國家發展研究　第七卷第一期
2007 年 12 月　頁 153-186

津田左右吉中國研究的原點：以世界化為基礎的本土化

謝明珊*

收稿日期：2007 年 5 月 30 日　　接受日期：2007 年 12 月 15 日

* 台灣大學政治學研究所研究生。電子郵件：mxhalt2000@yahoo.com.tw；手機：0913652910

臺灣大學學術期刊資料庫

摘要

津田左右吉在日本近代的中國研究界有重要的地位，其所涉及的研究領域十分廣泛，包括：日本思想史的整體、以記紀為中心的史料批判、與中國思想研究。然而，中國與台灣的津田研究往往只關注後兩者；且對於津田與白鳥庫吉的思想關係，往往強調津田對白鳥的繼承，卻忽略兩人思想的齟齬。基於上述兩點，本文試圖從津田的思想整體出發，首先，考察津田的歷史觀以及他的支那學研究方法；其次，探討津田的研究整體，依序討論中國研究、記紀批判、日本國民思想研究與天皇觀；津田與白鳥的比較，將穿插其中。本文試圖探討津田中國觀在其研究整體中的位置；並在津田一連串的理論論述中，分析其合乎邏輯的理論背後，究竟隱藏如何的「情感」狀態，真的是一般人所說的「蔑視中國」的情感？還是另有其他重要的問題意識。

關鍵詞：津田左右吉、記紀批判、天皇觀、國民觀

臺灣大學學術期刊資料庫

壹、津田左右吉的個人背景

一、出生地美濃的國學淵源

津田左右吉於 1873 年（明治 6 年）出生在現今的岐阜縣美濃加茂市，壬申之亂[1]時，美濃地方就是大海人皇子所佔據的「東國」，幕末，此地又受到賴山陽[2]與平田篤胤[3]的影響。位於山谷中的舊加茂、惠那兩郡，在明治初年，基於國學思想進行徹底的排佛毀釋，美濃加茂市正處於山谷出入口的位置。[4]身為下級武士的父親，在維新之後回美濃加茂市務農，津田出生的半年前，於剛成立的文明義校（現今的下米田小學）擔任教員。

從小父親教導津田朗讀中國典籍，進入小學後，老師森好齋是山崎闇齋的門生，山崎闇齋是專攻朱子學的重要儒者。此外，津田就讀的小學就如同其名，以文明開化的教育為目標；加上此地曾經發生激烈的排佛毀釋，由此可見，其想證明日本不是偶像崇拜的未開化國，意圖以西洋文明來補強國學，補足日本自身的傳統、以與歐美列強並駕齊驅。

---

1 壬申之亂發生於壬申之年（西元 672 年），日本第三十八代天智天皇逝世後，其子大友皇子與皇弟大海人皇子，為爭奪皇位繼承權而引起的大規模內戰。在日本歷史上，壬申之亂第一次把一位有牢固軍事後台的皇帝擁上皇位，並且削弱了中臣和蘇我等氏族。

2 賴山陽（1780-1832）名襄，字子成，通稱久太郎，山陽是其號。安藝（今廣島縣）人，生於大阪。其父賴春水也是學者和漢詩人，其母梅夫人是大阪著名崎門儒者飯岡義齋長女，賢明而有修養。山陽著名的《日本外史》一書，仿《史記》體例，更貫穿了強烈的「尊皇」、「大義」思想，後來成為幕末維新志士的精神寶典。

3 平田篤胤（1776-1843）為國學四大人中最重要的國學者，對於日本神道界、國學界有很大的影響。

4 江上波夫編，《東洋學の系譜》第一集（東京：大修館，1992），頁 165。

臺灣大學學術期刊資料庫

二、並非十分順遂的求學過程

1889 年，津田作為東京專門學校（此為早稻田大學的前身）政治科的校外生，自修講義，與澤柳政太郎博士[5]結識之後，就住在澤柳政太郎博士家中；隔年，進入同校政治科三年級就讀，津田在這個時期，閱讀了不少與歐洲哲學、思想相關的書籍。在學期間，於 1892 年（明治 25 年）11 月第十三號的《青年文學》雜誌，發表時評〈史論的流行〉一文，對於史學家重野安繹[6]因為「兒島高德、弁慶之實在否定論」而招致非難，[7]有感而發，反而認為那些批評者「不舉反證，不致力於學術上的攻擊，卻只在那裡狂妄嘲笑、或大聲斥責，根本就是不知學問為何物的無理之人」，並進一步指出，「我大日本國體哪有脆弱到，這麼一點小事就能動搖」。[8]由此可見，當時的津田雖然只有十九歲，卻已經明瞭以實證方法來究明歷史的重要性。

---

5 澤柳政太郎（1865-1927），曾任教育部次長及京都帝大校長之職，在軍國主義日漸盛行的情況下，自由派思想沒有立足的空間，所以辭官創辦了心目中理想的自由派學校——成城中學，但事與願違，成城中學臨近陸軍省，學生大多為軍人子弟，學校發展的方向非但不是自由主義，反倒偏向軍國主義。澤柳政太郎憤而離開成城中學，選了東京郊區一個叫砧村的地方再創立成城學園，這次他成功了，成城學園成為少數自由派方式教學的學校。成城學園是從幼稚園、小學、中學、高等學校到大學的完全學制。是日本少數有出過首相的私校之一。成城學校為大正自由主義教育的發源地，澤柳提倡「自由教育論」，認為教育的理想就是，無限地開展個性的獨創性。

6 重野安繹，曾於文部省擔任修史的工作，成為帝大教授後，與德國教授里斯一同開設國史學科。重野結合清朝考證學與西洋實證主義，創立日本近代的實證史學，他認為歷史學必須公平，任何粉飾與竄改都應該究明，不過卻常常招致國學者與神道家的強烈反彈。

7 重野安繹發表「兒島高德、弁慶之實在否定論」之後，這個論點被批評為「有害風教，並商及國體尊嚴」。

8 江上波夫編，《東洋學の系譜》第一集（東京：大修館，1992），頁 162。

臺灣大學學術期刊資料庫

三、邁向研究之路

（一）恩師白鳥庫吉的帶領

1893 年（明治 26 年）畢業之後，他在中學擔任教員，教授地理、歷史、憲法等課程。1908 年（明治 41 年），南滿鐵路東京分社成立「滿鮮史研究歷史調查室」，津田在白鳥所率領的研究團隊下，開啟學術研究的生涯，順帶一提，津田在進入白鳥門下之前，還度過一段浪人生活。[9] 由此可見，津田在進入學究生活前，有著十分曲折的經歷。

之後在白鳥庫吉博士的帶領之下，津田越來越深入關心歷史學。白鳥庫吉是東京大學史學科的教授，同時也是西域史研究的第一人，並致力於將日本東洋學提升到西洋的水準，白鳥受到老師里斯（Ludwig Reiss）的影響，因此，研究風格以實證主義為基礎，否定舊漢學者視為史實的堯舜禹之存在，並研究邪馬台國的位置，然而，在同時面對西洋的技術與日本的尊皇思想之下，不免感覺兩者之間的矛盾。而白鳥的老師里斯則是受到柏林大學的歷史學者蘭克（Leopold van Ranke）影響，蘭克的歷史研究特別注重各時代、民族的個性特質，以及這種特質的發展；此外，蘭克也主張，歷史的任務在於揭示「實際上為何？」，為求客觀的歷史敘述，「史料批判」是不可或缺的。而津田在白鳥之下學習時，就閱讀了白鳥學生時代所寫的里斯課堂筆記。[10]

（二）萌發研究日本國民思想的意圖

津田擔任滿鮮歷史調查室研究員時，發表了〈三味線的由來〉、〈關於高麗樂的推測〉等文章，這些研究主要是為了從大陸尋求日本藝術的起源；1913 年（大正 2 年）陸續刊登〈涓水考〉、〈鮮初鴨綠江上流的領

