

作为区域史的东亚文化交流史 ——问题意识与研究主题

黄俊杰

一、引言

历史学家从搜集史料到撰写史著的研究过程中，最常思考的问题之一就是：历史研究的范围与视野应以国家、地区或世界为主？扣紧这个问题来看，「国别史」(national history) 从 1789 年法国大革命以后就成为历史研究的主流，通贯整个十九世纪，一直到二十世纪（尤其是二十世纪上半叶），各国的历史学家多半以国家（尤其是自己的国家）作为研究单位，「国别史」研究是二十世纪史学研究的主要潮流，以国族论述作为主题，以政治的或文化的民族主义作为价值论的基础。¹以二十世纪中国史学研究为例，钱穆（宾四，1895-1990）的《国史大纲》就是一部最具代表性的「国别史」的经典著作。²但是正如巴勒克拉夫（Geoffrey Barraclough, 1908-1984）在 1979 年所说，第二次世界大战结束之后，各国史学家对二战以前盛行的民族主义史学逐渐感到厌恶，欧洲史学家普遍认为民族主义史学是引起第二次世界大战的思想根源之一。³在这样的思想氛围之中，「国别史」研究的合理性逐渐受到质疑。虽然亚洲各国在近百年来由于经历被侵略、被殖民的历史苦难，使得亚洲史学界的「国别史」研究仍然居于主流，⁴但战后日本对 1945 年以前，以国族论述、爱国情操为意识形态的历史研究与历史教育，的确有所反省。战后日本历史学基本上可说是从民族主义史学走向以人民为中心的史学研究。⁵

相对于二十世纪盛行的「国别史」研究而言，「全球史」(global history) 研究从二十一世纪开始受到许多史学家的重视。最近伊格斯（Georg G. Iggers）与王晴佳回顾 1990 年代至今历史学研究的趋势，就指出五个新动向：⁶（1）文化转向与语言转向蔚为「新文化史」；（2）女性史与性别史的壮大；（3）在后现代主义的批评之下，历史研究与社会科学再度结合；（4）结合后殖民主义的对「国别史」的批判；（5）世界史、全球史与全球化历史研究的兴起。在 1990 年代以降的史学潮流中，「全球史」研究的崛起是一个值得重视的新趋势。这个「全球史」研究的趋势，最近也获得许多学者的热烈讨论。在重视「全球史」

¹ 欧洲科学基金会（European Science Foundation）资助以 Chris Lorenz 及 Stefan Berger 等人为主的团队，在 2003 至 2008 年执行一项大型研究计划：“Representations of the Past: The Writing of National Histories in Nineteenth and Twentieth Century Europe,” (NHIST, www.uni-leipzig.de/zhsef)。这项以研究十九与二十世纪欧洲的国别史写作为目标的研究计划成果，将于 2010 年在阿姆斯特丹举行的 International Congress of Historical Sciences 的 “Religion, Nation, Europe and Empire: Historians and Spatial Identities” 圆桌讨论会上发表，随后将由 Palgrave MacMillan 出版公司出版 6 卷本丛书及 10 本专著。

² 黄俊杰，〈钱宾四史学中的「国史」观：内涵、方法与意义〉，《台大历史学报》，第 26 期（2002，台北），页 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, November, 2007).

³ Geoffrey Barraclough, *Main Trends in History* (New York and London: Holmes & Meier Publishers, Inc., 1979), p. 149. 关于二十世纪史学研究的回顾，可参 Georg G. Iggers, *Historiography in the Twentieth Century: From Scientific Objectivity to the Postmodern Challenge with a New Epilogue* (Middletown, C. T.: Wesleyan University Press, 2005); “The Historians and the World of the Twentieth Century,” *Daedalus: Proceedings of the American Academy of Arts and Sciences* 100:1 (Spring 1971, Boston), p. ??.

⁴ 最近关于亚洲史学界的整体回顾，参考 Masayuki Sato (佐藤正幸), “East Asian Historiography and Historical Thought,” in Neil J. Smelser and Paul B. Baltes eds, *International Encyclopedia of Social & Behavioral Sciences* (New York: Elsevier, 2001), pp. 6776-6782.

⁵ (日) 遠山茂樹，〈戦後の歴史学と歴史意識〉（東京：岩波書店，1968）。

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”.

研究的同时，怀特（Hayden White）指出，所谓「全球史」视野中的「全球性事件」（global event）是一种全球视野中之崭新的「事件」，它可能会瓦解作为近代西方科学研究领域的历史学中的「时间」、「空间」、「因果关系」等既有概念。⁷ 安克司密特（Frank Ankersmit）从所谓“cosmopolitical”观点质疑「世界史」写作常重视人以外的因素（如瘟疫）对人类历史的影响，可能沦为一种「非人文化的历史」（de-humanized history）。⁸ 托塔若洛（Edoardo Tortarolo）也检讨「世界史」写作的过去、现在与未来，指出「世界史」写作在其意识形态基础以及研究的合法性上均面临挑战。⁹ 虽然如此，「全球史」的新视野仍将持续挑战当前史学研究的「主流论述」（master narratives），成为未来不可忽视的研究动向。

10

在二十世纪盛行的「国别史」与新兴的「全球史」研究之间，以东亚、西欧或北美等不同地理区域作为研究范围的「区域史」（regional history）研究，是一个值得严肃考虑的史学研究新领域。本文写作主旨在于分析作为「区域史」研究领域的东亚文化交流史之方法论基础，提出东亚文化交流史研究的问题意识，并建议若干可能的研究主题。

所谓「区域史」作为一个史学研究的领域，可以区分为两种不同的类型：第一种「区域史」介于「国别史」与「地方史」（local history）之间；第二种「区域史」则介于「国别史」与「全球史」之间。¹¹ 前者是国家之内不同区域的历史，如南台湾史、华南史等；后者则是跨国界的区域的历史，如东亚史、西欧史等。本文所说的「区域史」，指第二义的「区域史」而言。

二、方法论的思考

（一）作为「接触空间」的东亚

在讨论东亚文化交流史的研究方法论问题之前，我们必须先整体性地说明东亚这个地理区域的特质。「东亚」这个区域包括中国大陆、朝鲜半岛、日本、台湾、中南半岛等地，这个地区的气候、温度等「风土」有其特殊性，是二十世纪日本哲学家和辻哲郎（1889-1960）所区分的三种「风土」类型（季风型、沙漠型、牧场型）当中的「季风型」地域，有其特殊的「人文风土」。生长于「季风型」地区的人，一方面感情纤细而丰富，另一方面又习于忍辱负重，历史感较为强烈。¹² 和辻哲郎的学说虽然不免有地理决定论的疑虑，但是，东亚这个地理区域确实有其气候与环境的共同性。

