

【研究論著】 General Article

DOI: 10.6163/tjeas.2015.12(1)193

日本山崎闇齋學派的「中國 / 華夷」論探析

The Analysis of the Discourses of "China" and "Hua Yi" Theory by Japanese Yamazaki Ansai School

藤井倫明
Michiaki FUJII*

關鍵詞：山崎闇齋學派、中華意識、華夷之辯、大義名分、日本主義

Keywords: Yamazaki Ansai School, China consciousness, Sino-barbarian dichotomy, Da Yi Ming Fen, Japanese nationalism

* 臺灣師範大學東亞學系副教授。

Associate Professor, Department of East Asian Studies, National Taiwan Normal University.

摘要

山崎闇齋學派對於「華夷名分」的問題，開展過熱烈的討論，也因而在闇齋學派的學者手中留下許多「中國」或「華夷」的相關論述。因此，學界一般認為日本國家主義的淵源主要發生於闇齋學派，亦即闇齋學派才是真正發揚以日本為主體的「國體思想」。但其中令人玩味的是，闇齋學派的學者對於「中國／華夷」觀的論述其實並沒有統一，甚至有互相矛盾、對立之處，以此圍繞著「中國／華夷」的相關議題便在闇齋學派內部開展了辯論。於是，本文探討和分析山崎闇齋以及其三位高足佐藤直方（1650-1719）、淺見綱齋（1652-1712）、三宅尚齋（1662-1741）的「中國論」與「華夷論」，闡明闇齋學派學者中各自的「中國／華夷」觀的特色。

透過本文的分析將獲得以下的結論：闇齋學派中所產生的「中國／夷狄之論」，有三種見解和主張。第一：「文化優劣論」的立場，亦即認為華夷關係是由道德、風俗的優劣來決定的，第二：「名分論」的立場，亦即認為華夷關係是由主客、自他的關係來決定的，第三：「地理注定論」的立場，亦即認為華夷關係是由地理、地形來決定的。闇齋與綱齋的屬於第二「名分論」的立場，直方屬於第三「地理注定論」的立場，尚齋屬於第三「地理注定論」與第一「文化優劣論」的混雜。其中，闇齋與綱齋是從「名分論」的立場，將中國脈絡的華夷關係顛倒，提倡以「日本」為主體（「中國」）的「日本主義」。同樣屬於日本主義，但綱齋卻批判日本神道，反對盲信本國文化，可以說闇齋與綱齋的日本主義，明顯存在性質上的差異。另外，直方與尚齋直接接受中國「儒書」中的「中國」觀、「華夷」秩序，反對日本主義。如此，同樣屬於闇齋學派，但其「中國／華夷」觀上卻有如此明顯的差距。由此可知，關於「中國／華夷」觀的論述，闇齋學派是不可不分青紅皂白地加以評論。

另外，一般認為在闇齋學派之中，淺見綱齋是特別強調日本文化的優越性中最激進的國粹主義者，但根據本文的分析，綱齋的「日本主義」只是從「名分論」的角度來提倡，與文化的優劣完全無關的。「名分論」脈絡裡的華夷關係不是絕對固定的，而是相對流動的。換言之，世界有多少的國家，就存在著多少的中心，亦即有多少的「中國」。在這個意義上，綱齋的立場是以「文化多元」觀為基礎的「日本主義」，並不是「國粹主義」。

Abstract

Yamazaki Ansai School have enthusiastically discussed on the discourses of "Hua Yi Ming Fen" in Japan, and they have left many discussions of "China" and "Hua Yi" theory in hands. Generally speaking, in the origins of Japanese nationalism, most scholars believed that it was occurred mainly in Yamazaki Ansai School, and this school had really developed the main body which based on the Japanese "Kokutai Thought".

But it was interesting that the discourses of "China" and "Hua Yi" theory in Yamazaki Ansai School's scholars were actually not uniform, and even had some contradictions of their opinions. In the interior of this school, these scholars revolved around this subject and also argued the points to each other. This paper discusses and analyses the discourses of "China" and "Hua Yi" theory by Yamazaki Ansai and his three disciples: Sato Naokada (1650-1719), Asami Keisai (1652-1712), Miyake Shosai (1662-1741), and clarifies the characteristics of each discourses of "China" and "Hua Yi" theory in the Yamazaki Ansai School.

Through the analysis of this article will get the following conclusions: there are three kinds of views and propositions about the discourses of "China" and "Hua Yi" theory in this school. First is the position of cultural supremacy theory: they considered that the relationship of "Hua Yi" is determined by the merits and drawbacks of ethics, customs. Second is the position of "Ming Fen" theory: they considered that the relationship of "Hua Yi" is determined by the connections of subject and object, self and other. Third is the position of geographic destiny theory: they considered that the relationship of "Hua Yi" is determined by the geography and topography. In these views, Yamazaki Ansai and Asami Keisai are belonged to the second part—"Ming Fen" theory, and Sato Naokada is belonged to the third part—geographic destiny theory, and Miyake Shosai is belonged to the complex of the third and first part—geographic destiny theory and cultural supremacy theory.

Among them, Yamazaki Ansai and Asami Keisai had reversed the relationship of "Hua Yi" in the Chinese context from the "Ming Fen" theory. They advocated that Japan was the main body which based on the Japanese nationalism. However, Asami Keisai agreed with this view, but he had criticized the Shinto and opposed to its own culture in blind. In other words, both of them only had the same term about the Japanese nationalism, but the discourses in them had existed the obviously essential differences.

In addition, Sato Naokada and Miyake Shosai had directly accepted the "China" concept and "Hua Yi" order in Confucian books, and they opposed to the Japanese nationalism. Although these scholars were in the same school, their discourses about the concepts of "China" and "Hua Yi" were obviously different. It can be seen that their discourses about the concepts of "China" and "Hua Yi" in this school cannot be indiscriminately in comments.

It is generally considered that Asami Keisai was the most radical right-wing supporter and he was especially emphasis on the superiority of Japanese culture among the Yamazaki Ansai School. According to the analysis of this article, however, Asami Keisai's views in the Japanese nationalism was only advocated from "Ming Fen" theory, and it was completely unrelated to the merits and drawbacks of the culture. In his opinions, the relationship of "Hua Yi" was not absolutely steady but relatively flowing in the context of "Ming Fen" theory. In another word, it is said that how many countries existed in the world, and how many numbers of center were here, and how many numbers of "China" were here. In this point, Asami Keisai's position in Japanese nationalism was based on the multi-cultural view but not on nationalism.

壹、前言

眾所皆知的，隨著一九七〇年至一九八〇年代東亞NIES地域（新興工業經濟地域）的經濟蓬勃發展，開始盛行「儒教文化圈」這一觀點，圍繞東亞諸國的經濟發展與儒家文化之間的關係，在學界也引起激烈地討論。¹其中，對朝鮮歷史、文化造詣很深的東亞思想史研究者古田博司先生質疑「儒教文化圈」這一觀點，指出：「在東亞諸國同樣叫做『儒教』，但在各個國家其所指的具體內容以及其對社會的影響程度截然不同，無法單純地將『儒教』視為東亞諸國的共同文化、精神。」古田先生認為若要尋找東亞諸國無可置疑的都具有的共同要素，應該是「中華思想」。毋庸說地「中華思想」就是將本國、本民族視為世界的中心（盟主），將周邊諸國認定為未開化的野蠻地帶加以歧視的意識形態。於是，他替代一般通行的「儒教文化圈」而提出「中華思想共有圈」這一稱呼。²據古田先生的理解，在越南十五世紀之後出現對抗北國（中國）的「南國意識」，在朝鮮十七世紀之後出現「小中華思想」，在日本十八世紀之後出現「皇國思想」，³這些都不外乎是在中國產生的「中華思想」（華夷思想）的種子傳到東亞三國，各自發芽、成長的結果。他認為這種「中華思想」才可以認定為東亞諸國的共同精神，亦即「東亞意識形態」（「東アジア・イデオロギー」）。⁴

暫且不談越南以及朝鮮的狀況，就日本而言，在日本歷史上確實曾看到，認為日本擁有「萬世一系的皇統」，真正實現「君臣之大義」，因此優越中國以及其他國家的這種「皇國思想」。如古田先生所言，從中國移

1 關於「儒家文化圈」以及東亞經濟相關問題，羅瓊娟先生在《東アジア企業のビジネスモデル》（臺北：秀威資訊，2013年）的第三章〈東アジアの文化的位相と中華思想の変遷〉中深入探討。

2 古田博司：《東アジアの思想風景》（東京：岩波書店，1998年），頁52。

3 古田博司：《東アジアの思想風景》，頁130、134。

4 關於這些論點，參閱古田博司：《東アジア・イデオロギーを越えて》（東京：新書館，2003年）。

植到日本的「中華思想」，成為「皇國思想」的開展。而這一「皇國思想」理所當然地引發以天皇為日本的真正國君的「尊王思想」，倒幕運動，推動明治維新，而進入近代之後，作為「國體思想」持續發揮了作用。到昭和初期，其「國體思想」助長自高自大的國粹主義，最後導致何種結果，是自不待言的。但不得不提及的是，在日本開展的「中華思想」，其影響相當深遠，不能小覷。

而我們在思考這些日本脈絡的「中華思想」，亦即「皇國思想」、「尊王思想」以及「國體思想」時，我們不能忽視的學術脈絡、思想源流乃是以山崎闇齋（1619-1682）為開山祖師所創立的闇齋學派（崎門學派）的思想體系。在近代的日本，一般認為這些「尊王思想」、「國體思想」的淵源主要是發生於闇齋學，亦即闇齋學派才是真正發揚以日本為主體的「尊王思想」、「國體思想」的推手，之後的水戶學、國學等也是在闇齋學的影響之下而產生、發展出來的學派，因此，推動、成就明治維新在於闇齋學派的貢獻。例如，內田周平（1857-1944）認為，德川時代之前的日本是崇拜外國（中國），並非「日本本位」，但等到山崎闇齋出現，「打破漢土崇拜的弊風，闡明內外尊卑之別，又糾正君臣上下之分」，⁵堅定以日本為主體的「國體思想」。內田強調：「對明治維新的成功最有貢獻的，就是崎門闇齋學。」⁶在這種闇齋學派的理解之下，出現專門探討闇齋學中的「國體思想」的專書，後藤三郎《闇齋學統の國體思想》等。巨理章三郎在該書的序文中如下說道：

