

東亞文明研究叢書 39

日本漢學研究續探 思想文化篇

張寶三

楊儒賓

◎ 編

臺灣大學出版中心

東亞文明研究叢書 39

日本漢學研究續探 思想文化篇

張寶三

楊儒賓

◎編

臺灣大學出版中心

國家圖書館出版品預行編目資料

日本漢學研究續探：思想文化篇／
張寶三、楊儒賓編 ---初版---
臺北市：臺大出版中心 2005〔民94〕
388面；15*21公分
含索引
ISBN 986-00-2055-8（平裝）
1. 漢學 - 日本 - 論文, 講詞等
033.107 94016179

統一編號 1009402550

東亞文明研究叢書 39

日本漢學研究續探：思想文化篇

編者：張寶三、楊儒賓
策劃者：國立臺灣大學東亞文明研究中心
出版者：國立臺灣大學出版中心
發行人：李嗣涔
發行所：國立臺灣大學出版中心
地址：臺北市106羅斯福路四段1號
電話：02-23630231 轉 3914
傳真：02-23636905
E-mail：ntuprs@ntu.edu.tw

2005年8月初版

ISBN 986-00-2055-8

定價：新台幣450元

導 言

楊儒賓*

(一)

《荀子·正名篇》中曾說：「名無固宜」，我們如要了解語言滑頭（slippery）的本質，「漢學」這個詞語可以提供很好的例證。對當代一般研究人文學科的學者而言，「漢學」指的當是廣義的中國學，「漢學研究」指的即是研究中國學的一個學術領域，這是「區域研究」的用法。對老一輩研究國學的華人研究者而言，「漢學」則指的很可能是清代時期與宋學對立的一門學問，這門學問因為在漢代特別興盛，所以被稱作漢學。但對東北亞的日、韓學者而言，「漢學」這個詞語的涵意又有所不同，它有可能指的是廣義的中國學研究，就像我們上面所提到的當代一般理解的區域研究之情況；但它也有可能指的是用漢字書寫、源於漢文化、但實際上已在日、韓本土生根的一門學問。

本書所說的「日本漢學研究」即包含上述兩種主要的涵意在內，它既可指日本學者對中國學的研究，也可指學者對已在日本本土化的漢文化或具有漢文化精神傾向的學問之研究。這兩系的研究在概念上可以分開，實際上卻呈現了糾結已甚的複

* 清華大學中國文學系教授。

音重唱現象，日本漢學的複音重唱現象在文化研究上是個值得深思的案例。眾所共知，日、中兩國有長期交流的歷史，日本曾大量輸入漢字與漢文化，但也很蓄意的以格義的方式吸納之。在佛學與儒學領域，我們都可看到這樣的現象，甚至日語的訓讀都可視為大和文化消納漢文化的一項策略。但海運東來以後，日本卻又以漢字為載體，大量的反輸入中國新的概念。近代中國輸入日本轉手加工的新概念與新知識之規模如是之大，如是之深，它所提供的刺激事實上已深入骨髓的改造了華人的思維習慣與精神傾向。我們今日研究日本漢學，其意義已經不僅是客觀的研究異域一門自華夏移殖過去的學問，甚至也不僅是透過「他者」的對照以求更深刻的認識自家，而是不可避免的涉身於漢和及東西洋相互指涉的多重意義解讀的一種行徑。

我們其實可以放心的說：不了解廣義的日本漢學，在相當的程度內也就沒辦法了解自己，也無法了解近代東亞史的世界性格。日本漢學不會只是日本的，也不會只是漢學的，它擁有其他學科少見的多重的互文性。臺灣由於特殊的地理位置與歷史處境，它比世界其他任何地區更應該了解日本漢學，也更有能力吸納日本漢學。臺灣是漢文化活動頗為旺盛的地區，它有機會整合來自島嶼與大陸的各種漢學資源，並發展出新的論述。四年前，臺灣第一次出現以「日本漢學」為名的國際學術會議，¹可以說是對這種認識的體現。會議完後，學界頗有迴

¹ 「日本漢學國際學術研討會」，2001年3月16日及17日，臺大中文系、

響，而且在短時期內，同時出版中、日文版的會議論文集，²這顯示「日本漢學」擁有相當值得注意的議題，它是值得進一步開墾的豐饒園地。

(二)

