅福星擺在這裡是要強調他的民族主義，但在陳培豐的論文裡你是幾乎看不到羅福星的部分，但這只是史料運用不同的問題而已嗎？

駒込自己也有提到他認為台灣當時民族主義的表現是很複雜、曖昧，無法被看出來的，因此很難去處理民族主義，這是最主要的原因。駒込武將羅福星提出來是可以看到很強的漢族或跟中國關係的部份。而陳培豐在講台灣的時候，民族是放在相當曖昧的位置上去談的，要如何把台灣放到日本的民族裡去談？台灣一直是在日本民族之外，究竟是否要放進來或是如何放進來？是陳培豐思考的問題也是他跟駒込區別的地方，因此在陳培豐的論述裡比較不容易看到羅福星，因為陳培豐認為羅福星跟台灣是沒有關係的（他認為羅福星不是台灣人），因此當我們要作一篇學術論文或研究時，應該如何處理這個問題呢？

曾文亮老師：

在駒込的 139 頁裡有提到一些台灣人對日本抵抗的事件其實是很多的，如 1910 年代的西來庵等，但是真正深入談到的就只有羅福星而已，所以我認為駒込在這裡是想要將羅福星與近代結合在一起，否則其他的事件如西來庵等都是很傳統的想法，他挑選羅福星是因為他是跟革命、中國民族主義有關係的點，他想從總督府防微杜漸的觀點來看。但是陳培豐主要想論述的是 1910 年代的日本在這樣的想法下實施了什麼樣的政策，而台灣人的因應、回應是什麼才是他所要強調的。因此不管羅福星是不是台灣人都不重要，因為在這個背景下他已經被日本抓走了，所以真正對總督府這些新的措施可以有所回應的就是當時那些沒被抓的領導人。

李承機老師：

這的確是一個思考點，不過我自剛才的討論就一直存在的思考點是，如果沒有羅福星事件，那去談羅福星事件背後所牽涉出來的脈絡是什麼？就好比說如果沒有李登輝的話，台灣的民主化會如何發展？當然這個如果並不成立，只是幫助我們做一種系譜學式的思考。而如果沒有羅福星的話，當時台灣跟漢族的思想會有甚麼脈絡？因為如果就你剛才的說法就是會看不到，那如果是這樣的話就要想辦法找出台灣跟中國的那些想像等等，因此如果用剛剛「如果沒有羅福星事件的話」這會是偶然還是必然呢？

曾文亮老師：

那就要去找林獻堂跟梁啟超的關係。

李承機老師：

關於台灣跟中國的文化想像，我想這裡更重要的是駒込在談「近代」的時候

要怎麼拿出來談？

曾文亮老師：

可以從梁啓超來談。

李承機老師：

如果是這樣的話，就變成是談林獻堂跟梁啓超了。所以像剛剛所說的如果沒有羅福星的話，用駒込的架構去向的話，羅福星事件是偶然還是必然的呢？

曾巧雲：

我想問的是羅福星事件對當時的影響有很大嗎？

曾文亮老師：

還沒有發生就被抓了。

曾巧雲：

我覺得這裡駒込有一點過於放大羅福星的影響。

曾文亮老師：

就統治者來看就是以防微杜漸的角度來預防，所以駒込把羅福星當作一個象徵性的案例來看，因為他要講總督府要預防因羅福星事件後所可能產生的骨牌效應。

曾巧雲：

但是，反過來看羅福星對台灣人的影響，他是一種革命？還是只是一種地方性的，因為權益受損才爆發出來的事件？一直以來對於羅福星事件或梁啓超都被拿來對於台灣跟中國民族主義影響程度的討論，但這對台灣人的影響是否真的有那麼深？還是當時是比較像紳商階級為自己的文化背景、利益所做出的行動而已？那這個東西跟漢民族意識是否有這麼深的關係？我覺得駒込這裡很強調台灣人的漢民族意識，但是陳培豐老師則不會認為這時有台灣民族主義出現，但會去強調台灣人這時有特別的行動，所以陳老師不會把羅福星或梁啓超放大來看。

李承機老師：

所以妳的意思是認為駒込比較放大？不過在這裡去談論誰放大或縮小，似乎是不會有什麼結論的。因此，我剛問的假設性問題，即羅福星這個事件是偶然或是必然的問題，其實是在思考是否有用別的方式去談的可能性？

曾巧雲：

影響論是很難判定的。

曾文亮老師：

這裡另外還有駒込在談斷髮跟放足的東西，他並不是只用羅福星去談台灣人跟辛亥革命的中國民族意識的關係。就斷髮跟放足來說，我們看來這是符合總督府的政策沒錯，但是斷髮跟放足其實是總督府一直在台灣推行的，那麼為什麼1910年代台灣的鄉紳突然變聰明了？總督府其實也會考慮到當時中國漢人的祖國在發生辛亥革命後，新文化運動也在強調這些東西，因此顯然以統治者的角度來看，他們會擔心台灣人其實是受到中國的影響，而不是受日本的影響，再加上羅福星所引用的中國民族主義的理論，因此他們會擔心民心思變，所以他們是以「內憂外患」來解釋的，外部來說就是總督府要欺騙台灣人的那一套，台灣人並不是照單全收，對岸打個噴嚏什麼的，台灣也會受到影響。

曾巧雲：

不過這是放在統治者對被統治者的恐懼上來談的。可是如果換成台灣人的角度，當時很多台灣人到內地去接受了日本的文化，像李春生也接受了斷髮等等。

曾文亮老師：

對，沒錯。所以這就是為什麼同樣一套史料可以寫出那麼多本書的原因。

李承機老師：

所謂民族主義跟殖民主義之間的關係到底是什麼？駒込這本書最大的貢獻是他要告訴你所謂文明的論述是複雜的，他認為民族主義跟殖民主義在這裡有一種競爭的關係存在，當然他是比較偏向解釋何謂殖民主義，他告訴你什麼是殖民主義，而民族主義是他拿來放在這裡跟殖民主義發生關係；而陳培豐是比較偏向民族主義的，然後再將之跟殖民主義的關係來比較。

其實駒込對於「文明」的這套說法，可說是在談台灣或日本的殖民地問題的前導，關於文明的言說(discourse)是什麼？把文明當成一個範疇(category)，究竟在這其中究竟是什麼來進行討論，這是駒込最有意思的地方。

不過在這裡要提醒大家，駒込引用了很多當時的詞彙，好比提到「文明」，但是這裡他把文明的內涵一邊當作思想的、一邊又當作近代的，所以他放入了自己「後設的」定義在裡面，因此變成了既有當時人用的觀念在裡面，駒込又有自己的解釋在其中，關係是不清楚的。好比羅福星想的文明、林獻堂想的文明是什麼？如果再深入探討進去的話，問題就會更多了。

三、關於本國政府的殖民主義的討論

李承機老師：

在文化次元的同一化，朝這個同一化會產生的巨大壓力是什麼？

曾文亮老師：

國家統合基本上在制度上就是一個殖民主義的，因此我剛說第二部分跟第三部分關係是很密切。第二部份不僅拉出台灣人跟日本人的差異，到了第三部分更是進一步告訴我們即使在殖民政府內部，殖民現場的總督府跟中央政府之間的立場可能是不一樣的。總督府因為察覺到漢人民族意識覺醒的可能性，所以透過文化統合的方式，譬如教育要跟內地一樣等等。當總督府把這部分送到中央去時，因為中央政府是透過國家統合殖民主義的立場思考，所以法制局會提出了不同的意見，如內外地要不要一樣等等。駒込說為什麼我們會看到這個結果最後是如了總督府的意呢？其實是因為中央政府本身的殖民政策方向改變了，所以總督府的顧慮才能成功。換句話說，其實就是在國家統合殖民主義的層次上，國家有一部份讓步去配合總督府的做法，但其實那樣作法會給文化整合造成很大的壓力。這個壓力就是到 1930 年代對漢文的壓迫，到最後漢文轉成日文教育。所以最後駒込說 1930 年代在台灣推行的政策，其實早在 1910 年代就已經埋下了一個因了，這就是總督府為了應付台灣潛藏的漢族意識的覺醒而推出的教育政策，去跟中央政府爭取的折衝下，也因此中央政府在 1910 年代殖民政策上有一些讓步出來，所以才會有那兩次教育的改革，但在另一個文化統合次元的問題上，就在 1930 年代爆發出來。

李承機老師：

文化統合次元的同一性的壓力到底為何？你剛說爆發出來又是指什麼？如果要說爆發的話，我倒覺得是文化運動。

蘇碩斌老師：

前面提到如果把鄉紳階級跟一般民眾如果看成是一塊的話，那就是同一化，但是現在鄉紳開始在殖民政府的文化統合下靠近，所以對台灣內部的同一化就造成很大的壓力。因此國家一定程度的平等化就對文化造成差異化。差異化就對同一化有壓力，所以就造成分裂。

李承機老師：

所以接下來提到的代價就是指：台灣社會付出了跟日本同一化的代價，而換取國民統合的平等化的意思？這的確是一個解讀的可能性。不過還有另一個可能

性是站在總督府的角度來看的話，總督府對於國家次元統合的這個部分是先讓步了，但日後在文化統合次元上面，其實就不見得要讓你平等。所以會有對於文化統合次元上的壓力。這壓力就是說既然大家都平等了，那文化統合次元怎麼辦？文化容許差異嗎？如果不容許的話，就會有一個對文化同一化的壓力產生。所以這個壓力或代價的意思是說，對總督府或日本帝國而言，去承認國家統合次元上可以平等化的話，那麼接下來要承受的壓力就是文化次元統合該怎麼辦？這兩種解讀都可以。

曾文亮老師：

他指的國家統合就是制度面的，至少在教育制度面是一樣的。但是其他像在法律的話是不一樣的，還是殖民主義式的，但是駒込只談教育政策這部分。在國家統合上在教育政策這個部分是讓步的，因為本來是一個國家統合、殖民主義式的差別待遇。

李承機老師：

你講的是 74 頁的部分，駒込在前面講到日本同化跟差異化的體制，這是第一章的結論：把台灣人從國家統合的次元裡面排除，在文化統合的次元裡面包攝，這樣標榜的話，是一種充滿矛盾的東西。所以之後殖民統治政策會一直處在支配跟抵抗之間充滿矛盾的過程中，而他要談的就是這個矛盾要如何去彌補的過程。所以接下來第三章就等於是就第一章結論的部分更詳細去談。

因此國民統合它可以容許一個範圍的平等化，但是這個平等化是什麼？它變成了什麼東西的代價呢？這個「什麼東西」就是文化統合。所以就駒込的定義而言它就是一個矛盾的東西。

蘇碩斌老師：

在國家統合層次上一定的平等化跟在文化統合的次元上的差異化，是互相矛盾的，所以駒込所稱的「彌補過程」到這裡就是指一個重層性的差別構造，簡單的來說就是分化台灣人。

李承機老師：

文化統合其實就是差異化的，譬如說一直解釋台灣不管用文明化或文化來講台灣跟內地文明程度是不一樣的時候，就已經是先差別化了。

不過這裡代價的意思到底是什麼？這裡的代價是誰付出？而補償又是誰給誰？如果站在總督府或整個日本的立場來看，內地官僚考慮到的是帝國的架構，

限本繁吉在殖民地現場說我們要付出這個代價，就是指我們要去容忍一部分的台灣人在文化上有同一化的壓力，或說在日後會有這個壓力存在，這是一種解釋。駒込這本書的架構就是在談國家統合（政治）、文化統合（國民）之間的矛盾。

四、關於台灣版教育敕語的檢討

李承機老師：

「戊申詔書」是什麼？詔書和敕語不同的地方在於敕語是天皇說的話，在當時天皇說的話是不需要經過法律的，是崇高的道德層次，通常敕語就是天皇親囑然後內閣副署，但教育敕語特別的地方是不需經過內閣副署。而詔書也不是法律之下的形式，當天皇宣布一個「詔」的時候，就等於是一種道德勸說，所以在這裡要搞清楚其實兩者的性質是很接近的，不管在內容上或是想達到的目的作用上都是要控制思想。

五、關於吳鳳傳說的討論

李承機老師：

就駒込的說法來說，吳鳳的傳說就是總督府要來彌補國民統合跟文化統合的矛盾而做出來的。順帶一提，研究吳鳳傳說其實是讓駒込一炮成名的成名作，在註釋的部分提到的就是這篇成名作。

所謂的史實就是傳說來的，駒込在這裡講傳說的構造是會變的，這些史實其實是被史學影響的外部人用方法或想法去變來的，所以說有些傳說是因為想要去否認某一部份所以被改變了。

吳鳳的傳說跟後來變成意識型態的吳鳳是不一樣的。關於這個在 1980 年代陳其南就提出來討論過了，當時他做了一些有關原住民的人類學研究，而駒込引用了這個。

李承機老師：

在 173 頁開始駒込提到了三個改編過程的政治力學，有沒有什麼想法？在 179 頁提到エートス（時代精神）這個詞彙是什麼意思？這應該是源自希臘亞里斯多德的詞彙，表示人的心靈跟外界的關係，也因此也會有人把它翻譯成接近習俗或習性的意思。在這裡駒込認為在民間的信仰裡有一種反亂のエートス，而吳鳳的傳說有些地方是可以跟這種反亂のエートス連結在一起的，接著在 181 頁講到教化跟獻身的部分，又將吳鳳傳說 match 到君子的エートス上，也就是說吳鳳的傳說對當時的統治者而言，其實是一個方便教化、符合教化意義的東西。因此

在 185 頁這裡駒込提到因為吳鳳的傳說轉換得很成功，所以才繼續留下來。

六、關於小結的討論

李承機老師：

在這個圖裡，如果把抵抗的論理這條線置換成大和民族的傳統思想，這個圖會變成什麼樣子？駒込在這裡當作文明的近代、當作思想的近代、天皇與漢民族的思想，這些都是抽象的東西，也是他把四個後設的概念連接起來作解釋，但在日本其他殖民地或日本內地本身沒有類似的問題嗎？這可以被稱為支配跟抵抗嗎？

曾文亮老師：

因為這是從 1910 年代去談出來的，所以如果放到 30 年代可能就改變了。因為他是從歷史經驗中抽離出來的檢視框架，也許到了 30 年代就已經不是這樣。

李承機老師：

如果把 30 年代漢民族的傳統思想換成台灣的知識份子可不可以說得通？

曾文亮老師：

其實也不用到 30 年代，20 年代的文化協會就不是漢民族思想，甚至是要打漢民族思想。

李承機老師：

這裡牽涉到一個問題，也就是為什麼會覺得這個圖有問題的地方，大部分社會理論的模型都有問題，隨便舉個例子像是馬克思，你覺得他所說的社會理論絕對沒問題嗎？但馬克思已經算很厲害的，已經想辦法用所謂「歷史理論」將時間因素帶進來，像結構功能論的 Parsons 一遇到時間因素就垮了。簡單的說，就像曾老師剛說的，譬如到 1920 年代就不一樣了，很多社會理論的缺點就是時間因素放不進來，變遷的因素放不進來，只能聚焦在某個時間點、狀態之下。這是一個解釋的模型。

曾文亮老師：

所以他擺在這裡而不是擺在結論。

李承機老師：

另外就是抵抗跟支配的論理是這麼清楚嗎？

鳳氣至純平：

漢文、漢字既是漢民族的漢文同時也是日本的。

李承機老師：

天皇制如果改成大和民族的傳統思想或日本民族的話，這個圖就又要變了。所以像漢文很曖昧，在這個圖裡就不容易擺，而且漢文不見得不能承載思想的近代。

另外，如果把所謂現實考量下的「利益」因素帶進來，這個圖會怎樣？支配跟抵抗的論理都會垮掉。

曾文亮老師：

這就像若林老師在講台中中學校的情形一樣，在政治力學的範圍裡還會牽涉到利益交換的問題。

李承機老師：

更修正的看就是現實利益的考量跟理念之間常會有妥協、交換的部份，這是擺不進來的。

曾文亮老師：

對，妥協的東西。因為駒込把它極端的區分開來了。

李承機老師：

不過這個圖對理解上是很有幫助的。

曾文亮老師：

而且這章談的很複雜、精細。

蘇碩斌老師：

如果從前面國家統合跟文化統合談到所謂支配邏輯的概念，相對來說就是用文明化來表達：我是文明的，把對方當野蠻的，所以一定是統治者權力服從的邏輯。但作為一個被統治者，他不願意被這樣的邏輯所支配，就是一個抵抗的邏輯。所以這兩個邏輯是互相衝突、矛盾的，但總督府的教育政策跟吳鳳傳說巧妙地將這兩個連結在一起，也因此就必須對漢民族作一個轉化，所以我覺得這內部有一個很完美的轉化，就是明明是上下階層的關係，卻拉攏一批人跟我（總督府）合在一起，讓我（總督府）可以對你（漢民族）進行統治，然後你（漢民族）也可以代替我（總督府）對更下一層的人（原住民）進行統治，讓 1910 年代可以順利運作。所以這裡支配的邏輯指是衛生整備，對思想的近代就是自由和平等的概念，而這兩個完全不同的東西卻被總督府在歷史上運作在一起。

剛李老師提的是很有道理的，這其實就是「德先生」跟「賽先生」的概念，

作為民主的概念，大家都有平等的參政權，但作為科學的概念，就一定有一個比較弱，是用一種獨特的思想去支配另外一個思想，全世界不管有沒有殖民都是類似的過程。所以最右邊這兩個換到哪裡都一樣，我反而認為這裡駒込其實是想用 Weber 的解釋，卻被他畫成了一個 Parsons 式的圖。我覺得作歷史研究畫圖不是很恰當，因為就會變得一般化，韋伯描述歷史是不斷在轉折的，是歷史的偶然造成歷史的必然。所以這個圖雖有幫助理解，但解釋歷史的獨特性時就不恰當。

李承機老師：

你剛提到在 1910 年代台灣總督府巧妙地收攏一般人來，讓他漢民族的意識減小，另一方面又透過吳鳳傳說把漢民族收編來針對原住民進行統治，這種統治基礎就是大英帝國 agent（代理人）的概念。不過這樣就變成一種必然了，因為我們看到的都是結果。

剛蘇老師提到韋伯，所以到底是要談回到歷史現場過程的知識？還是把歷史經驗抽出來後，去談更高層次的知識？譬如跟別的地方、時代比較，闡述出別的東西？

蘇碩斌老師：

這裡我要推薦賽威爾（Sewell）的三種時間性，其中第三種就是敘事性的時間性，其實也就是韋伯的時間性。不是去跟別人比較，而是要告訴你為什麼會發生，所以我覺得就是進去裡面的資料然後提出一個解釋，但是韋伯在社會科學方法論裡面提示了很重要的一點，就是你看到的世界對於過去的人而言就只是一大堆的 happenings 而已，對生活在當時的人是沒什麼知識可言的，只有我們站得很遠，那些 happenings 才會露出曙光。

李承機老師：

就是拉出時間的高度。

蘇碩斌老師：

對。因為如果不用獨特的視野去看，那麼那些 happenings 就不會變成事件、線索，而每個人因為用獨特的角度去看，所以看到的歷史是不一樣的。韋伯看到的就是那樣，至於他所看到的價值觀是不是比誰更優秀，那是無法去判斷的，因此所有的歷史解釋都沒有對錯的問題。

李承機老師：

所以我剛剛在問的問題就是：為什麼同樣的史料可以寫出不同的東西？簡單

的講可以說「角度」，不過應該沒有這麼簡單，有時候角度會牽涉到立場問題。所以就是要看你有沒有辦法用新的方法或作法去不斷地 approach。

曾文亮老師：

我舉一個現在正在進行的例子。現在歷史學界有很多研究談台灣人在日治時期的人權、政治反抗運動，已經被談了很多了，其實很難再超出這個範圍，不過我有個學弟目前在寫的碩士論文是要把談那些人跟總督府交手背後的法律問題。因為總督府是一個近代的國家，所以如果你要對付政治犯，就必須要有一個法律的規範，一開始在大正民主時期總督府是比較寬鬆，人民比較自由等等，所以當時的台灣人才會鑽漏洞。例如台灣比較嚴格，所以就去內地結社，因為內地比較寬鬆。在台灣總督府這邊即使發生了治警事件，看起來好像很多人被檢察官起訴，但治安警察法其實判不重，所以對台灣人來講，那就像是一個政治的嘉年華，去參加了政治活動但其實判刑不重，而又可以讓你變成英雄。然後總督府看透這一點後才開始有比較重的治安維持法。所以你看台灣人其實很乖，你用那麼重的刑罰，但台灣人其實不會去侵犯到那邊，而且緩不濟急。

因此你看後來對付台灣人的政治犯最常用到的是什麼？不是去管結社而是言論自由，只要跟出版有關的，總督府就用違反出版規定來管理。所以如果我們是用現在的法律觀點去看政治活動叛亂的話，在日治時期是看不到的，但是你會看到很多違反出版規則、或違反新聞紙令的處罰，而違反新聞紙令又大多是日本人違反的，因為台灣人會看報紙的人不多，所以台灣人最多的就是違反出版規則，因為隨便在路上發傳單就是違反出版規則了。

所以那個學弟就是嘗試把總督府背後的法律手段抽出來看，這樣就可以看到不同的面向，因為歷史學界對這個比較不那麼 care，而且可能對於為什麼用這個法規，在思考上比較沒有那麼敏銳。因此他現在重新再看過一遍史料，把那些運動背後跟總督府所採用手段的那個層面來談出來。

李承機老師：

所以講起來就不會只是壓迫。

曾文亮老師：

對。尤其等到戰爭時期，你會發現人人都是政治犯，到最後會有一個寬鬆的規定，如蠱惑人心、影響皇國士氣等等就可以制裁了，這個你可以把他當作政治犯嗎？或違反出版規則的就是政治犯嗎？到戰爭時期會發現這整個都模糊掉了。

（第四週課程討論）

一、作為歷史傳統的「國體」

李承機老師：

你們覺得為甚麼這禮拜要看這篇？這篇文章是什麼時候寫成的？

林中力：

1970 年代。

傅勤閔：

是想像共同體嗎？我覺得他站在這種高度來看，認為這是一種想像的東西。

林中力：

其實不是高度，色川認為丸山是精英式的、從近代角度來看的，他是從下層往上看，所以其實他沒有很左派。

李承機老師：

左派是其中一個重點，另外很重要的是提到了丸山真男。這篇文章雖然感覺不長，但抽象度很高。色川是要強調不是只有天皇制的作用而已。這種文章若沒有從頭看到尾，發現看不太懂的時候，就去查作者是什麼背景再回來看會比較瞭解。

二、天皇與民眾

李承機老師：

105 頁引用福澤諭吉，提到日本的國體不是社會契約論的思考方式，這裡有沒有什麼看法？什麼是社會契約論？

張育燕：

社會契約就是指政府要對人民負責。

吳治錡：

就是定義透過政府跟人民的契約關係，思考代議的方式。經濟的往來、政府跟人民的關係都是契約的方式。

李承機老師：

盧梭從家庭出發，把契約講成倫理。在法國大革命時是在反抗神權跟王權，亦即反抗絕對的權力。所以他從家裡的關係裡認為神權跟王權應該被另一種關係取代，主要就是把神權跟王權結合的東西拔除。

日本國體不是社會契約論的理由是什麼？國體跟政體不一樣的話，哪個要用

社會契約論？政體還是要用契約，但國體是不能變的，這就是他前面說的矛盾。在 102~103 頁說這裡有一個內包的矛盾，色川厲害的地方是說出了矛盾的地方，讓你知道原來這裡有矛盾。

在 102 頁提到基督教，用內村鑑三當例子，之前小熊有提到基督教的知識份子，為甚麼基督教跟所謂天皇制一直有矛盾？像明治早期，基督教的想法傳到很多地方去，如果用「宗教」來理解的話，像台灣原住民的地方基督教很容易進去，但漢人社會就比較不容易，其中像有某種機制在裡面，像台灣原住民的自然崇拜很容易被取代掉，漢人社會中宗教發展久了，所以不容易被取代。或者這樣問，天皇制是不是一種自然崇拜？

潘倍汶：

我覺得這跟觀念抽不抽象的程度有關。像儒學已經發展很久了，所以它一定有既定的東西在裡面，而天皇制跟基督教的構成沒辦法很明確的講出來。我曾聽過其他的討論是基督教為何會進入原住民的社會，跟他的信仰有關，那時他們把基督教傳進來，是讓他們認為原住民崇拜的最高點跟基督教是一致的，超脫一切外型後，崇拜的精神體是一致的。

李承機老師：

在漢人社會中最難跟天皇制和解的基督教情形要怎麼解釋？

潘倍汶：

雖然天皇制是後期大家出來討論。但有因為有天皇制對人民的印象，所以他們會覺得天皇制是精神最高的象徵。

吳治錡：

天皇制跟基督教最大的衝突是基督教認為人是平等的概念，而天皇制本身不是自然崇拜，是透過很複雜的人為建構。

潘倍汶：

在基督教教義裡所有人是平等的，但還是在天父之下。

吳治錡：

天皇制有很嚴格的區分，像天皇跟臣民是區分的，這就跟基督教不太一樣了。

李承機老師：

若要談天皇的宇宙秩序觀時，有一種提問是在談天皇制到底是不是一種宗教？如果是的話，天皇制會跟宗教衝突。如果不是的話，天皇制就會跟宗教合在

一起。天皇制有像宗教又不像宗教的地方。基督教在十九世紀末期區分了神聖跟世俗的領域。這裡其實有非常複雜的地方可以談，色川的主張是認為天皇制是一連串歷史的過程沒錯，不過他一直把很多異端包攝進來。就是指天皇制這東西不斷有矛盾、不斷挑戰。

三、無構造的傳統

李承機老師：

在 108 頁提到丸山真男的無構造到底是什麼意思？「把自己擺在歷史上的定位的思想傳統在我國是沒有形成的。」這裡大家有什麼想法？相互沒有論理的無秩序狀態就叫做無構造。我看到這個都會想到李昂，這個部份要感謝朱惠足老師，看了朱老師的論文，才想到文學裡面也有這種現象。

