

玖、
二十世紀初期日本漢學家眼中的
文化中國與現實中國

向我憐君眼暫青
卅年舊事思冥冥
穀梁音義毫芒析
始覺中原存典型
——吉川幸次郎
(1904-1980)¹

一、引言

中日兩國一衣帶水，千餘年來關係深厚而複雜，近百年來中國的悲劇命運與日本之侵略尤有不可分割之關係。自德川時代（1600-1868）以降，日本深受中國思想與文化洗禮，漢學研究有其源遠流長之傳統。逮乎二十世紀日本崛起成爲東亞強

¹ 民國二十年（1931年，昭和六年）農曆正月初二，吉川幸次郎初次拜會黃侃（季剛，1886-1935）先生，請教《春秋穀梁》疑義，佩服無既，賦詩以表敬意。見吉川幸次郎：〈南京懷舊絕句〉，收入《吉川幸次郎全集》（東京：筑摩書房，1980年），第16卷，頁569。中譯本見：《中國印象追記》，收入氏著，錢婉約譯：《我的留學記》（北京：光明日報出版社，1999年），頁108。

權，中國知識分子留學日本蔚為風潮，據實藤惠秀的研究，在 1904 年中國留日學生已在八千至一萬名之間，到 1906 年則高達一萬三四千或二萬名之譜。²二十世紀中國知識分子與日本關係深刻者甚多，例如史學大師陳寅恪（1890-1969）在 1902 至 1904 年（13-14 歲）以及 1904 年 10 月至 1905 年（15-16 歲）時，就肄業於日本新文學院中學。陳寅恪長兄衡恪、二兄隆恪也都留學日本。³曾任北大校長的蔡元培（子民，1868-1940）年輕時雖未赴日留學，但在光緒二十四年（1898）24 歲時與友人合組東文學社研讀日本書籍以吸收新知。儒學大師馬一浮（1883-1967），在光緒三十年（1904）22 歲時，也從美國轉赴日本留學半年（1904 年 5-11 月），在日本結識馬君武（1881-1940）及謝無量等人。另一方面，日本新聞記者、政客、作家、教育家、學者、學生以及漢學家來華參學者絡繹於途，留下大量筆記或遊記，⁴不論就中日文化交流史或日本漢學史而言，均極具史料價值，值得我們重視。

在二十世紀初期來華參學的日本漢學家中，以京都大學研究

² 實藤惠秀著，譚汝謙、林啟彥譯：《中國人留學日本史》（香港：中文大學出版社，1981 年），頁 23。關於中國近代知識分子之日本留學史，最新的研究論著是：嚴安生：《日本留學精神史：近代中國知識人の軌跡》（東京：岩波書店，1991 年，1998 年）。關於現代中國人的日本觀，參考岡田英弘：《現代中國と日本》（東京：新書館，1998 年），頁 63-164。

³ 池田溫：〈陳寅恪先生與日本〉，收入《紀念陳寅恪教授國際學術討論會文集》（廣州：中山大學出版社，1989 年），頁 115-138。

⁴ 相關著作收入小島晉治編：《幕末明治中國聞見錄集成》（東京：ゆまに書房，1997 年）。關於近百年來日本人來華旅遊的分析，參考 Joshua A. Fogel, *The Literature of Travel in the Japanese Rediscovery of China, 1862-1945* (Stanford: Stanford University Press, 1996)。

中國史的內藤湖南（1866-1934），⁵研究中國文學的青木正兒（1887-1964）⁶與吉川幸次郎，⁷以及東京大學研究中國哲學的宇野哲人（1875-1974），⁸所留下的旅遊或留學記錄，最值得注意，因為這一批史料在相當程度之內顯示：日本漢學家研究中國文化時，常不免感受到現實中國與文化中國之間的落差及其所引發的張力。這種張力，早在十七世紀就已出現在德川時代（1600-1868）儒者山崎闇齋（1619-1682）與門人的對話之中。⁹隨著二十世紀

⁵ 內藤湖南：〈燕山楚水〉，收入《內藤湖南全集》（東京：筑摩書房，1971年），第2卷。中譯本見王青譯：《兩個日本漢學家的中國紀行》（北京：光明日報出版社，1999年），內藤湖南是京都學派的奠基者，素稱博雅，陳寅恪（1890-1969）輓王國維（靜庵，1877-1927）有詩云：「東國儒英誰地主，藤田狩野內藤虎」，見陳寅恪：〈王觀堂先生輓詞并序〉，收入氏著：《寒柳堂集》（臺北：里仁書局，1980年），頁6-11，引詩見頁9，「藤田」指藤田豐八，「狩野」指狩野直喜，「內藤虎」指內藤虎次郎，湖南係內藤虎次郎之別號。

⁶ 青木正兒來華的遊記題為：〈江南春〉及〈竹頭木屑〉，收入王青譯：《兩個日本漢學家的中國紀行》。青木正兒在京都帝國大學求學時，受教於幸田露伴（1867-1947）。

⁷ 吉川幸次郎來華留學及旅遊之記錄，均收在《我的留學記》及《中國印象追記》中，均由錢婉約譯（北京：光明日報社，1999年）。

⁸ 宇野哲人在1906年來華，後來又在1912年1月來華遊學，正值大清帝國剛被推翻，距離明治時代結束之前僅數月。他的來華參學，被Joshua A. Fogel（1950-）稱為最後一個「儒家朝聖之旅」，見Joshua A. Fogel, "Confucian Pilgrim: Uno Tetsuto's Travels in China, 1906," in his *The Cultural Dimension of Sino-Japanese Relations: Essays on the Nineteenth and Twentieth Centuries* (New York: M. E. Sharp, 1995), pp. 95-117。宇野哲人的來華遊記題為《支那文明記》（東京：大東館，1912年），收入小島晉治編：《幕末明治中國見聞錄集成》，第8卷。中譯本見氏著，張學鋒譯：《中國文明記》（北京：光明日報出版社，1999年）。

⁹ 山崎闇齋嘗問群弟子曰：「方今彼邦，以孔子為大將，孟子為副將，牽數萬騎來攻我邦，則吾黨學孔孟之道者為之如何？」弟子咸不能答，曰：「小子不知所為，願聞其說。」曰：「不幸關逢此厄，則吾黨身披堅，手執銳，與

中國國勢的衰落與日本明治維新的成功，這種現實中國與文化中國之間的張力，對日本漢學家而言益形顯著。二十世紀初期的日本漢學家正是在吉川幸次郎所說的「日本人對中國最不懷敬意的時期」，¹⁰也就是大正時代（1912-1926）來到中國，他們親眼目睹的現實的政治中國與社會中國，與他們從《四書》或《紅樓夢》及中國詩詞所形塑的文化中國，相去不啻萬里。¹¹

這篇論文以內藤湖南、青木正兒、吉川幸次郎及宇野哲人等四位漢學家所留下的中國遊記作為基本史料，參考他們關於中國文化的研究論著，集中探討下列三個問題：

1. 日本漢學家筆下的文化中國有何特殊面相？他們親見親聞的現實中國又有何特徵？兩者有何落差？
2. 他們如何解釋這種文化中國與現實中國之間的落差？
3. 他們對文化中國與現實中國的解釋，有何洞見與盲點？他們的中國觀體現何種日本漢學研究方法論的問題？

之一戰而擒孔孟，以報國恩，此即孔孟之道也。」見原念齋等譯注：《先哲叢談》（東京：平凡社，1994年），頁118-119。

¹⁰ 吉川幸次郎：《我的留學記》，頁11。關於大正時代的中日關係，參考山根幸夫：《大正時代における日本と中國のあいだ》（東京：研文出版，1998年）。

¹¹ 從十八世紀以降，日本人對中國的興趣就逐漸從形而上的思想世界轉移到具體的生活世界，這種趨勢到了大正時代尤為顯著，例如文學家谷崎潤一郎（1886-1965）的小說中，就充滿了對中國的嚮往。參看 Atsuko Sakaki, "Japanese Perceptions of China: The Sinophilic Fiction of Tanizaki Jun'ichiro," *Harvard Journal of Asiatic Studies*, Vol. 59, No. 1 (1999), pp. 187-218, esp. p. 193。

二、日本漢學家眼中的文化中國

內藤湖南等四位日本漢學家，長年浸淫中華文化，親履中華大地，結交中國知識分子，徜徉燕山楚水之間，心儀文化中國。在他們所描述的文化中國圖樣中，最爲突出的是：(2:1) 中國人文社會景觀的二元結構，(2:2) 文化中國的家族制度現實取向，(2:3) 儒學在文化中國之複雜角色。我們根據四位日本漢家的遊記或回憶錄，重新描繪他們心目中的文化中國圖樣。

(2:1) 南／北與城／鄉的二元結構：中國疆域遼闊，南北文化差異甚大，在《禮記·中庸》成書的時代就有「南方之強」與「北方之強」的區別，日本的中國史研究前輩桑原鷺藏（1870-1931）撰有〈歷史上所見的南北中國〉一文，暢論南北中國在歷史上各方面發展之差異。¹²本文所探討的四位日本漢學家，除了宇野哲人之外，其餘三位都是所謂「京都學派」學者。曾任京都大學文學院院長的島田虔次（1917-2000）曾說：「京都的中國學是以與中國人相同的思考方式，與中國人相同的感受方式來理解中國爲基本學風的」，¹³正是在這種京都學風之下，這些日本漢學家有心於親履中華大地，親證文化中國。

從他們所留下來的遊記或筆記看來，他們印象最深刻的是

¹² 桑原鷺藏：〈歷史上所見的南北中國〉，收入劉俊文主編，黃約瑟譯：《日本學者研究中國論著選譯》第一卷：通論（北京：中華書局，1992年），頁19-68；日本原文題為：〈歷史上より觀たる南北支那〉，收入《桑原鷺藏全集》（東京：岩波書店，1943年），第2卷，頁11-68。

¹³ 吉川幸次郎：《我的留學記》，頁3。對於京都學派的中國學研究的介紹，最新的著作是：張寶三：《唐代經學與日本近代京都學派中國學研究論集》（臺北：里仁書局，1998年）。

中國的多面性，其中尤其以農村與城市的對比，以及南北中國的對比最為鮮明。舉例言之，內藤湖南旅遊中國就發現南方與北方建築景觀及人文習性大不相同，他認為北人質樸，近於遲鈍，每厭遷移；南人輕銳，每喜新異。¹⁴青木正兒也覺得中國南方人和北方人生活習慣及個性均差異甚大。¹⁵

