

# 西方不在西邊：西方主義的自我認識方法

## The West That is not Western: Self-identification in the Oriental Modernity

台灣大學政治學系教授 石之瑜  
台灣大學政治學研究所碩士 謝明珊

Shih, Chih-Yu & Hsieh, Ming-Shan  
(Professor & Master, Department of Political Science, National Taiwan University)

# **The West That is not Western: Self-identification in the Oriental Modernity**

Shih, Chih-Yu

Professor, Department of Political Science, National Taiwan University

Hsieh, Ming-Shan

Master, Department of Political Science, National Taiwan University

---

## **Abstract**

This paper will discuss the concept of “the West.” It will argue that for the Japanese and Chinese thinkers, the West does not exist in the West. Rather, the West is sometimes at the periphery and at other times, at the center. For them, “the Chinese” is about the epistemology of all-under-heaven. There is no such concept as “Other” in this epistemology. As a result, the modern Western thinkers depend on opposing the concrete, historical, yet backward “Other” to pretend being universal, while the Chinese and the Japanese thinkers concentrate on self-rectification to compete for the best representative of “the Chinese.” The Chinese is no more than an epistemological frame that divides the world into the center and the periphery. During modern times, the Japanese accepted Japan being at the periphery, while the West is at the center. To practice self-rectification is to simulate the West. The West is therefore not geographical Western, but at the center of the Japanese selfhood. Self-knowledge produced through Othering and that through self-rectification are so different that the universal West could not make sense of the all-under-heaven way of conceptualizing the West.

**Keywords:** Orientalism, Occidentalism, Under-Heaven, Shinto, Self, Other

## 西方不在西邊：西方主義的自我認識方法

石之瑜

台灣大學政治學系教授

謝明珊

台灣大學政治學研究所碩士

---

### 摘要

1970年代末期，薩伊德(Edward W. Said)在《東方主義》(*Orientalism*)一書中，批評普遍主義對差異的不尊重，這個批評也可以用來批評主流社會科學界，亦即藉由把東方描述為一個特殊且落後的對象，來凸顯自身的普遍性與先進，並延伸出改造東方的責任。本文辯稱這樣的批判仍陷入「自我—對象」的認識框架下，藉由考察中國與日本的思想史，發現不論在現代性加入之前還是之後，中國的天下觀與日本神道觀，都不靠與對象的差異來進行自我認識，也沒有賦予自身改造他人的責任，反而是透過自我修養與砥礪來超越差異。

**關鍵詞：**東方主義、西方主義、天下觀、神道、自我、對象

## 壹、東方主義批判

阿拉伯裔學者薩伊德（Edward Said）所提出的東方主義批判，<sup>1</sup>近年來引起思想界廣泛注意。薩伊德批判西方的社會科學家在研究所謂的東方時，是藉由鎖定特殊性來反襯西方的普遍性，亦即東方是刻意創造出來的一個固定停滯的空間觀念。的確，假如沒有停滯的東方，普遍主義的社會科學理論理當普遍適用到世界上的所有地區，但既然社會科學法則無法照搬到儒家文化或是伊斯蘭信仰的地區，這就影射普遍主義的理論並不普遍，如果普遍主義的理論並不普遍，則西方所經歷的歷史進程便無先驗的歷史目的，那也就暗示了西方有一天可能還會回到黑暗時代。

面對普遍主義社會科學理論所解釋不了的社群或存在的現象，許多西方思想家試圖加以規範並改造之，儼然形成一種東方學，將理性與獨立的進步人眼中看似奇異、神秘、落後、依賴等與現代價值迥異的氣質，通通歸諸於東方，東方所隱喻的就是落後與特殊的對象，如此反襯出觀看者的先進與普遍。

依照普遍主義的線性史觀，東方應該往現代化發展，可是停滯與依賴的東方卻沒有這樣的能力，改造東方成為證成歷史進程必需的責任，以致有所謂「白種人的負擔」說。<sup>2</sup>相對於解放的自由精神，正是束縛了東方的教派、王室之類的封建意識型態。

改造東方的意圖，從各種普遍性理論當中表達，至今源源不絕。當代若干批判性的中國學專家已經對此有所反省，有人批判美國的中國學隱藏了美國自己的文化理想，美國知識界將自我認識投

---

1. Edward Said, *Orientalism* (New York: Random House, 1978); Edward Said, *Cultural Imperialism* (New York: Vintage, 1991).

2. 這種見解可參考Franz H. Michael and George E. Taylor, *The Far East in the Modern World* (Hinsdale, Illinois: Dryden Press, 1975)，認為中國人要進步，必須靠西方人的刺激；也可參考William Appleman Williams, *Empire as a Way of Life* (Oxford: Oxford University Press, 1980)，歐洲人自視為「仁慈的、先進的」管理力量。

射到他們所研究的中國對象身上。<sup>3</sup>事實上，十九世紀以降美國教會最主要的域外傳教地區就是中國，百分之九十以上在國際傳教的傳教士都到中國活動，抱著散播福音的使命。

所以薩伊德的批判，不但可以引申對普遍主義者怎麼看待中國、儒家或是伊斯蘭的嚴肅批判，同時也是對西方怎麼看待自己的一個嚴肅批判。其特色在於揭穿西方是通過東方作為對象來間接主張自己，以致現代性、先進性、普遍性都得以迴避對其內涵的探究，反映了以「自我—對象」為認識框架的身份論述，就算西方的先進性和普遍性不能直接展現，也能夠因為與落後、封建、特殊的東方相對立而呈現。

## 貳、非批判的西方主義

西方主義是自居於西方範疇之外的敘事者，基於自己身份的需要，而將西方描述成一個具有內在一致性與負面的意義體。相應於對東方主義的批判，便有所謂對西方主義的批判，伊斯蘭地區或是尤其在以中國為主的儒家文化地區，在看待西方的時候似乎就有一種西方主義的傾向。薩伊德認為西方主義武斷而片面地建構差異。<sup>4</sup>他特別擔心西方主義帶來的分離運動使各方當事人原本的能動性遭到消解。<sup>5</sup>其他人疑懼西方主義將世界切割成零碎後各自捍衛，從而分解了千絲萬縷的歷史進程。<sup>6</sup>

- 
3. Paul A. Cohen著，李榮泰等譯，*美國的中國近代史研究*（台北：聯經，1991）；Richard Madsen, *China and the American Dream* (Berkeley: University of California Press, 1995).
  4. Edward Said, *Power, Politics and Culture: Interviews with Edward W. Said* (New York: Pantheon Books 2001), p. 131.
  5. Edward Said, *Culture and Imperialism* (New York: Knopf, 1994), p. 320.
  6. Fernando Coronil, "Beyond Occidentalism: Toward Nonimperial Geohistorical Categories," *Cultural Anthropology*, Vol. 11, No. 1 (1996), pp. 51~87; 另參考Couze Venn, *Occidentalism: Modernity and Subjectivity* (London: Sage, 2001); Robin D. Gill, *Orientalism & Occidentalism: Is Mistranslating Culture Inevitable?* (Key Biscayne, FL.: Paraverse, 2004).

