

津田左右吉認識中國的起點

謝明珊 著

2008年10月出版

目 錄

第一章 導 論	1
第一節 研究動機	1
第二節 津田左右吉生平概述	5
第三節 文獻回顧與問題意識	14
第四節 研究方法與章節安排	20
第二章 津田思想的形成	27
第一節 津田所處的日本社會概況	27
第二節 津田史學方法與歷史觀	37
第三節 津田的整體研究概述	42
第四節 小結	48
第三章 津田的中國觀與亞洲觀	51
第一節 舊漢學批判與支那學的提倡	51
第二節 津田的中國觀	58
第三節 津田的亞洲觀	70
第四節 小結	76

第四章 記紀批判——官人述作論、天皇宗家論.....	79
第一節 津田左右吉的官人述作論	79
第二節 白鳥庫吉對神代史的看法	83
第三節 記紀批判所衍生的津田國體觀.....	88
第四節 小結	93
第五章 現代國民論、現代皇室論	97
第一節 「民族」與「國民」	97
第二節 日本國民思想研究與批判	102
第三節 現代皇室論.....	110
第四節 小結	117
第六章 結 語	121
參考文獻	129

表 目 錄

表 4-1 津田左右吉與白鳥庫吉的思想比較.....	87
表 5-1 津田戰前與戰後的天皇觀比較	116

第一章 導 論

第一節 研究動機

津田左右吉在著書量上，被稱爲「最偉大的東洋學者」，¹這顯示津田在日本近代的中國研究界，有相當的地位。津田的研究成果若以研究對象來區分的話，至少可以分成三類：(1) 日本思想史的整體；(2) 以記紀爲中心的史料批判；(3) 中國思想研究。²然而，不論是中國還是台灣，對於津田的研究仍不夠多，中國的研究者大多把重心放在津田的記紀批判與儒家、道家思想批判；³台灣則缺乏研究津田左右吉的專著，研究者大多將津田與其他日本漢學家放在一起討論，主要論述津田對東洋的理

¹ 江上波夫編，《東洋學の系譜》第一集（東京：大修館，1992），頁 158。就全集的規模來說，津田共有三十多卷，白鳥庫吉有十卷，內藤湖南有十四卷，吉川幸次郎有二十八卷，不論是在人文社會科學界，還是在全世界的學者中，津田個人全集的規模都是十分少見的。

² 家永三郎，〈津田の學問と思想〉，《思想》，通号 452（1962 年 1 月），頁 178-187。

³ 中國研究津田左右吉的專書，僅劉萍所寫的《津田左右吉研究》，該書分別介紹津田的記紀批判、儒家道家研究，認爲津田左右吉由解構記紀出發，進而指出記紀受到《老子》、《淮南子》影響，使記紀得以從漢文化圈剝離出來；中國還有一些研究，將津田左右吉與其他日本漢學家一同討論，如：李慶的《日本漢學史》也略提津田的記紀批判與儒家、道家研究。

解。⁴

反觀日本的津田左右吉研究，專門探討津田的專書，首推家永三郎的《津田左右吉的思想史的研究》，該書特別關注津田是否發生思想轉向的問題；其他專門探討津田思想的論文也為數不少，所涵蓋的主題包括：津田的中國觀、⁵津田的歷史觀、⁶津田的天皇觀、⁷津田的國民觀、⁸津田的中國學研究、⁹津田的記紀神代史研究。¹⁰ 由此可見，津田博士所涉獵的研究十分

⁴ 請參考陳瑋芬，〈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）。該文主要探討日本學者對於東洋一詞的理解，包括：井上哲次郎（1855-1944）、岡倉天心（1862-1932）、西晉一郎（1873-1943）、津田左右吉、橋樸（1881-1945）、竹內好（1910-1977）等六人，分析知識份子所勾勒的「東洋」像。

⁵ 請參考岩崎信夫，〈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(1996年8月)，頁 46-64。

⁶ 木村時夫，〈津田左右吉博士の歴史観〉，《史観》，通号 86.87，頁 168-179。

⁷ 田尻祐一郎，〈津田左右吉と「天皇」〉，《日本思想史學》，35(2003)，頁 56-61；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。

⁸ 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(2002)，頁 3-26；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（2005年12月），頁 27-35。

⁹ 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(2005)，頁 134-150；横田健一，〈津田左右吉における日本神話研究〉，《国文学》，第 37 期第 1 卷(1972年1月)，頁 171-174。

¹⁰ 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(2002年12月)，頁 87-105；若菜智子，〈老子道德經--津田左右吉の老子研究〉，《文獻探索》，通号 1999(2000年2月)，頁 480-483。

廣博，而且各個研究領域並非彼此獨立的絕緣體，而是彼此相互關連，並構成津田思想的整體；因此，當這些日本研究者在探討津田單一領域的研究時，通常都會把單一研究領域放在津田整體的思想脈絡下來思考。

對於津田與恩師白鳥庫吉之間的關係，中國方面的研究多關注津田受到白鳥的影響，¹¹ 但卻很少將注意力放在他們思想上的齟齬。反觀日本的津田左右吉研究，已有研究者探討到津田和白鳥的觀點差異，尤其在天皇觀與記紀研究的層面上。¹²

拿津田與恩師白鳥進行觀點差異之比較，是突顯津田思想特殊性的好辦法。白鳥的研究傾向於以帝國大學為中心的學院派史學，¹³ 他的思想在很大的程度上，反映當時日本政府的立場。透過釐清津田與白鳥的思想差異，不僅能襯托出津田貫徹一生的獨立批判精神，也足以顯現出津田對於日本「特殊性」

¹¹ 可參考劉萍，《津田左右吉研究》（北京：中華書局，2004），頁 87；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>〉。

¹² 請參考岩崎信夫，〈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（1996 年 8 月），頁 46-64。

¹³ 以帝國大學為中心的學院派史學，結合考證學、里斯傳入的德國史學方法，雖然在研究方法上，十分踏實且精緻，然而，因為以象牙塔中的學者姿態進行研究，所以缺乏對現實的關心，也容易接納官方的意識形態。反之，史學家永三郎認為，津田不只學到學院派史學精緻的研究方法，他還意識到學院派思想的停滯，並克服學院派史學的缺點。戰後的民眾史學家鹿野正直，則是把津田歸類於民間史學派，在所謂的「思想」被視為精英階層的獨佔物的時代，津田將作為「生活者」的國民與「思想」結合起來，也就是說，把思想的意義從形上學層次下拉到「生活的心的層面」。

的執著以及津田獨特的國體觀。¹⁴

因此，本書在回顧中國及台灣方面的津田左右吉研究後，認為在以下兩點還有進步的空間：

1. 除了津田關於東洋的研究、記紀批判以及儒道思想批判外，其他津田所涉及的研究領域仍缺乏中國與台灣學者的關注，而這又是考量津田思想時所不可或缺的部分，唯有將津田其他研究也納入考量的範圍，才能較為準確地釐清津田個別研究領域的位置。
2. 關於白鳥與津田的思想，中國與台灣研究者多關注津田對白鳥的繼承，卻忽略兩人之間的思想差異。

基於此，本書除了考察津田的中國研究與記紀批判，還會涉及津田的國民觀與天皇觀，並從津田的記紀批判、國民觀與

¹⁴ 以記紀研究為例，津田與白鳥都認為天照大神是皇祖，也是最高的神；也承認上古時代有太陽崇拜的存在。然而，兩人出發點卻不同，白鳥有疑問的是，天照大神是否為女神；而津田提出的問題是，為什麼天照大神有父母。白鳥認為，之所以會認為「皇祖天照大御神」是女神，正是因為它反映了「上古君主=巫女」的習俗，這背後隱含著以太陽崇拜為基礎的「國民根本思想」。但是相較於只滿足把太陽崇拜作為國民根本思想的白鳥，津田透過對神代史的深刻理解，闡明其根本精神在於，以血族關係來說明皇室的定位。也就是說，津田認為，「貫通神代史的思想是血族主義與祖先崇拜」，「宗教信仰」只是追隨其後的影子而已，最後，津田進一步指出，「神話絕對不是國民的傳說，或是國民的敘事詩，也不是國民的感情與精神的結晶」，而是為了說明皇室由來所寫的故事，以此推論，其作者為宮廷之人。相對於老師白鳥庫吉，津田在面對皇室永續性的問題時，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」。

天皇觀出發，去思考津田中國觀背後的意圖。此外，還將透過白鳥與津田的思想比較，襯托出津田思想的獨特性、獨立性。

第二節 津田左右吉生平概述

一、成長與求學

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¹⁵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¹⁶與平田篤胤¹⁷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。¹⁸

¹⁵ 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。

¹⁶ 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的長女，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。

¹⁷ 平田篤胤（1776-1843）為國學四大人中最重要國學者，對於日本神道界、國學界有很大的影響。

¹⁸ 江上波夫編，《東洋學の系譜》第一集（東京：大修館，1992），頁 165。

津田的父親身為下級武士，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。

從小父親就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，津田所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，與歐美列強並駕齊驅。

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¹⁹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²⁰

¹⁹ 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，他就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。

²⁰ 重野安繹（1827-1910），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，

因為「兒島高德、弁慶之實在否定論」而招致非難，²¹有感而發，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」。²² 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。

二、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，他在中學當任教員，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，開啓學術研究的生涯，順帶一提，津田在進入白鳥門下之前，還度過一段浪人生活。²³ 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

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。

²¹ 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，並傷及國體尊嚴」。

²² 江上波夫編，《東洋學の系譜》第一集（東京：大修館，1992），頁 162。

²³ 同前註，頁 163。

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，對於西洋的技術與日本的尊皇思想，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與各民族的個性特質，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。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。²⁴

（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》、

²⁴ 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。

1918 年出版《平民文學的時代》。這三部日本思想史專著皆於大正初年出版，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。²⁵ 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），了解何謂日本思想史的全體反而是次要的事。

（三）拓展中國思想文化的研究

1918 年津田成爲早稻田大學的講師，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與文化，來說明中國思想與西洋思想、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

²⁵ 請參考藤間生大，〈津田さんの民族主義〉，《歴史学研究》，通號 262，頁 46。

明治時代的啓蒙思想家與指導者，津田一直很關心明治維新史，²⁶ 明治維新往往被視為「近代日本與中國（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有什麼多大的影響，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。

津田在研究中所批判的日本思想文化（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，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。

三、古代史研究引發爭議與平反

（一）日本古代史專書遭禁

昭和時代，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，以其對皇室不

²⁶ 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，他持有「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。

敬而遭起訴。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，在 1942 年被判決有罪，津田不服，他說：「我的遭到起訴的書籍，是爲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爲什麼不治猥褻罪呢？」²⁷ 之後津田又繼續上訴，但是這個案件最後卻以免起訴收場。

然而，實際上，津田的日本古代史研究，也是以日本的民族問題作爲思考起點，因此，他所批判的是記紀所描繪的天皇形象，卻不太批判現實姿態的天皇。因爲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，正是津田認爲非作不可的事。

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；津田看到中國的辛亥革命，引發他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

²⁷ 請參考劉萍，《津田左右吉研究》，北京：中華書局，頁 168。

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，另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。

(二)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，而國民則作為天皇的從屬、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。

之所以會有這樣的「轉變」，²⁸ 這是因為戰後民主主義思

²⁸ 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的社會發言，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，所以不是家永三郎一人的問題，而是與家永處

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。²⁹

因此，津田面對戰後的情勢，重新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。

(三)學問業績受到學界的認可

1946年(昭和21年)，津田獲頒早稻田大學名譽教授；1947年，獲推薦為學士院委員，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17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

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」。

²⁹ 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>。

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。

雖然從今日來看，津田的研究對中國文化、中國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，認為他是排他的、偏狹的國家主義者。事實上，津田跟昭和時期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。³⁰ 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。津田雖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。

第三節 文獻回顧與問題意識

津田左右吉一生橫跨明治、大正、昭和三個時期。津田不僅參與日本自明治維新以來的迅速發展與演變；也目睹中國國力的衰退與帝制的瓦解；並經歷日本對於中國一連串滲透、侵

³⁰ 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。

略的過程；更見證了日本戰後的民主主義，與伴隨而來的「天皇制廢止論」。在這段過程中，津田究竟是如何認識中國、西方與日本自己，並如何在那樣的時代裡度過他的學術生涯？

在探討津田的中國認識之前，本書先大致梳理日本漢學史，以究明日本自古以來的中國觀，並在如此龐大的知識體系下，找出津田的定位。

一、日本漢學之歷史脈絡

西元六世紀中，日本開啓以儒學為中心的中國典籍研究，研究者雖然保留漢語的書寫形式，卻發展出自己的一套閱讀方式—訓讀。此外，由於上層統治者將漢學當成統治工具，使得作為當時主流文化的漢學，具有「國家學術」³¹的色彩。

明治初年，由於「國學」意識高漲，開始以「漢學」來界定關於中國古典的學問，加上幕末維新時期，西洋哲學傳入日本，漢學則逐漸成為一門相對於西洋哲學的學科。明治維新之後，「皇學」地位比「漢學」崇高，之後甚至完全以「洋學」為導向，「漢學」被邊緣化了。

然而，在 1879 年（明治 12 年）所頒布的《教育大旨》，算是力挽漢學頹勢的努力，元田永孚（1818-1891）、西村茂樹（1828-1902）等人發起「儒教主義式」的道德，是種「忠」優

³¹ 請參考孫歌，〈日本「漢學」的臨界點〉，《中國學術論壇》，2005 年 7 月 20 日，<http://www.frchina.net/data/personArticle.php?id=2638>。

於「孝」的日本倫理觀；1890年（明治23年）頒布《教育敕語》後，更是視儒教為教化工具。這時文獻中常常出現「儒教」的用語，漢學雖然在道德領域佔有一席之地，但也隨著宗教性的提高，逐漸喪失純學術的權威。³²明治40年代，政府為了宣導「家族國家觀」，服部宇之吉等人提出國家至上主義式儒教解釋，強調「忠孝一致」、反對「易姓革命」。

比提倡「儒教」稍晚一些，有一批中國研究者刻意與政治意識形態保持距離，以冷靜、理性的態度從事學術研究，並提倡西歐東洋學式的方法，這就是所謂的「支那學」或「東洋學」。³³這一派的代表學者有狩野直喜（1868-1947）、內藤湖南（1866-1934）、白鳥庫吉（1865-1942）、津田左右吉（1873-1961）……等。然而，隨著日本國力的增長，這種「客觀」的中國研究方法，也同時用在國家學術體制下，從事政治目的的相關研究。

之後，竹內好則同時批判舊漢學與支那學，一方面，他認為舊漢學欠缺知識體系與實証性，不僅缺乏自我意識，也沒有他者意識；另一方面，支那學雖然為舊漢學帶來體系性、科學性，也加入了他者意識，但是在一切以「科學」為前提下，逐漸喪失學術熱情與活力，且固定化了研究對象。³⁴

³² 請參考陳瑋芬（2004.6），〈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，頁221。

³³ 同前註，頁223。

³⁴ 請參考張崑將（2004.12），〈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，頁273-276。

溝口雄三在重新省視日本中國研究之後，特別針對津田左右吉與竹內好進行討論，一方面，溝口認為竹內好仍是一種「西方中心」，相對於「非歐洲」的中國，批評無主體的日本；另一方面，溝口肯定津田支那學背後的「原理」，提倡擺脫竹內好融入中國太深的影子，主張「以中國作為方法，以世界作為目的」，各主體在相互異別化之後，才能通往充分多元的世界史。

大致梳理日本漢學的歷史脈絡後，本書試圖在這樣龐大的知識體系下，找出津田的定位。津田生於 1873 年（明治 6 年），他秉持著支那學者「應該」有的精神——批判的眼光與良好的思維素養——先就神代史提出質疑；之後則進行日本國民思想研究與日本文化批判，以構築更為清晰的國民觀、國體觀與天皇觀；稍後展開的中國文化研究、儒道思想批判，則藉由強調中日之間的差異，以襯托具有特殊性的日本，而歐美則是作為日本需要超越的對象。津田將中國與歐美都當成他者，來觀照日本自身，不論是對待中國、日本還是歐美，他都貫徹批判的精神，可以說是最實至名歸的支那學家。

二、問題意識

從前述的日本漢學史，我們可以發現日本自從開國之後，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、理性與實證主義的影響，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。³⁵

對津田來說，漢學研究的缺失在於，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；這樣的研究未曾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理。³⁶

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，因此不可能意識到日本與現代所產生的實際問題。若想以自由的學術見解對儒教進行正確的研究與批判，就必須擺脫以往儒教的傳統立場，並將儒教或中國一切的文化現象當作「研究對象」，這就是津田提倡以「支那學」取代舊漢學的理由。

《支那思想與日本》就是基於上述的方法論所展開的，津田曾因這本書，遭受中國與當時日本右翼的強烈批判，該書的兩個論點分別為，中日的文化本質及歷史脈絡完全不同，且在文化的層次上，東洋不是一體。此外，書中還特意對「支那文

³⁵ 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。

³⁶ 同前註，卷21，頁356-358。

化」抱持否定態度。也就是說，現今的日本處於西洋文化＝世界文化的進程中，和謹守於固有支那文化的中國全然不同，所謂的東洋世界並沒有形成。在這裡津田十分肯定西洋文化的普遍性，對中國文化的普遍性則全然否定。這樣的構圖貫穿其記紀批判、日本國民思想研究、國民論與天皇觀。

因此，本書試圖從《支那思想與日本》一書出發，把書中的主要論點——中日文化異質性以及對中國的負面認識，置於津田的思想脈絡中來思考，並具體探討津田的記紀批判、³⁷ 公共國民論、³⁸ 天皇宗家論，進而理解津田中國觀的意義何在。

