

行政院國家科學委員會專題研究計劃成果報告

日本德川時代儒者對孟子學的解釋(3/3)：
山田方谷對孟子養氣說的解釋

計劃編號：NSC89-2411-H-002-018

執行期間：88/08/01~89/07/31

計劃主持人：黃俊傑

處理方式： 可立即對外提供參考
 一年後可對外提供參考
 兩年後可對外提供參考
(必要時，本會得展延發表時限)

執行單位：國立台灣大學歷史系

中華民國：89年10月

山田方谷對孟子養氣說的解釋

黃俊傑

一、引言

《孟子·公孫丑上·2》在東亞儒學史上佔有重要的地位，是近世東亞儒學史發展的思想淵源之一。造成這種現象，主要有兩個原因：第一，東亞近世儒學史的發展，主要動力在於對古代儒家經典尤其是《四書》的再解釋。近一千年來，中、日、韓等地區儒家學者，都通過對《四書》的再詮釋而建立自己的思想體系。這是由於建立在《四書》的新解釋之基礎上的朱子學，在公元十三世紀以後，成爲東亞儒學的主流思想，因此，反朱或翼朱的各派學者，都必須從《四書》的再解釋出發，以支持或反駁朱子的系統。¹第二，在《四書》各篇章中，《孟子》「知言養氣」章義蘊豐富，東亞儒者開發或讀入甚多思想課題，尤以朱子（晦庵，1130-1200）對《孟子》「知言養氣」章的解釋，引發朱子以後中、日、韓儒者正反兩面的討論，²成爲東亞近世儒學史中值得注意的現象。

山田方谷（名珠，字琳卿，號方谷，1805-1877）是十九世紀日本的陽明學者，受學於佐藤一齋(1772-1859)，著有《方谷遺稿》三卷，著述雖然不多，但是，他對《孟子》「知言養氣」章卻別創新解，以「氣一元論」闡釋孟子知言養氣之學，在孟子學詮釋史上，誠屬別開生面，在東亞儒學史上也饒富意義。

本文旨在於介紹山田方谷對孟子知言養氣說的解釋（第二節），並擬在孟子學詮釋史（第三節）與日本儒學史（第四節）的思想史脈絡中，爲山田方谷的孟子學解釋加以定位。

二、山田方谷的孟子學解釋：以孟子「知言養氣」說為中心

山田方谷(2:1)從「氣一元論」之立論，解釋孟子的「知言養氣」說，(2:2)

¹ 例如十八世紀日本德川儒者中井履軒(1732-1817)就是通過對《四書》的再詮釋，而對朱子學提出有力的批判。參看：拙作，〈德川儒者中井履軒對朱子學的批判：從《四書》的再詮釋出發〉，《朱子學與東亞文明研討會》論文，2000年11月16日-18日，台北市。

² 參看：黃俊傑，《孟學思想史論》（卷二）（台北：中央研究院中國文哲研究所，1997），第5章，頁191-252。

³ 山田準編，《山田方谷全集》（東京：明德出版社，2000），共三冊。關於山田方谷的傳記，參看：矢吹邦彥，《炎の陽明學——山田方谷傳——》（東京：明德出版社，1996）。

他認為「氣」兼具宇宙論與倫理學之特質，(2:3) 這種「氣」論不僅見於孔門，而且可上溯《易經》，亦見於《中庸》，至孟子而粲然大備，而為古今中外四方萬國所共具。(2:4) 這種以「氣一元論」為基礎的孟子學解釋，於孟子之說頗有歧出。本節闡述以上這四項論點。

(2:1)「氣一元論」解釋下的孟子學：山田方谷在明治6年(1873年，癸酉)冬，在閑谷巒為門生講《孟子》「知言養氣」章，「專奉餘姚王子之旨，而不遵朱註，恐聽者多疑也，作之圖解，以明其旨」，⁴撰成《孟子養氣章或問圖解》，將《孟子·公孫丑上·2》之思想內涵，製成圖解十四幅，並撰成「或問」七條，闡釋圖解之精華。

山田方谷解釋孟子「知言養氣」說的基本立場是「氣一元論」。所謂「氣一元論」是指：山田方谷認為「氣」乃是宇宙一切存在所共同具有的最根本而且是最重要的物質。這種意義下的「氣」，是宇宙萬物得以生存運行最重要之物，自有天地即有「養氣之道」，孟子只是將這種未經明言的「養氣之道」賦以名稱而已。山田方谷說：⁵

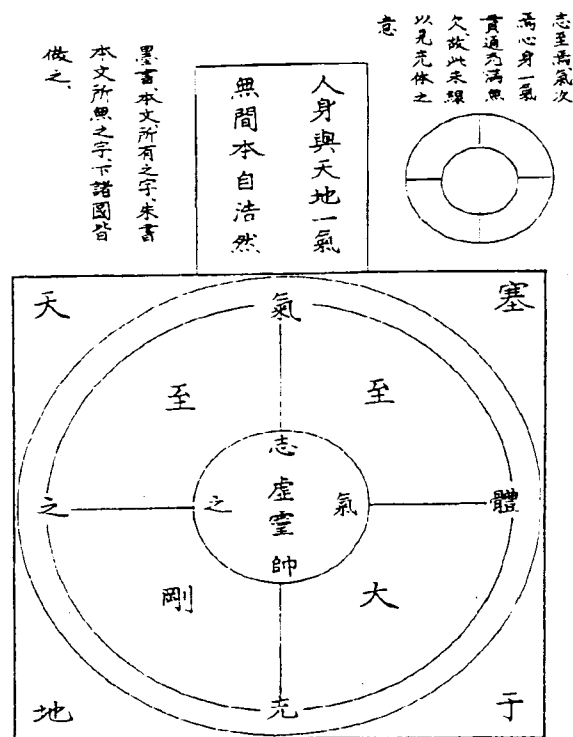
天地萬物一大氣耳，而氣者活物也。萬物有心，自能知覺。有心，自能運動。知覺運動，頃刻不息，所以養其氣也。一日弗養，何以能生活焉？不唯人為然，飛走動植，莫不皆然，故養氣之道，與天地俱在，萬物同有焉，豈特孟子而後發哉？孟子所發，特泐其名，以戒養之害道者耳。

上文所謂「天地萬物一大氣耳」，正是山田方谷釋孟的基本立場。他以下圖說明孟子養氣說的內涵：⁶

⁴ 山田球，《孟子養氣章或問圖解》（大阪：惟明堂大阪支店據東京弘道書院藏版刊印，1902），頁6 上半頁，以下引用此書簡稱《圖解》。

⁵ 《圖解》，頁6 下半頁。

⁶ 《圖解》，頁15 上半頁。



山田方谷解釋孟子所說「養浩然之氣」的方法中，「以直養而無害」一語的涵義說「直養」是「養氣之道」的根本方法，因為：⁷

萬物化生，同一大氣，然人物流形，各有不同，知覺運動，亦從而異，於是乎自然有條理矣。縱其自然，而無害條理，則與大氣合一，謂之「直養」。不縱自然，而條理背戾，謂之不直。

山田方谷將孟子所說「以直養而無害」一語，解釋為「從其自然而無害條理」，這是山田方谷晚年講學之宗旨，誠如他的門人岡本巍所說，山田教學宗旨在「從一氣自然」。山田方谷將「直養」連讀，釋為「從一氣自然」，而不是將「直養」斷句為「以直，養而無害」，他強調養氣之道必須「盡從自然」，⁸這一點與孟子養氣之學的涵義頗有歧出，待我說明山田方谷「氣一元論」的實質內涵及其發展之後，再進一步探討。

(2.2)「氣」的雙重性格：在山田方谷思想中，作為宇宙萬物最根本而唯一的質素的「氣」，實兼具宇宙論與倫理學之雙重性格。他認為，孟子勗立的「養氣之道」，即為遠古時代的「事神之道」。山田方谷說：⁹

⁷ 《圖解》，頁7上半頁。

⁸ 《圖解》，頁7下半頁。

⁹ 《圖解》，頁8下半頁-頁7上半頁。

神者，造化之氣也。氣者，人身之神也，其為物一也。二帝三王，以敬事鬼神為人道之要。《詩》、《書》所載，歷歷可觀矣。而事神之道，以正直為要，其為道一也。

推衍山田方谷之意，「氣」是「造化之氣」，又是「人身之神」，既是宇宙論意義下的創生之源，又是倫理學意義下的修身之法。換言之，山田方谷思想中的「氣」，既是朱子所說的「天理之自然」，又是「人事當然之理」，既是「宇宙的所以然」，又是人事的「所當然」，既是「事實判斷」，又是「價值判斷」，兩者融貫為一。

(2.3)「養氣」說的古代淵源及其普世性：山田方谷進一步指出，這種「養氣之學」實已見於先秦孔門。他說：¹⁰

孔子教人，不出《詩》、《書》、《禮》、《樂》，民生日用之外矣。《詩》、《書》、《禮》、《樂》者，使氣直之具；而民生日用者，養氣之實地也。一部《論語》實非養氣之道。

不僅孔門，這種兼具宇宙論與倫理學雙重性格的「養氣之道」亦早已發軔於《易》，山田方谷說：¹¹

然至於說神氣合一之蘊，則發之於《易》。易者，古之神道也，故其傳易，因神道而昭人事，皆不出於陰陽二氣之自然。縱其自然，而與鬼神合其吉凶，是即上承事神之道，而下開養氣之學。

山田方谷認為，這種源遠流長的「養氣之學」，亦見於《中庸》，至《孟子》而大備。¹²

這種「養氣之道」，雖源自遠古中國，但卻有其普世性。山田方谷說：¹³

茫茫宇宙，大氣無間，事神養氣，何國無之？何時無之？我皇國上古事神之道，冠于萬國者，固不須論焉。後奉其道，以教國人，亦以正直為宗，則其為道，不假於漢土，而自然吻合。西洋諸州，〔……〕亦於人身之氣與造化之神合一者，有所見焉〔……〕由此觀之，事神養氣之道，度天地，貫古今，而莫有異同者蓋驗矣。

山田方谷認為，這種「養氣之學」即「事神之道」，有其超時間性與超空間性，是永恆而常存之物。

¹⁰ 《圖解》，頁8下半頁。

¹¹ 《圖解》，頁9上半頁。

¹² 《圖解》，頁9下半頁。

¹³ 《圖解》，頁13上半頁-下半頁。

(2:4) 山田方谷對孟子的歧出：山田方谷以上對孟子學的解釋，對孟子「養氣」之學頗有歧出，其違失之關鍵處尤在於：孟子的「浩然之氣」說強調將「自然」加以「人文化」，所以孟子峻別不同的養氣方法，明白指出告子與孟子之不同，並暢論「配義與道」、「集義所生」等工夫論之程序問題。但是，山田方谷則將孟子養氣之學解釋為「從一氣自然」，¹⁴抖落了孟子學中人文化成之內涵。

更進一步說，正如我在《孟學思想史論》(卷一)所歸納的，¹⁵在孟子之前的「氣」論有「二氣感應說」、「望氣」或「占氣」說、「行氣」或「食氣」說以及從兵家者流手中發展出來的「激氣」、「利氣」、「延氣」說等四種主要思潮，都著重在將「氣」理解為「自然」。到了孟子提出「浩然之氣」說，暢談「氣」在經過「配義與道」的工夫，「集義」而充實其「至大至剛」的道德內涵後，才賦予「氣」以充分的道德論或倫理學意義。孟子養氣說的這項人文意涵，在山田方谷的解釋中失落了。我們在下節詳論這個問題。

三、從孟子學詮釋史脈絡看山田方谷的孟子學

現在，我們將山田方谷置於孟子學詮釋史的脈絡中加以衡量，就可以發現：(3:1) 山田方谷以「氣一元論」釋孟頗有違失，但確有其創新性，(3:2)他以新解中所蘊涵的「理在氣中」的新觀點，批駁朱子學的「理在氣上」的舊說，也擊中朱子學要害，(3:3)但是，他的新解卻有其方法論的問題在焉。我們接著闡釋這三項看法。

(3:1) 山田方谷以「氣一元論」解釋《孟子·公孫丑上·2》，雖於孟子學有所歧出，但在孟子學詮釋史上有其創新性。所謂「創新性」，不僅指在山田方谷之前無人以「氣一元論」釋孟(當然也有其問題，說詳下)，而且，更是指他堅持「氣一元論」而有效地跳出朱子學的藩籬，別創新解。

山田方谷的解釋對於孟子養氣之學的歧出，集中在兩個關鍵性的概念上：

(3:1:a)「義」與「道」之解釋：孟子說「浩然之氣」的特質在於：「其為氣也，配義與道；無是，餒也」，這句話中的「義」與「道」作何解釋，是孟子學詮釋史之一大問題。山田方谷持「氣一元論」之立場，強調「從一氣之自然」，他解釋孟子這句話：¹⁶

