

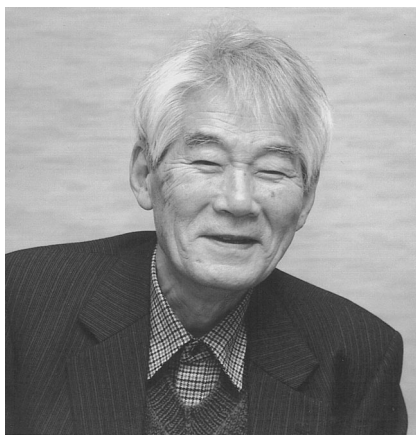


「中國近世主觀唯心論」的思想史建構——

島田虔次先生逝世三週年紀念

Constructing the History of Subjective Idealism of Early Modern China:
In Memory of Professor Shimada Kenuji

狹間直樹 (Hasama Naoki) *



小野和子攝影

島田虔次先生是 20 世紀後半日本漢學界最重要的學者之一，這一點應當是舉世公認的。他堪稱為一位「典型的學者」，終生把自己的全部時間與精力都用在讀書與思索，一心尋求新的見識，至於世間的聲譽與物質的慾望與他完全無緣，有時連自己的健康都被疏忽了。記得 1962 年先生因肺結核宿疾復發，在家療養，當時我還是一個在學的研究生，前往家中探病，聽夫人抱怨說，先生不顧醫生必須絕對靜養的囑咐，依舊是手不釋卷，勤讀不懈。康復之後，更以超乎常人的熱忱每天埋頭鑽研。之後大約四十年間健康情況大致良好。2000 年 3 月 21 日，先生不幸因肺結核病逝於京都自宅附近的醫院。以他的豐碩學識應該還可以有更多的著述傳世，嘉惠學界，可惜天不從人願，實屬遺憾。

島田先生於 1917 年 8 月 12 日生於廣島縣三次市。1933 年 10 月當他中學四年級時從三次中學轉校到中國山東省的青島中學就讀。1935 年 4 月進入京都第三高等學校，1938 年 4 月考上京都帝國大學，1941 年自京大文學部史學科東洋史學專業畢業。他在第三高等學校時師從西洋史的鈴木成高，大學時受業於東洋史的宮崎市定等教授，外語則修法語、中文等，同時也學過俄語。

京大畢業後一度任職於長野縣立野澤高等女學校，1946 年 3 月任東方文化研究所助理，東方文化研究所後來改制為京都大學人文科學研究所，島田先生隸屬於經學文學研究室，受到主任吉川幸次郎的諸多薰陶，1946

年 3 月經吉川先生夫婦的媒酌而與藤井元子女士結婚，同年 6 月轉任靜岡縣清水市的東海大學預科教授，1949 年 12 月，以三十二歲的青年受聘為京都大學人文科學研究所的助教授，1969 年升任教授，1975 年 10 月調任文學部東洋史教授，1981 年 4 月退休並榮獲京都大學名譽教授、人文科學研究所名譽所員的稱號。1997 年獲頒日本學士院會員榮銜。退休後先生仍專心於研究和著作工作，從 1993 年起還指導年輕研究工作者從事

《梁啟超年譜長編》（丁文江、趙豐田編，上海人民出版社，1983）的日譯及譯注，可惜成為未竟之業。

* 作者係日本京都大學人文科學研究所教授，2001 年退休，現任京都橘女子大學教授，為中國近代史知名學者。狹間教授與島田虔次先生有四十年長期合作研究關係，他和小野和子教授都是島田先生最親近知交。本文是應本刊特邀，為紀念島田先生逝世三週年而作。——編者按



二

島田先生學術上的成就，¹可分為三個方面陳述：一是中國思想史，特別是儒學史，二是中國近代史，三是古典的註解與翻譯。由於他的研究領域以及學術關心涉及面很廣，這裏首先簡述他在中國思想史特別是儒學（教）史方面的成就。

當二戰期間，也就是先生還是一個學生的時候，日本學界對於儒教的評價並不高，當然不是說全盤否定。戰敗之後學界的風潮有了轉變，認為儒教有其若干進步的、積極的意義。處在這種時代氛圍之中，先生以「心存對孟子、王陽明、黃宗羲這些熱烈的儒教徒的滿腔共鳴」以及對「中國文明儒學文化這種宏大文化深感敬畏」而投入研究工作。²而最初導致島田先生發奮投身研究儒教，據他自述，是在讀完《傳習錄》之後的激動：

