

荻生徂徠的古代中國史觀與政治思想

——「聖人之道」的重構與「宋學」批判

藍 弘 岳*

摘 要

許多關於荻生徂徠儒學思想的研究，主要是從傳統的經學或近代的哲學和政治思想等角度立論。但回到徂徠所處的時代脈絡，他是從歷史的角度，從己身所處的日本江戶社會這一相對時空，來理解中國「聖人之道」的形成與運作及批判「宋學」，面對這一脈絡的問題，研究者尚未有清楚的說明。事實上，徂徠主張「學問乃探究歷史之事」。他不僅探究日本歷史，亦透過從其文學研究發展出來的「古文辭學」這一方法來解讀中國經史典籍，對中國歷史變化有整體且深刻的認識。他從政治、經術（經學）、文學（詩文）等層面的變化整理出一套完整的中國史觀，並以之為基礎展開對「宋學」的批判與「聖人之道」的重構。所以，本文主要擬在社會史視角基礎上，再從東亞儒學中之比較政治思想史的觀點，以「封建」與「郡縣」為焦點，探討徂徠如何在將江戶社會與國家制度相對化的問題意識下，運用「古文辭學」解讀經史典籍乃至重要儒學概念，藉以想像「三代」與理解秦漢以後的中國歷史。從而釐清徂徠「聖人之道」的全體樣貌與其「宋學」批判的意義，進而討論其說與顧炎武和山鹿素行等約略同時代的中日思想家之論的異同，希望在東亞儒學思想史視野中，分析其政治思想的特色與意義。

關鍵詞：荻生徂徠、三代、聖人之道、宋學、顧炎武、山鹿素行

2014 年 4 月 21 日收稿，2014 年 11 月 21 日修訂完成，2015 年 7 月 16 日通過刊登。

* 作者係國立交通大學社會與文化研究所副教授。

一、前 言

荻生徂徠（1666-1728）是日本江戶（1603-1868）思想史上的巨人，其儒學思想（「聖人之道」論與「宋學」批判等）一直以來都是徂徠研究的重心。筆者以為過去的相關研究大致可歸納為三種研究方向。

A 儒學哲學史視角：將徂徠創出的儒學說視為荀子或法家系統思想乃至功利主義哲學的研究等。¹

B 「近代」的視角：在 A 視角基礎上，再以日歐比較思想史方法，以近代西方政治思想抽出的「公」與「私」、「政治」與「道德」、「自然」與「作為」等對立圖式做為解釋框架分析的研究。²

C 「儒學日本化」視角：討論武家社會與國家特質和徂徠思想之關聯。³

基本上，上述三種視角在上個世紀八十年代前就已提出，但特別在九十年代後，許多研究在上述三種視角的引導下，更進一步展開對徂徠學內部思想結構的分析，取得相當的成果。⁴然而在這些研究中，主要是從傳統的經

1 （日）井上哲次郎，《日本古學派之哲學》（東京：富山房，1924），及韓東育，《日本近世新法家》（北京：中華書局，2003）等。視徂徠學為「管商功利之學」的批判早在德川時代即有人提出，參（日）尾藤二洲，《正學指掌》，《日本思想大系 37：徂徠學派》（東京：岩波書店，1972）。然而在明治知識人把江戶儒學哲學化為東洋哲學史之一環時，徂徠學再度被視為類似於功利主義哲學（Utilitarianism）的日本思想，因而形成此類看法。當然，「管商功利之學」不等同於 Utilitarianism，但皆具某種結果主義的思惟。就此點而言，徂徠亦是。又，徂徠確有《讀荀子》、《讀韓非子》等相關著作，並向之學習，然若將徂徠思想還原為荀子系統乃至法家系統思想來理解的話，會忽視「古文辭學」的重要性及他的思想與其所處時代與社會的關係。

2 B 視角的代表是，（日）丸山真男，《日本政治思想史研究》（東京：東京大學出版會，1952）。丸山研究已被其弟子平石直昭詳細批判與修正過，見（日）平石直昭，〈戰中・戰後徂徠論批判——初期丸山・吉川兩學說的檢討を中心に〉，《社會科學研究》39.1(1987.8): 63-136。簡言之，筆者大抵贊同丸山對於徂徠在江戶思想史位置的理解，然不得不謂丸山過度投射戰後近代主義的問題意識於徂徠學之中。

3 （日）石井紫郎，《日本人的國家生活》（東京：東京大學出版會，1986）等。此一視角的研究是對丸山研究的修正，且對推進徂徠學研究有所貢獻，然恐有把徂徠思想的獨創性還原成德川社會與國家特色的問題，故本文在此視角基礎上，再從與其文學相關的「古文辭學」方法論與東亞比較政治思想史的觀點來探討問題。

4 相關研究不勝枚舉，如（日）田原嗣郎，《徂徠學の世界》（東京：東京大學出版會，

學或近代的哲學（語言哲學、倫理學等）和政治思想等角度來對荻生徂徠的思想立論，並賦予意義。但回到徂徠所處的時代脈絡，徂徠是從歷史的角度，從己身所處的日本江戶社會這一相對時空，⁵ 來理解中國「聖人之道」的形成與運作及批判「宋學」，面對這一脈絡的問題，研究者尚未有清楚的說明。⁶

事實上，如後述，在徂徠看來，「聖人之道」為後世的「宋學」所遮蔽，而今之學者又泥於「宋學之舊見」，⁷ 故瞭解「宋學」形成的歷史過程與重構「聖人之道」便成為其學問重心。所以，徂徠主張「學問乃探究歷史之事」。⁸ 他不僅探究日本歷史，亦透過從其文學研究發展出來的「古文辭學」這一方法來解讀中國經史典籍，⁹ 對中國歷史變化有整體且深刻的認識。他從政治、

1991)、(日)相原耕作，〈古文辭學と徂徠の政治思想——荻生徂徠『弁道』『弁名』に即して〉，《東京都立大學法學會雜誌》46.2(2006.1): 457-509，等等一連串研究。

- 5 在徂徠的認知中，自己所處的時代是與「三代」一樣是「封建之代」，但不同於「三代」，該體制處於依「軍中之法」統治的「無制度」的狀態，故需參照「聖人之道」以改革之（荻生徂徠著，平石直昭校注，《政談：服部本》，東京：平凡社，2011，頁 33、100），但由於篇幅所限，關於徂徠對江戶社會與國家問題的分析與其政治改革論，將另撰文敘述。
- 6 黑住真對此有所指摘，然主要是從學問觀的角度言之，參見（日）黑住真，《近世日本社會と儒教》（東京：ぺりかん社，2003），頁 419-472。
- 7 （日）荻生徂徠，〈與戴震菴〉第 1 書，《徂徠集》，卷 23，頁 243。又，本文所謂的「宋學」與清代學術史「漢宋之爭」中所謂的「宋學」有相通之處，亦指宋代以降以理學為代表的儒學知識體系（徂徠有時稱為「宋儒之學」）。但除程朱理學的思维樣式與經學解釋和制度論外，亦包括「宋詩」與「宋文」等宋明儒者所用之文體與文學觀等。又，本文雖論及經學解釋問題，但問題意識非限於經學史。另外，關於徂徠著作的引用，說明如下：《徂徠集》依據《近世儒家文集集成》第 3 卷（東京：ぺりかん社，1985）；《譯文筌諦初編》、《徂徠先生答問書》、《護園十筆》、《護園隨筆》、《論語微》依據《荻生徂徠全集》（東京：みすず書房，1973-1977）；《辨道》、《辨名》、《太平策》依據《日本思想大系 36：荻生徂徠》（東京：岩波書店，1973）；《大學解》依據《日本名家四書註釋全書 學庸部 1》（東京：鳳出版，1923）；《孟子識》依據《甘雨亭叢書》第 4 集（東京：東京大學總合圖書館所藏本）；《樂律考》依據《名家叢書》下（吹田：關西大學出版部，1982）；《政談》依據《政談：服部本》所收本。
- 8 荻生徂徠，《徂徠先生答問書》，頁 433。
- 9 荻生徂徠謂：「合古今而一，是吾古文辭學。」（《譯文筌諦初編》〈題言〉，頁 15）筆者以為「古文辭學」是種意識到古今差異而能稽古以知今的為學方法論。就經書解釋論而言，主要是從文章分析的觀點，以經為史的解釋方法論，故不能簡單等同於重音聲訓詁等的清代漢學方法論。

經術（經學）、文學（詩文）等層面的變化整理出一套完整的中國史觀，並以之為基礎展開對「宋學」的批判與「聖人之道」的重構。

基於以上的問題意識，本文不從經學或哲學的視角，而主要擬在社會史視角基礎上，再從東亞比較政治思想史的觀點，¹⁰ 以「封建」與「郡縣」為焦點，探討徂徠如何在將被稱為「武國」的江戶社會與國家制度相對化的問題意識下，運用「古文辭學」解讀經史典籍乃至重要儒學概念，藉以想像「三代」與理解秦漢以後的中國歷史，進而追尋理想的「文」（「聖人之道」，後述）。¹¹ 從而釐清徂徠「聖人之道」的全體樣貌與其「宋學」批判的意義，進而討論其說與顧炎武（1613-1682）和山鹿素行（1622-1685）等約略同時代的中日思想家之論的異同，希望在東亞視野中，分析其政治思想的特色與意義。

二、「封建」之前——「聖人之道」的制作

「三代時乃封建之世，秦漢以後到唐宋明皆乃郡縣之世」，¹² 這大概是荻生徂徠對中國史的最基本認知。以下，筆者將從其「道」論來說明徂徠如何

10 所謂脫「宋學」指的是從接受「宋學」之影響到反省、批判、脫離的過程。脫「宋學」不僅是在思惟樣式與經學解釋層次，亦在文體與制度論的層次展開。本文探討的是經學解釋與制度論層次的問題。當然，脫「宋學」乃是十七世紀以後東亞儒學的發展方向，特別是在清初中國也發生此現象，這方面的研究可參閱王汎森，〈「心即理」說的動搖與明末清初學風之轉變〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》65.2(1994.6): 333-373；王汎森，〈清初思想中形上玄遠之學的沒落〉，《權力的毛細管作用：清代的思想、學術與心態》（臺北：聯經出版公司，2013），頁 1-40。楊儒賓在《異議的意義：近世東亞的反理學思潮》（臺北：臺大出版中心，2012），亦從「反理學思潮」角度談過這個問題。然而，楊雖同樣言及制度論的問題，但主要是從氣論（意識哲學）與經學思想的角度來理解「反理學」，認為「反理學」與「理學」的關係是「辯證的上升」，「反理學思潮」是「反理學的理學」（序 ix）。相較之下，本文雖亦論及經學問題，然而主要是從歷史社會學與政治思想史的角度論述，且傾向於認為徂徠學並非是一種「反理學的理學」。然如後述，從徂徠觀之，反理學的陽明與仁齋之學或可謂為「反理學的理學」。

