

※「東亞王權與宗教思想」專輯※

《荀子》與德川思想史 ——以荻生徂徠的《荀子》論為主

藍弘岳*

序

荀子與孟子並稱，在古代中國思想史中具有非常重要的地位。記載其思想的《荀子》早在九世紀時已傳到日本¹。而且，中國歷代重要的《荀子》刊本，如北宋熙寧監本、元代纂圖互注本及明代的二十二種刊本也都傳入日本²。但在江戶時代之前，除花園天皇³與虎關師鍊等五山僧侶⁴外，當少有人閱讀過《荀子》。直到十八世紀初，江戶思想史上重要思想家荻生徂徠才開始仔細閱讀並注釋《荀子》，亦在其注釋書《讀荀子》出版後，日本的荀子學才開始興盛。所以，就日本經學史（特別是就日本諸子學史）而言，《讀荀子》具極重要地位與意義。又，就日本思想史而言，徂徠個人思想亦受《荀子》啟發。徂徠之後的江戶儒者乃至近代研究者，都有人特別強調這點，認為徂徠學是一種荀子學的發展⁵。但本文對此看法持比較保留

本文的原始版本已先由 Eric L. Hutton 翻譯為英文，收錄在其所編輯之 *Dao Companion to the Philosophy of Xunzi* (Dordrecht: Springer, 2016)。又，本文由該英文版再修正而成，也是科技部計畫 106-2628-H-009-001-MY3 的成果之一。

* 藍弘岳，國立交通大學社會與文化研究所副教授。

¹ 可見於藤原佐世於寬平(889-897)年間編的《日本國見在書目》。參見北田數一：《荻生徂徠讀荀子解題敘說》(東京：審美書院，1941年)，頁3。

² 同前註，頁4。

³ 在《花園院天皇宸記》中，有花園天皇閱讀過《荀子》的相關紀錄。參見同前註，頁5。

⁴ 同前註，頁10-20。

⁵ 井上哲次郎：《日本古學派之哲學》(東京：富山房，1902年)，頁258-259；韓東育：《日本近世新法家》(北京：中華書局，2003年)，頁59-72；田尻尚文：〈荻生徂徠と荀子〉，《中國研究集

的態度。先就結論來說，本文認為並不能說徂徠學是荀子思想在江戶時代的發展，而是在徂徠輸入日本的「明代知識」⁶基礎上，並在古文辭學方法引導下，為重構「聖人之道」而利用《荀子》。《荀子》確實是促使徂徠思想發展的一個重要文本，但徂徠與荀子間有諸多思想差異有待釐清。本文將重點討論此一問題。然後在此論述基礎上，再討論徂徠以後的荀子學在江戶日本的展開。

一、《讀荀子》的誕生

為何徂徠在十八世紀初期時會去注釋《荀子》？關於此問題，首先當就社會條件來看。因為江戶日本與同時期的明清中國或李氏朝鮮不同，並無實施科舉，故重視特定儒學經典研究之儒者乃至武士，難以靠其學問獲得功名。這使他們能在閱讀經典時，較不受到宋學權威約束，而能據本身問題意識乃至方法論，重讀經典並重構其所認為的「聖人之道」。這正是在十七世紀後半，伊藤仁齋與荻生徂徠等人的「古學」得以興起的原因⁷。亦因之，他們較同時期的中國與朝鮮的儒者可以更自由的態度接觸在中國與「舉業」較無關的諸子學。

再者，就出版的角度來說，雖然明代中國的科舉與諸子學無太大關係，但明代的出版業發達，且往往因讀書人獵奇的心態，出版許多諸子學作品。荻生徂徠就是據明代鍾人傑本閱讀並注釋《荀子》。事實上，明代出版業發達且許多書籍皆傳入日本，包括《荀子》在內的江戶日本漢學研究，當以明代中國興盛的學術與出版情況為前提來討論。與這點相關，事實上若細讀《讀荀子》，可發現徂徠大量引用明代考據學者方以智《通雅》與孫鑛、歸有光等評點書之作者的意見⁸。明代主要就是從評點學方法研究諸子學，所以徂徠是在明代考據學與評點學引導的諸子學基礎上，展開《荀子》研究。且如徂徠之所以開始閱讀並注釋《荀子》，亦因他受明代

刊》(大阪大學文學部)第57號(2013年)等。

⁶ 本文所謂的「明代知識」指各種在明代中國出版的經、史、子、集方面的典籍與其知識內容。

⁷ 黑住真：《近世日本社會と儒教》(東京：ぺりかん社，2003年)，頁109-118。

⁸ 荻生徂徠《讀荀子》多引方以智的《通雅》(頁3、5、6、9、22、26、42、48、63、64、160等)。又，孫鑛與鍾惺合著有《荀子評點》，徂徠在《讀荀子》中所引的孫鑛之論可能是出自此書(頁11、32、42、77、79、139、172、236等)。又，歸有光與文震孟合著有《荀子彙函》，徂徠在頁201、245中有引用。

古文辭學派啓發，而展開的方法論引導⁹。

所以，按荻生徂徠弟子服部南郭之論，《讀荀子》是徂徠「中歲作未成者」¹⁰。亦即，那是徂徠受宋學影響時寫的未完成且不成熟的作品，徂徠本人無出版意圖。但後來，由徂徠弟子宇佐美濶水考訂後刊行於寶曆十四年(1764)。該版本相較於自筆本，被稱為寶曆刊本。然而，相較於徂徠用不太理想的明代鍾人傑《荀子》刊本為底本注釋；宇佐美修訂時，用的是具完整《荀子》本文的注釋本¹¹。再者，宇佐美在修訂時亦特別刪去徂徠的宋學舊見。所以，寶曆刊本的《讀荀子》有許多內容刪除、改訂的情況¹²。儘管如此，後來引用或反徂徠的《荀子》注釋者，主要皆據寶曆刊本進行¹³。故若要探究徂徠的思想發展與《荀子》的關係的話，當以《讀荀子》自筆本¹⁴為主；但若要討論徂徠之《荀子》研究的影響，則當重視寶曆刊本。本節先就其手稿（自筆本）論述徂徠研究《荀子》之目的。

