

科技部補助專題研究計畫成果報告 期末報告

近一百年日本《論語》研究概況——1900-2010年之回顧與展望

計畫類別：個別型計畫
計畫編號：MOST 103-2410-H-263-012-
執行期間：103年08月01日至104年10月31日
執行單位：致理學校財團法人致理科技大學應用日語系

計畫主持人：工藤卓司

計畫參與人員：碩士班研究生-兼任助理人員：申晏羽
大專生-兼任助理人員：林韻軒

報告附件：移地研究心得報告
出席國際會議研究心得報告及發表論文

處理方式：

1. 公開資訊：本計畫可公開查詢
2. 「本研究」是否已有嚴重損及公共利益之發現：否
3. 「本報告」是否建議提供政府單位施政參考：否

中華民國 105 年 01 月 26 日

中文摘要：《論語》不僅是中國思想史上最重要的經典之一，同時在東亞文化史上亦是具有巨大影響的思想文本。本計劃的主要目的，即是說明日本近代以降的《論語》研究成果以及其特色。關於近代以前的《論語》學，學者已多有整理。較早的有林泰輔編《論語年譜》與高田真治《論語の文獻、注釋書》，近年則有松川健二編《論語の思想史》、黃俊傑《日本德川時代《論語》詮釋史論》與唐名貴《論語學史》等。至於明治以後《論語》研究的成果，除了林慶彰主編《日本研究經學論著目錄》及瀨尾邦雄編《孔子、孟子に關する文獻目錄》、《孔子《論語》に關する文獻目錄〔單行本篇〕》之外，鮮少見到系統性的整理。日本近代的《論語》研究，一方面繼承了日本特有的學術方法，另一方面也受西方哲學的影響而開拓出新的方向。日本的相關研究成果雖多有可觀之處，可惜中文學界較未充分參照、利用。因此，本計畫的具體目標有二：第一、蒐集日本從一九年到二一年之間研究《論語》的學術論文及著作，並加以整理；第二、以中文加以評述其中的重要論著，以便中文學界參考。申請人執行此計畫時發現，不僅是專治中國學的論者，不少日本人士在與近代東亞知識分子的互動下，也針對《論語》或孔子的思想加以論述，即近代日本人多透過《論語》的內容思考，而構築自己的哲學或思想系統，尤其是自明治至昭和前期（1945前）之間。換言之，當時人士對《論語》或孔子的研究，既在《論語》或孔子研究史上值得參考，又在近代日本思想史上頗為重要。

中文關鍵詞：《論語》、孔子、日本、近代、經學

英文摘要：

英文關鍵詞：

科技部補助專題研究計畫成果報告

(期中進度報告/期末報告)

(計畫名稱)

近一百年日本《論語》研究概況

——1900-2010 年之回顧與展望

計畫類別：個別型計畫 整合型計畫

計畫編號：MOST103-2410-H-263-012-

執行期間：103 年 8 月 1 日至 104 年 10 月 31 日

執行機構及系所：致理科技大學

計畫主持人：工藤卓司

共同主持人：無

計畫參與人員：無

本計畫除繳交成果報告外，另含下列出國報告，共 2 份：

執行國際合作與移地研究心得報告

出席國際學術會議心得報告

期末報告處理方式：

1. 公開方式：

非列管計畫亦不具下列情形，立即公開查詢

涉及專利或其他智慧財產權，一年二年後可公開查詢

2. 「本研究」是否已有嚴重損及公共利益之發現：否 是

3. 「本報告」是否建議提供政府單位施政參考 否 是，_____（請列舉提供之單位；本部不經審議，依勾選逕予轉送）

中 華 民 國 105 年 1 月 22 日

目錄

中文摘要.....	II
英文摘要.....	III
一、報告內容.....	1
(一) 前言.....	1
(二) 研究目的.....	1
(三) 文獻探討.....	2
(四) 研究方法.....	11
(五) 結果與討論.....	11
二、參考文獻.....	14
三、計畫成果自評.....	24
四、附錄.....	25

摘要

《論語》不僅是中國思想史上最重要的經典之一，同時在東亞文化史上亦是具有巨大影響的思想文本。本計劃的主要目的，即是說明日本近代以降的《論語》研究成果以及其特色。關於近代以前的《論語》學，學者已多有整理。較早的有林泰輔編《論語年譜》與高田真治《論語の文獻、注釋書》，近年則有松川健二編《論語の思想史》、黃俊傑《日本德川時代《論語》詮釋史論》與唐名貴《論語學史》等。至於明治以後《論語》研究的成果，除了林慶彰主編《日本研究經學論著目錄》及瀨尾邦雄編《孔子、孟子に関する文獻目錄》、《孔子《論語》に関する文獻目錄〔單行本篇〕》之外，鮮少見到系統性的整理。日本近代的《論語》研究，一方面繼承了日本特有的學術方法，另一方面也受西方哲學的影響而開拓出新的方向。日本的相關研究成果雖多有可觀之處，可惜中文學界較未充分參照、利用。

因此，本計畫的具體目標有二：第一、蒐集日本從一九〇〇年到二〇一〇年之間研究《論語》的學術論文及著作，並加以整理；第二、以中文加以評述其中的重要論著，以便中文學界參考。

關鍵詞：《論語》、孔子、日本、近代、經學

Abstract

The *Analects* 論語 is not only one of the most important *Classics* in Chinese history, but has also wielded tremendous influence all over East Asia. The primary purpose of this project is to introduce and estimate the Japanese research on the *Analects* since 1900. Regarding research previous to the Meiji era 明治時代, many scholars have already made relevant reviews, bibliographies, and chronologies. Among them, Taisuke Hayashi's 林泰輔 *A Chronological History of the Analects* and Shinji Takada's 高田真治 *The Literature and Annotated Editions of the Analects* are earlier works. In recent years, we have Kenji Matsukawa's 松川健二 *The Ideological History of the Analects*, Chun-chieh Huang's 黃俊傑 *A Study of the Tokugawa Confucianist's Interpretations of the Analects* and Ming-Gui Tang's 唐名貴 *The History of Studies on the Analects*. In contrast, research on the *Analects* after the Meiji era was less noticed. There is almost none systematic review on these research besides Qing-zhang Lin's 林慶彰 *A Catalog of Studies about Chinese Classics in Japan 1900-1993*, Kunio Seo's 瀨尾邦雄 *A Catalog of the Articles about Confucius and Mencius* and *A Catalog of the Books to study Confucius and the Analects*. In fact, Japanese research on the *Analects* conducted in modern era had its own noteworthy merits. On the one hand, it inherited the peculiar Japanese methodologies. On the other hand, under the influence of Western philosophy, it also made some ground-breaking contributions to the study of the *Analects*. Nonetheless, the efforts and results of preceding Japanese scholars have not yet been sufficiently recognized, discussed, or referred to in the Chinese world. To improve this situation, this project has two concrete goals: first, to collect the Japanese research on the *Analects* composed from 1900 to 2010 and make a catalogue from this collection; second, to review and comment on the most important works and introduce them to Chinese readers.

Keywords: *Analects*, Confucius, Japan, the modern era, Confucianism

一、報告內容

(一) 前言

《論語》不僅是中國思想史上最重要的經典之一，同時在東亞文化史上亦是具有巨大影響的思想文本。《論語》原只是載錄春秋時代孔子（西元前 552-479）與學生之間對話的言行錄，但在儒家思想取得正統地位的過程中成為了經典。南宋朱熹（1130-1200）對之加以重新詮釋並列為《四書》之一，自此《論語》之地位就超越了《五經》。朱子學傳到東亞各國之後，《論語》開始對東亞各國社會、文化、政治與思想產生重大的影響。

以日本而言，在朱子學東傳之前，就已備有注重《論語》的社會基礎。因為對古代日本人而言，《論語》與其說是思想經典，不如說是學習漢字的課本。也就是說，日本古代知識分子非讀《論語》不可，而這成為日本《論語》學發展的動力之一。古代日本《論語》學大抵以古注為主，由負責朝廷學問的博士家代代傳授；到了中世，新注開始對日本《論語》學帶來重大影響。到了德川時代，《論語》學在先前的積累下更加發展與盛行。例如，伊藤仁齋（名維楨，1627-1705）、荻生徂徠（名雙松，1666-1728）與中井履軒（名積德，1732-1817）等學者都陸續撰寫了《論語》相關的重要著作。這些產生於日本本土學術脈絡下的研究在文獻考證與義理詮釋方面都具有不同於中國學者的突破性貢獻。明治時代以降的近代日本學者在這樣的基礎上引進西方哲學的方法，對《論語》進行了更進一步的研究。

(二) 研究目的

本計劃主要的目的即是說明明治以降的《論語》研究成果與其特色。關於明治時代之前的《論語》學，學者已多有整理。較早的研究有林泰輔編《論語年譜》與高田真治《論語の文獻、注釋書》。近年則有松川健二編《論語の思想史》、唐名貴《論語學史》與黃俊傑《日本德川時代《論語》詮釋史論》等。至於明治以後《論語》研究的成果，除了林慶彰主編《日本研究經學論著目錄》、瀨尾邦雄編《孔子、孟子に關する文獻目錄》及《孔子《論語》に關する文獻目錄〔單行本篇〕》之外，鮮少見到系統性的整理。日本近代《論語》研究一方面是繼承日本特有的學術方法，另一方面則是受西方哲學的影響而開拓出新的面向。日本人的相關研究成果既多且有可觀之處，但可惜中文學界較少加以參照利用。

於此，本計畫具體目標有二：第一、蒐集日本從一九〇〇年到二〇一〇年之間研究《論語》的學術論文及著作，並加以整理；第二、對主要論著用中文加以評述，以便中文學界參考。不僅是專治中國學的論者，不少日本人士在與近代東亞知識分子的互動下，也針對《論語》或孔子的思想加以論述，即近代日本人多透過《論語》的內容思考，而構築自己的哲學或思想系統。尤其從明治至昭和初期，《論語》為知識分子非讀不可的經典。由此可見，日本近代思想的發展與《論語》學息息相關，密不可分，《論語》在日本近代思想的展開上頗有影響。主持人相信，在此意義上，本計畫亦可貢獻於日本近代思想的研究。

(三) 文獻探討

接著，主持人對日本《論語》學相關的重要著作加以評述。

(1) 林泰輔編：《論語年譜》（東京：龍門社，1916年；東京：國書刊行會，1976年）

首先要推林泰輔《論語年譜》。林泰輔（1854-1922），原是朝鮮史研究者，後為漢學者、文字學者，歷任東京帝國大學文科大學助教授和東京高等師範學校教授，而以《朝鮮史》、《周公と其時代》、《龜甲獸骨文字》及《支那上代之研究》等著作聞名。他亦有《論語年譜》和《論語源流》，然在《論語》學上最有貢獻的則是《論語年譜》。此書原是為了紀念蒞澤榮一氏七十七歲誕辰而寫，主要是廣泛蒐集自公元前二〇二年至一九一五年之間在「日本」、「支那」、「朝鮮」、「安南」及「西洋」等的《論語》相關記事，而將其分為「史實」、「傳述」、「鈔寫」與「刊刻」四類，編年排列。資料的蒐集，在日本方面是由和田英松（東京帝大史料編纂所）、久米卯之彥（豐島師範）、小西兵太郎（宮內省圖書寮）三位，支那方面則是由中村久四郎、荻原擴、諸橋轍次（皆屬東京高等師範）三位，朝鮮則是諸橋，歐美則是中村來擔當，僅僅十個月就完成了。該書有上、下二卷，上卷為〈序說〉和〈本編〉；下卷為〈附錄〉與〈索引〉。關於林泰輔的《論語》學，鄭樑生有〈論語研究在日本——以林泰輔為例（1915年以前）〉（收於氏著《中日關係史研究論集》，臺北：文史哲出版社，1994年，第4冊，頁105-146），評之為：「其所載錄之事實容或有譌誤，所記載之事項容或有遺漏或蕪雜之處，但小瑕不掩大瑜，其對學術界的貢獻，功不可沒」（頁119）。

(2) 高田真治編：《論語の文獻、注釋書》（東京：春陽堂書店，1937年）

接者，高田真治編《論語の文獻、注釋書》。此書為當時擔任東京帝國大學支那哲學文學科教授的高田真治（1893-1975）所編，可以分為兩大部分：即〈論語の文獻〉與〈論語の注釋書〉。然高田本人「多忙」（〈緒言〉，頁1），所以由第一高等學校教授麓保孝撰寫〈論語の文獻〉，而〈論語の注釋書〉則由高橋峻（漢學相關）、市川安司（宋學相關）及豐田穰（日本人的著作相關）三位撰寫而成。林氏《論語年譜》是《論語》編年史，與此相比，此書多有解題書的性質：中國方面，自魏何晏注、梁皇侃疏《論語義疏》至民國楊樹達《論語古義》，總共載錄了一百十七種；日本方面則著錄了自林羅山《論語八佾諺解》至林進齋（泰輔）《論語源流》九十三種，而加以詳細說明，雖有「敘述不周到、載錄的遺漏等」（〈緒言〉，頁1），但仍有參考價值。然而，至於明治以後學術上的成果，麓氏僅推安井息軒（名衡，1799-1876）《論語集說》、竹添井井（名進一郎，1842-1917）《論語會箋》、蟹江義丸（1872-1904）《孔子研究》和林泰輔《論語年譜》四書而已。

(3) 梁容若：〈千七百年中日本傳習研究論語的綜合觀察〉，《孔孟月刊》第4

卷第5期（1966年1月），頁23-26+13

梁容若（1904-1997），可稱為較早介紹近代日本《論語》學的成果於中文界的人物。梁氏在北平師範大學畢業後，一九三六年受到河北省政府公費補助與北師大國文系主任楊樹達的推薦，順利考上了東京帝國大學大學院，師事鹽谷溫、藤村作等，而研究中日文化交流史。留日期間另從事岡田正之《日本漢文學史》與青木正兒《中國文學對日本文學的影響》二書的翻譯。二戰後抵達臺灣，參與《國語日報》等的出版，並先後擔任國立臺灣大學、國立臺灣師範大學及東海大學教授。退休後前往美國，一九八一年返回大陸客座於北京師範大學，一九九七年在美國逝世。主著有《中日文化交流史論》、《中國文化東漸研究》、《中國文學史研究》等。

梁氏在東海大學教授時有〈千七百年中日本傳習論語的綜合研究〉一文，原是在民國五十四年（1965）十二月五日孔孟學會所舉辦第三十次論語研究會時的講稿。楊一峯先生負責「研究意見」云：「梁先生講『千七百年中日本傳習研究論語的綜合觀察』這個題目，是最合適的人。因為梁先生對中學東漸乃是最有研究的學者。」此文由五節而成：一、古注的東傳；二、朱熹集注的東傳；三、德川時代的論語研究；四、近百年論語流傳研究；五、結語。雖是短篇，文中不僅提到伊藤仁齋《論語古義》、荻生徂徠《論語徵》、山井崑崙（名鼎，1690-1728）《論語考文》、太田錦城（名元貞，1765-1825）《論語大疏》、伊地知季安（1782-1867）《漢學起源》及谷川士清（1709-1776）《日本書紀通證》等德川時期研究《論語》的成果，也介紹竹添井井《論語會箋》、林泰輔《論語年譜》、高田真治、諸橋轍次（1883-1982）與山口察常（1882-1948）三位合著《論語講座》（東京：春陽堂，1936年）、武內義雄（1886-1966）《論語之研究》（東京：岩波書店，1939年）、魚返善雄（1910-1966）《論語新譯》（東京：學生社，1957年）、島田重禮（1838-1898）〈百濟所獻論語考〉（《史學雜誌》第6編第1號）以及新美寬（1905-1945）〈陸善經事蹟考〉（《支那學》第9卷第9號）等明治以後的研究。他觀察到「一千六百八十年中，日本民族對於儒家典籍的理解研究，實逐日增加普遍與深刻。對於國民德性立國精神上具有良好影響。」

（4）黃錦鉉：〈日本之論語學〉，《文史季刊》第2卷第3、4期（1972年7月），頁100-110

黃錦鉉（1922-2012），歷任淡江英專講師、淡江文理學院研究教授兼中國文學系主任、國立台灣師範大學教授，並在國立政治大學、東吳大學、逢甲大學等擔任過兼任教授。自教職榮退以後，於一九九九年受聘為國立臺灣師範大學首位名譽教授，於民國一〇一年五月五日病逝。他的主要著作有《新譯莊子讀本》、《莊子及其文學》、《四書導讀》、《秦漢思想研究》、《文心雕龍論文集》與《晚學齋文集》等，除此之外，他對日本漢學亦深有造詣，〈日本之論語學〉是其成果之一。

此文借用落合直澄（1840-1891）、吉田（黃文訛作「吉由」，今改）篁墩（名漢官，1745-1798）、島田翰（1879-1915）等的研究，簡述自古以來日本《論語》學的演變，尤其敘述德川時代的《論語》學頗為精彩，雖是短篇，不僅談到伊藤仁齋與荻生徂徠等大師，亦討論到山崎闇齋（名嘉，1619-1682）、太宰春臺（名純，1680-1747）、塚田大峯（名虎，1745-1832）、猪飼敬所（名彥博，1761-1845）、中井履軒、大田錦城、安井息軒及竹添井井等日本學者研究《論語》的成果。黃教授最後將德川時代的《論語》學分為三期：「早期」是「以日本精神相結合，此以山崎闇齋為代表」；有關「中期」，黃氏云：「江戶之間有宋學漢學之分，伊藤仁齋主復古，徂徠主新學，相互抗衡，頗有責難，然其大體則漢宋不分，如仁齋雖言復古，然其論語古義，亦兼及朱子之說，徂徠雖攻擊仁齋，而其論語徵之說，亦往往與古義暗合」，「故江戶時代之日本論語學，謂之調和派可也」；最後是後期（黃文中用「近世日本」），「因受清代考據學之影響，評宋儒之解經，疎於訓詁，懸空臆斷。因之致力於考異、札記、辯證之研究，以經文而論，可以大田錦城為代表，以論語成書而言，則木村英一先生之孔子與論語是也。謂之考證期可也。」（頁 109）黃氏又在文中提到木村英一（1906-1981）《孔子と論語》（東京：創文社，1971 年）一書，認為：此是「作者研究論語之總結，計分孔子之傳記及論語之成立兩篇，敘述孔子之一生甚詳。關於論語之成立，作者據過去歷史記載之資料及論語中之所述，以歸納引證之方法說明論語之由來，有足資參考者」而給予高度評價，是他唯一對近代日本《論語》學相關的評語。

(5) 吉田賢抗著、伯驊摘譯：〈日本關於《論語》撰者與編輯方式的研究與《論語》的注釋工作〉，《孔子研究》1988 年第 1 期，頁 121-123

吉田賢抗（1900-卒年未詳），東北大學教授，主著有《支那思想史概說》（東京：明治書院，1943 年）、《經子精粹》（東京：明治書院，1955 年）等。〈日本關於《論語》撰者與編輯方式的研究與《論語》的注釋工作〉原是吉田所著《論語》（東京：明治書院，《新釋漢文大系》1，1960 年）「解說」的一部分。此文共有二節：第一節是「《論語》一書的撰者與編纂方式」，相當於《論語》「解說」的「撰者と編集」（《論語》，頁 2-4），簡述「《論語》的撰者與編纂方式近來日本方面比較出色的研究」（頁 121）；第二節則為「日本的論語注釋」，其內容與「解說」的「日本での論語注解」（《論語》，頁 7-8）相同，略說伊藤仁齋《論語古義》、荻生徂徠《論語徵》以及安井息軒《論語集說》。

就本計畫的觀點而言，此文雖只不過是「解說」並限於《論語》的撰者和編輯問題相關，然在第一節中用中文來簡介近代日本《論語》研究的成果，而舉出三位學者的研究——藤塚鄰（1879-1948）《論語總說》（東京：弘文堂，1950 年；東京：國書刊行會，1988 年）、武內義雄《論語之研究》與津田左右吉（1873-1961）《論語と孔子の思想》（東京：岩波書店，1948 年），並對各人論點加以整理，頗有參考價值。

(6) 瀨尾邦雄編：《孔子、孟子に關する文獻目錄》（東京：白帝社，1992年）及《孔子《論語》に關する文獻目錄〔單行本篇〕》（東京：明治書院，2000年）

瀨尾邦雄（1950-）是日本大學教授內野熊一郎的高足，《孔子、孟子に關する文獻目錄》是他任教於茨城縣立取手第二高等學校時的編著，著錄了明治十五年（1882）至平成五年（1993）一月孔、孟二子相關的「日本人及外國人在日本出版的雜誌論文」（〈凡例〉）；他轉到日本國立鶴岡高等專門學校助教授後又出版了《孔子《論語》に關する文獻目錄〔單行本篇〕》，此書則是著錄了明治初年（1868）至平成十二年（2000）在日本所出版的與孔子《論語》相關的書。兩目錄所收錄的範圍不僅是哲學研究、歷史研究或學術專書、概說書等，甚至包含文學、戲曲作品或小說、漫畫之類，至今為止，可以說是最整齊的目錄書。另外，其排列方式亦是兩書最大的特色，主要是按發行年月來排列，此與林慶彰《日本研究經學論著目錄》不同之處，可互參照。兩書後均附〈著者別索引〉（五十音順），以便讀者檢索、利用。

(7) 林慶彰主編：《日本研究經學論著目錄》（臺北：中國文哲研究所籌備處，《圖書文獻專刊》1，1993年）

此目錄編輯工作始於一九九一年十二月，林慶彰教授在當時就讀東吳大學碩士班的馮曉庭（現國立嘉義大學中國文學系副教授）、許維萍（現淡江大學中國文學系副教授）及日本西南學院大學畢業後留學到東吳大學的大藪久枝、日本東京大學中國哲學研究室碩士生橋本秀美（現北京大學歷史系副教授）四位的協助下，參考《東洋學文獻目錄》、《中國文學研究要覽》、《中國思想、宗教、文化關係論文目錄》、村山吉廣和江口尚純合編《詩經研究文獻目錄》及瀨尾邦雄編《孔子、孟子に關する文獻目錄》等，著錄了自一九〇〇年至一九九二年間與「日本研究經學」有關的論文和專著。其所指涉的範圍頗為廣泛，約涵蓋了以下數事：一、日本人在本國出版或本國期刊發表的論著；二、日本人在外國期刊發表之論文；三、外國人士在日本刊物發表之論文；四、外國人士對日本經學研究成果的介紹和批評；五、日本人翻印之中國人著作。其專書的目錄項，依作者、書名、出版地、出版者、出版年月排列，如有再版或換出版者再版者，亦加以著錄；單篇論文的目錄項，則依作者、篇名、期刊名、卷期、頁碼、出版年月等排列，用意周到，相當詳細。

有關《論語》的部分，因「儒學、孔子與《論語》、《孟子》之資料很難分割，故儒學、孔子之條目也一併收錄」，因而此書所收「孔子與論語」相關的論著多達約二二〇〇件，而分為十四類：一、孔教、儒教；二、四書學；三、孔子總論；四、論語通論；五、論語譯注；六、論語札記；七、論語各篇研究；八、論語語言文字研究；九、孔子與論語思想研究；十、孔子與論語研究史；十一、日本的孔學研究；十二、歐美的孔學研究；十三、叢書、論文集；十

四、附：孔子家語。各項目各立細目，以便讀者參考。

在將條目分類的過程中，林慶彰教授觀察到以下幾點：第一、對日本漢學的介紹及翻譯，在民國初的一、二十年間有相當豐碩的成果，自從國民政府遷臺以來，由於仇日意識作祟，加之中日斷交，日文人才中斷，能用日語閱讀漢學著作者減少，以致新的日人漢學著作，當時國內研究經學的學者幾乎一無所知，僅憑著五十年前的印象來看待日本學者的研究成果；第二，日本年輕的經學家人數雖不多，甚至有衰微的趨勢，在東京大學、京都大學等較著名的學府，專治經學者已減少，反而是較晚成立的學校和私立大學有較多的研究成果，這些中青代的研究者，不但可操流利的中文，且頗能注意發現新的研究議題；第三、日本學者為推展研究工作，往往以一兩個人的力量，創辦刊物等。此目錄從現在的觀點來看，的確尚有遺漏、錯誤等小問題，然真可稱：「可反映日本學者近九十年間研究經學的成果，對中日兩國漢學界的互相了解，對國內經學研究者和研究生等，自有其不尋常的意義。」(林氏〈自序〉，頁3)此書不僅是專治經學者，中國學研究者非參考不可。

(8) 松川健二編：《論語の思想史》(東京：汲古書院，1994年)

北海道大學名譽教授松川健二(1932-)是現代日本代表性的《論語》學者之一，此書則是他所編。其討論的範圍頗為廣大，「序章」是伊東倫厚〈《論語》の成立と傳承〉；第一部則為「漢魏、六朝、唐之部」，含有弓巾和順〈揚雄《法言》と《論語》—摸倣の意圖—〉、鬼丸紀〈王充《論衡》と《論語》—後漢の批判精神—〉、室谷邦行〈何晏《論語集解》—魏晉の時代精神—〉、福田忍〈王弼《論語釋疑》—玄學的思惟—〉、室谷邦行〈皇侃《論語集解義疏》—六朝疏學の展開—〉、末岡實〈韓愈、李翱《論語筆解》—唐代古文運動の精神—〉六篇；第二部則是「宋元之部」，包括山際明利〈張載〈橫渠論語說〉—「虛」と死生觀—〉、名畑嘉則〈程頤、程顥《二程遺書》と《論語》—道學の成立—〉、山際明利〈謝良佐〈謝顯道論語解〉—「仁」說の一展開—〉、芝木邦夫〈陳祥道《論語全解》—主體的釋義—〉、松川健二〈張九成《論語百篇詩》—禪味あふれる思想詩—〉、朱熹《論語集注—理學の成熟—〉及石本裕之〈陳天祥《論語辨疑》—元代の《集注》批判—〉七篇；第三部則是「明清之部」，松川健二〈王守仁《傳習錄》と《論語》—心學的解釋の成果—〉、佐藤鍊太郎〈林兆恩《四書標摘正義》—三教合一論者の「心即仁」—〉、李贄《李溫陵集》と《論語》—王學左派の道學批判—〉、王夫之《讀四書大全說》—《集注》支持と《集註大全》批判—〉、金原泰介〈毛奇齡《論語稽求篇》—清初の《集注》批判—〉、水上雅晴〈焦循《論語通釋》—乾嘉期の漢學批判—〉、松川健二〈宋翔鳳《論語說義》—清朝公羊學者の一家言—〉、小幡敏行〈黃式三《論語後案》—漢宋兼學の成果—〉與宮本勝〈劉寶楠《論語正義》—清朝考證學の集大成—〉九篇，各別討論從漢朝至清朝《論語》相關主要論著的成果。此書不僅討論中

國《論語》學的成果，還有第四部「朝鮮、日本之部」，收錄四篇論文：即是松川健二〈李退溪《退溪全書》と《論語》——朝鮮朱子學の一端——〉、大野出〈林羅山《春鑑抄》と《論語》——統治論の開陳——〉、伊東倫厚〈伊藤仁齋《論語古義》——古學派の道德說——〉及〈荻生徂徠《論語徵》——古學派の人性說——〉，並在書後另附西川徹〈論語の思想史 年表〉，每篇討論極深，值得參考。

編者松川氏注重《論語》的解釋與思想史之關係，透過此書的探討而將深入瞭解以下問題：所謂古注系統，特別是許多包含有老莊思想注解部分如何？構成所謂新注之基礎，亦即北宋諸家的注解，其結構及其思想內容如何？關於宋明心學對於《論語》一書，實際活用情況如何？推究站在反宋明學立場的清朝考證學，及日本古學對於《論語》的理解如何？等（請參〈緒言〉），主持人認為皆是在《論語》學上不可忽略的。此書後來有了林慶彰、金培懿、陳靜慧、楊菁合譯的中文版《論語思想史》（臺北：萬卷樓，2006年）。

(9) 町田三郎著、金培懿譯：〈日本之《論語》研究〉，《中國文哲研究通訊》第7卷第3期（1997年9月），頁1-15

本文原是町田三郎在民國八十五年（1996）八月二十二日於中央研究院中國文哲研究所進行專題演講時的講稿。町田三郎（1932-）曾任教於日本東北大學教養學部助教授和九州大學文學部教授，發表此文時擔任日本純真女子短期大學文學部長。此文簡介自古至近世之日本《論語》學的演變，由四個部分而成：第一部分是描述《論語》東傳到室町時代的「抄物」；第二部分則是提到德川時代藤原惺窩（名肅，1561-1619）和林羅山（名信勝，1583-1657）、伊藤仁齋以及荻生徂徠等人的《論語》學；第三部分則介紹龜井南冥（名魯，1743-1814）、昭陽（名昱，1773-1836）父子的《論語》學；最後第四部分則是簡述大田錦城《論語大疏》、吉田篁墩《論語集解考異》與安井息軒《論語集說》，最後說：「息軒此舉，亦是由德川末期至幕末、明治為止的漢學界，打破古注、新注、古義學、古文辭學、折衷學、博物學、校勘學、考證學等諸學併存的狀況，而試圖將諸學加以統一，一項極具時代性的作業。息軒的《論語集說》，可說是總結了一個時代的作品。」（頁15）而高度評價。町田氏另著《明治の漢學者たち》（東京：研文出版，1998年），亦在探討明治時期的漢學時非看不可。

(10) 劉容朱：〈明治時期以前的日本《論語》學〉（臺北：中國文化大學日本研究所，碩士論文，2000年）

此篇討論的範圍鎖定在日本明治時期以前的《論語》學。作者首先設定四個問題：一、日本的儒教的起源為何？二、《論語》傳入日本之後，至明治時期以前，各朝代流傳的狀況如何？三、日本學者研究《論語》的方法、流派如何？四、日本學者在《論語》學方面的特殊貢獻及影響如何？作者為了探討這

些問題，除前言和結論之外，分為十章，闡述日本《論語》學自古代至德川時期的演變。尤其是從第四章到第九章，整理日本德川時代的《論語》學，分別描述「江戶時期之社會背景及文化特色」、「程朱學派與反程朱學派」、「伊藤仁齋的《論語》學」、「徂徠學派的《論語》學」、「折衷派的《論語》學」以及「考據學家的《論語》學」，探討其社會背景、流派、研究方法、獨特見解、特殊貢獻及其影響等。此篇又在相關年代的章節末尾，都分別依據林泰輔《論語年譜》整理《論語》學紀年表，亦值得參考。

(11) 黃俊傑：《德川日本《論語》詮釋史論》（臺北：國立臺灣大學出版中心，《東亞文明研究叢書》59，2007年）

此書是探討日本德川時代對《論語》的詮釋與其相關問題，可分四個部分：第一是「導論」，共分三章：第一章是從中日儒家思想史的脈絡而論述「經典」內涵有三個面向；第二章則從中日儒家思想史的視野而討論經典詮釋的「脈絡性轉換」問題；第三章則將日本儒學中的《論語》與《孟子》對比，指出孔孟思想對德川日本政治體制具有潛在的威脅，因此當時儒者以「先王之道」解釋孔子的「道」，以解除孔子思想中可能引爆的雷管，使《論語》更融入日本社會中。接著是「分論」，共有二章，分別論及伊藤仁齋（第四章）與荻生徂徠（第五章）的《論語》學，將仁齋為「護教學的經典解釋學」，反之以徂徠為「政治論述的經典解釋學」。其次是「個論」，共有三章，分別討論日本學者對「學而時習之」、「吾道一以貫之」及「五十而知天命」的解釋特色。「結論」的部分，從反朱學與經世性格二面向，更加釐清德川《論語》詮釋學的「實學」傾向。此書最後雖附〈澁澤榮一解釋《論語》的兩個切入點〉一篇，然由書名而得知，此書的重點仍在「德川日本」的《論語》學如何。尤其黃教授利用「脈絡性轉換」的觀念，自從「東亞」的角度來思考日本《論語》學的特質，曾未有如此宏觀的探討，研究日本德川思想者值得參考。

(12) 張崑將編：《東亞論語學——韓日篇——》（臺北：國立臺灣大學出版中心，《東亞儒學研究叢書》2，2009年）

黃俊傑〈序〉云：「最近六年來，在儒學研究這個領域中，《論語》學受到前所未有的重視」，國立臺灣大學人文社會高等研究院「東亞經典與文化研究計畫」分別在二〇〇七年六月二十九日與二〇〇八年三月八日舉辦了兩場有關「東亞論語學」的國際研討會，所發表的論文經修訂、送審後編輯而成《東亞論語學》兩部書：一為「中國篇」；另一就是此書「韓日篇」。根據編者張崑將教授所撰的〈導論〉，此兩部書聚焦於五項主題：第一、比較《論語》的重要篇章或價值理念在東亞各國儒者解釋的同調與異趣；第二、將「東亞論語學」作為東亞思想發展的過程，而不是僅作為思想發展的結果；第三、挖掘東亞各國儒者未被廣泛刊行或出版的孔子或《論語》之解釋作品，加以分析並解釋其特色；第四、孔子的形象、祭典、神話在東亞各國歷代的轉變與涵義；第五、注

意將《論語》視為宗教的解釋特色。

《東亞論語學——韓日篇——》亦在這種主題下共收十五篇：朝鮮方面有七篇，對此日本方面則為八篇，即：高橋文博〈中江藤樹解釋《論語》之方法及其意義〉、中村春作〈荻生徂徠之《論語徵》及其後之《論語》〉、John A. Tucker, “Interpretations of Confucius and the *Analects* in Tokugawa Japan: The Case of Itō Jinsai and Ogyū Sorai”、土田健次郎〈伊藤東涯之《論語》研究〉、田尻祐一郎〈鈴木艮的《論語解釋》〉、辻本雅史〈龜井南冥的《論語》觀〉、田世民〈江戶時代儒禮實踐中的《論語》〉和張崑將〈片山兼山《論語一貫》的解釋特色〉，大部分都注意到《論語》在日本德川時代的普及化及庶民性格。尤其是鈴木艮和片山兼山，因為是中文界人士未曾觸及，田尻氏與張氏分別研究兩人的《論語》學，甚有價值。

(13) 唐名貴：《論語學史》(北京：中國社會科學出版社，2009年)

唐名貴(1971-)，山東省臨清市人，歷任聊城大學哲學研究所、哲學系、思政學院教授，現任職於同大學政治與公共管理學院。唐氏曾發表過〈略論康有為的《論語》學〉，《山東社會科學》2002年第6期，頁64-66；〈陸德明的《論語》學〉，《山東科技大學學報(社會科學版)》2003年第4期，頁41-45；〈試論中國古代的《論語》學〉，《聊城大學學報(社會科學版)》2003年第5期，頁72-74；〈皇侃《論語義疏》探微〉，《齊魯學刊》2004年第3期，頁91-95；〈何晏《論語集解》探微〉，《聊城大學學報(社會科學版)》2004年第6期，頁35-39+127；〈中國學者近半個世紀以來的《論語》研究〉，《古籍整理研究學刊》2005年第2期，頁16-21；〈鄭玄《論語注》探微〉，《中華文化論壇》2005年第2期，頁83-89；〈試論《論語識》的內容及價值〉，《太原理工大學學報(社會科學版)》2005年第2期，頁13-17；〈關於鄭玄《論語注》的幾個問題〉，《蘭州學刊》2005年第6期，頁91-93；〈論韓愈、李翱的《論語筆解》〉，《孔子研究》2005年第6期，頁98-106；〈敦煌及吐魯番出土唐寫本《論語》注本研究〉，《古籍整理研究學刊》2006年第1期，頁32-34+41；〈《古論》、《齊論》與《魯論》考述〉，《陰山學刊》2006年第1期，頁50-54；〈毛奇玲《論語稽求篇》研探〉，《太原理工大學學報(社會科學版)》2006年第2期，頁16-21；〈朱熹《論語集注》研探〉，《中華文化論壇》2006年第3期，頁116-121；〈別具特色的包咸《論語章句》〉，《滄桑》2006年第4期，頁141-142；〈魏晉南北朝時期《論語》學的發展及其原因〉，《齊魯學刊》2006年第5期，頁17-19；〈劉宗周《論語學案》探微〉，《聊城大學學報(社會科學版)》2006年第5期，頁56-58；〈定州漢墓竹簡《論語》研究概述〉，《古籍整理研究學刊》2007年第2期，頁48-50；〈宋代《論語》研究的勃興集成因〉，《東岳論叢》2007年第3期，頁105-109；〈清代《論語》學的特點及成因〉，《山東社會科學》2007年第11期，頁81-84+125；〈《論語》在唐代政治、教育中的地位 and 影響〉，《聊城大學學報(社會科學版)》2007年第5期，頁65-69；〈從《松陽講義》看陸

隴其的《論語》學特點》，《社會科學戰線》2008年第4期，頁36-39；〈《論語考異》探微〉，《東方論壇》2008年第4期，頁61-66；〈試論隋唐時期《論語》學衰落的原因〉，《學術探索》2009年第1期，頁111-114；〈康有為《論語注》探微〉，《中國哲學史》2009年第2期，頁103-111等。唐氏在二〇〇九年匯集這些論文而出版了《論語學史》一書。

此書內容，除了〈緒論〉與〈餘論〉之外，共有八章，首先是第一章〈《論語》概說〉，簡單說明《論語》的書名、編撰者、篇章真偽問題及其所體現之孔子思想等。接著，第二章至第八章分別探討秦漢、魏晉、隋唐、宋代、元代、明代及清代《論語》學的特色，認為《論語》學在中國歷史上大體經歷了五個時期：第一、形成期（兩漢）；第二、發展期（魏晉南北朝）；第三、中衰期（隋唐）；第四、復盛期（宋元明）；第五、總結期（清）。眾所周知，《論語》注解歷來堆積如山，此書對此加以整理與分析，在研究《論語》學史上不能忽視。

此書在〈緒論〉中亦含有〈《論語》學研究現狀〉，是由六個部分而成：其一、《論語》總說；其二、《論語》源流問題研究；其三、歷代《論語》注本研究；其四、《論語》出土文獻研究；其五、《論語》歷史影響及時代價值研究；其六、《論語》海外傳播及研究情況探究，而廣泛回顧內外學者在近一百年來所發表的《論語》學相關論著，並對重要的研究成果加以評論，亦值得參考。其中提到林泰輔、狩野直喜（1868-1947）、藤塚鄰、津田左右吉、武內義雄、吉田賢抗、宮崎市定（1901-1995）、金谷治（1920-2006）、尾崎雄二郎（1926-2006）、熊谷尚夫、松川健二、宮本勝及神林裕子等日本近人的成果。

以上簡單對較為重要的研究成果加以評述，除上述之外，另有金培懿〈《論語集說》に見られる安井息軒の經世論〉，《斯文》第108號（2000年3月），頁36-50；〈近代日本《論語》研究之轉折——安井小太郎《論語講義》析論〉，《國文學報》第40期（2006年12月），頁19-73；〈復原與發明——竹添光鴻《論語會箋》之注經途徑兼論其於日本漢學發展史上之意義〉，《中國文哲研究集刊》第30期（2007年3月），頁307-353；〈合人神為一的帝王學——由諸橋轍次的經筵進講與《論語》理解談起〉，《中國學術年刊》第31期（春季號，2009年3月），頁1-33；〈作為道德／語文教育教材的《論語》——以近代日本中學校教科書／漢文學參考書所作的考察〉，《中國學術年刊》第32期（秋季號，2010年9月），頁1-37以及〈《論語》「物語」化——近代日本文化人之讀《論語》法及其省思〉，《成大中文學報》第35期（2011年12月），頁23-68等研究；吳鵬〈武內義雄、宮崎市定：日本近代《論語》研究備忘錄〉，《南開日本研究》2011年，頁288-303及石立善〈日本幕末、明治時代兩部《論語》新疏的校勘學成就——《論語集說》與《論語會箋》〉，《湖南大學學報（社會科學版）》2012年第4期，頁44-48，均注意到日本近代的《論語》學，亦值得留意。

總之，研究日本《論語》學的成果並不少，然大部分將焦點集中於近世以

前的《論語》學，尤其是探討德川《論語》學相當豐富，如(1)、(2)、(3)、(4)、(8)、(9)、(10)、(11)、(12)，都討論到伊藤仁齋、荻生徂徠或大田錦城等德川儒者的《論語》學。至於明治以後《論語》學，(6)與(7)廣泛蒐集相關論著，而顯示作者、書(篇)名、出版地、刊載雜誌名、出版年月、頁碼等，頗有助於《論語》研究者。然三書都純粹是屬於「目錄類」，各論著的具體內容不可深入了解。就此點而言，(3)、(5)與(13)則皆附有評述，藉此可知近代日本《論語》學所探討具體內容的一端。雖是如此，近代日本《論語》學的成果不僅是林泰輔、狩野直喜、藤塚鄰、武內義雄、宮崎市定、金谷治等人的，更多學者從各個方面針對《論語》的文獻與思想進行討論，不勝枚舉，並且日本人研究相當細膩。因此，主持人認為，近一百年日本人研究《論語》的成果，今人不可輕忽。

(四) 研究方法

首先是目錄方面。林慶彰先生的《日本研究經學論著目錄》廣泛收集日本1900年以來經學相關研究的成果，甚至是日本學者研究經學時重要的參考資料。然而，該書或仍有可增加補充之處。此外，該書所收是以1900年到1993年的論著為主，1994年之後的研究成果則尚未收錄。因此，本計畫以《日本研究經學論著目錄》的《論語》部為基礎，另參考瀨尾邦雄先生的《孔子、孟子に關する文獻目錄》及《孔子《論語》に關する文獻目錄〔單行本篇〕》，排列以發表年月的先後為準，進一步蒐集日本學者從1900年到2010年對《論語》的研究成果。

其次，日本人《論語》研究，其內容相當值得參考，然大部分皆是以日語來撰寫，除重要作品外未曾有中譯，少受中文界人士留意，尤其是近年在臺灣、大陸的《論語》相關論著中罕見引用日本人研究，很遺憾。因此，本研究計畫以編集目錄為基礎，另分別日譯、版本研究、思想研究與注釋史研究等四個方面加以整理與評述，以提供給中文學界參考。

(五) 結果與討論

主持人在執行此計畫時發現，除了專治中國學的論者(研究者)之外，也有不少近代日本人士在與東亞知識分子的互動時，曾針對《論語》或孔子的思想加以論述，即近代日本人常常透過對於《論語》的內容思辨，進而構築自己的哲學或思想系統，尤其是自明治至昭和前期(1945年前)之間。

明治初期的「新」知識分子，如福澤諭吉(1835-1901)等，多將《論語》或孔子的思想視為德川封建時代之舊思想、「虛學」的代表(《勸學篇(學問のすすめ)》)，但不久之後，《論語》與孔子卻與「近代日本」有了密切關係，成為當時知識分子論述的主要依據，甚至出現了如費田剛橋(江東，生卒年未詳)《我輩は孔子である：孔子の東京見物》(東京：明誠館，1914年5月)之作。費田在此書中依孔子靈魂的觀點，激烈地批評當時東京的世俗社會。此一現象確實是以時代氛圍自「歐化」至「反動」的變化為背景，為了因

應時代的需求，近代日本知識分子對《論語》與孔子進行了自「虛學」至「實學」的重構、改造，即是《論語》與孔子的「近代化」。

主持人執行此研究計畫時，特別注意到蟹江義丸《孔子研究》，此書可謂是甲午戰爭後至日俄戰爭（1904-1905）前的代表成果之一。因此，主持人發表〈蟹江義丸《孔子研究》與近代日本《論語》學〉（「經學史研究的回顧與展望——林慶彰先生榮退紀念」學術研討會，2015年8月20日-21日，於日本京都大學），全面討論蟹江義丸的生平、著作以及《孔子研究》的內容。

蟹江義丸，明治五年（1872）三月生於富山市鹿島町。祖父蟹江基德曾師事富山藩藩校廣德館教授大野貢（介堂，1808-1861），義丸在年幼時，深受祖父的薰陶，很早就精熟漢學、數學，常誦「孔孟之言」，被稱為「聖人」。曾就讀富山市啟迪小學校（後為八人町小學校），明治十八年（1885）六月進入富山縣中學校（現富山縣立富山高等學校）。明治二十三年（1890），蟹江上了金澤的第四高等中學校，翌年就轉入東京第一高等中學校一部（法學、政治學、文學），二十六年（1893）又進入帝國大學文科大學國史科。但他後來對哲學研究很感興趣，一年休學之後轉到哲學科。明治三十年（1897）七月以最優秀的成績畢業於大學，不過，蟹江身體已被病魔侵擾，同年六月十三日吐血。於是，他於京都靜養一年餘，其間應聘於真宗大學（現大谷大學），講哲學課。然而，蟹江並未因此停輟，仍銳意求學，在身體逐漸康復後，東上進入東京帝國大學大學院，師事井上哲次郎（1856-1944），一方面研究康德以後的德國哲學，一方面任教於東京專門學校（現早稻田大學）、淨土宗學東京支校（後為芝中學校）等諸校，講授哲學。明治三十二年（1899）九月，蟹江任高等師範學校（1902年改稱為東京高等師範學校，現筑波大學前身之一）講師，翌年七月升教授，專門擔任倫理學科。在此期間，與其師井上涉獵日本德川諸儒之論著，將其分為陽明學派、古學派、朱子學派、折衷學派、獨立學派及老莊學派，並編纂《日本倫理彙編》共十卷。明治三十六年（1903）七月，以《孔子研究》獲文學博士。不過，蟹江對學問的勤懇態度又損害了他的身體，同年十二月全家搬離東京，至靜岡縣沼津靜養。明治三十七年（1904）六月十九日下午十時病歿。享年三十三歲。蟹江本自取法名為「講學院殿中道挫折居士」，朋友後改為「講學院殿勤勇不退居士」。其主要著作有《カント氏倫理學》、《パウルゼン氏倫理學》、《ヴント氏倫理學》、《西洋哲學史》、《倫理學講義》與《孔子研究》等，其中《孔子研究》既是蟹江的遺作，又是他學術研究的「集大成」。

蟹江學問的整體特色，可歸納為以下三點：第一，嫌極端，好調和，故蟹江論西方哲學時試圖調和先天的觀念論與先天的實在論、動機論派和功利論派、道德的修養與美德修養等。他原來雖有漢學的背景，但不拘泥孔孟儒學的立場；後來以西方哲學為基礎，卻也並未偏重西方研究的成果。第二，愛自由的精神，所以他注重快樂主義、本能主義，而批判嚴肅主義、禁欲主義。第三，強調心理學、社會學的重要性。此特色亦見於蟹江《孔子研究》，例如：蟹江在《孔子研究》中關注孔子「中庸」的思想和「圓滿」的性格，也批判朱熹的形上詮釋與荻生雙

松的政治詮釋，一方面是因為他高度肯定不偏不黨的態度而摒棄極端的見解、主義，另一方面也是因為他不認同嚴肅主義、禁欲主義的思考。此外，蟹江將孔子生活分為「知、情、意」，是將心理學應用於孔子研究的成果。然而《孔子研究》不僅如此。桑木嚴翼（1874-1946）曾指出過，蟹江的研究本於對自己的疑問，進而推演為思考一般人生或哲學原理的哲學研究，接著再轉為倫理道德的研究，最後尤其關注於東方倫理學（此一面向），就此開始「歷史性研究」，蟹江之《孔子研究》就是其最具代表性的成果。值得注意的是，蟹江對儒教的態度並非以儒教為標準來評斷其他學說，而是立足於他的學說來選擇儒教的長處。因此，蟹江在《孔子研究》中，以穩健、合理的態度判斷各種資料的是非，並從歷史的觀點超越諸家過去的註釋，解構了孔子的神聖性。孔子在蟹江的《孔子研究》中，雖是偉大的教育家或哲學家，但已不再是「聖人」。

〈蟹江義丸《孔子研究》與近代日本《論語》學〉會後加以修改，以〈蟹江義丸與《孔子研究》——日本明治中期的孔子研究〉為題，預定刊於范雅竹總編、陳水福責任編輯《經學史研究的回顧與展望——林慶彰先生榮退紀念研討會論文集》（臺北：華藝學術出版社，2016年9月預定）（請參附錄一）。但是，此文偏重介紹蟹江義丸的生平、著作以及其《孔子研究》的內容，雖在文中稍微提到大西祝（1864-1900）〈孔子の教〉（1887）、山田喜之助（1859-1913）《孔教論》（1890）、赤沼金三郎（1865-1900）纂譯《孔夫子》（1893）、遠藤秀三郎（生卒年未詳）《教育家としての孔夫子》（1893）、福地源一郎（1841-1906）《孔夫子》（1898）、互理章三郎（1873-1946）《孔門之德育》（1901）、松村正一（1874-1951）《孔子の學說》（1902）、蜷川竜夫（1876-1941）《孔夫子傳》（1904）、網島榮一郎（1873-1907）〈孔子の倫理思想を論ず〉（1904）、山路彌吉（1865-1917）《孔子論》（1905）、白河次郎（1874-1919）《孔子》（1910）以及遠藤隆吉（1874-1946）《孔子傳》（1910）等論著，未能深入探討蟹江《孔子研究》與其他論著的關係，也未能討論到這些論著在當時社會上的地位、其所塑造的孔子形象在當時有何變化等問題。而且他們皆非所謂的中國學者，卻憑藉著孔子來表述自己的見解，此一現象非常值得進一步探討。

除此之外，因為必須探討蟹江義丸合理精神的來源，主持人亦針對帆門學者加以討論。所謂「帆門」是始於帆足萬里的學問系統。

帆足萬里（1778-1852），日本德川時代的政治、思想人物，生於豐後國日出。其著不少，如《肄業餘稿》、《修辭通》、《窮理通》、《東潛夫論》、《假名考》、《醫學啟蒙》及《四書五經標註》等，尤其是《入學新論》，西村天因（1865-1924）曾云：「可窺萬里學問者，首推《入學新論》也。」古賀侗庵（1788-1847）亦稱之為：「思孟以來，無是書也。」於是，主持人亦撰寫〈論帆足萬里《入學新論》的儒教觀〉，發表於「2014 漢學研究國際學術研討會」（國立雲林科技大學，2014年10月25日-26日）（請參附錄二）。此文擬分成四個部分對此書進行討論：首先，簡介帆足萬里的為人、著作等；其次，主要依據元田竹溪〈序〉，而論述《入學新論》在萬里學術上的地位；接著則探討

《入學新論》中所見的儒教觀；最後為結論。

萬里在《入學新論》中，雖然承認佛教在「教野人」上的意義，但佛教只不過是「權教」；對萬里而言，儒教是「以教君子，明倫理，正政令」，而「以畏天命為主，行仁為極」的「彝倫之道」，所以萬里視其為「正教」。由此可見，《入學新論》較為強調儒教的「人倫」、「倫理」方面，此處可見帆足萬里作為一位「經生」的真面目。

關於「帆門」，主持人另撰寫〈岡松甕谷的《論語》解釋〉一文，發表於「漢族語言、文化與其他文明之交流國際學術研討會」（國立臺灣大學，2015年10月9日-10日）（請參附錄三）。岡松辰（1820-1895），號甕谷，生於日本豐後國（現大分縣），師事帆足萬里，出仕於日出藩、熊本藩。明治以後，歷任刑法書調方、大學少博士等，明治九年（1876）設立紹成書院，門下有中江兆民等。甕谷曾任東京府中學講師，明治十五年（1882）擔任文部省御用掛兼東京大學文學部教授及予備門教授，後為東京學士會院會員。其著作有《初學文範》、《莊子考》、《楚辭考》、《甕谷遺稿》等，可謂是明治前期相當重要的漢學者之一。

此文主要以甕谷《論語講義》為材料，探討其《論語》解釋在近代日本漢學上的地位。本文探討岡松甕谷《論語講義》的解經態度：首先，釐清《論語講義》針對古注與新注的態度，可知甕谷基本上「好古嫌新」，主要是因為新注以古代所無者解釋古書。換言之，若新注的解釋在歷史上合理，甕谷就採納其見解，所以未必完全否定新注，此點值得留意。其次，論述甕谷針對日本漢學者的態度，指出以下幾點：其一，甕谷《論語講義》提到荻生徂徠與帆足萬里之名甚多。其二，甕谷針對徂徠之說的態度，有時加以肯定，有時提出疑義；針對萬里之說則不同，全然表示贊成。其三，甕谷引師說之處，不僅承襲師說，有時亦發揮他自己的解經方法。本文所討論的範圍很遺憾僅限於〈學而〉與〈為政〉二篇，因而如上所述，只不過是暫定的分析結果。雖是如此，但可窺知岡松甕谷《論語講義》解經態度的一端。

二、參考文獻

（一）蟹江義丸關係

（1）蟹江義丸論著

A. 專著

1. 蟹江義丸：《西洋哲學史》（東京：博文館，1899年8月）。
2. —：《パウルゼン氏倫理學》（東京：育成會，《倫理學書解說》4，1900年8月）。
3. —：《カント氏倫理學》（東京：育成會，《倫理學書解說》8，1901年1月）。
4. —：《ヴント氏倫理學》（東京：育成會，《倫理學書解說》12，1901年6月）。

5. —：《倫理學講義》（靜岡縣富士郡：加藤秀壽，1902年2月）。
6. —：《倫理叢話》（東京：瀨木博尚，1903年4月）。
7. —：《孔子研究》（東京：金港堂，1904年7月；東京：京文社，1926年12月改版；東京：大空社，1998年2月）。

B. 共編、共著

1. 井上哲次郎、蟹江義丸（共編）：《日本倫理彙編——陽明學派の部（上）》，卷之一（東京：育成會，1901年5月）。
2. —：《日本倫理彙編——陽明學派の部（中）》，卷之二（東京：育成會，1901年8月）。
3. —：《日本倫理彙編——陽明學派の部（下）》，卷之三（東京：育成會，1901年11月）。
4. —：《日本倫理彙編——古學派の部（上）》，卷之四（東京：育成會，1902年5月）。
5. —：《日本倫理彙編——古學派の部（中）》，卷之五（東京：育成會，1901年12月）。
6. —：《日本倫理彙編——古學派の部（下）》，卷之六（東京：育成會，1902年6月）。
7. —：《日本倫理彙編——朱子學派の部（上）》，卷之七（東京：育成會，1902年8月）。
8. —：《日本倫理彙編——朱子學派の部（下）》，卷之八（東京：育成會，1902年10月）。
9. —：《日本倫理彙編——折衷學派の部》，卷之九（東京：育成會，1903年1月）。
10. —：《日本倫理彙編——獨立學派の部》，卷之十（東京：育成會，1903年6月）。

C. 論文

1. 蟹江義丸：〈上代儒教の根本的思想の變遷〉，《哲學雜誌》第10卷第105號（1895年11月），頁864-872；《哲學雜誌》第10卷第106號（1895年12月），頁957-968；第11卷第109號（1896年3月），頁212-221。
2. —：〈荀子の學を論ず〉，《太陽》第3卷第8號（1897年4月），頁53-59；第3卷第9號（1897年5月），頁54-62；第3卷第10號（1897年5月），頁45-〔未詳〕。
3. —：〈墨子の學術〉，《無盡燈》第2卷第8號（1897年9月），頁16-25；《無盡燈》第2卷第9號（1897年10月），頁1-14；《無盡燈》第2卷第10號（1897年11月），頁21-31；《無盡燈》第2卷第11號（1897年12月），頁1-12。

4. —：〈韓圖道德純粹理學梗概〉，《哲學雜誌》第 12 卷（1897 年），頁碼未詳。
5. —：〈韓圖の哲學〉，《哲學雜誌》第 13 卷第 137 號（1898 年 7 月），頁 517-537；第 13 卷第 138 號（1898 年 8 月），頁 601-620；第 13 卷第 139 號（1898 年 9 月），頁 703-750；第 13 卷第 140 號（1898 年 10 月），頁 783-803。
6. —：〈韓圖の「超絶的方法論」梗概（續）〉，《無盡燈》第 4 卷 2 號（1899 年 2 月），頁 1-8；〈韓圖の「超絶的方法論」梗概（接前）〉，《無盡燈》第 4 卷第 3 號（1899 年 3 月），頁 4-12。
7. —：〈倫理修養運動に關する希望〉，《丁酉倫理會講演集》卷號未詳（1899 年 10 月），頁碼未詳。
8. —：〈徳の分類につきて〉，《教育學術界》第 1 卷第 6 號（1899 年 11 月），頁 21-25，後收入教育學術研究會（編）：《教育者の修養》（東京：同文館，1904 年 1 月），頁 81-95。
9. —：〈自然律と人事律の關係〉，《早稻田學報》第 35 號（1900 年 1 月），頁 29-35。
10. —：〈學術史・哲學〉，《太陽》第 6 卷第 8 號（1900 年 6 月），頁 159-170。
11. —：〈木村鷹太郎氏著「東洋倫理學史」上卷を評す〉，《哲學雜誌》第 15 卷第 164 號（1900 年 10 月），頁 826-832；〈木村鷹太郎氏著「東洋倫理學史」上卷を評す（承前）〉，《哲學雜誌》第 15 卷第 165 號（1900 年 11 月），頁 926-934。
12. —：〈ヘーゲル〉，《無盡燈》第 5 卷第 10 號（1900 年 10 月），頁 30-39；〈ヘーゲル（承前）〉，《無盡燈》第 5 卷第 11 號（1900 年 11 月），頁 44-52；〈ヘーゲルの哲學（承前）〉，《無盡燈》第 5 卷第 12 號（1900 年 12 月），頁 37-48。
13. —：〈人生の危機〉，《丁酉倫理會講演集》第 7 輯（1901 年 6 月），頁 1-18，後收於《倫理叢話》（東京：瀨木博尚，1903 年 4 月），頁 102-120。
14. —：〈曾子の學に就きて〉，《哲學雜誌》第 16 卷第 177 號（1901 年 11 月），頁 873-886，後改題爲〈曾子の學說〉，收於《倫理叢話》（東京：瀨木博尚，1903 年 4 月），附錄，頁 12-27。
15. —：〈禮法に就て〉，《倫理界》第 2 號（1901 年 3 月），頁 35-40。
16. —：〈理想の發展につきて（義理と人情）〉，《教育學術界》第 4 卷第 3 號（1902 年 1 月），頁 5-13（未完）。
17. —：〈孔子の所謂君子に就きて〉，《東洋哲學》第 10 編第 1 號（1903 年 1 月），頁 19-24，後改題爲〈孔子の所謂君子〉，收於《倫理叢話》（東京：瀨木博尚，1903 年 4 月），附錄，頁 1-11；又改爲〈孔子の倫理說（其三）君子論〉，《孔子研究》，頁 369-380。
18. —：〈道學先生とは何ぞや〉，《丁酉倫理會講演集》第 11 輯（1903 年 2

- 月), 頁 47-62, 後收於《倫理叢話》(東京: 瀨木博尚, 1903 年 4 月), 頁 85-101。
19. —: 蟹江義丸:〈藤村操の死について〉,《新佛教》第 4 卷第 7 號(1903 年 7 月), 頁 554-557。
20. —:〈荀子學說の心理的基礎に就きて〉,《東洋哲學》第 10 編第 8 號(1903 年 8 月), 頁 441-451。
21. —:〈「夕霧阿波の鳴渡」に就て〉,《兵庫縣教育會報》第 167 號(1903 年 8 月), 頁 28-33。
22. —:〈夏季講習會につきて〉,《教育實驗界》第 12 卷第 6 號(1903 年 9 月), 頁 43-47。
23. —:〈孔子の仁に就いて〉,《富山縣私立教育會雜誌》第 7 號(1903 年 12 月), 頁 1-4, 後改題爲〈孔夫子の仁〉, 收於《斯文》第 11 編第 4 號(1929 年 4 月), 頁 1-9。
24. —:〈學窗餘談〉,《教育學術界》第 8 卷第 5 號(1904 年 1 月), 頁 39-42。

D. 雜著

1. 蟹江義丸:〈梅ヶ谷に與ふる書〉,《太陽》第 9 卷第 13 號(1903 年 11 月), 頁 162-163。
2. —:〈我等の希望〉,《越中溫知會雜誌》第 2 號(1899 年 12 月), 頁 11-12。

E. 翻譯

1. パウルゼン(著)、蟹江義丸(譯):《倫理學》(東京: 博文館, 1899 年 2 月)。
2. パウルゼン(著)、蟹江義丸、藤井健治郎、深作安文(共譯):《倫理學大系》(東京: 博文館, 1904 年 5 月)。

(2) 其他

A. 專著

1. 久保天隨:《四書新釋(論語)》, 卷上(東京: 博文館, 1902 年 1 月); 卷下(東京: 博文館, 1902 年 4 月)。
2. 小永井小舟:《論語講義》(東京: 法樹書屋, 1884 年 5 月)。
3. 山下龍二:《儒教と日本》(東京: 研文社, 2001 年 9 月)。
4. 山本章夫:《論語補註》(京都: 山本讀書室, 1903 年 6 月)。
5. 山田喜之助:《孔教論》(東京: 博文館, 1890 年 10 月)。
6. 山路愛山:《孔子論》(東京: 民友社, 1905 年 2 月)。
7. 川窪予章:《論語經註講義》, 初篇卷 1(神戸: 淳古書室, 1885 年 5 月)。

8. 中島力造：《軌近倫理學書》（東京：富山房，1896年4月）。
9. 內藤耻叟：《四書講義》，上卷（《大學》、《中庸》、《論語》）（東京：博文館，《支那文學全書》第1編，1892年6月）。
10. 木村鷹太郎：《東洋倫理學史（上卷）》（東京：松榮堂，1900年6月）。
11. 田村看山（編）：《艮齋先生論語講說》（田村看山，1888年）。
12. 白河鯉洋：《孔子》（東京：東亞堂書房，1910年11月）。
13. 互理章三郎：《孔門之德育》（東京：開發社，1901年7月）。
14. 有井進齋：《論語論文》（東京：丸善商社等，1885年1月）。
15. 米良東嶠：《論語纂註》（京都：村上書店，1901年10月）。
16. 佐藤志在：《論語講義：偉論卓說集而大成》，卷1（上高井郡：斌斌學會，1886年6月）；卷2（上高井郡：斌斌學會，1886年8月）。
17. 谷鐵臣：《論語類編心解》（京都：文石堂，1891年3月）。
18. 貝塚茂樹：《孔子》（東京：岩波書店，《岩波新書》65，1951年5月），後收於貝塚茂樹：《貝塚茂樹著作集》，第9卷（東京：岩波書店，1976年11月），頁5-144。
19. 赤沼金三郎（纂譯）：《孔夫子》（東京：上原書店，1893年6月）。
20. 和辻哲郎：《日本倫理思想史（下）》（東京：岩波書店，1952年12月），後收於和辻哲郎：《和辻哲郎全集》，第13卷（東京：岩波書店，1962年11月）。
21. 和辻哲郎：《日本倫理思想史（四）》（東京：岩波書店，2012年2月）。
22. 岡松甕谷：《紹成講義（論語部）》，第1集（東京：岡松甕谷，1886年2月）；第2集（東京：岡松甕谷，1886年3月）；第3集（東京：岡松甕谷，1886年3月）；第4集（東京：岡松甕谷，1886年4月）；第5集（東京：岡松甕谷，1886年5月），後為岡松甕谷：《論語講義》（東京：明治講學會，《尋常師範學科講義錄》，1894年）。
23. 松田東：《論語類編》（東京：吉川半七，1989年3月）。
24. 松村正一：《孔子の學說》（東京：育成會，1902年9月）。
25. 武內義雄：《易と中庸の研究》（東京：岩波書店，1943年6月），後收於武內義雄：《武內義雄全集》第3卷（東京：岩波書店，1979年1月），頁7-212。
26. 花輪時之輔（述）、深井鑑一郎（編）：《論語講義》（東京：誠之堂書店，1893年5月）。
27. 青木梧陰：《中等教科：論語提要》（東京：青木寬吉，1898年4月）。
28. 福地源一郎：《孔夫子》（東京：野村宗十郎，1898年11月）。
29. 蜷川竜夫：《孔夫子傳》（東京：文明堂，1904年11月）。
30. 遠藤秀三郎（自譯）：《教育家としての孔夫子》（東京：大日本圖書，1893年5月）。
31. 遠藤隆吉：《孔子傳》（東京：丙午出版社，1910年11月）。

32. 稻垣真久章：《論語、孟子講義》（東京：興文社，《少年叢書漢文學講義》第5編，1891年12月）。
33. 錢穆：《八十億雙親師友雜憶合刊》（臺北：東大圖書有限公司，《滄海叢刊》，1983年1月），後收於《錢賓四先生全集》（臺北：聯經出版社，1998年5月），第51冊。
34. —：《論語要略》（上海：上海商務印書館，1925年3月），後收於《錢賓四先生全集》（臺北：聯經出版社，1998年5月），第2冊，《四書釋義》，頁1-158。
35. 齋藤清之丞：《訓譯論語》（名古屋：金華堂書店，1903年4月）。
36. 藤井教嚴：《論語新解》（東京：明治義塾，1885年10月）。
37. 藤澤南嶽：《論語彙纂》（大阪：泊園書院，1892年5月）。
38. Friedrich Paulsen. *System der Ethik : mit einem Umriß der Staats- und Gesellschaftslehre*. Berlin: Wilhelm Hertz, 1889.

