

捐棄舊名・汰換故技・化成新學

——戰後日本經學研究法之摸索發展與走向——*

金 培 懿

一、前 言

「日本中國學會」成立於昭和二十四年（1949）十月，其機關誌《日本中國學會報》亦於當年發行創刊號，會報卷末設有〈學界展望〉這一單元，原則上負責撰寫〈學界展望〉的各大學研究室，對日本學界自前一年到當期學報發刊撰稿為止，期間所公開發表、刊載、出版的有關中國學之研究成果，除了史學相關以外，分「哲學」、「文學」、「語學」三部門，對之進行整理性的總體評論。一般負責撰寫〈學界展望〉的大學研究室，通常會連續撰寫兩集有關日本中國學學界嶄新之研究現況，既對之進行總覽式的介紹，同時亦評述之，進而檢討批判反省之，目的就在「展望」戰後日本學界之中國學研究，希望推進哲學、文學、語學等中國學三大學術領域，在研究議題、研究方法、研究取向、研究效能等方面之「進化」與「深化」。此點我們從《日本中國學會報》創刊號之發刊辭便可窺知。

日本中國學會於昨年之昭和二十四年十月結成，吾國支那學之哲學、文學、語學相關諸學會之聯合態勢於焉確立。此雖是衡諸周圍諸情勢而產生之結果，今後則祈願藉由會員一致協力，以成長為斯學發達進步之推進力。¹⁾

而《日本中國學會報》自第 21 集的〈學界展望〉開始，就只是羅列出前一年度日本中

* 本文係筆者執行中華民國科技部專題研究計畫：以「大和」代「漢土」、以「近世」代「遠古」、以「哲學」代「經學」——近代日本漢文教科書之舊「型」轉化、消失研究（Ⅱ）（105-2410-H-003-130-MY3）之部分研究成果。而筆者自 2017 年 9 月至 2018 年 2 月，獲聘為京都大學人文科學研究所「招聘外國人研究員」期間，則利用京都大學之圖書文獻，進一步修訂研究所得。本次投稿至《東方學報》，更獲得兩位審查委員惠賜高見，使本文有機會增補不足之處。在此謹一併深致謝忱。

1) 日本中國學會編，〈發刊の辭〉，《日本中國學會報》1(1949): 1。

國學研究相關之專書、專文成果目錄，不再對之進行述評。但其實早在第 9、第 10 集的〈學界展望〉中，「經學・思想」部份即因為負責撰寫的早稻田大學東洋哲學研究室以所謂：

（年度研究成果之）論著之二三，特為拔群，故欲多少介紹之，或加以評論；然如此一來，則似乎有輕視其他力作雄篇之嫌，故斗膽省略之。²⁾

這一理由，故第 9、第 10 集之〈學界展望〉「經學・思想」部份，就僅是依照「總記」、「古代」、「中世」、「近世」、「近代・現代」等時代次序，羅列相關研究之書名、篇名目錄。附帶一提的是：「文學」以及「語學」部份則仍以總體評論的形式呈現該年度該領域之研究成果。但自第 11 集轉由大阪大學中國哲學研究室負責撰寫〈學界展望〉時，雖延續羅列研究目錄的形式，但卻在目錄後重新加入述評，扼要概論當年研究特色並評論之。此種做法此後亦由撰寫第 13、14 集〈學界展望〉的廣島大學中國哲學研究室所承繼。惟相較於早期的回顧總評，第 11、12、13、14 集的評述略顯簡單，至第 15、16 集由名古屋大學中國哲學研究室負責撰寫〈學界展望〉時，則在目錄羅列之外，進而非常詳盡地對該年度「經學・思想」部份之專書、專文進行述評。名古屋大學中國哲學研究室此種研究目錄與研究述評並重的做法，日後亦被負責撰寫第 19、20 集〈學界展望〉的東北大學中國哲學研究室所繼承。但是，接續在名古屋大學中國哲學研究室之後，負責撰寫第 17、18 集〈學界展望〉的東京教育大學漢文學研究室「經學・思想」調查班，則僅以四、五個重點簡要概括該年度日本國內與海外之研究情形。

如上所述，《日本中國學會報》第 11、12、13、14 集之〈學界展望〉，相較於第 1 至第 8 集之〈學界展望〉，雖然較為簡略，且第 17、18 集之〈學界展望〉中有關於日本國內經學・思想研究成果之述評皆只有兩點說明，但我們不可否認的是，扣除第 9、第 10 這兩集〈學界展望〉無有評論之外，其他十八集的《日本中國學會報》〈學界展望〉，無論內容或詳或簡，此等論評堪稱是當時日本學界對「經學・思想」領域研究的觀察評論、提醒建議，乃至批判。而若從創刊號之〈學界展望〉乃是總論昭和二十三年（1948）至隔年昭和二十四年（1949）《日本中國學會報》創刊號撰稿發行為止，日本中國學研究中有關「經學・思想」領域的研究現況，則我們可以說：自《日本中國學會報》創刊號至第 20 集為止的〈學界展望〉「經學・思想」部份，乃是對戰後日本學界自一九四八年至一九六八年，橫跨二十年的日本經學・思想研究的檢討與批判。有鑒於此，筆者以為第 1 集至第 20 集《日本中國學會報》〈學界展望〉，是我們考察研究戰後日本中國學學界經學研究方法之摸索發

2) 日本中國學會編，〈學界展望〉，《日本中國學會報》9(1957):138。

展與走向的可信寶貴資料。

而筆者關注的是：日本中國學會今日主要雖以「哲學」、「文學」、「語學」來三分日本東洋史學以外之「中國學」內容，然在戰後日本中國學會設立之初，此三大學術領域在早期並非以「哲學」一詞來統攝文學、語學以外之中國學研究。蓋「哲學」一詞定於一尊，基本上是自《日本中國學會報》第33集以後，亦即一九八一年以還的事。學會設立初期，原本是以「經學・思想」分立的形態來評述該年度「文學」、「語學」以外的，其他包含政治、經濟、社會、天文、宗教在內的中國學研究。但此一研究領域，在「經學」這一「舊名」不足以體現傳統學術在歷經近現代轉型後，多元畛域之學術專業性，乃至名不符實的現實情況下，在一九八〇年代以後，則整合為「哲學」一名。換言之，經歷約三十年的試行摸索、檢討反省與展望改良，「經學・思想」研究的發展結果，一目瞭然地即是「哲學」一詞取代了既有的「經學・思想」，成為統稱日本中國學研究中文學、語學以外的其他範疇。亦即從結果而論，「哲學」之名吞併了東亞古來漢學四部分類概念下的「經部」學問，以及近代以來受西方大學教育學科與學術分類影響，納古來四部中之「經部」、「子部」於其中的「思想」。

此種發展堪稱是戰後日本中國學學界學術發展的一大結果，同時也是戰後日本經學研究發展在「名義」上的歸宿。然而，歷經了三十年左右的摸索、嘗試，且不斷檢討、批判、改進的此種歸宿，現姑且不論其結果好壞如何，較之於既有的「經學・思想」一名究竟名實相符與否？是優是劣？但不可否認的，其卻是日本戰後反省批判、檢討改良「舊學」，亦即改良推進「經學」相關之研究方法、研究議題、研究功效的現代日本經學研究「進化」表徵！故筆者擬藉由梳理一九四八年至一九六八年，《日本中國學會報》創刊號至第20集各集卷末之〈學界展望〉中，當時日本各大學研究室負責執筆之撰稿者對各年度「經學・思想」研究成果所做出的評論，以分析其中對戰後日本中國學學界之經學研究的批判反省意見與建議內容，試圖揭示出傳統訓詁注釋這一所謂「經學式」／「舊式」經學研究法，究竟居於何種處境？而時人對之又是抱持何種批判性態度？進而藉之理解戰後日本經學之研究方法究竟歷經何種摸索、試行，在提出學界期待的現代嶄新研究成果的同時，卻也一路朝向「亡名」一途，終至被「哲學」取代，方完成其實存的學術研究方法之近代轉型，而完成現代轉化後的日本經學研究又呈現出何種風貌？

二、舊名商量：哲學抑或經學・思想？

吾人若想就《日本中國學會報・學界展望》以探討戰後日本經學研究法之發展與走向，首先面臨到的質疑便是：「經學」一詞作為一個現代學術領域範疇之名稱，或者說是在西式大學教育體制中其作為一門學科，此一舊名在戰後日本是否仍舊適用？而這一質疑似

乎是個急須「商量」的當面問題。由第1集至第20集的〈學界展望〉來看，雖然創刊號是以「思想・經學」此種以思想先於經學的形式來統稱文學、語學以外的中國學研究領域，但是此種做法之後僅出現於由京都大學「支那哲學研究室」所負責撰寫的第4、第5集〈學界展望〉中；其他各集則仿效第2集時由東京大學「中國哲學研究室」宇野精一、小野澤精一兩位先生所共同負責撰寫的〈學界展望〉非文學、語學部份，皆是以「經學・思想」此種經學先於思想的形式稱之。然此種經學與思想，究竟孰先孰後的問題，若從前二十集的情況來看，從「思想・經學」、「經學・思想」兩者使用的數量而言，經學在表面似乎仍維持住其「經」統思想，或者說是經學為「首」的價值認知。

然而發展結果卻是，自一九八一年的第33集《日本中國學會報》開始，此後各集的〈學界展望〉非文學、語學部份之中國學研究，則皆以「哲學」稱之。換言之，起初看起來似乎是「經學」與「思想」之爭的優先順序問題，結果恐怕還是漢學／經學這一「舊學」該如何近代化、科學化、學術化的「新知」培養問題。而這一問題，早在日本中國學會創設當年便可窺見其端倪。我們若從昭和二十四年（1949）十月二十二日、二十三日所舉辦的「日本中國學會第一回學術大會」來看，當時口頭會議論文發表時，在領域劃分上實際則區分為「哲學部會」與「文學・語学部會」。基本上要從第三回學術大會以降，學會方才固定以「經學・思想」為第一部會；「文學・語學」為第二部會。而關於「哲學」、「經學」、「思想」三者交互混用、難以界定區隔的情況，其實從《日本中國學會報》的發刊辭亦可得見。

日本中國學會於昨昭和二十四年十月結成，確立了吾國支那學有關哲學、文學、語學諸學會之聯合態勢。……又學會發足後，橫互經學、思想、文學、語學等四分科，藉由一般投票來選舉出爲了學報編輯與科學研究費審查諮詢之專門委員。³⁾

據此段發刊辭所言，日本中國學會之結合成立，乃是聯合當時日本學界中國學相關之哲學、文學、語學相關之各「學會」所組成，但是學會成立後有關學報編輯、學科領域之相關研究費審查，與各專門委員之選舉等事項，則是涵蓋經學、思想、文學、語學等四個「分科」來施行。換言之，學會成立的一九四〇、五〇年代之交，日本中國學學界的「學會」組織，在史學、文學、語學以外的領域，基本上主要是以「哲學」為名；而非以「經學」、「思想」。⁴⁾ 而此點若參以近代以還，日本學界的傳統漢學轉型作業，首先就在透過學

3) 日本中國學會編，〈發刊の辭〉，《日本中國學會報》1(1949):1。

4) 關於戰後日本中國學相關學會等學術社團組織，基本上以「哲學」為其名而不以「經學・思想」為其名一事，我們從明治十年代中期以還至甲午戰爭時期，當時日本國內所成立的漢學團體組織之名稱，就以「哲學」為其名一事亦可獲得證明。誠如眾所皆知的，當時的學術

習西洋史學研究之理論、方法，以改良傳統修史方法與治學方法，並藉由撰作各分科領域之「通史」形態專書，具體實踐漢學改良。而其中以東洋史發其軀，中國哲學史繼之，中國文學史再隨哲學史之後而起，經學史專著之撰作出版則是最晚的此種發展事實，似乎亦可窺知其中原因。⁵⁾也就是說，相較於經學、思想，哲學乃是一個獲致新研究法的，經過近代轉型後的傳統漢學的新名稱。⁶⁾但是，作為中國學研究之分科領域範疇劃分，則卻又是以「經學」、「思想」為其名。或許因為此種學術活動組織與學科分類，各以「哲學」和「經學·思想」分別對應之，故每年學會大會發表活動乃以「哲學」與「文學·語學」相對，用之作為會議口頭論文發表之「大會」第一部會；但是有關《日本中國學會報》這一「學報」發行之內容，則以「思想·經學」與「文學」、「語學」相對，三分學報之〈學界展望〉，以區隔學術分科領域，進行前一年度研究成果之回顧與評斷，既指陳問題與沉痾，並對各領域之未來發展提出建言式之展望。

然而，如果從日本中國學會所舉辦之學術大會，自第三回以後，幾乎皆以「經學·思想」為第一部會之名稱的這一事實看來，則我們可以發現：「哲學」一詞基本上經歷了自明治時代以來以至終戰的近代改革，其從所謂「漢學」，經「支那哲學」而至「支那學」，一

團體基本上詩社居多，其他另有山崎闇齋一脈學者於明治十六年（1883）所創立的「道學協會」，以及以內藤正直為首，成員多為東京文科大學和帝國大學古典講習科學者所組成的「東洋學會」之外，明治十七年（1884）便有以井上哲次郎為首，成員主要是東京大學哲學科學者所設立的「哲學會」，而井上哲次郎就是當時研究「支那哲學」、「東洋哲學」的新銳學者。又當時以西方哲學方法來研究佛教教義的井上圓了，也與加藤弘之於明治二十三年（1890）成立了「哲學研究會」。

- 5) 例如那珂通世自明治十九年（1886）開始著手撰作《支那通史》，於明治二十一年（1888）至明治二十三年（1890）間陸續發表。詳見三宅米吉，《文學博士那珂通世君傳》，收入那珂通世功績紀念會編，《那珂通世遺書》（東京：大日本圖書，1915），頁25、57。一八八八年問世的內田周平《支那哲學史》，乃日本最早以「中國哲學史」為名的專著，本書雖只介紹先秦諸子，但卻稱先秦思想為「哲學」。而近代日本第一部中國哲學通史，當推一八九八年問世的松本文三郎《支那哲學史》。而明治三十年（1897）古城貞吉《中國文學史》問世，該書不僅是近代日本最早的中國文學史專著，更號稱是世界首部有系統的中國文學史。至於經學史專著的問世，則要待至昭和初年的一九二〇年代後期，如本田成之，《支那經學史論》（東京：弘文堂，1927）。
- 6) 試圖將傳統漢學轉化為哲學研究的風潮，在明治三十年左右以井上圓了為核心的「哲學館」同人，便以研究「支那哲學」為其志業。「哲學館」的機關誌《東洋哲學》就刊載了秋水生宣說研究支那哲學之要領，以及如何從事漢學研究的兩篇文章，強調：「蓋吾人提唱必須要研究支那哲學史，非徒若編年式地羅列孔孟老莊楊墨等學說傳記，而是應尋繹一家之學說如何而起？其前後形勢及其影響為何？以發揮其進步之必然性、一般性系統。」「支那學者，若非以哲學視之，豈其然哉。……宜自歷史的、比較的、批評的、科學的等諸多方面研究之。非考定漢學於學術界之真價值、真定位不可。……若不然，則漢學將化做唯一之古典而消逝，不可能樹立於明治學術界。」詳見秋水生，〈支那哲學史研究の必要〉，《東洋哲學》第4編第1號（1897）、〈漢學研究の方法〉，《東洋哲學》第4編第4號（1897）。

