

清末變法中的日本因素

• 楊際開

柯文 (Paul A. Cohen) 在《在中國發現歷史——中國中心觀在美國的興起》(*Discovering History in China: American Historical Writing on the Recent Chinese Past*) 中對美國近代中國學的研究典範提出了質疑，揭示了以中國為中心的中國研究思路^①。實際上，在中國，留美歸國的何炳松早在二十世紀30年代就提出了〈中國本位的文化建設宣言〉，認為：「在文化的領域中，我們看不見現在的中國了。」^②這是在西方衝擊下中國本土知識份子感受到的文化危機。他試圖從挖掘浙東學術的承傳來開出一個中國研究的新典範。然而，浙東學術的演變與東亞近代思潮的出現存在怎樣的內在關聯呢？在討論清末變法時，中國學者仍然沿襲西方中心論的研究典範，把中國從儒家漢化文明整體中切割出來從事研究，因而很難從東亞文明整體的變局來看清末變法，也就難於引出對東亞現實政治有所裨益的學術見解^③。

我們知道，溝口雄三批判「國家歸屬主義」的見識出於對漢學京都學派的吸收。黃俊杰把儒學視為亞洲文明的共同遺產意味着東亞文明整體要求從「國家歸屬主義」的復權^④。正當柯文對西方中心主義的研究典範提出批評的時候，一個基於戰前漢學京都學派見識的東亞儒學研究典範悄然露出了頭角。從東亞整體來看，可以說，亞洲文明仍有回應西方挑戰、創造自身歷史的能力。本文試圖以清末變法志士宋恕的政治思想為中心，把「日本因素」與清末變法的關聯放在東亞文明近代變局的視野下來加以考察。

在討論清末變法時，中國學者仍然沿襲西方中心論的研究典範，把中國從儒家漢化文明整體中切割出來從事研究，因而很難從東亞文明整體的變局來看清末變法，也就難於引出對東亞現實政治有所裨益的學術見解。

一 徂徠學傳入中國

筆者通過宋恕的政治思想研究，發現荻生徂徠開出的政治儒學思想通過俞樾—譚獻—宋恕的涵化轉變成了清末變法的思想基礎。崇尚法家的徂徠是為德川幕府立言，把德川將軍視為「權原」，這就為本居宣長把天皇視為「法原」的國學留下了思想空間。但是從近世儒家漢化文明的角度看，徂徠的思想在反理學方面與明末陽明左派一脈相承。徂徠在《辨名》中把「道」定義為「自孝悌仁義至於

禮樂行政，合以名之，故曰統名也」^⑤。這段文字很得荀學的意蘊，這樣的看法在《論語徵》中已露端倪，在《辨道》中也多次言及，可以看作是徂徠對存在於社會關係中的「道」——法原的表述。由此可知，自稱「夷人」的徂徠對「守在四夷」是有文化自覺的。

清末變法志士所抱有的東亞文明互動史觀認為，儒家漢化文明是一個整體。當明治維新的故事傳入中國時，清末變法家反思中國歷史，提出了一個退化史觀。宋恕1900年4月在給日本漢學家館森鴻《親燈餘錄》寫的序中，提出了中日之間的文明程度五期說：第一期是從應神天皇到孝德天皇；第二期從孝德天皇到崇德天皇；第三期從崇德天皇到豐臣秀吉之死；第四期為德川氏統治之三百年；第五期從明治改元至今。宋恕認為，第一期文明程度「彼低於此」；第二期「彼此殆均」，「而裏勢則彼漸高而此漸低焉」；第三期「文明之度顯然低於彼矣」；第四期「文明之度彼高於此矣」；第五期「彼此高低之相去乃益遠甚而不可思議矣」^⑥。孝德天皇與崇德天皇分別處於隋唐與北宋、南宋的過渡時期，這樣的歷史分期反映出宋恕對中日關係所持的互動史觀。