「东亚」这个区域是各国家、各民族、各文化的「接触空间」（“contact zone”），¹³ 两千年来在不对等的支配与臣服关系之下，进行各种交流活动。在二十世纪以前，支配东亚的强权是中华帝国；二十世纪上半叶，日本帝国是东亚强权，为其它各国人民带来被侵略、被殖民的苦难与血泪；二战结束后、二十世纪下半叶，美国成为东亚的新霸权，在东亚建立冷战的新秩序。进入二十一世纪以后，中国的崛起则使东亚的政经秩序再次面临重组。

在「东亚」这个接触空间里，中华帝国广土众民、历史悠久，不仅在历史上对朝鲜、日本、越南等地发挥政治、经济、文化的影响力，而且在相当程度上扮

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

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 即将于 2010 年举行的 International Congress of Historical Sciences，就有一项专题讨论会 “Global History-An Inter-Regional Dialogue”，由 Chris Lorenz、Dominic Sachsenmaier、Sven Beckert 等人主持。

¹¹ 这两种「区域史」的定义，参看 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）和辻哲郎，《风土：人间学的考察》（东京：岩波书店，1935）。

¹³ 所谓「接触空间」，指不同文化遭遇、冲突或斗争的社会空间。参看 Mary L. Pratt, *Imperial Eyes: Travel Writing and Transculturation* (London: Routledge, 2000), p. 6.

演东亚区域的「中心」之角色。从东亚周边国家的立场看来，中国作为汉字文化、儒学、汉医等东亚文化共同要素的发源地，确实是一个巨大的「不可避的他者」。

14

正因为中国在东亚这个地域扮演关键性的角色，所以使东亚文化交流史的研究更具复杂性与挑战性。在东亚历史上的「中国」，与其说是一个（现代史意义下的）「国家」，毋宁说是一个超「国家」的政治、社会、文化共同体。因此，在东亚文化交流史研究中，中国与朝鲜或日本的交流活动，与其说是中、韩交流或中、日交流活动，不如说是江浙地区与日本的交流，或是山东半岛与朝鲜的交流，更具有历史的实体性。

（二）「区域史」研究的新视野：从「结果」到「过程」的转换

在上文的基础上，我们进而讨论东亚文化交流史研究的方法论问题。作为「区域史」的东亚文化交流史研究，第一个值得讨论的方法论课题就是：我们可以将过去聚焦于文化交流活动之「结果」的研究，转向聚焦于文化交流活动的「过程」的研究，从而进行某种东亚文化交流史研究的「典范转移」。

为了阐明上述方法论的思考，我们可以以1970年起、集日本史学界之力所出版的《岩波讲座世界历史》丛书为例，加以讨论。¹⁵这套丛书共包括31卷，视野广阔，气吞万里。编辑委员会在整套丛书序言中，首先批评明治时期（1868-1912）以降日本史学界所谓「世界史」，仅是「西洋史」的同义语而已。¹⁶昭和时期（1926-1989）由于马克思主义的影响，使史学界的历史意识产生重大变化，新的「世界史」理论应运而生，对西欧中心主义的史观批判不遗余力。但是，太平洋战争以日本的「世界史的使命」作为合理化的基础，却使得日本所谓「世界史的使命」随着二战结束而走入历史。战后的「世界史」问题在于研究与教育的乖离，这套丛书有心于既批判又摄取继承各种「世界史」理论，以日本国民主体的问题意识为基础，在具体的研究成果之上撰写「世界史」，所以这套丛书的编委会将「世界史」从古至今分成八个历史世界：（1）古代近东世界、（2）地中海世界、（3）东亚历史世界、（4）东亚世界、（5）内陆亚洲世界、（6）西亚世界、（7）中古欧洲世界、（8）近代世界。¹⁷

《岩波讲座世界历史》丛书虽然宣称「世界史」的视野，但是各卷各章的论述基本上仍是在「国别史」的架构中进行。我们以该丛书第四册：古代4《东亚世界的形成》1这一册为例，进一步讨论这套丛书的问题。本册共包括十二章，各章题目如下：

1. 黄河文明之形成
2. 殷周国家之构造
3. 古典之形成
4. 春秋战国时代之社会与国家
5. 诸子百家论

¹⁴ （日）子安宣邦，《汉字论：不可避の他者》（东京：岩波书店，2003）。子安宣邦在本书中强调汉字是东亚各国之「不可避的他者」。

¹⁵ 战后日本史学界提倡「世界史」视野不遗余力，从二战结束至1970年的25年间，日本所出版以「世界历史」为名的丛书，就多达14套。高明士，《战后日本的中国史研究》（台北：明文书局，1996修订版），页48，注1。《岩波讲座世界历史》共31卷，最具代表性，1970-1971年初版发行，1974-1975就出版第2刷。

¹⁶ 我要补充指出，启蒙式的西洋史研究，发展到明治晚期及大正初期就已结束。十九世纪末叶，东京帝国大学文学部史学科逐渐奠定基础，人才渐出。1877年，德国史学家利斯（Ludwig Riess, 1861-1928）到东大讲学，开风气之先，接着坪井九马三（1858-1936）亦于1891年留欧归日，出任东大讲师。自明治三十年（1897）以降，东大史学科在西洋史领域上造就了不少人才，坂口昂（1872-1928）、村川坚固（1875-1946）、内田银藏（1872-1919）等皆为其中之佼佼者；京都大学亦于1906年设立文学院，1907年由出身东大的坂口昂出任西洋史教席。坂口昂及其同事原胜郎（1871-1924），共同开创了京大的西洋史研究学风。1889年11月1日，东大客座教授利斯的学生辈创立了《史学会杂志》（后易名为《史学杂志》），其初期编辑方针多受利斯的引导。坂口昂则于1908年在京大发起「史学研究会」，并于1916年创办《史林》杂志，鼓励学者以世界史的视野来研究中西历史。（日）酒井三郎，《日本西洋史学发达史》（东京：吉川弘文馆，1969）。

¹⁷ 《岩波讲座世界历史》1（东京：岩波书店，1970），古代1，〈序言〉，页1-9。

6. 皇帝支配之成立
7. 汉王朝之支配机构
8. 均输、平准与盐铁专卖
9. 儒教之成立
10. 王莽政权之出现
11. 后汉王朝与豪族
12. 汉帝国与周边诸民族