所謂「義」與「道」，即理之自直而生者矣。配者，合一自然之謂，而非

¹⁴ 《圖解》，頁2 上半頁。

¹⁵ 黃俊傑，《孟學思想史論》(卷一)(台北：東大圖書公司，1991)，頁41-46。

¹⁶ 《圖解》，頁10 下半頁-11 上半頁

以義與道制氣之謂也。

山田方谷因為將孟子的「義」與「道」解釋為「理之自直而生者」，¹⁷所以，他也必須將「配」字理解為「合一自然之謂」。

山田方谷上述的解釋，在孟學詮釋史上頗為特殊，在他之前無人作此解。朱子解釋孟子這句話說：「配者，合而有助之意。義者，人心之裁制。道者，天理之自然。餒，飢乏而氣不充體也。言人能養成此氣，則其氣合乎道義而為之助，使其行之勇決，無所疑憚；若無此氣，則其一時所為，雖未必不出於道義，然其體有所不充，則亦不免於疑懼，而不足以有為矣。」¹⁸朱子明確地認為，「無是」的「是」指「氣」而言，他在《語類》裡有進一步解釋發揮。¹⁹

朱子這種解釋很有問題，在當時就引起他的論敵呂子約（?-1200）²⁰的懷疑。呂子約認為，孟子「其為氣也，配義與道；無是餒也」句中的「是」字：「指道義而言。若無此道義即氣為餒。」²¹但朱子不以為然，朱子認為：「所謂是者，固指此氣而言。若無此氣，則體有不充而餒然矣。」²²朱子的立場亦與其《孟子集註》互相呼應，朱子在《集註》中說：「若無此氣，則其一時所為雖未必不出於道義，然其體有所不充，則亦不免於疑懼，而不足以有為矣。」²³

朱子以「是」為「氣」的說法，也與趙岐(A.D.?-210)不合，趙岐云：「言能養此道氣，而行義理，常充滿五臟，若其無此，則腹腸饑虛，若人之餒餓也。」²⁴趙氏蓋以為，「是」指「義與道」而言。焦循（里堂，1763-1820）《孟子正義》引毛奇齡(1623-1716)云：「無是者，是無道義；餒者，是氣餒，道義不能餒也。」²⁵又引全祖望(1705-1755)《經史答問》云：「配義，則直養而無害矣。苟無是義便無是氣，安能免於餒。然配義之功，則直養而無害矣。苟無是氣，安能免於餒，然配義功在集義。集義者，聚於心以心待其氣之生。曰生，則知所謂配者，非合而有助之謂也，蓋氤氳而化之謂也。」²⁶毛奇齡與全祖望均以「是」指「道義」而言，這種說法是可以接受的，因為必須如此講，才能使孟子的文意順暢。朱子解「是」為「氣」，則孟子之「無是餒也」就被理解為：「氣」是充實生命內涵的力量。與《孟子》「知言養氣」章特重原始生命之理性化此一主題不合。至於孟子這句話中的「道」，朱子解釋為「天理之自然」，「義」則解釋為「人心之裁制」，

¹⁷ 在山田方谷思想中，「理」是「氣中之條理」。

¹⁸ 朱熹，《孟子集註》收入：《四書章句集註》（北京：中華書局，1982），卷3，頁231-232。

¹⁹ 黎靖德編，《朱子語類》（北京：中華書局，1980），卷52，頁1258。

²⁰ 關於呂子約事蹟，詳：陳榮捷，《朱子門人》（台北：台灣學生書局，1982），頁103-104。

²¹ 朱熹，《朱文公文集》，卷48，《答呂子約書》，頁835，下半頁。

²² 同上註。

²³ 《孟子集註》，卷3，頁232。

²⁴ 趙岐注，《孟子》（四部叢刊初編縮本），卷3，頁24，下半頁。

²⁵ 焦循，《孟子正義》（四部備要本），冊1，卷6，頁16，下半頁。

²⁶ 同上註。

朱子認為「道」、「義」對言，「道」具普遍性，「義」具有特殊性，²⁷大致可取。

從以上所說孟子學詮釋史的脈絡來看，山田方谷將「義」與「道」解為「理之自然而生者」，並將「配」解為「合一自然之謂」，完全以他的「氣一元論」作為根據，但卻使得孟子學中強烈的價值判斷意涵為之晦而不彰，的確不能視為孟子的知音。

(3:1b)「直養」：山田方谷將「直養」二字連讀，解為：「從其自然而無害條理，則與大氣合一，謂之直養」，²⁸山田方谷的解釋也與孟學詮釋使所見歷代儒者的共識相去甚遠。

最早為《孟子》作註的東漢趙岐解釋孟子「以直養而無害」這句話說：「言此至大至剛正直之氣也。然而貫洞纖微，洽於神明，故言之難也。養之以義，不以邪事干害之，則可使滋蔓，塞滿天地之間，布施德教，無窮極也。」²⁹南宋朱子說：「至大初無限量，至剛不可屈撓。蓋天地之正氣，而人得以生者，其體假本如是也。惟其自反而縮，則得其所養；而又無所作為以害之，則本體不虧而充塞無間矣。」³⁰清代焦循說：「云至大至剛正直之氣者，惟正直，故剛大。下言養之以義解以直養三字，直即義也。緣以直養之，故為正直之氣；為正直之氣，故至大至剛。」³¹從趙岐、朱子到焦循，都將孟子所說「以直養」的「直」理解為「義」，亦即具有價值內涵的道德判準，並不是如山田方谷所理解的「從其自然」謂之「直」。

關於孟子所謂「以直養而無害」一句，清儒李紱（穆堂，1675-1750）撰〈配義與道解〉云：³²

心之裁制為義，因事而發，即羞惡之心也。身所踐履為道，順理而行，即率性之謂也。未嘗集義養氣之人，自反不縮，嘗有心知其是非而不敢斷者，氣不足以配義也。亦有心能斷其是非而身不敢行者，氣不足以配道也。吾性之義，遇事而裁制見焉，循此裁制而行之，乃謂之道。義先而道後，故曰配義與道，不曰配道與義也。

李紱強調人之所以「心知其是非而不敢斷」，就是因為「氣不足以配義」，他從這個角度來解釋孟子所謂「以直養而無害」的涵義，可謂切中肯綮。

²⁷ 朱子說：「『其為氣也，配義與道；無是，餒也。』配，合也。義者，人心節制之用；道者，人事當然之理。」（《朱子語類》，卷52，頁1257。）

²⁸ 《圖解》，頁7上半頁。

²⁹ 趙岐注，《孟子》卷3，頁24，上半頁一下半頁。

³⁰ 朱熹，《孟子集注》，頁231。

³¹ 焦循，《孟子正義》（北京：中華書局新校標點，1987）卷6，頁200。

³² 李紱，《穆堂初稿》（1740）。

與上述中國儒者的共識對照之下，山田方谷對「直養」的理解，顯然於孟子學尚有一間未達。山田方谷對孟子學的解釋，雖然頗有歧出，有很大的侷限性，但是，從儒學思想史脈絡來看，他的解釋的確能夠從朱子學的藩籬中掙脫而出，有其一定之創新意義。

我在這裡所謂「朱子學的藩籬」，是指：自從公元十三世紀朱子以《四書章句集註》為中心，建構一個對古典儒學的解釋傳統之後，東亞儒者籠罩在朱子學的典範之下，不論翼朱、諍朱、闡朱或批朱，都必須從《四書》的再詮釋出發，並重新思考朱子所提出的諸多問題。就以孟子學為例，朱子本《大學》解《孟子》，³³特重「格物窮理」的必要性，因此，朱子在解釋《孟子·公孫丑上·2》時，讀入了諸多新問題，尤以下列二者最具關鍵性：

- (1) 「知言」與「養氣」孰先？何以故？
- (2) 「心」如何知「言」？

朱子對上述兩個問題，都提出新見。朱子在解釋孟子時，明白指出「知言」先於「養氣」，因為不「知言」就不知如何養，³⁴他也強調人的「心」有鑑知並肯斷外在事物（包括「言」）的能力，所以，朱子認為孟子所謂「知言」，就是一種格物致知的知識活動。³⁵朱子將孟子學中的德行問題，轉化成知識問題，從而建構了一個新的解釋典範。朱子的典範解釋力很強，而且在科舉考試制度的推波助瀾之下，成為極具支配性的解釋系統。

在上述思想史脈絡中，山田方谷以「氣一元論」解釋《孟子》「知言養氣」章，就跳脫了朱子學的藩籬，不必再糾纏於朱子所提出的知識論的問題。就這點而言，山田方谷的解說有其相對於朱子而言的創新性。山田方谷的「氣一元論」，預設了一個「理在氣中」的觀點，他強調：所謂抽象的「理」（山田用「條理」

³³ 朱子基本上是在他所重編的《大學》的「格物致知」思想體系的立場，詮釋孟子哲學。牟宗三曾對這一點有所析論，參看：牟宗三，《心體與性體》（台北：正中書局，1969，1971），第3冊，頁439-447。朱子以「窮理」貫穿「知言」與「養氣」；朱子站在他的「理」的哲學的立場上，把孟子學的道德主體活動解釋為知識活動。關於朱子對孟子學的解釋中的這一項思想傾向，另詳拙作：Chun-chieh Huang, "The Synthesis of Old Pursuits and New Knowledge: Chu His's Interpretation of Mencian Morality," *New Asia Academic Bulletin*, no. 3 (Hong Kong, 1982), pp. 197-222.

³⁴ 朱子〈與郭冲晦〉云：「熹竊謂孟子之學蓋以窮理集義為始，不動心為效。蓋唯窮理為能知言，唯集義為能養浩然之氣。理明而無可疑，氣充而無所懼，故能當大任而不動心。考於本章次第可見矣。」見：朱子，〈與郭冲晦〉，收入：《朱文公文集》（四部叢刊初編縮本），卷37，頁601-602。朱子註解《孟子》又說：「人之有言，皆本於心。其心明乎正理而無蔽，然後其言平正通達而無病；苟為不然，則必有是四者之病矣。」見：《孟子集註》，卷3，頁233。

³⁵ 朱子說：「知言，知理也。」見：《朱子語類》，第4冊，卷52，頁1241，又說：「知言正是格物、致知。苟不知言，則不能辨天下許多淫、邪、遁、將以為仁，不知其非仁；將以為義，不知其非義，則將何以集義而生此浩然之氣？」見：《語類》，頁1261。朱子在《集註》中又引程子的話：「心通乎道，然後能辨是非，如持權衡以較輕重，孟子所謂『知言』也。」見：《孟子集註》，卷3，頁233。

一詞³⁶)正是從具體的「氣」(山田說「氣者，活物也」³⁷)中滲透出來的。「氣」不是因「理」而創生。

(3.2)山田方谷對朱子學的批判：山田方谷從「理在氣中」這個哲學立論出發，對於朱子對《孟子·公孫丑·2》的解釋展開強有力的批判，他說：³⁸

朱子所註，於文義已覺明了，然其學以理為主。理制氣，而理氣判矣。孟子唯曰直，而不曰理。所謂義與道，即理之自直而生者矣。配者，合一自然之謂，而非以義與道制氣之謂也。朱註氣上加理，本文所無，故往往與本旨抵牾，而況其理者，人之所思索構成，而非氣本自然之條理。

山田方谷主張，「理」是從「氣」中滲透出來的「自然之條理」，而不是如朱子所說的「人所思索構成」的「理」。

山田方谷進一步批判朱子，指出朱子解釋孟子之錯誤，乃是因為朱子本《大學》解孟子，山田說：³⁹

若夫以《大學》致知為良知，固非其書之本旨，而不免其為牽強，然其學以誠意為頭腦，以致知為工夫，故有此說也。然今以《大學》說《孟子》，不若以《孟子》說《孟子》。

山田方谷指出朱子以《大學》解《孟子》，誠有見地。他認為朱子的錯誤在於身心二分以及知覺運動二分，他又說：⁴⁰

朱子之解《大學》也，以致知格物為窮理，以誠意以上為力行，是否分裁心身以為二物；以知覺運動為二項工夫也，不唯於《大學》本旨無關係而已，與孟子養氣之旨扞格不相容，王子知行合一之論所由起也。

從山田方谷所批判(他心目中的)朱子學的二元論之言論中，很清楚地顯示他自己的「氣一元論」的立場。關於山田方谷的朱子學批判在日本儒學史上的意義，我們在下節將繼續探討。

(3.3) 山田方谷新解的方法論問題：從孟子學詮釋史脈絡來看，山田方谷從「氣一元論」立場解釋《孟子》「知言養氣」章，雖是別開生面，另立新解，誠如宮城公子所說，方谷晚年思想別創新境，他強調人倫之道是一種實踐無作為(即

³⁶ 《圖解》，頁 11 上半頁。

³⁷ 《圖解》，頁 6 下半頁。

³⁸ 《圖解》，頁 10 下半頁-11 上半頁。

³⁹ 《圖解》，頁 11 下半頁-12 上半頁。

⁴⁰ 《圖解》，頁 12 上半頁。

無虛偽)的自然性,宮城公子稱之為「人倫之道的自然哲學」。⁴¹但是,他的解釋卻會遭遇到一種方法論上的困難,這就是:依照山田方谷之說,「氣」是具體性之物(他說:「氣者,活物也」),而且兼具宇宙論與倫理學之雙重性格,並強調「從一氣自然」,如此一來,則產生以下問題:

- 1.如何從具體性(「氣」)之中透析出抽象性(「理」)?
- 2.如何在「氣一元論」中安頓人文化成之精神?