透過對津田中國觀的分析，來了解開國之後的日本知識界，

³⁷ 津田的記紀批判以「為什麼天照大神有父母？」這個疑問為始，更進一步去思考，日神從天上降臨地面的理由，他提出的解答就是「血族主義」，在津田的眼中，國土與皇祖神為伊耶那歧、伊耶那美所生，先生國土，且二神為地上的神，因此，日神是在地上出生。津田透過對神代史的深刻理解，闡明其根本精神在於，以血族關係來說明皇室定位，進而推論說，「大八島國上面的神與人，全都以作為日神後裔的皇室為中心，皇室代表大血族的宗家」。因此，神代史是為了解明皇室由來所寫的故事，以此推論，其作者為宮廷之人，綜觀全體，神話絕對不是國民的傳說，或是國民的敘事詩，也不是國民的感情與精神的結晶。津田藉由記紀批判來克服神話的、先驗的國民觀，創造出感性與理性兼具現代國民觀。

³⁸ 津田認為，民族是基於人種，長期共同生活之下所形成的文化共同體。與民族相對的國民，則是以同一國家為基礎，共同經歷政治生活所產生的政治集團。日本這個國家剛開始是由天皇和氏族所共同組織而成的，首先在這個範圍內誕生國民。之後，又形成武士與平民的階層，也就是說，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。而這種由貴族、武士、到平民的國民形成的過程，在亞洲只有日本才有。然而，公共生活的發展，必須先培育作為社會精神的鄰人之愛（公共性），津田整個日本國民思想、文學的研究，都是以此為視角進行嚴厲的批判，當中仍是站在「現代文化」視角，峻別日本與中國的文化。

在面對明治以降的民族問題下，如何替日本尋求一個具有現代意義的身分。這樣看來，津田的理論只是一種工具，理論背後究竟隱含著怎樣的情感狀態，才是本書探討的重點。

第四節 研究方法與章節安排

一、研究方法

本書試圖擷取「外在研究法」(External Approach)與「內在研究法」(Internal Approach)³⁹的精神，來從事特定人物的思想研究。

「外在研究法」認為，特定研究對象作為「歷史人」，其所處的社會轉變自然會對他們思索自身的方式造成影響，因此，要解讀研究對象的思想內涵，就必須將研究對象還原至歷史情境中。然而，光採用「外在研究法」是不足的，因為研究對象並非完全受到歷史環境制約，仍有自主思考的空間，這時佐以「內在研究法」，著重解釋思想內的「單位觀念」的內在聯繫與相互關連。這兩種研究方法將在本書各章交互使用。

此外，本書還試圖透過比較津田與其他日本中國學家，來

³⁹ 黃俊傑、蔡明田，1997年12月，〈中國政治思想史研究方法試論〉，《人文學報》，第十六期，頁1-43。

突顯津田思想的特殊性，並且透過和津田在相近時代背景下成長的思想家，藉由他們對於當時緊張狀態的反省，勾勒一個更容易讓人產生同情式理解的時代相。之所以挑選內藤湖南（Naito Konan, 1866-1934）與白鳥庫吉（Shiratori Kurakichi, 1865-1942）來與津田比較，是因為他們與津田共享了明治時代所盛行的科學觀，而白鳥作為津田的老師，津田對於白鳥的思想有繼承也有轉折，本書則著重於轉折的部分。但礙於篇幅，本書主要僅探討白鳥與津田的思想差異。

就津田與內藤湖南來說，內藤是把日本視為東洋的一員，津田則把日本當作世界的一部分來考量；對內藤來說，中國在日本之中，中國研究就等於省察自身，而近代日本是保存中國文明傳統的國家；對津田來說，中國是他者，是個觀察對象，而日本獨特的傳統與西洋文明相連，且日本正在脫卻中國對它的影響。此外，關於神代史的理解，內藤認為描述皇室根源的神話，就如同堯舜禹的神話，是作為史實的研究對象；反觀津田，他認為神話是無稽之談，質疑皇室先驗的、超歷史的位置，站在西洋＝普遍的立場，來追究日本傳統文化的問題。⁴⁰

至於白鳥庫吉與津田最大的區別，在於彼此對先驗的、神話的皇室觀與國民觀的看法。1904年，白鳥十分關注國家的發展，看到亞洲諸國的衰退，促使他去思考「處於當今亞洲的日本為何會如此昌盛？」白鳥認為，可能因為日本身為島國民族，

⁴⁰ 請參考江上波夫編，《東洋學の系譜》第一集（東京：大修館，1992），頁165。

加上日本擁戴萬世一系的皇室，日本國民才會如此團結。⁴¹ 因此，當各國優秀的文明傳入時，可以截長補短，以產生「文質彬彬（白鳥用語）」的日本社會，想當然爾，白鳥自然把記紀當成古代國民理想的體現。當時正逢辛亥革命，恰好喚起他對皇室永續性的危機感，藉著把皇室比擬成中國的「天夫れ自身」（所謂的「天夫れ自身」⁴² 意指天自身下凡統治人間），它是以萬世一系、不變性為基礎的國體。⁴³

然而，對於已經確立「官人述作論」，且不斷摸索國民論的津田來說，不得不對皇室先驗的、超歷史的位置抱持懷疑的態度。反而以皇室=國民內部論，西洋=普遍立場的公共國民論，克服神話中先驗的國民論，產生結合感性⁴⁴ 與理性的現代國民觀。

⁴¹ 白鳥庫吉，〈我が国の強盛となりし史的原因に就て〉（一九〇四年『世界』一号），《白鳥庫吉全集》第九卷，一六六頁。

⁴² 白鳥庫吉，〈支那の国体と中華民國の現状〉（一九一三年『東洋時報』一七九号），《白鳥庫吉全集》第十卷，一六四頁。

⁴³ 請參考岩崎信夫，〈津田左右吉の中国・アジア観について--公共的國民論の成立事情の視点から〉，《史潮》，通号 39(1996年8月)，頁 60。

⁴⁴ 津田了解到兩種天皇的狀態，一個是在世界史上普遍出現的，類似一種祭司，一種超越性的、宗教性的，所賦予天皇神的權威；一種是在國家成立之後，才衍生出來的實際面貌。由於日本民族具備公共性的視野（從政治的層次去談，就是一種透過國家、或是某種持續性的、穩固的結合的力量，而實現出來的一種意識；從道德層面上來看，公共性就是一種社會基礎上所自覺到的鄰人之愛），在這個國家內部，完全沒有民族的對立與征服，以及讓人征服的那種歷史與體驗。津田的公共性(鄰人之愛)，就是以一種異質的非存在性作為基礎，由異質的彼此所結合而成的非存在性狀態。因此，津田所謂鄰人的愛，就是讓這種異質的非存在狀態的原因，民族的全體就是國民，一個民族就是一個國家，以鄰人之愛為基礎的公共性，爲了要全面實現，就必須與官僚政治、軍國主義、資本家的跋扈作個決斷，且

二、章節安排

本研究礙於作者本身的知識與語言能力的限制，無法閱讀完津田左右吉博士的所有著作，如此一來，必定會阻礙讀者去了解津田左右吉思想的全貌，然而，本書並非要探索津田左右吉思想的真實樣貌，而是藉著津田的思想，來剖析近代日本所面臨的民族問題——對於代表近代性的西洋，以及以漢學為表徵的中國，是否抗拒？是否排除？再者，津田理論的背後，究竟隱含如何的情感狀態？往後若有更深入探討津田思想全貌的研究，也歡迎指正與對話。

本書分成六個部分，第一章為導論、問題意識與研究方法。

第二章將介紹日本明治、大正至昭和的社會概況與知識圈面貌。從明治至昭和時代，日本社會經歷了明治維新、大正民主運動、大東亞戰爭等重大轉變，對歷經三個時代的津田來說，社會轉變自然影響其思索自身與日本命運的方式。再者，探討津田史學在日本史學系譜之位置，以及津田如何看待歷史，作為一個歷史家，又該身負什麼樣的使命。

第三章將探討津田左右吉的中國學研究。首先，本書將整理津田一系列批評舊漢學的文章，並由此導引出津田對「支那

過程中，並不是將異質事物拉向自己，而是天皇所喚起的一種親和感。以上可參考田尻祐一郎，〈津田左右吉と「天皇」〉，《日本思想史學》，35(2003)，頁 56-61。

學」研究方法的提倡。接著，具體分析《支那思想與日本》一書，由於該書特別以中國與亞洲為主題，藉此，可以了解津田的中國觀與亞洲觀。同時，津田對於中國古代思想（儒家、道家）的評價，也將納入討論。本章的重點在於，以津田鮮明的中國觀，呈現出津田對於西洋、中國與亞洲的基本立場。雖然津田的中國研究比記紀批判、國民思想研究來得晚，但是本書試圖先討論津田的中國觀與亞洲觀，四、五章再來回溯津田中國研究的起點。

第四章將探討津田左右吉的記紀神代史研究。首先，依序討論津田的記紀批判，與白鳥庫吉對於記紀神代史的見解，藉此分析出師生兩人的思想齟齬。其次，分析津田的中國觀如何若隱若現於記紀批判中；任津田藉由記紀批判形構「具備現代意義」的國體觀的過程中，中國又是如何被當成一個急欲排除的對象。

第五章將探討津田左右吉的現代國民論與現代皇室論。首先，分析津田以文學作品為素材的國民思想研究，試圖發掘：在津田的眼中，日本這個國家究竟是如何形成？以及國民在國家形成的過程中，應扮演何種角色？再者，探討津田的天皇觀——津田如何為天皇尋求一個具備現代意義、超越政治變動又具備日本特殊性的身分？本章的重點在於，津田如何兼顧普遍性與日本特殊性的追求，而中國又是如何被當成排除的對象，這些都將貫穿於津田的國民論與天皇論中。

第六章為結論。這章將總結前面三章的討論，回過頭來探討津田中國觀在記紀研究、公共國民論、天皇宗家論等研究中

的位置；並試圖在津田一連串的理论论述中，分析其合乎逻辑的理论背后，究竟隐藏何种「情感」状态，真的是一般人所说的「蔑视中国」的情感？还是另有其他的情感欲望？

第二章 津田思想的形成

第一節 津田所處的日本社會概況

從明治至昭和時代，日本社會經歷了明治維新、大正民主運動、大東亞戰爭等重大轉變，對歷經三個時代的津田來說，社會轉變自然影響其思索自身與日本命運的方式。因此，這一節將介紹日本明治、大正至昭和的社會概況與知識圈面貌。

一、明治時代（1852-1912）

（一）由上而下的文明開化政策

明治政府成立初期開始，「民族主義」就一直作為指導日本近代化的重要源頭。面對列強的壓迫，當時的政界多認為，明治政府唯有透過「學習西洋文化」這條捷徑，才能鞏固國家民族的統一與獨立。縱觀明治時期，政府由上而下推行「文明開化」政策，以打破封建社會的種種束縛，建立現代社會。政府並引進西方立憲制度，然而，目的卻是藉此來加強國家權力。再者，政府又致力提升國民的程度，但其中主要願望未必是要

促進國民性的成長，而是培養出一定文化程度的國民，以與政府配合、達成富國強兵的目標。以上這一連串的變革，往往被統稱為「明治維新」⁴⁵。

明治六年（1873年），一群頗具代表性的啓蒙思想家創立「明六社」，社長為森有禮（1847-89），成員包括：福澤諭吉（1834-1901）、西村茂樹（1828-1902）、中村正直（1832-1891）、加藤弘之（1836-1916）等，他們站在自由主義、民權的立場，向大眾介紹西洋文化，然而，由於他們當時幾乎都是明治政府的官僚，所以大體上是從國家主義的立場出發，來理解啓蒙的重要性，以確立強而有力的集權政治。

明六社的成員中，福澤諭吉可說是影響力最大的一位，他初習漢學、之後曾習蘭學與英語；並數次遠赴歐美，將所見所聞集結成《西洋事情》一書，維新之後緊接出版《勸學篇》與《文明論之概略》。《勸學篇》一書以「人人生而平等」為開端，並根據社會契約論，說明人民是國家的主人，號召人民捨身衛國，使日本能與先進國家並駕齊驅。此外，他又提出「實學」才是先進的學問，唯有投身實學，個人才能獨立自主，國家才能文明開化、並完成國家獨立。由於福澤諭吉對於實際與效用的重視，促使他的學問隨著時空的差異與他對當前時代需要的判斷，呈現出後世看來的複雜性與矛盾性。

⁴⁵ 至於明治維新是否為日本進行西化的起點，仍有所爭論。關於明治維新史觀，大致可分成國家所採用的「尊王攘夷論」與「王政復古論」，以及「佐幕派」的維新史觀。因為這並非本書要處理的重點，所以仍採用「尊王攘夷」、「王政復古」的說法。

在《文明論之概略》中，福澤首先闡述「文明」的意涵，他認為，雖然文明一詞包含物質與精神的層面，但是精神才是文明發展的基礎，而「文明的精神」包括：自由、科學、理性，唯有如此，才能擺脫「對古習的迷戀」。福澤還分析比較日本書明與西洋文明，提出日本落後、西洋先進的線性史觀，⁴⁶因此，爲了國家的獨立，他主張必須透過「文明」這一個手段。整體來說，同爲啓蒙主義者與國家主義者的福澤諭吉，正如同明六社的大部分成員，站在國家主義的立場來理解啓蒙的重要性。

福澤並於明治十六年（1883年）發表以「脫亞論」爲主題的社論，造成社會上一股脫亞的風潮。⁴⁷福澤更進一步從文明型態的差異來盱衡時局，以日本近代化過程中的國權擴張，與實現日本國家利益爲前提，採取蔑視並掠奪中國與朝鮮的利益爲基礎，甚至進一步侵略亞洲各國的政策視野。⁴⁸

（二）自由民權運動、儒家復興與教育統治

不過，明治初年的政治領導者雖有改革之心，卻不希望看到全面的改革，這造成自由主義與民權運動將矛頭轉向統治機

⁴⁶ 福澤在《文明論之概略》中，將文明劃分爲四個階段（渾沌期→野蠻期→未開化期→文明開化期）與三個類型（野蠻國家、半開化國家、文明國家）。

⁴⁷ 然而，福澤並非第一個提出脫亞論的人，這樣一種理論型態，大致萌生於明治政府所派遣的岩倉具視（1825-1883）的使節考察團，考察後所完成的報告書，可謂爲脫亞論的雛型。井上馨（1836-1915）擔任外務卿之後，也發表一系列脫亞的觀點。以上請參考林正珍，《近代日本的國族敘事—福澤諭吉的文明論》，台北：桂冠，2002，頁19-20。

⁴⁸ 同上註，頁20-21。

構，並且遭到政府當局的鎮壓。另一方面，先前被視為封建思想代表的儒家思想，則再次成為御用學問。

明治七年（1874年），民間面對政府的專制，展開自由民權運動。《設立民選議院建議書》在《日新真事誌》發表後，引起廣泛的討論。首先，針對是否設立民選議院，明六社內部意見分歧，主要分成贊成、批判與言之過早三派。進而引發「民權派」的回擊，首推植木枝盛與中江兆民，以這兩位民權思想家，與明六社的啓蒙思想家，在本質上有重大的差別——植木與中江是採取「明確的人民主權」為立場。

明治十二年（1879年），天皇侍講元田永孚（1818-91）所起草的《教育大旨》，目的在伸張儒家的道德觀。明治十三年頒行修正的教育令，強調「修身第一，養成愛國心、尊皇心」。明治二十三年（1890年），天皇又頒布《教育敕語》，意圖鞏固天皇制國家的教育，在當時眾多解說《教育敕語》的書籍當中，尤以井上哲次郎所著的《教育衍義》，⁴⁹最契合當時的官方論調。井上留學德國，借其哲學修養來解說《教育敕語》的意義，並以「孝悌忠信、共同愛國」作為其根本加以鼓吹。

（三）民族主義與神道國教化

1883年接待外賓的「鹿鳴館」落成，在此舉辦不少舞會，

⁴⁹ 關於《教育衍義》的相關分析，可參考陳瑋芬（2003年12月），〈井上哲次郎對於「忠孝」的義理新詮——關於《敕語衍義》的考察〉，《清華學報》，新33卷2期，頁399-437。

並強制推行歐洲風俗，面對明治政府的歐化政策，民間逐漸興起保守國家主義、國粹主義，一方面不贊成政府軟弱的外交方針，另一方面也質疑純粹西化的路線。

明治二十年（1887年），德富蘇峯（1863-1890）創立了「民友社」，並創辦了《國民之友》，出發點是爲了批評「貴族的、表面的、無人民的」日本近代化，標舉平民主義，並於明治二十三年（1890年）創辦《國民新聞》。德富蘇峯曾參與自由民權運動，但是他深深感覺到，當時的一些民權主義者仍散發著舊時代的氣息，⁵⁰名爲民權，實爲國權，而他的平民主義，正是要批判明治政府和民權論者的國權主義和擴張主義的偏見。然而，到了明治中後期，貴族與平民之間的對立卻在德富蘇峯的思想中消解了，因爲他已經由「平民主義」走向「國民主義」。⁵¹

明治二十一年（1888年），三宅雪嶺（1860-1945）、志賀重昂（1863-1927）、井上圓了等人結成「政教社」，並出版《日本人》雜誌，一般稱之爲國粹主義。國粹主義的出現正是針對政府一味追隨列強的媚態，他們主張要以日本人的國民性的自覺，進行由下而上、以平民爲基調的自主性改革。此外，國粹主義不同於偏狹的國家主義：雖然國粹主義強調國民自覺與民

⁵⁰ 請參考 李冬君譯，松本三之介，《國權與民權的變奏——日本明治精神結構》，北京：東方出版社，2005年4月，頁94。在自由民權運動的時期，德富蘇峯的出生地熊本，有兩個民權派系，一爲改進黨系的實學黨，另一爲自由黨系的相愛社，後者較爲激進，而德富蘇峯正是加入後者。

⁵¹ 關於德富蘇峯思想的轉向，可參考同上註，頁107-108，以及陳秀武，《日本大正時期政治思潮與知識份子研究》，北京：中國社會科學出版社，2004，頁70-137。