路發展而來，名稱不同則為學立場主張亦異。⁷⁾ 戰後日本中國學學界在考量中國學各領域的「名稱」究竟該如何選擇，方能兼顧此學問之名／實這一問題時，其中最具體表徵此種近現代學術轉型過程中，舊學「已然不成其為學」，該領域的某些問題變成「無意義」，遂不得不將某些學問內容「分別歸入哲學、史學、文學」⁸⁾，乃至其學之名「亦須捐除」⁹⁾之尷尬處境的，就體現在「經學」研究能否獨立成為一個現代學術研究專科？若不能，則「哲學」一詞又能否同時涵蓋「經學」與「思想」二者？¹⁰⁾ 簡言之，自日本中國學會於一九四九年成立以後，至《日本中國學會報》第33集以還之〈學界展望〉皆以「哲學」稱呼非文學、語學部份之中國學研究為止的一九八一年，此間三十餘年，「經學・思想」這一名稱，顯然被認為更適合稱呼該領域之研究。而且關於應該是「經學」先「思想」後，抑或是「思想」先而「經學」後，我們從上述戰後前三十年〈學界展望〉的實際使用情況看來，日本中國學學界似乎也認同經學先於思想。

-
- 7) 明治十四年(1881)九月，東京大學文學部改定學科組織，在「和漢文學科」與「哲學科」當中，除了「近世哲學」之外，同時必須教授「印度及支那哲學」一科，此即日本學界使用「支那哲學」的嚆矢。而無論名實相符與否，當「支那哲學」一名被創立後，一定程度範限了此後「中國思想」的研究方向。而「中國思想」作為「哲學科」內的一門教學科目，並於「哲學科」內設立「支那哲學講座」，則是明治三十七年(1904)的事。因此我們可以說：以傳統的經學、儒學、漢學之名而來稱呼的中國思想研究，其近代轉型作業之一，就在以「哲學」一名替換掉所謂「經學」、「儒學」、「漢學」乃至「思想」等舊有名稱。關於傳統漢學於近代日本的轉型發展過程，詳參坂出祥伸，〈中國哲學研究の回顧と展望——通史を中心として〉，《東西シノロジー事情》(東京：東方書店，1994)，頁17-94。
- 8) 此種為了回應近現代學術知識領域劃分與教育制度轉型過程中的經學處境，戰前在中國就已經展開熱烈辯證，朱自清即言：「民國以來，康梁以後，時代變了，背景換了，經學已然不成其為學；經學的問題有些變成無意義，有些分別歸入哲學、史學、文學。」朱自清，〈頒布大學中國文學系科目表商榷〉，《朱自清全集》(南京：江蘇教育出版社，1997)，卷2，頁10。
- 9) 關於經學必須捐除「舊名」，中國早在一九一九年時，朱希祖就已主張經學惟有去除其舊名，方能去其神聖光環，從權威崇拜對象轉向真正之學術研究對象，其言：「就各項學術分治，經學之名，亦須捐除。」朱希祖，〈整理中國最古書籍之方法論〉，《北京大學月刊》1.3(1912)：42。
- 10) 關於此一問題，若從一九〇〇年代以還至終戰為止，日本中國學學界非文學、語學畛域所出版的專書中，雖然大多皆以「哲學」稱之，例如1898年出版的松本文三郎的《支那哲學史》、1900年出版的遠藤隆吉的《支那哲學史》、井上哲次郎的《日本陽明學派之哲學》以及宇野哲人的《二程子の哲學》，1902年出版的高瀨武次郎的《楊墨哲學》，1910年出版的高瀨武次郎的《支那哲學史》，1914年出版的宇野哲人的《支那哲學講話》等書皆是，但當時山路愛山則不同於時人，其於1906年至1907年之間出版了《支那思想研究》，1907年又出版另一本專著《支那思想史》，皆是以「思想」為名。而自一九二〇年代以還，從津田左右吉《上代支那人の宗教思想》、重澤俊郎《周漢思想史》、武內義雄《支那思想史》、小柳司氣太《續東洋思想研究》、高田真治《支那思想研究》等書陸續問世，似乎仍堅持使用「思想」一詞以為書名一事看來，亦可獲得驗證。事實上，遠藤隆吉在補充改寫其前出版的《支那哲學史》一書後，於1904年由東京富山房重新出版時，便將之改名為《支那思想發達史》。

但問題在於日本中國學會於昭和四十一年（1966）舉辦的年度總會中，基於理事會與評議會的雙方協議，除了新設「購讀會員」制度，以「準會員」稱呼此等購讀會員之外，總會的另一項重大決議便是：日本中國學會決定將自昭和二十六年度（1951）第三次大會以來，以「經學・思想」稱呼學術大會第二部會的做法，改以「哲學」稱之。¹¹⁾換言之，較之於學報是從第33集的一九八一年開始改以「哲學」稱呼非文學、語學之中國學研究領域，日本中國學會每年舉辦的年度學術大會，提早了十五年便決定捨棄「經學」一名。亦即，「日本中國學會」與《日本中國學會報》雙方皆接受以「經學・思想」來稱呼非文學、語學的中國學研究畛域，如前所述，其實也就只有自昭和二十九年（1954）第6集學報以降，統一以「經學・思想」稱呼，到昭和四十年（1965）的學會年度大會為止，也就是在昭和四十一年度學會總會決議改易稱呼的前一年為止的十二年之間。換言之，若從歷時的發展演變過程中經學、思想、哲學三者的陵替結果而言，無論是提早十五年就改易稱呼的日本中國學會學術大會，或是晚至一九八一年以還才改易稱呼的《日本中國學會報・學界展望》，結果都是「哲學」成為經學、思想、哲學三者之「統名」。蓋哲學是日本傳統漢學近代化後，用以稱呼舊／傳統漢學的新／近代名稱，而誠如三浦國雄先生所指出的：

（日本中國）學會約略至一九六〇年代中期左右為止，「經學」、「思想」、「哲學」三者間之糾葛——特別是圍繞著對「經學」的處理莫衷一是，關於此點可由學界展望領會之。¹²⁾

一九九八年創立五十週年的日本中國學會，出版了《日本中國學會五十年史》一書以爲紀念，三浦國雄先生於書中撰作〈中國研究この五十年——哲學・思想〉一文，即根據第1-5、11-13、15集《日本中國學會報・學界展望》中，有關經學與哲學研究之部份評價，提出所謂：戰後日本中國學研究中，哲學、思想領域研究的發展是：由經學向哲學，且其言：

約莫是在一九六〇年代前半，學界內部產生轉機，過往型的經學研究，喪失其與思想史研究拮抗之能力，無法成為中國哲學研究之主流。¹³⁾

11) 詳參日本中國學會五十年史編纂小委員會編，《日本中國學會五十年史》（東京：汲古書店，1998），頁32-33。

12) 三浦國雄，〈中國研究この五十年——哲學・思想〉，載於日本中國學會五十年史編纂小委員會編，《日本中國學會五十年史》，頁66。

13) 三浦國雄，〈中國研究この五十年——哲學・思想〉，頁69。

但是三浦先生也補充說明指出：戰後日本中國學學界於一九六〇年代前半發生的經學解體，與經學這一詞彙原本所帶有的某種光輝即使於焉衰頹，但此後日本學界地道之經學研究仍不絕於途！然而筆者試圖進一步追問的是：此種被現代學術領域分科概念沖淡解消掉神聖光輝，歷經知識體系解構，進而知識內容又被吸納進新興現代學術分科中之哲學、中文、語學、歷史等學術範疇，遂形成了無「名」而有「實」的經學研究，其又是如何被建構而成的呢？

筆者受三浦先生之研究啟發，立足於上述其所提出之結果，擬進一步逐一分析前二十集《日本中國學會報·學界展望》中有關經學研究成果之全體述評，為求能具體分析戰後日本經學研究走向哲學的具體發展過程，試圖究明以下諸問題：在經學研究名稱改變背後，當時經學研究之困局與問題為何？當時日本學界期待與建議的經學研究方向、對象、議題為何？諸如十三經研究成果中偏向哪幾經？關注了哪些單經學史中的議題？或是開發了哪些嶄新的經學研究議題？而被當時學界肯定的經學研究成果有何？此等成果具有何種研究特色？其採用了何種被當時學界所認可的具有進步性、科學性與現代性的研究方法？又是從何種研究視角切入研究？或是修正了哪些既有的經學觀點或成說？本文希望藉由考察此等研究議題，可以描繪出戰後日本經學研究究竟歷經了何種階段性發展以及演變過程，又形成何種研究樣態？為何經過改革的經學研究卻失其舊名？此種發展結果突顯出何種經學在現代學科研究中的處境？以及所以產生此種結果的可能原因何在？又伴隨此種演變結果所衍生出的亟待思考之問題為何？試圖描繪出一九四八年至一九六八年此二十年之間，戰後日本經學研究發展之實況。

三、新學培養：從經學史朝向經學研究

（一）戰前日本之經學史撰作及其反思

在探討戰後日本經學研究法之摸索發展與走向之前，我們必須認識到近代日本學界所從事之傳統經學研究轉型作業之一，如前所述，就在透過撰作「經學史」專書，試圖藉由將經學加以「史學」化，而來完成其近代轉型的第一步，以具體實踐經學研究之改良。蓋相較於新式教育體制中的歷史、哲學、文學等現代學科，「經學」不僅難以介入近代日本的新式教育體制分科架構內，作為傳統教育之核心內容的「經學」，即使其試圖透過學習西洋史學研究之理論、方法，而來改良傳統之「注釋」治經方法，以求溯源明變、考歷代思潮、論家法流行，並期可校典制異同、證微言大義。然而，從「經學史」專著的出現在時間上遠遠落後於「哲學史」與「文學史」之撰作此點看來，我們不也可以推知其轉型發展似乎也是艱難的。而此種經學近代轉型的艱難度，也表現在當時經學史撰寫的嘗試無法盡如人意，且對此等近代日本學者所撰寫之經學史專著的批判，主要來自中國學人。

一九三〇年代，日本學者的經學史專著陸續被譯介傳入中國。昭和二年（1927）由京都弘文堂出版的本田成之《支那經學史論》，由江俠庵翻譯，商務印書館於一九三四年五月出版，譯本書名改為《經學史論》，隔年的一九三五年三月便再版。同年，中華書局也出版了本田成之該書的孫徭工譯本，譯本書名改為《中國經學史》，足見其暢銷程度。昭和九年（1934）四月，東京大明堂書店出版了瀧熊之助的《支那經學史概說》，中國長沙商務印書館則於一九四一年八月出版了該書陳清泉譯本，譯本書名改為《中國經學史概說》。本田成之與瀧熊之助二人的經學史，內容皆包含經學源流、經學之成立、經學派別區分、各時代之經學代表人物、各家經說內容、經書問題等，其經學史之撰作筆法，基本上皆以時代劃分之，依序為先秦、西漢、東漢、三國魏晉南北朝、隋唐或唐宋、元明以及清代。

本田成之《支那經學史論》與瀧熊之助《支那經學史概說》，在中文譯本問世後，不僅從再版情形可得知其傳衍之廣，中譯本出版不久後中國學界即有書評討論之。¹⁴⁾ 其實，周予同早在本田成之《支那經學史論》出版隔年，即對該書做出如下評論曰：

其優點在於不受中國傳統的經學偏見所蒙蔽，其缺點在於對中國經學的修養不夠而多主觀武斷的話。¹⁵⁾

周予同的評論堪稱中肯，所謂不受中國傳統經學偏見蒙蔽此點，正是戰前日本學界努力嘗試將中國或漢學加以客體化，進而客觀且科學地加以研究的成果。¹⁶⁾ 而所謂經學修養不足導致論斷武斷的此種批評，恐怕也不是空穴來風。例如本田成之於〈清朝的經學〉中，就說江永不求名，是一位極為踏實的學者，故把江永的地位抬至「鄭玄以後第一人」¹⁷⁾，除了其弟子戴震之外，戴震門下之段玉裁、王念孫、任大椿、孔廣森輩出，蔚為清朝經學之中堅，不可不說皆受江永感化。本田成之此一觀點，堪稱聊備一格。又其言：「今日所流傳的宋元覆刻本和校勘記，署名為孫星衍、黃丕烈、秦恩復、胡克家等人之作，其實皆成於

14) 例如江俠庵中譯本《經學史論》發行問世數個月後，即有一之：〈書評《經學史論》〉，《大公報·圖書副刊》（1934年9月8日）發表；又1937年6月3日，《大公報·圖書副刊》第184期則刊載了評論孫徭工譯本的書評。1942年2月，《圖書月刊》第2卷第2期有位署名「晞」的作者，撰寫了〈新書介紹《中國經學史概說》〉一文，介紹推薦了陳清泉中譯的《中國經學史概說》。

15) 周予同，〈經學史與經學之派別——皮錫瑞《經學歷史》序〉，《民鐸雜誌》9.1(1928.1):5。

16) 關於以中國學問為客體並客觀研究之一事，本田成之自己就說《支那經學史論》之所以刊行問世，理由除了是受到弘文堂主人請託其撰寫《支那學叢書》其中一冊，而日本學界當時尚未有此類書籍問世，另一個理由則是：「就只是為了向初學者展示所謂經學者為何？以及其變遷之一端，以乞教於大雅君子。」見本田成之，〈緒言〉，《支那經學史論》，頁4。

17) 本田成之，〈清朝的經學〉，《支那經學史論》，頁357。

捐棄舊名・汰換故技・化成新學

(顧) 千里之手。」¹⁸⁾ 本田成之此番言論，實在出人意表。而周予同更在本田成之《支那經學史論》出版隔年的一九二八年即呼籲道：

最近日人本田成之撰《支那經學史論》，已由東京弘文堂出版。以具有二千多年經學研究的國度，而整理經學史料的責任竟讓給別國的學者，這在我們研究學術史的人，不能不刺骨地感到慚愧了。況且，就是撇開這種感情的話，而只就中國其他學術的研究而言，經學通史的撰述也是絕不可少的。¹⁹⁾

周予同先生認為經學之承繼如何不必研究，而經學史應該馬上展開研究，其言：

在現在，經學之繼承的研究大可不必，而經學史的研究當立即開始。因為它一方面使二千年的經學得以結束整理，他方面為中國其他學術開一條便利的途徑。²⁰⁾

關於將經學史之撰作研究，視為是對傳統固有史料的清理的此種認知，顧頡剛更進一步說明道：

作《經學史》，為系統之敘述，以顯示歷代經學家之真相與其價值。²¹⁾

其實，周予同於一九二八年發表的〈經學史與經學之派別——皮錫瑞《經學歷史》序〉初稿中，也詳述了其有關經學史研究的計畫，其言：

18) 本田成之，〈清朝的經學〉，《支那經學史論》，頁352-353。

19) 周予同，〈經學史與經學之派別——皮錫瑞《經學歷史》序〉，載於朱維鈞編，《周予同經學史論著選集（增訂本）》（上海：上海人民出版社，1996），頁96。據朱維鈞所言，周予同該文乃是周予同為皮錫瑞《經學歷史》註釋本所寫的序言，初次發表於《民鐸雜誌》第9卷第1號（1928年1月）。而查核周予同相關著作年譜，該文初次發表確實刊載於《民鐸雜誌》第9卷第1期，惟正確時間應該是1927年9月。

