

本文章已註冊DOI數位物件識別碼

▶ 東京學派的漢學脈絡探略：白鳥庫吉的科學主張及其思想基礎

The Classic Contexts of Shiratori Kurakichi's Oriental Historiography:
The Origin of Scientific China Research in Japan

doi:10.30390/ISC.200609_45(5).0001

問題與研究, 45(5), 2006

Issues & Studies, 45(5), 2006

作者/Author：石之瑜(Chih-Yu Shih);葉紘麟(Hong-Lin Yeh)

頁數/Page：1-16

出版日期/Publication Date：2006/09

引用本篇文獻時，請提供DOI資訊，並透過DOI永久網址取得最正確的書目資訊。

To cite this Article, please include the DOI name in your reference data.

請使用本篇文獻DOI永久網址進行連結:

To link to this Article:

[http://dx.doi.org/10.30390/ISC.200609_45\(5\).0001](http://dx.doi.org/10.30390/ISC.200609_45(5).0001)



DOI Enhanced

DOI是數位物件識別碼（Digital Object Identifier, DOI）的簡稱，是這篇文章在網路上的唯一識別碼，用於永久連結及引用該篇文章。

若想得知更多DOI使用資訊，

請參考 <http://doi.airiti.com>

For more information,

Please see: <http://doi.airiti.com>

請往下捲動至下一頁，開始閱讀本篇文獻

PLEASE SCROLL DOWN FOR ARTICLE



東京學派的漢學脈絡探略： 白鳥庫吉的科學主張及其思想基礎

石 之 瑜

(中山大學政治學研究所、台灣大學政治學系教授)

葉 紘 麟

(台灣大學政治學研究所研究生)

摘 要

本文透過日本中國學東京學派始祖白鳥庫吉所創東洋史學，討論中國研究科學化的意義。白鳥力主以科學方法研究中國，進而掌握普遍法則，超越歐洲學界只能從西洋看中國的侷限。不過，白鳥的問題意識與他所反對的漢學傳統之間，仍可見各種聯繫，他的身世與師承出自漢學傳統，因此不能擺脫漢學議程上朱子學與反朱子學的互動脈絡；白鳥也分享了同時代中國學者躍躍欲試想與西方競爭的氣氛，所研究的對象更是帝國活動的舞台所在，因此與國學派所思所辯輝映。無論問題意識的來源或從事知識活動的動機，科學與漢學都不是對立的。

關鍵字：白鳥庫吉、東洋史學、社會科學、漢學、日本

* * *

壹、前言：日本當代中國研究源起

所謂中國研究的科學化，往往並不是指中國研究作為一個研究領域，其本身方法的科學化，而是指如何運用社會科學的理論來分析中國，或者從中國研究的經驗中，提煉出對於社會科學普遍性法則有啓示的理論主張。美國的中國學正在經歷這樣的過程，台灣的大陸研究亦復如此。早年郭華倫教授具體提出中國研究的方法，是從反對西方普遍性主張的態度出發的。^①美國中國研究資深學者在八〇年代進一步提出所謂三個世代的觀察：第一代是在中國的資料堆中咀嚼，第二代試著將中國當成比較政

註① 郭華倫，**中共問題論集**（台北：政治大學，民國 65 年），尤其第四章。

治理論的個案，第三代則應當致力於從中國研究提煉普遍性的理論法則。^②台灣學者中對此頗表贊同的大有人在。^③不過，更早之前，日本知識界就有過類似反省，內容雷同，但是動機截然不同。這就值得警惕——是否美國與台灣的這些知識探討，也另有動機，而不只是純粹科學主張而已。

對非基督教世界而言，接受這樣挑戰最早的也是日本的中國史學，在時間上甚至早過於當代獨占鰲頭的美國的中國研究。對日本知識界這段歷程的回溯，有兩個作用：第一，整理早期日本追求中國研究科學化的問題意識，並與當代美國社會科學式的中國研究議程相比，進而看出科學化的意義並非科學本身決定的，而是知識界所處的社群歷史脈絡在起主導的作用。雖然這樣的作用並不能決定具體研究議程的開展，而且仍然必須理解個別學者本人的學術進程與創意，但是已經足以說明所謂科學化，並不能視為是在建立普世性的法則。第二，說明中國研究科學化的發展，與科學化議程所要脫離或切斷的固有知識傳統，之間有千絲萬縷的關聯性，從而揭露科學化主張所依附的問題意識，並非科學研究方法所能產生，進而闡述何以科學化之後的中國研究，繼續與科學方法看似無關的政治過程相互介入。

日本中國學界通說的兩大派別——東京學派與京都學派，都是在這個脫離傳統漢學的歷史進程中開展的，代表人物分別是白鳥庫吉（Shiratori Kurakichi, 1865-1942）與內藤湖南（Naito Konan, 1866-1934）。兩個學派的分野如今已經有所模糊，但是早期發跡階段卻有在方法論上明顯不同的主張。內藤湖南創建支那學，力主從中國本身的情況出發，掌握中國歷史自身的邏輯與自身的進程，他因此得出中國社會的近世乃開始於宋朝，到清末已經老化的重大主張。白鳥庫吉反是，認為應該運用科學方法對史料史籍進行考證，從中國發現普遍的歷史法則，超越狹隘的歐洲知識。雖然強調科學理論的是東京學派，但並不代表京都學派反對科學，只是京都學派不以普遍性命題為其研究旨趣。兩人方法論容或差異，但又分享共同的歷史背景，及其所醞釀的研究意圖。質言之，兩人在面對傳統漢學時，都追求擺脫超越，以建立不受修身養性之學所束縛的客觀知識；兩人在面對西方的中國研究時，都有競爭的心態，致力於超越西方的日本中國學；兩人在面對中國時，都是在帝國的學術機制之下，對帝國活動所在的版圖進行認識。^④他們都希望讓日本取得在中國之外面對中國的知識位置，並且能生產出比歐洲更為精進的中國知識。

本文以下從白鳥庫吉追求科學化的努力展開，摘錄他所提出的東洋史學主要內容，介紹他建立東洋史學的動機，並分析此一研究議程在既有思想脈絡下的意義，從而將不屬於此一東洋史學的其他中國研究成果相對化，據以提供社會科學界的中國研

註② 參考 Harry Harding, "The Study of Chinese Politics: Toward a Third Generation of Chinese Politics," *World Politics*, V01. 36, No. 2 (January 1984), pp. 284-307.