族獨特性，但絕對沒有陷入惟我獨尊的民族主義；雖然反對政府的歐化政策，卻不反對歐化本身；雖然強調民族獨特性，卻非偏狹的排外主義。⁵²

再者，宗教上也可以看到國粹化的現象。1868年明治政府頒布「神佛分離令」，並積極鼓吹神道，到處都有「排佛毀釋」運動。明治憲法還規定日本各種宗教都需接受國家神道的統治，明治二十四年（1891年）的久米邦武（1839-1931）筆禍事件，⁵³就足以說明神道地位的不容質疑。

（四）近代國家、社會體制逐漸成形

明治二十二年（1889年），頒布「大日本帝國憲法」、並開設議會，日本近代國家體制逐漸確立。甲午戰爭（1894-95）與日俄戰爭（1904-05）的勝利，促使日本躋身強國之列，並運用馬關條約的賠款，改制為金本位制，增進與歐美金融市場的互動。甲午戰爭與日俄戰爭的勝利，分別象徵日本「帝國的自覺時期」與「以帝國的姿態獲得世界認可的時期」。⁵⁴

此外，經過三國干涉還遼的事件之後，更讓日本政府感受

⁵² 同前註，頁112-114。

⁵³ 事件的始末：明治二十四年，帝國大學文學科教授久米邦武，在《史學會雜誌》第23~25期刊載一篇題為《神道乃祭天之古俗》之論文，認為神道實非宗教，可與佛教並行不悖。田口卯吉又在《史海》雜誌上加以轉載，並向國家主義者與神道家展現挑戰的態度。最終，久米邦武還是敵不過守舊派的圍剿，取消了該篇論文，並失去大學教職。

⁵⁴ 請參考 松本三之介，〈國民的使命觀の歴史的變遷〉，《近代日本思想史講座》8〈世界の中の日本〉（築摩書房，1961）。

到軍備擴張的重要，於是在日俄戰爭之後，以重工業為中心進行產業革命，自然促成獨佔資本的形成，三井、三菱……等財閥逐漸產生，日本資本主義的急遽發展，並進一步促成日本初期的社會主義。

明治三十六年（1903年），幸德秋水（1871-1911）創設「平民社」，以自由、平等、博愛、正義、人道、和平為目標，嚴厲批判當時無視國民意志的藩閥政府，但是平民社最終敵不過桂太郎內閣的彈壓，明治三十八年（1905年）宣告解散。不過，由於最後由激進派支配了社會主義運動，過於急進的結果，終於促成明治四十三年（1910年）的「大逆事件⁵⁵」，把行動派的社會主義者一網打盡。

二、大正時代

大正元年（1912年）底發生的大正政變，⁵⁶開啓了一個渴望建立新社會的大正時代。大正二年（1913年）的護憲運動，

⁵⁵ 所謂的「大逆事件」，指的是明治四十三年，一位名叫宮下太吉的人，受幸德秋水影響，決定暗殺天皇而進行試爆炸彈，政府當局發現之後，藉此逮捕大批社會主義者與無政府主義者，並進行秘密審訊，有24人判處死刑，之後有半數改為無期徒刑，幸德秋水等12人遭處決。

⁵⁶ 所謂的「大正政變」，指的是大正元年底，由於軍部的反對，西園寺內閣全體辭職，元老會強行成立第三次桂太郎內閣，促使國民黨的犬養毅與政友會的尾崎行雄……等人組成「憲政擁護會」；報紙也發揮出強大的輿論力量，揭起「打倒閥族，擁護憲政」等口號；民眾的支持運動也熱烈展開，促成日本「第一次的護憲運動」，最終桂內閣不得不以倒台做結。

則是作為「大正民主主義運動」的出發點，大正年間要求民主主義改革的思潮或活動，都可以稱之為「大正民主主義運動」，其目標在於縮減特權力量、以議會與政黨為政治中心、以及擴大人民參與。

明治二十二年（1889年），日本頒布帝國憲法，但是這部憲法還存在多種解釋的可能，在大正政變之前，就引起憲法學者熱烈的爭論，其中以美濃部達吉（1873-1948）與上杉慎吉（1878-1929）的論爭最引人注目。美濃部達吉基於「國家法人說」的理論，認為統治權屬於國家這個法人，而天皇則是以代表機關的身分來行使統治權，因此他強調在帝國憲法的範疇內增強議會的權能。反之，上杉慎吉則提倡「天皇主權說」。昭和七年（1932年）擔任貴族院議員，但在法西斯主義越來越猖獗之下，昭和十年（1935年）美濃部達吉因「天皇機關說」遭控以不敬罪，多本著作被禁止，也失去議員的職務。

明治末年、大正初年也出現了「民本主義」思想，從歐美留學歸國的吉野作造（1878-1933），對於上述的明治憲法體制之衝突，他力主「民本主義」可與君主制同時存在，然而，這種主張招致堺利彥等人的批評，認為這是不徹底的民主主義論。作為一個溫和的民主主義改革者，這種務實的態度也反映到他的中國觀上，吉野作造一直以日本的國家利益為著眼點，因此，隨著國際與中日政治環境的轉變而有所更動。⁵⁷ 吉野作造並於

⁵⁷ 關於吉野作造的中國觀，在 21 條要求的交涉期間，他一直為日本政府提供合理化的解釋；但是到了五四運動時期，卻轉而認為 21 條要求不能代表日

大正七年（1918 年）底創立「黎明會」，是一個民主思想的啓蒙團體；大正十三年，他進入《朝日新聞》社，但不久因筆禍退職，之後就任職於東大，並創立「明治文化研究所」。

此外，第一次大戰期間，日本財閥有顯著的發展，可是勞工的生活卻日益困苦，甚至在 1918 年夏天爆發「米騷動」，瞬間成爲全國性的騷亂。民本主義運動就順勢與勞工運動、農民運動結合起來，迅速發展。再者，個人主義也是大正思想的特徵之一，其中又以西田幾多郎（1871-1951）的哲學思想最受青年學子歡迎。

三、昭和時期（1926-1989）

（一）戰時統制

昭和初期，由於金融危機、世界性的經濟恐慌與農村不景氣，日本國內充斥失業者，人們爲了逃避現實，就往色情等出路中尋求抒發。社會的不景氣，帶動社會運動的發展，但是卻遭到政府嚴厲的鎮壓，最終幾乎瀕臨崩潰。

「大陸政策論」提倡以滿、蒙作爲帝國之生命線，軍部以此作爲政策方針，終於爆發一連串的侵華事件，隨著昭和十二

本的國家利益，只能說是日本官商界的利益；之後，他不僅不譴責五四運動中的反日現象，反而認爲這是民主化運動，象徵中國青年的覺醒，並提倡中日一起爲民主化而努力。

年（1937年）「國家總動員法」的公佈，日本隨時可以動用人力物力，以達成戰爭的成功，議會也失去制衡的力量。

面對政府的戰時統制，文化界在初期雖有所抵抗，但是在昭和十二年（1940年）七七事變發生之前後，軍部、官僚的言論統制更加嚴重，因此，文化人最終往往只能沉默或順應局勢。⁵⁸再者，雖然昭和出年出現不少唯物史觀的名著，但是另一方面，右翼國家主義者也開始活動，1930年代為其巔峰期。對外方面，日本則高喊「八紘一宇」的口號，對亞洲展開侵略。

（二）戰後復興

昭和二十年（1945年）八月，投於廣島與長崎的兩枚原子彈，終止了戰爭狀態。盟軍最高司令麥克阿瑟（Douglas MacArthur）率軍進駐日本。一方面，為了瓦解日本前近代的因素，另一方面，為了摧毀日本軍國主義，因此，麥克阿瑟在日本推行一連串的變革，包括：經濟民主化、解放婦女與專制政治、培植勞工組織、教育自由主義化，以及教育、司法、行政制度之改革。昭和二十一年（1946年）底，以民主主義與和平主義為主軸頒布了新憲法，否定了舊憲法中的天皇主權觀，天皇轉而成為國民統合的象徵。

不過，隨著冷戰的白熱化，美國為了扶植日本成為亞洲的

⁵⁸ 昭和時期發生的思想彈壓事件，大致有三·一五事件（1928）、四·一六事件（1929）、瀧川事件（1933）、天皇機關說事件（1935）、人民戰線事件（1937-38）、河合事件（1938）、津田事件（1940）。

反共堡壘，於昭和二十七年（1952年）生效安保條約，日本雖然因此恢復獨立國家的地位，但是美軍仍駐留日本。

第二節 津田史學方法與歷史觀

一、取長民間史學與學院派史學

若從日本史學系譜來理解津田史學方法的源頭，我們必須從明治初年的啓蒙思想家開始談起。

（一）民間史學⁵⁹

如前述所提，明治初年的日本以文明開化為目標，因此歷史家大多關注於實踐的層面，致力於規劃日本未來的藍圖，例如：福澤諭吉的《文明論之概略》與田中卯吉的《日本開化小史》。雖然啓蒙思想家的史學論述富有強烈的問題意識，但是對於具體的史實卻缺乏認識。⁶⁰

處於在野位置的民間史學派，有意識地對抗下述的學院派史學，他們繼承啓蒙思想家撰寫文明史的方法，像是德富蘇峰、

⁵⁹ 此為家永三郎對在野之學問的總稱。

⁶⁰ 家永三郎，〈津田の學問と思想〉，《思想》，通号 452（1962年1月），頁 180。

山路愛山的許多史學論著都是如此。民間史學派的史學家大多認為，以前漢學、官學所寫的歷史只是「日本政府的歷史」、拘泥於考證的「死的歷史學」，一點也不關注國民如何生活。日本戰後的歷史學，也是在「學院派史學=官學」vs.「民間史學=民眾史、國民史」的對抗圖式下，給予民間史學極高的評價。這類的研究者雖然如同明治初年的啓蒙思想家，十分關注實踐層面，並持有強烈的問題意識，但是著作卻缺乏紮實的結構；再者，他們雖然站在與正史對抗的圖式下構築「國民史」、「民眾史」，可是仍隱含啓蒙知識人的「愚民觀」，而且這些關於「民眾」的歷史，可能只反映了歷史家的願望而已。

(二)學院派史學

明治時期還存在著以帝國大學為中心的學院派史學，他們採用里斯（Ludwig Reiss）所傳入的德國史學實證研究法，以象牙塔內的研究者姿態，從事踏實且精緻的知識活動，例如：田中義成等人。由於這類研究大多缺乏思想性，因此較為容易接受官方的意識形態，再者，明治憲法與教育敕語體制的確立之後，國家主義的道德佔有重要的位置，進而阻礙史學界追求學問的自由。

舉例來說，南滿鐵路東京分社成立的「滿鮮史研究歷史調查室」，其所進行的研究集中於一狹隘的、專門的領域，利用精緻的研究方法來考證原典，因此，民間史學家與戰後史學家，總是將學院派史學視為「沒有思想性的學問」、「死的歷史學」、「學者研究的歷史（vs. 民間史學=人民讀的歷史）」。

(三)日本史學系譜下的津田史學

反觀津田史學，史學家家永三郎認為，雖然津田曾經在白鳥門下學習實證研究方法，並於「滿鮮史研究歷史調查室」擔任研究員期間，但是初期還是無法適應學院派史學狹隘的研究領域，並深感學院派史學的思想停滯，不過津田最終還是克服這種違和感，學習到帝大東洋史學者的研究態度。另一方面，津田在高度的自覺下，不甘心僅僅作為學院派史學的門徒，反而分別取長於學院派史學精緻的、紮實的研究態度與方法，以及啓蒙思想家、民間史學的強烈問題意識，並熱烈追求各領域的學問（包括：藝術、文學等），形成融合各方優點的津田史學。⁶¹

再者，若在「學院派史學（官學） vs. 民間史學（民眾史）」的對抗圖式下看待津田史學的話，史學家鹿野正直認為，在思想被知識精英所獨佔的時代下，津田把作為「生活者」的國民與「思想」結合起來，故津田把思想的意義從形上學的層次下拉到「生活的心的層面」。依照鹿野的說法，津田繼承對抗官學、國體的民間史學派，把傳統的、素樸的、自然的「民眾」視為與支配階級對抗且真正寫下「日本史」的生活者，產出「作為國民的日本人」、「作為國民文化的日本文化」……等論述。

⁶¹ 同上註，頁 181。

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。⁶² 故單從國家、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。⁶³

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，相同的狀態不會再度出現。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。⁶⁴

⁶² 〈必然、偶然、自由〉，《津田左右吉全集》，卷 20，頁 42。

⁶³ 請參考木村時夫，〈津田左右吉博士の歷史觀〉，《史觀》，通号 86.87，頁 169。

⁶⁴ 同上註，頁 170-171。

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」⁶⁵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。⁶⁶對於有些人將考察歐洲歷史所產生的時代區分，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。⁶⁷

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，又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

⁶⁵ 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。

⁶⁶ 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，利用歐洲政治與宗教相關的知識，用來解決日本的問題。

⁶⁷ 〈日本史の時代區分〉津田左右吉，《津田左右吉全集》，卷 20。

世界，「與那個時代一同苦惱、一同歡喜、意欲、空想」，⁶⁸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」。⁶⁹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，所採的批判與價值判斷不同所致，而歷史家之間的立場殊異，不只是知識活動的產物，還是「歷史家全人格的展現」⁷⁰。

第三節 津田的整體研究概述

一、中國研究

津田的中國研究若以研究對象來區分的話，主要分為下列

⁶⁸ 津田左右吉，〈歷史的矛盾性〉，《津田左右吉全集》，卷20，頁185。

⁶⁹ 同上註。

⁷⁰ 同上註，頁184-186。

三種：中國文化研究、論語與孔子研究、道家思想與老子研究。

在中國文化研究的層面，津田特別針對儒教與道家的典籍，找出典籍中所展現出來的中國文化特殊性；並釐清書寫典籍者的階級以及作者背後的問題意識；再者，津田還去關注中國思想的歷史脈絡，以及產生中國思想的政治、社會、文化背景，因此，津田的中國文化研究與中國民族研究，是在從事中國思想研究的過程中逐漸發展起來的。

在津田的論語與孔子研究中，他對照前漢、先秦的書籍、與孔子相關的故事，發現有很多所謂「孔子的言論」都是傳承者重新詮釋、改寫的，那些被重新詮釋、改寫的「孔子言論」反映出傳承者所處時代思考的問題。再者，津田發現目前流傳下來的《論語》大多反映戰國末期的思想，因此他判定《論語》應該成立於戰國末年。最後，綜觀孔子的思想，津田認為這是關於道德與政治的思想；在道德層面，它關乎士大夫的道德，卻未觸及一般民眾的道德，且所講述的是君臣、父子等個人對於個人的道德，卻沒有論及集團生活的層面；至於政治的層面，孔子的思想是站在統治者的立場去進行論述，民眾只是君王的從屬而已，而且孔子的思想所考量的統治狹小區域的君主，反之，孟子的思想訴說的才是以天下為對象的政治。⁷¹

至於津田的道家與老子研究，首先，他批判史記等書中所描述的老子，進而認為老子是虛構的人物。接著，針對《老子》

⁷¹ 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 46。

原典，津田發現《老子》已經提到仁義的概念，加上「仁義」一詞是始於《孟子》一書，因此《老子》應成立於《孟子》之後；再者，《孟子》當時拿楊朱、墨子作為其批判的對象，卻一句也沒提到《老子》，因此津田認為，《老子》的存在必然在《孟子》之後。儒家的書籍當中，第一次批評到老子思想的是《荀子》，由此可斷定，老子存在的時序是在「《孟子》之後，《荀子》之前」。而且津田懷疑，流傳至今的老子思想，已非昔日原貌，由於老子思想自身的矛盾性太大，進而認為這是歷經時代演進，混雜了不同的思想所造成的，同為道家的莊子思想也有相同的特徵。最後，津田認為老子思想只不過反覆訴說政治之術及保身之道而已，而且老子思想也不具備形而上學的哲學思索意義。⁷²

論語與孔子研究、道家與老子研究是作為津田研究中國文化與民族性的基礎。因為津田認為，在看待任何原典，都不能將之視為超越時空的真理、也不能脫離原典所成立的時代背景，應該透過對照原典與思想的歷史變化，發掘原典成立期、各個傳承期所關注的問題，與各時代的社會、文化背景。也就是說，津田的中國思想研究，同時也在研究中國文化與中國民族性。本書礙於篇幅，主要探討《支那思想與日本》（1938）一書，該書就是以上述的中國思想研究為基礎，提出中國與日本的文化差異，並進而提出「文化上」的東洋並不存在。津田這種特

⁷² 津田左右吉，《道家の思想とその展開》，《津田左右吉全集》，卷 13，頁 105-106。

殊的中國研究方法，在第三章將有更完整的陳述。

二、記紀批判—官人述作論

津田於 1913 年 10 月（大正二年）發表了《神代史的新研究》一書，認為記紀神代史只是為了展現皇室的尊嚴，在某個時代、由某人構思創作的故事，神代史不僅不是事實，還是穿鑿附會之說。雖然認為記紀神代史不是事實的想法在江戶時代已經存在，可是像津田這樣不僅把記紀當成神話、故事來閱讀，還把記紀當成批判對象、文獻史料的作法，在當時的歷史學、思想史、文學界都前所未有。大正八年八月發表的《古事記與日本書紀研究》，總結了津田當時在早稻田大學的授課內容，不僅批判了記紀的性質與其中的故事，還把記紀神代史當成日本上代史的史料，重新發掘記紀的價值。大正十三年二月出版的《神代史研究》，屬《神代史的新研究》的續編，史料批判性增強不少。1930 年 4 月（昭和五年）發行《日本上代史研究》，昭和八年九月出版《上代日本社會及思想》，津田對日本神代史的研究，開啓了津田日後獨特的國民觀與天皇觀。戰後津田頻繁修正、增補《神代史的新研究》、《古事記與日本書紀研究》、《上代日本社會及思想》……等書，引發家永三郎為首的史學家質疑津田有思想轉向的傾向。本書礙於篇幅，在記紀批判的部分，僅探討津田戰前未修正、增補的部分。

三、日本國民思想研究

大正二年出版《神代史的新研究》之後，津田隨後於大正五年發行《文學中所展現的我國國民思想之研究，貴族文學的時代》，隔年發表《武士文學的時代》、後年出版《平民文學的時代》，津田以文學作品為題材，來考察從古代到近代的國民思想形成過程。