有人反對西方主義的理由與前述相反，前述如薩伊德是希望對差異保持寬容，而西方主義卻傾向鎖定差異，但另一種的反對出自對西方的捍衛，乃是單純認為西方主義扭曲了真實的西方。比如批評西方主義捏造了某種看似靜態單調的西方對象，<sup>7</sup>或指責西方主義複製了亞洲式普遍主義與歐洲式普遍主義的對峙，誤把西方視為統一但負面的同群人。<sup>8</sup>不過相較於此，也有讚揚西方主義的敘事是追求啟蒙、自由、繁榮。<sup>9</sup>

與眾不同的則是陳小梅，她發現西方主義在中國無關乎西方，而只不過是反對極權壓迫的論述工具，用來對抗由政府發動的愛國民族運動。<sup>10</sup>與一般所論東方主義或西方主義相反的是，陳小梅舉出西方主義者的反求諸己心態，顯然與東方主義的撻伐對象迥然不同，則西方主義並非就是東方主義的翻轉。

相對於東方主義批評作家指責西方思想界把中國妖魔化，有其他人反省中國思想界把西方妖魔化的現象。<sup>11</sup>廣義的西方主義可以不涉及妖魔化，而包括指涉對西方一廂情願的美好願望，不過這種美好西方主義往往用以對敘事者所處社會的批判，<sup>12</sup>因此與「自我—對象」框架相比似乎出現翻轉。

如此不以對象為身份論述的主要內容，且自我與對象的差異被

- 
7. Rhoda Howard, "Occidentalism: Human Rights and the Obligations of Western Scholars," *Canadian Journal of African Studies*, Vol. 29, No. 1 (1995), pp. 110-126.
  8. Samuel Huntington, *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order* (New York: Simon & Schuster, 1996), p. 109; 另參考Ian Buruma and Avishai Margalit, *Occidentalism: The West in the Eyes of Its Enemies* (New York: Penguin Books, 2005).
  9. Bertrand Russell, *In Praise of Idleness* (London: Unwin Paperbacks, 2004), p. 12.
  10. Xiaomei Chen, *Occidentalism: A Theory of Counter-Discourse in Post-Mao China* (Oxford: Oxford University Press, 1995).
  11. 引起洛陽紙貴的代表作品是宋強、張藏藏、喬邊，**中國可以說不：冷戰後時代的政治與情感抉擇**（北京：中國工商聯合出版社，1996）。
  12. 可參見Xiaomei Chen, *Occidentalism: A Theory of Counter-Discourse in Post-Mao China*.

認為是有可能經由努力而超越的，因而與強調差異的東方主義並不相同，尤其不是在創造一個對象，然後透過將對象差異化來反襯自我。但連薩伊德自己在對普遍主義應用到基督教的批評，也不能免於「自我—對象」的論述方法，他關心的雖是如何尊重差異，讓相對弱小的差異的一方仍然可以在相對大的一方之中和平地主張自己的差異，他因而也是把差異當成身份論述的參照，則自我的身份界定不能沒有對象，也就不是與東方主義截然兩分的。

與之相比，廣義西方主義的自我批判對於「自我—對象」的東方主義方法學有所啟發，亦即對象不是要超越的，差異不是要鞏固的，自我不是先進優越或理所當然的，作為對象的西方論示了西方主義者自我改造所應採取的方向，以致於西方主義論述中的對象和自我之間不存在關鍵的、本質的差異。即使是對西方妖魔化的那種狹隘的西方主義，西方主義者改造西方的慾望幾乎並不存在，征服落後的西方並不成為一項有效或流行的主張，因此與「自我—對象」的東方主義方法仍不相同。

東方主義預設了普遍主義，而普遍主義既是普遍性的，當然不能透過一個特定的方式來呈現，因此要找到一個特殊的對象，與之對立，凸顯自己作為特殊性的反面。然而，西方主義是否也指涉這樣的普遍性，以至於西方主義分享了東方主義的「自我—對象」方法？本文以下經由中國的天下觀與日本的神道觀，探究不屬於「自我—對象」框架的東方或西方敘事，並擺脫東方主義的對象論述所仰賴的差異政治。

### 參、古典東方的自我認識方法

在受儒教文化影響的地區，面對西方回應的，至少包含了中國的天下觀和日本的神道觀，兩者對自我認識的論述均非透過與對象的對比來完成，更不是透過改造對象並消弭差異來建立。

## 一、中國的天下觀

在中國的天下觀中，天下是沒有疆界的。此之謂「普天之下，莫非王土，率土之濱，莫非王臣。」在沒有疆界的現象中，不含有本質上彼此差異的對象。照天下觀的設想，皇帝是天子，天子雖然面對天下萬民，但天子與臣民之間不存在自我與對象之類的差異對立，反而假設某種一以貫之的道。因此，只有邊民是否加入天下的問題，而沒有疆界之內與之外這種絕然的對立。

天下觀之下的自我認識，依稀呈現一種散漫的自我，隨著修養與德性的提升，不斷反求諸己，故不具備固定內涵的自我，或影射一個固定性質的對象，如果一旦影射了一個固定性質的對象，天子便不成其為普天之下。因此，天下敘事中不能強調任何本質性的差異。若說有對象，只能說「夷夏之防、華夷之辨」之類可轉化的差異。然而，沒有接受儒家教化的夷人，與天下之間並非對立關係，因為夷隨時可能變成華，華也隨時可能變成夷。當夷在入主中原的時候，發生華夷混雜的現象，凡有夷人接受天下的教化，採用儒家的體制的現象，便足稱是夷人入主中原，則中原之。更重要的，是華夷變位並非由華所發動的改造，而必須靠夷的自我修煉，華只能作為模範，不能以力服人。因此，華對於夷並沒有類似於白種人負擔的情事。

天子重視的是，天下的政治社會關係是否符合道德，中國先哲說：「夫政者，正也。君為正，則百姓從而正矣。」<sup>13</sup>政治乃是修成天下的模範，理想中，天子垂拱無為足以讓天下安於己位，政府不向天下橫征暴斂，老百姓就能安於所居，形成君君臣臣父父子子的和諧政治關係。統治的智慧在於天子或君子重於個人修養，他如果不斷地修養自己，讀聖賢書、自我砥礪，與天下自無所爭，天下的人瞻仰君子，自然而然會景仰與學習之，此所以理想的王師不以為

---

13. 語出孔子家語·大昏解第四。



征為職志，王師所到之地，民眾理當箪食壺漿以迎，則每個人自為修養，效法君子的教化、德行，使天下趨於一統。

可見，在中國固有天下文化，所推崇的是大我與小我的和諧關係，不是我與非我之間的差異，每一個小我都屬於一個共同的大我，在大我裡扮演某些角色，據以實踐應有的、道德的規範。這樣的天下可能是階層化的，個人各自在階層化的世界裡透過自我修養趨向模範，逐步循著階層往上晉升，德行愈高，所處位置就愈高。而社會地位愈高的人，也必須從事更多的自我修養來展示德行。若不幸有佔據高位的君子能力不足，或私心很重，以致無法展現德行，則必須透過各式各樣的禮儀教化，表演在位者德高、無私與無我的氣質。

在中國固有天下文化的思想中，對於自我的認識不僅不是與對象在對立，或是在凸顯差異，反而是要說明，這種差異會隨自我德行的提升、自我修養的追求、自我砥礪的完成而自動消弭。華夷之辨的重點不是在改造夷人，中國固有文化的思想裡沒有對夷人進行改造的責任，也當然就沒有所謂白種人的負擔或是傳播福音這樣的行動傾向。

## 二、日本的神道觀

在日本以神道為基礎的自我意識中，日本人乃是神國子民，不同於中國天下觀中那般散漫的自我。依照古事記與日本書紀，天下其他地區的人民不是神的子孫，只有天照大神之後裔的日本才是神國。日本的神道本身具有一種強烈的排他性，即便在歷史過程中加入的諸國，必也設立神社，追溯與天照大神的親屬關係，故每個人流的都是神的血液，不是流著神的血液的人，當然就不是日本人，所以日本神國的子民處在一個不可否定、不可混淆的安定狀態。

日本作為群的身份，將個人的自我涵攝其中，賦予自我安定的

身份意識。凡自覺屬於神國子民，就無虞失去歸屬與存在感，但這個自我存在感迥異於普遍主義所講的「個人的自我」。一旦個人的自我能屬於一個安定的、不可否定的、不可混淆的群，個人與世界之間的關係便不需透過禮儀教化來確定，故又不同於天下觀的自我。根據日本知識界的自我反省，<sup>14</sup>認為這種神國的意識有利於日本快速學習外來的文化，不會在學習的過程中因為接納了外來的價值或外來的制度，就產生一種身份意識的失衡，或對自我存在迷惘，而中國卻會。<sup>15</sup>神道在歷史上分別與佛教、儒教、洋教結合，並在政治上曾先後採取過唐朝體制，與後來歐化及現代化體制，都不影響其為神國所固有的獨特身份意識，神國永遠是神國。

