



A Review of Studies on Zhang Taiyan in Japan

Takeshi KOBAYASHI Translated by Teng HU

Abstract: The author has long been engaged in the study of Zhang Taiyan's thought. Recently, the Chinese translation of the author's book *Research on Modern Chinese Thought* was published and included in the *Series on Zhang Studies*. This paper reviews the trajectory of Japanese research on Zhang Taiyan and briefly introduces the author's own research in this context. The first section discusses the relationship between Chinese studies and research on Zhang Taiyan in Japan and the differences between the two. Historically, Japan has defined its cultural identity by differentiating itself from China, and this perception of China has evolved over time. Japan's view of China experienced a significant shift after the Meiji Restoration (1868) and underwent even greater changes after World War II (1945–). These shifts reflect the academic burden that Chinese studies have imposed. Notably, because Zhang Taiyan once lived in Japan, Japanese scholars began paying attention to his scholarship and thought relatively early on. However, serious research into his ideas only emerged after Japan's surrender in World War II. The second section outlines the development of Japanese research on Zhang Taiyan and identifies the key issues that shaped research into his work during different periods.

Keywords: Zhang Taiyan, cultural identity, differentiation from China, Datsu-A Nyu-O (Leave Asia, Enter Europe) policy, academic burden of Chinese studies, models of thought

Author: Takeshi KOBAYASHI, born in 1947, is an honorary professor at Kyoto Sangyo University in Japan. His research focuses on the history of Chinese thought. His works include *Chūgoku kindai shisō kenkyū* [Research on Modern Chinese Thought] (Kyoto: Hōyū Shoten, 2019), *Zhang Taiyan yu Mingzhi Sichao* [Zhang Taiyan and Meiji Thought] (Shanghai: Shanghai People's Press, 2018), *Shinmitsu kōri shisō to Nihon* [Late Qing Utilitarian Thought and Japan] (co-authored, Tokyo: Kenbun Publishing, 2011), *Shō Heirin to Meiji shichō – mō hitotsu no kindai* [Sho Heirin and Meiji Thought: Another Kind of Modernity] (Tokyo: Kenbun Publishing, 2006), and *Kindai Chūgoku no shisakusha-tachi* [Thinkers of Modern China] (co-authored, Tokyo: Taishukan Shoten, 1988).

Translator: Teng HU is a Ph.D. student in the Graduate School of Humanities and Sociology at the University of Tokyo.

日本章太炎研究的回顧

小林武撰 胡藤 譯

[摘要] 筆者長年從事章太炎思想的研究。最近，拙著《中國近代思想研究》將出版中文譯本，並忝列《章學研究論叢》。值此之際，本文將回顧日本章太炎研究的歷程，並以此為背景，簡單介紹筆者的研究內容。本文第一節論述了日本的中國研究與章太炎研究的關係及其特質。一直以來，日本都是通過與中國的差異化來確認自身的文化主體性，所以中國觀也伴隨著歷史的變化發生轉變。過去的中國觀在明治維新（1868）後發生了第一次變化，又在戰後（1945年以後）出現了更大的變化。這可以說是中國研究背負的額外的學術負擔。尤其是章太炎又曾有旅日的經歷，因此日本很早開始關注其學術和思想，而從要到戰後才真正出現了對他思想的研究。第二節具體梳理日本章太炎研究的過程，並提煉出各時期研究的問題意識。

[關鍵詞] 章太炎 文化主體性 與中國的差異化 “脫亞入歐” 政策 中國研究的學術負擔 思考模型

[作者簡介] 小林武，1947年生，日本京都產業大學名譽教授。研究方向為中國思想史。著作有『中国近代思想研究』（《中國近代思想研究》）（京都：朋友書店，2019年）、《章太炎與明治思潮》（上海：上海人民出版社，2018年）、『清末功利思想と日本』（《清末功利思想與日本》）（合著，東京：研文出版，2011年）、『章炳麟と明治思潮—もう一つの近代』（《章炳麟與明治思潮——另一種近代——》）（東京：研文出版，2006年）、『近代中国の思索者たち』（《近代中國的思考者們》）（合著，東京：大修館書店，1988年）等。

[譯者簡介] 胡藤，東京大學大學院人文社會系研究科博士課程學生。

筆者長年研究章太炎思想，因其思考的範圍廣泛、思考方法獨特。因此，筆者迄今的主要研究主題包括章太炎的表達意識，與日本明治思潮的關係（《章太炎與明治思潮》，上海：上海人民出版社，2018年）及其對清末的功利思想、中國法的看法等。

此次，拙著《中國近代思想研究》（京都：朋友書店，2019年）將出版中文譯本，並忝列《章學研究論叢》。對此，筆者衷心感到欣喜和榮譽。本書以“章太炎與中國法”為中心，收錄了章太炎研究的論文以及與清末諸子學相關的舊稿。在出版之際，還新寫了日本章太炎研究的回顧。這是考慮到日本的章太炎研究雖然開始於一百多年前章太炎逃亡至日本之時，擁有較長的歷史，但在中國幾乎不為人知，並且瞭解這一研究背景也會更好地幫助讀者理解拙著的內容。然而，章太炎研究的回顧又與日本的中國研究的特質密切相關，如此行文難免冗長，所以按主題分別論述，即為此稿。^①本文第一節在章太炎研究相關的範圍內介紹日本的中國研究的特質；第二節具體回顧日本的章太炎研究史，並兼及筆者自身的研究。

—

為什麼日本在20世紀初期以來開始關注章太炎呢？這是因為章太炎研究正映照出日本的中國研究形態。為什麼這麼說呢？要理解這一說法，又不得不提及日本中國研究的歷史背景。以下對此簡要說明。

日本人的中國研究，原本就與西方研究有很大不同。不注意這一區別，在回顧中國研究時就會變成單純的歷史整理，也無法理解中國研究與章太炎研究之間的關係。區別有三。

1. 日本從古代開始接受中國文化，而另一方面，日本的文化主體性又是通過與中國的差異化才得以形成。文化主體性的問題就與中國研究的形態相關。

2. 日本在明治時期（1868—1912）以後為實現近代化而採取了“脫亞入歐”的立場，這也導致原有的中國觀發生變化。因而，原來通過與中國的差異化確立自我認識的方式也發生了改變。

3. 由於1945年戰敗，日本的中國觀再次發生變化。這是指明治時期以來認為中國“落後”的看法直接顛倒，出現了“孕育了反抗主體”的中國觀，再加上對華戰爭責任論、對中華人民共和國的期待，中國再次成為了思考日本的外部契機。章太炎研究也與這一趨勢有關。總結而言，日本的中國研究與西方研究不同，它與政治問題緊密糾纏，而與認識對象之間的距離（保持學問客觀性的必要要素）則是在不斷變動。可以說，日本的中國研究，從學術研究的角度來看天生就承擔著額外的負擔。