丸山真男在 1960 年代初期幾乎是日本思想的領袖。1968 年可以說是革命的一年，中國有文化大革命、日本有安保鬥爭。當東京大學安田講堂被佔領，反對安保條約，丸山真男是那時很重要的思想領袖。它雖然不算是左派運動者，但他提出「日本是什麼？」的問題，也做了很多思想史或文化史的討論。

無構造甚至無時間是可以在任何地方被置換的，這裡抽象度很高。要歸還日本本來的面目是常常被意識到的，但從過去所攝取的記憶是很沒有道理的。這跟前面講到馬克思和市民社會是完全對比的，所以這邊可以看到他在批判丸山真男。而且更重要的是他認為日本的民眾有一些神，左派的無產階級可以產生文化的這個取代上層結構所製作的意識型態。

在 110 頁「神道」這裡跳過了許多東西。從丸山真男他們批判日本的傳統等等，他一直試圖想要找新的說法。這個「道」到底是不是有一個道？

林中力：

丸山有提到他們的宗教沒有一種沒有絕對的存在，而這言下之意就是指會有一種對決，而他在這對決當中去找一個位置。丸山主要認為因為沒有對決的關係，所以他的「道」比較像「教義」跟「思想」。我想他的「道」應該是教育思想，他對意識型態是沒有防備的。

李承機老師：

西方基督教在羅馬帝國時代從異端變成國教後，便開始將別人指稱為「異端」，所以在西方邪教或異教的說法很強烈。但是日本沒有，所以色川在這裡認為民眾一定有一些信仰是和知識份子不同的。

林巾力：

丸山真男對儒教有五點批判，他要批判的也就是這些先前的國學者只重視直覺，而不去追求理論化的東西。

李承機老師：

所以妳是指「非科學」的意思嗎？

林巾力：

就是沒有思想、教育、對決。

李承機老師：

必須先弄清楚丸山談的是國學對儒教的批判，還是丸山針對國學者們對儒學進行批判時所展現出的特長？

林巾力：

是後者。

李承機老師：

所以是丸山利用國學對儒教的批判來發現國學裡面的特徵。從上學期讀小熊的論文裡可以知道國學裡有很多論者如本居宣長等，丸山把本居宣長拿來當成國學者的代表，他又是一個批判儒學位置上被後世不斷討論的。所以丸山這裡有很多層的意思，也就是說丸山是在本居宣長對儒學的批判裡，去找到代表日本國學思想、概念的特徵。其實這就是日本講的「觀念論」，亦即 ideal-ism 相對 material-ism。ideal-ism 就是「唯心論」，它的先決條件就是不去談世界狀況到底是什麼，就是談一套理念出來，認為觀念就是一種力量。

而在這裡色川把第一、三、四的批判點套在民眾裡，他認為如果以這種方式來看的話，即使丸山是要批判日本沒有像韋伯說的科學精神，但是在色川的看法裡認為，如果要去說日本大眾沒有科學精神也是不恰當的。

這裡牽涉到 meta-theory 的問題。丸山把思想抽出來談已經有相當的高度了，色川又把丸山所抽出來的思想再拿來談，也就是 meta-theory 一直在架構、堆疊，因此如果前面的說法垮掉的話，後面就不用發展。這也是人文學科或社會學裡很大的問題，到底是要修正他的理論，還是要提出另外新的想法等 meta-theory 的問題。而目前我們可以討論的脈絡就是進去看色川怎麼談，去了解他的方法以及討論的邏輯。

四、丸山「國體」論的檢討

李承機老師：

在 115 頁開始講到把「權」獨佔的利用是伊藤或之前的人就在談了，是單方面的一種作法，所以前面有提到天皇制本來就不是一套所謂的傳統，這個是色川一直在講的，天皇制其實是一個歷史的過程，這些人其實一開始並沒有要將天皇制當成宗教，他們只是想把「君權」放到一個不能被侵犯的地方上去獨佔利用而已。但是這件事情其實是被議論的，所以言下之意也就是，完整的天皇制並不是很早就出現了，甚至在明治時期就已經被瞭解到使用天皇似乎有點奇怪，所以才會推出「機軸」的說法。丸山真男認為天皇制是一個機軸，而這跟伊藤博文說我們國家沒有一個機軸，所以直接拿天皇來取代這個機軸，兩者間其實是有一段距離的。

讀到這裡我們可以搭配後面色川在批判丸山真男沒有時間性的論點，他認為其實天皇制在民眾間是有變化的，並且到後面色川更是認為天皇制其實在民眾的精神裡是可以看到的。雖然他沒有講出像「想像共同體」這麼漂亮的詞彙出來，但基本上色川思考的邏輯應該如此。

接下來談到把國體當作限定在意識形態的層次，然後又要把它避開。把它翻譯成「避開被相對化」可能會比較容易理解，這是什麼意思？具象、具體的東西是什麼？

這裡提醒大家一下，很多東西抽象層次很高，譬如像後殖民、後結構、後現代等等，但是這些理論其實也是從現象抽出來的。你讀抽象度很高的東西，要一邊讀一邊想具體的例子有什麼，不是只把抽象的東西組合在一起而已。我覺得文學研究最大的問題就是只把抽象的東西不斷組合而已，所以當你要套到別的狀況去的時候就會不通。這裡抽象度很高，必須要先用具象的東西去想看到底會不會通。色川在寫的時候腦子裡也是一定有一大堆具象的東西在，他只是把們抽象化後再寫出來而已。所以說雖然他寫出來的文句有深度、很抽象，但裡面一定包含著具體的東西，所以我們要用具體的東西來想。因此這裡說「把國體限定於意識型態層次，然後很鄭重的避開它，其實是被相對化」這樣講才比較通。那「被相對化」表示被其他什麼東西相對化了？

林巾力：

回去丸山提到的具體例子，他講到無限擁抱性。像是因一個人去刺殺皇子，結果這件事變成對整個家族很大的恥辱，甚至教過他的小學老師也自我懲罰，甚

至過年都不過了，像全村在辦喪事一樣，一人犯錯就無限延伸，要求無限的責任，不知道它的盡頭在哪裡。

李承機老師：

無限擁抱性是丸山在批評日本傳統，無限責任的「無限」是從頭到尾責任是「無盡」的意思，所以這裡講國體會要求臣民實行無限責任，只要國體要求你什麼，責任就要無限的付出。所以巾力剛說的是一個人犯錯就要無限追究的意思。

那麼接著不管怎麼樣的學說，把國體限定在意識型態層次裡，為甚麼要避開相對化？要避開相對化，那國體是什麼？這邊形容成是像被雲層包起來看不到。

傅勤閔：

假如相對化的話，就無法形成複合的體系。

李承機老師：

無法形成複合體系是什麼意思？

林巾力：

在 116 頁這裡提到要求民眾無限責任，國體本身被質問的時候卻沒有任何責任，也就是說責任的所在不知道了，變成無責任的體系，因此責任並不是相對化的。

李承機老師：

所以無相對化是不能交涉的，把它限定在意識型態層次裡，譬如 19 世紀末可以拿來跟資本主義折衝的另一個意識型態是社會主義，拿資本主義跟社會主義來作相對化比較的時候，可以理解到意識型態的至高無上，所以資本主義的國家去抓社會主義者，大概就是這套邏輯，然後到一個程度後才開始有交錯，所以這邊也有相對化意識型態的問題，避開交涉後國體就看不出來它是什麼東西。例如資本主義如果沒辦法被區分出來的話，也不會那麼清楚。

朱惠足老師：

無限擁抱性其實是可以導入宗教神秘的層次，這裡提到神秘超越的存在，什麼是可以超越？就是已經是無法用世俗的意識形態來談的東西，這點比較像所謂的「擬宗教」，是超乎宗教、所有的事物。

另外日本人「相殺(sousai)」會舉的例子是黑洞，所以你根本沒辦法去定義它，什麼東西都會被吸進去。巾力剛說的抵銷，意思其實也很接近，折衝完就變成零了。

李承機老師：

在 122 頁這裡色川一直在批判丸山真男只談從上而下，但沒有從下而上的民眾近代化意願。對國家發展的能量有一個中間層去把它連接起來的角色，但這個東西丸山有沒有注意到。

朱惠足老師：

在 117 色川直接把國體跟天皇制當作可以互換，把國體制等同於天皇制，但我認為這裡的討論是有點問題的，兩者間是不太能等同的。

李承機老師：

他應該是認為說國體是不容懷疑的，所以國體就等於天皇制。

朱惠足老師：

像包括在討論前面那五點的時候，都是先講國體，然後就直接講天皇制是如何如何。

李承機老師：

預設天皇制就是國體。當然國體的概念比天皇制更大，但國體到後來是不能變更的。有一個說法是像在西南戰爭時鹿兒島的薩摩藩那邊的反叛等等，當時天皇制的感覺就已經慢慢出來了。所以像西南戰爭是要反對腐敗，當時把天皇搬出來後，這些就很快瓦解了。也就是說大約在 1870 年代把天皇搬出來，就很快發揮了他的效果。到 1880 年代的自由民權運動時就不想要碰觸到天皇的問題，想把國體跟政體區分開來，所以前面這裡就是一直交代國體等於天皇的這個事情。

朱惠足老師：

所以在 1880 年代就已經等同了？

李承機老師：

有一個脈絡是這樣談的。不過這裡色川很具體的對話對象就是丸山真男。透過近代主義式的討論來談日本到底是什麼的問題，以這個來做對話的出發點。

另外這裡還有一個有趣的問題是：這是一個左派知識份子，像剛我提出資本主義跟社會主義相對化的意識型態的例子，你認為用左派的意識形態去跟所謂的近代主義式之下的丸山真男這派對話，這過程裡會不會有很弔詭的問題出現？譬如難道社會主義、或左派思想裡面沒有近代主義嗎？或是以馬克思來思考，他不是一個近代主義者嗎？或他在批判「近代」的時候，他對近代的看法是什麼？或是承襲這套對 Modern 的看法，拿這些跟以西歐為近代主義中心的這一套，甚至

是馬克思批判過的近代主義來對話、或者再批判的時候，有沒有什麼有趣的問題出現？

曾巧雲：

它們都是近代的產物。

李承機老師：

最簡單的討論當然是這樣。近代會去製造出這些我們稱為解釋或現象，這些對近代的討論都只是在提出解釋而已，那麼最後呢？我想出來的答案是最後跑出來的就是後現代。

這是 1970 年代的東西，受到後結構開始出來的影響，跳到後面就會發現很弔詭，色川其實是基於某種意識型態作開端，結果最後走到一個後結構的方向去。他是用左派那套馬克思主義或「大眾」來做一套天皇制、國體的想法，但到最後他把國體解構掉，變成後結構了。馬克思主義是要弄一套東西出來取代它才對，所以不覺得這個很弔詭嗎？我們可以看到在意識形態相對化的過程裡，大家發現所謂近代不能解釋所有的東西，所以不管資本主義或社會主義也好，這兩條路線都沒辦法解決人類的問題。以台灣來說，像白曉燕命案就是一個例子。台灣民主化後官員都是民選的，結果發生了這個案件，大家去遊行、去運動的對象是民選出來的官員，結果民選的內政部部長下台，但問題解決了嗎？也就是沒有人告訴你什麼是問題的答案。

朱惠足老師：

我看八〇年代，他提到大部分的日本人還是覺得有天皇比較好，這就等於說他在七〇年代的論文中提到的那些戰前下層的民眾對天皇制這東西還是沒有完全被滲透，他看到天皇制在戰後反而還是受到國民的支持，所以他對於戰前的解釋變得不太能自我合理化，因為民眾到後來是接受了。

李承機老師：

但這問題有趣的就是假設他的設定是在戰前如江戶時期有一套固有的傳統、有民眾強韌的地方，但戰後是消失的？

朱惠足老師：

像他提出小學教育，他可能認為戰後的民眾已經失去了這個東西。

李承機老師：

所以這裡有一個矛盾的地方就是你覺得色川好像應該要提出一些方法來革

命，他有後結構的色彩沒錯，但會有革命想法的可能性，像 Lefebvre（勒菲伏爾）就有這種味道，在 1970 年代與其用後結構來談，他革命的味道是更強烈的。色川這篇文章你讀了之後會覺得好像有很強的革命味道，但是到後來卻變成後結構了，他把家族、國家共同體都拆解掉了。另外像第八點就有一些問題，他把很多他自己的經驗放進去談，我們甚至可以懷疑說這些經驗跟當時是有一些落差的，只是一種「記憶」而已。不過這也算是一種資料分析，亦即並不是在很具體的討論上來討論，也就是依據討論後又再做出後設的說法出來。

六、「家族國家」觀

李承機老師：

123 頁一直提到韋伯的問題，你們認為韋伯真的是像這樣嗎？還是這是結果論的問題？

1910~20 年代東、西方消長的力量已經很明顯了，大航海時代你認為東方和西方的技術有差嗎？鄭和下西洋是 14 世紀，鄭維中提出一個問題：「鄭成功打敗荷蘭人，是鄭成功很厲害？還是荷蘭人很弱？」這是 17 世紀的問題設定，如果把時間往前推進，15 世紀的時候東、西方之間「技術」其實沒有那麼大的區別。荷蘭人在 17 世紀可以跑到這麼遠的地方，但當時在整個東亞最主要的勢力其實是漢人，那荷蘭人為什麼會跑到台灣來？如果有興趣的話可以看他的碩士論文，由前衛出版的《荷蘭時代的台灣社會》。

其實鄭維中是韋伯的信徒，所以才會提出到底是鄭成功很厲害還是荷蘭人很弱這樣的問題。他一直把韋伯拿出來對話，他的結論裡認為在文明的思考裡面是有某些地方不一樣。這個思考方式就是韋伯式的歷史社會學討論方式，而這也就是色川一直在批判韋伯的地方，他反對韋伯的結果論。

（第五週課程討論）

一、日本民族主義的風土特質與民眾的情念

李承機老師：

「否定的契機」是什麼？

傅勤閔：

是太平天國嗎？

李承機老師：

太平天國是色川所談的，他意思是說竹內好把魯迅的中國 model 作為一個否

定的契機。

張育燕：

是對日本的批評。

李承機老師：

對日本的檢討。把它當作否定日本民族主義的契機，再把日本的特質抽出來。到 310 頁這邊有沒有什麼意見？看到這裡會不會聯想到其他人或是其他地區關於 nationalism 的討論或是說法？

傅勤閔：

這樣看起來從風土、歷史條件看起來是很有說服力的，但會不會落入化約簡化的普遍主義陷阱，將日本人的異質性抹去？像愛奴。而且這樣談跟後面的章節好像有點衝突，因為後面又把異質性提出來。這種從風土、歷史的條件分析的方式，要如何避免落入普遍主義？

李承機老師：

其他人覺得呢？

曾巧雲：

在讀的時候，會想到之前讀的小熊不是有說到戰後的日本人比較傾向單一民族論的看法，他們忘記他們在戰前曾經有過多民族論的主張。回到 309 頁中間這段來看，這裡說因為環境比較容易形成一種一體的共同體感，覺得其實某一種程度上還蠻反映出戰後的知識人其實不知不覺得已經接受這種單一民族的說法。

李承機老師：

是有一點道理，這邊最主要是色川大吉在講幾個日本 nationalism 的說法，從這幾個說法談過來的。妳的意思是說蠻符合小熊在講戰後單一民族的想法很容易就出現，所以妳認為這是戰後才有的說法是嗎？

曾巧雲：

還是在戰後某一種歷史條件下的生產吧。

李承機老師：

可是小熊的書裡早期的單一民族論也是這樣子說吧？

曾巧雲：

可是在當時並不是一種主流的。

李承機老師：

色川講這部份的作用是什麼？

林中力：

講起來風土論應該不是戰後的，更早更早其實在盧梭或者是孟德斯鳩，在談論民族主義時常常從風土開始一路談過來。日本的話其實是從和辻開始，在 30 年代談風土去架構日本的單一民族或者說是單一文化的概念，嚴格講起來其實並不是戰後才出現的看法，反而是戰前的東西。

李承機老師：

或者是說，在一個共同體想像中很容易產生出來的想法吧！色川在這裡只是沒有用大家比較熟悉的一個詞彙而已，花了一些力氣把這些東西再講一次。那就是 Anderson 講的一種巡禮圈 (pilgrim sphere)，這邊出現很類似於巡禮圈的概念。Anderson 的 pilgrim 是新教徒的意思，以前朝聖都有一定的巡禮路線，後來的王或是封建領主會去其領地走一圈，Anderson 用這個概念轉化成國民國家從符合地理上的想像做出發，就是一個巡禮圈，像是文化、風土等等。Anderson 的講法當然比較具有技術性一點。所以在 319 頁中間這邊他講的重點是在這句「所謂命運共同體的共同幻想是很容易被造出來的」。色川把它歸咎到風土、歷史的前提，沒有像 Anderson 講出那麼好操作的概念，但是兩者表達的東西是很類似的。

二、大眾民族主義的原初意象

李承機老師：

他這邊談到這麼多例子的作用是什麼？

張育燕：

色川試圖找出相對於知識人的，存在於一般民眾的民族主義。

李承機老師：

這是他的主張。但那個民族主義跟他一直想要去區分的知識分子民族主義，和後面會一直出現大眾民族主義的區分是有關係的，所以這邊一直鋪陳他後面要講的所謂的大眾民族主義。那這邊怎麼解釋這些例子？

張育燕：

他這邊好像講到國定教育的浸透力，作用是要鋪陳說這些大眾的民族主義很多都是來自支配者的灌輸，利用某些裝置把這些思想讓他們有某些某種感情而後觸發某些行爲。

李承機老師：

這邊你跳過一段，色川描述看到黑船的這些人畫了一些畫，當中深澤父子倆後來變成自由民權運動的領袖，在自由民權運動又遇到了某些情形，才講到日本的 nationalism 應該是到日俄戰爭期才出現，一直解釋過來才跑出後面這些東西。

張育燕：

色川是在講說這個是自發性的嗎？

富田哲老師：

在這裡我有點不太懂的是，這裡一開始色川先強調黑船來日本之後的事情，他要說的我了解，但是後面說這些都是透過民族國家體制下經過近代教育進入所謂的大眾教育的結果，所謂的知識份子也是下面的大眾而已，但是不管怎樣經過所謂近代教育強制的結果（如唱國歌、天皇萬歲），和民主時代以前江戶時代之前的事情，兩者都是大眾，但是根本他們經過的過程根本不同。在這樣的概念下一併進行討論是我有點不太贊同的地方。

李承機老師：

如果這邊色川只是單純的講說老百姓就是一般大眾，被上面的民族主義所控制，所以最後面舉了二次世界大戰很誇張的例子，好像不太一樣。

富田哲老師：

這邊色川要講的大眾的 nationalism 是一個有點依據所謂的自然、自發的，當然不是完全的自發，但這邊是要講的是不同於知識分子的 nationalism，是在自發自然下的大眾 nationalism。

李承機老師：

或許應該說是所謂有「實感」的。

富田哲老師：

我突然想到一個話題，請大家想想看。如果暫時接受這樣的說法（自然的、實感的 nationalism）的話，20 多年前我在高中時，我母親與她的朋友去東京旅行，當中有去參拜靖國神社的一個行程，當時我是個高中生，我對於母親去靖國神社覺得不應該。我問母親為什麼？我母親說：「因為我爸爸在那裡」，我母親的父親是在裡面被祭拜的軍屬。我的母親只是鄉下的家庭主婦而已，這個回憶到現在仍然很鮮明。我不知道這個例子適不適合這裡的討論，但我覺得這個是很自

然、很實感的，當然當中也有很多政治上的問題，但還是很多人相信我的親人在裡面。那是我母親講出來的印象，我覺得那時聽到時是很自然的感覺。所以這可以說她是在日本大眾的民族主義裡面嗎？我不知道，對於日本大眾的 nationalism，我目前也沒有結論。只是提供各位參考。

李承機老師：

講到靖國神社讓人想到之前高金素梅不是說要去靖國神社把原住民的英靈迎回來嗎？姑且不論其政治考慮，這件事情本身不值得討論嗎？像富田老師的媽媽說他父親在裡面，但是並不是真的遺體在靖國神社裡面，而是「魂」(たましい)在那邊。戰前是國家、戰後變成一個特殊法人在祭祀他們。再想想李登輝的哥哥或是其他台灣人日本兵的例子，對於台灣人來講，或是對於親屬來講，對於被擺到靖國神社裡祭祀到底在乎嗎？其祭祀的權利在哪裡？富田老師剛提到一個重點，也是色川在這裡所鋪陳的很有意思的部份：誰才擁有祭祀的權利？誰可以拿這些英靈、魂魄來祭祀或當作象徵？而這當中是 nationalism 去決定、操作的，那個操作的過程，如果用色川的詞彙來說就是ウルトラナショナリズム (ultra-nationalism) 去決定的。一般大眾對於 nationalism 會有另一套比較自然或有實感的感覺，這個東西透過某些權力好像被牽移、牽引過去。不過這個不太容易說明，這段也是色川寫的比較不清楚的地方，要搭配後面來聯想才會比較清楚。所以這邊在講一個有實感、自然的 nationalism，這個東西結果被極端的民族主義 (ultra-nationalism) 所吸收了。不過色川認為大眾的 nationalism 還是可以談的。Nationalism 本來就很難談，就是好像什麼都可以談，又都很難談清楚，有其困難的地方。

三、近代的國民意識的昂揚

李承機老師：

這邊講的民族主義野性的能量是什麼？他在講由下到上的民族主義運動，不是只有所謂豪農層的利害關係而已。

另外，為甚麼一直拿太平天國出來比？之後還會再提到太平天國，所以這裡要先搞清楚。順便提醒一下毛澤東最喜歡太平天國。這篇文章是七〇年代，正值中國文化大革命時寫的。當時世界上大部份的左派對文化大革命是有些期待的，色川把太平天國當作一種農民革命（貧民革命），拿來跟日本自由民權運動的底層民眾來對比，這邊有他的作用在。而且他認為這邊的農家或是農民是跟國家產

生正面對立的最後一個時期，意思是說在這之後日本就沒再發生過老百姓跟國家對立的事情。這邊應該怎麼解釋？

張育燕：

這時感覺比較自發，之後自由民權運動失敗後就開始被國家意識形態所收編嗎？

李承機老師：

自由民權運動失敗是什麼意思呢？應該是說這種像國民運動的就退潮了、就沒有了，色川認為是從內部崩壞，接著他舉太平天國，色川認為日本底層運動的成長，或是日本民眾的 nationalism 跟太平天國的民族主義運動有所不同。日本底層運動的成長比較弱，也無法期待他們有政治上的激進，所以後來民權運動失敗，也失去了肩負這種由下到上的民族主義運動責任的人。

富田哲老師：

日本的農民運動當中的農民都是被動的存在，大部分都是豪農領導下參加的，後來因為下面基層的人沒有成長，所以農民運動沒有普及到更大的運動。我也不知道色川說的對不對，但是色川所說的太平天國，他的理解就是那時候的農民超越所謂豪農階層，然後變成運動的主角。

李承機老師：

中國的解釋也是這樣子沒錯，太平天國是打破階級的。所以比較起來，日本的底層民眾並沒有超越豪農指導層的成長。所以日本的民族主義和民主主義，如果有成長起來的話，這兩個運動結果可能是不一樣的。如果有成長的話會有所不同，因為沒有成長所以沒有力量。其實這個部分是有一點結果論的感覺。

四、天皇制的支配思想和民族主義

李承機老師：

他提到「民眾的三層構造論」，這邊提出被差別民的作用在哪裡？放在這邊是要去講底層之下還有真正最下面的底層有何作用？

最後提到的あげそこ中文是指「舉起來」的意思，這個底層被拉起來下面因為還有一層。

大眾的三層構造

【豪農】

【中農、貧農、半普羅】 →あげそこ→產生階級意識

【被差別民((部落民)(賤民)】 →虛構的底→非人「穢多」

這三層構造中當前兩者與被差別民對比之後，會產生了什麼作用？在 320 頁這邊提到這些底層民被以他者性（被視為不淨、不潔）區分後，當中便產生了階級的感覺，就是所謂的階級意識。民眾被當作「上げ底」來利用，在這個虛構的底上面，再把共同體的民眾放上去，就產生了階級意識。

這個不像丸山真男那麼不清楚，色川的構造反而比較簡單。只是有時候他的詞彙比較具有「文學性」。前面提到的「邊境民」，到後來色川講到了日俄戰爭以後變成支那人、朝鮮人、愛奴人等。這些被當作最底層的東西，後來脫離了日本的 nationalism，所以「大眾」這個東西到了近代也開始變了。色川最主要是提出一個構造然後把時間的 factor 帶進來，讓變遷的因素加進來，這是他的基本方法。最底下的這些是被大眾的 nationalism 製造出來，當製造出來的是愛奴人、支那人、朝鮮人的時候，這個 nationalism 就越不一樣，帝國就越被突顯出來，然後再拉到戰後去又有不同的變化。

另外，322 頁的相殺翻成中文應該是「相抵」，這邊用了很多形容，雖然他很想用精確的辭彙，但他的語感有點文學。像是 323 頁中間第「情動跟觀念」是什麼意思？這個就真的比較抽象，其思想高度比較高。他的構造其實很簡單，可是解釋構造的時候，這麼抽象的東西要如何去理解它？就是自己要去找例子，自己去想具體的東西來套，這樣才可以幫助你的理解。這邊他講天皇制是一個無限擁抱的，像器皿一樣的政治裝置，有一種把龐大的情動和觀念包涵的能力。這邊的觀念是理想理念(ideal)的意思。而情動則接近 passion、emotion 的意思。有沒有想到之前小熊有提過的或是台灣例子？像跟儒教有關的東西便很容易放進來討論。大家還有想到什麼例子嗎？

