

# 對京都學派「一元論」文化史觀的反思

## Reflections on the Cultural History Conception of “Monism” of the Kyoto School

王 妍 (Wang Yan) \*

### 引 言

20世紀後半期，湯恩比（Arnold Joseph Toynbee, 1889-1975）的《歷史研究》和克羅伯（Alfred Louis Kroeber, 1876-1960）的《樣式與文明》先後在日本譯介並出版，其中關於「多文明圈說」和對歐洲文明一元論的否定深刻影響日本史學界。<sup>1</sup>1983年「比較文明學會」在日本成立，伊東俊太郎出任首屆會長。在1974年出版的《都市與古代文明的成立》一書中，伊東俊太郎首次提出了

「地球的世界史構想」，反思以西方為中心的一元論史觀；<sup>2</sup>其次，伊東俊太郎傾向於「多文化圈論」的比較文明方法論，並提出「基本文明」、「周邊文明」和「文明交流圈」的概念。<sup>3</sup>除此之外，他還非常關注西亞地區阿拉伯「文明轉移」對西方文明的影響，並對「文藝復興」（Renaissance）概念進行反思。<sup>4</sup>宮崎市定（1901-1995）反對歐洲中心觀以及關注「衰落文化」伊斯蘭文明的觀點，與伊東的思想頗有不謀而合之處，在一定程度上可謂比較文明學的先驅。<sup>5</sup>

\* 作者現為河北大學歷史學院碩士生。

1 A. J. トインビー（Arnold Joseph Toynbee）著，《歴史の研究》刊行會譯，《歴史の研究》（東京：經濟往來社，1966-1971）；A. L. クローバー（Alfred Louis Kroeber）著，堤彪、山本証譯，《様式と文明》（東京：創文社，1983）。李東軍指出，日本比較文明學的發展深受湯恩比和克羅伯學說的影響。李東軍，〈日本當代比較文明文化學研究核心觀念闡釋〉，《重慶文理學院學報（社會科學版）》30:1（2011.1）：47-51。

2 伊東俊太郎，《都市と古代文明の成立》（東京：講談社，1974）。

3 伊東俊太郎，《比較文明》（東京：東京大學出版會，1985），頁50、162。

4 關於「文藝復興」的學術概念，最初是由布克哈特（Jacob Burckhardt）在《義大利文藝復興時期的文化》一書中提出，其本義是一種對宗教的信仰危機，而後人進行了誤讀。哈斯金斯（Charles Homer Haskins）指出在中世紀出現了多次與15世紀文藝復興同樣特徵的知識復興運動，將「文藝復興」重新定義為文化歷史進程而非一個簡單的時間段。同時，哈斯金斯也關注到了伊斯蘭文明對拉丁文化復興的重要作用，但受到時代的局限，哈斯金斯仍然未能擺脫歐洲中心觀。直到思辨的歷史哲學發展到斯賓格勒（Oswald Spengler）才發生了根本性的轉折，即把歷史研究的基本單位確定為文化，批判了傳統史觀中以民族或國家為研究對象，超越了西方文明中心論，提出了多元的、非西方中心的歷史觀、文化觀。在此基礎上，伊東俊太郎以實證研究的科學態度證明了伊斯蘭文明對西歐文藝復興運動的影響，並發表《十二世紀ルネサンス 西欧世界へのアラビア文明の影響》（東京：岩波書店，1993）。布克哈特（Jacob Burckhardt）著，何新譯，《義大利文藝復興時期的文化》（北京：商務印書館，2007），頁534-553；哈斯金斯（Charles Homer Haskins）著，張瀾、劉疆譯，《十二世紀文藝復興》（上海：上海三聯書店，2012），頁1-18。

5 宮崎市定認為，伊斯蘭文明對歐洲近世史的發展產生了刺激，後者在政治、文化上吸收了大量伊斯蘭文明的先進成果。近世史的發展多半是以古代的復興作為口號來開場的，核心是其中所包含的否定中世紀的精神，即是對現狀的否定。所謂對現狀的否定，

關於「文化」與「文明」的差別，依照錢婉約的梳理，內藤湖南（1866-1934）曾進行過明確的區分：「廣義的文化是一個民族以往全部生活的總合，抽掉其中物質創造、政治經濟活動方面的因素，就是狹義的文化」，文明則「側重於民族生活的物質層面，尤指稱世界近代工業文明，它體現一個國家國民生活水準的高下與國力的強盛與否」。<sup>6</sup>按內藤湖南所論，「廣義的文化」與「文明」有時也可互相混用。<sup>7</sup>宮崎市定史學中蔚為大觀的文化「一元論」史觀，即是繼承自其師內藤湖南的文化史觀，指以西亞作為文明起源，通過世界交通線向周邊地域不斷產生文化波及，並在各地區文化損益基礎上發生文明中心的移動，由此構成世界歷史發展階段論。<sup>8</sup>對於內藤

史學中所蘊含的「文化一元論」因素，尚無學者對此進行專門研究，但在錢婉約所著《內藤湖南研究》一書中對此問題有過議論。<sup>9</sup>其次，關於宮崎市定「文化一元論」史觀的研究則相對較多，往往與其世界史立場同時進行討論，可參見鈴木章伯、石川忠司、張學鋒、王廣生、呂超等人的研究。<sup>10</sup>除此之外，關於宮崎市定的史學研究，還涉及到東洋史觀、<sup>11</sup>都市國家論<sup>12</sup>和較為突出的民族主義<sup>13</sup>等領域。近年來宮崎市定的集大成之作《中國史》越來越為中國大陸學者所重視，對文化「一元論」內容也頗有探討。王廣生於2020年出版了中國大陸關於宮崎市定研究的第一本專著——《宮崎市定史學方法論》，該書對宮崎市定的「文化一元論」（或說「世界文