5 內田周平：《崎門の學風》（大阪：大阪府思想問題研究會，1937年），頁60-61。

6 內田周平：《崎門の學風》，頁59。將闇齋學與明治維新、尊王思想、國體思想關聯起來理解的觀點，當時成為平泉澄（編）：《闇齋先生と日本精神》（東京：至文堂，1932年）或傳記學會（編）：《增補：山崎闇齋と其門流》（東京：明治書房，1943年）等相關研究書的「基本共識」。關於這一點，參閱丸山真男：〈闇齋學と闇齋學派〉，收入西順藏等（校注）《日本思想大系31：山崎闇齋學派》（東京：岩波書店，1980年），頁606-607。另外，樋口浩造先生也指出闇齋學派的「自國意識」，在歷來學界作為「近代國家主義的發生源」受到注意而加以探討這一點。參閱樋口浩造：〈「江戶」の自國意識——山崎闇齋學派とナショナリズム〉，《日本思想史研究會會報》，20（2003年1月），頁297。

國體思想の見地からいふと、山崎闇齋の學統こそ、極めて重要な地位を有するものと云ふべきである。江戸時代に國體思想が熾烈なる發展を為し、終に明治維新の隆運を開くに至った由來は、闇齋の學統に於ける國體思想の發達を除いては、全く理解することの出来ないものとなるのであって、此の學統の功績洵に多大なるものが存すると云はねばならぬ。闇齋學統の名に於て直接に其の思想を繼承しているものに限らず、此の學統は流れて水戸學に入り、其の明倫正名を旨とする學風の發達に寄與する所が頗る多かつた。⁷

從國體思想的觀點來說，山崎闇齋的學統才具有非常重要的地位。江戸時代，國體思想的燦然發達，終於引發明治維新的隆運。尋找其由來，若沒有考慮自闇齋學統中所產生的國體思想之發達，是完全無法理解的。因此，吾人不得不說此學統對歷史的貢獻非常巨大。不限定於揭出闇齋學統之名而直接繼承其思想的，此學統流傳至水戸學中，使它發展成為以明倫正名為宗旨的學風具有莫大的貢獻。

嚴格而言，德川時代初期站在日本主義的立場發言的儒者，並不限定於闇齋學派。與闇齋同時代的，山鹿素行（1622-1685）撰寫《中朝事實》，卻比闇齋更積極強調日本文化的優越性，開展以日本為「中華」的日本主義。藤原惺窩、林羅山、熊澤蕃山等儒者的思想中也明顯看到推尊日本本土「神道」、「皇道」的日本主義，⁸甚至一般被評價為崇拜中國的「頌華者」的代表伊藤仁齋（1627-1705）、荻生徂徠（1666-1728）的經典

7 後藤三郎：《闇齋學統の國體思想》（東京：金港堂書籍株式會社，1941年），〈序〉，頁2。

8 關於這點，惺窩與羅山的部分，可參看石田一良：〈前期幕藩體制のイデオロギーと朱子學派の思想〉，收入石田一良等（校注）《日本思想大系28：藤原惺窩・林羅山》（東京：岩波書店，1982年），頁443-447；蕃山的部分則可參看後藤陽一：〈熊澤蕃山の生涯と思想の形成〉，收入後藤陽一等（校注）《日本思想大系30：熊澤蕃山》（東京：岩波書店，1982年），頁495、503-508。

解釋之中也有看到以母國日本為文化主體的民族意識，歷來的研究已經闡明並指出了這些論點的事實。⁹但關於「華夷名分」的問題，開展熱烈討論的確實是閩齋學派，因為閩齋學派的學者曾留下許多「中國」或「華夷」的相關論述，不過令人玩味的是，閩齋學派的學者中，對於「中國／華夷」觀的論述並沒有統一，甚至有互相矛盾、對立之處，圍繞著「中國／華夷」相關議題便在閩齋學派內部開展了辯論。¹⁰因此，筆者認為，我們在探討東亞視域中的「中國／華夷」觀時，閩齋學派確實提供了許多值得討論的議題、觀點。

以下本文探討和分析山崎闇齋以及其三位高足佐藤直方（1650-1719）、淺見綱齋（1652-1712）、三宅尚齋（1662-1741）的「華夷論」、「中國論」，闡明閩齋學派學者中各自的「中國／華夷」觀的特色。¹¹

貳、山崎闇齋的「中國／華夷」觀

作為閩齋學派的特色，通常都會提及「師說的絕對化」這一點。但在進入到閩齋學派的內部做仔細的觀察時，我們可以發現閩齋學派學者中所持各自的觀點、立場並不算是絕對地同調，誠如丸山真男（1914-1996）所指出，閩齋學派的師生以及同門之間的關係比一般學派更充滿「激烈的緊張與對立」。¹²如上所述，他們的「中國」觀、「華夷」觀亦是如此，山崎闇齋、淺見綱齋與佐藤直方、三宅尚齋對「華夷」關係的理解可說是完全

9 參閱黃俊傑：〈中日文化交流史中「自我」與「他者」的互動：類型及其涵義〉，《臺灣東亞文明研究學刊》，第4卷第2期（臺北，2007年12月），頁85-105。

10 如此連同一個閩齋學派內部也產生不同的「中國」觀的原因就在「中國」概念就是相當複雜的「概念叢」（ideas complex），「中國」這個概念中至少包括「文化中國」、「地理中國」、「政治中國」等內涵，由針對哪一個內涵對準焦點，產生不同的中國觀。本文試圖釐清閩齋學派的各學者如何理解「中國」概念，提出何種中國觀、華夷觀。

11 如何認定「華」（中心、文明）與「夷」（邊緣、未開化）的關係，其實日本國內也有。近世之前，北海道以及東北地區被稱為「蝦夷」，視為未開化的野蠻地區。閩齋學派如何理解國內的華夷關係是值得探討的議題，但篇幅有限，本文只探討自國（日本）與他國（中國）之間的華夷定位問題。

12 丸山真男：〈閩齋學と閩齋學派〉，頁609。

相反，並且是對立的看法。以下本文整理闇齋、直方、綱齋、尚齋所開展的「中國／華夷」相關論述的要點，闡明他們對「中國／華夷」觀的各自特色。

首先探討闇齋學派的開山祖師山崎闇齋的「中國／華夷」觀。關於「中國／中華」此一名稱以及「華夷名分」的問題，闇齋並沒有獨立撰寫文章加以討論，但他的見解與立場，可透過各種片段資料便能夠清楚地理解。首先在《先哲叢談》中看到以下的記載：

嘗問群弟子曰：「方今彼邦以孔子為大將，孟子為副將，率騎數萬來攻我邦，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：「不幸若逢此厄，則吾黨身被堅，手執銳，與之一戰，擒孔孟以報國恩，此即孔孟之道也。」¹³

此逸聞，並不是傳說，闇齋與弟子討論的這一點，我們可以透過闇齋門下的各種紀錄來加以確認。據玉木葦齋的《潮翁講習口授》，闇齋說的內容如下：

垂加翁曰：倭漢共に大成至聖ぞと崇め申す孔子でもあれ，をれが學だ，道を弘め日本へ渡て我風の教にしなさうとて長崎へ渡られふぞなら，大筒を立並べ，只一打に打殺ひてのけふぞ。是が日本の大根、道の立つ大義じや。又孔子春秋の意が直ぐに是ぞ。¹⁴

13 原念齋：《先哲叢談》，卷3，收入《近世文藝者傳記叢書》（東京：ゆまに書房，1988年），第1卷，頁132-133。

14 後藤三郎：《闇齋學統の國體思想》，頁107。

垂加翁（筆者注：闇齋）曰：即使是日中兩國同樣視為「大成至聖」崇拜的孔子，若他揭出自己的學問，為了弘道過來日本的長崎，試圖將日本改變成孔子之風，我們擺列大炮，一口氣打破他。這就是日本的大根，立道的大義。又孔子春秋之意即是這個。

另外，淺見綱齋的《靖獻遺言講義》中有以下的記載：

山崎先生嘗テ物語ニ，唐ヨリ日本ヲ從ヘントセバ、軍ナラバ堯舜文武ガ大將ニテ來ルトモ石火矢ニテ打潰スガ大義ナリ。禮儀徳化ヲ以テ從ヘントスルトモ臣下トナラザルガヨシ。是レ春秋ノ道ナリ。吾ガ天下ノ道ナリト云ヘリ。¹⁵

山崎先生曾經如此說：若唐（中國）試圖讓日本服從，堯舜文武作為大將率領大軍過來攻擊，我們日本人用石火矢打敗他們就是大義。即使用禮儀徳化來讓我們服從，不應該成為他們的臣下。這就是春秋之道，同時是吾國的天下之道。

闇齋的這一逸聞，如子安宣邦先生所指出，「近代之後，構成闇齋的〈國體思想〉或〈民族主義的精神〉等闇齋評價的言說。」¹⁶果然近代學者後藤三郎在這一著名的逸聞中解讀出「強烈的愛國信念」以及「剛強的日本精神」，指出說：「支那崇拜の強い中に斷然この強い説をいひ放つた闇齋の強烈なる愛國的信念、剛健なる日本精神こそ闇齋並に闇齋學の特質であり本領であつたのである。強烈なる日本精神の保持者、主張者、實踐者，それが實に闇齋の闇齋たる，又闇齋學の闇齋學たる所以であつたのである。（中譯：在很強的中國崇拜風氣之下，果敢提倡這一主張的