（一）通過與中國的差異化瞭解日本

眾所周知，日本與中國自古以來就互相交流，也接受了中國的文化。中國文化中的漢字、佛教、儒學等，在日本不僅接受的時代不盡相同，而且社會階層（如貴族、僧侶、武士、町人^②等）也不同，對其理解也就各不相同。甚至可以說，“日本式的特質”正是在與中國的文化緊張關係中形成的。因而，日本人一旦想要談到日本，不問自身立場如何，都必須分辨與中國的異同。這是因為不和中國進行差異化，就無法明確日本的文化主體性。但是在區別之時，由於研究者也是當事人，無論如何都無法掩蓋自己的價值判斷。這就是與西方研究的不同所在，研究者無法保證與研究對象保持距離，作為客觀存在冷靜地觀察。在此之上，日中關係的形勢從幕末維新

① 本文是應拙著《中國近代思想研究》（增訂中譯本）出版新寫的文章，下文中以“本書”代指該書。

② 江戸時代居住在都市裡的商人和手工業者。——作者注。

時期（19世紀中期）開始也在不斷變化，更加重了這一趨勢。這一變化的起因是日本對近代化的追求，因此接受的文明也從中國轉移到了西方，中國觀發生了巨大的變化。

（二）日本的脫亞入歐政策和文化主體性

江戶時代（1603—1867）以前，中國還是應當學習的文明，但日本在明治維新以後採取以西洋為目標的脫亞入歐政策，中國變成了脫亞的對象。中國被視為“落後”的，與中國的距離成為進步的指標之一。日本的中國觀發生了巨大變化。當時確實也存在著將中國視為“同文同種”的亞細亞主義之類的觀點，但這些觀點既帶有一些質樸的情感論，其主張又各不相同，如果非要找出其共同點的話，也僅有以日本為盟主聯合亞洲國家而已。^①

因此亞細亞主義與脫亞入歐論一道，從結果上看，都起到了為侵略亞洲降低心理負擔的作用。然而仔細觀察可發現，脫亞入歐論與亞細亞主義論都主要是從政治和經濟兩個領域展開的。即使是提到東亞共同體的時候，也是強調日本要在政治和經濟上成為東亞的盟主，文化問題退居其次。的確，明治時代已經出現了向西方介紹日本和日本人的作品，但並非關於文化主體性的討論。這是因為政治和經濟價值被置於優先位置。這和江戶時代以前的中國觀相比就明顯呈現出差異，江戶時代以前是在文化領域討論日本和中國的異同。脫亞入歐政策的結果是，日本的自我認知問題在戰後作為中國研究的課題顯現出來了。

具體地說，比如江戶時代的儒學家山鹿素行將日本的特殊性認定為王權（“皇統”）的穩定傳承和未遭受過異族入侵，以此與發生過異姓革命的中國相對比（《中朝事實》，1669年）。他認為日本才是“中朝”的原因不僅僅是“辭賦章句”“書畫百工之技、刀劍器械之藝”等等的領先，更在於“皇統”即便在武士政權下也得以維持、“綱紀之分”得以存續，並無外敵入侵。另外，國學^②家本居宣長在思考文化主體性時採用了“倭魂”和“漢意”這一組對立概念。他認為日本的特徵是“物のあはれ（願意感受事物的趣味，又譯作“物哀”）”，這是以“漢流の議論理屈（中國式的思考方式）”無法領會的“雅（日本式的高尚與風雅）”的世界（《うひ山ふみ》，1799年）。儒學和國學雖然立場各有不同，但都是將日本的社會、文化與中國相對比來進行思考。在王權的持續性、日本的情感特徵等方面，中國都為日本確立自身的主體性提供了素材。

然而到了19世紀後半葉，日本為實現近代化而開始接受西方的器物制度和 culture。由於這一過程不僅局限在政治、經濟領域，也擴大到了文化領域，因此應當同樣出現對日本與西方文化異同的追問。例如，當時，西方從東方主義（Orientalism）的視角觀察日本時，在繪畫領域特別關注日本的浮世繪，並受到其影響。也就是說西方對日本的“非西方性”表示出關注。而另一方面，日本關注的首要西方高度發達的物質文明，對作為其根基的文化也保持熱烈的關注。可以說，西方和日本各自對對方的他者性表示了關注。

但是，從日本的角度來說，如果在文化領域也廣泛接受西方文化，就一定有必要在文化上與西方分辨異同。即，日本與西方究竟是何不同。不然，貿然地接受西方文化，只會動搖自身的文化主體性。東方主義說到底也是來自西方的視角，日本理應先對東方主義進行相對化。然而日本

① 參考[日]竹內好：「日本のアジア主義」，現代日本思想大系第9卷『アジア主義』解説，東京：筑摩書房，1963年。如李大釗在〈大亞細亞主義與新亞細亞主義〉（《國際雜誌》1—2號，1919年）一文中便批評[日]建部遯吾、[日]德富蘇峰等人的大亞細亞主義實質就是吞併中國主義的暗語。竹內的論文以19世紀80年代的明治思想為主軸，詳細考察了亞細亞主義的情感特徵和主張的變化，明確了其多義性。他認為，亞細亞主義不能直接單純地定義為反動思想、侵略主義或生存圈思想等。

② 江戶時代產生的，以日本古典的研究為基礎，試圖說明日本固有文化的學問。——作者注。

卻對分辨與西方文化的異同這件事毫無意識。^①

例如，“わび（侘）”“さび（寂）”“能劇”“茶道”這些所謂的“日本特色”，正是透過東方主義的棱鏡觀察的產物。要擺脫東方主義的視角探究“日本的特色”，就不是只單純地展示日本固有的東西，這始於對日本精神、情感特徵的探究。但到了明治時代，日本急切地投身於吸收西方近代文明，不可避免地，在日常生活層面上對於與西方文化的異同的正面思考便被忽視了。因此，可以說是直接借用了東方主義的視角。在西方的異質性問題上，日本充其量也僅僅認為作為與西方的橋樑角色而推進亞洲的近代化，最終則是被皇國的政治意識形態收編了而已。

對於“何為日本”這個問題，通過與西方的對比來探究日本的文化主體性，其視角也各不相同：如日語同時使用了假名、漢字和字母；不願明確展示思考過程、模糊判斷的邊界的精神偏好等等。然而如上所述，明治時代由於過分強調追求政治和經濟的近代化，而這些與內部世界緊密相關的視角並未成為問題。^②但是，儘管從整體來看，明治時代對日本和西方進行整體對比的努力並不明顯，僅從東方主義視角觀察日本的文化特色，但隨著時間的推移，也開始出現了探索日本精神和情感特徵的嘗試。^③話雖如此，追問日本對文化主體性的不甚關注給戰後的中國研究預留了影響。對章太炎的強烈關注也與此相關。

