臺大歷史學報第25期
2000年6月，頁233-266
BIBLID1012-8514(2000)25p.233-266

東西對立觀念的發展：「西洋文化史」的地理界定之反省

王世宗*

提　要

本文討論歷史上東西對立觀念的發展，並檢討此一觀念對於理解與詮釋西洋文化史的作用。作者所欲說明的，是文化觀念下的東西不同於地理分界的東西；這不是要論證何者為是，而是要指出東方觀點下的「西方」可能不是西方人眼中的西方，反之亦然。傳統「西洋文化史」學科所籠統處理的西方，大致看來並不吻合文化意義上的西方，或是西方人所自覺的西方世界。故此課題能否有效呈現一貫而有獨特性的西洋文化及其歷史發展，甚令人困惑。本文處理希臘以下至今的東西對立觀念之發展，以及文化上東西分界在歷代的變遷情形，尤其強調中古以下拜贊廷、俄羅斯及回教帝國等文化圈對於這個發展與變遷的影響。而第三羅馬（莫斯科）與共產蘇聯政權的興起，更使東西對立問題顯得複雜，因而若不能明辨這個問題，則所謂的西洋文化將被視為含混的「非東方」文化，這對吾人對西方的認知，恐無多助益。文末檢討忽略此脈絡而設計的「西洋文化史」，在教與學上所面臨的困難與造成的缺失，最後提出作者的建議以為改善之參考。

關鍵詞： 東西對立　東方　西方　歐洲　西洋文化史

---

* 作者係臺灣大學歷史學系副教授。

臺灣大學學術期刊資料庫

一、前言
二、東西觀念的發展
三、「西洋文化史」的地理界定問題

一、前 言

東西觀念若僅出於地理上的相對性，本無足稱述，但若兼有文化上的對立意涵，則值得深入探究。例如歐亞界線向較其它洲界為模糊，若以自然地理為區隔，則一般皆以烏拉山（the Ural Mountains）為準。然烏拉山區低矮而寬闊，並非良好的地形疆界，更重要的是烏拉山所在的俄國，橫跨歐亞，它並不承認烏拉山為歐亞的分界。同樣的，西歐在文化認同上亦不視烏拉山為「歐洲」之東界。以歐亞非世界而論，俄國所定義的「西方」顯較英法所認定的「西方」大得多，但不論如何，其所謂「西方」即是「歐洲」。易言之，「歐洲」並非地理意義上的一塊大陸，而是歐人自覺其「有別於亞、非」的一個文化概念（cultural conception）。[1]總之，歷史不是依據洲別或天然地理而運行，文化史尤不應以政治地理界線作為討論範圍。學者常將世界文明概略區分為東西二部，此說雖嫌籠統，然實其來有自，起源甚早，且就說明文化的差異性而言，其法亦有某種程度的有效性，只是論者所言東西（未必涵蓋全世界，而可能只是指稱某一文化區），其地理界線，甚不一致，或常忽略不同期中此界之變遷問題。東西世界分隔的界線變遷多、爭議多；然東方世界的北、東、南界線，與西方世界的北、西、南界線，顯然甚為固定而少爭議——大致言之，它們正是亞洲與歐洲臨海的自然疆界。這個問題或仍有斟酌商榷之餘地——尤其是在世界史的古代與現在，但它不在本題範圍。本文將討論西洋歷史中，結合地理因素與文化因素的東西觀念，如何發展，並檢討此一觀念對於理解與詮釋西洋文化史的作用。

1 R. R. Palmer and Joel Colton, *A History of the Modern World* (New York: McGraw-Hill, 1992), 2.

臺灣大學學術期刊資料庫

二、東西觀念的發展

（一）古典時代：東西對立觀念的建立

西洋歷史東西觀念清楚的展現當始於古典時代的希臘。緣於西元前1300年多利安人（Dorians）入侵前，希臘本有朝向由邁錫尼（Mycenae）一統的趨勢，但希臘黑暗時期（1100~800B.C.）中，希臘已成小國分立的局面，邁諾亞（Minoa）與邁錫尼文明相繼毀滅，愛琴海地區（the Aegean）與近東文明的交通連繫亦以斷絕，甚至希臘內部交流亦息，物質與精神文明皆退化。然由此黑暗時代產生的希臘文明，卻與其先前文明和近東上古文明在本質上有極大的差異，建立了獨特的歐洲文化。

相對於上古近東（包括埃及）文明，古典希臘文化展現相當高程度的人本精神（humanism）、理性主義（rationalism）、世俗性（secularism），重視個人自由、平等精神，富有多樣化、多元性、溫和樂觀的表現。此種文化特徵不僅為後世學者所認知，亦是古代希臘人所自覺自許。波希之戰正是東西對立的具體呈現與強化力量。它常被時人（如希羅多德 Herodotus, c484~425B.C.）與後人解為自由與奴役、民主與專制（所謂「東方式專制」Oriental Despotism）之抗爭。此戰雖有促進希臘與近東歷史會流之效，然西方之文化優越感亦由此而生。[2]希臘人之屹立不敗，振興了希臘人的精神與自信。先前東方的繁榮強盛與文化成就甚令希臘人欽羨敬畏，而今希臘的以寡擊眾，令希臘人觀感一新，以為其「勝利」不僅因戰力，且因其整個生活方式（城邦體制）較東方為優秀。此外，在古希臘的海外拓殖移民活動中，西方是遠較其它地區重要的發展方向。而這種擴張，並非近世「殖民地」之屬，乃是文化的傳輸與新生地的建設，而其地文化經濟成就又往往超過母國，這不是希臘在東方的殖

2 前此，希臘人雖自覺與非希臘人（non-Hellenes）不同，但並不富於自傲，或鄙視異族之心。他們稱外族為 barbarians，並非指「野蠻人」之意，而是指一群與希臘人語言不通，聽來像是只會發出「巴巴聲」（'bar-bar'）的人。

臺灣大學學術期刊資料庫

民區所常見的現象。可說古希臘文化的傳播與傳承已隱然有西向的發展趨勢。不論如何，殖民活動強化了希臘人面對非希臘人時的自覺意識及其以「歐洲」為本位（相對於亞洲、非洲）的天下觀。

希臘化（Hellenistic）時代亞歷山大（Alexander）融合東西的努力，不甚成功，東西對立的趨勢乃繼續發展。原來亞歷山大之父腓力普（Philip）雖攻滅希臘，然他自命為希臘正統的繼承者與文化的保護者，組織「希臘聯盟」（the Hellenic League），準備東征波斯「解放」小亞細亞上的希臘城邦，並為昔日希臘之受波斯侵略復仇，頗表東西對決之勢。此雄圖未展，而腓力普已先死。亞歷山大繼為馬其頓王，於西元前334年以希臘聯軍統帥之名，出師東征。小亞細亞與兩河流域相繼落入其手。西元前331年波斯皇帝大流士三世（DariusⅢ）為大夏（Bactria）君主貝色斯（Bessus）所弒。亞歷山大竟以為波斯皇室討逆為名出兵，擊潰叛臣，收服四方。事後且以波斯傳統禮制禮葬大流士，優遇其皇室遺族，亞歷山大並引用東方神權風格，採東方服飾、朝儀與制度治理波斯故土。此「入境問俗」作風顯示亞歷山大欲以波斯正統繼承者自居，以贏得東方民族的接納與擁戴。至此，腓力普的希臘帝國主義（Greek imperialism）若非放棄，亦已收藏。亞歷山大帝國的大同世界觀（cosmopolitanism）或說是因襲了波斯政策，然亞歷山大本人的主動性與積極面確是不可忽視。在文化上，亞歷山大顯然懷著西方優越（乃至本位）意識，故其文化政策乃在推廣與宣揚希臘文化至近東世界，此舉固帶有「教化任務」（civilizing mission）之意味，但在政治面上亞歷山大並不強制遠人之向化。他的帝國與波斯、羅馬一樣，均富有「世界性」的色彩，但與此二者不同的是，它鮮有帝國主義的霸氣與壓迫性。[3]亞歷山大對東方世界的「西化」政策，顯然是漸近而溫和的，如選送東方少年至希臘受教，鼓勵東西交通、聯姻、與移民，建立新城（所建七十餘城中十多個皆名亞歷山大城Alexandria），以為政教推展基地等，此皆不似近代西方帝國的同化手段。而立都巴比倫（Babylon）與擇波斯公主為妃，更顯示亞歷山大對東方的善意與混同東西的用心。

3 P. L. Ralph *et. al., World Civilizations* (New York: Norton, 1997), vol. I, 217.

臺灣大學學術期刊資料庫

亞歷山大放棄希臘人自視為文明，而鄙視東方為野蠻的傳統觀念，堅持全人類平等而相同的立場。（此大同觀universalism甚且表現在希臘化時代最重要的兩個哲學人生觀流派上——斯多克學派Stoicism與也比丘魯學派Epicureanism均否認希臘人在本質上與外邦人的差異。）但此政策在其在世時，即遭部屬的反對與抵制，亞歷山大死後，更遭拋棄。或許是意識到其融合東西之困難，亞歷山大臨死前並未指定政權繼承人，灰心之餘僅表示帝國由強者自取之。其結果，二十年間龐大的帝國就為眾將領裂土割據，而分立之諸王國大致上即是原來的傳統文化區，如希臘（馬其頓王國 Kingdom of Macedonia），埃及（托勒密王國 Kingdom of the Ptolemies），波斯（塞流卡斯王國Kingdom of the Seleucids）等，此正說明東西整合的困難，與亞歷山大一統政策的不成功。

亞歷山大雖欲推廣希臘文化，然在其帝國內，希臘的城邦民主政治卻逐漸沒落，區域性國家聯盟（如 the Achaean League, the Aetolian League）在巴爾幹半島上興起，而近東地區東方式的專制盛行；希臘時代藝術的中庸典雅簡樸，流為希臘化時期的繁複誇張與煽情激揚；昔日人文（人本）精神消退，希臘文化成就代表的文學與哲學，在希臘化時代已乏可稱述的成績；而宗教（轉趨於超現世精神的一神信仰）信仰乃至迷信，以及悲觀宿命的生命態度，卻逐漸轉濃。同時，物質享受，財富追求，實用功利的人生觀也開始盛行，此與希臘人的小康知足，不重物慾之精神，大異其趣。顯然地，在推廣希臘文化以為立國之本的亞歷山大帝國時期，東西融合不僅不盡理想，而希臘文化卻經歷了一個被簡化與單一化（simplification and unification）的過程，此誠希臘本身之不幸，然東方文化卻也同時受到壓抑或扭曲。此種情勢至羅馬帝國時代，仍具體而微地呈現於東地中海世界，而待羅馬帝國後期政治控制力漸弱而綱維崩解時，東方的反動（Oriental reaction）便應勢而生。亞歷山大以來的三百年間，以西方領導東方的文治，終究未能融合東西，只製造了一個「親」西方，但非西方亦非東方的希臘式（Greek-like or

