

國立臺灣大學社會科學院政治學系



碩士論文

Department of Political Science

College of Social sciences

National Taiwan University

Master Thesis

日本之「文」的清代發現

——從乾嘉期和刻本漢籍輸入談起

Discovering the "Civilizedness" of Japan in the Qing Dynasty:

Focusing on the *Wakokubon Kanseki* Imported to China in

Qian-Jia Period

蔣薰誼

Hsun-yi Chiang

指導教授：林俊宏博士

Advisor: Chun-Hung Lin, Ph.D.

中華民國 106 年 11 月

November, 2017



謝辭



在台大遇見了無數精彩的人，有過無數次的啟發，對我的生命來說，是彌足珍貴的八年半。雙主修中文系和政治系國際關係組，研究所階段轉向政治思想研究，經過赴東京大學交換留學的一年，最後寫了中國思想與日本思想交涉的碩士論文。儘管走的不是筆直便捷的道路，但是這些曲折由自己徒手一點一點地開拓，而今我也找到下一步該踏出的方向，這麼回顧起來，便覺得無愧於心，已甚幸運。

碩士論文的完成，首先要感謝指導老師林俊宏老師。大三時老師的中國政治史課，可說是我的啟蒙，使我產生了以學術為志業的想法，以及對中國思想的興趣。這麼多年間，無論在課業指導或是人生商談，都受到老師的照顧，筆墨難以表達我的感激及尊敬之情。

感謝口試委員姜智恩老師和藍弘岳老師。接受兩次口試問我的論文的大幅改動，給予肯定。除了論文的指導，兩位老師在研究方法、研究視野上給予的專業意見，對於我將繼續進行的思想研究非常重要。本論文中一時無法擺脫傳統視野或想法上的侷限和偏見，希望在未來能夠努力改變。此外，也感謝交換期間，姜老師給予諸多建議與關懷。

本論文能夠完成，還要感謝東京大學小島毅老師的指導，交換留學期間，小島老師在百忙間仍撥空與我討論研究，包容一開始想法過於發散、對日本思想認識不足的我，並協助我逐漸聚焦。此外，在日本期間，曾給予本研究寶貴意見的辻本雅史老師、吉田純老師和高山大毅老師，藉此一併致上謝意。

在台大研究所的數年，感謝紀安、蔡立、柏叡、朋惠、聞煌、雷祐、元嘉、怡茹還有其他 618、619 研究室的朋友們，在學習之外，為我帶來了非常豐富的生活，讓我比過去更加意識到同儕支持的重要。特別感謝朋惠與我進行語言交換和多次日文指導，我的日文能進步到現在程度，有一大部分要歸功於妳。還有謝謝元嘉於我在國外期間的各方面協助。

碩三交換留學時，感謝東大中國思想文化學研究室的老師和前輩們提攜。同時也慶幸有仁彥、謝寶及梅酒團的朋友們陪伴。在此之外，若翔是無可取代的存在。謝謝你讓我的生命變得圓滿。這部論文也因為有你的鼓勵與支持，才能在這麼短的時間內完成。

最後要感謝我的父母，沒有您們的支持，我無法一路走到這裡，並有幸能繼續朝博士班邁進。謝謝您們的付出與體諒。





論文題目：日本之「文」的清代發現

——從乾嘉期和刻本漢籍輸入談起

論文頁數：138 頁

所組別：政治學系(所) 政治理論組(學號：R03322001)


研究生：蔣薰誼 指導教授：林俊宏

關鍵字：和刻本漢籍、清朝考據學、徂徠學、七經孟子考文補遺、古文孝經孔氏傳、皇侃論語義疏、論語徵

論文提要內容：

清代中期，日本的和刻本漢籍輸入中國後，對清代思想的開展有所影響，但是至今卻仍缺乏相關研究。本文欲以最早輸入且廣受注目的《七經孟子考文補遺》、《皇侃論語義疏》、《古文孝經孔氏傳》、《論語徵》四部和刻本漢籍為中心，考察它與清儒的互動，及如何對清代思想產生作用。

本研究發現，清儒主要透過兩個途徑認識和刻本漢籍。一是「考據學價值」途徑，在「實事求是與復古」、「尊漢斥宋」、「重考據輕義理」、「博徵」等學術傾向或價值上，清儒與和刻本漢籍背後的日本儒者有很深的共感，因此對書籍的學術價值評價極高，並且進一步發現了日本有「文」（以中華文化為標準的文明程度）。但是，對日本之「文」的肯認，同時卻會與過往華夷秩序中的日本認識產生矛盾。而成功地解決了這個問題的，便是清儒的第二個認識途徑，即「華夷觀」途徑。清中葉發展出的「包容性文化華夷觀」，使清人能以文化而非血緣區分華夷，並且透過對中日兩國過去歷史連結的再敘述，將新的日本認識納入華夷論述中。



同時，這兩種認識途徑也影響了清儒對日本儒學的誤解。本文以吳英《有竹石軒經句說》對荻生徂徠《論語徵》的批判為個案，討論清儒的誤解與轉變。

和刻本漢籍的輸入，不僅刺激清儒發現了日本之「文」，將對於日本學術的肯認與關注納入中國的知識基礎中，同時也呼應著中日外交關係在十八世紀的變動。對於不屬於「華」群體的日本的「文」的肯認，突顯了原本以「華夷秩序」為基礎的對外認識開始出現漏洞，也是中國面臨近現代國際關係挑戰的前兆。



ABSTRACT

Discovering the “Civilizedness” of Japan in the Qing Dynasty: Focusing on the
Wakokubon kanseki Imported to China in Qian-Jia Period

by

Hsun-yi Chiang

November 2017

ADVISOR(S): Chun-Hung Lin, Ph.D.

DEPARTMENT: POLITICAL SCIENCE

MAJOR : POLITICAL THEORY

DEGREE: MASTER OF ARTS

KEY WORD: *Wakokubon kanseki*, *kaoju xue*, *sorai gaku*, *Qijin Mongzi kaowen buyi*, *Lunyu Yishu*, *Guwen Xiao Jing Kongzhuan*, *Lunyuzheng*

In the mid-Qing Dynasty, the *Wakokubon kanseki*(和刻本漢籍) imported to China from Japan had a huge impact on the Qing Confucians. However, there has been little research done on related topics. This thesis focuses on the earliest *Wakokubon kanseki* that were imported to China, i.e. *Qijin Mongzi kaowen buyi* (《七經孟子考文補遺》), *Lunyu Yishu* (《皇侃論語義疏》), *Guwen Xiao Jing Kongzhuan* (《古文孝經孔氏傳》), and *Lunyuzheng* (《論語徵》), to explore their impacts on the Qing Confucians and the development of Confucianism in the Qing dynasty.

The “value of *kaoju xue*” (考據學價值) and the “*hua yi guan*” (華夷觀) were the two approaches that the Qing Confucians adopted to understand the *Wakokubon kanseki*. The Qing Confucians highly evaluated the *Wakokubon Kanseki* because they shared the same value of *kaoju xue*(考據學) with those Japanese Confucians who wrote these *Wakokubon kanseki*. Therefore, depending on “culture” rather than “race” to distinguish between “*hua*”(華) and “*yi*”(夷), the Qing Confucians were more inclusive, and were more willing to tolerate those ethnicities/countries who accepted Chinese culture, especially Japan. Through the process of reading the *Wakokubon kanseki*, the Qing Confucians finally “discovered” the “civilizedness” of Japan. But people have to note that, in the context of Chinese Confucianism, whether China recognized others as being “civilized” was decided by the acceptance of Chinese culture.

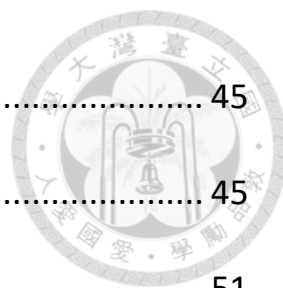
The Qing Confucians, however, also had lots of misconceptions about Confucianism in Japan. The thesis takes the criticism of Lunyuzheng (《論語徵》) from *jingjushuo* (《經句說》) as a case study to discuss how the Qing Confucians misunderstood the *Wakokubon kanseki* and how they changed their perceptions towards these classics.

The import of the *Wakokubon kanseki* in Qian-Jia Period changed the way the Qing Confucians perceived Japan. They uncovered the “well-civilizedness” of Japan, and were surprised by its Confucianism. However, such ideological change challenged the past “order of hua-yi” (華夷秩序), foreshadowing the necessity to adjust Chinese foreign policy in the near future.

目錄



謝辭.....	II
中文摘要.....	IV
英文摘要.....	VI
圖目次.....	X
表目次.....	XI
第一章 緒論.....	1
第一節 研究動機與目的.....	1
第二節 背景交代.....	5
第三節 文獻回顧.....	8
第四節 章節安排.....	18
第二章 和刻本漢籍的輸入.....	21
第一節 七經孟子考文補遺.....	24
第二節 古文孝經孔氏傳.....	26
第三節 皇侃論語義疏.....	30
第四節 論語徵及其他徂徠著作.....	32
第五節 從朝鮮使節看十八世紀中日學術的共性.....	34
第六節 小結.....	39



第三章 兩個認識途徑與「文」的發現.....	45
第一節 清儒對和刻本漢籍的複雜心理.....	45
第二節 「考據學價值」作為一種認識途徑.....	51
第三節 「華夷觀」作為一種認識途徑.....	63
第四節 對日本之「文」的發現.....	74
第五節 小結.....	82
第四章 誤解與轉折.....	85
第一節 對於日本儒學的誤解.....	86
第二節 對話案例：《有竹石軒經句說》對《論語徵》的批判..	95
第三節 小結.....	115
第五章 結論.....	117
第一節 四庫全書對日、朝的態度差異.....	117
第二節 「信牌騷動」與十八世紀東亞海域.....	122
第三節 總結.....	124
參考文獻.....	129

圖目次



圖 4 - 1 : 璜川吳氏系譜.....96

表目次



表 2 - 1 : 十八世紀輸入和刻本漢籍整理.....	42
表 2 - 2 : 和刻本漢籍相關年代表.....	43-44
表 5 - 1 : 四庫全書收錄日、朝輸入書.....	119



第一章 緒論

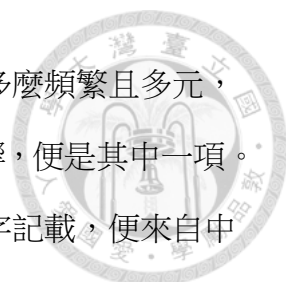
第一節 研究動機與目的

作為很早發展成熟的文明，中國習慣擔任輸出文明的角色。而東亞諸國在古代的發展，的確都與它有所連結。由於在目所能見的環境中是唯一的大國，中國長期認為自己是世界的中心，文明、文化只有中華文化一種。它以中華的「文」為標準，將與自己關係親近，學習中華文化的國家，定義為「華」文化圈的一員。同時將無互動，或是文化不受中華影響、影響程度不深的國家，定位為「夷」。在十九世紀後期面臨西方國家挑戰之前，千年來，中國持續以這樣的華夷認識作為對外認識的基礎。

現代早已對這種「中華中心」思維做出許多反省和批判。認識到世界的寬廣，文明的多元發展後，現代中國自然也不可能再以「華夷觀」區分同屬於國際社會、地位對等的現代國家。然而，多數涉及中國對外交流史的研究，仍舊只聚焦在中國文化對周遭國家的傳播與影響，忽視在文化交流的過程中，中國也是接受者。

地域間的文化交流，絕對是帶有往復性的相互流動。儘管文化、器物在兩國之間的流通可能有質和量上的差異，卻不可能始終只從一方流向另一方。基於同樣的看法，王勇（1996）曾以唐代的狀況為例。他指出，唐文化的國際性在於具現了「擴散」與「包容」的兩面。「擴散」指的是唐文化對周邊民族的輻射影響，「包容」則是唐文化從異文化吸收的部分。如果以唐代的中日互動來看，日本遣唐使抵達唐朝進行交流時，唐朝曾頒給無數的「賜品」，這些書籍文物被帶回日本後產生的影響，受到許多研究者注目。但是，時常被忽視的是，當時由遣唐使獻上的「方物」，也因此進入了中國，並留下痕跡。

一開始引起筆者注意的，便是中日交流史中這時常被忽略的，日本對中國輸



人的一面。接觸到更多史料後，筆者詫異於中日交流的歷史是多麼頻繁且多元，許多面向和對象卻仍缺乏研究，而日本文物輸入後對中國的影響，便是其中一項。

中日兩國從很早的時代開始來往，現存最早關於日本的文字記載，便來自中國的史書《三國志·魏書》。七世紀，日本進行「大化革新」，模仿唐朝制度建立律令制國家。此後數百年陸續派出遣唐使、遣宋使、遣明使等官方使節到中國學習，同時，民間也有不少僧人西行取經，不惜冒險自行渡海。此外，再加上近代東亞海域上的「倭寇」¹和各國海商，這些行為者的活躍帶動了文化的傳播與大量物資的移動。

由於中日長時間共同使用漢字作為承載知識的文字，較不存在外語翻譯的問題，因此書籍交易佔兩國間貿易的比重之大，與各國書籍交流狀況比較起來，十分特殊。為數眾多的漢籍從中國輸入日本，其中的一部分，後日因為不受重視或戰亂而在中國亡佚，卻安然被保留在日本。

另外一方面，最澄《顯戒論》、源信《往生要集》及《日本書紀》等日本書籍也傳入中國（大庭脩、王勇，1996）。但是，由於中國輸往日本的書籍佔壓倒性多數，一般對於兩國書籍交流的關注，多集中在中國輸往日本的狀況上。但是，清代中期的中日書籍交流卻出現了一股不容忽視的變化。

清代的乾隆朝，一批以日本保存的中國佚書為基礎，校勘、集佚或再創作的書籍，從日本輸入了中國，並引起清人的重視。這些書以現代的角度來看，是在中國之外產生，卻以漢字寫成的「漢籍」，更細緻地定義，因為是在日本被創作或加工且刊刻的著作，這些書籍又稱為「和刻本漢籍」²。

¹ 十六、十七世紀在朝鮮半島和中國東南海岸掠奪的海上武裝集團，從當時開始一直被稱為「倭寇」，從字面上看起來似乎是來自日本的海賊。但是據現在研究發現，「倭寇」的組成份子十分複雜，性質上包含海賊、海商、漁民、水軍等，民族實際以出身浙江福建廣東的中國人為主，日本人並非主體。詳參羽田正（2013）。

² 歷來對於以漢字寫作的日本關係書有諸多稱呼，例如準漢籍、日本漢籍、漢籍和刻本、和刻本漢籍等。這些書籍乍似相同，細究起來卻又有許多相異之處，例如，在中國由中國人以漢字創作的書籍，在日本被改版翻刻，但內容上沒有日本人的創作；在中國由中國人以漢字創作的書籍，經由日本人校勘作傳注之後刊刻的書籍；由日本人以漢字創作在日本刊刻的書籍等。在著作、流傳、再創作、翻刻環節上的細節差異，使得現代研究者在如何將這些書籍類型化並給予固定名稱上，仍未



中日的現代研究者觸及清代中期和刻本漢籍輸入的歷史時，呈現不同的態度。中國研究者通常視為清代歷史的一個事件簡單帶過，對於這些書籍進入中國以前的狀況，或是進入中國之後的影響，不甚關心。而日本研究者雖然對它另眼相待，但是主要強調透過這些漢籍呈現的江戶日本的文化成就，對於和刻本漢籍在中國的影響，除了「使清儒大開眼界」之外，少有更進一步的考察。³

然而，和刻本漢籍的輸入，真的只有「在歷史上記上一筆」，這種程度的意義嗎？如果它和清儒有所互動，那是什麼樣的過程？互動後產生了什麼改變？筆者深感興趣。如果我們從乾嘉時期清人的角度來看，對於這個事件似乎可以產生更立體的認識。例如，對於當時突然出現在中國的《七經孟子考文補遺》（以下簡稱《考文》），翟灝《四書考異》有下一段紀錄：

愚於乾隆辛巳，從董浦杭先生（筆者按：杭世駿），向小粉場汪氏（汪啟淑）借閱此書（《考文》）。知彼國尚有《皇侃義疏》，語於杭。杭初不深信，反覆諦觀，乃與俱東望太息。遯巡十年，眾友相互傳說。武林汪君鵬航海至日本

有定論。

國際日本文化研究センター召開的2001年國際研究集會上，經與會數十位中日學者討論發現，關於「漢籍和刻本」和「和刻本漢籍」的詞彙使用，日本研究者多指稱「中國人在中國出版的漢籍，在日本翻刻出版」，而中國研究者指的卻是「日本出版的漢文圖書」。雙方達成了將「漢籍和刻本」定義為「中國人在中國出版的漢籍，在日本翻刻出版」的共識。此外，他們也將「日本人以漢文寫作的書籍」，稱為「日本書籍」。參見國際研究集會報告書《中国に伝存の日本関係典籍と文化財》（2002）。

但是，若照上述定義來看，中國人在中國出版，又在日本「經過校勘、傳注」然後翻刻出版的書籍，例如根本遜志本《皇侃論語義疏》便很難定義。又，像《七經孟子考文補遺》等，大量使用「中國人在中國出版的漢籍」為材料，卻是由日本人創作的書籍也很難定義。另一方面，如同《論語徵》般，由日本人創作的經典注釋書，在上述分類中，會被歸入「日本漢籍」的分類。但是它與同樣屬於「日本漢籍」的賴山陽《日本外史》等書，內容實際上相去甚遠，反倒與前述《七經孟子考文補遺》較近。

因此，本研究擬融合前述國際日本文化研究センター2001年國際研究集會上，中日學者雙方對於「和刻本漢籍」的看法，並將其重新定義為「在中國由中國人以漢字創作的書籍，經由日本人校勘後再度刊刻的書籍」及「以中國由中國人以漢字創作的書籍為基礎，由日本人作傳注（或類似的二次創作）後刊刻的書籍」。同時，將本書主要討論對象——清代中期從日本輸入的根本遜志本《皇侃論語義疏》、太宰春台本《古文孝經孔氏傳》、山井鼎《七經孟子考文補遺》、荻生徂徠《論語徵》等書籍，以「和刻本漢籍」稱呼。

³ 例如，藤塚鄰（1952：293）對於《論語徵》在中國流傳的狀況做了一番詳細的考察，但是對於其影響，也只是說「《論語徵》對於清儒有偉大的影響」，以及《七經孟子考文補遺》等書使四庫館臣大為驚奇，共同被著錄於《四庫全書》中，大放異彩。」另外，松浦章（2009：368）對於《知不足齋叢書》收錄的和刻本漢籍及清儒評價有豐富的介紹，但是論及此事件的影響時，卻僅止於「這些日本翻刻的書籍，被汪鵬帶回中國後，對清朝學術界有很大的影響」。

國，竟購得以歸，上遺書局。長塘鮑君廷博，槩其副於知不足齋叢書中，以初樞一本見餽，**不啻獲珍珠也**。〔粗體字為筆者所加，以下皆同〕

翟灝和杭世駿皆是清代中期著名的學者和藏書家，兩人知道日本還保留有《皇侃義疏》時，望向日本所在的東方嘆息，可見其心情之複雜。此後十年，這個消息在清儒之間廣為流傳。翟灝獲鮑廷博贈《皇侃義疏》的重刊本後，高興地說像獲得了珍珠一樣珍貴。以上描述在在顯示這些書籍對於清儒的價值，並且當他們看到和刻本漢籍時所面臨的衝擊感。筆者以為，這是我們觀看和刻本漢籍輸入的歷史時，不能看漏的部分。

從當時的文獻來看，對於突然出現在眼前的和刻本漢籍，清儒有人欣喜其中收藏的佚書重新出現，有人驚訝日本人著作水準之高，也有人懷疑這些「佚書」由日人偽造。整體來說，經過一段時間的熱烈討論，清儒逐漸相信這些書的價值，並大量運用它作為考據學研究的材料。

和刻本漢籍進入中國知識界，一方面是佚書材料的回傳，一方面也是日本人校勘、傳注作品的輸入。因此隨之而來，清人直接要面對的問題是，該如何為這些書籍定位？如何認識書籍所代表的日本人的成就？

從乾嘉學者的敘述中，我們可以感覺到「什麼」正在發生轉變。王鳴盛《十七史商榷》「日本尚文」一條提到：

近日從彼土傳入中國者，有孔安國古文孝經傳、皇侃論語義疏，皆中國所無。而彼土又有王段吉備諸氏所得唐宋古本五經及論語孝經孟子正義，有山井鼎為作攷文，以訂近本之訛。又有物觀等為作補遺。

然則**日本尚文勝於他國**，奮然所獻，因趙宋人不好古，仍致亡佚。而永叔之言非無因，葉春及亦未必癡證。以新舊唐書諸條，**知日本文學自唐已然，至今不改**。

無論是「日本尚文勝於他國」，或是在當時極度崇古的風氣中說「日本文學自唐已然，至今不改」，都是十分高的稱讚。相較於清初或是明代對於日本動輒以「倭

寇」、「東夷」稱之，我們可以發現，到了王鳴盛的時候，清人對日本的認識及評價，已經有了極大的轉變，而此種轉變，是和刻本漢籍輸入後產生的現象。

在中日交流研究中，以交流方向來說，中國輸入日本的流向一直是關注的重點，相反地，對於日本輸入中國的流向的研究卻只佔了很小的比重。其中關於日本書輸入書的討論，尤其是從思想層面考察和刻本漢籍的研究更是微乎其微。過去在中日交流史上對於和刻本漢籍的討論，大多是針對某一部書籍進行文獻學上的考察，光是釐清書籍的版本及流通過程，就花上許多力氣，深入討論其背後意義的研究非常少。然而，這些性質相近的書籍在短時間內接連進入中國，對清儒來說不會是一個又一個的獨立事件，而是作為一個整體被認識。那麼，乾嘉儒者如何認識這一批的書籍，和刻本漢籍與清代思想有何互動，應該是重要的問題。至今，無論是作為這些書籍產生的脈絡的江戶思想史，或是作為接收這些書籍的脈絡的清代思想史的領域，研究者對還未對和刻本漢籍有足夠的注目。因此，筆者希望能夠整理這段被忽略的歷史，以清代中期第一批輸入的和刻本漢籍為線索，考察清儒接觸這些書籍後，是否在思想上有新的展開，清代思想有否受到影響，並且為此輸入事件在中日交流史上作定位。

第二節 背景交代

清代中期，第一部輸入中國的和刻本漢籍是《考文》，此後和刻本漢籍便持續輸入，直到清末。清代輸入中國的日本書籍的質、量和輸入動機，與過去極不相同。首先，在數量上，終清一代的日本輸入書可能比過去歷代的總和還多。其次，書籍內容展現的文化程度——若以「中華文化」的標準來衡量——達到前所未有之高，甚至刺激清儒對日本產生不同的認識。最後，這些書籍都是有計畫地被輸入——無論出於日本側輸出文明成果的意圖，或是中國人的需求。

由於日本鎖國，清代的日本輸入書幾乎都由赴日貿易的中國船商所帶回。一



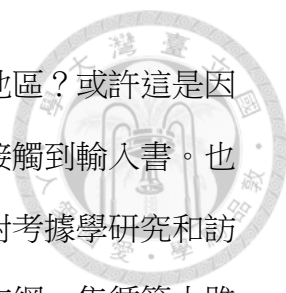
開始幾本書的輸入與日本官方推動有關，但是後來多數書籍是為了回應清人熱切索書的需求而被商人帶回。如果以清人蒐集日本書籍的理由來看，又可以將清代的日本書籍輸入分為兩個時期。一個是乾隆朝到同治七年（1868年）日本推行明治維新。一個是同治七年到清朝滅亡。

第一時期，清儒基於考據學研究需要，對於和刻本漢籍包含的古代漢籍和日人研究成果十分關心。而第二個時期，面臨一連串對外戰爭的失利，鄰近的日本又在明治維新後崛起，此時清人比前一時期更積極地蒐訪日本書籍，理由卻是希望能從共通的漢字探索日本富強原因，或是趁著日本西學興盛、漢學沒落的時機，將貴重古籍運回中國。關於清朝末年的和刻本漢籍輸入，已有相關研究，⁴但是乾嘉朝輸入的書籍，仍未有過系統性的討論。本研究聚焦的，就是這一批鮮少受到研究者注目的乾嘉朝輸入漢籍。

清代中期和刻本漢籍輸入事件涉及的書籍和人物無數，無法一次介紹。本研究擬聚焦在《考文》、《古文孝經孔氏傳》（以下簡稱《孔傳》）、《皇侃論語義疏》（以下簡稱《皇疏》）和《論語徵》上討論，因為這四本書是清代中期最早進入中國的和刻本漢籍，也受到清人最多注目。

另一方面，為數眾多的乾嘉學者對這一批日本輸入書作過討論，他們或在著作中記上幾筆消息，或引述當時名家的評價，或使用這些書籍作為研究材料。透過進一步分析，本研究發現，清儒中積極對和刻本漢籍發表評論，或與之有深入的思想交流的，大多是江南一代出身的學者，例如阮元（1764—1849）、盧文弨（1717—1796）、吳騫（1733—1813）、錢泳（1759—1844）、翁廣平（1760—1842）、吳英等人。此外，與和刻本漢籍輸入過程息息相關的藏書家汪啟淑（1728-1800）、鮑廷博（1728-1814）、船商汪鵬等人也都在江南活動。因此儘管希望作為討論對象的乾嘉儒者越多越好，但是受限於評論的深淺，本研究最終使用的材料，主要聚焦在

⁴ 例如陳捷《人物往來與書籍流轉》（2012）；大庭脩、王勇〔編〕《日中文化交流叢書9 典籍》（1996）。



前述清儒身上。為什麼積極接觸和刻本漢籍的儒者多來自江南地區？或許這是因為對日貿易的口岸位於江南，他們比其他地區的學者更有機會接觸到輸入書。也有可能是當時江南學術共同體的蓬勃發展，使身處其中的他們對考據學研究和訪求異書有極大的熱情。其他同時代的著名學者，如錢大昕、翁方綱、焦循等人雖然都在著作中提及和刻本漢籍，卻未作出較深刻的評論。

此外，《考文》、《孔傳》、《皇疏》、《論語徵》等第一批輸入中國的和刻本漢籍，皆與日本徂徠學派有密切關連。《論語徵》是徂徠學派開創者荻生徂徠（1666-1728）的作品。《考文》是其弟子山井鼎（?-1728）的著作。而《孔傳》、《皇疏》也是由徂徠門人太宰春台（1680-1747）和根本遜志（1699-1764）所校勘出版。因此，考察這批日本輸入書的同時，我們無法忽略徂徠學派與它的關係，以及後來清儒透過這些書籍與徂徠學進行的對話。

荻生徂徠，名雙松，號徂徠。其字茂卿，祖上為物部氏，故著書自署「物茂卿」。徂徠是江戶時代的日本儒學者，初習朱子學，後提倡文學及思想復古的「古文辭學」。徂徠對於當時盛行的日本朱子學和仁齋學，從注重「事功」意義與政治實踐的角度，進行強而有力的批判。終而建立自己的「古文辭派」（或稱「護園學派」、「徂徠學派」）。徂徠學出現後，成為日本儒學的主流長達半世紀，就算是十八世紀末「寬政異學之禁」⁵，規定只有朱子學者能擔任幕府儒官，並禁止在昌平坂學問所等幕府教育機關進行朱子學以外的講學，也無法抑制民間學習講論徂徠學的風氣。無論是徂徠學的繼承者或是反對者，江戶中期以後的儒學討論都無法擺脫徂徠學。同時，徂徠學與日本思想的縱向發展也有很深的聯繫，國學、後期水戶學甚至是明治啟蒙思想，都受其影響。

在思想方面，徂徠認為儒學的核心在六經所載的先王之道，孔子雖是聖人，卻不是儒學的最終依據。同時，他認為《孟子》只是孟子與楊墨等人辯論時，為

⁵ 「寬政異學之禁」是日本寬政二年（1790年），由幕府的老中松平定信推動的寬政改革中，對於學問的限制政策。定信認為當時流行的徂徠學會「亂風俗」，因此下令官學禁止傳授或討論徂徠學。希望能藉由復興朱子學，重振幕府的權威。

了對抗異學而發的言論，也由於孟子的擅自發揮，導致儒學開始變質。徂徠不乏別樹一幟的儒學解釋，例如他以「先王之道」定義「道」、「古聖人（先王）之作為」來認識「禮樂」，並且提出「德人人殊」、「性人人殊」等較具開放性的解釋。

徂徠學派中，服部南郭（1683-1759）和太宰春台被視為雙璧。服部南郭繼承了徂徠學中詩文派的成就，而太宰春台的儒學理解雖然與徂徠有不少差異，仍被視作徂徠門下經學派的傳人。山井鼎雖然因為《考文》的成就在清朝被視為日本儒者的代表，但是他英年早逝，著作只有《考文》一書，和同樣著作較少的根本遜志，在當時的日本實際上都不算知名。此外，著名的徂徠門人還有山縣周南（1687-1752）和宇佐美瀧水(1710-1776)等。周南將徂徠學導入長洲藩藩校，而席卷長洲藩的徂徠學，在後來又通過長洲儒者與朝鮮通信使有所接觸。瀧水則是在徂徠過世後，大力刊行其遺作，並且是海保青陵、片山兼山的老師。

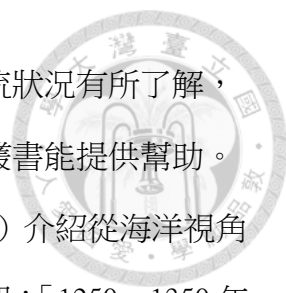
綜上所述，為考察和刻本漢籍輸入對清儒造成的影響，本研究將會從書籍刊成流通過程、清儒活動及其思想環境、日本徂徠學三方面深入檢視。

第三節 文獻回顧

本研究欲以和刻本漢籍為中心，考察其輸入中國的過程。接著，追蹤這些書在中國的知識界中如何被認識，最後討論乾嘉儒者如何透過和刻本漢籍與徂徠學進行對話。牽涉範圍較大，就筆者寡聞所見，目前未有相關的先行研究。因此，本節文獻回顧將分成三個部分進行：一、中日文化交涉；二、清代思想與乾嘉考據學；三、徂徠學研究。

壹、中日文化交涉

一、中日交流史與書籍傳播



若要對於東亞海域中各國的互動，以及中日之間的文化交流狀況有所了解，《東アジア海域に漕ぎだす》和《日中文化交流史叢書》兩套叢書能提供幫助。其中，《東アジア海域に漕ぎだす・1・海から見た歴史》(2013)介紹從海洋視角看到的近數百年來的東亞歷史，將東亞海域的歷史分成三個時期：「1250~1350年開放的海(ひらかれた海)」、「1500~1600年互相爭奪的海(せめぎあう海)」、「1700~1800年分棲共存的海(すみわける海)」。其中對於第三期「分棲共存的海」上東亞各國的來往方式、權力關係的分析，對筆者思考十八世紀中日關係時有許多啟發。

而《日中文化交流史叢書・9・典籍》(1996)詳盡地介紹了中國典籍在日本傳播、日本漢籍在中國流傳狀況及中日書籍翻譯狀況，綜論唐代到清代日本漢籍輸入中國的部分，使筆者對於和刻本漢籍的整體歷史有更深的認識。此書稱清代為「日本典籍西傳的全盛期」，可惜在《考文》、《吾妻鏡補》和清人日本遊記的內容介紹之外，未有更多著墨。

另外，關於中日交流研究的專門著作有以下幾本。大庭脩《江戸時代における中国文化受容の研究》(1984)很早地研究了江戶時代從中國輸入日本的漢籍造成的影響。不只對漢籍從中國進入日本的過程，日本的禁書檢查，以及日人的書目編纂物有詳細介紹，也討論了大明律注釋書的輸入、吉宗將軍與漢籍輸入等數個案例。後續出版的《日中交流史話》(2003)，在前書的基礎上，增加對於動物、珍稀物資等書籍以外的貿易、江戶時期的受雇中國人、長崎唐通事、來航唐船構造與變化等諸多面向的內容。上述著作使筆者得以了解江戶時代中日貿易的整體狀況，可惜大庭氏著重在中國對日本輸入的面向，與本文在中日交流史中欲研究的方向正好相反。

大庭氏之後，松浦章《江戸時代唐船による日中文化交流》(2007)同樣討論透過唐船進行的中日貿易，並對中國的狀況有更多著墨。續作《近世東アジア海域の文化交渉》(2010)進一步系統化地，從海域、語言接觸和物流的面向討論中

日文化交涉。其中，〈清代帆船が持ち帰った日本書籍——《知不足齋叢書》所収の日本刻書——〉介紹《知不足齋叢書》收錄的日本輸入書，並且整理了清人的評價。《皇疏》和《孔傳》部分給予本文不少幫助，唯此文並未進行思想面上的討論。

如果擴大到中國、日本和朝鮮三國在近代的交流狀況來看，還有藤塚鄰和夫馬進的研究十分重要。藤塚鄰是極早注目中朝日交流史的研究者。雖然他的研究以中國和朝鮮的交流為主，但是在研究視野和部分內容，給予本研究十分大的啟發。例如《清朝文化東伝の研究》（1975）談到朝鮮儒者金正喜透過阮元接觸到日本徂徠學。《日鮮清の文化交流》（1947）論及朝鮮對馬使與日本儒者交流中的徂徠學，及其與當時清朝學術的連結。此外，本書收錄的翁廣平研究，可說是最早關於翁廣平的深入研究。

夫馬進《朝鮮燕行使と朝鮮通信使》（2015）分為燕行使⁶與中國的交流；通信使⁷與日本的學術交流兩個部分，以相近期間出使中國和日本的朝鮮使節為中心，表現出三國在同一時代內的學術狀況。此書提到燕行使與中國儒者在漢宋立場的爭執，以及通信使對日本盛行古學之排斥，又將《考文》等書視為古學派校勘學的成就，從朝鮮使節與和刻本漢籍的接觸，討論古學派在朝鮮的傳播。儘管研究重心不同，夫馬氏認為該時代清朝和日本儒者在學術立場上較接近，以及徂徠學透過和刻本漢籍進行傳播等觀點，與本研究相同。

二、和刻本漢籍

目前對清中葉傳入中國的和刻本漢籍的研究仍然不多，也未有將其類型化或

⁶ 「燕行使」是現代研究者對李氏朝鮮王朝派往清朝的北京（燕京）的朝貢使節的稱呼。雖然當時的文獻中出現「燕行」等名詞，朝鮮時代也留下了以《燕行錄》為名的大量的使節紀錄，但是嚴格來說並未使用「燕行使」一詞，而是以個別的出使目的如「歲幣使」、「謝恩使」、「進賀使」等稱呼。

⁷ 「通信使」是指李氏朝鮮王朝派往室町時代及江戶時代日本的使節。同樣也是現代研究者使用的術語，在當時被稱為「信使」或「朝鮮聘礼使」。



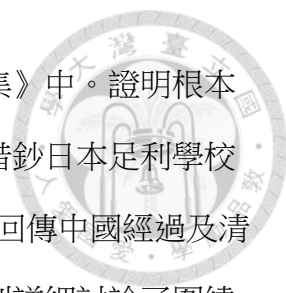
系統化的分析。針對單本書籍的研究，不是以文化交流的獨立案例在中日交流史上討論，就是從文獻學的角度出發。本研究自下述個別書籍研究受惠良多，希望能在此基礎上，為這些和刻本漢籍找到思想史上的整體位置。

《考文》的研究，狩野直喜〈山井鼎と七經孟子考文補遺〉（1926）是為濫觴。狩野氏考察了《考文》著作、刊行、輸入中國的過程，並整理數位清儒對它的評價。這篇文章喚起了現代研究者對山井鼎和《考文》的注意。山本巖〈七經孟子考文補遺西渡考〉（1990）在狩野氏的基礎上，補充了許多史料，也澄清了一些細微的問題，但整體而言，並未拓展《考文》研究的成果。

近年來出現一些《考文》的華文研究，主要注視《考文》的內容及其中採用的古文獻版本。顧永新〈《七經孟子考文補遺》考述〉（2002）除了討論《考文》現存本的卷數問題，還引用出土文獻與《考文》收錄的古本作簡單比較，澄清清儒對古本的質疑。陳東輝〈《十三經注疏校勘記》與《七經孟子考文補遺》之關係探微〉（2015）取阮元《校勘記》和《考文》進行條目比對，指出《校勘記》並未完全採用《考文》的考據成果，也有《考文》較善而《校勘記》未收的情況，因此《校勘記》並不能取代《考文》的學術價值。

其次，針對回傳中國的太宰春台本《孔傳》的研究非常稀少，就筆者所知，相關研究皆出發自對《古文孝經》真偽問題的注目。胡平生〈日本《古文孝經》孔傳的真偽問題〉（1985）指出，太宰本《古文孝經》根據的古鈔本應是隋唐時期傳入中國的劉炫本，並且以吐魯番出土的「康豐國寫本」《孝經》殘卷和日本發現的劉炫《孝經述議》，證明劉炫並未偽造《古文孝經》。顧永新〈日本傳本《古文孝經》回傳中國考〉（2004）也認為太宰本是基於劉炫本產生的，並釐清清儒對於日人偽作太宰本的批判。並且主張可將太宰本當作有價值的隋唐舊注看待。

再次，關於《皇疏》。藤塚鄰〈日本刻《皇侃論語義疏》の清朝經學に及ぼせる影響〉（1940）對《皇疏》的版本流傳有詳細的考究，並且列出乾隆朝到清末多位清儒對《皇疏》的評價。其中提到，阮元在廣東建立的學海堂鼓勵學生進行此




書的研究，並收錄多人創作的〈皇侃論語義疏跋〉於《學海堂集》中。證明根本本《皇疏》在清中葉以後極受重視。陳捷〈關於清駐日公使館借鈔日本足利學校藏《論語義疏》古鈔本的交涉〉（2012）前半部分介紹《皇疏》回傳中國經過及清儒對此書的研究等，補充許多藤塚氏未提到的資料。後半部分則詳細討論了圍繞著借鈔《皇疏》之事，清駐日人員和從中央到地方各級日本官員再加上足利學校，三方斡旋的過程。儘管最後清使館未將好不容易入手的足利本鈔本刊行，這次的交涉可說是《皇疏》第二次從日本輸入中國。

其它對於單部和刻本漢籍的研究，還有藤塚鄰〈物徂徠著《論語徵》の清朝經師に及ぼせる影響〉（1952），爬梳清儒與《論語徵》的接觸，考察徂徠學在清代中國的受容。此文是研究徂徠學在中國傳播的代表性著作，後來的研究者論及這段歷史，幾乎都引用自藤塚氏文章。藤塚氏研究嚴謹細密，唯文獻量之龐大，不免有疏漏處。例如本研究第五章將介紹的《經句說》，筆者在藤塚氏考察的基礎上，又尋獲更多《經句說》和《論語徵》交涉的資料。此外，此文並未進行文本分析和思想研究，這是本研究第五章欲嘗試的部分。

還有一篇關於和刻本漢籍的研究，是陶德民〈天保期の藤澤東咳から見た錢泳編《海外新書》〉（2017）。此文研究錢泳編《海外新書》進入日本，徂徠學者藤澤東咳狂喜事件背後的思想意義。其中對於錢泳與日本交流的研究，使本研究獲益良多。