（三）中國研究的學術負擔

日本的近代究竟為何？這個根本性的追問到戰後（1945年以後）日本的戰爭責任論等論調高漲時才出現。從中國研究的角度看，經由戰敗，戰前“東洋史”^④的視角受到批判，以中華人民共和國的誕生為契機，問題轉換為如何理解新中國。中國的近代也被用以與日本進行比較。在追問中國近代的實質時，產生了中國是“抵抗西方的主體建設起來的”的看法，這就與對日本的文化主體性的追問聯繫起來了。即，從過去在脫亞入歐的立場上以中國為“落後”，開始反省日本對西方文明的接受存在偏差，並沒有從文化角度真正思考過日本。中國研究間接承擔了檢驗日本近代的實質的功能，從章太炎研究來看，他對中國古典、西方近代批判的觀點，為思考文化主體性和西方近代的問題提供了材料。對章太炎的關注並不單純因為他是投身辛亥革命的思想家。

但即便如此，到戰後，日本近代化的趨勢並沒有發生整體上的變化，只是近代化的目標從歐洲轉為美國，對於近代化的強烈關注可以說甚於戰敗以前。尤其是20世紀80年代以來，中國也開始實行“改革開放”政策，這並未動搖對日本的近代化的關注，然而當中國的近代化逐漸展現出其中國特色時，中國研究又產生了和以前不同的問題，即中國究竟為何。

對於日本而言，與中國的關係原本就存在一種相對立的複雜性：除了在文化上受到恩惠，在

① 例如，在日本的東北大學等執教過（1936—1941年在任）的德國哲學家卡爾·洛維特（Karl Loewith，1897—1973）曾以以下的比喻談及日本在文化上的問題。他指出日本人住在兩層的樓房裡，上層排列了西方的學問，但下層是日本式的思考，二者不互相往來。也就是說，日本式的感性與歐洲的觀念之間並未建立連結卻又混合在一起，並且還不會產生思想上的對立，這本身就是問題。見〔日〕柴田治三郎訳：『ヨーロッパのニヒリズム』付録「日本の読者に与える跋」（1940年），東京：筑摩書房，1974年。洛維特指出的是，居住在島國上的日本人，無論從觀念上還是感性上，通過與西洋進行文化對比來批判性理解自身的傾向都較弱。可以說，這是他驚訝於日本不同於西方各國多民族交往混居而感受到的文化隔閡。

② 例如，日本文學家夏目漱石（Natsume Sōseki，1867—1916）在題為「現代日本の開化」（1911年）的演講中感嘆，現代日本文明開化的浪潮其實是西方的潮流，“對於最近才剛下定決心遠離的舊的浪潮，不待了解其特質和真相，就不得不直接拋棄了”。他批評的正是本文提到的明治時期在並沒有好好區分異同的情況下就發現劇烈變化的情況。另外，劇作家兼批評家福田恆存（Fukuda Tsuneari，1912—1994）談及近代日本對西方的盲目推崇時指出，日本的精英階層意識到西方式近代的局限性是在戰爭前夜的1935年前後（「反近代的思想」1965年），這正與洛維特觀察到的文化隔閡的時間非常接近。

③ 例如，到了20世紀30年代，和辻哲郎（Watsuji Tetsurō，1889—1956）有獨特風格的倫理學（結合了作為存在的人類的“主體間性”〔intersubjectivity〕概念和“風土性”〔決定了作為存在的人類的主體性空間〕概念）和日本精神史研究，九鬼周造（Kuki Shuzō，1888—1941）在『「いき」の構造』等書中說明的日本式倫理的精神、感性的特徵。可以認為這是嘗試從內部觀察日本與西方等他者在文化上的異同，與明治時期呈現出不同的樣貌。

④ 指以中國為中心的亞洲歷史研究。在明治時代以來是與日本史、西洋史並列的日本歷史研究領域。——作者注。

政治上又一直處於緊張關係。對於西方，可以從局外人的視角將其視作模範，從一定距離外進行研究，但對於中國則不然。與文化上、地理上都遠遠相隔的西方研究相比，中國研究身上學術負擔自然有所不同。

由於日本的中國研究具有上述的背景，章太炎研究也不僅局限在中國研究的一環，也為考察日本的近代間接提供了思考的場域。因為章太炎提及的國學、民族主義、反近代文明、對西方近代的批判、對佛教的援引等，都足以在學術上吸引關注。以下具體說明。

二

章太炎與日本的相遇可追溯到至今百餘年以前。^①當時他作為革命者流亡日本。雜誌《日本及日本人》中刊登的金陵生《支那革命家章炳麟》（1907年）是對其最早的介紹。文章稱其為“古雅”“萬事に無頓着（萬事無掛礙）”“衒気もなく修飾もなく赤裸々（既不炫才又無矯飾的坦誠）”之人，“滔々たる清国腐儒の中に在り、学識操行共に時流を抜く（在清國遍地腐儒之中，學識、操行俱為高潔，遠超時流）”，是“顧亭林之後第一人”。明治時期的日本人如此高度評價章太炎。^②然而，正是因為此時章太炎被視為革命者，禪僧、亞細亞主義者的武田範之就《民報》的辦報方針與其發生了論爭。此後不久，章太炎又反過來批判了明治時期的漢學。他表示厭惡官方學術體系的俗氣，認為明治的漢學僅僅關注儒學倫理而輕視了學術。^③他的明治漢學批判是由與武田範之的爭論引起的，而這也可以看出，當時（明治後期）的日本對清朝考據學以及章太炎的學問本身尚缺乏關注。在這樣的狀況下，辛亥革命當年，《日本及日本人》雜誌等也登載了章太炎的言論，東洋學家稻葉君山也在自己的論文中介紹了章太炎的說法。^④儘管章太炎本人的回顧中提到，同時期他曾在日本的佛教僧侶前做過演講^⑤，但日本開始關注章太炎的學術和思想還是要到辛亥革命以後。

對他投以關注的主要是所謂“京都支那學”一派^⑥的學者，如本田成之的介紹在當時看來可謂精準、犀利。^⑦本田稱，章太炎的學問以荀子、老莊、韓非子及佛教唯識學家無著（Asanga，

① 日本方面的研究文獻，可參考拙文：「章炳麟研究文獻目錄（稿）」（『京都産業大学日本文化研究所紀要』第2号、1996年）。該文收錄了關於1907年到1994年期間關於章太炎的研究著述、雜誌、新聞報道等，總數在720到730之間，並分為日本及中國等其他地區（台灣、美國、澳大利亞、歐洲）兩部分，按時間順序依次收錄，但省略了與章念馳：〈章太炎先生研究論著索引初編〉（《近代中國史研究通訊》第8—10期，1989、90年）重複的內容。當時還沒有現在的各種研究數據庫，因此要了解當時的研究情況，可以合看這兩份目錄。

