

“東亞文化交涉學”的關鍵詞

— 全球化時代文化研究的新視野與新視角 —

陶 德 民

Some Keywords in the Study of Cultural Interaction in East Asia:
New Perspectives and Viewpoints of Cultural Studies in a Globalizing Era

TAO Demin

The present paper introduces the major efforts made by the author and his fellows since the founding of the Institute for Cultural Interaction Studies (ICIS, 2007) and the Society for Cultural Interaction in East Asia (SCIEA, 2009) at Kansai University for exploring the new academic field and searching the relevant keywords to be employed to conduct research. It includes the following six sections: the foundation and chance for Kansai University to advocate Cultural Interaction Studies; transnational approach from periphery, intermediary, and multilateral interaction; realm of a cultural life, East Asianization, and regional history; multiple identities, cultural gene; the book road, the “East Asian Mediterranean”, the study of Man, the magnetic fields; the determination for search and research in the days to come.

キーワード：東亞文化交涉學 全球化時代 文化研究 新視野 新視角

摘要

本文列舉了自從2007年關西大學東亞文化交涉學教育研究中心（ICIS）以及2009年擁有200餘名多國籍・多學科會員的東亞文化交涉學會（SCIEA）成立以來，同仁們和作者本人對於文化交涉學的關鍵詞的一些探索，呈現出了迄今為止的主要思考軌跡。內容上分為以下六節：（一）關西大學倡導〈東亞文化交涉學〉的基礎和契機；（二）“越境”・“周邊接近法”・“媒介”・“多對多” — 2007年10月ICIS成立會議；（三）“文化生活境界”・“東亞化”・“區域史” — 2009年6月SCIEA關西年會；（四）“交涉”・“多元認同”・“文化基因” — 2010年5月SCIEA台大年會；（五）“書籍之路”・“東亞地中海”・“人學”・“磁場” — 2010年9月杭州研討會；（六）“路漫漫其修遠兮，吾將上下而求索”。

（一）關西大學倡導〈東亞文化交涉學〉的基礎和契機

〈東亞文化交涉學〉由關西大學首倡，實非偶然。關西大學以近世日中交涉史研究聞名國際學界，首

先是由於1960年代大庭脩先生關於江戶時代〈唐船持渡書〉(唐船即清船)的研究。關於這些書籍本身的意義已有一些研究,此不贅言¹⁾。值得重視的是,大庭先生著力開闢這一研究領域的問題意識²⁾。當時學界的常識是,江戶時代為鎖國時代,很少有對外交往(其實,當時日本與朝鮮和琉球有外交往來,與清國和荷蘭有貿易往來)。而論交往,也只是注意與荷蘭的交往,即蘭學和在長崎的荷蘭商館,而對唐人(即清人)貿易和同在長崎、近在咫尺的唐人商館(其舊址直到近年才剛剛得以修復和彰顯)則視而不見,置若罔聞。這種錯誤的常識是由日本近代的兩個所謂〈政治正確〉的歷史觀所造成的。第一,明治政府將其推翻的德川幕府所統治的時代抹成一團漆黑,而鎖國也被認為其罪過之一,這是所謂〈薩長史觀〉(指在明治維新中起了關鍵作用、以後壟斷政府主要職位達半個世紀的薩摩・長州兩藩要人的史觀)³⁾;第二,近代日本脫亞入歐,躋身列強俱樂部,因為中國的近代落伍而無意中忽視或是有意識忘卻近世日本與古代日本一樣受益于中國文化影響的事實,這是所謂〈歐化史觀〉。大庭先生敢於反潮流,根據長崎留存的競標買賣記錄揭示了當時8000種以上漢籍由唐船舶來日本的基本事實,並藉此撰寫了《江戶時代的中國文化受容的研究》一書,破除了舊的錯誤常識,終於在1986年獲得日本學士院獎這一日本學界最高的榮譽⁴⁾。

幾十年來,關西大學的老一代學者和新一代學者以東西學術研究所為主要基地,以大庭脩先生的《江戶時代的〈唐船持渡書〉的研究》為首卷,陸續出版了百餘種研究叢刊和資料叢刊。此外,還通過各大學出版社和商業出版社推出了數百種著作⁵⁾。這樣一支團隊,在與文化人類學和社會史,比較語言、比較文學和比較文化研究,全球史、跨國史及海洋史等相關領域的互動之中,並在後現代主義及後殖民主義,

1) 周振鶴〈持渡書在中日書籍史上的意義〉,收入王勇編《書籍之路與文化交流》(上海辭書出版社,2009年12月)。

2) 大庭脩《江戶時代の日中秘話》(東方書店,1980年)後記。

3) 曾為幕臣的中村敬宇和出身薩摩的重野安禪關於德川幕府對外政策的開明和保守有截然相反的評價就是明證。參見陶德民「明治漢學者の多元主義的文明觀—中村敬宇・重野安禪の場合—」,藤田正勝ほか編『東アジアと哲学』(京都:ナカニシヤ出版、2003年3月)所收。

