

【日本漢學研究專題】 Studies in Japanese Sinology

日本京都大學的春秋學研究之傳統<sup>§</sup>  
The Tradition of Study on Ch'un-ch'iu-hsüeh at  
Kyoto University

池田秀三\* 著  
石立善\*\* 譯

**關鍵詞：**京都學派、春秋學、狩野直喜、小島祐馬、重澤俊郎、日原利國

**Keywords:** Kyoto-sinology, Ch'un-ch'iu-hsüeh, Kano Naoki, Ojima Sukema Shigezawa Toshio, Hihara Toshikuni

---

<sup>§</sup> 本文曾於2005年5月6日在臺灣大學東亞文明研究中心主辦的「第四屆日本漢學國際學術研討會」上宣讀。

\* 日本京都大學大學院文學研究科教授。

\*\* 日本京都大學大學院文學研究科博士後期課程（中國哲學史專攻）。

## 摘要

將京都大學的中國(古典)學稱為「京都學派」的習慣,不僅是中國學者,在普通人之間似乎亦落實了。而我則對此風潮懷有疑問。因為,現在京都大學並不存在著帶有明確的共通理念與穩固的組織而進行活動的中國學之學派等。過去,確實存在有被稱為「支那學」的學派活動,人們將其文獻實證主義作為「京都學派」的特色。但那已經是過去的事了。現在的京都大學的中國學,正在從「支那學」的層次中脫離出來,在方法論與領域上均有大的進展。本來,「支那學」自身的內容與方法就是極為廣泛且多樣的,並非是可以單純地用文獻實證學來矮小化的。最重要的原因是,文獻實證學不過是作為學問的不可欠缺的基礎而已,不應當看作是方法論。

然而,現在的京都大學的中國學是從「支那學」出發的,並且至今為止受到了「支那學」的巨大影響,這是無法否定的。京都大學的中國學從「支那學」繼承了什麼?又應該克服什麼呢?此乃我們所面臨的課題。本文提出了京都大學的春秋學研究,作為探討此課題的嘗試。

歷來在京都大學講授中國哲學史的教授,基本上都對春秋學進行了研究。特別是取得了優秀成果的有:狩野直喜、小島祐馬、重澤俊郎、日原利國。他們的研究有著共通點與基於各自的個性的差異點。差異點方面:狩野將基礎置於清朝考證學,有著作為古典學者的強烈性格。小島則由於對現代中國的強烈關心,注目於春秋學的革命論與歷史觀。初期以《左傳》為中心,從事於純粹的文獻學研究的重澤,晚年站在唯物史觀的立場上,批判了春秋學的唯心主義。日原則著眼於春秋學在政治權力上的作用,從今古文論爭的架構中,將其作為儒法的思想鬥爭來把握。

共通點方面:他們最為重視公羊學,尤其是漢代的公羊學,務欲解明作為其政治意識形態的性格與意義。在這種態勢之中,潛蘊著對春秋學所帶有的政治社會思想性的洞察。此一觀點,即並非將經學看作為單純的解釋學,而是從政治社會思想的觀點來考察其中所蘊含的思想意義。此一問題意識正可謂京都大學中國哲學史的研究方法之傳統。

## Abstract

When we talk about the sinological studies at Kyoto University, the term “the Kyoto school” is always used not only within scholars but in general. But I doubted on this term, for I think it is an imagine without evidence. Nowadays there is no more active school of sinology in Kyoto University. It is certain that the school called “Kyoto-sinology” had existed formerly, but that has long since been a thing of the past. There is, however, no denying that the sinological studies at Kyoto University have kept several her own traditions all the time. The tradition of study on Ch’ un-ch’ iu-hsüeh (春秋學) is one of them.

Most professors of the history of Chinese philosophy at Kyoto University, such as Kano Naoki (狩野直喜), Ojima Sukema (小島祐馬), Shigezawa Toshio (重澤俊郎) & Hihara Toshikuni (日原利國), invested much of their energy in studying Ch’ un-ch’ iu-hsüeh, and made many great achievements. Their characteristics and methods of research were different. Kano was rather an orthodox scholar of Confucianism; Ojima paid attention to the theory of history and revolution with much concern in contemporary China; Shigezawa criticized its idealism standing on historical materialism; Hihara analyzed its political influence in the struggle between chin-wên-hsüeh (今文學) and ku-wên-hsüeh (古文學).

On the other hand, they had a common ground. They all attached great importance to Kung-yang-hsüeh (公羊學) in the Han period, and examined its ideology. It is because the regarded ching-hsüeh (經學) not as mere exegesis, but as supreme expression of thought, and this point of view is the very tradition of the sinological studies at Kyoto University.

## 一、我對「京都學派」的疑義

正如我們亦可以從本次會議的主持者之一，張寶三教授的大作《唐代經學及日本近代京都學派中國研究論集》<sup>1</sup>之題目了解到的那樣：好像在從事中國學的研究者之間，「京都學派」這一學派的存在幾乎已作為自明之事實而為人所接受。不，不僅限於研究者，連媒體之類亦常將京都大學的中國學指稱為「京都學派」，因此我們可以認為同樣的一般看法在普通讀書人中亦落實了吧。

然而，「京都學派」的存在真是自明之事體嗎？我對此甚懷疑問。因為，我恐怕也被外界看作是「京都學派」之一員，而我自身卻完全沒有這種自覺與歸屬意識。再者，在我的周圍，不用說「京都學派」，就連具有明確的學派意識與組織形態的學派集團的影子幾乎也看不到（當然，以學會與研究室為主體的學術雜誌多有刊行，此外所設置的共同研究會亦多得不能枚舉。這些有一定的組織，並且各自具備一定程度的個別性特色——可以稱之為學風，此雖無法否定，但直接將其判定為學派並非妥當）。因此，現在我無論如何也無法承認存在著作為嚴密意義上的學派的「京都學派」。