前文從社會情況與明代學術的發達及其對江戶日本儒學影響之角度，討論徂徠何以在十八世紀初期開始研究《荀子》的問題。然而，促使徂徠研究《荀子》的最重要原因，當是他對「聖人之道」的關心，及其古文辭學方法論。關於古文辭學與「聖人之道」的關係，徂徠說：「讀書之道，以識古文辭，識古言為先……然苟能遵其教，而知古今文辭之所以殊，則古言可識，古義可明，而古聖人之道可得而言焉。」¹⁵就是說在徂徠看來，要說明「聖人之道」必須先理解「古文辭」。讀解古文辭的方法，不外乎是盡量不依靠既有注釋，大量閱讀漢代與之前的書籍，以了解其句法修辭與歷史記述等，並以理解文本間互文關係方式閱讀。事實上，《荀子》最

⁹ 徂徠曰：「中年得李于鱗、王元美集以讀之，率多古語，不可得而讀之。於是發憤以讀古書，其誓目不涉東漢以下，亦如于鱗氏之教者，蓋有年矣。始自六經，終于西漢，終而復始，循環無端，久而熟之，不啻若自其口出，其文意互相發而不復須注解。」見氏著：〈復安澹泊第三書〉，《徂徠集》，收入《近世儒家文集集成·第三卷》（東京：ぺりかん社，1985年），卷28，頁302。

¹⁰ 服部南郭：〈物夫子著述書日記〉，《南郭先生文集》，收入《近世儒家文集集成·第七卷》（東京：ぺりかん社，1988年），頁378-381。

¹¹ 杉田達夫：〈「讀荀子」と「荀子斷」〉，《人文學報》（東京都立大學人文學部）第53號（1966年），頁89-91。

¹² 北田數一：《荻生徂徠讀荀子解題敘說》，頁179-184。

¹³ 同前註，頁178。

¹⁴ 荻生徂徠：《讀荀子》自筆本，收入《徂徠山人外集》（東京：審美書院，1941年）。

¹⁵ 荻生徂徠：《辨名》，收入《荻生徂徠》（東京：岩波書店，1973年《日本思想大系》第36冊），頁251。

早的注釋書楊倞注本中，楊在序中言：「但以古今字殊，齊楚言異，事資參考，不得不廣，或取偏傍相近，聲類相通，或字少增加，文重刊削，或求之古字，或諸方言。」徂徠評：「此數句，信讀古書要法。」¹⁶

就與其古文辭學方法論的關係而言，《讀荀子》亦大量參照漢代及其前的書籍，以互相參照的方法注釋。在《讀荀子》引用書籍中，除經書類的《書經》、《易經》、《禮記》、《周禮》、《儀禮》、《大戴禮》、《詩經》、《春秋》、《左傳》、《春秋繁露》、《韓詩外傳》、《孟子》、《論語》、《尚書大傳》、《三禮編釋》、《公羊傳》、《大學》、《穀梁傳》、《釋名》、《爾雅》、《正字通》、《說文》、《正韻》、《集韻》、方子謙《韻會小補》、張位《問奇集》、朱光家《字學指南》外，尚包括《孔子家語》、《說苑》、《楚辭後語》、《管子》、《國語》、《路史》、《淮南子》、《莊子》、《呂氏春秋》、《晏子春秋》、《文選》、《唐本草》、《史記》、《漢書》、《後漢書》、《晉書》、《列子》、《方言》、《韓非子》、《新序》、《戰國策》、《墨子》、《世說》、《汲冢周書》、《白虎通》、《玉海》、《通雅》、《廣文選》、《初學記》、《通典》¹⁷。陸機《文賦》、朱熹《小學》、韓愈《文集》，以及楊慎《丹鉛錄》、《初學記》、黃憲《外史》（黃憲《天祿閣外史》），以及《荀子評點》、《荀子彙函》等。

這些書除《正韻》、《集韻》、《初學記》、《通典》、《玉海》、《通雅》、《正字通》、方子謙《韻會小補》、張位《問奇集》、朱光家《字學指南》等字典及韻書與類書和少部分六朝後的書籍外，大都是漢代及其以前的書籍。不過反映其古文辭學方法論，在《讀荀子》亦曾提及王世貞等明代文學家¹⁸。在歷代眾多的《荀子》注本中，大概只徂徠引用六、七十種文獻注釋《荀子》。這一點充分表現其注釋的特色與價值。從其引用書籍中，除可觀察到繼承自明代古文辭學的特色外，亦可看到他對方子謙《韻會小補》、張位《問奇集》、朱光家《字學指南》等明代音韻書的注意與利用。若再加上上述徂徠對明代評點本的使用，吾人可謂徂徠《讀荀子》是構築在「明代知識」之上的作品。

單就古文辭學的問題來看，徂徠曾說：「六經、十三家萬世不朽之言也。」¹⁹所

¹⁶ 荻生徂徠：《讀荀子》，頁1、2。

¹⁷ 北田數一：《荻生徂徠讀荀子解題敘說》，頁153。

¹⁸ 荻生徂徠：《讀荀子》，頁34、201、209等。

¹⁹ 荻生徂徠：《四家雋》（東京大學總合圖書館所藏本），第一則。

謂十三家即徂徠學派的服部南郭在《南郭先生燈下書》提出《左傳》、《戰國策》、屈原《楚辭》、宋玉《楚辭》、《老子》、《莊子》、《列子》、《荀子》、《呂氏春秋》《淮南子》、《史記》、《漢書》、《昭明文選》這十三部作品²⁰。這大概是徂徠學派認為學習古文辭必讀的作品。

不過，徂徠認為在這十三家中，《荀子》具特別重要地位。徂徠在《讀荀子》中，說：「世人不知《荀子》，何以能讀六經邪。」²¹「《論》《孟》之外，儒家之書，在漢以前者，唯《荀子》矣。不讀可乎哉。」²²所以，《書經》等經書另當別論，《荀子》是《論語》與《孟子》之外，漢代以前的代表儒家思想著作，故對意圖重構「聖人之道」的徂徠而言，《荀子》是必讀的作品。而且，他說荀子是「思孟之忠臣」²³。在徂徠的中國史觀中，子思、孟子與其他諸子百家一樣，從事於「戰國游說之事」²⁴，他們雖是在「禮樂」崩解，「法家」與老莊等諸子興起後，欲振興「先王之道」者，然孟子不按先王制作之「禮」來說其「義」，而是直接訴諸於先王行「禮」之「心」，提出「性善」之論，以語言論述「先王之道」的有效性，違反先王、孔子之「禮樂不言，舉行事以示之」的教育方針²⁵。其結果使「先王之道」降為「儒家者流」，不僅使法家盛行，亦導致包括宋學在內的「心學」興起²⁶。在這樣的歷史認識中，荀子的「性惡」論被理解為：荀子因慮性善之說必至廢禮樂，故提出「性惡」反對之。故在徂徠看來，不管性善論或性惡論皆是「救時之論」²⁷，即一種在特定時代狀況中的發言。