貳、清代思想與乾嘉考據學

關於清代思想的研究多不勝數，其中也包含了從十分多元的角度研究的乾嘉考據學。一種常見的角度是將乾嘉學者分類討論，有的從學問偏重區分吳派、皖派；有的從地域師承分浙西、浙東、常州、揚州四學派。還有一種是從考據學的子分類入手，例如音韻學、文字學或是從科學發展史的角度觀看。為避免討論失焦，本節在此僅回顧與本文研究範疇接近的文獻。




本文對清代思想環境的認識，有賴於梁啟超和錢穆的著作。梁啟超《清代學術概論》（1998）對於清代思想發展的過程有自己的一套理解，雖然有過於主觀的部分，但是許多觀察仍值得注意。梁氏將「清代思潮」定義為「以復古為解放」，著重討論清學對抗宋明理學、吸納科學的面向。他將清代思潮劃分成「啟蒙期」、「全盛期」、「蛻分期兼衰落期」，將乾嘉學者劃入「全盛期」，並討論乾嘉考據學在思潮中與前後時期的轉變關係。

錢穆《中國近三百年學術史》（1998）以學案形式寫作。錢氏帶有較強烈的滿漢民族區別意識，強調清朝數百年間對士人的壓迫，並認為清代學術之弊從此產生。另一方面，有別於梁氏，他從明末清初學者的經世致用學，看重清學和宋學的聯繫。認為「不識宋學，無以平漢宋之非」、「不識宋學，無以識近代」。

艾爾曼（Benjamin A. Elman）《從理學到樸學》（1995），使用匯合學術史和社會史的研究方法，從清代的社會經濟環境，探討清代初期到中期從江南向全國擴展的學術發展。艾爾曼指出，遭受太平天國之亂破壞以前，存在一個以考據學派為中心的江南學術共同體，並產生了學者職業化等現象。此書關於江南學術共同體的討論，對於筆者理解和刻本漢籍輸入中國時，所接觸的學者社群及其運作方式，有極大幫助。

余英時《論戴震與章學誠——清代中期學術思想史研究》（1996）以戴震和章學誠為中心，討論清中葉學術發展和思想的內在理路。余氏主張在清代出現了「儒家智識主義興起」，並從「尊德性／道問學」、「義理／考據」的對立看待中國的學術發展。此部分有助於本研究考察乾嘉學者所追求的「考據學價值」。此外，書中收錄〈戴東原與伊藤仁齋〉一文，對於古學派的理解稍嫌不足，但是余英時也注意到清學和日本古學派發展動向的相近。並認為，仁齋和戴震思想的相同處，是由於雙方根據相同文獻，面臨相近學術問題，處於類似的思想史階段所導致，是思想上的不謀而合。

王汎森《權力的毛細管作用：清代的思想、學術與心態》（2013）關注明清思




想的轉變、政治語言的發展等多個清代思想的面向，其中從《大義覺迷錄》與曾靜案看十八世紀前期，清朝統治下的社會問題與人們的心理狀態，還有關於清代文獻中「自我壓抑」現象的考察，對於本研究討論清初華夷論述轉變與乾隆朝「包容性文化華夷觀」形成，有許多啟發。

參、徂徠學研究

以和刻本漢籍作為媒介，徂徠學傳入中國後，成為清儒對日本儒學的認識來源。初接觸時期，乾嘉學者注意到的日本儒者，幾乎都是徂徠學者。為了探究清儒如何透過和刻本漢籍與徂徠學者對話，同時澄清清儒的一些誤解，徂徠學研究是本文重要的構成部分之一。

徂徠學研究在日本國內，從二戰後至今一直有著蓬勃的發展。丸山真男《日本政治思想史》（1952）是一個里程碑。他認為從山鹿素行到伊藤仁齋再到荻生徂徠，顯示了日本進入現代思維的過程。丸山氏以「自然／作為」、「公＝外在／私＝內面」、「政治／道德」等兩兩對立的方式來解讀朱子學與徂徠學的差別，認為徂徠學克服了朱子學所代表的封建思維樣式，是日本「近代性」思維的開始。從丸山論旨所見的「近代化」論，刺激了徂徠研究的熱潮。此書視朱子學為江戶時期社會秩序的基盤意識形態，在此前提下盛讚徂徠學的反抗和近代性，雖然現在對這樣的基礎預設已有許多批判，但是丸山論旨仍對今日的徂徠學研究有莫大影響。同時，此書也是外國研究者對日本徂徠研究的代表印象。本研究雖在許多基礎預設上不同意丸山說法，但是從「外在」、「政治」的面相理解徂徠學的特徵，仍深受其影響。

日文研究中較特別的是，吉川幸次郎《仁齋・徂徠・宣長》（1975）從中國學研究者視角探討的徂徠學。從中國思想內極重要的「人的完全善」，和作為學問方法基礎的言語觀，這兩個問題出發，此書將徂徠與伊藤仁齋、本居宣長串連在一起。吉川氏以民族主義者、日本式的思想家兩種身分認識徂徠，並主張徂徠學的




重要支柱是「信賴的哲學」。相較於中國儒學，徂徠學中帶有一大部分對超自然的信賴，人對天、鬼和彼此的信賴，是徂徠學內和諧秩序的來源。同時，吉川認為，徂徠以「信賴的哲學」解決儒學詮釋中論理不通的部分，所以儘管他的古文辭學看似是「歸納」的方法，最終卻以大量的「演繹」作結，這正是徂徠學與清朝考據學不同的地方。吉川氏從中國學出發的視角，及其對徂徠學和考據學的比較，使筆者思考相關問題時，獲得許多啟發。

儘管對於荻生徂徠的研究層出不窮，但是徂徠的生平及著書年份等細節，長期處於不確定的狀態，研究者間也未有共識。直到平石直昭《荻生徂徠年譜考》（1984）出版，現代研究者才有明確的徂徠年譜可以參考。平石氏克服了向來被認為以難讀漢字寫成《徂徠集》，以其中收錄的大量資料作為中心，加上其他徂徠著作及同時代學者著作、官方紀錄等，為徂徠定年。使後來的研究者受惠良多。

小島康敬《徂徠学と反徂徠学》（1994）順著荻生徂徠—太宰春台—海保青陵的系譜談徂徠學「禮樂刑政」概念的變質。此書整理出徂徠學在江戶儒學中的位置，其後面臨的來自學派內部及外部的批判。徂徠學與反徂徠學的構圖，對本研究認識江戶思想史的整體狀況，徂徠學與當時其它學派的相對位置多有幫助。

子安宣邦《「事件」としての徂徠学》（2000）批判丸山（1952）虛構了「從自然到作為」的徂徠像，同時主張思想史研究方法的革新。子安認為不該一味地在文本內部追求思想家的實體，而是該就文本如何被表述、處於何種言說空間中研究。因此，此書從十八世紀思想空間中，徂徠學引起的「事件性」來討論徂徠學。雖然此書專注的是江戶時代日本內部的徂徠學發展，但是研究方法和視角，卻給予筆者極大的啟發。本研究試圖從和刻本漢籍輸入中國的「事件」，考察清儒在此刺激下產生的言說與認識。

澤井啟一《「記号」としての儒学》（2000）從「言說／慣習實踐」和「脫中心／土著化」兩個視角來分析東亞各國的儒學。儒學在江戶日本「土著化」的現象，是把過去固有的關係以儒學用語進行置換，而徂徠學正是將當時社會的慣習與儒




學的「道」做了連結。因此，比起丸山（1952）主張的「近代性思維的萌芽」，反倒從理論上支持儒學在日本社會中實踐，才是徂徠學的特別之處。此外，本書以注重「個體紀律」或「社會紀律」，解釋韓國儒學和日本儒學對於中國朱子學「存在論」的不同態度。此種綜合比較東亞諸國儒學發展樣態的方式，對本研究有所影響。

近年，高山大毅《近世日本の「礼楽」と「修辞」》（2016）認為，現今的東亞思想史方法，時常有看似針對同一個儒學進行比較，實際卻在進行不同競技的問題。所以他選擇研究「一國」之中「一個潮流」的思想史，即在近世日本內共有的競技規則中，注目有意識或無意識中產生的戰略（思想）體系。為了說明此種不同競技的誤認，高山氏以某些研究者混同徂徠學、清朝考據學和朝鮮實學三者的例子來談。認為與考據學相比，徂徠學對文字、音韻學的關心很低，注釋手法又充滿了直觀。

此批判言之成理，筆者同樣不認為徂徠學和清代考據學一樣都是考據學。但是，和刻本漢籍輸入清代中國時，乾嘉學者的確以「考據學價值」來認識它，並判斷這些徂徠學派的書籍是考據學研究的一部分。順著高山氏的譬喻來說，就是同一個競技場中的清朝選手，看到實際上參加不同競技的江戶選手入場，卻將他誤認為同一場比賽的競爭者，在稀里糊塗地單方面比較之後，又評價他為同一場比賽的可敬對手。這個混亂的過程是怎麼產生的？清朝選手為何將徂徠學者代表的江戶選手誤認為比賽對手？這便是本研究欲討論的問題。

相較於日文研究，徂徠學研究的華文著作至今仍然不多。朱謙之《日本古學及陽明學》（1962）是最早介紹日本古學派的著作，余英時（1996）等華文研究提及古學派時，時常引用此書。朱氏關於徂徠學在中國傳播的介紹，皆引自藤塚鄰（1952），但是有些問題。⁸

⁸ 例如將吳英《有竹石軒經句說》錯植為《竹石軒經句說》。又將《論語徵》輸入中國的年代記為一八零九年（嘉慶十四年），使得引用此書的王青（2005）、楊繼開（2008）也記為一八零九年。實際上，藤塚鄰（1952）找到《論語徵》最早的輸入證據，在一八零四年（嘉慶九年），詳見本文



韓東育《日本近世新法家研究》(2003)主張徂徠具有「脫儒」性格，荀子和「法家」是徂徠思想的「祖型」，因此稱徂徠學派為「日本近世新法家」。韓東育的說法別具特色，成一家之言，但也受到許多批判。筆者不認同徂徠學為新法家的說法，但是對於此書中徂徠學「人情論」的討論有所參考。

此外，從經典詮釋的角度比較徂徠學與中國儒學的，有以下三本著作。張崑將《日本德川時代古學派之王道政治論》(2004)、《德川日本儒學思想的特質》(2007)介紹了徂徠和仁齋的王道政治論，徂徠的「不言」詮釋方法，並對丁茶山與太宰春台的《論語》解釋有所比較。黃俊傑《德川日本論語詮釋史論》(2007)提出經典的「脈絡性轉換」現象，並以中日韓三國儒者對於《論語》解釋異同為例。此外，又以「作為政治論述的經典詮釋學」定位徂徠的論語學。經典詮釋的視角，強調不同時空的儒者為經典作傳注時受到其時空脈絡的影響，有助於本研究分析清儒與徂徠學對話時出現的問題。

藍弘岳〈「武國」的儒學——「文」在江戶前期的形象變化與其發展〉(2012)，從「文武兩道」觀念的轉變，明代漢籍及朝鮮漢籍的輸入，日本內部的漢文與翻譯問題等面向，討論江戶時代的「文」在「武國」日本的發展。其中以對「道」與「文」關係的理解，將江戶儒者分成「重道輕文」及「文道並重」兩種，並指出徂徠在後者的立場上，以古文辭學重新發現經籍中的古代「聖人之道」，將其重構為「文」。有助於筆者進一步理解古文辭學在經學面向的作用。另外，此文以「與質對比，文采的『文』」、「儒學規範意義和文學型態意義，與『武』對比的『文』」、「書籍的『文』」等定義下的「文」為核心，討論「文」在江戶思想史中的發展。與本研究關注的以「中華文化」為標準的「文」，如何被清人拿來從外部認識、評價江戶日本的儒學，正好是不同定義和面向下考察的「文」。

綜上所述，徂徠學的華文研究數量不多，除了介紹性的著作外，關注的面向各異其趣，還未產生整體趨向。而日文研究雖然在質與量上皆成就不斐，但主要

聚焦在日本思想史內部的徂徠學，或是徂徠學本身的哲學概念。從中日交流或清代思想史視角討論徂徠學的研究十分稀少。這正是本研究後半部分欲努力的方向。




第四節 章節安排

本研究以〈日本之「文」的清代發現——從乾嘉期和刻本漢籍輸入談起〉為名，旨在探討乾嘉期輸入中國的和刻本漢籍，對於清儒的影響及連帶產生的問題。本文發現，藉由「考據學價值」和「華夷觀」兩個途徑認識和刻本漢籍，清儒受到其背後的日本漢文水準衝擊，「發現」了日本有「文」⁹。從乾嘉朝開始，這些和刻本漢籍不但成為清人廣為運用的材料，清儒也對日本的「文」有一定的肯認，並且在這樣的共識上，開始以更為對等的角度看待日本的儒學。但是在認識日本之文的初期，清儒不免帶有許多誤解，這也是本研究欲處理的部分。以下是章節安排：

第二章和刻本漢籍的輸入，第一節到第四節，整理《考文》、《孔傳》、《皇疏》和《論語徵》等書寫作、刊成、輸入中國的過程，及清儒的主流評價，並釐清過去研究的問題。第五節從朝鮮使節與中國、日本儒者分別互動的經驗，討論當時中日朝三國的學術發展傾向，本文認為，與固守朱子學的朝鮮不同，中日兩國皆走向對朱子學的反省，而此共性使他們透過和刻本漢籍對話變得可能。

第三章兩個認識途徑與「文」的發現。清儒認識和刻本漢籍的途徑，首先是第一節「考據學價值」途徑，本節分成「實事求是與復古」、「漢宋之爭下的尊漢斥宋」、「重考據輕義理」、「博徵」四個部分介紹。第二節是「華夷觀」途徑，考察乾隆朝「包容性文化華夷觀」的形成，接著討論清儒評價中出現的「華夷論述」。第三節談日本之「文」的發現。簡單介紹中國過去的日本認識後，提出清代中期

⁹ 本研究中提及「日本有文」之「文」，皆是指，以中華文化為標準檢視下的文化、文明程度。與《論語·八佾》：「子曰，周監於二代，郁郁乎文哉！吾從周。」的「文」大致相同。有「文」無「文」是華夷觀中分別「華」、「夷」的重要判準。



對日認識的轉變，對日本之「文」的發現。本研究認為，乾嘉儒者透過齋然獻書、歐陽修〈日本刀歌〉等過去歷史的再敘述，將從「考據學價值」途徑認識到的日本的華文成就，以充滿彈性的「包容性文化華夷觀」吸納，完成了清儒對「日本有文」認識的過渡。

第四章是誤解與轉折。討論初形成的對日本之「文」的認識中，受到資料有限和清儒主觀影響，產生的對日本儒學的誤解，以及後來的轉折。第一節考察誤解。先從翁廣平《吾妻鏡補》認識到的日本儒學片面談起，接著討論，清儒對於日本儒學最大的誤認在於，將徂徠學派的特色視為日本的全體像。其次，從批判的內容來看，他們對於徂徠學的認識與批判，只停留在表層。第二節則以《有竹石軒經句說》（以下簡稱《經句說》）對《論語徵》的批判為例，介紹清儒透過和刻本漢籍與徂徠學進行的對話。這個例子同時顯現清儒對日本儒學的認識，開始向更深的層面轉折。

第五章為結論。第一節以四庫全書收書活動中對日本和朝鮮書籍的態度差別，突顯當時清人對於日本認識的特別。第二節擴大到東亞海域的視野，介紹十八世紀中日兩國間產生的「信牌騷動」，以及其背後顯示的中日兩國的特殊外交關係。第三節，加上前兩節的討論，從清朝內部的對外認識及外部的東亞政治環境兩個方向，呼應前面四章論述的清儒對於日本之「文」的發現，為本文作結。



第二章 和刻本漢籍的輸入



本章開頭，讓我們先看一下清朝中國與東亞鄰國的關係，進而介紹中日貿易狀況。十八、十九世紀，向中國朝貢，被納入天朝體系之中的國家，有朝鮮和琉球。至於日本則和中國沒有正式的外交關係。若以檯面上的天朝秩序來看，日本是被中國排除在體系之外的「夷」，沒有任何來往。但是，事實上中日兩國卻低調地長期維持貿易往來。

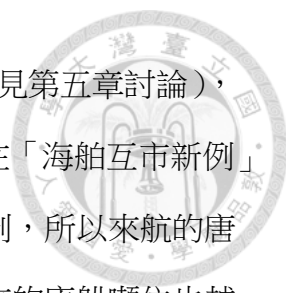
隨著中日關係與各自內部政策的變動，兩國船舶貿易在明清時代一直不甚穩定。明朝從西元 1371 年頒布禁海令開始，維持約兩百多年的海禁政策，直到 1567 年隆慶開港，才開放沿海貿易。但是，清朝取代明朝建立之後，為了削弱鄭成功等抗清勢力，1656 年又頒布了禁海令，直到一六八四年才廢除，改行展海令。

另一方面，日本的江戶幕府為了排除天主教勢力與統治需要，於一六三三年實施與陸續加強鎖國令，此後持續了兩百多年的鎖國政策。期間禁止日本人出海，且只開放四個口與特定國家貿易，分別是：長崎（對中國及荷蘭商船開放）、對馬（對朝鮮）、薩摩（對琉球）、蝦夷（對北方的愛奴人）。

中國商船主要從加興、乍浦出發，抵達日本的長崎。輸出貨物以絹織品和砂糖為大宗，從日本取得的貨物主要是銅。原先，為了對應中國的展海令，日本在 1685 年（日本貞享二年）頒布〈長崎貿易限制令〉（〈貞享令〉），將中國商船（當時稱為「唐船」）的貿易額，限定在每年一船銀六千貫。隨著銅的過度流出，江戶幕府在新井白石（1657-1725）¹⁰的主導下，於 1715 年發布〈正德新例〉（對外稱〈海舶互市新例〉），限定來航唐船數只有三十艘，並須持日本政府發給的「信牌」¹¹在預先說好的期間來航，至於一船銀六千貫的貿易限額則不變動。〈正德新例〉

¹⁰ 德川家宣、家繼將軍時代，作為幕府中樞參與政治的儒者。修習朱子學。曾推動被稱為「正德之治」的政治改革。

¹¹ 「信牌」也就是入港許可證，證上註明唐商的名字、翌年來航的期限等，以長崎唐通事（在長崎負責翻譯中文並監督中國商人者，雖然被定位為協助通商事務的民間工作者，但實際性質類似基層官員）的名義發給，下次來航時再將信牌繳回。沒有信牌的唐船從此之後便無法進入長崎進行



一度引起商人反彈與中國官方疑慮，因此發生「信牌騷動」（詳見第五章討論），但是最後並未造成實際衝突。總之，一直到幕末，中日貿易都在「海舶互市新例」的規範下進行。貿易定額只針對銅貿易而設，其他貨物沒有限制，所以來航的唐船雖然數量只有三十艘，但是卻載來越來越多的其他貨物，航來的唐船噸位也越來越大。整體上看，貿易總額並未減少太多（山脇悌二郎，1995）。

原料與生活用品外，特別引人注目的是書籍貿易。中日兩國雖然語言不通，知識分子卻能透過漢字交流，因此兩國貿易中的書籍流通量之大，相較於世界他國間的狀況，十分值得注目。再加上海洋的隔絕和政治外交的斷絕，兩國人無法自由來往，可以說，當時中日交流主要是通過書籍（漢籍）交流進行的。

從翁廣平《吾妻鏡補・食貨志》（1997）保存了清代的紀錄。其中顯示日人的漢籍需求曾經歷改變。明代末期，日本人在五經中重視《書》、《禮》而忽略《詩》、《春秋》，四書中重視《論語》卻排斥《孟子》。然而，清代貿易時，則因為日本經歷數場大火、燒毀書籍無數，變得亟欲購書，不分經史子集必買。導致唐商販書獲利頗多，每次出航必定多帶書籍。然而書籍輸入一多，價格便降，於是後來又逐漸調整成待日本人下單後再攜書前往的模式。向唐商訂書者，又以幕府高層、各地大名和朝廷貴族為主。吉宗將軍指示長崎奉行¹²向唐商要求輸入《大清會典》、《古今圖書集成》等書，便是十分著名的例子。

然而，在這種有限貿易，書籍交流又以中國輸入為主的狀況下，十八世紀中期出現了一股引人注目的新動向，即日本書籍開始集體向中國輸出。第八代將軍吉宗推動一系列關於書籍的政策，包含國內古文書的整理調查、開放不涉及天主教的西洋天文曆算書輸入，以及主導和刻本漢籍輸出（詳見下一節）。在這樣的風氣鼓勵下，《考文》、《孔傳》等不少和刻本漢籍，接續輸往中國。

十九世紀後，日本輸入書持續增加，其中出現了純粹的日人著作。不但展現

貿易。

¹² 江戶時代，長崎由幕府直轄，「長崎奉行」為其派駐的最高行政長官。代表幕府管理長崎一切事務。



日人著書的水準，也反應出清人對日本書物的態度轉變。過去，中國長期單方面地向日本輸出書籍，對日本的書物不甚關心。但是，等到《考文》等第一波日本輸入書在清朝引起關心與認同後，清人開始對日本書物產生極大熱情。許多人積極向日本訪求佚書，或是進一步對日本人的儒學作品產生興趣。

有清一代的日本輸入書，如前所述，可以用同治七年日本發生明治維新為分界，劃分成兩個時期。從乾隆朝開始到同治七年的第一個時期，輸入中國的日本漢籍展現出，同一個中華文化的判准下的日本文化程度，同時這也是清人在他國漢籍中再複製自我肯認的行為。而同治七年到清朝滅亡之間的第二時期，除了尋回失傳古籍的收藏目的外，透過日本漢籍，清末的中國人已經不再尋求中華文化的肯認，而是希望透過漢字這個共同的媒介，想探詢日本富強的理由，並認識日本翻譯的西學。

整體來看，第一時期橫跨的時間雖然長得多，但由於國交斷絕、交通阻隔以及訪書動機尚弱，輸入中國的書不比第二時期多，且相關情報較為不足。此時期著名的日本輸入書，有《考文》、《外台秘要方》、《孔傳》、《皇疏》、《日本書紀》、《論語徵》、〈大學解〉、〈中庸解〉、〈辨道〉、〈辨名〉、《佚存叢書》、《非徂徠學》、《鄭注孝經》、《群書治要》、《全唐詩逸》等。

希望填補過去研究的空白，本文的研究對象是這些清代第一時期輸入的和刻本漢籍，礙於能力有限，擬進一步聚焦在乾隆朝到嘉慶朝初期，即十八世紀輸入的第一批經學類的和刻本漢籍。更具體地說，筆者欲以《考文》、《孔傳》、《皇疏》和《論語徵》為主，對清代第一時期中第一批輸入的和刻本漢籍進行研究。

本章在參考原文及先行研究的基礎上，嘗試描繪出這一批和刻本漢籍較為完整的歷史，釐清先行研究的問題，最後為其定調，以利進入第三章清儒認識的討論。以下按照書籍進入中國的時間排序並介紹。

第一節 七經孟子考文補遺




《考文》由山井鼎所作，荻生北溪補遺，附荻生徂徠序。山井鼎，號崑崙。本姓大神，字君彝，因此唐風名為神君彝。他是徂徠門人和西條藩儒臣。

西元 1722 年，山井鼎與同門的根本遜志共赴下毛的足立學校，發現收藏許多珍貴的宋本及更早的漢籍。於是便留在該地，以明代的嘉靖福建刊本十三經注疏作底本，和古本《五經正義》、《皇疏》、《孔傳》對校，僅三年便完成《七經孟子考文》整部書。

徂徠在 1728 年為此書作序，讚譽有加。隔年，自小身體羸弱又以三年時間拼命完成此書、積勞成疾的山井鼎，與徂徠在 1729 年一月相繼過世。兩人都沒來得及看到此書後來的發展。山井鼎手稿完成後獻給西條藩主松平賴渡，後者很快便認識到它的價值，命人抄出兩份副本，一份獻給宗藩的紀州藩，一份獻給幕府。山井和徂徠去世該年六月，《七經孟子考文》被獻給將軍吉宗，吉宗於初秋時命荻生北溪作補遺。

荻生北溪，名觀。荻生徂徠之弟，長期擔任吉宗的儒學顧問。由於荻生家古代為物部氏，因此唐風名為物觀。北溪在石之清、平義質、木晟的協助下，校讎《七經孟子考文》並補其遺漏。1729 年底，《七經孟子考文補遺》（即《考文》）完成，並於翌年付梓。全書三十二冊交由江戶十家書肆共同刊行，因為篇幅廣大、資金不足，中間一度停刊，書肆向幕府要求先收一半的費用，卻因為吉宗對此書的熱情，爽快地直接給予全額。1731 年，《考文》刊成後，如同北溪〈七經孟子考文補遺序〉所言「編寫成日，刊布中外，欲使人有知今本之所失乎古者也。」，吉宗立刻將書送到長崎，命長崎奉行託給中國商船，希望它西渡中國，廣為流傳。據狩野直喜（1926）考察，《考文》抵達中國，最晚在 1735 年。

吉宗知道《考文》整理了許多中國佚書，極為重視，以政府之力推動此書的校補與刊印，將其送往中國。十九世紀末在幕府之命下完成的對外關係史料集《通



航一覽》引《明君德行錄》，略述《考文》刊行緣由後，評價《考文》從日本輸入中國，能夠展現日本「文華武果」之隆盛。¹³這麼說來，透過這些舉動，吉宗想輸入中國的，不只是《考文》一部書，還有當時東亞世界以漢文來衡量的文化水平之表現，藉此宣揚日本的強盛。


《考文》進入中國後，雖然不如吉宗期待地立刻造成轟動，但是清儒仍在二十多年後認識到它的價值，並產生事件性的迴響。《考文》打入清代知識界的過程，可以追溯到兩條路徑。其一是杭州的小粉場汪氏，即清代著名的藏書家汪啟淑，四庫全書收錄的《考文》由他獻上。本文第一章曾引用的崔灝《四書考異》的一段話，其中提及自己和杭世駿在乾隆辛巳年（1761年）向汪啟淑借閱《考文》，這是現在發現最早關於《考文》的清人紀錄。因此，雖然無法確定汪啟淑何時入手，但可知1761年時他已經收藏《考文》。

另一條路徑是知不足齋鮑氏，鮑廷博與汪氏同為杭州著名藏書家，兩人都以向四庫全書館獻上六百多種書而聞名於世。他將收藏的孤本、善本校讎出版成「知不足齋叢書」，從1774年到1823年陸續刊行，共三十集。第二十八到三十冊在他去世後，由其子鮑士恭完成。鮑廷博極早體認日本輸入書價值，知不足齋叢書共收錄《孔傳》、《皇疏》、《今文孝經鄭注》、《五行大義》、《全唐詩逸》五本日本輸入書，對於和刻本漢籍在中國的傳播起了很大的作用。另一方面，「知不足齋叢書」各集刊成後陸續傳入日本，作為和刻本漢籍的「華刻本」的再回傳，對於後來日本知識界的發展也有所影響。

盧文弨在1779年（乾隆四十四年）於鮑廷博處見到《考文》。¹⁴因此可以確定，1779年以前鮑廷博已藏有《考文》。而此部《考文》由杭州海商汪鵬帶入中國。關於汪鵬和日本輸入書的淵源，將在下一小節介紹。

¹³ 原文：「彼國にては、宋金の争亂故五百年來、件の古本絶果、朱子よりして右古本見不被申候之由。此度始て日本より渡り候事、また上もなき東方の譽と相聞え候……実に文華武果ともに盛なる當朝なりとそ。」（林樵，1940：250）

¹⁴ 由盧文弨〈周易注疏輯正題辭〉、〈七經孟子考文補遺題辭〉兩文得知。收錄於《抱經堂文集》（1990）。



上述兩位藏書家很早就入手《考文》，1782年完工的《四庫全書》也將其收錄在內。但是《考文》真正廣為流傳，還要等到1797年，阮元在杭州將其覆刻（即《考文》小琅嬛僊館本）。據阮元〈刻七經孟子考文並補遺序〉自述，他曾在北京看過《考文》寫本，後來任浙江學政，見到揚州江氏隨月讀書樓所藏之日本元板落紙印本，便攜至杭州刊刻。阮元十分重視《考文》的價值，後來他所主持刊刻的《十三經校勘記》也對其多有參考。

乾隆年間，清儒對《考文》所收古本之真偽仍有爭論，但是嘉慶朝以後，大抵已有材料為真、應當重視的共識。考文作為清代第一本輸入的和刻本漢籍，獲得了極大的成功，也影響了後來的輸入書在清代中國的發展。

第二節 古文孝經孔氏傳

孝經分今古文系統，今文孝經在漢初由顏芝父子所獻，以漢隸寫成，有鄭注（一說鄭玄，一說鄭小同所撰）；古文孝經則出於孔壁，蝌蚪文，相傳有孔安國傳，後來亡於梁代。隋代又發現附有孔安國傳的古文孝經，並有劉炫注釋。但是此後一直有劉炫偽作此書的懷疑聲音。為了解決今古文孝經爭論，唐代由唐玄宗在今文的基礎上，參考今古文注家說法，作成《御注孝經》。自此，唐玄宗《御注孝經》成為通行本，宋代有邢昺注疏，今日所傳十三經注疏內的孝經，便是這個版本。由於《御注孝經》的通行，後來今文孝經鄭注、古文孝經孔傳逐漸失傳。宋代時見到的古文孝經便只有殘本且無孔傳了。

本節欲談的，便是幾度失傳的古文孝經。太宰本《孔傳》由太宰春台訓點、正音並刊刻。太宰春台，名純，字德夫，春台為其號。《孔傳》自署唐風名太宰純，因此以太宰純之名為清儒所認識。如第一章所介紹，春台是荻生徂徠的高徒。1781年，春台門人大鹽良曾在日本覆刻知不足齋叢書本《孔傳》作「跋」回憶道：

春台先生歡云，今得此本以匡謬正誤，頗多裨益矣。乃命刻之其家塾。版成



而請琴鶴丹治侯，令長崎府尹，托海舶遺華云。後數年，又聞估客伊孚仇乞長崎購獲古文孝經及七經孟子考文五六通而歸矣。¹⁵

據此我們可以知道，《孔傳》輸入中國的經過是，太宰春台在 1732 年刊成《孔傳》後，請託琴鶴丹治侯（即沼田藩主黑田直邦，時任幕府老中），令長崎奉行託唐船帶回中國。黑田直邦去世在 1735 年，因此《孔傳》託付唐船，一定在 1732 年到 1735 年之間。¹⁶這麼說來，太宰本《孔傳》不但成書時間與《考文》相近，連輸入中國的時間和方式也幾乎相同。

和《考文》一樣，《孔傳》抵達中國後不知落入何人之手，沉寂許久。而它獲得清人的注目，又與前述知不足齋鮑氏有關。鮑廷博極早取得《孔傳》，並將它插入正在籌刊的知不足齋叢書中，列為第一集，對此書極為重視。據知不足齋重刊《孔傳》鮑廷博〈跋〉，鮑氏留心《鄭注孝經》與《古文孝經》已久，自從讀到宋史記載日本僧裔然來華獻《鄭注孝經》之事，便一直希望尋找保留在日本的此書。他託汪鵬赴日協助尋找，沒想到尋訪《鄭注孝經》不成卻意外找到《孔傳》。

汪鵬，乾隆年間人，生卒年不詳。字翼滄，號竹里山人。汪氏是仁和縣監生，曾在浙江巡撫王亶望底下擔任胥吏，後來從事長崎貿易。¹⁷阮元主編的《兩浙輶軒錄》（1995）有其小傳，如下：

朱文藻跋袖海編略曰，吾友汪翁著袖海編一卷。翁工詩善畫。客遊日本，垂二十年，歲一往返未嘗輟。此卷則其初遊時所作，彼中風土大略已具。翁留心經籍，嘗購得孔安國孝經傳、皇侃論語義疏、山井鼎七經孟子考文，先後

¹⁵ 收錄於《孝經附翻刻清版古文孝經序跋》。此書為江戶嵩山房小林新兵衛，據享保十七年紫芝園刊本及知不足齋叢書本，於 1781 年重刊本。

¹⁶ 參考狩野直喜（1926）說法。唯狩野氏記《孔傳》刊於享保十六年，似乎有誤。狩野氏之外，翁廣平《吾妻鏡補·世系表》也記「重刊古文孝經」在享保十六年。另一方面，知不足齋本鮑廷博〈跋〉卻載：「原本刻於其國之紫芝園……未稱享保王子梓行。」。據筆者考察，春台刊紫芝園《古文孝經孔傳》原版今已不得見。但是寶歷十一年（1761 年）小林新兵衛發行的《古文孝經孔傳》再刻本，卷末載「享保十七年王子仲冬朔旦 東都 紫芝園藏版 再刻」，可以應證鮑氏記載無誤，《孔傳》刊行於享保十七年（1732 年）。

翁廣平與狩野氏可能受到《孔傳》中收錄享保十六年作的春台〈重刻古文孝經序〉所影響而誤。

¹⁷ 一七七九年九月，浙江巡撫王亶望向乾隆呈上的關於《皇疏》的奏摺，提及「有商夥仁和縣監生汪鵬，其人通曉文義，從前曾在臣衙門管理筆墨。茲據自東洋回籍，呈繳日本國所刻《皇侃論語集解義疏》一部。」中國第一歷史檔案館所藏硃批奏摺·外交類。轉引自松浦章（2007：207-208）。



上之四庫館，鈔入全書。而孔傳皇疏刻入鮑氏知不足齋叢書。考文則閣學阮公刻已流布。蓋翁之為功於藝林者鉅矣。

汪鵬與和刻本漢籍淵源極深，儘管不是最早把《考文》、《孔傳》、《皇疏》帶入中國的人，但是乾隆中期這些書獲得清朝知識界注目，都與他有關。《四庫全書總目提要》中記錄《孔傳》的來源是「光祿寺卿陸錫熊家藏本」，《皇疏》是「浙江巡撫採進本」，卻也都提及這兩本書來自汪鵬和鮑廷博。陸錫熊獻上的《孔傳》實為知不足齋叢書刻本。而浙江巡撫王亶望採進的《皇疏》，由汪鵬從日本帶回，王亶望同時資助鮑廷博將此書刊入知不足齋叢書。¹⁸汪鵬往來日本的二十年，帶回不只一部的《考文》、《孔傳》和《皇疏》，對乾嘉期中日書物交流貢獻頗多。

接著要討論的是，汪鵬和鮑廷博獲得《孔傳》在哪一年？過去研究者皆從狩野直喜之說，認為在 1764 年（乾隆二十九年）。狩野直喜（1926）指出，汪鵬所著日本見聞錄《袖海編》（現存《昭代叢書》中收錄的《袖海編》），自序末處寫道「乾隆甲申重九日，竹里漫識于日本長崎唐館。」。另一方面，梁玉繩《清白士集》卷二十四「日本碎語」條，記：「吾杭汪翼滄賈於海外，著日本碎語一卷，亦云袖海編。」，並在其後將汪書內容附錄。作為附錄的《日本碎語》中寫道：「余購得古文孝經孔氏傳及七經孟子考文補遺，傳之士林焉。」。合看這兩條資料，狩野氏認為汪鵬在自序署名的 1764 年以前，便已經入手《孔傳》和《考文》。

但是，山本巖（1990）考察發現，現存《袖海編》和《日本碎語》實際上並非同一本書。如果比較《昭代叢書》內的《袖海編》和《清白士集》內的《日本碎語》，會發現兩個問題。第一，《清白士集》之《日本碎語》與《袖海編》內容有所出入，前者其實是梁玉繩節錄的綱要，並非原文。第二，更重要的是，上述汪鵬「余購得古文孝經孔氏傳……」一條紀錄，只出現在梁玉繩節錄的《日本碎語》中，《袖海編》卻沒有。簡言之，狩野氏提出的兩條證據，一屬《日本碎語》，一

¹⁸ 山本巖（1990）認為汪啟淑獻四庫全書的《考文》也是從汪鵬獲得。但考察吳騫〈皇氏論語義疏參訂序〉，汪鵬獲得《考文》在《皇疏》之後，時間遠遠晚於汪啟淑，所以此說不成立。



屬《袖海編》，卻無法證明內容有出入的這兩本書一定相同。

山本巖（1990）僅分析《袖海編》版本的異同，筆者在此基礎上，進一步反省狩野氏混同兩個版本《袖海編》內容所產生的問題，即對於汪鵬取得《孔傳》的推定時間有誤。筆者認為，上述《日本碎語》和《袖海編》的內容差別，可能由於《袖海編》在1764年完成後，又經過增添或重刊才成為《日本碎語》。也有可能《日本碎語》和《袖海編》是同一本書，但是梁玉繩在摘要的過程中，以自己的記憶或理解幫汪鵬添上「余購得古文孝經孔氏傳……」一句。但是，無論哪一種原因，都使得狩野氏提出的兩條材料無法一起採用。由於《知不足齋叢書》第一集在1776年雕成，保守而言，我們現在只能確定1776年以前，鮑廷博已取得《孔傳》。

討論過輸入中國的時間之後，讓我們接著看《孔傳》的評價問題。當時圍繞著《孔傳》有很大的爭論，除了日本輸入的《孔傳》是否為真？還有一個更前端的問題——隋代出現的孔傳是否為真？還是由劉炫偽作？

許多人主張孔傳為偽，因此太宰本《孔傳》不管真偽皆無價值，例如阮元。¹⁹第二種看法是，孔傳是真有其事，但太宰本《孔傳》為日人偽作，例如四庫全書館臣。²⁰第三種是，孔傳及太宰本《孔傳》皆為真本，所以極富價值。鮑廷博及為其書作序的吳騫、鄭辰顯然抱持這種想法。此外，還有第四種較為特別的論點。盧文弨認為《孔傳》非日人偽作。而且就算是劉炫所偽，以劉炫的時代之早，又保留了古文孝經全文而言，此書仍別具價值。²¹

整體來說，清中葉持第一、二種觀點的人遠多於第三種。清儒普遍不認為太

¹⁹ 阮元〈孝經注疏校勘記序〉：「近出於日本國者，誕妄不可據。要之，孔注即存，不過如尚書之偽傳，決非真也。」收錄於《十三經校勘記》（1955）。

²⁰ 《四庫全書總目提要》（1971）卷三十二：「日本相傳，原有是書，非鮑氏新刊贗造……然淺陋冗漫，不類漢儒釋經之體，並不類唐、宋、元以前人語。殆市舶流通，頗得中國書籍，有桀黠知文義者摭諸書所引《孔傳》，影附為之，以自誇圖籍之富歟？」

²¹ 盧文弨〈新刻古文孝經孔氏傳序〉：「其文義典核，又與釋文會要舊唐書所載一一符會，必非近人所能撰造。然安國之本亡於梁而復顯於隋，當時有疑為劉光伯所作者。即鄭注，人亦疑其不出於康成。雖然，古書之由於今日者有幾，即以為光伯所補綴，是亦何可廢也……且尚書傳朱子亦以為不出於安國，安在此書之必與規規相似也。」收錄於知不足齋本《古文孝經》（1964）。