如此而言，我想一定會有人提出如下意見吧：何必那樣嚴密地對學派進行定義呢？京都大學的學問一般都稱為京都學派，或者就算不拿出那樣廣寬的姿態，京都大學的中國學也確實存在著一種猶如傳統的東西，所以將其稱之為「京都學派」就是了，沒有必要採取那樣嚴厲的態度。說實話，我平常也並不是那麼嚴密地考慮。本來，「京都學派」的存在與否，於我自身而言，無關緊要。只不過，作為學術史來論述「京都學派」的話，那樣恐怕不行。再者，原本我對輕易地濫用「京都學派」這一稱呼，不禁抱有不快之感。即，既沒有認真地讀過每一位研究者的著作，又不顧研究者各自所處的種種情況、環境，無視各自的個性，不分青紅皂白，就想貼上「某某學派」的標籤，我厭惡這種輕易之舉。固然，我並不是說論及「京都學派」的各位都是那樣，我知道大部分

<sup>1</sup> 臺北：里仁書局，1998年4月。

人都是真摯地致力於研究的。但是，我想一部分人有這種輕易之舉，這是難以否定的。

京都大學的中國學，其今昔都決非一樣<sup>2</sup>。文學有文學的，哲學有哲學的，而史學有史學的，每個領域都自有其不同的基本立場，此勿須待言。加之，在其各自的內部亦存在著各種立場、方法。例如，關於東洋史學的基本性格，礪波護氏作有如下敘述：

（五井直弘『近代日本と東洋史學』<sup>3</sup>）記述道：京都的東洋史，是名為內藤湖南的學者為開祖，因而與名為白鳥庫吉的學者相比，帶有強烈的支那學的要素。但此論述與事實不符。京都大學的東洋史，其實是名為桑原隲藏的先生為開祖（與內藤學風稍異）。……即東洋史這一學問的本流，由桑原隲藏開始而為宮崎市定所繼承。京都大學的東洋史，常常被說成是內藤湖南所開創，而實際情況並非如此。內藤湖南與治中國哲學的名為狩野直喜的先生一同創始了所謂的「支那學派」。從結果而言，這一派的學問為人文科學研究所的東方部與東北大學的文學部所繼承。<sup>4</sup>

如上所述，礪波氏更正了世間之常識即將京都大學的東洋史一律看作是繼承了內藤史學之流派的想法。但是，若將宮崎市定看成僅僅是桑原隲藏的追隨者的話，那當然是大誤。宮崎另一方面亦受到了內藤的深甚之影響，總合桑原、內藤兩者的學問構築了獨自的學風<sup>5</sup>。如此，代表京都大學的東洋史的三位學者，雖說同屬東洋史，但其立場或學風都各不相同。

<sup>2</sup> 藤井讓治氏在《京大東洋學の百年》（礪波護・藤井讓治編，京都：京都大學學術出版會，2002年5月）的〈後記〉中論述道：「『京大東洋學』決不是磐石一塊，在政治上也不帶有特定的方向性，毋寧說由於每個領域都自由奔放地主張並洋溢其個性，才給學問的世界帶來了豐碩的果實」（頁290）。

<sup>3</sup> 東京：青木書店，1976年10月。

<sup>4</sup> 礪波護：《京洛の學風》（東京：中央公論新社，2001年5月），頁172-174。

<sup>5</sup> 礪波氏另一方面亦重視宮崎與內藤的師承，將宮崎評為「內藤湖南先生晚年的受業生，繼承了學統」（《京洛の學風》，頁183）、「繼承並發展了始於內藤湖南、桑原隲藏的京都東洋史學的學風」（同上頁33、287）。只是關於應該如何判定宮崎於兩者中的哪一方受到了更

如此，京都大學的中國學，自其當初開始，就擁有多種多樣的個性、學風的學者，其多樣性在逐年增進。我想京都大學的中國學之豐稔，毋寧應該說是由於其多樣性而產生的吧。其多樣性決不應該用「京都學派」之類曖昧的概念一概進行籠括，亦是無法籠括的。何況是在研究的多樣化進行到了極致，並且強烈要求教員與學生的流動化，而正在推進這種流動化的今日。

世人或許會說：京都大學的中國學無論怎樣的多樣化，其根底有著作為共通的宗旨即文獻實證主義，因而可以文獻實證主義作為「京都學派」的指標。的確，京都大學的中國學歷來是以文獻實證主義作為宗旨的，今日亦然。惟有讀書纔是研究的基礎，嚴密的讀解，即具體地說是承襲清朝考證學——特別是小學與校勘學的成果與方法的訓詁名物、典故考證之學，省去植根於此的讀解而作的研究一類不過是砂上樓閣而已。這是恩師湯淺幸孫（1917-2003。京都大學文學部助教授1961-1970，教授1970-1983）示諭我的第一訓誡，而我亦將此訓誡反復地教導給學生。有一位老師則將這種精神用「通過philology而至philosophy」一語來表達。根據這一點，將京都大學的中國學稱之為文獻實證主義並不誤，並且實際上亦普遍地被如此評價<sup>6</sup>。

但是，文獻實證主義成其為學派的指標嗎？文獻實證主義始終是基礎，應該是共通於任何一位研究者的。實際上，取得優秀研究成果的研究者，不論是畢業於哪一所大學，都堅持使文獻學的考察成為立論的基礎這一方法。因為，不管採用如何的立場與方法，如果沒有文獻實證，都不成其為副學問之名的研究。換言之，文獻實證主義雖然可以說是一種學風，但絕對不是方法與理論，不過是方法、理論以前之物。有文獻實證纔會產生出方法。因此，文獻實證並非某個特定學派的專有之物。如果只是將京都大學的中國學誇耀為文獻實

---

多、更本質性的影響，礪波氏依據的是島田虔次氏的論定，即內藤的影響為次、桑原的影響為主（頁38）。

<sup>6</sup> 參照嚴紹盪：《日本中國學史·第一卷》第八章第一節（南昌：江西人民出版社，1991年5月）。只是，應該注意的是清朝考證學風的文獻實證學一直為京大的中國哲學史及中國文學（尤其是前者）所墨守，而東洋史學則未必亦然。譬如，桑原隲藏以中國傳統的學問為疏漏而厭之，欲攝取西洋的科學方法（參照小島祐馬：〈開設當時の支那學の教授たち〉，《京都大學文學部五十年史》，京都：京都大學文學部，1956年11月），又，宮崎市定亦將訓詁學的固定化與清朝考證學的保守權威主義作為學問發展之阻礙進行了批判，並主張應當大作「臆改」（參照《論語の新研究》第二部〈考證篇〉，東京：岩波書店，1974年6月）。

