

與荻生徂徠《讀荀子》有關的幾個問題

張才興*

摘 要

根據日本寬平年間（西元 889-898 年）藤原佐世（西元 874-897 年）所編著的《日本國現在書目錄》所載，《荀子》一書約於西元八世紀左右傳入日本。由於《荀子》並未受到學界的重視，所以向來鮮為人知。一直到了千年之後的江戶時代（1603-1868）荻生徂徠《讀荀子》四卷問世之後，研究《荀子》的風氣才逐漸盛行起來。或許《讀荀子》是日本最早注釋《荀子》之書，因此在當時五十多家注釋者之中，除了冢田大峰的《荀子斷》對《讀荀子》大力抨擊之外，其餘各注釋者或多或少都受到徂徠之說的影響，而《讀荀子》也曾影響清代以來我國學者對《荀子》的注釋。本文的重點，將就《讀荀子》對日本江戶時代以及我國清代以來學者注釋《荀子》的影響作一論述。

關鍵詞：荻生徂徠、讀荀子、冢田大峰、中國儒學

* 逢甲大學中國文學系專任副教授

壹、前言

江戶時代（1603-1867）是日本儒學發展的鼎盛時期。在這個時期之中，除了朱子學已成為官學外，還有陽明學、古學派¹以及考證學等學派的成立。荻生徂徠是古學派的代表學者，他反對朱熹的理、氣說和伊藤仁齋的理論²。理由是他認為這些學者不以古文辭學去闡述古代經典文義，以致言論含糊籠統，不能明聖人之道。徂徠原先學宋學，後來棄宋學而就古文辭學，更以古文辭學的立場來注釋《荀子》，目的就是闡述聖人之道。《讀荀子》在徂徠生前沒有公諸於世，三十年之後才由他的學生宇佐美灑水刊行。之後，隨即便引發了學界注釋《荀子》的風氣，而當時參與盛會的學者竟多達五十人以上，一時之間，《荀子》注釋本接二連三的出現。不過，這些注本只著重於訓詁的工作，因此在注釋上造成了許多雷同、相似或暗合的地方。而其中引起最多爭議的就是，何者是某人創新之見，某人是否參照某人之說，更甚者還有某人稱說某人之見誤謬等。本文的主要內容是論述徂徠以古文辭學注釋《荀子》的獨特之處，並說明冢田大峰《荀子斷》批判《讀荀子》的原因，以及《讀荀子》與清代《荀子》注家的關係。

貳、中國儒學傳入日本

有關中國儒學傳入日本的年代，根據《古事記·應神紀》³的記載，是在應神天皇十五年（公元 284 年）百濟王派遣阿直岐⁴赴日之際開始。應神天皇為皇太子延聘老師，請阿直岐推薦，阿直岐推薦百濟博士王仁⁵給應神天皇。隔年，王仁攜《論語》十卷及《千字文》一卷來到日本。這件事也載於《日本書紀·應神紀》卷第十⁶。王仁之後，百濟亦經常派遣五經博士前往日本講述經義，因此，

¹ 「古學派」是日本儒學學派之一。反對以程、朱、陸、王等之學說，並以漢、唐之注疏以明孔、孟之義。如：「山鹿學派」（創始人山鹿素行）、「屈川學派」（創始人伊藤仁齋）、「護國學派」（創始人荻生徂徠）等。

² 《荻生徂徠·與藪震菴》：「仁齋所以解一陰一陽之謂道者，亦不與朱子殊，但仁齋特惡理字耳。要之理氣之說，無用之辨也。」《日本思想大系》，岩波書店，頁 506-507。

³ 《古事記》三卷，是日本最古之史書。元明天皇時，太安萬侶奉敕，經由稗田阿禮之口述編纂而成。其內容為自推古天皇以來之傳說與歷史，全書於和銅五年（712 年）完成。其文曰：「天皇又科賜百濟國：『若有賢士者貢上。』故受命以貢上人，有和邇吉師（即王仁。「王仁」的古日語讀若「和邇」）。此人攜《論語》十卷及《千字文》一卷，并十一卷而同一貢進。而和邇吉師者，文首等祖。」

