

自我的客體化與普遍化

——近代日本的「東洋」論及隱匿其中的 「西洋」與「支那」^①

陳 瑋 芬*

關鍵詞：東洋 西洋 支那 近代日本 井上哲次郎

津田左右吉

對於東洋人而言，研究東洋學，將之與西洋哲學加以比較對照，進一步構造東洋的哲學思想，應最能得其真諦。〔……〕。因此本人在研究西洋哲學的同時，對東洋哲學的研究亦不懈怠，以兩者的融合統一為己任。^②

——井上哲次郎

* 本所助研究員。

- ① 本文乃國科會八十九年度補助專題研究計畫成果之一，寫作期間，承計畫兼任助理陳惠晨同學與張尚齡同學幫助收集資料，中研院文哲所同仁李爽學博士與劉苑如博士熱心提供西方及中國古典文學之「東洋」相關文獻，惠我良多，特申謝悃。2000年9月18日於文哲所演講後，多承同仁同好斧正並提供修訂意見，受益匪淺，謹誌大名如下：江日新、張季琳、楊貞德、鍾彩鈞、李明輝、衣若芬、周大興、劉苑如、林月惠、華瑋、黎漢基、廖肇亨、古勝隆一。經匿名審查後，對於文中若干譯自日文詞語，已參照不具名審查人之意見修改，在此對審查人深表感謝。
- ② 井上哲次郎：〈結論——我的立場·哲學方法論〉，《明治哲學界の回顧》（東京：岩波書店，1932-1933年），頁86。

東洋一語，既承認了日本的文化落後於西洋，卻又同時潛藏向西洋學習，進步到與西洋同等地位的期許。^③

創作所謂東洋文化的呼稱，在面對支那時，正好提供了思想上的權威主義之重要素材。^④

——津田左右吉

一、前言：複義的「東洋」

查詢當今華語、日語、英語世界使用的辭典，會發現其對「東洋」的定義並不一致。試舉數種較具代表性的辭典觀之。

華語世界通用的《辭源》，僅以簡短語句介紹「東洋」：「對西洋而言，我國及日本，凡在亞洲之東者，皆稱東洋。我國亦專稱日本為東洋。」^⑤中華民國教育部編《國語辭典》^⑥，予「東洋」下列二解：一指亞洲東部的海洋。同義詞為「東瀛」；反義詞為「西洋」。釋義為「我國自清代以來至抗戰時期常稱日本為東洋」^⑦，如：東洋貨、東洋人、東洋話^⑧。二泛指大海^⑨。在第一

③ 津田左右吉：〈東洋文化とは何か〉，《シナ思想と日本》（東京：岩波書店，1938年），頁117。

④ 同前註，頁118。

⑤ 臺灣商務印書館編審委員會編：《增修辭源》（臺北：臺灣商務印書館，1987年），頁83。

⑥ 教育部重編國語辭典編輯委員會編纂：《國語辭典》（臺北：臺灣商務印書館，1982年），頁313。

⑦ 李寶嘉《文明小史》第二十六回：「我已替你想好一條路，莫如逃到東洋，那裏有我幾個熟人，你去投奔他，自然妥當的」（臺北：世界書局，1958年），頁197。

⑧ 東洋話，清末民初時亦泛指外國語。《文明小史》第三十六回：「外面一個洋式號衣的人走來，是個黑大胖子，突出兩眼，就同上海馬路上站的印捕一般，一口東洋話，在那裏走來走去，自言自語的」（頁6）。

⑨ 王實甫《西廂記》第一本·第一折：「只疑是銀河落九天，淵泉雲外懸，入東洋不離此徑穿」（臺北：里仁書局，1981年），頁580。

義下，另有如下條目可為佐證：「東洋人」條，直接釋為「日本人」；「東洋劍」條，釋為「一種擊劍運動。為日本的劍道，主要以劈、砍、刺等攻擊動作為主」；「東洋車」條，則釋為「舊時用人力拉著跑的兩輪車，因由日本傳來，故稱為東洋車」^⑩。而第二義之佐證為「東洋大海」條，釋為「泛指東方的大海」^⑪。

日語世界最通用的辭典《廣辭苑》，解釋「東洋」^⑫之義為二：一為「土耳其以東的亞洲諸國之總稱。特別是亞洲東部和南部，即日本、中國、印度、緬甸、泰國、印度支那（筆者案：二次大戰前日本對中南半島的稱呼。通常指越南、寮國、柬埔寨，廣義包含泰國和緬甸）、印尼等之總稱」。否定辭為「西洋」。二為「在中國，意指日本」。此外，其「東洋學」條^⑬，說明如下：「研究東洋的學問，始於十八世紀的歐洲」。

英語世界具代表性的牛津辭典^⑭和韋伯辭典^⑮，對「東洋」、「東方」的同義詞“oriental”與“the East”有類似的定義。“oriental”的解釋有三：一為「位於地中海或古羅馬帝國以東的國家或宗教」；二為「西南亞或亞洲國家之通稱」；三為「歐洲基督教國家東部之帝國」^⑯。同義詞是Eastern。而“the

⑩ 吳沃堯《二十年目睹之怪現狀》第三十二回：「飯後便叫了兩輛東洋車，同到虹口去」（臺北：世界書局，1956年），頁125。

⑪ 凌濛初《初刻拍案驚奇》卷11：「如今為官做吏的人，貪愛的是錢財，奉承的是富貴，把那正直公平四字，拋卻東洋大海」（西寧：青海人民出版社，1981年），頁190。

⑫ 《廣辭苑》（東京：岩波書店，1995年第4版），頁1824。

⑬ 同前註。

⑭ J. A. Simpson and E. S. C. Weiner, *The Oxford English Dictionary* (Oxford: Clarendon Press, 1989), p. 36. & p. 930.

⑮ *Webster's Third New International Dictionary* (Massachusetts: Merriam-Webster Inc., 1986), p. 1591.

⑯ Belonging to, found in, or characteristic of, the countries or regions lying to the east of the Mediterranean or of the ancient Roman empire; belonging to south-western Asia, or Asiatic countries generally; also, belonging to the east of Europe, or of Christendom (as the Oriental Empire, or Church).

East”一詞，除了方向（往東）和位置（東部）的指標性意義外，另有「地球東半部」和「鄰近日昇之處的方位」二義，前者意同於“the orient”^{①⑦}。

可以發現華語、日語、英語世界所認知的「東洋」意涵及其表述的地域範圍，存在著相當程度的差異。要言之，華語世界主要將「東洋」理解為「日本」。日語世界所理解「東洋」地域較廣泛，為「土耳其以東的亞洲諸國」，特別是「東亞洲和南亞」。而英語世界對「東洋」地域的認知與日語世界類似，但釋義略有不同，為「地中海以東的國家」，特別是「西南亞或整個亞洲」。

為什麼同樣以漢字詞表述的「東洋」和“oriental”，在不同的文化體系中會有如此釋義上的分歧？顯然的，華語世界和英語世界不論在方位或是概念上，都以「我」為中心，把「東洋」理解為「遠方之地」、或者「蠻夷之地」；相對的，以儒教文化傳人自詡的日本，在運用漢字詞「東洋」時，卻未承繼中國傳統對「東洋」的解釋，而選擇把「我」納入「東洋」的地域範圍，視之為自我所隸屬的亞洲文化之統稱。明治維新後，在「近代式」學術體系形成的階段，「東洋」則漸漸演變成一相對於「西洋」的專題研究範疇，並且在二十世紀初期被設置為一獨立的學科^{①⑧}。對照「西洋」所代表的新式之學，「東洋」表述了一種自我強調、自我認同的意識形態，其涵蓋範圍甚至及於近東、印度、東南亞、印支等地。為了探討「東洋」概念的成立，以及此中心的

①⑦ The eastern part of the world, the orient; the eastern part of a country, district, or town. The portion of the horizon or of the sky near the place of the sun's risin. More definitely, that one of the cardinal points near which the sun rises.

①⑧ 明治十年（1877），日本設立了第一所「近代式」最高學府東京大學。文學院內設有兩科：「史學哲學及政治學科」與「和漢文學科」。1879年9月哲學科新增「印度及支那哲學」教程，將中、印思想界定為「哲學」，列入正式課程。1881年「哲學科」自「史學哲學及政治學科」獨立成為單獨學科。1887年增設「史學科」，1889年再增設「國史學科」，這是日本特有的「國史」、「東洋史」、「西洋史」三分類之起源，但是一直到1908年，才設置了以「東洋史」為名的科目和學科參考〈文學部〉，《東京帝國大學學術大觀》（東京：東京帝國大學，1942年），頁181-206。

位移在思想史上所顯示的意義，本文將先還原到中國的文化體系，檢視學術用語「東洋」的形成與發展；再把東西文化交流的基本格局——西學東漸、東學西傳——納入觀察，特別著重地理學和譯學在文化互動中彼此的碰撞、融合過程；最後聚焦於近代日本（明治維新〔1868〕～第二次世界大戰終結〔1945〕），分析知識分子的「東洋」論述中，所表達的對文化血緣之回歸與超越。自我的認同與自我的詮釋，以及「東洋」論述中潛藏未現的「日本人」面對「西洋」與「支那」時的相對意識，將是本文的討論重點。

二、歷史上的「東洋」圖像

如前所述，日語世界表述的「東洋」概念，與傳統漢籍中「東洋」所指涉的範圍有相當差異。察考「東洋」的語彙本身，除了意指脩水^①的用法外，作為海域範圍的例子，始出元朝汪大淵的《島夷誌略》^②。當時以「東洋」、「西洋」為分隔「南海」為東西之語，元代時，其西境達印度、斯里蘭卡，到波斯（筆者案：今伊朗）沿岸。而宮崎市定主張「東洋」、「西洋」的用法，可上溯至宋代，乃為南宋周去非《嶺外代答》（1178）^③中可見的「東南洋」、「西南洋」語之省略形態^④。雖然《嶺外代答》中「洋」、「海」混用^⑤，

① 酈道元《水經注》對東洋＝脩水有清楚的說明：「《魏書·道武帝紀》〔……〕又天賜三年九月，度漠北，南還長川，是也。于延水今出邊外曰東洋河，即脩水也」（北京：中華書局，1970年），頁1174。

② 依據荒川清秀《近代日中學術用語の形成と傳播——地理學用語を中心に——》（東京：白帝社，1999年）頁169的察考。唯該文將《島夷誌略》作者汪大淵誤為王大淵，請參考《島夷誌略》（臺北：臺灣學生書局，1985年）。

③ 《嶺外代答》（北京：中華書局，1985年）。

④ 宮崎市定：〈南洋を東西洋に分かつ根據について〉，《東洋史研究》7卷4號（1942年8月），頁201-203。

⑤ 《嶺外代答》有「其大海曰交趾洋」、「交趾海」等語。

宮崎市定也指出以「洋」稱呼可供航行之大海的用法，自宋代開始流行^{②④}。但宋正海等人卻更精確地考證出以「洋」指稱較「海」略小水域的用法，始自宋朝中葉，完成於宋末，盛行於元明^{②⑤}。明人張燮的《東西洋考》^{②⑥}中，「西洋考」十五國，乃交趾、占城、暹羅、下港、柬埔寨、大泥、舊港、麻六甲、啞齊、彭亨、柔佛、丁機宜、思吉港、文郎馬神、池悶；「東洋考」七國，乃呂宋、蘇祿、貓里務、沙瑤、唹哩、美洛居、文萊、鷄籠淡水；日本及紅毛番編入「外紀考」內。

《島夷誌略》與《東西洋考》所稱「東洋」，係南海東部及其附近諸島，大約北半球東經一百一十度以東，主要是加里曼丹島、菲律賓群島等地域。陳倫炯《海國聞見錄》^{②⑦}上卷，以東洋記、東南洋記、南洋記、小西洋記、大西洋記、崑屯記、南澳氣記來述天下沿海形勢。史傳中，楊士奇等撰《明太宗實錄》有「東洋馮嘉施蘭」^{②⑧}、「東洋朝鮮國」等語^{②⑨}，顧秉謙等修《明神宗實錄》亦有「東洋呂宋一國」、「西洋船關一尺稅銀六兩，東洋船關一尺稅銀四兩二錢」^{③⑩}等語。《明史》以婆羅為「東洋盡處，西洋所自起也」^{③⑪}；並談及

②④ 下列用例可證：例如徐兢《宣和奉使高麗圖經》卷三十四：「白水洋、黃水洋、黑水洋」（北京：中華書局，1985年，頁120-121）；趙德麟《侯鯖錄》：「洋者山東謂衆多為洋，《爾雅》洋〔……〕多也，今謂海之中心為洋，亦水之衆多處。」（上海：商務印書館，1914年，頁15）；《宋史·高麗傳》：「絕洋而東」（臺北：鼎文書局，1983年，頁14047）等。

②⑤ 宋正海、郭永芳、陳瑞平合著：《中國古代海洋學史》（北京：海洋出版社，1989年）第九章「海區劃分的演變」第三節「小海區——洋」，頁94-95。

②⑥ 張燮：《東西洋考》（臺北：臺灣學生書局，1985年），卷12，目錄。

②⑦ 陳倫炯：《海國聞見錄》（臺北：大通書局，1987年），卷上，目錄。

②⑧ 楊太奇：《明太宗實錄》（臺北：中央研究院歷史語言研究所，1966年），卷58，頁848，以及卷81，頁1091。

②⑨ 同前註，卷89，頁1184。

③⑩ 顧秉謙：《明神宗實錄》（臺北：中央研究院歷史語言研究所，1966年），卷210，頁3939。

③⑪ 張廷玉：《明史》（臺北：鼎文書局，1981年），卷223，列傳210，外國4，頁8378。

馮嘉施蘭是「東洋中小國」^{③②}，而「東洋不產丁香」，獨美洛居有之^{③③}。可以發現與《島夷誌略》、《東西洋考》相較，史傳中的「東洋」不僅涵蓋了南洋（馮嘉施蘭、美洛居），也包括日本與韓國（朝鮮國）。