證主義之根據地的話，尚不足道，而至於將文獻實證主義當作「京都學派」的專有物，則應當說是極為愚昧的。

以上，稍微有些冗長，敘述了我對所謂「京都學派」抱持的懷疑。但是，我的本意並非在於否認「京都學派」。再者，這只是我經驗範圍內的事情。總之，自隸屬於京都大學的中國哲學史研究室至今日為止的三十年間，我幾乎沒有感受到所謂「京都學派」的實際存在。也許這只是我沒有切身感覺到而已，又或許在我沒有察覺到的地方，「京都學派」一直存在著。只是不管怎樣，抬出那種缺少實質感且沾滿手垢的招牌，用以概括京都大學的中國學為能事畢矣，此又有何意義呢？與此相比，我們是否更應該去仔細體會每一個多樣性存在之內情呢？我的本意盡於此矣。

因此，我亦沒有打算主張京都大學的中國學至今為止完全沒有學派的存在。在一個時期，它確實存在過。此學派即前文所引礪波氏文中所謂的「支那學派」。

## 二、「支那學派」在京大中國學中的意義

所謂「支那學派」<sup>7</sup>，眾所周知，是指設立於1920年的「支那學社」的同人團體之詞語，其名稱來源於同社的機關雜誌《支那學》。高揭排斥以往的護教式漢學，樹立作為近代科學的客觀性中國研究的明確理念，陸續發表出嶄新之論考的「支那學社」同人的旺盛的活動，得到了少壯的中國學者的熱烈支持，產生了許多贊同者，席捲了關西的中國學界。此「支那學社」的活動的隆盛之情況，加之兼具理念與組織，在這一點上，正副學派之名。又，不僅其主要成員（小島祐馬、青木正兒、本田成之等）幾乎都是畢業於京都大學的研究者，而且領導他們並成之為後盾的是京大現職教授狩野直喜、內藤湖南兩位大人物，更且「支那學社」將自身定位為以「斯文會」為代表的東京漢學派的 Antitheses，自此觀之，如果存在著可稱之為「京都學派」的話，那麼捨此

<sup>7</sup> 關於「支那學派」，參照坂出祥伸：〈中國哲學研究の回顧と展望〉，《東西シノロジ——事情》，東京：東方書店，1994年4月。

「支那學派」別無他選。實際上，論及「京都學派」之際，不論論者有意無意，實質上幾乎都是講述關於「支那學派」的。亦如現在所云，其決無不當之處。但是，「京都學派」=「支那學派」的這一圖式，同時亦孕含著很大的危險。其危險即會招致「支那學派」就是京都大學的中國學之全部這樣一種錯覺。

「支那學派」固然不是能籠括京都大學的中國學之全部的存在。其不過是自1920年至1947年之間，以京都大學為中心據點而展開的學術活動而已。從那以來，已過去了半個世紀，京都大學的中國學的質與量均發生了大的變貌。其乃新領域的開拓與新理論、方法的摸索，在某種意義上，亦可以說是從以往的「支那學」進行蛻變的嘗試。「京都學派」=「支那學派」的這一圖式，很有可能將這些努力毀於一旦。不過，戰後的中國學之母體為「支那學」，而且「支那學」直至今日持續地發揮了巨大的影響力，此乃不容置疑之事實。拋除「支那學」而講述京都大學的中國學，就等於拋除經學而論儒學。尤其是在中國哲學史的領域，奠定了研究室之基礎、決定了其學風的兩大巨頭狩野直喜、小島祐馬與支那學派有著密切的關聯，因此就更毋庸待言。京都大學的中國哲學史研究從「支那學」繼承了什麼？又改變了什麼呢？若可以將所繼承的東西稱之為傳統的話，那麼，此傳統是什麼呢？如今，若探尋京都大學的中國哲學史研究之情狀，畢竟只有從這個問題開始吧。

但為此，首先「支那學」是什麼這一點應當成為大家共通的理解事項。可是，直率地講，我並沒有充分地把握住「支那學」的實態。「支那學」的基本乃在於文獻實證學、反（護教式）漢學，此毋庸待言，而此外還可以舉出各種各樣的特色，例如疑古的文獻批判、對新文化運動的共鳴、歐洲Sinology的攝取等等。但並非隸屬於「支那學派」的人們都具有所有的這些特色。就連被認為是「支那學派」之領袖的狩野與內藤，其實學風亦頗不同。在博識這一點上，二者是相同的，但基本上內藤具有理論家的氣質，重視獨創與歷史觀，並且不避諱發表社會言論。而狩野則是徹底的治讀書之學的文獻派，並且對與學術無關的問題不發表言論。而且，內藤確實是疑古派，而狩野則如後所述，未必亦然。即便是狩野對歐洲sinology的攝取，究竟到達什麼樣的程度，我們亦



不很清楚。從小島身上確實可以發現法國社會學的方法論的影響，而狩野又如何呢？狩野的著作中雖然引用了歐洲人學者的學說（但為數不多），但是否就可以說他導入了歐洲sinology的方法？我於此不詳。內藤與青木偏愛中國的傳統文化，但我不認為小島亦然。本來，具有文人氣質的內藤與青木，和以純粹的學者為志向的小島，他們的基本姿勢是完全相反的。

就連被稱作「支那學派」的人們之間都有如此之不同，我們可以知道輕易地以「某某學派」之類作一攬子概括，是多麼沒有意義的吧。不過，即便是我，亦沒有將「支那學派」（京都學派）的傳統完全否定的打算。雖然用語言難以表達，但我感受到作為一種atmosphere的傳統。我知道繼承這種傳統是我的義務，而且本次會議對我的期待，恐怕亦是對這種傳統的解明。只是亦如現在所述，將其用語言來表達是很困難的。此次藉以回顧京都大學的春秋學研究之歷史，我想盡我的責任。因為，歷來講中國哲學史的教授多致力於春秋學的研究，至少在形式上，存在著春秋學研究的系譜。以下涉及到我的私事，令我意識到這一事實的是，在我就任京都大學文學部助教授之時。當時，東洋史的島田虔次先生面命：「中國哲學史有著由狩野、小島、重澤先生延續下來的春秋學研究的傳統，希望你務必恪守這個傳統」。從島田先生的這句話來看，「京都大學中國哲學史的春秋學研究之傳統」這一題目亦不見得是自以為是吧。

