

※ 評論 ※

吉川幸次郎〈徂徠學案〉析論**

陳 榮 開*

一九七三年四月，岩波書店出版了《日本思想大系》第三十六卷的《荻生徂徠》。該書除了收錄了徂徠在思想方面的主要論著的原文、訓讀和校注之外，〈解說〉部分的幾篇文章中還刊載了吉川幸次郎的〈徂徠學案〉一文^①。該文全長一百一十一頁，由「學說の要約」、「第一の時期 幼時から四十まで 語學者として」、「第二の時期 四十代 文學者として」和「第三の時期 五十以後 哲學者として」四個單元所組成，除了提綱挈領地綜述荻生徂徠（1666-1728）在語言學、文學和哲學各方面的主要學說之外，對不同時期徂徠在這些方面的各別成就及其發展情況也作出了非常詳細的敘述和分析。該

* 香港科技大學人文學部副教授。

** 本文原題為〈荻生徂徠的朱子學批判——對吉川幸次郎〈徂徠學案〉的檢討〉，其後文章雖經大幅擴充，所討論者更集中於學案本身，為了切合文章的內容，故改題如上。此外，本文撰著與增訂期間，曾得香港政府 RGC Earmarked Grant 資助及兩位匿名審稿人所提供的寶貴意見，特此謹致謝意。

① 見吉川幸次郎、丸山眞男、西田太一郎、辻達也編：《荻生徂徠》（東京：岩波書店，1973年），頁629-739。此文其後收入吉川氏自著的《仁齋・徂徠・宣長》（東京：岩波書店，1975年）之內。本文所用為前者的版本，故以下所示頁數皆以《荻生徂徠》一書為據。

文出版後備受學界重視，並掀起了一時討論的熱潮^②。

吉川氏的〈徂徠學案〉之所以特別受到注目，最基本的原因在於他個人在中國研究上的深厚學植。他背後秉承自內藤湖南、狩野直喜以來的京都大學漢學研究的傳統與學風，以及他個人在中國學術史、尤其文學史研究上的卓越而豐碩的成就，都使他在解讀以艱澀的漢文撰寫成的徂徠論著上，有超乎一般日本思想史研究者所能望其項背的精確和深刻。正如吉川氏自己所指出，日本思想史研究者，著名的如《徂徠學の基礎的研究》的作者今中寬司氏，在解讀徂徠的漢詩時也不免有種種的錯誤，其餘的也就可以想見^③。在這種情況下，吉川氏對徂徠所作出的詳盡而綿密的研究，當然成爲了學界借以理解徂徠思想的一個可靠的津梁^④。

第二，吉川氏的學案所以重要，在於他對徂徠——包括在學術思想史上與

② 有關學界對〈徂徠學案〉的討論，據上山春平氏的憶述，早在學案公刊之時，「讀社會」（即研讀杜甫詩的學會）中的一班學者即已圍著吉川氏本人舉行了一次對學案的合評會。會上並邀請了若干位「讀社會」中對日本思想有素養的會員作出報告，而上山就是其中的一位。該合評會過後不久，岩波書店《思想》一誌的編輯部又發起了一次有關學案的座談會，邀請了加藤周一、上山春平和尾藤正英三氏出席，而討論的結果，即〈荻生徂徠の思想をめぐって——吉川幸次郎「徂徠學案」合評——〉的座談會紀錄，則發表於《思想》608號（東京：岩波書店，1975年2月），頁187-204。此事的經緯見上山春平：〈道と徳——徂徠學案考——〉，《國家と價值》（京都：京都大學人文科學研究所，1984年），頁439-440。此外，從上山此文可知，發表於《思想》的座談會紀錄與「讀社會」舉辦的合評會上學者所作的報告詳略各有不同，並不是單純的重複。

③ 見吉川幸次郎：〈序〉，《仁齋・徂徠・宣長》，頁xiv-xv。

④ 在徂徠思想的座談會上，尾藤正英氏以徂徠的漢詩文集《徂徠集》爲例，指出徂徠漢文著述的艱深難曉，即使中國文學的專業研究者也未能輕鬆駕馭；而相反地，對於吉川氏而言，卻是應付自如的事實。此外，尾藤和上山春平氏都指出，由於吉川氏對明代流行的古文辭有過專門的研究，對於徂徠從李、王的古文辭學那裏所學到的是甚麼？又如何發展出獨特的體系？他都能作出綿密的考究。這些都可看出吉川氏的學案在徂徠思想研究者的眼中，是如何的重要。見〈荻生徂徠の思想をめぐって——吉川幸次郎「徂徠學案」合評——〉，頁188-189。

徂徠屬同一系譜的伊藤仁齋（1627-1705）和本居宣長（1730-1800）^⑤——的思想與學說的諳熟。一般而言，一個以中國文學為專攻的日本學者，對於日本思想史是所知有限的。然而，由於三十多年的學術生涯之中，吉川氏在研究中國典籍的同時，不斷地和三家的著述保持著「間歇的接觸」^⑥；而三家之理論——尤其在方法學方面——又都和吉川氏自己所摸索得來的有相通暗合之處。因此，對於這三位江戶時代前輩學人的學說精要所在，吉川氏自然具有一種特有的洞識^⑦；更何況吉川氏的學案是他退休後數年間精力傾注之處。因此，無論功力的深厚抑或內容的詳實，學案都是徂徠學研究上的一篇難得的傑作。

至於第三個原因，則在於吉川氏學案所展示的中日思想的比較視野。毫無疑問，學案之所以能採取中日比較的視野來處理徂徠的思想，與吉川氏對兩國的思想，尤其儒家傳統的博識所取得的優勢有密不可分的關係。一九八三年日本東方學會出版了吉川氏《仁齋·徂徠·宣長》一書的英譯本^⑧。當時東方學會的會長——本身又是以治中國古代史著稱的——貝塚茂樹氏在英譯本的〈前

⑤ 對於三者之間存在的這種關係，雖然不同的學者有不同的看法，吉川氏自身卻是認同的。見吉川幸次郎：〈序〉，《仁齋·徂徠·宣長》，頁v。

⑥ 同前註。

⑦ 有關吉川氏自己在漢學研究的方法論上之與徂徠有冥合之處使他對後者的生平與學問別具卓識一點，加藤周一氏更有「徂徠即吉川幸次郎」之說。按加藤的說法，吉川氏平素已提倡所謂的「讀書之學」，而此學的精髓即在於示人以如何透過對外國語的讀、寫、講的徹底工夫，內面地捕捉與日本人有異的外國人的心靈、精神和感性世界的方法。由於吉川氏精通此學，對於徂徠要透過古文辭以進入古代中國先王與孔子的世界的用心，他是別具隻眼的。不獨方法論上為然，加藤甚至認為，就是在性情方面，吉川氏與徂徠的共通之處，也使他對徂徠思想中那股欲與中國學者一較短長的「霸氣」別有會心，並將之剖露出來。分別見〈荻生徂徠の思想をめぐって——吉川幸次郎「徂徠學案」合評——〉，頁189、191。

⑧ 見 Kojiro Yoshikawa, *Jinsai, Sorai, Norinaga: Three Classical Philologists of Mid-Tokugawa Japan*, trans. Yuji Kikuchi (Tokyo: Toho Gakkai, 1983). 此書雖然不是原書的全譯本，原書中的最重要的三篇學案卻都已包括在內。

言〉中即指出：「故吉川博士對仁齋和徂徠的研究之所以最為獨特和最有價值，在於其能以廣闊的視野，將近代初期的日本思想與吉川氏素有淵博智識的同一方面的中國思想作出比較。」^⑨同樣地，著名日本思想史家尾藤正英氏在同書的〈序文〉中也指出，吉川氏在原典解讀上的卓越能力使他能運用一如《論語徵》一類為大部分日本思想史家所未敢染指的材料，並能掌握他們因對中國原典瞭解之不足而於徂徠的生平與日本儒者的思想無法準確掌握的要點。此外，尾藤氏又指出吉川氏對中國學術的熟悉使他能注意到一些徂徠在學說與思想上所異於中國思想家的處所^⑩。他還說：「收錄在本書之中有關仁齋和徂徠的論著，在可靠程度和內容豐富上言，都要凌駕於過去的研究。對於未來這個領域的發展，它們將有很大的貢獻。」^⑪以尾藤氏在學界裏的領導地位而願意作出這樣的見證，則吉川氏的學案在一般德川日本思想史研究者心目中的重要性，也就可想而知了。

值得注意的是，吉川氏的學案非但得到像尾藤氏一輩持相近學術觀點的學者的高度評價，在批判甚或反對其觀點的學者之間，也是個不容忽視的重量級的存在。東京大學的平石直昭氏在十多年前撰寫了一篇名為〈戰中・戰後徂徠論批判——初期丸山・吉川兩學說の検討を中心に〉的長文^⑫。如題目所示，吉川氏的徂徠論就是該文所要檢討的兩個學說之一。儘管如其自言，平石氏個人的關心毋寧在於如何在徂徠思想的分析當中貫徹其師丸山眞男氏的近代思惟的立場^⑬；作為對戰後以來重要學說的檢討，他的文章到底不能不承認吉川氏

⑨ 見Shigeki Kaizuka, "Foreword", in *Jinsai, Sorai, Norinaga: Three Classical Philologists of Mid-Tokugawa Japan*, p.iii。譯文乃自筆者。

⑩ 見 Masahide Bito, "Introduction", in *Jinsai, Sorai, Norinaga: Three Classical Philologists of Mid-Tokugawa Japan*, p. 7。

⑪ 同前註。譯文乃自筆者。

⑫ 見《社會科學研究》第39期（1987年9月），頁63-136。

⑬ 同前註，頁69。

學案的學術地位，並給與相當詳細的論述。此外，平石氏更毫不諱言地指出，戰後以來近半個世紀之間，四十年代丸山氏的研究^⑭和七十年代吉川氏的學案，乃是徂徠學研究上的兩座里程碑；前者所代表的是「近代思惟的成長」的視角，而後者則是「儒教的日本化」觀點的中心；前者對學界影響之深遠固屬眾所周知，而後者的問世也為其所代表的觀點奠立了在德川思想史研究上確定不移的地位^⑮；可見吉川氏學案在新觀點的確立上所扮演的重大角色。以下將介紹該學案的內容。

(一)

吉川氏所撰寫的這個學案，雖然如上所述由四個單元所組成，卻也可以按照這四個單元的不同性質而分成兩個部分。第一個部分為原來學案的第一單元，而第二部分則包括其餘的三個單元。按篇幅而言，前者不到十頁，後者則超過一百零一頁，二者根本不成比例。然而，就性質而論，前者是對徂徠晚年

⑭ 丸山氏自一九四〇至四四年間先後發表的三篇徂徠學的長篇論著，後來結集為《日本政治思想史研究》，由東京大學出版會於一九五二年出版，其後又於一九八三年新版發行。兩版合共重印近四十次，其受學者的重視可見一斑。有關丸山氏的研究的影響，可參拙作〈荻生徂徠的朱子學批判——對丸山說的檢討〉一文，收入黃俊傑主編：《儒家思想在現代東亞：日本篇》（臺北：中央研究院中國文哲研究所籌備處，1999年），頁182-188。

⑮ 據平石氏言，以儒教日本化的觀點來研究德川思想史，在更早之時已有尾藤正英、守本順一郎、田原嗣郎等學者策其先鞭。儘管如此，由於以日本化的觀點來對德川思想作統一說明的姿態此時尚未十分鮮明的緣故，在徂徠學的研究領域上，截至六十年代末為止，仍舊以近代思惟的觀點為主導。吉川氏以中日比較思想為主軸的〈徂徠學案〉和其後所發表〈民族主義者としての徂徠〉和〈日本の思想家としての徂徠〉（分別收入《仁齋・徂徠・宣長》，頁201-242及頁243-286）的兩篇文章，卻帶來了頗大的衝擊。時至今日，儒教日本化的觀點所以能在徂徠學研究的領域裏佔一重要席位，與之實有密切的關係。見平石直昭：〈戰中・戰後徂徠論批判——初期丸山・吉川兩學說の檢討を中心に〉，《社會科學研究》第39期（1987年9月），頁65-66。

在哲學、語言、文學三大方面累積下來的成績及見解所作的鈎玄提要，後者是以時間的先後為次對徂徠在各個方面的發展歷程所作的描述，兩者之間存在著基本的不同。以此作一區分，最足以點出吉川氏學案在結構上的特色^⑩。

在介紹吉川氏在第一單元——〈學說の要約〉——中對徂徠晚年學說所作的整理之前，先要交代的，是此一單元中所總結出來的徂徠的學說，按吉川氏所指出，乃徂徠晚年——即五十以後至六十三歲去世為止、年號為享保的一段時期——在一門俊彥的包圍之下，相與賦「古文辭」之詩，作「古文辭」之文，奏雅樂之音，習中華之語，並以菸酒自娛的情景中「提出」的。為了強調這點，吉川氏還指出在整理徂徠的學說之際，他所根據的都是《學則》、《辨道》、《辨名》、《論語微》和《徂徠先生答問書》的晚年著述。儘管如此，必須注意者，這些堪稱徂徠晚年定見的主張卻並不都是晚年才醞釀與提出的。這一點，從吉川氏將徂徠的學說分繫於不同時期來加以敘述一事，即可見出。比如徂徠在語言和文學上的主要學說，便早在四十和五十歲以前已經先後提出；而吉川氏在敘述徂徠在這些方面的主張時，實際上也大量運用了《譯文筌蹄》、《徂徠集》和《護園隨筆》等較早期的作品。可見，吉川氏所謂的「提出」，其實是指定見的意思^⑪。

然則，徂徠的晚年定見包括些甚麼學說？大體而言，根據吉川氏的摘要，其主要學說包括以下三個方面：(一)宗教與哲學思想，(二)作為方法論的古文辭學和中國語學的理論和(三)漢詩文方面的創作和主張。當然，摘要中還論及徂徠對以注釋和訓讀為代表的後世研經之法、以朱子學為代表的宋代儒學說和以歐陽

^⑩ 學案可以如此一分為二，上山春平氏亦持同樣的看法；儘管作者未必完全贊同其說，認為第一部分僅限於對徂徠「天」、「大」、「物」、「信」四個概念的摘要。上山之說，見〈荻生徂徠の思想をめぐって——吉川幸次郎「徂徠學案」合評——〉，頁194。

^⑪ 見〈徂徠學案〉，《荻生徂徠》，頁637-638。為免每引必註之煩，下引此書時，僅在文中註明本書之頁碼，不另作註。

修、蘇軾作品爲代表的宋代詩文的批判。此外，對於徂徠在儒學史與社會政治功能上的自我定位，吉川氏的摘要也作出了扼要的說明。

對於徂徠學說所作的摘述，吉川氏破題即指出徂徠乃德川幕府最盛期的江戶儒學者，其價值的標準雖亦寄託於古代中國的儒家典籍之中，由於詮釋演繹之方的徹底獨特，最後所提出來的學說卻和他以前的日本乃至中國學者所提出者都有所不同。換言之，吉川氏所整理出來的學說，也就是他所認爲徂徠所以獨步於中、日儒者之林的憑藉（頁629）。

