

明治、大正時期的經學研究： 以京都帝國大學文科大學為說*

Research on the Study of the Confucian Classics during the Meiji-Taisho Period:
The Humanities College at Kyoto Imperial University

張文朝 (Chang Wen-chao) **

一、前言

明治、大正時期的經學研究實際狀況一直不是很明朗，或許是受當時明治政府的新政策影響，致使「經學」為之式微。明治時代的京都，其文化、教育重鎮，自然非京都帝國大學莫屬。筆者因受邀到京都大學發表，故以帝國大學時期經學研究為題，欲一探明治、大正時期京都帝國大學的經學研究成果狀況，略論京都帝國大學的教授如何闡發經學，並顯彰他們的研究成果。

京都帝國大學設立於明治三十年（1897），九年後設置文科大學，¹文科大學又分哲學科、史學科、文學科等三學科。雖然從歷年《京都帝國大學一覽》可知文科大學有與中國學相關的課程，吾人可以推知此等課程中必定有經學相關的課程，但實際上，哪些教授上過哪些經書？有多少學生？是哪些學生曾經受過經學相關課程？

一概無從得知。因此，筆者認為只得間接從個別教授的著作或相關傳記著手，如《狩野教授還曆紀念：支那學論叢》所錄「狩野教授著作年表」²就有提到在文科大學的普通講義及特殊講義。普通講義兩種，即支那哲學史（明治三十九年九月以降）、支那文學史（明治四十一年九月以降）。特殊講義十三種，其中如「論語研究」、「公羊研究」、「左傳研究」、「孟子研究」、「清朝經學」等，一目了然可知是經學方面的講義，其他如「兩漢學術考」、「魏晉學術考」、「清朝學術」、「清朝文學」等需就目錄細看才知與經學有無關係。此等資訊對本文的研究提供了莫大的助益。

截至目前學界並無對於此問題探討的成果，在文學方面，則有日本學者高津孝〈京都帝國大學的中國文學研究〉一文，³探討與中國文學相關的議題，其中有提及上述「狩野教授著作年表」所列講義名稱。基於上

* 本文為執行科技部研究計畫：「明治、大正時期的詩經學研究」之部分成果。感謝科技部資助本研究計畫，及審查老師對本文的寶貴意見及提供四種文獻，使本文得以修改，於此謹致謝忱。

** 作者現為中央研究院中國文哲研究所副研究員。

1 以上資料參考京都大學網站資料「沿革」，網址：<http://www.kyoto-u.ac.jp/ja/about/history/history2/history.html>，上網時間 2019 年 12 月 10 日。

2 鈴木虎雄編纂，《狩野教授還曆紀念：支那學論叢》（京都：弘文堂書房，1928），不分頁，共 8 頁。

3 高津孝，〈京都帝國大學的中國文學研究〉，《政大中文學報》16（2011.12）：8-110。

述文獻不足的理由，本文透過《京都帝國大學一覽》所錄，調查文科大學的教授有無經學相關著作？如何闡發經學？結果查出有七位教授的著作與經學有關。本文既然以探討明治、大正時期京都帝國大學的教授如何闡發經學為主要目的，則必須要先知道他們有哪些經學相關的著作，⁴再分析他們所闡發的經義。因此，以下依各教授的到任先後排序，若為同年，則以出生先後為序，論述每一位教授的著作內容等，以窺此時期經學研究之一斑。

二、奠定京都帝國大學考證學的狩野直喜（1868-1947）

在考證學方面，〈唐鈔古本尚書釋文考〉⁵是狩野直喜在法國國立圖書館抄錄敦煌石室之遺書「古文書經注釋之斷篇」所作的考證文章，經考證結果，狩野直喜認為此乃唐陸德明（550-630）《尚書釋文》的鈔本，與現今通行本多異，特別是《釋文》中「舜典」之條，全經後人改竄，非陸氏之舊文。且從此鈔本經傳都用墨書觀之，可以證明《四庫提要》的記錄者認為「自宋以來（經墨注朱）已混而併之矣」是錯誤的說法。而與此相關的文章則是〈舜典十二字釋文答問〉，⁶此文就今本《經典釋文·敘錄》及〈舜典釋文〉徵於《敦煌本釋文》，認為〈舜典〉「曰若稽古，帝舜曰：『重華，協于帝。』」十二字是姚方興所增，且依今本〈舜典釋文〉「此十二字是姚方興所上，孔氏傳本無」而《敦煌本釋文》則無「無」字，狩野直喜特別重視此「無」字之有無，因為有此「無」字，所以可以證明今本之誤。〈舊鈔本毛

詩殘卷跋〉⁷一文考證了〈唐風〉殘卷中〈揚之水〉「白石皓皓」的「皓」，此《殘卷》、《毛傳》、《唐石經》、《廣韻》皆作「皓」，而宋以降無用「皓」；〈綢繆〉「見此邂逅」，《殘卷》、《毛傳》、《釋文》同作「解觀」；〈杵杜〉「獨行裊裊」，《殘卷》、《釋文》、《文選》同作「煢煢」。以上是狩野直喜指出此《殘卷》在經文上不同的三則。又有〈山有樞〉「且以永日」，《毛傳》「永，引也」，《殘卷》「永，長也」；〈山有樞〉「宛其死矣，他人入室」，各本無毛之傳文，《殘卷》獨有「室家入室，居其位也」；〈綢繆〉「子兮子兮」，《箋》云：「斥嫁取者」，《殘卷》無「嫁」字，日本慶長活字本亦無；〈羔裘〉「羔裘豹祛」，《毛傳》「祛，袂也」，《殘卷》「祛，袂末也」，《釋文》、《定本》同，與《正義》異。以上是狩野直喜指出此《殘卷》與《傳》、《箋》不同的四則。狩野直喜透過以上的考證，認為此《殘卷》為日本奈良時代的手寫本無誤，此殘本之可貴在其發揮經義。