4) 當然,大庭先生的工作也有其先驅,例如藤塚鄰(1874-1948)《清朝文化東傳の研究:嘉慶、道光學壇と李朝の金阮堂》、中山久四郎(1874-1961)《清朝學術思想史:近世支那學術の我國近世の學術に及ぼしたる勢力影響特に其經史二方面につきて》等。

5) 例如,松浦章教授的清代海上交通史及貿易史的研究,以及他和藪田貫教授對漂到日本的清代遇難船隻和漂到中國的日本遇難船隻相關史料的研究也使關西大學的近世日中交涉史研究聞名遐邇。而在這一領域以外,研究中亞語言文化和日本漢學史的石濱純太郎教授,研究中日古代中世交通史的藤善真澄教授,研究老莊和道教的福永光司教授,研究中國道教和思想史的坂出祥伸教授,研究近代中國文學史的增田涉教授,研究滿語和老舍的日下恒夫教授,研究日中美術史的山岡泰造教授,研究元典章和東亞法制史的奧村郁三教授,和研究東亞歷史地理學的高橋誠一教授也在日本學界享有盛譽。

1980年代後期以降,關西大學的東亞研究陣營逐漸增加新的成員,比如研究東西語言文化接觸史的內田慶市教授,研究近代語彙交流史的沈國威教授以及研究江戶時代唐話和翻譯史的奧村佳代子教授,研究中國思想史的河田悌一教授(近代)和吾妻重二教授(近世),研究近世中國文學的井上泰山教授和研究現代中國文學的萩野脩二教授,研究中國西北邊疆史的藤田高夫教授和研究中國北方民族史的森部豐教授,研究道教和中國民間信仰的二階堂善弘教授和研究伊斯蘭教的小田淑子教授,研究亞洲人文地理學的野間晴雄教授,研究東南亞文化人類學的熊野健教授,研究江戶美術史的中谷伸生教授,研究日本史的原田正俊教授(中世),藪田貫教授(近世)和大谷渡教授(近代),和研究日本近代文學的增田周子教授等。我本人研究近世近代日本漢學史和東亞國際關係史,因為1980年代前期在復旦大學讀碩士時曾來關西大學搜集資料,80年代後期在大阪大學讀博士時也經常來此參加研究會,對該校著名的內藤湖南文庫和增田涉文庫等的豐富收藏印象極為深刻,故在1996年從美國麻省州立學院前來加盟。

“從亞洲出發”和“以中國為方法”等新視野的刺激下，終於藉著申請並成功獲得代表日本人文科學最高水準的研究項目（全球COE）的機會，在2007年10月創立關西大學文化交涉學教育研究中心（Institute for Cultural Interaction Studies, 簡稱ICIS），開始倡導〈東亞文化交涉學〉（以下簡稱交涉學）這一新的研究領域和方法。

（二）“越境”·“周邊接近法”·“多對多”——2007年10月ICIS成立會議

關西大學文化交涉學教育研究中心創建之際，對以往的文化交流研究做了以下反省。

第一，以往的研究主要是針對各個別專門領域的文物及制度所進行的事例研究。雖然對語言、思想、民族、宗教、文學、歷史等各領域進行個別敘述並積累了一定的成果，但對把握文化交涉的全貌所需要的方法論的開新卻未加重視。這也恰恰反映出現代人文研究的某種現狀，即把同類事物用同一方法加以逐個研究，而未能對之進行多學科的交叉性考察，故不能對研究物件作全方位和總體性的把握。

第二，以往的文化交流研究局限於以民族國家為單位的研究框架，例如日中交流史的研究是在兩個國家的框架之中展開，這樣，跨越國境的新的研究領域就難以形成。關於東亞，雖然已有超越國家界限的東亞世界、東亞文明和東亞文化圈等概念的存在，卻脫離所謂“文明—野蠻”以及“中心—周邊”的傳統模式。因此，本來是雙向進行的文化交流的本質遭到忽視，中國和周邊國家的關係被誤解為水往低處流這樣的單方向運動，因不能把握文化接觸和變異的多樣性，在研究上難以擺脫單調平板和千篇一律的弊病⁶⁾。

為了突破以個別學問領域和民族國家為分析單位的研究框架，關西大學文化交涉學教育研究中心設定了以下三個主要視角。第一，“通過人與物的媒介追蹤文化傳播的各種途徑”。這裏所說的“人”即個人或集團，“物”即書籍或商品以及藉以運送的船舶等交通手段，以及規定以上人·物互動的國際環境等，都可以作為研究對象。但是特別強調研究者要注意把研究物件放到“東亞”這個大環境中去作綜合分析。第二，“重視文化接觸及互動的區域性”。在研究過程中設置“東北亞”、“亞洲沿海”、“亞洲內陸”和“亞洲域外”等四個區域研究班，研究這些區域與中國文化之間的互動關係，以便搞清各區域文化的特徵及其在東亞這個整體中的定位問題。第三，“透過他者視角觀察文化互動及文化認同”，亦即自覺地運用“周邊接近法”來把握東亞文化交涉的形態和文化主體性的特徵⁷⁾。作為研究方法，避免固定地設定文化中心，也不採取將一國或一個地區的文化與其他文化孤立開來而進行研究的方法。而是將東亞放在多對多的關係中加以解析，將東亞界定為通過不斷的文化接觸的連鎖反應的結果而構築成的複合體，而從人文學各種觀