註③ 吳玉山、林文程、江水平，後鄧時期對大陸及台灣的震盪（台北：財團法人國家發展研究文教基金會，民國84年）。

註④ 白鳥庫吉引於白永瑞，「東洋史學的誕生與衰退——東亞學術制度的傳播與變形」，台灣社會研究季刊（台北市），第59期（2005年9月），頁276。



究社群，在今後自我反省時，有所參考。

貳、與歐洲爭勝的普遍性知識

白鳥庫吉開創東洋史學，從他對自己知識議程的命名上，就已經展現出要否決西洋史作為普遍法則來源的企圖。日裔學者 Stefan Tanaka 撰寫的 *Japan's Orient* 對他大加介紹，並比較白鳥與內藤湖南的支那學。^⑤白鳥對過去與中國相關的研究有很大的批評，認為儘管日本的漢學不同於中國的漢學，但是始終把自己設身處地放在漢學領域，浸淫在經史子籍的文本裡，投入到特定語境中追求某種自我表達，造成研究主體與研究對象的區隔模糊，以致於科學的歷史研究與哲學相互混合。他甚至認為，真正的歷史並不存在於特定的歷史事件中，應該跳脫歷史事件，故真正的歷史不是靠理解特定的事實，而是要掌握歷史上的因果關係。咸信他的思路受到所師承德國歷史哲學家 Leopold von Ranke 的影響，^⑥後世研究白鳥庫吉的學者幾乎無人不提到他，據此，白鳥發展了科學的東洋史學。東洋史學研究的，是中國的儒家文明，他以身在儒家之外的姿態進行研究，追問東洋史的發展如何反映普遍客觀的歷史因果規律，如同是研究一個東西，並證明歷史上所發生的事件並非意外，事件不是突然出現，必有原因；或一個具體的英雄人物，其實如何是在反映社會發展，而扮演推動歷史法則的工具性角色。

白鳥遠渡重洋赴歐學習，接受了這套科學研究方法，也接受了西洋的線性史觀。他認為歷史的發展可以分成三階段：第一個階段是宿命神信仰，人類處於沒有明確意識的狀態；到了第二階段，就開始有神學，是關於人與神的學問；到了第三階段則進入實證立場，而日本就是已經從神學進入實證階段的社會。相形之下，中國仍然停留在最原始的宿命神階段。

白鳥的老師之一是那珂通世 (Naka Michiyo, 1851-1908)，他是日本史學界大大有名的先輩，更是後世中國學之祖。那珂通世是江堵家的養子，他這位養父本身則是從田口家過繼到江堵家的養子；內藤湖南的岳父正來自田口家族，京都學派的創始人與東京學派的創始人共享一個時代，一個階層，於焉證實。^⑦那珂偕同三宅米吉 (Miyake Yonekichi, 1860-1929) 兩個人在日本開辦 *文* 這份刊物，那珂當時已強調東洋史學，並正式採用「支那」一語，寫了 *支那通史* 一書，^⑧力圖擺脫以中國中心的概念來指涉中國。在漢學裡，中國是文化概念，日本隱然出自中國。相形之下，支那作為地理疆域，在語言上是一項發音，以發音取代形象，可有助於去除孔子所在就是中央之

註⑤ 參見 Stefan Tanaka, *Japan's Orient: Reading Pasts into History* (Berkeley: University of California Press, 1993)。

註⑥ Ranke 的學生 Riess 執教於東京大學史學科。

註⑦ 李慶，*日本漢學史：起源和確立*（上海：上海外語教育出版社，2002年），頁265-266。

註⑧ 那珂通世之前曾有田口卯吉在1883年便發表 *支那開化小史*，那珂則在日本明治二十一年（1888）發表 *支那通史*，1894年，在甲午戰爭背景下，他正式提出東洋史學。



國，而日本則屈就邊陲的印象。相對於此，竹內好曾批評漢學有一種不死之身，因為漢學變成修養之學，漢學研究到今天為止仍在日本非常重要，但阻饒日本人從自己的內心產生一種不斷自我否定的態度，於是沒有辦法真正站在中國之外看中國文化。^⑨不過，白鳥並沒有提出自我否定的內在領會，可是卻有某種共同的動機，因為竹內好提出自我否定，是在批判日本知識界不分青紅皂白崇拜歐美，故強調日本必須要透過不斷自我否定，才能夠抗拒歐美的入侵。白鳥沒有這種自我否定的意識，但是他否定漢學的目的，仍然是要與歐美從事競爭。

白鳥與歐洲競爭的心強烈，他認為歐洲人用科學研究中國時受到限制，因為歐洲只能從歐洲的自我認識出發，用歐洲眼光來研究中國，當然比不上日本有東洋史學為基礎，則在普遍性法則的建立上，日本經由對中國的理解，會比由歐洲來了解更強，那就可以超過歐洲。若加上日本已經了解西洋史上的一些通則，自然比歐洲更能夠掌握到真正普遍的歷史法則，甚至表示日本史學可以比歐洲更了解歐洲。

參、白鳥庫吉的東洋史學

白鳥概念當中東洋史的指涉，主要就是東北亞大陸上的中國、朝鮮與蒙古。他大量利用歐洲所學到的社會科學、地理學、語言學、宗教學與民俗學，藉由歐洲已經發展出的科學方法來研究中國史，從事考證，重新推理，發展出超越傳統的看法。白鳥對中國研究最大的貢獻可以歸納成兩大點，這兩大點彼此相互關聯。首先就是疑古，從他出道開始就不斷的推翻許多有關中國史的傳說。他曾師承重野安繹（Shigeno Yasutsugu, 1827-1910），重野安繹是研究日本史出名的抹煞博士，也就是把歷史傳說抹煞，證明為虛構。白鳥也是以抹煞而成名，他把中國史上口耳相傳，或經文字渲染已習以為常的傳說一一考證，透過語言、宗教信仰、地理學的分析，加以推翻。最有名的是堯舜禹抹煞論，^⑩甚至有主張中國知名考證學家顧頡剛就受到白鳥的啟發。^⑪白鳥推翻中國歷史上有堯舜禹的主張，在日本漢學界引起軒然大波。許多漢學家為文反擊。白鳥則考證認為，堯舜禹在中國歷史傳說中是代表三種中國文化價值：堯代表屬於天的天下為公的價值、舜代表屬於人的孝順價值、禹代表屬於地的勤勞價值。他認為天人地是儒家思想的三個關鍵支柱，象徵三種美德。從儒家出現的時間，足以判斷堯舜禹就是春秋戰國以後創造出來的，目的是為宣揚儒家價值。白鳥庫吉不只抹煞堯舜禹，他另外還指證朝鮮民族的源起也是杜撰的。

