

第二章

中日文化交流史中「自我」與「他者」的互動： 類型及其涵義

一、引言

最近三百年來，東亞各國知識分子在東亞地域這個「接觸空間」(Contact Zone)，¹展開文化與權力關係皆不對等的交流與互動。二十世紀以前的「東亞」所展開的是以中華帝國為中心所建立的「華夷秩序」下的交流活動，²而二十世紀前半期的「東亞」則是以日本帝國為中心而建立所謂的「大東亞共榮圈」，為東亞各國人民帶來被日本帝國侵略的血淚歷史記憶，至今仍難以抹去。

中日兩國地緣接近，自古以來文化交流與政治互動頻繁，關係至為密切。學者、商人、政客等各種行業的中日兩國人士的「政治自我」與「文化自我」，與作為「他者」的對方的政治實體與文化價值在旅遊與互訪經驗之中產生激烈的碰撞，從而強化雙方人士對「自我」的身分認同感，也更鮮明地辨識「他者」與「自我」的同調與異趣。本章以十七至二十世紀中日文

¹ Mary L. Pratt, *Imperial Eyes: Travel Writing and Transculturation* (London: Routledge, 2000, c1992), p. 6.

² John K. Fairbank ed., *The Chinese World Order* (Cambridge: Harvard University Press, 1968).

化交流史為脈絡，分析「自我」與「他者」互動過程中，所出現的四種類型的緊張關係，並探討這四種類型的緊張性之涵義。

二、類型一：「政治自我」與「文化自我」的張力

中日文化交流史中所見的第一種類型的張力是「政治自我」與「文化自我」之間的張力。所謂「政治自我」指人以其對國家、社群或團體的政治歸屬感為其基礎，所形塑的「自我」。這種「政治自我」以「政治身分認同」作為基礎，受到一套權利義務之契約關係所制約。與「文化自我」相對而言，「政治自我」較易受到短期性、空間性以及利益取向等因素之影響；所謂「文化自我」則是指人浸潤在並認同於某一個文化及其價值傳統中所建構的「自我」。這種「文化自我」建立在「文化身分認同」之上，是長期的、經由時間積澱的、常與血緣、風俗、價值取向等有關的因素所形塑而成。「政治自我」與「文化自我」兩者之間，在中日文化交流的特定情境之下，常會出現緊張性。

將這種類型的緊張性以最鮮明的方式呈現出來的，就是十七世紀日本德川時代（1603-1868）儒者山崎闇齋（1618-1682）與其弟子之間的一場對話：

〔山崎闇齋〕嘗問群弟子曰：「方今彼邦，以孔子為大將，孟子為副將，牽數萬騎來攻我邦，則吾黨學孔孟之道者為之如何？」弟子咸不能答，曰：「小子不

知所為，願聞其說。」曰：「不幸關逢此厄，則吾黨身披堅，手執銳，與之一戰而擒孔孟，以報國恩，此即孔孟之道也。」後弟子見伊藤東涯，告以此言，且曰：「如吾闇齋先生，可謂通聖人之旨矣。不然，安得能明此深義，而為之說乎？」東涯微笑曰：「子幸不以孔孟之攻我邦為念，予保其無之。」³

山崎闇齋對學生提出這個極具啟示意義的假設性問題，實與十七世紀的東亞歷史背景有關。第一個背景是公元一六四四年滿洲人鐵蹄南下，大明帝國灰飛煙滅。大清帝國在十七世紀中葉東亞的出現，使東亞周邊地區如日韓等國深感威脅，日本知識分子更是憂慮大清帝國揮軍東征日本。第二項歷史背景是自從十七世紀以後，日本思想界中的「日本主體性」思維逐漸茁壯，所以許多思想家均以「中國」指稱日本，例如山鹿素行（名高佑，字子敬，1622-1685）就對當時日本知識分子看輕日本而「專嗜外朝之經典」⁴的現象甚不以為然，並對日本大加稱讚，認為只有日本才有資格被稱為「中國」，因為「天地之所運，四時之所交，得其中，則風雨寒暑之會不偏，故水土沃而人物精，是乃可稱中國，萬邦之眾唯本朝得其中，〔……〕」⁵佐久間太華（?-1783）也以政治上的神統不斷、宇內恆安論述日