清代以降，因為日本位於中國之東的海中，因此中國人漸習稱日本為「東洋」，而使「東洋」呈現複義並存的局面。《新清史》「賞京師大學堂東洋教員服部宇之吉文科進士」^{③④}。趙爾巽《清史稿》有如下諸例：「就五大洲言之，宜於西洋，宜於東洋，豈其獨不宜於中國」^{③⑤}；「先赴東洋試行。〔……〕。先是招商局船駛往新嘉坡、小呂宋、日本等處」；「派大員往東洋議約。〔……〕。鴻章至日本」，皆以「東洋」等同於日本。

相對於史傳和地誌，明清的文學作品中雖可尋得為數不少的「東洋」語辭，但所指涉的地域範圍顯得模糊。《水滸傳》、《平妖傳》、《西遊記》、《醒世恆言》、《型世言》、《紅樓夢》等皆有以「東洋大海」為遠方、九霄雲外的表現^{③⑥}。《兒女英雄傳》中的「東洋玫瑰油」，應為日本^{③⑦}。紀昀的

③② 同前註，頁8380。

③③ 同前註，頁8374。

③④ 國史館清史組編《新清史》本紀三十三宣統本紀，宣統元年六月乙未。

③⑤ 《清史稿》，卷155，〈志130〉交通志1，收入《續修四庫全書》（上海：上海古籍出版社，1928年），第297冊，頁72。

③⑥ 《水滸傳》九十五回：「一望都是白浪滔天，無邊無際，似個東洋大海。就是肋生兩翅，也飛不過。」（臺北：聯經出版公司，1987年，頁1209）；《平妖傳》二十九回：「他投東洋大海去，那裏去尋？」（上海：上海古籍出版社，1981年，頁184）；《紅樓夢》五十一回寶琴詩作「馬嵬懷古」：「寂寞脂痕漬汗光，溫柔一旦付東洋。」（北京：北京師範大學出版社，1978年，頁814）；《西遊記》裏，約有二十個「東洋」的用例，「東洋大海」對悟空而言，簡直是個蓬萊仙境、寶藏無盡，例如他的如意金箍棒「本是東洋大海龍宮裏得來的」（《西遊記》〔臺北：三民書局，1990年〕，第14回，頁117），只要駕上筋斗雲，不消一個時辰，便能「往東洋大海老龍王家討茶喫喫」（第14回，頁123），想求仙方時，所作的打算是「上東洋大海，遍遊三島十洲，訪問先翁聖老」（第26回，頁222）。至於「東洋大海」位置，可由以下二則記述拼湊出來：二十六回：「行者〔……〕急急離了瀛洲，徑轉東洋大海。早望見落伽山不遠，遂

《閱微草堂筆記》，卻不以「東洋」為南洋諸島或日本，而將之刻畫為「自日本以外」，包括「大小國土凡數十，大小島嶼不知幾千百」的廣袤海域³⁸。

古希臘羅馬時代，以Ocean的語源Oceanus代表環繞世界的海洋，與意指內陸海的sea字相對。此語後來分化³⁹為Oceanus Occidentails（西洋）⁴⁰與Oceanus Orientalis（東洋）⁴¹二語。明末利瑪竇（Matteo Ricci, 1552–1610）

落下雲頭，直到普陀巖上。見觀音菩薩在紫竹林中與諸天大神、木叉、龍女，講經說法」（頁227）；五十七回：「那沙僧在半空裏，行經三晝夜，方到了東洋大海。忽聞波浪之聲，低頭觀看，真個是黑霧漲天陰氣盛，滄溟銜日曉光寒。他也無心觀玩，望仙山渡過瀛洲，向東方直抵花果山界」（頁511），可知「東洋大海」在瀛洲和落伽山之東，距離甚遠；而其中最吸引悟空的去處，就是龍宮（參第14回，頁122）。

³⁷ 《兒女英雄傳》（臺北：三民書局，1990年），頁164。

³⁸ 《閱微草堂筆記》卷二十「灤陽錄」二：「全圖疆界袤延數千里，無所謂仙山靈境也。朝鮮琉球之貢使，則余嘗數數與談，以是詢之。皆曰：東洋自日本以外，大小國土凡數十，大小島嶼不知幾千百，中朝人所必不能至者。每帆檣萬里，商舶往來，均不聞有是說。惟琉球之落滌，似乎三千弱水。然落滌之舟，偶值潮平之歲，時或得還，亦不聞有白銀宮闕，可望而不可即也。」（上海：上海古籍出版社，1980年），頁495。

³⁹ 梶村大彬：《地理學の表現序説》（東京：古今書院，1948年），頁231–235。

⁴⁰ Oceanus Occidentails的北半部後來通稱為Oceanus Atlanticus，即Atlantic Ocean，此語的中譯有「亞大臘海」（利瑪竇《坤輿萬國全圖》）、「亞太臘海」（艾儒略〔Aleni, P. Julius, 1582–1649〕《職方外紀》，1623）、「壓蘭的海」（裨治文〔E.C. Bridgman, 1801–1861〕《大美聯邦志略》，1861）等；福澤諭吉亦以「あとう海」、「呢・壓蘭的」（The Atlantic）譯之，見福澤諭吉：《增訂華英通語》，收錄於《福澤諭吉全集》（東京：岩波書店，1958年），卷1，頁79。

⁴¹ Oceanus Orientalis的中部，在西班牙人巴布亞（V.N.de Balboa, 1475–1519）發現太平洋（1513年）之後，易稱為Mar del Zur（南海）；而南太平洋則由葡萄牙探險家麥哲倫（Ferdinand Magellan, 1480前後–1521）命名為Mar Pacifico，同於英語Pacific Ocean。參閱Rodoney W. Shirley, *The Mapping of the World*（London: The Holland Press, 1984）所引Abraham Ortelius（1527–1598年）於1570年印行的世界地圖“*Theatrum Orbis Terrarum*”（收錄於M. P. R. van den Broecke, *Ortelius Atlas Maps: An Illustrated Guide*〔Goy: HES Publishers, 1996〕）之名稱。該地圖可參閱以下網頁：<http://library.ust.hk/info/exhibit/maps-9706/map-gallery1.html>；<http://www.jpmaps.co.uk/cartographers.htm>。

到中國，繪製世界地圖《坤輿萬國全圖》^{④②}時，則襲用中國已通行的「西洋」、「東洋」語彙並擴而大之，以漢字詞「大西洋」、「大東洋」來為上述海洋命名^{④③}。他自稱「大西洋人」，並將葡萄牙西方的海洋（筆者案：即今大西洋）命名「大西洋」，以「小西洋」稱印度西方的海洋（筆者案：係今阿拉伯海）^{④④}。

黑格爾（Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, 1770–1831）在《歷史哲學》中創造「東洋式專制」（Oriental Despotism）一詞^{④⑤}，指以中國為首的東洋各國，多年來一直延續著一種歷史原初的、停滯的、被文明所遺棄的專制政治、國家形態。他認為「東洋」的發展是與「世界」逆向的、外於「世界」的^{④⑥}。其所謂「世界」，是重視「主體之無限自由」的，已經與東方之國（Morgenland）永遠訣別的西方之國（Abendland），即基督教世界。而壓抑個人自由的「東洋」，不論是在時間上或是在空間上都與這樣的世界異質。

另一方面，湯恩比（Arnold Toynbee, 1852–1883）指出「東洋」的同義詞「遠東」（the Far East）是源自歐洲中心主義的呼稱：

歐洲人過去稱東亞曰「遠東」，甚至東亞位於澳洲的北方非東方，而且相距甚近；可是澳洲的歐籍居民，一直沿用這個名稱，言外之意，蓋以歐洲為中心也；而且，歐洲事實上統治世界上其他地區，至二十世紀二次大戰止，為時也不過四個世紀，而中國卻控制了半個世界，截至一八

④② 《坤輿萬國全圖》於明萬曆壬寅三十年（1602）正式刊行。

④③ 參考齋藤毅：《明治のことば》（東京：講談社，1977年）第二章〈東洋と西洋〉。

④④ 荒川清秀：〈マテオ・リマチ世界圖の譯語〉，《日本語學》1987年6月號，頁29。

④⑤ 黑格爾著，王造時譯：《歷史哲學》（*Philosophie der Weltgeschichte*）（上海：上海書店，1999年），頁118。

④⑥ 同前註，第一部「東方世界」，頁118–122。

三九年（道光十九年）止，長達二十世紀。^{④⑦}

他強調站在歐洲中心的角度而言，「東洋」雖然是個距離遙遠，指涉範圍也不確定的地域，但是整個東洋卻受到中國人的控制，就像中國人稱自己的國家為「中央王國」（The Middle Kingdom），或甚至說：「普天之下，莫非王土」一樣。

自西羅馬滅亡，沒有一個國家曾有效地控制東半球的西端或美洲，像中國控制它的領土一樣。中國對東亞控制，不是純政治性的，最重要的是文化控制。東亞諸國如朝鮮、日本、安南均保持其政治獨立，卻受中國文化強烈的感染。中國文化一直是東亞半個世界的結合力；也是中國文化才能使東亞在本書中，視為一體而予以論述。^{④⑧}

他認為歐洲一直沒有真正在政治或文化上宰制東洋，反而是中國對於東洋各國的文化控制，令它結合了包含了半個世界的東洋，保持龍頭老大的地位。

十五世紀初鄭和七下西洋的壯舉，曾預示著世界地理學史上一個大發現時代的萌動，它使中國人的視野從亞洲東部擴展至非洲東海岸，並為明、清時期東南沿海人民「下南洋」鋪平了道路，但因其遠航的主要目的是「宣示威德」、「給賜其君長」、「使諸邦咸聽命」，不僅沒有帶來商業利益，反而給政府造成沉重的財政負擔，結果這一壯舉竟被作為一項弊政而革除。半個世紀之後，歐洲人先後到達好望角（1488年）、美洲（1492年）和印度（1498年），此即歐洲歷史上的世界地理大發現。中國沒有能去發現歐洲，就只有等待著被歐洲發現。

十六世紀以後，隨著西方傳教士的東來，出現了東西方地理學接觸、融合

^{④⑦} Arnold Toynbee, "Introduction," *Half the World: the History and Culture of China and Japan* (New York: Holt, Rinehart and Winston, 1973), p. 9; 譯文引自湯恩比編，梅寅生譯：《湯恩比眼中的東方世界》「引言」（臺北：金楓出版社，1987年），頁40。

^{④⑧} 同前註。

的機會，從而為中國傳統地理學的迅速發展創造了條件。1584年，來華的耶穌會教士利瑪竇，應明朝嶺西按察使王泮的要求，將自己懸掛的西文世界地圖譯為中文。以後利瑪竇又多次在南昌、南京、北京等地繪製、增訂世界地圖。隨之來華的西方傳教士如龐迪我、艾儒略、畢方濟、南懷仁、熊三拔、蔣友仁等均曾繪製地圖，有的還就圖立說，編輯成書。艾儒略編著的《職方外紀》和南懷仁撰寫的《坤輿圖說》皆對中國和日本的地理學產生莫大影響。

關於日本使用的「東洋」，津田左右吉認為是源自中國，他對歷史上「東洋」一語的產出、變遷、所指涉的海域範圍，作了如下的說明：

東洋之名源於支那，元末或明初時，為了區分經由南海來貢的船舶所來往的海域，遂以其所在位置來命名——東部稱東洋，西部稱西洋。原為指涉海洋之稱呼，但漸次演變成在洋面上或位於其指涉方向的土地之稱呼。至於東洋與西洋之分界線在何處？是根據什麼標準設定此分界線的？學者們因人而異，有不同的見解。就算所指為真，時移境遷，也或多或少應有所變化。概而言之，菲律賓群島方面為東洋，菲律賓群島以西之群島與其沿海以及印度洋方面為西洋。當歐洲人經印度洋到支那時，他們也曾自稱自己的母國為西洋。古老以西域稱呼經由西北陸路可交通之地；而西洋的稱呼，則在日後漸漸也涵蓋了支那人智識所及的遠西。東洋在往後相當長的時間，所指涉的地域一直局限於狹窄的地域範圍，這是支那人因為長期無法開拓東洋以東的航路，近來則以東洋稱呼位於東方的日本之故。本來以位於支那南海東部而得名的東洋，從此成為支那東海的象徵。而西洋所謂東洋的涵蓋範圍，皆為支那的藩屬之地——即蠻夷之地，所以支那當然不會把自己納入東洋之一員。⁴⁹

⁴⁹ 津田左右吉：〈東洋文化とは何か〉，《シナ思想と日本》，頁108-109。

接著他指出日本近世以後出現了「東洋」一詞，但不論在地理位置或是文化意涵上，日本人所理解的「東洋」，並不完全承繼中國。

至於日本，隨著德川時代中期對歐洲的了解漸增，開始使用西洋一詞稱呼位於此極西之地的諸國，並賦予其文化意涵。亦即認為西洋具有特殊的文化。但是此稱謂普遍之後，則生出為東方之文化國命名的欲求；因此產生為東洋一語賦新意，並以此稱呼以支那為中心，受納其文化之地域的構想。佐久間象山的詩：「東洋道德西洋藝，匡廓相依完圈模，大地一周一萬里，還須缺得半隅無。」所表述的應為此意吧！若果真如此，對支那人而言指涉了蕃人的東洋，到了幕末時代的日本人，卻易之為包含支那，且在文化意義上是以支那為中心的地域之稱謂。伴隨著西洋乃非蠻夷亦非蕃人之文化國的認知，日本未採納支那以東洋西洋區分經由南海來貢的蕃人之國、域外之國的作法，而將世界之文化國大別為二，分別以東洋和西洋為之命名。稱謂的意涵完全改變了。當然，在這個意義下的東洋，也包括了日本，這是因為日本為了要受納發源於支那的儒教，或說儒家之學；而視西洋的文化為技藝，並採取與之對立的立場，認為日本與支那擁有同樣的道德。^{⑤①}