白鳥庫吉的學生津田左右吉（Tsuda Soukichi, 1873-1961）繼承白鳥衣鉢，從事於

註⑨ 竹內好，孫歌等編譯，**近代的超克**（北京：三聯，2005年），頁212。

註⑩ 白鳥將中國古代傳說解讀為人類普遍性歷史階段的表徵，見：作者不詳，「中國古傳說之研究」，**東洋時報**（東京都），131，1909年，輯於劉俊文（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），頁1-8。

註⑪ 到底顧頡剛有沒有受到白鳥庫吉的影響，本身就是考證學很有趣的一個問題，在網路上都可以看到這方面的辯論。見吳銳，**中國思想的起源**，上編（濟南：山東教育出版社，2004年）。



解構日本大和民族的源起，針對有關大和民族緣起記載的古事記及日本書紀，加以推翻，所以後來津田左右吉遭到軍國主義者指控為侮蔑天皇。戰後津田表明支持天皇制度，被認為是立場轉向，但他只不過認為應讓天皇回到人世間，認為天皇作為一個凝聚國民的角色，比作為一個虛擬的神更有意義的。^⑫這一類辯駁與白鳥在推翻堯舜禹的時候，如出一轍。即白鳥認為，堯舜禹一經解構，其所象徵儒家最高的文化價值才能獲得真正凸顯。

從堯舜禹抹煞論出發，連接到白鳥對於天的研究，對於白鳥整個東洋史之科學發展極具意義。白鳥主張透過語言學的考證，從字根、語言、發音著手，比透過血緣或其他考證更準確。他對蒙古的研究膾炙人口，聲稱蒙古族是中國與歐洲共同的起源。他從歐洲各社群文化、字根、語言中發現蒙古人遺留之證據，在中國也發現蒙古人遺留的證據。根據他的考證，在西元前三世紀左右，蒙古活動所在的中亞，成為歐洲與遠東共同之起源。蒙古人敬天思想同時影響了歐洲和日本。他於是把天的概念視為人類歷史發展中永恆不變的定律，透過蒙古人的敬天，與在歐洲所形成歐洲與中亞的後代或遺族，使天的概念同時進到歐洲。也就是說他對蒙古的研究，旨在掌握東洋與西洋之間的通性，在於大家都對天敬仰。歐洲對於天的信仰到後來成為基督教。

歐洲的基督教發展到了北美之後，又來到非洲與東方，藉由傳福音，成為歐洲人面對非洲的一個很重要的思考角度與認識非洲的基礎，相信傳教對象都是有待拯救的靈魂。同時，有神與沒有神，在歐洲的觀點中，就是文明高下很重要的標準。如果歐洲的基督是一個關於天的價值反應，則儒家文化在東洋則是另一個天的價值傳承，如此，這東洋與西洋在本體論上就是平等的。也就是人類普遍的敬天價值然後到歐洲發展成基督教，到東洋發展成儒家。不過，堯所象徵的天的概念不是中國人的思想，而是全世界都有，歐洲有、美國有，在遠東固然不能說不是中國人的思想，也同時是朝鮮人的思想，更是日本人的思想。^⑬

但是，天在中國的發展與在日本的發展不同，儘管共通性是都有天。白鳥認為天是中國人與日本共有的思想，也是東洋人與西洋人共有的思想。天在西洋與在東洋發展成不同的信仰，在中國與日本也發展成不同的信仰。中國藉由儒家發展成後來中國人的敬天祭祖，可是在日本透過神道，有另一種不同於西洋或中國的宗教精神。而中國既無神道，後世演變成白鳥所謂的水平的大眾社會，不同於日本是封建社會。在關於水平社會與垂直社會的對比上，京都學派的中國研究頗有建樹，內藤湖南最有名的史論，就是在指出中國在宋朝就進入到大眾社會，因此他提出了宋代近世說，論證的基礎是在宋朝以後，中國就沒有世家、豪強、藩鎮。^⑭相對的，日本是神道的封建社會，具有濃厚的宗教性質，提供日本人一個自我認識的不變基礎，從天照大神以降，在後代形成了大和魂的民族本質論。

註⑫ 劉萍，*津田左右吉研究*（北京：中華書局，2004年），頁223。

註⑬ Tanaka, *Japan's Orient*, pp. 122-130.

註⑭ 關於如何判定近世的標準，載於內藤湖南，*中國通史論*（北京：社會科學文獻出版社，2003年），頁323-334。



中國則變成一個具有文學性的社會，透過文制，講求天理，儒家把天的價值轉變成制度。所以中國人信服的是天下為公的道理，不是種族概念，以至於北方的蠻族入侵，只要接受同一套文制禮儀，等蠻族內化了高等文化之後，中國人皆可以接受之。中國人既不需要與北方民族搏鬥，又不需要改變自己，因此缺乏強健自己的民族性動機，也就無法形成進步的動力。日本自身則是一個神的民族，偶而對抗北方民族，要求強健與進步，提倡尚武精神，後來發展出武士道論述。故日本有學習的動力，學習外來文化不會改變日本基於神道的自我認識。中國儒家文化靠著轉化、內化外族的龐大力量，把外族也變的與中國一樣軟弱，貪圖享受君儀天下的儀式地位。中國徒有道德主義，但缺乏宗教精神，沒有一種內在於自己的執著。中國作為非國族的水平大眾社會，儒家的儀式制度最重要的功用在於化解紛爭，雖然不進步，卻又不斷把北方野蠻民族內化，終於產生自大驕傲，自認永遠高於別人。不需要學習的結果，中國的自我認識便束縛於儒家文化，凡外來文化都威脅到中國的自我認識，這就是中國淪為極端文化保守主義的原因，永遠是中國改造外族，不會是中國向外學習。如此這般仰賴外在的文制，導致中國乃是一種沒有精神內涵的文化。^⑮