以上共十二章的篇幅，所论述的内容完全是中国史视野中的历史事件、思想或人物，所以，如果将本册标题「东亚世界的形成」，改为「中华世界的形成」亦无不可。

《岩波讲座世界历史》这套丛书的内容，显示至少两个问题：第一，这套丛书各册是各章机械式地组成的「马赛克」(mosaic)，而不是有机整体的泼墨山水画，所以，各册的论述因为是在「国别史」而不是在「世界史」脉络中进行，所以难免产生欧洲思想史家赫克斯特(Jack H. Hexter, 1910-1996)所谓的历史研究中的「隧道效应」(“tunnel effect”)。¹⁸例如《东亚世界的形成》这一册各章论述的主题，在中国史脉络中确有其重要性，但是，放在世界史的格局中，其重要性与历史意义当有不同的定位。

第二，由于从世界史脉络中「去脉络化」(de-contextualization)，因而形成各章论述注重文化发展的「结果」远过于「过程」。例如《东亚世界的形成》书中各章，述及殷周国家的构造、汉王朝的支配机构、均输、平准与盐铁专卖等项目，均讨论这些政治制度或经济措施之发展完成的形态，只有西嶋定生(1919-1998)所撰的第六章〈皇帝支配之成立〉，涉及中国的皇帝制及与东亚世界的形成之关系。

从以上论述的基础出发，我们就可以看到：将东亚文化交流史的研究方法从重视「结果」转向重视「过程」的重大意义。从「结果」到「过程」的研究方法的转换，可以带动以下三个新的研究方向：

1. 从结构观点向发展观点移动

注重「结果」的文化史研究，多半倾向于静态研究，着力于分析文化中的结构性的共同要素。例如西嶋定生为《岩波讲座世界历史》第四册《东亚世界的形成》一书撰写〈总说〉，就指出作为历史文明圈的东亚世界有四大指标：

(1) 汉字文化、(2) 儒教、(3) 律令制、(4) 佛教。¹⁹西嶋定生所提出的这四大指标，基本上是从结构的观点来看东亚历史世界的共性。但是如果我们聚焦于东亚文化史的动态过程，就会特别注意到汉字文化、儒教、律令制、佛教四大指标，在中、日、韩各国之发展，及其「在地化」或「风土化」之现象及其所开展的不同内涵。

2. 从「中心」向「边缘」移动

以上所说的从「结构」到「过程」的移动，将引导史学工作者的眼光从「中心」移向「边缘」。

如果仅从东亚文化发展的「结果」着眼，那么，我们会如同西嶋定生那样地，以汉字、儒教、律令、佛教作为东亚文化四大指标，因为这四大要素是东亚文化发展最成熟的「表现」(manifestation)。因此，西嶋定生会接着说，历史上的东亚世界是近代以前的世界历史上诸多并存的历史世界之一，是「自律的、完结的历史的世界」。²⁰但是，晚近的研究文献已经告诉我们：自远古以来，各民族之间早已进行跨文化的交流。旧世界的东方与西方在公元前 2000 年至

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

¹⁹ (日)西嶋定生，〈总说〉，收入荒松雄等编集，《岩波讲座世界历史》4，古代4，页5。关于西嶋定生的学说，参考高明士，《战后日本的中国史研究》，页40、70-72。

²⁰ 西嶋定生，〈总说〉，收入荒松雄等编集，《岩波讲座世界历史》4，古代4，页7。

1000 年之间，在冶金技术上早有交流，从而为「丝绸之路」奠基。²¹我们可以说，历史上的东亚，从来就不是「自律的」、「完结的」历史世界。

西嶋定生的学说在方法论上其实建立在一种假设之上，认为：在东亚各国具体而特殊的交流关系之上，存在着某一个抽象而普遍的「中心」，这个「中心」具足了文化要素，而在「边缘」地域逐渐「展开」(unfolding)。这种文化交流史观，无意中将所有的「边缘」地域的文化之形成与发展，都当作趋向于或远离于「中心」的发展历程。这种东亚文化史观，潜藏着某种「文化一元论」(cultural monism)与「政治一元论」(political monism)，强调「中心」与「边陲」之间存在着「从属原则」(principle of subordination)，而不是「并立原则」(principle of coordination)。²²

但是，一旦我们采取从「过程」，而不是从「结果」来观察东亚文化交流史，我们的眼光就从「中心」移往「边缘」，²³看到了在东亚地区的各个文化交往互动的过程之中，每一个地域的人的「自我」(self)与「他者」(others，或译「异己」)的互动、冲突、重塑、转化或融合。因此，东亚文化的共同命题或价值理念，就不是抽离于东亚各国之上的唯一「中心」或具有宰制性的单一核心价值。相反的，东亚文化的共同命题，只能在各国的具体互动过程之中形成，而东亚文化交流史也就可以被视为东亚各国建构各自的文化主体性的过程。正如陈慧宏最近介绍比利时学者钟鸣旦(Nicolas Standaert)的学说时所说：

在交往互动的「过程」(process)及沟通中，多元观点的交错或共现(multiplicity)，是研究者应该注意的视角，而非只专注单一的主体(subject)，如传教士或中国人；或客体(object)，如基督宗教或西方文化。²⁴

这里所说的从「结果」向「过程」的转换，所导致的从「中心」向「边缘」的移动，就可以更清楚地看到东亚文化的多元多样性，各地区文化既有其共性(如西嶋定生所说)，又有其殊性。

3. 从文本到氛围

我们将东亚文化交流史研究的重心从「结果」转向「过程」之后，研究对象也会从「文本」(text)转向「氛围」，或至少「文本」与「氛围」或「环境」并重。我们以东亚文化交流史上的经典诠释与政治权力的互动关系为例加以分析。

在二十世纪以前的东亚各国历史上，知识分子都熟读儒家经典，他们在东亚王权高涨的现实情境之中解读并引用经典文本，使儒家经典在东亚的历史进程中与政治权力构成复杂的关系。我最近爬梳东亚儒者批注《论语》与《孟子》等经典的资料、明代(1368-1644)科举考试试题、德川时代(1600-1868)日本宫廷讲官进讲《孟子》时所批注之「御读禁忌」数据，以及中国汉代(206 B.C.- A.D. 220)与唐代(618-907)君臣对话中所引用的经典资料，探讨这个问题，发现东亚儒家经典诠释者身兼儒者与官员之双重身分，所以他们的经典诠释事业与政治权力关系密切。约言之，两者之关系有三：第一，经典解释与政治权力有其不可分割性；第二，两者之间有其竞争性；第三，诠释者致力于在两者之间维持平衡性。²⁵