「儒教之所以成爲我生涯（研究計畫）的課題，其來有自。在我大三時因爲閱讀了明代王陽明的《傳習錄》而深受感動。當時我兩星期一次乘坐電車前往天津市，就在京津電車的車上閱讀完的那一剎，就像電車駛出逢阪山隧道時這個世界陡然一片明亮一般——這話說的連我自己都覺得言不符實（因爲一查看地圖便知道京津線上根本沒什麼隧道！）只是那種感覺不由自主的成爲我記憶中的情景。」

這是經過半個世紀後的追述，其間不免有主觀的「純化」作用，所謂不由自主的情形，幾乎就等於一種確信。文章接者又說：

「《傳習錄》究竟哪一處感動了我，一言難盡，可能是我向來傾心於盧梭而有所共鳴。『與其爲數頃無源之塘水，不若爲數尺有源之井水，生意不窮。』『大要出於良知同，便各自爲說何害！』我想王陽明所謂之良知，何嘗不便是盧梭所謂的

心（良心）！³」

良知的發現與異文化參照系的巧遇，不正是間隔四百年的另一種「龍場大悟」！而這位 20 世紀的日本學者就是從直覺到王陽明的「良知」與盧梭的「心（良心）」的同質性作爲他的研究的出發點。

學生時代的島田先生有這樣「大悟」的經驗，於是立刻申請更改畢業論文題目，以昂揚飽滿的精神與高度的思想張力，在短短不到四個月的時間內寫出了〈陽明學中人的概念與自我意識的展開及其意義〉⁴一文，文中以高度激情而又嚴謹實證的態度把人之所以成爲「近代人」的核心，也就是「自我」的問題作爲論述的主軸，試圖掌握陽明學的歷史發展，是一篇有高度企圖心的作品。不過他意圖中的第三章「自我意識發達的社會背景與士大夫讀書人的生活意識」卻沒有完成，而是在八年後出版的《近代思惟在中國的挫折》一書中結實成果。

島田的代表作《近代思惟在中國的挫折》（以下簡稱《挫折》）主要敘述明代中葉到末期、也就現在世界歷史觀點中被稱爲「廣義的 16 世紀」的一百餘年間儒學的開展，其實就是王陽明經泰山學派到李卓吾的所謂「明學」或陽明學的一脈相承的歷史。這裏討論的所謂「近代思惟」，既是「宋學」的內在展開，同時又是「清學」的醞釀和準備。通過對它的歷史意義的闡釋，使「明學」在中國思想史上佔有適當的地位。同時又以「自我意識」爲主軸，論證了中國與西方的精神史上具有平行現象，從而成功的將中國史與世界史結合起來。然而儘管自己的心血結晶，卻沒有獲得立即時的迴響，例如書評之類；應該是同行專家們認爲這是一部難以對待的著作。不過沒多久便受到海內外的稱許。本書堪稱是戰後日本漢學的再興具有里程碑意義的重要作品。

《挫折》一書在學術史上的意義，有以下四點：

首先，本書認爲朱子學到陽明學的誕生，乃是儒學史內在開展的過程。王陽明雖然是以朱子的學徒起家，

1 島田虔次教授 1981 年以前的著作目錄可參見《東洋史研究》第 39 卷第 3 期附錄。

2 《中國における近代思惟の挫折》，筑摩書房，1949 年初版，1970 年改訂新版。

3 〈儒教の辯護〉，《京大廣報》，1992 年 5 月 1 日。

4 〈陽明學における人間概念・自我意識の展開とその意義〉（一）（二）《東洋史研究》，第 8 卷第 3 號及第 5、6 合併號，1943、1944。



但是在探討成爲聖人的學問時，卻走向與朱子相反的方向，不過這也是朱子學本身的一種發展，是一個正當而又重要的成果。

第二，以號稱傳承清朝考證之學的京都學派，對於被認爲「空疏無內容」的「明學」的歷史地位未能充分尊重。島田對此作出感性的發言，見於〈我心目中的內藤湖南〉一文之中。⁵

第三，他指出西方思想史中展現的人的概念、自我意識和理性精神等，在中國文化傳統之中也具有同質的思想成分。他以此爲主軸，分析了明代陽明學的成立與發展；島田先生是以世界史的視野成功地將中國與西方精神史併置於同一層次上進行探索。

第四，他以《挫折》爲基礎，在日後發展的論述中，將傳統思想與近代中國連結起來；用他後來的話說：「清末就是與西方接觸後的明末，而明末則是不會經過這種經驗的清末」。這種思路特別是通過「萬物一體之仁的思想」的歷史闡述而得到鮮活的揭示。