白鳥就接著推論，天這是個普遍性的概念，東洋與西洋都有。儒家的敬天在中國、日本都有，在中國變成文化保守主義，在日本開展成神道。但是，西洋人根據自己的基督教，誤以為東洋沒有基督教，就以為看到了差異，認定東洋與西洋不一樣，通過歐洲人自己代表的普遍性，自認為掌握了東洋的不足，誤指歐洲有神，東洋沒有神。白鳥批評這樣的東洋認識，因為東洋是有神的，而且日本已經超越中國，從江戶末期開始引進蘭學（荷蘭），接觸到科學，然後有明治維新，發展出近代性，再到達大正時期蓬勃發展的思想。白鳥認為，就像日本超越中國一樣，日本遲早也要超越歐洲。因為日本不斷學習，才能真正掌握到跨越東、西洋的普遍原則，從而可以把各種文化融為一體。所以不管是佛教也好、儒家也好，最後他通通會歸於東洋。一旦通通歸於東洋之後，日本就要超越歐洲。

與天論息息相關的，是白鳥有關文化保守的南北論。簡言之，中國被北方蠻族入侵的時候，完全不需要靠自我轉化進步去面對蠻族，只要用文化來同化。對中國人而言，禮儀制度最重要。由於日本沒有被北方蠻族佔領過，所以日本可以維繫宗教精神，萬世一系不曾間斷。白鳥的學生津田左右吉所否定的本事記與日本書紀，就是後世用來臆測神道之始的根據，如此神道精神解釋了何以日本沒有對天皇革命。日本的萬世一系比歐洲更優秀，因為日本的神道是在世的，即為天皇，不像歐洲或其他宗教的，都由已經往生者在代表，比如耶穌或穆罕默德早都辭世，只有日本天皇還在世。^⑯

相對於日本，中國人會革命，因為中國人推崇天下為公，到底哪家哪姓在統治，其實對中國人並不重要，只要能夠符合儒家理想，老百姓就會接受為天命所在，臣服其下。中國於是發展出民本思想，既是民本，所以統治者不需要具備內在不變一以貫

註⑮ Tanaka, *Japan's Orient*, pp. 134-141.

註⑯ Tanaka, *Japan's Orient*, p. 174.



之的神性。論述上的所謂天命，是老百姓可以推翻的，徒有天命而不能萬世一系；若天命真的是從天而來，應該是一以貫之，故其實這從來沒有真正的天統治過中國。因為沒有真正的天，中國人只能靠不斷更換不好的皇帝來維繫天命。其結果，中國的神永遠不會高於人，神如果不會高於人，人也就不必效忠君，百姓一旦推翻政權，猶如取得天命。不過，白鳥庫吉在講述辛亥革命時，看到了中國歷史發展出現變動的跡象，他反對通說辛亥革命是排滿的種族鬥爭，而是主張歐洲的新思想在撞擊中國舊思想的表現。

肆、東洋史學的漢學脈絡

白鳥從宏觀理論的建立去理解中國，並追求超越西洋普遍性，開展同時包含東洋與西洋在內的真正的普遍性，與今天所熟悉的社會科學知識論呼應。不過，如果進一步去問，他從中國與日本的差異入手，來找尋普遍性的方法，與歐洲從西洋與東洋差異入手界定普遍性，方法論頗為雷同。換言之，這種對普遍性的追求，是以解釋並消弭差異為目的的；而對差異的理解，更必須是以某種自我理解為前提，然後才能在這個前提上，提出研究對象如何與自己有所差異。^⑩事實上，同一代人強調中日差異的大有其人，赫赫有名的如福澤諭吉，之後有津田左右吉，當代有溝口雄三；而把中日連結面對西方進行競爭的思想家更不乏其人，諸多亞洲主義的作家均屬於此類，而他們這些哲學家、思想家、史學家之中、沒有一個人可能通過白鳥的科學方法檢證。即使如此，白鳥的普遍性假設卻與他們或強調中日差異，或強調東西差異，有異曲同工之妙，那麼白鳥庫吉的東洋史學對普遍性的追求之所以比漢學家高明，就只是用了普遍性的語言而已了。

顯然白鳥執著與普遍性的理論是受 Ludwig Riess 的啟發，^⑪但是他的理論假設，

註⑩ 社會科學的學習不能不唸 Karl Popper 的警告，即不能追問科學家的假設哪裡來的。假設是思考的結果，處在雲狀階段，不容許外人檢驗或介入。科學家應該關心的是這個假設能不能通過事實檢驗。Karl Popper 提出否證論，他認為科學精神是透過不斷的否證，逐步靠近外在客觀的現實而獲致，不是靠質問科學家的假設哪裡來而獲致，唯有如此，更好的假設才有可能提出來。Karl Popper 另一本思想名著**開放社會及其敵人**就以此為類比，各政黨如何提出政綱並不重要，只要政策能通過選票考驗，就成為實踐，不能通過就會被廢止。如此更好的政綱才會形成，故選票形同科學否證方法。試圖干涉政綱有如干涉理論假設的形成，極權社會肇因於此。但是本文想要做的，卻恰恰就是質問白鳥庫吉的假設從哪裡來，為什麼會認為中日之間某些差異很重要，必須加以解釋。這些東西是不是真的像 Karl Popper 所說的是雲狀階段。

註⑪ 他是 Ranke 的再傳弟子，1887 年東京大學設置史學科，聘請 Riess 擔任教授。白鳥跟著 Riess 學西洋史，Riess 引進 Ranke 一派的正統派德國史學。Ranke 的歷史科學化與歷史客觀主義對白鳥的影響與文章主題有密切關係。明治政府為何決定引進德國史學與憲法學習德國方式也有關聯，參見陳慈玉，「案牘研究與田野調查—日本東洋史學之一側面」，生活、知識與中國現代性國際學術研討會，發表於中央研究院近代史研究所（台北：2002 年 11 月）。王晴佳，「科學史學在近代日本和中國的興起及其異同：兼論中日史學的相互交流與影響」，**中華文史論叢** 71（上海：上海古籍出版社，2004 年）。