在《論語》研究方面，則有〈論語研究の方法に就いて〉一文，⁸指出四點關於《論語》研究的方法。即一、《論語》在儒教的位置，二、《論語》的編者及其時代，三、讀《論語》的心得，四、《論語》的注釋書。在「《論語》在儒教的位置」方面，狩野直喜認為儒教典籍中最尊者為經，但《論語》是傳，而非經。《論語》與六經在性質上自有差異，《論語》中有孔子自己的思想在裏頭，如「仁」的意義，及對周禮、樂的復興決心。而六經則是經孔子整理，祖述堯舜文武之道的教材。六經可以說是中國的法制，而《論語》其精神卻有普遍性。亦即狩野直喜認為研究《論語》的方法應著重於汲取其精神面。在「《論語》的編者及其時代」方面，狩野直

4 本文主要以各學者在明治、大正期間所出版與經學相關之著作為對象，因此狩野直喜雖有不少上課講義，對《公羊》、《左傳》等經學之闡發有其重要之貢獻，但直到昭和以後才陸續出版，故暫不列為討論對象。關於狩野直喜的《春秋》學研究及影響，可參考狩野直喜，《春秋研究》（東京：みすず書房，1994）；連清吉，〈狩野直喜：京都中國學的創始者〉，收入連清吉，《日本京都中國學與東亞文化》（臺北：臺灣學生書局，2010），頁34-46；池田秀三撰，石立善譯，〈日本京都大學的春秋學研究之傳統〉，《臺灣東亞文明研究》2：2（2005.12）：1-21。

5 狩野直喜，〈唐鈔古本尚書釋文考〉，《藝文》6：2（1915.2）：1-12。

6 狩野直喜，〈舜典十二字釋文答問〉，《支那學》3：3（1922.12）：78-79。

7 狩野直喜，〈舊鈔本毛詩殘卷跋〉，《史林》4：4（1919.10）：118-121。

8 狩野直喜，〈論語研究の方法に就いて〉，《滋賀縣教育學會誌》258（1917.4），收入狩野直喜，《支那學文叢》（東京：みすず書房，1973）。

喜認為《論語》是孔子門人各記其見聞，再傳給自己門人，後編纂而成，其時代大約是孔子死後百年左右。在「讀《論語》的心得」方面，狩野直喜認為第一要作本文的比較研究，第二要讀《論語》必須知道訓詁，第三要知道孔子的時代，第四要讀《論語》應該在一字一句的訓詁、分析研究之外，將之視為文章，綜和地加以玩味。在「《論語》的注釋書」方面，狩野直喜認為應先從朱子（1130-1200）的《集註》開始打好解釋的根柢，另外也提出何晏（?-249）《集解》、皇侃（488-545）《義疏》、劉寶楠（1791-1855）《論語正義》為必讀之書，日本則有伊藤仁齋（1627-1705）的《論語古義》、荻生徂徠（1666-1728）的《論語徵》、太宰春臺（1680-1747）的《論語古訓外傳》、太田錦城（1765-1825）的《論語大疏》也都應涉獵。但要「由訓詁進，以見義理。」才是讀《論語》最重要的方法。

三、以《易》為主要研究對象的高瀨武次郎（1869-1950）

高瀨武次郎有特殊講義「大學中庸」，講讀演習所用的課本則有《春秋左氏傳》、《詩經》、《中庸》、《周易本義通釋》、《周易集注》等。⁹除了文學史與哲學史外，《易》可以說是高瀨武次郎此時期的主要研究及著作對象。〈周易に見えたる倫理說〉¹⁰除「緒言」外，分「易經と長子相續」、「過を貳びせざる功夫」、「夫婦の關係」、「倫理的因果法」、「中正仁義」等五節論述。「緒言」指出《周易》集伏羲、文王、周公、孔子等四聖之智慧，說天、地、人三才之道，其義應可應用於東西古今，欲攻究中國哲學倫理者須先知《易》之大意。「易經と長子相續」指出〈序卦傳〉「主器者，莫若長子」乃出於〈震〉卦，高瀨武次郎認為〈震〉就天子而言，相當於皇太子，就普通人而言，則相當於長子，因此〈彖〉有「出可以守宗廟社稷，以為祭主也」。其師根本通明（1822-1906）據此主張萬世一系長男相繼法，且以

