

※序跋選錄※

《儒家思想在現代東亞：日本篇》導言

黃俊傑*

《儒家思想在現代東亞：日本篇》這部書，是中央研究院中國文哲研究所自1996年起開始推動的「當代儒學主題研究計畫」第二期三年計畫「儒家思想在現代東亞的狀況與發展」的日本部分之研究成果。這些研究成果除了李澤厚的論文之外，都曾在1997年9月6日的「日本近現代儒學研討會」發表後，每篇均送兩位專家匿名審查，再請原作者修改定稿。我在這篇〈導言〉裡，首先想說明這部書的特殊性；再略述全書各篇論文的要旨，並取之與當代學術界的相關研究論著略加比較，以彰顯各篇論文的貢獻；最後再就全書各篇文字所觸及的重要學術課題加以探討，並就未來可能的研究方向略作蠡測。

—

中國與日本地理位置鄰近，誠如1898年（日本明治31年；清光緒24年）10月22日康有為（南海，1858-1927）詩云：「海水排山到日本，天風引月照琉球」^①，所以，中、日兩國自古以來文化、政治及經濟關係密切，中古時代大唐文化的輸入曾經激起了日本的「大化革新」運動，到了德川時代，日本更是廣泛地吸

* 臺灣大學歷史學系教授／中央研究院中國文哲研究所籌備處合聘研究員。

① 這是康有為在百日維新失敗後，在宮崎寅藏（滔天，1871-1922）陪同下乘船流亡日本，經過琉球時所賦詩句。見宮崎滔天著、啓彥譯：《三十三年之夢》（臺北：帕米爾書店，1984年），頁139。

收中國文化^②。但是，近百年來，由於日本侵略中國而使兩國關係緊張。進入二十世紀以後，中國雖有大量學生留學日本^③，民國 17 年（1928 年）國民黨人戴傳賢（季陶，1891-1949）出版《日本論》，更極力呼籲：「我勸中國人，從今以後要切切實實的下一個研究日本的工夫。」^④但是，二十世紀中文學術界關於日本的研究成果，與日本學術界關於中國的大量研究成果相比^⑤，實在令人汗顏；關於日本儒學的學術性著作更是屈指可數，比起日本源遠流長、數量可觀的儒學研究論著^⑥，實難以相提並論。最近二十多年來，歐、美學術界在「日本基金會」的推動之下，關於日本的研究論著之出版有如雨後春筍，不論就質或量而言，均非中文學術界所能比擬。最近十年來，海峽兩岸學者開始對日本儒學的研究感到興趣^⑦，但就已出版的論著看來，似乎仍以通論性著作或專論某一位儒者的論著較多，專論性之論著較少。本書集多位學者之力，專論近三百年日本儒學史中之特定課題，實有其一定之意義與價值。

二

現在，我想就本書所收各篇論文的主旨略加介紹，以作為讀者閱讀本書的參考。李澤厚所撰寫的〈中日文化心理比較試說略稿〉是一篇通論性的論文。李澤厚這篇文字的基本進路是從求其異入手，宏觀地討論中日文化與儒學之差異。李澤厚所運用的

② 關於德川時代中、日關係之一般性論著，可以參考大庭脩：《江戶時代の日中秘話》（東京：東方書店，1980 年），此書有中譯本，即徐世虹譯：《江戶時代日中秘話》（北京：中華書局，1997 年）；Marius B. Jansen, *China in the Tokugawa Japan* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1992)。

③ 據統計，1904 年中國留日學生已在八千至一萬人之間，到 1906 年則高達一萬三、四千或二萬人之譜。見實藤惠秀著、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 年），頁 23。

④ 戴季陶：《日本論》（臺北：中央文物供應社，1954 年），頁 3。

⑤ 嚴紹璽所編《日本的中國學家》（北京：中國社會科學出版社，1980 年）乙書，收錄截止 1979 年 1 月的資料顯示：日本全國關於中國研究的學者幾近千人之譜。

⑥ 參考林慶彰等編：《日本儒學研究書目》（臺北：臺灣學生書局，1998 年），上下冊。

⑦ 李明輝曾編纂近十年來臺灣與中國大陸關於日本儒學的研究論著目錄，見李明輝編：《儒家思想在現代東亞：總論篇》（臺北：中央研究院中國文哲研究所，1998 年），頁 213-216。

