

## ※ 研究動態 ※

# 明治、大正時期的經學研究： 以東京帝國大學文科大学為說

張文朝\*

## 一、前 言

東京帝國大學是依據帝國大學令於明治十九年(1886)三月一日成立，統合舊東京大學及工部大學校，分法、醫、工、文、理等五科大学及大學院<sup>1</sup>。文科大学在明治十九年度即已分成哲學科、和文學科、漢文學科、博言學科(即今之語言學科)等四學科。其中與支那學(中國學)相關的教授有：島田重禮、內藤耻叟、南摩綱紀三人，教授的科目有：經學、支那(東洋)哲學、漢文學、支那歷史、支那古代法制等<sup>2</sup>。此等為漢文學科所有(一至三)年級所必修之科目。依上面所列之科目，三年的學分，分別為：經學九學分、支那(東洋)哲學九學分、漢文學十二學分、支那歷史十學分、支那古代法制十一學分，為四學科之冠。和文學科須修東洋哲學三年九學分，支那歷史三年三學分，支那古代法制三年十四學分。哲學科只須修東洋哲學三年十二學分，漢文學選修(可不選)二年八學分。博言學科只須修漢文學三年十一學分，支那語三年三學分<sup>3</sup>。從上面的履修學分數來看，漢文學科最吃重，且只有它有經學的科目。

---

本文為執行科技部專題研究計畫：「明治、大正時期的詩經學研究」之部分成果；原為2020年9月2-4日參與中國文哲研究所經學研究室所舉辦的「反思古典：經學解讀的多元視角」研習營之學生而講。

\* 張文朝，中央研究院中國文哲研究所副研究員。

<sup>1</sup> 帝國大學編：《帝國大學》(東京：帝國大學，1886年)，目錄，頁1-2；本文，頁3。

<sup>2</sup> 同前註，頁80-83。

<sup>3</sup> 同前註，頁83-93。

明治二十年度新增史學科、英文學科、獨逸文學科，而成為七學科。可知此年度起史學與語學有增加的趨勢。但是與中國學相關的課程起了不小的變化，那就是取消經學的科目（比中國北大早二十五年實施）。也就是說，「經學」的科目從東京帝國大學消失，這意味著「經學」已不見容於日本正式學術殿堂，而是轉向經營西洋史學與哲學、世界各國語文。

儘管如此，此舉並不表示中國經學已不再是日本知識分子所必備的知識。因為東京帝國大學的教授群中，還是陸續有不少人在此時期編寫經書的相關「講義」，或在課堂上，或在私塾、學會，進行經學的傳播。究竟哪些教授有經學相關著作？他們又是如何闡發經學？是本文所要探知的主要目的。因此，本文的研究步驟為：先調查明治、大正期間有哪些教授任職於東京帝國大學文科大学<sup>4</sup>，而在明治、大正時代內，有經書相關著作的有哪些教授？再依各教授的到任先後排序，若為同年，則以出生先後為序，論述每一位教授的著作內容，以探此時期東京帝國大學教授的經學研究實況。經調查，有經書相關著作的教授有：南摩綱紀、內藤耻叟、島田重禮、久米邦武、重野安繹、星野恒、井上哲次郎、竹添光鴻、根本通明、三島毅、林泰輔、市村瓚次郎、服部宇之吉、岡田正之、內田周平、桑原隲藏、高瀨武次郎、小柳司氣太、宇野哲人、鹽谷溫、鈴木虎雄、中村久四郎等二十二名。以下依此順序為說。

## 二、明治十年代就任的教授群

### （一）南摩綱紀 (1823-1909)

南摩綱紀從明治十九年度起至明治二十年度止在任，主要教授經學、支那（東洋）哲學、漢文學、支那歷史、支那古代法制、支那古代法律等科目。南摩綱紀的

<sup>4</sup> 經調查，與支那學相關的教授共有：明治時代的島田重禮、內藤耻叟、南摩綱紀、久米邦武、吉谷覺壽、張滋昉、重野安繹、村上專精、井上哲次郎、星野恒、田中義成、竹添光鴻、宮島大八、三島毅、林泰輔、根本通明、那珂通世、四屋恒之、市村瓚次郎、金國璞、服部宇之吉、鹽谷時敏、森泰二郎、張廷彥、長尾楨太郎、岡田正之、內田周平、桑原隲藏、日下寬、白鳥庫吉、小柳司氣太、宇野哲人、鹽谷溫、高瀨武次郎、鈴木虎雄、黑木安雄、中村久四郎、金井保三，及大正時代的箭內亘、池內宏、和田清、桑木嚴翼等四十二名。

著作有《論語講義》<sup>5</sup>，共七十二講；其中他負責十講（第4、11、14、38、45-47、50-52講），其餘都是由細川潤次郎(1834-1923)講述。此書是由講者每月數次為行道學會的會員講述的筆記集結而成的講義<sup>6</sup>。南摩綱紀首講〈學而〉「子禽問於子貢」章，講述的方法則依講者認為需要解釋的字、句解釋，同時帶入該句的語境，加上講者的心得。從文中處處可見「註」如何如何的內容來看，可知講者以朱熹《集註》為底本，順序講述，遇有需要解釋的朱註也加以說明。例如，解釋「夫子溫、良、恭、儉、讓以得之」時，朱註為：「溫，和厚也。良，易直也。恭，莊敬也。儉，節制也。讓，謙遜也。」南摩綱紀則解釋說：「所謂溫，《註》有『和厚也』。所謂和就是溫和、柔和，有如初春氣候逐漸變溫暖起來般的鹽梅，極適合人的就是和。厚是深厚，極殷勤、親切，與酷薄正好相反，真正親切。含有此和字與厚字的意義就是溫字。」<sup>7</sup>其中的「《註》有『和厚也』」正是指朱熹的《集註》。而鹽梅這個詞主要表示調和、和諧之意，首出於《尚書》「若作酒醴，爾惟麴蘖；若作和羹，爾惟鹽梅」<sup>8</sup>。鹽之鹹、梅之酸，都是今日常用以調和羹湯的主要材料，南摩綱紀以此說明「和」字的意義。

## (二) 內藤耻叟 (1827-1903)

內藤耻叟從明治十九年度起至明治二十三年度止在任，主要教授經學、支那（東洋）哲學、漢文學、支那歷史、支那古代法制、支那古代法律、漢文等科目。內藤耻叟著有《孝經》(1882)、《四書講義》(1892)、《小學、孝經、忠經講義》(1892)、《孟子講義》(1897)等經書研究<sup>9</sup>。《四書講義》分上下兩卷，上卷為《大

<sup>5</sup> 細川潤次郎、南摩綱紀講述：《論語講義》（東京：吉川弘文館，1919年）。

<sup>6</sup> 細川潤次郎：〈序〉，同前註，頁1。

<sup>7</sup> 同前註，頁61-62。

<sup>8</sup> [唐]孔穎達等疏：《附釋音尚書注疏·說命下》卷10，收入[清]阮元校勘：《十三經注疏》（臺北：藝文印書館，1989年），第1冊，頁142。

<sup>9</sup> 內藤耻叟：《四書講義》（東京：博文館，1892年）；《斯文學會講義筆記：孝經》（東京：斯文學會，1883年）；《小學、孝經、忠經講義》（東京：博文館，1892年）；《孟子講義》（京都：貝葉書院，1897年）。其中，《四書講義》上、下卷與《小學、孝經、忠經講義》分別為《支那文學全書》的第一至第三編。《小學、孝經、忠經講義》一書，內藤耻叟只講《小學》，其餘為東條永胤所講。因此，本文不討論此書。內藤耻叟在〈支那文學全書序言〉表明，近時少年有感於需要支那學，而讀漢文之書的人不少，於是，講其義的人也多了起來。因此，博文館主人於今支那

學》、《中庸》、《論語》，下卷為《孟子》。內藤耻叟引其師會澤安(1782-1863)之言，認為《孝經》是孔子告曾子以孝為天下之大經，欲使天下後世知仁孝之一其本之書。又說仁孝一本之旨在於：「道者仁義而已矣，仁義之本則出孝，孝者盡其愛敬也。故《孝經》一篇，皆主於愛敬而言。」內藤耻叟批判荻生徂徠(1666-1728)「後儒言孝，則必欲孝備百德。若孝必備百德，則君子之道，一孝而足，何煩立種種之目哉」之說，以為大謬論。而讚頌徂徠的學生太宰春臺(1680-1747)「先王之道，莫大於孝；仲尼之教，莫先於孝。自六經而下，無非孔氏遺書，其有出《孝經》之右者乎？何以言之？天下無有無父母之人故也」之說為「真得此經之意者」<sup>10</sup>。在方法上，內藤耻叟在解《孝經》本文時常舉四書、《易經》、《詩經》、《儀禮》、《周禮》、《禮記》、《左傳》等經書，也舉《國語》、《漢書》等史書，發揮以經、史證經義。

內藤耻叟認為，四書雖然是起於宋時，但因為朱熹所刪定的《大學》大失作者之本旨，所以不用朱熹《章句》，而用《古本》。其註解態度是，不墨守一家之言，而取捨參酌古今之說，務不失本書作者之意。其方法則是，認為讀經之要在於以經證經，因此一一引證其他意旨相同的事，尤為必要。但本書則害怕因失於多歧，所以只求簡易解釋其意，而不一一徵引他證。其方式是先解單字，再發揮句義的闡述。內藤耻叟並提示讀此書的方法，認為可抄錄四書中言語文字相似者，互相比考，將大有益於知道。參伍錯綜，不止於一類一科，或仁，或義，或學，或言行，或孝弟，或政事之如，隨意立目，分類聚錄之，以期一目瞭然，又以一批一類觀之，最為有益，此是讀經之要道<sup>11</sup>。以上是就《四書講義》全書的體例而言，加上〈支那文學全書序言〉所述，可知此系列的出版，主要讀者群是針對有志於支那學的少年所設計的，因此，在解釋經文與引例互證上，自然趨向簡明扼要。

若就四書分別言之，內藤耻叟認為，《大學》之書名只是本文開頭有大學二字，因而取名如此，這也是古書取名之慣例，並無深義。後世誤以為，是記大學之教法之書，且作者恐非曾子或孔門之人，也不是太田錦城(1765-1825)所主張的，

---

學流行之際，欲刊行先秦經子古書，囑其講解四書置於卷頭，於是筆解《論》、《孟》、《學》、《庸》，及《孝經》、《小學》等書。參考內藤耻叟：《四書講義·支那文學全書序言》，頁1-2。

<sup>10</sup> 內藤耻叟：《斯文學會講義筆記：孝經》，葉1-5。

<sup>11</sup> 筆者整理自內藤耻叟：《四書講義·例言》，頁1-2。

以此書為子思之一篇，而是戰國之時人所作<sup>12</sup>。認為學問有大小，就如有君子之儒，有小人之儒，又有下學上達。其道有大小，自然之理勢。因此解首句「大學之道」為「說出大的學問之道」<sup>13</sup>。筆者以為如此解釋，確實是簡明扼要的解法。內藤耻叟認為中與庸各有二義，中有「無過不及」之中，與「中外」之中；庸有「平常」，又有「有恆不易」之義。《中庸》是專說道的書，道具於性，在中有誠，而著於外者也<sup>14</sup>。有人則有人之道，此道為大道。學者欲知此大道，唯有《論語》而已。以為講《論語》者，要先就本文熟讀玩味，或與其他經傳互相參考，以經證經，互相發明。若猶有不解之處，則應取注疏及各家註解以通之，絕不可穿鑿附會，隱蔽本意<sup>15</sup>。內藤耻叟認為，孟子是深明孔子之道的人，所以《孟子》所論者皆修己治人之要，雖有時論及心性，但也都在於以經世濟民為急務。因此，內藤耻叟提醒讀《孟子》的人，應用心於經世之學，若以孟子為徒談心性的空論理家，則是不知孟子者<sup>16</sup>。由以上所述，可知內藤耻叟的四書觀。他特別提醒年輕人讀四書時，應有的態度與讀四書的方法，可以說《四書講義》確實為經學入門不可或缺的重要讀本。