臺灣大學學術期刊資料庫

Hellenistic[4]）文明，而東西對立仍在伏流中繼續發展。

羅馬帝國時期西方政權所統治的東方地區雖減少，但西方的基地卻擴大了。如果希臘文化相對於西亞與埃及文化，是「西方式」的，則這個「西方」文化的鞏固壯大，及其地理上的西進運動是在羅馬時期確立的。亞歷山大推展希臘文化至東方的成就並不持久，而繼承希臘文化的羅馬卻確定了西方文化向西發展的方向（至近代才又東輸）。同時，東西文明的地理界線亦以西移。早在希臘化時代，希臘本土已失其學術文化與政治中心的地位（埃及的亞歷山大城與兩河流域的巴比倫成為帝國的文化重鎮與政治重心），而羅馬帝國時代顯以義大利為中心，逐漸發展出重西輕東的政策。（羅馬征服地中海世界乃自西部起始，而其對東方本無永久占領或統治之意，後因帝國安全故，為防東方民族之反側，乃有併吞之舉。）至帝國後期則以亞德里亞海（the Adriatic Sea）為線，分裂為東西二部版圖。此後至本世紀初，西方人的東西觀念約略即是以此為界。

羅馬時期的東西對立發展有幾個重要的階段，首先是布尼克戰爭（the Punic Wars, 264~146 B.C.）。此戰乃羅馬與腓尼基人（Phoenicians）在北非的殖民地迦太基（Carthage）之間的爭霸戰，[5]從某一角度看，它類似波希之戰，是一個東（腓尼基）西（羅馬）對立的抗爭。第二次布尼克戰爭後（201B.C.）羅馬取得迦太基殖民地西班牙，更開啟了羅馬的西進政策。（羅馬的東進時期較晚，在西元前146年至30年間，幾乎所有東方希臘化世界均落入羅馬的控制中。）其次，第一次三人執政（The First Triumvirate）時，龐貝（Pompey）與克雷色斯（Crassus）均致力於經營東方，而凱撒（Caesar）則獨具眼光，體認西北歐的重大潛力，而西征高盧（Gaul），其後他更讓高盧與西班牙人獲得公民權，提升了帝國西部的法權地位。第二次三人執政（The Second Triumvirate）時，屋大維（Octavian）領有帝國西部（意大利與西班牙），與統有東方省分的安東尼（Mark Antony）漸成對峙之局。為贏取羅馬人心（屋大維在意大利的公正執政本已獲得意大利人的相當支持），屋大維宣稱他為維

4 此詞乃十九世紀學者所造。

臺灣大學學術期刊資料庫

護羅馬（希臘）傳統而對抗安東尼的東方式專制王權，再度掀起東西文化對抗的形勢。而屋大維的勝利（先前已自雷比得Lepidus手中取得高盧與北非，至此又取西亞與埃及）對羅馬人而言正象徵西方的價值觀戰勝東方的理念，希臘式的觀念與西方的生活方式得以延續；同時，重歐（西）輕亞（東）的政策亦於是形成，對後來西方文化的發展影響甚鉅。凡斯柏西（Vespasian, 69~79）時期，占據不列顛島，強化羅馬的西進政策。圖拉真（Trajan, 98~117）出生於西班牙，而哈德林（Hadrian, 117~138）與奧理略（Marcus Aurelius, 161~180）是西班牙人，這顯示西部漸成帝國重鎮，意大利本身不能獨領風騷。當羅馬帝國擴張時，為統治之便，將意大利半島和海外領地，分設成許多自治區（*civitates* or minicipalities）。在帝國東部，這些自治區多沿襲古代東方的城邦規模而置，故其自治傳統與地方認同和效忠仍得延續；而在帝國西部，因多新闢之蠻荒地，故其自治區之設置乃屬全新與相當人為的規劃設計，其法即是組織一些部落與聚落以為自治區，而建一新城為其首邑，這些新建的都城即是以羅馬城為模範來興築。至西元第二世紀時，羅馬帝國已形成城市聯盟規範，帝國西部城市組織結構劃一，而帝國東部的城市則因發展較早，各有傳統，差異較大。文化上羅馬帝國亦以亞德里亞海為界，分成兩個世界，東方是希臘化的（Hellenistic），西方是羅馬式的（Roman）。（故羅馬文明遺產亦分成兩部，而非單一整體之文化。）至共和後期，亂世中帝國東部逐漸取得自主權，解脫西方的控制，而與西方再成對立之勢。西元212年（*Constitutio Antoniana*）帝國內所有自由民皆獲公民權，它提升了東部省區的法權地位，與西部平等（西元第一、二世紀時西部省民已取得公民權）。東方波斯對羅馬的威脅日漸嚴重，一個東方的反動正在蘊釀中。

羅馬帝國後期皇帝戴奧克里先（Diocletian, 284~305）是出生於東部達馬西亞（Dalmatia, 今Split，位於亞德里西海東岸）的專制君王。其時帝國西部城市在百年軍人亂政（180~284）之後，已漸衰微；相對地，東部的經濟卻呈繁榮。戴奧克里先將帝國以亞德里亞海為界裂土分治。

5 Punic 一詞乃拉丁文之 Phoenician。

臺灣大學學術期刊資料庫

他長期駐守於尼可米底亞（Nicomedia，在小亞細亞境內），另選代理人（即Maximian）駐米蘭，帝國在名義上雖仍統一，然實質上已呈分裂，至少戴氏已為中古時期東西分裂埋下伏因。帝國政治重心東移之時，羅馬統治型態亦漸東方化。其東方式專制仿效波斯宮廷，神權風格日濃，羅馬帝國中的公民（citizen）概念與權利日削，人民只是臣民（subject），共和面貌漸失，地方自治減低，甚至羅馬城也失去國都的地位。羅馬帝國越來越少羅馬精神，而越來越多帝國氣息，這正是前述東方反動的一種表現。戴氏之後君士坦丁（Constantine, 306~337，出生於東部Naissus，今Nis，位於巴爾幹半島中部）建東部新都君士坦丁堡（Constantinople）號稱「新羅馬」（New Rome），與西部爭輝。狄奧多西（Theodosius, 379~395）晚年雖統一了帝國東西二部，但死前卻又將帝國二分傳子，東西羅馬帝國的分裂至此已成定局，[6]而東西對立的形勢亦於焉確定。

（二）中古時代：東西對立的加劇

中古以後東西對立表現在日耳曼王國（西歐）與拜贊廷帝國的對峙、和基督教世界與回教世界的對抗上。拜贊廷雖自命繼承羅馬正統（拜贊廷人自稱羅馬人），但其文化富於東方特徵（拜贊廷文化源自東方希臘化文化），拉丁文雖訂為官方語文，然民間則流行希臘文；宮廷朝儀中東方風格多於羅馬型式，其皇帝為波斯式元首，而宗教亦深染異教色彩。拜贊廷之稱呼正顯示西方學者並不肯定其謀正統之努力。史家不稱其為東羅馬帝國，而改稱之為拜贊廷帝國（The Byzantine Empire，君士坦丁堡建於古代希臘Byzantium上），表示西方人認為它不夠「羅馬」（Roman）或「西方」（Western）。相對於此，或相對於古典時代，「希臘的」（Greek）至此已被視為「東方式的」（Eastern）（而有所謂「希東式」'Hellenistic-Oriental'的說法）。儘管如此，拜贊廷史的一大課題

6 雖然，在理論上這種分割只為行政與統治上的便利，名義上羅馬帝國仍是單一的政權，它是統一的，只是由兩個平等的皇帝來治理，而且當時的人民也不認為他們的國家已經分裂為二國。

臺灣大學學術期刊資料庫

正是羅馬正統傳承的強調與爭取，尤其是查士丁尼大帝（Justinian I）在位時（527~65）。為此，查士丁尼編法典，以強調其繼承羅馬法統；為此，查士丁尼西征，光復羅馬故土；為此，拜贊廷的文化政策與體制作風守舊保守，並極力保存和研究古典（希臘羅馬）學術文化，以強調其繼承羅馬道統；為此，拜贊廷敵視強調繼承羅馬正統的西方政權（如查理曼帝國與神聖羅馬帝國）；為此，拜贊廷（政教合一，反教皇體制，重聖經權威）與西方教會對立，並推行破除偶像崇拜運動（iconoclasm, 由Leo III〔717~41〕發起，其子Constantine V〔741~75〕強力推動），以爭信仰正統。[7]查士丁尼以「一神、一國、一教」（One God, One Empire, One Religion）為目標，推展其復國大業。為此，他採東守西攻政策，不惜代價與波斯講和，全力向西發展。當其在位之年，武功顯赫，然實過度耗費國力，令人民不堪。（為了維持西征軍力，查士丁尼政府大量提高國內賦稅，甚至被「解放」的意大利、北非等地，亦課以重稅。此外，為向四方宣揚和誇耀其為羅馬帝國皇帝之尊貴威嚴，所費亦不貲。）查士丁尼去世後，帝國從此日漸衰微，西征所得更逐一放棄，實無力固守故也。且由於專注西方，疏於東顧，波斯為患日亟，終使拜贊廷後繼皇帝必須放棄西方，專力對付東方威脅。此一局面正說明東（拜贊廷）西（廣義的西歐）的對立分治與各自發展，已是無可回天的趨勢。正如史家佛格森（W. K. Ferguson）所評，拜贊廷之西征乃是一個「錯誤」，「如果查士丁尼致力於鞏固帝國在東方的威勢，則他的歷史評價當更高。」[8]

另一方面，日耳曼王國亦圖宣示其繼承西羅馬帝國的正統，以合理化其政權，並與東方拜贊廷爭霸。除了所謂「卡洛琳文藝復興」（Carolingian Renaissance）代表文化道統的追求外，政治上，依卡洛琳王朝的說法，西元46年西羅馬帝國皇帝羅慕路思（Romulus Augustulus, 475~76）的遜位，是表示羅馬帝國政權的中斷，而非滅亡。

---

7 第八世紀以前羅馬教廷與東正教關係尚好，而此運動使教皇與君士坦丁堡決裂，轉與西歐法蘭克王國結盟，以與東方教會抗爭。

8 W. K. Ferguson and Geoffrey Bruun, *A Survey of European Civilization*（New York: Houghton Mifflin, 1969）, 117.

臺灣大學學術期刊資料庫

（日耳曼將領奧多瓦克Odovacar罷黜羅慕路思後，即握有義大利統治權，但令皇位懸虛，而名義上則承認東羅馬皇帝之至上權威。故理論上羅馬帝國又再度統一在一個皇帝之下。）以此查理曼政府便可宣稱其繼承羅馬政治統緒的合法性。拜贊廷政府視查理曼在西元800年的加冕稱帝為僭越，對於主持（乃至說策畫）加冕禮的羅馬教皇李奧三世（Leo III）自亦痛恨有加。查理曼的稱帝固象徵西歐自信與獨立自主地位的提升，然終查理曼餘年，他一直努力尋求拜贊廷政府的認同，此說明中古前期東方在文化與政治地位上的優越性。查理曼加冕前，拜贊廷能藐視之為西方的一個小國君，其後，則不得不承認其具西方帝國之尊榮地位。緣於查理曼之加冕，使其在西羅馬故土的統治權取得合法性的效力，但同時，查理曼政府亦不得不於此放棄其繼續擴張、吞併東方的宏圖。拜贊廷與西歐正統之爭總算止息，經過數年的擾攘紛爭與談判，西元812年拜贊廷皇帝邁可一世（Michael I, 811~813）終於承認查理曼帝國的政權地位，而另一方面查理曼則被迫拋棄其對威尼斯（Venice），愛思翠（Istria）與達馬西亞（Dalmatia）等地的主權。這也注定了其後的神聖羅馬帝國充其量僅得為一西方帝國，而不能發展至古羅馬帝國的規模。東西的分裂分治於此再次確定，1054年東西教會的分裂（其近因是該年羅馬教廷堅稱對東方教會具有領導權），只是此局勢的另一表現而已。