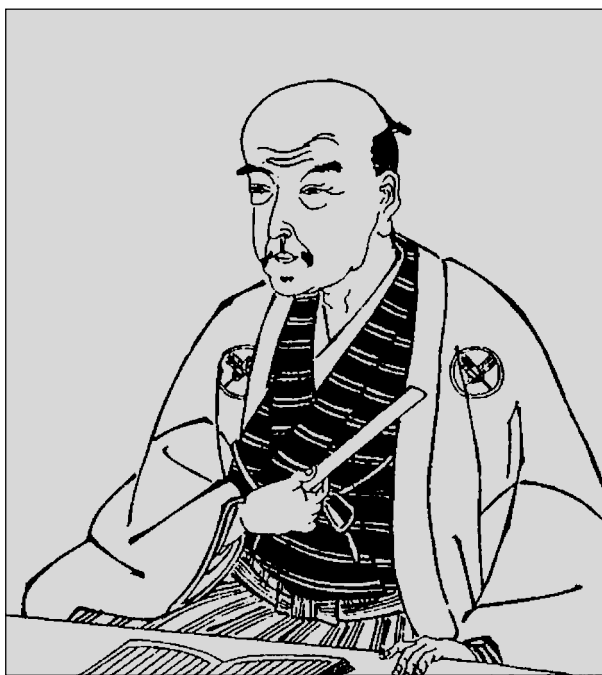
東亞互動史觀產生於西力東侵的時代。章學誠於乾隆六十年(1795)冬在《與阮學使論求遺書》中強調，在東亞域內書籍的流通「恐所關非細」^⑦，他已經隱約看到東亞域內的文化交流意味着一個新的時代的到來。龔自珍在《與番舶求日本佚書書》中也主張利用來自日本的文化資源^⑧。

徂徠的著作於嘉慶十四年(1809)傳入中國^⑨，在劉寶楠初刻於同治五年(1866)的《論語正義》中已經多處引用徂徠的《論語徵》；同年戴望在杭州書肆購得《論語徵》後借給俞樾，俞樾閱讀後寫道：「其大旨好與宋儒抵牾，然亦有謂朱注是處，議論通達，多可採者。」^⑩太平天國以後，來自日本的儒學書籍成了重建中原文化的資源。譚獻1890年讀了收錄徂徠著作的錢泳初刻本《海外新書》，認為：「是編辨道為綱，辨名競同自注，不獨欲短程朱，直已忌憚思、孟。」^⑪而宋恕對徂徠的學說則大為共鳴，他在《六字課齋津談》(以下簡稱《津談》)中表彰

了山鹿素行之後寫道：「既而，物茂卿又遠引孔、孟，力排程朱，門人安藤煥圖、太宰純、服部元喬等和之，於是程、朱之說漸衰，未幾而新井君美創開荷蘭學矣。」^⑫值得注意的是，宋恕是從清代樸學的治學立場對徂徠學的反理學觀點產生共鳴的，理學意識形態在樸學中崩潰，而與徂徠學相遇以後，心性儒學才向政治儒學邁出了決定性的一步，清末變法獲得了從主體性走向客觀化的方向感^⑬。

筆者認為，俞樾寫於同光之際的《封建郡縣說》就是在回應徂徠的封建論。俞樾認為：「內地郡縣而邊地封建，故有天下者之長計也。」^⑭「封建」的話語進入了晚清變法的視野之中，這是在回應徂徠學中「土著」=「王道」的思想，在這裏，「土著」與「封建」是同義的^⑮。宋恕在《津談》中認為：「三代時諸侯屬天子，除新封子弟各國外，

日本進入晚清變法家的視野以後，他們必須對儒家漢化文明的政治結構重新認識。此時徂徠學所提供的「土著」=「王道」的思想對變法家來說，具有了推行變法的現實意義。圖為荻生徂徠的畫像。



不過如朝鮮、安南之屬我大清，官制、服制率皆仍舊，一切政法聽其自主，所定者貢獻之禮而已。」^⑥日本進入晚清變法家的視野以後，他們必須對儒家漢化文明的政治結構重新認識。此時徂徠學所提供的「土著」=「王道」的思想對變法家來說，具有了推行變法的現實意義。徂徠學的王道思想成了晚清變法思潮中要求「邊地封建」的依據，同時對皇權形象由「實」向「虛」的認同轉換埋下了清王朝重蹈覆轍的伏線。溝口雄三注意到了近代中國社會中的「封建」要求^⑦，卻忽視了這一要求與徂徠王道思想的相遇所產生出來的重建東亞儒家漢化文明的能量。