津田說明日本是在十七世紀江戶時代中葉以降，經由傳教士拓展了與西方國家的接觸，開始使用「西洋」之名，稱呼處於日本極西地位的歐洲各國^{⑤②}；並逐漸賦與「西洋」以文化上的意義，表述一種與東亞或日本異質的文化形態和社會形態。如此，對於十七世紀以後的日本人而言，「西洋」逐漸成為一個具有人文意義的範疇。

隸屬藤原惺窩門流的德川第六、七代將軍（家宣、家繼）侍講新井白石

^{⑤①} 同前註，頁109-110。

^{⑤②} 佐藤亨的研究也指出這一點。參照佐藤亨：《近世語彙の研究》（東京：櫻楓社，1983年），頁305。

(1657-1725)^{⑤2}，便將一七〇九年，奉令訊問祕密潛入日本被捕的義大利籍傳教士Giovanni Battista Sidotti (1668-1715)時的對談和反思，記錄成《西洋紀聞》一書。書成於一七一五年(正德五年)，其中雖未特別對「西洋」的命名有所說明，但內容記述了新井本人和「番夷」^{⑤3}G.B.Sidotti就世界的人文地理、歷史、風俗、天主教所交換的意見。堅信朱學式世界觀的新井白石，嚴厲批評基督教義中一神論、樂園追尋及諾亞洪水等內容為不切實際。他上書德川家宣，提醒他在受納洋學的同時，須提防那些與儒家教義相抵觸的基督教思想^{⑤4}。但是在新井白石的呼籲下，八代將軍吉宗推動「享保革新」，緩和對異文化的限制，有條件的開放學者研習荷蘭文化(不包括宗教)與荷語，因此有「蘭學」的發達。

新井白石按照G.B.Sidotti的敘述，將地球的構成描寫為下列六大洲：一、「歐羅巴」(說明為：漢所謂「大西洋」，我國所謂「奧南番」)；二、「利未亞歐羅巴以南」；三、「歐羅巴之東」(說明為：亞細亞日本、支那、震旦)；四、「南亞墨利加」；五、「北亞墨利加」；六、「墨瓦臘泥加」。前

⑤2 新井白石是繼林羅山之後，首位在基督教徒被逐出日本、鎖國體制完全確立的時代裏，積極學習荷語，並主動與琉球王子、朝鮮使節和荷蘭商賈進行對談的儒者。他出生於江戶下級武士之家，因家貧而無法正式就學。三十歲才師事藤原惺窩弟子木下順庵習朱子學，關於西洋事情的著作有《采覽異言》五卷(1713年)和《西洋紀聞》三卷(1715年)。二者皆收錄於宮崎道生校注：《西洋記聞》(東京：平凡社東洋文庫，1994年)中。

⑤3 援用新井白石書中的稱呼。《西洋紀聞》多使用「番夷」、「異人」稱呼西方人，很少使用「西洋人」的稱呼。江戶時期的儒者，多沿用以中華為「夏」、以歐洲為「夷」的想法，對歐洲「野蕃」充滿輕蔑的態度。近世日本儒者對「華」、「夷」另有一解，參考林春勝、林信篤編，浦廉一解說：《華夷變態》(東京：東方書店，1958年《東洋文庫叢刊》第十五)之〈序〉中有言：「華夷變態之意，乃明滅、滿族清代之為支那的支配者。」

⑤4 新井白石認為洋學雖然在物理、實理方面見長，卻缺乏精神、道義等形而上的內容，充其量是一種「形器」式的學問。他規定洋學為「形而下」之學，切斷洋學與基督教等形而上學連結的可能；也決定了洋學在往後被視為一種工藝技術，來受納和移植的命運。

三者為「陽國」，處於地之上；後三者為「陰國」，處於陽國之下、地之下。而根據鮎澤信太郎、宮崎道生的考察，新井白石在寫作《采覽異言》、《西洋紀聞》時，參考了利瑪竇的《坤輿萬國全圖》^⑤。春山行夫的研究也指出日本地理學用語深受利瑪竇世界地圖的影響^⑥。故雖然「西洋」一語開始出現在日語文獻的精確年代尚不可考，指涉的地域範圍也不甚明瞭，但江戶時期的「西洋」概念，承繼自元、明地誌和《坤輿萬國全圖》等利瑪竇所繪世界地圖，應是確定的。新井白石的《西洋紀聞》探討了歐洲的史地風俗宗教，到了幕末一八六六年（慶應二年）福澤諭吉（1834-1901）寫作《西洋事情》^⑦時，則著重於西方政治、經濟、制度和文明的探討。

與「西洋」相對應，幕末的日本人開始使用「東洋」一詞稱呼東方的國家，同時將「東洋」附以文化的意義。從佐久間象山（1811-1864）的著名詩作可知，在十九世紀初期，日本人已經區分出世界的「東洋」和「西洋」兩大文化圈。當時他們雖未以「東洋人」稱呼中國人，卻把中國當作「東洋」的核心；而「東洋」則指涉了以中國為中心的，曾經令日本產生文化受納的國家和地區。本來，西方公認中國文化是東亞文化的母體，日本也長期視中國為文化母國；但近代以後，日本由對中國政治社會現狀的歧視，導致對中國母體文化的懷疑。他們以「東洋」包括了中國、印度、和日本等國。津田左右吉已清楚指出這種改易「東洋」意涵的目的，是欲消弭以中國文化、儒教思想為文化根源的意識，推行日本才真正能繼承東亞傳統、日本思想中早已孕育東方思想本源的觀點，賦與日本的思想文化以一種普遍的價值。下一節將鎖定近代日本的

⑤ 鮎澤信太郎：《日本文化史上における利瑪竇の世界地圖》（東京：龍文書局，1944年），頁28；宮崎道生：《新井白石の洋學と海外知識》（東京：吉川弘文館，1973年），頁248。

⑥ 春山行夫：〈近代用語系統〉，言語生活編集部編：《言語生活》172號（東京：筑摩書房，1967年），頁1-15。

⑦ 福澤諭吉：《福澤全集》（東京：時事新報社，1898年），卷1。

「東洋」論，進行檢討。

三、近代日本的「東洋」論述

明治的帷幕，在主張「王政復古」和主張「王政維新」兩派勢力的頡抗下，搖擺拉開^{⑤⑧}。由神官和平田篤胤（1776–1843）派的國學者所主導的復古主張裏，含有強烈的排外、排他傾向。維新之際，儒學者屢因勢力無法與國學者抗衡，兩派之間時有爭端^{⑤⑨}。進入文明開化期後，高級官僚與啓蒙學者們皆力批儒學陳腐^{⑥⑩}；由西周（1829–1897）、津田真道（1829–1903）、加藤弘之（1836–1916）、中村正直（1832–1891）、福澤諭吉（1834–1901）、西村茂樹（1828–1902）等人組成的「明六社」，也自覺地揚棄儒學，宣揚資產階級式改良主義哲學——使得已經失去學術的主導地位的儒學，在明治的前十年，面臨幾乎被社會棄置的局面。然而，明治十年（1877），自由民權運動引發了西南戰爭，天皇的權威再度面臨武士、民衆的挑戰。明治政府意識到西化對國權的威脅，除了加強宣導史賓塞進化論中闡釋社會秩序之合理性的部分，以對抗天賦人權論；也立即調整教育方針，轉為以儒教倫理為主。

昭和時期著名的政治家橋川文三（1922–）^{⑥⑪}在回顧此段歷史時，自我設問

⑤⑧ 德富蘇峰指出：明治維新生來即內藏進步與保守兩個「二律背反」的精神，混雜了守舊與開明、傳統主義與進步主義的思想，強韌地規定一切社會事象，支配了整個明治時代的文化。參考〈維新革命史的反面〉，原載《國民之友》207號，收錄於橋川文三、松本三之介編：《近代日本政治思想史》（東京：有斐閣，1971年），頁133。

⑤⑨ 尤其是明治二年訂下王政復古的方針，昌平學校改由平田篤胤派的國學者主導，成了以國學為主、儒學為輔的狀態之後，國學、儒學之間的敵對形勢更顯尖銳。

⑥⑩ 由左大臣岩倉具視率領，木戶孝允、大久保利通與多數官員隨行的使節團，在巡行歐美各國，於1873年歸國後，確定了陸軍與教育學習法式、海軍學習英式、美術學習義式、國憲（憲法）學習英、法的基本方針。

⑥⑪ 橋川文三曾於昭和時期任職日本國務大臣，但第二次世界大戰後淪為戰犯，服無期徒刑。

道：

爲何要把歷史和國情均迥異的古代中國思想，當成是可以支持日本之特殊政治社會本體（國體）的思想，而再三回顧並引用呢？⁶²

接著他提供了三個可能的答案。第一，菁英分子在明治開國當時：

試圖援用涵蘊在儒學思想中的普遍主義之契機，在他們已經瞭然於胸的倫理社會中，解讀開國後首度面對的外交事件，並獲致成功。⁶³

而這樣的歷史記憶，是源於「一般意識到國家的存亡危機時，向儒教典籍中尋找解決之道的本能已經被養成」。第二，他說，這雖是很平凡不足道的事實，還是必須指明：

儒教是東亞世界產出的普遍性思想體系，在日本也自遠古就紮下深厚的根基，因此是日本人最熟習的思考樣式。⁶⁴

因此，當對西歐的思想文化產生不信任和疑慮時，便會反射性地想起亞洲的思想文化。第三個理由是：

雖然儒教本具普世性的教義，但日本的儒教信徒仍偏好以特殊主義來理解它，將儒教與日本固有信仰融合，視之爲民族主義哲學，加以運用。⁶⁵

簡言之，橋川文三認爲，以「特殊」來解析儒教教義具備的「普遍、普世」性，是明治政府和知識分子在面對不確定的西方和動盪的政局時，一貫的反射性動作。

⁶² 橋川文三：〈日本的儒教の流れ〉，《昭和維新試論》（東京：朝日新聞社，1993年），頁197。

⁶³ 同前註，頁203。

⁶⁴ 同前註。

⁶⁵ 同前註，頁204。

江戶後期，因應國學的興起，儒教與漢字被名之為「漢意」、「唐心」（*からごころ*，指因學習中國古籍而產生的崇拜中國、沉醉中國文化之心），以之為「非日本固有」的「異物」，亟欲加以排除；到了一八九〇年代，伴隨著國家主義的興起，儒教則再被提起、回顧、搬上公共論壇與學術領域，改頭換面成為「亞細亞論」而再生。在二次大戰為止的整個日本近代，扮演重要的角色。「亞細亞論」中最重要的書寫形式，就是環繞著「東洋哲學」、「東洋思想」、「東洋倫理」、「東洋文化」、「東洋人」、「東洋學」、「東洋史」等主題所呈現出來的「東洋」論述。

不論是將軍當權或是天皇掌政，儒教再三地獲選為替政權正當性辯護的工具；面臨新局時，過去的記憶也再三地被內化、日本化，並且重新賦與「東洋」這個朝向「西洋」的相對化印記。如果在探討為什麼儒教總是能呼應近代日本政府集約國民感情的需求而不斷地還魂復甦時，只能提供歷史的、宿命的、或通則性的答案，顯然是不夠的。必須要返回透過儒教論、亞細亞論和東洋論所構造的「近代」各個歷史層面，對日本人的自我認識方式作更深入的檢證，才能夠把這個線索看得更清楚些。今選擇近代日本（明治維新～二次大戰）曾對「東洋」提出具體論述的知識分子——井上哲次郎（1855-1944）、岡倉天心（1862-1932）、西晉一郎（1873-1943）、津田左右吉（1873-1961）、橘樸（1881-1945）、竹內好（1910-1977）等六人，以其「東洋」論述為主，按照出現順序，配合時代背景，對近代日本知識分子所勾勒的「東洋」像和近代日本「東洋」論的演變試作解析。

明治維新後，第一位正式在學術場域提出「東洋」論者，當推東京大學哲學系第一屆畢業生井上哲次郎（1855-1944）。一八八一年（明治十四年），井上自東大畢業後進入文部省御用掛任職，受加藤弘之之託，在編輯局兼官立學務局從事「東洋哲學史」的編纂工作；並與杉浦重剛等人創辦《東洋學藝雜

誌》⁶⁶。翌年，轉任東大「古典講習科」副教授，負責「東洋哲學史」和「論理（邏輯）學」課程。「古典講習科」的「東洋哲學史」，是繼一八八一年「政治科」設置的「印度及支那哲學」講座之後，學院中首次出現以「東洋」為「西洋」的對語，指涉以中國、印度為主的學問。

井上在授課的同時，也繼續在東大編輯所編纂「東洋哲學史」，但由於相關記載闕如⁶⁷，無法得知其詳細內容。不過井上晚年寫作《明治哲學界的回顧》時，特別在〈結論——我的立場〉中，以「哲學方法論」一節敘述研究東洋哲學的動機：

有些人認為東洋的哲學除了考古學和文獻學的價值外，便不值得一顧，這是他們未曾深究東洋哲學的緣故。對於東洋人而言，研究東洋學，將之與西洋哲學加以比較對照，進一步構造東洋的哲學思想，應最能得其真諦。〔……〕。特別在宗教和倫理範疇裏，更必須基於東西洋的哲學史實，加以咀嚼消化，並須懷抱提升發展東洋哲學的抱負。因此本人在研究西洋哲學的同時，對東洋哲學的研究亦不懈怠，以兩者的融合統一為己任。⁶⁸

認定自己是「東洋人」的一員，強調架構東洋的哲學體系時，必須重視宗教和倫理史實，把東西洋思想加以比較對照。他認為東洋思想本身具體哲學性，只是尚未被充分彰顯出來，因此須參照西方哲學將之理論化，提升其價值。這樣

⁶⁶ 《東洋學藝雜誌》於1881年（明治十四年）創刊，〈緒言〉提及發行目的是要提升日本人的「理學」知識，故多刊載自然科學類的討論文章。

⁶⁷ 僅能找到相關記載兩則如下：《巽軒年譜》：「九月，東洋哲學史開講。選課的學生有井上円了、三宅雄三郎、棚橋一郎、松本源太郎等十數名。」（東京：井上哲次郎生誕百年紀念會刊行，1954年），頁15；《井上哲次郎自傳》：「由於古典科的學生完全不識西洋學問，因此吾依據《論理學》教授形式邏輯學。」（東京：富山房，1973年），頁55。