李珮瑄：

我之前讀到陳培豐老師的書裡頭有個例子，日本來統治台灣的時候，當時台灣沒有發生類似於法國統治阿爾及利亞時遭遇到那麼強烈的反對(宗教方面)，便舉出儒教當中尊敬長者的概念與天皇制當中忠君愛國的概念可能是相抵的，日本統治者把天皇制的這個部分說出來，讓台灣的居民既擁有儒教那套想法又不會導致對於日本的抵抗。

李承機老師：

大概是像這樣的意思。等於是說做一個奇妙的裝置，讓很多東西可以在這裡面消解。這裡可以把儒教當作一種「觀念」，當中也會產生某些「情動」，情動應該指的是情緒的、感性的或者也有 energy 的意思。

富田哲老師：

我想到高砂義勇隊在戰爭時期說的「同期之櫻」。

李承機老師：

或者是甚至把一些美學或是審美觀的東西帶進來談。接下來講說這種能力跟它的包攝→相殺→超立(超越)→永續下去的這種政治形態，這個東西就是天皇制的一千多年的歷史產物。這種東西是無法用古典馬克思主義的一般理論去捕捉理解的。另外他在 323 頁這裡的主張怎麼樣？色川提出下山三郎的說法，有沒有什麼看法？

富田哲老師：

剛才最下面的被差別民，關於這個存在大家可能不太了解。在江戶時代已經有了，到了明治變成一個所謂市民平等的社會，但是實際上還有存在被差別民部落的問題。這個被差別民部落是被歧視的，但是到底是什麼樣的人？大家了解嗎？台灣、朝鮮變成日本殖民地的時候變成最下面沒錯，但是這樣的身分的話，江戶時代已經有了。對於這樣的身分如果不太清楚的話，可能不容易了解。

伊藤佳代：

我有個朋友認識一個部落的人，他說他看戶口名簿就知道是部落的人。因為有的地區是部落住的地方，譬如東京裡面有「青砥」那裡是住部落的人比較多。她說自己也知道他是部落的人，所以他擔心以後嫁不出去。還有我以前住在名古屋的時候，有一次開車經過有個地方一看就知道是跟其他地方不一樣的，招牌是用手寫的。路沒有鋪柏油路，只鋪石頭路。

李承機老師：

江戶時代有一些犯罪的人，會把他集中在一個地方。後來從中國的渡來人也是。

富田哲老師：

他們從哪裡來是很複雜的背景，他們是什麼人是不能說。裡面有些人是戰國時代對織田信長或德川家康反抗的信眾，然後在江戶時代變成部落（穢多、非人）。

五、明治末期的國家政策和民眾的民族主義

李承機老師：

「日本改造法案大綱」是什麼？軍隊教育或是所謂在鄉軍人、後備軍是什麼？北一輝的「日本改造法案大綱」著眼的就是大眾 nationalism 的鈎勾，為什麼後備軍人很重要，北一輝認為把天皇從既有的權力手中奪回是他想要做的。大眾的絕對服從的規律與精神，是要從軍隊教育而得到，而且是透過所謂的在鄉軍人使大眾朝向國難預備的方向去前進。這個部分台灣人應該很容易理解。

吳治綺：

像軍隊每個禮拜的莒光日，後備軍人的報到與點召嗎？

李承機老師：

國民政府在中國大陸時並沒有這些，是日本人教的，是當時蔣介石找他的陸軍士官學校的日本學長岡村寧次在 1952、3 年來台幫他重新整編，指導他如何「精神總動員」。這邊有沒有什麼問題或是想法？你剛講到 326 頁為國家而死，這邊整段其實在談把天皇制國家跟大眾 nationalism 的心情核(最中心的情感)連結起來的，就是因為對外戰爭上戰場的體驗，從中找到結合兩者的心情核。

六、日本民族主義和知識人

李承機老師：

328~330 頁這部分為什麼他們會去拿這些道理來當作是一種 nationalism？對於日本在世界史上的位置的危機認識？所以是拿西歐文明的東西來當作一種 nationalism。介紹坂本龍馬的一個故事，他是幕末尊皇攘夷派的志士，他的學弟有一天要跟他秀劍術，龍馬說現在時代不一樣了，現在是手槍的時代。過一段時間坂本龍馬遇到學弟，學弟換成跟他秀手槍，坂本又說時代又變了。現在是這個的時代，然後拿起來的不是手槍而是一本書「萬國公法」。即使不考慮那個故事的真實性，當它是一個 discursive formation 的話，至少在明治維新一段時期之後，跟福澤諭吉一樣精神內涵的故事一直在流傳，其本身就是一種社會現象。他講福澤諭吉更具體，福澤諭吉用西方的論理來當作一種 nationalism。

另外色川藉由中江兆民要來說明什麼？簡單的講是他對於中江兆民的評價比較高，這裡其實他想表達連中江這種大才都無法在論理上識破這種統御人民的巧妙裝置。

在 332 頁這邊其實出現了兩個詞，一個是依據「文明」的名義來做君王制民眾總體的分段支配，中江其實有發現到這個構造，所以才去注意到差別部落民的問題。接下來談到繼承自幕府體制時代的天皇制，國家統治人民的隱匿巧妙的裝置，連中江都無法很論理地將其識破、甚至超脫出來。

在 331 頁提到日清戰爭勝利、三國干涉還遼後知識人的民族主義分裂，一個是很民族主義式的、只考慮日本的比較侵略式的；另外一個是超越國的立場提出批判，反帝國侵略的。前者像是德富蘇峰，後者則像是內村鑑三批判日本人偏狹的愛國心。

六、亞細亞主義、超國家主義

李承機老師：

336 頁這裡提到的革命思想是什麼？色川這邊提到的跟明治傳統國家主義完全斷絕的、具有新的革命性質的思想是什麼？其實就是「天皇制社會主義」，這個天皇制社會主義就北一輝的思想來講的話是如何呢？北一輝在 226 事件被處刑，之後如何呢？

李珮瑄：

意思就是說這個社會法西斯主義的革命思想，象徵著其被明治憲法以來支配者的民族主義給打倒了。所以北一輝他要去排除資本主義，在面對天皇制的法西斯主義的時候敗北了。

李承機老師：

就是連社會主義都被吸收到天皇制裡了。這個有一點可以提一下，20、30 年代談社會主義都在談轉向問題，都被天皇制吸收去了或是不得不轉向的問題等等。「轉向」在日本近代思想史上是一個很奇特的問題，現在有人提出一個不同的觀點是，社會主義如何被吸收進民族主義裡，如何慢慢被吸收或被轉化進去，而不見得它就是一百八十度的轉向，而是被吸收進去了。當然北一輝不像是一個典型的社會主義者，這邊看得出來色川的處理上是把北一輝當成他要排除資本主義，所以當他面對天皇制時就註定要敗北。因為當時天皇制以農村作基礎，並活用資本主義制度，所以你要去打倒天皇制或打倒資本主義，都是不可能實現的現實。這裡雖然跟吸收的觀點不同，但已經跟轉向的觀點是不一樣了。

七、世界史規定中的大眾民族主義、展望一戰後民族主義的問題點

李承機老師：

這個「規定」是像 condition 就是條件的意思。比較起小熊，色川在這裡提到刺殺安田財閥或舉宮崎爲例，駒込武拿羅福星當例子，色川跟小熊、駒込武他們在操作的方法上哪裡不一樣？駒込跟色川、駒込武跟小熊，你們覺得誰跟誰比較像？

張育燕：

我覺得色川跟駒込比較像。色川感覺比較有歷史感。

李承機老師：

這裡比較駒込的寫法跟小熊的寫法，爲甚麼他跟駒込武比較像？

鳳氣至純平：

因爲小熊是要找單一民族神話的東西，所以他找的是比較體制內的。而色川跟駒込會找羅福星。

李承機老師：

從這個角度看就是色川跟駒込武找的比較左邊，小熊找的比較右邊。

林中力：

色川本身像是歷史學家，從比較底層的角度來看，我覺得他的文章之所以那麼不好讀，是因爲他的例子太多了，讀起來會很累。色川有很大的問題就是架構不清楚。這裡講到有三個被差別的，因爲資本主義而被邊緣化的這些人，雖然架構大致上有出來了，卻沒有很清楚的去解釋所謂近代化以及所謂的現代性是什麼，然後在現代性底下的架構又造成了怎麼樣的人民這種比較清楚的架構，因爲這個沒有出來，所以讀起來很累。

李承機老師：

你在討論的是一個架構這也是一個角度。在方法上他們用的材料，譬如說我們作個假設，小熊舉北一輝的例子拿來色川這裡用你覺得好不好用？或是說小熊提了一些色川沒有提到的人做例子，好比說柳田國男，如果柳田國男被色川拿來當作討論日本天皇制跟 nationalisim 等等的關係材料，你覺得好不好用？從這裡去想色川爲什麼都要舉這些人和例子，他有道理在。

富田老師剛有提到一件事情，色川大概是運動家，所以他提到的都是運動家。小熊他自己講他是在講知識論上的，你就會知道他最缺乏的是實踐，而色川則是都談論真正實踐的運動家，講的都是真正有實踐的 discourse，這是最大的差別。所以當你只整理 discourse 的時候，把它脈絡化、用歸納法把它放在架構

裡是比較容易。但這些是有牽涉到具體的行動又有 discourse 的 case，要把它跟行動結合起來擺在他自己所放的架構裡面是很難的，他的難度是在這裡。如果這裡他只談日本民族主義論述，那就簡單多了，一方面當然也是他的那個時代不流行這種作法。

富田哲老師：

色川其實是很有名的左翼理論家、運動家。他講日本民族主義的目的是什麼，在 344 頁這邊寫的很清楚，色川在寫這篇文章的 1970 年代，面對當時日本的社會，他要做的事情、運動的目的在這裡。所以前面戰前、戰後的分析是他寫這篇文章脈絡上要整理的。我們不是只有看他的論述而已，特別我們現在看的不是兩、三年前寫的文章，而是 1970 年代一個日本左翼的歷史學者所寫的，他那時候面對的社會是什麼？那時是屬於什麼樣的社會的狀況，這也是我們看文章爲了更深入內容，理解其社會脈絡、背景是很重要的，論述言說空間是很重要的。

李承機老師：

要不要講一下色川在 70 年代遭遇到的以及他認爲是問題的問題？

富田哲老師：

1969 年大學生運動是關鍵點，除了 70 年代所謂左派、右派的討論以外，更重要的是色川那時五十多歲左右，戰爭結束的時候大概二十幾歲左右，那時左派有很多討論，包含了像吉本隆明他們一些戰前出生經過戰爭到了戰後的人，對他們來所說可能所謂民族主義是很重要的，而且是應該超越的問題。所以這個論文開始的部份，固然說日本是島國，這看起來好像日本一般不變的日本社會，我們常會說國家或民族是想像的不是實體的。從這個觀點來看的話，這樣的論述是無聊的。

剛才有些同學談到這時候不管左派還是右派，好像大家都相信所謂日本是單一民族國家的理論。但是對這些人來說，他們認爲應該解決的問題是「對日本來說，民族主義是什麼？」因爲日本戰爭失敗了，所以民族主義對他們而言是很大的、應該要解決的問題。那樣的時候，對現在的我們來說「日本是什麼？」很簡單只是想像而已，但是對他們來說，沒有所謂實體的話，就根本無法討論「日本讓我們失敗、影響我們那麼大的日本 nationalism 是什麼？」從這樣的觀點來看，我相信戰後他們都相信單一民族神話的概念，但另外一方面我認爲這個部分也是他們應該必定會經過的階段或是過程，這也是當時言說空間的社會脈絡。

李承機老師：

富田老師講的是 ontology 實體論。前一篇講到色川講天皇制的構造時，他把它一步一步拆解，雖然最後並沒有跳出來一個結論，你會發現他有後結構的味道。

而如果以剛才富田老師講的話去把它理解的話，我們可以說我們現在是在後結構的時代，所以我們會說那個是想像出來的。但是在色川的時代或許西歐後結構才正在發生。色川雖然開始有那個感覺，但並沒有完全說我知識的基礎就是後結構，他認為問題還是有一個問題點、核心在裡面。我們常談後結構，照傅科的話來講就是從本體論的一種解放。所以從這裡來看這篇文章就可以看到本體論的味道，他認為還是有一個 nationalism 的本體在那邊。我們一直講不清楚，他認為最後還是可以講清楚。後結構是講不清楚就不講了，所以從本體論來解放。因此這篇論文一方面可以看作是含有本體論色彩、以及一種過渡的味道、變化階段的感覺。像富田老師最後提到結論的地方，色川說希望國境國家打破，他認為他面對的問題就是民族主義。雖然在學問學術的討論上，他仍無法突破這個民族主義實體論，但他講到當他面對日本的民族主義的時候，是希望把它打破。這是一個很重要的背景，是我們在閱讀這篇論文時必須理解的。

（第六週課程討論）

一、日本精神與反動思想

林文凱老師：

看到中間，如果對民初的中國史有所瞭解，可以知道康有為、梁啟超他們在最初其實也像這些國學者一樣，當他們要引進、或接受西方自然科學的時候會說是中體西用。康有為要變法時會強調從自己的傳統文化裡（如《春秋》等）去正當化某一些東西。所以這裡的形而上、形而下就有點像中國中體西用的討論。但不管如何，這兩段都是要去強調在當時國學者或漢學者討論，其實並不像後來所看的純粹變成國粹的保守的反動，反而在當時會成爲是鼓吹改變既有的政治結構或思想文化的一個先進的思想運動。

李承機老師：

這裡可以比較一下色川的東西。色川不管在批判天皇制或日本的 nationalism，他跟和辻在方法論有相通類似的部分、也有一個不同的地方。不同的是色川強調民眾，從民眾的角度出發，所以會變成日本 nationalism 都是建

構、是假的。但跟和辻相通、類似的地方是什麼？

曾巧雲：

色川回歸到大眾，強調大眾意識，兩個都反對被政治綁架的民族主義標語。和辻強調賦歸日本的傳統去尋找人民的精神、色川則是強調回歸大眾。

李承機老師：

關鍵字就是傳統，他們對傳統的看法差別不大。我不認為和辻覺得從傳統找的東西就一定是如何，但他們對傳統的看法很一致。色川強調大眾，和辻則是強調全體性。色川認為可以談出一個日本的「本質」，本體論 (ontology) 這部分是相通的。

林文凱老師：

這邊也強調西方的脈絡，也就是跟馬克思主義或黑格爾同樣的邏輯。在本來的共同體制裡需要把既有的共同體否定掉，但這個否定本身讓人孤獨化。或者其實是在 19 世紀中、後期整個資本主義產生的社會問題，有各種社會主義出現，就是對利益社會發展的再否定。用黑格爾的講法，「否定的否定」就是一個昇華、就是近代一個新階段。黑格爾本身或馬克思都類似這個講法，一個是觀念論，一個是唯物論。

從色川的觀點，我們會發現「國民的自覺」對他來說都是好的，或可說是帶動進步的東西。基本上肯定了某一種意義的民主主義，並且在某個意義上對右派的民主主義是有批判的，他會認為右派的民主主義沒有揭露真正的國民自覺。這裡整個脈絡是整個西方社會思想史的脈絡來抓的，就是從整個資本主義的邏輯強調世界主義、個人主義的。但在往利益社會的發展過程裡面，對這個東西是否定的。也就是說基本上這還是我們所強調的馬克思主義，也就是封建農奴制到資本雇傭制到所謂社會主義的三個階段。儘管有其他反馬克思主義的思想家，但實際上也是這三個階段的歷史的觀點，就是認為資本主義把既有的封建打倒了，但資本主義有問題。那應該要有一個取代資本主義的新的 social formation，儘管對 social formation 不同派別有不同的講法。

李承機老師：

在 221 頁是典型的黑格爾方法論。這邊用了幾個詞彙，中文有人會翻成「止揚」，就是揚棄的意思。它的意思包涵了肯定與否定，在把這個東西肯定與否定的過程中，會有另外一個變化。馬克思在講無神論的時候就是用這套止揚的關係

來談人跟神的關係。人跟神的關係在以前的宗教觀念上是有規律、邏輯的。人去否定神之後才會昇華成另外一種東西，所以人去否定「人」，才會做出「人」來。人否定神之後有另外一個人，並且人自己也否定，這樣才做出另外一個人。

林文凱老師：

他這邊爲什麼比封建君主跟尊皇？

傅勤閔：

天皇跟國外的君主不能這樣比。國外的君主有權力，但天皇只是權威，並沒有權力。

林文凱老師：

爲什麼大家認爲保守？但他卻強調這是進步的。跟他對於尊皇攘夷、天皇的賦予新的意思跟正確的意思有關嗎？正確的意思是什麼？某個意思上就是說，他認爲過去對於忠君愛國並沒有意識到它真正的意思。因爲如果只是把它當作封建的「君」，只代表有權力的。但他強調的是真正這裡的「君」，戰前天皇某個意義上是一樣的。他強調的是天皇是國民自覺代表，代表的是權威。雖然有時候有權威與權力，但重要的是權威。所以他用這個來解釋爲什麼表面上是保守，但是實際上它是進步的體現。

李承機老師：

在 211 頁裡可以看到天皇是超越國家的。我認爲在 1930 年代他似乎更理解到天皇的威力，如果從較爲中性的立場來看，和辻對天皇制或權威與權力運作的理解方式是比當時的右派或左派都還要更深刻。

林文凱老師：

不過如果就反對天皇制的左派來說，會認爲和辻基本上賦予了右派封建保守的天皇制內涵一個更好的新的意義。

李承機老師：

但這時候左派已經轉向，甚至到 1934 年的時候左派就消失了。所以他的寫法讓人覺得有一個別的可能性存在。

或者有一個可能性就是他不讓天皇制只成爲單純的標語或象徵式的天皇。關於戰爭責任問題，戰後也有一些討論。有的人會認爲戰爭責任在天皇身上，因爲天皇有權力跟權威，他其實是可以去阻止戰爭的，所以天皇有戰爭責任。不過也有人會說像天皇在開戰前都會寫一些俳句或短歌來表示他也不希望戰爭，希望能

夠和平等等，因此後來是軍部負起戰爭責任。當然高橋哲哉就認為這是右派要逃避戰爭責任的一種說法。

林文凱老師：

關於講義畫的「國民自覺的意義」的圖，裡面「否定的否定」是否定什麼？這個部分若用剛才我說的邏輯去理解，在某個意義上，自由主義主張近代利益社會的發展，而近代利益社會則會瓦解共同體，所以便需要有社會主義或國民主義。因此在 216 頁裡就提到要藉由社會主義來否定自由主義，藉由國民主義來否定社會主義。當然社會主義跟民主主義是不同的，但在某個意義上，對和辻來說國民主義需要把社會主義揚棄，所以他在這裡講的，是他並不反對日本精神帶有他後面強調國民主義的意涵的概念，但他強調的是不同於右派所賦予的保守反動的內涵，而是賦予它更超越性的、更具有完整的國民自覺的內涵的想法。所以他這邊又區分了兩三種情況，不管是把它當成保守的或者另一種批評它的，其實都沒有把握到這個用語。他到後面提到絕對精神跟特殊型態下的日本精神的這一種絕對精神的區分，他不斷地要強調這個東西。這種討論會在 1930 年代大亞細亞主義裡會常看到，日本這個民族在世界史重要的使命是什麼，他是很正面在期待這個東西的。

李承機老師：

在第三個場合，我一直會想到德勒茲。舉個例子：「沒有主體的主體」，是一個理想，但卻是不可能達到的理想，一種「不可能的可能性」，這裡就有這種味道，這裡講的不是一種意識形態化的國民主義，但到底是什麼和辻也講不出來。德勒茲的層次比他高一些，德勒茲會說那東西是沒辦法得到的，而和辻則是期待可能得到。這裡如果把日本精神當作不可能的可能性，那它可能是一直在傳統跟現在之間變化，你抓不到它，但它又確實存在，這裡有這樣的味道在，但畢竟這裡不是後結構。

林文凱老師：

德勒茲是不可能接受這種集體性的概念，因為這都代表了對少數的壓制，在這之中一定會有代理人、主流的壓制，所以這裡他要強調不是意識形態的國民自覺，不是僵化的。也就是說某個意義上和辻其實是贊成共同體的概念，但不是僵化的。

李承機老師：

最大的差別在這裡沒錯。在方法上有類似的味道，他知道有些東西是抓不到的，但到底是有？還是沒有？他在這裡繞，也實在很難去講。後結構一些很重要的來源如果以 1970 年代來說，就是對前面哲學思潮反省、超脫而來的東西。像傅科知識考古學也是在講哲學的道理變化如何轉變，把他解構之後才變成沒有結構的東西，他也是在拆解別人的結構，自己也沒有做出什麼東西。和辻當然不是後結構，但他嘗試要用哲學的方式把前幾代用哲學的方式、邏輯來把它解開。

林文凱老師：

右派就是把爆彈三勇士當作日本精神的代表。但他說那也是日本人做的，所以這個也是日本精神？當然在那部分有更細緻的討論。

像在 220 頁這裡就不見得肯定爆彈三勇士是正面的，他是要講這不過是一種社會行爲，是後來的社會解釋才讓你認爲那是社會精神。可以看到他最後歸結到文化這個概念，和辻是在文化這脈絡下來談日本精神的，所以不是只有右派所強調的忠君愛國思想來代表日本精神，而是他強調日本精神就是日本民族作爲主體的全體性，當然做爲民族的部分，下面也有談。他這邊強調不是只有那一些東西才是日本精神，而是藝術，文化，經濟，政治等整體文化概念之下的日本精神的討論。

李承機老師：

也不能說全部是右派的意思。我們會質疑一般在講日本精神時方法論是有問題，但要如何區分他們的行爲本身跟別人是如何想的？亦即大眾怎麼樣看他們的行爲跟他們的行爲本身其實是不同的。所以這邊舉把一個犧牲的行爲拿來當作社會意義，批判他們的話也有，批判社會的意義也有，並不是批判那個行爲本身。

在 220 頁中間有一個詞很微妙「1932 年上海事變，是日本國民國際行動的契機」，意思就是它只是一部分，另外講到在國際聯盟的日本孤立「即使將世界當作敵人，也主張自己的態度，這樣的行爲才是明白的日本精神」所以和辻在這裡到底有沒有認爲爆彈三勇士是日本精神？

林文凱老師：

對，他肯定爆彈三勇士是日本精神。在 221 頁第 2 段可以看到和辻企圖一層一層地擴大日本精神。但是他認爲在單一契機的過程中，取出某一些行爲來看日本精神的「發露」，絕對不是嚴密的方法。因此他強調所有的時間應從社會的脈絡來看，然後在一層一層擴大便能看到完整的所謂的日本精神。

李承機老師：

不過這是很微妙的表現，也就是說和辻不見得一定肯定爆彈三勇士的行爲。他把這個東西說成不過是一個行爲而已，但是我們來看由此所延伸出來的社會解釋時，便把它變成所謂的日本精神。可是和辻一直在這裡用這個東西來繞，是想告訴我們說不應該談那個部分，應該談另外一個部分。所以我覺得他用了很巧妙的想法。

林文凱老師：

我猜這跟當時的右派對話有關。

李承機老師：

他在這部分要想個辦法去轉，我認爲他不是完全否定，因爲他沒辦法直接去否定。其實他對這東西不是這麼贊成也不認爲就是日本精神，所以這邊拿收賄來對比。反而他有一種方法論上的否定的意思。

林文凱老師：

在方法論上他當然否定右派對日本精神的定義。我瞭解你的意思，但因爲我沒有看過他所有的作品，而在這篇文章裡確實是看不到他對爆彈三勇士過激的民族主義的否定，當然我可以看到他對右派的否定，但是這個否定不代表他對爆彈三勇士的民族主義的否定。

李承機老師：

那個時代在台日本人裡有排擠法西斯的人。這些人排擠的論理是：我會同意某些國家的、民族的東西，但他認爲你的方法是有問題的，這個方法是會讓日本更慘。所以我想和辻這裡的想法應該是在 1930 年代時，嘗試想要找出另一套方法出來，當然不是說是要否定民族主義，但顯然他認爲是要講究方法的。

四，日本文化的主體

李承機老師：

在 222 頁這裡和辻用個人跟主體的肉體的關係來形容民族跟主體的風土自然的關係。如果用民族來比喻的話，你要把自己的民族客體化之後才能找到主體。這裡的主體是什麼意思？黑格說主體跟客體的關係其實是互相存在的、互相肯定也互相否定，所以沒有客體就沒有主體，「Subject」這個詞也是從這裡來的，在這裡引進了民族跟風土的意思。那接下來「絕對者」是什麼意思？這裡絕對跟特殊的相對性？

曾巧雲：

互為對象、表裡對襯的意思。

李承機老師：

差不多是這個意思。所以沒有所謂特殊的話就沒有所謂的絕對。所以絕對如何存在？一定要「特殊」存在，「絕對」才會存在，但是絕對性或者絕對者又是要把特殊消滅掉或者要把它否定掉的意思。所以這邊和辻在想特殊跟絕對的關係之下，可能會有另外一種辯證的方法，就是絕對跟特殊所產生之下的另外一種要套到風土或所謂民族裡的絕對性。

林文凱老師：

在這裡他最重要的定義就是把日本精神當做日本民族主體的全體性，這個立場應該是肯定的。然後接著日本精神跟黑格爾的絕對精神或絕對理性有怎麼樣關係呢？這是他接下來必須要解決這個問題。最後他強調絕對精神是空的，不存在所謂的民族共同體或民族共同的全體性的特殊形態的絕對精神，所有的絕對精神都是那樣的體現。他說所謂的日本精神就是在日本的特殊形態下，不外乎就是在日本的特殊形態所展現的絕對精神，這是他所強調的結論。所以最後在 223 頁他才去強調，這樣來看絕對精神就是把我們表現出來的最本質性的、作為人類的存在。每一個民族所背負的世界史的使命，就是去體現他的民族的特殊形態的絕對精神。