對於第一個問題,山田方谷並未提出答案。誠如山田方谷門人岡本巍所說,山田教學宗旨是:「宇宙間一大氣而已。唯有此氣,故生此理,氣生理也,非理制氣也」,⁴²在山田方谷對孟子學的解釋中,他並強烈地批判朱子以「理」制「氣」之說,但是,他自己卻沒有進一步說明「氣生理」如何可能。這項方法論的缺失,使山田方谷的孟子學解釋出現了一個缺口,也使他對朱子學的批判成為「未完成的革命」。

關於第二個問題,山田方谷亦無明確之解決方案。山田方谷在解釋孟子學的言論中,一再強調「從一氣自然」就可以掌握「自然之條理」,但是,他這種說法是否對孟子養氣之學的確解,實不無疑問。在孟子思想中,「養氣」之學有一套工夫論,並非一味倚賴天成而不假人力。照山田方谷的解釋,孟子與告子達到「不動心」的方法之差異就成為不重要;孟子所說「志至焉,氣次焉」也成為不可理解。諸如此類破綻,都有待進一步釐清。

四、從日本儒學史脈絡看山田方谷的孟子學

接著,我們再從日本儒學史脈絡來看山田方谷對孟子學的解釋。從山田方谷身上,(4.1)我們看到十九世紀日本陽明學者以「氣一元論」解釋陽明良知之學,(4.2)也看到近代日本思想發展中強調「自然」而非「人爲」的另一個面向。我們進一步闡釋這兩項看法。

(4.1)山田方谷是十九世紀日本陽明學的代表人物之一,他的思想對中江兆民的思想有所影響。宮城公子指出,中江兆民「無始無終,無邊無極」的思想就是一種以陰陽之氣的聚散亦即世界的生成和消滅為基礎的「氣的哲學」,「氣」的自己運動之舞台則稱為「太虛」。中江兆民是在日本近代思想史上,是最早而且深染歐洲近思想的人,但中江兆民明辨東亞傳統和基督教世界觀之不同,而有心於在東亞社會中創造出「獨自」的哲學。中江兆民所強調的「心神之自由」的民權

⁴¹ 宮城公子,〈山田方谷の世界〉,收入:岸俊男教授退官紀念會編,《日本政治社會史研究》(下)(東京:書房,1985),頁474-494。

⁴² 《圖解》,頁2下半頁-3上半頁。

思想與幕末陽明學者山田方谷所倡「自然之誠」即「浩然之氣」的思想實有其相似性。宮城公子從中江兆民與山田方谷之思想關係企圖證明兆民的思想有其前近代思想之依據。⁴³作為陽明學者，山田方谷將「良知」解釋為「氣之知覺精靈者」，他說：⁴⁴

王子之學，自良知二字悟入，故其講學，一曰良知，二曰良能，是以有其目也，而良知即氣之精靈知覺者也。氣之直者，莫非良知，故直養無害，則慊於心，且孟子之言良知也，以示人心自然之知覺即為仁義耳。

這一段話固然很能掌握孟子學與陽明學中仁義內在之思想內涵，但是，正如上文所說，山田方谷思想中的「氣」兼具宇宙論與倫理學之雙重內涵，所以，以「氣之精靈者」釋「良知」，是否妥適，仍有疑慮。

山田方谷以「氣一元論」解釋孟子學，雖是他的一家之言，但是，他的「氣一元論」卻並不是他所獨創。山田方谷很可能是從十七世紀古學派大師伊藤仁齋（維楨，1627-1705）那裡獲得思想遺產。伊藤仁齋在《語孟子義》卷上就主張「蓋天地之間，一元氣而已」，⁴⁵他進一步解釋說：⁴⁶

何以謂天地之間一元氣而已耶？此不可以空言曉，請以譬喻明之。今若以版六片相合作匣，密以蓋加其上，則自有氣盈于其內。有氣盈于其內，則自生白醭。既生白醭，則又自生蛀蟬，此自然之理也，蓋天地一大匣也，陰陽匣中之氣也，萬物白醭蛀蟬也。是氣也，無所從而生，亦無所從而來，有匣則有氣，無匣則無氣。故知天地之間，只是此一元氣而已矣。可見非有理而後生斯氣。所謂理者，反是氣中之條理而已。

伊藤仁齋批判宋儒「理氣二元論」說：「大凡宋儒所謂有理而後有氣，及未有天地之先畢竟先有此理等說，皆臆度之見」。⁴⁷伊藤仁齋早於山田方谷二百年，他所持「所謂理者，反是氣中之條理」的說法，實是山田方谷主張的思想遠源。⁴⁸

山田方谷的氣化論，遠紹伊藤仁齋的思想遺產，而與《莊子·知北遊》「通天下一氣耳」⁴⁹之說法極為近似。莊子（約 399-295B.C.之間）分析人之生死說：「……察其始而本生，非徒生也而本形，無形而本氣，雜乎芒 之間，變而有氣，

⁴³ 宮城公子，〈幕末儒學史の視點〉，《日本史研究》232（1981年12月），頁1-29。

⁴⁴ 《圖解》，頁11下半頁。

⁴⁵ 伊藤仁齋：《語孟子義》，收入井上哲次郎、蟹江義丸編：《日本倫理彙編》（東京：育成會，1901-1903年），卷之五，古學派の部（中），卷上，頁11。

⁴⁶ 同上書，頁12。

⁴⁷ 同上註。

⁴⁸ 由此一端亦可略窺日本陽明學派與古學派之思想交涉。

⁴⁹ 郭慶藩，《莊子集釋》（台北：世界書局，1974）（下），卷7下，〈知北遊第二十二〉，頁733。

氣變而有形，形變而有生，今又之死，是相與爲春秋冬夏四時也。……」⁵⁰到了漢代，王充(A.D.27-?)《論衡·論死》說：「人之所以生者，精氣也。死而精氣滅，能爲精氣者，血脈也。人死竭，竭而精氣滅，滅而形體朽，朽而成灰土。…神氣之生人，猶水之爲冰水凝爲冰，氣凝爲人，冰釋爲人，人死後神。」⁵¹這種氣化論與山田方谷的氣化論頗爲神似，這種理論很容易將人性理解爲自然之本能。這種將人性等同於自然的思想，在中國思想史上有其源遠流長的發展線索。遠在戰國時代，與孟子同時的告子就主張「生之謂性」(《孟子·告子上·3》)，戰國晚期荀子也有類似的主張，《荀子·正名篇》云：「生之所以然者，謂之性。」漢代「性，生而然者也。」許慎《說文解字·心部》云：「性，人之陽氣，性善者也，從心，生聲，故生之謂性也。」以上漢儒種種關於人性之言論，皆持「生之謂性」之立場。這個「生之謂性」的傳統，到了清代的戴震(東原，1724-1777)，手中獲得了最具系統性的發揮，戴震說：「性者，分於陰陽五行以爲血氣，心知、品物，區以別焉，舉凡既生以後所有之事所具之能，所全之德，咸以是爲其本，故《易》曰『成之者性也』」，⁵²戴震將「氣化之自然」的人之生理的稟賦，當作人性之本質，他明白宣稱：「血氣心知，性之實體也」。⁵³山田方谷的孟子學詮釋，一再強調「從一氣自然」，不免模糊了孟子與告子人性論的界線，從而使孟子的修養功夫論爲之晦而不彰。

山田方谷將孟子的「良知」解是爲「氣之精靈者」，並宣稱王陽明之學「雖自良知悟入，蓋其本源出於孟子養氣耳」。⁵⁴山田方谷的說法與明末大儒黃宗羲(梨洲，1610-1695)頗可互相發明，黃梨洲說：⁵⁵

知者，氣之靈者也。氣而不靈則昏濁之氣而已。養氣之後，則氣化爲知，定靜而能慮，故「知言」、「養氣」，是一項功夫。

黃宗羲爲「知者，氣之靈者」的說法，表面上雖與山田方谷「良知即氣精靈者也」，⁵⁶但是二者所潛藏巨大的實質差異：黃梨洲強調人「心」之主體地位與作用，黃梨洲引其父先忠端公云：「孟子『知言』，全將自己心源，印證群跡。吾心止有一，常人自去分門立戶。這些蹊徑，都從常心中變出許多魑魅魍魎相。『知言』者，但把常心照證，變態無不剖露。知得人心，亦只知得自己心。知得群心之變，亦

⁵⁰ 郭慶藩，《莊子集釋》(下)，卷6下，〈至樂第十八〉，頁614-615。

⁵¹ 王充，《論衡》(四部叢刊初編縮本)，卷20，〈論死篇〉，頁199。

⁵² 戴震，《孟子字義疏證》，收入：《戴震全集》(北京：清華大學出版社，1991)，(1)，卷中，性，頁176。

⁵³ 《孟子字義疏證》，卷中，天道，頁172。

⁵⁴ 《圖解》，頁3下半頁。

⁵⁵ 黃宗羲，《孟子師說》，收入：《黃宗羲全集》(杭州：浙江古籍出版社，1985)，第一冊，卷2，頁64。

⁵⁶ 同上註41。

只養得吾心之常。」⁵⁷黃梨洲以己心「照證」萬物，很能掌握孟子心學之核心。相對而言，山田方谷過於強調任自然，於孟子心學不免有所違失。

(4.2)從山田方谷這個思想人物，可以略窺日本近代思想發展軌跡的複雜性。丸山真男（1914-1996）論日本近代思想史的發展，認為是循「自然」到「人爲」的軌跡進行。丸山真男指出，朱子學中的「理」或「天理」代表「自然」的秩序。朱子學的瓦解是日本思想邁向近代的先聲。⁵⁸丸山真男對日本近代史的解釋，與他所承受的德國唯心論與近代化理論的學術資產頗有關係。從山田方谷之特重「一氣之自然」這條思想線索來看，日本近代思想史的發展也許比從「自然」到「人爲」這條線索更爲複雜。

誠如宮城公子所指出，山田方谷晚年（63歲時）由於藩主板倉勝靜入主幕府任老中，而成爲幕府最後一名的閣老，擔任正處於難局的幕府之顧問，但爲期僅二十日，即以老病之身歸藩，以後時局更不利幕府，因此方谷晚年經歷動盪之時局，其思想難免有所變化。方谷目睹維新政局之亂象，人心險邪，惡行橫漫，他針對朱子哲學之「構成造爲」思想所造成的現世現象——亦即作爲之意圖及功利之初心，提出「自然之誠」的思想，有心於超越陽明學。⁵⁹從山田方谷這個個案，我們看到幕末維新時期日本思想在「自然」與「人爲」兩極之間的迴旋發展。

五、 結論

本文主旨在探討十九世紀日本陽明學者山田方谷以「氣一元論」爲基礎對《孟子·公孫丑上·2》「知言養氣」章所提出的解釋。我們的分析顯示：山田方谷對孟子學的解釋在孟子學詮釋史上確實有其創新性，他主張「天地萬物一大氣耳」，這種「氣」亙古今，貫物我，爲四方萬國所同具。山田方谷所持的「氣一元論」立場，使他避開了朱子的孟子學詮釋中諸多問題（如「養氣」與「知言」孰先？）的糾纏，別創新解，並對朱子的「理氣二元論」提出有力的批判。

但是，山田方谷的孟子學解釋，由於過度強調「氣」化之自然，使孟子養氣理論中的工夫論內涵爲之晦而不彰，於孟子學不免有所歧出。

從日本儒學史脈絡來看，十九世紀的山田方谷透過重新解釋孟子學而批判朱子，雖然較十七世紀的伊藤仁齋等古學學派儒者之從字義入手批朱，已更進一層，但是，山田方谷未能針對「如何從具體性透析出抽象性」這個問題提出解析，

⁵⁷ 黃宗義，《孟子師說》，卷2，頁66-67。

⁵⁸ 丸山真男，《日本政治思想史研究》（東京：東京大學出版會，1976），第一章。此書最近有較好中譯本：王中江譯，《日本政治思想史研究》（北京：生活、讀書、新知三聯書店，2000）。

⁵⁹ 宮城公子，前引《山田方谷の世界》，頁471-494。

使他的「理在氣中」的主張顯得不夠周延，也使得他對朱子學的批判成爲未完成的學術事業。(2000年9月28日初稿，10月7日二稿)

附 錄

二十世紀初期日本漢學家眼中的文化中國與現實中國

黃俊傑

向我憐君眼暫青
卅年舊事思冥冥
穀梁音義豪芒析
始覺中原存典型

——吉川幸次郎 (1904-1980)¹

一、引言

中日兩國一衣帶水，千餘年來關係深厚而複雜，近百年來中國的悲劇命運與日本之侵略尤有不可分割之關係。自德川時代(1603-1867)以降，日本深受中國思想與文化洗禮，漢學研究有其源遠流長之傳統。逮乎二十世紀日本崛起成爲東亞強權，中國知識份子留學日本蔚爲風潮，據實藤惠秀的研究，在 1904 年中國留日學生已在八千至一萬名之間，到 1906 年則高達一萬三四千或二萬名之譜。²二十世紀中國知識份子與日本關係深刻者甚多，例如史學大師陳寅恪(1890-1969)在 1902 至 1904 年(13-14 歲)以及 1904 年 10 月至 1905 年(15-16 歲)時，就肄業於日本新文學院中學。陳寅恪長兄衡恪、二兄隆恪也都留學日本。³曾任北大校長的蔡元培(子民，1868-1940)年輕時雖未赴日留學，但在光緒 24(1898)年 24 歲時與友人合組東文學社研讀日本書籍以吸收新知。儒學大師馬一浮(1883-1967)，在光緒 30(1904)年 22 歲時，也從美國轉赴日本留學半年(1904 年 5-11 月)，在日本結識馬君武(1881-1940)及謝無量等人。另一方面，日本漢學家來華參學者絡繹於途，留下大量筆記或遊記，⁴不論就中日文化交流史或日本漢學史而言，均極具史料價值，值得我們重視。