此合於日本皇統一系之國體。高瀨武次郎推崇此說為一大發明。「過を貳びせざる功夫」則指顏淵不貳過合於《易·復》初九「不遠復，无祇悔，元吉。」在萌發不善之念的瞬間，打消念頭使之不復行。「夫婦の關係」則引《易》中多處與男女有關之說，以明夫婦之道一生不變之意。「倫理的因果法」引〈坤·文言〉「積善之家，必有餘慶；積不善之家，必有餘殃。臣弑其君，子弑其父，非一朝一夕之故，其所由來者漸矣，由辯之不早辯也。易曰，履霜堅冰至，蓋言順也。」說明善惡因果律確實運行於天地之間。「中正仁義」中與正是《易》中常言之事，而仁義連言，人或以為始於孟子，但高瀨武次郎認為是儒家始於〈說卦〉「立天之道曰陰與陽，立地之道曰柔與剛，立人之道曰仁與義。」道家則始於《老子》「大道廢有仁義」等說法。總之，高瀨武次郎以此五事以說明《周易》中確實有倫理之說。《易闡幽》¹¹一書主要內容有：第一章「易の宇宙觀」、第二章「易數の淵源」、第三章「占筮論」、第四章「論語と易經」、第五章「易の倫理說」。「易の宇宙觀」從太極一路介紹兩儀、四象、八卦、爻、策等《易》的基本組成要素。「易數の淵源」說明河圖洛書的出現、大衍之數、伏羲仰觀俯察並參酌河圖洛書畫成八卦、朱子與來知德（1526-1604）的參天兩地說、閏月等與《易》數有關的學說。「占筮論」介紹占筮與義理之關係與捨取、三代之易、《洪範》的卜筮說、三變及十八變的卜筮法、朱子的七占法、經傳所見占例、四營說。「論語と易經」則說明孔子在《論語》對《易》的發言雖然只有兩則，但對整部《易》而言，將卜筮用的書融入其哲學與倫理，是孔子的重大貢獻。「易の倫理說」說明《易》的倫理說的特徵在於導善，揭示人性善說、中正仁義、聖人、三才之道、知死生之說、易經與天子萬世一系、不貳過的功夫、夫婦之關係、倫理因果律等與倫理相關的項目。筆者認為其中不少論述已見於〈周易に見えたる倫理說〉之中，而之所以如此，大概是高瀨武次郎要推廣師說，特別是把《易經》以長子繼承之事，作為天皇一系的有

9 京都帝國大學，《京都帝國大學史》，頁 627。

10 高瀨武次郎，〈周易に見えたる倫理說〉，《哲學研究》2：2（1917.2）：1-23。

11 高瀨武次郎，《易闡幽》，收入懷德堂記念會編，《懷德堂文科學術講演集》第1輯（東京：弘道館，1925），頁 79-260。

力根據。但略知日本歷史的人都知道日本天皇並非都是以長子繼承，其中也有女天皇繼位的實例。所以不管是根本通明或是高瀨武次郎所作的努力，都無法動搖鐵一般的史實。

高瀨武次郎的專書中，另有《支那文學史》，¹²此書是漢學專修科漢學講義，只寫自上古至隋末，算是未完成之作。第一編為上古期，有論及《尚書》、《詩》、《易》等經書。又有《支那哲學史》，¹³此書第一編上世哲學史有論及《易》哲學、孔子述作《易》、《尚書》、《詩》、《春秋》、《禮記》、《論語》、《孝經》、《大學》等經書。由以上內容可知，高瀨武次郎確實把經學融入文學、哲學的範疇加以探討，頗與當時代的社會氛圍結合。從《高瀨博士還曆紀念：支那學論叢》「高瀨博士著述目錄」可知有《詩經集釋》（大正十一年）的著作，¹⁴但不知何故，並未出版，殊為可惜。

四、發明中國古代學問附加說的內藤虎次郎（1866-1934）

內藤虎次郎在此時期針對《尚書》、《易經》、《爾雅》等經書有所研究。《尚書》方面，有為香巖神田先生所藏《古鈔尚書》而寫的跋文〈神田氏藏古鈔尚書跋〉，¹⁵謂此書為初唐的手寫本，為見存《尚書》最古之帙；為岩崎男所藏《古鈔尚書》而寫的跋文〈岩崎男藏古鈔尚書跋〉，¹⁶認為此書第五及第十二卷與神田氏所藏同出一手，第三卷卻是另外一人所寫，雖然如此，

猶信此為見存《尚書》最古之帙；及為《秘籍大觀》之出版而寫的〈宮內省圖書寮藏宋槧單疏本尚書正義略解〉，¹⁷以為此書是東洋古版中第一貴重書。〈堯典の歌永言聲依永二句に就きて〉一文，¹⁸對「永」字在《史記》、《漢書》、《論衡》、《經典釋文》、《文心雕龍》等書籍的記載都不大一樣。特別是《史記》記為「歌長言（「永」之義為「長」），聲依詠」，經作者作校勘及考證結果，認為若依今文歐陽說，則為上永下詠；若依大、小夏侯說，則上下皆為詠；若依馬、鄭古文說，則上下皆永。由此認定《史記》用今文歐陽說而採上永下詠。以上四文可說都是校勘、考據之文，自有其文獻學上的傳播意義。〈尚書編次考〉¹⁹則認為歷史上的《尚書》幾經變化而至今日，已非原形的《尚書》，古文《尚書》中有偽古文及真古文之爭，偽古文中又有幾分真古文。今文《尚書》中又有歐陽、大、小夏侯之間的差異。作者認為孔子之後的儒家也有王霸並述的情況，亦即孔子之後，因儒家思想發展，儒者受雇於各國，期間也產生曲學阿世之風，各為其服務的國家改變其原有的《尚書》內容，因此《尚書》後幾篇的編次出現不同版本，入晉則有〈文侯之命〉，入秦則有〈甫刑〉，今本以〈秦誓〉為終，也是因為伏生為秦博士之故。且《尚書》前幾篇也因與墨家相爭之故，後儒附加上去，改變其原有以周公為中心的《尚書》內容，故越晚出的越將上古的人物附加在自己的讀本上，以爭其重。筆者認為此說與1923年顧頡剛（1893-1980）所提出的「層累說」極為相似。²⁰