11 藍弘岳，〈「武國」的儒學——「文」在江戶前期的形象變化與其出版、研究〉，《漢學研究》30.1(2012.3): 239-269。

12 《徂徠先生答問書》，頁 434。

透過經書的解讀想像「三代」。先從徂徠對「三代」之前的歷史的認識說起。

(一)「利用厚生之道」

在徂徠的論述中，「道」的創作過程有兩個階段。¹³ 首先，堯以前的「道」是「利用厚生之道」，後來的「道」為「正德之道」。所謂「利用厚生之道」是「有聰明睿智之德，通天地之道，盡人物之性」的「伏羲、神農、黃帝」等上古聖人所為，¹⁴ 主要指創設「畋漁、農桑、衣服、宮室、車馬、書契」等經營文明生活所需的道具與設施。¹⁵ 再者，徂徠透過對《易》等經典的解釋，認為「鬼神」概念以及能夠保證文化蓄積的儀式裝置（「鬼神與人之禮」）皆是此階段的聖人所為。¹⁶ 不只是「禮」，對於「樂」而言，徂徠說：「昔黃帝軒轅氏命伶倫始制律呂而度量衡皆生焉，三代相承，歷秦迨漢莫有改作。」¹⁷ 在徂徠的認知中，樂之「律呂」乃至以之為基準的「度量衡」在「三代」之前即已發明。也就是說，徂徠透過秦漢以前書籍的解讀，理解到「三代」禮樂制度的基礎在堯舜之前就已經被創建。而堯在古代中國聖人中佔有承先啓後的重要意義。

(二)「堯之思」與「正德之道」的制作——稽古、敬天、安民、知人

如徂徠所指出的，《書經》〈堯典〉第一義是「稽古」，堯不只是「稽古」以「知今」的典範，更是孔子所祖述的「正德之道」的創建者。¹⁸ 所以，徂徠曰：「是道雖自古有，禮樂未立，堯之思深遠，乃始作禮樂，故曰文思。」¹⁹ 堯之「文思」不僅取範於自古有的「道」（「利用厚生之道」），更是制作「禮樂」（「正德之道」）以開創新典範的革命性行為。

另一方面，在徂徠看來，堯的「文思」亦是本於「敬天」意識。關於「天」，

13 《辨道》，第4條，頁201。

14 《辨名》，「聖」第1條，頁216。

15 《辨名》，「天命帝鬼神」第8條，頁237。

16 《辨名》，「天命帝鬼神」第12條，頁238。

17 《樂律考》，頁2。

18 《徂徠集》，卷17〈稽古釋義〉，頁181-182。

19 《辨名》，「文質體用本末」第1條，頁251。

徂徠反對宋儒「天即理」的解釋，而認為「天」是「萬物所受命，而百神之宗者」，即「天」是賦予「天命」的超越者；亦是「日月」繞行且「風雨」發生以養萬物而具複雜程式的「天道」。²⁰ 他從此種「天命」與「天道」的角度來主張「天」的不可知性。而且，徂徠言「天之不與人同倫」，²¹ 天道與人道是分離的。在天人分離的觀點下，不同於宋儒與漢儒，他不從理氣或象數的觀點來理解天人關係，而是從《書》〈堯典〉「欽明文思」的角度來理解。在徂徠的解釋裡，「欽明」是「欽若昊天，是堯則天之事」，²² 即「敬天」；「敬天」乃「聖門第一義」。²³

依徂徠之論，「古文辭」多言及「敬」，意指「有所尊崇而不敢忽」，故「敬」之行爲必有外在可敬之對象存在。「敬」與「恭」之「名」的差異在於「恭」是「主己」，「敬」則「必有敬之所」。從此觀點而論，他批判以「天」爲「理」，以「天在我」的宋儒「持敬之說」，展開「敬天」的儒學說。²⁴ 即將「持敬的儒學」轉向「敬天的儒學」。

如上，在徂徠看來，堯的「文思」即是本於「稽古」、「敬天」意識以制作「禮樂」的行爲，但那同時又是「安天下萬民」（「安民」、「仁」）與「知人」（「智」，使舜繼承其事業）的行爲。²⁵ 所以，「文思」的目的在於「安民」，「安民」又是本於「敬天」。²⁶ 在徂徠的解釋裡，「仁」是基於尊敬「天」養育萬物之感情所發展出來的「好生之德」。²⁷ 同時，「仁」又是「古之君天下者」（即做爲政治家的聖人）依人類群居之性（即「親愛生養之性」²⁸），「群人而統一之」的政治德性，堯對於「仁」的自覺與實踐正是「文」（「禮樂刑政」）被制作出來的主要原因。²⁹ 徂徠說：「仁者養之道也。」³⁰ 當然，大抵儒學皆

20 《辨名》，「天命帝鬼神」第 1 條，頁 235。

21 《辨名》，「天命帝鬼神」第 1 條，頁 235。

22 《論語徵》，丁卷，頁 352。

23 《辨名》，「天命帝鬼神」第 1 條，頁 235。

24 《辨名》，「恭敬莊慎獨」第 1、2 條，頁 227。

25 《論語徵》，丁卷，頁 352。

26 《論語徵》，戊卷，頁 38。

27 《辨名》，「仁」第 1 條，頁 213-214。

28 《辨道》，第 7 條，頁 202。

29 《辨名》，「仁」第 1 條，頁 213-214。

重視「養」這一概念，理學亦然。然而理學家所說的「養」似乎往往趨向於理解成「理」的「存養」、「涵養」行為，徂徠則從外在的政治實踐來理解。所以除了供養「祖宗」（「鬼神」）外，徂徠認為為政者還需「隨其性所近，養以成其德」，³¹以完成其「安民」的天職。因此，不管是養「鬼神」或養「德」，其目的皆在於養「民」（「安民」）。徂徠亦謂：「仁也者，養之道也。以安民為大。安民之道，以寬為本焉。謂有容也。」³²除「養」與「敬」外，亦重視「寬」這一概念。他似乎認為如同「天」無私地生養萬物般，「仁」者亦當以寬大之心養萬民。

總之，透過對古代儒學概念的重新解釋，徂徠發現古代中國社會中重視「稽古」、「敬天」、「安民」、「知人」的禮樂政治思想（「聖人之道」）。這是起始於「堯之思」，而在「三代」中具體展開（後述）。所以，他利用《書經》「二典三謨」，將舜與禹理解為具體化堯所提示之「禮樂（文）」的聖人，且將禹所完成的禮樂制度視為殷與周的制度模範。³³他更批判世間儒者據「夏尚忠，殷尚質，周尚文」一文以為周之後始有「文」的見解，主張「夏殷皆因堯舜之道，制作禮樂。故三代之道，均之文矣。而其所以為文者，乃有三者之異。是其時風俗所尚自不同」。³⁴在徂徠看來，三代聖人在制作禮樂制度時，雖然都會因為時代「風俗」差異而對前王朝制度有所「損益」（修正、補正），但那都是「文」。

「聖人之道」之為「文」主要指其有文采且華麗的狀態。³⁵但「文」不只指表面聖人制作的禮樂制度，更指涉聖人的意圖與謀略。徂徠在《鈴錄》更直接主張「陰謀本是仁之道也」。³⁶可見徂徠是從聖人的政治自覺與謀略的角度來理解「聖人之道」之所以為「文」的原因。此一意義的「文」超越「文」與「武」的對立，或可說意指一種人文化成的狀態。這或是丸山眞男等研究

30 《辨道》，第9條，頁203。

31 《辨名》，「德」第1條，頁212。

32 《徂徠集》，卷16〈贈右大夫右田君〉，頁169。

33 《論語徵》，丁卷，頁351-355。

34 《辨名》，「文質體用本末」第1條，頁251。

35 《辨名》，「文質體用本末」第1條，頁251。

36 《鈴錄》（《荻生徂徠全集》第6卷，東京：河出書房，1973），頁442。

者以爲可從徂徠的思想中讀出某種「現代性」的原因之一。

話又說回來，徂徠將「聖人之道」理解爲「文」的原因乃在於他看到「三代」間的某種制度繼承性與傳統。當然，吾人可說此種看法忽視了商與周的制度差異和其間變革的意義。但事實上，徂徠亦認識到周道與「夏商古道」之別，³⁷ 且論述對象主要是以周朝制度爲主。就文獻學的角度，吾人亦可主張徂徠賴以理解周朝制度的《周禮》等文本是後世僞作的。但筆者以爲徂徠正是以「古文辭學」爲方法讀解《論語》、《禮記》、《周禮》等以理解周朝制度，再據周之「文」（禮樂文明）去理解殷商乃至其前諸代聖王的政治作爲。換個角度說，徂徠謂「孔子之道，先王之道也」，³⁸ 強調整理、繼承周朝制度的孔子與之前巫傳統的繼承性同時，亦透過孔門思想某種程度合理化了周以前的巫傳統。³⁹ 徂徠如此做的結果是將殷尚鬼神的祭祀文化賦與過度文明化的色彩，模糊了商與周間對「天命」的不同理解等差異，⁴⁰ 強化「鬼神」與「天」配祀的政治作爲意義的同時，亦保留了「天」的宗教性與超越性向度。從而，他將整個「三代」理解爲「封建」且祭政一致的政治體制，不從聖人之「心」或「理」的角度，而是從理想的文明化政治制度角度來理解「三代」的意義。

三、「三代」（「封建之世」）與「聖人之道」

如上述，在徂徠的認識中，「文」（禮樂、聖人之道）在「三代」之前已經完成，「三代」則是承繼堯之「文思」，整體做爲「封建之世」而被認識。堯之前的政治制度是否爲「封建」並不清楚，重要的是「三代」之時，「禮樂」與「封建」的結合。在「封建之世」中，君子中雖有士與大夫的差別，但皆

37 《論語徵》，第 2 條，戊卷，頁 28。

38 《辨道》，第 2 條，頁 200。

39 關於孔子與巫傳統，參閱余英時，〈天人之際——中國古代思想史的起源試探〉，收入陳弱水主編，《中國史新論：思想史分冊》（臺北：中央研究院、聯經出版公司，2012），頁 53-68。

40 陳來，〈西周春秋時代的宗教觀念與倫理意識〉，收入《中國史新論：思想史分冊》，頁 107-111。

是與天子共有「安天下」的「天職」者。⁴¹「封建之世」的制度雖然會因為「風俗」而有所差異，但「三代」基本上仍被想像為具禮樂文化的政治共同體。以下，將從徂徠對「三代」中的學校、祭祀、軍事、土地等制度的理解來說明其「聖人之道」的構成與運用。

（一）教育制度——「道術」（詩、書、禮、樂）與「吏治」

在徂徠理解的「三代」世界中，「學校」是重要制度，是身為統治階層的君子學習「道術」之所在。⁴²但「道術」不只有「禮、樂」，還包括「詩、書」。有時又分別以「禮」與「詩」來代表「道術」。例如，徂徠曰：「學詩以善其言辭，學禮以善其威儀，皆所以養德也。」⁴³可知「詩（書）」是與言辭相關的技術，「禮（樂）」則是與身體外在行動相關的技術。但這「四術」皆是君子「養德」的手段，亦可說是「造士」的教育手段。⁴⁴從另一方面說，身為統治階級的「君子」都應當在學校學習「詩書禮樂」等「經術」，依其「性」而「得道一端」以成其「材」與「德」。⁴⁵成德之後，「士」（君子）在行「政事」時，亦依「經術」行動，且對民當如「家人父子」，以「恩愛」為治。⁴⁶