20) 周予同，〈經學史與經學之派別——皮錫瑞《經學歷史》序〉，載於朱維鈞編，《周予同經學史論著選集（增訂本）》。頁97。周予同此種所謂中國學界應該立刻展開經學史研究的呼籲，應該是一定程度受到本田成之等日本學者之影響，故允諾注釋了皮錫瑞之《經學歷史》，於1928年11月由上海商務印書館發行，收入「學生國學叢書」之一。皮錫瑞，《經學歷史》，載於《學生國學叢書》（上海：商務印書館，1928）。注釋皮錫瑞《經學歷史》正是周予同呼籲應看重經學史之研究的身體力行，其並試圖藉之引導中國其他學術領域研究以開闢新徑。周豫同的此種想法，日後其高足朱維鈞亦再度確認之。詳見楊晉龍、蕭開元整理，〈朱維鈞教授談近代經學史研究相關問題〉，《中國文哲研究通訊》10.2(2000.6):141。

21) 顧頡剛，〈記崔適先生〉，載於顧洪編，《顧頡剛學術文化隨筆》（北京：中國青年出版社，1998），頁296-297。

我年來時常作如此的計劃，假使我的環境與學力允許的話，我將獻身於經學史的撰著。我將慎重地著撰一部比較詳密而扼要的《經學通史》，使二千年來經學的變遷，明晰地系統地呈現於讀者。其次，分經撰述，成《易學史》、《尚書學史》、《詩經學史》等書；其次，分派撰述，成《經今文學史》、《經古文學史》、《經宋學史》、及《經今古文學異同考》、《經漢宋學異同考》等書；再其次，以書籍或經師為經，以時代為緯，成《歷代經部著述考》與《歷代經學家傳略》；再其次，探究孔子與經學的關係，成《孔學變遷史》與《孔子傳記》；最後，我將以我個人的餘力編輯一部比較可以徵信的《經學年表》與《經學辭典》。自然，這在具有天才的學者們，或以為這是胥鈔的事，而加以輕蔑的冷笑；但我總覺得學術要專攻，這初步的整理工作，也應該有人忠實地埋頭做去。我希望著，不，我熱望著，我熱望著我的環境與學力能夠允許我，而同時熱望著能引起讀者的共鳴，而得到幾位學術上的伴侶。²²⁾

蓋無論是分經、分派敘述，或是以經書、以經師按時代論述發展過程，並以年表、辭典為輔助理解工具，此類經學史專著無非多是在處理諸如：經書的解釋或歷史發展過程，以及經之定義、經傳之演變、詮解之內容，乃至家派之形成與傳承衍化等，很大程度是將經書視為古代史料。誠如錢玄同所言，經乃是：

有的是思想史料，有的是文學史料，有的是政治史料，有的是其他國故史料。²³⁾

此種對經的認知，乃是章學誠所謂六經皆史，道不離器說²⁴⁾的進一步展現，若說章學誠六經皆史說乃是經等於史；則錢玄同的六經皆史料說則是經屬於史了，亦即「經書」與「經

22) 周予同，〈經學史與經學之派別——皮錫瑞《經學歷史》序·附錄〉，載於朱維鈞編：《周予同經學史論著選集（增訂本）》，頁105。

23) 錢玄同，〈重論經今古文學問題〉，《國學季刊》3.2(1932): 313。

24) 「六經皆史也。古人不著書，古人未嘗離事而言理，六經皆先王之政典也」；「後世服夫子之教者自六經，以謂六經載道之書也，而不知六經皆器也。……三代以前，《詩》《書》六藝未嘗不以教人，不如後世尊奉六經，別為儒學一門，而專稱為載道之書者。蓋以學者所習，不出官司典守，國家政教；而其為用，亦不出於人倫日用之常，是以但見其為不得不然之事耳，未嘗別見所載之道也。夫子述六經以訓後世，亦謂先聖先王之道不可見，六經即其器之可見者也。後人不見先王，當據可守之器而思不可見之道。故表章先王政教，與夫官司典守以示人，而不自著為說，以致離器言道也。……則政教典章，人倫日用之外，更無別出著述之道，亦已明矣。……夫秦之悖於古者，禁《詩》《書》耳。至云學法令者，以吏為師，則亦道器合一，而官師治教，未嘗分歧為二之至理也。」見清·章學誠，〈內篇一·易教上〉，《文史通義校注》（北京：中華書局，1994），卷1，頁1；清·章學誠，〈內篇二·原道中〉，《文史通義校注》，卷2，頁132。

注」皆成了「史料」，然此種對經學文獻的整理說明，顯然還稱不上是客觀科學性學術考究的「經學研究」。故前述為江俠庵中譯本《經學史論》撰作書評的一之就大聲疾呼道：

我希望有志於研究經學的人們，一方面趕快作部份的考究，一方面更趕快地作系統的整理，而最好在短期內能有較正確的作品出來。否則像這樣繁難的經學這一學科，在中國固然不致擔保其必能保存，而在日本恐怕也難擔保其必能保存罷！²⁵⁾

由此段引文看來，一之所憂慮的不僅是經學之考工作有待從事，就是經學史專著之整理撰寫，亦有待努力。而此種經學的整理工作與研究工作，在一之看來是不分中日，皆急需積極從事的學術工作，此種中日學界所共同面對的所謂經學研究之近代轉型過程中，堪稱「萬事起頭難」的困境，並不會因為近代日本學界的幾本「經學史」專著問世，就可確保經學藉此可以安棲日本學界。一之的憂慮不無道理，一九三三年十月，大東文化學院「志道會」研究部之諸位講師，將彼等特別開設的經學史相關授課筆記，彙輯成冊，定名為經學史，其中講師之一的諸橋轍次在該書序文中就如下說道：

這書可說是表現了多種研究法的樣式，依各人不同，反而可得到好處。且管見所及，不論在中國和日本，好像還沒有像樣的經學史。²⁶⁾

諸橋轍次所謂的中日兩國皆無像樣的「經學史」一事，其具體批判的對象為何呢？在一九三三年此時，中國方面的「經學史」專著，當推皮錫瑞《經學歷史》，然誠如周予同所言，作為一本經學史，皮錫瑞該書的問題在於：過於簡略，史料搜集不完備。又因其立足經今文學家立場，故對經古文學乃至宋學的評論不盡客觀，無法超然於一切經學派別而來記述經學。且因為皮氏所處時代乃經今文學復興之時代，故其《經學歷史》一書中仍免不了存在著一些諸如「孔教救國」、「六經致用」、「緯候足徵詢」等荒謬觀念。而周予同於一九二〇年代末期所以認為此等觀念荒謬，乃因以今文學者皮錫瑞「他主觀所得的孔教印象冒失地應用著來拯救現世，這不是很危險的嗎？」²⁷⁾「《六經》和致用的相關度，不僅相去很遠，而且根本上還是大疑問。所以現在就是研究經學，也只能採取歷史的方法，而決不

25) 一之，〈書評《經學史論》〉，《大公報》1934.9.8，〈圖書副刊〉。

26) 諸橋轍次，〈原序〉，載於安井小太郎等著、連清吉・林慶章影譯，《經學史》（臺北：萬卷樓，1996），頁13。

27) 周予同：〈經學史與經學之派別——皮錫瑞《經學歷史》序〉，收入朱維鈞編：《周豫同經學史論著選集（增訂本）》，頁102-103。

能含有些微的漢儒「致用」觀念。」²⁸⁾「今文學家因為急急的為素王找尋證據，於是便冒失地相信緯候了。……為了擁護學統起見，自不能加以攻擊，於是又只得容忍這妖妄的緯候了。……它（緯候）裡面包含著原始民族的信仰與儀式，夾雜著古代的學術與經說，我們將它作為研究的材料，是非常可貴的；但居然奉為聖書，那便是大笑話了。」²⁹⁾

而日本方面的經學史，在此之前問世的當然就是本田成之的《支那經學史論》。當時日本學界不僅早就有安井小太郎等人所組成的經學研究組織「研經會」³⁰⁾，另一方面若從本田成之的《支那經學史論》在一九二七年出版，一九二九又再版，一九四〇年更重刷到第四版，便可知其在近代日本流傳之廣。而同一時期安井小太郎等人合著的《經學史》於昭和八年（1933）出版，同年本多龍成的《支那經學史》也刊行。³¹⁾隔年，瀧熊之助的《支那經學史概說》也於昭和九年（1934）刊行問世。可見自一九二〇年代後期至一九三〇年代中期的昭和十年代，堪稱是近代日本學界藉由撰作「經學史」，而試圖將內容綜合多元的經學文獻加以「系統化」的時期。蓋此種嘗試將傳統經學思想加以體系化的「經學史」撰作，堪稱是嘗試採用一種「統整」視角，而試圖將全體經學問題統合到一個「系統」之中來加以認識、理解、思考，並給進而給出定位與意義。故「經學史」的撰作，堪稱是經學這門學問在日本的近代轉型作業，而此作業所欲追問的主要議題，或恐就是：設若經學可以作為傳統中國文明的整體展現，則貫串此文明系統的價值體系究竟為何？

昭和十年代看來一片榮景的日本經學研究之近代轉型作業，十足引起中國學界的關注，³²⁾而伴隨著文獻整理、統整論述視角、系統化說明二千年之經學發展變遷，試圖整然展現中國傳統文明價值所在的「經學史」撰寫作業，其雖是經學於近代日本的第一階段轉型嘗試，但就如同前述周予同以及一之所指出的，在「系統整理」的經學史撰寫作業之

28) 周予同：〈經學史與經學之派別——皮錫瑞《經學歷史》序〉，收入朱維鈞編：《周予同經學史論著選集（增訂本）》，頁103。

29) 周予同：〈經學史與經學之派別——皮錫瑞《經學歷史》序〉，收入朱維鈞編：《周予同經學史論著選集（增訂本）》，頁103-104。

30) 「研經會」成立於明治32年（1899），會員有星野恆、林泰輔、宇野哲人、安井小太郎、小柳司氣太、服部宇之吉、高瀨武次郎、蟹江義丸、島田均一、山田準等人。該會後於大正7年（1918）與「東亞學術研究會」、「漢文學會」等合併，組成了新組織「財團法人斯文會」，成員多為當時日本漢學界名流。

31) 本多龍成，《支那經學史》，載於長澤規矩也等編，《漢文學講座》（東京：共立社，1933年），卷2。

32) 例如王古魯於1936年在介紹日本「大東文化學院」時，就注意到安井小太郎等共撰之《經學史》，其言：「昭和七年，適值學院成立十週年之期，因此學院裡面志道會研究部中，為紀念起見，就自九月起，公開設立一『經學歷史講會』。每一講題，預訂講四小時（中山氏的講義，則預訂八小時），每星期約占二小時，連續至十二月中旬完畢。……其後，志道會研究部即將演講詞刊佈，定名為經學史。」見王古魯，《最近日人研究中國學術之一斑》（常熟：自印本，1936），第1冊，頁72-73。

外，關於「考究」的經學研究卻仍有待展開。此一問題引發了如周予同等中國學者對「經學史」以及現代經學研究該如何進行的一連串思考。我們在此必須注意的是，上述周予同所直指出的有關皮氏《經學歷史》的荒謬問題點，恰恰代表了在一九二〇、三〇年代之交，中國學界所思考、主張的現代性經學研究，其日後該有的發展就在其應該是符合如下要求的：

- (一) 其專業學術性必須是以客觀立場來從事的，不是為維護某一家派而立論的。
- (二) 現代性經學研究也不是為尊崇孔子的神聖性而從事的。
- (三) 又經學文獻中那些充斥著「感生」、「受命」等歷代帝王欺罔民眾的說法，或是試圖為孔子這位素王形塑某種神性的緯候文獻，則可以從民族信仰與宗教儀式觀點來研究之。
- (四) 而且經學研究只能採取「歷史」的方法，六經中雖寄託部份孔子之政治思想，但絕對不能有些微的試圖想以六經來「致用」於現世政治社會問題的想法。
- (五) 亦即，現代性的經學研究乃奠基於史料，且應該是純學術的。

本文在此並不準備考究分析安井小太郎等人所撰之《經學史》是否符合周予同對皮錫瑞《經學歷史》的反省與要求，但我們若從戰後《日本中國學會報》前二十集〈學界展望〉中，歷年負責執筆者對戰後日本經學研究的批判與反省來看，則筆者以為上述周予同於一九二〇年代末期對經學研究的五點呼籲，基本上就是戰後日本中國學學界對經學研究從事者的要求。本文第四節將藉由《日本中國學會報》前二十集〈學界展望〉對當代「經學研究」的期許與呼籲、評價與認知，以及其看待經學研究的方式，或是其對經學所抱持之態度，以窺知當時日本學界對經學研究的認識為何？而在論述此等問題之前，以下本節第二小節擬就戰後日本中國學學界所認知的經學研究，以及其對經學研究所抱持之態度作一說明。

(二) 戰後日本中國學學界眼中之經學研究

首先，我們若試圖透過《日本中國學會報》前二十集之〈學界展望〉，以窺知負責撰稿者對經學究竟抱持何種態度？則我們首先可以從其對「經學」此一名稱所抱持的認識而來進行理解。誠如本文第二節已有論述，《日本中國學會報》第1、4、5集之〈學界展望〉曾試圖以「思想」冠於「經學」之前的模式來稱呼文學、語學以外的中國學研究畛域。但第6集以降則統一以「經學·思想」之名稱之，直至第32集的一九八〇年為止。而學會成立後每年舉辦的年度學術大會，開始雖以「哲學」稱呼第一部會的學術論文發表，但第三回學術大會以還，學會便固定以「經學·思想」此種稱呼，來定位文學、語學畛域以外的

中國學研究，亦即「第一部會」的學術論文發表。然如前所述，學會於昭和四十一年度（1966）總會召開時，便依據理事會與評議會的雙方決議，將第一部會學術論文發表之部會名稱「經學・思想」，改易為「哲學」。

由此可知在一九四九年至一九五三年之間，究竟該以何種學術專名來指稱文學、語學以外的中國學研究，其實「哲學」與「思想」一詞在學會成立最初的五年間，顯然就前五集學報而言，有過半的〈學界展望〉撰稿者認為「思想」較之於「經學」，恐怕更能體現該領域歷經近代轉型後之學術研究實況。正因為如此，所以學會創立的首屆學術大會在區隔論文發表的領域屬性時，也採取「哲學」來定位該領域之研究屬性。換言之，「經學」一詞似乎皆非首要考量。關於此點，戰前本田成之在其《支那經學史論》開篇即明白指出：

即便稱之經學，其並非如今日所謂文學、哲學等一般性之名稱。³³⁾

由本田成之的說明可知，已然經歷近代轉型的戰後中國學，其學會創立伊始，又豈有棄置與「文學」相對的「哲學」之名，而重拾不獨立存在於近代日本大學學科行列中的「經學」舊名。因為，學會創立的理由之一，就在終戰後的日本中國學學界情勢乃是：