### (三) 島田重禮 (1838-1898)

島田重禮從明治十九年度起至明治三十年度止在任，主要教授經學、支那（東洋）哲學、漢文學、支那歷史、支那古代法制、支那古代法律、漢文、支那法制沿革、漢學、支那語學等科目。島田重禮著有《論語》(1882)、《書經解》(1892)、〈本朝古代經學與唐代學制的關係〉(本朝古代の經學と唐代の學制との關係，1897)等經書研究<sup>17</sup>。其中，〈本朝古代經學與唐代學制的關係〉一文以比較研究的方法探討了日本古來文教興盛，各種學問頗有著述，但奇怪的是，獨缺解釋經義論述學術

<sup>12</sup> 內藤耻叟：《四書講義·大學》，上卷，頁1。

<sup>13</sup> 同前註，頁2-3。

<sup>14</sup> 內藤耻叟：《四書講義·中庸》，上卷，頁43。

<sup>15</sup> 內藤耻叟：《四書講義·論語》，上卷，頁103-104。

<sup>16</sup> 內藤耻叟：《四書講義·孟子》，下卷，頁1-2。1897年曾單獨出版《孟子講義》，對照《四書講義》本，用語雖略有出入，但意思並無二致。

<sup>17</sup> 島田重禮：《論語》（東京：同文社，1892-1893年，《支那文學》第2冊）。島田重禮、根本通明：《書經解·詩經解》（東京：博文館，1898年《支那文學全書》）。島田重禮：〈本朝古代の經學と唐代の學制との關係〉，《東京學士會院雜誌》第19卷第8號（1897年9月），頁323-335。另見《教育公報》第210號（1898年4月），頁12-15。

之書。因此溯自唐代學制尋求原因，以為唐代統一注疏經書，教學取士，全以正義為標準，致使無人研鑽其他古說，經術由是而衰。而取士的方法更是一大原因，如唐人最重視秀才，需有地方官的推薦才能參加考試，落第者連同推薦者都要加罪，致使無人願意推薦而停考；明經則多據正義之說而無特色，其他則多以詩賦取才，因此經學為之衰頹。日本全學唐風，初無浮靡之習，後漸開奢侈之風，文章博士得寵，明經博士地位低落，致使斯學逐漸退步<sup>18</sup>。但是，島田重禮話鋒一轉，認為正因為日本古代經學趨於保守，而保留古傳本之原貌，如漢孔安國、鄭玄二家的《孝經》注、南朝梁皇侃《論語義疏》、梁顧野王《玉篇》（聲韻學的字書）、唐魏徵《群書治要》、隋蕭吉《五行大義》及隋杜臺卿《玉燭寶典》等，不可一概誹謗其固陋<sup>19</sup>。

### 三、明治二十年代就任的教授群

#### （一）久米邦武 (1839-1931)

久米邦武於明治二十二年度至明治二十四年度教授支那歷史、支那法制沿革等科目，著有〈古事記、詩經、易經所表現的戀愛與耶穌教國的戀愛〉（古事記、詩經、易經に表はれたる戀愛とヤソ教國の戀愛）。他於該文中比較了中、日與耶穌教國的戀愛觀點，認為耶穌教國的戀愛雖喊出「戀愛神聖」，規定一夫一妻，絕不可離婚，但流於形式，事實上窒礙難行。戀愛男女在交往中也會因為需要避諱一些用語，而使得言論失去自由。像日本《古事記》所表達的男女戀愛之露骨，非今日之所能比。如伊邪那岐命問女神伊邪那美命，說：「妳的身體是怎樣形成的呢？」伊邪那美命回答說：「我的身體漸漸地形成，但有一處沒有合成。」伊邪那岐命又說：「我的身體也是漸漸地形成，但是多出了一處來。所以我想以我這身體多餘的地方刺塞妳那沒有合成的地方來生成國土，妳以為如何？」伊邪那美命說：「那很好呀！」可見久米邦武所言不差，確實極為露骨。而在中國的戀愛之事，謂陰陽生生之德，為道德之根本。在《詩》始於〈關雎〉，在《易》始於〈乾〉、〈坤〉。認為〈關雎〉所歌詠的正是房中之正學，即戀愛之神聖。《易》的「一陰（坤）一陽

<sup>18</sup> 島田重禮：〈本朝古代の經學と唐代の學制との關係〉，頁 323-331。

<sup>19</sup> 同前註，頁 334-335。



(乾)」，在人即以男女之戀愛相交，所以繼之者一定要是善的，而其成就也必定要基於天性。此若非絕頂聰明之人無法知其真理，亦即無法彰顯出如此貴重的戀愛之神聖。久米邦武因而指出，《易》中言男女戀愛之真理，以善成性，立盛德大業等根本的研究至今闕如<sup>20</sup>。

## (二) 重野安繹 (1827-1910)

重野安繹於明治二十三年度至明治三十三年度教授支那歷史、東洋哲學、支那歷史及法制、漢學、支那語學等科目，著有〈詩經〉、〈周易裏所謂的性〉(周易に所謂の性)等論文<sup>21</sup>。其中，〈周易裏所謂的性〉一文整理出《易》中有五處提到「性」，且都在《十翼》中出現，即：1.《上象傳》：「〈乾〉道變化，各正性命，保合大和，乃利貞。」2.《文言傳》解釋說：「利貞者，性情也。」3.《繫辭上傳》：「一陰一陽之謂道，繼之者善也，成之者性也。」4.《繫辭上傳》：「成性存存，道義之門。」5.《說卦傳》：「窮理盡性以至於命，將以順性命之理。」但文中只解釋第三與第五兩處，特別針對「繼之者善也，成之者性也」比較了朱熹的解釋與古註的不同。認為朱熹解為「之に繼ぐ」，意謂繼陰陽之後的是善，則陰陽與善為二而有前後次第。古註則解為「之を繼ぐ」，意謂統陰陽二者為一的善。認為與生俱來的就是性，朱熹的「性即理也」全以空理解，不符性從生從心的字義<sup>22</sup>。性說從孔子的「一陰一陽之謂道，繼之者善也，成之者性也」經子思的「天命之謂性，率性之謂道，修道之謂教」，到孟子提出「性善」說，是一脈相承，來自天道是善，人繼此善而成性，所以性也是善。對比於荀子「人之性惡，其善者偽也」，以善為人特意為之，不是來自天性。因此，荀子須倚重禮樂刑政以輔之<sup>23</sup>。就《易》「窮理盡性以至於命」的「窮理」而言，與朱熹的「窮理」有所不同。認為晉代的虞翻乃受

<sup>20</sup> 久米邦武：〈古事記、詩經、易經に表はれたる戀愛とヤソ教國の戀愛〉，《新公論》第28卷第1號新春倍號(1913年1月)，頁28-32。

<sup>21</sup> 重野安繹：〈詩經〉，《支那文學》第4號(1891年11月)，頁5-8；〈詩經〉，《支那文學》第16號(1892年5月)，頁9-12；〈孟子と左傳に就て〉，《速記彙報》第60號(1895年11月)，頁229-229；〈周易に所謂の性〉，《哲學雜誌》第149號(1899年7月)，頁491-494；〈周易に所謂の性〉，《哲學雜誌》第150號(1899年8月)，頁606-610；〈周易に所謂の性〉，《哲學雜誌》第152號(1899年10月)，頁747-750。

<sup>22</sup> 重野安繹：〈周易に所謂の性〉，《哲學雜誌》第149號(1899年7月)，頁491-494。

<sup>23</sup> 重野安繹：〈周易に所謂の性〉，《哲學雜誌》第150號(1899年8月)，頁606-608。

古《易》之正傳，因而引其「以〈乾〉（性）推〈坤〉（理）謂之窮理，以〈坤〉變〈乾〉謂之盡性。性盡理窮，故至於命（巽），巽為命也」之說以為解。而不是解「窮理」為推窮事物的道理，解「盡性」為極盡心性，此非《易》之本意<sup>24</sup>。

### （三）星野恒 (1839-1917)

星野恒於明治二十三年度至大正五年度教授漢文、支那歷史及法制、支那歷史、支那法制沿革、東洋哲學、支那歷史及法制沿革。明治二十六年度以後轉教日本學，至明治三十四年度又回來教授漢學、支那語學、支那哲學、支那史學、支那文學等科目。星野恒著有〈春秋左氏傳〉（自1891年11月起連載於《支那文學》）、〈春秋與左傳〉（春秋と左傳）、〈關於清朝人的經說〉（清朝人の經說に就いて）；校有《尚書》、《孝經》、《周易》等經書<sup>25</sup>。

星野恒為所校《周易》一書寫〈解題〉，認為《周易》的作者，伏羲畫八卦是無疑的，但演為六十四卦，作〈彖辭〉、〈象辭〉的是文王、周公；作《十翼》的是孔子等則是有異論，因為早於《周易》的《連山》、《歸藏》都已有六十四卦。說文王、周公作〈彖辭〉、〈象辭〉的都是推測之詞。〈彖〉、〈象〉、〈說卦〉、〈序卦〉、〈雜卦〉在孔子之前已有，而孔子採用之，且孔子曾演述〈繫辭〉、〈文言〉之意，故門人記之<sup>26</sup>。就《周易》的名義而言，否定鄭玄「易道周普，無所不備」的說法，認為周是朝代名，易是變易之意<sup>27</sup>。《易》之所以存於六經，在於《易》有占筮功能之特色。舉凡修齊治平之大道，日用行事之間，細至一事一物，都可透過占筮，趨吉避凶，成就事業<sup>28</sup>。《易》在三代以前非士子所頌讀之書，至孔子學《易》

<sup>24</sup> 重野安繹：〈周易に所謂の性〉，《哲學雜誌》第152號（1899年10月），頁747-749。

<sup>25</sup> 星野恒：〈春秋左氏傳〉，《支那文學》第4號至第22號（1891年11月—1892年8月）；〈春秋と左傳〉，《東亞研究》第65號（1916年1月），頁1-12；〈清朝人の經說に就いて〉，《東亞研究》第66號（1916年2月），頁95-102。星野恒校：《尚書》（東京：富山房，1909-1912年《漢文大系》第12卷）；《尚書》（東京：富山房，1911-1912年《漢文大系》第12卷第4版）；《孝經》（東京：富山房，1909-1912年《漢文大系》第5卷）；《孝經》（東京：富山房，1911-1912年《漢文大系》第5卷第6版）。〔魏〕王弼註，伊藤長胤解，星野恒校：《周易》（東京：富山房，1912-1916年《漢文大系》第16卷）。

<sup>26</sup> 星野恒：〈解題〉，王弼註，伊藤長胤解，星野恒校：《周易》，頁1-3。

<sup>27</sup> 同前註，頁3-6。

<sup>28</sup> 同前註，頁6-9。



以為義理之書後，成為士子必讀之書<sup>29</sup>。爾後注釋極多，認為明代的來知德(1526-1604)的《集注》、日本的伊藤東涯(1670-1736)《經翼通解》為必讀之書<sup>30</sup>。以上所述，雖非星野恒對《周易》的專論，但可視為星野恒的《周易》觀。