幸本《孔傳》有多大的價值。但是要補充說明的是，今日看起來，持第一二種觀點判斷《孔傳》為偽者，理由並不充分。例如，《四庫全書總目提要》「古文孝經孔氏傳」條，寫道：

考世傳海外之本，別有所謂《七經孟子考文》者亦日本人所刊，稱「西條掌書記山井鼎輯，東都講官物觀補遺」。中有《古文孝經》一卷，亦云古文《孔傳》，中華所不傳，而其邦獨存。又云「其真偽不可辨，末學微淺，不敢輒議」云云。則日本相傳，原有是書，非鮑氏新刊贗造。……觀山井鼎亦疑之，則其事固可知矣。

以《四庫全書》為首，許多清儒將「《考文》已自言日本之《孔傳》為偽」作為反駁《孔傳》的證據之一。但是，《考文》原文是這麼寫的：

由是觀之，則古文孔傳，唐宋以來中華所不傳，而吾邦獨存焉。今以世所梓行本校之，足利古本是為其原本也。但展轉書寫致有稍異耳。乃此本所得於隋，而唐以前傳者亦明矣。至於其真偽不可辨，則臣之末學微賤，不敢輒議也。（〈古文孝經〉，《七經孟子考文補遺》）

《考文》使用《孔傳》作為重要的材料，序文又如此寫。可以推知，山井鼎認為日藏《孔傳》為真，但由於過去對此書有許多爭議，因此仍謙遜地保留一些空間，不把話說死。清儒以此為證據，不可不謂牽強。

第三節 皇侃論語義疏

服部南郭〈皇侃論語義疏新刻序〉介紹了日本本《皇疏》刊行緣由：

往者根伯修與神君彝，俱遊下毛足利學。足利之藏，昔稱石室中遭散失，而僅僅乎存於今。海外後世所不傳異書猶多矣。君彝乃與伯修讐校七經孟子而還。考文既刊行於世矣，伯修與功為多矣。而又伯修所寫而還皇侃論語義疏，即亦海外後世蓋無傳焉。（《論語集解義疏》，1750）

其中提到的「根伯修」即《皇疏》的校訂者根本遜志。根本遜志，字伯修，號武夷山人。荻生徂徠門人。而作序者服部南郭，唐風名為服元喬，是徂徠門下詩文派的代表。服部南郭與同門的山井鼎、根本遜志素來交好，上文中提及根本遜志協助讐校《七經孟子考文》應該屬實，只是《考文》徂徠序和北溪補遺序皆未提及此事，不知協力程度如何。

從南郭序可知，根本遜志校正《皇疏》和山井鼎作《考文》約略同時，即 1722 年到 1725 年間。但是，不像《考文》有吉宗將軍的推動很快地出版，《皇疏》於 1750 年（寬延三年）才刊行。²²

本書經過何人之手於何時傳入中國，已不可考。現在找到最早的資料，仍與汪鵬、鮑廷博有關。吳騫〈皇氏論語義疏參訂序〉提及：

梁皇侃論語義疏十卷，見於隋唐各志，及陸元朗經典序錄，蓋唐世尤重之，自宋邢昺等為正義，後遂隱而弗彰，迄今數百年，幾疑已絕于世。前歲武林汪君航海至日本，得其本以歸，予友鮑君以文，亟為開梓，以廣其傳。數百年湮晦之書，一旦可使家學而人習之，謂非治經者一大幸與。既汪君復從日本得七經孟子考文補遺一書，疑即服元喬義疏序中所稱，神君彝與根伯脩在足立學同校讐之本也。予觀其中論語，知彼國皇疏亦有數本。竊汪君所獲者，將其新鏤之定本與。七經孟子考文補遺，卷帙既繁，未有踵鮑君而授梓者。暇日因取以校勘皇疏之同異。（《愚谷文存》，1922）

從文中可知，汪鵬取得《皇疏》早於《考文》。而且從「疑即服元喬義疏序中所稱，神君彝與根伯脩在足立學同校讐之本也。」可以推測，吳騫作序的 1781 年（乾隆四十六年），《考文》還未成為清代知識界注目焦點，關於《考文》的來源、真偽等消息仍不流通。吳騫及鮑廷博、汪鵬很有可能不知道汪啟淑手上的《考文》已被收入四庫全書。順道一提，阮元在 1797 年刊成的《考文》小琅嬛僊館本，算

²² 《吾妻鏡補·世系表》載其刊於寬延三年。今考《皇疏》原本，卷末有「寬延三庚午六月」字，證明前說無誤。



是回應了吳騫對出現「踵鮑君而授梓者」的期待。

另一方面，如第一節所述，盧文弨在 1779 年看到鮑廷博所藏《考文》。所以汪鵬取得、鮑廷博收藏《皇疏》若比《考文》更早，那絕對會在 1779 年之前。再加上，據 1779 年浙江巡撫王亶望的奏摺，可知他向四庫館進呈《皇疏》正在該年。²³ 所以，目前我們能確定的最早時間是，1779 年以前，《皇疏》已傳入中國。知不足齋叢書第七集收錄的《皇疏》由 1780 年開始籌刊，期間因經費不足耽擱許久，後來獲得王亶望的資助，才終於在 1788 年完成。

《四庫全書總目提要》斷定「知其確為古本，不出依托」後，多數清儒也認為《皇疏》為真本並參考引用。不過，令人在意的是，根本本《皇疏》每一卷開頭在「魏何晏集解／梁皇侃義疏」後接有「日本根遜志校正」一行字。但是清版《皇疏》中，「根遜志」署名都消失了，四庫全書本是直接削除，而知不足齋本則在原位置刻「臨汾王亶望重刊」。與此同時，《四庫全書總目提要》和知不足齋本序文卻都強調此書經日本人之手整理，似乎不是要佔據整理佚書之功。另一方面，可以作為對照的《考文》和《孔傳》卻都沒有這種狀況，阮元小琅嬛館本和鮑廷博刊行的《孔傳》皆保留了日本作者的名字。不知道清版《皇疏》削除「根遜志」之名，是否有特殊考量？這是筆者日後希望解決的疑問。

第四節 論語徵及其他徂徠著作

乾隆晚期輸入的和刻本漢籍，除了佚書校勘之作外，慢慢出現了日本學者的儒學注釋書。其中，最早進入中國的是荻生徂徠的《論語徵》。

《論語徵》從 1716 年（享保元年）開始執筆，經過多年累積與修改後，定稿約在徂徠晚年。徂徠沒後十二年，1740 年（元文五年）才初次刊行。此書是徂徠《論語》解釋集大成作，是其古文辭方法——意識到文字語言古今有別，而盡力

²³ 同註 17。



追求回到古言的脈絡下解釋——的應用，還帶有強烈的經世傾向——以「安天下之德」界定「仁」，以「制禮作樂」的事功判斷聖人等。

《論語徵》在乾隆年間傳入中國。目前可見最早的資料是，1804年（嘉慶九年）出版的太田南畝《百舌之草莖》，記載從乾隆晚期開始，清人年年求購《考文》和《論語徵》之事。²⁴


另一方面，從清代中國來看。清中葉，許多提及《論語徵》的著作開始出現。1810年（嘉慶十五年）陸續增刊的吳英《經句說》，是最早引用《論語徵》的集注書。此書共十一處引用《論語徵》，有所臧否。吳英是最早與荻生徂徠透過文本進行思想對話的中國人。詳細討論見本文第四章。

在吳英之後，引用《論語徵》注釋的還有狄子奇《論語質疑》、劉寶楠《論語正義》、俞樾《春在堂隨筆》等。而清代中期重要的清人撰日本史——翁廣平《吾妻鏡補》，也對徂徠及其著作多有記載，並收錄〈論語徵題言〉、〈辨名序〉及〈辨名〉內容一則。

在《論語徵》之後，徂徠其他的著作如〈辨道〉、〈辨名〉、〈大學解〉、〈中庸解〉也傳入中國。著名的逸事，1836年錢泳將徂徠的〈辯道〉、〈辨名〉收錄在《海外新書》中出版，並作〈日本國徂徠先生小傳〉附於其中。1840年徂徠學者藤澤東咳在日本獲得此書後，大為興奮，認為「抑自晁備諸公，而耀文於異域尚矣，然猶我求于彼。（徂徠）先生則至使彼求于我，是實皇邦榮觀。」，著《榮觀錄》記述事由（《榮觀錄》，1840）。並且與門人開宴慶祝，向荻生徂徠的畫像進呈此書。又將《海外新書》校正二十條目，和〈與錢梅谿書〉，附上徂徠肖像一幅及《徂徠先生學則》兩本，托唐船送給錢泳。

錢泳，字立群，號梅谿居士。江蘇無錫人。著名書法家。在該時代中國人之中，錢泳可說對日本抱持極大的關心，其筆記名作《履園叢話》中記有多筆中日船舶貿易相關的資料。據陶德民（2017），曾經應吉宗將軍請求滯留長崎兩年的名

²⁴ 詳見藤塚鄰（1952：294-295）。



畫家沈南蘋，與錢泳交好。從長崎返國後，沈氏將賴山陽《日本樂府》帶回並出示錢泳，後者讀後甚為讚賞，特地在 1835 年致信賴山陽。此詩送到京都的賴山陽家時，山陽已逝，但是 1878 年《日本樂府》改版刊行時，其子賴復把錢泳信附錄於書後。此外，錢泳同時寄往日本的信，還有一封是寄給大鹽中齋，為其《洗心洞筭記》作的「洗心洞銘」（詳見下一章介紹）。

錢泳在世時，在日本已十分出名，他的摹刻集帖大量輸入日本，據馬成芬(2015)統計，錢泳《問經堂帖》輸入日本一千八百八十三部，是輸入數最多的集帖，佔江戶時代由長崎輸入日本的集帖總數一半。如此可以想見，1840 年見到由知名清儒翻刻的〈辨道〉、〈辨名〉及徂徠傳時，徂徠學者藤澤東咳受到多大的鼓舞。

第五節 從朝鮮使節看十八世紀中日學術的共性

討論過《考文》等書的流傳狀況後，接著讓我們把視野範圍拉寬，加入朝鮮，看一下十八世紀儒學最為蓬勃發展的中日朝三國，彼此之間的學術交流狀況。以便更進一步了解，透過和刻本漢籍進行的中日學術交流有何獨特之處。

相較於沒有正式國交，只在官方默認下進行船舶互市貿易的中日關係。朝鮮與中國、日本各自皆有穩定的往來。作為天朝體系下的朝貢國，朝鮮每年都會派遣數次燕行使前往北京。此外，朝鮮和日本在十七世紀初以對馬的宗氏為窗口，建立了對等的外交，當日本有將軍交替等大事發生時，朝鮮會派遣外交使節從對馬進入日本，到江戶行聘。1636 年到 1811 年間，朝鮮共對日本派遣了十二次「通信使」。於是，擔任使節團成員的朝鮮儒者，有直接與清朝儒者或日本儒者面對面接觸的機會，而這是清人或日本人都不可能有的經歷。因此，朝鮮使節某種程度上擔任了傳遞三國學術動向的角色。

有趣的是，若從十九世紀三國的學術發展趨勢來看，彼此沒有直接接觸的清朝和日本，都產生了批判朱子學的新興學術，前者是反省宋學並自我標舉為「漢



學」的乾嘉考據學，而後者則是試圖建立有別於朱子學體系，以徂徠學和仁齋學代表的古學派。但是，介於中間的朝鮮，反倒一直堅守朱子學的立場。這使得朝鮮燕行使和朝鮮通信使在這段期間的出使，在學術討論上與中國和日本儒者有不少碰撞。

據夫馬進《朝鮮燕行使と朝鮮通信使》(2015)，十八世紀派遣的朝鮮通信使，一次比一次更加感受到古學派在日本捲起的波濤。1719年的通信使帶回伊藤仁齋《童子問》，使朝鮮儒者首次注意到日本儒學產生了有別於朱子學的新動向。於是下一次出使的1748年通信使，原先是做好視仁齋學為論敵的準備赴日，卻意外發現，仁齋學的聲勢早已被徂徠學給取代。日本儒者們在筆談中屢屢提到荻生徂徠與其門人，讓此時的朝鮮使節產生危機感，並批評「(日本)排斥程朱，皆此人(徂徠)之罪」²⁵。

再接下來，於1764年出訪的通信使，表現出對於徂徠學的莫大興趣，多數成員都讀了《徂徠集》和〈辨道〉、〈辨名〉。此外，在日本學者們的積極宣傳下，朝鮮使節也獲知日本藏有《孔傳》、《皇疏》等中國佚書，還有《考文》已刊成並廣為流傳的消息。

1764年通信使節團臨回國前，徂徠學者瀧鶴台寫了〈贈成龍淵〉一詩給使節之一的成大中，內容如下：

乘槎星使自朝鮮，游遍歸來日出邊。海上十洲逢大藥，洞天幾處會群仙。國風難和王仁咏，秦火獨于徐福篇。更有東毛古經在，憑君欲使異方傳。

原注：毛野州足立鄉有學校，參議野篁所創。有謄寫古經宋板十三經等，比明板大為善本。近徂徠先生塾生紀人山重鼎校讎異同，官刻《七經孟子考文》，行于海內，好古之士以為奇寶焉。

上述「東毛古經」指的是毛利學校中所藏古書，詩中提到「好古之士」皆以

²⁵ 轉引自夫馬進(2015)，直海元周《班荆閒譚》記載，1748年6月28日，朝鮮通信使歸程經由大阪時，使節之一的朴敬行與直海元周進行筆談。直元周：「吾國二十年前有物茂卿號徂徠先生者，以倡古文鳴。……今貴國專主張宋學，故無有問者耳。」朴敬行回道：「徂徠之名，吾聞之矣。人則豪傑云，學則大違義理。貴邦排斥程朱者，皆此人之罪也。」



《七經孟子考文》為寶，並希望成大中將《考文》等書帶回朝鮮，使其傳播更遠。在在顯露出當時日本儒者對自國學術有極高的自信。

然而，成大中終究未將這些和刻本漢籍帶回國，返回朝鮮後，也展現出與在日期間截然不同地，對於徂徠學的冷漠態度。夫馬進（2015）認為，1764 年通信使返國後無法誠實地評價徂徠學，是因為當時朝鮮國內極度尊崇朱子、嚴加控制異學的狀況對其產生限制。

無論理由為何，1719 年到 1764 年三次的朝鮮通信使，雖然一次比一次意識到日本國內程朱學的衰退，及徂徠學如火如荼的發展，但這些認識皆未影響朝鮮國內以朱子學為尊的狀況。有趣地是，第一位讀到《考文》的朝鮮學者，反倒是一八一零年在北京拜訪阮元的金正喜。直到金正喜的從北京返國後，朝鮮和清朝文人之間才開始出現對於日本漢籍的討論。

據藤塚鄰《清朝文化東伝の研究》（1975），金正喜（1786-1856）是將清學傳播到朝鮮的關鍵人物。他於 1809 年到 1810 年間，作為朝鮮燕行使節團的一員抵達北京，與阮元、翁方綱等著名學者結交。回國後，不但攜回漢學的治學方法，積極地在獨尊朱子學的李朝傳播清朝的學術新動向，並呼應阮元等清儒對「實事求是」之學的主張，作有〈實事求是說〉。除此之外，金正喜對於東亞學術傳播還有一個重要貢獻，那便是介紹清學的同時，也將清人對於徂徠學的關心一併帶回了朝鮮。

1810 年（嘉慶十五年），金正喜在北京拜訪阮元，阮元向他介紹日本的儒學，出示自刊本《七經孟子考文補遺》及《四庫全書未收書提要》。後者收錄了日本輸入的《佚存叢書》中五本佚書。此後金正喜便對日本的儒學逐漸上心，歸國後，他又從日本取得《考文》日版原本，寄贈阮元。

1811 年開始，由於節省使節開銷及政治上的理由，原本的朝日交流，從江戶改到只在對馬進行。1811 年日本側的代表包含徂徠學者三宅橘園，橘園積極向朝鮮輸出古學思想。他給朝鮮使節李顯相的送行序中，大力批判宋明學弊，講明古



學。

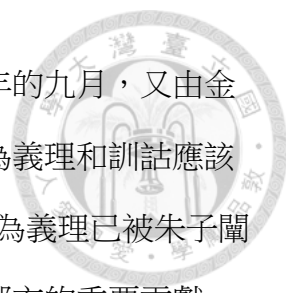
李氏將此序帶回朝鮮後，金正喜讚譽有加，還在橘園的文字旁邊題詩。根據藤塚鄰（1947），現藏於朝鮮總督府博物館的金正喜〈日本文化論〉手稿，提及日本保留多部古經、《皇侃義疏》、蕭吉《五行大義》等佚書之事。並寫道，從前日本的漢籍皆透過朝鮮從陸路傳來，漢文水準低落。但是近百年來，由於中江藤樹和徂徠學大盛，日本儒學已有所改變。日本透過海路與中國連接後，許多珍書奇籍甚至能比朝鮮早獲得。金氏並且認為日人文章水準已開始直追中國人（藤塚鄰，1947：97-98）。

此外，金正喜的藏書目錄中，包含了伊藤仁齋、伊藤東涯、荻生徂徠和太宰春台等人的著作，可見他在中國交觸到和刻本漢籍產生關心後，開始從日本購入相關著作，最終對日本的儒學達到了一定程度的了解。

然而，並非所有燕行使對於清朝的學術新動向都像金正喜那樣欣賞。與金正喜交善的朝鮮儒者金善臣和申在植，在其之後，都曾做為燕行使的一員出訪清朝。但是他們都堅持宋學立場，並與清儒就漢宋學優劣做過激烈爭辯。

1822年（道光二年），出使中國的金善臣在歸國之後，曾致信主張漢宋兼采的清儒汪喜孫，認為「應廢棄漢學」，此後雙方便展開一系列的書信辯論。而1827年（道光七年），汪喜孫、李璋煜、王筠等清儒，又在作為燕行使節成員的申在植返回朝鮮前的聚會上，開啟漢宋學的辯論，並且拿出要給金善臣的回信，請他代為轉交。那麼，十九世紀初，這些朝鮮儒者和清儒的圍繞著漢宋學的多次辯論，究竟在爭執些什麼？申在植《筆譚》載有當時雙方筆談的內容。²⁶對於漢學，汪喜孫寫道：「不知訓詁有義理，捨訓詁而談義理，恐近禪學耳。」又說「實事求是之學不在黨同而閥異」。李璋煜則寫：「與其讀後人書，不如讀古人書，去孔子愈近，而愈真且理」，亦即認為漢儒去孔子未遠，因此漢注更為可信。

²⁶ 夫馬進（2015）書中〈朝鮮燕行使による漢学・宋学論議とその周辺——申在植《筆譚》と中朝文化秩序〉針對申在植《筆譚》有詳細的討論。作為1822年，申在植與汪喜孫、李璋煜、王筠等清儒聚會的筆談紀錄，《筆譚》並未刊行，而現存《筆譚》只有山東省圖書館藏抄本一本，因此本文關於《筆譚》的內容皆轉引自夫馬氏研究。



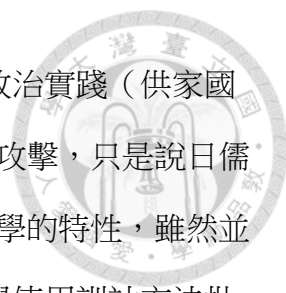
另一方面，清儒在這場宴會中受託轉交金善臣的信，在同年的九月，又由金善成回覆王筠，提出七個對於漢學的反駁。其中包含，王筠認為義理和訓詁應該並重，但金善臣主張「周孔之學不資訓詁」，明義理最重要，因為義理已被朱子闡明，訓詁便不重要了。再者，王筠稱在箋注中說明「名物」是鄭玄的重要貢獻，但金善臣主張學問的關鍵在「明理」而非「名物」(夫馬進，2015)。

從結果上來看，朝鮮儒者和清儒在漢宋學上的爭執最後仍莫衷一是，兩國朝著不同的學術方向發展，當時差距已越拉越大，雙方幾乎已不在一個平面上討論了。清儒的辯論方式是，列舉某位大家的說法作為具體資料，以「實事求是」的態度對宋學的細節處進行批判。但是朝鮮儒者仍以過去宋明學的學問方法，欲透過揚程朱學的義理，在學說普遍性的方面反駁清儒。雙方其實是在兩條平行線上各自論說，難以產生使對方信服的論述。

不過，筆者認為朝鮮儒者與中日儒者雙方的衝突，正好可以表現出十八、十九世紀東亞三國的學術發展狀況。朝鮮燕行使對清朝漢學的批判，和朝鮮通信使對日本古學的批判，有許多共同點，兩相比較之下，我們可以發現：第一，十八世紀日本興起的古學，以及清朝興起的漢學，都是在批判宋學的前提下產生的。因此篤信朱子學的朝鮮儒者與中日儒者發生衝突，並憂心於中國和日本程朱學的衰退狀況。第二，古學和漢學在學問方法上的相近。舉例而言，1748年通信使李鳳煥與日儒松崎觀海在江戶有過下述對談：

松崎觀海：「宋諸老先生立教豈不美哉？然不知古言，以己意解古人之言，宜乎不得聖人之旨。……且其立教持行可觀，而治平之術甚疏，何以供家國天下之用，所以不免致疑。」

李鳳煥：「貴國之學，非不瞻博。而率皆吹毛覓疵於程朱之緒業。自伊藤氏以來，一轉再傳，其弊將與陸王同歸。蓋以所論雖異，而所譏者同耳。漢唐箋注，只是記問而已。不有程朱，何以啟明。後學當遵守規轍，不當譏訕瑕類。」
(《來庭集》，1748)



松崎觀海明顯依循著徂徠學一貫的立場，以「古言」和「政治實踐（供家國天下之用）」來看宋學的弱點。但是李鳳煥並未回應這兩方面的攻擊，只是說日儒學說皆「吹毛覓疵」。另一方面，李鳳煥以「漢唐箋注」描述古學的特性，雖然並未正確解讀徂徠主張的古文辭，卻表現出，李氏已注意到徂徠學使用訓詁方法批判宋學，與過去的陽明學等宋學批判者的不同。

綜上所述，古學和漢學在批評宋學的立場上，在採用訓詁的方法上，都有相似之處。當時與雙方實際接觸的朝鮮儒者，已經隱然察覺兩者的共通點。綜觀十八世紀的東亞，中日朝三國間的學術發展。無外交關係的中國和日本在反省宋學和訓詁方法上，反倒比位於它們中間的朝鮮更近。筆者認為，這樣的立場相近，大幅影響了清儒最終對於和刻本漢籍的接受。也因為如此，甚至出現跨越天朝秩序下華夷定位，給予日本儒學高於朝鮮評價的狀況（詳見第五章討論）。

第六節 小結

從九世紀日本派出遣唐使到中國學習制度、儒學以來，中日之間的商品、書物交流，都由中國長期順超，此狀況持續到到明治維新以前。因為如此，筆者認為，乾隆時期開始的這一波日本書籍的逆向輸入，更顯得有其價值。

兩國間貿易限制歷時極長、過程複雜，加以中國日本無數人物的活動交織其中，構成這一段龐大的中日交流歷史。看似目不暇給，但若我們努力抽絲剝繭，還是能找到這段歷史的數個交會點。前三本輸入書的作成時代相近，傳播到中國的時間與經歷也息息相關。它們藉由汪鵬或其他唐船商人之手帶回中國，為鮑廷博、汪啟淑等江南的藏書家收藏。再透過借閱、抄書、覆刊的過程，在中國知識界流傳開甚至參與了四庫全書編纂的清代文化大事件。由於廣受注目，《考文》、《孔傳》和《皇疏》在此後不斷地被唐船帶回中國。中國船商更進一步地收購其他日本漢籍。漢籍被帶回後，又使中國的日本輸入書熱潮更加擴大。如此循環。



既然進入清代以考據學為主的知識世界，這些輸入書免不了被反覆地辨偽、檢驗與挑戰。隨著時間流逝，相關討論積累出一定的傾向，終而以一種多數說的形式趨於安定。主流評價形成後，便成為清人知識世界的一個構成零件。此後的中國儒者接觸這些書時，這些評價會是他的認識前提，他不是當作基礎知識就此接受，就只能夠挑戰主流評價。和刻本漢籍的考據成果及與之相伴的對日本認識，至此成為清朝知識世界的一部分，清人很難再像從前一樣無視在他地發展的儒學。

《考文》等書對清朝知識界帶來的影響是什麼？筆者認為主要有二，一個是顯而易見地，回傳的漢籍及日本儒者的校讐，為清儒提供了珍貴的材料，為人們所共享的整體考據學成果擴充了內涵。第二個影響是，透過接觸這批輸入書，清儒第一次注意到日本的「文」。儘管日本在天朝秩序底下，是與中國無關係的「夷」，清儒卻很難不給予眼前和刻本漢籍的文化水準一定的肯定。這樣的評價上的潛在衝突，使他們的「華夷觀」配合著對日認識產生了某些變動，同時對於域外的日本儒學開始產生興趣。《論語徵》及之後的其他日本儒學著作，回應清人的需求陸續輸入中國，便是一項證明。

本章以《考文》、《孔傳》、《皇疏》及《論語徵》為中心，介紹十八世紀輸入中國的第一批和刻本漢籍。為了更方便理解，筆者整理了這段歷史的時間表及上述四部和刻本漢籍的性質比較表，列於本章最後。

這些書在性質上都是經部書籍，而前三本又都是以中國佚書為基礎的校勘作品。它們為何會是清代最早輸入中國的和刻本漢籍？為何會受到清儒熱烈的討論？筆者以為絕非偶然。若放在前一節所述東亞三國學術發展的背景上來看，便能解釋清儒對和刻本漢籍的歡迎態度。

一方面，這些和刻本漢籍都出自漢學素養深厚的徂徠學者之手，在訓詁、考據上有一定的成果。另一方面，徂徠學的「復古」、「反宋學」的立場，透過太宰春台等人注釋的過程、徂徠等人的序展現，引起了乾嘉學者的注意。可以說，無論是考據方法或立場，清儒都從這些和刻本漢籍中得到極大的共感。另一方面，

連帶而來的缺點是，清人透過這些書籍所認識到的日本的儒學，其實是徂徠學的放大，而非整體日本儒學的樣貌。乾嘉學者雖然發現了日本有「文」，但仍有許多誤解和誤認的部分。

欲釐清這種問題，我們必須先從乾嘉學者如何認識和刻本漢籍談起。



表 2 - 1 : 十八世紀輸入和刻本漢籍整理



	七經孟子 考文補遺	古文孝經 孔氏傳	皇侃論語義疏	論語徵
作者 ／校刊	山井鼎[著] 荻生北溪[補遺]	孔安國[傳] 太宰純[音]	皇侃[注疏] 根本遜志[校]	荻生徂徠[著]
序	荻生徂徠序 荻生北溪補遺序	太宰春台序	服部南郭序	荻生徂徠題言
刊行年	1731 年 (享保十六年)	1732 年 (享保十七年)	1750 年 (寬延三年)	1740 年 (元文五年)
日本輸出時間	1731 年到 1735 年	1732 年到 1735 年	不可考	乾隆年間
日本輸出過程	依吉宗將軍之 命，送往中國	依黑田直邦之 命，送往中國	不可考	不可考
中國最早紀錄	1761 年以前，汪 啟淑入手	1776 年以前，汪 鵬入手	1779 年以前， 汪鵬入手	1810 年，《經句 說》引用
四庫全書收錄	✓	✓	✓	
知不足齋收錄		✓	✓	

表 2 - 2 : 和刻本漢籍相關年代表



西元	中國	日本	事件
1603	萬曆三十一	慶長八年	德川幕府建立
1633	崇禎六年	寬永十年	日本鎖國體制定型
1644	順治元年	寬永二十一	大清帝國建立
1656	順治十三	明曆二年	中國禁海令
1684	康熙二十三	貞享元年	中國展海令
1685	康熙二十四	貞享二年	日本〈長崎貿易限制令〉
1715	康熙五十四	正德五年	日本〈海舶互市新例〉
1731	雍正九年	享保十六年	《七經孟子考文補遺》出版
1731 -1735	雍正九-十三 年	享保十六- 二十年	《考文》從日本輸出
1732	雍正十年	享保十七年	《古文孝經孔氏傳》出版
1732 -1735	雍正十-十三 年	享保十七- 二十年	《孔傳》從日本輸出
1740	乾隆五年	元文武年	《論語徵》出版
1750	乾隆十五年	寬延三年	《論語義疏》出版
1761	乾隆二十六	寶曆十一年	崔灝在汪啟淑處見到《考文》
1770 -1782	乾隆三十五- 四十七年	明和七年- 天明二年	《四庫全書》編刊作業
1774 -1823	乾隆三十九 -道光三年	安永三年- 文政六年	《知不足齋叢書》編刊
1776	乾隆四十一	安永五年	知不足齋叢書本《孔傳》出版

1779	乾隆四十四	安永八年	王亶望向四庫館進呈《皇疏》 盧文弨在鮑廷博處見到《考文》
1797	嘉慶二年	寬政九年	阮元刊《考文》小琅嬛僊館本
1800-1805	嘉慶五-十年	寬政十二- 文化二年	《十三經校勘記》編刊
1804	嘉慶九年	文化元年	太田南畝《百舌之草莖》記載，清人求 購《考文》和《論語徵》
1810	嘉慶十五年	文化七年	《經句說》出版
1814	嘉慶十九年	文化十一年	《吾妻鏡補》出版
1835	道光十五年	天保六年	錢泳致信賴山陽、大鹽中齋
1836	道光十六年	天保七年	《海外新書》出版
1840	道光二十年	天保十一年	中英第一次鴉片戰爭

第三章 兩個認識途徑與「文」的發現



保存許多珍貴佚書，又經過日本人集校、訓詁的和刻本漢籍，在很短的時間內一舉輸入中國，引起清朝知識界一片嘩然。清儒對於突然出現在眼前的這些書，有什麼的反應？他們如何認識和刻本漢籍，定義其價值？經過和刻本漢籍輸入事件後，清儒的認識有無改變，或者有沒有什麼新的東西產生了？為了回答這些問題。本章擬從乾嘉學者對上一章介紹的和刻本漢籍的反應談起。

第一節 清儒對和刻本漢籍的複雜心理

《孔傳》等書失傳已久，就連某些部份——例如孔安國為古文孝經作傳——都不確定是否真有其事。一開始多數人對它們半信半疑，也有不少人始終持反對意見，極力批判其為日本人偽作。

鄭珍從孔傳的根本上懷疑，認為孔安國從未作傳，隋代出現的傳由劉炫偽作，而近來傳入的和刻本漢籍則是日人偽作。文內舉十例論孔傳為偽作，並說：

驗此十事，知作是書者，彼窮島僻奧一空腐之人，見前籍稱引《孔傳》，中土久無其書，漫事粗摺，自翊絕學，以耀其國富密藏耳。（〈辨日本國古文孝經孔氏傳之偽〉，《巢經巢文集》，1971）

但是從內容上來看，鄭珍的十個例子幾乎都在主張孔傳之偽作，無法證明此書為日本人偽造。而上面引用的這一段結論，尚且顯現出，作為「文」的中心（「中土」）之人，對於邊緣的「窮島僻奧」日本的輕視。不得不說，鄭珍對於日本本《孔傳》的懷疑，某種程度出自他對日本的輕視。

此外，丁晏則是對於當時傳入的和刻本漢籍皆不以為然，他說：

自偽書盛行，又有日本《佚存叢書》、魏徵等《群書治要》、許敬宗等《文館

詞林》，皆贗鼎不足信；及東洋世舶之《皇侃疏》、山井鼎之足利本，又安在其信也？而士大夫多尊信之。顧亭林言近世之說經者，莫病乎好異。舍中國之文而求之四海之外，愚于日本《孝經傳》深有味乎亭林之言，而為之慨然也。（〈日本古文孝經孔傳辨偽〉，《孝經徵文》，1994）

丁晏認為日本輸入的都是偽書，不足以相信。而時人對於這些書的莫大熱情，只是出於喜好異書的毛病。同樣也能在這段批評中，看到丁晏對「中國—四海」等文化位置的強調。

另一方面，看重和刻本漢籍價值的人也不少。例如吳騫以日本本《孔傳》為真，並且認為不該因為佚書出現得晚，就懷疑它不真。吳騫道：

或曰，然則此書出於安國之手，殆的然可信乎？曰，是未易以一言斷也。昔古文尚書贗于東晉，後儒猶辯論紛紜，疑信參半。況孝經孔傳之見於今日者乎。大抵其出愈晚，則其疑益甚，此亦世俗之恆情。（〈古文孝經序〉，知不足齋本《古文孝經》，1776）

此外，對於《考文》，阮元也相信其中收錄的材料是唐代以前傳入日本的古本，比清代留存的最早的五經版本，即開成石經、陸德明《經典釋文》和孔穎達《五經正義》三部更古，因此極富價值：

四庫全書新收日本人山井鼎所撰七經孟子考文並物觀補遺，共二百卷。……山井鼎所稱宋本，往往與漢晉古籍及釋文別本、岳珂諸本合，所稱古本及足利本，以校諸本，竟為唐以前別行之本。物茂卿序所稱唐以前王段吉備諸氏所齋來古博士之書，誠非妄語。故經文之存於今者，唐開成石經、陸元朗釋文、孔沖遠正義，三本為最古。此本經雖不全，然可備唐本之遺。……山井鼎等惟能詳記同異，未敢決擇是非，皆為才力所限。然積勤三年，成疾幾死，有功聖經，亦可嘉矣。（〈刻七經孟子考文並補遺序〉，小琅嬛僊館刊本《七經孟子考文補遺》，1797）

從上述的各種說法，可以察覺當時清儒對於和刻本漢籍眾說紛紜，未有定論。



但是經過歸納，我們可以發現乾嘉學者對於和刻本漢籍的討論，隱然帶有某些傾向。學術上的判斷是其一，某些共通的主觀意識也是其一。為了更深入了解，以下再介紹一個例子。

盧文弨，字召弓。考據學者，校勘、出版書籍無數，編有《抱經堂叢書》。他與鮑廷博為好友，以顧問的身分協助刊行《知不足齋叢書》。因為這一層關係，盧文弨很早便接觸到鮑廷博收藏的日本漢籍，是注意到和刻本漢籍價值的前幾人。但是就連這樣的盧文弨，對於和刻本漢籍的評價都矛盾的地方。1781年（乾隆四十六年）一年之間，盧文弨連續在三篇文章中論及《考文》。稍嫌冗長，不過為了完整表達盧文弨的想法，茲將三文按照寫作月份錄列於下：

余初得日本國人山井氏鼎所撰易書詩春秋左傳禮記孝經論語孟子考文，深喜其遵用舊式，據古本、宋本以正今本之誤。然特就本對校而已，其誤處相同者，雖閒亦獻疑，然而漏者正多矣。且今本亦有絕勝於舊者，不能辨也。是書（《十三經注疏正字跋》）所校正，視彼國為倍多，且凡引用他經傳者，必據本文以正之。……其書微不足道者，不盡知釋文之本與義疏之本元不相同，後人欲其畫一多所竄改，兩失本真，此書亦未能盡正也。又未得見古本、宋本，故釋文及義疏有與今之傳注不合者，往往致疑。此則外國本甚了然也。又於題篇分卷本來舊式多不措意，或反有以不誤為誤者，余有志欲校諸經已數十年，晚乃得見此兩本。其善者兼取之以？成一書，而後無遺憾矣。（〈十三經注疏正字跋〉，《抱經堂文集》，1990）

此日本國西條掌書記山井鼎之所輯，謂之七經孟子考文。七經者，易書詩左傳禮記論語孝經也。又益以孟子。皆據其國唐以來相傳之古本及宋刻本，以校明毛氏之汲古閣本。……然斷非後人所能偽作也。……凡明代所刻之本，彼國具有，閒亦引之，而頗譏篇第行款之不與古合。其言良是。不可以其小邦遠人而概棄之也。其尚書經文，更多古字別寧置一冊。此皆中國舊有之本，

遺亾已久，而彼國尚相傳寶守弗替，今又流入中國，讀者當倍加珍惜也。……

余見唐陸龜蒙詩中有，聞日本圓載上人挾儒家書洎釋典以行作一絕送之云：

「九流三藏一時傾，萬軸光凌渤海聲。從此遺編東去後，卻應荒外有諸生。」。

觀此足知其相傳唐以來本之果可信也。

……此書余從友人鮑以文借得之，猶以其古本宋本之誤，不能盡加別裁，而各本竝誤者雖有正誤謹案諸條，亦復不能詳備。又其先後位置之間，頗費尋檢，因欲取其是者，別為一書。庚子入京師，又見吾鄉沈菽園先生所進十三經正字。則凡譌誤之處多所改正，其不可知者亦著其疑，又凡所引經傳脫誤處，皆據本文正之。此出自中國儒者之手，又過其書遠甚。然所見舊本反不逮彼國之多，故此書卒不可棄置也。余欲兩取其長，凡其未是處則刪去之，不使徒穢簡編。（〈七經孟子考文補遺題辭〉，同上）

余有志欲校經書之誤，蓋三十年於茲矣。乾隆己亥，友人示余日本國人山井鼎所為七經孟子考文一書。歎彼海外小邦，猶有能讀書者。頗得吾中國舊本及宋代梓本，前明公私所梓復三四本，合以參校。其議論亦有可採。然猶憾其於古本宋本之譌誤者，不能盡加別擇。因始發憤為之刪訂，先自周易始，亦既有成編矣。庚子之秋，在京師又見嘉善浦氏鏗所纂十三經注疏正字八十一卷。於同年大興翁祕校覃溪所假歸讀之，喜不自禁。誠不意垂老之年，忽得見此大觀。更喜吾中國之有人，其見聞更廣、其智慮更周，自不患不遠出乎其上。雖然，彼亦何可廢也。余欲兼取所長，略其所短，乃復取吾所校周易，重為整頓，以成此書。名之曰周易注疏輯正。

……噫，余非敢自詡所見出正字、考文上也。既覩兩家之美，合之而美始完，其有未及，更以愚管參之。夫校書以正誤也，而粗略者或反以不誤為誤。考文於古本宋本之異同，不擇是非而盡載之。此在少知文義者，或不屑如此。然今讀之，往往有義似難通，而前後參證不覺渙然者。則正以其不持擇之故，



乃得畱其本真於後世也。(〈周易注疏輯正題辭〉，同上)

盧文弨屢屢提到 1779 年（乾隆己亥年）見到《考文》後，在校勘上獲得的刺激，又舉 1780 年（乾隆庚子年）見到的沈廷芳《十三經注疏正字》（以下簡稱《正字》）與之並論。並認為《正字》「見聞更廣」、「智慮更周」，遠勝於《考文》。

能夠帶給當時已經成名的校勘名家盧文弨刺激，這兩本書想必有卓越不凡之處。《考文》如第二章所述，經過清儒的無數討論後最後獲得肯認，證明盧氏眼光不俗。然而《正字》也如此優秀，甚至更勝《考文》嗎？讓我們從上述文章中盧文弨對兩書優缺的評價，簡單討論。