至十一世紀以後，西歐日漸復興，而拜贊廷則日見疲態，西歐人反成東方之外患。來自南義大利的諾曼人（Normans，1071年占領了拜贊廷在南義大利最後的據點），來西歐的十字軍（1204年十字軍劫掠君士坦丁堡，嚴重惡化東西關係），與來自義大利城市的商利投機客，皆成拜贊廷之害，甚至羅馬教會對東方教會的政策與神學教義立場，亦開始嚴厲攻擊。拜贊廷人與西歐人彼此的厭惡與反感一直存在，尤其在十一世紀後期十字軍東來之後，雙方普遍的仇意更形惡化，十二世紀末起武力的衝突，即不斷出現，1204年西歐人之掠奪君士坦丁堡只是其尤著者。1204年至1261年之間，為了消除西歐人囂張跋扈的勢力，拜贊廷政府甚至不得不遷都以為對策。此法雖終奏效，但西方人對拜贊廷的影響力，對君士坦丁堡政府而言，仍是揮之不去的夢魘。東西對立的情勢，至此已成西強東弱之局。十字軍的運動代表東西聯合在羅馬教廷（西方）

臺灣大學學術期刊資料庫

的領導下，打擊亞洲（更東方）的異端。由於西歐在軍力與經濟實力上的優勢，拜贊廷皇帝為保國家的生存，在1274年與1439年與羅馬教廷達成了聯盟的協議，但皆因為國內大眾的反對而作罷。拜贊廷帝國在亡國前三、四百年間的命運，簡直是操控在西歐人手中。故美國著名史家布林頓（Crane Brinton, 1898~1968）慨言：東羅馬之亡，與其說是亡於土耳其人，無寧說是亡於西歐人，此真兄弟鬩牆之禍也。[9]

然拜贊廷終究不是亡於西方，而是亡於更「東方」的回教帝國。西元1453年拜贊廷被土耳其人攻滅後，深受拜贊廷影響的俄羅斯，[10]慨然負起接續東羅命脈的使命。莫斯科自命「第三羅馬」（The Third Rome），成為希臘正教的信仰中心；而俄國元首「沙」皇（Czar,源自Caesar一詞）稱號之引用（伊凡四世Ivan IV or Ivan the Terrible, 1530~84,是第一個正式採用此銜的俄皇），也明白宣示俄羅斯為羅馬之傳人。這對後來俄羅斯帝國主義（Russian imperialism）在東歐地區爭霸與擴張的傳統，影響至深。而在另一方面，土耳其人滅亡拜贊廷後，入主君士坦丁堡，以為帝國新都，其蘇丹倣效拜贊廷皇帝的權威與風格統治，大量採用拜贊廷的政治制度，穆罕默德二世（Mohammed Ⅱ,145~181）更自稱為基督徒的保護者，頒佈寬容法令，鄂圖曼帝國儼然成了拜贊廷帝國的繼承者。（回教帝國本來即深受拜贊廷文化的影響。）三代以後土耳其人與希臘人的混同，更提高鄂圖曼帝國對這個傳承的訴求力量，而東正教徒也大致接受了土耳其蘇丹為拜贊廷政權的繼承人。以故兩個「東方」傳統於此出現：俄羅斯帝國與鄂圖曼帝國，它們之間在東歐黑海地區長久的對抗，不僅是為帝國利益，至此亦可解為文化道統之爭。

然而俄羅斯終究較鄂圖曼帝國更「西方」，且它在十七世紀以後積極尋求西化與歐洲人的認同，其爭取作為西方世界成員的一個表示，即是採取與歐洲人一致的政治與文化立場，反攻回教徒，光復東羅馬故土。俄國是西方列強中最早、最積極主張瓜分土耳其帝國者，俄國對土

9 Crane Brinton *et. al.*, *A History of Civilization* (Englewood Cliffs, New Jersey: Prentice-Hall, 1962), vol. I, 362.

10 俄國的歷史文化表現與西歐甚不相同，最相似的乃是古典文化，然俄國承繼自拜贊廷的古典文化與西歐承繼自羅馬的古典文化，自大不相同。

臺灣大學學術期刊資料庫

耳其的戰爭自十八世紀後期以來，幾乎是每一世代均有（1768~74,1787~92,1806~12,1828~29,1853~54,1877~78,1914~17）。更明顯的例子是俄皇亞歷山大一世（Alexander I, 1801~25）在1815年九月所號召建立的「神聖同盟」（The Holy Alliance）。為對付拿破崙，英普奧俄四強原已組成「四國同盟」（The Quadruple Alliance），今俄又發起「神聖同盟」，亞歷山大的動機與居心甚令時人猜疑；且其功能和目的與「四國同盟」類似，二者常為人們所混淆。此舉實為俄國企圖融入歐洲國際社會的表現，而為西歐大國英（甚表不齒）、法（自命基督教世界盟主）所排斥。在建構此盟的聲明中，俄普奧領導人共同呼籲歐洲各國發揮基督徒的信與愛，團結合作，和平共處。三人「堅信同屬單一而一致的基督王國，因受命於上帝而治理本屬一家的三個分室。大家皆是基督世界的一份子，唯一的真主威權乃是上帝。」[11]這個與現實的外交政治格格不入的宣言，是俄皇試圖泯除東西對立關係的表現。而其訴求是基督徒的「大同小異」（與列國對於法國大革命的共同反感），直可謂1054年東西教會分裂以來，繼十字軍運動之後，最大一次整合基督教世界的努力。同時它也是東西羅馬帝國分裂以來，一系列恢復一統歐洲帝國的企圖之一（也可謂最後一次）。這個想法和作法在此時顯是一種「時代錯誤」（anachronism），它不僅不合時宜（untimely），而且是過氣的（obsolete），乃不能有唐吉訶德式的（Quixotic）浪漫情調；它簡言之只是不切實際的夢想，既是夢想，故無成敗可言。因為它是不切實際的夢想，故歐洲各國政府率皆不憚於連署「支持」（因其無意義，故無義務之滋生）；因為它是不切實際的夢想，故英國不屑隨風起舞，外相卡斯里（R. W. Castlereagh, 1812~22）譏為「意味深長，而不知所云」（"a piece of sublime mysticism and nonsense"）。[12]因為東西之復合為不可能，故羅馬教皇庇護七世（Pope Pius VII, 1800~23）不支持此案（觀乎此時歐洲基督教信仰復興之盛情，可知東西基督教世界隔閡之深），而普奧之贊助也只是出於外交謀略和手段，為交好東方強鄰而已，並不視俄國為歐洲一統之兄弟邦，故梅特涅亦稱盟約為贅詞無物。由此

11 引文見David Thomson, *Europe Since Napoleon* (New York: Alfred A. Knopf, 1965), 76.
12 *Ibid.*

臺灣大學學術期刊資料庫

可見，俄國只能在列強考量國家利益和勢力均衡（balance of power）時，才被西方國家接納為歐洲國際社會之一員。至論文化認同，則俄國終難突破西歐藩籬。故「四國同盟」（英普奧俄）能運作良好，而「神聖同盟」竟像歐洲外交丑劇，只教眾人一笑置之。（第一次世界大戰時英法俄合成「三國協約」The Triple Entente與第二次世界大戰時，英美俄等共組同盟國對抗軸心國家，均應以此觀之，而不代表西方國家之接受俄國。）然另一方面因為俄國在面對回教世界時，自況為西方社會成員之心理傾向，使亞歷山大此為完全排除邀請土耳其蘇丹（統有甚多基督教臣民）「共襄盛舉」之想。如此，俄國與鄂圖曼帝國的對抗，又可解為東西對立的另一表現。

但諷刺的是，地接歐洲東緣，而具亞洲文化特徵的俄國，始終難以獲得西歐的認同，而常被西人視為「東方」或「半亞洲式的」（Semi-Asiatic）[13]（同樣與歐洲大陸歷史發展有相當隔閡與歧異，而為「半歐洲式」Semi-European國家的英國，卻高度被歐洲國際社會所接納，而常居主流之位。）十九世紀之前西歐人對俄國不僅視為野蠻（barbaric），且所知甚少。法王路易十四（Louis XIV, 1643~15）曾經寄送一封信給俄皇，而渾然不知收信人辭世已十二載矣。儘管十七世紀末葉以來俄國與奧國（以及波蘭和威尼斯）一同竭力對抗乃至反攻土耳其，但此舉仍未能促使俄國與聞歐洲事務的角色與份量有所增進。「北方大戰」（the Great Northern War, 1700~1721）時，俄國與丹麥和薩克森尼（Saxony）一齊對抗瑞典。當俄國戰勝瑞典的消息傳到維也納時，俄駐奧京的大使回報：「人們恐懼瑞典的心，已為恐懼俄國的心所取代。」[14] 俄國與西歐之間的差異性與對立性，在十九世紀以後日漸尖銳。具有強烈自覺意識的「歐洲」觀念（或「歐洲性」European-ness概念）隨著法國大革命而萌生，並日漸高張，東西對立在地理上的歐洲乃愈演愈

13 關於俄國為何不被列入「西方世界」（The Western World）的問題，詳見Alfred Weber, *Farewell to European History,* trans. by R. F. C. Hull (Westport, Connecticut: Greenwood Press, 1977), 2-7.