雖然都是當代學者所撰的二手論著，但他大處著眼，目光如炬，本文仍有其可讀性。李澤厚首先指出：儒學在日本並不構成其文化心理的主幹或核心，其地位和作用與在中國並不相同，而中、日儒學由此而迥然有異。李澤厚從「忠」、「孝」及生死觀三方面比較中、日文化之差異。他指出：中國的五倫關係以「孝親」為核心，日本的社會秩序以「忠君（神）」為基礎，前者的對象、範圍及關係常非常具體、世俗、有限和相對自由，後者則更為抽象、超越、無限和非常嚴格。與此相應，日本非血緣性的等級、集團所構成的利益關係及其「恩報」所具有的集中、專一和極端嚴峻性，與中國血緣性的家庭、親族的利益、關係及其「愛有差等，由親及疏」所具有的一定鬆散性、相對自由性，構成對比。中國雖說「孝」是天經地義，卻並未將它本體化，「孝」仍然停留、執著在自然親情關係之中。日本儒學則將「孝」擴大化、本體化，強調的是孝神、孝君、孝天，脫開親子愛這一真實的人世根源，失去了中國實用理性所要求的合理性和相對性，而具有神秘的本源意義，從而與「忠」合為一體。人間的自然情感被對神的敬畏情感所取代，忠於天皇、藩主、集團的非理性的「恩報」之情遠高於和重於血緣倫常的理性親情。李澤厚從宏觀的比較視野指出：日本文化中的情感及範圍不像中國文化那樣，喜歡分散和落實在人世倫常、現實事務、歷史感傷、政治事件，以及個人的懷才不遇、世路坎坷種種非常具體、有限的多元事務中，而是一方面集中指向對無限、絕對、權威的神秘歌頌和崇拜，另一方面更多指向對原始情慾、獸性衝動的留戀歡娛。日本通過儒學建立起整套嚴格的外在禮儀規範和行為秩序，個體被長期網綁在這外在的秩序規範之中，循規蹈矩，畢恭畢敬，但其內心卻並未馴服或馴化。李澤厚對日本文化特徵的衡斷，與徐復觀（1902-1982）所說日本人的感性未能適度舒發^⑧，以及日本人有「鋸齒型的心理習性」^⑨等看法，頗有不謀而合之處。

本書從第二篇開始，都是針對特定議題所撰寫的研究性質的論文。第二、三兩篇均以德川時代（1600-1868）古學派儒者伊藤仁齋（維楨，1627-1705）為研究對象。伊藤仁齋在日本儒學史上有崇高的歷史地位，貝塚茂樹甚至推崇伊藤仁齋為日本儒學史上第一位真正的哲學家^⑩。仁齋的《語孟字義》在去（1998）年也有

^⑧ 徐復觀：〈從平劇與歌舞伎看中日兩國民族性〉，收入徐復觀：《學術與政治之間》（臺北：臺灣學生書局，1980年），頁267-272。

^⑨ 徐復觀：〈鋸齒型的日本進路——東京旅行通訊之八〉，收入徐復觀：《徐復觀文錄選粹》（臺北：臺灣學生書局，1980年），頁66-75。

^⑩ 貝塚茂樹編：《伊藤仁齋》（東京：中央公論社，1983年），〈導論〉，頁32-33。

英譯本問世^⑩。楊儒賓論文的主旨在於分析伊藤仁齋與朱子（1130-1200）如何在切身體驗的修行過程中，發現「道德」與「意識」的複雜關係，並由此探討朱熹與仁齋兩人如何透過經典的重新詮釋與儒學思想系統的重新安置，而分別發現了他們眼中的孔、孟之真正旨義。楊儒賓指出：仁齋從倫理性、社會性及道德意識的角度掌握了「道」的涵義，再運用「語義的」、「文獻學的」方法分析朱熹「然一所以然」的思考模式之謬誤，也指出朱子對儒學重要語彙之解釋不合「古義」，以及他注釋經典與安排經典位置之錯誤。楊儒賓也從比較思想史的角度，將仁齋與反朱的明代氣論思想家加以比較。他認為：仁齋的反朱是比較完整的，仁齋全面性地針對朱熹的理論提出首尾一致的反命題，而且具有典範轉移的意義。王廷相、吳廷翰諸人當然也要求學者回到先秦儒家，回歸重經驗、重感覺、重文化活動的時代精神，但他們處理「人」的問題時，體系仍不夠完整；他們的思想似乎只有放在「反朱子的理氣論」下定位，才可以凸顯出意義。仁齋所要求的「道」、「人」顯然與朱熹不同。他這種注重人倫關係化的倫理學有堅強的理論依據。至於他的元氣論固然反朱，但也是為一種新的人文主義作先行的清掃工作。

包括伊藤仁齋在內的東亞近世儒者常透過重新解釋經典來建構自己的思想體系。我在本書第三篇論文中，就分析伊藤仁齋在《孟子古義》、《語孟字義》及《童子問》等書中對孟子學的詮釋。我在這篇論文中所提出的主要看法是：伊藤仁齋對孟子學的解釋兼顧內外二面，並以「王道」政治論為孟子學「血脈」之所在。仁齋析論孟子之「王道」政治論，以王者之仁心為其基礎，頗見慧識，亦切中孟子政治思想之肯綮。仁齋對孟子的暴君放伐論的肯認，頗能得孟子政治思想之精義。但是，仁齋對孟子性善論之解釋，於孟子「即心善以言性善」之宗旨卻頗有違失。仁齋就「氣質」論性善，特重從「人倫日用」等具體性與特殊性之脈絡論人性，對孟子性善說中「人」所同具之普遍必然性、超越性及連續性均有逸脫，殊可惋惜。凡此種種均顯示德川古學派在詮釋古典儒學之局限性。我也指出：伊藤仁齋詮釋孟子學時之所以出現局限性，主要原因在於：仁齋企圖以訓詁學之方法解決詮釋學之問題。仁齋釋《孟》，廣泛參考字書及漢儒訓釋，以重建孔、孟之「古義」為職志，然以方法論之限制，使仁齋未能悠遊涵泳於孟子學之思想世界，亦未能進入宋

^⑩ John Allen Tucker, *Ito Jinsai's Gomo Jigi and the Philosophical Definition of Early Modern Japan* (Leiden: E. J. Brill, 1998)。