15 淺見綱齋：《靖獻遺言講義》，卷7，〈處士劉因〉，收入《朱子學大系12：朝鮮の朱子學、日本の朱子學》（東京：明德出版社，1977年），上冊，頁235。

16 子安宣邦：《江戸思想史講義》（東京：岩波書店，1998年），頁71。

闇齋之剛健的日本精神，闇齋以及闇齋學的特色、本領就在此處。強烈的日本精神的保持者、主張者、實踐者，這就是闇齋之所以為闇齋，或闇齋學之所以為闇齋學的本質所在。）¹⁷在闇齋的發言中，我們確實可以確認，若在中國與日本之間發生矛盾、衝突，作為日本人無論如何都是偏袒、支持日本這種「日本主義」的立場。但要注意的是，闇齋並沒有首先否定「中國精神」（亦即「孔孟之道」、「春秋之道」），而提出另外一套的「日本精神」，然後立足於「日本精神」，呼籲打敗代表「中國精神」的「孔孟之軍」這一點。根據闇齋的邏輯，從日本的立場而言，打敗「孔孟之軍」才能符合「孔孟之道」、「春秋之道」。在闇齋思想的脈絡裡，其「日本主義」不外乎是真正體會、繼承「孔孟之道」「春秋之道」的結果。在此看到的是，在中國文化產生的「中國主義」、「中國精神」，在日本文化的脈絡之下，直接轉換為「日本精神」、「日本主義」這種結構。對闇齋而言，「道」是只有一個，具有普遍性的，不管在中國或日本都通行的。闇齋的問題意識中，可能沒有「日本文化」VS.「中國文化」這種異文化之間的衝突，闇齋在此討論的，不是「文化優劣」的問題，而是文化的「主客關係」的問題，也就是說「名分」的問題。而釐清「名分」，堅持以自己文化為主的「主體性」，這就是闇齋所體會的「道」。因此，若身為出生於日本國的日本人，要體會、實現「道」，必須採取「日本中心主義」。若站在「日本中心主義」的立場，日本人對中國這一國家使用「中國」或「中華」等稱呼是不適合的。闇齋晚年批判、排斥將中國稱為「中國」、「中華」的理由也在這裡。《秦山集》中有如下的記載：

俗儒西土稱中華，稱中國。垂加翁晚年謂：「決非是」。《日本記》曰：「西土」，曰：「西地」，曰：「大唐」，是當從之。翁每稱美日出處、日沒處之號。¹⁸

17 後藤三郎：《闇齋學統の國體思想》，頁107-108。

18 谷秦山：《秦山集、雜著、甲乙錄一》，收入《土佐國群書類從》，百二十上本，詩筆部三（手抄本），頁2b。大久保千濤（編）：《神代溫義》（高知市：高知縣神職會，1941年），〈天柱密談〉一中也有如下的記載。「中華と云，又中國と云，今俗儒の專

關於「中國之名」，閻齋自身在《文會筆錄》中如下說明：

大宗謂：「中國唐季之亂，豈惟唐季哉。秦漢已下皆然也。推上而極言之，則包犧氏沒，神農氏作，神農氏沒，黃帝、堯、舜氏作，湯、武革命。」若我國寶祚天壤無窮之神敕，萬萬歷歷焉，則六合之間，載籍之傳，譯說之通，所未曾見聞也。且中國之名，各國自言，則我是中而四外夷也。是故我曰：豐葦原中國，亦非有我之得私也。程子論天地曰：「地形有高下，無適而不為中」。實至極之言也。¹⁹

在此，閻齋認為「我國寶祚天壤無窮之神敕，萬萬歷歷焉」，確實讚美擁有萬世一系的皇統的日本國體，但需要注意的是，在閻齋的邏輯、脈絡裡，日本有資格稱為「豐葦原中國」，但閻齋此意，並不在讚美日本的國體，而是在申闡其「主體性」，亦即「名分」上。從中國人的立場而說，中國才是世界的中心，所以可以稱作「中國」，但就日本人的立場而言，日本才是世界的中心，所以應該叫做「中國」，每個國家都有資格稱為「中國」（所謂「中國之名，各國自言」，「無適而不為中」）。閻齋排斥、批判的只是日本人不針對自國，卻針對他國使用「中國」（世界的中心）這一名稱的習慣，他並沒有否定中國人或其他國家的人使用「中國」的慣例。由此可知，閻齋的立場不是認為世界的中心只有一個這種文化一元主義，他首先接受、肯定其他國家、文化的獨立價值、主體性，再加上

申事候。先生（筆者注：閻齋）も申間敷事由被仰候。日本紀には西土、西地とも大唐とも。然に中華と被成候事もあり。又唐人を華人とも被成候。晩年の仰とは差申候事は、自日本遣異國文に、日出天子致書日没天子，無恙の事毎度御誉被成候事。（中譯：現代的俗儒常常用「中國」或「中華」一詞。閻齋先生提醒過不應該使用中國、中華之名這件事。《日本書紀》亦將中國稱為「西土」、「西地」或「大唐」等。但閻齋先生也曾經將唐地叫做「中華」，唐人叫做「華人」。這與晚年的主張有差異，這一點由先生每次讚美在〈自日本遣異國文〉這一文書中的「日出天子致書日没天子，無恙」可以證明。）」（頁655）

19 山崎閻齋：《文會筆錄》，8之2，收入日本古典學會（編纂）《山崎閻齋全集》（東京：ぺりかん社，1978年），第1卷，頁374。

提倡自己國家、文化的價值、主體性。²⁰因為如此，所以即使日本人將自己的國家叫做「中國」，亦不會犯自以為是的「私」（「非有我之得私也」）。

若闇齋的「中國」觀是如此，雖然闇齋思想中確實存在讚美日本神道、日本皇統優點的心態，甚至有認為日本比中國美好的優越意識，但闇齋的「日本主義」無法單純地規定為「國粹主義」。²¹比較忠實地繼承闇齋的這種「中國」觀，從「大義名分」的角度來探討「華夷」問題的即是淺見綱齋。因此，以下先探討淺見綱齋的「中國／華夷」觀。

參、淺見綱齋的「中國／華夷」觀

綱齋的「中國／華夷」觀基本上是在《靖獻遺言講義》卷七的〈處士劉因〉部分、〈淺見綱齋答跡部良賢問目〉（〈綱齋答問書〉）以及《中國辨》中開展。而綱齋首先在《靖獻遺言講義》卷七〈處士劉因〉之條開展自己的「中國／華夷」觀，後來經過與跡部良賢（1658-1729）辯論，稍微修正其觀點，發表在《中國辨》一文。²²所以，我們可以將《中國辨》視為綱齋「中國」觀的最後定論。因此，本文主要根據《中國辨》，整理他的「中國／華夷」觀的要點，進一步闡明其特色。

20 誠如眾所皆知的，闇齋將朱子思想視為絕對真理，為朱子學的研究貢獻終生，同時信奉日本神道，創立垂加神道，開展皇國史觀。一般認為闇齋的這種態度是矛盾的，但對闇齋而言，儒教（朱子學）與神道是同一個「理」的不同的展現而已，「理」在中國文化的脈絡作為儒教（朱子學）展現，在日本文化脈絡作為神道展現。並沒有衝突的，「神儒妙契」的原因就在這裡。

21 久保隆司先生認為，闇齋的立場不是「民族中心主義的意識階段」，而是「世界中心主義的意識階段」，闇齋思想已經到達將「普遍性／國際性」與「特殊性／健康的國粹性」雙方圓滿統合的境界。參閱久保隆司：〈山崎闇齋と新たな日本のアイデンティティ〉，《春秋》，第542號（東京：春秋社，2012年10月），頁6-7。筆者還不確定闇齋有沒有已經到達久保先生所說的「世界中心主義的意識形態」，但闇齋的立場可能不是「民族中心主義」的這一看法卻是可以贊成。

22 關於這些資料之間的關係，參閱近藤啓吾：《淺見綱齋の研究》（京都：臨川書店，1990年），頁135-154，以及《日本思想大系31：山崎闇齋學派》，〈解題〉，頁556。

綱齋的《中國辨》是如此開始：

中國夷狄ノ名，儒書ニ在リ來ルコト久シ。ソレ故吾國ニ有テ儒書サカンニ行ハレ，儒書ヲ讀ホドノ者，唐ヲ以テ中國トシ，吾國ヲ夷狄トシ，甚シキ者ハ，吾夷狄ニ生レタリトテクヤミナゲクノ徒有之。甚シイカナ，儒書ヲ讀ム者ノ讀様ヲ失ヒテ名分大義ノ實ヲ不知コト，可悲ノ至ナリ。²³

中國夷狄之名，很久之前在儒書中即已出現。因此，在儒書盛行的吾國，會讀儒書的知識份子，以唐為中國，以吾國為夷狄，甚至有懊悔、哀嘆地說自己出生於夷狄這種人。這些讀儒書的人，誤讀儒書內容，根本沒有了解儒書中的名分大義之實，可悲之至。

有些讀「儒書」的人，照「儒書」的表面記載，以「唐」（中國）為「中國」，「吾國」（日本）為「夷狄」，以為這種區分，名稱是地理、文化上的普遍性規定，但綱齋認為這種認識是從根本上地誤讀「儒書」，而沒有正真體會自「儒書」開展的「名分大義」的結果。若真正讀懂「儒書」而體會「名分大義」，身為日本人，需要轉換「中國／夷狄」關係，以「日本」為「中國」，「唐」（中國）為「夷狄」，這樣看待才能符合「春秋之道」、「孔子之旨」。綱齋說：

其國ニ生レテ其國ヲ主トシ，他國ヲ客トシテ見レバ，各其國ヨリ立ル處ノ稱號有ル筈ナリ。道ヲ學ブハ實理當然ヲ學也。吾國ニテ「春秋」ノ道ヲ知レバ則吾國即主也。吾國主ナレバ天下第一統ノナリ，吾國ヨリ他國ヲ見，則是レ孔子ノ旨ナリ。²⁴

23 淺見綱齋：《中國辨》，收入《日本思想大系31：山崎闇齋學派》，頁416。

24 淺見綱齋：《中國辨》，頁418。

出生於其國，以其國為主，以他國為他國，若如此看待，應該有各個從其國成立的稱號。學道則學實理當然也。於吾國知「春秋」之道，則吾國即主也。吾國為主，則天下第一統也。從吾國見他國，則是孔子之旨也。

如此，綱齋所體會的「名分大義」就是釐清「主客之分」，以「吾國」為「主」，「他國」為「客」，發揮「主體性」這種立場。因此，對綱齋而言，「中國／華夷」論的要點，不是在地理、風俗、文化上的優劣，而是在「名分」，亦即「主客彼此之分」上。綱齋如下再三強調「名分」論與「文化」的「開不開」或「道德」的「高下」是無關的：

先名分ノ學ハ道德ノ上下ヲ以テ論ズルコトヲヲキ，大格ノ立様ヲ吟味スル第一也。サレバ德ノ高下カマハズ，瞽瞍ノ頑トイヘドモ舜ノ父タルコト天下ニニツナシ。舜，吾父ハ不德也ナリトテ吾トイヤシミ，天下ノ父ノ下ニツケント思フ理ナシ。²⁵