### 三、狩野直喜的春秋學研究

「京都支那學的開祖」<sup>8</sup>、「處於京都的文科大學草創期，對於後來被稱為中國學京都學派這一學統的建設，發揮了主導作用的代表性人物」<sup>9</sup>——如此評價的狩野直喜（1868-1947。京都大學文學部教授1906-1928），帶給了以京都大學為中心的京都地區的中國學極大的感化與影響。在中國思想研究方面，亦作為京大的中國哲學史講座的第一代主任教授，奠定了該講座的研究的

<sup>8</sup> 《京洛の學風》，頁28。

<sup>9</sup> 高田時雄：〈狩野直喜〉（《京大東洋學の百年》所收），頁4。

基礎，確定了方向，其功績是偉大的。但是，在文學研究方面，狩野開拓了元曲與《紅樓夢》之類白話的俗文學研究等，大大地吹入了新風，而與此相比，在思想史研究方面，毋寧令人感到其所致力的是傳統的古典學之維繫。這並非是偶然的，狩野自身有意識地作過這樣的努力，這在他對中國哲學史的性格所作的如下定義中，亦可以了解到：

若將導致其學說極為多歧之原因，看作大半是來源於古典的選擇與古典的本文批評、解釋的差異等，那麼我認為，在某種意義上，中國哲學史的大部分，可以命名為中國古典學或古典學研究的歷史。<sup>10</sup>

不過，「祖述清儒實證之學」乃「以往學者所無」<sup>11</sup>，在當時，清朝考證學以來的古典學之祖述、繼承自身就擁有作為新學風的意義，似乎這一事體應當得到評價。而在我眼中，狩野的學問怎麼看都略帶古風（為慎重起見，我要說明的是學風的新古與學問的良否毫無關係）。

狩野之古風，還顯現在不太重視出土資料這一點上。我想若如此而言，則有人會當即反駁說：狩野是日本的敦煌學的先驅者之一。事實確實是那樣，但至少思想研究方面，狩野對敦煌文書的關心不過在於有關歷來的經學研究的部分而已。再者，與狩野有深交的羅振玉及王國維對甲骨金文寄以深切的關心，並發展了這方面研究，而與此相比，狩野對石經等石刻資料當然很重視，但對新出的甲骨金文卻顯得並不那麼感興趣（附帶地說，歷代京大中國哲學史的教授中，沒有將敦煌文書與甲骨金文作為自身之專攻的。坦白地說，都不太感興趣，這種說法更接近於實情。蓋其理由在於中國思想史始於孔子這一觀點吧。湯淺幸孫就講過：「甲骨金文是考古學的領域，不是思想史的研究對象。思想史研究者不應該染手於甲骨金文」，這是我親耳所聞。再者，從道教、佛教研究者中輩出了很多敦煌學專家這一點來看，與道家書、佛典相比，敦煌的儒家文獻數量很少，對敦煌文書的關心之淡薄正緣於此處吧。此亦暗示了京大的中國哲學史研究歷來是以儒教研究為中心的）。

<sup>10</sup> 狩野直喜：《中國哲學史》（東京：岩波書店，1963年12月），頁10。

<sup>11</sup> 吉川幸次郎：《中國哲學史》跋，同上，頁662。

狩野的這種古典學的性格，當然亦反映在其春秋學研究中。狩野的春秋學研究，現在被收入了《春秋研究》<sup>12</sup>一書，與狩野的其他著作一樣，此書本為講義錄（另外附載了講演草稿〈公羊傳と漢制〉、〈公羊傳と漢律〉以及回答弟子所提疑問的書信〈公羊問答〉）。本書作為春秋學的概說是第一等的著作，對於《春秋》以及三傳的成立、由來與沿革，《春秋》的義例與思想（革命、攘夷、道德思想），五行讖緯說的影響，《公羊傳》與其他經書的關係等基本問題解說無餘。而且其內容亦極為妥當，作為春秋學的概說，至今亦不失為首屈一指的著作。作為本書的特色，尤其值得一提的是其重點放在了漢代的春秋學上。更具體地說，本書詳述了公羊春秋學對漢代的政治、法律產生的作用與意義，以及將今文學的代表公羊學與古文學的代表左氏學的論爭作為主軸，來敘述漢代學術史。此正是開創了春秋學新生面的劃時代的業績。不，於此時春秋學纔得以成為學術研究，大概這樣說才是正確的吧！狩野之後的京都大學的春秋學研究，是沿著這條狩野所鋪設的路線進行的。

不過，在漢代的公羊學的重要性，與今文公羊學對古文左氏學的論爭，這一構圖並非是狩野最先提出的。眾所周知，此乃清末公羊學派之陳詞。狩野是從清末公羊學派的言說中得到啟發的，此固然很明白。但是，從狩野身上，我們完全看不到像清末公羊學那樣的牽強附會與強蠻的門戶之見。如狩野關於公羊、左氏的正統之爭所說：「不可謂公羊正而左氏誤，左氏正而公羊誤」<sup>13</sup>，大體是不偏袒公羊、左氏的任何一方，堅持著在公羊學中如此而言、在左氏學中如此而說的敘述態度。狩野能得以保持這樣的客觀立場的原因是，其根底在於「所謂公羊學者之說，毋寧說是《公羊傳》的注解或者是公羊學者自本文引申之說」<sup>14</sup>，因此他一面認為有必要將《公羊傳》與公羊學分開來對待，另一方面又存有將《左傳》作為與《春秋》沒有關係的獨立的史書這一公平而冷靜之判斷。以今觀之，這是極為理所當然的見解，而在當時能作出如此之斷言，我們不得不對其見識表示敬意。此處可見作為樸學的古典學者的狩野之神髓。