吉川氏的摘要從徂徠的世界觀與宗教觀開始，首先指出的是徂徠所認爲的一切的存在皆以運動爲其屬性的一點。因爲此一原理，無論從時間上言、抑從空間上言，是沒有可能兩個存在會完全相同的。所有存在都是無限分裂的個體；而這些個體，雖然不斷地各自運動著，卻無論如何也不可能變而與其他的個體爲相同的存在。此理不僅在物爲然，於人亦無不然。這是因爲人與自然皆屬「活物」的緣故。人與人個性之不同，猶如其容貌之各異；而此不同之個性，亦如米之始終爲米、豆之始終爲豆，儘管在各自的運動中有所成長，其特性卻始終保持不變。此外，徂徠又認爲，此一無限分裂的複雜情狀，由於其非人所得而盡知，對於以此人所不能盡知的方式產生無限分裂運動的「靈妙不可思議」的「天」和「天命」，人們便須加以尊敬和信賴，並以之爲一切的思考與實踐的基礎（頁629）。

接著是徂徠的認識論和政治論。徂徠的政治論是以他的世界觀和宗教觀爲基礎的。如上所述，徂徠相信無限分裂的個體，即所謂的「小」，其活動有人所不能盡知之處。因此，他認爲只有當其作爲集合體的一部分時，其活動的大體方向，即所謂的「大」，始可得而認識。同樣地，在處理這些無限分裂的個體之時，他也認爲必須以一種處理集合體的方法處理之。此一方法，就是徂徠所謂的「先王之道」，亦即吉川氏所謂的「政治的方法」（頁630）。

何謂「先王之道」？先王也者，具體而言，指的是堯、舜、禹、湯、文、

武、周公的七位王朝的創始人；而所謂的道，則是經此七位曾居帝王之位的先王所制定的設施。這裏所特別強調的是先王所設的一點。所以如此，是要指出非帝王不足以當制作之任，亦唯有帝王方始有此職權的徂徠的觀點。徂徠的道，除此之外，還有兩個特點：一是人爲的，另一是政治的。所謂人爲的，就是說道既非自然而然，亦非先天地內在於人者；而是先王爲後來的治者深思熟慮而制定出來的統治方案，故又稱爲「術」（頁630-631）。所謂政治的，乃是相對於道德而言者。徂徠認爲道德所涉及的——諸如作爲善意的「仁」、知性的「智」、對父母、兄弟表示善意的「孝」和「悌」等的德目——皆屬個人層面，因亦不免爲「小」；道則不然，其所照顧的乃屬集團整體的善和幸福，故而爲「大」。相對於個人的德，集團的道不僅性質與之不同，而且層次較之爲高，爲更重要。這是因爲：積累個人的德不足以造就集團的善或幸福；相反地，修集團的道，既能達致整體的善和幸福，且可促進集團中作爲活物的個體各按其特性而得到的成長。此外，道較德爲重要的另一表徵還可以見於道的承擔者乃係君子而非小人的事實。只有這些「治人」的君子方始學道；至於小人，則只能習孝、弟、忠、信之德以成其俗（頁630-631）。

先王之道的優越之處，還在於其所提示者皆爲「標準的事實」的一點。所謂標準的事實，乃係相對於議論而言者。先王所提示的標準的事實，包括禮、樂、詩、書四者——前兩者徂徠稱之爲「事」，乃事實的本身；後兩者徂徠稱之爲「辭」，乃緊貼於事實所作的修辭；四者合稱爲「物」——都是先王爲繼起的「治人」的君子所設定的人爲的統治方法和技術。這些人爲設定的標準的事實並非議論。議論的目的在於使不相信我的對方因而信我，其源乃出於彼此的不信賴，而其結果又必然會導致不健全的偏向。先王之道則不然，所重視的是人與人之間的信賴的心情——這顯然是對上述所言的天的尊敬與信仰的一種延伸——因此，其所提示的都只是事實的原形，並以之爲標準，讓人們各隨其性之所近，透過模倣和思考而逐漸與之合一，最後達到各自個性得到成長的效

果（頁631）。

然則，此一不雜議論、只提示標準的事實的先王之道，究竟何從而獲得？爲要解答這個問題，吉川氏乃進而討論徂徠的經書觀和方法論。徂徠認爲先王之道具載於孔子所編定的六經——即《詩》、《書》、《禮》、《樂》、《易》和《春秋》六部經典——之中，而此六經因爲是尊重事實、排斥議論的先王的言語，所以都是由緊貼於事實的修辭法和文體所寫成的。也正因如此，此一緊貼於事實的修辭法——即所謂的「古文辭」——不僅是先王之道所以傳達的媒介，其本身即是先王之道的表現。換言之，掌握了古文辭，也就掌握了先王之道。然而，如何始能掌握古文辭？具體的方法就是熟讀以古文辭寫成的書，並且以古文辭來撰寫自己的作品，務使自己在寫作之時，遣辭、造句、構思各個方面無不一如六經，所運用的都是緊貼於事實的修辭法。徂徠相信，通過此一步驟，古文辭即可成爲己物；古文辭既成己物，先王之道也就順理成章地與我合一了。此處不難發現，徂徠對古文辭，和他對先王之道乃至對天一樣，所貫徹的都是一種信賴的心情（頁632）。

相反地，對於那些以議論爲務的後世中國詩文，由於其深受議論的惡習所影響而乖離於事實的緣故，徂徠所採取的是堅決的摒棄態度，非但不以爲典範，連涉獵也所在避免。同理，對於後世中國的傳注和日本流行的講釋法的價值，徂徠也一概否定之。這是因爲，在徂徠而言，後世的注釋乃古文辭的修辭法失傳之後的產品，是對經典的原形所作的議論；既屬一種「變形」，也就無足取信。中國的注釋尙且如此，日本自山崎闇齋（1618-1682）以後盛行的「講釋」之法——因其在文本之上施以假名、訓點，改變了原來的語序、語音和語調，而對經典的原形造成了破壞——當然更在擯斥之列（頁632-633）。

在介紹徂徠以上在方法論方面所作的批判的同時，吉川氏順帶述及徂徠在語言學和比較語言學上的一些見解。徂徠對訓讀法嚴加排斥的另一面，就是他對以原語音、語調和語序閱讀中國古典的重要性的強調。徂徠認爲六經的古文

辭，乃中國語而非日本語；除非按照中國語的原形閱讀之，否則是無法獲得其中所記載的先王之道，更談不上與之合而為一。基於這個信念，徂徠一生委實費了相當大的氣力去學習當時的中國語。更有趣者，在徂徠的心目中，古文辭固之然，就是現代的中國語，亦較日本語為上等。原因不僅在於中國語為聖人所生之國的語言，而且在於中國語為單音綴語而無テ、ニ、ヲ、ハ等助詞，較諸日本語更有緊湊之美的緣故（頁633）。

徂徠的古文辭學，如上所述，乃是一套進入古代中國的先王所設定的道的世界的方法。然而，何以需要進入這個世界？這個世界對於現在而言又有何意義？自覺或不自覺地要解答這些問題，吉川氏指出了徂徠方法論背後的一個假設，那就是古今乃是連續的——即古文辭所記載的事實與現代日本語所記載的現代日本的事實，其實並無太大差異——的一個假設。誠然，六經所載的都是些可以作為價值標準的事實，而後世的事實又都是這些標準的事實所分裂和發展出來的。然而，六經所提示的事實卻並未窮盡所有具有價值的事實。此外，六經雖然沒有多記惡事而與後世之惡事充斥有所不同，其所以如此，卻不過是其時風尚使然，並未意味古代即惡事不多。因此，透過六經所提示的標準，即可洞察後世或現代所有事實的本質；而透過對後者的博識，也可反過來更加具體地把握六經的標準。如是者相互引證，即可確切掌握人間的事實所包含的意味。可見，古文辭的學習其實是要在先王的古代中國和他自己所處身的當代日本之間打開一條孔道。徂徠學歷來多以「復古」見稱，他自己卻是很少以復古名其學的。這是因為徂徠的目光非僅限於古代的先王之道，而實及於後世乃至當前的情況（頁633-634）。

後世以至當代，徂徠誠然重視。然而，徂徠所真正重視者卻畢竟是事實的本身，而不是議論。對於隨著先王之道的消失而滋長的那些因預設論敵而自陷於謬誤的後世議論的惡習，徂徠是大力排斥的。根據徂徠的觀察，議論的惡習在孔子之孫子思所作的《中庸》及孔子門下曾子的《大學》中早已流傳。他們

爲使其他學派都來擁護孔子，乃橫生議論，作出了個人的道德較諸政治的效果更爲重要的謬誤主張。到孟子的時候，更有心性皆善的天真學說的出現。究其原委，不外是爲了要說服其他的學派。然而，自徂徠觀之，人性大體向善誠不錯，人性皆善則純屬一種議論，其謬自不待言（頁634-635）。這種謬誤的傾向隨著中國政體的敗壞而愈演愈烈。先王與孔子的時代，政體爲封建，在封建體制下，治人的君子與治於人的小人之間原有家人父子一般的連帶感。然而，自秦始皇政行郡縣，地方官由中央派遣，三年一任，官民之間便不復親愛。經此一變，先王之道愈益忘失，謬誤因亦愈增（頁635）。

謬誤之大者，莫過於十一世紀北宋和十二世紀南宋的儒學說，其中尤以朱熹爲代表的朱子學爲最甚。朱子學的錯誤在於其相信世界爲一理所貫，人既稟有此理，故非但有盡知一切事物之理的能力，並且有到達完全善的聖人境界的可能。此於徂徠而言，乃全然無視人智之有限與人性不可變的事實，根本就是一種不切實際的議論。這種議論所建基的經典爲《四書》，而其中的《大學》、《中庸》和《孟子》本身就是謬誤議論的濫觴。朱子不知《論語》實與此三書不同，而將之與後者結合，稱爲《四書》，並將《四書》的價值置諸真正的古文辭的六經之上，恣意曲解，以致謬誤愈深。朱子的哲學以理統制一切，嚴肅主義瀰漫於政治、教育以至日常生活之中，並有否定感情、欲望與利益之追求的傾向。其結果是先王之道的寬容全失，而此下的中國亦變得前途黯淡和益發不振。不獨中國爲然，日本亦受其波及。自從幕府的開創者德川家康——徂徠尊稱之爲「神祖」——庇護林羅山以來，日本亦陷入了朱子學權威所造成的惰性之中，雖然有難得的百年承平，亦因之大大失色。不過，徂徠卻又相信，由於德川幕府所行的是封建制，較諸中國，日本復歸於道的可能性爲大（頁635）。

敢於對朱子學進行批判的，在徂徠之前，有京都的伊藤仁齋。從仁齋那裏，徂徠得到不少的啓發。然而，徂徠雖尊仁齋爲「近歲豪傑之士」，對於後

者將《論語》的價值置諸六經之上、抬高孟子和重視個人道德的作法，卻視之為宋儒謬誤的殘餘。徂徠曾經去信仁齋求教而不獲報，因生嫌隙。吉川氏認為這是構成了徂徠所以批判後者的原因之一（頁636）。

綜述過徂徠在宗教、哲學、語言學、方法論諸方面的主張和相關的批判之後，吉川氏繼而論及徂徠的文學創作及其觀點。首先指出的是徂徠在當時以漢詩文的創作為風尚的儒者之間所享有的「第一宗匠」的地位，其次是在推崇古文辭和排擊宋代詩文方面所揭櫫的文學主張。對於宋代詩文——即以蘇軾為代表的宋詩和歐陽修、蘇軾、曾鞏等為代表的宋代散文——徂徠所作的猛烈抨擊，與五山以來的日本漢文學界的取向可謂南轅北轍。在徂徠而言，上述的宋代詩文，由於以議論為主，是一種文學的墮落。於此可見，徂徠對宋代文學的厭惡和他對宋代儒學的厭惡實相表裏（頁636）。

在排斥宋代文學的同時，徂徠又大力提倡古文辭。所謂古文辭，除了上述以《書》和《詩》為中心的六經之外，還包括自周至西漢的散文——《孟子》、《老子》、《莊子》、《孫子》、《吳子》、《荀子》、《韓非子》即屬其例，其中尤以《史記》為徂徠所重視——和直據「感情的事實」的漢魏和盛唐詩。它們之所以成為徂徠的典範，據吉川的分析，乃是因為它們並非議論的語言，而是緊貼於事實的文體。面對這些文學上的典型，創作者的工作，如同先王之道的追求者對六經的古文辭痛下工夫一樣，就是全力地去模倣，務期在文辭上、內容上都能與所效法的對象完全一致。這樣一種以模倣為其唯一內容的方法，在吉川氏的眼中，無疑就是徂徠所持信賴的主張的又一體現（頁636）。

至於徂徠的文學觀和方法論的來歷，吉川氏亦作出了簡單的說明。如其所指出，徂徠的文學主張採自明代李攀龍（于鱗，1514-1570）和王世貞（弇州，1526-1590）二家之說；所不同者，李、王之說僅用諸文學的創作，而徂徠則并用之於六經的研究之上。徂徠從李、王處汲取靈感，終於演繹出透過與

緊貼於標準的事實的六經的語言合為一體，即可掌握先王之道的結論。對於徂徠而言，與李、王作品的邂逅是上天給他的特殊的恩賜（頁636-637）。

上天給予徂徠的恩賜，並不止於與李、王作品的邂逅。徂徠相信，他之所以竟以「東夷之人」的身分獨得中國久已失傳的先王之道也是上天的意旨。對於此事，徂徠非常自負，並且自比於中國所無的名山富士。此外，他還認為，從事實際政事的政治家倘無閒暇兼習先王之道，則作為學者的他便有義務在自我修習的基礎上去擔任他們的顧問。這一個任務，在徂徠看來，也是上天的旨意。他晚年撰寫《政談》和《太平策》，向將軍吉宗進言，也是出於此一使命感（頁637）。

以上乃吉川氏對徂徠在語言學、文學、哲學諸方面學說的摘述。徂徠的這些學說，正如上文所指出，固然都是徂徠晚年的定見，卻並非盡皆晚年方始提出，而毋寧是他在人生不同階段上所陸續醞釀成熟者。實際上，吉川氏的學案的主要部分即在於敘述此不同人生階段中徂徠先後在各有關方面所作出的成就。有趣的是，按吉川氏的分期，徂徠的人生不僅可以清楚地劃分為四十歲以前、四十至五十歲之間、五十歲以後的三個階段，而且在每一階段中徂徠都分別在某一特定的領域裏取得其主要的成績：第一階段為語言學，第二階段為文學，而第三階段則為哲學。在第一階段裏，徂徠由一個私塾的教師成為了柳澤吉保的家臣，並曾擔任五代將軍綱吉的侍講。在此期間，徂徠儒學方面恪守朱子之說，文學方面推尊宋代，而主要的業績則表現於語言學的一方面。在第二階段裏，繼綱吉的去世和吉保的失勢，徂徠雖然仍以柳澤家臣的身分而受俸祿，卻變成了一個町儒而與當時六代將軍家繼的輔佐者新井白石（1657-1725）處於對立的地位。此期間，徂徠在儒學方面仍守朱子之說，文學方面卻轉而攻擊宋代的詩文和鼓吹李、王的古文辭學，並積極地從事文學的創作。至於最後的一個階段，徂徠在文學方面，承接著前面的成績，古文辭的創作活動益呈盛況；而儒學方面，則亦正式告別宋代朱子學的傳統而對先王之道作出獨

自的探索與界定。此期間，作為哲學家而活躍的徂徠，更因得到八代將軍吉宗的厚遇而在政治上十分得意。以下將分三節逐一敘述每一階段的推移。

(二)