6) 例如，我在2010年9月10日關西大學召開的有日本、中國、臺灣和韓國的學者參與的會議上致開幕詞時指出，“今天，我們聚集在關西大學百年紀念會館裏，召開紀念朱子誕辰八百八十周年的研討會，當然不單單是為了上探朱子學的源頭，「找本家」，「續族譜」，更重要的是為了探討八百餘年來朱子思想在東亞各國的多樣性發展及其普世意義。換言之，是為從朱子思想和後人、特別是近世近代的日本人和朝鮮人、韓國人的實踐（包括繼承、發揮和反論、批判兩個方面）中汲取智慧和營養，以便找到線索和借鑒，更好地解決今日世界在人文和生態方面所面臨的一些重要問題。”用意也在於此。「找本家」的日語表現為「本家探し」，是我在7月下旬參加公共哲學研究所召開的石田梅岩心學研究会時聽到的一位日本資深學者的批評意見，可謂忠言逆耳。

7) 藤田高夫〈寫在東亞文化交涉學創建之際〉，關西大學《東亞文化交涉學研究》創刊號，2008年3月。

點對其重新闡釋。這是以東亞為研究對象的文化交涉學所肩負的使命。

(三) “文化生活境界”·“東亞化”·“區域史” —— 2009年6月SCIEA關西年會

2009年6月東亞文化交涉學會(Society for Cultural Interaction in East Asia, 簡稱SCIEA)創立時,我在致辭時對學會的研究對象作了如下闡釋,即我們的研究將聚焦在以東亞為舞台的文化交涉,它包括東亞各地區之間的文化交涉以及東西方之間的文化交涉等兩個方面⁸⁾。此外,還特別引用內藤湖南的“文化生活境界論”——“所謂國民抑或民族在世界上存在的目的,不只是單純地創造財富,而是創造能夠使全世界人類共同進步的文化”“征服自然絕不是真正的文化。也不是民族生活的頂峰。在此之上是將自然“醇化”,即保護自然、發展自然、在自然中安定地生活。如果能達到這種程度,便不可不謂是真正的文化生活了”——來說明學會的使命不僅在於說明迄今為止的文化交涉是發生和發展的,還在於通過越境型的研究來尋找和想像更好的生活方式和遊戲規則。因為過度的開發已經造成地球環境的破壞,動搖我們自己賴以生存的物質基礎了⁹⁾。

在會上,哈佛大學教授、跨國史研究的權威入江昭(Iriye Akira)先生作了發人深省的發言。他指出,跨國史研究雖然在20世紀末才逐漸蔚為一股潮流,在冷戰時代已經有了它的萌芽。1972年,在意大利倫巴底的首府米蘭附近的小鎮貝拉吉歐(Bellagio)曾經召開過一個會議,參加者來自世界各地,旨在建立一個“以個人為基礎的網絡,其關注所在是改進人民和國家之間長期以來形成的文化關係,從而超越政治、軍事和意識形態的壁壘,因為這些壁壘扭曲和妨礙了人們發展正常的交往關係。”跨國史學之所以以研究文化現象為主,是因為(1)文化較為平易而便於分享,而非等級森嚴,例如國際關係往往聚焦於軍事和經濟力量,強調統治和從屬;(2)個人記憶和集體記憶(特別是具有居住他國之體驗者)與官方記憶不同,後者往往把國家利益放在首位;(3)文化和記憶都是比較易於跨越國境的;(4)世界上的各個自然地帶往往可以構成越境的空間。應該說,儘管東亞地區也有過暴力衝突以及和平的貿易活動,而正是通過這些相互矛盾和重疊的交涉,形成了共通的東亞區域意識,以及對於共同尊崇的文化遺產的分享意識。

入江進一步提醒我們,應該注意研究下列問題:(1)東亞區域的認同是如何形成的?(2)如果極端民族主義出現——正像其以往不時出現那樣——并質疑任何跨越國境的認知之有效性時,應該如何應對?(3)雖然有學者和教授意欲克服極端民族主義,投身共同擔負的越境交流,他們所組成的知識共同體足以依靠嗎?(4)是否有可能發展出一個不限于東亞,而是包括亞洲其他地區,甚至整個世界的越境的記憶=價值共同體?

