

第一章

作為區域史的東亞文化交流史： 問題意識與研究主題

一、引言

本書探討儒家經典及其理念在東亞的發展，因此必須首先就「東亞文化交流史」這個歷史研究領域進行宏觀的考察，以提供全書的背景知識。歷史學家從蒐集史料到撰寫史著的研究過程中，最常思考的問題之一就是：歷史研究的範圍與視野應以國家、地區或世界為主？扣緊這個問題來看，「國別史」（national history）從一七八九年法國大革命以後就成為歷史研究的主流，通貫整個十九世紀一直到二十世紀（尤其是上半葉）各國的歷史學家多半以國家（尤其是自己的國家）作為研究單位，「國別史」研究是二十世紀史學研究的主要潮流，以國族論述作為主題，以政治的或文化的民族主義作為價值論的基礎。¹以二十世紀中國史學研究為例，錢穆（賓四，1895-1990）

¹ 歐洲科學基金會（European Science Foundation）資助以 Chris Lorenz 及 Stefan Berger 等人為首的團隊，在 2003 至 2008 年執行一項大型研究計畫：“Representations of the Past: The Writing of National Histories in Nineteenth and Twentieth Century Europe,” (NHIST – www.uni-leipzig.de/zhsesf)。這項以研究十九與二十世紀歐洲的國別史寫作為目標的研究計畫成果，於 2010 年在阿姆斯特丹舉行的 International Congress of Historical Sciences 的 “Religion, Nation, Europe and Empire: Historians and Spatial Identities” 圓桌討論會上發表，隨後將由 Palgrave MacMillan 出版公司出版六卷本叢書及

的《國史大綱》就是一部最具代表性的「國別史」的經典著作。² 但是，正如巴勒克拉夫（Geoffrey Barraclough, 1908-1984）在一九七九年所說，第二次世界大戰結束之後，各國史學家對二戰以前盛行的民族主義史學逐漸感到厭惡，歐洲史學家普遍認為民族主義史學是引起第二次世界大戰的思想根源之一。³ 在這樣的思想氛圍之中，「國別史」研究的合理性逐漸受到質疑。雖然亞洲各國在近百年來由於經歷被侵略、被殖民的歷史苦難，常以本國歷史研究召喚國魂以抵禦外侮，所以亞洲史學界的「國別史」研究仍然居於主流，⁴ 但戰後日本對一九四五年以前以國族論述與愛國情操為意識形態的歷史研究與歷史教育確有所反省。戰後日本歷史學基本上可說是從民族主義史學

十本專書。

² 黃俊傑：〈錢賓四史學中的「國史」觀：內涵、方法與意義〉，《臺大歷史學報》，第26期（2002年12月），頁1-37；Chun-chieh Huang, “Historical Thinking as a Form of New Humanism for the Twentieth-century China: Qian Mu’s View of History,” paper presented at International Conference on “New Orientations in Historiography: Regional History and Global History” (Shanghai: East China Normal University, 3-5, Nov., 2007).

³ Geoffrey Barraclough, *Main Trends in History* (New York and London: Holmes & Meier Publishers, Inc., 1979), p. 149。關於二十世紀史學研究的回顧，可參 Georg G. Iggers, *Historiography in the Twentieth Century: From Scientific Objectivity to the Postmodern Challenge* (Middletown, CT.: Wesleyan University Press, 2005) 及 *Daedalus* (Spring, 1971): “The Historians and the World of the Twentieth Century.”

⁴ 最近關於亞洲史學界的整體回顧，參考 Masayuki Sato (佐藤正幸, 1947-), “East Asian Historiography and Historical Thought,” in the *International Encyclopedia of the Social and Behavioral Sciences* (Pergamon Press, 2002), pp. 6776-6782。

走向以人民為中心的史學研究。⁵

相對於二十世紀盛行的「國別史」研究而言，「全球史」（global history）研究從二十一世紀開始受到許多史學家的重視。最近伊格斯（Georg G. Iggers, 1926-）與王晴佳（1957-）回顧一九九〇年代至今歷史學研究的趨勢，就指出五個新動向：⁶（1）文化轉向與語言轉向蔚為「新文化史」；（2）女性史與性別史的壯大；（3）在後現代主義的批評之下，歷史研究與社會科學再度結合；（4）結合後殖民主義的對「國別史」的批判；（5）世界史、全球史與全球化歷史研究的興起。在一九九〇年代以降的史學潮流中，「全球史」研究的崛起是一個值得重視的新趨勢。這個「全球史」研究的趨勢，最近也獲得許多學者的熱烈討論。在重視「全球史」研究的同時，懷特（Hayden White, 1928-）指出，所謂「全球史」視野中的「全球性事件」（global event）是一種全球視野中之嶄新的「事件」，它可能會瓦解作為近代西方科學研究領域的歷史學中的「時間」、「空間」、「因果關係」等既有概念。⁷安克司密特（Frank Ankersmit, 1945-）從所謂“cosmopolitical”觀點質疑「世界史」寫作常重

⁵ 參看〔日〕遠山茂樹：《戰後の歴史學と歴史意識》（東京：岩波書店，1968年）。

⁶ Georg G. Iggers and Q. Edward Wang, “The Globalization of History and Historiography: Characteristics and Challenges, from the 1990s to the Present,” paper presented at International Conference on “New Orientations in Historiography: Regional History and Global History.”

⁷ Hayden White, “Topics for Discussion of Global History,” paper presented at International Conference on “New Orientations in Historiography: Regional History and Global History.”

視人以外的因素（如瘟疫）對人類歷史的影響，可能淪為一種「非人文化的歷史」（de-humanized history）。⁸托塔若洛（Edoardo Tortarolo, 1956-）也檢討「世界史」寫作的過去、現在與未來，指出「世界史」寫作在其意識形態基礎以及研究的合法性上均面臨挑戰。⁹雖然如此，但「全球史」的新視野，仍將持續挑戰當前史學研究的「主流論述」（master narratives），成為未來不可忽視的研究動向。¹⁰

在二十世紀盛行的「國別史」與新興的「全球史」研究之間，以東亞、西歐或北美等不同地理區域作為研究範圍的「區域史」（regional history）研究，是一個值得嚴肅考慮的史學研究新領域。本章分析作為「區域史」研究領域的東亞文化交流史之方法論基礎，提出東亞文化交流史研究的問題意識，並建議若干可能的研究主題。

所謂「區域史」作為一個史學研究的領域，可以區分為兩種不同的類型：第一種「區域史」介於「國別史」與「地方史」（local history）之間，第二種「區域史」則介於「國別史」與「全球史」

⁸ Frank Ankersmit, “What is Wrong with World History from a Cosmopolitical Point of View?” paper presented at International Conference on “New Orientations in Historiography: Regional History and Global History.”

⁹ Edoardo Tortarolo, “Universal/World History: Its Past, Present and Future,” paper presented at International Conference on “New Orientations in Historiography: Regional History and Global History.”