在名分之學，先不用談道德的高低等問題，檢討如何建立框架這件事才是第一個重要的問題。因此，不管德性的高低，即使像瞽瞍那種頑愚的人，對舜而言，他無非是天下獨一無二的父親。就舜的立場而言，沒有因為其父「不德」，所以蔑視他，試圖將他放在天下其他父親的下面這種道理。

文物禮學ノ開ク不開ハ，又風土ノ體厚薄ニヨル，主客ノ大義ト各別ナリ。²⁶

25 淺見綱齋：《中國辨》，頁416。

26 淺見綱齋：《綱翁答跡部良賢問書》，〈答跡部良賢問目第一〉，收入田崎仁義（解題）《淺見綱齋集》（東京：誠文堂新光社，1937年），頁260。

文物禮學之開不開此一問題，由於風土之體的厚薄，與主客之大義不同的事情。

綱齋堅持日本人應該將本國稱為「中國」的理由，不是由於日本文化的優越性。他雖然沒有否定日本風俗的優點，他也提到「日本ノ風俗，王統ノ正シク，廉恥義氣ノタシカナルコト，非異國所及處アリ」等日本風俗、文化的優點，但接著立刻說：「サレドモ，ソレデ日本ヲ中國ト云デハナシ。賢デモ愚デモ、貴デモ賤デモ，吾父母ハ吾父母ニテ立タルト同ジコト也。（但並非因為有此種為文化上的優點，所以才將日本稱為「中國」。這與誰無論是賢或愚、貴或賤，若他是自己的父母，我們將他作為父母加以尊重這件事同樣的道理。）」作為日本人以本國日本為「中國」，只是遵從「義理之當然」而已，這就是「名分大義」。他所理解的「義理」不是機械式地被規定而被強迫遵守的秩序觀念，而是根據「人情自然」的主客彼此之分。他再三用親子關係的例子來說明「主客之大義」的理由在此。據綱齋的理解，「義理」、「大義」本來根據「人情自然」的，²⁷所以才有普遍性，在哪一個國家、哪一個民族都通用。即使每一個國家、每一個人主主張此「義理」、「大義」，絕對不會互相矛盾、衝突。²⁸因此，綱齋說「面面各各ニテ其國ヲ國トシ，其親ヲ親トスル，是天地ノ大義ニテ，並行ハレテモトラザル者也。」²⁹

27 對綱齋而言，「義理」乃是以針對自己父母、主君的不得已的「思慕、愛惜之念」為基礎而成立的。這種「義理」理解與佐藤直方完全相反的。直方理解的「義理」乃是否定不得已的自然人情之後才能成立的。參閱相良亨（編集解說）：《綱齋先生文集》（東京：ぺりかん社，1987年），〈解說〉，頁3。

28 樋口浩造先生認為：綱齋一方面尊重在中國產生的儒學的「道」而將它視為普遍性的，另一方面作為「大義」主張對「生國（出生地）」日本的忠誠這種立場是使「道」與「大義」分裂的，因此，綱齋「邏輯上相當勉強、扭曲的方式提倡「生國」的重要性」。（樋口浩造：〈「江戸」自国意識——山崎闇齋学派とナショナリズム〉，頁298）但筆者認為，對綱齋而言，對「生國」發揮忠誠的「大義」就是普遍之「道」，綱齋思想的特色就在將中國儒學的「道」從「名分論」的角度來解讀，而將它視為以「自國」為中心的「大義」此點，因此，在綱齋的思維脈絡上「大義」與「道」並沒有分裂，而其日本中心主義也是以此「道」為理論依據而自然順利成立的。

29 淺見綱齋：《中國辨》，頁419。

如此，對綱齋而言，「華夷之辨」的問題不是地理、風俗、文化上的優劣問題，而是「主客名分」的問題。這個世界，沒有存在絕對的、唯一的、普遍的「中國」，每個國家都有資格稱為「中國」。綱齋說：「唐土ヨリハ唐土ヨリノ天地日月，我國ヨリハ我國ヨリノ天地日月，往トシテ中ニ非コトナシ。」³⁰綱齋認為每個國家、民族之間本來沒有上下優劣之別。綱齋站在「文化多元主義」（cultural pluralism）的立場看「華夷關係」，這一點由如下的論述也可以確認：

各其土地風俗ノカギル處，各一分ノ天下ニテ，タガイニ尊卑貴賤ノキライハシ。³¹

各個國家在其土地、風俗上有所限定，擁有各自不同的世界。因此，各個國家之間沒有尊卑貴賤的差別。

天地ノ間，面面各各日月ヲイタダキ，造化ト共ニ一時ニ出來候國ニテ候ヘバ，誰ガ上、誰ガ下ト云コトナク，各國各國ニテ，己ガ國ヲ主トシテ，異國ハ異國ニサバクガ義理自然ノナリニテ候。³²

天地之間，每個國家同樣載著日月，與天地自然同時出現，因此，各個國家之間沒有哪一個是上等、哪一個是下等的差異，各個國家應該以自國為主，異國作為異國看待，這就是自然的義理。

30 淺見綱齋：《劄錄》，收入《日本思想大系31：山崎闇齋學派》，頁377。

31 淺見綱齋：《中國辨》，頁416。

32 轉引自近藤啓吾：《淺見綱齋の研究》，頁150。

對綱齋而言，有普遍性的「道」就是「名分大義」、「義理」，也就是說釐清「主客彼此之別」，了解「其時其地ソレゾレノ主トスル當然（在各種時段、各種地點，應該以何為主）」這件事。若體會這種「名分大義」的道理、精神，不得不接受、承認其他國家也主張「主體性」的權利。這理論上發展為尊重各國的文化的存在價值、獨特性的態度。因此，綱齋如此說明：

況各國ニテ各其德治レバ，各國ニテ道行ハルルナリニテヨキハズ也。漢唐以來德ノ是非カマハズ，免角唐ノ下ニツケバヨイ國ジヤトホメテアルハ，皆唐國ヲ主トスルヨリ云タルモノナリ。吾國モ吾國ヲ主トシテ，他國從ツケバナデヤスンズルガヨシ，此方ヨリシユルニ非ズ。ソレユエ、唐ヨリ日本ヲトラフトスルモアヤマリ，日本ヨリ唐ヲ取フトスモ無理也。（中略）吾親ヲ無理ニテモ人ニアタマヲハラセヌガ其子ノ手柄ナリ。人ノ親ハ其親ヲ人ニアタマヲハラセヌガ手柄也。³³

何況如果各國各自其道德圓滿、社會穩定，各國各自任自己之道發展下去就好。漢、唐以來，不管德的是非，若服從於中國，成為他的部下，那是好的文明國家，如此加以讚美，這些都是從以中國為主的立場而言的。對吾國而言，以吾國為主，若他國願意服從於吾國，那麼好好疼愛他，使他安心就好。並非吾國強迫他國服從。因此，從中國那邊試圖爭奪日本也是錯誤的，同樣從日本這邊試圖爭奪中國也是不可能的。（中略）對自己而言，排除萬難，不讓他人打自己的父母的頭（傷害自己的父母），這就是其孩子的貢獻。同樣，對他者而言，不讓別人打自己的父母的頭，就是他的貢獻。

33 淺見綱齋：《中國辨》，頁418-419。

綱齋認為：各個國家有各個國家的立場，每個國家根據自己的文化傳統（「道」）發展即可。在此綱齋明確說明：雖然需要發揮自己的「主體性」而堅持以本國為主的立場，但其他國家也有同樣的「主體性」，因此，不能強迫其他國家服從本國（「此方ヨリシユルニ非ズ」），需要互相尊重他者的「主體性」。同時綱齋將侵略其他國家的行為（「唐ヨリ日本ヲトラフトスル」、「日本ヨリ唐ヲ取フトス」）視為違背「大義」而加以否定。³⁴

如上所確知的，對綱齋而言，「中國夷狄之名」只是為了區分「主客彼此之別」使用的，因此，站在日本的立場，應該以「日本」為「中國」，「唐」（中國）以及其他國家為「夷狄」。但「中國—夷狄」這套概念，歷史上原來帶著由文化（禮教）的有無、優劣來劃分、規定世界的思想。³⁵因此，若使用「中國／夷狄」名稱來表示「主客彼此」的「名分大義」，會脫離「名分論」的脈絡，自動陷入綱齋否定的「文化優劣論」的危險之中。於是，綱齋最後提出乾脆不要使用「中國／夷狄」這套名稱，使用「吾國／異國」來明示「內外賓主之辨」的方法：

中國夷狄ノ名，ソレトモニ唐ヨリ付タル名ナリ。其名ヲ以吾國ニ稱スレバ，ソレトモニ唐ノマネ也。唯吾國ヲ内トシ異國ヲ外ニシ，内外賓主ノ辨明ナレバ，吾國トヨビ異國ト云ヘバ，何方ニテモ皆筋目タガハズ。（中略）予前日本ヲ中國トシ，異國ヲ夷狄トスルコト講義ニノブトイエドモ，中國夷狄ノ字ニ付テ紛ノ論多ケレバ，今又名分ヲツメテ論ズルコト如此。³⁶

34 樋口浩造先生將綱齋的中國論視為把中國加以「相對化」掌握的主張。參閱樋口浩造：〈「江戸」の自國意識——山崎闇齋學派とナショナリズム〉，頁305。在綱齋的中國論中確實可以讀出「文化相對主義」（cultural relativism）的味道，但綱齋的身份認同、價值認同明確屬於儒者、儒學，綱齋始終信奉朱子學，因此綱齋的立場與其說「文化相對主義」，不如說「文化多元主義」。

35 關於「中國」概念的歷史淵源與涵義，參閱黃俊傑：〈論中國經典中「中國」概念的涵義及其在近世日本與現代臺灣的轉化〉，《臺灣東亞文明研究學刊》，第3卷第2期（臺北，2006年12月），頁92-94。

36 《中國辨》，頁419。

中國夷狄之名，都是從唐的立場取的名稱。若用其名（中國）稱吾國，這也是模倣唐的稱謂（，因此消失主體性）。若以吾國為內，以異國為外，內外賓主之辨能夠明白，（不一定使用中國、夷狄之名），只以自國稱為吾國，以他國稱為異國，對哪一方而言，都符合道理，可以接受。（中略）我曾經在《靖獻遺言講義》中提出以日本為中國，異國為夷狄的看法，但關於中國夷狄之名，眾說紛紛，引起辯論，因此，現在貫徹名分論的立場，如上說明。