李承機老師：

所以換句話說就是一種特殊性態之下的絕對性。他把它套到民族跟所謂民族風土影響產生之下的民族的意思，所以他講的民族是有絕對性、風土有特殊性的意思。

林文凱老師：

在這裡已經不同於黑格爾哲學了。如果是黑格爾，在某個意義上他是世界主義者、啓蒙主義者。所謂浪漫主義或民族主義是在德國的觀念論脈絡底下是有點相對於啓蒙運動的反抗，因為他們強調民族主義、風土、民俗。而在某個意義上，啓蒙並不會去強調這些東西。所以如果從思想史的脈絡來看，可以知道這裡是從德國觀念論的立場來強調的，不過不需要掉進這個討論裡，因為那個對我們來說不是研究的課題。他這邊已經在強調民族的角度，所以接下來他開始談日本文化、傳統跟近代之間的關係、談文化的重層性，藉由這樣的過程，和辻等於去講

清楚什麼是日本精神，並且他告訴你日本精神不是只有國粹派所講的傳統而已。
李承機老師：

我認為和辻其實有注意到東方跟西方的問題，他或許帶出了日本的使命，所以他這裡發展利用西方哲學式的方法論來談，當然他的立場站在日本特殊性，並且要談日本特殊性之下的絕對性，但是他聚焦在東方跟西方的關係要怎麼樣去認識，所以用「使命」這個詞彙來講當時所謂日本民族在世界史的地位，這一點可看作是後來「近代超克」的前奏，甚至可以說是起源。

五、將來的實現和過去的傳統

李承機老師：

對於傳統跟創造的關係，和辻的講法是如何？

曾巧雲：

我會聯想到他講的三個時期，在第三個階段的文化創造的部分，他認為這些事情不是現在才發生的，而是以前就有的。也就是說雖然是過去的，但是被挪用到作為當下想法的建構。或說是像雷蒙·威廉斯（Raymond Williams）所說這東西是存在於過去的文化傳統。

李承機老師：

威廉斯說的是「傳統的發現」，但是妳講的是霍布斯邦（Hobsbawm）「被發明的傳統」？

曾巧雲：

像裡面有提到拿過去的人作雕像，但其實是想推動現在的精神。

林文凱老師：

霍布斯邦強調的是一個國家在建構民族時，就是要發明一個傳統。在和辻這一節裡他透過他過去的研究想去強調文化跟文化間的關係，並且認為對於過去不可能是有一個憑空出現的文化。

李承機老師：

如果不用民族主義的角度，就對傳統的操作而言，和辻跟霍布斯邦的操作有什麼不一樣？霍布斯邦還是比較站在分析者、研究者的角度，而和辻站在是涉入的立場。

林文凱老師：

在某個意義上，和辻是立法者，他本身就是在宣稱文化是什麼，而不是像後

現代去解構。Bauman 認為 1960 年代之前的社會科學者都是站在立法者的角色，宣稱文化是什麼。而後來的學者則是因為解構的關係，所以把自己的關係定位為詮釋者的角色。就像剛李老師說的，霍布斯邦某個意義上並不是主張民族主義，而是去詮釋民族主義是怎麼建構出來，而和辻則是比較想告訴大家民族主義應該是怎麼樣，比較像立法者的角色。

六、啓蒙主義思想與歷史、風土的考察的缺席

曾巧雲：

這裡可以看做是和辻對於 30 年代的轉向的解釋嗎？

李承機老師：

不是只有 30 年代左派轉向的問題，自 1900 年代人道主義的日本知識分子開始的一些運動或在 1910~20 年代左派的運動是很強的，有個說法稱 1900~1920 年代不是所有人都有投票權，當時左派的氣焰是很高的，所以在布爾喬亞階級中推了原敬出來，到 1927、28 年法西斯或右派勢力上升的時候，才把天皇、絕對主義的日本拱出來又去對抗左派。從這套說法的脈絡來看的話，1900 年代的自由主義、社會主義，左派其實是主流，這個主流是因為在制度上沒有方法，所以沒有得到權力，所以後來權力還是回到右派布爾喬亞的身上。對照之下，所謂的日本主義，西方風，回到母親的懷抱這裡，其實就是又回到左派的脈絡。這種日本趣味傳統被貼上布爾喬亞的標籤，大概是 20 年代左右站在社會主義、自由主義的人去貼保守派或布爾喬亞貼標籤的意思。

鳳氣至純平：

回到支那、論語來說的話，這是當時普遍的想法還是策略性的？

林文凱老師：

這裡其實要知道在日本幕府體制下的儒學教養跟中國所作出來的文化是完全不一樣的，從中國官僚的文化來看就知道跟日本幕府特殊體制下的文化是不同的。所謂儒學自 16、17 世紀傳到日本之後，它的文化內涵其實跟中國是不同的，對當時的日本人來講，中國扮演的是一個重要外國文化崇拜的宗主國的角色。

李承機老師：

這裡提到的第二個時代是明治 20 年代，那時所謂支那的古典教養剛好就是漢詩文最興盛的年代。這是刻意導入世代跟時代精神的關係，就我所瞭解的是 1880 年代剛好就是漢字詞彙最興盛的時代。所以和辻在談這個的時候等於說如

果明治 20 年代是歐化主義時代的話，那這時前後剛好有變化，也就是說兩個世代在歐化的時候，一個世代本來在歐化，但另一個世代又不歐化了，和辻故意要把世代的感覺寫出來。總之後來變成是一種「回歸」，開始自覺這是日本特殊性的問題。

曾巧雲：

他發話的對象是東方跟西方，和辻把佛教當作是日本自己的。

李承機老師：

開始有東方跟西方的概念之後，第二次世界大戰後開始談混雜，其實就是從日本開始的，因為日本的近代化有一個很成功的面相，所以日本混雜了，是東方還是西方？所以戰後有混雜的談法，也就是說談混雜的脈絡從戰前就已經有了，其中一個是混雜的近代性，但這不是西方絕對的近代性的意思，在混雜的近代性又會領導出東方和西方的關係之下，所謂近代性到底是絕對的還是地域的特殊性？所以才把中心或一些絕對的價值瓦解掉，後現代才慢慢跑出來。現代到後現代之間可以把後殖民（東方主義）、後結構插進來。和辻之所以迄今一直被研讀的理由就是他主張日本的特殊性、重層性。和辻在那個時代就已經看出不只東方、西方的關係而已，他還看出用文化來談近代性時，混雜、重層性是一個可以操作的概念。

林文凱老師：

最後他要講的是這些基督教的運動儘管有這麼多殉教者，但對日本的創造是沒有貢獻的，他不知道這些馬克思主義者是否也會陷入同樣的命運。

李承機老師：

在 229 頁他試圖講馬克思主義的歷史考察、日本特殊性時，他等於是用馬克思的邏輯去「突臭」馬克思主義者。

林文凱老師：

但他在這裡並沒有要講西方的馬克思主義是這樣，要講的是日本。他強調本來馬克思主義強調的是歷史考察、要脫離啓蒙的抽象性。但是移植來日本的時候變成了這樣。不過如果回到整個 1920 年代的日本馬克思主義者可能會這樣被批評，但日本馬克思主義是一直在改變的，後來的日本左派應該不會同意他這樣子的批評。不過如果回到整個西方馬克思主義卻是有這樣的兩個階段：例如最早之前 20 世紀的馬克思主義者，雖強調歷史考察但也陷入結構主義式。1950、60 年

代有所謂文化的馬克思主義，如 E.P. Thompson，雖然他不用風土的概念，但是非常強調實際的歷史，如他強調工人階級的宗教，社會生活裡你看不到跟階級有關的生活其實是如何有階級的意涵，所以馬克思主義也是非常多樣的。所以日本馬克思主義是可以接受和辻的批判，但也可以看到某些新的馬克思主義者嘗試想脫離這種批判，他某個意義上接受這樣的批判，也是不會承認日本的左派。在這個章節裡面他談到的意識型態都是負面、教條式的。

李承機老師：

在 229~230 頁這裡他對左派的批判，我會懷疑和辻對日本左派的認識，像他講日本左派的條件、狀況，他說日本的勞動者反而是在工廠勞動裡把自耕農做出來了，我會懷疑這套講法。這套論述的方法，當時左派的人也不見得講的比他沒有說服力。

林文凱老師：

這就是馬克思主義者用在所有中國、台灣的問題。如矢內原忠雄就會跳入這個批判，因為他沒有注意到傳統雇傭勞動的發展過程，像柯志明就是要去談儘管資本主義進入台灣的傳統生產方式裡，但實際上這種經典的馬克思主義所預測的資本主義雇傭勞動的生產關係，並不是一下子就把所有傳統的小農生產方式瓦解取代掉。後來反而 70 年代的馬克思主義會去強調，這一些資本主義的生產體系如何以溫存的資本主義方式來達到階級剩餘掠奪的目標。這個討論從經濟史的角度確實有很多可以討論的空間，他放在文化的脈絡裡想強調的是，不能直接把馬克思主義騰空的套用在這裡，而是要去注意到社會特殊的風土。

這裡的左派不是從物質基礎創造出來的，不是先有工人存在決定意識然後因此產生左派意識，強調的是其實是知識分子去創造的。現在社會學界不太接受傳統經濟馬克思主義，而是接受 E.P. Thompson 的文化馬克思主義，強調文化所扮演的角色，而不是文化全部都是所謂生產方式的衍生物。在社會運動的討論裡也不斷去強調我們可能五十年間都是同樣的生產方式。如在台灣研究社會運動的人會強調國民黨的威權統治持續三十年，外省人對本省人政治、經濟上的壓迫，解嚴前後族群的壓迫才會變成文化的論述，去要求族群平等的運動。這段話很有意思就是比較新的馬克思主義的看法，不是生產方式而是共識動員、理念的構成。

李承機老師：

我想試著進入 30 年代馬克思主義者的想法，和辻好像認為有一套馬克思機

械主義的看法，他認為左派是這樣，但他們也不認為他們是這樣，當然他們還是回到馬克思的機械主義裡去，若拉到 50、60 年代會更清楚。不過有趣的是，當時的日本馬克思主義也反對機械論，所以和辻在這裡是把左派當成了同質性的團體。

七、做爲日本特性的外國崇拜；否定日本特性的日本特性

李承機老師：

講到外國崇拜這裡，有沒有想到台灣？這裡一直區分所謂的智識階級對外國的態度但是又跟國民的自覺放在一起講，不覺得有點奇怪嗎？會不會覺得國民自覺就是智識階級而已？

曾巧雲：

國民自覺像是一般日本人民生活方式產生的，不像是智識階級。

林文凱老師：

在 237 頁這裡，他強調不管軍事技術的崇拜，是我們要去學他們，但是我們要跟他們一樣好或比他們更好。在倒數五行裡接著說雖然有對歐洲文化的感受，但是儘管這樣日本並不比歐洲的差，只是某個意義上知識份子的自覺比較慢一點，還沒到這個階段，反而透過學習西方的過程中覺得我們要變成西方，到沒有我們要超過西方這樣的區分。

李承機老師：

所以這邊有兩個問題：其一，智識階級的外國崇拜跟所謂的國民自覺講的是全體國民，那如何區分智識階級跟全體國民？其二，是他一直在講的所謂受容文化現象，是說因為知道日本人不比別人差，所以反而是從西方那裡學到創作力跟思考力才會有自覺，這是知識份子還是國民的自覺？

曾巧雲：

他沒有色川那樣講明大眾，我覺得和辻是單講智識階級。

李承機老師：

他講國民的自覺應該是全體。如果照色川的邏輯，所謂的大眾有一套日本傳統以來固有的邏輯在運作，那套運作的邏輯跟從科學到西化一樣，一開始都是智識階級的東西，如果和辻講的是智識階級的話，就完全跟色川是不一樣的。一個有強烈階級的看法，一個是刻意不區分，只是偶爾講到智識階級所以去把一個似乎沒有階級的全體當作全體性？或把智識分子當作全體性？

鳳氣至純平：

在 237 頁有對照勞動者跟智識階級。所以有自覺到是不同的，從這一點來說和辻是比較落後的。

李承機老師：

所以和辻跟色川是顛倒的，或者可以說是兩個都單純是論述而已，只是觀點不同。

曾巧雲：

那柳田國男的常民也是講「論述的」常民？

李承機老師：

對，柳田談的常民是不存在的，常民是抽象的、理念型的。在接下來是色川講的大眾、然後才是和辻偶爾講的知識份子，最明顯的就是左派提出數據的勞動者、工人階級。不過怎麼認識他所談的部份？

林文凱老師：

最主要講的就是對智識階級的批判。

李承機老師：

我想他的目的是很清楚的，但是他是用什麼樣的立場或知識基礎來對智識階級作批判？而且他用這個批判導出後面所說的日本文化有重層性？我覺得這裡的外國崇拜是沒有根據的，當作文化現象是沒有道理的。

另外我想到邏輯上的問題，到底他是講知識份子？還是日本人都是這樣？若把色川拿來作對照的話，色川一直認為所謂的庶民大眾或是這裡講的國民都有一套傳統在。

林文凱老師：

這本書確實會面臨的問題是一方面都在講庶民都是好的，都體現了某種民族主義好的部份。可是他又批判知識分子自己都不是這樣，是崇拜外國的。但是當知識份子會掉入一個悖論，因為他自己就是一個知識階級，當他分成兩層在談的時候，他會說這些人作為整個民族多數的時候，已經體現了好的東西，但是知識份子卻不知道。但是當他這樣做的時候，卻又隱含著希望知識份子這些社會的代言人，能夠去引導庶民去要懂得什麼是正確、好的未來。但是這樣本身就是兩相矛盾的。

李承機老師：

在這裡我會想到我在大學部教文化概論的經驗。我上課時常在強調：我不是在教台灣文化是什麼，而是「如何談台灣文化的方法」，這是我想跳脫困境的方法。

林文凱老師：

我自己的困境是在於民族主義有它特殊的歷史脈絡。十八世紀末美國獨立或法國大革命，在某個意義上民族主義是這些先進國家強調民族共同體的想法，後來在第三世界開始發展起來。簡單來說民族主義有兩個時期，一個是國家跟國家在競爭時，在追求反壓迫的工具。但又有可能是一個國家用民族主義作為壓迫其他民族、侵略其他國家的工具。

雖然我接受了很多後結構的想法，但是對我來說，在某個意義上我是贊成應該有某種民族主義被建構出來的，因為那是有助於整個這一塊土地讓多數人有一個共同凝聚的方向。但是在台灣情況底下，民族主義的討論會被提高到中國跟台灣之間不理性的民族主義的對抗問題。所以我陷於兩個矛盾的層次：一個是在思想、文化史的脈絡下，民族主義應該是一個已經過時的東西，但在台灣特殊的情形下，我又必須承認民族主義作為台灣整體，去反對外國不管是美國帝國主義或中國帝國主義的壓迫，它又是一個有必要的社會共識的建立過程；但是又如何要讓它避免壓迫境內的去否定民族差異或族群差異，像是陳光興一些學者所主張的，認為所有的民族主義都是一種壓迫的泯滅差異的工具。

李承機老師：

面對民族主義時會感受到它的被需要性跟被批判性。上次朱惠足老師有提到，小熊是面對第二個階段的民族主義，但台灣的現狀是沒有辦法跟他一樣。我剛提到的困境是我是要去教民族主義，是操作上的；而林文凱老師的困境則是思想上的，不過實際上是一樣的問題。

回到文本的討論上來說，色川、和辻其實都一樣，以後面的結論來說都是要突破民族主義，但在裡面又要講特殊性、又有一種民族主義的回歸，所以在批判的過程裡又套回來建構另一套民族主義的感覺。所以像和辻講他要區分智識階級，批評他們崇洋等等，但在這個過程裡又不僅僅是批判他們某一種特殊性，後面又引導出重層性，其實又是日本民族主義的間隔。

林文凱老師：

這就是日本特殊性的建構。從和辻的歷史脈絡可以理解到日本的民族主義者

在主張亞細亞主義的時候，絕對不會像中國當時的知識份子認為這是日本將之侵略的正當化說法，他們會認為這是日本在維護日本民族在世界史上特殊的文化，是一個需要把大家團結起來的正當的文化象徵。大亞細亞主義就是日本作為東方文化優秀的代表，他需要發展大亞細亞主義來對抗壓迫，所以可以看到和辻不認為上海事件是侵略的發動者，而是為了抵抗外國的侵略而必須有的，所以他本身就是在我剛才所講的民族主義的兩個階段裡面。第三世界的被殖民國家在當民族國家的時候，做為團結自己的民族反對帝國主義壓迫的方式，在日本是很特殊的例子，因為它開國面對競爭所以讓他同時處於兩個階段，一方面在維護自己民族的獨立地位，但在維護的過程裡面同時又出現對周遭帝國主義的壓迫。他討論裡面不會用到侵略的字，他們的知識脈絡裡面這不是侵略的。

八、日本文化的重層性

李承機老師：

這裡提到一般性和特殊性的問題，有意思的地方是和辻認為日本的特殊性是東方和西方的關係。

林文凱老師：

如果拿日本跟中國來比較的話，日本確實在明治維新的方式上可以看到不同的文化觀念在面對西方的東西，而中國因為天朝觀的關係阻礙了對西方的文化學習，但日本是沒有的。不過從結果來看，沒有哪個文化是完全抗拒或都是新的，都是具有重層性的。

曾巧雲：

如果用李育霖老師文化翻譯的概念，是不是就是把外來的文化翻譯成自己的文化？

李承機老師：

文化翻譯討論的是在改變的過程裡會產生什麼有趣的現象？產生什麼問題？就像薩伊德（Said）說的「理論的旅行」，談在傳播跟接受的折衝後概念如何改變的過程，而不是最後變成什麼樣的文化，在改變的過程中發現某個文化的特殊性、一般性。

林文凱老師：

在文化翻譯的討論裡會有一個不同歷史脈絡的轉變。談文化翻譯時是要解構你的認同，或是強調最後這個翻譯是有特殊的特色。不過畢竟我們都活在歷史的

脈絡裡，你會發現在這時期談文化翻譯的人已經強烈的受到後結構主義的影響。

（第七週課程討論）

一、民族概念的轉移的成立

李承機老師：

子安講到民族跟國民的關係，他認為日本後來的民族概念把種族也加進來。這邊有沒有想到種族跟小熊的單一民族神話的關係？小熊到底談的是族群、種族還是什麼？我們需要後設的概念來認識當時的人怎麼談這個概念？當時的人同樣用「民族」這個詞彙沒錯，但每個人談的「民族」可能不一樣，可能談種族、民族或國民，或者當時的人也沒有什麼「族群」的概念。在同樣的時代，子安已經跟你說國民跟民族是有區分的，所以如果沒有後設的概念來幫助我們認識當時人是怎麼談這個概念的話，你就會被這些概念牽著走，並且如果概念本身不清楚的話，根本就沒辦法討論下去，結果就只會變成是文字遊戲而已，所以這是方法論最重要的地方。之前談小熊，有些地方他也是談了半天搞不清楚。所以寫論文如果一開始詞彙操作定義不清楚的話就沒辦法操作。

李育霖老師：

剛李老師說我們要用後設的概念，來確認所談的事情。但我覺得這裡要做的是確立這個概念。在方法上，剛李老師講 Foucault 考古學的方式，但我往後讀發現子安其實並不是考古學的方式。如果按照傅科的定義，考古學是一層一層去看一個時代的。但子安比較像語言學的方式，可以看到他有受到詮釋學或語言學的影響，去考察語言是怎麼被使用、形構，不完全是系譜學，因為系譜學是要去考察當時的政治、經濟背後的權力構成，也不太是考古學，所以這裡比較像語言學或詮釋學，雖然他用考古學的方法。

李承機老師：

我覺得有融合。他是講知識的類型沒錯，但一層一層的層次是同樣的。

李育霖老師：

另外我想談一個概念是我們談一些近代的概念，如大眾、民眾等等，這些東西不是在自己的文化脈絡而來的，而是一定要經過翻譯的，所以如果是這樣的話，我們就要對照到源頭。這個名詞本來在這裡，然後轉到另一個脈絡的時候是如何被使用或翻譯，或是我們進一步追問它是基於什麼目的或時空情況下去使用，例如說，我不去翻譯這個人，而去翻譯另外一個人；不去翻譯法國的作品而

去翻德國的，如特定的馬克思主義者等。翻譯本身是很有趣的，在翻譯過程中可以看到政治結構、社會環境下制約出來的結果。

二、日本民族概念的二重化

李承機老師：

同心圓如何去區分天孫民族跟同化民族？台灣皇民化時期有些區分是越來越明顯。有些問題跟色川在談日本民族主義的時候可以來比較一下。

李育霖老師：

皇民化的時候區分更明顯嗎？所以變成越是要同化就越要區分清楚嗎？

李承機老師：

這是石田雄的觀點，也就是說要教人家怎麼做日本人，結果日本人跟非日本人的界線就更清楚了。

李育霖老師：

我看到內、外的時候，眼睛都亮起來。我在看島田謹二在談西川滿的外地文學，在分析他的詩的時候，用抽象化、超現實的手法把外部收納到內部。

李承機老師：

所以我一直覺得島田謹二的外地文學就是這個內外之分上。

李育霖老師：

對，但是他用很精密的方法。他透過詩的語言，用的語言是台灣話，內容是台灣的東西，但他同時又要創造一個異國情調，然後在異國情調的同時又要強調純粹日本的力量，他在詩的層次上辯證內外的結構。

李承機老師：

這就是內外的「閥」。

李育霖老師：

但不只是閥。他是用映照的，像是用什麼仙洞等等超現實的，很精巧的用法。

李承機老師：

這意思就是「閥」沒錯，或是可以用 buffer 這個詞彙。駒込講的防波堤一樣比較有「阻止」的意思，但「閥」的重點在於調節。

李育霖老師：

但是有個概念是閥不是區分兩邊內外，是去連接兩邊，而不是阻斷。所以如果是這樣的話，就不是同心圓這麼簡單。

李承機老師：

沒錯，這個可以有很多不同的講法。另外要談的一個問題是帝國到底在哪裡？帝國是土地、地理嗎？不是吧。如果你說跟土地對應的是風土、風景的話，那怎麼去談地景？怎麼去談風景？當區分如何不一樣的時候，帝國就在那裡。帝國不是跑到外面去或是在裡面，而是在那條線。

李育霖老師：

所以裡面的圓周跟外面的圓有時候是重疊的。

李承機老師：

這個圓周要繼續擴張的時候，就是要把裡面的同心圓往外面去擴張，帝國便會不斷膨脹，這就是膨脹的運動。隨著膨脹運動，圓也會不斷改變。

李育霖老師：

所以同心的這兩個圓是疊合分離的運動，這很有意思。

李承機老師：

子安所謂的日本民族也是有概念的，種族的民族可能是內部的圓，所以日本民族的概念就是等於在內部的圓擴張到外面的運動的意思。最有意思的是他一定要連到戰後，子安宣邦有左派、後結構的色彩，所以他會講到戰後的位置。

傅勤閔：

圓的理論有把國民的概念包含進去嗎？

李承機老師：

如果在帝國的架構之下的話，國民是外面這圈。

傅勤閔：

但我不覺得同心圓擴大時國民的概念有跟著在跑。

李承機老師：

當然，以政治組織來看的話，帝國有清楚的範圍。不過我看到後面，尤其是近代超克的時候，想問這現象是不是只有日本才有？然後會想到台灣的情形。

殖民地跟帝國的關係要如何定義？就是帝國幫殖民地處理對外關係，也就是國際法的問題，所以會有人講殖民地沒有主權，因為帝國幫你處理，這就是法人的問題。日本除了握住法人的權利之外，還要管民族的問題，這就比大英帝國更複雜了，如果講膨脹運動的話，就是更有伸縮的問題在裡面。

李育霖老師：

而且對各個殖民地又不一樣，如朝鮮、滿州等等。

李承機老師：

但是又有一樣的地方，這個就是奇怪的地方。所以我一直在說小熊處理民族跟帝國的關係、或說民族國家和帝國基本上或思想上的邏輯都還有很多矛盾沒有處理。帝國要不斷處理它跟民族國家間的關係，因為它要去跟殖民地維持某一種關係，但這到底是不是民族國家呢？在法人上面它是把殖民地算是國民的。

李育霖老師：

這是日本近代國家最重要的部份。

李承機老師：

照柄谷行人的說法，西方的國民國家是由帝國分出來的，但日本是先有民族國家，然後才變成帝國，前後的順序是不同的。照陳培豐說法就是民族國家跟帝國國家是同時進行。

李育霖老師：

不過小熊寫從帝國到島國的變化是非常有意思的。

李承機老師：

他只想把那個變化當作是單一民族確立的轉折。

李育霖老師：

對，在他那裡是這樣。不過就像你說的，他很多觀念就這樣模糊過去。

李承機老師：

看子安宣邦就會覺得小熊的結論很奇怪，他把家族的觀念套到國家去，所以在結論裡全部歸結到家族國家。

三、倫理的解釋學

李承機老師：

你覺得和辻在講西方的倫理從個人出發，到這裡子安一直引申到後面更清楚就是要講全體性，你覺得他要批判什麼？

林中力：

和辻要把日本性、日本是什麼東西作一個結合。後來對和辻很多的批判就是說他配合帝國崛起的階段，其實裡面也提到在三〇年代日本用文化來界定「民族是什麼」是最盛行的。倫理就是個人、家族、國家一連串的規定。和辻除了倫理也論述了很多國民性，風土最主要講的就是國民性。