儒之思想世界之中。這項結論是否可以成立，仍有待將來的研究成果加以檢證。

在德川時代古學派儒者之中，伊藤仁齋與荻生徂徠（1666-1728）的思想有同有異。仁齋與徂徠皆提倡「王道」，但是兩人解釋「王道」之思想內涵卻大相逕庭：仁齋以《論語》、《孟子》為中心來理解「王道」，徂徠則專研《六經》古文辭，以解釋「先王之道」的內涵^⑫。而所謂「徂徠學」的興起及其對朱子學的批判，在日本思想史上到底應如何正確理解？這是戰後五十年來日本學術界爭議不休的一項重要議題，已故東京大學教授丸山眞男（1914-1996）正是引發這項學術議題的大師。丸山眞男的《日本政治思想史研究》^⑬，是戰後日本學界最具影響力的經典著作之一。本書第四篇陳榮開的論文，就是介紹並檢討丸山眞男對於荻生徂徠的朱子學批判之學說。所謂「丸山學說」，基本要義有二：（一）認為德川思想史的發展循「宋學→山鹿素行、伊藤仁齋→荻生徂徠→本居宣長」的軌跡；（二）徂徠學的興起瓦解了作為德川封建體制之意識型態基礎的朱子學思維方式，奠定日本的近代意識。丸山學說提出之後影響極大，學者翕然景從，但也引起諸多批判，如田原嗣郎^⑭、守本順一郎^⑮、松本三之介^⑯、源了圓^⑰、相良亨^⑱及吉川幸次郎^⑲等人，都從各種角度批判丸山眞男對徂徠學的思想內涵的掌握不夠周延。丸山眞男的弟子、現任日本東京大學教授平石直昭（1945-）曾將這些批判加以整理，並指出丸山眞男所說徂徠學有其近代性這一點，仍值得深入思考^⑳。陳榮開在這篇論文中指出：丸山眞男對朱子學的思維方式之特質所作的描述基本上未得要領，而他對徂徠

^⑫ 參考張崑將：《日本德川時代古學派之王道政治論——以伊藤仁齋、荻生徂徠為中心》，臺北：國立臺灣大學歷史學研究所碩士論文，1998年6月。

^⑬ 丸山眞男：《日本政治思想史研究》（東京：東京大學出版會，1976年）；英譯本：Masao Maruyama, translated by Mikiso Hane., *Studies in the Intellectual History of Tokugawa Japan* (Tokyo: University of Tokyo Press, 1974)。

^⑭ 田原嗣郎：《德川思想研究》（東京：未來社，1967年）。

^⑮ 守本順一郎：《東洋政治思想史研究》（東京：未來社，1967年）。

^⑯ 松本三之介：《國學政治思想史の研究》（東京：未來社，1957年）。

^⑰ 源了圓：《德川合理思想の系譜》（東京：中央公論社，1972年）。

^⑱ 相良亨：《近世日本儒教運動の系譜》（東京：弘文堂，1955年）。

^⑲ 吉川幸次郎：《吉川幸次郎全集》（東京：筑摩書房，1981年），第17冊。

^⑳ 平石直昭：〈戰中・戰後徂徠論批判——初期丸山・吉川兩學說の検討を中心に〉，《社會科學研究》（東京：東京大學社會科學研究所出版），第39卷第1號。

學根本特性的分析又有欠全面，在抑揚之間甚或有誤導之可能，因此他對兩者之間此消彼長的關係所下的論斷也自然難以成立。不僅如此，倘若完全以丸山真男所設定的標準——即何者為近代、何者為非近代所賴以判分的尺度——為準繩，在上述對朱子學與徂徠學特徵所作的重新界定之下，丸山真男對兩者所作的此褒彼貶，恐怕還須作出全面的調整，才能與事實相符。陳榮開對丸山學說的批評論點，在日本學界也不陌生，時有所聞。但是陳榮開指出丸山學說中的所謂徂徠學的「近代性」這點，的確值得我們再深入考慮。從「近代性」這一點切入，我們就可以比較深入地掌握丸山真男學問世界中的韋伯（Max Weber, 1864-1920）遺產，以及丸山真男與大塚久雄之學問的異同。

本書第五篇論文則接著分析徂徠學的傳承到明治時代發生之變化，以及它為國家主義教育服務之事實。這篇論文的作者陶德民曾撰專書研究懷德堂朱子學^②。他在這篇論文中以泊園（1825-1864；1873-1948）及其第二代山長藤澤南岳（1842-1920）的思想為中心，分析明治時代在西學東漸的歷史背景中，徂徠學如何被用來構築「日本魂」以抗拒西學。陶德民指出：藤澤南岳的國家主義教育論主要包括：（一）對明治5年學制理念的批判；（二）對《教育敕語》精神的闡述；（三）關於國民教化之內容與方法的具體主張。貫穿其國家主義教育論的基本思想線索，就是徂徠學的民衆統合論和教育方法論。但是，南岳也吸收了後期水戶學、國學、神道、乃至基督教的不少思想要素，從而構成了其「祭政教一致」的國家主義教育理念。陶德民這篇論文的貢獻之一，在於以藤澤南岳為例告訴我們：在歷史轉型期中，保守主義思想家會動用一切思想資源，以建構新的保守主義思想堡壘，以應付新思潮的挑戰。