[9] 同前註，頁 163。
[10] 請參考村山吉廣，《津田左右吉の中国学研究》，《台灣東亞文明研究學刊》，第三卷第一期，頁 33。

臺灣大學學術期刊資料庫

土〉、〈關於倭寇地國〉，同年出版了《神代史的新研究》，這時可以窺見津田欲發展國民思想研究的意圖。

1916 年（大正 5 年），《文學中所展現的我國國民思想之研究，貴族文學的時代》出版，1917 年發表《武士文學的時代》、1918 年出版《平民文學的時代》。這三部日本思想史專著的出版時間為大正初年，但是津田早在明治三〇年代末至四〇年代初就開始構想，他透過大量資料來研究日本思想、文化與生活，將其面貌具體地呈現出來，並以「中國思想及文化沒有真正深入日本生活」此一心態貫穿全書。[11]也就是說，津田之所以研究日本國民思想，正是為了強化日本主體的立場，以此批判意識作為研究的第一意識，反之，了解何謂日本思想史的全體則是次要的事。

（三）拓展中國思想文化的研究

1918 年津田成為早稻田大學的講師，1920 年擔任教授，隸屬史學科，之後轉至哲學科。1938 年（昭和 13 年）出版《支那思想與日本》、陸續發表《論語與孔子思想》……等中國思想研究專著。津田透過分析中國思想、中國文化，來說明中國思想與西洋、日本思想完全不同，這是在中國的特殊風土、傳統下，所生成的特殊思想。同時，對於一再禮讚中國文化的舊漢學家，津田批評他們的研究方法，提倡導入西洋思想研究者的分析方法。

津田一方面強調中國文化、思想的特殊性，另一方面，他很早就開始主張日本的獨特性。這種見解是發自對明治時代民族問題的思考，且一直若隱若現地貫穿津田的思想整體。如同明治時代的啟蒙思想家與指導者，津田一直很關心明治維新史，[12]明治維新往往被視為「近代日本

[11] 請參考藤間生大，〈津田さんの民族主義〉，《歷史学研究》，通號 262，頁 46。

[12] 但是值得一提的是，對於明治維新史觀，津田的看法不同於國家所採用的「尊王攘夷論」與「王政復古論」。津田生於親藩的領地、在天皇中心主義的氣氛下成長，自然對幕府深懷同情，因此，他所持有的為「佐幕派」的維新史觀，例如：津田認為，因應情勢而學習、採用西洋文化，其實從幕府時代就已經開始，明治政府

臺灣大學學術期刊資料庫

與中國（或亞洲）分道揚鑣」的象徵，而津田也是站在如此的立場——對明治維新的稱頌，正是在貶低長年影響日本思想文化的中國思想文化，再者，正因為中國思想文化對日本人並沒什麼多大的影響，且日本人已經發展出特有的生活方式，明治維新才會如此成功。津田透過自身的研究，對於受到中國思想文化影響的日本思想文化，以及影響日本思想文化的中國古代思想文化，都給予負面的評價。

津田在研究中所列舉的日本思想文化（特別是那些受到儒教影響的部分），在明治時代成為教育的內容，而津田自然被視為異議份子，對於他的研究，學界也敬而遠之；另一方面，津田上述的見解，也成為當權者查禁其四本書的次要原因。

（四）日本古代史專書遭禁

昭和 10 年代，在日本國內急速高漲的國家主義風潮下，他因為日本神話的研究，受到偏狹國家主義者告發，以對皇室不敬遭起訴。津田在 1939 年（昭和 14 年）10 月~12 月，應南原繁教授的邀請，在東大法學部開設「東洋政治思想史」的課程，當時，在課堂上就開始受到右翼學生的質問。

同年 12 月，右翼雜誌「原理日本」，將津田的神代史、上代史、古典等研究稱之為「大逆思想」，並針對此出版特集。1940 年（昭和 15 年）學年尚未結束，津田就辭任早大教授，當時他剛滿 67 歲，接著，《古事記與日本書紀研究》、《神代史研究》、《日本上代史研究》、《上代日本社會及思想》四書遭起訴，1942 年被判決有罪，津田不服，他說：「我的遭到起訴的書籍，是為了學術的需要而寫作的，如果這種學術上的著述會觸犯出版法，那麼，有關婦科的醫學書籍為什麼不治猥褻罪呢？」[13]，之後津田又繼續上訴，但是這個案件最後卻以免起訴收場。

只是在承繼幕末的文化運動。可參考家永三郎，《津田左右吉の思想史的研究》，東京：岩波書店，1972，頁 67-71。

[13] 請參考劉萍，《津田左右吉研究》，北京：中華書局，頁 168。

臺灣大學學術期刊資料庫

然而，實際上，津田的日本古代史研究，也是以日本民族問題作為思考的起點，因此，他所批判的是，記紀所描繪的天皇形象，卻不怎麼批判現實姿態的天皇。因為現實姿態天皇的存在，是特定歷史脈絡下的產物，與實際日本人的生活息息相關，而守護日本特有的事物，正是津田認為非作不可的事。

戰前，雖然津田沒有專門探討天皇的研究，然而，貫穿其研究總體的問題意識，正是天皇與國民之間的關係；看到中國的辛亥革命，引發津田對於皇室永續性的危機感，讓他開始去思考，皇室在現代國民中處於什麼位置，最後，他選擇去克服神話的、先驗的天皇觀，以「皇室＝宗家論」（也就是「皇室＝國民內部論」）切入，站在西洋＝普遍的立場，構築出以「公共精神」為基礎的國民觀，進而產生日本獨有、且融合理性與感性的天皇觀。

在津田的眼中，日本國民對於天皇的情感，是從國民真實生活中自然而然形成的，天皇僅作為民族精神統一的象徵，而不具備肉體性或特定的人格性。唯有如此，日本國民對於天皇的情感，才會超越物質利益的顧慮；能夠順應社會變動的天皇存在，正是日本文化用來對應外國文化的優點。

（五）戰後仍不改研究之初衷

由此可見，為何津田在戰前幾乎沒有針對天皇的公開發言，那是因為當時的政治潮流，無條件地把天皇視為最高價值，而國民作為天皇的從屬、毫無任何主體性，津田自然想斷絕自己與這種天皇論的關係，因此有意識地壓抑自己關於天皇的發言。

但是戰後，津田卻發表了一連串擁護天皇制的文章，1946 年（昭和 21 年），在《世界》雜誌刊載戰後的第一篇作品—〈建国の事情と万世一系の思想〉，當時很多人推測津田會提出對皇室的批判，因此深感意外的人不少。

臺灣大學學術期刊資料庫

之所以會有這樣的「轉變」[14]，這是因為戰後民主主義思想所伴隨的「天皇制廢止論」，讓津田不得不站出來與之對抗，對津田來說，當時的民主主義只不過是以西歐為模範移植過來的政治思想與制度，毫無批判地接受外來思想，是津田絕對無法容忍的事。再者，戰後的日本瀰漫著社會主義的氣息，當時的蘇聯、中國和北韓等國際共產主義運動中的國家為了對抗歐美，想在亞洲形成聯盟，而津田左右吉便反對這些國家的路線，他認為日本應該走與中國等國家不同的道路。[15]

因此，津田面對戰後的情勢，再度回到前述所提的日本民族問題，再度強調天皇的存在，是一種出自日本特殊風土、超越政治變動的精神權威，象徵國民全體的統一精神。

（六）學問業績受到世人的認可

1946 年（昭和 21 年），獲頒早稻田大學名譽教授；1947 年，學士院委員，1949 年接受國家的「文化勳章」，確認其學問研究的價值。特別值得一提的是，1942 年（昭和 16 年），他參加歷史學研究會的十週年慶祝，當時津田已經 70 歲了，他先幽默地說道：「別人常常說我看起來很年輕，但是我已經 70 歲了，我之所以會這麼年輕，是因為母親健在，而且沒有小孩。」接著說：「雖然我已經 70 歲了，但是我的一切都還在成長，我想，隨著年齡的增長，繼續努力學習的話，我一定能了解到什麼東西。我期望用『年輕的態度』去進行有益於學問的事。」由此可見，津田雖然已經高齡七十，對於學問的追求，仍然不失元氣與熱情。

