

# 海外典籍與日本漢學論叢

李慶 著

中華書局

南京大學域外漢籍研究所專刊

本書出版得到南京大學“985 工程”三期  
項目資助

## 總 序

張伯偉

十六世紀以來，在一些西方的文獻中，往往提到中國人有這樣的自負：他們認為惟獨自己纔有兩隻眼睛，歐洲人則只有一隻眼睛。這些記載出自英國人和葡萄牙人，而法國的伏爾泰也曾謙遜地認同這種說法：“他們有兩隻眼，而我們只有一隻眼。”用兩隻眼睛觀察事物，是既要看到自己，也要看到他人。是的，作為中國文化基本價值的“仁”，本來就是著眼於自我和他者，本來就是在“二人”間展開的。不過，當大漢帝國雄峙於東方的時候，儒家“推己及人”的政治理想，即所謂的“仁政”，實際上所成就的卻不免是以自我為中心的天下圖像。政治上的冊封，貿易上的朝貢，軍事上的羽翼以及文化上的四敷，透過這樣的過濾網，兩隻眼所看到的除了自己，也不過是自己在他人身上的投影。這與用一隻眼睛去理解事物，除了自己以外看不到他人的存在，又有甚麼本質的區別呢？

從十三世紀開始，陸續有歐洲人來到東方，來到中國，並且紀錄下他們的觀察和印象。於是在歐洲人的心目中，逐漸有了一個不同於自身的他者，也逐漸獲得了第二隻眼睛，用以觀察周邊和遠方。不僅如此，他們還讓中國人擦亮了第二隻眼睛，逐步看到了世界，也漸漸認識了自己。不過，這是在中國人經歷了近代歷史血和淚的淘洗，付出了沉重代價以後的事情。

同樣是承認中國人有兩隻眼，但在德國人萊布尼茨看來，他們還缺少歐洲人的“一隻眼”，即用以認識非物質存在並建立精密科學的“隻眼”。推而廣之，在美國人、俄羅斯人、阿拉伯人及周邊各地區人的觀察中，形形色色、林林總總的中國，也必然是色彩各異、修短不齊的形象。我們是還缺少“一隻眼”，這就是以異域人觀察中國之眼反觀自身的“第三隻眼”。正如一些國外的中國學家，曾把他們觀察中國的目光稱作“異域之眼”，而“異域之眼”常常也就是“獨具隻眼”。

然而就“異域之眼”對中國的觀察而言，其時間最久、方面最廣、透視最細、價值最高的，當首推我們的近鄰，也就是在中國周邊所形成的漢文化圈地區。其觀察紀錄，除了專門以“朝天”、“燕行”、“北行”及“入唐”、“入宋”、“入明”的紀錄為題者外，現存於朝鮮—韓國、日本、越南等地的漢籍，展現的便是“異域之眼”中的中華世界。這批域外漢籍對中國文化的每一步發展都作出了呼應，對中國古籍所提出的問題，或照著講，或接著講，或對著講。從公元八世紀以降，構成了一幅不間斷而又多變幻的歷史圖景，涉及到制度、法律、經濟、思想、宗教、歷史、教育、文學、藝術、醫藥、民間信仰和習俗等各個方面，系統而且深入。

從學術史的角度看，域外漢籍不僅推開了中國學術的新視野，而且代表了中國學術的“新材料”，從一個方面使中國學術在觀念上和資源上都面臨古典學的重建問題。重建的目的，無非是為了更

好地認識中國文化,更好地解釋中國和世界的關係,最終更好地推動中國對人類的貢獻。二十世紀中國學術新貌之獲得,有賴於當時的新材料和新觀念,用陳寅恪先生的著名概括,即“一曰取地下之實物與紙上之遺文互相釋證”,“二曰取異族之故書與吾國之舊籍互相補正”,“三曰取外來之觀念與固有之材料互相參證”。域外漢籍可大致歸入“異族之故書”的範圍,但其在今日的價值和意義,已不止是中國典籍的域外延伸,也不限於“吾國之舊籍”的補充增益。它是漢文化之林的獨特品種,是作為中國文化對話者、比較者和批判者的“異域之眼”。所以,域外漢籍既是古典學重建過程中不可或缺的材料,其本身也應成為古典學研究的對象。正是本著這一構想,我們編纂了“域外漢籍研究叢書”。其宗旨一如《域外漢籍研究集刊》:推崇嚴謹樸實,力黜虛誕浮華;向往學思並進,鄙棄事理相絕;主張多方取徑,避免固執偏狹。總之,我們期待著從“新材料”出發,在不同方面和層面上對漢文化整體的意義作出“新發明”。