<sup>12</sup> 東京：みすず書房，1994年11月。

<sup>13</sup> 《春秋研究》頁34。

<sup>14</sup> 《春秋研究》頁43。

但是，當然狩野有其時代的限制，亦有因身為古典學者的極限。狩野明言：反對將《春秋》作為述周公之法的左氏學說，贊同將《春秋》看作是孔子垂教之書，而孔子之道即在一部《春秋》之中的公羊學的敘述方式<sup>15</sup>。我想，於此可知狩野未必是疑古派吧。狩野亦決非儒教的批判者。如果讀了狩野的著作，這一點任何人都會感覺到吧。僅從其對孔子總是使用敬語一事來看，狩野對於孔子的尊崇之念亦是很明顯的。此外，還令人感到狩野的眼光基本上是朝向古典方面，而很少朝向現代。島田虔次氏在本書的解說中，惋惜狩野的學說中存在的革命與變法的混亂、不分明，以及「雖論述公羊學，但對於康南海卻沒怎麼作正面論及」，島田氏將其原因推察為：「像著者這樣帶有潔癖的樸學主義者，厭惡將政治的需求毫不掩蓋地混入學術，此乃自然之情吧」<sup>16</sup>。事實正如島田氏所云吧。但我想：因為狩野多次身赴清國，理應精通彼地之情況，所以其根本原因是否有著作為古典學者的重視古典而往往輕視現代的性向呢？

#### 四、小島祐馬的春秋學研究

小島祐馬（1881-1966。京都大學文學部助教授1922-1931，教授1931-1941）的春秋學研究的專論，只有〈公羊家の三科九旨說〉<sup>17</sup>一篇。不過，在以《中國の革命思想》<sup>18</sup>為首的著作中，三科九旨說被反復提及，又於講義錄《中國思想史》<sup>19</sup>中，〈春秋〉亦被設為一項，詳述了三科九旨說。由此亦可見春秋特別是三科九旨說對小島來說，是思想史上極為重要的話題。小島認為革命思想乃「縱貫中國思想史的一個三千年以來一貫的根本思潮」<sup>20</sup>，將其斷定為中國思想史上最重要的課題，而上述對三科九旨說的傾倒，即起因於此。作為第二期儒家思想，小島並列於春秋學，舉出了易與五行（五德終始說），

<sup>15</sup> 《春秋研究》頁46。

<sup>16</sup> 《春秋研究》，頁310。

<sup>17</sup> 原題為〈公羊家の三科九旨說到就きて〉，發表於《支那學》第一卷第一號、第二號（支那學社，1920年9月、10月）。後改標題，收錄於《中國の社會思想》（東京：筑摩書房，1967年11月）。

<sup>18</sup> 東京：弘文堂，1950年3月。筑摩書房，1967年9月再版。

<sup>19</sup> 東京：創文社，1968年10月。

<sup>20</sup> 《中國の革命思想》，頁8，筑摩書房版。

兩者均為有關革命的理論，從此亦可見其對革命思想抱有不同尋常的關心。這種對革命思想的重視，可成為了解小島學問的性格之依憑。即，於流動變化的社會中，思想是如何對此變化進行理論化的呢？又，在現實社會中，思想將發揮什麼樣的作用呢？顯示小島將視點固定於此。小島不是甘於作古典的靜態研究的類型的學者。小島的這種基本姿勢，當然與對現代中國的深切關心有著直接的聯繫。我們無論如何也難以想象小島對革命思想的深切關心，與自辛亥革命直至共產黨政權樹立的動蕩局勢沒有任何關係。小島自身未必掩飾了對現代中國的思考，只不過，他並沒有作直接性的時事評論，始終恪守著作為學術上的研究討論之本分。於此，我們可以看到小島與研究對象保持著一定的距離，始終欲貫徹客觀立場的堅強意志<sup>21</sup>。

我簡單介紹一下〈公羊家の三科九旨說〉的要旨。本論基本上是依據何休的「春秋公羊文諡例」而概說「三科九旨」。本論的論證是：首先指出革命思想本來不見於《公羊傳》自身，「由董仲舒、何休所倡導的三科九旨說，『存三統』、『張三世』、『異外內』皆與《公羊傳》的傳文牴牾而互不相容」。又，小島論述道：何休使第二科「張三世」的「所傳聞之世」、「所聞之世」、「所見之世」與第三科「異外內」的「內其國而外諸夏」、「內諸夏而外夷狄」、「夷狄進至於爵」一體化，何休提示了衰亂→升平→太平這樣一種遞進的進步史觀，而此史觀亦不見於董仲舒，是何休獨自的思想。此正是非小島莫屬的劃時代的論文，我們稱本論實質上解決了有關「三科九旨」的問題亦非誇張。關於何休的歷史觀的討論仍在繼續，但關於「三科九旨」，基本上都是蹈襲小島的學說<sup>22</sup>。

<sup>21</sup> 關於小島的學問，參照拙稿〈小島祐馬〉（《京大東洋學の百年》所收）。又，此文由石立善譯成中文，題為〈小島祐馬的學問——一位日本的中國思想史家〉，將在近期發表。

<sup>22</sup> 本田濟：〈小島祐馬〉（江上波夫編《東洋學の系譜 第2集》，頁109。東京：大修館書店，1994年9月）指出將「夷狄進至於爵」確定為第三科第三旨之說始於小島。

## 五、重澤俊郎的春秋學研究

如上所述，於狩野、小島二人，春秋學亦擔負著其研究的重要的一部分。但到了重澤俊郎（1906-1990。京都大學文學部助教授1942-1950，教授1950-1970），春秋學的分量就格外加重了。尤其是以其處女作〈公羊傳疏作者時代攷〉<sup>23</sup>一文為首，陸續發表了〈左傳鄭服異義說〉<sup>24</sup>、〈左氏春秋平義〉<sup>25</sup>、〈左傳原始〉<sup>26</sup>、〈穀梁傳の思想と漢の社會〉<sup>27</sup>這些關於《春秋》三傳的論文，初期的重澤正可稱之為春秋學之專家。這些論考與後來所撰的觀念先行的東西不同，大體上是純粹的傳統經學研究，即大致上是徹底的文獻考證的研究，學術水準極高。其考察賅博而嚴密，其立言多中肯綮。譬如，認為《公羊傳疏》撰成於陸德明以前的北朝，《穀梁傳》並非古文而成立於《公羊傳》之後，並帶有顯著的法家傾向。這些學說是應該作為定論的，還有其所作的漢儒的左氏義與杜預的釋義比較，考證精密無比。