② [日]金陵生：「支那革命家章炳麟」，『日本及日本人』第454号，1907年3月1日。

③ [日]武田範之：「寢語」，『東亞月報』第2號，1908年5月；「答太炎書」，『東亞月報』第4號，1908年8月。章太炎：「答夢庵」，『民報』第21號，1908年6月；「再答夢庵」，『民報』第23號，1908年8月；「与農科大学教習羅振玉書」『学林』第1號，1910年；「程師」，『学林』第2號，1910年等。參考本書第2編第6章〈章太炎與武田範之的論爭——關於傳統學術與土人的存在方式〉。

④ 在雜誌『日本及日本人』上刊登的論文有：[日]稻葉君山：「『学林』と章太炎」；章太炎：「与農科大学教習羅振玉書」（以上1911年，第562號）；章太炎：「読靈魂論」；[日]棲庵道人（佛教學者妻木直良〔Tsumaki Jikiryō〕的號）：「章太炎を訪ふ」（以上第566號，1911年）；章太炎：「『支那革命党秘密結社』序」（第569號）。[日]稻葉君山：「反清朝の思想」（第568號，1911年）；「清朝衰亡の三大因」（第573號，1912年）。還有一篇報紙報道：「太炎先生の気炎」，黒龍會『内外時事月函』（12月號，1911年）。

⑤ 《太炎先生自述學術次第》中有他在辛亥年回國前曾在日本的“沙門三十餘人”前演講佛學的記載。謝櫻寧《章太炎年譜摭遺》（北京：中國社會科學出版社，1987年）中推測，當時使用的手稿即是《中國哲學》第六輯刊登的〈論佛教與宗教、哲學以及現實之關係〉（北京：生活·讀書·新知三聯書店，1981年，第57—64頁）。該份演講用手稿現藏日本京都大學人文科學研究所，但原無標題、署名及日期。

⑥ “京都支那學”是明治末期產生的採用文獻學方式研究中國的學派。與從江戶傳續到明治時期的傳統日本漢學（宋明學派）不同，“京都支那學”在推崇清朝考據學的同時，也重視西方的漢學（Sinology）。因為以京都帝國大學為中心，故稱“京都支那學派”。關於日本近代中國研究的狀況，可參考[日]戸川芳郎：「漢学シナ学の沿革とその問題点」，『理想』第397号，1966年。另外可參考[日]小野寺史郎：『戦後日本の中国観—アジアと近代化をめぐる葛藤』，東京：中央公論新社，2021年。

⑦ [日]本田成之：「章炳麟の学説」，『芸文』8-2，1917年。該學者主要著作有：『支那經学史論』，東京：弘文堂書房，1927年等。

310—390) 為基礎，經學上屬於古文學派，對《詩經》有卓見，小學方面不僅繼承王念孫和段玉裁的方法，還參考了比較語言學。由於他對乾嘉時期的大儒都不甚佩服，因此被日本的支那學家嚴厲批判。有趣的是，章太炎在人性論上持唯識學的立場，但對唯識學似通非通而又異常堅持，還以儒家與道家點綴其間。本田還介紹了章太炎的《五無論》，高度評價他頭腦清晰，這與程朱不可同日而語。^①另外，同屬於“京都支那學”派的小島佑馬在向日本介紹中國古代思想之外，也介紹近代思想，他的《章炳麟の「非黃」をよむ》（《讀章炳麟〈非黃〉》）首次從法治觀角度介紹了章太炎的黃宗義批判。另外，文學家芥川龍之介與章太炎對談後介紹了當時的氣氛，而得知章太炎訃告後為其撰寫悼文的則是“京都支那學”的學者和亞細亞主義者權藤成卿。《國學概論》一書，則是分別以《支那國學概論》（[日]大西射月譯，1924年）和《支那學概論》（[日]武田熙譯注，1937年）為題，得到迅速翻譯。可見，辛亥革命以後，對章太炎學術的關注逐漸升溫。

如上所見，20世紀上半葉，章太炎的形象逐漸從革命者轉為學者，對他的關注也是學術方面的，而真正對其思想的研究要從20世紀50年代開始。^②20世紀50年代是批判性地思考戰前日本的時期。中國研究領域也以戰敗（1945年）為契機，開始反省研究視角，在批判近代主義的脫亞入歐歷史觀的同時，出現了“中國的近代是在與西方對抗中形成”的看法。同一時期也開始了對中國近代思想的研究，其視角大致可分為兩種，分別是從近代思想中尋找傳統的烙印，或是尋找對西方近代性的對抗。但可以說，這兩種視角的研究課題是相通的，都是一邊批判地思考明治時期脫亞入歐視角，一邊思考如何評價孕育了現代中國的近代中國。在章太炎研究的角度看來，尋求傳統烙印的一方重點關注他的古典學與國學，關注對抗西方近代性的一方則是關注《民報》時期發表的論文中豐富多彩的內容。前者又與日本的傳統文化問題（即對中國和中國古典的評價問題），後者又與文化主體性問題密切相關。

具體來說，尋求章太炎身上的傳統烙印的一方的代表是島田虔次（時任京都大學教授）的研究。島田認為，章太炎在儒學方面以張橫渠、王船山的哲學以及考據學為依託，佛學方面則關注唯識學和華嚴宗，並以諸子學作為思考的源泉。島田還敏銳指出了章太炎民族主義思想與浙東學術的關係，國學思想則與考據學以“道”為絕對的思考方式相悖，史學則是將重點轉向了對真實性的追求等。^③島田是在歷史和文化背景之中理解章太炎的。他指出了章太炎國學的近代性質，又從清代的民族主義流變中考察其民族主義。島田觀察到的所謂傳統的烙印，換句話說是要瞭解文化的“身體性”，並非頑固守舊。當時，中國的研究者對章太炎的分析還在資產階級還是地主階級、唯心論還是唯物論的框架中，島田的看法自然與此不同，他注意到了文化在中國的堅韌性，從傳統中發現了革新的動力，引起了不小反響。

然而到20世紀60年代，章太炎開始被視為近代中國抵抗西方近代化之人，其代表性的研究是近藤邦康（時任東京大學教授）。近藤視章太炎為提倡革命道德、相信革命主體意志的力量的革命家，高度評價章太炎從“舊的體制中最下層的人民的立場”出發否定了西方式的近代化。他認

① [日]小島祐馬：「章炳麟の『非黃』をよむ」，《支那學》1—3，1920年。小島在戰前就積極地從學術角度推介中國近代思想，包括「譚嗣同の『仁學』」、「康有為の『大同書』」、「章炳麟の無政府思想」、「劉師培の學」等。順帶一提，「章炳麟の『非黃』をよむ」一文是聚焦於中國社會與法的問題，並非擁護陽明學之作。以上收入其遺稿集『中国の社会思想』，東京：筑摩書房，1958年。