如果采取传统的文化史研究观点，这个问题的研究当会聚焦在经典文本之上，分析各国菁英思想人物如何解释文本。但是，如果采取新文化史的研究

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

²² 「从属原则」与「并立原则」系牟宗三(1909-1995)先生所创名词。牟宗三，《中国文化的省察：牟宗三讲演录》(台北：联经出版事业公司，1983)，页 68。

²³ 当然，这并不是说在历史上作为「中心」的中国不重要。事实上，中国作为「不可避的他者」，仍对东亚各国产生极大影响力。

²⁴ 陈慧宏，〈「文化相遇的方法论」——评析中欧文化交流研究的新视野〉，《台大历史学报》，第 40 期(2007，台北)，页 239-278，引文见页 253。

²⁵ 黄俊杰，〈论东亚儒家经典诠释与政治权力之关系——以《论语》、《孟子》为例〉，《台大历史学报》，第 40 期(2007，台北)，页 1-18；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," *Medieval History Journal of the Association for the Study of Medieval History* 11:1 (2008, New Delhi), pp. 101, 122.

观点，我们就会同时注意到经典文本被各国学者解读时的时代环境与氛围，也会注意文本如何影响或改变氛围等问题。如果说聚焦于文本的分析是一种「入乎其内」的研究途径，我们不妨说后者是一种「出乎其外」的研究途径，两者可以相辅相成，庶几内外兼观，探骊得珠。

（三）「区域史」与「国别史」及「全球史」的关系

作为「区域史」的东亚文化交流史研究的第二个方法论问题是：「区域史」与「国别史」及「全球史」的关系如何？

首先，这个问题可以引导我们思考：「区域史」这个研究范畴的本质。我认为，作为「区域史」的东亚文化交流史，并不是一个不占空间、不占时间的抽象的概念架构。相反的，它是一个在具体而特殊的时间与空间交错互动之下的领域。在这个文化交流史领域里，固然充满了各国人民的忧苦与血泪、儒家知识分子在现实政治环境中的挫折，我们也看到了各国使节交流络绎于途、商贾越境往来以互通有无、各国知识分子从各自国家的脉络出发，重新解释各种经典文本，并在各自的著作中与他国的学者隔空对话，成为未面心友或异代知音。因此，所谓「区域史」概念正是出现于各国「国别史」的互动关系之中，而不是在各国「国别史」之上的一个抽象范畴。

其次，所谓「全球史」与「区域史」也是互倚而立之两个研究范畴。最近国际史学界所提倡的所谓「全球史」这个研究领域，就其以全球作为研究之视野这一点来看，其实与第二次世界大战之后所谓「世界史」(world history)并无根本的差异。早在战后初期的1953年就有《世界史学报》(*Journal of World History*)创刊，从1963年起亦有《人类史》丛书之出版。²⁶战后的「世界史」著作，均强调历史研究必须聚焦于具有世界性意义之各地区的特殊的历史事件。²⁷各国或各地区的具体历史人物或事件，被放在全球的脉络或背景中加以衡量。在这种意义之下，我们可以说：「区域史」就是构成「全球史」的一部份之地域性经验。如果将各区域人民之具体而特殊的历史经验抽离，则所谓「全球史」就成为空洞而缺乏具体内容的抽象概念。在这个作为「部份」的「区域史」构成作为「整体」的「全球史」的意义上，我们可以进一步说：所谓「全球史」可以被理解为「跨区域史」。

（四）「区域史」研究中的「脉络性转向」问题

第三个方法论课题就是作为「区域史」研究中的「脉络性转向」(contextual turn)问题。这个方法论问题之关键在于：在东亚文化交流史上，所有包括典籍、价值理念等所谓「文化产品」，²⁸都是具体而特殊的文化脉络下的产物，均有其特定之时间性与空间性，因此，在东亚文化交流史上，任何文化产品（尤其是经典文本）之传播到异邦，必然要经过程度不等的「脉络性转向」，才能在当地落地生根。十六世纪朝鲜朱子学大师李滉（退溪，1502-1571），穷半生之力编《朱子书节要》（成书于1556年），就强调中韩时地不同，必须将朱子（晦庵，1130-1200）的著作加以「损约」，²⁹才能适合朝鲜儒者的阅读。李退溪所谓「损约」，虽然原意是指删节而言，但也包括本文所谓的「脉络性的转向」。我最近曾以日本德川时代（1600-1868）儒者的《论语》解释为例说明，所谓「脉络性的转向」指：将原生于中国文化脉络的诸多儒学经典中的概念或

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

²⁸ 用夏提埃 (Roger Chartier) 的名词，参看 Roger Chartier, trans. Lydia G. Cochrane, *On the Edge of the Cliff: History, Language, and Practices* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1997). 夏提埃所谓「文化产品」的研究，所强调的不是书籍或文本的制作或流通，或「读者」身分、阅读内容以及阅读地点之类的社会史问题，而是着重于读者在特殊的文化运作之下，如何理解自身社会中的观念、信仰、文本或书籍之类的问题。(法)夏提埃 (Roger Chartier) 着，杨尹瑄译，〈「新文化史」存在吗？〉，《台湾东亚文明研究学刊》，第5卷第1期（2008，台北），页199-214。我的同事秦曼仪教授与我讨论夏提埃的「文化产品」概念，我获益良多，敬表谢意。

²⁹ (韩)李滉，《朱子书节要序》，《陶山全书》3（汉城：退溪学研究院，1988），卷59，页259。

价值观，置于日本文化或思想家之思想体系的脉络之中，进行新的解释。这种跨文化的脉络性的转换工作，在东亚世界的政治秩序（尤其是华夷秩序）与政治思想（尤其是君臣关系）两个不同层次的脉络中进行，也激发诸多跨文化的经典诠释问题。³⁰

东亚文化交流史中，「文化产品」儒家经典之经历「脉络性的转向」，最具关键性的人物是儒家学者，而儒者在中、日、韩三国社会之中，却各有不同之角色与功能。中国的儒者自宋代以后，在社会及政治上发挥重要作用，经科举考试后在朝为官成为士大夫，退休后则在地方上成为乡绅。朝鲜时代（1392-1910）儒家知识阶层逐渐壮大成为世袭的「两班」阶级，而德川日本的所谓「儒者」，则是社会上的一般知识分子，并不分享政治权力。³¹这种「脉络性转向」最具代表性的个案，就是中国经典习见的「中国」词称。在中国文化脉络中，经典中的「中国」一词兼指「文化认同」与「政治认同」，两者融贯为一。但是，当德川日本儒者研读中国经典，遭遇「中国」一词时，就引起他们自身的「政治身分认同」与「文化身分认同」的剧烈拉锯。因为「中国」对日本儒者而言，既是他们的精神的、文化的故乡，又是他们的政治的、现实的异国，所以他们常将「中国」一词解释为指日本而言，主张日本得孔子之道，所以才配称为「中国」。而「中国」一词，在近代台湾则又一分为二，或指「文化中国」，或指「政治中国」。³²诸如此类的「脉络性的转向」，确实是东亚文化交流史研究中的重要现象，涉及诸多研究方法论课题，有待进一步发掘。