李承機老師：

所以爲甚麼子安要找和辻出來批判？

林中力：

因爲三〇年代開始西方作爲一個抗爭的對象。和辻主要從海德格去批判，譬如他認爲海德格太重視主見或個人主義，太區隔什麼是西方、東方。

李承機老師：

你認爲子安批判和辻是他主張個人主義嗎？爲甚麼他不找別人？

林中力：

他主要是批判和辻的那一套。

李承機老師：

其實在思想上和辻真的是非常重要的人物，所以戰後左派、或後結構的人要去批他，道理在這裡。結果和辻這東西到戰後，甚至五、六〇年代還有影響力。所以要批判的對象必須設定清楚，不太需要批判的人就沒必要當作敵人。

李育霖老師：

他從本居宣長以來，選了一些很重要的人來談解構。

李承機老師：

找對敵人可能比找對朋友重要。這章如果有讀清楚，就知道子安要呈現的是「再造」，刻意把它當成文化的傳統、根基的東西。

李育霖老師：

剛你說子安有解構的脈絡？他不再去問倫理的內容是什麼，而是回到倫理的論述本身就很有後結構。雖然說是詐術，但他自己本身也是這樣作。講到詐術，傅科也說過虛構本身就是真實。符號本身就是真實，你問他意義是沒有用的，因爲他會不斷變化。

不過我不曉得子安是後結構者，可是我讀了之後我覺得他是大右派。

李承機老師：

的確有人提過他是右派又是左派。其實左跟右的邏輯一直是一樣的意思，只是說有沒有把民族主義提出來批判這部份不一樣而已，其實還是很像的。所以有一派左派的把後結構提出來當作他的方法。所以大右派講到後來還是會變成民族主義，這也算是一個循環，因此也有人提出來說其實子安也是一個右派。也就是說右派也是左派的意思，所以你看台灣的統跟獨也有類似的邏輯，不過台灣的

情形還是有些不一樣。

剛李育霖老師提到左右派想到解構，我想到的是從解構裡面才有辦法去認同右派，那種左派變成右派的意思。但越是解構、越去了解，或者說越是將解構做為一種批判的手段，但目的還是回到跟右派一樣的地方。

李育霖老師：

後結構主義本來是左派的東西，但在台灣好像把後結構看成是右派。

李承機老師：

台灣統派有人在使用後結構，子安在台灣有人誤會把他當成是右派，誤會子安要解構台灣的民族主義，所以誤會他是統派、右派。但是他所講的右派並不是我們在談的右派。後結構左派、右派的關係搬到台灣來情形會不一樣。

李育霖老師：

即使在日本的脈絡也是很可疑的。如果我們把民族主義當作是右派，而他在解構民族主義的話，為什麼到最後我們還是把他當作右派。

李承機老師：

因為他還是回到民族主義的設問上，這是最大的弔詭。有笑話說，全世界真正後結構的好像只有傅科。解構當目的的話，其實很困難，因為看不到目的。把解構當作手段的話還是後結構嗎？我也可以從後結構裡面去談，主張我是大統派或大獨派，從後結構裡去找到認同，因此有人讀到子安的深層而認為他是大右派。像日本 50、60 年代左派思想領導者黑川，到 70 年代結構主義出來後，人家講說他根本不是左派而是大右派。後面子安講的二重性就有這麼一點意思，就是說本身二重的矛盾並存之意。

和辻很有趣的是他一直使用黑格爾的辯證法，但他又跟黑格爾走完全不一樣的路。子安在這裡雖然沒有很明顯寫出來，但可以發現他有黑格爾的背景，但講出來的東西是不一樣的。其實我們可能要把盧梭搬出來講，個人、社會（家庭）、國家的關係是什麼？當然德國可能有比較特別的脈絡，因為德國變成國民國家的歷史比較晚一點，但是很強烈的契約關係是存在的。所以黑格爾講的倫理關係是什麼？社會、國家的倫理是基於契約跟理性的關係，或是理性跟感性的調整下所產生的一種的倫理。但和辻調整出一套不必說明的倫理出來，不必用契約，但是用一種共同體的方式呈現出來。這是很有趣的，一樣是用黑格爾的止揚辯證法的方式。

李育霖老師：

因為黑格爾所講的是西方整個神的概念，日本沒有這種東西的話，就必須創造出其他的方式，如背後絕對精神，真理的概念。

李承機老師：

沒錯，所以啓蒙主義是要找一個東西取代神，那就是真理。簡單來說是取代神。

李育霖老師：

東方沒有這種東西所以沒有辦法。

李承機老師：

但是東方有「天」這個概念。和辻創造出一套讓我們以為自古就有一套自天運行下來的倫理，一百多年前的人如何去思考生存的概念？就是無愧於天地之間。

四、「公共性」與「私人存在」

李承機老師：

這裡講公共性，之前上課有講到，跟這裡有什麼不同？

Habermas 最主要是要談公共性，所講的理念型，主要是從英國、德國、法國的歷史去談公共性的理念。公共是不從屬於任何人的意思，這個公共會不斷擴大，從神權，君權演變成政治，會侵犯到私人領域去，會取代大部分的政權。亦即藉不屬於任何權力的領域來主導公共事務，主導所謂的「公」，就是 public 的意思。子安認為和辻講的不是這樣的公共性，而是由下往上擴張的「私」。和辻只取公開的部份，但能不能參與？不曉得。因為每一層上去都有私的成份。其實和辻講的很有道理，例如台灣社會，屬於比較無公共概念，如果用停車位來思考，在公共的概念之下，欲使用者需遵守所訂之規則，且不屬於私人，所以使用時間有一定限制，否則就變成佔用。但在台灣則是我先來所以我可以一直用，甚至自己家門口是我可以私人佔用的，可以一直用。

和辻用這個想來談東方式的公共性，而欲與西方式的公共性有所區隔。子安把和辻拿出來批判，發現有同感的時候該怎麼辦？子安這裡要解構和辻，講出來後是要幹麼？因為和辻已經講的很接近東方的思考後，子安到底要講什麼？所以我會覺得重點在子安想呈現和辻的方法只要在某個層次共享的時候就一定會引導到公共性，此處即產生公共性是否能連結到文化論此一問題。我覺得子安更應

該問的是這個問題。

五、所謂亞細亞主義的近代日本對抗軸

李承機老師：

這裡有個層次要瞭解。子安在談竹內好如何處理亞細亞主義時，是在說明竹內如何去引用大川周明的東西，這裡要搞清楚。

但是在 222 頁這裡子安使用了竹內引用大川的東西，但子安又如何透過這些東西把竹內好的亞細亞主義談出來？這是一層一層的亞細亞主義，是不簡單的。但為什麼他不直接講竹內好的亞細亞主義是什麼？

呂榮祺：

在眾多選項裡，他認為大川這樣的人物的論點是適合的？

李承機老師：

竹內用了很多大川的話是矛盾的，這裡子安引用竹內就是要表示竹內把大川的矛盾講出來，所以才去把一個所謂的對抗軸對立出來，雖然竹內沒有說出對抗軸，這是子安的詞彙，但子安就去定義出竹內所定義好的詞彙矛盾，應該是這樣的解讀的。竹內好是用亞細亞主義來超克，所以大川是還沒有超克的狀態，而竹內就是超克的。站在一個分析的立場，子安就把他當成對抗軸，大概是這種分析的方式。

超克的意思其實有點像黑格爾講的先否定，然後另外一個出來後，再把它否定掉，超克過去後就可能變成一個新的東西。

另外在 228 到 229 頁這裡談福澤諭吉的文明論，子安故意引用竹內去談福澤諭吉，那再思考福澤諭吉在日本文明開化的年代其扮演的角色，應該就可以知道他的層次感是如何吧？所以子安宣邦其實算是一個文學家。

所以思考福澤諭吉的角色以及竹內在這裡談福澤諭吉的這些話，這裡有沒有想到超克？福澤諭吉本來是什麼？

吳治錡：

他引用竹內好去談福澤諭吉的說法就是要讓我們理解過去福澤諭吉所談到的文明論東西就是竹內要去超克的。

李承機老師：

福澤諭吉是怎麼談的？

吳治錡：

脫亞入歐。

李承機老師：

能不能講清楚一點？福澤諭吉是脫亞入歐，竹內要去論福澤諭吉文明論的時候，接下來又提到這些話說：「通過文明否定的文明的再現，這才是亞細亞原理」。這句話跟福澤諭吉的關係是什麼？

吳治錡：

這種文明是透過西方的文明。

李承機老師：

透過文明的否定，這裡的文明是什麼？福澤諭吉先否定什麼文明？他先否定了亞洲的文明，這個文明就是他超克的意思，自己去否定自己文明之後，再去看到另外一個文明，然後你要再重現自己的文明，再去否定原來的文明，這就是亞細亞原理，而且是竹內好說的。子安厲害的地方就是能用簡潔的引用，就把很多意思堆積出來。

在 228 頁這裡不會想到薩依德 (Said) 嗎？我們用竹內好的詞彙來試試看，如果把亞細亞當作一個方法的概念，那這個亞細亞絕對不是實體的概念，而是當作方法的概念，你們認為薩依德有沒有把東方當成一種方法？如果用薩依德後結構式的後殖民論點來看，殖民地是方法還是目的？看起來是方法。

李育霖老師：

所以你的意思是竹內好的眼光跟薩依德的方法是一樣的嗎？東方主義是看中東，那你的意思是竹內好也從歐洲現代文明的角度去看日本嗎？他有意識到這個？還是反過來他試圖從亞洲的角度去看西方？

李承機老師：

應該是先意識到有一個西方看東方的角度，所以爲了要跟西方對抗或超克，就必須要把亞細亞當作方法。

李育霖老師：

我覺得薩依德沒有達到這一點，薩依德只是展示一個西方構築東方的方式。但的確他的東方主義是個方法，但跟竹內好的方法又有點出入。

李承機老師：

畢竟處境不一樣，薩依德是在一個沒有國的國，竹內好是在一個經歷過帝國主義幾十年的國家，所以是不太一樣的。不過這樣講卻變成作者論式的分析。

李育霖老師：

不過把亞洲作為一種方法跟東方主義作為方法兩個連起來的確相當有意思。當然薩依德在檢討西方的東方主義的時候是帶著批判的思維，批判西方自我認同的這套，雖然看起來是展示一個西方論述東方的方法。

李承機老師：

他其實是把東方當作方法打到西方去。薩依德談到什麼方法是接近超克的？

李育霖老師：

在《文化與帝國主義》這本書裡的确是談到了各種不同抵抗方式，如法國、阿爾及利亞等等，到最後因為沒有國所以跑到德勒茲的游牧民族、逃逸路線。

李承機老師：

所以回到後結構去。這邊如果掌握子安的層次感其實不太困難。

另外，這邊子安在講竹內「作為方法的亞洲」跟溝口雄三「作為方法的中國」是不太一樣的，這邊大家覺得怎麼樣？242 頁中間子安認為竹內所講的是認識論上的問題，只要在認識論上扭轉過來的話跟歐洲的關係就會改變，也不是倡導跟歐洲作實體對抗的亞洲的意思，但溝口「作為方法的中國」是有一種認為「中國是什麼」的中國近代實體的意思。如果竹內好是方法論的話，那溝口是直接去建構「中國」。所以其實這邊我覺得子安在提醒說，竹內沒有跟你去談什麼是亞細亞主義，講半天只是方法論而已，但溝口是講出來中國可以作些什麼可以去跟歐洲對抗。

鳳氣至純平：

在腦袋裡想是可以理解竹內好是比較抽象的，提到的差別是可以理解的，但是總覺得好像哪裡奇怪。

李承機老師：

竹內講不夠，溝口講太多，你的意思是這樣嗎？我們看到後面會覺得子安還是認為方法論是重要的沒錯，所以他比較評價竹內。他認為竹內造出二十世紀後某種民族主義的型態，用竹內的方法去談的話，就會導出溝口的可能性，但竹內並沒有去談到實體的部份。

李育霖老師：

按照子安的看法就是溝口做到這裡，但儘管溝口說中國做到這裡，他說他根據竹內好，構成一個中國近代化的論式，但問題在於溝口自己宣稱他是以中國作

為方法，他要來認識世界。溝口這樣的概念其實是整個日本從中國學的概念裡去超越然後構築整個世界。我覺得子安講的沒錯，因為我後來回去讀了好幾次，覺得溝口的思維好像不是那麼謹慎。在 244 頁子安導出了一個視角，說這樣一來溝口的「中國的現代」是把竹內限定成一個認識論的視角（他是方法論，但把他當成認識論）。

李承機老師：

其實子安是在問到底溝口還是竹內誰有辦法超克？比較起來溝口的作法是已經在講中國的對抗，所以那不是超克。而竹內好只是在講方法，所以也沒有實際作出來什麼。

這篇是 2008 年寫的，沒提到歐盟很奇怪。如果從歐盟通過憲法的角度來看的話，亞洲還沒超克，歐洲已經先超克了。我認為後面談亞洲有沒有把近代超克的問題其實沒什麼意思，以他的立場他當然認為日本沒有立場作主導的地位。但認為日本有一點點的可能性，這種可能性就是回到竹內日本超克的方法裡。如果要建立一個亞洲共同體，亞洲共同體對文明有更重要貢獻，那可以用「作為方法的日本」開始。

李育霖老師：

我從頭讀到尾一直有一個疑慮，就是我們現在談亞洲作為一個方法，真的需要亞洲嗎？亞洲是必要而沒辦法迴避的嗎？包括陳光興在談的，而我在想亞洲是不是真的必要？子安在談也是在想日本的問題，從頭到尾都在談日本。

李承機老師：

所以他一直在定義竹內好不是只有日本的意思。

亞洲是不是真的需要？竹內好是要超越西方近代，不是全面否定西方，因為西方的某些東西已經變成你的了，所以要怎麼用超克？竹內好是有一定的高度在談沒錯，不過我懷疑子安去作這個評價，自己也有一些思想，有知識論上的危險性在裡面。他沒有批評反而是肯定、賦予竹內好的價值。竹內是一個很奇怪的存在，他談很多中國所以不會被認為是右派，但如果是戰前的話，就會被認為是右派。所以你可以認為他是一個思想家，但很難去畫分他是左派還是右派，就像丸山真男一樣，但你卻可以說他跟子安一樣，因為他的射程最後還是射到日本。

（第八週課程討論）

一、柳田民俗學的開端

李承機老師：

陳培豐老師之前提到方法論的問題，我覺得柳田很想建立一套方法論與西方人類學區隔。

陳培豐老師：

到後來好像他的方法之一就是他的文章體裁。

吳叡人老師：

柳田被認為他的方法就是他的文學技巧和敘事。

李承機老師：

這個也很有意思，1930年代到戰後一段時間，或許這樣的講法還沒那麼強，還未把柳田國男視為一種方法。色川我們以前都覺得他是左派色彩很強烈的人，他也要去強調有一套自己的架構可以談。

30頁這裡谷川健一去分析《遠野物語》的時候，舉了四個支撐《遠野》最重要的「支柱」，這邊有沒有想到中國或漢族社會相對應的會是什麼？如神話、傳說或自稱是中國、漢族世界等等的。

潘倍汶：

是類似山海經之類的故事嗎？

李承機老師：

這邊其實最重要在講支撐《遠野物語》的東西，其實是一套世界觀、宇宙觀。其實我是在想台灣需要什麼東西來製造一下這種世界觀？

吳叡人老師：

來不及了，我們已經「除魅」了。而且《遠野物語》有其特殊性格，他告訴你日本各地每個地方的地方神和村具體特定的連結，尤其到現在還是。比方說到出雲等地，還跟觀光產業結合在一起。

鳳氣至純平：

像大家比較熟悉的《神隱少女》裡面出現很多奇奇怪怪的神。

李承機老師：

或者像他裡面講的介於人跟神之間的東西。

吳叡人老師：

他的神有點像希臘神話裡面的神，跟人的關係很密切，但日本的情況是他們的地域性很強。有些是全國性的神、有些是地方性的神、又有一套系統是可以把

祂們連在一起。

李承機老師：

我想到像是梁啟超那些人，到底有沒有想出或是做出類似的東西？像是炎黃子孫之類的。

吳叡人老師：

可以參考章太炎的黃帝神話故事，有一篇在《台灣社會季刊》的文章是沈松僑教授寫的〈我以我血薦軒轅——黃帝神話與晚清的國族建構〉就很清楚的把黃帝神話出現在 1910 年前後的脈絡勾勒出來。

李承機老師：

還有一個王明珂是用邊疆民族來講的。

吳叡人老師：

那個是後期，顧頡剛以中華邊疆民族對抗漢民族。王明珂試圖提出一個多元論的中華民族，可是最早提出多元論的中華民族是顧頡剛，他把中國邊區的少數民族帶進來以對抗漢族，這是在抗戰時期 30 年代左右出現的。有一本書叫《顧頡剛與中國新史學》，是一個美國學者 Laurence A. Schnider 寫的。好像有翻譯成中文，台灣找得到，裡面就有談論中國相對於漢族另類的中華民族想像。顧頡剛以前也被釘很慘，他試圖把邊疆立場帶進來談。另一個是沈從文，他的小說像是《湘行散記》把很多湘西以及那邊的少數民族的東西帶進來。

李承機老師：

這些如何被中國的民族主義來看待，為什麼沒有被收編？或是說為什麼它沒辦法變成中國民族主義的養分或成份。

吳叡人老師：

其實還是有，那是另類中華民族主義的意識型態，他們也都主張是中華民族，但是他們覺得應該有不同的想像。但後來被中共所吸收了，中共反而吸收了少數民族，所以他們在民族政策反而比國民黨更進步。一方面有第三國際那套尊重少數民族的想法，一方面 2 萬 5 千里長征經過的地方都是中國的邊區，所以他們反而對少數民族比較有接觸也比較敏感。如果要對比的話，國民黨那套是純漢族的漢族沙文主義。而中共民族主義早期還蠻多少數民族，只是到後來奪取政權後越來越漢族。還有一點就是關於常民的概念，柳田把常民的概念弄出來，他注意到差異性，可是他要從差異性裡面找出某種共通性。但中共的那套民族主義有

注意到地方性比較強的少數民族比較，但是好像沒有常民的概念。

李承機老師：

王明珂應該有講過邊疆民族與漢族變成兄弟之間的關係，以尋找中國民族主義包攝少數民族的論述過程。

吳叡人老師：

那就變成多元文化主義，四川蜀王國不是有考古發現，所以現在中國民族主義在面對世界的後現代以來的多元文化主義思潮時，他們的對應方法就是：好，沒關係，我接受中華民族的多元起源，但最後還是屬於中國。所以他們對於台灣在談多元文化論的態度也是如此，就是沒關係，可以談，但你最後還是得進來。鳳氣至純平：

所以日本在戰爭期也是像中國那種做法嗎？大東亞民族學，不用找共同體，反正都是在亞洲裡面。

李承機老師：

戰爭時期其實是連談一套邏輯的時間都沒有。

二、常民文化的綜合

李承機老師：

前面在 41 頁提到「文學和歷史的接點」這裡，其他人覺得如何？看到這裡令人想到司馬遼太郎。這裡當然是在講柳田在調查、旅行以及採訪。我並不是說文學就是文學、歷史就是歷史，這兩者連接不起來或要怎麼連接的問題，大家覺得這個說法如何？大家覺得文學跟歷史的接點這個手法如何？色川這本書的版本好像本來就是寫給比較通俗的人看的。沒有註、也不是清楚的論文體裁。

吳叡人老師：

就文體而言是比較隨筆的形式。

李承機老師：

我們現在的學科會把文學跟歷史分的很清楚嗎？新歷史主義當然是有一些想法，但現在我們學科分類上會分的很清楚嗎？

曾巧雲：

這讓我想到王德威的論文，他的論述常常被認為是很文學性的、放了很多個人的風格在其中。

李承機老師：

但能不能把它當成歷史來看？

陳培豐老師：

若要談王德威的敘述文體跟技巧，在他的知識框架底下是具有合理的說服力嗎？柳田或色川本人的訴求其實滿有趣的是，第一個他們都沒有註，用很多被認為是瑣碎的，知識性的庶民要談的一些東西，它會建構一套東西，我看色川的東西會有一種莫名其妙的安心感。他寫得有點亂，但蠻好玩的。看到後來會有一個感覺，你要告訴我的那個體裁我可以理解、可以說服我。而且你要講的那個東西如果不這樣寫的話，我想不出來還有其他什麼方法。他們要處理的東西可能是在這樣的框架之內，至於王德威可能是另外一種。王德威的那些東西很顯然是他去歷史、去脈絡化後用比較技巧、投機的方式去把它避開掉，我覺得這是兩種不同層次的。

李承機老師：

我可以理解你講王德威的那部份，但前面我試圖翻譯一下你的話，意思是說：要談的內容只要是歷史的，其他的體裁、形式、方法是什麼都沒關係，沒有任何形式也沒關係，只要談出來的人家看的懂，他是一種「歷史的」東西就可以。

吳叡人老師：

只要有效的就好。不管是散文、隨筆只要有效果就好。

陳培豐老師：

當我們在處理論文的東西，我開始覺得我們一定要這樣寫嗎？好像我們已經被框限在論文知識一定要有這樣的論述規格裡。比如說色川要處理的庶民史的部份牽涉到很多是沒有先行研究的，那要怎麼寫？

李承機老師：

我想到剛提到的鶴見和子。他的文章雖然沒有色川這麼散，也比較結實一點，但是有陳培豐老師講的那種調調。他又常常講他是社會學，從那裡面我又想到一個奇特的人就是班雅明（Benjamin）。

吳叡人老師：

我覺得應該要澄清一下，柳田國男的體系是後來後人賦予他的，包括鶴見也好、色川也好都爲了自己的目的去建構一套柳田民俗學。但柳田他在寫作的時候，並不是像坪井正五郎等這些人類學家去投給日本人類學會的。他寫完全是依照他個人的，那個時代對他而言知識跟信仰是結合在一起的。他真的相信他在紀

錄真實，不像我們現在是解構的年代，每個人寫作都必須探測自己後面的策略。對他而言他真正在追尋一個日本，他根本沒有想到文類，想到就去寫，他那三本都是隨筆集的東西，但卻具有形塑意識的效果。這些東西是後來的研究者把它定位在日本民俗學或是人類學的位置裡，試圖把他體系化才去抽出來，才有鶴見那套社會變遷的說法出來。社會變遷就是社會學的概念啊，柳田怎麼會去講這個。

李承機老師：

鶴見很有趣的是他去談柳田國男的近代化的影像，從那裡去看到社會變遷。

吳叡人老師：

那個東西是日本戰後辯論近代化出現的，有丸山真男那一套走西方近代主義那派，但有另外一派認為有一套自己的發展方向。另外你提到的班雅明

(*Benjamin*)，同樣的情況，他在寫那些東西時也沒有把自己定位是社會學。

陳培豐老師：

我覺得文章裡面包含知識信仰、感性浪漫，這種方法才可以萃取出得到一些東西。

吳叡人老師：

舉個例子你現在如果要寫的很浪漫，去投期刊就一定會被淘汰掉，因為現在學科體制已經形成，有一套規訓的方式，要你一定要這樣寫。如果要寫這種東西，然後自己想要出版，那是不記 SCI 還是 SSCI 點數。

陳培豐老師：

我想到日治時期的歌仔冊，很多日治時期的知識份子，如黃得時也會買歌仔冊。但是除了這幾千人知識份子之外的兩百萬人過的是怎樣的生活？他們的生活史？或許有個方法就是從歌仔冊裡去尋找，但是方法是什麼？可能要怎麼去寫？

李承機老師：

柳田他講的是更細、更沒有文字的世界吧。

陳培豐老師：

都有聲音、歌仔冊做為題材要去用的時候其實蠻困難了，不然又回到體制裡面用傅柯、用布爾迪厄 (Bourdieu) 等理論去把它規格化？這是好的嗎？這是有效的嗎？其實有時候會開始質疑。

李承機老師：

這邊另外有一個可以補充一下，47 頁後面這裡提到的世相史，現在日本都

不稱世相史了，他們現在都用「生活史」。像法政大學出版局出了 200 多號非常多關於「物」的文化史，以物當單位來尋找這些東西和人的文化史意義，這就是從色川那個時代建立起來的生活文化史的這套方法。剛剛報告時提到有一個很有趣地方是哪裡？

曾巧雲：

就是在 53 頁世相篇第十一章「勞力的分發」這裡。色川批評柳田在昭和恐慌時期提出用海外進出來解決失業的看法，是因為柳田對於資本主義苛酷的一面認識不清。

李承機老師：

我倒覺得這邊色川是在刻意呈現其馬克思主義的背景，所以他要趕快用這個角度去批判一下柳田國男。

曾巧雲：

因為色川作為一個馬克思主義者的色彩在這篇文章很稀薄，大概就只有在幾個地方看的到。

李承機老師：

你不覺得他想要用一個左派思維的民眾當做一種談法，去跟一種日本 Nationalism 對話的想法很強烈嗎？或是像我們上禮拜講到子安宣邦，左派、右派他們到最極端的部份反而有很相近的地方。

吳叡人老師：

這個很像印度的下層研究(subaltern studies)，他們攻擊馬克思主義跟民族主義，但事實上它是另外一種民族主義，因為他尋找真正的人民。那些是無法發聲，那誰幫他發聲？就是書寫者幫他發聲。但他們建構出來的民眾跟以前的不同。

所以天皇制底下的那套右派民族主義裡面的人民跟他們要講的常民是不一樣，是被壓迫、沒有聲音、沒有被代表過的，所以它還是日本民族主義。

三、常民文化的研究方法

李承機老師：

頁 63 這邊又出現「殘留跟痕跡」，跟前面一開始色川在談柳田國男的方法理論跟西方人類學不一樣，不覺得有些矛盾？

吳叡人老師：

我們通常在讀經典時常常碰到的經驗是，大師都有很多矛盾，硬把它體系化本身就是問題，所以也許要習慣這種東西。

李承機老師：

或者這邊在講常民的歷史是可以復原的，所以他講到「重出立証法」。如果說常民的歷史是可以復原的話，那其他有文字的或是他前面在反對的，對抗既有史學的那些東西，難道不是比記錄的史料更容易復原的嗎？那這邊他到底在抵抗什麼？

