

參入「現代世界」：

明治前期中國哲學的誕生與其意味

葉 宇 軒^{*}

摘 要

近年來，中國哲學知識的誕生與明治知識界的關聯，以及漢學在19、20世紀之交，搖身一變為中國哲學的過程，越發受到學界的重視。本文則期待在「全球近代史」的維度上，探究化漢學為中國哲學這一知識史事件的意義。

本文首先考察了明治知識人將漢學「科學化（＝哲學化）」的過程，並剖析漢學之所以必須成為中國哲學的理由，進而以內田周平的《支那哲學史》為切入點，論證民族國家秩序的介入，如何令漢籍經典構成的知識空間被相對化，並開闢出從外部思考該空間的位置；然而，這一位置隨即又被民族國家的框架所封閉。

本文嘗試於較大的尺度上闡明中國哲學之誕生的意味：中國哲學的誕生，實際上意味著論者對於現代世界（而非「西方」）秩序的接受。建制中國哲學的筆路藍縷，是在明治知識界「參入『現代

^{*} 作者現為東京大學大學院人文社會系研究科亞洲文化專攻研究中國語中國文學研究室博士候選人。

世界』並融入其中」的整體動向中，發生的一起個別、但絕非獨立的事件。通過回顧此時漢學質變為支那（中國）哲學的過程，本文也展示了在「中國哲學」的形成期，作為其契機的科學、世界與民族國家，三者精巧多維、相輔相成的交互關係。

關鍵詞：現代性、明治前期、中國哲學、科學方法、民族國家

Joining in the “Modern World”:

The Birth and Significance of Chinese Philosophy in the Early Meiji Period

Yu-hsuan Yeh^{*}

Abstract

In recent years, increasing scholarly attention has been paid to the relationship between the birth of Chinese philosophy and the intellectual landscape of the Meiji period, as well as the transformation of *kangaku* 漢學 into Chinese philosophy at the turn of the 19th and 20th centuries. This paper aims to explore the significance of the historical event of “transforming *kangaku* into Chinese philosophy” within the dimension of “global modern history.”

This article first examines the process through which Meiji intellectuals “scientificized” (i.e., philosophized) *kangaku* and analyzes

^{*} Ph. D. Candidate, Department of Chinese Language and Literature,
Graduate School of Humanities and Sociology, University of Tokyo

the reasons why Sinology had to become Chinese philosophy. It then takes Shuhei Uchida's *A History of Chinese Philosophy* as a point of entry to demonstrate how the intervention of the nation-state order relativized the knowledge space constructed by the Chinese classics and opened up the possibility of thinking about its position from an external perspective. However, this opportunity was soon constrained by the framework of the nation-state.

This paper attempts to elucidate the broader significance of the birth of Chinese philosophy: that it signified the acceptance of the order of the modern world (rather than the “West”) by the scholars. The arduous process of institutionalizing Chinese philosophy occurred as a particular, but by no means isolated, event within the overall trend of the Meiji intellectuals “accepting and integrating into the ‘modern world.’” By reviewing the transformation of *kangaku* into Chinese philosophy during the Meiji period, the paper also demonstrates the intricate and multidimensional interactions among science, the world, and the nation-state, which served as the opportunity and premise for the formation of “Chinese philosophy.”

Keywords: modernity, early Meiji period, Chinese philosophy, scientific method, nation-state

參入「現代世界」：

明治前期中國哲學的誕生與其意味^{*}

葉 宇 軒

一、前言

近年來，有賴許多研究者的長期投入，「中國哲學的誕生」問題在學界受到相當的關注。由於清末民初「中國哲學」概念與學科建制的基本框架，以明治年間現身的「支那哲學」為基礎，因而明治時期有關中國哲學及中國哲學史的大量論說、著作，也備受學者重視。

整體而言，目前相關討論偏重於學科內部的考察，較少關切同時期廣義的政治變革，與學院知識生產的密切關係，並且主要從兩個面向定義與衡量新生的中國哲學：

其一，大學之課程內容與教材，是否能擺落「傳統」的經書中心觀與經學論述，編寫或採用「中國哲學（通）史」一類書籍作為主幹？

^{*} 本文的完成，首先感謝陳志信先生悉心指正初稿、兩位匿名審查人切中肯綮的評論，以及小苗會王喬慈、陳柏言、陳湧漢一直以來真誠的批評與鼓勵。另本文初稿曾於「2023浙江大學中國與全球史博士生論壇」宣讀，蒙諸多方家不吝指教，特申謝忱。拙作謹獻給本文修改期間正與疾病鬥爭不懈的外公，沈末廣先生（1940-2024）。

其二，敘述中國哲學的方式是否「西化（＝現代化）」？有無採用西洋哲學的手法進行研究？

但這兩個問題，實則又是一體兩面的：前所未有的「中國－哲學－通史」，不能不借助「西洋」的手法加以創成。換句話說，至今對於中國哲學之誕生的諸多爭論，實可概括為「對漢文典籍的研究，在何時、何地、以何種方式開始西化／現代化？」然而，現代化的定義言人人殊，一旦將中國哲學的成立等同於漢文典籍研究的現代化，研究者的任務就變成無止盡地在相關文獻中吹毛求疵地尋找「現代」的蛛絲馬跡，其關切也就在無意識中轉為「什麼是新／西的，什麼不是？怎樣才足夠新／西，怎樣仍然不夠？」研究不但變得極為瑣碎，難見整體性的圖景，更重要的是，儘管並非有意，可上述討論方式，必然導致過度放大這個發生於一百多年前的事件，而相對同質化漫長的所謂「前現代」時期的知識狀態。

有鑑於此，本文採取或可稱之為「構成學」式的討論。¹相較於知識內容的改變，知識所處語脈的更新，更是分析知識典範之變革的關鍵（當然，兩者並非彼此獨立的要素，而是互為因果的一體兩面）。本文試圖釐清，是在怎樣的情境中、在哪些條件下，令明治初期部分知識人能夠且必須相信他們前所未聞的「哲學」，早已存在於他們同樣不甚熟悉的地政學概念「東洋／支那」之中？全球尺度的歷史變革，以怎樣的方式與近代的漢文文本學史相互關聯？

¹ 可以稍作補充的是，不僅面對「中國哲學的出現」這個議題，綜觀目前的中國哲學通史教科書，在處理特定思潮／思想的發生與轉變時，不外乎從兩個面向著手：其一，思想家個人的關切與天才；其二，外在環境（廣義的政治、經濟、社會條件等）的變化與刺激。前者的「內在取向」無視思維活動賴以存在的物質基礎，往往成為去歷史化的抽象討論，也因而失去和其他研究領域對話的接點，成為少數學門限定的書空咄咄；後者最為人詬病的，則是往往以政治史、經濟史、社會史取代思想史，而不能妥善處理思想之為思想，與種種「外部」環境的折射性關聯。

以下就代表性先行研究成果加以簡要評述。首先，佐藤將之在過去十數年間，圍繞著明治時期中國哲學之誕生的課題，進行了長期的文獻整理與大量開拓性研究，因此對於漢學轉變為中國哲學之過程的描述與分析，在眾多同類型研究中最為具體，涉及層面也最為廣闊，多有獨到之處。但他主要從作為一種「哲學」的角度切入，是以較重視當時支那哲學研究者對支那哲學概念的論說，以及在中國哲學的草創期，西方哲學之概念、術語、框架的引入與時人的挪用，而較少涉及中國哲學之誕生在意識形態層面的涵義，與該意識形態同全球尺度的現代化動向間的關聯。²

另外，在〈近代中國哲學發源〉³及〈對內田周平的重新認識〉⁴中，桑兵與曹峰都強調，明治初期，帝國大學的教學科目中雖已見東洋哲學之名，但內容不過是「沿襲」舊有漢籍教育的新瓶舊酒，其說忽略了固有知識「再脈絡化」的現象，以致未能釐清漢學與中國哲學的異質性，也低估了知識結構轉型與現代國家教育體系的成立，在此問題上的深刻意義。

最後，陳威璿的〈「中國哲學通史」專書寫作的發展——從中日交流的視角談起〉⁵切入視角頗具新意，在明快地闡發了當時「中國哲學史」的寫作特徵之餘，更介紹、分析了部份較少為中文學界注意的日文文獻，但作者以西方衝擊論理解明治初期中國哲學概念之出現

² 佐藤將之長年的研究成果已出版為多篇論文，最新發表者見佐藤將之：〈近代日本中國哲學的誕生——以明治一〇年代在東京大學的課程為中心〉，《國立臺灣大學哲學論評》第62期（2021年10月），頁121-150。相關問題另可參佐藤將之編：《東洋哲學的創造：井上圓了與近代日本和中國的思想啟蒙》（臺北：國立臺灣大學出版中心，2023年）。

³ 桑兵：〈近代中國哲學發源〉，《學術研究》第11期（2010年11月），頁1-11。

⁴ 曹峰：〈對內田周平的重新認識〉，《臺灣東亞文明研究學刊》第13卷第2期（2016年12月），頁77-79。

⁵ 陳威璿：〈「中國哲學史」專書寫作的發展——從中日交流的視角談起〉，《臺大中文學報》第58期（2017年9月），頁157-202。

與展開，同時認為在中國哲學概念問世之初，相關討論多只是傳統漢學的延續，似未能從知識史的角度深掘該事件的歷史意義。

本文試圖採取與上述研究相異的角度，釐清明治前期知識人「建構中國哲學」這一龐大工程的意味。

關於江戶時期體量龐大的漢學（主要是儒學與諸子學部分）積累，如何在明治年間一轉而為「哲學」的問題，佐藤將之在〈近代日本中國哲學的誕生——以明治一〇年代在東京大學的課程為中心〉中以「西方哲學的引進與消化」和「教學場域（東京大學）的成立」為契機，思考中國哲學／東洋哲學的形成。若說其問題意識在於漢學成為中國「哲學」的過程，那麼本文的問題意識，毋寧在於漢學成為「中國」哲學的前提與意義。