¹⁰ 在2010年舉行的International Congress of Historical Sciences，就有一項專題討論會：“Global History – An Inter-Regional Dialogue”，由Chris Lorenz、Dominic Sachsenmaier、Sven Beckert等人主持。

之間。¹¹前者是國家之內不同區域的歷史如南臺灣史、華南史等；後者則是跨國界的區域的歷史，如東亞史、西歐史等。我們在此所說的「區域史」指第二義的「區域史」而言。

二、方法論的思考

（一）作為「接觸空間」的東亞

在討論東亞文化交流史的研究方法論問題之前，我們必須先整體性地說明東亞這個地理區域的特質。「東亞」這個區域包括中國大陸、朝鮮半島、日本、臺灣、中南半島等地，這個地區的氣候、溫度等「風土」有其特殊性，是二十世紀日本哲學家和田哲郎（1889-1960）所區分的三種「風土」類型（季風型、沙漠型、牧場型）當中的「季風型」地域，有其特殊的「人文風土」。生長於「季風型」地區的人，一方面感情纖細而豐富，另一方面又習於忍辱負重，歷史感較為強烈。¹²和田哲郎的學說雖然不免有地理決定論的疑慮，但是，東亞這個地理區域確實有其氣候與環境的共同性。

「東亞」這個區域是各國家、各民族、各文化的「接觸空

¹¹ 這兩種「區域史」的定義，參看 Allan Megill, “Regional History and the Future of Historical Writing,” paper presented at International Conference on “New Orientations in Historiography: Regional History and Global History.”

¹² 〔日〕和田哲郎：《風土：人間學的考察》（東京：岩波書店，1935年，1960年，1979年）。

間」(“contact zone”),¹³兩千年來在不對等的支配與臣服關係之下,進行各種交流活動。在二十世紀以前,支配東亞的強權是中華帝國;二十世紀上半葉日本帝國是東亞強權,為其他各國人民帶來被侵略、被殖民的苦難與血淚;二戰結束後二十世紀下半葉,美國成為東亞的新霸權,在東亞建立冷戰的新秩序。進入二十一世紀以後,中國的崛起則使東亞的政經秩序再次面臨重組。

在「東亞」這個接觸空間裡,中華帝國廣土眾民、歷史悠久,不僅在歷史上對朝鮮、日本、越南等地發揮政治、經濟、文化的影響力,而且在相當程度上扮演東亞區域的「中心」之角色。從東亞周邊國家的立場看來,中國作為漢字文化、儒學、漢醫等東亞文化共同要素的發源地,確實是一個巨大的「不可避的他者」。¹⁴

正因為中國在東亞這個地域扮演關鍵性的角色,所以使東亞文化交流史的研究更具複雜性與挑戰性。在東亞歷史上的「中國」與其說是一個(現代史意義下的)「國家」,毋寧說是一個超「國家」的政治、社會、文化共同體。因此,在東亞文化交流史研究中,中國與朝鮮或日本的交流活動,與其說是中、韓交流或中、日交流活動,不如說是江浙地區與日本的交

¹³ 所謂「接觸空間」指不同文化遭遇、衝突或鬥爭的社會空間。參看 Mary L. Pratt, *Imperial Eyes: Travel Writing and Transculturation* (London: Routledge, 2000, c1992), p. 6。

¹⁴ [日]子安宣邦:《漢字論:不可避の他者》(東京:岩波書店,2003年)。子安宣邦在本書中強調漢字是東亞各國之「不可避的他者」。

流，或是山東半島與朝鮮的交流更具有歷史的實體性。

(二)「區域史」研究的新視野：從「結果」到「過程」的轉換

在上節的基礎上，我們進而討論東亞文化交流史研究的方法論問題。作為「區域史」的東亞文化交流史研究，第一個值得討論的方法論課題就是：我們可以將過去聚焦於文化交流活動之「結果」的研究，轉向聚焦於文化交流活動的「過程」的研究，從而進行某種東亞文化交流史研究的「典範轉移」。

為了闡明上述方法論的思考，我們可以以一九七〇年起集日本史學界之力所出版的《岩波講座世界歷史》叢書為例加以討論。¹⁵這套叢書共包括三十一卷，視野廣濶，氣吞萬里。編輯委員會在整套叢書序言中，首先批評明治時期（1868-1911）以降日本史學界所謂「世界史」僅是「西洋史」的同義語而已。¹⁶

¹⁵ 戰後日本史學界提倡「世界史」視野不遺餘力，從二戰結束至1970年的二十五年間，日本所出版以「世界歷史」為名的叢書，就多達十四套。見高明士：《戰後日本的中國史研究》（臺北：明文書局，1996年修訂版），頁48，註1。《岩波講座世界歷史》共三十一卷，最具代表性，1970-1971年初版發行，1974-1975年就出版第二刷。

¹⁶ 我也要補充指出，啟蒙式的西洋史研究發展到明治晚期及大正初期就已結束。十九世紀末葉，東京帝國大學文學部史學科逐漸奠立基礎，人才漸出。1877年，德國史學家利斯（Ludwig Riess, 1861-1928）到東大講學，開風氣之先，接著坪井九馬三（1858-1936）亦於1891年留歐歸日，出任東大講師。自明治三十年（1897）以降，東大史學科在西洋史領域上造就了不少人才，坂口昂（1872-1928）、村川堅固（1875-1946）、內田銀藏（1872-1919）等皆為其佼佼者，京都大學亦於1906年設立文學院，1907年由出身東大的坂口昂出任西洋史教席。坂口昂及其同事原勝郎（1871-1924），共同

昭和時期（1926-1989）由於馬克思主義的影響，使史學界的歷史意識產生重大變化，新的「世界史」理論應運而生，對西歐中心主義的史觀批判不遺餘力。但是，太平洋戰爭以日本的「世界史的使命」作為合理化的基礎，卻使得日本所謂「世界史的使命」隨著二戰結束而走入歷史。戰後的「世界史」問題在於研究與教育的乖離，這套叢書有心於既批判又攝取繼承各種「世界史」理論，以日本國民主體的問題意識為基礎，在具體的研究成果之上撰寫「世界史」，所以這套叢書的編委會將「世界史」從古至今分成八個歷史世界：（1）古代近東世界，（2）地中海世界，（3）東亞歷史世界，（4）東亞世界，（5）內陸亞洲世界，（6）西亞世界，（7）中古歐洲世界，（8）近代世界。¹⁷

《岩波講座世界歷史》叢書雖然宣稱「世界史」的視野，但是各卷各章的論述基本上仍是在「國別史」的架構中進行。我們以該叢書第四冊：古代 4《東亞世界的形成（1）》這一冊為例，進一步討論這套叢書的問題。本冊共包括十二章，各章題目如下：

開創了京大的西洋史研究學風。1889年11月1日，東大客座教授利斯的學生輩創立了《史學會雜誌》（後易名為《史學雜誌》），其初期編輯方針多受利斯之引導。坂口昂則於1908年在京大發起了「史學研究會」，並於1916年創辦《史林》雜誌，鼓勵學者以世界的視野來研究中西歷史。參考〔日〕酒井三郎：《日本西洋史學發達史》（東京：吉川弘文館，1969年）。

¹⁷ 《岩波講座世界歷史》（東京：岩波書店，1969-1980年），古代1，〈序言〉，頁1-9。

1. 黃河文明之成立
2. 殷周國家之構造
3. 古典之形成
4. 春秋戰國時代之社會與國家
5. 諸子百家論
6. 皇帝支配之成立
7. 漢王朝之支配機構
8. 均輸、平準與鹽鐵專賣
9. 儒教之成立
10. 王莽政權之出現
11. 後漢王朝與豪族
12. 漢帝國與周邊諸民族