關於研究成果的發表，吾人面對的乃是較之於其他學問領域，有著顯著困難。吾人處於要打破此困難的方法亦非輕易就可發現的困境中。……姑且不論終戰後的混亂時代，因為現今周遭情勢變化急遽，而即使沒有這些因素，無可否定的，吾等之學界本就遭遇極大試煉而陷於萎靡沈滯。此事有其遠因亦有其近因，又有包藏於吾等學問內部之原因，又有外部加諸於吾等之無理解、無關心之壓迫。針對此等各項事情現象，對於作為今後發展之反省資料，吾等必須嚴加批判。就內在原因必須自我反省，就外在原因則須冷靜檢討，必須思考今後吾等進步發展之方法與對策。雖然如此，我相信要點就在：確立吾等學界之態勢與學問發展之間得如何聯繫。而在研究方法及目的方面，加之其領域中存在著尚未脫卻舊套之傾向，此乃無法否定之事實。值此時期，不得不將之拂拭，斯學之發展或恐不得不仰望之。吾等必須協力一致，突破此難關。³⁴⁾

處於此種境地的戰後日本中國學研究，當然沒有走回頭路，或是去擁抱舊傳統的理由。不僅是否要使用「經學」舊名得再三思量，戰前未能「脫卻舊套」，轉型發展成功的「經學研究方法」，更是亟待「拂拭」去除的惡習。誠如在學術畛域名稱上，「哲學」所取代

33) 本田成之，〈緒言〉，《支那經學史論》，頁1。

34) 日本中國學會編，〈發刊の辭〉，《日本中國學會報》1(1949): 1。

的就是「經學」，則在研究方法上未能「脫卻舊套」的，具體所指為何呢？關於此點，吾人不妨先就所謂何種學問型態是「非哲學」的這一問題來思考。而在思考此問題時，我們從據傳是於明治三十一年（1898）問世，作為近代日本第一本中國哲學通史的松本文三郎《支那哲學史》〈序論〉中便可窺知。松本文三郎將支那哲學區分成三期：第一期創作之代，自東周至秦；第二期訓詁之代，自西漢至五代；第三期擴張之代，自宋以來至今日。其言第一期是哲學「前後無比之盛況」；第三期是「哲學再興之時代」，惟該期末尾卻招來「考證學」，故「哲學」因而消滅。而第二期乃「以古書訓詁解釋為事，更無可見之新見創設」。³⁵⁾ 按松本文三郎的說法，則中國傳統之「經書訓詁解釋」並非近代日本所謂之「支那哲學」，且「考證學」亦非「支那哲學」。亦即，傳統之經書訓詁、注解、考證作業，並非「近代型」的中國思想研究。松本的此種認知若換句話說，那就是經書訓詁、注解、考證作業，乃是「過往型」之經學研究，而非近代轉型以後的「當代型」之哲學研究。

至於所謂研究目的的未能「脫卻舊套」，具體指的應該就是周予同所指陳的經學史或經學研究，不是為維護某一家派而立論的，也不是為尊崇孔子的神聖性而從事的。更不能是欺罔民眾的，或是試圖為孔子形塑某種神性的。亦即，當代的中國學研究不應該是為護教而從事研究。昭和三十八年（1963）由名古屋大學中國哲學研究室負責撰寫的〈學界展望〉中，舉出內山俊彥〈ある中國思想家——山路愛山について〉一文，說該文反省了明治以來的中國思想研究的歷史，說明了山路愛山反官學、反權威主義的立場，〈學界展望〉撰稿者對此立場加以括弧而註明說是：「亦即反對護持儒教道德」³⁶⁾，並如下說道：

明治以來的中國思想研究，與護持儒教道德切割而自由研究的例子，確實為數不多。

脫離護持儒教道德的自由研究，可以說是戰後才終於可以如此。而展望一九六二年度的中國思想研究，除卻一部分日本儒學研究，儒教護持立場的研究幾乎銷聲匿跡，獲知此事，對歷史潮流感同身受。³⁷⁾

而反對護持儒教道德的經學研究表現，當然也要能勇敢指陳古代中國之國家支配機器，如何藉由「經書」以遂行其權力意識，以及完善其支配體制。負責學報第15集〈學界展望〉的名古屋大學中國哲學研究室的撰稿者，舉出重澤俊郎〈周禮の思想史的研究

35) 松本文三郎，〈敘論・二、支那哲學史の區分及び特質〉，《支那哲學史》（早稻田大學出版部藏版，出版社及出版年不詳，而臺灣大學圖書館藏本書後，則有東京古書店「巖松堂書店」以貼條紙標示：明治40年（1907）），頁17-24。

36) 日本中國學會編，〈學界展望〉，《日本中國學會報》15(1963)：257。

37) 日本中國學會編，〈學界展望〉，《日本中國學會報》15(1963)：257-258。

(四) 一文，為該方面之代表作，以為如此方能：

與舊來之經學研究劃線區隔。³⁸⁾

該集撰稿者並進一步說明：因為過往經學的出發點，或多或少皆由肯定經書之道德性理想出發，當研究者能理解經書係在表現國家權力之冷峻支配欲時，經書即非理想之物。此種觀點堪稱是周予同所指出的：緯候之類文獻原本荒謬，不宜奉為「聖書」這一主張的進一步演進，同時與周予同警告不宜以讀經者自身對經書的價值信仰，與個人「主觀」讀經所得，而試圖以之「致用」於國家社會的提醒不謀而合。兩者皆提醒了經書表面的「道德理想性」背後有其「政治權力意圖」，且此種經過政治計算的理想性未必適用於當代國家社會。

由於「經學」一詞籠罩著一定程度的因陳、守舊、傳統印象，故「經學研究」也不會是戰後日本中國學學界主要關注的研究、發展學術畛域。例如，學會從昭和三十一年（1956）第八回大會開始新加設置「研究討論會」，獲得與會者之間的好評。該研究討論會至昭和四十三年（1968）共舉辦十三回，但是我們若從第十回至第十八回學術大會中所舉辦的「研究討論會」的主題來看，經學顯然都不是日本中國學會會員研究討論的關注議題。³⁹⁾

而關於日本中國學會對「舊來之經學研究」的拒斥，此點由〈學界展望〉中某些撰稿者對經學研究的批判話語亦可獲得印證，有些撰稿者則抱持「不予置評」的態度。例如會報第5集的〈學界展望〉除了以「思想・經學」此種思想先於經學的形式來稱呼非文學、語學的中國學研究領域，內容也先從「思想史」方面的研究成果開始評述之外，其不僅肯定小倉芳彥〈論語的成立〉一文：「強烈展示出選取《論語》為例，而試圖提出嶄新之思想史方法論的意圖」⁴⁰⁾，故給予其高度評價；提及作為「純哲學性研究」的代表，則舉出了後藤俊瑞〈朱子における絕對自由の自覺〉一文，肯定該文「以未發之中的自我開展為論述根柢，是一篇抱持歷史性、社會性關心的論文。」⁴¹⁾但是，撰稿者在論至「經學訓詁」這

38) 日本中國學會編，〈學界展望〉，《日本中國學會報》15(1963): 253。

39) 作為日本中國學會年度大會之會中會的「研究討論會」，主要仿照大會的兩個部會，但只討論「文學」與「哲學・思想」兩個畛域。而自第十回至第十八回之「研究討論會」的非文學議題如下：第十回「中國哲學（思想）における時代區分の問題」、第十一回「宋學の本質とその思想史的意義」、第十二回「中國における無神論の系譜」、第十三回「漢代の思想」、第十四回「魏晉の思想」、第十五回「思想史における明代」、第十六回「思想史における明末清初」、第十七回「思想史における清代」、第十八回「思想史における清末」。一目瞭然地，「經學」從未曾有一次作為「研究討論會」之主題名稱。詳見日本中國學會五十年史編纂委員會編，《日本中國學會五十年史》，頁29-32。

40) 日本中國學會編，〈學界展望〉，《日本中國學會報》5(1953): 127。

41) 日本中國學會編，〈學界展望〉，《日本中國學會報》5(1953): 127。

一領域的研究成果時，卻只是舉出杖下隆之〈荀子の詩説〉、山田琢〈董仲舒と春秋學〉、宮崎市定〈四書考證學〉、近藤光男〈清朝經師における科學意識——戴震の北極瑤璣四遊解を中心として——〉四篇專文，但未給予此等論文任何評價，僅有機械性地說明了宮崎市定〈四書考證學〉一文乃是：

以明代的四書人物考、四書注疏等之出現為論據，試圖論證考證學從明代開始，就已經在西學趣味的團體中，以伏流之姿逐漸興起，是一篇考證學式的研究。⁴²⁾

撰稿者所謂：「是一篇考證學式的研究」的結論，相較於其之前對「思想史」與「哲學性」研究成果的肯定，此話表面看似「不予置評」，然對照本文前述學報發刊辭的宣示，則所謂「考證學式的研究」已然包含負評於其中。故此種不予置評的態度，其實恐怕存在著某種程度的漠視，這不也就是對此類研究的否定！學報第5集〈學界展望〉撰稿者的此種態度，流露出某種不鼓勵考證學式研究的立場，甚至對之抱持戒懼態度。筆者以為此事或恐與學報第3集〈學界展望〉對「經學」領域研究的評論有關。

第3集〈學界展望〉已然指出該年度的研究動向之一，就有「經學式研究之復興」，而撰稿者更對之加以括弧註明道：「無論是就古舊意義方面，或是就嶄新意義方面。」而在舉出研究例證說明此種經學式研究之復興時，撰稿者則區分為「本於精密性文獻學式方法」的研究，以及「非純粹經學」的研究。而相對於此兩類皆是經學的「基本性」研究；以經學或經學者之「精神性」態度為問題意識的此種「經學精神史式」的研究，亦是本年度「經學」領域的研究動向之一。撰稿者舉出的代表性研究成果，就是平岡武夫的《經書の傳統》。⁴³⁾亦即，面對古舊與嶄新「經學」研究同時復興，在「文獻學式」的經學基本研究方法與「探究經學精神史式」的研究兩者之間，第3集撰稿者認為受到注目的乃是「探究經學精神史式」的嶄新研究。若如是，則那「文獻學式」的就是古舊的基本研究法，同於傳統之經書聲韻訓詁、注釋考證作業，並非近代／現代型的經學研究。因此，按照學報發刊辭的宣示，則此類研究當然不是戰後日本中國學界發展進步的方向，故與第3集撰稿者同樣隸屬於京都大學支那哲學史研究室的第5集撰稿者，其會對考證學式的經學研究採取「不予置評」的做法，亦不足為奇。換言之，遑論傳統之聲韻訓詁、注釋考證作業，就是「文獻學式」的經學基本研究法，也不應該是戰後日本中國學界發展的學術進路。

而此種新舊夾雜的經學研究復興情況，某種程度似乎意味著日本經學研究的近現代轉型並未完成，因為無法「盡除舊套」！亦即，縱使學會成立初期以來即試圖以「經學」和

42) 日本中國學會編，〈學界展望〉，《日本中國學會報》5(1953)：128。

43) 詳見日本中國學會編，〈學界展望〉，《日本中國學會報》3(1951)：141-142。

「哲學」、「思想史」三個畛域來涵蓋非文學、語學領域的中國學研究，但此種經學研究法的轉型困境，即使在日本中國學會成立後已逾十年，問題不僅未見解決，文獻注釋式的經學研究依然持續不輟。故昭和三十四年（1959）由大阪大學擔任撰稿的第11集〈學界展望〉中就直接指出如下問題：

具有悠久歷史傳統的漢學知識，必須根據嶄新科學方法而來認識中國，並藉之加以超克，此乃自不待言。該方面之努力雖自七、八十年前業已展開，然實際上此學風之改革，卻迎向了與舊來漢學目標迥異的畛域，其主要藉由歷史學的發達而有大幅進展。將漢學之對象的古典，從嶄新的角度來加以處理的古典學方面，雖然一方面嶄新的研究穩定問世，但從事此種研究的學者卻漸次減少，又有一部分學者，似乎仍殘存若干歷來之舊習。……而於經書研究方面，改良歷來之經學，要使之成為何種樣貌，此乃今後之重大問題。……現今即使少數，仍有熱心學者從事之，進行踏實之研究。但投身此道之學者漸次減少，特別是年輕學者層越來越少，是為遺憾。⁴⁴⁾

同樣隸屬於大阪大學中國哲學研究室的第12集〈學界展望〉撰稿者，於是前所未有地，乾脆就將經學畛域的研究成果區分為「經書注釋」與「經學相關研究」兩方面。此舉形同申明：注釋「經書」之作，並非「經學研究」。昭和三十六年（1961）由廣島大學中國哲學研究室負責撰稿的第13集〈學界展望〉則將經學研究萎靡不振的原因之一，明白歸諸於所謂：

經學研究方法論並未確立。⁴⁵⁾

而聲韻訓詁、注釋考證、文獻版本等傳統基本研究法不被認同，無法確立現代性、科學性、學術性研究方法的「經學」，又顯得萎靡不振，無法與哲學、思想畛域之研究抗衡。在此之上，經學研究又必須拋卻舊有為政治發言這一致用目的，同時亦不應為儒教道德護持。如此一來，喪失既有學問目的，又無法確立嶄新研究方法的經學，其將何去何從呢？就如同《日本中國學會報》第15集〈學界展望〉撰稿者所言：

設若經書已非理想，則經學之存立本身將被撼動。如此一來，若將此論文（筆者注：不以經書所表述之世界為理想的，前述重澤俊郎〈周禮の思想史的研究（四）〉）劃入經學分類，

44) 日本中國學會編，〈學界展望〉，《日本中國學會報》11(1959)：169。

45) 日本中國學會編，〈學界展望〉，《日本中國學會報》13(1961)：192。

恐怕作者本人也會抗拒吧？⁴⁶⁾

如引文所述，一九六三年，經學於日本中國學學界之處境，卽是其存立本身已被撼動。而經學之存立產生動搖的表徵就是：投身經學研究者日漸減少，且鮮少新血加入研究行列。誠如前述，在此之前，日本中國學會的年輕會員們，便已經質疑「經學・思想」此種分類型態，不足以對應日本當代之中國學研究的動態發展傾向，故建議學會應重新檢討中國學學術範疇之領域劃分。當時處於學會「成長期」，然而其研究成果卻未能被認定有所成長的「經學」，卻在學會步入「安定期」初階段的一九六〇年代初期，直接遭致學會成員中之年輕學者們質疑其名不符實，導致其提前於學會步入「變動期」之前，卽於前一年的昭和四十一年（1966）之年度學術總會中遭受「除名」之巨變。⁴⁷⁾而也就在此時期，經學研究漸次轉向中國思想史、精神文化史研究一途。

四、新學培養：戰後日本經學研究的摸索發展與走向

雖然「經學」於一九六〇年代後期，在日本中國學會學術總會中，以所謂其名稱不符合該學問之實際研究狀況而遭受除名，但戰後自日本中國學會成立以來，日本中國學學界不僅對經學研究有過期許，亦曾對現代日本之經學研究提出過方法上之改良建議，而實際上從成果而言，日本學界亦出現過不少被當時學界認可，被視為是「現代經學研究」的摸索嘗試之作。基本上由《日本中國學會報》第一集到第二十集之〈學界展望〉對經學研究所作的述評看來，自一九四八年到一九六八年的現代日本經學研究發展，大致可分為四個階段。第一階段是一九四八年—一九五三年，此時期主要在對戰後日本經學研究之研究方向、研究型態、研究方法提出建言與呼籲，並區隔經學研究與思想、哲學研究之異同，進而凸顯嶄新經學研究法的演進，藉以劃分新舊經學研究法之異同。第二階段是一九五四年—一九五八年，此時期作為前一階段所提出之經學研究相關建言與呼籲的摸索實踐期，其最大特色便是有關單經研究，日本學界試圖開創許多嶄新研究議題。第三階段是一九五九年—一九六二年，此時期主要針對日本中國學會成立十年以來，戰後日本「中國學」研究摸索現況的再檢討，其中特別著眼於各研究畛域的「方法」問題，並試圖藉之以區隔