第一屆日本漢學國際學術研討會結束後兩年，由臺灣大學日文系主辦，於 2003 年 11 月 7 日、8 日，假臺灣大學召開了第二屆會議。³次年，又由臺灣大學中文系主辦，於 2004 年 10 月 29 日在臺灣大學舉行了第三屆日本漢學國際學術研討會。⁴這兩次會議的具體成果之一即是包含本書在內的兩本論文集。

本論文集共收論文十篇，其中屬於經學研究者有三篇，屬於孔子研究的文章有兩篇，這兩篇也可劃歸為經學研究的範圍。其餘五篇，一篇屬於小學研究，兩篇是中日交流的影響研究與比較研究，另外兩篇則是對日本重要漢學者的探討，這兩位漢學者歸屬的漢學恰好分別為我們上述所說的「中國學研究」及「日本本土化的漢學」兩種領域。這十篇文章的分配應

清大中文系及漢學研究中心聯合主辦。

² 張寶三、楊儒賓合編：《日本漢學研究初探》（臺北：喜馬拉雅研究發展基金會，2002 年）。2004 年 6 月後，此書改由臺大出版中心出版。日文版見張寶三、楊儒賓主編：《日本漢學研究初探》（東京：勉誠出版社，2002 年）。

³ 此次會議由臺大日文系主辦，臺大東亞文明研究中心、臺大中文系、中研院文哲所、日本京都大學中國文學研究所等合辦，行政院國科會、教育部國際文教處、交流協會臺北事務所等協辦。

⁴ 此次會議由臺大中文系主辦，臺大東亞文明研究中心、臺大日文系、中研院文哲所、國科會人文學研究中心等協辦。

該是偶然的，但由經學佔的比例過半，我們至少可以說：在「日本漢學」這個概念的轄區裡面，儒學佔有相當重要的比例，「日本儒學」與「日本漢學」的概念有相當程度的重疊。

張寶三及江口尚純兩位教授研究《詩經》有年，他們分別探討日本兩位重要漢學者的《詩經》研究，可謂本色當行。清原宣賢乃日本所謂「博士」家的儒者，此一家風的研究在日本有一傳統，而國人知其義者尚少。清原宣賢著作甚夥，張教授〈清原宣賢《毛詩抄》研究：以和《毛詩注疏》之關係為中心〉一文將焦點集中在他的《詩經》學上面。張教授的研究顯示日本《詩經》學研究自有其特色，清原宣賢的《毛詩抄》不但有校勘的價值，它保留的舊注解形貌及日人研究方法都有值得參考之處。

大田錦城是江戶晚期的漢學大家，其著作數量極為可觀，即使放在同一時代的清朝、甚至東亞各國任一時代衡量，其著作之豐都是很顯著的。大田錦城的知識領域甚廣，但經學當是最核心的學問，經學當中的《詩經》學更是他平生專精所在，其相關著作竟達十五種之多。大田錦城治學很難說有特殊的思想傾向，漢、宋兼治，訓詁、義理、考證並重，這大概是他持守的立場，井上哲次郎等人將他的學問列為折衷學派，⁵這樣的判準是可以自圓其說的。但他的著作給人最深刻的印象恐怕還是在考證學上面，所以如果「考據」可以獨立列目，我們將

⁵ 參見《日本倫理彙編》（東京：育成會，1901-1903年），〈折衷學派の部・下冊〉所收大田錦城兩本著作《疑問錄》及《仁說三書》三卷。

他列入考證學派，也是可以說的過去的。⁶大田錦城的學風在他的《詩經》學研究中也可以看得出來。江口尙純教授〈江戶時期《詩經》研究的動向之一：以大田錦城爲主〉一文對大田錦城的《詩經》學作了扼要的介紹，文章附錄〈江戶時期《詩經》關係書目〉可以見出江戶一朝《詩經》研究的梗概。

