

# 導言

◎黃俊傑、町田 三郎、柴田 篤

這部書所編輯的是在「東亞傳統文化國際會議」（1994年4月8日至10日在日本福岡市舉行）中所發表，關於東亞傳統文化的部份論文。這次國際研討會主持人是國際儒學大師，日本九州大學名譽教授岡田武彥先生。在岡田老前輩的號召之下，世界各國有關東亞研究的學者齊聚福岡，三天論學，頗得切磋之樂。這部書中所收的論文所論述的主題頗為廣泛，包括近代以前中國與日本的思想與文化的各個面向，我們依時代先後順序加以編排，並介紹各篇論文的主要論點以及相關論著，以供讀者參考。

---

第一篇論文是日本學者金谷治的〈關於《中庸》的解釋〉。金谷先生是日本前輩學者武內義雄先生的大弟子，是東北大學的名譽教授，著有《秦漢思想史研究》、《孟子》等書，也翻譯《論語》、

《孟子》、《孫子》等書為日文。金谷治在這篇論文中所探討的主題是：以朱子學為主流的日本近世儒學界如何解讀《中庸》。他認為，日本的《中庸》解釋有顯著的日本特色和主體傾向。金谷治指出，《中庸》是《四書》中最富有哲學內涵的經典。雖然被立為官學之林家的解釋相當地忠於原典的思想，但是真正獨具慧眼的是反朱子學派之學者的解釋。這批學者強調《中庸》的主旨未必在於哲學性的原理，而是在於日用實踐的道德。後期朱子學派的學者亦贊同此一立場。金谷治指出，以日常實用之德理解《中庸》是日本近世解釋《中庸》的特徵。對於「誠」的意義，也傾向於道德性的理解。金谷治認為，日本近世的《中庸》解釋是一種反哲學的道德主義的解釋。金谷治在這篇論文中所提出的看法，可以與安井小太郎的《日本儒學史》（富山房，1939）及源了圓的《實學思想の系譜》（講談社學術文庫，1986）互相切磋。金谷先生自己所撰的〈考證學派の成立〉（收入：源了圓編《江戸後期の近世文化比較》，ペリかん社，1989），也與本文互相發明。

本書第二篇論文是昌彼得先生的〈《論語》版本源流考析〉。昌先生是著名版本學家，他在這篇論文中指出：《論語》這部書流行於中國的版本有開成石經及宋版，日本藏版有皇侃義疏及管公寫本，二者的差異極大。昌先生的研究指出，認為何晏、邢昺等人所注疏的《論語》後世論述甚多，但是其影響則不及朱子的《集註》。關於這個問題，日本的版本學前輩長澤規矩也的相關著作，可以參考：長澤規矩也，《長澤規矩也著作集》1~10·別卷（汲古書院，1982~1989）。

接著三篇論文都討論道家思想或中國古代思想家對自然的態度。鄭良樹先生在〈先秦諸子對自然生態的重視和維護〉文中說明：古代將自然環境總稱為「天」。因此今日所謂的人類與環境的

關係，事實上就是人和天的關係。在土地開發之際，必定按時節而行動，萬事節用以避免浪費，鑑定土質而栽培作物。人與天維持良好關係，是先秦時代中國人的傳統。維繫這個傳統的大本乃在於宗教信仰，即對天的敬畏。但是，法家出現以後傳統思想破壞，時代也轉移為經濟中心主義，自然環境的維護也逐漸困難了。在日本的中國研究學界中，與這個課題相關的論著不少，較重要的參考文獻有：津田左右吉，《道家の思想とその展開》（岩波書店，1927），松本雅明的《中國古代における自然思想の展開》（松本雅明博士還曆記念論集出版會，1973）以及內山俊彥的《中國古代思想史における自然認識》（創文社，1987）。