入江還把他所熟悉和參與的歐洲的跨國史研究作了如下介紹,即歐洲的史學家們對透過歷史追尋“歐洲”和“歐化”的含義一直感到興趣。他們達到了一種共識,即並沒有一種統一的歐洲和歐化概念,而歐

8) 2010年5月東亞文化交涉學會在台北舉行第二屆年會的圓桌報告中,提議把“東西方之間的文化交涉”改作了“東亞與東亞以外的世界各地的文化交涉”。其內容詳見本文第六節。

9) “Preface,” *Journal of Cultural Interaction in East Asia*, vol. 1, 2010. 原文為「民族の文化と文明とに就て」之一節, 見《內藤湖南全集》第8卷、141-147頁。

洲的兩種遺產，即一方面是帝國主義、戰爭和種族滅絕，另一方面是對人權和國際協合作的追求，這兩方面都有助於構建一種自覺的歐洲記憶和認同。我們東亞的研究者是否可以從中得到啓示，借以檢視本區域的過去，從而把握東亞概念的進化過程，探索作為歐化概念的對應物的東亞化概念的可能性，並在這個基礎上應對下列問題進行思考：（1）東亞地區也曾有過帝國，戰爭和極端民族主義，以及區域內貿易和豐富的文化遺產。歐化史和東亞化史是否有共同之處？（2）這兩個區域是否發展出了內在而一貫的區域認同？（3）這些區域認同是普世性的，還是排他性的？如果是普世性的，這兩個區域的經驗將有助於更大範圍的文化越境，反之，這世界將仍然延續其分裂狀態¹⁰⁾。

顯然，對二十世紀的戰爭與和平問題曾經做過深入研究的入江教授試圖以“歐洲共同體”的經驗來啓發我們思考“東亞共同體”的可能性，並告誡我們注意發展富於良知的記憶共同體、知識分子共同體和非政府組織的力量，以便抑制極端民族主義和帝國主義，減少或避免衝突和戰爭。

在會上，黃俊傑教授在主題講演中旁證博引，深入論述了對東亞文化交涉史的觀察，系統地提出了關於區域史研究的重要方法，例如從注重文化交涉的結果轉變為注重交涉的過程（包括從中心到邊緣，從原始文本到經過再解釋的文本等這樣一些聚焦上的轉移）；關注“自我和他者的交涉”和“文化交涉與權力結構”等兩組文化交涉的問題群；著重研究人（特別是專業媒介）的交流、物（特別是書籍）的交流以及思想（包括觀念）的交流¹¹⁾。

（四）“交涉”·“多元認同”·“文化基因”——2010年5月台大年會

2010年5月東亞文化交涉學會在台大舉行第二屆年會，我在〈會長致辭〉中對“交涉”一詞作了解釋，指出我們之所以不沿用交流一詞，而用交涉一詞來稱呼這一新的研究領域和研究方法，是因為交流一詞在現代語境裏往往指對雙方都有補益的接觸和互動。可是，事實上交流不一定給雙方都帶來補益，也可能造成矛盾衝突、傷害和負面後果。現在世界各地都有反對全球經濟一體化的運動，就是一個證明。而交涉在中文和日文裏都有兩種主要的意思，第一種是發生關係，其大者也可以包括國際交往。第二種是進行折沖，其大者也包括外交談判。在現代漢語的語境裏，幾乎只有第二種用法。而較之現代漢語，現代日語中的「交涉」一詞還較多地保留了第一種意思。我們加以採用，就是要表明必須站在中性的立場上對各種各樣的文化接觸和互動現象都要進行客觀的研究。經由現代日語而啓動了漢語中本來含有的第一種意思，這本身也可以說是一種文化交涉吧。

關於這個認識，我至今覺得比較有效，從一些會員的回應中更加強了自信¹²⁾。舉一個例子，張國剛先

10) “A Transnational Moment,” Ibid., pp. 7-10.

11) “Some Observations on the Study of the History of Cultural Interaction in East Asia,” Ibid., pp. 11-35.

12) “陶老师，多谢，您这么快就给我指点了。您的致辞真好，而且也很重要，这对准确理解“交涉”一词很有帮助。是的，多数中国人对交涉的理解是第二种意思。我的想法是，交涉的这两个含义都不能忽略，不同的文化关系对应着不同的含义，不是平衡的关系，有的可能偏重第一种“交往关系”，有的可能偏重“折冲”的关系。我在研究基督教与伊斯兰教关系的体会是，第二种折冲的关系更突出。我完全赞同用“交涉”来代替我们中文常用的“交流”，交流太正面、太美好。”（某大學教授的回信）

生的《從中西初識到禮儀之爭—明清傳教士與中西文化交流》(人民出版社, 2003年)一書中6章的題目分別是: 中西初識的時代背景; 中歐貿易與中國物品西傳; 西方使節與中國報告; 天主教修會在華傳教及其衝突; 耶穌會傳入西方的中國知識; 適應政策與文化衝突; 禮儀之爭下的文化交流。其中既有貿易和知識傳佈, 又有思想文化衝突, 從第三者的角度來看, 用現代中文語境中的交流一詞其實並不能很好地涵蓋這兩個方面, 如果書名中的交流一詞改為交涉這個比較中性和中立的詞就可以避免發生問題了。更不消說, 我所認識的一位復旦畢業後留學京都大學的後生, 竟然出了一本題為《中日“戰爭交流”研究—戰時期的華北經濟を中心に》(汲古書院 2005)的書, 因為把戰爭與(和平)交流硬是放到了一起, 其語感上的反差之大實在有點令人“觸目驚心”, 雖然我並不想不否認, 戰爭有時是可以起到強制性交流的作用的。