- 是由於在某方面有了突出而急遽的進步才產生的，包括宗教改革、文藝復興、嚮往古代的統一等等。「西亞近史的發展可以伊斯蘭教傳教運動為代表」，「當時的伊斯蘭文明，對西方歐洲的中世紀社會來說，是由東方照射的一道光明。古代希臘的重要文獻，通過阿拉伯語的翻譯，介紹到了歐洲。」由此，傳達出宮崎市定在思想層面對歷史發展中歐洲始終作為世界中心的反對。宮崎市定著，中國科學院歷史研究所翻譯組編譯，〈世界史序說〉，《宮崎市定論文選集》下卷（北京：商務印書館，1965），頁24-30。
- 6 錢婉約對內藤湖南所論「文物」、「文明」、「文化」三個概念進行區分。錢婉約，《內藤湖南研究》（北京：中華書局，2004），頁127。
- 7 本文所說的「文化」即是從廣義層面來看，既包含一個民族在知識、道德以及興趣等精神方面的建樹，又囊括了一個民族關於物質文明的遺產和財物的積聚。
- 8 宮崎市定著，中國科學院歷史研究所翻譯組編譯，〈世界史序說〉，《宮崎市定論文選集》下卷，頁24-30。
- 9 錢婉約指出，內藤湖南的文化觀雖然避免了以種族、文化優劣為中心的一元論進化觀的弊端，但其關於「民族年齡」的「歷史主義」論述不能不說是另一種型態的「一元論」，是以「民族年齡」來取代其他一切價值標準的「一元論」。錢婉約，《內藤湖南研究》，頁131-133。
- 10 鈴木章伯認為宮崎從「文化一元論」的觀點出發，以此著重探討「歷史的地域」間的交通、交涉，並試圖從特殊事例的歷史發展中推導出「一般性」；石川忠司指出宮崎市定史學的最大特色即在於「大字號的世界史的建構」；張學鋒將宮崎的「文化一元論」史觀作為其世界史體系新構想的基礎之一，並以此來探討東西交通視野下文明的傳播與發展；王廣生將宮崎市定的「世界文明起源一元論」和「整體互動的世界史觀念」這兩個方面作為其世界史觀的內在組成；呂超認為，在宮崎的世界史構想中，文明是從西亞地區生發並向四周傳播流動的論調，可以看作是進化論和傳播論的結合，整體思路具備典型的文化一元論、文化傳播論和進化論的特質。鈴木章伯，〈關於歷史觀對學說的影響——以內藤湖南與宮崎市定為例〉，馮天瑜主編，《人文論叢》（北京：中國社會科學出版社，2013），頁90；石川忠司，〈宮崎市定（1901～1995）「世界史」そのものと化す——無敵の歴史学（特集 読み継がれよ20世紀日本）〉，《文學界》55（2011.1）：234-237；張學鋒，〈「宮崎史學」的東西交通視野〉，《江海學刊》5（2016.9）：133-140；王廣生，〈日本東洋史學家宮崎市定的世界史觀〉，《國際漢學》3（2015.9）：106-110、184、203；呂超，〈世界史圖景中的中國形象：宮崎市定研究〉（北京：人民出版社，2021），頁115-116。
- 11 「西起東至——文明終點」論是宮崎市定構建東洋史理論的基礎，在《亞洲史概說》中對這一理論進行了充分闡釋。人類文明起始於西亞，以青銅和鐵為載體，自西向東形成一條獨特的文化傳播路徑，最終到達日本並得到充分發展，將日本作為東洋甚至全世界的「文明的終點」。這以理論顯示了宮崎市定的「文化一元論」思想和日本國家主義的本質。王向遠，〈日本「東洋史」三種模式及東洋史觀批判〉，《首都師範大學學報（社會科學版）》4（2019.8）：1-10；呂超，〈宮崎市定東洋史觀的形成——青壯年期的經歷及其影響〉，《國際漢學》1（2017.3）：82-88、203。
- 12 王彥輝，〈早期國家理論與秦漢聚落形態研究——兼議宮崎市定的「中國都市國家論」〉，《中國社會科學》6（2014.6）：162-187、209-210。
- 13 王廣生，〈宮崎市定史學中的民族主義〉，《國際漢學》3（2017.9）：53-59、203。

明起源一元論」)著墨甚多,作為理解其「世界史」構想的理論前提。在該書中,王廣生繼承過往研究的觀點,認為宮崎市定的一元論假說是對桑原鷺藏(1870-1931)關於「世界文明起源於西亞說」以及東西交通史研究的贊同,<sup>14</sup>卻忽視了內藤湖南「文明中心移動說」中「一元性」因素對宮崎的影響。因此,本文在以往研究的基礎上,將宮崎市定與內藤湖南的文化史觀進行比較,並對京都學派的「一元論」文化史觀作出回顧性反思。

## 一、文化史觀中「一元論」因素的發展

### (一)「東洋」範圍內「文明中心」的形成與移動

1944年初版的《支那上古史》中,內藤湖南在〈緒言〉中指出,「余所謂東洋史即是支那文化發展的歷史」。<sup>15</sup>對於中國文化之發展大勢,內藤湖南認為應從內外兩個方面來考察。首先,「由內部向外部的發展路徑,即是上古某時期在中國某地方發生的文化,逐漸向周邊擴展的路徑」。<sup>16</sup>中國文化對周邊民族的影響如池中投石,餘波向四方擴散,促進了野蠻民族的覺醒。其次,外部民族也對中國文化產生一種反作用,如水波碰撞池岸般形成反動的狀態,間歇性地對中國內部發生影響。同時,由於海陸交通的開闢,中國文化也不時越過東洋文化圈波及到西亞以及歐洲地區,進而產生世界性的波動。由此內藤將中國文化發展史視為生根發芽的大樹,

或可說是自成一體的系統。在中國文化與周邊民族的相互波及與內外運動中,形成了東洋文明各個時代的鮮明特色,內藤認為根據這種特色來劃分時代是最為自然、合理的方式。<sup>17</sup>由此可見,以中國文化史的演變為線索,在東洋這一「世界史」範疇內,中國被視為文明的發源地,向周邊地區和民族產生持續的文化波及,東洋各地區與民族的文明皆是中國文明的復刻與變異。

對於東洋史上「文明中心」之移動,內藤湖南認為,以時勢為經、以地域為緯,相互交錯而形成的文化圖景,是繁簡共存、錯落有致的,而其中目光所及燦爛密集之處即是「文明中心」。<sup>18</sup>同時,文明中心並不是一成不變的,而是隨著時勢的發展向不同地域移動,其移動軌跡是「一條由一個中心點出發的主線,向三維的空間伸展,形成無數支流,纏繞著、螺旋型向前推移。」<sup>19</sup>1894年,內藤湖南在《大阪朝日新聞》上發表〈地勢臆說〉一文,首次闡明關於「文明中心移動說」的理論,指出中國的文明中心經歷了由洛陽向長安、燕京的轉移。內藤湖南引述趙翼、顧祖禹等多位中國學者的議論,得出關於地勢與人文互為因果的結論。內藤湖南按趙翼「地氣說」所言,中國的文化中心歷經洛陽、長安再到燕京,但因燕京人文未至,形成了中國勢力在地域上的兩分,即文明中心與政治中心分離,而文明中心自宋代以後不斷向南移動,江南遂成為中國人文薈萃之地。在〈支那的革新與日本〉中,內藤湖南指出文化中心如今已經移動到深受歐洲文明影響的廣東,並將進一步轉移到日本:「這對支那文化來說,是一股新的勢

14 王廣生,《宮崎市定史學方法論》(北京:線裝書局,2020),頁83。

15 內藤湖南,《支那上古史·緒言》,《內藤湖南全集》卷10(東京:築摩書房,1969),頁9。

16 內藤湖南,《支那上古史·緒言》,《內藤湖南全集》卷10,頁11。

17 內藤湖南根據不同時代的文化特色進行歷史時期的劃分:第一期(上古)——有史以來至東漢中期;第一過渡期——東漢後期到西晉;第二期(中世)——五胡十六國至唐中葉;第二過渡期——唐末到五代;第三期(近世前期)——宋元時代;第四期(近世後期)——明清時代。谷川道雄指出,「第一期是中國文化形成並向外發展的時期,同時也是東洋史形成的時期。第一過渡期是中國文化的向外發展暫時停止的時期。第二期在某種程度上可以說是覺醒後的外部種族將其力量反向滲透於中國內部的時期。第二過渡期是外部力量在中國達至頂峰的時期。但是對於第三期和第四期,內藤卻並沒有作說明。」谷川道雄著,李濟倉譯,《日本京都學派的中國史論——以內藤湖南和宮崎市定為中心》,瞿林東主編,《史學理論與史學史學刊》(北京:社會科學文獻出版社,2003),頁302。