以上共十二章的篇幅所論述的內容完全是中國史視野中的歷史事件、思想或人物，所以，如果將本冊標題「東亞世界的形成」，改為「中華世界的形成」亦無不可。

《岩波講座世界歷史》這套叢書的內容，顯示至少兩個問題：第一，這套叢書各冊是各章機械式地組成的「馬賽克」(mosaic)，而不是有機整體的潑墨山水畫，所以，各冊的論述因為是在「國別史」而不是在「世界史」脈絡中進行，所以難免產生歐洲思想史家赫克斯特 (Jack H. Hexter, 1910-1996) 所謂的歷史研究中的「隧道效應」(“tunnel effect”)。¹⁸例如《東

¹⁸ 參看 Jack H. Hexter, *Reappraisals in History* (Evanston, Ill.: Northwestern

亞世界的形成》這一冊各章論述的主題，在中國史脈絡中確有其重要性，但是，放在世界史的格局中，其重要性與歷史意義當有不同的定位。

第二，由於從世界史脈絡中「去脈絡化」(de-contextualization)，因而形成各章論述注重文化發展的「結果」遠過於「過程」。例如《東亞世界的形成》書中各章，論殷周國家的構造、漢王朝的支配機構、均輸、平準與鹽鐵專賣等項目，均討論這些政治制度或經濟措施之發展完成的形態，只有西嶋定生(1919-1998)所撰的第六章〈皇帝支配的成立〉，涉及中國的皇帝制及與東亞世界的形成之關係。

從以上論述的基礎出發，我們就可以看到：將東亞文化交流史的研究方法從重視「結果」轉向重視「過程」的重大意義。從「結果」到「過程」的研究方法的轉換，可以帶動以下三個新的研究方向：

(1) 從結構觀點向發展觀點移動：注重「結果」的文化史研究，多半傾向於靜態研究，著力於分析文化中的結構性的共同要素。例如西嶋定生為《岩波講座世界歷史》第四冊《東亞世界的形成》一書撰寫〈總說〉，就指出作為歷史文明圈的東亞世界有四大指標：(1) 漢字文化，(2) 儒教，(3) 律令制，

University Press, 1961), pp. 194-195; David H. Fischer, *Historians' Fallacies: Towards a Logic of Historical Thought* (New York: Harper Colophon Books, 1970), pp. 142-144.

(4) 佛教。¹⁹西嶋定生所提出的這四大指標，基本上是從結構的觀點來看東亞歷史世界的共性。但是如果我們聚焦於東亞文化史的動態過程，就會特別注意到漢字文化、儒教、律令制、佛教四大指標，在中、日、韓各國之發展，及其「在地化」或「風土化」之現象及其所開展的不同內涵。

(2) 從「中心」向「邊緣」移動：以上所說的從「結構」到「過程」的移動，將引導史學工作者的眼光從「中心」移向「邊緣」。

如果僅從東亞文化發展的「結果」著眼，那麼，我們就會如同西嶋定生那樣地，以漢字、儒教、律令、佛教作為東亞文化四大指標，因為這四大要素是東亞文化發展最成熟的「表現」(manifestation)。因此，西嶋定生會接著說歷史上的東亞世界是近代以前的世界歷史上諸多並存的歷史世界之一，是「自律的、完結的歷史的世界」。²⁰但是，晚近的研究文獻已經告訴我們：自遠古以來，各民族之間早已進行跨文化的交流。舊世界的東方與西方在公元前二〇〇〇年至一〇〇〇年之間，在冶金技術上早有交流，從而為「絲綢之路」奠基。²¹我們可以說，歷史上的東亞，從來就不是「自律的」「完結的」歷史世界。

¹⁹ [日] 西嶋定生：〈總說〉，收入《岩波講座世界歷史》，第4冊，古代4，頁5。關於西嶋定生的學說，參考高明士：《戰後日本的中國史研究》（修訂版），頁40、70-72。

²⁰ 西嶋定生：前引〈總說〉，頁7。

²¹ Victor H. Mair ed., *Contact and Exchange in the Ancient World* (Honolulu: University of Hawaii Press, 2006).

西嶋定生的學說在方法論上實建立在一種假設之上，認為：在東亞各國具體而特殊的交流關係之上，存在著某一個抽象而普遍的「中心」，這個「中心」具足了文化要素而在「邊緣」地域逐漸「展開」(unfolding)。這種文化交流史觀無意中將所有的「邊緣」地域的文化之形成與發展，都當作趨向於或遠離於「中心」的發展歷程。這種東亞文化史觀，潛藏著某種「文化一元論」(cultural monism)與「政治一元論」(political monism)，強調「中心」與「邊陲」之間存在著「從屬原則」(principle of subordination)而不是「並立原則」(principle of coordination)。²²

但是，一旦我們採取從「過程」而不是從「結果」來觀察東亞文化交流史，我們的眼光就從「中心」移往「邊緣」，²³看到了在東亞地區的各個文化交往互動的過程之中，每一個地域的人的「自我」(self)與「他者」(others，或譯「異己」)的互動、衝突、重塑、轉化或融合，因此，東亞文化的共同命題或價值理念，就不是抽離於東亞各國之上的唯一「中心」或具有宰制性的單一核心價值。相反地，東亞文化的共同命題只能在各國的具體互動過程之中形成，而東亞文化交流史也就可以被視為東亞各國建構各自的文化主體性的過程。正如陳慧宏

²² 「從屬原則」與「並立原則」係牟宗三(1909-1995)先生所創名詞。參看牟宗三：《中國文化的省察》(臺北：聯經出版事業公司，1983年)，頁68。

²³ 當然，這並不是說在歷史上作為「中心」的中國不重要。事實上，中國作為「不可避的他者」，仍對東亞各國產生極大影響力。

(1968-)最近介紹比利時學者鐘鳴旦(Nicolas Standaert, 1959-)的學說時所說：

在交往互動的「過程」(process)及溝通中，多元觀點的交錯或共現(multiplicity)，是研究者應該注意的視角，而非只專注單一的主體(subject)，如傳教士或中國人；或客體(object)，如基督宗教或西方文化。²⁴

就在這裡所說的這種從「結果」向「過程」轉換，所導致的從「中心」向「邊緣」的移動，就可以更清楚地看到東亞文化的多元多樣性，各地區文化既有其共性（如西嶋定生所說），又有其特殊性，誠所謂「萬物靜觀皆自得」！

(3) 從文本到氛圍：我們將東亞文化交流史研究的重心從「結果」轉向「過程」之後，研究對象也會從「文本」(text)轉向「氛圍」，或至少「文本」與「氛圍」或「環境」並重。我們以東亞文化交流史上的經典詮釋與政治權力的互動關係為例加以分析。

在二十世紀以前的東亞各國歷史上，知識分子都熟讀儒家經典，他們在東亞王權高漲的現實情境之中解讀並引用經典文本，使儒家經典在東亞的歷史進程中與政治權力構成複雜的關係。我在本書第六章爬梳東亞儒者注解《論語》與《孟子》等

²⁴ 陳慧宏：〈文化相遇的方法論——評析中歐文化交流研究的新視野〉，《臺大歷史學報》，第40期（2007年12月），頁239-278，引文見頁253。

經典的資料、明代（1368-1644）科舉考試試題、德川時代（1603-1868）日本宮廷講官進講《孟子》時所批註之「御讀禁忌」資料，以及中國漢代（206 B.C -A.D. 220）與唐代（618-907）君臣對話中所引用的經典資料，探討這個問題，發現東亞儒家經典詮釋者身兼儒者與官員之雙重身分，所以他們的經典詮釋事業與政治權力關係密切。約言之，兩者之關係有三：第一，經典解釋與政治權力有其不可分割性；第二，兩者之間有其競爭性；第三，詮釋者致力於在兩者之間維持平衡性。²⁵