---

[14] 津田是否有戰後轉向，學者間有許多不同的意見。像家永三郎就舉出津田戰後社會發言，來質疑津田思想的變貌；另一方面，溝上瑛則認為，他看了家永三郎所作的戰前戰後比較表，越發感覺到津田的一貫性，因此，溝上瑛推測，家永三郎之所以會提出戰後轉向說，是因為「家永三郎是戰後所培養出來的後進青年，因此，不是家永三郎一人的問題，而是與家永處於同一年代的年輕人，都很難理解津田的一貫性。」；再者，「家永三郎走的是一個歷史學者的步伐，他非常誠實地面對自己走過的軌跡，因此，如果以一種堅硬的一貫性去看待的話，當然會產生這樣的結論，這可以稱作『家永三郎式』的津田研究法。」

[15] 請參考池田知久、西山尚志，〈出土資料研究同樣需要「古史辨」派的科學精神——池田知久教授訪談錄〉，簡帛研究，2005 年 3 月，http://www.jianbo.org/admin3/2006/chitianzhijiu001.htm。

臺灣大學學術期刊資料庫

雖然從今日來看，津田的研究對中國文化、思想有著不當的詆毀，以及強調日本文化的獨特性，難免給人一種錯覺，他是排他的、偏狹的國家主義者。事實上，津田跟昭和 10 年代不斷高漲的國家主義者沒有關聯，雖然在他的論文中，呈現出中國與朝鮮的差異性，也蘊含具體的批判，但是從他的書信中，也可以看到他與朝鮮的學生間，建立信賴的關係。[16]雖然他有民族的差別觀，然而，在他身上，又可以發現超越民族的信賴感，這足以反映津田的實際面貌。津田處在戰時與戰後的混亂時期，但是他卻始終如一地進行研究與批判之路。

貳、津田史學方法與歷史觀

一、津田對舊漢學的批判、與支那學的提倡

日本自從開國之後，面對代表近代性與普遍性的歐美，原本作為上層統治者的文化工具、且位居主流的漢學，開始在學術界被邊緣化，受到科學、理性、實證主義的影響，隨之而起的「東洋學」、「支那學」開始將中國視為外於自身的研究客體。

對於以儒學為中心的中國典籍研究，津田認為，這些研究者把儒教思想視為原點來信仰，亦即以信仰的態度去遵循儒家思想的教化，津田還進一步指出，現今日本的舊漢學家大多延續江戶時代儒者的態度，在他們身上完全看不到作學問的可貴精神——批判性。[17]

對津田來說，漢學研究把儒學當成真理的原點，僅僅解釋典籍內容裡的文字，進行枝微末節、有限度的思考；這樣的研究很少考慮儒教「實際歷史發展的進程」，反而認為儒教教義是一種適用於任何時空的真

[16] 請參考江上波夫編，《東洋學の系譜》第一集（東京：大修館，1992），頁 160。
[17] 可參考津田左右吉，〈シナ思想研究の態度〉，《津田左右吉全集》（東京：岩波書店，全 28 卷，別卷 5 卷，1963-1966），卷 21，頁 346-347。

臺灣大學學術期刊資料庫

理。[18]津田進一步指出，實際上，儒教是因應中國過去社會及政治狀態而生的思想，因此並沒有深刻體認到日本、現代所產生的問題。因此，津田認為，如果舊漢學想要具備現代學術的意義，它就必須拋棄對儒教的信奉。津田一直很擔心，儒教長久以來對日本知識社會的支配，不僅會影響日本研究中國的視野，更令津田緊張的是，這還會影響日本去看待自己，例如：神道家用支那的思想來穿鑿附會、解釋日本的神代史。

基於上述關於舊漢學的缺失，津田使用歐洲學者慣用的 sinology 一詞，來取代「漢學」一詞，以指稱研究中國的學問。對津田來說，「支那學」是一種以中國（尤其是指儒教）做為研究對象，卻能擺脫以往以儒教為中心的立場，取而代之的是，以自由的學術見解進行各種研究、批判的工作。那麼，作為一個支那學者，又應該肩負怎樣的使命呢？津田在〈關於老子的研究法〉一文中提到，從事中國研究、並肩負日本學者任務的「支那學者」應該注意下列兩點：「第一點，必須脫離支那考證學者固有的思考脈絡。第二點，必須脫離歐洲人對支那思想的私自臆測。」[19]。津田不僅要求支那學者將中國視為研究對象，以進行嚴厲的批判；還要求支那學家去關注思想的歷史脈絡，以及產生該思想的政治、社會、文化背景。這種研究方式，和只閱讀中國書籍，並進行延伸解釋的漢學家不同；也與那些專注於訓詁、考證的考證學者不同；更不同於忽略中國人實際生活的歐洲學者。

故津田在從事中國的思想研究時，也同時在進行中國文化與民族性的研究。因為要了解中國思想，不能只對經典進行延伸解釋或採用傳統訓詁的方式去理解，而是必須從書寫典籍者的心理面及其階級性去考量。[20]此外，相對於民族間的文化共通性，津田更關注於彼此的異質性，如此特殊的研究方式，往往被稱之為「津田史學」，並貫穿於他的研究整體。

[18] 同前註，卷 21，頁 356-358。
[19] 《津田左右吉全集》，第 13 卷，頁 580-581。
[20] 請參考《津田左右吉全集》，第 18 卷，頁 375-376。

臺灣大學學術期刊資料庫

二、津田的歷史觀

（一）歷史是人生活的過程

對津田來說，歷史就是人的生活。[21]單從國家、民族、社會、政治型態、經濟型態等集團生活與組織出發來看待歷史，是不夠的；雖然人們事實上經營這些集團生活，並受其影響，但是真實存在的是這些「個人的生活」，而上述的集團正是這些個人生活繁複地交織而成的。因此，人們會受到集團、組織型態的影響，但是人也會克服這些影響與制約，並透過個人的行動來變革這些組織與集團。也就是說，相對於以機構、制度來講述歷史進程的史學方法，津田反過來強調人的主體性，認為人的心智活動創造這些機構、制度，且人雖然會受到環境的制約，但是人也會克服這些制約，產生新的環境。

至於人的生活，它是個過程，人的所作所為都會改變現在的狀態；因此，生活時時刻刻都在變動，每一刻都呈現出特殊的面貌，相同的狀態不曾再度出現；而生活的過程正是心智、意欲、情感的活動，且由於人不是孤立生存在世界上，所以生活同時也是社會的，也是歷史的。[22]

津田站在「歷史作為人的生活」的立場下，特別強調偶然性與人的自由，對於那種認為「歷史有著必然的發展道路」[23]的觀點，提出嚴厲的批評，津田認為，這種歷史觀會讓我們忽略掉，由人的心智、意志所形成的道德任務，或是讓我們遺忘掉，與歷史必然道路完全不同的可能性、偶然性、以及人類自由的生存之道。

此外，津田也反對從日本歷史中去尋找歐洲發展的軌跡，也不認為日本非得歷經不可。[24]對於有些人將考察歐洲歷史所產生的時代區分，

---

[21] 《津田左右吉全集》，卷 20，頁 42。
[22] 請參考木村時夫，〈津田左右吉博士の歷史觀〉，《史觀》，通　86.87，頁 170-171。
[23] 透過之後發生的事態來規定之前發生的事態的性質，之前存有的一切都是為之後所發生的事情作準備。
[24] 歐洲存在的那些革命，日本也曾經有過，或者不能不有的那種想法，也就是說，