首先，盧氏認為《考文》的長處是：1. 遵用舊式；2. 據古本、宋本以正今本之誤。缺點則是：1. 辨誤能力不足（山井僅僅就本對校，不能辨正古今本同誤處，也無法分辨今本勝古本處。只是，這一點似乎不完全是缺點。〈周易注疏輯正題辭〉中，盧氏又稱讚《考文》對於古本、宋本不擇是非並列的方式，有助於留原本的本真於後世。）2. 文本先後位置之間，頗費尋檢。

另一方面，盧文弨認為《正字》的長處是：1. 校正處較《考文》多；2. 經中引用他經傳處，據本文正之。而《正字》的缺點是：1. 不知《釋文》、《義疏》本的問題；2. 未見古本、宋本；3. 於題篇分卷舊式不措意；4. 反有以不誤為誤者。

經過上面的整理，我們可以發現，所謂《考文》的缺點似乎難以苛責，而《正字》的缺點卻是真正的缺失。又，《正字》的長處不能補《考文》之缺，後者的長處卻正是前者的缺點。這麼看來，盧氏將兩書並列，甚至給予《正字》更高評價，恐怕缺乏說服力。最後，讓我們參考一下《四庫全書總目提要》對《正字》的評價：

是編校正《十三經注疏》，以監本、重修監本、陸氏閩本、毛氏汲古閣本參互考証，而音義《釋文》則以徐氏通志堂本為準。……故是書所舉，或漏或拘，尚未能毫髮無憾。至於參稽眾本，考驗六書，訂刊版之外訛，祛經生之疑似。注疏有功於聖經，此書更有功於注疏。較諸訓詁未明而自謂能窮義理者，固



有虛談、實際之分矣。

上述評價只能感受到《正字》著書之扎實，但若說它可以和當時眾所矚目的《考文》相提並論，似乎很還有一段距離。事實上，除了盧文弨，也未曾有人給予《正字》那麼高的評價。狩野直喜（1926）曾指出，盧文弨對於《正字》和《考文》的評價顯示出，他認為當時中國的經籍校勘很難找到媲美《考文》的作品，卻又不願意承認中國的著作遜於日本，因而強說《正字》較優秀。狩野氏的觀點使筆者注意到，盧文弨對於《考文》等和刻本漢籍的確存在一種複雜的心理，在乾嘉學者之中，似乎也不只有他一個人存在這種心理。首先讓我們看看盧文弨的狀況，他對於和刻本漢籍還有以下評論：

新安鮑君以文，篤學好古。意彼國之尚有是書也，屬以市易往者訪求之，顧鄭氏不可得，而所得者乃古文孔氏傳，遂攜以入中國。……前朝所刻書多取偽者，今皆取其真者。不益以見國家文教之美，朝野相成，為足以度越千古也哉！（〈新刻古文孝經孔氏傳序〉，《抱經堂文集》，1990）

吾鄉汪翼滄氏，常往來瀛海間。得梁皇侃《論語義疏》十卷於日本足利學中。其正文與高麗本大略相同，彼國亦知中夏之失傳矣。其扶微舉墜之意懇懇，欲大其傳而不為一邦之私祕。此其所見誠卓，而其意誠公。夫孰得而小之也哉！（〈皇侃論語義疏序〉，知不足齋本《論語集解義疏》，1788）

這兩則引文值得注意的是關於國家的敘述。盧文弨對於回傳的《孔傳》和《皇疏》的評價中，呈現了「當朝（清）／前朝（明）」及「中夏（中國）／小邦（日本）」的對比。承認這兩部書的價值時，仍要標舉這是因為此時此地（當朝／中夏）的文教成果使然。

這麼說來，讓我們重新考察上面盧文弨對於《考文》和《正字》的評論。「不可以其（日本）小邦遠人而概棄之也。」和「此（《正字》）出自中國儒者之手，又過其書遠甚。」（〈七經孟子考文補遺題辭〉）；「歎彼海外小邦（日本），猶有



能讀書者。」和「更喜吾中國之有人（《正字》），其見聞更廣、其智慮更周，自不患不遠出乎其上。」（〈周易注疏輯正題辭〉），可以發現，盧文弨的言談竟然都是由「中國」與「海外小邦」的對比圖像構成。

筆者認為，盧氏言論中「當朝（清）／前朝（明）」的對比，可能來自兩方面的理由，一是必須頌揚當朝的壓力，一是受到時人極力批判明學尚虛的風氣影響，後者可以說是出於清學對「考據學價值」的重視所導致的。其次，第二個對比，即「中夏（中國）／小邦（日本）」對比，明顯是「華夷觀」下對文化秩序的想法。

盧文弨對和刻本漢籍評論中展現的複雜心理，以及上述兩種對比觀念，正能夠代表當時清儒對於和刻本漢籍的某種共同傾向。回到本節開頭所言，對於和刻本漢籍的一舉輸入，清儒有人重視其價值，有人始終認為是偽書，反應極為不同。過去研究一直未深入此部分進行討論。

筆者以為，乾嘉學者面對和刻本漢籍的態度看似紛亂，實際上卻有貫通之處，並且，他們在相互衝突、辯論、說服之下，逐漸形成了共同的認識。本研究發現，乾嘉學者認識和刻本漢籍，主要透過兩個途徑——「考據學價值」和「華夷觀」途徑。因此導致他們發現了日本的「文」，並將此對日新認識逐漸融入知識世界中，從此成為清儒共同的認識基礎之一。以下是詳細介紹。

第二節 「考據學價值」作為一種認識途徑

清代學術肇始於對宋明理學的反省，從清初顧炎武等人提倡帶有經世傾向的經學，到乾嘉期鼎盛的漢學，之後的折衷學派、公羊學派等，無不在意識宋學的前提下，批判它或調整它。

另一方面，從外部來看，清學面臨特別的政治環境。在滿族的統治下，有高壓的文字獄，使得士人在言論及寫作上並非自由。但是，與此同時推行的文化懷柔政策，卻又為他們的研究和創作帶來極大助力，例如以《四庫全書》為首的大



型官方修書及出版計畫、官方贊助書院的普及、學政等官員在各省文化事業上的活躍。

據艾爾曼（1995）的研究，在太平天國大規模破壞江南地區前，清代中期已經形成了一個龐大的江南學術共同體。在包含書院、學派、藏書樓等機構的社會機制中，當時的知識份子跨越士商界線，以學者、收藏家、編纂者、贊助者等身分活躍其中。考據學的興起，不僅與學術發展的內在理路有關，也由於這種社會環境的大力支持。學術共同體的發展，給予文人進行考據研究的實質鼓勵，例如經濟基礎和名聲地位。考據學者職業化讓他們一邊進行考據研究，一邊能以此為生。而江南學術共同體的學問方法、價值觀，透過科舉入仕及參與官方修書的途徑，被江南文人帶入中央，擴散至全國。²⁷

唐代以後，文化重心逐漸南移，到了清代，物產富饒、商業勃興的經濟榮景，運河、海外貿易等交通之便，導致江南的發展達到前所未有的高度。江南學術共同體中，包含巡撫、學政等地方大員，協助推動官方文化事業的同時，也以個人出資、募資的形式，帶領地方士子進行修書，贊助學術出版、書院運行。例如阮元任浙江學政時，建詒經精舍、主持編纂《經籍纂詁》；如前所述，《皇疏》在浙江巡撫王宣望的資助下得以繼續完成。這些官員底下聚集許多文人幕僚，協助上述文化事業進行，而非輔佐其政務。

至於未任官的文人，或任幕僚，或任教書院，或任地方塾師，同時進行自己的考據學研究。例如錢泳早年居於畢阮幕下，為其校勘《中洲金石記》，隨著畢阮調職，錢泳的足跡也遍布大江南北；盧文弨曾任湖南學政，即早致仕後，任教於龍城書院、暨陽書院、鍾山書院等知名書院二十多年，直到去世。

此外，富有的商人除了贊助學術，多半自己或子孫也浸染其中，擁有一定的文化水準，因此商人子弟成為學者或知名藏書家的不在少數。貢獻書籍給《四庫

²⁷ 浙江、江蘇兩省是當時進士錄取率最高的省份。《四庫全書》等全國性修書，參與者也以江南地區為主。



全書》最多的揚州馬氏，及上一章提到的浙江汪啟淑，都出自鹽商世家。綜而言之，這個學術共同體中，角色容易變動，多數的人也身兼不只一種角色，可以同時是贊助者也是著書人，也可能從前接受贊助、有一定能力後開始提攜後進。這些人具有共同的學識基礎，而將其連結的，是文獻考證的學風。本研究討論的對象，便是乾隆、嘉慶、道光年間的考據學者，尤其是位於江南地區，因地利之便而首先接觸到日本輸入書的學者、贊助者與藏書家。

本研究認為，這些考據學者們共享著數個考據學的價值，並且透過這些「考據學價值」認識、評價和刻本漢籍與日本的儒學。至於，「考據學價值」的內涵是什麼？讓我們先從〈乾隆三十七年正月初四日聖諭〉看起。

《四庫全書總目提要》卷首所載〈乾隆三十七年正月初四日聖諭〉，作為卷帙浩繁的《四庫全書》叢書的開篇文章，此文意義非凡。它不但是《四庫全書》編纂原則，也可說是乾隆帝對於「文」的理解及其政策的指導綱領。內容節錄如下：

朕稽古右文，聿資治理，幾餘典學，日有孜孜。因思策府縹緗，載籍極博，其鉅者羽翼經訓，垂範方來，固足稱千秋法鑒。即在識小之徒，專門撰述細及名物象數，兼綜條貫，各自成家，亦莫不有所發明，可為遊藝養心之一助。……其歷代流傳舊書，內有闡明性學治法，關係世道人心者，自當首先購覓。至若發揮傳注，考核典章旁暨九流百家之言，有裨實用者，亦應備為甄擇。……庶幾副在石渠，用儲乙覽。從此《四庫》、《七略》益昭美備，稱朕意焉。欽此！

這篇聖諭表現了本節欲討論的數個考據學價值。第一，開首處的「稽古右文」是乾隆的自我標榜，描繪了國家欲施行的文化政策走向。在乾隆御旨之後，清儒開始大量地用「右文稽古」來描述當朝。²⁸第二，「有裨實用」者是收書的標準，彰顯清代重視「實」的風氣。第三，《四庫全書》這個史無前例的大型修書計畫的

²⁸ 例如知不足齋本《古文孝經》吳騫序、鄭辰序；錢泳〈海外新書小序〉等。



目的，是保存優良書籍，使書目志更加「美備」，正呼應了清儒對於學問之「博」的追求。而上述三項考據學價值，在清儒對和刻本漢籍的評價中時常可以看到。以下分節進行詳細討論。

壹、實事求是與復古

「實事求是」的精神在清代極受推崇。簡單來說，「實事求是」指的是以實證的方法探求「真」與「是」。清儒批判宋明學風到後來變為「虛談」，標榜清學之「實」與其區隔。阮元便是著名的例子，他讚揚同時代的儒者：

漢書云，脩學好古，實事求是。後儒之自遁於虛，而爭是非於不可究詰之境也，豈河間獻王竟逆料而知之乎。我朝儒者，束身脩行，好古敏求，不立門戶，不涉二氏，似有合于實事求是之教。（〈惜陰日記序〉，《擘經室集》，1993）

並且在文集《擘經室集》（1993）的自序中，如此介紹自己：

室名「擘經」者，余幼學以經為近也。余之說經，推明古訓，實事求是而已，非敢立異也。

阮元以「實事求是」自我標舉和評價同時代儒者。同時，他強調「古」的重要。因為漢初以前的「古儒學」、「古訓」是未被佛、道「二氏」污染的純粹的儒學，沒有佛、道的虛論空談，而是關注實事以求是。

對於清儒來說，「實事求是」不只是治學精神，也是用來判斷作品好壞的標準。例如盧文弨對於唐代僧人一行《合朔議》批判杜預《春秋長歷》之事，曾如此評價：

余考唐一行《合朔議》，頗詆譏此書（杜元凱《春秋長歷》）。……今讀杜氏之書，始知一行殊未得其意，而妄有所譏。……蓋凡所次比，悉據當時實事，非以為是而從之，此不可歸過於杜也。（〈春秋長歷書後〉，《抱經堂文集》，1990）

盧文弨認為，應該據實事以推求「是」，而非自己先有主觀的「是」，然後在



此主觀下推斷其他事物為「是」。就算某些事物因為條件改變，在今日看起來是不正確的，但只要當初推論之時，是據當時的「實事」得來的「是」，那麼也無可厚非。

此外，「復古」傾向也是清代考據學的明顯特徵。清儒「好古」、「求古」、「稽古」，強調古儒學的價值。他們一面以己之「好古」之「實」，對比宋明儒常依主觀立新說之「虛」。一面順著儒家原有的「復古」價值觀，尋求更早的說法來駁斥宋學，在經典解釋的選擇上，清儒多半以宋代以前的漢學或更早的古注為貴。

例如，《四庫全書總目提要》論及余蕭客《古經解鉤沉》時，便認為當朝風氣重「實」與「古」，作為勝過前朝之處：

是編採錄唐以前諸儒訓詁。……自宋學大行，唐以前訓詁之傳，率遭掣擊，其書亦日就散亡。沿及明人，說經者遂憑臆空談，或蕩軼於規矩之外。國朝儒術昌明，士敦實學，複仰逢我皇上稽古右文，詔校刊《十三經注疏》，頒行天下，風教觀摩，凡著述之家，爭奮發而求及於古。蕭客是書其一也。

此外，同樣關於《古經解鉤沉》，王鳴盛〈古經解鉤沉序〉正好紀錄了他和戴震論及「求是」與「求古」關係的談話，可以幫助我們了解「實事求是」與「復古」的關係。節錄如下：

問與東原從容語：「子之學與定宇何如？」東原曰：「不同，定宇求古，吾求是。」東原雖自命不同，究之求古，即所以求是，捨古無是也。（《西莊始存稿》，2002）

定宇即惠棟。從戴震的話可以知道，乾嘉時期聲勢最大的兩派訓詁學者——以惠棟為首的吳派；以戴震為首的皖派，在學問偏重上有「求古」與「求是」的差別。但是說到底，「求古」與「求是」陳陳相因，與清儒「實事求是」的精神是一體的。

另一方面，在和刻本漢籍中我們也能看到許多相似的「求古」主張。例如荻生徂徠說：

秦燹之後，漢建學官，逸文古籍往往乎出。……迨乎馬鄭諸家蒐而鳩之，考覈輯綴之勤，其功廣哉。亦可謂知之次也已。故千載之後，欲求聖人之道者，終不能廢漢儒而他授，為是故也。宋而後人，喜新說而古注疏束之高閣，今閱所存古注疏版，劉文滅不可得而讀之。夫以諸夏聖人之邦，世奉教之弗衰，學士之眾何限，而乃致斯泯泯者，豈非人不體仲尼之心，信而好古之義熄焉耶。

下毛之野，有野參議遺址，乃數百年弦誦之地。紀人神生，素有好古癖，而偕州人根遜志者往探之。……又獲七經孟子古本及論語皇侃，較之其經，頗有異同。而古時跋署可徵，亦唐以前王段吉備諸氏所齋來，存於此而亡於彼也。（〈七經孟子考文序〉，《七經孟子考文補遺》，1731）

徂徠序中兩次提到「信而好古」，強調漢儒考校輯補古經的功勞，並批評宋以後的儒者喜新厭舊，使古注逐漸亡失。這樣的論調與清儒一貫的想法不謀而合，後者顯然注意到了這一點。例如阮元翻刻《考文》時，其序對徂徠序有所呼應：

山井鼎所稱宋本，往往與漢晉古籍及釋文別本、岳珂諸本合。所稱古本及足利本，以校諸本，竟為唐以前別行之本。物茂卿序所稱唐以前王段吉備諸氏所齋來古博士之書，誠非妄語。故經文之存於今者，唐開成石經、陸元朗釋文、孔沖遠正義，三本為最古。此本經雖不全，然可備唐本之遺。（〈刻七經孟子考文並補遺序〉，小琅嬛僊館刊本《七經孟子考文補遺》，1797）

此外，錢泳翻刻〈辨道〉、〈辨名〉成《海外新書》時，在序中對原作者荻生徂徠如此評價：

日本在東海中，離江南數千里，而能崇尚文學，通詩禮。……先是彼國之享保中，有儒者曰物茂卿。所著有辨道一卷、辨名四卷。幾六萬餘言，皆以經證經，折衷孔子，並無浮辭泛說參錯其間。觀其大略，首尾完善，海外人有此清才，亦罕見者。（〈海外新書小序〉，《海外新書》，1836）

阮元的「誠非妄語」，和錢泳的「以經證經，折衷孔子」、「無浮辭泛說」，都

是在「實」的方面給予徂徠肯定。認為徂徠在「虛／實」的系譜上，較靠近清學的「實」。藉由《考文》等書，乾嘉儒者發現日本人所追求的學術價值，「好古」和「求實」與己方相合，因此在這個方面給予許多好評。



貳、漢宋之爭下的尊漢斥宋

清代考據學的特徵，還有在漢宋之爭的背景下，尊漢學排斥宋學的立場。儘管漢代學術中包含的讖緯與天人感應等學說，與乾嘉學的重心明顯不同，但是乾嘉學者仍在許多時候，為了強調與宋學的對立，稱自己的學問為漢學。自此，漢學在清儒的論述中又獲得了新生。批判宋學闡揚漢學的風氣，伴隨著考據學派的發展，在乾嘉朝到達鼎盛。

乾嘉朝的學術好尚如此，但是在另一方面，由於當時的科舉取士仍以《四書集注》為底本，因此無論宋學再怎麼受到攻擊，仍有保持一定勢力。清代理學家的人數雖然遠遠少於漢學家，他們仍然負隅頑抗。在這樣的狀況下，乾嘉朝儒者對於漢學、宋學的態度，可以大致分為三種：

一、尊漢斥宋

批判宋學推崇漢學是乾嘉學者的主流。江藩《國朝漢學師承記》將清初到當時的一百多位儒者，列在漢學的系譜之中，包含閻若璩、三惠、戴震、紀昀、錢大昕等皆是一時之選。儘管帶有作者本人的主觀認識，但是這樣一本書在嘉慶年間刊行還廣受好評，多少能顯示當時的好尚。其中對於歷代學術演變的認識是：

宋初承唐之弊，而邪說詭言，亂經非聖，殆有甚焉。……至於濂洛關閩之學，不究禮樂之源，獨標性命之旨。義疏諸書，束置高閣，視如糟粕，棄等弁髦。……藩縮髮讀書，授經於吳郡通儒余古農，同宗艮庭二先生。明象數制度之原，聲音訓詁之學。乃知經術一壞於東西晉之清談，再壞於南北宋之道學。元明



以來此道益晦。至本朝三惠之學盛於吳中，江永戴震諸君繼起於歛，從此漢學昌明，千載沈霾一朝復旦。（《國朝漢學師承記》，1983）

在江藩的敘述中，漢學與宋學壁壘分明，並且認為清代漢學的再興，能夠掃除宋學留下的弊病。這樣的論述出現在許多同時期學者的文章中。例如在作為清人筆記代表性著作的《履園叢話》（1979）中，錢泳記有「宋儒」一條，其說法也能為我們做一補充：

《六經》孔孟之言，以核《四子書》注，皆不合，其言心、言理、言性、言道，皆與《六經》孔孟之言大異。《六經》言理在於物，而宋儒謂理具於心，謂性即理。《六經》言道即陰陽，而宋儒言陰陽非道，有理以生陰陽，乃謂之道。戴東原先生作《原善》三篇及《孟子字義疏證》諸書，專辯宋儒之失，亦不得已也。

蕭山毛西河善詆宋儒，人所共知。同時常熟又有劉光被者，亦最喜議論宋儒。嘗曰：「朱晦庵性不近《詩》而強注《詩》，此《毛詩集傳》所以無用也。」又曰：「一部《春秋》本明白顯暢，為胡安國弄得七曲八曲。」其言類如此。西河同鄉有韓太青者，著有《說經》二十卷，為西河作解紛，皆平允之論。（〈宋儒〉）

二、漢宋兼采，實為「六經尊服鄭，百行法程朱」

第二種立場是漢宋兼采。但是要特強調的是，乾嘉朝採取「漢宋兼采」立場的儒者其實與道光朝後興起的折衷學派不同。他們多數仍十分尊崇漢學，同時不太批判宋學。在表現上，他們許多人是在生活行事依循宋儒的道德要求，但是學術仍只用漢學方法。據江藩（1983：157）記載，惠棟家掛有其祖父惠士奇手書的楹帖，上面寫有「六經尊服鄭，百行法程朱」。這句話不但是三惠的問學精神，同時也表現出採取漢宋兼采立場的乾嘉學者的行事方式。

阮元在後來被視作是偏向漢宋兼采的乾嘉學者，他以「師以德行教民」的觀

點看待宋學，用「儒以六藝教民」闡述漢學，並主張在這樣的基礎上，漢宋不可偏廢。此說法與「六經尊服鄭，百行法程朱」的態度相去不遠。摘要一段如下：

昔周公制禮，太宰九，兩繫邦國。三曰師，四曰儒。復於司徒本俗，聯以師、儒。師以德行教民，儒以六藝教民。……是故兩漢名教得儒經之功，宋明講學得師道之益，皆於周孔之道得共分合，未可偏譏而互誚也。我朝列聖，道德純備，包涵前古。崇宋學之性道，而以漢儒經義實之。聖學所指，海內嚮風。御纂諸經，兼收歷代之說，四庫館開，風氣益精博矣。（〈擬國史儒林傳序〉）

三、擁護宋學

宋學在清代中期勢力衰退，擁護者較少，但仍有程晉芳、姚鼐、翁方綱、方東樹等中堅。前述江藩《國朝漢學師承記》寫成後，方東樹不滿江氏揚漢抑宋太過，著《漢學商兌》與之抗衡。他批評道：

漢學諸人，言言有據，字字有考，只向紙上與古人爭訓話形聲。傳注駁雜，援據羣籍，證佐數百千條。反之身己心行，推之民人家國，了無益處。徒使人狂惑失守，不得所用。然則雖實事求是，而乃虛之至者也。（《漢學商兌》，1871）

清代理學家擁護程朱，卻並非與時代脫軌。他們雖然在學問上尊崇宋學，但是研究方法仍以考據學為基礎。雖然理學家勢單力薄，但是，如同上述方東樹文章，他們在批判漢學、修正清代學問路線上，貢獻良多。道光期之後純漢學的衰退，折衷學和今文學的興起，都受惠於他們對漢學的反省。

那麼，從漢宋之爭的角度來看，和刻本漢籍又展現了什麼樣的立場呢？荻生北溪和服部南郭的序文，都表現出對宋儒的批判：

臣按，經傳，三代聖人之雅言美詞固也。即漢輯兵燹之餘，則君子可以闕如者，改亦不鮮，然而守此可以觀古者未有也。……逮校定於宋儒手，一就於錢，區區繩愆糾繆，以為聖規之切然若斯。從此以往者，臣不欲觀之。（荻生



北溪〈七經孟子考文補遺敘〉，《七經孟子考文補遺》，1731)

要之，世好事唯新是貴，乃積薪之情率以後世為尚。而作者不厚，亦不欲存其舊，宋人之弊乃爾。則蓋邢疏出而皇疏廢矣。廢以至亡無聞焉爾，亦其勢耳。(服部南郭〈皇侃論語義疏新刻序〉，《論語集解義疏》，1750)

批判朱子學代表的宋學本就是徂徠學發展的起始點，所以在整理古籍，或為其作序時，徂徠及其門人時常針對宋儒喜新輕古，導致宋代有許多中國古籍亡佚這一件事有所批判。在注重古籍的同時，讚揚漢學、批評宋學疏失，這樣的思考邏輯及論述，在徂徠學者和乾嘉學者口中簡直是異口同聲。同時，對於清儒來說，日本儒者和自己採取一樣的看法，等於再強化了他們構築的「宋儒喜新」對「清儒好古」的對立圖像。例如盧文弨為《皇疏》作序時便說：

宋咸平時，日本僧裔然嘗獻鄭康成所注孝經，乃中國所亡失者。是日但藏於祕府，外人莫得見。久而其書復亡。嘗憾當時在廷文學諸臣，曾莫為意，未能使之流傳世間。抑何其蔑視先代傳注如土苴，之致不足貴而輕精棄絕之也。先是周顯德中，新羅亦嘗獻別敘孝經，亦云即鄭注。乃皆得自外國而旋失之，豈不惜哉。向見錢遵王所記論語異文，云傳自高麗，其本世亦罕見。(〈皇侃論語義疏序〉)

和刻本漢籍明確傳達了批判宋學立場，屢經討論與傳播後，日本儒者的「反宋」立場（儘管這並非是日本儒者全體的立場，此問題將於下一章討論），逐漸深植於清儒的認識之中。對於以尊漢斥宋為主流的乾嘉學者來說，對於宋學的批判點及論述邏輯的相同，使他們很能和和刻本漢籍背後的日本儒者產生共鳴。²⁹

²⁹ 筆者注意到，若從漢宋之爭的立場來看，持前兩種立場的清儒對於和刻本漢籍關注最多，而擁護宋學的學者不僅較少給予正面肯定，連對於這些書籍的評論都很少。產生這種差異的原因，不知道是學術立場使然，還是由於後者多位於安徽、北京等地，接觸到的日本輸入書較少。筆者欲在日後繼續探索此問題。



參、重考據輕義理

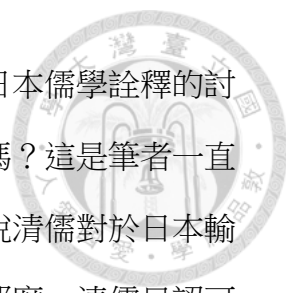
清代的漢宋之爭，除了傳注上尊漢人或宋人之學外，爭的還有重視考據或是義理。宋明理學談義理，而清代樸學（即漢學）重考據。當時，擁護理學的翁方綱、姚鼐將學術分為「義理」、「考訂」、「詞章」三種，他們視考訂方法為學問基礎，但是更加重視義理的闡發。以翁方綱為例，《清史稿》稱他：

方綱精研經術，嘗謂考訂之學，以衷於義理為主。論語曰「多聞」、曰「闕疑」、曰「慎言」，三者備而考訂之道盡。時錢載斥戴震為破碎大道，方綱謂：「詁訓名物，豈可目為破碎？考訂訓詁，然後能講義理也；然震謂聖人之道，必由典制名物得之，則不盡然。」（《清史稿》，1977）

然而，在理學者之外，持尊漢斥宋或漢宋兼采立場的學者，皆以「考據」為重，幾乎不談「義理」。余英時（1996）認為，戴震雖然是皖派的開創者，並居於乾嘉考據學陣營的領袖地位，但是他始終更重視「義理」的價值。戴震晚期作品《孟子字義疏證》、《原善》是他在「義理」層面上與宋儒爭辯的集大成作，在當時卻不受考據學者的注意。朱筠、錢大昕等人推重戴震「亦但云訓詁名物，六書九數、用功深細而已，及見原善諸篇，則群惜其有用精神耗於無用之地。」³⁰。簡言之，當時反對戴震講義理者有二種，一種是朱筠、錢大昕等考據學同伴，從考據立場認為戴震討論義理是白費精神。另一種如姚鼐、翁方綱，從傳統的程朱觀點加以批判，以舊義理對抗新義理。

筆者以為，若以乾嘉朝重「考據」而輕「義理」的角度來看，便能合理解釋清儒面對日本輸入書的態度。首波輸入的和刻本漢籍皆為集佚校勘作品，這是它們獲得清儒注目的原因，但也因為如此，清儒對其中包含的徂徠學者獨特的儒學詮釋，或者是後來《論語徵》等經學注釋中的「義理」成分，便不太提起，因為不抱興趣（詳見第五章討論）。

³⁰ 引用自章學誠〈答邵二雲書〉。此文包含在 1940 年代錢穆發現的「章氏遺書逸篇」之中，並未出版。轉引自余英時（1996）。



乾嘉儒者與和刻本漢籍的對話初期，為何幾乎看不到對於日本儒學詮釋的討論？難道清儒一點都沒有注意到日本儒學蘊含的眾多獨特詮釋嗎？這是筆者一直以來的疑問，至此終於尋獲解答。經過這幾章討論，我們很難說清儒對於日本輸入書漠不關心，也無法忽視和刻本漢籍對中國知識界的影響。那麼，清儒只認可日本儒者保存佚書的功勞與其考據能力，卻不評價他們的儒學主張，或許並非出於不屑一顧，而是因為當時他們只注視「考據」，不談「義理」。


肆、博徵

第四個考據學價值，是追求「博」的學問。清儒的經籍訓詁，天文地理無所不及。常見的作法是，在討論某個問題之前，先列出各家說法，以示自己材料廣博。就算自己有明確的主張，仍會將相反的材料列出，讓讀者在讀完之後可以自行做判斷。例如盧文弨就曾以並立異說、保存多種資料為優點，稱讚同時代儒者的作品。其說如下：

李氏（李旣方）之為此書（《周易集解》），未嘗執己之意以決擇諸家而去取之也。故凡異同之說，往往並載不遺。……若必為一家之言，則所取者轉狹而已之所非，安知不為人之所是？設使由我削之，而遂泯焉不復傳於後世，豈不大可惜乎？近元和惠定宇，其講易實宗漢學，凡所援引，多取材於是書甚矣。（〈李旣方補李鼎祚周易集解序〉，《抱經堂文集》，1990）

對於過去某些時期大量亡失古籍的歷史作反省，清儒對待輸入的和刻本漢籍中所保存的古代材料可說是小心翼翼，反覆討論它的真偽，生怕錯看了珍貴的古籍。就算是清儒中認為和刻本漢籍為偽者，也不認為這些書因此就沒有保存價值。同時，認可和刻本漢籍為真者，積極引用這些材料，以豐富自己的著作，這正是以「博徵」為貴，至於材料價值則讓讀者自行判斷的一種表現。阮元和盧文弨都曾在序文的結尾處這麼說：

凡以上經文，略為舉證，皆非唐石經以下所有，誠古本也。……我國家文教



振興，遠邁千載，七閣所儲書籍，甲于漢唐，海外軼書，亦加甄錄，此書其一也。元督學兩浙，偶于清暑之暇，命工寫刊小版，以便舟車，印成卷帙，諗于同志。用校經疏，可供采擇。至于去非從是，仍在吾徒耳。（阮元〈刻七經孟子考文並補遺序〉）

若夫皇氏此疏，固不全美。然十三家之遺說，猶有託以傳者。為醇為疵，讀者當自得之。如或輕加掎摭，是又開天下以廢棄之端也。吾其忍乎哉。（盧文弨〈皇侃論語義疏序〉）

「實事求是與復古」、「尊漢斥宋」、「重考據輕義理」及「博徵」等價值，不但是乾嘉學者治學的重點，也是他們對和刻本漢籍的評價標準。經由「考據學價值」的途徑所認識的和刻本漢籍，在許多面向上展現出與清學的高度一致，使得清儒很難不給予這些書籍極高的評價。

第三節 「華夷觀」作為一種認識途徑

遠從周代開始，中國對於天下的想像，便是將自己居於天下的中心——因此自稱「中國」，再加上四方夷狄的構圖。「中國」對比「四方」，等同「華夏」對比「夷狄」。在這個區隔華夷所形成的天下秩序中，居於最中央、自認為是文明源頭的中國人，對於本國文化有著高度自信。認為身為最文明的國家，有義務領導天下，教化他族，也想像其他族群因為仰慕中國文明，會主動向中國學習。如同《詩經·小雅·北山》所表達的：「普天之下，莫非王土。率土之濱，莫非王臣。」。一方面欲將所有的族群都納入「中華中心主義」的構圖中，一方面又以「華夷」區別自我與他者，在中華以外的部落國家，都被視作文化低落的「夷」。

東周時代，「華」、「夷」的概念逐漸定型，同時產生了對於兩者應有關係的大量論述。具體例子如下述《左傳》的記載。襄公四年，晉悼公與大臣魏絳討論是



否對戎狄出兵：

晉侯曰：「戎狄無親而貪，不如伐之。」魏絳曰：「諸侯新服，陳新來和，將觀於我。我德則睦，否則攜貳。勞師於戎，而楚伐陳，必弗能救，是棄陳也。

諸華必叛。戎，禽獸也，獲戎失華，無乃不可乎？」（《左傳》襄公四年，2009）

上面的對話，魏絳將陳國和其他歸服的中原國家稱為「華」，卻把「戎狄」視作等同於禽獸的存在，並認為不要出兵戎狄的原因是，避免因此分散兵力，不能解救受到楚國威脅的陳國，導致「獲戎失華」。顯示，以「我德」獲得「諸華」的服從，比起武力征服「戎狄」（廣義的「夷狄」的一種），對於晉國等中原國家更加重要。此外，同一部《春秋》的不同傳注系統，《公羊傳》的何休注，常從「夷夏之防」的角度出發，因為何休認為《春秋》設有三科九旨，其一是「內其國而外諸夏，內諸夏而外夷狄」。³¹

錢穆（1998）指出，東周時代對於四夷和諸夏的區分標準，不是「血統」而是「文化」。「文化」具體來說，是「生活習慣和政治方式」，也就是，諸夏將非農耕社會也非城市國家的族群排斥為「夷狄」。

「華」、「夷」的區分出現之後，接著影響古代中國人對於和其他族群互動方式的想像。例如，《孟子》記載，儒者陳良的徒弟陳相，盡棄其學而學於農家的許行，並向孟子推薦許行的學說。孟子卻從夷夏關係批判陳相的行為：

（孟子曰：）吾聞用夏變夷者，未聞變於夷者也。陳良，楚產也。悅周公、仲尼之道，北學於中國。北方之學者，未能或之先也。彼所謂豪傑之士也。子之兄弟事之數十年，師死而遂倍之。……今也南蠻駟舌之人，非先王之道，子倍子之師而學之，亦異於曾子矣。吾聞出於幽谷遷于喬木者，未聞下喬木而入於幽谷者。《魯頌》曰：『戎狄是膺，荆舒是懲。』周公方且膺之，子是

³¹ 《春秋公羊傳注疏·隱公元年》（1871）：「問曰：《春秋說》云『《春秋》設三科九旨』，其義如何？答曰：何氏之意，以為三科九旨正是一物，若總言之，謂之三科，科者，段也；若析而言之，謂之九旨，旨者，意也。言三個科段之內，有此九種之意。故何氏作《文謚例》云『三科九旨者，新周故宋，以《春秋》當新王』，此一科三旨也；又云『所見異辭，所聞異辭，所傳聞異辭』，二科六旨也；又『內其國而外諸夏，內諸夏而外夷狄』，是三科九旨也。」



之學，亦為不善變矣。

從孟子的角度來看，陳良和許行都是從蠻夷之地而來，但是許行因為學中國之道（儒學），而成為「夏」的一分子，然而如今陳相卻要背棄師說，改學習身為「夷」的許行。因此這種事等於「夏變於夷」，根本不該發生。

東周以後，對於華夏與夷狄的區分，主要有兩種解釋。一種是僅僅以文化區分華誼，而且華夷之別可以改變。中國之外的國家，如果願意學習中華文化、共享中華價值觀，那麼它也有可能從「夷」變成「華」的一分子。如同韓愈所言：「孔子之作春秋也，諸侯用夷禮則夷之，進於中國則中國之。」（〈原道〉）看似包容，但這樣的解釋背後帶著「中華中心」的自傲，認為外國都會因為「慕華」而向中國學習。若非如此，該國就是文明未開或冥頑不靈。

第二種則是較為嚴苛的解釋。它認為，除了文化，華夷之間還有血緣、地理上的差別。因此華夷之間不但有別，此關係還無法變動。

華夷觀持續在中國的歷史中佔有重要的地位，影響中國人與外族的互動行為。與此同時，華夷觀的內容卻不停地變動，每個朝代的人按照他們面臨的外部環境及需要，給予了華夷觀不同的詮釋。從歷史上來看，可以將中國對外狀況與其華夷觀變動，大致歸納成：當中國國力強盛，對自己的文明抱有極大信心時，華夷觀是相對寬容的。通常傾向以文化區分華夷，並且樂見外族被納入中華文化圈。例如強調兼容並蓄的唐朝；但是，當中國的武力、經濟衰退，又面臨外敵威脅時，華夷觀論述會變得非常緊縮，上述第二種強調血緣為華夷之防的解釋便會出現，甚至占主導地位。因為此時中國人加倍感受到異文化對自己文化的威脅，而激起了防衛心理。例如長期面對遼、金、蒙古壓力的宋朝。葛兆光（2011）認為，宋朝士大夫對於華夷觀的論述，是藉由對中華文明的闡揚和誇張，作為對異族的抵制。宋儒努力重建漢族中心的文明邊界，是為了抗拒異端文明的入侵和滲透。

那麼，清朝的人持有什麼樣的「華夷觀」呢？清初到清中葉，清儒的華夷觀經歷了從「血緣」區隔到「文化」區隔的轉變。而清中葉盛行的「文化華夷觀」，

正與當時人如何理解和刻本漢籍及其背後的日本息息相關。因此本節擬從清中葉的華夷觀談起，接著再討論乾嘉學者如何以「華夷觀」途徑認識和刻本漢籍。



壹、乾隆期包容性文化華夷觀的形成

明清之際，明朝「遺民」們面對滿族，產生了基於華夷之防的批判，而且多以血緣之不可變動，將滿清統治者視為不可能同質化的他者。作為華夷意識強烈的其中一人，王夫之有如下的言論：


天下之大防二：中國夷狄也，君子小人也。……夷狄之與華夏，所生異地。其地異，其氣異矣。（《讀通鑑論》，1985）

中國之於夷狄，殲之而不為不仁，奪之而不為不義，給之而不為不信。非我族類，不入我倫。（《春秋家說》，1993）

王夫之認為中國和夷狄之防是天下大防，由於兩者生於異地，秉持的「氣」天生不同，因此不可能混同為一。同時，由於夷狄「非我族類」，我族的倫常秩序並不適用，因此可殲、奪、給之而不違反道德。現在看來，是相當激烈的種族主義言論，而此處「夷狄」所指涉的對象，無疑是當時入主中原、為王夫之所痛恨的滿族。

與之相對，滿清統治中國後，自然無法放任士人們有此種想法。從皇太極入關開始，清朝歷代統治者嘗試各種方式，希望改變臣民由「血緣華夷觀」引起的「排滿」情緒。其中，有文字獄的高壓手段，也有透過祭祀孔子、恢復科舉等懷柔政策以展現當朝「興文教」的方式。順治屢言「滿漢一體」³²，而雍正則透過著名的曾靜案與《大義覺迷錄》的編纂，試圖回應清初以來漢人對滿清統治當朝的一連指控。

³² 例如，順治六年，殿試策論以「聯滿漢為一體」為題。據《世祖實錄》，題目為：「從古帝王以天下為一家，朕自入中原以來，滿漢曾無異視，而遠邇百姓猶未同風。……今欲聯滿漢為一體，使之同心合力，歡然無間，何道而可？」（《世祖實錄》順治六年四月十二日條，收入《大清歷朝實錄》）