⁶⁸ 《明治哲學界の回顧》，頁85-86。

的看法，既走出江戶幕末的渡邊華山（1793–1841）、高野長英（1804–1850）等人以西洋文化涵蓋東洋文化的觀念，也迥異於西周以中日思想完全不能和西洋哲學匹敵^{⑥9}的想法。「東洋」不再是一個必須甩脫離棄的概念，而成為可以肯定和擁抱的對象。至於研究東洋哲學的方法，他認為須捐棄成見，以辨別倫理之本源為目標。他說：

須明辨倫理之大本，東洋西洋之論議不可混為一談。區分大小派系、誹謗師父、詈罵友朋，或以孔丘為聖者而排擠異端、以黑格爾為賢者而拒斥牛頓，皆將陷於偏曲，詭辯蜂起、遁詞百出。而真理遂不得討尋。余等既以哲學士自詡，必先講究倫理之大本。^{⑦0}

同時他也特別強調面對西學時，須堅守不盲目崇信、獨立自主的態度。

不可因其為泰西人之言而盲信之。必須質詢自己的理性，以之為判斷是非的唯一標準。^{⑦1}

井上於一八八四年二月踏上西行之途。留學德國期間，他不斷地與李普曼等歐洲的哲學史家，交換「東洋哲學史」的寫作意見^{⑦2}。西方對中日哲學思想近乎無知的現象，令他意識到「東洋哲學史」不僅將對東方思想界有所貢獻，也將為西方思想界對中日哲學的瞭解，提供新的參考座標。

一八九〇年（明治二十三年），井上頂著一流精英的光環，自歐返國。立即被任命為東京帝國大學文科大學教授^{⑦3}，並受到文部大臣芳川顯正的提名，

⑥9 西周於《百學連環》「哲學之部」的最後指出中日學問劣於西方，因為過於泥古，所以須加以改革和開化。

⑦0 《倫理新說》（東京：文盛堂，1883年），頁1–2。

⑦1 〈泰西人ノ孔子ヲ評スルヲ評ス〉，《東洋學藝雜誌》1卷4號（1882年1月），頁13。

⑦2 參閱井上哲次郎留學日記《懷中雜記》（日本東京都立中央圖書館《井上文庫》藏，全二冊）1886年2月4日「訪李普曼」條、1886年2月17日「訪溫德教授」條、1887年6月26日「訪法國文部大臣Julos Simon」條。

⑦3 井上回國時東京大學已更名「帝國大學」，文學部也易名「文科大學」，組織有所改變。

受委託為明治天皇敕撰《教育敕語》的官方解說者。他直接連結「孝悌忠信」和「共同愛國」為日本人道德的兩大德目。強調這是所有「臣民」對「君主」應盡的義務，也是拯救日本的唯一方法。以「忠孝一致」為道德第一義，強調「忠君愛國」的精神，鼓勵臣民應如「孝親」般地「忠君」；對國家社會，應輕己身如鴻毛，無私奉獻。同時，井上十分執著日本形態的皇統觀念——即日本天皇為「天孫降臨」、「萬世一系」，日本民族為「天降民族」、「八紘一字」，故日本為「神國」、「超然萬國之間而獨秀」^⑭。面對明治二十年代初期甚囂塵上的自由主義、民權風潮時，他意識到這些觀念有可能動搖天皇體制，故試圖把儒學孝悌忠信的倫理觀念與德國國家主義結合後，強調日本傳統的皇道觀念（國學派的民族至上主義），來鞏固人民的民族榮譽感和對天皇制國家體制的認同感^⑮。然而，為了說明歷史上「孝悌忠信」如何應用於「共同愛國」，井上哲次郎必須回歸歷史事實，加以檢證。於是在完成《敕語衍義》後，井上再度著手「東洋哲學史」的編纂工作。可以說，「東洋哲學史」和《敕語衍義》之間，存在著內在的必然性。

井上構想的「東洋哲學」體系，是由中國、印度、日本三方面的思想熔鑄而成。一八九〇年與內田周平（1858–1945）的筆戰中，他述及多年來編纂「東洋哲學史」的心路歷程。

吾之著作東洋哲學史，始於十一年前，當時因史無前例而深感困難，持續三年，完成孔孟老莊等部分，其餘則尚未整理。赴歐七年間，專事西學，東洋哲學史之著作暫時中斷。歸國後再度蒐羅中國古書，盼能將之

⑭ 參井上《敕語衍義》為《教育敕語》首句「朕唯吾皇祖皇宗，肇國宏遠，樹德深厚」所作的解說。

⑮ 嚴紹盪認為《敕語衍義》深深烙著德國國家主義的印記，而井上的這些信念，是留德期間，受到俾斯麥、斯坦因等國集權主義者的影響的結果。他批評井上的思想體系「既是學術的，又是政治的」；這個龐大體系的全部價值，「在於使國民天皇制國家體制的意識」。參見氏著：《日本中國學史》（南昌：江西人民出版社，1991年），頁304。

順次完稿，以遂多年夙志。然而益感脫稿問世之事，尚期十餘年之後矣。^{⑦⑥}

透露了亟欲完稿的迫切心情與意料中的困難重重。中國思想方面，他發表了先秦諸子的論述數篇；印度思想方面，則主要透過教學活動，將叔本華涅槃論中灰身滅智的小乘思想，與起信論等大乘經典的常樂我淨思想對照講述^{⑦⑦}；並曾經提出「現象即實在論」^{⑦⑧}，把儒教的「太極」與佛教的「如來藏」，等同於西方哲學的「實在」概念，為東西思想互作比附^{⑦⑨}。

相較於中、印思想的探究，井上對日本思想的整理最為完整。寫作《敕語衍義》的經驗，促使他意識到彰顯日本民族的優越性的必要。為了從學理上證明這種優越性，「追溯德教之淵源，尋繹學派之相關」，他展開江戶思想史的整理作業。一九二四年（大正十四年）重新刊定的《日本陽明學派之哲學》

⑦⑥ 論戰的詳細經緯，參考大島晃：〈井上哲次郎の「性善惡論」の立場〉，《ソフィア》，42卷4號（1994年4月）。

⑦⑦ 井上在東大擔任「哲学科」裏「西洋哲學」和「東洋哲學」的課程。前者的教材以康德和叔本華為主，尤重康德的宗教哲學與叔本華《意志與表象的世界》中的涅槃論；後者雖名為「東洋哲學」，但他主要講的是「印度哲學」，尤重釋迦牟尼與六派哲學。參《井上哲次郎自傳》，頁41-45。

⑦⑧ 〈關於現象與實在〉，《哲學雜誌》18卷443號（1924年1月），頁1-24。

⑦⑨ 井上把「實在」分為「客觀實在」（物的實在）和「主觀實在」（心的實在）兩方面，但聲明此區分是相對的，而「實在」本身實際上「融合貫通於主觀與客觀之中，並非在主觀與客觀之外的第三者」。他企圖以這樣的論述，克服赫克爾（Haeckel）和加藤弘之的素樸實在論，也認為康德和哈特曼區分現象和實在的作法是錯誤的。並宣稱此理論超越了以往的唯物論和唯心論，「將精神和物質，即心物兩者調和融會於一個實在之中」，因而是最正確的世界觀與人生觀。簡言之，他否定赫克爾的一元論和康德的二元論，而欲尋求一種彼此等同的實在論（a realism identifying one with the other），或者更超越之。不過，歸納井上所稱之為「世界本體」的「實在」概念，並沒有超出由「根本假定」、「悟性境界」、「終極理性」等語彙所表述的觀念性、精神性內容；他的論述也未妥當地演繹理論本質。

中，他以「懷抱純潔如玉的動機、貫徹壯烈乾坤的精神」^{⑧〇}來闡釋陽明學派的特色。指出維新之後，啓蒙學者所大力倡導的功利主義與利己主義，已經「破壞了我國民之道德心」。然而「國民之道德心」是「心德」一般化之後的產物，也是「東洋道德之精粹」，所以編輯本書，以闡釋「我國民道德心之本質」，對抗西歐功利主義，並將這種精神廣播於全世界。行文中不忘舉出陽明學進入日本後，與神道結合的史實，說明陽明學的「日本化」，以強調國家、民族精神^{⑧一}。他特別著重個人品格修養的描寫，試圖塑造陽明學者為道德的模範，並稱許陽明學者在「實踐」上優於其他各派。他採取「倫理」和「道德」來區分西洋和東洋的價值傾向，明言將融合西洋倫理和東洋道德的企圖。

西洋倫理以知識的探求為主，不重視心德的磨練。換言之，道德思想必須先經過知性的求索，才能付諸實踐。二者合一，不可偏廢。若能結合東西洋道德之長，古今未曾有的偉大道德必將出現。^{⑧二}

繼《日本陽明學派之哲學》之後，井上又與蟹江義丸等人輯成多卷本《日本倫理彙編》、《武士道叢書》，並續完《日本古學派之哲學》和《日本朱子學派之哲學》，採取「學案」體式^{⑧三}，以「綿密嚴正的書誌調查，徹底的資料蒐證，整然的記述形式」^{⑧四}，來把握近世日本思想發展的通史。他試圖尋繹東

^{⑧〇} 井上哲次郎：〈重訂日本陽明學派之哲學序〉，《日本陽明學派之哲學》（東京：富山房，1924年），頁1。

^{⑧一} 大島晃認為，井上表彰日本儒學的作法中，帶有國家主義的意味。參見〈井上哲次郎の「東洋哲學史」研究と《日本陽明學派之哲學》〉，《陽明學》9號（1997年），頁40。

^{⑧二} 井上哲次郎：《日本陽明學派之哲學》，頁578。

^{⑧三} 井上創作《日本古學派之哲學》、《日本朱子學派之哲學》、《日本陽明學派之哲學》三部作時，採取以人物思想為主的哲學史。先區分學派，再以個論的方式，論述個別人物的學說事跡。此「學案」式記述日本思想史的作法，係屬首創。參閱拙作：〈「日本儒學史」の著述に關する一考察——德川時代から一九四五年まで——〉，《中國哲學論集》第23號（福岡：九州大學，1997年），頁66-86。

^{⑧四} 町田三郎：〈井上哲次郎と漢學三部作〉，《明治の漢學者たち》（東京：研文書店，1998年），頁243。

方傳統思想中，能夠與西歐哲學和倫理學說相對應的內容，作為自我對「西洋倫理、東洋道德」的實踐。但是由於他急於求索彼此之「同」，往往忽視了思想的異質，論述經常流於概念的互相代換。

在井上晚年關於道德修養論的著作，如《國民道德概論》和《我之國體與國民道德》中，更熱烈地使用國體論、國家至上主義的論調，強調忠孝倫理，試圖把儒教的家族主義與國家有機體說相結合。此時他也轉變了向來對「東洋哲學」的探討，成為對「東洋文化」的關心。他以「理想主義、精神主義、道德主義」理解東洋文化的性質，嚴格批評近代西洋因物質文化的發達，墮落為唯物主義和功利主義，並導致第一次世界大戰的發生。

西洋文化源自古希臘，受到後羅東帝國時代、基督教的影響，也交雜了羅馬的法律思想，流傳至今。〔……〕。西洋文化所受的精神薰陶，在古代主要來自蘇格拉底、柏拉圖、亞里斯多德；近代則主要來自康德、費希勒、黑格爾，另外宗教方面有奧古斯汀、馬丁路德等的影響。而為了配合近世自然科學迅速的飛躍，也促成顯著的物質文化發展，唯物主義因此較占上風，倫理也帶有功利傾向。終導致無宗教主義之風，爆發世界大戰，文化滯塞，許多人認為這象徵西洋之沒落。^⑧

至於「東洋文化」，則：

不僅性質相異，歷史發展過程亦相異。西洋文化自希臘時期至今，向來呈縱線垂直發展，往美國等諸外國橫向延伸，為近世之事。反之，東洋文化興起於印度以東，至日本而集其大成。印度文化以佛教為代表，佛教朝支那東漸，終輸入日本。支那文化以儒教為代表，儒教與佛教一同輸入日本；而儒教卻未輸入印度。此外，神道乃日本所獨有，神道未曾

^⑧ 井上哲次郎：〈新東亞の文化と日本の使命〉，《東洋文化と與支那の將來》（東京：理想社，1935年），附錄第一章，頁263-264。

輸入支那與印度。總之，印度文化與支那文化皆輸入日本，遺其精粹，由日本精神統制、整理、同化之，而形成具特色的東洋文化。^⑧

相對於西洋文化之呈縱向發展，東洋文化朝平面擴散，而且向日本匯流，在日本集大成。

井上早期提倡「東洋哲學」，把一股研究「東洋學」的風氣，由思想界蔓延到史學界。一八九四年，那珂通世（1851-1908）、三宅米吉（1860-1929）等人建議在中學設置「東洋史」教程^⑨，包括歷史、地理、考古、法律、經濟、宗教、藝術等眾領域，幾乎囊括了除哲學之外的，以中國為中心的諸種文化的所有層面。一八九七年，市村瓚次郎（1864-1947）將五年前刊行的《支那史》六卷，濃縮改編為《東洋史要》^⑩一冊刊行，此書短期內曾再版數十次。一八九八年，桑原鷺藏（1870-1931）出版《中等東洋史》，是日本漢學界的第一批東洋史著作。當時日本中等學校教育課程中已有「萬國史」，為何要另設「東洋史」？以及為何要以「東洋史」來稱述以中國史為主要內容的通史，而不明言「中國史」？那珂通世作了如下的說明：