除了南北中國的差異之外，吉川幸次郎旅行大江南北，也特別注意到中國的城鄉分野。吉川幸次郎認為，中國的城市生活與農村生活之間，存在著相當大的區別。中國歷代稅制都對農村特別苛酷，農民所收穫的部分穀物要作為賦稅上交。農民所得至少有十分之一是要作為直接稅上繳。城市居民所用的鹽、酒、煙等都要交稅。但在這些間接稅之外，並不見有什麼其他必須繳交的稅金。因此，城市生活非常奢侈。但這對於在城市中住慣的人來說，或許反而沒有這種感覺，要從城市生活之外來看，才會感到那是非常奢侈的生活。¹⁶

(2:2) 文化中國的家族制度與現實取向：這四位日本漢學家對於中國的家族制度與中國文化的現實取向，都留下深刻印象。舉例言之，以研究中國哲學史名家的宇野哲人就說：¹⁷

中國自古是我日本文化之源泉，從研究我日本發展軌跡之角度而言，中國文化之研究亦大有必要。現在，中國之政治勢力衰微，日本國民因此蔑視中國，每談及中國

¹⁴ 內藤湖南：〈燕山楚水〉，收入《內藤湖南全集》，第2卷，頁116。中譯本見：《兩個日本漢學家的中國紀行》，頁84-85。

¹⁵ 青木正兒：〈竹頭木屑〉，收入《兩個日本漢學家的中國紀行》，頁123。

¹⁶ 吉川幸次郎：《我的留學記》，頁138。

¹⁷ 宇野哲人：《中國文明記》，頁182。

之事，則往往嗤之以鼻，不值一顧。固然，作為國家之中國，現時雖無勢力可言，而作為民眾之中國，則是有勢力之民族，對之絕不能加以輕蔑。不僅如此，且有大大研究之必要。按予之私見，作為國家，中國今日之所以不振，或起因於彼國自古以來民主主義思想發達，由此形成易姓革命之風，缺乏在一定之主權下統一團結之性格。而作為民族，之所以稱之為具有大勢力之民族，有種種理由可言，其一大理由，即在於彼等所采取之家族主義。

宇野哲人這項觀察確別具慧眼，他進一步指出：「作為國家的中國」由於民主思想過於發達，所以，「作為民眾之中國」頗有個人主義或利己主義之傾向，但是社會事業又極盛行，兩者之間表面觀之頗有矛盾，如會館公所，則是本於自治精神，在政府行政所未及之處，自主從事這種事業。其他一般慈善事業，則或許受宗教之影響，例如北京的育嬰堂，多半是由耶穌教宣教師經營。這種社會福利事業，以前即已存在，深受儒家或道教之影響。儒家強調積善之家有餘慶，積不善之家有餘殃。道教則更通俗，以所行慈善之種類來計算功德，受福除罪，也就是將某人之罪與其功德，通過加減之法計算其一生之功過。在普通中國人民之間，道教勢力最強，因此，中國人反而熱心於施功德。宇野哲人舉例說，泰山供祀道教諸神，山下住著眾多乞丐，乞取香客之施捨，口稱「老爺做好吧」，中國人見此情景，必定慷慨施捨。這種施捨雖有利己主義傾向，但中國社會的慈善事業卻得以發展。換言之，許多中國人是為獲得一己之福利而行善。中國表面上是君主專制國家，但中國人實際上是民主性自治國民。或許正是鄉黨團結，各種社會性事業才能以各種

形式展開。鄉黨、同行業者之團結確實堅固，但作為國民之協調一致性則極其缺乏，雖然社會觀念發達，但國家思想則相當缺乏。¹⁸

日本漢學家更從中國社會的家族制度，觀察到中國文化在各方面所展現的強烈的現實取向。宇野哲人在《中國哲學概論》一書早已指出：中國哲學「以人生為研究的對象」、「中國哲學概為實用的或實際的」。¹⁹這項觀察也獲得文學家吉川幸次郎的印可。吉川幸次郎在 1928 年與 1931 年之間留學北平，以旁聽生身分上馬幼漁（裕藻）的「中國文字聲韻概要」與「經學史」，也上朱遜先（希祖，1879-1944）先生的「中國文化史」與「中國史學史」等課程，他就說：「從文學作品來看，像中國這樣只著眼於現實世界，而抑制對神的關心的文學，在其他文明地域確實少與倫比。中國雖然沒有產生莎士比亞，但是，西方也沒有產生李白和杜甫。」²⁰他認為，中國文學傳統展現一種對人的日常生活或對日常的人的興趣，而其根本正是一種充滿希望的存在的、樂觀的、肯定的人生觀。²¹吉川幸次郎將這種現實取向，稱之為「中國文學的日常性」。²²

關於文化中國的「日常性」，吉川幸次郎在中日戰爭期間 1943 年 3 月 2-6 日，應東京大學之邀在東大以《中國人的古典

¹⁸ 宇野哲人：《中國文明記》，頁 190-191。

¹⁹ 宇野哲人原著，王璧如編譯：《中國哲學概論》（臺北：正中書局，1959 年 11 版），頁 149。

²⁰ 吉川幸次郎：〈一つの中國文學史〉，收入《吉川幸次郎全集》（東京：筑摩書房，1968 年），第 1 卷，頁 71。中譯本見：《我的留學記》，頁 178。

²¹ 吉川幸次郎：《我的留學記》，頁 191。

²² 吉川幸次郎：《我的留學記》，頁 14。

及其生活》為題，發表系列演講，曾有進一步的闡發。吉川幸次郎說：²³

有關中國人的精神特質固然可以從各種角度加以分析，我個人認為最重要或者說最屬於核心部分的應該是「只信賴感覺」這一點。並且，相反的，對超越「感覺」之存在則不加信任。這是中國人精神面貌的核心。

吉川幸次郎接著舉出：(1) 中國人對死後世界的漠視，(2) 中華民族是極少神話的民族，(3) 小說不受重視，(4) 因為執著於「感覺」，所以傾向以「不統一」的態度觀察事物，以及(5) 對往古前例的重視。²⁴吉川幸次郎認為，《五經》記載內容充分顯示出中國人的特性，因為《五經》的內容關切的是人類現實社會，超越感覺領域的記載十分貧乏。²⁵吉川先生的說法也許還有爭議的餘地，但是，他確實指出了文化中國的一項重大突出面相。

²³ 吉川幸次郎：《支那人の古典とその生活》（東京：岩波書店，1943年）。中譯本見氏著，林景淵譯：《中國之古典學術與現實生活》（臺北：寰宇出版社，1996年）。此段引文見中譯本，頁7。

²⁴ 吉川幸次郎：《我的留學記》，頁7-12。

²⁵ 吉川幸次郎：《我的留學記》，頁44。吉川幸次郎對中國文化的看法持論一貫，例如他於1961年洎園紀念講座演講〈中國文學における希望と絶望〉（收入《吉川幸次郎全集》，第1卷，頁88-104），以及1962發表〈中國文學に現われた人生觀〉（收入《吉川幸次郎全集》，第1卷，頁105-111，特別是110-111）這兩篇文字中指出：中國從《詩經》以降就強烈地展現「人類問題之解決靠人而不是依賴神」這種精神。吉川先生於1965年1月8月在皇宮演講〈中國文學の性質〉（收入《吉川幸次郎全集》，第1卷，頁78-87），強調中國文學不論散文或詩均不尚空想虛構，而以普通人之日常經驗作為題材，與西方文學之虛構世界構成強烈對比。

(2:3) 儒學與文化中國的複雜關係：在日本漢學家筆下佔有重要篇幅的就是儒學及其角色。這四位日本漢學家對於儒家的態度互不相同。他們的時代正是二十世紀初期中國在歐風美雨侵襲之下，儒家價值面臨全面重估的時代。這四位日本漢學家中，青木正兒最反對儒家。根據吉川幸次郎的回憶，青木正兒因為反對儒學，所以對民國初年的文學革命非常推崇，撰寫介紹文學革命的論文，發表在《中國學》雜誌上。當時批孔急先鋒吳虞（又陵，1872-1949）看到《中國學》雜誌，對青木十分佩服，並送給青木《吳虞文錄》，青木又在《中國學》上發表〈讀吳虞文錄〉論文，吳虞和青木當時有通信往來。²⁶青木由於對儒家採取批判立場，所以對當時日本推崇儒學的學者也有所批評。

青木正兒對儒學所抱持的負面態度，表現在他在民國十一年（大正十一年，1922年）遊南京之後，所寫下的感想之中。青木認為：「無為」是中國人自古傳承下來的，從自然和人為的壓迫中鍛鍊出來的中國魂。由北向南發展的漢民族為了自衛，為了對抗自然而持續的努力，從對於生命之執著而發展成為現實的實踐的儒教思想；中國人對不可抗拒的事物則採取服從的態度，這就是虛無恬淡的老莊思想，中國人沈湎於慾望時的爾虞我詐都是「儒禍」所致，而虛無恬淡便是「道福」。²⁷青木正兒深深受到五四時反孔言論的影響，所看到都是儒學負面的作用，所以他認為中國人社會的爾虞我詐，都是「儒禍」所導致。

相對於青木正兒，宇野哲人和吉川幸次郎對儒學則持正面

²⁶ 吉川幸次郎：《我的留學記》，頁23。

²⁷ 青木正兒：〈江南春〉，收入《兩個日本漢學家的中國紀行》，頁114。

肯定之態度。宇野哲人在 1906 年（明治三十九年）春起，約三年半時間遊學中國與德國，他在華北、黃河中下游及在長江下游地區遊覽，每夜寫信給在日本的父母妻子，詳敘旅遊見聞及個人感想，這些信件後來集成《中國文明記》（1918 年，大正七年），是價值極高的第一手史料。宇野哲人在《中國文明記》中，告訴他故鄉的親人說他初謁曲阜聖廟的感動：²⁸

曲阜是古少皞氏之墟，周公封魯，都此，有聖廟。予，生於東嬴君子之國；地，相隔數千里；世，相距三千年。私淑渴仰，茲經多年，今夕是何年，得以拜謁聖廟，徘徊聖林，三生之幸也，歡喜不知所措。〔……〕啊，彼大成至聖之孔子，近在咫尺之間，雖眠于雜草之下，然其靈魂遍滿宇宙，與天地共悠久，赫赫以照世道人心。今夫子、伯魚之墓相並列，子思之墓在夫子墓前，蓋其昔夫子墓在中央，伯魚、子思以昭穆之序葬于左右耶。至聖林周圍凡十余里，樵夫不到，弋者不行，故域中到處古柏蒼郁，足一度踏遍聖域，敬虔之情，油然而涌。