〈關於清朝人的經說〉一文，則是對清朝劉寶楠《論語正義》錯解「三家者」為「以季氏一人為孟叔、孫叔之代表」提出批判；認為「三家者」應如古註、朱註，解為孟孫、叔孫、季孫等三家才對。星野恒認為，劉寶楠之所以錯解的原因在於，劉寶楠雖然有寫道「周末時禮已有所改變」，但卻沒有仔細考察，而用以以前的禮推測不同於以前制度的事物所致。

#### (四) 井上哲次郎(1856-1944)

井上哲次郎於明治二十三年度至大正九年度教授比較宗教及東洋哲學、哲學、哲學史等科目。即使在明治三十年度至明治三十六年度為文科大學校長時，仍以教授哲學、哲學史為主。著有〈關於春秋及其影響〉(春秋と其の影響に就いて)<sup>31</sup>，認為《春秋》並非只是單純的史書，而是孔子寓道德於史實的道德性歷史。此書編年體的書寫體例及道德性的內容，影響北宋司馬光《資治通鑑》及南宋朱熹《通鑑綱目》、清代公羊學。對日本的影響，如南北朝北畠親房(1293-1354)《神皇正統記》雖直接受朱熹《通鑑綱目》的影響，但也是來自《春秋》的精神。江戶時代德川光圀(1628-1701)《大日本史》雖為紀傳體，但也是以《春秋》大義名分的精神寫成。此外還有賴山陽(1780-1832)《日本外史》、《日本政記》等也是直接受朱熹《通鑑綱目》的影響，而有《春秋》大義名分的精神。時至明治時期，史學的研究一變，不再混入道德思想，純以事實傳世，如《弘道春秋》、《空中春秋》(ラジオ春秋)、《文藝春秋》、《法律春秋》等都是。從此等雜誌以「春秋」為名，亦可見《春秋》對日本影響之深廣<sup>32</sup>。

<sup>29</sup> 同前註，頁 10-12。

<sup>30</sup> 同前註，頁 15。

<sup>31</sup> 井上哲次郎：〈春秋と其の影響に就いて〉，《東亞之光》第 21 卷第 10 號(1926 年 10 月)，頁 1-11；〈春秋と其の影響に就いて〉，《東亞之光》第 21 卷第 12 號(1926 年 12 月)，頁 1-5。不知為何，後文的內容起於北宋司馬光《資治通鑑》至對於日本之影響，多為前文之重複，並非前文之接續。

<sup>32</sup> 井上哲次郎：〈春秋と其の影響に就いて〉，《東亞之光》第 21 卷第 10 號(1926 年 10 月)，頁 1-11。

### (五) 竹添光鴻 (1842-1917)

竹添光鴻於明治二十六年度至明治二十七年度教授漢學、支那語學等科目，著有《孟子論文》(1882)、《左氏五大戰記事》(1884)、《左氏會箋》(1904)、《毛詩會箋》(1920)、《論語會箋》(1934)等經書<sup>33</sup>。《孟子論文》一書雖註明是依據朱子《集注》，但因分散數個段落說明，因此並不明顯。所謂「論文」是指論說文章結構，亦即竹添光鴻以《孟子》為底本，評論《孟子》的寫作方法。例如，竹添光鴻在〈孟子見梁惠王章〉篇名之下寫著：

「二句立柱，中用分頂，後用倒結格」。在經文之後，解釋說，「王何必曰利」二句，立一篇之柱，中間「王曰」節，應「何必曰利」句，反連用「王曰」、「大夫曰」、「士庶人曰」作疊勢，此逆頂也。「未有仁」節，應「亦有仁義」句，反連用「未有仁」、「未有義」作疊勢，亦逆頂法也。結處若仍用前語作收，便屬呆板，故急接「王亦曰仁義」句，而以「何必曰利」倒煞之，收局便緊。只此一篇，開後人立柱、分頂、結案，無數法門。<sup>34</sup>

由此看來，竹添光鴻的目的在借此經書分析文章結構，而非解釋《孟子》經義，亦可見經文本身實具有高度的文學元素可供參考。

《左氏五大戰記事》，五大戰是指：韓之戰、城濮之戰、邲之戰、鞍之戰、鄆陵之戰<sup>35</sup>。竹添光鴻在正文欄外將每一戰役分段說明其大致情況，在每一戰役後或分析全文結構，或引清初俞樾之說，賞析該戰役的文章。總之，雖選戰役之文，但主在分析文章、欣賞為文之美，與《孟子論文》同類。上野賢知指出，竹添光鴻此書實則大部分抄錄自高梅亭《國朝文鈔四編》<sup>36</sup>。

《左氏會箋》是竹添光鴻以日本現存最古的金澤文庫藏本《春秋經傳集解》三十卷為底本，對校石經本及數種宋版本，舉出經傳及杜註文字之異同，並揭示與《公羊傳》、《穀梁傳》經文之文字異同而成。參考日本中井積德（履軒，1732-

<sup>33</sup> 竹添光鴻：《孟子論文》（東京：奎文堂，1882年）；《左氏會箋》（東京：明治講學會，1904年）；《左氏會箋》（東京：富山房，1909年《漢文大系》第10、11卷）；《左氏會箋》（東京：富山房，1911-1912年《漢文大系》第10、11卷第5版）；《毛詩會箋》（上海：上海商務印書館，1920年）。《論語會箋》因出版於1928年，超越本文討論範圍，故暫時不討論。

<sup>34</sup> 竹添光鴻：《孟子論文》，葉1a-b。

<sup>35</sup> 竹添光鴻鈔錄，竹添利鎌編：《左氏五大戰記事》（東京：奎文堂，1884年）。

<sup>36</sup> 上野賢知：《春秋左氏傳雜考》（東京：無窮會東洋文化研究所，1959年），頁126。

1817)、增島固(蘭園, 1769-1839)、太田元貞(錦城)、古賀煜(侗庵, 1788-1847)、龜井昱(昭陽, 1773-1836)、安井衡(息軒, 1799-1876)、海保元備(漁村, 1798-1866)等七家, 以及清代顧炎武(1613-1682)、王夫之(1619-1692)、毛奇齡(1623-1716)、魏禧(1624-1681)、萬斯大(1633-1683)、萬斯同(1638-1702)、惠棟(1697-1758)等二十九家諸說, 去其奇僻, 取其精華。其他古今諸家, 有涉左氏者, 普搜博采, 融會貫通, 出之以己意, 名曰《左氏會箋》, 仿杜氏《集解》、朱子《集注》之體。認為:「夫經所以載道也。道原於人心之所同然, 然則他人說經獲我心者, 道在斯可知矣。以所同然之心, 求所同然之道, 何必容彼我之別於其間。集眾說折衷之, 要在闡明經旨。」可以說是當時《左傳》註疏書中最為完備之書<sup>37</sup>。一九一四年竹添光鴻以此書獲得帝國學士院賞。上野賢知指出, 島田翰(1879-1915)有參與《左氏會箋》的編纂, 但是全書中卻無一處提及島田翰的名字<sup>38</sup>。堀川英嗣認為, 就當時的師生制度而言, 學生將自己的研究成果掛上老師的名字出版, 是很平常的事<sup>39</sup>。岡村繁(1922-2014)也提出, 竹添光鴻在自說的部分, 大量地剽竊龜井昭陽之說<sup>40</sup>。陳翀更明確地指出, 竹添光鴻《左氏會箋》序文幾乎是從島田翰的〈舊鈔本考序〉、〈書冊裝潢考〉、〈春秋經傳集解三十卷卷子本〉三文剪貼而成的事實; 同時指出, 《左氏會箋》底本不是金澤文庫藏本, 而是慶長古活字版《春秋經傳集解》<sup>41</sup>。如此看來, 《左氏會箋》的出版帶出不少問題有待解決。

《毛詩會箋》的版本以承安四年(1174)清原賴業(1122-1189)加點的卷子本為藍本, 以唐石經及延文(1356-1361)古抄本校之。而在體例方面, 則「一沿《左氏會箋》, 以求合於諷諭之義。他經說苟有步《毛詩》者, 隨得隨采, 複者刪之, 散者屬之, 綜貫諸家之說, 以期於會通」<sup>42</sup>。由此可知, 《毛詩會箋》在著述方法上是以前解經, 在態度上與《左氏會箋》一樣著重融會貫通, 而其目的則在「闡明經

<sup>37</sup> 竹添光鴻:《左氏會箋·自序》, 葉 1a-3a, 並參考帝國學士院「授賞審查要旨」, 1914年。

<sup>38</sup> 上野賢知:《春秋左氏傳雜考》, 頁 116-120。

<sup>39</sup> 堀川英嗣:《竹添光鴻及其《毛詩會箋》研究》(太原:山西大學古代文學學科碩士論文, 2011年, 劉毓慶教授指導), 頁 9-10。

<sup>40</sup> 岡村繁:〈竹添井井の《左氏會箋》が剽竊した一つの種本〉, 三迫初男博士古稀記念論攷刊行會編:《漢語漢文の世界 2》(廣島:溪水社, 1984年)。

<sup>41</sup> 陳翀:〈竹添井井《左氏會箋》の序文にみえる「剽竊」:島田翰〈左氏會箋提要十二編〉の行方について〉, 《中國中世文學研究》第 63・64 號(2014年 9月), 頁 396-410。

<sup>42</sup> 竹添光鴻:《毛詩會箋·序說》, 葉 32a-32b。

旨」。其中採用日本學者以中井積德、龜井昱、仁井田好古（南陽，1770-1848）、古賀煜、安井衡等，以及清代顧炎武、王夫之、陳啟源、江炳璋（1709-1786）、戴震（1724-1777）、趙佑（1727-1800）、段玉裁（1735-1815）、李黼平（1770-1832）、胡承珙（1776-1832）、馬瑞辰（1777-1853）、陳奐（1786-1863）、魏源（1794-1856）、俞樾（1821-1906）、顧廣譽等諸家為多。但也確實有如王曉平所指出，「由於援引其說時，多不舉全名，不出書名，甚至引文止於何處皆不明晰，閱讀者殊為不便」的現象<sup>43</sup>。就讀者而言，不得不說此點可視為《毛詩會箋》的缺憾。

## （六）根本通明（1822-1906）

根本通明於明治二十八年度至明治三十七年度教授漢學、支那語學等科目，著有《易經》方面的《易經》（1882）、〈易領〉（1897）、《周易象義辯正》（1901）、《周易講義》（1910）、（1912）、（1918）、（1921）；《詩經》方面的《詩經解》（1898）、《毛詩》（1900）、《詩經講義》（1911）；《春秋》方面的〈左氏傳有邪說亂人心〉（1891）；四書方面的《論語講義》（1906）、（1909）、（1911）、（1918）、《孟子講義》（1884）等經書作品<sup>44</sup>。

在《易經》相關著作方面<sup>45</sup>，《周易象義辯正》共十七卷，所見者僅存三卷，即卷首及第一、二卷。卷首有〈自序〉、〈序述〉、目錄、〈讀易私記〉、附錄：〈周易復古三十六變筮法〉，卷一〈乾〉、〈坤〉，卷二自〈屯〉至〈否〉，卷三以下未見。但從此三卷所論可知，其重點在於點出天子一系之道，而後世學者眾說紛擾，