³ 〔日〕原念齋：《先哲叢談》（文化十三〔1816〕年刊本），第3卷（江戸：慶元堂、擁萬堂，1816年），頁4-5。

⁴ 〔日〕山鹿素行：《中朝事實》，收於〔日〕廣瀨豐編：《山鹿素行全集》，第13卷（東京：岩波書店，1942年），上冊，頁226。「外朝」指中國而言。

⁵ 同上書，頁234。

本之所以可以稱為「中國」，⁶其餘如山崎闇齋弟子，號為崎門三傑之一的淺見綱齋（1652-1711）、⁷闇齋學派的上月專庵（1704-1752）⁸以及十八世紀的陽明學者佐藤一齋（1772-1859）⁹均有類似強調「日本主體性」的主張。這種「日本主體性」在二十世紀的過度發展，使許多二十世紀的日本知識分子嚴格峻別中日兩國文化之差異。例如津田左右吉（1873-1961）就強烈主張日本文化與中國文化完全不同，而且，所謂「東洋文明」或「東洋精神」並不存在。¹⁰

山崎闇齋在上述中日歷史脈絡之中，提出「如果孔孟率軍侵略日本」的假設性問題，而追隨他學習孔孟之道的學生無法回應。這段對答說明了十七世紀日本儒者的「自我身分認同」的雙重結構：他們的「政治自我」認同於日本，但是他們的「文化自我」卻認同於地處中國山東的孔孟精神原鄉。當他們面對「孔孟率軍侵略日本」這種假想情境時，他們的兩種「自我」遂處於激烈的緊張狀態之中。不僅十七世紀德川時代的日本儒

⁶ [日] 佐久間太華：《和漢明辨》，收於[日] 關儀一郎編：《日本儒林叢書》，第4卷，論辨部（東京：鳳出版，1978年），頁1。

⁷ [日] 淺見綱齋：〈中國辨〉，收於[日] 西順藏等校注：《山崎闇齋學派》，《日本思想大系》，第34卷（東京：岩波書店，1982年），頁418。

⁸ [日] 上月專庵：《徂徠學則辨》，收於關儀一郎編：《日本儒林叢書》，第4卷（東京：鳳出版，1978年），頁14。

⁹ [日] 佐藤一齋：《言志錄》，收入[日] 相良亨等校注：《佐藤一齋・大鹽中齋》，《日本思想大系》，第46卷（東京：岩波書店，1980年），頁227。

¹⁰ [日] 津田左右吉：〈シナ思想と日本〉，《津田左右吉全集》，第20卷（東京：岩波書店，1965年），頁195。

門師生有這類兩種「自我」的撕裂問題，第二次世界大戰期間，日本研究魯迅（1881-1936）的文學家竹內好（1910-1977），也面臨他自己「政治的祖國」（日本）侵略他「文化的祖國」（中國）的情境，使他的兩種「自我」因劇烈撕裂而痛苦不堪。

在中日兩國政治互動中，影響最為深遠的事件之一是一八九四年甲午海戰滿清政府敗於日本，一八九五年割讓臺灣這件事。乙未割臺固然晴天霹靂，使在臺灣「四百萬人同一哭」，也對日本知識分子造成甚大的衝擊，使他們必須思考殖民地統治問題，其中近代日本「文明開化」的啟蒙人物福澤諭吉（1834-1901）是一個重要的代表人物。

福澤諭吉畢生著作六十餘部，所撰《勸學篇》一書對近代日本人的世界觀影響甚大。¹¹福澤諭吉在日本國內大力提倡近代普世價值如「自由」、「平等」、「博愛」等美德，他在《勸學篇》開宗明義就說：

「天不生人上之人，也不生人下之人」，這就是說天生的人一律平等，不是生來就有貴賤上下之別的。人類作為萬物之最，本應依憑身心的活動，取得天地間一切物資，以滿足衣食住的需要，大家自由自在，互

¹¹ 福澤諭吉自己推估當時日本每「160人中必有一人讀過此書。這是自古以來罕有的發行情，由此可以看出近來學問迅速發展的趨勢」，見〔日〕福澤諭吉：《學問のすすめ》（東京：中央公論新社，2002年），〈序〉；《勸學篇》，群力譯（北京：商務印書館，1996年），頁1。

不妨害地安樂度日。¹²

福澤諭吉所揭櫫的「天不生人上之人，也不生人下之人」這句話，成為他最膾炙人口的名言，也是他畢生提倡人類「平等」價值的標籤，可以說是他的「文化自我」最重要的組成部分。

但是，作為一個新興而傲慢的日本帝國的國民，他的「政治自我」卻深深地浸透於當時瀰漫於日本帝國境內的愛國主義氛圍之中，在甲午海戰日本大敗滿清之後，福澤諭吉從一八九四年十二月起至一八九八年五月止，在《時事新報》針對臺灣事務，發表一系列看法。¹³這些關於臺灣的言論徹底背叛了福澤諭吉所提倡的近代普世價值，最能代表他對臺灣的主張的，是他在一八九六年一月八日所發表的言論，福澤諭吉說：