其中，我特別賦以高度評價的是〈左傳鄭服異義說〉。該文對《世說新語》〈文學篇〉以來一直主張的《左傳》服虔注本為鄭玄註，是鄭玄授與服虔的這一通說提出了懷疑，舉出現存的服虔注與鄭說大為不同的數例，進行了論證。其論證誠為準確，無懈可擊，於此大體上立證了《左傳》服虔注＝鄭玄註這一通說完全不過是俗說而已。其實，我自身亦於大約十年前，抱有同樣的疑念，準備了主旨相同的論文。而當我得知重澤這篇論文的的存在，發現自己論文中的論點有一半已經被重澤討論過了的時候，震驚不已。我給本論文很高的評價，亦有這個個人緣故介於其間。但即便客觀地看，本論文解決了長達一千幾百年的懸案。又，重澤的其他論說，在時間先後上，有人提出了與重澤同樣的學說，而關於本論文，管見所及，重澤以外的近人春秋學研究論著當中看不到同樣的學說，我想即使就這一點而言，將「左傳鄭服異義說」評為劃時代的業績亦不過分。本論文事實上一直被埋沒而不為人知，誠為可惜。不僅限於本論

<sup>23</sup> 《支那學》第六卷第四號，1932年12月。

<sup>24</sup> 《東方學報[京都]》第四冊，東方文化學院京都研究所，1934年1月。

<sup>25</sup> 《東方學報[京都]》第五冊，同上，1934年8月。

<sup>26</sup> 《支那學》第八卷第三號，1936年6月。

<sup>27</sup> 《支那學》第十卷第二號，1940年11月。

文，總的來說，似乎初期的重澤的業績亦不太為世人所知。其主要原因，可能是重澤初期的論文至今尚未收入一冊書籍之中，難以尋索吧。藉此機會，我想強調一下其學術價值有重新評價的必要（但是，我想對於其論文之難解亦有附一言之必要。如現今所述，這些論考是立足於傳統經學而作的嚴密的文獻考證，且亦存在著近於原文之羅列的部分，因此對於初學者而言，是頗為難解的。恐怕若非有博士課程水準者，不，即便是博士課程水準，若非專攻經學者，亦只能望書興嘆）。

再者，另當附一言之的是，重澤重視《左傳》的態度。狩野、小島均未輕視《左傳》，而他們的春秋學之中心乃在公羊學。與此不同的是，重澤對三傳全都作過研究，而似乎特別在《左傳》研究上注入了精力。其著書的第一冊與第二冊為《左傳人名地名索引》<sup>28</sup>、《左傳賈服注攬逸》<sup>29</sup>（作為賈服注的輯佚本，此書是最好的。即使僅從此書而言，亦可察知重澤作為經學家的深厚功力），自此亦可了解重澤曾深研《左傳》之內情（雖然真偽難辨，但我曾經從學長那裡聽說重澤先生將《左傳》全部背了下來）。這種對《左傳》的傾倒源於何處，尚不清楚。但我認為大概來自其對史學抱有的強烈的關心吧。被收入初期的《周漢思想研究》<sup>30</sup>中的〈荀況研究〉、〈司馬遷研究〉，中期的〈班固の史學〉<sup>31</sup>、後期的〈文獻目錄を通して見た六朝の歴史意識〉<sup>32</sup>，貫穿其全期，重澤著有有關史學或歷史意識的論考，此暗示了重澤對於史學抱著強烈的關心。

如此，重澤首先是以嚴密的文獻實證主義的方法，開始踏上了其作為研究者的道路。光是後來作為馬克思主義者的重澤，或被加以揶揄地宣傳，然而那並不是重澤的學問之全部。直至晚年，重澤一貫地保持了其文獻實證主義的方法。為了糾正對重澤的偏見，也要重新注意重澤的學問基礎乃在於文獻實證主義上。但是，若將重澤的學問限定為文獻實證主義，則固然錯誤。他的本領

<sup>28</sup> 與佐藤匡玄共編，東京：弘文堂書房，1935年12月。

<sup>29</sup> 東方文化學院京都研究所，1936年7月。

<sup>30</sup> 東京：弘文堂書房，1943年8月。

<sup>31</sup> 《東洋文化の問題》第1號，京都大學支那哲學史研究會，1949年6月。

<sup>32</sup> 《東洋史研究》第十八卷第一號，東洋史研究會，1959年7月。

與其師小島一樣，在於社會思想研究上，此乃勿容置疑之事實。重澤亦同樣是以思想是社會的產物為自明之前提的。我想這一事實，若翻開《周漢思想研究》的話，任何人都會一目了然吧。在初期的文獻學的經學研究中，亦保持著這個前提，〈今古文學の本質〉<sup>33</sup>與〈穀梁傳の思想と漢の社會〉即是證明。重澤首先選擇經學為研究對象，是因為他認為經學纔是中國思想之根柢和主幹，纔是中國式思考方式之典型（此源自小島的影響，恐不必待言吧）。重澤的這種經學觀見於《原始儒家思想と經學》<sup>34</sup>一書。本書可見其對經學所下的定義：「儒家對於稱之為經的這一定範圍內的古聖典所作的創造性解釋學」<sup>35</sup>，我不知道什麼地方還有如此簡明扼要的經學定義。後來，重澤的研究對象亦擴及到了法家與道家，但其自身主持的京都大學中國哲學史研究室的機關雜誌《東洋の文化と社會》跨經數年連載了他的論文〈周禮の思想史的研究〉<sup>36</sup>，正如我們可以從此事實中得知，其研究中心依然是經學、儒學，其經學觀亦持而未變。