上述張教授及江口教授兩篇文章帶有較顯著的傳統經學研究的性格，相對之下，張崑將教授〈晚明孝經風潮與中江藤樹思想的關係〉一文則偏向比較研究或影響研究的範圍。《孝經》在十三經中篇幅最小，但它的影響卻不比別的經典少。在兩漢魏晉一片以孝治天下的時代思潮籠罩下，《孝經》自然水漲船高，成爲一代顯學。晚明又是《孝經》極受重視的一個時期，大儒黃道周、呂維祺等人皆有《孝經》學專著問世。尤其黃道周在北京因政治因素入獄，以寫《孝經》傳道化世，其手澤至今猶有存世者，世人爭以爲寶，此一佚事尤堪傳爲儒林佳話。中江藤樹爲日本陽明學之祖，但他在江戶儒學史上的另一顯著現象厥爲表彰《孝經》，中國的王學中人自然也不會不重視《孝經》，但此經在王陽明本人的思想體系中幾乎不佔據任何重要的地位。中、日王學在此點的分殊性表現很值得留意，張君勱先生五十年前曾撰文比較中、日陽明學，⁷但沒有注意到《孝經》的重要性，更不要說此經流傳的相關思想史背景了。張崑將教授此文補充了此段空白。

⁶ 林慶彰、連清吉、金培懿合編：《日本儒學研究書目》（臺北：臺灣學生書局，1998年），即將大田錦城列入考據學派。

⁷ 張君勱：《比較中日陽明學》（臺北：臺灣商務印書館，1955年）。

孔子是儒家的創始者，他是「漢學」此一概念必然會碰觸到的核心人物。大和民族作為異於華夏的異民族，它要吸納作為外來文化的漢文化時，必然跳脫不開「如何消納孔子」這一關。慶長五年，公元 1600 年，藤原惺窩以儒服見德川家康，暢談治國理念，此事被視為江戶儒學史一件劃時代的象徵性事件。同樣重要的象徵意義也見於祭祀孔子這件事上。晚近的研究顯示德川初期的尊孔崇儒具有濃厚的政治目的，因為在十七世紀時期，日本境內唯一可找到有體系的抗衡新興的耶教傳教勢力者，大概只有儒家所代表的整套文化體系。儒門這套體系涵蓋教義與實踐諸面相，實踐面相中即包含對孔子的祭祀。McMullen 教授“The Worship of Confucius in Early Tokugawa Japan.”一文對早期德川日本的一大事因緣，作了詳細的說明。

儒學自在江戶日本生根後，⁸孔子在某一個意義之下，也就是本土化的孔子。日本甚至流傳一個以往中國較少使用的語彙——孔子教，而且隨著「儒教」的公眾形像不斷受損，孔子教遂有逐漸與儒教分道揚鑣的趨勢。自從明治時代確立現代新的大學組織以後，我們發現到日本漢學有個極大的特色，即是主要的漢學家一生往往有一本關於孔子或《論語》的著作。這種傳統至今依然存在。在上世紀後半期，日本學界撰寫孔子著作的質與量仍甚可觀。中嶋隆藏教授〈二十世紀後半日本之孔子研究〉一文舉出八本具有代表性的著作，一一評述。中嶋教

⁸ 當然也有人質疑儒學從來沒在日本生根，如津田左右吉即如此主張。這種史觀如視為「一家之言」，它有種理路。但它很難將這麼清楚的歷史現象解釋掉。

授此文雖然無法完整的籠罩當時的孔子研究，但他的評介可以呈現半個世紀日本漢學的孔子圖像，對於從津田左右吉到淺野裕一人等著作的時代背景，此文更作了精簡的說明。

池田証壽教授〈《玉篇》和日本的古字書〉一文探討的是字書的問題，傳統上將這種學問稱作小學，其內容很難說和本論文集「思想文化篇」的主題直接相關，然而，中國經學和小學原本也有極深的淵源，十三經中即有小學的《爾雅》一經；作《說文解字》的許慎既是偉大的小學家，也是重要的經學家。清代的經學家往往也具備小學的背景，這都是很清楚的事。池田証壽教授此文對勘《玉篇》與日本的古字書，並指出此中土佚書的史料價值，但也警告其價值不宜太過分誇大。池田教授的結論頗有助於此書價值之肯定。日本多保存中土已佚之漢籍，日本漢學界長期以來也多注意到版本的問題。光緒年間，黎庶昌、楊守敬使日，編輯《古逸叢書》，國人漸知海東扶桑多珍貴典籍，池田教授此文再度印證了保存在日本的漢籍資料之價值。

（三）

十七世紀中葉是中日交流史上的一個關鍵時刻。1644年，大明王朝亡於滿州地區一個小部族，大明王朝一些義不帝秦的子民紛紛流亡海外，積極或消極抵抗。其中鄭成功率領大批軍民渡海居臺，這是規模最大、影響最遠的一支。同一時期，另有些士子與僧侶東渡扶桑，並在彼地開花結果。陳元贊、朱舜