一旦我们从「脉络性转向」这个角度来看东亚文化交流史，就比较能够对东亚文化交流史进行一种已故人类学家吉尔滋（Clifford Geertz, 1926-2006）所谓的「深厚叙述」（thick description）。³³虽然早在1980年代，史学界就开始注意文化史问题，³⁴但是我想强调的是所谓「文化史」，尤其是「文化交流史」研究的对象，不应停留在具体的人、事、地、物的交流事迹的考证与厘定，而应将这些人、事、地、物都视为寻求意义的「事件」，诚如吉尔滋所说：「人是悬挂在自己所编织的意义之网上的动物，而文化就是那张（意义之）网，……文化研究……就是一种寻求意义的解释性的学问。」³⁵文化交流史研究正是因为它深入「意义之网」，并将各国间的交流活动视为寻求意义的活动，才取得它的高度、厚度与深度。

三、问题意识

³⁰ 黄俊傑，《德川日本論語詮釋史論》（臺北：臺大出版中心，2007修訂新版，日譯本將於2009年在東京ペリカン社出版），頁43。

³¹ 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 Modern World V: Culturedness* (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），頁115-141。

³² 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（2007，東京），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（2006，臺北），頁91-100。

³³ Clifford Geertz, *The Interpretation of Cultures* (New York: Basic Books, Inc., 1973), pp. 3-32. 吉尔滋的所谓「深厚叙述」，将文化视为象征与意义的系统，也激起许多学者的批评。较早的评论，见 Aletta Biersack, "Local Knowledge, Local History: Geertz and Beyond," in Lynn Hunt ed., *The New Cultural History* (Berkeley: University of California Press, 1989), pp. 72-96. 夏提埃批评吉尔滋的学说，认为吉尔滋所强调的文化系统的「意义」说，并不能包括社会实体，参考 Jonathan Dewald, "Roger Chartier and the Fate of Cultural History," *French Historical Studies* 21:2 (Spring 1998, Baton Rouge), pp. 211-240, 尤其是 p. 223 及 225. 有的学者则批判吉尔滋将「文化系统」与「社会系统」分得太清楚，颇有将人类行为过度抽象化之嫌，参考 William H. Sewall, Jr., "The Concept(s) of Culture," in Victoria E. Bonnell and Lynn Hunt eds., *Beyond the Cultural Turn* (Berkeley: University of California Press, 1999). 也有人指出，吉尔滋的立场与一些后现代主义者，如傅柯（Michel Foucault, 1926-1984）及德希达（Jacques Derrida, 1930-2004）非常接近，参考 Joyee Appleby, Lynn Hunt and Margaret Jacob, *Telling the Truth about History* (New York: W. W. Norton & Company, 1994), p. 219. 承蒙陈慧宏教授提示上引论文，敬申谢意。

³⁴ Georg G. Iggers, *New Directions in European Historiography* (Middletown, C.T.: Wesleyan University Press, 1984), p. 200.

³⁵ Clifford Geertz, *The Interpretation of Cultures*, p. 5.

现在，我们可以讨论作为「区域史」的东亚文化交流史研究的问题意识。我想建议以下二项问题意识：

（一）东亚文化交流史中「自我」与「他者」的互动

本文第二节提出：将东亚文化史研究的焦点从过去的研究之注重交流的「结果」，转移到交流的「过程」。经过这个研究焦点的转换，我们就更能注意到东亚文化交流互动的过程中，各国人民的「自我」（self）与「他者」（others）的互动、张力与融合的复杂问题。

关于「自我」与「他者」的问题，近年来有若干研究论著出版。当代古希腊哲学研究名家索拉比（Richard Sorabji）在2006年的新书中，首先就指出「自我」的本质虽难以探究，但每一个人都有透过「自我」来与世界取得联络的需求，心理学实验中已一再证明这种需求。「自我」的意义并不明确，但对于「自我」的指涉却是一种涵义广泛的活动，因此索拉比主张，「自我」是一种「体现」，是就人和世界的关系而言的「体现」。³⁶「自我」这个概念在西方思想史脉络中常与「自主」（autonomy）或「权利」（rights）等概念相结合，因此一般比较伦理学家常强调儒家哲学中的「自我」和西方的「自我」观念并不相容。信广来最近探索中西思想中「人观」的适用情境，并特别分析儒家思想中的「心」、「志」、「气」等概念，主张西方所谓的「自主」、「权利」未必不见容于儒家，只是中国思想中的「人」观更加强调人类的社会性格。³⁷从东亚文化交流史的脉络来看，我认为所谓「自我」与「他者」在具体历史经验中实包括「自我」与「他者」存在之各种面向（如政治的、社会的、文化的、性别的「自我」与「他者」），尤聚焦于「文化身分认同」（cultural identity）与「政治身分认同」（political identity），其中尤其以「文化的自我」最具关键性，我已另文探讨，³⁸此处不再赘及。

我们从「自我」与「他者」的互动这个问题意识出发，就可以扣紧东亚文化交流史中，「自我」与「他者」之「文化身分认同」与「政治身分认同」，在社会文化背景语境中之冲突、协调及其迈向融合之过程，并论证其理论之意涵。在东亚文化交流史中，「自我」的觉醒与建构，恒在与「他者」的互动之中完成。东晋郭璞（景纯，276-324）撰《山海经》，序云：「世之所谓异者，未知其所以异。世之所谓不异，未知其所以不异。何者？物不自异，待我而后异。异果在我，非物异也。」³⁹明末黄宗羲（梨洲先生，字太冲，号南雷，1610-1695）说：「盈天地间无所谓万物，万物皆因我而名。如父便是吾之父……。」⁴⁰这两段话都强调「自我」的建构是认识「他者」的前提，完全符合东亚文化交流史的经验事实。举例言之，在朝鲜时代（1392-1911）约五百年之间的中韩文化交流史中，朝鲜来华人士对中华文化与思想均有所评论，反映朝鲜人士对中国社会、政治及思想之观察，显示在中韩文化交流史中「自我」与「他者」的互动，也显示了朝鲜人士的「自我」的觉醒是他们对华认识的前提。在许多状况中，与「他者」的接触与交流，也常常是唤醒「自我」的重要因素。当二十世纪初年日本汉学家内藤湖南（1866-1934）、吉川幸次郎（1904-1980）、青木正儿（1887-1964）与宇野哲人（1875-1974）等人来中国参学旅游时，他们作为日本人的「政治自我」与「文化自我」，在中国政治与文化的对照之下，都经历了从潜藏到外显的觉

³⁶ Richard Sorabji, "The Self: Is There Such A Thing?" in Richard Sorabji, *Self: Ancient and Modern Insights About Individuality, Life and Death* (Chicago: The University of Chicago Press, 2006), pp. 17-31.