德川幕府所成就的這樣一種治理模式，被徂徠視為是取代秦漢郡縣模式的封建模式，也就是三代的王道模式。這個模式是儒家漢化文明在日本的演進結果，最後結出了近代之果。這個模式自崇德天皇以儒家的天命思想來自我合法化以來，中國自秦漢以來建立起來的皇權模式就遇到了對立物，經過氏族社會與家國社會的磨合期以後，作為中國皇權對立物的天皇獲得了有位無權的法原資格，而幕府將軍只有認可天皇在文化上的正統性才能獲得政治上的合法性。在日本，儒家政治倫理是在目睹中國皇權的興衰中演進的，日本的天皇觀念與幕府制度是從儒家漢化文明的內部蛻變出來的，德川幕府後期的法家觀念也臻於成熟，這樣一個儒法二元共存的思想體系在同光年間逐漸傳入中國。

二 黃遵憲的日本模式

黃遵憲是從明治維新的思想背景角度向國人介紹徂徠學的。他在《日本雜事詩·七十五》中寫道：「徂徠而外有山陽，餘子文章亦擅長。南駕越裳北高麗，六鼇曉策躍扶桑。」^⑧可見徂徠的儒學與賴山陽的史學是黃遵憲介紹日本模式的兩面。徂徠模式旨在封建，山陽模式旨在尊王。在《日本國志》中，黃遵憲也把徂徠放在重要地位，但不贊成他推崇漢文，排斥日本和訓的態度。在這點上，宋恕與黃遵憲的看法是一致的。來自日本的文化因素成了清末變法的思想動源，宋恕的「陽儒陰法」觀也是在回應日本儒學的過程中形成的。

宋恕1895年3月15日給在天津的王修植寫信，介紹前來拜訪的瑞安變法志士陳黻宸、陳虬、蔣作藩時寫道：「使亞洲多一口通人，即黃種長一分生機，努力教化，毋使山鹿義矩、物茂卿專美東方也！」^⑨這封信寫在清末變法的啟動時期，表明了宋恕旨在把產生於德川時期反理學的思想能量轉化為清末變法的思路。日本歷史演進本身就是一個吸收並轉化來自中國的思想能量的過程；到清末，中國開始吸收並轉化來自日本的思想能量來推行變法，東亞儒家漢化文明成為一個命運榮辱與共的整體。

從「道」，也就是法原的層面反思制度，是章學誠以來的學風，同時來自日本徂徠學的文化因素是在同一層面上的問題意識，兩者有內在的互動。伊藤仁齋認為「天不生孔子，萬古如長夜」^⑩，而程朱理學遮蓋了儒學的光芒，因此他以克服理學為自己的使命；徂徠學則在伊藤仁齋的理學批判平台上開出了政治儒學的方向。

宋恕發現了中國政治史上的「陽儒陰法」之道。在「判神州長夜之獄」方面，宋恕既不同意夏曾佑「歸重蘭陵」（荀況），也不同意康有為「歸重新師」（劉歆），而是

黃遵憲把徂徠放在重要地位，但不贊成他推崇漢文，排斥日本和訓的態度。宋恕與黃遵憲的看法是一致的。來自日本的文化因素成了清末變法的思想動源，宋恕的「陽儒陰法」觀也是在回應日本儒學的過程中形成的。

晚清變法運動的思想動能在於對權原與法原合二為一的皇帝制度的不滿。在打開「陽儒陰法」的意識形態之結後，儒家與法家各自獲得了價值解放，皇權失去了意識形態依託，來自日本的法家視角使荀子與韓非的師承關係獲得了正面的價值。

「認為從號稱『漢家儒宗』的叔孫通開始，中經董仲舒、韓愈，下接宋元理學的宗師程頤，形成一個陽儒陰法的『道統』，共同特點就是抑弱扶強，尊君愚民。」^②宋恕進而寫道：「然下走竊以為圖拯神州，不必改教也，復教而已！海東之所以臻此文明者，由有山鹿義矩、物茂卿諸子倡排洛閩之偽教以復洙泗之真教也。」^③對宋恕來說，「復教」是中國反理學思想與日本德川時期新儒學的對話過程。