米爾辛斯基的〈道家－沈默的語言〉這篇論文討論道家思想的內容，她認為：道家思想是精神與肉體完全合一的哲學。體認是所有理性探究的基礎。在西洋，瞑想的對象是極為明白的，但是在東洋，則以為瞑想的內容是「空無」的。因此，在這一意義上來說，瞑想是超越語言的「沈默的語言」。戴璉璋教授的論文〈無與自然〉，接著分析這個問題，他認為：「無」與「自然」是常用的概念的語言，但是其真正的意義則未必明確。戴先生從《老子》一書的全體理論結構，探究「無」與「自然」的真義。所謂「無」是工夫論，是到達「無為而無不為」的一種高度智慧。「自然」是由無為的觀點而產生的，乃萬物自生自存而保有其本性的工夫。

古代中國思想家思考問題時，常以自然世界的事物作為起點，所謂「近取諸身，遠取諸物」就是指這種思考習慣而言。黃俊傑的〈身體隱喻與古代儒家的修養工夫〉所論述的主題，在於分析「身體隱喻」在古代儒家對於人的修養工夫過程及其境界的描述中所扮演的角色。在這篇論文中，作者指出：古代儒家析論修養工夫問題時，的確是從身體出發，將人的身體作為一個隱喻，作為思考問題的一

種損桿。古代儒家在內在工夫方面，將人的身體看成一個可細分為「心」、「氣」、「形」三個層次的統一體，主張經由「心」的「擴充」（如孟子的路數）或錘鍊（如荀子的路數），完成「心」對「身」的統攝而達到心身一如的境界，使身體成為一個內在的統一體。在外在工夫方面，古代儒家又將人的身體視為一個實踐價值規範的場域。從這個角度來看，儒家的「禮」學，可以視為身體在空間的適當展現所設定的一套規範。但是，在這一套以禮學為中心的身體思維體系中，卻隱含著一個問題，這就是：身體的主體性與身體的社會性之間，在某種狀況下會形成緊張性。儒家強調動靜循禮，很重視身體在社會空間中的適當安頓。於是，「我的身體」在儒家的論述中，可能轉化為「社會的身體」或「國家的身體」。到底在「我的身體」與「社會／國家的身體」之間，如何取得平衡？這是儒家的身體思維所隱涵而未充分解答的一個問題，值得現代思想家加以深思。古代儒家的身體思維中，荀子明白宣稱：「凡治氣養心之術，莫經由禮」。荀子所謂的「禮義師法之化」，就是指將外在的社會習俗教化等價值加以內在化的過程。大陸學者樓宇烈在〈荀子禮樂論發微〉這篇論文中，首先指出：荀子是中國歷史上最早多面性地論述禮樂問題，鞏固中國傳統文化之禮樂理論基礎的思想家。《禮記》中的禮樂理論是綜合以荀子為基礎之孔門後學各派的主張。本來禮樂是環繞倫理道德與人際關係所展開的雙向的交互的義務，但是兩漢以後，卻變質為絕對服從與至上權利。

在古代中國思想這個領域中，我們安排的最後一篇論文，是北京大學中文系教授張少康的〈中國古代哲學思想史與文學史思想之連繫〉一文。張先生認為：古代文學思想大抵是在哲學思想的影響下而產生的，這是中國傳統文化發展的一個特徵。進而言之，文學思想是在儒佛道三家思想的融通下而發展的。「虛靜的強調」、「言

外之意」與「傳神的思想」這類思想，就是最好的說明。日本學界關於張少康這篇論文所分析的問題的參考文獻，比較重要的有：小川環樹，《風と雲》（朝日新聞社，1972）。

本書第二個探討範疇是公元第十世紀以後中國的思想與文化。九州大學教授福田殖的〈關於宋代的道學詩—以朱熹的道學詩為中心—〉這篇論文，所探討的主題是道學詩，這是宋代儒家以詩的形式宣揚儒家哲學的產物。傳統詩歌旨在言情，而宋代的詩則以哲學性、理論性為主，道學詩則在宋代詩風的影響下，其主旨也在言志。福田殖指出：朱子的道學詩特別為人所熟知的有〈春日〉、〈春日偶作〉、〈觀書有感二首〉等。雖然是道學詩，卻甚少有道學味，將儒家思想真義和自己的道學信念結合，寄託之於詩歌，正如青木正兒所說：「（朱子詩）措辭高古雄渾，非邵康季等之比，誠道學詩之壓卷」。日本學界有關這項課題的參考文獻甚多，較重要的有：吉川幸次郎《宋詩概說》（收入：《吉川幸次郎全集》第13卷，岩波書店，1969）；林田慎之助的〈朱子の文藝論〉收入：《中國中世文學評論史》（創立社，1979）；以及松川健二的《宋明の思想史》（北海道大學圖書刊行會，1982），宋元文學研究會編譯的《朱子絕句全譯注1・2》（汲古書店，1991～1994）等書。