18 內藤湖南,《近世文學史論·序論》,《內藤湖南全集》卷1(東京:築摩書房,1970),頁21。

19 內藤湖南,《學變臆說》,《內藤湖南全集》卷1,頁351。



力」，同時「若由於某些因素，日本與支那在政治上成了一個統一的國家的話，文化中心移至日本，那麼，日本人在支那的政治、社會上再活躍，支那人也不會看得特別的不可思議。」<sup>20</sup>

生活於明治、大正年間的內藤湖南作為「明治日本新生代」，對中國的關注始於對華政策問題。在日本「國粹主義」運動的背景之下，具有深刻民族主義立場的內藤湖南在對中國甚至東洋文化圈的研究中，重點著眼於日本的未來。因此，在「中日文化同一論」的思想指導下，內藤湖南提出了東洋文化圈的「文明中心移動說」，進而 1894 年內藤湖南又於《大阪朝日新聞》發表了〈日本的天職與學者〉一文，以「文明論」為基礎闡釋日本在東亞地區新的「使命」，給予日本侵略以合理性並掩蓋其在文化上的擴張性，尋求日本文化在東亞甚至世界範圍內自立的根本。在該文中，內藤湖南還指出文明中心在前後因襲的過程中具有不同程度的得失和損益：

以此觀之，文明中心之移動，後之中心必因前之中心而有所損益也，前者之特色或失也，或以後者之新特色代之，且與各時代相宜，以人道和文明的系統維持萬世。<sup>21</sup>

連清吉指出，「內藤湖南有關東洋文化史的一系列研究論述，是脫離傳統漢文的『場』而以世界為目標之學風下的產物」，明治以來日本近代學術文化更以「受容而變容」的型態融通西洋近代文化與東洋傳統文化，力圖創造以「日本的」第三新文明為目標。但由於日本文明是外發性的，主要助力是中國文化，而外來文化是無法構建日本民族的文化認同的，因此內藤著力於在思想層面排除中國的影響，建立日本民族歷史文化的優越

性。<sup>22</sup> 內藤湖南將民族歷史年齡的長短作為判斷一個民族文化發展階段的依據，認為中國文明雖然高度發達，卻已日臻老境，不易接受新鮮事物和外來文明，致使元氣受損；而日本正處於青壯年期，仍具有向外開拓以及不斷吸收外部優秀文化（特別是歐洲「精汁」）的精神。因此，吸收了中國傳統文化精髓以及歐洲新思想的日本，必將成為下一個生機勃勃的「文明中心」。<sup>23</sup>

## （二）作為文明起源的「西亞」和「世界史」構想

與致力於考察「東洋史」範圍內「支那文化」本質的內藤湖南不同，宮崎市定將視野擴展到廣袤的「世界史」之中，並形成了「文化一元論」史觀作為考察不同地域的方法論前提。1942 年宮崎市定參與了文部省組織的《大東亞史概說》的編撰，這是一部「以西亞為扇子中軸，文化發祥於西亞，逐漸東延，最後在日本結晶」的「大東亞共榮圈的歷史」。<sup>24</sup> 以此為契機，宮崎市定開始思考亞洲文化以及中國文化在世界範圍內的位置，並可以推測，在這一過程中其「一元論」的文化史觀逐漸形成。宮崎市定曾明確提出其「文化一元論」的設想，指出各地區的文化間是相互關聯的，存在一個「最古老的根源，從那裡傳播到四方」。<sup>25</sup>

由此，宮崎市定引入了一個獨立的地域作為世界文明的起源——「西亞」文化圈，並預設了西亞文明在古代的先進性。公元前三千年，美索不達米亞和埃及之間的西亞地域孕育了世界上最古老的文明，通過發達的交通幹線西亞文明逐漸向西方傳播，「要想證實它的傳播路線是有困難的。然而，印度和中國的青銅器文化作為這一傳播的結果，則是相對容易推測的。」<sup>26</sup> 因此，宮崎市定以誕生於西亞的青銅文化為依據，指出所謂「完

20 內藤湖南，《新支那論》，《內藤湖南全集》卷 5（東京：築摩書房，1972），頁 509。

21 內藤湖南，〈日本の天職と學者〉，《內藤湖南全集》卷 1，頁 131。

22 連清吉，《日本近代的文化史學家：內藤湖南》（臺北：臺灣學生書局，2004），頁 260、256。

23 內藤湖南，〈日本の天職と學者〉，《內藤湖南全集》卷 1，頁 128-133；內藤湖南，《新支那論》，《內藤湖南全集》卷 5，頁 512、525-531。

24 宮崎市定著，中國科學院歷史研究所翻譯組編譯，〈「亞細亞史研究」第二卷序言〉，《宮崎市定論文選集》下卷，頁 320。

25 宮崎市定著，張學鋒、馬雲超等譯，〈東洋史上的日本〉，《亞洲史論考》下冊（上海：上海古籍出版社，2017），頁 1328。

26 宮崎市定著，張學鋒、馬雲超等譯，〈東洋史上的日本〉，《亞洲史論考》下冊，頁 1331。

全孤立的人群」和「被隔絕的社會」實際上並不存在，在印度、中國以及日本所形成的青銅文化都是作為西亞文化傳播的結果。<sup>27</sup>在一定程度上，世界文明起源一元論與中國文明起源學說可以說是一體兩面，中國文化的發展是宮崎史學中重點思考的問題之一。除此之外，在宮崎的表述中，也可以看出其「文化一元論」缺乏歷史事實層面的支持，並具有想像和推測的成分。

其次，由於西亞文化向東亞和歐洲的傳播，宮崎市定指出各個地區都經歷了相似的發展階段。但他並未局限於野蠻和文明的單一標準，而是從更為宏觀的文化形態與文化傳播的角度來觀察歷史進程：

在部落要結合成更為強固的組織時，在歷史悠久的地方通常會形成都市國家。這種現象最初始於西亞，向西傳播後成為希臘、羅馬的都市國家，而恐怕向東傳播後便成了印度、中國的都市國家。<sup>28</sup>

「都市國家」<sup>29</sup>最早出現在西亞地區，而後分離出來並形成獨立的希臘城市國家群，因受到與其相鄰的西亞文明不斷刺激才使其「都市國家」的性格發展到無與倫比的高度；中國上古時期也出現了與希臘相似的「都市國家」。因此，宮崎市定認為「都市國家」是人類文明發展中的共同階段，而所謂「古代史」的發展，即是都市國家向古代帝國發展的歷史進程。

不僅限於「古代史」，三大地域在歷史進程中體現的相似性，呈現出平行發展的現象。宮崎市定進一步將這種現象序列化：

在時代的劃分上，我認為不妨照舊沿用向來西洋史上所用的古代、中世、近世這三個階段。但是這三個世界，從古代到中世，從中世到近世的轉變期，並非同時到來的。大致說來，在波斯·伊斯蘭世界，社會的成長最早，東洋次之，西洋最晚。<sup>30</sup>