不過這裏必須對《挫折》一書書名中的「近代」一詞作一番說明。該書的出版正值二次大戰結束，當時日本討論中國史分期是史學界爭議的焦點。由於前田直典根據馬克思主義唯物論而提出唐代以前爲古代，從宋到清爲中世，鴉片戰爭以後爲近代的所謂「三時代區分論」，構成「東京學派」（相對於「京都學派」）的中國史觀。對於中國歷史的分期，雖然同樣是根據馬克思主義唯物論以奴隸制、農奴制、資本制作爲古代、中古、近代的基本內容的歷史三方法，但是在中華人民共和國的學術界卻有迥然不同的主張，茲不具論。島田對宋代以後爲中世的說法不表贊同。然而卻採用了歷史三時段論所使用的「近代」一辭，其用意就是爲了確認陽明學在世界史的地位進行對話而設定的範疇。當然他並不是主張明代就是「近代」，他爲此而用心良苦的作了繁複委婉的解釋，不過是爲了論證中國與西方雖然有諸多的差異，但是基本上都曾經有同質的人類思想發展的

過程。他一方面爲自己惹來這一類不必要的混亂而深自反省，⁶一方面則以內藤湖南的中國歷史四段分期法⁷爲自己的理論定調。

《挫折》⁸一書刊佈之後十年，島田發表了〈中國近世的主觀唯心論——萬物一體之仁的思想〉。寫作此論的動機，一是因爲過去論陽明學時忽略了「萬物一體」的思想，本文就是爲了補《挫折》的不足。第二，對當時中國大陸學術界研究思想史的趨向表示質疑。對於第一點他在文中指出所謂「萬物一體之仁」的思想源流是從程明道、謝上蔡、陸象山而到王陽明、陽明學派，（王龍溪、王心齋、李卓吾）並且一脈相承延伸到清末的譚嗣同。世人一般以程、朱並稱，然而程明道則因意識到天理包攝善惡，主張「無獨必有待」，於是開啓了「萬物一體之仁」的思想。本文明白的確認程明道爲陸、王心學的先驅；而謝上蔡則首先倡言「心即理」，到了陸象山更明確的主張天理與人欲的不可分離。

王陽明以良知說將「萬物一體之仁」與「心即理」結合起來，良知即是知行的統一原理，也是自他的統一原理。因此個人利益的合理化與個性解放的主張有了理學的依據，從而使包涵了確立自我與追求平等的陽明學（心學）得以成立。然而應當留意的是，王陽明作爲朱子學徒，由於領悟到「外心以求物理」、欲窮事物物之理的迷失，於是有了「心即理」或心與理必須合而爲一的「大悟」，由此說來陽明學實際上就是朱子學自身內在發展的結果。

高唱良知（=生生）的陽明學的形成，是對屬於名教之學的朱子學的徹底背叛。不過王陽明本人還不致於與名教體制完全決裂。以自己的良知爲是而不需言必孔子，這種以確認自我意識爲目的的言論，在王陽明那裏還不是他的主要議題，不過是言論之間吐露的言詞而已。而是到了李卓吾主張「童心說」才大力強調對慾望的肯定，以致於引起了「思想的暴動」，然而此時名教體制勢力仍強，「暴徒」們仍然不敵而挫敗，這種挫敗

5 《內藤湖南全集》第12卷月報，筑摩書房1970年

6 《中國における近代思惟の挫折》改訂新版，330頁。

7 依據內藤湖南的中國歷史分期法第一期爲上古，自有史以來至東漢中葉，第二期中世，自五胡十六國至唐中葉，第三期宋元時代，爲近世前期，第四期明清時代爲近世後期。

8 〈中國近世の主觀唯心論について——萬物一體の仁の思想〉，《東方學報》（京都）第28冊，1958。



的遺憾直到清末譚嗣同的出現才得以清雪。

譚嗣同襲取西方自然科學提出「以太」作他的「仁學」思想的基因來解釋「萬物一體之仁」。他的「心力」說完全超越了「心即理」的原理，主張廢除朋友以外的四倫，高唱平等思想，向名教奮力挑戰以救贖眾生，成為中國思想史上主觀唯心論的殿後人物。島田這篇長論有系統的闡述了程明道到譚嗣同，也就是宋代到清末「萬物一體之仁」思想脈路。本文與《挫折》一書並稱為島田的中國思想史研究的代表之作。

再過十年出版了《陽明學與朱子學》⁹一書，據書中的後論陳述，「從內面主義的開展這樣一種視角，把握性理學的歷史，總結迄今為止的研究成果」。本書是以他過去所寫的〈新的哲學的出發〉與〈朱子學與陽明學的完成〉¹⁰兩篇文章再加上他在哲學雜誌《思想》中發表的論文〈李卓吾論〉¹¹一併修潤改寫成書，是提供給一般讀者的入門書。