佐藤將之認為，中國哲學（史）的概念雖為費諾羅薩（Ernest Francisco Fenollosa, 1853-1908）於東京大學的課堂上首次提出，⁶並經過井上哲次郎（1856-1944）的消化，但前者對文本的理解失於浮泛，後者則止於東、西哲學之間的類比，直到井上圓了（1858-1919）才終於以「哲學」的觀點架構「東洋哲學家」們的譜系並加以比較，對中國哲學史——即中國哲學之「發展過程」——的說明也更為圓熟，可說是中國哲學（史）論述初期的完成者。⁷筆者完全同意其看法，但本文欲進一步深究的是，倘若如其考察，支那哲學的知識體系，實為脫胎於前現代漢學知識的一大發明（因此留下了「逐漸

⁶ 目前可掌握的最早紀錄，為井上圓了寫於1882-1883年修習費氏課程的筆記，其中提到「中國哲學的發展」，但同時期東大哲學科第一屆畢業生井上哲次郎也在母校開設了「東洋哲學史」，其說顯見費氏的影響，可以推測費氏的「中國哲學史論」應於井上在校時，即1882年前已曾於課堂講授或私下提出。二者論述的基本框架與比較，見佐藤將之：〈近代日本中國哲學的誕生——以明治一〇年代在東京大學的課程為中心〉，頁135-137。

⁷ 見佐藤將之：〈近代日本中國哲學的誕生——以明治一〇年代在東京大學的課程為中心〉，頁139-140。

圓熟」的軌跡），那麼面對初始一無所有的空白抑或模糊不清的前景，島田重禮、井上哲次郎、井上圓了等一眾置身於新時代的知識分子，⁸為何確信東洋（以中國為主）存在哲學，並基於這樣的深信不疑，在明治前期的二十餘年間，便建立起一套在地的哲學體系？

本文以明治前期為考察範圍，主張在此一時期中，原為跨域性、無邊界的漢學，被改寫為包含中國哲學在內的，一系列限定性、國族性的「中國學」。有鑑於甲午戰爭對中日關係乃至兩國學術、思想交流造成深刻影響，並轉變了日本知識人對於所謂「中國的」知識之態度，本文因此以明治二十七年（1894，甲午戰爭結束前一年）為討論下限。⁹明治前期作為漢學知識積累的重構期＝中國哲學論述體系的形成期，為說明此轉型的決定性與延續性，文中時而引用明治中期以後的論著（如桑木嚴翼、淺井虎夫等人的作品），但並非暗示明治前期以降中國哲學之學術型態一成不變。

另外，知識的科學化與民族國家化（亦不妨統稱為現代化），往往下意識被等同於「西化」，即認為西方憑藉船堅炮利，將自身的價值觀普世化，強加於東洋之上，但如此將現代化問題「地理化」的觀點，卻難免無視了所謂「東、西」的內部差異，以及歷史性的持續變化——近代史上一系列關鍵性的轉變，核心並非「西方」，而是「現代」。

如今被稱為西方的地域，其風貌絕非從來如此。事實上，他們也分毫不差地經歷了整套現代化的規訓，早已疏離於那個前現代的

⁸ 費諾羅薩相信中國哲學（家）之存在的原因，與明治前期知識人不同。近世耶穌會傳教士翻譯與解讀四書五經等經典之際，向來將孔孟老莊等人看作“philosopher”，費諾羅薩對中國哲學的理解和認識，當淵源於此。但如後文所述，費諾羅薩的教導，並非明治前期知識人相信中國哲學存在的關鍵理由。

⁹ 誠如匿名審查人所說，明治一代共計45年，本文雖稱「明治前期」，實乃約取而言。

「自己」。而與其說他們是不擇手段向「東方」推銷現代，根本上來說，那種將自我普世化的企圖本身，就是內建於整套現代思維中的欲望。據此，本文期待能夠超越東西對立的二元論，而從「全球近代史」的維度上，探究「化漢學為中國哲學」這一知識史事件的意義。本文將指出，中國哲學的誕生並不以東洋與西洋的對立為基礎，其以科學化為方法、以民族國家為結構，更與整體明治社會，乃至當時全球性的課題息息相關。

二、建立「科學的組織」：中國哲學（史） 與「科學方法」

乍聽之下或有些令人費解，然而，在「中國哲學」的出現之前，首先是「中國哲學史」的問世。¹⁰ 儘管在概念上，哲學史由各種各樣的哲學所組成，後者理應先在於前者，但在歷史的現場，明治年間的學者們卻是透過中國哲學史的創造與編纂，賦予被納入其中的漢籍典冊以「中國哲學」的全新定位，而哲學史那標誌性的、整飭精美的構造，則源於當時所謂的「科學／科學方法」。換句話說，今人所熟知的各種中國哲學，是以科學化的哲學史為中介，從而成立的，因此，討論中國哲學的誕生，首先要釐清「中國哲學史」的由來、結構與意涵。

（一）打造中國哲學史：科學方法之必要

明治三十二年（1899）入讀帝國大學（東京大學）的桑木嚴翼（1874-1946），曾嘗試以現代邏輯學語言「翻譯」《荀子·正

¹⁰ 中島隆博指出，在中國哲學的成立史上，「中國哲學」最早先是以「中國哲學史」的形式問世，切中肯綮。詳參Takahiro Nakajima, *Practicing Philosophy between China and Japan* (Tokyo: UTCP, 2011), 132.

名》，在全文最後，他神來一筆地寫道：「然荀子之書固無科學的組織，有待吾人解釋。」¹¹《荀子》中實含有「哲學」，但缺乏「科學的組織」——現代的、哲學應具備的表現形式——此一時興說法並非桑木嚴翼的創見，而是在中國（支那）哲學於明治初年問世之際，便被確立並承繼下來，其萌芽可追溯到「近代日本哲學之父」井上哲次郎之口。

身為大量譯介西歐哲學，並一手推動建立東洋哲學的重要學者，井上哲次郎無疑是日本哲學研究的先驅，他於明治十五年（1882）回應一篇對於其創立之《東洋學藝雜誌》的批評時，便曾提及論述與思考的「科學方法」：

駁者又引東洋學藝雜誌緒言「我邦人理學思想（作者按：此理學指哲學）之貧乏，有識者以為大憂也。」曰：「有識者云，何國人也？若日本國中既有理學者以此為患，則不可謂邦人理學思想貧乏。」此何妄言也！可見駁者必欠科學之法，¹²即「科學文化」¹³也，所言皆不合論法。¹⁴

又在《西洋哲學講義》中，井上哲次郎指出，蘇格拉底（Socrates，470-399BC）將倫理學從此前學者對萬物本源、宇宙生成等問題的思索中分離出來，並以此為學問根本，「天事任天，

¹¹ 桑木嚴翼：〈荀子の論理說〉，《早稻田學報》第14號（1898年），頁59。（底線為筆者所加）。

¹² 根據田野村忠溫的研究，此處「科學之法（科学ノ法）」即科學的素養、科學的精神之意，詳參田野村忠溫：〈「科学」の語史：漸次的・段階的變貌と普及の様相〉，《大阪大学大学院文学研究科紀要》第56期（2016年3月），頁123-181。上述段落見頁143。

¹³ 原文為「サイエンチフヒツク、コルチュール」，即“scientific culture”。

¹⁴ 井上哲次郎：〈答東京經濟雜誌〉，《東洋學藝雜誌》第6號（1882年），頁110-115。底線為筆者所加。

鑽研者唯人事而已。」¹⁵ 使西洋哲學產生了由天而人的轉向。在說明蘇格拉底的革命性創見時，井上哲次郎也提及了「科學」：

蘇格拉底氏首用定義、以歸納法推理。此於今雖不足奇，彼時定義之必要、歸納法之確實，獨蘇格拉底氏知之，由是啟世人心於蒙昧，以投身於科學性概念¹⁶之生成也。¹⁷

綜上觀之，對井上哲次郎而言，科學的（scientific）論述乃理性思維的基本要求，其具體內容可分為「重視定義」及「運用歸納」。作為首位在東京大學開講「東洋哲學史」、熟習漢學經典的日籍教師，其大力強調的定義與歸納，理所當然地由其學生輩廣泛運用於支那哲學研究與支那哲學史的編纂工作上。¹⁸

所謂定義，即是將既存的言說，以分析性、抽象的語言，劃分為數個明晰、確切、可歸類的輪廓，換句話說，將典籍（如《禮記》、《論語》等）中依存於特定脈絡的具體討論給「概念化」，而文本之哲學性的高低，更幾乎取決於其能夠被概念化的程度。將所論漢籍轉譯為一組組概念——如天、道、心、性、誠等——成了

¹⁵ 井上哲次郎講述，有賀長雄著：《西洋哲学講義》卷2（東京：阪上七七〔作者按：出版人〕，1883年），頁15。

¹⁶ 原文後以括號加注「サイエンチフィック、ノーションス」，即“scientific notion”。

¹⁷ 井上哲次郎講述，有賀長雄著：《西洋哲学講義》卷2，頁17。底線為筆者所加。

¹⁸ 如東京大學哲學科畢業、井上哲次郎的弟子，同時也以教育學者為人所知的遠藤隆吉，於明治三十三年（1900）完成了當時支那哲學研究的代表性著作之一《支那哲學史》，序文曰：「然支那人之為性，長於敘述，短於概括，是以後世所著，愈出愈支，未嘗有敘思想之淵源與其所推移，以使人一目瞭然，庶幾乎夫歐米人之所為者也。」引文見遠藤隆吉：《支那哲學史》（東京：金港堂，1900年），頁2。關於遠藤隆吉《支那哲學史》在中日《中國哲學史》編纂史上的意義，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〉，頁157-202。