12 高瀨武次郎述，《支那文學史》（東京：哲學館，1901）。

13 高瀨武次郎，《支那哲學史》（東京：文盛堂，1910）。

14 小島祐馬編，「高瀨博士著述目錄」，《高瀨博士還曆紀念：支那學論叢》（京都：弘文堂，1928），頁1。

15 內藤湖南，〈神田氏藏古鈔尚書跋〉（1915.2），收入內藤湖南，《寶左齋文》（京都：私家版，1923），頁1a-5b。

16 內藤湖南，〈岩崎男藏古鈔尚書跋〉（1918.9），收入內藤湖南，《寶左齋文》，頁6a-7b。

17 內藤湖南，〈宮內省圖書寮藏宋槧單疏本尚書正義略解〉（1926.1），收入內藤湖南，《內藤湖南全集》第12卷（東京：筑摩書房，1970），頁268-269。

18 內藤湖南，〈堯典の歌永言聲依永二句に就きて〉，《藝文》5：9（1914.9）：1-10。

19 內藤湖南，〈尚書編次考〉，《支那學》1：7（1921.3）：1-22。

20 筆者一時也無法提出適當的根據，所以只能說兩者「極為相似」。學界對此問題的探討大多還是無法定案，主要分為抄襲說及羽翼說、調和說三種。可參考陳學然，〈中日學術交流與古史辨運動：從章太炎的批判說起〉，《中華文史論叢》2012：3（2012.9）：277-372。

《易經》方面，有〈易疑〉一文，²¹對《易》的成書提出疑問，他舉〈彖辭〉、〈象辭〉與經文不合，又提出〈繫辭傳〉、〈序卦〉、爻辭等都是寫於漢初的說法，從卦名與卦辭的組合看出各卦不一定是六爻所組成的，再從筮法由貴族轉到民眾，由民眾而盛行，於是附會歷史名人事蹟以自重，進而加入數與陰陽的思想，而形成今日之《易》。所以卦辭、爻辭與最早完成的〈彖傳〉、〈象傳〉在理論上的說明時，有無法一致的情形。

《爾雅》方面，有以字炳卿為作者名的〈病中讀爾雅〉詩，²²主要將《爾雅》各篇名入詩詠其心得，以為學古文者應讀此書，可藉以免除面牆之窘境。之後，完成〈爾雅的新研究〉，²³主要釐清《爾雅》各篇的成立時間，認為《爾雅》各篇的篇次是依古先新後而成，〈釋詁〉保有最古最完整的體裁，約從七十子末年，到戰國初，逐漸加上而成。〈釋言〉約從以孔子為素王時代到稷下學文盛行之際成立。〈釋訓〉與〈釋言〉同時到漢初附益而成。〈釋親〉至〈釋天〉等五篇與禮有關，恐是從禮學盛起的荀子時代到漢后倉、高堂生之間成立。〈釋地〉至〈釋水〉等四篇，成立於戰國末到漢初。《釋草》至〈釋獸〉等六篇，從古代到漢初完成，也許是為解釋《詩》之故。〈釋畜〉大概是成立於漢文景時代。

由以上著作內容可知，內藤虎次郎在研究中國古代學問時，試圖提出新的研究方法，並將之運用在《尚書》、《爾雅》的研究上，而此方法很可能影響到中國民初古史辨學者，是日、中學術交流的另一個面向。

五、以史地觀點研究《尚書》的小川琢治（1870-1941）

在小川琢治的著作中，只有〈支那上古的地誌とし

て禹貢と山海經の價值〉與經書相關。²⁴他提出與一般學者相反的觀點，認為作為上古地誌書，《山海經》比〈禹貢〉更為可信。其理由有二：一是〈禹貢〉所訂九州範圍明確，文辭簡潔，此是經過儒家刪訂的結果。一是〈禹貢〉中無奇異神話，此是經過儒家刪訂的明證，《山海經》則無此類情況。因此，他認為〈禹貢〉的價值小於《山海經》。

六、以文獻為基礎的吉澤義則（1876-1954）

在吉澤義則的著作中，也是只有〈我が國に於ける學庸朱註の二分派〉²⁵與經書相關。他認為在倪士毅（1303-1348）《四書輯釋》傳入日本前，日本學界所傳朱註《大學》、《中庸》並無不同，但《四書輯釋》傳入日本後，產生《學》、《庸》朱註有不同的解說情況，究其原因則在博士家本用古鈔本，禪家本用通行的《四書大全》本，而《四書大全》採倪士毅所著《四書輯釋》之說，由此認定二說之所以有差異的關鍵在於是否採用倪說。

七、以詩學為主要研究對象的鈴木虎雄（1878-1963）

鈴木虎雄此時期，除文學史外，以詩學為主要研究對象。其中與《詩經》有關的著作，如專書有《評釋支那詩史》，²⁶本書首先就商詩〈殷武〉及周詩〈文王〉等八首做出字解、義解、詩評等評釋。頗為可觀。

《支那文學研究》第一卷有〈周詩に見えたる農

21 內藤湖南，〈易疑〉，《支那學》3：7（1923.12）：1-16。

22 內藤湖南，〈病中讀爾雅〉，《支那學》1：10（1921.6）：62。

23 內藤湖南，〈爾雅的新研究〉（上），《支那學》2：1（1921.9）：1-11。及內藤湖南，〈爾雅的新研究〉（下），《支那學》2：2（1921.10）：24-36。