¹ 民國 20 年(1931 年，昭和 6 年)農曆正月初二，吉川幸次郎初次拜會黃侃(季剛，1886-1935)先生，請教《春秋穀梁》疑義，佩服無既，賦詩以表敬意。見：吉川幸次郎，〈南京懷舊絕句〉，收入：《吉川幸次郎全集》(東京：筑摩書房，1980)，第十六卷，頁 569。中譯本見：《中國印象追記》，收入：氏著，錢婉約譯，《我的留學記》(北京：光明日報出版社，1999)，頁 108。

² 實藤惠秀著，譚汝謙、林啓彥譯，《中國人留學日本史》(香港：中文大學出版社，1981)，頁 23。

³ 池田溫，〈陳寅恪先生與日本〉，收入：《紀念陳寅恪教授國際學術討論會文集》(廣州：中山大學出版社，1989)，頁 115-138。

⁴ 相關著作收入：小島晉治編，《幕末明治中國聞見錄》(東京：Yumani 書房，1997 年)。

在二十世紀初期來華參學的日本漢學家中，以京都大學研究中國史的內藤湖南(1866-1934)，⁵研究中國文學的青木正兒(1887-1964)⁶與吉川幸次郎，⁷以及東京大學研究中國哲學的宇野哲人(1875-1974)，⁸所留下的旅遊或留學記錄，最值得注意，因為這一批史料在相當程度之內顯示：日本漢學家研究中國文化時，常不免感受到現實中國與文化中國之間的落差及其所引發的張力。這種張力，早在十七世紀就已出現在德川時代(1603-1868)儒者山崎闇齋(1619-1682)與門人的對話之中。⁹隨著二十世紀中國國勢的衰落與日本明治維新的成功，這種現實中國與文化中國之間的張力，對日本漢學家而言益形顯著。二十世紀初期的日本漢學家正是在吉川幸次郎所說的「日本人對中國最不懷敬意的時期」，¹⁰也就是大正時代(1912-1926)來到中國，他們親眼目睹的現實的政治中國與社會中國，與他們從《四書》或《紅樓夢》及中國詩詞所形塑的文化中國，相去不啻萬里。

這篇論文想以內藤湖南、青木正兒、吉川幸次郎及宇野哲人等四位漢學家所留下的中國遊記作為基本史料，參考他們關於中國文化的研究論著，集中探討下列三個問題：

- (1)日本漢學家筆下的文化中國有何特殊面相？他們親見親聞的現實中國又有何特徵？兩者有何落差？
- (2)他們如何解釋這種文化中國與現實中國之間的落差？
- (3)他們對文化中國與現實中國的解釋，有何洞見與盲點？這種中國觀體顯何種日本漢學研究方法論的問題？

⁵ 內藤湖南，〈燕山楚水〉，收入：《內藤湖南全集》（東京：筑摩書房，1971）第2卷。中譯本見：王青譯，《兩個日本漢學家的中國紀行》（北京：光明日報出版社，1999年），內藤湖南是京都學派的奠基者，素稱博雅，陳寅恪(1890-1969)輓王國維（靜庵，1877-1927）有詩云：「東國儒英誰地主，藤田狩野內藤虎」，見：陳寅恪，〈王觀堂先生輓詞并序〉，收入：氏著，《寒柳堂集》，台北：里仁書局，1980，頁6-11，引詩見頁9，「藤田」指藤田豐八，「狩野」指狩野直喜，「內藤虎」指內藤虎次郎，虎次郎係內藤湖南之別號。

⁶ 青木正兒來華的遊記題為：〈江南春〉及〈竹頭木屑〉，收入：王青譯，《兩個日本漢學家的中國紀行》。

⁷ 吉川幸次郎來華留學及旅遊之記錄，均收在《我的留學記》及《中國印象追記》中，均由錢婉約譯，北京：光明日報社，1999年出版。

⁸ 宇野哲人在1906年來華，後來又在1912年1月來華遊學，正值大清帝國剛被推翻，距離明治時代結束之前僅數月。他的來華參學，被Joshua A. Fogel (1950-)稱為最後一個「儒家朝聖之旅」，見：Joshua A. Fogel, "Confucian Pilgrim: Uno Tetsuto's Travels in China, 1906." in his *The Cultural Dimension of Sino-Japanese Relations: Essays on the Nineteenth and Twentieth Centuries* (New York: M. E. Sharp, 1995), pp. 95-117。宇野哲人的來華遊記題為《支那文明記》（東京：大東館，1912），收入：小島晉治編，《幕末明治中國見聞錄集成》（東京：ゆまに書房，1997），第8卷。中譯本見：氏著，張學鋒譯，《中國文明記》（北京：光明日報出版社，1999）。

⁹ 山崎闇齋嘗問群弟子曰：「方今彼邦，以孔子為大將，孟子為副將，牽數萬騎來攻我邦，則吾黨學孔孟之道者為之如何？」弟子咸不能答，曰：「小子不知所為，願聞其說。」曰：「不幸關逢此厄，則吾黨身披堅，手執銳，與之一戰而擒孔孟，以報國恩，此即孔孟之道也。」見：原念齋等譯注，《先哲叢談》（東京：平凡社，1994），頁118-119。

¹⁰ 吉川幸次郎，《我的留學記》，頁11。

二、日本漢學家眼中的文化中國

內藤湖南等四位日本漢學家，長年浸淫中華文化，親履中華大地，結交中國知識份子，徜徉燕山楚水之間，心儀文化中國。在他們所描述的文化中國圖樣中，最為突出的是：(2:1)中國人文社會景觀的二元結構，(2:2)文化中國的家族制度現實取向，(2:3)儒學在文化中國之複雜角色。我們根據四位日本漢家的遊記或回憶錄，重新描繪他們心目中的文化中國圖樣。

(2:1)南/北與城/鄉的二元結構：中國疆域遼闊，南北文化差異甚大，《禮記·中庸》成書時代就有「南方之強」與「北方之強」的區別，日本的中國史研究前輩桑原鷺藏(1870-1931)撰有〈歷史上所見的南北中國〉一文，暢論南北中國在歷史上各方面發展之差異。¹¹本文所探討的四位日本漢學家，除了宇野哲人之外，其餘三位都是所謂「京都學派」學者。曾任京都大學文學院院長的島田虔次(1917-2000)曾說：「京都的中國學是以與中國人相同的思考方式，與中國人相同的感受方式來理解中國為基本學風的」，¹²正是在這種京都學風之下，這些日本漢學家有心於親履中華大地，親證文化中國。

從他們所留下來的遊記或筆記看來，他們印象最深刻的是中國的多面性，其中尤其以農村與城市的對比，以及南北中國的對比最為鮮明。舉例言之，內藤湖南旅遊中國就發現南方與北方建築景觀及人文習性大不相同，他認為北人質樸，近於遲鈍，每厭遷移；南人輕銳，每喜新異。¹³青木正兒也覺得中國南方人和北方人生活習慣及個性均差異甚大。¹⁴

除了南北中國的差異之外，吉川幸次郎旅行大江南北，也特別注意到中國的城鄉分野。吉川幸次郎認為，中國的城市生活與農村生活之間，存在著相當大的區別。中國歷代稅制都對農村特別苛酷，農民所收穫的穀物有若干成要完全作為賦稅上交。農民所得至少有十分之一是要作為直接稅上繳。至於城市居民所用的鹽、酒、煙等都要交稅。但在這些間接稅之外，並不見有什麼其他必須繳交的稅金。因此，城市生活非常奢侈。但這對於在城市中住慣的人來說，或許反而沒有這種感覺，要從城市生活之外來看，才會感到那是非常奢侈的生活。¹⁵

(2:2)文化中國的家族制度與現實取向：這四位日本漢學家對於中國的家族制

¹¹ 桑原鷺藏，〈歷史上所見的南北中國〉，收入：劉俊文主編，黃約瑟譯，《日本學者研究中國論著選譯》第一卷：通論（北京：中華書局，1992），頁19-68。

¹² 吉川幸次郎，《我的留學記》，頁3。對於京都學派的中國學研究的介紹，最新的著作是：張寶三，《唐代經學與日本近代京都學派中國學研究論集》（台北：里仁書局，1998）。

¹³ 內藤湖南，〈燕山楚水〉，收入：《內藤湖南全集》第2卷，頁116。中譯本見：《兩個日本漢學家的中國紀行》，頁84-85。

¹⁴ 青木正兒，〈竹頭木屑〉，收入：《兩個日本漢學家的中國紀行》，頁117。

度與中國文化的現實取向，都留下深刻印象。舉例言之，以研究中國哲學史名家的宇野哲人就說：¹⁶

中國自古是我日本文化之源泉，從研究我日本發展軌跡之角度而言，中國文化之研究亦大有必要。現在，中國之政治勢力衰微，日本國民因此蔑視中國，每談及中國之事，則往往嗤之以鼻，不值一顧。固然，作為國家之中國，現時雖無勢力可言，而作為民眾之中國，則是有勢力之民族，對之絕不能加以輕蔑。不僅如此，且有大大研究之必要。按予之私見，作為國家，中國今日之所以不振，或起因於彼國自古以來民主主義思想發達，由此形成易姓革命之風，缺乏在一定之主權下統一團結之性格。而作為民族，之所以稱之為具有大勢力之民族，有種種理由可言，其一大理由，即在於彼等所采取之家族主義。

宇野哲人這項觀察確別具慧眼，他進一步指出：「作為國家的中國」由於民主思想過於發達，所以，「作為民眾之中國」頗有個人主義或利己主義之傾向，但是社會事業又極盛行，兩者之間表面觀之頗有矛盾，如會館公所，則是本於自治精神，在政府行政所未及之處，自主從事此種事業。其他一般慈善事業，則或許受宗教之影響，例如北京的育嬰堂，多半是由耶穌教宣教師經營。這種社會福利事業，以前即已存在，深受儒家或道教之影響。儒家強調積善之家有餘慶，積不善之家有餘殃。道教則更通俗，以所行慈善之種類來計算功德，受福除罪，也就是將某人之罪與其功德，通過加減之法來計算其一生之功過。在普通中國人民之間，道教勢力最強，因此，中國人反而熱心於施功德。宇野哲人舉例說，泰山供祀道教諸神，山下住著眾多乞丐，乞取香客之施捨，口稱「老爺做好吧」，中國人見此情景，必定慷慨施捨。這種施捨雖有利己主義傾向，但中國社會的慈善事業卻得以發展。換言之，許多中國人是為獲得一己之福利而行善。中國表面上是君主專制國家，但中國人實際上是民主性自治國民。或許正是鄉黨團結，各種社會性事業才能以各種形式展開。鄉黨、同行業者之團結確實堅固，但作為國民之協調一致性則極其缺乏，雖然社會觀念發達，而國家思想缺乏。¹⁷

日本漢學家更從中國社會的家族制度，觀察到中國文化在各方面所展現的強烈的現實取向。宇野哲人在《中國哲學根概論》一書早已指出：中國哲學「以人生為研究的對象」、「中國哲學概為實用的或實際的」。¹⁸這項觀察也獲得文學家吉川幸次郎的印可。吉川幸次郎在1928年與1931年之間留學北京，以旁聽生身份上馬幼漁（裕藻）先生的「中國文字聲韻概要」與「經學史」，也上朱遜先（希

¹⁵ 吉川幸次郎，《我的留學記》，頁138。

¹⁶ 宇野哲人，《中國文明記》，頁182。

¹⁷ 宇野哲人，《中國文明記》，頁190-191。

¹⁸ 宇野哲人原著，《中國哲學概論》，王璧如編譯，（台北：正中書局，1959年11版），頁149。

祖)先生的「中國文化史」與「中國史學史」等課程，他就說：「從文學作品來看，像中國這樣只著眼於現實世界，而抑制對神的關心的文學，在其它文明地域確實少與倫比。中國雖然沒有產生莎士比亞，但是，西方也沒有產生李白和杜甫。」¹⁹他認為，中國文學傳統展現一種對人的日常生活或對日常的人的興趣，而其根本正是一種充滿希望的存在的、樂觀的、肯定的人生觀。²⁰吉川幸次郎將這種現實取向，稱之為「中國文學的日常性」。²¹

關於文化中國的「日常性」，吉川幸次郎在中日戰爭期間 1943 年 3 月 2-6 日，應東京大學之邀在東大以《中國人的古典及其生活》為題，發表系列演講，曾有進一步的闡發。吉川幸次郎說：²²

有關中國人的精神特質固然可以從各種角度加以分析，我個人認為最重要或者說最屬於核心部分的應該是「只信賴感覺」這一點。並且，相反，對超越「感覺」之存在則不加信任。這是中國人精神面貌的核心。

吉川幸次郎接著舉出：(1)中國人對死後世界的漠視，(2)中華民族是極少神話的民族，(3)小說不受重視，(4)因為執著於「感覺」，所以傾向以「不統一」的態度觀察事物，以及(5)對往古前例的重視。²³吉川幸次郎認為，《五經》記載內容充分顯示出中國人的特性，因為《五經》的內容關切的是人類現實社會，超越感覺領域的記載十分貧乏。²⁴吉川先生的說法也許還有爭議的餘地，但是，他確實指出了文化中國的一項重大突出面相。