徂徠的封建論秩序建立在德川幕府將軍這個權原上，而賴山陽與本居宣長的「尊王」思想建立在作為法原的天皇觀上，與中國的皇權形成了意識形態的對峙。這樣，王道日本就處於在中國「復教」的核心價值——法原的地位，孫中山的王道日本論也要從這個層面來理解。宋恕在1900年讀了伊藤仁齋的《論語古義》與《語孟字義》後，發現王道日本是後理學的出路；在清末變法運動中，宋恕在德川幕府時期反理學的課題刺激下，把矛頭朝向了中國史上的「陽儒陰法」之道。

韓東育把日本的近代化運動與中國史結合起來，但是，法家思想要獲得自己的法原，秦漢以來的皇權體制才會從儒家漢化文明內部被顛覆，這才是明治維新的意義所在。徂徠的《論語徵》傳入中國以後，通過劉寶楠的吸收轉化為政治變動的話語，為章太炎「法後王」的尊荀思想提供了依據。清末的「排荀運動」阻礙了學界對法家思想的客觀認識，徂徠學在清末變法思潮中的作用也沒有得到足夠的重視。

《史記·周本紀》「召周共和」的典故反映了孔子政治理想的本義，「召周攝政」並不等於不要君主，而是要把君主放在一個有位無權的地位上。孔子把暴君置換成虛擬權威的周天子，這樣，周天子成了儒家政治倫理的象徵，也就是法原，這意味着現實政治如果沒有政治倫理的基礎，就沒有道德合法性。這個儒家資訊在日本社會中得到了體認。這也是秦漢以來的專制主義從文明內部陵替的過程。

從幕藩體制到明治維新，這樣一個儒家漢化文明中政治權力的問題在日本卻獲得了一個近代的解決辦法，而在近代日本社會產生出來的「共產主義」等詞彙傳入中國後，與中央集權的政治建構相結合，經歷了中國方式的受容過程。

近代中國的「共和時代」與明治維新有關，黃遵憲在《日本雜事詩·六》中寫道：「劍光重拂鏡新磨，六百年來返太阿。方戴上枝歸一日，紛紛民又唱共和。」^④戊戌政變後章太炎贈詩梁啟超「釀酒思共和，共和在海東」中的「共和」，就是指明治日本^⑤，但他的價值取向絕不是中央集權的霸道日本，而是王道日本。在日本，「封建」轉變成了在中央集權下的地方自治，因此清末變法志士所看到的明治日本具有「封建」與「共和」的兩個側面。孫寶瑄的《忘山廬日記》為我們留下了清末變法志士通過討論明治日本，尋找變法資源的證據。

韓東育曾援用筆者有關明治維新是始於秦始皇的中國近代化運動的完成的觀點，來佐證他的日本近世社會完成了「脫儒入法」的思想過程^⑥，這使筆者提出的命題得到了論證。宋恕1884年著〈老子、韓非同傳論〉，對《史記》中老子與韓非同傳提出了質疑^⑦。1889年他在贈陳虬的〈燕都篇〉中寫道：「屈、莊、韓、墨各不朽，文貴自立賤循因。」^⑧宋恕還在《津談》中說過：「《韓非子》不滿儒、墨，亦不滿申、商，後世習稱『申韓』，屈非子矣！」^⑨這反映了晚清變法運動的思想動能在於對權原與法原合二為一的皇帝制度的不滿。在打開「陽儒陰法」的意識形態之結後，儒家與法家各自獲得了價值解放，皇權失去了意識形態依託，來自日本的法家視角使荀子與韓非的師承關係獲得了正面的價值^⑩。

韓東育「徂徠學發展的內在理路，是與荀、韓思想相伴始終」^⑳的命題，包含了荀子與韓非之間的思想淵源，以及荀、韓思想在徂徠學派中的演進的雙重問題。然而，從徂徠學傳入晚清中國並成為清末變法思想動源的事實來看，徂徠學派「文化內視」的範圍應該擴大到東亞儒家漢化文明整體，明治維新只有在東亞儒家漢化文明的整體經驗中才能獲得文化上的意義。錢泳於道光十六年(1836)為《海外新書》寫的序中提到了朱舜水^㉑，徂徠學在清儒中的傳播與章學誠的思想受到重視，以及朱舜水事迹的回傳幾乎是同時的^㉒，「共和時代」當肇因於此。