在序言的部分，津田概述日本單一民族形成的過程，以及日本書化形成的過程與特徵，接著從神代史與上代史中的歌謠、民謠、民間傳說開始談起。進入各個時代的研究之後，津田先鳥瞰各時代的社會背景，設立「文化的大勢」一章，之後才開始描述各時代的文學概觀與文化特徵，並針對日本各時代的文化提出批判。

對津田來說，一個理想的文化型態，不是單純去模仿外來文化，而是要以日本人自身的創造性為基礎所形成的；且在形成文化的過程中，一般平民必須參與其中，而非僅僅是上層階級的專利；此外，文化不只是短暫的享樂，而是與國民真實生活感情緊密結合、富有想像力的事物。《文學中所展現的我國國民思想之研究》就是在這樣的標準下，針對文學中所展現的國民思想，進行嚴厲的批判，而且津田不僅批判文化自體，還究明構築出這種文化的國民性、民族性。

再者，《文學中所展現的我國國民思想之研究》一書中，常常把中國設定為比較的對象，把日本思想中受到中國思想文

化影響的部分，視為日本文化的污點加以批判。至於對於西歐思想的想法，在津田的著作中提到不多，所以難以評價津田對西歐思想的態度。

本書在處理津田的國民思想研究時，不僅會談及津田如何看待日本民族、日本國家的形成，還會討論到他對各時代的批判，以及他面對異文化（中國文化、西歐文化）的態度。

四、天皇觀

津田在戰前一直沒有出版關於天皇的專著，他對天皇的觀點只是散見於記紀批判與國民思想研究中。《神代史的新研究》一書，津田於第四章展開皇室宗家論，中國思想又再度作為一個比較的對象，來襯托日本皇室與國民的關係之特殊性。

在《文學中所展現的我國國民思想之研究》一書中，津田一開始就特別強調，「不論國民生活型態產生再大的變化，尊皇愛國的思想從古至今未曾改變。……尊皇心不須多說，自我國國民景仰皇室之時便已深刻的存在。而這種將尊皇心與愛國心一致化、並將尊皇心與國民實際生活緊密結合、使其不僅是國民活動的中心、也是國民精神孕育的象徵，將無限敬愛之情謹獻於皇室的現代我國尊皇思想，難道不是與愛國心之發展一樣，乃透過現代國民生活所孕育而生的嗎？……尊皇之情、尊皇之心雖說古今一貫，但其思想內容難道不是因時代而有所變遷麼」⁷³ 雖然津田

⁷³ 津田左右吉，《貴族文學の時代》序文，《津田左右吉全集》，別卷 2，頁 8-9。

戰後才逐漸外顯自身對於天皇制的支持，可是他對於天皇制的擁護其實在國民思想研究中就已經萌生。

面對戰後民主主義的導入伴隨而來的天皇制廢止論，以及國際共產主義意圖在亞洲建立聯盟，津田展開一系列關於天皇的文章，例如：〈建國的事情與萬世一系的皇室的由來〉、〈關於我國思想的現狀〉……等。與戰前天皇觀的差別在於，戰後津田認為天皇兼具政治統治者的身分，不過，在看待這項思想轉變時，非得將戰後的政治變動考量進來不可。

本論文試圖先考察津田思想形成時的外部社會環境，再回顧津田的中國研究（中國文化研究層面）、記紀批判、日本國民思想研究、天皇觀，最後又重新回到津田的中國文化研究，評估津田的中國觀在記紀批判、日本國民思想研究、天皇觀中的位置。

第四節 小 結

首先，我們在這一章回顧了日本明治、大正、昭和的社會概況與知識圈面貌，藉由「回到過去」，來與津田一同苦惱、歡喜與空想；再者，這一章還探討津田史學在日本史學系譜中的位置，以及津田的歷史觀。

如前述所提，明治時代以來，日本在思想上或政治上的矛盾——自由民權與國家主義的對峙——逐漸顯露出來。隨後，面對自由民權運動風潮的高漲，明治政府選擇以「復興儒教」與

「教育統制」來因應。明治中期以降，爲了牽制基督教與西洋新思想，以儒教、國學、天皇制國家爲基礎的正統道德，成爲當權者統制民眾的工具。

曾經擔任過中學教師的津田，深感國家教育統制的單一化、形式化與官僚化，不僅對此提出批判，津田並基於對於「自我」的尊重，發表自由解放的教育理想。

至於明治後半期以「國體觀念」爲基礎的國民道德，津田將其批評爲從外部壓抑自我的道德，並進一步提出，道德應該是自然形成的一種社會約束，且個人才是道德意識的主體。在津田的歷史觀中，十分強調人的自主性、能動性，甚至把歷史視爲「民眾」主體的努力，並且將「國民力量的擴大」當成日本文化的發展過程，這種想法始終貫穿於津田的國民思想研究中。再者，對於不斷強調日本特殊性的津田來說，當權者在提出的正統道德時所借用的儒教信條，根本是中國人特殊生活、家庭制度、社會組織下所生成的事物，若用儒教信條來強制日本人，事實上是不可能的。

相對於學院派史學者與國學者，津田基於對個人主體性的尊重，從近代主義出發，嚴厲批判前近代的封建思想，並同時對日本的文化進行深層的理解，藉此來打擊天皇制國家下具有主導地位的「正統思想」。再者，津田也批判前近代與當前（津田所處的時代）政治的非民主性格，從近代國民國家的理念出發，強調「公共性」的重要；對於正統天皇制中所隱含的「神秘主義」、「非近代」的非民主性格，也始終維持批判的態度，其結果，正統的明治維新史中，以「大政奉還」之名，進而推

導出來的「天皇主權觀」，和津田的國體觀與天皇觀完全不同。反之，津田是以佐幕派的維新史觀出發，尋求一種超越現實政治並不受時勢變化影響的天皇特質。也就是說，津田認為，政治的運作是歸屬於國民，皇室則必須與政治斷絕關係，這可以稱為「天皇不親政」的天皇制。津田這種天皇制的理想，可以說是繼承了明治 10 年以來自由主義的政治意識，以及大正民主時期的立憲主義政治思想。

如同津田所言：「人在學問的想法，是關乎這個人整體的知識及思想型態，以及形成這種意見的各種特殊由來，再加上其他各種事件所引發無數的因子，進而複合而成的。因此，光看一篇論文、或是一本書，就想要完全理解他人，是非常困難的事。」⁷⁴ 本論文也認知到這種研究限制，因此，嘗試在這一章盡可能呈現出津田所經歷的歷史脈絡，並探討其作學問的方法與歷史觀。從第三章開始，本論文將進入津田具體的研究成果——「中國研究」、「記紀批判」、「天皇觀」與「國民觀」——從津田的記紀批判、國民觀與天皇觀來探討他思考中國的起點，並意圖發掘其理論背後的情感狀態。

⁷⁴ 請參考津田左右吉，〈わたしの記紀研究の主旨〉，《津田左右吉全集》，卷 20，頁 336。

第三章 津田的中國觀與亞洲觀

本章將探討津田左右吉的中國學研究。首先，本章將整理津田一系列批評舊漢學的文章，並由此導引出津田對「支那學」研究方法的提倡。接著，具體分析《支那思想與日本》一書，由於該書特別以中國與亞洲為主題，藉此，可以了解津田的中國觀與亞洲觀。同時，津田對於中國古代思想（儒家、道家）的評價，也將納入討論。本章的重點在於，以津田鮮明的中國觀，呈現出津田對於西洋、中國與亞洲的基本立場，第四、五章再進一步探討津田認識中國、亞洲的原點，雖然就著書先後順序來說，津田的中國研究是在記紀批判、日本國民思想研究之後，可是本論文試圖先探討津田的中國觀、亞洲觀，再回溯津田認識中國的起點。

第一節 舊漢學批判與支那學的提倡

在進入津田的中國觀與亞洲觀之前，我們先看看津田是基於何種研究態度與方法來研究中國。對於當時的舊漢學家（津田將他們稱為儒者），津田從另一種角度，看到舊漢學家的研

究限制，進而提出以「支那學」來替代舊漢學的看法。

一、舊漢學批判

津田在昭和九年（1934年）發表了〈支那思想研究的態度〉一文，用以批判舊漢學家的研究態度。津田提到，拜讀支那典籍、並進行延伸解釋，在日本行來已久，尤其到了江戶時代，漢學成了思想的中心，人們更是力求了解中國的思想。但是在津田的眼中，這些舊漢學家的所進行的研究，「根本不具備現代學術的意義」。⁷⁵

津田認為，不論是過往的支那學家，還是舊漢學家，他們的研究往往有以下兩種傾向：

第一，以儒教為中心去研究支那思想，將儒教視為我們應該遵奉的宗教，傳誦其中所教導的事。舊漢學家延續了江戶時代儒者的態度，此一態度的本質就是將儒家所宣傳的真理視作一個教並予以信仰，使學術態度蕩然無存。實則，學術精神首重批判，而漢學家的態度正缺乏了批判性。

第二，（漢學家）繼承了清朝時代考證學者的研究方法。這是一種在局限範圍內進行研究的學問，不但方

⁷⁵ 津田左右吉，〈シナ思想研究の態度〉，《津田左右吉全集》卷21，頁346。

法上不完備，該方法所能研究的事物也深受制約。因此，（考證方法）無法對思想本身進行研究。由於考證學者都是些不具備思維素養的人，所以思想研究對他們來說是不可以能做到的事。⁷⁶

關於舊漢學家的研究傾向，上述的第一點：以儒教為中心去研究支那，津田在昭和十四年（1939年）所發表的〈日本支那學的使命中〉一文，還有更進一步的論述。

漢學並非在現代學術意義下進行支那研究，而是從支那的立場學習支那事物。過程中，學習到的只是支那的文字與支那的傳統，形成以儒學為中心的思想意義。一言以蔽之，漢學不過是儒學的一支，而漢學者不過是儒者。

…他們只學習支那書籍中所記載的事，並以此為研究之本。這些表現統稱為漢學。從漢學作為儒學的思想側面來看，漢學根本不是現代學術，而不過是宣揚儒教教義的產物罷了。⁷⁷

這種以儒學為真理之原點的教化態度正是「漢學」之所以不具現代學術意義的原因。由於儒教往往以信仰的態度保證其自身真理的完整性，因此伴隨著不容批判的態度。亦即對儒學

⁷⁶ 同上註，頁 346-347。

⁷⁷ 同上註，頁 346。

進行學術研究時，其批判往往不能觸及它的信仰核心，而只能對其典籍內容裡的文字解釋等枝微末節進行有限度的思考。

再者，所謂的宗教必然伴隨著「傳統權威」及「宗派偏執」，這一點會妨害自由的研究。或者，不可能有興趣去考慮儒教的歷史發展，並認為儒教在初期便以完美的姿態出現。⁷⁸

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。

二、支那學的使命

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。

所謂支那學，是指以支那作為研究對象的學術。它不包含自然科學的層面，而是一種對支那文化進行學術研究限定之學問。時至今日，日本也產生了支那研究的相關學問，那就是漢學……所謂的「漢」指的就是

⁷⁸ 《津田左右吉全集》，卷 21，頁 356-357。

支那，從字面意義來看，漢學雖與支那學同義，但我們今天必須摒棄漢學之名，而改用支那學，作為研究支那之學術的名稱。⁷⁹

也就是說，「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。對津田來說，舊漢學家往往站在儒者的偏執立場作學問，這根本不配作為具有現代意義的真理探求者，同時，也不是一個真正的學術研究者。

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：

其一，必須脫離支那考證學者的思考方式。針對他們在典籍、文字、聲韻等相關的研究業績上，應予以尊重，其研究之重大貢獻無庸置疑。但問題在於，透過他們思考方式所呈現出研究的可能性，卻有所侷限。不具備思維素養的他們，無法將思想視作思想對象予以掌握。特別是思想背後的歷史發展，他們全不理會。他們的觀念會使一個思想對象無法朝正確的研究方向進行。

⁷⁹ 《津田左右吉全集》，卷 21，頁 346。

其二，必須脫離歐洲思想對支那思想的私自臆測。六朝以後的支那人，往往以佛教思想解讀「老子」。時至今日仍重現這種餘弊，那就是歐洲人具有一種喜好用哲學或形而上學的觀念去理解支那思想的態度。上代的支那思想，是從上代支那人的生活、上代支那政治、社會、文化狀態下所凝聚的思想氛圍所衍生形成的一種特有精神產物，因此研究該思想時不能不以支那人特有生活為基礎。近代歐洲學者研究其古典傳統的方法的確有很多地方值得我們學習，但最終這些方法並不能正確解釋支那思想。

最後，如果不能擺脫這二點研究方向上的錯誤，卻又進而將這二點錯誤的方法連結起來研究支那思想，則是犯了更深一層的錯誤。這點我確信不疑。⁸⁰

由此看來，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。

⁸⁰ 引自村山吉廣，《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 51。津田左右吉，《津田左右吉全集》，卷 13，頁 580-581。

也就是說，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。

要當我們企圖正確理解支那思想時，不能單就思想去看，必須考慮其思想由何而生，並有必要從各種側面進行觀察。比如，該思想處於當時人們的生活環境時，究竟從什麼樣的地理風土民情而生，該思想如何從自然、社會、經濟、及政治狀態中而生。簡言之，我們必須從社會側面存在之各種狀態中，掌握其心理形成這種思想的契機，該思想如何被看待、如何被理解、如何被傳播。此乃論理的層面……所謂的思想，其內在必有歷史的軌跡。我們要問，它緣何而生，它如何形成一時的思想型態。即使它有自己的力量，可脫離原初事件而獨自發揮其思想作用，透過自行運轉，發展出獨特的歷史，並造就某一方面的事實。但除此之外，該思想仍必須仰賴從論理結構、心理、社會、自然等各種層面所發生的事件去運作它。……這些方法，不僅限於支那思想的研究，研究任何民族時也該如此。尤其研究支那思想時切不可忘記這些原則。⁸¹

此外，相對於民族間的文化共通性，津田更關注於彼此的

⁸¹ 津田左右吉，〈上代シナ人の考え方〉，《津田左右吉全集》卷18，頁375-376。

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。

第二節 津田的中國觀

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，津田對此提出三點批判。

(一)利己主義以及缺乏公共性的觀念

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。⁸²

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。⁸³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」。⁸⁴

(二)帝王本位、統治者本位

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，因此，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

⁸² 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。

⁸³ 同上註，頁15。

⁸⁴ 同上註，頁16。

關係。而災異說的內容常常不是事實，只是爲了讚美君主所編造出來的東西。上述都是以統治者爲本位，根本沒有民衆的思想。至於道家，雖然提倡無爲而治，但是其根本還是跟儒家一樣，無爲而治的過程中還是以肯定君王有無限權力爲前提，帝王之所以隱藏性地治理人民，也是爲了保全自己的地位。在津田《道家思想及其開展》一書中，在分析老子思想之價值時，也有類似的論述：

處世之法，終究是「沒身不殆」的保身之術，在最低限度求取自我保全。亦即，「老子」思想事實上必會終結於自我主義、終結於個人主義，終結於消極的利己主義。不用說，他在處世之法的解釋上仍以功利爲本質，而政治之術若如同處世之法般的被理解，意謂著老子思想乃透過治理天下，使民衆服從自己爲目的。由此類推，老子思想亦不過在教導君主如何保持統治地位，也就是君主的處世之術。其中，仍然存在著功利思想。⁸⁵

總而言之，津田認爲，「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』爲主，也就是說，人與人的關係，全是在貴賤尊卑的秩序上考量」，⁸⁶ 儒教中所謂的「禮」

⁸⁵ 津田左右吉，《道家の思想とその展開》，《津田左右吉全集》，卷 13，頁 105-106。

⁸⁶ 《シナ思想と日本》，頁 17。

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」。⁸⁷

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」。⁸⁸

(三)缺乏邏輯性

津田認為，儒家、道家都是詭辯之學，以實際為目的、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。津田就認為中國思想中的五行之說與五德之說都是無意義的穿鑿附會：

像是五行之說，就是關於五方、五色、五聲、五味、五臟等可以用五數出來的事物，……，上述作為帝王之德的五德也是例子之一，全都是無意義的穿鑿附會。⁸⁹

⁸⁷ 《シナ思想と日本》，頁 17。

⁸⁸ 同上註，頁 16。

⁸⁹ 同上註，頁 25。

再者，津田也認為「老子」思想中有許多缺乏解釋的盲點：

老子思想與形而上學或哲學思索之間並不多所交集。雖然有來自宇宙生成論所引導特殊意義之道的觀念，但他對於宇宙原始狀態之渾沌的一為何分化為二、三、乃至於萬物（道生一、一生二、二生三、三生萬物），則完全沒有說明。不但如此，他對於道為何會衍生出不是道的東西，道為何又會失去，亦無周延考量。且他在暗示人之行為乃悖離天之道或自然之道的時候，並沒有說明人的本性為何，天與自然的關係為何，人又為何會背離天與自然、欲、爭，及其根本的智、名，是如何從無欲、不爭、無智無名的自然中衍生出來的，種種這些，他絲毫都沒有解釋。⁹⁰

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」。⁹¹ 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

⁹⁰ 引自村山吉廣，《津田左右吉の中国学研究》，頁 49。《津田左右吉全集》，第 13 卷，頁 107-108。

⁹¹ 《シナ思想と日本》，頁 26。

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治學態度不滿，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

（一）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、學生所研讀，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」；⁹² 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的真實意義」。⁹³ 因此，津田認為，唯有一開始就採用

⁹² 同上註，頁 39。

⁹³ 同上註，頁 40。

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。對於室町時代末期所形成的卜部神道，津田認為它受到道教很大的影響：

室町時代末所形成的卜部神道說，還是承繼舊有的思考方式，解說支那的天人合一說與天地人三才說的相應，也借出道家的思想。不僅如此，鎌倉時代的神道說，產生虛無大元尊之神之稱號，這就是承襲卜部神道，此外，卜部家《唯一神道名法要集》中，把太極天、三天等與高天原扯上關係的說法，藉此可以發現道教（對神道）的影響，太極天、三天在道教是用來闡述天上的世界之用語，而虛無、大元都是道教常常使用的辭語。⁹⁴