<sup>43</sup> 王曉平：〈毛詩會箋解說〉，《毛詩會箋》（南京：鳳凰出版社，2012年），頁2。

<sup>44</sup> 根本通明：《易經》（東京：斯文學會，1882年，斯文學會講義筆記）；〈易領〉，《東亞學會雜誌》第1卷第1號（1897年2月），頁5-19；《周易象義辯正》（東京：自行出版，1901年）。根本通明述，根本通德編：《周易講義》（大阪：青木嵩山堂，1910年）。根本通明：《周易講義》（大阪：青木嵩山堂，1912年）；《周易講義》（東京：近田書店出版部，1918年）；《周易講義》（東京：荻原星文館書店，1921年）。島田重禮、根本通明：《書經解·詩經解》（東京：博文館，1898年《支那文學全書》）。根本通明：《毛詩》（東京：哲學館，1900年，哲學館漢學專修科漢學講義）；《詩經講義》（東京：博文館，1911年）；〈左氏傳有邪說亂人心〉，《明治會叢誌》第33號（1891年8月），頁34-35；《論語講義》（東京：早稻田大學出版部，1906年）；《論語講義》（東京：早稻田大學出版部，1909年第5版）；《論語講義》（東京：早稻田大學出版部，1911年第6版）；《論語講義》（東京：早稻田大學出版部，1918年縮刷第7版）。根本通明述，橫山貞亮記：《孟子講義》（東京：文武講習館，1885年）。

<sup>45</sup> 《易經》（1882年）、〈易領〉（1897年），筆者未見，故本文暫不討論。

以《易》為革命之書，遂與原意區別，故不得不作此書以辯之<sup>46</sup>。認為〈乾〉卦以示天子一姓之象，〈蠱〉卦以示父子相繼之義。〈蠱·彖傳〉曰：「終則有始，天行也。」則父終而以子繼之，萬世一系者是天之道也<sup>47</sup>。在解〈乾〉九三處，更將此思想植入日本皇統，引《淮南子·墜形（即地形）》「東方有君子之國」，以為「所謂君子國者，非言我邦（日本）而何也？萬國而我獨邦，天子一系，皇統相繼，故曰君子不死國」<sup>48</sup>。此思想為右翼所用，支持參戰。

《周易講義》是根本通明在帝國大學及私塾為初學《易》者講述，而由速記者記錄，於明治四十三年（1910）由根本通明的兒子通德（生卒年不詳）出版的書。此書於一九一二年、一九一八年、一九二一年都有再版。書前置根本通明《讀易私記》，以明根本通明所發明的「皇統一系是萬世不易之《易》道」。接著有根本通德所識的「例言」，說明《易》乃聖人經世之書，萬世道統之源，而其父發明漢唐以來先儒未達之秘旨，即「皇統一系是萬世不易之《易》道」，並表明此書多據唐李氏易傳<sup>49</sup>。根本通德所謂「唐李氏易傳」並不精確，應是指集子夏至孔穎達三十餘家之《易》說而成的李鼎祚《周易集解》。根本通明認為：「用象以說《易》，莫若李氏《易集解》，兼採漢魏以下三十五家之說，務明古學。但承漢儒之弊，而溺於陰陽消息之末者，此之為病。」<sup>50</sup>可見根本通德所謂的「多據」，是指根本通明取其以象說《易》而言。

在《詩經》的相關著作方面<sup>51</sup>，《毛詩》是根本通明在哲學館漢學專修科的漢學講義。其體例為每詩不錄《詩序》及章句，先錄全詩；之後，下一格依《詩序》解說詩旨；再分每章，先錄經文，下一格依章解說。根本通明認為：「《詩經》是起始於周文王至周衰的歷史。其詩感於實際實事而作，或感服文武之德，能為道義之法；或憂幽王之無道，施行虐政，民之不堪。因此，從文王到幽王間的得失善惡，無所不備。所以說《詩經》是歷史之尤正者。而其作者都是當時的忠臣義士，其

<sup>46</sup> 根本通明：〈序〉，《周易象義辯正》，卷首，葉 1a-5a。

<sup>47</sup> 根本通明：〈讀易私記〉，同前註，葉 1a。

<sup>48</sup> 同前註，卷 1，葉 13a。

<sup>49</sup> 根本通明述，根本通德編：〈例言〉，《周易講義》，頁 1-2。

<sup>50</sup> 根本通明述，根本通德編：〈讀易私記〉，同前註，頁 25。

<sup>51</sup> 其中有《詩經解》，筆者未見。但根據書目內容，可知是中山久四郎（1874-1961）記錄根本通明在東京帝國大學上課的講義資料，與島田重禮的《書經解》於 1898 年左右合編而成的寫本。



詩有刺君、譏官之詞，或罵或譏都是希望對方能改正的真心所詠之詩。因此，朝廷既不怪罪，也沒懲罰他們，開言路的第一法。……所以《詩經》是文武以來至春秋時代的王者之跡，即王者之歷史。」<sup>52</sup>把《詩經》視為王者之歷史是根本通明的《詩經》通觀，由此進入以毛《序》為說，以歷史事件說明《詩經》的世界。《詩經講義》分上、下卷，上卷自〈周南〉至〈鴻雁之什〉，下卷自〈節南山之什〉至〈那之什〉。「目錄」之前有根本通明弟子河西傳（號復齋）所撰的〈序〉，認為其師關於《詩經》的「論說註釋，裒然以為秩，可知其精通不讓於《易》」<sup>53</sup>。根本通明的兒子通德的〈緒言〉，說明此書為大窪太助所筆記，自己加以添削修飾。若遇大窪太助缺席，則以別人所記及其父所書填補，所以行文體裁有時或異<sup>54</sup>。「目錄」之後為正文，其體例與前書《毛詩》不同，每詩先錄毛《序》，再錄全詩，次標章句；之後，下一格解說《詩序》，再依章註解。根本通明認為讀《詩》不可不依據《毛詩》，因為此書真的是自古傳下來的，所以被視為經書<sup>55</sup>。

四書方面，有《論語講義》出版於一九〇六年，爾後，一九〇九年、一九一一年、一九一八年都有再版。根本通明認為程朱所註解的《論語》，並非古代完本，訛誤缺脫不少，不如日本古本。他以為，應神天皇十六年(382)百濟博士王仁所獻《論語》古寫本是宇宙第一珍寶，所以他的《講義》正是根據此古寫本而講解；而不管古今諸說有異同，以得聖賢之原意主旨為要<sup>56</sup>。何止《論語》有古今諸說異同的情形，其他古籍大概也都有此類狀況。只是根本通明何以要選古寫本呢？他舉出古寫本與其他版本不同的地方至少有二處，一是〈鄉黨〉篇「雖疏食、菜羹、瓠蘆，祭必齊如也」，其他版本無「瓠蘆」二字。二是〈衛靈公〉篇「君子憂道，不憂食貧」，其他版本無「食」字。因此以為其他版本有誤脫。但何以多此三字的古寫本就是無誤呢？根本通明舉出理由說：「《周易·說卦》有『艮為果蓏』，馬融之解有『蓏，瓜、瓠之屬』，又宋衷之解有『草食謂蓏』。即可知古寫本文正確，其他《論語》為誤脫。」又說：「貧與食貧，本自有異。食貧非尋常之貧，朝夕苦於得食，謂之食貧。食貧二字古語也，非始於《論語》，《詩經·衛風》有〈氓〉篇，曰：

<sup>52</sup> 根本通明：《毛詩》，頁 1-3。

<sup>53</sup> 河西傳：〈序〉，根本通明：《詩經講義》，序頁 1-2。

<sup>54</sup> 根本通德：〈緒言〉，同前註，緒言頁 1。

<sup>55</sup> 根本通明：《詩經講義》，頁 1。

<sup>56</sup> 根本通明：〈序〉，《論語講義》，頁 1-3。



『自我徂爾，三歲食貧。』是食貧，貧之甚者也。」<sup>57</sup> 雖然舉《周易》與《詩經》為說，但也不見得此二處非得要有此三字才是正確。依現行版本〈鄉黨〉篇原文「雖疏食、菜羹、瓜，祭必齊如也」，確實單一「瓜」字，不如「瓠蘆」二字順暢。但〈衛靈公〉篇「君子憂道，不憂貧」實則與首句「君子謀道，不謀食」相呼應，有因果關係，而中間的「耕也，餒在其中矣。學也，祿在其中矣」。所以沒有「食」字較合理。

《孟子講義》，筆者所見只有卷一〈梁惠王上〉，而且止於「曰：庖有肥肉，廄有肥馬，民有飢色，野有餓莩，此率獸」的經文，可說是嚴重欠缺。解釋時以割註，先解字義後說大意，前面幾則有標出「字義」二字，再解釋字義。之後，取消標出「字義」二字，而在所要解釋的字義旁加一小圈。前面幾則要說明大意時，在「大意」前加一大圈，下書「大意」二字，其下為說明經文之大意。之後，在「大意」二字旁各加一小圈，以便識別。可見註解體例尚未建立。根本通明以為，《孟子》一書之宗旨在「仁義」二字，七篇中無一章一言非發揮此二字，無一字不淵源於孔子；孔子之道大明於孟子，所以有孔子則自不可無孟子<sup>58</sup>。可知根本通明相當尊崇孟子，他解釋「仁」的字義，認為可以「人也」之一言以蔽之，舉《中庸》「仁者，人也」。鄭注云「人也，讀如相人偶之人」，以為此解釋古義。人並不是我一個人就能立而行，必有人有我，人之所不足，我補之；我之所不足，人輔之，如此相互持援以成<sup>59</sup>。「義」的字義，則認同董仲舒「義之為言我也」的解釋；「義」可分解為「羊」、「我」二字，即「善我」、「正己」之意。所謂「以義正人」就是先正己而後可正人<sup>60</sup>。

### (七) 三島毅 (1831-1919)

三島毅於明治二十八年度教授漢學、支那語學等科目，有〈周易節卦講義〉(1885)、〈關於周易大有卦〉(周易大有の卦に就て)(1911)、〈尚書今古文九家系表〉(1854、1882)、〈大雅思齊篇首章〉(1896)、〈古禮即今法說〉(古禮即今法ノ說，1890)、《論語講義》(1917)、《孟子》(1882)、〈孟子講義〉(1899)等與經書相關的

<sup>57</sup> 以上二引文，見同前註，頁2，及正文，頁372-373、570-571。

<sup>58</sup> 根本通明述，橫山貞亮記：〈序〉，《孟子講義》，葉2b-3a。

<sup>59</sup> 同前註，葉7a-7b。

<sup>60</sup> 同前註，葉8a-8b。

著作<sup>61</sup>。其中，〈周易節卦講義〉、〈尚書今古文九家系表〉、〈古禮即今法說〉收在《中洲講話》。〈周易節卦講義〉是為節酒會員講解〈節〉卦：應適度節制飲酒，但不必過度節制道理，並自以為戒。謂：「初九為正，士不出戶庭，能適度節酒，故無咎。九二已為官，但猶如處士不出戶庭，過度節酒，陷於吝嗇，不勤於官事，故有招凶之道。六三不節，六三非中不正，所以不能節酒，不能節酒，必招嗟嘆之憂，又能怪誰呢？六四安節，六四有柔順居正之德，能承君意，安於節酒，故可亨通。九五甘節，為甘於節酒之明君，故吉。上六苦節，上六陰柔，無忍耐之力，過度節限，則甚苦，但若不節制，終釀疾病之危，陷於死期之凶。」<sup>62</sup>三島毅的解釋當然有待商榷之處，最明顯的是上六的「悔亡」，一般解釋為「使悔恨消失」，但三島毅卻解釋為後悔而亡，此或許是為了勸導適度節酒所做的解釋。三島毅自己也說「就酒說節之道，或有牽強附會」，所以也就無可厚非了<sup>63</sup>。