九州大學教授柴田篤的論文研討的主題是二程的鬼神觀。他認為：一般學者認為儒家思想素不重視鬼神，儒家未將死後的世界當作思考主題來探究，宋代新儒學集大成的朱子也只是以居敬窮理為學問的目的。其實並不盡然。程伊川根據《易·繫辭上》的「精氣為物、遊魂為變、是故知鬼神之情狀」，而認為鬼神是「造化之

跡」。要言之，程伊川從《易》中認識理，認為《易經》的主旨在於窮理實踐，因此主張「氣之作用便是鬼神」。朱子繼承程子的主張，以「辭」理解《易》理，以為格物窮理是理學的核心。雖然如此，朱子同時認為《易經》本是卜筮之書，因此將鬼神定義為「鬼者陰之靈也，神者陽之靈也」。質言之，朱子雖然以為《易經》本是卜筮之書，但是並不意味著《易經》是迷信的淵藪。《易經》含有深遠的義理和現實的實現意義。對應於現實問題，首務「虛心」，觀察「象」所表現的事物（現象），究明其中所含的「理之所以然（究極之理）」。如此理解易理，既可包容不可解、不可說的現象，又可格物窮理。此乃朱子承認鬼神之存在的根源所在。柴田先生所探討的這個課題，日本方面通論性的著作有：楠本正繼的《宋明時代儒學思想の研究》（廣池學園出版部，1962），另外，三浦國雄的〈朱子鬼神論の輪廓〉，收入：《神觀念の比較文化論的研究》（講談社、1981），以及子安宣邦的《鬼神論》（福武書店，1992）都可以參考。

廣島大學退休名譽教授佐藤仁先生專攻宋明理學，他在這項國際會議中提出的論文題為：〈心遠考—宋代新儒家意識結構的一項考察〉。佐藤首先說明，「心遠」一詞始見於稽康的〈琴賦〉，又見於陶淵明的飲酒詩，其涵意乃在歌詠隱逸生活的自在。宋儒胡安國也以「心遠」稱美其師楊時的人格。至於胡安國所謂的「心遠」，首先說明了陶淵明的隱逸境界高於佛家的出世境界，然後強調「心遠」並非消極的絕塵去世。佐藤仁通過楊時的思想 and 人格，說明「心遠」的意義不在超越世俗功名富貴的隱逸心態；而是以修己治人、經世濟民為主旨的理想心志。借用當時流行的「體用」一詞而言，胡安國所謂「心遠」是將「有體無用」的「隱者」之心，轉換為「體用兼用」的「儒者」之心。佐藤仁認為，胡安國的「心

遠」的解釋，或可說明宋代新儒家以新的解釋，建立新儒家的思想結構。關於佐藤先生的上述論點，本次會議的召集人，也是日本儒學研究的老前輩，岡田武彥先生所撰的《宋明哲學の本質》（木耳社，1984）一書，有很高的參考價值。黃啟江的〈江浙曹洞叢林與宋、日佛教關係〉這篇論文，研究中日佛教史的關係，他指出：曹洞宗在中央與地方政府的支持，在浙江一帶建立綿密的叢林網，形成新興的宗教環境，也成為曹洞禪宗傳入日本的主要據點。宋代政府之所以支持叢林的發展，固然是安定社會的一種策略，卻也造成江浙一帶禪文化的多元化發展。因此，參禪者隨其證悟之資，廣方禪修而各有精修。榮西、明全與道元正值禪宗興盛之際，先後由日本來到中國。雖然同在天童修禪，所追隨的禪師不同，造詣亦大異其趣。日本學界關於禪宗研究論者甚多，其中較重要的有：荒木見悟的《大慧書》（筑摩書房，1969），大久保道舟的《道元禪師全集》（筑摩書房，1969～1970），以及家永三郎等編《道元》上、下（日本思想大系）（岩波書店，1970～1972）。