“樂意相關禽對語,生香不斷樹交花”,宋儒曾把這兩句詩看作“浩然之氣”的形容;“山川異域,風月同天;寄諸佛子,共結來緣”,唐代鑒真和尚曾因這四句偈而東渡弘法。我願引以為域外漢籍研究前景和意義的寫照:它是四方仁者的“同天”,是穿越了種種分際的交匯,是智慧的“結緣”和“對語”,因此,它也必然是“生香不斷”的光明事業。

是為序。

## 前 言

這是筆者二十多年來，有關海外典籍和日本漢學研究部分文章的彙集。

海外典籍和漢學研究，是一個近年越來越被學界關注的領域，而中國的典籍流布海外，卻不是始自今日。

現在留存在海外的漢籍，有的是乞討去的，有的是恩賜的；有的是帶出的，有的偷走的；有的是買去的，有的是搶去的；至於各國的模仿翻刻，則是在異國他鄉的變種。每一批甚至一種典籍，都有著具體真實的歷史。

東方的王仁渡海所帶的《論語》，歐洲傳教士攜出的地圖，南方印度支那列島孤獨的碑刻，北方黑水城深藏的文書，所有這一切，都伴隨著中國的輝煌、夢想、哀怨和悲憤。至於中世紀中亞怛羅斯之戰的戰俘，近現代西域敦煌卷子的流失，則帶有刀痕和鮮血的創傷。

今天，我們正走出百年低谷，站在歷史的陡坡上、努力向前跋涉。如果不瞭解在漢籍流傳中所包含的一二千年中國和世界交流的坎坷歷程，不吸收數百年來跌入谷底的經驗教訓，就會失去前進的基礎，也就無法描繪未來的藍圖。所以，對海外漢籍的研究，作為中國文化建設的一個組成部分，應該有著自己的位置。

近三十年前，師友們和筆者開始從事這方面探討時“執戟獨彷徨”的感覺還記憶猶新，而放眼今日，以“海外漢學”“海外中國學”“比較文學”為名，帶有“海外”“域外”“國際”“比較”等等名號的研究和活動，已如春草叢生，到處可見。這和我們祖國改革開放，走向世界的步伐是一致的。在這過程中，越來越多的學者認識到，研究

現代的科學技術、經濟管理、思想文化那自不用說，即使是中國傳統古籍的研究，也必須面向世界。當然，面向世界，既不是割斷自身的歷史，匍匐在外國“救世主”的腳下當奴才；也不是趾高氣揚，自命為人類的“上帝”。而應該是冷靜地反省自身，平等地面對他人。

這種變化，或許反映出我們走出了自卑和焦躁，開始有了自信，比較能夠正視中國文化在世界上的客觀位置，探討它的價值和不足，探討它在人類文明中應該發揮的作用和應有的地位了。中國是世界一部分，中國文化理所當然是人類文明的有機組成部分。

這方面還有大量的工作要做，道路還很漫長。我們都不過是長河中的一點水珠而已。那麼，目前在古典文獻研究，海外漢籍和漢學研究中，有哪些問題值得、或應當進一步關注呢？筆者認為：

### 一，海外中國典籍收存情況的調查彙集

漢文的典籍，據說在十八世紀以前，占人類文字記錄的大半。但古往今來，到底多少古籍流傳到海外？被收藏在什麼地方？目前似乎尚未清楚。很高興地看到，國內一些部門和單位已經開始在重視這個問題了。

### 二，亡佚或稀見文獻的搜尋整理

在這方面，早就有學者在探索開拓。繼續先行者的工作，我們應不斷努力。不僅要關注隋唐五代以前的簡帛文書，關注宋刊元刻，還應關注明清文獻，關注近代各種資料的收集整理。結合專題，分析探討，深化研究，有所創新。

### 三，典籍流傳具體過程的探索考察

典籍是物質的。回顧中國典籍的外傳歷史，任何一種或一批書籍的流傳，都涉及具體的人和事。通過對典籍流傳的分析，就可以對歷史上個人、宗族、地區、民族、國家的興衰變遷，進行更切實的探討，進而揭示深層的社會和歷史原因。