總體來說，古代史的發展具有向心力戰勝離心力的趨勢，當大一統的局面在內外交困中崩潰時，古代史的發展即宣告結束，歷史開始進入中世紀的割據時代。這一時期與古代相比文化停滯、政治混亂，但中世紀歷史發展的背後仍有一種力量推動著中世紀前進，當這種力量的量變達到一定程度，便出現了文藝復興的現象。「文藝復興是對人類歷史的反省，說得更加詳細一點的話，那就是對中世紀的自覺，對古代的重新發現，同時還是對近世的創造。」<sup>31</sup>同時，按照宮崎市定的理論，文藝復興運動的中心在西亞、東亞以及歐洲三大地域先後出現，先進文化不斷對晚進文化產生刺激，使得最後在歐洲出現的文藝復興最為完善，「這三個世界的文藝復興所創造的價值，並不相同。大致說來，文藝復興興起的時代越晚，就越接近於完善。即東洋的文藝復興勝

27 宮崎市定著，張學鋒、馬雲超等譯，〈東洋史上的日本〉，《亞洲史論考》下冊，頁 1330。

28 宮崎市定著，焦堃、瞿柘如譯，《中國史》（杭州：浙江人民出版社，2015），頁 28。進入 20 世紀以後，文化進化論的影響式微，取而代之的是文化傳播論。文化傳播論由英國學者史密斯（Grafton Elliot Smith, 1871-1937）、德國學者格雷布內爾（Fritz Graebner, 1877-1934）等人所提倡，主張文化起源的一元性以及文化間的相似性。可以說，文化人類學各流派的學說為宮崎市定世界史構想提供了有力的理論支撐。呂超，《世界史圖景中的中國形象：宮崎市定研究》，頁 115-116。

29 「都市國家」一詞源自希臘語的“polis”，起先被譯成英語“city state”，後來被譯成日語。「都市國家」在原始意義上並不是指雅典、克里特等城市所代表的那種大國家，其形成是以高度發達的集村型聚落形態為前提。「都市國家」的特色「首先是它的領土比較狹小，從其中心至國境大概不超過一日的行程。其次是它的居民幾乎全部聚居於領土的中心而形成為城市。在城市的周圍環築城堡以防敵人侵襲，定居在城市外郊的人民極少。這樣的都市是個完全的獨立國家，以不隸屬於任何其他國家為原則。所以它們不是孤立的存在著，而是集團的發生的。」宮崎市定著，張學鋒、馬雲超等譯，〈中國聚落型態的變遷〉，《亞洲史論考》中冊，頁 525-548；宮崎市定著，中國科學院歷史研究所翻譯組編譯，〈世界史序說〉，《宮崎市定論文選集》下卷，頁 11-12。

30 宮崎市定著，中國科學院歷史研究所翻譯組編譯，〈東洋的文藝復興和西洋的文藝復興〉，《宮崎市定論文選集》下卷，頁 34。

31 宮崎市定著，張學鋒、馬雲超等譯，〈東洋的近世〉，《亞洲史論考》上冊，頁 259。

過伊斯蘭世界的文藝復興，而西洋的文藝復興則超出東洋的文藝復興之上。」<sup>32</sup>因吸收了西亞、東亞文藝復興以及近世文明的精華所創造的便利條件，晚近的歐洲文藝復興最為輝煌燦爛，並一躍向下一階段的產業革命邁進，最終成為最早進入「近代史」（或稱「最近世」）的地域。

### （三）宮崎市定對內藤湖南「一元論」因素的繼承與發展

京都學派的文化史觀，由內藤湖南開創而蔚為大觀，構建了以「文化」為中心、「東洋」獨立發展的歷史框架，其中文化「波及論」以及「文明中心移動說」可以說具有「一元論」的顯著特徵。作為內藤湖南學生的宮崎市定，其理論中設定了文化先行地域和文化後進地域，後進文化受到先進文化的刺激，發生文化中心地域的轉移，並由此將三大地域序列化。由此可見，宮崎基本繼承了內藤史學的文化史觀以及其中的「一元論」因素，並由於視野的轉換，歷史性地域的文化發展中一元性因素愈發突顯，形成以西亞地域為文化起源、以東西交通為基礎所構建的西亞、東亞以及歐洲歷史在特异性基礎上的平均化運動趨勢，由此「文化一元論」史觀基本成型。

## 二、「一元論」文化史觀中的民族主義立場

### （一）日本近代民族主義史學與「皇國史觀」

作為西方近代史學主要特徵的民族主義史學，至今仍舊方興未艾，與此相關的討論和批評也不絕於耳。與科學主義、資本主義相伴而生的民族主義不僅在國家意識的形成過程中扮演了關鍵性角色，<sup>33</sup>在當今時代作為觀察近代社會思潮與史學理論的出發點仍然具有重要意義。在歐洲近代史學浸潤下成長起來的日本近代史學，由於更加相似的國情而傾向於以德國史學為藍本，因此

不可避免的接受了其中強烈的民族主義和反自由主義意識，而這與明治時期日本的國家意識是緊密連接的。

日本明治維新以後，隨著日本國力的不斷增強以及與西方文化的接軌，日本軍部向外擴張的野心逐漸膨脹，一批具有強烈民族主義立場的學者集結起來，在學術界特別是史學界掀起了一股鼓吹「皇國史觀」的勢力，其理論成為軍國主義勢力對外侵略的思想基礎與合理性依據。關於「皇國史觀」的形成，永原慶二（1922-2004）認為可以追溯到江戶幕府中後期經世學者對於皇道主義哲學世界觀的高倡，以及明治時代國家主義下關於海外雄飛等理論的融合。<sup>34</sup>可以說，「皇國史觀」是二戰前一批軍國主義御用史學家炮製出的以日本為中心、以皇道為指導，企圖「解放」亞洲並建立日本為主導的「大東亞共榮圈」這一「東亞新秩序」的理論，以矢野仁一（1872-1970）、有高巖（1884-1968）、秋澤修二（1910-1991）為代表的學者發表了一系列相關的史學著作，致力於突顯近代日本文明的先進性和亞細亞社會的停滯性，明治政府更是將國粹主義與皇國觀念提升到國家意識形態的層面。這一時期，不管是以福澤諭吉為代表的「脫亞論」主張還是與之相反的「興亞論」思潮，以及而後圍繞日本文化的優越性而產生的一批文化民族主義學者，都可以說具有深厚的「皇國史觀」的土壤。

### （二）「文明中心移動說」中的日本使命

明治年間也是日本中國學進入近代化轉型的時期，在「文明開化」的大背景之下，英國巴克爾（Henry Thomas Buckle, 1821-1862）的《英國文明史》與法國基佐（Francois Pierre Guillaume Guizot, 1787-1874）的《歐羅巴文明史》名聲大噪，19世紀7、80年代產生了由福澤諭吉、田口卯吉（1855-1905）等人所倡導的文明史學。貫穿著進步觀念的文明史觀開闢了日本史學的新紀元，伴隨著傳統漢學的崩潰，具有新時代氣息的「東洋學」和「支那學」隨之興起。眾所周知，京都學派的史學研究以文化史見長。

32 宮崎市定著，中國科學院歷史研究所翻譯組編譯，〈東洋的文藝復興和西洋的文藝復興〉，《宮崎市定論文選集》下卷，頁66。

33 王廣生，〈宮崎市定史學中的民族主義〉，《國際漢學》3：53。

34 永原慶二，《皇國史觀》（東京：岩波書店，1983）。



同時，作為京都學派第一代核心人物的內藤湖南也是一位鮮明的文化民族主義者。<sup>35</sup> 早年間，內藤湖南先後在大內青鸞的明教社和三宅雪嶺的政教社擔任撰稿人以及代筆工作，前輩學者的民族主義立場對內藤湖南有著深刻的影響與啟發。傅佛果（Joshua A. Fogel）從內藤家族的漢學傳統出發，論證了內藤湖南以實學為基礎的“publicist”性格及其對中國改革問題深刻關心的內在淵源。<sup>36</sup>