46) 日本中國學會編，〈學界展望〉，《日本中國學會報》15(1963): 253。

47) 按池田知久先生的說法，排除成立之初情況特別的昭和二十四年（1949）之外，日本中國學會成立後五十年來的發展階段，可分為：「成長期」，自1950年-1957年；「安定期」，自1958年-1966年；「變動期」，自1967年-1971年；「持續期」，自1972年-1988年；「新時代期」，自1989年-1998年。詳見池田知久，〈日本中國學會五十年小史〉，載於日本中國學會五十年史編纂小委員編，《日本中國學會五十年史》，頁5-60。

「哲學式研究」與「思想史式研究」；「思想史式研究」與「經學研究」，乃至「經學研究」與「經書注釋」之別。第四階段是一九六三年—一九六八年，此時期試圖更精確地劃分經學、思想、哲學各研究畛域，並標舉代表性典範研究成果，推崇前一階段所確認之「思想史式」研究法的正確性。以下將進一步就日本中國學會成立後二十年，戰後日本學界對經學研究法之摸索嘗試、發展走向，以及其研究特色、傾向與代表作，按此階段分期進行說明。

（一）第一階段（1948-1953）：嶄新研究法摸索嘗試期

日本中國學會於一九四九年成立該年，《日本中國學會報》第1集亦隨之刊行，首位負責執筆〈學界展望〉的撰稿者，即是戰前曾任教於京城帝國大學的阿部吉雄。而一九四九年出版的學報，按其回顧評論的應該是自前一年的一九四八年以來的日本中國學學界之研究成果，並奠基於此種成果而來展望未來研究之可能。但因日本中國學會於戰後三年即結成，故阿部吉雄於該集〈學界展望〉中卻是綜合論述了終戰後日本中國學學界幾個醒目的研究動向，其中有關經學研究之動向如下：

以文獻學式之方法來研究中國之學術或思想，原本就是重要的基礎性工作，但引人注目的是，追溯其學術、思想所以產生之根源，試圖對中國人之思考方法，或是經學本身之本質、特性，進行基本性總合性研究的這一動向，則新興於戰後的日本學界中。⁴⁸⁾

而體現此種意圖對經學進行本質性探究的嶄新研究成果，阿部吉雄則舉出了平岡武夫的《經書之成立》與重澤俊郎《原始儒家思想と經學》。前者大放異彩的研究重點在於其探究了所謂：經書為何會成為中國人精神之基底的這一根本問題。而後者不僅特別就孔孟、七十子後學、賈誼思想與經濟思想、社會思想之間的關聯提出若干創見，更進一步修正擴充了平岡武夫所提出的有關經書何以成為中國人精神基底的說法。阿部吉雄以為重澤的此種研究，乃以經學本身之特質為研究問題，並呼籲今後日本學界應該更進一步對該方面之問題進行組織性的研究。而與此種追溯經學之本質或特性相對的研究成果，阿部吉雄則舉出武內義雄《論語の研究》、津田左右吉《論語と孔子の思想》以及藤塚鄰《論語總說》。阿部評論說：

（藤塚鄰《論語總說》）以最堅實的手法從文獻學上，將與《論語》相關的古來說法加以集大成，又對主要的《論語》注釋書確實地加以檢討。只要是以此種方法而來研究

48) 日本中國學會編，〈學界展望〉，《日本中國學會報》1(1949)：97。

《論語》，或恐無有能出其右者。⁴⁹⁾

由此可知，文獻學式之堅實經學研究法，乃是與追溯中國思想、學術根源，或是追究經學本身之本質、特質等嶄新經學研究相對的，堪稱是歷來舊有之經學研究法，而未來應該推進的研究則是此種追溯根源與探究本質的經學研究。

阿部在學報創刊號對未來日本經學研究發展的此種呼籲，在同是東京大學中國哲學研究室同仁的宇野精一與小野澤精一兩先生所撰寫的學報第2集〈學界展望〉中，有了進一步更明確的輪廓。

第2集撰稿者在指出所謂：純粹經學已然稀薄化！這一結論後，隨即提問：此學之存在型態在離開「經學」這一世界後，其又將轉往何處？接著又附帶說明道：追求「非經學式世界」之世界的這條旅途，亦非徒然徬徨，其亦自行設定了幾個研究焦點：

其一，對於已被破壞之經學偶像，追溯其原來型態並試圖對之進行再建構，此種研究最近多表現在對殷周時代的研究。再者，對於與經學式世界互為表裡，流淌於其間的思想歷史，試圖進一步掌握其與其背後社會之間的關聯性。另一焦點則是：究竟應該如何理解現代支那的劇烈轉變。⁵⁰⁾

而就〈學界展望〉中所舉該年研究成果看來，獲致此種嶄新研究視角的日本經學研究，其研究成果就表現在利用契文、金文等材料，並以原始社會學、原始宗教學的方法論為其背後依據，而來打開經學式殷周時代研究的沈滯不前。⁵¹⁾又藉由「氏族制」所展開的中國古代史研究，其研究議題特別關注「祖先」以及「土地信仰」問題。⁵²⁾

49) 日本中國學會編，〈學界展望〉，《日本中國學會報》1(1949): 97。

50) 日本中國學會編，〈學界展望〉，《日本中國學會報》2(1950): 129。

51) 關於該方面研究，〈學界展望〉撰稿者舉出了如下代表作：加藤常賢：〈漢字的起源〉一文抱持著究明中國古代社會的展望，在參照批判前人研究的同時，特別注重音的通轉而來解釋字義。〈殷商子姓考附帝嚳〉一文繼而據此研究方法，指出殷這一國號乃基於妊娠神崇拜而來，而子、商、相、唐、湯之間相互關聯，且與玄鳥傳說、桑林等相互纏繞。貝塚茂樹：〈尚書大誥篇的作者に就いて〉一文從金文入手，另外則在理解了所謂「小子」這一古代獨立的社會組織基礎上，斷定〈大誥〉篇的作者應該是周公。白川靜：〈殷の族形態——いはゆる亞字形款識について〉一文，藉由將「亞」字解釋為「四阿宗廟」，相對於所謂多子、多子族此類統理軍事、宗教的集團，遂產生了專門職掌宗教性諸儀禮的職能集團「多亞」，結果因為此種非血族性集團的原故而導致族的生活產生變化。

52) 〈學界展望〉撰稿者舉出的代表性研究是白川靜：〈衣祀考〉，該文以卜辭、金文為資料，實際證明了「衣祀」、「帝祀」的意涵隨著殷、周兩王朝的交替而有變更，藉此試圖闡明殷、周在社會構造上的差異。而白川靜的此一研究，係奠基於其前已發表〈卜辭關係文獻年表〉這一基礎性研究工作。其他還有守屋美都雄：〈社の研究〉，其從所謂「聚落標示」這一觀點而來。

而第3集〈學界展望〉描述該年度日本中國學研究的特徵在於：

第一，哲學和思想研究對歷史性社會背景的關心日漸強化。第二，最近數年來漸次有力化的古代文化研究，特別是民族學、宗教學、社會學式的研究不斷推進。第三，經學式研究（無論是在舊意義或新意義而言）開始復興。⁵³⁾

而有關戰後日本中國學界復興起來的經學式研究，則又可區分為「基本性研究」與「非純粹經學研究」。⁵⁴⁾ 相對於基本性經學研究乃是從文獻學式立場來從事；〈學界展望〉撰稿者指出所謂非純粹經學研究的動向之一就是：若說何為以經學或經學者的精神性態度為研究議題，則「經學精神史式研究」的出現即是。⁵⁵⁾ 另外，撰稿者也指出：思想史研究的對象，若僅侷限於思想家或哲學者的思想與哲學，則無法解決，故當然必須從社會、經濟、法制等諸學科之學問立場出發而來加以研究。又，有關民國以後的所謂現代中國的研究，雖然漸次強化，但該領域的研究當下仍處於啟蒙式的概論居多，未見真正學問式的力作。

一九五二年第4集學報發行，〈學界展望〉撰稿者首先指出：

屬於傳統式經學部門的研究亦未必衰頹。⁵⁶⁾

此處所謂「傳統式經學部門」，主要與「思想研究」、「思想史研究」相對。而引人注意的是：本集撰稿者沿襲第3集〈學界展望〉撰稿者的區隔做法，惟其區隔的不是就「經學」領域的研究成果，而是對本年度「思想・經學」研究成果中，運用文獻學研究方法的做法加以區隔為：文獻學式論考，以及結合文獻學式研究與思想史式研究，期許可藉由兩者的互補作用而開拓出嶄新的為學立場。⁵⁷⁾ 此種區隔「經學」與「思想」研究有異，進而藉由

探討「社」的變遷軌跡。戶田豐三郎：〈地の成立〉一文則以為「地」乃對應「天」的確立而有，並將之與剛柔二元論的成立連結說明。岡天芳三郎：〈殷代における祖先の祭祀に就いて〉一文，則嘗試從原始宗教的「圖騰信仰」來探討祖先祭祀。

53) 日本中國學會編，〈學界展望〉，《日本中國學會報》3(1951): 139。

54) 「基本性經學研究」的代表有武內義雄：〈經典釋文周易敘錄考察〉，其乃本於精密文獻學式方法而來研究。由此可知，基本性經學研究即是文獻學式的研究法。而有關「非純粹經學研究」之代表，則有貝塚茂樹：〈論語の成立〉與松本雅明：〈未見君子考〉，此二文分別從各種立場來考論《論語》及《詩經》的成書問題。

55) 有關「經學精神史式研究」的成果，受到關注的有平岡武夫：《經書の傳統》以及加賀榮治：〈尚書孔氏傳の態度〉。其中平岡武夫該書舉出王通、蕭穎士、白樂天、蘇伯衡、豐坊、金象乾等六人，從彼等所追求之經學性精神中而來論述經書的傳統為何。

56) 日本中國學會編，〈學界展望〉，《日本中國學會報》4(1952): 129。

57) 關於「文獻學式論考」的經學研究，第4集〈學界展望〉撰稿者舉出武內義雄：〈國寶論語總

區隔研究方法的屬性特質，而來分辨研究法之新舊的做法，在第5集〈學界展望〉撰稿者手中，則進一步細化為「經學訓詁」、「古典解釋」與「純哲學式研究」三者。而「古典解釋」與「經學訓詁」兩種研究法的區別，「古典解釋」的研究法乃是：

結合古典解釋與時代思潮，進而試圖闡明其與社會基礎構造之間的關係。⁵⁸⁾

且從撰稿者所舉出的「經學訓詁」之代表研究看來，該年度日本經學研究的趨勢之一就是其已開始關注研究經注以外的經學亞流。⁵⁹⁾

如上所述，戰後日本自一九四八年至一九五三年的經學研究，由第1集到第5集《日本中國學會報·學界展望》的內容看來，由東京大學中國哲學研究室負責撰稿的第1、2集，主要針對戰後日本經學研究之研究方向、研究型態、研究方法提出建言與呼籲。繼而負責撰寫第3集至第5集〈學界展望〉的京都大學支那哲學研究室，則著眼於區隔經學研究與思想、哲學研究，進而凸顯嶄新經學研究法的演進，藉以劃分新舊經學研究法之異同。

(二) 第二階段 (1954-1958)：積極開創研究議題期

關於一九五四年到一九五八年的日本經學研究狀況，由於接續第7、第8集之後，連續負責撰寫《日本中國學會報》第9、10集〈學界展望〉的早稻田大學東洋哲學研究室，忽然基於所謂擔心如果只是介紹某些研究著作，似乎有輕視其他研究力作之嫌，遂乾脆省略論評部份。因而對於該期的經學研究狀況，本文基本上就只依據第6、7、8集的〈學界展望〉來進行說明。而負責撰寫第6集〈學界展望〉的東京大學中國哲學研究室，其則將「經學」與「儒學」合併論述，而且有別於前五集學報的〈學界展望〉，其在論評本年度

略について〉：神田喜一郎：〈古文尚書に關する經典釋文の序録について〉。引人注目的是，木村英一：〈古典の復原に關する若干の問題——老子道德經のテキストに就いて——〉也被歸入「文獻學式論考」的研究之一，足見傳統性經學部門有「文獻學式論考」的研究，思想相關研究亦不例外。至於「結合文獻學式與思想史式」的思想研究成果則有金谷治：〈荀子の文獻學的研究〉，但對於此種結合文獻學與思想史的研究法，撰稿者則保留其評價。

58) 結合時代思潮的「古典解釋」研究，代表成果有加賀榮治：〈魏晉に於ける古典解釋のかたち——王弼の周易注について——〉、〈王弼より韓康伯へ——王弼の周易注について——〉二文。

59) 「經學訓詁」方面的代表性研究有宮崎市定：〈四書考證學〉與近藤光男：〈清朝經師における科學意識——戴震の北極瑤璣四遊解を中心として——〉，撰稿者特別說宮崎市定：〈四書考證學〉一文以明代出現的四書人物考與四書注疏等資料為論據，論爭考證學自明代開始就已在西學趣味集團中，以潛流之姿漸次興起，但此文就是「考證學式」的研究。換言之，「考證學式」研究也是「經學訓詁」類之研究。而由撰稿者另外舉出的兩篇「經學訓詁」研究代表為：杖下隆之：〈荀子の詩說〉與山田琢：〈董仲舒と春秋學〉一事看來，則可知日本學界開始關注研究經學亞流。

之經學研究成果時，採取了聚焦於經學研究議題究竟如何開展出來的這一視角，使得讀者可以清楚理解當時日本中國學學界對前一階段所提出的經學研究相關建言與呼籲，具體從事何種研究摸索與研究實踐。

首先，據撰稿者所舉出的代表性研究成果看來，該年度的經學研究，五經中聚焦於《易經》、《詩經》；四書中則關注《論語》、《孟子》、《中庸》，其中《中庸》研究最為熱門，另外還有《爾雅》研究。《易經》研究關注的議題是漢易到伊川易傳的變遷問題，以及漢易三家易之比較研究。《詩經》研究則有別於前一期之《詩經》研究的民俗學、宗教學研究視角，轉而關注以下五個研究議題：《詩經》的「象徵性」與「印象性」問題；《詩經》的「詩境」問題；《詩經》的修辭法問題；「鄭聲」問題；以及他經「引詩」問題。其中，第一個研究議題堪稱是從西方的文學藝術語言角度而來討論「興」這一手法的思維模式。第二個研究議題則是從日本文學的「物哀」、「媚態」、「甘美」等審美意識而來探討《詩經》抒情詩境，至於第四、第五個研究議題基本上可以視為歷來《詩經》學史中的老議題，其中關於他經引《詩經》問題，則關注《左傳》與《論語》的引詩問題，而對於《左傳》引詩的研究，其後於第8集《日本中國學會報・學界展望》中亦可得見相關代表性研究成果，而且對於《左傳》等《春秋》三傳的研究，在此時期也開始興盛起來。⁶⁰⁾至於「鄭聲」問題研究的特色，在於其利用了江戶時代太宰春臺以下日本儒者之說法，明辨「鄭聲」、「鄭樂」、「鄭詩」之別，以說明應刪者係「鄭聲」而非「鄭詩」。