〈尚書今古文九家系表〉是三島毅在伊勢津藩學於朱子學者齋藤拙堂(1797-1865)期間(1852-1856)為備忘所做的系表；明治十五年(1882)為諸生講《尚書》，欲以省講說，而付諸活版。內容主要是將今文二十九篇、偽〈泰誓〉一篇、古文五十七篇、張霸古文一百零二篇、漆書古文一卷、中文《尚書》、偽古文五十九篇、姚方輿偽古文二十八字、豐熙偽古文等九家的產生經過與傳承姓名做成表<sup>64</sup>。

〈古禮即今法說〉一文曾分別刊載於《東京學士會院雜誌》及《法治協會雜

<sup>61</sup> 三島毅：〈周易節卦講義〉，《節酒會雜誌》第2編第1號（1886年1月），頁14-19；〈周易節卦講義〉，《節酒會雜誌》第33號（1891年4月），頁2-6；〈周易大有の卦に就て〉，《弘道》第227號（1911年2月），頁51-54；〈尚書今古文九家系表〉，《東京學士會院雜誌》第13卷第4號（1891年4月），頁164-174。三島毅、山田安榮：〈大雅思齊篇首章〉，《婦人弘道叢記》第17號（1896年2月），頁1-10。三島毅：〈古禮即今法ノ說〉，《東京學士會院雜誌》第12卷第8號（1890年10月），頁321-343；〈古禮即今法ノ說〉，《法治協會雜誌》第1號（1891年7月），頁43-50；〈古禮即今法ノ說（續）〉，《法治協會雜誌》第3號（1891年9月），頁35-40；《論語講義》（東京：明治出版社，1917年，《漢文註釋全書》第1、2編）；《孟子》（東京：斯文學會，1882年，斯文學會講義筆記）；〈孟子講義〉，《作詞作文之友》第17號（1899年10月），頁49-53；〈孟子講義〉，《作詞作文之友》第18號（1899年11月），頁31-34；〈孟子講義〉，《作詞作文之友》第19號（1899年11月），頁44-48；〈孟子講義〉，《二松學舍講義錄》第6號（1923年9月），卷之一，頁1—卷之七，頁116。

<sup>62</sup> 三島毅：〈周易節卦講義〉，《中洲講話》（東京：文華堂書店，1909年），頁46-57。

<sup>63</sup> 同前註，頁56。

<sup>64</sup> 三島毅：〈尚書今古文九家系表〉，同前註，頁397-406。

誌》。因有鑑於西洋法律之學傳入，經政府倡導，東京都下有過半學子從事法學；回顧中國三代以禮而致文明，似非無法而治，而是禮中有法。所以認為今之法，即古之禮；古之禮，即為今之法。雖有古今精粗詳略之異，其理實一<sup>65</sup>。因而舉《荀子·禮論篇》有「師旅有制，刑法有等，莫不稱罪」，以為〈禮論〉篇純粹論禮，而其中有軍法、刑法在；《周禮》原稱《周官》，為周之官制。兩者都以法制稱禮。三島毅更整理出《周禮》六官的職掌與西洋傳入的法律，可謂東西符合。例如《周禮》天官大宰就是今之總理大臣；六典即六種法典，為天下凡百法度之綱領，猶今之憲法；六官即今之六省，各有治民之法令，多如今之行政法。夏官大司馬就是今之陸軍省，有軍法。秋官大司寇就是今之司法省，有刑法。大司寇有「以兩劑禁民獄，入鈞金三日，乃致于朝，然後聽之」。所謂入鈞金同於今日納證據金於大審院，兩劑猶如今之原被告雙方之證文。此屬民事訴訟法。地官大司徒有「凡萬民之不服教，而有獄訟者，與有地治者，聽而斷之，其附于刑者歸于士」。如今之警察官認為有刑責的則交由裁判官求刑。大司寇有「以三刺斷庶民獄訟之中，一曰訊羣臣，二曰訊羣吏，三曰訊萬民」。有如西洋法之參座陪審，不專由裁判官判決。筆者以為，今日臺灣才要研擬此制度，可見落後數千年於周時。大司徒有媒氏「凡男女之陰訟，聽之于勝國之社」，即爭男女中冓之事，不可宣露，猶今日於法庭涉猥褻禁止公眾旁聽。此皆刑事訴訟法。大司寇有「司民掌登萬民之數，自生齒以上，皆書於版。辨其國中，與其都鄙，及其郊野，異其男女。歲登下其死生，及三年大比，以萬民之數詔司寇」。西洋也有將人民之身分等交由司法監督之事，可謂東西符合。蓋司法職掌保護人民生命財產。又有「司盟掌盟載之灋。……凡民之有約劑者，其貳在司盟，有獄訟者，則使之盟詛」。約劑即契約的證文，有二，一托在司盟之役所，如今之登記法或公證人之類。獄訟，則視情況可通用於民事、刑事。盟詛即尚未判刑之前，要雙方於神前發誓無偽言，猶如西洋之宣誓。此等分屬於民法或刑事訴訟法。

吾人可以從此文發現，經籍中有不少可以與現代生活連結的地方，值得有志之士繼續嘗試。

<sup>65</sup> 三島毅：〈古禮即今法ノ說〉，同前註，頁 120-138。

## (八) 林泰輔 (1854-1922)

林泰輔於明治二十九年度教授支那歷史、支那哲學、漢文學等科目，有《書經講義》(1918)、〈周官制作時代考〉(1914)、《久保木竹窗補訂鄭注孝經》(久保木竹窗の補訂鄭注孝經，1913)、《論語年譜》(1916)、《論語年譜附錄》(1916)、〈日本與論語〉(日本と論語，1917)、《第10回 我國的論語實行與研究》(第10回我邦に於ける論語の實行と研究，1918)、〈關於元龜鈔本論語集註〉(元龜鈔本論語集註に就て，1921)等相關著作<sup>66</sup>。

《書經講義》以一般讀者為講述對象，由東京高等師範學校講師荻原擴筆錄。內容以平易簡明為要，解經義以蔡沈《書集傳》為主，並參酌折衷於《正義》及清代考據學者的著作。分上、下卷，上卷起於〈虞書〉止於〈商書〉，共二十六篇；下卷以〈周書〉為主，共三十二篇，合為五十八篇。正文前有〈書經解題〉，分別為：1. 名義：認為《書經》是君臣言行的紀錄，古稱為《書》；因為是上代的紀錄，所以稱為《尚書》；而所記為道德政治之法則，故尊稱為《書經》。2. 作者與編者：認為是史官所記，經孔子所考訂整理。3. 今文與古文：認為兩邊若有卓見者都採用。4. 書序：認同書序的作者是朱熹所說的成於周秦之間。5. 注疏書：舉十數種注疏書，包括日本中井履軒《七經雕題略 書經》等簡單介紹《書經》。正文分上、下欄，上欄為經文的日語讀法；下欄每篇名後，於下二、三格解說篇旨，之後，齊頭先錄經文漢字的「訓讀」，下一格設「字解」與「解義」。「字解」在要解釋的字詞上加一小圓圈、旁加頓點、下加「||」，以區隔經文字詞與解說文字。「解義」與「字解」齊平，直說到底<sup>67</sup>。

〈周官制作時代考〉一文，認為《周官》制作的時代，非作於周初，亦非春秋

<sup>66</sup> 林泰輔：《書經講義》(東京：明治出版社，1918年，《漢文註釋全書》第5編)；〈周官制作時代考〉，分三次發表於《東亞研究》第3卷第12號(1913年12月)、第4卷第1號(1914年1月)、第4卷第2號(1914年2月)，後收入林泰輔：《周公と其時代》(東京：大倉書店，1915年)，附錄頁784-825。林泰輔：《久保木竹窗の補訂鄭注孝經》(東京：如蘭社事務所，1913年，《如蘭社話・後編》卷15)；《論語年譜》(東京：大倉書店，1916年)；《論語年譜附錄》(東京：大倉書店，1916年)；〈日本と論語〉，《歷史地理》第29卷第5號(1917年5月)，頁175-175；《第10回 我邦に於ける論語の實行と研究》(東京：孔子祭典會，1918年，孔子祭典會講演筆記第10、11回)；〈元龜鈔本論語集註に就て〉，《斯文》第3編第1號(1921年2月)，頁65-67。

<sup>67</sup> 參見林泰輔：《書經講義》，頁1-267。

以後之作，而是西周末厲、宣、幽時代之產物。舉：1.《周官》多以陰陽二字連用表無形無象；2.《周官》所言及的通貨情況為以物易物及金屬貨幣，但至今未有當時的金屬貨幣出現；3.冗員過多等，證明非作於周初。又舉：1.救日月之食；2.圜土（獄舍）之制在春秋之後絕跡；3.有教夫婦之親，不說男女之別；4.不壓抑商業；5.《周官》多用古體文字，如虺（暴）、疆（疆）等，證明非春秋以後之作。而認為是西周末厲、宣、幽時代之產物的理由有：1.厲、宣、幽時代文化盛行；2.厲、宣、幽時代的詩與《周官》的官名及思想事實一致；3.宣王時代的籀文與《周官》的制度、性質相似。

《論語年譜》記錄自日本孝元天皇十三年（漢高祖五年、西元前二〇二年）至大正四年（中華民國四年、西元一九一五年）間，中、日與歐美的《論語》相關史實。在「本編」之前，有阪谷芳郎的〈序〉，認為現代社會人心甚受物質文明的荼毒，輕視精神修養的價值，而產生偏執於功利之念；此是於國家百年長計上頗為危險的徵候。因此，編此書除提供研究者參考外，欲使《論語》的精神與效用廣為世人所知，改善社會風氣。於是請林泰輔編纂成書，以為青淵先生（即澁澤榮一，1840-1931）七十七歲喜壽之祝賀。有「例言」，指出此書記載與《論語》相關的史實、傳述、鈔寫、刊刻等四種事項。有〈序說〉，分別為：1.孔子略傳；2.《論語》的編纂；3.周代時的《論語》影響；4.漢代以後在東西諸國《論語》的流行概觀等，介紹《論語》<sup>68</sup>。有《論語年譜附錄》介紹「本編」中《論語》的古版、古鈔本等貴重照片及解說。

## 四、明治三、四十年代就任的教授群

### （一）市村瓚次郎 (1864-1947)

市村瓚次郎於明治三十一年度至大正十二年度教授支那歷史、支那哲學、支那史學、支那文學、東洋史學等科目，著有〈後漢的經學選舉與士風之關係〉（後漢の經學選舉と士風との關係，1919）。此文認為後漢氣節之士輩出，乃至於與外戚宦官衝突，而招致黨錮之禍，實與經學之流行、孝廉之選舉有關連<sup>69</sup>。