朱子學的形成是在亞洲地區長期以來一直居於中心地位的中華文化所達到高峰。儒學（儒教）構成中國文化的核心，而其中出現於 12 世紀的朱子學，無疑在當時是屬於全世界最高水準的精緻學問體系。作為一種「新的哲學的出發」，朱子學以及其延續發展的陽明學這樣一個體大思精的思想內容要把它作整體的掌握是相當困難的事。京都大學自從創立文科以來經歷狩野直喜、內藤虎次郎、小島祐馬、宮崎市定、吉川幸次郎等一系列大師建立起風格獨具的漢學傳統或中國史觀，島田先生繼承並依據這個傳統和史觀，而將儒學的歷史發展融進世界文化史的長河中，作出了獨特而有創見的貢獻。

他的創見從《朱子學與陽明學》的構成框架之中可以概括為下列三點：第一，一般認為宋代的新儒學是受佛教的影響而形成的，他卻認為基本上乃是儒學本身內在的發展的結果。第二，與其說陽明學繼承了陸象山的

學統，毋寧視為朱子學的展延；第三將李卓吾的「童心說」定調為王陽明的「良知」說的開展。

這本篇幅不多的小冊，其內容則是有劃時代意義的成就，島田先生將之戲稱為自己的博士論文，是他的得意之作，唯有經過長年積學沈思，慧眼獨具的學者才有如此的功力對中國近世新儒學的兩大高峰朱子學與陽明學的複雜傳承過程作出的如此深入淺出、厚積薄發，提綱挈領，闡示旨要、被學界評的最好的概念讀本。本書已有德文、¹² 中文¹³ 和韓文的譯本，¹⁴ 其影響所及已不侷限於日本國內。

三

其次，島田先生在中國近代史研究領域也有他獨到的貢獻。總的說來是以實證主義，歷史主義的立場進行研究，他和專治近代史的小野川秀美教授合作，推動這種科研工作。他們寫作的論文都表現出這個特徵，而其共同之處，就是把近代史與前近代史（大陸學者稱之為古代史）連結起來，以宏觀的視野，有系統的把握。具體的例子就是前節中已提到的〈論中國近世的主觀唯心論——萬物一體之仁的思想〉，他寫這篇論文的動機之一，據他自述，就是直抒他對當時中國大陸學術界研究思想史的趨勢的高度質疑，所謂「中國近世主觀唯心論」的論述，就是他向整個大陸學術界的挑戰；唯有對自己的論述體系有充分信心的人才能勇於提出挑戰。

大家都知道，當時在中華人民共和國正在進行一場以馬列主義唯物史觀為指導思想，重寫歷史，編修教材的運動。所謂「主觀唯心論」簡單的說，就是以中國傳統思想中的理氣論為主軸，採用兩分法，將以「氣」為第一性的唯物論與以「理」為第一性的唯心論（觀念論）分成兩個壁壘分明的思想陣營，而後者當中又有以「理」為第一性的客觀唯心論和以「心」為第一性的主

9 《朱子學と陽明學》，岩波書店，1967。

10 《思想の歴史》第 6 卷，平凡社，1967。

11 〈儒教の叛逆者李贄（李卓吾）〉《思想》第 462 號，1962 年 12 月。

12 *Yang-mings*. übers. von Monika Uebelhor. Marburger Studien zur Afrika-und Asienkunde. Serie B: Asien. Band 9: Berlin 1987(2. überarbeitete Auflage). 1979 年改訂再版。

13 蔣國保譯《朱子學與陽明學》，西安，陝西師範大學出版社，1986 年。

14 시아다 겐지, 주자학 과 양명학 (김석근 金錫根、이근우 李根雨 옮김), 까치(Kachi Publishing Co.),1986.