津田不僅認為神道說中存在著用道教思想來穿鑿附會的現象，某些神道說還藉由儒教思想對神道進行政治上的解釋：

神道中附會儒教禮教說與政治思想（的現象）也可以在《御鎮座傳記》、《次第記》、《寶基本紀》等見到，這些作為神代卷的解釋來被解說，不用說，神代

⁹⁴ 《シナ思想と日本》，頁 58。

卷存在著這種淵源。慈遍說神道就是君道，並且採用皇道等用語，……，這種說法的根柢中有儒教的政治思想，這種說法到了江戶時代大大地發展。江戶時代，一般知識社會的思想是反佛教、傾向儒教，當時的神道之說也受儒教影響。……鼓吹宋學的林道春所寫的神道傳授，就有繼承卜部神道的說法，主張神道就是王道，所謂認為人爲神之主的左傳中所能看到的用語，拿來將神道進行政治上的解釋，透過人理來了解神道，人的行爲正確就能由衷地與神相通，以人爲主、以人的道德爲主，一言以蔽之，就是將神道人道化、儒教化。⁹⁵

此外，度會延佳（1615-1690）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（1730-1801）的非難，平田篤胤（1776-1843）也將上述的神道說，稱之爲「俗神道」，因爲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：

江戶時代以來的儒者的神道觀，明顯可看出他們將儒家思想與神道結合起來，這只是牽強附會，亦即沒有

⁹⁵ 同上註，頁 59。

內在意義的表面之結合而已。所謂神道的儒教化，就是從外部強加（儒教的）色彩——將人的道德以人的道德來解說的非宗教性的儒家和作為宗教思想的神道，是不可能融合的。（神道儒教化）使得神道一方面存在著儒教的思想，另一方面，卻依然伴隨著以反對（儒教）的思想作為中心與根幹。（儒教化的神道說）從全體來看時就已經支離破碎。但是，這就是支那思想固有的思考方式，例如：漢代的儒教將陰陽五行說、道家思想等，藉由各種形式結合起來，這種缺乏論理的支那思想特質，也在上述的神道說展現了。⁹⁶

國學者也一直在質疑非難，日本過往神道之說一直受到儒佛與佛易的遮蔽，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。

宣長試圖藉由正確理解古語，來解釋古典中所記載的神代史，基於這一點，排除任何支那思想與佛教的穿鑿附會，這是古典研究的一大革命，不用說，（宣長可以）藉此遺留後世不朽的業績，但是他混同了純粹的學術研究與神道的確立，因此他關於道的主張實際上和古典的記載沒有關係。……（再者）以道來建立

⁹⁶ 同上註，頁 64-65。

自己的主張，就不得不根據自己的知識，而宣長當然會透過這個知識裡所包含的支那思想去思考事物，但是他只將（自己的知識）視為古之道，這存在著謬誤，而且這個謬誤又伴隨著支那的思想。宣長自己或許對此事沒有明顯意識到，作為事實這是不容懷疑的，宣長的後繼者也是為了建立神道而傾注全力，即便他們的老師的思想是如此地空虛，他們卻還是不放棄。篤胤則融合了陰陽五行說與佛家思想，所以還是返回以前神道者的態度。他把支那的道教與印度的教視為日本神道所派生的思想。先進行主客易位，再反向透過印度與中國的思想，來解釋日本的神道。⁹⁷

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」。⁹⁸

（二）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

⁹⁷ 《シナ思想と日本》，頁 73-75。

⁹⁸ 同上註，頁 76。

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。

儒教信條是支那人特殊生活、特殊家庭制度與社會組織所生成的一種統治的教條，日本人有著與支那人完全不同的生活，若用儒教教條來強制日本人，事實上是不可能的，也許面對權力的強制，非得表面上服從，但是由此所產生的不平、反抗與欺瞞，卻被理解為頹廢一般道德的行為。⁹⁹

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

⁹⁹ 《シナ思想と日本》，頁 81。

上，在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」。¹⁰⁰再者，「儒教的政治思想也沒有影響到日本人的政治，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」。¹⁰¹

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」的佛教。有些知識份子甚至把思想、文化完全不同的中國人與日本人混同，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。¹⁰²

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創造出的文物，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

¹⁰⁰ 同上註，頁 89-90。

¹⁰¹ 同上註，頁 90。

¹⁰² 請參考，同上註，頁 100-101。

著，展開獨自的歷史，並逐漸創造出獨自的文化出來。

近來日本人進入以西洋為中心的現代文化，這和之前從支那書籍所學到的支那思想不同，生活也因為現代文化起了大變化，而變化之後的日本人的現實生活，與支那思想的矛盾就更加明顯。支那思想自然在這樣的時代中失去權威。這並不是因為醉心於西洋，而是因為深切體會到在生活之中，支那思想與現實生活並不適合。¹⁰³

也就是說，津田認為，自從日本接觸了西洋文物之後，知識社會就開始產生對中國思想的懷疑，不只是因為出現了與中國文化完全不同的文物，還讓日本人體認到，日本人的生活與中國的文物、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。

第三節 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，

¹⁰³ 《シナ思想と日本》，頁 101。

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」，¹⁰⁴ 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（有時候還把印度納進來），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。¹⁰⁵ 津田還進一步分析日本這種「與西洋對立」的東洋觀，究竟隱含了何種動機：

幕末時代的日本思想家不只把對立於西洋之事求諸於日本自身，還把他們尊重的支那文物，特別是儒教視為己方，且有依賴的傾向，即使說日本寧可從依賴支那之處產生對抗西洋亦非過言，至少當處於對抗西洋時，與其以日本，不如以所謂東洋的方式，來對抗而更有信心。¹⁰⁶

這種對立意義發展到現代，又以一種新的意義復活，津田

¹⁰⁴ 同上註，頁 109。

¹⁰⁵ 《シナ思想と日本》，頁 110。

¹⁰⁶ 同上註，頁 111。

列舉藩士佐久間象山（1811-1864）的「東洋道德，西洋藝術」論：

這種對立意義發展到現代，又以一種新的意義復活了，就是將西洋文化視為物質，將東洋文化視為精神，並以此進行奇妙的宣傳，舉其顯著的例子來說，做這些宣傳的，至少有一半是支那思想的崇拜者，這些人的觀念認為，所謂東洋以支那為中心。……所謂日本思想和東洋思想之稱呼，進行曖昧妥協的情況，畢竟都是同樣想法而產生的。¹⁰⁷

津田還指出，之後日本的東洋觀還進一步將日本自身視為東洋各民族的先驅者、指導者：

日本人還以東洋為背景，將自己包含在東洋背景之下，在學習西洋文化的這一點上，日本人還自視為東洋各民族的先驅者。也就是說，日本扮演著東洋的主動者，這種意義下，雖然日本不是將自己視為一個要掌握東洋的霸權，但是日本之後進而將自己視為東洋的指導者，認為自己有維持東洋和平的責任。¹⁰⁸

也就是說，津田認為，這種「對立於西洋」的東洋觀，不只是站在中國跟日本的立場，也可能站在受到儒教與中國思想

¹⁰⁷ 同上註，頁 112-113。

¹⁰⁸ 同上註，頁 117-118。

同化的知識社會立場。基於這種關心，在思想上面，日本是透過佛教與印度結合，或者透過儒教與中國結合，而這種具有連結性的整體區域，便自然而然與西洋文化相互對立。

在考察完這些東洋觀的動機之後，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？¹⁰⁹

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，¹¹⁰ 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

¹⁰⁹ 《シナ思想と日本》，頁 114。

¹¹⁰ 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。

那化」，¹¹¹ 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。

日本在學習中國的文物之後，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，是與中國的發展完全不同的。造成這種改變的動力並非直接享受中國文物的貴族階級，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，就形同更深一層的日本化。從這一點來看，已經很難明白以中國為淵源的一種意義。

總而言之，中國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

¹¹¹ 《シナ思想と日本》，頁 154。

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。¹¹²

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。「日本書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」。¹¹³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。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），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。

¹¹² 《シナ思想と日本》，頁 194。

¹¹³ 同上註，頁 198。

第四節 小 結

在看待津田的中國觀與亞洲觀時，如果將它抽離當時的知識社會背景，自然就會單純地幫津田貼上「蔑視中國」、「軍國主義者」……等標籤。反之，如果我們試圖站在津田的立場，就能明瞭他「真正」要批評的對象並不是中國，而是缺乏日本主體性的知識社會；且他所設想的聽眾，正是日本的知識份子，而不是中國人或是全世界。也就是說，津田一直不把自己放在「普世」的立場去進行論述與批判，他一直清楚的闡明，自己是站在現代日本的立場，這樣一個具備特殊性的立場。

不過，有人可能會認為，津田的立場並不重要，因為他的思想已經為軍國主義者所利用，津田應該為此負起責任。可是，另一方面，我們也不得不承認，津田對於中日異質性的觀察，不也開啓了中日在對等的立場下，樹立正常關係的契機嗎？雖然這樣的思想也有可能導向日本對中國的優越意識。

此外，津田的中國觀與亞洲觀還有幾點值得注意的地方。首先，他意識到階級的存在，進而認為知識份子受到中國思想影響最深；貴族則是直接享受中國文物的一群，並且日本化這些中國文物；這些日本化的事物，在民間流傳之後，又進行了更深一層的日本化或新的創造。因此，日本文化創造的動力，不是知識份子，更不是貴族，而是平民。在這裡已經可以窺見津田國民觀的雛型。

其次，如前述所提，津田並不認為，只有自居東洋與西洋對立的方式，才能展現日本的獨特性；他反而提出，唯有日本文化的世界化，日本書化的日本特質才會開始顯現出來。這種欲兼顧普遍性與特殊性的動機，也一直貫穿於津田的記紀批判、國民觀與天皇觀中。

第四章 記紀批判

—官人述作論、天皇宗家論

概述完津田的中國觀與亞洲觀之後，四、五章將進而討論津田中國觀的起點——現代國民觀與現代天皇觀。

第四章將先探討《神代史的新研究》、《古事記與日本書紀的新研究》二書，書中即可見到「國民」、「公共」等用語，也就是說，這與第五章所探討的現代國民觀、現代天皇觀密切相關。

本章主要分成以下幾個部分。首先，依序討論津田的記紀批判，以及白鳥庫吉對於記紀的見解，藉此分析出師生兩人的思想齟齬。其次，分析津田的中國觀如何若隱若現於記紀批判中，且津田藉由記紀批判，以形成「具備現代意義」的國體觀的過程中，中國又是如何被當成一個急欲排除的對象。

第一節 津田左右吉的官人述作論

一、官人述作論

進入津田的記紀批判之前，先簡述一下記紀神代史的三大

重點：首先，兄妹神伊耶那岐（イザナギ）、伊耶那美（イザナミ）二神生下國土以及支配國土的日神；¹¹⁴ 其次，日神的子孫從高天原降臨國土，並迫使大國主（オホナムチ）讓出國土；此外，須佐之男命（スサノヲ）在高天原作亂，因而被放逐的故事也穿插其中。

津田於 1913 年發表《神代史的新研究》一書，書中先就「日神」提出兩點疑問：

貴為皇祖的日神，理應是至高無上的神，為何其上還有父母？日神既是最高的神，理應是第一誕生的，但為何它生於國土之後呢？日神既然象徵太陽，理應自天上誕生，又為何它自地上誕生之後又將它送上天呢？¹¹⁵

津田不僅質疑「日神為何有父母？」，他還質疑日神與皇室之間的關係，也就是說，日神後裔為何要降臨日本國土的問題。

日神後裔自天降臨於本國的由來雖可說明，但為何非來不可，則不見其根本的理由。其中一個臆測是說，本源上，日神與國土乃不得不結合。在神代史中，則將日神視作與國土同為伊耶那岐、伊耶那美二神所

¹¹⁴ 在神代史中，伊邪那岐洗左眼洗出了日神天照大神，右眼洗出了月讀命（ツクヨミ），鼻子洗出了須佐之男命（スサノヲ）。對於日神是否有父母的說法，有人質疑，也有人持肯定的態度，本書為了順著津田的論述脈絡，則採用伊耶那美、伊耶那岐為日神父母的說法。

¹¹⁵ 《津田左右吉全集》，別卷 1，頁 45。

生，亦即日神與國土是由同一父母所生、彼此間乃屬同一血族。¹¹⁶

對於「日神與皇室的关系」這個問題，津田認為可能的解釋是——日本國土與日神同為伊耶那岐、伊耶那美所生，基於「同一血族」，日神自然會降臨日本國土，這就能進一步去解釋「日神為何有父母」的問題。

津田接著分析神代史的形成背景。首先，當時之所以結合「日」神與皇室，是因為「太陽崇拜」長期存在於日本：

由於我國國民自古便將太陽視為光明之源並進行宗教性的崇拜，而此一太陽神話之觀念和皇室祖先之結合也是理所當然之事。¹¹⁷

再者，神代史之所以用「血族關係」來連結「地上的君主」與「日神」，正反映出「血族關係」是當時人事與社會組織的中心。¹¹⁸

用誕生子嗣的觀念使親子·血族的關係成為一切人事的中心，而社會組織綱紀之意涵則反映出祖先崇拜與族制制度。¹¹⁹

¹¹⁶ 同上註，頁 62。

¹¹⁷ 《津田左右吉全集》，別卷 1，頁 62。

¹¹⁸ 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（1996 年 8 月），頁 55。

¹¹⁹ 《津田左右吉全集》，別卷 1，頁 63。

綜觀上述，津田認為，神代史之所以把皇室祖先與「日神」聯想在一起，是因為日本上古社會存在著太陽崇拜。再者，對於「皇室祖先與日神的關係究竟是如何產生？」，津田進一步追問「日神後裔為何降臨日本國土？」，且提出國土與日神為同一父母所生的解釋，進而推斷當時的社會組織以「血族關係」為中心。

日神自大地而生乍見很難想像，實則反映出太陽崇拜與祖先崇拜這兩種不同的血族主義結合之結果。而自大地而生的說法，也意謂太陽崇拜隱沒於祖先崇拜之後……其表面所呈現的思想，即以祖先崇拜為主。神代史根本的精神，就在於將國家之中的皇室位置，用血族關係予以說明。¹²⁰

津田先檢討神代史中的多項疑點，最後再點出神代史的根本精神——「血族主義」與「祖先崇拜」，作為宗教信仰的「太陽崇拜」則隱藏於後。神代史的目的，正是為了說明皇室的由來，解釋作為皇祖神的日神與皇室之間的關係。之後，津田又進一步分析，「從整體來看，神代史絕對不是國民的傳說，也不是國民的敘事詩，也就是說，神代史根本不是國民感情、國民精神的結晶。」¹²¹ 因此，其作者可能是宮廷之人。再者，津田判斷，神代史的骨幹大約在「欽明天皇」時期完成。¹²²

¹²⁰ 同上註，頁 64。

¹²¹ 《津田左右吉全集》，別卷 1，頁 144。

¹²² 同上註，頁 151。

津田的記紀批判在於，檢討記紀神代史的根本精神與成立過程。津田認為，記紀神代史的根本精神就是血族主義，目的就是為了說明皇室的由來；津田更進一步推論，神代史的作者可能為宮廷之人，因此神代史絕對不可能是國民精神的結晶，這就是所謂的「官人述作論」。

最後，津田在結語說道：「（伊耶那岐、伊耶那美生下了所有事物），大八島國上面的神與人，全都以作為日神後裔的皇室為中心，皇室代表大血族的宗家」。¹²³ 根據津田的記紀研究，神代史是以「血族主義」來說明皇室由來的故事，而皇室只是氏族整體的核心——宗家。

第二節 白鳥庫吉對神代史的看法

至於津田的老師白鳥庫吉，他對於神代史也有疑問。白鳥於 1910 年發表的〈倭女王卑彌呼考〉一文中，他認為「天照大神為女神」的說法是神代史的一大疑問，因為神典的基調向來是男尊女卑，可是神代史中的皇祖神天照大神卻是女神。對此，白鳥認為，神代史反映出當時的社會風俗；一方面，「具有被神祇附身的資質」的女性，受到君主景仰的例子，在上古時代相當多；而且「在皇祖發祥之地九州，不僅上古卑彌乎，後來亦有為數不少的女子成為一族的君長，這反映出大御神乃

¹²³ 同上註，頁 96。

以女神為形象，並降臨於天下的觀念，所導致出此一不足為奇的現象。」。¹²⁴

也就是說，白鳥認為，只要是神話傳說都敘述了國民的理想、當時社會的精神風俗……等，而記紀神話正敘述了神話成立期的「國民理想」。從這個立場出發，記紀神代史之所以會認為「皇祖天照大御神」是女神，正是因為它反映了「上古君主=巫女」的習俗；神代史之所以會認為天照大神是天上至高至尊的神，且將太陽視為皇體，這背後隱含著以「太陽崇拜」為基礎的國民根本思想。¹²⁵

對照津田的記紀批判，白鳥與津田都認同，天照大神是皇祖神、是至尊之神，可是白鳥質疑的是，天照大神為何為女神？而津田則提出，日神為何有父母的疑問。再者，津田與白鳥都認為，上古時代存在著太陽崇拜，因此神代史自然把皇祖神視為太陽。然而，與白鳥不同的是，津田還進一步追問日神與天皇的關係，也就是日神為何降臨日本國土的問題，並以「血族主義的反映」來解釋。

這就是說，白鳥認為神話是「國民理想」的表現，且反映當時社會的習俗。津田雖然也同意，神話反映神話形成期的社會、精神制度，可是關於「國民的理想」一說，津田導向與之完全相反的結論——神代史的根本精神在於，以血族關係來說