⁴ 阿直岐，即阿知吉師，百濟人。

⁵ 王仁，百濟學者。由百濟學者阿直岐給日本第十五代應神天皇。王仁是在應神天皇十六年攜帶了《論語》十卷及《千字文》一卷來到日本。

⁶ 《日本書紀·應神紀》：「十五年秋八月壬戌朔丁卯，百濟王遣阿直岐，貢良馬二匹...阿直岐亦能讀經典，及太子菟道稚郎子師焉。於是天皇問阿直岐曰：『如勝汝博士亦有耶？』對曰：『有王仁者，是秀也。』時遣上毛野君祖、荒田別、巫別於百濟，仍徵王仁也。其阿直岐者，阿直

到了欽明天皇十五年（公元 554 年）之時，禮、樂、書、曆法、卜筮、醫藥等方面之書已大量的傳入日本。然而在眾多的典籍中，以王仁所攜《論語》的地位最為崇高，在當時而言，它已經是日本社會的主流思想。即使是時至今日，《論語》還依舊受到日本國民的推崇與尊敬⁷。《古事記》和《日本書紀》二書是日本現存最早的史書，其著作年代約在唐玄宗時期。這個時期正是中、日兩國的文化、宗教、商業乃至藝術往來最頻繁的時代。因此，這兩本史書在形式和體例方面都模仿中國史書的撰寫方式。《古事記》以漢文寫作，而《日本書紀》則是漢、和混用。除了上述中國儒學傳入日本的方式外，自應神天皇以來，還有一些來自中國和朝鮮並且歸化日本的移民也帶來了不少中國文化。而這些移民自應神天皇至平安朝⁸都位居政府要職，尤其在文化和經濟上也一直是處於領導的地位。因此，儒學在日本得以發展的主要原因，就是在政治和文化上一直都享有崇高的地位。

參、江戶時代的《荀子》注釋

《荀子》一書於何時傳入日本？目前已經很難考證。不過，有一條線索值得我們注意，那就是：《荀子》曾記載於寬平時期⁹所出版的《日本國見在書目錄》¹⁰之中，因此可知，《荀子》在西元八世紀左右便傳入了日本。雖然《荀子》傳入日本已有數百年之久，但是始終都沒有受到重視和有關方面研究的記錄，一直到了江戶時代，荻生徂徠（以下簡稱徂徠）的《讀荀子》四卷問世之後才逐漸為人所熟知。徂徠《讀荀子》是日本最早注釋《荀子》之書。這本書在徂徠逝世三十年後（寶曆十三年，1763 年）才由他的門人宇佐美瀧水（以下簡稱瀧水）（1710-1776）刊行於世。當《讀荀子》刊行後，各家注釋《荀子》的著作便接二連三出現，到了江戶時代末期，注釋者竟多達五十人以上，即使是在儒學衰退之際，《荀子》仍受到學界的極大關注。在當時比較著名的是桃井白鹿（以下簡稱白鹿）的《荀子遺秉》¹¹、片山兼山（以下簡稱兼山）的《荀子考》¹²、冢田

岐史之始祖也。十六年春二月，王仁來之，則太子菟道稚郎子師之，習諸典籍於王仁，莫不通達。所謂王仁者，是書首等始祖也。」此書完成於公元 720 年。

⁷ 日本的高中課程有「漢文」一科，其中即有選《論語》為教材者，與我國的高中基本教材類似。亦有些企業會社規定其員工誦讀《論語》（譯為日文），並且作定期考核。

⁸ 平安朝，即平安時代。（西元 784-1185）即從桓武天皇遷都山背國，至源氏在鎌倉之一段時期。

⁹ 「寬平」時期（西元 889-898 年），「寬平」是日本第五十九代宇多天皇的年號。

¹⁰ 《日本國見在書目錄》一書，由藤原佐世（西元 847-897 年）奉敕編纂，是當時日本漢籍著錄的書籍目錄。該書以部門加以類別，並列舉書名、卷數以及著作者姓氏。其部門為：《易》、《尚書》、《詩》、《禮》、《樂》、《春秋》、《孝經》、《論語》、異說、小學、正史、古史、雜史、霸史、起居注、舊事、職官、儀注、刑法、雜傳、土地、譜係、籍錄、儒、道、法、名、墨、縱橫、雜、農、小說、兵、天文、曆數、五行、醫方、楚辭、別集、總集等四十家，著錄典籍千五百七十九部，共一萬六千七百九十卷。其體裁與我國《隋書經籍志》相似。