關於這種統治技術之「禮」，徂徠說是「學禮以善其威儀」、⁴⁷「禮以觀效為用，而使民有所恥」。⁴⁸也就是，禮做為一種統治技術，是利用身體儀態與衣服所顯露的威儀使民知「恥」且知其「分」的政治技術。這不同於使民恐懼的權威式言語命令與刑罰，而是以外在的「禮」所顯現之美使人民自然順服的技術。⁴⁹這也可說是改善風俗而使民自然「遷善遠惡」的統治技術。⁵⁰

但為使君子養「德」及化民成「俗」，除重視視覺的「禮」外，亦需重視

41 《辨道》，第7條，頁202。

42 《辨道》，第20條，頁206。

43 《論語徵》，甲卷，頁25。

44 《辨道》，第22條，頁206。

45 《辨道》，第7條，頁202。

46 《辨道》，第10條，頁203。

47 《論語徵》，甲卷，頁383。

48 《孟子識》，頁12。

49 《論語徵》，乙卷，頁456-458。

50 《辨道》，第20條，頁206。

聽覺效果的「樂」。⁵¹雖然在後世的經書體系中，「樂」實被「禮」所吸收，未能構成獨立的經典，⁵²不過，徂徠瞭解「樂」做為一種教育與政治手段的重要性。他區別「聖人之治」中的「樂」與世俗之樂，認為世俗之樂中的「俗箏三弦」只有「應」與「繁而巧」之「節」而無「和」，「俗謠」（能樂）則無「和」無「應」，唯有「迫人之勢」的「節」（節拍）。相較之下，堯舜三代時的「樂」之所以具有重要意義，是因為它不只有「緩而簡」的「節」，也有「應」與「和」。⁵³所謂「應」與「和」，純就樂理來說，「應」指的是歌與古琴等樂器以同調相應，「和」則是歌與樂器異調演奏但又互相調和的狀況。⁵⁴正是這樣的「樂」能「養人之德，以感召天地之和氣」，並使「天下之人，和順道德以成其俗」。⁵⁵不僅如此，徂徠從這個樂理進一步理解到「聖人之道」中「和而不同」（君臣間有所差異但互補且協調）的道理。⁵⁶所以，不同於中國漢代以後欲以數理來推論音樂與宇宙之間關係的音律學、律曆思想乃至理學，⁵⁷徂徠重視的是音樂在實際政治中的效用。總之，在徂徠理解中，「禮、樂、詩、書」構成「三代」教育制度的主要內容。

（二）祭祀制度——「宗廟」、「學校」與「天」、「鬼神」

在《左傳》、《禮記》等古代經書中記載許多與古代君王祭祀祖先（「鬼神」）與「天」的儀禮制度。那主要是為顯示君王統治的正當性，或者共同體陷入戰爭危機時，為使其政治決定有所根據，而在「宗廟」、「學校」舉行「禮」以示尊敬「天」與「鬼神」。那是唯有君王能夠執行的祭政一致之禮，是諸「禮」（「物」）的基礎與核心。筆者以為正是在這種理解上，徂徠有如下的見解：

是先王之道，本諸天，奉天地以行之。祀其祖考，合諸天，道之所由出

51 《辨道》，第 22 條，頁 207。

52 （日）兒玉憲明，〈經學における「樂」の位置〉，《人文科學研究》106(2001.8): 46。

53 《徂徠集》，卷 23〈與藪震蒼〉第 4 書，頁 245-246。

54 陳貞竹，〈荻生徂徠における古樂の復元論についての一試論——樂律論・樂制論・琴學および江戸音楽文化批判の検討を通して〉，《藝術研究》21/22(2009.7): 48。

55 《辨名》，「中庸和衷」第 3 條，頁 1。

56 《政談》，頁 7。

57 （日）堀池信夫，〈中國音律學の展開と儒教〉，《中國——社會と文化》6(1991.6): 114-141。

也。⁵⁸

王者受命於天與祖宗，祀祖宗配之天，一之也。故國有大事謀諸鬼神，謂祖宗之鬼神也。⁵⁹

在儒學王權理論中，有關「天命」的獲得與繼承的儀禮等，原本就是重要的問題。諸如，漢儒利用五德終始說與感生帝說等象數論來說明祖先「鬼神」與「天」（上帝）之合祀，以及「天命」之獲得與繼承和移轉等問題。又如理學者將「天」理解為「理」，以君主修身並實行適合「理」之政治為維持君主一家天命的條件。⁶⁰但漢儒與理學的王權論都屬於一種道德教化的政治思想，徂徠並不採用。他強調祭祀中之「天」的崇高性與不可知性，以及與「天」合祀的「上帝」（上古聖人）與祖先「鬼神」的媒介性，⁶¹將鬼神祭祀制度視為維持政治操作與統治正當性的「智」的行為道具；但也是人的「裁成輔相之道」，是供養「鬼神」之「仁」的行為。⁶²所以，將「天」與祖先（特別是「始祖」）「鬼神」合祀的目的，乃是君主為了供養祖先「鬼神」以維持自己繼承自祖先的「天命」。也就是說，在三代，對繼承政權的君王而言，「天」以及具備「天命」與「德」的「祖宗」是統治制度（「道」）的根源。將祖先「鬼神」與「天」合祀是強化自己繼承與保有祖先「天命」的證明，且通過祖先「鬼神」的媒介，「天命」亦可成為維持政權與政治決定乃至制度制作（「道之所由出」）的重要根據。

另一方面，學校是養「德」與養「鬼神」（祭祀）之所，故其與軍事行動的發動亦有所關聯。也就是說，透過學校的媒介，教育、祭祀和軍事共同支持政治的運作。在這樣的政治形態中，政治上的君主當然是宗教上的祭司，所以說是祭政一致。此一祭祀制度原與宗法制度相關，⁶³然而徂徠並未深究有關宗法制度方面的問題，只重視上述行為的政治目的。這是他的「三代」

58 《辨名》，「天命帝鬼神」第 15 條，頁 239。

59 《論語徵》，丙卷，頁 210。

60 （日）溝口雄三、池田知久、小島毅，《中國思想史》（東京：東京大學出版會，2007），頁 111-114。

61 徂徠將上古伏羲、神農等古聖人理解為「詩書」所言的「上帝」、「五帝」，見《辨名》，「天命帝鬼神」第 8 條，頁 237。

62 《護國隨筆》，卷 4，頁 166、168。

63 錢杭，《周代宗法制度史研究》（上海：學林出版社，1991），頁 77-86。

想像與同時代中國知識人的重要差異（後述）。

（三）封建制度——官職與經濟、軍事、土地等制度

其實，上述的學校與祭祀制度超越「封建」與「郡縣」之別，在兩種體制中皆存在。「封建」之所以有別於「郡縣」，主要還是在於官職與身分的世襲與否，和租稅與軍事的獨立與否，以及土地的分封與否等等差異。而且，雖然「三代」被統一理解為「封建之世」，但實際上先秦典籍討論的封建制度大都是周朝制度。故徂徠利用「國之大事，在祀與戎」（《左傳》〈成公十三年〉）、「受成於學」（《禮記》〈王制篇〉）等《周禮》、《左傳》、《禮記》等經書，說明「三代」（特別指周朝）的政治體制裡的學校與祭祀制度皆和兵農一致的封建體制息息相關。所以，在徂徠的認識中，平時處理政務的「六卿」在戰時就是帶領軍隊的「六軍之大將」（《周禮》〈夏官司馬〉）。⁶⁴ 亦即平時的官職體制可輕易轉為戰時體制，軍事制度根本立基於土地制度。

再者，依徂徠之論，「兵賦」（「軍役」）是三代「封建」政體的制度基礎。在《鈴錄》中，他依《禮記》〈王制〉和《孟子》〈萬章下〉，將諸侯統治土地的面積理解為有「百里」、「七十里」、「五十里」等差異，⁶⁵ 但《禮記》〈王制〉和《孟子》的井田論（以下為 A 系統）並無論及兵賦制度，《周禮》、《司馬法》（以下為 B 系統）則論及基於井田制的兵賦制度。⁶⁶

徂徠對於將井田制與「王道」結合的《孟子》之論有所批判，認為欲恢復《孟子》〈滕文公上〉中所謂取十分一稅的三代井田制度是不可行的。⁶⁷ 反之，徂徠把「井田之法」解釋為「使萬民紮根於土地，以鄉黨之法使民風重恩義，成風俗之術也」。⁶⁸ 也就是說徂徠偏於 B 系統的經書與史書，將「三代」的政治體制理解為田制與兵制結合的兵農一致國家體制，而非往《孟子》所提示的輕賦稅的仁政思惟來思考井田問題。徂徠在《鈴錄》中，甚至利用

64 《鈴錄》，頁 217。

65 《鈴錄》，頁 224。

66 但亦有學者主張《孟子》與《周禮》的井田法相關經文內容並不存在相異點，參（日）曾我部靜雄，〈周禮の井田法〉，《社會經濟史學》50.4(1985.1): 391-410。

67 《孟子識》，頁 13。

68 《太平策》，頁 478-479。

《論語》〈子路篇〉中之「庶、富、教」論來說明此種兵農一致的理想國家。⁶⁹

（四）禮儀制度——「君」與「臣」、「君子」與「民」

徠徠釋《論語》「立於禮」，曰：「凡上自朝廷宗廟。下至鄉黨朋友。外則聘會軍旅蒐狩。內則閨門之中。以至言語容貌之間。器服制度之際。先王皆立之禮。以爲德之則。」⁷⁰「禮」做爲一種禮儀規範存在於各種社會關係之中。誠然，在《儀禮》、《左傳》等經書中亦有許多在朝廷或外交場合，在主客間或君臣間爲了確認彼此身分階級差異所行的「聘、會、軍旅、巡狩」等儀禮，還有相關器物、衣服等制度規定。特別是對於君臣之禮，徠徠在《論語徵》中引《禮記》〈曲禮〉等等來說明。

三代君臣之禮不同於君視臣如奴隸的「世俗之禮」，而是「進退有節」、「拜興有度」、「優游不迫」之禮。⁷¹在此種禮儀制度中，臣在君之前是一個受尊重的政治人格者。也就是說，徠徠認爲三代的君臣關係非是依照權力與刑罰之命令與服從的關係，而是同爲接受「天職」之人，並皆以「仁」的實現爲己務，而形成相互尊重的關係。當然，在實際執政時存在上下階層關係，⁷²故需規範彼此關係的禮儀制度。

另一方面，在「封建之世」中，相對於君與臣是君子，是統治階層；民則是被統治者。徠徠雖視「民」爲畏鬼神且依人情行動的政治操作對象，⁷³然亦是負擔某種「天職」者。而且，徠徠言之「民者，天之所以命我使治之者也，故敬之」，⁷⁴「民」亦是理當尊重的對象。在三代，當然有相關的教民的儀禮與制度，那便是在《禮記》〈大學〉等經書中可見到的天子與諸侯在「大學」教民「孝弟之道」的養老禮，⁷⁵以及「明長幼之序」的「鄉射之禮」等。⁷⁶當然，還有不論君或臣或民皆需使用的冠婚葬祭等規範人類生活的儀