¹²⁴ 白鳥庫吉，《白鳥庫吉全集》（東京：岩波書店，1969-1971），第一卷，頁34。

¹²⁵ 同上註，頁36。

明皇室的位置，因此，神代史絕對不是「國民詩人」自然體現的國民感情、國民精神，而是「宮廷之人」特意塑造出來的幻影世界。¹²⁶

如前所述，白鳥認為神代史是「國民理想」的表現，這個主張的背後隱含著，對於「國民存在」的確信。白鳥在 1904 年看到亞洲各國的衰退，以及日本的強盛，關於日本為何會如何隆盛的原因，白鳥認為，這是因為「身處島國的民族通常容易團結……而在此容易團結的民族中，又幸運的存在著自遠古以來形成一系的皇室，於是乎，使日本國民的結合力得以日漸強固的發展。」¹²⁷ 在白鳥眼中，因為日本有著萬世一系的皇室，才能夠學習各國的優秀文明、截長補短，最後才形成如此隆盛的日本。基於對「國民理想」的確信，白鳥認為，「自古以來」就存在著皇室之下團結的日本「國民」。

然而，白鳥看到中國因為辛亥革命，所引發的皇室危機，也開始擔憂日本皇室的永續性。白鳥因而將日本皇室比擬成中國所謂的「天」，認為「我日本人民心中深懷一種信仰，即皇室乃源自於從高天原降臨人間的神，並根據此一信仰，確立君臣份際。……日本的皇室意謂著支那人所說的天。由天治理下界的人民，正是最早萬世一系的觀念，這種不易不移

¹²⁶ 《津田左右吉全集》，別卷 1，頁 148。

¹²⁷ 引自岩崎信夫，〈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(1996 年 8 月)，頁 59。白鳥庫吉，《白鳥庫吉全集》，第九卷，頁 199。

的本質演變為後來的國體……」¹²⁸在此，白鳥的國體論仿效「帝王作為天的代理者來治理人民」之中國思想，把日本皇室比喻為「天」，且認為日本皇室與國民之間，是「統治者與被統治者」的上下相對關係。¹²⁹

反之，不斷批判中國思想、且反對用中國思想來詮釋日本神代史的津田，自然不可能認同白鳥的作法。津田認為，在支那思想中，帝王權力就是「天」的象徵，而帝王就是作為天的代理者，來統治地上的人民；再者，帝王與民眾的關係是上下相對、相互隔離的統治者與被統治者關係，這種關係是源自於「外在」的連結，因此，民眾隨時都可以與天子斷絕關係。

然而，日本皇室與民眾的關係，與上述的支那思想完全不同。津田認為，「因為日本皇室是同胞的宗家，皇室與國民本來就是一體，而不是彼此遙遙相對。」¹³⁰在津田的國體觀中，不斷陳述的是，皇室是處於國民的內部，並不是從國民的外部來統治國民；而白鳥的國體觀與中國思想最大的問題是，天或天子都是與人民遙遙相隔的外部存在。

再者，白鳥所懷抱的是「先驗的」國體觀，他將皇室置於

¹²⁸ 引自岩崎信夫，〈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（1996年8月），頁60。白鳥庫吉，《白鳥庫吉全集》，第十卷，頁164。

¹²⁹ 岩崎信夫認為，津田對神代史的理解是基於與白鳥之間強烈緊張關係之下所形成的嚴謹論證，也就是說，一方面，白鳥將皇室比擬為中國的天，以賦予皇室永久性的意涵，反之，津田認為這種觀點無疑是將國民置於國民的外部。

¹³⁰ 《津田左右吉全集》，別卷1，頁123。

超歷史的、先驗的地位，皇室是由天上降臨人間，來統治人民，且自古以來，就存在著皇室之下團結的日本國民。然而，反觀津田的國體觀，日本「國民」的範圍並非自古以來就確立的，這促成津田去思索「實質的、真正的」國民的形成過程，構成津田國民思想研究的基礎。

表 4-1 津田左右吉與白鳥庫吉的思想比較

	白鳥庫吉	津田左右吉
對於神代史的疑問	Q：日神為何是女神？	Q1：日神為何有父母？ Q2：日神為何降臨日本？
神代史的性質	神代史是「國民理想」，且反映當時社會的習俗	神代史反映當時社會的習俗
國民觀	對於「國民存在」的確信，認為自古以來存在著皇室之下團結的國民。	日本國民的範圍並非自古以來就確立的，進而思索國民的形成過程。
如何解決皇室永續性的問題	面對日本皇室永續性的問題時，將皇室比擬成中國思想的「天」，且皇室與國民是上下的統治者與被治者關係。	津田本來就不斷批判中國思想，也反對用中國思想來詮釋日本神代史 批判中國天子與人民的關係，進而提出「皇室宗家論」，「皇室＝國民內部論」，來為王室尋求具有現代意義的位置。

資料來源：作者自製。

津田在從事記紀批判的寫作時，正是他構築現代天皇觀與現代國民論的關鍵時期。津田不僅把「中國思想」當成參照點，來對比「皇室宗家論」，也一反白鳥的記紀解釋與國體觀，提出「血族主義」、「官人述作論」、「皇室宗家論、皇室＝國民內部論」等論點。可見，雖然津田與白鳥都擔憂日本皇室的永續性，可是兩人卻有不同的解套方式——白鳥是把皇室置於先驗的、超歷史的位置，以說明萬世一系，不會更動的國體；津田則是克服先驗的、超歷史的國體觀，透過記紀批判，脫卻皇室的政治性與宗教性，把皇室置於國民的內部，賦予他現代的意義。

第三節 記紀批判所衍生的津田國體觀

如前述所提，津田主張「官人述作論」，反對白鳥的「國民理想」一說。除此之外，津田還特別區別了「國家的起源」與「民族的由來」：

記紀裡頭所說明的是「我國皇室及國家的起源」，
它以一种與我國「民族的由來」完全不同的層次來
思考。¹³¹

¹³¹ 津田左右吉，《古事記及び日本書紀の新研究》，《津田左右吉全集》，別卷1，頁498-499。

然而，津田並沒有因此完全否定記紀的價值。雖然記紀不能視為「民族的歷史」，裡頭個別的歷史事實或許互相矛盾，但是作為表現「當時人們的政治觀、國家觀」的文獻來說，記紀具有無上的價值。

作為記紀上代部分根據之最早的帝紀舊辭，是六世紀初以我國當時社會狀態為背景，透過當時的官方思想訴說皇室的由來……

近代皇室的諸般事跡，並不同於民族歷史的陳述。特別是關於上代的部分……其中很多關鍵點並不為歷史事實的記錄所肯定。但是，我們可從其思想與風俗中察覺故事之所以形成的時代之整體風貌，此亦無疑為一種歷史事實，而從全體結構上貫通於其中的精神，也清楚明瞭的反映出當時人們的政治觀與國家觀為何。因此，（帝紀舊辭）在展現上代國家組織的根本精神的意義上看來，無疑是不失為具有無上價值的一大寶典。¹³²

因此，對津田來說，記紀神話有助於了解日本上代的國家組織，與當時的政治思想。首先，津田從形成於六世紀的帝紀舊辭中，發現當時的「國民」指的是，天皇與週邊的氏族、以及地方豪族……等日本的上層人士，日本這個「國家」就在如

¹³² 同上註。

此的「國民範圍」下經營起來。

前代的國家組織中，少數的氏族，亦即所謂百八十伴緒，已成為一種單位，一般民眾只不過以這些氏族的部民身分存在著，在政治上他們的地位並不被承認……。從現今意義來看，當時國家裡的這些氏族，就是今日的國民。因此理論上，皇室與氏族的關係就等同於皇室與國民的關係。¹³³

也就是說，津田認為，在記紀神話中，一般民眾並不是所謂的「國民」，當時的國民只有天皇與氏族。如前所述，國土與支配國土的日神為同一父母所生，透過這種血緣關係，而產生出各種神祇，以這些神祇作為祖先的子孫們就成為「氏族」，對「氏族」來說，皇室就是「宗家」。

在我神代史的政治思想裡……皇室與諸多氏族，也就是國民，是屬於同一父母所生的同胞，皇室乃其同胞的宗家，這意謂著，皇室與國民本為一體，彼此之間並非處於遙遠距離之間相互對待的關係。其關係就如同核與肉一般內在緊密相連，彼此本就無法分離，也不該分離。因此才成其萬世一系。雖然，日神居住於高天原，但其身本源上仍是由與國土同一父母所生，此一關係才是思想的神髓……從嚴格的歷史事實加以

¹³³ 同上註，頁 122-123。

考量，皇室不一定與所有氏族有著血緣關係。但是在思想上，皇室對所有氏族，強調彼此具有這層關係，而一般氏族也深信這一點……。¹³⁴

也就是說，津田認為，記紀神代史在國體論的根本精神是，皇室與氏族藉由血緣關係結合在一起，且皇室作為「同胞的宗家」。上代皇室與氏族的關係，就是現在皇室與「國民」的關係。套用現代的話語來說，皇室處於國民的內部，作為民族結合的中心與國民團結的核心。

要將國家統一，並將廣大社會確定系統與組織，其骨架……形成世襲制，乃自然之順序。詳細的說，皇室在世襲制下衍生出世襲制的諸氏族、過往的地方君主也加入新的組織，並獲得國造・縣主等世襲的地位……

皇室不單單是政治上的君主，也不僅僅是宗教意義的神，它還蘊涵新的思維意義，那就在廣泛世襲的政治組織及社會組織中，皇室處於一種身為骨幹的中心地位。¹³⁵

爲了要尊崇自己的家風，就必須尊崇自己的祖先。尊

¹³⁴ 津田左右吉，《神代史の新しい研究》，《津田左右吉全集》，別卷 1，頁 123-124。

¹³⁵ 引自田尻祐一郎，〈「国民」という思想--津田左右吉をめぐる〉，《季刊日本思想史》，通号 63(2002)，頁 13。《津田左右吉全集》，別卷 1，頁 446。

崇組先的這種心情，與親近皇室這一點是相同的。所謂親近的意義，就是這個家是屬於皇室的支流。¹³⁶

由此可見，津田將皇室視為「世襲政治組織、社會組織的骨幹」，而皇室之所以處於這樣的地位，是爲了國家的統一，也是因應氏族「尊崇自己的家風」的要求，因此，天皇並不是政治上的君主，或者宗教上的神的地位。故作爲現人神存在的天皇，並不是身爲「國民」的氏族所企求的，更正確地說，天皇是作爲「皇尊」而被擁戴的。如前所述，國土與國土之主（日神）爲同一父母所生，而作爲同胞的諸氏族的祖先神也一一誕生，這一整個神代史思想，不是一個「現人神」的故事，而是以「皇尊」的故事所創造出來的。

然而，津田的思想和「家族國家論」是不同的，所謂的家族國家論是把國家當成一大家族，國民就孩子，皇室則是作爲家長。在津田眼中，中國的情況就是家族國家論，反之，日本各個氏族都是「獨立的」的基礎單位，以「觀念上」的血緣關係來統合整個國家。

皇室作爲諸氏族的宗家的神代史觀念，和天子作爲人民之母的支那思想完全不同。把政治組織當成家族來看待，在這一點雖然有些類似，可是日本則是以多數

¹³⁶ 引自田尻祐一郎，〈「國民」という思想--津田左右吉をめぐる〉，《季刊日本思想史》，通号 63（2002），頁 13。《津田左右吉全集》，別卷 1，頁 446。

的氏族之存在作為基礎，並且皇室與各氏族之間具有血緣關係，在一整各大家族的型態下，以天子來治理天下，並賦予君王一種與父母相同的責任。¹³⁷

換言之，這種統馭的概念已經不具有權威的、壓抑的成分，氏族也不是在沒有權力的狀態下，去全力擁戴全能的天。取而代之的是，氏族具有承擔責任的自覺，並且自覺為「基礎的單位」、進行獨立的活動。

因此，津田已經不是單純從記紀自體中，針對皇室與氏族的關係進行解釋，而是看透了神代史的根本精神，並且為了適合現代的意義，因而將氏族理解為「國民」，並且將皇室解釋為「國民的內部」，這種解釋正突顯了記紀的精神。實質上，是將神代史經過一種現代的翻譯，以及考量其適用性，最後形成了津田的現代皇室論與現代國民觀。

第四節 小 結

這一章探討的是，津田的現代國民觀、現代天皇觀，如何在記紀批判的寫作過程中逐漸成形。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

¹³⁷ 同上註，頁 452-453。

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」，也不會是白鳥所說的「國民的理想」。

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，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。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，白鳥則認為，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。1911年辛亥革命的爆發，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。

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「峻別中國與日本書化」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。

第五章 現代國民論、 現代皇室論

第五章將探討津田左右吉的現代國民論與現代皇室論。首先，分析津田以文學作品為素材的國民思想研究，試圖發掘在津田的眼中，日本這個國家究竟是如何形成？以及國民在國家形成的過程中，應扮演何種角色？再者，探討津田的天皇觀——津田如何為天皇尋求一個具備現代意義、超越政治變動、又具備日本特殊性的身分？本章的重點在於，津田如何兼顧普遍性與日本特殊性的追求，而中國又是如何被當成排除的對象，貫穿於津田的國民論與天皇論中。

第一節 「民族」與「國民」

在了解津田對「國民」的定義之前，必須先處理津田對「民族」的看法，他基於科學且客觀的觀點，認為民族是以人種為基礎，自然而然形成的。

所謂民族，是指同一人種的群眾佔據於特定區域的土地，在經年累月的共同生活中，亦即在同一生活閱歷

中，所自然形成的集團。所屬於此一集團的人們，不僅彼此體質相同，在語言、宗教、產業、風俗、習慣上也十分類似，並隨之油然而生出彼此共同的生活情感及生活意欲。¹³⁸

津田一直反覆強調，日本這個「國家」是從一個民族的內部所建立的。從一開始，日本「國民」就是在一個民族內部自行構成的。

在我們祖先開啓了作為統一國民的生活前，有很長的一段時間，經歷著作為民族的生活。¹³⁹

然而，相對於明治時代到戰前的日本人類學家，津田的民族觀顯得非常獨特。當時人類學家多持「混合民族論」，認為日本統治異民族的經驗非常豐富，可是津田卻提出「單一民族說」。不過，津田並不否認，日本統一之前有異民族的存在，可是在四世紀初，日本政治統一之後，異民族就作為「國民」被吸收進來，之後，雖然和北方的異民族蝦夷有衝突，但津田認為這並不是「會動搖全體民族生活的衝突或競爭」。

（除了和蝦夷之外）日本民族與異民族的接觸機會很少，激烈的民族紛爭經驗幾乎沒有。……因此，（日

¹³⁸ 引自田尻祐一郎，〈「國民」という思想--津田左右吉をめぐる〉，《季刊日本思想史》，通号 63(2002)，頁 13。《津田左右吉全集》，卷 24，頁 300。

¹³⁹ 津田左右吉，《貴族文學の時代》，《津田左右吉全集》，別卷 2，頁 25。

本民族)並沒有養成殺伐、戰鬥的氣質。¹⁴⁰

基於上述的「單一民族說」，津田認為，日本民族的統一過程是非常平和的，且統一之後皇室與氏族保持親和關係。既然日本是單一民族國家，則同一民族不存在對立與衝突的可能。¹⁴¹

事實上我國國民是同一人種、使用相同的語言、擁有相同的風俗習慣，且具有相同閱歷的同一民族。因此，皇室與一般民眾之間長存親愛之情。¹⁴²

由此可見，津田的日本民族像十分獨特，與老師白鳥、其他論者都有所不同。對白鳥來說，日本民族是文武雙全，在戰鬥上十分勇猛的民族；而「混合民族論」者則認為日本民族富有統治異民族的經驗，對於日本對外交涉給予極高的評價。反觀津田，他認為日本民族缺乏戰爭與對外交涉的經驗，是個和平的農業民族。

對於兩千餘年來，我國國民是如何的在舉世無匹的皇室下進行維持、擁護、發揚此一金甌無欠之國體，此一過程必須根據事實切實領悟。兩千餘年來，我們國

¹⁴⁰ 同上註，別卷一，頁 29。

¹⁴¹ 關於這項推論，津田其實還有其他的立論基礎，包括：(1) 城郭並不够發達；(2) 地方豪族的規模與勢力還小，無法持續長期的戰爭；(3) 宗教上，並未產生地方的神；(4) 統一之後，地方豪族勢力尚未抬頭。以上皆是統一過程之所以平和的原因。

¹⁴² 《津田左右吉全集》，別卷 1，頁 124。

民一直都在世界無比的皇室下生活著，維持著完美的國體……我們大和民族發展自己的勢力，同化異民族，本來的民族國家組織就越來越穩固……¹⁴³

然而，並不是所有民族都有能力形成「國民」，就拿朝鮮民族來說，津田認為，他們在面對中國時無法自立，反而淪為「支那思想的奴隸」；¹⁴⁴而中國民族則因為缺乏公共、集團的生活，無法孕育出「公共性」，這使支那民族無法形成「國民」。

當見到兼愛篇下曰：「愛人者必見愛也、而惡人者必見惡也」時即明白，墨家的主張，是站在我愛別人別人愛我這種功利態度而立論的。亦即其意欲實現之相互的愛，實際上乃出於一種透過「交相利」之行爲協調世界關係的考量。不但沒有公共的、集團的生活，更沒有隨之而生的觀念，所謂父子、君臣、兄弟等一切人們之間的關係，都不外乎圍限於個人與個人的關係。在上代支那思想中，對於將自己視作組織的一部分、亦即部分對全體、小我對大我之愛，是不可想像的。而對於「愛他人」這件事，如果不解讀為出於單純的同情，也不知道有什麼其它更好的說法。¹⁴⁵

¹⁴³ 請參考《津田左右吉全集》，卷 28，頁 506。

¹⁴⁴ 《津田左右吉全集》，別卷 1，頁 510。

¹⁴⁵ 津田左右吉，《道家の思想とその展開》，《津田左右吉全集》，卷 13，頁 216-217。

支那民族不僅缺乏公共、集團的生活，還侷限於個人對個人的關係，因此，無法將「路人」視為「鄰人」來尊重。在津田眼中，支那跟朝鮮民族一樣，都是無法形成國民的劣等民族。

爲了孕育出公共生活的情感，社會上必須存在永續性的鞏固組織，而這種組織也需要具備有機的統一性。此一現象，對支那人來說是不存在的。……支那人不可能使公共情感有所發展……