然而，徂徠雖對孟子的行為及其思想後果有所批評，但亦認為孟子是理解先王之道者。重點即在於提醒不要從宋學角度理解《孟子》。同時，他亦提醒不要過度從「性惡」、「性善」的角度理解荀孟差異，亦認為不當將荀子「下比諸申韓諸家」²⁸。事實上，在《讀荀子》中徂徠早就指出，將荀子理解為「名教外」之人是有

²⁰ 服部南郭：《南郭先生燈下書》（東京：鳳出版，1978年《日本儒林叢書》第3卷），頁6。

²¹ 荻生徂徠：《讀荀子》，頁154。

²² 同前註，頁202。

²³ 荻生徂徠：《辨道》，收入《荻生徂徠》，頁200。

²⁴ 同前註，頁205。

²⁵ 同前註，頁204、205。

²⁶ 同前註，頁205。

²⁷ 同前註，頁204。

²⁸ 荻生徂徠：《刻荀子跋》，《徂徠集》，卷18，頁189。

問題的，甚至說：「又論李斯之惡，推源荀卿者自東坡始，東坡未嘗讀《荀子》，善以強詞軋正理。」批判後世自蘇東坡以降，將其思想視為李斯等法家思想源流的想法²⁹。在他看來，《荀子》的重要性無非是有關孔子與先王之道的「流風遺言，多存於其書」³⁰。就是說他主要是從古代中國「聖人之道」之理解者的角度理解《荀子》。這是在其寫作《讀荀子》時即已確立的看法。徂徠在寫《讀荀子》時雖仍在宋學影響下，但同時亦開始從古文辭學方法重新思考何謂「聖人之道」。《讀荀子》可視為這過程中，徂徠閱讀《荀子》時所做的筆記³¹。

二、《荀子》與徂徠的思想

（一）徂徠的宋學批判

荻生徂徠寫《讀荀子》時依然在宋學影響下，但另一方面亦已有不同於宋學的論調。之後在其主要著作《辨道》、《辨名》確立其新儒學說後，全面展開對宋學的批判。

荻生徂徠從歷史的角度理解宋學，認為宋學是受法律、科舉、佛教、古文運動等影響而成立的儒學形態³²。他對於宋學者訴諸於「理」來推知古代的經典與制度的態度有一定的理解與同情³³，但批評其方法。徂徠說：「大抵宋儒之學主言之，凡言之者貴盡理，務明白其理，使人瞭然於其所言。庶足以服人而無敵，是其病根已。」³⁴即徂徠認為宋儒欲以「理」推知六經內容，且運用當代語言來說明其推論以說服人。他認為宋儒不顧語言的歷史流變，以「今言視古言且不識古文體勢，是以穿鑿甚多」³⁵，故其經書解釋常有錯誤。再者，就政治思想的角度而言，徂徠認為「宋學」是「法家之習，淪為骨髓」後出現的一種墮落的學問形態³⁶。因「理」具

²⁹ 荻生徂徠：《讀荀子》，頁 201、202。

³⁰ 荻生徂徠：〈刻荀子跋〉，《徂徠集》，卷 18，頁 189。

³¹ 約莫同時期，除《讀荀子》外，徂徠亦寫了《讀韓非子》、《讀呂氏春秋》等書（參見〈物夫子著述書日記〉）。

³² 荻生徂徠：〈復水神童第二書〉，《徂徠集》，卷 24，頁 259。

³³ 荻生徂徠：《辨道》，頁 208。

³⁴ 荻生徂徠：〈與藪震菴第七書〉，《徂徠集》，卷 23，頁 248。

³⁵ 荻生徂徠：〈復安澹泊第三書〉，同前註，卷 28，頁 303。

³⁶ 荻生徂徠：《辨道》，頁 203。

主觀性與強迫性，故皇帝或官僚皆可能將其言訴諸於「理」，而亂用言語命令的法律。另一方面，徂徠在《政談》指出，「理學」可應用為肯定「自然」理法與現實的邏輯³⁷，所以也被用來合理化禮法混合秩序思想所支配的現狀。依其見宋學不知利用「情」（人情）作為一種統治思想，實遙不及韓非子的法家思想³⁸。

總之，在徂徠的歷史認識中，宋代以後出現宋學這一套知識體系，並滲透到政治體制，使「政事」與「經術」、「文章」全面分裂³⁹。在此種歷史觀展開的徂徠學，即是對於遮蔽「聖人之道」的宋學之挑戰與修正。

（二）徂徠儒學說與《荀子》

儒學史上，徂徠思想的特殊之處，在於他不從天地自然、形而上之「理」或人的內面道德情感解釋「道」；而是從歷史與政治的角度，將「道」解釋為古代中國聖王為「安天下」創設的禮樂制度（「禮樂刑政」）⁴⁰。另一方面，他亦從先王制「名」的角度解釋「道」的內容與制作過程。對徂徠而言，《荀子》即是助他理解「聖人之道」的重要文本。

1. 「正名」：

徂徠在其主要著作《辨道》、《辨名》中，主張「道」是「統名」，又將是書命名為《辨名》。這是因為他將自己的儒學思想定位為古代中國聖王所命之「名」的重新發見者，同時亦是孔子之「正名」事業的繼承者。