69 《鈐錄》，頁 229。

70 《論語徵》，丁卷，頁 339。

71 《論語徵》，乙卷，頁 140。

72 《論語徵》，甲卷，頁 25；《論語徵》，乙卷，頁 143。

73 《辨名》，「君子小人」第 2 條，頁 254。

74 《辨名》，「恭敬莊慎獨」第 2 條，頁 227。

75 《大學解》，頁 11。

76 《論語徵》，乙卷，頁 129。

禮。此種禮儀制度在《儀禮》中有詳細說明，是重新發現「宗法」原理的理學者與明清禮教改革者所重視的「禮」，⁷⁷但徂徠認為此種禮因國俗修正使用即可。⁷⁸

（五）刑罰制度——「仁」與「寬」

如上所述，在以禮樂統治的「封建之世」中，君子當「敬天」、「養民」以維持政治的運作及社會秩序。對於秩序破壞者必須處以刑罰。對於「刑政」（「法」），⁷⁹徂徠曰：

法者禁令也。令以行之、禁以止之。……法者以禁令為用而使民有所避。⁸⁰

相較於重視外在身體威儀的「禮」，「法」是靠語言命令及刑罰之抑制力。「法」的統治效果在於統治者的權力與刑罰的威嚇力。但徂徠依《周禮》等，主張在「三代」的「封建之世」中，「法」的發動是專以「民」為對象，是在以「禮」的統治、預防與教化失敗後才不得不採取的手段，而且「法」依時代治亂有輕重之別。⁸¹此外，他亦將「刑」視為先王的「養之道」。⁸²因為刑罰目的不在於憎「惡」，而是懲罰對「養之道」（「仁」）的破壞者，⁸³故戰爭與刑罰等暴力手段亦是為「仁」的統治技術之一。⁸⁴

所以，對於《孟子》〈萬章篇〉中記載的舜刑「四凶」（共工、驩兜、三苗、鯀），卻不刑欲殺己之父（瞽）與弟（象）的問題，徂徠不採用理學者基於道德親情的見解，而是認為「四凶」被處罰非因其「惡」，乃係其妨礙「養」（「仁」）的實踐，而「惡」是種「善之未成」的狀態，需以「寬」之精神待之、「容」之並「養」之，故「居上之道，皆以寬為本」，⁸⁵「寬者仁之本也」。⁸⁶從

77 （日）小島毅，《中國近世における禮の言説》（東京：東京大學出版會，1996），頁 38-56。

78 《徂徠集》，卷 28〈復安澹泊〉第 6 書，頁 307。

79 《辨名》，「王霸」，頁 255。

80 《孟子識》，頁 12。

81 《論語徵》，辛卷，頁 255；《孟子識》，頁 12-13。

82 《徂徠集》，卷 16〈贈長大夫右田君〉，頁 170。

83 同上註與〈學則〉第 6 書，頁 258。

84 《辨道》，第 7 條，頁 202。

85 《徂徠集》，卷 16〈贈長大夫右田君〉，頁 170。

這點來看，「敬天」、「安民」、「以寬爲本」等當構成徂徠政治思想的根本。這明顯不同於重視對民道德教化的一般儒學，亦非重法令與權力支配的法家；而是重視君子之「德」的培養與引導民向善的政治思想。就古代中國的子產所提出的「寬」與「猛」兩種統治技術論而言，徂徠贊成的是「寬」的統治技術論，這也是一般儒家的基本態度，而法家基本上則是重視「猛」的統治技術論。⁸⁷ 徂徠「以寬爲本」的政治思想當是繼承自孔子與荀子。⁸⁸ 相對而言，對於孟子以後的儒學政治思想，徂徠則反對他們將「修身」視爲優於「安民」的任務。對徂徠而言，「修身」（「養德」）當以「安民」爲目的，⁸⁹ 在「安民」的現場，當本於「寬」的態度處理，而「安民」結果亦是「敬天」這一「聖人之道」至高原則的完成。

如上述，徂徠的解釋不同於漢儒或宋儒，他是以「古文辭學」的方法重新解釋「敬」、「天」、「鬼神」、「德」、「養」、「仁」、「智」、「詩、書」、「禮」、「樂」、「法」、「寬」等儒學政治思想的相關字義（聖人所命之「名」），並透過對經書記載的學校、祭祀、軍事、土地、儀禮、刑罰等相關制度的分析與重組，從而開展了「三代」（「封建」）的想像。總而言之，在徂徠的歷史認識中，「三代」是「經術」與「吏事」、祭政、兵農、文武皆一致的封建體制。也因此，三代重農不重商，統治階層以「詩書禮樂」養「德」以成君子，君與臣以「禮」相敬，君子對民以「仁」、「禮樂」或有時以「法」爲治，是一個以「禮」爲體制理念統治的時代、文明化的時代。

但春秋戰國之後，「禮樂」崩解，「法家」與老莊興起。⁹⁰ 雖有子思與孟子等欲振興「先王之道」的思想家出現，然孟子不按先王制作之「禮」來說其「義」，而是直接訴諸先王行「禮」之「心」，以語言論述「先王之道」的有效性，⁹¹ 違反先王、孔子之「禮樂不言，舉行事舉以示之」的教

86 徂徠曰：「唯寬也有所容焉，所容焉而後群下得措其身焉，然後有所養而安焉，故寬者仁之本也。」見《論語徵》，乙卷，頁158。

87 （日）石川英昭，《中國古代禮法思想の研究》（東京：創文社，2003），頁65-69。

88 《荀子》〈致士〉曰：「臨事接民，而以義變應，寬裕而多容，恭敬以先之，政之始也。」見梁啟雄撰，《荀子束釋》（臺北：世界書局，1958），頁186。

89 《徂徠集》，卷16〈贈長大夫右田君〉，頁170。

90 《徂徠集》，卷18〈韓非子會業引〉，頁186；《辨道》，第1條，頁200。

91 《辨名》，「禮」第1條，頁219。

育方針。⁹² 其結果不僅使「心學」興起，也導致法家的盛行與秦漢以後「禮法混為一」的狀態。這裡重要的是，徂徠將中國思想史中「內在超越」的發展解釋為一種偏離「聖人之道」的狀態，並從此歷史角度來理解「宋學」的出現與問題。

四、從「封建」到「郡縣」——「聖人之道」的變化與亡失

對於三代以後的中國，徂徠曰：「蓋周道衰，而天下淪胥為夷，秦漢而後華而夷者也。」⁹³ 但是秦朝並非如元朝、清朝是由非漢族的夷狄所建立、掌握的政權，何以徂徠如此言之？如後述，對於明滅清興這一歷史事件，江戶儒者常以華夷變態的角度理解之，徂徠亦是其中一人。當是在對此種現實政治關懷下，徂徠再從歷史角度來理解中華夷狄化的問題。⁹⁴ 在徂徠的認知中，秦朝是中國政治體制從「封建」轉換為「郡縣」的時代，⁹⁵ 同時是統治制度從以「禮樂」為主轉換為以「法律」為主的時代。徂徠說：

至秦以法律治天下，而禮廢。其後儒臣有以先王之制進者，則朝廷嘉之，立以為法。於是禮法混為一。觀唐明律可以見已。夫法以威為治者也。故以禮為法，則民憚之，莫有觀效之意。豈行乎哉。禮之所以遂廢也。禮廢而民不知分。⁹⁶

他認知到漢代以後的「法律」實與秦王朝採用的法家「法律」不同，是以皇帝權威及刑罰等物理強制力（「威」）為根據的秩序原理與統治手段。所謂「以禮為法」、「禮法混為一」當指如《儀禮》等記載的諸種儀式與制度（「物」）已非三代之「禮」，而是變成以「法」為基軸的統治體制下運用的統治手段。即三代封建禮治狀態中的儀式和制度被組合入「法」所構成的言語命令體制。在此體制中，君臣關係變成君尊臣卑，而禮儀也只是用來確認和支持這種君

92 《辨道》，第 15 條，頁 205。

93 《孟子識》，頁 21。

94 感謝一位審查人對這一問題的提醒。

95 其實，徂徠亦認識到戰國時，「韓魏先秦郡縣其國」。見《徂徠集》，卷 28〈答松子錦問神主制度〉，頁 308。

96 《孟子識》，頁 12。

臣關係。⁹⁷ 徂徠更指出秦漢以後的體制，「獲得無禮之譴者」可能會是「忠臣」，能「輕王侯藐大人者」是「君子」。⁹⁸ 所以，徂徠指出隨著制度的改變，君臣關係有極大的變化，不應以郡縣時代的標準去評價「三代」。反之「三代」的君臣關係也可做為反思當代政治的材料。但不管在「三代」與秦漢以後的時代中，徂徠所謂的「君子」都是敢言且具主體性的政治人格者。

接著，徂徠主張在《唐律》與《明律》中，可看到此種「禮法混為一」的狀態。事實上，的確有學者指出「禮」浸透入《唐律》的法律觀中。⁹⁹ 如《唐律》「十惡」中「謀反」等規定，顯示了保障皇帝的絕對地位和權力、君臣間的名分秩序，還有喪服制度成為量刑標準，在法律中使用宗法原理等種種例子皆是如此。¹⁰⁰ 這應當就是徂徠所謂「禮法混為一」的現象。亦即編入秦漢以後之「法」的「禮」，從尊重臣之主體性的三代封建禮樂體制中脫離，成為維持中央集權之君權的強制手段與內容，故說「禮所以遂廢」。

然而在徂徠的歷史認識中，唐雖承繼「禮法混為一」的體制，與漢、六朝相較又有斷絕，故曰「唐再變也」。對此，他說：「先王禮樂制度度量衡，至於六朝尚有存者焉。唐始變矣。」¹⁰¹ 另一方面，他也說：「六朝之時，跼拔字文既有變之漸也。故唐變漢制，而多襲魏周焉。」¹⁰² 唐的制度變化當然不是無中生有，而是有所承於北周等前朝之處。對此，徂徠說：「漢法尚疎闊，吏多得便宜從事。為近古也。隋脩字文周之律，唐、宋、明皆因之。申韓之法至是始臻其極。夫復讐者，先王之道也。律無之可以見已。」¹⁰³ 在這段文字中，他認識到實行於漢朝的「漢法」與隋唐以後之律令體制的差異。事實上，在隋朝之後，因為隋繼承和修正六朝末期北周政權的法律，在之後興起的唐、宋、明等王朝中，皇帝更加專權，以「法」為治的傾向更加強烈。

徂徠不僅認為北周的法律改革導致了六朝以前與隋唐的法律制度有所差

97 《論語微》，乙卷，頁 141。

98 《論語微》，乙卷，頁 142。

99 徐道鄰，《中國法制史論集》（臺北：志文出版社，1975），頁 3。

100 劉俊文，《唐律疏議箋解》（北京：中華書局，1996），序論，頁 48-64。

101 《讀園十筆 二》，第 166 條，頁 362。

102 《讀園十筆 二》，第 171 條，頁 362-363。

103 《徂徠集》，卷 24〈復水神童〉第 2 書，頁 258。

異，也主張拓跋氏使用胡人的音律導致古樂的亡失。在《樂律考》中，他說：「後漢以來尺度訛長。魏杜夔承喪亂之後，莫有稽考，以此制律。而應鐘爲黃鐘。律始變矣」，但「晉時荀勗妙解音律，取協古器釐正復舊」之故，在「江南之朝，周漢之音尙存」。不過「中原」的情況則不同，因「此時中原淪胡，而胡尺長大、胡音重濁，拓跋氏迺以夷狄崛強之習，事不師古妄意制作以新耳目」。其所導致的結果是，「唐以宇文周玉尺造律，亦以舞南之間爲黃鐘，始變古制爲八十四調，又演清樂爲二十八調。於是周漢遺音遺制皆亡滅不傳」。¹⁰⁴ 簡言之，徂徠認爲北周拓跋氏這一胡人政權不僅導致存在於秦漢六朝律令制度的「先王之道」（三代禮儀制度）的消亡，也使得「周漢之音」不傳。