如果採取傳統的文化史研究觀點，這個問題的研究當會聚焦在經典文本之上，分析各國菁英思想人物如何解釋文本。但是，如果採取新文化史的研究觀點，我們就會同時注意到經典文本被各國學者解讀時的時代環境與氛圍，也會注意文本如何影響或改變氛圍等問題。如果說聚焦於文本的分析是一種「入乎其內」的研究途徑，我們不妨說後者是一種「出乎其外」的研究途徑，兩者可以相輔相成，庶幾內外兼觀，探驪得珠。

（三）「區域史」與「國別史」及「全球史」的關係

作為「區域史」的東亞文化交流史研究的第二個方法論問題是：「區域史」與「國別史」及「全球史」的關係如何？

²⁵ 黃俊傑：〈論東亞儒家經典詮釋與政治權力之關係：以《論語》、《孟子》為例〉，原刊於《臺大歷史學報》，第40期（2007年12月），頁1-18，修訂後今收入本書第六章；Chun-chieh Huang, "On the Relationship between Interpretations of the Confucian Classics and Political Power in East Asia: An Inquiry Focusing upon the *Analects* and *Mencius*," *The Medieval History Journal*, Vol. 11, No. 1 (Jan.-June, 2008), pp. 101, 122.

首先，這個問題可以引導我們思考：「區域史」這個研究範疇的本質。我認為，作為「區域史」的東亞文化交流史，並不是一個不佔空間、不佔時間的抽象的概念架構。相反地，它是一個在具體而特殊的時間與空間交錯互動之下的研究領域。在這個文化交流史領域裡，固然充滿了各國人民的憂苦與血淚，以及儒家知識分子在現實政治環境中的挫折，我們也看到了各國使節交流駱驛於途、商賈越境往來以互通有無、各國知識分子從各自國家的脈絡出發重新解釋各種經典文本，並在各自的著作中與他國的學者隔空對話，成為未面心友或異代知音。因此，所謂「區域史」概念正是出現於各國「國別史」的互動關係之中，而不是在各國「國別史」之上的一個抽象範疇。

其次，所謂「全球史」與「區域史」也是互倚而立之兩個研究範疇。最近國際史學界所提倡的所謂「全球史」這個研究領域，就其以全球作為研究之視野這一點來看，其實與第二次世界大戰之後所謂「世界史」(world history)並無根本的差異。早在戰後初期的一九五三年就有《世界史學報》(*Journal of World History*)創刊，從一九六三年起亦有《人類史》叢書之出版。²⁶戰後的「世界史」著作，均強調歷史研究必須聚焦於具有世界性意義之各地區的特殊歷史事件。²⁷各國或各地區

²⁶ International Commission for a History of the Scientific and Cultural Development of Mankind, *History of Mankind: Cultural and Scientific Development* (New York: Harper & Row, 1963).

²⁷ 例如 Leften S. Stavrianos, *The World to 1500: A Global History* (Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall, 1975), pp. 4-5.

的具體歷史人物或事件，被放在全球的脈絡或背景中加以衡量。在這種意義之下，我們可以說：「區域史」就是構成「全球史」的一部分之地域性經驗。如果將各區域人民之具體而特殊的歷史經驗抽離，則所謂「全球史」就成為空洞而缺乏具體內容的抽象概念。在這個作為「部分」的「區域史」構成作為「整體」的「全球史」的意義上，我們可以進一步說：所謂「全球史」可以被理解為「跨區域史」或入江昭（Akira Iriye）所謂的「跨國史」（transnational history）。²⁸

（四）「區域史」研究中的「脈絡性轉向」問題

第三個方法論課題就是作為「區域史」研究中的「脈絡性

²⁸ 入江昭早年研究領域是美國外交史與國際關係史，尤其以研究美國與東亞之關係史為主，著作等身，極受史學界之推崇。自 1980 年代以後，入江昭特別提倡「跨國史」研究，他在 1988 年就任美國歷史學會會長的就任演說詞，就強調在全球化潮流中歷史研究的國際視野之重要，參見 Akira Iriye, “The Internationalization of History,” American Historical Association Presidential Address, 1988 [2] (http://www.historians.org/info/AHA_History/airiye.htm)。入江昭認為歷史研究可以分為國家史（national history）、區域史（regional history）、國際關係史（international history）、全球史（global history）、跨國史（trans-national history），而「跨國史」研究之所以重要乃是因為「跨國史」研究可以促進多元文化之間的理解與對話，以緩和各國之間的衝突；藉由文化之間的交流，則能達成和平與合作的國際秩序，建構文化國際主義（cultural internationalism），參看 Akira Iriye, *Cultural Internationalism and World Order* (Baltimore, Md.: Johns Hopkins University Press, 1997)。入江昭在 2007 年 11 月 18 日，應臺大人文社會高等研究院之邀來臺大發表演講，強調「跨國史」研究以不受疆界限制的全球性議題和發展為研究對象，亦不限制特定國家或特定區域。全球化使得許多歷史學者開始認為，某一國家、某一區域的歷史應該被視為是全球歷史的一部分。見《臺大校訊》，第 899 號（2007 年 11 月 28 日），第 4 版。

轉向」(Contextual turn)問題。這個方法論問題之關鍵在於：在東亞文化交流史上，所有包括典籍、價值理念等所謂「文化產品」²⁹都是具體而特殊的文化脈絡下的產物，均有其特定之時間性與空間性，因此，在東亞文化交流史上，任何文化產品（尤其是經典文本）之傳播到異邦，必然要經過程度不等的「脈絡性轉向」，才能在當地落地生根。十六世紀朝鮮朱子學大師李滉（退溪，1502-1571）窮半生之力編《朱子書節要》（成書於1556年）就強調中韓時地不同，必須將朱子（晦庵，1130-1200）的著作加以「損約」，³⁰才能適合朝鮮儒者的閱讀。李退溪所謂「損約」雖然原意是指刪節而言，但也包括我們所謂的「脈絡性的轉向」。我最近曾以日本德川時代（1603-1868）儒者的《論語》解釋為例說明，所謂「脈絡性的轉向」指：將原生於中國文化脈絡的諸多儒學經典中的概念或價值觀先予以「去脈絡化」(de-contextualization)，再取而置之於日本文化或思想家之思想體系的脈絡之中進行新的解釋。這種跨文化的脈絡性的轉換工作，在東亞世界的政治秩序（尤其是華夷秩序）

²⁹ 用夏提埃 (Roger Chartier) 的名詞，參看 Roger Chartier, *On the Edge of the Cliff: History, Language, and Practices*, Lydia G. Cochrane trans. (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1997)。夏提埃所謂「文化產品」的研究，所強調的不是書籍或文本的製作或流通，或「讀者」身分、閱讀內容以閱讀地點之類的社會史問題，而是著重於讀者在特殊的文化運作之下，如何理解自身社會中的觀念、信仰、文本或書籍之類的問題。參看 Roger Chartier 著，楊尹瑄譯：〈「新文化史」存在嗎？〉，《臺灣東亞文明研究學刊》，第5卷第1期（總第9期，2008年6月）。我的同事秦曼儀教授與我討論夏提埃的「文化產品」概念，我獲益良多，敬表謝意。