宋明儒學中程朱與陸王的異同，一直是諸多論著探討的課題。在這次研討會中，成中英的〈原性與圓性：論性即理與心即理的分歧與融合問題－兼論心性哲學的發展前景〉這篇論文認為：就性的根源到性的發展而至性的理想與實現內涵而言，性可分析為性與命、性與理、根源義、原質義等十二種意義。成中英說明根源性、時間性、歷史性、秩序性、創造性的過程與潛力，闡述宋明儒對性的界定。整合及圓融「性即理」與「心即理」，進而說明心性互動與互發的要義的是圓性論。唯圓性論的理論架構，首先彰顯以性的源頭為主旨的「性即理」，進而其後敘述以性的發展與理想為主旨的「心即理」。如此，乃能圓融地闡述性的全體。成中英進一步說明，圓融之性具有歷史根源性和未來理想性的雙重意義，因此不但

能自我創造，也能自行實現，圓性論是一種「創化的進展」。在日文論著方面，關於這個課題的相關文獻，較早的有：荒木見悟《佛敎と儒敎》（平樂寺書店，1963），金谷治編《中國における人間性の探求》（創文社，1983），近年來則有吉田公平的《陸象山と王陽明》（研文出版，1990）。

蒙古人入主中國，不但是中國歷史的大變局，而且對儒學是一大考驗。大陸學者徐遠和的論文〈元代儒學與中華文化〉，以元代儒學為探討主題。徐先生指出：元代新儒學的展開可以劃分為傳播、學派形式、停滯等三期。學派之形成，則根據建立自己的學問師承而出現具有影響的代表學者。徐先生認為，以許衡為代表的魯齊學派是元代北派儒學的的宗主。許衡建立以踐履之學為核心，具有經世致用的新儒學思想體系。吳澄創立的草廬學派是南方儒學的主流。吳澄以為道學問與尊德性不可偏廢，其宗朱兼陸的主張對元代儒學的發展有極大的影響。經學研究更是其所長。徐先生指出：元代儒學之所以能稱為新與變（異於南宋）者，主要在於：一、在標示「天道」的政治體制中注入「行漢法」的宗旨。二、在「心性」的社會性內涵中，融入仁義禮智等儒家傳統道德，突出踐履之學。三、強調新儒家的經世致用性。因此，徐先生同意全祖望認為元代新儒家有其歷史的地位和作用這項說法。

本書在明代思想史這個領域中，共收錄五篇論文：秦家懿在〈王陽明與道教〉這篇論文中，首先說明：王陽明修習道家養生之術，謫居與大悟的靜坐都在中夜之時，無師自通。陰氣甫退陽氣方升之中夜，正是佛家、道教修業悟道的時刻，王陽明的「蓮花頂上老僧侶，腳踏蓮花不染污，夜半花上吐明月，一顆懸空黍米珠」詩，可以為證。王陽明又以道教的「精」、「氣」、「神」解釋良知，以良知的妙用為神，以良知的流行為氣，以良知的聚集為精，皆可



說明王陽明是明代將道教修為的工夫融入儒家體悟之道的先聲。

古清美在〈從曾點之樂到狂禪之風——略談明代心學與禪學的關係〉一文中，接著指出：明儒雖繼承宋儒理學而發展，卻可由歷史發展與時代環境的因素，探究明儒思想的特徵。明儒以為百學終歸於心，所有的思考探索和體認，也都歸向於心體的證悟及其流行的方向。這種心體證悟境界的追求與曾點之樂，在精神上前後相應。再者，陽明後學的不假外求的狂禪風格，又與禪宗的發展呼應。古清美認為，曾點超越現實規範，顯現自然愉悅之生命情調的是「狂」。禪宗層層破除而直指本心的是異於儒家執著的超越。二者原不相屬。但是在王學之徒展現良知與當下發用的體現下，曾點的狂與禪宗的禪巧妙地合而相合，開展中國學術思想史上極其開放的時代。在日本學術界，研究王陽明的論著可謂車載斗量，其中與以上這一篇論文關係較深的有：久須本文雄，《王陽明の禪宗思想研究》（日進堂，1958），岡田武彥，《王陽明と明末の儒學》（明德出版社，1970），荒木見悟《陽明學と佛教》（レグルス文庫）（第3文明社，1979），以及荒木見悟，《陽明學の位相》（研文出版，1992）等書。