³⁷ Kwong-loi Shun(信广来), "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.

³⁸ 黄俊傑，〈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（2007，臺北），頁85-105；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》，第1編第1號（2007，大阪），頁1-16。

³⁹ （晋）郭璞注，《山海经》，收入《四部丛刊·初编》（台北：台湾商务印书馆，1965），页1，上半页。

⁴⁰ （明）黄宗羲着，沈善洪主编，《黄宗羲全集》（杭州：浙江古籍出版社，1985），册1，《孟子师说》，卷7，「万物皆备」章，页149。

醒过程。⁴¹例如极端尊崇孔子（551 B. C.-479 B. C.）的当时东京帝国大学中国哲学教授宇野哲人，在1906年游长城八达岭时，甚至在长城上大唱日本国歌《君之代》，就是一个极具代表性的个案。⁴²

在东亚文化交流史上，「自我」与「他者」的互动，尤其是「自我」对「他者」的「再现」（representation），或甚至描述某种「想象的地理」（imaginative geographies），⁴³主要见之于东亚各国人士的游记、笔谈录或地方志对异地的描写之中。举例言之，1895年割台前，中国大陆知识分子或官员曾来台湾旅游，如池志征（1853-1937）撰《全台游记》（1891至1894年游台）、施景琛（1873-1955）撰《鲲瀛日记》（1912年2月27日至3月17日游台），张遵旭撰《台湾游记》（1916年4月3日至20日游台），⁴⁴均从大陆人观点对当时的台湾有第一手的描述。

「自我」对「他者」的观察或描述，有时是有计划地官方派遣行动，如隋唐时代日本的遣隋使、遣唐使，明清时代朝鲜的燕行使、通信使等；有时是因天候变化而意外地漂流到异国，例如清道光六年（1826），日本船「越前宝力丸」漂流到上海，中国人撰写〈赠倭国难民诗〉；日本人也曾漂流到广东，而对广州港有所描述。⁴⁵清代澎湖进士蔡廷兰（1801-1859），在道光十五年（1835）从澎湖赴台湾途中，遇风漂流至越南广义，次年由陆路回福建后撰写《海南杂着》。⁴⁶上述这些有意或无意而留下的史料，都是我们研究东亚文化交流史中「自我」对「他者」的「再现」的重要数据。

（二）东亚文化交流与权力结构的互动

东亚文化交流史研究的第二个问题意识是：在东亚各国间的文化交流活动中，政治权力发挥何种作用？这个问题不仅是东亚文化史的根本问题，而且也带领我们思考中华帝国作为东亚各国之「不可避的他者」的角色。

中国史上帝国的规模，自秦（221-206 B. C.）以后就日趋成熟，以皇帝制度为中心所建立的一套政治秩序，对文化传播与知识建构均产生毛细孔般的渗透作用。甘怀真在2004年所著《皇权、礼仪与经典诠释》书中，就环绕着儒家学说、「儒教国家」与皇帝制度之复杂关系而有所论述。⁴⁷中国这一套政治秩序展开一种具有东亚文化特色的天下观，⁴⁸并影响整个东亚地区的王权理论。⁴⁹东亚文化交流史正是在上述权力结构网络中展开。

循着这个问题意识，我们可以探讨很多问题，例如：

1. 东亚历史上，政治秩序的「中心」之政治权力更迭（如1644年大明帝国灭亡）之后，文化交流活动出现何种变化？对各国（如朝鲜）国内政治、思想

⁴¹ 黄俊傑，〈20世紀初期日本漢學家眼中的文化中國與現實中國〉，收入氏著，《東亞儒學史的新視野》（臺北：臺大出版中心，2004），頁265-312；黃俊傑著，〔日〕森岡ゆかり譯，〈二十世紀初頭の日本人漢學者の目に映った文化の中國と現實の中國〉，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），頁329-378。

⁴² 〔日〕宇野哲人，《支那文明記》（東京：大東館，1912），收入〔日〕小島晋治編，《幕末明治中國見聞錄集成》（東京：ゆまに書房，1997）；中譯本見張學鋒譯，《中國文明記》（北京：光明日報出版社，1999）。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," in Joshua A. Fogel, *The Cultural Dimension of Sino-Japanese Relations: Essays on the Nineteenth and Twentieth Centuries* (New York: M. E. Sharp, 1995), pp. 95-117.

⁴³ D. Clayton, "Critical Imperial and Colonial Geographies," in K. Anderson et. al. eds., *Handbook of Cultural Geography* (London: Sage Publications, 2003), pp. 354-368.

⁴⁴ 以上三書均已收入張遵旭撰，《台灣游记》，《台灣文獻叢刊》第89種（臺北：台灣銀行經濟研究室，1960）。

⁴⁵ 〔日〕松浦章，《江戸時代唐船による日中文化交流》（京都：思文閣，2007），頁310-344。

⁴⁶ 〔清〕蔡廷蘭，《海南雜着》，收入台灣銀行經濟研究室編，《台灣文獻叢刊》第42種（臺北：台灣銀行經濟研究室，1960）。蔡廷蘭略傳，見〔清〕林豪，《澎湖廳志》，收入台灣銀行經濟研究室編，《台灣文獻叢刊》第164種（臺北：台灣銀行經濟研究室，1963），卷14，〈藝文下〉。最近有關蔡廷蘭研究，參考陳益源，《蔡廷蘭及其海南雜着》（臺北：里仁書局，2006）。

⁴⁷ 甘懷真，《皇權、礼仪与经典诠释：中国古代政治史研究》（臺北：台大出版中心，2004）。

⁴⁸ 甘懷真，〈重新思考东亚王权与世界权——以「天下」与「中国」为关键词〉，收入氏編，《东亚历史上的天下与中国概念》（臺北：台大出版中心，2007），頁1-51；〈「天下」观念的再检讨〉，收入吴展良編，《东亚近世世界观念的形成》（臺北：台大出版中心，2007），頁85-109。