縱觀內藤湖南的歷史理論，可以說是基於中日關係大置換的現實背景之下為政治服務的，可從內藤湖南關於「文化中心移動說」和「宋代近世說」的形成順序中窺見端倪。<sup>37</sup> 1894年甲午戰後，內藤先後發表了〈所謂日本的天職〉、〈地勢臆說〉以及〈日本的天職與學者〉三篇文章，其中設想了日本在東亞甚至世界範圍內的「使命」，並否定日本應當兼併中國的論調。內藤在其中提出中國的文化中心將向何處去的疑問，並指出日本將「降有大命」，「創造新思想」而成為東洋社會新的文

化中心。<sup>38</sup> 而後內藤以文化視角為中心，積極為日本成為新的文化中心尋找理論依據，將目光投向中國古代社會，創造出「宋代近世說」以證明文明中心的移動是歷史發展的大勢。至20世紀20年代，內藤再次提出日本對中國進行「國際管理」問題上的「使命」，並將一系列學說重組，以「宋代近世說」為基點明確表述東亞文化中心由廣東向日本移動。<sup>39</sup>

由此看來，對於內藤湖南史論中的「文化一元論」因素，也應從當時中日關係的大背景來看，即與明治以來特別是大正年間日本社會所主張的「天職」與「使命」相聯繫。<sup>40</sup> 只有當「中國文化」擴展為「東洋文化」，日本才有成為新的中心之可能。內藤湖南作為具有深厚家學傳統的漢學家，中日文化同一論植根於其思想深處，正是由於對中國文化的熱愛與文化民族主義的雙重情感。才使得內藤史學中常常讓人有矛盾之感。<sup>41</sup> 因此，本文所著重探討的文化史學中的「一元性」因素，不僅

35 錢婉約對文化民族主義做了界定，「一般把這種在文化上抵制外來勢力的侵襲，要求保持並發展本民族固有的文化特色，在價值取向上堅持民族主義立場的思想稱之為文化民族主義。」錢婉約，《內藤湖南研究》，頁31。

36 傅佛果指出，對於湖南而言，他最為看重的是學問的實用性，即學問必須具有時代性和積極性。而實學的訓練培育了湖南作為政論家的使命感，並形成對當時中國的改革以及日本在其中所應發揮的作用等現代政治問題的關心。所謂的“publicist”指的是那些不會時時卷入現實政治的漩渦之中，而始終就公共事務發表自己見解的人們。傅佛果（Joshua A. Fogel）著，陶德民、何英鶯譯，《內藤湖南：政治與漢學（1866-1934）》（南京：江蘇人民出版社，2013），頁6、10。

37 「文化中心移動說」大致形成於19世紀90年代初期，而令內藤湖南聞名遐邇的「宋代近世說」則形成於20世紀初期。兩者年代相隔甚遠，其間內藤實現了從政論記者向漢學家的轉變。

38 內藤湖南，〈日本的天職與學者〉，《內藤湖南全集》卷1，頁126、131。

39 內藤湖南在1914年發表的《支那論》中指出，由於中國人在政治上缺乏道德心，中國人自己掌控政局只會使局面更加糟糕，且對於中國來說更為重要的任務是維持文化的存續，因此應加強列強對中國的監視，實行「國際共管」。進入20世紀20年代後，內藤再次提出要對中國進行國際共管，重提「天職說」並代之以「使命」一詞，明確東亞文明中心將由廣東轉移到日本。內藤湖南，《支那論》，《內藤湖南全集》卷5，頁392-408；內藤湖南，〈共同管理と支那の内紛〉，內藤湖南研究會編，《內藤湖南未収録文集》（名古屋：河合文化教育研究所，2018），頁524-525；內藤湖南，〈支那の國際管理〉，內藤湖南研究會編，《內藤湖南未収録文集》，頁577-580；內藤湖南，〈支那の觀たる支那將來觀と其の批評〉，《內藤湖南全集》卷8（東京：築摩書房，1969），頁164-168。

40 在內藤湖南之前，三宅雪嶺（1860-1945）、陸羯南（1857-1907）、德富蘇峰（1863-1957）等知識分子也多有關於日本「天職」的論述，皆對日本對外侵略起到了推波助瀾的作用。以內村鑑三（1861-1930）為例，日本擔負重任而履行「天職」的理論從學理上抹除了日本發動戰爭的主動性，為日清戰爭的不可避免做了充分的闡述，並為日本發動的侵略戰爭賦予神聖的外衣。內村鑑三，〈世界歴史に徴して日支の關係を論ず〉，《內村鑑三全集》卷3（東京：岩波書店，1982），頁35。因此，內藤湖南在19世紀末所提出的日本「天職論」已不再新鮮。

41 內藤湖南雖然對中國文化高度評價，卻認為作為文明人的中國人不應再插手政治問題，而只需擔負文化延續的責任，這使後人常常在內藤思想中感受到矛盾。對此，增淵龍夫認為，這是由於內藤湖南對作為文化載體的中國人主體價值缺乏尊重，並使日本的大陸擴張政策正當化、合理化。這一觀點也得到中國大陸學者的呼應。增淵龍夫，〈日本の近代史學史における中国と日本（II）

是內藤湖南出於純粹的民族主義立場而加工的產物，也有對作為日本文化母體的中國文化之深切認同。<sup>42</sup>

### （三）作為「終點文化」的日本

宮崎市定雖然延續了京都學派的基本學術脈絡，但卻與內藤湖南的時代背景相去甚遠。縱觀宮崎市定的一生，其生平中有幾個重要的時間節點，即於1922年進入京都帝國大學文學部，師從內藤湖南、桑原鷺藏等人；1932年「一二八事變」爆發後，應召入伍前往上海；1938年經由美國回國後在京大任教，並於1939至1944年的五年間參與了以構建「大東亞共榮圈」為意圖的《大東亞史概說》的編撰。可以說宮崎親身經歷並參與了日本帝國主義在亞洲的擴張，並從學理上為侵略行為張目。

二戰結束以前，宮崎已發表了多篇重要著作，包括〈東洋的樸素主義民族與文明主義社會〉、〈日出之國與日沒之處〉等，其中已明顯表達宮崎企圖宣揚日本文化在亞洲的優越性，以及日本作為世界範圍內「終點文化」的思想。特別是在參與《大東亞史概說》編寫的過程中，宮崎將中國史和亞洲史的寫作納入其世界史體系。<sup>43</sup>同時「文化一元論」的思想也於此時基本確立。<sup>44</sup>這種「一元性」的文化史觀，強調後進文化對先進文化的損益，旨歸之處即在於文化在日本的結晶，不過是宣揚民族優