14 John Merriman, *A History of Modern Europe* (New York: Norton, 1996),Vol. I, 315.

臺灣大學學術期刊資料庫

烈。[15]而十九世紀自由主義者強調的東西歐差異，對此更有推波逐瀾之效。俄國與歐洲的軍事對抗，自拿破崙侵俄（1812）以後，至二次大戰後的冷戰對峙時期，一直不斷。（1854~56年，克里米亞戰爭中英法聯合抗俄；1916~18年，第一次世界大戰後期德國東侵俄國；1919~20年，一次大戰後西歐盟軍進逼歐俄；1941~44年，第二次世界大戰期間德國再度進攻俄國。）而這一系列衝突自然更令俄國對歐疏離，乃至仇視。例如克里米亞戰爭後，敗戰的俄國其歐洲政策轉為保守，代表東歐本位主義的泛斯拉夫運動（Pan-Slavism）轉趨強烈。泛斯拉夫主義強調東歐斯拉夫文明與西歐日耳曼文明的差別，其倡導人波格丁（Michael Pogodin, 1800~75）在克里米亞戰起之際即宣言：「我們必須知道：西是西，東是東。」[16] 東西在泛斯拉夫主義者口中並非地理名詞，而是文化圈。（二十世紀後期以來，回教的基本教義派亦持類似觀點和立場。）且俄國的西進政策受挫，乃轉而東向發展在中亞與遠東的帝國控制力與領土擴張；二十年之間俄國在亞洲所兼併的土地已超過它在歐洲二百年來之所獲，俄國的「東方性」因而大增。如此，俄國與歐洲之間的緊張性，亦可視為東西對立的又一章。且傳統西方對俄國的敵視態度，並不因其在二十世紀的共產革命及國家改造而有所改變。[17] 而二十世紀初年的日俄戰爭（the Russo-Japanese War, 1904~5）是否可解為「東西之戰」，實待商榷。一個是地接西方的東方式國家，一個是位居東方的西化新秀，日本與俄國之戰可謂地理形勢上的東西對抗，但就文化意義言，若說日俄戰爭為東西之戰，則何為「西方」，何為「東方」大有斟酌餘地。

中東地區素來被學者視為一個與西方世界迥異的歷史、文化、和地

15 Pim den Boer, 'Europe to 1914：The Making of an Idea', in Kevin Wilson and Jan van der Dussen eds., *The History of the Idea of Europe* (London: Routledge, 1995),13, 65-67.

16 Quoted in Victor Roudometof and Roland Robertson, 'Globalization, World-System Theory, and the Comparative Study of Civilizations: Issues of Theoretical, Logic in World-Historical Sociology', in S. K. Sanderson ed., *Civilizations and World Systems* (London: Altamira, 1995), 289.

17 Gottfried Niedhart, 'Western Attitudes toward the Soviet Union: Perceptions and Misperceptions' in M. E. Intriligator and Hans-Adolf Jacobsen eds., *East-West Conflict: Elite Perceptions and Political Options* (London: Westview Press, 1988), 6-7.

臺灣大學學術期刊資料庫

理單元。[18]尤其第七世紀後回教帝國的建立、擴張，及十五世紀中葉時兼併拜贊廷帝國，更使得這個與西歐對峙的東方世界，至此形成一個大規模而單一的政治體與文化圈，它包含東歐巴爾幹地區、小亞細亞、北非、伊朗與阿拉伯地區，整個古代近東文明區再度被統一起來。這將東西對立的地理範圍擴大，將東西文化的對比性加深，東西對抗的緊張性亦以此加劇。這乃是回教文化的傳佈及其與西方世界之間的緩衝國拜贊廷消滅的結果。當1453年，回教帝國攻滅拜贊廷時，鄂圖曼蘇丹穆罕默德二世（Mohammed II, 1451~81）為宣示一個時代的終結，將查士丁尼所建的著名大教堂聖索非亞（Santa Sophia）改裝為回教清真寺。在同時，一些有錢有勢的東正教信徒為不淪為土耳其臣民，往西遷徙至義大利，並攜帶最珍貴的希臘文獻西去，傳揚古典學術。此外，羅馬教廷在拜贊廷滅亡後亦不斷地呼籲西歐君主再組十字軍東征，然因為各國忙於內爭互鬥，無暇東顧，雖不吝於聲討，但終無實際行動。凡此皆顯示回教世界與基督教世界的東西對立關係，將較昔日拜贊廷與西歐的東西對立關係，更為冷峻。回教帝國建立的初期與西向擴張，學者研究甚為深入而詳細，而其間所涉及的宗教信仰衝突問題，尤為人所重視。反觀對於基督教的建立與傳佈之研究，則不若前者之精詳。君士坦丁大帝皈依基督教之後基督教發展的情況，後人的研究仍嫌粗略，其中宗教信仰衝突問題，常為人所忽視。[19]這個現象的產生除了因為學術研究本身的偏失之外，它反映的事實是回教的建立與傳佈過程中，東西對立衝突的嚴重性，甚高於第四世紀後基督教勢力擴張的時代。更由於回教與基督教在信仰對象上一致，[20]而在理解神意與禮法教規上分殊，以致「正信」之

18 詳見Bernard Lewis, *The Middle East and the West* (New York: Harper & Row, 1966), 9-27.

19 參見Fred Dallmayr, *Beyond Orientalism: Essays on Cross-Cultural Encounter* (New York: State University of New York Press, 1996),10.

20 穆罕默德自信其所傳教義乃猶太教與基督教經典的完美總結，是神意至理，適合所有人。他認為亞當（Adam），諾亞（Noah），亞伯拉罕（Abraham），摩西（Moses），以至耶穌（Jesus）皆是（或僅是）古之先知（prophet），而他自己乃此一先知系列中的最後一個，得神最後與完整之啟示。以故聖經（the Bible, 意the Book）被回教徒承認為可蘭經（the Koran, 意the Book）之前驅，亦屬受神啟示之經典（divinely inspired

臺灣大學學術期刊資料庫

爭尤烈，其摩擦較南轅北轍的不同宗教之間的情況，嚴重甚多。此正如來自猶太教徒（東）與基督教徒（西）之對立，及希臘正教（東）與羅馬公教（西）之對立的現象，回教世界與基督教世界的緊張性，亦可解釋為西洋信仰傳統中的東西對立表現。

雖然回教徒對於基督徒與猶太教徒大體上仍能寬容，但在其所征服的領土上，他們畢竟大力推動回教徒信仰與文化。為了維持其信仰與文化的純淨，阿拉伯政府禁止回教徒與外人通婚，（可蘭經教義已明白規範回教徒不得與非信徒或異教徒結婚）對於文化交流亦不鼓勵。反之，對於皈依回教的人，則以稅賦優待為獎勵。歐洲因在東界（東歐）、西界（西班牙）、與地中海世界（從第七世紀末至十一世紀中，地中海直如回教帝國之內海），處處為回教徒所侵襲，因此對回教徒戒慎恐懼之心特重且久。而回教帝國向西擴張之時，正當歐洲步入中古衰退之期，使得文明已在式微的西方更雪上加霜，陷於封閉孤立的絕境。然也正由於此種困阨的環境，使得西歐的改造與復興，賦有一種自力更生與絕地逢生的新契機，而能在中古後期發展出一個與傳統和東方迥異的文化。[21]這個文化是融合日耳曼與希臘羅馬傳統、以及基督教西方教會觀點的新生命，與東界拜贊廷文明差異甚大，與南界地中海世界所傳遞的東方文化亦不相似。[22]中古歐洲從「黑暗時代」（the Dark Ages）浴火重生的經驗，與古代希臘在其「黑暗時代」之後的新生（見前），如出一轍。它使得東西的對立性（opposition）升高，更使得東西的對比性（contrast）加深。這恐不是當時的回教政府所預料或樂見的事。

回教帝國愈往後期發展，其與歐西文化上的差異與對立愈深；換言之，回教世界愈來愈「東方」。早期阿拉伯世界深受拜贊廷文化影響，第八世紀中葉阿拔西王朝（The Abbasid Dynasty, 750~1258）建立後，回

---

books）；而猶太信徒與基督徒亦被回教徒認同為「真理信眾」（"people of the Book"），他們共指非此信眾為異教徒（the heathen or pegan）。

21 何時西歐形成一個一致、自主，而獨特的文化圈，學者自有不同觀點，西元一〇〇〇年是一個常見的答案，無疑地它只是一個便利和概略的說法。西元一〇五〇年是美國史家E. M. Burns進一步求精確所提出的觀點。見E. M. Burns *et. al., Western Civilizations* (New York: Norton, 1980), 285-86.

22 A. M. Craig *et. al.*, *The Heritage of World Civilizations* (New York: Macmillan, 1994), 394.

臺灣大學學術期刊資料庫

教文化獨受拜贊廷影響的時代已去，此後巴格達政權吸收越來越多東方波斯文化；而同時阿拉伯人的政治盛期隨第十世紀而逝，其政權逐漸落入來自更東方的土耳其人手中。1055年土耳其人取得巴格達政權，直到1258年政權為蒙古人推翻為止，其哈里法（Caliph）僅為土耳其人之傀儡。其後鄂圖曼帝國的繼往開來，也只有更加深回教世界的東方色彩與對西方的敵視。早期回教徒——尤其是「傳統主義者」（traditionalists）的素尼派（the Sunnites, 相對於「基本教義派」Fundamentalists的什葉派the Shiites）——在文化政策上的包容性也漸減少。

第七世紀哈里法烏瑪（Umar）奪下耶路撒冷後，對西來的朝聖者並不妨礙；至十一世紀初哈里法哈金（Hakim）已開始迫害東來之基督徒；至1071年塞爾柱土耳其人（Seljuk Turks）自埃及王朝手中奪下耶路撒冷後，政策愈加仇外。十字軍東征（1096~1291）正反映此種東西關係惡化的現象。十字軍運動的同時，西歐基督徒亦加強其對西班牙回教勢力的反攻，以及對東歐與東北歐斯拉夫人的攻擊，而「清理」出一個單純與更廣大的基督教世界（Christendom）。而在十字軍東征之際，回教世界也在擴張，往阿富汗、印度等地發展。雖然攻占聖地的十字軍久留之後，大致上因對回教徒的了解而變得寬容些，但一波波新到東方的十字軍仍是又激情又凶殘。而第一次十字軍在地中海東岸的占領區，被西人依歐洲當時盛行的封建制度建立起一個拉丁王國（主要包含四區：The Latin Kingdom of Jerusalem, County of Tripoli, Principality of Antioch, and County of Edessa），簡直一副殖民姿態，與當地回教信徒極不能融洽，顯見東西對立的緊張性。反之，回教徒將所有東來的西方人皆認為法蘭克人（Franks），亦說明東西雙方相互認識之淺薄。東西的相斥性亦可由十字軍時期文化交流的問題探知。此即占領聖地的西方人極少有人願意就地取材，學習阿拉伯文或回教文化。反之亦然。雙方交流成果最豐的管道，反而是在於歐洲邊緣地區——或說文化意義上的東西世界中間地帶——西班牙與西西里（Sicily）。十四、十五世紀時，西方對抗鄂圖曼帝國的行動，也往往假託十字軍之名以為號召，而土耳其人則加強其對拜贊廷殘存國土的攻擊，可見雙方敵意不減當年。