從對孔子的無限崇敬出發，宇野哲人對孔子思想與中國的關係，提出不同於當時人的看法。宇野認為，中國一般人民嚮往民主政體，但孔子政治思想以尊王為要義。他認為，孔子之所以尊王，是因為目睹魯國大夫僭用天子之禮，認為「是可忍孰不可忍」。周之祖先太公，定策伐殷之時，長子泰伯不從，遂離周而去，孔子稱之為「至德」。再者，周文王雖三分天下有其二，然猶臣事殷朝，孔子許為「至德」，舜之韶樂，孔子評為「盡善

²⁸ 宇野哲人：《中國文明記》，頁 71 及 74。

盡美」，而周武王克殷后所建之樂，孔子以為未盡善。孔子所撰《春秋》，開卷第一篇即書「元年春王正月」，這種筆法與其說是注重一統觀念，無寧說是深寓尊王之大義。所以，孔子說知我者《春秋》，罪我者亦《春秋》。孔子如果批評革命，則等於是批判當代天子之祖先，所以孔子就以所謂「微言」而論其「大義」。孟子與荀子皆認同革命。以後之儒者，亦皆憚於明言革命之非，所以孔子尊王之義未能獲得充分之發揚，中國遂成易姓革命之國家。然而，儒教傳入日本之後，孔子的尊王論與日本國體完全一致，因此，儒教傳入日本之後始得以發揚光大。革命論者主張之共和政體，現在雖與中國之國民思想相應，但是以後這種共和政體是否適合中國國民，遽難斷言。宇野哲人認為，中國也許仍必須採取君主政體，亦未可知。²⁹

吉川幸次郎在京都大學讀書的時代，瀰漫於京大的是一股反孔的思想氛圍。吉川幸次郎雖沒有上過青木正兒的課，但是久聞青木先生批判儒學的言論，他說他正是抱著「被如此批判的儒學到底是怎樣無聊的東西呢？」的疑問，試著去讀《論語》，結果一讀之下，對儒學衷心欣喜，³⁰並在 1952 年以孔子思想為中心撰書論中國的智慧，³¹在 1954 年至 1962 年逐章詮釋《論語》，³²1971 年在NHK廣播古典講座講《論語》，³³他對《禮記》

²⁹ 宇野哲人：《中國文明記》，頁 194-195。

³⁰ 吉川幸次郎：《我的留學記》，頁 23-24。

³¹ 吉川幸次郎：《中國の知恵——孔子について》，收入《吉川幸次郎全集》，第 5 卷。中譯本：氏著，吳錦裳譯：《中國之智慧——孔子學術思想》（臺北：協志工業叢書出版公司，1965 年，1968 年）。

³² 吉川幸次郎：《吉川幸次郎全集》，第 4 卷。

³³ 吉川幸次郎：《論語について》（東京：講談社，1976 年）。

中所呈現的人道主義精神爲之神馳不已。³⁴

吉川幸次郎對儒學的看法較同時代的日本漢學家深入之處在於：吉川指出儒學不是宗教，但有宗教性。吉川將「宗教」一詞定義爲：「在這個地上的世界之外尋求一種權威而把人類的的生活置于其支配之下，這個權威所支配的世界，除了這個地上的世界之外，還有別的世界，那世界必然與人類死後的生活相聯結，因而把強烈的關心投向死後世界的思想以及基於這種思想的實踐等等。」³⁵在這個定義之下，吉川認爲宗教的缺欠是中國文化的重大特徵之一。吉川幸次郎之所以主張「儒教」具有宗教性但不是宗教，主要基於三項理由：第一，孔子及其他聖人並不是神，終究是一個人。「聖人」這一概念是指最高的人，人中之人，簡言之，是至善無缺的人，是強調孔子及其他聖人都是這種至善無缺的人，同時還強調：這種至高的人格終究是地上的人類，是與一般的人相聯繫的存在。第二，儒教厭棄或禁止思考人類死後的生活。第三，儒教的聖人不是神祕的，不是靠靈感去接近的，只有認真並積極閱讀聖人典籍，只有這種主智的方法才是達到聖人的絕對條件。³⁶

吉川幸次郎在 1946 年（昭和二十一年）所提出的上述論點，近年來再度受到學界的重視。加地伸行³⁷、小島毅³⁸等人都

³⁴ 吉川幸次郎：《我的留學記》，頁 24。

³⁵ 吉川幸次郎：《我的留學記》，頁 135。

³⁶ 吉川幸次郎：《我的留學記》，頁 136-137。

³⁷ 加地伸行：《儒教とはなにか》（東京：中央公論社，1990 年）；加地伸行：《沈黙の宗教——儒教》（東京：筑摩書局，1994 年，1999 年）。

³⁸ 小島毅：〈儒教是不是宗教？——中國儒教史研究的新視野〉，收入周博裕編：《傳統儒學的現代詮釋》（臺北：文津出版社，1994 年）。

有論著討論這個問題。本書第四章也重新探討「儒學是不是宗教」這個問題，認為儒學有強烈的「宗教性」(religiosity)，也有強烈的「宗教感」(sense of religiosity)，但不是西方傳統定義下的「宗教」(religion)，儒學的宗教性在於儒者對世俗事務(如修、齊、治、平)抱持討論絕對嚴肅的態度，這種虔敬之態度就是田立克(Paul Tillich)所謂的「終極關懷」(ultimate concern)，由此展現一種「內在超越性」。儒家的宗教性在時間與空間上各有其展現方式，前者表現儒者對古聖先賢的企慕與對傳統的繼承；後者表現在儒者個人與社會以及宇宙超越本體的互動關係。³⁹

綜合本節所述，二十世紀日本漢學家眼中的文化中國，最突出的面相是「兩個中國」⁴⁰(城市／農村；南方／北方)的差距，文化中國的「日常性」，以及儒學的複雜角色等。

三、日本漢學家眼中的現實中國：事實與解釋

四位日本漢學家懷抱著對文化中國無限嚮往之情，來到中國，(3:1)舉目所見中國山川風景，均時時與中國詩詞小說或聖賢行止相對照。(3:2)但是，他們所見現實中國政治腐敗，社會荒殘，國民貪圖近利，都使他們中華夢碎。(3:3)他們從思想以

³⁹ 參考黃俊傑：〈試論儒學的宗教性內涵〉，此文原刊於《臺大歷史學報》第23期(1999年6月)，頁395-410，收入本書第4章。

⁴⁰ 這是吉川幸次郎所用的名詞，見吉川幸次郎：〈二つの中國——中國の的城市と農村——〉，收入《吉川幸次郎全集》，第2卷，頁415-424，中譯本見：〈兩個中國——中國的城市與農村〉，收入氏著：《我的留學記》，頁138-145。

及政治制度角度，試圖解釋文化中國與現實中國的巨大落差。

（3:1）日本漢學家旅遊中國各地所見雖是實景實物，但是，由於他們對文化中國的孺慕而被抹上了一層理想的色彩。內藤湖南飽覽中國南方名勝，以〈燕山楚水〉顏其遊記，所至各地均與中國名流筆談，討論中日兩國政局與社會情狀，⁴¹甚至賦詩酬唱，他遊長城與明十三陵，心中想的是顧炎武的《昌平山水記》與顧祖禹的《讀史方輿紀要》，⁴²遊武昌黃鶴樓，想到是清人汪容甫為畢沅的《黃鶴樓銘》所撰之序。⁴³再如吉川幸次郎遊高郵，想到的是王念孫、王引之父子的學問。他看到高郵風景，想到的是清代詩人汪漁洋的「風流不見秦淮海，寂寞人間五百年」的詩句。⁴⁴青木正兒在 1922 年（大正十一年，民國十一年）遊南京玄武湖想到的是《儒林外史》第三十五回。⁴⁵這些日本漢家遊覽中國山川，充滿浪漫情懷，內藤湖南與友人伊藤壺溪同遊杭州西湖，還賦詩一首：⁴⁶

水鄉聞道浙西東，斷繼漁歌半落空，
最是西湖明月夜，故人留我泊吟蓬。

懷抱這樣的浪漫情懷，這些日本漢學家的「中國」意象，實際是理想化的、過度美化的意象。這樣的「中國」意象當然經不起現實中國的考驗。我們接著看看日本漢學家所接觸的現實中

⁴¹ 內藤湖南與中國人士交往表，見本文附錄 1。

⁴² 內藤湖南：〈燕山楚水〉，收入《內藤湖南全集》，第 2 卷，頁 40-41。

⁴³ 內藤湖南：《內藤湖南全集》，頁 58。

⁴⁴ 吉川幸次郎：〈高郵舊夢〉，收入《吉川幸次郎全集》，第 16 卷，頁 575，中譯本見：《我的留學記》，頁 110-112。

⁴⁵ 青木正兒：〈江南春〉，頁 113。

⁴⁶ 內藤湖南：〈燕山楚水〉，收入《內藤湖南全集》，第 2 卷，頁 74。

國。

(3:2) 現實中國的面向：這四位日本漢學家心目中理想化的中國意象，在他們初履中華大地接觸現實中國那一刻起，就受到巨大的撞擊。讓我們看看他們第一手的描述。

內藤湖南在 1899 年（明治三十二年）9 月 9 日上午乘船從神戶抵達山東榮成灣，映入眼簾的第一個印象是：「山皆荒禿，山腳下土壤呈赭色，山坡傾斜，海岸上危岩觸目，山野為些許綠色所掩，似南畫常見之構圖，國家衰舊，如此荒涼，二千年郡縣政治之餘弊，惟有痛惜。」⁴⁷內藤遊北京從崇文門「眺望過去，難以想像此都城今為君臨四億生靈之大清皇帝居城，無限淒涼，不覺淚下。」⁴⁸

宇野哲人在 1906 年（明治三十九年）遊圓明園，看到「破磚礫瓦累累，中有半堵頽壁尚存，極其淒慘，昔日鹿鳴鶴舞之名園，今日一任雜草蔓延，處處怵目驚心，左手邊，只見麥穗初秀，曠野連天。吾等口中低吟《麥秀之歌》，遙寄憑吊之意」，⁴⁹宇野哲人所看到的現實中國的殘破景象，從他在塘沽踏上中國土地時，就已經一覽無遺，他這樣形容他對中國的第一印象：「自塘沽上陸，最初之所見，非常遺憾，絕非愉快之事。夾白河而建之民屋，均是極其矮陋之泥屋，牆壁自不待說，連屋頂亦是泥土所塗。時值冬枯時節，原野一望無際，滿目荒涼，難怪先時將塘沽之民屋誤為豬圈」。⁵⁰宇野哲人在中國旅遊所見的社會景象是：「政