尤其是關於日本的自我認識與中日差異的設想，顯然另有師承，而且與他批評的漢學息息相關。其中一位是前述的那珂通世，那珂通世是第一個把「支那」的概念放進歷史，但那珂的養父則是漢學家！同時白鳥庫吉另外一位師承是島田重禮（Shimada Kouson），^⑩島田重禮幾乎是日本當代知名漢學家的共同師承，無疑島田重禮漢學造詣非常之高。之前提到的「抹煞博士」重野安繹，也是白鳥的老師，可見白鳥的師承非常複雜。因此，Stephen Tanaka 評論說白鳥如同縱橫家，^⑪他把老師們各種各樣的觀點都綜合起來。白鳥的理論假設與他所要脫離的漢學之間，實際存在千絲萬縷的關連。如果不問這些假設從哪裡得到靈感，就不能發現所謂普遍理論，與關於普遍理論的假設，是受到日本漢學界的自我認識所制約。

在江戶晚期，通說日本漢學界分成三派——「朱子學派」、「陽明學派」與「古學派」。初始，朱子學派所主要面對的對象是佛教，朱子學派排佛，指控佛學是虛學，本學派則是實學。朱子學後來就作為幕府的官學，強調孝悌忠信，成為江戶時期的主流。除了排佛，在蘭學進來之後，朱子學者還排斥基督教。^⑫後來有朱子學者進一步強調神學跟儒家的調和，可見朱子學後來發展成很多不同風貌。排斥虛學，結合神道、官學與孝悌忠信的名份，是幾大特色。不過，後來的維新派在批評朱子學時，也正是批評朱子學是虛學。^⑬虛實的概念是朱子學所創造，故維新派乃是在朱子學所創造出來的虛實對立話語中，來批評朱子學。

朱子學發展到後來引起漢學界的反省批評。率先是陽明學派，絕大部分早期的陽明學者都是朱子學者，後來轉進陽明學當中也有人朱王並取，就是朱熹與王陽明兩邊都接受。陽明學派講求正心誠意、格物致知與致良知，而不是像朱子學派講究名份，多屬外在的禮儀教化。其中佐藤一齋（Sato Issai, 1772-1859）即朱王折衷，他的學生佐久間象山（Sakuma Zozan, 1811-1864）是日本近代史上極為關鍵的重要人物，曾提出「東洋道德西洋藝」的主張。^⑭這不同於張之洞的中體西用，因為張之洞的體是指制度，而佐久間雖不盡贊同老師的陽明學，^⑮但論及道德，是講大和民族，以日本的心來學習西學，則猶見師蹤。溝口雄三認為張之洞的「中體西用」的中仍舊影射一種天下的概念，^⑯故國家的本身不是那麼重要，重要的是天下，受到威脅的是天下的體制，且所面臨亡國保種的危機中，其中「國」和「種」都不是作為現代主權國家的中

註⑩ 他在日本的歷史上被批評做「東西二腐儒」；東方的腐儒是島田重禮，西方的腐儒是井上哲次郎，因為他們兩個都是幫官方。見李慶，*日本漢學史：起源和確立*，頁281-289。

註⑪ Tanaka, *Japan's Orient*, p. 59.

註⑫ 德川幕府先是禁教，德川中期之後有蘭學引進，但仍禁止基督教書籍輸入。嚴紹盪，*日本中國學史*（南昌：江西人民出版社，1993年），頁104。

註⑬ 維新學派係嚴紹盪之用法，西周、津田真道以致中江兆民以降歸之，福則屬之，本文沿用。日本學界並無此慣用稱謂，特此說明。

註⑭ 嚴紹盪，前揭書，頁115。

註⑮ 參見宮城公子，「日本的近代化與儒教的主體」，輯於張寶三，徐興慶（編），*德川時代日本儒學史論集*（台北：國立台灣大學東亞文明中心，民國83年）。

註⑯ 溝口雄三，林崇佑（譯），作為「方法」的中國（台北：國立編譯館，民國88年），頁53。



國，而是作為儒家文化道統的中國。但佐久間的東洋道德，則反映了日本萬世一系的宗教精神，足以支持日本向現代國家制度開放引進。後世編入維新派的佐久間象山的老師則是朱王並取，如果沒有佐藤一齋的朱王並取也把正心誠意致良知加以傳承，佐久間象山的道德基礎就不能存在。這就可以看到維新派與陽明學派之間的藕斷絲連。

古學派比朱子學派與陽明學派更與白鳥相關。以荻生徂來為代表的古學派主張回溯先聖，擺脫朱子回歸先王之道，像朱子講氣與理，往往重於理而輕忽氣，古學派重新把氣找回來，氣涵蓋物理學的概念，指向某種主客觀二元的區隔，而理是一種主觀導向的學說。丸山眞男乃把日本近代性的起源回溯於此，謂古學派重視作為客觀現象的人欲：當朱子學派主張去人欲，古學派以古論今，推崇先王照顧百姓，重視人欲；人欲是一個事實，所以古學派又非常重視禮樂刑政。荻生強調不能把先王的文字翻譯成日文來讀，而要漢文直讀，重視直接的感受者，在直接感受中體現真實性；這與朱子學者沈迷於對名份或孝悌忠信的形式關懷，有天壤之別。所以古學派形成對主流的朱子學一個扭轉。^{②⑥}

而古學派回歸先王，把先王之道與朱子學區隔的話語機制，在白鳥之後區隔中日的這種問題意識與研究議程上，具體而微地再現。白鳥能夠把東洋的天找回來，可以說是古學派對朱子學批判的同一邏輯上進行的，朱子成為古學派用來代表中國墮落的象徵，從而可以做為區隔中日的一個基礎。古學派所回溯的先王之道，象徵更原始的價值，投射出白鳥所考證的敬天思想，則先王乃東洋之先王，而非中國之先王。