臺灣大學學術期刊資料庫

完全應用到與之在過程上完全相異的日本歷史，而且還藉此來考察日本古代及中世，津田也對此提出強烈的批判。[25]

最後，對於歷史學是否為一門科學，津田認為，如果說歷史學研究必須對史料進行嚴厲的批判，歷史學算是一門科學；然而，如果作為一門科學，就必須把具體的事物抽象化，或者探索適用於所有現象的法則，那歷史學就不是這種科學。

（二）具備詩人與哲學家資質的歷史家

由上述津田的歷史觀看來，可想而知，對津田而言，作為一個歷史家，首先要拋棄現今所有的視角，將自己置於過去的世界，「與那個時代一同苦惱、一同歡喜、意欲、空想」[26]，如實地描繪當時的人的生活。要完成如此的任務，需要極高的敏銳度，而歷史家就必須具備「如詩人一般的資質」[27]。然而，在再現過去生活的過程中，不可避免地，要對史料進行主觀的解釋，透過歷史家自身對過去時代生活的敏銳感受，以此為背景對史料進行嚴厲的批判，這種歷史家的使命感，貫穿了津田的記紀批判研究。

除了放空自己沉潛於過去的生活，感知過去的人的心情、事物之外，津田認為，歷史家還要跳脫過去，從現今的視角來回顧過去。歷史家對於未知的未來，不斷的摸索、並描繪著改革的夢想，因而產生不同的人生觀、世界觀、國家觀……，而這種差異正是由於歷史家在回顧過去時，批判與價值判斷的不同所致，而歷史家間立場的殊異，不只是知識活動的產物，還是「歷史家全人格的展現」[28]。

利用歐洲政治與宗教相關的知識，用來解決日本的問題。

25 津田左右吉，〈日本史の時代區分〉，《津田左右吉全集》，卷 20。

26 《津田左右吉全集》，卷 20，頁 185。

27 同上註。

28 同上註，頁 184-186。

臺灣大學學術期刊資料庫

參、津田的整體研究

一、中國研究

如前所述，津田不同於舊漢學家、考證學者，他也反對用明治以後傳入日本的歐洲思想，來解釋中國思想。津田藉由分析原典，來考察中國文化、社會的特殊性，以具體地呈現出中日文化的差異。

（一）關於中國文化

關於中國文化特殊性，津田對此提出四點批判。首先，津田認為，不論是儒家、道家還是墨家，都是一種利己主義。舉例來說，津田認為，儒教道德的根本是根據孝經的觀念，認為一旦保身、保家，就能保富貴權勢；所謂王道的綱紀，就是把上述的欲求視為正當，並且透過道德、禮教的方式來規制。道家雖然企圖脫離上述的慾望，可是這種思想終究是為了保障自身及其生存；透過捨棄欲求，來滿足理想性的欲求。中國戰國末期，開始出現養生說以及隱遁的思想，這就是源於道家；養生之說是思考如何保障肉體的生存之道，隱遁的思想則是要求人們透過遠離權勢名利的誘惑，來遠離危險，以保障人生安全。還有一種神仙說，則是希望將肉體的生命無限延長，無窮無盡，享受人生的快樂。至於墨家，雖說愛他者，但同時也是透過他者來愛自己，這也是一種利己主義。[29]

其次，津田認為中國社會缺乏公共性的觀念，上述的儒家、道家、墨家之所以要基於「利己主義」來論說，是因為當時中國的社會組織散漫。[30]對津田來說，當時中國人的生活中，根本沒有社會連帶的觀念，隨之而來，顯露出社會意識的不發達。例如：所謂像父子君臣夫婦的特

[29] 可參考，津田左右吉，《シナ思想と日本》，東京：岩波書店，1968（第 12 刷），頁 13-15。
[30] 同上註，頁 15。

臺灣大學學術期刊資料庫

定關係，是存在於個人與個人的關係之中，可是對於社會與集團的道德，卻完全不考慮。甚至可以說，「對支那人而言，只要顧到自己和代表廣義自己的家庭，就沒有什麼過錯了」[31]。

再者，津田認為，不論是儒家還是道家的政治思想，都是帝王本位的，帝王與民眾等於支配者與服從者的權力關係，這就是中國的政治型態。因此，一剛開始中國從就沒有形成具有現代意義的國家，民眾進而沒有形成作為一個集團的國民，只是每個人各自服從君王的權力而已。舉例來說，津田認為儒家所謂的天命說，就是指人民的服從，禮樂制度的教化，並藉此來底定天下秩序，進而固定權力關係。而災異說的內容常常不是事實，只是為了讚美君主所編造出來的東西。上述都是以統治者為本位，根本沒有民眾的思想。至於道家，雖然提倡無為而治，但是其根本還是跟儒家一樣，無為而治的過程中還是以肯定君王有無限權力為前提，帝王之所以隱藏性地治理人民，也是為了保全自己的地位。[32]總而言之，津田認為，「像是孝道、忠君之道等儒教道德，是以『卑賤者對尊貴者的服事』為主，也就是說，人與人的關係，全是在貴賤尊卑的秩序上考量」[33]，儒教中所謂的「禮」也是如此。也就是說，「儒教道德的目的在於擁護尊貴者、權力者的地位與勢力威望，因此，將他們的欲求視為正當，而孝與忠正是父母與君主對子女、臣子所展現的欲求」[34]。津田更進一步指出，在儒教的思想中，整體上是把民眾視為畜生，因此必須透過道德來規訓；與民眾一點關係也沒有的君臣關係，居然也列為人倫的重點，所以津田推論，「儒教的道德都是士大夫的道德」[35]。

最後，津田認為，儒家、道家都是詭辯之學，以實際的目的、但是卻遠離現實，甚至無視現實，且缺乏組織與統一，事實上只是一種「以

[31] 同上註，頁 16。
[32] 《津田左右吉全集》，第 13 卷，頁 105-106。
[33] 津田左右吉，《シナ思想と日本》，東京：岩波書店，1968（第 12 刷），頁 17。
[34] 同上註，頁 17。
[35] 同上註，頁 16。

臺灣大學學術期刊資料庫

實行為目的」的道德與政治的宗教。看到儒道兩家的思惟方式，很多是透過聯想，再把各種觀念結合而成，不僅充滿矛盾，也相互毫無關係。思考十分放縱。完全沒有批判精神，也沒有論理的頭腦，也不究明事物的本質。[36]津田之後更進一步分析，「之所以會有上述的思想表現，和支那語的性質有所關聯，支那語中，名詞、動詞與形容詞在形體上沒有差別，且因為有很多同音異義的詞語，所以詞語的意義容易混亂，因為詞語和詞語之間關係的曖昧，使得思想的運作不夠明確」[37]。因此，支那語不適合論理的思索，更精確地說，它還會妨礙論理的思索。

經由上述津田對中國文化的分析，我們可以看到，津田一反舊漢學家給予中國思想過高的評價，反而針對自己從中國典籍中所理解到的中國文化，進行嚴厲的批判。先姑且不論這些批判是否中肯，我們必須注意到的是，津田的批評標準隱含他個人的歷史觀與國民觀；再者，我們千萬不能忘記，他的立場是基於，對舊漢學家一味頌揚中國思想的不滿，因此可以說，這是為了喚起「日本知識界（包括舊漢學家、其他中國思想文化的研究者、神道家與國學家）」的民族自覺而發。

（二）中國思想與日本

1. 中國思想與日本知識界

支那思想傳入日本之後，雖然為學者、學生所習讀，但是卻沒有被當成思想來玩味或思考。津田認為，這是因為中國語對日本人來說是外國語，本來就很難理解，以致於只能博覽強記，卻沒有深入考察中國思想的意義；再者，「支那思想並不是深思而來的東西，支那文、支那語也不適合思考。因此，用支那語、支那文呈現出來的支那思想，也不能培養出人的思索能力」[38]；此外，「因為不了解支那人的實際生活，就無法了解思想和實際生活的關係為何，如此一來，也沒有辦法了解支那思想