曾靜是湖南一名不得志的生員，受到呂留良著作中華夷之辨影響，他試圖遊說川陝總督岳鍾琪反清，反遭後者逮捕送交朝廷審判。雍正趁此機會，親自對曾靜控訴的罪狀作出反駁，再把曾靜悔過後反過來頌揚清朝的《歸仁錄》，一起編成《大義覺迷錄》一書。書成後發布全國，要求地方官吏、學官向百姓宣讀講解內容，以正視聽。並且為了顯示自己的寬容大量，赦免曾靜謀反的大罪，要他到全國各地巡講本書，作為改過自新的樣本。

曾靜謀反時，主張滿族作為「夷狄」不能作為「中華」之主的原因，在於「華夷之氣不同，而且夷狄近於禽獸」，與明遺民們以血緣作出的華夷論述相同。

對此，雍正的回應是：

蓋生民之道，惟有德者可為天下君。此天下一家，萬物一體，自古迄今，萬世不易之常經。非尋常之類聚群分，鄉曲疆域之私衷淺見所可妄為同異者也。……夫人之所以為人，而異於禽獸者，以有此倫常之理也。故五倫謂之人倫，是缺一則不可謂之人矣。君臣居五倫之首，天下有無君之人，而尚可謂之人乎？人而懷無君之心，而尚不謂之禽獸乎？**盡人倫則謂人，滅天理則謂禽獸，非可因華夷而區別人禽也。**（《大義覺迷錄》，2000）

雍正指出，能否得天命、取天下在於「德」，不受「類聚群分」、「華夷」等地理或血統區隔所影響。而人與禽獸之分，在於盡人倫或滅天理，並非華夷。這些反駁使用的不但是儒家內部蘊含的思想材料，使儒者們無從反駁，同時明顯地展現出欲用「文化」取代「血緣」華夷論述的意圖。

然而，乾隆即位之後，迅速禁絕《大義覺迷錄》，並且將曾靜凌遲處死。並且指示刪改古籍中關於種族的敏感字眼，不只將晚明書籍中「女真」、「建州衛」等指涉滿族的字詞刪去，連南宋對金、明初對元的斥責也被刪改，避免對清代臣民造成種族之防上的歷史暗示。上述行為皆表現出，乾隆想要修正雍正對於華夷論述的處理。

為了更清楚比較雍正和乾隆路線之不同，我們再看一段《大義覺迷錄》的內



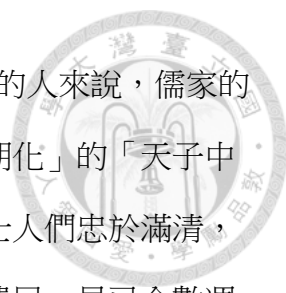
容：

我國家肇基東土，列聖相承，保萬邦，天心篤祐，德教弘敷，恩施遐暢，登生民於衽席，遍中外而尊親者，百年於茲矣。夫我朝既仰承天命，為中外臣民之主，則所以蒙撫綏愛育者，何得以華夷而有更殊視？而中外臣民，既共奉我朝以為君，則所以歸誠效順，盡臣民之道者，尤不得以華夷而有異心。此揆之天道，驗之人理，海隅日出之鄉，普天率土之眾，莫不知大一統之在我朝。悉子悉臣，罔敢越志者也。

上文中「華夷」一詞常連帶著「內外」出現，綜觀全書，我們能發現「內外」一詞以極高的頻率出現在《大義覺迷錄》中。又，雍正不諱言滿族為「外國」、「外夷」，但強調既然滿族擁有「天命」，那麼漢人就不得因為「華夷」而再有異心，否則便是違反天道。

然而，乾隆朝以後，官方論述幾乎都不再自稱為「夷」。此外，取代「華夷」，「內外」和「君臣」的詞彙開始被大量使用。據蕭敏如（2008）研究，從康雍乾三朝制定的官方《春秋》學著作來看，乾隆朝的官方《春秋》學在華夷問題上，展現以「內中國而外夷狄」的「嚴內外之辨」代換傳統《春秋》學「嚴華夷之變」的詮釋傾向。將《春秋》學中原本具民族意味的「華／夷」之分，轉移到較中性、帶有尊王意味的「內外」之分。同時，官方論述中的自我認同，已經從「華夷（諸夏／夷狄）」之「夷」，轉換到「中外（中華／外藩）」之「中」。清廷並且進一步在與朝鮮、日本諸國的互動中，將自己定義為「華」。

或許是華夷論述的處理方式改變，又或是乾隆自身的華夷認同已發生轉變。此後，官方論述和一般士人的論述，「內／外」、「中／外」的使用遠多於「華／夷」。同時，乾隆積極提倡君臣關係的「忠」，並提出「忠於當朝」的價值觀，以使「忠」的價值能克服華夷之別。王汎森（2013）指出，乾隆欲在漢人的綱常名教中，培養忠於滿族政權的意識。其作法是，在「君臣」是五倫之首的基礎上，主張各朝臣民應該忠於該朝之君。他下令為明朝殉國之臣編《勝朝殉節諸臣錄》，表彰其氣節，



又將明末降清的士人編入《貳臣傳》。原本，對於跨越兩個朝代的人來說，儒家的綱常名教觀念與國家種族認同間必會產生的衝突，從乾隆「當朝化」的「天子中心」論述中，至此獲得解消。解決了觀念上的衝突，便更能使士人們忠於滿清，況且此時距離明朝覆亡已近百年，直接承受朝代更替衝擊的「遺民」早已全數凋零。

清中葉華夷觀認識的改變，討論過雍正乾隆所表現出的官方態度之後，讓我們再看一下一般士人論述的狀況。常州公羊學派代表之一的劉逢祿，於《春秋公羊經何氏釋例》對夷夏關係有如下看法：

余覽春秋進黜吳楚之末，未嘗不歎聖人馭外之意，至深且密也。……**秦始小國僻遠，諸夏擯之，比於戎狄。然其地為周之舊，有文武貞信之教，無教僻驕侈之志，亦無淫泆昏惰之風。故於詩為夏聲。其在春秋無僭主滑夏之行，亦無君臣篡弑之禍，故春秋以小國治之，內之也。……故觀於詩書，知代周者秦，而周法之壞，雖聖人不可復也。**（〈秦楚吳進黜表〉，《春秋公羊經何氏釋例》，1861）

劉逢祿以夷夏關係解釋春秋時期秦楚吳勢力的消長。他認為，楚吳速亡是因為跟從夷俗，而秦能代周則由於它保存了夏的傳統。可以看出，劉逢祿已經是用習俗文化，而非血緣、地理來區分夷狄。

從清初到乾隆朝，在文字獄、四庫全書收書過程的禁燬與刪修手段輔助之下，士人的華夷論述已被官方論述影響，從「文化」而非「血緣」的角度談華夷觀，又或者根本以「內外」取代「華夷」。

清初一百年，由於滿漢問題與國家認同的激盪，產生了文化華夷觀，又因為康雍乾盛世的國力強盛，使得它呈現具有極大包容力的樣態。不只是對內部民族差異不分——或者是不能分——華夷，對外部諸國的態度，雖然仍以「中國中心」為前提，但是對於外國學習中國之「文」、進入「華」的世界，積極鼓勵。同時，只要不撼動天朝秩序的根本，對於外國在言語或行為上的挑釁，也持有「大國式」



的包容態度。本研究認為，清代中期華夷觀的轉變，是乾隆期出現了具有上述特徵的「包容性的文化華夷觀」，在此種華夷觀之下，清儒對於華夷的界線較少強調，同時也對於「夷」展現更包容的態度。

本研究認為，乾隆期輸入的和刻本漢籍，正好遇上此種「包容性文化華夷觀」的形成。乾嘉儒者對日本輸入書的評價中，明顯地包含了此種華夷論述。換個角度說，「包容性文化華夷觀」正是清人認識和刻本漢籍的另一個重要途徑。

貳、和刻本漢籍評價所表述的「華夷觀」

無論以血緣或文化區分，華夷觀的基礎認識都是：「文」只限於中國文明一種，所以他國有沒有文化，或是文明程度如何，皆以中國文化作為判準。從此種「中華中心」的角度觀看，外國只有兩種，一種是隔絕在中國文化之外的「夷」，另一種則是學習中國文化、向其朝貢稱臣的藩屬國。中國長期以來，並無現代意義的平行國家的概念，各國依照關係遠近，被排近它的天朝秩序中。

本文上一節介紹的「包容性文化華夷觀」，如果放在中國與東亞諸國的互動上，其表現是，乾嘉儒者對於介於藩屬國與「夷」之間的國家，在認識上有更多的彈性。如果按照嚴格的華夷標準，日本從數百年前開始便不再向中國朝貢，也不稱臣，兩國在明清兩代缺乏官方互動，日本理應被置於天朝秩序底下的「夷」的位置。但是，和刻本漢籍展現的學術成果，若只以中國文化的標準來看，絕對是有「文」的「華」，並非「夷」。可以說，透過「考據學價值」的途徑，清儒認識到和刻本漢籍背後代表的日本的文明程度，但是此認識又會與原本華夷序列中日本是「夷」的位置產生衝突。在這樣的情況下，清儒如何解決潛在的對日認識衝突？乾嘉學者的對於和刻本漢籍的整體認識為何？這是本小節欲討論的問題。

首先，讓我們從吳騫對《古文孝經》回傳的評論看起：

是一書也，厄于秦，巫蠱於漢，亡於梁。譁於隋，聚訟於唐，散佚于五代。

自有經傳以來，其更歷患難，屢興而屢蹟者，疑莫有甚於此矣。

夫孰知數百年而後，一旦復出於稽古右文之朝，而所謂鄭注者，反澌滅而不可復稽。豈非孔曾之靈有以默為呵護，直俟聖治之世而後著歟。傳曰：孝弟之至，通於神明。光於四海，無所不暨。于斯益信。（〈古文孝經序〉，知不足齋本《古文孝經》，1776）

吳騫認為，《古文孝經》在歷代命運多舛又飽受懷疑，五代散佚後，此書能重新出現於清代，是因為清朝是「聖治之世」，其天子又「孝弟之至，通於神明」。由於「光於四海，無所不暨」，所以天子的德影響到海另一頭的日本，使其將保存的《古文孝經》送回中國。

同時代的錢泳，出版《海外新書》時的序文，以及一八三五年他寄給大鹽中齋的「洗心洞銘」中，也提到類似觀點：


謹按欽定四庫全書提要，有日本西條掌書記山井鼎所著之七經孟子考文二百六卷，已載入經部。仰見我皇朝尊經稽古，振興文學，雖外域邊徼之書，亦所收錄。可謂大公無私，德同天地矣。（〈海外新書小序〉）

道光十有五年十一月為日本國中齋先生銘

論學論道，釋空釋虛，洞明若水，洗心自如。我朝崇儒，超出古前，德邁堯舜，功同文武。漸被所及，厥惟東國，千百年來，履和食德。……（〈洗心洞銘〉）

錢泳和吳騫一樣，將和刻本漢籍的輸入，歸於中國天子的「德」與清朝對「文」的重視所產生的效果。同時，《四庫全書》採錄日本輸入書，是「大公無私，德同天地」的表現。此外，日本之所以有今日的文化成就，是受中國文化影響，「漸被所及」。

上述說法在過去的華夷論述中不算少見，但是需要特別注意的是，在這些乾嘉學者的華夷論述中，被肯認具有文化價值的對象，從國交關係來看，卻是不該被納入中華文明圈的日本。最後讓我們再看一下《四庫全書總目提要》的例子。



惟唐時舊本流傳，存於海外。康熙九年，日本國山井鼎等作《七經孟子考文》，自稱其國有是書，然中國無得其本者，故朱彝尊《經義考》注曰：「未見」。今恭逢我皇上右文稽古，經籍道昌，乃發其光於鯨波蛟室之中，藉海舶而登秘閣。殆若有神物揜訶，存漢、晉經學之一線，俾待聖世而複顯者。其應運而來，信有非偶然者矣。（〈論語義疏〉，《四庫全書總目提要》）

其中頌揚當朝是「聖世」、乾隆帝「右文稽古」，其德性影響遠及日本，使和刻本漢籍得以順利渡海抵達中國，這些話語和吳騫、錢泳所言幾乎只是換句話說。顯示出，當時的儒者在此問題上認識一致。

有趣的是，《皇疏》日本原版的服部南郭序，正好以相反的角度敘述這件事。知不足齋本《皇疏》中的服部南郭〈皇侃論語義疏新刻序〉有以下一段：

唯我皇和神明扶持，物亦與世代永久，於是可知也。唯是足利之藏，我不可保，今而不得傳，後世恐復散失，是可惜也。……余惟非獨海以外行既宏矣，即傳之中華，而俾知吾邦厚故有關文明，則伯修之勤有功於國華哉。

和刻本漢籍輸入中國之事，在清人的表述中，是中國文明之盛和中國天子的德治所導致的結果。而實際上保存古籍、重新校勘、將其回傳中國的日本人，則認為因為日本天皇和神靈的庇護，所以日本能夠長久地保存書籍文物。根本遜志校勘《皇疏》，不但有益於此書的保存，更在彰顯日本的「文明」、「國華」一事上貢獻良多。

這裡可以看出，清人與日人都在儒家脈絡下，藉由同一個「文」的判準，爭相標舉自己的文明程度。進一步說，似乎可以看到，長期注視中華文明，一邊快速發展的日本，開始透過和刻本漢籍的成果，欲與中國互別苗頭。

此外，還有一處需要注意。上述知不足齋收錄的服部南郭序，和日本原版其實有著些微差異，曾經歷刪改。上文「余惟非獨海以外行既宏矣，即傳之中華」，日版原文作「余惟非獨海以內行既宏矣，即傳之海外」。服部南郭序，比照原文與知不足齋本，南郭以「海外」稱呼中國卻被改成「中華」的，還有三處。但是除



了這一個用詞，知不足齋本收錄的南郭序一次不漏，毫無更動。

原本，在服元喬的認識裡，日本與中國是各自獨立的國家，所以他稱己國為「海內」、稱中國「海外」。但是，這當然不符合中國的華夷觀。所以「海以內」被改成「海以外」，「海外」被改成「中華」，如此不但符合當時清人的「內／外」論述，

也同時更加渲染「海外人皆慕華」的印象。這樣的刪改，可以說是清人以華夷觀下中華文化向外擴散的構圖，收編和刻本漢籍成果的表現之一。

本文第二章提到的 1779 年王亶望進呈《皇疏》時的奏摺中，還有以下內容：

至該國此本係庚午年所刊，其國服元喬作序文中以中土為海外，議程朱為經生，蓋螿蟲閉戶、封己見少之說，自應撤去。謹粘簽另冊，一併恭呈御覽。³³

筆者認為王亶望的這段話，正可說明本小節討論的乾隆朝「包容性文化華夷觀」的形成。在華夷觀架構下，「中國是文明中心，一切的文都與中國有關」的骨幹不可能變動，但是王亶望對於服部南郭「以中土為海外」的觀點，僅僅斥為「螿蟲閉戶、封己見少」，只修改敏感字詞後便原書呈上，而不是從日本「僭位」等嚴厲的角度給予批判。此點可看出乾隆期華夷觀的包容性，以及對外關係解釋上的彈性。只不過，經過這樣的修改，中國讀者看到的序文便是，服部南郭稱己國為「海以外」的弔詭論述。

綜上所述，乾嘉儒者透過「華夷觀」途徑，對和刻本漢籍的認識是，這些漢籍回傳中國，都與當朝文治武功之盛，聖天子德化有關。漢籍在海外留存至今，被視作是中華之「文」對各國影響的證據。因此，和刻本漢籍所展現的文明程度，是日本長期受到中國文化渲染的結果。

上述清儒對於清皇帝德性與聖治的稱頌，不可否認一定受到某種程度的政治壓力影響，不見得所有士人都對當朝統治者那麼心服口服。但是，若從對外態度來看，清中葉的中國人——無分漢族滿族——都一致地以對於本國文明的高度信

³³ 同註 17。此外，陳捷《人物往來與書籍流轉》（2012）也對於此奏摺有所討論。

心，來看待外國與中國的關係，同時將和刻本漢籍收編在華夷論述中理解。



第四節 對日本之「文」的發現

壹、過去的日本認識

中國文獻中最早關於日本的記載，出現在《三國志·魏書》之中。它對於古代日本的描述是：

男子無大小皆黥面文身。……今倭水人好沉沒捕魚蛤，文身亦以厭大魚水禽，後稍以為飾。……其會同坐起，父子男女無別，人性嗜酒。（〈倭人傳〉，《三國志·魏書》）

如果魏書記載為實，與禮樂社會早已形成的中國比較起來，此時的日本人「黥面文身」、「父子男女無別」，顯然在文明發展狀況上差了一段距離。因此中國對稱為「倭人」的日本一直不太注目。儘管從三國時代就有對於日本的記載，但是由於不感興趣，正史中的〈倭國傳〉或〈日本傳〉幾乎都只是照抄前朝，歷代內容出入不大。於是，在情報更新速度緩慢的史書影響下，歷代中國人對於日本的印象只有兩種，不是蠻荒無文的「島夷」，就是仰慕中華前來學習中國之「文」的遣唐使、僧人。

到了明代，對日本的認識稍微豐富了一些，但這卻是因為中國沿海地帶飽受倭寇侵擾的緣故。然而如第一章所述，這些偽裝成「倭寇」來犯的海賊，其實不完全是日本人，因此明人對於日本的認識，也很難說有多深入或真實。《明史·日本傳》中記載，從明朝初年開始，日本便屢順屢叛，倭寇問題也無法遏止。其中對於日人的評價是「狡詐」、「傲慢無禮」。³⁴

³⁴ 《明史·日本傳》（1981）記載：「洪武二年三月，帝遣行人楊載詔諭其國，且詰以入寇之故，謂：「宜朝則來廷，不則修兵自固。倘必為寇盜，即命將徂征耳，王其圖之。」日本王良懷不奉命，復寇山東，轉掠溫、台、明州旁海民，遂寇福建沿海郡。……遣其僧祖來奉表稱臣，貢馬及方物，且送還明、台二郡被掠人口七十餘，以四年十月至京。太祖嘉之，宴賚其使者，念其俗倭佛，可以



直到清初，對於日本的印象也還是圍繞在「無禮」之上。例如朱彝尊編《明詩綜》(2006)，其中收錄明太祖準備征伐日本時，日本遣使來訪，使節「唔哩嘛哈」作有《答大明皇帝問日本風俗詩》一詩。內容如下：

國比中原國，人同上古人。衣冠唐制度，禮樂漢君臣。

銀甕莦清酒，金刀膾紫鱗。年年二三月，桃李自陽春。

朱彝尊在書中批判道：

惟是國俗無冠，國王但著烏帽，直而頂圓銳高半尺，以綃為之，男女笠用蒲或竹或椶木。謂為唐制度，夫豈其然？至若天皇之子，娶於其族，夫死妻立，兄死妹立，子死母立，何禮之有。明祖絕其貢使，不亦宜乎。

雖然《答大明皇帝問日本風俗詩》很可能並非日本人所做，但是無論其真假，我們從朱彝尊的批評可以看出，清初對於日本的認識還停留在十分古老的時代，事實上當時的日本早已沒有「(天皇)夫死妻立，兄死妹立，子死母立」的狀況。然而，朱彝尊依照過去中國對於日本的印象，認為它不但不是採取唐制，甚至「無禮」，這樣的日本認識，與不到百年後乾嘉學者的對日認識有著天差地遠的差別。而這都是拜乾隆朝和刻本漢籍輸入所賜。

貳、對日本之「文」的發現

實際上，無論是古代的貴族文化，還是中世的武家文化，日本持續而穩健地開展文明，自非中國人所想像，數千年來無禮無文。尤其到了十七世紀初，德川家康建立江戶幕府後，伴隨著兩百年間的政治穩定，文化、經濟快速發展。此時代的一大特徵是，儒學不再像中世時只被保存在公家和寺廟之中。一開始，出於對建立統治結構、穩定社會的幫助，以朱子學為首的儒學受到德川幕府重視。後

西方教誘之也，乃命僧祖闡、克勤等八人送使者還國，賜良懷《大統歷》及文綺、紗羅。是年掠溫州。五年寇海鹽、澆浦，又寇福建海上諸郡。六年以於顯為總兵官，出海巡倭，倭寇萊、登。祖闡等既至，為其國演教，其國人頗敬信。而王則傲慢無禮，拘之二年，以七年五月還京。倭寇膠州。」



來，儒學已在武士、町人各個階級中廣為流傳，於江戶時代真正達到了普遍化，甚至開始產生獨特的儒學解釋與學派。

由於中國人的不關心及兩國從元代開始便無穩定國交，日本文明及其儒學發展，中國人自然無從得知。因此，和刻本漢籍的傳入，對清代中期中國人造成了很大的震撼。清人意外發現，歷史記憶中只居於學習者地位的蕞爾小國，竟然擁有這麼高度的「文」。

清代中期產生的對於日本的新認識，出現在當時許多文人的論述中。例如翁廣平對於日本過去歷史的敘述，便與前代中國人也很大的差異。寫作日本史的原因，他自道：

周禮職方氏所掌，自九州之外，凡蠻夷閩貉戎狄之地，不遺紀載。蓋同此覆載之中，雖在荒服，無不被中朝之文命也。……海東諸國，日本為大。漢初始通中國，嗣是歷朝皆獻方物，且購求典籍釋藏以歸，而文明之象漸啟矣。……余嘗謂，諸外書國傳，不過附見於正史耳。未有專為一書者，惟宋隆禮有契丹國志。國朝徐徵齋有中山傳信錄。……在屬國者，高麗有通鑑有史略，安南有志略。朝鮮申叔舟有海東諸國記。而日本素有著述，所纂七經孟子考文補遺收入欽定四庫全書，苟非漸被於聖朝文命之敷，而能若是乎。余之補此也，蓋仿契丹國志、西夏志之例。而其世系之相承，未嘗有更姓革命之變，是豈契丹諸國可比乎。又況人文炳蔚，著作斐然，直超高麗中山之上。則此邦之文獻洵足備輶軒之采訪也。（〈吾妻鏡補序〉，《吾妻鏡補》，2005）

翁廣平認為當時日本「人文炳蔚，著作斐然」，已經有開啟了「文明之象」。同時，他很早便注意到日本未經異姓革命的特別，認為這是日本勝於契丹、西夏諸國之處。而日本的人文薈萃又勝於高麗、中山。可以看出，翁廣平不但認為日本有「文」，還對它評價很高。

另一方面，此處我們也能看見以「華夷觀」途徑認識日本之「文」的現象。翁氏特別提到「蠻夷雖在荒服，無不被中朝之文命」，日本「購求典籍釋藏以歸」，



文明之象漸啟」，將《考文》等書作成、收入四庫，以及日本能達到當時的文明程度，全歸功於「聖朝文命之敷」。

此外，值得注意的是，從序文看起來，他所認知的中國與日本的關係，不是像高麗、安南等屬國，卻是像歷史上中國與西夏、契丹國的關係。這或許是當時中日兩國關係的隱微變動，被身處於通商口岸附近地區的翁廣平敏感地察覺到了。

稍晚於翁廣平，龔自珍（1792—1841）寫了一封〈與番舶求日本佚書書〉，託唐船送往日本，希望求得日本佚書。雖然龔氏的信送出後就石沉大海，無有下文，但是我們仍然能夠從這封信，一窺當時儒者對日本的認識。其內容如下：

昔在乾隆之年，皇侃《論語疏》至；邇者，《佚存叢書》至；所著《七經孟子考文》亦至。**海東禮樂之邦，文獻彬彬，天朝上自文淵著錄，下逮魁儒碩生，無不歡喜。翹首東望，見云物之鮮新。……中朝一士，願因貿易之便，附宣鄙陋，蛟龍有靈，不攫吾言。……東國力守舊而過新，雖異乎大《易》「窮則變，變則通」之義，抑所以慰巷士之思慕者，情甚幽，義甚高，力甚鉅。……如曰大夫無域外之交，則魯仲尼何為問官於郟子乎？吾知貴國通儒大夫，若山君井鼎³⁵、藤君信篤其人者流，必有以教之。削劄烏函，齎此拳拳，夢魂有靈，以為先驅。**（《龔自珍全集》，1999）

上文顯示，乾隆朝後和刻本漢籍接連輸入改變了清儒對日本的認識。從清初朱彝尊斥其「何禮之有」，到清中葉龔自珍稱日本為「禮樂之邦」，使改變不可說不大。其次，龔氏以仲尼與郟子的「域外之交」，比擬自己和日本學者的關係，儘管這可能是為了求書而刻意盛讚對方，但仍表現出他已將日本學者視為同一個「文」的平台上可以做對等交流的對象。

乾嘉朝開始，清儒對日本的「文」的認識，對其儒學成果的評價，達到中國從未有過的高峰。從對日關係史的整體來看，這可說是中國人「發現」日本之「文」的開始。而使得中國人注目日本，促成這種「發現」的契機，便是和刻本漢籍的

³⁵ 此處龔自珍誤以為山井鼎姓「山」。

輸入。筆者以為，本章所談的「考據學價值」和「中華意識」正可說明此事。


「考據學價值」使清儒直接面對《考文》、《皇疏》等文本時，從日本儒者近於考據學的研究方法、學術立場，及其保存、整理佚書的成果，認識到日本之「文」的高度發展。但是這樣的認識，不但與過去數千年的中國人皆不同，還明顯與華夷觀不符。按照華夷觀所產生的天朝秩序，與天朝中國關係越近的國家「文」會越高。然而，日本既非清朝藩屬，又與中國斷絕正式關係數百年。那麼，日本怎麼可能有「文」？它的「文」來自哪裡？

乾嘉儒者在有意識或無意識間，以他們理解和刻本漢籍的另一條途徑，即「包容性文化華夷觀」，包容並某種程度上解決了這種認識矛盾。如前所述，華夷觀在中國國力強盛時，較具包容性。乾嘉時代清朝國勢的強盛，使中國儒者們對於自己的軍事及文化力量非常具有信心，無須像宋代用嚴格的華夷之防來劃分自我與他國。因此，清儒最終能夠認同日本的「文」，而不是依照血緣不同、國交之疏一概貶之為夷。但是，要如何調整認識，才能將非藩屬國的日本納入「華」的陣營呢？這時，中日兩國過去的交流，中華文化在過去的擴散，便是很有幫助的論述。

讓我們再來看《吾妻鏡補》另外兩篇序跋。摘錄如下：

昔太史公作朝鮮南越東越西南夷等傳，皆近接方域，漢家聲教所及，故能詳哉其言之。後世史家摭拾要荒以外，漸多鑿空之說。然不過撮其大略，附以國史之後而已，罕有專勒成書者。至本朝乃有琉球中山等志，此皆天子輶軒之史，親至其地，采訪其國之遺文軼事，而後成一家之言。……獨翁子生平能閉戶著書，未嘗稅四方之駕。況日本在大海外，雖供職貢，又與通商，而史官不得其要領。翁子一窮鄉樸學之士，乃能瞭然若羅紋之在其掌，此豈尋常咫尺聞之流所能及乎。（〈石韞玉跋〉，《吾妻鏡補》）

制度恪遵乎中土，聲明特盛於東方。此吾妻鏡之所以流傳於上國也。……不知高麗圖經昉自宣和之世，島夷志略成於至正之朝。或叛或從，足資青史，



為夷為夏，並在黃圖。……夫晁卿佩迷穀，以何能服采華，而斯在柔遠能邇。但看吾鄉七十座之譙樓，德清縣故城久圯，明嘉靖間，以防倭重建，詳見家尚書德清縣築城碑。用夏變夷，聿昭彼國百廿朝之史法。（〈蔡壽昌後序〉，《吾妻鏡補》）

上述兩篇序跋，都認為日本因為自古學習中國，才能有今日的文化成就。其中，需要澄清的是，不知道是刻意言之，或認識不清，〈石韞玉跋〉提及日本「供職貢，又與通商」。但是，當時日本與中國進行的是非官方外交下的「互市貿易」，貿易量十分有限，比較難說是通商。此外，早在清代以前，日本便不再向中國供以職貢。

而蔡壽昌序中展現的「華夷之別」，反倒遠高於他對日本的認識。全篇序文幾乎未評價日本之「文」，反而強調它「制度恪遵中土」，而且作為「上國」的中國有「柔遠能邇」的氣度。同時，此文也出現了「或叛或從，為夷為夏」、「用夏變夷」等典型的華夷論述。讀起來，反倒像是，蔡氏對日本的「文」的成果，或是《吾妻鏡補》介紹的日本文化不願意正視，只有在清朝「用夏變夷」的脈絡底下，他才能給予認可。文章最後提到，過去德清飽受倭寇之患，防衛譙樓至今留存。由此觀之，蔡壽昌與石韞玉、翁廣平不同，明顯流露出對於日本的敵視，或許受到故鄉過去的歷史記憶所影響。

那麼，中日過去的交流歷史，到底如何有助於將日本之「文」納入清代中期的華夷論述中呢？更為具體地來看，我們能夠發現乾嘉朝以後，原本在中國歷史中湮沒無聞的兩件事，突然開始被大量述說，而這個現象正是乾嘉儒者的「包容性文化華夷觀」運作的一部分。首先還是要從和刻本漢籍談起，太宰本《孔傳》收錄了太宰春台的這一段敘述：

孔子曰，信而好古，若朱子者可謂拂矣。……今朱氏之徒，不讀孝經而學心法，其不為浮屠之歸者幾希。夫古書之亡于中夏，而存于我日本者頗多。宋



歐陽子嘗作詩稱，逸書百篇今尚存。昔僧裔然適宋，獻鄭注孝經一本於太宗。司馬君實等得之大喜云。今去其世，七百有餘年，古書之散逸者亦不少。而孔傳古文孝經，全然尚存于我日本，豈不異哉。（〈重刻古文孝經序〉，
，《古文孝經孔傳》，1771）

春台序除了維持徂徠學一貫立場批判宋儒外，還追溯了裔然和歐陽修兩件事。裔然即《宋史·日本國傳》所載，宋太宗時到中國獻上鄭注孝經的日本僧人。³⁶但由於鄭注孝經很快地又亡佚於宋朝，所以後世之人無法確認此事真假，只能憑藉這一段《宋史》的紀錄。

另一方面，同樣是宋代，歐陽脩曾作有〈日本刀歌〉³⁸，由一把日本刀開啟他透過歷代傳說，對於日本的想像。其中提到中國盛傳的「徐福建立日本國」的傳說，秦朝時奉命到海外仙山採藥的徐福，後來在海外自立國家，是為日本。從現代考古來看，並非事實，但是這個傳說的盛行，可說是欲將鄰近國家皆包含在「中國中心」歷史論述下的一種表現。歐陽修認為因為日本由徐福建立，所以當時徐福帶去的完整的百篇《尚書》一直保存在日本。而「先王大典藏夷貊」，無法度過蒼茫大海找回遺書，「令人感激坐流涕」，顯示歐陽修對於珍貴古籍只剩海外有藏的感慨。這一段描述不禁讓人想起前述崔灝和杭世駿「俱東望太息」之事，先不

³⁶ 裔然來華之事，《宋史》載其年代為宋太宗「雍熙元年」（893年），但是清代盧文弨和繆荃孫都記為宋真宗「咸平」年間，似有誤。

³⁷ 《宋史·日本國傳》（1981）：「雍熙元年，日本國僧裔然與其徒五六人浮海而至，獻銅器十餘事，並本國《職員令》、《王年代記》各一卷。……太宗召見裔然，存撫之甚厚，賜紫衣，館于太平興國寺。上聞其國王一姓傳繼，臣下皆世官，因歎息謂宰相曰：『此島夷耳，乃世祚遐久，其臣亦繼襲不絕，此蓋古之道也。中國自唐季之亂，宇縣分裂，梁、周五代享曆尤促，大臣世胄，鮮能嗣續。朕雖德慚往聖，常夙夜寅畏，講求治本，不敢暇逸。建無窮之業，垂可久之範，亦以為子孫之計，使大臣之後世襲祿位，此朕之心焉。』」

其國多有中國典籍，裔然之來，復得《孝經》一卷、越王《孝經新義》第十五卷，皆金縷紅羅標，水晶為軸。《孝經》即鄭氏注者。越王者，乃唐太宗子越王貞；《新義》者，記室參軍任希古等撰也。裔然復求詣五台，許之，令所過續食；又求印本《大藏經》，詔亦給之。二年，隨台州甯海縣商人鄭仁德船歸其國。」

³⁸ 歐陽脩〈日本刀歌〉：「昆夷道遠不復通，世傳切玉誰能窮！寶刀近出日本國，越賈得之滄海東。

……傳聞其國居大島，土壤沃饒風俗好。其先徐福詐秦民，採藥淹留卅童老。百工五種與之居，至今器玩皆精巧。前朝貢獻屢往來，士人往往工詞藻。徐福行時書未焚，逸書百篇今尚存。令嚴不許傳中國，舉世無人識古文。先王大典藏夷貊，蒼波浩蕩無通津。令人感激坐流涕，繡澀短刀何足云。」



論「逸書百篇今尚存」只是傳說而《皇疏》留存日本真有其事，就渴望尋回佚書這一點來看，歐陽修與清儒有著共通的心情。也因為如此，清中葉和刻本漢籍傳入之後，清儒回顧歐陽修〈日本刀歌〉，產生了極大的共鳴。

從元代到清初，關於裔然獻鄭注孝經、歐陽修言逸書百篇這兩件事都無法獲得證實，而歷代中國人對於日本的興趣又不大，這兩件事便被掩蓋在無數的歷史敘述中，注意到它的人寥寥可數。

然而，或許是和刻本漢籍引起清儒對日本的關心，又或者是前述春台〈重刻古文孝經序〉的提及，使乾嘉儒者認定這兩件事為真，清代中期以後裔然獻書和〈日本刀歌〉內記載的傳說開始被大量提及。例如鄭辰提到：

皇朝天下一統，海宇救寧。估客商船，揚帆溟渤。遂從日本購得古文孝經孔傳一編，載歸鄉國。……然則此本為最古矣。今文鄭注，嘗進獻於宋僧裔然，古文孔傳得再見於右文稽古之朝，不可謂非草莽儒生之幸事也。欽惟聖朝以孝治天下，羣生煦育遊化宇者，百數十年。俗無拂戾之風，家有天倫之樂，邳隆之治，萬國攸同。皆仰沐聖天子德化之所覃敷，而亦賴大聖人遺經之所感發也。今國家開四庫之館，徵天下之書，以秘府儲蓄之多，海內棄棄藏之眾，似此異本，豈乏畱貽。（〈古文孝經序〉，知不足齋本《古文孝經》）

鄭辰提及裔然所獻之書在宋代旋即亡失之餘，不忘說《孔傳》的傳入與當朝天子之德、清代文治之盛有關。暫不討論歌功頌德的部分，他透過裔然的故事，將中日兩國的「文」從過去歷史連結，用以解釋今日眼前的和刻本漢籍成果的舉動十分明顯。鄭辰之外的例子還有，《四庫全書總目提要》在「七經孟子考文補遺」、「古書世學」多處提及裔然和歐陽修之事；《吾妻鏡補》中收錄〈日本刀歌〉作為日本史料的一部分。乾嘉朝之後，清人談及對於日本的認識時，幾乎都會附帶提到這兩件事。直至清末，繆荃孫《藝風堂文續集》、黃遵憲《日本國志》都仍有所記載。³⁹

³⁹ 繆荃孫《藝風堂文續集·外集》：「宋咸平中，日本僧裔然獻鄭康成所注孝經，乃中國所亡失者。」

第五節 小結



第三章最後，筆者欲簡單整理清學的整體像，並在其中突顯乾嘉朝考據學的學問特色，及其與「包容性文化華夷觀」的相互作用，介紹和刻本漢籍在此時輸入有何特別之處，並為本章作結。

清學的產生，可以從內外兩方面來看。學術內部，或者可以說是時代思潮的發展，與清人對宋明學的反省和批判有關。從清初經歷過朝代更替的「遺老」開始，終清一代儒者皆以明代末年發展到極端的空疏學問為誡，務「實」斥「虛」，極力追求「實學」。此外，對於宋學的反省也是歷代最盛。儘管依照時期不同，呈現漢學宋學兼采或是尊漢斥宋的狀況，但是宋學及其中的朱子學在清代已不再像過去那般備受尊敬。對宋學及明學的批判，促成清學採取全新的學問取向和方法，產生了考據學。

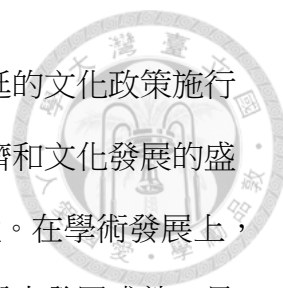
另一方面，從外部環境來看，作為異族統治者，從清初開始，清廷便對士大夫施以一連的高壓懷柔政策，乾隆朝時到達鼎盛。清朝知識份子為了迴避政治敏感的言論，在一部分的壓抑下形塑了清學。

清學發展的分期，同樣受到上述內外兩方面發展的影響，產生不同的時期特徵。大致上可以分成清初、清代中期、清代後期三部分來看。清初受到明朝滅亡影響，不滿於異族統治的士大夫，除了產生基於種族區分的「華夷觀」論述外，也注重「經世濟民」，在學問立場上雖然出現批判宋學的聲音，但整體來看，立場偏向漢宋兼采。

是歷史中知日本藏書之始。……乾隆中葉，山井鼎七經考文、魏鄭公羣書治要，稍稍流傳。汪翼滄得梁皇侃論語義疏十卷於足利學，浙撫王宣望刻之，後歸鮑氏初印本。」

黃遵憲《日本國志·上卷》：「華山帝永觀二年，學僧裔然至宋，朝見太宗皇帝。上《職員令》、《年代紀》及鄭氏注《孝經》一卷，賜紫衣，居四載召還。一條帝長保四年，僧寂照上表請航宋，至宋朝見真宗皇帝，詔詢風土民物甚悉，賜號圓通大師，並紫方袍，後卒不歸。」

《日本國志·下卷》：「歐陽公《日本刀歌》曰：『徐福行時書未焚，逸書百篇今尚存。令嚴不許傳中國，舉世無人識古文。』亦儒生好奇想像之辭耳。然漢籍初來時，僅令王子、大臣受學，第行於官府而已。及通使隋、唐，典章日備，教化益隆。」



以康熙、雍正、乾隆、嘉慶四朝為主的清代中期，由於清廷的文化政策施行已久，有了一定效果，當時又正值清朝國力最強的時期，是經濟和文化發展的盛世。盛行的「華夷觀」已轉變成以文化區分，且十分具有包容性。在學術發展上，尊崇漢學成為主流，宋學勢力衰退，同時最具清朝特色的考據學也發展成熟，是考據學所向披靡的時期。

然而，道光朝以後的清代後期，太平天國等內亂破壞了原本作為經濟中心和考據學發展基地的江南地區，又陸續爆發對外戰爭，國力大幅下降。政治動盪和叢生的社會問題，再加上清廷對言論、思想的控制能力降低。知識分子開始產生不同的學術動向。關注政治與社會現實的今文公羊學派出現，此後又逐漸吸納西學，形成以解決時弊為目標的經世學。