即使神國與非神國之間有明確界限，神道並未採用自我與對象的差異來認識日本自己。神國帶來的差異是先驗的、不證自明的，因此毫無必要藉由論述上的對象來隱喻自己，反而太在乎這類差異的話，會顯得對神國身份缺乏信心。神道觀足可用來說明日本人為什麼有強速的對外學習的能力，不至於因為向外學習而覺得自我顛覆、自我否定，反而相信學習可以強化神國的競爭力，於是培養出一種進步的驅策力。換言之，日本的群透過從外輸入文化，來確認日本不會輸給其它國家。所以日本的文化學習，雖然是在消弭差異，但這個消弭差異，是屬於一種朝向中心趨近的自我改造。

二次大戰之際，已決定脫歐返亞的日本軍閥提出大東亞共榮圈的新身份主張，日本積極介入改造其它亞洲地區，注意這是先在概

---

14. 可參考Stefan Tanaka, *Japan's Orient: Rendering Pasts into History* (Berkeley: University of California Press, 1993)，書中提及日本思想家白鳥庫吉，他認為中國人「天」的概念是文化的，和日本萬世一系的神道相比，中國那種制度化的天不需要向外學習，造成了文化保守主義。

15. 前述提到，中國是由禮儀教化的天下制度所營建出來的整體政治、社會關係，假如天子敗德，或天子不受尊重，以致禮崩樂壞，這是天子自己的問題。畢竟天子德行高尚，人們應箪食壺漿迎王師。除非在天子德行墮落，五行失調，才引起天災人禍。準此，中國的禮儀教化要從外來吸取新的文化價值，可能會因為象徵至高道德的天子失信，引發天下秩序動盪。

念上把所要改造的對象都變成是日本的一部分之後才進行。換言之，即便是侵略，都先在思想上歸類成自我修煉，與「白種人的負擔」力求改造對象的方式正好相反。對神國而言，如果亞洲是外在對象而非神國樂土的內在成員，疏離異化要比征服改造更合乎情理，這也是脫亞入歐思想的肇端。固然有論者批評，日本人的歐化孕育了日本式的東方主義，把台灣、韓國、滿州與中國看成是落後的對象，但是當時日本並沒有意願要去改造外於日本的亞洲鄰邦。只有在日本從思想上把自己界定為亞洲國家之後，日本軍閥才展現一種強烈的傾向，要去改造亞洲鄰國。換言之，思想上必須與所要變更之對象形成一體之後，採取行動才有意義，因而不像薩伊德所批判的東方主義，是把自己放在不必現身的普遍主義中，對一個落後的對象從事改造。神道觀下的自我改造與中國的天下觀更接近，<sup>16</sup>都不屬於「自我—對象」的論述框架。

天下觀與神道觀都處在階層化的世界裡，都有大我與小我的關係脈絡，都非常強調個人修養，並透過自我修養來安排自己在群體中的角色。不過，神道觀所要提昇的是整個群的地位，乃是神國的提昇，而天下觀的提昇是自我人格的提升，透過自我人格的修齊治平以讓天下的秩序更加和諧。無論如何，神道觀下的學習與修煉，仍然帶有某種日本批判思想家說的中華精神，亦即在日本神道觀之下，仍然保留了華夷之辨的認識框架，其中的自我與對象並非空間性的東方與西方，而是道德性的中心與邊陲。

過去日本向中國學習制度與文字而有化大革新，後來日本向歐洲學習制度與科技而有明治維新。之後，日本思想家中有人認為自己

---

16. 在傳統歷史上，中國人當然也不斷受到外來的侵擾，與各國之間也有征戰，中國人的自我改造多以振興民族為職志，也是一種自我奮發，透過民族復興恢復正統，恢復正統才可德被天下，理想狀態是夷人自行來朝，而非往征。儘管實際上征戰不斷，但思想上，華夷戰爭不具侵略、占領、擴張等物質性的動機，而是懲罰性。所以在思想上，領導人透過民族振興追求天下一統，認為天下本為一體，華夷之間並無不可跨越的重大差異。

才是世界的中心者，蓋只有神國才能超越地域、融貫東西，把歐化的精神同東方的精神合於一體，日本將比歐洲更具普世精神，遲早世界都將向日本學習。神國日本將歐化的普世精神內化，引進先進的體制、價值、科技之後，形成一種整體的提昇，則日本居於天下的中心，在神道觀的框架裡，隱喻著邊陲到中心的展延，過去中心主要是中國，現在是歐洲，也有時候可能是美國，但將來是日本自己。<sup>17</sup>日本的改造永遠是一種自我改造，是面向中心的自我修養。

和天下觀的自我修養強調個人人格，使得天下秩序能夠安定相比，神道觀的這種自我修養，則容許日本集體向先進文化不斷地學習，使群的整體能夠提昇。後者在這整體提昇的過程中，不會喪失作為日本人的意識，正是因為在日本深層的自我意識裡，相信日本是天照大神的子孫，神道下的自我不必靠凸顯與對象的差異來建立。

#### 肆、現代性加入「天下」與「神道」

如前述所提，中國的天下觀與日本的神道觀不採用東方主義式的自我認識方法。在反求諸己的要求之下，雖然不存在以西方為絕對差異的西方主義，但仍因為西方相較於東方的差異性，可用以反襯東方的自我處在什麼相對位置。無論如何，東西之間彼此的差異不是絕對的差異，而且居於邊陲的一方自己有責任修養鍛鍊來超越差異，並在有朝一日雄居中原，而居於中心的一方更不依賴與邊陲的差異來達成自我實現。

船堅炮利所帶來的衝擊，促成以西化為中心的天下觀，與華夷變位的神道觀。當現代性加入天下與神道之後，會不會因為推翻了中國或日本原有的中心地位，而形塑出某種強調差異的西方主義，

---

17. 例如在大東亞共榮圈的時期，中心就是日本自身；當日本發動太平洋戰爭時，日本就是要成為中心，日本有時候作為中心，有時候作為邊陲，如此的「中心—邊陲」的框架一直不變。

動搖了古典的反求諸己的自我認識，並為了澄清自我的內涵，所以必須轉而凸顯西方作為對象與自己之間的差異？

## 一、中國的天下觀

前述中國天下觀之中的自我認識，是一個位置流動的散漫小我，至於天下的華夷關係更不固定，而隨時可以轉換。在上，天下的自我是一種趨於無我的大我；在下，是因應社會關係調整轉換的小我，故而理想狀態下只有非常薄弱的自我，不斷透過自我修養以求為天下模範，故強調社會關係與角色扮演，看輕利益計算。

現代性加入天下之後，在實踐中似乎難以避免會染上某種天下的性質。使得進入現代性之後的天下仍然維持住非對抗性的自我認識方法，亦即不是靠凸顯對象與自我的差異來建立自我認識，現代性進入中國開始的歷史，猶如現代性進出中心位置的歷史。

比如，五四運動期間辯論最激烈的，就是關於西化，尤其是全盤西化的問題，並出現所謂中國文化本位派與全盤西化派的辯論，可是即使是全盤西化派，也從來沒有懷疑過西化是為了要強國保種。

雖然中國文化本位派批評全盤西化派，指後者引進西方的價值與體制，把線裝書拋到茅坑，會讓中國不再是中國，然而，西化派似乎從來沒有這樣的擔憂，反而認為西化是振興民族最重要的手段。可見西化派與中國文化本位派之間有一個共通的前提，就是對中國的存在並不質疑。甚至，比起中國文化本位派，西化派對於中國的存在反射出更強的信心，因為他們已經不會擔心西化將造成中國的消失，西化的目的正是愛國，<sup>18</sup>丟掉線裝書的激烈行動，隱含