而利用日本本國之經學研究成果，或是日本所藏文獻資料而來推進研究的，尚有利用日本編著書中所引隋唐寫本，以求復原「古本爾雅」面貌。⁶¹⁾又此種對日本古代經學、儒學研究的關注，在此時期也日漸興隆⁶²⁾，且此種關注中國以外之東亞地區的經學、儒學研

60) 第8集〈學界展望〉撰稿者舉出的《春秋》三傳相關代表性研究，除了藤堂尚男：〈左傳引詩考〉一文之外，尚有山下靜雄：〈左傳國語における周易思想〉、重澤俊郎：〈春秋〉、小野澤精一：〈左傳に見える『主』の意味と春秋社會の構造〉、山田琢：〈穀梁傳の倫理的性格について〉等。

61) 例如加賀榮治：〈我が國に残存する資料に據る爾雅文字考——主として說文解字との比較——〉。

62) 例如第8集〈學界展望〉舉出上古日本漢學相關研究成果有：內野熊一郎：〈日本古代（上古平安初期）經書學の研究〉、田所義行：〈古事記と儒家を中心とした中國思想の關係交渉について〉。而從民間信仰傳播度角度來比較中日宗教信仰之異同的，則有窪德忠：〈中國の三戸信仰と日本の庚申信仰〉。又江戶儒學相關研究則有阿部吉雄：〈江戶初期の儒學研究序說〉、木下一雄：〈江戶時代初期の一つの考え方〉、太田兵三郎：〈中江藤樹の時當位論——日本儒學成立史上の一節〉、村井長正：〈伊藤仁齋の人性論〉、久保田收：〈崎門學派と神道〉、田口正治：〈三浦梅園の條理思想に於ける一〉、上野賢知：〈左氏會箋三稿〉。由此可見該時期日本中國學學界對江戶時代儒學的關注，既有全面關照其發展，亦有針對某一思維方式，也有針對獨家獨派或是個人儒者的研究，而對江戶時代經書注疏的研究，則關注到竹添光鴻的《左傳會箋》，此與此時期《春秋》三傳研究的興盛不謀而合。

究風氣，也擴及對朝鮮儒學、經學的研究。⁶³⁾而關於研究經書之「修辭法」這一議題，除了《詩經》之外，同時也將此研究法應用到《孟子》研究。而對《論語》的研究除了引詩問題之外，則是關注到《論語》書中核心概念語彙的意涵考釋，而此一研究方法在第7集〈學界展望〉撰稿者所舉出的研究成果中，亦被加以承繼。⁶⁴⁾另外，此時期並利用敦煌寫本來比較研究漢代《論語》鄭注如何過渡到何晏《論語集解》⁶⁵⁾，而此種利用敦煌寫本來研究漢儒之《論語》注解的研究方法，日後亦被學界延續繼承。同時也開始有學者注意到《論語》的「語錄體」特質，並從此視角切入研究⁶⁶⁾，或是單就某一章經文而來論證孔子的某種理念。⁶⁷⁾而在《論語》研究之外，此時期亦關注「孔子形象」與「孔子學團」問題。

而隨著經書概念語彙意涵研究法的應用，《春秋》研究也開始關注諸如「王道」說，或是藉由考察三傳對《春秋》中「主」字意涵的詮釋差異，而來闡明「主」制度及其意義。又相對於關注到孔子形象與孔子學團問題，此時期的《孟子》研究也相當興盛，或討論其「性善說」，或討論其「革命說」、「道義說」，或考究孟子的「春秋時代觀」、「政治思想」、「刑法思想」⁶⁸⁾，乃至考察孟子「退隱」鄉里後之事蹟。⁶⁹⁾另外，此時期值的關注的另一個研究現象，就是在日本中國學學界積極開發全新研究議題，同時多方實踐中國學各領域之嶄

63) 相關研究有阿部吉雄：〈日本近世初期の儒學と朝鮮〉以及高橋亨：〈丁茶山の大學經說〉，而兩位先生所以關注江戶儒學與朝鮮儒學的交涉問題，乃至朝鮮時代的經學研究，基本上應該與二人皆任教過京城帝國大學的經驗有關。

64) 對《論語》核心概念語彙的意涵考釋研究有：渡邊末吾：〈釋忠恕〉一文在考察《論語》中「忠恕」一詞的意涵。笠原伸二：〈論語にあらわれた生死觀〉一文則藉由考察《論語》中孔門的生死觀，以究明其與老莊、墨家之生死觀的差異。而由此後第7集〈學界展望〉所舉出之《論語》代表研究有下山田光平：〈仁武試論〉看來，亦可知此種研究方法被加以承繼。

65) 月洞讓：〈論語鄭注と集解〉一文，聚焦於敦煌出土的唐寫本《論語》鄭注殘卷，而來檢討其與《論語集解》之間的異同。日後第14集〈學界展望〉所舉出之《論語》研究代表亦有金谷治：〈論語孔安國注の問題——敦煌本注との關係をめぐって〉，故可知此一研究法被延續應用在研究漢儒之《論語》注解。

66) 例如小倉芳彥：〈論語の思想的性格〉一文，便從「作為記錄者之表現」的《論語》這一視角來研究《論語》的思想特質。

67) 例如第8集〈學界展望〉所舉出的《論語》研究代表就有真武直：〈主忠信無友不如己者解——孔子に於ける教育目的の理念〉。

68) 第7集〈學界展望〉所論評的《孟子》相關研究有：板野長八：〈孟子革命說董仲舒天譴說〉，該文從國家社會制度面而來關注儒家政治思想。以及內田智雄：〈孟子法刑思想〉、鈴木隆一：〈孟子春秋時代觀〉、松井喜代司：〈孟子政治思想二點考察〉等文。其中鈴木隆一之文論證了孟子的史觀同於《左傳》；而孟子的經說則與《公羊傳》一致；又一般多認為《公羊傳》是經學性的著作，而《左傳》是歷史性的著作，然鈴木隆一認為此種認知不過是在面對《春秋》所載之史實才會如此理解，事實上卻是相反的。

69) 金谷治：〈孟軻の退隱〉一文從《孟子》七篇而來考察孟子「退隱」鄉里後的事蹟，以闡述孟子生涯與其對後世所產生的意義為何。隨後，金谷治更於此時期出版了上下兩冊《孟子》日語譯本。

新研究法之際，直接撰文探討中國學、中國哲學之為學方法的專文也應運而生。⁷⁰⁾

如上所述，此時期作為前一階段所提出之經學研究相關建言與呼籲的摸索實踐期，其經學研究的最大特色，便是在單經研究方面，日本中國學學界試圖開創許多嶄新研究議題，同時其更將此等研究議題與敦煌文獻、日韓傳統漢學既有之研究成果進行相互比較研究，試圖修正歷來之成說。而且還進一步有意識地反省戰後日本中國學研究的形成軌跡，以及中國學研究的方法問題。而此時期開發的諸多研究議題與具體實踐的嶄新研究方法，日後也確實被承繼下來並加以深化發展。

(三) 第三階段 (1959-1962)：典範研究法確認期

戰後日本經學研究在歷經了第二期的積極開創研究議題，以及具體實踐其所摸索出的嶄新研究方法之後，進入一九五〇、六〇年代之交，此時期日本學界對經學研究投注的關心，主要是針對日本中國學會成立十年以來，戰後日本包含經學在內的「中國學」研究摸索現況的再檢討，其中特別著眼於各研究畛域的「方法」問題，並試圖藉之以區隔「哲學式研究」與「思想史式研究」；「思想史式研究」與「經學研究」，乃至「經學研究」與「經書注釋」之別。

第 11 集〈學界展望〉撰稿者在評論該年度之研究成果時，主要將「經學・思想」領域區分為「經學研究」、「哲學式研究」與「思想史式研究」三方面，且其進一步指出：

若欲從事哲學式研究，則有必要透過思考追索中國思想，並徹底使之哲學化。又若欲從事思想史式研究，則無論如何必須得確立把握其作為科學性歷史學之一種思想的方法。⁷¹⁾

70) 例如第 7 集〈學界展望〉就舉出長瀨誠：〈中國哲學史上に於ける方法の問題〉，該文以《大學》之「格物致知」說為考察中心，除考察此說之由來，更羅列了宋儒以還至現代學者的相關解釋，研究主題就在探討過去中國之哲學者究竟是立足於何種方法，而來達成其為學目的。除此之外，另有小林彬：〈中國學的樹立〉一文。而由於此兩篇專文皆收錄進當時拓殖大學所出版的《中國研究》創刊號，頗有專輯稿之意味，可見在此時期一份中國研究相關學術期刊的發行，對中國學之「方法論」的探討，似乎仍是一熱門議題。事實上，此種對中國學為學法的反省與檢討，始終存在於日本中國學學界，例如第 16 集〈學界展望〉舉出了加賀榮治：〈中國學、主として中國思想史研究の動向と課題〉，以及由衛藤瀨吉、野原四郎、旗田巍、增淵龍夫四位先生以「座談會」形式進行討論後，再記錄成〈日本人の中國觀と中國研究〉一文。第 17 集〈學界展望〉舉出了町田三郎、金谷治：〈哲學史方法論の問題〉。第 19 集〈學界展望〉則舉出了戶川芳郎：〈漢學シナ學の沿革とその問題點——近代アカデミズムの成立と中國研究の「系譜」(二)〉。由此我們不也可以看出戰後日本中國學學界對於其所投身之研究，具有一定程度之自省力。

71) 日本中國學會編，〈學界展望〉，《日本中國學會報》11(1959)：169。

而撰稿者在進入正式述評之前，劈頭即道出其個人感想說道：

如今，更痛切感受到經學研究與思想及思想史之研究，衰微不振。⁷²⁾

誠如本文於第三節第二小節中已曾論述的，本集撰稿者繼而指出其對當時經學研究的三大認知：一是雖然嶄新的經學研究穩定問世，但部分學者仍殘存若干歷來舊習。二是今後關於經書研究的重大課題，就在思考如何改良歷來之經學而使之有新面貌。三是投身經學研究的年輕學者日漸減少，此為經學研究之憾事。但既然研究欲振乏力的不只是經學領域，故針對「哲學式研究」與「思想史式研究」，本集撰稿者也同時批判說：

戰後我學界之一般性哲學研究，甚是低調，又歷史學之思想史方面，成立甚晚且貧弱。而反映出此種事實的就是：很遺憾的在中國思想研究上既無深刻哲學化業績，亦無真正具有方法性、科學性的思想史研究。就這層意義而言，以上所列之研究成績，只可看出若干萌芽與嘗試，大致都非常不充分。⁷³⁾

而與「哲學式研究」和「思想史式研究」的低調貧弱研究現況相較，「資料研究」的成果中則有若干真摯研究者，故本集〈學界展望〉撰稿者以為此事頗能鼓舞人心，且應大加推廣之。撰稿者更進一步主張：為了促進「哲學式研究」、「思想史式研究」、「經學研究」，資料的精密研究與研究者的哲學性、科學性豐富素養，必須同時平行並進。蓋精密資料研究，本是「經學研究」畛域之慣用本事、舊有素養，如此看來，撰稿者以為中國學中非文學、語學領域研究的推進，應該是要以「經學研究」、「哲學式研究」、「思想史式研究」三者並立且互濟的方法來加以推動的。

然而，同樣隸屬於大阪大學中國哲學史研究室的第12集〈學界展望〉撰稿者，其卻將「哲學式研究」改為「哲學史研究」；再將「經學研究」區隔出「經書注釋」與「經學相關研究」，然後保留「思想史研究」。我們在此可以清楚地看出撰稿者已將經學研究中的「注釋」與「研究」劃分開來，亦即譯注之類的經典「注釋」並非「研究」的學術判斷顯而可見。又從其保留「思想史」研究，再改「哲學式」研究為「哲學史」研究的作法看來，無論是「哲學」或「思想」研究，似乎皆該著眼於「史」的歷史性變遷研究。撰稿者並於論評內容中提出所謂：不只經學研究有待提升，辛亥革命以後的現代中國之研究也必須活絡之，且中國學之全領域研究：

72) 日本中國學會編，〈學界展望〉，《日本中國學會報》11(1959)：169。

73) 日本中國學會編，〈學界展望〉，《日本中國學會報》11(1959)：169。

必須有一個更高層次的科學性、哲學性切入。⁷⁴⁾

由此看來，即使同屬一個研究室，第11集與第12集的〈學界展望〉撰稿者，其對經學的精密資料分析等舊來研究所抱持的態度截然不同。此種對既有經學研究法的否定，到了隔年由廣島大學中國哲學研究室負責撰寫第13集〈學界展望〉時，情況更為嚴峻。本集撰稿者直言：

關於經學研究，截至目前為止不斷呼籲研究之必要，然本年依然不振。其理由之一可想而知，就在研究經學之方法論無法確立。⁷⁵⁾

但是，撰稿者卻非常肯定《詩經》研究從民俗學、社會史方面來加以考察，持續結實纍纍，其並主張可將此種《詩經》學研究法，與《書經》那種思想性、文獻學式的考察研究結合起來，使之相互作用，或許則可作為「經書研究」的一種具體性方法示範。換言之，從民俗學、社會史角度切入研究，以文獻為依據，提出思想性觀點或結論的「經書研究」方法，乃是典範研究方法。最後，撰稿者總結本年度的研究在各領域皆看不出新動向，而其以為導致此種結果的原因恐怕就在：

對前述諸學科（宗教學、民族學、神話學等）素養闕如。

撰稿者認為對中國學研究而言，西方之宗教學、民族學、神話學等之思考方法或知識，可以發揮驚人效果。

如上所述，戰後經學研究發展至此一時期，雖然《詩經》等單經研究方面，各有被當時日本學界認同的研究取向或研究方法，但對經學研究整體的評價則仍聚焦在「研究方法」的未能現代轉型確立。關於其原因，第13集撰稿者認為：或出於固守既有存在模式；或因無條件地追隨史學的方法論；乃至對於中共國內的哲學、思想史方法論有所爭議，毫無對之進行學術性批判的對決意志等等，恐怕皆不無關係。對於此種新舊研究路徑混在，始終無法從文獻材料中淬煉出一種被認可的現代研究方法的這一困境，第14集〈學界展望〉撰稿者則從「思想史」方法論角度指出：

別只是流於羅列事實，亦別陷於理論空轉，必須確實克服此一環節而往前推進研

74) 日本中國學會編，〈學界展望〉，《日本中國學會報》12(1960): 197。

75) 日本中國學會編，〈學界展望〉，《日本中國學會報》13(1961): 192。

究。⁷⁶⁾

亦即，只是羅列事實文獻，或一味務求理論方法，皆是極端的、偏頗的研究取徑。撰稿者更以大陸以及港臺的研究為例，指出這顯然是中國學研究方法上的「兩個中國」。相對於大陸的「教條主義」式研究之弊病在流於形式，又其哲學界研究多重複談論存在與思惟、存在與錯誤思惟等老掉牙問題；港臺之研究取徑仍是舊來方法，然研究論文堅實有個性，問題在於其另一方面則與西學輕易妥協。⁷⁷⁾撰稿者因此疾呼：日本國內之研究者若也在研究上選邊站，如此黑白分明地一分為二，則不僅是日本中國學學界之悲劇，而且其學術主體性也將於焉消失。