### 四，文化交流和學術史的開拓研究

典籍作為文化觀念的載體，它的流傳，還有抽象的一面：觀念和思想的流布。書籍不僅是物質的，也是精神和文化的。中國典籍在不同國度中，產生的影響不同，被接受和研究的方法也不同。所謂文明的衝突和交流，和典籍的流布、闡釋、理解、受容，研究，密不可分。

因此，要求我們從思想文化和學術史的角度，開拓對中國典籍的闡釋，研究受容過程的學術史。

可見，空白甚多，有待更進一步的耕耘。照魯迅先生的說法，“單是話不行，要緊的是做。”（《門外文談》）光吆喝空談，是無濟於事的。

於是，話便要回到這文集的本身了。

南京大學張伯偉教授爲了推動這方面的研究，來函說要編域外漢籍研究的叢書，可以照顧我也出一本。現在國內出書的行情，學界是清楚的。對於老朋友的關切，我內心自然感到溫馨。

領此厚誼，本來想彙集一些文獻考證的論文，但這和整個叢書的主題似有點不協調。所以根據伯偉的建議，改換成更帶有海外文獻和漢學色彩的文字。於是就有了這本“論叢”。

這“論叢”，並非是論文“叢林”的意思。“海外典籍和漢學”研究，是無盡的莽原，汪洋的大海。這裏只是筆者在這學術的叢林中，探找前進道路時砍下的零星柴草；是在知識大海中，漫游尋覓的浮生水藻。原本是聊以生火取暖，飲食度日的。現承蒙關照，彙集成“叢”而已。

由於這些文字前後時間相距將近三十年，發表的場所不同，文章的性質不同，涉及到文學，史學，哲學，語言，藝術等不同領域，加上不是系統性的論說（關於國內古典文獻研究，明代文學和思想研究，近代學術史研究等專題，擬另編集），所以文章篇幅長短不一，體裁風格各異。稍可告慰的是，就內容而言，倒都是和“海外漢籍”和

“漢學”有關的,或可供有興趣者參考。

全書大致分為兩部分:

一,總論部分,主要是探討和海外典籍、日本漢學有關的一些學術史、文化史的理論、方法論問題;

二,分論部分,主要包括兩個方面,一是具體個案的研究;一是對日本學者以及學術研究成果的介紹。基本按照時代前後順序排列。

有的大人物,“悔其少作”,以顯天生異質。而筆者原來就是從飄著鹹腥海風的農場民工,從汗流浹背的碼頭苦力中走出來的,坦承自己的粗淺。由於時代的際遇,師友的關照,好不容易走進了學術園地,又完全因偶然的機遇,走出了國門。三十多年來,自認是在努力著,跋涉著,探索者,追求著。留下的這些文字,如工人做工、農民種地一樣,都是人生旅途上坎坎坷坷、踉踉蹌蹌的足跡。把這些東西彙集起來,也算是一種對自己人生的回顧,是對師友關照的交代吧。當然或許也可為一些想查找有關文字參考、批判、指正的同仁們提供一點方便。

所以,粗淺就任其粗淺。除了若干原來發表時明顯的錯字、標點以外,文字大多都仍其舊。有個別文章,在刊出時,由於各種原因,編者作了刪削,在此則根據原稿刊出,並在文下注明。

真誠地期待著各方的批評、指教。

是為前言。

李慶 於日本金澤卯辰山麓  
2009年12月25日草  
2010年1-2月修改

# 目次

前言 .....	1
----------	---

## 總論

### “儒教”還是“儒學”？

——關於近年中日兩國的“儒教”說 .....	1
也談“內藤湖南的‘唐宋變革論’” .....	22
《崔東壁遺書》和 20 世紀初中日兩國的“疑古”思潮 .....	53
《氣的思想》中譯本序 .....	66
康拉德·托特曼《日本史》中譯本序言 .....	75

## 分論

### 日本近代的《詩經》研究

——以《十月之交》為中心 .....	82
--------------------	----

### 王逸《招魂章句》考辨

——日本鈔本《文選集注》和洪興祖《補注》 本文獻研究 .....	111
-------------------------------------	-----

吉川幸次郎的阮籍研究 .....	131
------------------	-----

斯波六郎的《文心雕龍》研究 .....	151
---------------------	-----

日本的《昭明文選》研究 .....	160
-------------------	-----

### 亂世詩人的畫像

——讀興膳宏先生的《生於亂世的 詩人們——六朝詩人論》 .....	188
--------------------------------------	-----