水、隱元、獨立、心越等人即為其中的佼佼者，朱舜水與隱元影響尤大。

如果朱舜水體現的是朱子學的精神的話，隱元帶到江戶日本的則是一種新的禪宗風格。禪宗在近世中、日交流史上一直扮演很重要的角色，宋、元時期東渡的華僧以及西來的日僧，先後將這株生於印度、長於華夏的思想奇葩移往扶桑，並在彼地展現新的風貌。這股禪學東傳的運動歷時甚久，隱元傳去的臨濟禪自然不是首次東渡，但隱元所開啓的日本黃檗一系，論支脈之廣，論對相關文化領域影響之深，應該都是之前的華僧所比不上的。隱元不像之前的華僧多隻履（最多加上極少數弟子）東渡，他帶到日本的也不只是佛學。隱元東渡是個特殊的形態，他除了帶領一批僧侶同行外，也帶領了一批藝匠。所以他除了帶去禪學外，也帶去醫學、書法、藝術、建築、飲食等等知識，學者或認為隱元代表的是集體的文化移民，這個判斷是合理的。有關隱元研究的文章雖然已不再陌生，但中文著作中論照顧面之廣、論斷之中肯，徐興慶教授〈隱元禪師對德川中期日本文化之影響〉此文仍是當中之佼佼者。

伊藤仁齋與戴震分別是江戶儒學與清朝儒學的代表人物，這兩人之間的思想頗有近似處，中、日許多學者都已見到了。伊藤仁齋是否影響了戴震？或者吳蘇原是否影響過伊藤仁齋？就目前所見的資料而言，大概都只能視為聊備一說的揣測。拙作傾向於仁齋與戴震的思想都是獨立發生的，獨立發生當然不是意味著彼此前無所承，或者說他們可以獨立於時代思潮的影響之外。而是指他們的主導性思想是自己綜合各種相關

的思想因子後，提出突破當時主流思潮的新說。筆者認為伊藤仁齋與戴震代表的新說是種相互主體性的倫理觀念，日文的術語「間柄」似乎更可以表達構成人格的「間主體性」。戴震則用一個更簡約的語言「情理」稱之，藉以顯示倫理的情感交通性格。伊藤仁齋與戴震力反程朱理學的超越性，他們的反對固然有知識論的理由，但也有倫理學的要求，筆者認為後者更重要。亦即筆者認為伊藤仁齋與戴震在儒學史上的意義乃是他們所作的主體性的批判，他們將人性從超越的「性即理」拉到「血氣心知」的層次立論。

內藤湖南是近世漢學京都學派的奠基者，他記者出身，對現實世界的感受很敏銳，國人對他提出的唐宋文明說以及文化發展模式都不會太陌生，事實上，他可以視為「近代中國起於何時」這個問題意識的主要推動者。二十世紀之交是中國各種思想糾結最深的一個年代，內藤湖南身為重要漢學家，又身為現實感極強的中國通，他免不了會深陷「中國情意結」裡。二次戰後，他的一些對華言論自然引起批判，他的學說因而也引起各種不同的解讀。隨著歷史的推移，一些私人性的論點慢慢地退到歷史舞臺之後，內藤湖南對中國史學的洞見又逐漸重現光彩。Fogel（傅佛果）教授是將內藤湖南介紹到英語世界的有力人士，在代表作出版多年後，他重新反省他以前的代表作疏忽的兩點：內藤湖南對中國文化了解之貢獻，以及他對內藤湖南的「中國觀」之印象，這兩點原本就是其代表作《內藤湖南：政治與漢學》所想解釋的議題。經過多年的積澱，他對此有更清澈的認識，Fogel 教授此文重新界定內藤湖南史學的意義。

「如何安排理想的政治秩序」一直是儒者關懷的核心議題，傳統的儒者大體上懷抱著「天下」的概念，中國居四夷之中，天子以德政教化天下；四夷則以朝貢的形式，和中國維持一種以禮為中心的國際關係。到了十九世紀，面對新興的西洋民族國家的衝擊，如何改造舊有的國家及國際概念，以應付新的世界秩序，遂成為當日儒者最感迫切的議題。中國的郭嵩燾、梁啟超在這點上曾下了工夫，日本儒者從幕末以來，也不斷的思考同樣的問題。因為中、日儒者面臨同樣的處境，所以都想打造一個以現代民族意識為中心的民族國家。會澤安作為江戶後期水戶學派的代表人物，他在思考新的日本國家的性格這點上，具有相當的代表性。甘懷真教授〈日本江戶時代儒者的「天下」觀念：以會澤安《新論》為例〉此文是他研究東亞禮儀政治長期計劃下的一環，這個議題既具有學術意義，也可能會有現實上的作用。對於堅持主權國家思維方式的人而言，甘教授此一議題提供了另一種思維的向度。