在第二屆年會的會長論壇上, 我作了題為〈試論多元文化認同以及文化基因—以日本人的孔子信仰為例〉的報告, 其中以日本文化廳歷年統計的宗教人口皆為日本實際人口的1.8倍這一事實, 聯繫到中國歷史上的〈三教合一〉現象, 試著提出了“多元文化認同”的概念。同時, 以福田康夫前總理於2007年底參拜曲阜孔廟一事, 重申了關於〈文化基因〉的假說¹³⁾。即東亞各國之間有著「百姓日用而不知」的共同文化遺產, 有物質方面的, 也有精神方面的。後者, 諸如對孔子故鄉的嚮往和對《論語》的喜愛, 可以說是一種基於兩千年文化交流而形成的一種「文化情結」(cultural affinity), 或者說是「文化基因」(cultural gene), 這已經由福田前總理, 以及1914年澀澤榮一試圖訪問, 1929年犬養毅實際訪問曲阜孔廟體現出來了。儘管人們並不一定有明晰的認知, 但那種情結和基因確實是遺傳在東亞各國的文化「身體」之內了。「文化基因」這一概念, 是我在2006年大阪市立大學召開的日本文部省重點領域研究「寧波研究計畫」的公開討論會上對「日中儒學班」成員中村春作、前田勇、田尻祐一郎和市來津由彥所作的「訓讀論」專題接力發表進行評論時提出的, 日語表現為「文化遺傳子」。我比較孤陋寡聞, 也許已經有人提出過這一概念, 但是我並不知道。坦誠地說, 我並不是追隨任何他人使用這一概念的, 而是從一個旅日華人文化學者的「困境」中為開展對話而開發出這一概念的。就是說, 日本人自古以來有比較強的民族自尊心, 由於近代的國民國家觀念的影響, 以及對近代化成就的自負, 這種民族自尊心就變得更加強烈。所以, 在討論中日文化「異同」時, 有些日本學者往往強調日本文化與中國文化的異質性, 似乎比起有兩千年交流史的中國文化來, 日本文化與只有四百年交往史的歐美文化更有緣分。而一些中國學者, 甚至有些尚未入門或初出茅廬的青年學子, 則因為承襲已經過時的中國中心主義觀念的緣故, 過於強調日本文化與中國文化的同質性和前者對後者的模仿性, 從而不必要地傷害了日本人的自尊心。這樣, 雙方之間就無法建設性地展開對話, 深化討論, 達成共識。

當然, 我提出「文化基因」這一概念, 也並不只是為了找到一種「對話策略」而已, 更主要的目的是要使文化交涉學的研究具有客觀性和科學性。我覺得, 在討論文化傳佈及其流變時, 使用「文化基因」及其變異這一對概念有以下幾個好處。第一, 每個人身上都承載著一定的文化信息, 這一事實並不以他(她)自己的主觀認知或主觀認同為轉移, 就像屬於蒙古人種的人在出生之際身上多不免帶有青色斑記那樣。「基因」這一用語的好處是, 它會使人們聯想到上述事實, 注意到自己體內有「視而不見」的文化細胞和文化積澱, 從而易於擺脫現代(因為民族國家的國界或國籍問題而造成)的感情因素和個人的主觀因

13) 題為〈跨文化視野中的東亞“文化基因”及其變異〉的報告, 首先是2009年3月6日於台大人文社會高等研究院討論會所做的, 後刊載於該院院訊2009年夏季號。

素，比較客觀地來考慮文化認同的問題和現象。比如說，日本天皇的年號皆以儒學經書的詞句為典故，現在的“平成”即取自書經和史記。第二，可以使學者更加關注文化研究中的大問題和結構性問題。圍繞「基因」這一關鍵詞，有「構造型基因」、「染色體」、「染色體組」等概念，有「複制」、「翻譯」和「發現的調適」等信息轉移的方式，這些似乎也可以被借用到文化研究中來。當前的文化研究中有一種「見木不見林」和無限細分化的傾向，這樣的研究固然也有其一定的意義。但是，不知道自己的研究對象在「基因地圖」和「染色體地圖」上的位置，而一味埋頭其中自以為是，其實是很可悲的現象。大約八十多年前，顧頡剛曾經用「層累造成的古史」說來論證古史辨偽的必要性。這個說法的一個客觀上的好處是讓人形象化地了解到歷史有它不同的「地層」，我們有必要深入到某個地層，即回到某個歷史時代去發掘和理解當時人們的思想、感情和共識。今天我們借用「基因」及其相關概念，也許可以使文化交涉學的研究達到一個新的水平和高度，從而建立一個更加寬廣的跨文化視野和更加深入的跨文化視角。