18. 可參考Yu-Sheng Lin, *The Crisis of Chinese Consciousness: Radical Antitraditionalism in the May Fourth Era* (Madison, Wisc.: University of Wisconsin Press, 1979)，林毓生提到推動五四運動的時候所採用的非常中國式方法，亦即視五四為「道德」，視知識界的責任。這猶如是用五四為新道德來重振中國在天下的正統位置，因此，最終五四運動未能擺脫逐鹿中原的意識，故並不是如同中國文化本位派所批

了道德標準的唯一性，好像是比賽自由，既是比賽，終究難稱符合五四的自由精神。則西化派的中國，指涉的不過是天下的中心位置，雖然中心所揭舉的是修煉了現代化以後的自我。

爾後百年，中國經歷改革運動無數，但在論述上似乎無不急於釐清一套可供修養的中心價值。當代中國推動的改革開放也不例外。改革開放並不像普遍主義所以為，好像市場就是人的天性，一旦放棄社會主義計劃，市場就會自然而然進入中國。實際上，市場文化需要不斷加以推銷，如同比賽市場化，或比賽改革，市場變成是一種天下的道德，每個人為了要能夠服膺於大我，不斷自我修養的目標，改成是要證明自己比誰都更會賺錢，令人回想起之前文化大革命那種比賽革命的風格。<sup>19</sup>換言之，每個小我都在試圖把自己的行為模式依附到象徵天下及最高大我的道德理想，領導人或領導集團應率先改革，所以上位的人一有動靜，千千萬萬下位的百姓隨之調整，追求新的自我砥礪內容，即使在往返之間形成浪費或犧牲自己也沒有關係。

又比如毛澤東的「三個世界」理論，<sup>20</sup>第一世界是美、蘇，第二世界是東歐及西歐，第三世界則猶如亞、非、拉形成的廣大天下。第三世界理論的雛型原本是「兩個陣營」理論，指天下分成東、西兩大陣營，中國居於「中間地帶」，是兩大陣營爭搶之地。比較兩個陣營理論與三個世界理論時，其共通性就在兩者都符合以「中心—邊陲」為認識框架的天下觀。根據兩個陣營理論，中國處在東、

---

判的，以為丟掉線裝書會導致中國滅亡。

19. 相同的論點可參見胡平，「比賽革命的革命—對文化革命的政治心理學分析」，**大紀元**，2001年5月24日。<<http://www.epochtimes.com/b5/1/5/24/n91739.htm>>文章提到，中國的文化大革命時期，大家似乎是在比賽革命，壓力之大，顯然並非解放。紅衛兵自認代表毛主席，雖然在實際行為頗多政治鬥爭考量，但是每個人又不能擺脫表現革命的責任。
20. 「三個世界理論」是毛澤東根據第二次世界大戰後國際關係的新格局，把世界劃分為三部分的理論，正是由鄧小平於1974年在聯合國大會提出。

西陣營中間，兩大陣營競相爭取的就是中國，所以中國仍是處在天下中心的中原位置。在三個世界理論中，第三世界無異於天下的隱喻，中國號稱永遠屬於第三世界，當下屬於中心的是第一世界，所以中國在對美國、蘇聯（或在對第一世界）鬥爭的過程，自應透過某種中心價值的修煉成為第三世界的楷模，方有可能與第一世界逐鹿中原。<sup>21</sup>中國永遠是第三世界的模範，就連在與帝國主義殊死鬥的時刻，毛澤東建構的仍是以個人修養為主的一種反求諸己，力求第三世界箠食壺漿迎接中國，並不把中國人的身份鎖定在美國或蘇聯的反面。北京的外交文件反覆重申，只反帝國主義行為，不反帝國主義國家，因此中國與帝國之間並非絕對對立，他們的差異是看誰更能爭取第三世界。<sup>22</sup>

在天下觀的框架下，不存在改造差異的動機，只存在當第三世界模範的動機，因此中國不會去強迫美國做什麼，也不會強迫日本、俄國、或歐洲做什麼，這樣的自我認識繼續在二十一世紀成為中國外交提倡和諧世界秩序的基礎。中國人繼續是犧牲小我的模範，在和諧世界的論述下，即便有利害衝突，也忍讓不與美國爭，不與歐洲爭，90年代當北京對世界秩序的中心價值處於摸索的階段時，韜光養晦則成了通行蠻陌之邦的圭臬。在本世紀初重新提出固有文化的和諧價值後，中國外交又具有了積極性，教化天下的內涵就是展示中國如何為了和諧而修成犧牲小我的泱泱大國。和諧世界的營造不是靠著去改造別人，而是靠自我修煉形成天下模範，寄望最後各國感於中國對和諧世界的追求，紛紛效法而能夠安於現

---

21. 當中國在推動中央計劃的時候，就教導第三世界推動中央計劃，在進行世界革命的時候，它就教導非洲國家進行世界革命，在推動改革開放時，又邀請第三世界國家來學習改革，參見Philip Snow, *The Star Raft: China's Encounter with Africa* (New York: Weidenfeld & Nicolson, 1988).

22. 因為反帝國主義國家體制是帝國主義國家內部人民的責任，參見謝益顯，*外交智慧與謀略*（開封：河南人民出版社，1993）。

狀。<sup>23</sup>

包括市場、國防、外交、解放、發展等，各式各樣象徵現代性的物質力量及市場制度，都一一加入天下觀，輪流成為自我修養的尺標。可是，其間所展現的自我認識方法並沒有脫離天下觀的「中心—邊陲」框架，並且依然是透過自我修養的主張，相信天下均可以面向同一種世界核心的模範價值邁進，所以只有誰比較靠近中心的問題，而沒有自我與對象之間的對立，更沒有積極介入改造對象的差異，充其量是居於邊陲的個人反求諸己來自我提升。

## 二、日本的神道觀

現代性加入神道觀之後的思想開展，也是繼續沿著「中心—邊陲」的框架。比如，日本京都學派創始人且為戰前著名的思想家的西田幾多郎（1870~1945）以「無的哲學」留名百世，<sup>24</sup>他認為當人進到具體情境之後，就會與情境中的對象產生某種相對關係，這雖然很像普遍主義的自我與對象之間的對立，但是西田想盡辦法超越這樣的對立。他因此主張，既然人在不同的情境裡與不同的對象發生相互關係，則情境中所要表現的自我，與情境之外的自我，或與

23. 八九民運後，西方各國聯合制裁中國，鄧小平的名言是，不必擔心，他們遲早會回來的。後來，他們果然回去了，而且在不久之後就回去了。1990年，老布希派國家安全顧問史考克羅赴北京密會鄧小平，執行鄧小平的預測。之後，江澤民提出「三個代表理論」，砥礪中國共產黨要代表世界最先進的文化；如今胡錦濤主張和諧世界，不僅每個機關努力學習，也向世界各國傳播，和諧世界設想的是天下秩序的恢復，如何實踐和諧世界，恢復天下秩序，中國應自勉為模範。

24. 西田哲學在90年代之後又重新引起西方的注意，開始有大量的西方的著作在介紹京都學派的西田哲學，西方討論西田幾多郎的相關文章，可參考Graham Parkes, "The Putative Fascism of the Kyoto School," *Philosophy East and West*, Vol. 47, No. 3 (1997), pp. 305~336; James W. Heisig, *Philosophers of Nothingness: An Essay on the Kyoto School* (Honolulu: University of Hawaii Press, 2001); Michiko Yusa, *Zen and Philosophy: An Intellectual Biography of Nishida Kitaro* (University of Hawaii Press: Honolulu, 2002); Pierre Lavelle, "The Political Thought of Nishida Kitaro," *Monumenta Nipponica*, Vol. 49, No. 2 (1994), pp. 139~165; Robert J.J. Wargo, *The Logic of Nothingness: A Study of Nishida Kitaro* (Honolulu: University of Hawaii Press, 2005).