首先，徂徠說：

物與名合，而後訓詁始明，六經可得而言焉。六經其物也，《論語》、《禮記》其義也。義必屬諸物，而後道定焉。⁴¹

自生民以來，有物有名。……至於物之亡形焉者，則常人之所不能睹者，而聖人立焉名焉。然後雖常人可見而識之也。謂之名教。……故欲求聖人之道

³⁷ 荻生徂徠著，平石直昭校注：《政談》（東京：東洋文庫，2011年），頁102。

³⁸ 荻生徂徠：〈韓非子會業引〉，《徂徠集》，卷18，頁186。

³⁹ 荻生徂徠：〈答屈景山第一書〉，同前註，卷27，頁296。

⁴⁰ 荻生徂徠：《辨道》，頁201。

⁴¹ 同前註，頁200。

者，必求諸六經，以識其物。求諸秦漢以前書，以識其名。名與物不舛，而後聖人之道可得而言焉已，故作辨名。⁴²

在上述兩則引文中，徂徠表明其著書目的是求諸《論語》、《孟子》等「秦漢以前書」，以瞭解構成「聖人之道」的「道」、「德」、「仁」、「智」等聖人所命之「名」。這亦是釐清被宋學訴諸於「理」與「今言」之解釋所遮蔽的「名」與「物」（「六經」）的關係⁴³。徂徠說：「求諸六經，以識其物。」對於「物」，他釋之為「教之條件」⁴⁴，以「禮」與「義」為其主要內容。但在徂徠的論述中，「禮」與「義」實具複雜關係。「禮」即含有「衆義」，「義」亦以「禮」為準據而應於天下之「事」。故他說：「禮以制心，義以制事。禮以守常，義以應變。」⁴⁵在徂徠的論述中，「物（禮）」之「義」便是聖人所命之「名」對應的「實」。所以，徂徠的想法是：若要了解「聖人之道」，必須進入「秦漢以前書」所構築的「古言」世界中，以辨明特定的「名」（「名教」）在特定文脈中的「義」，使「物與名合」。

但以「義」為媒介而相連繫的「物」（禮）與「名」之關係並不安定。因為聖人所命之「名」在文字化後成為一種「記號」，處於會被與「物」（禮）無關之「義」解釋的危機狀態。在他的理解中，孔子即是在新的時空中，重新釐清、整理並傳承聖人之道，具特別的位置。故徂徠的「辨名」必須依賴孔子之「正名」。正是在這個意義上，徂徠重新認識《荀子》的重要性並受其影響。所以，徂徠在《讀荀子》中說：「唯孔子而後足以脩先王之道矣。」⁴⁶並在《讀荀子》「正名篇」注釋，主張「〈正名〉一篇，名必當其實意，即孔子正名之遺旨」⁴⁷。似乎在徂徠個人認知中，孔子與荀子及徂徠自身三人跨越時空，成為古代中國聖王制作之「物」（禮與義）與所命之「名」關係的理解者與傳授者。

所以，徂徠從聖人的命名行為與禮樂政治的角度理解孔子的「正名」思想。他認為孔子所謂「正名」當是指為政者（君）之行為，當符合古代聖王因倫理道

⁴² 荻生徂徠：《辨名》，頁 209、210。

⁴³ 同前註，頁 209、210。

⁴⁴ 同前註，頁 253。

⁴⁵ 同前註，頁 220。

⁴⁶ 荻生徂徠：《讀荀子》，頁 31。

⁴⁷ 同前註，頁 192。

德（「孝」）而制作之「禮義」與所命之「名」⁴⁸。故在他的解釋中，孔子以為衛國的出公「仇其父，禰其祖，父而名以仇，祖而名以禰」的行為，因違反「父」與「祖」等「名」背後相應的「禮義」（實），故是一種「名不正」的行為。況且，如此的話，「禮樂」所立基的「孝道」則不立，結果會導致「禮樂不興」。又因「先王之禮樂」是為防民之「放辟邪侈之行」而制作，故若禮樂不興，將勢必訴諸「嚴刑」，否則不可得而治⁴⁹。所以，徂徠與朱熹一樣，不是從言語哲學乃至知識論的角度說「正名」，但也不是以「天理」為根據的道德政治、道德哲學角度理解「正名」。在徂徠的解釋中，相對於「名」的「實」不是「禮」背後之「天理」，而是聖人制作的「禮」與「義」，乃至「禮」所立基的「孝道」。所以，徂徠所謂的「禮樂」以前，依然立基於道德，但「名不正」的後果不是天理自然的失和，而是聖人所立禮樂與所命之「名」一旦失去對人民的統治效果，只能訴諸於嚴刑的問題。故徂徠是從對人民的統治（「名教」）效果來理解「正名」，他亦是從對「名教」的理解，即對聖人的命名與禮樂政治的理解者角度，理解孔子之「正名」。這樣的思想當受《荀子》影響。

事實上，徂徠當承荀子的王者制名論，主張「仁義禮知之名」等皆是先王依據禮義（實）而制定之「名」，以為「名」作為一種指示記號在人的言語生活中使用時，不可偏離其「實」（聖人制作之「禮」與「義」），故具統治人民的作用⁵⁰。徂徠正從此角度理解《荀子》〈正名篇〉。他在《讀荀子》中，對該篇解釋得特別詳盡。首先，他釋「後王之成名」時，便主張「蓋言名者，聖人所建不可得而變更也」⁵¹。他把「名」理解為「記號」，與後世的「官音」一樣，其作用在超越各國言語差異以疎通意志，以諭萬民⁵²。然後，他把「實不喻，然後命；命不喻，然後期」的命名行為理解成「在位之事」，即君王當為之事。再者，他把「期不喻，然後說；說不喻，然後辨」解釋成「在下之事」，即君王以外的為政者依其方言向人民

⁴⁸ 徂徠曰：「先王禮樂，孝莫尚焉。孝道不立，禮樂不可得而興也。」見荻生徂徠：《論語微》庚卷，收入《荻生徂徠全集》（東京：みすず書房，1977年），第3卷，頁510。

⁴⁹ 同前註。

⁵⁰ 徂徠曰：「『名定而實辨，道行而志通，則慎率民而一焉』，言名定然後其實可得而辨。實可辨，而後道可行，志可通，故王者慎一其名以率其民也。」見荻生徂徠：《讀荀子》，頁173。

⁵¹ 同前註，頁171。

⁵² 同前註，頁172。

曉喻「道」，再據「道」辨說是非⁵³。他在解釋「辨說也者，不異實名，以喻動靜之道也」，說：

辨說者務使名實不相析異，以曉其離道與不離道也。如此則諸子百家之言，析異名實者，非真辨說也。……以實受名以立記號，使萬民不惑，是期命也。辨說必當用此，否則辨說雖巧，非聖人之道也。⁵⁴

徂徠認為諸子百家的政治活動，是訴諸於己心與言語的行為，故其辨說偏離先王所制之「名」與「禮義」的關係。所以，主張「辨說雖巧」的諸子百家是「析異名實者，非真辨說也」。相對之，徂徠主張自己是據先王制定之「禮義」來辨說，亦同為先王制定之「名」者，是真辨說者。