我對征討、鎮壓的方法，也有不少遺憾的感覺，但是提起往事無補於事，這次騷動正是絕好的機會，應以軍隊徹底掃蕩，斬草斷根殲滅醜類，將土地盡行沒收，以舉全島為官有地的決意，實行英斷。否則僅止於一時性的鎮壓，今後這種騷動必然迭起，非但措置不妥，而且每有騷動就會引起國內人心的動搖。影響所及，商業的繁榮受到妨礙，甚至有意遷往該地的企業，也會因此取消計劃，致使剛欲向外發展的機運遭受挫折。海外領土的小紛擾雖非國家的大事，但是影

¹² 福澤諭吉：《學問のすすめ》，頁3；《勸學篇》，頁2。

¹³ 陳逸雄譯解：〈福澤諭吉的台灣論說〉（全四篇），《臺灣風物》，第41卷第1期至第42卷第2期（1991年3月至1992年6月）。

響卻不少。我欲再向當道勸告；應該當機立斷，一舉消除禍根，永久斷絕騷動之患。¹⁴

福澤諭吉主張對於日本新殖民臺灣，「應以軍隊徹底掃蕩，斬草除根殲滅醜類」，這樣的主張是他作為日本國民的「政治自我」之表現，但卻徹底背叛了他畢生所宣揚的人類平等的文化價值。福澤諭吉的「政治自我」與「文化自我」在中日兩國互動過程中，不僅嚴重拉鋸，而且完全撕裂而呈現難以癒合的緊張性。

從以上所舉山崎闇齋與福澤諭吉的具體實例，讓我們看到了在中日交流互動的歷史過程中，日本人的「政治自我」與「文化自我」常處於緊張的關係。我們進一步分析這種第一類型的緊張性就可以發現：人之存在的「政治自我」與「文化自我」的差異在於：「政治自我」常涉及短期性的、與自己利益或國家現實利益有關的問題，而「文化自我」則以長期性的、理想性的文化價值理念的認同為其基礎。兩者在具體而特殊的歷史情境之中，常有其巨大的落差而難免撕裂。

三、類型二：「文化自我」與「文化他者」的張力

近世中日關係史所見的第二種類型的張力是「文化自我」

¹⁴ 福澤諭吉：〈台灣騷動〉，《時事新報》1896年1月8日社論，收於陳逸雄譯解：〈福澤諭吉的台灣論說（二）〉，《臺灣風物》，第41卷第2期（1991年6月），頁77。

與「文化他者」之間的緊張性。這種類型的緊張性主要見之於思想人物或知識分子，尤其是以「華夷之辨」為價值理念的中國經典東傳日本之後，日本思想家在誦讀中國經典時，不能免於「中國文化主體」與「日本文化主體」之間的劇烈碰撞，而使他們認同日本文化作為「文化自我」，與作為他們的「文化他者」之中國文化，產生巨大的張力。

我們以日本思想家對《論語》的解釋為例，分析日本思想家的「文化自我」與「文化他者」之張力問題。《論語》書中屢見「華夷之辨」問題。子曰：「夷狄之有君，不如諸夏之亡也」，¹⁵亦有「子欲居九夷」¹⁶之語，其中孔子欲居之「九夷」所指何地，自漢儒以降中國歷代儒者爭論不休，或主張九夷在淮、泗之間，北與齊、魯接壤，¹⁷或主張九夷指今日之朝鮮而言。¹⁸但德川時代日本儒者誦讀《論語》時，卻對「九夷」一詞別創新解。十七世紀日本古學派儒學大師伊藤仁齋（維楨，

¹⁵ 《論語·八佾·5》。

¹⁶ 《論語·子罕·13》。

¹⁷ 中國古籍習見「九夷」之名，《爾雅·釋地》有「九夷」之稱，《韓非子·說林上》：「周公旦攻九夷，而商蓋服」，《呂氏春秋·古樂篇》：「商人服象為虐於東夷」，《呂氏春秋·樂成篇》：「猶尚有管叔蔡叔之事，與東夷八國不聽之謀」，孫詒讓（仲容，1848-1908）認為「九夷實在淮泗之間，北與齊、魯接壤，故《論語》『子欲居九夷』。參互校覈，其疆域固可攷矣。」見〔清〕孫詒讓：〈非攻中第十八〉，《墨子閒詁》（北京：中華書局，1986年），上冊，頁126-127。

¹⁸ 清儒劉寶楠（楚楨，1791-1855）《論語正義》引皇侃（488-545）《論語義疏》指出：「子欲居九夷，與乘桴浮海，皆謂朝鮮，夫子不見用於中夏，乃欲行道於外域，則以其國有仁賢之化故也」；見〔清〕劉寶楠：《論語正義》（北京：中華書局，1990年），上冊，頁344。

1627-1705) 推崇《論語》為「最上至極宇宙第一書」,¹⁹但是, 他解釋孔子所欲居之「九夷」一詞說:

夫子嘗曰:「夷狄之有君, 不如諸夏之亡也。」由此見之, 夫子寄心於九夷久矣。此章及浮海之歎, 皆非偶設也。夫天之所覆, 地之所載, 鈞是人也。苟有禮義, 則夷即華也。無禮義, 則雖華不免為夷。舜生於東夷, 文王生於西夷, 無嫌其為夷也。九夷雖遠, 固不外乎天地, 亦皆有秉彝之性, 況朴則必忠, 華則多偽, 宜夫子之欲居之也。吾 太祖開國元年, 實丁周惠王十七年。到今君臣相傳, 綿綿不絕。尊之如天, 敬之如神, 實中國之所不及。夫子之欲去華而居夷, 亦有由也。今去聖人既有二千餘歲, 吾日東國人, 不問有學無學, 皆能尊吾夫子之號, 而宗吾夫子之道。則豈可不謂聖人之道包乎四海而不棄? 又能先知千歲之後乎哉?²⁰

伊藤仁齋所謂「禮義」即為今天一般所謂的「文化」, 他以文化之有無, 重新釐定華夷之區分, 從而解構了以地理疆域作為

¹⁹ [日] 伊藤仁齋:《論語古義》, 收於關儀一郎編:《日本名家四書註釋全書》(東京:鳳出版, 1973年), 第3卷, 論語部一, 頁4; 亦見於伊藤仁齋:《童子問》, 收入[日]家永三郎等校注:《近世思想家文集》(東京:岩波書店, 1966年, 1988年), 上卷, 頁204。

²⁰ 伊藤仁齋:《論語古義》, 頁137-138。關於伊藤仁齋的《論語》學, 參看黃俊傑:《德川日本論語詮釋史論》(臺北:臺大出版中心, 2006年初版, 2007年修訂新版, 日譯本預計於2011年在東京ぺりかん社出版), 第4章。

華夷之分野的中國傳統說法。

伊藤仁齋以日本為孔子欲居之「九夷」，他所提出的這種具有「六經責我開生面」（王夫之詩）效果的新見，顯示出伊藤仁齋雖然醉心於孔孟儒學，但是他畢竟是文化上的日本人。對他而言，日本文化才是他深層的「文化自我」之構成基礎，而中華文化終究是他的「文化他者」，他將「九夷」解釋為日本，實有心於泯除「文化自我」與「文化他者」之間的距離。也正是在這種「文化自我」與「文化他者」的遠近親疏之別，使十七世紀的荻生徂徠（物茂卿，1666-1728）說：

若夫吾邦之美，外此有在，何必傳會《論語》，妄作無稽之言乎？夫配祖於天，以神道設教，刑政爵賞，降自廟社，三代皆爾，是吾邦之道，即夏商古道也。今儒者所傳，獨詳周道，遽見其與周殊，而謂非中華聖人之道，亦不深思耳。自百家競起，孟子好辯而後，學者不識三代聖人之古道，悲哉！²¹

此外，主張三教融合的心學者石田梅岩（1685-1744）也說：

我國之神明，慣以親近為本，以遠為不敬，因或有願望於物，以願狀祈於神明，完成其願之時，如初始之願狀，建鳥居，為修覆神社也，如此接受人之願等。然聖人曰敬而遠之，有雲泥之違。以是見之，好儒學

²¹ [日] 荻生徂徠：《論語徵》，收於關儀一郎編：《日本名家四書註釋全書》（東京：鳳出版，1973年），第7卷，頁186-187。關於荻生徂徠的《論語》學，參看黃俊傑：《德川日本論語詮釋史論》，第5章。

者，背我朝之神道，可謂罪人也。²²

荻生徂徠與石田梅岩的言論中，都說明了在這兩位日本思想家的思想世界，作為日本文化之基礎的神道信仰才是他們的「文化自我」的深層結構。以儒學為基礎的中華文化確實是日本思想家的「文化他者」，兩者之間終不免有其緊張性在焉。從十八世紀以後，許多日本思想家為了癒合他們的「文化自我」與「文化他者」的裂痕，所以對中國古典習見的「中國」一詞重新加以解釋，以「中國」一詞指「日本」而言。²³

四、類型三：「政治自我」與「政治他者」之張力

在近代中日關係史上所見的第三種類型的張力是「政治自我」與「政治他者」之間的張力。這裡與「政治他者」相對而言的所謂「政治自我」，指一個人政治認同所形塑的政治層面的「自我」；相對而言，「政治他者」則指一個人政治上所不認同的作為「他者」的政治對象。在十九世紀末葉東亞歷史扉頁快速翻動的時刻裡，中國知識分子的「政治自我」與「政治他者」之碰撞自可預期。我們舉乙未割臺前後臺灣的富商李春生

²² 〔日〕石田梅岩：〈問云「遠鬼神」之事之段〉，《都鄙問答》，收於〔日〕柴田實編：《石田梅岩全集》（東京：石門心學會，1956年），頁45-47。

²³ 山鹿素行：《中朝事實》，頁234；佐久間太華：《和漢明辨》，頁1；淺見綱齋：〈中國辨〉，頁418；上月專庵：《徂徠學則辨》，頁14；並參看 Chun-chieh Huang, "The Idea of 'Zhongguo' and Its Transformation in Early Modern Japan and Contemporary Taiwan," *The Journal of Kanban Studies in Japan*, 2 (Mar., 2007), pp. 398-408.