徂徠學中濃厚的荀子色彩與清代反理學思潮出於一轍，並不奇怪，兩者的展開方向不同是歷史的環境不同使然，兩地對「公」與「私」的不同理解也是同理，在晚清的相遇也是西力東漸的歷史機遇使然。正如韓東育所論，「總體看，徂徠學派的理論，現實上捕捉於江戶時代的世態發展，而理論上則淵源於中國古典中的荀學尤其是法家一系。」^㉓荀子「法先王」思想承自儒家，而「法後王」思想承自法家，荀學是對先秦儒法兩家思想的重新綜合。

清末變法家「排荀」是認定法家出於荀子^㉔，而韓東育從正面論述了荀學的法家性格以及這一學派在近世日本的展開，也打開了從政治儒學的角度理解荀學的窗戶^㉕。韓非師承荀子，從這點上，「法家本身即出於儒」^㉖也言之成理。荀學調適先秦儒法兩家而上遂，宋恕所說的「陽儒陰法」肇端於西漢初年，責任不在荀學，自此以後，中國史上的皇權就扮演儒家法原與法家權原的雙重君主角色。章學誠「貴時王之制度」的主張^㉗，重申儒家王者法原的功能，預告了明治維新，進而為戊戌變法提供了學理依據。

無論從日本角度，還是從中國角度，朱舜水以及他的家鄉浙東與浙東文化均成了一個亮點。荀子「法先王」的思想是對先秦儒家思想的繼承，而本居宣長通過黃老思想所迂迴繼承的正是徂徠學承自荀學的儒家側面。

與中國「低調」處理荀子形成對照，在日本，荀學與法家的正面價值得到了發揮，並且創造出了一個作為法原的天皇觀念，其意義只有在全球化典範下才能得到解釋。問題確實在於如何界定「近代」，如仍然以西方中心的「近代」為價值指歸，那麼，在處理近世東亞大變局中徂徠學在中日社會之間的互動以及意義時，就會對晚清中國社會做出不夠公允的評判。且不論徂徠的反宋學思想與陽明學的主旨一脈相承，理學思想遭到質疑以後，圍繞何謂儒家？何謂法家？背後的何謂君權^㉘，實際上是何謂法律的問題，就成為隱藏在清代樸學中的根本問題。

海保青陵對法家思想的提升預示了嘉道年間士風的趨向，晚出的魏源、包世臣、汪士鐸都提倡申韓之學，與海保青陵同時代的錢泳不僅是徂徠學在中國的傳播者，他在《履園叢話》中講到精通申韓之學的華雨棠的故事很能說明清代律學的命運^㉙。包世臣已經意識到執法者自替法原的兩難困境，這個困境起源於權原與法原兩面神的皇帝體制內部。錢泳編刻的《海外新書》後來又回傳日本，說明幕末日本在晚清的文化動向中受到了變法的暗示^㉚。

日本通過明治維新做了權原與法原的分離手術，這樣，「君主立憲」分別滿足了儒家與法家的命題。可以說，明治維新是晚清變法思潮的一個結果，前因是朱舜水亡命日本播下的學術種子。在「君主」中，儒家找到了法原；在「立憲」中，法家找到了權原，而這兩家的命題在「君主立憲」中結合成一個新的文化類型。

日本通過明治維新做了權原與法原的分離手術。明治維新是晚清變法思潮的一個結果，前因是朱舜水亡命日本播下的學術種子。在「君主」中，儒家找到了法原；在「立憲」中，法家找到了權原，這兩家的命題在「君主立憲」中結合成新的文化類型。

三 結語

筆者認為，儒家漢化文明內部觀念的傳播與互動才是這個文明在近代轉型的動因，中國或是日本走向近代的過程是不能根據西方經驗的民族國家典範切割開來加以考察的。

朱舜水的事跡與徂徠學一起在晚清回傳中國確是耐人尋味。筆者曾經論述過朱舜水的古學思想是明末幾社的學風^④，在明末的抗清運動中，王翊是黃宗羲與朱舜水的共同戰友，黃宗羲與朱舜水所承擔的發揚王道的文化使命是一致的。黃宗羲對「以我之大私為天下之公」的君主功能提出了抗議，在對君主權原功能的批判背後是對「以我之大公為天下之私」的君主法原功能的訴求。朱舜水把這一訴求以傳授學術的方式傳播給了日本思想界。