支那思想中，不但不存在具現代意義的國民概念，也沒有表現這種概念的語言。所謂的人民，只意味著多數的人、庶民，或僅止單純的群集之眾而已。支那人的政治思想中，君主教化人民的部分，只不過從一個家族或師徒關係之狹小範圍中實現的經驗，擴延至廣大的天下，而非將多數人以一整個集團看待，這是由於他們沒有這方面的實際經驗。¹⁴⁶

對津田來說，國民之所以能夠形成，是因爲公共精神的存
在，以及鄰人之愛的實現，基於此，津田在《文學中展現的我
國國民思想研究》一書中，就不斷以所謂「公共性」的視角，
來批判日本各個時代的文學與思想。

¹⁴⁶ 同上註，頁 216-217。

第二節 日本國民思想研究與批判

津田首先思考的是，日本這個國家是怎麼形成的。前述提到民族是基於人種，長期共同生活之下所形成的文化共同體。與民族相對的國民，則是以同一國家為基礎，共同經歷政治生活所產生的政治集團。

日本這個國家剛開始是由天皇和氏族所共同組織而成的，首先在這個範圍內誕生國民。之後，又形成武士與平民的階層，也就是說，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。

整個國家的活力來源，最初是貴族，再來是武士，最後就是平民了。津田認為，日本這種國民形成的動態過程，亞洲中只有日本才有，但是津田還是看到日本各時代的不足之處。

一、日本國民思想研究

津田在《文學中展現的我國國民思想研究》一書中，以文學為題材，以辛辣的筆觸來描寫日本國民思想的形成過程。書中正是以津田所謂的「國民形成的動態過程」作為骨幹，依序區分成貴族、武士、平民三個時代。

首先，關於貴族時代的文學作品，津田給予極低的評價。例如：津田認為「萬葉集只是貴族文藝的產物，裡頭的詩終

究只是娛樂的、遊戲的」，¹⁴⁷「不論是神代史、還是萬葉集，都看不到公共情感的表現」，¹⁴⁸此外，其他的故事文學，如：竹取物語、伊勢物語，都被津田視為「貴族的，不具國民的性質」¹⁴⁹。

透過分析貴族時代的文學作品，津田發現貴族時代的文化特徵，在於極力去模仿、學習中國的思想，因此，當時「所展現的思想與感情，大體上不是我國民族固有的事物」。¹⁵⁰對於當時政府所推行的聖德太子十七條憲法與冠位制，津田認為，這只是抽象的、中國式的禮文主義，「不契合時勢，也不契合當時的國民生活狀態」，¹⁵¹故對津田來說，以君主本位、官府本位來治理人民的中國政治思想，完全不適合本質為「親和關係」的日本。再者，當時的文化為貴族所獨占，且貴族的活動範圍主要在都府，因而具有顯著的「都會」特色。

其次，關於武士時代文學所呈現的氣質，津田認為，主要是以「主從關係」與「恩賞利益的觀念」為基礎。

與貴族的不同在於，武士全部都是用主從關係來維繫。這不是權力的問題，而是人與人的交涉。¹⁵²

¹⁴⁷ 津田左右吉，《貴族文學の時代》，《津田左右吉全集》，別卷2，頁156。

¹⁴⁸ 同上註，別卷2，頁164。

¹⁴⁹ 同上註，別卷2，頁221。

¹⁵⁰ 《津田左右吉全集》，卷4，頁59。

¹⁵¹ 《津田左右吉全集》，卷4，頁61-62。

¹⁵² 津田左右吉，《貴族文學の時代》，《津田左右吉全集》，別卷2，頁275。

武士精神的基礎終究是殺伐的戰鬥精神，之所以戰鬥畢竟也是爲了豪族自身的利益，武士與主人之間的關係，絕對是以恩賞的利益觀念爲基礎。¹⁵³

若以津田的標準來看，這種戰鬥精神與主從關係，「是極爲狹隘的東西，絕對不是公共的，也不是國民的情感」。¹⁵⁴ 就算進入平民時代，還是沒有滿足津田所期待的標準，例如：江戶時代平民掌握文化的主導權，津田對此給予高的評價，但是另一方面，看到鎖國政策所造成的活力萎縮、封建權威，以及「佔人口大多數的農民，一般都是被忽視的（被拒於文化世界之外）」，¹⁵⁵ 因此，「並沒有如表面上看來，全體國民生活真正的向上發展，倒不如說是成就都市生活奢侈的表象，如：裝飾的工藝品、輕浮的娛樂，隨之而來，也隱含了放縱、不健全的因子」。¹⁵⁶

對津田來說，一個理想的文化型態，不是單純去模仿外來文化，而是要以日本人自身的創造性爲基礎所形成的；且在形成文化的過程中，一般平民必須參與其中，而非僅僅是上層階級的專利；此外，文化不只是短暫的享樂，而是與國民真實生活情感緊密結合、富有想像力的事物。¹⁵⁷ 在津田的日本歷史圖

¹⁵³ 同上註，頁 277。

¹⁵⁴ 同上註，別卷 2，頁 277。

¹⁵⁵ 津田左右吉，《平民文學の時代》上，別卷 4，頁 106。

¹⁵⁶ 同上註。

¹⁵⁷ 請參考小関 素明，〈津田左右吉における天皇〉，《立命館文學》，通号 496-498，頁 260-261。

像中，我們可以發現，當時津田認為應該處理的課題是——在包含農民的整體國民下，經營公共生活，確立闊達的公共精神。

在津田的國民思想研究中，另一點值得注意的是，他對異文化的抵抗。首先，關於中國文化，津田一直將中國思想文化當成比較的對象；日本文化中受到中國思想影響的部分，也被津田視為一大汗點加以批判。

其次，對於西歐文化與思想，津田十分稱頌西歐思想的普遍性。

現代日本的學術雖然是歐洲發源的事物，但這是世界的、或者人類普遍的。

不過，津田仍然反對將西歐思想文化直接移植到日本來。

歐洲思想是一種以歐洲自身的民族及風土民情為本，透過其上及其中活動所延展之歷史下的產物，其中還歷經了自古典時代為始的傳統及基督教的感化。對於抱持與此一歷史截然不同之歷史經驗、並從未受到歐洲傳統感化的日本人來說，面對歐洲思想，就算在某種程度上能夠知識性的加以理解，但畢竟還是有其與自身生活無法融合的一面。¹⁵⁸

再者，津田不論在面對中國思想文化，還是西歐思想文化，

¹⁵⁸ 引自小関 素明，〈津田左右吉における天皇〉，《立命館文學》，通号 496-498，頁 264。《津田左右集全集》，第二十一卷，頁 158。

都十分反對上層階級將異文化當成「外在的裝飾」或者淺薄的「知識遊戲」，因為這些都不是國民實際生活中所產生的精神與情感。津田在論述日本文化形成的特徵時，就特別指出以下三點：(1)「受到支那文化誘導的日本書畫，從一開始就具有濃厚的貴族色彩」；¹⁵⁹ (2) 模仿中國文化而產生的「知識主義」傾向，造成日本民族輕忽自身純粹的情感生活，由於知識與情感分裂，因而難以產生健全的文化；(3) 由於日本民族喜歡學習新的事物，因此容易引進優秀的外國文化，可是外國文化一旦進入，日本民族固有的文化就停止發展。也就是說，津田認為，日本歷史的一大特色是，日本民族一直都在學習異民族的文物，可是卻缺乏自我創造。因此，這些異民族的思想在日本的權威性，甚至強大到任何人也無法對抗的地步。

津田的國民思想研究，給予貴族文學最低的評價，因為唯有文化的主導權完全下放到平民手中，才是津田理想的國民思想狀態。因此，津田藉由批判過去日本民族文化形成的態度，並且以「與外國文化對抗」為契機，希望能看到從「日本國民實際生活」中所產生的生活感情。

二、國民與公共性

津田的國民思想研究，還特別去思考「公共性」尚未發展成熟的問題。如前所述，津田曾經以缺乏公共性來批判中國國民

¹⁵⁹ 津田左右吉，《平民文學の時代》上，《津田左右吉全集》卷4，頁41。

族，因而認為他們是無法形成「國民」的劣等民族。另一方面，在《文學中展現的我國國民思想研究》一書中，津田也不斷以「公共性」的視角，來批判日本自身的文學與思想。

不論是神代史，還是萬葉集，完全看不到公共情感的表現。¹⁶⁰

古今以後的敕撰集……主要探討的是愛，這並沒有什麼不可思議的，這是因為最初沒有公共情感。¹⁶¹

究竟什麼是「公共性」，津田認為，就算是為了國家不惜犧牲自己的情感，也不能視為公共性，因為這本質還是武士思想中的主從關係。

此一公共精神，例如祖國之愛，可令全體國民如一的在相同程度、相同深度、相同強度下感同身受。所有國民亦能將國家感知為大我，並願意共同為擁護祖國這個大我而拋棄小我。真正的犧牲精神於焉而生。

而武士思想，其本質畢竟還是由主從關係所成立，因而絕不契合公共精神之意義。¹⁶²

在日本詩學中，津田認為只有詩人小林一茶最能展現這種

¹⁶⁰ 請參考津田左右吉，《貴族文學の時代》上，《津田左右吉全集》，別卷二，頁164。

¹⁶¹ 同前註，頁217。

¹⁶² 同前註，頁462。

公共精神。

追求親子之愛的心，是從自身出發、擴及週遭鄰人，最後擴及全人類。一茶所表現的情感就是起因於此。……他的博愛心，把人類皆視為同胞的思想，在他的作品中一覽無遺。¹⁶³

津田認為小林一茶是日本唯一的「愛的詩人」，小林的詩句全部都是「愛的詞句」，由此可見，津田所謂的公共性，如果從政治的層次去談，就是一種透過國家、或是某種持續性的、穩固的結合的力量，而實現出來的一種意識。從道德層面上來看，公共性就是一種社會基礎上所自覺到的鄰人之愛。¹⁶⁴這是一種「自然而然」產生的情感，不是透過形式上的禮教規範而成的。¹⁶⁵

「國民」是在一同經營「公共」生活之下，透過「公共」精神（鄰人愛）相互結合成的。津田不斷從這個觀點出發，認為日本國民思想有許多需要克服的地方。然而，津田對於日本

¹⁶³ 《津田左右吉全集》，別卷五，頁 272。

¹⁶⁴ 請參考 田尻祐一郎，〈「国民」という思想--津田左右吉をめぐる〉，《季刊日本思想史》，通号 63(2002)，頁 18。

¹⁶⁵ 因此，津田非常反對〈教育敕語〉以「忠孝」作為國家的道德基礎，津田認為，「忠孝」並非「公共」的道德，透過俸祿讓隨從對君主「忠」心，絕非聯繫天皇及國民的道德；此外，毫無權利的孩子應該順從父親的「孝」心，就算以歷史的眼光來看，也不是日本人的東西，反之，父母對子女的愛、養育作為人生的一大樂事，乃是日本人的家族倫理，也是一種自然而然的情感，這並不是「孝」。請參考田尻祐一郎，〈「国民」という思想--津田左右吉をめぐる〉，《季刊日本思想史》，通号 63(2002)，頁 18。

還是很有信心的，因為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，雖然這種公共性的成長是非常緩慢的。反觀中國與朝鮮民族，不僅欠缺政治上的統合，也缺乏鄰人之愛，這種欠缺鄰人之愛的社會，不論如何都會淪落為權威主義的思考，人民之間彼此都不關心，以及殘虐彼此。

然而，當津田又回過頭來觀察當時的日本社會時，才發現現實不是如此。

我們對於目前社會與政治狀態深感極度不滿，因而產生對此改革的強烈要求。而這種充滿缺陷的社會與政治狀態，正壓迫及威脅著我國民生活。……我國國民對於由軍國主義及資本家的跋扈所造成目前的經濟狀態，內心深惡痛絕而感到極不滿足。¹⁶⁶

在津田的心中，這本來應該是一個整體的國民，可是當時卻不斷展開深刻的分裂與對立。究竟要如何產生這種「整體」的國民？如何讓國民把國家與自己視為一體？津田認為，一個民族就是一個國家，爲了要全面實現以「鄰人愛」爲基礎的公共性，就必須與官僚政治、軍國主義、資本家的跋扈作個決斷，且過程中，並不是將異質事物拉向自己，而是天皇所喚起的一種親和感。

¹⁶⁶ 引自田尻祐一郎，〈「国民」という思想--津田左右吉をめぐる〉，《季刊日本思想史》，通号 63(2002)，頁 19。

第三節 現代皇室論

如前所述，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，就是尊皇情感。津田在《文學中展現的我國國民思想研究－貴族文學的時代》一書中，一開始就表達自身對「尊皇情感」的確信：

不論國民生活型態產生再大的變化，尊皇愛國的思想從古至今未曾改變。（中略）尊皇心不須多說，自我國國民景仰皇室之時便已深刻的存在。

而這種將尊皇心與愛國心一致化、並將尊皇心與國民實際生活緊密結合、使其不僅是國民活動的中心、且是國民精神孕育的象徵，將無限敬愛之情謹獻於皇室的現代我國尊皇思想，難道不是與愛國心之發展一樣，乃透過現代國民生活所孕育而生的嗎？（中略）尊皇之情、尊皇之心雖說古今一貫，但其思想內容難道不是因應時代而有所變遷麼。¹⁶⁷

由此可見，對津田來說，因為日本為島國，缺乏受異民族侵略的經驗，且日本民族內部很少紛爭，天皇並不需要用武力

¹⁶⁷ 津田左右吉，《貴族文學の時代》序文，《津田左右吉全集》，別卷 2，頁 8-9。

來統治人民，人民自然對天皇懷有孺慕之情，因此，尊皇心是國民實際生活中「自然而然」形成的，也就是說，日本的天皇制「並非人爲的」。再者，天皇的存在價值在於，作為民族精神的統一體，是一種象徵，因此不具備特定的人格性，且「國民」才是真正的主體。此外，無論現實的政治經濟如何變動，都不會動搖天皇的存在價值，因為天皇制具有順應時勢變化的特性，這種具有包容性、適應性的天皇存在，自然被津田視為與外國文化對抗的國民精神。

津田的天皇觀正反映出他獨特的歷史觀，亦即在不斷改變的歷史情境中，「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」¹⁶⁸ 換言之，要具備永恆的存在價值，就必須擁有適應特定時代要求的自我變革能力。因此，津田藉由去除天皇制的「人爲性」，重新回歸到日本所處的環境與民族的「歷史」與「生活」中，去尋求天皇之所以存在的「自然」原因，以解決天皇制的存續性問題。

津田研究國民思想的初衷，就是要強調日本民族的特殊性。那個時期的津田，強調日本是和平導向的民族，在日本特殊的民族性與生活環境之下，人民自然而然產生「尊皇之情」。這種「健康的」的津田天皇觀，雖然一直若隱若現於津田的記紀批判與國民思想研究中，可是礙於時局，津田在戰時反而有意識地壓抑自己關於天皇的發言，因為當時的政治潮流無條件地把天皇視為最高價值，國民則是作為天皇的從屬、毫無任何主

¹⁶⁸ 津田左右吉，〈日本歴史の特性〉，《津田左右吉全集》，卷 28，頁 108。

體性，津田爲了斷絕自己與這種天皇論的關係，因而只將天皇制隱身於國民思想研究中，作爲與中國文化、朝鮮文化……等「異文化」相互對抗的日本國民精神。

然而，到了戰後，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爲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。因此，津田發表了一連串擁護天皇制的文章，在〈建國的事情與萬世一系的皇室的由來〉一文中，針對天皇制與民主主義之間的矛盾，提出他的看法：

國民深愛皇室，深愛的同時，亦呈現民主主義最徹底的形貌。無法做到深愛皇室的國民，可由此看出他們欠缺實現民主主義的能力。此一深愛皇室之舉，正是走出自我通往世界之人道精神實現的莫大契機。¹⁶⁹

對津田來說，正是因爲國民發自內心對皇室的愛，皇室才可以在現代國家與現代國民生活之中的找到合適的定位，使得皇室永遠美麗、永遠安泰，並因而確立皇室永恆的力量。這種國民對皇室的愛，不僅具有「人道精神」的世界性，也同時包含了「民主主義」的精神，因此，天皇制與民主主義並不是相互矛盾的，在這裡我們又可以更加確信，津田十分強調天皇觀的包容性、柔軟性，不同於法西斯主義時期的天皇觀，具有排

¹⁶⁹ 《津田左右吉全集》，卷3，頁473。

他性與獨斷性。

戰後津田所要對抗的異文化，是西歐的民主主義，「尊皇之情」又再度作為國民精神的展現，以強調日本國民與天皇之間特殊的精神融合。這又再度反映出津田理想的「尊皇之情」，是從日本國民內在生活中自然而然形成的，它不是透過政治宣導、教育統制等人為的力量就能催生的，因此，它可以超越各種政治型態，作為國民的精神支柱，持續地存在著。

因此，從記紀批判以來，津田一直試圖論證，支配階層的天皇觀與國民無關，反之，津田所擁護的天皇，是以國民內部所形成的「尊皇之情」為基礎，一種與政治無關、且作為「精神權威」的天皇：

家康的本意是，將朝廷作為一種禮儀之府來尊崇，置於一種與實際政治沒有交集的地位，也就是說，事實上，一旦有事的話，幕府負政治上的全責，皇室不會受到任何的牽累，因此，結果上來看，這種思想方式會使得皇室的地位很安泰。¹⁷⁰

爲了要（展現）國體的觀念，今日的立憲政體是最能活化國體的，也就是說，可以從立憲政體作為出發點，去發揮國體的真正精神。¹⁷¹

戰前的津田，給予明治立憲政體高度的評價，反之，對於

¹⁷⁰ 《津田左右吉全集》，別卷4，頁68。

¹⁷¹ 同上註，卷28，頁507。

天皇主權說，則給予嚴厲的斥責。然而，津田在戰後面臨「西歐民主主義」所伴隨而來的「天皇制廢止說」，因此轉而傾向於，他本來所排除的，在政治上擁立天皇的態度。

相較於事實上之君主的實權掌握者（藤原或德川），皇室處於弱者的地位，其順應時勢及當時的政治型態也緣此之故。而之所以對此一弱者予以尊重，其中蘊涵重大的意義，亦即爲了展現皇室精神上的權威。