在明代思想史上，陳白沙與王陽明的關係是個歷史公案。姜允明在〈從白沙到陽明〉這篇論文指出：雖然從黃宗義到熊十力都認為陽明與白沙二人並無關係，但是以弘治十八年（一五〇五年）、王陽明與湛甘泉的定交且共倡聖學作為焦點，不但可以探究陳王二人師承與思想的關係，並且可以解釋王學形成的歷史必然性。姜允明認為：由家學師承的關係來說，王陽明早年即以為陳白沙是真儒，其學為聖人之學。龍場的經驗是解釋陳、王二人在思想關連上的歷史關鍵。陳白沙由靜坐而開出光景與良知二途。王陽明以困苦的經驗而徹悟知行合一之旨，其後，又揭致良知教。日文論著涉及

這個問題的為數甚多，較重要有：荒木見悟，〈陳白沙と太虚法師〉（收入《明代思想研究》，創文社，1972），荒木見悟，〈陳白沙と王陽明〉（收入《陽明學の位相》，研文出版，1972），以及福田殖，〈陳白沙文集〉（中國古典新書續編）（明德出版社，1991）。陽明之後，明末黃宗義對陽明思想有繼承也有批判。但如何繼承如何修正？吳光所撰〈黃梨州對陽明學的批判性繼承與理論的修正〉這篇論文，就是探討這個問題。吳光認為：就中國儒學發展史而言，黃宗義是折衷程朱陸王之學，開啟清朝實學之風的心學家。黃宗義所說的「盈天地皆心」乃繼承王陽明的「萬化根源在心」而來，就心學的本體論而言，是一脈相承的。然而，對於王陽明的「致良知」與「四句教」，黃宗義則提出「致字即是行字」、「必以力行為功夫」的主張，以修正陽明的致知理論。黃宗義雖未能建立「力行」的哲學體系，但是，主張致用之學，強調「經世應用」的實學精神，以「力行」哲學體現政治實踐的人文主義，有其超越晚明形上理學的空疏，開啟近代實學的意義。日本研究黃宗義的論著甚多，較便參考的有：小野和子，《黃宗義》（《中國人物叢書9》（人物往來社，1967），以及山井湧，〈黃梨州〉（收入《陽明學大系》第7卷，明德出版社，1974）。

明清之際思想的轉折，向來是吸引中外學者興趣的重要時代段落，其中至少有兩個問題頗為學界所關心，第一是宋明儒學與清代思想之關係這個問題。梁啟超早年撰寫《中國近三百年學術史》，認為清學是對宋明的反動；錢穆在他所撰的《中國近三百年學術史》中，則另持異議，主張「治近代學術者當何自始？曰必始於宋」。余英時近年發揮此說，從宋明儒學的發展論清代思想史，其說自成理路。在日本學術界，1949年島田虔次先生在《中國における近代思維の挫折》（筑摩書房，1949,1970）這部名著中，析論從王