[36] 可參考，《シナ思想と日本》，頁 25，;《津田左右吉全集》，第 13 卷，頁 107-108。
[37] 同註 7，頁 26。
[38] 同上註，頁 39。

臺灣大學學術期刊資料庫

的真實意義」[39]。因此，津田認為，唯有一開始就採用批判的態度，才能把中國思想當作思想來把握，並理解其真正意義。

日本的神道家也受到支那思想不少影響，神道家利用佛教的教說與支那的思想來解明神代卷的真實意義，進而產生神道的種種流派。[40]如：度會延佳的神道說，則是提出神道儒道一致說，山崎垂加神道的天人合一說，都是採用宋儒之說。江戶時代的神道說，一概具有道德的傾向，這就是所謂的神道儒教化。之後，上述的神道說就受到國學者本居宣長的非難，平田篤胤也將上述的神道說，稱之為「俗神道」，因為上述的神道說是用支那思想來牽強附會，以解釋神代卷。津田也對於上述的神道說提出強烈的批判，他質疑「這樣的神道說和漢代的儒教有何不同呢？當時的儒教將陰陽五行說、道家思想……等結合起來，這種缺乏論理的支那思想特質，也在上述的神道說展現了」[41]

國學者也一直在質疑非難，日本過往神道之說一直受到儒易與佛易的遮蔽，他們進而主張，日本存在一種有不同於儒佛之道的日本本國之道。可是津田認為，他們雖然對上述的神道說提出批判，但是他們所謂的「道」卻是支那特有的觀念，因此，那些國學者已經不自覺地蘊含或追隨支那思想。[42]

之後，津田還進一步指出，不論是神道者之說，還是國學者之說，都是特殊知識社會中所形成的思想，並不直接與民間信仰相關。這種藉由書籍所獲得的知識，與現實生活脫節的現象，正是日本文化的一般傾向。因此，「知識社會的知識如何受到支那思想的支配，並不表示日本人的生活就受到支那思想的指導」[43]。

[39] 同上註，頁 40。
[40] 同上註，頁 59。
[41] 同上註，頁 65。
[42] 請參考同上註，頁 75-76。
[43] 同上註，頁 76。

臺灣大學學術期刊資料庫

2. 中國思想與日本民眾生活

剛開始傳入日本的支那思想，並不是以儒教為主。大化革新之後，為政者為了制定律令，在支那用來確立權威者權威的儒教，自然也受到日本為政者的喜愛。但是津田認為，雖然儒家的經典在日本常常為人所研習，並作為政治與道德的規範、受到知識社會的尊崇，但是，在實際生活中卻未曾實現。[44]

就日本武士的道德而言，江戶時代，武士道德就開始以思想體系的方式來講授，因此不可避免地，也出現用儒教來穿鑿附會的情形。雖然在傳達武士道時，會出現攻擊儒家的言論，可是彼此之間有不少契合的點，甚至某些武士道還借用儒家的用語來理解，後來的武士道，已經不同於戰國武士生活所產生的道德。也就是說，一旦以知識的形式去理解武士的道德，就不得不跟支那思想牽扯，津田認為，這反映出江戶時代思想家的矛盾與不徹底的態度。

至於一般民眾的道德生活，津田認為，「儒家的道德雖然常被學者講述，但是日本人的道德生活絕對不會因此受到支配。因為對一般民眾來說，以一種全體的型態所產生的文化發展，才是提升道德層次主要的動力，這種文化的發展，在知識層面上，有某種程度與儒教有關，但是一般民眾的道德生活與儒教根本沒什麼關係」[45]。再者，「儒教的政治思想也沒有影響道日本人的政治，日本人模仿支那的制度所形成的制度外殼，逐漸在日本人自發的行動中破壞，經過長期的歷史過程，日本人又創造出新的政治組織」[46]。

也就是說，津田已經受不了中國思想對日本知識界的束縛——日本的知識社會從以前就拜倒在中國思想面前，中國文字、中國書籍與中國人的思考方式都拘束著當時的知識社會，使他們根本沒有機會去接觸中國思想以外的思想，就算在學習佛教思想，也是在學習「支那化」的佛

[44] 請參考同上註，頁 81。
[45] 同上註，頁 89-90。
[46] 同上註，頁 90。

臺灣大學學術期刊資料庫

教。有些知識份子甚至把思想、文化完全不同的支那人與日本人混同，捏造出所謂空虛的東洋文化，並妄想用東洋文化來對抗所謂的西洋文化。[47]

然而，津田卻在日本民眾看到一線曙光，由於日本民眾並不隸屬於貴族或是知識社會，而且民眾不可能透過文字去了解中國的道德思想、觀察中國的生活狀態，因此，民眾最能夠透過自己的生活，來保持民族的特色。再者，日本的地勢風土和中國完全不同，在人種語言、風俗習慣、家族制度、社會組織、政治型態上，也沒有什麼共通點；加上日本與中國遙遙相隔，彼此的關係並不密切，雖然日本學習中國人所造出的文物，卻和現實的中國與中國人幾乎沒有接觸，日本民眾獨自地生活著，展開獨自的歷史，並逐漸創造出獨自的文化出來。

自從日本接觸了西洋文物之後，知識社會就開始產生對支那思想的懷疑，不只是因為出現了與支那文化完全不同的文物，還讓日本人體認到，日本人的生活與支那的文物、思想之間的矛盾。在民眾的實際生活上，日本與中國完全不同，因此，中國文化只是作為「知識」被日本知識社會所引進。這樣的論點也貫穿了津田的日本國民思想研究。

（三）津田的亞洲觀

在《支那思想與日本》一書中，津田針對「東洋」一詞提出批判。首先，他先考察東洋一詞產生的原因，進而發現，人們基於不同的立場、動機，就會提出內容相異的東洋，因此，東洋一詞是相當曖昧不明的。舉例來說：儒教與佛教的倡導者，也常常說自己是「東洋文化」的精髓；至於中國，他所談論的東洋意指「支那人的航路沒有辦法企及的所在」[48]，並且將這些地方視為蠻夷之地，而西洋對中國來說，也是蠻夷。

至於日本，是如何看待東洋的呢？津田認為，日本自從德川幕府之後，就與西方交流，進而形成所謂西洋的概念，隨之而來，賦予西洋一

[47] 請參考，同上註，頁 100-101。
[48] 同上註，頁 109。

臺灣大學學術期刊資料庫

詞文化上的意義，與之相對的就是東方的文化國家。再者，與中國的東洋觀相較，幕末時代的日本人，已經開始將東洋在文化上理解為包含中國、並且以中國為中心的文化整體（有時候還把印度加進來），而且日本並不把西洋視為藩人，而是把西洋視為文化國的對立概念。[49]

在考察完各種東洋觀之後，津田特別針對日本這種「與西洋對立」的東洋觀，提出質疑。「基於這種對立性，卻沒有深入考慮，東洋是否如同西洋，真的是一個世界、一個文化？而且也不反省，非西洋的概念是不是非得用東洋一詞來理解他呢？」[50]針對上述的第一個問題，「東洋是否為一個世界、一個文化？」津田認為，中國與印度就不是一個文化整體[51]，加上日本之後，更不可能形成一個整體的東洋文化。津田指出，因為早期的日本文化，和中國文化相較之下，仍然十分低度發展，所以當時的日本非常積極地學習、模仿中國的文物，日本的文化才因此開始發達起來。「可是，直接享受支那文物的人主要是貴族階級，並不是民眾。因此，民眾的生活並沒有所謂的支那化」[52]，就算是學習中國文物的貴族社會，他們仍然是生活在只有日本人的世界。