進入後期，重澤對馬克思主義產生了共鳴，以至於標榜依據唯物史觀的思想研究。代表這一時期的是《中國哲學史研究——唯心主義と唯物主義の抗爭史——》<sup>37</sup>一書。關於本書的基本方法、立場，在此沒有必要贅言，從「唯心主義と唯物主義の抗爭史」這一副題就可以容易地推知。同時，這個副題亦明示了重澤從以侯外廬《中國思想通史》為代表的當時中國（大陸）學界的思想史研究中受到了極大的影響。不過，另一方面本書亦具有集重澤至此為止的古代思想研究之大成的意義。實際上，書中每一個論點與以往的論文相比，並沒有多大的變化，非重澤而不能的卓見亦為數不少，只是其最終評價與所賦予的思想史的意義有所改變與追加。總之，歸根結底，是唯心主義或唯物主義的二者選一，因此單純、公式化之感是難以拭去的。

<sup>33</sup> 《支那學》第九卷第四號，1939年11月。

<sup>34</sup> 岩波書店，1949年9月。

<sup>35</sup> 《原始儒家思想と經學》，頁195。

<sup>36</sup> 《東洋の文化と社會》（自第八輯起更名為《中國の文化と社會》，京都大學支那哲學史研究室）第四輯（1955年6月）、第五輯（1956年9月）、第七輯（1958年12月）、《中國の文化と社會》第九輯（1962年6月）。

<sup>37</sup> 京都：法律文化社，1964年9月。



本書亦當然包含「春秋學」，但在此項中亦不免帶有上述傾向。重澤認為：春秋學是「以歷史事實其自身的循環性為前提的思維」<sup>38</sup>，作為產生出春秋學的母胎的循環史觀可以追溯到孔子<sup>39</sup>。加之，重澤認為：魯之《春秋》中原本具備記錄者的權威與書寫方式上的規範性，因此《春秋》一書得以成為春秋學之基礎。我們若將此合而考之，即使重澤不至於將孔子作為《春秋》的著作者，他亦承認了春秋學與孔子的思想關聯，這是很顯然的。又，因重澤認為「春秋學式思維基本上成立於循環史觀之上」<sup>40</sup>，以至於將從前論為「進步史觀」的公羊學的三科九旨<sup>41</sup>，斷定為「不可能是應當認定為所謂進步史觀的性質之物」<sup>42</sup>。在春秋學研究方面，重澤謂「最不可欠缺的前提，是春秋學一直沒有失去所有唯心主義的基本性格這樣一種確切的認識吧」<sup>43</sup>，我們應該從此語推知其變更的理由吧。春秋學乃唯心主義這一定義，我們大膽地說，這一預斷限制了重澤的思考。春秋學乃唯心主義的定義，即孔子以來的唯心主義的展開這一更大的框架之一環，此毋庸待言。

如此，晚年的重澤被「哲學思想史是唯心主義與唯物主義的辯證法的發展之過程」<sup>44</sup>這一自身所作的公式所束縛，失去了一些柔軟性，春秋學研究亦不例外。但是，重澤論述道：

作為經之本義所被提示的東西，終歸無非全部是解釋者的觀念之反映。正因為個人的思想以經文解釋的形式被提示出來，以其為對象的思想史研究纔得以成立。<sup>45</sup>

<sup>38</sup> 《中國哲學史研究》，頁157。

<sup>39</sup> 《中國哲學史研究》，頁159。

<sup>40</sup> 《中國哲學史研究》，頁160。

<sup>41</sup> 參照〈董仲舒研究〉（《周漢思想研究》所收）。

<sup>42</sup> 《中國哲學史研究》，頁171。

<sup>43</sup> 《中國哲學史研究》，頁177。

<sup>44</sup> 《中國哲學史研究》，頁308。

<sup>45</sup> 《中國哲學史研究》，頁139。

在繼續持守以往的對於經學的理念之同時，亦認定這一理念乃春秋學研究之基本。只是作為重澤，不滿足於經學理念的個別驗證這一層次，期望著更進一步的體系性研究。我不認為重澤從根本上變質了。

## 六、日原利國的春秋學研究

作為春秋學之泰斗，享有盛名的日原利國（1927-1984。京都大學文學部教授1983-1984）的京大在職期間雖僅有一年多，但在講述京都大學春秋學研究的傳統之際，其名不可逸闕。這不僅僅由於日原是春秋學的大家，所以稱他纔是最體現了這一傳統的人；同時，小島與重澤的弟子們（其大半重複）或多或少，受其師之影響，而具有作為社會思想史家的vector，而其中尤其可以稱為重澤的學問之正宗繼承者的，應該是日原。不過，日原並非是馬克思主義者，歷史唯物論亦非其所取，因此更準確地說，日原是在轉向馬克思主義之前的重澤的學問繼承者。我認為：日原將考察政治與社會道德上的思想意義，作為研究之中心，將經學特別是春秋學作為其主要對象並非偶然，是否有意識地承襲了重澤的立場呢？

作為日原的春秋學研究之業績而為人周知的是《春秋公羊傳の研究》<sup>46</sup>，本書作為名著之評價亦很高。本書確實有副其盛名的出色的內容，不單單是作為關於《春秋公羊傳》的第一本專著，其內容上亦將《春秋公羊傳》的主要思想網羅無餘，且準確地進行了分析，不容他人追隨（只是第一章〈春秋學の成立〉中，將「作春秋」解為振興『春秋』之意的議論有問題，其議論自身不太具有意義。並且，我認為此考證與日原的其他論考相比，不夠周密）。

當然，本書並非完全沒有疑問。即，日原大概是無意識的，我們客觀地說，本書是從漢代春秋公羊學的視點來看《公羊傳》的，這一感覺難以否定。換言之，尚且存在著從漢代思想研究的框架中分析《公羊傳》這一不足。但這是沒有辦法的事吧。因為，日原的經歷原本就是從漢代思想研究出發，逐漸將