《六朝道教史研究》中譯本前言 .....	193
伊藤正文先生的唐代文學批評研究 .....	200
中島敏夫先生的中國文史研究 .....	211
《唐代研究指南》和《文選索引》 .....	220
“北宋本”《新雕入篆說文正字》考 .....	231
劃時期的勞作	
——尾崎康教授所撰《正史宋元版之研究》 .....	244
日本道教研究的新成果	
——中嶋隆藏所著《雲笈七籤的基礎研究》 .....	248
三上次男的《金史研究》	
——關於日本的金朝歷史研究概述 .....	256
《耕織圖》的歷程	
——從宋濂《題織圖卷後》談起 .....	275
王國維鈔校本《錄鬼簿》略論 .....	304
日本所存“明刊《李卓吾批評繡襦記》” .....	311
20世紀日本明代研究概述 .....	331
日本所存歸莊遺墨《墨竹詩》考 .....	366
黎庶昌和島田重禮 .....	380
晚清的旅日詞人孫點 .....	398
《人間詞話》的“人間”考 .....	410
兩種日本現存《傳奇匯考》鈔本考 .....	419
嘉業堂藏書的流變及其與日本的關係 .....	450

## “儒教”還是“儒學”？

——關於近年中日兩國的“儒教”說

問題的提起。

1992年，在東京舉行的漢字文化圈第三次研討會上，京都大學教授島田虔次作主題發言。筆者在大會上，向島田先生提了一個問題：“在您的發言中，所說的儒教和一般所說的‘儒學’是否是同一概念？”因為筆者感到，這兩者是有所不同的。

他沉思了一下，說，“我要再思考一下。以後回答吧。”

這個問題，一直留在我的心中。時而關注，發覺中日兩國學術界中，涉及該問題的資料不少，而關於儒學還是儒教的論說，由來已久，近年更多。

十九世紀中葉以來，日本學者往往稱儒家為“儒教”，近年日本學人亦以“儒教”為慣用語，例如：武內義雄的《儒教之精神》（收入《武內義雄全集》第4卷，東京，角川書店，1970年），加地伸行的《何為儒教？》（中央公論社，1992年）荒木見悟有《佛教和儒教》（東京，研文出版，1993年）；木全德雄翻譯韋伯的《中國的宗教》（The Religion of China: Confucianism and Taoism）譯作《儒教與道教》（東京，創文社，1993年），岡田武彥有《儒教精神和現代》（東京，明德出版社，1994年），板野長八《儒教成立史的研究》（東京，岩波書店，1995年），小島毅的《儒教與儒學涵義異同重探》（《當代儒學主題計畫》第二期小型研討會論文，臺灣中研院文哲研究所，1998年），市川本太郎的《日本儒教史》（東京，汲古書院，2006年）等。

近年來，中國的學者提倡“儒教”說法的，比如，任繼愈宣稱孔

子所創立的就是“儒教”(任繼愈《從儒家到儒教》,見《人民網》2007年3月7日),有的學者撰寫了“儒教史”(李申《中國儒教史》,上海人民出版社,1999年),有的主張“儒教”是中國全體公民的宗教,甚至是“國教”。召開了有關的研究會,出版了專門的論文集。(如《儒教問題爭論集》,北京,宗教文化出版社,2000年)

這一問題也被歐美的學者所關注。如,據說,美國宗教學會2006年年會於11月18日到21日在華盛頓召開。有若干“中國宗教”和“儒家傳統”專題小組,俄亥俄州肯揚學院(Kenyon College)的Joseph Adler(阿迪樂)發表了“Confucianism as Religion/Religious Tradition/Neither: Still Hazy after All These Years”(《儒學作為宗教還是宗教傳統,或兩者都不是:多年至今,仍然模糊》)

這些現象引起我的思考。

儒家之說是不是宗教?對於中日兩國稱“儒教”這一現象,應當如何認識?僅僅是一個名詞的偶然差異,還是有另外的因素所致?在此表像的深層,是否有著某種文化的意蘊,反映出中日兩國社會文化的異同呢?這就是本文想要探討的問題。

一,從“儒學”原始形態來看,不是現在一般意義上所說的“宗教”。

1,最早的“儒”,在孔子以前就存在。

《周禮·大宰》“以九兩系邦國之民”,“四曰儒,以道得民。”,《說文·人部》“儒,柔也,術士之稱。”,可見,“儒”的本意,是社會有知識之人的一種。或可以說是“術士”<sup>①</sup>。