徂徠當受荀子啟發，從聖人命名與聖人制定禮義之關係理解孔子之「正名」主張，從而展開其禮樂政治論，討論古代中國聖人如何統治人民的「名教」。但相較荀子正名論亦有言語邏輯等名學方面的開展，徂徠則無。徂徠對於荀子的這一方面持一種批判立場，認為那是種「惑於用名，以亂實者」⁵⁵的思想，即是擾亂「聖人之道」傳承的思想。不管如何，就徂徠的思想而言，說到底荀子亦只是個辨說者，只不過其辨說有助於理解「聖人之道」。

2. 「聖人之道」（「禮義」）：

徂徠不僅受荀子正名論啟發，徂徠對名之實（「禮」與據禮而生的「禮義」）的理解，亦當受惠於荀子思想。關於荀子禮論與徂徠禮論的異同，丸山真男主張荀子所謂「禮」，依然是公私不分且是種前近代的道德與政治連續的觀點，故與純粹從政治觀點理解「禮」且「近代意識」萌芽其中的徂徠思想不同⁵⁶。這是過度從近代西方政治思想解讀徂徠思想的一種解釋。其實，徂徠說：「先王禮樂，孝莫尚焉。孝道不立，禮樂不可得而興也。」重視政治規範背後的道德根據。本文以為徂徠與荀子思想差異當在別處。

徂徠說：「可見《荀子》勝《禮記》，而世人不知《荀子》，何以能讀六經

⁵³ 同前註，頁 187。

⁵⁴ 同前註，頁 189。

⁵⁵ 同前註，頁 185。

⁵⁶ 丸山真男：《日本政治思想史研究》（東京：岩波書店，1952年），頁 117。

邪」⁵⁷、「予徵諸《荀子》，乃得古拜禮」⁵⁸。可見對徂徠而言，《荀子》是重新認識古代中國禮制的重要經典，其重要性過於《禮記》。但話又說回來，吾人不能據之謂徂徠是荀子學派的思想家。因為對他而言，《荀子》與《禮記》都是理解古代中國禮制的重要文本。徂徠主要將荀子理解為周代禮制的繼承者、詮釋者。徂徠對荀子禮論的態度當是有所取捨，而非全面接受。以下論其異同。

(1) 禮與聖人：

徂徠說：「『道者非天之道，非地之道，人之所以道也，君子之所道也』，是亦荀子大見處。其貴禮，其非五行皆在此。」⁵⁹他肯定荀子從人道，特別是從為政的君子之道來理解「道」，並把重點放在「禮」。就此點而言，將「禮」視為「聖人之道」核心內容的徂徠之論是源於《荀子》。不僅如此，本來荀子就是先秦諸子中最先討論禮之起源者⁶⁰，故荀子的聖人制禮論，和其對於禮的諸種樣態與作用等的討論，都是徂徠禮論的重要思想源流。例如：相較於孟子愛並用「仁」與「義」，以之為「道」的內容；荀子則愛連用「禮」與「義」，以之為道的內容。徂徠在《讀荀子》特別指出這點，曰：「謂中，曰：禮義是也。是荀子見處。」⁶¹又如荀子謂「禮者，養也」（〈禮論〉），以「養」來理解禮之作用的段落，又多見於徂徠之論⁶²。

然而，徂徠雖與荀子一樣，皆將禮的起源訴諸於聖人的制作，且皆主要從王者的角度理解「聖人」。但徂徠的聖人論根據之一是《禮記》〈樂記〉「作者之謂聖」，其所謂聖人包括神農、黃帝等發明「利用厚生之道」的上古聖王和堯舜等發明「正德之道」（制作禮樂制度）的古代聖王⁶³。在徂徠的論述，他們是在具「智」與「仁」等政治德性的統治外，又具特殊的天命，故是不可學而至者⁶⁴。《荀子》論述中的聖人，則是透過學習可得而至者，甚至具某種道家色彩⁶⁵。

⁵⁷ 荻生徂徠：《讀荀子》，頁 154。

⁵⁸ 荻生徂徠：《論語徵》，戊卷，頁 51。

⁵⁹ 荻生徂徠：《讀荀子》，頁 53。

⁶⁰ 菅本大二：〈荀子における法家思想の受容——「禮」の構造に即して〉，《日本中國學會報》第 43 號（1991 年），頁 18。

⁶¹ 荻生徂徠：《讀荀子》，頁 52。

⁶² 荻生徂徠：《辨道》，頁 203、206；《辨名》，頁 214 等。

⁶³ 荻生徂徠：《辨道》，頁 201。

⁶⁴ 同前註，頁 201。

⁶⁵ 佐藤將之：〈天人之間的帝王——《莊子》和《荀子》的「道德」觀念探析〉，《漢學研究》第 31

(2) 性與天：

荀子說：「古者聖王以人性惡，以為偏險而不正，悖亂而不治，是以為之起禮義，制法度，以矯飾人之情性而正之，以擾化人之情性而導之也。」（〈性惡篇〉）在荀子的論述中，聖人制禮的原因是人性之惡，而且他是從人之情性（欲望）層面理解「性」，認為若放任欲望的話，將導致無秩序狀態。所以，他說：「先王惡其亂也，故制禮義以分之，以養人之欲，給人之求。使欲必不窮於物，物必不屈於欲。兩者相持而長，是禮之所起也。」（〈禮論〉）即他認為「禮」之制作目的在於「物」的分配合理化，不使人人放縱其欲望，致使動亂發生。

相較之，徂徠認為荀子的「性惡」論，本是戰國末期諸子百家論爭狀況中的發言，並不認同。他基本上不就善惡，而是就「氣質」來定義「性」，主張性是種須經由學習可成德（材）的潛在能力，因人而異。所以徂徠不從人性善惡論「禮」之起源，而是從聖人之德（智與仁）與天命論之。徂徠認為聖人當然是「好善而惡惡」，所以有刑罰與獎賞的產生，但他認為聖人制定「禮義」的原因不在於人之性惡，而是在於聖人之「仁」⁶⁶。亦即徂徠並不將之理解為內在的道德心性。他反對這種宋學式解釋，而是完全從政治角度將「仁」理解為「安民之德」。徂徠說：「蓋先王之立是道也，其心在安天下後世焉。……故先王因人皆有相愛相養相輔相成之心，運用營為之才，立是道而俾天下後世由以行之，各終其性命。……要歸安民焉耳。」⁶⁷「蓋先王之道，緣人情以設之」⁶⁸。在徂徠看來，聖人之所以制作禮樂制度的原因，是聖人瞭解到人人皆有「相愛相養相輔相成之心」，故必過群居的社會生活，必須有所制度規範，又人人皆「運用營為之才」，故當透過理想的制度設計，讓人人皆能依其「性」而各有其所，各安其性命。