中國歷史僅以歷史興亡為主，而未能涉及人種之盛衰消長。東洋歷史，則不僅論述東洋諸國之興亡，且及於中國種、突厥種、女真種、蒙古種等之盛衰消長。^⑪

「東洋史」是必須同時論及歷史和人種的興衰遞嬗的，而且其中「東洋」所指涉的地域範圍，幾乎包括了整個亞洲。

進入二十世紀，風靡一時的話題，是岡倉天心（1862-1932）浪跡印度時

^⑧ 同前註，頁264-265。

^⑨ 由此可知，日本最早用「東洋史學」概念來替代對中國歷史的研究，不是在高等教育，而是在中等學校中發展起來的。

^⑩ 市村瓚次郎：《東洋史要》（東京：吉川半七，1897年）。

^⑪ 三宅米吉：〈文學博士那珂通世君傳〉，故那珂博士功績紀念會編：《那珂通世遺書》（東京：大日本圖書株式會社，1915年），頁11。

喊出的口號「亞洲乃一體」^⑩。岡倉天心畢業於東京大學「理財與政治」學系，擅長繪畫與考古學，曾任東京美術學校校長，但因為無法接受歐化風氣一波波地吹進學校，遂掛冠求去，與同志者創設日本美術院。後來又因美術院的經營不順利而走訪印度。

岡倉天心的“Asia One”口號，當時迅速在印度志士間流傳開來，成為獨立運動之著名標語。以英文寫作的《東洋之理想——亞洲乃一體》^⑪一書，也很快地在西方國家引起反響。但其實岡倉天心所呼籲的，是一個偏重美學的、抽象的概念，《東洋之理想》書寫的是受到中國和印度文化影響的日本之雕刻、建築和繪畫等藝術，以及各文化與民族美感間的連帶關係。但是岡倉天心特別著重於「國民性」和藝術之間的密切相關——他認為只有在自由的空氣中，國民才能自主地展現創造力，藝術才得以發達——一國的藝術是由歷代的全國人民共同完成、關乎每一個人的，所以藝術經常能夠體現國民意識的成分。同時，他指出十九世紀末日本知識界對「我之國民性」的強調，是呼籲自由的手段，也是自由的結晶。面對當時盛行全國的歐化風潮，他相當反感，並大力鼓吹日本藝術的「再國民化」。

岡倉追溯中國、印度、日本的藝術之源，如此界定「東洋」的「理想範圍」：

亞洲乃一體。喜馬拉雅山脈將兩個強而有力的文明——孔子的共產主義^⑫

^⑩ 按岡倉天心之子岡倉一雄的說明，《東洋の理想——アジアは一になり》乃岡倉天心於1901年因「日本美術院」經營不善，失意之極，孤劍飄然，遊歷印度。當時在所寄寓諸客舍持續成稿，完畢全書。參閱《東洋の理想——アジアは一になり》書首所附〈解說〉，收錄於岡倉天心著，岡倉一雄編：《岡倉天心全集》卷1（東京：聖文閣，1939年）。

^⑪ *The Ideals of the East With Espial Reference to the Art of Japan* (London: John Marray, 1905).

^⑫ 岡倉天心用語，意指社會主義。

的支那文明，與吠陀的個人主義的印度文明——分隔為二。但是覆蓋了皚皚白雪的這個障壁，也一時抵擋不住亞洲民族對終極與普遍的廣闊大愛。此般之愛，正繼承了他們的共同思想，他們在預備締造世界大宗教的同時，亦習於留心彼此的個性。其生活態度完全迥異於注重生活手段、忽視生活目的地中海及波羅的海地方之海洋民族，形成一種獨特的存在。^⑩

指出東西方的文化源頭與民族性均迥異，不能混為一談。而亞洲的兩大文明——中國與印度文明，由喜馬拉雅山區隔，前者是學識性的，後者是宗教性的。他又把中國文化區分為南北兩個地域，提出「北支那」的文化主要是儒教，而「南支那」的文化則混合了道家與儒教，前者孕育出豐沛的倫理才能，後者則蘊蓄了富裕的想像力。他的這個主張，在中國的學者間引起相當大的注意和認同^⑪。同時他也指出東洋的神話經常是互通的；日本的藝術，也汲取了中國文化的倫理性和想像力，以及印度佛教普世大愛式的思考——前者提供了藝術表現的手段與方法，後者則示範了一種「理想」。日本的藝術通過平安時代強烈的汎神主義、藤原時期的情緒主義、鎌倉時代的剛毅英雄傾向，……到了明治時代，則由神道的再現完成，而神道是含藏大量佛教要素的大和原始宗教。

由於意識到西化引來的趣味和理想的崩壞，岡倉試圖回溯「東洋」各國的藝術史、文化史，追索其相通的本源，把「東洋」用想像的地理斷片重新組合，籲求理想的復活、自由的生機。

從「亞洲一體」的二十世紀初到二十年代為止，密集出現了不少探討「東洋倫理」的學術論著。如松村正一著《孔子之學說：東洋倫理》^⑫，木村鷹太

^⑩ 《東洋的理想——アジアは一になり》第一章〈理想的範圍〉，頁1。

^⑪ 〈序〉，《東洋的理想——アジアは一になり》，頁5。

^⑫ 松村正一：《孔子の學說：東洋倫理》（東京：育成會，1902年）。

郎、久保天隨、三浦藤作的《東洋倫理學史》⁹⁶，岩橋遵成、豐島要三郎編《修養寶鑑：東洋倫理》⁹⁷，遠藤隆吉、服部富三郎、鈴木由次郎的《東洋倫理學》⁹⁸，岩橋遵成、遠藤隆吉、宇野哲人的《東洋倫理》⁹⁹，服部宇之吉著《東洋倫理綱要》¹⁰⁰、岩橋遵成著《東洋倫理思想概論》¹⁰¹、安岡正篤著《東洋倫理概論》¹⁰²、荻原擴《東洋倫理學史》¹⁰³等等。各研究者對「東洋倫理」涵蓋的範圍定義大同小異，卻與上述「東洋」≥中國+印度+日本的觀點有所差別。以遠藤隆吉為例，他對東洋倫理學的意義和涵括地域描述如下：

所謂東洋倫理學，意指以東洋人的倫理意識為素材的研究。然而東洋一語，包括了日本、朝鮮、支那、以及印度、土耳其等國家。究竟具體所指何處？若視之為社會學語彙，則指涉了屬於同一人文範圍的日本、支那、和朝鮮。然此等諸國之倫理意識果真相同嗎？不能說是完全相同的。¹⁰⁴

⁹⁶ 木村鷹太郎：《東洋倫理學史》（東京：博文館，1903年）；久保得二：《東洋倫理學史》（東京：育成會，1904年）；三浦藤作：《東洋倫理學史》（東京：中興館，1923年）。

⁹⁷ 岩橋遵成、豐島要三郎編：《修養寶鑑：東洋倫理》（東京：博文館，1909年）。

⁹⁸ 遠藤隆吉：《東洋倫理學》（東京：弘道館，1909年）；服部富三郎：《東洋倫理學》（名古屋：服部富三郎先生謝恩記念刊行會，1936年）；鈴木由次郎：《東洋倫理學》（東京：富士出版社，1941年）。

⁹⁹ 岩橋遵成：《東洋倫理》（東京：博文館，1912年）；遠藤隆吉：《東洋倫理》（東京：早稻田大學出版部，出版年不詳）；宇野哲人：《東洋倫理》（東京：警察協會，1947年）。

¹⁰⁰ 服部宇之吉：《東洋倫理綱要》（東京：大日本漢文學會，1916年）。

¹⁰¹ 岩橋遵成：《東洋倫理思想概論》（東京：天地書房，1922年）。

¹⁰² 安岡正篤：《東洋倫理概論》（東京：玄黃社，1929年）。

¹⁰³ 荻原擴：《東洋倫理學史》（東京：建文館，1934年）。

¹⁰⁴ 遠藤隆吉：《東洋倫理學》（東京：弘道館，1967年），第一篇「東洋倫理學之概念及其研究法」第一章「總論」第一節「東洋倫理學之意涵」，頁1-2。同時，遠藤也指出東洋倫理學有著作缺乏體系、著作數量甚多、思維偏向感性、修養法非常發達等四個特色。

而青木晦藏則認為：

東洋倫理學即關乎我東洋亦即支那與日本（含朝鮮）之倫理思想的學問。爲與西洋作別，故冠以東洋二字。^⑩

可知，對於「東洋倫理」的研究者而言，與其說「東洋」涵蓋了大範圍的亞洲，毋寧說他們在架構完整的倫理體系時，更趨向選擇包括中國、日本、韓國的狹義「東亞」。

畢業於東京大學哲學系，受教於井上哲次郎的西晉一郎（1873-1943），也受到井上強調研究東洋哲學，必須辨別倫理本源的影響，提出獨自的「東洋倫理」論。他在中國思想的研究方面，以《太極圖說·通書·西銘·正蒙》^⑪的譯註者揚名；另一方面，又以藤樹學的研究者和「國體」論、「國民道德」論的積極倡議者而著稱。相關著作有：《我國之道德與他國之道德》^⑫、《我國之道德》^⑬、《我國家組織與宗教》^⑭、《國民道德大意》^⑮等。

西晉一郎從三十年代起，出版了一系列的「東洋」論述：一九三三年（昭和八年）的《概說東洋哲學史》^⑯是以仁齋、徂徠等人爲主的江戶儒學史，翌年的《東洋倫理》^⑰則試圖重構中國古典思想，一九四〇年問世的《東洋道德研究·序言》中，他述道：

佛教興於印度、亡於印度，入支那後趨於衰落；而儒教興於支那、在支

^⑩ 青木晦藏：〈緒論〉，《東洋倫理學原論》（東京：立命館，1932年），頁1。

^⑪ 西晉一郎、小糸夏次郎譯註：《太極圖說·通書·西銘·正蒙》（東京：岩波書店，1938年）。

^⑫ 《我が國の道德と他の國の道德》（東京：建文館，1934年）。

^⑬ 《我が國の道德》（東京：大倉精神文化研究所，1935年）。

^⑭ 西晉一郎述，西倉潔編：《我が國家組織と宗教》（東京：西倉潔，1935年）。

^⑮ 《國民道德大意》（東京：內閣印刷局，1941年）。

^⑯ 西晉一郎：《概說東洋哲學史 日本第二部：朱子學仁齋學徂徠學》（東京：岩波書店，1933年）。

^⑰ 西晉一郎：《東洋倫理》（東京：岩波書店，1934年）。

那漸呈頹勢時，儒佛之命脈均傳入日本，於此護法之地、萬世一系地世代持續。^⑬

完全繼承了井上哲次郎以儒、佛教在中、印已蕩然無存，僅在日本獲得存續的說法。至於何以日本之地能夠提供最適合東洋文化滋生的養分？他在比較中日儒教的異同時，指出這是起因於「國情之相異、時勢之變遷、民族性之異質，以及由國民之自覺所認識到的彼我之異」四點。並說明道：

國情之相異即和漢國情迥異——前者奉戴萬世一系之君主維繫統一，後者累二十數朝動亂、廣土衆民。時勢之變遷各國皆有，儒學之形相在其本土支那隨時勢變易，吾國受其影響，而吾國時勢之更迭亦影響儒學之形相。民族性各各異質，就算是刻意模仿仍易於不知覺中流於自創。以上所舉國情、時勢乃外在所見，民族性發自內在，三者終須經歷國民以自覺選擇合乎自我之成分的取捨作用。^⑭

以「時勢之變遷」來消解儒教文化起源於中國的「特殊性」，再以「國情之相異」來合理化日本的正統繼承權，然後以「民族性」、「國民之自覺」來賦與日本「特殊性」、「優越性」，強調中日文化的異質在於日本由萬世一系的天皇實施君主政治。西晉一郎試圖以這樣的書寫形式，為「自我的來歷=儒教」重新定義，並以日本為發信者，向西洋釋出東洋價值再認識的訊息。例如他在《東洋倫理》第一章〈試論學的概念〉中，指出相對於西洋的倫理學，「東洋之學」乃是修己治人的「實學」，此實學內涵深廣，可以涵蓋社會所有事物，超越西洋狹義的倫理學^⑮。

拭去儒教相對於中國的獨特性之後，進一步為日本的個別性賦上符合提供「東洋」普遍性倫理的資格。類似的論述手法，在日本即將進行大陸侵略二十

^⑬ 西晉一郎：〈序言〉，《東洋道德研究》（東京：岩波書店，1940年），頁2-3。

^⑭ 〈日本儒學の特質〉，同前註，頁81-83。

^⑮ 西晉一郎：《東洋倫理》第一章，頁2。

年代到三十年代之間問世的「國民道德論」和「東洋文化」論中隨處可見。此段期間出版的「東洋文化」，相關的論著有：松井等著《東洋文化觀》^⑩、松本文三郎《東洋文化之研究》^⑪、中山久四郎《東洋文化渾成時代》^⑫、安岡正篤《東洋文化之世界性意義》^⑬、井上哲次郎《東洋文化與支那的將來》^⑭、金子健二《東洋文化西漸史》^⑮等等。

林林總總的「東洋文化」論中，津田左右吉（1873–1961）對「東洋文化」有發人深省的思索。津田在東京專門學校（今早稻田大學）政治系就讀時，也正是明治天皇頒布「大日本帝國憲法」的年代（1889年）。與同時代的內藤湖南（1866–1934）等知識分子相同，對於這個明確宣示「大日本帝國由萬世一系的天皇所統治」的憲法，必須別無選擇地接受其約制。但是富思辨性的津田，以一系列著作《王道政治思想》、《儒教的起源》、《關於上代史之研究法》^⑯為中日思想文化的起源提供答案。

面對「東洋」問題時，他直截地指出在思考「東洋文化是什麼？」的問題之前，必須先釐清兩個根源的問題，即「就文化性而言何謂東洋？」以及「究竟是否存在所謂東洋文化？」。他說：

在日本，東洋文化、東洋精神等用語，很早之前就以多種意涵，廣為宣揚於世間；近來由於宣傳益殷，熟悉此語之人益增，對上述疑問不以為意者所在多有。然只要稍加深思，對於宣傳此類用語一事本身，應起疑