B. 論文

1. 大西祝：〈孔子の教〉，《六合雜誌》第80號（1887年8月），頁300-313，後改題為〈孔子教〉，收於《大西博士全集》，第5卷（東京：警醒社，1904年5月），頁330-349。
2. 佐藤將之：〈漢學與哲學之邂逅：明治時期日本學者之《荀子》研究〉，《漢學研究集刊》第3期（2006年12月），頁153-182。
3. 網島梁川：〈孔子の倫理思想を論ず〉，收於《梁川文集》（東京：日高有鄰堂，1905年7月），頁315-354。
4. 橋本敬司：〈明治以降の《荀子》研究史——性說、天人論——〉，《廣島大學大学院文學研究科論集》第69卷特輯號（2009年12月）。
5. 蘇凱達：〈錢穆と蟹江義丸～近代日中思想史研究の一つの接點～〉，《千里山文學論集》第74號（2005年9月），頁135-142。

C. 書評

1. 中島德藏：〈《孔子研究》を評す〉，《丁酉倫理會倫理講演集》第33輯，頁75-91；《丁酉倫理會倫理講演集》第34輯（1905年7月），頁56-87，後收於《孔子研究（改版）》（大空社版）書後，參考資料。
2. 波多野精一：〈蟹江義丸氏著《西洋哲學史》を讀む〉，《哲學雜誌》第14卷第151號（1899年9月），頁692-699。

D. 記事

1. K1生：〈蟹江博士の「孔子研究」再版〉，《哲學雜誌》第19卷第213號（1904年11月），頁87-91。
2. 井上哲次郎：〈蟹江博士追討會に於ける所感〉，《倫理と教育》（東京：弘道

- 館，1908年5月），頁326-335。
3. 平木熊一：〈蟹江博士紀念錄〉，《教育學術界》第9卷第5號（明治37年8月），頁81-87。
 4. 作者未詳：〈雜報〉，《哲學雜誌》第14卷第146號（1989年4月），頁325。
 5. 作者未詳：〈蟹江義丸氏逝く〉，《圖書月報》第2卷第10號（1904年7月），頁206-207。
 5. 作者未詳：〈蟹江文學博士の訃〉，《哲學雜誌》第19卷第210號（1904年8月），頁707-708。
 6. 作者未詳：〈蟹江博士の遺稿保存託さる〉，《靜修》第1卷第4號（1965年3月），頁7。
 7. 東京帝國大學（編）：《東京帝國大學一覽（從明治二十六年至明治二十七年）》（東京：帝國大學，1893年3月）。
 8. —：《東京帝國大學一覽（從明治二十七年至明治二十八年）》（東京：帝國大學，1895年3月）。
 9. —：《東京帝國大學一覽（從明治二十八年至明治二十九年）》（東京：帝國大學，1896年3月）。
 10. —：《東京帝國大學一覽（從明治二十九年至明治三十年）》（東京：帝國大學，1897年3月）。
 11. —：《東京帝國大學一覽（從明治三十一年至明治三十二年）》（東京：帝國大學，1899年3月）。
 12. 南日恆太郎：〈故文學博士蟹江義丸君略傳〉，收入於蟹江義丸：《孔子研究（改版）》（東京：京文社，1926年12月），卷頭。
 13. 桑木嚴翼：〈蟹江博士を弔す〉，《讀賣新聞》，第1版，1904年6月24日，後收於氏著《時代と哲學》（東京：隆文館，1904年11月），頁402-404。
 14. —：〈故文學博士蟹江義丸君小傳〉，《時代と哲學》（東京：隆文館，1904年11月），頁404-408。
 15. —：〈蟹江君を憶ふ〉，丁酉倫理會（編）：《丁酉倫理會倫理講演集》第33輯（東京：大日本圖書，1905年6月），頁1-22，後改爲〈故蟹江君を憶ふ〉，收入《性格と哲學》（東京：日高有倫堂，1906年11月），頁495-517。
 16. 深作安文：〈故蟹江義丸博士を偲ぶ〉，《思想と日本》（東京：明治圖書，1934年2月），頁489-493。
 17. 淺野成俊：〈蟹江義丸〉，《富山の民性》（東京：光奎社，1926年7月），頁121-122。
 18. 網島榮一郎：〈蟹江義丸君を憶ふ〉，《讀賣新聞》，第1版，1904年6月26日，後改題爲〈蟹江義丸君を悼む〉，收於氏著：《梁川文集》（東京：日高有倫堂，1905年7月），頁927-928。
 19. 〈故蟹江義丸博士三十年追憶會に於ける追懷談〉，《丁酉倫理會倫理講演

集》第371輯（1933年9月），頁65-96。

（二）帆足萬里關係

（1）古籍

1. 〔漢〕孔安國（傳）、〔唐〕孔穎達（正義）：《十三經注疏·尚書正義》（臺北：藝文印書館，1960年）。
2. 〔後晉〕劉昫等：《舊唐書》（北京：中華書局，1975年5月）。
3. 帆足記念圖書館（編）：《帆足萬里全集》（日出：帆足記念圖書館，1926年6月），上卷；（東京：ぺりかん社，1988年7月增補版），卷1。
4. 帆足記念圖書館（編）：《帆足萬里全集》（日出：帆足記念圖書館，1926年6月），上卷；（東京：ぺりかん社，1988年7月增補版），卷2。
5. 五郎丸延（編）：《增補帆足萬里全集》，卷3（東京：ぺりかん社，1988年7月）。
6. 小野精一（編）：《增補帆足萬里全集》，卷4（東京：ぺりかん社，1988年7月）。
7. 廣瀨淡窗：《儒林評》，關儀一郎（編）：《日本儒林叢書》（東京：鳳出版，1978年4月），第3卷。
8. 田能村竹田：《黃築紀行》，早川純三郎（編）：《田能村竹田全集》（東京：國書刊行會，1916年5月）。
9. 元田直（編）：《竹溪先生遺稿》（東京：元田直，1900年5月）。

（2）專書

1. 三上參次：《尊皇論發達史》（東京：富山房，1941年4月）。
2. 三浦藤作：《日本倫理學史》（東京：中興館，1922年6月；1943年10月訂正13版）。
3. 井上哲次郎、蟹江義丸（共編）：《日本倫理彙編（卷之十：獨立學派之部）》（東京：育成會，1903年6月）。
4. 西村時彥：《學界乃偉人》（東京：梁江堂書店，1911年1月再版）。
5. 內藤湖南：《先哲の學問》（東京：弘文堂，1946年5月；東京：筑摩書房，2012年8月）。
6. 帆足圖南次：《帆足萬里》（東京：吉川弘文館，《人物叢書》，1966年5月）。
7. 高田真治：《日本儒學史》（東京：地人書館，《大觀日本文化史薦書》，1941年2月）。

（3）專書論文

1. 源了圓：〈儒教的信念體系窮理——帆足萬里〉，《德川合理思想の系譜》（東京：中央公論社，1972年6月），頁295-315。

(三) 岡松甕谷關係

(1) 古籍

1. 〔梁〕皇侃（撰）：《論語義疏》（北京：中華書局，《中國思想史資料叢刊》，2013年10月）。
2. 〔宋〕朱熹（撰）：《論語集注》，《四書章句集注》（北京：中華書局，《新編諸子集成（第1輯）》，1983年10月）。
3. 〔清〕劉寶楠：《論語正義》（北京：中華書局，《十三經清人注疏》，1990年3月）。
4. 程樹德：《論語集釋》（北京：中華書局，《新編諸子集成》，1990年8月）。
5. 物雙松：《論語徵》，嚴靈峰（編）：《無求備齋論語集成》，第26函（臺北：藝文印書館，1966年）。
6. 帆足萬里：《醫學啟蒙》，帆足記念圖書館（編）：《增補帆足萬里全集》，第1卷（東京：1988年7月），頁466-494。
7. 帆足萬里：《論語標註》，帆足記念圖書館（編）：《增補帆足萬里全集》，第2卷（東京：ぺりかん社，1988年7月），頁5-42。
8. 岡松甕谷：《紹成講義（論語部）》，第1集（東京：岡松甕谷、北畠茂兵衛，1986年2月）；第2集（東京：岡松甕谷、北畠茂兵衛，1986年3月）；第3集（東京：岡松甕谷、北畠茂兵衛，1986年3月）；第4集（東京：岡松甕谷、北畠茂兵衛，1986年4月）；第5集（東京：岡松甕谷、北畠茂兵衛，1986年5月）。
9. 岡松甕谷（述）：《論語講義》（東京：明治講學會，刊年不明）。
10. 岡松參太郎、井上匡四郎（共編）：《甕谷遺稿》（東京：吉川弘文館，1906年4月）。
11. 井上哲次郎、蟹江義丸（共編）：《日本倫理彙編》，第10卷（東京：育成會，1903年6月）。
12. 富山房編輯部（編）：《楚辭、近思錄》（東京：富山房，《漢文大系》第22卷，1916年10月）。

(2) 專書

1. 大分縣教育委員會（編）、仲町謙吉、帆足圖南次（共著）：《田能村竹田、帆足萬里》（大分：大分教育委員會，《郷土の先覺者シリーズ》第4集，1974年2月）。
2. 大塚富吉：《帆足萬里先生門下小傳》（日出：日出町教育委員會，1971年11月）。
3. 竹林貫一（編）：《漢學者傳記集成》（東京：關書院，1928年5月）。
4. 帆足圖南次：《帆足萬里、脇蘭室》（東京：明德出版社，《叢書・日本の思想家（33）》，1978年2月）。
5. 關口隆正：《甕谷先生行狀外記紫明贅語搞本》，早稻田大學圖書館所藏「岡

松參太郎文書」。

(3) 論文

1. 片岡浩毅：〈韃村書屋門生の交流——岡松甕谷を中心に——〉，《社學研論集》第20號（2012年9月），頁156-168。
2. 古賀勝次郎：〈松崎慊堂、木下韃村、岡松甕谷——安井息軒と肥後の儒者たち〉，氏著：《肥後の歴史と文化》（東京：行人社，2008年1月），頁49-80。
3. —：〈安井息軒を繼ぐ人々（三）——島田篁村、岡松甕谷、竹添井井——安井息軒研究（八）——〉，《早稻田社會科學總合研究》第11卷第1號（2010年7月），頁1-26。
4. 町田三郎：〈岡松甕谷のこと〉，《九州哲學論集》第13號（1987年10月），頁41-57，後收於氏著：《明治の漢學者たち》（東京：研文出版，1998年1月），頁106-127。另有連清吉所譯中文版：〈岡松甕谷論〉，《明治的漢學家》（臺北：臺灣學生書局，2002年12月），頁111-140。
5. 金子元：〈「敘事」から「敘議夾雜」へ——岡松甕谷、中江兆民における言語と社會——〉，《相關社會科學》第15號（2006年3月），頁2-17。
6. 秋元信英：〈岡松甕谷の西史漢譯意見〉，《國學院雜誌》第74卷第4號（1970年4月），頁58-63。
7. 蟹江義丸：〈日本倫理學史研究の順序〉，氏著：《倫理叢話》（東京：瀨木博尚，1903年4月），頁145-155。

(4) 其他

1. 大分縣教育會（編）：〈岡松甕谷〉，《大分縣偉人傳》（東京：三省堂，1907年8月），頁249-250。
2. 久多羅儀一郎等（編）：〈岡松甕谷〉，《高田村志》（大分：幸五，1920年6月），頁168-175。
3. 太田才次郎：〈岡松甕谷〉，《舊聞小錄》（東京：太田才次郎，1939年12月），卷下，頁28a-28b。
4. 本城蒼：〈岡松甕谷先生事略〉，如蘭社事務所（編）：《如蘭社話（後編）》第19卷（1916年5月），葉9b-11a。
5. 淺古弘：〈解說〉，早稻田大學圖書館、早稻田大學東アジア法研究所（編）：《早稻田大學圖書館所藏：岡松參太郎文書目錄》（東京：雄松堂，2008年9月），頁viii-xxii。
6. （甕谷門生）：〈散帖〉，早稻田大學圖書館所藏「岡松參太郎文書」。
7. 作者未詳：《紹成書院同窗會通知人名簿》，早稻田大學圖書館所藏「岡松參太郎文書」。

三、計畫成果自評

科技部補助專題研究計畫成果報告自評表

請就研究內容與原計畫相符程度、達成預期目標情況、研究成果之學術或應用價值（簡要敘述成果所代表之意義、價值、影響或進一步發展之可能性）、是否適合在學術期刊發表或申請專利、主要發現（簡要敘述成果是否有嚴重損及公共利益之發現）或其他有關價值等，作一綜合評估。

1. 請就研究內容與原計畫相符程度、達成預期目標情況作一綜合評估

- 達成目標
 未達成目標（請說明，以 100 字為限）
 實驗失敗
 因故實驗中斷
 其他原因

說明：

2. 研究成果在學術期刊發表或申請專利等情形：

論文：已發表 未發表之文稿 撰寫中 無

專利：已獲得 申請中 無

技轉：已技轉 洽談中 無

其他：（以 100 字為限）：主持人已發表過〈蟹江義丸《孔子研究》與近代日本《論語》學〉（「經學史研究的回顧與展望——林慶彰先生榮退紀念」學術研討會，2015 年 8 月 20-21 日），全面討論蟹江義丸的生平、著作以及《孔子研究》的內容。

3. 請依學術成就、技術創新、社會影響等方面，評估研究成果之學術或應用價值（簡要敘述成果所代表之意義、價值、影響或進一步發展之可能性），如已有嚴重損及公共利益之發現，請簡述可能損及之相關程度（以 500 字為限）

拙文〈蟹江義丸《孔子研究》與近代日本《論語》學〉主要是介紹釐清蟹江義丸的生平、著作以及其《孔子研究》的內容。但是，因為時間、能力有限，雖在文中能稍微提到當時其他孔子相關的論著，但未能深入探討蟹江《孔子研究》與其他論著的關係，也未討論到這些論著在當時社會上的地位、其所塑造的孔子意象在當時的變化等問題。而且他們皆非所謂的中國學者，卻憑藉孔子而表述自己的見解，申請人認為，此點也值得關注。不僅是專治中國學的論者，不少日本人士在與近代東亞知識分子的互動下，也針對《論語》或孔子的思想加以論述，即近代日本人多透過《論語》的內容思考，而構築自己的哲學或思想系統，尤其是自明治至昭和前期（1945 前）之間。換言之，當時人士對《論語》或孔子的研究，既在《論語》或孔子研究史上值得參考，又在近代日本思想史上頗為重要。

四、附錄

- (一)〈蟹江義丸與《孔子研究》——日本明治中期的孔子研究〉
- (二)〈論帆足萬里《入學新論》的儒學觀〉
- (三)〈岡松甕谷的《論語》解釋〉

蟹江義丸與《孔子研究》

——日本明治中期的孔子研究

工藤卓司*

摘要

《論語》不僅是中國思想史上最重要的經典之一，同時在東亞文化史上亦是具有巨大影響的思想著作。以日本而言，在朱子學東傳之前，就已備有注重《論語》的社會基礎。古代日本《論語》學大抵以古注為主，由負責朝廷學問的博士家代代傳授；到了中世，新注開始對日本《論語》學帶來重大影響。到了德川時代，《論語》學更加發展與盛行，伊藤仁齋、荻生徂徠與中井履軒等學者都陸續撰寫了《論語》相關的重要著作。

明治時代以降的近代日本學者在這樣的基礎上引進西方哲學的方法，對《論語》進行了更進一步的研究，蟹江義丸《孔子研究》是其成果之一。本文首先整理蟹江義丸的生平與著作，接著探討蟹江《孔子研究》的特色與其在近代日本《論語》學上的地位。

關鍵詞：蟹江義丸、《孔子研究》、近代、日本、《論語》

* 日本・廣島大學文學博士，現任臺灣・致理科技大學應用日語系助理教授。本文為 103 年度臺灣科技部專題研究計畫「近一百年日本《論語》研究概況——1900-2010 年之回顧與展望——」（MOST 103-2410-H-263-012-）的部分成果。

一、前言

《論語》不僅是中國思想史上最重要的經典之一，同時在東亞文化史上亦是具有巨大影響的思想文本。以日本而言，在朱子學東傳之前，《論語》在社會上已備受重視。古代日本《論語》學大抵以古注為主，由擔負朝廷學問的博士代代傳授。到了中世，新注開始對日本《論語》學帶來重大影響。德川時代，《論語》學在日本更加發展與盛行，除了朱子學相關的研究成果之外，伊藤仁齋、荻生徂徠與中井履軒等學者皆陸續撰寫了日本特有的《論語》相關的重要著作，眾所周知。

明治時代以降的近代日本學者在這樣的基礎上引進西方哲學的方法，對《論語》進行了更進一步的研究，蟹江義丸《孔子研究》是其成果之一。《孔子研究》，原是蟹江在明治三十六年（1903）七月繳交東京帝國大學大學院的博士論文，翌年蟹江歿後的七月由金港堂出版，而昭和二年（1927）京文社改版後，平成十年（1998）又收入大空社《アジア學叢書》之一。日本著名歷史學者貝塚茂樹（1904-1987）曾在《孔子》中指出：

蟹江博士的《孔子研究》在明治時代是將以往和漢的研究集大成的名著。其學術上的價值至今也不變。¹

可知蟹江《孔子研究》在明治時代是名著之一，而不僅在明治日本有影響，錢穆（賓四，1895-1990）亦曾讀過其書。錢氏云：

三師同事中，又有常州府中學堂同班同學郭瑞秋，江陰人，曾遊學過日本。其寢室與余貼相接。書架上多日本書，有林泰輔《周公傳》、蟹江義丸《孔子研究》，余尤喜愛。因念梁任公言，自修日本文，不兩月，即能讀日本書。余亦遂自修日本文。識其字母，略通其文法，不一月，即讀瑞秋書架上此兩書。試譯《周公傳》一部分，後付商務印書館出版。及為《論語要略》，述孔子事蹟，亦多得益於瑞秋架上之蟹江義丸書。²

錢穆在民國十二年（1923）轉入無錫江蘇省立第三師範任教，此時的同事有郭瑞秋，也是他在常州府中學堂時的同學。郭氏曾留學過日本，所以他的書架上多日本書，其中有林泰輔（1854-1922）《周公傳》（應指1916年出版的《周公

¹ 貝塚茂樹：《孔子》（東京：岩波書店，《岩波新書》65，1951年5月），頁208；貝塚茂樹：《貝塚茂樹著作集》，第9卷（東京：岩波書店，1976年11月），頁139。原文：「蟹江博士の《孔子研究》は、明治時代において、從來の和漢の研究を集大成した名著であった。その學術的な價值は、今でも決して落ちない。」

² 錢穆：《八十億雙親師友雜憶合刊》（臺北：東大圖書有限公司，《滄海叢刊》，1983年1月），頁116；《錢賓四先生全集》（臺北：聯經出版社，1998年5月），第51冊，頁133-134。關於蟹江義丸與錢穆的關係，可參蘇凱達：〈錢穆と蟹江義丸～近代日中思想史研究の一つの接點～〉，《千里山文學論集》第74號（2005年9月），頁135-142。

と其時代》)與蟹江義丸《孔子研究》兩本，特別吸引錢穆的興趣，順從梁啟超(1873-1929)之言，自修日文不到一個月，就讀兩本書。又錢著《論語要略》，³述孔子事蹟時多參考蟹江書，可見蟹江《孔子研究》對錢穆的影響也甚大。

那麼，蟹江義丸的生平如何？他的著作有何？管見所及，看似未有人士對之進行整理。於是，本文首先論述蟹江義丸的生平及論著，接著探討蟹江《孔子研究》的特色與其在近代日本《論語》學中的地位。

二、蟹江義丸的生平與著作

(一) 生平

關於蟹江義丸的生平，可參作者未詳〈蟹江義丸氏逝く〉、⁴南日恆太郎(1871-1928)〈故文學博士蟹江義丸君略傳〉、⁵桑木嚴翼(1874-1946)〈蟹江博士を弔す〉、⁶同〈蟹江君を憶ふ〉、⁷同〈故文學博士蟹江義丸君小傳〉、⁸淺野成俊(生卒年未詳)〈蟹江義丸〉⁹與作者未詳〈蟹江博士の遺稿保存託さる〉¹⁰等。本章依這些傳記，針對蟹江義丸的生平加以整理。

蟹江義丸，明治五年(1872)三月生於富山市鹿島町。蟹江氏原事肥後藩主加藤清正(1562-1611)，加藤臣下確有「蟹江与惣兵衛」、「蟹江主膳」等名。但主家加藤家在寬永九年(1632)被改易後，蟹江監物離開熊本，而為富山前田家臣，以後都是富山藩的名家。富山縣立圖書館藏《蟹江監物一件》記錄家老蟹江監物在天保五年(1834)下台。蟹江基承(生卒年未詳)可能是監物之子，他在嘉永五年(1852)致仕之後，子監物基德(號大愚哉，1829-1886)乃繼承家業，安政四年(1857)時也擔任過富山藩十萬石的家老。基德生曦(幼名德丸，生年未詳-1896)，曦即義丸之父。義丸弟禮丸夭折，除此之外，沒有其他男子，僅有姊妹而已。

義丸祖父蟹江基德曾師事富山藩藩校廣德館教授大野貢(介堂，1808-1861)，義丸在年幼時，受家庭的薰陶，尤其是祖父的影響較大，很早就精熟漢

³ 錢穆：《論語要略》(上海：上海商務印書館，1925年3月)，後收於《錢賓四先生全集》，第2冊，《四書釋義》，頁1-158。

⁴ 作者未詳：〈蟹江義丸氏逝く〉，《圖書月報》第2卷第10號(1904年7月)，頁206-207。

⁵ 南日恆太郎：〈故文學博士蟹江義丸君略傳〉，收入於蟹江義丸：《孔子研究(改版)》(東京：京文社，1926年12月)，卷頭。

⁶ 桑木嚴翼：〈蟹江博士を弔す〉，《讀賣新聞》，第1版，1904年6月24日，後收於氏著：《時代と哲學》(東京：隆文館，1904年11月)，頁402-404。

⁷ 桑木嚴翼：〈蟹江君を憶ふ〉，丁西倫理會(編)：《丁西倫理會倫理講演集》第33輯(東京：大日本圖書，1905年6月)，頁1-22，後改為〈故蟹江君を憶ふ〉，收入桑木嚴翼(著)：《性格と哲學》(東京：日高有倫堂，1906年11月)，頁495-517。

⁸ 桑木嚴翼：〈故文學博士蟹江義丸君小傳〉，《時代と哲學》，頁404-408。

⁹ 淺野成俊：〈蟹江義丸〉，《富山の民性》(東京：光奎社，1926年7月)，頁121-122。

¹⁰ 作者未詳：〈蟹江博士の遺稿保存託さる〉，《靜修》第1卷第4號(1965年3月)，頁7。

學、數學，常誦「孔孟之言」，人稱為「聖人」。後經富山市啟迪小學校（後為八人町小學校），明治十八年（1885）六月進入富山縣中學校（現富山縣立富山高等學校），當時同學有南弘（1869-1946）、南日恆太郎等。明治二十三年（1890），蟹江上了金澤的第四高等中學校（現金澤大學），翌年就轉入東京第一高等中學校一部（法學、政治學、文學），二十六年（1893）則進入帝國大學文科大學國史科。蟹江當初認為：「從來的史學家未撰著真正的日本歷史」，¹¹所以志學於「國史」，同年進國史科的學生有內田銀藏（1872-1919）、喜田貞吉（1871-1939）、笹川種郎（臨風，1870-1949）與黑板勝美（1874-1946）等。¹²但蟹江後來「針對哲學的需要與嗜好逐漸壓倒其他興趣」，一年休學之後終轉到哲學科，當時同學年有吉田賢龍（1870-1943）、野野村直太郎（1870-1946），二年級則有桑木嚴翼、高山林次郎（樗牛，1871-1902）、姉崎正治（1873-1949）等。¹³明治二十九年（1896）父曦逝世，義丸當年二十三歲，必須負擔一家的生計。明治三十年（1897）七月以最優秀的成績畢業於大學，¹⁴但蟹江身體已被病魔侵擾，同年六月十三日「與杜鵑一聲共吐血」，「咯血之間不可不終考試」。於是，他靜養於京都一年餘，其間應聘於真宗大學（現大谷大學），講哲學課。

不過，蟹江求學之意不盡，一年餘後以身體幾乎康復，東上進入東京帝國大學大學院，¹⁵師事井上哲次郎（1856-1944），一方面研究康德以後的德國哲學，一方面任教於東京專門學校（現早稻田大學）、淨土宗學東京支校（後為芝中學校）等諸校，講授哲學。明治三十二年（1899）九月，蟹江為高等師範學校（1902年改稱為東京高等師範學校，現筑波大學前身之一）講師，翌年七月升教授，專擔任倫理學科。在此期間，與師井上涉獵日本德川諸儒之論著，將其分為陽明學派、古學派、朱子學派、折衷學派、獨立學派及老莊學派，共編《日本倫理彙編》共十卷，¹⁶井上後云：其書除了分派工作之外，「主要是由

¹¹ 引文自桑木嚴翼：〈蟹江君を憶ふ〉，頁3-4；〈故蟹江君を憶ふ〉，頁497。原文：「從來的史學家は眞の日本の歴史といふものを著はして居らないから一つ其の方面に行つて眞の歴史なるものを日本の社會に供したいといふ抱負があつたやうである。」（旁點：筆者）

¹² 蟹江之名，見於「國史科」，請參東京帝國大學（編）：《東京帝國大學一覽（從明治二十六年至明治二十七年）》（東京：帝國大學，1893年3月），頁326。

¹³ 蟹江之名，亦見於「哲學科」，請參東京帝國大學（編）：《東京帝國大學一覽（從明治二十七年至明治二十八年）》（東京：帝國大學，1895年3月），頁336；《同（從明治二十八年至明治二十九年）》（東京：帝國大學，1896年3月），頁341；《同（從明治二十九年至明治三十年）》（東京：帝國大學，1897年3月），頁380。

¹⁴ 請參東京帝國大學（編）：《東京帝國大學一覽（從明治二十九年至明治三十年）》，頁570。

¹⁵ 請參東京帝國大學（編）：《東京帝國大學一覽（從明治三十一年至明治三十二年）》（東京：帝國大學，1899年3月），頁360。

¹⁶ 井上哲次郎、蟹江義丸（共編）：《日本倫理彙編——陽明學派の部（上）》，卷之一（東京：育成會，1901年5月）；《日本倫理彙編——陽明學派の部（中）》，卷之二（東京：育成會，1901年8月）；《日本倫理彙編——陽明學派の部（下）》，卷之三（東京：育成會，1901年11月）；《日本倫理彙編——古學派の部（上）》，卷之四（東京：育成會，1902年5月）；《日本倫理彙編——古學派の部（中）》，卷之五（東京：育成會，1901年12月）；《日本倫理彙編——古學派の部（下）》，卷之六（東京：育成會，1902年6月）；《日本倫理彙編——朱子學派の部（上）》，卷之七（東京：育成會，1902年8月）；《日本倫理彙編——朱子學派の部（下）》，卷

蟹江博士の盡力而成」。¹⁷ 明治三十六年（1903）七月，以《孔子研究》¹⁸ 獲文學博士。不過，由於治學不倦，「以癒後的瘦軀而未拋棄一點向上的精神」，¹⁹ 蟹江如此對學問的誠懇態度又損害了他的身體，同年十二月全家搬離東京，靜養於靜岡縣沼津。翌明治三十七年（1904），綱島榮一郎（梁川，1873-1907）五月中左右收到了蟹江操夫人代筆的消息，提到：「有了恢復的希望，請託朋友校正的《孔子傳》（筆者注：應指《孔子研究》）亦即將完成，出版後就贈你一本」等。²⁰ 然病情又急轉，六月十九日下午十時病歿。享年三十三。蟹江本自取法名為「講學院殿中道挫折居士」，朋友後改為「講學院殿勤勇不怠居士」。翌月所出刊的《哲學雜誌》第19卷第210號登載〈蟹江文學博士の訃〉，云：「學界非常期待，（蟹江）博士將來多有所益，卒然聽到此訃，可謂真是痛惜之至。（中略）氏又為哲學會、丁酉倫理會等有所極盡，二會會員痛切感到哀惜之情，理所當然。」²¹ 可見蟹江之死對學界的衝擊甚大。

蟹江夫人操（1880-卒年未詳），義丸歿後志學於英文，後在東京女子高等師範學校（現御茶水女子大學）、津田英學塾（現津田塾大學）等任教。女有三：信子、正子與秀子。長女、次女皆夭折，三女秀子則嫁給官僚乘杉研壽。

井上哲次郎敘述蟹江的性格，歸納為五點：嚴格、正直、清廉、勤勉、質素，另指出：「蟹江博士是理解文雅之樂趣的。」²² 蟹江的論述中確實多見相撲、小說、和歌、戲劇等相關的言論，蟹江也喜愛圍棋、音樂、俳句等。桑木

之八（東京：育成會，1902年10月）；《日本倫理彙編—折衷學派の部》，卷之九（東京：育成會，1903年1月）；《日本倫理彙編—獨立學派の部》，卷之十（東京：育成會，1903年6月）。

¹⁷ 井上哲次郎：〈蟹江博士追討會に於ける所感〉，《倫理と教育》（東京：弘道館，1908年5月），頁331。原文：「夫は主もに蟹江博士の御盡力になつたのであります。」另請參〈故蟹江義丸博士三十年追憶會に於ける追懷談〉，《丁酉倫理會倫理講演集》第371輯（1933年9月），頁69。

¹⁸ 蟹江義丸：《孔子研究》（東京：金港堂，1904年7月；東京：京文社，1926年12月改版；東京：大空社，1998年2月）。

¹⁹ 蟹江義丸：〈梅ヶ谷に與ふる書〉，《太陽》第9卷第13號（1903年11月），頁162-163。引文引自頁162，原文：「病餘の瘦軀を以て未だ一點向上の精神を放擲せざる」。

²⁰ 綱島榮一郎：〈蟹江義丸君を憶ふ〉，《讀賣新聞》，第1版，1904年6月26日，後改題為〈蟹江義丸君を悼む〉，收於氏著：《梁川文集》（東京：日高有倫堂，1905年7月），頁927-928。原文：「去る五月中ごろの内子代筆の消息には、病氣恢復の見込あり、友に託したる孔子傳の校正近きうちに完了、一本を贈るべしなどの語あり。」

²¹ 作者未詳：〈蟹江文學博士の訃〉，《哲學雜誌》第19卷第210號（1904年8月），頁707-708。引文原文：「學界の博士に期待する所今より益多からんとせるに、卒然此の訃を聞く眞に痛惜の至といふべし。（中略）氏また哲學會、丁酉倫理會の爲に盡す所極めて大なりき、二會の會員たるものは哀惜の情殊に切なるものあるや勿論なるべし。」頁708。另《讀賣新聞》，第4版，1904年6月24日，自稱「早稻田籟星」的人士在「ハガキ集」欄發表了：「嗚呼，明治三十年之後才蟹江博士逝世。他身為丁酉倫理會の一員，在精神界居於重要地位。可惜哉，當其抱負將伸時，天未借壽，溘然玉樓赴召。可憐的年青靈魂在何處？（嗚呼明治三十年之後才蟹江博士は逝き給ひぬ、丁酉倫理會の一員として精神界に重きをなされ、正に抱負を伸ばす所あらむとするに當り惜しい哉天、壽を借さず溘焉として白玉樓中の人とならる、あはれ若魂今いづこ）」。

²² 井上哲次郎：〈蟹江博士追討會に於ける所感〉，頁326-330。引文引自頁329。原文：「蟹江博士は文雅の樂みがあつた。」

嚴翼另謂蟹江的性格為熱心、努力、正直廉潔、優先自己的事情。²³ 這樣的個性一方面確實是使他夭折的原因之一，但另一方面也成為他追求學術的動力，同時也形成他學問本身的特色。²⁴

(二) 著作

如上所述，蟹江雖然短命，但是其研究成果相當豐碩，²⁵ 並內容也包括東西方哲學、倫理學等，頗為廣泛。蟹江的研究成果，就其論述的內容而分，可為以下三類：西方哲學及倫理學方面；東方哲學及倫理學方面；當代哲學及倫理學方面。

1. 西方哲學及倫理學研究

首先是西方哲學及倫理學研究相關的論著，蟹江主要關心的對象有三：康德、保爾森及馮特。

蟹江在這方面最早期的學術著作有〈韓圖の哲學〉。²⁶ 蟹江在此篇題下云：「此一篇為我在文科大学時為了應試業而撰寫」，²⁷ 依《東京帝國大學一覽》，哲學科的學生在第一年時必修「哲學概論」(第一學期)和「西洋哲學史」(第二、三學期)；第二年也有「西洋哲學史」(第一學期)；第三年則有「哲學」(通年)與「哲學演習」(通年)，蟹江所謂的「試業」可能指這些課程之一的考試。「韓圖」即指伊曼努爾·康德(Immanuel Kant, 1724-1804)，蟹江在此篇中針對康德的哲學加以分析，並指出其純正哲學雖在打破哥特佛萊德·威廉·萊布尼茲(Gottfried Wilhelm Leibniz, 1646-1716)與克里斯汀·沃爾夫(Christian Wolff, 1679-1754)哲學的本體論方面頗有貢獻，但是，康德過度受柏拉圖(Platon, 前 427-前 347)的影響，偏重觀念論而嚴分實體和現象，導致

²³ 請參桑木嚴翼：〈蟹江君を憶ふ〉，頁 14-15；〈故蟹江君を憶ふ〉，頁 508-512。

²⁴ 蟹江義丸的人為，另詳請參〈故蟹江義丸博士三十年追憶會に於ける追懷談〉，《丁酉倫理會倫理講演集》第 371 輯，頁 65-96，始於蟹江妻蟹江操(頁 65-67)的致詞，也包括井上哲次郎(頁 67-71)、南弘(頁 71-75)、桑木嚴翼(頁 75-79)、姊崎正治(頁 79-81)、吉田賢龍(頁 81-83)、田部隆次(頁 83-86)、塚原政次(頁 87-88)、中島德藏(頁 88-89)、深作安文(頁 89-93)、金城龜次郎(頁 93-96)等的回顧談，終於女婿乘杉研壽的致詞與加藤直久的補記，可參。

²⁵ 井上哲次郎〈蟹江博士追討會に於ける所感〉云：「(蟹江)博士は生命の短かかった割合には仕事が出来て居ります。」頁 330-331。

²⁶ 蟹江義丸：〈韓圖の哲學〉，《哲學雜誌》第 13 卷第 137 號(1898 年 7 月)，頁 517-537；第 13 卷第 138 號(1898 年 8 月)，頁 601-620；第 13 卷第 139 號(1898 年 9 月)，頁 703-750；第 13 卷第 140 號(1898 年 10 月)，頁 783-803。蟹江其實更早似有〈韓圖道德純粹理學梗概〉一文，收於《哲學雜誌》第 12 卷(1897 年)，筆者未見。此外，京都大學附屬圖書館所藏「蟹江義丸遺稿(三)」(1-40 力 12)中亦有他在哲學科二年級時撰寫的報告三篇：《實踐理性批判分析論要領》、《純粹理性批判要領(壹)》與《純粹理性批判要領(貳)》。

²⁷ 蟹江義丸：〈韓圖の哲學〉，《哲學雜誌》第 13 卷第 137 號，頁 517。原文：「此一篇は余が文科大学にありし頃試業に應せんが爲めにものせしもの」。

和婆羅門教之一的吠檀多（Vedanta）與佛教共陷入「絕對的迷妄論」；蟹江另一方面批評卡爾·羅伯·愛德華·馮·哈特曼（Karl Robert Eduard von Hartmann, 1842-1906）提倡先天實在論以修正康德之缺點，最後認為，當今哲學界務必調和先天的觀念論與先天的實在論。蟹江上大學院之後，以「康德以後的德國哲學」為題目進行研究，雖他本人說：「敘述、議論、文章都尚有不足成熟之處」，²⁸ 然已可在其中見出蟹江哲學的一個發展方向，此篇可謂蟹江學問的基礎，值得留意。

蟹江後年也出版了康德倫理學的解說書，即《カント氏倫理學》。²⁹ 蟹江在此書中肯定康德倫理學對德國倫理學史的貢獻，尤其舉出兩個優點：其一，明確區分善惡與利益之別。其二，將人格的觀念明顯化。不過，另一方面指出康德倫理學主要有四個缺點：其一，若追究純粹理性批判，應當成為現象即實在，但康德主唱先天主義，而無法遠離本體論的思考。其二，康德否定性癖和慾望為不道德的源泉而陷入形式主義，但蟹江認為若完全斷滅慾望，理想與良心就無處可作用。其三，康德主張，除非為了義務而實行義務，不可稱為真正的善，但蟹江則謂之以嚴肅主義，因為義務與性癖矛盾時，人的道德性始為明顯；兩者一致時，人的道德性不會明顯。³⁰ 其四，因為從前的倫理學皆以心理學為基礎，所以康德也不得不偏向個人主義，但蟹江則認為倫理學不可偏重心理學，而務必兼採用社會學。康德相關的論文另有〈韓圖の超絶的方法論梗概〉³¹ 與〈自然律と人事律の關係〉。³²

蟹江義丸另關注弗雷德里希·保爾森（Friedrich Paulsen, 1846-1908）的倫理學說，有了《倫理學》³³ 和《倫理學大系》³⁴ 兩種翻譯，並著有《パウルゼン氏倫理學》。保爾森為德國哲學者、倫理學者、教育學者，當時擔任柏林大學教授，受巴魯赫·斯賓諾莎（Baruch de Spinoza, 1632-1677）、康德、古斯塔夫·西奧多·費希納（Gustav Theodor Fechner, 1801-1887）等的影響，而形成了觀念論性汎神論。蟹江《倫理學》是部分翻譯保爾森所著《System der Ethik》³⁵ 的〈序論〉和第二章〈Grundbegriffe und Principienfragen〉的，後附錄〈譯語索引〉與〈學者小傳〉。但原書中保爾森反駁 Georg von Gizycki（1851-1895）的

²⁸ 蟹江義丸：〈韓圖の哲學〉，《哲學雜誌》第13卷第137號，頁517。原文：「敘述、議論、文章共に尚未だ乳臭の口氣を脱せず。」

²⁹ 蟹江義丸：《カント氏倫理學》（東京：育成會，《倫理學書解說》8，1901年1月）。

³⁰ 關於此點，詳參《パウルゼン氏倫理學》（東京：育成會，《倫理學書解說》4，1900年8月），頁66-68。

³¹ 蟹江義丸：〈韓圖の「超絶的方法論」梗概（續）〉，《無盡燈》第4卷2號（1899年2月），頁1-8；〈韓圖の「超絶的方法論」梗概（接前）〉，《無盡燈》第4卷第3號（1899年3月），頁4-12。前者既然說是「（續）」，應另有第一篇，筆者未得見。

³² 蟹江義丸：〈自然律と人事律の關係〉，《早稻田學報》第35號（1900年1月），頁29-35。

³³ パウルゼン（著）、蟹江義丸（譯）：《倫理學》（東京：博文館，1899年2月）。另可參〈雜報〉，《哲學雜誌》第14卷第146號（1899年4月），頁325。

³⁴ パウルゼン（著）、蟹江義丸、藤井健治郎、深作安文（共譯）：《倫理學大系》（東京：博文館，1904年5月）。

³⁵ Friedrich Paulsen. *System der Ethik : mit einem Umriß der Staats- und Gesellschaftslehre*. Berlin: Wilhelm Hertz, 1889.

部分和引用德國詩歌的部分，因為不便於日本讀者瞭解，多加省略。《パウルゼン氏倫理學》則是由「傳記」、「學說」及「批評」三個部分而成，後附錄「德及義務論」，而「學說」部分又分別有「序論」、「善惡論」、「至善論」、「厭世主義」、「害及惡」、「義務及良心」、「利己主義及利他主義」、「德及幸福」、「道德與宗教的關係」、「意志的自由」，簡介保爾森的倫理學說之解說。至於《倫理學大系》，此書與藤井健次郎（1872-1931）、深作安文（1874-1962）共同翻譯《System der Ethik》第五版的。蟹江認為，因為極端的學說容易使讀者出錯，與此不同，保爾森所說雖「稍稍平板」，卻是「公平」的學說；雖較難提振讀者，但實踐躬行時能避免弊端，故他高度評價保爾森的倫理學。另西方倫理學當時有兩大派別：即動機論派和功利論派，蟹江認為保爾森的學說是調和這兩學派，與英國托馬斯·希爾·格林（Thomas Hill Green, 1836-1882）的倫理學一致。由此可見，蟹江對保爾森感興趣，乃是因為蟹江在實踐倫理上注重調和先天觀念論和先天實在論。³⁶

保爾森相關的書籍以後陸續出版，如：藤井健次郎《パウルゼン氏道德原理史論》、³⁷ 野田良夫《パウルゼン氏社會倫理》、³⁸ 深作安文《パウルゼン氏實踐倫理》、³⁹ 後藤新平（1857-1929）譯《政黨と代議制》、⁴⁰ 及伊達保美（1891-1930）與丸山岩吉（生卒年未詳）共譯《イムマヌエル・カント：彼の生涯とその教説》，森鷗外（1862-1922）也在明治三十三年（1900）七月二十九日以〈フリードリヒ・パウルゼン氏倫理説の梗概〉為題演講，⁴¹ 井上哲次郎則有〈パウルゼン博士の學說に對する所感〉一文。⁴² 可見日本人士在 1900

³⁶ 據平木熊一，蟹江曾云：「如保爾森，乃教訓的書，有益於一般讀者，但並無學術上的精確（パウルゼンの如きは、教訓的の本で、一般の讀者には有益だけでも、學術的の精確は無い）。平木熊一：〈蟹江博士紀念錄〉，《教育學術界》第 9 卷第 5 號（1904 年 8 月），頁 81-87，引自頁 84。

³⁷ 藤井健次郎：《パウルゼン氏道德原理史論》（東京：東京專門學校出版部，《名著綱要文學教育科》，1900 年）。

³⁸ 野田良夫：《パウルゼン氏社會倫理》（東京：育成會，《續倫理學書解說》1，1902 年 7 月）。

³⁹ 深作安文：《パウルゼン氏實踐倫理》（東京：育成會，《續倫理學書解說》3，1903 年 9 月）。

⁴⁰ フリードリッヒ・パウルゼン（著）、後藤新平（譯）：《政黨と代議制》（東京：富山房，1912 年 6 月）。

⁴¹ 森鷗外：〈フリードリヒ・パウルゼン氏倫理説の梗概〉，原載《福岡縣教育會會報》第 16 號（1900 年 12 月），筆者未見。今參森林太郎：《鷗外全集》，第 25 卷（東京：岩波書店，1973 年 11 月），頁 230-237，並請參〈後記〉，頁 583。此文題下有「弗雷德里希·保爾森的倫理說採經驗主義。其著書已傳到日本的不少，加之亦有以國文來翻譯的，但尚無人討論應將其為珍奇與否（原文：弗フリードリヒ・パウルゼンの倫理説は經驗主義を秉れり。その著書既に多く渡來し、加之國文もて譯したるものも亦有り、その珍奇となすべきに非ざるや論なし）。」鷗外此處所謂的「以國文來翻譯的」，應指蟹江《倫理學》。

⁴² 井上哲次郎：〈パウルゼン博士の學說に對する所感〉，收入《教育と修養》（東京：弘道館，1910 年 7 月），頁 469-482。此文原係井上在「パウルゼン博士紀念講演會」演講的。筆者未詳此演講會何時召開，但保爾森在 1908 年 8 月 14 日逝世，井上在此文中說「今年の八月十四日」云云，可知演講會開在 1908 年 9 月以後。

年代初頭相當關懷保爾森的著作，蟹江可謂是其嚆矢之一。⁴³

威廉·馮特（Wilhelm Maximilian Wundt, 1832-1920）以實驗心理學的開創者聞名，保爾森亦是受馮特的影響之一。蟹江著《ヴント氏倫理學》⁴⁴ 就是解說其倫理學。關於其特色，蟹江認為有四點：其一，馮特十分重視經驗的事實，以其為基礎建構自己的倫理學說。其二，馮特從倫理與法律兩方面而得到公平的見解。其三，在西方，湯瑪斯·霍布斯（Thomas Hobbes 1588-1679）以來，重個人的說法成為主流，有別於此，馮特較重社會的價值，建構社會的倫理學。其四，馮特雖然綜合前人的哲學思想，但有效消化前人的學說，因此在他的書中幾看不出前人學說的痕跡。由於馮特使用「知覺動機」、「解性動機」、「理性動機」等嶄新獨特的論述，故蟹江認為，馮特的思想是可成一家之言的。蟹江另云：「德國哲學界有眾多學者，相競而做研究，若舉出其中最為傑出的學者，應是哈特曼與馮特。」⁴⁵ 可見蟹江高度評價馮特的倫理學，可能是因為如此，所以在《カント氏倫理學》中強調社會學的重要性。

蟹江義丸亦有西方哲學史相關的著作。首先，《西洋哲學史》⁴⁶ 雖參考德國愛德華·澤勒（Eduard Zeller, 1814-1908）、恩斯特·庫諾·貝托爾德·費舍（Ernst Kuno Berthold Fischer, 1824-1907）、約翰·愛德華·艾爾德曼（Johann Eduard Erdmann, 1805-1892）等著作，而實際閱讀的僅是柏拉圖、亞里斯多德（Aristotle, 前 384-前 322）及康德等十幾家而已，但是，此書簡明地敘述自古代哲學經中世至近世哲學的西方哲學之變遷，雖然東大學弟波多野精一（1877-1950）對此激烈批評，⁴⁷ 仍係代表近代日本最早期西方哲學史的著作之一。

另外，蟹江論近代西方哲學，刊載《太陽》第六卷第八號，這是博文館創業十三週年紀念臨時增刊，其主題為「十九世紀」，內容分別有「論說」和「十九世紀」：前者是由大隈重信、加藤弘之、島田三郎、井上圓了、井口省吾、木村浩吉、井上哲次郎、曾我祐華、田口卯吉及渡邊國武等人分擔執筆；後者則是由三部分而成：即高山林次郎的〈總論〉、〈上編 西洋〉以及〈下編 東洋〉。蟹江撰寫〈上編〉中的第四部〈學術史〉之〈哲學〉部分，⁴⁸ 其他執筆者包括幸田成友（1873-1954）、矢野太郎（生卒年未詳）、河津暹（1875-1943）、佐藤傳藏（1870-1928）、笹川潔（東花，1872-1946）、上田敏（柳村，1874-1916）、熊谷五郎（生卒年未詳）、笹川種郎以及木寺柳次郎（生卒年未詳）等，皆既是東大畢業的學士，同時亦是當時朝氣蓬勃的、擔負新時代的年輕學者，蟹江也

⁴³ 管見所及，蟹江以前僅有中島力造：《輓近倫理學書》（東京：富山房，1896年4月），頁72-73簡介保爾森的倫理學書而已。

⁴⁴ 蟹江義丸：《ヴント氏倫理學》（東京：育成會，《倫理學書解說》12，1901年6月）。

⁴⁵ 蟹江義丸：《ヴント氏倫理學》，頁3。原文：「獨逸の哲學界には無數の學者が居つて互に競つて研究を爲て居るが、其中で最も傑出した者を挙げたならば、恐らくはハルトマン（Hartmann）とヴントであらう。」

⁴⁶ 蟹江義丸：《西洋哲學史》（東京：博文館，1899年8月）。

⁴⁷ 波多野精一：〈蟹江義丸氏著《西洋哲學史》を讀む〉，《哲學雜誌》第14卷第151號（1899年9月），頁692-699。

⁴⁸ 蟹江義丸：〈學術史・哲學〉，《太陽》第6卷第8號（1900年6月），頁159-170。

是其中之一。

蟹江〈學術史・哲學〉，除「序論」之外，由十七節而成。首先，始於約翰・戈特利布・費希特（Johann Gottlieb Fichte，1762-1814），逐一針對弗里德里希・威廉・約瑟夫・馮・謝林（Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling，1775-1854）、弗里德里希・施萊爾馬赫（Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher，1768-1834）、格奧爾格・威廉・弗里德里希・黑格爾（Georg Wilhelm Friedrich Hegel，1770-1831）、⁴⁹ 約翰・弗里德里希・赫爾巴特（Johann Friedrich Herbart，1776-1841）、亞瑟・叔本華（Arthur Schopenhauer，1788-1860）等德國觀念論哲學者的主要論點加以介紹。其次，談到奧古斯特・孔德（Auguste Comte，1798-1857）等法國哲學和威廉・哈密頓卿（Sir William Hamilton，1788-1856）、約翰・斯圖爾特・密爾（John Stuart Mill，1806-1873）、赫伯特・史賓賽（Herbert Spencer，1820-1903）等英國哲學。接著，分別論述「黑格爾學派的分裂」、「唯物論的勃興」以及「新康德學派的勃興」，最後簡介魯道夫・赫爾曼・陸宰（Rudolf Herman Lotze，1817-1881）、愛德華・馮・哈特曼、威廉・馮特三人的哲學思想。此文在探討當時日本學者對西方哲學的理解、看法時頗有參考價值。

總而言之，蟹江義丸果然出身於哲学科，並且師事井上哲次郎，而精通於當代西方哲學、倫理學界的動向，尤其是他關注康德、馮特、哈特曼以及保爾森的哲學或倫理學。蟹江認為，當時哲學界的當務之急是調和先天的觀念論與先天的實在論、動機論派和功利論派，以尋找「公平」之道。

2. 東方哲學及倫理學研究

其次是東方哲學及倫理學相關的研究成果。桑木嚴翼說：「蟹江研究的方針，逐漸傾向於範圍狹少、精力集中，自從哲學移至倫理學，自倫理學進東洋倫理學史」。⁵⁰ 蟹江所關心的對象，逐漸從「德國哲學」轉到「東洋倫理」。南日恆太郎則言：「（蟹江）進大學院之後，益加探究東洋倫理，尤其是孔子的學說」。⁵¹ 但是，蟹江在明治三十六年（1903）年八月題〈孔子の仁〉演講，其開頭說：「我在這四、五年調查孔子相關的事」云云，⁵² 並撰作〈上代儒教の

⁴⁹ 關於黑格爾，蟹江另有：〈ヘーゲル〉，《無盡燈》第5卷第10號（1900年10月），頁30-39；〈ヘーゲル（承前）〉，《無盡燈》第5卷第11號（1900年11月），頁44-52；〈ヘーゲルの哲學（承前）〉，《無盡燈》第5卷第12號（1900年12月），頁37-48。

⁵⁰ 桑木嚴翼：〈故文學博士蟹江義丸君小傳〉，《時代と哲學》，頁406。原文：「君が研究の方針は漸次に範圍を狹少にして精力を集中するに傾き、哲學より倫理學、倫理學より東洋倫理學史に入り」云云。