在徂徠作為語言學者的第一期生涯（從幼年至四十歲之間）當中，吉川氏著重敘述的，是此期間以兩宋的程朱儒學及唐宋八大家詩文作為其在學術思想和文學上的典範的徂徠，是如何地因著隨父外放南總（即當時的上總國長柄郡二宮庄本能村，現在的千葉縣茂原市西），在荒僻之處度過近十二年（延寶七年〔1679〕—元祿三年〔1690〕，徂徠十四至二十五歲）的田舍生活，從而遠離都市的繁華，一方面與漁樵耕牧之民為友，鍛煉其對社會生活實況的敏銳觸覺，另方面潛心於學，養成其毋須依賴後世的注釋和日人的訓點而讀通中國古典能力的一段經歷。

吉川氏的學案既然稱此一時期的徂徠為語言學者，則對於此期的徂徠，吉川氏所注目的當然是徂徠在語言方面的種種表現。然而，在論及徂徠作為語言學者的側面之前，吉川氏也沒有忽略十二年的田舍放逐生活對於正處人格形成期的徂徠所造成的影響。吉川氏認為此十數年間的農村生活，使徂徠接觸到一般町儒學者所無緣接觸的事物。此一徂徠獨特的經歷，使他不僅親身體驗到民間的疾苦，而且也培養出洞察世情的本領。此外，徂徠一生對社會、經濟和政治實況的關心，及其最終視先王之道為一種藉政治、而非道德的救世之方的現實眼光，也都可以溯源於徂徠此一人格形成期的特殊經歷（頁642-644）。

吉川氏對於徂徠在此期間所養成的讀解能力特別看重，並認為徂徠此一能力，輔以他對重要漢籍的涉獵所養成的豐富學殖，是他隨父遇赦返京（即當時的江戶，今日的東京）之後，作為一名年輕的私塾講師，所以能在短期間壓倒其他的「町儒」而嶄露頭角的主要原因（頁641-648）。除此之外，據吉川氏

的敘述，徂徠的突出更在於他日後所提倡的教學法有不同於當時——包括幕府昌平坂林家在內——所普遍採用的講釋法的獨特之處。對於那種先以訓讀法讀出原文，繼之以長篇大論說教的講釋法，給古典的本文所造成的變形與歪曲，徂徠有先知先覺的察識。爲了如實地捕捉古典的「本來面目」，他提倡按原典的原來語序與語音直讀的方法。不難想像，徂徠所提出這種名爲「崎陽之學」的讀書法，對上述那種自山崎闇齋以來盛行的中國古典解讀法，構成了莫大的威脅。當然，礙於條件所限，此法一時未能完全實行。然而，即使退而求其次，徂徠另外所提出以當時平易的日本口語來直接譯讀中國古典的方法，也是一種邁越時潮的見解。此一徂徠稱之爲「譯文之學」的方法，一方面既可避免因訓讀法的誤導以致一切中國古典——包括六經、《論語》和《金瓶梅》在內——都千篇一律地蒙上了莊重而高遠色彩的毛病，另一方面又比訓讀法來得準確與傳神（頁648-651）。

此外，吉川氏還進一步追查徂徠之所以獲得當時所謂的「唐話」與「唐音」的知識來源。據吉川氏的推測，徂徠對書面中國語的文法與語彙的知識很可能在南總時所讀的禪宗語錄，甚或在徂徠所愛讀而現已無法考究的《大學諺解》那裏已經獲得。至於中國音，既然不可能在荒僻之地的南總接觸得到，則只可能在回到江戶之後始有學到的機會；而且很可能是從江戶幕府庇護下的一些黃蘗宗禪寺裏的中國僧人處學到的。吉川氏還認爲，以徂徠的好學，假以數月之期，要掌握一些必要漢字的中國讀法，應該是不太困難的（頁655）。

基於對中國古典以至於當代中國語法、語彙和語音的豐富知識，徂徠較諸當時大部分的日本儒者，既能讀通還在不斷輸入的無點白文的唐本漢籍，在漢詩文的寫作上，也不會和慣於藉訓點以通漢籍的作家一般，所寫的都是「和習」未脫、給中國人看也看不懂的作品（頁656）。在吉川氏看來，徂徠在這些方面所表現的「卓越」的才華，在當時整個日本之中，恐怕只有京都的伊藤仁齋和東涯（1670-1738）父子可堪匹敵（頁656）。

吉川氏還認為，徂徠此一「特異」才能給他帶來的名聲是他所以能以三十一歲之年（元祿九年〔1696〕），破格地得到將軍德川綱吉的寵臣、當時政壇上最具勢力而本身又熱愛漢學——既講儒書又作漢詩文，甚至對唐音也有一定認識——的柳澤吉保所召用的原因。對於為吉保服務一事，正如吉川氏所指出，徂徠很感自豪。實際上，由於吉保需要徂徠在漢語、漢文方面的才能，而徂徠對每一項委派給他的任務——包括柳澤氏家譜的撰寫、與老村楨幹合作對《晉書》、《宋書》、《南齊書》、《梁書》和《陳書》施以訓點與校注等工作——又都有傑出的表現，使他的俸祿遞增至四百石之高。除此之外，被視為英才的徂徠，在吉保熱心的引薦下，還陪同出席將軍綱吉親自主持的儒學講座，並奉命與當時幕府的大學頭（吉川氏語譯為「大學總長」）議論司馬光《疑孟》的得失。這些都是徂徠就職柳澤家後不到兩個月所發生的事。此後一直至寶永六年（1709），將軍綱吉去世與吉保失勢為止，前後十三年間，徂徠每月進城三次，出席將軍的儒書講釋和舞蹈表演，並數十次列席於將軍到訪柳澤家的場合之上（頁656-659）。當然，毋庸諱言，徂徠雖深得將軍和柳澤氏的看重並曾對兩人的知遇表示過永誌不忘，對於那份陪伴公卿的閒官散職，也不免偶爾因沉悶而抱怨。有關這一點，吉川氏也如實地作出指陳（頁665）。

誠如上述，對於徂徠作為語言學者的第一期生涯，吉川氏所集中敘述的固然在於徂徠如何以卓越的中國語文能力成為當時漢學和漢詩文學界出類拔萃的年輕學者，並因而得到當時的政要綱吉和吉保的另眼相看一事。然而，值得特別注意者還有兩點。第一是有關於徂徠對朱子學的態度方面。據吉川氏指出，徂徠在其學術思想仍守朱子矩矱的四十至五十歲的日後回憶中曾經表示，當他十七、八歲讀到「動之端乃天地之心」的宋儒之說時受到了莫大的刺激，竟至中夜而起，不覺手之舞之、足之蹈之（頁646）。有趣的是，吉川氏這裏所指出有關萬物運動的宋儒之說，與他在學案前端的學說摘要上所指出徂徠擺脫宋學樊籬後所形成的思想特徵是非常相似的。這裏不禁使人懷疑，徂徠早年所深

受感動的所謂宋儒之說，是否與其成熟後思想其實並無兩樣？果其如此，則與其說徂徠是受了宋儒學說的影響，毋寧說宋儒學說不過誘發了徂徠早已潛伏的思想傾向，故而激起共鳴，更為準確。另一方面，可以相當肯定的，是四十歲以前——包括此後四十至五十歲的第二期在內——的徂徠，表面上雖說是朱子學的追隨者，從諸般跡象看，卻早已蘊蓄著對朱子學的反叛傾向。這些跡象包括：(一)徂徠選擇司馬光的《疑孟》作為其首次謁見將軍而與大學頭辯論的題目，(二)為《晉書》以下五史——五種朱子學角度視為墮落時代的紀錄——作校刊，和(三)對《荀子》、《韓非子》和《呂氏春秋》一般不為正統儒者關心的古代典籍所作的摘記。其中尤為顯著的跡象是徂徠在他三十九歲那一年（寶永元年〔1704〕）向早已以反宋學聞名於時的伊藤仁齋請益所寫的書函。雖然因為此函最終得不到仁齋的回覆，且在未取得徂徠的同意下被仁齋之子東涯收為〈古學先生碣銘行狀〉的附錄，引起了徂徠異常的反感，並促使他日後成為了仁齋最猛烈的批判者；然而，函中所透露徂徠自己的想法與仁齋之說多有相同之處的事實和他對作為大學問家的仁齋所懷有的傾慕之情，卻都毫無疑問地透露出徂徠此期間早已潛伏的反朱子學的傾向（頁661-663）。實際上，正如其日後所表白，徂徠對宋儒之說早抱懷疑，而所以不敢公然表露，不過是因為作為接近樞要的儒者，固不能如此的緣故而已。然而，正如吉川氏所指出，徂徠當時甚至因為不能表露其懷疑而煩悶得夜不成眠，他的反朱子學傾向的強烈程度，也就可想而知（頁661）。徂徠這種傾向，按吉川氏的推測，若非因為他對反宋學先驅的仁齋心存反感，即使有職責所限，恐怕也要表露出來了（頁663）。

第二個值得注意之處是吉川氏所指出有關徂徠早年已經形成並終其一生未改的一些基本想法。其中包括：(一)無論時空相隔多遠，只要是人，彼此之間是基本相似的；(二)古典的研讀，其目的就在於透過對最確實可靠的書籍來確認上述所謂的通於一切人的相似之處；(三)中國既是聖人孕育之地，其所產生的經典

自亦最爲優秀，又中國語既較諸「質而疏」的日本語爲「文而密」，故亦爲中華所以爲文明之邦、並爲聖人所產之地的原因；(四)聖人亦人也，並無特別；(五)儒家的古典必須與後世的子、史、集部之書並讀，始能掌握（頁651-653）。徂徠這些想法之所以分外值得注視，是因爲這些想法與徂徠對何以必須研讀中國聖人的儒家典籍所持的理由有著密切的關係。問題是：如果地無分日中，時無分古今，所有的人都無不相似的話，則居今的日本人即使不讀中國古聖人之書，亦不見得有何不可。徂徠的答覆是：中國的儒道固然即是日本的侍道（さむらいの道）。然而，聖人不生於日本，因此日本的侍道，即所謂的武士道，始終偏於武的一方面。基於這個緣故，日本人必須研讀中國聖人的儒者之書。當然，聖人並非一如佛家所供奉的佛陀的奇妙存在，而不過是與人道合一的凡人。所謂人道也者，就是做人的道理（ワケ）。人而不以與做人的道理合一的聖人爲學習對象，就如建屋而不以規矩準繩。因此之故，後世的日本人不能不研究中國古聖人的儒家典籍（頁650）。

(三)

吉川氏對徂徠作爲文學者的第二期生涯（四十至五十歲之間），主要聚焦於徂徠如何在三十九、四十歲間偶然購得李攀龍和王世貞的著作——包括前者的《滄溟集》十六卷和後者的《弇州山人四部稿》一百七十四卷——在閱讀期間得到衝擊和啓發，因而漸漸改變其向來對兩宋詩文高度評價的態度，並終於發展出一套名爲「古文辭學」的新文學觀的一段經過的敘述，和有關該文學觀主要內容的詳細分析。

吉川氏正確地指出，作爲十六世紀後半期明代「後七子」的成員，李、王二氏所提倡「文必秦漢，詩必漢魏盛唐」的主張和以採摘古人文辭來寫自己文章的作法雖曾盛極一時；經過了袁宏道、錢謙益等人的猛烈抨擊，到徂徠接觸

到李、王作品的寶永年間（相當於清聖祖康熙末年），已成明日黃花，不復爲文壇所重視。然而，卻正正是這些被錢謙益批評爲「假骨董」的過時作品和主張引起了徂徠極大的興趣。事實上，徂徠對之心醉的程度，使他將邂逅李、王作品一事形容爲「天之寵靈」。不僅如此，自此之後，散文以紀元前漢的古文辭爲典範，詩歌古體以三世紀前的漢魏、近體以八世紀前半的盛唐爲楷模，徂徠在他的寫作生涯中再也不以宋或以下的作品爲學習對象（頁665-669）。此外，在思想方面，雖然因對仁齋的怨憤使他在此期間仍守朱子學的壁壘；由於對宋代文學的捨棄實際上就是他日後大張反朱子學旗幟的前奏，徂徠的邂逅李、王，確乎可視爲他人生的一个轉捩點（頁670）。徂徠對之重視若此，也是其來有自的。

然則，徂徠之大力鼓吹古文辭學和他在詩文撰作上對此學的實踐究竟始於何時？在此四十至五十歲的十年之間，徂徠又是在怎樣的情況下致力於古文辭學的鑽研與推廣？最後的成績又如何？對於這些問題，吉川氏的學案都一一作出解答。據吉川氏的推測，徂徠雖然在三十九或四十歲之間經已得到李、王的作品，卻大概要到將軍綱吉之死和柳澤吉保失勢，即徂徠四十四歲前不久，方始致力於古文辭的提倡與寫作（頁697-699）。綱吉的去世與吉保的下台，據吉川氏的分析，反而使徂徠得以從公務裏解放出來。在吉保的允許與鼓勵下，徂徠並沒有隨之遷往郊外隱居，反而仍留江戶，在日本橋芳場町另覓新居，命名爲「護園」，開始發展其作爲文學家的事業。由於新政權已轉移到六代將軍家宣之手，而家宣和四年之後繼他而爲七代將軍的家繼，在新井白石的輔翼之下改弦易轍，將綱吉和吉保所建立的體制徹底地變更過來，使作爲遺臣的徂徠更加無意於復出，而全力投入古文辭的鑽研與推廣的工作（頁699-700）。按吉川氏的描述，解除公務後的徂徠的心境，如其所自言，「得以養痾於城外市樓之中，閑散自適」、「精神漸蘇，稍稍乎復吾之故矣」，是難得的輕鬆和舒暢（頁701）。如是者，此下數年之間（正德元年〔1711〕—正德五年

〔1715〕），徂徠日與其徒——包括安藤東野、山縣周南、服部南郭、平野金華、太宰春台等——詩酒絃歌，不談道德仁義，只談風月文章，終於使蕢園一派的古文辭學風靡一世（頁709），成為當時文壇上一大勢力（頁699）。

徂徠領導著他的高弟，使蕢園學派在短短不到十年之間迅速膨脹為文壇上的新興勢力，其背後所持的理論和主張究竟為何？有關這個問題，吉川氏總共花了近二十八頁的篇幅（頁669–697），分十五點來加以說明^⑱。此處由於無法一一縷述，只能綜合地加以介紹^⑲。按吉川氏的分析，徂徠的古文辭學最終目的在於開啓一條貫通古今的孔道，即透過古文辭的研究，以確認超越時空的有關人類的不變的事實。正如徂徠所自言，「合華和而一之，是吾譯學」、「合古今而一之，是吾古文辭學」，他的譯文之學，目的在於打通中日的界限；而他的古文辭學就在於打通古今的隔閡。徂徠認為，聖若孔子尚且要登泰山然後能小天下，生於載籍如海的後世，倘欲不致汨沒其中而要識得其源，則不可不先認識無限分裂尚未開始之前的古代的事實（頁684–685）。蓋後世事實複雜，自是難以掌握。然而，由於後世的事實——不論道藝、事物、語言——莫不由古代含蓄的事實分裂而成，或次第潤色，或次第破壞，其原形皆源自古

⑱ 此處必須指出的，是吉川氏所整理出來的十五點主張，雖然大部分是徂徠在此期間所提出者，卻也有一些是後來方始完全成熟的學說。吉川氏在這裏一併作出說明，是爲了方便的緣故。