古學派以降，知識界與實務界在開國壓力下，凸出了維新派（或經世派、實學派）與國學派這兩派。維新派有蘭學的根源，出自江戶晚期西學經由荷蘭館的開放流入而得名。維新派重視經驗與實證，主張凡事應有根據。他們在現實世界中則強調經濟與發展實業及工業，鼓吹後來稱之為功利主義的思想。功利主義思想與古學派之強調人欲，若合符節，雖然兩者是兩個完全不同的學派。古學派強調無神論，訴諸先王，維新派卻要求走出古人，可是後者面對日本的開國，把日本概念化、虛化，接納西洋的價值與體制，其中正隱含著古學派的方法學。這個方法學就是把日本的漢學提高在中國的漢學之上，放空日本的實體性，故日本可以取代中國成為漢學正統，則為維新不過是再把漢學換成了西學，使日本成為西學的正統而已。^{②⑦}後世認為精於洋學的作家福澤諭吉，年輕時其實熟讀漢學，及長，鼓吹日本應該支持亞洲鄰國，但後來擔心日本會遭到歐洲視為野蠻亞洲鄰國之同類，而主張脫亞。^{②⑧}

維新派引進進化論，重視國權，主張解放亞洲。維新派的觀點乍看與六〇年代美國的現代化學派對開發中國家的態度相似，^{②⑨}其實大不然。維新派當中秉持日本精神，並轉向成為神道主張，結合國學派的大有人在。許多講民主自由的思想家甚至後來都

註②⑥ 丸山眞男，王中江（譯），*日本政治思想史研究*（北京：三聯，2000年），頁168-180。

註②⑦ 孫歌，*主體瀾散的空間*（南昌：江西教育出版社，2003年），頁231。

註②⑧ 參見福澤諭吉，北京編譯社（譯），*文明之概略*（北京：商務印書館，1982年）。

註②⑨ 參考 Nils Gilman, *Mandarins of the Future: Modernization Theory in Cold War America* (Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 2003)。



變成國粹派；^⑩可以看出維新學派講民主自由的時候，顯然與歐洲人有別，並不具有與西方民主自由中人同樣的心情。維新派崛起於「明六社」的成立，明六社批評日本的統治文化，推動議會制度；可是最後辯白說議會制度過於早熟的，正是早期就參加明六社推動民主議會的加藤弘之，^⑪他試圖說服大家民主議會並無迫切，間接助長軍國主義。其他還有人轉向支持法西斯，說明維新派與講求孝悌忠信的官學，在情感上頗能互通。他們用漢學的情感引進西洋價值，與國學家同樣在為提升日本的世界地位而努力，固有謂漢學為「不死之身」者。^⑫

最後，影響日本以後軍國主義最重要的就是國學派。國學派強調大和民族的大和心，指陳中國的沒落。他們接受歐洲當代對中國象形文字的解析，覺得中國文字太複雜。^⑬國學家主張凡事應該訴諸真的感情，代表性人物本居宣長不贊成荻生主張的漢文直讀，且非常反對漢字，認為造成繁文縟節，使人無法掌握世界的真實，必須訴求直接情感才能進入真實性，於是更強調簡樸，而中國人沒有真實的情感，不能夠團結。因為訴諸感覺，古學派有一種神秘主義的氣質，也擁有絕對主義的情感，不需要用語言去潤飾，透過情感上的契合，貼近並發揚大和心，這到後來當然很容易為軍國主義所使用。^⑭文學界則與浪漫主義結合，雖不是很明確的直接具體說明，但正是這種文字所體現的一種無法具體言說的文學性，隱含對西方採取批判則無疑義。國學派宣稱日本是居中的大和心，這樣的一種訴求透露對原始的、神秘的、絕對的一種想像。

伍、「不死之身」的東洋史學

中國沒落正是白鳥要解釋的現象，而中國已然沒落的標準，不可避免是來自國學派與維新派。白鳥指出，中國是因為有儒家與文化保護主義，而日本是宗教精神萬世一系，故可以不斷學習，並發展尚武精神這些近代價值。然而，從維新派到國學派都早就不斷有此討論，所以白鳥並沒有脫離朱子學與反朱子學的學術議程，而是深深地鑲嵌在同一個傳統裡，站在傳統對待中國的態度變化中，操弄研究對象。白鳥也把日本看成居於中間，好取代中國成為天下中心，白鳥確實也集合儒學與佛學，努力超越歐洲。當然不能說白鳥庫吉就是國學派，但白鳥所要證明的理論假設，在日本知識界聽起來其實並不突兀，都是在知識界、在漢學裡已長期討論的內容。同一代的人們也

註⑩ 如德富蘇峰，參見陳秀武，*日本大正時期政治思潮與知識份子研究*（北京：中國社會科學出版社，2004年），第二章。

註⑪ 參見日本近代日本思想史研究會著，那庚辰（譯），*近代日本思想史第三卷*（上海：商務，1992年），頁110。

註⑫ 竹內好的觀點，參閱孫歌，「日本「漢學」的臨界點」，2005年7月20日，<http://www.frchina.net>

註⑬ David Martin Jones, *Image of China in Western Social and Political Thought* (London: Palgrave, 2001), pp. 52-70.

註⑭ 參見 Harry Harootian, "The Function of China in Tokugawa Thought," in A. Iriye (ed.), *The Chinese and the Japanese* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1980).



許不熟悉他的科學語言，甚至很訝異於他的一些具體主張，反對他的研究方法，這其實類似於朱子學、陽明學與古學派之間彼此相互批評，卻有一套彼此溝通理解的話語，自不待論。尤其是陽明學與古學派，儘管對朱子學大量作批判，但有一點是共同的，即都能結合神道。無論如何不能說陽明學派與古學派是同朱子學截然兩分。白鳥區隔中國與日本的認識論基礎，何嘗沒有神道的宗教精神，與萬世一系的思考為其前提。