¹¹ 桃井白鹿（1722-1801）的《荀子遺秉》（以下簡稱《遺秉》）於寬政十二年（1800）刊行。由於《遺秉》和豬飼敬所的《荀子補遺》（以下簡稱《補遺》）在內容上有許多相似之說，因此，

大峰（以下簡稱大峰）的《荀子斷》、久保筑水（以下簡稱筑水）的《荀子增注》¹³，以及豬飼敬所（以下簡稱敬所）的《荀子考》、《荀子補遺》¹⁴等。

在上述的著作之中，除了《荀子斷》一書比較特殊外，其餘的在內容上或多或少都受到《讀荀子》的影響。在徂徠的時代由於缺乏可以參考的《荀子》注本，所以他的見解和評論比較不容易受到別家學說的影響。不過，到了寬政、享和（1789-1803）時期，由於白鹿《荀子遺秉》等眾多注本的相繼出現，反而產生了許多問題。這些問題不外乎是見解雷同、某人引述某人之說，以及何者之說是創新之見等，而這些問題在當時曾引起不少討論。例如：〈正名篇〉：「知所在知者。」楊倞注：「知有所能，在人心者，謂之能。」即把「知」解作「智」。關於此，徂徠把「知」當作衍文看，而敬所和白鹿也把「知」作衍文解。不過，筑水的《荀子增注》則作「物茂卿（荻生徂徠）曰：知字衍」，完全沒有提到和徂徠有相同看法的敬所和白鹿之說，這是否意味著這只是徂徠個人的新見？又如〈大略篇〉「仁非其里而處之，非禮也」的「非禮」，楊倞注：「無禮。」而徂徠、大峰和敬所皆未曾言及，白鹿把「禮」解作「仁」，而「禮」是「仁」的誤字。而筑水的《荀子增注》則承白鹿的主張，亦作「桃源藏（桃井白鹿）曰，禮當作仁」之說。易言之，筑水把它當作是白鹿的新見。值得注意的是，筑水參閱了許多《荀子》注本，而且又和白鹿的時代接近，因此，當他寫「桃源藏曰」的時候，在態度上恐怕是非常篤定的。

又如〈正名篇〉：「不材不中。」楊倞注：「不中，謂處事不當也。」對於此，徂徠云：「不材不中亦出自孟子。」並且把「中」解作「不偏頗」。大峰亦云：「孟子曰：中也養不中，才也養不才。中如字，中庸之中也。倞註非也。」此與徂徠之說相同。敬所云：「或曰，中如字，中庸之中也。」此又與前二者之說相同。

兩者的關係必須加以說明。根據《遺秉》序之記載，《遺秉》在寬政十年（1798）完稿，而豬飼敬所的《補遺》是在寬政七年（1795）完稿，在時間上比《遺秉》早三年。在這段時間裡，桃井白鹿是否閱讀過《補遺》則不得而知，不過，他曾經在寬政十年讀過豬飼敬所的《管子補正》一書，並稱讚該書優越的見解。其後，桃井白鹿的《遺秉》等著作則是透過書商葛西市郎兵衛的關係才有機會閱讀。而豬飼敬所《荀子考》一書的原稿也因葛西市而使桃井白鹿有機會閱讀。事實上，桃井白鹿在還沒有讀過《管子補正》之前並不認識豬飼敬所，因此，在《遺秉》之中所採用了豬飼敬所之說是不太可能的。至於兩書在某些相似的內容可能只是一種巧合而已。

¹² 片山兼山（1730-1782）《荀子考》卷首云：「兼山先生著，葛山壽、荻原萬世刪補。」葛山壽（1748-1823）和荻原萬世（1752-1811）二人都是兼山的門人。他們二人對該書曾作相當分量之所刪補。