⑲ 按吉川氏的十五點，其次序原爲：(1)藉「古文辭」的寫作而對「古文辭」原典的把握；(2)對注釋的價值的否定；(3)「古文辭」與後世中國文體之不相連續；(4)「古文辭」之「古言」與「今言」之不相連續，其原因在於時代的推移；(5)「古文辭」所以爲優越的第一個理由：敘事；(6)對議論的否定和信賴的必要性；(7)「古文辭」優越的第二個理由：藉修辭而與事實的緊貼性；(8)「古文辭」優越的第三個理由：含蓄；(9)古代事實所普遍具有的含蓄性；(10)「古文辭學」的目的；(11)「古文辭學」的方法；(12)「古文辭學」的資料；(13)詩的典型；(14)《詩經》的詩和漢魏盛唐的詩；(15)「古文辭」的含蓄和「物」的含蓄。本文對上列十五點分析所作的介紹，爲了行文之便，並未完全按照原來的次序。

代，只要能掌握古代的事實，後世的即使再複雜，亦將如網之在綱，不難理解。可見，徂徠的古文辭學，實以識古爲途轍、以通今爲目的(頁681-684)。

然則，如何始能掌握作爲原形的古代的事實？先決條件就在於掌握與之同其含蓄的古文辭。按徂徠認爲，古文辭乃是一種在渾然未分裂的狀態下將本可往種種方向延伸的意味包含其中的文體(頁680)；其內蘊之豐富，濃密有如瑤池瓊泉，熟讀之，即覺其中有數十路徑，含蓄而有餘韻(頁680-681)。此外，古文辭由於以敘事爲本業(頁675-676)，而又特重修飾，最能使文辭緊貼於所敘之事，故而非但是古代的事實所以傳達的媒介，實際上就是事實的本身(頁667-680)。如是者，掌握了古文辭便無異於掌握了古代的事實。

至於如何始可以掌握古文辭以進入古代的事實世界一點，徂徠認爲當從兩方面著手。第一個方面是空所依傍。按徂徠的意見，由於時代的推移(頁674-675)，中國的文辭的變化以韓愈爲分水嶺，前後存在著一個所謂「古言」與「今言」之間的斷層——即徂徠所謂的「一大鴻溝」。「古言」「簡而文」，而「今言」則「冗而俚」。此兩者之間存在著的「非連續性」與存在於中國語和日本語之間者是完全相同的。這是因爲相對於中國語而言，日本語有著テ、ニ、ヲ、ハ的助詞和種種的動詞語尾變化，使之顯得冗長而卑俗(頁673-674)。然而，後世的文辭與古代的文辭不同之處尙不止此。與後者之以敘事爲本業者有異，前者重在議論。議論之文，由於其目的僅在於「明一端」，故而「只是一條路徑」，與蘊含著「數十義趣」的古文辭固不可同日而語(頁680)；而其理勝而辭病，長於議論而短於敘事，更不宜於談風論雅(頁676)。倘若將古文辭比喻爲瑤池瓊泉，則後世的議論之文便只能是水。瑤池瓊泉，不假風波，而其色濃自若；水則不然，縱或構思奇特、氣勢盛大、變幻百出，亦不過是風所激盪的水，始終欠缺色彩(頁681)。既然古、今言之間存在著此等本質上的差異，以今言來翻譯古言，其情況便如以日本的訓讀法來翻譯中文一樣，勢必造成對原典的破壞(頁671)。因此，要進入古代的事實

世界，首要的便是對文辭的古今之別有一番新的覺醒，並在充分認識到今言之不足以通古道的情況下（頁674-675），毫不遲疑地揚棄以今言所寫成的注釋（頁671）。唯其如此，才不致不知不覺地為今言所混淆而看不見古典的本來面目。這就是徂徠所謂的「和訓廢而後華言可通焉，傳注廢而後古言可識焉」（頁673）。

此處值得一提的是，吉川氏特別指出徂徠除了排擊唐末以來的新注之外，對於以鄭玄為中心的漢魏古注，亦僅給予有限度的尊重。此與清代乾嘉漢學崇尚古注之風，顯然不大相同（頁672-673）。

既然不依傳注，則除了直接與古文辭的原典搏鬥之外，更無他法。實際上，與上述空所依傍之法並行，徂徠在另一方面所積極提倡的就是這樣一種將精神徹底地注入古文辭之中的方法。因為唯有完全投入其中，方才最直接而又最能發揮讀者自身的能動性（頁670）。上文曾及徂徠的「崎陽之學」。崎陽之學的特點就在於不以日本的訓讀為媒介，而以直接跳進中文世界的方式，使中文也變成如同日文一樣的身近之物。同樣地，徂徠古文辭學的特點也在於不以後世的中國文辭為媒介，而以直闖古典殿堂與之搏鬥的方式，使古代的文辭亦如後世文辭一般成為自己的身近之物。可見，兩者背後的思惟樣式是如出一轍的（頁671）。

原則既已清楚，在實踐上又有何種具體的工夫？徂徠認為具體的工夫就在於以古文辭一樣的文體來寫自己的文章（頁685）。可以想像，這當中難免涉及模倣。然而，有趣的是徂徠對於模倣非但不諱言，反而宣稱其為學習之要，甚至提出「病模倣者，不知學之道也」的議論。自徂徠而言，模倣一事實非容易；倘非對模倣的對象徹底地傾倒，並全副精神投入其中，是不可能成其事、竟其功的（頁685-686）。可見，徂徠所謂的以古文辭寫自己的文章，並不僅僅限於借用古人的辭句來表達自己，而實際上是在古人的辭句之中注以自己身邊的經歷和真實體驗。徂徠相信，經過此一投入的工夫，古文辭即不再是遙處

千古之上、純爲研究而設的對象，而是與自己的體驗同爲一己身近之物的真實的存在（頁669-670）。

當然，要進行這項工作，離不開範本的選定。已如上所述，徂徠認爲，文章當以西漢以前者爲典型（頁687-692）；詩歌方面，古體以漢、魏太康以前者爲準則，近體以盛唐李、杜爲楷模（頁692-696）。選定之後，透過模擬的方式，務期做到與模擬的對象徹底融合的境地。所謂「久與之化」、「習慣如天性」，屆時典範雖自外至，亦會與我合而爲一（頁685-686），即使與古人共坐一堂，亦毋須借助通譯而能通對方的情意，不期然而然地進入了古文辭的世界（頁670-671）。

有關徂徠古文辭的理論與主張，吉川氏所作的分析大體如上。此處值得特別一提的是，吉川氏在十五點分析中的最後一點所強調徂徠理論當中古人文辭與古代事實之間的共通處——即所謂的含蓄。吉川氏之所以有此強調，是因為他相信徂徠在四十至五十歲之間發展出來的文學理論乃係他五十以後始提出的儒學說的基礎。按吉川氏的理解，徂徠古文辭學的特點就在於對含蓄的古人文辭和藉之而忠實表達，並且同其爲含蓄的古代事實的尊重。這種對含蓄尊重的態度應用於儒學說方面，即變成了對作爲「教之條件」——即包括禮樂在內的先王之教——的「物」的尊重。而這個物之所以受到尊重，也正正是因爲作爲先王在政治與教育上所確立的標準事實，其本身就是一種渾然未分裂的含蓄的存在。基於此一觀察，吉川氏認爲徂徠日後的儒學說是深受其文學說所影響的（頁696-697）。

其實，有關徂徠的古文辭學和他日後的儒學說之間的密切關係，在十五點的分析中吉川氏已不止一次地指出過。舉例而言，當討論到徂徠以敘事而不以議論爲文章的正道時，吉川氏便連帶述及宋儒之學和先王之道的不同之處，並認爲宋儒之學之所以與後世的文辭同爲徂徠所詬病，其原因在於兩者都是預設論敵而以說服對方爲務的；而先王之道之所以繼古文辭之後而成爲徂徠推崇的

對象，其理由則在於前者——和後者的情況一樣——乃建基於講述者與聽取者之間彼此相互信賴的前提之上。儘管吉川氏並未道破古文辭學與後期儒學說之間的此一關係，他相信前者確乎影響及於後者一點，卻已是呼之欲出，此其一（頁676-677）。又如古文辭的觀念本身，由於徂徠將其意義界定為經過文飾之辭，當這個修飾乃文章之正道的理論延伸而為徂徠對學問所持的一般性主張之時，便形成了他對所有事物莫不以修飾為高、以素樸為下的價值觀；而最能表現此一價值觀的自然是他對先王之道的看法。這是因為在他而言，先王之道之所以為最高價值所在，就在於它不是自然而有，而是人為地設定的統治技術。對於著重文采的先王之道與著重修飾的古文辭學之間的這重關係，吉川氏已不再是暗示，而是明確的指陳（頁679-680）。除此之外，徂徠日後在《大學解》所提出的「格物致知」說，在吉川氏的眼中，更是用來說明徂徠的古文辭學給他的儒學說留下了甚深烙印的好例。徂徠的古文辭學的具體工夫，如上所述，乃在於模倣，使與所模倣的對象達致徹底的融合。同樣地，徂徠的格物致知說，就是要人將自身投入聖人所制作的標準的事實——即上文所言的「物」——之中，以期對所格之物產生一種「明若觀火」的睿知。兩者的相通之處，顯而易見（頁686）。

當然，徂徠對先王之道的看法無論如何地深受其古文辭學的影響，也都是日後的事。在此期徂徠的人生中，吉川氏所著重的始終是他在古文辭學方面的學說。不過，在集中敘述其古文辭學之餘，對於四十至五十歲之間徂徠在儒學說方面的表現，吉川氏卻也並未忽略。上文已經指出，徂徠對程朱理學的反叛傾向早已種根於三十歲以前，而所以蓄而未發除了與他作為藩儒的工作有關之外，也很可能是因為他對當時以反宋學著名的伊藤仁齋異常反感與憤怒的緣故。實際上，四十至五十歲之間的徂徠，雖已完全擺脫了以歐陽修、蘇軾為代表的宋代詩文的樊籬，在儒學說方面卻仍守程朱的門戶；而徂徠對程朱的墨守又多表現於他針對反宋學者伊藤仁齋的學說所作的反擊之上。然而，值得注意

的是徂徠此時對宋儒理論的辯護卻往往以仁齋之所言，宋儒不亦言之的方式出之。換言之，徂徠其實是並沒有否認仁齋之說的。在這種情況下，當徂徠在下一期的人生中對仁齋的怨憤漸次消解而回復其昔日對之的尊敬之時，他在儒學說方面自然仍舊朝仁齋所示的方向繼續發展（頁711）。

不僅如此，吉川氏還指出了散見於徂徠此期首要作品《護園隨筆》之中而為其後來獨特學說的前提的一些鱗爪。這些包括以下幾點：(一)天地乃一大活物，人亦為活物，故亦須得到自然的成長（頁711）；(二)認識事物當從事物作為一集合體的宏觀角度著眼——即以大心、大知來掌握大體和大意——而不是從個體著眼，作穿鑿式的微觀視察（頁712）；(三)政治制度方面，只有地方分權的封建體制始能保持與民衆的親密的關係，中央集權的郡縣則不能（頁712）；(四)聖人禮樂之教較程朱的性理之說為少弊（頁712）；(五)「從天地之自然而全不用人力者」乃道家之說；聖人之道則不然，而以裁成輔相天地之道為務（頁713）。

最後值得一提的，是吉川氏對處於生涯第二期的徂徠所作有關其對中國文化的嚮慕和作為日本人的自負的描述。就前者言，此時徂徠雖已排斥宋以下的詩文，卻仍然繼續學習唐話、唐音。不僅如此，他還和自己的弟弟荻生北溪和井伯明創立名為「譯社」的中國語講習會，聘請長崎通事岡島冠山為講師（頁705）。對於岡島的中國語學習法，徂徠曾經表示讚賞，並認為只要能從其法，即使衣冠為倭，其言語亦會變而為華，而且抵掌解頤，聲氣態度亦會宛如「大海以西」——即中國——之人。徂徠更進一步說，在華語既通之後，即可以被之以典謨雅樂之音，成為文明之國的君子（頁706）。徂徠之傾慕中華文化，還可以見諸其對彼邦「武士道」的評價之上。徂徠指出，日本的士大夫有一名為「武士道」的風習，其俗尚勇氣信義，重名輕死，所好為秩序、敏捷與簡單，而所短卻是缺乏深遠含蓄之思和盛大從容的氣象，並認為此一風習導致日本的武士雖然學習程朱之學，卻反而養成怪僻的個性。此處徂徠所言的怪僻

個性，吉川氏以爲，所指的是山崎闇齋（頁713）。

另一方面，就後者言，徂徠對聖人所產之國雖然尊重，卻又認爲聖人之道既已沒落於中國，今後道的繼承者毋寧就是作爲「日本的我輩」的他了。徂徠這種自負，因著朝鮮使節團來賀將軍家宣就職一事的觸發而表露無遺。徂徠認爲他的作品乃係安倍仲麻呂（亦即阿倍仲麻呂，701-770）以來日本之最優秀者，絕非朝鮮使節所能匹敵，並且自詡除非李白、王維一輩的大家，絕不可能與芙蓉白雪相比高。白雪芙蓉就是徂徠心目中世界第一名山的富士，徂徠常自比於富士，其自負之絕高不難想見（頁703-704）。

(四)

徂徠第三期的生涯（五十至六十三歲）當中吉川氏所要鈎劃的，自然是徂徠在哲學上的創獲。誠如吉川氏所指出，徂徠在此一時期所完成的著作，包括漢文寫成的《學則》一卷、《辨道》一卷、《辨名》二卷、《大學解》一卷、《中庸解》一卷、《論語徵》十卷和日文的《徂徠先生答問書》三卷，雖然成書先後不一，卻都反映了徂徠晚期成熟的思想。當然，這些著述都是作爲古文辭研究計畫的一部分而撰作的；然而，徂徠的古文辭學，靈感雖然採自李、王，卻正如他所自言，「李、王心在良史，而未遑及於六經」、「不佞乃用諸六經」，對於此學的期待，徂徠自亦與李、王不同。很明顯地，如上所述，徂徠的最終目的是要藉古文辭學爲當代日本和古代的中國打開一條孔道，從而掌握先王之道。實際上，正因爲經過此一將古文辭學的理论運用於經學研究之上的步驟，徂徠乃相信自己確已「得聖人之道於遺經」；而對於一直存疑的程朱之學，也因著此一研究之發現程朱的解釋未符經典原意，而敢於公開地作出嚴厲的批評（頁715-716）。

徂徠著手這些著作之初，正如吉川氏所指出，幕府的政壇上正發生著重大

的變化。徂徠五十一歲的那一年，正德六年（1716），八歲的將軍家繼夭折，吉宗繼位為八代將軍，改元享保。由於家繼的去世，輔佐他的新井白石也隨之失勢，而徂徠與建制之間多年來的緊張也因而消解於無形。對於吉宗所領導的新政府，徂徠不僅歡迎，益且寄以厚望——盼望其能回復到綱吉和吉保時代的舊制（頁714）。