其他情境中的自我，其實是不一樣的。既然不同情境之自我彼此間產生不一致，勢必造成西方哲學裡必須解決的衝突，因為自我的內涵照理具有內在一致性。

的確，西田認為西方人的自我是一種意志，自我意識很重，所以不同情境中的自我必須具有一致性，據以界定各個情境中的對象，亦即透過自我認識的需要，來建立各個對象的身份內涵，於是形成薩伊德所批評的東方主義——那種要透過與對象之間的差異，來形成普遍一致的自我，並不顧及對象所體會到的相互關係，而且也超越每個具體的情境，一切以自我為主。西田又認為，西方這樣的哲學是有侷限的，因為自我進入特定情境中與對象發生相互關係的時候，必定有一個情境之外全觀的自我在看著各個情境中的自我。

這個更高或更深的自己，類似精神分析學家所關心的潛意識，在西田的語彙中，終極的自我只能是「無」或「空」的「場所」，也是沒有辦法被直接意識到的自我，如果能夠意識到，就仍然存在情境中，因而還是一個被看的自我。他想必有這樣一個無法被意識到的我，在觀察具體情境的我，所有的具體我之間共同整合為潛在的空我，所以終極的自我不可能在意識層次出現，否則就無法處理各個情境中自我之間的矛盾。

西田提到空我或無的場所之際，毫無喪失自我的恐懼或憂慮，這其實與神道觀的自我認識方法一致。他對於日本人空、無的我的存在之所以很安定，顯然並不是因為每次所進入的特定情境提供了某種可資遵循的社會關係，而是因為無的場所無所不包，否則不會有對具體情境中的自我加以認識的位置。各個情境中的社會關係具有文化性質，與歐洲人交往表現成歐化的生活方式，與中國人交往表現成一個漢學的親疏遠近，但這些文化理念不必也不能改變神國子民的身份，就像歷史上神道與佛教、儒學、西學輪流結合，這些

外來的先進價值來來去去，都貢獻於神道觀的自我修煉。

事實上，日本軍閥發動太平洋戰爭之際，西田哲學家支持者不乏其人，西田更引日本書記「八紘一字」共襄之。就像神國子民身份絕對不變，進入不同情境、因應不同對象而採取看似矛盾不一的身份，其實一點都不矛盾，因為深沉的自我整合了所有情境自我，而且那個自我如同神道無法論述。西田無我哲學浸淫的安定感，與神道觀下屬於神國子民的安定感雷同。因此，西田哲學結合西方的自我與東方的無我哲學，體現了比西方普遍主義更普遍主義的企圖心。

與西田幾多郎近乎同時，另一位有名的中國研究學家津田左右吉（1873~1961）直接論及神道，至今仍受人推崇。在日本現代史上，津田最震撼人心的是，主張古事記與日本書紀的神道是為了說明皇室的由來所杜撰的故事，作者應為宮廷的知識份子，<sup>25</sup>導致極端國家主義者對他採取壓迫，害怕他的論點動搖皇軍的士氣。<sup>26</sup>然而，戰後津田澄清他由衷支持天皇制度，只是他所鼓吹的是出於日本特殊風土、沒有神道迷信的現代天皇制度。<sup>27</sup>但是，並不能就此

25. 可參考津田左右吉，**津田左右吉全集**，別卷一（東京：岩波書店，1964），頁64。

26. 戰前的政治潮流下，所提倡的是「神化的」、「政治的」天皇，國民只是作為天皇的從屬、毫無任何主體性；可是津田卻重新解讀記紀神代史，提出「天皇宗家論」、「天皇=國民內部論」，從日本國民歷史、生活中，找出天皇在現代國民中的位置。雖然津田的初衷是為了天皇的永續性，可是卻觸犯了當時偏狹國家主義者所提倡的天皇觀。再者，津田提出東洋不是一體，不僅一針見血指出日本知識階層長久以來複製中國思想、不夠批判中國思想的陋習，也粉碎了軍國主義者「大東亞共榮圈」的謊言。

27. 因為戰後民主主義所伴隨的天皇制廢止論，以及戰後國際共產主義運動，迫使津田不得不站出來與之對抗，因此發表了一連串擁護天皇的文章。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。

認為津田已經擺脫自我修養的神道認識方法。津田繼續從歷史考證日本是個與眾不同的國家，他尤其不願苟同於許多日本思想家強調東洋，<sup>28</sup>甚至激烈的主張根本沒有所謂東洋。<sup>29</sup>他的動機是要證明中國與日本是完全不一樣，因此戮力證明中、日之間文化上的關係為虛構；<sup>30</sup>他同時又主張，雖然西歐思想的普遍性值得稱頌，但是仍然反對將西歐思想文化直接移植到日本來。<sup>31</sup>

津田的中國學圍繞在「異別化」方法，<sup>32</sup>但異別化所指的並非普遍主義對面的特殊或差異，因為津田認識的日本，是與中國無關的日本，而不是作為中國對立面的日本，如此異別化方法主張的是從日本理解日本，日本才能夠完成日本自己作為日本。<sup>33</sup>為什麼津田覺得日本的本體毫無疑問的存在呢？那個可以作為異別化主體的日本是從那裡來的呢？津田到民族的歷史上去找尋答案，考察日本古代的北方民族如何發展成日本這個國家。可見，他雖然反神道，可是他反神道的作用，或許是看到日本古神話出現淮南子、山海經的影子，害怕天照大神的故事把日本與中國的道家傳說牽在一起，故就此切斷日本與中國的關係，這也說明何以他不接受神道的觀念，卻強調天皇。

28. 例如：岡倉天心（1862~1932）提出中國、日本、印度之間的文化與美感連帶關係；井上哲次郎（1855~1944）致力於建立「東洋哲學」體系；竹內好（1910~1977）則提出一個抗拒歐美、包含中國的東洋。

29. 請參考津田左右吉，*シナ思想と日本*（東京：岩波書店，1968）。津田認為，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。可是津田進一步論述，非西洋的概念不一定得用東洋來理解，日本不應該將自身侷限於「想像的東洋」，而應該參與世界。

30. 可參考津田左右吉，*シナ思想と日本*。津田一直反覆強調，在「民眾」的實際生活上，日本與中國是完全不同的，中國文化只是作為「知識」被日本知識社會引進而已。

31. 津田左右吉，*津田左右集全集*，第二十一卷，頁158。

32. 類似的觀點可參考溝口雄三著，林右崇譯，*做為「方法」的中國*（台北：國立編譯館，1999），頁111~123。

33. 基於這種「從日本了解日本」的訴求，津田才會十分擔憂日本的知識社會，這些知識份子長久以來沉浸於中國思想，總是用中國的眼鏡來看世界，甚至來看待日本自身（如：用儒學、道家道教的觀念來詮釋日本神代史）。

他影射日本與其他所有國家有完全不同的血統，<sup>34</sup>這可以說是一種沒有神道的神道方法。因此，津田雖然反神道迷信，日本自也不是神國，但他所謂的日本特質，與神國分享了同一種不可否定性、不可混淆性與絕對的安定性，津田以歷史建構來證成日本主體的疑古史學，是在神道所奠定的自我意識中發生。準此，儘管不再受限於華夷關係，他仍然是屬於另一種反求諸己的自我認識，正如同津田所說：「如果真有什麼不變的事物，就是它會順應生活型態的改變，而去改變它的思想意義」，<sup>35</sup>擁有適應特定時代要求的自我變革能力，才是日本能夠永存不朽的萬靈藥。

比津田稍微年輕的學者竹內好，對日本自我認識中揮之不去的華夷框架提出批評。竹內好本身的研究不但在日本方興未艾，在大陸的知識界也被提出來重新研究與檢討。<sup>36</sup>竹內好在戰爭期間關於魯迅的寫作尤其引人注目，<sup>37</sup>他研究魯迅所象徵的中國文化主體如何在歐化的壓力下，進行掙扎與抗爭，並認為這種抗爭，強過採行歐化路線的日本千百倍。他批評日本人對西洋的抗爭是假抗爭，在竹內好的分析中，日本人永遠只能做優等生，跟在背後學習，因為日本的漢學傳統已經在日本人的意識中形成不死之身，永遠只會透過自我修養的方式向中心邁進，所以不能夠真正的行使抗拒，或形成日本的主體性。<sup>38</sup>