(1838-1924) 為例，說明第三種類型的張力。

李春生生於一八三八年，是福建泉州同安人，一八六五年（清同治四年）渡海來臺，經商致富後逐漸成為臺灣社會領袖。一八九五年清廷割讓臺灣，六月十二日日軍抵基隆，臺北人心惶惶，李春生與臺北各界領袖請美國領事官及英商和記洋行英人同往基隆，向日軍報達民意，使臺北免於戰禍。日本佔領臺灣的次年（1896），日本殖民政府第一任臺灣總督樺山資紀（1837-1922）邀請五十九歲的李春生赴日本訪問，返臺後撰寫《東遊六十四日隨筆》，²⁴記述他訪問日本期間所見所思。

李春生雖然是在野的知識分子與商人，但對十九世紀末的東亞與世界局勢，頗有過人的見識。李春生早就強調臺灣地位的重要性說：「臺灣一島，關繫中華全局」，²⁵他對日本明治維新以後之富強大加推崇，對當時中國人輕視日本之偏見大加批判。²⁶李春生也強烈反對傳統中國的所謂「夷夏之防」理念，他認為日本之富強除了信仰「最寶貴、至關重之耶蘇」²⁷之外，政治上「皆行中國三代之政教」，²⁸他希望積弱的中國能起而仿效日本。

²⁴ 本書初版由福州美華書局在 1896 年出版，今收入李明輝等編：《李春生著作集（4）》（臺北：南天書局，2004 年）。

²⁵ [清]李春生：〈臺事其一〉，《主津新集》，收於李明輝等編：《李春生著作集（2）》（臺北：南天書局，2004 年），頁 9。

²⁶ 前引書：〈論日報有關時局〉，頁 24。

²⁷ 李春生：〈援鄰責言〉，《民教冤獄解》，收於李明輝等編：《李春生著作集（3）》（臺北：南天書局，2004 年），頁 35。

²⁸ 李春生：〈權衡倒置〉，《主津新集》，頁 130。

但是，當一八九六年李春生應第一任臺灣總督樺山資紀之邀，率家族晚輩共八人訪問日本時，他的生命中「政治自我」與「政治他者」的緊張性，就完全顯露無遺。李春生在訪問日本期間，曾在東京淺草觀劇，劇目是中日甲午之戰，演到中國慘敗時，日本觀眾鼓掌叫好，但是生為中國人李春生卻掩面低首，痛澈心扉，他感嘆寫道：

惟是新恩雖厚，舊義難忘。予雖忝為棄地遺民，自願改妝入籍，然此等慘目傷心之景，在他人興高采烈，務期爭先快睹，獨予則任慙慙，終是不忍躬親一視，以免重興賈子之嘆！²⁹

李春生所謂「新恩」指日本在臺灣的新統治者對他禮遇有加，也指他作為日本殖民地的屬民已經成為日本的新國民；他所謂的「舊義」既指他作為漢民族一分子的「文化認同」，也指他對中原政權的認同。李春生在《東遊六十四日隨筆》一書中三度自稱「棄地遺民」，³⁰充分顯示割臺以後在臺灣的漢人作為政治上被滿清帝國拋棄的「孤兒」的痛苦。作為政治「孤兒」的李春生之「政治自我」實建構在對漢文化認同的「文化自我」之上。除了割臺初期的李春生之外，在日據時代撰寫《臺灣通史》的連橫（雅堂，1878-1936）在抗戰時期致書國府主席林森

²⁹ 李春生：《東遊六十四日隨筆》，收於李明輝等編：《李春生著作集（4）》（臺北：南天書局，2004年），頁204；參考黃俊傑、古偉瀛：〈新恩與舊義之間——李春生的國家認同之分析〉，收於李明輝編：《李春生的思想與時代》（臺北：正中書局，1995年），頁220-256。