② [日]小野川秀美：「章炳麟の民族思想（上）（中）（下）」，《東洋史研究》第13—1、2、3、14—3號，1954—55年。收入『清末政治思想研究』，東京：みず書房，1969年。

③ [日]島田虔次：「章炳麟について」（1958），收入『中国革命の先駆者たち』，東京：筑摩書房，1965年。該學者主要作品：『中国における近代的思惟の挫折』，東京：筑摩書房，1949年。

為佛學也是章太炎拯救眾生的理論依據，並以此來分析《民報》時期的論文。^①近藤的關注點是政治與革命主體倫理之間的關係，並在近現代史的進程中考察章太炎的定位，在佛學方面也不將其視為擁護體制的理論。這一看法與西順藏（時任一橋大學教授）也大致相似，西順藏是將章太炎的革命思想放在以毛澤東為完成形態的人民概念的發展中進行理解的。^②章太炎的立場被理解為站在抵抗西方近代性壓迫的人民一方。他的研究從主體性和反近代性的方面聚焦章太炎的思想，並將其作為抵抗西方的主體的典型存在，這種做法也帶有從中國研究方面對日本的近代和文化主體性展開反思的成分。

產生這種反思的背景是，中華人民共和國的成立以及日本自20世紀60年代開始進入工業化社會階段，近代化程度大步提高。這促使日本開始重新思考近代化的存在形態問題，在反思戰前的中國研究的同時，也發現了中國與西方近代不同的特質。當然，也有批評認為二人的看法以及在佛學和革命倫理上有過度詮釋章太炎的意圖之嫌^③，這又為過度政治化的章太炎理解敲響了警鐘，試圖從文化在中國的重要性的角度重新認識。話雖如此，無論認為章太炎的思想是承續傳統還是抵抗主體，總的來說，當時的章太炎研究是以政治思想為中心的外部理解。

進入20世紀70年代，中國研究又出現了與此前政治化的方法不同的視角。例如，森三樹三郎（時任大阪大學教授）將中國的“名”概念和日本的“恥”以及西方的名譽觀相比較，試圖重新把握日本和中國文化的根基。在中日文化的區別方面，他簡潔明快地指出，中國是“各自應對”形式的“兩邊倒”（指中國哲學概念中“經”和“權”二分），而日本是“整體替換”的“一邊倒”。^④這就超出了日中儒學觀的比較研究之俗流，從儒學、佛學、老莊思想、語言等更廣泛的視角來進行文化比較。看待日本和中國的視角本身也得到審視（相對化），拋棄了過去的必以日本或中國作為唯一標準的做法。森三樹三郎是先秦和六朝思想的專家，在相關時代的實證研究以外^⑤，還從遠離政治的角度討論了文化問題。日本此前的中國研究以儒學為核心，有相當的積累，但綜合老莊思想、佛學、儒學的考察比較罕見，他的比較文化論帶來了新的風氣。如果考慮到中國研究由於政治糾纏而帶有特殊的學術負擔的曲折歷程，可以說直到此時才開始試圖與研究對象保持距離，追求客觀性，同時反觀日本的視角也開始豐富起來了。

章太炎研究也與這一潮流同步，20世紀70年代開始出現了與政治性的外部理解不同的途徑，其代表是高田淳（時任學習院大學教授）。高田是王船山的研究者^⑥，與章太炎抱有強烈的共

① [日]近藤邦康：「章炳麟における革命思想の形成」，《『東洋文化研究所紀要』28，1962年。『中国近代思想史研究』所収，東京：勁草書房，1981年。

② [日]西順藏：「中国近代思想のなかの人民概念」，《『講座 近代アジア思想史（一）中国編』》，原載東京：弘文堂，1960年；「無からの形成—〈われわれ中国人民〉の成立について—」，《『展望』復刊第1号，東京：筑摩書房，1964年。以上收入『中国思想論集』，東京：筑摩書房，1969年。

③ [日]島田虔次：「章炳麟思想雜感」，《『中国近代思想史研究会報』第23号，1962年。見前掲島田『中国革命の先駆者たち』，第267—270頁，補注2。近藤對此的反駁可見前掲近藤『中国近代思想史研究』，第139—149頁。

④ [日]森三樹三郎：『〈名〉と〈恥〉の文化—中国人と日本人—』，東京：講談社，1971年。他討論日本和中國在思考深處的不同（「經」與「權」等）的比較文化論的文章還有：「儒教と共產主義」（1971），「名と恥の文化」（1972），「中国人におけるニヒリズムと政治的関心の共存」（1972），「経と権—原理と現実」（1972），「中国の文化と日本の文化」（1974）等，以上收入『中国文化と日本文化』，京都：人文書院，1988年。另外，關於日本與中國生死觀、人生觀的考察（20世紀70到80年代）有『生と死の思想』，京都：人文書院，1990年。

⑤ 主要著作有：『上古より漢代に至る性命觀の展開—人性論と運命觀の歴史』，東京：創文社，1971年。以及『六朝士大夫の精神』（由「魏晉における人間の発見」〔1949〕「六朝士大夫の精神」〔1956〕二部分構成。京都：同朋舍，1986年）。除此之外，還有『支那古代神話』（1944），『梁の武帝』（1956），『墨子』訳（1965），『世説新語』訳（1969），『〈無〉の思想—老莊思想の系譜』（1969），『莊子』訳（1974），『浄土三部經』共訳（1976），『神なき時代』（1976），『中国思想史』（1978），『老莊と仏教』（1986），『中国中世研究資料カード集』（1988），『無為自然の思想—老莊と道教・仏教』（1992）等。

⑥ [日]高田淳，主要著作：『王船山易学述義』，東京：汲古書院，2000年。

鳴，從深處追問儒學和中國近代的特質，試圖以此理解章太炎。^①他認為，儒學在日本只是外來的知識體系，而在中國是實際包含習俗、統治論在內的文明體系。因此中國難以簡單地切換到本質上不同的西方文明，這也反過來激起了重新思考自身的動力。這種動力在清末的章太炎身上就體現為他的民族主義和國學思想。高田將章太炎的思想作為精神的運動來內部理解，超越了階級性，從文明形態這一廣大的視角把握其思想。傳統思想就不單單是作為需要克服的桎梏，而是孕育了抵抗主體的文化根基。他還對《煊書》的文本（即所謂初刻本和重訂本）展開比較分析，也考察了齊物哲學與佛學的關係。^②高田的《煊書》研究是開創性的力作，對齊物哲學的考察也可謂是章太炎思想研究中的精華。此外，河田悌一關注章太炎的批判性言論，稱其為“否定的思想家”，用四點概括：1.反滿共和的思想；2.反帝國主義的思想；3.反近代的思想；4.反封建的思想。這對難懂的章太炎思想而言是明快的分析，而他又認為章太炎反封建思想不徹底的原因正是其思想基礎是傳統學術、佛學和老莊思想。^③