³⁰ 〔韓〕李滉：〈朱子書節要序〉，《陶山全書》（漢城：退溪學研究院，1988年，《退溪學叢書》），第3冊，卷59，頁259。

與政治思想（尤其是君臣關係）兩個不同層次的脈絡中進行，也激發諸多跨文化的經典詮釋問題。³¹

東亞文化交流史中「文化產品」儒家經典之經歷「脈絡性的轉向」，最具關鍵性的人物是儒家學者，而儒者在中、日、韓三國社會之中，卻各有不同之角色與功能。中國的儒者自宋代以後在社會及政治上發揮重要作用，經科舉考試後在朝為官成為士大夫，退休後則在地方上成為鄉紳。朝鮮時代(1392-1910)儒家知識階層逐漸壯大成為世襲的「兩班」階級，而德川日本的所謂「儒者」則是社會上的一般知識分子，並不分享政治權力。³²這種「脈絡性轉向」最具代表性的個案，就是中國經典習見的「中國」詞稱。在中國文化脈絡中，經典中的「中國」一詞兼指「文化認同」與「政治認同」，兩者融貫為一。但是，當德川日本儒者研讀中國經典遭遇「中國」一詞時，就引起他們自身的「政治身分認同」與「文化身分認同」的劇烈拉鋸，因為「中國」對日本儒者而言既是他們的精神的、文化的故鄉，

³¹ 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年在東京ベリかん社出版），頁43；Chun-chieh Huang, “On the Contextual Turn in the Tokugawa Japanese Interpretation of the Confucian Classics: Types and Problems,” *Dao: A Journal of Comparative Philosophy*, Vol. 9, No. 2 (June, 2010).

³² 參考 Hiroshi Watababe, “Jusha, Literati and Yangban: Confucianists in Japan, China and Korea,” in Tadao Umesao, Catherine C. Lewis and Yasuyuki Kurita eds., *Japanese Civilization in the Modern World V: Culturedness* (Senri Ethnological Studies 28)(Osaka: National Museum of Ethnology, 1990), pp. 13-30；〔日〕渡邊浩：〈儒者・讀書人・兩班——儒學的「教養人」の存在形態〉，收入氏著：《東アツアの王權と思想》（東京：東京大學出版會，1997年），頁115-141。

又是他們的政治的、現實的異國，所以他們常將「中國」一詞解釋為指日本而言，主張日本得孔子之道，所以才配稱為「中國」；而「中國」一詞在近代臺灣則又一分為二，或指「文化中國」，或指「政治中國」。³³諸如此類的「脈絡性的轉向」，確實是東亞文化交流史研究中的重要現象，涉及諸多研究方法論課題，有待進一步發掘。

一旦我們從「脈絡性轉向」這個角度來看東亞文化交流史，我們就比較能夠對東亞文化交流史進行一種已故人類學家吉爾滋 (Clifford Geertz, 1926-2006) 所謂的「深度描述」(thick description)。³⁴雖然早在一九八〇年代史學界就開始注意文化

³³ 另詳拙作：Chun-chieh Huang, “The Idea of ‘Zhongguo’ and Its Transformation in Early Modern Japan and Contemporary Taiwan”, 《日本漢文學研究》，第2號（東京：二松學舍大學21世紀COEプログラム，2007年3月），頁398-408；黃俊傑：〈論中國經典中「中國」概念的涵義及其在近世日本與現代臺灣的轉化〉，《臺灣東亞文明研究學刊》，第3卷第2期（總第6期，2006年12月），頁91-100，修訂後今收入本書第四章。

³⁴ Clifford Geertz, *The Interpretation of Cultures: Selected Essays* (New York: Basic Books, Inc., 1973), pp. 3-32. 吉爾滋的所謂「深度描述」，將文化視為象徵與意義的系統，也激起許多學者的批評，較早的評論見：Aletta Biersack, “Local Knowledge, Local History: Geertz and Beyond,” in *The New Cultural History*, ed. by Lynn Hunt (Berkeley: University of California Press, 1989), pp. 72-96. 夏提埃批評吉爾滋的學說，認為吉爾滋所強調的文化系統的「意義」說，並不能包括社會實體，參考 Jonathan Dewald, “Roger Chartier and the Fate of Cultural History,” *French Historical Studies*, Vol. 21, No. 2 (Spring, 1998), pp. 211-240, 尤其是 pp. 223, 225。有的學者則批判吉爾滋將「文化系統」與「社會系統」分得太清楚，頗有將人類行為過度抽象化之嫌，參考 William H. Sewell, Jr., “The Concept(s) of Culture,” in *Beyond the Cultural Turn*, Victoria E. Bonnell and Lynn Hunt eds. (Berkeley: University of California Press, 1999)。也有人指出：吉爾滋的立場與一些後現代主義者如傅柯 (Michel Foucault, 1926-1984) 及德希達 (Jacques Derrida,

史問題，³⁵但是我想強調的是所謂「文化史」尤其是「文化交流史」研究的對象不應停留在具體的人、事、地、物的交流事蹟的考證與釐定，而應將這些人、事、地、物都視為尋求意義的「事件」，誠如吉爾滋所說：「人是懸掛在自己所編織的意義之網上的動物，而文化就是那張（意義之）網，〔……〕文化研究〔……〕就是一種尋求意義的解釋性的學問」，³⁶文化交流史研究正是因為它深入「意義之網」，並將各國間的交流活動視為尋求意義的活動，才取得它的高度、厚度與深度。

三、問題意識

作為「區域史」的東亞文化交流史研究的問題意識不一而足，尤其以以下兩項問題意識最為重要：

（一）東亞文化交流史中「自我」與「他者」的互動

本章第二節提出：將東亞文化史研究的焦點從過去的研究之注重交流的「結果」，轉移到交流的「過程」。經過這個研究焦點的轉換，我們就更能注意到東亞文化交流互動的過程中，各國人民的「自我」（self）與「他者」（others）的互動、張力與融合的複雜問題。

1930-2004) 非常接近，參考 Joyce Appleby, Lynn Hunt, Margaret Jacob, *Telling the Truth about History* (New York: W. W. Norton & Company, 1994), p. 219。承蒙陳慧宏教授提示上引論文，敬申謝意。

³⁵ Georg G. Iggers, *New Directions in European Historiography* (Middletown, C.T.: Wesleyan University Press, 1984), p. 200.

³⁶ Clifford Geertz, *op. cit.*, p. 5.

關於「自我」與「他者」的問題，近年來有若干研究論著出版。當代學界的古希臘哲學研究名家索拉比(Richard Sorabji, 1934-)在二〇〇六年的新書中，首先就指出「自我」的本質雖難以探究，但每一個人都有透過「自我」來與世界取得聯絡的需求，心理學實驗中已一再證明這種需求。「自我」的意義並不明確，但對於「自我」的指涉卻是一種涵義廣泛的活動，因此索拉比主張，「自我」是一種「體現」，這種「體現」是就人和世界的關係而言的「體現」。³⁷「自我」這個概念在西方思想史脈絡中常與「自主」(autonomy)或「權利」(rights)等概念相結合，因此一般比較倫理學家常強調儒家哲學中的「自我」和西方的「自我」觀念並不相容。信廣來最近探索中西思想中「人觀」的適用情境，並特別分析儒家思想中的「心」、「志」、「氣」等概念，主張西方所謂的「自主」、「權利」未必不見容於儒家，只是中國思想中的「人」觀更加強調人類的社會性格。³⁸從東亞文化交流史的脈絡來看，我認為所謂「自我」與「他者」在具體歷史經驗中實包括「自我」與「他者」存在之各種面向（如政治的、社會的、文化的、性別的「自我」與「他者」），尤聚焦於「文化身分認同」(cultural identity)與「政治身分認同」(political identity)，其中尤其以「文化的自我」最具關鍵

³⁷ Richard Sorabji, "The Self: Is There Such A Thing?" in his *Self: Ancient and Modern Insights About Individuality, Life and Death* (Chicago: University of Chicago Press, 2006), pp. 17-31.