德川思想史雖不滿三百年，但思潮洶湧，派別林立，而且一家之中眾說兼採，一門之中門戶互殊，真是千巖競秀，萬壑爭流。在德川思想諸多派別中，「石門心學」有其獨特性。心學的創始人石田梅岩（1685-1744）是十七世紀日本的商人精神（所謂「町人的哲學」）的代表人物。本書第六篇葉坦所撰的論文，就是探討「石門心學」的經濟及其中的儒學因素。葉坦從石田梅岩的《都鄙答問》、《齊家論》等原典入手，分析石田梅岩思想中的「商人之道」、「正直」、「儉約」、「職分」、「義利」等概念。葉坦指出：石田梅岩所講的「商人之道」以「道」這

^② 陶德民：《懷德堂朱子學の研究》（大阪：大阪大學出版會，1994年）。

個字為關鍵，這個「道」也就是「聖人之道」，即要贏利也要守道，這就將商人獲取商業利潤的合理性與遵循所謂「聖人之道」有機地結合起來。石田在《都鄙答問》中告誡商人「當守御法，敬謹自身，雖為商人，倘不知聖人之道，雖同是賺金銀，卻賺得不義之財，當至斷子絕孫之理也。如誠愛子孫，當學道而致榮」。這一段話深具歷史意義，可以視為十七世紀以降日本商品經濟發達在思想領域中的反映，可以與余英時所研究的十六至十八世紀中國商人的精神^②互作比較。

石門心學之所以受到學者重視，主要原因之一仍是在於韋伯學說對東亞研究的反照作用。早在 1950 年代，貝拉（Robert N. Bellah）在帕深思（Talcott Parsons）及佩爾澤爾（John Pelzel）等人的指導下，在哈佛撰寫博士論文《德川宗教》^③乙書，就特闢專章（第六章）討論心學及其奠基者石田梅岩。因為貝拉認為他在石門心學及其他日本「宗教」中的世俗禁慾主義倫理與勤奮工作、無私、節約等道德價值中，找到了韋伯式的基督新教倫理（Protestant ethics）的「功能上的等價物」（functional equivalent）。貝拉之所以重視石田梅岩及其心學，主要仍是受到「韋伯論旨」（Weberian thesis）的啟發。但是，也正是在斷定石門心學是「基督新教倫理」的日本版本這一點上，貝拉受到丸山真男的批評。貝拉的書在 1957 年初版問世以後，丸山真男就撰寫書評，一方面大加推崇，但另一方面又質疑貝拉的中心論旨。丸山真男認為：日本的獨特性就是在於對特殊群體和它的領導者——上至天皇、國家，下至家庭——的忠誠專一的傾向，這種傾向並非像貝拉所論證的那樣，確實能夠成為倫理普遍性的合適替代物。丸山真男認為：日本現代化中的畸形現象不是偶然的，而是植源於日本的社會與文化之中的。丸山真男所肯定的現代化就是期待達到一種普遍性，而他在日本文化與思想中未曾看到這一普遍性的出現^④。貝拉在這一點上與丸山真男看法很不相同。

^② 余英時：〈中國近世宗教倫理與商人精神〉，收入氏著：《中國思想傳統的現代詮釋》（臺北：聯經出版公司，1987 年），頁 259-404。

^③ Robert N. Bellah, *Tokugawa Religion: The Value of Pre-Industrial Japan* (New York: Free Press, 1957)。此書於 1957 年問世，後來貝拉於 1985 年版加寫新的前言，以回應出版後各方之意見，並改動標題為 *Tokugawa Religion: The Cultural Roots of Modern Japan*。此書有中譯本，即貝拉著、王曉山、戴茸譯：《德川宗教：現代日本的文化淵源》（香港：牛津大學出版社，1994 年）。

^④ 貝拉：《德川宗教》，〈平裝版前言〉，頁 xvi。丸山真男的書評刊於《國家學會雜誌》第 72 卷第 4 期（1958 年 4 月）。

那麼，石門心學的社會屬性如何呢？葉坦在她的論文中對這個問題只是一筆帶過。基本上她似乎接受一般學者的看法，認為石田心學是屬於都市商人階級的思想運動。貝拉就說：「心學基本上是一個都市運動，而都市是受西方化和工業化影響最快的地方。心學的聲望和影響最主要來自它的教育設施及它的教職員的博學。」^{②⑤}但是，這種看法近年來受到新的研究成果的修正。最近關於十八世紀石門心學的研究指出：心學不僅在商人階級有其極大影響力，而且在農民、手工業者及一些武士階級中也有其影響。在十八世紀末及十九世紀初，傳授心學的學校在農村地區者有六十二所，在都市地區者有八十七所^{②⑥}，所以，心學實不可僅視為都市商人階級的運動。心學之所以興盛，其原因固然不一而足，但是重要的是心學對於日常生活的脈絡之重視，這一點使心學對一般升斗小民深具吸引力^{②⑦}。