白鳥庫吉受漢學影響之深，或許還不能從問題意識的內容體現，而必須進一步從他發展東洋史學的動機來看。他所營建的東洋史學，具有一種漢學的姿態。所謂漢學的姿態，就是竹內好所謂的「不死之身」，具體而言，就是採取了華夷世界觀框架來面對自己所處的世界。在華夷世界觀中，並不是主權國家分立，也不是東西洋之間的對峙，而是一種中心與邊陲居於彼此既相防、又相容的模糊狀態，在漢學眼光裡就是天下、中原或天朝的一種正統觀。深受漢學洗禮的日本知識界，繼續以這樣的天下與正統的視角。觀看自己與中國及西洋的關係。最初是以中國為正統，俟滿清入主中原，便開始感覺漢學中心東移至日本；後來西洋勢力入侵，又改以西學為正統，並如同白鳥那樣，進一步追求真正的普遍性，超越西方，儼然就是逐鹿中原的心態，持續在華夷世界的框架中認識自己。儘管正統所賴以呈現的價值或文字制度已然變遷，但天下不以東西分，而以華夷分的習慣，卻保留到今天的日本知識界。東西方的區隔是工具性的，不能拘束中原何在。漢學作為不死之身，依舊以某種內容不定的華夷之辨，在面對世界。故所謂漢學的不死之身，是指在華夷之變的框架下，要求知識分子透過自我提煉，成為正統，至於正統的內容是漢學或西學，並不真正影響他們與世界其他周邊蠻夷的關係。

以江戶時代的古學派思想家山鹿素行與山崎闇齋的言論為例進行討論。山鹿素行在《中朝事實》一書中將中國視為一個文化觀念，認為只有在孔子之前的中國才配得上是中國，之後的中國大陸由於背離孔孟的道路而且經歷過多次的易姓革命，實在是稱不上使用中國的名號；反之，日本由於自神武天皇以來垂天照大神之嗣，「神神相生、聖皇連綿」，萬世一系連綿不絕，「得其中」，所以政治安定，三綱不遺，才是真正的中國。這正是白鳥東洋史學的重要主張，但更重要的是，山鹿素行在其他的論述中，多稱日本為中華或中朝。雖然說山鹿素行的論述內容有很強的神道色彩與尊皇思想，但是山鹿素行其實也借用了中國的尊卑定位方式，彰顯了日中差異，凸出日本的主體性，以及日中地位的對調，漢學那種華夷世界觀的框架體現於此。^⑤山崎闇齋（Yamazaki Ansai, 1618-1682）更具刺激性的案例，他曾經與門生有一段有趣的對話：

〔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，與之一戰而擒孔孟，以報國恩，此即孔孟之道也。」

註⑤ 參考梅琴，山鹿素行（台北：東大圖書公司，1990年）。



山崎闇齋將中國視為與日本不同的彼邦，在此前提之下，山崎闇齋對中國的文化認同被其對日本的政治認同壓下，甚至於闇齋以為「貫徹孔孟之道」的文化認同，還必須透過打敗同屬「孔孟之道」文化範疇的敵人才能得到確認。也就是說，漢學的不死之身引導知識界去關心自己所代表的正統性，而不是來自周邊的侵略性。^⑥

薩依德在批判東方主義時，指出歐陸作家自居普遍性的位置，而把東方描述成是落後的、奇特的、帶有威脅的、異教的、陰暗的、將遭天譴的空間疆域。^⑦東方主義者迴避自己的身分位置，模仿上帝的口吻對東方指指點點，於是把自己設定成非東方的永恆存在，不可界定，無所不在，自由往返。與此相反的就是天下觀，天下觀並不關心西洋具體代表什麼正面或負面的意義，即使是負面的，當也不同於東方主義對東方鉅細靡遺的想像。天下觀所更關心的，是與西洋相對的東洋，並自我質問東洋代表什麼？這個被西洋所迫出來的東洋認同，一度墮落成位居邊陲的蠻夷，改以西洋為中心。任何復興的行動，都是逐鹿中原的舉動，中原移到西方，日本的振興則要以東洋為基礎，這個基礎是歐陸的東方主義者所強加的，是逐鹿中原的日本不可逃避的身分。於是有漢學家也以東洋自況，把原本沒有一致性的亞洲，想像成是與西洋相對的東洋，其中知名者如岡倉天心，用英文撰寫成「亞洲的理想」，把印度到中國描繪成有通性的亞洲，並全部融合在日本身上，日本儼然是新中原之所在。

日本亞洲主義與歐洲東方主義最大的差別是，亞洲主義者關心自身代表什麼，而東方主義者則首先界定對象是什麼，後者透過排斥對象來實踐自己。對亞洲主義者而言，文化融合是華夷世界觀的基本態度，西洋充其量是要被吸納與融合的外來價值。所以西方不在西邊，而在周邊。

白鳥的科學信仰來自西洋，但經過他融合中西之後，西洋的中國學只能是某種來自周邊的科學。他的東洋史學重新取得了正統地位，他超越了中國，因為中國墮落到了歷史之外，停留在漢學的模糊階段；他也超越了西洋，因為西洋同樣侷限在自己的歷史脈絡裡，誤以為東洋沒有宗教精神。表面上，白鳥排斥了漢學，但他融合文化來豐富正統，逐鹿中原，進而把就天朝與西洋都放逐到邊緣成為夷學，指責中國的墮落與西洋的偏狹。在白鳥的東洋史學裡，沒有東方主義者那種要界定並排斥對象的慾望，反而是試圖進行自我認識、自我界定、自我砥礪，因而屬於典型的漢學是世界觀，亦即一種反求諸己的修養工夫。這是東洋史學作為科學所奠基的漢學框架，不死之身隱約但卻有力地在此現身。就算漢學的內容遭到遺棄或嘲弄，但漢學作為一種對自我修養的敦促方法，繼續引導知識界關心自己代表的價值、論述自己，而不以建立對象這種東方主義的方式來反射自己，與西方論中國的風格確實迥然不同。

陸、結論：普遍理論的漢學基礎

註⑥ 參見岡田武彥，*山崎闇齋*（台北：東大圖書公司，1987年）。

註⑦ 參見愛德華 W. 薩義德著，王宇根（譯），*東方學*（北京：三聯，1999年）。



白鳥提煉了東洋與西洋之上的普遍性，然後在東洋之下處理中國與日本的差異，這樣的問題意識早就在江戶末期的日本漢學界裡打下基礎，故白鳥區分中國與日本靠的是漢學界既有的論述。他所提出來的假設是一個大家早就在生活當中，在知識界裡耳熟能詳的、已經被討論過不知道多少遍的東西。白鳥的特殊貢獻，是從歐洲借用了地理學、宗教學、民族學、語言學的一些社會科學工具，去重現一個在問題意識上並不是由這些學問發展出來的取向。那還能不能論斷東洋史學、科學、普遍主義與不死之身的、講修養的、沒有中日區隔的、世界混沌模糊的、主觀的漢學作明顯的區分？講述白鳥庫吉的科學理論內容出自漢學，與白鳥自己進入蒙古的語言裡去找尋後來歐洲與中國的語言，兩種做法之間可能有某種平行之處。白鳥的科學理論所要證明的，是老早別人已經準備好，他只是依附在一個時代精神引導他去證明的東西。亦即研究中國最重要的動機，是幫助日本區隔中國，同時成爲一個可以與歐洲相互競爭的一個東洋的主體；或即使尚非主體，未來也會因爲東洋的整合而變成一個主體。