觀唯心論之分。就宋明理學而言，程朱被認為是客觀唯心論，陸、王則屬主觀唯心論，至於譚嗣同則被歸類於唯物論者。在譚嗣同之前的張載與王夫之都屬於唯物論者。

但是大陸學者所謂「主觀唯心論」根據島田先生對中國哲學的理解，卻應當稱為「客觀唯心論」。這些問題現在暫且不論。問題不在於範疇的規定，而是思想對歷史的作用。馬克斯思想對歷史人物的評價是以唯物論為最高，唯心論者則是等而下之，然而唯心論當中又以客觀唯心論為上，最低級的是主觀唯心論。以這樣的分級觀點來作為歷史評價的依據，是島田先生期期以為不可的，因為持這種觀點的人一律將主觀唯心論者的歷史評價劃歸反動之類；事實上當時大陸上的學者正是持這種態度。島田先生根據歷史事實指出中國「近世」的統治階級意識型態上屬於支持名教體系制的客觀唯心論（朱子學），至於與此相對，評擊朱子學的主觀唯心論思想則有確認自我，追求自由的思想內涵，因此主觀唯心論思想對於歷史的進步有推動和促進的功績，是不容否定的。開啓近代中國的譚嗣同就是這種思想代表性的人物。譚嗣同在大陸被劃歸唯物論者一類，實在有悖於他對歷史發展的貢獻。這一點侯外廬先生他的舊著作中已明白的指出譚氏屬於主觀唯心論者，而侯先生的學術造詣一直是島田先生所敬重的。

雖然島田對大陸學者的研究成果心存敬意，並衷心期望與他們進行學術對話，不過在那個意識型態主導一切的時代，這種學術交流根本無從實現。但是最近出版的《李贄文集》（社會科學文獻出版社，1998年）的「解說」中不再把李卓吾定調為「唯物論者」，而是以他的自由主義，平等主義以及合理的態度作為評價主軸，正契合島田當年的主張。如果說《挫折》一書是日本漢學的再興里程碑之作的話，那麼這個「中國近世主觀唯心論」正是日本學者創獲的中國思想史體系建構，最後終於得到中國大陸學術界的呼應。

清朝在島田看來是所謂「近代思惟」挫折之後的文

化黑暗時期。在明代發展起來的人心自由的發揮，被滿清的徹底強權的統治所壓制了。而極盡精緻的所謂清代考證之學的產生，不過只是衝破名教體制的激情與心力被擺平、被扭曲之後產生的結果罷了。然而就在這個時候還有章學誠這樣的歷史家，在明代思想家達成的基礎上開拓出一片新局面。島田在短短不到半年的時間裏，前後發表了〈歷史的理性批判——「論六經皆史」說〉和〈章學誠的位置〉兩篇論文。¹⁵前一篇論文指出章學誠能夠在這種時代背景中提出「六經皆史」之說，那是「能夠超越考證學的哲學，同時也是考證學的哲學」，史的起源與變遷，以及真正的歷史，是可以藉資「經世」的；「史」必須立足於「今」，實現「古為今用」的功能。而後面一篇論文則把章學誠定位為一個背負明清思想史中「系譜的必然」的學者。「六經皆史」之說貫穿著一個「義」字，表示章學誠的史學思想是根植於性情之說，有一股個人主義流注其間，因此他堪稱是「明清思想連續論」的一個重要環節。然而章氏主張的性情是一種可以在上面構築學問的性情，與袁枚主張的性情有所不同，但是兩者之間還是有廣義的類緣性，由此也能夠反映出時代氛圍。

繼章學誠之後，接著有龔自珍，有康有為、章炳麟，有孫文等。

龔自珍生值清朝國勢日衰，預見世局行將大變，深懷憂患意識，他的詩文精鍊而富感性，卻又隱晦曲折，艱澀難懂。島田是日本最先致力闡揚龔氏的學者，首先對〈尊隱〉篇加以訓讀、注釋並且翻譯。¹⁶為這項工作他與本田濟教授合作，摸索進行，其間的艱辛過程詳見後來出版的單行本的〈補記一〉。¹⁷作為一個「公羊家」龔自珍是開清末改革風潮之先聲的人物。對於「公羊學」與改革的關係，他指出：「並不是公羊學灌輸了改革思想，而是從公羊學中尋取對變革的內在欲求」，可謂是一針見血的解說。

〈辛亥革命期的孔子問題〉一文的焦點是康有為。¹⁸文章討論的是當歷史大轉折時期，傳統思想的核

15 《講座哲學》第4卷，東京：岩波書店，1969。《東方學報》第41冊，京都，1970。

16 〈龔自珍：「尊隱」〉，《前近代アジアの法と社會》，東京：勁草書房，1967；〈隱者の尊重〉，《清末民國初政治評論集》，東京：平凡社，1971。

17 《隱者の尊重——中國の歴史哲學》，東京：筑摩書房，1993。

18 見島田與小野川秀美合編的《辛亥革命の研究》，筑摩書房，1978。



心所不得不面對的命運。本篇是最早將孔教問題與中國學術史結合起來研究的論著。辛亥革命時期思想上有變法運動與新文化運動的對峙，政治上則是專制王朝統治的瓦解與中華民國的肇建，當此巨變的時代，盤據名教體制意識型態核心地位的孔子，卻出現為三種不同的形象：諸子中的一人、宗教的教主和開明的進步主義者。章炳麟把孔子當作諸子中的一人，並且以此而將傳統的學術改鑄為「國學」，而康有為則企圖把孔子置於西方基督教教主的地位，創建孔教，以作為凝聚「國民」的軸心。