朱舜水的日本弟子安積覺晚年與徂徠交往，對徂徠學術面貌的影響毋庸置疑。安積覺對徂徠講過《論語》的政治變遷思想：「異代之禮悖時王之制，臣子所不得為也。」^⑤對徂徠來說，「時王」是德川氏，但他是在「異代之禮」——中國的政治文化中自覺到了日本的政治主體性的，也就是說，德川氏無法取代天皇的法原功能，而這一功能是符合章學誠所說的「堯、舜以來因革損益之實迹」的^⑥。在這點上，我們已經可以看到難於把東亞儒家漢化文明分割開來尋找「近代」的萌芽的全球化思維方式，可以說，東亞儒家漢化文明整體是回應西方挑戰的「基體」。

宋恕進行溝通日本反理學思想家與中國非主流思想家的的工作，在他眼裏日本已經是一個東亞文明內部取代理學的新型上層建築。並非因為中國沒有反理學思想家，而是反理學思想不能形成重建社會的氣候，此時，宋恕已經把顛覆了理學意識形態的明治維新的能量轉化為清末變法運動。我們要問的是，清末變法的構想為甚麼在辛亥革命以後反而被埋沒了？也就是為甚麼在辛亥革命以後，東亞儒家漢化文明失去了內在的方向感？

蕭功秦認為，日本明治時期的君主政治類似於歐洲歷史上開明君權的作用^⑦。然而，從東亞儒家漢化文明的政治結構來看，天皇起到的是法原的作用，這個作用在明清交替之際開始彰顯，明治以後帶有了西方民族主義的色彩。甲午戰爭後，康有為也想像光緒塑造成一個西方型的開明君主，而革命黨人及同情革命的留日學生從日本社會內部感受到的君主功能，仍是與儒家設定的君主功能一脈相承的法原，而非權原。正是他們把清末下層社會的啟蒙運動帶入了對中國君主政治的典範轉換^⑧。

梁啟超在清末鼓吹的民族國家典範在辛亥革命以後開始成為知識界的主流思想，模式的意義轉釋背後，是西方中心的近代民族國家典範取代了可能出現的全球化典範。而在日本國內，宋恕1896年致信岡千仞闡述了他的「陽儒陰法」的中國意識形態史觀，過去沒有引起西方一邊倒重視的日本知識界在這一史觀中的角色自覺，只有經歷過清末變法運動，在大正年間持穩健立場的內藤湖南構築的中國史學史，如唐宋分際的近世史觀，從儒家漢化文明周邊的立場還保留了這個文明的整體性記憶。

孔祥吉與村田雄二郎在《罕為人知的中日結盟及其他——晚清中日關係史新探》的緒論中認為，「日本近代史上的重大事件，也同晚清歷史息息相關」^⑨。其實，不只是晚清史，東漢三國、隋唐、兩宋、宋元、元明、明清交替之際背

宋恕已經把顛覆了理學意識形態的明治維新的能量轉化為清末變法運動。我們要問的是，清末變法的構想為甚麼在辛亥革命以後反而被埋沒了？也就是為甚麼在辛亥革命以後，東亞儒家漢化文明失去了內在的方向感？

後都有日本的影子，從「從周邊看中國」的觀點來看，可以說，「周邊」之間的互動也決定了「中國」的出處。

溝口雄三所討論的明末思想界有關「公」與「私」的問題是圍繞作為文明主權者的君主功能展開的，這一課題通過朱舜水傳播到了日本，無視中國儒家知識份子對霸道的內在抵抗，從林羅山、山鹿素行到國學家以中華或神國自居來壟斷王道的意識本身其實是十分霸道的。

問題的實質是對君主功能的本體詮釋，這是明清交替之際東亞世界的共同問題。眼光只限於中國或日本的歷史經驗，是看不到民主進程是在東亞文明的互動中推進的，而浙東學術起到了推動中國與日本之間民主進程的媒介作用。