當時支那哲學研究的首要工作，且在實際操作中，學者也是透過概念化的約縮，架構特定漢籍與西方哲學著述的可比性，再進一步透過這樣的可比性，證明「某（些）漢籍＝某哲學」的等式。

如井上哲次郎在明治十三年（1880）9月刊行的東京大學學術誌《學藝志林》中，發表了〈倫理ノ大本〉，橫跨古今東西綜論所知，意在整合、匯通諸學，證明倫理學的普遍存在與根本原理。藉由將儒、道、釋、神道教、基督神學的終極追求一概詮釋為「幸福」，從而使之與古典倫理學相通，聲稱「諸教皆以得幸福為人生正鵠，唯其所得方法有異」，¹⁹於是這些歷史各異，內部紛繁歧出、不乏矛盾的思想體系，²⁰在井上哲次郎筆下，由於具有相同的目的，輕而易舉地成了具可比性的相類存在。²¹

另一方面，以特定概念重組、分析文本，也使得漢籍內部科學化／現代化的比較成為可能——如「孔老政治論」的對照研究、「孟荀教育觀」的異同是非等。在此之前，儒高墨下、孟優荀劣一類的討論固未曾稍息，但從不以概念化做為比較方法、以合理（合於當時包含人種學、社會進化論在內的所謂科學）與否作為評斷基準，而是以五經的超越性與權威性為前提，按照諸說與「聖人之學」的距離加以排序、抑揚。

¹⁹ 井上哲次郎：〈倫理ノ大本〉，頁197-203。

²⁰ 舉例而言，井上哲次郎既曾入私塾學習四書五經，斷無將儒家之「善」釋為好／正義、將大學之「至善（〔德行〕最為完美之境）」自然而然地解作「人之幸福快樂」的道理。

²¹ 這種概念化的手法，其後進一步成熟為「類型化」的工作，即挪用幾個源於當時西歐近代哲學的「基本問題類型」，如宇宙論、倫理學、政治論等，將漢籍拆解為數個主題並重新分類，如遠藤隆吉出版於明治初期的《支那哲學史》，在介紹學人生平後，往往將一家之言分論以「宇宙論」、「倫理學」、「論理學」、「工夫論」諸項。

至於「歸納」這一原則，主要體現在論述的展開方式上，與「定義」相輔相成，將經典文本細緻拆解、重組，以證明論者對特定文本的理解或主張。以《荀子》研究為例，明治十四年（1881）入學東京大學的井上圓了，在其畢業論文〈讀荀子〉中採取「據所論主題分節展開，再羅列《荀子》摘句為證」的方式架構論述，²²

²² 在此值得一提的是費諾羅薩對井上圓了〈讀荀子〉一文的影響，藉此吾人可略知當時哲學及科學本身的混雜性，與在這樣的知識傳遞網絡中，「中國哲學」論述的形成過程。井上圓了高度評價《荀子》，特別稱頌《荀子》所謂「明分使群」，將之理解為資本主義經濟模式中的分工及協作，由此構成有序的社會，他進一步申論：「其意，人之群居乃勢之自然，群居則不可不設分勞協力之制也。社會進化之理，此外無他。……荀子以為，人與禽獸之異，在能群居團結、協力分勞。協力分勞而能勝於物之由，在其能團結而生力，應物之能遂強也。斯賓賽之社會論，原理亦不過此矣。」更稱讚荀子以禮制私的發想，乃社會進化論之真諦。〈讀荀子〉發表於明治十七年8月發行的《學藝志林》，而正好在4年前，明治十三年7月刊行的《學藝志林》登載了費諾羅薩的演講稿〈世態開進論〉，由當時仍為哲學科四年級生的井上哲次郎翻譯，講述文明化（現代化）的根源、階段與前提條件。費氏認為，聚集成群是人類的必然，而人群邁向「文明之域」最初也最重要的兩個要件，正是勞務分工並彼此協作——在他的想法中，這種分工協作最終極、合理的型態，就是貿易——費氏指出，分工會促進專業化，進而令技術提升，於是成就富強進步、登文明之堂；而分散的個人成為群體（＝文明之始）之契機，在於透過外力克制每個人的私心，以形成「公共」。不難發現，作為最早於日本的學術機構中體系性教授哲學者，費氏的「哲學」大量混入當時流行的種族主義人種學、環境決定論、社會進化論等，將偶然、非連續的歷史現象，以「哲學」為名作抽象且獨斷的解釋，而這樣的觀點，至少浸潤了井上哲次郎與井上圓了兩代學人，並在圓了理解「中國哲學」的過程中，鮮活地體現出來，其間曲折有待進一步研究。關於各明治知識分子對哲學、科學之理解的歷史性差異，感謝匿名審查人的提醒。見費諾羅薩講述講，井上哲次郎譯：〈世態開進論〉，《學藝志林》第7卷第36冊（1880年7月），頁29-49；井上圓了：〈讀荀子〉，《學藝志林》第85冊（1884年8月），頁182-204；有關〈讀荀子〉之內容分析，見葉宇軒：《成為教育學：論明治前期及民國初年荀學言說的近代生成》（臺北：臺灣大學中國文學系碩士論文，2021年），第一章，頁9-23。唯〈讀荀子〉中譯部分有誤，尚待日後一一校正。

這在明治中期以後，成為探討「《荀子》哲學」的基本方法——如明治三十二年入學（1899）的淺井虎夫（1877-1928）之〈荀子政治說一斑〉、虎石惠實（?-?）的〈孟荀二子の性論〉、桑木嚴翼（1874-1946）的〈荀子の邏輯說〉等，都大抵延續了這個形式。²³ 作為對照，荻生徂徠（1666-1728）於江戶時期寫成的《讀荀子》，基於古文辭章學的主張，強調經典整體性，因而以篇為單位隨文作注，乃至據全篇文意檢驗章句次序的閱讀方法，顯然已不為井上及其後輩學者所宗。

再者，由於強調歸納，哲學研究往往以文本有無系統性為哲學與否的衡量。此所謂系統性，指的是「向心」與「向源」的雙重結構：在特定範疇——儒家也好，《荀子》也罷——內部，歸納出一個或數個核心概念，以縝密繫連起學說全景；又每一個別範疇必須被收納為整體的一部分。也就是說，「個別哲學」的生成源頭與演化過程，必須能夠於「哲學整體」中找到答案——即在哲學史上錨定位置，說明各個組成的「次序」與「演變」；²⁴ 更重要的是，個別與整體、一個整體與另一個整體的劃分，又往往與新興的國族邊界脣齒相依（如支那哲學、印度哲學等）。

²³ 見淺井虎夫：〈荀子政治說一斑〉，《東洋哲學》第11編第1號（1904年），頁18-22；淺井虎夫：〈荀子政治說一斑〉（承前），《東洋哲學》第11編第3號（1904年），頁153-178；淺井虎夫：〈荀子政治說一斑〉（承前），《東洋哲學》第11編第4號（1904年），頁253-257；虎石惠實：〈孟荀二子の性論〉，《東亞學會雜誌》第1編第11號（1897年），頁993-1012；桑木嚴翼：〈荀子の論理說〉。

²⁴ 在向內指認「主體本質」的同時，亦不礙於向外推究其「演化」，以「家譜」的權威確立主體之實在、合法，這樣的哲學想像，正是近世「自然史」意識形態的抽象版本，共構於19世紀盛行的歷史比較語言學（諸語系與其親緣圖譜的建構），及演化生物學建立演化系譜的努力，可說是當時知識界的普遍熱情。

以學者評述文獻的方法為例，與前人著眼於性善／性惡的論辯不同，明治年間《荀子》的爭訟焦點，經常針對學說體系而發，²⁵如三島毅（1831-1919）梳理《荀子》之情禮關係，認為荀子一方面主張禮為先王惡亂所制，非人性本具，但又以為父母之喪禮乃緣情而立，如此則不能說性為全惡，與性惡說矛盾；藤田豐八（1869-1929）探討《荀子》之聖人觀，批評荀子認為「道」由聖人所造，但聖人乃積偽而成，對「太一」之積偽緣何而生缺乏解釋。²⁶

前述諸氏透過「科學的組織」建構中國哲學史，進而透過中國哲學史的編纂，指認（創造）一個個中國哲學（家）。在《孟子》、《荀子》相繼成為哲學的過程中，曾為諸經典核心的實踐要求，被理所當然地懸置了。與井上圓了相熟的木村鷹太郎（1870-1931）明治三十一年（1898）出版《東洋西洋倫理學史》，在序論中主張「倫理學」並非道德修養的實踐，而是獨立其外的學術探求。事實上，他在明治二十七年（1894）發表的〈論倫理學非屬實踐學並陳該學科於中學師範學校等之必要〉中已如此主張：

世上種種事物及現象，就其科，皆有說明探究之科學，以研究其所屬領域之現象，物理現象茲屬物理學、分子之變化現

²⁵ 對於「中國哲學」的知識形態，小島祐馬（1881-1966）曾如此批判：「原本在中國從以前開始，『學』只是指知識的集合，未必要使知識成為體系。因此今日所說的科學之意，無法在中國之學中求得。」見小島祐馬：《中国思想史》（東京：創文社，1968年），頁5-6。中譯轉引陳威璿：〈「中國哲學史」通史專書寫作的發展——從中日交流的視角談起〉，頁36。

²⁶ 見三島毅：〈性の説〉，《東京學士會院雜誌》第16號第1冊（1894年），頁13；藤田豐八：〈史傳・荀子（承前）〉，《哲學雜誌》第9卷第94號（1894年），頁937。相關文獻篇目與荀學史定位見佐藤將之：〈漢學與哲學之邂逅：明治時期日本學者之《荀子》研究〉，《漢學研究集刊》第3期（2006年12月），頁153-182；文本內容概覽請見橋本敬司：〈明治以降の『荀子』研究史：性説・天人論〉，《広島大学大学院文学研究科論集》第69卷第2號（2009年12月），頁1-67。