⁴⁷ 內藤湖南：〈燕山楚水〉，收入《內藤湖南全集》，第 2 卷，頁 22。

⁴⁸ 內藤湖南：〈燕山楚水〉，收入《內藤湖南全集》，第 2 卷，頁 39。

⁴⁹ 宇野哲人：《中國文明記》，頁 46。

⁵⁰ 宇野哲人：《中國文明記》，頁 3。

府之威力不足信，警察制度幾無，盜賊橫行，處於如此之世，堅固要害之邸宅則不可缺矣。大自北京，小至各地之村落，大致皆有城壁環繞，此等城郭，均是為防盜則所設。如此，大門一閉，不漏一絲燈光，入夜後，通過橫街小巷，左右磚牆林立，猶如過無人之境。」⁵¹

文學家青木正兒在 1922 年（大正十一年）7 月遊南京，他從小因受父親啓發對算命頗有興趣，他在雨花臺碰到瞎眼的女相師牽著女兒走路，他想到明清樂《算命曲》，也想到《儒林外史》第五十四回中的算命先生，最後他說：「算命的隨著有氣無力的鉦聲走著，柳花在飛舞。被髮賊破壞了的南京，沒有了廟的南京，明故宮遺物陳列在簡陋的博物館的南京，水藻叢生的秦淮，淺薄無聊的新南京，這裡傳來算命弦子的琴聲，這琴聲傳達出舊南京的面影——即使那只是悶濁的琴聲——它給我這遠來的旅客帶來了喜悅。」⁵²青木正兒對現實中國的失望，加強了他對文化中國的嚮往，兩者的對比在青木由杭州西湖時所留下的文字中透露無遺：⁵³

為了逃避上海的喧鬧，我來到了杭州，住進西湖畔一家西洋風格的旅館「清華旅館」。周圍正值賞花季節，極其熱鬧——旅客嘖嘖咕嚕的說話聲，悠長的叫賣聲、驢馬的鈴聲、轎夫的號子聲等等，好像鄉下演戲時的幕間，沒完沒了，讓我心煩。但是同時又有一種沉靜的情調，讓我不禁提起筆來描述它，那就是桌上的茶具和香菸將

⁵¹ 宇野哲人：《中國文明記》，頁 7。

⁵² 青木正兒：〈江南春〉，頁 115。

⁵³ 青木正兒：〈江南春〉，頁 91。

我載入夢鄉的床、還有隔壁傭人哼著的溫柔的搖籃曲，
這一切使我感受到家庭的氣氛。

在青木正兒筆下，西湖的喧囂與旅館內翰墨世界的沉靜構成強烈的對比，這正是現實中國與文化中國的對比。

日本漢學家對於現實中國所見種種常不能掩其嫌惡之情。例如內藤湖南對中國文化的先進性一向推崇不遺餘力，認為公元第十世紀的唐宋之際是中國近世史的開始，⁵⁴他甚至主張「所謂東洋史就是中國文化發展的歷史」。⁵⁵內藤湖南畢生的中國學問充滿對現實政治的關懷，⁵⁶他撰寫論文反駁明治二十年（光緒十三年，1887年）前後隨著日本國民意識高漲而來的「日本人的天職」之類的口號，⁵⁷他對中國的想法與同時代的日本漢學家津田左右吉

⁵⁴ 內藤湖南：〈概括的唐宋時代觀〉，《歷史と地理》第9卷第5號（1922年5月），頁1-11。此文有中譯本：〈概括的唐宋時代觀〉，收入劉俊文主編，黃約瑟譯：《日本學者研究中國史論著選譯》第一卷：通論，頁10-18。內藤湖南晚年弟子三田村泰助對內藤一生有精要之介紹，參看三田村泰助：《內藤湖南》（東京：中央公論社，1972年）。內藤湖南的學說對日本的中國學界影響深遠，宮川尚志有長文探討，參看 Hisayuki Miyakawa, "An Outline of the Naito Hypothesis and Its Effects on Japanese Studies of China," *Far Easter Quarterly*, XIV: 4 (August, 1955), pp. 533-552。宮崎市定也有專文介紹內藤湖南的學問，參看 Miyazaki Ichisada, "Konan Naito: An Original Sinologist," *Philosophical Studies of Japan*, 8 (Tokyo, 1968)，日本版題為〈獨創的なシナ學者内藤湖南博士〉，收入《宮崎市定全集》（東京：岩波書店，1994年），第24冊，頁249-271。

⁵⁵ 內藤湖南：《支那上古史》，收入氏著：《內藤湖南全集》（東京：筑摩書局，1944年），頁9。

⁵⁶ 傅佛果有專書討論這個問題，參看 Joshua A. Fogel, *Politics and Sinology: The Case of Naito Konan (1866-1934)* (Cambridge, Mass.: Council on East Asian Studies, Harvard University, 1983)。

⁵⁷ 內藤撰有〈中國論〉、〈清國の立憲政治〉、〈日本の天職と學者〉以及〈所

(1873-1961) 南轅北轍，形同水火。⁵⁸內藤湖南更是關心未來中國到底應走共和政體或是君主立憲的道路。以這樣一位對歷史中國與文化中國充滿情感的日本漢學家，旅遊中國各地卻感到「平常與中國人擦肩而過，衣袖相觸亦覺不快」；⁵⁹對孔子極為尊崇的宇野哲人，遊長城八達嶺賦詩：「越嶺渡古無窮盡，千里之外亦此城」，但卻在長城上大唱日本國歌《君之代》，⁶⁰其他三位漢學家遊記中亦透露類似鄙夷之情。溝口雄三（1932-）曾說，明治以後日本人的中國觀有互為矛盾的兩面。一方面對近代中國頗為蔑視，但另一方面對古代中國卻又大加推崇。⁶¹這種矛盾的中國形象，在這四位日本漢家身上也可以獲得印證。

綜合日本漢學家所撰旅遊筆記觀之，日本漢學家所見的現實中國，以下列幾項最為引人注目：

(a) 對中國國民性格之觀察：幾位日本漢學家都對中國人之投機心態、利己主義以及髒亂習慣印象深刻。舉例言之，宇野哲人在北京看到中國人隨處蹲踞解便之習慣，以及清晨道路

謂日本の天職」等文，其中前二篇已由傅佛果譯為英文：Joshua A. Fogel, ed. and tr., *Chinese Studies in History*, Vol. XVII, No. 1, (Fall, 1983): *Naito Konan and the Development of the Concept of Modernity in Chinese History*, pp. 24-87。

⁵⁸ 增淵龍夫：〈日本の近代史學史における中國と日本(I)——津田左右吉の場合〉，〈日本の近代史學史における中國と日本(II)——内藤湖南の場合〉，皆收入氏著：《歴史家の同時代史的考察について》（東京：岩波書店，1983年），頁3-82。

⁵⁹ 内藤湖南：〈燕山楚水〉，收入《内藤湖南全集》，第2卷，頁75。

⁶⁰ 宇野哲人：《中國文明記》，頁60。

⁶¹ 溝口雄三：〈日本人為何研究中國？〉，《新史學》第1卷第2期（1990年6月），頁85-100。

左右人家將馬桶污水傾倒路上，深感震撼。⁶²他在北京看到街上以抽籤售物之小販，吸引大批顧客之情形，深感中國國民性格富於投機，抽籤或彩券之流行，均反映中國人之投機性。⁶³內藤湖南在杭州日文學堂接觸中國學生，深感中國青年貪圖近利，意志不堅。⁶⁴青木正兒從中國人嗜食韭菜與蒜而不顧及其他人對臭味之感受，推斷中國人的利己主義。⁶⁵從這些日本漢學家的旅遊筆記，反映他們對異國社會民情的敏感度。

(b) 中國社會貧富鴻溝極深：如本文第二節所說，日本漢學家對文化中國的二元結構印象深刻，他們對現實中國的貧富懸隔也賦予高度注意，在他們遊記中對於乞丐遍地隨處乞討的現象深致同情。宇野哲人對 1910 年代的天津市有如下的觀察：⁶⁶

天津不僅租界之地磚瓦建築之大廈鱗次節比，中國街亦不愧為直隸總督所居之地，中國樣式之華麗建築亦不少。下等勞動者——苦力之骯髒是事實，然官吏及富民，其頗具有瀟灑風采者亦不少。總督衙門雖不能亂進，然如李公祠，即前直隸總督李鴻章之祠等建築，美奐美輪。惟其莊嚴、典雅之趣絕無，不得不視其為俗惡，是為遺憾。總之，其華麗，其殷賑，天津為北清之門戶決無可羞之處，與塘沽相比，實有天壤之別。若以此類中國國民貧富相隔之甚，不亦可乎？

⁶² 宇野哲人：《中國文明記》，頁 9。

⁶³ 宇野哲人：《中國文明記》，頁 10。

⁶⁴ 內藤湖南：〈燕山楚水〉，收入《內藤湖南全集》，第 2 卷，頁 70。

⁶⁵ 青木正兒：〈竹頭木屑〉，頁 123。

⁶⁶ 宇野哲人：《中國文明記》，頁 4。

宇野以天津所見代表中國社會的貧富懸隔，雖不無推論過當之嫌，但確實指出二十世紀初年現實中國的重大問題。

(c) 中國學術深受政治力之滲透：中國學術與政治一向有千絲萬縷之複雜關係，而且學術常不能免於政治力滲透與干擾。日本漢學界對於現實中國的這個現象頗有瞭解，而以在北京大學留學三年的吉川幸次郎感受最深。

吉川幸次郎於 1928-1931 年之間留學北京與當時北京學術界有第一手的接觸。根據他的觀察，1920 年代中國各大學的古籍研究與學者自身之實踐關係殊深。當時北京的教授常與政治派系互有關聯。吉川幸次郎回憶說，當時吳承仕一派的人都在中國大學任教，與北京大學是對立的關係。而且，中國大學在政治上反蔣介石。當時的北京大學大體上與南京的國民政府關係較近。與北大相對而言，中國大學則與汪精衛、閻錫山的路線關係較深。⁶⁷馬裕藻就曾對即將回國的吉川幸次郎說：「辛亥革命的時候，我們都沒想到革命會在我們的有生之年就成功。你既聽了《春秋公羊傳》，回國後，也不要操之過急地行動。」⁶⁸吉川幸次郎注意到馬裕藻將《公羊傳》當作革命綱領研究。吉川幸次郎回憶說，在張作霖時代，本來北京大學與五四《新青年》有關的人，全部被驅逐，替換了張作霖系統的人。但是，北伐成功，張作霖從北京逃出，教授陣容又一次更替，原來的北大教授如錢玄同、朱希祖、馬氏兄弟、沈氏兄弟等，又都回到了北大，可以說是北京大學的復活。北京大學教授迎接北伐軍時，十分喜悅，當時領導北伐軍進北京的是白崇禧將軍，白

⁶⁷ 吉川幸次郎：《我的留學記》，頁 58。

⁶⁸ 吉川幸次郎：《我的留學記》，頁 59。

崇禎率領的北伐軍，剛到城南的南苑時，北京的文化人代表就前去歡迎，致歡迎詞的是朱希祖。⁶⁹吉川幸次郎從他自己親身目擊的事實，反省中國學術與政治之複雜關係，確有所見。