使用「中國夷狄之名」本來是站在唐（中國）的立場來使用的，再加上已經帶有濃厚的文化優劣論，亦即一般所謂「中華思想」的味道。³⁷從「中華思想」的脈絡來使用「中國／夷狄」的名稱，在這個世界稱為「中國」之資格的國家只有一個，其他都是被規定為「夷狄」。若要爭取「中國」之名，每個國家都必須主張、證明本國文化優越其他國家的優秀性。於是，互相試圖優越對方，產生無限的競爭、矛盾、衝突。綱齋認為若使用「中國夷狄之名」，容易脫離「名分」論的脈絡，導致文化衝突，因此，若要徹底實現「名分大義」，最好拋棄「中國夷狄之名」而不使用它。

若綱齋的立場如此，他的「日本主義」與一般理解的「中華思想」是不同性質的，甚至可以說綱齋思想中有依據「名分大義」論，脫離、克服「中華思想」的味道。

綱齋沒有陷入「文化優劣論」或以本國為世界中心的「中華思想」，懷有相當理性的世界觀這一點，從他對神道說的批判可以確認。眾所皆知的，綱齋批判其師闇齋提倡的神道學說（垂加神道），與師兄佐藤直方同樣被逐離闇齋之師門。對綱齋而言，日本神道並不是像闇齋或其他神道家所誇耀的，為日本固有的，而是在世界普遍存在（「天地一統，古今一貫」）的古代自然純樸的風俗（「天地自然之道」）而已。在中國後來出

37 嚴格而言，「中國／夷狄」這種關係、名稱以「中華思想」為背景產生的。不用說地，「中華思想」就是以自國為「正統」、「世界的中心」，將周邊諸國、民族的風俗、文化視為未開化的野蠻文化加以蔑視的思維。

現許多「聖人」，根據其「天地自然之道」建立「人道綱常之道」，進而提升「道德、禮儀」等文化水準，但相對於此，在日本沒有出現「聖人」，因此，無法進一步發展，停留在「神明妙用」的原始狀態，或甚至趨向於「奇妙神秘」的方向，變成「淺陋之學」。³⁸由這種神道分析可以證明，綱齋的「日本主義」絕對不是將日本文化認定為優越其他文化這種「國粹主義」。³⁹綱齋相當理性地說：

夫レ其國ニ生レテ，其道ヲ是非ヲカマハズ信ズルハ或也。扱其邦ニ生レテ，其國ノ發明尊崇スベキコトアルヲ顧ミザルハ不明不義也。⁴⁰

夫生於其國，無論其道的是非，皆信者，惑也。又生於其國，卻不顧其國亦有發明可尊崇之事，乃不明不義也。

近藤啟吾先生認為：綱齋在「中國論」上主張日本主義，在「神道論」上卻批判日本文化的基礎——神道，兩者之間有矛盾，甚至說：其「神道論」遠遠不及「中國論」的水準。⁴¹但筆者認為，綱齋的觀點、立場是始終一貫的，並沒有矛盾。近藤先生可能從「文化優劣論」（「中華思想」）的角度來理解綱齋的「日本主義」，因此誤讀綱齋的「中國論」。⁴²綱齋的日本

38 綱齋的神道觀，參閱近藤啟吾：《淺見綱齋の研究》，頁165-167。根據綱齋的神道理解，中日文化的異同，由歷史發展的模式、階段的差異產生的，並不是中日民族之間有優劣的差別。筆者認為他的歷史觀可能是屬於文化、文明由人類的作為見漸漸發達的「進步史觀」的。

39 西村真人先生認為：綱齋「並不是心胸狹隘的排他性日本主義者，他主張根據國際道義的公明正大之論」（西村真人：〈維新の源流：淺見綱齋〉，《日本及日本人》〔東京：J&Jコーポレーション，1969年11月〕，頁173）。阿部隆一先生也分析綱齋的「神道論」以及「中國論」，認為：綱齋的見解中可以看見「天地自然之理的公共普遍性」的主張以及「公正且有彈性的思想」（阿部隆一：〈淺見綱齋の神道、中國論〉，《大倉山學院紀要》，第1號〔1954年12月〕，頁217、227）。筆者也贊成這兩位學者對綱齋的評價。

40 淺見綱齋：《網翁答跡部良賢問書》，〈答跡部良賢問目第二〉，頁283。

41 近藤啟吾：《淺見綱齋の研究》，頁167。

42 其實不只近藤先生而已，學界對綱齋「中國／夷狄」論的理解，好像沒有正確理解綱齋的脈絡。例如《日本思想大系31：山崎闇齋學派》的注解中也如此說明：「綱齋は，中

主義，是站在「名分大義」的立場來提出的，因此，並不是提出不同於「中國之道」的「日本之道」，而試圖用「日本之道」來取代「中國之道」的。對網齋而言，「道」是普遍的，並沒有民族、文化之間的異同。網齋明確地說：「道ニ主客彼此ノヘダテナケレバ，道ノヒラケタル書ニツイテ其道ヲ學ベバ，其道即吾天地ノ道也。（中譯：道無主客彼此之隔，因此，若就道開之書而學其道，其道即吾天地之道也。）」⁴³對網齋而言，「道ノヒラケタル書」就是中國的「儒書」，「其道」之中的一就是「春秋之道」，亦即「名分大義」。因此，他的「日本主義」主要是根據中國的「儒書」開展的，絕不是針對在中國文化脈絡中「儒書」本身的否定、排斥之上而成立的。⁴⁴所以，他所批評的是根據「儒書」堅持將「中國」稱為「中國」，「日本」稱為「夷狄」等頌華論者的問題，關鍵在於他們並沒有正真理解「儒書」這一點，並不在「儒書」本身。網齋認為：

唐ヲ中國トシ其外ヲ皆夷狄トイヤシムコト，一ツトシテ理ノ通ズルコトナシ。是皆儒書ヲ讀ム者ノ眼力不見，見識不大之蔽也。⁴⁵

以唐為中國，其外皆為夷狄，而蔑視，一無所理通。是皆讀儒書者眼力之不見，見識不大之蔽也。

國夷狄は地理的區分の風土に固定された不易の名稱ではなく，道德風化の價值評價によるもので，風俗悪しくなれば中國も夷狄となる。」（頁377）

43 淺見網齋：《中國辨》，頁416。

44 管見所及，正確理解這種網齋的立場的學者可能只有楠本正繼先生而已。楠本先生如下精確地說：「在此需要注意的是，網齋的做法是將儒書，尤其春秋的精神從內部掌握體會，由徹底其精神，自然而然地回歸貫通天地的日本之道，這一點。不得不說，網齋的立場不同於一般的儒者，又與排斥儒書，或附會它而另外提倡日本之道的學者不一樣。是故，網齋需要走與當時的神道家或神儒折衷家不同之路。」（楠本正繼：〈淺見網齋の改定中國辨〉，《楠本正繼先生中國哲學研究》〔東京：國士館大學附屬圖書館，1975年〕，頁621）

45 淺見網齋：《中國辨》，頁418。原文引文似有誤，據《靖獻遺言講義》改。

大凡儒書ヲ學ンデ卻テ害ヲマネクコト，（中略）皆儒書ノ罪ニ非ズ，儒書ヲ學ブ者ノ讀ゾコナイ，義理ノ究ゾコナイ也。⁴⁶

大凡學儒書卻招害，（中略）皆非儒書之罪。乃由學儒書者沒有讀好，無法闡明義理的結果。

綱齋如此再三強調，「罪」或「害」不在中國的「儒書」那邊，而在日本的「讀者」這邊。到這裡，綱齋的「中國／華夷論」的立場、脈絡，我們已經非常明白。我們回過頭來看一看，前面所提到的近代學者，後藤三郎對綱齋的「中國／華夷論」如何分析、評論。他如下說：

綱齋の意蓋し，獨立の國家にして萬國に優れたる皇室を戴く國體を有し，異國の及ばざる道德を有するこの我が國をどうして自ら卑下して夷狄とし，他國を尊んで中國中華とすべきや。⁴⁷

蓋綱齋的意思如此：我國乃是獨立的國家，有擁戴優越萬國的皇室之國體，具有異國比不上的道德，這種國家，為何自卑而稱為夷狄，尊崇他國而稱謂中國、中華？

不得不說：這番評論完全脫離「名分」論的脈絡，而是從綱齋否定的「文化優劣論」的角度來理解綱齋「中國／華夷論」。綱齋在近代日本作為奠定、發揚「日本精神」、「國體思想」的核心人物加以表揚，而在戰後、現代學界認為他的思想屬於「國粹主義」，賦予負面形象。⁴⁸但筆者不免要

46 淺見綱齋：《中國辨》，頁419。

47 後藤三郎：《闇齋學統の國體思想》，頁200。

48 清水則夫先生也指出：「對綱齋的一般理解，在戰前與戰後，沒有很大的改變，但對他的評價完全逆轉了。」參閱清水則夫：〈大東文化大學圖書館藏『綱齋先生全集』について〉，《明治大學教養論集》，第425號（2013年3月），頁40。清水則夫先生本身脫離歷來的一般綱齋的理解、評價，徹底根據綱齋的思維脈絡，從綱齋的立場來闡明其學問、思想的特色，筆者認為清水先生的對綱齋思想的分析以及理解是相當客觀、正確的。根據清水先生的分析，綱齋對中國華夷之辨採取「相對主義的立場」，而綱齋思想

替綱齋先生說：「這些評價都是綱齋論著的「讀ゾコナイ，義理ノ究ゾコナイ」的結果。」

肆、佐藤直方的「中國 / 華夷」觀

直方對「中國 / 夷狄」的看法和意見，是由直方門人小野信成加以整理與編輯而成，稱為「中國論集」，後來由稻葉默齋收入於《韞藏錄》卷十四中而廣泛地流傳。⁴⁹現在根據此「中國論集」探討直方的「中國 / 夷狄」觀。直方的「中國論」有條有理，其論點與主張是非常清楚的。直方如此說：

中國夷狄ノ論紛紛タリ。皆一篇ノ說ヲ立テ主張スルヨリシテ，初學ノ惑ヲ起セリ。元來中國夷狄ト云コトハ中國ノ聖賢ノ言ニシテ，天地全體ノ地形ニツイテ立タル也。「周禮」土圭ノ法，世世ノ聖賢ノ論說語類等ニ詳也。何ンノマギレモナキコトニテ，俗學者モ辨ヘ知レルコト也。然ニ近時吾黨ニ此論出テ，或道德ノ盛衰ヲ以テ中國夷狄ヲ分チ，或ハ各國面面ニ中國夷狄アリト云テ，遂ニ古聖賢ノ成說ヲ用ルコトナシ。⁵⁰