象茲屬化學……然而倫理學為何物也？曰：倫理現象之觀察、記載、分類、組織，以知其性質，又追究因之形成之道德現象的自然法則也。……倫理學僅研究倫理之事實。²⁷

文中木村分「學」為「探尋現象法則，以抽象知識為目的」及「應用此法則的方法或智識」兩種，主張倫理學屬於前者，為研究倫理現象的知識活動，無關實踐，²⁸並將以漢籍經典為根據生成的種種規範、常俗視為「東洋倫理現象」，即東洋倫理學的研究對象。

在時人的理解中，前述無涉實踐的外在性，是哲學之為科學的關鍵要素。倫理學研究者這個新身分，正是在知性主體與研究對象的分化中誕生，藉此，木村方得以相對化過去身處其中而不能自知的宇宙，同時以全新的目光加以審視。

漢籍經典所架構的世界觀、價值觀之為典範，是藉由群體無意識的實踐予以肯認和維繫，但木村鷹太郎與其同儕以「倫理現象」視之，²⁹並按（其於東京大學習得之）倫理學的模式從「外部」加以察考，稱之為東洋倫理學，看似於全新的學術體制中替「古典」

²⁷ 木村鷹太郎：〈倫理學ハ實踐學ニ非ザルヲ論ジ併セテ中學師範學校等ニ該學科ノ切要ナルヲ説ク〉，《哲學雜誌》第9卷第84號（1894年），頁731-735。

²⁸ 或有人認為這與清代考據工作相似。然而便是清代漢學家，其疏解經典文物、典章的長篇巨制，也都是為了「明聖人之道」，而非為「學術自身」的究明與發展，知性的探索本身並非目的。

²⁹ 木村鷹太郎的主張，乃相對於他所謂「倫理學實踐論者」元良勇次郎，兩種立場在《哲學雜誌》展開的一系列討論，見元良勇次郎：〈倫理學ハ實踐ノ學ニ非ルカ〉，《哲學雜誌》第9卷第94號（1894年），頁895-898；木村鷹太郎：〈倫理學ノ性質ニ就キテ元良博士ニ對フ〉，《哲學雜誌》第10卷第96號（1895年），頁79-94；中島德藏：〈實踐的ナラザル倫理學ハ倫理學ニアラザルヲ論ジテ木村君ニ質ス〉，《哲學雜誌》第10卷第97號（1895年），頁187-199；大西祝：〈倫理研究の性質〉，《哲學雜誌》第11卷第107號（1896年），頁1-11。

搶得一席之地，可當它們被這般拾回「大學」此現代知識機構、被這般「科學化」的瞬間，實際上卻早已永遠地改頭換面了。

(二) 哲學之必要：民族的哲學與民族的現代化

在前述「哲學化＝科學化」漢學的種種方法與嘗試背後，是行動者對於「支那哲學」這一命題的深信不疑。他們相信中國自有其獨特的、與「西方哲學」似而不同、彼此對應的哲學，只是藏身於浩瀚的漢籍經典之中，未經科學化的梳理以獲得「哲學的形式」。

有必要強調的是，中國哲學的出現，絕非（西洋）哲學之傳入的必然結果——這份「中國定存在自身哲學」的確信從何而來？對中國哲學的錨定與研究，出於怎樣的目的？對此的探索，同時也是在思考於明治前期這一時間點上，漢學過往的知識積累，為何必須成為哲學、必須變得「現代」？

要回答上述有關「中國哲學」的問題，首先需要釐清在1880、1890年代，「哲學（地思考）」意味著什麼。

翻閱當時最重要的學術雜誌之一《學藝志林》，在論及「文明」的文章中，³⁰ 區別人種／民族的關鍵指標，在於「思維能力」的高低，即能否進行抽象、複雜的思考（以歸納力與聯想力為代

³⁰ 如西周：〈學問ハ淵源ヲ深クスルニ在ルノ論〉、David Murray：〈明治十年十二月本部卒業証書授與式演說〉、費諾羅薩：〈世態開進論〉等。見西周：〈學問ハ淵源ヲ深クスルニ在ルノ論〉，《學藝志林》第1卷第2冊（1877年），頁1-9；David Murray：〈明治十年十二月本部卒業証書授與式演說〉，《學藝志林》第3卷（1878年11月），頁272-305；費諾羅薩講述，井上哲次郎譯：〈世態開進論〉，《學藝志林》第7卷第36冊（1880年7月），頁29-49；費諾羅薩講述，和田垣謙三譯：〈世態開進論第二〉，《學藝志林》第7卷第37冊（1880年8月），頁102-131；費諾羅薩講述，木場貞長譯：〈世態開進論第三〉，《學藝志林》第7卷第39冊（1880年10月），頁289-315。

表），進一步發展出自由的創造力，推動文明日新又新、持續進步，而思維能力的極致表現，就是哲學（philosophy）：唯先進的人種／民族能夠理解及創造哲學，相對於此，原始人種／民族的思維能力有限，性好復誦暗記，唯擅簡單的反覆作業，前期雖智力成長迅速，卻難以真正發展，西周（1829-1897）喻為「樹能實而不熟」³¹——能夠理解哲學，做哲學的思考，最後創造出獨特的哲學，被視為文明國／人種的必要條件。³²

那麼，日本人能否哲學地思考？日本有獨特哲學嗎？換句話說，日本是否具有成為高等文明、先進民族的資質？明治前期知識界對哲學的熱切關心，及井上哲次郎等人證明日本哲學之存在的動機，實根源於此。³³

又假若明治知識分子建構本國（日本）哲學，是為了證明日本現代化的可能，那麼他們花費大量精力建構並持續探究「中國哲學」這一嶄新知識領域的目的何在？或者這麼問：在日本的文明化之路上，中國哲學發揮了怎樣的機能？

首先，明治前期，東京大學中實際內容為支那哲學的課程，經常冠以「東洋哲學」之名（詳下章）。建構、發展東洋哲學，對日本的文明地位具有兩層意義：其一，證明日本人能夠「哲學地思考」，並（藉由他們熟習漢籍的優勢）構築遠超歐美東方學家的精細東洋哲學論述；其二，當時所謂東洋哲學，實際上雖以中國哲學為主，但概念上則毋庸置疑涵蓋了日本。不同於日本哲學的妾身未

³¹ 西周：〈學問ハ淵源ヲ深クスルニ在ルノ論〉，頁2。

³² 彼時「文明進步」是被高度道德化、精神化乃至美學化的，許多明治知識分子同樣贊成歐美的主流觀點，認為歐美的「文明」，體現於其道德更加高尚、精神更為自由。

³³ 相關討論可參考水野博太：〈井上哲次郎における「日本哲学」の存在証明とその失敗〉，《日本思想史学》第52號（2020年9月），頁109-125。

明，中國哲學的存在早已為歐美思想界所公認，透過東洋哲學的提法，「日本哲學」的存在便同時得到肯定。

然而，對於積極朝向民族國家轉化的明治日本而言，中國哲學終究是門外國學。儘管透過東洋哲學這一框架，日本哲學似乎獲得暗示性的確認，但在「東洋」的大傘之下，仍然是一道道清楚的國界，終究不能化解「日本無哲學」的質疑。

倘若先進的民族必有自身的哲學，那麼西周、井上哲次郎等初代明治知識人的任務，就不只要證明日本人能夠理解哲學，更必須證明「日本固有」的知識積累中「本有哲學」，且該哲學具高度獨創性，而非單純的模擬移植。西周即痛陳日本古來學術盡源自中國，便是諸大家仍不可謂無蹈襲模擬之跡，幸而此中亦不乏脫去支那舊套，終青出於藍者，如新井白石（1657-1725）、荻生徂徠等人。³⁴ 其謂日本學術長於模仿、整體而言獨特性不足的看法，當時並不罕見，³⁵ 在本文看來，此論最值得注目之處，在於西周是透過否定中國，以證明日本民族在思想上的創造力（＝文明進步的基礎）。換句話說，中國哲學是在確認日本哲學之可能的過程中，為了被否定而召喚出來的對象。

在建立日本哲學的過程中，為了獲得否定的對象，就必須將「中國」哲學最大限度地明確化。中國哲學作為日本哲學（＝日本文明化）的契機，無論明治前期眾多中國哲學研究者有無意識，中國哲學這一概念越是獲得認可，中國哲學的內容越是具體豐富，「日本哲學」的存在就越是確鑿無疑、明晰可信。

³⁴ 西周：〈學問ハ淵源ヲ深クスルニ在ルノ論〉，頁4-5、8-9。

³⁵ 是以不少歐美知識分子對日本哲學的存在持懷疑乃至否定態度，相關問題可參考水野博太：〈井上哲次郎における「日本哲学」の存在証明とその失敗〉。

更重要的是，如前節所述，在建構中國哲學——也就是以哲學為規矩，重新編排與解釋漢籍——之際，明治學者往往強調漢籍之中雖有哲學的涵義，但內容與論述形式皆不夠科學、不滿足哲學的條件，有賴吾人的整理發掘，以重耀於當世。這種「不足」、「不夠」、「不及」的斷語，反映出他們正以線性進步的時間觀審視中國，當明治前期的中國哲學研究者以先進、全知的指導者姿態，解釋、點評、重塑他國哲學（史）之際，他們便站上與種族主義者相同的位置，搖身一變成為野蠻人的現代化導師，透過指他者為落後，化自身為先進——這也正是殖民主義的經典運作模式。

至今為止，仍有許多研究者簡單地認為，近現代東亞地區的現代化，整體而言就是放棄傳統、遠離傳統的大運動。但明治知識人的企圖，不是簡單地擺脫傳統、拋棄漢籍，他們的徬徨不是西化與否的抉擇，他們的任務要困難得多：如何讓漢學成為科學？