把這樣的理論脈絡整理出來，然後從這個脈絡裡逼問白鳥的問題意識，足以掌握到他的問題意識中有相當程度從漢學脈絡的辯論醞釀而來，因此就不能把白鳥的科學理論與漢學截然兩分。當代推動中國研究的社會科學科際整合，前提是社會科學各學科有待整合，這是有問題的前提。好像科際整合只能發生在社會科學各學門之間，而不能發生在科學與非科學之間，於是抹煞了科學與非科學之間其實剪不斷理還亂的千絲萬縷。有意無意間，社會科學相當程度倚賴非科學議程來提供問題意識的性質，就被遮掩。

* * *

(收件：95年5月9日，複審：95年7月19日，接受：95年7月27日；責任校對者：莊家梅)



The Classic Contexts of Shiratori Kurakichi's Oriental Historiography: The Origin of Scientific China Research in Japan

Chih-yu Shih

Professor, Department of Political Science
National Taiwan University
Visiting Professor, Graduate Institute of Political Science
National Sun Yat-sen University

Hong-lin Yeh

M.A. Thesis Student
Graduate School of Political Science
National Taiwan University

Abstract

Shiratori Kurakichi's initiative to establish "Oriental historiography" was the first attempt to apply social science methods to China studies in Japan. He believed that Japan was in a better prepared position than its Western counterpart in their common pursuit of universal laws of behavior. This is because Japan understood both the West and China while the West was restricted by its own historical experiences when approaching China. This paper connects Shiratori's scholarship to classic Sinology in late medieval Japan by placing his research agenda within the context of debates among different classic schools of thoughts. Apparently, "Oriental historiography" cannot just be universal knowledge because it was responsive to the Western views as well as embedded in the Chinese classics. In brief, science as political knowledge is not independent from China scholars' own research agenda or their purpose.

Keywords: Shiratori Kurakichi; Oriental historiography; social science; Sinology; Japan



參考文獻

- 丸山眞男，王中江（譯），**日本政治思想史研究**（北京：三聯，2000年）。
- 內藤湖南，**中國通史論**（北京：社會科學文獻出版社，2003年）。
- 日本近代日本思想史研究會著，那庚辰（譯），**近代日本思想史第三卷**（上海：商務，1992年）。
- 王晴佳，「科學史學在近代日本和中國的興起及其異同：兼論中日史學的相互交流與影響」，**中華文史論叢** 71（上海：上海古籍出版社，2004年）。
- 田口卯吉，**支那開化小史**，1883年。
- 白永瑞，「東洋史學的誕生與衰退——東亞學術制度的傳播與變形」，**台灣社會研究季刊**（台北市），第59期（2005年9月）。
- 竹內好，孫歌等編譯，**近代的超克**（北京：三聯，2005年）。
- 作者不詳，「中國古傳說之研究」，**東洋時報**（東京都），131，1909年，輯於劉俊文（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），頁1-8。
- 吳玉山、林文程、江水平，**後鄧時期對大陸及台灣的震盪**（台北：財團法人國家發展研究文教基金會，民國84年）。
- 吳銳，**中國思想的起源，上編**（濟南：山東教育出版社，2004年）。
- 李慶，**日本漢學史：起源和確立**（上海：上海外語教育出版社，2002年），頁265-266。
- 那珂通世，**支那通史日本明治二十一年**（1888年）。
- 岡田武彥，**山崎闇齋**（台北：東大圖書公司，1987年）。
- 孫歌，「日本『漢學』的臨界點」，2005年7月20日，<http://www.frchina.net>
- 孫歌，**主體彌散的空間**（南昌：江西教育出版社，2003年）。
- 宮城公子，「日本的近代化與儒教的主體」，輯於張寶三，徐興慶（編），**德川時代日本儒學史論集**（台北：國立台灣大學東亞文明中心，民國83年）。
- 梅琴，**山鹿素行**（台北：東大圖書公司，1990年）。
- 郭華倫，**中共問題論集**（台北：政治大學，民國65年）。
- 陳秀武，**日本大正時期政治思潮與知識份子研究**（北京：中國社會科學出版社，2004年）。
- 陳慈玉，「案牘研究與田野調查—日本東洋史學之一側面」，生活、知識與中國現代性國際學術研討會，發表於中央研究院近代史研究所（台北：2002年11月）。
- 愛德華 W. 薩義德著，王宇根（譯），**東方學**（北京：三聯，1999年）。
- 溝口雄三，林崇佑（譯），**作為「方法」的中國**（台北：國立編譯館，民國88年）。
- 福澤諭吉，北京編譯社（譯），**文明之概略**（北京：商務印書館，1982年）。
- 劉萍，**津田左右吉研究**（北京：中華書局，2004年），頁223。
- 嚴紹盪，**日本中國學史**（南昌：江西人民出版社，1993年）。

Gilman, Nils, *Mandarins of the Future: Modernization Theory in Cold War America*



(Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 2003) .

Harding, Harry, "The Study of Chinese Politics: Toward a Third Generation of Chinese Politics," *World Politics*, Vol.36, No.2 (January 1984), pp. 284-307.

Harootyan, Harry, "The Function of China in Tokugawa Thought," in A. Iriye (ed.), *The Chinese and the Japanese* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1980) .

Jones, David Martin, *Image of China in Western Social and Political Thought* (London: Palgrave, 2001) .

Stefan, Tanaka, *Japan's Orient: Reading Pasts into History* (Berkeley: University of California Press, 1993) .