除了以這樣的一個政局轉變為背景之外，也是在一種頗為複雜的心情下，徂徠展開其人生最後階段中的哲學探索。一方面固然由於徂徠深信中國的學問自周代封建崩潰以來即已一蹶不振，而他儘管是東夷之人，卻因為沒有受到後世中國議論的惡習所感染，反而得以掌握中國儒者所不能理解的先王之道。為了報答皇天之寵靈，他自覺有發明先王之道的責任（頁716）。另一方面，由於愛女的新死使他深感人壽難永，而自己抱病之軀更使他對該做而未做的事倍添一份迫切之感。就是在這種自負與迫切的心情之下，徂徠全力投入他的工作（頁716-717）。在工作之初，徂徠即認定他之進行此項工作乃屬天命使然，並深信此事的成功必教他雖死而不朽；而當工作大體完成之際，正如其《論語徵·序》所反映——「獨悲夫中華聖人之邦，更千有餘歲之久，儒者何限，尚且嘵嘵然事堅白之辯，而不識孔子之所傳為何道也」（頁719-720）——他那獨得千古以來不傳之秘的十足自信及志得意滿之情更是躍然紙上。

有關徂徠在哲學方面的學說，經整理之後，吉川氏作出了如下兩個要點的說明：(一)政治較道德為優先的看法和(二)對天的尊敬。

就第一點言，所謂以政治為優先也者，就是不以個人的道德修養為首要，而以使人類得著安定的政治為第一位的做法。徂徠所以有此一說，是因為他相信個人道德的集積不足以造就人類整體的幸福。欲藉前者以收後者之效，在他看來，其情況猶如計量一石之米、一丈之布，「銖銖而稱之，至石必差」、「寸寸而度之，至丈必過」，勢必導致誤差。在這種情況下，欲其無誤，最妥善的方法莫過於開始之時即以宏觀的視野，以丈為度，以石為量。徂徠認為人

類本是集團的動物，所謂「雖盜賊必有黨類」，要恰當地處理他們，就必須以集團的方法處理之。此一處理集團之法，自徂徠而言，所指的當然就是先王、孔子所創立的「道」，亦即吉川氏所謂的「政治的方法」。然而，不容忽略的是，此一政治的方法雖著眼於集團，卻並未忽視個體。相反地，徂徠認為，所見者大，則小者自不遺。因此，最重要的還是確立作為大者的道的優越地位（頁720-721）。

有關這個較德為優先的道，其對象、內容、性質和作用，吉川氏都有進一步的說明。按吉川氏的解釋，道乃係集團管理之方，與可廣泛地期諸「治於人」的小人的忠、信、孝、弟等中庸之德不同，主要是期待於道的擔荷者——即「治人」的君子，使他們藉著學習此道而符合作為統治者的資格的（頁721）。至於它的內容，簡單而言，則包括詩、書、禮、樂四教。《禮記·王制》中的「樂正崇四術，立四教，順先王之詩、書、禮、樂以造士」、《左傳》僖公二十七年趙衰「詩、書，義之府也；禮、樂，德之則也」，和《書經·仲虺之誥》所載賢臣仲虺「以義制事，以禮制心」諸語，都是徂徠常引以為據的。徂徠認為詩、書、禮、樂四術就是先王用以培養管理國家的人才的四種方法。詩、書乃義之府，禮、樂乃德之則；前者所以制事，後者所以制心；四者作為教育的標準都是經過人為地設定的客觀而具體的「物」，並不是抽象而空泛的議論。學者冬、夏誦詩、書之辭；春、秋習禮、樂之事；久而久之，自然在人格上得到成長（頁721-723）。

然則，道又從何而來？徂徠根據《禮記·樂記》「作者之謂聖」和《論語·憲問》「作者七人」兩句，斷言道乃積累了堯、舜、禹、湯、文、武和周公七位聖人的心力知巧制作而成的。這裏，對於「作者」的解釋，徂徠既不採取一般的「隱者」的說法，也有異於以伏羲、神農、黃帝、堯、舜、禹、湯為此七人的張載的主張。所以如此，原因十分明顯，徂徠既以「作者」為創制禮樂刑政的聖人，自他而言，隱者之說固不是，就是張載之說，亦不盡然。徂徠

認為，伏羲、神農、黃帝雖大有功於人類的「利用厚生」，至於作用在於「正德」的禮樂的建設工作，則不得不讓與堯、舜。因此，徂徠一方面將伏羲、神農、黃帝排斥於制作禮樂的聖人名單之外，另一方面又特別稱道堯、舜，並以他們為「我道的元祖」。所謂「我道的元祖」，就是禮樂之道的創始人的意思（頁723-724）。

道既然是先王爲了安天下而極盡心力知巧創制而成者，當然不可能是自然而有或內在於人的存在（頁724）。它的特徵不在於質實無文，而毋寧在於優雅複雜的美（頁726）。然而，宋儒卻非但不瞭解這個道理，反而認為宇宙一切的存在莫不爲一理所貫通，而人們只要透過內省——即所謂「求諸吾心」的工夫，即可見道。宋儒此說，自徂徠看來，無疑是佛老之遺；而尤爲錯誤者，在其主張見道的能力內具於一切的人的一點。此一主張造成了兩大弊害：（一）人們因爲相信此說而將工夫集中在內具於己的理——即個人的德——的發現之上，而置治理天下國家的集團之道於不顧；（二）人皆耗費心力於空虛的道理與心法之上，而不知用功於詩、書、禮、樂的風雅文采。在徂徠而言，修身而不知愛育黎庶、不識家國治道，縱使修養成一如無瑕之璧的完美德行，亦無是處；問學而不知用力於聖人的禮樂，而徒空虛的議論是務，即使費盡心力，亦必無真實的長進；最終所造就出來的，充其量亦不過是好議論是非邪正的偏執的性格。這裏徂徠所言的偏執的性格，如上所述，吉川氏認為指的是山崎闇齋（頁725-726）。徂徠則不然。由於相信道是人爲的構築，而要得道不能不透過模倣，他自己即熱心於練習他所認為的中國古樂之遺的日本雅樂，並且將自己對古樂的研究著成樂書（頁706-707）。至於禮，徂徠儘管似未認為中國的禮可以或必須原封不動地在日本推行；對德川開國之君沒有制定適當的朝廷章服之制與喪祭之禮以供後人遵行一事，卻也一再地表示過遺憾（頁726-727）。

此處，吉川氏還連帶論及徂徠所以視孔子爲聖人的理由。蓋一般而言，「作者之謂聖」，孔子既非禮樂的創作者，自不應以聖人稱之。然而，由於徂

徠相信禮樂之制並非一成不變，而必隨王朝的鼎革而有所更替，對於孔子所以稱為聖人的合法性，他也有一套自圓其說的解釋。徠所舉出的理由，按吉川氏認為，主要有兩端：(一)孔子將四術分別編成《詩》、《書》、《禮》、《樂》之書，並加入《易》和《春秋》而成六經；(二)孔子本身雖不得位，卻完全有創制禮樂的能耐。此外，徠還指出孔子所處身的正是周興以來五百有餘歲的「革命之秋」，而孔子本人又確有改作禮樂之意。這都意味著孔子倘非不得其位，絕對有成為新的禮樂秩序的創始人的可能。從這個意義上言，徠認為即使尊孔子為聖，亦無不可（頁727-728）。

吉川氏對徠儒學說的分析大體如上。在總結上述的儒學說的同時，吉川氏還作出了兩項評論。一方面，吉川氏特別強調以政治為優位的徠的儒學說，在普遍都以個人的道德修養為先的中國以至日本的儒學界而言，乃屬空前的一點（頁728）。另一方面，他又指出徠此一空前之說未必盡符六經、《論語》原義的事實。舉例而言，作為他個人的一個重要的觀察，徠認為「義」的概念原來與「禮」一樣，和「道」是屬同一層次的；其所以後來變而為與「德」平衡，純粹是因為後儒並稱仁、義，將之與作為德層次的仁的觀念相提並論所錯誤導致的。徠此說，所根據的是《書經·仲虺之誥》「以禮制心，以義制事」一句。然而，〈仲虺之誥〉卻正正是《書經》中的一篇偽作。又如徠所視為最高層次的「道」的概念，除了〈洪範〉言及「王道」之外，《書經》的真篇都鮮所提及；反之，像〈大禹謨〉一類的偽篇，卻屢屢及之。同樣，《詩經》中所見的「道」字，皆指道路之意。道作為抽象概念而使用的例子，卻都要在《易·繫辭傳》、《禮記》的〈大學〉、〈中庸〉諸較晚之篇，方才較為常見。除此之外，徠在《辨道》、《辨名》、《論語徵》諸主要著作中對儒家概念的詮釋，亦多有牽強以遷就其成說之處。對於這一系列出現於號稱古學派宗師的徠身上的創新之說未必有堅強經典根據的現象，據吉川氏的解釋，與徠濃厚的政治興趣和傾向，是有著密切的關連的（頁728-

729)。

就第二點言，吉川氏首先指出的，是徂徠所言的「敬」都是以天爲其具體對象的；對於宋儒「主一無適」——即以心的靜寂爲敬的內容——的說法，徂徠則視之爲不識古言所造成的謬誤。此外，吉川氏又指出，徂徠此一對天、鬼神、祖先神以至一切超自然存在的宗教的敬虔態度，與他的政治優先說實有共通之處。這是因爲，兩者雖然方向各異，卻同樣源自徂徠對現實的複雜性的敏感。在徂徠而言，政治是他相應於複雜的現實所選用的大的、宏觀的處理方法，而天則是現實的複雜性所以孕育和覆載的實體（頁730）。

徂徠此一敬天的主張，據吉川氏的分析，追本溯源，與他對萬物爲一理所貫的宋儒之說的懷疑和反對有關。正如上文所述，對於宋儒透過事物的理的一窮格以到達貫穿於萬物一理的方法，徂徠固已喻之爲「銖稱寸度」，並斷言其於全體的掌握必不能毫無誤差；對於相信人類作爲理的一種體現，無不稟有認識同爲此一理所貫的其他所有存在的能力，從而對自身有「一物不知，儒者之恥」的要求的宋儒的作法，徂徠更不表贊同。很明顯地，吉川氏確實認爲：徂徠之所以反對宋儒的這些主張，除了因爲後者過分相信人類的能力之外，其理由還在於後者欠缺了對現實複雜性的恰當認識。實際上，吉川氏對徂徠的宋儒批評所作的分析，也是從這兩個互爲表裏的方面分別展開的。

首先，且從徂徠之反對宋儒過分相信人類自身能力的一點說起。宋儒認爲「聖人之心，渾然天理」，在他們看來，聖人就是與天同樣完全善的人物。至於凡人，雖然因著氣質物欲所蔽而有智、愚、賢、不肖之別，卻基於人性其初無不與聖人同的緣故，透過氣質之性的變化和本然之性的修養，最後還是可以到達聖人境界的。對於此一信念，徂徠要質疑的是：(一)像聖人一樣完全善的人格有存在的可能嗎？(二)所謂原來齊一的本然之性果真存在？(三)生來本就不齊的個性有改變的可能或必要嗎？對於這一系列的問題，可以想像，徂徠的答案都是否定的。吉川氏指出，徂徠特別喜歡引用《左傳》襄公三十一年鄭子產「人

心不同，如其面焉」一語；且經常作出米始終為米、豆始終為豆的比喻；並有「堯以大稱，舜以知稱，禹以恭儉不伐稱，湯則寬，文王則敬，周公則多才多藝，孔子則學」的觀察。這些都顯示出徂徠並不認為有所謂齊一的本然之性，也不認為與生俱來的個性有改變的可能或必要。既然聖人的個性尚且各自不同——實際上可謂各有所長——則其他人也就不必變化氣質，去改變不可能變的先天個性差異。當然，氣質之不能變與不必變，並不意味著修養之無從或不必。在徂徠而言，修養不僅有法可循，而且所在必須；然而，徂徠既認為人各隨其性之所近發揮與完成其獨特的個性乃係修養工夫的要點所在，則他所謂的修養也不過是他所堅持的天性不能改和聖人不可為的立場的一種延伸而已（頁731-733）。

其次，可以再從對現實的複雜性欠缺應有觸覺的一點來看徂徠對宋儒的批判。宋儒認為透過格物，人們即可以認識世界上的一切道理。對此，徂徠馬上又要提出「人能否預知未來」的質疑。就以他自己的經歷為例，與李、王二氏作品的邂逅，以至他愛女的不幸早夭，都不是他所能逆料的。除此之外，徂徠還舉出一些奇聞異事——包括享保六、七兩年（1721、1722）間麴町木匠之妻曾經三度從眼裏掉下舍利的奇瑞，和東北地區福島的辯才天神社每逢己巳祭日土人所見的「海龍王供燈」的奇怪現象——以支持其「夫精誠所萃，斯有神應」、「豈常理之所能言哉」的說法（頁731）。正如上文所指出，徂徠和仁齋一般，都認為天地乃一大活物。唯其為活物，棼縕交結，其中即蘊藏著無盡不可得而窮詰的變數。天地的妙用，在徂徠看來，絕不是人智所能掌握的（頁734）。

基於這些緣故，徂徠認為與其信靠人類自身有限的智慧，而枉費精神於變化氣質的不合情理的教條之上，倒不如將最高的權威交託與自然的天，更能讓人得著自由、讓道變得有效。天之為物，按徂徠所描述，「望之蒼蒼然，冥冥乎不可得而測之。日月星辰繫焉，風雨寒暑行焉。萬物之所受命，百神之宗者

也」，乃係「至尊無比，莫能踰而上之」的存在。對於此一至尊無上的天所頒佈的命令——即所謂天命，人不僅須知之，而且貴能敬之。如之何斯能敬？徂徠屢次引據《易·觀卦》象傳「聖人以神道設教而天下服矣」的一句。意思是說，人君的政令，莫不本諸天意；人們服從天意，則不僅對天須存敬畏，對天之所命的鬼神、君上、父母、兄長、賓客，以至民衆等一切的存在，亦莫不需要如此。有趣的，是徂徠認為他所描述的這種古代中國人的敬天態度與作法，與日本古來相傳的神道是一致的（頁734-735）。

對於徂徠的敬天之說，吉川氏亦有所評論。吉川氏認為，徂徠此說雖沒有政治優位說的牽強，在經典根據方面，卻仍然存在著一定的問題，尤其《論語》中所言的敬是否如徂徠所言皆以天為對象的一點，將會引起不少的爭論（頁736）。

評述過徂徠在宗教哲學方面的主張之後，吉川氏還簡單地敘述了徂徠晚年在文學與政治兩方面的活動。就前者言，承接著前一時期的輝煌業績，徂徠的文學事業正式踏上巔峰。不獨其門人為然，就是當時廣大的文學青年也莫不將他奉若神明；而護園一派在文學界影響之大更達到了帶動潮流、轉移風尚的程度。舉例而言，享保九年（1724），徂徠的門人服部南郭翻刻李攀龍選編的《唐詩選》。此書非但暢銷於當時，而且終江戶之世是銷路最好的書籍之一，而日本人迄今對中國詩特有的關心亦頗受徂徠的喜好所左右。此外，作為當時漢詩文作者集團核心的大宗匠，徂徠自己也編有一些選集，包括以李、王為中心的明人詩選《唐後詩》和衍生自此的《皇朝正聲》、《絕句解》和《絕句解拾遺》，與及名為《四家雋》、又名《漢後文》的韓、柳、李、王四家散文的選集。當然，在詩文的創作方面，徂徠成績亦斐然可觀。傳世的有《徂徠集》及《徂徠集拾遺》。此時期徂徠在文學界聲望之隆，按吉川氏指出，使他贏得了「天下無雙之名儒」的美譽；而流傳於當時江戶的「梅が香りは荻生惣右衛門」的有名俳句，無疑就是徂徠在廣大市民心目中形象與地位的最佳寫照（頁