日本在學習支那的文物之後，隨著時間的流轉，逐漸轉變為一種適合日本人生活的家族型態或社會組織。我們不能否認，日本人的生活之所以轉變，是因為學習支那文物所造成的，可是最重要的是，日本人的生活如何變化發展，是與支那的發展完全不同的。造成這種改變的動力並非直接享受支那文物的貴族階級，而是一般的民眾。透過貴族階級，日本化的事物，又進一步在民眾之間流傳開來，一旦民眾化之後，就形

[49] 請參考同上註，頁 110。
[50] 同上註，頁 114。
[51] 津田認為，首先，中印之間因為地形所造成的交通不便，兩者並沒有什麼接觸，所以一直是各自發展自身的文化。其次，印度文化本身不論從哪方面來看，幾乎不存在受到中國影響的事實。反觀中國，雖然印度佛教有傳到中國，但是因為中國缺乏印度民族生活所產生的特殊宗教氣氛，因此，中國佛教的發展是基於，支那民族生活的全體所關注的課題，而且所謂佛教的知識、佛教的共通點，只限於學者的全體之中，只關於這些學者的思想生活；另一方面，佛教教理的學習法跟解釋法，已經逐漸在中國人的生活、思想中變形。
[52] 同註 7，頁 154。

臺灣大學學術期刊資料庫

同更深一層的日本化。從這一點來看，已經很難明白以支那為淵源的一種意義。

總而言之，支那文物不只是日本化而已，而是透過日本化讓日本文化進行一種「新的創造」，而且這種動力是根源於整體意義下日本民族生活的發展而來的。而這種日本民族生活的發展與中國毫無關係，甚至可以說完全不同。再者，地中海的諸民族，因為相互親密接觸、交換文物，進而形成一個以內海為中心的世界；而亞洲的狀態因為大陸形式所造成的交通不變，不像西洋文化能夠成為一個文化、一個世界。

至於第二個問題「非西洋的概念，是否非得用東洋一詞來理解？」，首先，津田指出，東洋一詞對中國、印度都沒有意義，只對日本有意義；再者，成就現代日本人生活基調的是西洋文化、現代的世界文化，因此，若以（與現代日本生活毫無交集的）中印文化來與西洋文化相對立，豈不是互相矛盾；而且要調和東洋與西洋文化，更是妄想。[53]

津田更進一步去闡述，要發展獨自的日本文化，並不一定要與他族對立，也不一定要吸收外來文化，並加以日本化。「日本文化是日本自我理解的日本文化，也就是世界性的日本文化，同時，這個世界文化也是對日本來說的世界文化」[54]。要展現日本文化的特殊性，就必須先將日本文化世界化，不僅如此，還要有超越世界文化的勇氣。

也就是說，津田並不反對「地域性」的東洋一詞，可是如果東洋指稱的是一個文化整體，他一定反對。津田最擔憂的還是日本的知識社會，長久以來浸濡於中國思想，總是用中國的眼鏡來看世界，甚至在看待日本自身、反抗中國的層面上，也無法脫卻支那思想的影響；日本接觸西洋文化之後，仍然依賴著中國思想，不敢獨自面對世界，面對西洋。津田的中國觀與亞洲觀，不僅一針見血地指出日本知識界的盲點（包括：舊漢學家、神道家、國學家以及其他中國研究者），

[53] 請參考，同上註，頁 194。
[54] 同上註，頁 198。

臺灣大學學術期刊資料庫

也批判了當時軍國主義式的亞細亞主義；雖然這樣的論述是站在否定中國文化的立場，並因此招致中國學者的不滿，但是我們何不站在津田的立場想想？當時的日本知識社會對於中國思想過度推崇，在這樣的情況下，唯有透過一種極端且當頭棒喝的方式，才能夠發揮警告的作用。

二、記紀批判—官人述作論、皇室宗家論（皇室＝國民內部論）

首先，津田揭發記紀神代史的政治性，認為記紀只是藉由「血族主義」來說明皇室的由來，作者應為宮廷的知識階層；雖然記紀也反映了神話形成期的社會、精神制度，可是它絕對不是「民族的歷史」，更不是「國民感情、精神的結晶」，也不會是白鳥庫吉所說的「國民的理想」。[55]

因此，津田就透過記紀來了解日本建國初期的國家組織，發現當時所謂「國民」只包括皇室、氏族與地方豪族，而皇室與氏族的關係就是透過「血緣關係」來連結，[56]由此可見，津田此時已經理解到「日本這個國家的形成，是透過國民範圍的擴大，來構成它實質的內涵」。皇室因應國家統一的目的，以及氏族「尊崇自我家風」的要求，以「同胞的宗家」、「世襲政治、社會組織的骨幹」……等身分存在著。[57]於是津田重新詮釋了記紀神代史的精神，認為記紀所說的是「皇尊」的故事，而不是描述一個政治上的君主或宗教上的現人神。

反之，津田的老師白鳥庫吉則認為，記紀神話正敘述了神話成立期的「國民理想」。基於如此的確信，自然認為萬世一系的皇室之下，「長久以來」存在著團結的日本國民，這也是日本之所以隆盛的原因。[58]1911 年

[55] 《津田左右吉全集》，別卷一，頁 144。
[56] 同上註，頁 123-124。
[57] 請參考同上註，頁 446。
[58] 請參考白鳥庫吉，《白鳥庫吉全集》，第九卷，頁 199。

臺灣大學學術期刊資料庫

辛亥革命的爆發，使白鳥擔憂起日本皇室的永續性，進而把皇室比擬成中國所謂的「天」，以說明日本皇室的萬世一系與不變的國體。[59]

然而，津田不僅反對中國思想中天子與一般人民的隔絕，也認為這是一種不科學、不現代的說法，再者，白鳥這種拿中國思想來詮釋日本事物的作法，也是津田一再批判的。因此，同樣擔憂日本皇室永續性的津田，反而重新去思考皇室在現代國民中的位置，進而提出皇室=國民內部論。對津田而言，天皇不是神、也不是君主，而是處於國民內部，作為民族結合的中心與民族團結的核心。

從記紀批判中逐漸發展出來的津田國體觀—「皇室=國民內部論」、「日本國家的形成，就是國民不斷擴大的過程」；前者作為津田現代天皇觀的基礎，後者則構成津田國民思想研究的梗概。津田選擇去克服先驗的、神話的國體論，站在「現代」文化的立場，且不改「峻別中國與日本文化」的視角，發展出兼具理性與感性的現代國民觀（公共國民論）與現代天皇觀。

三、日本國民思想研究、天皇觀

在日本國民思想研究中，津田認為，日本國家的活力來源，最初是貴族，再來是武士，最後就是平民，這種「國民形成動態過程」是中國、朝鮮等劣等民族所沒有的。[60]然而，當津田觀察過去日本民族文化形成的態度時，發現日本民族一直在學習外國文化與思想，卻沒有好好發展自身的文化，而且文化的掌控權一直沒有完全下放到平民手上。因此，津田進一步提出，要發展出具有日本獨特性的文化，就必須形成擔當此重責大任的國民；而國民的形成有賴「公共性（鄰人愛）」的實現。

[59] 同上註，第十卷，頁 164。
[60] 請參考《津田左右吉全集》，卷十三，頁 216-217。

臺灣大學學術期刊資料庫

津田十分重視「從國民生活中」產生出來的思想與情感，而最能夠展現這種國民思想的，就是日本國民對於天皇的情感——「尊皇之情」。[61]在這裡，天皇僅作為民族精神統一的象徵，而不具備肉體性或特定的人格性，唯有如此，日本國民對於天皇的情感，才會超越物質利益的顧慮。[62]這種能夠順應社會變動的天皇存在，正是日本文化用來對應外國文化的優點。由此可見，為何津田在戰前幾乎沒有針對天皇的公開發言，那是因為當時的政治潮流，無條件地把天皇視為最高價值，而國民作為天皇的從屬、毫無任何主體性，津田自然想斷絕自己與這種天皇論的關係，因此有意識地壓抑自己關於天皇的發言。