再者，徂徠曰：「禮樂亡而言不君子。漢承楚風，辭賦始盛也。於五胡猾夏。而古今之言遂判。佛老清談乘之。士遂鄙經術而事辭藻。隋因之設科舉。而下迨宋明。」¹⁰⁵ 在其歷史認識中，「五胡」入侵中國後，不僅古樂失傳，律令制度產生重大改變，而且引起言語的重大變化與佛教的流行，古文運動亦應之而興。科舉制度正是立基於這些政治與文學的重大變化，而這些變動又導致戰爭形態與官僚制度的改變。亦即六朝以後的戰爭形態從車戰轉爲騎馬戰，且與科舉的發明相關，文官制度與武官制度開始分離。¹⁰⁶

總之，相較於「三代」是「封建」與「禮樂」合用的時代，秦漢六朝則是「禮樂」被轉化到「法律」中，與「郡縣」體制合用的時代，然北周拓跋氏這一夷狄政權又抹滅了「郡縣之世」中三代禮樂的痕跡。這便是繼唐而興的「宋儒」必須面對的情況。

五、「宋學」的興起與徂徠的批判

無庸置疑，荻生徂徠後期著作主要的批評對象就是宋儒所創的「宋學」。這是因爲在徂徠的認知中，其同時代學者皆囿於「宋學之舊見」。基本上，宋

104 上述內容引自《樂律考》，頁 2。

105 《徂徠集》，卷 24〈復水神童〉第 2 書，頁 258-259。

106 《鈴錄》，頁 236。

儒對於宋代衣服制度的夷狄化有所自覺，故要「辨得華夷」。¹⁰⁷ 宋儒亦在「稽古」這一基本的儒家思維引導下，逐步否定唐代上古模式，欲在新的歷史脈絡中透過對聖人之心的掌握來重新理解「三代」。¹⁰⁸

大抵孔子以降的儒學思想傳統中，「三代」常被視為一個理想時代，一個藉以批判當代政治的典範。在後來以「三代」為理想的「託古改制」的思想中，最常被利用的大概是《周禮》與《孟子》。在中國史上，如王莽、王安石主要皆是依《周禮》來進行制度改革。¹⁰⁹ 相較之下，《孟子》主要以道德（「仁」）、¹¹⁰ 井田、學校等制度，¹¹¹ 藉此來想像理想的「三代之治」。在《孟子》思想基礎上想像「三代」的代表就是宋代理學。如程明道謂：「三代之治，順理者也。兩漢以下皆把持天下者也」，¹¹² 將「三代」（「先王之世」）與「兩漢以下」二元對立理解，再以「理」釋「道」，將「三代」理念化為純粹道德政治之時代。¹¹³ 這大概是主流的理學家理解「三代」的方式。如朱熹即以「天理」與「人欲」的差異來理解「三代」與秦漢以後的差異。¹¹⁴ 總體而言，憧憬「三代」而輕視漢唐似乎是宋儒的共同意見。¹¹⁵

但理學者除訴諸「理」、「心」或孟子思想以理想化「三代」外，亦試圖利用三代制度。如朱熹相當重視「事之禮」的實現，在晚年編寫《儀禮經傳

107 宋·朱熹，〈禮八·雜儀〉，宋·黎靖德編，《朱子語類》（北京：中華書局，1986），卷 91，頁 2324-2328。

108 Peter K. Bol, *Neo-confucianism in History* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2008), pp. 43-77.

109 李孝悌，〈託古改制：歷代政治改革的理想〉，收入鄭欽仁主編，《立國的宏規——中國文化新論·制度篇》（北京：三聯書店，1992），頁 471-491。

110 朱熹，〈離婁章句上〉，《四書章句集注》（北京：中華書局，1983），頁 277。

111 朱熹，〈滕文公章句上〉，《四書章句集注》，頁 251-263。

112 宋·程顥、程頤，《二程遺書》（上海：上海古籍出版社，2000），卷 11，頁 174。

113 陳弱水，〈追求完美的夢：儒家政治思想的烏托邦性格〉，收入黃俊傑主編，《理想與現實——中國文化新論·思想篇（一）》（北京：三聯書店，1991），頁 230。

114 朱熹，〈答陳同甫〉第 8 書，《晦庵先生朱文公文集》（大阪：河內屋卯助，1711），卷 36，頁 19。

115 余英時，《朱熹的歷史世界：宋代士大夫政治文化的研究》（臺北：聯經出版公司，2003），頁 258。

通解》，且以其名流傳於後世的《家禮》成為後世禮學的具體規範。¹¹⁶更重要的是，《家禮》中所說的「禮」與《儀禮》中的「禮」，雖然都本於宗法主義，但內容有所差異。依據當代學者的研究，這主要是由於從「封建」到「郡縣」的制度改變與科舉的發明，朱熹或且以其名流傳的《家禮》，或其所繼承的程頤等人的禮學，皆使得參與科舉官僚制度的士大夫成為掌握「禮」的主體。¹¹⁷另一方面，朱熹等宋儒將「禮」釋為「天理」並以之做為改革禮制的根據，也強化了「郡縣」體制中「尊君」的思想，到了明代更達於極致。¹¹⁸

上述當代學者的研究某種程度上呼應了徂徠的歷史認識。徂徠認為「宋學」就是上述所說的一連串制度變動的一種結果，是受法律、科舉、佛教、古文運動、宋詩影響而成立的「古學」。¹¹⁹他對於受「郡縣、科舉、法律」等「時王之制」拘束的理學者，¹²⁰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，¹²¹但批評其方法。徂徠說：「大抵宋儒之學主言之者，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。」¹²²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。在他看來，「理」雖無所不在，然每人之「性」不同，其所見之「理」亦不盡相同。¹²³所以，宋儒往往從其意中想像的答案來反本求於《六經》，因而曲解經書內容。再者，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」，¹²⁴故其經書解釋常有錯誤。正是站在這樣的看法上，徂徠僅部分且消極肯定朱熹對載有「聖人之道」的經典解釋，但全面否定宋儒以己窮之「理」來解釋載有「聖人之道」的經典

116 小島毅，《中國近世における禮の言説》，頁 19-55。

117 小島毅，《中國近世における禮の言説》，頁 38-55。

118 張壽安，《十八世紀禮學考證的思想活力》（臺北：中央研究院近代史研究所，2001），頁 156-164。

119 《徂徠集》，卷 24〈復水神童〉第 2 書，頁 259。

120 《徂徠集》，卷 24〈復水神童〉第 2 書，頁 259。

121 《辨道》，第 25 條，頁 208。

122 《徂徠集》，卷 23〈與藪震菴〉第 7 書，頁 248。

123 徂徠曰：「理者無適不在者」，「人之所見，各以其性殊」。見《辨名》，「理」第 1 條，頁 244。

124 《徂徠集》，卷 28〈復安澹泊〉第 3 書，頁 303。

解釋方法論。所以，他批判宋儒以「今言視古言」且訴諸「理」與「心」，以「言語」說明「聖人之道」的方法為「心學」。¹²⁵

另一方面，對於宋儒的禮學，徂徠亦有評論。首先，他區別「制禮」、「傳禮」與「行禮」，對於《朱子家禮》等，他認為「世之行禮者，於其無時王之制者，則不得已遙取先王之禮以己意斟酌以行之」是可以理解的，不必急於批判其是否合於「先王之禮」。但從另一角度來說，徂徠曰：「以制禮言之，程朱之擬聖人，非也。以傳禮言之，程朱之亂古制，非也。」也就是說，「程朱之禮」使後世儒者誤認《家禮》即是「儒者之禮」，而不再去探究「先王仲尼所傳之禮何如」。¹²⁶ 更具體一點，對於宋儒的《家禮》，徂徠說：「家禮神主制，長尺有二寸，象十二月，凡禮用十二，唯天子為然。差祭四代，唯諸侯為然，伊川用諸庶民，非僭邪。」¹²⁷ 也就是他認為《家禮》中對於「先王之禮」的理解與改造是僭越的行為。他說：「夫禮者所以定分也。制禮無等，豈禮乎哉。故伊川考亭可謂無知妄作。」¹²⁸ 也就是說，在徂徠看來，程朱是行禮者而不是制禮者或傳禮者；《家禮》是在郡縣時代中，程朱求之於己心與「理」所建的實踐學問，不同於「聖人之道」，但卻被後世儒者誤認為「聖人之道」。這就是徂徠批評宋儒的主要原因。再者，對於理學者「擴天理遏人欲」，以「天理」、「人欲」這種二元對立的「明白整齊」論述方式強求對手同意的作法，徂徠也認為違反重視「聖人之道」，¹²⁹ 評之為「戎狄之道」。¹³⁰ 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」後所出現的一種墮落的學問形態。¹³¹ 因「理」具主觀性與強迫性，故皇帝或官僚皆可能將其言訴之於「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，¹³² 所以也被用來合理化禮法混合秩序思想所支配的現狀。然依其見，「宋學」不知利用「情」（人

125 《辨道》，第1條，頁200-208。

126 以上俱見《徂徠集》，卷28〈復安瀟泊〉第6書，頁307。

127 《徂徠集》，卷28〈復安瀟泊〉第3書，頁303。

128 《徂徠集》，卷28〈復安瀟泊〉第6書，頁309。

129 《辨道》，第7、9條，頁169；《徂徠集》，卷16〈贈長大夫右田君〉，頁170。

130 《辨道》，第17條，頁205。

131 《辨道》，第10條，頁203。

132 《政談》，頁102。

情)，做為一種統治思想實遙不及韓非子的法家思想。¹³³

又徂徠認識到明代以後理學家的經學解釋全面被科舉採用，¹³⁴ 並熟知宋代以後「宋學」滲透「至於文章經濟，旁及醫卜諸雜書」。¹³⁵ 他甚至說「程朱以後，天下皆理學」。¹³⁶ 誠然，理學知識存在於各種漢文脈知識中。在徂徠看來，連「排宋儒」的陽明與仁齋皆是「求諸心」的「理學」（心學）了。¹³⁷ 本文所說的「宋學」也無非是理學化的學問形態。也就是說，在徂徠的歷史認識中，宋代以後，在「禮法混合」的世界中產生「理學」這一套知識體系，並滲透到政治體制，使「政事」與「經術」、「文章」更已全面分裂。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」的挑戰與修正。

然而徂徠對於宋以後朝代的認識還是有所差異。他認為較之「宋元」是「唐之餘」，¹³⁸ 明朝是一個大變革的時代。故徂徠曰：「宋之季，金元既有變之漸焉。故明變唐制，而襲金元焉。」¹³⁹ 至於清朝中國，徂徠曰：「聖人用教之邦而鞠為胡土、文之與時乎闇芴幾乎熄」，¹⁴⁰ 稱滿人統治的中國為「胡土」，是「文」沒落的時代。亦即「華夷變態」的時代。¹⁴¹ 這構成徂徠欲脫「宋學」的時代背景之一。