日本哲學與中國哲學，都是以漢文文本及其龐大的知識累積為基礎，藉由明治前期知識分子的努力裂變而成，因而漢學怎樣現代化（科學化）為中國哲學的問題，事實上與日本（人）怎樣現代化的問題、怎樣成為「現代世界」一份子的問題，是一體同源的。

從明治初期至今，無數學者確信中國哲學具有可與西洋哲學論題相通的本質，惟尚待科學地、現代地適切組織，以顯化潛藏其中的「人類共通課題」。³⁶ 但他們所謂「中國傳統思想中有哲學的

³⁶ 松野智章指出，「哲學」被視為「思想的『共通』語言」，發揮溝通東洋與西洋的功能。「超越時間與空間」確實是哲學的自我想像，但他僅將「哲學」理解為一種思維活動的「表現形式／方法」，這與明治知識分子對哲學的認識頗有出入，所謂「哲學化（＝將漢學轉化為支那／東洋哲學的工程）」絕不只是表述形式的改頭換面而已。只消稍加翻閱當時的相關論說，便能清楚意識到，儘管部分學者相當強調哲學的形式側面，但對加藤弘之、井上哲次郎、井上圓了等人而言，「何謂哲學」與「東洋哲學是否存在」的爭論，絕非單純的表現形式問題，而是有著強

涵義，惟欠哲學的形式」，其實並非一個「哲學上的問題」，追本溯源，是根植於前述現代化的焦慮。井上哲次郎也好，木村鷹太郎也罷，他們既已認同哲學為普世性的進步量尺，在現代化（＝文明化）的強迫性慾望驅使下，就必然對（作為日本哲學之前提的）中國哲學的存在深信不疑，並對於不同歷史語境之間的不可共量性熟識無睹。³⁷ 漢學必須成為中國哲學或日本哲學，每一個差異、分散的個體，必須被整合進線性的時間序列，這種典型的殖民主義的構造，並非外在附加或後來侵入——換言之，中國哲學研究並非到中日戰爭以後才「帶上了殖民色彩」——而是在中國哲學建制之初，就與整個中國哲學領域互為表裡。

在中國哲學確立為一門學科的過程中，科學、現代性、民族國家三個看似非關哲學的因素，以曲折而深刻的方式，與之相互牽涉。本章分析了明治初期的知識分子們「為何相信」中國哲學的存在，然而他們為何「能夠」如此相信？中國哲學這一概念之可信，有賴何種前提？換言之，明治初期，在以漢文文本為思考對象的「漢文文本學史」上，發生了何種變化？次章將著眼於本國學與外國學的對立關係，回答上述提問。

烈本體論色彩的、東洋是否存在（西洋）哲學之「對應物」的問題。倘若哲學只是種「能夠超越東洋與西洋的特殊性，使之得以溝通的表達形式」，則西周所謂「東土謂之儒，西州謂之斐爾蘇比，皆明天道而立人極，其實一也。」的說法、加藤弘之以為「佛學中有哲學」的觀點，就扞格不通了。見松野智章：〈日本思想の近代化と哲学科：思想における共通言語としての哲學〉，收於松野智章等編：《近代日本の大學と宗教》（京都：法藏館，2014年），頁137-167。有關段落見頁153。另前引西周語，見大久保利謙編：《西周全集（第一卷）》（東京：宗高書房，1960年），頁19。

³⁷ 「哲學」的自我設定，就是「人類普遍道德、倫理價值」的探索。

三、成為「中華民族學」：從內田周平 《支那哲學史》談起

「中國自有其哲學」的確信，在明治前期知識人的深信不疑與持續努力下，不多時便開花結果，然而，中國哲學概念的成立，實以「民族國家—知識」這組對應關係為前提。本節將藉由重探內田周平（1857-1944）的《支那哲學史》，析論此對應關係於漢文文本學史上的革命性意義。

（一）不夠哲學的哲學史？——內田周平的《支那哲學史》

明治年間，中國哲學、中國文學等全新知識形態，以帝國大學為中心接連問世，學界多據此將「對於中國典籍的鑽研」³⁸區分為「漢學／舊」與「中國學／新」兩種型態。不同於過往的二分法，先行研究已經指出，直至大正年間，漢學和支那學往往界限曖昧，³⁹兼具兩種認同乃至知識實踐的學者並不少見，曾執教漢文塾的帝國大學教授島田重禮（1838-1898）即為一例，其學生、京都大學支那學的奠定者狩野直喜（1868-1947），也被王國維（1877-1927）譽為一代儒宗。

然而，前述「兼而行之」是可能的嗎？在漢文文本學史上，一系列新中國學的出現究竟意味著什麼？與漢學的根本區別何在？這些問題，直接涉及吾人如何理解現代中國學的性質，與其在整體知識結構中的位置與政治效應。

³⁸ 此說法不盡準確，因明治以前「中國」只是一個地理概念，而今所謂「中國」典籍，其內涵實為民族國家。

³⁹ 高津孝：〈京都帝國大學的中國文學研究〉，《政大中文學報》第16期（2011年12月），頁89-111；孫歌：《竹內好的悖論》（北京：北京大學出版社，2005年）。

目前學者大抵依據明治知識人的政治立場、交遊群體、改革主張、研究對象（中國與否）、閱讀經驗（漢籍或西書）乃至精神信仰（是否具護教意識）等，判斷此人為「漢學的」或「支那哲學的」，如町田三郎（1932-2018）根據研究文本的同質性，將井上哲次郎和遠藤隆吉（1874-1946）納入以竹添光鴻（1842-1917）為首的漢學家之列——⁴⁰ 簡言之，以研究對象的身分認同或其所閱讀的文本（如李慶所謂「中國傳統文化」文本），⁴¹ 凌駕於知識實踐的分析，討論更罕及知識結構的層次。然而，混淆身分認同與知識實踐的分析方式，恰恰阻礙了我們認識到「漢學－支那哲學」問題，根本上是一個認識論的問題。

自帝國大學哲學科畢業後，井上圓了為普及哲學教育，在明治二十年（1887）創立了「哲學館」（今東洋大學），延聘內田周平為講師，作為教材，內田隔年寫下了《支那哲學史》。⁴² 儘管如此，學界普遍認為其書「哲學性不足」，故而在中國哲學研究史的敘述中長期受到忽視，⁴³ 陳威璿的看法頗具代表性：

（《支那哲學史》）內容並不精細，較類似漢文資料彙編，且範圍只涵蓋至先秦諸子而已，不能算是已完成的通史。此外，本書並未嚴格地對「哲學」一詞進行後設性思

⁴⁰ 町田三郎著，連清吉譯：《明治的漢學家》（臺北：臺灣學生書局，2002年）。

⁴¹ 李慶：《日本漢學史：第一部・起源和確立》（上海：上海人民出版社，2010年），頁4。

⁴² 曹峰主張本作為史上第一部《中國哲學史》，但學界對此未有共識。本文無意介入該書是否為首部《中國哲學史》的爭論，而是藉由重探此作長期以來「不夠哲學」的評價，辨明支那哲學之為支那哲學的關鍵所在。相關說法見曹峰：〈對內田周平的重新認識〉、佐藤將之：〈明治日本「中國哲學」的形成與楊朱論〉，《臺灣東亞文明研究學刊》第19卷第2期（2022年12月），頁39-78。

⁴³ 曹峰：〈對內田周平的重新認識〉，頁77-79。

考，只是按照司馬談（?-110BC）《論六家要旨》的框架來鋪排先秦學術，且偏向渾淪之大略說明……較接近傳統漢學，故並未對後來的中國哲學史書寫造成明顯的影響。⁴⁴

其批評集中在三個方面，其一是涵蓋範圍和內容精粗；其二是未對哲學進行「後設」思考；其三是內容渾淪大略，無詳細分析。關於第一點和第三點，曹峰的研究已有所回應，⁴⁵ 在本文看來，第二點倒是格外引人注目：沒有後設地思考哲學、挪用〈論六家要旨〉，是否足以斷定內田周平拘泥於傳統漢學？其提出的中國哲學史書寫方法，又是否真的後繼無人？

曹峰辨析明治年間漢學與哲學的對話情形，提示了重估內田周平之學術史價值的必要，⁴⁶ 但他卻也默認了內田周平對立於「哲學」的「漢學性」，換言之，即便是曹峰，也不得不承認內田周平的《支那哲學史》仍不夠哲學：

（《支那哲學史》的結構）這是借用中國古代已有的概念和框架如「六家」和「九流十家」對先秦思想作了平面的

⁴⁴ 陳威璿：〈「中國哲學通史」專書寫作的發展——從中日交流的視角談起〉，頁161-162。

⁴⁵ 曹峰指出，內田周平《支那哲學史》的涵蓋範圍僅止於先秦，沒能清楚回應「史」的流變性與整體性要求，歷來是該書受到批評的重要原因，然而井上哲次郎一生也未編完《東洋哲學史》，胡適（1891-1962）同樣只著成半部《中國哲學史》，卻沒有人認為他們「不夠哲學」，顯然眾人對此書真正的不滿並不在此。同理，早期中國哲學史著作（如松本文三郎、遠藤隆吉之作）難免未盡周全，也程度不一地受到〈論六家要旨〉影響，卻只有內田周平被排除於學科史外，可見這也並非本書受到批評的主因。見曹峰：〈對內田周平的重新認識〉，頁80-81。

⁴⁶ 「問題的複雜在於，像內田周平這樣實際上屬於「漢學」陣營的人，事實上參與到了日本中國哲學學科的開創和建設之中，他們關於中國哲學的理解，以及和具有濃厚「哲學」化傾向的學者間的爭執、衝突……其中的的是是非非很有再探討的必要。」見曹峰：〈對內田周平的重新認識〉，頁80。