另外還蠻有意思的，是這邊提到的ロナルド・モース(Ronald A. Morse)的這本書《近代化的挑戰—柳田國男的遺產》，這裡色川刻意講 Morse 談柳田國男的部份，大家有沒有看出什麼東西？1970 年代左右西方研究者談柳田國男的，對柳田算有不錯的評價。我覺得這邊有好幾個層次可以來討論一下。色川為甚麼刻意引用一個西方的研究者來肯定柳田國男常民的研究方法？這個西方人為什麼要去肯定柳田國男？

傅勤閔：

Morse 這邊的說法有一個標本的抽出法，那他所謂標本的來源就是採集筆記，那剛好柳田是很注重田調功夫的人，我想外國人看柳田可能會覺得他不是光只注重言說的人，比起一些理論家，他是跟事實有所關聯的、更貼近事實的。

李承機老師：

所以這個西方研究者也是同樣站在西方人類學的角度在肯定柳田國男嗎？這邊 Morse 被引用不只一次，70 年代後結構起來的時候，其實色川文章裡有透露一種感覺，就是資本主義不行了，他也認為左派普羅大眾的馬克思主義也破產了，所以跟 1968 年以後我們現在稱之為「革命」的東西有所關係，1968 年馬克思主義破產的布拉格之春，中國也正好在文化大革命，後來 70 年代以後就開始有檢討近代主義、modernity 的東西出現。所以一個西方學者去肯定柳田國男是不是有比較深層的意思，而且這裡色川故意用西方學者的研究來作一個比較正面的評價或許有他的考慮。

蘇碩斌老師：

Morse 這本書是 1977 年翻譯的還是 1977 年寫的？

李承機老師：

可能是更早寫的。

蘇碩斌老師：

如果更早寫的可能就不是 1970 年代的事情。

李承機老師：

但應該不會差太遠，這本書應該很快就被翻譯。不過跟日本有關的西方學者的研究，大概日本翻譯很快就出來，除非是很糟糕的。另外這邊講到「山村調查計畫」，為甚麼覺得跟台灣的舊慣調查或在台灣的人類學者在作的事情沒有差太遠。

吳叡人老師：

舊慣調查對生活意識、こころ沒興趣，舊慣調查當時很直接立即的是法律、統治體系。

陳培豐老師：

舊慣調查還是比較偏重知識分子比較多。

吳叡人老師：

不一定，舊慣調查很大一部份是爲了治理，治理當然會針對不同階級進行統治。比方台灣人在商業上使用怎樣的慣例來決定怎樣訴訟、解決紛爭類似的東西要弄清楚。

陳培豐老師：

但好像比較傾向直接透過某個程度代表性的代理人。

李承機老師：

我看過的紀錄是直接訪問。

吳叡人老師：

有在地的中介者。

李承機老師：

有在法院檔案看過，這些人進行的地方很多在法院，把人叫來法院。婚姻、葬送、禁忌等等有很大一部份就是在問風俗習慣。

吳叡人老師：

他這個跟舊慣調查很大不一樣的地方就是他是由下而上，或者是他想像他是由下而上，用現在的講法就是 empower，那些無法講話的人他幫他們把話紀錄出來。這裡就回答了妳剛才的第一個問題，就是他在跟中央史學對抗什麼？中央史學是精英的歷史—政治史。而這裡除了妳剛剛提到的生活史之外，還有一個概念

叫民眾史，有一部份就是從對抗精英寫的政治史而來，這裡很大一部份就我想柳田個人而言是要對抗精英的所建構的日本人，他要尋找創造他覺得的真正的日本人、日本人のこころ，我覺得他是很真誠的在找。雖然我覺得他是找不到的。

李承機老師：

其他人有沒有什麼看法？

陳培豐老師：

他最大的貢獻好像是留下來很多浪漫跟想像。

李承機老師：

這當然是一種浪漫沒錯，還有一個地方提到德國的傳說、民話、神話等，甚至提到格林童話等等，這邊也讓人想到很多。有一個是小熊提到的日本猶太起源論；一個是從 19 世紀西方民族主義特別是日耳曼的格林童話的談法，在還沒有民族之前，或是在製作民族之前，先去做出一套傳說、童話出來。另外還想到的就是李獻章那套「台灣民間故事集」。

吳叡人老師：

Folklore Studies 本身就是從德國 19 世紀初期浪漫主義運動出現的，最主要的就是格林兄弟，他們認為在民間的 Folklore 裡面採集可以去找到民族精神，他們一開始就相信這個所以去搞出來的，整個後來就發展成語言學、民族學。所以我一直很好奇這邊從來不講，一直說他是內發的、自己搞不出來的，又說自己與 folklore 有所不同，又說把自己當是人類學的一部份。但我認為民間傳承完完全全就是 folklore，他完全是受到十九世紀浪漫主義的那套影響。同一個時期，柳田國男在做這些採集的同個時間，中國也有一批人在採集，現在都有復刻版，所以當時的李獻章是同時受到柳田和中國民間傳說採集影響的。

李承機老師：

中國應該更早一點，在梁啟超那個時代就有了。

吳叡人老師：

但是他們有個運動大概是在 1920 年代到 30 年代，大約是跟他是同個時間，我認為他們是同時受到西方的影響。

李承機老師：

所以可不可以這樣認為西方那套建構民族主義的方法，到 1920 年代才真正傳到或是影響到東方來。

吳叡人老師：

應該說是其中的一派，像 19 世紀末語言民族主義的上田萬年，他代表的語言民族主義是比較國家的(statist)，日本在明治維新時引進的那套民族主義比較是德國所謂國家的民族主義，強調國家由上而下的塑造，特別重視一些齊一化的東西，像是標準語，那是一個國家意識型態。日本當時明治維新的建國者引進來是選擇性的引進，以國家為推廣、以國家主義為核心的一套意識形態。

然後柳田這是晚一波，大正以來對於明治時期的純政治主義非常不滿，他們覺得明治維新就是過於重視政治權力，忽視人的個性跟文化。所以大家在看時，有時會不太了解為什麼日本人到 1930 年代或 20 年代末期才重視庶民文化，其實不是。而是說他們覺得官方那套東西本身是死的、是菁英 import 進來的，日本人庶民的、一般的 common people 的日本人他們文化的豐富性遠超過官方的，所以才會產生反彈，才有回歸文化的強調。這一部分是在與官方定義在對抗，去尋找民間定義的。十九世紀格林兄弟的 folk 是沒有政府的、完全民間的，早了德意志帝國六十年以上。所以德國是先有文化民族主義才產生政治民族主義。

陳培豐老師：

相關的東西，西川長夫有談到，關於歐洲文化文明之間交錯的趨勢，他有作一個圖或許可以參考一下。

鳳氣至純平：

這樣看的話，柳田國男對《民俗台灣》沒有把它當作民俗學？

李承機老師：

他有承認那是民俗學啊，他不是要台灣人好好努力？

鳳氣至純平：

像 67 頁就是民俗學(自國民同種族的自己省察)跟民族誌(異民族觀察)的區別，那時候是台灣人跟日本人。還有 69 頁的研究也是。那金關丈夫畢竟就是沒辦法做到第三步的意思。

李承機老師：

這個地方我是想到 Said。你講的 69 頁這裡又提到蝦夷人，這裡到底誰是內部？或誰才可以變成內部？或者大家其實都是外部？

鳳氣至純平：

像伊波普猷他本身就是沖繩人，像他那種存在才可以作民俗學嗎？

吳叡人老師：

沖繩學是日本民俗學的一部分，台灣民俗學那是後來 1940 年代大東亞共榮圈出來後，開始搞東亞共同體。在柳田的立場，台灣不是日本人，而是東亞民俗學的一環，那個時候金關丈夫也這樣講過。這樣看起來好像蝦夷、愛奴也不算在裡面。下面在講「祭り」的時候，我想他的日本人的概念是「和人」的概念，是有一些共同的文化特徵，他在找那些東西，最核心的像是祭り、神社。有共享東西的那群人才叫做日本人。他派那些調查員到地方上，他講儘管語言有很多差異，但有些地方還是共同的。他不是固著在語言，而是強調語言之外很多共同的東西，表現出畫的圖中最核心的「心性」的那個東西，他是真的相信有一個日本人的ころ，表現在一些民俗的東西上面。

李承機老師：

現在日本有一大派日本文化論都還是相信這個東西。像京都的日本文化研究所就是，如梅棹忠夫（うめさお ただお）等人。

吳叡人老師：

梅棹忠夫是大阪民俗學博物館館長。是做日本人論的。

李承機老師：

他也一直在講日本人的ころ。大家站在台灣的立場看這篇文章，台灣有什麼東西可以對照或是可以談的？或者 73 頁這裡提到柳田國男為採集心意現象，採集詞彙是很重要的，包括整個語言體系和表現。所以這邊如果說想到台灣的案例，現在台灣人某些語言民族主義或原住民要先把語言留下來等等，這些想法大家覺得怎樣？語言不見了的話，是不是柳田所設定的心性現象就沒辦法談？今天假設如果用北京話、閩南語、客語、原住民與來談心意現象會不會有所不一樣？或是要如何看待要去談類似東西的談法？

吳叡人老師：

就我所知，柳田並不反對標準語，但他反對消滅方言、他保存方言。

李承機老師：

是啊，如果各個地方都有方言，要如何在這些方言的詞彙表現或是語言系統中再去找一個整體性。

吳叡人老師：

我覺得柳田要講的不是伊波普猷說的那套。伊波講的沖繩語和日本語和現代

日本語的關係，他其實在從很多地方去看一個共同語系、共同語言或者是從某一個語言體系共同分支出來的語言。柳田並沒有特別強調這些，而是從使用的詞彙去觀察。所以台灣人就算是講北京話，但如果有些東西的表現還是很台灣式的，如果順著柳田的看法來推，還是要看他實際的調查才會知道，因為做語言調查有好多種方法，有時爲了重建(比方說要把原住民語重建，像洪惟仁等人)，有時是要作語言的變遷。

李承機老師：

在柳田的看法詞彙不是最重要的，而是背後的表現的心意現象。

吳叡人老師：

所以比方說年輕一輩你說他用北京話講話還是很台，到底那個「很台」是什麼意思？柳田目的就是要研究這個「台」是什麼？

李承機老師：

所以我們可以跟他借來用？

吳叡人老師：

當然可以借來用。但你要像他一樣努力，必須像他一樣相信這個東西存在。他是絕對相信這個東西存在，所以才有熱情。而且他對抗的是日本官方，他認爲那是假的人工的，他要找出真正日本人的心，那個東西是存在於底層的，他很認真的要去找。台灣有沒有這樣的信念？比方說我們的台語有沒有真正像這樣去採集，搞出一套系統語彙。

陳培豐老師：

很多都只是運動而已，不過巴克禮有去採集。

吳叡人老師：

二十幾年前有個劉還月，他做了很多民間採集但後來消失掉了。還是有一些民間的採集者，不過從文化現象裡面去挖掘出台灣人的ころ或是民族性的討論好像比較沒有看過，大部分都停留在比較技術層面，比方說語言體系的建構或是紀錄。關於台灣人民族性的討論戰前好像有一些，戰後好像就只有李喬那本〈醜陋的台灣人〉，裡面有一些透過客語語彙去探索，但像柳田這麼大規模系統性地建構一整套意識形態的好像還是沒有，台灣民族主義在文化這一方面還是很落後的。

李承機老師：

這其實也是我一開始要問的問題，可不可以作？怎麼作？如何借鏡？

吳叡人老師：

可能是可能，但做出來的結果做參考而已。

李承機老師：

那當然，而且我們的時代思惟跟柳田國男的時代也差很多，就像你剛才說的我們已經「除魅」了。

吳叡人老師：

是啊，他們那個時代還在被媚惑的時代，而我們已經「除魅」了。他還真的相信可以找到。我覺得我們這個時代唯一的辦法是文學，像宋澤萊寫的《蓬萊誌異》《打牛浦村》這樣的方式。

李承機老師：

我覺得現在比文學更有效的方法就是拍電影，像「海角七號」。

吳叡人老師：

想到了現在有一種方法倒是有，因為文化史的概念很發達，主要是受到西方文化史的影響，開始做小東西如作吃的、清潔的、身體的、衣服的，轉化成那個方法形式就有可能，做到後來可以去探討某一種文化價值。

蘇碩斌老師：

剛講到透過文化史小東西的概念，那是我們現在對整個論述分析大概有基本的了解，但是回到柳田國男，色川之所以要批判是因為柳田國男其實沒有方法論，其實只有研究方法的層次。我自己看到 73 頁，引自柳田的《鄉土生活研究法》這段，這裡柳田自己寫的一度觀察、二度觀察其實已經有後來現象學一度詮釋、二度詮釋的關係。但他完全無法思考到一度、二度其實是完全不同的層次，他認為只要一度、兩度確認兩者是一致的他就認為可以。他前面講的那三點認為互相比對的就可以，所以柳田那時的知識水準根本還無法看出之間的關係。

吳叡人老師：

是啊，所以我基本上才講我們這個時代已經太多東西累積出來，已經除魅到不可能了。李承機的想法是有沒有可能在我們這個時代還能 do something，唯一有點類似的是，要是摹仿這種路數的話，去講台灣人的清潔觀、身體觀這種會在不知不覺中去加強某一種文化印象。大概是這樣子而已。

蘇碩斌老師：

但其實這時候我們是用 Foucault 的方式在操作。但現在這些不是文字的這些人要怎麼辦？其實我還想到的另外一個是用布爾迪厄。布爾迪厄有去反省到底那個是主觀的建立或是客觀的基準這種主體二元的看法，但是這裡很多人沒有那樣的知識能力。

吳叡人老師：

不過柳田有力量就是因為他相信，布爾迪厄則是在除魅。

蘇碩斌老師：

所以我說在他們那個時代裏面，能夠把它採集下來其實就已經很不得了了。

李承機老師：

柳田基本上就是本體論，他認為一定有。

蘇碩斌老師：

柳田認為他採集，然後比一比後就一定會有，那就是事實，但事實上都是一種大和民族的建構。

李承機老師：

對於我想問的東西更清楚一點的來講，就是能不能想想自己的問題意識，將來走研究這條路時能夠想到方法、想到這些面對知識的問題，然後再想說我們的情感或是感性的部份要怎麼處理，大概是想做這種檢討、提問。

吳叡人老師：

舉一個例子，我因為連續好幾年被蔡瑞月基金會找去辦論壇，我絞盡腦汁想了很多去建構蔡瑞月的符號，當然我覺得那個是有價值的。但我也覺得台灣的社會已經不再記憶、也不再愛、不再相信了，是一個很世俗的社會。每年尤其二月是一個記憶的季節，但過完了又回到日常生活中。我覺得這像是一個記憶的祭典，而我就像一個記憶的祭司。大家來到這個地方在這個場所進行 performance 記憶的儀式或是祭典，結束了以後又不再提起。當時我就提問，對一個祭司而言，這個祭典他需不需要相信這套東西讓他有效？當時幾個現場的人類學家也被問到無法回答，其實我也不曉得，我們這個時代很難有任何人可以那麼簡單相信這些東西。

但柳田是因為他是真的相信，所以他用他全身全力去投入他的熱情，文字那麼有感情。你看我們這個時代那些有感情的變成怎樣，比方像東西南北社到後來甚至無法擴散自己的感情，然後產生對整個社會的厭惡，為甚麼整個社會不理解

他們、不瞭解他們的愛。搞不好在我們的社會，需要先不信任才有力量。也就是說你必須先知道怎麼去感動人的情感，或是像布爾迪厄對社會現象的理解能力，知道怎麼樣搞下去的東西才有效。如果你沒有柳田的文字或是熱情、感染力，你根本不要搞這個事情，不然只會讓人覺得厭倦、老生常談、反覆在講同一件事情，不贊成就是敵人就是統派。如果真的希望讓台灣的認同更強，讓大家好好去體會接受，應該是更瞭解社會現象的規律，然後順著規律去操作。

李承機老師：

我一直有一個想法，就是在解構中找到認同，在解構之中再建構認同。大概是這個意思。

四、常民世界的危機

李承機老師：

最後從 89 頁過來應該有一個印象很強烈的轉折，柳田戰後的公開演講為什麼色川會把它定義為把民俗學的 image 全部毀壞的大膽提案。以及後來柳田國男提倡的自由的勞動組織調查，這邊大家覺得柳田這裡的轉折如何？先不講色川為什麼提這裡，你覺得柳田的這個轉折到這邊的表現讓你們覺得如何？

曾巧雲：

我在讀的時候在想柳田的常民跟「國民」到底有什麼關係。我覺得他好像是在找國民的東西，因為他到戰後還有進行一些國語改革的東西。他早期的東西我都覺得他的國民是有什麼關係，都是類似於日本的共同體想像，應該說國民也說得通。

李承機老師：

柳田國男一直都避談國民。

陳培豐老師：

有人幫他對「常民」、「國民」、「固有」使用的頻度做過統計。「常民」在 1926～1940 年使用最多，「國民」在戰後 1941～1945 年最多，然後「固有」則是在 1940～50 年之間使用最多。

吳叡人老師：

我在想戰前的「常民」應該是在對抗官定的「國民」概念。當時脈絡是要對抗官方，當時動不動只要反對就用非國民，所以我猜想他不願意用。到戰後威權政府沒有了，日本戰後初期在美國殖民主義下，又要強調日本國家主義。

李承機老師：

但這時候爲什麼又要把民俗學的意象全部都打破、又注意到勞動組織，跟他以前已經是很不一樣的眼光，這是很特別的。我會覺得他是不是開始面對現實了，就是一直不變的常民還是會變的，也可以講說他開始願意面對資本主義、近代化，也承認這些東西要好好處理。

吳叡人老師：

可是他的答案還是在尋找前近代的生活樣式或是傳統的自由勞動組織，那跟以前俄國一樣，俄國認爲自己有一個本國的原始的共產主義的基礎。這種東西還是不一樣。

李承機老師：

我不是說他就變成左派，而是他開始必須去承認某些地方變了，常民已經找不到了的問題。

吳叡人老師：

那爲什麼現在變了，日本資本主義問題起來，最嚴重不是這個時候，而是日本明治末期就開始。所有人在講社會問題的時候他爲什麼不講，而是在美國佔領下才講，有沒有什麼契機？日本資本主義最激烈辯論的都不是這個時候啊？有一個可能性是片山哲內閣，日本戰後初期有一個很短的社會黨內閣，當時有進行國有化，昭和 22 年左右，1947~49 年很短的一段時間，但當時左派很有人氣。社會黨片山哲組閣拿到政權，因此戰後有一段時期日本左派思想很強烈，或許是那一個時代背景吧。

李承機老師：

柳田國男在戰前的設定裏他不需要去談太多資本主義的侵襲或是近代化，但戰後什麼樣的轉折讓他開始去想這些問題，所以最後還把民俗研究所解散了。有沒有想到別的？如果把色川帶進來的話，把色川所評價的柳田國男帶進來，會覺得色川好像有點刻意要把柳田國男的價值抬的很高，好像刻意要把色川自己想的大眾跟柳田的常民聯結。前面 83 頁這裡也很有趣，舉了日本的神的特徵，柳田所描寫的日本人的神，從這些神裡面就可以對照日本人的意思。會變成常民論很重要的部份。台灣的媽祖可不可以比比看？把媽祖當作台灣接受度蠻高的神，那能不能對照出台灣？或者是對他更前面的設定，神就是一種民眾的共同幻想，大家有沒什麼看法？其實還有另外一種看法就是鬼魅。目前已經有兩三篇論文是寫

鬼的，像施叔青、李昂都寫鬼，鬼好像變成台灣人的投射。

吳叡人老師：

日本的民俗學是神鬼一體，像是南方熊楠，日本一個博物學家，傳說他看得見鬼，可以跟鬼溝通。日本的神、人、鬼是在一個共同的空間生活。

鳳氣至純平：

我們講かみさま神的時候，是沒有想到一個具體的東西。跟台灣人講媽祖就有媽祖婆的形象出來不太一樣。

李承機老師：

對，你講那樣沒錯。我去日本住過一段時間後也有注意到他們講かみさま不是講一個名字的神。跟台灣拜關公、媽祖是不一樣。

吳叡人老師：

可是日本還是有山的神，例如這座山、那座山的神不同。

鳳氣至純平：

那個還是有，但一般在生活上講到かみさま是沒有具體的形象。

李承機老師：

所以神的人格(character)在台灣比較清楚。

吳叡人老師：

真的嗎？日本像七福神，那個也都很有個性，就像道教八仙。都有吧，依照不同功能有不同的神。

李承機老師：

七福神感覺好像還是有人的感覺，鳳氣至講的我比較認同。在日本平常很少會特別講什麼神，都是かみさま，台灣人則是比較具體有形象的神。

蘇碩斌老師：

我自己想到的是涂爾幹《宗教生活的基本形式》，講說萬物有靈論到一神論，最根本不該從一神論裡去尋找宗教信仰的意義，應該從萬物有靈論，就是說只要有任何一個共同體，有一個比他們更大的東西會去往上看，會爲了他崇拜、跳舞、慶典活在一起，這就是社會的起源，就是創造一個神聖性的東西。就像剛才提到的共同體，但到最後怎麼會慢慢轉向一個全日本。或許就是色川在批判說他違背了自己常民論，原本應該是自發性、特定的，到最後變成了一種通稱。

李承機老師：

所以容易跟國家還有天皇制結合。

陳培豐老師：

歷久不衰，到現在還是在談。把柳田國男拿出來用，戰後還是一樣。

吳叡人老師：

剛提到涂爾幹的社會學，我最近在教學生涂爾幹，讀一篇他講國家與民族主義的東西。對他來講，他的社會學有一部份涉及到他公民的象徵以及對於國家的愛國主義。所以他活在那個時代，覺得人若沒有國家或是國家認同是活不下去。而他的宗教社會學的宗教則是這個社會的自我崇拜。

蘇碩斌老師：

這是最純粹的，只要是有人就需要這個東西。所以我想他的處境跟柳田一樣，你來到戰後，面對一個那麼大的美國，你要讓他怎麼辦？所以我想也不能讓他一以貫之，從 20 年代到 50 年代都用同樣的方式在思考，這也不公道。因為其實涂爾幹他在尋找宗教、社會的起源，到最後他還是要幫法國設計一套宗教教材。

吳叡人老師：

涂爾幹很重視社會變遷。他覺得從傳統社會到現代社會很危險的事，人會喪失方向感，如果沒有一個共同體的話，可是傳統的舊共同體又已經過時，因此需要一個新的共同體，一方面保障人的自主性，一方面把大家連結在一起適應新的工業社會的分工形式。但它不會自己出現，他說國家解放個人，在這種情況下，他的國家跟宗教、社會是一體的。從這個角度來，他是用一個比柳田更複雜的方式在談國民與國家(nation)。

李承機老師：

可是涂爾幹講有機連帶和機械連帶，他不認為有機連帶是一定可能的、一定會發生的。

吳叡人老師：

是啊，所以他說國家很重要啊，去讀他那本談公民教育的書，就很清楚講到社會變遷會導致舊的有機體瓦解，而新的有機體必須要由國家來，所以他替第三共和寫教科書，第三共和就是民族主義的全盛時期，就是「塑造法國人」。

蘇碩斌老師：

涂爾幹又很不希望國家獨大，所以又很強調中間層的。柳田不知道他有沒有唸過涂爾幹，應該是沒有，不過想法很接近。因為涂爾幹晚期的《宗教生活的基

本形勢》導致了後來的法國左派根本不從道德去意識設想大眾可能，而是直接從節慶，從狂歡節慶去談大眾。

吳叡人老師：

這樣的比較很有趣，很值得比較。涂爾幹有個概念是談集體意識，而柳田談日本的ころ。

李承機老師：

但我覺得涂爾幹的設定是認為共同體的集體形式並不一定做的出來，是建構論。而柳田本身是本體論。

吳叡人老師：

但涂爾幹認為那是可遇的、重要的、應該的。

李承機老師：

是啊，但柳田則是認為他一定做的出來。我覺得這是兩者先決上的設定有很大的不同。

吳叡人老師：

可能有一個很大的差別就是柳田認為 nation 先於 state，但涂爾幹認為二者是共同出現的，就是有傳統社會，但他們是分離的、沒有共同意識的，可是在現代化過程中你需要一個大於地方，可以與國家相應的共同體，那東西不是自己出現而是要自己創造的，而柳田則是在尋找一個已經存在的東西。

（第九週課程討論）

一、兩個民族主義論

李承機老師：

對於區分近代主義跟歷史主義有沒有什麼看法？作者近代主義和歷史主義的用法是在什麼情況下使用？通常近代主義或現代主義的用法是什麼？作者用近代主義和歷史主義來區分杰爾納跟史密斯的民族主義理論的用法好像不太一樣。通常近代主義的用法是怎麼樣？如果有人報告裡提到近代主義的時候，你們會想到什麼？

伊藤在用這兩個概念的用法時，跟我們使用這兩個概念的用法好像不一樣。他隱含了什麼意思？或者用我們比較熟悉的用法的話來講，講到歷史主義大家會有什麼想法？為什麼對歷史主義會有比較批判的色彩？譬如傅科在批判歷史主義時會怎麼說？

吳治錡：

他會認為歷史主義的連續性會忽略背後的權利運作。所以他強調知識的考掘學，要思考歷史不是理所當然連續的。

李承機老師：

就像韋伯說一些偶然性在交互動作，歷史主義我們現在用比較負面的意思來看它。那這裡如果用這個方法來看歷史主義的話，伊藤用歷史主義來看史密斯的時候，會覺得歷史主義沒那麼奇怪，但如果用近代主義來看杰爾納的時候會覺得怎麼樣？近代主義是否牽涉到好或是不好？或者從批判近代主義的方面來看，近代主義是怎麼樣的情形？