⁴⁹ 甘懷真，《天下国家：东亚王权论》（臺北：三民书局，出版中）。

与文化造成何种影响？⁵⁰

2. 正如松浦章所说，中日文化交流史可分三个阶段：（1）日本被整编入明代册封体制，以室町幕府第三代将军足利义满（1358-1408，1368-1394 在位）为「日本国王」，向明朝朝贡，开始勘合贸易之时期；（2）日本在宁波争朝贡先后，明朝下令停止朝贡，并将日本置于册封体制之外，中日开始进行对等贸易的时期；（3）江户幕府第三代将军德川家光（1604-1651，1623-1651 在位）在宽永年间颁「锁国令」，限定中国商人与日本通航仅在长崎一地，两国关系进入以长崎通商为中心的时期。⁵¹在上述中日两国权力互动的过程，文化交流受到权力结构影响的广度与深度如何？

以上仅就管见所及，提议两个可能的问题意识作为东亚文化交流史研究的出发点。

四、研究主题

最后，在本文第二节与第三节论述的基础上，我们提出以下三个东亚文化交流史研究的主题：

（一）人物的交流：「媒介人物」及其对「他者」的观察

东亚文化交流史上，各国人士络绎于途，密切往来，不仅日本的遣隋、唐使可以上溯 1400 年前，朝鲜官员与知识分子也奉使来华，日韩之间也有使节来往，都留下大量的史料，值得深入研究。

东亚文化交流圈的人物，正是杨联升（1914-1990）所谓「媒介人物」（professional intermediate agents），杨先生说：

这个名词的广义，可以包括好几种人物，例如经济上的媒介人物，有商人、企业家、掮客、纤手（例如「拉房纤儿的」）、买办，以及佣工介绍者（例如「开老妈儿店的」）等等；社会方面的媒介人物，有媒人，合二姓之好，有门房，就是传达处的听差等等，法律方面有律师，外交方面有各种使节。还有宗教方面的媒介，如传教士、牧师、祭司、巫师等，文化方面的媒介人物，如教师、翻译同传译（通事，也属于外交方面）之类。⁵²

「媒介人物」是东亚文化交流史研究的首要对象，因为这种「媒介人物」不仅是东亚各国政治经济活动的主力，也是各国社会与文化价值理念的重要载体。东亚文化交流首先表现而为人物的交流。

就中韩文化交流史研究而言，可以运用的基本史料是林基中所编《燕行录全集》（首尔：东国大学出版部，2001），共 100 册，收录朝鲜时代五百余年年来华访问之朝鲜人士之笔谈录、奉使录、朝天录及旅行札记等，史料价值极高，可以反映当时朝鲜人之中国意象，亦可部分地窥探中国朱子学与阳明学在朝鲜思想界之接受与批评。在日韩交流史上，朝鲜派赴日本的使节留下大量海游录、扶桑录、海槎录之类笔记。壬辰倭乱（1592-1598）以后，也有一些被俘到日本的朝鲜人留下见闻资料，在 1914 年由朝鲜古书刊行会汇编成为《海行摠载》出版。⁵³《海行摠载》的数据所呈现的朝鲜人的日本观，正可以与日本人的朝鲜观⁵⁴互作比较。

（二）物品（尤其是书籍）的交流

第二个研究主题是东亚文化交流圈中物品的交流，尤其是书籍的交流，更是具有东亚文化特色的现象。据现代学者估计：远在第九世纪，中国文献典

⁵⁰ 关于十七至十九世纪，朝鲜的尊周尊华、思念明朝的思想之研究，参看孙卫国，《大明旗号与小中华意识——朝鲜王朝尊周思明问题研究（1637-1800）》（北京：商务印书馆，2007）。

⁵¹ 松浦章，《江戸時代唐船による日中文化交流》，頁 3。

⁵² 杨联升，《中国文化的媒介人物》，收入大陆杂志编辑委员会编，《史学通论》（台北：大陆杂志社，1960），頁 243-250，引文见页 244。

⁵³ （韩）民族文化推进会编，《海行摠载》（首尔：民族文化文库刊行会，1986），现已上网：<http://www.minchu.or.kr>。

⁵⁴ 罗丽馨最近的研究指出，十九世纪以前，日本人的朝鲜观是多元的，如蔑视朝鲜、征讨朝鲜、尊敬朝鲜等，但以蔑视朝鲜的心理最值得注意。罗丽馨，《十九世纪以前日本人的朝鲜观》，《台大历史学报》，第 38 期（2006，台北），頁 159-218。

籍之输入日本就有 1,568 种。至十九世纪初年，中文书籍据估计应有百分之七十或八十左右传入日本，⁵⁵其中中国重要经典如《论语》、《孟子》等书东传日本之后，均对日本思想家造成极大冲击，影响深远。⁵⁶反之，失传于中国而为日本所保存的中国典籍，也流传回到中国。例如梁代皇侃（488-545）所撰《论语义疏》，自著录于南宋尤袤（延之，1127-1194）的《遂初堂书目》后，即亡佚于中国，后由根本武夷（1699-1764）在足利学校发现、校刻，再回传中国，作为「浙江巡抚采进本」，而被收在《四库全书》之中，并收录于鲍廷博（以文，1728-1814）校的《知不足斋丛书》（台北：艺文印书馆，1966），始广为中国学界所熟知。

再看日韩之间的文化交流史实，日本在 1395 年至 1443 年之间，每年派遣使者至朝鲜，皆请求《大藏经》、《大般若经》、《法华经》等佛教经典。⁵⁷凡此，皆反映中日韩三国文化关系之密切。所以，王勇就提议，相对于「丝绸之路」而言，东亚另有一条可称为「书籍之路」⁵⁸的文化交流路线。

（三）思想的交流

以上所说的人物的交流与物品（尤其是书籍）的交流，都涉及思想的交流，这是东亚文化交流史研究的第三个主题。这个主题之下的相关研究问题甚多，均与上文所说中国作为东亚各国之「不可避的他者」有关，以下两个议题尤具探讨之价值。

1. 中国思想对日、韩地区的冲击

中国思想与东亚周边国家的地域特性，常有巨大落差，例如孟子的「汤武放伐论」与德川时代日本政治体制格格不入，所以当《孟子》这部书传入日本后，就引起徂徕学派思想家之挹伐，也激起古义学派与程朱学派学者起而为孟子辩护。⁵⁹包括孟子思想在内的中国思想东传日、韩之后，因与异域之政治特性与思想风土不合，而激起思想的浪花，确实值得研究。