不過，竹內好也警覺到，要形成日本自己的主體性，矛盾地必須抗拒主體性，因為他認為主體意識的形成會導致僵化、制度化，

34. 對津田來說，這種特殊的血統是日本特殊風土下的產物。

35. 津田左右吉，**津田左右集全集**，第二十八卷，頁108。

36. 大陸學者孫歌就從事不少竹內好的相關研究，可參考孫歌，**亞洲意味著什麼？文化間的「日本」**（台北：巨流出版社，2001），以及孫歌，**竹內好的悖論**（北京：北京大學出版社，2005）。

37. 可參考竹內好著，孫歌等譯，**近代的超克**（北京：三聯書店，2005），頁3~143。

38. 竹內好著，孫歌等譯，**近代的超克**，頁200~204。

然後成為一個壓迫的來源，所以要靠不斷地自我否定。<sup>39</sup>竹內好對魯迅著迷的原因，是魯迅所體現的中國文化主體在不斷否定自我的過程中形成。

竹內好在戰後提出了亞洲方法，讓很多人難以理解，因為他一直拒絕賦予亞洲任何具體內容，所以亞洲的內涵空洞。在竹內好談論魯迅的作品中咀嚼，或可體會出所謂的亞洲方法就是把亞洲當成魯迅，魯迅不斷地掙扎與抵抗，從許多不同的社會位置來模擬抵抗，至於魯迅本人到底站在什麼位置，讀魯迅的人很難讀出來，魯迅總是用各式各樣的不同的身份，在人們意想不到的地方提出批判。每次批判的身份名義都不同。竹內好認為，魯迅體現了不斷自我否定與掙扎的實例，證明中國有某種無法表達的主體性，為外人所不能掌握。因此，中國絕不會像日本那樣盲目地去做西方或漢學的模範生。

竹內所提的亞洲方法，至今未見充分有效的解讀，但仍不脫其為抗拒的方法，應當意指有意識的自我提醒—日本乃是一個亞洲國家。也就是說，日本不是歐洲，但到此為止，竹內不再申論亞洲的內涵。日本作為亞洲國家的自我認識，是日本抗拒歐洲的重要的基礎。然而，亞洲是不能有固定內容的，如果有固定內容，就會變成日本用來佔據、侵略亞洲的依據了，所以亞洲不可以有內容，這樣的亞洲必須是空的，那不就是以西田的姿態，在深層觀看各個亞洲國家具體情境的空無的自我嗎？

竹內的亞洲方法和西田的「無的場所」有異曲同工之妙。如同西田的場所是八紘一字，竹內在魯迅身上所領略的那個不斷自我否定的、無法現身的、掙扎的日本主體，豈不正是神道觀對現代性的回應？如果日本並沒有如他所說地掙扎，也沒有透過各式各樣的名義與西方進行抗爭，更沒有不斷地自我否定，反而是不斷地向外學

---

39. 孫歌，竹內好的悖論，頁10~11。

習，連淪為奴隸都不知道，那他為何會期盼日本有朝一日可以學習中國的不斷抵抗與掙扎呢？

固然，竹內批評日本中國學遭漢學不死之身附體，永遠在邊陲，但他並未因此採納普遍主義的「自我－對象」方法。相反地，他預設日本有這樣一個可以掙扎的主體，只是這個主體無法表達。這樣的思考背後仍存在著不可否定、不可混淆的某一種日本群性、主體性，因而與神道觀脫離不了關係，最多只是他希望能擺脫華夷之辨或「中心邊陲」的自我認識方法。

最後介紹一位日本當代的思想家溝口雄三，他在中國學界推崇的兩個思想家，正是津田左右吉與竹內好。溝口本人的關鍵批判則在於，他認為日本知識界在借用西方科學研究中國時，失去了主體性。溝口認為，中國是相對且獨立於西方，有自己的「內發式」近代化起點與過程，溝口從顧炎武、黃宗羲去追溯到聯省自治，他敏銳地指出，日本人在談論現代化時，總是在追問中國的市民社會何時出現，並論斷市民社會要出現的條件是封建階級的殞落。溝口持相反的意見，辯稱中國現代化正是所謂封建階級促成，從他們開始，中國才引進西方的技術，進行投資。換言之，中國近代化的過程，並不符合西方的線性史觀。<sup>40</sup>

因此，溝口雄三認為要從「歷史基體」出發，這也是他之所以比較推崇津田的原因，因為津田能夠透過「異別化」的方式，來認可中國的歷史基體，如此可以避免為了對中國贖罪而研究中國，既然不是為了中國，則日本就可以通往世界，而不是受到中國的牽制。<sup>41</sup>

不過，他沒有討論歷史基體的範圍該怎麼劃？什麼樣的行動屬於歷史基體的行為？這個歷史基體能否毫無疑問地存在？此外，溝

---

40. 溝口雄三著，林右崇譯，作為「方法」的中國，頁18。

41. 溝口雄三著，林右崇譯，作為「方法」的中國，頁111~120。

口迴避了從中國的歷史基體反射日本歷史基體的可能。可見儼然溝口也有一個安定的、不可被否定的日本歷史基體作為與中國歷史基體無涉的基礎，更可見歷史基體之說與西田、竹內、津田的「空、無」、「掙扎、抵抗」、「反神道的天皇論」有異曲同工之處，即在於其中不可言說、不可混淆的、內向的自我認識，且這種自我認識繼承了神道的自我認識方法。

## 伍、臨摹自我

全球化時代引發了對身份認同的關注，連帶日中歷史問題的焦點，好像理所當然也可以匯入有關身份認同的框架，或翻譯成一種關於自我與他者的文本，以便與受到重視的各種後現代或後殖民主體敘事相銜接。這些敘事針對長期以來居於主導地位的現代性論述進行解構與批判，掀開現代性論述下的主體意識所充滿的壓迫，百餘年來，對現代性的執迷已經是促成當下西方社會自我認同迷亂，與（前／後）殖民地集體身份內涵混淆不清的罪魁禍首。影響所及，今人回顧在二次大戰前與戰爭過程之中，日本各界服膺於對鄰國與世界擴張獨佔的思維，似乎也是一種對現代性莫名臣服的惡果，今人且將之溯及江戶晚期國學派的崛起，其後並在因應西方入侵的歷史條件下，思想家力求整合東西，建立日本獨特的主體地位，最終竟是以鄰為壑，開展成某種具有東方特色的自我與他者敘事，並在實踐近代性身份的進程中，複製了西方對亞洲的帝國主義。

雖然，這種後學式的敘事方法確實提出對現代性的尖銳反省，有助於對過去百餘年來日本思想界的徬徨經歷，另闢蹊徑，鋪陳與前人不同的見解，重新把問題界定成全球化語境下熟悉的推論，好像日本軍閥荼毒鄰邦的深層趨力，與歐洲列強征戰肆虐的根源相通。然而，這些推論未必能夠在情感上引起在地的共鳴，儘管有出自東亞在地的新銳文化批判社群，似乎駕輕就熟地把自我與他者的

相互建構，讀進帝國日本的歷史脈絡，一方面揭發其中令人髮指的霸權壓迫。另一方面則又挖掘感動人心的抵抗文本，然而所獲致的卻擺脫不了從明治教養人到昭和法西斯所分享的某種氣質，古今皆然，他們無不在臨摹西方現代性的風格。質言之，包括後學文本在內，問題意識與敘事方法皆從西方而來。過去膜拜、探索西方現代性，且依此書寫、實踐自身的主體性，如今則眷戀於解構反省，試圖效法歐美後現代作家那樣，從淪為他者的歷史不幸中，超越對主體性的執著。