另外，我們從此段評論中，不也可以窺見在撰稿者的認知裡，中國學研究法的現代轉型，並非直接「對接」西方諸學或各哲學家之方法與理論，故撰稿者如下說道：

數年來，對於固有之中國思想和道教與佛教，皆可看出日本中國學學界試圖有機性地來審視之。⁷⁸⁾

而第14集《日本中國學會報》於一九六二年刊行，該年二月胡適物故。積極投入新文化運動，強調改良主義的胡適，其在中國哲學研究領域的近代化改良之作，最為人知曉的業績當推《中國哲學史大綱》，然創始之作多注定淪為贊否兩論乃至被批判的主要對象。胡適將在哥倫比亞大學習得的進步主義、科學主義新哲學或是實證方法論直接應用在中國哲學史撰寫或中國哲學研究，日後確實也招致嚴厲批判。第14集〈學界展望〉撰稿者文末提及胡適物故一事（撰稿者誤作三月物故），而其對日後胡適研究的預言，筆者以為恐怕也與胡適對接援用西學理論方法以研究中國哲學的做法不無關係，撰稿者說：

關於胡適的業績，至今更無需喋喋不休。對於其橫亘半世紀的學術活動，我們也可對之進行各式批判，然無論是立足於何種立場，恐怕皆無法給予高度評價。⁷⁹⁾

在此，另一個值得注意的問題是，撰稿者提醒了日本學界可對胡適展開研究，而此種要求對近現代中國展開研究的呼籲，特別是強調宜對辛亥革命以後的中國展開研究一事，

76) 日本中國學會編，〈學界展望〉，《日本中國學會報》14(1962): 220。

77) 詳見日本中國學會編，〈學界展望〉，《日本中國學會報》14(1962): 225。

78) 日本中國學會編，〈學界展望〉，《日本中國學會報》14(1962): 220。

79) 日本中國學會編，〈學界展望〉，《日本中國學會報》14(1962): 225。

如前所述，第 12 集之撰稿者亦已提及，第 14 集撰稿者則進一步具體指出當時日本中國學研究的盲點就是：

可惜辛亥革命以後的相關研究相對比較少。……此方面研究，特別是從思想史式層面來研究的特別少，且該方面研究應該從客觀性立場依次研究才是。⁸⁰⁾

如上所述，呼籲對辛亥革命以後之中國進行研究，而且對中共學界之哲學、思想史方法論論爭宜進行學術性批判乃至對決；必須保持「客觀性」且「有機性」地從「思想史」層面來從事中國學研究；同時必須避免研究方法極端傾斜向文獻資料或理論方法的任何一方。此三點堪稱是此一時期日本學界在檢討、反省經學研究現況後，所建議的嶄新研究議題與研究取徑。而我們可以清楚看出，經過此一階段的反省後，「思想史式」的研究方法儼然已經成為戰後日本中國學學界最認可的研究方法。其中對經學研究法的具體建議，就是從民俗學與社會史的角度切入，以文獻為依據，並對之進行客觀、科學、有機性地審視，進而提出思想性觀點或結論，此即「經書研究」的典範方法。

（四）第四階段（1963-1968）：典範研究法落實驗證期

由名古屋大學中國哲學研究室負責撰稿的第 15、16 集〈學界展望〉，內容前所未有地詳盡精細，對於我們觀察前一階段日本中國學學界在確認所謂「思想史式」研究法乃典範之研究法後的這一前提上，於此時期其究竟如何進一步具體落實此研究法，以證明其作為經學研究法的正確有效性，此兩集的論評為我們的觀察提供莫大助益。第 15 集撰稿者在回顧評論該年度研究成果之外，重申數年前學會年輕會員對「經學・思想」這一學術畛域分類法的質疑，呼籲應該呼應戰後日本當代中國學研究動向的變化與實際從事之研究內容，重新檢討學術畛域劃分問題，並且認為此種機運已經來臨。撰稿者首先就〈學界展望〉中所舉出的五本研究代表專著進行總體評論，其言：

此五本專書之成書，皆是超過二、三十年以來的研究成果，故此等專書可以作為日本中國學研究從戰前向戰後過渡的研究發展結果之代表。而其中因為過半數皆是經學式研究（意味針對經書之研究），故此等研究亦可視為是戰後經學研究之發展動向。⁸¹⁾

而由撰稿者對此五本專書分別做出的評論看來，其所謂「經學式」研究的共同特色也就在

80) 日本中國學會編，〈學界展望〉，《日本中國學會報》14(1962)：220。

81) 日本中國學會編，〈學界展望〉，《日本中國學會報》15(1963)：253。

重視文獻考證而缺乏思想批判。⁸²⁾ 而若從單篇論文來看，該年度之經學研究有三點特色。一是經學研究領域明顯窄化。二是護教式研究立場的消失。亦即以「經書」為研究對象的論文，沒有一篇是立足於肯定經書之理念，並以之為一種理想而來從事研究的。三是故而很少研究是以對經書的信賴為基礎，而來進行經書之訓詁式研究或是經書之成立與傳承問題研究。

而最能凸顯此一特質的代表性研究成果，即是前文曾提及的重澤俊郎的〈周禮の思想史の研究〉。且因為其不以經書為某種道德性理想，故因此反而可以從宗教性觀點發現嶄新的「訓詁式」解釋。⁸³⁾ 撰稿者以為：歷來研究強烈否定應該重視儒教宗教性這一側面，多從倫理性教說而來理解儒教某些關鍵概念，那是因為過於窄化宗教的定義，然現代宗教定義甚廣。而儒教思想的許多部份正是「宗教性」之物。因此，若能立足於宗教學立場，則不僅可將「格物」理解為：與神的一體化。就是「天命」一詞也可從宗教性氛圍，將之理解為是「命運」。⁸⁴⁾ 而此種於中國古代宗教觀念中而來研究儒家經書思想概念語彙意涵的這一研究法，當時也被運用到考究諸子思想源流⁸⁵⁾，而此種研究方法也是此時期的研究特色之一。

又此時期在中國思想研究有兩大方法上的突破，且一定程度超克了歷來校勘學與考證學的舊有研究法。此階段所摸索出的兩大嶄新方法就是：「本文整理」與「本文批判」。所謂「本文整理」就是收集諸多中國古代典籍中的重複言說、論說，透過對之進行比較檢討，以訂正現行文本之訛誤、錯亂、脫漏。此種「本文整理」有異於歷來之校勘學乃是在同一經書的不同異本之間相互比較勘訂，而是將比較對象擴充至「諸子」之書，並將之視為「異本」，進而從「思想史」的見地出發，對之進行相互比較與檢討，試圖復原該書或是該思想之「原貌」。此種研究方法已經不將諸子思想侷限在「學派別」中來思考研究，而且

82) 例如針對鎌田正：《左傳の成立と其の展開》，撰稿者評斷其：「全體而言，本書從文獻學方面與訓詁方面來說，考察穩當，記述詳細，論旨亦明快，惟不太從事思想史方面的考察，思想內容的分析也稍嫌不足，又鮮少創見，可以說是將研究重點置於訓詁的經學式《左傳》研究。」日本中國學會編，〈學界展望〉，《日本中國學會報》15(1963): 249。

83) 例如板野長八：〈大學篇の格物致知〉一文主張《大學》是在繼承董仲舒對策下而成立的文獻，試圖以「經」之名而來制御君主，充分表明了其儒家式的官僚企圖意欲，且將漢代咒術強烈的祭禮觀，扭轉回到道德性格強烈的方向，以求思考如何可以就相同的道德性而來批判天子庶人。板野認為這就是《大學》所發揮的歷史性、政治性效益。在此種認識上，板野以為「格物」是：「人於神前獻上其真實（物＝真心）而與神交涉，與神成為一體。」而「致知」是：「透過此神人交涉，則人能發揮其神力（真知）。」因此，「格物致知」並非認識論的問題，而是自我充實的覺醒。

84) 例如森三樹三郎：〈論語『五十而知天命』の兩義〉一文就指出此處的「天命」，不僅有「道德性使命」意涵，同時亦有「命運」之義。

85) 例如山室三良：〈孟子における神祕の一側面とその來源〉一文，論證孟子「萬物一體」（由心、氣兩方面而與宇宙合而為一）論的神祕主義，乃是與齊國道家接觸而獲得的論點。

此種研究方法是在追索現存典籍本文之「本文」原有可能樣貌，並且進一步試圖客觀證明此「本文」的客觀性。

而相信並試圖追求在現存典籍文獻之前，原本有一個「本文」原貌，其基本前提設定是：原初文獻有其邏輯性，且此原初本文是一合理性文章，故設若要推進此種「本文整理」的研究，就必須要探究其中之「邏輯性」。換言之，就是必須對現存文獻的內在邏輯進行「本文批判」，但這並非像清朝考證學一樣，是過度仰賴「外在」的「事物」性證據，結果反而自行限制了其自身學問。蓋考證即批判，亦非單單只就不同文本而來對校，爲了疏通本文之理論脈絡，還必須思考接續文本之「內在意義」的，在邏輯上、思考上的「本文批判」，以及從文章結構法則而來立論的，屬於「修辭學式」的「本文批判」。第 15 集撰稿者以爲此種「本文批判」之古典研究法，賦予古典研究法豐富的未來展望。截至當時爲止，從事古典研究者若試圖對古典提出合乎邏輯性之合理解釋，則多被批評流於主觀恣意性解釋。而之所以招致此種批判，與其說是在批判研究者的論述邏輯合不合理，毋寧說是在批判此等研究者其即便是在當代，其思想中往往仍殘留有否定邏輯性地去追索問題的思惟。第 15 集〈學界展望〉撰稿者因此認爲：「本文整理」與「本文批判」兩大研究方法的出現，就是從自我囿限於局限性的考證世界這一學問式的迷信中掙脫出來，是該年度日本中國學學界的一大研究成果。

而本時期除了「本文整理」與「本文批判」兩大研究方法的出現之外，還有兩種研究法互爲表裡，一是將經書從後世的傳注中獨立抽離開來重新審視研究。二是將傳注從經書體系中獨立出來，藉由經注解釋而來窺知注經者所處該時代之思潮。而此兩種研究法基本上都是試圖將「經學式」研究轉向「思想史式」研究。又所謂的思想史式研究法，在此時期則發展爲對經書中之核心概念語彙的「語義」，進行歷時衍義變異發展研究。亦即，不再只是侷限於經書或傳注中而來定義經書中之核心概念所具有的意義。而是將此等概念放回其所產生的時代脈絡中，衡諸經、子各典籍，以見其異同與演變。〈學界展望〉撰稿者以爲此種研究法不再依據典籍的表面「文章形式」，而是著眼於典籍的「文章內容」。而對經書中之核心重要關鍵概念語「語義」意涵的歷時發展探究，可以克服歷來僅於經書內部，僅就部分經文或經義，而來斷定此概念語彙意旨的所謂「文獻學式」的「文章形式」研究法。故此種研究法亦見於本時期的其他「思想」類研究中。⁸⁶⁾ 雖說運用此種方法所理解得出的概念語意涵究竟正確與否仍待商榷，但第 16 集的撰稿者非常肯定此種擺脫歷代傳

86) 例如第 16 集〈學界展望〉所舉出的栗田直躬：〈上代シナ思想における「時」と時間〉、七瀨通夫：〈古代漢籍に見出される義と利の相關に就て〉；瀨能重衡：〈儒學の立場からの直〉、沼尻正隆：〈忠恕考〉、神谷成三：〈中國古代思想に於ける生・死・鬼神・徳の意義について〉等諸文即是。

注成說，就經書與同時代之子書等典籍，而來重新確認概念語義的研究嘗試。而此種研究法不僅擺脫歷代經注的束縛，同時也一定程度消解掉經書的權威性，將之等同於子書等中國古典，一同視為是闡明中國古代重要概念的古代文獻。值此之際，「聖人之意」被降為與時人或任一後人之意可互為比較分析的對象，經書、經義的神聖特殊崇高權威性因此也弭平。如此一來，經書、經傳就不會是討論中國精神史的最重要文獻材料，故第 16 集撰稿者主張：

在經學式的傳注之外，其他仍有無限多資料，故研究經書傳注這一中國古典解釋史，未必是「大道」，其不過是其中一途。⁸⁷⁾

另外，自中國古代典籍中的「法制」與「禮制」中剔掘出國家權力問題的研究法，可以將「法制史」、「制度史」研究，轉換為「思想史」研究⁸⁸⁾，而此種研究法也是該年度饒富興味的研究法之一。再者，此時期日本中國學學界努力於古典的大眾化流布，故出版了各種系列叢書。第 17 集〈學界展望〉撰稿者以為古典的「現代化」乃是一條可行之路。又，戰前的日本學界多藉由與西歐哲學發展史之比較而試圖理解中國思想史；第 16 集撰稿者則以為若能透過與日本思想史的關聯而來理解中國思想史，或許意外地將可獲得深刻的理解，故撰稿者呼籲應該更進一步推進中日思想史比較研究。可見時至一九六〇年代中期，日本中國學界在思考中國學研究的比較研究對象時，其比較視域基本上已從西方調回東亞，特別是將東亞傳統思想與中國學的本家——中國進行比較。而這樣的意欲則是為了更進一步瞭解日本自身的研究特質，故第 18 集的〈學界展望〉撰稿者如下說道：

若能將日本的此等研究成果與中國學界的成果相互比較，則相較能夠容易地看出其中異同。

由此我們不也可以看出，進入一九六〇年代中期，舊來的「經學式」研究顯然已經無法與現代轉型後的「思想史式」研究抗衡，日本中國學學界對「經學・思想」領域研究方法的摸索嘗試，在打破經書、經注藩籬後，由經書外部的歷史、社會、政治、制度、民

87) 日本中國學會編，〈學界展望〉，《日本中國學會報》16(1964): 213。

88) 例如藤川正數：〈魏晉時代、國相が國王のためにする喪服制について〉一文，就是從「喪服制」來探究君臣關係，並藉由皇權對豪族政策的緩急與否問題，以描繪出禮制的實質消長情形。此種研究法乃是推定：「君臣之義」（忠）的實質比重，與禮制有所關聯。而以為〈學術展望〉撰稿者此種研究進路，就是將禮法制度史轉為思想史研究。

俗、宗教視角切入考察，全面衡諸經、史、子、集等文獻，對核心概念語彙意涵的歷時性衍義變遷史進行研究的「思想史式」研究法已然成形。但日本學界卻仍試圖藉由與中國學界的研究成果對照比較，以求對自國之中國學研究狀態能有更清楚的認識理解與掌握。而相對於前述所謂出版系列叢書，以求中國古典能以更平易近人的方式參入現代人之生活中，第17集撰稿者以為此事可喜。但第16集〈學界展望〉撰稿者面對該年度曾出現二、三篇非難日本中國思想研究朝向學問性、科學性研究，呼籲應該要回返「儒教式」、「實踐式」、「體認式」的論調，撰稿者的回應則是：