這裏稍為談一點島田先生的治學態度，特別是對偽作資料的處理方法。

島田此文論康有為的孔教構想，他依據的文本是辛亥（1911）五月刊行的《戊戌奏稿》¹⁹中收錄的〈請尊孔聖為國教、立教部教會、以孔子紀年而廢淫祠摺〉，然而這篇奏摺卻被證明是偽作的。當他這篇論文脫稿之後，看到了黃彰健在1970年出版的《戊戌變法史研究》。²⁰《戊戌奏摺》被黃先生斷定為偽作，這件事對治學嚴謹的島田誠然是一大衝擊；在困惑之餘，只能以作注的方式，在「校稿追記」中處理這個難題。

他認同黃先生的偽作論，但是如此則勢必對康有為思想的進展作大幅度的改寫。然而他這篇論文既然旨在論述「變法派康有為的孔子論、孔教論」，那麼在戊戌年這個時刻「儘管這篇奏並沒有如實的存在，對於探索的主題也關係不那麼重要，」因為即使是偽作，也是康有為自己的作假，更何況在戊戌之前三年「公車上書」已有了孔教論的論述，因此他自認目前並沒有改寫的必要。在〈追記〉中他還推測康有為上奏摺「重孔教」、「立國教」應該是在戊戌變法期間。事實證明這項推測是正確的。繼黃彰健提出問題之後，孔祥吉先生在北京第一歷史檔案館中發現了奏摺〈請商定教案法律、釐正科舉文體、聽天下鄉邑增設文廟，以尊詩聖而保大教

折〉（《傑士上書彙錄》卷二），²¹正是偽作〈請尊孔聖為國教摺〉的底本。兩相比較，兩者無論行文或內容均大不相同，證明了後者是為偽作。至於有關國教化的問題，當時在日本就有「舉國以奉孔子教」的言論，國教化勿寧說是時勢所趨的認識；再說康有為戊戌當年提倡孔教，在日本已是廣為人知的事。²²

現在大家都知道康有為竄改的癖好，這種手法一般只不過為了向世人誇示他對當前的政治主張自己早就有了先見之明，捏造奏摺無非只是表明諸如「國民義」（國民主義），「奉教之自由」等君主立憲制的議題，他在戊戌當年都已經提出了。對於孔教問題從戊戌年到辛亥年間，基本上是他的一貫主張。因此這個文本的真偽問題，對島田的論文既未構成加分，也不致減分。一項意想不到的衝擊，島田先生終於以慎重的應對而圓滿解決，堪稱處理難題的一個範例。

在〈論章炳麟中國傳統學術與革命〉²³一文中闡述了由於和西洋的接觸對抗，而後乃有與之相對的「中華」意識；由於否定了「經」的獨尊地位而有經學的解體並促成了諸子學的興隆，在這樣的背景之下，章炳麟建立了包括儒學在內的所謂「國學」的經過歷程，是一篇相當有意義的論著。章氏的文章，特別是《疇書》向來稱為難解，連魯迅都說：「我讀不斷，當然也看不懂」（〈關於太炎先生二三事〉，《且介亭雜文末編》）。島田先生也是日本研究章炳麟的拓荒者。他對章氏嗣後還有更深刻的見解，當他將此文收入單行本時，在「補注」中採用「左傳家——古文學派——民族主義——革命／公羊學——今文學派——立憲主義——改革」這樣一個圖式來表明無論是革命派或改革派都有其各自的思想史淵源，並且指出有：「具有這種意義的左傳學是作為具同樣意義的公羊學的反動而登台的，但絕不是反方向的。²⁴」以儒學為主軸的中國思想的內在發展，趨勢所歸，乃有所謂的「國學」的誕生，島田先

19 《戊戌奏摺》在翦伯贊主編的《中國近代史資料叢刊·戊戌變法》，（1957，上海人民出版社）也有收錄。

20 《戊戌變法史研究》，臺北：中央研究院歷史語言研究所，1970。

21 孔祥吉，《康有為變法奏摺研究》，遼寧教育出版社，1988，246頁以下。

22 天默生，〈支那革新改造に於ける兩大分歧〉，《東邦協會會報》第52號，1898。

23 〈章炳麟について——中國傳統學術と革命（上、下）〉，《思想》第407、408號，1958年5、6月。

24 〈章炳麟について〉，（補注一），《中國革命の先驅者たち》，東京：筑摩書房，1965。



生將這一個途徑作出清楚的說明，是島田先生對學院性近代史研究的奠基工作所做的重要貢獻。其所以能夠如此，就因為他對儒學以及相關的諸子學、佛學，乃至於西方思想有廣泛的涉獵和豐富的知識。