六、儒學政治思想史中荻生徂徠之位置 ——透過「三代」想像的比較

如前述，「三代」的「宋學」一方面建構出強化「郡縣」體制的思想，一

133 徂徠曰：「理學亦〈石參〉少恩哉。傷乎情也。乃宋而下奉行之。亦數百年不衰也。

舉而措政事豈能超韓子乘而上焉哉。」見《徂徠集》，卷 18〈韓非子會業引〉，頁 186。

134 《徂徠集》，卷 27〈答屈景山〉第 1 書，頁 296。

135 《徂徠集》，卷 25〈復谷大雅書〉，頁 272。

136 《論語徵》，丙卷，頁 240。

137 《徂徠集》，卷 27〈答屈景山〉第 1 書，頁 296。

138 《護國十筆 二》，第 170 條，頁 362。

139 《護國十筆 二》，第 171 條，頁 363。

140 《徂徠集》，卷 8〈二火弁妄編序〉，頁 80。

141 關於江戶時期的華夷認識與中國觀，參閱藍弘岳，〈「神州」、「中國」、「帝國」——會澤正志齋的國家想像與十九世紀日本之亞洲論述〉，《新史學》22.3(2011.9)：71-112。

方面亦提供適合科舉士大夫遵循的秩序規範。但是，當該知識體系無法解決當代社會（天下）與國家所面臨的危機時，該如何解決？這對身經國家滅亡（改朝換代）的顧炎武等清初思想家而言，無疑是個大問題。在儒家尚古主義的思想傳統中，重新審視「三代」的思想與制度是必然的思路，這興起了清初批判「宋學」的思想與對古代禮經的禮學研究。¹⁴² 其中產生了諸如王夫之（1619-1692）批判「宋學」的世界觀，但認為「三代」制度不可復的思想者，¹⁴³ 亦有如顧炎武與黃宗羲（1610-1695）等希望利用「三代」的禮儀制度來改革現實的思想家。在日本，除荻生徂徠，亦有伊藤仁齋、山鹿素行等所謂古學派的學者出現。也就是說，中國政權的夷狄化可謂是十七世紀以後，東亞儒學中復古思潮的共通背景。正是在這樣的時代，所以有一些與徂徠一樣致力於脫「宋學」者。接下來，筆者將在東亞儒學傳統與同時代日本知識狀況中，透過與徂徠一樣具脫「宋學」意識之思想家的比較，來思考他們的政治思想特色。但相較於黃宗羲與伊藤仁齋多據《孟子》以理解「三代」制度；¹⁴⁴ 顧炎武與山鹿素行與徂徠一樣，除《孟子》外，有較多禮樂制度論方面的研究與討論，故以下擬就後兩者來與荻生徂徠比較。

（一）顧炎武之「三代」想像與利用

首先，顧炎武曰：「今之所謂理學，禪學也，不取之五經但資之語錄。」¹⁴⁵ 他對於明代儒學的「心學」化（或說「禪學」化）及「語錄之學」過度發展感到憂心，認為此種明代「語錄之學」的氾濫是一種危機，將導致經典中所記載的聖人之「道」與「教」的淪喪。¹⁴⁶ 而且就現實面而言，在他看來最大

142 參閱 Kai-wing Chow (周啟榮), *The Rise of Confucian Ritualism in Late Imperial China: Ethics, Classics, and Lineage Discourse* (Stanford, CA: Stanford University Press, 1994) 及王汎森,〈清初「禮治社會」思想的形成〉,《權力的毛細管作用：清代的思想、學術與心態》,頁 41-87 等。

143 (日)大西克巳,〈王船山「郡縣/封建」論をめぐって——その歴史理論と政治思想〉,《日本中國學會報》49(1997): 178-181。

144 王汎森,〈何以三代以下有亂無治?〉,《權力的毛細管作用：清代的思想、學術與心態》,頁 209-210。

145 清·顧炎武,〈與施愚山書〉,《亭林文集》(《景孤本蔣山傭殘稿·新校顧亭林詩文集》,臺北:世界書局,1988),卷 3,頁 62-63。

146 顧炎武,〈心學〉,《日知錄全校本》(上海:上海古籍出版社,2006),卷 18,頁

的問題是「語錄之學」與科舉的結合，¹⁴⁷ 甚有「心學」與科舉的結合招致亡國之禍的想法。¹⁴⁸

所以，顧炎武同意聖人之學背後存有「理」，但並不去談論如何從「心」上達「理」這一方面的問題，¹⁴⁹ 而去實踐在灑掃、應對、進退等日常生活中的「孝弟忠信」之事及「聖人之道」。對於「聖人之道」，他說：「博學於文，行己有恥，自一身以至於天下國家，皆學之事也。」¹⁵⁰ 對他而言，似乎「行己有恥」（→「內聖」）與「博學於文」（→「外王」）都是重要的，但外王不必然要訴諸內聖，而是在於「博學於文」的實踐。對於「博學於文」，他解釋道：

君子博學於文，自身而至于家國天下，制之為度數，發之為音容，莫非文也。（a）品節斯斯之謂禮。（b）孔子曰：伯母叔母疏衰，踊不絕地；姑姊妹之大功，踊絕於地，如知此者由文矣哉，由文矣哉。（c）三年之喪，人道之至文者也。（d）禮減而進，以進為文，樂盈而反，以反為文。（e）文王既沒文不在茲乎。¹⁵¹

由此引文可知顧炎武所謂的「文」主要是指禮樂制度。尤其在此一解釋中的引文，除了（e）之外都出自《禮記》，且五條引文中有四條是與喪服制度有關係的。觀其《日知錄》可知他對禮制的討論，係以喪服制度為主。¹⁵² 顧炎武何以如此重視喪服制度？其曰：「自古帝王為治之道，莫先于親親。」¹⁵³ 雖然他深知由於歷史、社會構造的變化，三代的封建體制不可能再現，但以為基於「親親」原則的宗法理念乃至宗法制度（血緣關係的政治化）可再實行。¹⁵⁴ 他主張「宗法立而刑清」。¹⁵⁵ 就這一點來看，顧炎武與朱熹一樣，把

1048-1053。

147 顧炎武，〈四書五經大全〉與〈書傳會選〉，《日知錄全校本》，卷 18，頁 1041-1045。

148 顧炎武，〈鍾惺〉，《日知錄全校本》，卷 18，頁 1071-1073。

149 顧炎武，〈心學〉，《日知錄全校本》，卷 18，頁 1048-1053。

150 顧炎武，〈與友人論學書〉，《亭林文集》，卷 3，頁 44。

151 顧炎武，〈博學於文〉，《日知錄全校本》，卷 7，頁 403。（a）、（b）、（c）、（d）、（e）項目標號為筆者所加。

152 顧炎武，《日知錄全校本》，卷 5、6、14、15。

153 顧炎武，〈宗室〉，《日知錄全校本》，卷 9，頁 557。

154 張壽安，《十八世紀禮學考證的思想活力》，頁 136。

「三代」封建體制與「禮」分開來，試圖在郡縣體制中回復宗法精神並實施禮治。¹⁵⁶

但相較於朱熹禮學與其繼承者不選擇挑戰郡縣科舉體制本身，而是在該體制內，在宗族內部講《家禮》或改革《家禮》禮制；在清初，記載古禮的《儀禮》特別受到重視，¹⁵⁷而顧炎武更是清初第一位研究《儀禮》的學者，¹⁵⁸局部導入《儀禮》中的宗法理念與制度以改革科舉郡縣體制。他所謂的「寓封建之意於郡縣中」就當從此層面來理解。顧指出郡縣制的許多缺失。¹⁵⁹對於那些缺失，他用「權」與「法」兩個關鍵字說明。即在郡縣制度中，由於「權」過度集中於天子一人，但是天子不可能以一人之力管理整個國家，所以「權乃移於法」，導致三年一任的守令在其任官期間凡事苟且，又導致在地掌理案卷熟知法令處理文書的「胥吏（吏胥）」掌握實權。¹⁶⁰

如上，顧炎武與荻生徂徠一樣看到郡縣體制中以「法」為治的缺點，他所提出的改革政策如下所示：

尊令長之秩，而予之以生財治人之權，罷監司之任，設世官之獎，行辟屬之法。¹⁶¹

文中所言的「辟屬之法」並非三代之法，¹⁶²但其改革理念是來自他對「三代」的理解與想像。例如，他主張賦予縣令生產與治人的權力，並准予優秀縣令可世襲其職位（「世官」）。這是因為顧氏以為這是「三代」的封建宗法社會中，聖人所用順人之「各懷其家，各私其子」的「常情」的統治方法。其謂此乃「用天下之私，以成一人之公而天下治」。¹⁶³這正是其所謂「寓封建於郡縣」

155 顧炎武，〈愛百姓故刑罰中〉，《日知錄全校本》，卷 6，頁 366。

156 汪暉，《現代中國思想的興起》上卷第 1 部（北京：三聯書店，2004），頁 224。

157 王汎森，〈清初「禮治社會」思想的形成〉，《權力的毛細管作用：清代的思想、學術與心態》，頁 81。

158 張壽安，《十八世紀禮學考證的思想活力》，頁 35-36。

159 顧炎武，〈郡縣論〉，《亭林文集》，卷 1，頁 12-17。

160 顧炎武，〈守令〉，《日知錄全校本》，卷 9，頁 541。

161 顧炎武，〈郡縣論一〉，《亭林文集》，卷 1，頁 13。

162 「辟屬之法」即薦舉制度，顧炎武主張參考東漢的「三府辟召之法」，見〈郡縣論九〉，《亭林文集》，卷 1，頁 17。

163 顧炎武，〈郡縣論五〉，《亭林文集》，卷 1，頁 15。

的核心論點。立論基礎是凡人皆有私心，故當給予縣令特權使其以為縣中之物與民是其私物，他才會用盡全力照顧和保護，而且一旦縣令有足夠的權力，就可以管理胥吏，使胥吏守法。¹⁶⁴ 此種政策構想乃是希望讓地方官僚增強權力，間接地亦鼓勵宗族的形成，並促使在地的宗族列於末端的統治位置。而顧炎武並非要以宗族去對抗中央政府；反而是要以宗族去輔助中央政府維持秩序。¹⁶⁵ 不過，將此種縣令在地化的構想延伸出去，就產生了在帝國周圍地區追求兵農一致體制的想法。¹⁶⁶

所以，顧炎武的主張不是回復封建體制，世襲的地方官僚和宗子並沒有擁有古代封建諸侯所擁有的那種獨立權力，而是重視封建體制中的宗法制度，乃至其所賴以成立的「親親」原則，想藉此達到一個非是以「法」，而是以「禮」、「名教」為治的社會。雖其論述對國家體制的改革是有限度的，但就脫「宋學」政治思想的建構與守護漢族文化這層面而言，具有重要的象徵意義，是後世中國漢族知識人思索「宋學」以外的制度改革論的重要典範。

然若從徂徠角度觀之，雖然顧炎武反省並批判「禪學」化與「語錄之學」化的「宋學」發展傾向，但那也只是在郡縣體制中，依據經書的宗法制度和喪服制度，去想像和利用「三代」封建體制的制度，對郡縣體制僅有局部修正而已。雖然顧炎武不講天道與性命之貫通等天人合一論，卻依然是本於《孟子》「堯舜之道，孝弟而已矣」（〈告子下〉）的思想系統。¹⁶⁷ 即仍舊與「宋學」一樣，重視「親親」（孝）的道德教化。相較之，徂徠是在郡縣體制之外展開論述，且亦不將宗法制度推行於武士階層。這些差異牽涉到同時代中國與日本之歷史文化與政治體制差異的問題。故接下來，本文將檢討與徂徠一樣對「三代」的封建體制有所想像並展開制度論述，且同被稱為「古學派」的山鹿素行，藉以凸顯徂徠的思想特色。

（二）山鹿素行之「三代」想像與利用

164 顧炎武，〈郡縣論八〉，《亭林文集》，卷 1，頁 17。

165 Kai-wing Chow, *The Rise of Confucian Ritualism in Late Imperial China: Ethics, Classics, and Lineage Discourse*, pp. 80-86.