那麼，這些日本漢學家如何解釋他們所看到的現實與他們心目中的文化中國的差距呢？從他們所留下的遊記或回憶性質的文字來看，他們並未對這種落差提出系統性的解釋，我們試加歸納，主要有以下兩項解釋：

第一，中國自古以來易姓革命思想與君主專制制度矛盾：日本漢學家觀察現實中國常與日本做對比，宇野哲人的意見有其代表性，他說：⁷⁰

論述當今社會狀態之前，必須先了解歷史上中國國家及社會。中國與我國，其趣大異。我日本以皇室為中心，皇室是宗家，大和民族漸次發展，創造出世界上無與倫比之國體，皇室與國民之關係，君臣之義，就如夫子之親。然中國則反之，自古以來就形成禪讓放伐之國體，從《詩》、《書》所現中國上古之天命思想中，亦可發現其國民自古抱有民主性思想。[……] 中國國民之思想，天是萬物之本，天降生民，賦之以彝德。為圖社會之安寧，人民之福祉，天則命聰明睿智之人為億兆之君師，治理人民。天亦頻頻鑒臨下土，察其是否適任。若順天意，則永賜福祉，若負天意，則先降災異以示警告，若無改悛之意，則廢其位以示罰，在命明德之君代為億兆

⁶⁹ 吉川幸次郎：《我的留學記》，頁 52-53。

⁷⁰ 宇野哲人：《中國文明記》，頁 187-189。

君師。體民心之意向，察天子之行為，是為天。於此一點，其民主性思想，彰如日月。中國之革命屢屢勃發，即本於此天命思想。〔……〕

概而言之，因為自古以來民主主義思想發達，從而實行自治制度，中央之統治不能完全徹底，所以中國社會——不管其範圍之廣狹——實行了種種社會事業。

宇野哲人進一步認為：「中國社會之所以不振，或起因於彼國自古以來民主主義思想發達，由此形成易姓革命之風，缺乏在一定之主權下統一團結之性格。」⁷¹宇野哲人上述對現實中國亂象的判斷，是以日本作為對照的，他又說：「我國王政維新之際，上有萬世一系之皇室，可使人心歸一，而於中國，打倒滿清王朝以後，又有誰人能夠取而代之。每念及此，吾人感謝我日本國體之尊，又轉而哀憫中國國體易姓革命之不幸。」⁷²簡言之，宇野哲人殆認為，中國自古以來易姓革命思想發達，所以缺乏統一的國民意識。他認為這是現代中國亂象的重要原因。

第二，科舉制度扼殺人才：日本漢學家對北京貢院印象深

⁷¹ 宇野哲人：《中國文明記》，頁 182。

⁷² 宇野哲人：《中國文明記》，頁 194。另外，宇野哲人在其早年之《中國哲學史》一書中，嘗敘及儒家的湯武易姓革命思想，他不相信《易·革卦象傳》所云：「天地革而四時成，湯武革命，順乎天而應乎人，革之時義大矣哉」乃為孔子原作，他並引用《韓非子·忠孝篇》，認為「堯舜之禪讓，與湯武的放伐，同為反君臣之義而亂後世之教。」他對漢代儒生所云：「湯武非受命，而殺也」也非常懷疑。宇野哲人特別強調君臣之間的大義名份論，引用史料，論證中國堯舜禪讓以及湯武革命之不當，凡此種種皆充分顯現出宇野哲人以日本的國體評斷中國思想。參看宇野哲人著，王璧如編譯：《中國哲學史》（臺北：正中書局，1959年1版），頁 143-144。

刻，認為是中國積弱的原因之一。內藤湖南對北京貢院有傳神之描述：⁷³

蕪穢尤甚者乃北京貢院，雖曰會集天下人才，試其才學之處，應試者進入方四尺小屋，好似狗窩一般。八、九十間連成一排，如此者約有百餘排，房屋數應有一萬餘也。小屋三面乃以粗磚砌成，前面無戶障，應試者自攜蚊帳，掛於室內。在此中三日，一步不能外出，直至三場考試完畢。院之境內，野草高過人頭，考官所居房舍，守門人糞便狼籍，臭氣衝鼻，其污穢實難以言語形容。

從這樣污濁的貢院中拔擢出來的人才實難以承擔治國之重任。宇野哲人有進一步的思考：⁷⁴

貢院實是追逐名利之場所，天下之俊才均為其所化而變得毫無生氣。偏偏當世之才，雖亦有幾多出乎其中，然奇傑之才屈於如此鄙陋之室，亦未免太甚。由此而登用人才，徒助長官場之陋習而已，亦由此國勢漸衰，委靡不振，以至今日。然近來此延續千年之科舉陋習已廢，世中將考試制度視為守株之利者，亦須以之為鑒。

宇野和內藤一樣，認為中國的科舉考試制度之扼殺人才，造成中國的積弱不振。

綜合本節所言，這四位日本漢學家對現實中國的中國人性格之投機心理貪圖近利，中國社會的貧富鴻溝，以及中國學術

⁷³ 內藤湖南：〈燕山楚水〉，頁 1130。

⁷⁴ 宇野哲人：《中國文明記》，頁 38。

之受到政治力滲透，都留下深刻印象。他們也認為，自古以來中國缺乏強有力的統一的國民意識，以及中國科舉制度之扼殺人才，是造成中國長期積弱不振的重要原因。

四、日本漢學家的中國觀：洞見與局限

這四位日本漢學家在中國文學（青木正兒、吉川幸次郎）、史學（內藤湖南）、哲學（宇野哲人）等領域，都卓然自成一家，著作等身，對二十世紀日本的中國學研究影響深遠，（4:1）他們對文化中國與現實中國的觀察確有洞見，尤能見微知著，從部分看全體。（4:2）這種洞見主要由於他們心中懷抱日本文化作為比較研究的參考架構。日本漢學家的中國旅遊經驗加強了他們日本文化的認同感，有助於它們集體認同的建構。（4:3）但是，他們以「日本主體性」思考中國，固然頗有創見，但有時不能免於過度膨脹「日本主體性」之危機。

（4:1）這四位日本漢學家都是目光敏銳的人文學者，他們旅遊中國廣交中國知識分子，卻很能從點滴看潮流，從形式看本質。舉例言之，宇野哲人從泰山下的乞丐，想到中國人行善的私利動機，從而推論「作為民眾的中國」之個人主義取向，與「作為國家之中國」所要求的團結一致的統一力量頗有差距，可謂別具慧眼。⁷⁵青木正兒從中國人嗜食韭菜與蒜，臭味強烈，不顧他人感受，推斷中國人之自私自利。⁷⁶這種說法雖不無推論

⁷⁵ 宇野哲人：《中國文明記》，頁 190-191。

⁷⁶ 青木正兒：〈竹頭木屑〉，頁 123。

過當之嫌，但是，青木正兒能見微知著，確是目光敏銳之文學家。

（4:2）但是，從更深一層來看，這些日本漢學家之所以能夠敏銳地一眼看出文化中國與現實中國的特殊面向，實與他們觀察中國時，常與日本文化及社會互作比較有關。舉例言之，內藤湖南與中國名流筆談交換對時局的看法，他心中時時將清末之中國與德川時代（1600-1868）以降日本的政治狀況作對比。⁷⁷

吉川幸次郎從文學角度對文化中國提出許多深刻的見解。吉川先生指出中國文學的特質處在於其「日常性」，這一點是他從日本文學中短歌與俳句所歌頌的是人的日常生活而不是英雄豪傑這項特質受到啟發。⁷⁸吉川幸次郎也從日本的《六國史》只是單純的史實記載而無對史事之感嘆，感到中國的史傳文學即事而言理之特徵。⁷⁹吉川也從魯迅的文章充滿對政治的強烈抗議，進而指出中國文學實有其政治性，這一點與日本文學以私小說為其根源，正好構成對比。他也指出，中國文學從《詩經》到司馬遷、杜甫、韓愈、白居易、《水滸》一脈相承的譜系，與《萬葉集》、《源氏物語》、西行、芭蕉、西鶴的日本文學譜系，在某種程度上，正好形成對比。⁸⁰諸如此類對於文化中國與現實中國的觀察，時時都有日本文化與生活經驗作為對照。從這個

⁷⁷ 內藤湖南：〈燕山楚水〉，收入《內藤湖南全集》，第2卷，頁61。

⁷⁸ 吉川幸次郎：《吉川幸次郎全集》，第1卷，頁104。中譯本見《我的留學記》，頁191。

⁷⁹ 見吉川幸次郎：《我的留學記》，頁209。

⁸⁰ 見吉川幸次郎：《我的留學記》，頁198。

角度來看，他們的中國旅遊經驗正加強了他們的日本文化認同感。

其實，旅遊與個人集體認同之建構，常有密切之關係。以美國人赴歐洲遊歷之經驗觀之，早期美國人如傑弗遜（Thomas Jefferson）和亞當斯（John Adams），常通過他們歐洲旅遊的經驗，將自己定位為一個與歐洲文化關係深遠而從歐洲遊離出來的人。到了十九世紀中葉，大量的美國人前往歐洲旅遊，例如文學家愛默生（Ralph Waldo Emerson）和福勒（Margaret Fuller）等人，則更透過歐洲旅遊經驗而建構獨特的美國認同感。更值得注意的是，十九世紀美國旅遊者常在一個表面上無階級的美國社會脈絡中，通過歐遊經驗建構一個資產階級歸屬感。他們通過歐遊經驗思考美國社會中種族、性別，以及奴隸、奴隸主、廢奴運動者等問題。⁸¹ 本文所分析的日本漢學家的中國旅遊經驗，也顯示類似的效應。

（4:3）但是，日本漢學家這種以日本作為參照系統而解讀中國的方法，有時因失衡而有過度膨脹「日本主體性」之危機。宇野哲人說：「中國自古是我日本文化之源泉，從研究我日本發展軌跡之角度而言，中國文化之研究亦大有必要」，⁸² 這句話相當具有代表意義，從德川時代以降日本許多漢學家研究中國，是為將中國學問吸納到日本的社會文化之中；有些人則是如

⁸¹ William W. Stowe, *Going Abroad: European Travel in Nineteenth-Century American Culture* (Princeton: Princeton University Press, 1994). Stowe 將十九世紀美國的歐洲旅遊視為一種「儀式」，可謂一針見血。見該書第二章：Travel as Ritual，頁 16-28。