³⁰ 李春生：《東遊六十四日隨筆》，頁175、204、226。

(原名天波，字長仁，號子超，1868-1943)也以「棄地遺民」³¹自況。一九四九年之後流亡港、臺的儒家學者也以「花果飄零」³²形容他們在時代動盪政權易手之後飄泊香江、棲遲臺島的心情，都透露出他們「政治自我」與「文化自我」的緊密關係，而且他們作為政治上「棄地遺民」的「政治自我」，一旦與作為「政治他者」的異民族政權（如日本）遭遇碰撞，就會激起嚴重的緊張性，使他們輾轉呻吟，哀苦無告。

五、類型四：「文化他者」與「政治他者」之張力

在近代中日文化交流史中所見的第四種類型的張力，就是「文化他者」與「政治他者」之間的緊張關係。在東亞各國密切的交流活動中，作為觀察者的旅遊者在旅行活動中，常常體驗到他所旅遊的國家之文化傳統與政治現實的巨大落差。

我們以二十世紀初年來華旅遊的日本學者為例，分析旅遊者所感受的「文化他者」與「政治他者」之間的緊張性。中國文化源遠流長，人文傳統深厚，日本漢學家對中國文化常不勝嚮往之情。京都大學漢學家內藤湖南（1866-1934）對中國文化不勝其崇敬之情，乃盡人皆知之事。他推崇中國文化的先進

³¹ [清]連橫：〈致林子超先生書〉，收於臺灣銀行經濟研究室編：《雅堂文集》（臺北：臺灣銀行經濟研究室，1964年），頁127。

³² 唐君毅（1908-1978）：《說中華民族之花果飄零》（臺北：三民書局，1989年）。

性，認為公元第十世紀中國已經進入「近世」的歷史階段。³³但是，內藤湖南在一八九九年九月十三日至十月二十一日來中國旅遊時，對北京貢院之污穢以及對人才的屈辱，及其所導致的「國勢漸衰，委靡不振」，³⁴為之長嘆不已。他對作為他的「文化他者」的中國文化推崇備至，但是他旅遊中國各地，對作為他的「政治他者」的現實中國之沒落不勝唏噓，他遊北京崇文門時感到「無限淒涼，不覺淚下」，³⁵甚至「平常與中國人擦肩而過，衣袖相觸亦覺不快」。³⁶在內藤湖南的遊華筆記中，我們看到了他心目中的作為他的「文化他者」與「政治他者」的中國的兩面向的激烈的緊張性。這種類似的旅遊觀感，也見於同時代的日本漢學家如吉川幸次郎（1904-1980）、青木正兒（1887-1964）與宇野哲人（1875-1974）等人的遊華經驗之中。³⁷

從內藤湖南等日本漢學家來華時所經歷的「文化他者」與「政治他者」之間的張力，我們看到了在東亞文化圈中，中國

³³ [日]內藤湖南：《支那上古史》，《內藤湖南全集》（東京：筑摩書房，1969-1976年），第10卷，頁9。

³⁴ 內藤湖南：《燕山楚水》，《內藤湖南全集》，第2卷（東京：筑摩書房，1971年），頁130。

³⁵ 內藤湖南：《燕山楚水》，頁39。

³⁶ 內藤湖南：《燕山楚水》，頁75。

³⁷ 黃俊傑：〈二十世紀初期日本漢學家眼中的文化中國與現實中國〉，《東亞儒學史的新視野》（臺北：臺大出版中心，2004年），頁265-312；黃俊傑：〈20世紀初頭の日本人漢学者の目に映った文化の中国と现实の中国〉，[日]森岡ゆかり譯，收於楊儒賓、張寶三合編：《日本漢學研究初探》（東京：勉誠出版，2002年），頁329-378。

實在是一個巨大而且是「不可避的他者」。³⁸在東亞周邊地區人民的心目中，「文化中國」是一種作為概念的理想中國，是千百年來文化理想在時間之流中的積澱，有很大的成分是由想像所建構；但是「政治中國」則是作為實體的現實中國，是當前的權力結構關係所刻劃交織而成的，它是具體而實在的存在，想像的空間較小。所以，當二十世紀初年內藤湖南等日本漢學家，懷抱著他們想像中由唐詩宋詞以及《四書》等經典所組成的中國文化的理想，而來神州大陸旅遊，他們目睹的卻是政治不修、治安惡化、街道髒亂、人民隨地吐痰的現實中國，兩者之間出現強烈的落差，使他們心目中的「文化他者」與「政治他者」難以合而為一而產生緊張性。

六、結論

本文探討中日文化交流經驗中所出現的四種類型的張力：一、「政治自我」與「文化自我」的張力；二、「文化自我」與「文化他者」的張力；三、「政治自我」與「政治他者」的張力；四、「文化他者」與「政治他者」之張力。從本章所探討的「自我」與「他者」在近三百年中日兩國交流史上的互動經驗，我們可以提出幾點綜合性的看法。