此外，第八世紀後回教帝國的分裂，亦依傳統文明區——阿拉伯地

臺灣大學學術期刊資料庫

區、西班牙、埃及北非——而分立為三大國（The Caliphate of the Abbasids, 750~1258; the Caliphate of Cordoba, 756~1031; the Caliphate of the Fatimids, 969~1171）。其它敵對王朝政權也在波斯，敘利亞及東方各地出現。此情此景，令人直接聯想到亞歷山大帝國之分裂，它再次說明整合東西的困難。（雖然政治外的文化、宗教、社會與經濟各方面，回教世界呈現出相當高的調合性和統一性，相對於基督教世界時尤然。[23]）就某一角度而言，回教帝國政治上之分裂正因非阿拉伯人的信徒（如：波斯人、土耳其人、北非人等）的增加，與異族文化的雜入。這可視為更廣義的東西對立之表現。而第八、九世紀回教帝國盛世時期所控制的地區，除了地中海中的島嶼及西班牙（1492）在往後幾個世紀間被基督徒收復外（阿拉伯帝國勢力式微的原因之一，是西方人在十一、十二世紀後控制了地中海。），近東與北非世界即長期（至十九、二十世紀）在回教政權之治下。它表現出羅馬帝國後期以來傳統的東西對立形勢（不論是文化的或地理的意義），尤其是十四至十六世紀間鄂圖曼帝國兼併小亞細亞，巴爾幹半島與東南歐地區後，其勢更明。諷刺的是，正如希臘化時代與拜贊廷帝國時期的情況，回教帝國在歐洲文化衰頹時，保存並發揚相當多的西方古典文化傳統。在十二世紀以後，經由西西里島與西班牙的回教徒以及東方的希臘人，古典西方學問又得以呈現於西歐知識界。例如古代希臘重要的科學著作大都被譯為阿拉伯文，（昌明的回教醫學，其實正是建立在古希臘的醫學成就上發展起來的。）中古時期以後再被轉譯為拉丁文，傳佈於西方。而藉用希臘哲學所建構的回教神學，對於基督教神學的影響，更是周知的事。甚至原流行於拜贊廷與鄂圖曼帝國的專制政體，在中世紀晚期以後（相當程度透過十字軍的引介），也開始在中西歐（除英國與波蘭）建立，被視為最自然的政府型態。至於十四世紀以後西歐文藝復興所憑藉的古典學術著作，正是拜贊廷與回教學者的保存、翻譯與研究工作之賜，此已無庸贅述。

總之，回教帝國對東西對立的分明與激化影響甚鉅。它在武力上是西方的一大勁敵，它在文化與信仰上是西方的一大刺激（如果不是啟示

23 回教世界（Islam）一詞在使用頻率上，以及在文化意義上的精確性與有效性，顯較基督教世界（Christendom）一詞為高。

臺灣大學學術期刊資料庫

的話）。先前的拜贊廷帝國武力不夠強盛，而其文化信仰與西歐的淵源甚深，故不能造成西方之一大挑戰或衝擊。以此西方人常鄙視拜贊廷人，但對回教徒卻帶著敬畏之心。[24]回教帝國的壯大，造成對拜贊廷的嚴重威脅，尤其是1071年曼茲克特（Manzikert）之役以後，君士坦丁堡陷於岌岌不保的困境，這使得拜贊廷與西歐的對立關係緩和，乃至促成二者的合作（十字軍與廣義的十字軍）一致對抗回教徒，東西對立的分界線因而由西（亞德里亞海）往東（黑海海峽）移。然十字軍的失敗與拜贊廷的滅亡，只有更惡化東西對立的情勢，而東西對峙的界線又西移回傳統的地帶——亞德里亞海。鄂圖曼帝國在十四至十七世紀間，一直維持西向攻勢，威脅著哈布士堡帝國（the Hapsburg Empire），只是此間西歐國家耽於內政事務，對東方這個威脅不甚措意。而鄂圖曼帝國國力也在諸多內部問題困擾下，逐漸衰微。十七世紀以後，歐洲反攻勢力首先由哈布士堡帝國發動，然後俄國亦跟進，二者至1856年前恒聯手反制鄂圖曼勢力。土耳其與西方的長期戰爭在1699年卡洛維茲條約（Treaty of Karlowitz）簽訂後告一段落。此約使鄂圖曼帝國喪失匈牙利，從此帝國領土日削，而且回教世界的四方八垓同時皆在退縮，它代表自中古以來東方對西方長久凌駕的威勢之告終。此後東西對立關係的課題已轉變成西方帝國主義發展史。西元一七九八年，法軍登陸東地中海岸，此乃十三世紀以後西歐武力首度進攻近東。[25]1800年以前歐洲人最多只能據

---

24 P. L. Ralph *et. al.*, *op .cit.*, vol. I, 392. 中古西歐人對東方拜贊廷和回教帝國不同的反感，由十四世紀義大利名詩人佩脫拉克（Petrarch, 1304-74）下列的文字可見一斑，他說：「到底失去耶路撒冷或占有拜贊廷那一件事比較糟，我實在不知道。在耶路撒冷，耶穌基督並不被人所接受，而在拜贊廷基督雖被禮拜，但實不為人們所重視。土耳其人固然是我們（西歐人）的敵人，但另立門戶的希臘（拜贊廷）信徒比敵人更糟。土耳其人公然攻擊我們的帝國（西歐）；而希臘人（拜贊廷人）認羅馬教會為母，自言是孝子，但卻不聽羅馬教皇的指令。土耳其人比較不恨我們，因為他們比較不怕我們。而希臘人則不僅恨我們，也怕我們。」引文見Crnane Brinton, *op. cit.*, vol. I, 362. 相對於西歐這種態度,拜贊廷的教士在十五世紀時亦曾慨言：寧願在君士坦丁堡看到土耳其人，也不願看到一個羅馬公教的紅衣主教。

25 詳見M. S. Anderson, *The Eastern Question, 1774-1923: A Study in International Relations*（London: Macmillan, 1991）, 26-27. 此事亦代表鄂圖曼帝國與歐洲關係全面的惡化，蓋

臺灣大學學術期刊資料庫

有小型的回教國家為殖民地，但其後回教大國所在的非洲、印度與東南亞，紛紛淪落為西方人的殖民地，至十九世紀中葉時，西強東弱與歐洲獨霸全球的局面已現。[26]所謂「東方問題」（The Eastern Question, 1774~1923）成了歐洲列強外交的主題之一，它的問題焦點是在於如何瓜分土耳其帝國，特別是東歐巴爾幹地區（即Turkey-in-Europe）的政治安排問題。[27]西歐壯大後，它自然也企圖「光復」東歐基督教世界之故土，因此西方人所定義或所欲掌控的「西方世界」，自然也就含蓋了東歐巴爾幹地區，儘管在文化認同意識上，西方人仍雅不欲視東歐人（含俄人）為同一族類。克里米亞戰爭（the Crimean War, 1854~56）中英法擊敗俄國，昭示世人西歐——尤其是法國，而非東方的俄國，是鄂圖曼帝國治下東正教信徒的保護者，其義正在此。然由於西方列強對於瓜分方式與所得安排難有協議，以致這個十五世紀以來的東西對立局面與分界線，直至第一次世界大戰後因土耳其帝國的瓦解，才得破解。無怪乎十九世紀前期奧國外相梅特涅（Klemens von Metternich, 1809~1848）大歎：亞洲始於維也納（Vienna）的東郊。[28]在「東方問題」中，土耳其與歐洲列強關係，以及俄國與西歐關係均告惡化，[29]東西對立的緊張性乃更升高。

（三）現代：東西對立觀念的複雜化與持續性

前此法國與鄂圖曼帝國基於外交上的利益，在十八世紀裡恒維持友好的邦交。（參見F. M. Gocek, *East Encounters West: France and the Ottoman Empire in the Eighteenth Century* [New York: Oxford University Press, 1987], 4-5, 7-9.）然十九世紀以後西歐的英法，雖不至像俄奧一樣與土耳其正面對抗，但俱採反土耳其的政策，儘管西歐可能因為反俄的必要性更高而支持土耳其抗俄。

26 W. H. McNeill, *The Rise of the West* (Chicago: the University of Chicago Press, 1966), 726-28.

27 關於「東方問題」的定義和問題本質的討論，參見A. L. Macfie, *The Eastern Question, 1774-1923* (London: Longman, 1991), 1-3.

28 David Thomson, *op. cit.*, 65.

29 詳見J. C. K. Daly, *Russian Seapower and 'The Eastern Question', 1827-41* (London: Macmillan, 1991), 191-2.

臺灣大學學術期刊資料庫

十五世紀後「歐洲」一詞逐漸流行，西方學者開始為文論歐洲事，而其時「歐洲」大致被視同「基督教世界」（Christendom）。十五世紀至十九世紀諸多重大文明運動造成現代歐洲（西方）的興起，如文藝復興（the Renaissance, 十四世至十七世紀，人文主義的發揚），民族國家建國運動（十五、十六世紀與十九世紀，民族主義的體現），宗教改革（the Reformation, 十六至十七世紀，個人主義的興起），知識革命與啟蒙運動（the Intellectual Revolution and the Enlightenment, 十七至十八世紀，理性主義的標舉），工業革命（the Industrial Revolution, 十八世紀以下，資本主義制度的建立），法國大革命與民主化運動（the French Revolution, 十九世紀以下，自由主義的流行）等等。這些重大的變革大致言之，在西歐發展的時間較早，程度較高，成就較大，而愈往東歐則反之；至於俄國與土耳其治下的東歐地區，更是「春風不度玉門關」的化外景象。由於這些運動對於塑造「現代的」「歐洲」——換言之，「現代性」（modernity）與「西方性」（Occidentalism）——有決定性的影響，因而至十九世紀時，「兩個歐洲」（the two Europes）已隱然若現。[30]同時在另一方面，地理大發現，工業革命與帝國主義的殖民擴張運動，簡單來說即是「歐化」的推展，它使得「西方」的範圍擴大，其實力增加，而「東方」的範圍相對縮小，其實力減小。但這並不意味東西的對立必然惡化。「西方」的範圍由傳統的西歐（包括中歐），擴展至包含東歐、美洲、澳洲、紐西蘭，乃至高度西化的地區，如日本。它籠統言之，雖仍可稱為地理上的西方，（在現代的科學知識下，劃分地球東西南北方位顯然是人為，相對而不正確的。）但精確地說它是文化意義的西方。待全球西化高至「世界一家」的程度時，傳統的東西對立概念自然已需加以修正。相對於「東方」的西方文明屬性乃由「歐洲的」

30 英國史家Sir Ernest Barker (*et. al.*)在一九五一年出版三冊的*The European Inheritance* (London: Oxford University Press, 1954), 文末對歐洲史提出全面性的省思，即縱談「兩個歐洲」由古至今的發展脈絡。參見鍾建閎譯，《近代歐洲文化史》（臺北：教育部，1959），頁611～624。而冷戰結束乃至1989年東歐共產政權紛紛瓦解以來，這兩個歐洲的對談與統合，仍不順利。見Mary Kaldor, 'After the Cold War', in Mary Kaudor ed., *Europe from Below*: *An East-West Dialogue* (London: Versp, 1991), 38-40.