⑩ 松井等：《東洋文化觀》（東京：國史講習會，1922年）。

⑪ 松本文三郎：《東洋文化の研究》（東京：岩波書店，1926年）。

⑫ 中山久四郎：《東洋文化渾成時代》（東京：雄山閣，1930年）。

⑬ 安岡正篤：《東洋文化の世界的意義》（東京：啓明會事務所，1931年）。

⑭ 井上哲次郎：《東洋文化と支那の將來》（東京：理想社，1935年）。

⑮ 金子健二：《東洋文化西漸史》（東京：富山房，1943年）。

⑯ 《王道政治思想》（東京：岩波書店，1934年）；《儒教の起源》（東京：岩波書店，1935年）；《上代史の研究法について》（東京：岩波書店，1934年）。

惑。¹²³

所以涵蓋了日本、支那與印度的所謂「東洋」，是不是和西洋一樣，意味著一個世界、一種文化，不得而知。

也許東洋一語只是被用來表述非西洋的概念也說不定。¹²⁴

爲了解答這個疑問，他從語源上探討「東洋」的意涵：

歐洲人的慣用語中，表述東方之義的語彙爲east 或orient（更精確地說，是各國語言中相當於此意的語意）。這是一種漠然曖昧的稱呼，在地域上指涉了地中海以東所有地方、或說此方向之全體；文化上意指不隸屬其文化之地，支那和日本都是在這個意義下的所謂東方。幕末時期的日本人，以東洋爲涵蓋了支那和日本的稱呼，也許因緣於此也說不定。但因為是東洋也有亞洲全體之意，所以東洋也可以表述最廣域的亞洲。如果模仿西方的方式——以歐洲爲西洋，與之相對、非西洋者爲東洋——的話，對日本而言，這麼廣域的指涉不是毫無意義，但硬把東洋的範圍廣及於西南亞或埃及等地，還是不免令人覺得相當疏離。所以這個含意的東洋用例並不多見。¹²⁵

對西方人而言，“orient”或“east”是旨意不明的稱謂，只是簡單地把所有不屬於「西洋」的文化，包括中國和日本，都納入它的涵蓋範圍。江戶幕末的日本人使用「東洋」一詞時，基本上是接納了上述概念。但因為“orient”和“east”也可以指稱亞洲全體，而對日本人而言，究竟不能坦然地把「遠西」地帶的西亞埃及納入「東亞」版圖，所以日本絕大多數的「東洋」用例，在境域的指涉上，並不等於「非西洋」，而是比「非西洋」來得範圍更小。接著他

¹²³ 津田左右吉：〈東洋文化とは何か〉，《支那思想と日本》（東京：岩波書店，1938年），頁105。

¹²⁴ 同前註，頁114。

¹²⁵ 同前註，頁115-116。

回顧了近代日本的「東洋」思潮並作檢討：

與西洋哲學之名相對，創造東洋哲學的稱呼；改世界史為西洋史，並設立東洋史與之對應，這些作為皆因此東洋思潮而生。然而東洋哲學乃印度哲學與支那哲學的統稱，不涵蓋日本；東洋史亦將日本排除於外——這是因為日本過去不存在今日所定義之哲學，日本史也未曾單獨存在之故。^⑭

津田認為加藤弘之等人在東大設置的「東洋哲學」是對應「西洋哲學」而生，那珂通世建議的中學「東洋史」教程則是對應「西洋史」而設立的，所以它的內容可以包括印度、中國，卻不應該包括日本。因為日本從不曾有單獨的哲學或歷史存在。所以「東洋」不僅不是「非西洋」，而且不應包含日本。但是津田也指出：

一般稱東洋時還是把日本包括進去。^⑮

除了學院中「東洋哲學」與「東洋史」等學科配置外，一般漢學者、知識分子使用「東洋」時，還是習慣性地把日本涵蓋進去。例如井上哲次郎所構想的「東洋哲學史」，即包含了中國、印度和日本。

津田嘗試從語源和史實，辨證日本與「東洋」沒有文化上的交集。並指出「東洋」的造語中，潛藏著日本落後於西洋，必須向西洋學習，進步為日本附近諸民族的先驅者的自我期許。相對於內藤湖南視日本為「東洋」的一員，津田認為「東洋」是被人為刻意創造出來的特異物，日本不應隸屬於這種特殊的歷史產物，而應該是世界的一部分。因此，湖南眼中的中國，是感同身受的同體物，中國問題可以由自己「代替支那人來幫助支那考察設想」^⑯，他的中國研究，遂成為省察自身的產物，同時也把近代日本當作保存了中國傳統的國家

^⑭ 同前註，頁114-115。

^⑮ 同前註，頁115。

^⑯ 內藤湖南：〈序〉，《支那論》（東京：文會堂書店，1914年），頁2。

來看待。而津田眼中的中國，卻是身外之物、可供觀察的對象，所以他直接把日本的文化傳統與西洋文明接續，欲以此擺脫中國的影響，淡化中國色彩。所以湖南把日本皇室根源的神話，與堯、舜、禹時期的中國神話，都視為已發生的史實，取之為研究對象而不感到任何矛盾^⑳。反之，津田認為天地開闢、皇祖誕生的神話，在近代西洋文明傳入後成立的立憲君主制國家中，其荒誕無稽更清楚地彰顯出來，所以他致力於探究日本獨特的傳統，期望能夠受到西洋的認可。

日本近代知識分子描繪的「東洋」圖像，在津田左右吉眼中首次成為必須再度確認的研究客體，經由他對文化從屬的溯源，也開始在東西比較思想史上找到位置，形成一個較為明確文化輪廓。

津田的「東洋思想」批判，主要針對「近來對大陸的王道政治論」^㉑，橘樸（1881-1945）的言論，正是他批判的對象之一。橘樸的出生日僅遲於魯迅三週，在大分、熊本、東京等地度過青少年期放浪不羈的生活。一九〇二年曾入東京專門學校（後改制為早稻田大學），但隨即遭退學，一九〇五年赴北海道，擔任「札幌新聞」記者。因聽聞同盟會事件而十分景仰孫中山，翌年渡海轉赴大連，開始了在「遼東新報社」八年的生涯。期間以大連為起點，巡遊長春、哈爾濱等地的農村，對中國人的經濟狀況展開實地調查。橘樸的中國評論，採取始終一貫的立場：

我執筆支那評論的動機，並非出於愛好或是好奇心，主要是基於政治目的，即從理論和方法上探討日支兩民族間適確的互動關係。^㉒

⑳ 內藤虎次郎著，神田喜一郎、內藤乾吉編集：《內藤湖南全集》（東京：筑摩書房，1971年），卷4。

㉑ 津田左右吉：〈東洋文化とは何か〉，《支那思想と日本》，頁118。

㉒ 山本秀夫編：《橘樸と中國》（東京：勁草書房，1990年），頁2。

橘樸在中國北方見識了辛亥革命與清朝的崩潰，隨即前往北京訪問段祺瑞，也走上作為一個中國問題的報導者終其一生的路途。任職「京津日日新聞」主筆並創辦「月刊支那研究」期間（1922-1925），與魯迅、陳獨秀、蔡元培、胡適、李大釗等人均有來往，也發表了一系列中國農村問題、道教論和孫文論。一九二五年受囑擔任滿鐵調查課長，一九三〇年「滿州事變」爆發之前創辦了「滿州評論」，批判農本主義，提倡新重農主義（農民民主與農民自治）和法西斯主義。在「滿洲國」親身體會了新「國家」的產出歷程，橘樸擷取「王道政治」論為面對西洋時，構造獨特的「國民」像之手段。他指出傳統的「東洋」地域概念，只不過是西洋人任意劃分的產物，接著他自問：「然而吾人所謂東洋者為何」？

先自圖們江口向西，朝烏拉山脈南端畫出一條線；再由同一點向西南，朝波斯灣口畫出另一條線。由此亞洲大陸將分為三。處於北方的第一地帶為西伯利亞，因為主要是歐洲人棲身之地，故排除在討論範圍之外。第二地帶乃始於蒙古，含括中亞、西南亞，並延伸到蘇伊士海峽及紅海，至北非後進諸民族棲身地而止的地域。此地帶共同的特性是氣候乾燥，以單純之畜牧營生，一般文化水準低落，迷信頗深，生活也因此受到拘束。第三地帶是以東南亞為根幹，含括由印尼諸島為主的，環繞大陸之大小島嶼。由於地形複雜、交通困難，文化的程度和性質均極其多樣。¹³⁹

就地理位置而言，西洋人所謂的「東洋」是上述的第二和第三地帶；就人種而言，則意味著「後進諸民族之棲身之地」。他批評這樣的思考方式，是「既粗雜又曖昧」，無法從中看到任何科學概念。

¹³⁹ 橘樸：〈新東洋主義論〉「二、東洋之範圍及其內容」，本文原載《大陸》1941年3月號，1942年轉載《職域奉公論》（東京：日本評論社）；後收錄於《橘樸著作集》第三卷「亞細亞・日本之道」II（東京：勁草書房，1966年），頁12-13。

本來西洋一語就同時含有地理上和人種上的意義，即不僅是自然的觀念，也有文化的概念，尤其是政治的概念。與此對照的造語——東洋，也必須如此。^⑬

但是事實上，西方所謂的「東洋」，並不包括多少科學上的意義。它只是「存在於遙遠東方的廣土衆民」的表徵，而西方重視的就在於它作為殖民地所代表的「獲利源泉」，除此之外再無所期。換言之，西方所關心的，並不在於東方的土地或者人民本身，而是作為經濟榨取對象的土地與人民。因此身為「東洋人」，不能夠對這個由「西洋人」規定之「東洋」概念內容照單全收，需重新賦與合適的定義。橘樸認為須把「乾燥地帶和濕潤地帶的生活樣式與文化內容」本質相異一事，納入考量。所以對於「東洋人」而言，更適當的「東洋」應該如此規劃：

由圖們江口畫一條線到波斯灣口，此線以南的大陸和島嶼，以及在此地域上仰賴和平的農業社會營生的諸民族。^⑭

他進一步指出岡倉天心的「亞洲乃一體」主張，既非現實狀況的描述，亦非希望或理論，不過是一種直覺。而經過四十年的歲月，除了對「東洋」的認知更明確實際，以日本為首的東洋諸民族，也由於西洋的帝國主義者們，長期忽視東洋諸民族的人性，開始自主地提倡以新興資本家為主的民族主義運動。

因此橘樸意興高昂地呼籲：

下一個願望，便是解放諸民族，創造渾然一體的東洋社會；並且在一種對等關係上，與西洋社會雁行，和平地從事光輝世界社會之建設。^⑮

又充滿信心地表示在不久的將來，應該能達到一個在意義上更密切的東洋社會，而且是勢在必成的。方法是先檢討日本、支那和印度思想各自發展的基本

^⑬ 同前註，頁13。

^⑭ 同前註，頁14。

^⑮ 同前註。

體系，再從中抽取共通的要素，加以比較統合，必能創造「作為整個東洋社會的魂靈而活躍的東洋思想」。

很明顯地在橘樸的「東洋」論裏，表現出強烈的主動的、希冀掌握東洋諸國霸權的意圖。他反對源自西洋殖民主義的「東洋」認識，倡議「東洋人」應該把「東洋」當作一個新的文化實體，從「東洋諸民族的人性」來重新把握「東洋」的內容。他擷取向來的東洋論者慣用的、以「想像」出來的概念來論述「東洋」的特性，形構他個人的論述，然後再提出「實體」欲取代想像性。經由他的論述，「東洋」所涵括的地理境域彷彿更清楚了，但其實他所提供的「東洋」概念，仍然相當空疏而不嚴謹。然而，橘樸等人提倡的「王道政治」論，伴隨著一九三〇年代以降「東洋思想」論的隆盛，造就了偽「滿洲國」建國的契機，也間接為日本政府在偽「滿洲國」的統領管轄權作了「學術」上的背書，雖然「滿洲國」的歷史，僅僅曇花一現。

竹內好（1910–1977）則發展出所謂「東洋的近代」主題。竹內畢業於東京大學支那文學科，之後曾擔任慶應義塾大學講師與東京都立大學教授。與東大的同學、學長——武田泰淳、岡崎俊夫等人創辦「中國文學研究會」、發行《中國文學會報》，以中國近代文學的相關討論為中心，立場左傾。一九四三年（昭和十八年）從軍前往中國，在湖南迎來日本戰敗的事實，之後專心於魯迅研究，是為先驅；並且針對國民文學論、政治與文學的關聯、日本與中國問題等方面發表言論。

一九三九年，太平洋戰爭（筆者案：日本以「大東亞戰爭」稱之）爆發時，竹內「感動得打顫，凝視那如虹般閃現的一線光明」¹³⁹——充分表達了他對當時時局絕望之深，以及開戰所帶給他的理想幻夢。相對於京都學派的高坂正顯（西洋近代哲學研究者）、西谷啓治（宗教學者）、高山岩男（歷史哲學

¹³⁹ 竹內好：〈大東亞戰爭と吾等の決意〉，《中國文學》1942年1月號，頁26。

研究者)、鈴木成高(西洋史學家)^⑬由「世界史的地位」——「把論點集中於世界史上日本的主體位置」^⑭來為日本侵略中國合理化；魯迅研究的先驅竹內好，應和著魯迅發自絕望的呼聲，認為東洋的近代是「反歐洲」式的。經過長期的反芻與摸索，他完成了〈近代是什麼？——日本與中國的情況〉，對東西洋問題，描繪出「壓迫者」歐洲與「受難者」亞洲的相對圖像。

東洋的近代，是歐洲強制的結果，或者說是歐洲強制的結果所導致。^⑮他認為近代歐洲並非以實體存在，同樣的，等待近代化的東洋也不是以實體存在；而是歐洲因為東洋的落後，比較之下的結果得以為先進的歐洲，東洋則是透過抵抗歐洲的侵略，比較之下成為落後的東洋。亦即，歐洲（「西洋」）與「東洋」之間的相互關係，是「對立」的概念：