我們現在說的“儒學”“儒教”的“儒”,不是這樣意義上來說的,而是指孔子所創立之學。“儒,孔子道也。”(見《淮南子·俶真訓》

<sup>①</sup>對這“術”字也是有不同理解的。還有日本的白川靜主張,原始的儒有上層和下層之分,見所著《孔子傳》,中央公論社,1972年,這裏不展開了。

“孔墨乃始終列道而議”條高誘注)

至於有的學者“挺身而出”把“儒教”作為中國“五千年文化成果的代表”<sup>①</sup>，其實並非新見，乃是重提約百年前日本服部宇之吉的舊說。日本學者服部宇之吉，早在 1916 年的《東洋倫理綱要序》中就說：“儒教是民族性之教義，孔子出春秋時代，集先聖之道而為大成。變民族性之教義而為世界性之教義。”又稱中國“六千年的歷史”以孔子教為“精髓”。<sup>②</sup> 這就說得範圍更廣大，歷史更悠久了。

但是，和歷史事實不符。難道儒家能代表老子和道教？代表中國的佛教？代表秦始皇，劉邦？王充，曹操？代表梁啟超，毛澤東？

2, 我們所說的宗教——這裏是說通行意義上的宗教(英文“Religion”)——一般是指一種對於神或者不可知力量的信仰。<sup>③</sup>

孔子創立的學說，並非是這樣的宗教。

這樣說的根據，是大家多加引用的話：“子不語怪力亂神”(《論語·述而》)對此，中日的研究者有各種不同的解說。現代中國學者一般等都認為，這反映了孔子對於鬼神加以回避的理性態度。

現代的日本學者，有持此看法的，如宇野哲人《論語新釋》(講談社學術文庫，1979 年)，吉川幸次郎《論語》(朝日新聞社，1959 年)，金谷治說：“孔子的關心，集中在人生問題。”持一種“排除神秘”的合理主義立場。<sup>④</sup> 合山究認為孔子對於天命說“抱有懷疑態

---

① 見《人民日報》2005 年 4 月 22 日，又，見《人民網》2007 年 3 月 12 日。

② 參見拙著《日本漢學史》第一部，510 頁，上海外語教育出版社，2002 年。又見服部宇之吉所編《漢文大系》(富山房，1909—1916 年)中的《禮記解題》。

③ 宗教的定義，也和文化一樣，有各種不同的理解，而一般認為，原始的宗教主要有兩個基本的要素，神話信仰和儀禮。可參見田丸德善等著《講座宗教學-1》，第 132 頁，182 頁，東京大學出版會，1977 年，而更嚴密的宗教，還應包括教祖，教典，教團等要素。

④ 《金谷治中國思想論集》上，213 頁，平河出版社，1997 年。

度”，“非常了不起。”<sup>①</sup>

當然也有反對者。

中國持反對意見的學者指出，孔子有“敬鬼神而遠之”（《論語·雍也》）等孔子的話來說明孔子對鬼神並“未完全否定”，以證明他和彼岸世界的“神”，並沒有完全斷絕關係。又舉出“祭神，如神在”（《八修》）等進而推斷孔子是爲了維護“天命”“鬼神”的地位，是“唯心論”者。<sup>②</sup> 從上一世紀八十年代以來，又認爲孔子創立的是“孔教”。

日本的學者也有這樣認爲的，比如，加地伸行認爲，孔子是帶有宗教性的。<sup>③</sup> 他在《何爲儒教？》一書中，又提出當時孔子把儒家的宗教性和禮法性分離的說法。

這些說法值得商榷。

作爲一種思想的發展，不可能完全脫離原來傳統的思想資料，不可能脫出思想家所處時代的歷史環境。在孔子時期，中國社會對自然的認識，當然還沒有走出先是帶有人格神性質的“帝”，後來的非人格神的外在的“天”等主宰的陰影。

我們在研究中，不能僅僅靜止地抽出個別的詞語來闡述，必須從整個思想的體系上，從發展的趨勢上去認識，才能正確把握一種思想或學說的本質。

把孔子所創立的儒家學說，放在我國古代思想發展的長河中看，他對所謂的“天”“神”的態度，如，他說：“天何言哉，四時行焉，百物生焉，天何言焉”（《論語陽貨》），和他以前的文獻記載中所見