但是戰後，津田卻發表了一連串擁護天皇制的文章，這是因為戰後民主主義思想所伴隨的「天皇制廢止論」，以及戰後國際共產主義運動，讓津田不得不站出來與之對抗，對津田來說，當時的民主主義只不過是以西歐為模範移植過來的政治思想與制度，毫無批判地接受外來思想，是津田絕對無法容忍的事；而戰後的國際共產主義運動，提倡在亞洲建立與歐美對抗的聯盟，這對一直要求日本要走自己的路的津田來說，也同樣需要批判。因此，津田面對戰後的情勢，再度回顧《文學中所展現的我國國民思想之研究》所關注的問題——反省日本人形成文化的態度；在學術研究上，探討皇室歷史的由來；[63]再度強調天皇的存在，是一種出自日本特殊風土、超越政治變動的精神權威，也同時代表著日本政治統治者的權威。

---

61 《津田左右吉全集》，別卷二，頁 8-9。

62 同上註，津田提到：「無論國民生活的狀態發生什麼大變化，尊皇愛國的思想從古至今都沒有改變。……不用說，尊皇心就是自從我國國民把皇室作為皇室來景仰以來，就一直存在的。而尊皇心與愛國心是一致的，且尊皇心與國民實際生活密切相關，天皇作為國民活動的中心與國民精神的象徵（国民的精神の生ける象徴），……。尊皇之心是古今一貫的，其思想內容也不會隨時代變遷。」

63 津田左右吉，《建国の事情と万世一系の皇室》，《津田左右吉全集》，卷三。

臺灣大學學術期刊資料庫

肆、結論

近代歐洲所構築的東方像給日本造成決定性的影響的，可以說是黑格爾的歷史哲學中的東方像，這種「停滯的東洋」、「東洋的專制」之東洋像，不僅規定了後來歐洲對東洋的認識，同時也成了亞洲、特別是日本認識自我與東洋的緊箍咒。[64]

從國學家本居宣長、平田篤胤開始，這種強調日本文化固有性，並意圖將自身與中國區分開來的自我認識方式，構築出異質的中國像。近代日本在重構日本文明論時，福澤諭吉所提出的「脫亞論」，便是要脫離黑格爾所謂的「停滯的東洋」、「東洋的專制」，將中國視為停滯的、專制的，反之，將日本定位於不斷朝歐洲發展的歷史進程中。在帝國日本的時期，大東亞共榮圈的提倡者們，將日本視為亞洲的先驅者、提攜者，認為自身有責任把中國從停滯、專制中解放出來，因而發起大東亞戰爭。由此可見，黑格爾的東洋像影響日本如何去認識自己與東洋，對當時不斷追求國家自立與發展的日本來說，在文化上、歷史上、地理上與中國的接觸，乃是「日本之不幸」，黑格爾的東洋像迫使日本不得不「差異化」中國，以確立自身的自主性。

而本文的主角津田左右吉，他雖然也「差異化」中國，甚至給予中國負面的評價，然而，他認識日本自身與中國的起點，卻不是黑格爾中國像所強加的緊箍咒。在津田的眼裡，因為地形的差異，雖然存在著整體的西洋文化，可是文化意義上的東洋根本不存在，所以沒有一個停滯的、專制的「東洋」，也沒有所謂的脫「亞」，更沒有「大東亞」共榮圈。津田認為，日本所提出的一個以中國為中心的東洋，是日本為了對抗西洋，而用來「壯膽」的一種想像。津田之所以提出「東洋不是一體」的主張，是因為津田一直擔憂日本的知識社會，長久以來浸濡於中國思想，

[64] 子安宣邦，趙京華譯，《東亞論：日本現代思想批判》，吉林：人民出版社，2004年，頁82。

臺灣大學學術期刊資料庫

總是用中國的眼鏡來看世界、看待日本自身；在反抗中國的層面上（如：國學家），也無法脫卻中國思想的影響；日本接觸西洋文化之後，仍然依賴著中國思想，不敢獨自面對世界，面對西洋。

對津田來說，非西洋的概念，不一定非得用東洋來理解。一方面，東洋一詞對中國、印度都沒有意義，只對日本有意義；再者，成就現代日本人生活基調的是西洋文化、現代的世界文化，因此，若以（與現代日本生活毫無交集的）中印文化來與西洋文化相對立，豈不是互相矛盾；而且要調和東洋與西洋文化，更是妄想。因此，津田認為，日本不應該將自己侷限於「想像的東洋」，應該要「參與世界」，唯有先將日本文化世界化，才得以展現日本文化的特殊性，而且日本還要有超越世界文化的勇氣。

津田期望日本「參與世界」的要求，正是他認識中國的起點。首先，津田所採用的支那學研究方法，就是要把中國（尤其是指儒教）當做研究、批判的對象，擺脫以往以儒教為中心的立場；此外，還去關注中國思想的歷史脈絡，以及產生該思想的政治、社會、文化背景。這種研究方式，和只閱讀中國書籍，並進行延伸解釋的漢學家不同；也與那些專注於訓詁、考證的考證學者不同；更不同於忽略中國人實際生活的歐洲學者。津田的中國思想研究，正是要反映出中國思想的中國特殊性，並進一步去證明，中國思想與「日本國民思想」之間的差異，這種「差異化」並不是單純羅列出相異的事項，而是深入形成整個文化的政治、社會背景；津田還進一步指出，在民眾的實際生活上，日本與中國是完全不同，因此，中國文化只是作為「知識」被日本知識社會所引進而已。

津田的中國思想研究在他整體的研究中，正是作為日本國民思想研究的一個「子題」，用來證明中國思想（儒教）終究是具有中國特殊性的事物，與日本國民思想完全不同。從國民思想研究的前奏——記紀批判——開始，津田不僅提出「官人述作論」，還重新去詮釋神代史，賦予記紀具有現代意義的新精神，相對於老師白鳥庫吉，津田在面對皇室永續

臺灣大學學術期刊資料庫

性的問題時，不僅反對用中國思想的「天」去比擬日本的皇室，還對照中國政治思想中天子與人民的關係，提出具有現代意義「皇室宗家論」、「皇室＝國民內部論」。

在國民思想研究中，津田透過先前的中國研究，發現中國社會缺乏公共性（鄰人之愛），是個無法形成國民的劣等民族，反之，日本是亞洲唯一具有「國民形成動態過程（貴族－武士－平民）」的民族，因而具有公共性成長的可能。然而，當津田觀察過去日本民族文化形成的態度時，發現日本民族一直在學習外國文化與思想（尤其是中國文物），卻沒有好好發展自身的文化，而且文化的掌控權一直沒有完全下放到平民手上。因此，津田進一步提出，要發展出具有日本獨特性的文化，就必須形成擔當此重責大任的國民；而國民的形成有賴「公共性（鄰人愛）」的實現。至於被津田視為最能夠展現這種國民思想的「尊皇之情」，則露骨地呈現出，天皇與日本國民的關係，和中國天子與人民的關係完全不同。日本天皇僅作為民族精神統一的象徵，而不具備肉體性或特定的人格性，唯有如此，日本國民對於天皇的情感，才會超越物質利益的顧慮。這種能夠順應社會變動的天皇存在，正是日本文化用來對應外國文化的優點。

由此可見，津田的中國研究、以及對日本與中國的「差異化」，都是作為津田國民思想研究、現代天皇論的當然前提。也就是說，先把中國視為特殊的，同時日本也得以被視為獨特的。然而，一方面，津田不同於極端的國學家，他不僅峻別、批判中國與朝鮮，也期待日本往世界文化的道路前進；並且將天皇從「人工的」、先驗的、神話的記紀神代史中解放出來，從日本民族獨特的生活與歷史中，尋找天皇在現代國民中的位置——「國民結合的中心」、「國民精神的象徵」以及重新賦予天皇現代意義；另一方面，津田也提供了另一層面的反省—竹內好以來，以中國為媒介來從事日本「近代」批判的學者，是否也具有「極端中國本位」的傾向[65]？