⁵¹ 南日恆太郎：〈故文學博士蟹江義丸君略傳〉，《改版孔子研究》，卷頭。原文：「大學院に入るに及んで、益々東洋倫理特に孔子の學說を究め」云云。

⁵² 即是蟹江義丸：〈孔子の仁に就いて〉，《富山縣私立教育會雜誌》第7號（1903年12月），頁1-4，後改題為〈孔夫子の仁〉，收於《斯文》第11編第4號（1929年4月），頁1-9。引文引自〈孔夫子の仁〉，頁2，原文：「私は此の四五年の間孔子の事を取調べたが」云云。

根本的思想の變遷)⁵³ 發表於明治二十八年(1895)，即是蟹江上哲學科的第一年時，可見蟹江研究東方哲學或倫理學最晚也始於他在哲學科時。那麼，蟹江為何從西方哲學轉換至東方倫理學？他在明治三十年(1897)的〈荀子の學を論ず〉中，將宇宙的現象分爲「自然的現象」與「使然的行爲」，認爲前者受「自然法」的支配，後者則爲「道德法」所規定，而說：「我不可不自彊不息地擔負道德法的實現，以參與天地的化育。此乃爲儒教的根據。(改行)泰西哲學旺盛，固不待言；關於印度宗教，亦在此百年以來，泰西東洋學者從事討求之者愈來愈增加，我邦學者盡瘁研鑽之者也突然增加，其研究日進月步，頗有進展。儒教的考究獨自萎靡不振，何故乎？」⁵⁴ 對蟹江而言，泰西「哲學」(「知學」)、印度「宗教」(「情教」)皆屬「行爲或相當於行爲的(Aequivalent)」，支那「教學」(「意教」，即指儒教)亦然。因此蟹江認爲，既然三者同屬於道德法的範疇內，學者便不可偏重哲學和宗教，也不可忽略作爲教學的儒教。

如上所述，蟹江〈上代儒教の根本的思想の變遷〉即是他最早期與東方哲學相關的言論。此篇由四節而成：「孔子以前的支那思潮」、「孔子的根本思想」、「子思的根本思想」以及「孟、荀二子的根本思想」，而主張以下幾點：第一，孔子以前的哲學思想起源於天文學，而以觀察外界爲主。第二，內面的思索在周代開始，孔子生於其時期。但孔子所謂的道並非原理(prinzip)，而是止於以「類推法(Das Gesetz der Analogie)」建立倫理原則的現象界之大法則(Gesetz)。第三，隨著儒教本身的思想發達，並受老子派思想的啟發，子思撰寫《中庸》而獲得了哲學的根據，即是「誠」。「誠」是宇宙的本體，同時亦是具備無限活動力的原理。第四，孟子深受子思一元的哲學之影響，僅肯定人性的愛他的要素，主張性善說；荀子性惡論，是他詳細地觀察心理的結果，與孟子不同，僅肯定自愛的一面，但荀子另主張心的能力有二，即「知」與「欲」。總之，蟹江認爲，儒教自孔子以來經子思、孟子至荀子，受到內外情勢的影響，孔子的形而下的立場(Physischer Standpunkt)，先轉爲子思的形而上的立場(Metaphysischer Standpunkt)，而再轉變爲孟、荀的心理的立場(Psychologischer Standpunkt)。

〈荀子の學を論ず〉⁵⁵ 也可謂蟹江比較早期著作之一，由「儒教汎論」、「荀子的事蹟」、「荀子汎論」、「荀子的心理學」、「荀子的倫理學」、「荀子的政治學」、「荀子的文章」及「結論」共八個部分而成。關於《荀子》，蟹江後年另

⁵³ 蟹江義丸：〈上代儒教の根本的思想の變遷〉，《哲學雜誌》第10卷第105號(1895年11月)，頁864-872；《哲學雜誌》第10卷第106號(1895年12月)，頁957-968；第11卷第109號(1896年3月)，頁212-221。

⁵⁴ 蟹江義丸：〈荀子の學を論ず〉，《太陽》第3卷第8號(1897年4月)，頁56。原文：「吾人は自彊不息道德法の實現を務めて以て天地の化育に參せざる可からず。是を儒教の根據となす。泰西哲学の旺盛なるは固より論を待たず。印度の宗教も亦百年以來泰西の東洋學者の之が討求に従事するもの益々増加し、我邦の學者も亦之が研鑽に盡瘁するもの頓に増加し、其研究日に月に其武を進めつ、あり。獨り儒教の考究の萎靡して振はざるは何ぞや。」

⁵⁵ 蟹江義丸：〈荀子の學を論ず〉，《太陽》第3卷第8號(1897年4月)，頁53-59；第3卷第9號(1897年5月)，頁54-62；第3卷第10號(1897年5月)，頁45-〔未詳〕。

有〈荀子學說の心理的基礎に就きて〉。⁵⁶ 其詳細內容，請參佐藤將之（1965-）〈漢學與哲學之邂逅：明治時期日本學者之《荀子》研究〉⁵⁷ 與橋本敬司（1960-2011）〈明治以降の《荀子》研究史——性說、天人論——〉。⁵⁸ 尤其佐藤教授認為蟹江的研究達到了明治荀子研究的一個頂點，因為蟹江《荀子》論有四個特點：第一，蟹江比任何前人專論徹底掌握西方哲學史的發展脈絡，而與此相比之下他自己建立了中國古代哲學發展的思想脈絡；第二，蟹江明確有「哲學」、「倫理學」、「心理學」等近代學術的觀點，並按其分類架構進行他的分析；第三，蟹江高度注意《荀子》邏輯思想的意義，並且進行了初步的探討；第四，蟹江〈荀子學說の心理的基礎に就きて〉一文的組織和推論，從一百年後的現代的學術標準而見也毫不遜色，故評之謂：「他的研究可以稱為明治時代日本知識份子消化西方學術並且將之『應用於』《荀子》研究功夫上的里程碑。」可見蟹江義丸在近代《荀子》研究上頗有價值。不過，值得留意，蟹江並未盲目地高度評價荀子的學說，他說：

故孟、荀二子雖祖述孔子，但卻使其學問的範圍狹小。孔子之學將重點置於人間，也涉及現象世界的全體，但是，孟、荀二子僅致力於修身政治，絕未論述《易》理。於是，仰觀天文俯察地理而成的儒教，到了孟、荀二氏就喪失了其世界形質論的根據。⁵⁹

蟹江認為，荀子雖對後世儒教史頗有影響，但其學問範圍相較於孔子甚為狹隘，這主要是因為孟子與荀子未論《易》之理，因而喪失了世界形質論的根據，其學問範圍同時也狹窄了。此外，蟹江論述荀子生於「道德崩壞而巧智遂行，實學頹廢而空論旺盛」的時代，以「不偏不黨的中道君子」為理想人物，值得注目。

不僅儒家思想，蟹江當時也對墨家思想加以討論，即是〈墨子の學術〉。⁶⁰ 蟹江繼藤田豐八（1869-1929）以墨子的學統視為支那南北兩思潮的合流、儒道的混一，而認為：「子思在思索方面調和孔子與老子，墨子則在實踐方面鎔合儒

⁵⁶ 蟹江義丸：〈荀子學說の心理的基礎に就きて〉，《東洋哲學》第10編第8號（1903年8月），頁441-451。

⁵⁷ 佐藤將之：〈漢學與哲學之邂逅：明治時期日本學者之《荀子》研究〉，《漢學研究集刊》第3期（2006年12月），頁153-182。此文在頁172-175，專論蟹江的《荀子》論。

⁵⁸ 橋本敬司：〈明治以降の《荀子》研究史——性說、天人論——〉，《廣島大學大學院文學研究科論集》第69卷特輯號（2009年12月）。關於蟹江《荀子》論，請參頁5-6。

⁵⁹ 蟹江義丸：〈荀子の學を論ず〉，《太陽》第3卷第9號，頁55。原文：「故に孟荀二子は孔子を祖述すと雖も大に其學の範圍を狹小にせり。孔子の學は重きを人間に置きしとはいへ尚現象世界の全般に亘りしかども、孟荀二子は専ら力を修身政治に盡して絶て易理を論することなし。於是仰て天文を觀俯して地理を察して構成せし儒教は、孟荀二氏に至りて其世界形質論の本據を失へり。」

⁶⁰ 蟹江義丸：〈墨子の學術〉，分別連載於《無盡燈》第2卷第8號（1897年9月），頁16-25；《無盡燈》第2卷第9號（1897年10月），頁1-14；《無盡燈》第2卷第10號（1897年11月），頁21-31；《無盡燈》第2卷第11號（1897年12月），頁1-12。

教與道教。」⁶¹ 但是，亦指出：墨子學說為極端的實利主義，不可實行。那麼，何以能獲得「足以與儒道相抗」的勢力呢？蟹江認為，是因為墨子本人在實踐上未勵行其學說，而大加斟酌。此一篇雖有不少問題，但可謂是日本近代早期研究《墨子》的重要成果之一。

有關東方倫理學史，有〈木村鷹太郎氏著「東洋倫理學史」上卷を評す〉。⁶² 木村鷹太郎（1870-1931），出身於愛媛宇和島，帝國大學畢業，與蟹江同樣師事井上哲次郎，後提倡「新史學」，而主張極端的「日本主義」。其著有《東洋倫理學史（上卷）》，⁶³ 雖僅收「第一部 支那之部」而論述古代至周末的倫理學的推移，但在日本第一本稱為「東洋倫理史」的書籍。蟹江一文乃是其書評，從體裁、材料、敘述及議論等四個方面而激烈批評木村《東洋倫理學史》，如長於議論而短於敘述；尚未參考清朝考證學的研究，並未調查材料的是非；誤解老、孔二家的思想⁶⁴；其議論有關枝微末節的甚多，並本於獨斷的前提，書中多見罵言等。由此文中可見蟹江研究東方倫理學時的態度：其一，忠於歷史資料，而相當尊重清朝考證學的成果；其二，蟹江不贊成極端的論述方式，此點仍與其西方哲學研究相同。

《倫理學講義》⁶⁵ 亦是蟹江與東方倫理學相關的書。此書原為蟹江在明治三十四年（1901）八月受靜岡縣私立富士郡教育會的邀請，講述於夏期講習會，而會員筆記後加以整理的。此書除了「序論」之外，分別簡述「倫理學到底為何（倫理學トハ何ゾヤ）」、「人性論」、「理想」、「良心」、「善惡論」、「德論義務論」以及「慈愛」。蟹江在此書最後表明了自己對儒教的立場，云：

時運變遷，如古來的純粹漢學者、大活眼儒者自今之後已不可能出現。故儒教的改善，將遂不可望。因此，余以自己的學說為標準針對儒教加以取捨，而非將自己學說的根據置於儒教，針對其他學說加以取捨。⁶⁶

可見蟹江對儒教的態度，並非以儒教為標準來衡量其他學說，而是立足於自己的學說擇取儒教的長處，值得留意。

⁶¹ 蟹江義丸：〈墨子の學術〉，《無盡燈》第2卷第9號，頁5。原文：「子思は思索の方面に於て孔子と老子とを調和し、墨子は実践の方面に於て儒教と道教とを鎔合せりと。」

⁶² 蟹江義丸：〈木村鷹太郎氏著「東洋倫理學史」上卷を評す〉，《哲學雜誌》第15卷第164號（1900年10月），頁826-832；〈木村鷹太郎氏著「東洋倫理學史」上卷を評す（承前）〉，《哲學雜誌》第15卷第165號（1900年11月），頁926-934。

⁶³ 木村鷹太郎：《東洋倫理學史（上卷）》（東京：松榮堂，1900年6月）。

⁶⁴ 關於此點，木村《東洋倫理學史（上卷）》從倫理學的觀點而認為孔子的仁沒有價值可論。頁292。蟹江卻在〈孔夫子の仁〉，頁8-9，亦批評木村而云：「如此盲說，宜不可不打破（此の如き盲說は宜しく打破せざる可からざるものである）」。

⁶⁵ 蟹江義丸：《倫理學講義》（靜岡縣富士郡：加藤秀壽，1902年2月）。

⁶⁶ 蟹江義丸：《倫理學講義》，頁92。原文：「時運ノ變遷ハ今ヨリ以後古ノ如キ純粹ナル漢學者大活眼ナル儒者ハモハヤ出デサルベシ儒教ノ改善ハ遂ニ望ムヘカラサラントス 前述ノ理由ニヨリ余ハ自己ノ學說ヲ標準トシテ儒教ヲ取捨スルモノナレドモ自己學說ノ根據ヲ儒教ニ置キテ他ノ學說ヲ取捨スルモノニハ非ルナリ。」

蟹江義丸以後也陸續發表與中國哲學相關的論文，例如〈曾子の學に就きて〉、⁶⁷〈孔子の所謂君子に就きて〉⁶⁸ 及〈孔夫子の仁〉等。

首先，〈曾子の學に就きて〉這一篇是討論「曾子針對儒教學說的發展有何貢獻？」。蟹江最先分析曾子的性格，認為有兩個特色：事親至孝與富有義氣，接著探討曾子的學說，認為曾子受其性格與思想發展的影響，雖祖述孔子而倡道禮與仁，⁶⁹ 但不僅祖述，也進而建構孝論和仁義論。關於孝論，與孔子不同的是：(一) 王公、卿大夫、庶人各階層，孝有區別；(二) 以孝為所有的德之根本；(三) 不僅為德的根本，以孝為宇宙的本體。那麼，曾子孝論與《孝經》的關係如何？雖然《孝經鉤命訣》有：「吾（筆者注：孔子）志在《春秋》，行在《孝經》」云云，蟹江卻認為未有明確證據表示《孝經》是否敘述孔子的見解，而就內容來推測《論語》中的曾子孝論發展為《大戴禮記》中的曾子孝論，《大戴禮記》中的孝論再發展為《孝經》中的曾子學徒之孝論。至於仁義論，因為曾子在《論語》、《孟子》、《禮記》、《大戴禮記》中多主張正義，也並稱「仁」和「義」，而蟹江認為曾子在孔子的仁發展為孟子的仁義之過程中大有貢獻，最後甚至說：「使孔子之仁發展為仁義，這實為曾子所作，子思與孟子只不過紹述之，此點不容置疑。然則以仁義為孟子所創見，不可不歸以往儒家的疏漏。」⁷⁰ 可謂是獨特的見解。蟹江另認為，曾子的孝論在儒教學說發展史上並非進步，而是退步。因為不僅曾子所謂之孝的要件，不僅毫無超越孔子的思想，又以孝為道德的根本、宇宙的本體，此與孔子不同，所以蟹江認為是一種偏見。

其次，〈孔子の所謂君子に就きて〉是探討孔子所謂的「君子」，認為是「完成作為人之修養的（人としての修養をなせるもの）」之名。那麼，「作為人的修養」為何？蟹江接著從兩個方面加以論述：一為「美的修養」，即學習《詩》、《書》、禮樂，蟹江亦解釋為「培養文學及美術的趣味（文學上及び美術上の趣味を養成する）」。另一則為「道德的修養」，如（一）君子不貴空言，而重實行；（二）君子為 conscientious（「義」，即良心的），並非 prudence（「利」，即患得患失）；（三）君子以謙遜為其特質之一；（四）因為君子總是依 conscientiousness 行動發言，所以自顧毫無所疚，故能享受悅樂 happiness。孔

⁶⁷ 蟹江義丸：〈曾子の學に就きて〉，《哲學雜誌》第 16 卷第 177 號（1901 年 11 月），頁 873-886，後改題為〈曾子の學說〉，收於蟹江義丸：《倫理叢話》（東京：瀨木博尚，1903 年 4 月），附錄，頁 12-27。

⁶⁸ 蟹江義丸：〈孔子の所謂君子に就きて〉，《東洋哲學》第 10 編第 1 號（1903 年 1 月），頁 19-24，後改題為〈孔子の所謂君子〉，收於《倫理叢話》，附錄，頁 1-11；又改為〈孔子の倫理說（其三）君子論〉，《孔子研究》，頁 369-380。

⁶⁹ 蟹江認為孔子重視仁與禮，實早見於〈木村鷹太郎氏著「東洋倫理學史」上卷を評す〉，頁 931。

⁷⁰ 蟹江義丸：〈曾子の學に就きて〉，頁 886；〈曾子の學說〉，頁 26-27。原文：「孔子の仁を發展せしめて仁義となししは實に曾子にして、子思孟子は只之を紹述せるに過ぎざること又疑を挾むの餘地なからん。されば仁義を孟子の創見なりとするは、從來の儒家の疎漏に歸せざるべからず。」

子雖較為重視君子之「道德的修養」，不過，蟹江認為孔子並未僅重某一方，例如南宋朱熹（1130-1200）專以「道德的修養」為君子的特質；日本荻生雙松（徂徠，1666-1728）與太宰純（春臺，1680-1747）以「美的修養」為其特質，蟹江則認為兩者皆為「偏頗的見解」。

蟹江對孔子思想相關的論文，另有〈孔夫子の仁〉一文。依辻尚邨（生卒年未詳）的說明，原題〈孔子の仁〉，係蟹江義丸在明治三十六年（1903）八月回鄉時受當地教育會的邀請所演講的。此篇探討孔子之仁，分為五種：（一）利澤（仁澤或恩澤）；（二）重厚（仁厚），即與浮薄相反，代表篤實溫厚；（三）慈愛；（四）忠（敬恭）恕；（五）克己，而認為仁本來的意義是慈愛，此展現為其他意義。而指出：

假使仁這一德為孔子倫理說的根本，有人雖主張此與仁是為了仁本身的仁，這種以理性為根本的嚴肅主義相同，但我相信孔子之說並非如此極端的主義，而具有快樂、幸福、悅樂等，與其說是用艱難以達的，不如說是以安樂實行為最上的。⁷¹

最後批判朱熹和荻生徂徠各有偏差，而認為伊藤維禎（仁齋，1627-1705）說最為妥當。此外，當時學者熱烈討論一個問題，即倫理的標準應以活動為本？還是該以快樂為本？關於此，蟹江認為孔子之說是調和融合兩者的，不過其說不太精確，沒有作為學說的價值，而視孔子為最穩健的「實行家」。

如上所述，《日本倫理彙編》共十卷，匯集了德川時代日本學者共三十六人的著作，雖在名義上是與井上哲次郎共著，但亦是探討蟹江的學術發展時的重要材料。井上哲次郎在明治三十四年一月三十日所識的〈敘〉云：

即使舶來的道德主義適於我國，也難以直接扶植於我國，必須與從來的道德主義調和為一，始能奏其功；從來的道德主義，因為時勢一變，故就照原樣已毫無活氣，必須與舶來的道德主義調和為一，始能發揮作用。要之，應打東西兩洋的道德主義為一塊，而將其為今後道德主義的基礎，決不再容置疑。然而，今日購求西洋的倫理書類不必困難，購求日本的倫理書類反而不容易。世之有志於德育者竊以遺憾。以是，余最近與文學士蟹江義丸氏將日本的倫理書類依各學派分類之，以陸續發行，而欲以之為補充教育界的缺陷之一端。⁷²

⁷¹ 蟹江義丸：〈孔夫子の仁〉，頁7。原文：「仁と云ふ徳が孔子の倫理説の根本であるとすれば、仁は仁自身の爲めに仁なりといふ如く、理性を以て根本とする嚴肅主義と同じと論ずるものあるも、余は孔子の説は決してかゝる極端なる主義ではなく、快樂、幸福、悅樂と云ふ事が具つて、苦しみ勉めて達するものよりも所謂安んじて樂み行ふを以て最上となせりと信ずる。」

⁷² 井上哲次郎：〈日本倫理彙編敘〉，《日本倫理彙編——陽明學派の部（上）》，卷之一，頁3。原文：「假令ひ我れに適切なりとするも、舶來の道德主義は直に此に扶植すること難し、必

此書匯集德川時代日本學者共三十六人的著作，其目錄如下：

陽明學之部		
卷之一	1. 中江原（藤樹，1608-1648）	《翁問答》五卷 《藤樹遺稿》二卷 《藤樹先生書翰雜著》一卷 《藤樹先生學術定論》一卷
	2. 熊澤伯繼（蕃山，1619-1691）	《集義和書》十六卷
卷之二	熊澤伯繼	《集義外書》十六卷
	3. 三重真亮（松菴，生卒年未詳）	《王學名義》二卷
	4. 三輪希賢（執齋，1669-1744）	《日用心法》一卷 《四言教講義》一卷 《雜著》四卷
	5. 中根若思（東里，1694-1765）	《東里遺稿》一卷 《東里外集》一卷
卷之三	6. 佐藤担（一齋，1772-1859）	《言四錄》四卷
	7. 大鹽後素（中齋，1793-1837）	《古本大學刮目》七卷 《儒門空虛聚語》三卷 《增補孝經彙註》三卷
古學派之部		
卷之四	8. 山鹿義矩（素行，1622-1685）	《聖教要錄》二卷 《山鹿語錄》四十三卷 （抄十二卷） 《武教小學》一卷 《配所殘筆》一卷
卷之五	9. 伊藤維禎	《語孟字義》二卷 《童子問》三卷 《仁齋日札》一卷
	10. 伊藤長胤（東涯，1670-1736）	《學問關鍵》一卷

「ず從來の道德主義と調和合一して、始めて其功を奏すべきなり、從來の道德主義は時勢一變せるが爲めに、最早其儘にては何等の活氣も無し、必ず舶來の道德主義と調和合一して始めて用を爲すべきなり、之れを要するに、東西兩洋の道德主義を打ちて一塊となし、以て今後の道德主義の根柢をなすべきこと、決して復た疑ひを容るべからざるなり、然るに今日にありては西洋の倫理書類を購求すること、必ずしも困難ならずと雖も、日本の倫理書類を購求すること反つて容易ならず、世の德育に志あるもの竊に以て遺憾となす、是を以て、余頃ろ文學士蟹江義丸氏と日本の倫理書類を各學派に従ひて之れを分類し、以て陸續發行し、聊か教育界の缺陷を充たすの一端となさんと欲す。」

		《天命或問》一卷 《復性辨》一卷 《古今學變》三卷 《訓幼字義》八卷
卷之六	11. 荻生雙松	《辨道》一卷 《辨名》一卷 《學制》一卷 《答問書》三卷
	12. 太宰純	《辯道書》一卷 《聖學問答》二卷 《六經略說》一卷
	13. 山縣孝孺（周南，1687-1752）	《爲學初問》二卷
朱子學派之部		
卷之七	14. 藤原肅（惺窩，1561-1619）	《惺窩文集抄錄》一卷 《千代もと草》一卷
	15. 中村之欽（惕齋，1629-1702）	《講學筆記》三卷
	16. 室直清（鳩巢，1658-1734）	《駿臺雜話》五卷
	17. 雨森俊良（芳洲，1668-1755）	《橘窓茶話》三卷
	18. 山崎嘉（闇齋，1619-1682）	《關異》一卷 《經名考》一卷 《仁說問答》一卷
		19. 佐藤直方（1650-1719）
	20. 淺見安正（綱齋，1652-1712）	《聖學圖講義》一卷 《六經編考》一卷
	21. 三宅重固（尚齋，1662-1741）	《默識錄》四卷
	22. 山縣昌貞（大貳，1725-1767）	《柳子新論》一卷
	卷之八	23. 貝原篤信（益軒，1630-1714）
24. 尾藤孝肇（二洲，1745-1814）		
25. 賴惟柔（杏坪，1756-1834）		《原古編》六卷
折衷學派之部		
卷之九	26. 細井德民（平洲，1728-1801）	《嚶鳴館遺草》六卷
	27. 片山世璠（兼山，1730-1782）	《山子垂統前篇》三卷 《山子垂統後篇》三卷
		28. 井上立元（金峨，1732-1784）

		《匡正錄》一卷
	29. 太田元貞（錦城，1765-1825）	《疑問錄》二卷 《仁說三書》三卷
獨立學派之部		
卷之十	30. 三浦晉（梅園，1723-1789）	《贅語》十四卷 （六卷抄錄） 《敢語》一卷 《寓意》一卷
	31. 帆足萬里（1778-1852）	《入學新論》一卷
	三浦晉	《梅園叢書》三卷 《梅園拾葉》三卷
	32. 二宮尊德（1787-1856）	《報德外集》二卷 《二宮先生語錄》四卷
老莊學派之部		
卷之十	33. 盧草拙（1671-1729）	《吟嚙錄》一卷
	34. 有木吉（雲山，生卒年未詳）	《道學正要》一卷
	35. 阿部玄達（漏齋，生卒年未詳）	《鷹起子》一卷
	36. 廣瀨建（淡窗，1782-1856）	《折玄》一卷 《義府》一卷

蟹江在幼時所受的漢文教育之基礎上，透過《日本倫理彙編》的編輯，更深吸收了德川儒學的成果，故伊藤維禎、荻生雙松、安井衡（息軒，1799-1876）等之名屢見於蟹江其他論著之中。就此點而言，《日本倫理彙編》可謂也是蟹江1900年代的漢學研究之重要來源。蟹江亦欲出版《續倫理彙編》十冊，但因為發病，遂為罷論。

關於《日本倫理彙編》，蟹江另有〈日本倫理學史研究の順序〉。⁷³ 他認為，日本的「朱子學派」與「陽明學派」雖在德川時代的影響力頗大，但只不過是祖述中國儒家的學說；與此不同，「古學派」批判從前的學說，對思想界的貢獻最大；「折衷派」探討訓詁相關的問題，雖對思想方面的貢獻不多，但折衷朱子學、陽明學和古學，其所論較為穩健；「獨立派」則不滿於從前的儒教學說，提出獨特的見解，最富有研究的精神，與維新以後的日本思想界密切相關；「老莊派」則與儒教的唯理的傾向不同，而發揮思索的、神秘的傾向。並且，蟹江逐一舉出各學派的重要著作，可窺知蟹江對德川倫理思想的見解，值得參考。

蟹江談德川時代的儒學思想，也有〈德川時代に於ける自由研究の精神〉

⁷³ 蟹江義丸：〈日本倫理學史研究の順序〉，收於《倫理叢話》，頁145-155。

一篇。⁷⁴ 這篇是從「自由研究」的角度，針對德川時代的儒學加以評述，仍認為「朱子學派」與「陽明學派」都受朱熹《小學》、《近思錄》、《朱子語類》或明王陽明（1472-1529）《傳習錄》學術的約束，幾未有自由的研究；「古學派」，雖一方面批判朱熹與王陽明，但另一方面仍尊崇孔子或《論語》，也未到達自由研究的境界。那麼，純粹的自由研究始於何人？在此點，蟹江針對三浦晉、帆足萬里、二宮尊德及土井有恪（鰲牙，1817-1880）等人加以注目，尤其蟹江高度評價三浦的研究超出孔子的世界，而以自然的世界為基礎，而最後說：「今後我國尚不可懈地輸入外國的思想，與此同時，我們務必繼承梅園諸氏的遺志，而發揮日本固有的哲學倫理學。」⁷⁵

但由上述可知，他對東方哲學或倫理學的研究成果相當豐碩。佐藤將之教授指出，蟹江《荀子》研究為明治時代日本知識份子消化西方學術並且將之應用於《荀子》研究功夫上的里程碑。筆者認為，不僅《荀子》研究，蟹江對其他東方倫理學研究亦然。值得關注的是，首先，蟹江相當肯定不偏不黨的態度而嫌棄極端的見解、主義。這種論述看似未見於最早期的〈上代儒教の根本的思想の變遷〉中，因此可推測是始於接觸德國哲學之後。其次，蟹江頗重清朝考證學的成果，可能是因為不認同空虛的言論之故。最後，至於蟹江對儒教的態度，他本人明確表示，並非以儒教為標準取捨其他學說，而是立足於自己的學說選擇儒教的長處，故高度評價德川儒學中「獨立學派」的學問，也值得關注。

3. 當代哲學及倫理學方面

蟹江義丸亦有思考當代問題的成果：如〈我邦に於ける過去及び現在の理想〉、⁷⁶ 〈我邦に於ける現在及び將來の理想〉、⁷⁷ 〈徳の分類につきて〉、⁷⁸ 〈勇猛心〉、⁷⁹ 〈人生の危機〉⁸⁰ 以及〈道學先生とは何ぞや〉⁸¹ 等。對蟹江而言，自己身處的時代為：「維新以來長足進步的物質文明逐漸釀造其弊害，倫理問題乃勃然興起」⁸² 的時代，可見蟹江感到明治維新以來偏重物質文明的侷限，尤

⁷⁴ 蟹江義丸：〈德川時代に於ける自由研究の精神〉，收於《倫理叢話》，頁 121-144。

⁷⁵ 蟹江義丸：〈德川時代に於ける自由研究の精神〉，《倫理叢話》，頁 144。原文：「今後尚ほ我邦は外國の思想を輸入することを懶つてはならぬが、夫と同時に我々は梅園諸氏の遺志を繼紹して日本固有の哲學倫理學を發揮することを勉めなければならぬ。」

⁷⁶ 蟹江義丸：〈我邦に於ける過去及び現在の理想〉，收於《倫理叢話》，頁 27-66。

⁷⁷ 蟹江義丸：〈我邦に於ける現在及び將來の理想〉，收於《倫理叢話》，頁 67-84。

⁷⁸ 蟹江義丸：〈徳の分類につきて〉，《教育學術界》第 1 卷第 6 號（1899 年 11 月），頁 21-25，後收入教育學術研究會（編）：《教育者の修養》（東京：同文館，1904 年 1 月），頁 81-95。

⁷⁹ 蟹江義丸：〈勇猛心〉，《丁酉倫理會講演集》第 3 輯（年月未詳），頁 1-14。

⁸⁰ 蟹江義丸：〈人生の危機〉，《丁酉倫理會講演集》第 7 輯（1901 年 6 月），頁 1-18，後收於《倫理叢話》，頁 102-120。

⁸¹ 蟹江義丸：〈道學先生とは何ぞや〉，《丁酉倫理會講演集》第 11 輯（1903 年 2 月），頁 47-62，後收於《倫理叢話》，頁 85-101。

⁸² 引自《倫理叢話・序》。原文：「維新以來長足の進歩をなせる物質的文明漸く其弊害を醸成し、倫理問題勃然として興起し來れり。」

其他認為其對倫理方面頗有影響。

首先，〈我邦に於ける過去及び現在の理想〉與〈我邦に於ける現在及び將來の理想〉為姊妹篇，均探討「道德的理想」。前者討論自王朝（藤原）時代至幕府時代的「理想」之變遷，認為理想在王朝時代是以「人情」為主，但到了幕府時代，則變成以由「謝意」與「義俠心」而成的「義理」與為主。在蟹江的眼中，「義理」雖生於「人情」，但互相衝突。蟹江身處於嚴肅主義（偏頗的道德意識）與快樂主義（放逸無慘的風俗）盛行的當時，主張調和「人情」與「義理」之必要，於此果然也對馮特、保爾森與格林的諸說給予高度評價。那麼，該如何調和「人情」與「義理」呢？後者則是討論這個問題的。蟹江首先攻擊以「人情」為主的「保守的理想」與以「義理」為主的「急進的理想」，而推動調和兩者的「進步的理想」。其次，蟹江主張作為「國民」的一個人必須擁有「自活能力」或「職業」，其時「勤勉」和「節儉」就是最重要的德目，另認為日本國民在「智」、「情」、「意」各方面需要發達。最後，他論述今後的道德必是兼及自己和他人的，而不可僅論對個人的方面，也應涉及對社會的方面，甚至更談到對人類的道德。

其次，〈徳の分類につきて〉則從倫理學的立場而針對「德」加以分類。蟹江認為，倫理學是以心理學與社會學為基礎。從心理學而言，德可以分為「知的德」、「情的德」及「意的德」，但三者並非各自獨立存在，而是一德的三個面向；從社會學而言，德也可以分為「對自己的德」、「對別人的德」及「對社會的德」三種。依此，蟹江分類「德」有如下九種：

		心理學		
		知的德	情的德	意的德
社會學	對自己的德	對自己之知的德	對自己之情的德	對自己之意的德
	對別人的德	對別人之知的德	對別人之情的德	對別人之意的德
	對社會的德	對社會之知的德	對社會之情的德	對社會之意的德

蟹江在知、情、意三種之中特別重視情的作用。他並認為，在實踐上對自己的德是人生而具有的，所以不用特別鼓勵，反之，對別人和對社會的德應多倡導。因此，蟹江在「德」的九類中最重視「對別人之情的德」與「對社會之情的德」，認為是相等於孔子之「仁」、釋迦之「慈悲」以及基督之「愛」。在此篇中，蟹江關注《論語》與《中庸》中的「智、仁、勇」三德和「中庸」，而云：「要之，若將中庸或中和之德與智、仁、勇之三德合為一，則大略與我的分類法一致。」⁸³ 值得留意。

次之，〈勇猛心〉則敘述三種「勇猛心」，即依體力的勇猛心；依智力的勇猛心；依道德的勇猛心，而以釋迦、基督、孔子、孟子的「浩然之氣」為例，

⁸³ 引自《教育者の修養》，頁91。原文：「要するに中庸若くは中和の徳と智仁勇の三徳とを合すれば私の分類法と粗ぼ一致するのである。」

說明依道德的勇猛心就是最重要的，並批判當時所流行的學生私鬥。

另在〈人生の危機〉中，蟹江則論述「精神上的厄運年齡」，而因為智、情、意的作用激烈變化、發展「過度」，所以他認為從依賴至獨立狀態的青年時期最為危險。蟹江並指出，所有人的智、情、意均受自己的人世觀與世界觀的影響，所以保持自己的人世觀與世界觀就是為了脫離人生危機的關鍵；「懷疑主義」與「失戀」是容易破壞人世觀與世界觀的兩大原因，此僅依宗教或哲學，始能想開。

接著，〈道學先生とは何ぞや〉一篇，首先整理「道學」一詞的歷史演變，而承認「道學」本指程朱學，但當時流行的「道學先生」的「道學」並非此意義。於是，他分析「道學先生」之當代意義為八種：第一，研究或倡導道德觀念的人；第二，反快樂主義而採嚴肅、禁欲主義的人；第三，固執形式而忽略其精神的人；第四，一心鑽研學問的人，即學究之徒；第五，消極、脫俗主義的人；第六，偽善者；第七，無趣味者；第八，不採本能主義者。蟹江最後針對各意義一一加以批評，僅肯定第一和第四，卻否認其他涵義的「道學先生」。

蟹江著還有〈倫理修養運動に關する希望〉、⁸⁴〈禮法に就て〉、⁸⁵〈理想の發展につきて（義理と人情）〉、⁸⁶〈學窗餘談〉⁸⁷ 以及〈夏季講習會につきて〉⁸⁸ 等。明治三十四年（1901）六月二十一日，伊庭想太郎（1851-1907）刺殺前逋信大臣星亨（1850-1901）後，蟹江撰寫〈伊庭想太郎氏に對する道德的判斷〉一文⁸⁹；第一高等學校學生藤村操（1886-1903）在明治三十六年（1903）五月二十二日自殺後，不少知識分子談論藤村之死，蟹江也發表〈藤村操の死について〉一篇。⁹⁰ 此外，〈「夕霧阿波の鳴渡」に就て〉⁹¹ 則是以近松門左衛門（1653-1724）的同名淨瑠璃為主題的。這段所舉的論著，都是從倫理學的觀點而探討社會問題的。

如此，蟹江義丸論當代哲學或倫理學問題，仍是以「進步的」、「中庸」為目標，致力調整「人情」與「義理」、「急進」與「保守」等極端的立場。他另重視快樂主義、本能主義、精神而批判嚴肅主義、禁欲主義、形式等，並他的

⁸⁴ 蟹江義丸：〈倫理修養運動に關する希望〉，《丁酉倫理會講演集》卷號未詳（1899年10月），頁碼未詳。

⁸⁵ 蟹江義丸：〈禮法に就て〉，《倫理界》第2號（1901年3月），頁35-40。

⁸⁶ 蟹江義丸：〈理想の發展につきて（義理と人情）〉，《教育學術界》第4卷第3號（1902年1月），頁5-13（未完）。

⁸⁷ 蟹江義丸：〈學窗餘談〉，《教育學術界》第8卷第5號（1904年1月），頁39-42。

⁸⁸ 蟹江義丸：〈夏季講習會につきて〉，《教育實驗界》第12卷第6號（1903年9月），頁43-47。

⁸⁹ 蟹江義丸：〈伊庭想太郎氏に對する道德的判斷〉，《丁酉倫理會倫理講演集》第12輯（1903年4月），頁1-30，後收於《倫理叢話》，頁1-26。據深作安文，蟹江聽到伊庭暗殺星亨的新聞，即非常歡喜，因為對蟹江而言，星是受賄缺德的政治家。此外，蟹江相當支持日俄戰爭的開戰，可見蟹江有「國士」的一面。請參深作安文：〈故蟹江義丸博士を偲ぶ〉，《思想と日本》（東京：明治圖書，1934年2月），頁489-493。

⁹⁰ 蟹江義丸：〈藤村操の死について〉，《新佛教》第4卷第7號（1903年7月），頁554-557。

⁹¹ 蟹江義丸：〈「夕霧阿波の鳴渡」に就て〉，《兵庫縣教育會報》第167號（1903年8月），頁28-33。

倫理學以心理學與社會學為基礎，亦與上文所述有所共同。

三、蟹江義丸《孔子研究》的內容

如上所述，蟹江義丸《孔子研究》本是在明治三十六年（1903）七月繳交東京帝國大學大學院的博士論文，蟹江沒後的翌年七月由金港堂出版，可謂是蟹江最後的遺著。⁹² 蟹江本人在明治三十七年一月二十九日撰寫〈序〉，云：「本書係本人在研究所研究的成果。孔子研究，固非盡之，其取之不盡，越穿越獲，如礦山然。然本人近日為病魔所侵擾，沈淪於研究暫不得不廢的悲境。由此，雖不完全，但付梓本書，請世人批評，期望他日獲得機會改訂。」⁹³ 可見蟹江本人也稍不滿於此書的內容，若後有改版的機會，即欲以〈孔子的時代〉、〈孔子の子孫〉與〈孔子の門人〉三章加之，但在昭和二年（1927）由京文社改版《孔子研究》時，蟹江已不在世。

蟹江《孔子研究》主要由兩篇而成：第一篇為〈孔子の事蹟〉，第二篇則為〈孔子の學說〉，此點在《孔子研究》架構上的特色。另在書後附錄〈論語の解題〉和〈孔子關係書類〉，尤其〈孔子關係書類〉分別有（一）中國古書而可為孔子研究的材料；（二）從古書中蒐集與孔子相關的言論；（三）敘述孔子的事蹟；（四）敘述孔子的學說；（五）《論語》註釋書；（六）由西方人之手而成的孔子關係書類，著錄了 325 種，雖非親自過目全書，但不僅包括中、日與孔子研究相關的重要論述，亦收錄了西方哲學家的著作：例如格奧爾格·威廉·弗里德里希·黑格爾（Georg Wilhelm Friedrich Hegel, 1770-1831）、阿圖爾·叔本華（Arthur Schopenhauer, 1788-1860）、約翰·亨利希·普拉斯（Johann Heinrich Plath, 1802-1874）、威廉·碩特（Wilhelm Schott, 1802-1889）、格奧爾格·馮·得·嘎伯冷茲（Georg von der Gabelentz, 1840-1893）、馬丁·豪克（Martin Haug, 1827-1876）、理雅克（詹姆斯·萊格，James Legge, 1815-1897）、羅伯·道格拉斯（Robert K. Douglas, 1838-1913）等的孔子論。

⁹² 關於蟹江《孔子研究》的內容，另可參 K1 生：〈蟹江博士の「孔子研究」再版〉，《哲學雜誌》第 19 卷第 213 號（1904 年 11 月），頁 87-91。另，山下龍二有〈明治の孔子論〉，《新しい漢文教育》第 19 號（1994 年 10 月），頁 12-22，後收於《儒教と日本》（東京：研文社，2001 年 9 月），頁 47-71。山下在此文中針對蟹江《孔子研究》、山路愛山《孔子論》、西脇玉峯《世界三聖傳 孔子》以及宇野哲人《孔子教》（另收入《儒教と日本》後，附論遠藤隆吉《孔子傳》），立「三聖人」、「資料」、「政治、倫理」、「對天的信仰」、「徂徠」、「禮樂」、「軍備」、「宋明學」等項目，討論日本明治期孔子論的特色。

⁹³ 蟹江義丸：〈序〉，《孔子研究（改版）》，頁 1。原文：「本書は余が大學院に在りて研究せし成果なり。孔子の研究固より之に盡きたるにあらず。否其盡きざること、従つて穿てば従つて得る礦山の如く然り。然るに余頃者病魔に侵され、姑く研究を廢せざるを得ざるの悲境に沈淪せり。依りて不完全ながら本書を上梓して世の批評を請ひ、他日機を得て改訂せんことを期す。」

(一)〈孔子的事蹟〉

首先，〈孔子的事蹟〉分別有二十章，目錄如下：

- 第一章 孔子的祖先
- 第二章 孔子的生誕及幼時
- 第三章 孔子的青年時代
- 第四章 孔子遊周
- 第五章 孔子赴齊
- 第六章 孔子爲魯所聘用
- 第七章 孔子在衛
- 第八章 孔子周遊於天下
- 第九章 孔子自衛還魯
- 第十章 孔子慨嘆時勢
- 第十一章 孔子與隱者
- 第十二章 孔子的晚年（其一）：魯的國老
- 第十三章 孔子的晚年（其二）：述刪
- 第十四章 孔子的終焉
- 第十五章 孔子的性格（其一）：衣食住
- 第十六章 孔子的性格（其二）：舉動
- 第十七章 孔子的性格（其三）：知的生活
- 第十八章 孔子的性格（其四）：情的生活
- 第十九章 孔子的性格（其五）：意的生活
- 第二十章 孔子的性格（其六）：圓滿與脫俗

由題目可知，也可以分爲兩部分：自第一章至第十四章論述孔子的生平；自第十五章至第二十章則描述孔子的性格，可以指出幾點特色：首先，蟹江探討孔子生平時，未完全對《史記·孔子世家》的敘述置信，⁹⁴ 而是以《論語》爲基礎，另一方面批判地參考、利用其他書籍：例如《左傳》、《公羊傳》、《穀梁傳》、《世本》、《國語》等無庸贅言，亦引用《繫辭傳》、《禮記》諸篇（含《中庸》與《大學》）、《孟子》、《墨子》、《荀子》、《韓非子》、《呂氏春秋》、《晏子春秋》、《孔子家語》、《新語》、《韓詩外傳》、《春秋演孔圖》、《說苑》及《桓譚新論》等與孔子相關的記載。尤其是蟹江注重《繫辭傳》，北宋歐陽脩（1007-1072）、伊藤長胤（東涯，1670-1736）等皆主張「十翼」非孔子所著，蟹江亦

⁹⁴ 蟹江義丸論《論語·述而》「子曰：『加我數年，五十以學《易》，可以無大過矣』」而云：「朱子云：『是時孔子年已幾七十矣』，是依《史記》的描述，但是，《史記》並非如此可信賴之書（朱子が『是時孔子年已幾七十矣』といへるは史記によれるものなれど、史記は然かく信賴すべき書にあらず）。」《孔子研究（改版）》，頁212。

同意歐陽、伊藤說，但他另一方面認為《繫辭傳》是包含孔子晚年的思想。

其次，蟹江廣泛引用中、日、歐美的註釋書、研究書，古註、新註不待言，既包括清朝考證學的成果，如毛奇齡（1623-1716）、閻若璩（1636-1704）、江永（1681-1762）、翟灝（生年未詳-1788）、崔述（1740-1816）與狄子奇（生卒年未詳）等的見解，亦參考伊藤維禎、荻生雙松、三浦晉、角田簡（九華，1784-1856）、太田保（方齋，生卒年未詳）、安井衡等日本漢學家及理雅克、道格拉斯等歐美學者的論述，可見蟹江對學術的用心用意。因此，貝塚茂樹《孔子》卷末〈參考文獻〉指出：

蟹江義丸博士的《孔子研究》第一篇〈孔子的事蹟〉，崔述的成果不待言，也吸收了和漢學者的這種研究（筆者注：指對《史記·孔子世家》的批判研究），值得參考。⁹⁵

次之，蟹江雖參考許多書籍，但並未盲目地偏重某一立場，而一一列舉每個學說，並列相較之後，導出最為合理、穩健的結論，避免獨斷。例如《論語·憲問》有：「子曰：『賢者避世，其次避地，其次避色，其次避言。』子曰：『作者七人。』」關於「七人」，東漢包咸（前7-後65）為長沮、桀溺、丈人、石門、荷蕢、儀封人與楚狂接輿；魏王弼（226-249）為伯夷、叔齊、虞仲、夷逸、朱張、柳下惠和少連；東漢鄭玄（127-200）另云：「伯夷、叔齊、虞仲，避世者；荷蕢、長沮、桀溺，避地者；柳下惠、少連，避色者；荷蕢、楚狂接輿，避言者也。七當為十，字之誤也。」但蟹江則以南宋李侗（1093-1163）「不可知其誰何，必求齊人以實，則鑿矣」為穩當。⁹⁶ 另外，《論語·陽貨》曰：「公山弗擾以費畔，召，子欲往。子路不說，曰：『末之也已，何必公山氏之之也。』」子曰：『夫召我者而豈徒哉？如有用我者，吾其為東周乎？』」針對此章，諸說紛紛，可分為兩種說法：即視其為事實的「肯定說」與為非事實的「否定說」。代表「否定說」的學者有清趙翼（1727-1812）與崔述，其理由有三：（一）不合《左傳》；（二）不合孔子的品性重大義名分；（三）《論語》各章未必盡然確實。然而，關於第一點，蟹江認為《左傳》僅是不載而已，以安井衡：「《左傳》不載者，不狃陪臣，而事未至亂也」為妥當；關於第二點，蟹江從一位近代學者的觀點懷疑孔子毫無缺點；對於第三點，他認為論據不足。⁹⁷ 可見蟹江雖高度評價清朝考證學的成果，但未必給予絕對的評價。除此之外，多處可見以「獨斷」批判先人之說，甚至有時也包括蟹江相當欣賞的三浦晉，而蟹江多參考崔述的見解，不過他說：「崔述的考證大概正確，但並非無缺

⁹⁵ 貝塚茂樹：《孔子》，頁206；《貝塚茂樹著作集》，第9卷，頁138。原文：「蟹江義丸博士の《孔子研究》の第一篇〈孔子的事蹟〉には、崔述はいうに及ばず、和漢の學者のこの種の研究をよくとり入れているから、これについて見られたい。」

⁹⁶ 蟹江義丸：《孔子研究（改版）》，頁165-166。

⁹⁷ 蟹江義丸：《孔子研究（改版）》，頁77-87。

點」，作為其缺點舉出「經書崇拜癖」與「事實抹殺癖」。⁹⁸ 這種態度可能與蟹江不認同極端的學術風格有關。

以上三點都屬於蟹江《孔子研究》在處理資料上的特色，山路彌吉（愛山，1865-1917）《孔子論》就此加以批評：

觀看近時書生所論孔子，大抵未仔細考量該古書可以信用到如何程度，總是視為有同樣價值的文獻，預先依《史記·孔子世家》略論孔子的年譜，而後剪下《左氏》、《穀梁》、《論語》、《孟子》、《大戴禮》等古書的記事付之，並且討論昔人對這種拼湊的文章之註釋，認為如此即具備孔子的傳記。（如蟹江氏所著，即此一例。）余斷言，如此書籍製造術決非達到真實的孔子之方法。⁹⁹

可見山路指出蟹江《孔子研究》的材料問題。山路《孔子論·材料論》中針對《中庸》、《禮記》、《大學》、《左傳》、《孟子》、《易》、《尚書》諸書加以詳細的批評，認為這些文獻在論述孔子生平時不可置信。但蟹江並非隨意剪貼古書，創造出新的孔子意象，而是以合理、穩健的態度判斷其是非，值得留意。

除上述之外，蟹江對孔子生平的論述有三個特色：第一，蟹江將從歷史研究的觀點解構孔子的聖性。他在書中屢次提到：「以往的儒家擔憂汗瀆孔子之德，因此以許多方法辯疏之（筆者注：「之」指《史記·孔子世家》所言「紇與顏氏女野合」）、¹⁰⁰ 「以往的儒者多有過大估計孔子的功績」¹⁰¹ 等，連蟹江高度欣賞的角田簡也有時為他所批評，其言云：「其為出於儒者崇拜孔子癖的謬見，並非事實。」¹⁰² 如上所述，針對《論語·陽貨》之句，因為不合孔子的品性注重大義名分，趙翼與崔述都為非事實，蟹江則否定趙、崔之說而云：

此事是否符合孔子的品性？積極論者與消極論者的論述均成立於孔子的品性毫無缺點此一假設之上。然而，此假設雖相當有效於崇拜孔子，但

⁹⁸ 蟹江義丸：《孔子研究（改版）》，頁 8-9。

⁹⁹ 山路愛山：《孔子論》（東京：民友社，1905 年 2 月），頁 69-70。原文：「近時書生の孔子を論ずるものを見るに大抵古書の如何なる程度まで信用すべき乎を仔細に商量せず。總て同一の價值あるもの、如く見做し、預じめ史記の世家に依つて畧ぼ孔子の年譜を考へ、而して之に左氏、穀梁、論語、孟子、大戴禮等の古書を切り抜きて貼付し、併せて此切抜きの文章に對する昔人の註釋を論じ。此の如くにして孔子の傳記具はれりと云ふもの、如し。（蟹江氏の著の如き、即ち此一例なり。）余は斷言す此の如き書籍製造術は決して真實の孔子に達し得べき道に非るなり。」（旁點：山路）

¹⁰⁰ 蟹江義丸：《孔子研究（改版）》，頁 11。原文：「從來の儒家其孔子の徳を汚すを憂ひて百方之を辯疏せんとす。」

¹⁰¹ 蟹江義丸：《孔子研究（改版）》，頁 102。原文：「從來の儒者中孔子の功績を過大視するもの多し。」

¹⁰² 蟹江義丸：《孔子研究（改版）》，頁 109。原文：「儒者の孔子崇拜癖に本づく謬見にして事實を得たる説にあらず。」

對應採批評態度的學者毫無價值。¹⁰³

因為如此，後文中批評「三年喪」云：「如此制度，仍可用於社會組織尚簡單的時代，但是，當社會組織逐漸變為複雜時，其對人間活動帶來很大的障礙，甚至完全不能實行。（中略）然世之儒者墨守孔子之意見，不知改正之，其愚也不可及也。」¹⁰⁴ 蟹江甚至對孔子未採宰我將三年喪短縮為期喪感到「千載的遺憾」，並表示贊成墨子薄葬論。蟹江亦不同意孔子排擊法治主義，謂：

自周室紀綱之廢弛以來，社會的發展已不許道德與法律接合為一。當是時，孔子依然固執德治主義，排斥法治主義。（中略）在此點，本人不得不惜孔子保守的傾向。更何況此保守的傾向，後為儒教的一根本思想，釀造弊害不少。¹⁰⁵

孔子所身處的春秋時代，實當世運自禮樂時代推移法律時代的過渡期。然孔子反抗如此時勢，始終主張禮樂全能說。在此點，本人深為孔子不得不惜。爾後，禮樂全能說成為儒教的一定說，然社會反而歡迎申、商、韓非諸子的刑名說，秦始皇最後統一中國。漢以後，禮樂幾乎變成了有名無實，謀圖復興之舉，莫不以失敗而告結束。此確然是儒者以迂遠被看待的原因之一。¹⁰⁶

另外，蟹江提到孔子的戰爭觀，觀察中國歷史而認為，在儒教主義的時代，軍備缺陷，大概受外國所侵略，因此也云：「孔子比較不重軍備，不可謂無其弊。」¹⁰⁷ 由此可見，就以「批評態度」的近代學者蟹江而言，孔子也有了不

¹⁰³ 蟹江義丸：《孔子研究（改版）》，頁 87。原文：「かく此事の孔子の品性に符號するや否やに就きて、積極論者も消極論者も共に孔子の品性に微塵も缺點なしとの假定の上に成立す。然れども此假定は一も二もなく孔子を崇拜するものには有効なるべきも、批評的態度を取れる學者には毫も價值あることなし。」

¹⁰⁴ 蟹江義丸：《孔子研究（改版）》，頁 357-358。原文：「かくの如き制度は、社会組織の尚簡單なりし時代にありては兎に角、其漸く複雑に赴くや、其活動に非常なる障礙を及ぼし、遂には到底實行すること能はざるに至る。（中略）然るに世々の儒者、孔子の意見を墨守して、之を改正することを知らず、其愚や到底及ぶべからざるなり。」

¹⁰⁵ 蟹江義丸：《孔子研究（改版）》，頁 391。原文：「周室の紀綱廢弛せしより以來、社會の發展は最早道德と法律との合一を許さず。是時に當りて、孔子依然として德治主義に固執して法治主義を排斥す。（中略）此點に於て余は孔子の保守的傾向を惜しまざるを得ず。況んや此保守的傾向は儒教の一根本思想となりて弊害を醸し、こと尠少ならざるをや。」

¹⁰⁶ 蟹江義丸：《孔子研究（改版）》，頁 399。原文：「孔子が生存せし春秋時代は、實に世運の禮樂時代より法律時代に推移する過渡に當れり。然るに孔子はかゝる時勢の大勢に反抗して、飽くまでも禮樂全能説を主張す。此點に於て吾人は深く孔子の爲めに惜しまざるを得ず。爾來禮樂全能説は儒教の一定説となれり。然るに社會は反りて申商韓非諸子の刑名説を歡迎して、遂に秦の始皇の支那統一となれり。漢以後禮樂は殆んど空名となりて、之が復興を謀れる舉失敗に終らざるはなし。儒者が迂遠を以て目せらる、一原因は確に此にありて存す。」

¹⁰⁷ 蟹江義丸：《孔子研究（改版）》，頁 403。原文：「孔子が比較的軍備を重んぜざりしは、

缺點，已不再是「聖人」。因為如此，孔子的思想也有所變遷，蟹江認為，孔子晚年歸魯後，孔子的思想由以政治道德為主發展為以哲學宗教為重（詳後述）。

第二，由「知」、「情」與「意」三個面向而分析孔子的生活。首先，關於孔子的「知的生活」，蟹江由經驗主義的立場，論證孔子好「學」的一面，反對後世學者視孔子為「生知」的聖人。其次，他論孔子的「情的生活」，強調孔子富有慈愛心、謙讓的美德、美的感情及宗教的感情。最後，有關孔子的「意的生活」，蟹江以夾谷之會、圖謀破壞三都為例，論述孔子意志之強大。如上所述，蟹江已在〈我邦に於ける過去及び現在の理想〉與〈我邦に於ける現在及び將來の理想〉中主張，當時日本國民在「智」、「情」、「意」各方面需要發達，也在〈徳の分類につきて〉中由心理學的角度而分「徳」為「知的徳」、「情的徳」及「意的徳」三種，可見《孔子研究》中的「知、情、意」三種分法在蟹江學術中的地位相當重要。

第三，蟹江另指出，孔子的性格有兩個特色：一是「圓滿而不偏僻固陋（圓滿にして偏僻固陋ならざる）」。蟹江以《論語·述而》「子溫而厲，威而不猛，恭而安」等為例，說明孔子言行與其他宗教祖師不同，皆合乎常識的。但如此特色，其實有可能與一般人相同。那麼，孔子雖不足使奇行之人驚惶，但何以可與凡俗有別？蟹江指出，因為孔子性格有另一個特色，即：「有優游自適而超世脫俗的傾向（優游自適超世脫俗の趣きあること）」，¹⁰⁸ 如《論語·述而》：「子曰：『飯疏食飲水，曲肱而枕之，樂亦在其中矣。（後略）』」等。

（二）〈孔子の學說〉

其次，第二篇〈孔子的學說〉也由共十六章而成：

- 第一章 孔子學說的淵源
- 第二章 孔子的根本思想（其一）：道
- 第三章 孔子的根本思想（其二）：一貫之道
- 第四章 孔子的根本思想（其三）：中庸
- 第五章 孔子的根本思想（其四）：禮
- 第六章 孔子的根本思想（其五）：仁
- 第七章 孔子的倫理說（其一）：義務論
- 第八章 孔子的倫理說（其二）：孝悌論
- 第九章 孔子的倫理說（其三）：君子論
- 第十章 孔子的政治說（其一）：德治論
- 第十一章 孔子的政治說（其二）：禮樂論
- 第十二章 孔子的政治說（其三）：仁政論

其の弊なしというふべからず。」

¹⁰⁸ 蟹江義丸：《孔子研究（改版）》，頁 235。

- 第十三章 孔子的教育說
- 第十四章 孔子的人性論
- 第十五章 孔子晚年的思想
- 第十六章 《繫辭傳》中的孔子之世界觀

就內容可分為七個部分：(一)論孔子學說的淵源(第一章)；(二)論孔子的根本思想(自第二章至第六章)；(三)論孔子的倫理說(自第七章至第九章)；(四)論孔子的政治說(自第十章至第十二章)；(五)論孔子的教育說(第十三章)；(六)論孔子的人性論(第十四章)；(七)論孔子晚年的思想(第十五章與第十六章)。

首先，蟹江論孔子學說的淵源，依「祖述堯舜，憲章文武」(《禮記·中庸》)而認為：「孔子是紹述堯、舜、禹、湯、文、武、周公的事業，大成中國固有的教學。」¹⁰⁹ 孔子雖將堯、舜理想化為「超人間 Uebermensch (蓋「Ü bermensch」之訛)」，以其時代為黃金時代，但是，因為堯、舜的事蹟、性格都不明，並孔子為魯人而重禮，因此蟹江認為，孔子尤其尊重制禮的周公為自己的理想、目標，盡力回覆其事業。