(2.3)儒學與文化中國的複雜關係：在日本漢學家筆下佔有重要篇幅的就是儒學及其角色。這四位日本漢學家對於儒家的態度互不相同。他們的時代正是二十世紀初期中國在歐風美雨侵襲之下，儒家價值面臨全面重估的時代。這四位日本漢學家中，青木正兒最反對儒家。根據吉川幸次郎的回憶，青木正兒因為反對儒學，所以對民國初年的文學革命非常推崇，撰寫介紹文學革命的論文，發表在《中

¹⁹ 吉川幸次郎，〈一つの中國文學史〉，收入：《吉川幸次郎全集》（東京：筑摩書房，1968），第1卷，頁71。中譯本見：《我的留學記》，頁178。

²⁰ 同上書，頁191。

²¹ 同上書，頁14。

²² 吉川幸次郎，《支那人の古典とその生活》（東京：岩波書房，1943）。中譯本見：氏著，林景淵譯，《中國之古典學術與現實生活》（台北：寰宇出版社，1996）。此段引文見中譯本，頁7。

²³ 同上書，頁7-12。

²⁴ 同上書，頁44。吉川幸次郎對中國文化的看法持論一貫，例如他於1961年泊園紀念講座演講〈中國文學における希望と絶望〉（收入：《吉川幸次郎全集》，第1卷，頁88-104），以及1962發表〈中國文學に現われた人生觀〉（收入：《吉川幸次郎全集》，第1卷，頁105-111，特別是110-111）這兩篇文章中，就指出：中國從《詩經》以降就強烈地展現「人類問題之解決靠人而不是依賴神」這種精神。吉川先生於1965年1月8日在皇宮演講〈中國文學の性質〉（收入：《全集》，第1卷，頁78-87），強調中國文學不論散文或詩均不當空想虛構，而以普通人之日常經驗作為題材，與西方文學之虛構世界構成強烈對比。

國學》雜誌上。當時批孔急先鋒吳虞（又陵，1872-1949）看到《中國學》雜誌，對青木十分佩服，並送給青木《吳虞文錄》，青木又在《中國學》上發表〈讀吳虞文錄〉論文，吳虞和青木當時有通信往來。²⁵青木由於對儒家採取批判立場，所以對狩野直喜等東京大學推崇儒學的學者也有所批評。

青木正兒對儒學所抱持的負面態度，表現在他在民國 11(1922，大正 11)年遊南京之後，所寫下的感想之中。青木認為：「無為」是中國人自古傳承下來的，從自然和人為的壓迫中鍛鍊出來的中國魂。由北向南發展的漢民族為了自衛，為了對抗自然而持續的努力，從對於生之執著而發展成為現實的實踐的儒教思想；中國人對不可抗拒的事物則採取服從的態度，這就是虛無恬淡的老莊思想，中國人沈湎於慾望時的爾虞我詐都是「儒禍」所致，而虛無恬淡便是「道福」。²⁶青木正兒深深受到五四時反孔言論的影響，所看到都是儒學負面的作用，所以他認為中國人社會的爾虞我詐，都是「儒禍」所導致。

相對於青木正兒，宇野哲人和吉川幸次郎對儒學則持正面肯定之態度。宇野哲人在 1906（明治 39）年春起，約 3 年半時間遊學中國與德國，他在華北、黃河中下游及在長江下游地區遊覽，每夜寫信給在日本的父母妻子，詳敘旅遊見聞及個人感想，這些信件後來集成《中國文明記》（1918 年，大正 7 年），是價值極高的第一手史料。宇野哲人在《中國文明記》中，告訴他故鄉的親人說他初謁曲阜聖廟的感動：²⁷

曲阜是古少皞氏之墟，周公封魯，都此，有聖廟。予，生於東嬴君子之國；地，相隔數千里；世，相距三千年。私淑渴仰，茲經多年，今夕是何年，得以拜謁聖廟，徘徊聖林，三生之幸也，歡喜不知所措。……啊，彼大成至聖之孔子，近在咫尺之間，雖眠于雜草之下，然其靈魂遍滿宇宙，與天地共悠久，赫赫以照世道人心。今夫子、伯魚之墓相並列，子思之墓在夫子墓前，蓋其昔夫子墓在中央，伯魚、子思以昭穆之序葬于左右耶。至聖林周圍凡十余里，樵夫不到，弋者不行，故域中到處古柏蒼郁，足一度踏遍聖域，敬虔之情，油然而涌。

從對孔子的無限崇敬出發，宇野哲人對孔子思想與中國的關係，提出不同於當時人的看法。宇野認為，中國一般人民嚮往民主政體，但孔子政治思想以尊王為要義。他認為，孔子之所以尊王，是因目睹魯國大夫僭用天子之禮，認為是可忍孰不可忍。周之祖先太公，定策伐殷之時，長子泰伯不從，遂離周而去，孔子稱之為至德。再者，周之文王，雖三分天下有其二，然猶臣事殷朝，孔子許為至德，舜之韶樂，孔子評為盡善盡美，而周武王克殷后所建之樂，孔子以為未盡善。孔

²⁵ 吉川幸次郎，《我的留學記》，頁 23。

²⁶ 青木正兒，〈江南春〉，收入：《兩個日本漢學家的中國紀行》，頁 114。

²⁷ 宇野哲人，《中國文明記》，頁 71 及 74。

子所撰《春秋》，開卷第一篇即書「元年春王正月」，這種筆法與其說是注重一統觀念，無寧說是寓以尊王之大義。所以，孔子說知我者《春秋》，罪我者亦《春秋》。孔子如果批評革命，則等於是批判當代天子之祖先，是故以所謂「微言」而論其「大義」。孟子與荀子皆認同革命。以後之儒者，亦皆憚於明言革命之非，所以孔子尊王之義未能獲得充分之發揚，中國遂成易姓革命之國家。然而，儒教傳入日本之後，孔子的尊王論與日本國體完全一致，因此，儒教傳入日本之後始得以發揚光大。革命論者主張之共和政體，現在雖與中國之國民思想相應，然今後這種共和政體是否適合中國國民，遽難斷言。或仍必須採取君主政體，亦未可知。²⁸以上是宇野哲人對儒學的看法。

吉川幸次郎在京都大學讀書的時代，瀰漫於京大的是一股反孔的思想氛圍。吉川幸次郎雖沒有上過青木正兒的課，但是久聞青木先生批判儒學的言論，他說他正是抱著「被如此批判的儒學到底是怎樣無聊的東西呢？」的疑問，試著去讀《論語》，結果一讀之下，對儒學衷心欣喜，²⁹並在1952年以孔子思想為中心撰書論中國的智慧，³⁰在1954年至1962年逐章詮釋《論語》，³¹1971年在NHK廣播古典講座講《論語》，³²他對《禮記》中所呈現的人道主義精神為之神馳不已。

33

吉川幸次郎對儒學的看法較同時代的日本漢學家深入之處在於：吉川指出儒學不是宗教，但有宗教性。吉川將「宗教」一詞定義為：「在這個地上的世界之外尋求一種權威而把人類的生活置于其支配之下，這個權威所支配的世界，除了這個地上的世界之外，還有別的世界，那世界必然與人類死後的生活相聯結，因而把強烈的關心投向死後世界的思想以及基於這種思想的實踐等等。」³⁴在這個定義之下，吉川認為宗教的缺欠是中國文化的重大特徵之一。吉川幸次郎之所以主張「儒教」具有宗教性但不是宗教，主要基於三項理由：第一，孔子及其他聖人並不是神，終究是一個人。「聖人」這一概念是指最高的人，人中之人，簡言之，是至善無缺的人，是強調孔子及其他聖人都是這種至善無缺的人，同時還強調：這種至高的人格終究是地上的人類，是與一般的人相聯繫的存在。第二，儒教厭棄或禁止思考人類死後的生活。第三，儒教的聖人不是神秘的，不是靠靈感去接近的，只有認真並積極閱讀聖人典籍，只有這種主智的方法才是達到聖人的

²⁸ 同上書，頁194-195。

²⁹ 吉川幸次郎，《我的留學記》，頁23-24。

³⁰ 吉川幸次郎，《中國の知恵——孔子について》，收入：《全集》，第5卷。中譯本：氏著，吳錦裳，《中國之智慧——孔子學術思想》（台北：協志工業叢書出版公司，1965，1968）。

³¹ 收入：《全集》，第4卷。

³² 吉川幸次郎，《論語について》（東京：講談社，1976）。

³³ 吉川幸次郎，《我的留學記》，頁24。

³⁴ 同上書，頁135。

絕對條件。³⁵

吉川幸次郎在 1946 年（昭和 21 年）所提出的上述論點，近年來再度受到學界的重視。加地伸行³⁶、小島毅³⁷等人都有論著挑論這個問題。我最近也重新探討「儒學是不是宗教」這個問題，認為儒學有強烈的「宗教性」(religiosity)，也有強烈的「宗教感」(sense of religiosity)，但不是西方傳統定義下的「宗教」(religion)，儒學的宗教性在於儒者對事俗事務（如修、齊、治、平）抱持討論絕對嚴肅的態度，這種虔敬之態度既受田立克(Paul Tillich)所謂的「終極關懷」(ultimate concern)，由此展現一種「內在超越性」。儒家的宗教性在時間與空間上各有其展現方式，前者表現儒者對古聖先賢的企慕與對傳統的繼承；後者表現在儒者個人與社會以及宇宙超越本體的互動關係。³⁸

綜合本節所述，二十世紀日本漢學家眼中的文化中國，最突出的面相是「兩個中國」³⁹（城市/農村；南方/北方）的差距，文化中國的「日常性」，以及儒學的複雜角色等。

三、日本漢學家眼中的現實中國：事實與解釋

四位日本漢學家懷抱著對文化中國無限嚮往之情，來到中國，(3:1)舉目所見中國山川風景，均時時與中國詩詞小說或聖賢行止相對照。(3:2)但是，他們所見現實中國政治腐敗，社會荒殘，國民貪圖近利，都使他們中華夢碎。(3:3)他們從思想以及政治制度角度，試圖解釋文化中國與現實中國的巨大落差。

(3:1)日本漢學家旅遊中國各地所見雖是實景實物，但是，由於他們對文化中國的孺慕而被抹上了一層理想的色彩。內藤湖南飽覽中國南方名勝，以《燕山楚水》顏其遊記，所至各地均與中國名流筆談，討論中日兩國政局與社會情狀，⁴⁰甚至賦詩酬唱，他遊長城與明十三陵，心中想的是顧炎武的《昌平山水記》與顧祖禹的《讀史方輿紀要》，⁴¹遊武昌黃鶴樓，想到是清人汪容甫為畢沅的《黃鶴

³⁵ 同上書，頁 136-137。

³⁶ 加地伸行，《儒教とはなにか》（東京：中央公論社，1990）；加地伸行，《沈黙の宗教—儒教》（東京：筑摩書局，1994，1999）。

³⁷ 小島毅，〈儒教是不是宗教？—中國儒教史研究的新視野〉，收入：周博裕編，《傳統儒學的現代詮釋》（台北：文津出版社，1994）。

³⁸ 黃俊傑，〈試論儒學的宗教性內涵〉，《台大歷史學報》第 23 期(1999 年 6 月)，頁 395-410。

³⁹ 這是吉川幸次郎所用的名詞，見：吉川幸次郎，〈二つの中國—中國の的城市と農村—〉，收入：《吉川幸次郎全集》第 2 卷，頁 415-424，中譯本見：〈兩個中國村〉，收入：氏著，《我的留學記》，頁 138-145。

⁴⁰ 內藤湖南與中國人士交往表，見本文附錄。

⁴¹ 內藤湖南，〈燕山楚水〉，收入：《內藤湖南全集》第 2 卷，頁 40-41。

樓銘》所撰之序。⁴²再如吉川幸次郎遊高郵，想到的是王念孫、王引之父子的學問。他看到高郵風景，想到的是清代詩人汪漁洋的「風流不見秦淮海，寂寞人間五百年」的詩句。⁴³青木正兒在 1922（大正 11，民國 11）年遊南京玄武湖想到的是《儒林外史》第 35 回。⁴⁴這些日本漢家遊覽中國山川，充滿浪漫情懷，內藤湖南與友人伊藤壺溪同遊杭州西湖，還賦詩一首：⁴⁵

水鄉聞道浙西東，斷繼漁歌半落空，
最是西湖明月夜，故人留我泊吟蓬。

懷抱這樣的浪漫情懷，這些日本漢學家的「中國」意象，實際是理想化的、過度美化的意象。這樣的「中國」意象當然經不起現實中國的考驗。我們接著看看日本漢學家所接觸的現實中國。

(3.2)現實中國的面向：這四位日本漢學家心目中理想化的中國意象，在他們初履中華大地接觸現實中國那一刻起，就受到巨大的撞擊。讓我們看看他們第一手的描述。

內藤湖南在 1899 年（明治 32 年）9 月 9 日上午乘船從神戶抵達山東榮成灣，映入眼簾的第一個印象是：「山皆荒禿，山腳下土壤呈赭色，山坡傾斜，海岸上危岩觸目，山野為些許綠色所掩，似南畫常見之構圖，國家衰舊，如此荒涼，二千年郡縣政治之餘弊，惟有痛惜。」⁴⁶內藤遊北京從崇文門「眺望過去，難以想像此都城今為君臨四億生靈之大清皇帝居城，無限淒涼，不覺淚下。」⁴⁷