這一篇關於章太炎的論文已經有了張賢的中文摘譯（第二章部分）²⁵以及Joshua Fogel（傅佛果）的英譯。²⁶

在〈對於孫文研究的意見〉²⁷一文中島田指出孫文將《原君、原臣》作為宣傳革命的小冊，說明他的革命思想與黃宗羲，甚至與孟子有淵源關係。孫文發現儒教思想中有對文明、對和平的重要政治哲學，因此十分用心於宣揚傳統文化。嗣後他又繼續寫了〈孫文宣揚儒教動機論〉，²⁸旨在批駁高橋勇治等人的主張，認為孫中山在講演三民主義時宣揚了儒教，是為避免國民黨的分裂而採取的策略。針對這種見解，他認為孫中山因為嫌惡歐美資本主義社會的道德，因而提倡中國傳統思想，藉以恢復民族自信，從而振奮革命熱情。

〈黃宗羲、橫井小楠、孫文〉是島田先生最後一次講演的講稿，²⁹闡述孫文的共和思想源自於黃宗羲。無獨有偶，日本的幕末維新時代的思想家橫井小楠（1809-1869）也有類似於黃宗羲的見識。兩人同為儒教之徒，「政治（權）在民」的思想由黃宗羲傳到孫文，然而完全未曾受到黃宗羲影響橫井竟然也有同樣的見解，證明了「儒教原本便具有民主主義的性格」。事實上島田關注民主思想在中國源流，在早期已見端倪，例如〈中國的盧梭〉一文中論黃宗羲，³⁰以及在〈堯舜

民主政？〉³¹文中已提出黃宗羲與橫井小楠的問題，那已是這篇講稿三、四十年前的往事，說明島田先生對於一個問題的關注，往往是堅執不懈。

四

日本，特別是京都的中國研究之所以能夠取得傲人的成績，其中一個很關鍵的優勢，就是對中國典籍的徹底而深入閱讀考意源流、辨析章句。人文科學研究所的學者們，或組織研究班，或一、二人的合作，對於一些重要的典籍進行研讀、會讀、考訂、註釋、翻譯等解讀作業投入相當大的心血，並以此為基礎縱橫延伸，結集了豐碩的研究成果。島田先生在這樣的學術氛圍之中，理所當然的對於相關學問具有關鍵意義的典籍，也作了不少重要的譯注。其中例如構築宋代新儒學的核心經典《大學》《中庸》的譯注³²是日本學者不可或缺的研究憑據。《王陽明集》同樣是陳述陽明學的入門書。³³

然而與眾不同的是他對近代文獻的介紹、翻譯工作。日本漢學界一向重視古代，對近代中國的研究顯然落後於歐美各國。由於他經常與研究日本史、西洋史的學者組成研究會進行合作研究，為了向那些對於中國歷史文化較陌生的學者解釋近現代中國相關的固有名詞、專門用語，均須逐一詳加說明，倍感辛勞。³⁴為改善這種落後的現況，先生率先親自組織翻譯，並且藉此對後學施加訓練。近代中國史文獻日譯的代表作品除了前述龔自珍的著作外，其他如譚嗣同的《仁學》（上卷）、

25 張賢譯，〈章太炎的事業及其與魯迅的關係〉；章念馳編，《章太炎生平與思想研究文選》，杭州：浙江人民出版社，1986。

26 *Pioneer of Chinese Revolution: Zhang Bing lin and Confucianism*. Stanford U. P. 1990。本書是將本篇與前述「辛亥革命期的孔教問題」一併英譯。

27 〈孫文研究をめぐつての私見〉，《孫中山研究日中國際學術討論會報集》，東京，法律文化社，1987。

28 〈孫文の儒教宣揚の動機論をめぐつて〉，《山根幸夫教授退休紀念明代史論叢》（下卷），汲古書院，1990。

29 《孫文研究》第22號，1997。

30 〈中國のルソー〉，《思想》第435號，1960。

31 〈堯舜民主政？〉，《東洋史研究》第35卷第3號，1976。

32 《大學、中庸》，新訂中國古典選，第4卷，朝日新聞社，1967。

33 《王陽明集》，中國文明選，第6卷，朝日新聞社，1975。

34 〈後語〉，《中國革命の先驅者たち》，筑摩書房，1965。



梁啟超的《新中國未來記》（至第三回）、³⁵孫文《民族主義》，³⁶及章炳麟《五無論》³⁷等等，這些翻譯都是先生以嚴謹札實的學識為根抵，逐字逐句的認真逐譯，對於日本的中國近代史研究整備基本條件做出了重要的貢獻。