臺灣大學學術期刊資料庫

（European），轉為「西方的」（Western），再進而被說成「現代的」（Modern）；而西方所推展的「文明進行」工作，也由「歐化」（Europranization）轉為「西化」（Westernization）再進而被喻為「現代化」（Modernization）。

相對於「西方」的擴張，「東方」的範圍固然是縮小了，但縮小程度實不多——東歐巴爾幹在土耳其帝國瓦解後，是否可歸屬「西方」，仍多有爭議。而且由於科技的進步與歷史的演進諸多因素，文化交流與東西接觸愈來愈深入、普遍、快速而直接。西方人到亞洲活動的第一波風潮是在十六、十七世紀時，但其所獲並不多。在近代歐亞的交通史中，西方人可說「發現」了東方，因為他們主動積極地想直接到東亞來，見識新事物，追求財富，不再願以阿拉伯人為媒介。傳統東西對立形勢發展至今，其中的東方範圍其實是增加了。或者，由西方的立場來說，他們所面對或實質接觸的東方世界比十七世紀以前擴大甚多——擴大至包含中亞、印度、中國，與東南亞。廣大的「遠東」（有文人本位偏見的字眼），在西方的知識中固然早已存在，但在東西對立或東西接觸的歷史中，它實質的出現乃是近二三百年的事。

儘管近代「西方」壯大而「東方」擴大（見前），（究竟現代西方是興是衰，東方是強是弱，眾說紛紜而莫衷一是。）二者對立，但敵對與衝突性卻未必加劇。這正如東來的十字軍對回教徒的仇視，往往不增反減。甫與西方人接觸的印度人或中國人，縱有不能適應和習慣的扞格感，但若無西方殖民帝國的侵略，雙方劇烈或全面的衝突實無由發生。了解未必會促成包容、接受或欣賞，但至少能導引出一相安無事的相處之道，這是東西接觸的歷史經驗。理性精神或自由主義所主張的寬容（如啟蒙時代學者強調尊重歐洲以外extra-European——特別是東方世界——的文化觀點），或許不能期於一般人民的行為上，但只要沒有涉及國家民族衝突，激進與普遍的東西對抗亦不會產生。第二次世界大戰後東西對立關係的緩和，與南北對抗（主要是基於經濟利益因素）的代起，正說明此道理。但無論如何，東西對立仍不失為一個解釋世界現代史有效的模式，儘管世界一家已是國際社會所鼓吹的道德立場。

共產主義政權的興起造就了一個「西方」與「非西方」（或「反西

臺灣大學學術期刊資料庫

方」，但非「東方」）對立的新情勢。[31]固然共產主義主張國際主義（internationalism），反對國與國，民族與民族，或東方與西方的對抗，但它追求的新社會關係與新生活方式（或文明型態），乃是非西方式的（non-Western）或反西方式的（anti-Western）。蘇聯共產政權的崛起，代表數世紀以來俄國內部西化與本土化（或以旁觀者立場言，「東化」orientalization）勢力抗爭的終結與兩敗俱傷，因最後得勢的是一非東非西的第三路線——共產主義；[32]它反西方，但不是出自於傳統的親斯拉夫立場（Slavophilism），或欲整合東方世界以抗歐西（雖然蘇聯的對外政策仍明顯有重歐輕亞的態度[33]），它主張的是非歷史經驗與非現存的

31 十九世紀前期的社會主義，或馬克思所謂之「烏托邦社會主義」（Utopian Socialism），僅是一種西方現代化過程中反現代化的「鄉愁式」（nostalgic）情結，它追懷的是「前現代的」（Pre-Modern）的和諧社會，（這可能是事實，但更可能只是理想。）它反現代化（或簡單說，工業化），但不反西方（正如二十世紀法西斯政權之立場）。因此，它不反「西化」（於此可見「現代化」不盡然等同於「西化」）；它所持念的是一種大同觀（universalism），相信普通、一致、善良、平和（而非彼此對立抗爭的）的人類本性和社會本質，在此概念之下並無所謂「西化」亦無「東化」，只有「向化」才是真實而有意義的。如此，社會主義觀點下，東西對立並不必要，也不重要。

32 1881年亞歷山大二世（Alexander II）的被刺身亡及其後政府的反動政策，代表西化政策的挫敗，它造成本土化情緒一時的激昂，然傳統派的本土化立場對於俄國的改革進步，始終難有建樹和成就，甚令俄人——尤其是知識份子——絕望，一股虛無主義（nihilism）之風與悲觀無奈（defeatism）之情，由是流行。西歐各類思潮與意識型態乘隙風湧入俄，最後一支獨秀者則是理想性高而激進的馬克思主義。（參見C. E. Black and E. C. Helmreich, *Twentieth Century Europe* [New York: A. A. Knopf, 1972], 191-92.）一九一七年俄國的二月革命與臨時政府的成立，代表西化路線的勝利，不意數月之後，十月革命竟建立起非東非西的共產蘇聯。

33 事實上早期的馬克思主義信徒可以說皆是持歐洲本位（Eurocentric）觀者，因為依據馬克思觀點，社會主義革命只有在資本主義發達的國家才可能發生。馬克思主義者顯然是以歐洲經驗去看東方世界文明發展的未來，而相信「歐化」即是進步（此乃歷史的必然性）。見R. L. Greaves, *et. al., Civilizations of the World: The Human Adventure* (New York: Longman, 1997), 974. 此外，韋伯（Max Weber）的社會學觀點亦被指為建立在歐洲本位立場上。見Albert Bergesen, 'Let's Be Frank about World History', in S. K. Sanderson, *op. cit., 203.*列寧所建立的「第三國際」（或稱「共產國際」）（The Third International or The Communist International or The Comintern, 1919-1943），在一九二〇年第二屆大會時公開呼籲：「儘可能結合西歐共產主義無產階級大眾與東方農民大眾的革命運動」（"the

臺灣大學學術期刊資料庫

新社會結構和文化。它欲以新式的（new）文明——或依馬克思觀點，「高度的」（advanced）——文明，取代舊有東西立的格局。[34]共產世界的興起激使西方世界更加「西化」。例如第二次世界大戰後，除了未曾被納粹德軍佔領的英國外，大部分歐洲國家均因戰時共產主義信徒之從事抗德（反法西斯）運動，而產生共產黨聲勢壯大的現象。為了防止共產黨掌權執政，在法國、意大利等地出現了許多新的天主教政黨，致力於社會改革之推動與西式民主（Western-style democracy）的確保，以抵制共產主義的革命。共產世界的興起也「創造」了一個「第三世界」，此即非西方資本主義國家，亦非共產黨國家的舊有的東方式開發中國家。蘇聯工業化成功的經驗，的確提供了一個非西化取向而現代化有成的典範，對反西方的東方國家造成極大的震撼與吸引力。第二次世界大戰後美蘇霸權的對抗，與「第三世界」（概括言之，東方世界）國家的靠攏與收編，確實造成全球的兩極化（bipolarization），一時之間傳統的東西對立彷彿已經成為過去。其現象之一是關係歐洲安危甚篤的國際協定，由美蘇二強主導與決定，而歐洲竟不能與聞。例如一九六〇年代後期至七〇年代初期的「戰略武器限制談判」（Strategic Arms Limitation Talks or SALT），即令歐人憂喜交雜：喜的是它減低歐洲冷戰對抗的緊

---

closest possible union of the Western European communist proletariat with the revolutionary movement of the peasants in the East"，引文見Tony Howarth, *Twentieth Century History: The World Since 1900* [Harlow, Essex: Longman, 1982], 83.）。同年九月第三國際召開「東方民族大會」（the First Congress of Peoples of the East），第三國際主席芝諾耶夫（G. E. Zinoviev, 1919-26）在會中又做了一次相同的聲明。但此會目的實在於藉用東方民族對西方帝國主義壓迫的仇恨，以便利蘇聯推動向東方的革命輸出。然對於與會的東方民族代表之呼籲與心聲，蘇共領袖實甚藐視，以致引起東方各國代表嚴重的抗議。有印度共產主義信徒建言：「歐洲的共產革命能否成功端視東方國家的共產革命能否成功。」列寧反譏：「雖然印度的無產階級有五百萬人之眾，而佃農更達三千七百萬人，然至今印度的共產主義信徒都還無法成立一個印度共產黨，可見同志所言差矣。」見F. Claudin, *The Communist Movement: From Comintern to Cominfrom*, vol. I, trans., B. Pearce (New York: Monthly Review Press, 1975), 247-48.

34 英國知名史家湯恩比（A. J. Toynbee）在第二次世界大戰後指出，共產俄國之可畏，不在於其軍事力量，而在於其能將西方人轉化為非西方思想。見A. J. Toynbee, *Civilization on Trial* (New York: Oxford University Press, 1948), 221.

臺灣大學學術期刊資料庫

張性，憂的是它代表兩強對峙之下，歐洲竟失其作為第三勢力的空間，因為此限武談判可謂「史上東西重大交涉事件中，唯一無歐洲一席之地的場面。」[35]當然代表東方的亞洲國家在此事之中亦無置喙之餘地。

然而一九七〇年代中期冷戰結束以後，東西之間的緊張性立即再現。[36]中國共產黨的興起所呈現的共產主義東方化效果，以及一九八〇年代末期以來共產政權及其集團的崩解，更明白顯示世界文明中的東西對立本質。其指標之一是蘇聯瓦解以後，傳統俄國歷史中的西化派與本土派（或斯拉夫派Slavophiles）之間的抗爭又在俄羅斯聯邦中復興。事實上在第二次世界大戰末期，當盟軍已勝利在望時，西方盟國即決定不介入巴爾幹地區的戰事，而默許蘇聯在東歐「行動」上的自由與特權。[37]這再度呈現傳統歐洲東西分立的觀念，所謂「一統帝國」或「一統歐洲」的想法，早已不是針對地理區劃上的歐洲。冷戰對立情勢結束以來，歐盟（the European Union）所須解決的一大課題，即是界定一條東西分隔線，以確定該組織以及北大西洋公約組織（NATO），在主觀與主動立場上所欲擴張的地理範圍（東界）。對此歐盟國家所得的共識，與尚在盟外的東歐國家所持的觀點與態度，竟甚為吻合，此即是：雙方大致仍保守十五世紀以來，以鄂圖曼帝國以及俄國的西界為東西分隔線的立場。[38]此線大約沿今日俄國與芬蘭的交界南下，經波羅的海三邦以及波蘭、捷克的東界，至羅馬尼亞中心西折，接波斯尼亞北界，至西德里亞海而南行至北非。此線不僅區隔基督教（新教與天主教）與東正教、回教的地理範圍，而且在各國政治制度的差異、文化特徵、與經濟發展的

35 John Newhouse, 'SALT', *The New Yorker*, 2 June 1973, 101. Quoted in R.O. Paxton, *Europe in the Twentieth Century* (New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1975), 627.

36 詳見W.R.. Keylor, *The Twentieth-Century World: An International History* (Oxford: Oxford University Press, 1996), Ch. 12, 'The Resurgence of East-West Tension (1975-1985),' 382-97.

37 Rene Albrecht-Carrie', *A Diplomatic History of Europe Since the Congress of Vienna* (New York: Harper & Row, 1973), 588.