儘管貝拉的部分論點已經被最近的研究成果所修正、乃至超越，但是貝拉所強調的德川時代商人階級是日本近代化的重要動力這一點，確是目光如炬，也對其他學者頗有啟發^{②⑧}。例如美國芝加哥大學教授 Tetsuo Najita 就以大阪懷德堂為具體個案，分析懷德堂的儒商如何論證商業活動的道德內涵，並批判德川封建體制中以商人居四民之末的意識型態。Najita 指出：這些商人活躍於都市地區及財經領域，但他們也論述國家政治運作之道，尤其著眼於將經濟置於政治問題的核心^{②⑨}。Najita 從懷德堂儒者中井履軒（1732-1817）與其兄竹山身上，看到他們政治思想的新觀點及其對德川武士貴族階級的摧枯拉朽的作用，為日本的明治維新進行思想上的奠基工作^{③⑩}。以上我簡單說明關於石門心學的相關研究成果，以作為讀者閱讀本書第六篇論文時的參考。

^{②⑤} 貝拉：《德川宗教》，頁 183。譯文略有修改。

^{②⑥} Janine Anderson Sawada, *Confucian Values and Popular Zen: Sekimon Shingaku in Eighteenth-Century Japan* (Honolulu: University of Hawaii Press, 1993), p. 9.

^{②⑦} Sawada, *op. cit.*, p. 166.

^{②⑧} 例如，E. S. Crawcour, "Changes in Japanese Commerce in the Tokugawa Period," *Journal of Asian Studies*, Vol. 22, No. 4 (August, 1963), pp. 387-400.

^{②⑨} Tetsuo Najita, *Visions of Virtue in Tokugawa Japan: The Kaitokudo Merchant Academy of Osaka* (Chicago: University of Chicago Press, 1987), p. 8。此書有日譯本，即子安宣邦譯：《懷德堂：18 世紀日本の「德」の諸相》（東京：岩波書店，1992 / 1998 年）。

^{③⑩} Najita, *op. cit.*, p. 220.

本書第七篇論文的作者日本東京大學法學部教授渡邊浩（1946-），是丸山眞男的弟子。這種論文以朱子學者阪谷朗廬爲中心，分析十九世紀末期在日本歷史轉型中，一個朱子學者思想的複雜性。渡邊浩首先指出：通貫阪谷一生之思維方式是以「天」作爲其立論基礎，然後，依據「天」來確認某種主張是否對普「天下」擁有共通性、妥當性，進而闡述應有的具體的態度、行爲和政策。渡邊接著指出：這位幕末維新的朱子學者阪谷朗廬，又是洋學派知識分子組成的明六社的重要成員。阪谷反對「鎖國」政策，主張以自立及自律道德爲基礎的個人主義。渡邊以阪谷朗廬這個個案，說明儒學既爲德川體制服務，但又發揮威脅、乃至解構德川體制的作

用。

本書第八篇論文所研究的是幕末維新的朱子學者楠本端山（1828-1883），作者岡田武彥（1908-）是當代儒學研究的巨擘。1997年9月6日「日本近現代儒學研討會」在中央研究院中國文哲研究所舉行之後，當天晚上與會學者曾有一個小型餐會，祝賀岡田老先生九秩嵩壽。岡田先生年輕時師事楠本正繼（1896-1963）^①，畢生浸淫於中國儒學，可稱當代大儒。1995年9月21日上午，岡田先生應邀在中研院中國文哲研究所「我的生涯與儒教——追求體認之學的歷程」爲題發表演講，對於他研究楠本端山有以下動人的敘述：

有一天，恩師對我說：「這是我祖父的著作」，送我《楠本端山先生遺書二卷》一書。當時未曾聽說過恩師是幕末儒者的孫子。爲何我經常到恩師的家拜訪恩師，不曾聽恩師說過祖父的事跡。大概恩師極爲謙虛，不輕言先祖的事。再者，要理解端山的學術思想，不只是朱子學和陽明學，對宋明思想要有通盤的理解，特別是明末新朱子學、新陽明學（當時除了九州大學以外，其他的大學沒有這方面的資料）非有透徹的了解不可，或許恩師以爲我對明末思想稍有了解，才將祖父的遺著送給我。我靜坐拜讀《端山先生遺書》，而有「道統在我」的感受。〔……〕

由於師承淵源，我立即著手研究端山。不但研讀端山、碩水的老師佐藤一齋、月田蒙齋，以及與二人有交往的朱子學者、陽明學者的著作，還探尋二人與友人往返的書信。從而理解幕末維新期的朱子學者、陽明學者的思想，固然對朱

^① 著有《宋明時代儒學思想の研究》（千葉：廣池學園事業部，1962 / 1972年）。岡田武彥稱楠本正繼畢生「精力盡瘁於此書」，見該書補遺（二）「備考」，頁29。

子學和陽明學有極透徹的研究，其受明末新朱子學、新陽明學的影響更深，由於處於亂世，其學問性格大抵以深刻的體認為宗旨。但是日本思想的研究家對研究端山、碩水所必需具備的明末朱子學和陽明學並沒有深入的研究，所以鮮有對二人的學術價值及其在日本儒學史的地位與意義加以闡揚者。^⑳

這一段對於自己研究歷程的自剖明白地告訴我們：岡田先生研究楠本端山既是客觀的研究，又是主觀的生命的契入，可說是一種「主客交融」的進路。岡田武彥研究楠本端山的專書有兩本^㉑，編輯的原典四部^㉒，成果豐碩。他在本書第八篇論文中，歸納包括楠本端山在內的幕末維新朱子學與陽明學者思想的要義有八：(一)提倡心性之學而排斥訓詁之學；(二)反對辨斥議論；(三)反對門戶之見；(四)排斥功業氣節之念與血氣勝心之說；(五)批判洋學與國學；(六)主張體認反得與靜坐；(七)智藏說；(八)名分論。這些論點在岡田先生的相關著作中都有更詳密的發揮。