736–737)。

至於在政治方面，正如上文所述，徂徠因著七代將軍的夭折和他的輔助者新井白石的下台而與體制之間的緊張關係已告消解，並且對以八代將軍吉宗爲首的新政權寄以厚望。然而，徂徠之實際得到這位新任將軍的知遇，卻要到享保六年（1711）他爲幕府翻譯《六諭衍義》的時候方才開始。《六諭》乃係明太祖頒佈的教育勅語，而《衍義》則是以當時中國的口語演繹《六諭》而成的書。這部書由琉球傳入日本，引起了吉宗的興趣。吉宗原先任命朱子學者室鳩巢翻譯此書，卻因後者不諳中國口語，所成不能使其愜意，乃改派徂徠重譯。徂徠傾盡全力，在短短一周之間便將長約二萬五千字的全文斷句，並施以詳細的訓點，上呈將軍。吉宗對徂徠的工作很感滿意，下令將徂徠的和譯付梓，並主動地爲之作序。自此以後，吉宗便經常就政事諮詢徂徠的意見，並以他爲自己的私人政治顧問。此事於徂徠而言，自是一個舒展平生抱負的良機；而徂徠亦著實克盡己職，傾囊以授，爲吉宗獻策。徂徠晚年所成的《政談》、《太平策》即是其例。據吉川氏指出，此期間的徂徠雖因顧問之職而身心疲憊，卻也因爲得到將軍的「破格之遇」而在政壇上度過了他一生中最爲得意的日子（頁737–738）。

學案的終篇之處，吉川氏提及徂徠臨終前的兩宗逸話。據《甘雨亭叢書》的〈徂徠荻生先生傳〉載，徂徠危篤之際，正值天降大雪，徂徠在病榻上豪語：「海內第一流之人物茂卿將終，天亦使此世界爲之銀也。」而《葭園雜話》所記徂徠的臨終之語則是：「予下世後，遺文行世，知予者日本唯東涯一人耳。」無論孰是，都可視爲徂徠自負不凡的寫照。

在最後的一段中，吉川氏還點到即止地提及西周、森鷗外、夏木漱石和內藤湖南諸位明治時期學者對徂徠的祖述，主要在點出他們如何因徂徠的啓發而採取了批判朱子學的立場（頁738–739）。

(五)

以上分四節，對吉川氏學案有關徂徠學說思想的各個方面及其在徂徠四十歲以前、四十至五十歲之間、和五十歲以後的三個階段中的發展與推移之跡的分析與說明，作出了扼要的陳述。在第一節中有關吉川氏對徂徠學說思想的綜合說明，本文指出了：(一)所有的存在都是無限分裂的個體、亦莫不以運動為其屬性的徂徠的世界觀；(二)對導致此無限分裂的個體不斷地運動的天與天命應加以尊敬和信賴的宗教觀；(三)無限分裂的個體，其活動之複雜情狀非人所能盡知，唯有當其作為集合體的一部分時始為人所認識的認識論；(四)同樣地，要處理此無限分裂的個體，也必須以處理集合體的方法處理之，而此一處理集團的方法就是所謂的「先王之道」的政治論；(五)先王之道具載於六經，欲得先王之道，必須研窮六經的經書觀；(六)六經乃由緊貼於事實的「古文辭」辭法撰著而成，故欲通六經，必須通古文辭，欲通古文辭，必須一方面熟讀以古文辭所寫之書，另一方面直接以古文辭寫作，務使其成為一己之物的方法論；(七)對足以構成古文辭學習上障礙的後世中國詩文和日本講釋法的批判及其背後的語言學和比較語言學的見解；(八)古文辭學作為一種方法，其背後古今為一連續體的假設及其欲為古代中國和當代日本之間開闢一條直通孔道的目的；(九)對中國政制由封建而郡縣的敗壞和對思想界自子思、孟子以至朱子的墮落的批判；(十)徂徠古文辭學的來歷、內容、方法及其在經學研究和政治上的應用。

在第二節裏，除了簡單地敘述了徂徠幼年隨父下放南總，遠離都市的繁華，從而親身體驗社會實況，並能潛心讀書，積蓄學力，得以二十五歲在重返江戶之後，執教私塾，三十一歲獲柳澤吉保賞識，任職藩儒，並以傑出的漢文學者姿態活躍於以將軍為中心的公卿集團之間的一段經歷之外，還著重指出：(一)徂徠在漢籍解讀上的特異能力；(二)在漢詩文實作上的卓越才華；(三)對唐話、

唐音的熱衷；(四)在教學上提出極具震撼性的「崎陽之學」的讀書法等事實。此外，吉川氏的學案還交代了徂徠早年已經潛存的反朱子學傾向和對日後思想形成有重要影響的一些想法。

第三節中所述有關徂徠生平的，主要是他在三十九至四十歲之間獲得李攀龍和王世貞作品的曲折和李、王的作品如何對將軍綱吉逝世和柳澤吉保失勢後，即四十三、四歲解除公務後的徂徠漸次發揮影響，終而使其徹底改變自己的文學觀，並致力於發展其名為「護園」一派的文學事業的經過。以此為背景，吉川氏集中分析徂徠古文辭學的特點，指出：(一)古文辭學的目的在於打通古代中國與當今日本的隔閡；(二)古文辭學所以異於今文者在於前者以敘事見長，簡而文、含蓄而有餘韻；後者以議論為主，冗而俚，只是一條路徑；(三)要進入古文辭的世界，必先一方面空所依傍，不靠傳注，另方面全面投入，與古文辭直接展開格鬥；(四)學習古文辭的竅門在於模倣，而最終的目標在於與古人文辭合而為一；(五)古文辭在強調不貴論爭而重含蓄、信賴、人為的修飾及模倣諸方面，與日後徂徠所持的儒學說多有共通之處。除此之外，吉川氏還指出：(一)此時的徂徠雖然仍守朱子的門戶，其思想實已傾向於仁齋的事實；(二)散見於徂徠此期作品的一些值得注意的思想；(三)徂徠對中華文化的傾慕和作為日本人的自負。

第四節中有關吉川氏對徂徠最後一期生涯及其主要活動的敘述，所指出的是隨著七代將軍家繼的天折和政敵新井白石的下台，五十一歲的徂徠非但與體制之間的緊張關係完全消解，而且不數年間即得到八代將軍吉宗的重用，成為了當時最高統治者的私人顧問，直至去世為止的一段政壇上的經歷。除此之外，作為文人與學者，徂徠一方面繼續開展其古文辭的文學事業，奠定其作為文壇宗匠的地位，另方面將古文辭的理論應用到經學的研究上，完成其在哲學方面的幾部最重要的著作。至於徂徠的學說要點，吉川氏特別舉出：(一)政治較道德為優先的政治觀；(二)對天的尊敬的宗教觀；(三)兩者之間一前者所言的政治

乃處理複雜現實的大的和宏觀的方法，而後者的天則是孕育和覆載現實的複雜性實體——就其出於對現實複雜性的敏感的一點言，實有共通處的觀點。與此同時，吉川氏還指出徂徠對朱子學的批判，包括：(一)朱子對現實的複雜性欠缺適當的認識、對人類自身的能力存有過分的自信，因而產生聖人可學而至的謬論；(二)其所提出的成聖之方——宇宙萬物皆為一理所貫，只要反求諸心，即可見道——不僅流於空虛而無具體，而且只關心一己的解脫而置集團的福祉於不顧。徂徠對朱子學的懷疑，積之已非一日，至此而公開地對其真理性展開嚴厲的批判，不僅是因為徂徠反朱子學的思想到了這個階段已經蘊釀成熟，而且是因為通過古文辭理論在六經研究上的運用，使徂徠完全相信朱子的解釋實非經典的原意，而唯有他自己方才是「得聖人之道於遺經」的真正傳人。然而，有趣的是，針對此一自徂徠而言千真萬確的事實，吉川氏卻指出了徂徠的儒學說既未盡符經典的原意，且多有牽強以遷就其成說的處所。

總結以上四節所述，首先可以指出的，是吉川氏學案對徂徠學說思想的敘述與分析堪稱全面而完備的事實。相對於一般只著重徂徠政治思想的研究不同，吉川氏學案不僅注意到徂徠在語言學、比較語言學和文學等方法論方面的主張，而且也留心到構成其政治論基礎的徂徠世界觀、宗教觀和認識論。換言之，在吉川氏的學案裏，徂徠的政治論儘管仍不失其在整個思想體系中的核心地位，卻已變成了他學說思想有機體的一部分。

其次，吉川氏的學案還為徂徠的學說思想增添了動態發展的一個側面。與大部分孤立地分析徂徠成熟後思想的研究有異，學案對徂徠思想的形成過程本身就有著清晰和細緻的敘述。舉例而言，徂徠如何由一個反對日本的講釋法而提倡按文本的原語序、語音直讀漢籍的語言學者，變而為一個反對宋以下一切作品而提倡前漢的古文、三世紀前的漢魏古體詩、八世紀前半的盛唐近體詩的古文辭文學家，再繼而變為一個反對依靠傳注而提倡直讀六經的先王之道的擁護者？吉川氏的學案都有清楚的說明。此外，與此一逆流而上、對自己所相信

的人類文化最高價值所在的先王之道鏗而不捨的追求同步發展的，還有兩個明顯的趨向：(一)作為德川時代對當時中國儒學主流學派的朱子學的猛烈批評家，徂徠由一個本有反朱傾向而又未敢公然表態的年輕學者，中間經過仁齋情意結的克服，終而貫徹其信念，成為一個旗幟鮮明的反朱子學的古學派宗師；(二)對朱子學乃至後世中國文化的尊重日益減退的另一面，就是對後來居上的日本文化自負的日益增長。徂徠這兩方面的傾向如何地發展起來，以至他最後完全相信當代的中國再無前途而唯有日本才是人類文化將來的希望？對於其中的曲折，吉川氏的學案同樣有明確的交代。不僅如此，在政治興趣與政治事業的發展方面，作為德川時代少數的學者兼政治家，徂徠如何因上總的流放經歷而對社會民生開始有所關注？其間如何對作為吉保的藩儒以文學之臣過著陪伴公卿的生活感到沉悶？又如何因為吉保的失勢、白石的當權而與體制處於緊張關係，從而將精力專注於文學事業的發展？最後又如何因將軍吉宗的賞識與重用而終於得著以先王之道的理想來改變政治現實的機會？此中來龍去脈，在學案中也都是有跡可尋的。通過吉川氏細密的追蹤，徂徠思想發展下來的幾條主線也就清晰可見，而讀者亦因此而對作為思想家的徂徠有一番更加深刻的認識。這是吉川氏學案所以為全面和完備之處²⁰。

²⁰ 有關徂徠學說思想的發展歷程，上山、加藤和尾藤諸位也注意到吉川氏學案所提供的一些線索。然而，他們所強調的卻主要限於兩個方面：(一)作為文學家的徂徠的一個側面對理解作為思想家的他所具有的重要性；(二)徂徠早年在南總所過的田舍生活對他的社會觸覺的培養和政治見解的形成的影響。先後見く荻生徂徠の思想をめぐって——吉川幸次郎「徂徠學案」合評——，頁188及195-196。反而平石氏在評論學案的貢獻時曾提及學案在徂徠事蹟的全體復元上所作出的嘗試與努力；然亦語焉不詳，僅僅觸及(一)學案深入徂徠古文辭學的內部，對於徂徠經學特質的掌握很有意義，和(二)學案為政治哲學家的徂徠補充了他作為文學家和語言學家的側面的兩點而止，並未有作出全面而詳細的論析。見く戰中・戰後徂徠論批判——初期丸山・吉川兩學說の検討を中心に——，頁113。實際上，吉川氏的學案在分析徂徠學說思想的發展歷程方面所作的貢獻，最低限度也應包括這段文字當中所述的四條主線。

吉川氏的學案所以能如此全面和完備，主因之一在於其所徵引的資料廣泛。一般而言，研究徂徠政治思想的都以徂徠思想成熟後的晚期著述為依據，主要包括《政談》、《太平策》、《徂徠先生答問書》等日文著述和《辨道》、《辨名》、《學則》等漢文著述。至於其他的晚期著作，如著名的《論語徵》和不應等閒視之的《孟子識》、《中庸解》和《大學解》，卻往往因不易解讀的緣故而鮮為人所問津。吉川氏的學案異於是，對於這些作品都加以適當的徵引，其中尤以《論語徵》的次數為最多^①。不僅如此，為了重建徂徠的過去，吉川氏還大量引用了《訓譯示蒙》、《譯文筌蹄》、《護園隨筆》、《護園十筆》、《徂徠集》和《徂徠集拾遺》等著述，使徂徠作為語言學家、文學家以至哲學家的生涯復現於世。這些著作，或因其重要性鮮為人知，或因其艱澀程度非一般學者所敢染指，只能在書庫之中長期保持緘默；一旦經過吉川氏的開採和運用，都成為了徂徠生平的真證^②。吉川氏之所以能對徂徠生平作出如此一項重大的補充，和他對這些材料的靈活運用，是有著密切關係的。這是學案值得稱道的第二點。

第三個值得稱道的地方，是吉川氏的學案在兼顧徂徠學說思想各個方面的同時，也留意到其間的內在統一性；而此一內在統一性，當其貫穿於徂徠生涯所有時期的不同學術活動之中時，尤其顯得重要。徂徠學說思想的內在統一性首先可見於他對「信賴」和「尊敬」的態度的一貫的重視。按吉川氏的分析，

① 據筆者的粗略統計，《論語徵》在學案中被提及的次數有近二、三十次之多。

② 在這些作品之中，尾藤特別注意《徂徠集》和《譯文筌蹄》兩種，並認為「為了追查徂徠精神方面的發展歷程，不能不處理諸如《徂徠集》中所收錄的書信和《譯文筌蹄》一類文學、語言學等方面的著述。因為這個緣故，這項工作著實棘手。然而，吉川氏的學案竟然能夠對之作出如此綿密的追蹤，真不愧為劃時代之作。」原文見〈荻生徂徠の思想をめぐる——吉川幸次郎「徂徠學案」合評——〉，頁195。當然，吉川氏學案所用的資料絕不止於這兩種。然而，大體而論，尾藤的觀察和評論是正確的。據筆者的粗略統計，學案徵引次數最多的是《徂徠集》，其次是《譯文筌蹄》；前者近一百四十次，若連同《徂徠集拾遺》計算在內，便超過一百五十次；而後者則約共三十次。