2. 东亚文化交流中所出现的「自我认同」问题

在东亚各国密切的文化交流关系中，巨大的「不可避的他者」中国，常常激起周边地域的「自我认同」问题。举例言之，十八世纪日本的藤贞干（1732-1797）与国学派思想家本居宣长（1730-1801）关于日本文化的起源的辩论，就是一个重要的例子。藤贞干认为，日本的皇统、语言、姓氏等文化要素皆来自朝鲜，而辰韩则是秦的亡人。藤贞干的「日本文化外来说」，引起了本居宣长的强力批驳，直斥之为狂人。⁶⁰这场日本思想史上所谓「韩之问题」的辩论，处处有着巨大的中国的投影。这是东亚文化交流史研究的重要现象。

当然，在将近 1500 年的东亚文化交流史上，可以进行研究的主题不仅止于以上所谈的物品的交流、人物的交流与思想的交流而已，其它如政治制度的交流，如中国王权对东亚周边国家的影响，以及宗教信仰的交流，如中国观音信仰东传等，都是值得研究的课题。

五、结论

二十一世纪全球化趋势的加速发展，一方面造成了社会学家贝克（Ulrich Beck）所谓的「解民族化」与「解疆域化」的效应，⁶¹但另一方面也进一步加强了

⁵⁵ 严绍璁编撰，《日本藏宋人文集善本钩沉》（杭州：杭州大学出版社，1996），页 1-2；〔日〕大庭修着，戚印平等译，《江戸时代中国典籍流播日本之研究》（杭州：杭州大学出版社，1998）。

⁵⁶ 黄俊杰，《德川日本论语诠释史论》；张昆将，《日本德川时代古学派的王道政治论：以伊藤仁斋、荻生徂徕为中心》（台北：台大出版中心，2004）。

⁵⁷ 〔韩〕姜周镇，〈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，最新的研究成果有関西大学 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：関西大学 アジア文化交渉研究センター，2009）；徐興慶編，《東亞文化交流與經典詮釋》（臺北：臺大出版中心，2008）。

⁵⁸ 王勇，《中日「書籍之路」研究》（北京：北京圖書館出版社，2003）。

⁵⁹ 張崑將，《日本德川時代古學派之王道政治論》，第 5 章，頁 219-286。

⁶⁰ 〔日〕藤貞幹的《衝口發》與〔日〕本居宣長的《鉗狂人》，均收入〔日〕鷲尾順敬編，《日本思想闘争史料》（東京：名著刊行會，1970），頁 227-312，並參考宇安宣邦，《方法としての江戸》（東京：ペリカン社，2000），頁 16-26。

⁶¹ 〔德〕貝克（Ulrich Beck）著，孫治本譯，《全球化危機》（臺北：臺灣商務印書館，1999），頁 90-91。

全球各地的相互连结性（interconnectedness）。⁶²这些新发展，对于二十世纪盛行的「国别史」研究造成巨大的冲击。但是，正如全球化时代的经济活动中，「民族国家」（nation state）仍展现其坚韧的主导力量一样地，⁶³传统的「国别史」研究在全球化时代仍不可偏废，⁶⁴因为每一个人首先是国家的公民，然后才是「地球村」的居民。本文基于上述认识，提议推动作为「区域史」的东亚文化交流史研究，既整合「国别史」研究的业绩，扩大历史研究的视野，又为未来「全球史」视野的拓展奠基。

本文第二节建议，作为「区域史」的东亚文化交流史研究，在方法论上可以从注意文化交流的「结果」，转向聚焦于文化交流之「过程」，从而引入东亚文化交流史研究的动态观点，使研究重心从「中心」移向「边缘」，从「文本」转向「文本」解释的氛围或环境。

本文第三节提议两项问题意识作为进行研究的出发点：第一是东亚文化交流过程中，「自我」与「他者」的互动及其张力；第二是东亚文化交流活动与各国之间，及各国国内的权力结构之关系。从这两项问题意识出发，本文第四节提议在诸多研究主题之中，可以研究东亚各国人物（尤其是「媒介人物」）的交流、物品（尤其是书籍）的交流以及思想的交流。

随着亚洲（尤其是东亚）在二十一世纪的兴起，以及「全球化」的加速发展，东亚人文社会科学界开始从二十世纪「国家中心主义」的研究格局，逐渐转而以东亚为研究的视野。举例言之，日本东京大学原有的「中国哲学」讲座，就更名为「东亚思想文化学」讲座；日本各大学获得日本文部科学省资助的卓越研究中心（COE）计划，也大多以东亚为视野。南韩政府所推动的「二十一世纪韩国头脑」卓越计划（简称BK21）及后续「人文韩国」（HK）研究计划，在人文学科方面的计划也多以东亚为研究范围。台湾自2000年开始所推动的两梯次卓越研究计划，也都是以广义的东亚文化范围为研究领域，如「东亚儒学」、「东亚民主」、「华人心理学」等计划，均在不同领域与程度上说明了二十一世纪东亚人文社会学术研究的新取向。

余英时最近回顾近百年来中国与日本史学界之受到西方模式（尤其是实证主义与马克思主义）的支配，指出国际史学研究出现「新文化史转向」，寄望于中国史学工作者重访亚洲的传统文化，提出适用于研究中国历史经验的研究概念与方法，但不是自外于包括西方在内的世界其它地区历史经验的理论与实践。余先生认为，每一个社会与民族之所以值得研究，不仅是因为作为世界史的一部分，更是因为它们自身所具有的内在价值。⁶⁵本文所论述的作为「区域史」的东亚文化交流史研究，正是回归并重访亚洲文化传统的重要工作！

※本文繁体字版刊于《台大历史学报》，第43期（2009年6月），页187-218，本刊获得作者同意，刊载简体字版。）

⁶² Anthony Giddens, *Beyond Left and Right: The Future of Radical Politics* (Cambridge: Polity Press, 1994), pp. 4-5.

⁶³ Peter F. Drucker, "The Global Economy and the Nation State," *Foreign Affairs* 76:5 (1996, New York), pp. 159-171.

⁶⁴ 甚至最近仍有讨论「国别史」的新着出版，参考 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: Palgrave Macmillan, 2007).

⁶⁵ Ying-shih Yu, "Clio's New Cultural Turn and the Rediscovery of Tradition in Asia," *Dao: A Journal of Comparative Philosophy* 6:1 (March 2007, Binghamton), pp. 39-51.