（五）“書籍之路”·“東亞地中海”·“人學”·“磁場”——2010年9月杭州研討會

2010年9月在杭州浙江工商大學召開的第一屆文化交涉學方法論研討會上，王勇教授進一步闡述了他關於日中之間“書籍之路”的創意性論點，一個來自對西域“絲綢之路”的聯想，又通過對遣唐使帶去和帶回物品的史料考證而形成的重要結論¹⁴⁾。葛兆光教授則接著張廣達教授把中古西域（即中亞一帶）稱為陸上“地中海”，試論了把蒙元以後“東海”（也包括西人經由海路東漸的南海在內）亦即東亞地區稱為更值得關注的“地中海”和新的西域¹⁵⁾。因為就像布羅代爾的名著《地中海與菲利普二世時期的地中海世界》所描繪的16世紀後期的“地中海”一樣，近世的東亞地區也是一個多種文化和宗教交錯的歷史世界。這些具有意象性的論點和提議，因為與在西方有著廣泛影響的既成術語形成對應和類比的關係，較為易於與西方學術界進行溝通和交流，是我們在東亞文化研究中應該加以留意的一個手法。事實上，他們的研究也在歐美學界引起了關注和重視。

在會上，我作了〈文化交涉學也是人學——一個基於史學立場的倡言〉的報告，介紹了十九世紀法國的人文學大家泰納（H. A. Taine, 1828-1893）曾在《英國文學史序言》中明確說過“literature, it is the study of man.”而中文版的“文學是人學”論則是由出身于國立中央大學師範學院國文系的錢谷融先生於1957年在其服務的華東師範大學的研討會上提出，而他隨即遭到了上海作家協會召開的長達“四十九天會議”的圍攻¹⁶⁾。我並指出，以知人論世為使命的史學也是“人學”，這可以用司馬遷以來的史學傳統以及歷代讀者對傳記文學的歷久不衰的愛好來加以證明。關於人物研究的意義，可以舉出在日本學界口碑頗佳的《近代中國人名辭典》緒言中的闡釋作為參考。該緒言指出，第一，研究歷史人物本身是一個具有魅力的課題。歷史的發展中究竟是人起著決定性的作用，還是圍繞人的環境起著決定性的作用，這對歷史學家來說是一個永恆的課題。但不管取哪一個立場，恐怕都不會說人在歷史上並不重要。而在近代中國，因為政治的動盪和制度的不健全，個人所能發揮的作用及其重要性，相比在傳統中國社會就要來的更大。第

14) 王勇〈絲綢之路與書籍之路〉。

15) 葛兆光〈從西域到東海——一個新歷史世界的形成、方法及問題〉。

16) 李世濤〈文學是人學——錢谷融先生訪談錄〉（2005.3.9），見中國社會科學院文學研究所“中國文學網”。

二，人物研究也是精英研究，而精英多是參與近代中國的政策決定過程的人物，這裏所謂的政策當然不限於政治領域，也包括其他各種領域。第三，人物研究當然不應停留在傳記編寫上。從各種傳記中歸納出來的人物類型和行動樣式，是說明社會變動的一個重要因素。人們往往按照其所屬黨派的關係來看待個人，而仔細檢閱各種人物的行動時可以發現，他們之間還有著超越黨派關係的，作為同時代人之間的相互關係。這樣的發現，也許會給人們帶來重新解釋歷史的希望和可能性¹⁷⁾ 在以上對中日文史學界的“人學”論點加以介紹的基礎上，我把古來的“非我族類，其心必異”（《左傳》）和“惻隱之心，人皆有之”（《孟子》）這兩個相反的命題，放在1854年4月25日佩裡將軍處置深夜搭其旗艦企圖偷渡美國的吉田松陰這一極限狀態中，以在耶魯大學和美國國家檔案館發現的第一手資料加以驗證，進而得出以下結論，即我們所倡導的東亞文化交涉學的主旨和方法，其中心點應該說也不外乎是“人”。因為文化的創造者和傳承者是人，異文化接觸或多元文化交涉的行為主體也是人，而承受因接觸和交涉所產生的各種後果和影響的，無論它是正面的或是負面的，也主要是人。所以，在某種意義上可以說，離開了人，文化交涉就無從談起。故曰，文化交涉學可以說主要是關於人的學問，即“人學”。

關西大學地理學教授野間晴雄最近編了題為《文化系統的磁場——16至20世紀的亞洲交流史》一書¹⁸⁾。他在會上指出，在亞洲，中國所具有的歷史文化影響極為突出，當今中國在政治經濟方面對世界的主張和影響也有令人矚目之處。然而，過度專注於中國，輕視文化的多樣性，則有對中國以外的歷史及現狀掉以輕心的危險。為了把東亞置於多樣化的亞洲文化系統之中，我想提出“文化系統的磁場”（magnetic field of culture system）這一概念。磁場即磁力發生作用之場域，異極之間互相吸引，同極之間互相排斥，而在一般情況下磁場是不可見的。但是在放有一塊磁石的紙上灑上鐵砂的話，鐵砂就會描繪出磁力線的模樣，磁場就變為可見的了。而如果放上多塊磁石，因其磁力的強弱和所在位置的不同，就會形成複雜的磁場。於此類似，複數個社會之間也會發生互相干涉、結合或是排斥的現象。而這現象是由人和物的活動和移動所引起的。“物”之中，有稀見貝類、金銀銅或是貨幣一類具有共通交換價值的東西，廣義上說，情報和語言等也可以包括在“物”之中。