<sup>68</sup> 參見林泰輔：《論語年譜》，頁 1-782。

<sup>69</sup> 參見市村瓚次郎：〈後漢の經學選舉と士風との關係〉，《斯文》第 1 編第 1 號（1919 年 2 月），



## (二) 服部宇之吉 (1867-1939)

服部宇之吉於明治三十二年度至明治三十四年度雖有記錄教授漢學科目，但因當時在中國留學，而明治三十五年度至明治四十一年度，則在中國為北京大學堂速成科師範正教習，所以並無實際授課。至明治四十二年度回國後，至大正十二年度教授支那哲學、支那史學、支那文學等科目。著有〈尚書皋陶謨之一節〉（尚書皋陶謨の一節，1918）、〈關於詩書所見的天〉（詩書に見えたる天に就きて，1898）、〈關於周禮的荒政保息〉（周禮の荒政保息に就て，1921）、〈支那古禮與現代社會〉（支那古禮と現代社會，1914）；譯註、校訂有《書經》（1920）、《毛詩》（1909-1912）、《禮記·禮記圖》（1912-1916）、《論語·孟子》（1920）、《論語》（1920）、《孟子》（1920）<sup>70</sup>。

〈尚書皋陶謨之一節〉，此是服部宇之吉進講的內容，一節是指《尚書·皋陶謨》第三段「皋陶曰：『都，亦行有九德……庶績其凝。』」認為皋陶論天子綜九德，正合義於天皇綜知、仁、勇三德於一身，所以以此進講。此節是討論道德、政治、教化之道<sup>71</sup>。〈關於詩書所見的天〉一文，服部宇之吉想從《詩》、《書》中所見窺知中國古代對天的思想。他統計出《詩》中言天的有六十三篇、《書》中言天的有四十六篇。《詩》中言天多在變〈風〉、變〈雅〉，計有三十六篇。就政治上言，此時正值懿王、厲王、幽王之時，各國刺怨相尋，言天的詩篇特多，由此可知，世運的變化與天的思想之關係。《書》中言天的，〈虞書〉多言天人之關係，殷周時

頁 36-55；〈後漢の經學選舉と士風との關係〉，《斯文》第 1 編第 2 號（1919 年 4 月），頁 20-32；〈後漢の經學選舉と士風との關係〉，《斯文》第 1 編第 5 號（1919 年 10 月），頁 10-31。

<sup>70</sup> 服部宇之吉：〈尚書皋陶謨の一節〉，《弘道》第 311 號（1918 年 2 月），頁 13-16；〈詩書に見えたる天に就きて〉，《哲學雜誌》第 133 號（1898 年 3 月），頁 167-185；〈周禮の荒政保息に就て〉，《斯文》第 3 編第 5 號（1921 年 10 月），頁 338-357；〈支那古禮と現代社會〉，《東亞之光》第 9 卷第 11 號（1914 年 11 月），頁 71-77；〈支那古禮と現代社會〉，《東亞之光》第 9 卷第 12 號（1914 年 12 月），頁 38-49。服部宇之吉、山口察常譯註：《書經》（東京：國民文庫刊行會，1920 年，《國譯漢文大成》第 2 卷）。服部宇之吉校訂：《毛詩》（東京：富山房，1909-1912 年，《漢文大系》第 12 卷）；《毛詩》（第四版）（東京：富山房，1911-1912 年，《漢文大系》第 12 卷）；《禮記·禮記圖》（東京：富山房，1912-1916 年，《漢文大系》第 17 卷）。服部宇之吉譯註：《論語·孟子》（東京：國民文庫刊行會，1920 年，《國譯漢文大成》第 1 卷）；《論語》（東京：國民文庫刊行會，1920 年，《國譯漢文大成》第 2 卷）；《孟子》（東京：國民文庫刊行會，1920 年，《國譯漢文大成》第 3、4 卷）。

<sup>71</sup> 服部宇之吉：〈尚書皋陶謨の一節〉，頁 13-16。



代因見朝代交替言天命為多，對天的看法稍有改變。服部宇之吉就天、帝等意義作出考究結果，認為天可以分為：1. 作為有形體之天（《詩》中 12 首）；2. 作為父的天（1 首：〈鄘風·柏舟〉）；3. 作為王的天（《詩》中 5 首）；4. 稱婦人之美為天（1 首：〈邶風·君子偕老〉）；5. 作為生民的天（《詩》、《書》中都有）。他並分析天人之關係從有形體之蒼天，進而形成可為父、可生民般主宰者的地位，並由此制定道德、政治、教育的原則。服部宇之吉綜合前說，認為由天人之關係可看出，天有：1. 憐憫下民：民為天所生，猶子為父所生，故民常在不順意（凶、禍）時，呼天喊父；2. 監視下民、下國之善惡：特別是監視天子是否能盡牧民之任，監視下民是否能奉天子之命或妨礙天子之命；3. 不常、不可信：天因為依賞善罰惡原則，而有不常、不可信的性質。亦即天不會永遠站在某一邊，若善則就而賞之，若惡則離而罰之；4. 可敬等特性（功能或意義）<sup>72</sup>。

〈關於周禮的荒政保息〉是論述《周禮》地官大司徒之職中有十二荒政與六種保息，可視為社會政策<sup>73</sup>。〈支那古禮與現代社會〉認為，若離開中國的古禮或經書就無法充分了解現代的中國社會，也就是說，如果要了解現代中國，離開經書、歷史、文學，就無法理解。因為現代中國人的時文、生活中常常引用經書典故，若不知道就無從理解。因舉《周禮》「三詢」的功能同於現代國會<sup>74</sup>；百工（官）可諫天子，意義同於現代政府的會議制度；參政院如同國外的元老院、上院等會議機構；《周禮》中的鄉、遂，演變為保甲、團練，在進展成普濟院、棲流所等，都是同於現代市町自治制度的單位；《周禮》中有集民讀法，演變成鄉約，同於現代社會教育；中國古來人民皆平等；從《儀禮》、《禮記》的養子習俗可知與現代略有差異；從《儀禮》、《禮記》可知，再嫁是自由的，不認為是罪惡，但後世則認為是絕對不好的；從《禮記》可知，古代中國庶人為士大夫，年老退隱，不能世襲其祿，在地方上教育年輕人，為鄉先生，即今日的紳士。最後總結說：今日之事同於古代的有很多，因此，不可以把中國的古典視為只是古典已死之物，而是與現代的社會有密切的關係；不了解古代的話就無法理解現代<sup>75</sup>。

<sup>72</sup> 服部宇之吉：〈詩書に見えたる天に就きて〉，頁 167-185。

<sup>73</sup> 服部宇之吉：〈周禮の荒政保息に就て〉，頁 338-357。

<sup>74</sup> 服部宇之吉：〈支那古禮と現代社會〉，《東亞の光》第 9 卷第 11 號（1914 年 11 月），頁 71-77。

<sup>75</sup> 服部宇之吉：〈支那古禮と現代社會〉，《東亞の光》第 9 卷第 12 號（1914 年 12 月），頁 38-49。

### (三) 岡田正之 (1864-1927)

岡田正之於明治三十六年度至大正十二年度教授漢文學、支那文學、支那哲學等科目，著有〈論語的韻文〉（論語の韻文，1919）、〈孟子的養氣說〉（孟子の養氣說，1920）<sup>76</sup>。

〈論語的韻文〉認為，中國古籍經書中有韻文的不只是《易》、《書》、《詩》而已，《論語》也有不少。岡田正之統計出《論語》五百章中，以韻文表現的有二百三十餘章。他並分析《論語》之所以有如此多的韻文，是因為孔子當時口授口傳的教學形式使然；韻文有易誦、易聞、易記等優點。且孔子本身愛好《詩》，於教誨學生時，常有要言格語之出，所以留下頗多的韻文<sup>77</sup>。〈孟子的養氣說〉從當時流行「順應」一詞，反思吾人身處現代，養成獨立獨行的意志是有必要的。岡田正之認為，孟子的「養氣說」是此修養的好方法之一。而養氣的方法則有「以直養而無害」、「持其志無暴其氣」、「配義與道」、「集義而所生」等，總之則是「休養道義，使心無所愧疚」<sup>78</sup>。

### (四) 內田周平 (1854-1944)

內田周平於明治三十七年度教授支那文學科目，著有〈讀周易〉（1891）、《周易講義》（1900）、〈讀大學〉（1914、1922）、〈論孟子的學術〉（孟子ノ學術ヲ論ス，1892）、《孟子講義》（1910）<sup>79</sup>。

〈讀周易〉認為，《周易》致廣大，極精微，互宇宙，絕古今。其說思慮之深，非聖智誰能若是？因而相信史遷所說「文王囚而演《易》」，《繫辭傳》所言：「作《易》者其有憂患乎？」認為有所憂患，故有所慮，有所慮，則有所作<sup>80</sup>。〈讀大學〉

<sup>76</sup> 岡田正之：〈論語の韻文〉，《斯文》第1編第1號（1919年2月），頁55-70；〈孟子の養氣說〉，《斯文》第2編第5號（1920年12月），頁306-317。

<sup>77</sup> 岡田正之：〈論語の韻文〉，頁55-70。

<sup>78</sup> 岡田正之：〈孟子の養氣說〉，頁306-314。

<sup>79</sup> 內田周平：〈讀周易〉，《天則》第3卷第9號（1891年3月），頁22-23；《周易講義》（東京：哲學館，1900年，哲學館漢學專修科漢學講義）；〈讀大學〉，《東洋哲學》第21卷第3號（1914年3月），頁69；〈讀大學〉，《斯文》第4編第3號（1922年6月），頁32；〈孟子ノ學術ヲ論ス〉，《天則》第4卷第9號（1892年3月），頁12-13。內田周平、四屋穗峯：《孟子講義》下卷（東京：益友社，1910年，漢文學講義錄）。

<sup>80</sup> 內田周平：〈讀周易〉，頁22-23。

以為管商之徒，有新民而無明明德；佛老之徒，有明明德而無新民；王通之徒，有明明德、新民，而無止於至善。陸子靜德行之學不務格致，是佛老之流；陳同甫功利之學不講誠正，是管商之流。日本的藤樹近於陸氏，徂來近於陳氏，仁齋近於王氏。若夫諸儒訓詁考證之說，卑不足道<sup>81</sup>。

### （五）桑原隲藏 (1871-1931)

桑原隲藏於明治三十七年度至明治三十九年度教授漢文科目，著有〈經子所見之宋人〉（經子に見えたる宋人，1919）。此文舉先秦經書如《孟子》、《左傳》、《公羊傳》，及子書《列子》、《莊子》、《韓非子》、《闕子》等書中記錄宋人言行，以見時人對宋人癡愚頑冥的看法。因舉《書經》、《詩經》、《論語》說明宋人建國過程，以及固守殷商舊俗，故與其他各國顯著不同，而成為時人嗤笑輕侮的原因<sup>82</sup>。

### （六）高瀨武次郎 (1869-1950)

高瀨武次郎於明治三十九年度教授支那哲學科目，著有《易闡幽》(1925)、《易學講話》(1926)、〈根本教授與何公使關於經學的筆談〉（經學に關する根本教授と何公使との筆談，1897）、〈新井白石的經學〉（新井白石の經學，1925）<sup>83</sup>。