然而，不只聖人獨有「仁」，為政者當皆具「仁」。使聖人不同於一般為政者之處，在其「智」。聖人之「智」又分「通政治之道」的「智」與「通禮樂鬼神之道」、「通天地之道」的「聖」⁶⁹。「聖」具宗教意涵，屬古代聖王祭政一致的能力。所以，徂徠理解的古代中國聖人不是純然的政治家，而是具有通天與鬼神的層面，

卷第1期（2013年3月），頁31-32。

⁶⁶ 荻生徂徠：《辨名》，頁223。

⁶⁷ 同前註，頁210、211。

⁶⁸ 同前註，頁222。

⁶⁹ 同前註，頁216、217。

即巫的面向。徂徠說：「敬天敬鬼神，先王之道以此為本。」⁷⁰「先王之道本於天，奉天命以行之」⁷¹。類似的表現不斷出現在其著作中，「敬天」是其政治思想的核心。聖人制定禮樂制度的根本原因亦訴諸於「天命」，徂徠理解的「天」亦不同於荀子。

荀子說：「天行有常。」將天視為自然界法則，切斷天與治亂等人事的連結，而強調「天人之分」。提出這一觀念從而與宗教意義的天訣別，亦是使荀子在中國思想史中占有一席之地的一大原因⁷²。對於荀子的這一看法，徂徠基本上理解且認同⁷³。他特別稱讚荀子對「五行」這一天人相關論中重要概念的批判，認為這是其「大見處」⁷⁴。然而，雖兩者共有天人之分的自然觀，但相較於荀子可能受道家影響⁷⁵，傾向於將天視為自然本身；徂徠論述中的天比較複雜。天即是「蒼蒼然」的天空與風雨等自然現象發生之處，但亦是天命之來源、「百神之宗者」⁷⁶。亦即徂徠的天不僅具自然義，亦具宗教人格神意義。他對天的理解或得於荀子之處，但更大部分得自六經（特別是《書經》）中出現天命與人格神意義的天論。所以，他主張「敬天」是「聖門第一義」⁷⁷。正是立基於此一對天的認識，徂徠將聖人理解為天與人類社會媒介者的角色，故視之為得到天命而成為禮樂制度的制作者。更重要的是徂徠雖重視天所具有的宗教面向，但亦主張聖人會依其「智」，利用天與鬼神之命以行事。正是在這個面向中，徂徠的思想被認為具有某種現代性。

所以在徂徠的論述中，聖人之大德（智與仁）與其天命才是「禮」的起源。這是非常不同於荀子之論。這差異當是徂徠除《荀子》外，亦透過《書經》、《左傳》、《周禮》等經典理解三代禮樂制度的關係。這些經典表現的天觀具宗教色彩，且從宗教與政治的角度言及「禮」的問題。是以，吾人雖可說徂徠思想受荀子

⁷⁰ 同前註，頁 227。

⁷¹ 同前註，頁 215。

⁷² 內山俊彥：《荀子》（東京：講談社，1999 年），頁 83-86。

⁷³ 但荀子在別處亦曰：「并一而不二，則通於神明，參於天地矣。」（〈儒效〉）、「居如大神，動如天帝」（〈正論〉）、「祭祀，敬事其神也」（〈禮論〉）等。如此之論難免與〈天論〉強調自然規律的省察有別。

⁷⁴ 荻生徂徠：《辨道》，頁 34。

⁷⁵ 胡適：《中國古代哲學史》（臺北：遠流出版公司，1986 年），頁 273、佐藤將之：〈天人之間的帝王——《莊子》和《荀子》的「道德」觀念探析〉等。

⁷⁶ 荻生徂徠：《辨名》，頁 235。

⁷⁷ 同前註。

思想影響，但《荀子》亦只是徂徠理解「聖人之道」的一重要文本，而非唯一文本，不宜過度將之理解為荀子系統的思想家。但話又說回來，徂徠的《荀子》研究的確是開江戶思想史的先鋒，故可說日本的荀子學研究展開於徂徠之後。

三、徂徠之後的日本荀子學研究

如前所述，徂徠弟子宇佐美瀧水校訂的寶曆刊本《讀荀子》是江戶日本荀子學發展的重要基礎。因為在之後，一方面有繼承、補充其說的《荀子》研究出現；另一方面亦有批判徂徠《荀子》注釋的著作出現。在江戶末期之前，除《讀荀子》以外，其他有關《荀子》的論述或注釋的著作多達六十一種左右。然而，其中有三十四種已逸失⁷⁸。以下僅就現存的《荀子》注釋書分析其在江戶日本的研究概況。

首先，就繼承、補充《讀荀子》的研究而言，據北田數一的研究，除有宇佐美瀧水考訂《讀荀子》外，尚有入江南溟《荀子考注》、戶崎淡園《讀荀子補》、大竹東海《荀子考》等著作⁷⁹。但這些書大致皆已散失，其內容概不得而知。在現存著作中，桃井白鹿的《荀子遺乘》被認為是較正面繼承《讀荀子》的著作⁸⁰。

另一方面，徂徠的《讀荀子》出版後，陸陸續續出現許多批判徂徠《荀子》解釋的著作。首先，在《讀荀子》之後，有冢田大峰的《荀子》研究；就江戶儒學史來說，冢田大峰當屬折衷學。關於折衷學，廣瀨淡窗解釋道：「其後伊物之說盛，程朱之學衰，儒者多流於浮華放蕩，無務躬行者。於是世人厭之，多再歸宋學者，然亦非不鑒宋學之弊，故於程朱伊物之說，互有取捨之處，世稱之為折衷學。當時之儒者，十之七八折衷學也。」⁸¹亦即這些所謂折衷學者一方面實受徂徠學影響，但亦一方面又批判徂徠。例如：冢田大峰與徂徠一樣重視《荀子》，但又批評徂徠的著作「牽強附會過半」⁸²。其《荀子》注釋亦大抵反應其折衷於宋學與古學間的學術態度，而且，因冢田在撰述《荀子斷》時，也只有徂徠的《讀荀子》已出版可供參考，他自然而然對《讀荀子》具有相當的對抗意識。如徂徠稱讀荀子釋「中」為