一般認為，全球化的出發點是歐洲各國探索外部未知世界的16世紀“大航海時代”，不過，正是因為13世紀以降的亞洲之間已經有了廣域交流，才使後來東洋西洋之間的結合過程較為順暢，這一認識現在逐漸變為學界的常識。以印度次大陸為分界，亞洲實際上存在著兩大海洋文化圈，東邊的文化圈內雖然中國有巨大影響，馬來系人的海洋活動和周緣的東亞各國自身的活動的影響也必須考慮在內。另一方面，雖然對華倫斯坦的世界系統論中的〈中心＝邊緣〉設定有不少立足於文化多元論的反駁和修正，但是我們不能對此加以無條件的接受。這是因為，儒教和道教作為思想和行為規範的〈大傳統〉儼然存在，周緣受到其影響也是不能否認的事實。應該注意的倒是，〈大傳統〉因為與周緣的距離、自然障礙、生態環境以及交通網絡等的不同，其對週邊的影響中有連續和斷絕，滲透程度的深淺等不同狀況。如何判明這一過程才是最重要的。在東亞世界，中華世界作為一個具有壓倒性求心力的勢力而連綿存在，而其周緣地域因為交通條件的變革、不同政治體制間之間的應酬以及經濟力量的差距，而在近代和現代呈現出不同的形態。基於

17) 山田辰雄主編《近代中國人名辭典》（霞山會，1995年）。該辭典歷時十二年，由包括很多知名學者的撰寫人共同合作執筆而成。

18) 野間晴雄編著『文化システムの磁場—16～20世紀アジアの交流史—』，關西大学出版部，2010。

東亞文化交涉學的立場，分析出具有不同面向和實體的地域，對於各個地域的物品・經濟・人的交流及其變異・同化・融合・置換・侵蝕的整體進行研究才是最重要的¹⁹⁾。

（六）“路漫漫其修遠兮，吾將上下而求索”

以上列舉了自從ICIS和SCIEA成立以來同仁們和我本人關於東亞交涉學文化的關鍵詞的一些探索，呈現出了迄今為止的主要思考軌跡，以求得與會各位的批評指教，以便進一步篩選和完善。東亞文化交涉學要真正成爲一個站得住腳的學術領域和方法體系，還有很長的路要走，還要經過許多考驗，所以必須繼續不斷的上下求索。但是無論如何，“多極化”和“相對化”恐怕都不會從我們的關鍵詞一覽表中消失。

上文提到，我在2009年6月SCIEA成立時提議將研究聚焦在以東亞爲舞台的文化交涉，它包括東亞各地區之間的文化交涉以及東西方之間的文化交涉等兩個方面。後來，在2010年3月出版的SCIEA的英文年刊序言中，又在2010年5月東亞文化交涉學會在台大舉行第二屆年會的圓桌報告〈把東亞加以相對化之視角的必要性〉²⁰⁾中，把“東西方之間的文化交涉”改作了“東亞與東亞以外的世界各地的文化交涉”。這一改變是由於有幸參加2009年7月牛津大學舉行的主題爲“Global Lincoln”紀念林肯誕辰200週年國際研討會，和同年12月開羅大學舉行的“阿拉伯・伊斯蘭研究的新地平”國際討論會，在發表自己意見的同時，聽到來自世界各地的學者的意見。

近代以來，東亞各國過於在意歐美，在意西方，以致對世界上其他地區缺乏應有的關注和交流。例如，第二次世界大戰中，日本的有識之士對於日本的世界史教育研究體系忽視西亞和中亞地區就做過以下痛切的反省。“迄今爲止的世界史中，恐怕沒有像“乾燥亞細亞”那樣受到奇怪處置的地區了吧。特別是在“國史”之外配置了“東洋史”和“西洋史”的我們祖國日本的歷史學界，“乾燥亞細亞”受到了怎樣的待遇呢？動輒被視爲世界的一隅、亞細亞大陸的附庸、或是東洋與西洋的混血兒。“乾燥亞細亞”在歷史上往往被作爲“東洋史”的可有可無的附錄，“西洋史”的令人頭疼的異端兒，再不就是世界史的奇異怪胎而加以遺棄。難得有“乾燥亞細亞”的一部分受到關注，那也不是被作爲遺跡博物館，或是考古發掘地，就是被作爲文化交流場而已。”²¹⁾這種局面的造成，在某種程度上可以說是因爲像杭廷頓指出的那樣，近現代日本在各個歷史時期，都致力於趕超列強，并有與當時的第一強國結盟（日英・日德・日美）的追求²²⁾，以致把其他地區都漠視爲可有可無的中間地帶，或是加以分割利用的市場或原料產地，而對他們自身的歷史文化的存在價值不予尊重。這個教訓是值得我們認真汲取的。百年前的大正時期（1912-1925）的日本達到了其戰前經濟發展的頂峰狀態，當時訪問日本的泰戈爾曾經對日本的聽眾敲響了警鐘：“全世界在等著觀看這個偉大的東方民族從現代手中接受機會和責任以後準備做什麼。如果是單純照抄西方，那麼它喚起的巨大希望將會落空。因爲西方文明向全世界提出了嚴重的問題，但是並未找到圓滿的答案。個