接著，蟹江依序探討孔子的根本思想：即「道」、「一貫之道」、「中庸」、「禮」和「仁」五種概念。眾所周知，《論語》有「予一以貫之」(《衛靈公》)與「吾道一以貫之」(《里仁》)，學者古來對此兩句的解釋相不一致。但是，因為孔子所言的「學」(即「知」)不外是政治道德，並伊藤維禎以「吾道」為「我之所道」，理雅各也為「My doctrine」，所以蟹江則認為，「一以貫之」意謂「我的政治道德上之意見有所一貫」。¹¹⁰

那麼，「道」何指？朱熹《論語集註》有兩種解釋：一，「道，則人倫日用之間，所當行者，是也。」這是以「道」為「倫理的原理 Ethische Prinzip」。二，「道者，事物當然之理。」此則為「世界原理 Welt Prinzip」。因為朱熹的哲學是由天人合一的思想而成，所以世界的原理不得不涵蓋倫理的世界。但是，就蟹江而言，孔子晚年始有哲學的思想傾向，所以蟹江不同意朱熹以《論語》中的「道」為「世界原理」的見解。另外，荻生雙松在《辨道》云：「孔子之道，先王之道也。先王之道，安天下之道也。」此是以「道」為「政治的原理」，蟹江則認為荻生過重政治的面向。對蟹江而言，「孔子所謂之道者，可謂是倫理政治的原理 Ethiko=politisches Prinzip。」¹¹¹ 並且「道」在其中含有種種社會組織及種種德目。

不過，蟹江認為，「道」並不單是種種德目、社會組織的集合

¹⁰⁹ 蟹江義丸：《孔子研究(改版)》，頁241。原文：「孔子は堯舜禹湯文武周公の事業を紹述して、支那固有の教學を大成せし人なり。」

¹¹⁰ 蟹江義丸：《孔子研究(改版)》，頁248。原文：「其の政治道德上の意見に一貫する所あるをいへるなり。」

¹¹¹ 蟹江義丸：《孔子研究(改版)》，頁252。原文：「孔子の所謂道とは、倫理政治の原理 Ethiko=politisches Prinzip と謂ふべきものなり。」

(Aggregation)，而是有組織、有系統的，所以孔子曰：「吾道一以貫之」。那麼，「一貫之道」何指？曾子曰：「夫子之道，忠恕而已。」(《論語·里仁》) 漢唐、清朝及日本諸儒都認同。但是，蟹江對此懷疑，因為他認為「忠恕」二字無法涵蓋孔子倫理政治上的整體意見。就此，蟹江近於宋儒，但他也不能同意朱熹視「一貫之道」為「理」，全祖望(1705-1755)則視為「誠」。

於是，蟹江關注的是「中庸」。「中」代表「無過不及」、「不偏倚」，自堯、舜以來為倫理政治的原理，孔子學之。那麼，孔子為何不稱「中」，而稱「中庸」？「庸」有「可常行之德」之意(何晏)，蟹江因此認為，「中庸」既代表特殊行為無過不及，亦表示作為行為淵源的性格有所一貫。換言之，孔子將「中」內面化(Verinnerlichen)，而稱為「中庸」。不過，對蟹江而言，「中庸」僅是孔子所主張的倫理政治的一原理、一貫之道的一面向而已，他乃云：「中庸僅是一貫之道的形式，並非發揮其內容的。」¹¹²

那麼，「禮」如何？如上所述，孔子推崇周公，是因為周公制禮。孔子本人面臨了所謂的禮崩樂壞，也盡心研究「禮」。蟹江將孔子的「禮」分為三種意義：(一)制度的意義；(二)儀禮的意義；(三)作法(禮節)的意義，而認為：「蓋自中國古代至孔子的時代，將所有的維持社會組織的制度、儀式、禮節等總稱為禮。」¹¹³ 他並主張，孔子的「禮」雖然從外面的意義至內面的意義之過渡期，但是，孔子仍然較重「禮」維持社會組織的作用。依《書經》，舜與皋陶以抽象的「中」為諸德的標準，孔子則代之以具體的「禮」。換言之，孔子對形式的「中」加以其內容的「禮」。不過，「禮」也是孔子之道的一面向，並非其全體，因為「禮」主要屬於外面的。

最後，蟹江討論「仁」。如上所述，他在〈孔夫子の仁〉(原題〈孔子の仁〉)中，將孔子之「仁」分為五種：(一)利澤(仁澤或恩澤)；(二)重厚(仁厚)，即與浮薄相反，代表篤實溫厚；(三)慈愛；(四)忠(敬恭)恕；(五)克己，而論述仁的原義是(三)慈愛。《孔子研究》承之，進而討論，孔子既不陷於平等的慈愛，也不偏於差別的慈愛，而主張「差等的慈愛」，此就是孔子所言「仁」的特質。在此點，蟹江對伊藤維禎所言的「慈愛之德，遠近內外，無所不至，之謂仁」(《語孟字義》)加以高度肯定。最後說：

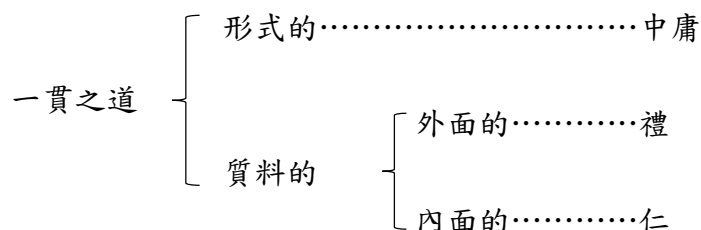
據我所考，中庸、禮、仁雖然各是孔子一貫之道的一面向，但是，單從中庸、禮、仁各一方面而見之時，並不能盡其全體。中庸是一貫之道的形式，禮和仁是其質料。而禮屬於外面的，仁則屬於內面的。¹¹⁴

¹¹² 蟹江義丸：《孔子研究(改版)》，頁274。原文：「中庸は一貫の道の形式にして、未だ其内容を發揮せるものにあらず。」

¹¹³ 蟹江義丸：《孔子研究(改版)》，頁281。原文：「蓋し支那の古代より孔子の時まで、制度、儀式、作法等凡そ社會の組織を維持する所のものを總稱して禮といひしなり。」

¹¹⁴ 蟹江義丸：《孔子研究(改版)》，頁328。原文：「余の考ふる所によれば、中庸も禮も仁も共に孔子の一貫の道の一方面なれど、單に之を中庸、禮、仁の一方面より見るときは、其の全體を盡くせるものにあらず。中庸は一貫の道の形式にして、禮と仁とは其質料なり。就中禮は外面的にして、仁は內面的なり。」

在此意義上，「禮是具體地表彰中庸，仁是將禮內面化 Verinnerlichen 的。」¹¹⁵ 此「仁」就係孔子所獨創。蟹江圖示孔子根本思想的架構如下：



蟹江已在〈曾子の學に就きて〉中指出過：「孔子的學說雖甚為多端，其核心在禮與仁。禮是外面的，仁是內面的。禮與仁相成內外表裏，而構成孔子所謂的一貫之道。」¹¹⁶ 在《孔子研究》中申論之。蟹江因此認為，孔子的思想應從「中庸」、「禮」、「仁」三個方面加以討論，這可謂是蟹江《孔子研究》最大的特色。

次之，蟹江以如上所述的孔子根本思想的架構為基礎，分別討論孔子的倫理說（義務論、孝悌論、君子論）、政治說（德治論、禮樂論、仁政論）、教育說、人性論等。蟹江云：

觀看西方倫理學史，古代學者主要研究善，中世學者主要研究德，近世學者主要研究義務。然非兼治此三者，不能說是完全的倫理說。儒教教義兼備善論、德論以及義務論。（中略）此可為儒教對東亞實踐道德多有貢獻的理由之一。¹¹⁷

於是蟹江研究，孔子建構儒教教義，建構到如何程度，並後世由何人之手，由如何程序而構成。換言之，從歷史的觀點探討孔子在儒教教義發展上的地位，這也是蟹江《孔子研究》特色之一。

例如：蟹江論義務論主要討論五倫說的歷史演變。蟹江認為，五倫說可溯源於孔子以前，因為《書經·堯典》有「五典」、「五教」之語。關於「五倫」，

¹¹⁵ 蟹江義丸：《孔子研究（改版）》，頁 330。原文：「禮は中庸を具體的に表彰せるものにして、仁は禮を内面化 Verinnerlichen せるものなればなり。」

¹¹⁶ 蟹江義丸：〈曾子の學に就きて〉，頁 877-878；〈曾子の學說〉，附錄，頁 17。原文：「孔子の學說は甚だ多端なれど其の中心點は禮と仁とにあり。禮は外面的にして、仁は内面的なり。禮と仁とは内外表裏を相成して孔子の所謂一貫の道を構成す。」此時看似蟹江未意識到「中庸」的部分。

¹¹⁷ 蟹江義丸：《孔子研究（改版）》，頁 323-324。原文：「西洋の倫理學史を徵するに、古代の學者は主として善を研究し、中世の學者は主として徳を研究し、近世の學者は主として義務を研究せり。然るに此等の三者を合せ研究するにあらずんば、完全なる倫理說といふこと能はず。儒教の教義には善論、徳論、義務論共に備われり。（中略）其東亞の實踐道德に貢獻する所多かりし一理由ともなりぬべし。」

《孟子·滕文公上》云：「父子有親，君臣有義，夫婦有別，長幼有序，朋友有信。」《左傳·文公十八年》則云：「父誼，母慈，兄友，弟勳，子孝。」因為《左傳》說只不過規定家庭道德，而且未約束夫婦關係，所以蟹江主張，《左傳》說先於《孟子》說，而視之為孔子以前的五教。另外，《國語·齊語》載管仲之言：「為君不君，為臣不臣，亂之本也。」《晉語》又錄勃鞞之語：「事君不貳，是謂臣。好惡不易，是謂君。君君臣臣，是謂明訓。」清翟灝以「明訓」為「周先王之典訓」。因此，蟹江認為，孔子參照堯舜時代的五教與周初的典訓而構成「君君，臣臣，父父，子子」（《論語·顏淵》）。而後，五倫說經子思「君臣也，父子也，夫婦也，昆弟也，朋友之交也。五者，天下之達道也」（《中庸》），遂完備於《孟子》。孝悌論與君子論的部分，雖在內容上各與舊稿〈曾子の學に就きて〉與〈孔子の所謂君子に就きて〉有所共同，不過，亦與其他論政治說、教育說、人性之處相同，皆是由歷史的觀點討論孔子在儒教教義變化上的地位，至今仍有參考價值。

從前的儒者大都認為，孔子思想無所演變而中年的思想與晚年的思想相同（Identical），蟹江卻主張孔子思想在晚年有所「發展」，¹¹⁸這也是《孔子研究》很大的特色。如上所述，就蟹江的論點而言，孔子在中年之前總是優先或看重政治與道德於宗教與哲學。不過，孔子對「天」一直以極為敬虔的態度對待。在《論語》中，「天」是宇宙的主宰者，是以聰明的智能與強大的意志來面對人類的，所以孔子信仰「天命」，蟹江認為，這是使孔子晚年到達天人合一思想的徑路。孔子又在周遊諸國時遇到隱者受到不少啟發，也是他歸魯後專心整理《詩》、《書》、禮、樂以傳道於後世的動力之一。那麼，孔子晚年的思想如何得知？孔子晚年起臥魯國時，魯哀公屢次問於孔子，其問答見於《荀子·哀公》、《禮記·哀公問》，《大戴禮》也有〈哀公問五義〉、〈哀公問於孔子〉及《孔子三朝記》（〈千乘〉、〈四代〉、〈虞戴德〉、〈誥志〉、〈小辨〉、〈用兵〉及〈少間〉）等，雖主要討論政治道德相關的問題，不過，也包括宗教哲學的意見，即是天人合一的思想。

此外，蟹江雖認同《繫辭傳》成於孔子以後的儒家之筆，卻認為其中保留孔子晚年的思想。就他而言，《繫辭傳》是以古代唯一的經驗的方法——即觀察法而蒐集宇宙之間的一切現象，對之加以全面地（Als Ganzes）、合理地解釋，以試圖構成天人合一的世界觀。¹¹⁹《繫辭傳》當然有陰、陽二原理，就此而

¹¹⁸ 蟹江云：「由此可知，孔子晚年的確懷有宗教哲學的思想，但是，其不過是構成他政治道德的見解之基礎。換言之，孔子的思想自中年至晚年有所發展，但其並非變化（以て孔子が晩年に宗教哲學上の思想を抱懐する所ありとするも、それは其政治道德上の見解の根柢を構成せるに過ぎざることを知らん。換言すれば孔子の思想は、中年より晩年に至りて發展せしかど變化せしにあらざるなり。」（旁點：蟹江）《孔子研究（改版）》，頁426。

¹¹⁹ 蟹江早在〈上代儒教の根本的思想の變遷〉中指出過：「孔子所謂的道，是廣泛地觀察現象界的事物後得到的宇宙法則，也為由類推法（Das Gesetz der Analogie）建立倫理原則的（孔子の所謂的道は、廣く現象界の事物を觀察して得たる宇宙の法則にして、類推法（Das Gesetz der Analogie）によりて倫理の原則を建立せしものなり。」《哲學雜誌》第10卷第105號，頁870。

言，《繫辭傳》的世界觀為「包有的二元論」；但其根本原理並非靜止的，而是活動的，稱之為「大極」，就此而言，《繫辭傳》持有一元的、活動的世界觀。並且蟹江指出，《繫辭傳》既立足於經驗主義、樸素的實在論，也有合理主義的傾向。因此，蟹江認為，孔子的世界觀，就其內容而言，是活動的；他的研究方法為經驗主義。

如上所述，《論語》的「天」是保有聰明識知與強大意志的宇宙之主宰者，即偉大的人格，與此不同，《繫辭傳》則視宇宙實在為活動的。蟹江如何解決兩者之間的矛盾呢？他試圖由孔子精神中的保守的要素與進步的要素加以說明。就蟹江而言，人類具有感情與識知，各為保守的要素與進步的要素，而云：「孔子在感情生活中將宇宙實在表現為人格的，在識知生活將其為非人格的。宗教主要基於感情；哲學則主要基於識知。由此亦可謂，孔子在宗教上稱天而將之為人格，在哲學上稱大極而為非人格。」¹²⁰

蟹江最後論述儒、道二教的不同，以突顯孔子思想的特色。第一，孔子的世界觀為一元的、活動的；《老子》的世界觀同樣也是一元的，但卻是消極的、靜止的，此點與孔子不同。第二，孔子是採合理主義，子思、宋儒邵雍（1011-1077）後襲之加以發展；《老子》則傾向於神秘主義。第三，孔子立腳於樸素的實在論，《老子》與《莊子》則探討過認識論的問題。

以上論述了蟹江《孔子研究》第二篇〈孔子的學說〉的主要內容，其特色可歸於以下三點：（一）蟹江將孔子的核心思想「一貫之道」分析為形式的部分與資料的部分，而形式的部分為「中庸」；資料的部分再分為外面的「禮」及內面的「仁」。「中庸」是將堯、舜時代的「中」內面化的，「禮」為具體地表彰其「中庸」，「仁」則是將「禮」內面化的。（二）蟹江從歷史的觀點，探討孔子在儒教教義發展上的地位。對他而言，孔子並非儒教教義的大成者，而只不過是悠久的儒教史中的歷史人物。（三）蟹江又認為，孔子思想在晚年有所發展，中年時以道德政治為主，到了晚年則趨向以哲學宗教為重，而發揮天人合一的思想，其痕跡見於《孔子三朝記》或《繫辭傳》等中。

（三）小結

關於蟹江學問整體的特色，可歸納以下三點：第一，嫌極端，好調和，故蟹江論西方哲學時試圖調和先天的觀念論與先天的實在論、動機論派和功利論派、道德的修養與美德修養等。並他原來有漢學的背景，但不拘泥孔孟儒學的立場；後來以西方哲學為基礎，卻也並未偏重西方研究的成果。第二，愛自由的精神，所以他注重快樂主義、本能主義，而批判嚴肅主義、禁欲主義。第

¹²⁰ 蟹江義丸：《孔子研究（改版）》，頁447。原文：「孔子は其感情的生活に於ては、宇宙の實在を人格的に寫象し、其識知的生活に於ては之を非人格的に寫象せしなり。宗教は主として感情に其基礎を有し、哲學は主として識知に其根柢を有す。されば又孔子は宗教的には天といひて之を人格とし、哲學的には大極といひて非人格とせしともいふことを得べし。」

三，強調心理學、社會學的重要性。

至於此點，蟹江《孔子研究》亦然，例如：蟹江在《孔子研究》中關注孔子「中庸」的思想和「圓滿」的性格，也批判朱熹的形上詮釋與荻生雙松的政治詮釋，一方面是因為他高度肯定不偏不黨的態度而摒棄極端的見解、主義，另一方面也是因為他不認同嚴肅主義、禁欲主義的思考。此外，蟹江將孔子生活分為「知、情、意」，是應用心理學於孔子研究的成果。然而《孔子研究》不僅如此。桑木嚴翼曾指出過，蟹江的研究出發於對自己的疑問，演變為思考一般人生或哲學原理的哲學研究，接著轉為倫理道德的研究，最後尤其關注東方倫理學的方面，就此開始「歷史性研究」，蟹江《孔子研究》就是其重要成果。¹²¹ 並且，蟹江對儒教的態度非以儒教為標準取捨其他學說，而是立足於他的學說選擇儒教的長處。因此，蟹江在《孔子研究》中，將以穩健、合理的態度判斷各種資料的是非，而從歷史的觀點超越諸家過去的註釋，以解構孔子的聖性。孔子在蟹江《孔子研究》中，雖是偉大的教育家或哲學家，已不再是「聖人」。

四、蟹江《孔子研究》在日本明治《論語》學中的地位

以上論述了蟹江義丸的生平、著作及《孔子研究》的內容，接著探討《孔子研究》在明治《論語》學中的地位。

管見所及，自明治初年至蟹江生前（1868-1904）的《論語》研究，大部分依然是以註釋為主展開，例如小永井嶽（小舟，1829-1888）《論語講義》、¹²² 有井範平（進齋，1830-1889）《論語論文》、¹²³ 川窪永康（予章，1834-1909）《論語經註講義》、¹²⁴ 藤井三郎（教嚴，1857-1907）《論語新解》、¹²⁵ 岡松辰（甕谷，1820-1895）《紹成講義（論語部）》、¹²⁶ 佐藤宇吉（志在）《論語講義：偉論卓說集而大成》、¹²⁷ 田村看山（生卒年未詳）編《良齋先生論語講說》、¹²⁸ 稻垣真久章（生卒年未詳）《論語、孟子講義》、¹²⁹ 內藤正直（耻叟，

¹²¹ 請參桑木嚴翼：〈蟹江君を憶ふ〉，頁 6-10；〈故蟹江君を憶ふ〉，頁 500-504。

¹²² 小永井小舟：《論語講義》（東京：法樹書屋，1884 年 5 月）。

¹²³ 有井進齋：《論語論文》（東京：丸善商社等，1885 年 1 月）。

¹²⁴ 川窪予章：《論語經註講義》，初篇卷 1（神戸：淳古書室，1885 年 5 月）。

¹²⁵ 藤井教嚴：《論語新解》（東京：明治義塾，1885 年 10 月）。

¹²⁶ 岡松甕谷：《紹成講義（論語部）》，第 1 集（東京：岡松甕谷，1886 年 2 月）；第 2 集（東京：岡松甕谷，1886 年 3 月）；第 3 集（東京：岡松甕谷，1886 年 3 月）；第 4 集（東京：岡松甕谷，1886 年 4 月）；第 5 集（東京：岡松甕谷，1886 年 5 月），後為岡松甕谷：《論語講義》（東京：明治講學會，《尋常師範學科講義錄》，1894 年）。

¹²⁷ 佐藤志在：《論語講義：偉論卓說集而大成》，卷 1（上高井郡：斌斌學會，1886 年 6 月）；卷 2（上高井郡：斌斌學會，1886 年 8 月）。

¹²⁸ 田村看山（編）：《良齋先生論語講說》（田村看山，1888 年）。

¹²⁹ 稻垣真久章：《論語、孟子講義》（東京：興文社，《少年叢書漢文學講義》第 5 編，1891 年 12 月）。

1827-1903)《四書講義》、¹³⁰ 藤澤恆(南嶽, 1842-1920)《論語彙纂》、¹³¹ 花輪時之輔(生卒年未詳)《論語講義》、¹³² 米良倉(東嶠, 1811-1871)《論語纂註》、¹³³ 久保得二(天隨, 1875-1934)《四書新釋(論語)》、¹³⁴ 齋藤清之丞(生卒年未詳)《訓譯論語》¹³⁵ 以及山本章夫(愚溪, 1827-1903)《論語補註》¹³⁶ 等。

不過, 明治二十(1887)年代開始有新的動向, 如谷鐵臣(太湖, 1822-1905)《論語類編心解》、¹³⁷ 松田東(生卒年未詳)《論語類編》、¹³⁸ 青木晦(梧陰、生卒年未詳)《中等教科: 論語提要》¹³⁹ 等, 皆對《論語》的篇章加以重新分類、排列, 以便青年讀者參考。谷〈論語類編心解凡例〉云:「《論語》, 本非一人所撰, 則病編次無序久矣。今敢改編分類, 以便讀者。雖自知僭妄, 所冀忠於孔子矣。」青木〈論語提要緒言〉亦述:「其書(筆者注: 指《論語》)之為體, 類後世所謂語錄, 篇次無倫, 講習尤為不便, 識者憾焉。余於是乎, 自忘僭踰之罪, 輯錄緊要於道德者二百四十餘章, 以類分之, 亦略次第, 釐為二卷, 因名曰《論語提要》, 欲以為聖教之翼也。」¹⁴⁰ 因為「聖人之道, 存乎《論語》矣」(青木), 所以他們針對改編《論語》這種行為感到「僭妄」、「僭踰之罪」。但是, 即使犯了「僭踰之罪」, 他們亦為了「使童蒙夙辨忠孝之道, 併知有悔過」(谷)、「講習」(青木)之便而改編分類《論語》的篇章。他們的著作雖僅是「改編分類」, 但此處可見不僅西方學者, 儒者也擁有針對《論語》聖性的動搖, 值得留意。

另外, 同時人士陸續出版了研究孔子為人的成果: 如山田喜之助(奠南, 1859-1913)《孔教論》、¹⁴¹ 赤沼金三郎(1865-1900)纂譯《孔夫子》、¹⁴² 福地

¹³⁰ 內藤趾叟:《四書講義》, 上卷(《大學》、《中庸》、《論語》)(東京: 博文館, 《支那文學全書》第1編, 1892年6月)。

¹³¹ 藤澤南嶽:《論語彙纂》(大阪: 泊園書院, 1892年5月)。

¹³² 花輪時之輔(述)、深井鑑一郎(編):《論語講義》(東京: 誠之堂書店, 1893年5月)。

¹³³ 米良東嶠:《論語纂註》(京都: 村上書店, 1901年10月)。

¹³⁴ 久保天隨:《四書新釋(論語)》, 卷上(東京: 博文館, 1902年1月); 卷下(東京: 博文館, 1902年4月)。

¹³⁵ 齋藤清之丞:《訓譯論語》(名古屋: 金華堂書店, 1903年4月)。

¹³⁶ 山本章夫:《論語補註》(京都: 山本讀書室, 1903年6月)。

¹³⁷ 谷鐵臣:《論語類編心解》(京都: 文石堂, 1891年3月)。此書將《論語》篇章分為「教學」、「言行」、「孝弟」、「仁智」、「道德」、「信義」、「禮樂」、「喪祭」、「政事」、「士君子」、「朋友」、「君臣」、「孔子歷游」、「時事」、「時人」、「古人」、「諸弟子」及「孔子行狀」共十八篇。

¹³⁸ 松田東:《論語類編》(東京: 吉川半七, 1899年3月)。此書將《論語》篇章分於「修身」、「治人」、「前言往行」、「門人」與「孔子」五編中。

¹³⁹ 青木梧陰:《中等教科: 論語提要》(東京: 青木寬吉, 1898年4月)。此書將《論語》篇章分為「總論」、「教學」、「明倫」、「修己」、「修德」及「士道」。

¹⁴⁰ 青木晦:〈論語提要緒言〉,《論語提要》。

¹⁴¹ 山田喜之助:《孔教論》(東京: 博文館, 1890年10月)。

¹⁴² 赤沼金三郎(纂譯):《孔夫子》(東京: 上原書店, 1893年6月)。如譯者所述, 因為此書的目的是論述西方哲學者與宗教家如何觀察或評論孔子, 所以此書全然是翻譯西方人的書, 毫無包含赤沼的見解。

源一郎（櫻痴，1841-1906）《孔夫子》¹⁴³ 等。山田是律師，曾參與過民法典論爭，後當選為眾議院議員；赤沼雖當出版此書時是軍人，後為志於比較倫理學的學者；福地亦是與福澤諭吉（1835-1901）被並稱為「天下之雙福」的知識分子。對他們而言，孔子已非聖人，如山田明確地表述：「假如有人崇拜孔子，甚至視之為如神佛同，蓋是錯誤甚者也。孔子僅是人而已，其可尊敬之處也僅在其為人而已。」¹⁴⁴ 福地亦一方面承認：「孔子並非如後世漢學者所妄想的唯物斷見之人，而可謂實是將有神的宗教心藏在倫理哲學的根底的聖人」，¹⁴⁵ 但另一方面激烈批評孔子身為政治家的手腕。這種言論顯示，不僅《論語》，孔子的聖性亦成為他們所解構的對象。換言之，對當時接觸過西方學問的知識分子而言，孔子不再是崇拜的對象，而逐漸成為研究的對象，故某人指出：「過去學者似從未論述孔子之為人」¹⁴⁶ 而高度肯定山田《孔教論》分別論述「孔子之為人」和「孔教之性質」。既然如此，孔子人生也有變化，福地視《論語·述而》「加我數年，五十以學《易》，可以無大過矣」句為孔子表達「後悔甚晚認識既往之非（既往の非を知るの遅かりしを懺悔し玉ひたる）」之意，而認為：孔子下了退隱的決心時，就是「從來的理想政治學者一舉成為大教主大法王孔夫子如來之時」，¹⁴⁷ 其宗教哲理見於《易》與《繫辭傳》中。

那麼，當時知識分子特為關注孔子為人的何種方面？一是教育方面，遠藤秀三郎（生卒年未詳）《教育家としての孔夫子》、¹⁴⁸ 赤沼金三郎《孔夫子》與互理章三郎（1873-1946）《孔門之德育》¹⁴⁹ 屬於此。遠藤所著，論述身為教育家的孔子而探討其教育主義、教育法、教授法及孔門學科等；赤沼譯書，主要是纂譯西方人談論孔子的德育、宗教相關問題；互理所論，也試圖釐清孔子身為德育家的資格、孔門師弟、德育的目的與分類、教材與教場及其結果。另一則是倫理思想方面，松村正一（蓬麻，1874-1951）《孔子の學說》¹⁵⁰ 則係之。松村所著，將「東洋倫理の大本」分為「形而上學」與「倫理說」，而依據「近世的科學」而進行知的研究。

另外，山田喜之助云：

¹⁴³ 福地源一郎：《孔夫子》（東京：野村宗十郎，1898年11月）。

¹⁴⁴ 山田喜之助：《孔教論》，頁4-5。原文：「孔子ヲ崇拜スルノ餘リ、之ヲ神佛視スルカ如キモノアラハ、蓋シ誤レルノ甚シキ者ナリ、孔子ハ人ノミ、其尊敬スヘキモ、亦只人タルニアルノミ、」

¹⁴⁵ 福地源一郎：《孔夫子》，頁11。原文：「孔子は後世の漢學者が妄想せる如き、唯物斷見の人には在さずして、實は有神の宗教心を倫理哲學の奥底に藏せられたる聖人なりと謂ふべき乎、」

¹⁴⁶ 作者未詳：〈出版月評批評〉，山田喜之助：《孔教論》，頁73。原文：「實際從來の學者孔子の人と爲りを論したるものなきが如し、」

¹⁴⁷ 福地源一郎：《孔夫子》，頁28。原文：「從來の理想政治學者が、一躍して大教主大法王孔夫子如來と成らせ玉ひける時なり、」

¹⁴⁸ 遠藤秀三郎（自譯）：《教育家としての孔夫子》（東京：大日本圖書，1893年5月）。

¹⁴⁹ 互理章三郎：《孔門之德育》（東京：開發社，1901年7月）。

¹⁵⁰ 松村正一：《孔子の學說》（東京：育成會，1902年9月）。

西學東漸以來，學者專講授歐西的理學，將之直接運用於哲學，或以爲儒教迂遠，不足以修，僅有彼國哲學諸流，可折玄闡幽，也能安慰士人之心；耶穌諸派，卑近而易守，足以化頑民。嗚呼，果然乎？¹⁵¹

松村正一〈自序〉也云：

倫理研究雖逐日愈盛，但多溺於西方主義，反之抹殺東方的根本說。（中略）蓋東西隨著其人種、其生活不同，彼此之間各有不同的道德法，故今日以進步的西方的知識研究東方的學理，將來組織完全的倫理說上，豈其裨益鮮少乎？今論述西方倫理之書雖然甚多，但解說東方倫理之書則不免於索莫。或者有之，很遺憾其書只不過是網羅概括諸家之說，而未論述一個人的學說。¹⁵²

日本自明治維新以來一直推動歐化運動，但在甲午戰爭前後一方面依然吸收西方文化，另一方面已開始重新評估東方文化。山田與松村的言論中都可見針對明治前期過重西方學問的反省，此點不可忽略。

如此看來，蟹江義丸《孔子研究》並非新奇的：如《孔子研究》分爲〈孔子的事蹟〉與〈孔子的學說〉二部分，而先釐清孔子的生平與性格，再探討孔子的思想，與山田喜之助《孔教論》有所共同；並且蟹江在孔子晚年的思想上看出一種「發展」而注重《繫辭傳》，亦相同於福地源一郎《孔夫子》；蟹江也留意到孔子的「感化力」與教育說，¹⁵³不過，身爲倫理學者的他更加費盡心思的仍是倫理思想的研究，故《孔子研究》將孔子的倫理說分爲「義務論」、「孝悌論」與「君子論」加以討論；已上所述，蟹江在 1903 年的《倫理叢話・序》中提到明治維新以來偏重西方文明的侷限，《孔子研究》的用意亦應在此，假使如此，可謂是與山田、松村的立場不異。筆者認爲，蟹江《孔子研究》受山田、赤沼、福地、互理等論著所啟發並不少。¹⁵⁴

特別要注意的是，蟹江《孔子研究》與大西祝（操山，1864-1900）〈孔子

¹⁵¹ 山田喜之助：《孔教論》，頁 17。原文：「西學東漸以來、學者專ラ歐西ノ理學ヲ講シ、儘々哲學ニ及ボシ、或ハ謂ラク、儒教迂遠ニシテ修ムルニ足ラス、只タ彼國哲學諸流、玄ヲ折シ幽ヲ闡シ、士人ノ心ヲ慰ムヘク、耶教諸派、卑近ニシテ守リ易ク、足以化頑民ヲ化スルニ足ルト、嗚呼果テ然ル乎、」

¹⁵² 松村正一：〈自序〉，《孔子の學說》，頁 1。原文：「倫理の研究は日を逐ひて愈盛なれども、多くは西洋主義に溺れ、却て東洋の根本說を一抔す、（中略）思ふに西東其人種と其生活の異なるに順ひて、彼此の間には各其道德法を異にするが故に、今日にては進歩的なる彼智識を採り來りて、此學理を研究せば、將來完全なる倫理說を組織する上に於て、其裨益豈鮮しとせんや、今其れ西洋の倫理を論述せるの書は甚だ多しと雖も、東方の倫理を解説するの書は則ち索莫たるを免れず、或は之ありとするも、諸家の說を網羅概括したるものにして、未だ一個人の學說を論述する者あらざるの遺憾あり、」

¹⁵³ 請參蟹江義丸：《孔子研究（改版）》，頁 238-240 以及頁 403-412。

¹⁵⁴ 蟹江《孔子關係書類》著錄了山田、赤沼、福地、互理的著作，不過未收錄松村所著。

の教)¹⁵⁵的關係。大西，同志社英學校畢業後轉入東京大學予備門，明治二十二年（1889）畢業於帝國大學文科大學哲學科，二年後任教於東京專門學校。明治三十一年（1898）留學於德國時損害健康，回國後爲了籌備設立京都帝國大學文科大學赴京都，不幸溘逝。

大西〈孔子の教〉主要討論孔子的政治說、道德說及宗教說。首先，大西雖承認孔子的政治說有所迂遠，但高度肯定其主張執權者修身之必要，因爲他認爲除非孔孟仁義之教，始能控制君主的暴威。接著，他指出，其政治說基於五倫之教，尤其是孝悌，不過，其孝貞並沒有中國後代人所述那麼苛刻。並且大西一方面認爲，孔子談論德行時不認同「偏頗奇異的行爲」而注重「眾德百行的調和」、「庸無過不及」，另一方面也注意到孔子最爲重視仁、義、禮、知的四德，或者知、仁、勇的三德，他特別加注說：「（孔子）將德行分爲此三種（筆者注：知、仁、勇），與今日西方心理學者將心的作用分爲知、情、意三種有所相應」。¹⁵⁶此外，大西論「一以貫之」云：「仁止於統攝眾德之名，並非指貫通眾德之一者」（旁點：大西）。¹⁵⁷就大西而言，孔子的道德說雖不僅在學理上有所不足，在濟世上也缺乏實力，但是，其所述的德行值得參考，故成爲二千年間的中國和日本道德之師。對於孔子的宗教說，大西一方面承認中國思想到了孔子時即一轉傾向於懷疑論，另一方面指出孔子信而尊敬「宇宙間所存在之人無法取名的一（宇宙間に人のよく名づけ能はざる一の者）」，即指孔子所謂的「天」。最後，大西也留意到：「孔子在世帶領三千弟子，死後則支配中國後世，其感化力之所由，主要在其品格。」¹⁵⁸由此可以發現，大西〈孔子の教〉與蟹江《孔子研究》的論點多有共同之處。目前沒有明確證據蟹江有無參閱大西所論，但是，蟹江生前與大西的高足綱島榮一郎來往，並且他本人亦任教於東京專門學校，筆者因而推測蟹江應讀過大西〈孔子の教〉，受其影響頗大。

雖是如此，蟹江《孔子研究》卻並未輕視傳統漢學對《論語》研究的成果。卷末〈孔子關係書類〉著錄 135 種近代以前中國人的註釋書，也收錄了 52 種日本人的註釋，尤其針對中井積德（履軒，1732-1817）《七經題題略》、太田保《論語說》、伊藤維禎《論語古義》、荻生雙松《論語徵》、太宰純（春臺，1680-1747）《論語古訓》與《論語古訓外傳》、龜井魯（南冥，1743-1814）《論語語由》、龜井昱（昭陽，1773-1836）《語由述志》、宇野鼎（明霞，1698-1745）《論語考》、冢田虎（大峯，1745-1832）《冢注論語》和《論語群疑考》、

¹⁵⁵ 大西祝：〈孔子の教〉，《六合雜誌》第 80 號（1887 年 8 月），頁 300-313，後改爲〈孔子教〉，收於《大西博士全集》，第 5 卷（東京：警醒社，1904 年 5 月），頁 330-349。

¹⁵⁶ 大西祝：〈孔子教〉，《大西博士全集》，第 5 卷，頁 336。原文：「德行を此三種に分ちたるは此の頃西洋の心理學者が心の作用をば知情意の三つに分別すると相應ずる所あり」。

¹⁵⁷ 大西祝：〈孔子教〉，《大西博士全集》，第 5 卷，頁 340。原文：「仁は眾德を統ぶるの名に止どまりて眾德を貫く一の者を指して謂ふにはあらず」。

¹⁵⁸ 大西祝：〈孔子教〉，《大西博士全集》，第 5 卷，頁 348。原文：「孔子世に在りて三千の弟子を率ゐ、死して支那の後世を支配せり其感化力の由る所、主として其品格にあり」。

片山世璠（兼山，1730-1782）《論語一貫》以及大田元貞（錦城，1765-1825）《論語大疏》附上長文解說。蟹江透過《日本倫理彙編》的編輯，接觸到德川日本的《論語》研究，並且深入瞭解其內容。

如此，蟹江《孔子研究》位於傳統漢學與新漢學的交接點，就此意義上，誠如貝塚茂樹之評語：「和漢研究（孔子）的集大成」。然而，其研究方法與角度，皆仍是從蟹江西方、當代，尤其是德國哲學及倫理學研究的延伸，此點不可忽略。

綱島榮一郎在蟹江死後的明治三十七年（1904）十一月發表了〈孔子の倫理思想を論ず〉，¹⁵⁹ 從個人方面與社會方面而論孔子倫理思想的一文。綱島將「仁」解釋為西方倫理學者所謂的「完成」，並視「君子」為「仁」的「人格的標現」，「禮」則為其「社會的表現」。就綱島而言，廣義的「仁」是諸德統一的原理；狹義的「仁」則代表「仁愛」，而認為孔子在理想上以平等愛為目標，在實踐上則看中「差別愛」。他另指出，任何人為了實現「仁」務必遵守的方法就是「忠恕」，因此孔子稱之為「一貫之道」。可見綱島針對「仁」、「一貫之道」的解釋，與蟹江《孔子研究》完全不同。不過，綱島後文中注意到孔子的「中庸」與「禮」，將「中庸」為「仁成爲最適合於個別、特殊場合之形式的德」；孔子的「禮」則「作爲內的原理含有仁，總是支持、潤澤仁」（旁點：筆者），此可謂是蟹江《孔子研究》主張的發揮。此外，綱島既看重孔子有經驗主義，又認同孔子的倫理思想注重調和圓滿等，已上所述，亦是與蟹江同脈。

蜷川竜夫（1876-1941）《孔夫子傳》¹⁶⁰ 也是與明治三十七年十一月出版的。其內容首先討論孔子以前的情況，再者論述孔子的生平，其次為孔子的思想，接下來是孔子的後繼，接著是評論孔子的人格、實踐的態度、思想，最後則為有關孔子謚號等的攷證。井上哲次郎〈孔夫子傳序〉云：與蟹江《孔子研究》相比，「蜷川學士的《孔夫子傳》比較平易，似多適當於普通的講讀者。初學者先一讀此書，略觀察孔子的學、行如何，他日再進而精讀《孔子研究》，就庶幾認識孔子的事蹟與學問。」¹⁶¹ 蜷川也與蟹江同，是井上的學生，也是由「科學研究法」（遠藤隆吉〈序〉）探討孔子之言行的。可以說是蟹江《孔子研究》的姊妹篇。

明治晚年有白河次郎（鯉洋，1874-1919）《孔子》¹⁶² 與遠藤隆吉（1874-1946）《孔子傳》¹⁶³ 等，紙幅有限，本文已無法深入討論。不過，白河論孔子

¹⁵⁹ 綱島梁川：〈孔子の倫理思想を論ず〉，收於《梁川文集》（東京：日高有鄰堂，1905年7月），頁315-354。

¹⁶⁰ 蜷川竜夫：《孔夫子傳》（東京：文明堂，1904年11月）。

¹⁶¹ 井上哲次郎：〈孔夫子傳序〉，蜷川竜夫：《孔夫子傳》，頁3-4。原文：「蜷川學士の「孔夫子傳」の如きは比較的平易にして、普通の講讀者に適する所多きが如し、初學の人、先づ此書を一讀して、孔子の學行いかんを瞥見し、他日更に進んで「孔子研究」を精讀せば、孔子の事蹟と學問とを認識するに庶幾からんか、」

¹⁶² 白河鯉洋：《孔子》（東京：東亞堂書房，1910年11月）。

¹⁶³ 遠藤隆吉：《孔子傳》（東京：丙午出版社，1910年11月）。

的人格為「完全的尋常人」，並注重孔子思想中的「中庸」、「禮」與「仁」等；遠藤也在〈序〉中云：「孔子人格近圓滿，其思想頗為豐富，（中略）以今觀之，孔子亦中國人，特別是周末之人。（中略）本書雖題稱《孔子傳》，主要論述的是其人格與思想。」（旁點：筆者）¹⁶⁴ 兩者論述似與蟹江有共同之處，詳細待考。

總而言之，蟹江《孔子研究》是以近代倫理學者的觀點，一方面參考清朝考證學家與德川日本漢學家的見解，另一方面繼承大西祝等明治中期的孔子研究。就此點而言，《孔子研究》即是 1900 年前的中、日、西《論語》研究的「集大成」。綱島榮一郎與蜷川竜夫的成果，雖然不可說是受蟹江影響的，但至少可以說是與《孔子研究》同樣的歷史脈絡下撰寫的，當研究蟹江《孔子研究》時可互相參考。而由白河次郎與遠藤隆吉的論著可知，《孔子研究》後來成為開拓明治晚年孔子研究的一種範本。因此，蟹江《孔子研究》雖非純粹地研究《論語》這一經典，但在明治孔子或《論語》研究中的位置相當重要。

五、結論

以上探討蟹江義丸的生平與著作、他的代表作品《孔子研究》的內容以及其在明治《論語》學中的地位。中島德藏（1864-1940）〈《孔子研究》を評す〉¹⁶⁵ 將研究孔子時的理想方法分為如下：

- (a) 孔子的時代：此是總稱產生孔子的社會情態的研究，也含有影響於孔子的諸感化等。
- (b) 孔子的事歷（孔子外面史）：此是歷史的比較研究。
- (c) 孔子的教說（孔子內面史）：此包括以下：
 - (1) 當研究孔子的語言時所需要之訓詁考證。
 - (2) 由當時一般思想界的關係而考定。
 - (3) 後世關於孔子教說的言論的考定。
- (d) 孔子的人物（孔子真面目）：此是由內、外各方面而歸納之孔子的全景。

而評蟹江《孔子研究》為：蟹江未探討（a），但關於（b），可以與《皇清經解》中的學者頡頏，也得以與片山世璠、太田元貞等較量。有關（c），在論述

¹⁶⁴ 遠藤隆吉：〈序〉，《孔子傳》，頁 1-2。原文：「孔子の人格の圓滿に近く、其思想の豊富なる、（中略）今を以て之を觀れば、孔子も亦支那人なり、殊に周末の人なり。（中略）本書題して孔子傳と稱すと雖も、主とする所は其人格と思想とに在り。」

¹⁶⁵ 中島德藏：〈《孔子研究》を評す〉，原分載於《丁酉倫理會倫理講演集》第 33 輯，頁 75-91 及第 34 輯（1905 年 7 月），頁 56-87，後收於《孔子研究（改版）》（大空社版）書後，參考資料。

上缺少系統性、組織性，所以（2）有不足之處，但是，（1）與（3）頗為成功，故云：其「在出現於明治時代的孔子研究中，確是包含有見識力量的觀察斷案。」¹⁶⁶ 最後關於（d），因為中島認為考定人物應在檢討學說之後，所以批評蟹江《孔子研究》將〈孔子的事蹟〉在前而〈孔子的學說〉在後。除此之外，中島在此書評中詳細討論《孔子研究》的問題，例如：蟹江論孔子，在事蹟與教說之間有矛盾之處等。

此外，貝塚茂樹曾指出：「蟹江博士的著述雖是精心傑作，但畢竟是因為四十餘年前的出版，很遺憾落後於其後學界的進步。」¹⁶⁷「其學術上的價值至今也不變。但是如上所述，仍有缺點：因為未含有最近的研究，並直接引用漢文而其表現屬古風，導致現代讀者難讀。」¹⁶⁷ 貝塚所言的「最近的研究」，應指所謂的「支那學」等之原典批判的成果，尤其武內義雄（1886-1966）《易と中庸の研究》發表於昭和十八年（1943），¹⁶⁸ 主張《中庸》後半與《繫辭傳》成書於秦代。《中庸》、《繫辭傳》與《孔子三朝記》在蟹江《孔子研究》中佔有關鍵性地位，中島德藏與山路彌吉兩人實早從考證學的立場而激烈批評蟹江《孔子研究》，其原因之一就在《孔子研究》所所用的材料，包括《中庸》與《繫辭傳》。因而隨著原典批判的氣氛在日本學界中愈益濃厚，蟹江《孔子研究》就逐漸被遺忘。然而，近年有許多出土文獻證明蟹江所注重的《中庸》、《孔子三朝記》等之思想可溯源於戰國初年。假使如此，我們應重新評價蟹江《孔子研究》在孔子研究上的意義。

論述內容雖有不少問題，但蟹江《孔子研究》確實是在明治時代中期，尤其自甲午戰爭後至日俄戰爭（1904）前的代表作品。蟹江主張孔子應是由「仁」、「禮」、「中庸」三個方面而研究，筆者認為，此是反映當時思想界的情況。日本哲學家和辻哲郎（1889-1960）認為，日本思想界在甲午戰爭（1894）前後不同，前者是實證主義；後者則為理想主義。¹⁶⁹ 並且，日本自明治維新以來一直推動歐化運動，但甲午戰爭之後一方面仍然吸收西方文化，另一方面開始重新評估東方文化。蟹江的學問與《孔子研究》，可以說是濃厚反映這時代的氣氛。不僅「仁」，蟹江特別留意「禮」和「中庸」，是因為「禮」當時是相對於西方的「法」，作為代表東方的概念，受到許多人士的注目，可謂是東亞崛起的象徵；蟹江強調「中庸」則可認為是基於他本人不認同偏頗而注重調和的思

¹⁶⁶ 中島德藏：《〈孔子研究〉を評す》，《孔子研究（改版）》（大空社），參考資料，頁5。原文：「明治時代に現はれたる孔子研究の中にて、確かに見識力量ある觀察斷案を含有せり。」

¹⁶⁷ 貝塚茂樹：《孔子》，頁206及頁208；貝塚茂樹：《貝塚茂樹著作集》，第9卷，頁138及頁139。原文：「蟹江博士の著述は力作ではあるが、なにぶん四十餘年前の出版であるから、その後における學界の進歩から取り残された遺憾がある。」「その學術的な價值は、今でも決して落ちない。しかし前にいったように最近の研究が抜けているのと、漢文をそのまま引用し、その表現が古風であるため、現代の讀者には読みづらい缺點をもっている。」

¹⁶⁸ 武內義雄：《易と中庸の研究》（東京：岩波書店，1943年6月），後收於武內義雄：《武內義雄全集》，第3卷（東京：岩波書店，1979年1月），頁7-212。

¹⁶⁹ 請參和辻哲郎：《日本倫理思想史（下）》（東京：岩波書店，1952年12月），《和辻哲郎全集》，第13卷（東京：岩波書店，1962年11月），頁448；或《日本倫理思想史（四）》（東京：岩波書店，2012年2月），頁316。

附錄一

想，他位於當時思想界的西方主義與東方主義、先天的觀念論與先天的實在論、動機論派和功利論派、道德的修養與美的修養之對立中，欲以保持「中庸」的立場。就此點而言，《孔子研究》的孔子，可謂是代表蟹江本人的思想。的確，他在《孔子研究》中所描述的孔子，是沒落貴族，重視調和與圓滿，卻擁有勇氣，誠如蟹江本人。我們透過蟹江義丸《孔子研究》，可以知道明治中期思想界的一面，也可以認識蟹江義丸本人的為人。蟹江《孔子研究》不僅在孔子和《論語》研究上，在日本明治思想的研究上也頗有參考價值。

參考文獻

一、蟹江義丸論著

(一) 專著

1. 蟹江義丸：《西洋哲學史》（東京：博文館，1899年8月）。
2. —：《パウルゼン氏倫理學》（東京：育成會，《倫理學書解說》4，1900年8月）。
3. —：《カント氏倫理學》（東京：育成會，《倫理學書解說》8，1901年1月）。
4. —：《ヴント氏倫理學》（東京：育成會，《倫理學書解說》12，1901年6月）。
5. —：《倫理學講義》（靜岡縣富士郡：加藤秀壽，1902年2月）。
6. —：《倫理叢話》（東京：瀨木博尚，1903年4月）。
7. —：《孔子研究》（東京：金港堂，1904年7月；東京：京文社，1926年12月改版；東京：大空社，1998年2月）。

(二) 共編、共著

1. 井上哲次郎、蟹江義丸（共編）：《日本倫理彙編——陽明學派の部（上）》，卷之一（東京：育成會，1901年5月）。
2. —：《日本倫理彙編——陽明學派の部（中）》，卷之二（東京：育成會，1901年8月）。
3. —：《日本倫理彙編——陽明學派の部（下）》，卷之三（東京：育成會，1901年11月）。
4. —：《日本倫理彙編——古學派の部（上）》，卷之四（東京：育成會，1902年5月）。
5. —：《日本倫理彙編——古學派の部（中）》，卷之五（東京：育成會，1901年12月）。
6. —：《日本倫理彙編——古學派の部（下）》，卷之六（東京：育成會，1902年6月）。
7. —：《日本倫理彙編——朱子學派の部（上）》，卷之七（東京：育成會，1902年8月）。
8. —：《日本倫理彙編——朱子學派の部（下）》，卷之八（東京：育成會，1902年10月）。
9. —：《日本倫理彙編——折衷學派の部》，卷之九（東京：育成會，1903年1月）。

10. —：《日本倫理彙編—獨立學派の部》，卷之十（東京：育成會，1903年6月）。

（三）論文

1. 蟹江義丸：〈上代儒教の根本的思想の變遷〉，《哲學雜誌》第10卷第105號（1895年11月），頁864-872；《哲學雜誌》第10卷第106號（1895年12月），頁957-968；第11卷第109號（1896年3月），頁212-221。
2. —：〈荀子の學を論ず〉，《太陽》第3卷第8號（1897年4月），頁53-59；第3卷第9號（1897年5月），頁54-62；第3卷第10號（1897年5月），頁45-〔未詳〕。
3. —：〈墨子の學術〉，《無盡燈》第2卷第8號（1897年9月），頁16-25；《無盡燈》第2卷第9號（1897年10月），頁1-14；《無盡燈》第2卷第10號（1897年11月），頁21-31；《無盡燈》第2卷第11號（1897年12月），頁1-12。
4. —：〈韓圖道德純粹理學梗概〉，《哲學雜誌》第12卷（1897年），頁碼未詳。
5. —：〈韓圖の哲學〉，《哲學雜誌》第13卷第137號（1898年7月），頁517-537；第13卷第138號（1898年8月），頁601-620；第13卷第139號（1898年9月），頁703-750；第13卷第140號（1898年10月），頁783-803。
6. —：〈韓圖の「超絶的方法論」梗概（續）〉，《無盡燈》第4卷2號（1899年2月），頁1-8；〈韓圖の「超絶的方法論」梗概（接前）〉，《無盡燈》第4卷第3號（1899年3月），頁4-12。
7. —：〈倫理修養運動に關する希望〉，《丁酉倫理會講演集》卷號未詳（1899年10月），頁碼未詳。
8. —：〈徳の分類につきて〉，《教育學術界》第1卷第6號（1899年11月），頁21-25，後收入教育學術研究會（編）：《教育者の修養》（東京：同文館，1904年1月），頁81-95。
9. —：〈自然律と人事律の關係〉，《早稻田學報》第35號（1900年1月），頁29-35。
10. —：〈學術史・哲學〉，《太陽》第6卷第8號（1900年6月），頁159-170。
11. —：〈木村鷹太郎氏著「東洋倫理學史」上卷を評す〉，《哲學雜誌》第15卷第164號（1900年10月），頁826-832；〈木村鷹太郎氏著「東洋倫理學史」上卷を評す（承前）〉，《哲學雜誌》第15卷第165號（1900年11月），頁926-934。
12. —：〈ヘーゲル〉，《無盡燈》第5卷第10號（1900年10月），頁30-39；〈ヘーゲル（承前）〉，《無盡燈》第5卷第11號（1900年11月），頁44-52；

附錄一

- 〈ヘーゲルの哲學（承前）〉，《無盡燈》第5卷第12號（1900年12月），頁37-48。
13. —：〈人生の危機〉，《丁酉倫理會講演集》第7輯（1901年6月），頁1-18，後收於《倫理叢話》（東京：瀨木博尚，1903年4月），頁102-120。
14. —：〈曾子の學に就きて〉，《哲學雜誌》第16卷第177號（1901年11月），頁873-886，後改題爲〈曾子の學說〉，收於《倫理叢話》（東京：瀨木博尚，1903年4月），附錄，頁12-27。
15. —：〈禮法に就て〉，《倫理界》第2號（1901年3月），頁35-40。
16. —：〈理想の發展につきて（義理と人情）〉，《教育學術界》第4卷第3號（1902年1月），頁5-13（未完）。
17. —：〈孔子の所謂君子に就きて〉，《東洋哲學》第10編第1號（1903年1月），頁19-24，後改題爲〈孔子の所謂君子〉，收於《倫理叢話》（東京：瀨木博尚，1903年4月），附錄，頁1-11；又改爲〈孔子の倫理說（其三）君子論〉，《孔子研究》，頁369-380。
18. —：〈道學先生とは何ぞや〉，《丁酉倫理會講演集》第11輯（1903年2月），頁47-62，後收於《倫理叢話》（東京：瀨木博尚，1903年4月），頁85-101。
19. —：蟹江義丸：〈藤村操の死について〉，《新佛教》第4卷第7號（1903年7月），頁554-557。
20. —：〈荀子學說の心理的基礎に就きて〉，《東洋哲學》第10編第8號（1903年8月），頁441-451。
21. —：〈「夕霧阿波の鳴渡」に就て〉，《兵庫縣教育會報》第167號（1903年8月），頁28-33。
22. —：〈夏季講習會につきて〉，《教育實驗界》第12卷第6號（1903年9月），頁43-47。
23. —：〈孔子の仁に就いて〉，《富山縣私立教育會雜誌》第7號（1903年12月），頁1-4，後改題爲〈孔夫子の仁〉，收於《斯文》第11編第4號（1929年4月），頁1-9。
24. —：〈學窗餘談〉，《教育學術界》第8卷第5號（1904年1月），頁39-42。

（四）雜著

1. 蟹江義丸：〈梅ヶ谷に與ふる書〉，《太陽》第9卷第13號（1903年11月），頁162-163。
2. —：〈我等の希望〉，《越中溫知會雜誌》第2號（1899年12月），頁11-12。

(五) 翻譯

1. パウルゼン（著）、蟹江義丸（譯）：《倫理學》（東京：博文館，1899年2月）。
2. パウルゼン（著）、蟹江義丸、藤井健治郎、深作安文（共譯）：《倫理學大系》（東京：博文館，1904年5月）。

二、其他

(一) 專著

1. 久保天隨：《四書新釋（論語）》，卷上（東京：博文館，1902年1月）；卷下（東京：博文館，1902年4月）。
2. 小永井小舟：《論語講義》（東京：法樹書屋，1884年5月）。
3. 山下龍二：《儒教と日本》（東京：研文社，2001年9月）。
4. 山本章夫：《論語補註》（京都：山本讀書室，1903年6月）。
5. 山田喜之助：《孔教論》（東京：博文館，1890年10月）。
6. 山路愛山：《孔子論》（東京：民友社，1905年2月）。
7. 川窪予章：《論語經註講義》，初篇卷1（神戸：淳古書室，1885年5月）。
8. 中島力造：《輓近倫理學書》（東京：富山房，1896年4月）。
9. 内藤耻叟：《四書講義》，上卷（《大學》、《中庸》、《論語》）（東京：博文館，《支那文學全書》第1編，1892年6月）。
10. 木村鷹太郎：《東洋倫理學史（上卷）》（東京：松榮堂，1900年6月）。
11. 田村看山（編）：《良齋先生論語講說》（田村看山，1888年）。
12. 白河鯉洋：《孔子》（東京：東亞堂書房，1910年11月）。
13. 互理章三郎：《孔門之德育》（東京：開發社，1901年7月）。
14. 有井進齋：《論語論文》（東京：丸善商社等，1885年1月）。
15. 米良東嶠：《論語纂註》（京都：村上書店，1901年10月）。
16. 佐藤志在：《論語講義：偉論卓說集而大成》，卷1（上高井郡：斌斌學會，1886年6月）；卷2（上高井郡：斌斌學會，1886年8月）。
17. 谷鐵臣：《論語類編心解》（京都：文石堂，1891年3月）。
18. 貝塚茂樹：《孔子》（東京：岩波書店，《岩波新書》65，1951年5月），後收於貝塚茂樹：《貝塚茂樹著作集》，第9卷（東京：岩波書店，1976年11月），頁5-144。
19. 赤沼金三郎（纂譯）：《孔夫子》（東京：上原書店，1893年6月）。
20. 和辻哲郎：《日本倫理思想史（下）》（東京：岩波書店，1952年12月），後收於和辻哲郎：《和辻哲郎全集》，第13卷（東京：岩波書店，1962年11月）。

附錄一

21. 和辻哲郎：《日本倫理思想史（四）》（東京：岩波書店，2012年2月）。
22. 岡松甕谷：《紹成講義（論語部）》，第1集（東京：岡松甕谷，1886年2月）；第2集（東京：岡松甕谷，1886年3月）；第3集（東京：岡松甕谷，1886年3月）；第4集（東京：岡松甕谷，1886年4月）；第5集（東京：岡松甕谷，1886年5月），後為岡松甕谷：《論語講義》（東京：明治講學會，
《尋常師範學科講義錄》，1894年）。
23. 松田東：《論語類編》（東京：吉川半七，1989年3月）。
24. 松村正一：《孔子の學說》（東京：育成會，1902年9月）。
25. 武內義雄：《易と中庸の研究》（東京：岩波書店，1943年6月），後收於武內義雄：《武內義雄全集》第3卷（東京：岩波書店，1979年1月），頁7-212。
26. 花輪時之輔（述）、深井鑑一郎（編）：《論語講義》（東京：誠之堂書店，1893年5月）。
27. 青木梧陰：《中等教科：論語提要》（東京：青木寬吉，1898年4月）。
28. 福地源一郎：《孔夫子》（東京：野村宗十郎，1898年11月）。
29. 蜷川竜夫：《孔夫子傳》（東京：文明堂，1904年11月）。
30. 遠藤秀三郎（自譯）：《教育家としての孔夫子》（東京：大日本圖書，1893年5月）。
31. 遠藤隆吉：《孔子傳》（東京：丙午出版社，1910年11月）。
32. 稻垣真久章：《論語、孟子講義》（東京：興文社，《少年叢書漢文學講義》第5編，1891年12月）。
33. 錢穆：《八十億雙親師友雜憶合刊》（臺北：東大圖書有限公司，《滄海叢刊》，1983年1月），後收於《錢賓四先生全集》（臺北：聯經出版社，1998年5月），第51冊。
34. —：《論語要略》（上海：上海商務印書館，1925年3月），後收於《錢賓四先生全集》（臺北：聯經出版社，1998年5月），第2冊，《四書釋義》，頁1-158。
35. 齋藤清之丞：《訓譯論語》（名古屋：金華堂書店，1903年4月）。
36. 藤井教嚴：《論語新解》（東京：明治義塾，1885年10月）。
37. 藤澤南嶽：《論語彙纂》（大阪：泊園書院，1892年5月）。
38. Friedrich Paulsen. *System der Ethik : mit einem Umriss der Staats- und Gesellschaftslehre*. Berlin: Wilhelm Hertz, 1889.