⁷⁸ 請參閱文末附表。

⁷⁹ 北田數一：《荻生徂徠讀荀子解題敘說》，頁 24-31。

⁸⁰ 同前註，頁 94-95。

⁸¹ 廣瀨淡窗：《儒林評》（東京：鳳出版，1978 年《日本儒林叢書》第 3 卷），頁 1。

⁸² 冢田大峰：《隨意錄》（東京：鳳出版，1978 年《日本儒林叢書》第 1 卷），頁 5。

「禮義」，是「荀子見處」的部分，冢田批判：「茂卿曰『荀子見處』豈獨荀子之見也哉？似不諳《尚書》者矣。」⁸³ 他一方面繼承徂徠對經書的重視，一方面又認為徂徠對經書內容的理解有問題，故批評徂徠的荀子論有許多錯誤。這大抵是在德川時代對徂徠《荀子》研究的主要批判方式，如片山兼山亦如此。

片山兼山雖亦可歸類為折衷學，但他本是徂徠弟子宇佐美瀧水的弟子，後因疑徂徠學術而自立門戶，著述豐富。就荀子研究方面而言，有《荀子一適》、《荀子楊注正誤》、《孟荀類考》、《荀子考》⁸⁴。其中《荀子楊注正誤》、《孟荀類考》已逸失。之後，在以「片山兼山閱」和兼山門人「長萬年與越通明著」之方式出版的《讀荀子抹》中，列舉徂徠《讀荀子》的解釋後，展開全面的批判。例如：對於《讀荀子》中「謂中，曰：禮義是也。是荀子見處」這一段話，《讀荀子抹》便批曰：「以禮為此中，何特荀子見處？六經諸書之義皆言之。吾於是乎，知物子不知禮也。又見物子不善讀六經也。」⁸⁵ 事實上，徂徠並非不知六經中如《書經》有釋「中」為「禮義」的地方，只是從荀子是一個好的六經理解者的角度稱讚荀子。兼山據此批判徂徠「不善讀六經」似乎有些為批判而批判之嫌。

但江戶後期的《荀子》研究，主要是由片山這一系統展開。兼山的《荀子一適》可謂此一派別的重要著作，這一書後來發展為兼山之子朝川善庵著作的《荀子述》⁸⁶。再者，兼山門人久保筑水的《荀子增注》亦是據兼山《荀子一適》為基礎再增補而成⁸⁷。不過，該書除兼山一門的《荀子》注釋外，亦據宋版與元版的善本校訂，且利用了其他徂徠以後的荀子學成果⁸⁸。猪飼敬所的《荀子補遺》則是對《荀子增注》的補充。這兩本可謂是江戶後期《荀子》研究的集大成之作。

此外，兼山另著有《荀子考》，該書後由兼山的門人萩原大麓與松下葵岡共同刪補師說而成⁸⁹。再來，藍澤南城是兼山弟子松下葵岡的弟子，故其《荀子定義》等

⁸³ 冢田大峰：〈儒效篇〉注，《荀子斷》（京都：葛西市郎兵衛，1795年），卷2，頁36。

⁸⁴ 北田數一：《荻生徂徠讀荀子解題敘說》，頁79-83。

⁸⁵ 參閱《讀荀子抹》（東京大學總合圖書館所藏寫本），關於《讀荀子抹》對徂徠的批判，參閱藤川正數：《荀子注釋史における邦儒の活動（續篇）》（東京：風間書房，1990年），頁67-117。

⁸⁶ 朝川善庵：《荀子述》（東京：鳳出版，1978年《日本儒林叢書》第10卷），頁231-233。

⁸⁷ 久保筑水：〈凡例〉，《荀子增注》（早稻田大學日本古典籍資料庫所收版本，2015/07/01閱）。另亦參閱藤川正數：《荀子注釋史における邦儒の活動》（東京：風間書房，1980年），頁300。

⁸⁸ 藤川正數：《荀子注釋史における邦儒の活動》，頁406-408。

⁸⁹ 北田數一：《荻生徂徠讀荀子解題敘說》，頁79-83。

著作亦可謂是兼山系統，他在《荀子定義》中依兼山見解，對徂徠的孟荀是戰國說士等荀子論展開批判⁹⁰。另外，已逸失的幡鎌胤齋《荀子楊註刪補》據說亦是受兼山《荀子考》或《荀子楊注正誤》之影響⁹¹。

再者，如文末附表所列，其他尚有江戶後期的大儒皆川淇園和其弟子大田錦城，及錦城之子大田晴軒等人的《荀子》研究。雖然這些書皆已逸失，但如在大田錦城的名著《九經談》中亦到處引《荀子》（總論）。大田錦城亦可視為折衷學者，但重考證，常引清初考據學的相關著作，故又被歸類為考證學派⁹²。所以，他批評徂徠的考證「往往不精」⁹³，且批評其學為「管商功利之學」，「其所見不出乎告子荀卿之外」⁹⁴。可見，徂徠學是從功利之學、荀子學的看法早在江戶時代即盛行。但在思想上受荀子影響的，當不只徂徠學派，如山片蟠桃與三浦梅園等德川思想家，亦可能受荀子影響⁹⁵。明治之後，荀子的性惡論等更被從西方哲學的角度理解與申論⁹⁶。

總之，從徂徠以降，在復古思維的影響下，不僅徂徠學派的學者，所謂折衷學派的學者亦用力於《荀子》研究。有意思的是經過二百多年的《荀子》研究，到了明治以後，《荀子》已不只是有助日本人理解古代中國「聖人之道」的文本，更是理解近代西方哲學的媒介。