¹³ 久保筑水（1759-1835）的《荀子增注》，於文政八年（1825）刊行。《荀子增注》是享保（1716-1734）以來，集諸學者之說於大成的一部著作。這部著作不僅在日本國內受到重視，在我國亦然，如近代學者梁啟雄即引用過該書之說。久保筑水在《荀子增注》之中雖有不少新見，然其中有很多地方是因襲兼山片山之說。

¹⁴ 豬飼敬所（1761-1845）的《荀子考》於寬政七年（1795）八月刊行，比冢田大峰的《荀子斷》的刊行晚了半年。而《荀子補遺》則在其晚年刊行，在內容上把和久保筑水的《荀子增注》暗合之處刪除，然後在加入其他的說法以成。

雖然敬所說的「或曰」沒有指出說者是誰，但是從句型上看，他參照大峰的《荀子斷》是極有可能的。又如同篇的「是豈鉅知見侮之不為辱哉」的「豈鉅」一辭，楊倬注是「鉅與遽同，言此倡優豈遽知宋子有見侮不辱之論哉。」對於此，徂徠解為「豈鉅，豈渠也。」大峰則解為「鉅渠，並與詎通也。」此與徂徠所解相似，只是說法不同而已。而敬所則說：「或曰，鉅詎通。」從句型上看，也是以大峰的《荀子斷》為本，而不是根據徂徠的《讀荀子》。何以有如此的想法呢？由於敬所在〈榮辱篇〉「人力為此」、〈王霸篇〉「是綦定也」及〈大略篇〉「移而從所仕」等條都有「斷曰」、「大峰曰」等文字，足見他是常常引用《荀子斷》之說的。

在注釋的過程中，某人參照某人之說是一件很平常的事情，其間若有雷同、相似或暗合之處也是在所難免。事實上，這些資料正可以提供我們瞭解江戶時代學者在注釋《荀子》時所使用的方法及其研究成果。

肆、荻生徂徠的《讀荀子》四卷

荻生徂徠（1666-1728）是江戶時代中期的著名儒學家，名雙松，字茂卿，號徂徠、護園、赤城翁，別稱物徂徠。徂徠素來仰慕中國儒學，二十五歲時，在江戶城（今東京）開辦私塾，講授儒學。由於當時一般學者都以「訓讀」¹⁵的方式來講授儒學。他認為如果以「訓讀」的方式來讀漢文典籍會使文義模糊不清。關於這件事，他在〈學則〉一文特別提到遣唐留學生吉備真備（695-775）使用「訓點」來閱讀漢文典籍是一件不適當的事情¹⁶。雖然用「訓點」來閱讀有助於漢學的普及化，但最後讀者對經義的理解只能算是牽強明白而已¹⁷。因此，徂徠主張在讀漢文典籍時要以漢文的方式去閱讀，而在寫作上也要按照漢文的書寫方式進行，如此才能真正瞭解其文義。這就是為什麼他拜學生岡島冠山¹⁸為師學習漢語翻譯的原因了。徂徠在古文辭學方面表現如此執著，主要還是受到明代李攀龍和王世貞¹⁹二人古文辭理論的影響²⁰。其後徂徠更以古文辭學的立場來批駁朱

¹⁵「訓讀」，是日本漢學的閱讀方式，亦即依據日語之語法來讀漢字或漢文之謂。其方式是在（漢文）右邊注以閱讀標記（訓點）來提示讀者改變語法順序以及提示部分讀音。除「訓讀」外，還有所謂「音讀」。「音讀」是依漢字字音來讀之方式，通常以「複詞」為主。

¹⁶學則一〉云：「有黃備氏（即吉備）者出，西學於中國，作為和訓以教國人...雖然，易乳以穀，虎迺於菟，顛倒其讀，錯而綜之...而《詩》、《書》、《禮》、《樂》，不復為中國之言。」又云：「江北無橘，或者假之以枳乎？以此而誦夫楚人之頌，能不忒其臭味者幾矣！夫中國之所有，四海之所無，亦猶是邪！...是迺黃備氏之《詩》、《書》、《禮》、《樂》也，非中國之《詩》、《書》、《禮》、《樂》也。」（《荻生徂徠》日本思想大系，岩波書店。頁 256）