本書最後所收的兩篇論文分別探討當代日本學者對「儒教」及朱子學的研究。大阪大學名譽教授、筑波女子大學教授子安宣邦（1933-）是德川思想史研究的大家，著作等身，曾任日本思想史學會會長。他的研究進路與解構主義（deconstructionism）一路相近，在日本之思想史學界別樹一幟^㉓。子安宣邦在這篇論文中，以津田左右吉（1873-1961）及武內義雄（1886-1966）為例，探討當代日本學者對儒學的表述方式。津田左右吉與武內義雄都是日本當代學術界居第一線地位的學者，在儒學研究上，兩人取徑不同，但猶如雙峰並峙，同為當代日本的儒學研究之

⑳ 岡田武彥：〈我的生涯與儒教——追求體認之學的歷程〉，《中國文哲研究通訊》第6卷第2期（1996年6月），頁85-102；引文見頁94-95。

㉑ 岡田武彥著：《楠本端山——生涯與思想》（東京：積文館書店，1959年）；岡田武彥著、馬安東譯：《楠本端山》（臺北：東大圖書公司，1991年）。

㉒ 中村幸彥、岡田武彥合編：《近世後期儒家集》（日本思想大系47）（東京：岩波書店，1972年）；岡田武彥編：《幕末維新朱子學者書簡集》（朱子學大系14）（東京：明德出版社，1975年）；難波征男、岡田武彥合編：《月田蒙齋・楠本端山》（叢書日本思想家42）（東京：明德出版社，1978年）；岡田武彥等編：《楠本端山・碩水全集》（東京：葦書房，1983年）。

㉓ 子安宣邦著述宏富，其較為重要者有：(1)《伊藤仁齋》（東京：東京大學出版會，1982年）；(2)《伊藤仁齋——人倫的世界の思想》（東京：東京大學出版會，1982年）；(3)《「事件」としての徂徠學》（東京：青土社，1990年）；(4)《近代知のアルケオロジー》（東京：岩波書店，1996年）；(5)《江戸思想史講義》（東京：岩波書店，1998年）。

典範。子安宣邦在這篇論文中指出：津田左右吉筆下的「儒教」是尙未被日本國家所「內化」的思想系統，而武內義雄以「內化」、「日化」來表述「儒教」，兩人的說法鮮明對立。同樣受日本近代激烈的「本國意識」所強力制約的兩位「東洋學者」，對「儒教」的表述方式卻南轅北轍。子安宣邦的結論大致符合實情，是可以成立的。我想在這裡稍加補充的是，津田左右吉是一位對現實處境感受敏銳的學者，他在各種著作中一再強調日本文化與民族生活的獨特性³⁶，實在與津田左右吉和他同時代的學者面對西洋文明時心中的自卑感，以及面對中國時的優越感，有某種關係³⁷。相對而言，武內義雄則是一位書齋裡的學者。

中央研究院中國文哲研究所的鍾彩鈞在本書最後一篇論文中，全面性地介紹了當代日本學者有關中國朱子學的研究專書與論文，對中文讀者頗有介紹之功。朱子學東傳日本，流衍迄今三百年，彼邦學人有關朱子學的論著可謂汗牛充棟，成績可觀。鍾彩鈞逐家介紹日本學者有關中國朱子學的研究論著，頗便參考。我過去曾經從研究方法入手³⁸，將戰後日本的朱子學研究大略分爲三個潮流：第一個潮流是站在傳統中國學問的立場，來研究中國思想及朱子學，其研究方法上的取徑略近於傳統中國以學案體裁爲典型的學術史著作。他們以思想家或學派爲主要之研究對象，論次歷代大儒之師承、講友、學侶、同調及其門人，頗能見其重要觀念之傳承及學術淵源。這一個研究潮流以宇野哲人（1875-1974）、諸橋轍次（1883-1982）爲代表。諸橋的《儒學之目的與宋儒慶曆至慶元百六十年間之活動》³⁹以朱子學爲中國儒學之正統，站在釋朱、闡朱的立場來發揚光大朱子學。例如，諸橋轍次將宋代儒學分爲「正名」、「經綸」及「修養」三派，並指出朱子正是結合這三大學統，

³⁶ 例如，津田左右吉：《支那思想と日本》（岩波書店）（東京：岩波書店，1938年），頁2-3。

³⁷ 增淵龍夫已先發此議，見增淵龍夫：《歴史家の同時代史的考察について》（東京：岩波書店，1983年），〈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〉，頁3-48。

³⁸ 拙作：〈劉述先教授著「有關理學的幾個重要問題的再反思」評論〉，收入鍾彩鈞編：《國際朱子學會議論文集》（臺北：中央研究院中國文哲研究所籌備處，1993年），上册，頁280-294。

³⁹ 諸橋轍次：《儒學の目的と宋儒慶曆至慶元百六十年間の活動》，收入諸橋轍次：《諸橋轍次著作集》，第1卷（東京：大修館書店，1975年）。此書有中譯本，即唐卓群譯：《儒學之目的與宋儒之活動》（南京：國民印務局，1937年）。