結 論

荻生徂徠的思想雖常被視為一種荀子學的開展，但就徂徠言之，《荀子》僅是用來理解「聖人之道」的一重要文本。故不當過度從孟荀對立的中國思想史視角，

⁹⁰ 同前註，頁 91-93、藤川正數：《荀子注釋史における邦儒の活動（續篇）》，頁 118-139。

⁹¹ 北田數一：《荻生徂徠讀荀子解題敘說》頁 86。

⁹² 水上雅晴：〈大田錦城の經學について——江戸の折衷學と清代の漢宋兼採の學〉，《東洋古典學研究》第 24 集（2007 年），頁 115-133。

⁹³ 大田錦城：〈總論〉，《九經談》（江戸：慶元堂，1804 年），頁 14。

⁹⁴ 同前註，頁 15。

⁹⁵ 柳澤南：〈蟠桃と荀子〉，《倫理思想研究》第 5 號（1981 年）、柳澤南：〈梅園と荀子〉，《季刊日本思想史》第 15 號（1980 年）。

⁹⁶ 橋本敬司：〈明治以降の『荀子』研究史：性說・天人論〉，《廣島大學大学院文學研究科論集》第 69 卷第 2 號（2009 年）。

將之理解為荀子學的發展。但荻生徂徠的確是日本荀子學研究的開創者。徂徠以後的江戶日本之《荀子》研究，不管對徂徠的《讀荀子》是持繼承或是批判的立場，皆將之視為重要的先行研究。

再者，就整個東亞的《荀子》研究發展史而言，因為《讀荀子》的出版雖早於《荀子雜誌》等重要的清朝中國《荀子》注釋本，但注釋內容多有相符或近似的例子。這一現象引起了近代日本中國學者的注意，並有仔細的考證⁹⁷。結論雖是偶然的暗合，但此種暗合背後其實有運用相似的「假借」等訓詁方法論的問題⁹⁸。總之，包括《荀子》學在內，江戶儒者的經學與諸子學注釋本，如何在中國清朝被接受與閱讀，以及德川儒者如何接受清朝學術等，皆是重要的研究課題，有待進一步釐清。

附表：江戶日本的《荀子》注釋書⁹⁹

書名	作者	書誌狀況
讀荀子	荻生徂徠	四卷四冊，寶曆十四年(1764)出版。亦收於《無求備齋荀子集成》。
荀子斷	冢田大峰	四卷四冊，寬政七年(1795)出版。亦收於《無求備齋荀子集成》。
荀子遺乘	桃井白鹿	二卷二冊，寬政十二年(1800)出版。亦收於《無求備齋荀子集成》。
荀子考	桃井白鹿	二卷，已逸失。
荀子增注	久保筑水	二十卷十冊，文政八年(1825)出版。亦收於《無求備齋荀子集成》。
荀子補遺（荀子增注補遺）	猪飼敬所	一冊，文政十三年(1830)出版。
荀子筆記	朝川善庵	一冊，寫本。
荀子述	朝川善庵	一冊，寫本，有現代版本收於《續日本儒林叢書》和《無求備齋荀子集成》。
荀子一適	片山兼山	一冊，寫本。

⁹⁷ 藤川正數：《荀子注釋史における邦儒の活動》，頁 123-130。

⁹⁸ 同前註。

⁹⁹ 本表主要依據《日本古典籍總目録》資料庫（<http://base1.nijl.ac.jp/~tkoten/about.html>）整理的結果，若目錄無記載收藏機關的話，則視為已逸失之書。但包括這些附表中視為已逸失之書，應有《荀子》注釋書尚保存在日本的某些書庫中，有待重新發現與整理。

書名	作者	書誌狀況
荀子楊注正誤	片山兼山	已逸失
讀荀子抹	片山兼山	五冊，寫本。
荀子考	片山兼山	寫本
孟荀類考	片山兼山	四卷，已逸失。
荀子增註釋義	藍澤南城	一冊，寫本。
荀子定義	藍澤南城	一冊，寫本。
荀子解	瀨谷桐齋	已逸失
荀子解	伴東山	已逸失
荀子家學	未詳	一冊，寫本。
荀子管見	大菅南坡	已逸失
荀子聞書	未詳	一冊，寫本。
荀子疑目	松垣曾大	一冊，寫本。
荀子愚按	江田綱	三卷三冊，寫本。
荀子觸	岡白駒	二卷一冊，寫本。
荀子考	猪飼敬所	二卷一冊，寫本。
荀子考	大田錦城	已逸失
荀子考	大田晴軒	四卷，已逸失。
荀子考	岡本保孝	寫本
荀子考續補遺	岡本保孝	一卷，已逸失。
荀子考	恩田蕙樓	已逸失
荀子考	川目直	一冊，寫本。
荀子考	永井星渚	一冊，寫本。
荀孟考	永井星渚	八卷，已逸失。
荀子考	仁井田南陽	已逸失
荀子考	萩原大麓	已逸失
荀子考註	大竹東海	六卷，已逸失。
荀子合解	西山元文	二十二卷，已逸失。
荀子參考	高橋梅洲	已逸失
荀子謝校補正	蒲坂青莊	已逸失
荀子樹說	宮本篁村	已逸失
荀子性惡論	饒田強明	一冊，寫本。

書名	作者	書誌狀況
荀子說	古屋愛日齋	已逸失
荀子說	松下葵岡	三卷，已逸失。
荀子箋	諸葛琴台	六卷，已逸失。
荀子箋注	東條一堂	或同於《荀子標識》，收於《無求備齋荀子集成》。
荀子標識	東條一堂	一冊，寫本。
荀子全書按	宇佐美瀧水	一冊，寫本。
荀子非孟辨	座光寺南屏	一卷，已逸失。
荀子標注	西島城山	已逸失
荀子標註	帆足萬里	十卷，刊本。亦收於《無求備齋荀子集成》。
荀子評判	未詳	一冊，刊本。
荀子篇旨	皆川淇園	已逸失
荀子略解	皆川淇園	二篇，已逸失。
荀墨綱領	藤原成榮	已逸失
荀子楊註刪補	幡鎌粼齋	二十卷，已逸失。
荀子略說	安積良齋	一卷，有現代版本收於《續日本儒林叢書》和《無求備齋荀子集成》。
讀荀子	龜井昭陽	六卷，已逸失。
標箋荀子全書	千葉藝閣	十卷，已逸失。
標注訓點荀子	小田穀山	已逸失
孟荀獨斷	舟生釣浜	八卷，已逸失。
荀子考注	入江南溟	已逸失，據北田數一研究補充（頁 25，26）。
讀荀子補	戶崎淡園	已逸失，據北田數一研究補充（頁 28，29）。