24 小川琢治，〈支那上古的地誌として禹貢と山海經の價值〉，《藝文》3：2（1912.2），收入京都文學會，《支那歷史地理研究》（東京：弘文堂，1928）。

25 吉澤義則，〈我が國に於ける學庸朱註の二分派〉，《藝文》10：1（1919.1）：43-55。

26 鈴木虎雄、桂五十郎述，《評釋支那詩史》（東京：早稻田大學出版部，1905、1907）。

祭)一篇,²⁷全文分郊祀、社稷、宗廟等三節介紹周詩中所見與農事有關的祭祀。郊祀舉〈周頌〉的〈昊天有成命〉、〈噫嘻〉、〈思文〉、〈載芟〉,〈大雅〉的〈雲漢〉等詩;社稷舉〈周頌〉的〈載芟〉、〈良耜〉,〈大雅〉的〈緜〉、〈雲漢〉,〈小雅〉的〈甫田〉、〈大田〉、〈楚茨〉、〈信南山〉,〈豳風〉的〈七月〉等詩;宗廟舉〈周頌〉的〈豐年〉,〈小雅〉的〈信南山〉、〈天保〉、〈楚茨〉等詩以說明。從此文的最後「約言」(如同結論)可知,周代四時都有各種天祭,近冬至有郊祭,驚蟄有祈穀之郊,配祭后稷,又有藉田,孟夏雩祭,春夏社稷有祈祭,秋冬各有報后稷之祭,及報祖先的宗廟之祭。都是向天或自然、祖靈等報恩、祈求與農事有關的祭祀。

《支那詩論史》²⁸在第一篇「周漢諸家の詩に對する思想」分七章介紹與詩相關的思想,即第一章「堯舜及ひ夏殷時代」、第二章「周の時代」、第三章「孔子の詩に對する意見」、第四章「孔子及ひ孔門諸子の談詩」、第五章「子夏の詩說」、第六章「諸子の詩說」、第七章「漢の時代」。認為在魏晉以後才有詩論,而在之前只有詩歌及其思想,而不知有詩論。筆者依其篇章之名觀之,確實無詩論之字,而以思想、談詩、詩說為名。其內容也大部分是在介紹各時代的詩歌,及當代學者對詩歌表達自己的思想。

由以上論述可知鈴木虎雄雖然把《詩經》放在文學範疇論述,但從其討論的內容而言,也有其經學的元素。例如在《評釋支那詩史》、〈周詩に見えたる農祭〉、《支那詩論史》等著作中,多處論及經、經文、經傳、六經、五經的情況。〈周詩に見えたる農祭〉(1915年)一文是近代《詩經》研究中,最早提出從詩歌中分析與農祭有關的研究方法,更早於法國葛蘭言(Marcel Granet, 1884-1940)所著《中國古代的祭禮與歌謠》(1919年)。可見鈴木虎雄研究《詩經》有其獨

到的視角。

八、以社會學視角研究經書的小島祐馬(1881-1966)

小島祐馬在《尚書》方面,有〈經濟上より觀たる《尚書》の贖刑〉一文,²⁹主要從經濟面看《尚書》的〈堯典〉、〈甫刑〉所見用錢物贖罪的記事,作為批評今文《尚書》本文。就〈堯典〉而言,認為「金作贖刑」的金屬貨幣,在殷商時代都尚未流行,如何可能在堯的時代用來作為對犯微罪者的仁惠刑罰呢?由此作者認為〈堯典〉寫作時代應與〈甫刑〉寫成時代相當。而〈甫刑〉依據〈書序〉乃周穆王的司寇甫侯特為公布贖刑所作,則應是春秋末年或戰國時代的事。《尚書》に見えたる五刑³⁰則對〈堯典〉、〈皋陶謨〉、〈甫刑〉所見五刑相關記事提出疑問,就〈堯典〉、〈皋陶謨〉而言,流刑在同族間被視為極刑,因此以流刑為舜的寬刑,很難令人接受。再者,若「流宥五刑」是舜的刑罰制度的特色,則舜命皋陶說:「女作士,五刑有服,五服三就」就是矛盾,且皋陶說:「天討有罪,五刑五用哉」也與此不相容。又與〈商書〉及〈周書〉比較之下也有不合之處,若五刑是堯舜時代至周穆王時代的一般刑罰,何以〈商書〉及〈周書〉無一言及五刑罰之事?頂多以罰一字作為刑罰總稱。〈商書〉及〈周書〉中的刑罰猶有從宗教上轉化而成的痕跡,何以堯舜時代反而全無宗教意味呢?就〈甫刑〉所見五刑記事本身而言,也有其奇怪之處。〈甫刑〉的特色在於設有贖刑,即五罰。五刑之疑,則赦而從五罰,五罰之疑,赦而無罪。作者認為如此疑其有罪或無罪,最後可能都成為無罪而僅罰以贖金的奇妙結果。再者,若比較〈甫刑〉與《尚書》及其他周代的記錄,則〈周書·康誥〉有五虐之刑,《易·噬嗑》有滅趾、鼻、耳,《國語》有流刑,周有九刑等等說法都