五

島田先生對中國思想研究的基本態度從他對待構成中國文化核心的儒教的態度中表露無遺；他的態度可稱為「常識主義」乃至「普遍主義」。對於有人以為「將儒教當成特殊主義的東西，則其哲學是淺薄的，意識型態是反動的，是蒼白而且僵化的思想」，他是深深不以為然。同時他自己表示：「儒教究竟是為君權、對專制體制服務的思想體系？還是採取批判的態度？我和多數人的看法相反，認為它對君權是批判性的」。³⁸

認為儒教是「反動、蒼白而又僵化」的，中國是一個「停滯的帝國」，這是黑格爾或韋伯的看法，島田對此斷然表示堅決的反對。韋伯認為中國商人的誠實「並不像是清教徒倫理那樣發自內心的，而是外部的磨練造成的」，不認為中國人具有「人格」（內在湧現的整合者）這樣的東西。島田對於這類言論作了嚴峻的反駁，他說：「有些社會科學的分析結果，對某些人類集團作出如此的結論，根據這種分析建立的社會科學不可能稱之為科學，（形成學術研究的種種前提不能成立），毫無意義，而要依據這種所謂之社會科學，高談什麼『普遍人性』『普遍人權』云云，何異椽木求魚！」³⁹島田

先生一向主張王陽明的良知說與盧梭的良心論具有同質性，一方面卻又對黑格爾與韋伯的中國觀斷然排拒，由此可以看出他對東西文明的共通點與分歧點的比較研究時他的立場是實事求是的。

他一貫致力於將東西方思想史研究置於同一平台的同時，他也認識到基督教史是以整體歐洲史的視野書寫的，同樣情形，儒教史（朱子學史）也應該統括中國、朝鮮、日本、越南等整個東亞的歷史角度審視。為此他率先將新儒學哲學最具獨創性的思想家熊十力介紹給日本學界。⁴⁰此外對日本儒學家三浦梅園的徹底的思辯性自然哲學家，他主張最終還應當歸位於宋學。⁴¹把東亞的儒學史作一整體的研究，這項宏願對他而言，畢竟只停留在構思階段，實際的工作只有初步的成績，卻為後人的思想史研究指出一個新的方向。

島田先生可以稱之為一位學貫東西，識通古今的學者，他終生致力於徹底的理性學術工作，可是他對於研究的對象卻時時寄以深情。這種寓情於物的精神風貌，不僅見之於嚴謹的研究事業，更形諸日常生活中的待人接物。例如他對後進學子的教育和學習的指導，就完全體現了這種氣質，相對的不論是直接受教的學生或私淑弟子，對於先生的敬慕之念卻非同尋常。在先生去世後舉行的告別式中，受業學生代表小野和子教授致辭時，特別引用龔自珍《己亥雜詩》中的兩句：

落花不是無情物

化作春泥更護花

以此作為弔辭的結尾，正可代表所有後學的心聲。

35 俱見西順藏共編《清末民國初政治評論集》，東京：平凡社，1971。

36 小野川秀美編《孫文・毛澤東》（世界の名著第64卷），東京：中央公論社，1969。

37 山田慶兒編《中國革命》（現代革命の思想第3卷），平凡社，1970。

38 〈儒教における生けるもの〉，《東アジア地域の經濟發展とその文化的背景》（東アジア知識人會議報告論文集），第一法規出版，1989。

39 見《隱者の尊重——中國の歴史哲學》，〈後記〉。余英時對韋伯的批判與此同調，見森紀子譯，《中國近世の宗教と商人精神》一書的〈跋〉，東京：平凡社，1991。此外，對黑格爾的批判，參照《アジア歴史研究入門》第一卷〈序論〉，京都：同朋舍，1983。

40 〈新儒家哲學について——熊十力の哲學——〉，收在竹內實、狹間直樹合編《五四運動の研究》第四函第12分冊，京都，同朋舍，1987。此文有徐水生的中文翻譯《熊十力與新儒家哲學》（十力叢書），臺北：明文書局，1992。

41 〈三浦梅園の哲學——極東儒學史の見地から〉，《東洋史研究》第38卷第3號，1979。島田對自己這篇文章並不滿意，嗣後又以同一篇名，重新執筆，刊載於《日本思想大學》第41卷，岩波書店，1982。