如上，20世紀70年代可以說是日本中國研究的轉捩點，開始重新審視過去的方法論和視角。在階級、革命等政治分析的框架被相對化的同時，開始推崇客觀的實證性研究。隨後中國開始實行改革開放的政策，日本的這種實證性態度也繼續懷疑現有的分析框架，深化研究主題。

在此要介紹筆者自身的研究。筆者20世紀70年代在大阪大學的森三樹三郎老師與日原利國老師門下開始研究中國哲學。森老師的研究關注中國古代哲學以及六朝思想與佛教思想的關聯，尤其在六朝思想與佛教思想的關聯問題上有開創性的研究，他研究的根基則是對中國和日本、政治與宗教的比較研究視角的高深理解。日原老師是漢代思想和春秋公羊學的專家，在書論方面也造詣極深。^④二位老師都繼承了“京都支那學”的傳統，森老師師從前述的小島佑馬，日原老師則是師從重澤俊郎。當時，大阪大學的中國哲學研究室聚集了各地來的研究者，氣氛活躍。課程以中國古典的解讀為中心，讀過的經部有《禮記》《春秋公羊傳》《詩經》（《國風》部分）的注疏（阮元校本），還讀過《說文解字》等。當然，以上都是白文，沒有句讀。史部和子部則有《漢書》《資治通鑑》《春秋繁露》《論衡》等書，清朝則有方東樹和龔自珍等人的書，尤其是在讀顧炎武《日知錄》時，日原老師嚴厲要求確認出典（當時只有工具書之類，還沒有能夠搜索的資料庫）。這是因為“京都支那學”一貫重視確認出典，以保證能夠區別原作者的意思和引用、舊說，從而精確解讀文本。而這又是由於古典的知識世界是充滿了引用和換喻的馬賽克畫，原作者把自己的主張藏進了這樣的馬賽克畫中，所以如果馬虎對待，原作者的思想敘述就變得模糊不清，思想的獨特性就埋沒不彰。現在回顧這段經歷，發現對古典的解讀和出典的確認，也幫助了筆者理解章太炎。因為對文本的細緻解讀是在當下的時間點上與思想家對話的第一步。

① [日]高田淳：『中国の近代と儒教一戊戌変法の思想一』，東京：紀伊國屋書店，1970年。

② [日]高田淳：「戊戌・庚子前後の章炳麟の思想」，『東洋文化研究所紀要』50，1970年；「辛亥後の章炳麟」，『東洋文化研究所紀要』60，1973年。以上收入『章炳麟・章士釗・魯迅一辛亥の死と生と一』，東京：龍溪書舎，1974年。此外還有「章炳麟の〈齊物〉の哲学」，『学習院大学東洋文化研究所調査研究報告』No.14，1982年。收入『辛亥革命と章炳麟の齊物哲学』，東京：研文出版，1984年。

③ [日]河田悌一：「否定的思想家・章炳麟」，收入[日]小野川秀美・[日]島田虔次編：『辛亥革命の研究』，東京：筑摩書房，1978年。後收入『中国近代思想と現代一知の状況を考える一』，東京：研文出版，1987年。該文也被譯為中文，收入章念馳編：《章太炎生平与學術》（上），上海：上海人民出版社，2016年。

④ [日]日原利國主要著作：『春秋公羊伝の研究』，東京：創文社，1976年；『漢代思想の研究』，東京：研文出版，1986年。此外還有『定本明律国字解律例対照』訳注（1966）、『春秋公羊伝』訳（1970）、『春秋繁露』編著（1977）、『宣和書譜』訳（1978）、『中国思想辞典』編著（1984）、『中国思想史上・下』編著（1987）等。

筆者當初研究的是變法運動時期的思想^①，在觀察中國思想與西方近代思想的角逐時，被章太炎思想的獨創性所吸引。因為章太炎在討論中國思想時，是意識到其與西方思想的異同而逐一展開思索的，這無法單純用民族主義的標籤來解釋。筆者對他這種逐一比較討論異同的“思考模型”產生了極大興趣，但章太炎的文本難以理解。為此，筆者加入了後藤延子（中國哲學研究者）、大谷敏夫（東洋史研究者）、河田悌一（中國哲學研究者）、武田秀夫（中國哲學研究者）的週六輪讀會。輪讀會是年輕的研究者刻意挑戰較難的古籍的研究會，在讀章太炎的《齊物論釋》時，選用了荒木見悟的《〈齊物論釋〉訓注》（1970—1972年刊行）作為參考^②。荒木在佛教上有極高造詣，該論文對佛教典籍的注釋極其詳細，對於實證式地理解章太炎與佛教的方面不可或缺（高田淳的齊物哲學研究著作當時還未問世）。另外，筆者也參加了輪讀南梁時期皇侃撰《論語義疏》的研究會。這一輪讀會由京都產業大學的橋本高勝老師主辦，中國法制史研究者西田太一郎老師在中途也加入了輪讀。在這裡，筆者接觸到了以佛學解釋儒學古典的實際案例。此後，還參加了愛知大學的安本博（中國哲學研究者）與宇佐美一博（中國哲學研究者）、愛知教育大學的塘耕次（中國哲學研究者）三位的輪讀會，一起閱讀了清代章學誠的《文史通義》和汪中的《述學》。在這種一字一句都不放過的精讀氛圍中，我對章太炎和考據學有了一定的思考。

回到原題。進入20世紀80年代後的新變化是，從個別的話題對章太炎展開分析的路徑增加了。從概括的論述到細節，從政治思想到精神。不再是革命主體論、群眾史觀等從上到下的俯瞰，而是試圖實證地去追究思想的“微妙之處”。這一傾向逐漸提煉出了中國的文化骨架。

筆者自身處於對語言意識和表達的關注，寫作了《章太炎思想中的有關表達的問題——作為方法的語言》^③。該文在中國傳統的表達意識（“文”與“質”）的背景下考察了章太炎的語言觀，還與西方語言學進行了對比。由於語言是思考之素材，表達是思考之形式，因此試圖通過這一問題來瞭解章太炎思想最深處的原型。此外，坂元弘子的研究也是在探尋思想的“微妙之處”。坂元考察了章太炎的佛教唯識學和萬物一體論之間的關係，認為佛教唯識學對於其萬物一體論的完成不可或缺，並超越了中國傳統的“天地生生之仁”的立場。^④坂元關注中國傳統中的萬物一體論，考察了個人和整體的問題，而筆者以萬物一體論為線索，考察了清末時期自我與他者之間的關係認識。為何清末人都推崇為了他人犧牲自己呢？確實，當時的人參考明治維新中武士的活躍表現而稱讚中國的任俠，但在這之前，這種時代精神原本就存在著將自他視作渾然一體的元意識（萬物一體論），這影響了中國近代自我意識的形成。因此筆者從章太炎、譚嗣同、劉