越性的「皇國史觀」的理論凝結。

雖然二戰後帝國主義因素在日本史學界的影響逐漸被清除，學術研究不再為侵略提供服務，重新回歸自主性與客觀性，但宮崎所受的學術薰陶以及所處的時代背景決定其植根於思想深處的民族主義立場。《大東亞史概說》雖因日本戰敗而未能完稿，但宮崎市定於1947至1948年出版的《亞洲史概說》卻包含了其中的內容，不難看出宮崎的民族主義立場與二戰前仍保持驚人一致。除此之外，以文化民族主義立場為依託的「文化一元論」思想也在戰後得到延續。<sup>45</sup>

由此，內藤湖南與宮崎市定的語境中皆設定了一個先進的文化起源中心，這一中心曾對周邊文明產生持續的文化波及。同時，由於歷史條件的轉換，文化中心呈現出「變動」和「進化」的趨勢，而最終的落腳點則在於近代文化的集大成者——作為「終點」的日本。岡倉天心（1862-1913）在《東洋的理想》中也指出近代日本是東西方兩大文明之最優秀的攝取者，這是在文明論上對日本文化做出定位。<sup>46</sup>與此相同，內藤湖南和宮崎市定不過是遵循20世紀近代日本所實行的文明論層面之自我定位，這正是一批帝國主義史學家為日本構建「學知」的暴露。在內藤湖南的學說中還承認中國古代文化的獨立發展和進步性，但宮崎市定卻直接將中國文明的起源定位於西亞，這不僅是受桑原鷺藏以及拉克伯里

——內藤湖南の場合〉，《歴史家の同時代史的考察について》（東京：岩波書店，1983），頁77-79；楊棟樑，〈在學識與良知之間：國策學者內藤湖南的「支那論」〉，《史學月刊》7（2014.7）：100-110；王向遠，〈近代日本「東洋史」、「支那史」研究中的侵華圖謀——以內藤湖南的《支那論》、《新支那論》為中心〉，《華僑大學學報》4（2006.12）：119-127。

42 傅佛果指出，1894年甲午戰爭爆發的數月間，內藤湖南在四篇歌頌日本軍取得勝利的文章中作出如下論述：儘管日本在中國有著應當承擔的使命是確定無疑的，但是這一使命歸根結底必須以中國長期的歷史文化發展為其基礎。傅佛果（Joshua A. Fogel）著，陶德民、何英鷺譯，《內藤湖南：政治與漢學（1866-1934）》，頁82。

43 谷川道雄強調宮崎市定對內藤湖南學說的發展和超越，正在於將中國史作為世界史來認識的觀點提高到一個新境界。谷川道雄著，李濟倉譯，〈日本京都學派的中國史論——以內藤湖南和宮崎市定為中心〉，瞿林東主編，《史學理論與史學史學刊》，頁305。

44 王廣生，《宮崎市定史學方法論》，頁98-99。

45 宮崎市定於1978年所著《中國史·總論》中寫道：「如果思考下來，我必然要站在文化一元論的立場上。我認為，人類文化最基本的要素是在某一特定的地域發展起來的，接著向世界各地傳播後在各個地方形成了各有特色的文明。更直接了當地說，人類最老的文明產生於西亞的敘利亞一帶，向西傳播後成為歐洲文明，向東傳播為印度文明和中國文明。例如在我看來，銅和鐵都發明與西亞，隨後傳播到了四面八方。」宮崎市定著，焦堃、瞿柘如譯，《中國史》，頁8。

46 岡倉天心強調「亞洲一體」的思想，並指出未被其他民族征服過的日本是亞洲意識的代表，是亞洲思想與文化的寶庫。岡倉天心著，閻小妹譯，《東洋的理想：建構日本美術史》（北京：商務印書館，2018），頁8-10。



(Terrien de Lacouperie, 1844-1894) 等人學說的影響,<sup>47</sup> 更主要的是在國家意志的主導下對中國文明的排斥。

### 三、「一元論」文化史觀中的亞洲地域

#### (一)「東洋」、「東亞」<sup>48</sup> 概念的多重性

在內藤湖南的理論構想中,存在一個完整的東洋文化體系,與「那些受其他文化刺激,在其他文化的推動下發展起來的文化」截然不同,是「文化自然發展」而形成的「自然生成的世界史」。<sup>49</sup> 宮崎市定超越了將東洋文化獨立於其他文化圈的做法,進一步將亞洲劃分為東亞和西亞,與歐洲地域共同構成世界史體系。由此可見,以中國和日本文化為中心的「東洋」、「東亞」是京都史學中的重要概念。

首先,近代日本的「東洋」(Oriental)概念,經歷了從岡倉天心式的抽象概念演變到明確的地域範圍,最後又從思想層面將這一概念延伸到可以具現的、文化倫理上具有一貫性的層面的過程。<sup>50</sup> 本文姑且不論「東洋」在中國典籍中的傳統含義。自日本與歐洲的接觸逐漸增多,「東洋」也被賦予了不同以往的含義,形成與黑格

爾(G. W. F. Hegel, 1770-1831)所論「反西洋」相似的「西洋」概念的相對產物,空間範圍擴大到包括中國及中國文化所影響的廣大地區。及至明治維新以後,「東洋」只有在與「西洋」相對應時才泛指亞洲,在地理上指的是「東方亞細亞」或「亞細亞之東邊」,即包括中國、朝鮮和日本在內的亞洲東部地區。然而在史學研究中,「東洋史」<sup>51</sup> 中的「東洋」則是指並不包括日本在內的「東方亞細亞」。<sup>52</sup>

其次,隨著日本軍事擴張的加劇,「東亞」(東アジア, East Asia)一詞逐漸顯目並發展為地緣政治概念,隨之則是帝國日本在面對亞洲的視野中成立了文化史上的「東亞」概念。曾作為京都帝國大學校長的濱田耕作(1881-1938)在《東亞文化之黎明》中構建了文化的區域概念「東亞」:

以支那為中心,接近其東方的朝鮮半島和日本群島,其天然的地形上,歷來形成一個親密的文化的團體,這現在是不必再說的事。<sup>53</sup>

除「東亞」以外,「大東亞」、「東亞協同體」以及「大東亞共榮圈」等概念也隨著帝國日本的戰略部署而不斷調整區域範圍形成歷史性話語。同時,以「東亞」

47 王廣生指出,宮崎市定世界史觀的形成深受桑原鷺藏世界文明起源於西亞,以及西亞先進性的東西交通史的影響。同時,法國東方學者拉克伯里等人所主張的漢族西方起源說在日本學界影響廣泛,成為在20世紀30年代成長起來的京都帝國大學東洋史學的宮崎市定等一批學者的文化語境之一。王廣生,《宮崎市定史學方法論》,頁83、75-76。

48 黃東蘭指出,日本學界自明治以來出現的「東洋」、「東亞」與「東部歐亞」三種概念,代表了中國與周邊民族間關係的三次空間轉換。黃東蘭,〈作為隱喻的空間——日本史學研究中的「東洋」、「東亞」與「東部歐亞」概念〉,《學術月刊》2(2019.2): 152。從內藤湖南到宮崎市定的論述中,也表現出「東洋」到「東亞」概念的遷移。