吳治錡：

在討論現代主義時，會覺得是精英的，或在文本批判裡討論說現代性進步的概念，把現代跟過去對立起來的討論好像都是現代主義的。

李承機老師：

如果從批判現代主義的角度來看的話，我們通常是把近代主義當作 modern，以後都是進步的、好的，更重要的是進而推向歐洲、西方是進步的。這裡伊藤是用什麼角度來講杰爾納？

吳治錡：

伊藤會認為杰爾納強調的民族主義是透過近代工業社會文明裡才產生出來的。但是史密斯的民族主義是連續的、自然而然產生的過程。

李承機老師：

所以伊藤在用近代主義和歷史主義來區分這兩個理論的時候，跟一般的用法有沒有差距？為甚麼要這樣用？其實是滿巧妙的。如果你去稱史密斯是歷史主義者雖然很奇怪，但還可以理解。對照杰爾納是近代主義者，去稱史密斯是歷史主義者的話，便不奇怪了，因為你已經稱史密斯是歷史主義者而不是近代主義者。但是其實這是更怪的，而這個怪在哪裡？

鳳氣至純平：

伊藤對近代主義的定義在第一頁，伊藤是不是說因為是近代才被創造出來，所以把它叫做近代主義，跟他自己講的現代主義是不同的。

李承機老師：

就是跟我們在談 modernism 的內涵是不同的。這邊近代主義先用在杰爾納身

上，然後把一個稱作近代主義、一個稱為歷史主義，其實是很巧妙的用法。後面更巧妙的是，變成了歷史主義修正近代主義，這又是怎麼一回事？這些概念你看了不覺得奇怪，這是伊藤操作概念時厲害的地方。他拼命講了很多概念，而且用了很多不管是談理論、歷史或社會學的方法，把這些概念丟出來，然後整理過。但重要的是，他要談柳田國男跟日本文化民族主義裡的問題，一開始把概念講清楚，然後把論文架構構築出來。

二、從民族主義論來看的一國民俗學

李承機老師：

記憶是很難談的東西。跟記憶相關的理論，除非你用認知科學方式來談，不然用社會心理學的方式去談記憶困難度很高，會牽涉為何挑選、如何挑選的問題。從伊藤跟色川的文章裡我們會看到好像是全面性的收集，但到底有沒有捨去？記憶不是只有記的問題，更重要的是如何忘卻的問題，法國年鑑學派講記憶的問題是談「不是你記憶了什麼，而是忘卻了什麼？」。所以柳田國男他記下來的當然是記憶，但是他忘卻了什麼？或他不想要去記什麼？

傅勤閔：

會不會和都市化有關？近代也是構成鄉土的元素。

李承機老師：

從都市的角度，或許在談鄉土如何被近代化淹沒。

傅勤閔：

鄉土如何跟國家作連結？那假如是都市呢？最近看了一些論文在講都市也是建構國家的一部份。

李承機老師：

就是看論文怎麼挑，它去記得某些、忘記某些，或它刻意去構築某些記憶、忽略某些記憶。這邊如果談到記憶的問題又更複雜了，也因為史密斯這裡講到記憶，所以我倒覺得他不那麼歷史主義，是很後結構的。

曾文亮老師：

伊藤在裡面用別人談的理論然後轉化到他的問題。在第二節他要引到文化歷史主義跟柳田一國民俗學的關係，但是一開始談哈欽松的時候用愛爾蘭的經驗提到文化，文化民族主義的出現跟文化認同危機有關。但我不曉得 1920 年代關東大地震對日本的文化認同有什麼危機出現嗎？這是伊藤沒有詳細談的。一個社會

如果遇到被傳統主義者跟近代主義者兩極化的危機，有人可能嘗試想從文化的角度再重新形成一個認同。他舉例談到 1920 年代，然後又很快從柳田國男由下往上的方法再去重建認同，但是關東大地震的時候到底有什麼危機出現嗎？

鳳氣至純平：

對我來說，如果把關東大地震視為一個危機的話，近代的東西很快就破壞了，一直信仰的近代變得沒有那個可靠了，所以對近代的危機是可以想像的，我不瞭解的是對傳統的部份有什麼契機嗎？

李承機老師：

我認為是傳統的危機，因為地震有火災，所以很多傳統的東西都燒掉了，因此都要重建，有一個例子是像穿內褲就是關東大地震後才開始的。日本人本來不穿內褲，地震後重建的樓層比較高，有人要自殺跳樓的時候，沒穿內褲就被下面的人看到，所以才開始穿內褲。地震後就容易重建，但那些重建就是所謂的近代。像做生意的型態也是，很多舊的町，走道都很小，大部分都是木造的或靠得很近，台灣也經歷過這個過程，很多高樓建起來後這些叫賣就聽不到了，關東大地震就造成這些叫賣的生意很難在大樓之間進行，像百貨公司也是關東大地震之後才有的。不過如果舉愛爾蘭的例子，跟日本的危機形式可能不太一樣。

鳳氣至純平：

17 頁這邊社會有傳統跟近代的危機，那柳田走的是中間的意思嗎？

李承機老師：

在他的想法裡面傳統跟近代可能是不容易區分的。你剛講的材料比較接近所謂的傳統，而作法可能是近代的，這的確是不容易區分的地方。但是，如果說遇到所謂二極化的危機，就是一種當作論述（discourse）的近代主義跟傳統主義都很高漲的時候，但實際上的運作不一定是近代主義或傳統主義單方面的。可能朝所謂近代主義走，但還是可能慢慢變，中間切換的過程不一定那麼快、那麼容易，只不過在論述上近代主義或傳統主義的對立是很強烈的。

曾文亮老師：

1920 年代對日本對於立憲的解釋就是有從現代主義去談，跟從傳統主義國體論去談這兩派，後來 30 年代的時候就變成日本傳統神道。作者一開始提到近代主義跟傳統主義的民族主義解釋，在政治民族學的部份就是說權力者有兩種極端的看法出來，然後他把史密斯的歷史主義拉出來，是要解釋柳田國男談的文化

民族主義的歷史，包括後來他談殘存的理論。也就是說在由下而上的部份，其實是明治國家上層菁英的部份已經有分裂了，這個部分比較像政治民族主義立場的分裂。然後透過把史密斯跟哈欽松的文化民族主義的面向帶進來，去拉出柳田國男的一國民俗學是一種文化面向，是一種由下而上的方法去重新對日本文化認同的嘗試。

李承機老師：

色川評價柳田就是因為這跟大眾、民眾有接點。另外這裡漏掉的是左派的民族主義的思想，30年代之後剛好是左派跟民族主義開始接合的時代。

三、國家跟鄉土

李承機老師：

國家跟鄉土是怎麼連結在一起的？這裡有什麼看法？1920年代末期台灣也有一些鄉土教育，你們覺得跟這裡的關係是如何？或跟現在的鄉土教育、文史工作室等等的關係是如何？柳田國男跟文化象徵的日本是連結的，日本民族就等於日本文化的意思。現在的鄉土跟國家的關係？或殖民地時期台灣也談鄉土，那這個鄉土跟國家的關係是什麼？

吳治錡：

30年代當時有台灣鄉土的論爭或民間故事等，想在裡面找到台灣文化的部份，可是我會覺得當時台灣是殖民地，背後沒有國家的支持。而柳田並沒有受到壓制跟反對，但這在殖民地社會是不被允許的。

李承機老師：

台灣的鄉土教育也是台灣總督府在做的。

吳治錡：

但是那時候的鄉土是要跟日本天皇臣民連結的。

李承機老師：

這關係是很難講的，既然柳田可以不去連結的話，那台灣為甚麼要？日本人根本不管鄉土文學論戰，但日本人覺得對蔡培火的台灣白話字對他有威脅性？為甚麼？如果蔡培火說鄉土白話字，會怎麼樣？

吳治錡：

是因為蔡培火想要創造另外一套的文字系統嗎，因為他的白話字是教會的羅馬字。

李承機老師：

不是教會的羅馬字，蔡培火的台灣白話字等於是創造了另外一套的拼音系統，等於是跟日本的假名應用方法比較接近。這邊所謂的鄉土跟國家的關係實在是不容易談，如果把鄉土當成單位的話，當然每個地方都有鄉土，但是這個鄉土是不是要做成一個國家？那國家跟各個鄉土之間有什麼關係？

張育燕：

我會想到愛台灣。

李承機老師：

你的地方跟愛台灣在民族主義的層次上是不同的，所以他會質疑說 patriotism 跟 nationalism 的關係到底是什麼。美國獨立戰爭的時候他們講 I am a patriot，電影中都翻譯成我是愛國者，可是那時候還沒有國。所以 patriot 是在講「國家」嗎？到底是指國家還是所謂土地的鄉土？所以柳田國男是擺在什麼位置？最後我們知道他說他把日本當作鄉土，就是國家變成是以日本文化作為基礎的所謂日本國家，那大概是沒問題，但是如果是別的國家或地區怎麼辦？後面更提到民族的時候提到德國的例子。大家想一下，鄉土跟國家的連結到底是怎麼一回事？

我的看法是談不出什麼結論，但可能有比較好的方法去談鄉土跟國家的關係。像柳田的情形可以客觀的說在當時的日本、甚至戰後的狀況，他把整個日本當作鄉土大概不是太困難，但現在的台灣或殖民時期的台灣，鄉土要怎麼談？其實遇到很大的困難。你要跟國家要如何連結？或者都不要連接？我上文化概論的時候有一個學生他是客家人，他就在批判客委會做的油桐花節，我問他是不是因為他住的地方沒有油桐花，他說對，所以這就是客委會的鄉土跟他的鄉土不同。

四、種族、人種、民族與其概念

李承機老師：

上學期讀小熊的時候，我一直問大家，小熊談的民族到底是什麼？會發現伊藤在這本書裡就有意識到這個問題，特地說明「民族」「種族」「人種」，對這個有沒有什麼看法？這邊出現很多研究者譬如橋川文三、芳賀矢一，或像江上波夫很出名的騎馬民族論等等。這邊在講人種、種族如何被混用，其實就有後結構的味道。不過也是因為這樣，所以最後沒有結論。大家有沒有發現，我們並沒辦法在人種、種族不同的內涵裡看到什麼可以討論的問題，不過他這裡的重點是在講

柳田國男種族的用法。

對於伊藤暗中鋪陳設定日本很容易被人當作一個整體，不論種族、民族是如何混亂，但就當成一整個就好的這套說法有沒有什麼看法？當時的情形是怎麼樣？如果講人種、種族、民族，在台灣如果把高砂族搬出來就會不一樣，那日本為甚麼不會。像日本講穢多(えた)或部落人，為甚麼不會把他們當成不同的民族或種族？也就是說為甚麼日本在講範疇(category)的時候，不會把日本這塊地方裡的人再去劃分？然後在既有的那些被認為是知識，或者是想辦法翻譯東西過來的那些人之中，民族、種族也都不會造成日本內部再次去區分他們的種族嗎？為甚麼？真的同質性那麼高嗎？

江上波夫或剛正雄他們在 1940 年代的座談會上反省日本戰敗之後的民族論時，對「騎馬民族」等有一些反省，但是後來還是繼續不管民族、種族，日本持續往同質性比較高的方向走，這個可能是個值得討論的問題。甚至於吉野耕作說：80 年代以後日本民族主義是用更精密、精巧的談法去把文化談出來，然後把日本談成整體的日本文化，所以表面上不談民族主義只談文化，其實是一種文化民族主義。

傅勤閔：

會跟前面有提到家的隱喻有關係嗎？家的觀念台灣也有，但是台灣「家」的概念跟日本比較起來就比較弱。我不知道日本的情形是如何，但是台灣人要是分家之後，家的概念要崩解是很快的。

曾文亮老師：

台灣漢人跟日本人「家」概念是不一樣的。日本人是特別去強調家的精神性的存在，所以他們會用到國家建構上，也就是說家的精神性是存在。台灣漢人到後來精神性傳承的方式是以祖先祭祀的方式流下來，但這又跟工業的問題有關。

李承機老師：

可是為甚麼工業沒有等於國家？

曾文亮老師：

對，這個部分就是沒有人去發展。

李承機老師：

因為沒有像穗積一樣的人。回到杰爾納跟史密斯的對立，伊藤一直拿這個對立，想來談文化跟民族主義是可以介於這兩者之間，或是利用這套可能性去談另

一套民族主義出來，大家應該有發現這點。不過如果回想台灣歷史，譬如家族制度，日本透過法律去把家制度跟整個國家天皇的東西連接起來，然後家制度也連結起來了。但是如果沒有像穗積這些人呢？所以這是偶然還是必然？還是說在這個環境之下即使沒有穗積這個人還是有別的這種人？這變成了歷史哲學。所以其實杰爾納跟史密斯他們並沒有對立，只是在偶然跟必然之間爭論，但講的還是同一件事。

五、ethnos 的民族 / nation 的民族

李承機老師：

這邊有一個特別的說法就是神島的異化跟馴化的分法，這個是歷史社會學的說法。假設台灣是異化的社會的話，那麼你們認為台灣現在所謂的族群會不會有階級關係？這樣講通不通？這個就是很有歷史社會學的味道，抽出來的紀錄是一種歷史結構的談法。你可以理解他的目的是為了談日本，所以他拿異成社會來對照他要講的馴成社會，這個理論本身如果套到日本可以使用，因為日本沒有變成異成社會，後來變成馴成社會，但是如果套到別的地方呢？這套歷史結構的方法可能是有限制的。它的狀況（condition）是這樣限制的，看起來他說的很有道理沒有疑問，但是我一看到就很有疑問。所以看起來越順（smooth）的地方，尤其是人文學的東西，看起來越沒問題，就越要去疑問。

它的狀況（condition）是什麼？他從日本拿出來這一套幾乎是歷史理論的東西，他要把這歷史構造型論放在什麼樣的狀況？在這邊跟大家提醒大家有沒有想到什麼樣的時空條件這才適用？比如拿到現在的台灣就不適用。黑格爾的歷史哲學就在談類似的東西。他談他生存的十九世紀為什麼會變成現在這個樣子？它是什麼樣的歷史構成？然後如果歷史構成不一樣的話，會變成什麼樣的東西？所以這個也是有一個歷史哲學的問題設定在背後。這邊如果把神島的理論抽出來擺在哪裡是可以通的？這邊雖是高度抽象的討論，你們認為異成社會的國家會是哪裡？

伊藤佳代：

我覺得是美國。

李承機老師：

妳覺得是現在的美國嗎？還是什麼樣時間的美國？過去歷史經驗裡什麼時間的美國？我猜神島在談異化的時候，有個地方就是最典型的異成社會，因為黑

格爾也談到了一個最典型的異成社會，就是印度，所以他一定是拿印度這個國家跟日本比。印度在過去一段很長的歷史經驗裡就好像一直在異化，但印度有一個條件問題，就是宗教。他如果設定日本跟印度來談的話，這邊他的理論又沒有談到宗教問題，在日本的歷史過程裡好像自從佛教獨大後，宗教的問題就不存在。所以要作理論的討論，大概要設想很多的狀況。狀況要怎麼樣應用？然後理論再拿去套用狀況的時候，限制是怎麼樣？所以伊藤在處理神島的過程裡，他一定要面對神島所謂的馴成社會理論是如何，因為你沒辦法講出變化的過程，或者講說神島把它歸結到文化論。

伊藤佳代：

馴成社會的概念跟和辻的風土有關係嗎？因為他在風土裡說日本面對大自然的時候，用順從的態度去對應大自然，就是人跟大自然可以共存，相對的像沙漠的地方，因為大自然的條件不好，所以在那裡的人用征服的方式對應大自然，就是人征服大自然。

李承機老師：

我對這本書的印象是設定在日本因為風土產生之下的特殊性。妳講馴成在和辻的脈絡來講是它的特殊性。不管妳講日本的美、藝術、馴成等等，這些都是它的特殊性的意思，特殊性在風土裡面是很重要的概念，在大自然裡也是馴成。

在這裡很多理論牽涉到民族國家，我想大家都對這個很敏感。這本書最大的特色在於伊藤把一些重要概念講清楚，然後跟你說這些概念怎麼談。當然他主要是要談柳田國男跟日本文化民族的關係，這是日本的文化民族主義。現在很多論文都把民族國家相關詞彙亂用，但是他都先將這些概念釐清，然後用這些後設決定的定義，再去看當時的人談民族、種族，這樣才知道是當時講的民族，到底是什麼意思。他本身的主張是這樣，而且滿特別的是他是國學院大學文學博士，但卻寫出很有社會科學味道的東西。

（第十週課程討論）

一、在舊有理論與新發現的縫隙之間

李承機老師：

這裡有沒有什麼看法？59頁後面講到英國16世紀初光榮革命迎回來的王簽了一個權利宣言，所以國王從那時開始就沒有絕對的權利，後來到18世紀把議會解散，重新設了一個議會，議會開始正式與國王分享權利，所有法案都要附屬。

在這兩百年可說是近代君主立憲的歷史。法國大革命比英國晚了 6、70 年，這邊寫當時的意識狀態，從路易 14 的末期開始算大約 80~100 年左右，如果用布爾喬亞歷史思想這條線來認識的話，也是只有把表象掠過。所以這裡在批判說，你如果談西方比較重要的近代起源的意識狀態時也是用這條線來理解的話，其實也是表象而已。

這邊談到的人，或許可以把他當成「小人物」，也就是比起精英來說是比較小的人物。另外，提醒大家，色川的書是在 1960 年代寫的，安丸這篇是在 1982 年寫的。如果大家比較一下後結構、新歷史主義的思想，可以發現他們談的狀況都是比較早一點的。台灣呢？在談這些情形時覺得怎樣？有讀過邱貴芬的文章嗎？讀這裡有沒有想到？有沒有想到廖添丁呢？

呂榮祺：

我覺得他試圖從大眾去找歷史的可能性。

李承機老師：

這我們之前談色川就很清楚了，安丸現在更清楚是透過色川在分析方法論。有沒有想到台灣的情形？譬如 60 到 80 年代的台灣有沒有可能在談這些？

呂榮祺：

那時候是戒嚴時期，在國民黨建構的歷史脈絡裡去談他們非所認可的歷史是會被技巧性的消滅。

李承機老師：

大概沒那麼簡單，左派思想沒有已經很嚴重了。譬如說 80 年代初期即使有些庶民、民間的研究開始興起，一直到 90 年代末 2000 年初期才可始有談新歷史主義。這邊如果用他們談方法論的思考當做借鏡來看台灣的話，你覺得台灣可以談什麼東西？

陳培豐老師：

關於思想史、文化史的方法論，到目前為止台灣沒有像色川和安丸這樣，可以進行這種對話的可能性與環境。在某個時期開始有人在關心庶民史，有點類似我們上次談劉還月，他有段時期在寫一些比較基礎的、並不是史料的東西，某個程度有點像色川的發想，不過他自己本身不承認，他認為他自己寫的是歷史，這才是更大的問題。

李承機老師：

我可以跟大家分享一下，安丸他的東西其實是學術史的檢討，他用學術史的角度在談方法論。如果我們把他跟色川的距離拉出來的話，我們下一篇要讀的是安丸在檢討當代，這篇是 80 年代檢討 60 年代的。20 年或許我們可以算是一個或是兩個世代，他可以作這些學術上方法論的討論、檢討出來。我們以前一講到台灣這方面會覺得是落後的，但我疑問的是，現在我們在進行這種工作似乎是有點困難的時候，我們檯面上算一下能做這種思想史的人？除了陳培豐和張隆志之外，好像也想不到什麼人。與其問說我們將來要怎麼作，應該先檢討我們為甚麼沒有這樣的條件去作。

呂榮祺剛才的回答很容易陷入都是國民黨的關係，當然左派思想是一個很重要的問題點沒錯，但是當 80 年代比較開放了以後，為甚麼卻沒有人具體地去檢討過去的歷史或是檢討過去的史觀。比較清楚的是陳芳明舉著台灣的旗幟去批評大中國史觀，但是有沒有深入去談、去剖析其知識基礎、方法論的問題？

陳培豐老師：

可能要先去看所謂的史學史，就是說整個台灣的歷史研究或是思想史研究在戰前、戰後是怎麼產生的，然後它產生後有什麼樣的現象？可能要從這裡開始來談。

以中研院來說，到現在為止這幾年台灣才開始接受另外一種比較觀點式的，向安丸這種談結構、談觀點的方法論。那所謂的台灣歷史研究到底是什麼？以前是從中國帶過來的歷史研究：實證主義研究，也就是訓詁學、詮釋學等。用個對女性比較不好意思的譬喻，就是有處女情結，什麼都要是第一個發現、第一個用到史料的，「第一個」本身就是一個價值，不管史料有沒有意義，只要是新的東西、只要是第一個就被認為是有效的。在某程度上這些從中國帶來的研究方法，在學術界其實有某種程度的霸權，從一開始就影響到台灣研究的這些人，從出發一開始就是在一個中國歷史的框架底下，也包括了以實證主義為主的方法論，不注重你的問題意識只注重史料。

舉個例子來說，最近本所有個快要退休的研究員，報告了一篇很多人認為很好的論文，但我自己不知道該如何去評價他的好壞。他談到的結論是大家都會知道的，沒有什麼挑戰、創新與新發現，觀點是重複的，但使用了一些新的史料。那樣子的研究其實並沒有提供我們一個新的觀看問題的方法，反省的、批判的、顛覆的、否定的都沒有。對他們來講這算是歷史研究，因為有實證。在某一段時

期台灣史研究幾乎可以說它淪落到只要有史料，什麼都可以研究。但這樣的話，那台灣有太多問題可以做。例如台灣每一間土地公廟到處都可以研究，但是它本身沒有問題意識，只是符合他們定義下來的規格和方法，就是一篇論文一篇研究。幾乎到近幾年來台灣的歷史研究仍是這個樣子，或許在歷史研究發展的過程中它是一個必經的階段，必須很慎重、謙虛地去了解到底台灣過去發生了什麼，然後再開始在這個上面架構意義、架構其代表什麼樣的價值觀點。

我覺得台灣的歷史學發展還非常落後，現在才開始有在討論一些東西，但力量還不是那麼平均，有很多是各講各話。因為目前台灣在國族主義、族群上還有分裂，很多東西一直是平行線，很多人根本不理解這種歷史操作研究，縱使講了也沒有回應。他們認為實證主義就是可以單純存在的一種價值，實證主義變成一種擋箭牌，其他的在台灣是沒有討論的必要。不過最近其實是慢慢有在改變，不允許繼續這樣裝聾作啞下去。現在開始有人用比較有問題意識的方法提出批判或是新的問題架構，反而這種東西在國外或是別的領域比較受到肯定，可以跟其他領域如社會學、政治學或是文學等對話，而這樣的情形反而讓台灣這些在做歷史研究的人開始反省，這是台灣比較特殊的一個情況。也就是說，為甚麼今天在談作為思想史的方法這麼重要的東西是在台灣文學系裡面談，而不是在歷史系談？這是一個很重要的關鍵，台灣文學研究上的史學化是有它的背景跟必要性，這些東西的討論也可以促進台灣史的進步。

李承機老師：

陳培豐老師認為從中國傳來的史學其實一開始是包含文學的，是用訓詁、實證的方式在進行，所以當 70 年代末、80 年代初期開始有人想要作台灣史的時候就變成他們的遺緒。但對照安丸書裡的內容可以發現日本跑的很快，甚至要比歐洲更快、甚至是呼應，像新歷史主義也是 70 年代以後的事情。如果像陳老師講法的話，一直到我看陳芳明批判大中國沙文主義的東西，他也還是一直停留在實證主義。他和陳映真之間的論戰從 1980 年代到 2000 年都不是談方法論的問題，所以這就是陳老師剛講台灣國族主義在裡面的問題。這樣檢討起來的話，像新歷史主義講的，文學作品不見得不能拿來談歷史，只要有觀點、方法的話，它也可以拿來當歷史談。邱貴芬的文章以新歷史主義談電影和小說，她所用的新歷史主義在提倡文學作品也可能 approach 趨近歷史的真實。只要我們有觀點、問題意識的話，就已經不是趨近的問題，而是我們可以從觀點去談觀點，已經不是歷史

本身的問題，而是可以談到更高的層面，例如如何把過去的經驗和歷史當作觀點或是問題來談。

看這篇文章的範疇可以發現它不僅止於日本的問題，它隱含著一個世界觀、全球的意圖在裡面。這也是我每次上課很想跟同學說的，不要只看台灣，可以理解台灣但一定要想辦法把世界的、全球的觀點放進來，才有可能跟人家比較或是對話。

陳培豐老師：

做一下補充，如果歷史是按照實證主義的歷史研究的說法的話，它有一個真確、中立、客觀的存在，他們認為歷史是可以把它還原的，可以非常接近地把它再現的。這會牽涉到幾個問題，當你在還原它的時候，史料本身所具有的極限、弔詭的問題。譬如 200 年後我們看李登輝可能會以為他是統派，因為他講到「統一」的次數可能是最多的，這是光看史料會遇到的問題。另外一個更大的問題是如果沒有留下史料，那怎麼辦？沒有留下史料的過去太多了，沒有留下就代表不存在或是沒作用嗎？最典型的就是庶民，庶民、民眾在史料中不存在，但其實他們的存在是很重要的。當我們在看台灣文學的史料時，日本人存在留下來的資料一定是比較多的，但是我們要如何知道發不出聲音的庶民他們腦筋裡在想什麼？要進入到這個一定是要用到文學化的方法，比方認知或者是文學敘述的方式，要如何來看、如何使用，不然永遠你要談的歷史知識永遠只是片段的或是一部分人的東西，根本沒辦法去解決你所要談的更複雜的社會層次或是當下的政治問題。