166 顧炎武，〈邊縣〉，《日知錄全校本》，卷 9，頁 568。

167 顧炎武，〈孝弟為仁之本〉，《日知錄全校本》，卷 7，頁 392。另外，《日知錄》卷 7 多有討論《孟子》之文。

山鹿素行也批判追求「內聖外王」的「宋學」，¹⁶⁸ 被認為是江戶時代最先使用「郡縣」和「封建」概念的思想家。著名法制史家石井紫郎認為其政體構想接近於「郡縣」的「封建」「郡縣」合用論。¹⁶⁹ 的確，素行以《周禮》「九法」、「九儀」來論述其所謂的「良法」，認為以「禮」封建諸侯，使其遵從身分，對犯錯者處嚴「法」（刑罰）即是「良法」。¹⁷⁰ 而且，對於「三代」，素行曰：「封建而不失郡縣也。」¹⁷¹ 在他看來，「三代」的政治體制不封「名山大澤」，並以「九貢之法」與「九法」等《周禮》之「法」統治。素行的政體構想會被認為接近於中央集權式「郡縣」體制的原因之一，即在於他所依據的《周禮》本身就具中央集權要素而且法家色彩強烈。¹⁷²

此外，在《山鹿語類》〈卷七治教〉、〈卷八治教〉和〈卷九治禮〉部分，吾人亦可看到素行大幅依據《周禮》來認識「三代」。¹⁷³ 例如素行以《周禮》「以鄉八刑糾萬民」為「成周之法」，並以之為據，主張「學校」之目的為對民「教道」使其「習業」，進而「使民務農學射成兵民」，並要「立賞罰」以正「勸善懲惡之法」。¹⁷⁴ 所以，對素行而言，學校非是如《孟子》系統的民本儒學思想，要教民以啟發民之道德心，亦非如徂徠要培養為政的君子。這可能是因其依主張刑罰教化的《周禮》來理解「三代」學校制度之故。¹⁷⁵ 又，素行謂「孔子慕周公，故孔子之道周公之道也」，批評當時學者只學孔子，不知本於周公。¹⁷⁶ 他所謂的「周公之道」可能主要得自於對《周禮》整體論述

168 丸山真男，《日本政治思想史研究》，頁 44-50。

169 石井紫郎，《日本人の國家生活》，頁 266-271。

170 (日) 山鹿素行，《山鹿語類》，《山鹿素行全集》(東京：岩波書店，1940-1942)，第 5 卷，頁 137-143。

171 山鹿素行，《山鹿語類》，頁 134。

172 《周禮》與法家思想之關係，參閱侯家駒，《周禮研究》(臺北：聯經出版公司，1987)，頁 60-90。

173 山鹿素行，《山鹿語類》，頁 65-221。

174 山鹿素行，《山鹿語類》，頁 36。

175 《周禮》〈春官大司徒〉討論對民教化的問題。這部分在《山鹿語類》〈卷七治教〉有引用。然徐復觀指出《周禮》中對民之教化的行政設施是點綴且形式化的，不重視統治者的人格問題，對民之教化效果微乎其微，見徐復觀，《周官成立之時代及其思想性格》，《徐復觀論經學史二種》(上海：上海書店出版社，2002)，頁 327-330。

176 山鹿素行，《山鹿隨筆》，《山鹿素行全集》第 11 卷，頁 396。

的理解。

再者，素行不拘於《孟子》之論，認為「王伯」（王霸）、「文武」皆以時而有先後，主張「文」與「武」皆有「仁義、權謀」，皆有「王伯」，認為在「古聖人異國」，不僅在戰時「武」優於「文」，就算在平時，亦是要「正文道制禮，制禮時是以軍禮兵制為要」，將之理解為重「武」的政體。¹⁷⁷

如上，雖山鹿素行也使用《孟子》、《禮記》、《左傳》、《史記》等經書與史書的歷史記述，但似乎偏於色彩強烈的法家且重視軍事的《周禮》來想像「三代」。當然，他並非直接將《周禮》等古代經書記載的三代制度用於德川政體的改革，而是重視運用制度的地理風土要素，主張「異朝有異朝之政，本朝有本朝之政」，¹⁷⁸認為德川武士政權為「方伯」，其任務為「守護王家朝廷」。¹⁷⁹但的確他從強調「時」與「場」的差異的相對主義思惟，利用從《周禮》等古代經書中得到的重「武」（軍事、刑罰）的形象來肯定「武治」，¹⁸⁰以及「封建、郡縣並行」的德川武士政權。¹⁸¹另一差異是，素行的經書解釋大量依據「宋學」系統，徂徠則有自身的方法論。

如上，素行與徂徠一樣，重視軍事制度而忽視宗法制度。然而，徂徠不同於素行，在於不過度將「三代」想像為中央集權且重刑罰的政治體制。從徂徠的角度觀之，素行之論是一種**肯定武家依法統治的政治思想**，類似某種軍事戒嚴體制思想。再者，兩者皆用自身理解的「三代」圖象來看己身所處的時代，但相對於素行肯定自身所處的「武治」且「封建、郡縣並行」的體制，徂徠則對當代武家封建體制持有危機意識，故在《政談》中提出改革建議。亦即與素行不同，其尚古主義是與現實改革意識連動，而非用來直接肯定德川武家政權的制度。

綜上所論，從「三代」想像的角度來看，在跨國的儒學政治思想史上，徂徠的「三代」想像特色如下：

1. 與顧炎武不同，但接近於山鹿素行之論，不是在「郡縣」體制下，而

177 山鹿素行，《謫居童問》，《山鹿素行全集》第 12 卷，頁 261。

178 山鹿素行，《謫居童問》，頁 326。

179 山鹿素行，《謫居童問》，頁 321、465。

180 山鹿素行，《謫居童問》，頁 465；《山鹿隨筆》，頁 564。

181 山鹿素行，《謫居童問》，頁 357。

是在「封建」體制且不重視宗法的社會下來想像「三代」，故其對「三代」的想像重點不在於重視道德教化的宗法理念與制度。

2. 不同於山鹿素行，但與顧炎武一樣，其尚古主義與現實改革意識息息相關，故雖重視軍事制度，但不將「三代」想像為中央集權且重刑罰的政治體制。

3. 與顧炎武和山鹿素行皆不同，不特別依據《孟子》、《儀禮》或《周禮》等特定系統的書籍，或理學和考證學等既有方法與論述，而依據其獨特的「古文辭學」方法來解讀經史之書以想像「三代」，具特定的方法論基礎。

若說「宋學」誕生於「郡縣」與「禮法混為一」「科舉」的體制與社會中，而顧炎武的改革思想亦是以這樣的體制為前提的道德教化與禮儀實踐並重的政治思想；相較之，素行則是在自然形成的日本武家「封建」傳統之上展開依法統治的政治思想。徂徠亦在日本武家「封建」傳統之中展開其政治思想，但那是追尋以「禮樂」（文）為體制理念的思想，「法」（刑罰）從屬於「禮」之下。這在儒學方面表現為對被「宋學」遮蔽的「聖人之道」（文）的重構，在當代政治論方面表現為對「文」之制度構想的重現。這將「宋學」徹底相對化的思想正是江戶後期思想得以展開的重要媒介。

七、結 論

如上所論，荻生徂徠從歷史角度理解「聖人之道」的發展過程與運作內容。他認為在「三代」之前，「聖人之道」（禮樂、文）已制作完成，「三代」之時，「禮樂」在「封建」體制（特別是周朝）中運作。後來從「封建」轉為「郡縣」的過程中，「禮樂」雖然殘存，但轉為郡縣法律制度下的運用規則與項目，故徂徠稱此後的中國是「華而夷」的狀態。後來，六朝夷狄政權興起，更使殘存的三代之「禮」與「樂」亡失，這便是宋儒必須面對的情況。雖然徂徠瞭解宋儒所面對的歷史情況，但對其方法與相關的思想與論述則持反對立場。所以，他對於「宋學」的批判並不在於其封建性（前近代性）或是中國性，而是在於他所受到的歷史與語言的拘束性與其思想和方法論所帶有的過度主觀性與強迫性。他也因此認為「宋學」不近人情，偏離「聖人之道」而評之為「戎狄之道」。

再者，當注意的是，徂徠的論述所訴諸的對象是當時的江戶儒者。其論述用意在於提醒江戶儒者，「宋學」誕生於不同於日本的郡縣科舉體制中，故不能直接拿來使用。江戶儒者必須回到被「宋學」遮蔽的「三代」，重新尋求可用的思想資源。這種混雜以「三代」為基準的尚古主義與歷史相對主義的思維，正是徂徠政治思想的特色。這也可說是其「古文辭學」方法的特色。該方法使徂徠不僅看到當代武家政治的問題，亦看到覆蓋整個當時東亞漢文知識圈的「宋學」知識問題。所以，徂徠在「古文辭學」的啓發下脫離「宋學」，以「封建之世」（「三代」）的「聖人之道」為基礎展開現實的制度改革論。

從本文的討論可知，徂徠所理解的「三代」是「禮（樂）」主「法」從的「封建」體制，而該體制中的「禮」的制作與運用受制於「天」，而三代中的「法」亦受「禮」制約，是不得已才發動的手段。故徂徠之政治思想不同於後世支持郡縣科舉制度的儒家道德教化思想或法家權力統治思想，也不是歷史階段論中超越封建時期的絕對王政時期政治思想；而是在「稽古」與「敬天」思维的引導下，欲脫離「宋學」，以「聖人之道」（禮樂）為基準的政治思想。但在禮樂統治的前提下，徂徠亦允許對民的不平等待遇與法律統治，就這層面而言，其思想是反民主與反啓蒙的。另一方面，就他在天人分離的世界觀中，要求執政者（「君子」）確立其政治主體性這些點而言，其思想亦有朝向近代政治觀接近的一面。