49 內藤湖南,《支那上古史·緒言》,《內藤湖南全集》卷10,頁12。

50 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》18(2001.3): 47-48。

51 「東洋史」這一學術上的概念,是根據那珂通世的提議被設定為明治時期中等教育的科目名稱,將外國歷史劃分為「東洋歷史」和「西洋歷史」。而那珂提出「東洋史」概念的1894年也是甲午戰爭發生的時間,因此所謂的「東洋史」中隱含了日本人政治自我意識的覺醒。小嶋茂稔,〈近代日本における「東洋史」の形成と湖南の中國史〉,《內藤湖南とアジア認識——日本近代思想史からみる》(東京:勉誠出版,2013),頁102、117。關於「東洋史」的成立過程,還可參見小倉芳彥,〈日本における東洋史學の發達〉,《岩波講座世界歷史》別卷(東京:岩波書店,1971);嚴紹璽,《日本中國學史》(南昌:江西人民出版社,1991),頁314-334;中見立夫,〈日本的「東洋学」の形成と構図〉,《岩波講座「帝国」日本の学知》卷3(東京:岩波書店,2006);白永瑞,《思想東亞——朝鮮半島視角的歷史與實踐》(北京:三聯書店,2011),頁296-326。

52 黃東蘭,〈作為隱喻的空間——日本史學研究中的「東洋」、「東亞」與「東部歐亞」概念〉,《學術月刊》2: 153。

53 濱田耕作著,王馥泉譯,《東亞文化之黎明》(太原:山西人民出版社,2015),頁2。

為基礎的話語敘事中，還存在著為帝國構建「學知」和確立日本在亞洲之位置的需求。可以說「東洋」向「東亞」概念的不斷延伸，也是在國家意志主導下內藤湖南與宮崎市定等京都學派學人的治學路徑。內藤湖南以文化為中心構建的「東洋」企圖建立起近代「停滯的中國像」，以日本為中心將中國作為否定性的他者，從而確立日本文化獨立與歸屬的基礎。近年來，「東洋」概念中所體現的非對稱國際關係以及作為東方主義的象徵逐漸受到批判，<sup>54</sup>且「東洋」與「西洋」從對立角度展開敘述的思想開始為學者所注意。<sup>55</sup>而宮崎市定則直接跳出中國文化的桎梏，以西亞文明作為「一元性」世界文明起源，徹底將中國從日本的政治地理和意識層面抹除，日本作為近代亞洲的先進國家自然凌駕於他國之上，甚至最終成為世界範圍內最好融合東方與西方文明的「終點文化」。由此看來，「東亞」概念的形是「現代性事件」的結果，是在與「歐洲」乃至「西方」概念的對立過程中逐步構建的近代想像，是西方地緣性政治所塑造出的世界性空間圖像之組成部分，不具備清晰的地理分界以及內在認同。<sup>56</sup>因此，對於「東洋」、「東亞」等概念在方法論上的內涵，以及京都學派學人為帝國主義侵略張目的理論，必須要我們時刻警惕。

## （二）「一元論」文化史觀指導下的世界史寫作

如一貫批判「東洋文化」之虛構性的津田左右吉

（1873-1961）所論，文化上一個完整的「東洋」作為實體是不存在的，特別是作為與「西洋」相對應而產生的「東洋」概念無法避免具有歐洲中心論的嫌疑。<sup>57</sup>明治初期以歐洲史為世界史的思想非常盛行，至明治維新取得重大進步後，日本一批史學家開始對所謂的普遍史進行反思，並渴望擺脫西方世界史體系，構建擁有日本位置的「東洋史」，強調「東洋史」與「西洋史」各自獨立發展。作為京都學派具有代表性的東洋史家，內藤湖南論述以中國為主體的東洋史發展，將「東洋史」與「西洋史」並列於「世界史」之下，可以說拋棄了福澤諭吉等學者所宣導的那種以「西洋史」的發展作為普遍法則的做法，是當時史學界力圖破除歐洲中心論的有力證據。

隨著明治時代的結束和昭和時代的到來，同樣作為東洋史家的宮崎市定在各種現實因素的考量下，開始嘗試探究涉及全人類和泛地球的世界史體系。<sup>58</sup>論述主體由「東洋史」向「亞洲史」轉變，視野也隨之由中國為中心向世界全體史轉變。<sup>59</sup>而這與當時日本哲學界所構建的「世界史的哲學」密不可分，企圖建立「現代世界的新秩序」而形成「新亞洲」和「新歐洲」。酒井直樹對於京都學派的「世界史哲學」多有批判，即遵從日本人的「普遍性」而逐漸偏離原有設想中的「多元、多中心世界」。<sup>60</sup>同樣地，宮崎市定關於世界史的理論建構也是不能離開其「文化一元論」來討論的，因為兩者是

54 Stefan Tanaka 指出，明治時期日本學者將“Orient”提升到與“Occident”對等的地位，從而將日本與歐洲相提並論。同時，又以“Orient”構建日本對於落後中國的優越性。Stefan Tanaka, *Japan's Orient: Rendering Pasts into History* (Berkeley: University of California Press, 1993), p. 34. 此外，涉及到「東洋」、「西洋」、「支那」之間非對等關係的研究除了前引陳瑋芬之外，還有李圭之，《近代日本的東洋概念——以中國與歐美為經緯》（臺北：臺灣大學政治系中國大陸暨兩岸關係教學與研究中心，2008）。

55 黃東蘭，〈東洋史中的「東洋」概念——以中日兩國東洋史教科書為素材〉，《福建論壇·人文社會科學版》3（2018.3）：83。

56 楊念群，〈何謂「東亞」？——近代以來中日韓對「亞洲」想象的差異及其後果〉，《清華大學學報（哲學社會科學版）》27：1（2012.1）：39。

57 子安宣邦著，趙京華譯，《近代日本的亞洲觀》（北京：三聯書店，2019），頁 87。

58 呂超，〈宮崎市定の中國史像の形成と世界史構想〉，關西大學東西學術研究所編，《關西大學東西學術研究所紀要》（大阪：關西大學東西學術研究所，2016），頁 369。

59 吉野浩司，〈歴史社会学者としての宮崎市定——東洋史からアジア史そして世界史へ〉，《東アジア評論》5（2013.3）：150-156。

60 酒井直樹，〈近代の批判：中絶した投企〉，《死産される日本語・日本人——「日本」の歴史地政的配置》（東京：新曜社，1996），頁 35-37。

一體的。<sup>61</sup>他關於世界史體系的構建，在一定程度上是為了確立日本在現代的獨立性以及實現所謂「近代的超克」，其中蘊含當時學界對於「西洋」世界的挑戰和不滿，同時也是伴隨著近代日本國家意志的發展和政治話語視野之擴展而產生的。也就是說，宮崎市定並非克服了原來以歐洲為一元中心的普遍「世界史」體系，而正是加強這種一元性的觀點，不過是轉換了世界「文化中心」的主角。不管是內藤湖南還是宮崎市定，為了確立日本在近代世界的位置，這種「一元論」的文化史觀始終束縛其理論的發展，導致未能構建出符合各民族歷史發展的普世意義的「世界史」。

### （三）作為方法的亞洲<sup>62</sup>

對於內藤湖南和宮崎市定文化史論中所體現的「文化一元論」因素，還應看到其中所包含的歷史研究主體視角的轉變。由於傳統中國的歷史研究往往是以「在中國發現歷史」為出發點，忽略了中國與亞洲甚至世界之間的聯繫。對此，1960年代日本學界關於以「亞洲所謂方法的意涵初現端倪」，<sup>63</sup>韓國學術界也於1990年代提出「作為知性實驗的東亞」這一學術理路，意圖跳出國別史的限制，從東亞或亞洲的研究視角來進行重新定位。<sup>64</sup>「亞洲」不再作為文明或地域實體而存在，而是