（二）論文

1. 大西祝：〈孔子の教〉，《六合雜誌》第80號（1887年8月），頁300-313，後改題為〈孔子教〉，收於《大西博士全集》，第5卷（東京：警醒社，1904年5月），頁330-349。

附錄一

2. 佐藤將之：〈漢學與哲學之邂逅：明治時期日本學者之《荀子》研究〉，《漢學研究集刊》第3期（2006年12月），頁153-182。
3. 綱島梁川：〈孔子の倫理思想を論ず〉，收於《梁川文集》（東京：日高有鄰堂，1905年7月），頁315-354。
4. 橋本敬司：〈明治以降の《荀子》研究史——性說、天人論——〉，《廣島大學大學院文學研究科論集》第69卷特輯號（2009年12月）。
5. 蘇凱達：〈錢穆と蟹江義丸～近代日中思想史研究の一つの接點～〉，《千里山文學論集》第74號（2005年9月），頁135-142。

（三）書評

1. 中島德藏：〈《孔子研究》を評す〉，《丁酉倫理會倫理講演集》第33輯，頁75-91；《丁酉倫理會倫理講演集》第34輯（1905年7月），頁56-87，後收於《孔子研究（改版）》（大空社版）書後，參考資料。
2. 波多野精一：〈蟹江義丸氏著《西洋哲學史》を讀む〉，《哲學雜誌》第14卷第151號（1899年9月），頁692-699。

（四）記事

1. K1 生：〈蟹江博士の「孔子研究」再版〉，《哲學雜誌》第19卷第213號（1904年11月），頁87-91。
2. 井上哲次郎：〈蟹江博士追討會に於ける所感〉，《倫理と教育》（東京：弘道館，1908年5月），頁326-335。
3. 平木熊一：〈蟹江博士紀念錄〉，《教育學術界》第9卷第5號（明治37年8月），頁81-87。
4. 作者未詳：〈雜報〉，《哲學雜誌》第14卷第146號（1899年4月），頁325。
5. 作者未詳：〈蟹江義丸氏逝く〉，《圖書月報》第2卷第10號（1904年7月），頁206-207。
5. 作者未詳：〈蟹江文學博士の訃〉，《哲學雜誌》第19卷第210號（1904年8月），頁707-708。
6. 作者未詳：〈蟹江博士の遺稿保存託さる〉，《靜修》第1卷第4號（1965年3月），頁7。
7. 東京帝國大學（編）：《東京帝國大學一覽（從明治二十六年至明治二十七年）》（東京：帝國大學，1893年3月）。
8. —：《東京帝國大學一覽（從明治二十七年至明治二十八年）》（東京：帝國

附錄一

大學，1895年3月)。

9. —：《東京帝國大學一覽（從明治二十八年至明治二十九年）》（東京：帝國大學，1896年3月）。
10. —：《東京帝國大學一覽（從明治二十九年至明治三十年）》（東京：帝國大學，1897年3月）。
11. —：《東京帝國大學一覽（從明治三十一年至明治三十二年）》（東京：帝國大學，1899年3月）。
12. 南日恆太郎：〈故文學博士蟹江義丸君略傳〉，收入於蟹江義丸：《孔子研究（改版）》（東京：京文社，1926年12月），卷頭。
13. 桑木嚴翼：〈蟹江博士を弔す〉，《讀賣新聞》，第1版，1904年6月24日，後收於氏著《時代と哲學》（東京：隆文館，1904年11月），頁402-404。
14. —：〈故文學博士蟹江義丸君小傳〉，《時代と哲學》（東京：隆文館，1904年11月），頁404-408。
15. —：〈蟹江君を憶ふ〉，丁酉倫理會（編）：《丁酉倫理會倫理講演集》第33輯（東京：大日本圖書，1905年6月），頁1-22，後改爲〈故蟹江君を憶ふ〉，收入《性格と哲學》（東京：日高有倫堂，1906年11月），頁495-517。
16. 深作安文：〈故蟹江義丸博士を偲ぶ〉，《思想と日本》（東京：明治圖書，1934年2月），頁489-493。
17. 淺野成俊：〈蟹江義丸〉，《富山の民性》（東京：光奎社，1926年7月），頁121-122。
18. 綱島榮一郎：〈蟹江義丸君を憶ふ〉，《讀賣新聞》，第1版，1904年6月26日，後改題爲〈蟹江義丸君を悼む〉，收於氏著：《梁川文集》（東京：日高有倫堂，1905年7月），頁927-928。
19. 〈故蟹江義丸博士三十年追憶會に於ける追懷談〉，《丁酉倫理會倫理講演集》第371輯（1933年9月），頁65-96。

附錄：蟹江義丸略年譜

- 明治 5 年（1872） 3 月 生於富山市鹿島町。
富山市啟迪小學校入學。
- 明治 18 年（1885） 6 月 富山縣中學校入學。
- 明治 23 年（1890） 第四高等中學校入學。
- 明治 24 年（1891） 轉入東京第一高等中學校一部。
- 明治 26 年（1893） 帝國大學文科大學國史科入學。
- 明治 27 年（1894） 帝國大學文科大學哲學科入學。
- 明治 28 年（1895） 11 月 〈上代儒教の根本的思想の變遷（1）〉。
12 月 〈上代儒教の根本的思想の變遷（2）〉。
- 明治 29 年（1896） 3 月 〈上代儒教の根本的思想の變遷（3）〉。
- 明治 29 年（1896） 父曦逝世。
- 明治 30 年（1897） 4 月 〈荀子の學を論ず（1）〉。
5 月 〈荀子の學を論ず（2）〉、〈荀子の學を論ず（3）〉。
6 月 咯血。
7 月 大學畢業。
一年餘靜養於京都。
其間任教於真宗大學（哲學）。
〈韓圖道德純粹理學梗概〉。
- 9 月 〈墨子の學術（1）〉。
10 月 〈墨子の學術（2）〉。
11 月 〈墨子の學術（3）〉。
12 月 〈墨子の學術（4）〉。
- 明治 31 年（1898） 東京帝國大學大學院進學。
任教於東京專門學校、淨土宗學東京支校（哲學）。
7 月 〈韓圖の哲學（1）〉。
8 月 〈韓圖の哲學（2）〉。
9 月 〈韓圖の哲學（3）〉。
10 月 〈韓圖の哲學（4）〉。
- 明治 32 年（1899） 2 月 《倫理學》出版。
〈韓圖の「超絶的方法論」梗概（續）〉。
3 月 〈韓圖の「超絶的方法論」梗概（接前）〉。
8 月 《西洋哲學史》出版。
9 月 高等師範學校講師。
10 月 〈倫理修養運動に關する希望〉。
11 月 〈徳の分類につきて〉。
12 月 〈我等の希望〉。

附録一

- 明治 33 年 (1900) 1 月 〈自然律と人事律の關係〉。
7 月 高等師範學校教授。
6 月 〈學術史・哲學〉。
8 月 《パウルゼン氏倫理學》出版。
10 月 〈木村鷹太郎氏著「東洋倫理學史」上卷を評す
(1)〉、〈ヘーゲル〉。
11 月 〈木村鷹太郎氏著「東洋倫理學史」上卷を評す
(2)〉、〈ヘーゲル(承前)〉。
12 月 〈ヘーゲルの哲學(承前)〉。
- 明治 34 年 (1901) 1 月 《カント氏倫理學》出版。
3 月 〈禮法に就て〉。
5 月 《日本倫理彙編—陽明學派の部(上)》卷 1 出
版。
6 月 《ヴント氏倫理學》出版。
〈人生の危機〉。
8 月 《日本倫理彙編—陽明學派の部(中)》卷 2 出
版。
11 月 《日本倫理彙編—陽明學派の部(下)》卷 3 出
版。
〈曾子の學に就きて〉。
12 月 《日本倫理彙編—古學派の部(中)》卷 5 出版。
- 明治 35 年 (1902) 1 月 〈理想の發展につきて(義理と人情)〉。
2 月 《倫理學講義》出版。
5 月 《日本倫理彙編—古學派の部(上)》卷 4 出版。
6 月 《日本倫理彙編—古學派の部(下)》卷 6 出版。
8 月 《日本倫理彙編—朱子學派の部(上)》卷 7 出
版。
10 月 《日本倫理彙編—朱子學派の部(下)》卷 8 出
版。
- 明治 36 年 (1903) 1 月 《日本倫理彙編—折衷學派の部》卷 9 出版。
〈孔子の所謂君子に就きて〉。
2 月 〈人生の危機〉、〈道學先生とは何ぞや〉。
4 月 《倫理叢話》出版。
〈伊庭想太郎氏に對する道德的判斷〉。
6 月 《日本倫理彙編—獨立學派の部》卷 10 出版。
7 月 文學博士。
〈藤村操の死について〉。
8 月 〈孔子の仁〉演講。

附録一

〈荀子學説の心理的基礎に就きて〉、〈「夕霧阿波の
鳴渡」に就て〉。

9月 〈夏季講習會につきて〉。

11月 〈梅ヶ谷に與ふる書〉。

12月 靜養於静岡縣沼津。

〈孔子の仁に就いて〉。

明治37年（1904） 1月 〈學窗餘談〉。

5月 《倫理學大系》出版。

6月 19日 下午10時病歿。享年33。

「講學院殿勤勇不退居士」。

7月 《孔子研究》出版。

論帆足萬里《入學新論》的儒教觀

工藤卓司*

摘要

帆足萬里，日本德川時代的政治、思想人物，生於豐後國日出。其著不少，如《肄業餘稿》、《修辭通》、《窮理通》、《東潛夫論》、《假名考》、《醫學啟蒙》及《四書五經標註》等，尤其是《入學新論》，西村天因曾云：「可窺萬里學問者，首推《入學新論》也。」古賀侗庵亦稱之為：「思孟以來，無是書也。」本文擬分成四個部分對此書進行討論：首先，簡介帆足萬里的為人、著作等；其次，主要依據元田竹溪〈序〉，而論述《入學新論》在萬里學術上的地位；接著則探討《入學新論》中所見的儒教觀；最後為結論。

萬里在《入學新論》中，雖然承認佛教在「教野人」上的意義，但佛教只不過是「權教」；對萬里而言，儒教是「以教君子，明倫理，正政令」，而「以畏天命為主，行仁為極」的「彝倫之道」，所以萬里視其為「正教」。由此可見，《入學新論》較為強調儒教的「人倫」、「倫理」方面，此處可見帆足萬里作為一位「經生」的真面目。

關鍵詞：帆足萬里、《入學新論》、儒教觀、正教、彝倫之道

* 日本・廣島大學文學博士，現任致理技術學院應用日語系助理教授。本文為 103 年度臺灣科技部專題研究計畫「近一百年日本《論語》研究概況——1900-2010 年之回顧與展望——」（MOST 103-2410-H-263-012-）的部分成果。

論帆足萬里《入學新論》的儒教觀

工藤卓司

壹、前言

帆足萬里（字鵬卿，1778-1852），日本德川時代的政治、思想人物，生於豐後國日出（現大分縣速見郡日出町）。日出藩，始於木下延俊（1577-1642），其父為木下家定（1543-1608），也是豐臣秀吉室高臺院（北政所，1547-1624）之兄。然木下延俊在慶長五年（1600）關原之戰時屬於東軍，德川家康因此封之於豐後日出三萬石。至第二代木下俊治（1614-1661）治世，將其異母弟木下延由（1614-1658）分封於速見郡立石五千石，之後日出藩石高僅兩萬五千石，可見日出藩並非大藩，並且位處偏僻。但自第三代藩主俊長（1649-1716）以來，頗重學問，而且鄰藩是生三浦晉（號梅園，1723-1789）的杵築藩，如此風土孕育了萬里的為人與學問。

帆足家，在鎮永時先事戰國大名大友義鎮（宗麟，1530-1587），大友氏滅亡後仕官於佐伯藩毛利氏。其子兼永，始仕於日出木下氏，經甚兵衛和亦左衛門，亦左衛門子通文（別稱清伯武，？-1811）在寬政八年（1796）遂升為日出藩家老。此人就是萬里父，萬里乃是通文第三子。長兄貞之丞（1761-1781）夭折，次兄通億（？-1833）在父通文沒後繼家老之職，弟通統（？-1842）則為明石藩（現兵庫縣）家臣金井氏所收養。天保三年（1832），萬里亦受第十三代藩主木下俊敦（1802-1886）的懇請，身為家老，從事藩政改革，留下了一定政績。

萬里的學問，始於寬政三年（1791）師事程朱學者脇長之（號蘭室、愚山，1764-1814）。蘭室，生於豐後國速見郡小浦村（現大分縣速見郡日出町豐岡），曾在熊本時習館跟藪愨（號孤山，1735-1802）學朱子學，後求學於三浦晉與大阪懷德堂中井積善（號竹山，1730-1804）。就萬里的求學過程而言，蘭室的教導最為重要。萬里在《肄業餘稿》云：

予年十四，見蘭室先生受業。先生授以作文法，魯鈍之質，雖於文無成，至今讀書，不苦太難解者，先生之德也。¹

¹ 帆足萬里：《肄業餘稿》，卷二，收於帆足記念圖書館（編）：《帆足萬里全集》（日出：帆足記念圖書館，1926年6月），上卷；（東京：periかん社，1988年7月增補版），卷1，頁588。廣瀨淡窗云：「在我豐後，長輩且高名者，杵築三浦安貞也。安貞親自開始條理學，似宋儒窮

萬里將讀書「不苦太難解者」歸功於蘭室。此外，寬政十年和享和二年（1802）曾二次東游於京阪，而請教於中井積善、皆川愿（號淇園，1735-1807）及源之熙（村瀨栲亭，1744-1819）等學者。享和三年亦訪問了日田廣瀨建（號淡窗，1782-1856）與福岡龜井魯（號南冥，1743-1814）等人。《肄業餘稿》又道述：

予二十一，東遊浪華，謁竹山先生請教，當時頗能作文，讀書略能解。先生曰：「子輩讀書已能解，惟取六經四子，讀之數年，滿卷是疑，始可與言學。」予唯唯，然以為迂也。辭入京，遂無所得而歸。後三年遊筑前，見南冥先生。先生論本邦詩，以徂徠為極巧。予亦唯唯，又不以為然。後始知二先生不我欺也。後世小子，其莫以二先生長者之言輕致疑哉。²

萬里當初對中井竹山與龜井南冥之言有所懷疑，後來乃發現二先生之所言可從，而稱「長者之言」。由此可見，在萬里遊學的經驗中，竹山與南冥的影響不小。從遊學歸國後，萬里擔任藩學教授，其教育活動雖在他任家老時中斷，天保六年（1835）致仕後，在速見郡南端村目刈開設了私塾「西庵精舍」，重新從事子弟的教育，其門下除了「帆門十子」³之外，亦有福澤成（福澤諭吉父）、瀧吉惇（瀧廉太郎祖父）等，令人注目。

萬里著作不少，如《肄業餘稿》（文化五年，1808）、《修辭通》（文化七年，1810）、《日出孝子傳》（文化九年，1812）、《窮理小言》（文化十四年，1817）、《三教大意》（天保六年，1835）、《窮理通》（天保七年，1836）、《井樓纂聞》和《巖屋完節志》（天保十二年，1841）、《入學新論》（天保十四年，1843）、《東潛夫論》（弘化元年，1844）、《假名考》與《帆足先生文集》（弘化四年，1847）、《醫學啟蒙》（嘉永三年，1850）以及《西庵先生餘稿》（明治三十三年，1900）等。另有《四書五經標註》（嘉永五年，1852）、《荀子標註》、

理學而稍有不同。（中略）三浦門人有名為脇義一郎，曾在予幼時，與他往來書信，即帆足愚亭之師也。帆足亦好窮理，又教授學生，我認為此傳自三浦學脈之處（原文：我豊後ニテ先輩ノ高名ナルハ、杵築ノ三浦安貞ナリ。安貞ハ條理學ト云フコトヲ自ラ始メタリ。宋儒窮理ノ説ニ似テ少シク異ナリ。（中略）三浦ノ門人ニ、脇義一郎ト云フ儒者アリ。予ガ童幼ノ時、書信往復セシコトアリ。即チ帆足愚亭ガ師ナリ。帆足モ窮理ヲ好ミ、又生徒ヲ教授スルコト、三浦ノ學脈ヨリ傳ル處アリト覺ユ。）廣瀨淡窗：《儒林評》，頁8，收於關儀一郎（編）：《日本儒林叢書》（東京：鳳出版，1978年4月），第3卷。

² 帆足萬里：《肄業餘稿》，卷二，《帆足萬里全集》，上卷；卷1，頁588。

³ 所謂「帆門十子」指勝田之德（季鳳，1795-1822）、吉良義和（子禮，1794-1823）、野本理（白巖，1797-1856）、關勝之（蕉川，1793-1857）、後藤恭（柏園，1799-1839）、米良倉（東嶠，1811-1871）、元田彝、中村和（栗園，1806-1881）、毛利儉（空桑，1797-1884）以及岡松辰（甕谷，1820-1895）。詳請參：〈帆足萬里先生小傳〉，《帆足萬里全集》，上卷；卷1，頁18-23；西村時彥：〈帆門諸子附傳（上、中、下）〉，《學界乃偉人》（東京：梁江堂書店，1911年1月再版），頁127-143等。

《莊子解》、《呂氏春秋標註》和《國語標註》等注釋系列。⁴ 此顯示萬里學問範圍頗大，不僅漢學，亦包羅和學與佛學相關的論述，更是對蘭學深有造詣，無法一言可蔽。⁵ 與梅園、淡窗，並稱「豐後三偉人」之名，不無理由。

後世學者對萬里學問的評價不一，如井上哲次郎（號巽軒，1856-1944）與蟹江義丸（1872-1904）共編《日本倫理彙編》視萬里為「獨立學派」之一，似看重三浦梅園的影響⁶；西村時彥（號天囚，1865-1924）認為：「萬里雖以折中學為宗，其豪邁而有政治之才，亦多所學於竹山，非無王學之氣味」⁷；三上參次（1865-1939）置之於勤皇論的系統⁸；而內藤虎次郎（號湖南，1866-1934）則認為係受履軒（中井積德，1732-1817）學所影響。⁹

在本文中，筆者不關注帆足萬里的學派歸屬問題，而較為注重萬里如何將儒學思想運用於現實社會這一點。西村曾云：「可窺萬里學問者，首推《入學新論》也。」¹⁰ 萬里雖然對佛學、和學及蘭學相關知識都有深入的瞭解，然於《入學新論》中，仍將儒學視為「正學」。因此，本文針對帆足萬里《入學新論》中的儒教觀進行初步分析，以助於深入研究帆足萬里的政治思想。

貳、萬里與《入學新論》

元田彝（竹溪，1800-1880）《入學新論·序》云：

⁴ 這些著作，均收入《帆足萬里全集》，卷上、下或增補版，卷1、2。另五郎丸延（編）：《增補帆足萬里全集》，卷3（東京：べりかん社，1988年7月）收入《窮理通》初稿影本、《窮理小言》影本及《窮理通解》影本；小野精一（編）：《增補帆足萬里全集》，卷4（東京：べりかん社，1988年7月）則收入《帆足萬里書簡集》，亦可參。

⁵ 關於帆足萬里的生平，其曾孫帆足圖南次（1898-1983）著有：《帆足萬里》（東京：吉川弘文館，《人物叢書》，1966年5月），詳請參閱。井上哲次郎、蟹江義丸（共編）：《日本倫理彙編（卷之十：獨立學派之部）》（東京：育成會，1903年6月）的〈序說〉，頁4-5，言萬里誤為宇土藩醫村井能章（見朴，1702-1760）次子帆足通禎（1737-1785），不可參考。

⁶ 井上哲次郎、蟹江義丸（共編）：《日本倫理彙編（卷之十：獨立學派之部）》。所謂的「獨立學派」，因《日本倫理彙編》未加說明，不知具體指何。然高田真治認為：「獨立派」是「超越眾儒之見而探索神、儒、佛三教之粹」的一派，而並舉三浦梅園、帆足萬里、廣瀨淡窗與二宮尊德四人。高田真治：《日本儒學史》（東京：地人書館，《大觀日本文化史叢書》，1941年2月），頁208-216。三浦藤作則更加詳細說明：「折衷學派所注意的學問範圍多僅限於儒教，其本領是不偏一派的學說而釐清孔孟之真意（原文：折衷學派の注目した學問の範圍は多く儒教のみに限られ、一派の學說に偏せず、孔孟の真意を明かにせんするのが其の本領であった）」，反之，「獨立學派」為「折衷的傾向更加徹底，不僅是儒教，還探究道教、佛教及神道等的真意，將提倡一家完全獨創之說的（原文：折衷的傾向の尚ほ一層徹底して、たゞ儒教のみならず、道教・佛教又は神道等の真義を探り、全く獨創的なる一家の學を唱へんとしたものの）」，而舉出帆足萬里、三浦梅園、二宮尊德、山片蟠桃及大原幽學等人。三浦藤作：《日本倫理學史》（東京：中興館，1922年6月；1943年10月訂正13版），頁384。

⁷ 引自西村時彥：《學界乃偉人》，頁108。原文：「萬里折中學を宗とするも其の豪邁にして政治の才あるは、亦竹山に學ぶ所多くして、王學の氣味なきに非ず」。

⁸ 三上參次：《尊皇論發達史》（東京：富山房，1941年4月），頁437-441。

⁹ 內藤湖南：〈履軒學の影響〉，氏著：《先哲の學問》（東京：弘文堂，1946年5月；東京：筑摩書房，2012年8月），頁210。

¹⁰ 西村時彥：《學界乃偉人》，頁90。原文：「萬里の學問を窺ふべき者は入學新論なり。」

去歲之冬，先生徙居芽刈西嶮，彝以事不得往。今茲三月，始詣西嶮，先生乃出此書授之曰：「予老將死矣。子其爲我傳之。顧予此篇，多所不備，然後之君子，或有繼治之。其有大造乎斯文者，未必無小補也。」彝曰：「唯。」挾還家，旦夕校正，因作之序，且告覽者以先生之言。

竹溪是帆門高足之一，天保四年（1833）在杵築藩拜藩校學習館句讀師，嘉永三年（1850）七月遷爲教授。¹¹ 竹溪撰寫此文是在「天保癸卯四月庚辰」，即天保十四年四月七日（1843年5月6日），也是他尚任句讀師之際，亦由〈西嶮記〉記載：「壬寅十一月，西嶮室成，徙居之」，¹² 可知「去歲之冬」乃是天保十三年十一月。萬里此時移居於目刈西嶮精舍，竹溪因爲有事，未陪師去。翌年三月，竹溪終於有機會訪問西嶮精舍，萬里乃拿出《入學新論》的原稿，萬里當時年六十七，雖然離他逝世還有九年，然身體本來虛弱的他此時云：「予老將死矣。子其爲我傳之」，遂委託竹溪爲此篇撰寫〈序〉文。

《入學新論》由〈原教〉、〈原學〉及〈原名〉三個部分組成，其概要如下：首先是〈原教〉，三篇中篇幅最長，其開宗明義云：

天下之教二，曰正，曰權。吾之所以爲教者二，曰儒，曰佛。正教，順天命以立教，奉天道以行之，是因人性固有之理文之而已，故道或名曰「文」；權教，衡天命以立教，以死生緣業行之，是因人心所大疑設權譎，驅使之善，故其贊道曰「善權」。¹³

萬里將天下之教分爲正教的儒教和權教的佛教，同樣的說法已見於天保六年（1835）的《三教大意》，即云：「人之教多，分別有二：其一曰正教，是如實地教天道本身，孔子之教是也；其二曰權教，假設地獄極樂等，以之畏人而引導往善的方向也，如佛法是也。」¹⁴ 並且〈原教〉對神道云：

神道以忠信爲宗，以明潔改過爲行，皆與孔子之道無異，但推皇祖以爲天神，頗類權教，然不爲出世，又無因果報應之設，且運屬草昧，書契

¹¹ 門人某等（錄）：〈元田竹溪先生行狀〉，收於元田直（編）：《竹溪先生遺稿》（東京：元田直，1900年5月）。元田直（南豐，1835-1916）是竹溪子，明治七年（1874）在東京神田開設了日本第一間的法律學校，即是「法律學舍」，也爲現今法政大學的前身。

¹² 帆足萬里：〈西嶮記〉，《帆足先生文集》，卷二，《帆足萬里全集》，上卷；卷1，頁618。

¹³ 帆足萬里：〈原教〉，《入學新論》，收於《帆足萬里全集》，上卷；卷1，頁1。

¹⁴ 帆足萬里：《三教大意》，《帆足萬里全集》，上卷；卷1，頁497。原文：「人の教あまたなれど、其別ち二つあり、其一を正教といひ、天道のありのまに教しものにて、孔子の教はなり、其二を權教といふ、かりに地獄極樂などいふ事を設て、人をおどしすかし、善き方に引入る也、佛法の如きはなり。」

不興，大本雖立，細節不備。¹⁵

此亦與《三教大意》相同，即云：「神道爲日本之教，可謂是位於正教與權教之間。所謂高間原與根國雖是與天道與地獄相似，然毫無確實的教法：爲善就生於天，爲惡則墜於地獄。清白諸多惡事而移以爲善，此頗類正教，然多缺乏禮樂倫理之教。」¹⁶ 可見這種思考模式並非萬里晚年始有的，只是在《入學新論》中表現得更加精煉。而他雖將佛教視爲權教，但亦主張：

本邦以儒佛二教爲治。儒教以教君子，明倫理正政令；佛教以教野人，助政教之所不及，道並行不相悖，不可偏廢。¹⁷

萬里將政治世界分爲二：一是君子的世界；二是野人的世界，他認爲佛教在政治上相當有功於「教野人」或「誘野人，使爲善」，故主張儒佛兼行。儘管萬里對佛教表示了某種程度的肯定，但是對老莊思想或道教卻給予較爲負面的評價，如：

《老子》，戰國好事者，剽竊莊周書作也。其文乏溫厚含蓄之氣，與《易·大象》、《論語》不同，且據篇中仁義並稱，決非當時之言也。¹⁸

萬里將《老子》與《莊子》之文對比，以爲《老子》係鄭韓間人抄《莊子》而僞撰的，因而云：「（《老子》勦（莊）周書者，甚多，皆蕪陋，一見可知其爲僞，（中略）學者宜就其書考焉。」¹⁹ 就《莊子》則一方面承認其文義、文理自貫通，然另一方面卻說：「周言即《荀子》所謂滑稽亂俗者」、²⁰「莊周所論亦滑稽之言，隱居放言耳」²¹ 等。加之，萬里將「後世托名老子者」即道教分爲「神仙服食」與「符籙醮祭」二家，而批評：「彼詎知柱史爲何人，五千言爲何物，大道上德之宗旨爲何事耶？而悉依托之伯陽氏（即老子），以自立三教之一也，亦大可羞耶。」²² 因此，米良倉於〈帆足文簡先生墓碑銘〉便云其：

「作〈原教〉，論聖人立教之旨，旁及釋老異端之辨。」²³

次是〈原學〉，從「夫教之大本，將以治人，苟爲教之遠人，雖高何爲？」

¹⁵ 帆足萬里：〈原教〉，《入學新論》，《帆足萬里全集》，上卷；卷1，頁2。

¹⁶ 帆足萬里：《三教大意》，《帆足萬里全集》，上卷；卷1，頁503。原文：「神道は日本の教にて、正教と權教との間とも云ふべきものなり。高間が原根の國と云へるは、天道地獄に似たれど、善をすれば天に生れ、惡を生せば地獄に落つ、と云ふ程の慥かなる教もなし、諸々の惡事をはらひ清め、善き方に移るは、正教にも似たれど、禮樂倫理の教も多くかけたり。」

¹⁷ 帆足萬里：〈原教〉，《入學新論》，《帆足萬里全集》，上卷；卷1，頁10。

¹⁸ 帆足萬里：〈原教〉，《入學新論》，《帆足萬里全集》，上卷；卷1，頁12。

¹⁹ 帆足萬里：〈原教〉，《入學新論》，《帆足萬里全集》，上卷；卷1，頁14。

²⁰ 帆足萬里：〈原教〉，《入學新論》，《帆足萬里全集》，上卷；卷1，頁13。

²¹ 帆足萬里：〈原教〉，《入學新論》，《帆足萬里全集》，上卷；卷1，頁14。

²² 帆足萬里：〈原教〉，《入學新論》，《帆足萬里全集》，上卷；卷1，頁16。

²³ 米良倉：〈帆足文簡先生墓碑銘〉，收於《帆足萬里全集》，上卷；卷1，頁24。

的立場，逐一論述《詩》、《書》、《禮》、《樂》、《易》、《春秋》等「六經」，以及《論語》、《中庸》、《孟子》和《荀子》在治「孔子之教」中的地位。²⁴ 此處包括《荀子》，是較為獨特的觀點。一般而言，次「六經」的儒家經典應是「四書」——即是《論語》、《大學》、《中庸》及《孟子》。因而萬里將《論語》視為「六經之羽翼」；稱《中庸》為「天下通行之教」，而說「不可不讀」，是理所當然。那麼，為何未包含《大學》，而加《荀子》呢？萬里《大學標註》云：「其書實戰國時人所作，伊藤仁齋以為：『非孔子遺書。』中井履軒則言：『程朱表章元非上策。』皆知言也。」²⁵ 對之，關於《荀子》，曾云：「荀子，大儒也。其言雖偏駁，學術可亞孟子。」²⁶ 《入學新論》又云：

《孟子》為諸子冠冕，發明夫子之教甚多，又次之（指《中庸》）；《荀子》雖降，崇大道，排異端，又可以為次也。《孟子》性善養氣，一時有為之言，非其至者；《荀子》書，朱子以為雜刑名，徂徠以為爭宗門，頗中其病。然《孟子》固高，《荀》書亦多洙泗遺言，非後世諸子所及，不得以一〔「生」上「月」下〕棄之也。²⁷

後年萬里著有《荀子標註》，不知是否即根據如此學術觀？此外，萬里云：「漢儒之稽古、宋儒之窮理、本邦伊物之復古，亦不可不讀也」，²⁸ 甚至說：「本邦伊、物二子，皆治古經，成一家言，其言往往出宋儒之上也。」²⁹ 可見萬里並未偏重漢儒之稽古或者宋學之窮理，而高度評價伊藤維禎（仁齋，1627-1705）和荻生雙松（徂徠，1667-1726）復古之學；另一方面云：「又有陸象山、陳白沙、王陽明之屬，似程朱而加偏焉」，³⁰ 認為陸王之學更加深入，當探討萬里學術觀時，這些言論非參考不可。³¹

最後為〈原名〉，萬里首先說：「人為萬物之靈，有稟彝之性、仁義之心，發於心為慮，宣於言為名，聖人因其然，以建彝倫之教，故名者教之所寓，不可不慎也。」³² 「教」所指是聖人所建的「彝倫之教」，即是孔子之教。然「漢氏以來，訓詁純謬，後人遂於仁義之名，不免有所迷惑」，於是，他對「天」「帝」「鬼」「神」「魂」「大極」「陰陽」「五行」「仁」「義」「禮」「知」「哀」「信」「恕」「孝」「聖」「誠」「恭」「遜」「溫」「良」「廉」「節」「和」「正」

²⁴ 帆足萬里：〈原學〉，《入學新論》，《帆足萬里全集》，上卷；卷1，頁16-24。

²⁵ 帆足萬里：《大學標註》，《帆足萬里全集》，下卷；卷2，頁2。

²⁶ 帆足萬里：《肄業餘稿》，卷一，《帆足萬里全集》，上卷；卷1，頁549。

²⁷ 帆足萬里：〈原學〉，《入學新論》，《帆足萬里全集》，上卷；卷1，頁23。

²⁸ 帆足萬里：〈原學〉，《入學新論》，《帆足萬里全集》，上卷；卷1，頁23。

²⁹ 帆足萬里：〈原學〉，《入學新論》，《帆足萬里全集》，上卷；卷1，頁24。

³⁰ 帆足萬里：〈原學〉，《入學新論》，《帆足萬里全集》，上卷；卷1，頁24。

³¹ 萬里也認為：「孟子以來，德性之美、行義之高，能以名教自任，孰有過程明道者乎？伊川之言，未為黨也。伊川、晦庵、白沙、陽明至本邦藤樹、仁齋，皆得聖人之統者，學者不得以議論之異、章句之未疑之也。」請參帆足萬里：《孟子標註》，卷七，《帆足萬里全集》，下卷；卷2，頁79。

³² 帆足萬里：〈原名〉，《入學新論》，《帆足萬里全集》，上卷；卷1，頁24。

附錄二

「勇」「文」「武」「經」「權」「辟」「忍」「性」「情」「才」「君子」共三十八種概念，加以重新解釋。³³ 故米良倉〈帆足文簡先生墓碑銘〉云其：「作〈原名〉，以明學之原于六經而名者教之所寓。」³⁴ 萬里在此篇中云：「欲明其名者，宜先明其文。文者，言之符也。言，與生人俱生者也。（中略）夫言，從簡而趨繁者也。字，子也，言其孳生無窮也。言語之道，轉化益多。」³⁵ 注意到語言的流動性，值得留意。

以上簡介《入學新論》主要的內容。那麼，萬里撰寫此篇的用意何在？元田竹溪在〈序〉中說明：

秦焚《詩》、《書》，至漢復出，自爾以來，儒者說經，其言人人不同，未造之弊，皆執其所聞，更相是非，莊生所謂「道術將為天下裂」，豈不哀乎！孔子沒二千有餘年，聖人之道，猶未明於天下，職是之由，先生蓋憂之，此書所以作也。

由此可見，《入學新論》主要是為了發揚「聖人之道」而撰作的。〈帆足文簡先生墓碑銘〉云：「劉侗菴亟稱之曰：『思孟以來，無是書也。』」劉侗菴，指古賀煜（侗庵，1788-1847），是昌平黌儒官古賀樸（精里，1750-1817）之子，侗庵亦任教於昌平黌。《入學新論》雖承認佛教作為「權教」在教育野人上的角色，然仍是偏重儒教為「正教」，侗庵乃認為此篇是子思、孟子以來的傑作，而給予高度評價。由此可見，帆足萬里的確對佛學、蘭學及和學深有造詣，然他在晚年仍將自己的學問落實於儒教，值得進一步討論。

參、《入學新論》的儒教觀

如上所述，《入學新論》視儒學為「正學」，而認為：「正教，順天命以立教，奉天道以行之，是因人性固有之理文而已。」³⁶ 〈原名·正〉為：「正直義」。³⁷ 那麼，萬里為何必須將儒學為正學？何故自從所謂的「窮理學」，又要回到儒教？此節探討帆足萬里在《入學新論》中的儒學觀，以釐清萬里政治思想的一端。

〈原教〉有如下：

儒為正教，彝倫之道也。戎狄之國、蠻夷之鄉，皆莫不有彝倫之道，而儒極其正者也。其始興在堯、舜，而大成于孔子，故又名為孔子之教

³³ 帆足萬里：〈原名〉，《入學新論》，《帆足萬里全集》，上卷；卷1，頁24-28。

³⁴ 米良倉：〈帆足文簡先生墓碑銘〉，《帆足萬里全集》，上卷；卷1，頁24。

³⁵ 帆足萬里：〈原名〉，《入學新論》，《帆足萬里全集》，上卷；卷1，頁24。

³⁶ 帆足萬里：〈原教〉，《入學新論》，《帆足萬里全集》，上卷；卷1，頁1。

³⁷ 帆足萬里：〈原名〉，《入學新論》，《帆足萬里全集》，上卷；卷1，頁27。

也。³⁸

源了圓（1920-）先生認為，萬里將儒教視為正教的理由有二：一、儒教無因果應報之論；二、儒教不敢言超越人類知識的境界。³⁹ 此說源自萬里本人之言：「彼邦先王亦有郊天祀上帝之禮，福善禍淫之論，（中略）此因祭祀之禮，人情所同然，明禍福原天，以喻庶民也。然無因果報應之論，不敢言其所不知，亦唯正教之故也。」⁴⁰ 然筆者認為，此文意謂：因為儒教是正教，所以無因果應報之論，而不敢言其所不知。就萬里而言，儒教之所以為正教，就是因為屬於「彝倫之道」。他認為，戎狄、蠻夷之國、鄉都有彝倫之道，然儒教乃其極為正者。「彝倫」，見於《尚書·洪範》，漢孔安國釋為「常道」，唐孔穎達（574-648）解為「天之常道」，⁴¹ 萬里則在〈原教〉云：

蓋五教，聖人所以教人，彝倫之道也。⁴²

「五教」，《孟子·滕文公上》所謂的：「父子有親，君臣有義，夫婦有別，長幼有序，朋友有信」，即是「人倫」。萬里在《孟子標註》中釋為：「父子，天合也，以親為主；君臣，人合也，以義為主；夫婦，猶言丁男丁女，外有兄弟，內有妾媵娣姒，須嚴限，別有兄弟；有從兄弟，須立次序，皆以一家言也。朋友所以自助，若不相信，不如無之之為愈也，故以信為主也。」⁴³ 可見萬里以「彝倫之道」稱儒教時，較為偏重儒教的人倫面向。〈原學〉開頭亦云：

孔子之教，《詩》、《書》、《禮》、《樂》而已。《詩》、《書》、《禮》、《樂》之文，謂之文；修之於身，謂之行；忠信所以立其德。「子以四教，文、行、忠、信」、「子所雅言，《詩》、《書》、執禮」，蓋謂此也。⁴⁴

此處引用《論語·述而》二句，關於「子所雅言，《詩》、《書》、執禮」，萬里《論語標註》未加注；至於「子以四教，文、行、忠、信」，《論語標註》云：「『文』，《詩》、《書》、《禮》、《樂》也。文、行以正其外，忠、信以治其內也。」⁴⁵ 可與〈原學〉互相參考。就萬里而言，《詩》是教「將明人情之所同

³⁸ 帆足萬里：〈原教〉，《入學新論》，《帆足萬里全集》，上卷；卷1，頁1。

³⁹ 源了圓：〈儒教的信念體系窮理——帆足萬里〉，氏著：《德川合理思想の系譜》（東京：中央公論社，1972年6月），頁298。

⁴⁰ 帆足萬里：〈原教〉，《入學新論》，《帆足萬里全集》，上卷；卷1，頁1。

⁴¹ 〔漢〕孔安國（傳）、〔唐〕孔穎達（正義）：《十三經注疏·尚書正義》（臺北：藝文印書館，1960年），頁167-168。

⁴² 帆足萬里：〈原教〉，《入學新論》，《帆足萬里全集》，上卷；卷1，頁3。

⁴³ 帆足萬里：《孟子標註》，卷三，《帆足萬里全集》，下卷；卷2，頁56。

⁴⁴ 帆足萬里：〈原學〉，《入學新論》，《帆足萬里全集》，上卷；卷1，頁16。

⁴⁵ 帆足萬里：《論語標註》，卷四，《帆足萬里全集》，下卷；卷2，頁18。

然以道之也」⁴⁶；《書》為記「教化所由興、治亂興衰之源」⁴⁷；《禮》者，「聖人由人性之固有，以立之節也」⁴⁸「以治其形」⁴⁹；《樂》者，「先王養其心發其和也」。⁵⁰ 因此，「《詩》、《書》、《禮》、《樂》之教，以人治人者也」，⁵¹ 即是「彝倫之教」或「孔子之教」。

就此點而言，萬里眼中的儒教與佛教大不相同，萬里云：

蓋權教之於人倫，槩多粗略，佛教殊甚，以其出上古也。故人主崇尚佛教，紀綱必不免懷亂，本邦平安建都以來及梁武事可徵也。⁵²

日本桓武天皇（737-806；在位 781-806）在延曆十三年（794）自長岡京遷都至平安京（現京都）以後，一方面排斥法相、俱舍、三論、成實、華嚴與律宗的「南都六宗」，另一方面保護最澄（767-822）的天臺宗與空海（774-835）的真言宗，《入學新論·原教》另云：「桓武帝以來，盛崇佛教，而當時所尚，徒以咒祝祈禱為事，已非釋氏之舊。儒術已衰，和歌方熾。和歌，故詩教也，然以其不經聖人裁正，宣淫日聞。至保元、平治之時，父子爭位，虎臣推刀，大權歸下，武人為干大君，源氏諸將，槩父子兄弟相仇殺，甚于讎敵。延至戰國，愛子淑女，皆為餌敵之具，甚者至質其母以謀兼併，徒以攻伐權詐為賢，蒸黎之禍，未有慘於此時者。」⁵³ 至於「梁武事」，《入學新論》另云：「以梁武帝之英明，材兼文武，徒以崇佛教，綱紀不振，終有臺城之禍。」⁵⁴ 眾所周知，唐韓愈（768-824）〈諫迎佛骨表〉云：「唯梁武帝在位四十八年，前後三度捨身施佛，宗廟之祭，不用牲牢，晝日一食，止於菜果；其後竟為侯景所逼，餓死臺城，國亦尋滅，事佛求福，乃更得禍。由此觀之，佛不足信，亦可知矣。」⁵⁵ 論梁武帝，韓愈將論點集中於梁武帝個人的福禍，萬里則較為注重社會秩序。由此可知，萬里認為文教之衰退與政治的興廢、社會綱紀密切有關，注重由《詩》、《書》、《禮》、《樂》所代表的「彝倫之道（孔子之教）」在「以人治

⁴⁶ 帆足萬里：〈原學〉，《入學新論》，《帆足萬里全集》，上卷；卷 1，頁 17。

⁴⁷ 帆足萬里：〈原學〉，《入學新論》，《帆足萬里全集》，上卷；卷 1，頁 19。

⁴⁸ 帆足萬里：〈原學〉，《入學新論》，《帆足萬里全集》，上卷；卷 1，頁 19。

⁴⁹ 帆足萬里：〈原學〉，《入學新論》，《帆足萬里全集》，上卷；卷 1，頁 20。

⁵⁰ 帆足萬里：〈原學〉，《入學新論》，《帆足萬里全集》，上卷；卷 1，頁 20。

⁵¹ 帆足萬里：〈原學〉，《入學新論》，《帆足萬里全集》，上卷；卷 1，頁 21。

⁵² 帆足萬里：〈原教〉，《入學新論》，《帆足萬里全集》，上卷；卷 1，頁 9。

⁵³ 帆足萬里：〈原教〉，《入學新論》，《帆足萬里全集》，上卷；卷 1，頁 11。帆足萬里《東潛夫論·王室》則云：「平安遷都之後，文教日衰，徒獨尚佛法；加之，和歌之學愈盛，淫風流行，名倫之教盡敗，終致保元之亂，全是文教衰退之故也（原文：平安遷都ノ後、文教日ニ衰ヘ、徒ニ佛法ヲノミ尚ビ給ヒ、是ニ加フルニ、和歌ノ學盛ニナリテ、淫風流行シ、名倫ノ教盡ク敗レテ、終ニ保元ノ亂ヲナセリ、是全ク文教ノ衰シ故ナリ）。」帆足萬里：《東潛夫論》，《帆足萬里全集》，上卷；卷 1，頁 39。亦有：「平安以來，徒尚佛法，以和歌為宗，而廢孔子之教，因此王室失政也（原文：平安以來ハ、徒ニ佛法ヲ尚ビテ、和歌ヲ宗トシ、孔子ノ教ヲ廢シ給ヒシユエ、王室政ヲ失ヒシナリ）。」同，頁 44。

⁵⁴ 帆足萬里：〈原教〉，《入學新論》，《帆足萬里全集》，上卷；卷 1，頁 10。

⁵⁵ 〔後晉〕劉昫等：《舊唐書》（北京：中華書局，1975 年 5 月），卷一六〇，頁 4199。

人」上的功能，故言：「《詩》、《書》、《禮》、《樂》之教，以人治人也。」⁵⁶

萬里所謂的「六經」，當然包含著《易》與《春秋》，他對此二經如何看待？首先是《易》，〈原學〉云：

《易》，天道也，夫子晚好之。子貢所謂「性與天道不可得聞」，是也。

57

子貢之言，見於《論語·公冶長》，《論語標註》則云：「性者，人所受於天之性也；天道，教之所由興，即天命也。」⁵⁸ 《入學新論》另有：「《易》，以天治人者也。」⁵⁹ 「《易》，天道也，非《詩》、《書》之爲人道也。」⁵⁹ 就萬里而言，《易》爲「天道」。又云：

天之道，盛者必衰，屈者必伸。當其塞也，君子不能無窮；當其通也，小人亦或有功。大之國之興亡、時之治亂，小之人情之反覆、世故之委曲，皆無不有盛衰之機，故聖人設卦爻以象之，使夫微隱不可測度者，粲然明著如觀黑白。人處其間者，進退盈虛，與時消息，不至固滯，是《易》之教也。⁶⁰

另云：「伏羲君天下，畫八卦，作書契，爲儒教所本」⁶¹ 可知萬里承認儒教原於「天道」，而《易》是象徵天道微隱之處，故云：「《易》以明消息變化之數」。⁶² 《論語標註·述而》又云：「《易》之爲書，明一器氣消息之數，君子法之以動。」⁶³ 《易》之所以「以天治人」，就是因爲君子必須「法之以動」，即是「知天命者，聖人之立教也；畏天命者，君子之行道也。」⁶⁴ 在此意義上，《易》的確是與《詩》、《書》、《禮》、《樂》「以人治人」不同，而屬於「天道」，然尚有功於「治人」。不過，萬里另云：「天之不測，通達之無際，開闢以來五千年，如太陽衆星之居其所，地球五星之繞之，至近世始明，然行道出入之變、高卑進退之異，猶且多不能明其故者。儒，正教也，夫子所謂天，天道也。至其形體運行，亦由當時推測之言耳。」⁶⁵ 身爲《窮理通》的作者，萬里在如此推崇《易》教的同時，亦不得不論及孔子所謂「天道」在形體運行上的限時性，值得留意。

⁵⁶ 帆足萬里：〈原學〉，《入學新論》，《帆足萬里全集》，上卷；卷1，頁21。

⁵⁷ 帆足萬里：〈原學〉，《入學新論》，《帆足萬里全集》，上卷；卷1，頁17。

⁵⁸ 帆足萬里：《論語標註》，卷三，《帆足萬里全集》，下卷；卷2，頁12。

⁵⁹ 帆足萬里：〈原學〉，《入學新論》，《帆足萬里全集》，上卷；卷1，頁21。

⁶⁰ 帆足萬里：〈原學〉，《入學新論》，《帆足萬里全集》，上卷；卷1，頁21。

⁶¹ 帆足萬里：〈原教〉，《入學新論》，《帆足萬里全集》，上卷；卷1，頁2。

⁶² 帆足萬里：〈原學〉，《入學新論》，《帆足萬里全集》，上卷；卷1，頁22。

⁶³ 帆足萬里：《論語標註》，卷四，《帆足萬里全集》，下卷；卷2，頁17。

⁶⁴ 帆足萬里：〈原教〉，《入學新論》，《帆足萬里全集》，上卷；卷1，頁3。

⁶⁵ 帆足萬里：〈原教〉，《入學新論》，《帆足萬里全集》，上卷；卷1，頁7。

其次是《春秋》，萬里在〈原學〉云：

至《春秋》，舉見之行事耳。故曰：「知我者，其惟《春秋》乎！罪我者，其惟《春秋》乎！」未嘗以教門弟子也。⁶⁶

「《春秋》以切當世之文，夫子亦不輕傳人。」並云：「今《春秋》已非夫子之筆，又非魯史舊文，即戰國之士，拾綴遺文偽撰耳。」⁶⁷ 然另一方面云：「周季治亂之迹，因此書（即《春秋左氏傳》）及《國語》以傳，則其在後學，固不為無益也。」⁶⁸ 那麼，《春秋》有益於何處？萬里承認孔子所著《春秋》有兩種意義：一、「所以正名分」。如上所述，「名」既為教之所寓，「正名」則亦是教的關鍵；二、「所以辨得失之道」，即「是非之學」。萬里提到「屬辭」與「比事」，云：「及不善為之，文過飾奸，此得失之亂也。」⁶⁹ 孔子《春秋》雖失傳，然萬里認為此處亦可推知孔子《春秋》所以為教之意。⁷⁰

就萬里而言，「六經」之目始於戰國末年，⁷¹ 而其中《易》與《春秋》並非他所謂的「孔子之教」。然萬里云：「其（指六經）所以治國家正法度者，未嘗不由夫子之教，何則夫子之教，彝倫之道也。非如權教可掃而滅之之比也。」⁷² 他認為，六經之所以為政治之具，是因為六經未嘗不由孔子之教，亦是因為夫子之道就是彝倫之道。另云：「故有國者，宜明孔子正教以道其君子，善權之教可誘野人，使為善耳。孔子之教，彝倫之道也。故王侯能由其道，政教明於上，風俗正於下，其興勃焉。」⁷³ 可見萬里透過與權教僅能使野人為善的對比，強調孔子之正教作為「彝倫之道」，有功於教導君子、統治國家、糾正法度和風俗。換而言之，萬里一直都站在「夫教之大本，將以治人，苟為教之遠人，雖高何為」⁷⁴ 的基本立場未廢。在這意義上，帆足萬里的儒教觀，可歸納於「儒教以畏天命為主，行仁為極」⁷⁵ 一句話。如上所述，「畏天命」意指「君子之行道」。而關於「仁」，萬里曰：

⁶⁶ 帆足萬里：〈原學〉，《入學新論》，《帆足萬里全集》，上卷；卷1，頁17。

⁶⁷ 以上引自帆足萬里：〈原學〉，《入學新論》，《帆足萬里全集》，上卷；卷1，頁22。《春秋左氏傳標註·緒言》又明言：「夫子之《春秋》不傳，今經文蓋左氏據《魯春秋》改撰者。」帆足萬里：《春秋左氏傳標註》，《帆足萬里全集》，下卷；卷2，頁294。

⁶⁸ 帆足萬里：〈原學〉，《入學新論》，《帆足萬里全集》，上卷；卷1，頁23。

⁶⁹ 帆足萬里：〈原學〉，《入學新論》，《帆足萬里全集》，上卷；卷1，頁22。

⁷⁰ 萬里云：「蓋夫子之《春秋》不傳，而其所以為教之意則在。」帆足萬里：〈原學〉，《入學新論》，《帆足萬里全集》，上卷；卷1，頁23。

⁷¹ 萬里云：「蓋孔孟之時，未有六經之目，莊周書始有之，雖當時所尚，亦戰國末造也。」帆足萬里：〈原學〉，《入學新論》，《帆足萬里全集》，上卷；卷1，頁17。然萬里在〈送佐藤無逸序〉云：「昔者夫子作為六經，儒教大備。」《西崦先生餘稿》，下，《帆足萬里全集》，上卷；卷1，頁694。

⁷² 帆足萬里：〈原學〉，《入學新論》，《帆足萬里全集》，上卷；卷1，頁24。

⁷³ 帆足萬里：〈原教〉，《入學新論》，《帆足萬里全集》，上卷；卷1，頁10。

⁷⁴ 帆足萬里：〈原學〉，《入學新論》，《帆足萬里全集》，上卷；卷1，頁17。

⁷⁵ 帆足萬里：〈原教〉，《入學新論》，《帆足萬里全集》，上卷；卷1，頁3。

仁，人也。蓋孔子之道人，不過教以能爲人。(中略)博愛利眾之心，是上天生物之氣寓於人也。故慈愛之發於心，溫乎如春，熙乎如悅，推以及人，與天地合德者也。然其成功可見，而後謂之仁。⁷⁶

又云：「仁者，與人皆生之道，其功及眾者廣，故以此爲教之極致也。」⁷⁷ 萬里論「仁」，並不僅是個人修養的問題，亦是與「與人皆生」密切不離。〈原名·仁〉另云：「內之樂天知命，外之修身齊家，以至治國平天下。凡人所能爲，仁中一事耳。洙泗之教六經六藝，皆所以輔仁成之，所謂依仁是也。」⁷⁸ 此文所謂的「樂天知命」當然基於《中庸》，而以《大學》之「修身、齊家、治國、平天下」作爲「仁」放射狀的擴展。就萬里而言，「仁」即是「教之極致」，亦就是說，爲「正教」儒教的核心概念。

肆、結論

本文探討帆足萬里《入學新論》的儒教觀。自德川末期至明治初期的漢學者，皆在西學的衝擊下要面對傳統漢學的界限，然萬里雖積極地吸收佛教、和學及蘭學等知識，然仍立足於儒教思想，尤其是其「彝倫之道」。萬里在《入學新論》當然並非完全否定佛教，而將其視爲「權教」，承認其在教育野人上的功能。但對曾任一藩要職的萬里而言，「治人」或「治今」的問題更爲重要。萬里在〈送吉良子禮序〉(文政六年，1823)云：「學，所以稽古而治今也。」⁷⁹ 就此觀點而言，不得不否定佛教等權教的立場，萬里乃曰：「蓋權教之於人倫，繁多粗略，佛教殊甚，以其出上古也。」亦云：

不可以立善權之教也。權教必以出世爲宗，以榮貴爲幻，何則以後世爲主，以今生爲假者，其所以爲巧也。已以爲假，不宜著其樂，故棄倫理，捨榮貴，獨居物表，師弟子相繼，以守其教，使不廢墜，然其出世亦所以濟世耳。未知生焉知死，聖人豈欺人哉？⁸⁰

由此亦可見，萬里對儒教在「人倫」「倫理」上的功能有所期盼，因而稱儒教爲「彝倫之道」。他已在《三教大意》中道述：「『仁』，古同『人』字，非如其他權教所講的爲神、爲佛，而是在此世爲人。」⁸¹ 在此意義上，儒教正是「以教

⁷⁶ 帆足萬里：〈原教〉，《入學新論》，《帆足萬里全集》，上卷；卷1，頁3。

⁷⁷ 帆足萬里：〈原教〉，《入學新論》，《帆足萬里全集》，上卷；卷1，頁4。

⁷⁸ 帆足萬里：〈原名〉，《入學新論》，《帆足萬里全集》，上卷；卷1，頁26。

⁷⁹ 帆足萬里：〈送吉良子禮序〉，《帆足先生文集》，卷二，《帆足萬里全集》，上卷；卷1，頁611。

⁸⁰ 帆足萬里：〈原教〉，《入學新論》，《帆足萬里全集》，上卷；卷1，頁9。

⁸¹ 帆足萬里：《三教大意》，《帆足萬里全集》，上卷；卷1，頁505。原文：「仁は古は人の字と同じ字にして、他の權教の如く、神となり佛となるにはあらず、此世で人となれと云ふ事な

附錄二

君子，明倫理，正政令」的「正教」。

豐後岡伊藤輔世（號樵溪，1791-1860）詩句有「想道詩人帆萬里」，其師田能村孝憲（號竹田，1777-1835）見到帆足萬里時，卻謂：「此實經生，非詩人也。」⁸² 筆者認為，竹田對萬里的評語，頗有涵義。《入學新論》一書顯露出萬里作為「經生」的真面目，值得研究。

ひ。」

⁸² 田能村竹田：《黃築紀行》，收於早川純三郎（編）：《田能村竹田全集》（東京：國書刊行會，1916年5月），頁189。

參考文獻

一、古籍

1. 〔漢〕孔安國（傳）、〔唐〕孔穎達（正義）：《十三經注疏·尚書正義》（臺北：藝文印書館，1960年）。
2. 〔後晉〕劉昫等：《舊唐書》（北京：中華書局，1975年5月）。
3. 帆足記念圖書館（編）：《帆足萬里全集》（日出：帆足記念圖書館，1926年6月），上卷；（東京：ぺりかん社，1988年7月增補版），卷1。
4. 帆足記念圖書館（編）：《帆足萬里全集》（日出：帆足記念圖書館，1926年6月），上卷；（東京：ぺりかん社，1988年7月增補版），卷2。
5. 五郎丸延（編）：《增補帆足萬里全集》，卷3（東京：ぺりかん社，1988年7月）。
6. 小野精一（編）：《增補帆足萬里全集》，卷4（東京：ぺりかん社，1988年7月）。
7. 廣瀨淡窗：《儒林評》，關儀一郎（編）：《日本儒林叢書》（東京：鳳出版，1978年4月），第3卷。
8. 田能村竹田：《黃築紀行》，早川純三郎（編）：《田能村竹田全集》（東京：國書刊行會，1916年5月）。
9. 元田直（編）：《竹溪先生遺稿》（東京：元田直，1900年5月）。

二、專書

1. 三上參次：《尊皇論發達史》（東京：富山房，1941年4月）。
2. 三浦藤作：《日本倫理學史》（東京：中興館，1922年6月；1943年10月訂正13版）。
3. 井上哲次郎、蟹江義丸（共編）：《日本倫理彙編（卷之十：獨立學派之部）》（東京：育成會，1903年6月）。
4. 西村時彥：《學界乃偉人》（東京：梁江堂書店，1911年1月再版）。
5. 內藤湖南：《先哲の學問》（東京：弘文堂，1946年5月；東京：筑摩書房，2012年8月）。
6. 帆足圖南次：《帆足萬里》（東京：吉川弘文館，《人物叢書》，1966年5月）。
7. 高田真治：《日本儒學史》（東京：地人書館，《大觀日本文化史薦書》，1941年2月）。