本研究注目的是其中的第二時期，即清代中期的清學，如何接受此時輸入的和刻本漢籍並認識它背後的日本儒學。對於乾嘉考據學的學問核心，筆者認為，它是在對宋明學的批判立場上，希望能夠剝除歷代解釋的主觀性，回歸到孔孟儒學的真實樣態。所以乾嘉學者極力提倡「復古」和「實學」（實證之學）。其內涵細究起來，又有尊漢學斥宋學、重考據輕義理等面向。考據學對於乾嘉儒者來說，不只是學問方法而已，它希望透過包含音韻、訓詁、文字等各方面的紮實工夫，一點一點地考據出儒學經典的真實。所以，考據不止於手段，它同時包含了價值和精神。

此時輸入中國的和刻本漢籍，與乾嘉朝發展到鼎盛的考據學一拍即合。漢籍中保存的古代佚書，有助於乾嘉學者對宋學的檢討，並使他們離古代儒學更近一些。同時，和刻本漢籍在許多面向上十分符合「考據學價值」，因此乾嘉學者在客觀的學術成果上，能夠認同經手書籍的日本人成就，並且因此承認日本有「文」。另一方面，由於清初以來的積蓄，乾隆期產生了「包容性文化華夷觀」，透過這樣的「華夷觀」途徑，乾嘉學者不但順利處理他們對於日本有「文」的發現，甚至透過強調兩國過去歷史的連結，將日本之「文」統合在中國的華夷敘事中。



第四章 誤解與轉折



和刻本漢籍輸入的刺激，使乾嘉儒者意識到日本之「文」，他們一改過去數千年中國人的態度，開始正視日本的文化水準。但是，無論如何，他們始終是以中華文化為「文」的判準，並以此評價日本的文化。又，清人透過「考據學價值」途徑所看到的日本的儒學，如同透過自身來認識他者，有部分總免不了一廂情願的主觀判斷。也就是說，清儒主觀認定（或想像）日本的儒學與中國相似，這當然也受到「華夷觀」裡中國文化向四方擴散的構圖影響。進而，因為這個相似的部分而給予日本的「文」高評價。若究其實，這些對於日本儒學的想像很可能不是當時日本的真實狀況，只是清人的誤認或誤解。

造成誤解的原因，除了清人的主觀之外，還因為資訊的不流通。當時日本處於鎖國的狀態，傳入中國的書籍及資訊，只是整體樣貌的鳳毛麟角。再加上受到貿易信牌及船隻數量管控的影響，每年能前往長崎的唐船不但數量稀少，來往傳遞的消息也多半有時間差距。中國儒者與朝鮮儒者透過每年朝鮮使節團前來朝貢，多少有直接交流的機會，但是與日本儒者之間便無法如此，只能透過閱讀書籍認識對方。有少數清儒者寫信託給唐船帶往日本，希望與日本儒者有所交流，例如第二章所述，一八三五年錢泳寄往日本的兩封信、還有第三章引用的龔自珍〈與番舶求日本佚書書〉。前者成功傳遞了信件，蔚為清代中日交流的佳話，而後者則與同性質的多數信件一樣，因為中間傳遞的種種困難，而石沉大海杳無音訊。

因此，儘管清儒標舉「實事求是」的治學原則，卻因為文化上的主觀及實質交流條件上的不利，導致他們對日本之「文」的認識，存在許多誤解。所幸，誤解多半與認識的深淺有關。隨著對和刻本漢籍認識的加深，雖然改變速度說不上快，但自嘉慶朝以後，清儒對於日本儒學的誤解有逐漸減少的趨勢，出現了轉折。本章所介紹的，正是清儒對於日本之「文」的誤解與轉折。



第一節 對於日本儒學的誤解

討論乾嘉儒者對日認識的誤解之前，我們先看一下嘉慶十九年出版的日本史《吾妻鏡補》。

壹、翁廣平與《吾妻鏡補》

翁廣平，字海琛。吳江人，諸生。翁氏住在吳江平望鎮，西臨太湖，南接浙江省湖州，與當時的對日貿易港乍浦很近。對日本抱持著遠高於同時代人的興趣，加上容易取得輸入書的地利之便，他藏有許多日本書籍，並以此為基礎，創作了《吾妻鏡補》（又稱《日本國志》）一書。《吾妻鏡補》未有刊本，只有抄本流傳於世。本研究參考的版本是上海圖書館藏長興王氏詒莊樓本、北京圖書館藏本及哈佛大學圖書館藏本。

王寶平（1997）認為《吾妻鏡補》的價值在於，引用大量和刻本漢籍，其中包含諸如《年號箋》等今日已亡佚的書籍；與當時鼎盛的考據學風相合，翁氏以考據方法解決許多前人的誤解、誤記；對日貿易史料、長崎地理、日本語彙等記載，都是前人未有的獨特內容，翁氏甚至首先梳理了一百二十代的日本天皇世系表。因此，《吾妻鏡補》從質和量上，都可以說是明治時期以前中國人著日本史的最大傑作。

王寶平將翁廣平對於日本的注目，視作他與舊時代文人不同之處。在王氏之外，也有不少研究者將《吾妻鏡補》視作超前時代的奇書。但是，筆者認為，翁氏創作此書，雖然與他對日本的極大興趣有關，但是這並不是一個孤立的事件，而是前述清儒對日本之「文」的集體認識下的產物。類似的例子，還有同為嘉慶年間刊行的吳英《經句說》，本文將於下一節介紹。總的來說，翁廣平的對日態度



超前同時代的清儒，所以他不但知道日本有「文」，還對於日本之「文」充滿興趣，給予其高度評價。但是和同時代人一樣，他的《吾妻鏡補》仍然不可免地對於日本儒學有不少誤解。

過去對於《吾妻鏡補》的研究，多注目其中收錄的文化語言資料、保存的日本佚書，或是將其作為中日交流的一個案例討論。在這些面向之外，筆者認為《吾妻鏡補》還能幫助我們綜觀乾嘉時代中國人對日本的想法，顯示他們如何認識日本。

翁廣平在當時是少數對日本有所了解的人，《吾妻鏡補》收錄的內容也不是清人的常識。那麼，翁廣平所不知道的日本事物，多數的中國人應該不知道，而他對於日本的誤解，也很可能是多數中國人誤解之處。也就是說，《吾妻鏡補》所呈現的翁廣平看到的日本，可能是多數清人所看到的日本，又或者他們受到此書影響，如此看日本。基於此，本研究欲簡單討論《吾妻鏡補》的特色，作為乾嘉期開始認識日本之「文」的例子，並論及其中誤載之處。

翁廣平據《吾妻鏡》、《年代箋》、《年代覽要》等書整理的日本世系表，江戶時代部分，在天皇將軍即位、崩殂；朝鮮行聘；改鑄新幣等國事和地震、大水、大火等天災之外，還記載了儒者的卒年與儒書的刊刻。這是非常有趣的現象。

世系表紀錄的特定人生卒年，除了天皇和將軍之外，就只有荻生徂徠、服部南郭、太宰春台、伊藤仁齋、伊藤東涯等人的卒年。此外，還記有《考文》、《皇疏》、《古文孝經》的刊刻年。世系表江戶時代部分，關於日本儒者及儒學的紀錄，佔所有內容的四分之一強。

然而，當時的日本儒者只是幕僚，非像中國儒者實際參與政事、主導國事。因此，關於儒者的紀錄佔據江戶時代日本史四分之一的份量，可以說是件怪事。《吾妻鏡補》無疑放大了儒學者和儒學在江戶日本的重要性。《吾妻鏡補·凡例》中，翁氏自言參考眾書，對世系表有所刪補。那麼，世系表的儒學放大現象，可能受到當時清人接收的日本資訊不足的限制，也有可能是翁氏主觀刪補，呈現出他所



認知的日本。

其次，世系表紀錄的儒學書籍皆為輸入中國的和刻本漢籍，如前所述，多與徂徠學派相關。《吾妻鏡補》全書提及《考文》八次、《皇疏》四次、《孔傳》兩次，徂徠的《論語徵》和〈辨名〉則各自出現三次。另一方面，儘管世系表還記載了伊藤仁齋父子、新井白石等儒者，徂徠學派儒者卻佔多數，而且翁氏似乎未直接接觸仁齋等人的著作，對於他們的記載帶有很多錯誤。

例如，世系表將伊藤仁齋誤作「伊東仁齋」，將其子伊藤長胤（東涯）誤作「伊藤長允」，考諸上海圖書館、北京圖書館、哈佛大學圖書館藏本皆同，應非傳鈔之誤。

另外，《考文》、《皇疏》、《孔傳》、《論語徵》等皆於《吾妻鏡補》中出現三次以上，一定會記載的是卷初〈引用書目〉、〈藝文志〉摘錄和〈藝文志列目〉這三個地方。但是伊藤仁齋《論語古義》只出現兩次，分別是〈引用書目〉和〈藝文志〉中摘錄的〈論語古義序〉，而未被記錄在〈藝文志列目〉中。

〈凡例〉提到，從他書引來且未見原書的註解，也會標註原書。⁴⁰筆者推斷，翁氏並未接觸《論語古義》原書，只見到序文和其他書籍（譬如《論語徵》）的引用，所以雖然列出仁齋和《論語古義》，卻記錄不清。這樣的狀況也出現在《吾妻鏡補》列舉的其他日本儒者身上。或許可以證明，從乾隆朝《考文》等和刻本漢籍傳入，到嘉慶朝翁廣平作《吾妻鏡補》時，清儒所認識的日本儒者一直以山井鼎、物茂卿等徂徠學者為主。接觸到的也多是徂徠學派著書。

藉由以上對《吾妻鏡補》的簡單考察，我們一方面可以看到乾嘉儒者開始對日本之「文」有所認識，或者說，他們開始透過「文」認識日本。另一方面也能觀察到，徂徠學派在清人所認識到的日本儒學中被不成比例地放大的現象。

⁴⁰ 《吾妻鏡補·凡例》（1997）：「一，所補書籍俱註出處，間有未見原書，從他書所引者，亦注原書之名，不沒其所來自也。」



貳、以徂徠學派樣貌被認識的日本儒學

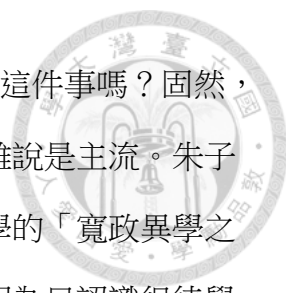
出現在清儒論述中的日本儒學，與實際樣貌出入頗大。事實上，在江戶時代的日本思想舞台上，儒學只是一支，與其分庭抗禮的，還有蘭學、神道及國學等。這個現象與儒學作為文化主幹的中國有所不同。但是出於自身經驗的投射，以及中華文化向外擴散的想像，清儒理解日本之「文」時，很輕易地就從儒學作為日本文化主幹的角度來檢視。因此，他們對儒學面向之外的日本文化，幾乎一無所知。

如果更進一步分析，日本儒學內部也充滿了各種派別，在徂徠學之外，還有同樣被歸類為古學派的仁齋學、山鹿素行學，及陽明學、折衷學等。此外，列為官學的朱子學一直握有極大的話語權。較之同時的中國，日本的學者多半不重視守家法和門戶之隔，就學於不同學派的老師，數度更換儒學立場者並不少見，我們很難將這些學者劃入特定一種儒學派別。然而，由於接觸到的日本書籍有限，不只是日本思想的整體狀況，就連儒學內部的派別差異，清儒都未能有充分認識。由於和刻本漢籍多數與徂徠學派有關，後者又與清儒的「考據學價值」相合，因此，清儒認識中的日本儒學，可說是徂徠學派的放大。以下舉兩個例子，說明在這種認識下所產生的誤認問題。

吳英認為由於「日本不信朱子」，所以參考日本本《論語》，可以檢視清代流傳的《論語》版本是否經過宋儒刪改。《經句說》有這麼一段論述：

改錯曰，無德而稱，舊本原是德字。……自宋儒改作得字，而近代坊本仍還德字，惟祁氏東書堂藏書，有宋版集注本，是得字，且集注不注及，若不知有德字者。

英按（原文）此說德字是也，宋改得非也。……然日本本作得，無而字。則齊梁時，或有如此，亦不能盡作德字也。此所以朱子不知有德字者也。可知德之改得，原有別本，但不知為魯齊古爾。日本國不甚信朱子，則其改作得字，與宋何涉。而妄歸咎于宋儒耶。（《經句說》卷二十・「民無德而稱焉」）



先不管此處吳英的論述邏輯，當時真的有「日本不信朱子」這件事嗎？固然，批判朱子是徂徠學和仁齋學的重要特徵，但在日本儒學中卻很難說是主流。朱子學在日本長期佔有重要地位，十八世紀末也出現為了振興朱子學的「寬政異學之禁」。因此我們可以合理推論，清儒認為「日本不信朱子」，是因為只認識徂徠學派所導致的錯誤印象。

第二個例子是《吾妻鏡補》收錄的翁廣平〈附孝經書後〉一文，有以下內容：

夫明皇之注雖可稱，然刪閨門一章，未免為後世所載。而朱子存之，則朱子亦未嘗不信古也。余考日本之講經學者，如**林羅山**、山井鼎、太宰純、物茂卿輩，皆尊漢儒而薄宋儒。

這裡有兩點值得注意，一是翁廣平將林羅山列入「尊漢儒而薄宋儒」的行列。林羅山（1583-1657），是江戶初期的朱子學者，獲得德川家康重用，以儒家思想協助建立江戶幕府的禮儀制度。從他開始，林家歷代皆擔任幕府官學的主導者。將這個一手確立朱子學在近世日本地位的林羅山，視作與徂徠等人相同的「薄宋儒」立場，無疑是羅山本人都會生氣的極大誤認。

第二點，談論日本儒學者時，幾乎所有的清儒都會列出山井鼎、太宰純、物茂卿（有時再加上服元喬、根遜志）的名字，許多時候卻也只是列出這些名字。但是如果考察當時日本國內的狀況，徂徠學雖然風靡一世，但是其中著作較少的山井鼎和根本遜志，不太為人所知，而太宰春台和服部南郭也不是因為整理古籍出名。

至此，我們可以知道，乾嘉學者對於日本儒學最大的誤認在於，他們認識的日本儒者幾乎都是徂徠學派中人。他們所認知到的日本儒學傾向，幾乎只是徂徠學派的縮影。清儒指認的日本儒學特徵，例如不信朱子、輕宋學尊漢學、使用考據方法等，都是徂徠學的特徵，很難說是日本儒學的全貌。又，如同第三章所述，清儒從「考據學價值」途徑理解和刻本漢籍，藉此肯定了日本的學問。但是此種途徑帶來的反面影響，卻是清人所認識到的日本儒學，被侷限在這個單一面貌上。



這麼說來，如果清儒當時有機會接觸徂徠學之外，或重義理或尊宋學或與神道相混的多樣化的日本思想，或許他們會降低對於日本之「文」的評價也說不定。

參、只有表層的徂徠學認識

清儒認識的日本儒學實際上是徂徠學派的縮影，同時，他們對於徂徠學的內涵卻也很難說上有深刻的了解。清儒在復古傾向、尊漢批宋的立場上與徂徠學者共感強烈，也認同徂徠學類似於考據學的研究方法。但是，以學說內容來說，徂徠學的實際狀況又是如何呢？

徂徠學雖然帶有強烈的復古傾向，強調「古言」與「古義」，但是如果和清儒相比，徂徠學者追求的「古」卻是比後者還古。對徂徠而言，儒學應該直溯三代聖人之言，以六經為準。在這樣的標準下，徂徠認為，孔子整理保存六經中的古聖王言行，所以能稱為聖人，因此也重視《論語》的價值。直溯六經的立場使徂徠與中國儒者——無論是宋儒或清儒——有極大差別，其中，重點在對於孟子的看法。徂徠對並不認為孟子是聖人，並對《孟子》一書多有質疑。他認為《孟子》書中所載孟子言論，多是為了和戰國時代的異學辯論，因此充滿主觀的解釋，和三代聖人之言並不一樣。其次，因為「漢儒去古未遠」——與清儒基於同樣的理由——徂徠多少也參考漢儒說法，但是絕非像清儒一般標舉漢學的精神。簡言之，徂徠的復古是復「三代」之古，與此同時，他雖然斥宋卻也說不上多麼崇漢。

另一方面，清學與徂徠學都重視「實」，也都被後代研究者冠以「實學」之名。兩者的內涵卻大為不同。詮釋儒學經典時，徂徠學批判宋學主張的「道德義」，並以「事功義」取代之。例如，對於儒學中十分重要的「仁」概念，朱熹的解釋是「仁者，心之德，愛之理。」（《四書章句集注·孟子·梁惠王上》，1999），歷代中國儒者雖然對「仁」有各自的定義，卻都是在道德意義上作解釋。而徂徠卻說「安



民之德謂之仁」⁴¹，用「安民」的具體事功來界定「仁」。因此，徂徠認為，「仁人」是有「安天下之心」又有「安天下之功」者，管仲為其代表。⁴²

另一方面，和刻本漢籍中對於古籍校勘、集佚的注重，以及徂徠學者對於古音、古文的掌握，使得清儒認為物茂卿、山井鼎等人與他們共享同一種考據方法。實則不然。雖然也有重視訓詁、文字的一面，但是徂徠最注重的還是「古文辭學」方法。徂徠如此敘述自己的「古文辭學」：

古云，通古今謂之儒。又云，通天地謂之儒。故合華和而合一之，是吾譯學。

合古今而一之，是吾古文辭學。（「題言十則」，《譯文筌蹄》）

徂徠將「古文辭學」視作連通古今的方法。他在多處提到，自己從明代王世貞、李攀龍提倡的文學理論中獲得啟發，構思了包含詞文創作和經典解釋的「古文辭學」。以經典解釋的方法來看，徂徠認為，我們應該注意語言和文字會隨時間變動的問題。因此要探查經典的意涵，必須依照當時的「古言」，從創作時的情境來理解。即，考察文本產生的歷史狀況，文本中言辭的發生脈絡，以決定如何解釋該言辭。此外，他也提到用古文辭方法讀經，與依賴宋儒傳注讀經的差別：

借天之寵靈，暨中年，得二公（王世貞、李攀龍）之業以讀之。其初亦苦難入焉。蓋二公之文，資諸古辭，故不熟古書者，不能以讀之。古書之辭，傳注不能解者，二公發諸行文之際渙如也，不復須訓詁。

蓋古文辭之學，豈徒讀已邪，亦必求出諸其手指焉。能出諸其手指，而古書由吾之口自出焉。夫然後直與古人相揖於一堂上，不用紹介焉。豈如鄉者徘徊乎門牆之外，仰人鼻息以進退者邪，豈不媿快哉。（〈答屈景山（第一書）〉，《徂徠集》）

徂徠認為，古文辭方法可使學者進入古書的脈絡，直接與古人對話。相較之下，執著於宋儒傳注的解釋，就像是在儒學的門牆之外徘徊，必須仰宋儒鼻息，

⁴¹ 詳細請參考《論語微》（1830）丙卷，「回也其心三月不違仁」章，徂徠按語。

⁴² 同上，壬卷「微子去之」章，徂徠按語。



才能進出其門，處處受限。需要注意的是，古文辭方法的內容雖然很難清楚說明，但是「出諸其手指」、「由吾之口自出」等描述，似乎帶有透過「身體化」的學習達致「習熟」的方式。同時，文中所提到的，藉由此方法了解古書之辭後「不復須訓詁」，使我們可以確定，徂徠提倡的古文辭方法，與清代考據學方法在本質上絕不相同。

此外，也可以從「歸納」與「演繹」方法的不同，來看乾嘉考據學和徂徠學的不同。吉川幸次郎（1975：272-274）指出，雖然徂徠的《譯文筌蹄》、《論語徵》中大量蒐集中國古代的「辭」的用例，展現出如同考據學般的歸納能力。相較於考據學者以歸納為終始，徂徠的歸納最後卻是以演繹作結。徂徠的學說時常出現獨斷或以孤證為例的情況。吉川認為，徂徠學中邏輯跳躍、論理不通的部分，多受到其「信賴的哲學」影響。

綜合言之，我們可以從以下數點看出徂徠學與乾嘉考據學的不同。徂徠學重視「安天下」、「制禮作樂」等儒學在政治上的實踐。而乾嘉學者的「實」，雖然同樣是為了對抗宋學之「虛」而出現，但是只有到達據「實事」以立論，或研究名物象數等具體學問的程度。擴及到經世面向的清學，要等到清代晚期才出現；乾嘉學者尊漢斥宋，而嚴格說起來，徂徠學只有在反宋學的立場上一樣積極，對於漢學的重視程度不比清儒；最後，徂徠學者的古文素養與治學嚴謹，使他們完成的和刻本漢籍在清儒眼中是使用考據學方法的優秀作品。但是，實際上徂徠學更注重的是截然不同的「古文辭方法」。

整體來說，乾嘉儒者雖然因為和刻本漢籍認識到日本之「文」，但此認識主要卻來自，他們認為日本的儒學與自己共享同樣的價值和方法，而這件事其實包含了許多誤解。可以說，乾嘉儒者對於日本的儒學及徂徠學的認識，都只停留在很淺的層次。

除了考據學成果之外，乾嘉儒者對於其他部分的日本儒學一無所知。或許因為資料不足，又或許是重考據輕義理的風氣影響，使得他們對於徂徠學的獨特儒

學詮釋幾乎毫無關心。就算接觸到日本儒者的經典注釋書，也時常只有閱過的紀錄，未留下較深刻的評論。



肆、轉折的徵兆

從清代的整體狀況來看，清人欲深入認識日本儒學的動機與熱情，可以說一直到清代末期才因為日本的富強而被點燃。當清末的知識份子，試圖了解日本在明治維新中的改變，或是欲透過它學習西方學問時，兩國一直共享的漢學，便成了足資溝通的橋樑。

儘管真正的態度轉變，直到清末才產生。但是，嘉慶朝以後部分儒者的言論，已經開始透露出一些端倪。當「日本有『文』」成為中國人的共識之後，部分清儒開始往更深入的層面探索日本儒學，例如對徂徠特殊儒學詮釋的注意。

翁廣平曾經在對於友人唐仲冕〈格致論〉的評價中，指出其觀點與徂徠吻合。此評價被收入唐仲冕的《陶山文錄》中，如下：

鄭康成解大學，訓格為來，與此論所云格者至也同。所云物為五倫六藝皆是，又云窮理虛而格物實。似此論說，所謂乘槎直上斗牛宮，不但窮河源也。嘗見日本人茂卿即補七經孟子考文者，有〈辨名〉一書，內有「物格一則」。言物即鄉三物？即言有物而行有格也。此一則已采入《日本國志·藝文》中，與夫子所論似為吻合。廣平拜讀

無論是在《吾妻鏡補》（即上述《日本國志》）的〈藝文志〉中破例收錄〈辨名〉內容一則——其他載於〈藝文志〉的日本書籍，皆只收錄序文，不及內容——，還是此處稱唐仲冕之說與徂徠吻合，都在在表現出，翁廣平注意到了徂徠對「物」的解釋的特別。這是乾嘉學者注意徂徠學義理的少數案例。

只是，這段評論包含了兩個問題。第一，將「物茂卿」誤認為補七經孟子考文的「物觀」。《考文》中物茂卿與物觀分別作序，應該可知非同一人。此外，《吾妻鏡補》中也記有「徂徠」之名，翁氏理應知道物茂卿及徂徠為同一人。不知道



他是記憶錯誤，或是始終認為「物茂卿」即「徂徠」即「物觀」。

第二，〈辨名〉包含的內容是「物一則」，並非「物格一則」。《吾妻鏡補》中收錄文章名稱是「物一則」，內容也與〈辨名〉內的「物一則」相同。不知翁廣平是一時筆誤？還是為了強調此文與唐仲冕論點相近，刻意增添「格」字。

《吾妻鏡補》在嘉慶十九年完成後，在道光十六年又出現了錢泳將〈辨名〉、〈辨道〉重刻收錄的《海外新書》。錢泳雖然未評論〈辨名〉、〈辨道〉的內容，此書附錄的〈日本國徂徠先生小傳〉也僅停留在表面的身家介紹，但是從他重刻出版的行為，可以看出錢泳對這兩篇蘊藏了徂徠學精華的文章的在意。

翁廣平和錢泳之外，還有吳英對徂徠學的內容抱持極大興趣，他的《經句說》可說是最早深入與徂徠學進行思想交流的作品。筆者擬介紹這個代表性案例，作為清儒透過接觸和刻本漢籍認識日本之「文」的實際案例，也說明其中表現的清儒對日認識轉折的開始。

第二節 對話案例：

《有竹石軒經句說》對《論語徵》的批判

1810年（嘉慶十五年）刊行的吳英《經句說》，是現在所知最早提及《論語徵》的清人著作。不僅如此，其中引用《論語徵》十一條，或讚賞或批判，是少數關注到徂徠學著作中「義理」部分，在較深的層次與日本儒者進行文本對話的例子。其他提及《論語徵》的著作，例如被譽為清代《論語》集注集大成之作的劉寶楠《論語正義》，時常作為日本儒學傳播到中國的案例被介紹，但是其中引用《論語徵》說法的僅有兩處。還有，清末大儒俞樾在《春在堂隨筆》中引《論語徵》一事也十分有名，但是，此書列出《論語徵》十七條，卻不作任何評論，我們只能

知道俞樾對《論語徵》抱持興趣，卻無從考察他對徂徠學的想法。與前兩書比較，更顯《經句說》與《論語徵》對話之特別。

本研究認為，和翁廣平《吾妻鏡補》一樣，《經句說》是和刻本漢籍輸入後刺激清儒產生對日本之「文」認識下的產物。同樣在嘉慶年間完成的這兩部書，前者以嶄新的視角、過去從未有過的豐富資料，寫成中國邁入近代以前最重要的一部日本史。而後者則是將《論語徵》中徂徠注釋與中國歷代儒者的注釋，一視同仁地引用的《論語》注釋書。吳英的行為，從現在的我們眼中，看起來可能很普通，但是如果放在過去中國華夷觀的脈絡中想像，認同一個外國人對於《論語》的詮釋，甚至援引它當作材料對先儒傳注進行批判，實在是一件難以想像的事。這也只有乾嘉期以後的「包容性文化華夷觀」之下才有可能發生。

本節擬先介紹吳英與其書，接著整理《經句說》和《論語徵》對話之處，進一步聚焦其中幾個對話重心。並且檢視本研究所主張的「考據學價值」和「華夷觀」途徑，是否在吳英對於《論語徵》的認識中出現。

壹、吳英與《有竹石軒經句說》

吳英生平未見於《清儒學案》或清代官方紀錄，就筆者所知，只有《續修四庫全書總目提要》（1993）及鄭偉章《文獻家通考》（1999）有其記載。⁴³今以上述兩書為主，參考吳英之子吳志忠撰〈瓊川吳氏經學源起〉一文，及惠棟〈吳母程太恭人八十壽序〉⁴⁴、張郁文《木瀆小志》（1992）⁴⁵等，考察吳英生平如下。

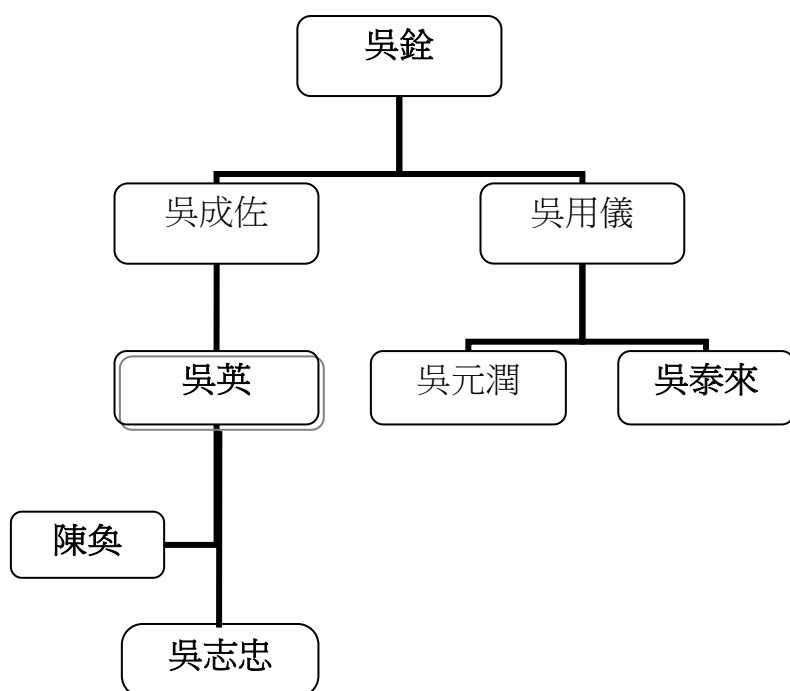
⁴³ 然此二書記載各有誤處，刊誤如下。《續修四庫全書總目提要》載《經句說》最終成二十二卷，實為二十七卷。《文獻家通考》載吳英藏書刻書處為「竹石軒」，實為「有竹石軒」。

⁴⁴ 惠棟《松崖文鈔》中收錄〈吳母程太恭人八十壽序〉一文，即為吳英祖母程氏祝壽之文，其中記載了瓊川吳氏家風。

⁴⁵ 張郁文《木瀆小志》是 1921 年刊刻的地方志。「木瀆」一地在今日江蘇省吳縣境內。其中，「吳泰來」條記有瓊川吳氏之事。




圖 4-1：瓊川吳氏系譜。筆者繪。



吳英，字簡舟。江蘇吳縣人，諸生。乾隆至道光年間人，生卒年不詳。中年放棄舉業，專心從事著述刊刻之業。獨好經學，與其子吳志忠刊有《瓊川吳氏經學叢書》。吳英將所藏顧炎武《左傳杜解補正》、惠周惕《詩說》、惠士奇《禮說》等善本編輯成叢，並將自著《經句說》附於最後，由吳志忠點校，以叢書形式刊行。

要談吳英和《經句說》，必須先從其家族「瓊川吳氏」說起。吳英祖父吳銓，字容齋，號瓊川。雍正時為江西吉安太守。歸田後遷居蘇州瀆川望信橋，築居遂初園，收藏萬卷珍本。與吳中名士交遊，此後「瓊川吳氏」家族便以藏書之富聞名。

吳英的堂兄吳泰來（？—1788），字企晉。乾隆年間中進士，賜內閣中書不赴官。後經畢沅延請，主講關中書院、大梁書院。和惠棟、洪吉亮、錢泳來往頻繁，與惠棟等並稱吳中七子。是吳氏家族中在歷史上留有最多記載的人。



吳英之子吳志忠，字有堂。著名藏書家。長於目錄校勘之學，當時名士多請吳志忠校讎作序。與黃丕烈、顧廣圻等人為密交。此外，現在通行的《四書》，主要依據的底本便是吳英父子點校刊刻的《四書集注》，例如中華書局「新編諸子集成」之《四書章句集注》、世界書局《四書五經》的四書部分（喬秀岩，2005）。另外，現在日本所藏《四書集注》善本，有一大部分也是吳氏父子的版本（即「吳刻四書」）。

吳英關係者，尚有嘉慶道光年間著名經學家、小學家陳奐。陳奐的姑姑是吳英之妻，他與吳英父子來往密切。陳奐（1786—1863），字碩甫，號南園老人。師從江沅、段玉裁，與王念孫、王引之、曾國藩等人交遊。陳奐曾為《璜川吳氏經學叢書》作序。

璜川吳氏雖不像是揚州馬氏或長塘鮑氏般歷史留名的大藏書家，但仍是當地知名藏書家族，長期維持數萬卷的藏書量。其中每一個人，包含圖一中的吳用儀、吳成佐、吳元潤，都是到處訪求善本的藏書家。從上文可知，璜川吳氏的家族成員與惠棟、段玉裁、顧廣圻等許多知名的考據學者都有深交，是當時江南學術共同體中積極活動的一分子。乾嘉學者的文章中，時而也能看到關於此家族的記載，例如：

長洲吳竹嶼先生名泰來，字企晉，為吳中七子之一，中乾隆庚辰進士，與秋帆尚書同年。二十七年，召試，進內閣中書。先生意致蕭閑，才情明秀，作詩一本漁洋，著有《硯山堂集》十卷。五十二年，尚書為河南巡撫，延先生為大梁書院山長。余時亦在幕中，與洪稚存、方子雲、徐朗齋輩飲酒賦詩，殆無虛日。未幾卒。（錢泳〈履園叢話·耆舊〉）

此宋蔡京之子條，謫鬱林博白時所作。……鮑氏得嘉靖年雁里草堂所鈔六卷之足本，又益以璜川吳氏、涉園張氏兩家之本而合校之，乃始版行，亦勤矣哉。（盧文弨〈書鐵圍山叢談後〉）



出生於江蘇這樣一個善本流動率高、藏書豐富的家族，吳英在很早的時候便接觸到日本傳入的《論語徵》，似乎合情合理。藤塚鄰（1952）指出，較早接觸《論語徵》的都是江浙一代的儒者，與其位居外國書物輸入口的地利之便有關。

接著，讓我們進一步聚焦本節欲討論的核心文本《經句說》。《經句說》在1810年初刊時只有四卷，提名《有竹石齋經句說》，之後七卷、十卷、十二卷、二十二卷、二十四卷本陸續刊行，歷經二十餘年，最終定稿為二十七卷本，定名為《有竹石軒經句說》。七卷本有吳英自序，出版於1815年（嘉慶二十年）；十二卷本有吳英的第二自序，1818年（嘉慶二十三年）出版；其他版本的出版年則不詳。《經句說》二十四卷本由於與《瓊川吳氏經學叢書》一同刊行，是最為通行的版本，在它之後刊行的二十七卷本數量極為稀少。本研究採用台灣中央研究院所藏二十七卷本及道光十年重刻寶仁堂藏板之二十四卷本為底本。

《經句說》從第十三卷開始是《論語》注釋，不依《論語》排序，直接擇取經句的一部分，引歷代前學說法加以評論並提出己說。《續修四庫全書總目提要》（1993：1353）稱其「徵引群說，而不分漢宋，而以己見證其是非。」。

《經句說》之後的論語注釋，如劉寶楠《論語正義》、竹添光鴻《論語會箋》等皆對其有所徵引，可知作為論語注解《經句說》有一定水準。另一方面，《瓊川吳氏經學叢書》在江戶中後期傳入日本，流傳甚廣，其中收錄之清儒著作不但成為翻印、抄錄的底本，⁴⁶《經句說》更引起多位日本儒者的討論。⁴⁷

貳、《經句說》引《論語徵》處

《經句說》引用的《論語徵》條文，據藤塚鄰（1952）研究有八條。現今徂徠研究皆直接引用藤塚氏之說，記為八條。唯筆者另外尋獲三條，因此《經句說》

⁴⁶ 如南葵文庫藏、海保元備之惠周惕《詩說》，書「據瓊川吳氏經學叢書本鈔」等字。

⁴⁷ 詳參藤塚鄰（1952：307）。西島蘭溪《讀孟叢鈔》及早引用《經句說》，而東條一堂《論語知言卷》「子見南子」條，引《論語徵》及《經句說》說法後，按語「經句說引論語徵，子見南子，及觚載兩章。是也。如子入大廟，則依徵說而不曰徵。」。



全書引用《論語徵》處實際上有十一條。現存《經句說》刊本數量稀少，且未曾有人整理。為了進行下一步的內容分析，也出於保存資料的目的，筆者將涉及《論語徵》的十一條《經句說》內文整理如下：

一、「子見南子」

當是時也，弑逆未成，太子逋逃，靈公已老，國無儲君，其以際待孔子者，豈虛取禮賢之譽哉。其必以大事諮于孔子可知也。後日子曰必也正名乎，則當日靈公不問則已，問則必以宜立公子郢為對又可知也。

日本物茂卿論語徵曰，仁齋曰，雖惡人有悔非改過之心，而在我無可見之禮，則不可見之矣。桡蒯聩奔，出公嗣位。豈孔子之見南子，在出公之時？孔子見之，蒯聩輒父子之際或協乎？子路之不悅，慮蒯聩之返國耶？則孔子矢之，不亦宜乎？使其在靈公時，孔子能化南子，亦不過一婦人爾，何益也？

英桡（原文如此，以下同），**此說無見禮是也。出公時非也。**子之見南子，非孔子進見之也，此所以誓也。然調出公時，則子路問子將奚先，子曰，必也正名乎。冉有曰，夫子為衛君乎？子貢曰，夫子不為也。若孔子僅欲使衛父子和協，則孔子何必言正名？子路亦不以夫子為迂矣。且孔子助輒矣，子貢何以云夫子不為也耶。蓋蒯聩故不宜為君，然輒之初立，其位未定。若一見南子而輒位定，位安則心亦安，仍是助輒矣。孔子豈有是哉？至於子路之不悅，只以見此淫亂為辱而已，豈有他歟？（《經句說》卷十五）

二、「而不與焉」

集注曰，不與猶言不相關。

英桡，此集注說疑非也。不與者，不以己事相參也。自古帝王皆不以己事為心而獨稱舜禹者，以舜禹之有天下，其不參己事，有獨異者也。……啟賢雖宜與子，禹經再嬗，而以益之賢為愈于啟，故夏之傳子，天也，非禹也。……以此推



之，則凡舜禹之所為之事，無一有己事參焉可知也。

日本物茂卿論語徵曰，不與與不相關殊義，不與者，忘己之有天下也，不相關者，謂己自己、天下自天下，不相關涉也。不以位為樂，聖人皆爾，何特舜禹？舜禹所以不與有天下者，以堯故也，舜禹皆繼堯而成堯之道，故忘己之有天下，而猶謂堯之天下焉。是其所以巍巍然高大也。**堯舜禹禪讓之義，自孟子而不明，故注家失之。**

英按，此說何特舜禹是也。以堯故忘非也。不與以事言，不以情意言也。集注謂不相關，失不與字義。然忘字意亦莊列之語爾。**聖人既以天下為一體**，豈有人而自忘其有身者耶？謂忘己有天下，毋乃仍蹈其轍歟。

謂不以位為樂，則堯禹豈以位為樂耶？湯武豈以位為樂耶？在朱子之意，以為堯湯武皆諸侯，本自有君位。舜以耕夫發跡，禹亦既廢而復興，而得天位，宜為人情之所樂，故獨以舜禹言爾。然終無解於淺之乎言舜禹也。此章與孟子舜之飯糗茹艸也章，淺深自不同也，又豈可強同之歟。不與豈不以位為樂之謂耶。

然謂舜禹以天下為猶是堯之天下，則舜禹常有堯之天下之見者存也。則雖未嘗樂己之位，而仍未免樂堯之有位。而為堯樂之也，何足以為巍巍耶。**唐虞禪讓之義，惟孟子能發明之。昌黎韓子所以推尊孟子，謂功不在禹下者也。乃反謂自孟子而不明，何其謬歟。**（《經句說》卷十八）

三、「前言戲之爾」

論語徵曰，子游之宰武城，必有急務而子游不知。禮樂之治，迂矣。然其事，必有不可顯言者，故孔子微言爾爾，子游猶弗悟，孔子直戲其前言，而不復言其意，然今不可知其為指何事爾。吳有子游祠，則子游終有悟於孔子之言而去歟。