38 詳見Samuel P. Huntington, *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order* (New York: Simon & Schuster, 1996), 158-61.關於西歐整合與東歐之分途發展的討論，參見D. S. Collier and Kurt Glaser, eds., *Western Integration and the Future of Eastern Europe* (Chicago: H. Regnery, 1964)

臺灣大學學術期刊資料庫

程度上，亦為有效的地理分界，足見東西對立在人類文明發展歷史中的持續軌跡。實際上，在二十世紀前期以前，除了東歐國家外，歐人周遊於歐洲列國之間並不需要有護照。東西有別，其由來久矣。但值得注意的是，上述東西界線並非區隔日耳曼人（Germans）與斯拉夫人（Slavs）的種族分界線。日耳曼人的東進運動與斯拉夫人的西進運動，以及二者的融合，在中古時代早已展開；[39]而屬於斯拉夫民族的捷克，早被視為不同於南斯拉夫人，而列名於西方之國，可見東西對立觀念主要是基於文化上的差異。

儘管現在人類社會文化單一化的現象，[40]經濟的高度互賴，以及全球生態環境保護的問題，使得這種對立性降低，但文明的衝突是否能因此消減，仍是令人疑慮的。[41] 現今左右派學者皆傾向於視文化衝突為下一世紀人類社會對抗的焦點。而且即便全球的一致化為可能或成為事實，它也不代表這是東西融合的結果，而可能是因東西對立中一方的全面性與最後的勝利（例如全球西化[42]）。

---

39 詳見Karl Bosl, 'Political Relations between East and West', in Geoffrey Barraclough ed., *Eastern and Western Europe in the Middle Ages* (London: H.B. Jovanovich, 1970), 43-82.

40 造成文化單一化現象的因素甚夥，其中一個原因是來自於近代西方帝國主義對東方的殖民活動與經濟剝削，它令西方人——尤其是知識分子——面對東方時，產生一種罪惡感，從而促使他們去探求建立一個全球性的宗教信仰與一套放諸四海皆準的哲學思想，以推進人類文化的包容性與整合性。參見J. J. Clarke, *op. cit.*, 97. 如此，東西對立的發展隨著人類文明的進步，似可導引出一個良性的結果，即東西融合，或至少是雙方的互動、諒解、和尊重。然吾人對此期望恐只能持「審慎的樂觀」（cautious optimism），因為它的實現在知識界縱有好景，但在民間大眾和政治界則未必可期。

41 關於當今東西關係的調和與衝突之異象，參見Volker Rittberger and Michael Zurn, 'Towards Regulated Anarchy in East-West Relations: Causes and Consequences of East-West Regimes' in Volker Rittberger ed., *International Regimes in East-West Politics* (London: Pinter, 1990), 9-13.

42 持此觀點者似勝於相信西方「東化」者。參見Serge Latouche, *The Westernization of the World: The Significance, Scope and Limits of the Drive towards Global Uniformity,* trans, Rosemary Morris (Cambridge: Polity Press, 1996), 24, 25； and T. H. Von Laue, *The World Revolution of Westernization: The Twentieth Century in Global Perspective* (Oxford: Oxford University Press, 1987), 317-29. Oswald Spengler 即使暢言西方的沒落，但他探討重點乃在有形世界與無形世界之間的消長（歷史哲學），而非東西衝突與興替，且他對西方的

臺灣大學學術期刊資料庫

三、「西洋文化史」的地理界定問題

無疑的，相對於東方世界所含龐大複雜而多樣的文明（舉其著者，如：東正教世界、回教世界、印度文明區、中國文明區等），「西方」是一個相當單一而一致的文明區，即使是談廣義的西方而包括美洲、紐、澳等廣大地區時亦然。這可能是因為這些地方是近代西方帝國的殖（移）民區所然。但從文化史眼光來看，這也可能是東西對立觀念的興起與養成，乃是出於西方人，或源於西方本位立場與優越意識（請參見前文討論希臘時期東西觀念的出現），以故西方人動輒概稱「非西方世界」為「東方」，將複雜多樣的東方文明一體視之。人類史上的文明都沒有像歐洲文明，那般強烈地試圖將其本身的成就與觀點推展至其它的文明，以求定於一尊的天下。[43]「東方研究」（或「東方學」）的興起，可溯及十四世紀初期，維也納教會為增進對東方的了解，而設置許多大學教席，從事東方語文與文化的教學和研究。然東方研究的提倡在當時並非出於學術因素，而是基於與東方貿易、宗教信仰爭辯、以及軍事對抗上的制勝需求。[44]簡言之，西方人的「東方學」乃至「東方性」概念的出現，非為東西諒解或合作，而是東西抗爭。故其「研究」對象不依學術考量去定位，而是含蓋所有當時與西歐對抗或對立的世界。如此，所謂「東方」即包括東歐、北非（東地中海世界），以至東亞；其中尤以與西方抗爭最力的回教世界，更是其「研究」的重心。而且西方的「東方學」特別著重呈現東方與西方的差別性，它的終極目的是在闡明西方文明的本質，而不在認知東方。而相對於西方人之「東方研究」（Orientalism），東方人卻對西方沒有相同的「興緻」，而去發展出一

復興仍抱持厚望。見Oswald Spengler, *The Decline of the West*, trans. C.F. Atkinson (New York: Modern Library, 1962), 35-36, 39-40.

43 Marvin Perry, *Western Civilization* (Boston: Houghton Mifflin, 1997), 644.

44 B. S. Turner, *Orientalism, Postmodernism and Globalism* (London: Routledge, 1994), 37. Also cf Ali Behded, *Belated Travelers: Orientalism in the Age of Colonial Dissolution* (London: Duke University Press, 1994), 10-13, 71.

臺灣大學學術期刊資料庫

套「西方研究」或「西方學」（Occidentalism），也沒有像西方人研究東方那種態度去研究東方本身。[45]

紐澳的白人不自覺地稱呼與其相隔不遠的東亞為「遠東」，顯示東西概念的文化性意義往往高於地理性，或說西方人對東方的看法，常基於一種「自覺」或「自我」——而非「知已知彼」——的意識和習慣。我們可以說：「東方」是被西方創造出來的。[46]當然，這也可能不是道德因素，而是知識問題，也就是說，因為西方人對廣大的東方世界所知不多而認識淺薄，以致西方人不免將相對其自身的文化，簡化而單一化地統稱東方。近來某些有所警覺的學者則以「非西方世界」（the non-Western World）代替「東方」之稱呼，但其態度仍未脫西方本位主義，且更嫌籠統含糊（蓋「西方世界」可理解為西歐北美以外的一切地區）。[47]因為簡化，所以文化的批評易趨於誇大，而動輒對比東西之不同，或優勝劣敗與成就高下。反過來說，現代的東方人也難免將非東方文明籠統說成西方。更值得注意的是，不論東西，皆不自覺地稱歐洲式的文明為西方文明，[48]更助長此種東西對立觀念的發展和流行。而在此中，可見雙方均習慣性地忽略非洲，乃至南美洲文化區的存在；這顯然不是因為知識問題（無知），而是源於價值標準或道德因素。因此，東西對立的觀念在理解或解釋人類歷史的有效性或正當性上，實有相當大的局限與缺陷，本文主旨自亦不在於提倡或合理化史上東西對立的觀念。但即由於上述的偏差觀念，令人發現東西對立觀念卻是省察與界定西方文化（史）內涵和範疇的絕佳憑據與工具。本文所述東西對立觀念

---

45 B. S. Turner, *op. cit.*, 45.

46 關於這個論點闡述最深者為巴勒斯坦裔學者Edward Said（美國哥倫比亞大學比較文學教授），見氏著Orientalism（Harmondsworth: Penguin, 1985）, esp. p.321.事實上「東方性」（Orientalism）一詞即是西歐人（法國）在十九世紀初期（1830年代）的發明。

47 關於西方人在近代以前對東方認知的狀況，可參見D. F. Lach, *Asia in the Making of Europe* (Chicago: The University of Chicago Press, 1971), vol. I, 16-30. 儘管近代西方學者已察覺到東方文化的複雜性，但仍多相信東方文化有其一致性的風格和特質，故其通稱東方的習慣，依舊不改。參見I. R. Siani, *The Challenge of Modernization: The West's Impact on the Non-Western World* (New York: Norton, 1964), 30.

48 S. P. Huntington, *op. cit.*, 33.

臺灣大學學術期刊資料庫

的發展，其目的不惟要建立一個歷史知識，而且是要藉著此一知識，去檢驗吾人對所謂「西方世界」及其歷史的認知和研究態度的正確性。

基於前理可知，華文世界中慣稱的「西洋」文化，或大學裡通行的「西洋文化史」課程，顯然是一個含混而簡略的說法和用法。[49]在一九八〇年代「世界史」課程與概念普及之前，「西洋史」是國內歷史系中相對於中國史的主要課程領域，二者共同構成學者的「世界史」知識範圍。此種以「登泰山而小天下」的文化史認知心態去看待世界歷史的作法，同時也流行於西方社會。其偏失在二十年來已被全球提倡通識教育與世界史課程的學者，嚴厲批判。如今在「世界通史」（World History）已然全面取代「西洋通史」（而論其實，乃是「西洋文明史」或「西洋文化史」Western Civilizations[50]）在大學歷史系必修課程中的角色時，

---

49 過去臺灣的大學歷史系「西洋通史」課程之教授，大略採用美國大學類似課目的教科書，其原因甚多，包括：(1)語文（英文）之便（且較英國書籍簡易通達）；(2)章節分明，段落題旨標示清晰，適合教學與選材之用；(3)文章多通論性大題，結構廣泛，觀點宏博，適合非西方之學者。尤其第三項，它是立足新大陸，以超然客觀的旁觀者自居的美國，對舊世界歷史所採取的探討立場所然。這自然與身在其中的歐洲學者對「西洋史」所採的立場與研究取向不同。事實上歐洲史家不多以全歐為範圍的通論性著作或課程，而較著力於區域、民族、國家或專題式的研討。面對這個情況，身為局外者的臺灣西洋史學術界，當然較趨向於採用美國學界的研究態度和研究成果。（史料的取得與使用上的困難，對此問題的影響自不在話下。）

50 「文化」（Culture）一詞本是人類學的術語，其定義是「一個社會的生活方式」。它在十九世紀後期為英國人類學者泰勒（E. B. Tylor, 1832-1917）率先使用，因為這個概念在學術討論上有其相當大的有效性與便利效果，故迅速被其它社會學科、人文學科，乃至生物科學界所採用。「文明」（Civilization）簡言之是指「高度的文化」，它至少要具有幾個條件：農業、冶金、相當程度的專業化分工、文字的使用、城市的發展（Civilization一字是源於拉丁文civis，其義是「市民」）、國家規模和政府組織等。可見「文化」與「文明」頗為相近；但「文化」的定義顯然較「文明」廣，它可以指任一種「生活方式」，包含初等與高級等，而「文明」則僅指複雜高階的生活方式。故任何民族都有「文化」，但並非每一民族都有「文明」。然在中文詞彙使用上，並不如此清晰定義及區隔「文化」與「文明」，用者常語意含混模糊，而各行其是，乃多有將「文化」指涉「上層或高級的文化」（the high culture）者，此正將「文化」說成「文明」。故國內「西洋文化史」（本應為cultural history）科目其實是講「西洋文明史」，而採用之西文教材也多為Western 'Civilizations'之屬；但在課程名稱英譯時，又多作Western