中本來有「一方面追求超越國家的「道」，另一方面從各種立場實踐「道」這種複眼式思想的可能性」，但「這種綱齋之特殊的思想沒有被正確理解」，「他走的路，無法受到同門的理解，而且也沒有人繼承它。」筆者完全贊同這一看法。參閱清水則夫：〈淺見綱齋の神道觀と道について〉，《日本思想史學》，第39號（2007年9月），頁70；清水則夫：〈淺見綱齋と谷秦山の論争をめぐって〉，《年報日本思想史》，第8號（2009年3月），頁27、37。

49 關於直方「中國論」的資料問題，參閱《日本思想大系31：山崎闇齋學派》，阿部隆一：〈解說〉，頁557-558。

50 佐藤直方：《中國論集》，收入《日本思想大系31：山崎闇齋學派》，頁420。

中國夷狄之論有各種說法，皆由主張而立一篇之說，起於初學者之迷惑也。原來中國夷狄之名是中國聖賢之言，而根據天地全體之地形被認定的。《周禮》土圭之法，於世世聖賢之論說、語類等中有詳細說明。因此，這便無可辯駁的事實，俗學者也可以辨知的事情。然而最近吾黨中出現這方面的辯論，有人以道德的盛衰來區分中國、夷狄，有人主張各國各自有中國、夷狄之分，於是，沒有人採用古聖賢之成說。

聖人，天地全體ノ中ヲハカツテ中國ヲ中國トシ外國ヲ夷狄ト定メヲケリ。⁵¹

聖人，測量天地全體之中，以中國認定為中國，以外國認定為夷狄，如此決定也。

據直方的論述，我們可以理解在闇齋學派中所產生的「中國／夷狄之論」，有三種見解和主張。第一：華夷關係是由道德、風俗的優劣來決定的，第二：華夷關係是由主客自他的關係來決定的，第三：華夷關係是由地理、地形來決定的。筆者認為，第一種的主張，可以視為「文化優劣論」的立場，第二種的主張可以視為「名分論」的立場，不用說，上面所探討的闇齋的立場就是此第二種「名分論」的立場。直方的立場則屬於第三種，現在筆者稱之為「地理注定論」。直方以《周禮》等中國聖賢的論說為根據，主張「中國／夷狄之分」由地理、地形等先天注定的普遍性區劃，這種區劃就是「古聖賢的成說」、「天下之公理」。⁵²直方再三強調決定「中國」或「夷狄」的因素就在地理和地形，並不在風俗和文化的善惡與優劣。直方是站在「地理注定論」的立場，排斥「文化優劣論」的立場：

51 佐藤直方：《中國論集》，頁423。

52 佐藤直方：《中國論集》，頁421。

中國ト云ハ、古來ヨリ地形ニヨッテ一定シタルモノ也。勿論中國ハ道明ニ風俗モヨシ、夷狄ハ風俗アシケレドモ、根本、中國夷狄ト定リタルハ地形以テ云、風俗善惡デ云ハヌナリ。⁵³

所謂「中國」，自古以來由地形一定不變者也。當然中國在道上較明白而風俗亦好，相對於此，夷狄風俗不好。但在根本上，規定中國或夷狄者，可說是地形，並非從風俗善惡來說的。

道ハ行レフト行レマイト、中國ト云ハ是カラ爰ト一定シテアル也。(中略)文王武王ノ様ナル聖人ガナクトモ、中國ノ名ハカワラヌゾ。⁵⁴

無論道行或不行，所謂「中國」是從這裡到那裡如此固定的。(中略)即使沒有出現像文王、武王那種聖人，「中國」之名不會改變的。

直方認為若採取「文化優劣論」的立場，是以「道德盛衰」的角度來規定華夷關係，華夷關係不斷地變化，無法固定，與「聖賢之成說」、「天下之公理」之說相互衝突，導致要求修正它的結果：

中國夷狄ヲ道德盛衰デ云ハバ、今ハ唐ガ中國、今ハ朝鮮ガ中國ト、ヒタト場所ガカワルベシ。⁵⁵

53 佐藤直方：《中國論集》，頁424。

54 佐藤直方：《中國論集》，頁421。

55 佐藤直方：《中國論集》，頁421。

若從道德的盛衰的角度來規定中國或夷狄，現在以唐為中國，現在以朝鮮為中國，如此突然改變稱為「中國」的地方。

另外，雖然直方並沒有直接地說明清楚，但「名分論」的立場也因為各個國家各自以本國為「中國」，以他國為「夷狄」，因此華夷關係不是固定的，而是隨著「主體」的所在，會流動和變化的。因此，「文化優劣論」與「名分論」理論上都導致華夷關係並不是固定不變的主張（「中國夷狄一定ナキノ論」），違背「聖賢之成說」、「天下之公理」。⁵⁶

再者，若是站在第一種「文化優劣論」以及第二種「名分論」的立場，每個國家都主張本國的「優越性」或「主體性」，為了獲得「中國」的地位，互相試圖優越於他國，於是產生無限循環的對立、衝突。⁵⁷但若每個國家站在「地理注定論」的立場，將華夷關係作為固定不變的自然地理上的結構來加以接受的話，便不會產生上述兩種的競爭意識，可以避免沒有意義的鬥爭。直方將「注定論」的優點說明如下：

兔角太極ヲ主君ニシテ各國皆家中ト合點スレバ，位ノ高下，祿ノ大小夫々ニ定テアレバ，ヒイキシテホメスギルコトモナク，ニクイト云テ一尺ノ者五寸ト云コトモナラヌ。黒ハ黒，白ハ白ト定テバ，私意ヲ以テ息キ筋ヲハリ，白ヲ黒、黒ヲ白ト云テ，中國夷狄ノ名ヲツケカユルハ，愚之甚也。⁵⁸

如果太極是主君，各國都是其臣下，如此認定接受，地位的高低、俸祿的多少等也自然會注定，怎麼偏袒自國也不會過度表

56 關幹雄先生也指出，直方「中國論」的理論根據就在「天下的公理」這一點。參閱關幹雄：〈佐藤直方の正統論と人物評價をめぐる〉，《中國哲學論集》，39（2013年12月），頁91-92。

57 「名分論」的立場，雖然不會直接連接到試圖優越他國的競爭意識，如上所述，綱齋尊重他者的「主體性」，否定強迫他者服從自己，或侵略他者的立場。但若堅持自己的「主體性」的時候，容易產生誇耀自己的優越意識，與他者的「主體性」衝突、對立也是不能否定的事實。

58 佐藤直方：《中國論集》，頁421。

揚，怎麼憎恨他國也無法將本來一尺的對方批判為只是五寸。若黑是黑，白是白，如此固定，由自尊心，意氣用事，以白為黑，以黑為白，試圖將中國與夷狄之名顛倒，這無疑是相當愚蠢的事情。

如果主臣關係、階級地位都是注定不變的話，這就不會產生試圖勝過他者以提升自己地位的競爭心，反而可以脫離了私心，理性地觀察自他的真實面貌。

直方「地理注定論」脈絡裡的「華夷」之分，不是以文化道德水準來規定的，所以當某一國被規定為「夷狄」時，也根本不需要特別感到遺憾。在「中國」出生並沒有保證成為聖賢的可能，且在「夷狄」出生並沒有意味著無法成為聖賢。能不能成為聖賢是通過後天的學問修養而成的，與先天地理環境無關的。直方說：

夷狄ノ地ニ生レタ人モ義理ニ從テ勤メバ聖賢ニモ至ルベシ，何
ノナゲクコトアランヤ。⁵⁹

即使生於夷狄之地的人，若依照義理而修養，可至聖賢。有什麼需要悲歎？

如上所述，以「文化優劣論」為基礎而論述的「中華思想」會帶來國家和民族之間的無限循環的對立與衝突。直方看似直接地接受來自中國的「華夷秩序觀」（亦即「中華思想」），但直方將「中華思想」從「地理注定論」的角度來解讀，將「中華思想」中巧妙地刪除和消除「文化優劣論」的要素。若是如此，直方主張的「地理注定論」也許可以視為克服「中華思想」的一種立場。

59 佐藤直方：《中國論集》，頁420。

伍、三宅尚齋的「中國／華夷」觀

據尚齋的著作目錄中有「中國夷狄說」（寶永七年，1630）以及「中夷論」（正德四年，1714）等資料，可以確認尚齋也專門討論「中國／華夷」問題。但據初步的調查，國內外的圖書館並沒有收藏這兩部資料，目前無法確認其遺存的狀況。可能沒有刊行問世，只留下手抄本，關於這一點，筆者擬進一步調查。但其代表作《默識錄》中保留有一些與「中國／華夷」問題的相關記載，可從中窺知他的基本看法。現在根據《默識錄》加以確認尚齋的「中國／華夷」觀。首先《默識錄》中有如下的記載：

綱齋先生曰：「穎川陽城為中者，就漢土而言。非天地全體之中矣。」余按，此固然。然以地球觀之，漢土對萬國其勢自然得其中也。⁶⁰

《周禮》中有以「穎川陽城」為「地中」的記載，根據綱齋的理解，《周禮》所謂的「地中」意味著以「漢土」（中國）為範圍的中心，並不意味著全球世界的中心。尚齋的按語雖然同意綱齋的這種經典詮釋的觀點，但他認為「漢土」（中國），從地球的規模來看，仍然稱得上世界的中心。筆者認為，尚齋在此所謂的「勢」可以理解為「地勢」，尚齋從地勢和地形的角度來掌握「中國／華夷」關係，接受以「漢土」為「中國」的觀點。筆者認為尚齋的立場基本上是與直方的「地理注定論」立場一致的。另外說：

道之在天下，東西南北，無適而不有。但其土地廣狹厚薄之不同，而其人之為風，亦不一。人人所見，亦不覺陷一偏矣。伏羲以來所開之邦，中於天下，而其廣闊厚潤，亦非外國之比也。而聖人尚恐其失中和之氣也。於是樂以通八風之氣，而令天下無偏風矣。近世談神道者，不知此義，動必曰：「是我邦之道。」甚