宇野哲人在 1906（明治 39）年遊圓明園，看到「破磚礫瓦累累，中有半堵頽壁尚存，極其淒慘，昔日鹿鳴鶴舞之名園，今日一任雜草蔓延，處處怵目驚心，左手邊，只見麥穗初秀，曠野連天。吾等口中低吟《麥秀之歌》，遙寄憑吊之意」⁴⁸宇野哲人所看到的現實中國的殘破景象，從他在塘沽踏上中國土地時，就已經一覽無遺，他這樣形容他對中國的第一印象：「自塘沽上陸，最初之所見，非常遺憾，絕非愉快之事。夾白河而建之民屋，均是極其矮陋之泥屋，牆壁自不待說，連屋頂亦是泥土所塗。時值冬枯時節，原野一望無際，滿目荒涼，難怪先時將塘沽之民屋誤為豬圈」。⁴⁹宇野哲人在中國旅遊所見的社會景象是：「政府之威力不足信，警察制度幾無，盜賊橫行，處於如此之世，堅固要害之邸宅則不可缺矣。

⁴² 同上書，頁 58。

⁴³ 吉川幸次郎，〈高郵舊夢〉，收入：《吉川幸次郎全集》第 16 卷，頁 575，中譯本見：《我的留學記》，頁 110-112。

⁴⁴ 清木正兒，〈江南春〉，頁 113。

⁴⁵ 內藤湖南，〈燕山楚水〉，收入：《全集》，第 2 卷，頁 74。

⁴⁶ 內藤湖南，〈燕山楚水〉，收入：《全集》，第 2 卷，頁 22。

⁴⁷ 內藤湖南，〈燕山楚水〉，收入：《全集》，第 2 卷，頁 39。

⁴⁸ 宇野哲人，〈中國文明記〉，頁 46。

⁴⁹ 宇野哲人，〈中國文明記〉，頁 3。

大自北京，小至各地之村落，大致皆有城壁環繞，此等城郭，均是為防盜則所設。如此，大門一閉，不漏一絲燈光，入夜後，通過橫街小巷，左右磚牆林立，猶如過無人之境。」⁵⁰

文學家青木正兒在 1922(大正 11 年)7 月遊南京，他從小因受父親啓發對算命頗有興趣，他在雨花台碰到瞎眼的女相師牽著女兒走路，他想到明清樂《算命曲》，也想到《儒林外史》第 54 回中的算命先生，最後他說：「算命的隨著有氣無力的鈺聲走著，柳花在飛舞。被髮賊破壞了的南京，沒有了廟的南京，明故宮遺物陳列在簡陋的博物館的南京，水藻叢生的秦淮，淺薄無聊的新南京，這裡傳來算命弦子的琴聲，這琴聲傳達出舊南京的面影——即使那只是悶濁的琴聲——它給我這遠來的旅客帶來了喜悅。」⁵¹青木正兒對現實中國的失望，加強了他對文化中國的嚮往，兩者的對比在青木由杭州西湖時所留下的文字中透露無遺：⁵²

為了逃避上海的喧鬧，我來到了杭州，住進西湖畔一家西洋風格的旅館「清華旅館」。周圍正值賞花季節，極其熱鬧——旅客嘖嘖咕嚕的說話聲，悠長的叫賣聲、驢馬的鈴聲、轎夫的號子聲等等，好像鄉下演戲時的幕間，沒完沒了，讓我心煩。但是同時又有一種沉靜的情調，讓我不禁提起筆來描述它，那就是桌上的茶具和香菸將我載入夢鄉的床、還有隔壁傭人哼著的溫柔的搖籃曲，這一切使我感受到家庭的氣氛。

在青木正兒筆下，西湖的喧囂與旅館內翰墨世界的沉靜構成強烈的對比，這正是現實中國與文化中國的對比。

日本漢學家對於現實中國所見種種常不能掩其嫌惡之情。例如內藤湖南對中國文化的先進性一向推崇不遺餘力，認為公元第十世紀的唐宋之際是中國近世史的開始，⁵³他甚至主張「所謂東洋史就是中國文化發展的歷史」。⁵⁴內藤湖南畢生的中國學問充滿對現實政治的關懷，⁵⁵他撰寫論文反駁明治 20 年（光緒 13 年，

⁵⁰ 宇野哲人，《中國文明記》，頁 7。

⁵¹ 青木正兒，《江南春》，頁 115。

⁵² 青木正兒，《江南春》，頁 91。

⁵³ 內藤湖南，《概括的唐宋時代觀》，《歷史と地理》第 9 卷第 5 號（1922 年 5 月），頁 1-11。此文有中譯本：〈概括的唐宋時代觀〉，收入：劉俊文主編，黃約瑟譯，《日本學者研究中國史論著選譯》第一卷：通論，頁 10-18。內藤湖南晚年弟子三田村泰助對內藤一生有精要之介紹，參看：三田村泰助，《內藤湖南》（東京：中央公論社，1972）。內藤湖南的學說對日本的中國學界影響深遠，宮川尚志有長文探討，參看：Hisayuki Miyakawa, "An Outline of the Naito Hypothesis and Its Effects on Japanese Studies of China," *Far Eastern Quarterly*, XIV:4 (August, 1955), pp. 533-552。宮崎市定也有專文介紹內藤湖南的學問，參看：Miyazaki Ichisada, "Konan Naito: An Original Sinologist," *Philosophical Studies of Japan*, 8 (Tokyo, 1968)。

⁵⁴ 內藤湖南，《支那上古史》，收入：氏著，《內藤湖南全集》（東京：筑摩書局，1944），頁 9。

⁵⁵ 傅高義（傅佛果）有專書討論這個問題，參看：Joshua A. Fogel, *Politics and Sinology: The Case of Naito Konan (1866-1934)* (Cambridge: Council on East Asian Studies, Harvard University, 1983)。

1887年)前後隨著日本國民意識高漲而來的「日本人的天職」之類的口號，⁵⁶他對中國的想法與同時代的日本漢學家津田左右吉(1873-1961)南轅北轍，形同水火。⁵⁷內藤湖南更是關心未來中國到底應走共和政體或是君主立憲的道路。以這樣一位對歷史中國與文化中國充滿情感的日本漢學家，旅遊中國各地卻感到「平常與中國人擦肩而過，衣袖相觸亦覺不快」⁵⁸；對孔子極為尊崇的宇野哲人，遊長城八達嶺賦詩：「越嶺渡古無窮盡，千里之外亦此城」，但卻在長城上大唱日本國歌《君之代》，⁵⁹其他三位漢學家遊記中亦透露類似鄙夷之情。

綜合日本漢學家所撰旅遊筆記觀之，日本漢學家所見的現實中國，以下列幾項最為引人注目：

(a)對中國國民性格之觀察：幾位日本漢學家都對中國人之投機心態、利己主義以及髒亂習慣印象深刻。舉例言之，宇野哲人在北京看到中國人隨處蹲踞解便之習慣，以及清晨道路左右人家將馬桶污水傾倒路上，深感震撼。⁶⁰他在北京看到街上以抽籤售物之小販，吸引大批顧客之情形，深感中國國民性格富於投機，抽籤或彩券之流行，均反映中國人之投機性。⁶¹內藤湖南在杭州日文學堂接觸中國學生，深感中國青年貪圖近利，意志不堅。⁶²青木正兒從中國人嗜食韭菜與蒜而不顧及其他人對臭味之感受，推斷中國人的利己主義。⁶³從這些日本漢學家的旅遊筆記，反映他們對異國社會民情的敏感度。

(b)中國社會貧富鴻溝極深：如本文第二節所說，日本漢學家對文化中國的二元結構印象深刻，他們對現實中國的貧富懸隔也賦予高度注意，在他們遊記中對於乞丐遍地隨處乞討的現象深致同情。宇野哲人對 1910 年代的天津市有如下的觀察：⁶⁴

天津不僅租界之地磚瓦建築之大廈鱗次節比，中國街亦不愧為直隸總督所居之地，中國樣式之華麗建築亦不少。下等勞動者 苦力之骯髒是事實，然官吏及富民，其頗具有瀟灑風采者亦不少。總督衙門雖不能亂

⁵⁶ 內藤撰有〈中國論〉、〈清國の立憲政治〉、〈日本の天職と學者〉以及〈所謂日本の天職〉等文，其中前二篇已由傅高義譯為英文：Joshua A. Fogel, ed. and tr., *Chinese Studies in History*, vol. XVII, no. 1. (Fall, 1983); Naito Konan and the Development of the Concept of Modernity in Chinese History, pp. 24-87.

⁵⁷ 增淵龍夫，〈日本の近代史學史における中國と日本(I) 津田左右吉の場合 近代史學史における中國と日本(II) 内藤湖南の場合〉收入：氏著，〈歴史家の同時代史的考察について〉（東京：岩波書局，1983），頁 3-82。

⁵⁸ 內藤湖南，〈燕山楚水〉，收入：《全集》，第 2 卷，頁 75。

⁵⁹ 宇野哲人，〈中國文明記〉，頁 60。

⁶⁰ 宇野哲人，〈中國文明記〉，頁 9。

⁶¹ 宇野哲人，〈中國文明記〉，頁 10。

⁶² 內藤湖南，〈燕山楚水〉，收入：《全集》，第 2 卷，頁 70。

⁶³ 青木正兒，〈竹頭木屑〉，頁 123。

⁶⁴ 宇野哲人，〈中國文明記〉，頁 4。

進，然如李公祠，即前直隸總督李鴻章之祠等建築，美奐美輪。惟其莊嚴、典雅之趣絕無，不得不視其為俗惡，是為遺憾。總之，其華麗，其殷賑，天津為北清之門戶決無可羞之處，與塘沽相比，實有天壤之別。若以此類中國國民貧富相隔之甚，不亦可乎？

宇野以天津所見代表中國社會的貧富懸隔，雖不無推論過當之嫌，但確實指出二十世紀初年現實中國的重大問題。

(c) 中國學術深受政治力之滲透：中國學術與政治一向有千絲萬縷之複雜關係，而且學術常不能免於政治力滲透與干擾。日本漢學界對於現實中國的這個現象頗有瞭解，而以在北京大學留學三年的吉川幸次郎感受最深。

吉川幸次郎於 1928-1931 年之間留學北京與當時北京學術界有第一手的接觸。根據他的觀察，1920 年代中國各大學的古籍研究與學者自身之實踐關係殊深。當時北京的教授常與政治派系互有關連。吉川幸次郎回憶說，當時吳承仕一派的人都在中國大學任教，與北京大學是對立的關係。而且，中國大學在政治上反將介石。當時的北京大學大體上與南京的國民政府關係較近。與北大相對而言，中國大學則與汪精衛、閻錫山的路線關係較深。⁶⁵馬裕藻就曾對即將回國的吉川幸次郎說：「辛亥革命的時候，我們都沒想到革命會在我們的有生之年就成功。你既聽了《春秋公羊傳》，回國後，也不要操之過急地行動。」⁶⁶吉川幸次郎注意到馬裕藻將公羊傳當作革命綱領研究。吉川幸次郎回憶說，在張作霖時代，本來北京大學與五四《新青年》有關的人，全部被驅逐，替換了張作霖系統的人。但是，北伐成功，張作霖從北京逃出，教授陣容又一次更替，原來的北大教授如錢玄同、朱希祖、馬氏兄弟、沈氏兄弟等，又都回到了北大，可以說是北京大學的復活。北京大學的先生迎接北伐軍時，十分喜悅，當時作為北伐軍進北京的是白崇禧將軍，白將軍率領的北伐軍，剛到城南的南苑時，北京的文化人代表就前去歡迎，至歡迎詞的是朱希祖先生。⁶⁷吉川幸次郎從他自己親身目擊的事實，反省中國學術與政治之複雜關係，確有所見。

那麼，這些日本漢學家如何解釋他們所看到的現實與他們心目中的文化中國的差距呢？從他們所留下的遊記或回憶性質的文字來看，他們並未對這種落差提出系統性的解釋，我們試加歸納，主要有以下兩項解釋：

第一，中國自古以來易姓革命思想與君主專制制度矛盾：日本漢學家觀察現實中國常與日本做對比，宇野哲人的意見有其代表性，他說：⁶⁸

⁶⁵ 吉川幸次郎，《我的留學記》，頁 58。

⁶⁶ 同上書，頁 59。

⁶⁷ 同上書，頁 52-53。

⁶⁸ 宇野哲人，《中國文明記》，頁 187-189。

論述當今社會狀態之前，必須先了解歷史上中國國家及社會。中國與我國，其趣大異。我日本以皇室為中心，皇室是宗家，大和民族漸次發展，創造出世界上無與倫比之國體，皇室與國民之關係，君臣之義，就如夫子之親。然中國則反之，自古以來就形成禪讓放伐之國體，從《詩》、《書》所現中國上古之天命思想中，亦可發現其國民自古抱有民主性思想。……中國國民之思想，天是萬物之本，天降生民，賦之以彝德。為圖社會之安寧，人民之福祉，天則命聰明睿智之人為億兆之君師，治理人民。天亦頻頻鑒臨下土，察其是否適任。若順天意，則永賜福祉，若負天意，則先降災異以示警告，若無改悛之意，則廢其位以示罰，在命明德之君代為億兆君師。體民心之意向，察天子之行為，是為天。於此一點，其民主性思想，彰如日月。中國之革命屢屢勃發，即本於此天命思想。……