27 鈴木虎雄,〈周詩に見えたる農祭〉,《藝文》6:11(1915.11):1-21。又收入鈴木虎雄,《支那文學研究》(京都:弘文堂,1925),頁1-21。

28 鈴木虎雄,《支那詩論史》(京都:弘文堂,1925)。

29 小島祐馬,〈經濟上より觀たる《尚書》の贖刑〉,《支那學》1:6(1921.2):10-26。

30 小島祐馬,《尚書》に見えたる五刑,《支那學》1:10(1921.6):49-62。

與〈甫刑〉不合。與之略同的則是《周禮》的五刑，但〈甫刑〉的輕刑較多，可見〈甫刑〉比《周禮》進步。作者由此推之，認為〈甫刑〉應該比成於戰國時代的《周禮》晚完成。

在《詩》方面，〈「詩」を通して観たる周代の經濟狀態〉一文，³¹認為《詩》中所收之詩大約成於西周末到春秋時代，由此可見周代的農業是如何發達，及在何種狀態下進行。文中逐一分析《詩》中所見農業、狩獵業、漁業、畜牧業、工業、商業的情形。農業又細分農作物、農具、家畜、耕地等項論述，由農作物種類之多、分類之細，以見當時農業之盛。其中從《詩》中有公田、私田、甫田、大田、桑田等田地的使用推知周時並無井田法之實施，且與土地均分的傳說也不相合。不見人民以漁、獵為業的詩，主要以作為統治階級的娛樂或禮儀為主。畜牧業主要是天子或諸侯所經營的事業，人民只是作為副業。工業上則以道具的製造為興盛，與食衣住相關的簡單工事大多農民自行進行，《詩》中無一提及工業者的生活。商業上，貨幣以貝幣為主，行為以實物交換為主。最後，作者認為從《詩》中可見君主、官吏奪取人民勞動的成果而及為富貴，人民卻為之終生貧窮。但儘管如此，當時人民之間尚未有貧富之爭，因為此時尚未出現商賈以巨萬之富壓迫農民的現象。

在《禮》方面，〈藉田の禮に就いて〉一文，³²從《周禮》、〈周頌·載芟〉、《國語·周語》、《孟子》、《穀梁傳》論述藉田的起源、方法、意義等。認為史上雖說起於漢文帝感於賈誼（前200年-前168年）之言而開藉田，但事實上周代已有實施。其方法則是以天子親耕，即三度推耜，鋤一耦之土，公卿則執耜五推九推，其餘都委任庶民勞作。舉行藉田的場所，天子在南郊，諸侯在東郊，時間則是繼夏正正月郊祭之後。藉田之名稱就

字義上而言，雖有眾說，但以「藉，助也。借民力之意」為妥。而舉行借田之意義在於：一、天子親耕，以公祭祀所用，致其孝；二、所以重農、勸農；三、祭祀先農者，有以為是神農，有以為是最初教農事的田祖。但作者以為神農的傳說是戰國以後的事，不當在周代出現。

在《易》方面，〈《易》に見はれたる階級思想〉一文，³³從《易》陰陽消長變化的特性，論階級的不定性，如尊貴不一定永遠尊貴，卑賤也不一定永遠卑賤。再就六爻而言，在社會上雖然上下之地位固定，但只有有德者可以居上位，此是一種道德性的階級制度。最後作者認為中國階級意識早已發達，但階級制度卻長久不變，是因為儒家表面上給人似乎無階級的觀念，事實上卻為支配階級的利益而有力地維持此階級制度的妥協思想所致。〈猪飼敬所の易說數則〉一文，³⁴則取猪飼敬所（1761-1845）在《易經大全》中寫下自己的意見，作者讀後以為其說不劣於俞樾（1821-1907）等清儒，因此抄錄十四則，以示其《易》說之一斑。

在《左傳》方面，〈左傳引經考證〉一文，³⁵主要論述《左傳》如何引用《詩》、《書》、《易》、《禮》等經？其引用的經文與今日現存各經的本文有何異同？各經在《左傳》編述的時代是各為何物？由此思考各經與《左傳》寫成時代的相對位置。作者整理《左傳》引《詩》大分為有詩句無篇名、有詩句也有篇名、無詩句有篇名三種，其中無詩句有篇名，大多在列國君臣行朝聘會同等禮時所賦之詩，可以想像詩實用於政治上的情況。而被引用的經文與今本的異同大多像「毋、無、不」或「布、敷、鋪」等的不同，在意義上並無多大不同，作者僅列五則較不同的例子。又有十則詩句《左傳》存有，而《詩》中已佚。五則篇名《左傳》存有，

31 小島祐馬，〈「詩」を通して観たる周代の經濟狀態（一）〉，《支那學》3：7（1923.12）：46-57。及小島祐馬，〈「詩」を通して観たる周代の經濟狀態（二·完）〉，《支那學》3：8（1924.7）：63-70。

32 小島祐馬，〈藉田の禮に就いて〉，《經濟論叢》9：4（1919.10）：601-606。

33 小島祐馬，〈《易》に見はれたる階級思想〉，《支那學》2：8（1922.4）：45-54。

34 小島祐馬，〈猪飼敬所の易說數則〉，《支那學》3：4（1923.1）：70-72。

35 小島祐馬，〈左傳引經考證（一）〉，《支那學》3：1（1922.10）：50-60。小島祐馬，〈左傳引經考證（二）〉，《支那學》3：2（1922.11）：47-58。小島祐馬，〈左傳引經考證（三·完）〉，《支那學》3：6（1923.8）：54-69。

而《詩》已佚。在〈周頌〉的次第上與今本《毛詩》不一致，但季札觀周樂的順序則與今本《毛詩》同。³⁶《左傳》引《書》詞句，兩者一致的只有十二條，省《書》詞句的有三條，只引《書》篇名的一條（另有二條被單獨引用，可視為是篇名）。現存《書》中無，而《左傳》有的詞句，共二十九條。《左傳》又有引偽古文的《書》詞句四條。作者認為《左傳》引佚失的《書》詞句比現存者多，特別是〈夏書〉的詞句較多。而引現存《書》詞句中又以〈周書·康誥〉為多，值得注意。《左傳》引《書》時多稱「虞書曰」、「夏書曰」、「商書曰」、「周書曰」，少只稱《書》。且〈周書〉的〈洪範〉常被當作〈商書〉引之。《左傳》引《易》方面，兩者詞句大體一致的有十處，詞句雖不同但以他語表其意的有五處，兩者一部分合一部分不合的只有一例，現存本中所無的有三條。作者認為《左傳》引《易》詞句最顯著的現象就是供占筮之用，而不像引《詩》、《書》詞句是用於教訓意味，此就思考《易》作為經書上是很重要的事。筆者感興趣的是作者認為《左傳》引《詩》、《書》詞句是用於教訓意味的說法。就《詩》而言，江戶古文學派大多不認為《詩》有教訓的功能，而在《左傳》中卻有此事實。又，《左傳》中特別說《周易》時，似乎是有意與非《周易》的《易》相對而言。作者認為根據《左傳》可以想像當時《周易》的筮法，乾坤二卦裡有六爻皆變的情況，而其他卦則只限於一爻變。在《左傳》引《禮》詞句時，雖無一例是用「《禮》曰」或「《儀禮》曰」、「《禮記》曰」、「《周禮》曰」，但作者則依此三禮順序，蒐羅列出《左傳》引《儀禮》詞句一致的有四例，與《禮記》詞句一致的有七例，《周禮》詞句一致的有二十四例。作者認為由此可知無一證據可以證明在《左傳》以前有《禮》書的存在，除此之外，《左傳》所引《禮》的詞句，全與禮不合，或者是相衝突的。令人以為《左傳》與《禮》之關係似乎不甚密切。而《左傳》的編述年代至今無定說，依公羊學者所說此書本稱《左氏春