³⁸ Kwong-loi Shun, "Conception of the Person in Early Confucian Thought," in Kwong-loi Shun and David B. Wong eds., *Confucian Ethics: A Comparative Study of Self, Autonomy, and Community* (Cambridge: Cambridge University Press, 2004), pp. 183-199.

性，我將在本書第二章探討，³⁹此處不再贅及。

我們從「自我」與「他者」的互動這個問題意識出發，就可以扣緊東亞文化交流史中「自我」與「他者」之「文化身分認同」與「政治身分認同」，在社會文化背景以及語境中之衝突、協調及其邁向融合之過程，並論證其理論之意涵。在東亞文化交流史中，「自我」的覺醒與建構，恆在與「他者」的互動之中完成，東晉（317-420）郭璞（景純，276-324）撰《山海經·序》云：「世之所謂異者，未知其所以異。世之所謂不異，未知其所以不異。何者？物不自異，待我而後異。異果在我，非物異也」，⁴⁰明末黃宗羲（「梨洲先生」，字太沖，號南雷，1610-1695）說：「盈天地間無所謂萬物，萬物皆因我而名。如父便是吾之父〔……〕」，⁴¹這兩段話都強調「自我」的建構是認識「他者」的前提，完全符合東亞文化交流史的經驗事實。舉例言之，在朝鮮時代（1392-1911）約五百年之間的中韓文化交流史中，朝鮮來華人士對中華文化與思想均有所評論，反映朝鮮人士對中國社會、政治及思想之觀察，顯示在中韓文化交

³⁹ 黃俊傑：〈中日文化交流史中「自我」與「他者」的互動：類型及其涵義〉，《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，收入本書第二章；黃俊傑：〈中日文化交流史に見られる「自我」と「他者」——相互作用の4種の類型とその含意〉，《東アジア文化環流》（大阪：關西大學アジア文化交流研究センター與浙江工商大學合作出版），第1編第1號（2007年12月），頁1-16。

⁴⁰ 〔晉〕郭璞注：《山海經》（《四部叢刊·初編》縮本），頁1，上半頁。

⁴¹ 〔清〕黃宗羲：《孟子師說》，卷7，「萬物皆備」章，見《黃宗羲全集》（杭州：浙江古籍出版社，1985年），第1冊，頁149。

流史中「自我」與「他者」的互動，也顯示了朝鮮人士的「自我」的覺醒是他們對華認識的前提。在許多狀況中，與「他者」的接觸與交流，也常常是喚醒「自我」的重要因素，所以，當二十世紀初年日本漢學家內藤湖南（1866-1934）、吉川幸次郎（1904-1980）、青木正兒（1887-1964）與宇野哲人（1875-1974）等人來中國參學旅遊時，他們作為日本人的「政治自我」與「文化自我」，在中國政治與文化的對照之下，都經歷了從潛藏到外顯的覺醒過程，⁴²例如極端尊崇孔子（551-479 B.C.）的當時東京帝國大學中國哲學教授宇野哲人，在一九〇六年遊長城八達嶺時，甚至在長城上大唱日本國歌〈君之代〉，就是一個極具代表性的個案。⁴³

在東亞文化交流史上，「自我」與「他者」的互動，尤其是「自我」對「他者」的「再現」（representation），或甚至描

⁴² 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〉，收入黃俊傑：《東亞儒學史的新視野》（臺北：臺大出版中心，2004年），頁265-312；黃俊傑著，〔日〕森岡ゆかり譯：〈20世紀初頭の日本人漢学者の目に映った文化の中国と現実の中国〉，收入楊儒賓、張寶三合編：《日本漢學研究初探》（東京：勉誠出版，2002年），頁329-378。

⁴³ 〔日〕宇野哲人：《支那文明記》（東京：大同館，1912年），收於〔日〕小島晉治編：《幕末明治中國見聞錄集成》（東京：ゆまに書房，1997年）；中譯本見：張學鋒譯：《中國文明記》（北京：光明日報出版社，1999年）。宇野哲人唱日本國歌一事，見中譯本頁60。關於宇野哲人遊華一事之討論，另參考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。

述某種「想像的地理」(imaginative geographies)，⁴⁴主要見之於東亞各國人士的遊記、筆談錄或地方志對異地的描寫之中。舉例言之，一八九五年割臺前後，中國大陸知識分子或官員曾來臺灣旅遊，如池志徵(1853-1937)撰《全臺遊記》(1891至1894年遊臺)、施景琛(1873-1955)，撰《鯤瀛日記》(1919年3月22日至3月17日遊臺)，張遵旭撰《臺灣遊記》(1916年4月3日至20日遊臺)，⁴⁵均從大陸人觀點對當時的臺灣有第一手的描述。

「自我」對「他者」的觀察或描述，有時是有計畫地官方派遣行動如隋唐時代日本的遣隋史、遣唐史，明清時代朝鮮的燕行使、通信使等；有時是因天候變化而意外地漂流到異國，例如清道光六(1826)年日本船「越前寶力丸」漂流到上海，中國人撰寫〈贈倭國難民詩〉；日本人也曾漂流到廣東而對廣州港有所描述。⁴⁶清代澎湖進士蔡廷蘭(1801-1859)在道光十五(1835)年從澎湖赴臺灣途中遇風漂流越南廣義，次年由陸路回福建後撰寫《海南雜著》。⁴⁷上述這些有意或無意而留下的

⁴⁴ D. Clayton, "Critical Imperial and Colonial Geographies," in K. Anderson et al. eds., *Handbook of Cultural Geography* (London: Sage Publications, 2003), pp. 354-368.

⁴⁵ 以上三書均已收入《臺灣遊記》(臺北：臺灣銀行經濟研究室，1960年，《臺灣文獻叢刊》第89種)。

⁴⁶ 參看〔日〕松浦章：《江戶時代唐船による日中文化交流》(京都：思文閣，2007年)，頁310-344。

⁴⁷ 〔清〕蔡廷蘭：《海南雜著》(臺北：臺灣銀行經濟研究室，1959年《臺灣文獻叢刊》第42種)，〈蔡廷蘭略傳〉見：《澎湖廳志》，卷14，藝文(下)。最近有關蔡廷蘭研究，參考陳益源：《蔡廷蘭及其海南雜著》

史料，都是我們研究東亞文化交流史中「自我」對「他者」的「再現」的重要資料。

（二）東亞文化交流中知識與權力結構的互動

東亞文化交流史研究的第二個問題意識是：在東亞各國間的文化交流活動中，政治權力發揮何種作用？更具體地講，政治權力與儒家經典所傳承的知識或價值理念如何互動？這類問題不僅是東亞文化史的根本問題，而且也帶領我們思考中華帝國作為東亞各國之「不可避的他者」的角色。