陽明到泰州學派到李贄的思想史發展，認為這種發展是一種歷史的必然。島田先生之所以“近代思維的挫折”為題，乃是因為島田先生循著以歐洲的社會和思想的發展為典型而進行思考，他認為所謂布爾喬亞市民社會在中國並未形成，所以，陽明思想註定要失敗。島田先生的「挫折說」，受到溝口雄三先生的批判。溝口雄三在《中國前近代思想の屈折と展開》（東京大學出版會，1980）一書中，以李贄為中心論述明末思想的轉變，並認為島田的「挫折說」主要是起於對宋明思想中的「理」這個概念的誤解。溝口認為，明清思想有其持續性。本書有兩篇論文涉及上述這個問題。大陸學者葛榮晉基本上認為清代考證學是對宋明理學的反動。葛榮晉在〈乾嘉學派的實事求是之學〉一文中認為，實事求是之學是乾嘉考據之學的治學宗旨和基本方法。就歷史意義而言，乾嘉學術是針對明末理學末流的空疏學風與八股科舉的弊病而發的。顧炎武、閻若璩的經學研究成果，奠定清朝考據發展的理論基礎。以惠棟為主的吳派，主張以訓詁求義理；以戴震為主的皖派，則提倡以考據、音韻、名物、訓詁作為明經的手段。揚州學派的代表人物阮元，則強調訓詁與明經的關係。乾嘉學派的實事求是之學既提倡歸納法，又注重實證的近代科學精神的思維，因此胡適充分肯定乾嘉考據學的價值。日本學者研究清代學術，較新的著作是：近藤光男，《清朝考證學の研究》（研文出版，1987）。接著，本書所收黃宣民的〈平民儒者顏鈞及大中思想〉一文，則研究泰州學派，他運用新史料近年在江西永新發現《顏山農先生遺集》九卷，對於理解明末平民儒者顏鈞的獨特性格與思想風貌，甚有助益。黃宣民認為，顏鈞之所以稱為平民儒者，乃在於他所主張的「大中思想」的理論形式極為簡易。顏鈞以「貴心論」為人的主體精神與能動作用的根據，故以「自我」解釋《大學》及《中庸》，主張「大以為學、庸乎其中」，即以大

學為體；學庸為用。這是顏鈞大中思想的特質，大中思想乃兼容三教的思想旨趣，因此顏鈞進而說明「體仁」與「制欲」對立，以大中思想為「急救人心」的道德理想的根據。明代中葉泰州學派所掀起的平民儒學思潮，在中國儒學思想史有別開生面的發展，顏鈞的大中思想是此一思潮發展上極大的助力。

在明清思想史研究上第二個引人注意的課題，是所謂「商人倫理」或「商人精神」的興起。余英時在1986年就有專書討論此一問題，此書也有日譯本：余英時（森紀子譯），《中國近代の宗教倫理と商人精神》（平凡社，1991）。本書所收川勝守所撰〈明清商人人倫思想的現代意義—東亞的經濟發展與宋明儒學·新儒教〉這篇論文，與余英時先生的諸多論點，可以互相發明。川勝守在文中首先指出，中國在十六、十七世紀之際，商業行為已發展成為全國性的商業流通網路。隨著商業的發展，商業知識的傳達與類似於企業研修的參考書籍也隨之大量印行。根據這類書籍的記載，明清商人已擁有經營管理水準的提高、刻苦勤勉的必要性、人格修養的道德主義、官吏應酬的不可避免性等觀念。商人倫理的強調或因襲於宋明儒學。經營管理的效率、刻苦勤勉的必要性之講求，固然是經商的原則，更與華僑經濟的經營理念有深厚的關連。川勝守認為，明清商業的發展模式是東亞經濟圈的共通模式，商業流通之人倫思想的探討，有助於理解東亞經濟形成與發展的底層思想。

本書在中國史範圍所收其餘論文多屬通論性作品，其中大陸學者王鳳賢的〈評中國傳統倫理思想及其基本特點〉一文，認為倫理道德思想之獨立形成於春秋戰國為中心。王鳳賢在本文中論述人性的起源和本質、準則和規範等問題，概觀先秦諸子的倫理思想。最後比較檢討近代康有為、嚴復等人所提出的功利主義，以為中國傳統倫理思想的基本特徵乃在於倫理與法的一體化、一般道德和封建