就像是近代性與封建性是對立的概念一樣。原本，存在於這兩組概念之間的，應該就是空間與時間範疇的差距吧！^⑯

不論是「東洋」或「東洋的近代」，都與歐洲世界史的實現、東洋被納入世界史等等歷史事件相與不離。但提倡「世界史的地位」的哲學者們，強調的是日本在歐洲世界史實現時，也光榮登上世界史的舞臺，取得詮釋新「世界史」的地位；而把與魯迅的相識相交視為人生大事的文學家竹內好，卻選擇在抵禦歐洲與不斷敗北的歷程中，思索「東洋的近代」，重新執行自我確認的工作。他說：

^⑬ 四人皆為受西田幾多郎影響深厚的學者。

^⑭ 四人於1941年11月26日召開第一次「世界史の立場と日本」座談會，記錄刊載於次年1月號《中央公論》；之後再召開二次座談會，主題分別是「東亞共榮圈の倫理性と歴史性」（1942年3月4日）和「總力戰の哲學」（1942年11月24日）。三次座談會記錄最後結集為《世界史の立場と日本》（東京：中央公論社，1943年）。

^⑮ 竹內好：〈近代とは何か〉，《竹內好全集》卷4（東京：筑摩書房，1980年），頁129。

^⑯ 竹內好：〈西洋と東洋〉，《竹內好全集》卷4，頁136。

歐洲因為其歐洲的身分，不得不侵略東洋。這是伴隨歐洲的自我解放，必然發生的命運。〔……〕。不論歐洲如何接納它，亞洲都只能選擇持續抵抗。通過抵抗，東洋完成了自身的近代化。〔……〕。理解東洋和實現東洋，是存在於歐洲的某種歐式思維。^{④①}

而東洋的主體，是透過抵抗而形塑完成。

通過抵抗，東洋完成了自身的近代化。抵抗的歷史就是近代化的歷史，不通過抵抗，就不會有近代化的道路。

沒有經驗過抵抗，所以日本不是東洋式的；同樣的，沒有堅持自我的欲求（沒有自我），所以日本也不能算作是歐洲式的。^{④②}

竹內由「東洋的近代」出發，進而尋找「作為東洋的自我」，他指出日本在模仿歐洲、全盤西化的過程中，雖然在近代化作業上是成功了，卻喪失了「作為東洋的自我」。子安宣邦評論竹內好式的自我確認方式道：

比起那些認定先有歐洲的東方主義，才確認了東方之存在的人，竹內的發言，要來得更富於前瞻。他道出了歐洲以前進東洋、吞沒東洋來執行的歐洲式自我確認，以及東洋以抵禦歐洲、向後敗退來執行的東洋式自我確認。^{④③}

日本透過與中國和西洋的比較，執行自我確認，近代日本知識分子的「東洋」論中，不僅表達了所勾勒的「東洋」圖像，也隱約預示了心理上的比較對象「支那」與「西洋」的圖像，將在下一節討論。

^{④①} 同前註，頁131。

^{④②} 同前註，頁134、145。

^{④③} 子安宣邦：〈日本の近代と近代化論〉，《近代知のイデオロギー：國家と戦争と知識人》（東京：岩波書店，1996年），頁173-174。

四、顯在的副題「西洋」與潛在的主題「支那」

色川大吉引用德富蘇峰（1863–1957）以促成明治維新的革命家們為「天保出生的老人」，而自己的世代為「明治的青年」的說法^⑭，將「明治青年」再作區分，以一八五〇年代的出生者為「明治青年的第一世代」，一八六〇年代的出生者為「明治青年的第二世代」^⑮。他指出前者在明治初年迎來青少年期，接受啓蒙主義的洗禮，在明治十年代初期形成自己的想法，多數成為明治政府的上級官員或是自由民權運動的第一線領導者；後者則是在明治十年代後半的自由民權運動衰退期（亦為天皇制的確認期）構築自己的思考與教養，他們的成長過程正好目睹明治時代初期民主運動的挫折，所以多半對於政治取向的價值觀抱持疑慮。若依此區分，上一節所舉五人中，井上哲次郎屬於「明治青年的第一世代」，岡倉天心屬於「明治青年的第二世代」，西晉一郎、津田左右吉、橘樸皆誕生於明治中期，竹內好則誕生於明治末年。在政治社會形勢瞬息萬變的近代日本成長，他們所面對的世態各各不同，自我認識的方式和詮釋「近代」的方式也各各不同。其例之一，便是以「東洋」為冠詞，創造出種種「東洋」式複合詞，來演繹「近代」的歷史。

井上哲次郎於一八八一年首倡「東洋哲學」，欲以「倫理之大本」融會東西洋思想，開啓了十九世紀末「東洋史」領域的興盛；一九〇一年岡倉天心的「東洋之理想」，探究的是日本與其文化源頭印度、中國的藝術互通；其後，自二十世紀初期到二十年代，產生了一段活潑議論「東洋倫理」的時期，大部分的「東洋倫理」論討論的範圍，是中國、日本、韓國的所謂東亞世界。而西

^⑭ 德富猪一郎：〈第十九世紀日本の青年及其教育〉，《新日本之青年》（東京：民友社，1888年），頁5。

^⑮ 色川大吉：《明治精神史》下（東京：講談社，1992年），頁74–75。

晉一郎的「東洋倫理」、「東洋道德」論，卻將焦點集中於印度、中國和日本，試圖消解以佛教和儒教的東亞文化本源的觀點，賦與日本繼承儒佛正統（即東洋思想正統）的地位。類似的論述，在二十年代到三十年代出現的「東洋文化」論和「國民道德」論中，隨處可見。但是津田左右吉卻由語源和文化傳統的角度，批評由此類論述引發的三十年代「王道政治」論，說明與其尋索日本與「東洋文化」的交集，為日本的東洋侵略背書，不如把日本放在整個世界文化中，探討與西洋文明的接續，要來得切合實際。反之，橘樸雖然對「東洋」所涵蓋的地理範圍有更清晰的陳述，但他主要是取法民族主義的觀點，強調應以日本為首，結合東洋諸民族，對抗長期侵略東洋的西洋帝國主義者，自主形成一「東洋社會」。同樣站在東洋、西洋拉鋸的角度，竹內好在四十年代，採取「近代化」的角度，意識到日本喪失了本屬「東洋」的自我。

這些多樣的「東洋」論述之共通點，即近代日本的知識分子運用「東洋」這個語詞，將自我客體化為學術論述的對象，尋求與西洋平等對話的可能，並消弭中國的文化母體性，把日本當作東洋文化的表徵，彰顯其普遍性。明顯的，「東洋」的造語，是照應顯在的比較對象「西洋」而生，但是「東洋」造語，潛在著以「近代國家日本」的偽裝，凸顯「支那」的非近代性，解消對「支那」的文化認同。

井上哲次郎的「東洋哲學史」，是學院中首次出現「東洋」被當作「西洋」的對語，指涉以中國、印度為主的學問。井上對「西洋」的態度是保守謹慎，甚至帶著反感的，相較之下，「東洋」的古典文化則珍貴可取。他認為世界主要文化潮流就是「東洋文化」與「西洋文化」；若欲說明東洋文化的特色，必須經由與西洋文化的比較對照，才能夠得知其性質。他再三強調「比較對照」，指出東西洋文化有極為相異的特質，即：

東洋文化有理想主義、精神主義、道德主義的性質，與唯物主義恰好相反。道德亦非功利主義。雖不能斷言絕無功利主義者，至少神道、佛

教、與儒教皆非唯物主義。〔……〕。古往今來成就西洋文化的代表性人物，與其說其為唯物主義，無寧說其更偏向唯心主義。基督教亦具理想主義、精神主義之性質，然自然科學居優勢後，偏重物質亦理所當然。^⑭

他批評西洋文化的功利主義與利己主義，與東洋文化重「理想、精神、道德」的特性迥異。然而，維新時期啓蒙學者卻提倡全面西化，破壞了日本「國民之道德心」，西洋也因物質文化的發達，墮落為唯物主義和功利主義，導致第一次世界大戰爆發。

另一方面，「支那事變」（即中日戰爭）發生後，井上由宗教、思想、倫理、道德等等層面，分析中華民國立國後的「新支那」（筆者案：尤指五四時期），打破了一切舊習、誇示新奇、排斥儒教、疏忽孔學，完全喪失了唐虞三代的傳統精神，有如失根的浮萍般，不見任何基礎聯繫^⑮。再者，由於「道」為一元，所以「古支那」的道和印度的佛法皆可以適用於當今日本^⑯；而且日本自肇國以來，「皇道」歷萬世而不易，不似儒教在「今支那」已經淪喪，所以日本將是唯一可以匯諸「道」為一，並光大之的現代國家^⑰。「支那事變」則是日本統合東洋諸國，創造「新東亞文化」的機會，也是皇國日本的神聖使命^⑱。相似的論調，也可以在高田眞治（1893–1975）的敘述中見到：

世界文化在西洋的發源地為亞述（筆者案：Assyria，亞洲西南部之古國）、巴比倫尼亞（筆者案：Babylonia，古代東方一國家）、埃及、希臘；在西洋的發源地為中國和印度。〔……〕。過去影響日本文化之

^⑭ 井上哲次郎：《東洋文化と支那の將來》，頁3。

^⑮ 同前註，頁31。

^⑯ 同前註，頁155–160。

^⑰ 同前註，頁154。

^⑱ 同前註，頁263–264。

外國文化，有支那思想與印度思想，至近世始有西洋思想之傳入。〔……〕。一般而言，西洋文明乃個人主義、物質主義，東洋文明乃家族主義、精神主義。〔……〕。日本近來物質主義猖狂，持利己主張者亦所在多有。概而觀之，近世特別是世界大戰後（筆者案：係第一次世界大戰），西洋文明更偏向物質主義、個人主義、與利己主張，乃不爭的事實。反之，東洋文化之支那思想與印度思想，其清純的部分皆屬理想主義，與日本文化融合後進行日本化，純粹清純的部分因此益加發達。^⑮

與井上和高田類似，岡倉天心的論述中，對於「西洋」的文化侵略也多所批評，對於「支那」也充滿思「古」幽情。例如，他強調愛護東洋文化的人，面對因為與西洋競爭而遭受破壞的「東洋趣味」與「東洋理想」^⑯。西晉一郎運用更豐富的邏輯，演繹「支那」與日本、儒教與「國體」。他認為「東洋倫理」一般主要指儒教而言，因為佛教固然也具備倫理內容，但主要的面目還是宗教。而不嚴格區分宗教與道德，是東洋的特色，譬如儒教，也具備宗教的實質^⑰。接著他指出：

儒佛，特別是儒教與我國固有文化有許多相通之處，相對於西洋，可說是具備了可稱之為東洋式的一種共通性。^⑱

在《東洋倫理》第一章〈關於學的概念〉中，西晉一郎定義「學」與「教」相對，乃「學習」之義；而相對於「西洋的倫理學」，「東洋之學」為「實學」，涵蓋社會諸事物。接著他又指出，倫理的「成立」，意味著倫理擁有足

^⑮ 高田眞治：〈東洋思潮の二流〉，《東洋思潮の研究》（東京：春秋社，1944年），頁152-154。

^⑯ 岡倉天心：《東洋の理想——アジアは一になり》，收錄於岡倉天心著，岡倉一雄編：《岡倉天心全集》，卷1，頁1、8。

^⑰ 西晉一郎：《東洋倫理》，頁1。

^⑱ 同前註，頁2。

以維繫和決定民族原貌、本色的真正生命。他引用朱子的理氣論來論述民族倫理「成立」的過程。

要談論倫理的成立，須知諸道理亦因人的存在而成立。由此可知身為人的尊嚴和可貴。人之所以為人，因其靈、因其神。宋學之理無形，往往變動不居，神妙萬物。神因理之無形不居，故隨順其理。相對於理，氣為構成形之物，既能成形，理亦能賦之。因此淺見綱齋說明理氣二元意即「氣弱則理弱，氣強則理強。此謂物之所以為物」。^⑮

西晉一郎選擇江戶中期，崎門派的儒者淺見綱齋（1652-1711）之語，絕非偶然。因為他也曾經稱許淺見綱齋所言「成氣之理」是「透過其形式與內容間之特殊性，將特殊性當作普遍之物來看待」^⑯。他說：

理者無窮也。人生之理亦無窮也。擷取其中能夠作為人生綱領的君臣父子之理，構造倫理。人生一切之理、以及與人生相連不間斷的萬有一切之理，皆可以經由實現此君臣父子之理的仁忠慈孝之德而得到實現。人生在各種根本形態的完備下而成立，其豐富內容也能實現國家的形相。由於理有絕對性，各各的理於是有其自全的天地。^⑰

轉換淺見綱齋的「成氣之理」為「實現國家形相」或「國民道德」的根本，再使用「理一」的理由，解釋能夠「實現國家形相」的日本儒教之倫理中，原本便具備普遍性。雖然這樣的邏輯相當牽強，但西晉一郎系列地運用這樣的方式，祛除儒教發源於「支那」的「特殊性」，把「日本式」儒教倫理的特殊性，直接當作「普遍性」的倫理來看待。站在他這種「日本式忠孝」是儒教的必然歸趨的立場，當然，江戶思想史也必須重新予以建構。

儒教是漢人的國民道德。國民道德中，如果沒有包含道德普遍的真理，

^⑮ 同前註，頁40。

^⑯ 同前註，頁47-48。

^⑰ 同前註，頁64。

就不能稱為國民道德。所以儒教必然具備此普遍性，而此普遍性亦可滋養我國民道德。因此在三學派之中（筆者案：朱子學派、陽明學派、古學派），知曉如何擷取其普遍性，除去其特殊性的，僅有部分朱子學者，徂徠學派和仁齋學皆莫知所衷。至於王政維新之大業，在精神方面亦僅與朱子學相涉，與其他二學派均無關聯。¹⁵⁸

選取朱子學，是爲了要從本爲「漢人國民道德」的儒教中，消弭「漢」（「支那」）的特殊性，將之普遍化。西晉一郎認爲崎門派的朱子學是最理想的典型，因爲它以「義理、忠孝」來鼓吹國民道德，是後期水戶學派的先驅，終於成就了王政維新，故爲「國民倫理」的母型。在他重新構造的座標上，徂徠學派和仁齋學派都被移居接受批判的位置。