概而言之，因為自古以來民主主義思想發達，從而實行自治制度，中央之統治不能完全徹底，所以中國社會 不 管 其 範 圍 之 廣 狹 實 行 了 種 種 社 會 事 業。

宇野哲人進一步認為：「中國社會之所以不振，或起因於彼國自古以來民主主義思想發達，由此形成易姓革命之風，缺乏在一定之主權下統一團結之性格」。⁶⁹宇野哲人上述對現實中國亂象的判斷，是以日本作為對照的，他又說：「我國王政維新之際，上有萬世一系之皇室，可使人心歸一，而於中國，打倒滿清王朝以後，又有誰人能夠取而代之。每念及此，吾人感謝我日本國體之尊，又轉而哀憫中國國體易姓革命之不幸。」⁷⁰簡言之，宇野哲人殆認為，中國自古以來易姓革命思想發達，所以缺乏統一的國民意識。他認為這是現代中國亂象的重要原因。

第二，科舉制度扼殺人才：日本漢學家對北京貢院印象深刻，認為是中國積弱的原因之一。內藤湖南對北京貢院有傳神之描述：⁷¹

蕪穢尤甚者乃北京貢院，雖曰會集天下人才，試其才學之處，應試者進入方四尺小屋，好似狗窩一般。八、九十間連成一排，如此者約有百餘排，房屋數應有一萬餘也。小屋三面乃以粗磚砌成，前面無戶障，應試者自攜蚊帳，掛於室內。在此中三日，一步不能外出，直至三場考試完

⁶⁹ 同上書，頁 182。

⁷⁰ 同上書，頁 194。另外，宇野哲人在其早年之《中國哲學史》一書中，嘗敘及儒家的湯武易姓革命思想時，不相信《易·革卦象傳》所云：「天地革而四時成，湯武革命，順乎天而應乎人，革之時義大矣哉。」乃為孔子原作，並引用《韓非子·忠孝》篇所斷「堯舜之禪讓，與湯武的放伐，同為反君臣之義而亂後世之教。」他對漢代儒生所云：「湯武非受命，而殺也。」也非常懷疑。宇野哲人特別強調君臣之間的大義名份論，引言正史料，次證中國堯舜禪讓以及湯武革命之不當，皆充分顯現出宇野氏以日本的國體思維來評斷中國思想。參看：宇野哲人著，王璧如編譯，《中國哲學史》（台北：正中書局，1959年1版），頁 143-144。

⁷¹ 內藤湖南，《燕山楚水》，頁 1130。

畢。院之境內，野草高過人頭，考官所居房舍，守門人糞便狼籍，臭氣衝鼻，其污穢實難以言語形容。

從這樣污濁的貢院中拔擢出來的人才實難堪治國大任。宇野哲人有進一步的思考：⁷²

貢院實是追逐名利之場所，天下之俊才均為其所化而變得毫無生氣。偏偏當世之才，雖亦有幾多出乎其中，然奇傑之才屈於如此鄙陋之室，亦未免太甚。由此而登用人才，徒助長官場之陋習而已，亦由此國勢漸衰，委靡不振，以至今日。然近來此延續千年之科舉陋習已廢，世中將考試制度視為守株之利者，亦須以之為鑒。

宇野和內藤一樣，認為中國的科舉考試制度之扼殺人才，造成中國的積弱不振。

綜合本節所言，這四位日本漢學家對現實中國的中國人性格之投機心理貪圖近利，中國社會的貧富鴻溝，以及中國學術之受到政治力滲透，都留下深刻印象。他們也認為，自古以來中國缺乏強有力的統一的國民意識，以及中國科舉制度之扼殺人才，是造成中國長期積弱不振的重要原因。

四、日本漢學家的中國觀：洞見與局限

這四位日本漢學家在中國文學（青木正兒、吉川幸次郎）、史學（內藤湖南）、哲學（宇野哲人）等領域，都卓然自成一家，著作等身，對二十世紀日本的中國學研究影響深遠，(4:1)他們對文化中國與現實中國的觀察確有洞見，尤能見微知著，從部分看全體。(4:2)這種洞見主要由於他們心中懷抱日本文化作為比較研究的參考架構。日本漢學家的中國旅遊經驗加強了他們日本文化的認同感，有助於它們集體認同的建構。(4:3)但是，他們以「日本主體性」思考中國，固然頗有創見，但有時不能免於過度膨脹「日本主體性」之危機。

(4:1)這四位日本漢學家都是目光敏銳的人文學者，他們旅遊中國廣交中國知識份子，卻很能從點滴看潮流，從形式看本質。舉例言之，宇野哲人從泰山下的乞丐，想到中國人行善的私利動機，從而推論「作為民眾的中國」之個人主義取向，與「作為國家之中國」所要求的團結一致的統一力量頗有差距，可謂別具慧眼。⁷³青木正兒從中國人嗜食韭菜與蒜，臭味強烈，不顧他人感受，推斷中國人之自私自利。⁷⁴這種說法雖不無推論過當之嫌，但是，青木正兒能見微知著，確

⁷² 宇野哲人，《中國文明記》，頁 38。

⁷³ 宇野哲人，《中國文明記》，頁 190-191。

⁷⁴ 青木正兒，《竹頭木屑》，頁 123。

是目光敏銳之文學家。

(4.2)但是，從更深一層來看，這些日本漢學家之所以能夠敏銳地一眼看出文化中國與現實中國的特殊面向，實與他們觀察中國時，常與日本文化及社會互作比較有關。舉例言之，內藤湖南與中國名流筆談交換對時局的看法，他心中時時將清末之中國與德川時代(1603-1867)以降日本的政治狀況作對比。⁷⁵

吉川幸次郎從文學角度對文化中國提出許多深刻的見解。吉川先生指出中國文學的特質處在於其「日常性」，這一點是他從日本文學中短歌與俳句所歌頌的是人的日常生活而不是英雄豪傑這項特質受到啓發。⁷⁶吉川幸次郎也從日本的《六國史》只是單純的史實記載而無對史事之感嘆，感到中國的史傳文學即事而言理之特徵。⁷⁷吉川也從魯迅的文章充滿對政治的強烈抗議，進而指出中國文學實有其政治性，這一點與日本文學以私小說為其根源，正好構成對比。他也指出，中國文學從《詩經》到司馬遷、杜甫、韓愈、白居易、《水滸》一路下來的譜系，與《萬葉集》、《源氏物語》、西行、芭蕉、西鶴的日本文學譜系，在某種程度上，正好形成對比。⁷⁸諸如此類對於文化中國與現實中國的觀察，時時都有日本文化與生活經驗作為對照。從這個角度來看，他們的中國旅遊經驗正加強了他們的日本文化認同感。

其實，旅遊與個人集體認同之建構，常有密切之關係。以美國人赴歐洲遊歷之經驗觀之，早期美國人如傑弗遜(Thomas Jefferson)和亞當斯(John Adams)，常通過他們歐洲旅遊的經驗，將自己定位為一個與歐洲文化關係深遠而從歐洲遊離出來的人。到了十九世紀中葉，大量的美國人前往歐洲旅遊，例如文學家愛默生(Ralph Waldo Emerson)和福勒(Margaret Fuller)等人，則更透過歐洲旅遊經驗而建構獨特的美國認同感。更值得注意的是，十九世紀美國旅遊者常在一個表面上無階級的美國社會脈絡中，通過歐遊經驗建構一個資產階級歸屬感。他們通過歐遊經驗思考美國社會中種族、性別，以及奴隸、奴隸主、廢奴運動者等問題。⁷⁹本文能分析的日本漢學家的中國旅遊經驗，也顯示類似的效應。

(4.3)但是，日本漢學家這種以日本作為參照系統而解讀中國的方法，有時因失衡而有過度膨脹「日本主體性」之危機。宇野哲人說：「中國自古是我日本文化之源泉，從研究我日本發展軌跡之角度而言，中國文化之研究亦大有必要」，⁸⁰

⁷⁵ 內藤湖南，〈燕山楚水〉，收入：《全集》，頁 61。

⁷⁶ 吉川幸次郎，《吉川幸次郎全集》第 1 卷，頁 104。中譯本見：《我的留學記》，頁 191。

⁷⁷ 中譯本《我的留學記》，頁 209。

⁷⁸ 中譯本《我的留學記》，頁 198。

⁷⁹ William W. Stowe, *Going Abroad: European Travel in Nineteenth-Century American Culture* (Princeton: Princeton University Press, 1994). Stowe 將十九世紀美國的歐洲旅遊視為一種「儀式」，可謂一針見血，見該書第二章：Travel as Ritual，頁 16-28。

⁸⁰ 宇野哲人，《中國文明記》，頁 182。

這句話相當具有代表意義，從德川時代以降日本許多漢學家研究中國，是爲了將中國學問吸納到日本的社會文化之中；有些人則是如宇野哲人一樣地爲了瞭解「我日本文化之源泉」而研究中國。換言之，「中國主體性的失落」恐怕是許多日本漢學研究論著共同的問題。

日本漢學家研究中國常從日本出發，因而常出現「中國主體性的失落」這個方法論，早已在德川時代漢學中就已出現。十七世紀古學派大師伊藤仁齋（維楨，1627-1705）在註解《論語》「子欲居九夷」這句話時就說：⁸¹

吾太祖開國元年，實丁周惠王十七年。到今君臣相傳，綿綿不絕。尊之如天，敬之如神，實中國之所不及。夫子之欲去華而居夷，亦有由也。今去聖人既有二千餘歲，吾日東國人，不問有學無學，皆能尊吾夫子之號，而宗吾夫子之道。則豈可不謂聖人之道包乎四海而不棄？又能先知千歲之後乎哉？

伊藤仁齋在上述解釋以日本爲孔子欲后之「九夷」，是有趣的解釋，但是，在伊藤仁齋的解釋中，《論語》原典的中國脈絡，如魯國的禮崩樂壞、孔子對「道不行」的感嘆，卻爲之晦而不彰。諸如此類的方法論問題，在日本漢學論著中屢見不鮮。

由於許多日本漢學家的漢學研究不能免於「中國主體性的失落」，所以他們有時會過度從日本出發要求改造中國，吉川幸次郎的言論就很值得進一步分析。吉川先生出身京都大學而具長期任教於京大，可以說是京都學派的中國學研究的代表人物之一，他一向提倡「把中國作爲中國來研究」，⁸²關於他的中國學研究方法，我們將於下一節討論，此處暫不涉及。吉川幸次郎在戰爭期間 1943 年在東京大學發表系列演講，介紹中國人的古典學術與現實生活，最後提出這樣一個問題：⁸³

日本未來應該如何幫助中國發展呢？為新理念的建立而大傷腦筋的中國人，要讓他們再回到以「五經」爲規範的生活模式呢？還是幫助他們發展到別的方向呢？

針對這個問題，吉川先生認爲中國不能在走向《五經》的生活世界，他說：⁸⁴

我認爲在奠定哲學基礎、發展自然科學的工作上，日本人應該率先來幫

⁸¹ 伊藤仁齋，《論語古義》，收入：《日本名家四書詮釋全書》（東京：鳳出版，1973）（第3卷），卷五，頁138。

⁸² 吉川幸次郎，〈支那人の日本觀と日本人の支那觀〉，收入：《吉川幸次郎全集》第2卷，頁567。中譯本見：《我的留學記》，頁162。

⁸³ 吉川幸次郎著，林景淵譯，《中國人之古典學術與現實生活》，頁94。

⁸⁴ 同上書，頁95-96。

助中國。更進一步，也有必要將全部日本文化積極介紹到中國，輸進中國去。為了讓中國人瞭解：道理不見得只存在於《五經》，並非自己的民族之生活方式就是人類生活方式的全部；有必要把不同於中國的生活方式，其中又充分顯現一些道理的具體例子告訴中國人，而足以完成此種使命的正是日本文化。也就是說，為了讓中國人覺醒過來，並認識真正的道理，必須提供一種不同的文化作為媒介，施予強烈刺激。在此種思考下，為了製造此種刺激，日本文化應該全面的投入，來顯現這一種功能。

吉川先生進一步建議，日本為了協助中國，與其介紹類似中國的文化，不如提供純粹日本文化給中國更為合適，所以，不要介紹日本的儒家思想，而應該提供《古事記》、《萬葉集》以及《日本書紀》、《源氏物語》和西鶴、近松、芭蕉。也就是說，必須盡量提供一些和中國文化保有相當距離的純日本文化，才能充分發揮不同文化生活的刺激功能，並收到預期效果。⁸⁵吉川幸次郎建議全面引介純日本文化到中國，以引導中國邁向現代世界，他的用心至為良善，但他的意見可行性不高，因為這種建議忽略了中國文化是一個具有自主性的文化實體，而不是外來文化的依變項。以對中國學問造詣如此高深的吉川先生，而提出這種不甚實際的建議，可以具體反映日本漢學者的部分方法論問題——「中國主體性的失落」。

這種「中國主體性的失意」，也見於京都學派創始人內藤湖南身上。內藤再甲午戰勝時所發表的一篇題為〈日本の天職と學者〉的文章，也頗乘日本戰勝之餘威，自許日本已成為「新文明中心」，他認為中國文明已隨「時」運轉沒落，他在該文中以「時」的觀點論述中國文明中心之移轉：⁸⁶