道德的分野等。關於這個問題，日本學者最為膾炙人口的著作是湯淺幸孫《中國倫理思想の研究》（同朋舍，1981）。福井文雅在〈中國傳統宗教的轉折點〉一文中首先比較中日佛教之發展，認為：與日本佛教史比較之下，中國佛教的轉機與道教的融入有甚深的關連。中國佛教的發展，到了明代開始有了轉變。日本佛教的經典和儀式是在唐朝到元朝之際傳入的，至今依然流傳著。現在日本仍殘存著如「論義」等，唐朝到元朝之間所流傳的佛教儀式，而這個時期的佛教儀式在中國卻已經失傳了。古代的佛教形態到了明代既已消失，今日中國所見的佛教儀式幾乎是在明代時定型化的形態。其典型是以明代的「詞」為基礎而舉行的香讚儀式。福井文雅著有《中國思想研究と現在》（隆文館，1991）一書，論中國思想之研究現狀。陳捷先的〈傳統中國方志學與東亞文化〉一文中，討論中國地方志問題。中國歷代政府每每蒐集管轄境內的山川、人民、風俗、物產等資料，編集國別史書時，不但常參考歷代方志的沿革發展，東亞各國如韓國的《東國輿地勝覽》成為後代的典範，日本江戶時代的《南紀略志》、《若狹國傳記》，亦頗參考。方志的目的乃在於為為政者介紹地方情況，進而傳達各地風俗、歷代的政治得失，以為輔政之資。關於中國地方志的研究，東洋學文獻センター編的《中國地方志連合目錄》（東洋文庫，1965）頗便參考。韓國學者金學主〈由中國戲劇的變化看中國文化的轉變〉一文，則指出：中國劇戲的特徵在於以詩歌、音樂、舞蹈為美學的基礎。從古代劇戲、元明雜劇、傳奇到現代京劇皆然。音樂由民間音樂、傳統音樂、外來音樂而形成的。舞咸上的表現則是舞蹈。中國古典劇戲反映了代表當時的文學、音樂、舞蹈、美術，是中國文化的綜合體。因此，劇戲的變化也就是文化的變化。北宋末年的散劇變遷為溫州大戲，即是其例證。日本學者研究中國劇戲史最卓然成家的是田仲

一成，他著有：《中國祭祀演劇研究》（東京大學出版會，1981）及《中國鄉村祭祀研究》（東京大學出版會，1989）兩書。另外，岩城秀夫的《中國古典劇の研究》（創文社，1986）也可參考。朱榮貴的〈南宋之善書與民衆道德〉一文，所探討的善書基本上是勸人為善的書，尤其是勸一般民衆為善的宗教讀物。現存最早的善書是南宋初期撰成的《太上感應篇》與《太微仙君功過格》。二書的內容融和了儒、釋、道三教的教義，主張實用性的民衆道德論。藉著「陰律」、即規範人心及陰間的無形律則，作為道德修養的基準，以因果報應的原則引導民衆向善，開闢了一條強調道德個人主義與道德自主性的民衆道德的新途徑。這種民衆道德論若能用於今日，將有極大的貢獻。如衆所周知，日本學界對這個題目的研究，最透澈的是：酒井忠夫《中國善書の研究》（弘文社，1960）這部巨著。

野口善敬的〈關於木陳道忞的著述〉一文，研究明末清初禪僧木陳道忞。野口指出：木陳道忞是臨濟虎丘派的禪僧，活躍於明末清初，以仕於異姓而評價不高。死後，雍正帝貶斥為「法門之罪人」，乾隆皇帝也持同一看法。雖然如此，今日所見木陳著述的數量要比其他禪僧多，這是因為木陳著述的內容頗為特出，而且木陳一門沒有受到徹底的禁壓所致。因此，木陳的著述是究明明末清初禪學史極重要的關鍵。關於清初僧人問題，史學前輩陳援庵先生有專書研究，日譯本參看：陳垣著·野口善敬譯，《清初僧諍記》（中國書店，1989）。