此處值得注意的是，所謂精神的權威並非一種自政治權力分離出來的宗教性權威，而是一種無論何時都身爲日本國家之政治統治者的權威。¹⁷²

由於津田戰後積極發表擁護天皇的文章，以致於有些學者認爲津田有思想轉向，如：家永三郎在比較完津田戰前與戰後的文章之後，認爲津田戰前是「勇敢挑戰正統史觀的人，戰後卻敵視戰後的科學史學，並意圖強行復活皇國史觀，賦予天皇權力，這就是思想家津田左右吉的悲劇的縮影」。¹⁷³ 家永三郎之所以會得出上述的結論，有一部分原因是，家永是戰後所培養出來的後進青年，因此，與家永處於同一年代的年輕人，都很難理解作爲「明治人」的津田的一貫性。另一方面，津田在戰前不斷批判當時日本軍部所提倡的「大東亞共榮圈」，故相

¹⁷² 津田左右吉，〈建国の事情と万世一系の皇室の由來〉，《津田左右吉全集》，卷3，頁461-462。

¹⁷³ 家永三郎，《津田左右吉の思想史的研究》，東京：岩波書店，1972，頁598。

對於當時的社會而言，津田是左派；可是到了戰後，整個日本社會都轉向左派，共產主義政治勢力不僅組織性地展開「天皇制廢止論」，國際共產主義運動還意圖在亞洲形成聯盟，津田面對外在環境的改變，轉而高唱擁護天皇制。而身為「堅定的」社會主義者的家永三郎，自然十分推崇戰前的津田，給予戰後的津田負面評價，正是因為家永用一種「堅硬的一貫性」去看待津田，才會產生思想變貌的結論。

其實津田向來就不是任何主義的信徒。他一開始就選擇了一條中間路線，¹⁷⁴ 津田所批判、對抗的對象，會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。

津田戰後所要對抗的，不只是西歐民主主義，還包括國際共產主義運動，因為當時的蘇聯、中國和北朝鮮……等國家意圖在亞洲組成聯盟對抗歐美，津田自然反對這些國家的作法，他自始自終都認為，日本應該走自己的路。這和津田戰前反對一個亞洲的初衷相同，當時他認為日本應該以歐美為目標，更加現代化、民主化與自由。

再者，津田也一直以「與外國文化對抗」為契機，希望能看到從「日本國民實際生活」中所產生的生活感情。對於津田來說，「尊皇之情」是國民內發的情感，具有超越政治、經濟變動的永續性，因此，最能夠代表日本的民族精神；在面對中

¹⁷⁴ 〈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>>。

國、朝鮮等異文化時，天皇的獨特性在於「親民」，因此日本民族自然對天皇懷有敬慕之情，天皇同時也代表著日本民族的精神權威，限於「非政治的領域」；在面對西歐的民主主義時，天皇的獨特性在於「日本國民對天皇的愛」，天皇不僅作為精神的權威，也同時代表著日本政治統治者的權威。

表 5-1 津田戰前與戰後的天皇觀比較

戰 前	戰 後
散見於記紀批判與國民思想研究中，沒有專著	發表一系列關於天皇的文章
對抗中國與朝鮮文化	對抗西歐民主主義，國際共產主義運動
同：1. 一直十分強調天皇觀的包容性，柔軟性 2. 與異文化的對抗 3. 從國民發掘天皇的存在價值 異：戰後轉而傾向於，他本來所排除的，在政治上擁護天皇的態度	

資料來源：作者自製。

總而言之，在記紀批判的寫作時期，津田透過對記紀神代史的現代翻譯，找出天皇在現代國民中的位置，以賦予天皇現代的、世界性的、普遍的意義；在國民思想研究的寫作時期，津田從日本特殊的民族歷史、生活中，探尋天皇存在的必然性與特殊性。因此，津田的天皇觀體現了他最深沉的期待——一方面，從日本民族思想中，理解出通往世界普遍性的意義，另

一方面，找尋日本文化的真正意義，關注「油然而生的國民感情」，以保有日本的主體性。

第四節 小 結

從第四章開始，我們藉由探討津田的記紀批判，來呈現出津田國體觀、國民觀、天皇觀的萌芽過程。在記紀的寫作時期，津田提出「官人述作論」，認為記紀神代史的作者為宮廷之人，目的是為了說明皇室的由來；可是津田並沒有因此否定記紀的存在價值，反而從記紀神代史去了解神話形成期的政治生活；津田進而發現，在國家形成的初期，氏族是處於現在國民的位置，因此，當時皇室跟氏族的關係，就是現在皇室跟國民的關係。皇室只是所有氏族中的「宗家」而已，他跟中國那種只靠「血緣關係」以及「權力壓迫」，使別人服從的情況完全不同，畢竟日本皇室和同胞本是一體，皇室只是這些同胞的中心點而已。

透過以上的理解，津田重新去詮釋神代史，賦予記紀具有現代意義的新精神。津田所謂的神代史新精神，是將皇室視為一種「國家整合」的機構，在國家形成初期，氏族是處於現在國民的位置，所以理論上來說，當時皇室跟氏族的關係，就是現在皇室跟國民的關係，在這裡天皇不僅不是神，也不是政治上的領導者，而是作為日本民族的「國民結合的中心」與「國民精神的象徵」，即使津田本來批判記紀神代史為官廷之人所作，內容也只是說明皇室的由來，因此，根本不是國民的理想，

也不是國民的敘事詩，可是經過津田所進行的現代翻譯之後，他已經為記紀注入「國民的新的理想」。

依照津田所思考的方向，天皇和國民的關係，不是一種壓抑的權力關係，這和中國的「家族國家論」完全不同，家族國家論中的家長相較於其他成員，家長有絕對的權力，成員是根本沒有任何力量的。反之，天皇和整個國土、全體國民是來自同一個起源，因此他們是從同質的民族內部，自我成立一個國家；日本的氏族（國民）是一個自立的單位，只是因為某種自然的親近感，心生「尊皇之情」。

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。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。

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」。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，不同於津田於《文學中所展現的我國國民思想之研究》中所論述的貴族時代與武士時代精神。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，而國民只是天皇的從屬、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；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。

綜觀津田整體的研究，如何兼顧普遍性與特殊性的追求，是津田不斷思索的課題。¹⁷⁵ 津田認為，唯有「日本文化的全球化，日本文化的日本特質才會開始顯現出來」，因此，他選擇峻別、批判中國與朝鮮，期待日本往世界文化的道路前進；並

¹⁷⁵ 可參考小関 素明，〈津田左右吉における天皇〉，《立命館文學》，通号 496-498，頁 280。

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」；戰後爲了對抗西歐民主主義、國際共產主義，使得津田擁立天皇的態度，變質爲具有政治意義的攻擊姿態。

對津田來說，天皇雖然逐漸具備普遍性的意義，可是天皇終究脫離不了他所處的日本歷史與環境。津田對天皇的擁立，在根本上包含了這種原理性的矛盾，可是津田卻同時肯定特殊性與普遍性的共存。這反映出津田思想中最深沉的期待——一方面，從日本民族思想中，理解出通往世界普遍性的意義，另一方面，找尋日本文化真正意義，關注「油然而生的國民感情」，以保有日本的主體性。

第六章 結 語

過去許多西方學者都把以中國為中心的亞洲視為最停滯、最專制的地方，而這些思想家中，對日本歷史學界影響最大的莫過於馬克思（Karl Heinrich Marx，1818-1883），他所提出的「亞細亞停滯論」，認為中國的經濟型態是最低層次、沒有發展的國家。威特佛格爾（Karl A. Wittfogel，1896-1988）也追隨馬克思理論，進而構築「東方專制論」。之後黑格爾（Georg Wilhelm Friedrich Hegel，1770-1831）也提出「停滯的東洋」、「專制的東洋」的東方像。但是其中影響日本歷史界最大的還是馬克思的「亞細亞停滯論」，它成了亞洲、特別是日本認識自我與東洋的緊箍咒。

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」，便是要脫離馬克思所謂「停滯的亞細亞」與黑格爾所謂的「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，馬克思與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。

而本書的主角津田左右吉也逃不過馬克思與黑格爾東洋像的束縛，他也差異化中國、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「不只」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，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。

津田期望日本走出「想像的東洋」並「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正是作為其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？¹⁷⁶

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《支那文化と日本》、記紀批判、日本國民思想研究與天皇觀之後，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

¹⁷⁶ 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，1999），頁120。

而喪失了時代的意義。¹⁷⁷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。

對於這樣一個過度清楚自身研究目的的人來說，理論往往只是作為一種「工具」，因此，我們常常可以看到津田的理論有許多與現實脫節的地方，例如：津田的中國研究充滿自身的主觀評論，其對於日本的觀察也與歷史、現實不符，津田的天皇觀也過度理想化、幾乎沒有實現的可能。真正貫穿津田理論的是他對日本的情感——希望日本能夠獨立面對世界，所以他的任何研究與理論都是為了這個目的服務，因此，最後不免也犯了與本居宣長相同的錯誤，雖然津田批評宣長混淆了純粹的學術研究與神道的確立，可是自己不也為了情感「建構」出看似符合邏輯、卻脫離歷史現實的理論？本書之所以並沒有——

¹⁷⁷ 同上註，頁 117。

點出津田理論需要批判的地方，一方面，是因為津田理論中需要質疑的地方太多，因而選擇在結語用一種宏觀的角度來探討，另一方面，是由於本書已經站在「認為津田理論只是工具，有著脫離歷史現實的缺點」的起點上，去理解津田為何會構築出如此的理論，並探討貫穿於後的情感狀態。

津田之所以批判中國，是為了讓自己站在「更高處」，去批判當時的日本知識界「根本沒有好好了解中國與日本自身」（以為鑽研《論語》就是了解中國、或者拿中國思想來看日本、用歐洲思想來解釋中國），這種批判到了今日還是值得中國研究者自我警惕，因此，津田的中國批判若僅僅因為「蔑視中國」而遭到忽視、唾棄，是非常可惜的事。雖然任何人都無法證明津田是否真的懷有「蔑視中國」的情感，可是檢視津田《支那文化と日本》、記紀批判、日本國民思想研究與天皇觀之後，我們可以發現，「蔑視中國」的情感絕對不是津田研究的驅動力，真正貫穿其整體研究的情感是，希冀日本能夠獨自面對世界的深沉渴望。因此，我們可以說津田雖然強調學術理性與批判性的重要，但是他的理論終究淪為其情感的附庸。

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」。

本書試圖探討津田中國觀在記紀批判、日本國民思想研究與天皇觀等思想中的位置，以說明津田中國觀的起點。但是礙於有限的語文能力與歷史知識，仍然無法全面觸及津田的所有研究，更多關於津田的評論也未能包含在本書的討論中。這類進步的空間將是未來關於中國學研究、日中關係研究的一個很好的起點，也是我未來會繼續探索的課題。

參考文獻

專書

1. 子安宣邦著，趙京華編譯，《東亞論：日本現代思想批判》（長春市：吉林人民出版社，2004）。
2. 小森陽一著，陳多友譯，《日本近代國語批判》（長春：吉林人民出版社，2003）。
3. 小森陽一著，陳多友譯，《天皇的玉音放送》，（上海：三聯，2004）。
4. 竹內好著，孫歌譯，《近代的超克》（北京：三聯，2005）。
5. 王屏，《近代日本的亞細亞主義》（北京：商務印書館，2004）。
6. 石之瑜《宋美齡與中國》（台北：商智文化，1998）。
7. 江上波夫編，《東洋學の系譜》第一集（東京：大修館，1992）。
8. 李慶，《日本漢學史》（共三部）（上海：上海外語教育出版社，2004）。
9. 周佳榮，《近代日本書化與思想》（台北：台灣商務印書館，1994）。
10. 林正珍，《近代日本的國族敘事——福澤諭吉的文明論》（台北：桂冠，2002）。
11. 松本三之介，〈国民的使命觀の歴史的變遷〉，《近代日本思想史講座》8〈世界の中の日本〉（東京：築摩書房，1961）。

12. 松本三之介著，李冬君譯，《國權與民權的變奏——日本明治精神結構》（北京：東方出版社，2005）。
13. 津田左右吉，《津田左右吉全集》（東京：岩波書店，全28卷，別卷5卷，1963-1966）。
 - (1) 津田左右吉，〈建国の事情と万世一系の皇室の由來〉，《津田左右吉全集》，第三卷。
 - (2) 津田左右吉，《道家の思想とその展開》，《津田左右吉全集》，第十三卷。
 - (3) 津田左右吉，〈上代シナ人の考え方〉，《津田左右吉全集》卷18，頁375-376。
 - (4) 津田左右吉，《必然、偶然、自由》，《津田左右吉全集》第二十卷。
 - (5) 津田左右吉，〈日本史の時代區分〉，《津田左右吉全集》，第二十卷。
 - (6) 津田左右吉，《歴史的矛盾性》，《津田左右吉全集》，第二十卷。
 - (7) 津田左右吉，〈わたしの記紀研究の主旨〉，《津田左右吉全集》，第二十卷。
 - (8) 津田左右吉，〈シナ思想研究の態度〉，《津田左右吉全集》第二十一卷。
 - (9) 津田左右吉，〈日本歴史の特性〉，《津田左右吉全集》，第二十八卷。
 - (10) 津田左右吉，《神代史の新しい研究》，《津田左右吉全集》，別卷一。

- (11) 津田左右吉，《古事記及び日本書紀の新研究》，《津田左右吉全集》，別卷一。
- (12) 津田左右吉，《貴族文學の時代》，《津田左右吉全集》，別卷二。
- (13) 津田左右吉，《平民文學の時代》上，《津田左右吉全集》，別卷四。
- (14) 津田左右吉，《平民文學の時代》中，《津田左右吉全集》，別卷五。
14. 孫歌，《亞洲意味著什麼：文化間的「日本」》（台北：巨流，2001）。
15. 家永三郎，《津田左右吉の思想史的研究》（東京：岩波書店，1972）。
16. 陳秀武，《日本大正時期政治思潮與知識份子研究》（北京：中國社會科學出版社，2004）。
17. 溝口雄三著，林右崇譯，《做爲「方法」的中國》（台北：國立編譯館，1999）。
18. 劉萍，《津田左右吉研究》，北京：中華書局。
19. 錢婉約，《內藤湖南研究》（北京：中華書局，2004）。
20. Tanaka, Steven, 1993, "Japan's Orient: rendering pasts into history", University of California Press.

期刊論文

1. 孫歌（1998），〈漢學的臨界點：日本漢學引發的思考〉，

- 《世界漢學》第 1 期。
2. 張崑將（2004.12），〈關於東亞的思考「方法」：以竹內好、溝口雄三與子安宣邦爲中心〉，《臺灣東亞文明研究學刊》第 1 卷第 2 期。
 3. 陳瑋芬（2003.12），〈井上哲次郎對於「忠孝」的義理新詮——關於《敕語衍義》的孝察〉，《清華學報》新 33 卷 2 期，頁 399-437。
 4. 陳瑋芬（2004.6），〈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。
 5. 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）。
 6. 黃俊傑、蔡明田（1997.12），〈中國政治思想史研究方法試論〉，《人文學報》第 16 期。
 7. 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。
 8. 木村時夫，〈津田左右吉博士の歴史觀〉，《史觀》，通号 86.87，頁 168-179。
 9. 白鳥庫吉，〈我が国の強盛となりし史的原因に就て〉（一九〇四年『世界』一号），《白鳥庫吉全集》第九卷。
 10. 白鳥庫吉，「支那の国体と中華民國の現状」（一九一三年『東洋時報』一七九号），《白鳥庫吉全集》第十卷。
 11. 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（2002），頁 3-26。

12. 田尻祐一郎，〈津田左右吉と「天皇」〉，《日本思想史學》，35（2003），頁 56-61。
13. 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（2005），頁 134-150。
14. 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（2005 年 12 月），頁 27-35。
15. 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 27-60。
16. 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（1996 年 8 月），頁 46-64。
17. 若菜智子，〈老子道德經--津田左右吉の老子研究〉，《文獻探索》，通号 1999（2000 年 2 月），頁 480-483。
18. 家永三郎，〈津田の学問と思想〉，《思想》，通号 452（1962 年 1 月），頁 178-187。
19. 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（2002 年 12 月），頁 87-105。
20. 横田健一，〈津田左右吉における日本神話研究〉，《国文学》，第 37 期第 1 卷（1972 年 1 月），頁 171-174。
21. 藤間生大，〈津田さんの民族主義〉，《歴史学研究》，通号 262，頁 45-48。

電子文獻

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>>。

孫歌，〈日本「漢學」的臨界點〉，《中國學術論壇》，2005年7月20日，<http://www.frchina.net/data/personArticle.php?id=2638>。

國家圖書館出版品預行編目資料

津田左右吉認識中國的起點 / 謝明珊著. -- 初版. -- 臺北市：臺大政治系中國中心，民 97.10

面： 公分

參考書目：面

ISBN 978-986-01-5773-4 (平裝)

1. 津田左右吉 2. 學術思想 3. 史學家 4. 日本
601.9931 97020279

津田左右吉認識中國的起點

著作權所有 ◆ 翻印必究

著 作 人 / 謝明珊

出 版 者 / 國立台灣大學政治學系中國大陸暨兩岸關係教
學與研究中心

地址：100 台北市徐州路 21 號

電話：(02)2351-9641#337

傳真：(02)2341-2806

E-mail:politics@ntu.edu.tw

<http://politics.soc.ntu.edu.tw/RAEC/>

印 刷 者 / 金 華 打 字 行

電話：(02)2382-1120 • 2382-1169

初版日期 / 97 年 10 月

非賣品

《本書如有缺頁、裝訂錯誤，請寄回調換》