註釋

- ① 參見柯文(Paul A. Cohen)著，林同奇譯：《在中國發現歷史——中國中心觀在美國的興起》，增訂本(北京：中華書局，2002)。
- ② 何炳松等：〈中國本位的文化建設宣言〉，載劉寅生等編校：《何炳松論文集》(北京：商務印書館，1990)，頁270。
- ③ 參見蕭功秦：《中國的大轉型——從發展政治學看中國變革》(北京：新星出版社，2008)。
- ④ 參見黃俊傑：〈自序〉，載《東亞儒學史的新視野》(台北：財團法人喜馬拉雅研究發展基金會，2001)。
- ⑤ 荻生徂徠：《辨名》，收入吉川幸次郎等校注：《荻生徂徠》(東京：岩波書店，1973)，頁210。
- ⑥ 宋恕：《〈親燈餘錄〉序》，載胡珠生編：《宋恕集》，上冊(北京：中華書局，1993)，頁296-97。這一史觀與內藤湖南的文化中心論以及唐宋分際的近代史觀十分近似，西村天因1900年10月來上海拜訪宋恕，或許因為宋恕向西村天因講了自己的東亞互動史觀，後者回國後可能向內藤湖南說起過，這成了內藤湖南日後著書立說的記憶根據。
- ⑦ 章學誠：〈與阮學使論求遺書〉，載倉修良編注：《文史通義新編新注》(杭州：浙江古籍出版社，2005)，頁755。
- ⑧ 龔自珍：〈與番舶求日本佚書書〉，收入王佩誦校：《龔自珍全集》(上海：上海古籍出版社，1999)，頁330-31。
- ⑨ 王青：《日本近世儒學家荻生徂徠研究》(上海：上海古籍出版社，2005)，頁7。王青女士告訴筆者，這一說法源自朱謙之。
- ⑩ 俞樾：《春在堂隨筆》(南京：江蘇人民出版社，1984)，頁5。
- ⑪ 譚獻：《復堂日記》(石家莊：河北教育出版社，2001)，頁192。
- ⑫ 宋恕：《六字課齋津談·九流百氏類第十一》，收入《宋恕集》，上冊，頁87。宋恕1895年7月25日在給錢恂的信中也表達了與此相同的意見。參見宋恕：〈致錢念劬書〉，載《宋恕集》，上冊，頁535-36。估計宋恕是在1892到1895年間讀到徂徠的著作的(可能也是通過《海外新書》)，他對日本的關心也當承自俞樾與譚獻。
- ⑬ 宋恕與山鹿素行、徂徠思想的相遇觸發了他對戴震、章學誠思想的理解。在《津談》中宋恕認為：「東原乃立言之士，遠勝惠定宇輩，後人習稱『惠、戴』，屈東原矣。」同時，宋恕認為：「我朝名家之學，以章實齋為最，惜其獨學無友，未能推至極精。」宋恕：《六字課齋津談·九流百氏類第十一》，收入《宋恕集》，上冊，頁89。
- ⑭ 俞樾：〈封建郡縣說〉，載朱維錚、龍應台編著：《維新舊夢錄：戊戌前百年中國的「自改革」運動》(北京：三聯書店，2000)，頁113。
- ⑮ 參見王青：《日本近世儒學家荻生徂徠研究》，頁97。另外，王青女士於2007年12月18日上午在上海復旦大學文史研究院「從周邊看中國」國際研討會上的發言，也給了筆者徂徠學關於「土著=王道=三代=德川幕藩體制」的印象。
- ⑯ 宋恕：《六字課齋津談·談經類第三》，收入《宋恕集》，上冊，頁53。
- ⑰ 溝口雄三在《方法としての中國》(東京：東京大學出版社，1989)第二章「近代中國像の再検討」與第三章「中國における「封建」と近代」中展開了他的基體展開論。溝口

所說的「基體」與殷海光所說的「基線」(參見殷海光：《中國文化的展望》[上海：三聯書店，2002]第四章「近代中國文化的基線」)是近似的概念，但兩人都缺乏儒家漢化文明不同地域間互動的視野。