本書最後部份所收的論文，都屬日本思想史之範圍，並以德川

時代儒者貝原益軒作為中心。貝原益軒是九州福岡人，這次研討會開幕式後，由哥倫比亞大學名譽教授狄百瑞發表〈受到世界性評價的貝原益軒〉專題講演。狄百瑞以為貝原益軒不但是忠實的新儒家的信徒，也擁有人與自然共存、天地人一體的世界觀。由於有這種全體通觀的視野，乃能如實地從事精密的自然科學的研究。狄百瑞又指出：考察貝原益軒全部著作，可以發現「只要人能循自然的秩序，即能充分地發揮人的本性」是貝原益軒的思想本旨。最後狄百瑞主張，貝原益軒的思想對現代人的思考方式提供了極大的參考價值。專題講演之後，隨即進行「貝原益軒研討會」，開放給與會人士共同討論，討論極為熱烈，引起廣大的迴響。本書所收討論貝原益軒的論文共有四篇：狄百瑞，〈貝原益軒之儒學世界觀〉；塔克，〈貝原益軒之生態哲學與道德觀〉；黃錦鏞，〈貝原益軒及其《大疑錄》〉；李甦平，〈貝原益軒和朱熹《理》思想比較〉。狄百瑞綜合把握貝原益軒的學術性格，以為貝原益軒不但是徹底信奉新儒學，也抱持人與自然共存、天與人一體之世界觀的儒者。因為如此，貝原益軒才能從事自然科學的研究。塔克也以為貝原益軒的思想是人類與宇宙一體的哲學。這種「一體」哲學的自然論和貝原益軒之氣的哲學，通過對《大疑錄》的分析，即可究明。再者，對《樂訓》所做的考察，也顯示氣的哲學和倫理思想也有關聯。就此意義而言，貝原益軒的思想體系中，感性的自然世界和知性的學術世界是相輔相成的。黃錦鏞則就貝原益軒的思想淵源進行分析。貝原益軒首先考究《學部通辨》，以為陸象山陽儒陰釋，因而乃轉向程朱之學。不久，對程朱之學又抱持疑問，而撰述《大疑錄》。《大疑錄》旨在說明陰陽的流行是道、理是氣之理二義。由於以「天人一理」「理氣為一」為基點，儒家思想與神道思想乃能融通。李甦平則從朱子學者的角度探討貝原益軒的學術思想。德川初期朱子學

是林家朱子學、益軒朱子學、闇齋朱子學鼎立為三。貝原益軒以為「天地之間唯一氣」，提倡即事即物的理說，也鼓吹經世致用之學，將朱子客觀經驗的「理」轉而發展為經驗理性主義。正因為如此，貝原益軒乃能開啟日本研究自然科學的端緒。關於貝原益軒，日本的論述不勝枚舉，以下是較為方便的參考著作：井上忠，《貝原益軒》（吉川弘文館，1963），井上忠・荒木見悟編，《貝原益軒・室鳩巢》（日本思想大系）：（岩波書店，1970）。

本書最後兩篇論文分別是町田三郎及連清吉所撰。町田三郎在〈關於岡本監輔及其《岡本子》〉一文中，首先說明岡本監輔的生平可分為前半和後半，前半是樺太的探險，後半是儒學者、教育者的生涯。後半的代表作是《岡本子》十卷。岡本監輔感於當時崇洋太甚，乃糾合同志，成立為「斯文會」之前身的「思齊會」。《岡本子》則力陳歐化主義的偏失，提倡恢復道德，建立以孔孟思想為中心的社會秩序。此書所論的要旨未必能受到當時社會的歡迎。但是，這類論點的一再提出，對於傳統文化的理解和反省也頗有助益。要了解明治二十年前後的思想狀況，《岡本子》是極為貴重的參考資料。連清吉的〈安井小太郎及其《日本儒學史》〉一文，則研究《日本儒學史》一書。《日本儒學史》是安井小太郎晚年的著述，旨在敘述江戶儒學的流衍，進而闡述江戶時代的儒學如何接受中國的學問，融合本土固有傳統思想而開創新說的學術成就。因此可以說安井小太郎的《日本儒學史》是反映本土文化意識高揚時的學術著作。再就師承的影響而言，島田篁村有〈與黎純齋（庶昌）書〉一文，簡略地敘述古代日本以至德川時代的漢學的流變發展，猶如《日本儒學史》的序文，但失之過簡。因此，安井小太郎之撰述《日本儒學史》，或有完成先師遺志之用心在焉。