此等論調亦無法影響大勢，充其量只可說是值得注意的反潮流偏差現象！⁸⁹⁾

我們由此種回應中也再次感受到現代轉型後的經學、思想、中國哲學研究，在一心追求科學性、學術性、客觀理性、清晰系統性的同時，卻也與當代人的生存狀態漸行漸遠。

本文主要藉由一九四八年至一九六八年《日本中國學會報》〈學界展望〉「經學·思想」部分，其執筆撰稿者對各年度「經學·思想」研究成果所做出的評論，而來考察探討戰後日本經學研究如何轉型過渡為現代學術研究。此種研究切入視角，在一定程度上主要聚焦於「經學」研究範疇的內部轉化，然而戰後日本經學研究得以現代轉化的另一股外在動力，當然首推一九五〇年代以還，日本學界對於戰前經學以及中國哲學研究，其甘心淪為「戰爭協力」學問這一歷史事實的自主深刻反省。另外，關於近代日本「支那學」如何轉型為現代「中國學」，我們當然不應該忽略作為《支那學》雜誌之後繼的《東光》雜誌。由平岡武夫（1909-1995）所編輯的《東光》於戰後出刊，其創刊之目的正是以發展從事嶄新的「中國學」為其目標，此點在平岡武夫為《東光》第一號所撰寫的發刊詞中，便已明白宣示！

換言之，欲考察戰後日本經學研究如何展開其現代轉型這一問題時，吾人當然不可忽略諸如：《東光》雜誌所載經學相關諸文，與《東光》編輯者平岡武夫一系列的經學研究專著，乃至《東光》第3號所載桑原武夫（1904-1988）寫給《東光》編輯者的信中，其對平岡武夫《東光》發刊詞中隱含的「近代超克」精神所抱持的不安與批判，以及針對桑原武夫之質疑，平岡武夫於《東光》第4號中所做出的回應等問題。

筆者相信若能針對上述問題深入剖析研究，必可描繪出戰後日本經學研究的轉型變貌，與戰後日本中國學的研究開展進路。如此一來，日本經學研究的現代轉型問題，方能進一步獲致相對全面的釐清。然因顧及篇幅問題，以及為免論述主軸失焦，本文在此只能割愛，相關問題之分析，且留待日後研究。

89) 日本中國學會編，〈學界展望〉，《日本中國學會報》16(1964)：214。

五、思考的開始 —— 以之代結

本文藉由考察《日本中國學會報》前二十集之〈學界展望〉中對「經學研究」的論評，不僅闡明了日本經學研究自近代向現代轉型的面貌，其發展結果一言以蔽之，就是在學術畛域的稱謂上「經學」失落其「學名」；而在實質研究內容上，經學研究則走向了以考究闡明概念語彙意涵為核心的，與民俗、政治、社會、制度、宗教相關涉的「思想史」研究。而啟動此種日本戰後經學研究發展的第一步，堪稱是起於戰前「經學史」之撰作，然出人意料的是，較之於當時日本國內對此等經學史專著的反應似乎興趣缺缺，未料其卻在民國初年的中國引起高度關注，不僅獲得周予同等人之回響，更促使其在受商務印書館所託，為皮錫瑞《經學歷史》標點註釋時，進而思考應該如何撰寫經學史專著，同時思考中國經學研究該有的現代面貌為何。

而周予同所主張設想的，符合所謂現代經學研究之假設要件，則幾乎就是戰後日本中國學界所摸索設定發展出的經學研究。如果說周予同的現代經學研究思考，乃是中日學術典籍往來交流下所擦出的火花，則戰後日本經學研究發展與周予同當年設想的現代經學研究方法不謀而合這點，或許一方面證明周予同確實學術眼光獨到，掌握到了日後約四十年的經學研究趨勢，但卻不知其當日是否也有設想到：「以經附史」以及「以哲學為範式」的經學研究法，居然令經學失其名、變其實，且在追求純學術性經學研究的過程中，經學不僅不被鼓勵擔負起政治道德教化功效，其同時一路遠離生命安頓！又或者任誰也意想不到，致力學術現代轉型的經學研究，其轉型結果卻撼動了其本身之存立性！或許任何未來歷史的演進，終究是人們始料未及的，包括學術發展史亦是。而透過考察爬梳戰後日本經學研究法之摸索發展過程與走向趨勢，也提醒我們不得不再次嚴肅思考以下幾個依舊迫切的老問題：

（一）純粹學術與生命安頓：確保民族本位與文化特色之研究如何可能？

前大阪市立大學文學部中國語・中國文學研究室哲學專攻教授三浦國雄先生，其在回顧日本中國學會創立五十週年以來，有關中國哲學、中國思想研究之發展概要時曾言：

剔除經學研究成果的中國哲學研究，無異是沙中閣樓。⁹⁰⁾

90) 三浦國雄，〈中國研究この五十年——哲學・思想〉，頁70。

三浦先生的此番結論猶如一記警鐘。蓋「中國哲學研究」所以不滿甚至試圖排除經學研究成果，係導因於從近現代傳統學術嘗試轉型開始，就引進西方「哲學」觀念，以及試圖藉由撰作「中國哲學史」以區別四部之學或傳統漢學。此種做法當然與西方思想的輸入、西式教育體制的採用有著深刻關聯性，但是「哲學」所具有的普遍性，以及其背後所蘊涵的與西方傳統學術、社會文化傳統相互關涉的整套學術預設，卻無法避免地終將「中國哲學」研究導向「以中附西」、「援西解中」的取徑。然而若如同馮友蘭先生所說的：

敘述一時代一民族之歷史而不及其哲學，則如「畫龍不點睛」。……「人之相知，貴相知心」，吾人研究一時代一民族，亦當知其心。⁹¹⁾

按馮友蘭此一說法，哲學是民族之「心」，則哲學形同一個民族文化的精髓與最高成就，如今要將中國民族文化之最高成就，置入西方傳統學術與社會文化傳統的邏輯脈絡來進行論述，則此種「中國哲學」研究還能確保其民族本位與民族文化特色嗎？反言之，相當程度體現出中國民族古來之學術風貌、精神信仰、道德價值、核心理想之舊有「經學」研究，其難道對中國傳統思想學術之整理與發掘無法提供議論題材嗎？若如是，則「中國哲學」難道不包含中國「既有的學問」傳統嗎？抑或其就是必須在原初西方式的學術預設中「議論」、「批判」中國傳統學問？則此種「中國哲學」研究對中國古典與傳統思想文化，以及傳統學術研究，究竟是利還是弊？此種現代學術轉型手法，其難道對中國古典與傳統思想文化、學術研究不會產生任何斷傷嗎？或許正因如此，故三浦國雄先生又進一步提醒：

經學並非無用之長物。

看來，要嚴肅思考的不僅是中國哲學研究該如何應用中國古來之經書與經注，就是如何將中國歷代之經學研究成果應用於現代之學術研究，乃至活用於當代之社會生活中，恐怕皆是刻不容緩之事。因為一種著眼於與西方思想、學術連接對應的中國哲學研究，其重點恐怕也就不在於當下人的生存狀態，則此種中國哲學研究還能擔負起生命安頓與教化功能嗎？

91) 馮友蘭，〈第一章緒論〉，《中國哲學史》（香港：三聯書店，1992），上冊，頁16。

(二) 復名循實與交涉對話：兼顧傳統與現代之研究如何可能？

負責撰寫第 11 集〈學界展望〉的大阪大學中國哲學研究室，在一九五〇、六〇年代之交，疾呼不可在追求深刻性哲學研究與現代科學性歷史學式之思想史研究的同時，忽略精密文獻資料研究。亦即，縱使聲韻訓詁、考證注釋、文獻目錄、版本校勘乃至索引編輯之研究法如何「陳舊」、非屬於近現代學術轉型之產物，但其卻是東亞傳統漢學／經學兩千年以來之為學法，自有其不可取代性，且此種為學法恰恰是經學這一中國古典學的主流為學法。而且就如同大阪大學中國哲學研究室撰稿者於第 12 集〈學界展望〉中進一步提出的警告，其憂心長此以往，日本學界將喪失其藉由實證性方法所訓練出來的，屬於既有的舊學／漢學學術素養。此種警告意味著：一個不承認自國、自身文化中傳統古典研究為學法，甚而淪於喪失此種傳統學術素養的研究取向，則其學術主體性究竟何在？新學培養過程中，舊學難道勢必得捨棄嗎？此一問題換個角度思考的話，則是我們必須追問：在從事中國哲學史、思想史研究過程中，又該如何定位所謂舊來的傳統經學研究？舊來型之經學研究之於近現代轉型後的中國思想史研究，其可能意義為何？

若從實際學術發展結果而言，戰後日本中國學學界雖不滿舊來傳統式經學研究，但並不因此而抹殺此類型研究存在的價值，故作為基礎性文獻研究，對於中國古典之翻譯注釋、版本校勘研究、目錄索引編輯等方面之相關成果，亦自成一格特色，同時也發揮促進深化中國學研究之效益。但另一方面，從戰後以來日本學界投身經學研究之學者日趨減少的這一嚴峻事實來看，則作為當代學術研究畛域之一種分類的「經學研究」，其若欲積極投入現代學術語境脈絡中，能動性地與其他中國學畛域的學術類別研究對話，則其必須如何克服在現代學術分科中，在形式切割分門別類上失其「總元」地位，卻在表徵中國學之學術實質內容相對保其「全整」的尷尬處境中，既可復其名又可循實研究？關於此一問題，除了思考有無可能「經學」可以不再受制於西式學術分科的切割式中國學分類，改以「同心圓」概念理解經學研究之最內圈係聲韻訓詁考證、經書注釋、文獻目錄、版本校勘等舊有傳統研究法。以此為基礎第二圈進而可以處理諸如：單經學史與經學史全體發展演變；某一經書關鍵核心概念語的意涵演變史，或是單經學史中重要議題之歷時性演變；歷代經學發展的時代性意義，以及其與當代政治、社會、學術、制度、宗教、民俗等之間的關聯等等。第三圈則可在前兩圈研究的基礎上，積極與中外之經學、哲學、文學、語學、思想、文化乃至宗教民俗等學術研究畛域展開交涉比較的對話性研究，除藉此回復經學作為中國傳統學術的主體性，同時也有可能採取一種兼顧傳統與現代的研究方法，參入現代學術語境中。

(三) 會通中西且不滑落於中國思想文化外之研究如何可能？

再從另一方面的實際發展結果而言，雖然日本中國學會每年之學術大會或是學報之

〈學界展望〉，在學術範疇名稱，最終皆是由「哲學」一統。但若從戰後日本中國學中非文學、語學領域的研究內容來看，其實該領域之研究實相則是走向：考究概念語彙意涵之變遷發展的「思想史」研究。換言之，「哲學」作為統稱中國學研究中非文學、語學研究畛域的名號，其雖符合近代以還日本仿效西方設置大學教育機構，在學科分類建置上的便利性，因為作為舊學／漢學之內容的經、史、子、集四部，在編派進入西式大學教育體制分科內時，相對於「史部」編派進入「歷史」學科；「集部」編派進入「文學」科；經部與子部大概也就只能編派進入「哲學」科，因為現實就是無法在橫向移植而來的西式大學教育體制中，別立「經學」或「子學」等學科科目。此點由近代以還日本所設置的帝國大學中，文學部內所建置的研究室中屬於中國學領域的，就是「中國哲學研究室」、「中國文學研究室」與「東洋史研究室」的設計看來，不也可以獲得理解。

然此種學科與研究室規劃設計，在二十世紀一九九〇年代中期日本開始進行大學改革時，東京大學中國哲學研究室便率先於一九九四年改名為「中國思想文化研究室」；其大學院課程（亦即碩博士課程）繼於一九九五年改稱「東亞思想文化學專門分野」，此研究室改稱之舉則頗有正名以符實之意味。而且就如同三浦國雄先生在回顧日本中國學會創立五十週年以來，有關中國哲學、中國思想之研究發展概要時，其就明白指出：其所以用「中國哲學」來稱呼中國學中的非文學、語學畛域之研究，基本上是遵從日本中國學會歷來之慣用稱呼，三浦先生更屢屢強調其自身：

較之於「哲學」，更喜好「思想」一詞。⁹²⁾

筆者猜想三浦國雄先生的此種個人喜好，或許是著眼於戰後日本中國經學、哲學研究發展的實際結果，又或者是奠基於其對中國學中非文學、語學畛域學術研究之本質屬性的認識。而理由若是後者，則在學術認識上，三浦先生堪稱同於其前輩學者狩野直喜。

作為創辦京都大學中國哲學史研究室之主任教授，狩野直喜一再強調：「中國哲學」並非「西洋哲學」定義下的哲學，蓋其特色各異，而且以「中國哲學」或是「中國哲學史」來統一稱呼中國歷來稱之為經學、諸子學、宋明理學等學問，究竟適切與否仍是一個問題，而且「中國哲學」之特色乃見於「六經」、「孔子教」與「諸子之學」。但狩野直喜呼籲必須注意的是：中國古來的經書自古至今仍支配著中國人的思想，是其政治、道德相關思想之源流，其中當然有幾分所謂「哲學性」思想，但若將中國古來之經書與西洋哲學書等同視之，則失之過急。狩野進一步主張：中國哲學史的絕大部份，可以稱之為是中國古典

92) 三浦國雄，〈中國研究この五十年——哲學・思想〉，頁66。

學或是古典學研究的歷史，故中國哲學史的內容包含有：經學、漢唐學（訓詁學）、清學（考證學），與諸子學（如老莊），以及揉合經學、諸子學、佛教的宋元明之性理學。⁹³⁾ 若如是，則中國哲學研究可以剔除最具傳統的訓詁考證、經書注釋、文獻目錄、版本校勘等，堪稱是中國自古以來舊有傳統古典學之主流研究法嗎？

此一問題換個說法就是：如果說試圖「會通中西」的研究方法，只能是以西方的方法、理論，而來整理、詮釋、說明、研究中國傳統的經學、子學等文獻材料，以使之科學化、理性化、系統化、體系化，則此種研究路徑其實是非常「西化」的，絕非「會通」，其終將走入西學一途。而一個從概念到方法皆取之於西方的學問，其又能體現多少中國學的特質呢？又將如何維護中國學的主體性呢？以捨棄傳統經學為學法，以及否定經學之道德政治理想目的意義系統為前提的中國哲學研究，其難道不會滑落於中國思想文化之外嗎？

對上述問題的思考與辯證，看似在省思中國哲學之研究方法與範式，實則試圖思考經學研究在歷經近現代學術轉型後，其在具體問題的研究累積與突破之外，有無可能獲得一個融合經書注疏內外系統的研究視角，並揉合各種傳統研究方法，提煉出某種屬於中國／東亞經學自身的研究方法、理論、範式，以活用於現代學術語境中的經學研究論文撰作，並與其他學術畛域對話。而此一任務，去路艱辛，其啟程有賴於當今學界對經學的正确理解、平等對待、深化研究。其可成則有待今日有志一同之經學研究者，同心齊力開創。

93) 以上狩野直喜之觀點，詳見狩野直喜，〈第一編總論・第一章中國哲學史の範圍及び其の特質〉，《中國哲學史》（東京：岩波書店，1953），頁2-11。