⁸² 宇野哲人：《中國文明記》，頁 182。

宇野哲人一樣地爲了瞭解「我日本文化之源泉」而研究中國。換言之，「中國主體性的失落」恐怕是許多日本漢學研究論著共同的問題。

日本漢學家研究中國常從日本出發，因而常出現「中國主體性的失落」這個方法論問題，早已在德川時代漢學中就已出現。十七世紀古學派大師伊藤仁齋（維楨，1627-1705）在註解《論語》「子欲居九夷」這句話時就說：⁸³

吾太祖開國元年，實丁周惠王十七年。到今君臣相傳，綿綿不絕。尊之如天，敬之如神，實中國之所不及。夫子之欲去華而居夷，亦有由也。今去聖人既有二千餘歲，吾日東國人，不問有學無學，皆能尊吾夫子之號，而宗吾夫子之道。則豈可不謂聖人之道包乎四海而不棄？又能先知千歲之後乎哉？

伊藤仁齋在上述解釋以日本爲孔子欲居之「九夷」，是有趣的解

⁸³ 伊藤仁齋：《論語古義》，收入《日本名家四書註釋全書》（東京：鳳出版，1973年），第3卷，卷5，頁138。清儒劉寶楠（楚楨，1791-1855）《論語正義》認爲「九夷」指朝鮮而言，《正義》曰：子欲居九夷，與乘桴浮海，皆謂朝鮮。夫子不見用於中夏，乃欲行道於外域，則以其國有仁賢之化故也。〔……〕《後漢書·東夷列傳》：「昔箕子違殷之運，避地朝鮮。始其國俗未有聞也，及施八條之約，使人知禁，遂乃邑無淫盜，門不夜扃，回頑薄之俗，就寬略之法，行數百千年，故東夷通以柔謹爲風，異乎三方者也。苟政之所暢，則道義存焉。仲尼懷憤，以爲九夷可居，或疑其陋。子曰：『君子居之，何陋之有？』亦徒有以焉爾。」見《論語正義》（北京：中華書局，1990年），上冊，頁344。程樹德《論語集釋》引《後漢書·東夷列傳》：「仁而好生，天性柔順，易以道御，有君子不死之國。夷有九種：曰吠夷、于夷、方夷、黃夷、白夷、赤夷、元夷、風夷、陽夷。故孔子欲居九夷也。」指出：「九夷者，夷有九種，朝鮮特九夷之一。」其說較爲通達。見程樹德：《論語集釋》（北京：中華書局，1990年），頁604。

釋，但是，在伊藤仁齋的解釋中，《論語》原典的中國脈絡，如魯國的禮崩樂壞、孔子對「道不行」的感嘆，卻為之晦而不彰。諸如此類的方法論問題，在日本漢學論著中屢見不鮮。

由於許多日本漢學家的漢學研究不能免於「中國主體性的失落」，所以他們有時會過度從日本出發要求改造中國，吉川幸次郎的言論就很值得進一步分析。吉川幸次郎出身京都大學而具長期任教於京大，可以說是京都學派的中國學研究的代表人物之一，他一向提倡「把中國作為中國來研究」，⁸⁴關於他的中國學研究方法，我們將於下一節討論，此處暫不涉及。吉川幸次郎在戰爭期間 1943 年在東京大學發表系列演講，介紹中國人的古典學術與現實生活，最後提出這樣一個問題：⁸⁵

日本未來應該如何幫助中國發展呢？為新理念的建立而大傷腦筋的中國人，要讓他們再回到以「五經」為規範的生活模式呢？還是幫助他們發展到別的方向呢？

針對這個問題，吉川幸次郎認為中國不能在走向《五經》的生活世界，他說：⁸⁶

我認為在奠定哲學基礎、發展自然科學的工作上，日本人應該率先來幫助中國。更進一步，也有必要將全部日本文化積極介紹到中國，輸進中國去。為了讓中國人瞭解：道理不見得只存在於《五經》，並非自己的民族之生

⁸⁴ 吉川幸次郎：〈支那人の日本觀と日本人の支那觀〉，收入《吉川幸次郎全集》，第 2 卷，頁 567。中譯本見《我的留學記》，頁 162。

⁸⁵ 吉川幸次郎著，林景淵譯：《中國人之古典學術與現實生活》，頁 94。

⁸⁶ 吉川幸次郎著，林景淵譯：《中國人之古典學術與現實生活》，頁 95-96。

活方式就是人類生活方式的全部；有必要把不同於中國的生活方式，其中又充分顯現一些道理的具體例子告訴中國人，而足以完成此種使命的正是日本文化。也就是說，為了讓中國人覺醒過來，並認識真正的道理，必須提供一種不同的文化作為媒介，施予強烈刺激。在此種思考下，為了製造此種刺激，日本文化應該全面的投入，來顯現這一種功能。

吉川幸次郎進一步建議，日本為了協助中國，與其介紹類似中國的文化，不如提供純粹日本文化給中國更為合適，所以，不要介紹日本的儒家思想，而應該提供《古事記》、《萬葉集》以及《日本書紀》、《源氏物語》和西鶴、近松、芭蕉。也就是說，必須盡量提供一些和中國文化保有相當距離的純日本文化，才能充分發揮不同文化生活的刺激功能，並收到預期效果。⁸⁷吉川幸次郎建議全面引介純日本文化到中國，以引導中國邁向現代世界，他的用心至為良善，但他的意見可行性不高，因為這種建議忽略了中國文化是一個具有自主性的文化實體，而不是外來文化的依變項。以對中國學問造詣如此高深的吉川先生，而提出這種不甚實際的建議，可以具體反映日本漢學者的部分方法論問題——「中國主體性的失落」。

這種「中國主體性的失落」，也見於京都學派創始人內藤湖南身上。內藤在甲午（1894年）戰勝時所發表的一篇題為〈日

⁸⁷ 吉川幸次郎著，林景淵譯：《中國人之古典學術與現實生活》，頁96。吉川先生發表上述言論是中日戰爭期間的1943年，因其特殊歷史背景而作此種非由衷之言。據京都大學金文京教授惠告，吉川先生晚年對上述言論亦有後悔之意。

本の天職と學者〉的文章，也頗乘日本戰勝之餘威，自詡日本已成為「新文明中心」，他認為中國文明已隨「時」運而轉趨沒落，他在該文中以「時」的觀點論述中國文明中心之移轉：⁸⁸

夫河洛之澤盡，而關內之化盛；北方之文物枯，而南方之人文榮，亦以時而命之所也。埃及、西亞利亞、印度、波斯、菲尼斯亞、希臘、羅馬，相踵遞起，而各以時而命也。彼皆於其時，應是人道和文明宣揚之最力者，而又於其跡，各見克盡其任者。文明之中心，與時所以移動者其存由此，今又將大移，識者實久知此間之肯綮，〔……〕

內藤湖南歌頌日本於十數年間成就「東方的新極致」，代歐洲而興起，成為地球文明之中心，實在反掌之間，並期勉當時之日本學者逢此時運，應有感於新文明中心先聲的到來，不應畫地自限而推諉給後輩，要奉行「以斯邦而盡其人道之天職」。⁸⁹內藤湖南以「時」的進化觀點，欲以日本新文明中心取代中國舊文明中心，溢於言表，而他所說「天職」即是日本的皇道精神，我們不難想見內藤湖南日後卷帙浩繁的中國史著作，實不免這種「天職」觀念之投影。

⁸⁸ 內藤湖南：〈日本の天職と學者〉，收入《內藤湖南全集》，第1卷，頁130。此文原發表於明治27年（1894年，清光緒20年，甲午）11月9日、10日之《大阪朝日新聞》。

⁸⁹ 內藤湖南：《內藤湖南全集》，頁132-133。

五、結論：日本漢學研究方法的再思考

本文以內藤湖南、青木正兒、吉川幸次郎及宇野哲人等四位日本漢學家在二十世紀初期來華遊學或參訪，所留下的筆記最爲第一手史料，分析他們心目中的文化中國與所見的現實中國及其落差。本文的分析顯示：這四位具有代表性的日本漢學家心目中的文化中國圖樣，都是高度美化了的理想國度，是他們心嚮往之精神原鄉。他們筆下的文化中國雖有城鄉二分與南北差異，但家族制度綿延久遠，中國人充滿現世關懷，凡此皆深受悠久而博厚的儒家傳統的浸潤。另一方面，在四位漢學家眼中的現實中國，則乞丐滿街、國民貪圖近利而生性投機，社會貧富鴻溝極深，而且學術固受政治力之宰制而未能獨立。四位日本漢學家對文化中國與現實中國的思考與觀察，常與他們心目中的日本文化與社會對比，以旁觀者之立場常能看出中國的特殊面向。但是，他們有時也不能免於過度膨脹自己（日本）的主體性，以致如吉川幸次郎呼籲全面移入純日本文化，以促進中國文化的現代化。

從本文所探討的這四位日本漢學家的中國觀看來，日本漢學家的研究方法論的根本課題在於：研究者（日本漢學家）的主體性如何安頓？這個問題涉及：研究者（日本漢學家）與研究對象（中華文化）如何維持具有啓發性的互動關係，使研究者之於研究對象既能入乎其內，又能出乎其外？這個問題是德川三百年日本漢學所面臨的問題，也是二十一世紀日本漢學研究必須深思的問題。

對於這個問題的思考，可以從本文所探討的吉川幸次郎的

意見作為出發點。吉川先生曾強調：京都的學風採取與中國人相同的思考方法，這種治學態度的中心人物是狩野直喜與內藤湖南。狩野與內藤採取這樣的治學態度是對江戶漢學的反叛。江戶時代的漢學對中國文化進行日本式的解釋，其原因從消極方面說，是因為鎖國政策的影響；從積極方面來說，江戶時代的漢學是一種民族主義的學問。吉川幸次郎認為，江戶漢學並不真正懂得中國。他指出，把中國做為中國來理解，必須是一種新的學問。狩野與內藤都生於明治前後，成長於明治中葉，當時日本學術界，在廣泛的意義上，有一種歷史學的傾向，即對已認識的事物進行再認識，狩野與內藤就是在這樣的學風中成長。而且，京都大學本著與東京大學不同的學風而創立，特別是文學部更是如此。日本政府之所以設置京都大學，是因為當時日本只有一所大學，易流於獨斷專橫，必須營造一個它的競爭者，京大的中國學研究學風，與東京大學非常不同。⁹⁰吉川幸次郎進一步指出：與過去中國人的日本觀是一種幻影一樣，過去日本人的中國觀也只不過是幻影而已。兩者都是把對方拉向自己解釋，但兩者的動機不一樣，中國人是從侮蔑的感情出發，把日本拉向中國，說日本是中國的直譯；而日本人是從親密的感情出發，把中國拉向日本，說中國與日本文化大體相同。動機雖有不同卻同是幻影。吉川先生一針見血地指出，許多日本漢學家將古代的中國與現代的中國一分為二，以為古代的中國是值得尊敬，而蔑視現在的中國。他呼籲日本漢學家應將中國做為中國來研究，並盡量建立把握中國全貌的正確的中國