秋》，經後人改竄，作為《春秋》的傳，稱為《春秋左氏傳》，則此二書的編述年代應該各自不同，以上所舉材料無法得知兩者的詩間差，此或許是偽作者用意周到所致也說不定。且所舉各經的全部或一部分在編述年代上並非沒有疑問。在《左傳》編述年代，《詩》雖說是孔子所刪定，但刪定到達何種程度則是不明的，今日的體裁應是孔子後學者所成，而《左傳》中所存的材料與今日《毛詩》大致相同。《書》也與今日的大致相同，但從《左傳》多引今本所無材料來看，《左傳》編述於《書》未如今本之殘缺時代，且可知當時《詩》、《書》都未稱經的事實。《易》作為占筮之書，雖可想像有與今日之《易》類似的書存在，但也未達稱為經的地步。《禮》整合成今日的典籍，不可能比《左傳》編述來得早。

在《公羊傳》方面，有〈公羊家の理想とする大同の社會〉一文，³⁷說明近代公羊家將〈禮運〉大同之世與三科九旨中的太平之世結合，欲使此理想之世實現於將來。作者認為公羊家此思想雖非孔子自言，但孔子思想中已含有引出此思想的要素。〈公羊家の三科九旨說到就きて〉一文，³⁸則考究後世公羊家の三科九旨說到底是否就是《春秋公羊傳》本來的宗旨。認為就「存三統」而言，《春秋公羊傳》以周為王，有尊王之思想，而不見有革命之思想。就「張三世」而言，《春秋公羊傳》中不見以三公、四公、五公清楚地劃分各為一世，更無任何根據以三世配衰亂、昇平、太平之世。就「異外內」而言，《春秋公羊傳》中不見有不同對待夷狄的痕跡，雖有夷狄進爵的事實，但還不至於到達夏夷無界、天下遠近小大若一的狀態。總之，《春秋公羊傳》雖有天下一統的希望，還未言及太平之時代；攘夷的思想猶未脫卻，而停滯於「內諸夏而外夷狄」的理想。由此可知，三科九旨與《春秋公羊傳》不相容，則三科九旨之說是根據什麼而成立的呢？作者舉董仲舒（前176-前104）及何休（129-182）之解為例，以為是公羊家或全離傳文直接導自經文，或敷衍傳文而成。後世公羊

36 引《詩》的部分數字因根據作者「補正」而與原文略異。

37 小島祐馬，〈公羊家の理想とする大同の社會〉，《經濟論叢》8：6（1919.6）：730-742。

38 小島祐馬，〈公羊家の三科九旨說到就きて（一）〉，《支那學》1：1（1920.9）：1-11。小島祐馬，〈公羊家の三科九旨說到就きて（二、完）〉，《支那學》1：2（1920.10）：50-61。

家又以「微言大義」調和此不相容的現象，亦即在解釋《春秋》時，不分假借與事實、現世與未來，而顯示尊周王、攘夷狄的思想。然則，董仲舒何以要高唱革命思想？何休何以會高唱世界主義？作者以為與他們所處的時代有關，董仲舒的時代是西漢，是奪取秦之王位，所以高唱革命的合理性；而何休在東漢，當時盛行綜合統一的學風，於考究政治上的理想之際，希望達到一大統一的境界的結果。筆者以為此文重點在最後的思想家之所以有此思想或實踐必與其所處時代有關，亦即學者應關懷自己所處的時代，由此出發，發展自己的學術風格。〈公羊家の観たる《史記》〉一文，³⁹則介紹以公羊學者立場看《史記》的兩本新書概要，即崔適（1852-1924）的《史記探源》及楊贊襄的《龍門吉羽》，前者視《史記》之絕大部分為劉歆（?-23）及後世佞人所竄之偽作，雖考證有可肯定之處，但蕪雜之處亦不少；後者雖有有趣可看之點，但不免多牽強附會。〈公羊家の文化階段説〉一文，⁴⁰說明「文化階段説」是指公羊家之學在中國史上只有在漢代與清代有所發揮。就漢代而言，舉董仲舒《春秋繁露》與何休《春秋公羊解詁》之內容，論述「存三統」、「張三世」、「異外內」，認為「存三統」承認易姓革命之說，雖與文化階段無直接關係，但於歷史發展的過程上，有其幾分關連存在。「張三世」分文化發展為三階段，但公羊家只借用《春秋》的歷史，以發展自己理想之世。「異外內」則以文化程度之高低，界定夏夷之分。亦即「張三世」、「異外內」應文化之程度，經衰亂之時代、升平之時代、太平之時代的三階段，由國家主義發展至世界主義。清末的公羊家則將〈禮運〉大同之世與太平之世、小康之世與升平之世結合。最後，作者認為公羊家經數個文化階段發展而成，此發展的原動力在於仁。如董仲舒以仁愛之博普為《春秋》之道，譚嗣同（1865-1898）以四通（人我通，去自他之差別；男女內外通，去男女之別；上下通，去上下貴賤之差別；中外通，去自他國之差別）達於仁。