描述……而且其思路基本上是秦漢之際中國古人已有的東西，內田只是轉述而已，沒有什麼新的理路和分析……新瓶中裝的的確還是舊酒而已。⁴⁷

使小柳司氣太《宋學概論》具有哲學史雛形的主要原因，主要不在於「以宇宙本體之太極為有為無，以理氣動靜先後、萬物生成、氣分粗精、聖人之性與常人之性等問題分析宋代思想」，因為這是中國本有的理路。而是「把朱子之學分成了純正哲學、自然哲學、心理學和倫理學」，也就是說用了西學的名稱和框架來重新裁割朱子的思想……小柳司氣太又採用了一種「科學」的立場……沒有使用西式的標籤，和研究對象沒有拉開足夠的距離，這正是內田不「哲學」之處吧。⁴⁸

這樣的看法，其實很能代表當前慣見的閱讀方式：以彷彿清晰自明的判準，辨認何為「中國本有的」並視之為「漢學的」，同時將「中國沒有的（換言之，西洋的）」當成「哲學的」，據此進行圖像式的對讀、分類，於是到了最後，曹峰幾乎是把哲學與否的分析命題，置換成一個詞彙學問題了——然而，漢學與哲學的根本差別，真的在於新名詞、新理路的使用或創造嗎？

更遑論內田周平以〈論六家要旨〉為《中國哲學史》中心骨架的做法，實則前有古人，後亦不乏來者。

東京大學最初的支那哲學（史）講師，一是日本哲學之父，東京大學哲學科畢業生井上哲次郎，另一位則是早一世代，出身私塾與昌平坂學問所的島田重禮，⁴⁹兩位支那哲學史課程創始人設計的課程架

⁴⁷ 曹峰：〈對內田周平的重新認識〉，頁81。底線為筆者所加。

⁴⁸ 曹峰：〈對內田周平的重新認識〉，頁84。底線為筆者所加。

⁴⁹ 值得注意的是，井上哲次郎最初是以「東洋哲學史」之名，進行實質上為中國（先秦）哲學的課程，島田重禮則是以「東洋哲學」之名，以兩年的

構與內容，尚可藉高嶺三吉的上課筆記窺得一二，⁵⁰ 町泉壽郎比較兩者，認為井上哲次郎以「哲學的立場」演述，相對的島田重禮則以「中國古典學的立場」展開。⁵¹ 對照井上的論述，可知町泉壽郎之所以稱後者為中國古典學的立場，大抵針對以下兩點而發：

其一，島田重禮不同於井上哲次郎，並未將孔孟荀墨等「支那哲學家」的學說與「西洋哲學家」的學說進行類比、強調雙方的雷同。⁵²

其二，島田重禮敘述重要學者及其學說時，較少與其他支那哲學學說比較，而偏好引用史書與古人評論加以說明。換句話說，其支那哲學史的文獻學色彩較濃，某種程度上可說是後設的、層積的「評價史」，相較於井上哲次郎專注於文本本身的哲學化解讀，強調縱向（前代）與橫向（同代）的比較方法，島田之中國哲學史「進步發展」的感覺，便弱上不少。

但上述差異皆可視為操作面的不同取捨，重點是「中國哲學通史」這個前所未有的論述框架，在兩者的筆下都已相當成熟，且內容初步完備。⁵³

時間完成了中國哲學通史的講授。相關討論可見佐藤將之：〈近代日本中國哲學的誕生——以明治一〇年代在東京大學的課程為中心〉，頁136-139。

⁵⁰ 高嶺三吉：《高嶺三吉遺稿》（金澤：金澤大學附屬圖書館所藏手稿，未出版）。

⁵¹ 町泉壽郎：〈幕末明治期における学術・教学の形成と漢学〉，《日本漢文学研究》第11期（2016年3月），頁133-154。

⁵² 井上圓了的支那哲學史方法近於井上哲次郎，但更為縝密圓熟，見井上圓了：《哲學要領》（東京：哲學書院，1887年），頁1-25。

⁵³ 井上哲次郎的東洋哲學史因歐洲留學而中斷，但島田重禮的講義則持續了兩個學年，上自先秦、下迄清代，應該是史上第一次完整講授的中國哲學通史課程。

倘若我們稍加留心，更會發現島田對於先秦「哲學」的敘述，與〈論六家要旨〉大抵相應，⁵⁴ 又無論井上哲次郎如何堅守「哲學的立場」，他的支那哲學論也顯見〈論六家要旨〉的影子。根據《東京大學法理文三学部一覽／從明治十五年至明治十六年・教科詳細》，井上哲次郎的「東洋哲學史」課綱如下：

論東洋哲學之沿革，以支那哲學及印度哲學為至要，日本哲學主要出於支那哲學。支那後世哲學，大抵本秦漢以上之哲學，本課程因以孔孟老莊楊墨等哲學為始，或論其是非，或辯其得失，或論辯證明其關係傳統及流派等，以為漸次知曉東洋一般哲學之法。參考書目：《論語》、《孟子》、楊子《纂論》、《大學》、《墨子》、《中庸》、《荀子》、《老子》、《韓非子》、《莊子》、楊子《方言》、《列子》、《管子》、《淮南子》。⁵⁵

井上哲次郎與島田重禮最大的不同，只是將「六家」明確稱為「哲學」（島田較常稱為「學術」），事實上，直到遠藤隆吉的《支那哲學史》，甚至當今的中國哲學史教科書，在中國哲學的發源問題上，或多或少都參考了〈論六家要旨〉的框架與論斷。

內田周平明治十七年（1884）從醫學部退學，明治十八年以選科生（缺額補入）身分轉入哲學科二年級，明治十九年畢業，期

⁵⁴ 除先秦以外，島田重禮多透過列舉、介紹每個時代的關鍵學者及其思想，配合重要概念的講解，建構其中國哲學史的規模與系譜。特別值得注意的是，其架構、主題與「關鍵人物」的選擇，和當前中文系所用的中國哲學史教本幾近一致。各回講義主題見町泉寿郎：〈幕末明治期における學術・教學の形成と漢學〉，頁142。

⁵⁵ 東京大學法理文三学部編纂：《東京大學法理文三学部一覽／從明治十五年至明治十六年》（東京：丸家善七〔作者按：出版人〕，1882年），頁113-114。底線為筆者所加。

間就業於島田重禮，深獲其賞識，⁵⁶ 而島田重禮在此期間（1885-1886）正好主講「支那哲學」；明治二十年內田周平初任哲學館「支那哲學史」講師，編纂課程資料之際，對師說當有所借鑑。儘管其《支那哲學史》源於授課所需，難謂成熟的專書，但無庸置疑的是，該書乃承先啟後的中國哲學史著作，將尚處口頭講授水準的中國哲學論述，以「講義錄」的書面形式進行出版與銷售。

內田周平主張「支那的教學之道」創立於伏羲神農、發展於堯舜禹湯、大成於文武周公，而在伏羲神農和堯舜禹湯的上古之世，人民不過是景仰有德之君，以之為模範，僅是政教合一而不足稱學術，真正的學術，要從周代、春秋起算，以迄戰國，越趨繁盛——內田周平的主要理由，在於此時期的討論開始涉及「形而上學」，⁵⁷ 他同時指出，周末之世，諸學並起，儘管部分學說粗雜，難稱為「真正的哲學」，惟其皆論及形而上學，故在總論中一併概說。⁵⁸ 在他眼中，形而上學之有無，正是「哲學與否」的關鍵所在，無論從其進化論式的時間序列而言，或者從「以與歐陸哲學的可對應性定義哲學」來看，內田周平在《支那哲學史》中所建立的，都是一個最最典型的中國哲學史框架，至今仍可以在絕大多數中國哲學史教科書中窺見殘跡——最關鍵的是，他毫不猶豫地採用「支那哲學」一詞作為書名。書中所論哲學「屬於中國」，對他來說已是理所當然的事實了。

⁵⁶ 見島田重禮：〈送內田仲準序〉，收於島田重禮著，島田均一編：《篁村遺稿・卷中》（東京：島田均一〔作者按：發行者〕），1918年），頁5-6。

⁵⁷ 明治學者多認為形而上學乃哲學的根本，故稱之為「純正哲學」。

⁵⁸ 見內田周平：《支那哲學史》，收於《哲學館講義錄第2期第1年級〔15〕》（東京：哲學館出版，出版日期不詳），收於「国立国会図書館デジタルコレクション」電子資料庫，頁3-5。檢索日期：2024年7月11日。

(二) 從漢文之學到國族之學

支那哲學區別於漢學的關鍵，並非陳威璿所謂「對於哲學的後設思考」，而是書寫者透過「科學的組織」重新編輯既有知識、典籍，並予以民族國家的定語。據此，可說內田周平的《支那哲學史》，無疑是部體現了時代潮流的文本。

另一方面，如大量先行研究反覆強調的，漢學的一大特徵，在於從不具有「外國學」的性質。⁵⁹〈論六家要旨〉也好，朱子學也罷，這些作於不同朝代的漢文本，在明治維新前乃是中上層社會的一般性教養，寫作漢文，更是朝政運作上不可或缺的實用技能。⁶⁰對於上至平安貴族下至江戶漢詩人而言，漢文本和以之為中心發展出的龐大知識積累，屬於任何能夠閱讀與運用這些文本的人——直到民族國家與民族文化的概念橫空出世，並成了「常識」為止。⁶¹換句話說，「非民族國家性」方是漢學與支那哲學的根本差異。

六家、九流十家、理氣動靜先後等，固然是「古人已有的東西」（前引曹峰語）、歷史悠久的談法，但真正重點是，在經歷了明治前期的諸多變革以後，它們從此被繫於「中國」的名下。知識的民族化，是脫離漢學、邁向為支那哲學的第一步，也是最關鍵的一步，哲學的「普遍性」以民族國家為前提，在其無遠弗屆的籠罩