第一，人的「自我」是一個多面向的身心綜合體，而且深深

³⁸ [日]子安宣邦：《漢字論：不可避的他者》（東京：岩波書店，2003年）。

地浸潤在社會政治的脈絡之中，受到社會政治因素的制約，並且與社會政治生活密切互動。在東亞近世史上，中日兩國的文化與政治關係極為密切，所以，「自我」與「他者」在政治與文化這兩個象限之中，因互動而產生複雜的關係，本章所歸納分析的四種張力，只是這種複雜關係的四種較為突出的類型而已。

第二，因為「自我」深深地浸潤在政治與文化情境之中，因此所謂「自我」並不是固定而一成不變，而是與其所存在的政治與文化情境互動，並隨政治與文化的變遷而改變。更明確地說，並不是「作為個人的自我」與「作為個人的他者」發生互動，「自我」與「他者」是「社會脈絡中的自我與他者」，是「作為群體的一分子的我與他者」發生互動。相對於「自我」而言的「他者」，也是隨著政治與文化情境而因革損益，與時俱進。更值得注意的是，歷史文化所積澱並與政治情境互動的「自我」，常是在旅遊經驗中，經由對「他者」的觀察而形成或覺醒。十九世紀美國人的「自我認同」常在歐遊經驗中形成並鞏固，³⁹二十世紀初葉日本明治維新成功之後最鄙視中國的時代裡，⁴⁰日本漢學家宇野哲人來華旅遊登上長城八達嶺，睥睨中國之際，他的日本認同被喚醒，在長城上大唱日本國歌，更是最具啟示意義的例證。⁴¹因此，我們可以說：「自我」與「他

³⁹ William W. Stowe, *Going Abroad: European Travel in Nineteenth-Century American Culture* (Princeton: Princeton University Press, 1994).

⁴⁰ 〔日〕山根幸夫：《大正時代における日本と中國のあいだ》（東京：研文出版，1998年）。

⁴¹ 宇野哲人：《支那文明記》（東京：大同館，1912年），收入〔日〕小島晉

者」的建構與演變都具有社會性（sociality）情境性（situatedness），而且兩者之間互相滲透，交互作用。

第三，在東亞文化交流圈中所呈現的「自我」與「他者」，都深深地浸潤在「時間」概念之中，因而使「自我」與「他者」都不是「一度空間的」（one-dimensional）存在，而是上與歷代祖先，下與無限來者交融為一的生命。在東亞文化圈中，中國文化中的時間意識最為深刻。我過去曾說過：中國人的「時間」概念並不是純抽象的、不占空間的概念，也不是康德（Immanuel Kant, 1724-1804）所謂的「感性直觀的形式」，⁴²而是具有強烈的具體性的概念。中國歷史思維中的「時間」概念，充滿了具體性的內涵。中國人的「時間」裡，交織著具體的忠臣孝子的行誼、帝王將相的功過、烈女的孤貞、官吏的酷烈、佞幸的無恥、遊俠的誠信。歷史人物及其行誼，是中國人建構「時間」概念的素材，也是它的基礎。⁴³中國文化的這種深具具體性特

治編：《幕末明治中國見聞錄集成》（東京：ゆまに書房，1997年）；
《中國文明記》，張學鋒譯（北京：光明日報出版社，1999年），頁60。
宇野哲人在1906年來華，後來又在1912年1月來華遊學的經驗及其意義，
參考 Joshua A. Fogel, “Confucian Pilgrim: Uno Tetsuto’s Travels in China, 1906,” *The Cultural Dimension of Sino-Japanese Relations: Essays on the Nineteenth and Twentieth Centuries* (New York: M. E. Sharp, 1995), pp. 95-117。

⁴² Immanuel Kant, *Immanuel Kant’s Critique of Pure Reason*, translated by Norman K. Smith (New York: St. Martin’s Press, 1965, c1929), pp. 65-91.

⁴³ 黃俊傑：〈中國傳統歷史思想中的時間概念及其現代啟示〉，收於黃俊傑編：《傳統中華文化與現代價值的激盪與調融》（臺北：喜瑪拉雅研究發展基金會，2002年），第2卷，頁3-28。

質的時間概念，⁴⁴隨著中國文化的廣被，而成為東亞各國人士建構「自我」與「他者」的重要思想基礎。本章所論述的十七世紀日本儒者山崎闇齋與弟子的對答，固是深深地植根於孔孟之道的歷史時間意識之中，伊藤仁齋對《論語》中「九夷」一詞之文化意義的新解，也是以長時間的文化積澱作為論述的基礎。李春生在日據初期的臺灣之所以內心煎熬，難捨「舊義」，就是因為他的「自我」浸潤在源遠流長的中國文化時間意識之中。「時」之為義大矣哉！