- ⑮⑯ 陳錚編：《黃遵憲全集》，上冊(北京：中華書局，2005)，頁30；9。
- ⑰ 宋恕：〈致王浣生書〉，載《宋恕集》，上冊，頁523。
- ⑱ 伊藤仁齋：《童子問》，卷上，第三十五章，轉引自成中英主編：《本體的解構與重建——對日本思想史的新詮釋》(上海：上海社會科學院出版社，2005)，頁126。
- ⑲ 朱維錚：〈跋《夏曾佑致宋恕函》〉，《復旦學報》，1980年第1期，頁61。
- ⑳ 宋恕：〈致夏穗卿書〉，載《宋恕集》，上冊，頁528。
- ㉑ 章太炎著作編注組：《章太炎詩文選注》(上海：上海人民出版社，1976)，頁7。
- ㉒⑳㉓㉔ 韓東育：《道學的病理》(北京：商務印書館，2007)，頁184；235；213；98-101。
- ㉕ 宋恕：〈老子、韓非同傳論〉，載《宋恕集》，上冊，頁176-77。
- ㉖ 宋恕：〈燕都篇——贈陳志三孝廉虬入都也〉，載《宋恕集》，下冊，頁785。
- ㉗ 宋恕：《六字課齋津談·九流百氏類第十一》，收入《宋恕集》，上冊，頁80-81。
- ㉘ 1900年宋恕為日本法家土井有格《聾牙子存稿》寫讀後感道：「若聾牙子者，雖未聞聖道，固二韓學派之鉅子歟！」宋恕：〈讀《聾牙子存稿》〉，載《宋恕集》，上冊，頁304。
- ㉙⑳ 參見王青：《日本近世儒學家荻生徂徠研究》，頁8。
- ㉚ 道光十二年(1832)，章學誠次子章華紱在河南開封刊刻了《文史通義》。
- ㉛ 康有為與夏曾佑都主張「排荀」，康有為主「排荀」是從反對清代樸學的角度，與魏源思路一致；而夏曾佑是從法家(李斯、叔孫通、董仲舒)鼻祖的角度主張「排荀」：「素王之道洵於蘭陵，蘭陵之道洵於新師，新師之道洵於偽學」。參見夏曾佑：〈答宋燕生書〉，載《宋恕集》，上冊，頁529-31。1903年夏曾佑在給嚴復的信中則稱：「該神州宗法社會遠在孔教之先，孔教之作用幻牽及局外，真不可解。」〈夏曾佑致嚴復書〉，載王栻主編：《嚴復集》，第五冊(北京：中華書局，1986)，頁1574。這裏的「孔教之作用幻牽及局外」是說儒家教義影響到中國周邊的漢化國家，日本當首先在夏曾佑的腦中，也就是說，是日本等漢化周邊國家使他重新體認了儒家的現代價值。
- ㉜ 韓東育認為主張「人情」的「素行的思想體系，事實上給兩個大學派(徂徠、宣長)的展開鋪墊了『遠因』。」韓東育：〈「道統」的自立願望與朱子學在日本的際遇〉，《中國社會科學》，2006年第3期，頁196。這就提出了日本本土的「國學派」還是不是儒學的問題。
- ㉝⑳ 章學誠：〈史釋〉，載《文史通義新編新注》，頁271。
- ㉞ 參見張壽安：《十八世紀禮學考證的思想活力：禮教論爭與禮秩重省》(台北：中央研究院近代史研究所，2001)。
- ㉟ 「戲言」條提到：「吾鄉華雨棠先生通申韓之學，有名公卿間。嘗曰：『吾長子才庸而糊塗，故使其出仕，次子才敏而練達，故使其治家。』」引自張偉：〈點校說明〉，載錢泳：《履園叢話》，上冊(北京：中華書局，1979)，頁6。
- ㊱ 參見楊際開：〈鑒真、朱舜水與東亞文明〉，《鵝湖月刊》，2004年第30卷第5期，頁31-32。
- ㊲ 轉引自覃啟勛：《朱舜水東瀛授業研究》(北京：人民出版社，2005)，頁143。
- ㊳ 蕭功秦：《危機中的變革——清末現代化進程中的激進與保守》(上海：三聯書店，1999)，頁145。
- ㊴ 參見李孝悌：《清末的下層社會啟蒙運動：1901-1911》(石家莊：河北教育出版社，2001)。
- ㊵ 孔祥吉、村田雄二郎：《罕為人知的中日結盟及其他——晚清中日關係史新探》(成都：巴蜀書社，2004)，頁14。村田先生告訴筆者，該書的日本版也馬上就要出版，一個晚清中日關係史研究的新典範將為中日兩國的學界所共有。

楊際開 日本東京大學綜合文化研究科國際關係論專業博士，現供職於杭州師範大學。