三、專書論文

1. 源了圓：〈儒教的信念體系窮理——帆足萬里〉，《德川合理思想の系譜》（東京：中央公論社，1972年6月），頁295-315。

岡松甕谷的《論語》解釋

工藤卓司*

摘要

岡松辰(1820-1895)，號甕谷，生於日本豐後國(現大分縣)，師事帆足萬里，出仕於日出藩、熊本藩。明治以後，歷任刑法書調方、大學少博士等，明治九年(1876)設立紹成書院，門下有中江兆民等。甕谷曾任東京府中學講師，明治十五年(1882)擔任文部省御用掛兼東京大學文學部教授及予備門教授，後為東京學士會院會員。其著作有《初學文範》、《莊子考》、《楚辭考》、《甕谷遺稿》等，可謂是明治前期相當重要的漢學者之一。

本文主要以甕谷《紹成講義》和《論語講義》為材料，探討其《論語》解釋在近代日本漢學上的地位。

關鍵詞：岡松甕谷、《紹成講義》、《論語講義》、近代日本、帆足萬里

* 日本・廣島大學文學博士，現任臺灣・致理科技大學應用日語系助理教授。本文為103年度臺灣科技部專題研究計畫「近一百年日本《論語》研究概況——1900-2010年之回顧與展望——」(MOST 103-2410-H-263-012-)的部分成果。

壹、前言

岡松甕谷（1820-1895），名辰，字君盈，通稱辰五。甕谷的傳記資料有岡松參太郎、井上匡四郎共編〈文靖先生年譜〉、¹ 關口隆正〈文靖先生行狀〉² 與《甕谷先生行狀外記紫明贅語稿本》、³ 細川潤次郎〈甕谷先生墓誌〉、⁴ 竹添井井〈甕谷先生墓碑銘〉、⁵ 本城蕢〈岡松甕谷先生事略〉、⁶ 太田才次郎〈岡松甕谷〉、⁷ 大塚富吉《帆足萬里先生門下小傳》⁸ 以及淺古弘〈解說〉⁹ 等，大分縣教育會編《大分縣偉人傳》、久多羅木儀一郎等編《高田村志》以及竹林貫一編《漢學者傳記集成》三書亦收錄甕谷傳記。¹⁰ 其中，關口《甕谷先生行狀外記紫明贅語稿本》雖是手稿本，但最為詳細。

甕谷為岡松數右衛門真友之次子，母奈須氏，文政三年（1820）生於日本豐後國大分郡高田鄉（現大分縣大分市）。高田鄉當時係熊本藩之屬，父真友乃為其代官，因治績佳，轉為佐賀關代官。兄名俊助真任，父母在天保九年（1838）相繼病歿後襲父位，但明治之初病死¹¹；妹，夭折；弟名魯，兄真任歿後因為其子益夫（1853-1892）年幼，繼承岡松家。天保七年（1836），甕谷師事帆足萬里（1778-1852），而後出仕於日出藩與熊本藩。甕谷在萬里歿後，在熊本受業於木下業廣（韓村、犀潭，1805-1867），也在江戶與羽倉用九（簡堂，1790-1862）、安井衡（息軒，1799-1876）等交流。明治維新（1868）以後，歷任刑法書調方、大學少博士等，與芳野成育（金陵，1803-1878）、賴復（支峰，1823-1889）、川田剛（甕江，1830-1896）、重野安繹（成齋，1827-

¹ 岡松參太郎、井上匡四郎共編：〈文靖先生年譜〉，收於《甕谷遺稿》，第1卷（日字集）（東京：吉川弘文館，1906年4月）。

² 關口隆正：〈文靖先生行狀〉，岡松參太郎、井上匡四郎共編：《甕谷遺稿》，第8卷（川字集），葉42-50。

³ 關口隆正：《甕谷先生行狀外記紫明贅語稿本》，早稻田大學圖書館所藏「岡松參太郎文書」。

⁴ 細川潤次郎：〈甕谷先生墓誌〉，《甕谷遺稿》，第8卷（川字集），葉50。

⁵ 竹添井井：〈甕谷先生墓碑銘〉，筆者未見。

⁶ 本城蕢：〈岡松甕谷先生事略〉，如蘭社事務所（編）：《如蘭社話（後編）》第19卷（1916年5月），葉9b-11a。

⁷ 太田才次郎：〈岡松甕谷〉，《舊聞小錄》（東京：太田才次郎，1939年12月），卷下，頁28a-28b。

⁸ 大塚富吉：《帆足萬里先生門下小傳》（日出：日出町教育委員會，1971年11月）。

⁹ 淺古弘：〈解說〉，早稻田大學圖書館、早稻田大學東アジア法研究所（編）：《早稻田大學圖書館所藏：岡松參太郎文書目錄》（東京：雄松堂，2008年9月），頁viii-xxii。淺古另有〈岡松家舊藏圖書、文書資料について〉，《早稻田大學圖書館報ふみくら》No.63（1999年12月），頁4-6，除了甕谷、參太郎生平之外，也說明了岡松家人在2001年將其所藏之圖書與文書資料捐獻給早稻田大學圖書館的原委以及「岡松參太郎文書」的概要。

¹⁰ 大分縣教育會（編）：〈岡松甕谷〉，《大分縣偉人傳》（東京：三省堂，1907年8月），頁249-250；久多羅木儀一郎等（編）：〈岡松甕谷〉，《高田村志》（大分：幸五，1920年6月），頁168-175；竹林貫一（編）：〈岡松甕谷〉，《漢學者傳記集成》（東京：關書院，1928年5月），頁1248-1250。

¹¹ 依早稻田大學圖書館所藏〈（假題：岡松家家系圖）〉。此為參太郎「明治二十七年依先考之口授記」。

1910)等諸儒交遊，時人尤其將岡松甕谷與川田甕江並稱為「東都二甕」。¹² 明治九年(1876)，甕谷創立了「紹成書院」，門下有中江篤介(兆民，1847-1901)等人。紹成書院與高谷衷(龍洲，1818-1895)的「濟美齋」、三島毅(中洲，1831-1919)的「二松學舍」並稱為「明治三大漢學塾」。甕谷曾任東京府中學(現東京都日比谷高等學校)講師，明治十五年(1882)擔任文部省御用掛兼東京大學文學部教授及予備門教授，後為東京學士會院會員。其著作有《窮理解環》一卷、《初學文範》三卷、《東瀛紀事本末》二十卷、《譯常山紀談》十卷、《莊子考》五卷以及《楚辭考》四卷等，尤其《楚辭考》一書是近代日本研究《楚辭》的代表著作，因而收入《漢文大系》。¹³ 甕谷在安政四年(1857)三十八歲時，娶了北野隆右衛門直春之女恆子(常子，1836-1892)為妻，育有四名子女。長女英(1860-卒年未詳)，中村勝(生卒年未詳)妻；次女鳩(1868-卒年未詳)，則嫁給法學士山田喜之助(奠南，1859-1913)；法學者岡松參太郎(1871-1921)為甕谷三子；井上毅(梧陰，1844-1895)的養子井上匡四郎(1876-1959)則為四子。參太郎與匡四郎後共編《甕谷遺稿》八卷。¹⁴ 甕谷夫妻在長女出生之後，實還有兩男：俊(1862)與幸(1865)，卻均未至一歲就夭折。甕谷在明治二十八年(1895)病歿於東京築地，享年七十六。門人謚之曰「文靖先生」，其墓今在東京都港區南青山二丁目青山靈園(1種イ1號25側4)。

管見所及，實際上有關岡松甕谷的研究成果並不多：秋元信英有〈岡松甕谷の西史漢譯意見〉，甕谷在明治十五年(1882)撰寫〈岡松甕谷建言〉，建議於當時太政大臣三條實美(1837-1891)將西方歷史翻譯成漢文，秋元一文乃介紹其內容¹⁵；町田三郎著〈岡松甕谷のこと〉一文，簡介甕谷之生平與其〈與岡本監輔書〉、〈紹成講義序〉的內涵之後，論述了甕谷的《莊子》學與《楚辭》學¹⁶；金子元〈「敘事」から「敘議夾雜」へ——岡松甕谷、中江兆民における言語と社會——〉，此文從中江兆民研究的觀點，切入甕谷與兆民的文章論，探討兩人在思想上的關係，而將兆民定位於荻生雙松(徂徠)所發展的世界認識、思想表現方法之延長線上¹⁷；古賀勝次郎亦撰寫〈松崎慊堂、木下韡村、岡松甕谷——安井息軒と肥後の儒者たち〉¹⁸ 和〈安井息軒を繼ぐ人々

¹² 關口隆正：〈文靖先生行狀〉，《甕谷遺稿》，第8卷(川字集)，葉47b。

¹³ 富山房編輯部(編)：《楚辭、近思錄》(東京：富山房，《漢文大系》第22卷，1916年10月)。

¹⁴ 岡松參太郎、井上匡四郎共編：《甕谷遺稿》(東京：吉川弘文館，1906年4月)。

¹⁵ 秋元信英：〈岡松甕谷の西史漢譯意見〉，《國學院雜誌》第74卷第4號(1970年4月)，頁58-63。

¹⁶ 町田三郎：〈岡松甕谷のこと〉，《九州哲學論集》第13號(1987年10月)，頁41-57，後收於氏著《明治の漢學者たち》(東京：研文出版，1998年1月)，頁106-127。另可參連清吉所譯的中文版：〈岡松甕谷論〉，《明治的漢學家》(臺北：臺灣學生書局，2002年12月)，頁111-140。

¹⁷ 金子元：〈「敘事」から「敘議夾雜」へ——岡松甕谷、中江兆民における言語と社會——〉，《相關社會科學》第15號(2006年3月)，頁2-17。

¹⁸ 古賀勝次郎：〈松崎慊堂、木下韡村、岡松甕谷——安井息軒と肥後の儒者たち〉，氏著：《肥

（三）——島田篁村、岡松甕谷、竹添井井——安井息軒研究（八）——¹⁹ 二文，從安井息軒與甕谷的關係出發，進而討論甕谷身為息軒後學者的定位；最後，片岡浩毅〈韡村書屋門生の交流——岡松甕谷を中心に——〉則著重木下韡村所創立的「韡村書屋」與甕谷的關係，並指出了韡村書屋與紹成書院，或韡村與甕谷兩人的關係相當密切。²⁰ 先進研究值得參考，但是，從上文所述可見，大部分並非將焦點放在甕谷本人，而僅是對於甕谷與安井息軒、木下韡村、中江兆民等人的關係加以論述而已。筆者認為，岡松甕谷對明治學術界的影響不小，可謂是明治前期相當重要的知識分子之一，學者可以多加關注。

本文主要討論岡松甕谷的《論語》學。甕谷「平生喜講《論語》」，²¹ 其著作實有《論語講義》，不過，先人似未研究過甕谷《論語》相關的著作。於是，本文目的有二：第一，釐清岡松甕谷《論語講義》的解經態度；第二，試圖探討其在近代日本漢學史上的地位。

貳、紹成書院與《論語講義》

《論語講義》原是甕谷在紹成書院所講授之講義，可謂其代表著作之一。甕谷在明治九年（1874）於東京市麴町區內幸町二丁目一番地（現東京都千代田區霞が関一丁目三番地）創立「紹成書院」，關口隆正描述：

紹成書院之名振於東都，從時諸生日益增加，有內塾有外塾，僅是寄宿的諸生，至少有四、五十人，有時多達七、八十人。²²

又在明治二十三年（1890）十一月，於東京上野「櫻雲臺」舉辦「紹成書院同窗會」，其《紹成書院同窗會通知人名簿》中，除了井上毅、德富猪一郎（蘇峰，1863-1957）、古莊嘉門（1840-1915）、竹添進一郎（名漸，1841-1917）等與熊本有因緣者或紹成書院學生姓名之外，亦可見當時逋信大臣後藤象次郎（象二郎，即後藤正本，1838-1897）、歷史學者那珂通世（1851-1908）等，²³ 此一事實顯然表示紹成書院在當時頗有影響力，果然堪稱為「明治三大漢學塾」之一。

後の歴史と文化》（東京：行人社，2008年1月），頁49-80。

¹⁹ 古賀勝次郎：〈安井息軒を繼ぐ人々（三）——島田篁村、岡松甕谷、竹添井井——安井息軒研究（八）——〉，《早稻田社會科學總合研究》第11卷第1號（2010年7月），頁1-26。

²⁰ 片岡浩毅：〈韡村書屋門生の交流——岡松甕谷を中心に——〉，《社學研論集》第20號（2012年9月），頁156-168。

²¹ 關口隆正：〈文靖先生行狀〉，岡松參太郎、井上匡四郎共編：《甕谷遺稿》，第8卷（川字集），葉48a。

²² 關口隆正：《甕谷先生行狀外記紫明贅語稿本》，頁100b。原文：「紹成書院の名は東都に振ひ 從時の諸生は日一日に加はり 内塾あり外塾あり 寄宿の諸生のみにして少きも四五十人 多きは七八十人に及ぶ事があつた」。

²³ 作者未詳：《紹成書院同窗會通知人名簿》，早稻田大學圖書館所藏「岡松參太郎文書」。

關於紹成書院的課程，早稻田大學圖書館所藏「岡松參太郎文書」中有甕谷門生在明治八年（1875）一月所撰的〈散帖〉，其曰：

今般我師甕谷先生，有了請縣（工藤注：指白川縣，後為熊本縣）協助創設新的家塾教誘生徒之意，遵照朝旨陶育人材，以報聖代德澤之萬一。講授之書，略如前所揭，未為西學、漢學之區域，僅是隨人人之所長、所好而成其材，以欲供邦家之用，而嚴設課程。（甕谷先生）日夜與生徒同起臥，以優游涵泳為務，先生之姪與從游的少年從前以律學幸獲縣之徵用，先生之於學者如此。吾儕豈可專獲其德哉？故今舉告四方之君子，有志之人人盡快來問業！²⁴

可見甕谷在紹成書院所講授之書「未為西學、漢學之區域」，其用意在「供邦家（國家）之用」。那麼，他所講授之書有何？此文前面有目錄，分為七種：

（一）「新、舊約全書」，即《聖經》，但甕谷依據原書，經攷證訂正地名、人名之後講授；（二）「窮理書」，始於甕谷自撰《窮理解環》，亦講授帆足萬里《窮理通》（1836稿，1926刊）、青地盈（芳澣，1775-1833）《氣海觀瀾》（1827刊）與丁韓良（William Alexander Persons Martin，1827-1916）《格物入門》等，即物理學；（三）「西籍」，始於「讀本（「リードル」，reader）」，依序教授《萬國史》等，即英文課；（四）「萬國公法」，即丁韓良《萬國公法》；（五）「詩文會」，「詩，古今體；文，序記論說，尤其據《武將感狀記》、《常山紀談》之類，以敘事為專務。」²⁵ 熊澤猪太郎（淡庵，生卒年未詳）《武將感狀記》（別名《碎玉話》，1716刊）、湯淺元禎（常山，1708-1781）《常山紀談》都是匯集日本戰國武將的逸話之書，以此培養學生對「文辭」嚴謹的態度；（六）「律」，從唐長孫無忌（595？-659）等編《唐律疏義》起，亦講授清姚潤（生卒年未詳）所纂《大清律例刑案彙纂集成》、《明清會典》及清黃六鴻（生卒年未詳）《福惠全書》等，若獲同治年間（1862-1874）改定之書，也是甕谷講授的教材之一；（七）「漢籍」，從「四子五經並《左》《國》《史》《漢》」開始，為童生幼學者講授賴襄（山陽，1780-1832）《日本外史》（1829刊）與《日本政記》（1845刊）、巖桓松苗（東園，1774-1849）《國史略》（1826刊）以及元曾先之（生卒年未詳）《十八史略》等。

由此亦可見，甕谷的學術範圍頗為廣泛，包括西學、漢學，誠如關口隆正

²⁴（甕谷門生）：〈散帖〉，早稻田大學圖書館所藏「岡松參太郎文書」。原文：「今般我師甕谷先生縣ニ請テ新ニ家塾ヲ開キ生徒ヲ教誘ス意固リ朝旨ヲ遵照シテ人材ヲ陶育シテ聖代德澤ノ萬一ヲ報ルニアリ講授ノ書略前ニ掲ルトコロノ如ク西學漢學ノ區域ヲナサス但人々ノ長スルトコロ好ムトコロニ隨テ其材ヲ成シ以テ邦家ノ用ニ供セント欲シ嚴ニ課程ヲ立ス日夜生徒ト起臥ヲ同ジ優游涵泳ヲ以テ務トス是ヨリ前先生ノ姪並ニ從游少年律學ヲ以テ縣ノ徵用ヲ得タリシ者アリ先生ノ學者ニ於ル此ノ如シ吾儕豈其德ヲ專ニスヘケンヤ故ニ今舉テ四方ノ君子ニ告ク有志ノ人々ハ速ニ來テ業ヲ問タマヘ」。

²⁵（甕谷門生）：〈散帖〉。原文：「詩ハ古今體文ハ序記論說殊ニ武將感狀記常山紀談ノ類ニ扱テ敘事ヲ專務トス」。

所云：「漢學者不通西洋學術，通西洋學術者則無作文章者，能兼備文者，獨有岡松甕谷與中村敬宇二師而已。」²⁶ 並且此處所謂的「漢學」，包括經、史，顯現出甕谷身為經學者的面貌。不僅止於西學與漢學，甕谷亦講授與日本歷史相關的書籍。如此，就當初預定講授的書目而言，甕谷看似兼重西學與漢學，但是，他在明治十九年（1886）撰寫〈紹成書院・自序〉云：

近歲西人之學益盛於我，天文曆數以至理化諸術，莫不通明，而先王孝悌彝倫之教且墜地矣。方西學初興，論者以為，人之研知達材，不得不資於學習。若夫孝悌彝倫，原於天性，思之斯獲，初罔須於學習也。於是，督少年子弟，專致力於器數之學，而六經束之高閣。曾不數歲，民心日偷，風俗頹靡，不能無遜於往昔，識者慨焉。²⁷

甕谷認為，「西人之學」、「器數之學」當時盛行，而無人顧及「先王孝悌彝倫之教」，六經束之高閣。在甕谷眼中，當時人都以為，因「孝悌彝倫，原於天性」，所以未必是學習的對象。這種情形，導致了「民心日偷，風俗頹廢」，而令「識者」慨嘆。此「識者」就包括甕谷本人，無庸贅言。甕谷乃云：

夫孝悌彝倫之原於天性，固也。然譬之鐘鼓，不考不擊，何以為聲？先王《詩》、《書》、禮樂之設，所以敲人心而適於道也。然則變風敦俗，莫如明聖教。予因取《魯論》至《詩》、《書》，遞次譯以國字，布之一世，意欲令委巷婦孺，亦得覽而識之，有以裨於世道人心。²⁸

此文亦承認孝悌彝倫原於天性，但是，對甕谷而言，雖原於天性，但並非「思之斯獲」，而如鐘鼓同，是必須考（敲）、擊（打）的。先王設《詩》、《書》、禮樂，以敲打人心，而使其適於道，所以云：「變風敦俗，莫如明聖教」。可見甕谷雖兼習西學與漢學，但是，撰此文時注重「聖教」，即儒教的立場。於是，甕谷將自《魯論》（即《論語》）至《詩》、《書》依序翻成日文，欲使婦孺亦得見而識之，以免民心荒廢。

「紹成講義」系列，實僅有《論語》出版。那麼，岡松甕谷如何看待《論語》一書？甕谷云：

吾嘗試舉世界古書，第一為二〈典〉、三〈謨〉；次為麻西《聖書》；次為《周易》；次為釋氏《藏經》；其次即為《魯論》也。伊藤仁齋評曰「最

²⁶ 關口隆正：《甕谷先生行狀外記紫明贅語稿本》，頁 100b。原文：「漢學者は西洋の學術に通ぜず 西洋の學術に通するものは文章など作る者は無い 獨り能く文を兼備する者は 岡松甕谷と中村敬宇の二師であろう」。

²⁷ 岡松甕谷：《紹成講義（論語部）》，第 1 集（東京：岡松甕谷、北島茂兵衛，1986 年 2 月），〈自序〉，葉 1a-1b。

²⁸ 岡松甕谷：《紹成講義（論語部）》，第 1 集，〈自序〉，葉 1b-2a。

上至極宇宙第一之書」，西人斯微爾曼亦曰：「彝倫之教，至於孔子，極矣。麻西不及遠矣。」文簡先生每援仁齋評言，以為適當，予亦深重此書。有書賈請印其筆記，題曰「紹成講義」。²⁹

就經典的歷史而言，《論語》雖次於《尚書》的〈典〉、〈謨〉（〈堯典〉、〈舜典〉）、〈大禹謨〉、〈皋陶謨〉、〈益稷〉）、麻西（即摩西）《聖經》、周文王《周易》以及釋氏《藏經》等，但是，從「彝倫之教」的觀點而言，卻是「最上至極宇宙第一之書」，而「自孝悌忠信之道至經綸之要論，未有踰夫子之至教者」。³⁰ 可見，甕谷亦與伊藤維禎（仁齋，1627-1705）、斯微爾曼（未詳）、帆足萬里同，對於《論語》這一部經典極加尊重。

岡松甕谷《紹成講義（論語部）》共五集，僅收其《論語講義》之卷頭至卷三〈雍也〉「子曰觚不觚哉觚哉」前。³¹ 不過，後改版為《論語講義》一書時，³² 前段直接收錄《紹成講義（論語部）》，後段則收前著未收之部分，後人可由此得知甕谷《論語》解釋的整個面貌。

參、甕谷《論語講義》的解經態度

接著，本節嘗試釐清甕谷《論語講義》的解經態度。筆者認為，此一問題可以由兩點切入：（一）甕谷針對古注與新注的態度；（二）甕谷針對日本先儒的態度，以下主要以甕谷對〈學而〉、〈為政〉二篇的解釋為例，進行討論。

（一）甕谷針對古注與新注的態度

眾所周知，《論語》歷來的解釋大別有兩種系統：即古注和新注，程樹德（1877-1944）云：「研究《論語》之法，漢儒與宋儒不同。漢儒所重者，名物之訓詁、文字之異同；宋儒則否，一以大義微言為主。」³³ 又曰：「《論語》一書，言訓詁者則攻宋儒，言義理者則攻漢學。平心論之，漢儒學有師承，言皆有本，自非宋儒師心自用者所及。《集注》為朱子一生精力所注，其精細亦斷非漢儒所及。」³⁴ 他所說的「漢儒」是以「古注」代表；「宋儒」則代表「新

²⁹ 今引自關口隆正：〈文靖先生行狀〉，岡松參太郎、井上匡四郎共編：《甕谷遺稿》，第8卷（川字集），葉48a-48b。另可參岡松甕谷：〈紹成講義·題言〉，《紹成講義（論語部）》，第1集，葉1a-2b。關口所引甕谷之言，應依此〈題言〉。

³⁰ 岡松甕谷：〈紹成講義·題言〉，《紹成講義（論語部）》，第1集，葉2b，原文：「孝悌忠信ノ道ヨリ經綸ノ要論ニ至マテ、夫子ノ至教ニ踰ル者アラス、」

³¹ 岡松甕谷：《紹成講義（論語部）》，第1集（東京：岡松甕谷、北畠茂兵衛，1986年2月）；第2集（東京：岡松甕谷、北畠茂兵衛，1986年3月）；第3集（東京：岡松甕谷、北畠茂兵衛，1986年3月）；第4集（東京：岡松甕谷、北畠茂兵衛，1986年4月）；第5集（東京：岡松甕谷、北畠茂兵衛，1986年5月）。

³² 岡松甕谷（述）：《論語講義》（東京：明治講學會，刊年不明）。

³³ 程樹德：《論語集釋》（北京：中華書局，《新編諸子集成》，1990年8月），〈凡例〉，頁5。

³⁴ 程樹德：《論語集釋》，〈凡例〉，頁6。

注」，解釋《論語》的方法在兩者之間截然不同，前者重「訓詁」；後者則「義理」。那麼，岡松甕谷《論語講義》針對古注與新注的態度如何？

《論語講義》就〈學而〉「慎終追遠」句云：

「終」者，云親死之時，是因爲一生之終也。「慎」者，云十分謹慎地辦葬禮等。「遠」者，云自父母沒後，經過年月逐漸疏遠。「追」者，所謂追善之追，表示能勤年忌等。（中略）然古注爲：「喪盡其哀，祭盡其敬」，至新注將其稍改辭爲：「喪盡其禮，祭盡其誠」。此也是否據伊川之說？是極爲用心之說。（中略）故將「哀」與「敬」二字改爲「禮」和「誠」，這種解釋是深化意涵的，大善矣。（中略）此就是因爲不佞感稱新注之故也。³⁵

此處可見，與古注相比，甕谷看似給予新注的解釋高度評價。關於〈學而〉「信近於義」的「信」，朱熹（1130-1200）認爲：「信，約信也。」³⁶ 甕谷則評之曰：「極宜。」³⁷ 又在〈爲政〉「爲政以德」的「政」，《論語講義》爲「法制禁令」，³⁸ 是依據朱熹解釋「道之以政」謂：「政，謂法制禁令也。」³⁹ 此外，甕谷注〈爲政〉「攻乎異端」曰：

「攻」，朱注引〈考工記〉云：「治木石金玉之工曰『攻』。」尤善。因夫子固祖述堯舜，不喜端緒與堯舜不同者。然因爲已任道，雖是端緒與堯舜不同，但不知其旨趣所在，就恐怕臨事不免有所窒碍。以是，異端之言，應到治梗槩爲止。若致力專心講求此道，乃必招害。以如此聖訓，記者用「攻乎」二字。⁴⁰

³⁵ 岡松甕谷：《紹成講義（論語部）》，第1集，頁11b-12a；《論語講義》，卷1，頁5。原文：「終トハ親ノ死タル時ヲ云フ。是レ一生ノ終ナレハナリ。慎トハ葬式ナトヲ十分丁寧ニスルヲ云フ。遠トハ父母沒シテヨリ漸々年月立テ疏遠ニナルヲ云フ。追トハ所謂追善ノ追ニテ。年忌ナトヲ善ク勤ムルコトナリ。（中略）然ルニ古注ニハ。喪盡其哀。祭盡其敬トアリシヲ。新注ニ至テ。喪盡其禮。祭盡其誠ト少シ辭ヲ改メテ解タリ。此モ伊川ノ說ニ據シモノナルカ。極メテ心ヲ用タル說ナリ。（中略）故ニ哀敬ノ二字ヲ。禮ト誠トニ取り成シタルハ。一層ノ意味ヲ深メテ。大ニ善シ。（中略）是レ不佞カ新注ヲ感稱スル所以ナリ。」

³⁶ 〔宋〕朱熹（撰）：《論語集注》，卷1，《四書章句集注》（北京：中華書局，《新編諸子集成》（第1輯）），1983年10月），頁52。

³⁷ 岡松甕谷：《紹成講義（論語部）》，第1集，頁16b；《論語講義》，卷1，頁34。

³⁸ 岡松甕谷：《紹成講義（論語部）》，第2集，頁20a；《論語講義》，卷1，頁40。

³⁹ 朱熹：《論語集注》，卷1，《四書章句集注》，頁54。

⁴⁰ 岡松甕谷：《紹成講義（論語部）》，第2集，頁29a；《論語講義》，卷1，頁59。原文：「攻ハ朱注ニ考工記ヲ引テ。治木石金玉之工曰攻トアル。尤モ善シ。夫子ハ固ヨリ堯舜ヲ祖述シ玉ヘハ。堯舜ト端緒ヲ異ニスルモノヲハ。喜ヒ玉ハス。然レドモ。既ニ道を任シ玉フカ故ニ。堯舜ト端ヲ異ニスルモノト雖モ。旨趣ノアル所ヲ知ニアラサレハ。恐ハ事ニ臨テ窒碍アルヲ免レス。是ヲ以テ。異端ノ言ハ。梗槩ヲ治テ止ヘシ。若シカヲ入レ專ラ此道ヲ講求セハ。必ス害ヲ招コトアリトノ聖訓ナルヲ以テ。記者攻乎ノ二字ヲ用シナリ。」

朱熹《論語集注》實引范氏所云：「攻，專治也，故治木石金玉之工曰攻。異端，非聖人之道，而別爲一端，如楊、墨是也。其率天下至於無父無君，專治而欲精之，爲害甚矣。」⁴¹ 可知甕谷針對「攻乎異端」解釋頗受《集注》的影響。

但是，甕谷解釋《論語》時，贊同新注者竟屬於少數，大部分是批評《集注》的見解，在《論語講義》中多見「新注（或「朱子」）云……，然……」等表現。例如：〈學而〉「傳不習乎」，新注云：「傳，謂受之於師。習，謂熟之於己。」⁴² 甕谷卻云：

新注解「傳」爲「謂受之於師」，認爲是門人的講義，或授素讀於師。故朱子系統的學者，讀爲「所傳不使習乎？」**然**有「君子之道，何先傳焉」（《論語·子張》），云傳教人，古言也。且此處上有「爲人謀而不忠乎？與朋友交而不信乎？」這種長句，中間皆有「而」字。若此一句意謂「傳而不習乎」，就比上二句短，而在意義上，「傳」字下不可無「而」字。並據新注，「傳不習乎」這一句，在意義上與自己一個人有關，而與上二句針對其他人的關係上所云不同。故仍視爲針對其他人的關係上所言，可矣。⁴³

要之，新注視「傳」爲「不習」的受詞；甕谷則否，視「不習」爲「傳」的受詞。而新注解釋「傳不習」爲個人的問題；甕谷卻認爲，此一章皆是與他人關係密切相關。這可謂是從文義而批評新注的一例。又在〈爲政〉「十有五而志于學」，新注云：「古者十五而入大學。」⁴⁴ 甕谷亦對此加以反駁：

朱子以「入大學」解「志于學」。**但是**，若是入大學，即應云「入于學」，不該云「志于學」。（後略）⁴⁵

此也是由文義而批判朱注之一例。

⁴¹ 朱熹：《論語集注》，卷1，《四書章句集注》，頁57。

⁴² 朱熹：《論語集注》，卷1，《四書章句集注》，頁48。

⁴³ 岡松甕谷：《紹成講義（論語部）》，第1集，頁7b；《論語講義》，卷1，頁16-17。原文：「新注ニハ傳ヲ謂受之於師ト解シテ。門人ノ講義ヤ。素讀ヲ師ヨリ授カル事ノコトク注シタリ。故ニ。朱子流ノ學者ハ。傳ヘタルコトヲ習ハサ、ル乎ト。讀マセタリ。然レドモ君子之道。何先傳焉トアリテ。人ニ教ルヲ傳フト云ハ古言ナリ。且ツ上ニハ爲人謀而不忠乎。與朋友交而不信乎。ト云ル長句ニモ。中間ニ而ノ字アリ。此句モシ。傳テ習ハサルカノ義ナリセハ。句モ上の二句ヨリ短ク。義ニ於テ。傳ノ字ノ下ニ。而ノ字ナカルヘカラス。且ツ新注ニ據レハ。傳不習乎ノ一句ハ。自己一箇ノ事ニシテ。上二句ノ他人ニ對シテ言ヘル意ト違ヘリ。故ニ矢張人ニ對シタル言ト爲スヲ可トス。」

⁴⁴ 朱熹：《論語集注》，卷1，《四書章句集注》，頁54。

⁴⁵ 岡松甕谷：《紹成講義（論語部）》，第2集，頁22b；《論語講義》，卷1，頁45。原文：「朱子ハ大學ニ入ヲ以テ。志于學ヲ解レタリ。然レトモ。大學ニ入シナラハ。入于學トコソ云ヘケレ。志于學トハ云ヘカラス。（後略）」

除此之外，《論語講義》還有從字義的觀點對新注進行批判，例如關於〈學而〉「因不失其親亦可宗也」的「因」，朱子解釋為：「因，猶依也。」⁴⁶ 甕谷則云：

朱子云：「因，猶依也。」**然**「因」與「依」，主意大不同之辭。（中略）此可從徂徠說，徂徠曰：「『因』與『姻』通。」⁴⁷

又在〈為政〉「曾是以為孝乎」的「曾」，甕谷曰：

「曾」，**朱注**解為：「嘗也。」又云：「乃也。」**但是**，總不合字義。「曾」可為「何」意。從「何曾」的說法，「何」意自然移到「曾」字上。（中略）皆是字義之變，僅以意解之，即可。⁴⁸

二例皆是甕谷從字義上的觀點批評新注，頗為明顯。尤其是甕谷留意「詞彙的轉變」，「君子不器」注云：「夫辭，隨時轉化」，⁴⁹ 值得關注。

同樣的觀點，亦可見於〈學而〉「學而時習之」之「時」的解釋中，新注釋為「時時」，甕谷則卻云：

「時」，謂當其時。**新注**有「時時」，後世之訓，不可從。古文「時措之宜也」（《中庸》）又「時然後言」（《論語·憲問》）等，皆謂當其時。⁵⁰

關於「時」，甕谷認為，「當其時」是古代之訓；「時時」則是後世之訓，因此，他批判新注採後世之訓釋《論語》之辭。甕谷又在〈學而〉「禮之用和為貴」云：

此句自**新注**以來，解釋應訓為「禮之用以和為貴」。訓為「用和為貴」，則是仁齋先生之說。《禮記》亦有此句，以「用」作「以」。「以」、「用」，通用之字也。故訓為「用和」，明也。在宋代，云體用者甚多。（中略）故此章亦以體用之區別進行解釋，但是，體用之事後世大有議

⁴⁶ 朱熹：《論語集注》，卷1，《四書章句集注》，頁52。

⁴⁷ 岡松甕谷：《紹成講義（論語部）》，第1集，頁16b；《論語講義》，卷1，頁34。原文：「朱子ハ因猶依ト云ヘリ。然レトモ因ト依トハ大ニ主意ノ違ヒタル辭ナリ。（中略）此ハ徂徠ノ說ニ從フ可シ。徂徠曰ク。因ト姻ト通スト。」

⁴⁸ 岡松甕谷：《紹成講義（論語部）》，第2集，頁25b；《論語講義》，卷1，頁53。原文：「曾ハ。朱注ニ。嘗ナリ。又ハ乃ナリナト解シタレトモ。總テ字義ニ協ハス。曾ハ何ノ意トスヘシ。何曾ト云ルヨリシテ。曾ノ字ニ。自ト何ノ意ウツリシナリ。（中略）是皆字義ノ變ニシテ。意ヲ以テ解スヘキノミ。」

⁴⁹ 岡松甕谷：《紹成講義（論語部）》，第2集，頁27b；《論語講義》，卷1，頁56。

⁵⁰ 岡松甕谷：《紹成講義（論語部）》，第1集，頁2b；《論語講義》，卷1，頁6。原文：「時ハ。其時ニ當ルヲ謂フ。新注ニ時々トアルハ。後世ノ訓ニシテ從フヘカラス。古文ニハ時措之宜也。又ハ時然後言ナト。皆其時ニ當ルヲ謂フ。」

論，理所當然，因為以古所無者而解釋古書，非也。⁵¹

此處批評新注，就是因為朱子以古所無者——即體用論，而解釋《論語》。換言之，甕谷從歷史的觀點，對新注加以批評。因此，他說：「總是此等文字，除非依據古人之用法瞭解，無其他辦法。若如程、朱二先生同解釋各字，必導致喪失正訓。」⁵²

如上所述，甕谷批評新注之言論較為豐富。那麼，甕谷如何看待古注呢？管見所及，甕谷提到古注之處並不多，例如甕谷對〈學而〉「學則不固」加注：

新注云：「所學亦不堅固也。」此是所述程伊川之說，古注亦有此說。然若此意謂「所學亦不堅固」，就該用「即」字，「則」則在字義上不可。因此，後儒多不從新注。⁵³

《集注》確有：「輕乎外者，必不能堅乎內，故不厚重則無威嚴，而所學亦不堅固也。」⁵⁴《集解》亦引漢孔安國（生卒年未詳）云：「固，蔽也。一曰：言人不能敦重，既無威嚴，又不能堅固識其義理。」⁵⁵可見古注的一說與新注的立場同，甕谷則從字義的觀點而否定之。

另在〈為政〉「三十而立」，魏何晏（生年未詳-249）說：「有所成也。」⁵⁶甕谷引申之為：「立，（中略）有所自得，而有了可依靠的。」⁵⁷又對〈為政〉「孝乎惟孝」，朱子引《書·君陳》加以解釋，反之，甕谷認為，〈君陳〉是「後世偽作」，而給予東漢包咸（前7-後65）所云：「孝乎惟孝，美大孝之辭」高度評價，稱「明解」。⁵⁸可見甕谷對新注的態度比較嚴厲，與此相反，對古注則基本上加以肯定。

⁵¹ 岡松甕谷：《紹成講義（論語部）》，第1集，頁15b；《論語講義》，卷1，頁32-33。原文：「此句ヲ新注以來。禮之用ハ和ヲ貴シトスト訓ム可キコトニ解レタリ。用和爲貴ト訓ムハ仁齋先生ノ說ナリ。禮記ニモ此句アリテ。用ヲ以ニ作レリ。以用ハ通用ノ字ナリ。故ニ和ヲ用テト訓ム可キコト明カナリ。宋代ニハ。體用ト云ヘルコト甚タ多シ。（中略）故ニ此章ヲモ體用ノ區別ヲ以テ解レタレドモ。體用ノ事ニツイテハ後世大ニ議論アリ。尤ナルコトニシテ。古ノ無キ所ヲ以テ。古書ヲ解スルハ非ナリ。」

⁵² 岡松甕谷：《紹成講義（論語部）》，第1集，頁3a；《論語講義》，卷1，頁7。原文：「總テ此等ノ字面ハ古人ノ用タルニ據テ意會スルヨリ他ニ術ナシ。若シ程朱二先生ノ如ク。其字ニ就テ解ヲナサントスレハ。必ス正訓ヲ失フニ至ル」。

⁵³ 岡松甕谷：《紹成講義（論語部）》，第1集，頁10b-11a；《論語講義》，卷1，頁7。原文：「新注ニテハ。所學亦不堅固也トアリ。此レ程伊川ノ說ヲ述タルモノニシテ。古注ニモ此說アリ。然レトモ。所學亦不堅固ノ意味ナラハ。即ノ字ヲ用ユヘシ。則ニテハ。字義ニ戻リテ不可ナリ。因テ。後儒ハ。多ク新注ニ從ハス。」

⁵⁴ 朱熹：《論語集注》，卷1，《四書章句集注》，頁50。

⁵⁵ 今引自〔清〕劉寶楠：《論語正義》（北京：中華書局，《十三經清人注疏》，1990年3月），頁21。

⁵⁶ 劉寶楠：《論語正義》，頁43。

⁵⁷ 岡松甕谷：《紹成講義（論語部）》，第2集，頁22b；《論語講義》，卷1，頁45-46。原文：「立ハ（中略）自得スル所アリテ。心恃ノ出來ルナリ。」

⁵⁸ 岡松甕谷：《紹成講義（論語部）》，第2集，頁32a；《論語講義》，卷1，頁65。

總之，岡松甕谷透過文義、字義、歷史脈絡的分析，欲解構新注的解釋系統。因此，甕谷針對古注與新注的態度，可稱是「好古嫌新」。不過，他的學術並未傾向於清朝考證學，關口隆正回顧：

先師奉戴文簡先生之教，而經學文章都取法於明朝以上、周漢以下，持有見識：如清朝的輕薄浮靡之學問文章毫無一顧之價值，且開口就提唱西洋窮理之說。⁵⁹

可見甕谷認為，清朝的學問文章「輕薄浮靡」，毫無一顧的價值，值得留意。

（二）甕谷針對日本先儒的態度

接著，本文擬探討岡松甕谷針對日本先儒的態度如何。《論語講義》卷一中出現伊藤維禎（仁齋，1627-1705）、荻生雙松（徂徠，1666-1728）、伊藤長胤（東涯，1670-1736）、中井積善（竹山，1730-1804）、中井積德（履軒，1732-1817）、龜井魯（南冥，1743-1814）、佐藤擔（一齋，1772-1859）、澤村邁（西坡，1800-1859）、米良倉（東嶠，1811-1871）以及「先師」、「鵬卿先生」，即帆足萬里之說，尤其徂徠、萬里兩人之名，與其他學者相比，多見於《論語講義》中。於是，以下主要探討甕谷針對徂徠與萬里《論語》解釋的態度。

本文首先論述甕谷對徂徠說的看法。眾所周知，荻生徂徠著有《論語徵》，德川日本《論語》學的代表作之一。徂徠之名很早就出現於《論語講義》卷一第一葉，關於「論語」二字，甕谷先引徂徠所言：「論而定之也。」「凡言可以為教者，皆謂之語。」⁶⁰ 而云：

然彼邦（工藤注：指中國。）之字以一字為一言，連言成言論謂之語。「寢不語」見於〈鄉黨篇〉，且「語未畢」等也屢見於歷史中。「語」字無至重之義，徂徠之言不可從。（中略）「論」者，謂互相論述意見而論辨；「語」字以日語而言，是「話」也。⁶¹

⁵⁹ 關口隆正：《甕谷先生行狀外記紫明贅語稿本》，頁46a。原文：「先師は文簡先生の教を奉獻し 經學文章都て法を明朝より以上周漢以下に取るのである 清朝の如き輕薄浮靡の學問文章は一顧の價值無しとの見識を持って居る 且つ口を開けば西洋窮理の説を唱ふるのである」

⁶⁰ 物雙松：《論語徵》，嚴靈峰（編）：《無求備齋論語集成》，第26函（臺北：藝文印書館，1966年），頁2。

⁶¹ 岡松甕谷：《紹成講義（論語部）》，第1集，頁1a；《論語講義》，卷1，頁3。原文：「然レトモ彼邦ノ字ハ一字ヲ一言トシ。言ヲ連テ言論トナリシヲ語ト云ヘリ。寢不語ハ鄉黨ノ篇ニ見ヘ。且ツ語未畢ナト。歴史中ニ毎々見ヘタリ。語ノ字ニ至重ノ義アルニアラス。徂徠ノ言ハ從フヘカラス。（中略）論トハ互ニ意見ヲ述テ論辨スルヲ謂フ。語ノ字ハ和言ニテ言ヘハ『ハナシ』ナリ。」

又在〈學而〉「君子不重則不威」，徂徠云：「敦重者，性也。豈可強乎。」⁶² 但是，甕谷則云：「如此則不需要學問的功夫」，⁶³ 強調教育的意義而對徂徠之說提出疑義。

不過，甕谷對徂徠之說的評價並不全是否定的，例如：關於〈學而·第一章〉「子曰」，徂徠云：「子必有父，人無不有父者。不德為不肖，為不肖其父也。學成德而爵為大夫，亦為肖其父也。故德莫美於克子，古之義也。《論語》稱孔子去姓，如春秋公魯侯，內辭也。」⁶⁴ 甕谷評之謂：「皆至言也。」⁶⁵ 又在〈學而〉「巧言令色」，徂徠認為：「巧言之人，必以令色行之。」⁶⁶ 甕谷亦對之表示贊意，云：其是「善穿透小人之情之言也。」⁶⁷ 以上節所述，〈學而〉「因不失其親亦可宗也」句，徂徠主張：「因」與「姻」通義；「親」與「宗」通韻，甕谷則認為：此為「極善之見解也。」⁶⁸

對甕谷而言，荻生徂徠的解經方法是可以肯定的，因為他認為，語言是依時間的變化而改變，每一字的意義亦隨時間而流動，此與徂徠「古文辭學」的立場甚為接近。並且兩者均欲跨越新注而追溯古代世界，此亦可能是使甕谷自然而然多引用徂徠之說的緣故。不過，兩者的方法頗為相近，甕谷因此發現徂徠之說有不少漏洞，而對之加以反駁。

其次是帆足萬里。已上所述，萬里就是甕谷青年期之師。其著有《論語標註》，⁶⁹ 甕谷當然參考此書。例如：〈學而〉「不亦悅乎」，甕谷云：

「不亦悅乎」之「亦」，旁及之辭，而與其他比較。其他還有可悅之事，然云：「此不亦可悅乎？」其意即此就是可悅之事之第一也。凡群書中有「不亦□」，皆是此意也。故先師說：「『亦』字，含勸學意。」⁷⁰

這顯然是依萬里所云：「『亦』字，含勸學意。學問亦可悅之一事，與其以他事為說，不如從事于此也。」⁷¹ 又對〈學而〉「賢賢易色」的「易」，甕谷曰：

⁶² 物雙松：《論語徵》，嚴靈峰（編）：《無求備齋論語集成》，第26函，頁16。

⁶³ 岡松甕谷：《紹成講義（論語部）》，第1集，頁10b；《論語講義》，卷1，頁22。

⁶⁴ 物雙松：《論語徵》，嚴靈峰（編）：《無求備齋論語集成》，第26函，頁4。

⁶⁵ 岡松甕谷：《紹成講義（論語部）》，第1集，頁2a；《論語講義》，卷1，頁5。

⁶⁶ 物雙松：《論語徵》，嚴靈峰（編）：《無求備齋論語集成》，第26函，頁10。

⁶⁷ 岡松甕谷：《紹成講義（論語部）》，第1集，頁7a；《論語講義》，卷1，頁15。原文：「善モ小人ノ情ヲ穿タル言ナリ。」

⁶⁸ 岡松甕谷：《紹成講義（論語部）》，第2集，頁17a；《論語講義》，卷1，頁34-35。原文：「至極善キ考ナリ。」

⁶⁹ 帆足萬里：《論語標註》，收於帆足記念圖書館（編）：《增補帆足萬里全集》，第2卷（東京：ペリかん社，1988年7月），頁5-42。

⁷⁰ 岡松甕谷：《紹成講義（論語部）》，第1集，頁3a；《論語講義》，卷1，頁7。原文：「不亦悅乎ノ亦ハ旁及ノ辭ニシテ他ト比較スルナリ。他ニ悦フヘキモアリヌヘシ。然レトモ此モ悦フヘキニアラスヤト云フ。其意ハ此コソ悦フヘキノ第一ト懸リタルナリ。總テ群書ノ中ニ。不亦□トアル皆此意ナリ。故ニ先師モ亦字ニ勸學ノ意アリト説レタリ。」

⁷¹ 帆足萬里：《論語標註》，帆足記念圖書館（編）：《增補帆足萬里全集》，第2卷，頁5-6。

「易」，古人有多種說法。或者視為「變易」之「易」，而釋為變顏色；或者則解為代替好色之心，然皆不妥當。⁷²

此處所述的或說二說，皆見於梁皇侃（488-545）《論語義疏》，其云：

凡人之情，莫不好色而不好賢。今若有人能改易好色之心以好於賢，則此人便是賢於賢者，故云「賢賢好色」也。然云「賢於賢者」，亦獎勵之辭也。又一通云：「上『賢』字，猶尊重也；下『賢』字，謂賢人也。言若欲尊重此賢人，則當改易其平常之色，更起莊敬之容也。」⁷³

甕谷卻認為「皆不妥當」，接者云：

先師據《左傳》有「易邾」，解釋「易色」為：不會那麼熱衷於女色。此在諸說中，最為勝哉？

萬里曾說過：「顏師古註《漢書》曰：『易，輕略也。』蓋如『易邾』之『易』，不以爲重也。」⁷⁴ 甕谷贊同之，可見甕谷相當重視師說。甕谷在解釋〈爲政〉「思無邪」時甚至說：

「思無邪」，取〈魯頌·駉篇〉之語。**鵬卿先生**云：「謂真情呈露，無有邪慝。」此千載之明解也。⁷⁵

此處以「千載之明解」稱讚萬里對「思無邪」的解釋。此外，萬里對〈爲政〉「問孝」加注：「四子問孝，各因其失箴之。唯懿、武之過顯，而游、夏之失微，其人品有高下也。」⁷⁶ 甕谷亦曰：

鵬卿先生謂：孟懿子以下問孝者四人，（孔子）各因其失而戒之，懿子、武伯之失，爲世人之常病，顯然易見；游、夏二子之失，甚爲微妙，是

⁷² 岡松甕谷：《紹成講義（論語部）》，第1集，頁9b；《論語講義》，卷1，頁20。原文：「易ハ古人ノ說種々アリ。或ハ變易ノ易ト見テ。顏色ヲ變スルトシ。或ハ好色ノ心ニ換ルトス。然レトモ。皆未タ妥當ナラス。先師ハ左傳ニ易邾トアルニ據テ。易色ハ女色ニ左マテ心ヲ入サルコトト解レタリ。諸說ノ内ニテハ。是ヲ勝レリトスヘキヤ。」

⁷³ 〔梁〕皇侃（撰）：《論語義疏》（北京：中華書局，《中國思想史資料叢刊》，2013年10月），頁12。

⁷⁴ 帆足萬里：《論語標註》，帆足記念圖書館（編）：《增補帆足萬里全集》，第2卷，頁6。

⁷⁵ 岡松甕谷：《紹成講義（論語部）》，第2集，頁20b；《論語講義》，卷1，頁42。原文：「思無邪ハ。魯頌駉篇ノ語ヲ取シニテ。鵬卿先生ノ考ニ。真情呈露シテ邪慝ナキヲ謂トアリ。是レ千載ノ明解ナリ。」

⁷⁶ 帆足萬里：《論語標註》，帆足記念圖書館（編）：《增補帆足萬里全集》，第2卷，頁7。

該想見於其人品高下辭句之間。此實可謂是講經精細之極也。⁷⁷

對甕谷而言，萬里的解釋既是「千載之明解」，亦為「講經精細之極」。除此之外，甕谷雖未提萬里之名，但與萬里相同的見解，散見於《論語講義》中，例如萬里曾對〈為政〉「曾是以為孝」說：「『曾是以為孝乎』，言『何曾以是為孝』。」⁷⁸；亦在「攻乎異端」云：「知其梗概而止，不必講求也。」⁷⁹此顯然與上節所述之甕谷之說有所相同，顯示甕谷對師說的推崇。

然不僅如此，甕谷一方面忠實地承襲師說，另一方面也發揮自己的解釋：例如〈為政〉有「譬如北辰居其所」，甕谷曰：

「北辰」，古注以來，解釋為北極。然鵬卿先生謂：「北斗七星也。極星幽闇，以肉眼好不容易辨識。故在古代，推步可用極星，但大概定方位應以七星為標準。」據說，在西洋，古代渡地中海的船亦總是據七星定南北。⁸⁰

萬里的確說過：「『北辰』，謂北斗星，以斗柄所建定十二辰配之十二月。極星幽闇難見，古蓋以斗星定方也。」⁸¹但是，未提到甕谷所云的西方事情（下線部分）。又在〈學而〉「孝弟也者其為仁之本與」，《集注》引如下文字：

程子曰：「（中略）孝弟行於家，而後仁愛及於物，所謂親親而仁民也。故為仁以孝弟為本。論性，則以仁為孝弟之本。」或問：「孝弟為仁之本，此是由孝弟可以至仁否？」曰：「非也。謂行仁自孝弟始，孝弟是仁之一事。謂之行仁之本則可，謂是仁之本則不可。蓋仁是性也，孝弟是用也，性中只有箇仁、義、禮、智四者而已，曷嘗有孝弟來。然仁主於愛，愛莫大於愛親，故曰『孝弟也者，其為仁之本與』！」⁸²

萬里對此未加注，甕谷卻加以批判，其言如下：

⁷⁷ 岡松甕谷：《紹成講義（論語部）》，第2集，頁26a；《論語講義》，卷1，頁54。原文：「鵬卿先生以為ク。孟懿子以下孝ヲ問フモノ四人。各其失ニ因テ戒メ玉ヘルニ。懿子武伯ノ失ハ。世人ノ常病ニシテ。顯ハレテ見ヤスク。游夏二子ノ失ハ。甚タ微眇トス。是レ其人品高下辭句ノ間ニ想見ルヘシトハ。實ニ經ヲ講スルノ精細ヲ窮メタリシト謂ヘシ。」

⁷⁸ 帆足萬里：《論語標註》，帆足記念圖書館（編）：《增補帆足萬里全集》，第2卷，頁7。

⁷⁹ 帆足萬里：《論語標註》，帆足記念圖書館（編）：《增補帆足萬里全集》，第2卷，頁8。

⁸⁰ 岡松甕谷：《紹成講義（論語部）》，第2集，頁20a；《論語講義》，卷1，頁40-41。原文：「北辰ハ。古注以來。北極ヲ謂フト解タレトモ。鵬卿先生ノ考ニハ。北斗七星ナリトアリ。其故ハ。極星ハ。幽闇ナルヲ以テ肉眼ニテハ容易ニ辨スヘカラス。故ニ古ニ在テ。推步ニハ。極星ヲ用シナルヘケレトモ。大概ニ方位ヲ定ルハ。唯タ七星ヲ標準トセシナルヘシ。西洋ニテ。古ハ地中海ヲ渡シ舟モ。常ニ。七星ニ據テ。南北ヲ定メタリシトソ。」

⁸¹ 帆足萬里：《論語標註》，帆足記念圖書館（編）：《增補帆足萬里全集》，第2卷，頁7。

⁸² 朱熹：《論語集注》，卷1，《四書章句集注》，頁48。

《集注》所引之程子說，性相關之言頗多。關於性說，孔子云：「性相近，習相遠。」至孟子，始述性善。然孟子僅是爲了辯論而言，非爲自己學問之根柢。佛經有究竟說與隨機說，孟子性善說即其隨機說也。至宋儒，開始說本然之性與氣質之性。孔子之教，止於仁。至孟子，有仁、義、禮、智之言。漢董仲舒則始云仁、義、禮、智、信，謂是五常，配當木火土金水之五行。程朱以五常爲主，論性云：「惡亦不可不謂之性」，屬之於氣質，然此大爲理屈辭窮之說也。（中略）所云體用，來自佛說，非聖人之所言。伊、物不取，清儒亦不取。此爲程子在古人之言外挑起論爭也。天如何巧妙，也不能分本然與氣質而賦性。性決不可有兩樣。近世，西人提倡神經有著意識與運化兩樣。鵬卿先生以爲，神經之意識與運化互相作用，並非當初判然有了意識和運化二經之分界。（中略）予嘗以爲，西人神經說有意識與運化二經之分，與宋儒性說有本然與氣質之分，皆出於想像，不合實理，其繆全同。⁸³

此段文字可分爲二部分：前者是從歷史的觀點；後者則從窮理的立場，而針對程子之性說加以批評。此處值得注意的是後者，雖引用萬里之說，但此非《論語標註》之言，而是萬里《醫學啟蒙》之說，其言：「西人又未詳神經之用，曾有了謬論，云神經有二：意識和運化，但近來拋棄如此謬論。神經兼有知覺與運化，如日光備有溫暖與明亮。」⁸⁴ 甕谷竟援用之，批判程子分性爲本然與氣質兩種，而認爲是「出於想像，不合實理」的謬說（下線部分）。這種解釋《論語》的方法，可謂是甕谷《論語講義》的特色之一。

⁸³ 岡松甕谷：《紹成講義（論語部）》，第1集，頁6a-6b；《論語講義》，卷1，頁13-14。原文：「注ノ程子ノ說ニ。性ノ事ヤカマシ、。性ノ說ハ。孔子ハ。性相近。習相遠ト云ヘリ。孟子ニ至リテ。始テ性ハ善ト說出セリ。然レドモ。孟子モ說法ノ爲ニ言ヘルニテ。自己學問ノ根柢ト爲セルニハ非ス。佛經ニ。究竟說ト。隨機說ノニアリ。孟子性善ノ說ハ。即チ其隨機說ナリ。宋儒ニ至リテ。本然ノ性氣質ノ性ノ說起レリ。孔子ノ教ハ。仁ニ止ル。孟子ニ至リテ。仁義禮智ノ言アリ。漢ノ董仲舒。始テ仁義禮智信ト云リ。是ヲ五常ト謂ヒ木火土金水ノ五行ヲ配當ス。程朱ハ。五常ヲ主トシテ性ヲ論シ。惡亦不可不謂之性ト云ヒ。是ヲ氣質ニ屬ス。然レドモ。大ニ窮シタル說ナリ。（中略）體用ト云コトモ。佛ヨリ來レリ。聖人ノ言フ所ニ非ス。伊物モ取ラス。又清儒ニテモ取ラス。此ハ。程子カ。古人ノ言外ニ事ヲ起シタルナリ。如何ニ天カ巧ナリトモ。本然ト氣質トヲ分ケテ。性ヲ賦スルコト能ハサルヘシ。性ニ二様アルヘカラス。近世。西人神經ニ意識運化ノ二様アルコトヲ說キタリ。鵬卿先生以爲ク。神經ノ意識運化ハ互ニ用ヲ相爲スモノニシテ。初ヨリ。意識運化ノ二經。判然トシテ。分界アルニアラス。（中略）予嘗テ以爲ク。西人ノ神經ニ。意識運化ノ二經ヲ分チシト。宋儒ノ性ニ本然氣質ヲ分タルモノト。皆想像ニ出テ。實理ニ合セス。其繆全ク相同シ。」

⁸⁴ 帆足萬里：《醫學啟蒙》，帆足記念圖書館（編）：《增補帆足萬里全集》，第1卷（東京：1988年7月），頁474。原文：「西人又神經ノ用ヲ詳ニセス意識神經運化神經ナト云謬論モアルコトナリ、併シ近來ハカ、ル謬論ハ棄タリ、神經ノ知覺運化ヲ兼タルハ日光ノ溫暖ト明亮ヲ備タルカ如シ、」