60 三宅尚齋：《默識錄》，岡直養（校）（東京：松雲堂，1933年），卷1，〈道體一〉，頁26b。

則曰：「孔孟所言，亦漢土之教也耳。不合我邦之風。」居偏而受偏，終不知求中和之道。嗚呼可嘆哉。⁶¹

在此同樣從「土地廣狹厚薄」等地理環境的角度來看「漢土」與「外國」的差別。但在此處，尚齋將自然的地理環境的好壞與人類的風氣、風俗的好壞關聯起來加以理解。尚齋明確的認為我邦日本在地理上居於「偏」地，文化上也受到「偏」風。如上所分析和確認的，直方試圖單純地從「地理、地形」的角度來談「中國／華夷」的問題，至少理論上沒有將「風俗、道德」等文化的優劣和盛衰的觀點擺進來。⁶²但尚齋看似將「地理、地形」的觀點與「風俗、文化」的觀點兩者混在一起談「中國／華夷」問題。⁶³若是如此，尚齋的立場是屬於「地理注定論」與「文化優劣論」的混雜。若仔細地加以檢別的話，尚齋的「中國／華夷」觀中可能帶有「文化優劣論」的要素這一點，由《尚齋先生雜談論》中看到如下的記載可以確定：

ソウタイ中國夷狄ト云コトハ，道カラ云コトニシテ，ソウ道ノ
ヒラケルト云ガ直ニ沖氣ノアツマル，國モ大ナルユヘゾ。⁶⁴

61 三宅尚齋：《默識錄》，卷1，〈道體一〉，頁8a。

62 直方在《中國論》如下說：「三宅重固の中國夷狄說を読み，宿懷に合はざるを嘆じて，嘗て論ぜし所を一學友に與ふ。夫れ道の盛衰，人の德否を以て，中國夷狄の分と為すは，近時神書を學ぶ者の言にして，尤も吾が黨の學者に望む所に非ず。重固，此に於て其所論と吾が鄙說とを再考し，以て非を訂し是に従ふの訓を蒙らば，幸甚なり。（中譯：讀三宅尚齋的中國夷狄說，發現有與己見不合的地方而歎息，曾經將自己的論點寄給一學友如下說：夫以道的盛衰、人的德否為夷狄之分，這是近時學神書者之言，尤非所望於吾黨的學者。若重固，於是，將其所論與鄙說對照而加以再考，而蒙以訂非從是的回覆，實為慶幸。）」（見《中國論集》，頁422）

63 直方的《中國論集》中，有「一學者ノ說ヲ看ルニ，中國夷狄ヲ地形ト道德ノ二筋アルト云ハバ，地形ノ義ヲ知ラヌニテモナシ。（中譯：看一學者之說，他說：中國夷狄之辨有地形與道德的兩種脈絡。因此，可知他也並不是不知道有地形之義）」的記載。（見《中國論集》，頁422）而「一學者」旁邊有「一本作重固」的欄外註釋。「重固」就是三宅尚齋之名。因此，尚齋從「地形」與「道德」（文化）兩方面來看「中國華夷」問題的可能性非常高。

64 三宅尚齋：《尚齋先生雜談錄》上，「享保十四年己酉正月」條（手抄本，日本九州大學坐春風文庫收藏）。

總之，中國夷狄之別，是從「道」的角度來規定的。「道」有開通的地方，就「沖氣」（中和之氣）也會直接集中，國家也因此變大。

如此，尚齋是從「道」的開不開這一角度來看「中國」與「夷狄」的差異。一般站在「文化優劣論」的立場的學者，強調和主張的是本國文化的優越性。但尚齋冷靜地分析「我邦之風」，將它認定為「偏風」。一般被「文化優劣論」者用來證明日本的優越性的「君臣之義」，在尚齋的「文化優劣論」脈絡之下，變成證明日本所以為「偏國」的根據。尚齋如下說：

我邦君臣之義，其明過於萬國。蝦夷夫婦之別，其正亦非他國所及。此皆偏國之所致。螢能自照，狐能使己神，人反不可及。蓋失中和者，一路反明，有偏長者。⁶⁵

據尚齋的邏輯，因為日本是「偏國」，失去「中和」，所以卻出現過度凸顯某一方面的德性，例如「君臣之義」的這種現象。

關於尚齋的「中國／華夷」觀，目前看到的資料不多，所以不能輕易判定其立場，但筆者認為，他的「中國／華夷」觀中完全沒有「日本主義」這一論點，應該是可以確定的。

陸、結論

以上是對代表闇齋學派的四位儒者：闇齋、綱齋、直方、尚齋的「中國／華夷」觀加以探討。若是簡單地整理和歸類他們的立場，闇齋與綱齋屬於「名分論」的立場，直方屬於「地理注定論」的立場，尚齋屬於「地

65 三宅尚齋：《默識錄》，卷2，〈道體二〉，頁2a。

理注定論」與「文化優劣論」的混雜。闇齋與綱齋從「名分論」的立場，將中國脈絡的華夷關係顛倒，提倡以「日本」為主體（「中國」）的「日本主義」。同樣屬於日本主義的主張，但綱齋卻批判日本神道，反對盲信本國文化，可以說闇齋與綱齋的日本主義，明顯存在性質上的差異。另外，直方與尚齋直接地接受中國「儒書」中的「中國」觀和「華夷」秩序，反對日本主義。如此，同樣屬於闇齋學派，但其「中國／華夷」觀上有如此明顯的差距。由此可知，關於「中國／中華」意識的討論，闇齋學派是不可不分青紅皂白地加以評論。

據說，日本對美、英宣布開戰的一九四一年，《佐藤直方全集》被出版問世，但其中「中國論集」的「湯武論」的部分，卻被用墨水抹掉。⁶⁶毋庸說地，那是因為直方的「中國論集」以及「湯武論」中明顯地與當時盛行的日本「國體」思想有相互衝突的言論。相對於此，關於綱齋的研究書和論文多數被出版問世。其實闇齋與綱齋早在明治時代被表彰賦予勳位。⁶⁷毋庸說，那是因為闇齋與綱齋兩人提倡「日本主義」的貢獻所致。

闇齋以及綱齋的立足於「名分大義」的日本主義，後來與「文化優劣論」脈絡的日本主義混雜，形成強調日本文化、精神，亦即「國體」的優越性的「皇國思想」這一歷史是無法否定的。但現在若是限定於淺見綱齋的「中國／華夷」觀而言，他的「日本主義」與近代以後盛行的「日本主義」是屬於不同性質的。若尋求與後者同質的「日本主義」，我們在山鹿素行的《中朝事實》中看到其可能性。素行在《中朝事實》的序言中如下說：

愚生中華（筆者注：日本）文明之土，未知其美，專嗜外朝之經典，嚶嚶慕其人物。何其放心乎，何其喪志乎，抑好奇乎，將尚異乎。夫中國（筆者注：日本）之水土，卓爾於萬邦而人物精秀

66 詳參吉田健舟、海老田輝巳：《佐藤直方・三宅尚齋》（東京：明德出版社，1990年），頁224。

67 闇齋在明治四十年（1907）十月二十三日被追贈正四位的勳位。綱齋在明治四十三年（1910）十二月被追贈為從四位的勳位。

于八紘，故神明之洋洋，聖治之繇繇，煥乎文物，赫乎武德，以可比天壤也。⁶⁸

如此，素行明確站在「日本文化優越論」的立場掌握華夷關係，以日本為「中華」、「中國」。素行的「日本主義」，將「日本文明」放在與「中國文明」對立的位置，強調其優越性。我們在此看到一般意義上的「中華思想」。但綱齋的「日本主義」只是從「名分論」的角度來提倡，與文化內容無關的。「名分論」脈絡裡的華夷關係不是絕對固定的，而是相對流動的。世界有多少的國家，就存在著多少的中心，亦即有多少的「中國」。在這個意義上，綱齋的立場是以「文化多元」觀為基礎的「日本主義」。同時他並沒有否定「孔孟之道」與「春秋之道」，亦即中國的價值觀本身，甚至可以說他的「日本主義」根本根據這種中國的價值觀而形成的。正確地說：綱齋在中國的「儒書」中看到「普遍之道」，在身為日本人的綱齋的立場上，其「普遍之道」作為「日本主義」開展出來。筆者認為，綱齋的立場基本上是跟闇齋的立場相同的。但闇齋信奉日本神道，從習俗、文化的角度來表揚日本的論述亦在所多有，所以他的「日本主義」中無法否定有「文化優劣論」的味道。

若可以說國家主義和民族主義有「良性」（健康）的與「惡性」（病態）的兩種之分，綱齋的「日本主義」應該是屬於良性的。喪失「主體性」，過度否定自己，而崇拜他者也是病態的。綱齋的「日本主義」乃是根據「自然情感」的「主體意識」的發露，同時具有將「主體意識」視為普遍的「天地之道」，尊重他者的「主體意識」的理性。因此，筆者認為，綱齋的日本主義與一般所謂的「中華思想」具有不同性質的地方。但「良性」的國家主義和民族主義也很難維持其「良性」的繼承而發展下去，往往轉變為「惡性」的這一點，在觀察近代之後日本歷史的發展，即可明白。確立自己的「主體性」這一作為，容易連接到強調自身獨一無二的這種「優越意識」，而只根據「優越意識」所衍生的國家主義或民族

68 山鹿素行：《中朝事實》，〈中朝事實序〉，收入廣瀨豐（編纂）《山鹿素行全集・思想篇》，第13卷（東京：岩波書店，1940年），頁226。

主義，必然地帶有排他性、攻擊性，於是開始散發出「臭氣」。誠如德川時代後期的文人上田秋成（1734-1809）批判本居宣長提出的「大和魂（yamatomamashi）」：