徂徠之重視信賴和尊敬，不僅反映於他的宗教觀之上，而且普遍地存在於他的政治學說和文學理論之中。毫無疑問地，他的宗教觀強調的是對靈妙不測的天的信賴和尊敬。然而，他在政治論方面對先王之道及先王所提示的標準的事實所強調的也不外是信賴和尊敬；而他的方法論，即徂徠在古文辭學方面所提出的文學理論，所強調的依舊是對緊貼於事實的古代文辭的信賴和尊敬。對天的信賴，落實而為對天和天之所命的鬼神、君上、父母、兄長、以至於賓客的一切存在的敬畏；對先王之道的信賴和尊敬，乃有對集團之大的宏觀的、政治的處理方法優先於個人之小的微觀的、道德的處理方法的強調，和對格物之說——即個體與所格的物，也就是先王所提示的標準的事實，合而為一的說法——的提倡；對古文辭的信賴和尊敬，於是有模倣古人文辭以至於與所習的文辭融為一體的主張。何以需要信賴和尊敬？按吉川氏的詮釋，徂徠視天地為一大活物，並認為無限分裂的個體在此天地之中不斷地活動，其間變化複雜得不可窮詰。因此，對此以人所不能盡知的方式孕育著一切變化的靈妙不測的天，人只能以信賴和尊敬的態度處之。同樣地，先王之道乃係一種集團管理之道，而集團又是個包含著以人所不能盡知的方式不斷活動著的個體的集合體，則管理此一複雜的集合體的先王之道，自非人類的有限智慧所能完全分析和掌握，而毋寧是人們信賴和尊敬的對象了。至於以六經為代表的古文辭，乃係由緊貼於先王所提示的「標準的事實」的修辭法所寫成。標準的事實作為「教之條件」需要信賴和尊重，以緊貼於此的修辭法寫成的古文辭自亦非信賴和尊敬不可。

除了見諸信賴和尊敬的態度外，徂徠學說思想的內在統一性還顯現於對含蓄的強調和對議論的排斥之上。吉川氏的學案將徂徠的主要活動分成語言學家、文學家和哲學家的三個時期，而三個時期裏徂徠所努力的主要對象都不相同。然而，無論所追求的是語言、文學抑或哲學，徂徠所持以評價事物的標準卻並無兩樣。在作為語言學家的時期，徂徠排斥日本所流行的講釋法而提倡所謂的崎陽之學，是因為他認為講釋法是對經典的原形所作的議論和破壞，而按

原語音、語序掌握的漢籍原典，較諸經過語序顛倒、並附以助詞和語尾變化的和訓漢詩文更富含蓄緊湊之美。在作為文學家的時期，徂徠大力排擊唐宋以下的漢詩文而高度評價所謂的古文辭，其原因也在於他認為唐宋以下的議論之文，在含蓄的一方面，遠遜於緊貼於事實而其中有數十路徑的古人文辭。就是到了作為哲學家的時期，徂徠著重含蓄和排斥議論的態度也絲毫無改於前。他對先王之道的標榜和鼓吹和對自子思、孟子以至程、朱的後世的傳注與儒學說的貶抑，也都因為在他看來，前者代表著含蓄而後者不過是議論的緣故。

當然，徂徠學說思想的內在一致性還可見諸同時存在於他古文辭的文學理論和先王之道的儒學說中的一些特徵之上。正如上文第三節所述，吉川氏曾一再地明確指出，徂徠四、五十歲間發展出來的文學理論係他五十歲以後始提出的儒學說的基礎。此不獨於信賴與尊敬、含蓄與議論諸態度為然，就是在對文飾的重視一點而言，也可看出徂徠的文學說與儒學說之間的內在連繫。也就是說，徂徠以修飾為價值、以素樸簡單為非價值的觀點貫穿於他的古文辭學說和先王之道的主張之中^{②③}。其實，細按吉川氏的學案，徂徠此一重視文飾的價值觀，在吉川氏看來，又豈僅侷限於徂徠的文學和儒學說？它根本就存在於徂徠的語言觀之中，而成為徂徠所以批評事物的一貫觀點。

通過以上的內在統一性所看到的徂徠思想的整體圖像，是十分鮮明的。首先，在吉川氏的筆下，徂徠的思想有明顯的不可知論的傾向；不僅天地一大活

^{②③} 尾藤正英氏也注意到吉川氏所指出的此一關連。他認為古文辭的「文」並不單純是文章的意思，而是修辭的意思。這個意為修飾的文的觀念，不僅對古文辭的特質的理解有用，對徂徠思想的整體的解明，也都是個重要的線索。他並且舉出先王之道所強調的不是天然與自然，而是人為的「運用營為」的事實，來證明文的觀念在徂徠的儒學說中的位置。當然，對於文之一字解作修飾之意是否適切一點，加藤周一和上山春平二氏似有異議。加藤認為與其修飾，不如解作含蓄為宜。儘管如此，他並沒有否認徂徠的文學觀和儒學說之間的共通之處；而上山更直截了當地承認徂徠將對含蓄的古文辭的態度直接應用於六經的研究之中。見く荻生徂徠の思想をめぐる——吉川幸次郎「徂徠學案」合評——，頁196-198。

物，其中棼縕交結，變動無窮，絕非人智所能掌握，就是人類的社會，作為無限分裂的個體的總集，其中的複雜情狀，亦非人所得而盡知。既非所知的對象，便只能是所信和所敬的對象。因此之故，在不可知論的基調之上，便有徂徠對這些不可知的事物所提倡的信賴和尊敬的態度。人類社會的複雜雖不可知，卻不能無所掌握，而爲了要達到這個目的，徂徠所提出的先王之道，其著眼點便不在無限分裂的個體本身，而毋寧在集團的整體之上。而對於此規範集團整體運作的道，人們所應持有的也是一個信賴和尊敬的態度。由於道是集團的，因此也是人爲的、外加的。先王爲了集團的管治所創制出來的標準的事實，與後世既作無限分裂的事實不同，是渾然未分、內蘊豐富的含蓄存在。同樣地，以緊貼於古代尚未分裂的事實的修辭法寫成的先王六經的古文辭，也是一含蓄的存在。這些含蓄的存在，與同其爲議論的後世傳注和詩文的性質有異，當然也是人們所應信賴和尊敬的對象；而要對之表示信賴和尊敬，莫過於以模倣的方法，與之合而爲一，即通過重複的練習，達致與先王所提示的標準的事實和六經中的古文辭融爲一體的境界。可見，由不可知論發展爲信賴和尊敬，由對含蓄的敬信和議論的排斥演繹出模倣，其間的線索是非常清晰的^{②4}。

第四點值得注意的地方，是學案在徂徠學研究上所揭示的中、日思想比較的新觀點。正如上文所述，吉川氏並非第一位提出這個觀點的學者^{②5}。儘管如

②4 有關吉川氏學案對徂徠思想內部的相互關連所作出的推斷，平石亦有所指陳，可供參考。這些推論包括：(一)徂徠對人類生活的「事實」在意義上所帶有多種複雜而微妙的差異有非常纖細的觸覺，而此觸覺正貫穿於他的整個學術事業當中；(二)徂徠在古文辭學方面對原始的語言的含蓄之豐所抱有的敬意與尊重，與他在儒學說方面對「事實」的尊重是相互關連的；(三)徂徠面對極其複雜的現實，爲了掌握其作爲集合體的方向性而提出的「大心」、「大知」的認識論，是他面對現實而採取大的處理方式的政治立場的基礎；和(四)作爲徂徠思想的中心觀念的天的不可知性，可視爲其對人智在現實的豐富性面前所呈現的有限性的承認。見く戰中・戰後徂徠論批判——初期丸山・吉川兩學說の検討を中心に——，頁113。

②5 見註16。

此，以此一觀點為主軸，對徂徠整個人生和全幅思想作出總體性探究和說明的，則以吉川氏為首；而他的〈徂徠學案〉正正就是此一觀點所以能在徂徠學研究上奠定其合法地位的典範之作。然則，此一觀點何以稱為「新」？按尾藤正英氏的說法，明治以來有關徂徠學的重要研究，包括井上哲次郎的《日本古學派之哲學》²⁶、岩橋遵成的《徂徠研究》²⁷和丸山眞男的《日本政治思想史研究》²⁸，都是以西洋哲學為座標，著眼點在指出徂徠思想與西洋哲學的相似之處。直至吉川氏的學案將注意力集中於與中國的比較之上，此一歷來的研究趨勢方才扭轉過來²⁹。為了說明這點，尾藤氏舉徂徠的古文辭學為例，指出吉川氏學案的重要建樹之一，就在於其能以明代流行的古文辭為背景，把徂徠從那裏所學到的為何？又如何地發展出一套獨特的古文辭學體系？等等特點展示出來³⁰。除此之外，尾藤氏還認為吉川氏的學案對徂徠在考證方面有異於清朝考據家的一點所作的指陳，也是學案的觀點所以為「新」的一個標誌³¹。

尾藤氏所指出的當然都是正確的。然而，吉川氏的學案之為中、日思想比較研究的代表作，卻並不僅僅基於此。除了在古文辭學和考證學方面之外，在思想方面，徂徠對先王之道的獨特解釋和對朱子學的由墨守而批判，也都是吉川氏學案在中、日思想比較的觀點下所作出的重要探索。其中尤以徂徠將整個

²⁶ 此書出版於明治三十五年（1902），出版社當為東京富山房，因手中並無原書，無法查證。

²⁷ 此書原由東京的關書院初版於昭和九年（1934），現較常見的是東京的名著刊行會於昭和五十七年（1983）刊行的版本。

²⁸ 此書初次結集於昭和二十七年（1952），由東京的東京大學出版會出版。

²⁹ 見〈荻生徂徠の思想をめぐって——吉川幸次郎「徂徠學案」合評——〉，頁188。

³⁰ 同前註。

³¹ 尾藤指出，一般學界都認為徂徠與清朝的考據家的作法甚為相似，所不同者不過是前者較後者在時期上早約百年而已。然而，對於兩者應否等同視之一問題，尾藤是有所保留的。他認為吉川氏學案舉出山井鼎的《七經孟子考文》之受到清朝考據學界的重視和他自己老師荻生徂徠的冷淡對待一點，是很有啟發性的。也就是說，從兩者對同一本書的不同評價，正見出徂徠所以異於清朝考據家的地方。同前註，頁190-191。

人生熱切地投入於中國學問的追求同時，卻始終保持著對日本文化的執著和對自己作為日本人的自負一點，最值得中、日思想比較研究者去思索和細味。

正如上文所示，吉川氏的學案將徂徠分成三個時期來處理。然而，不容忽略的，是無論在那一個時期徂徠所表現的都是對作為人類文化最高價值所在的中國文化的熱切追求。四十歲以前，徂徠在南總的田舍生活中即已培養出不假訓點而讀通漢籍的能力，回到江戶之後又努力於唐音與唐話的學習；作為語言學者，他比較中日語言的特色，認為前者文而密、後者質而疏；作為漢籍的研究者，他抨擊日本的講釋之法，提倡崎陽之學，認為不如此無以掌握古典的本來面目；作為漢詩文的創作者，他輕視那些未脫和習的作品，並有直迫京都的伊藤父子的才華。四、五十歲之間，當徂徠的精力漸漸轉注於古文辭學的研究時，他對以歐、蘇為代表的宋和宋以下的詩文再也提不起興趣，而以漢魏的古體詩、盛唐的近體詩和前漢為下限的古文為學習對象，認為前者冗而俚、後者簡而文。不僅如此，他還認為簡而文的古文辭因其緊貼於古代的事實，乃通往無限分裂尚未展開的含蓄的古代事實世界的鎖鑰，是人們所當信賴和努力模倣的對象。五十歲以後，進入哲學思想的豐收期，徂徠將古文辭學的理論應用於六經的研究，終於確信後世傳注對經典所作的主觀詮釋和以朱子學為代表的儒學說為謬誤，和自己已經得著千古以來湮沒已久的先王之道的真義。可見，在徂徠的意識當中，他的一生就是朝著價值之源的古遠中國文化而邁向，並且在最終的階段裏到達了他所期望的目的地。

然而，對古遠中國文化極其崇拜的同時，對於日本，徂徠卻始終懷著一種釋之不去的自負。撇開徂徠在四十歲以前早已蘊釀反朱子學傾向一事不談，因為此事與徂徠作為日本思想家的自負有否關連尚待證明，就是從四十歲以後的徂徠著眼，徂徠在第二期生涯中在政制方面對秦以下的中國政行郡縣的批評和對日本較諸中國恢復先王之道的可能性為高所下的論斷，及在學術文化方面繼承聖人之道一事上對後世中國的輕視和對日本的我輩期許，都可見出徂徠對日

本以至於對自己作為日本人的自負。至於晚年的徂徠，此一傾向，透過他在《論語徵》所言「獨悲夫中華聖人之邦，更千有餘歲之久，儒者何限，尙且曉然事堅白之辯，而不識孔子之所傳者為何道」之語，更加表露無遺。此外，他晚年譯《大明律》而刪去「大」之一字以示日本之並非臣服於明朝一事，更是徂徠對中國不甘自屈的一種象徵性的表現。可見，對中國的嚮慕與探索和對日本的自負與執著根本就是徂徠所關懷的兩宗大事，即使稱之為貫穿徂徠一生的兩條主線，亦不為過。

然則，徂徠思想乃至性格上的這兩種傾向會否構成矛盾？是又未必。在徂徠而言，他對古遠中國文化的尊崇乃出自對人類文化最高價值的嚮往，並不代表他對既已墮落的後世中國也必須給與同樣的禮敬；而他對日本文化的執著和對自己作為日本人的自負，不過是因為當代日本的文化程度較諸鄰邦的中國更接近於先王之道，而自己對先王之道的理解又較諸後世的中國儒者更為真確而已，並不代表徂徠已經目空一切，連人類文化最高價值所在的先王之道也不放在眼內。在徂徠的心目中，價值的基準就在於人類文化的最高價值所在的先王之道，他對後世中國的批評和對當今日本的期許，都是以此一基準為尺度的。因此，在徂徠而言，他的思想內部非但毫無矛盾，反而是完全一致的。

問題反而在於，吉川氏學案對徂徠思想既作如是這般的闡釋，何以竟又能稱得上平石直昭氏所謂的「儒教的日本化」觀點的代表？首先，所謂儒教的日本化的觀點，所指為何？按平石氏的界定，就是對作為外來教義的宋學乃至儒學之如何在適應德川日本的各種條件與情況的過程中發生變化致以關心的一種觀點³²。在這樣的一種觀點之下，徂徠思想中特別值得注意的地方，當然是他如何在自己所生存的德川日本的特殊歷史與文化環境的影響下改造傳自中國的儒家傳統，尤其是他所謂的先王之道。然而，吉川氏學案對徂徠思想的上述兩

³² 見〈戰中・戰後徂徠論批判——初期丸山・吉川兩學說の検討を中心に——〉，頁66。

種傾向的描述，一方面只看到徂徠自始至終對外來文化的熱切的追求，而看不到他曾經試圖去改造此一傳統的自覺的努力。這是因為此一所謂的外來文化，在徂徠眼中，本身就是人類文化的最高價值所在，並沒有將之改造以遷就日本的特殊環境的必要。另一方面，徂徠之所以對日本特加肯定，著眼點亦不過在於後者較當代的中國更接近於他心目中的人類文化的最高典範而已，絕不是因為後者有任何獨異之處。探本窮源，徂徠根本就沒有現今所謂的「本土化」的意識。他不是個特殊主義（particularism）的倡議者，而徹頭徹尾是個普遍主義（universalism）的追隨者。實際上，如上所述，就從他當初鑽研中國學問時開始，徂徠即抱有地無分中日、時無分古今，人皆相似的假設，和古代中國與當代日本之間有一可打通的孔道的信念。因此之故，他所要探求的自然也是個「放諸四海而皆準，俟之百世而不惑」、具有普遍意義的價值體系。然則，吉川氏的學案之為儒學日本化觀點的代表豈非全無根據？