夫河洛之澤盡，而關內之化盛；北方之文物枯，而南方之人文榮，亦以時而命之所也。埃及、西亞利亞、印度、波斯、菲尼斯亞、希臘、羅馬，相踵遞起，而各以時而命也。彼皆於其時，應是人道和文明宣揚之最力者，而又於其跡，各見克盡其任者。文明之中心，與時所以移動者其存由此，今又將大移，識者實久知此間之肯綮，……

內藤湖南歌誦日本於十數年間成就「東方的新極致」，代歐洲而興起，成為地球文明之中心，乃在反掌之間，並期勉當時之日本學者逢此時運應有感於新文明中心先聲的到來，不應自限而推諉給後輩，要奉行「以斯邦而盡其人道之天職」。⁸⁷內藤湖南以「時」的進化觀點，欲以日本新文明中心取代中國舊的文明中心，溢於言表，而他所說「天職」即是日本的皇道精神，我們不難想見內藤湖南日後卷

⁸⁵ 同上書，頁 96。

⁸⁶ 內藤湖南，〈日本の天職と學者〉，收入：《內藤湖南全集》，第 1 卷，頁 130。該文發表於明治 27 年 11 月 9 日、10 日之《大阪朝日之新聞》。

⁸⁷ 同上書，頁 132-133。

帙浩繁的中國史著作，不免這種「天職」觀念之投影。

五、結論：日本漢學研究方法的再思考

本文以內藤湖南、青木正兒、吉川幸次郎及宇野哲人等四位日本漢學家在二十世紀初期來華遊學或參訪，所留下的筆記最為第一手史料，分析他們心目中的文化中國與所見的現實中國及其落差。本文的分析顯示：這四位具有代表性的日本漢學家心目中的文化中國圖樣，都是高度美化了的理想國度，是他們心嚮往之精神原鄉。他們筆下的文化中國雖有城鄉二分與南北差異，但家族制度綿延久遠，中國人充滿現世關懷，凡此皆深受悠久而博厚的儒家傳統的浸潤。另一方面，在四位漢學家眼中的現實中國，則乞丐滿街、國民貪圖近利而生性投機，社會貧富鴻溝極深，而且學術固受政治力之宰制而未能獨立。四位日本漢學家對文化中國與現實中國的思考與視察，常與他們心目中的日本文化與社會對比，以旁觀者之立場常能看出中國的特殊面向。但是，他們有時也不能免於過度膨脹自己（日本）的主體性，以致於如吉川幸次郎呼籲全面移入純日本文化，以促進中國文化的現代化。

從本文所探討的這四位日本漢學家的中國觀看來，日本漢學家的研究方法論的根本課題在於：研究者（日本漢學家）的主體性如何安頓？這個問題涉及：研究者（日本漢學家）與研究對象（中華文化）如何維持具有啟發性的互動關係，使研究者之於研究對象既能入乎其內，又能出乎其外？這個問題是德川三百年日本漢學所面臨的問題，也是二十一世紀日本漢學研究必須深思的問題。

對於這個問題的思考，可以從本文所探討的吉川幸次郎的意見作為出發點。吉川先生曾強調：京都的學風採取與中國人相同的思考方法，這種治學態度的中心人物是狩野直喜、內藤湖南兩先生。兩位先生採取這樣的治學態度是對江戶漢學的反叛。江戶時代的漢學對中國文化進行日本式的解釋，其原因從消極方面說，是因為鎖國政策的影響；從積極方面來說，江戶時代的漢學是一種民族主義的學問。吉川幸次郎認為，江戶漢學並不真正懂得中國。他指出，把中國做為中國來理解，必須是一種新的學問。狩野與內藤兩位先生都是生於明治前後，成長於明治中葉，當時日本學術界，在廣泛的意義上，有一種歷史學的傾向，即對已認識的事物進行再認識，兩位先生就是在這樣的學風中成長。而且，京都大學本著與東京大學不同的學風而創立，特別是文學部更是如此。日本政府之所以設置京都大學，是因為當時日本只有一所大學，易流於獨斷專橫，必須營造一個它的競爭者，京大的中國學研究學風，與東京大學非常不同。⁸⁸吉川幸次郎進一步指出：與過去中國人的日本觀是一種幻影一樣，過去日本人的中國觀也只不過是幻

影而已。兩者都是把對方拉向自己解釋，但兩者的動機不一樣，中國人是從侮蔑的感情出發，把日本拉像中國，說日本是與中國的直譯；而日本人是從親密的感情出發，把中國拉向日本，說中國與日本文化大體相同。動機雖不同卻同是幻影。吉川先生一針見血地指出，許多日本漢學家將古代的中國與現代的中國一分為二，以為古代的中國是值得尊敬，而蔑視現在的中國。他呼籲日本漢家應將中國做為中國來研究，並盡量去把握中國的全貌的正確的中國學。⁸⁹

吉川幸次郎在 1974（昭和 49）年回憶他留學中國時所提出的研究方法的思考，確實別具慧眼，至為深刻。但是，從四位日本漢學家對中國的意見看來，他們「對江戶漢學的反叛」可能仍是尚未成功的革命事業。二十世紀日本漢學家想掙脫「把中國作日本式的理解」的江戶漢學傳統，目標非常正確；他們努力於「把中國做為中國來理解」，用心至為可取。但是，問題的關鍵是：研究者（日本漢學家）如何才能將「中國作為中國來理解」？如果抽離了研究者的主體性，中國作為一個被研究對象能否被他們所理解？換言之，在中國學研究中，日本漢學家應如何適當地安頓他們作為日本學者的主體性？這才是日本漢學家研究方法論的中心課題。

溝口雄三(1932-)最近對 17 世紀以降的日本漢學家研究提出深刻的反省，他所批判的日本「漢學」具有三項特質：(一)對中國的古典以及近代以前（唐清）用白話文學的古典進行的解釋性或解說性的言論，(二)不以中國為研究對象，(三)為了自己世界的學問。溝口雄三稱這種漢學家為「無中國的中國研究者」。溝口進一步以中國哲學研究者為例說，某些研究者雖然以朱子（晦庵，1130-1200）為研究對象，來分析「理」「氣」等概念或論述朱子政治思想或經濟思想，但是卻對朱子哲學產生的宋代歷史特質以及中國文化世界的特質等問題絲毫不感興趣。這種學者有時好像也為了解說或解釋朱子的思想而涉及作為思想背景的當時的政治與經濟狀況。但，這種研究只是作為哲學論述或解釋的道具而已，並不是對當時歷史狀況本身進行探求。因此，他們完全沒有必要經常關心歷史學的研究成果。而且，他們根本不會考慮這種對歷史的不關心，是對中國這個仍蘊藏著大量未知部分的富有魅力的世界的不關心，是他們作為一名「中國」思想研究者在感性與知性上的不足。為什麼呢？因為他們屬於「哲學」這一學科，是中國哲學的專家，而不是屬於「史學」的中國「史學」專家。就是說，學科的分割制度，保護了服從這個制度的學者的安逸，但同時也壓抑了想要突破這種學科分割制度框架的學者的探求心。這樣，甘於受保護和壓制的無中國的中國研究者們，不斷地再生產出甘於受保護和壓抑的「無中國的中國研究者」。⁹⁰溝口雄三

⁸⁸ 吉川幸次郎，《我的留學記》，頁 4。

⁸⁹ 同上書，頁 162-163。

⁹⁰ 溝口雄三，〈日本的中國思想史研究之改革與進程〉，《國際儒學研究》第 4 輯（北京：中國社會科學出版社，1998），頁 12-26，尤其是頁 16-17。

認為日本現代大學的學問分工制度，為這種「無中國的中國研究者」提供了制度上的保護傘。而且，這種漢學研究者的「自我世界」也是「無中國」的「哲學」世界，也就是研究者個人的對古典愛好的世界，他們筆下陽明學或朱子學的世界，是滿足知識欲的世界，與江戶時代的「漢學」者的世界無甚差別。⁹¹從這個角度看來，現階段日本的漢學界雖與江戶漢學家所處的學術背景已經完全不同，但是他們「對江戶漢學的反叛」，顯然還有一段很長的路要走。江戶日本漢學研究「典範」的顛覆與新的中國學的建立，可能必須同時對研究者（日本漢學家）與被研究者（中國文化）的主體性，進行深入的挖掘。愈能深入研究對象的主體性的人，愈能進行自我瞭解。同樣道理，愈深入掌握研究者自我主體性的人，愈能與研究對象進行有益的對話。兩者的「互為主體性」，正是日本漢學新典範的基石。（2000年7月30日初稿；10月22日二稿）

⁹¹ 同上引文，頁18。

引用書目

中文論著

- 三田村泰助，《內藤湖南》（東京：中央公論社，1972）。
- 小島晉治編，《幕末明治中國聞見錄》（東京：Yumani 書房，1997 年）。
- 小島毅，〈儒教是不是宗教？——中國儒教史研究的新視野〉，收入：周博裕編，《傳統儒學的現代詮釋》（台北：文津出版社，1994）。
- 內藤湖南，《內藤湖南全集》（東京：筑摩書局，1944），收入：王青譯，《兩個日本漢學家的中國紀行》（北京：光明日報出版社，1999 年）。
- ，〈概括的唐宋時代觀〉，《歴史と地理》第 9 卷第 5 號（1922 年 5 月）。此文有中譯本：〈概括的唐宋時代觀〉，收入：劉俊文主編，黃約瑟譯，《日本學者研究中國史論著選譯》第一卷：通論。
- 加地伸行，《儒教とはなにか》（東京：中央公論社，1990）。
- ，《沈黙の宗教——儒教》（東京：筑摩書局，1994，1999）。
- 吉川幸次郎，《吉川幸次郎全集》（東京：筑摩書房，1980）。中譯本見：《中國印象追記》，收入：氏著，錢婉約譯，《我的留學記》（北京：光明日報出版社，1999）。
- ，《支那人の古典とその生活》（東京：岩波書房，1943）。中譯本見：氏著，林景淵譯，《中國之古典學術與現實生活》（台北：寰宇出版社，1996）。
- ，《中國の知恵——孔子についこ》，收入：《全集》。中譯本：氏著，吳錦裳，《中國之智慧——孔子學術思想》（台北：協志工業叢書出版公司，1965，1968）。
- ，《論語についこ》（東京：講談社，1976）。
- 宇野哲人，《支那文明記》（東京：大東館，1912），收入：小島晉治編，《幕末明治中國見聞錄集成》（東京：ゆまに書房，1997）。中譯本見：氏著，張學鋒譯，《中國文明記》（北京：光明日報出版社，1999）。
- ，《中國哲學概論》，王璧如編譯，《中國哲學史》（台北：正中書局，1959）。

年 11 版)。

伊藤仁齋，《論語古義》，收入：《日本名家四書詮釋全書》（東京：鳳出版，1973）。

池田溫，〈陳寅恪先生與日本〉，收入：《紀念陳寅恪教授國際學術討論會文集》（廣州：中山大學出版社，1989）。

青木正兒，〈江南春〉及〈竹頭木屑〉，收入：王青譯，《兩個日本漢學家的中國紀行》。

原念齋等譯注，《先哲叢談》（東京：平凡社，1994）。

桑原鷺藏，〈歷史上所見的南北中國〉，收入：劉俊文主編，黃約瑟譯，《日本學者研究中國論著選譯》第一卷：通論（北京：中華書局，1992）。

張寶三，《唐代經學與日本近代京都學派中國學研究論集》（台北：里仁書局，1998）。

黃俊傑，〈試論儒學的宗教性內涵〉，《台大歷史學報》第 23 期(1999 年 6 月)。

溝口雄三，〈日本的中國思想史研究之改革與進程〉，《國際儒學研究》第 4 輯（北京：中國社會科學出版社，1998）。

實藤惠秀著，譚汝謙、林啓彥譯，《中國人留學日本史》（香港：中文大學出版社，1981）。

增淵龍夫，《歷史家の同時代史的考察について》（東京：岩波書局，1983）。

陳宣恪，〈王觀堂先生輓詞并序〉，收入：氏著，《寒柳堂集》（台北：里仁書局，1980）。

英文論著

Fogel, Joshua A., *Politics and Sinology: The Case of Naito Konan (1866-1934)* (Cambridge: Council on East Asian Studies, Harvard University, 1983).

Fogel, Joshua A., ed. and tr., *Chinese Studies in History*, vol. XVII, no. 1, (Fall, 1983): *Naito Konan and the Development of the Concept of Modernity in Chinese History*.

Fogel, Joshua A., "Confucian Pilgrim: Uno Tetsuto's Travels in China, 1096," in his *The Cultural Dimension of Sino-Japanese Relations: Essays on the*

Nineteenth and Twentieth Centuries (New York: M. E. Sharp, 1995).

Miyakawa, Hisayuki, "An Outline of the Naito Hypothesis and Its Effects on Japanese Studies of China," *Far Easter Quarterly*, XIV:4 (August, 1955).

Miyazaki, Ichisada, "Konan Naito: An Original Sinologist," *Philosophical Studies of Japan*, 8 (Tokyo, 1968).

Stowe, William W., *Going Abroad: European Travel in Nineteenth-Century American Culture* (Princeton: Princeton University Press, 1994).