淺見綱齋的筭錄中，論及人與人倫，遠較朱子學來得更深入而富有洞見。人倫指的是君臣、父子、夫婦等的相對關係，而此相對關係，是經由對立而實現的一體。亦即，藉著否定抽象的個我、以及人類學所稱之個體，而令具體的人性透過各個特殊的人倫關係，得到成立。〔……〕。君臣之倫乃一切人倫之總體。歷史上將此理付諸實現的國家，只有我國。〔……〕。由此成就了我國之教，它脫卻了先王、孔孟、程朱、古今、東西，完全獨立。徂徠學將支那史的客觀內容——所謂先王之禮制——視爲無上之道，仁齋學以孔子爲宗，皆無法發揮應有的效用。因此，若要使外來之教真正日本化，必須超脫其歷史內容，攝取其普遍性，並與我歷史的精神內容取得連續，才能達成。¹⁵⁹

把日本儒教的來歷，歸溯到江戶時期。儒教的「日本化」，以及其「普遍性」的價值，也藉由這種形式的思想史論述，得以申明。西晉一郎認爲宋學、朱學

¹⁵⁸ 同前註，頁251。

¹⁵⁹ 西晉一郎、小糸夏次郎共著：《禮の意義と構造》（東京：國民精神文化研究所，1941年），頁275-276。

在歷史思想發展中，特別強調「支那的國民道德」，而日本的古學派卻欠缺這種想法，是其短處。唯有崎門派在「我德川時代」能夠著重「義理」而非「性理」的探究，發揚朱子學之長。崎門學者主張「大義名分」、鼓吹尊王的精神，正是實踐了宋朝義理之學的最佳表徵^⑩。宋學中「普遍性」的義理之學，經由日本「國民精神」的發揮，才能真正得到實現^⑪。

津田左右吉在回顧「東洋」論的演變時，發前人未發之見地指出：

我認為，把日本含括在東洋之中，是源自把日本文化當作西洋文化的對立物，強調其特殊性的想法；或者說是由這樣的想法派生出來的。^⑫

所以日本使用「東洋」一語，面對「西洋」時，既承認了自我的文化較為落後，又同時潛藏學習進步到與之同地位的期許；而面對「支那」時，則正好提供了自我較為超越的重要素材。他進一步指出：

這主要是面對儒教時的一種迷信態度。在自我之外，習慣性地尋找一個權威，並依賴這個權威；可以說是一種來自宗派之心的產物。故而所謂的東洋文化，是宗派之心製造出來的幻影。^⑬

認為「東洋文化」論是日本面對「支那」時，出自於卑鄙的威權主義的產物，目的是要主張一種與「支那」完全異質的、獨特的「日本文化之世界化」。他批評「東洋文化」論運用源於「支那」的「東洋」語詞來對抗「西洋」，論點本身並不高明。

當時多數的「東洋」論述，如前述西晉一郎「東洋倫理」論，或者是橘樸

^⑩ 野口恒樹・野木村規矩雄筆記，木南卓一校合增補：《西晉一郎先生講義 日本儒教の精神》（東京：溪水社，1998年），頁31。

^⑪ 參考中村春作：〈「東洋倫理」という思想——西晉一郎の所説をめぐって〉，東洋古典學研究會編：《東洋古典學研究》第8集（1999年10月），頁67-69。

^⑫ 津田左右吉：〈東洋文化とは何か〉，《支那思想と日本》，頁112。

^⑬ 同前註，頁197-198。

的「新東洋主義論」、「東洋樞軸論」^⑭等等，的確如同津田所指出的，是採取冠上「東洋」的方式，一方面執行自我定位，一方面獲取相對於「西洋」的普遍性。換言之，是技巧的把文化的淵源「支那」，從「東洋」這個擴大的自我意識消去，然後以包括了「自我」（日本）的「東洋」，對「西洋」發出獲取「普遍性」的籲求。

親身經歷五四運動的竹內好，在反省中日近代化的過程時，指出中國的近代化，是確立了「東洋的自我」；日本的近代化，卻是喪失了「東洋的自我」。因為中國經由抵抗的過程而確立了變動不居的主體，中國的主體是在抵抗的過程中逐漸形成，而這個主體，也就是稱為「東洋」的「自我」。他說：

中國的革命，包括了整個挫折與成功、破壞與建設的過程，也可以視為對歐洲文明的挑戰。就算可以用所謂的近代化論來說明日本的狀況，也無法用來說明中國的情況。對於侵略者而言，挑戰或是抵抗都是困獸之鬥，不在其考量之中。如果把日本近代史當作無抵抗的、離脫亞細亞的歷史，則可以說中國的近代化，是經過抵抗的亞細亞化。^⑮

他認為日本的近代化是外發式的，在外力壓迫之下的近代化，因為全盤接受了歐洲文明，而被同化，終於喪失了自我。並強調日本的近代化雖然也是一種形式，卻不是東洋諸國近代化唯一可行的道路。相反的，中國的近代化是內發式的，源自於自我（主體）要求下，所發生的近代化，這也是另一種典型，更適用東洋諸國。而且由於它是內發性的，在自我的要求下發生的，所以非常強固。

竹內好這位澈底的近代日本批判者，認為近代日本遭受到二重否定：一則

^⑭ 橘樸：《橘樸著作集第三卷 亞細亞・日本之道》II，頁10-49。

^⑮ 竹內好：〈アジアの内の日本〉，《竹內好全集》卷5（東京：筑摩書房，1981年），頁140。

爲過度的西化，造成似「西洋」而非的日本；二則爲過度的脫亞，導致不倫不類「東洋」的日本。

東洋這個觀念也和其他觀念一樣，在日本近代化的某一段時期，曾經朝向正面進步的方面走（例如《東洋自由新聞》時期），不過以後就墮落了。當然在精神主體上，不會注意到墮落的事實，只有在投射到歐洲的東洋觀念（此爲運動）時，才會由對方的先進，意識到自我的沉落。沒有經驗過抵抗，〔……〕所以日本沒有堅持自我的欲求（沒有自我）。

〔……〕。亦即日本什麼都不是。^⑩

「日本什麼都不是」一語，表達了竹內深刻絕望。太平洋戰爭開戰時，他幻想「東洋」將藉由戰爭，抵抗歐洲（「西洋」）資本主義，並且敗北；但是按照他的理論，「東洋」也將經由敗北和持續的抵抗，達成「自我」之內、主體性的真正「近代化」。

井上哲次郎、高田眞治、岡倉天心、西晉一郎和橘樸等人，基本上是採取類似的論述形式，解消儒教文化、「支那」的普遍性，再透過對日本「國體」、「國民道德」特殊性的強調，賦與其普遍性。充滿思辨性的津田左右吉反省了上述論調，指出日本與「東洋」間沒有相容，竹內好則進一步承認了日本近代化的失敗。

五、結論：表層的連續與內在的斷裂

近代日本的「東洋」論述，自岡倉天心「亞洲一體」式的唯美、抽象概念，演變到明確將地域範圍規定爲支那、印度、日本、朝鮮、東南亞細亞，最

^⑩ 竹內好：〈近代とは何か〉，《竹內好全集》卷4，頁149。

後再由思想的角度把這個地域範圍延伸到可以具現的、文化倫理上具備一貫性的層面。「東洋」內的日本，因此獲得了思想重新溯源和重新定位的契機；「王道」與儒教思想也隨著重新詮釋的江戶思想史，有了新的意涵。這種形式的「東洋」書寫，是假借儒教的表象，以「支那的特殊性」＝非國家性來淡化本具的中國色彩，並否定其存續的可能性，再直接把「日本化」與普遍性連結。也許可以說，近代日本的知識分子由思想上進行「東洋」一語的創造，是一種希望在領土上擴張版圖的手段；但也許更精確的說，透過古典的再解釋，完成思想上的「東西融合」，是他們更原始的動機、更積極的目的。

「東洋」、「西洋」、「支那」、「近代」等等語彙、以及在論述中明白被書寫出來的和刻意不書寫出來的文句中，蘊含著近代日本的知識分子對文化血緣選擇回歸或者超越的意向。井上哲次郎、岡倉天心、西晉一郎、橘樸等選擇「回歸亞洲」者，意在刻意地與明治維新以降的、盲目模仿西洋物質文明的風潮分道揚鑣，重新回歸「傳統的日本精神」，以「東洋本然」的文明與倫理為基礎，防衛「西洋」保障「東洋」。朝向日本的求心式回歸，以及經由此回歸而完成的「東洋主義」、「亞細亞精神」之間，是互為表裏，連續的一體^{①⑦}。津田左右吉、竹內好等選擇「離脫亞洲」者，意在明確地區分國家主義與合理主義、權力與學術，把儒教、「支那」、日本、「東洋」還原到文化論述中思考和處理，視之為研究過程的觀察客體，而不是主動與社會思潮結合，可再三自由詮解的語詞。欲以之說明日本思想與儒教、日本與「東洋」之間，是斷裂未曾接續的。

近代日本的知識分子所進行的究竟是歷史的復原或歷史的重塑、歷史的建構或歷史的解構，人見人殊。如果把聚焦於戰前、戰時、戰後的「近代」認識

^{①⑦} 參考山室信一：〈日本外交とアジア主義の交錯〉，日本政治學會編：《年報政治學 日本外交におけるアジア主義》（東京：岩波書店，1999年），頁199。

來作省思，也許能夠得到更清楚的解答。然而，對於「東洋」的內涵他們所明確闡釋的內容與隱蔽不宣的內容之間相扣的環節，以及其間「自我」理解和「自我」形塑，也是耐人尋味的、引發筆者行文動機的問題。故走筆至此，餘論待改稿再敘。

自我的客體化與普遍化

——近代日本的「東洋」論及隱匿其中的 「西洋」與「支那」

陳 瑋 芬

提 要

向來的華語、日語、英語世界，對「東洋」一辭的釋義是分歧的。華語世界和英語世界不論在方位或是概念上，都以「我」為中心，把「東洋」理解為「遠方之地」或「蠻夷之地」；而以儒教文化傳人自翊的日本，卻未承繼中國傳統對「東洋」的解釋，而選擇把「我」涵括入「東洋」的地域範圍，視之為自我所隸屬的亞洲文化之統稱。按照津田左右吉（1873-1961）的說法，「東洋」意涵是在近代才遭受知識份子所更易，而這種作為一方面是要消弭傳統以中國文化（儒教思想）為文化根源的意識，推行日本才真正繼承東亞傳統、日本思想中早已孕育東方思想本源的觀點；一方面是在面對強勢的西洋文化時，也賦與日本的思想文化以一種普遍的價值，來相對抗衡。換言之，儒教在明治十年代（一八八〇年代），伴隨國家主義的興起，再度獲選為替政權正當性辯護的工具，改頭換面成「亞細亞論」再生，其重要的書寫形式，就是環繞著「東洋哲學」、「東洋思想」、「東洋倫理」、「東洋文化」、「東洋人」、

「東洋學」、「東洋史」等等，朝向「西洋」的相對化印記「東洋」所呈現的論述。本文主要探討「東洋」一語在中國文化體系中的形成與發展，再聚焦於近代日本，選擇曾對「東洋」提出具體論述的井上哲次郎（1855-1944）、岡倉天心（1862-1932）、西晉一郎（1873-1943）、津田左右吉、橘樸（1881-1945）、竹內好（1910-1977）等六人，按其「東洋」論出現的順序，配合時代背景，分析知識份子所勾勒的「東洋」像、和近代日本「東洋」論的演變。內容側重於近代日本的知識份子之自我認同與自我詮釋、對文化血緣的回歸與超越；以及「東洋」論述中潛藏未現的、「日本人」面對「西洋」與「支那」時的相對意識。

**The Objectivization and Universalization
of the Self – A Critical Look at the
Japanese *Touyou* Discourse and the Ideas
of *Seiyō* and *Shina* Implied Therein**

CHEN Wei-fen

The term “Tung-yang” (*Touyou*) holds different meanings in the English-, Japanese-, and Chinese-speaking worlds. In both Western and Chinese society, the center of the world was constructed, both geographically and conceptually, in terms of “we”, “us”; and “ours”, while terms such as “Tung-yang” were understood as “distant, barbarian places.” The Japanese, who prided themselves as the real descendant of Confucian culture, did not follow the Chinese interpretation of “Tung-yang” but chose to be included in the Tung-yang region, and use the term to indicate the Asian culture that they belonged to.

According to Tsuda Soukichi (1873–1961), the interpretations of “Tung-yang” underwent a change in the hands of intellectuals in the early eras of modern Japan. Eliminating the idea that Confucianism is the cultural origin of Japan, they promoted the concept that Japanese philosophy was the genuine successor of Asian traditions. Furthermore, they wanted to give Japanese philosophy an universal value that would complete the dominant Western culture. Accompanying the rise of nationalism in Japan in the 1880s, Confucianism was taken as the most

effective tool for justifying political issues. It was reborn into a brand new “Asian discourse” which took form in such key phrases as “Tung–yang philosophy”, “Tung–yang thought” and “Tung–yang history”, to emphasize a discourse oriented towards “Tung–yang” as opposed to “Hsi–yang” (Western).

The present article explores the formation and development of the term “Tung–yang” in the context of Chinese culture, as well as its definitions in modern Japan, based on the discussion of Inoue Tetsujiro (1855–1944), Okakura Tenshin(1862–1932), Nishi Shinichiro(1873–1943), Tsuda Soukichi, Tachibana Shiraki(1881–1945) and Takeuchi Yoshimi (1910–1977). A special attention is given to modern Japanese intellectuals’ self–identification and self–interpretation, their returning to, and transcending of their own culture, as well as to their efforts to uncover the Japanese unconsciousness as a rival of, and an opposition to, Western and Chinese cultures.

Keywords: *Touyou* Tung–yang *Shina* Oriental East
West modern Japan