⁵⁹ 如孫歌：《竹內好的悖論》，頁19。

⁶⁰ 高津孝對此亦有觸及，見高津孝：〈京都帝國大學的中國文學研究〉。

⁶¹ 即便江戶後期，以本居宣長為代表的國學者提倡國學和魂以對抗漢學唐心，其問題意識仍在於朝野長期以來對漢風的崇尚，使得以「漢國」史籍體式寫成的《日本書紀》凌駕於《古事紀》，導致神代所傳的古言喪失、古道不存，因此需藉由重考《古事紀》，索求神國日本較儒佛之說更加優越的古言古道，還原上代的真實。其中和與漢的對張，只是時間順序上的先來後到，而無涉特定民族的「文化」，在這個意義上，其主張當視為一種復古論，而非民族論。見本居宣長：《古事記伝略》卷1-2（東京：大関克〔作者按：出版者〕，1883-1886年），頁1-4。

之下，仍是一道道明確的民族國家疆界，換言之，哲學是「國際的（international）」，但漢學的非民族國家性，則在根本上反民族國家、拒絕這個現代世界的基本單位。

許多學者強調支那哲學對傳統漢學的改造，是將支那哲學放在和西方比較的位置上，透過參照西方了解中國，⁶² 卻不如說支那哲學真正關鍵的創造，實為「透過支那了解支那」的知識原則，將漢文文本的有效性封閉於特定國界之內。在支那哲學的知識典範中，支那被當作一個自明且獨立的框架——閱讀《支那哲學史》之際尤當加以注意卻總是被忽略之處在於，不是大清、不是中華，不是漢也不是唐，前綴於哲學史的定語，是「支那」。

支那一詞造自佛典漢譯，但明治年間唐（から）或唐土（もろこし）概念退位，支那意識的更新與泛用，正和「萬國」——多元並立的民族國家——認識同步發生，⁶³ 近代支那一詞的意蘊，不當推源至歷史悠久的佛典，而是明治知識人轉化「唐土」概念為民族國家的翻譯嘗試。⁶⁴ 正是當典籍被賦予了「國籍」的時刻，當論者開始強調以支那典籍解釋支那、同時藉由支那理解支那典籍的時刻，⁶⁵ 就是論者——內田周平也好，曹峰也罷——接受了中國哲學知識框架的時刻，就是他們踏入「現代世界」的歷史瞬間。

⁶² 如陳威璿：〈「中國哲學通史」專書寫作的發展——從中日交流的視角談起〉，頁179。

⁶³ 明治十一年（1878）刊行、岡本監輔編纂的《萬國史記》中，不見「唐土」而有「支那」廁身其間，可看作一標誌性事件。實藤惠秀認為《萬國史記》以「支那」代「唐」僅是為求新鮮，忽略了兩者所指的根本性差異。

⁶⁴ 關於支那一詞的語源，及近代在中、日的使用脈絡與意義轉變，見實藤惠秀：〈支那＝中國〉，收於實藤惠秀：《近代日支文化論》（東京：大東出版社，1941年）。

⁶⁵ 簡言之，即中國與中國知識（典籍）之間封閉自足的互訓想像。當時京都學派傲人的支那學研究，完全被這一思維主宰。

當內田周平從四部別類的知識結構中出走，⁶⁶ 透過民族國家識別與分配知識，當「支那」哲學史落墨成文，也就意味者內田周平早已置身於新時代的知識論之中了。

以碗做杯用，碗仍為碗乎？知識的性質決定於知識存在的脈絡，以及為了什麼目的、被如何地使用，那些被陳威璿和曹峰指認為「中國古典」的表述、詞語，實是以各殊的方式，於各自的脈絡中被使用，內田周平等受過私塾教育的明治知識人，只不過沒有使用陳威璿和曹峰預想的「新語言」，有意識地去表述「新知識」，卻並不意味這他們外於新知識，固守傳統漢學的藩籬。

從漢學到支那哲學的轉捩點，是民族國家的現身，此後，無論人們是提起漢籍或是儒學，腦中浮現的都只能是民族國家這個由特定疆土—民族—文化形成的均質、有限界域，反過來說，漢籍、儒學從此也被封閉其內。我們身處的現代世界，正是由一個個界線嚴明的民族國家集結而成：中國／支那的，不可以也不可能是日本的，於是在地發展了上千年的漢文之學，於明治日本，勢必迎來終結。

⁶⁶ 四部分類法，一言以蔽之，即是一套以五經為核心配置知識的文獻歸納體系。當然，形成於中古時期的四部分類法本身，與各類繫下的文本，也都是歷史作用的動態結果，而非漢學「從來如此」的靜態本質，直到清代，四部的關係、經部和史部的分合、各文本的系譜脈絡都不斷被挑戰與討論，具代表性者如章學誠《文史通義》。見章學誠著，李永圻、張耕華導讀整理：《文史通義》（上海：上海古籍出版社，2008年）。

四、結語：參與現代，加入世界

科學化與民族國家化，當然不只是針對漢學知識體系的要求，而是對於日本列島上既存之一切學問積存的脅迫：轉化，或者消亡。舉凡長期為神職人員所壟斷的繁難深奧，成為日本宗教學與日本民俗學的內容；百工代代相傳的手藝祕訣，成為日本建築學或日本藝術史的一章，皆是如此。然而，由於「中國哲學」的現身，直接涉及日本晉身「文明（＝現代）世界」的可能性，因而有著特殊的意義。

內田周平在《支那哲學史・總論》的最初，如此陳述世界哲學的劃分：

全世界之哲學大別為二，一曰東洋哲學，一曰西洋哲學。若將東洋哲學進一步區別之，則為支那哲學及印度哲學。余今日起所講述者，即支那哲學也。其中發展日久，且學問深廣，予後世政治、社會及人民之思想極大感化與影響者，為儒學（即孔孟之學）和道學（即老莊學）也。⁶⁷

「世界哲學→東洋哲學→支那哲學→孔孟老莊……」這個明晰的層遞關係，在在說明了支那和世界彼此定義，不可須臾離也，作為中

⁶⁷ 內田周平：《支那哲學史・總論》，收於《哲学館講義録第2期第1年級〔15〕》，頁3。

介裝置的「東洋哲學」，⁶⁸功能正在於連接支那和世界。⁶⁹當內田周平引用司馬談、班固等人的說法講述先秦思想與儒道二家時，他絕非孤立地專注於漢籍所構成的宇宙，而是在腦中無時無刻與漢籍以外的存在迴還互動，藉由支那哲學的創造，孔孟老莊早已和全新的現代世界緊密聯繫在一起了。

上述「世界哲學觀」可能為明治前期曾受新式哲學教育的知識人所共享。明治十四年（1881）東京大學文學部自「哲學政治學及理財學科」中獨立出「哲學科」，並在原有的“philosophy”相關教學內容外，加入世態學（社會學）、審美學（美學）、印度及支那哲學等科目。明治十五年，除了做為法、理、文學部一年級共同必修的論理學（邏輯學），哲學科自二年級起，整體課程被分為「東洋哲學」及「西洋哲學」兩系列，東洋哲學部分，除明治十四年即

⁶⁸ 柴田隆行（1949-2021）梳理早期「東洋哲學」的內涵與歷史，收集並分析了大量相關言說，但由於他並未意識到東洋哲學作為一種「思想裝置」的意義，是以結論仍不免走向超越東西、追求普遍真理以貢獻於人類全體的老路上。見柴田隆行：〈「東洋哲學」在生成時期的外延與內涵〉，收於《東洋哲學的創造：井上圓了與近代日本和中國的思想啟蒙》，頁47-70；松野智章則著眼於西周假道儒學而批判性地接受哲學的過程，思考「東洋哲學」的發生，見松野智章：〈日本思想の近代化と哲學科：思想における共通言語としての哲學〉，頁141-143。但松野智章討論哲學與東洋思想的翻譯可能性（＝西洋與日本的可相互理解性）時，仍落入東西二元論，將西洋與日本皆扁平化為均質的疆域，而未意識到「翻譯／理解」的活動，也時刻發生於所謂「同一文化」的內部，且其艱難更未必下於跨文化間的交流。本文亦不同意其預設一個先在的「東洋思想」，在遭遇「哲學」後發生質變的看法，「東洋思想」的現身，正以「外部」視角的成立為前提，被松野追述為東洋思想的存在，是以知識人對面哲學之際產生的相對化力動為契機誕生的。

⁶⁹ 佐藤厚曾整理當時著名學者對「東洋哲學」此一新概念的見解：眾人對於「哲學是否本即存在於東洋」的看法有所出入，但對於「應從東洋傳統思想資源中抽繹與哲學相類的存在，以創建東洋哲學」一事則頗有共識。見佐藤厚：〈井上圓了的東洋哲學與佛教〉，收於《東洋哲學的創造：井上圓了與近代日本和中國的思想啟蒙》，頁71-93。前述分析見頁73-81。

列三、四年級必修的「印度及支那哲學」外，二年級另增設了「東洋哲學史」。⁷⁰

有趣的是，印度哲學雖亦被強調為「東洋哲學之至要」，⁷¹但細察東洋哲學史的課程說明與參考書目，實仍以支那與日本（及兩者聯繫）為主要探討對象，至於三、四年級為期兩年的「印度及支那哲學」課程，其中印度哲學的內容不出佛學，且教科書皆為漢譯佛典與新編教義論說，⁷²支那哲學的內容則近乎全為儒學，僅第四年兼及老莊——⁷³而漢傳佛教與儒學，正是江戶以來，貫穿朝野士庶生活諸層面的兩股主要力量。儘管在當時的帝國大學中並未設有「日本哲學」課程，但正如東洋哲學史課綱所謂「而日本哲學所從出，以支那哲學為主」，日本哲學被理解為上承印支哲學並加以融會改造，印支並蓄、兼用佛漢，故而實際上已包含於印支哲學的研究中。