### （七）小柳司氣太 (1870-1940)

小柳司氣太於明治三十九年度至大正元年度教授支那哲學科目，著有〈管子與周禮〉（管子と周禮，1914）、〈論語所見的君臣關係〉（論語に見はれたる君臣の

<sup>81</sup> 內田周平：〈讀大學〉，頁 69。

<sup>82</sup> 桑原隲藏：〈經子に見えたる宋人〉，《藝文》第 10 卷第 5 號（1919 年 5 月），頁 1-16。

<sup>83</sup> 請參考張文朝：〈明治、大正時期的經學研究：以京都帝國大學文科大学為說〉，《漢學研究通訊》第 39 卷第 3 期（2020 年 8 月），頁 3-4。高瀨武次郎：《易闡幽》（東京：弘道館，1925 年），《懷德堂文學學術講演集》第 1 輯，頁 79-261；《易學講話》（東京：弘道館，1926 年）；〈經學に關する根本教授と何公使との筆談〉，《東亞學會雜誌》第 1 卷第 1 號（1897 年 2 月），頁 75-83；〈經學に關する根本教授と何公使との筆談〉，《東亞學會雜誌》第 1 卷第 2 號（1897 年 3 月），頁 158-163；〈經學に關する根本教授と何公使との筆談〉，《東亞學會雜誌》第 1 卷第 4 號（1897 年 5 月），頁 324-329；〈經學に關する根本教授と何公使との筆談〉，《東亞學會雜誌》第 1 卷第 6 號（1897 年 7 月），頁 521-537；〈新井白石の經學〉，《歷史と地理》第 15 卷第 5 號（1925 年 5 月），頁 55-65。

關係，1912）、〈經學概觀〉（1909）<sup>84</sup>。

〈管子與周禮〉一文，舉出二十五條《管子》書中變更《周禮》，實施權宜的制度。此事雖已有學者指出，但未有如小柳司氣太般，將之條分縷析，一次呈現者。每條先言《管子》某篇所記內容，再舉《周禮》之所出。一如小柳司氣太所言，若能系統分類，或可探尋法治變遷之原委，徵得當時社會之狀況。

〈論語所見的君臣關係〉一文，以《論語》中孔子對管仲及召忽兩人的評價為主軸，中、日學者各說不定；小柳司氣太認為，如果管仲果真為齊國日後之強盛而忍辱偷生，則孔子不咎其不殉死，是正當的。又管仲與公子糾之關係匪淺，不能以一般臣下視之，但以當時君臣間的思想見之，似乎也不必強咎管仲之不死，何況世無全人！再者，因為管仲有長人安民之功，所以孔子許其仁，於是有輕忽召忽忠死之嫌。但荻生徂來認為，孔子企圖改良社會惡弊，救濟人民，如是才會讚賞管仲的事功，並無批評召忽之意。最後，小柳司氣太認為，處在今日日本立憲體制下的大臣，或是責任重大的政治家，應有達則善天下，利澤百姓；窮則退，清一身的出處進退的覺悟與決心。

〈經學概觀〉一文，將中國經學史分成六經編纂時代、前漢時代、後漢時代、魏晉六朝時代、唐代、宋代、元明時代、清朝時代等八部分，簡介各時代經學的情況。接著，概述日本的經學，認為今日在大學可以直接修得經書，雖時數不多，但日誦一百五十字，九年可將《詩》、《書》、《易》、《周禮》、《禮記》、《春秋》、《論語》、《孟子》、《孝經》等九經經文讀完。該文並建議，今日欲修經學者，於四書五經，先讀宋學，次注疏、欽定四經、三禮義疏，次清朝考證學者之著述，並參考西人所作研究，或於經典將起高等批評亦非無之。

## （八）宇野哲人（1875-1974）

宇野哲人於明治三十九年度至明治四十二年度雖有教授支那哲學科目的紀錄，但其人在中國留學。明治四十三年度回國後，至大正十二年度教授支那哲學、支那史學、支那文學等科目，著有〈關於周易〉（周易に就いて，1922）、〈論洪範〉

<sup>84</sup> 小柳司氣太：〈經學概觀〉，《哲學雜誌》第272號（1909年10月），頁25-51；〈論語に見はれたる君臣の關係〉，《東亞の光》第7卷第2號（1912年2月），頁31-41；〈管子と周禮〉，《東亞研究》第4卷第2號（1914年5月），頁22-30。

（洪範を論ず，1915）、〈關於洪範〉（洪範に就いて，1918）、〈關於支那の公羊學派〉（支那の公羊學派に就て，1916）、《大學：四書講義》（1916、1924）、《中庸：四書講義》（1918）、〈孟子的自由平等觀〉（孟子の自由平等觀，1919）、〈關於孟子的良心論〉（孟子の良心論に就いて，1914），譯註有《易經》（1922、1925）、《四書集註》（1920）<sup>85</sup>。

〈關於周易〉一文，是宇野哲人在哲學會例會所做的演講，日後回憶而成的文章。主要選出《周易》的卦爻、太極、占筮等與哲學問題相關的點，所作的講稿。認為一陰爻一陽爻形成《易》對立或互助的根本之思想，而太極→兩儀→四象→八卦的生成順序與《老子》之道一→二→三→萬物的生成順序，雖在數字上不同，但其考察的樣式是類似的。最大不同點在於太極是動的，而《老子》以道為靜止的。占筮雖有各種不同說法，但就心理層面而言，只是一種借助筮者精神統一的手段而已，但當時的人們相信此是神之所告，是遵從神意。

〈論洪範〉一文，首先批評陳澧說〈洪範〉九疇錫自天帝是奇怪的事，說箕子只是在述說傳聞之語等事，是儒者氣質之論。因為世界各國的古代神人之關係最密切，其交涉也最頻繁，終非後世人所能想像。對於天錫的形式在中國雖有各種說法，宇野哲人認為都是後儒的附會之說，不足取之論。他認為是禹直接受自天帝之垂示，因為凡人看不見神，聽不見神的聲音，而禹有聖德可以看見神姿，聽得見神的聲音；認為〈洪範〉中禹所作的為「初一曰五行」一節的六十五字，「一五行」以下為後人所補。

宇野哲人認為「五行」並非哲學性考察，而是人君必須重視的人生五種必要用品。「五事」為人君修己之事，也是治人之大本；其中「言」應以《論語》之「言

<sup>85</sup> 宇野哲人：〈周易に就いて〉，《哲學雜誌》第419號（1922年1月），頁37-44；〈洪範を論ず（上）〉，《東亞研究》第5卷第7號（1915年8月），頁305-313；〈洪範を論ず（下）〉，《東亞研究》第5卷第8號（1915年9月），頁379-393；〈洪範に就いて〉，《東洋哲學》第25卷第8號（1918年8月），頁471-480；〈支那の公羊學派に就て〉，《東亞之光》第11卷第12號（1916年12月），頁14-27；《大學：四書講義》（東京：大同館，1916年）；《大學：四書講義》（東京：大同館，1924年再訂15版）；《中庸：四書講義》（東京：大同館，1918年）；〈孟子の自由平等觀〉，《斯文》第1編第3號（1919年6月），頁16-25；〈孟子の良心論に就いて〉，《東亞研究》第4卷第3號（1914年6月），頁25-32。譯註有：《易經》（東京：國民文庫刊行會，1922年，《國譯漢文大成》第2卷）；《易經》（東京：國民文庫刊行會，1925年，《國譯漢文大成》第2卷）；《四書集註》（東京：世界聖典全集刊行會，1920年，《世界聖典全集》前輯第2、3卷）。

順」解之，因為順於義理，則人從之。他認為孔穎達混雜「事」與「官」以解「八政」為不當，應從鄭玄以八種官職解之；並比對〈洪範〉與〈舜典〉，認為兩者大同小異。「五紀」是授時於民，「皇極」是天子自己要有大中至正之德，使天下皆歸之。「三德」之內容眾說紛紜，孔穎達以為是人君之三種德行，鄭玄以為是人各一德，王鳴盛以鄭為是。但宇野哲人認為，「皇極」是說君臨天下的大方針，此處是說人君以「三德」親臨國家；並認為「稽疑」乃是先民所以察神慮之所在，因此特別重視之事，卜法眾說不一，或許可從殷商所得甲骨文窺知。「庶徵」是利用歲月比喻君臣關係，人君應察民之好惡而治之。「五福六極」乃是對人君的賞罰，人君能奉天意盡職責則以五福賞之，反之則以六極罰之。

整體而言，宇野哲人認為〈洪範〉是有系統地論述從所以養自己之德，到所以治天下國家之學。人君以「五事」修己德，而有大中至正之德，以「皇極」臨天下，以「三德」臨國家，治「五行」，齊「八政」，授「五紀」，遇疑事則「稽疑」，「庶徵」民之好惡而治之。如此，奉天意盡職責，則可得「五福」之賞，反之則受「六極」之罰<sup>86</sup>。

〈關於支那的公羊學派〉是宇野哲人為「日本學會」演講而寫成的文章。主要論述中國公羊學派自漢至清末民初的流傳，及《公羊傳》與公羊學之異同。在流傳上，宇野哲人認為《公羊傳》之所以最早流行於漢代，是因為只有《公羊傳》明白地寫出孔子作《春秋》的真意是在明「大義名分」，以俟後聖，而所謂後聖正是指漢高祖而言。漢武帝也因為明大義名分的公羊學最適合統一天下及君臣之大義，而接受公羊學者董仲舒之意見，獨尊儒家。唐代只有啖助為《公羊傳》作解，宋則有孫明復，到清只有莊存與；之後其外孫劉逢祿大力推行，使公羊學勃興。其原因在於清代古文學已達巔峰，無人能出其右，於是學者轉向較無人注意的今文《公羊傳》，終使公羊學勃興，直到民初。在《公羊傳》與公羊學之異同方面，宇野哲人舉「春秋三世之義」、「春秋九世之讎」兩者說明。「春秋三世之義」方面，《公羊傳》有三處提到「所見異辭，所聞異辭，所傳聞異辭」，公羊學者將之解釋成昭公、定公、哀公三代是孔子及其父所見之時代，因孔子之出現而為太平之世；文公、宣公、成公、襄公四代是所聞，孔子祖父之時代，因孔子之祖父之出現而為昇平之世；隱公、桓公、莊公、閔公、僖公五代是所傳聞，孔子的高祖、曾祖之時

<sup>86</sup> 宇野哲人的〈洪範に就いて〉大致與〈洪範を論ず〉相同，故本文不贅述。



代，是衰亂之時代。公羊學者不顧歷史事實，解釋所謂三世之義即由衰亂到昇平，到太平。清代康有為更加附會地與《禮記·禮運篇》的擾亂之世、小康之世、大同之世結合，以說明當時的中國為昇平小康之世。「春秋九世之讎」方面，《公羊傳》有襄公為九世之祖先復讎而稱其為「賢」的說法。公羊學者當然承認此說，且將之與革命連上關係，以為漢民族為滿清人所取代是國讎，所以應討伐滿清人為祖先雪恥，要滅滿興漢，此即用公羊學復九世之讎的思想。

最後，宇野哲人認為清代的公羊學者受西洋共和民主、自由平等新思想之影響，利用公羊學，將之包裝成有如是中國特有的思想，以滿足中國人崇古的思想。

《大學：四書講義》，宇野哲人認為此書是最有組織、秩序井然地論述儒教之目的第一書。儒教的目的是在於修己而後治人，此主張根於堯舜，至孔子而大明，到二程朱子表彰，而天下後世始知其尊。又有感於明治大正時期個人主義瀰漫，功利主義熾盛，而有不顧國家，不知誠意正心為何物，至令作者傷心憂慮，不知所措，因此，以此講義希望讀者能反覆熟讀體會之<sup>87</sup>。本書分序論、大學章句序、大學、附錄等四部分。序論由大學之名義、大學之著者、大學之表章、大學章句、三綱領八條目、致知格物、誠意、正心、絜矩之道、衍義與衍義補等十節組成；附錄則有關於儒教之目的、唐堯之政治、虞舜之政治、儒教與支那之家族制度、朱陸二子之異同、王陽明與朱陸二子之關係、十三經解題等七種。