<sup>46</sup> 東京：創文社，1976年3月。

焦點定在漢代公羊學上，發表了〈春秋公羊學の漢代的展開〉<sup>47</sup>等名論，而於其過程中，纔進入到《公羊傳》自身的研究。

日原的漢代思想分析之模式極為明晰，且大致始終一貫，即其圖式為：

今文學（代表是公羊學）＝儒家的（王道、親親之道）＝君主權的抑制  
 VS  
 古文學（代表是左氏學）＝法家的（霸道、君臣之義）＝君主權的絕對化

此圖式不僅作為模式非常易懂，而且在個別的思想分析上，亦是極為有效的武器，憑藉此武器，日原得以作出了許多優秀的論考。但自今觀之，其過於強調公羊對左氏的構圖，或者過於簡單地進行二元化的分割，此印象是無法否定的。與此同時，引起我擔心的是日原沒有對公羊說與《公羊傳》、同樣左氏說與《左氏傳》都沒有加以嚴密的區別，在本書圍繞著《白虎通義》與《五經異義》的議論中，我感覺到了這一點。如此一來，弄不好，很有可能就會推翻狩野以來欲峻別公羊學與《公羊傳》的基本姿勢。只不過，我想這種倒退並非是日原有意圖而為之，而是他從漢代公羊學進至《公羊傳》的這一為學經歷所造成的吧。

《中國哲學を學ぶ人のために》<sup>47</sup>一書所收的〈春秋〉，將日原有關春秋學的見解簡明地提示了出來。此雖短文，但即使是作為春秋學的概論也是很出色的，我想是應該最先推薦給初學者的。其中，日原對春秋學作了如下定義：

解明被寄託於《春秋》的孔子之精神，無非就是春秋學（春秋解釋學）。但是，此並非是單純的解釋學。因為：從事實的客觀記錄中讀取特定的意味，是有待於創造性類推解釋始為可能，於此，解釋者的思想立場浮出表面，根據解釋者的立場之不同，所謂「春秋之義」也

<sup>47</sup> 《日本中國學會報》第十二集，日本中國學會，1960年10月。後收錄於日原利國《漢代思想の研究》（東京：研文出版，1986年2月）。

<sup>47</sup> 本田濟編（京都：世界思想社，1975年1月）。

就大為不同了。我們說所謂的春秋解釋，不過是為了展開自己的主張或學為的手段亦不過分。<sup>48</sup>

這是精彩的定義，同時恐怕亦成為了狩野、小島、重澤的代辯。如果京都大學的春秋學研究存有所謂傳統的話，那麼日原的這個定義就是吧。

## 七、總結

上文我論述了日原對於春秋學的定義即京都大學的春秋學研究之傳統。而更進一步擴大地說，認為經學不是單純的解釋學，而是將其看作是為了解開自己的主張或學說的手段，來考察其思想史意義，歷來將此作為基本課題。此雖只限於歷來講授中國哲學史的教授，但如果說這是京都大學的中國哲學史研究之傳統，或許是可以的。由於篇幅的限制，本文沒有詳細論述的湯淺幸孫、內山俊彥（1933-。京都大學文學部教授1988-1997）以及我本人（1948-。京都大學文學部助教授1980-1997，教授1997-），此課題意識亦是共通存在的。最後，我想簡單地觸及此三人的春秋學研究，結束本文。

湯淺雖然沒有著有關於春秋學的專論，但在其畢生事業的社會道德研究中，反復論及公羊學，指出在基本上屬於責任倫理（Verantwortungsethik）的中國倫理學中，公羊學是典型的存心倫理（Gesinnungsethik）學說，喚起了對公羊學的特殊性的注意。湯淺還注目於公羊學的「經」與「權」，論述了其在中國倫理學上的意義與影響<sup>49</sup>。湯淺的這些言說帶給了日原的公羊學研究以影響，這是無可置疑的。

作為內山關於春秋學的專論，有〈何休の考えた歴史〉<sup>50</sup>。本論文對何休的「三科九旨」進行了詳細的分析。內山首先注意到了西漢與東漢的《春秋》

<sup>48</sup> 《中國哲學を學ぶ人のために》，頁91。

<sup>49</sup> 《中國倫理思想の研究》，京都：同朋舍，1981年4月。

<sup>50</sup> 《中國思想史研究》第二十四號，京都大學中國哲學史研究會，2001年9月。雖然內山不是重澤的弟子，但高度評價重澤的學問，從重澤的方法中學到了許多東西。

觀的差異，即所謂「爲漢制作」說在西漢尚未成爲神秘主義式的決定論，論證了對於西、東漢《春秋》觀的變化，緯書說所發揮的重要作用後，論述了「三科九旨」說作爲東漢王朝正統化理論的意義。內山更進一步地力說了「三科九旨」說具有的複數的雙重構造，即實際的歷史紀錄與作爲理應如此的歷史理念之模型的《春秋》，循環論的歷史觀與上昇論的歷史觀，漢王朝的絕對化與對於國家現實的批判這三組構造是並存的。關於本論文的前半部分，其他人所作的相同旨趣的論考亦有存在，但是，後半部分的雙重構造的揭別完全是內山的創發和提倡，我們想將此評價爲對於春秋學研究作出了新的問題提起。只是內山的春秋學研究剛剛就緒，而且本論文本來並非是以經學式研究爲志向的，而是作爲內山近年的研究課題——中國古代的歷史意識的考察之一環撰成的，因此今不加以評論，僅止於介紹。

池田的專門領域是東漢學術史，因此在至今爲止的研究成果中經常論及到東漢的春秋學。但作爲專論，只有〈消えた左氏說の謎——後漢左氏學の形成と特質——〉<sup>51</sup>一篇。本論文考究了在白虎觀會議上徹底敗北的左氏學爲什麼在其後不久就佔了公羊學的上風的理由。池田現在還在進行關於東漢左氏學的考察。但由於池田與內山一樣，尚在研究途中，此次僅止於報告其研究現狀\*。

<sup>51</sup> 《日本中國學會報》第五十二集，日本中國學會，2002年10月。

\* 譯者補註：關於本文第五節〈重澤俊郎の春秋學研究〉所涉及的《左傳》服虔注與鄭玄注的關係，清朝學者趙坦（1765-1828）在《寶覽齋札記》中早已對《世說新語》〈文學篇〉的記載提出了懷疑，指出：「服注雖本鄭氏，然時與鄭違」，並舉出服注與鄭注相異數例，謂：「是服氏不盡本鄭氏也。《世說》所記或未可深信。」（參照《皇清經解》第三百三十二冊所收，廿三-廿四頁）。