中國史上帝國的規模自秦（221-206 B.C.）以後就日趨成熟，以皇帝制度為中心所建立的一套政治秩序，對文化傳播與知識建構均產生毛細孔般的滲透作用。甘懷真（1963-）在二〇〇四年的書就環繞著儒家學說、「儒教國家」與皇帝制度之複雜關係而有所論述。⁴⁸中國這一套政治秩序展開一種具有東亞文化特色的天下觀，⁴⁹並影響整個東亞地區的王權理論。⁵⁰東亞文化交流史正是在上述權力結構網絡中展開。

（臺北：里仁書局，2006年）。

⁴⁸ 甘懷真：《皇權、禮儀與經典詮釋：中國古代政治史研究》（臺北：臺大出版中心，2004年）。

⁴⁹ 甘懷真：〈重新思考東亞王權與世界權——以「天下」與「中國」為關鍵詞〉，收入氏編：《東亞歷史上的天下與中國概念》（臺北：臺大出版中心，2007年）；〈「天下」觀念的再檢討〉，收入吳展良編：《東亞近世世界觀的形成》（臺北：臺大出版中心，2007年）。

⁵⁰ 甘懷真：《東亞王權論：從天下到國家》（臺北：三民書局，預定2010年出版）。

循著這個問題意識，我們可以探討很多問題，例如：

1. 東亞歷史上政治秩序的「中心」之政治權力更迭（如 1644 年大明帝國滅亡）之後，文化交流活動出現何種變化？對各國（如朝鮮）國內政治、思想與文化造成何種影響？⁵¹
2. 正如松浦章（1947-）所說，中日文化交流史可分三階段：（1）日本被整編入明代冊封體制，以室町幕府第三代將軍（在位於 1368-1394）足利義滿（1358-1408）為「日本國王」，向明朝朝貢，開始勘合貿易之時期；（2）日本在寧波爭朝貢先後問題，明朝下令停止朝貢並將日本置於冊封體制之外，中日開始進行對等貿易的時期；（3）江戶幕府第三代將軍（在位於 1623-1651）德川家光（1604-1651）在寬永年間頒「鎖國令」，限定中國商人與日本通航僅在長崎一地，兩國關係進入以長崎通商為中心的時期。⁵²在上述中日兩國權力互動的過程，文化交流受到權力結構影響的廣度與深度如何？

以上僅就管見所及，提議兩個可能的問題意識作為東亞文化交流史研究的出發點。本書第五章討論東亞儒者以「體知」為讀經之方法，以「體現」為讀經之目的，只求將經典中之價

⁵¹ 關於十七至十九世紀，朝鮮的尊周尊華、思念明朝的思想之研究，參看孫衛國：《大明旗號與小中華意識：朝鮮王朝尊周思明問題研究，1637-1800》（北京：商務印書館，2007年）。

⁵² 松浦章：《江戶時代唐船による日中文化交流》，頁3。

值理念在現實世界中實踐。第六章接著分析東亞儒者的經典解釋與中、日、韓各國政治權力之互動關係。

四、研究主題

從上節所提出的兩個問題意識出發，本書各章探討東亞文化交流史中的兩個主題：

第一個主題是人物的交流，尤其是「媒介人物」及其對「他者」的觀察：東亞文化交流史上，各國人士絡繹於途，密切往來，不僅日本的遣隋唐史可以上溯一四〇〇年前，朝鮮官員與知識分子也奉使來華，日韓之間也有使節來往，都留下大量的史料，值得深入研究。

東亞文化交流圈的人物，正是楊聯陞（1914-1990）所謂「媒介人物」（professional intermediate agents），楊先生說：

這個名詞的廣義，可以包括好幾種人物，例如經濟上的媒介人物，有商人、企業家、掮客，繙手（例如「拉房繙兒的」）、買辦，以及傭工介紹者（例如「開老媽兒店的」）等等，社會方面的媒介人物，有媒人，合二姓之好，有門房，就是傳達處的聽差等等，法律方面有律師，外交方面有各種使節。還有宗教方面的媒介如傳教士、牧師、祭司、巫師等，文化方面的媒介人物如教師、翻譯同傳譯（通事，也屬於外交方面）

之類。⁵³

「媒介人物」是東亞文化交流史研究的首要對象，因為這種「媒介人物」不僅是東亞各國政治經濟活動的主力，也是各國社會與文化價值理念的重要載體。東亞文化交流首先表現而為人物的交流。

就中韓文化交流史研究而言，可以運用的基本史料是林基中編：《燕行錄全集》（首爾：東國大學校出版部，2001年10月），共一百冊，收錄朝鮮時代五百餘年間來華訪問之朝鮮人士之筆談錄、奉使錄、朝天錄及旅行札記等，史料價值極高，可以反映當時朝鮮人之中國意象，亦可部分地窺探中國朱子學與陽明學在朝鮮思想界之接受與批評。在日韓交流史上，朝鮮派赴日本的使節留下大量海遊錄、扶桑錄、海槎錄之類筆記，壬辰倭亂（1592-1598）以後也有一些被俘到日本的朝鮮人留下見聞資料，在一九一四年由朝鮮古書刊行會彙編成為《海行摠載》出版。⁵⁴《海行摠載》的資料所呈現的朝鮮人的日本觀，正可以與日本人的朝鮮觀⁵⁵互作比較。

⁵³ 楊聯陞：〈中國文化的媒介人物〉，收入《大陸雜誌史學叢書》，第1輯第1冊，《史學通論》（臺北：大陸雜誌社，未著出版日期），頁243-250，引文見244。

⁵⁴ 民族文化推進會編：《海行摠載》（首爾：民族文化文庫刊行會，1986再版），現已上網：<http://www.minchu.or.kr>。

⁵⁵ 羅麗馨最近的研究指出：十九世紀以前，日本人的朝鮮觀是多元的，如蔑視朝鮮、征討朝鮮、尊敬朝鮮等，但以蔑視朝鮮的心理最值得注意。見羅麗馨：〈十九世紀以前日本人的朝鮮觀〉，《臺大歷史學報》，第38期（2006年12月），頁159-218。

東亞各國人物（尤其學者等思想人物）的交流，必然促進「自我」與「他者」的互動。本書第二章就扣緊中日文化交流史的經驗，分析中日雙方思想人物的交流活動中，在「自我」、「他者」、「文化認同」與「政治認同」四個面向之間複雜的張力關係及其化解的可能性。

第二個主題是東亞文化交流圈中經典與思想的交流，這是具有東亞文化特色的現象。據現代學者估計：遠在第九世紀中國文獻典籍之輸入日本據估計就有 1568 種。至十九世紀初年，中文書籍據估計應有 70%或 80%左右傳入日本，⁵⁶其中中國重要經典如《論語》、《孟子》等書東傳日本之後，均對日本思想家造成極大衝擊，影響深遠。⁵⁷反之，日本所保存而失傳於中國的中國典籍，也流傳回到中國，例如梁代皇侃（488-545）所撰《論語義疏》自著錄於南宋尤袤（延之，1127-1194）的《遂初堂書目》後即亡佚於中國，後由根本武夷（1699-1764）在足利學校發現、校刻，再回傳中國，作為「浙江巡撫採進本」而收入於《四庫全書》之中，並收錄於鮑廷博（以文，1728-1814）校的《知不足齋叢書》（臺北：藝文印書館，1966 年），始廣為中國學界所熟知。

⁵⁶ 嚴紹澧編撰：《日本藏宋人文集善本鈎沉》（杭州：杭州大學出版社，1996 年），頁 1-2，並參考大庭脩著，戚印平、王勇、王寶平譯：《江戶時代中國典籍流播日本之研究》（杭州：杭州大學出版社，1998 年）。