英按，此說尤非也。……若有急務，豈有不使子游知之者耶。以為不可明言，至師難以喻弟，而僅從隱語。令其自悟則當時亦必使強幹者為之，豈有使子游者



耶。祉疑聖人何以有戲言，而有此非非之想。不知聖人不遠於人情，鬱極而易喜爾，何足異歟。（《經句說》卷二十）

四、「素以為絢兮」

論語徵曰，考工記，凡畫繪之事後素功。鄭元注曰，素百采也，蓋詩素以為絢，謂傅粉也。絢者，謂爛然有光也，美人得粉，美益彰，績事得布素分間，五采益明。

英按，此說非也。考工記素字，乃鄭氏之誤解為粉也。此詩所謂素，即其所謂巧笑倩，美目盼者也。絢者，謂褱衣搖翟副笄六珈之類也。華服盛飾，非可常服。即未見其絢，而笑之巧倩，目之美，盼其素以見其美，況絢時益因有素而尤見其美也。子夏不作此解，嘗謂雖曰未學，吾必謂之學矣。故疑詩謂即素即絢也。（《經句說》卷二十一）

五、「有反坫」

陳氏禮書曰，坫者，以土為之，其別有四。論語，有反坫，郊特性，反坫出尊，此反爵之坫也。……英謂據此知同名坫者，不惟其用不同，即其處亦異，且惟好會之坫，乃名反坫也。……自逸周書之偽撰，其作雒解，又咸有四阿反坫之文，而坫與反坫之辯晦，則偽書不獨誣古聖之事，即古制之細者亦有所妨，其可盡信書歟。如論語徵因逸周書說，遂混合四處坫而一之，反謂陳氏說誤，毋乃謬歟。（《經句說》卷二十三）

六、「居蔡山節藻稅」

在文仲只是無知識爾。猶不知作善則神降之祥，作不善則神降之殃，天之命也。豈大龜之靈所能庇佑耶。而文仲以為龜有山則二種，宜得山節藻稅以安之。然山藻有奢侈之罪，山節藻稅有僭禮之罪，居蔡有僭禮之罪。而以山節藻稅居蔡

則有悖逆之罪，文仲適足以召殃，安得利益，其為不智之甚矣。故曰何如其智也。

論語徵曰，古有著龜，皆藏諸宗廟。國有大事，謀諸鬼神，謂宗廟之神也。鬼神不言，以卜筮告之也。故著龜，蓋鬼神之通譯也。若不問諸宗廟，而問諸著龜，則先王可謂不智已。此說是也。可知大夫八寸之龜，亦藏在家廟中矣。又可知山節藻梲者，乃臧氏家廟中藏龜處之節梲也。蓋文仲以為不用于家廟之堂宇，而用之于藏龜處，可免譴尤爾。（《經句說》卷二十四）

七、 觚哉觚哉

說文解字第四曰，觚，鄉飲酒之爵也。英謂，據此知孔子因所見而歎。以比喻意中之所指也。子而不孝，不可以為子。臣而不忠，不可以為臣。但孔子當時，所譬者何為，則不可考爾。

論語徵曰，楊升庵引破觚而為圓，謂變古制，非也。春秋時，先王之禮尚在，器物皆遵古制，故不敢遽易其制，祇仍舊制而大之。

英按，此說非變制是也，大之非也。史記酷吏列傳曰，漢興，破觚而為圓，琢雕而為璞。此司馬氏亦借用論語文，言漢懲秦之稜礪太甚，而返于淳。譬如去觚之稜，化為圓也。若認為真，則玉既雕矣，何從歸完璞歟。春秋時，周景王鑄大錢，又鑄大鐘，陳氏豆區釜皆加一，麻冕今純，朝服以縞，制亦有改矣。但觚之所以不觚者，則非改之也。失其制爾。……然則破觚云者，虛喻也，然是言有意改之者也。論語之不觚，實事也，然而無意於改而失其形者也。孔子當時所值，正集注所謂失其制而不為稜也，安得以破觚為證耶。若又謂八稜如故，而其量有加，則春秋時嗜酒者，如鄭伯有齊盧婆娑之類甚少，其在鄉民則尤早聞沉湎之風，謂其擴大觚量，毋乃無根之談歟。（《經句說》卷二十五）

八、 「達巷黨人曰」

論語徵曰，其人能知孔子，豈容沒姓名。疑達巷姓，黨人名。



英按，此說非也。知聖之深而姓名不傳者，或正因其能譽孔子，言出七齡之童，故一時異之，而傳聞入于孔門。孔子雖嘉其蚤慧，而遙答云云。然不知來學，則及門諸賢，亦難以往問其實也。及弟子記論語時，又不可以傳聞之姓名，筆之於書，故但記其地里歟。（《經句說》卷二十五）

九、 「如用之，則吾從先進。」

論語徵曰，何注，後進得時中，先進有古風。將移風易俗，歸之淳素，故從先進。非矣。夫禮樂，開國之君所定，誰敢損益。而孔子欲以議論移易風俗，豈有此事。如告顏子四代禮樂，與門人私論則有之。蓋世人徒以禮樂為美觀，而不知義之所在。務備其物，侈其術，鮮麗其衣，華美其器。玉帛鐘鼓以相夸耀，謂之君子。至于先進，如晏子國奢示之以儉，則鄙以為野人，故孔子從先進。

英按此說是也。孔子胸中，自有一箇孔子所行禮樂之道在焉。以大段而言，夏殷不及周矣。若論其極，則孔子一生學問躬行所得，有非周之所及者也。告顏子章四代禮樂，與此章意正同也。此所以曰如用之也。所以集注曰用之，謂禮樂也。用之與用我不同，從先進與吾從周不同。孔子意中之禮樂，雖未明言，然于問為邦章，及此章，已略見端倪。蓋孔子意中，已與先進之道相近。而又目覩夫致美于末，禮文繁縟者，而心非之，而更于其所謂君子野人而拂耳焉。故有此言也。何氏謂後進得時中，豈孔子不復欲為君子耶。（《經句說》卷二十五）

十、 「德行顏淵」

論語徵曰，顏淵季路侍，是顏子長季路。閔子侍側閭閭如也，子路行行如也，德行顏淵閔子騫，是顏閔年在子路之上。子路曾皙冉有公西華侍坐，政事冉有季路，當是子路曾皙冉有，三人同年也。仲尼燕居曰，子張子貢言游侍，子貢越席而對，是子張長子貢。妄意更定家語史記，顏子少孔子三十歲，當是十三歲字倒，顏路少孔子六歲，當是長孔子六歲，閔子家語亦字倒，當從史記十五歲，子路少

九歲，脫二十字，子張少四十八歲，誤二為四，檀弓載曾子責子夏曰，商女是齒相若也。

英按，此說尤非也。諸賢之年，史記雖可信，然亦多誤。偽家語竊而改之以欺世。論語徵謂，祀孔子之禮，侍諸賢當以齒，此說是也。然無如諸賢之齒無可考也。如閔子史記作十五，家語倒文作五十。此正足以見偽家語之作偽而日拙也。若以此例而倒顏子之年三十為十三，又改顏路少字為長字，**如此直是大亂經義。大得罪而不可道歟。**顏子年有論語請車為證，又有列子顏子壽四八為證，而書顏淵子路侍者，因有下文子路曰，先于顏淵曰，顯然有秩，一也。又有下文願聞子之志，問出于子路而不出于顏淵，顯然有秩，二也。如顏淵長子路，豈可先顏淵而有願車馬之對。即有聞子志之意，亦當致語于顏淵，豈遽為僂言耶。且子之迂也之言，子路不悅之色，雖天資之嗙，然亦因本是十年以長，在兄事之列，既以師事，則不宜爾。若果少二十九歲，則年長以倍，當在父事之列，大非禮矣。為欲增多顏淵之年，以加于子路之上，而于是不得不更增顏路之年，謂長孔子六歲。殊不知年長而不恥受業，乃後世之事，古無是也。（《經句說》卷二十六）

十一、「而求也為之聚斂而附益之」

論語徵曰，冉有以政事稱。其為聚斂附益，處置調度，當有其方，然季氏富於周公，則為冉有者，宜為之散財以救民為急，而反附益之，此夫子所以深責之也。其實豈有聚斂附益之心乎。

英按，此說尤非也。苟不合于周公之法，雖盡心力以處置調度，自以為公私兩便，而不知民已益困矣。若合周公之法，則季氏必去冉有而使他人矣，又況欲為之散財乎。且既有富國之才，未任事時，固無聚斂之心。身當其任，有不知足之蹈之者矣。故孔子責之于附益蹟著之後也。假使處置而合于法，但不知散財，則記者安得鍛鍊其罪而加以聚斂附益之名，而孔子亦何至謂鳴鼓而攻，若是其甚也耶。可不以上下文核之，而就此一句為說耶。論語弟子書序，而此書名豈非以



非吾徒也一語。而變例特書名也歟。(《經句說》卷二十六)

上述十一條中，吳英批判《論語徵》的有六條，半批判半肯定有三條，全部肯定的只有兩條。從性質上來看，吳英儘管未直接針對徂徠學的「義理」面——譬如對「聖」、「仁」等概念的解釋——有所評價，但是他已經和其他清儒不同，注意到了徂徠著作中音韻訓詁之外的特別處。

進一步從內容來看。首先，吳英批判了《論語徵》所引用的《考工記》、《逸周書》材料，然而，其他中國儒者的注釋也不乏引用徂徠所引用的那兩條材料者，但是吳英未使用那些他理應更熟悉的中國注釋書，卻透過《論語徵》來談。筆者認為，這顯示吳英對《論語徵》和其他中國注釋書一視同仁，並未因為前者是他國儒者的作品，而較為輕視。可說是乾嘉期產生了對日本之「文」的肯認之後，才可能出現的想法。

其次，十一條引用文中，多處包含與「禮樂制度」相關的內容。例如「孔子無見南子之禮」——雖然是轉引伊藤仁齋的說法；「破觚為圓非變制」；「禮樂，孔子從先進」等處，吳英對這些話都是持肯定態度。徂徠學的特徵之一，是由「先王制禮作樂」出發，極度注重聖人創制（即「作為」）的一面。就算吳英對於徂徠學說的了解還不到如此深入，但是他顯然傾向於認同徂徠對「禮」的說法。

再者，吳英批判徂徠推定的「子見南子的時間」和「孔子門人年歲」，並駁斥徂徠自行更訂後者的年紀是「大亂經義，大得罪而不可追歟」。又在冉有聚斂一條，批評徂徠的解釋，說他「可不以上下文核之，而就此一句為說耶」。自此可知，細讀《論語徵》之後，吳英已經發現徂徠在治學方法上與清人奉行的「實事求是」不同。較之錢泳稱徂徠「以經證經，折衷孔子」，吳英對徂徠學說的認識深淺，便十分明瞭。

此外，從上述條文中我們能發現幾個《經句說》與《論語徵》的對話點。一是孟子評價。本研究屢屢提到，徂徠學對於孟子的批判，是它與無論宋學或清學



的中國儒學的極大差異。

上面列出的第二條「而不與焉」中，對於《論語·泰伯》：「舜禹之有天下也，而不與焉。」，朱熹將「不與」解為「不相關」，但是徂徠認為應解為「忘」。「舜禹皆纘堯而成堯之道，故忘己之有天下，而猶謂堯之天下焉。」，表現出徂徠著重「禮樂制度是先王之道」的一面。同時他批判「堯舜禹禪讓之義，自孟子而不明，故注家失之。」，認為《孟子·萬章》以「天與賢，則與賢；天與子，則與子。」的角度解釋堯舜禹禪讓之事，而非從制度面，是不明其義。然而，吳英反駁道：「唐虞禪讓之義，惟孟子能發明之。昌黎韓子所以推尊孟子，謂功不在禹下者也。」，認為徂徠對孟子的批判荒謬。此處吳英與徂徠的爭執，看似圍繞著《孟子》對於堯舜禹禪讓的解釋，其實交鋒的是兩人對於「孟子是否聖人？」、「孟子在儒學史上是否和孔子一樣是絕對正確的代表？」等認識的分歧。

此外，《經句說》和《論語徵》的對話處，還包括：聖人與「人情」、季氏評價等，詳見下面兩節討論。

參、「人情」與「聖人」

上一小節列出的第三條「前言戲之爾」，有以下一段：

論語徵曰，子游之宰武城，必有急務而子游不知。禮樂之治，迂矣。然其事，必有不可顯言者，故孔子微言爾爾，子游猶弗悟，孔子直戲其前言，而不復言其意，然今不可知其為指何事爾。……英按，此說尤非也。……若有急務，豈有不使子游知之者耶。以為不可明言，至師難以喻弟，而僅從隱語。令其自悟則當時亦必使強幹者為之，豈有使子游者耶。社疑聖人何以有戲言，而有此非非之想。不知聖人不遠於人情，鬱極而易喜爾，何足異歟。（《經句說》卷二十）

《論語·陽貨》中孔子為何會有「割雞焉用牛刀」之言？這是聖人的失言還是戲言？歷來有諸多討論。此處吳英對《論語徵》的批評，首先對於徂徠說這是



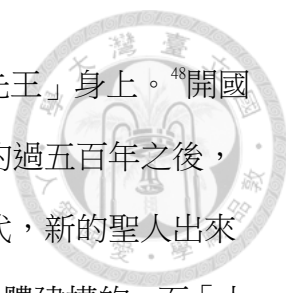
孔子的「微言」提出質疑，認為「至師難以喻弟，而僅從隱語」。只不過，吳英又接著自己預設徂徠的動機，認為徂徠是因為「不知聖人不遠於人情」，不願意承認聖人有戲言，而做了這麼牽強的解釋。吳英前半段的質疑十分有力，但是他後半段的假設不免使討論失焦。但也因為如此，我們可以透過這一段批判注意到，吳英和徂徠對於「人情」和「聖人」的理解極為不同，而吳英為徂徠預設的立場，又顯示了他對徂徠的誤解。

聖人有情無情論從魏晉時代開始，便是中國知識社群中不斷被討論的一個問題，吳英的批判若是放在主張「聖人無情」的儒者身上確實有效，但是對於徂徠便不是如此。從「前言戲之爾」到《經句說》全書，筆者皆未發現吳英批判徂徠「不知聖人不遠於人情」的證據。或許吳英閱讀《論語微》此段註解時，想到的是中國知識社群過去屢屢出現的聖人有情無情論爭，所以便跳躍式地將徂徠理解成與自己立場相反的「聖人無情」論者。但是，徂徠對聖人的理解真是如此嗎？

宰我問：「三年之喪，期已久矣。……」子曰：「食夫稻，衣夫錦，於女安乎？」曰：「安。」「女安則為之！夫君子之居喪，食旨不甘，聞樂不樂，居處不安，故不為也。今女安，則為之！」宰我出。……

徂徠按，孔子時，當革命之秋。孔子之道大行於天下，必改禮樂。宰我之智，蓋窺見其意，故有期可已矣之問。是非己欲短喪也，言若制作禮樂則期可已矣耳。……**夫禮者，緣人情而作者也。**故孔子曰，安則為之。……（「宰我問三年之喪」章，《論語微》壬卷）

從這則引文可以知道，徂徠不但認為禮應該緣於人情而制作，改禮樂之事也與人情有關。又，〈辨名〉言：「順其欲則喜樂愛，逆其欲則怒惡哀懼，是性各有所欲者見於情焉。故如曰情欲，曰天下之同情，皆以所欲言之。」（《荻生徂徠》，1973：242），徂徠認為趨利避害、渴望滿足欲望等「人情」是古今、凡聖所同，因此聖人能夠依人情立道。



徂徠所謂的「聖人」，限縮在「禮樂的制作者」，即「開國先王」身上。⁴⁸開國聖人高瞻遠矚，創制的禮樂刑政能讓王朝後繼者使用不輟，大約過五百年之後，該制度會逐漸出現問題，顯示它已不敷使用，此時便是改朝換代，新的聖人出來建制的時刻。因此，徂徠的「聖人」是與其歷史觀、「禮樂觀」一體建構的，而「人情」在聖人建制的整體構圖內，佔有重要的地位。聖人藉由「學（古聖王之道）」，能夠判斷歷史知識與道的關聯，並將其與身處的時代現實、普遍人情結合，擷取出適用於該時代的知識。⁴⁹藉由此種因時制宜，創建新的禮樂制度。

簡單來說，徂徠認為「聖人」的「天命」表現在「天」賦予他「革命之秋」的「時」，讓他在得以「制作」的「君位」或「臣位」，成就創制一代的禮樂的「事功」之上。同時，如果兼具「時」、「位」、「功」又有「學」，就能證明此人是聖人。這也是為什麼對於徂徠而言孟子遠遠排不進聖人的行列。


綜上所述，可知徂徠非「不知聖人不遠於人情」，甚至認為聖人與人有同樣的人情，依人情制禮作樂。那麼，吳英之所以誤認徂徠不知「聖人有情」，會不會是因為他所理解的「人情」和「聖人」與徂徠不同呢？讓我們看一下《經句說》其他論及「人情」的地方：

包(咸)曰，賑窮救災之事。潛研堂文集曰……吳志，全琮以父命齋米數千斛，到吳市易，琮悉以賑贍士大夫，空船而還。裴松之引論語有父兄在之文，謂琮輒散父財，誠非子道，亦用包說。

英按此說非也。……注三國者，引書例宜如此。竹汀遂引以證論語，毋乃不合歟。散米空歸事，乃豪俠之事，儒者豈為之耶。但因後世人情，慳吝太甚，故聞此等舉動，莫不怏心。若可以風示鄙夫矣。（「子路問聞斯行諸」，《經句說》卷二十）

⁴⁸ 實際上，《論語微》提到的聖人，除了「堯舜禹湯文武」等聖王，還包括開國賢臣如周公、孔子。例如，〈憲問〉「賢者辟世」章，徂徠按：「作者七人矣，作者之謂聖，述者之謂明。七人者，堯舜禹湯文武周公也。」（《論語微》庚卷）

⁴⁹ 聖人如何透過「學（先王之道）」以致用，可參考田原嗣郎《徂徠学の世界》（1991：173）。



以惡疾必有腥穢惡氣，恐其觸人，故不欲見，孔子知之，故不入爾。然此非三代以上之事也。古人生稟厚而人情亦厚。生稟厚，故于人之疾病穢氣，無所畏避。人情厚，則雖欲畏避而不忍也。後世之人生稟薄而人情亦薄，故有于天合之親，棄而逃之者。……伯牛既傳德行，及有惡疾，遂不入其室耶。所貴乎讀書稽古者，正人心厚風俗也。包氏之說，何其涼薄歟。（「自牖執其手」，《經句說》卷二十四）

吳英認為人情古今有別，今之人情薄而慳吝。這樣的看法與徂徠說人情古今如一正好相反。有趣的是，對於《論語·雍也》「伯牛有疾，子問之，自牖執其手」這一章，徂徠和吳英注皆引用包咸注「牛有惡疾，不欲見人，故孔子從牖執其手也」。但是評價卻正好相反。如同上文，吳英批判包咸之說「涼薄」，徂徠卻稱其「理或然矣」（《論語徵》丙卷）。

除了古今人情的差異，吳英對於人情的理解，也與「趨利避害、滿足欲望」的徂徠理解有別。《經句說》對於「人情」的描述還有：

若皇氏疏謂死而累列其行之蹟為諡，則聖賢雖不若俗有忌諱，然應對有禮。方祈祐而忽引哀死之辭，豈人情歟。（「誅曰」，《經句說》卷十八）

食取其精膾取其細，聖人不遠于人情也。然人或以精細而過飽者有之，非節飲食之道矣。聖人無貪心，故雖值精細，亦適可而止，自然不厭飫也。（「食不厭精膾不厭細」，《經句說》卷十六）

上面的文章中，吳英說「聖人不遠於人情」，認為聖人和常人的情感喜好相似，並非無情，但是他所認為的聖人之情，卻還是帶著某種道德上的崇高性，例如「無貪心」。與徂徠認為趨利避害、滿足欲望的「人情」，實際上並不相同。

接著，讓我們進一步來看，吳英如何定義「聖人」？除了上一小節列出的第2條「而不與焉」中，載有「聖人以天下為一體」一句，吳英還曾提到「聖人與天地合其德」（「夫子矢之」，《經句說》卷十五）、「聖人生知安行，祇在大本大原，



至于天命精微，亦必待窮理盡性而後得之。」(「加我數年」，《經句說》卷十八)等。

吳英所理解的「聖人」可說是中國知識傳統中，對於聖人理解的大集合。吳英提到聖人與天下的關係，讓人聯想到《易》所載「夫大人者，與天地合其德」(〈乾卦〉，2009)，還有王陽明說「聖人之心，以天地萬物為一體」(〈答顧東橋書〉，《傳習錄》，1962)。而若將《易》：「窮理盡性以至於命」(〈說卦〉，2009)與《禮記》提到的「生而知之」、「安而行之」(〈中庸〉，2010)的狀況整合，便會成為吳英所說的「生知安行」、「窮理盡性」的聖人。

對於「生知安行」和「窮理盡性」的關係，吳英顯然是跟從朱子學的看法，認為就算「生知安行」，聖人也必須經由「窮理盡性」才得以知「天命」。這一點與徂徠有很大的差異。徂徠認為「天地作為活物，神妙不測」⁵⁰，祂是超越有限的人類的存在，同時包含著人類世界整體，因為神妙不測，人無法窮盡或完全了解祂。但是由於聖人的「(器)量」天生就比一般人大，所以他受「天命」，並以自己對「天地之道」的理解，產生了「先王之道」(即禮樂制度)，使得一般人可以理解 and 遵循。⁵¹經過這樣的比較，我們可以發現，比起此處吳英論述背後的朱子學，徂徠學所謂的「聖人」和「天」，帶有更多命定論和不可知論的色彩。

此外，《經句說》還提到「所貴于聖人者，由仁義行，不期其有益于世，而自然勸善而懲惡焉。」(「非其罪也」，《經句說》卷二十三)，似乎是《孟子》：「舜明於庶物，察於人倫，由仁義行，非行仁義也。」(〈離婁下〉)的闡發。吳英認為，聖人不刻意為之，任由仁義自行，便能自然達到勸善懲惡的效果。這樣的說法，與徂徠強調聖人「制作」禮樂的作為，以及「仁」是「安天下之功」並非單純的道德等想法，顯然在主動性的強調上有很大差別。

吳英想像中的聖人，是中國儒學蔚為主流的「道德聖人」的形象，聖人透過

⁵⁰ 原文是「畢竟天地は活物にて神妙不測なる物に候」。(《徂徠先生答問書》8信，1978：438)

⁵¹ 關於聖人的「(器)量」和不可知的「天」的關係，參見黑住真《近世日本社会と儒教》(2003：351-371)。

「德」與天地萬物連結，並且憑藉著道德便能對世界有所影響。與徂徠學中已和純粹的道德性切割開的「聖人」，天差地遠。雙方對於儒學許多基礎定義的差別之大，遠遠勝過中國儒學內部——例如程朱學對陸王學；宋明學對清學等——對於這些定義的分歧，無怪吳英就算讀完《論語徵》，也無法把握徂徠對「聖人」及「人情」的想法，因此有所誤解。

肆、季氏評價

第二小節列出的第十一條「而求也為之聚斂而附益之」，吳英對《論語徵》有以下批評：

論語徵曰，冉有以政事稱。其為聚斂附益，處置調度，當有其方，然季氏富於周公，則為冉有者，宜為之散財以救民為急，而反附益之，此夫子所以深責之也。其實豈有聚斂附益之心乎。

英按，此說尤非也。苟不合于周公之法，雖盡心力以處置調度，自以為公私兩便，而不知民已益困矣。若合周公之法，則季氏必去冉有而使他人矣，又況欲為之散財乎。……假使處置而合于法，但不知散財，則記者安得鍛鍊其罪而加以聚斂附益之名，而孔子亦何至謂鳴鼓而攻，若是其甚也耶。可不以上下文核之，而就此一句為說耶。論語弟子書序，而此書名豈非以非吾徒也一語。而變例特書名也歟。（「而求也為之聚斂而附益之」，《經句說》卷二十六）

吳英批評徂徠「不以上下文核之」，只因為「冉有以政事稱」一句，就認定此則《論語》記事中冉求沒有「聚斂附益之心」。這裡的確是徂徠邏輯跳躍，強作解釋的一個例子。但是，吳英和徂徠對於《論語》此事的說法分歧，追根究柢，其實出於他們對季氏評價的巨大差異。和中國知識社群的通說相同，吳英批判季氏僭禮又僭位。《論語·子路》「冉子退朝」章，吳英認為孔子的責備在於季氏議政於家、欲專擅朝政，但是「冉有為季氏黨惡而不自知」。而孔子不明言斥責季氏黨



惡，是因為「有礙于居是邦不非其大夫之義」。⁵²

吳英認為季氏有「無君之心」，甚至出現「名器倒置」、「君臣易位」如此嚴重事態的徵兆。「季氏八佾舞於庭」條，吳英如此說：

及平子僭八佾，即取公廟之樂工也。是日公與季氏同日祭，故顯見焉。則季氏不惟其僭而且奪之于上也。僅使大夫之數十六人為君廟舞，是名器倒置，為君臣易位之漸矣。……魯制既侈，故三桓之廟亦侈，其流弊至季平子時，有無君之心，妄干魯禮。以為周公有功于周，季友亦有功于魯，而不知魯君不得歌雍舞八佾也。孔子則更于他事，別有知意如之不臣，將有無所不至之患，藉此為危言。曰孰不可忍。即後日逐君成名，其機發動于此爾。若不因他事，則當先責魯君，何特責季氏耶。（「八佾舞於庭」，《經句說》卷二十一）

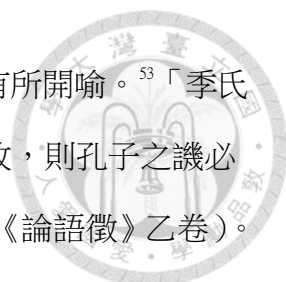
另一方面，對於《論語》同一章內容，徂徠的評論是：

孔子謂季氏：「八佾舞於庭，是可忍也，孰不可忍也？」徂徠按：……（宋儒）責季氏以心術，豈不妄哉。此章之義，蓋為昭公發之，昭公亦小不忍，以致乾侯之禍，故云爾。季氏之僭，不啻一世，從前魯君所忍，是尚可忍也。僭之大者，尚可忍也，則無不可忍之事矣。魯君能以此為心，季氏之僭可正，而魯可治焉。（「八佾舞於庭」，《論語徵》乙卷）

徂徠從正面解讀「是可忍也，孰不可忍」，說孔子的意思是魯昭公應該「忍」。昭公以前的魯國國君都與季氏相安無事、「相忍為國」。「季氏之僭可正，而魯可治」一句，更隱含季氏有善政於魯國，由季氏執政，勝於魯公治國之意。這是對於「季氏八佾舞於庭」前所未有的解釋，頗為牽強。

其他關於季氏條文的注解，徂徠以各種方式主張季氏實際上並未僭禮、僭位，

⁵² 「孔子此時所言者，辯政之名，窺孔子之意，在議政于家，然亦不在議政于家，而實在擅專朝政也。蓋議政于公朝，則眾人猶得爭是非，若議政于家，則直至事成而眾不知。此權臣專政所以私議而不肯公議也。冉有為季氏黨惡而不自知。故直云有政，就有政二字論，冉有未嘗有誤也。所以晏者，未有政也。議政于私朝而晏，可也。孔子明斥其黨惡，則有礙于居是邦不非其大夫之義。故引其辭曰，其事也。冉有猶不喻也。至謂吾其與聞之，然後知罪在季氏不議于魯君之朝也。」（「冉子退朝」，《經句說》卷二十）



「三家者以雍徹」章，徂徠主張孔子並非斥責三家非禮，只是有所開喻。⁵³「季氏旅於泰山」章，更言「古註以為譏僭，朱子因之。然觀其引林放，則孔子之譏必在奢而不在僭。……後儒每言及季氏則輒謂僭也，豈不泥乎。」（《論語徵》乙卷）。此外，數則難以正面解讀的篇章，乾脆避開爭議點不作解釋。例如「季氏將伐顓臾」章（《論語徵》辛卷），徂徠完全不討論季氏伐顓臾是否正當？冉有與子路有無典守之過？等歷來討論的重點。

徂徠和吳英對季氏評價的巨大差異，或許與徂徠注解論語時，注重事功義而非道德義有關。對於包含吳英在內的中國儒者來說，「正名」是儒學內舉足輕重的問題。他們對季氏和魯公關係的理解，與上述徂徠說法有天壤之別。吳英直言季氏是「陪臣竊國柄」，且「陪臣日強以凌其上則易，魯君積弱而欲妄有作為則難」。⁵⁴相較之下，江戶中前期的日本儒者對政治上的「正名」關注較少，而徂徠要辨別「名」，使之變得「正確」的傾向雖然很強，但此處的「名」性質不同。徂徠指的是與「物」成對、用來辨別「物」的「名」。⁵⁵

這或許受到中日當時的政治結構所影響。前近代的中國長期維持皇帝一元為首的中央集權郡縣制，儘管在實際運作上，納入官僚集團、地方鄉紳組織等要素考量，是否純粹的中央集權仍待討論。不過不能否認前近代中國體制發展是以中央集權作為理想。另一方面，近世日本卻是在「天皇—將軍」二元體系下運作。那麼，若要談正名，需要正何者之名？天皇和將軍雙方都握有權力，多數時候後者的權力更大，但前者卻是聯繫著「萬世一系」的皇權。雙方間的權力關係曖昧不明。在同時尊崇兩者權威的政治現實中，日本儒者沒有討論「正名」問題的需

⁵³ 「三家者以雍徹。子曰：『相維辟公，天子穆穆』，奚取於三家之堂？」徂徠按：古者歌詩，皆有所取於其義，而雍詩於三家之堂，莫有所取焉；於魯君之堂，莫有所取焉。孔子不斥其非禮，但以詩言之，若訝之者然，所以開喻也」（《論語徵》乙卷）

⁵⁴ 「更原其意，殆因見三桓之立公廟，季氏之舞八佾，不由魯君命，而遂意以為魯亦無王命而僭郊禘爾。而豈知陪臣以賤而僭尤于上，其勢順魯為望國而創端于下，其勢逆也。陪臣日強以凌其上則易，魯君積弱而欲妄有作為則難也。豈可以陪臣竊國柄之運會，而揣疑以為盛世必無過乎。」（「禘自既灌而往者」，《經句說》卷二十二）

⁵⁵ 「自生民以來，有物有名。……孔子曰，名不正則言不順。蓋一物紕謬，民有不得其所者焉。可不慎乎。……故欲求聖人之道者，必求諸六經，以識其物。求諸秦漢以前書，以識其名。名與物不舛而後聖人之道可德而言焉已。故作辨名。」〈辨名〉（《荻生徂徠》，1973）。



要。直到十八世紀末，後期水戶學提倡大義名分思想，意思與中國古典較為相近的，政治上的「正名」才開始有越來越多的日本儒者討論。⁵⁶它逐漸發展，在幕末成為「尊王攘夷」、「大政奉還」等主張的思想基礎。

第三節 小結

除了與《論語徵》進行對話，《經句說》還與多本和刻本漢籍有所互動。吳英在多處引用《皇疏》和《考文》的材料，例如「南宮适」條中引用「日本山井鼎七經孟子考」⁵⁷說法（《經句說》卷二十）。又，「犛牛之子駢且角」條提及：

皇疏曰，當是于時為仲弓父劣，而不用仲弓。故孔子明言之也。范甯曰，謂，必非對言也。

英按此說是也。此必孔子有為而言矣。雖說經不宜鑿，然此異于他處。揚其人之美，而令其人有慚德。豈有無端而言之者耶。**若注疏與集注，皆似無故空論，豈非因朱子但見注疏而未見皇疏歟。**（《經句說》卷二十四）

吳英引述《皇疏》中對於仲弓父親的說法，認為加上這一條補充材料，才有辦法理解孔子為何說「犛牛之子駢且角」。而《論語集注》對於這一段的註解，只說仲弓父親之惡，不能掩蓋其子之善。⁵⁸如果沒有「于時為仲弓父劣，而不用仲弓」這個因果關係，《論語集注》便只是在空論善惡。

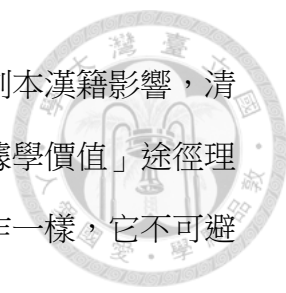
吳英的言下之意，似乎對於朱子未能見到《皇疏》感到惋惜。這段敘述同時也反應出，當時清人已對《皇疏》和《考文》等書籍材料為真有了共識，將它視為學識基礎的一部份。

《經句說》全書完成於道光中後期，是乾隆朝和刻本漢籍輸入、引起清代學

⁵⁶ 例如一七九一年藤田幽谷完成著名的〈正名論〉。

⁵⁷ 應是「日本山井鼎七經孟子考文」之誤。

⁵⁸ 「子謂仲弓曰：『犛牛之子駢且角，雖欲勿用，山川其舍諸？』……（朱熹注：）言人雖不用，神必不舍也。仲弓父賤而行惡，故夫子以此譬之。言父之惡，不能廢其子之善，如仲弓之賢，自當見用於世也。」（《四書章句集注·論語·雍也》）



壇嘩然的數十年之後，出現的作品。本研究認為，它是受到和刻本漢籍影響，清儒產生對日本之「文」認識下的產物，可以從書中看到從「考據學價值」途徑理解的日本的儒學。因此，和翁廣平《吾妻鏡補》等同時代的著作一樣，它不可避免地，帶有例如前述「日本國不甚信朱子」般的誤解。

但是，從另一方面來看，《經句說》中幾乎找不到透過「華夷觀」途徑所認識的日本形象。乾隆年間，一涉及和刻本漢籍，儒者們必定要透過歷史的重申，宣揚日本之「文」被包含在中國之「文」內的華夷論述。這樣的傾向在嘉慶年間出版的《吾妻鏡補》仍有所殘留。但是，在《經句說》中卻已經不再被強調。或許我們可以認為，這是和刻本漢籍被完全地納入清朝知識世界的表現，也是清人完成對於日本之「文」的肯認的結果。

所以當清儒接觸到這些輸入書時，已不再感受到它和過去華夷觀的激烈衝突。也就是說，由於包容性文化華夷觀已發揮作用，將對於日本之「文」的認識包容在內，所以此後的清人便無需再刻意地用華夷觀論述連結中國與日本文化的關係。

此外，從《經句說》我們還可以更進一步發現，清儒對和刻本漢籍的誤解已經出現了轉折的徵兆，他們開始向更深的層面探索日本的儒學，並注意到徂徠學的研究方法或其中義理與考據學的不同。

第五章 結論



本研究發現，由於和刻本漢籍的輸入，刺激清儒發現了日本之「文」，可說是清代中期的大事件。然而，發現日本之「文」意義何在？乾嘉學者產生的對日認識有何特別？本章擬從四庫全書收書活動中的日朝差異，與十八世紀的東北亞海域兩方面補充討論，使「日本之文的清代發現」的意義更加突顯。最後為全文作結。

第一節 四庫全書對日、朝的態度差異

通過「考據學價值」途徑，乾嘉學者給予日本儒學不俗的評價，並且將日本之文收編在其「包容性文化華夷觀」的論述之下。然而，這絕非中國對外認識的常態。清人對於每年進行前來朝貢，維持穩定來往的藩屬國朝鮮，便有著不同的態度。以下擬從《四庫全書》收書活動，淺談清人對朝鮮和日本的態度差異。並以此突顯清儒對日本認識之特別。

壹、明代豐坊偽書事件

首先要談的是，清人以《考文》證明明代豐坊《古書世學》為偽書一事。〈古書世學序〉中提到豐氏先祖豐慶與朝鮮使臣媯文卿及日本使臣徐睿互動的故事。內容大略為，明正統六年朝鮮使臣媯文卿、日本使臣徐睿入貢，豐慶與其議論《尚書》，知兩國各保存了中國亡佚的古本，分別由周代受封於朝鮮的箕子、秦代托言求仙而在島上建立日本的徐市（即前述之「徐福」）帶去。後來這兩本書的抄本皆為豐氏所獲，藏於家中。豐坊此書採用許多異文，皆稱來自海外古本。

四庫館臣提出兩條證據，說明〈古書世學序〉所言之偽。第一，考諸《明英



宗實錄》，正統六年並沒有關於這兩位外國使臣的記載。第二，由當時傳入的《考文》來看，其中只有孔安國《孝經傳》、皇侃《論語義疏》是中國失傳之書，而《尚書》則與中國注疏本相去不遠，沒有豐坊所言的篇章差異。⁵⁹

對於《古書世學》的真偽，從明代以來便一直有所爭論，但是直到清代中期，四庫館臣才以《考文》作為重要證據，為豐坊偽書做最後定論。筆者以為，此事可看出清儒對於《考文》的信任。不但認定《考文》收錄的古書是真本，甚至以它為準來衡量其他書籍的真偽。先不提豐坊書中令人懷疑處太多，光是代表清朝官方說法的《四庫全書》引用作為和刻本漢籍的《考文》來反駁中國著作，這放在傳統的華夷觀的下，便很難想像。

此外，豐坊序中假托使用朝鮮箕子本和日本徐市本，顯然是基於朝鮮由箕子建立、日本由徐市建立的傳說之上。其中徐市的傳說和本文第三章討論的歐陽脩〈日本刀歌〉中「徐福行時書未焚，逸書百篇今尚存。」指的是同一件事。徐福日本和箕子朝鮮的傳說在歷代廣為流傳，它的出現可能來自「中國中心」的華夷觀，欲將周遭文明皆收編在中國底下的企圖。當時不只是中國，朝鮮和日本也有不少人——尤其是儒者——闡述這樣的傳說，透過這種與文明大國中國在過去歷史上的聯繫，頌揚本國文明其來有自。

這麼說來，乾嘉朝以後，歐陽脩〈日本刀歌〉屢被重述，徐福建立日本的傳說更加深植人心，這種中國的「包容性文化華夷觀」處理日本在華夷秩序下位置的方式，放在當時東亞的漢文化圈中看起來，是十分合理且自然的發展。

看過四庫館臣對於《考文》等和刻本漢籍的重視之後，讓我們進一步來看《四庫全書》收書活動中，館臣們對於日本和朝鮮輸入書的態度。

貳、《四庫全書》收書的日朝差異

⁵⁹ 詳細請參考《四庫全書總目提要》(1971)〈五經總義類•七經孟子考文補遺〉及〈書類存目一•古書世學〉兩則。



下面的表 5 - 1 是筆者對《四庫全書》中收錄的日本與朝鮮輸入書所做的整理。

表 5 - 1：四庫全書收錄日、朝輸入書

	日本	朝鮮
書名(收入部類)	古文孝經孔氏傳(經部孝經類) 七經孟子考文補遺(經部五經總義類) 論語義疏(經部四書類)	朝鮮史略(史部載記類附錄) 高麗史(史部載記類存目) 朝鮮志(史部地理類) 朝鮮國志(史部地理類存目) 徐花潭集(集部別集類存目)
數量	3	5
部	經部 x 3	史部 x 4 ; 集部 x 1
方式	著錄 x 3	著錄 x 1 ; 附錄 x 1 ; 存目 x 3

我們可以看到，日本輸入書有三部，朝鮮則是五部。乍看之下，朝鮮書籍的數量較多似乎較受注目，其實不然。因為，如果分析收錄書的性質，日本的三部書皆收入經部，而且內容經四庫館臣整理後，都著錄在《四庫全書》之中。而朝鮮的五部書，四部在史部，一部在集部，而且只有《朝鮮志》一部著錄，其他書籍不是附錄就是只有存目。