任何高遠超邁、乍見不可思議的構想，都有其得以發生與落實的條件。中國哲學的誕生，乃至於作為學科的問世，不是由於部分

⁷⁰ 見東京大学百年史編輯委員會編：《東京大学百年史・部局史一》（東京：東京大学出版会，1986年），頁489-490；東京大学法理文三学部編纂：《東京大学法理文三学部一覽／從明治十四年至明治十五年》（東京：丸家善七〔作者按：出版人〕，1882-1884年），頁94-97；東京大学法理文三学部編纂：《東京大学法理文三学部一覽／從明治十五年至明治十六年》，頁113-118。

⁷¹ 東京大学法理文三学部編纂：《東京大学法理文三学部一覽／從明治十五年至明治十六年》，頁113-114。

⁷² 教材包括《八宗綱要》、《輔教編》、《四教儀》、《維摩經》等。即便明治三十年（1897）高楠順次郎創設了東京大學梵語學講座，將以巴利文寫就的南傳經典、真正以「印度」為對象的印度哲學與宗教學乃至印度教文獻（如聖婆伽梵歌）引入研究者的視野，綜觀他本人的研究，也仍是以北傳佛教、日本佛教為主，不難想見彼時「印度哲學」與「佛學」的具體所指與目標設定。

⁷³ 前述內田周平以儒、道為支那哲學主軸的論法，極可能源出於此。

知識人的天才迸發，或者大環境變動下應運而生的自然結果：本文首先考察了明治前期漢學科學化（＝哲學化）的方法與內涵、漢學必須成為中國哲學的原因，進而以內田周平的《支那哲學史》為切入點，論證中國哲學的誕生及展開，以「現代世界」的基礎——民族國家為前提。在此過程中，由漢文文本構成的宇宙被相對化，開闢出從外部思考該宇宙的位置，然而，重新評估與再造這一龐大積存的可能性，卻又同時迅速地被民族國家化，從而令其成為現代世界的一片拼圖。

而本文嘗試擺脫「東－西」的對張，於較大尺度上闡述明治前期中國哲學領域之誕生的意義：這實際上意味著知識分子對於現代世界（而非「西方」）秩序的認識、內化乃至積極參與，建制中國哲學的輦路藍縷，是發生於明治前期知識界「接受『現代世界』並融入其中」的動向中，一起個別但絕非獨立的事件。

徵引書目

- 佐藤厚：〈井上圓了的東洋哲學與佛教〉，收於佐藤將之編：《東洋哲學的創造：井上圓了與近代日本和中國的思想啟蒙》，臺北：國立臺灣大學出版中心，2023年，頁71-93。
- 佐藤將之：〈漢學與哲學之邂逅：明治時期日本學者之《荀子》研究〉，《漢學研究集刊》第3期，2006年12月，頁153-182。
- 佐藤將之：〈近代日本中國哲學的誕生——以明治一〇年代在東京大學的課程為中心〉，《國立臺灣大學哲學論評》第62期，2021年10月，頁121-150。
- 佐藤將之：〈明治日本「中國哲學」的形成與楊朱論〉，《臺灣東亞文明研究學刊》第19卷第2期，2022年12月，頁39-78。
- 李慶：《日本漢學史：第一部·起源和確立》，上海：上海人民出版社，2010年。
- 町田三郎著，連清吉譯：《明治的漢學家》，臺北：臺灣學生書局，2002年。
- 桑兵：〈近代中國哲學發源〉，《學術研究》第11期，2010年11月，頁1-11。
- 柴田隆行：〈「東洋哲學」在生成時期的外延與內涵〉，收於佐藤將之編：《東洋哲學的創造：井上圓了與近代日本和中國的思想啟蒙》，臺北：國立臺灣大學出版中心，2023年，頁47-70。
- 高津孝：〈京都帝國大學的中國文學研究〉，《政大中文學報》第16期，2011年12月，頁89-111。
- 孫歌：《竹內好的悖論》，北京：北京大學出版社，2005年。
- 章學誠著，李永圻、張耕華導讀整理：《文史通義》，上海：上海古籍出版社，2008年。
- 陳威瑋：〈「中國哲學通史」專書寫作的發展——從中日交流的視角談起〉，《臺大中文學報》第58期，2017年9月，頁157-202。

- 曹 峰：〈對內田周平的重新認識〉，《臺灣東亞文明研究學刊》第13卷第2期，2016年12月，頁75-99。
- 葉宇軒：《成為教育學：論明治前期及民國初年荀學言說的近代生成》，臺北：臺灣大學中國文學系碩士論文，2021年。
- 三島毅：〈性の説〉，《東京學士會院雜誌》第16號第1冊，1894年，頁1-29。
- 大西祝：〈倫理研究の性質〉，《哲學雜誌》第11卷第107號，1896年，頁1-11。
- 大久保利謙編：《西周全集（第一卷）》，東京：宗高書房，1960年。
- 小島祐馬：《中国思想史》，東京：創文社，1968年。
- 井上哲次郎：〈倫理ノ大本〉，《學藝志林》第38冊，1880年9月，頁188-226。
- 井上哲次郎：〈答東京經濟雜誌〉，《東洋学芸雜誌》第6號，1882年，頁110-115。
- 井上哲次郎講述，有賀長雄著：《西洋哲学講義》卷2，東京：阪上半七（作者按：出版人），1883年。
- 井上圓了：〈讀荀子〉，《學藝志林》第85冊，1884年8月，頁182-204。
- 井上圓了：《哲學要領》，東京：哲學書院，1887年。
- 元良勇次郎：〈倫理學ハ實踐ノ學に非ルカ〉，《哲學雜誌》第9卷第94號，1894年，頁895-898。
- 中島德藏：〈實踐的ナラザル倫理學ハ倫理學ニアラザルヲ論ジテ木村君ニ質ス〉，《哲學雜誌》第10卷第97號，1895年，頁187-199。
- 內田周平：《支那哲學史》，收於《哲學館講義錄第2期第1年級〔15〕》，東京：哲学館出版，出版日期不詳，收於「国立国会図書館デジタルコレクション」電子資料庫，檢索日期：2024年7月11日。
- 水野博太：〈井上哲次郎における「日本哲学」の存在証明とその失敗〉，《日本思想史学》第52號，2020年9月，頁109-125。

木村鷹太郎：〈倫理學ハ實踐學ニ非ザルヲ論ジ併セテ中學師範學校等ニ該學科ノ切要ナルヲ説ク〉，《哲學雜誌》第9卷第84號，1894年，頁731-735。

木村鷹太郎：〈倫理學ノ性質ニ就キテ元良博士ニ對フ〉，《哲學雜誌》第10卷第96號，1895年，頁79-94。

本居宣長：《古事記伝略》卷1-2，東京：大関克（作者按：出版者），1883-1886年。

田野村忠溫：〈「科学」の語史：漸次的・段階的変貌と普及の様相〉，《大阪大学大学院文学研究科紀要》第56期，2016年3月，頁123-181。

西 周：〈學問ハ淵源ヲ深クスルニ在ルノ論〉，《學藝志林》第1卷第2冊，1877年，頁1-9。

町泉寿郎：〈幕末明治期における學術・教學の形成と漢學〉，《日本漢文學研究》第11期，2016年3月，頁133-154。

松野智章：〈日本思想の近代化と哲學科：思想における共通言語としての哲學〉，收於松野智章等（編）：《近代日本の大學と宗教》，京都：法藏館，2014年，頁137-167。

東京大学法理文三学部編纂：《東京大学法理文三学部一覽／從明治十四年至明治十五年》，東京：丸家善七（作者按：出版人），1882-1884年。

東京大学法理文三学部編纂：《東京大学法理文三学部一覽／從明治十五年至明治十六年》，東京：丸家善七（作者按：出版人），1882年。

東京大学百年史編輯委員会編：《東京大学百年史・部局史一》，東京：東京大学出版会，1986年。

虎石惠實：〈孟荀二子の性論〉，《東亞學會雜誌》第1編第11號，1897年，頁993-1012。

島田重禮著，島田均一編：《篁村遺稿・卷中》，東京：島田均一（作者按：發行者），1918年。

桑木嚴翼：〈荀子の論理說〉，《早稻田學報》第14號，1898年，頁47-59。

高嶺三吉：《高嶺三吉遺稿》，金澤：金澤大學附屬圖書館所藏手稿，未出版。

淺井虎夫：〈荀子政治說一斑〉，《東洋哲學》第11編第1號，1904年，頁18-22。

淺井虎夫：〈荀子政治說一斑〉（承前），《東洋哲學》第11編第3號，1904年，頁153-178。

淺井虎夫：〈荀子政治說一斑〉（承前），《東洋哲學》第11編第4號，1904年，頁253-257。

費諾羅薩講述，井上哲次郎譯：〈世態開進論〉，《學藝志林》第7卷第36冊，1880年7月，頁29-49。

費諾羅薩講述，和田垣謙三譯：〈世態開進論第二〉，《學藝志林》第7卷第37冊，1880年8月，頁102-131。

費諾羅薩講述；木場貞長譯：〈世態開進論第三〉，《學藝志林》第7卷第39冊，1880年10月，頁289-315。

實藤惠秀：〈支那＝中國〉，收於《近代日支文化論》，東京：大東出版社，1941年。

遠藤隆吉：《支那哲學史》，東京：金港堂，1900年。

橋本敬司：〈明治以降の『荀子』研究史：性說・天人論〉，《広島大学大学院文学研究科論集》第69卷第2號，2009年12月，頁1-67。

藤田豐八：〈史傳・荀子（承前）〉，《哲學雜誌》第9卷第94號，1894年，頁930-941。

David Murray：〈明治十年十二月本部卒業証書授與式演說〉，《學藝志林》第3卷，1878年11月，頁272-305。

Nakajima, Takahiro. *Practicing Philosophy between China and Japan*. Tokyo: UTCP, 2011.

国立国会図書館デジタルコレクション」電子資料庫，檢索日期：2024年7月11日。