⁵⁷ 參看黃俊傑：《德川日本論語詮釋史論》；張崑將：《日本德川時代古學派之王道政治論：以伊藤仁齋、荻生徂徠為中心》（臺北：臺大出版中心，2004 年）。

再看日韓之間的文化交流史實，日本在一三九五年至一四四三年之間，每年派遣使者來朝鮮，皆請求《大藏經》、《大般若經》、《法華經》等佛教經典。⁵⁸凡此皆反映中、日、韓三國文化關係之密切。所以，王勇（1956-）就提議相對於「絲綢之路」而言，東亞另有一條可稱為「書籍之路」⁵⁹的文化交流路線。

以上所說的人物的交流，以及經典與思想的交流，涉及的相關研究問題甚多，均與上文所說中國作為東亞各國之「不可避的他者」有關，以下兩個議題尤具探討之價值。

（1）中國思想對日、韓地區的衝擊：中國思想與東亞周邊國家的地域特性常有巨大落差，例如孟子的「湯武放伐論」與德川時代日本政治體制就格格不入，所以當《孟子》這部書傳入日本後，就引起徂徠學派思想家之撻伐，也激起古義學派與程朱學派學者起而為孟子辯護。⁶⁰包括孟子思想在內的中國思想東傳日、韓之後，因與異域之政治特性與思想風土不合，而激起思想的浪花，確實值得研究。

（2）東亞文化交流中所出現的「自我認同」問題：在東

⁵⁸ [韓]姜周鎮：《海行摠載·解題》，收入《海行摠載》，第1輯，頁1-28。關於東亞文化交流經典詮釋，最新的研究成果有：關西大學アジア文化交渉研究センター編：《東アジア文化交流と經典詮釋》（大阪：關西大學アジア文化交渉研究センタ，2009年）；徐興慶編：《東亞文化交流與經典詮釋》（臺北：臺大出版中心，2008年）。

⁵⁹ 參看王勇：《中日「書籍之路」研究》（北京：北京圖書館出版社，2003年）。

⁶⁰ 參考張崑將：《日本德川時代古學派之王道政治論：以伊藤仁齋、荻生徂徠為中心》，第5章，頁219-286。

亞各國密切的文化交流關係中，巨大的「不可避的他者」中國，常常激起周邊地域的「自我認同」問題。舉例言之，十八世紀日本的藤井貞幹（1732-1797）與國學派思想家本居宣長（1730-1801）關於日本文化的起源的辯論就是一個重要的例子。藤井貞幹認為日本的皇統、語言、姓氏等文化要素皆來自朝鮮，而辰韓則是秦的亡人。藤井貞幹的日本文化外來說，引起了本居宣長的強力批駁，直斥之為狂人。⁶¹這場日本思想史上所謂「韓之問題」的辯論，處處有著巨大的中國的投影。這是東亞文化交流史研究的重要現象。

為了分析以上這兩個議題，本書第三章探討十八世紀東亞儒者思想世界的同調與異趣，指出當十八世紀中國儒者的世界觀仍以中國為中心時，韓國儒者的主體意識已逐漸甦醒，而日本儒者則直指中國為「異邦」，顯示日本主體意識的完全覺醒。本書第四章接著以分析中國經典中的「中國」這個詞稱之兼具「文化認同」與「政治認同」，再考察「中國」概念在德川日本及近百年來的臺灣思想的轉化。

五、結論

二十一世紀全球化趨勢的加速發展，一方面造成了社會學

⁶¹ 〔日〕藤井貞幹：《衝口發》，〔日〕本居宣長：《鉗狂人》，均收入〔日〕鷺尾順敬編：《日本思想鬪爭史料》（東京：名著刊行會，1964-1970年），第4卷，頁227-312，並參考〔日〕子安宣邦：《方法としての江戸：日本思想史と批判的視座》（東京：ぺりかん社，2000年），頁16-26。

家貝克 (Ulrich Beck, 1944-) 所謂的「解民族化」與「解疆域化」的效應，⁶²但另一方面也進一步加強了全球各地的相互連結性 (interconnectedness)。⁶³這些新發展對於二十世紀盛行的「國別史」研究造成巨大的衝擊。但是，正如全球化時代的經濟活動中，「民族國家」(nation state) 仍展現其堅韌的主導力量一樣地，⁶⁴傳統的「國別史」研究在全球化時代仍不可偏廢，⁶⁵因為每一個人首先是國家的公民，然後才是「地球村」的居民。基於上述認識，我們提議推動作為「區域史」的東亞文化交流史研究，既整合「國別史」研究的業績，擴大歷史研究的視野，又為未來「全球史」視野的拓展奠基。

本章第二節提出作為「區域史」的東亞文化交流史研究，在方法論上可以從注意文化交流的「結果」，轉向聚焦於文化交流之「過程」，從而引入東亞文化交流史研究的動態觀點，使研究重心從「中心」移向「邊緣」，從「文本」轉向氛圍或環境。

本章第三節提議兩項問題意識作為進行研究的出發點：第

⁶² [德] 貝克著，孫治本譯：《全球化危機：全球化的形成、風險與機會》(臺北：臺灣商務印書館，1999年)，頁90-91。

⁶³ Anthony Giddens, *Beyond Left and Right: The Future of Radical Politics* (Cambridge: Polity Press, 1994), pp. 4-5

⁶⁴ Peter F. Drucker, "The Global Economy and the Nation State," *Foreign Affairs*, Vol. 76, No. 5 (Sept.-Oct., 1997), pp. 159-171.

⁶⁵ 甚至最近仍有討論「國別史」的新著出版，參考 Stefan Berger, Mark Donovan and Kevin Passmore eds., *Writing National Histories: Western Europe since 1800* (London: Routledge, 1999); Stefan Berger ed., *Writing the Nation: A Global Perspective* (Basingstoke, UK: Palgrave Macmillan, 2007).

一是東亞文化交流過程中「自我」與「他者」的互動及其張力；第二是東亞文化交流活動與各國之間及各國國內的權力結構之關係。本書第二、三、四章的研究旨趣均與「自我與他者的互動」密切相關。第五、第六等二章則從儒家經典詮釋與政治權力之互動出發思考。

隨著亞洲（尤其是東亞）在二十一世紀的興起，以及「全球化」的加速發展，東亞人文社會科學界開始從二十世紀「國家中心主義」的研究格局，逐漸轉而以東亞為研究的視野。余英時（1930-）最近回顧近百年來中國與日本史學界之受到西方模式（尤其是實證主義與馬克思主義）的支配，指出最近二十年來國際史學研究出現「新文化史轉向」，寄望於中國史學工作者重訪亞洲的傳統文化，抉發適用於研究中國歷史經驗的研究概念與方法，但不是自外於包括西方在內的世界其他地區歷史經驗的理論與實踐。余先生認為，每一個社會與民族之所以值得研究，不僅是因為作為世界史的一部分，更是因為它們自身所具有的內在價值。⁶⁶作為「區域史」的東亞文化交流史研究，正是回歸並重訪亞洲文化傳統的重要工作！

※本文初稿原刊於《臺大歷史學報》，第43期（2009年6月），頁187-218。

⁶⁶ Ying-shih Yu, "Clio's New Cultural Turn and the Rediscovery of Tradition in Asia," *Dao: A Journal of Comparative Philosophy*, Vol. 6, No. 1 (March, 2007), pp. 39-51.