① [日]小林武：「清末変法派の行動と存在の原理—康有為・譚嗣同について—」，『日本中国学会報』第27集，1975年。「『勸學篇』と『翼教叢編』篇—清末の保守主義について—」，收入『中国哲学史の研究と模索』，東京：創文社，1976年。「清末の保守主義—その世界像の解体—」，『待兼山論叢』第10号，1977年。

② [日]荒木見悟：「『齊物論釈』訓注（一）—（三）」，『哲学年報（九州大学）』第29—31号，該學者主要著作：『仏教と儒教—中国思想を形成するもの』，京都：平樂寺書店，1963年；『明代思想研究—明代における儒教と仏教』，東京：創文社，1972年。

③ [日]小林武：「章炳麟について—方法としての言語—」，『京都産業大学論集』，人文科学系列第10号，1982年。即本書漢譯本第2編第1章。

④ [日]坂元ひろ子：「章炳麟の個の思想と唯識仏教」，『思想』第747号，1986年，收入『連鎖する中国の“知”』，東京：研文出版，2009年。中文譯本：《中国近代思想の“連鎖”——以章太炎為中心》，上海：上海人民出版社，2019年。此外還有『中国民族主義の神話—人種・身体・ジェンダー』，東京：岩波書店，2004年；『中国近代の思想文化史』，東京：岩波書店，2016年。

師培等清末思想中尋找這一意識。^①探索自他之關係意識，也有助於瞭解清末知識人群體的國家意識。

20世紀80年代，萬物一體論這個傳統觀念被關注的原因是，研究者試圖通過考察其與佛教的關係、對個人和整體的影響，提煉出中國近代思想的獨特性。因此這一無法完全融入西方近代價值觀的中國式內容就被提煉出來了。但這並非是說因為無法完全融入西方近代價值觀，就是古老的。

接下來，到了20世紀90年代，西順藏、近藤邦康合譯的《章炳麟集》作為岩波文庫本出版了。此前，章太炎的文章都是單獨被翻譯的，本書出版後，章太炎在辛亥以前的思想被廣泛介紹給日本的知識界。

進而進入21世紀第一個十年，章太炎與日本明治思想的關係受到關注。章太炎對其異文化抱有強烈關注。由於他試圖在與日本和西方的關係中理解中國，因此他的思想也從異文化接觸的角度被繼續深挖。說來，這也是重新思考日本對於中國的存在意義（但此時的思考帶有了實證性）。結果，從與異文化接觸的視角來看，更加明確了章太炎在知識上的苦鬥，他以明治思想為媒介，不斷地從日本和西方中區別出中國。這意味著，章太炎的中國形象是在與異文化的對抗當中形成的。

例如，佐藤豐通過比較考察章太炎《四惑論》中的“惟物”概念與井上圓了的《破唯物論》，指出了其中明治思想的影響。^②筆者探討了章太炎在《煊書》《民報》兩個時期論文中所提及的西方近代思想與日本明治思潮之間的關係，追問章太炎對西方和中國的看法變遷。這是考慮到，雖然章太炎對西方近代思想的批判為人所知，但他如何吸收西方近代思想，又如何受到其刺激才進而展開批判的，這一形成過程並不甚明了。隨著探討的深入，這其中明治時期的厭世哲學和宗教學家姉崎正治在思想上的影響得到確認^③。章太炎是在西方近代思想的刺激下試圖從中國思想中尋找新可能的。通過異文化接觸的視角，章太炎是在全球化之環境下展開思考，這一事實浮出水面。此後，筆者與佐藤豐展開共同研究，從與明治思想關聯的角度考察了清末功利思想。這是為了了解章太炎、梁啟超等人對於中國傳統的功利思想與西方近代的功利思想有何反應。佐藤在清末功利思想方面原本就有開創性的研究成果^④，本次共同研究通過對中國式的思考方式與西方、日本的比較來試圖解釋該問題。這是說，漢語中本來就存在“功利”及“自由”的

① [日]小林武：「清末の任侠 (I) —主体、あるいは意識の問題」，《京都産業大学論集》人文科学系列第12号，1985年；「譚嗣同における〈人〉と〈我〉の意識—清末の任侠 (II)」，同上第14号，1987年；「劉師培における〈我〉の諸相—清末の任侠 (III)」，同上第16号，1989年；「章炳麟における〈我〉の意識—清末の任侠 (IV)」，同上第21号，1994年；「中国近代の自我についての覚書—清末の任侠 (結)」，《京都産業大学日本文化研究所紀要》創刊号，1996年。

② [日]佐藤豐：「明治思想に関連して見た所の章炳麟の『惟物』概念について」，《愛知教育大学研究報告》第49号，2000年。其他和章太炎相關的論文還有「章炳麟三性説の諸側面」，《猫頭鷹》第6号，1987年；「章炳麟『釈戴』における『長民』『行己』分離の意味」，《愛知教育大学研究報告》第52号，2003年。在国学与法制的关系上，有「『国粹学报』誌上に於ける『国粹』主義と『国学』の成立」，《日本中国学会報》第34集，1982年10月；「章士釗と法治」，《中国月報》66-4，2012年；及「章士釗におけるジャスティス（再論章士釗と法治）」，《愛知教育大学研究報告》第64号，2015年等。

③ [日]小林武：「章炳麟『煊書』と明治思潮—西洋近代思想との関連で一」，《日本中国学会報》第55集，2003年；「章炳麟と姉崎正治—『煊書』より『齊物論釈』に至る思想的関係一」，《東方学》第107輯，2004年（以上兩篇收入本書漢譯本第2編第4、5章）。「章炳麟の哲学思想と明治の厭世観」，《中国—社会と文化》第20号，2005年；「章炳麟の反功利主義的倫理観と明治思想」，《東方学》第114輯，2007年（以上收入『清末功利思想と日本』，另參考161頁注①）。另外，還有拙著『章炳麟と明治思潮—もう一つの近代』，東京：研文出版，2006年。漢譯本：《章太炎与明治思潮》，上海：上海人民出版社，2018年。

④ [日]佐藤豐：「梁啟超と功利主義」，《中国—社会と文化》第13号，1998年；「劉師培と功利主義」，《愛知教育大学研究報告》第48号，1999年；「嚴復と功利主義」，同上第50号，2001年；「清末の功利主義受容に関連して見たところの近代における功利概念」，同上第51号，2002年；「再論『嚴復と功利主義』」，同上第54号，2005年。

原有概念，但由於明治思想用漢語翻譯了西方近代的概念（utility、liberty等），導致日本和中國的理解出現了疊加。即出現了西方的本義、日本的翻譯和中國的原義相互交叉的複雜形態，因此這不能僅僅靠羅列章太炎和梁啟超的語句就獲得真正的理解。筆者在此揭示了章太炎的反功利立場、對儒家士人功利性與官僚體制的關係的批判，以及他的反功利思想形成過程中來自明治的厭世觀和高山樗牛的影響等。^①