現在，經過前幾年的反覆掙扎，對於流行的「自我／他者」的批判性敘事方法，已經累積了足以再批判的資源。故質疑：日本對中國所強加的所謂他者意識，真的是日本思想家與作家用來營造自身主體性或現代性的身份策略嗎？他們追求的主體性與歐美現代思想家或政治領導人所實踐的主體性，是同一性質的主體性嗎？在以下的結論中，將嘗試提出兩個看來近似，實則意義迥異的觀點以為釐清，一言以蔽之，在他們彼此影響接觸之下，西方現代性與後現代性關注的，較多是自我認同（self-identity），日本（與其它儒家文明所在地）的現代性與後現代性所關注的則較多是自我觀感（self-image）。

自我認同所涉及的是一種區隔彼此的疆界，透過疆界的建構，形成某種內外有別的印象。外在對象的存在與疆界意識是一體的兩面，必須有可以被指涉為外在對象的他者，疆界才顯得自然與必要。此即何以不斷呈現自我與他者的差異與維護疆界兩者，其實是同一件事。疆界論述的主要內涵在於釐清自己不是什麼，當主流論述達不到這樣的釐清效果時，暴力成為宣告疆界所在的最後手段。這樣的暴力同時包括語言的與肉體的，也是當代後學作家所主要警告與反對的傾向，他們的希望是，為了建立主體性而不得不訴諸他者與差異的建構時，其間疆界的維護能透過某種相互尊重的機制來



完成，厥為多元文化主義的濫觴。

自我觀感則涉及旁人對自己直接或間接的評價，因此當事人是先學習社會所共識的規範之後，然後才可在被賦予的角色中實踐自我與旁人的關係，因此對自我觀感的著重，便聯繫起自我與自我所屬的社會集體。凡自我皆有賴於旁人的觀感來認識自己，因此只要人們有對自己進行認識的需要，就會促使自我必須繼續服膺某種集體共識的規範，因此模糊了自我與情境中其他人之間的疆界。自我觀感因而不同於自我認同，重視自我觀感的話，就不能以我為主的建立自我認同，相反的，自我認同不會因為遭致負面的自我觀感就必須調整，甚至有時還仰賴外界負面的自我觀感來強化與他者之間的疆界。自我觀感不同於此，而是隨著交往的人、事、時、物會有不同，因為不同的情境引發不同的社會關係與不同的評價標準，如果自我觀感的需要強過於自我認同的需要，疆界與他者就都不會是自我認識的重要依據。

自我認同需要強烈的人，對於自我觀感需要強烈的人難以理解，後者依照情境調整自己，在前者眼裡形同沒有靈魂的魔鬼。自我認同靠著不斷地呈現差異而得以鞏固疆界，根據對自己的想像所需要，近乎武斷地指派他者的位置；而自我觀感則靠著靈活地隨遇而安來消弭隔閡，根據集體關係的界定來選擇自己的角色，求同存異，超越私人的個性與價值，成全集體秩序。一般而言，基督教文明下對自我認同的需要偏高，因為人們不可逃脫上帝的檢視，有著不斷自問的道德意識要證明自己接受上帝唯一的引領，超越世俗的誘惑。相對於基督教文明，儒家文明下對自我觀感的需要偏高，因為人們慎終追遠，繼往開來，有著在社群中承先啟後的倫理責任，但願在犧牲小我成全大我的角色履行下，完成生命週期。

自我認同有可能是多元的，甚至是內在彼此衝突的，尤其是後殖民地，受到多元文化力量的交錯影響，採取不同的依據製造了不

同的疆界，也就製造了不同的差異，導致一個人可能在不斷自我檢視的過程中，無法逃脫因此而帶來的自我分裂的壓力。自我觀感則不是多元的，因為在一個特定情境中的關係是受到情境所左右，即使不巧發生因為角色衝突導致行為準則失調時，自我觀感仍是各種角色扮演後得到評價的總和，不存在自我分裂的問題。當評價是負面而造成窘迫時，必須事後分別在不同的情境中與不同的關係人重新建立信用，恢復關係，即使導致不同情境中行為不一也不重要。但是，若是因為多元認同而導致自我分裂的時候，當事人形同沒有固定的疆界，也就等於沒有認同，沒有自我，便無法逃脫於上帝的質問。多元認同不會因為情境的轉移而時隱時現，所以自我認同不一致時往往帶來精神分裂癥候。假如自我認同可以隨著情境的轉移而隱現，則就發生自我認同被觀感化的現象，這時上帝消失，疆界被超越，關係取代了他者成為自我認識的基礎。

一旦習慣於儒家關係導向的自我觀感，即使學習了現代性的語言邏輯，以差異取代關係來建構認識自我的文本，一副好像取得了自我認識的新基礎，其實仍未必表示真的進入了基督教文明。因為對於當事人對差異的建構與疆界的製造，其根本不是在給一個全能的上帝提供自我認同的答案，而是在嘗試與西方人建立一種社會關係，讓西方人相信自己已經是西方的同類，從而可以維護與西方之間某種社會人際關係。於是，在儒家文明地區看到現代價值的實踐，並不代表當事人服膺於現代價值，同理，自由主義制度的建立更不反映自由主義價值的內化，而其實只是一種現代價值或自由主義價值觀感的表演，因而追求的不是歐美現代性中的解放，而是自己被西方接受為已經解放的外在觀感。

本文所辯稱的是，日本思想家與領導人追求的現代性，是讓日本擁有被歐美認可為具有現代性的一種自我觀感，乃是儼然具有主體性的外在印象，但不是現代性本身，更不是主體性本身。中國作

為這個過程中的他者，並非日本思想家為日本建立自我認同過程中建立疆界所必須的他者，而是他們向西方證明日本也可以有他者的一種依附、臨摹、從眾的角色扮演行為，因此重點不在於他者所凸顯的差異，而在於日本也可以像西方一樣有中國作為他者的姿態。這樣的思想動力，與他們所要取代的漢學家其實並不能截然兩分，於是又出現更高層次的反省，亦即日本可否超越東西方的差異，更超越對西方的臨摹，而促成一種包含西方基督教文明思維在內的普遍性自我認識方法。這些努力的痕跡鑿鑿，至今不懈。

比如，從無的場所進入到自我的特殊空間，再擴大成日本集體的自我，但是接下來呢？是回到以亞洲為名的某種無的場所，還是把亞洲吸納成日本集體自我的再放大呢？哪一種亞洲可以更有助於日本通往世界？是空無的亞洲更可以包容世界而成就一種無限的普遍性，還是充滿競爭與抵抗意識的亞洲能充實完善世界的多元性？如此對亞洲身份的意義無法擬定，既反映了也造成了日本思想家面對中國時的不確定感，正是日本優先進入近代性所取得外於亞洲、也外於前近代的江戶的視野，不但將中國他者化，也將日本自身他者化，以致於從中國到亞洲這些空間概念充滿挑戰，不知道他們只是日本活動的舞台，還是日本的過去，甚或是日本不可切割的主體構成要素？

這樣的挑戰所引發的多種對中國的認識，不論是動機或內容都迥異於英語文獻或來自歐洲歷史脈絡的中國觀，在歐洲的中國觀，眾所皆知有所謂他者化、妖魔化的傾向，反面當然還藏有美化的羅曼蒂克化的潛能，即使日本近代思想家筆下的中國不出於這兩種印象，然而其間意義差別之大，則不可以道里計。日本思想家出於摹仿歐洲中國觀的成分，還大過於日本自身需要造成對中國的醜化或美化，因此是企盼歐洲接受自己的動機，強過於自己內生的操弄中國這個身份概念的驅策力。正因為是臨摹，反而更極端地建構中國