19) 野間晴雄〈文化システムの磁場における中心と周縁—地域研究の新しい視座〉。

20) 原文爲日文，標題爲〈東アジアを相対化する視座の必要—学会創立趣意書への自省〉。

21) 小林元・松田壽男《乾燥アジア文化史—支那を超えて》第三版（四海書房、1941年）。白杵陽〈戦前日本の「回教徒問題」研究〉（岸本美緒編《帝国日本の学知第8巻 東洋学の磁場》所収、岩波書店、2006年、244—245頁）。據同一論文，竹内好・野村四郎等也都是戰時新組建的回教圈研究所的研究員。

22) 《日本經濟新聞》2001年元旦特別採訪記。

人和國家之間、勞資之間、以及男女之間的衝突，物質利益的貪婪和人的精神生活之間、民族的有組織的自私自利和人類的崇高理想之間的衝突；同商業和國家的龐大組織不可分的一切醜惡的錯綜複雜的事物與人類要求單純、美觀和完全消閒的天性之間的衝突——所有這些，都需要用一種還沒有想像得到的方式使之達於合諧。”²³⁾ 但是昭和前期的日本證明了其不慎選擇的道路結果把自己帶入毀滅的結局。當今中國的西化·商業資本主義化也走得夠遠的了，但願它不至於被捧殺，而陷入中美兩強主宰世界的迷夢。

在第二屆年會兩個月後，看到一則轉譯的韓國《朝鮮日報》的報導，內容如下。韓國首爾大學名譽教授趙東一最近出版「東亞文明論」一書。書中提出漢字屬於東亞文明的共同財產，並強調東亞的幾個國家同屬漢字文化圈。趙東一在書中對東亞文明的儒、道、佛進行了說明。他在第一章就提出一個容易引發爭議的問題「孔子是哪國人？」他解釋說，孔子原來是魯國（山東）人，500年後成爲中國人，又過了500年成了東亞人，現在是要讓孔子成爲「世界人」的時候了，爲此東亞人應該共同努力，就像蘇格拉底是希臘人也是歐洲人，最後成爲世界人一樣。趙東一稱，現在的現實情況是，韓國人認爲「只有孔子思想死，韓國才能活」，中國則只是強調孔子是中國人，因此東亞沒有人成爲世界人，而只是每個國家的人，所以東亞文明沒有發展成能與歐洲文明相比肩的程度。他在書中將中國、韓國、日本和越南等國家劃爲「東亞文明圈」成員，並表示東亞文明是所有東亞文明圈成員的共同財產。他強調，雖然東亞各國還存在歷史和領土紛爭等政治問題，但通過共同製定大學課程和加強人員交流等，首先實現「東亞文化共同體」還是有可能的。71歲的趙東一是韓國著名學者。他曾提出，如果韓國、中國、日本等能建成東亞共同體，那麼區域內的通用文字將是繁體漢字²⁴⁾。當時我讀到這則報道後的直覺是，看來，它在一定程度上印證了我關於〈東亞文化基因〉的假說。其實，類似“漢字原產地”、“書法原產地”、“曹操墓地”、“邪馬台國所在地”、“好太王碑文釋讀之爭”等等的“歷史文化遺產之爭”，不僅發生在東亞各國之間，也發生在這些國家內部的各個地區之間。我們在鄙夷爭論背後的商業動機和獨佔意圖的同時，也要看到這類“兄弟鬩牆”現象正說明了爭論者們有著對同一歷史文化遺產的認同意識。這種因爲對共同歷史文化遺產宣稱具有“長子繼承權”而造成的論爭本身，正像入江昭教授介紹的歐洲共同體的經驗那樣，其客觀效果卻是可能有助於東亞共同體意識的形成的。

最後像藉此機會，對入江昭教授提出的鞭策性課題——雖然有學者和教授意欲克服極端民族主義，投身共同擔負的越境交流，他們所組成的知識共同體足以依靠嗎？——作一個回應，即在當今的商業化社會中，知識分子和文化人的發言權和聲音，雖然在某種意義上已經變得微不足道，但是，我們還是要珍惜自己僅有的一點發言權，來發出我們的最大聲音。正如恩格斯在1890年給友人的信中指出的那樣，“歷史是這樣創造的：最終的結果總是從許多單個的意志的相互衝突中產生出來的，而其中的每一個意志，又是由於許多特殊的生活條件，才成爲它所成爲的那樣。這樣就有無數互相交錯的力量，有無數個力的平行四邊形，由此就產生出一個合力，即歷史結果，而這個結果又可以看作一個作爲整體的、不自覺地和不自主地起著作的力量的產物。”²⁵⁾ 我們雖然不知道自己的努力能起到多大的作用，但是我們必須表達自己的自由意志，以期參與到推動歷史的合力之中，而不至於變成逆來順受、隨波逐流的一葉扁舟。

23) 泰戈爾《民族主義》（商務印書館，1982年）。

24) Ellena Ma〈韓國學者建議 孔子應是「世界人」〉，Taiwan News台灣英文新聞，2010年7月14日。

25) 《馬克思恩格斯選集》第4卷，第478—479頁。