臺灣大學學術期刊論文

「西洋文化史」轉而成為歷史系以外所開設的共同科目或通識教育之歷史課程，其「正當性」（justifiability）甚待商榷。（事實上「西洋文化史」一課在一九六〇年代以後的美國大學教育中，已趨於沒落，而失其名列「必修」的地位。[51]）「西洋」是否在「世界」中有其自成一局的地位，且可與其它地區做一分隔而獨立討論？若然，所謂的「西洋」是指地理上的那一範圍？再者，「世界史」的概念決不限於或基於「文化史」，它是一個包攬各種立場觀點，強調全面、平均與平等精神（不主文化優劣、地區輕重、民族偉大平庸、與文明進步落後的價值判斷和區別。）的知識體系與道德信念，其可能性與合理性當然可以質疑，但文化史也一樣要面對這種質疑。姑不論這個理念問題，「西洋文化史」較「世界通史」更需釐清的一個學科性質與方法論問題是：文化意義下的「西洋」是何指？

現行的「西洋文化史」課目其實含蓋了東方（東歐、北非、西亞、中亞，乃至印度）與西方的文化（雖然通常以後者為主），這在文化的歸類上可能不精確，且與「西洋人」自身的感受和認同亦遠不相牟。換言之，在知識上，這個作法有混淆、簡化、偏失和誤解的危險（性）；在價值立場和感情、道德問題上，它不能釐清和契合當事者的觀感。事實上，「近東」（the Near East）（包含東南歐與鄂圖曼帝國在亞非的領土）與稍後「中東」（the Middle East）（大致指西南亞洲及北非）等詞的出現，大約在十九、二十世紀之交，（當然此皆西方人的「發明」）而迅速且廣泛地為西方人所採用。其所以如此流行，原因正是歐洲人一、二千年來，本即習慣性地視此地區為化外的「東方」（the East）。[52]而這些名詞不僅為西方人所用，亦為俄國人、非洲人與印度人所採行；更可怪者，竟為「近東」或「中東」當地人民所使用。但若從長久的東西對立關係發展歷史來看，此種現象實不足為奇，蓋西方人基於歐洲本位立場與文化優越意識，有「近東」、「中東」、「遠東」等稱呼，乃自然之事；而東方人亦自覺其與西方以及其他東方地區不同，故亦有自

Civilization，而非Western Culture，此誠妙聞。

51 劉景輝譯，《歐洲史新論》（臺北：學生書局，1983），頁12。

52 Bernard Tewis, *op. cit.*, 10.

臺灣大學學術期刊資料庫

稱「近東」、「中東」、「遠東」以別於其它文明區的情形。相對於傳統狹小的西方，「東方」地區甚為廣大，包含不同的民族文化，他們個別引西方人「近東」、「中東」、「遠東」之說法自稱，雖嫌缺乏對西方人的文化偏見之警覺，但也反映出他們對自身文化的獨特性之自負。若說歷史研究方法中，「感同身受」或「同情的理解」（sympathetic understanding）是一個有效而必要的途徑，則上述東西有別的問題，亟待學者深思，並從而改革其研究與教學的習慣。

固然吾人——東方人，或精確言之，中國人，或華人，或……——區別東西的作法，其實是如同西方人對非西方世界的籠統處理態度，但這其中應無誰先誰後的「如法炮製」問題，亦無「師夷之技以制夷」或「以其人之道還治其身」的心態糾結。西方世界所採之「亞洲研究」（Asian Studies），「東亞研究」（East Asian Studies），或「漢學」（Sinology or Chinese Studies）諸稱，它們不僅令東方人不喜（其態度），而且在知識學習與學術研究方法上有其失誤。同樣地，吾人亦不宜將東亞世界（或中國人的「天下」）以外的地區，以「西洋」概括之。在此偏見下，傳統的歷史教育導致了學者僅知有中國與「西洋」（此誠所謂「二分天下」），對於世界上其它文化區，尤其是日本、東南亞、中北亞、非洲，以及中南美洲，一般人所具的知識異常貧乏。這個窘態儘管在本世紀八十年代以來，因「世界史」的推廣與強調，而稍得救濟，但在傳統東西觀念的影響下，學者對世界史的建構至今仍不脫以東西方固有文明區為主幹，而輔以亞、非、拉丁美洲其它材料之格局。[53]故若非澈底改變「西洋」這個通稱的習慣用法和學問取向，則上述困境恐仍不易破除。

但即便我們將「西洋」與「西方」嚴格定義為「歐洲」，以避免「西洋文化史」在知識討論上前文所提「混淆、簡化、偏失和誤解的危險」，恐亦非策，因為根據本文論述，政治統一或文化一致的歐洲並非歷史事實——故歐洲權傾一時的政治領袖如十九世的俾斯麥（Otto von Bismarck, 1815~98）與二十世紀的戴高樂（Charles de Gaulle, 1890~1970）

53 詳見拙著，〈選材與解釋：世界現代史的全貌呈現問題〉，「西洋史與國別史課程教學研討會」，臺北輔仁大學，民國八十六年四月。

臺灣大學學術期刊資料庫

均說：歐洲並不存在。[54]為今日計，可據傳統東西對立的觀念，去定義一個精確的「西方文化史」，以代現行的「西洋文化史」。作者於此無意要規範中文詞彙「西方」與「西洋」的定義，或確定何者的地理範圍應較大，只是針對上述問題，至少學界應對二者有所區隔，並在研究與教學上有所興革；對策或許各有不同，共識或許難成，但學者應對此抱有高度警覺或自覺意識。（正如史學界所用「近古」、「近世」、「近代」、「現代」諸詞，雖用法不一，但尚能各有所本，明白交代，亦可喜。）此外，這個建議也不是要在提倡「世界一家」的世界史教學潮流下，去「同中求異」，分別你我（雖然文化史學者邇來對於文化接觸和衝突的課題，甚為注意。[55]）;它實是無關價值判斷或道德立場問題，只是在求歷史事實與真相之澄清和理解。準此，所議並非要硬性將東正教與回教文明自此「西方文化史」中去除——這只會製造學者另一個知識上的盲點，而是要正本清源，確定以西方為本位，去論述一個單一而一致的西方文化史。若不區隔東西，則一部「西洋文化史」將永難求其貫通與合理性。例如論及「西洋」中古時，它常被描述為一個文化衰退的階段，然就拜贊廷與回教世界而言，這卻是一個「黃金」時代。在討論一個包含近東世界的西洋文化史課題上，結論中古時期為文化停滯期，顯然是一種西歐本位的偏執立場之所見；而此種錯誤正是因為混雜東西文化在單一課題之下的結果，且為了合理化此觀點，又導致另一個偏差，此即細談當時最衰微的西歐之歷史，而對此時最有影響力與成就的拜贊廷與回教世界文明，卻及其簡略地交代。在一個較為「純粹」的「西方文化史」課程下，必要時當然可兼論與本題相關的其它文化，但必須將此論述的延伸性意義或輔助本質加以澄清，且不能將它擴充至與主題並立的地步，甚至到達反客為主的程度，以致又模糊了西方文化的傳統和範圍，造成和現在討論西洋文化課題時一樣的流弊。在此同時，東正

54 R. N. Stromberg, *Europe in the Twentieth Century* (Englewood Cliffs, New Jersey: Prentice Hall, 1988), 6.

55 見Peter Burke, *Varieties of Cultural History* (Cambridge: Polity Press, 1997), 201-2. 關於東西文化之間的對比性、互補性與融合的可能性，詳見J. J Clarke, *Oriental Enlightenment: The Encounter between Asian and Western Thought* (London: Routledge, 1997), 3-11；及F. S.

臺灣大學學術期刊資料庫

教文明與回教文明自然可以（且應當）另立學門，以彰顯其獨立性與專業性。而其研討方法與上述「西方文化史」作法同。

總之，臺灣史學界對「西洋」文化史的認知和研究態度，或許已完成其初學與引介的階段，若再保守此種粗略的異文化學習方式，將不僅是固步自封（抑或是裹足不前？）而且難以自圓其說（unjustifiable）。在強調貫通與廣博的歷史通識時，國別史與地方史的觀念和作法漸受質疑。然這不意味著「西洋史」的概念即是正道，事實上它是因於民族性中對「非我族類」的輕視和妄稱。它源於習慣，基於便利，是吾人認識世界的初步，是為求知已（我）而延伸的知彼（「非我」，而不是「他」或複雜的「他們」）工作。因而它積極尋求中西文化的「對比性」（contrast），但不能掌握和領悟其「差異性」（difference）——中西之間的差異性以及西洋之間的差異性。它是知識分類上的一個失誤，不能達到學術追求真相與精確的目標，也不符合歷史知識的本質和功能——彰顯人文問題的複雜性（complexity）與連續性（continuity）。如此「歐洲史」、「東歐史」、「回教世界史」、或「西亞史」、「近東史」、「北非史」、「地中海世界史」等，恐皆好過「西洋文化史」的設計。思量「整體大於部分的總和」一義，「西洋」的地理範圍在習慣用法上，當然超過前述各分區，它在此意義下縱使可謂為「部分的總和」；但在文化的意義上，「西洋」決不是這些文化區的「整體」。採用前述各分區為文化史討論範圍，可能招致「見樹不見林」之譏，但所謂「西洋文化史」既不是「見林」的辦法，恐也失去「見樹」的門道。正如求精確可能陷於狹隘與瑣碎，求廣博可能淪為雜錯與簡化，何者為勝，自不能有定論，但值得省思的是，「西洋文化史」的概念是在求廣博嗎？還是只為簡化？學者豈能再不正視之。

（責任編輯：王俊中　　校對：夏克勤）

C. Northrop, *The Meeting of East and West* (New York: Collier, 1974), 454-58.

臺灣大學學術期刊資料庫

East vs. West: Its History and Historical Importance

Wang Shih-tsung

Abstract

This article aims to clarify how the world was and is divided into "East" and "West" in a cultural sense, and thereby to argue that the topic of "Western Civilization" must be treated in the context of cultural differentiation. Generally, the countries that geographically constitute Europe do not match those that make up the cultural conception of the "West". Therefore it is misleading to talk about Western civilization as being demarcated by the boundaries of Europe. What Easterners regard as "Western" is not necessarily equivalent to what Westerners think they are, and vice versa. The author shows that the line separating the East from the West has changed repeatedly since ancient times, and that the confrontation between the two worlds was aggravated by the challenges posed by Byzantium, Islam, and Tsarist Russia for the European West. The rise of the Third Rome (Moscow) and Communist Russia greatly complicated the conflict between East and West, making it even more important to define Europe from a historical perspective to present Western civilization in an intelligible and coherent way. The article concludes by arguing that the term "Western Civilization" should be confined to the civilization of Western Christendom, and should not include the civilizations of the Slavs or the Muslims. Casually defining "Western Civilization" as the "non-Oriental civilization" is not only mistaken but useless for scholarly research.

Keywords: East, West, Europe, Western civilization

臺灣大學學術期刊資料庫