⁹⁰ 吉川幸次郎：《我的留學記》，頁4。

學。⁹¹

吉川幸次郎所提出的研究方法的思考，確實別具慧眼，至為深刻。但是，從四位日本漢學家對中國的意見看來，他們「對江戶漢學的反叛」可能仍是尚未成功的革命事業。二十世紀日本漢學家想掙脫「把中國作日本式的理解」的江戶漢學傳統，目標非常正確；他們努力於「把中國做為中國來理解」，用心至為可取。但是，問題的關鍵是：研究者（日本漢學家）如何才能將「中國作為中國來理解」？如果抽離了研究者的主體性，中國作為一個被研究對象能否被他們所理解？換言之，在中國學研究中，日本漢學家應如何適當地安頓他們作為日本學者的主體性？這才是日本漢學家研究方法論的中心課題。

溝口雄三最近對十七世紀以降的日本漢學家研究提出深刻的反省，他所批判的日本「漢學」具有三項特質：（一）對中國的古典以及近代以前（唐—清）用白話文學的古典進行的解釋性或解說性的言論，（二）不以中國為研究對象，（三）為了自己世界的學問。溝口雄三稱這種漢學家為「無中國的中國研究者」。溝口進一步以中國哲學研究者為例說，某些研究者雖然以朱子（晦庵，1130-1200）為研究對象，來分析「理」、「氣」等概念或論述朱子政治思想或經濟思想，但是卻對朱子哲學產生的宋代歷史特質以及中國文化世界的特質等問題絲毫不感興趣。這種學者有時好像也為了解說或解釋朱子的思想，而涉及作為思想背景的當時的政治與經濟狀況。但是，

⁹¹ 吉川幸次郎：《我的留學記》，頁 162-163。

這種研究只是作為哲學論述或解釋的道具而已，並不是對當時歷史狀況本身進行探求。因此，他們完全沒有必要經常關心歷史學的研究成果。而且，他們根本不會考慮這種對歷史的不關心，是對中國這個仍蘊藏著大量未知部分的富有魅力的世界的不關心，是他們作為一名「中國」思想研究者在感性與知性上的不足。為什麼呢？因為他們屬於「哲學」這一學科，是中國哲學的專家，而不是屬於「史學」的中國「史學」專家。也就是說，學科的分割制度，保護了服從這個制度的學者的安逸，但同時也壓抑了想要突破這種學科分割制度框架的學者的探求心。這樣，甘於受保護和壓制的無中國的中國研究者們，不斷地再生產出甘於受保護和壓抑的「無中國的中國研究者」。⁹²溝口雄三認為日本現代大學的學問分工制度，為這種「無中國的中國研究者」提供了制度上的保護傘。而且，這種漢學研究者的「自我世界」也是「無中國」的「哲學」世界，也就是研究者個人的對古典愛好的世界，他們筆下陽明學或朱子學的世界，是滿足知識欲的世界，與江戶時代的「漢學」者的世界無甚差別。⁹³從這個角度看來，現階段日本的漢學界雖與江戶漢學家所處的學術背景已經完全不同，但是他們「對江戶漢學的反叛」，顯然還有一段很長的路要走。江戶日本漢學研究「典範」的顛覆與新的中國學的建立，可能必須同時對研究者（日本漢學家）與被研究者（中國文化）的主體性，進行深入的挖掘。愈能深入研究對象的主體性的人，愈能進行自我瞭解。同樣道理，愈深入掌

⁹² 溝口雄三：〈日本的中國思想史研究之改革與進程〉，《國際儒學研究》第4輯（北京：中國社會科學出版社，1998年），頁12-26，尤其是頁16-17。

⁹³ 溝口雄三：〈日本的中國思想史研究之改革與進程〉，頁18。

握研究者自我主體性的人，愈能與研究對象進行有益的對話。兩者的「互為主體性」，正是日本漢學新典範的基石。

引用書目

中日文論著：

- 三田村泰助：《內藤湖南》（東京：中央公論社，1972年）。
- 小島晉治編：《幕末明治中國聞見錄集成》（東京：ゆまに書房，1997年）。
- 小島毅：〈儒教是不是宗教？——中國儒教史研究的新視野〉，收入周博裕編：《傳統儒學的現代詮釋》（臺北：文津出版社，1994年）。
- 山根幸夫：《大正時代における日本と中國のあいだ》（東京：研文出版，1998年）。
- 內藤湖南：《內藤湖南全集》（東京：筑摩書局，1944年）。
- _____著，王青譯：《兩個日本漢學家的中國紀行》（北京：光明日報出版社，1999年）。
- _____：〈概括的唐宋時代觀〉，《歷史と地理》第9卷第5號（1922年5月）。此文有中譯本：〈概括的唐宋時代觀〉，收入劉俊文主編，黃約瑟譯：《日本學者研究中國史論著選譯》第一卷：通論（北京：中華書局，1992年）。
- 加地伸行：《儒教とはなにか》（東京：中央公論社，1990年）。
- _____：《沈黙の宗教——儒教》（東京：筑摩書局，1994年，1999年）。
- 吉川幸次郎：《吉川幸次郎全集》（東京：筑摩書房，1980年）。
- _____：《中國印象追記》，收入氏著，錢婉約譯：《我的留學記》（北京：光明日報出版社，1999年）。

- _____：《支那人の古典とその生活》（東京：岩波書店，1943年）。中譯本見氏著，林景淵譯：《中國之古典學術與現實生活》（臺北：寰宇出版社，1996年）。
- _____：《中國の知恵——孔子について》，收入《吉川幸次郎全集》。中譯本見氏著，吳錦裳譯：《中國之智慧——孔子學術思想》（臺北：協志工業叢書出版公司，1965年，1968年）。
- _____：《論語について》（東京：講談社，1976年）。
- 宇野哲人：《支那文明記》（東京：大東館，1912年），收入小島晉治編：《幕末明治中國見聞錄集成》（東京：ゆまに書房，1997年）。中譯本見氏著，張學鋒譯：《中國文明記》（北京：光明日報出版社，1999年）。
- _____：《中國哲學史》，王璧如編譯（臺北：正中書局，1959年11版）。
- 伊藤仁齋：《論語古義》，收入《日本名家四書註釋全書》（東京：鳳出版，1973年）。
- 池田溫：〈陳寅恪先生與日本〉，收入《紀念陳寅恪教授國際學術討論會文集》（廣州：中山大學出版社，1989年）。
- 岡田英弘：《現代中國と日本》（東京：新書館，1998年）。
- 青木正兒：〈江南春〉及〈竹頭木屑〉，收入王青譯：《兩個日本漢學家的中國紀行》（北京：光明日報出版社，1999年）。
- 原念齋等譯注：《先哲叢談》（東京：平凡社，1994年）。
- 宮崎市定，《宮崎市定全集》（東京：岩波書店，1994年）。
- 桑原隲藏：〈歷史上所見的南北中國〉，收入劉俊文主編，黃約瑟譯：《日本學者研究中國論著選譯》第一卷：通論（北京：中華書局，1992年）。

- _____：《桑原隲藏全集》（東京：岩波書店，1943年）。
- 張寶三：《唐代經學與日本近代京都學派中國學研究論集》（臺北：里仁書局，1998年）。
- 黃俊傑：〈試論儒學的宗教性內涵〉，《臺大歷史學報》第23期（1999年6月），收入本書第四章。
- 溝口雄三：〈日本的中國思想史研究之改革與進程〉，《國際儒學研究》第4輯（北京：中國社會科學出版社，1998年）。
- 實藤惠秀著，譚汝謙、林啓彥譯：《中國人留學日本史》（香港：中文大學出版社，1981年）。
- 增淵龍夫：《歷史家の同時代史的考察について》（東京：岩波書店，1983年）。
- 陳寅恪：〈王觀堂先生輓詞并序〉，收入氏著：《寒柳堂集》（臺北：里仁書局，1980年）。
- 嚴安生：《日本留學精神史：近代中國知識人の軌跡》（東京：岩波書店，1991年，1998年）。

英文論著：

- Fogel, Joshua A., *Politics and Sinology: The Case of Naito Konan (1866-1934)* (Cambridge, Mass.: Council on East Asian Studies, Harvard University, 1983).
- _____, ed. and tr., *Chinese Studies in History*, Vol. XVII, No. 1, (Fall, 1983): Naito Konan and the Development of the Concept of Modernity in Chinese History.
- _____, "Confucian Pilgrim: Uno Tetsuto's Travels in China, 1906," in his *The Cultural Dimension of Sino-Japanese Relations: Essays on the Nineteenth and Twentieth Centuries* (New York: M. E.

- Sharp, 1995).
- _____, *The Literature of Travel in the Japanese Rediscovery of China, 1862-1945* (Stanford: Stanford University Press, 1996).
- Miyakawa, Hisayuki, "An Outline of the Naito Hypothesis and Its Effects on Japanese Studies of China," *Far Easter Quarterly*, XIV: 4 (August, 1955).
- Miyazaki, Ichisada, "Konan Naito: An Original Sinologist," *Philosophical Studies of Japan*, 8 (Tokyo, 1968).
- Sakaki, Atsuko, "Japanese Perceptions of China: The Sinophilic Fiction of Tanizaki Jun'ichiro," *Harvard Journal of Asiatic Studies*, Vol. 59, No. 1 (1999).
- Stowe, William W., *Going Abroad: European Travel in Nineteenth-Century American Culture* (Princeton: Princeton University Press, 1994).