第四，從「自我」常透過與「他者」的接觸而建立其主體性這項事實，我們可以進一步說：在「自我」與「他者」互動的過程中，如何避免過度膨脹「自我」，以至於屈人從己，當是在不同文化的交流互動中一個值得深思的問題。我們固然可以像吉川幸次郎那樣地，批評德川時代日本漢學家將中國文化拉向日本而理解的錯誤，⁴⁵但是當代部分中國人的「中國也可以說不」的心態，是不是也有某種「主體性膨脹」的問題呢？

第五，從本章所探討的中日文化交流史的具體經驗看來，「自我」、「他者」、「文化」與「政治」等四個象限交叉互動之

⁴⁴ 參考 Chun-chieh Huang and Erik Zürcher, "Cultural Notions of Space and Time in China," in Chun-chieh Huang and Erik Zürcher eds., *Time and Space in Chinese Culture* (Leiden: E. J. Brill, 1995)。並參考 Chun-chieh Huang and John B. Henderson eds., *Notions of Time in Chinese Historical Thinking* (Hong Kong: The Chinese University Press, 2006)。

⁴⁵ 〔日〕吉川幸次郎：〈遊華記錄〉，《吉川幸次郎全集》，第16卷（東京：筑摩書房，1980年）；〈中國印象追記〉，《我的留學記》，錢婉約譯（北京：光明日報出版社，1999年），頁4。

中，當以「文化自我」最具有重要性。在「自我」的形塑過程中，文化是最重要、影響最深刻的因素。正如人類學家潘乃德（Ruth Benedict, 1887-1948）所說：「若無文化的指引，個人則絲毫不能發揮其潛力；反過來說，文化所包含的任何元素，歸根究底都是個人的貢獻。」⁴⁶本章所分析的日本思想家因深深浸潤在日本文化價值網絡之中，所以他們面對中日兩國的政治衝突（如「如果孔孟率軍侵略日本」）或文化緊張（如中國古典中的「華夷之辨」）時，常必須有所因應調融於其間。尤有進者，「文化身分認同」是長時間的積澱，遠較可因短期因素而改變的「政治身分認同」更為持久而不易改變，⁴⁷因此，在各種跨文化的「自我」與「他者」的互動之中，「文化自我」始終居於關鍵性之地位。

東亞儒者認為「自我」與「他者」的和諧建立在文化的基礎之上，最具代表性的例子就是十八世紀朝鮮儒者丁茶山。丁茶山對日本儒者伊藤仁齋（維楨，1627-1705）、荻生徂徠（物茂卿，1666-1728）及太宰純（春台，1680-1747）等人的論著甚為推崇，他認為日本從中國江浙地區購得很多中國書籍，又沒有科舉考試制度，所以文化發展遠優於朝鮮。⁴⁸丁茶山又說：

⁴⁶ [美] 潘乃德著，黃道琳譯：《文化模式》（臺北：巨流圖書，1976年），頁300-301。

⁴⁷ 人類學家吉爾滋（Clifford Geertz, 1926-2006）指出：在許多近代社會中，先天性的感情、風俗等因素，是建構「認同」的重要基礎。參看 Clifford Geertz, *The Interpretation of Cultures: Selected Essays* (New York: Basic Books, 1973), p. 260.

⁴⁸ [韓] 丁若鏞：〈示二兒〉，收入《與猶堂全書》（首爾：民族文化文庫，

「文勝者，武事不競，不妄動以規利。彼數子者，其談經說禮如此，其國必有崇禮義而慮久遠者，故曰日本今無憂也。」⁴⁹他認為日本因為尊崇禮義而且從長遠立場考慮問題，所以朝鮮不必擔心日本的野心。丁茶山正是在對儒家文化的認同的基礎上，認為日、朝之間「自我」與「他者」的緊張可以化解。十七世紀山崎闇齋與弟子那一場「如果中國侵略而以孔子為大將」的有趣對話，傳到伊藤仁齋的長子伊藤東涯耳中之後，伊藤東涯保證孔孟絕不會攻打日本。⁵⁰東涯也是在「文化認同」的基礎上作以上的斷言。

※本文初稿刊於《臺灣東亞文明研究學刊》，第4卷第2期（總第8期，2007年12月），頁85-105；日文版〈中日文化交流史に見られる「自我」と「他者」——相互作用の四種の類型とその含意〉，刊於《東アジア文化環流》（日本関西大学東アジア文化交流研究中心），第1編第1號（2008年1月15日），頁2-16。

2001年），第3冊，〈集1・詩文集〉，卷21，頁373。

⁴⁹ 丁若鏞：〈日本論一〉，收入《與猶堂全書》，第2冊，〈集1・詩文集〉，卷12，頁282-283。

⁵⁰ 原念齋：《先哲叢談》，第3卷，頁4-5。