此外，在同一時期，還出現了新動向，有兩個從較大的角度理解章太炎的研究。其一是有日本留學經驗的中國研究者林少陽的研究，他從“漢字圈”特有的批評理論的角度重新把握章太炎“文”的概念，在與日本的比較中，以章太炎為中心考察了漢字符號與表達的可能性。^②另一個是石井剛的研究，他通過章太炎與戴震、劉師培的比較，圍繞中國哲學中“理”概念，從漢學、小學的視角出發，從章太炎的齊物哲學中發現了近代哲學的誕生。^③前者是以修辭批評為切入點，將章太炎的理論放在更廣闊的語言世界之中進行分析，後者則是從中國哲學這一切入點，突出章太炎“齊物”觀念之近代性，都是從俯瞰的批評角度為章太炎研究擴展了新的地平線。筆者在反功利思想的研究之後，通過重讀《五朝法律索隱》，對章太炎的法制論抱有極大關注。^④這是由於意識到《五朝法律索隱》中存在著“重生命”“平吏民”等近代性的問題意識，而章太炎從歷史中追溯這些問題，筆者對他強韌的思考力大為震撼。

如上所述，章太炎在日本最初是作為革命者受到關注，20世紀10年代開始介紹他的國學觀和政治思想。到了戰後（1945年以後），對他的研究先是以政治思想為中心的概括性評價，又逐漸轉向細節的深度挖掘。90年代以來，在表達意識、佛教唯識學、明治思想、反功利思想等多種多樣的考察主題下，實證性研究的光線聚焦到了章太炎思想的“微妙之處”上。其中批評理論、近代哲學這一些問題設置是在更大的時間、空間範圍中重新把握章太炎思想的雄心勃勃的嘗試。也可以說，此前“國學大師”和“站在人民立場的革命者”這種老派、嚴肅的形象，到此時開始出現一些新的變化。

筆者認為，之所以能出現如此多樣的研究課題，首先是因為章太炎思想豐富多彩。他在面對現實時不斷發現問題，並堅持用自己的語言批判性思考。這樣的思考需要既不受限於已有的概念，又不依賴知識之權威。無論聖人垂教也好、自然科學也好、西方近代思想也好，都不能保證它們一定是“正確”的。這種懷疑精神加深了他的思考，為他的語言賦予了新的生命力。這在章太炎從辛亥以前懷疑通行觀念、從討論詞語和定義開始展開議論（例如《國故論衡》的《明見》《原命》等各篇、《民報》的《四惑論》《國家論》等各種論述方式）當中就有所表現。他討論的主題可謂各式各樣，包括國家、民族、代議制、法制、社會發展階段論、進化論、信念體系、人性、宗教、倫理、邏輯學、國語與符號標注、語言論、傳統小學等等，而這都源於他發現問題的能力及“思考模型”。

① [日]小林武·[日]佐藤豊：『清末功利思想と日本』，東京：研文出版，2011年。其中小林負責序章、第1章、第2章、第5章、第6章，佐藤負責第3章、第4章。

② 林少陽：『「修辭」という思想—章炳麟と漢字圏の言語論的批評理論』，東京：白澤社，2009年。由現代書館發售。

③ [日]石井剛：『戴震と中国近代哲学—漢学から哲学へ—』，東京：知泉書館，2014年。

④ [日]小林武：「章炳麟『虜憲廢疾』と『欽定憲法大綱』」，『京都産業大学論集』人文科学系列第46号，2013年。（下述文章均原載『中国研究集刊』第56、58—60、63、64号。）「章炳麟『五朝法律索隱』の歴史的位置」，2013年；「章炳麟の中国法に対する評価—『五朝法律索隱』の視点（上）（下）」，2014年；「章炳麟『五朝法律索隱』とその周辺—礼と法の見方をめぐって—」，2015年；「章炳麟の法制論—『愾書』と『検論』を中心に—」，2017年；「章炳麟の体制構想—『諦実之共和』と『奇觚之專制』—」，2018年。以上文章收入拙著『中国近代思想研究』（京都：朋友書店，2019年）時，編為第1編第1—6章。但該書中序章「章太炎与中国法」及終章「權力牽制的去向」為出版時新寫。另外在增訂漢譯版中第1章題目改為〈章太炎的《憲法大綱》批判〉。

最後稍微補充說明一下上文所謂的章太炎的“思考模型”，這是指他在思考問題時有意無意使用的思考形式。可以說，這是在思考的內容形成之前就存在的、為內容塑形的方式。即，通過定義詞語來限定議論範圍，然後廣泛探討古今中外相關的說法，並通過訓詁的形式轉換語義。這是一系列擴展議論範圍的知識活動的形式。討論的主題也因此擴寬。

例如，對代議制的批評（《代議然否論》）正是始於代議制的定義，毫無疑問地以民族國家與主權的關係、選舉制度的實際情況（選舉人數量與代議員數量、納稅等）的知識為前提，以吸取民意和社會整合機制為主題。並且，由於他否定清朝的體制，反對引進代議制，因此在近代國家的成立條件之外，還必須考慮中國自古以來的天下觀與近代民族國家的思維方式的差異。因為天下觀基於中國廣闊的領土和多民族的事實，但近代民族國家與此相反，以確定的邊境和單一民族作為理論前提。因此，在吸取民意和社會整合機制上，可以說不存在一個可以簡單援用的現成近代國家模式。廣闊的領土、多民族、共和制、國民主權、近代法制、吸取民意的機制，它們要如何像拼圖一樣組裝起來呢？《代議然否論》與其說是對引進代議制的批評，更接近於是章太炎對這一難題給出的自認最優方案。文章末尾，章太炎設想了一種既是“共和”又是“專制”的奇妙體制，這是在近代國家的條件的基礎上，為了用自己的語言描述中國面臨的近代民主主義的現實，通過艱難搏鬥終於完成的表達形式（參考本書第一編第六章）。代議制的議論的困難與糾結，聯想到章太炎在辛亥革命後親自體驗到袁世凱的獨裁，又提倡聯省自治的經歷便不難理解。聯省自治論又與傳統的統治論中郡縣制和封建制的討論相關（本書第一編末章），還涉及到自治的問題。因此不能被“代議政體者，封建之變相”這一說法獨特的語言形式過分吸引注意，而要關注其“思考模型”。從中可以發現章太炎試圖解決國民主權、國家和自治問題時的思想搏鬥。

以上是對日本的章太炎研究（包括筆者的研究）的簡單介紹，也順便提及了筆者到章太炎法制論為止的研究經歷。明顯可以看出，日本的章太炎研究在日本、中國以及西方這三個文化軸上發展變化，並和歷史的進程息息相關。中國研究，尤其是其中章太炎研究又集中反映了日本自身的問題意識，歷經百餘年的時光仍不斷激發著研究者的問題意識。

[責任編輯：廖媛苑]