在《論語》方面，有〈《論語》季氏篇首章の本文に

就いて〉一文，⁴¹認為《論語·季氏》「丘也聞，有國有家者，不患寡，而患不均。不患貧，而患不安。蓋均無貧，和無寡，安無傾。」古來註釋都很不清楚，恐是本文有謬誤所致。作者分析《漢書》、《春秋繁露》、《魏書》、劉寶楠、中井履軒（1732-1817）、豬飼敬所、俞樾等之說後，認為應依句意及押韻而將之改為「丘也聞，有國有家者，不患_寡，而患不均。不患_寡，而患不_和。蓋均無貧，和無寡，安無傾（削去此句）」。

由以上各文的論點可見小島祐馬的經書關懷，大多著重在釐清經書的寫成時代，甚至有意以研究經書成立的方法，研究子書的編纂年代。此種為學方法，與中國民初古史辨學者有種同樣的心情。此種現象不得不說是中、日學術史上的必然結果，因為此時期的中、日兩國同時受到西洋學術的來襲衝擊，對於維護本國的傳統學術，作為一學者，不管是中國還是日本，所當從事的事業。

九、京都帝國大學教授群的經學著作意義

從以上的論述不難看出此時代的京都帝國大學教授們在學校作育英才的同時，也將自己的學術回饋到當時的政治議題、社會問題等面向上，以盡一己之力。就筆者粗淺的觀察，此時期的京都帝國大學教授群的經學著作，至少有以下幾點意義。

（一）可知其與世界學術風潮接軌，多有校勘、考證之作。

在新學校紛紛成立的此時期，西學式的研究方式當道，京都帝國大學教授群的著作中也能融入當時流行的社會學。另一方面，清國的校勘、考證學影響日本學者，特別是研究中國學的學者，在他們的著作中，不時嶄露他們不遜於中國學者校勘、考證的傲人成績。狩野直喜更是奠定京都帝國大學考證學的第一人，其他如高

39 小島祐馬，〈公羊家の観たる《史記》〉，《支那學》1：11（1921.7）：72-75。

40 小島祐馬，〈公羊家の文化階段説〉，《哲學研究》8：2（1923.2）：22-37。

41 小島祐馬，〈《論語》季氏篇首章の本文に就いて〉，《支那學》2：10（1922.6）：65-69。

瀨武次郎、內藤虎次郎、小島祐馬等教授也都有此方面的佳作流傳。

(二) 可知其學術論點對民國初年中國學者之關係。

由小島祐馬與內藤虎次郎輪流發表與《尚書》相關的論文，將〈堯典〉的寫成時代下拉到戰國時代。爾後，1923年中國的顧頡剛提出與此極為相似的「層累說」，雖不清楚誰影響誰，但同樣對中國古代文化作出劃時代的論斷。雖是題外話，臺灣大學陳威璿教授指出謝无量（1884-1964）《中國哲學史》抄襲、節譯高瀨武次郎《支那哲學史》，⁴² 筆者也證實謝无量的《詩經研究》幾乎抄襲自諸橋轍次的《詩經研究》等，⁴³ 在在都說明此時期日本學術對中國的影響。

(三) 可知其將經學分散到文、史、哲的範疇，符合當時日本的社會氛圍。

在新政府強力主導下，西學的強勢在《支那學》「發刊辭」已見端倪，而一句「人之不顧支那學，莫甚於當世」，⁴⁴ 更是道盡此時期中國學的困境，整體的中國學且如此慘澹，更何況經學？其狀勢必更加嚴峻。因此，在

此時代氛圍下，認為不可棄經學於不顧的學者，只得將經學融入當道的文、史、哲學術範疇中論述。而謂文、史、哲、經不分，也是不得不的勉強說法。如狩野直喜就認為中國的文、哲、經不分，所以文學、哲學著作中，都有經學的成分。高瀨武次郎的著作也是有把經學融入文學、哲學的範疇加以探討。

十、結 論

本文針對明治大正時期京都帝國大學有經學相關著作的教授群，收集他們的經學著作，分析他們的著作內容。由本文之研究可知：此時期之學者多有校勘、考證之作，且其學術論點影響中國學者，其經學之研究與當時日本的社會氛圍一致，即將經學分散到文、史、哲的範疇，致使經學為之式微。

本文只是以任職於此時期的教授著作為研究對象，其實他們所培育出來的一群優秀學生，如武內義雄（1886-1966）、青木正兒（1887-1964）、神田喜一郎（1897-1984）、本田成之（1882-1945）等人也有傲人的經學論作可研究。此部分且留待他日再為文論述。

42 見陳威璿，〈「中國哲學史」通史專書寫作的發展：從中日交流的視角談起〉，《臺大中文學報》58（2017.9）：157-202。

43 張文朝，〈諸橋轍次與謝无量的《詩經》學比較：以《詩經研究》為探討對象〉，本文為筆者發表於2019年8月24日中央研究院中國文哲研究所舉辦的「中日詩經學之比較研究」學術研討會的宣讀論文。

44 青木正兒，〈發刊の辭〉，《支那學》1：1（1920.9）：1-2。