《中庸：四書講義》，宇野哲人認為此書是最明晰道破儒教之目的與儒教根本大義在於「天」之一字的書；是儒教經典中首推第一，首尾一貫，渾然成一哲學體系的書<sup>88</sup>。此書與前書《大學》一樣，由序論、中庸章句序、中庸、附錄等四部分組成。序論由子思略傳、中庸之所以作、中庸之表章、天道論、倫理說、政治論、關於註釋等七節組成；附錄則有儒道二教與當時社會之關係、關於中、鬼之話、關於宗廟之數、中庸與大學論孟之關係、關於孔夫子之祖述憲章、儒教之博愛等七種。

〈孟子的自由平等觀〉一文認為，自由平等是中國古來即有的思想。在中國天與人之關係正如法國革命所舉天賦人權論一般，孟子也是主張自由平等之說。但卻不能同意如楊墨、農家般放縱，因此要駁楊朱之為我、無君，是極端個人主義者；又要駁墨子之兼愛、無父，是極端博愛主義者。因此，孟子要排斥楊墨，主張仁

<sup>87</sup> 宇野哲人：《大學：四書講義》，序頁 1-2。

<sup>88</sup> 宇野哲人：《中庸：四書講義》，序頁 1-2。

義，反對無視國家社會的個人自由，及無差別的惡平等。對農家的許行所主張的君主與民並耕，自炊為食等事也表示反對；因為此種惡平等將流毒害於天下，值得憂慮，所以孟子要加以批判。

〈關於孟子的良心論〉一文認為，孟子的良心，不外就是所謂的本心。此文的論述要點在考究孟子到底是先天良心論者，還是後天良心論者？若是後天良心論者，是否承認英國經驗論者所謂的白紙說？或是良心發達論者。孟子說吾人有良知良能，又說有四端之心，可見孟子不承認心為白紙狀態，因此並非為後天良心論者。宇野哲人認為，將孟子視為良心發達論者的是伊藤仁齋(162-1705)，仁齋根據《孟子·公孫丑上篇》：「凡有四端於我者，知皆擴而充之矣……苟能充之，足以保四海。苟不充之，不足以事父母。」在《孟子古義》中解釋說「端，本也」，又說：「性之善不可恃，而擴充之功，最不可廢。」將孟子視為先天良心論者的是朱熹(1130-1200)，朱熹解釋說：「惻隱、羞惡、辭讓、是非，情也。仁、義、禮、智，性也。心統性情者也。端，緒也，因其情之發，而性之本然可得而見，猶有物在中而緒見於外也。」因此，朱熹是四德固有論者，所以採端緒說，是先天良心論者；仁齋是萌芽論者，所以採端本說，是良心發達論者。宇野哲人認為雖然兩者之論各有優劣，但他站在先天良心論此方。可知宇野哲人認為，孟子為先天良心論者。

綜合以上數篇所見，宇野哲人研究中國學的方法，大致從經書中發掘問題，分析中、日學者對此問題的論述，間有與歐美相關論點做比較，最後提出自己的結論。

### (九) 鹽谷溫(1878-1962)

鹽谷溫於明治三十九年度至明治四十四年度雖有教授支那文學科目的紀錄，但其人在中國留學。大正元年度至大正十二年度教授支那文學、支那哲學、支那史學等科目，著有《左傳新鈔》(1923)<sup>89</sup>。

《左傳新鈔》一書分二十九章，用紀事本末體，每章先揭有經文者於章首，次為傳文。文中隨處以雙行小字註解，註據杜預集解，博採學者十四家（中國六家、日本八家）之言，錄之欄外，以資參考。上、下欄都有漢文訓讀（但無假名），

<sup>89</sup> 鹽谷溫：《左傳新鈔》（東京：弘道館，1923年訂正2版）。

可供閱讀。正文後有三種附錄，一為「系譜」，二為「大事表」，三為「地名索引」。「系譜」主要依據陳厚燿《春秋世族譜》及顧棟高《春秋大事表》。「大事表」專據顧氏，以提大要，主簡明為宗旨。「地名索引」據《一統志》、《大事表》及江永《春秋地理考》，用清朝地方制度，以便檢索。

### （十）鈴木虎雄 (1878-1963)

鈴木虎雄於明治三十九年度至明治四十一年度教授支那文學科目，著有〈周詩所見的農祭〉（周詩に見えたる農祭，1915）、〈對周漢諸家詩的思想〉（周漢諸家の詩に對する思想，1919）<sup>90</sup>。

### （十一）中村久四郎 (1874-1961)

中村久四郎於明治四十一年度至明治四十四年度教授支那史、東洋史科目，著有〈由孔夫子聖典「論語」考究友道及交際論〉（孔夫子の聖典「論語」によりて考究したる友道并に交際論，1906）、〈由論語考究友道交際論〉（論語ニヨリテ考究シタル友道交際論，1907）、〈西洋人著述關於論語的書史〉（論語に關する西洋人著述の書史，1916）、〈四書紙牌——（語牌三統）〉（四書かるた——（語牌三統），1917）<sup>91</sup>。其中，〈西洋人著述關於論語的書史〉提供自一八二六年至一八七一年七十四種西洋各國與《論語》相關的著作。〈四書紙牌——（語牌三統）〉，介紹用四書語句做成卡片三百張，同一句分成兩卡，一人讀上句（子曰：溫故而知新），另一人找出下句（可以為師矣）來合的遊戲，從遊戲中習得四書內容。

<sup>90</sup> 請參考張文朝：〈明治、大正時期的經學研究：以京都帝國大學文科大学為說〉，頁 5-6。鈴木虎雄：〈周詩に見えたる農祭〉，《藝文》第 6 卷第 11 號（1915 年 11 月），頁 1-21；〈周漢諸家の詩に對する思想（一）〉，《藝文》第 10 卷第 1 號（1919 年 1 月），頁 22-42；〈周漢諸家の詩に對する思想（二）〉，《藝文》第 10 卷第 2 號（1919 年 2 月），頁 1-19。

<sup>91</sup> 中村久四郎：〈孔夫子の聖典「論語」によりて考究したる友道并に交際論〉，收入廣島高等師範學校教育研究會編：《教育研究會講演集》第 1 輯（東京：金港堂，1906 年），頁 140-155；〈論語ニヨリテ考究シタル友道交際論〉，收入研經會編：《經史說林》（東京：元元堂，1907 年），頁 154-171；〈論語に關する西洋人著述の書史〉，《東亞研究》第 6 卷第 6 號（1916 年 6 月），頁 1-6；〈論語に關する西洋人著述の書史（承前）〉，《東亞研究》第 6 卷第 7 號（1916 年 7 月），頁 1-4；〈四書かるた——（語牌三統）〉，《東亞研究》第 7 卷第 1 號（1917 年 2 月），頁 36-40。

## 五、東京帝國大學教授群的經學著作意義

從以上的觀察，此時期的東京帝國大學教授群的經學著作，至少有以下幾點意義：

(一) 可知當時教育方針轉向歐美學制，學子進入新式學校學習：由於在政府的強力推行下，教育方針轉向歐美學制，學子進入新式學校學習，所要學習的科目大增，在一定年限內要將所規定的科目學習完畢，勢必壓縮經學科目的學習。眾所周知，經學的學習需要投入的時間頗長，更何況以日本學子而言，學習漢字的形、音、義，要比中國學子更花時間。在此種不利於經學發展的客觀條件下，東京帝國大學停止了經學的科目。雖然課堂上有開經書的相關課程，但所得成果不彰。倒是教授們於講學之餘，留下不少經學相關著作。

(二) 可知學校方興，教授多自製「講義」授課：就東京帝國大學的教授群而言，以「講義」為專書名的，自從根本通明出版《孟子講義》(1885)後<sup>92</sup>，陸續有內藤耻叟《四書講義》(1892)、內田周平《周易講義》(1900)、宇野哲人《大學：四書講義》(1916)、三島毅《論語講義》(1917)、林泰輔《書經講義》(1918)、南摩綱紀《論語講義》(1919)等。根本通明除《孟子講義》外，又有《論語講義》共七版、《周易講義》至少有四版及《詩經講義》等。內藤耻叟也還有《小學、孝經、忠經講義》及四書單行本《孟子講義》。另外，內田周平有《孟子講義》、宇野哲人有《中庸：四書講義》等。可見東京帝國大學的教授們努力於教材的開發，有助於推廣經學教育，功不可沒。

(三) 可知不少學者將經學中的成分與當代生活連結：古典的經學在歷代學者的通經致用下，總是能融入該時代的現實生活中，日本明治、大正時代也不例外。例如，南摩綱紀以當代仍在製作的鹽梅解說「和」的經義；內藤耻叟提醒當代讀《孟子》的人，應用心於經世之學；星野恒指出舉凡修齊治平之大道，日用行事之間，細至一事一物，都可透過《易》占筮，趨吉避凶，成就事業；井上哲次郎指出，當代雜誌多以「春秋」為名；根本通明將《易》長子繼承之道連結當代「天子一系，皇統相繼」；三島毅將古代禮儀制度與今日法律連結；服部宇之吉認為，中

<sup>92</sup> 若以明治時代而言，最早的經籍「講義」應是開始於明治三年安藤道的《孝經講義》(岡山：五册館，1870年)。

國的古典與現代社會有密切的關係，如果離開古代的經書、歷史、文學，就無法理解現代中國；岡田正之認為，吾人身處現代，有必要養成獨立獨行的意志；中村久四郎認為，從遊戲中可以習得四書的內容。凡此種種都可以說明此時期研究經學的學者將經學融入當代生活中。

## 六、結 論

本文針對明治、大正時期二十二名東京帝國大學教授所著與經學相關的一百四十九種著作中的部分進行分析。由本文之研究可知，此時期的東京帝國大學教授關注《易經》的有三島毅、內田周平、宇野哲人、星野恒、重野安繹、根本通明、高瀨武次郎等，以根本通明的著作為多；《尚書》的有三島毅、宇野哲人、服部宇之吉、林泰輔、星野恒、島田重禮等；《詩經》的有三島毅、竹添光鴻、服部宇之吉、重野安繹、根本通明、鈴木虎雄、久米邦武等；三禮的有三島毅、小柳司氣太、服部宇之吉、林泰輔等；《春秋》的有井上哲次郎，《左傳》的有竹添光鴻、星野恒、根本通明、鹽谷溫，以星野恒為大宗，《公羊傳》的有宇野哲人；《孝經》的有內藤耻叟、林泰輔、星野恒等；《論語》的有三島毅、小柳司氣太、中村久四郎、岡田正之、服部宇之吉、林泰輔、南摩綱紀、島田重禮、根本通明等，以島田重禮的著作為多；《孟子》的有三島毅、內田周平、內藤耻叟、宇野哲人、竹添光鴻、岡田正之、服部宇之吉、根本通明等；經學整體的有小柳司氣太、市村瓊次郎、星野恒、島田重禮、桑原隲藏、高瀨武次郎等；四書的有中村久四郎、內田周平、內藤耻叟、宇野哲人等。由此可知，雖然東京帝國大學的官方把「經學」的科目刪除，但四書五經的研究並未在教授群中消失。

本文原為二〇二〇年九月二至四日參與中央研究院中國文哲研究所經學研究室所舉辦的「反思古典：經學解讀的多元視角」研習營之學生而講。期望可提供有志於從事日本此時期經學研究的同學參考，進而又可對其研究成果中的各經進行更深入的研究，是本文之所禱者。