實際上，在上山春平、加藤周一和尾藤正英三氏的合評當中，加藤氏就認為吉川氏學案所揭示的正是個普遍主義者的徂徠像。他並且舉第一次大戰時期的內村鑑三為例，暗示徂徠和這位曾經在新英格蘭學習基督教教義，並認為歐美等基督教先進國已經墮落，反不若至今仍為處女地的日本之可以將基督教的精神付諸實行的內村的情況其實十分相似^③。也就是說，徂徠所信仰的先王之道，在他而言，並非僅僅屬於某一國家的特殊價值，而是具有普遍意義的絕對價值。

相反地，尾藤氏卻不以為然。他認為吉川氏所塑造出來的徂徠像最耐人尋味之處，就在於徂徠將自己沒入於中國之中，原有離日本而去之意，結果卻竟然發展出一套與日本緊密相連的思想來^④。也就是說，徂徠雖然有意於學習中

^③ 見く荻生徂徠の思想をめぐって——吉川幸次郎「徂徠學案」合評——，頁193-194。

^④ 同前註，頁193。

國，卻在無意之中變成了一位日本的思想家。尾藤氏此說與加藤氏的說法顯然不同。然則，兩說之中當以何說更切合吉川氏學案的原意？倘若以尾藤氏之說為得之，其根據何在？又、吉川氏將何以解釋徂徠之自以為是人類文化的最高典範的忠實繼承人和他實際上之為日本的思想家之間的差距？

加藤與尾藤二氏之說，究竟孰者為是？要清楚地解答此一問題，其實是並不容易的。正如文首所述，吉川氏有關徂徠思想的論著並不止於本文所處理的〈徂徠學案〉，最低限度，還包括稍後陸續問世的〈民族主義者としての徂徠〉和〈日本的思想家としての徂徠〉兩篇³⁵。這三篇文章，各有其重點之所在；而要充分掌握吉川氏對徂徠思想的真見解，則非得三篇通讀不可。倘以最早一篇的〈徂徠學案〉為限，吉川氏所刻劃出來的，誠如上文所述，自然基本上是個不斷努力追尋普遍價值的徂徠像。就是〈民族主義者としての徂徠〉一文，其主旨固在於為徂徠洗脫自明治以來國粹主義者加諸其上的崇尚中華、非我國民的罪名³⁶；然而，細察其論據，卻仍不脫徂徠之所以為民族主義者是因為他雖然一面崇尚中華，另一方面卻認為德川日本已遠遠超出了當時的中國，而更有資格成為優秀的古代中國文化的繼承者的一套論證方式³⁷。換言之，所謂的民族主義者，到底還是個普遍主義的思惟。

³⁵ 見上文註¹⁶。又、此兩文在未收入吉川氏《仁齋·徂徠·宣長》一書之前，先後刊登於一九七四年一月和一九七五年一月、二月號的《世界》之上。

³⁶ 吉川氏撰寫這篇文章的主要動機，誠如文題所示，就是要澄清國粹主義者的誤解。在文章之中，吉川氏舉出了一宗軼事來說明日本人對徂徠的誤解情況。大正末、昭和初有一名為有田音松的國粹主義者在報章刊登廣告，根據徂徠之自稱為「日本國夷人物茂卿」一事，攻擊徂徠為「非國民」，即非我國民。當時的漢學大家犬養木堂因此去信有田，指其言過其實。結果有田還以一整頁的廣告，而攻擊的矛頭則轉向犬養本人。見同上引書，頁226。如是這般的誤解，在吉川氏看來，都是因為日本人但看表面，而不知骨子裏徂徠其實是個對日本與日本文化抱有極端優越感的民族主義者所導致的。

³⁷ 有關吉川氏此一論證的方式，只要通讀全文，即可知悉；其中尤以文章的下半部，即頁225-242，最為明顯。

然則，加藤與尾藤二氏之說，豈不以前者爲是？是亦不然。這是因爲作爲特殊主義者的徂徠的形象，在以上兩篇文章中，雖然不太顯著，卻仍然是有跡可尋的。舉例而言，吉川氏在〈徂徠學案〉中就曾指出以古學見稱的徂徠學與清朝的考據學其實有著明顯的不同之處，後者崇尚漢魏古注，而前者則在經典的詮釋上容許更大的自主空間。徂徠對經典詮釋所持的這一種態度，當然要反映於他實際從事的注經事業之上；而作爲其中顯例，除了他在《論語徵》和《二辨》等主著中所提出的種種創新的解釋之外，據吉川氏認爲，還包括他在分析徂徠晚年思想的兩大要點——政治較道德爲優先的看法和對天的尊敬——時所指出的，徂徠在經典的詮釋上牽強附會以遷就其成說之處。這些處所，對於理解徂徠之爲特殊主義者一點至關緊要。因爲這恰好透露了徂徠雖自以爲已得先王之道的真傳，卻在有意無意之間容許其按照實際的需要而對經典作出新解乃至曲解的事實。而按照實際所需來重新解釋經典，正正就是一種外來思想調節自身以適應新的文化和歷史環境的需要的必經過程。學案之外，〈民族主義者としての徂徠〉一文也有類似的指摘，而且說得更加明確。這一點清楚地反映於該文文末著重指出的兩點之上：(一)徂徠的古典解釋法表面上是歸納的和實證的，實質上卻更多的是思辨的和演繹的，與清朝的漢學貌似而實不同；(二)徂徠的儒學說，其價值的基準雖置於古代的中國，卻大有日本儒學所獨具的一個側面³⁸。可見，吉川氏之視徂徠爲特殊主義者，早在這兩篇文章之中已埋有伏筆，及至〈日本思想家としての徂徠〉一文問世，吉川氏筆下徂徠的此一形象，更就顯露無遺了。

當然，該文是如何地論證徂徠是個日本的思想家？有關詳細，此處無法深入。所欲點出者，該文除前言與結語之外，篇分八節，而主旨之所在則在於指

³⁸ 同前註，頁242。按原文並未分點，而且次序又與此處所言不同。本文不過就行文之便，略作整理與調動而已。又、由於該文非本文討論的範圍，故此處但舉其要，其詳請參原文。

出徂徠在不知不覺之中更多地與日本的傳統接連，而不是與中國的傳統相近的事實^{③⑨}。舉例而言，徂徠的「敬天」之說，據吉川氏的觀察，就是因著日本的神道啓發而成立的。吉川氏指出，徂徠認為古代中國的先王之道，與孟子啓其端而程、朱踵其後的後世中國的無神論不相連續，反而與日本古來相沿奉神道之習無異，其根本精神乃在於對天的虔敬而其具體表現則在於「祭政一致」；並認為人們之所以懷疑日本的神道與唐、虞、夏、商、周所行者有異，不過是因為古文獻不全而他們所接觸的大都是孔子門人所傳下主要有關周道的文獻的緣故而已^{④⑩}。對此，吉川氏的論斷是徂徠的敬天、敬鬼神之說，其成因縱非一端，所得自於神道的啓示者實起著重大的作用^{④⑪}。此外，吉川氏又認為徂徠以激烈的言辭對朱子的點名痛罵一事，也透露出徂徠在與中國思想接觸過程中實受到他的日本文化背景所影響。按吉川氏言，像徂徠對朱子那樣的痛斥，若在中國，凡屬大家，礙於身分，都不敢之為；而徂徠居然毫無顧忌地肆意為之，其程度之極端，即使把康熙皇帝對朱子的篤信與及元、明、清以來朱子的著述列為功令所構成的政治的、歷史的和社會的無形壓力，和江戶幕府對朱子學的尊重實較寬慢的實情考慮在內，也是異乎尋常的。然則，徂徠何以竟至於此？依吉川氏之見，這正正就是易走極端而陷於過剩的日本人的特性所造成的結果^{④⑫}。很明顯地，在詮釋徂徠思想的整個過程中，吉川氏始終相信，作為日本人的徂徠的出身對於他獨特思想的形成，作用是巨大的。也就是說，縱使在自覺的層面上，徂徠是以普遍主義者的形象來塑造自我；自實際的表現言，卻是個擁抱著日本文化的不折不扣的特殊主義者。

基於以上的分析，可以理解，作為徂徠一生學說思想發展的紀錄，很自然

③⑨ 同前註，頁278。

④⑩ 同前註，頁244-251。

④⑪ 同前註，頁249。

④⑫ 同前註，頁268-272。

地，學案主要是按著徂徠的自我期許，來追溯其探究作為人類文化普遍價值的最高典範所在的古代中國先王之道的歷程。然而，爲了澄清日本人，尤其國粹主義者對徂徠崇尚中華、鄙薄日本的誤解，吉川氏承接著在學案中所埋下的伏筆，在〈民族主義者としての徂徠〉一文中進一步點出，徂徠雖以古代中國的先王之道爲價值的基準，卻又同時認爲此一古道早已絕跡於後世的中國而爲當今的日本所繼承的事實。到〈日本的思想家としての徂徠〉一篇，吉川氏所要標明者已不僅僅是徂徠對古代中國的推崇所意味著的他對當今日本的肯定，而實際上是徂徠對先王之道的獨特詮釋根本就是他作爲日本人和他所處身的日本文化所塑造出來的產品的一點。然而，吉川氏如是這般地將論旨逐步推進，固將徂徠作爲日本思想家的本來面目如實地披露出來；卻也帶出了一個連吉川氏自己似也始料未及的問題。那就是：何以徂徠的原意是要進入中國文化的世界，結果反而創造了一套富有日本獨特色彩的思想體系出來？徂徠自覺層面上的自我期許和不自覺層面上的實際表現之間的嚴重差距，是個極堪注意的現象。然而，對此，吉川氏既未充分地覺察到，也因而沒有認真地去處理過。就著這一問題，本文作者願提幾點不成熟的意見，並藉此結束全文。

首先，倘事實真如吉川氏所言，徂徠自覺上的確以繼承中國的先王之道爲務，只是在不自覺間仍然爲日本的思想傳統所支配而已，則發生在徂徠身上這一段思想成長的曲折歷程，不僅對於徂徠一生所傾注的心血而言，就是對日本民族長期吸納外來文化所作出的努力而言，也都是個莫大的諷刺。對此，人們不禁要問：傳統的日本文化何以竟能在徂徠的心志專注於中國文化的追求的情況下反客爲主，成爲了塑造徂徠獨特思想體系的決定性力量？此一過程能否信而有徵並且清楚明白地追溯出來？誠然，對於此一問題，吉川氏的學案也曾提出了些解答的線索。比如當敘述徂徠在第二期生涯中所著的《叢園隨筆》時，吉川氏便點出就在當時已可看到徂徠成熟後思想的若干踪跡的事實（頁711-713）。此外，在〈日本的思想家としての徂徠〉一文中，吉川氏所指出徂徠

之尊重先王之道，並非以其為中國之所產，而是以其為超越時空的普遍真理之故的事實，自某種程度言，也可以幫助解釋徂徠何以比較容易地誤認日本的傳統為中國的傳統^{④③}。然而，這些都不免為一鱗半爪，系統而全面的說明還有待於後來者的努力。

第二個值得追問的問題是：在徂徠思想成長的歷程中，他所備極推崇的古代中國的先王之道乃至於他所嚴厲批評的後世中國的程朱之學，是否真的沒有發生過任何作用？上文言吉川氏確信徂徠為一日本的思想家，而吉川氏對此一論斷的自信清楚明白地反映於他在〈日本的思想家としての徂徠〉一文之末對徂徠在日本思想史與中國學的研究上各別重要性的重估之上。他認為徂徠在日本思想史上的重大地位有超出於從來想像之處；相對而言，在古代中國的解釋工作上，其欠妥當之處，也是超出於從來所預期的^{④④}。因此，徂徠的著述，對於日本思想史的學者而言，是必讀之書；對於現今的中國學研究者而言，則未必然^{④⑤}。吉川氏甚至現身說法地指出，徂徠的貢獻主要仍在於他掀起了江戶時代對中國文明的關心與愛好的熱潮，其餘澤嘉惠及今^{④⑥}。倘若徂徠有關中國著述的影響僅限於引起日本人對中國的興趣而已的話，則吉川氏眼中中國文化在徂徠思想中所留下的足跡究有多深，也就不難猜度了。然而，問題卻在於，中國文化，尤其是經典所記錄的古代中國文化對徂徠思想的影響要是僅及皮毛，

④③ 《仁齋·徂徠·宣長》，頁279-280。按吉川氏此處原來是要指出：儘管在實際上言徂徠更多地接近於日本的傳統，他自己卻未必承認他所提倡的乃屬「非中國的」的事實。這是因為在徂徠的意識當中，他縱使與陷入病態後的中國不相連接，也與先王的中國一脈相承。徂徠之所以有此意識，依吉川氏所見，乃係因為徂徠對先王之道所以值得尊重的理由有文中所言的理解。吉川氏似乎是說：既然徂徠視其所掌握的先王之道為一超越時空的普遍的價值，而對於此價值之源自中國並不介意，則其不自覺地採日本的傳統以為其思想體系的建設之資，當亦不致構成嚴重的心理障礙。

④④ 同前註，頁279。

④⑤ 同前註，頁280。

④⑥ 同前註。

則徂徠藉著李、王的古文辭學所打開的古典世界何以竟又教他有如獲至寶的驚喜？再者，徂徠在建構其思想體系的過程中，其資源但取諸日本的傳統即可，又何必汲汲於外求？是則，中國文化的資源縱不足以構成、造就徂徠為一日本思想家的主要憑藉，也必曾扮演過某種重要的角色。吉川氏曾經再三指出，徂徠在詮釋儒家經典的過程中多有「直觀」與「獨斷」之處^{④7}，這些既經扭曲的中國儒家觀念，也許正正是徂徠建構其體系的基本素材。然而，吉川氏在點出這些現象時卻並不作如是觀。其實，不僅在先王之道的詮釋上徂徠經過了這樣一種對外來文化大事改造的過程，就是在朱子學的批判上，徂徠也進行了一項扭曲外來學說的工作，使之成為自己所批判的對象，從而烘托和凸顯出其所嚮往的價值的特點所在。有關這一點，本文的作者在其近著中即有所論及^{④8}。朝著此一方向繼續深入，當會有更大的收穫。

以上不過是就著吉川氏的基本觀點所提出的兩點意見。除此之外，當然還有不少值得討論的問題存在。例如，徂徠是否真的可以稱為「日本的思想家」？吉川氏這樣形容徂徠，是否一如平石直昭氏所言，乃因其對徂徠的思想欠缺深入和透闢的瞭解所致？倘若對之更作細緻的分析，當會發現徂徠思想中所含有的「真正的近代性」^{④9}？又，吉川氏稱徂徠思想的兩大特點之一在於政治的「道」優先於道德的「德」。然而，上山春平氏針對此說，卻否定徂徠的道與德乃一大與小的關係，而毋寧為一客體與主體的關係^{⑤0}。可見，環繞著徂徠思想的特點及其性質的問題，與吉川氏學案樹異的不同見解，不免有之。此處，礙於篇幅，不能具列。

④7 同前註，頁242、279，及吉川幸次郎：〈徂徠學案〉，頁728-729、736。

④8 見拙作“On Ogyu Sorai’s Critique of Chu Hsi’s Program of Learning to be a Sage,” *Monumenta Serica* 46 (1998): 195-232。

④9 見平石直昭：〈戰中・戰後徂徠論批判——初期丸山・吉川兩學說の検討を中心に〉，頁114。

⑤0 見上山春平：〈道と徳——徂徠學案考——〉，頁449。