且將這種修己治人的儒學目的付諸實踐的大儒。這種看法為他的學生麓保孝及友枝龍太郎所繼承。麓保孝的《北宋に於ける儒學の展開》^⑩著作中可以很明顯地看出諸橋轍次學問的投影。1974年出版的《朱子學大系》（東京：明德出版社，共十五大冊），就是沿著這條學術血脈而來的集體成果。第二個潮流是對朱子思想作哲學的研究。採取這個研究途徑的學者常有意無意間以近代西洋哲學的概念來解析朱子的思想系統。例如，光復前曾任教於臺北帝國大學（今日之國立臺灣大學前身）的後藤俊瑞，以及山本命^⑪、荒木見悟（1917-）^⑫等都有這個傾向。第三個潮流則是對朱子學作思想史的研究。已故的九州大學教授楠本正繼（1896-1964）^⑬及京都大學退休教授島田虔次（1917-）^⑭都傾向於這個研究潮流。

以上將日本學界的朱子學研究區分為三大潮流，雖然不免粗疏，但也許可以作為讀者閱讀鍾彩鈞論文時的另一個參考架構。明（2000）年正值朱子逝世八百週年紀念，國內將召開朱子學國際研討會，新研究成果的出現當可預期。畢竟正如朱子詩云：「問渠那得清幾許，為有源頭活水來」，朱子學之所以日新又新，正是在於朱子學研究的活水源源而來！

三

現在，我想就本書十篇論文所觸及的幾個有發展潛力的研究課題，略加討論：

第一、中、日近代化發展的思想背景之比較研究：中、日兩國十九世紀以後在近代化的道路相去不可以道里計，成敗之間各有不同的歷史因素與機緣。早在六十年代，詹森（Marius B. Jansen）就組織日本與美國學者在日本箱根舉辦研討會，探討日本的近代化問題^⑮。賴世和（Edwin O. Reichauer）也曾撰文比較十

⑩ 麓保孝：《北宋に於ける儒學の展開》（東京：書籍文物流通會，1967年）。

⑪ 山本命：《宋時代儒學の倫理學的研究》（東京：理想社，1973年）。

⑫ 荒木見悟：《佛教と儒教》（新版）（東京：研文出版社，1993年），特別是該書第三章所論述朱子哲學的部分。

⑬ 楠本正繼：《宋明時代儒學思想の研究》（東京：廣池學園事業部，1972年）。

⑭ 島田虔次著有《朱子學と陽明學》（東京：岩波書店，1984年）及《中國における近代思惟の挫折》（東京：筑摩書房，1978年）。

⑮ Marius B. Jansen ed., *Changing Japanese Attitudes Toward Modernization* (Princeton, N. J.: Princeton University Press, 1965)。

九世紀中國與日本的近代化成功與失敗的因素⁴⁶。但是，截至目前為止，討論中、日近代化之比較的論著似乎側重制度因素者多而分析思想背景者少，因此，中、日兩國近代化發展中的思想因素仍可再加探討。

本書第一篇論文就觸及日本近代化問題的思想背景。李澤厚認為：日本從古代的朱子學、陽明學、古學、國學，到現代「啓蒙」者、軍國主義者和戰後的企業主，儘管各有不同，大有差異，卻以不同形態，共同地體現了「和魂漢才」、「和魂洋才」，亦即神秘主義與經驗論（或非理性與重實用）攜手同行的特徵。它使日本在古代吸收中國儒學，使社會文明化；在今日吸收西方文明，使經濟現代化。它取得了舉世矚目的驚人成就。李澤厚強調：「中體西用」與「和魂洋才」分別是中、日兩國在十九至二十世紀面臨西方挑戰而各自採取的基本對策和戰略。兩者相似，而一敗一成，其原因值得探討。陳榮開在本書第四篇論文中認為：丸山眞男以「近代的」和「非近代的」範疇描述徂徠學與朱子學的異同頗不妥當。第二次世界大戰以後，國際社會科學界流行的「傳統性」與「近代性」兩分這種看法，到了七十年代以後已經被修正，愈來愈多學者注意到現代化過程中傳統思想因素的作用⁴⁷。那麼，在中國與日本近代化的過程，傳統文化（特別是儒家思想與價值）到底發揮何種作用？這是本書刺激我們進一步探討的第一個課題。

第二、中、日儒學史的比較研究：本書各篇論文均在不同程度之內，涉及中、日儒學史的比較。李澤厚、黃俊傑、楊儒賓、葉坦等作者，都採取中、日比較思想史的視野，在不同程度之內，比較儒學重要概念如「忠」、「孝」、「道」、「心」等，在中、日儒學史脈絡中的不同內涵。這是一個可以繼續研究的學術領域。

事實上，中、日儒學史的比較是一個極有發展性的領域。早在1966年3月，阿部吉雄（1905-）教授在東京大學文學院退職前的最後演說，就曾呼籲日本學者掙脫日本民族中心論，以比較之立場研究中、日、韓新儒學之發展⁴⁸。1976年8

⁴⁶ 賴世和著、李永熾譯：〈十九世紀中國與日本的近代化〉，收入國立臺灣大學歷史學系編譯：《亞洲研究譯叢》，第1、2集合訂本（臺北：臺大歷史系，1971年），頁157-170。