附錄 1：內藤湖南（1866-1934 年）遊華時與中國人士交往表*

序號	姓名	時間	出處
1	嚴復 ¹	1899 年 9 月 13 日	〈燕山楚水〉，頁 9、10-13。
2	方若 ²	1899 年 9 月 13 日	〈燕山楚水〉，頁 9、10。
3	王修植 ³	1899 年 9 月 13 日	〈燕山楚水〉，頁 10。
4	陳錦濤 ⁴	1899 年 10 月 4 日	〈燕山楚水〉，頁 33。
5	蔣國亮 ⁵	1899 年 10 月 4 日	〈燕山楚水〉，頁 33-37。
6	溫宗堯 ⁶	1899 年 9 月 13 日	〈燕山楚水〉，頁 10。
7	王承傳 ⁷	1899 年 9 月 13 日	〈燕山楚水〉，頁 10。
8	吳摯甫 ⁸	1899 年 10 月 1 日	〈燕山楚水〉，頁 32。
9	文芸 ⁹	1899 年 10 月 9 日	〈燕山楚水〉，頁 38-40。
10	宋伯魯 ¹⁰	1899 年 10 月 9 日	〈燕山楚水〉，頁 38。

* 本表附註中關於與內藤交往之中國人士之個人資料，均參考內藤湖南在〈燕山楚水〉中之說明，以及該書譯者王青之註解。

¹ 字又陵（1853-1921），福建候官人，為北洋候補道，水師學堂總辦；譯著有《天演論》、《原富》、《群學肆言》等。

² 號藥雨，兼善畫。

³ 字苑生，浙江定海人，為北洋候補道，水師學堂總辦。

⁴ 字澗生（1869-1939），廣東省南海人，曾留學美國，曾任大學堂西文教習，係清代算學名家，民國以後擔任財政總長。

⁵ 字新皆，浙江諸暨人，舉人，此時擔任育才館教習。

⁶ 字欽夫，廣東香山人，曾任海關道翻譯員。

⁷ 字欽堯，安徽桐城人，曾任旗兵學堂德文教習。

⁸ 名汝綸（1840-1903），安徽省桐城人，清末著名學者，曾赴日本旅行。此時在保定擔任蓮池書院山長，致力於教育。

⁹ 江西鄉縣人，清庚寅科榜眼。

11	張元濟 ¹¹	1899年10月9日	〈燕山楚水〉，頁38。
		1899年10月21日	〈燕山楚水〉，頁69-73。
12	羅振玉 ¹²	1899年10月21日	〈燕山楚水〉，頁69。
13	劉學詢 ¹³	1899年10月21日	〈燕山楚水〉，頁69。

遊華行程及參觀景點：

神戶出發（1899年9月5日，明治32年）→ 芝罘（煙台）（9月10日）→ 太沽、天津（9月11日）→ 北京（9月17日）（21日：八達嶺、居庸關、鎮燕官、明陵；23日：湯山、清河、萬壽山、玉泉山；24日：萬壽山、萬寧寺、白雲觀、煤山、南口鎮）→ 天津（10月4日）→ 上海（10月9日）→ 杭州（10月18日）→ 長江溯行（11月5-8日）→ 漢口、黃鶴樓（11月9日）→ 大別山（11月13日）→ 武昌（11月14日）→ 南京（11月16日）（17日：孝陵、明代故宮、雨花台……；18日：雞籠山、玄武湖、北極閣、毘盧寺、楊仁山；19日：燕子磯）→ 鎮江（11月20日）→ 上海（11月21日）→ 返日（11月25日）→ 神戶（11月29日）

¹⁰ 陝西人，與康有為親善，上書條陳新政之事。

¹¹ 字菊生（1867-1959），出版家，清光緒進士，曾任刑部主事，總理各國事務衙門章京，因參加維新運動，1898年戊戌政變時被革職，在上海致力於文化事業，畢生主持商務印書館。

¹² 字叔蘊（1866-1940），清末著名金石學家，辛亥革命後逃亡日本、圖謀復辟清朝。

¹³ 廣東富豪，為李鴻章所器重，其餘生平不詳。

附錄 2：青木正兒（1887-1964 年）遊華時與中國人士交往表

序號	姓名	時間	出處
1	厲樊樹 ¹		〈江南春〉，頁 116。
2	羅振玉	1911 年 11 月	〈竹頭木屑〉，頁 135。
3	王國維 ²	1912 年 2 月	〈竹頭木屑〉，頁 135-137。

遊華行程與參觀景點：

上海→ 杭州（西湖）（1922 年 5 月）→ 蘇州（1922 年 5 月）
 → 南京（北線閣、玄武湖、雞鳴寺、雨花台）（1922 年 7 月）
 → 揚州（1922 年 8 月）

¹ 厲樊樹（1692-1752）：疑為清代文學家厲鶚，號樊榭，浙西詞派重要作家。參考譯者王青之附註，見〈江南春〉，頁 116，註 1。

² 王國維（1877-1927）：號靜安，浙江人。

附錄 3：吉川幸次郎（1904-1980 年）遊華時與中國人士交往表*

序號	姓名	時間	出處
1	張景桓	就讀日本京都第三高等學校時	《我的留學記》，頁 11。
2	王大均	就讀日本京都第三高等學校時	《我的留學記》，頁 11。
3	鄭伯奇 ¹	就讀日本京都第三高等學校時	《我的留學記》，頁 13。
4	張鳳舉	1928 年之後（留學期間）	《我的留學記》，頁 43。
5	奚待園	1928 年之後（留學期間）	《我的留學記》，頁 46。
6	徐東泰	1928 年之後（留學期間）	《我的留學記》，頁 47。
7	馬裕藻	1928 年之後（留學期間）	《我的留學記》，頁 49。
8	朱希祖 ²	1928 年之後（留學期間）	《我的留學記》，頁 49。
9	錢玄同 ³	1928 年之後（留學期間）	《我的留學記》，頁 50。

* 本表附註中關於與吉川幸次郎交往中國人士之個人資料，均為《我的留學紀》中吉川幸次郎所描述之印象。

¹ 號隆謹（1895-1979），陝西人。

² 生於光緒五年（1879），卒於民國三十三年（1944），浙江人。

³ 生於光緒十二年（1886），卒於民國二十八年（1939），浙江人。

		間)	
10	柯劭忞 ⁴	1928 年之後 (留學期間)	《我的留學記》，頁 52。
11	王樹枏 ⁵	1928 年之後 (留學期間)	《我的留學記》，頁 52。
12	江翰 ⁶	1928 年之後 (留學期間)	《我的留學記》，頁 52。
13	王式通 ⁷	1928 年之後 (留學期間)	《我的留學記》，頁 52。
14	王東 ⁸	1928 年之後 (留學期間)	《我的留學記》，頁 52。
15	吳承仕 ⁹	1928 年之後 (留學期間)	《我的留學記》，頁 57、60。
16	孫人和	1928 年之後 (留學期間)	《我的留學記》，頁 60、62。
17	趙萬里 ¹⁰	1928 年之後 (留學期間)	《我的留學記》，頁 60。
18	陳寅恪 ¹¹	1928 年之後 (留學期間)	《我的留學記》，頁 61。

⁴ 東方委員會中國委員。

⁵ 號晉卿 (1851-1936)，河北人；東方委員會中國委員。

⁶ 號叔海 (1852-1931)，福建人；東方委員會中國委員。

⁷ 號書衡 (1864-1931)，山西人；東方委員會中國委員；駢文家。

⁸ 東方委員會中國委員；戊戌政變時激進派份子。

⁹ 號檢齋，別號少白 (1884-1939)，安徽人；為民初中國大學教授，古文派學者，與當時北京大學的錢玄同並列為章炳麟門下的四天王之一。

¹⁰ 號斐雲 (1905-1985)，浙江人。

¹¹ 生於光緒十六年 (1890)，卒於民國五十八年 (1969)，浙江人。

		間)	
19	徐鴻寶 ¹²	1928 年之後 (留學期間)	《我的留學記》，頁 61。
20	黃侃 ¹³	1928 年之後 (留學期間)	《我的留學記》，頁 61。
		1931 年 1 月	《中國印象追記》，頁 108-109。
21	胡小石 ¹⁴	1928 年之後 (留學期間)	《我的留學記》，頁 63。
22	潘重規	1928 年之後 (留學期間)	《我的留學記》，頁 63。
23	趙殿成 ¹⁵	1928 年之後 (留學期間)	《我的留學記》，頁 63。
24	馬裕藻 ¹⁶	1928 年之後 (留學期間)	《我的留學記》，頁 66。
25	陳垣 ¹⁷	1928 年之後 (留學期間)	《我的留學記》，頁 73。
26	吳梅 ¹⁸	1928 年之後 (留學期間)	《我的留學記》，頁 75。

¹² 時任上海博物館館長。

¹³ 字季剛 (1886-1935)，任教於南京中央大學，研究音韻學，為章炳麟的弟子之一。

¹⁴ 生於光緒十四年 (1888)，卒於民國五十一年 (1962)，浙江人。

¹⁵ 文奎閣書店負責人。

¹⁶ 字幼漁。

¹⁷ 號援庵、圓庵 (1880-1971)，廣東人；史學家。

¹⁸ 字瞿安 (1884-1939)，江蘇人；戲劇研究家。

27	李根源 ¹⁹	1928 年之後（留學期間）	《我的留學記》，頁 75。
28	陳杭 ²⁰	1928 年之後（留學期間）	《中國印象追記》，頁 95-97。
29	孫殿起 ²¹	1928 年之後（留學期間）	《中國印象追記》，頁 99。
30	倫明 ²²	1928 年之後（留學期間）	《中國印象追記》，頁 99。
31	篤厚實	1928 年之後（留學期間）	《中國印象追記》，頁 100。
32	蜀丞	1928 年之後（留學期間）	《中國印象追記》，頁 107。
33	胡光燁	1928 年之後（留學期間）	《中國印象追記》，頁 107。
34	丘紹周	1931 年	《中國印象追記》，頁 110。
35	馬廉 ²³	1928 年之後（留學期間）	《中國印象追記》，頁 115。
36	馬巽	1934 年 10 月	《中國印象追記》，頁

¹⁹ 號印泉（1879-1965），雲南人；辛亥革命元老。

²⁰ 字濟川，來薰閣琴書店的主人，在郭沫若朋友圈中有「蒙古人」渾號，為人豪爽直率。

²¹ 號耀卿（1894-1958），河北人；通學齋書店的主人，對清朝考據家的書籍十分精通。

²² 通學齋書店東家，清朝文物收藏家。

²³ 戲曲小說收藏家兼研究家，素有令名。

			125。
37	魏敷訓		《中國印象追記》，頁124-125。
38	楊雪橋 ²⁴	1928 年之後（留學期間）	《中國印象追記》，頁116。
39	楊鑒資	1933 年（留學回國後）	《中國印象追記》，頁126。
40	錢稻孫		《中國印象追記》，頁155。

遊華行程及旅遊城市：

1. 大正十二年，民國十二年春（1923 年）初次到中國旅遊（第三高等學校畢業，尙未入京都大學）→上海→蘇州、杭州
2. 1923 年：上海、蘇州、杭州、鎮江、南京
3. 北京（留學期間，昭和三年，民國十七年四月，1928 年—昭和六年，民國二十年四月，1931 年，返回日本）
神戶（1928 年）→塘沽（1928 年）→北京（1928 年）（隆福寺、琉璃房）→南京（留學結束前的兩個月南方之旅，1931 年）→蘇州→揚州→高郵→寶應→淮安

²⁴ 光緒末年進士，清朝滅亡，進入民國後，以大清遺臣自居，留著髮辮，隱居於北京西城，代表革命以前中國文化和教養最後的人之一。