[65] 請參考，溝口雄三著，林右崇譯，《做為「方法」的中國》（台北：國立編譯館，

臺灣大學學術期刊資料庫

此外，值得注意的是，津田雖然十分稱頌西歐思想的普遍性，但是他仍然反對將西歐思想文化直接移植到日本來。因此，津田在戰後發表了一連串擁護天皇制的文章，這是因為戰後民主主義思想所伴隨的「天皇制廢止論」，以及戰後國際共產主義運動，讓津田不得不站出來與之對抗，對津田來說，當時的民主主義只不過是以西歐為模範移植過來的政治思想與制度，毫無批判地接受外來思想，是津田絕對無法容忍的事；而戰後的國際共產主義運動，提倡在亞洲建立與歐美對抗的聯盟，這對一直要求日本要走自己的路的津田來說，也同樣需要批判。因此，津田面對戰後的情勢，他又再度回顧日本國民思想研究所關注的問題——反省日本人形成文化的態度；在學術研究上，探討皇室歷史的由來；再度強調天皇的存在，是一種出自日本特殊風土、超越政治變動的精神權威，也同時代表著日本政治統治者的權威。

綜觀津田的研究整體，我們可以發現，津田的研究十分具有「時代性」，他所批判的對象不斷隨著外在環境而改變；對津田來說，唯有以「對抗」、「批判」為契機，日本才能保有自身的特殊性。不過，也因為津田的研究過於具有時代性，在當今反而喪失了時代的意義。[66]但是他這種強調「差異化」的研究角度，不也提供中國研究者另一種反省的契機－－身為外國思想文化的研究者，是否有過分投入您所研究的對象、權威化您所研究的對象？甚至忘了自己研究的目的與立場？

津田向來就很清楚自己研究的目的——尋求日本的特殊性與自主性，因此，他認為日本不應該再侷限於「想像的東洋」，而應該參與世界。雖然我們無法忽視津田蔑視中國的研究內容，也無法迴避子安宣邦所批判的「文獻虛無主義」，但是他這種勇於承認自身研究立場的勇氣，至少超越那些隱藏自身立場、偽裝成「普世的」的研究者。也就是說，津田

1999），頁 120。

[66] 同上註，頁 117。

臺灣大學學術期刊資料庫

一直不把自己放在「普世」的立場去進行論述與批判，他一直清楚的申明，自己是站在現代日本的立場，這樣一個具備特殊性的立場。

最後，再度回到前述所提的黑格爾的東洋像，這個緊箍咒的確規定了不少日本思想家認識自身與亞洲方式，所以他們紛紛把日本與中國的關聯視為「日本的不幸」。可是對於津田來說，日本真正的不幸並不是與中國的牽連，而是日本缺乏自立的精神。津田所批判的不是表面上的文化而已，而是日本面對異文化的「態度」、形成自身文化的「態度」。對津田來說，不僅不能把異國文化視為權威、一味地尊崇；也不能將異文化當成「外在的裝飾」或者淺薄的「知識遊戲」。

臺灣大學學術期刊資料庫

參考文獻

中文部分

子安宣邦，趙京華譯，《東亞論：日本現代思想批判》，吉林：人民出版社，2004。

李慶：《日本漢學史》（共三部），上海：上海外語教育出版社，2004。

家永三郎：《津田左右吉の思想史的研究》，東京：岩波書店，1972。

孫歌：《亞洲意味著什麼：文化間的「日本」》，台北：巨流，2001。

劉萍：《津田左右吉研究》，北京：中華書局。

錢婉約：《內藤湖南研究》，北京：中華書局，2004。

溝口雄三著：林右崇譯，《做為「方法」的中國》，台北：國立編譯館，1999。

孫歌：〈漢學的臨界點：日本漢學引發的思考〉，《世界漢學》第 1 期，1998。

張崑將：〈關於東亞的思考「方法」：以竹內好、溝口雄三與子安宣邦為中心〉，《臺灣東亞文明研究學刊》第 1 卷第 2 期，2004。

陳瑋芬：〈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」〉，《中國文哲研究集刊》，第十八期，2001 年 3 月。

陳瑋芬：〈由「東洋」到「東亞」，從「儒教」到「儒學」〉，《臺灣東亞文明研究學刊》第 1 卷第 1 期，2004 年 6 月。

盛邦和，〈上世紀初葉日本疑古史學敘論〉，《二十一世紀》網路版，2005 年 3 月 31 日，〈http://www.cuhk.edu.hk/ics/21c/supplem/essay/0410110.htm〉。

臺灣大學學術期刊資料庫

外文部分

白鳥庫吉：《白鳥庫吉全集》，東京都：岩波，1969-1971。
江上波夫編：《東洋學の系譜》第一集，東京：大修館，1992。
津田左右吉：《津田左右吉全集》，東京：岩波，1963-1966。
津田左右吉，《シナ思想と日本》，東京：岩波書店，1968。
家永三郎：《津田左右吉の思想史的研究》，東京：岩波書店，1972。
小関素明：〈津田左右吉における天皇〉，《立命館文學》，通号 496-498，頁 946-973。
木村時夫:〈津田左右吉博士の歷史觀〉，《史觀》，通号 86.87，頁 168-179。
田尻祐一郎:〈津田左右吉と「天皇」〉，《日本思想史學》，35 期，頁 56-61，2003。
田尻祐一郎：〈「国民」という思想—津田左右吉をめぐって〉，《季刊日本思想史》，通号 63，頁 3-26，2002。
岩崎信夫：〈津田左右吉の中国・アジア観について——公共的国民論の成立事情の視点から〉，《史潮》，通号 39，頁 46-64，1996 年 8 月。
村山吉廣：《津田左右吉の中国学研究》，《台灣東亞文明研究學刊》，第三卷第一期，頁 33。
李建華：〈津田左右吉の国民思想研究における武士の思想〉，《人間環境學研究》，第三期第二卷，頁 27-35，2005 年 12 月。
若菜智子：〈老子道徳経—津田左右吉の老子研究〉，《文獻探索》，通号 1999，頁 480-483，2000 年 2 月。
早川万年：〈津田左右吉の「史料批判」について〉，《季刊日本思想史》，通号 67，頁 134-150，2005。
家永三郎：〈津田の学問と思想〉，《思想》，通号 452，頁 178-187，1962 年 1 月。

臺灣大學學術期刊資料庫

橫田健一：〈津田左右吉における日本神話研究〉，《国文学》，第 37 期第 1 卷，頁 171-174，1972 年 1 月。

郭永恩：〈津田左右吉の『老子』思想の研究について〉，《神戸外大論叢》，通号 314，頁 87-105，2002 年 12 月。

臺灣大學學術期刊資料庫

The Origin of Tsuda Soukichi's Chinese Studies: Founding Indigenous Identity by Entering the World

Ming-Shan Hsieh**

Abstract

Later modern thinker Tsuda Soukichi was a highly regarded China expert in modern Japan, well known for his despise of Chinese culture. He was also a student of the famous empiricist Hiratori Kurakichi. The literature therefore ignores how Soukichi had distinguished himself from his mentor. His importance continues today due to his critical view on Shinto. This paper will take the note of the distinction between the teacher and the student. It will try to locate Soukichi in the literature on sinology as well as Japanese historiography. It also introduces new

** Graduate Institute of Political Science, National Taiwan University

臺灣大學學術期刊資料庫

perspectives on Soukichi's overall research orientation in order to provide a background to the Chinese literature on Soukichi, which is primarily and, therefore, insufficiently about his negative views on China.

Keywords:Tsuda Soukichi

臺灣大學學術期刊資料庫