⁴⁷ 例如，埃森西塔就作此主張，參看 Shmuel N. Eisenstadt, "Sociological Theory and an Analysis of the Dynamics of Civilization and Revolution," *Daedalus*, (Fall, 1977): Discoveries and Interpretation: Studies in Contemporary Scholarship, Vol. II, pp. 59-78。

月7日上午，余英時（1930-）教授在臺北市中華文化大樓以「清代儒學與知識傳統」為題發表演說，亦嘗呼籲學者從比較思想史之立場，注意儒學在日、韓、越等鄰邦之發展。在這個比較思想史研究的新領域裡，雖然已有少數研究成果，但較為全面的比較研究仍是江山有待。

中、日儒學史之比較研究，因其範圍、題材、對象而有不同之方法。丸山眞男曾以歐洲思想史作為對照，提出研究日本思想史可以特重三種不同型態的思想史：(一)教義史（History of Doctrines）；(二)觀念史（History of Ideas）；(三)精神史（Geistesgeschichte）^{④⑨}。其論點與歐西學者頗不相侔。石田一良（1913-）也曾以他自己長期對日本思想史之研究心得為基礎，提出思想史研究之三種對象：(一)高度體系化的思想；(二)未形成 logos 的意識型態；(三)作為生活方式的思想^{⑤⑩}。這些研究方法論的提議，都有極高的參考價值，值得我們進行中、日儒學史比較研究時之參考。

第三、近世中、日儒者的經典詮釋之比較研究：本書多篇論文均涉及近世日本儒者對儒家經典或概念之重新解釋，例如楊儒賓分析伊藤仁齋對「道」的新解，黃俊傑討論伊藤仁齋對《孟子》這部經典的解釋，渡邊浩注意到阪谷朗廬對「天理」、「公道」等概念的新詮，葉坦指出石田梅岩解釋下的儒學之「理」不僅具有倫理性質，而且還具有市場規律的內涵。凡此種種都一再顯示：儒學傳統之所以歷經世變而能保持活力，不斷創新，乃是由於歷代儒者不斷地出新解於陳編之中。這種對儒學的詮釋與再詮釋，構成東亞思想史的重要現象之一，值得我們努力加以探討。

以《論語》這部經典為例，自十七世紀德川儒者伊藤仁齋推崇為「最上至極宇宙第一書」以降，三百年來廣受日本思想家之推崇。德川時代以降，日本保存並校

^{④⑨} 阿部吉雄：〈日鮮中三國の新儒學の發展を比較して〉，《東京支那學報》第12號，頁1-20；Abe Yoshio, "The Characteristics of Japanese Confucianism," *Acta Asiatica*, 5 (Tokyo: Toho Gakkai, 1973), pp. 1-21；阿部吉雄著、龔寬馨譯：〈中國儒學思想對日本的影響——日本儒學的特質〉，《中外文學》第8卷第6期（1979年12月），頁164-177。

^{④⑨} 丸山眞男：〈思想史の考え方について—類型、範圍、對象—〉，收入武田清子編：《思想史の方法と對象—日本と西歐—》（東京：創文社，1961年），頁6-8。但他也認為重要的仍是後兩者。

^{⑤⑩} 石田一良：〈日本思想史、文化史の時代區分と轉換期〉，《季刊日本思想史》創刊號（1976年7月），頁134-136。

勘出版了一些中國早已亡佚的古版《論語》和《論語》注解，頗具文獻價值。德川時代的日本儒者不受科舉制度的束縛，其經典解釋比較自由，頗有創見。明治以後，日本學者率先以近代西方學術的方法對東方的聖經《論語》進行研究，取得重要成績。現代日本社會的各界人士對《論語》極度愛好，研究也不曾中斷，除了經學家以外，著名的哲學家、史學家、文學家、文學史家、文字學家、宗教家、企業家，乃至政治家都有各自的新解釋，積累了不少成果。所以，研究十七至二十世紀日本的《論語》詮釋史，不僅可以窺見近世日本漢學思想史上的一些重要傾向（例如所謂「和魂漢才」、「神儒一致」、「華夷變態」和「東洋盟主」等），同時也可以發現東亞各國倫理思想的一些共同特徵，以及其對佛教、基督教的態度和回應。

近三百年來日本儒者解釋《論語》之著作可謂車載斗量。但是，日本儒者是在德川以降日本特殊的時空脈絡之中重新解釋《論語》，他們解釋《論語》的脈絡性（contextuality）與中國近世儒者之脈絡性差異甚大。我們可以從中、日儒學史脈絡之差異入手，扣緊《論語》中之若干重要篇章（如〈五十而知天命〉章、〈克己復禮〉章等），深入分析日本儒家經典詮釋學之特殊性。相信此種研究對於理解東亞思想史及東亞文化圈中的經典詮釋學之特殊性，當有所助益。

總而言之，本書雖然向我們展示三個可能的研究方向，但是就中文學術界的日本儒學研究而言，本書只是一個起步而已。《荀子·勸學篇》云：「不積跬步，無以至千里；不積小流，無以成江海。」的確，道雖邇，不行不至；事雖小，不為不成。在本書出版的同時，讓我們期待日本儒學的研究在不久的將來進一步發展，綻放出異彩。