肆、結論

本文探討岡松甕谷《論語講義》的解經態度：首先，釐清《論語講義》針對古注與新注的態度，可知甕谷基本上「好古嫌新」，主要是因為新注以古代所無者解釋古書。換言之，若新注的解釋在歷史上合理，甕谷就採納其見解，所以未必完全否定新注，此點值得留意。其次，論述甕谷針對日本漢學者的態度，指出以下幾點：其一，甕谷《論語講義》提到荻生徂徠與帆足萬里之名甚多。其二，甕谷針對徂徠之說的態度，有時加以肯定，有時提出疑義；針對萬里之說則不同，全然表示贊成。其三，甕谷引師說之處，不僅承襲師說，有時亦發揮他自己的解經方法。本文所討論的範圍很遺憾僅限於〈學而〉與〈為政〉二篇，因而如上所述，只不過是暫定的分析結果。雖是如此，但可窺知岡松甕谷《論語講義》解經態度的一端。

關於甕谷的學術，關口隆正指出過：「先師夙奉師訓，其講經義不襲於洛閩，務涉獵於群籍，文章以記實為要，又唱西洋窮理之說。當是時，江戶儒生，大抵皆尊崇程朱，至西洋史籍則素不通曉，其通者獨有蘭方醫焉耳，甚則呼曰夷狄之徒。」⁸⁵ 此文所謂的「先師」，即甕谷；「師訓」則為文簡先生萬里之訓教。關口認為，甕谷奉師說，其講經義不承宋學。又曰：「如先師夙遵奉文簡先生之遺教提倡西洋窮理，而受徂徠竹山古學折衷學的系統」云云。⁸⁶ 基本上可以肯定關口之言，但如本文所分析，甕谷並非完全不襲新注的見解，而且雖在研究方法上較近於徂徠古文辭學，但管見所及，亦不足顯示他受徂徠古學系統的影響，更是未見竹山折衷學的影響，讀者須多加注意。

帆足圖南次（1898-1983）認為：甕谷是「最忠實地繼承萬里的思想而發展之」，而留意到甕谷在明治學界活躍，並如《帆足先生文集》三卷的編纂與《窮理通》的發刊等，甕谷盡力於介紹先師的學問，與高谷龍洲同，給予高度評價。⁸⁷ 本城蕢也云：「（明治）九年二月（甕谷）復來東京，設紹成書院，生徒雲集，一時聞人名士亦多就焉。於是世始知岡松甕谷為巨儒，而鵬卿之學，遂大行於世。」⁸⁸ 筆者認為，就是因為如此，井上哲次郎（隨軒，1856-1944）、蟹江義丸（1872-1904）共編《日本倫理彙編》始能收入帆足萬里《入學新論》一卷，⁸⁹ 尤其蟹江，特別欣賞含有萬里的「獨立學派」之學術，他在〈日本倫

⁸⁵ 關口隆正：〈文靖先生行狀〉，岡松參太郎、井上匡四郎共編：《甕谷遺稿》，第8卷（川字集），葉43b。

⁸⁶ 關口隆正：《甕谷先生行狀外記紫明贅語稿本》，頁81b-82a。原文：「夙に文簡先生の遺教を遵奉し西洋窮理を唱へ 徂徠竹山の古學折衷學の系統を受けたる先師の如きは」云云。

⁸⁷ 請參帆足圖南次：〈帆足萬里〉，大分縣教育委員會（編）、仲町謙吉、帆足圖南次（共著）：《田能村竹田、帆足萬里》（大分：大分教育委員會，《郷土の先覺者シリーズ》第4集，1974年2月），頁125-126；同文也見於帆足圖南次：《帆足萬里、脇蘭室》（東京：明德出版社，《叢書・日本の思想家（33）》，1978年2月），頁143-144。

⁸⁸ 本城蕢：〈岡松甕谷先生事略〉，如蘭社事務所（編）：《如蘭社話（後編）》第19卷，葉10a。

⁸⁹ 井上哲次郎、蟹江義丸（共編）：《日本倫理彙編》，第10卷（東京：育成會，1903年6月），頁240-282。

附錄三

理學史研究の順序〉一篇中認為，「獨立派」不滿於從前的儒教學說，提出獨特的見解，最富有研究的精神，與維新以後的日本思想界密切相關。⁹⁰ 可知甕谷對明治思想界頗有貢獻，在此意義上，甕谷雖與木下韡村、安井息軒等人交往，但我們應該更加重視萬里與甕谷的關係。筆者認為，自從三浦晉（梅園，1723-1789）以來的合理主義、自由主義的系統，經脇長之（蘭室，1764-1814）、帆足萬里，後傳到蟹江義丸等明治思想界的人物，岡松甕谷在其中佔著關鍵性地位。

⁹⁰ 蟹江義丸：〈日本倫理學史研究の順序〉，收於氏著：《倫理叢話》（東京：瀨木博尚，1903年4月），頁145-155。

科技部補助專題研究計畫執行國際合作與移地研究心得報告

日期:105年1月22日

計畫編號	MOST103-2410-H-263-012-		
計畫名稱	近一百年日本《論語》研究概況——1900-2010年之回顧與展望		
出國人員姓名	工藤卓司	服務機構及職稱	致理科技大學應用日語系
出國時間	104年9月5日至 104年9月11日	出國地點	日本・東京
出國研究目的	<input type="checkbox"/> 實驗 <input type="checkbox"/> 田野調查 <input checked="" type="checkbox"/> 採集資料 <input type="checkbox"/> 國際合作研究 <input type="checkbox"/> 使用國外研究設施		

一、執行國際合作與移地研究過程

104年9月5日(六) 出國(松山-東京羽田);國立國會圖書館

104年9月6日(日) 神田古書店街等書店

104年9月7日(一) 早稻田大學圖書館;神田古書店街

104年9月8日(二) 國立國會圖書館;日本橋丸善

104年9月9日(三) 國立國會圖書館;東京大學文書館;井上公園

104年9月10日(四) 神田古書店街

104年9月11日(五) 回國(東京羽田-松山)

二、研究成果

這次赴東京最重要的目的為參閱早稻田大學附屬圖書館所藏「岡松參太郎文書」，因為其中包括與參太郎父岡松甕谷相關的資料。9月7日(一)上午，赴早稻田大學圖書館，順利參閱相關資料並複印。這次調查的成果，已在「漢族語言、文化與其他文明之交流國際學術研討會」(於國立臺灣大學，2015年10月9日-10日)席上，以〈岡松甕谷的《論語》解釋〉為題發表。

除此之外，主要是去國會圖書館或神田神保町古書店街，收集近代以來日本人研究《論語》的論著，尤其是登刊於各大學發行的紀要類，因為這些論著在臺灣難以尋獲。

9月9日下午，申請人約到國立臺灣大學哲學系佐藤將之教授（東京大學東洋文化研究所訪問學人）與東京學藝大學井ノ口哲也教授，三人同行去東京大學文書館，部分翻閱井上哲次郎《巽軒日記》，並參觀井上故居遺跡（井上公園）。井上哲次郎，近代日本思想界最有代表性的人物，頗受啟發。

三、建議

無。

四、本次出國若屬國際合作研究，雙方合作性質係屬：（可複選）

- 分工收集研究資料
- 交換分析實驗或調查結果
- 共同執行理論建立模式並驗證
- 共同執行歸納與比較分析
- 元件或產品分工研發
- 其他（請填寫）_____

五、其他

無。

科技部補助專題研究計畫出席國際學術會議心得報告

日期：105 年 1 月 22 日

計畫編號	MOST103-2410-H-263-012-		
計畫名稱	近一百年日本《論語》研究概況——1900-2010 年之回顧與展望		
出國人員姓名	工藤卓司	服務機構及職稱	致理科技大學應用日語系
會議時間	年 月 日至 年 月 日	會議地點	大陸·武漢·豐頤大酒店一樓大廳
會議名稱	(中文) 漢代經學與儒學學術研討會 (武漢大學舉辦哲學學院/國學院、廣西大學學報編輯部主辦) (英文)		
發表題目	(中文) 《賈誼新書》引《詩》考 (英文)		

一、參加會議經過

104 年 5 月 29 日 出國 (桃園-武漢); 報到

104 年 5 月 30 日 -31 日 參加研討會 (豐頤大酒店一樓大廳)

104 年 6 月 1 日 離會 (武漢-桃園); 回國

二、與會心得

此次會議為「儒學哲學與文化」系列論壇之一。第一屆論壇，2013 年由廣西大學公共管理學院主辦，主題為「傳統工夫理論」；第二屆論壇，2014 年由湖南師範大學公共管理學院主辦，主題為「傳統文化中的政治哲學」。此次會議系第三屆論壇。

會議中所有報告以大會主題發言的形式進行。每天五場，每場共有三位學者發言。其中，每位學者發言 20 分鐘，討論時間平均每人 10 分鐘。由三位學者發言之

後，匯總問題進行討論。

參會學者包括大陸學者、臺灣學者以及來自日本的申請人，皆為漢代儒學研究專家，不僅每位學者的報告內容，集中評論時間也能對每一問題加以深入討論，對申請人而言，甚有啟發。

三、發表論文全文或摘要

請參附件一。

四、建議

無。

五、攜回資料名稱及內容

1. 《漢代經學與儒學學術研討會手冊》一冊
2. 《漢代經學與儒學學術研討會論文集》一冊

六、其他

無。

附件：

《賈誼新書》引《詩》考

工藤卓司*

摘要：西漢賈誼著有《賈誼新書》就《賈誼新書》的政治思想而言，世界秩序的建構乃是最重要的目標，「禮」則是達成此一目標的主要根據。雖然《賈誼新書》十分注重「禮」的思想，但卻並未偏重《禮》經，而是廣泛地引用了《詩》《書》《易》等經典內容以證成其說；尤其《賈誼新書》引《詩》之處，若包括間接引用，共有十六例之多。

本文主要探討《賈誼新書》引《詩》與其政治思想的關係。本文所得到的結論可歸為兩點（一）《賈誼新書》引《詩》似有與《毛詩》《魯詩》共同之處，卻未採《齊詩》《韓詩》但仍無法確定其屬於哪一個《詩》學傳統。並與《荀子》《左傳》相較，亦無法肯定《賈誼新書》與《荀子》《左傳》是否有密切關係。（二）

《賈誼新書》引《詩》句，強烈反映其政治思想，而與其他文獻的解釋、引用有別。特別是「禮」思想，明顯地反映於其引《詩》的情形。

關鍵詞 《賈誼新書》《詩》 政治思想；禮；漢初

前言：賈誼（前 200-168）是活躍於西漢文帝時代的政論家。當時有諸侯王國問題、匈奴問題、鑄錢問題等許多社會問題，他對此提出了相關對策，這些對策後均收於《賈誼新書》筆者曾討論過《賈誼新書》的諸侯王國對策、匈奴對策以及鑄錢對策，並釐清其與「禮」思想的關係。^①《賈誼新書》透過這些對策，試圖建構一有秩序的世界。換言之，就《賈誼新書》的政治思想而言，世界秩序的建構乃是最重要的目標，而「禮」則是達成此一目標的主要根據。^②

雖然《賈誼新書》十分注重「禮」的思想，但卻並未偏重《禮》經《賈誼新書》中既多有與「六藝」相關的言論，如〈傳職〉〈六術〉與〈道德說〉，引《詩》《書》《易》等亦不少，尤其《賈誼新書》引《詩》包括間接引用，散見於〈等齊〉〈匈奴〉〈連語〉〈禮〉〈容

*日本・廣島大學文學博士，現任臺灣・致理技術學院應用日語系助理教授。

^①請詳參拙文《賈誼新書》の諸侯王國對策《日本中國學會報》第 56 集（2004 年 10 月）頁 16-31，中文版大川裕子（譯）《賈誼新書》の諸侯王國對策，收於日本中國學會（編）《日本學者論中國哲學史》

（上海：華東師範大學出版社，2010 年 12 月）頁 290-303《賈誼新書》の鑄錢對策《臺大中文學報》第 39 期（2012 年 12 月）頁 35-70《賈誼新書》の匈奴對策，國立政治大學中國文學系（編）《第九屆 漢代文學與思想國際學術研討會論文集》臺北：國立政治大學中國文學系，2014 年 8 月）頁 155-174。

^②請詳參拙文《賈誼新書》之禮思想《國立臺灣大學哲學論評》第 39 期（2010 年 3 月）頁 209-238。

經》〈君道〉及〈禮容語下〉等，共十六例，比其他「六藝」相關文獻最多。就《詩》篇而言《賈誼新書》引自〈都人士〉〈北山〉〈棫樸〉〈騶虞〉〈木瓜〉〈桑扈〉〈靈臺〉〈文王〉〈皇矣〉〈泂酌〉〈蓼蕭〉〈柏舟〉〈昊天有成命〉及〈敬之〉等共十四篇的《詩》句。傳統中國文獻中多見以《詩》句為自己見解的根據《賈誼新書》亦不例外。西漢司馬遷（前 145？-前 86？《史記·屈原賈生列傳》曰：「賈生名誼，雒陽人也。年十八，以能誦《詩》屬書聞於郡中。」^①可知賈誼擁有一定與《詩》相關的知識。

關於賈誼與「六藝」的研究，論《賈誼新書》與《左傳》的關係最多，是因為東漢班固（32-92《漢書·儒林傳》曰：「漢興，北平侯張蒼及梁太傅賈誼、京兆尹張敞、太中大夫劉公子皆修《春秋左氏傳》誼為《左氏傳訓故》授趙人貫公」^②唐陸德明（生年未詳-630《經典釋文》亦述《左氏傳》的傳承云（荀）況傳武威張蒼，蒼傳洛陽賈誼。」^③因而不少學者討論過賈誼或《賈誼新書》與《春秋左氏傳》的關係，曾有王更生〈賈誼春秋左氏承傳考〉，

^④近年也有黃覺弘〈論賈誼與《左傳》之關係〉^⑤吳濤〈賈誼《新書》引《春秋》述略〉^⑥及楊德春〈論賈誼思想與《春秋左氏傳》思想的一致性〉^⑦等論著。但管見所及，論其他「六藝」與《賈誼新書》關係的成果並不多。^⑧

至於《賈誼新書》與《詩》亦然，其引《詩》雖與其他「六藝」相比屬多，卻鮮少有人專論《賈誼新書》與《詩》二者的關係。不過，這問題近十年來受到不少人士的關注，劉躍進〈賈誼《詩》學尋踪〉^⑨可為其嚆矢，以後大陸碩士論文陸續有了趙陽《賈誼《新書》與儒家經傳的思想聯繫》^⑩張海波《賈誼《詩》學研究》^⑪及王艷《漢初子書引《詩》考》等，^⑫都是探討《賈誼新書》引《詩》相關的問題。清汪中（1745-1794）《賈誼新書序》已指出：

^①〔西漢〕司馬遷（撰）〔南朝宋〕裴駰（集解）〔唐〕司馬貞（索隱）張守節（正義）《史記》北京：中華書局，1959年9月；2013年9月改訂頁2491；頁3004。略同的文字也見於《漢書·賈誼傳》請參〔東漢〕班固（撰）〔唐〕顏師古（注）《漢書》北京：中華書局，1962年6月）頁2221。

^②《漢書》頁3620。

^③〔唐〕陸德明（撰）吳承仕（疏證）《經典釋文序錄疏證（附經籍舊音二種）》北京：中華書局，2008年6月）頁108。

^④王更生：《賈誼春秋左氏承傳考》《孔孟學報》第35期（1978年4月）頁135-148。

^⑤黃覺弘：《論賈誼與《左傳》之關係》《船山學刊》2006年第1期（2006年）頁65-67。

^⑥吳濤：《賈誼《新書》引《春秋》述略》《洛陽師範學院學報》第28卷第3期（2009年6月）頁30-33。

^⑦楊德春：《論賈誼思想與《春秋左氏傳》思想的一致性》《安康學院學報》2011年第5期（2011年10月）頁42-44。

^⑧論《賈誼新書》與《書》的關係，僅獲林宜青：《賈誼《新書》引《書》思想再認識》《商業文化（學術版）》2007年第5期（2007年5月）頁202-203。

^⑨劉躍進：《賈誼《詩》學尋踪》《周口師範學院學報》2003年第1期（2003年1月）頁48-53。躍進另有《賈誼所見書蠹測》《南京師大學報（社會科學版）》2008年4期（2008年7月）頁121-128。

^⑩趙陽：《賈誼《新書》與儒家經傳的思想聯繫》2004年9月，揚州大學碩士論文，田漢雲教授指導。

^⑪張海波：《賈誼《詩》學研究》2010年7月，西北大學碩士論文，劉衛平教授指導。

^⑫王艷：《漢初子書引《詩》考》2012年7月，哈爾濱師範大學碩士論文，王洪軍教授指導。

〈禮篇〉〈君道篇〉說《詩》〈騶虞〉〈鴛鴦〉〈靈臺〉〈皇矣〉〈旱麓〉，均非毛義。於時三家之學未立，故秦時老師大儒，猶有存者。師友所承，不可盡知。使得是千百說而通之，豈復有末師之陋哉？於乎！漢世慕尚經術，史氏稱其緣飾，故公卿或持祿保位，被阿諛之譏；博士講授之師，僅僅方幅自守；文吏又一切取勝。蓋仲尼既沒，六藝之學，其卓然著於世用者，賈生也。^①

西漢之初《詩》有魯、齊、韓、毛四家。浮丘伯受業荀子，而申培、白生、穆生、楚元王皆受業浮丘伯，此為《魯詩》之學；齊人轅固生以《詩》為《詩傳》授夏侯始昌，始昌傳后蒼，后蒼則傳翼奉、蕭望之、匡衡等，此是《齊詩》之學；燕人韓嬰作《詩》內、外數萬言，賁生與趙子受之，趙子傳蔡誼，誼傳食子公、王吉等，此稱《韓詩》之學；河間毛亨（大毛公）受《詩》於荀子，以傳趙人毛萇（小毛公）萇傳貫長卿，長卿則傳解延年，此為《毛詩》之學。^②賈誼身處於《齊詩》《韓詩》與《毛詩》之前，因而清王先謙（1842-1917）乃認為賈誼《詩》說皆是《魯詩》系統的。^③不過，劉氏以詳細的統計，釐清賈誼《詩》學既如汪中所述，非《毛詩》系統，也非《魯詩》系統，而指出賈誼《詩》說以〈雅〉〈頌〉為主。^④

那麼《賈誼新書》對《詩》的解釋何以與四家不同？作者用《詩》句來表達什麼樣的言論？本文主要探討《賈誼新書》引《詩》與其政治思想的關係。為此，下文分為六節：一、論諸侯王國問題中之引《詩》二、論匈奴問題中之引《詩》三、君主論中之引《詩》四、禮論中之引《詩》五、論容志中之引《詩》六、歷史故事中之引《詩》而進行討論。

一、《賈誼新書》論諸侯王國問題中之引《詩》

《賈誼新書·等齊》有以下引《詩》句之部分：

孔子曰「長民者，衣服不貳，從容有常，以齊其民，則民德一《詩》云『彼都人士，狐裘黃裳』行歸于周，萬民之望。」孔子曰「為上可望而知也，為下可類而志也，則君不疑於其臣，而臣不惑於其君。」^⑤

^① [清]汪中：《賈誼新書序》，李金松（校箋）《述學校箋》北京：中華書局《中國歷史文集叢刊》，2014年7月）頁246。汪氏所說的〈鴛鴦〉與〈旱麓〉，可能是〈桑扈〉與〈洞酌〉之誤，詳後述。

^② 參劉師培（著）陳居淵（注）《經學教科書》上海：上海古籍出版社，2006年7月）頁40-41。劉氏用《漢書·儒林傳》《同·藝文志》南朝宋范曄《後漢書·儒林傳》及各列傳，並《經典釋文》清江藩《漢學師承記》陳奐《詩疏序》等。

^③ 趙陽也云：「賈誼關於《詩經》的理解接近魯詩一派。」《賈誼《新書》與儒家經傳的思想聯繫》頁20。

^④ 《賈誼《詩》學尋踪》，頁52-53。

^⑤ [西漢]賈誼（撰）[清]盧文弨（校）《新書》臺北：臺灣中華書局，1983年12月臺四版）卷1，葉

此處看似引用《詩》詩·小雅·魚藻之什·都人士云：「彼都人士，狐裘黃黃。其容不改，出言有章。行歸于周，萬民所望。」^①西漢申培（生卒年未詳《詩說》云「尹伯封作，周既東遷，見西周風俗之美，而傷今之不古若」^②）《小序》則云「周人刺衣服無常也。古者長民，衣服不貳，從容有常，以齊其民，則民德歸壹。傷令不復見古人也」^③

但由其前後另引孔子之言，可知此非直接引《詩》而是引自《禮記·緇衣》禮記·緇衣》云：

子曰「長民者，衣服不貳，從容有常，以齊其民，則民德壹《詩》云『彼都人士，狐裘黃黃，其容不改，出言有章，行歸于周，萬民所望。』（第九章）子曰「為上可望而知也，為下可述而志也，則君不疑於其臣，而臣不惑於其君矣《尹吉》曰『惟尹躬及湯，咸有壹德。』《詩》云『淑人君子，其儀不忒。』」（第十章）

④

《郭店楚簡·緇衣》與《上博竹書·紂衣》當然也有同文，但章序不同，現行《禮記》的第十章在《郭店》與《上博》中位於第三章，未連續，並文字也有出入《郭店·緇衣》引《詩·都人士》作「其頌（容）不改，出言又（有）丨，利（黎）民所信」^⑤今《禮記·緇衣》郭店·緇衣》上博·紂衣》與《賈誼新書·等齊》相比，可推測《賈誼新書》所引，既非《詩·都人士》也非《郭店》或《上博》系統的文本，而是近於今本《禮記·緇衣》的文本。關於此點，虞萬里先生有〈傳本《緇衣》第九、第十兩章解析〉一文已指出：

從賈誼引「長民者」云云繫以「孔子曰，知此段文字應引自〈緇衣〉，如果引自〈都人士〉序，除非賈誼認為〈小序〉為孔子作，否則就不會指為孔子之言，也不可能刪略首尾兩句而獨引中間一句（中略〈等齊〉篇緊接着所引「孔子曰『為上可望而知也，

13a-13b。

①〔西漢〕毛亨（傳）〔東漢〕鄭玄（箋）〔唐〕孔穎達（疏）《十三經注疏·毛詩正義》臺北：藝文印書館，1956年）頁510。

②〔西漢〕申培《詩說》葉19b，〔明〕王完祿（輯）《百陵學山（一）》收於嚴一萍（輯）《百部叢書集成》臺北：藝文印書館，1967年。

③《十三經注疏·毛詩正義》頁510。

④〔東漢〕鄭玄（注）〔唐〕孔穎達（疏）《十三經注疏·禮記正義》臺北：藝文印書館，1956年）頁929-930。

⑤請參荆門市博物館《郭店楚墓竹簡》北京：文物出版社，1998年5月）馬承源（主編）《上海博物館藏戰國楚竹書（一）》上海：上海古籍出版社，2001年11月。）另參武漢大學簡帛研究中心、荆門市博物館（編著）《楚地出土戰國簡冊合集（一）郭店楚墓竹書》北京：文物出版社，2011年11月）頁27。

爲下可類而志也……」一段也是傳本〈緇衣〉第十章文，可見賈誼是連引傳本〈緇衣〉第九、十兩章，而不是引《毛詩·都人士》之後，再引〈緇衣〉文。^①

虞說值得參考。不過《禮記·緇衣》所引的《詩·都人士》有「其容不改，出言有章」二句，多於《賈誼新書·等齊》所引，令人詫異。虞氏認爲：他何以少引二句，可能是因爲《等齊》篇主要講服飾之上下有別，與『出言有章』兩句稍遠，故略之。^②筆者認爲此說不妥。《等齊》討論漢朝當時面臨的問題，即：

諸侯王所在之官衛、織履、躡夷，以皇帝在所官法論之。郎中謁者受謁取告，以官皇帝之法予之。事諸侯王或不廉潔平端，以事皇帝之法罪之。曰一用漢法，事諸侯王乃事皇帝也。是則諸侯王乃埒至尊也。然則天子之與諸侯，臣之與下，宜撰然齊等若是乎？^③

《賈誼新書》對這種皇帝與諸侯王「沐瀆無界」的情況感到不滿，甚至說「可爲長大息者此也。」

^④《等齊》基本立場明顯於以下引文：

人之情不異，面目狀貌同類，貴賤之別，非天根，著於形容也。所持以別貴賤明尊卑者，等級、勢力、衣服、號令也。亂且不息，滑曼無紀，天理則同，人事無別。然則所謂臣主者，非有相臨之具、尊卑之經也，特面形而異之耳。^⑤

因而上下等級、勢力、衣服、號令必需有別，而「長民者，衣服不貳，從容有常」始能「以齊其民，則民德一」，並實現「君不疑於其臣，而臣不惑於其君」的狀態。可見《等齊》對於「等級、勢力、衣服、號令」等是有強烈意識的。假使如此，《等齊》不可能忽略「其容不改，出言有章」二句。那麼，何以《等齊》未引到此二句？除非作者漏引、後人誤刪，否則我們僅能推測作者所見的〈緇衣〉無此二句。

另外〈緇衣〉第十章引《尹吉》與《詩·國風·曹風·鳴鳩》之句《賈誼新書·等齊》

^①虞萬里《上博館藏楚竹書〈緇衣〉綜合研究》武漢：武漢大學出版社《楚地出土戰國簡冊研究》05，2009年12月）頁510。

^②同前註。

^③《新書》卷1，葉12a。

^④《新書》卷1，葉13b。

^⑤《新書》卷1，葉13a。

卻未引。關於《尹吉》鄭玄（127-200《注》云『吉』當爲『告』『告』古文『誥』字之誤也。『尹告』伊尹之誥也，《書序》以爲『咸有一德』，今亡。』^①《尚書》中有『咸有一德』一篇，其中的確有『惟尹躬暨湯，咸有一德』一句，^②卻經各代學者的考證，被判定爲《偽古文尚書》之一。但是《清華大學藏戰國竹簡（壹）》收入《尹誥》一篇，有『佳（惟）尹既返（及）湯，咸又（有）一惠（德）』一句，^③令人注目。至於《鴈鳩》，毛《傳》云『刺不壹也。在位無君子，用心之不壹也。』^④《禮記·緇衣》孔《疏》認爲，引《尹誥》者證上君臣不相疑惑；引《鴈鳩》者證壹德之義，即君臣皆應有壹德不貳。假使如此，《尹誥》《鴈鳩》與《賈誼新書·等齊》不相容，因爲前者主張君臣爲一，後者則言君臣有別。筆者認爲，

《賈誼新書·等齊》雖引《緇衣》第九章與第十章，卻未引到《尹吉》與《詩·鴈鳩》之句，是因爲兩者與《等齊》主張的內容不合之故。

就《詩》學研究而言，另有更重要的問題：《都人士》原本是否有『行歸于周，萬民之望』二句？《左傳·襄公十四年·傳》有『忠，民之望也。詩曰『行歸于周，萬民所望』忠也』^⑤東漢服虔（生卒年未詳）認爲是逸詩。^⑥《禮記·緇衣注》云『此詩《毛詩》有之，三家則亡』^⑦因此，吳榮曾、^⑧虞萬里^⑨和郭靜云^⑩等學者推測，《緇衣》所引『其頌不改，出言有信』，黎民所信』與《左傳》《賈誼新書》所引的『彼都人士，狐裘黃裳，行歸于周，萬民所望』，應是同一首逸詩中不同的兩章，試圖復原該逸詩，值得留意。但《等齊》既然未直接引自《詩》

《賈誼新書》所引《詩》句到底能多少有助於《詩》學研究？筆者認爲，該引《詩》句僅能當作《禮記》研究的材料，而難以視爲《詩》學研究的主要根據。

如上所述《賈誼新書·等齊》雖用《詩·都人士》句，並非直接引《詩》而是引自《禮記·緇衣》系統的文本。《賈誼新書》爲了解決諸侯王國問題，提出上下等級、勢力、衣服、號令必需有別，作者當係關注《緇衣》之言，故引之爲自己論述的旁證。

^①《十三經注疏·禮記正義》頁 930。

^②〔西漢〕孔安國《傳》〔唐〕孔穎達《疏》《十三經注疏·尚書正義》臺北：藝文印書館，1956年）頁 120。

^③清華大學出土文獻研究與保護中心（編）李學勤（主編）《清華大學藏戰國竹簡（壹）》上海：中西書局，2010年12月）頁 133。

^④《十三經注疏·毛詩正義》頁 271。

^⑤〔西晉〕杜預《注》〔唐〕孔穎達《疏》《十三經注疏·春秋左傳正義》臺北：藝文印書館，1956年）頁 564。

^⑥今參〔東漢〕服虔《春秋傳服氏注》《續修四庫全書·117·經部·春秋類》上海：上海古籍出版社，1995年）頁 33。本是《詩·都人士·攷證》或清董耀《讀詩記》所引，筆者未見。

^⑦《十三經注疏·禮記正義》頁 929。

^⑧吳榮曾《緇衣》簡本、今本引《詩》考辨《文史》2002年第3期（2002年）頁 14-18。

^⑨虞萬里：《從簡本《緇衣》論《都人士》詩的綴合》，收入氏著《上博館藏楚竹書《緇衣》綜合研究》頁 504-531。

^⑩郭靜云：《出土的先秦《緇衣》版本再考證《都人士》逸詩的原文》《東華人文學報》第 17 期（2010 年 7 月）頁 1-20。今多參考此文。

二、《賈誼新書》論匈奴問題中之引《詩》

匈奴問題對漢朝而言，亦是最大的社會問題之一《賈誼新書·匈奴》乃是其論匈奴問題的一篇。《賈誼新書》在此篇中提出了作為「耀蟬之術」的「三表五餌」政策。其最後一段云：

言者或曰「天子下臨，人民憲之。」曰「苟或非天子民，尚豈天子也《詩》曰『普天之下，莫非王土；率土之濱，莫非王臣。』王者，天子也，苟舟車之所至，人跡之所及，雖蠻夷戎狄，孰非天子之所哉？而惰渠頗率天子之民，以不聽天子，則惰渠大罪也。今天子自為懷其民，天子之理也，豈下臨人之民哉？」^①

此處引《詩·小雅·谷風之什·北山》之句。

《詩·北山》的確有「溥天之下，莫非王土；率土之濱，莫非王臣」但後文又有「大夫不均，我從事獨賢」一句。因此，鄭《箋》曰「此言王之土地廣矣，王之臣又眾矣，何求而不得？何使而不行？」唐孔穎達（574-648《疏》亦云「作者言王道之衰，傷境界之削，（中略）恨其有人眾而不使，即以廣大言之。」可見鄭孔皆以王土之廣大、王臣之眾多解之，而認為《北山》的作者批評君王役使不均。這是因為鄭孔皆依《小序》《北山》大夫刺幽王也。役使不均，已勞於從事，而不得養其父母焉」的立場，加以詮釋。^②關於此《孟子·萬章上》云：

咸丘蒙曰（中略《詩》云『普天之下，莫非王土；率土之濱，莫非王臣』而舜既為天子矣，敢問瞽瞍之非臣，如何？」曰「是詩也，非是之謂也。勞於王事，而不得養父母也。曰『此莫非王事，我獨賢勞也。（後略）」^③

咸丘蒙，孟子（前 372？-前 289）弟子，他引「普天之下，莫非王土；率土之濱，莫非王臣認為天下不無天子所管，所以尋問「舜既為天子，無有非王者之臣，其父瞽瞍卻非臣，如何？」孟子則對曰：「是詩也，非是之謂也。」東漢趙岐注云：「孟子言此詩非舜臣父之謂也。詩言皆王臣也，何為獨使我以賢才而勞苦，不得養父母乎，是以怨也。」^④由此可見，孟子與《毛

^①《新書》卷 4，葉 5b-6a。

^②以上，請參《十三經注疏·毛詩正義》頁 444。

^③〔清〕焦循（撰《孟子正義》北京：中華書局《新編諸子集成》第 1 輯，1987 年 10 月）頁 637-638。

^④《孟子正義》頁 638。

詩》的解釋相同，強調君王役使不均；咸丘蒙則注重〈北山〉所述的天下皆王臣之一面。就此而言，咸丘蒙的觀點，較近於荀卿（生卒年未詳）的立場。《荀子·君子》曰「天子也者，執至重，形至佚，心至愈，志無所詘，形無所勞，尊無上矣」而後引「普天之下，莫非王土；率土之濱，莫非王臣」句。^①此外《左傳·昭公七年·傳》云：

楚子之爲令尹也，爲王旌以田，芊尹無宇斷之，曰「一國兩君，其誰堪之」及即位，爲章華之宮，納亡人以實之。無宇之闖入焉，無宇執之，有司弗與，曰「執人於王宮，其罪大矣。」執而謁諸王。王將飲酒，無宇辭曰「天子經略，諸侯正封，古之制也。封畧之內，何非君土，食土之毛，誰非君臣？故詩曰『普天之下，莫非王土，率土之濱，莫非王臣。』天有十日，人有十等，下所以事上，上所以共神也（後略）」^②

《韓非子·說林上》又有：

溫人之周，周不納客，問之曰「客耶？」對曰「主人」問其巷人而不知也，吏因囚之，君使人問之曰「子非周人也，而自謂非客，何也？」對曰「臣少也誦《詩》曰：『普天之下，莫非王土；率土之濱，莫非王臣。』今君，天子，則我天子之臣也，豈有爲人之臣而又爲之客哉？故曰主人也。」君使出之。^③

可見《左傳》與《韓非子》的故事，顯然亦是以天下皆王臣的觀念而引「普天之下，莫非王土；率土之濱，莫非王臣」句，此與咸丘蒙同。

觀《賈誼新書·匈奴》引「普天之下，莫非王土；率土之濱，莫非王臣」句，強調的是舟車、人跡之所及皆屬天子之所有。〈威不信〉另云「古之正義，東西南北，舟車之所達，人迹之所至，莫不率服，而後云天子。」^④就此而言，可謂〈匈奴〉與咸丘蒙、《荀子》和《韓非子》的觀點可說是一致的。但對《賈誼新書》而言，其所欲論說之意涵卻不僅如此，更重

^①〔清〕王先謙（撰《荀子集解》北京：中華書局《新編諸子集成》第1輯，1988年9月）頁450。

^②《十三經注疏·春秋左傳正義》頁758-759。

^③〔清〕王先謙（撰《韓非子集解》北京：中華書局《新編諸子集成》第1輯，1998年7月）頁174-175。《韓非子·忠孝》也有引「普天之下，莫非王土；率土之濱，莫非王臣」之例。頁467。《戰國策·東周》也有「溫人之周，周不納（問曰）『客即（耶）？』對曰『主人也。』問其巷而不知也，使因囚之。君使人問之曰『子非周人，而自謂非客，何也？』對曰『臣少而誦《詩》曰：『普天之下，莫非王土。率土之濱，莫非王臣。』今周君天下，則我天子之臣，而又爲客哉？故曰主人。』君乃使吏出之。」〔西漢〕劉向（集錄）范祥雍（箋證《戰國策箋證》上海：上海古籍出版社，2006年12月）頁38。

^④《新書》卷3，葉12a。

要的是必須實現以皇帝為「天下之首」的世界秩序。《賈誼新書》云：「天子者，天下之首也，何也？上也。蠻夷者，天下之足也，何也？下也。」^①匈奴雖是「蠻夷」，但依然亦是「天下之足」，即是天子之民。《賈誼新書》於此引用「普天之下，莫非王土。率土之濱，莫非王臣」句，批判「言者」之「天子下臨，人民息之」的觀點，這是為了使漢文帝關懷匈奴之民，此乃實施「三表五餌」以解消匈奴問題的關鍵。

三、《賈誼新書》君主論中之引《詩》

(一) 引〈棫樸〉

本節探討《賈誼新書》君主論中的引《詩》首先《賈誼新書·連語》論君主的資質，分為上主、中主與下主，其言云：

抑臣又竊聞之曰「有上主者，有中主者，有下主者。上主者，可引而上，不可引而下；下主者，可以引而下，不可引而上；中主者，可引而上，可引而下。」故上主者，堯、舜是也。夏禹、契、后稷與之為善則行；鯀、讎兜欲引而為惡則誅。故可與為善，而不可與為惡。下主者，桀、紂是也。推侈惡來進與為惡則行；比干、龍逢欲引而為善則誅。故可與為惡，而不可與為善。所謂中主者，齊桓公是也。得管仲、隰朋，則九合諸侯；豎貂、子牙，則餓死胡宮，蟲流而不得葬。故材性乃上主也，賢人必合，而不肖人必離，國家必治無可憂者也。若材性下主也，邪人必合，賢正必遠，坐而須亡耳，又不可勝憂矣。故其可憂者，唯中主爾。又似練絲，染之藍則青，染之緇則黑。得善佐則存，不得善佐則亡。此其不可不憂者耳。^②

〈連語〉主張，材性上主者和下主者皆無需擔憂，因為材性上主者，如堯、舜，自然有夏禹、契、后稷等賢人的協助，不肖人則必疏遠，國家必治；材性下主者，如桀、紂，必然與惡來等邪人行惡，賢正即遠離，國家必滅。換言之《賈誼新書》否認上主和下主的可塑性。就《賈誼新書》而言，可擔憂者僅中主而已。因為中主如齊桓公，與練絲同，染之藍則青；染之黑則黑，得善佐則存；不得善佐則亡。可知〈連語〉關注君主左右的人材，接著引用《詩·大雅·文王之什·棫樸》句，云：

^①此文見於《新書》的〈解縣〉，卷 3，葉 11a 以及〈威不信〉，卷 3，葉 12a。

^②《新書》卷 5，葉 7a-7b。

《詩》云「芄芄棫樸，薪之樛之，濟濟辟王，左右趨之。」此言左右日以善趨也，故臣竊以爲練左右急也。^①

〈連語〉於此引用《詩·棫樸》句，是因爲要強調「練左右急」。《賈誼新書·容經》亦引用〈棫樸〉，云：

古者，年九歲入就小學，躐小節焉，業小道焉。束髮就大學，躐大節焉，業大道焉。是以邪放非辟無因入之焉。諺曰「君子重襲，小人無由入；正人十倍，邪辟無由來。」古之人其謹於所近乎！《詩》曰「芄芄棫樸，薪之樛之，濟濟辟王，左右趨之。」此言左右日以善趨也。^②

〈容經〉道述教育時環境的重要，最後引〈棫樸〉而云「左右日以善趨」可知《賈誼新書》引〈棫樸〉，均是爲了強調左右在君主或太子教育上的重要。即，君主和太子在《賈誼新書》中是教化的對象。

關於〈棫樸〉，毛《傳》與鄭《箋》的解釋不同，〈小序〉曰：「〔棫樸〕，文王能官人也。」

《傳》云：「山木茂盛，萬民得而薪之。賢人眾多，國家得用蕃興。」^③鄭《箋》則釋爲皇天上帝及三辰的祭祀，云：「文王臨祭祀，其容濟濟然敬。左右之臣，皆促疾於事，謂相助積薪。」

^④王先謙認爲是齊說。西晉孫毓（生卒年未詳）云「此篇美文王之能官人，非稱周地之多賢才也。國事莫大於祀神，莫大於天，必擇俊士與共其禮，故舉祭天之事，明官人之義。又『薪之樛之』是燎祭積薪之名，非謂萬民皆當樛燎。《箋》義爲長」，但因爲《傳》和《箋》都認爲〈棫樸〉是述周文王之能官人，所以並無討論到君主是否可塑的問題。^⑤《晏子春秋·內篇·問下·魯昭公問魯一國迷何也晏子對以化爲一心》亦云：

晏子聘于魯，魯昭公問焉曰「吾聞之，莫三人而迷，今吾以魯一國慮之，魯不免于亂，

^①《新書》卷5，葉7b。

^②《新書》卷7，葉。

^③孔《疏》解之爲：「毛以爲，芄芄然枝葉茂盛者，是彼棫木之樛屬而叢生也。我農人得斫而薪之，又載而積之於家，使農人得以濟用，興德行俊秀者，乃彼賢人之叢集而眾多也。我國家得徵而取之，又引而置之於朝，使國得以蕃興。既得賢人置之於位，故濟濟然多容儀之君主，其舉行政，此賢臣者左右輔助而疾趨之。言賢人在官，各司其職，是其能官人也。」《十三經注疏·毛詩正義》頁556。

^④孔《疏》釋之爲：「鄭以爲，芄芄然枝葉茂盛之棫，相樛屬而叢生也，故使人豫斫而薪之。及祭皇天上帝，則又聚積而燎之。濟濟然其臨祭祀容貌肅敬之君主，薪燎以祭之時，左右諸臣趨疾而助之。言皆助王積薪，以供事上帝，是其能官人也。」《十三經注疏·毛詩正義》頁556。

^⑤以上，請參《十三經注疏·毛詩正義》頁556。

何也？」晏子對曰「君之所尊舉而富貴，入所以與圖身，出所與圖國，及左右偪邇，皆同于君之心者也。橋魯國化而為一心，曾無與二，其何暇有三。夫偪邇于君之側者，距本朝之勢，國之所以殆也；左右讒諛，相與塞善，行之所以衰也；士者持祿，遊者養交，身之所以危也《詩》曰『芄芃棫樸，薪之標之，濟濟辟王，左右趨之。』此言古者聖王明君之使以善也。故外知事之情，而內得心之誠，是以不迷也。」^①

可見此處引《詩》也是為了主張「聖王明君之使以善」與毛《傳》鄭《箋》同脈。就此而言，如王艷所指出《賈誼新書》引《詩·棫樸》強調君主左右之人的重要，^②是相當獨特的。

《賈誼新書·胎教》云：

周妃后妊成王於身，立而不跛，坐而不差，笑而不諠，獨處不倨，雖怒不罵，胎教之謂也。成王生，仁者養之，孝者繼之，四賢傍之。成王有知，而選太公為師，周公為傅，前有與計，而後有與慮也。是以封於泰山而禪於梁父，朝諸侯，一天下。由此觀之，主左右不可不練也。^③

賈誼本人歷任長沙王太傅、梁王太傅《賈誼新書》注重太子左右是理所當然，但它更關注君主從生前到登基後的環境，而主張應加之以徹底地管理。《賈誼新書》引《棫樸》之兩處，亦受這種教育思想的影響。

（二）引〈文王〉與〈皇矣〉

《賈誼新書·君道》引用《詩·大雅》中的四篇。首先是〈文王之什〉的〈文王〉與〈皇矣〉，〈君道〉曰：

《詩》曰「濟濟多士，文王以寧。」言輔翼賢正，則身必安也。又曰「弗識弗知，順帝之則。」言士民說其德義，則效而象之也。文王志之所在，意之所欲，百姓不愛其死，不憚其勞，從之如集。

^①張純一（撰《晏子春秋校注》北京：中華書局《新編諸子集成續編》2014年5月）頁197-198。

^②王艷也指出：「賈誼分別在兩篇文章中同引〈棫樸〉同一詩句，為了說明為君者應當謹慎選取左右臣子的道理，借以說明君主左右之人的重要性。」《漢初子書引《詩》考》頁13。

^③《新書》卷10，葉4b-5a。

《詩·文王》一章八句共七章《詩說》云：「周公追述文王之德，明周家所以受命而代商者，作詩歌奏於清廟，受釐陳戒之時以訓嗣王」^①；《小序》則云：「《文王》，文王受命作周也」^②。

《賈誼新書·君道》所引之句見於第三章，即：

世之不顯，厥猶翼翼。思皇多士，生此王國。王國克生，維周之禎。濟濟多士，文王以寧。^③

毛《傳》針對最後兩句云：「濟濟，多威儀也」，孔《疏》則為「言文王得賴此臣之力。」^④與《賈誼新書·君道》「言輔翼賢正，則身必安」同。至

於《皇矣》《詩》有：

帝謂文王，予懷明德，不大聲以色，不長夏以革。不識不知，順帝之則。^⑤

此亦為「美周」之詩《詩說》云：「詩敘太王、太伯、王季之德，以及文王伐密伐崇之事」^⑥；

《小序》則云：「天監代殷，莫若周。周世世脩德，莫若文王。」^⑦鄭《箋》云：「天之言云：我歸人君有光明之德，而不虛廣言語以外作容貌，不長諸夏以變更王法者，其為人不識古不識今，順天之法而行之者。此言天之道尚誠實，貴性自然」^⑧即「不識不知，順帝之則」意味著周文王對天法誠實的態度《左傳·僖公九年·傳》^⑨及《墨子·天志下》^⑩亦然。

此外《荀子·修身》也曰：

^①《詩說》葉 19b。

^②《十三經注疏·毛詩正義》頁 531。

^③《十三經注疏·毛詩正義》頁 535。

^④同前註。

^⑤《十三經注疏·毛詩正義》頁 573。

^⑥《詩說》葉 20a。

^⑦《十三經注疏·毛詩正義》頁 573。

^⑧《十三經注疏·毛詩正義》頁 567。

^⑨《左傳·僖公九年·傳》曰：「《詩》曰『不識不知，順帝之則』，文王之謂也。」杜《注》釋之云：「帝，天也；『則』，法也。言文王闇行自然合天之法。」《十三經注疏·春秋左傳正義》頁 220。

^⑩《墨子·天志下》曰：「故子墨子置天之，以為儀法。非獨子墨子以天之志為法也，於先王之書大夏之道之然『帝謂文王，予懷明德，毋大聲以色，毋長夏以革，不識不知，順帝之則。』此誥文王之以天志為法也，而順帝之則也。且今天下之士君子，中實將欲為仁義，求為上士，上欲中聖王之道，下欲中國家百姓之利者，當天之志，而不可不察也。天之志者，義之經也。」〔清〕孫詒讓《墨子閒詁》北京：中華書局《新編諸子集成》2001年4月）頁 220。又孫氏在《天志中》云：「案《墨子》說《詩》與鄭義同。」頁 205。

禮者，所以正身也；師者，所以正禮也。無禮，何以正身？無師，吾安知禮之爲是也？禮然而然，則是情安禮也；師云而云，則是知若師也。情安禮，知若師，則是聖人也。故非禮，是無法也；非師，是無師也。不是師法，而好自用，譬之是猶以盲辨色，以聾辨聲也，舍亂安無爲也。故學也者，禮法也。夫師，以身爲正儀而貴自安者也《詩》云「不識不知，順帝之則。」此之謂也。^①

《荀子》以《詩》說明「禮」的政治功能，此點與毛《傳》不同。《韓詩外傳》卷五也云：

禮者，則天地之體，因人之情而爲之節文者也。無禮，何以正身？無師，安知禮之是也？禮然而然，是情安於禮也；師云而云，是知若師也。情安禮，知若師，則是君子之道。言中倫，行中理，天下順矣《詩》曰「不識不知，順帝之則。」^②

此處言君主情安禮、知若師，其言行就中倫、中理，天下則歸之，此明顯是受《荀子》的影響。但唐楊倞（生卒年未詳）注《荀子》云：「引此（筆者注：皇矣）以喻師法暗合天道，如文王雖未知，已順天之法則也。」^③可見《荀子》與《韓詩外傳》對「不識不知，順帝之則」二句的解釋，仍然與毛《傳》《墨子》等相同。

然《賈誼新書》的觀點與毛《傳》《墨子》《荀子》等又不同，曰：「言士民說其德義，則效而象之也。」他並未視此詩句爲帝與周文王的關係，而爲周文王與士民的關係。關於此點《左傳·襄公三十一年·傳》曰：

衛侯在楚，北宮文子見令尹圍之威儀，言於衛侯曰（中略《詩》云『不識不知，順帝之則』言則而象之也。紂囚文王七年，諸侯皆從之囚。紂於是乎懼而歸之，可謂愛之。文王伐崇，再駕而降爲臣，蠻夷帥服，可謂畏之。文王之功，天下誦而歌舞之，可謂則之。文王之行，至今爲法，可謂象之（後略）

令人關注。不僅文字相似，孔《疏》另云：「不識不知」謂不妄斟酌以爲識知，唯順天之法則。是「言則而象之」謂文王法則放象上天而行。下傳覆此，謂天下則象文王。不同者，謂

^①《荀子集解》頁 34。

^②〔西漢〕韓嬰（傳）許維通（校釋）《韓詩外傳集釋》北京：中華書局，1980年6月）頁 178-179。

^③《荀子集解》頁 34。

文王能則象於天，故天下亦則象文王也。」^①此解雖在基本上依西晉杜預(222-284)《注》「言文王行事，無所斟酌，唯在則象上天」發揮，但最後不得不說「不同者」是因為《傳》文中的「之」絕非「上天」，而明顯指周文王。即在〈襄公三十一年·傳〉，北宮文子以《詩·皇矣》句中的「帝」為周文王，此與《賈誼新書·君道》相同。換言之〈君道〉雖然亦為了稱讚周文王而利用《詩》句，但是，其重點不在周文王對天的態度，而在周文王引起士民對他的喜悅之政治態度。

(三)引〈靈臺〉接著〈君道〉另引〈靈臺〉，云：

《詩》曰「經始靈臺，庶民攻之，不日成之，經始勿亟，庶民子來。」文王有志為臺，令近境之民聞之者裹糧而至，問業而作之，日日以眾，故弗趨而疾，弗期而成，命其臺曰「靈臺，命其囿曰「靈囿，謂其沼曰「靈沼，愛敬之至也《詩》曰「王在靈囿，麇鹿攸伏。麇鹿濯濯，白鳥皤皤。王在靈沼，於仞魚躍。」文王之澤，下被禽獸，洽于魚鱉，故禽獸魚鱉攸若攸樂，而況士民乎！^②

此處言周文王之德及禽獸魚鱉之類，士民則無庸贅言。〈靈臺〉一章四句共五章《詩說》云：

「文王遷都于豐，作靈臺，以齊七政，奏辟離，周公述之以訓嗣王」^③〈小序〉則云「靈臺，民始附也。文王受命，而民樂其有靈德，以及鳥獸昆蟲焉。」^④第一章至第三章為：

經始靈臺，經之營之。庶民攻之，不日成之。經始勿亟，庶民子來。王在靈囿，麇鹿攸伏。麇鹿濯濯，白鳥翯翯。王在靈沼，於仞魚躍。^⑤

鄭《箋》釋之謂：文王應天命，度始靈臺之基趾，營表其位。眾民則築作，不設期日而成。度始靈臺之基趾，非有急成之意。眾民各以子成父事而來攻之。文王親至靈囿，視牝鹿所遊

^①《十三經注疏·春秋左傳正義》頁 690。

^②《新書》卷 7，葉 7b。

^③《詩說》葉 20b。

^④《十三經注疏·毛詩正義》頁 578。

^⑤《十三經注疏·毛詩正義》頁 579-580。

伏之處。鳥獸肥盛喜樂，魚則盈滿於靈沼之中，皆跳躍，各得其所處。換言之，此詩言文王「愛物」之「靈德」孔《疏》也云：「以文王德及昆蟲，民歸附之，故作此詩以歌其詩也。」

①可見毛《傳》鄭《箋》孔《疏》與《賈誼新書》對〈靈臺〉的解釋不異。除

〈君道〉之外《賈誼新書·禮》也引用〈靈臺〉云：

禮，聖王之於禽獸也，見其生，不忍見其死，聞其聲，不嘗其肉，隱弗忍也。故遠庖廚，仁之至也。不合圍，不掩群，不射宿，不涸澤。豺不祭獸，不田獵；獺不祭魚，不設網罟；鷹隼不鷲，眚而不逮，不出穎羅；草木不零落，斧斤不入山林；昆蟲不蟄，不以火田；不麝不卵，不剝胎，不殀夭，魚肉不入廟門；鳥獸不成毫毛，不登庖廚。取之有時，用之有節，則物蕃多。湯曰「昔蛛蝥作罟，不高順，不用命者，寧丁我網。」其憚害物也如是。《詩》曰「王在靈囿，麀鹿攸伏。麀鹿濯濯，白鳥皤皤。王在靈沼，於仞魚躍。」言德至也。聖主所在，魚鱉禽獸猶得其所，況於人民乎！^②

此處後半所引的湯之祝文《呂氏春秋·孟冬紀·異用》云：

湯見祝網者，置四面，其祝曰「從天墜者，從地出者，從四方來者，皆離吾網。」湯曰「嘻！盡之矣。非桀其孰爲此也？」湯收其三面，置其一面，更教祝曰「昔蛛蝥作網罟，今之人學紆。欲左者左，欲右者右，欲高者高，欲下者下，吾取其犯命者。」漢南之國聞之曰「湯之德及禽獸矣。」四十國歸之。人置四面，未必得鳥；湯去其三面，置其一面，以網其四十國，非徒網鳥也。^③

《賈誼新書·諭誠》也引此故事，即曰：

湯見設網者四面張，祝曰「自天下者，自地出者，自四方至者，皆罹我網。」湯曰：「嘻！盡之矣。非桀，其孰能如此？」令去三面，舍一面，而教之祝曰「蛛蝥作網，今之人循緒。欲左者左，欲右者右，欲高者高，欲下者下，吾請受其犯命者。」士民聞之曰「湯之德及禽獸矣。而況我乎！」於是下親其上。^④

①請參《十三經注疏·毛詩正義》頁 579-580。

②《新書》卷 6，葉 3a-3b。

③許維通《呂氏春秋集釋》北京：中華書局《新編諸子集成》2009 年 9 月）頁 235。

④《新書》卷 7，葉 4b-5a。

雖《呂氏春秋》和《賈誼新書》兩者引此之目的不同《呂氏春秋》是論其「網其四十國」《賈誼新書》則言「下親其上」，但兩者都強調連禽獸也受到湯之德。就此而言《賈誼新書·禮》看似由湯之言而強調王德及禽獸，並後面云「其憚害物也如是」，與鄭《箋》言〈靈臺〉之文「王「愛物」相同。

但《賈誼新書·禮》不僅言聖王憚害物之精神，進一步論之為「仁」〈禮〉此一段首「禮，聖王之於禽獸也，見其生，不忍見其死，聞其聲，不嘗其肉，隱弗忍也。故遠庖廚，仁之至也」，有可能是根據《禮記·玉藻》「君無故不殺牛，大夫無故不殺羊，士無故不殺犬、豕。君子遠庖廚，凡有血氣之類，弗身踐也」^① 或《孟子·梁惠王上》「君子之於禽獸也，見其生，不忍見其死；聞其聲，不忍食其肉。是以君子遠庖廚也。」尤其孟子稱之為「仁術」^②與

《賈誼新書》稱「仁之至」是一致的，值得留意。接著《賈誼新書》自「不合圍」至「則物蕃多」的部分可能是根據《禮記·王制》「獺祭魚，然後虞人入澤梁。豺祭獸，然後田獵。鳩化為鷹，然後設罝羅。草木零落，然後入山林。昆蟲未蟄，不以火田，不麇，不卵，不殺胎，不斃天，不覆巢。」^③《文子·上仁》和《淮南子·主術》引此為「先王之法」^④在《賈誼新書》中則承前文而作為聖王「仁之至」的具體行為。

總之《賈誼新書·禮》引〈靈臺〉，位於其主張聖王之仁德中。它引《詩》句之後謂：「言德至也」此「德」即「仁德」換言之，就《賈誼新書·禮》而言〈靈臺〉就是美聖王仁德之詩。〈禮〉最後曰：「故仁人行其禮，則天下安，而萬理得矣。逮至德渥澤洽，調和大暢，則天清澈地富燠，物時熟，民心不挾詐賊，氣脈淳化，攫齧搏擊之獸鮮，毒醜猛切之蟲密，

^① 《十三經注疏·禮記正義》頁 546。

^② 《孟子正義》頁 83。清翟灝《考異》認為「君子遠庖廚」本《禮記·玉藻》文，孟子述之，故加「是」二字，見於《孟子正義》頁 84。

^③ 《十三經注疏·禮記正義》頁 237。

^④ 《文子·上仁》云：「老子曰『食者，人之本也；民者，國之基也。故人君者，上因天時，下盡地理，中用人力。是以羣生以長，萬物蕃殖（中略）先王之法，不掩羣而取獸，不涸澤而漁，不焚林而獵，豺未祭獸，罝罟不得通於野，獺未祭魚，網罟不得入於水，鷹隼未擊，羅網不得張於皋，草木未落，斤斧不得入於山林，昆蟲未蟄，不得以火田，育孕不斃，鷄卵不探，魚不長尺不得取，犬豕不期年不得食。是故萬物之發，若蒸烝出。先王之所以應時脩備，富國利民之道也，非目見而足行之，欲利民者也不忘乎心，則民自備矣。』王利器（撰《文子疏義》北京：中華書局《新編諸子集成》2000年9月）頁 446-447。《淮南子·主術》也云「故國無九年之畜，謂之不足；無六年之積，謂之憊急；無三年之畜，謂之窮乏（中略）食者，民之本也。民者，國之本也。是故人君者，上因天時，下盡地財，中用人力。是以羣生遂長，五穀蕃植（中略）故先王之法，畋不掩群，不取麇天。不涸澤而漁，不焚林而獵。豺未祭獸，罝罟不得布於野；獺未祭魚，網罟不得入於水；鷹隼未擊，羅網不得張於溪谷；草木未落，斤斧不得入山林；昆蟲未蟄，不得以火燒田。孕育不得殺，鷄卵不得探，魚不長尺不得取，彘不期年不得食（後略）」劉文典（撰《淮南鴻烈集解》北京：中華書局《新編諸子集成》第 1 輯，1989 年 5 月）頁 307-309。由此可知《賈誼新書·禮》與《淮南子·主術》的記述相當相似，〈主術〉的作者不僅《禮記·王制》與《文子·上仁》也頗有可能直接參考《賈誼新書·禮》

毒山不蕃，草木少薄矣，鑠乎大仁之化也。」^①可見《賈誼新書》所理想的君主為仁人，它認為仁人才能實現真正的禮之世界。

(四)引《河酌》 最後《賈誼新書·君道》引《生民之什》的《河酌》，云：

《詩》曰「愷悌君子，民之父母。」言聖王之德也《易》曰「鳴鶴在陰，其子和之。」言士民之報也《書》曰「大道亶亶，其去身不遠，人皆有之，舜獨以之。」夫射而不中者，不求之鵠，而反脩之於己。君國子民者，反求之己，而君道備矣。^②