自古以來，儒學重視經部書籍更勝於他部，因此收錄經部還是其他部類的書籍，四庫館臣的選採自然有其意含。對於這樣的收書差異，不只現代的我們，當時的朝鮮文人便已經注意到了，並留下對此事有所不滿的紀錄。

據朝鮮燕行使柳得恭《灤陽錄》記錄，1790 年（乾隆五十五年）他在北京與紀昀見面時，紀昀曾提到《徐花潭集》作為話題。紀昀說：「貴國徐敬德《花潭集》，已錄入四庫全書別集類中，外國詩集入四庫者，千載一人而已。」似乎想強調此事帶給朝鮮的榮耀。但是，關於此事，柳得恭的態度十分冷淡，顯然對於《四庫



全書》只收錄《徐花潭集》感到不滿意。他在書中的評論是：「四庫全書開局以來，傍求佚書。我東文籍，流轉中國者想多，獨《花潭集》收入，為可異。」（1871：5-7）

其實，在此之前，朴趾源在 1780 年作為使節團一員出使中國時寫的《熱河日記》中，便已經提到：「徐花潭先生敬德，數學類康節，有詩文若干篇，無可觀而編入四庫全書中。」（卷五十四，2001：271）對於《四庫全書》收錄《徐花潭集》頗不以為然。

朝鮮儒者們對於《四庫全書》中收錄的朝鮮漢籍的數量和內容有所不滿，可能因為比起《徐花潭集》，還有更多的朝鮮書籍值得收錄，卻被清人忽視了。也可能因為注意到當時日本漢籍受到四庫館臣的重視，而產生的不平衡心理。從朝鮮漢籍只被收入史部，以及紀昀以《徐花潭集》作例卻反倒突顯了對朝鮮學術不重視的例子，我們可以看出，清人採錄非中國漢籍進《四庫全書》時，的確有差別待遇。

三部和刻本漢籍被清儒熱烈討論並收入《四庫全書》，從某種角度來看，是日本的經學研究成果受到清人肯定的表現。與之相較，在集部的《徐花潭集》之外，收入《四庫全書》的朝鮮書籍，性質都是載記、地理類。我們不禁要問，這些朝鮮漢籍為何被收入載記、地理類？

《四庫全書·載記類》卷首，釋「載記」之名為：

五馬南浮，中原云擾。偏方割據，各設史官。其事跡亦不容泯滅，故阮孝緒作《七錄》，「偽史」立焉。《隋志》改稱「霸史」，《文獻通考》則兼用二名。……曰「霸」曰「偽」，皆非其實也。案《後漢書班固傳》，稱撰平林、新市、公孫述事為《載記》。……是實立乎中朝，以敘述列國之名。

另一方面，朝鮮輸入書中唯一被著錄的《朝鮮志》，《四庫全書總目提要》對它的介紹是：

朝鮮一國，道裏既近，歸化尤先。雖號藩封，實同郡縣，其山川疆域皆宜隸



籍於職方。錄而存之，亦足備輿記之一種也。

這麼說來，被收入史部的朝鮮書籍，其中兩部收入「載記類」是因為中國從「中朝」的立場，對鄰近列國之史的關心。而收入「地理類」則因為朝鮮「實同郡縣」，因此以收錄郡縣地理的角度採用。

也就是說，當時朝鮮在中國官方眼中，是近於本國郡縣的藩屬國。對於實際上由朝鮮人自己統治，獨立於中國之外的朝鮮，此種認識可說是十分傲慢。另一方面，清人對朝鮮的儒學，也很難說以正眼視之。讓我們看一下《四庫全書總目提要》對《徐花潭集》的介紹：

朝鮮文士，大抵以吟詠聞於上國，其卓然傳濂、洛、關、閩之說，以教其鄉者，自敬德始。亦可謂豪傑之士矣。故詩文雖不入格，特存其目，以表其人焉。

自稱「上國」，本是天朝體系下中國的自我認知，不足為奇。然而此處對於徐敬德的評價，似乎因為他並非中國人，而有所輕視。言其詩文雖然「不入格」，卻因為朝鮮在詩詞吟詠之外，以談論理學等學問聞名者始於徐敬德，所以特地存目，以示表彰。在上述《四庫全書總目提要》對《徐花潭集》評論的基礎上，再思考紀昀所說：「外國詩集入四庫者，千載一人而已。」一番話，可以感受到，將本國文化視為普世共通的「文」的基準，中國儒者在此事上有多麼的自我中心和自我膨脹。

看過四庫館臣對於朝鮮學術的評價，我們會發現，清儒對日本學術的評價，的確有特別之處。按照天朝秩序的架構來看，朝鮮是年年進貢、入使的藩屬國，而日本是沒有外交關係的「夷」。依照與中國的親近程度，對應在華夷觀上，應該是朝鮮之「文」勝於日本才對。但是，為什麼四庫收書活動卻表現出對朝鮮評價較低的狀況？此外，如果清人比起朝鮮，更加肯定日本的「文」，那麼他們要如何解決華夷論述上的矛盾？

本研究認為，乾嘉學者對於朝鮮和日本儒學的評價差異，主要受到「考據學

價值」影響。由於當時朝鮮儒學仍以宋學為大宗，學問方法上也不甚重視訓詁考據，或許因為如此，清儒認定朝鮮儒學的發展停留在晚於中國許多的階段。乾嘉學者與朝鮮儒者在學問方法和漢宋立場上的爭論，本文第二章已有介紹。

如此說來，清代中期和刻本漢籍突然輸入，顯示久無接觸的日本不但有令人驚豔的考據成果，其儒學發展又在和中國相似的進程上方興未艾，這個發現對於清儒該有多大的衝擊？因此，儘管清儒面對朝鮮儒學時，與過去歷代出於「華夷觀」對朝鮮有所輕視的狀況差別不大，但是，他們在面對日本儒學時，卻出現了改變。乾嘉儒者以「包容性文化華夷觀」對日本之文更加包容的看法，並且似乎能夠較客觀地承認日本的文明程度。

第二節 「信牌騷動」與十八世紀東亞海域

討論過四庫全書收書活動對日朝的差別態度之後，讓我們回到清朝和江戶日本兩國的關係上。本節欲從十八世紀東亞海域中，國家與國家互動的角度，檢視當時的中日關係，尤其以當時兩國之間發生的「信牌騷動」為例。希望透過對於實際環境的考察，為本研究討論的清代中期新產生的對日認識做外部補充。

本文第二章曾提到，1715年江戶幕府發布〈正德新例〉，將來航的唐船數量限制在三十艘，並由「信牌」管控。因為這是日本單方面突然更改制度，一開始商人和中國沿海省份的官員們都摸不著頭緒。後來，沒有領到信牌的唐船深覺利益受損，便聯合向官府控告，說那些領有信牌的船商「背叛中國歸順日本，領有寫上外國年號的文書」。因為聯合控訴，又涉及叛國問題，通商口岸所在的浙江、江蘇官員，不得不開始正視此問題。他們一面派遣刻意不持信牌的商船進入長崎，試探日本的態度。一面將此事上報中央，並附上信牌實物一張。有趣的是，從上報的過程中各級官員的意見來看，滿人官員不是認為此事無妨，就是出於船隻數量減少會傷害商業利益的角度反對。但是，漢人官員反倒認為問題在於「收信牌」



的不適當，因為持有他國年號的文件，有損國家之禮。⁶⁰

獲奏後，康熙交給戶部審議。戶部判斷的結果和浙江巡撫徐元夢提議的一樣，認為應該由清朝代替日本開給船照，並且對日開啟外交管道，對此事進行談判。出乎意料地發展是，康熙駁回了這個提議，並判定由於信牌上記載的發給人是唐通事，因此這只是民間交易時的證明書，並非外國公文，⁶¹就此了結「信牌騷動」。此後，一直到清末，中日長崎貿易都遵照〈正德新例〉的規定進行。

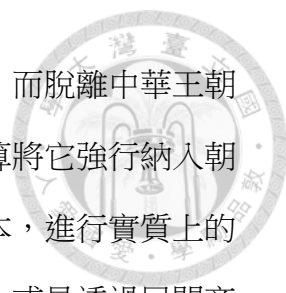
與康熙約略同時，針對唐商對信牌的抗議，當時日本主掌幕府之政的新井白石的解釋是，信牌非長崎奉行所發行，而是唐通事和商人之間的協議，在清國理當不會發生問題，⁶²竟與康熙的判斷異口同聲。但是，白石的回答幾乎可以說是狡辯。〈正德新例〉是由頒布的政策，只是由唐通事署名。況且這是日本片面的決定，也非唐通事和船商協議的結果。然而，康熙不會不清楚信牌背後的意涵，那麼他對於「信牌騷動」的指示，必定有其考量。

康熙和新井白石在「信牌騷動」上不言而喻的共識從何而來？這就必須提到十八世紀東亞海域上的特殊國交關係。羽田正編《海から見た歴史》(2013)將一七零零到一八零零年的東亞海域稱為「分棲共存的海(すみわける海)」，並指出當時出現將這片「政治的海非政治化」的傾向。雖然各國的陸上權力控制著海上貿易，對於貿易和出入國管理十分嚴格，但是當他們面臨海洋貿易與他國權力碰撞之時，卻時常能以柔軟的態度對應，將這些接觸與碰撞壓低到民間的層次，使

⁶⁰ 1716年(康熙五十四年)浙江巡撫徐元夢奏摺向康熙報告了江浙各級官員的討論。此奏摺現在只留有滿文版奏摺，收入第一歷史檔案館藏《康熙朝滿文奏摺》。本文參考岩井茂樹對於滿文奏摺的日文翻譯。詳見岩井茂樹〈清時代の互市と「沈黙外交」〉，收入《中国東アジア外交交流史の研究》(2007: 358-367)。

⁶¹ 「上(康熙)曰、此牌票(信牌)只是彼此貿易之一認記耳、並非行與我國地方官之文書。今京師緞布商人及江南浙江商人、各認記號、以相貿易。倭子之牌票、即與我國商人記號一般。……如此以為大事、可乎！此事巡撫未悉、部內亦未悉。若如此行、商人如何貿易。著以此傳諭九卿。」(《康熙起居注》，1984: 2310)

⁶² 原文：「外国の信牌をうけ候事は不可然由、去年四十三人請取候信牌、奉行所より相渡候にも無之候、通事共と約定之事に付、通事共より相渡し候。……官所よりの沙汰に係り候事も無之候、海商と通事との信牌は、郷社之約になにの相違有之へき歟。」載於《通航一覽》卷一六七(1940: 428-428)。大庭脩就此段史料有現代日語譯，收入其《江戸時代の日中交流》(2001:52)。



其非政治化。以中國與日本的互動來看，中國對於宣布「鎖國」而脫離中華王朝朝貢體制的日本，不但不像明朝初年一般，要求日本稱臣並打算將它強行納入朝貢體制。反而基於實利優先的現實主義，開放中國商船前往日本，進行實質上的互市貿易。這種刻意避開國家層級的外交，由地方對地方層級，或是透過民間商人傳達意思的情況，在十八世紀東亞海域不算少見。對中國來說，如此可以繞過僵硬的朝貢體系交往模式，減少與他國不必要的摩擦，又不會損及對國內的統治威權。小自前述康熙對於「信牌騷動」所下的判斷，大到清廷始終默認琉球同時臣屬中國和日本的現實，都是此種靈活外交的表現。

「信牌騷動」事件中，漢人官員及戶部認為船商持有「外國年號」的文件，「有損國禮」，其實就是從「華夷觀」出發的判斷。因為按照天朝秩序來看，普天之下的國家都應該向「天朝」中國稱臣、使用中國年號，日本怎能不用？再著，日本在國內使用自己的年號，清朝尚能默認，但是如果中國船商持有寫著日本年號的「信牌」，不就意味著日本脫離天朝秩序的行為獲得中國認可了嗎？儘管當時中日兩國實質上無朝貢關係，近似於對等國家的存在，按照羽田正（2013）所言的「實利優先的現實主義」，清朝可以默認這樣的關係，並且與日本進行互市貿易。但是，基於天朝秩序的構圖及對內維持「國禮」等理由，不明確承認這樣的國家關係，是清朝的底線。

無論如何，現實變動與思想轉換之間，總是互相牽引又相互修正。雖然會產生時間差距，但總不可能保持長時間的脫節。因此，十八世紀東亞海域出現的這種現實外交，中國與日本的特殊關係作為一種現實，能夠在官方的沉默下進行。然而，卻必定會與思想和認識的轉換有所連結。而中國對日認識的轉換，便是本研究聚焦該時代和刻本漢籍輸入所考察到的結果。

第三節 總結



乾隆朝，和刻本漢籍一舉輸入中國。亡佚百年的貴重古籍，突然出現在眼前，這對乾嘉學者來說，會是多大的衝擊？同時，對於這些保存在日本，又經過日本人之手整理的古籍，清人該如何認識？和刻本漢籍的輸入，是否對乾嘉學者帶來影響？如何影響？以上是本研究希望回答的問題。

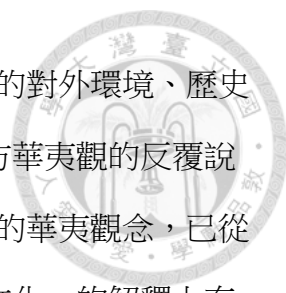
本文第二章以《考文》、《孔傳》、《皇疏》和《論語徵》等十八世紀輸入中國的第一批和刻本漢籍為中心，梳理其著書、刊行、輸入中國的過程，以及在中國引起的迴響。本文發現，《考文》、《孔傳》由幕府官方主導，有意識地輸入中國，而《皇疏》以後的書籍一方面出於校勘者欲彰顯日本文化水準的心理，一方面回應船商的索求，逐漸被帶入中國。

自從《考文》等書在中國知識界獲得注目與高評價後，清人對於和刻本漢籍的接受度益高，甚至引發向唐船訂購日本書籍的風潮。因為如此，十九世紀之後和刻本漢籍持續輸入中國。以性質上來說，一開始進入中國的，是較具資料價值的佚書校勘本或是集佚本。後來，日本人原創的儒學書籍如《論語徵》等，也逐漸輸入中國。

第三章分析清儒對於日本輸入書的態度。發現，或褒或貶的諸多討論中，可以梳理出乾嘉學者認識和刻本漢籍的兩個途徑。第一，「考據學價值」的途徑。在「實事求是與復古」的主張，「尊漢斥宋」的立場上，乾嘉學者都感受到漢籍背後的日本儒者與自己的相似。再加上「重考據輕義理」及「博徵」的價值取向，清儒特別注目和刻本漢籍所包含的考據成果，積極採用它使自己的研究材料更加豐富。

同時和刻本漢籍展現出，日本有足以和中國在同一個平台上談論學術的文化水準，作品也毫不遜色。這對千年來一直將日本視為「夷」的中國人，無疑是一大衝擊。也就是說，從學術水準的客觀認識上，日本有著和「華」一樣高程度的「文」，再難視之為「夷」。

清儒對日本認識的轉變，還要藉助於他們認識和刻本漢籍的第二個途徑，即



「華夷觀」途徑。「華夷觀」從周代成型開始，便依照各朝各代的對外環境、歷史狀況不斷地調整內涵。經歷過清初一百年滿漢民族觀衝撞，官方華夷觀的反覆說服與壓制後，乾隆時期形成了「包容性文化華夷觀」。當時盛行的華夷觀念，已從清初以「民族」區隔華夷，轉變成以「文化」區隔，並且在「文化」的解釋上充滿彈性。在這樣的特殊背景下，乾嘉學者評論日本輸入書時，一定會出現華夷論述，為了將日本和中國之間「文」的關係定位。同時藉由這樣的行為，清儒將「日本有文」這件事，順利包容在清代的華夷論述中。透過強調日本與中國過去的聯繫，例如裔然、歐陽脩等故事的重複敘述，乾嘉學者將眼前日本之「文」，歸功於中日斷絕國交前，數百年中國文化的傳播與影響。至此成功解決了華夷論述中本會出現的衝突。換一個角度觀看，我們可以說，這是中國人打從心底承認「日本有文」，並且正視日本之「文」的開始。

只是，乾嘉學者能接觸到的和刻本漢籍畢竟有限，而且他們的認識幾乎只來自「考據學價值」和「華夷觀」兩條途徑，並非全面而客觀地進行認識。因此，初接觸的階段，清儒對日本之「文」不免有許多誤解。本文第四章討論的，便是清儒對日本的儒學的誤解與轉折。

首先，由於第一批和刻本漢籍都與徂徠學者有關，清儒透過這些書所認識的日本的儒學，其實是徂徠學派的放大。其次，儘管接觸的主要是徂徠學派的著作，輸入書籍數量有限，乾嘉學者又極度注重考據而輕忽義理，因此在接觸初期，清儒未能認識到徂徠學義理面的主張，也不曾透過文本進行深入對話。

不過，清儒的誤解並非毫無釐清。隨著接觸更多的和刻本漢籍，以及認識的深化，嘉慶中期以後，開始出現一些與日本的儒學進行深入對話的清人著作。本文於第四章後半，便是以吳英《經句說》與荻生徂徠《論語徵》的思想對話，作為一個轉變的案例介紹。

過去對於《考文》等書進入清代知識界，多半視為數個偶發的獨立事件看待，未曾有人深入探討這些漢籍在中國造成的影響，及其思想上的意義。本研究認為



和刻本漢籍輸入事件，直接地引起了清儒對日本文化水準的注意，或者可以說，乾嘉學者因此「發現」了日本之「文」。這對於數千年來以「文」和國交的有無來定位自己與他國關係的中國來說，可說是一大事件。

然而，此時期發生在清人對日認識中的變化，絕不只有發現日本有「文」而已。如同本文一再提及，若放在傳統的華夷秩序下來看，日本與中國在數百年間無國交關係，也未向中國朝貢，因此它不會是被納入「華文化圈」的藩屬國，更不是核心中國的一部分。《四庫全書》收書選擇中，清儒對於朝鮮和日本的差別態度，以及此態度放在華夷秩序下檢視的弔詭之處，更突顯了當時乾嘉學者對日認識的矛盾。

從對於和刻本漢籍的評價中，我們已能確知，多數清儒無論在心理上或論述上，都已經承認日本有「文」。那麼，他們該如何繼續在華夷秩序中定義日本與中國的位置？如同本文第三章所言，乾嘉儒者的作法是，以「包容性文化華夷觀」作解釋——由於日本古代與中國的密切聯繫，因此它也可能有「文」。儘管論述邏輯通順，卻仍然未解決日本在事實上於天朝體系中的尷尬位置。試想，歷代中國的對外認識中，可曾有一個國家，有「文」（以此意義上來說，是「華」的一部分），卻和中國毫無關係？

上一節我們談到十八世紀東亞海域中的特殊國交關係。清朝已經不再拘泥於過去一元式的朝貢體系，而是在不言明或是刻意非官方化的交流上，默認與他國進行逸脫於「宗主—藩屬」關係外的貿易往來。出於實利主義的折衷措施，可以在短時間內沉默地進行。然而時間一久，總必須產生一套論述以描述或說明這樣的現實狀況。也就是，行為上的改變必會與認識上的轉變連帶產生。十八世紀清朝與日本進行的逸脫天朝體制的沉默外交，總會衝擊清人對日本在舊有華夷觀中的認識。

本研究認為，和刻本漢籍所引起的清儒對日認識之改變，正是對應此種時代環境的心理活動。清人與日本脫離朝貢貿易限制的互市貿易，和乾嘉儒者調整文



化華夷觀以肯認「日本有文」的認識轉變，是同時並進的發展。

特別要強調的是，脫離制式的朝貢體制，與清朝進行實質貿易的國家不只有日本，還有航來廣州的歐洲商船，以及在北方進行邊界貿易的俄國。只是，這些國家在清人的認識中，沒有一個被認為有「文」。他們都以「中華文化圈」外的「他者」身分，與中國進行實質貿易。這麼說來，無論從縱向的歷史，或是從該時代橫向的國際關係上來看，清中葉時的日本，對於中國來說，都是從未有過、難以定義的一個存在。這或許是中國的天朝體系，不只實質關係，連思想上都要開始變動的轉捩點。那麼，從乾嘉時代對日認識的轉變，經歷道光朝以後多次對外戰爭失利，西風東漸下的力圖變革，一直到清朝滅亡，終止數千年的中華帝國體制為止。這一段從天朝體系的一元中心，走向現代國際關係的多元並立，中國對外認識的轉變，可說經歷了十分漫長的時光。筆者礙於能力所限，關於乾嘉朝發現「日本有文」，對中國天朝論述的衝擊，只能簡單論及至此。

關於和刻本漢籍在思想史上意義的研究，至今仍十分稀少。順著本研究的內容，未來還需探究的課題，筆者認為至少有三個方向：第一，本文僅處理了清代中期第一批輸入的和刻本漢籍，其後仍有不少重要漢籍輸入中國，探索這些書籍如何接續《考文》等書的成果，持續與清代思想互動，會是一個方向。

第二，本文發現，清儒對和刻本漢籍的誤認，主要原因之一是因為徂徠學與考據學的相似。不只是清儒，就連現代研究者也有不少人認為徂徠學是一種考據學。然而真的是如此嗎？如果並非如此，那麼為何會產生對徂徠學和乾嘉考據學的混淆？此種混淆是否具有更深的意涵？

第三，本研究認為，清代中期對於日本之「文」的發現，是與當時中國對外關係轉型一起進行的變動。那麼，接續在乾嘉朝之後，十九世紀中國逐漸邁向現代國際關係時，與之呼應的思想轉變又是什麼？這些都是筆者後日欲探索的問題。

參考文獻



壹、中文部分（筆畫順）

（一）傳統文獻

丁晏，1994，《孝經徵文》，收入《叢書集成續編》經部第十五卷，上海：上海書局。

山井鼎〔著〕、物觀〔補遺〕，1797，《七經孟子考文補遺》，儀徵阮氏小琅嬛僊館刊本。

王夫之，1985，《讀通鑑論》，台北：里仁出版社。

王夫之，1993，《春秋家說》，收入《船山全書》第五冊，長沙：嶽麓書院。

王陽明，1962，《傳習錄》，台北：世界書局。

王鳴盛，1964，《十七史商榷》，《百部叢書集成》第三十八到四十冊，據清光緒廣雅書局原刻本影印，台北：藝文。

王鳴盛，2002，《西莊始存稿》，收入《續修四庫全書》，上海：上海古籍。

孔安國〔傳〕、太宰純〔音〕，1776，《古文孝經》，收入《知不足齋叢書》第一集，長塘鮑氏刊本。

方東樹，1871，《漢學商兌》，同治十年三月重榮望三益齋鈔本。

中國第一歷史檔案館〔整理〕，1984，《康熙起居注》，北京：中華書局。


皮錫瑞〔著〕、周予同〔注釋〕，1959，《經學歷史》，北京：中華書局。

永瑤，1971，《四庫全書總目提要》，台北：台灣商務。

楊伯峻，2009，《春秋左傳注》，北京市：中華書局。

朱熹，1999，《四書章句集注》，台北：大安出版社。

朱熹，2009，《周易本義》，閩刻珍本叢刊據南宋咸淳元年吳革刻本影印，北京：人民出版社。

- 
- 朱彝尊，2006，《明詩綜》，據中國國家圖書館藏文津閣四庫全書本影印，北京：商務印書館。
- 江藩，1983，《國朝漢學師承記 附國朝宋學淵源記》，北京：中華書局。
- 阮元，1955，《十三經注疏校勘記》，據乾隆四年武英殿刻本影印，台北：藝文。
- 阮元〔著〕、鄧經元〔點校〕，1993，《擘經室集》，北京：中華書局。
- 阮元等〔輯〕，1995，《兩浙輶軒錄》，收錄於《續修四庫全書》，上海：上海古籍。
- 何休〔解詁〕，1871，《春秋公羊傳注疏》，叢部類編經類正文注疏重刊本。
- 余蕭客，1974，《古經解鈎沉》，台北：商務。
- 汪鵬，1833，《袖海編》，收入《昭代叢書》，世楷堂道光 13 年本。
- 皇侃〔義疏〕、根本遜志〔校〕，1788，《論語集解義疏》，收入《知不足齋叢書》第七集，長塘鮑氏刊本。
- 吳英，1830，《有竹石軒經句說》，道光十年重刻寶仁堂藏板，二十四卷本。
- 吳英，年代不明，《有竹石軒經句說》，中研院藏嘉慶至道光年間有竹石軒遞刻本，二十七卷本。
- 吳騫，1922，《愚古文存》，《拜經樓叢書》，上海博古齋 1922 年影印本。
- 翁方綱，1974，《復初齋文集》，清代稿本百種彙刊，台北：文海。
- 翁廣平〔著〕、王寶平〔編著〕，1997，《吾妻鏡補》，據上海圖書館藏長興王氏詒莊樓本整理，京都：朋友書店。
- 翁廣平，2005，《吾妻鏡補》，據中國國家圖書館藏本影印，北京：全國圖書館文獻縮微複製中心。
- 唐仲冕，2010，《陶山文錄》，國家清史編纂委員會文獻叢刊，上海：上海古籍。
- 黃遵憲，1974，《日本國志》，收入《近代中國史料叢刊續編》，台北：文海。
- 脫脫等，1981，《宋史》，百衲本二十四史據元至正刊本影印，台北：台灣商務。
- 梁玉繩，2009，《清白士集》，天津圖書館珍藏清人別集善本叢刊，天津：天津古籍。



陳壽，2009，《三國志集解》，上海：上海古籍。

張廷玉等，1981，《明史》，百衲本二十四史據清乾隆武英殿原刊本影印，台北：台灣商務。

惠周惕，江戶後期，《詩說》，南葵文庫藏，海保元備據璜川吳氏經學叢書鈔本。

惠棟：《松崖文鈔》，收入《聚學軒叢書》，叢書集成續編，台北：藝文印書館，1970年。

雍正，2000，《大義覺迷錄》，四庫禁燬書叢刊本，據清雍正朝內府刻本影印，北京：北京出版社。

劉逢祿，1861，《春秋公羊經何氏釋例》，《皇清經解》，咸豐11年版本。

趙爾巽，1977，《清史稿》，北京：中華書局。

翟灝，1885，《四書考異》，《皇清經解》卷六十，點石齋光緒十一年本。

鄭珍，1971，《巢經巢文集》，台北：中華書局。

盧文弨王文錦〔點校〕，1990，《抱經堂文集》，北京：中華書局。

錢泳，1836，《海外新書》，寶敦齋藏板。附藤澤東咳，1840，《榮觀錄》。

錢泳〔著〕、張偉〔校點〕，1979，《履園叢話》，北京：中華書局。

繆荃孫，2002，《藝風堂文續集》，收入《續修四庫全書》，上海：上海古籍。

龔自珍〔著〕、王佩誥〔校〕，1999，《龔自珍全集》，上海：上海古籍。

共著，2010，《禮記》，中國文獻珍本叢書，北京：全國圖書館文獻縮微複製中心。

共著，年代不詳，《大清歷朝實錄》，台大圖書館藏鈔本。

（二）近人著作

王汎森，2013，《權力的毛細管作用：清代的思想、學術與心態》，台北：聯經出版。

王青，2005，《日本近世儒學家荻生徂徠研究》，上海：上海古籍。



- 王應憲，2009，《清代吳派學術研究》，上海：華東師範大學出版社。
- 中國科學院圖書館〔整理〕，1993，《續修四庫全書總目提要》，北京：中華書局。
- 朱謙之，1962，《日本古學及陽明學》，上海：上海人民出版社。
- 艾爾曼（Benjamin A. Elman）〔著〕、趙剛〔譯〕，1995，《從理學到樸學：中華帝國晚期思想與社會變化面面觀》，南京：江蘇人民出版社。
- 余英時，1996，《論戴震與章學誠——清代中期學術思想史研究》，台北：東大圖書。
- 呂妙芬，2011，《孝治天下：孝經與近世中國的政治與文化》，台北：中央研究院。
- 林少陽，2011，〈日本江戶荀學史與清朝荀學史之不約而同〉，《東岳論叢》，32(12)：30-36。
- 胡平生，1985，〈日本《古文孝經》孔傳的真偽問題〉，北京中華書局《文史》，23：287-299。
- 胡孝德，2007，〈清代中日書籍貿易研究〉，《中國經濟史研究》，1：142-149。
- 陳東輝、王坤，2015，〈《十三經注疏校勘記》與《七經孟子考文補遺》之關係探微〉，《國學學刊》，1：42-142。
- 陳祖武、朱彤窗，2005，《乾嘉學派研究》，河北：河北人民出版社。
- 陳捷，2012，《人物往來與書籍流轉》，北京：中華書局。
- 黃俊傑主編，1999，《儒家思想在現代東亞——日本篇》，台北：中央研究院中國文哲研究所籌備處。
- 黃俊傑，2007，《德川日本論語詮釋史論》，台北：台灣大學出版中心。
- 梁啟超〔著〕、朱維錚〔導讀〕，1998，《清代學術概論》，上海：上海古籍出版社。
- 張其賢，2009，《中國概念與華夷之辨的歷史探討》，台北：台灣大學政治學研究所博士論文。
- 張郁文，1992，《木瀆小志》，收入《中國地方志集成》，據1921年蘇州華興印書局鉛印本影印，江蘇：江蘇古籍出版社。



- 張崑將，2004，《日本德川時代古學派之王道政治論——以伊藤仁齋、荻生徂徠為中心》，台北：台灣大學出版中心。
- 張崑將，2007，《德川日本儒學思想的特質：神道、徂徠學與陽明學》，台北：台灣大學出版中心。
- 葛兆光，2011，《宅茲中國：重建有關「中國」的歷史論述》，北京：中華書局。
- 喬秀岩，2005，〈版本的缺陷或歷史概念的形成〉，《中國典籍與文化》，北京：高等院校古籍整理研究工作委員會，頁 16-24。
- 楊際開，2010，《清末變法與日本——以宋恕政治思想為中心》，上海：上海古籍。
- 鄭偉章，1999，《文獻家通考》，北京：中華書局。
- 錢穆，1998a，《中國近三百年學術史》，收入《錢賓四先生全集》第十六、第十七冊，台北：聯經。
- 錢穆，1998b，《中國文化史導論》，收入《錢賓四先生全集》第二十九集，台北：聯經。
- 韓東育，2003，《日本近世新法家研究》，北京：中華書局。
- 蕭敏如，2008，《從「滿漢」到「中西」：1644~1861 清代《春秋》學華夷觀研究》，台北：台灣大學中國文學研究所博士論文。
- 藍弘岳，2012 年 3 月，〈「武國」的儒學——「文」在江戶前期的形象變化與其發展〉，《漢學研究》，30（1）：239-269。
- 顧永新，2002，〈《七經孟子考文補遺》考述〉，《北京大學學報（哲學社會科學版）》39（1）：84-91。
- 顧永新，2004，〈日本傳本《古文孝經》回傳中國考〉，《北京大學學報（哲學社會科學版）》41（2）：100-109。

貳、日文部分（五十音順）



(一) 傳統文獻

皇侃〔義疏〕、根本遜志〔校正〕，1750，《論語集解義疏》，東都書肆伏見屋善六等刊本。

荻生徂徠，1973 a，〈辨道〉，收入《荻生徂徠》，《日本思想大系》第三十六卷，東京：岩波書店。

荻生徂徠，1973 b，〈辨名〉，收入《荻生徂徠》，《日本思想大系》第三十六卷，東京：岩波書店。

荻生徂徠，1973 c，《徂徠集》，收入《荻生徂徠》，《日本思想大系》第三十六卷，東京：岩波書店。

荻生徂徠，1977，《訊文筌蹄》，收入《荻生徂徠全集》第五集，東京：河出書房。

荻生徂徠，1978，《論語徵》，收入《荻生徂徠全集》第三、第四卷，東京：みすず書房。

荻生徂徠，1985，《徂徠集 徂徠集拾遺》，《近世儒家文集集成》第三卷，東京：ぺりかん社。

荻生徂徠〔著〕、小川環樹〔譯注〕，1994，《論語徵》，東京：平凡社。

孔安國〔傳〕、太宰純〔音〕、片山兼山〔標註〕，1771，《古文孝經孔傳》，江戸嵩山房小林新兵衛刊本。

孔安國〔傳〕、太宰純〔音〕，1781，《孝經附翻刻清版古文孝經序跋》，江戸嵩山房小林新兵衛刊本。

林樵〔編〕，1940，《通航一覽》，東京：泰山社。

藤澤東咳，《榮觀錄》，錢泳《海外新書》寶敦齋藏板附錄，國會圖書館藏。

松崎觀海，1748，《來庭集》，東京大學鷗外文庫藏寫本。

山井鼎〔著〕、物觀〔補遺〕，1731，《七經孟子考文補遺》，東都書林松會三四郎等刊本。

賴惟勤〔校注〕，1972，《徂徠學派》，《日本思想大系》第三十七卷，東京：岩波

書店。

共著，1974，《長崎文獻叢書、第一集第四卷 續長崎實錄大成》，長崎：長崎文獻社。



(二) 近人著作

井上哲次郎，1902，《日本古学派の哲学》，東京：富山房。

石井剛，2014，《戴震と中国近代哲学》，東京：知泉書館。

王宝平，2005，〈中国における日本関係図書について〉，《清代中日学术交流の研究》，東京：汲古書院。

大庭脩、王勇〔編〕，1996，《日中文化交流叢書9 典籍》，東京：大修館書店。

大庭脩，1984，《江戸時代における中国文化受容の研究》，京都：同朋舎。

大庭脩，2003，《日中交流史話》，大阪：燃焼社。

笠谷和比古〔編〕，2002，《中国に伝存の日本関係典籍と文化財》，東京：国際日本文化研究センター。

狩野直喜，1927，〈山井鼎と七經孟子考文補遺〉，《支那學文藪》，東京：弘文堂，頁 178-209。

木下鐵矢，1996，《清朝考證學とその時代》，東京：創文社。

黒住真，2003，《近世日本社会と儒教》，東京：ぺりかん社。

小島康敬，1994，《徂徠学と反徂徠学》，東京：ぺりかん社。


小島毅，2004，《東アジアの儒教と礼》，東京：山川出版社。

小島毅，2014，〈儒教の聖人像——制作者か人格者か〉，《岩波講座 日本の思想 8 聖なるものへ》東京：岩波書店。

子安宣邦，1988，《江戸思想史講義》，東京：岩波書店。

子安宣邦，2000，《「事件」としての徂徠学》，東京：筑摩書房。

澤井啟一，2000，《「記号」としての儒学》，東京：光芒社。

- 
- 周振鵬〔著〕、紅粉芳惠〔譯〕，2012，〈文化史における和刻本漢籍の意義〉，東西學術研究所創立六十周年紀念國際シンポジウム，《関西大学東西學術研究所紀要》。頁 3-12。
- 陶徳民，2017，〈天保期の藤澤東咳から見た錢泳編《海外新書》〉，《日本における近代中国学の始まり—漢学の革新と同時代文化交渉—》，関西大学出版部。
- 高橋智，1996年，〈慶長刊論語集解の研究〉，《斯道文庫論集》(30)。頁 107-277。
- 高山大毅，2016 a，《近世日本の「礼楽」と「修辞」》，東京：東京大學出版會。
- 高山大毅，2016 b，〈21世紀の徂徠学〉，《思想》2016年12月号，東京：岩波書店，頁 8-14。
- 高山大毅，2016 c 〈徂徠学の風景〉，《思想》2016年12月号，東京：岩波書店，頁 15-29。
- 田尻祐一郎，2012，《江戸の思想史》，東京：中央公論新社。
- 田原嗣郎，1967，《徳川思想史研究》，東京：未來社。
- 田原嗣郎，1991，《徂徠学の世界》，東京：東京大学出版会。
- 辻本雅史，2011，《思想と教育のメディア史》，東京：ペリカン社。
- 羽田正〔編〕、小島毅〔監修〕，2013，《海から見た歴史》，東京：東京大學出版會。
- 濱口富士雄，1994，《清代考拠学の思想史的な研究》，東京：國書刊行會。
- 平石直昭，1984，《荻生徂徠年譜考》，東京都：平凡社。
- 夫馬進，2015，《朝鮮燕行使と朝鮮通信使》，名古屋：名古屋大學出版會。
- 夫馬進〔編〕，2007，《中国東アジア外交交流史の研究》，京都：京都大学學術出版会。
- 藤塚鄰，1940，〈日本刻《皇侃論語義疏》の清朝經學に及ぼせる影響〉，《漢學會雜誌》第八卷第三號，東京帝國大學文學部支那哲文學研究室編。



- 藤塚鄰，1947，《日鮮清の文化交流》，東京：中文館書店。
- 藤塚鄰，1952，〈物徂徠著論語微の清朝経師に及ぼせる影響〉，《論語總說》，東京：弘文堂。
- 尾藤正英，1961，《日本封建思想史研究》，東京：青木書店。
- 馬成芬，2015，〈江戸時代における『問經堂帖』の受容〉，《文化交渉 東アジア文化研究科院生論集》第四號，關西大學。
- 松浦章，2007，《江戸時代唐船による日中文化交流》，東京：思文閣。
- 松浦章，2010，《近世東アジア海域の文化交渉》，東京：思文閣。
- 丸山真男，1952，《日本政治思想研究》，東京：東京大學出版會。
- 源了圓、末中哲夫〔編〕，1991，《日中實學史研究》，京都：同朋舍。
- 山内弘一，2003，《朝鮮からみた華夷思想》，東京：山川出版社。
- 山本巖，1990，〈七経孟子考文補遺西渡考〉，《宇都宮大学教育学部紀要》，40(1)。頁 31-43。
- 山脇悌二郎，1995，《長崎の唐人貿易》，東京：吉川弘文館。
- 吉川幸次郎，1975，《仁齋・徂徠・宣長》，東京：岩波書店。
- 吉田純，2006，《清朝考証学の群像》東京：創文社。
- 藍弘岳，2015，〈「古文辞学」と東アジア——荻生徂徠の清朝中国と朝鮮に対する認識をめぐって——〉，《アジア遊学》185号，東京：勉誠出版。頁 205-211。
- 藍弘岳，2016，〈太宰春台と徂徠学の再構成—「聖人の道」と日本批判をめぐって—〉，《思想》2016年12月号，東京：岩波書店。頁 51-68。
- 李基原，2011，《徂徠学と朝鮮儒学——春台から丁若鏞まで》，東京：ぺりかん社。
- 若松信爾，2015，〈盧文弔の理学観〉，《九州女子大學紀要》，52(1)： 120-135。
- 若水俊，1993，《徂徠とその門人の研究》，東京都：三一書房。
- 渡辺浩，1985 a，《近世日本社會與宋學》，東京：東京大學出版會。

渡辺浩，1985 b，《政治思想Ⅱ 近世日本政治思想》，東京：放送大学教育振興会。



參、其他（筆畫順）

朴趾源，2001，《熱河日記》，收入《燕行錄全集》第五十四到五十七卷，首爾：

東國大學校出版部。

柳得恭，1971，《灤陽錄》，收入《遼海叢書》第一冊，原刻景印叢書集成續編，

台北：藝文。