傾向於呈現一種思維與實踐的方式。追源溯始，關於歷史研究的亞洲視野，是日本學者在對抗歐洲中心觀並企圖構建「大東亞共榮圈」的過程中所逐步確立的。<sup>65</sup>在宮崎市定看來，「亞洲史」並非是東洋史的放大，與起到自我確定作用的「東洋史」不同，作為多民族集合史的「亞洲史」與「世界史」是同一性質的。<sup>66</sup>

在此之前，以歐洲文明為中心的「發展階段說」曾在歷史研究中佔據主流位置，福澤諭吉在《文明論概略》中即以「文明」和「野蠻」作為區別國家與地域發展的標準。<sup>67</sup>19世紀中葉以來的文化哲學中，進化論學派即是持這種觀點，以英國的泰勒（Edward Tylor, 1832-1917）為代表，從達爾文（Charles Darwin, 1809-1882）的進化論思想中受到啟發，以世界歷史發展的同一性為前提，認為人類文化的進程也經歷了與生物進化相似的從低級到高級、從野蠻到文明的過程。<sup>68</sup>進化論學派以歐美文明作為標準，對於世界其他民族所發生的不同文化樣式進行否定，呈現出線性進化的「一元論」文化觀。五四時期陳獨秀、胡適等人所主張「全盤西化」思潮的基礎，即是這種以歐美文化為中心的文化「一元論」史觀，在這種視角下，中國乃至亞洲只是附屬於西方的落後文明。因此，以內藤湖南和宮崎市定為代表的京都學派早期學人，從「文化一元論」的立場出發對歷史研究

61 鈴木章伯，〈關於歷史觀對學說的影響——以內藤湖南與宮崎市定為例〉，馮天瑜主編，《人文論叢》，頁88。

62 亞洲概念的形成與歐洲的擴張有深刻的內在聯繫，是一種獨立於歐洲的意識形態概念，其中既蘊含著反對西方中心論的一面，又隱藏著對於東方世界內部的霸權問題。汪暉，《現代中國思想的興起》下卷（北京：三聯書店，2004），頁1539-1540；孫歌，〈亞洲意味著什麼〉，《主體彌散的空間——亞洲論述之兩難》（南昌：江西教育出版社，2002），頁97。

63 20世紀60年代，竹內好曾在日本基督大學做了一次題為「作為物件的亞洲和作為方法的亞洲」的演講，使得亞洲開始具有從方法論上進行思考的意義。而後，溝口雄三和子安宣邦又分別提出了「作為方法的中國」和「作為方法的亞洲」，其中溝口雄三的客觀性中國學研究被陳光興所繼承，提出將「亞洲作為方法」。張崑將，〈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》1：2（2004.12）：259-288；陳光興，〈亞洲作為方法〉，《臺灣社會研究季刊》57（2005.3）：133-178。

64 白永瑞，《思想東亞——朝鮮半島視角的歷史與實踐》，頁117。

65 所謂「大東亞戰爭」的構想是以「近代的超克」作為理論基礎的，由於其中為日本軍國主義提供理論依據的傾向，而在日本學術研究中一度成為禁區。竹內好則從對「近代的超克」思想進行批判性分析的過程中，將「亞洲」重構為想像性的主體以抵抗「西洋」文明。胡冬竹，〈回歸自我內部的亞洲的方法？——〈作為方法的亞洲〉解題〉，《臺灣社會研究季刊》66（2007.6）：251-261。

66 宮崎市定著，謝辰譯，《亞洲史概說》（北京：民主與建設出版社，2017），頁9-10。

67 福澤諭吉著，北京編譯社譯，《文明論概略》（北京：商務印書館，1992），頁9。

68 泰勒（Edward Tylor）著，蔡江濃編譯，《原始文化》（杭州：浙江人民出版社，1988），頁1、15。



的視角進行轉換，以「文化」為基點將東亞或亞洲作為與「歐洲」並行發展的地域，這對於我們重新審視中國與世界的聯繫、中國文化在亞洲和世界文化中的地位有著至關重要的借鑒意義。

#### 四、結語

從內藤湖南到宮崎市定關於「一元論」文化史觀的發展，正是日本國家在近代意義上的確立時期。作為文化民族主義學者，構建起以日本為中心的「世界史」體系，企圖以所謂的「東亞」（或「東洋」）來對抗歐洲（或

「西洋」）主導下的世界秩序。其中不管是關於文化起源的「一元性」，還是「文明中心」最終在日本的凝結，都是為重新構建日本民族的優越性與以日本文化為中心的民族認同。而在當今社會，承認各民族文化的多元性和獨立性則是現代歷史學的重要價值取向。因此，重新審視京都學派的「一元論」文化史觀，有利於避免目前在世界文化發展中重對立、輕同一的絕對化傾向。一方面，應警惕京都學派史論中為日本侵華服務的理路；另一方面，在反對歐洲中心主義的同時，致力於探討亞洲區域內的同一性發展，有利於拓寬和轉換中國史研究的視野。<sup>69</sup>

69 葛兆光提出「從周邊看中國」的理論方法，即從清代中葉的朝鮮、日本以及十九世紀末二十世紀初的滿蒙回藏學等「周邊」來看中國；與葛兆光類似，近年來韓國學者白永瑞也在方法論意義上提倡中國學者應對東亞地區持有「橫向的思考和關心」，並主張一種「雙重周邊視野」，即東亞相對於西方是周邊，而東亞內部又存在著中心與周邊的關係；張伯偉的研究視野突破了「中心——邊緣」的二元化區隔，在中國學研究中從域外漢籍出發提出所謂的「異域之眼」。葛兆光，《宅茲中國——重建有關「中國」的歷史論述》（北京：中華書局，2011），頁151-168、231-253、280；白永瑞，《思想東亞——朝鮮半島視角的歷史與實踐》，頁131；白永瑞著，宋文志、崔金瑛譯，《橫觀東亞：從核心現場重思東亞歷史》（臺北：聯經出版公司，2016），頁177；張伯偉，《域外漢籍研究入門》（上海：復旦大學出版社，2012），頁20。

### 漢學研究中心出版品

#### 深耕茁壯——臺灣漢學四十回顧與展望

漢學研究中心叢刊 論著類第17種

耿立群主編／漢學研究中心編印

民國110年9月出版

新臺幣500元

本書為慶祝漢學研究中心成立四十周年，邀請各篇章撰稿學者包含王汎森、蔣秋華、季旭昇、李王癸、廖棟樑、錢璋東、梅家玲、黃美娥、許雪姬、王鴻泰、呂妙芬、劉靜貞、劉士永、林麗江、施靜菲、盧慧紋、邱函妮、林啟屏、鍾彩鈞、劉宇光、李豐楙、黃應貴、潘鳳娟等專家學者（依篇章順序排列）各撰文。他們不僅是各研究領域的重要學者，且多曾以不同身分，藉由各類學術活動，參與了漢學研究中心四十年來豐富的歷史，彰顯漢學研究中心作為國際漢學研究與交流平臺的機制重要性，也讓臺灣學術自由基礎更為穩固。