やまとたましいと云ことを，とかくにいふよ。どこの国ても，
その国のたましいか國の臭氣也。⁶⁹

本居先生動不動說大和魂。但無論任何國家，其國家的精神就是其國家的臭氣。

「主體意識」作為「○○魂」（○○精神）加以「意識形態化」便開始帶有「臭氣」，進而變成「惡性」的國家主義。筆者認為秋成的這一番話的警告是值得傾聽的。◆

69 上田秋成：《膽大小心錄》，收入《上田秋成全集》，第9卷（東京：中央公論社，1990年），第101條，頁190。本居宣長在日本古代世界中發現沒有壓抑自然情感的淳樸世界，將它視為人類的真實世界，叫做「古道」。同時，將善惡、是非等理性的價值判斷認定為外來的「漢意」（Karagokoro）加以批判、排斥。根據宣長的邏輯及立場，連「國家主義」、「民族主義」也被視為根據理性判斷的「漢意」的一種，當然需要排斥、否定它。因此，宣長的思想、立場本來沒有國家主義、民族主義的要素。但筆者認為，雖然只是自然淳樸的感情世界，將它作為對峙於「漢意」的另外一種「精神態度」加以掌握、理解，給它賦予「大和魂」之名稱，就不得不開始「意識形態」化，因而諷刺地「大和魂」卻變成「漢意」的一種。筆者認為上田秋成察覺這一問題，批判宣長。關於宣長的立場，參閱柄谷行人：《日本精神分析》（東京：講談社，2007年），頁88-89。

◆ 責任編輯：吳明峰

引用書目

古代文獻

- 〔日〕三宅尚齋
1933 《默識錄》（東京：松雲堂，1933年）
不詳 《尚齋先生雜談錄》（手抄本，日本九州大學坐春風文庫收藏）
- 〔日〕上田秋成
1990 《膽大小心錄》，《上田秋成全集》，第9卷（東京：中央公論社，1990年）
- 〔日〕山崎闇齋
1978 《文會筆錄》，日本古典學會（編纂）《山崎闇齋全集》，第1卷（東京：ぺりかん社，1978年）
- 〔日〕山鹿素行
1940 《中朝事實》，收入廣瀨豐（編纂）《山鹿素行全集・思想篇》，第13卷（東京：岩波書店，1940年）
- 〔日〕內田周平
1937 《崎門の學風》（大阪：大阪府思想問題研究會，1937年）
- 〔日〕谷秦山
1941 《神代溫義》（高知市：高知縣神職會，1941年）
不詳 《秦山集、雜著、甲乙錄一》，收入吉村春峰（編）《土佐國群書類從》，百二十上本，詩筆部三（手抄本）
- 〔日〕原念齋
1988 《先哲叢談》，《近世文藝者傳記叢書》，第1卷（東京：ゆまに書房，1988年）
- 〔日〕淺見綱齋
1937 《綱翁答跡部良賢問書》，收入田崎仁義（解題）《淺見綱齋集》（東京：誠文堂新光社，1937年）
1977 《靖獻遺言講義》，收入《朱子學大系12：朝鮮の朱子學、日本の朱子學》（東京：明德出版社，1977年）
1987 《綱齋先生文集》，相良亨（編集解説）（東京：ぺりかん社，1987年）

近人文獻

黃俊傑 Huang, Junjie [Huang, Chun-chieh]

2006 〈論中國經典中「中國」概念的涵義及其在近世日本與現代臺灣的轉化〉，《臺灣東亞文明研究學刊》，第3卷第2期（2006年12月），頁91-100

"The Idea of "Zhongguo" and Its Transformation in Early Modern Japan and Contemporary Taiwan," *Taiwan Journal of East Asian Studies*, vol. 3, no. 2 (Dec., 2006), pp. 91-100

2007 〈中日文化交流史中「自我」與「他者」的互動：類型及其涵義〉，《臺灣東亞文明研究學刊》，第4卷第2期（2007年12月），頁85-105

"The Interaction between the 'Self' and 'Others' in the Sino-Japanese Context between 17th and 20th Century: Tensions and Implications," *Taiwan Journal of East Asian Studies*, vol. 4, no. 2 (Dec., 2007), pp. 85-105

羅瓊娟 Luo, Qiongjuan

2013 《東アジア企業のビジネスモデル》（臺北：秀威資訊，2013年）

Higashiajia kigyō no bijinesu moderu (Taipei: Xiu wei zi xun [Showwe Information Co., Ltd], 2013)

〔日〕丸山真男 Maruyama, Masao

1980 〈闇齋學と闇齋學派〉，收入西順藏等（校注）《日本思想大系31：山崎闇齋學派》（東京：岩波書店，1980年）

"Ansai gaku to Ansai gakuha," in Junzō Nishi et al. (annot.), *Nihon shisō taikei*, 31, *Yamazaki Ansai gakuha* (Tokyo: Iwanami Shoten, 1980)

〔日〕久保隆司 Kubo, Takashi

2012 〈山崎闇齋と新たな日本のアイデンティティ〉，《春秋》，第542號（東京：春秋社，2012年10月），頁5-8

"Yamazaki Ansai to aratana nihon no identity," *Syunjyu*, 542, (Tokyo: Syunjyusha, Oct. 2012), pp. 5-8

〔日〕內田周平 Uchida, Syuhei

1937 《崎門の學風》（大阪：大阪府思想問題研究會，1937年）

Kimon no gakuhū (Osaka: Osakahu sisou monndai kenkyukai, 1937)

〔日〕子安宣邦 Koyasu, Nobukuni

1998 《江戸思想史講義》（東京：岩波書店，1998年）

Edo shisōshi kōgi (Tokyo: Iwanami Shoten, 1998)

- 〔日〕古田博司 Furuta, Hiroshi
1998 《東アジアの思想風景》（東京：岩波書店，1998年）
Higashi Ajia no shisō fūkei (Tokyo: Iwanami Shoten, 1998)
2003 《東アジア・イデオロギーを越えて》（東京：新書館，2003年）
Higashi Ajia ideorogi wo yue e te (Tokyo: Shinshokan, 2003)
- 〔日〕平泉澄（編） Hiraizumi, Kiyoshi (ed.)
1932 《闇齋先生と日本精神》（東京：至文堂，1932年）
Ansai Sensei to Nihon seishin (Tokyo: Shibundo, 1932)
- 〔日〕石田一良 Ishida, Ichirō
1982 〈前期幕藩体制のイデオロギーと朱子學派の思想〉，收入石田一良等（校注）：《日本思想大系 28：藤原惺窩・林羅山》（東京：岩波書店，1982年）
"Senzenki bakuhan taisei no ideorogī to Shushi gakuha no shiso," in Ichirō Ishida et al. (annot.), *Nihon shisō taikai*, 28, *Fujiwara seika hayashi razan* (Tokyo: Iwanami Shoten, 1982)
- 〔日〕吉田健舟、〔日〕海老田輝巳 Yoshida, Kenshū, and Terumi Ebita
1990 《佐藤直方・三宅尚齋》（東京：明德出版社，1990年）
Satō Naokata, Miyake Shōsai (Tokyo: Meitoku Shuppansha, 1990)
- 〔日〕西村真人 Nishimura, Masato
1969 〈維新の源流：淺見綱齋〉，《日本及日本人》（東京：J&Jコーポレーション，1969年11月），頁167-175
"Ishin no genryū: Keisai Asami," *Nihon oyobi Nihonjin* (Tokyo: J & J Kōporēshon, Nov. 1969), pp. 167-175
- 〔日〕近藤啓吾 Kondō, Keigo
1990 《淺見綱齋の研究》（京都：臨川書店，1990年）
Asami Keisai no kenkyū (Kyoto: Shintōshi Gakkai, 1990)
- 〔日〕阿部隆一 Abe, Ryūichi
1954 〈淺見綱齋の神道、中國論〉，《大倉山學院紀要》，第1號（1954年12月），頁216-228
"Asami Keisai no shintō, Chūgoku ron," *Ōkurayama Gakuin kiyō* [*Proceedings of the Ōkurayama Oriental Research Institute*], 1 (Dec., 1954), pp. 216-228
- 〔日〕後藤三郎 Gotō, Saburō
1941 《闇齋學統の國體思想》（東京：金港堂書籍株式會社，1941年）
Ansai gakutō no kokutai shisō (Tokyo: Kinkōdō Shoseki, 1941)

- 〔日〕後藤陽一 Gotō, Yōichi
 1982 〈熊澤蕃山の生涯と思想の形成〉，收入後藤陽一等（校注）：《日本思想大系 30：熊澤蕃山》（東京：岩波書店，1982年）
 "Kumazawa Banzan no shōgai to shisō no keisei," in Yōichi Gotō et al. (annot.), *Nihon shisō taikai*, 30, *Kumazawa Banza* (Tokyo: Iwanami Shoten, 1982)
- 〔日〕柄谷行人 Karatani, Kōjin
 2007 《日本精神分析》（東京：講談社，2007年）
Nihon seishin bunseki (Tokyo: Kōdansha, 2007)
- 〔日〕清水則夫 Shimizu, Norio
 2007 〈淺見綱齋の神道觀と道について〉，《日本思想史學》，第39號（2007年9月），頁56-74
 "Asami Keisai no Shintō kan to michi ni tsu i te," *Nihon shisōshigaku*, 39 (Sep., 2007), pp. 56-74
 2009 〈淺見綱齋と谷秦山の論争をめぐって〉，《年報日本思想史》，第8號（2009年3月），頁24-39
 "Asami Keisai to Tani Shinzan no ronsō o megutte," *Nenpō Nihon shisōshi* [*Annual of Japanese Intellectual History*], 8 (March, 2009), pp. 24-39
 2013 〈大東文化大學圖書館藏『綱齋先生全集』について〉，《明治大學教養論集》，第425號（2013年3月），頁39-76
 "Daito bunka daigaku toshokanzo Keisaisensei zenshu ni tsuite," *Meiji Daigaku kyōyō ronshū*, 425 (March, 2013), pp. 39-76
- 〔日〕傳記學會（編）Denki Gakkai (ed.)
 1943 《增補：山崎闇齋と其門流》（東京：明治書房，1943年）
Zōho: Yamazaki ansai to sono monryū (Tokyo: Meiji Shobō, 1943)
- 〔日〕關幹雄 Seki, Mikio
 2013 〈佐藤直方の正統論と人物評價をめぐって〉，《中國哲學論集》，39（2013年12月），頁86-104
 "Satō Naokata no seitōron to jinbutsu hyōka o megutte," *Chūgoku tetsugaku ronshū* [*Studies in Chinese Philosophy*], 39 (Dec., 2013), pp. 86-104
- 〔日〕樋口浩造 Higuchi, Kōzō
 2003 〈「江戸」の自國意識——山崎闇齋學派とナショナリズム〉，《日本思想史研究會會報》，20（2003年1月），頁297-308
 "'Edo' no jikoku ishiki yamazaki ansai gakuha to nashonarizumu," *Nihon shisōshi kenkyūkai kaihō*, 20 (Jan., 2003), pp. 297-308