的形象，因為萬一這樣的中國形象不符合實踐中的經驗，連帶遭到摧毀的是日本在世界上得以現身的某種主體位置。

戰後日本中國學的發展並未擺脫戰前的格局，但是戰敗的經驗介入其中，更加尖銳地凸顯出，與中國相互定位乃是日本自我意識的關鍵因素，並進一步與美國因素糾纏不清，包括以冷戰格局自況而親美反共，因為戰爭罪惡感而促成的反美親共，文革破碎後流行的美式社會科學中國研究，美國取代了歐洲成為日本思想界抗拒與依附的世界中心，但是戰前積弱不振的中國卻已經自成一格，讓亞洲成為不同於西方的現身場所，也就誘惑著日本重新回到亞洲認識自己。什麼樣的亞洲是日本與中國取得結盟的身份資源，再度成為話題。此刻回顧戰前日本思想界對中國與亞洲兩種身份的愛憎交織，應該格外具有啟發。

## 陸、結語

薩伊德所批判的東方主義，大可被用以批評社會科學的普遍主義，透過營造某種特殊、落後的東方，來反襯西方的先進性與普遍性。薩伊德自己在鼓吹對差異抱持寬容時，也矛盾地強化了差異作為自我認識的不可或缺。然而，東方主義及其批判者終究在連袂，他們都是在凸顯自我與對象的差異，以此反襯自我。相較之下，被東方主義當成對象的東方思想圈中所產生的西方主義，其論述結構有所不同。

在中國的天下觀與日本的神道觀中，進步不是要改造對象或與對象相互區隔，而是自我修煉、向文化理想模式學習實踐，從邊陲向中心靠近。中國天下觀中的自我如果愈靠近中心，就愈能夠作為其他人的模範，其他人也可以修齊治平靠近中心。日本神道觀下的自我愈能自我修養，就愈有助日本逐鹿中原，甚至將亞洲鄰國納入到自我的範圍之內，則對亞洲進行改造，屬於自我砥礪。天下觀與

神道觀都採取階層化的世界，都假設位在邊陲時透過自我修養，向中心靠近的自我認識方法，且都不是建立在與對象的差異上。

即使在現代性加入天下觀與神道觀之後，中、日兩國的輿論界、政治家、思想家在論理時，仍沒有拋棄自我修養、砥礪的認識方法。也沒有拋棄神道之下對日本群體身份擁有不可否定、不可混淆的安定意識。

因此，不同於東方主義下地理的東方與普遍的西方，天下觀與神道觀的空間觀則是階層化的「中心—邊陲」，則地理位置的西方不在西邊，而是在周邊，只要能向中原的範式修養，有朝一日也可居於中心。所以沒有所謂「東方主義」所仰賴的對象，也沒有自我與對象之間的絕對差異。倘若西方崛起，不再是在周邊，而是在中心，象徵著天下核心的模範，那就形成華夷變位，原本華在中心，夷在邊陲，現在變成華在邊陲，夷在中心，不變的則是中心—邊陲的框架。

由此可知，薩伊德對東方主義或普遍主義的批判，是來自普遍主義內部對普遍主義的批判，批判者所仰賴的仍然是與某個對象的差異。當然，批判者如薩伊德希望這是一種非對抗性的、相互包容的差異，厥為當下流行的文化多元主義。相對於文化多元主義中仍是自我與對象之間差異的問題，在天下觀與神道觀中，卻反而是強調自我修養，消弭差異之道在於共同向中心靠攏。透過自我提昇、群的提昇，來淡化與其他人之間的階層差異。故不論稱為西方或稱東方，稱華或稱夷，它們都只有兩種位置，不是在中心，就是在邊陲；絕對不在西邊，更不在東邊。

## 參考書目

### 一、中日文

- Cohen, Paul A. 著, 李榮泰等譯, *美國的中國近代史研究* (台北: 聯經, 1991)。
- 竹內好著, 孫歌等譯, *近代的超克* (北京: 三聯書店, 2005)。
- 宋強、張藏藏、喬邊, *中國可以說不: 冷戰後時代的政治與情感抉擇* (北京: 中國工商聯合出版社, 1996)。
- 胡平, 「比賽革命的革命—對文化革命的政治心理學分析」, *大紀元*, 2001年5月24日。 <<http://www.epochtimes.com/b5/1/5/24/n91739.htm>>
- 孫歌, *亞洲意味著什麼? 文化間的「日本」* (台北: 巨流出版社, 2001)。
- , *竹內好的悖論* (北京: 北京大學出版社, 2005)。
- 津田左右吉, *津田左右吉全集* (東京: 岩波書店, 1964)。
- , *シナ思想と日本* (東京: 岩波書店, 1968)。
- 溝口雄三著, 林右崇譯, *做為「方法」的中國* (台北: 國立編譯館, 1999)。
- 謝益顯, *外交智慧與謀略* (開封: 河南人民出版社, 1993)。
- 孔子家語, 大昏解第四。

### 二、英文

- Buruma, Ian and Avishai Margalit, *Occidentalism: The West in the Eyes of Its Enemies* (New York: Penguin Books, 2005).
- Chen, Xiaomei, *Occidentalism: A Theory of Counter-Discourse in Post-Mao China* (Oxford: Oxford University Press, 1995).
- Coronil, Fernando, "Beyond Occidentalism: Toward Nonimperial Geohistorical Categories," *Cultural Anthropology*, Vol. 11, No. 1 (1996), pp. 51~87.
- Gill, Robin D., *Orientalism & Occidentalism: Is Mistranslating Culture Inevitable?* (Key Biscayne, FL.: Paraverse, 2004).
- Heisig, James W., *Philosophers of Nothingness: An Essay on the Kyoto School* (Honolulu: University of Hawaii Press, 2001).
- Howard, Rhoda, "Occidentalism: Human Rights and the Obligations of Western Scholars," *Canadian Journal of African Studies*, Vol. 29, No. 1 (1995), pp. 110~126.

- Huntington, Samuel, *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order* (New York: Simon & Schuster, 1996).
- Lavelle, Pierre, "The Political Thought of Nishida Kitaro," *Monumenta Nipponica*, Vol. 49, No. 2 (1994), pp. 139~165.
- Lin, Yu-Sheng, *The Crisis of Chinese Consciousness: Radical Antitraditionalism in the May Fourth Era* (Madison, Wisc.: University of Wisconsin Press, 1979).
- Madsen, Richard, *China and the American Dream* (Berkeley: University of California Press, 1995).
- Michael, Franz H. and George E. Taylor, *The Far East in the Modern World* (Hinsdale, Illinois: Dryden Press, 1975).
- Parkes, Graham, "The Putative Fascism of the Kyoto School," *Philosophy East and West*, Vol. 47, No. 3 (1997), pp. 305~336.
- Russell, Bertrand, *In Praise of Idleness* (London: Unwin Paperbacks, 2004).
- Said, Edward, *Orientalism* (New York: Random House, 1978).
- , *Cultural Imperialism* (New York: Vintage, 1991).
- , *Culture and Imperialism* (New York: Knopf, 1994).
- , *Power, Politics and Culture: Interviews with Edward W. Said* (New York: Pantheon Books, 2001).
- Snow, Philip, *The Star Raft: China's Encounter with Africa* (New York: Weidenfeld & Nicolson, 1988).
- Tanaka, Stefan, *Japan's Orient: Rendering Pasts into History* (Berkeley: University of California Press, 1993).
- Venn, Couze, *Occidentalism: Modernity and Subjectivity* (London: Sage, 2001).
- Wargo, Robert J.J., *The Logic of Nothingness: A Study of Nishida Kitaro* (Honolulu: University of Hawaii Press, 2005).
- Williams, William Appleman, *Empire as a Way of Life* (Oxford: Oxford University Press, 1980).
- Yusa, Michiko, *Zen and Philosophy: An Intellectual Biography of Nishida Kitaro* (University of Hawaii Press: Honolulu, 2002).

聯絡作者：石之瑜

地址：10055 台北市徐州路二十一號台灣大學政治學系

E-mail：cyshih@ntu.edu.tw

聯絡作者：謝明珊

地址：10055 台北市徐州路二十一號台灣大學政治學系

E-mail：mxhalt2000@yahoo.com.tw

收稿日期：2007年12月14日

審查通過：2008年5月23日

責任編輯：蔣逸青