---

① 合山究《論語的讀法 and 解釋》，載《論語的世界》19頁，中央公論社，1992年

② 見任繼愈主編《中國哲學史》第一冊，人民出版社，1979年。又見《再談儒家和儒教》2007年3月2日《人民網》轉載《北京日報》。

③ 見加地伸行等編注《論語》175—176頁，角川書店《鑒賞中國的古典》，1987年。

的高周時代對於人格神,或非人格神的“帝”“天”的態度敬畏,崇奉相比,比如,《大盂鼎》的銘文:“丕顯文王,受天有(佑)大命”,<sup>①</sup>是在強調增強作為被主宰的“人”的力量,還是在擴大“神”的主宰,而壓縮“人”的地位呢?對於神靈的態度,和前人的虔誠相比,是沒有變化呢?還是變得理性了,或者說理性因素增多了呢?答案,我想是很清楚的。<sup>②</sup>

這正是孔子思想的積極因素之所在。

3,從秦漢時期主要的學派的論說,比如《莊子》的《天下篇》、《荀子·非十二子》、《韓非子》的《顯學》《五蠹》,司馬談的《六家要旨》等等的記載中——這是當時人對儒家的認識——來看,有什麼地方是把儒家學說作為宗教呢?相反,在那個時代,儒家在相當程度上是作為相信鬼神學派——比如說墨家的對立面顯現的。<sup>③</sup>

《莊子·大宗師》引孔子之言:“彼游方之外者也,而丘游方之內者也,外內不相及。”他明確地認識到自己的和古代的“方外”之士有別,乃是世俗之人。<sup>④</sup>

給一個反對或者至少對“神靈”持回避態度的學說,戴上“宗教”的冠冕,把一個自稱是世俗中的人,稱為教祖,妥當嗎?

孔子更多的是一位思想家,教育家,而不是一位宗教教祖。

---

①關於這方面的記載,可參見陳夢家《殷虛卜辭綜述》第十七章,561頁以降(北京,科學出版社,1956年)。又,日本赤塚忠《中國古代的宗教與文化》第205頁以降(東京,研文社,1990年)。

②參見拙著《中國文化中人的觀念》,第一章第二節(上海學林出版社,1996年)。

③見《韓非子·顯學》:“世之顯學,儒墨也”,又,《孟子·盡心下》:“逃墨必歸於楊,逃楊必歸於儒”。

④這裏的解說,見福永光司《莊子》269—272頁(朝日新聞社,1966年)。當然,從文獻的角度,此言是否為孔子原話,可以再考,然而,反映了戰國時代對於孔子的認識,當無大錯。

4,主張儒學就是宗教的李申在所著的《中國儒教史》中,把儒教的形成時期放在漢代,<sup>①</sup>那麼,從邏輯上說,這也就是承認,在此之前,孔子以來的儒家學說並非儒教。

二,從儒學的展開歷史看,在中國,儒家學說的主流,從來沒有成爲如西方“Religion”那樣意義上的宗教。

1,孔子以後的儒學是否就是宗教呢?

一般認爲,是孔子確立了儒學,而持“儒教”論者,有的認爲是孔子確立了儒教,如日本的加地神行。<sup>②</sup>

也有學者認爲認爲漢武帝時,儒教才確立。如中國的李申,見前引的《中國儒教史》第二章,日本的金谷治在1965年的一篇介紹性文章中說,漢武帝時,儒教成爲“國教。”<sup>③</sup>

衆所周知,漢代建元五年(公元前136年),武帝建“五經博士”,確立了“五經”的經典地位。當時的“五經”:《周易》有“施(仇),孟(喜),梁丘(賀)三家”,後又有費氏之易。《尚書》是歷史的檔案,漢代有歐陽和大小夏侯之學,後又有今文,古文之分。《詩經》,主要有兩種說法,一是“采風”說,一是宮廷祭祀說,而傳此後學有毛詩,三家詩等。《禮》,先是《儀禮》《禮記》之學,有后氏,大小戴(戴德,戴勝),後又有傳爲劉歆所定的《周禮》。《春秋》其主要宗旨,雖說從先秦時代以來,就有不同說法(漢代有五家,後傳三家:公羊,穀梁,左氏;鄒氏,夾氏不傳),無論最初立於學官的公羊學,後來

①上海人民出版社1999年12月第1版,見該第二章第一節《儒教的誕生》。

②見所著《何爲儒教?》,日文本,52頁。

③這篇《春秋戰國和古代印度》原是《思想的歷史2》中的一篇,是他早期的敘述性文字,筆者認爲,當是沿襲日本語境中的一般用法,未必是研究的結論。前引《金谷治中國思想論集》書,488頁。