關於《詩》句，今本《詩》作：「豈弟君子，民之父母。」毛《傳》釋之云：「樂以強教之，易以說安之。民皆有父之尊，有母之親。」孔《疏》則謂：毛《傳》「皆《孔子閒居》之文也。彼引此詩，乃為此言以釋之，故《傳》依用焉。樂者，人之所愛，當自彊以教之。易謂性之和悅，當以安民，故云『悅安之』一人而云『父母』故云『有父之尊，有母之親』」《禮記·孔子閒居》的確有：

孔子閒居，子夏侍。子夏曰「敢問《詩》云『凱弟君子，民之父母，何如斯可謂民之父母矣？』孔子曰「夫民之父母乎，必達於禮樂之原，以致五至，而行三無，以橫於天下。四方有敗，必先知之。此之謂民之父母矣。」^③

此處云：達於禮樂之原基而進行「五至」與「三無」以推於天下，就可謂「民之父母」然毛《傳》所據非《孔子閒居》，而實為《禮記·表記》(表記)曰：

子言之「君子之所謂仁者，其難乎！《詩》云『凱弟君子，民之父母。』凱以強教之；弟以說安之。樂而毋荒，有禮而親，威莊而安，孝慈而敬。使民有父之尊，有母之親。如此而後可以為民父母矣，非至德其孰能如此乎？（後略）」^④

^①《新書》卷 6，葉 3b。

^②《新書》卷 7，葉 7b-8a。

^③《十三經注疏·禮記正義》頁 860。

^④《十三經注疏·禮記正義》頁 914。

君子以快樂教人，使人自強不息而得到教育；以和易感化人，使人喜悅而得到安便。快樂而不荒廢事業，有禮貌而不彼此疏遠，威嚴莊重而不失安寧，孝順慈愛而不失恭敬。使人民尊敬自己似是對父親一樣，親近自己似是對母親一樣，即可為「民之父母」^①可知毛《傳》實根據《禮記·表記》

《詩》「愷悌君子，民之父母」句也見於《荀子·禮論》云：

君子喪所以取三年，何也？曰：君者，治辨之主也，文理之原也，情貌之盡也，相率而致隆之，不亦可乎？《詩》曰「愷悌君子，民之父母。」彼君子者，固有為民父母之說焉。父能生之，不能養之；母能食之，不能教誨之；君者，已能食之矣，又善教誨之者也。三年畢矣哉！乳母，飲食之者也，而三月；慈母，衣被之者也，而九月；君曲備之者也，三年畢乎哉！得之則治，失之則亂，文之至也。得之則安，失之則危，情之至也。兩至者俱積焉，以三年事之猶未足也，直無由進之耳。故社，祭社也；稷，祭稷也；郊者，并百王於上天而祭祀之也。^②

《荀子》以《詩》句說明君子喪取三年的理由。就《荀子》而言，君者能養民而善教化，也俱備「文之至」和「情之至」，實喪三年也尚不足。《韓詩外傳》卷六（第二十二章）云：

《詩》曰「愷悌君子，民之父母。」君子為民父母何如？曰「君子者，貌恭而行肆，身儉而施博，故不肖者不能逮也。殖盡於己，而區略於人，故可盡身而事也。篤愛而不奪，厚施而不伐。見人有善，欣然樂之；見人不善，惕然掩之，有其過而兼包之。授衣以最，授食以多。法下易由，事寡易為。是以中立而為人父母也。築城而居之，別田而養之，立學以教之。使人知親尊。親尊故為父服斬縗三年，為君亦服斬縗三年，為民父母之謂也。」^③

可見《韓詩外傳》一方面是繼承《禮記》的立場，另一方面發揮《荀子》的觀點。^④

^①參王夢鷗《禮記今註今譯》臺北：臺灣商務印書館，1970年初版，1984年1月修訂版）頁858。

^②《荀子集解》頁374-375。

^③《韓詩外傳集釋》頁228。

^④《韓詩外傳》另有一段引用「愷悌君子，民之父母」，卷八（第十章）云：「子賤治單父，其民附。孔子曰：『告丘之所以治之者。』對曰：『不齊時發倉廩，振困窮，補不足。』孔子曰：『是小人附耳，未也。』對曰：『賞有能，招賢才，退不肖。』孔子曰：『是士附耳，未也。』對曰：『所父事者三人，所兄事者五人，所友者十有二人，所師者一人。』孔子曰：『所父事者三人，足以教孝矣；所兄事者五人，足以教弟矣；所友者十有二人，足以祛壅蔽矣；所師者一人，足以慮無失策，舉無敗功矣。昔者堯、舜清微其身，以聽觀天下，

《賈誼新書》則僅曰「言聖王之德也」，不知其詳細解釋如何。但〈君道〉此處不僅引用《詩·洞酌》句，後亦引用《易·中孚·九二》「鶴鳴在陰，其子和之」^①及《書》句「大道亶亶，其去身不遠，人皆有之，舜獨以之」^②由此可知，它要求君主對政治主動、有責任的態度。故最後曰：「君國子民者，反求之己，而君道備矣。」

四、《賈誼新書》禮論中之引《詩》

(一) 引〈騶虞〉

《詩·國風·召南》有〈騶虞〉《小序》云：「騶虞，《鵲巢》之應也。《鵲巢》之化行，人倫既正，朝廷既治，天下純被文王之化，則庶類蕃殖，蒐田以時。仁如〈騶虞〉，則王道成也。」^③就毛《傳》的立場而言〈鵲巢〉處於〈國風·召南〉之首，言夫人之德〈騶虞〉則位於其末，代表王道之完成，因而〈小序〉認為〈騶虞〉相應於〈鵲巢〉，而〈大序〉云：「《周南》《召南》，正始之道，王化之基。」^④其〈騶虞〉云：

彼茁者葭，壹發五豝，于嗟乎騶虞！

鄭《箋》云「春田之早晚（中略）君射一發而翼五豝者，戰禽獸之命。必戰之者，仁心之至。『于嗟』者，美之也。」^⑤孔《疏》亦釋之為：「國君於此草生之時出田獵，壹發矢而射五豝。獸五豝唯壹發者，不忍盡殺，仁心如是，故于嗟乎歎之，歎國君仁心如騶虞。騶虞，義獸，不食生物，有仁心，國君亦有仁心，故比之。」^⑥可知鄭、孔皆注重國君有仁心此一點。

《賈誼新書·禮》也引〈騶虞〉云：

務來賢人。夫舉賢者，百福之宗也，而神明之主也。惜乎！不齊之所為者小也。為之大功，乃與堯、舜參矣。」

《詩》曰「愷悌君子，民之父母。」子賤其似之矣。《韓詩外傳集釋》頁 282-283。

^①《魏》王弼、《西晉》韓康伯（注）、孔穎達（疏）《十三經注疏·周易正義》臺北：藝文印書館，1956年）頁 133。此句亦為《賈誼新書·春秋》所引〈春秋〉以印證：「愛出者愛反，福往者福來」《新書》卷 6，葉 9b。

^②此《書》句已不見於今本《尚書》中，可能是《尚書》佚篇。南宋王應麟《困學紀聞》已指出：「此《逸書》也。」《南宋》王應麟（著）、《清》翁元圻等（注）《全校本困學紀聞》上海：上海古籍出版社，2008年 12月）頁 183。「大道」兩句卻見於《文子》的〈道原〉〈上德〉與《淮南子·原道》中，皆作「大道坦坦，去身不遠」請參《文子疏義》頁 14 和頁 294《淮南鴻烈集解》頁 32。

^③《十三經注疏·毛詩正義》頁 68。

^④《十三經注疏·毛詩正義》頁 19。

^⑤《禮記·射義》曰：「天子以〈騶虞〉為節；諸侯以〈狸首〉為節；卿大夫以〈采蘋〉為節；士以〈采芣〉為節。〈騶虞〉者，樂官備也；〈狸首〉者，樂會時也；〈采蘋〉者，樂循法也；〈采芣〉者，樂不失職也。」

鄭注云：「騶虞」曰「一發五豝」喻得賢者眾多也。「于嗟乎騶虞」嘆仁人也。《十三經注疏·禮記正義》頁 1014。《儀禮·鄉射禮》注也云：「其詩「樂得賢者眾多，嘆思至仁之人，以充其官，此天子之射節也。」《東漢》鄭玄（注）、《唐》賈公彥（疏）《十三經注疏·儀禮注疏》臺北：藝文印書館，1956年）頁 135。

^⑥以上，請參《十三經注疏·毛詩正義》頁 68。

禮者，臣下所以承其上也。故《詩》云「一發五豝，吁嗟乎騶虞。」騶者，天子之囿也；虞者，囿之司獸者也。天子佐輿十乘，以明貴也；餼牲而食，以優飽也。虞人翼五豝，以待一發，所以復中也。人臣於其所尊敬，不敢以節待，敬之至也。甚尊其主，敬慎其所掌職，而志厚盡矣。作此詩者，以其事深見良臣順上之志也。良臣順上之志者可謂義矣，故其嘆之也，長曰「吁嗟乎。雖古之善為人臣者，亦若此而已。」^①

毛《傳》云：「騶虞，義獸也。白虎黑文，不食生物，有至信之德則應之。」^②然《賈誼新書》與此有所不同，「騶」為天子之禁苑，「虞」為其司獸之官。虞人驅五豝以待天子一發，這種尊敬其主的態度，或者敬慎其工作的態度，就是受到《賈誼新書》的關心。就《賈誼新書》而言，作此詩者所感嘆的對象，並非如義獸騶虞同樣的國君之仁心，而是此虞人順從天子之志，此是因爲〈禮〉主張「禮者，臣下所以承其上也」，清王先謙指出：「賈誼《新書·禮篇》文，引此詩以明臣下承上之義。賈時惟有《魯詩》所引魯訓也。」^③雖無法確定《賈誼新書》的文字解釋是否屬於《魯詩》系統，但申培《詩說》亦云：「鄒虞，美虞人之詩，賦也。」

^④此與《賈誼新書》的觀點相似，值得留意。

（二）引〈木瓜〉

接著也是〈禮〉，引《詩·國風·衛風·木瓜》句如下：

禮者，所以節義而沒不還。故饗飲之禮，先爵於卑賤，而后貴者始羞。殺膳下浹，而樂人始奏。觴不下徧，君不嘗羞。殺不下浹，上不舉樂。故禮者，所以恤下也（中略）

《詩》曰「投我以木瓜，報之以瓊琚，匪報也，永以為好也。」上少投之，則下以軀償矣，弗敢謂報，願長以為好。古之蓄其下者，其施報如此。^⑤

《詩說》僅曰：「朋友相贈之詩」而已，^⑥但《詩·木瓜·小序》則對此加以詳細的說明，云：

【木瓜】，美齊桓公也。衛國有狄人之敗，出處於漕，齊桓公救而封之，遺之車馬器服焉。

^①《新書》卷 6，葉 1b-2a。

^②《十三經注疏·毛詩正義》頁 68。

^③〔清〕王先謙《詩三家義集疏》北京：中華書局《十三經清人注疏》1987 年 2 月）頁 121。

^④《詩說》葉 2b。

^⑤《新書》卷 6，葉 2a-2b。

^⑥《詩說》葉 5a。

衛人思之，欲厚報之，而作是詩也。」孔《疏》又云：「有狄之敗，懿公時也，至戴公，為宋桓公迎而立之，出處於漕，後即為齊公子無虧所救。戴公卒，文公立，齊桓公又城楚丘以封之，則戴也、文也，皆為齊所救而封之也。」^①衛國敗滅，出處於漕，齊桓公二度救而封之，因此衛人雖當時不能報，但心所欲，而作此篇共三章。其第一章就是《賈誼新書·禮》所引的「投我以木瓜，報之以瓊琚。匪報也，永以為好也」鄭《箋》云：「我非敢以瓊琚為報木瓜之惠，欲令齊長以為玩好，結己國之恩也。」孔《疏》亦同。^②

然而《賈誼新書》用之言：「上少投之，則下以軀償矣，弗敢謂報，願長以為好」即是上恤下的重要。王先謙曾指出：「賈子本經學大師，與荀卿淵源相接，其言可信，當其時惟有魯詩，若舊〈序〉以為美桓，賈子不能指為臣下報上之義，是其原本古訓，更無可疑。」^③他以為，賈子主張「臣下報上之義」但〈禮〉引〈木瓜〉的目的並非為此，而是為了主張「上恤下」之義。換言之《賈誼新書》此處所關注的反倒是在「報」關係上的起點，即「上」的行為、行動。在此點，王艷指出：「賈誼在文中通過所引詩句的『施報』之義，比喻君主應當體恤臣下，則臣下必盡忠來報上之義，通過所引詩句來證明自己的禮制思想，用《詩》之教化來闡述其禮治主張」^④值得參考。

《賈誼新書·諭誠》載：

豫讓事中之君，智伯滅中行氏，豫讓徙事智伯，及趙襄子破智伯，豫讓劑面而變容，吞炭而為噎，乞其妻所而妻弗識，乃伏刺襄子，五起而弗中。襄子患之，食不甘味，一夕而五易臥，見不全身。人謂豫讓曰「子不死中行而反事其讐，何無恥之甚也？今必碎身糜軀以為智伯，何其與前異也？」豫讓曰「我事中之君，與帷而衣之，與關而枕之。夫眾人畜我，我故眾人事之。及智伯分吾以衣服，飴吾以鼎實，舉被而為禮大。夫國士遇我，我固國士為之報。」故曰「士為知己者死，女為悅己者容，非冗言也，故在主而已。」^⑤

〈諭誠〉另收載殷湯王、楚昭王、周文王的故事，劇情皆同，是記述君主的行為、發言而最後為「於是下親其上」「於是下信其上」，即因為先有君主對其下的關懷，所以其下報其上。

^①《十三經注疏·毛詩正義》頁141。

^②同前註。

^③《詩三家義集疏》頁311。

^④《漢初子書引《詩》考》頁8。

^⑤《新書》卷7，葉5b-6a。

故引「士爲知己者死，女爲悅己者容」之句，強調君主在君臣關係上的努力，真可謂是相應於〈禮〉對〈木瓜〉的解釋。

(三) 引〈桑扈〉

〈禮〉又有：

《詩》曰：「君子樂胥，受天之祜。」胥者，相也；祜，大福也。夫憂民之憂者，民必憂其憂；

樂民之樂者，民亦樂其樂。與士民若此者，受天之福矣。^①

此《詩》句見於《詩 - 小雅 - 桑扈》《詩說》云：「《桑扈》，天子燕方伯之詩」^②；〈小序〉則云：此是「刺幽王也。君臣上下，動無禮文也。」^③共四章，各章四句。〈禮〉所引之句見於第一章，云：

交交桑扈，有鶯其羽。君子樂胥，受天之祜。^④

孔《疏》依毛《傳》云：「佼佼然飛而往來者，桑扈之鳥也。有鶯然其羽之文章，故人皆觀視而念愛之。以興動而升降者，王與羣臣也。當有威儀禮法，則天下亦觀視而樂仰之。君子既有禮文，爲下所愛，盡得其所，故能樂與天下所共，是與天下皆樂，而得受天下之祜福也。」

^⑤毛《傳》鄭《箋》略同，但兩者對「胥」的解釋有所不同，毛《傳》爲「皆」；鄭《箋》則爲「有才知之名」，而解釋第三、四句謂：「王者樂臣下有才知文章，則賢人在位，庶官不曠，政和而民安，天子之以福祿。」^⑥

《賈誼新書》又與毛《傳》鄭《箋》不同，以「胥」爲「相」互相之意，王先謙認爲是《魯詩》說。^⑦〈禮〉在引〈桑扈〉之前實有：

國無九年之蓄，謂之不足；無六年之蓄，謂之急；無三年之蓄，國非其國也。民三年

^①《新書》卷 6，葉 2b-3a。

^②《詩說》葉 15b。

^③《十三經注疏·毛詩正義》頁 480。

^④同前註。

^⑤《十三經注疏·毛詩正義》頁 480-481。

^⑥《十三經注疏·毛詩正義》頁 480。

^⑦《詩三家義集疏》頁 773。

耕，必餘一年之食，九年而餘三年之食，三十歲相通。而有十年之積，雖有凶旱水溢，民無饑饉。然後天子備味而食，日舉以樂。諸侯食珍，不失，鍾鼓之縣，可使樂也。樂也者，上下同之。故禮，國有飢人，人主不飧；國有凍人，人主不裘。報囚之日，人主不舉樂。歲凶，穀不登，臺扉不塗，榭徹干侯，馬不食穀，馳道不除，食減膳，饗祭有闕。故禮者，自行之義，養民之道也。受計之禮，主所親拜者二：聞生民之數則拜之，聞登穀則拜之。^①

此處開頭亦與《禮記·王制》有關〈王制〉有「國無九年之蓄，曰不足；無六年之蓄，曰急；無三年之蓄，曰國非其國也。三年耕，必有一年之食；九年耕，必有三年之食。以三十年之通，雖有凶旱水溢，民無菜色，然後天子食，日舉以樂。」^②在文字上與《賈誼新書》稍微不同，但如〈憂民〉云：

王者之法，國無九年之蓄，謂之不足；無六年之蓄，謂之急；無三年之蓄，曰國非其國也。^③

〈禮〉所引之句原係「王者之法」即《禮記·王制》之原形。然而《賈誼新書·禮》將論述的重點置於人主與國、民的關係，而認為應「上下同之」因此，引〈桑扈〉「胥」為「相」解釋為：擔憂民眾之憂者，民眾也必憂慮人主之憂；享受民眾之樂者，民眾亦必享受人主之樂。

五、《賈誼新書》論容志中之引《詩》

《賈誼新書·容經》有以下一段：

古者聖王，居有法則，動有文章，位執戒輔，鳴玉以行。鳴玉者，佩玉也，上有雙珩，下有雙璜，衝牙蠙珠，以納其間，琺瑯以雜之。行以〈采芻〉，趨以〈肆夏〉，步中規，折中矩。登車則馬行而鸞鳴，鸞鳴而和應，聲曰和，和則敬。故《詩》曰「和鸞嘒嘒，萬福攸同。」言動以紀度，則萬福之所聚也。故曰「明君在位可畏，施舍可愛，進退

^①《新書》卷 6，葉 2b。

^②《十三經注疏·禮記正義》頁 238。

^③《新書》卷 3，葉 10a。

可度，周旋可則，容貌可觀，作事可法，德行可象，聲氣可樂，動作有文，言語有章，以承其上，以接其等，以臨其下，以畜其民。」故爲之上者，敬而信之，等者親而重之，下者畏而愛之，民者肅而樂之。是以上下和協，而士庶順壹，故能宗揖其國，以藩衛天子，而行義足法。夫有威而可畏謂之威；有儀而可象謂之文。富不可爲量，多不可爲數。故《詩》曰「威儀棣棣，不可選也。」棣棣，富也；不可選，眾也。言接君臣、上下、父子、兄弟、內外、大小品事之各有容志也。^①

此段兩處引《詩》一是〈小雅·南有嘉魚之什·蓼蕭〉「和鸞嘒嘒，萬福攸同」句；另一則爲〈國風·邶風·柏舟〉「威儀棣棣，不可選也」句。

首先，關於〈蓼蕭〉《詩說》道述：「蓼蕭，諸侯來朝，天子燕之，而歌此詩。」^②〈小序〉則云：「蓼蕭，澤及四海也。」一章六句共四章《賈誼新書》所引之句見於第四章：

蓼彼蕭斯，零露漙漙，既見君子，儻革忡忡，和鸞離離，萬福攸同。

孔《疏》釋此句爲「言遠國之君，既見君子之王者，又蒙垂意燕見於己，說其燕見之車飾。君子所乘燕見之車，儻皮以爲轡首之革，垂之沖沖然。其在軾之和鈴，與衡鑣之八鸞，其聲離離然。乘是車服，屈己之尊，降接卑賤，恩遇若是。是王爲主得所，故宜爲萬福之所同，皆得歸聚之。」^③就孔《疏》而言，雖君子車服沖沖然及離離然，但屈己之尊，降接卑賤，於此產生一種「恩澤」，因而爲萬福之所同，皆歸於此。

《賈誼新書》與此不同，首先說「古者聖王，居有法則，動有文章，位執戒輔，鳴玉以行。」又在引《詩》之後言「言動以紀度，則萬福之所聚也。」可見《賈誼新書》由引〈蓼蕭〉而強調君主行爲有度，則能爲萬福之所聚。據王先謙，同樣說法也見於西晉司馬彪《續漢書·輿服志》南朝宋劉昭注所引《白虎通·車旂》云「車所以有和鸞者何？以正威儀，節行舒疾也。」又在《續漢書·五行志》劉注所引的三國吳謝承《後漢書》中，陳宣云「王者承天統地，動有法度，車則和鸞，出則佩玉，動靜應天」^④《賈誼新書》說與此同脈。

其次〈柏舟〉一章六句共五章《詩說》云「康未因管未欲害周公，挾武庚以叛，憂之而作」

^①《新書》卷6，葉6a-6b。

^②《詩說》葉15b。

^③《十三經注疏·毛詩正義》頁349。

^④今參《詩三家義集疏》頁599。

①〈小序〉則云「言仁而不遇也。衛頃公之時，仁人不遇，小人在側。」②兩者所設的〈柏舟〉歷史背景不同，但言憂慮、不遇之處有所共同，而合於《上博一·孔子詩論》所言的「悶」

③《賈誼新書》所引之句見於第三章，即：

我心匪石，不可轉也。我心匪席，不可卷也。威儀棣棣，不可選也。④

石雖堅，尚可轉；席雖平，尚可卷。與此相比，作者心志的堅平，過於石、席。不僅如此，儼然可畏，禮容俯仰，各有威儀，棣棣然富備其容狀，不可具數。然作者不遇而不見用，所以怨恨，故孔《疏》云：「仁人既不遇，故陳己德以怨於君。」⑤

《賈誼新書·容經》僅引「威儀棣棣，不可選也」句，解「威儀」云「有威而可畏謂之威；有儀而可象謂之文」，而釋「棣棣」為富足之義，「不可選」為眾多之義。對〈容經〉而言，此富足、眾多不可由數字來計算，是因為威儀就代表連接君臣、上下、父子、兄弟、內外、大小等品事的各自「容（外在表現）」和「志（內在心態）」

如張海波先生所指出：「賈誼此說本於《左傳》，⑥這一段在文字上與《左傳》實有相同之處。〈襄公三十一年·傳〉有：

公（衛侯）曰「善哉！何謂威儀？」（北宮文子）對曰「有威而可畏謂之威，有儀而可象謂之儀。君有君之威儀，其臣畏而愛之，則而象之，故能有其國家，令聞長世。臣有臣之威儀，其下畏而愛之，故能守其官職，保族宜家。順是以下，皆如是，是以上下能相固也。《衛詩》曰『威儀棣棣，不可選也。』言君臣、上下、父子、兄弟、內外、大小，皆有威儀也（中略）故君子在位可畏，施舍可愛，進退可度，周旋可則，容止可觀，作事可法，德行可象，聲氣可樂，動作有文，言語有章，以臨其下，謂之有威儀也。」⑦

但是《左傳》所強調的是，由「君有君之威儀」而「臣有臣之威儀」，上下始能相固定，各

①《詩說》葉 4a。

②《十三經注疏·毛詩正義》頁 74。

③《上海博物館藏戰國楚竹書（一）》頁 38；頁 156。

④《十三經注疏·毛詩正義》頁 74。

⑤同前註。

⑥《賈誼《新書》引《詩》考論》頁 18。

⑦《十三經注疏·春秋左傳正義》頁 690。

有各的責任《賈誼新書》則由自「古者聖王，居有法則，動有文章，位執戒輔，鳴玉以行」談起，並不言「君子」而言「明君」等可知，它在建構上下關係的過程中較為注重君主所扮演的角色。又《左傳》所述威儀的影響力是往下展開，如君有威儀就影響於其臣，其臣有威儀就影響於其下《賈誼新書》則強調在上下關係中威儀的互動，值得留意。

六、《賈誼新書》歷史故事中之引《詩》

(一) 引〈昊天有成命〉

《國語·周語下》有一段稱晉羊舌肸（叔向）聘於周，單靖公與之語說〈昊天有成命〉《詩·周頌·清廟之什》有〈昊天有成命〉云：

昊天有成命，二后受之，成王不敢康，夙夜基命宥密。於緝熙，單厥心，肆其靖之。^①

〈小序〉云「昊天有成命，郊祀天地也」^②在《國語》中，叔向告單子之老云「昊天有成命」《頌》之盛德也」而全引此篇加以解釋：

是道成王之德也。成王能明文昭，能定武烈者也。夫道成命者，而稱昊天，翼其上也。二后受之，讓於德也。成王不敢康，敬百姓也。夙夜，恭也。基，始也。命，信也。宥，寬也。密，寧也。緝，明也。熙，廣也。亶，厚也。肆，固也。靖，餽也。其始也，翼上德讓而敬百姓。其中也，恭儉信寬，帥歸於寧。其終也，廣厚其心以固餽之。始於德讓，中於信寬，終於固和，故曰成。^③

毛《傳》解〈昊天有成命〉云：「二后，文、武也。基，始。命，信。宥，寬。密，寧也。緝，明。熙，廣。單，厚。肆，固。靖，和也。」孔《疏》已指出，這是依《國語》叔向的解釋。鄭《箋》則云：「昊天，天大號也。有成命者，言周自后稷之生而已有王命也。文王、武王受其業，施行道德，成此王功，不敢自安逸，早夜始順天命，不敢解倦，行寬仁安靜之政以定天下。寬仁所以止苛刻也，安靜所以息暴亂也（毛《傳》「廣」當為「光」「固」當為「故」

字之誤也。於美乎，此成王之德也。既光明矣，又能厚其心矣，為之不解倦，故於其功，終

^①《十三經注疏·毛詩正義》頁 716。

^②同前註。

^③徐元誥撰《國語集解 修訂本》北京：中華書局《中國史學基本典籍叢刊》2002 年 6 月）頁 103-104。

能和安之。謂夙夜自勤，至於天下太平。」^①鄭玄雖指點毛《傳》「廣」與「固」為字之誤，但基本上以毛《傳》加以解釋。

《賈誼新書·禮容語下》亦有如下一段：

晉叔向聘于周，發幣大夫及單靖公，靖公享之，儉而敬賓禮贈賄，同是禮而從。享燕無私，送不過郊，與說「昊天有成命，既而叔向告人曰（中略）夫「昊天有成命，
〈頌〉之盛德也。其詩曰『昊天有成命，二后受之，成王不敢康，夙夜基命宥謚。』謚者，寧也，億也。命者，制令也。基者，經也，勢也。夙，早也。康，安也。后，王也。二后，文王、武王。成王者，武王之子，文王之孫也。文王有大德，而功未就，武王有大功，而治未成，及成王承嗣，仁以臨民，故稱『昊天』焉。不敢怠安，蚤興夜寐，以繼文王之業，布文陳紀，經制度，設犧牲，使四海之內，懿然葆德，各遵其道，故曰『有成。承順武王之功，奉揚文王之德，九州之民、四荒之國，謠謠文武之烈，象九譯而請朝，致貢職以供祀，故曰『二后受之。方是時也，天地調和，神民順億，鬼不厲崇，民不謗怨，故曰『宥謚。成王質仁聖哲，能明其先，能承其親，不敢惰懈，以安天下，以敬民人。今單子美說其志也，以佐周室，吾故曰周其復興乎。』故周平王既崩以後，周室稍稍衰弱不墜。當單子之佐政也，天子加尊，周室加興。」^②

這故事顯然也是引自《國語·周語下》但在內容上有所不同。第一《賈誼新書》未引「昊天有成命」於緝熙，單厥心，肆其靖之」的部分。第二「基」與「命」在文字訓詁上的不同，叔向、毛《傳》皆釋「基」為「始」，「命」為「信」，《賈誼新書》則將「基」釋為「經、勢」，「命」則為「制令」^③第三《國語》後也引《詩·大雅·生民之什·既醉》句一段《賈誼新書》則加以省略。第四，叔向、毛《傳》及鄭《箋》認為此詩「非謂周成王身也」，而是謂文、武二王「修己自勸，以成其王功」^④《賈誼新書》則反之，認為此詩言周成王之德，

釋「成王」為「武王之子、文王之孫」

^①《十三經注疏·毛詩正義》頁 716。

^②《新書》卷 10，葉 1a-2a。

^③清俞樾云「制令」當為「制度」蓋訓「命」為「制度」訓「基」為「經」故下文曰「經制度」即釋「基命」之義。後人不達其意，疑「命」當訓「令」然詔令稱「制」三代未聞「制令」二字，義不相連。賈子述叔向之語，不當以「制令」連文也。至「基」之訓「勢」未聞其義，直當為衍文耳。][清]俞樾：《諸子平議》臺北：世界書局，楊家駱主編《中國思想名著》1991年9月5版）頁 337。馬瑞辰則云：「命、令古通用『令』从『●』『■』說文『■』，瑞信也。」賈子曰「命者，制令也。」與叔向訓「命」為「信」同義。][清]馬瑞辰《毛詩傳箋通釋》北京：中華書局《十三經清人注疏》1989年3月）頁 1052。

^④以上，引自《國語》韋昭注《國語集解》頁 103。

因此，兩者針對「二后受之」的解釋大不相同，依叔向、毛《傳》與鄭《箋》的解釋而言，文、武王受天命「成王」意指「成其王功」《賈誼新書》則為受民眾之供祀，此供祀為周成王「承順武王之功，奉揚文王之德，九州之民、四荒之國，謠謠文武之烈，參九譯而請朝」的結果。《賈誼新書》引《昊天有成命》而強調周成王之功，甚至曰：其「質仁聖哲，能明其先，能承其親，不敢惰懈，以安天下，以敬民人」，與毛《傳》與鄭《箋》甚不同。王先謙認為魯、齊詩說乃如此，因為匡衡在上疏中引此詩曰：「昔者成王思述文武之道，休烈盛美皆歸之二后，而不敢專其名」，而治齊詩的桓寬《鹽鐵論·未通》「周公抱成王聽天下，恩塞海內，澤被四表，矧惟南面，含仁包德，靡不得其所。《詩》曰『夙夜基命宥密』的「成王」指其身，不以為「成王功」^①申培《詩說》亦說：「《昊天有成命》，康王禘成王于明堂之詩」

^②但不僅如此，筆者認為《賈誼新書》之所以注重成王，是因為其政治思想的重點，如《過秦》所述，不在「攻取」而在「守成」^③

（二）引《敬之》

《賈誼新書·禮容語下》也引《詩·周頌·閔予小子之什·敬之》云：

《詩》曰「敬之敬之，天惟顯思，命不易哉，毋曰高高在上，陟降厥士，日監在茲，維予小子，不聰敬止，日就月將，學有緝熙于光明，佛時仔肩，視我顯德行。」^④

關於此詩《詩說》云「成王受群臣之戒而述其言。」^⑤《小序》云「《敬之》羣臣進戒嗣王也。」與《詩說》同。鄭《箋》也云「羣臣見王謀即政之事，故因時戒之曰：敬之哉！敬之哉！天乃光明，去惡與善，其命吉凶，不變易也。無謂天高又高在上，遠人而不畏也。天上下其事，謂轉運日月，施其所行。日月瞻視，近在此也。羣臣戒成王以『敬之敬之』故承之以謙云：我小子耳，不聰達於『敬之』之意。日就月行，言當習之以積漸也。且欲學於有光明之光明者，謂賢中之賢也。輔佛是任，示道我以顯明之德行。是時自知未能成文、武之

^①《詩三家義集疏》頁 1009。《鹽鐵論·未通》一文見於王利器（校注《鹽鐵論校注》北京：中華書局，《新編諸子集成》第 1 輯，1992 年 7 月）頁 193。《漢書·匡衡傳》一文則可能依「昔者文王之嗣位，思述文武之道以養其心，休烈盛美皆歸之二后而不敢專其名，是以天歆享，鬼神祐焉」《漢書》頁 3338。但匡衡所引之詩句並非《昊天有成命》，而是《周頌·閔予小子》的「念我皇祖，陟降廷止」

^②《詩說》葉 24b。

^③詳請參拙文《賈誼新書》における「秦」受容—賈誼《過秦論》と《道術篇》の思想的連關—《集刊東洋學》第 99 集（2008 年 5 月）頁 1-21。

^④《新書》卷 10，葉 3a-3b。

^⑤《詩說》葉 24a。

功，周公始有居攝之志。」^①可見鄭《箋》是以「天」通貫人事。西漢孔光言《詩》曰『敬之敬之，天惟顯思，命不易哉！』又曰『畏天之威，于時保之。』皆謂不懼者凶，懼之則吉也。」前者當然為〈敬之〉之句，唐顏師古（581-645）注曰「言天甚明察，宜敬之，以承受天命甚難。」後者亦係引自《詩·我將》言必敬天之威，於是乃得安。^②此可謂相近於鄭

《箋》之義。《春秋左傳·僖公二十二年·傳》另有：

（僖）公卑邾，不設備而禦之。臧文仲曰「國無小，不可易也，無備雖眾，不可恃也。詩曰『戰戰兢兢，如臨深淵，如履薄冰。』」又曰『敬之敬之，天惟顯思，命不易哉。』先王之明德，猶無不難也，無不懼也，況我小國乎，君其無謂邾小，蜂蠆有毒，而況國乎。」弗聽。八月，丁未，公及邾師戰于升陘，我師敗績，邾人獲公胄，縣諸魚門。

③

此處畏懼的對象非天威，而是小國，但因為連先王的明德也仍無不難、無不懼，而要求君主持有慎重的態度，此點與《詩說》毛《傳》與鄭《箋》同。

那麼《賈誼新書·禮容語下》引此詩表達什麼？〈禮容語下〉收錄三則故事，其一是：

魯叔孫昭〔子〕^④聘于宋，宋元公與之燕，飲酒，樂。昭子右坐，歌終而語，因相泣也。樂祁曰「過哉君！非哀所也。」已而告人曰「今茲君與叔孫其皆死乎？吾聞之：哀樂而樂哀，皆喪心也。心之精爽，是謂魂魄，魂魄已失，何以能久？且吾聞之：主民者不可以媮，媮必死。今君與叔孫其語皆媮，死日不遠矣。」居六月，宋元公薨，閏一月，叔孫婞卒。^⑤

雖在《春秋》中，叔孫昭子卒在先（十月）宋元公薨在後（十一月）但這顯然是基於《春秋左傳·昭公二十五年·傳》^⑥叔孫昭子，名婞，魯卿，訪問宋時，宋元公與之宴，非常愉

①《十三經注疏·毛詩正義》頁 740。

②請參《漢書·孔光傳》頁 3359-3361。

③《十三經注疏·春秋左傳正義》頁 247-248。

④本無「子」字，清盧文弨云「昭」下當有「子」字。」今依盧說加「子」字。

⑤《新書》卷 10，葉 1a。

⑥《十三經注疏·春秋左傳正義》頁 887。這故事亦見於《漢書·五行志下之上》云「昭二十五年春，魯叔孫昭子聘于宋，元公與燕，飲酒樂，語相泣也。樂祈佐，告人曰『今茲君與叔孫其皆死乎！吾聞之，哀樂而樂哀，皆喪心也。心之精爽，是謂魂魄；魂魄去之，何以能久？』冬十月，叔孫昭子死；十一月，宋元公卒。」請參《漢書》頁 1449。

快。歌誦結束後，兩人語，因此相對而俱泣。樂祁，字子梁，是春秋時代宋國的卿，此時當佐酒，助宴禮。他看到宋元公和叔孫昭子俱泣，因為可樂而反哀、可哀而反樂，皆失心，並他們講話皆狡黠，而認為宋元公與叔孫昭子「死日不遠」，兩人果然不久之後相繼逝世。值得注意的是，自「且吾聞之」至「死日不遠矣」《左傳》與《漢書》都無，可謂《賈誼新書》特有之處。其二，為上述「晉叔向聘于周」之故事，言「晉叔向聘于周，發幣大夫及單靖公，靖公享之，儉而敬賓禮贈賄，同是禮而從。享燕無私，送不過郊」，並稱讚單靖公之佐政。其三，載簡王十一（前 575）年的故事。即諸侯會於柯陵，單襄公見晉厲公視遠步高，郟綺見單襄公，其語陵犯人；郟犇見，其語加誣於人；郟至見，其語掩人之美；國佐見，其語盡其心意。單襄公與魯成公曰「吾見晉君之容，而聽三郟之語矣，殆必有禍矣。（中略）齊國武子亦將有禍。」居二年，晉殺三卿。明年，晉厲公為欒書、中行偃等所弒，齊人亦殺國武子（國佐）。^①

相較三種故事，可見單靖公是唯一的成功者，其他兩種故事中的宋元公、叔孫婁、晉厲公及三郟，均悲慘地結束了其一生。其關鍵是他們行為順從「禮」與否（禮容語下）引用《詩·敬之》句之後曰：

故弗順弗敬，天下不定；忘敬而怠，人必乘之。嗚呼，戒之哉！^②

《賈誼新書》引〈敬之〉句而導出〈禮容語下〉的結論，即云：「故不順從不尊敬天命，天下就不穩定；忘敬意而惰怠，就必讓人乘機。」如此說法，相近於《左傳·成公四年·傳》曰：

夏，公如晉，晉侯見公不敬。季文子曰「晉侯必不免。詩曰『敬之敬之，天惟顯思，命不易哉！』夫晉侯之命，在諸侯矣，可不敬乎。」^③

杜《注》亦就《詩》句云「言天道顯明，受其命甚難，不可不敬以奉之。」^④《詩》句之意的確是如此，但我們於此該注意，晉景公對魯成公「不敬」的態度，使得季文子引用〈敬之〉，而引起意外去世。即杜預注「晉侯必不免」云「言將不能壽終也。後十年陷廁而死」^⑤此即

^①《新書》卷 10，葉 2a-3a。此也見於《國語·周語下》《國語集解》頁 82-87。

^②《新書》卷 10，葉 3a-3b。

^③《十三經注疏·春秋左傳正義》頁 439。

^④同前註。

^⑤同前註。

指《左傳·成公十年·傳》云：「六月，丙午，晉侯欲麥，使甸人獻麥，饋人爲之。召桑田巫，示而殺之。將食，張，如廁，陷而卒。」^①可見《左傳·成公四年·傳》與《賈誼新書·禮容語下》的架構相同。

《賈誼新書·大政上》云：

是以聖王而君子乎，執事而臨民者日戒慎一日，則士民亦日戒慎一日矣，以道先民也。道者，聖王之行也；文者，聖王之辭也；恭敬者，聖王之容也；忠信者，聖王之教也。夫聖人也者，賢智之師也；仁義者，明君之性也。^②

〈大政下〉亦有：

故夫士者，弗敬則弗至。故夫民者，弗愛則弗附。故欲求士必至，民必附，惟恭與敬，忠與信，古今毋易矣。^③

《賈誼新書》引《詩·敬之》已不再是針對天的「敬」，而是在人際關係上，尤其是在政治關係上的「恭敬」，也就是「聖王之容」

結論：本文透過其他相關文獻的比較，而探討《賈誼新書》引《詩》與其政治思想的關係，可歸納以下兩點：

其一，有關其他文獻的關係。首先，就《賈誼新書》與四家《詩》的關係。《賈誼新書》對《詩》的解釋，似〈文王〉〈靈臺〉〈泂酌〉採用《毛詩》系統；〈騶虞〉〈桑扈〉〈昊天有成命〉則屬《魯詩》系統。又就〈棫樸〉的解釋而言，未採《齊詩》系統；由《賈誼新書》與《韓詩外傳》順從《荀子》不同，未特別注重《荀子》詩說，可知與《韓詩》系統無關。關於此點，張海波先生指出：「與諸家的這種錯綜關係，一方面說明賈誼《詩》學派別的模糊性；另一方面也反映著漢初《詩》學狀況的複雜性」^④值得參考。因爲漢初《詩》學的情形待考，尤其是三家《詩》雖後代有了輯佚書，但無法真正相較對比，因此仍不能說《賈誼新

書》屬於哪一種《詩》學的傳統。關於此點，日本學者內野熊一郎（1904-2002）曾在《漢初

^①《十三經注疏·春秋左傳正義》頁450。

^②《新書》卷9，葉4a。

^③《新書》卷9，葉4b。

^④《賈誼《詩》學研究》頁52。

經書學の研究》中指出：「在諸學系統中，未必特別傳承某一經書，而大部分是共存共用，但針對經說、經字句的解釋多有異同分歧而已。」^①可參。其次，至於《荀子》學與《左傳》學的傳承，

賈誼被認為是荀子再傳之弟子，但就引《詩》

的情形而言，與《荀子》重複的三例中，一例《匈奴》雖與《荀子》同，二例《皇矣》和《泂酌》則不同；有關《左傳》有的是符合（成公四年、昭公七年）有的則是不符合（僖公九年、僖公二十二年、襄公三十一年。）張海波先生指出「賈誼《詩》學應非四家詩系統，而與《左氏》有很深的淵源」^②但是，實幾乎無法判斷《賈誼新書》與《荀子》《春秋左傳》之間是否有密切關係。

其二《賈誼新書》引《詩》句，強烈反映其政治思想，而與其他文獻的解釋、引用有別，如：《等齊》引《詩》句爲了主張上下應當有別，雖然引自《禮記·緇衣》未引到《尹吉》與《鵬鳩》《賈誼新書》兩處引《棫樸》，皆是強調君主與太子的可塑性；引《皇矣》《泂酌》

《騶虞》《木瓜》《桑扈》及《蓼蕭》，從「報」的觀點，或是要求君主對政治的主動、有責任的態度，或是強調上下之互動；將《昊天有成命》歸於周成王之功，是與《過秦》等重「守成」有關等。關於此點，趙陽先生指出「賈誼的引詩的特點是在符合原來詩義的基礎上有所引申。他用詩都是從政治功用出發。所以，賈誼用《詩》表現出來的是政治家的作風」^③雖已不可考《賈誼新書》引《詩》是否符合《詩》的原意，但它用《詩》與其政治思想密切不離，值得留意。尤其在《賈誼新書》的政治思想中「禮」無疑是最爲突出的核心概念，這從其引《詩》的情形中明顯可見，如劉躍進與張海波二氏所指出。^④王艷先生亦云「賈誼《新書》中引《詩》證理（禮？）多用來支持禮制、德治的政治思想」^⑤非常妥當。假使如此，

《賈誼新書》引《詩》問題，不可僅在《詩》或《左傳》傳受史中探討，應更與漢初政治問題相比討論，這就是本文所得到的結論。

參考文獻

- ^①內野熊一郎《漢初經書學の研究》東京：清水書店，1948年11月）頁386。原文「諸學系に於て、或る經書をのみ特傳するとは限らず、多くは之を共存共用し、唯その經說・經字句に就ては、異動分歧するものが多存する様である」
- ^②《賈誼《詩》學研究》頁52。
- ^③《賈誼《新書》與儒家經傳的思想聯繫》頁21。
- ^④劉躍進《賈誼《詩》學尋踪》指出：「賈誼說《詩》更加注重禮學的精神」（頁53）張海波《賈誼《詩》學研究》（頁52）亦同。
- ^⑤《漢初子書引《詩》考》頁40。關於此點，姜廣輝主編《中國經學思想史（第二卷）》中指出：「漢代四家《詩》與荀子雖都注重於《詩》與禮的結合，而其間也微有不同。大致講來，荀子是以《詩》證禮，用《詩》來論證或印證禮的權威性；四家《詩》是以禮釋《詩》即禮的內容規定用《詩》來解讀。」姜廣輝（主編）《中國經學思想史（第二卷）》北京：中國社會科學出版社，2003年9月）頁141。可見「引《詩》證禮」並非《賈誼新書》獨有，而是自戰國末年至漢初時期之《詩》學特色。

一、古典籍

1. 〔魏〕王弼、〔西晉〕韓康伯（注）、孔穎達（疏）《十三經注疏·周易正義》臺北：藝文印書館，1956年。）
2. 〔西漢〕孔安國（傳）、〔唐〕孔穎達（疏）《十三經注疏·尚書正義》臺北：藝文印書館，1956年。）
3. 〔西漢〕毛亨（傳）、〔東漢〕鄭玄（箋）、〔唐〕孔穎達（疏）《十三經注疏·毛詩正義》（臺北：藝文印書館，1956年。）
4. 〔東漢〕鄭玄（注）、〔唐〕賈公彥（疏）《十三經注疏·儀禮注疏》臺北：藝文印書館，1956年。）
5. 〔東漢〕鄭玄（注）、〔唐〕孔穎達（疏）《十三經注疏·禮記正義》臺北：藝文印書館，1956年）頁929-930。
6. 〔西晉〕杜預（注）、〔唐〕孔穎達（疏）《十三經注疏·春秋左傳正義》臺北：藝文印書館，1956年）頁564。
7. 〔西漢〕申培《詩說》收入〔明〕王完祿（輯）《百陵學山（一）》嚴一萍（輯）《百部叢書集成》臺北：藝文印書館，1967年。）
8. 〔清〕馬端辰《毛詩傳箋通釋》北京：中華書局《十三經清人注疏》1989年3月。）
9. 〔清〕王先謙《詩三家義集疏》北京：中華書局《十三經清人注疏》1987年2月。）
10. 〔東漢〕服虔《春秋傳服氏注》《續修四庫全書·117·經部·春秋類》上海：上海古籍出版社，1995年。）
11. 王夢鷗《禮記今註今譯》臺北：臺灣商務印書館，1970年初版，1984年1月修訂版。）
12. 〔唐〕陸德明（撰）、吳承仕（疏證）《經典釋文序錄疏證（附經籍舊音二種）》北京：中華書局，2008年6月。）
13. 〔西漢〕司馬遷（撰）、〔南朝宋〕裴駟（集解）、〔唐〕司馬貞（索隱）、張守節（正義）《史記》北京：中華書局，1959年9月；2013年9月改訂。）
14. 〔西漢〕劉向（集錄）、范祥雍（箋證）《戰國策箋證》上海：上海古籍出版社，2006年12月。）
15. 〔東漢〕班固（撰）、〔唐〕顏師古（注）《漢書》北京：中華書局，1962年6月。）
16. 徐元誥（撰）《國語集解（修訂本）》北京：中華書局《中國史學基本典籍叢刊》2002年6月。）

17. 〔西漢〕賈誼(撰)〔清〕盧文弨(校)《新書》臺北：臺灣中華書局，1983年12月臺四版。
18. 〔西漢〕韓嬰(傳)許維通(校釋)《韓詩外傳集釋》北京：中華書局，1980年6月。
19. 〔清〕焦循(撰)《孟子正義》北京：中華書局《新編諸子集成》第1輯，1987年10月。
20. 〔清〕王先謙(撰)《荀子集解》北京：中華書局《新編諸子集成》第1輯，1988年9月。
21. 〔清〕王先慎(撰)《韓非子集解》北京：中華書局《新編諸子集成》第1輯，1998年7月。
22. 〔清〕孫詒讓(撰)《墨子閒詁》北京：中華書局《新編諸子集成》2001年4月。
23. 王利器(校注)《鹽鐵論校注》北京：中華書局《新編諸子集成》第1輯，1992年7月。
24. 王利器(撰)《文子疏義》北京：中華書局《新編諸子集成》2000年9月。
24. 許維通《呂氏春秋集釋》北京：中華書局《新編諸子集成》2009年9月。
25. 張純一(撰)《晏子春秋校注》北京：中華書局《新編諸子集成續編》2014年5月。
26. 劉文典(撰)《淮南鴻烈集解》北京：中華書局《新編諸子集成》第1輯，1989年5月。
17. 〔清〕俞樾《諸子平議》臺北：世界書局，楊家駱主編《中國思想名著》1991年9月五版。
28. 〔南宋〕王應麟(著)〔清〕翁元圻等(注)《全校本困學紀聞》上海：上海古籍出版社，2008年12月。
29. 〔清〕汪中(撰)李金松(校箋)《述學校箋》北京：中華書局《中國歷史文集叢刊》，2014年7月。
30. 清華大學出土文獻研究與保護中心(編)李學勤(主編)《清華大學藏戰國竹簡(壹)》(上海：中西書局，2010年12月)頁133。
31. 荊門市博物館《郭店楚墓竹簡》北京：文物出版社，1998年5月。
32. 馬承源(主編)《上海博物館藏戰國楚竹書(一)》上海：上海古籍出版社，2001年11月。
33. 武漢大學簡帛研究中心、荊門市博物館(編著)《楚地出土戰國簡冊合集(一)》郭店楚

墓竹書》北京：文物出版社，2011 年 11 月。)

二、近人專著

1. 內野熊一郎《漢初經書學の研究》東京：清水書店，1948 年 11 月。)
2. 姜廣輝 主編《中國經學思想史(第二卷)》北京：中國社會科學出版社，2003 年 9 月。)
3. 虞萬里《上海館藏楚竹書《緇衣》綜合研究》武漢：武漢大學出版社《楚地出土戰國簡冊研究》05，2009 年 12 月。)
4. 劉師培(著)陳居淵(注)《經學教科書》上海：上海古籍出版社，2006 年 7 月。)

三、期刊論文

1. 工藤卓司《賈誼新書》の諸侯王國對策《日本中國學會報》第 56 集(2004 年 10 月)頁 16-31，中文版大川裕子(譯)《賈誼新書》的諸侯王國對策，收於日本中國學會(編)《日本學者論中國哲學史》上海：華東師範大學出版社，2010 年 12 月)頁 290-303。
2. ——《賈誼新書》における「秦」受容——賈誼〈過秦論〉と〈道術篇〉の思想的連關——《集刊東洋學》第 99 集(2008 年 5 月)頁 1-21。
3. ——《賈誼新書》之禮思想《國立臺灣大學哲學論評》第 39 期(2010 年 3 月)頁 209-238。
4. ——《賈誼新書》的匈奴對策，國立政治大學中國文學系(編)《第九屆漢代文學與思想國際學術研討會論文集》臺北：國立政治大學中國文學系，2014 年 8 月)頁 155-174。
5. ——《賈誼新書》的鑄錢對策《臺大中文學報》第 39 期(2012 年 12 月)頁 35-70。
6. 王更生：《賈誼春秋左氏承傳考》《孔孟學報》第 35 期(1978 年 4 月)頁 135-148。
7. 吳榮曾《緇衣》簡本 今本引《詩》考辨《文史》2002 年第 3 期(2002 年)頁 14-18。
8. 吳濤：《賈誼《新書》引《春秋》述略》《洛陽師範學院學報》第 28 卷第 3 期(2009 年 6 月)頁 30-33。
9. 林宜青：《賈誼《新書》引《書》思想再認識》《商業文化(學術版)》2007 年第 5 期(2007 年 5 月)頁 202-203。
10. 郭靜云《據出土的先秦《緇衣》版本再考證《都人士》逸詩的原文》《東華人文學報》第 17 期(2010 年 7 月)頁 1-20。
11. 黃覺弘：《論賈誼與《左傳》之關係》《船山學刊》2006 年第 1 期(2006 年)頁 65-67。

12. 楊德春〈論賈誼思想與《春秋左氏傳》思想的一致性〉《安康學院學報》2011 年第 5 期
(2011 年 10 月) 頁 42-44。
13. 劉躍進〈賈誼《詩》學尋踪〉《周口師範學院學報》2003 年第 1 期(2003 年 1 月) 頁
48-53。
14. ——〈賈誼所見書蠹測〉《南京師大學報(社會科學版)》2008 年 4 期(2008 年 7 月) 頁
121-128。

四、碩士論文

1. 王艷《漢初子書引《詩》考》(2012 年 7 月,哈爾濱師範大學碩士論文,王洪軍教授指導。)
2. 張海波《賈誼《詩》學研究》(2010 年 7 月,西北大學碩士論文,劉衛平教授指導。)
3. 趙陽《賈誼《新書》與儒家經傳的思想聯繫》(2004 年 9 月,揚州大學碩士論文,田漢
雲 教授指導。)

科技部補助計畫衍生研發成果推廣資料表

日期:2016/01/20

科技部補助計畫	計畫名稱: 近一百年日本《論語》研究概況——1900-2010年之回顧與展望
	計畫主持人: 工藤卓司
	計畫編號: 103-2410-H-263-012- 學門領域: 經學
無研發成果推廣資料	

103年度專題研究計畫研究成果彙整表

計畫主持人：工藤卓司		計畫編號：103-2410-H-263-012-					
計畫名稱：近一百年日本《論語》研究概況——1900-2010年之回顧與展望							
成果項目		量化			單位	備註（質化說明： 如數個計畫共同成果、成果列為該期刊之封面故事...等）	
		實際已達成數（被接受或已發表）	預期總達成數（含實際已達成數）	本計畫實際貢獻百分比			
國內	論文著作	期刊論文	0	1	0%	篇	發表兩篇國內研討會論文，一為〈帆足萬里《入學新論》的儒學觀〉（2014漢學研究國際學術研討會，國立雲林科技大學，2014年10月24-25日）；另一為〈岡松甕谷的《論語》解釋〉（漢族語言、文化與其他文明之交流國際學術研討會，國立臺灣大學，2015年10月9-10日）。
		研究報告/技術報告	0	0	0%		
		研討會論文	2	2	100%		
		專書	1	1	100%	章/本	拙文〈蟹江義丸與《孔子研究》——日本明治中期的孔子研究〉，已確定刊載於范雅竹（總編）、陳水福（責任編輯）：《經學史研究的回顧與展望——林慶彰先生榮退紀念研討會論文集》（臺北：華藝學術出版社，2016年9月預定），頁碼未詳。
	專利	申請中件數	0	0	0%	件	
		已獲得件數	0	0	0%		
技術移轉	件數	0	0	0%	件		

		權利金	0	0	0%	千元	
	參與計畫人力 (本國籍)	碩士生	1	1	0%	人次	兼任助理。
		博士生	0	0	0%		
		博士後研究員	0	0	0%		
		專任助理	0	0	0%		
國外	論文著作	期刊論文	0	0	0%	篇	發表一篇國外研討會論文〈蟹江義丸《孔子研究》與近代日本《論語》學〉(經學史研究的回顧與展望—林慶彰先生榮退紀念研討會，日本京都大學，2015年8月20-21日)。
		研究報告/技術報告	0	0	0%		
		研討會論文	1	1	100%		
		專書	0	0	0%		
	專利	申請中件數	0	0	0%	件	
		已獲得件數	0	0	0%		
	技術移轉	件數	0	0	0%	件	
		權利金	0	0	0%	千元	
	參與計畫人力 (外國籍)	碩士生	0	0	0%	人次	
		博士生	0	0	0%		
博士後研究員		0	0	0%			
專任助理		0	0	0%			
其他成果 (無法以量化表達之 成果如辦理學術活動 、獲得獎項、重要國 際合作、研究成果國 際影響力及其他協助 產業技術發展之具體 效益事項等，請以文 字敘述填列。)		無					
	成果項目		量化		名稱或內容性質簡述		
科 教 處 計 畫 加 填 項	測驗工具(含質性與量性)		0				
	課程/模組		0				
	電腦及網路系統或工具		0				
	教材		0				
	舉辦之活動/競賽		0				
	研討會/工作坊		0				

目	電子報、網站	0	
	計畫成果推廣之參與（閱聽）人數	0	

科技部補助專題研究計畫成果報告自評表

請就研究內容與原計畫相符程度、達成預期目標情況、研究成果之學術或應用價值（簡要敘述成果所代表之意義、價值、影響或進一步發展之可能性）、是否適合在學術期刊發表或申請專利、主要發現或其他有關價值等，作一綜合評估。

1. 請就研究內容與原計畫相符程度、達成預期目標情況作一綜合評估

達成目標

未達成目標（請說明，以100字為限）

實驗失敗

因故實驗中斷

其他原因

說明：

2. 研究成果在學術期刊發表或申請專利等情形：

論文： 已發表 未發表之文稿 撰寫中 無

專利： 已獲得 申請中 無

技轉： 已技轉 洽談中 無

其他：（以100字為限）

主持人已發表過〈蟹江義丸《孔子研究》與近代日本《論語》學〉（「經學史研究的回顧與展望——林慶彰先生榮退紀念」學術研討會，2015年8月20日-21日，於日本·京都大學），全面討論蟹江義丸的生平、著作以及《孔子研究》的內容，後加以修改為〈蟹江義丸與《孔子研究》——日本明治中期的孔子研究〉，預定刊載於范雅竹（總編）、陳水福（責任編輯）：《經學史研究的回顧與展望——林慶彰先生榮退紀念研討會論文集》（臺北：華藝學術出版社，2016年9月預定），頁碼未詳。

3. 請依學術成就、技術創新、社會影響等方面，評估研究成果之學術或應用價值（簡要敘述成果所代表之意義、價值、影響或進一步發展之可能性）（以500字為限）

拙文〈蟹江義丸《孔子研究》與近代日本《論語》學〉主要是介紹釐清蟹江義丸的生平、著作以及其《孔子研究》的內容。但是，因為時間、能力有限，雖在文中能稍微提到大西祝〈孔子的教〉（1887）、山田喜之助《孔教論》（1890）、赤沼金三郎纂譯《孔夫子》（1893）、遠藤秀三郎《教育家としての孔夫子》（1893）、福地源一郎《孔夫子》（1898）、互理章三郎《孔門之德育》（1901）、松村正一《孔子の學說》（1902）、蜷川竜夫《孔夫子傳》（1904）、綱島榮一郎〈孔子の倫理思想を論ず〉（1904）、山路彌吉《孔子論》（1905）、白河次郎《孔子》（1910）以及遠藤隆吉《孔子傳》

（1910）等論著，但未能深入探討蟹江《孔子研究》與其他論著的關係，也未討論到這些論著在當時社會上的地位、其所塑造的孔子意象在當時的變化等問題。而且他們皆非所謂的中國學者，卻憑藉孔子而表述自己的見解，申請人認為，此點也值得關注。不僅是專治中國學的論者，不少日本人士在與近代東亞知識分子的互動下，也針對《論語》或孔子的思想加以論述，即近代日本人多

透過《論語》的內容思考，而構築自己的哲學或思想系統，尤其是自明治至昭和前期（1945前）之間。換言之，當時人士對《論語》或孔子的研究，既在《論語》或孔子研究史上值得參考，又在近代日本思想史上頗為重要。