（四）

「日本漢學」不管是作為日本學分支之一的一門學問，或者作為「日本的中國學研究」，它都有極顯著的特色。我們不妨再重複一次前文的主題：日本漢學與中國本土的「漢學」自然有密切的關聯，但卻又有自己獨立的論述脈絡。首先，日本漢學一向有依照日本思想風土所作的選擇，從儒佛、建築、詩畫的形態上，在在都可以看出和風的特色。另一方面如就歷史

的發展而論，日本漢學就像日本國勢一樣，它在歷史推移的過程中，比中國更敏感的接觸到現代化的問題。現代中國學問的分類或定調，其起源最大的推動力量往往來自日本，而不是中國。它在新舊學風的轉換過程中，提供了華人學者一個很好的參照範例。

研究漢學，日本漢學是不可跳過的議題。在第一屆日本漢學國際學術研討會的主題演講中，鄭清茂教授曾引已故日本漢學家吉川幸次郎的話語道：「爲了中日關係的改善，對中國也有要求。那就是希望能多瞭解日本，特別是日本文明的歷史」。吉川教授的呼籲極友善、極理所當然，是原本不需要任何人點醒的聲音。因爲我們只要深入到「日本文學」或「日本漢學」這些語詞的表象後面，即可發現到流動在「漢學」底層的是片流動的、黝黑的文化能量，「日本漢學」與「漢學」間的關係是彼此迴復的（reverse），不存在片面的霸權論述的問題。

「漢學」是迴復的，因此，原則上說來其指涉是極度曖昧的。本篇導論在古典學的框架下立論，化繁爲簡，所以僅能作出上面的陳述。如果要談得更清楚的話，翻案可能要更徹底，但更徹底的結果則可能使得此一概念更顯得曖昧。和辻哲郎在戰前的著作中提及日本的民族精神時，曾經說過：「當我們沒有特意探觸日本精神時，我們自認爲知道它爲何物。然而一旦這個問題被提及了，就逐漸感到不能確定了。最後，我們發現根本沒有人知道什麼是（日本精神）」，⁹我們如果把日本人

⁹ 引自和辻哲郎：〈日本精神〉，《續日本精神史研究》，參見《和辻哲郎全集》

的發言位置改成華人，把「民族精神」改成「漢學」，和辻哲郎這段話完全可以適用，但這種來自概念本身或方法論的反省，應該留待下次的會議繼續討論。¹⁰

（東京：岩波書店，1962年），卷4，頁281。括弧的文字為筆者所補充。

¹⁰ 第四屆日本漢學國際學術研討會，由臺灣大學東亞文明研究中心主辦，於2005年5月在臺灣大學舉行，會議的主題即為：「日本漢學中的研究方法」。

日本漢學研究續探：思想文化篇

目 次

導 言.....	楊儒賓	i
壹、清原宣賢《毛詩抄》研究：		
以和《毛詩注疏》之關係為中心.....	張寶三	1
貳、江戶時期《詩經》研究的動向之一：		
以大田錦城為主.....	江口尚純	53
參、晚明孝經風潮與中江藤樹思想的關係		
.....	張崑將	105
肆、隱元禪師對德川中期日本文化之影響		
.....	徐興慶	171
伍、交感的人倫世界之發現：		
伊藤仁齋與戴震思想合論.....	楊儒賓	207

陸、日本江戸時代儒者の「天下」觀念： 以會澤安《新論》為例.....	甘懷真 239
柒、二十世紀後半日本之孔子研究	中嶋隆藏 271
捌、《玉篇》和日本的古字書	池田証壽 295
玖、The Worship of Confucius in Early Tokugawa Japan.....	James McMullen 313
拾、Naitō Konan 內藤湖南 and His Historiography 內藤史學：A Reconsideration in the Early Twenty-first Century.....	Joshua A. Fogel 343
名詞索引.....	371
人名索引.....	377