李承機老師：

下面講到歷史敘述就是開始講到談歷史的方法，可以提醒一下，安丸其實前面講到色川提供了幾個精神型態和運動型態的幾個類型，在 48~49 頁這邊提到的傳統型、土著型的類型，這邊談到的已經不是歷史了，他從歷史裡抽了一些 image 出來，這個 image 就是幫助你去認識當時的可能性，這個是最簡單的方法，就是安丸一開始在提的問題意識就是去看歷史的可能性，他從過去經驗發生過的範疇內去尋找可能性來談。

富田哲老師：

以我一個東亞歷史研究者的觀點來看，在面對所謂「近代」的時候，是常常會發生問題的。譬如說色川的研究是 1880 年對政治有興趣的民權運動人士，一般觀點來看會認為日本原本是沒有近代政治的觀念，是從歐美進來，有些人發現

這才是民主，從這個脈絡來接觸近代政治的概念、開始學習政治運動的概念。這看起來是很 modern 的歷史過程沒有錯，但是另一方面，在這個時代裡他們本來是在傳統社會裡面長大，然後要面對傳統社會很多的壓力，甚至也要保護自己的利益，這當中太複雜了，但我們只有看到近代從外面進來。東洋也好、日本也好、台灣也好，我們常常忽略忘記他們那時候「過日子」的脈絡的存在，這個方面是我對色川肯定的部份。參與這樣一個歷史過程的人，或是傳統社會裡面的人，除了近代政治的主張之外，他身後社會的脈絡是什麼？例如台灣日本時代的議會設置運動或農民運動也好。所以最後安丸談到英國革命或是法國革命，我們常常認為近代都是從歐美來，看到歐美的例子時我們覺得我們看到了近代(modern)，但是參與的個人也是當時傳統社會裡有權利、有利益獲得的人，我覺得這也是很重要的。

李承機老師：

所以新歷史主義出來後 90 年代 Robert Darnton 曾經在《禁じられたベストセラー》寫過，法國大革命並不是如大家所看到的預見到很好的民主制度，對於一般大眾來講，只是想把貴族拉下來，反對貴族反對王權而已，而且既有的貴族統治系統的腐敗形象已經太強了，所以其實有很多可能性的。

二、敘述歷史與歷史的方法

李承機老師：

64 頁這邊のスパーク(spark)、交叉、交感是什麼意思？後面也有出現スパーク、交感這兩個詞彙，從這裡去引出「原風景論」會轉化變成像詩一樣的東西，這裡其實是我覺得最奇怪的地方。例如看「1895」大概可以分成幾個層次：一個是以一個研究者去分析它，另一個是你去看 1895 的導演和編劇他們跟這一段歷史到底是什麼關係？另外「1895」是李喬寫的故事，你覺得李喬跟那段歷史的關係是什麼？安丸這邊在講的是不是類似這種東西？這邊在談的情形應該是安丸在分析色川，他認為色川和一個跟過去的歷史史料以及延伸出來的歷史想像進行交感。

吳治錡：

他是覺得色川不夠客觀嗎？

李承機老師：

這邊好像不是在談客不客觀的問題，他認為色川在做明治精神史時，就已經

是他跟那段歷史的交感了，所以有歷史家或是色川自己的感覺在裡頭。

66 頁這邊談到在交感過程的「緊張」，是什麼樣的緊張？這邊安丸他的理解是如何？這邊講到如果交感越激烈，越能夠讓個人接近對象的本質，但是這不是把自己融入到原風景的體驗，反而是增大了我與對象的緊張，這到底是什麼意思？

鳳氣至純平：

一般研究好像比較會保持距離，不會放太多感情，他的作法就是看到原風景去想像那個時代，但有了那個之後並不是完全融入在裡面，還是要保持一定距離。

李承機老師：

還是會有緊張就對了。

鳳氣至純平：

那種緊張是有共同的感覺才會有的緊張。

富田哲老師：

就好像當歷史上發生的當事者或是參與者問現在在做研究的你，如果面對到這樣的問題時，你身為研究者看我們的問題是如何來看的感觉？

李承機老師：

還是有無法理解的緊張的意思吧。

富田哲老師：

如果對過去沒有關心的話，其實對現在的我來說跟以前的世界是完全沒有關聯，所以不會有緊張。但是如果你要了解過去或是當時的當事者的時候，要進入那時候的文脈、進入他們的問題與苦惱時，交感就開始了。但這個過程並不是那麼簡單的過程，當歷史上的當事者問研究者說：認為你真的了解我們嗎？你怎麼可能不緊張？

李承機老師：

緊張是因為這個「緊張」，還是害怕不夠理解。因為很緊張，所以我在個人之中，關於人類和社會的理解力必須想辦法不斷地持續的運動起來，想辦法找出跟這個交感能夠符合適切的表現方法。

張育燕：

那種感覺就好像在做文本分析時，當想要知道書中人物的心理轉折分析時好像也需要交感，但是也好像只能透過自己有限的理解儘量找到一個適切的方式切

入。

李承機老師：

有點類似，可是這邊他講交感，不是想當作者肚中的蛔蟲，所以不是去融入原風景，而是與他之間有種交感，有種緊張的體驗。

另外對 70 頁最後這段有什麼看法？クリホ是什麼？

富田哲老師：

クリホ是希臘神話中掌管文字、文藝、歷史的八大女神之一。

傅勤閔：

這是不是在描述研究者在研究基層或是庶民的時候，得從片段的資料去想像，而就是因為這種想像的過程中，意外達到了文學的美感，所以他認為這是意外的收穫。

李承機老師：

就是說這種美感、文字或是辭彙，這邊應該表達成是偶然的意思。這邊在表現說你沒辦法強求一種交感之後的美感，這是偶然的不見得能找到的。也就是說歷史敘述是碰運氣嗎？70 頁第一段最後這幾行提到文學跟詩的表現，大膽來說是爲了要趨近人們內面的想像力的詩的表現，這是什麼意思呢？

富田哲老師：

這是安丸對色川的評論，安丸認為他無法達到色川的水準，這應該是一個研究者對於研究對象的交感達到最高點的時候。像文學那樣寫歷史並不是歷史學的目的，而是面對對象交感達到最高點的時候，才會出現像文學性的歷史敘述，這是安丸對色川最高度肯定的表現。

李承機老師：

這樣也是一種解讀。不過我反而覺得這是安丸對色川批判的部份，就是這部分最難批判。

富田哲老師：

我要附加一句，這個雖是最高評價，但是也有可能是有點諷刺性的。

李承機老師：

是有一點 irony 的感覺。從安丸的角度看來，色川用明治精神史去跟民眾思想交感的過程或是那些美感的東西，其實只有色川自己知道。那個對歷史研究者來說只是一種偶然，如果你只是單純的歷史家而沒有去交感的話，其實永遠不會

了解，也無法得到這種東西，但是其實歷史敘述的目的也不在此。安丸對色川這部份應該是有點批判，色川裡面有部分是很文學的、是他自己交感過後的內容，安丸應該是在提醒這點。

色川交感出來的東西和歷史敘述的關係是什麼？是這邊比較難理解的地方。另外可以想到這 10 幾 20 年之間的電影，從 90 年代初期開始出現很多具有企圖心的歷史電影，像史蒂芬史匹柏的「辛德勒的名單」，或像歐洲有很多跟納粹有關的電影，一直不斷在談歷史敘述的問題。像「穿條紋睡衣的男孩」那些東西不見得會有歷史的根據，不像「1895」還去找一個吳湯興，有很多是構築出來的歷史情境，並藉此去思考歷史敘述的問題。

三、近代化的看法

李承機老師：

221 頁最後一段出現了「講座派」，日本馬克思主義一個是講座派一個是勞農派。講座派最出名的就是 1930 年的日本資本主義論爭，論爭前後時期岩波出版了一系列日本馬克思主義講座，1936 年之後這些人轉向，因為岩波出版的書名叫做「講座」所以被稱為講座派。跟勞農派的最大不同就是，勞農派主張社會主義革命，而講座派是主張布爾喬亞革命，認為日本資本主義和民主思想是由布爾喬亞開始啟動的，講座派在當時就已經是反天皇制、反封建，認為日本的侵略主義一定會失敗。

213 頁前面第 2 行開始，各位覺得在這篇論文所登場的人們怎麼樣呢？他們忘卻了近代日本社會的諸矛盾並為日本帝國主義辯護，這個辯護方法的歷史特性是有問題的；跟民眾實感的接觸斷絕也是問題；呈現出來的時代特質也有問題；他們克服的和變革的歷史意識也是有問題的。他們想要克服以前的馬克思主義歷史觀，而去進行帝國主義的歷史觀，這也是有問題的。

這篇文章是 1962 年寫的，如果寫在 1970 年代中期左右會變成如何？有沒有辦法想一下那個時代的氣氛，為什麼討論近代化的問題要去批判帝國主義歷史觀？為什麼在 60 年代這個時間點，要去定義什麼是帝國主義歷史觀？

吳治錡：

是因為那時候日本接受美國援助嗎？

李承機老師：

日本戰敗其實就變成美國的一部份，美國直接在統治。

吳治錡：

他前面有提到這個時候的日本生活開始富裕，然後大家開始對過去的馬克思主義批判開始產生了一些質疑。

李承機老師：

所以這邊有一個很重要的轉折點，你應該看的出來安丸站在一個左派的立場想要用一種二分法來看，比方說他以道德來看，認為有道德的是左派。他認為 60 年代的氣氛在高度成長之後，他認為他所舉出來的這些人在談帝國主義而已嗎？

吳治錡：

還有資本主義化。

李承機老師：

沒有看出一些民族主義的脈絡嗎？你不覺得他是在批判這些人的民族主義嗎？他認為在 60 年代日本經濟高度成長後，有某種民族主義跑出來，要從過去的傳統或是線索當中找到一些日本的價值等等，安丸應該是反對這些吧！這應該是當時他去跟這群人對立的主要理由。戰後日本歷史學界的左派氣氛一直到 90 年代中期去日本時都可以很強的感覺到，安丸當時認為那些要跟馬克思主義社會科學理論對決的人是必須批判的，所以這是在談論近代化問題時一個很重要的特點。

富田哲老師：

還有一個更直接的因素，就是 1960 年美日安保條約改正，有一個日本的反對運動的核心勢力在保衛日本國會議事堂，有一個很大的運動發生。這是很直接的因素，日本當時變成美國帝國主義的爪牙。

李承機老師：

這的確是一個很重要的背景，像東大在 1968 入那年，也幾乎都沒上課。稍微早一代像是西田毅(丸山真男的學生)、田中浩那一代也都有去國會議事堂。60 年代成長的知識份子，對戰爭有一點點記憶，然後 60 年代開始接觸到經濟高度成長、民族主義高漲的階段。在更早以前可能就是像安丸良夫這種人，戰爭記憶更清楚。60 年代的日本有一個很大轉折的感覺，就像快變成現在經濟大國的前夕。這篇文章有趣的地方在於，安丸在日本當代民族主義正要上升時寫了一篇提出警告的文章，他用近代化這個學術上的討論切入，指出這些論者包括美國人在

內，他認為也是幫兇。問這個問題會不會想到台灣近代化論的討論？我們在談近代化論跟日本在談的有什麼不一樣？台灣談近代化論是什麼時候開始？

吳治錡：

有一派會說是日本所帶來的，另外一派就想要追溯到更早以前。而另外比較當代的討論可能就會提到蔣經國時期的十大建設。

李承機老師：

那是誰在談？什麼時候才開始談？好比我剛才問說安丸這篇文章在什麼時候寫的一樣，你講說把台灣的近代化定義在後藤新平或是定義在劉銘傳的討論是什麼時候開始談的？李登輝講的時候是 90 年代的時候了，那更早是誰？

曾巧雲：

楊碧川和戴國輝。在 1970 還是 1980 年代？

李承機老師：

更晚一點吧？大概是 1985 年之後吧。楊碧川寫了一本書說台灣近代化之父是後藤新平。

曾巧雲：

戴國輝好像就是對台灣論做回應？

李承機老師：

戴國輝是寫了一些文章在談劉銘傳，這個問題很重要，特別是要談台灣近代化時一定要知道的。後來還有很多人加入，像李登輝、陳映真、甚至連陳其南 80 年代初期寫的論文也被拿出來講，過段時間連廈門大學也有人跳進來論戰。台灣近代化這些議題到底什麼時候開始被談論的有需要知道一下，然後想一下跟日本談近代化論有什麼不一樣？你認為台灣近代化論有沒有左派觀點？

吳治錡：

台灣在談近代化論好像只有時間點早晚的問題，基本上都還是對於近代化持肯定立場，不像安丸對於近代化有那麼多批判，安丸認為近代化過程中有很多矛盾，像是群眾被剝削這些都是不可忽視的。

李承機老師：

還有呢？應該可以更深入吧？還可以怎麼比較？台灣的近代化論很多談到後來是什麼意識形態的對抗？

吳治錡：

統獨論戰。

李承機老師：

那你覺得安丸這個是什麼意識形態的對抗？243 頁追記這邊有寫到。

吳治錡：

安丸最後還是連接到整個世界的脈動和潮流，在蘇聯等一些社會主義國家都已經解體以及現代中國的動向看來，都可以看到近代化論的勝利。

李承機老師：

這邊不是在說近代化論的勝利吧，是在講蘇聯東歐社會體制崩壞後，以及中國的動向等等。從這些東西來看的話，近代化論的勝利和意識形態批判的失敗，這樣想的人應該很多吧。安丸在 90 年代後寫的追記裡說，蘇聯東歐社會體制崩壞後以及現代中國動向並不是近代化論的勝利。你們認為安丸對近代化論的態度是什麼？

李珮瑄：

應該是比較不肯定的態度，因為照他這邊寫的，雖然看起來好像是勝利的一方，但對於人類來講卻是一個悲慘的結果。這是 90 年代的他的看法。

李承機老師：

從 1962 到 1992 年的 30 年，剛好是東歐蘇聯崩潰後 2、3 年，中國也開始在談近代化了，一種談法是 80 年代朝著有中國特色的社會主義前進，其實就等於資本主義；90 年代以後就是改革開放。可能在這個風潮下安丸認為有人會覺得這是近代化論的勝利，但他不這麼認為，因為 1960 年代近代化就認為日本帝國主義是理所當然。所以比較一下台灣談近代化論，有什麼不一樣？當然台灣有國族主義二元對抗的思維存在，應該擁有是最容易理解的面向，但有沒有什麼更深層的思考可以去分析的？有沒有發現即使是二元的國族主義，這兩者對於近代化的態度是什麼？你不覺得他們對於近代化論的態度都是肯定的嗎？那不是很有趣嗎？

最近我審了一篇論文談陳映真，所以才有了些思考。我後來發現陳映真還不簡單的，他有想到比較多的東西。雖然他背後有一個很強的「大中國」沒錯，但是他有談到用不同的認識論去看過去台灣近代化論的問題，然後用這個方法去連結「台灣是第三世界」的說法。他最大的缺點大家都曉得，其實跟大部分獨派的缺點是一樣的，他背後有一套至高無上神聖、不可侵犯的中國，而獨派背後有

一套至高無上、神聖不可侵犯的台灣。但在談論到歷史的過程的時候，陳映真對於近代化是有比較多的思考，這是有興趣的人可以去挖掘一下的。

我建議大家這樣思考：你越去了解歷史不一樣的人或是越去了解別人的立場、越想去挖掘他知識的背景，才有可能發現更多的東西。不能完全看到他的立場，就以立場去區分，那個是很危險的。

陳培豐老師：

我補充一下，因為最近看了一下陳映真他們鄉土文學論戰那時的東西，論戰中大致可以區分為本土派和中國派，但會很訝異說其實當時對於台灣戰前歷史敘述最精準的或是看最多的其實是陳映真。看尉天驄也好、王拓也好其實對那些東西並不了解，好像到後來最強調台灣民族主義的這些人，在鄉土文學論戰當中對歷史的理解其實是很粗淺的，我懷疑他們是不是比較不認真。因為如果陳映真在當時的台灣狀況裡還可以對歷史做這樣的理解的話，那為什麼其他人沒有辦法講得比他更精準？這是到最後我們需要打破的盲點，就是說愛台灣的這些人，他們花在台灣論述的時間和研究其實是沒有的，所謂啓蒙、知識和立場，其實都沒辦法直接畫上等號。

李承機老師：

如果要講的更清楚，就是說如果有人跟你說這個人的東西不用看，如果你聽到這句話的話，你一定要回頭再去看一次，這是一個良心提醒：反而要更去再去思考一下，他的知識背景是什麼。其實因為最近審的論文才比較具體的知道陳映真講了哪些東西，所以今天看到安丸在跟其他人在作戰，但他去分析人家的知識背景，要越瞭解你的敵人，才可能擊敗他。所以我一開始提問，台灣近代化論是怎樣被討論的，當然是牽涉到傅科所說的系譜學研究。

四、「歷史唯物論=經濟決定論」的批判

李承機老師：

233~234 頁這邊要怎麼理解？先不要談誰主張什麼，這邊是在討論什麼？223 頁這邊坂田不是講到人的行動、目的與認識的關係嗎，介紹完這個說法後，他說如果照這個方法論的話，歷史的推進力一定屬於精英集團並與認識能力有關係。所以安丸這邊開始要反駁，他認為人不一定是依靠正確而客觀的認識來行動，人經常是在錯誤的認識之中行動，然後導出一個重要的詞「世界觀」，這個世界觀跟什麼有關係？這個世界觀包括了人類的願望意志等特殊構造，不去分析

這個具有歷史的特有構造的世界觀是不行的。所以安丸認為人在歷史的客觀過程之中，人的意識其實是有獨立進展的可能，這個意識過程跟獨立的客觀過程二者都必須去研究。

如果思考安丸 1960 年代寫的東西會發現跟阿圖塞很接近。阿圖塞是在 1958 年左右寫結構的能動性，後來把結構主義的能動性歸結到意識形態的再生產上。阿圖塞雖然被分類成結構主義，但他跟以前馬克思主義最大的區別是他提出了能動性（agency）這個詞彙出來，他認為在結構裡 agency 是可以動的，去修正左派馬克思主義談的那套結構主義的社會科學。他把人的因素放進結構裡去，然後用意識形態變化來談 agency，所以在 agency 裡面各種意識形態在當中能夠各自拉扯的。這邊安丸其實也有這種味道，也是在談人，他在談世界觀不是只有客觀認識，它跟人的願望、意志是複雜的動態的關係，這個東西構成了歷史的特有構造。而阿圖塞沒有用歷史這個詞，但他所講的構造其實就是類似的東西。所以照這個觀點來看，安丸這邊企圖把人的能動性跟結構結合在一起談，當然安丸那時候還不流行能動性這個詞彙，所以他最後批判坂田，他並沒有去講說所謂意識形態如何產生的問題是不對的。我看的時候是一直想到台灣，不知道各位的想法感覺怎樣？

富田哲老師：

有個模糊的感覺，這篇 1962 年所寫的文章，如果把這邊近代化的討論，放到最近新自由主義的討論，比方小而美的政府、自由競爭、或是自己負責這樣很多的討論是最近好幾年之間出現在日本的議論。這是很容易聯想到的，當然現在共產主義已經沒有那麼強了，討論空間也不一樣，但是還是感覺到過程上好像有一點類似。雖然共產主義已經沒有空間了，但最近在日本關於共產主義或是勞動者文學在日本最近賣很多，這是很諷刺的狀況。我昨天去紀伊國書店，很驚訝為什麼那麼多相關共產主義的書，而不是比較容易閱讀的書。這是我覺得比較有趣的狀況。

李承機老師：

我是覺得台灣真的很缺乏左派思想。少數 80 年代以後有一些生產線上的、或公車司機的工會比較有力量，有些甚至連工會也沒有，完全站在公司立場上講話，這是很奇怪的現象，一點階級意識都沒有，像老師也不能組工會只有聯誼會。

五、議題探討結論

97 學年度上學期主要以小熊英二《單一民族神話の起源：日本人の自画像の系譜》為課程討論中心，透過每次課堂的報告與討論，大致可歸納出下列兩點結論：

(一) 就小熊英二本書的研究方法論而言，其強調同時以歷史學與社會學作為研究的框架，並以關於單一民族神話的「言說」(discourse) 為研究對象。然而對於如何將書中提到的言說落實在現實之上，以及這些單一民族神話的「言說」又是相對應於什麼樣的「現實」並與之牽動？小熊皆無法提出充分的證據和說明，亦即小熊並不是將言說當作一個形構 (formation) 的過程，是故導致言說與現實(reality)間的落差無法處理。也因此當小熊運用這樣的方法論時，會陷入將散落的概念或理念強加結合在一起，當其既想要掌握類型的問題又想進行思想史的彙整時，便會形成彼此間相互連結但卻又彼此獨立的個體。

(二) 就本課程的設計而言，針對小熊英二這本書的解讀可就文本、歷史脈絡、實際操作與理論應用三個層次來討論。其一就文本分析的部分 (亦即小熊在書中欲討論的主題，如混合民族論、內地雜居論等)，小熊提出當時對這些問題有所討論的學者的言論，並且對這些文本提出其做為研究者的論證；其二就歷史脈絡的部分，小熊在本書的每一章節中皆會檢選幾位具有代表性的重要人物，並將其當時的言論提出來討論，然而關於這些學者為何在當時提出這些言論以及當時發生的歷史事件，小熊並未提出說明；第三就實際操作與理論應用的部分，倘若讀者在閱讀時無法將當時的歷史脈絡與文本有所連結，便無法和小熊的論述有所對話，此外，承接第二個層次而來的問題是，在人物言說的部分由於其想法的轉變，而使得言說與經驗上發生的事件產生落差，因此若順著作者所設定的脈絡閱讀，會覺得理所當然，但是存在於背後的歷史事件以及當人物思想產生轉變時的矛盾都仍有待檢證，亦即由於小熊一開始便是設定由言論切入探討當時人的思想，因此就知識社會學來看，這是一種很典型地建構文本而非對現實的認知，於是這些人的思想可能會與當時的歷史情境甚至是實際的政策執行有所脫節，因此在閱讀這些言說時必須放置進當時的文化、政治等一些具體的歷史背景，才能較為掌握當時的全貌，亦不致落入作者有意無意的陷阱之中。

而自 97 學年度下學期開始，即以議題或問題群(problematic)與小熊著作有所相關的名著為主，嘗試在多方參照與辯證的關係下探討「日本帝國」其精神構

造，並針對殖民地「台灣」相關議題深入討論。其中包括：a.「日本精神」「精神史」議題、b.「殖民地」議題、c.「文化形構」議題、d.「思想史、精神史方法論」議題，四個部分。

透過課堂的討論，參與本課程的成員們不斷持續進行小熊著作與其他相關名著的對照比較，其中方法論相關問題的提出及討論彌足珍貴。特別是透過「思想史」「精神史」「文化形構」等方法論的相關閱讀討論，使得成員們對小熊著作中所提供的類型學作法有更深層的檢視。對於日後相關議題的討論上，應該可以在方法論的持續檢討過程中，更加廣泛利用文獻史料，亦有助於日後提出更新的解釋架構。

六、目標達成情況與自評

從做為「課程」的角度觀之，參與成員們達成有效訓練精讀日文經典之能力，亦達成有效訓練發掘問題意識之能力，以及有效訓練討論問題群(problematic)之能力之目標。

從「內容規劃」的角度觀之，促進參與成員們對「日本」其形成的歷史脈絡之深度瞭解，及對「台灣」相關歷史脈絡及議題有更寬廣的思考，以及研究分析工具（或方法論）的相關討論。

從「執行方式」的角度觀之，使相異學科背景之學者或學生們得以相互交流對話，亦使南北兩方學者們得以共同參與研讀討論，加上研讀內容之紀錄整理，亦對日後討論相關議題時極有助益。

綜合而言，在持續的討論中皆能激盪出參與成員們許多的想法及視野。尤其在跨領域的學者刺激之下，讓成員們在已具有的文本訓練基礎上，培養出其對方法論的理解與掌握。並且在精讀的方式下，訓練成員們在閱讀過程中開展自我辯證的論文寫作能力。

七、執行過程遭遇之困難

使用原文的材料有時容易出現「誤讀」的情形，導讀者和參與的老師同學們之間，也會因討論某些原文解釋和翻譯上的問題而拖長時間。但隨著課程的進度，這種狀況有逐漸減少的傾向，顯示各個參與者對於原文材料的掌握愈來愈熟悉。

在邀請參與討論的學者部分，由於國內專精日本政治史或思想史學者原本相對稀少，其中多數亦集中在北部的研究或教學單位，使得邀請到台南來進行導讀或參與討論的時間安排不易。在課程期間，經由參與成員們的同意，上下學期各有三次即借用台大法學院的場地進行課程，才使得數位學者能夠共同參與。成員們利用北上之機會，至北部圖書館或研究機構進行資料調查。

九、改進建議

1. 以原文經典做為課程內容其難度極高，所有參與成員們皆需投入數倍時間於閱讀、解讀上，因此除課程記錄之外，更應提供網路討論或其他 seminar 的討論空間及時間，相關經費的提供及運用上也需更具彈性。

2. 為弭平「南北差距」，往後應將經費多使用在參與成員們的交通經費上，以增加在北部進行課程之次數。

3. 跨校或跨單位的整合仍然不足，主要原因出在現行制度下跨校開課、選課不易。

十、統計表

計畫主持人：李承機				
計畫名稱：帝國精神構造與台灣文化形構				
研讀經典	開課對象	參與授課教師數	修課學生數	計畫助理
<input type="checkbox"/> 中文經典 <input checked="" type="checkbox"/> 外文經典	<input type="checkbox"/> 大學部 <input checked="" type="checkbox"/> 碩士班	男 10 人 女 1 人	男 4 人 女 8 人	<input checked="" type="checkbox"/> 博士生教學助理(<input type="checkbox"/> 男 <input checked="" type="checkbox"/> 女) <input type="checkbox"/> 兼任助理(<input type="checkbox"/> 男 <input type="checkbox"/> 女) <input type="checkbox"/> 無