所以，吾人難以將之歸類於某種後世認知的既定思想框架（中華崇拜主義者、日本民族主義者或法家、功利主義者、絕對王政時期政治思想家……）。對徂徠而言，他只是就歷史的觀點，發現「宋學」的歷史相對性與其所遮蔽的「聖人之道」，並瞭解到自己處於相對有利位置（即處於類似三代封建的政體中）來重構「聖人之道」。當然，他所想像的「三代」不會是最真實的，但他可能是最徹底且全面地批判郡縣思想，又從「三代」想像中建構新儒學思想體系的脫「宋學」思想家。但徂徠與其約莫同時代的顧炎武等脫「宋學」思想家不同的是，他是從「古文辭學」而非音韻訓詁之學展開古代經典研究和脫「宋學」的政治思想，並且主導了德川後期政治思想的發展。與同時代的山鹿素行相較，徂徠則不僅具備完整的方法論，而且具有強烈的政治改革意識與論述。至於同為脫「宋學」但尊孟子的伊藤仁齋，從徂徠角度觀之，

則不過依然是「理學者流」。所以，就脫「宋學」的儒學政治思想發展而言，徂徠大概是走得最遠的一位。而他對秦漢以後郡縣體制之中國的否定性視線與對「宋學」的負面評價也將被國學與蘭學者繼承，從而可謂是在近代西洋知識媒介外，近代日本形成專制且停滯之中國想像的一個知識起點。

本文是國科會 102-2410-H-009-010 計劃成果之一。初稿曾蒙蔡孟翰教授提出寶貴建議，復蒙《漢學研究》二位匿名審查人細心審閱，得以避免許多錯誤，在此敬致謝忱。

引用書目

一、傳統文獻

- 戰國·荀子，《荀子》，見梁啟雄撰，《荀子束釋》，臺北：世界書局，1958。
- 宋·程顥、程頤，《二程遺書》，上海：上海古籍出版社，2000。
- 宋·朱熹著，宋·黎靖德編，《朱子語類》，北京：中華書局，1986。
- 宋·朱熹，《晦庵先生朱文公文集》，大阪：河內屋卯助，1711。
- 宋·朱熹，《四書章句集注》，北京：中華書局，1983。
- 清·顧炎武，《亭林文集》，《景孤本蔣山傭殘稿·新校顧亭林詩文集》，臺北：世界書局，1988。
- 清·顧炎武，《日知錄全校本》，上海：上海古籍出版社，2006。
- (日)山鹿素行，《山鹿語類》，《山鹿素行全集》第5卷，東京：岩波書店，1941。
- (日)山鹿素行，《山鹿隨筆》，《山鹿素行全集》第11卷，東京：岩波書店，1940。
- (日)山鹿素行，《謫居童問》，《山鹿素行全集》第12卷，東京：岩波書店，1940。
- (日)尾藤二洲，《正學指掌》，《日本思想大系 37：徂徠學派》，東京：岩波書店，1972。
- (日)荻生徂徠，《徂徠集》，《近世儒家文集集成》第3卷，東京：ぺりかん社，1985。
- (日)荻生徂徠，《鈐錄》，《荻生徂徠全集》第6卷，東京：河出書房，1973。
- (日)荻生徂徠，《徂徠先生答問書》，《荻生徂徠全集》第1卷，東京：みすず書房，1973。
- (日)荻生徂徠，《譯文筌諦初編》，《荻生徂徠全集》第2卷，東京：みすず書房，1974。
- (日)荻生徂徠，《論語微》，《荻生徂徠全集》第3卷，東京：みすず書房，1977。
- (日)荻生徂徠，《護園十筆》，《荻生徂徠全集》第17卷，東京：みすず書房，1976。

- (日) 荻生徂徠,《護園隨筆》,《荻生徂徠全集》第 17 卷,東京:みすず書房,1976。
- (日) 荻生徂徠,《辨道》,《日本思想大系 36: 荻生徂徠》,東京:岩波書店,1973。
- (日) 荻生徂徠,《辨名》,《日本思想大系 36: 荻生徂徠》,東京:岩波書店,1973。
- (日) 荻生徂徠,《太平策》,《日本思想大系 36: 荻生徂徠》,東京:岩波書店,1973。
- (日) 荻生徂徠著,平石直昭校注,《政談: 服部本》,東京:平凡社,2011。
- (日) 荻生徂徠,《大學解》,(日) 關儀一郎編纂,《日本名家四書註釋全書 學庸部 1》,東京:鳳出版,1923。
- (日) 荻生徂徠,《孟子識》,《甘雨亭叢書》第 4 集,東京:東京大學總合圖書館所藏本。
- (日) 荻生徂徠,《樂律考》,《名家叢書》下,吹田:關西大學出版部,1982。

二、近人論著

- (日) 丸山真男 1952 《日本政治思想史研究》,東京:東京大學出版會。
- (日) 大西克巳 1997 〈王船山「郡縣/封建」論をめぐる——その歴史理論と政治思想〉,《日本中國學會報》49: 177-191。
- (日) 小島毅 1996 《中國近世における禮の言説》,東京:東京大學出版會。
- 王汎森 1994 〈「心即理」說的動搖與明末清初學風之轉變〉,《中央研究院歷史語言研究所集刊》65.2(1994.6): 333-373。
- 王汎森 2013 《權力的毛細管作用: 清代的思想、學術與心態》,臺北:聯經出版公司。
- (日) 井上哲次郎 1924 《日本古學派之哲學》,東京:富山房。
- (日) 石川英昭 2003 《中國古代禮法思想の研究》,東京:創文社。
- (日) 平石直昭 1987 〈戰中・戰後徂徠論批判——初期丸山・吉川兩學說的檢討を中心に〉,《社會科學研究》39.1(1987.8): 63-136。
- (日) 石井紫郎 1986 《日本人の國家生活》,東京:東京大學出版會。
- (日) 田原嗣郎 1991 《徂徠學の世界》,東京:東京大學出版會。
- (日) 兒玉憲明 2001 〈經學における「樂」の位置〉,《人文科學研究》106(2001.8): 33-55。
- 汪 暉 2004 《現代中國思想的興起》上卷第 1 部,北京:三聯書店。
- 余英時 2003 《朱熹的歷史世界: 宋代士大夫政治文化的研究》,臺北:聯經出版公司。
- 余英時 2012 〈天人之際——中國古代思想史的起源試探〉,收入陳弱水主編,《中國史新論: 思想史分冊》,臺北:中央研究院、聯經出版公司,頁 11-93。
- 李孝悌 1992 〈託古改制: 歷代政治改革的理想〉,收入鄭欽仁主編,《立國的宏規

- 中國文化新論·制度篇》，北京：三聯書店，頁 465-509。
- (日)相原耕作 2006 〈古文辭學と徂徠の政治思想——荻生徂徠『弁道』『弁名』に即して〉，《東京都立大學法學會雜誌》46.2(2006.1): 457-509。
- 侯家駒 1987 《周禮研究》，臺北：聯經出版公司。
- 徐道鄰 1975 《中國法制史論集》，臺北：志文出版社。
- 徐復觀 2002 《徐復觀論經學史二種》，上海：上海書店出版社。
- 陳弱水 1991 〈追求完美的夢：儒家政治思想的烏托邦性格〉，收入黃俊傑主編，《理想與現實——中國文化新論·思想篇（一）》，北京：三聯書店，頁 209-242。
- 陳貞竹 2009 〈荻生徂徠における古樂の復元論についての一試論——樂律論・樂制論・琴學および江戸音楽文化批判の検討を通して〉，《藝術研究》21/22 (2009.7): 41-56。
- 陳 來 2012 〈西周春秋時代的宗教觀念與倫理意識〉，收入陳弱水主編，《中國史新論：思想史分冊》，臺北：中央研究院、聯經出版公司，頁 107-111。
- (日)曾我部靜雄 1985 〈周禮の井田法〉，《社會經濟史學》50.4(1985.1): 391-410。
- (日)堀池信夫 1991 〈中國音律學の展開と儒教〉，《中國——社會と文化》6 (1991.6): 114-141。
- 張壽安 2001 《十八世紀禮學考證的思想活力》，臺北：中央研究院近代史研究所。
- (日)黒住真 2003 《近世日本社會と儒教》，東京：ぺりかん社。
- (日)溝口雄三、池田知久、小島毅 2007 《中國思想史》，東京：東京大學出版會。
- 楊儒賓 2012 《異議的意義：近世東亞的反理學思潮》，臺北：臺大出版中心。
- 錢 杭 1991 《周代宗法制度史研究》，上海：學林出版社。
- 劉俊文 1996 《唐律疏議箋解》，北京：中華書局。
- 藍弘岳 2011 〈「神州」、「中國」、「帝國」——會澤正志齋の國家想像與十九世紀日本之亞洲論述〉，《新史學》22.3(2011.9): 71-112。
- 藍弘岳 2012 〈「武國」的儒學——「文」在江戸前期的形象變化與其出版、研究〉，《漢學研究》30.1(2012.3): 239-269。
- 韓東育 2003 《日本近世新法家》，北京：中華書局。
- Bol, Peter K. 2008. *Neo-confucianism in History*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Chow, Kai-wing (周啟榮). 1994. *The Rise of Confucian Ritualism in Late Imperial China: Ethics, Classics, and Lineage Discourse*. Stanford, CA: Stanford University Press.

Ogyū Sorai's Historical Perspective on China and Political Thought: Reconstructing the Way of the Sages and Criticizing Song Confucianism

Lan Hung-yueh*

Abstract

Ogyū Sorai (1666-1728) is considered one of early modern Japan's greatest thinkers. Much of the research examining Sorai's Confucianist thinking approaches it from the viewpoint of either traditional Confucian classics studies, or modern philosophy and political thought. Sorai attempts to understand the formation and application of ancient China's "Way of the Sages" 聖人之道 from the perspective of the Edo 江戸 society in which he lives, and criticizes "Song Confucianism" from a historical point of view. The context of these questions has yet to be clearly explained by scholars.

Sorai asserts that "scholarship is a matter of exploring history": his explorations of Japanese history, together with a scholarly approach known as "ancient rhetorical studies" 古文辭學 that developed out of his literary research, inform his reading of the Confucian classics and works of Chinese history, giving him a deep awareness of historical change across its entirety. Based upon a well-rounded view of history that incorporates politics, classics, and literary studies, he then develops a critique of Song Confucianism and a reconstruction of the Way of the Sages. This paper's approach, then, builds on a mainly socio-historical basis, adding a perspective of the history of comparative political thought in East Asian Confucianism. It focuses on the

* Lan Hung-yueh is an associate professor in the Institute of Social Research and Culture Studies at National Chiao Tung University, Hsinchu.

feudal system and the system of prefectures and counties to explore how, in light of his awareness of the related problems of Edo society and the national system, Sorai draws upon his literary scholarship to imagine the Three Dynasties 三代 of ancient China, and interpret post-Han dynasty Chinese history. It thus aims to clarify Sorai's view of the Way of the Sages as a whole and to discuss his criticisms of Song Confucianism. Further, Ogyū Sorai's ideas are compared with those of Gu Yanwu 顧炎武 (1613-1682) and Yamaga Soko 山鹿素行 (1622-1685), analyzing the characteristics and intrinsic meaning of his political thought in the context of East Asian intellectual history.

Keywords: Ogyū Sorai 荻生徂徠, Three Dynasties, Way of the Sages, Song Confucianism, Gu Yanwu 顧炎武, Yamaga Soko 山鹿素行