¹⁷譯文全蹄云：「此方學者以方言讀書，號曰和訓，取諸訓詁之義，其實譯也，而人不知其為譯也...是以和訓回環之讀，雖若可通，實為牽強。」（《荻生徂徠全集·言語篇》，美鈴書房，1974年）

¹⁸岡島冠山，徂徠的學生，任長崎稅關通事，熟諳漢語。

¹⁹王世貞（1526-1590），字元美，號鳳洲，又號弇州山人。李攀龍（1514-1570），字于鱗，號滄溟。二人皆主張復古詩文，稱古文辭派。

熹的氣、理之學，以及伊藤仁齋（1627-1705）的理論²¹。因此他在〈辨名〉中對於儒家聖人之道的關鍵詞語逐一進行闡釋²²，並指出朱熹和伊藤仁齋之說同樣是不懂聖人之道²³。

徂徠《讀荀子》四卷是《荀子》傳入日本將近千年之後出現的第一部注釋之書。雖然這本書以明代鍾人傑之本為底本及參照楊倞的《荀子注》而成，不過他在「聖人之道」的見解上一直都受到《荀子》的影響。井上哲次郎（1855-1944）在《日本古學派之哲學》云：「徂徠在道德上的見解多淵源於荀子，與仁齋的孟子尊崇相反，徂徠賤孟而揚荀」²⁴。徂徠認為，《荀子》之中記載了聖人之道，因此注釋《荀子》就是要明瞭聖人之道。在書中他特別推崇荀子「禮」的思想，當讀到〈勸學篇〉「故學至乎禮而止矣，夫是之謂道德之極」之句時，即云：「是荀子大見處」；讀到〈儒效篇〉「曷謂中？曰禮義是也」之句時亦云：「荀子見處」；又讀到同篇「道者非天之道，非地之道，人之所以道也，君子之所道也」之句，亦云：「是亦荀子大見處，其貴禮，其非五行，皆在此」。徂徠對荀子之推崇，可見一斑。

《讀荀子》四卷之結構如下：

第一卷：〈勸學〉、〈修身〉、〈不苟〉、〈榮辱〉、〈非相〉、〈非十二子〉、〈仲尼〉、〈儒效〉

第二卷：〈王制〉、〈富國〉、〈王霸〉、〈君道〉、〈臣道〉、〈致士〉、〈議兵〉

²⁰ 《荻生徂徠·辨道一》云：「不佞藉天寵靈，得王、李二家書以讀之，始識有古文辭。於是稍稍取六經而讀之，歷年之久，稍稍得物與名合矣。物與名合，而後訓詁始明。」（《荻生徂徠》日本思想大系，岩波書店。頁200）

又《徂徠集·復安澹泊》第三書云：「中年得李于鱗王元美集以讀之，率多古語，不可得讀之。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，終於西漢。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。然後二家集，甘如噉蔗。於是回首以觀後儒之解，紕繆悉見。」（《荻生徂徠》日本思想大系，岩波書店。頁537）

²¹ 《荻生徂徠·辨道一》云：「程、朱諸公，雖豪傑之士，而不識古文辭，是以不能讀六經而知之。獨喜《中庸》、《孟子》易讀也，遂以其與外人爭者言，為聖人之道本然，又以今文視古文，而昧乎其物。物與名離，而後義理孤行。於是乎先王孔子教法不可復見矣。近歲伊氏亦豪傑，頗窺其似焉者，然其以《孟子》解《論語》，以今文視古文，猶程、朱學耳。」

²² 如〈辨名上〉：「道十二則」、「德六則」、「仁四則」、「智二則」、「聖四則」、「禮三則」、「義八則」、「孝悌一則」、「忠信三則」、「恕一則」、「誠一則」、「恭敬莊慎獨六則」、「謙讓遜不伐一則」、「勇武剛強毅五則」、「清廉不欲一則」、「節儉二則」、「公正直三則」、「中庸和衷八則」、「善良三則」；〈辨名下〉：「元亨利貞四則」、「天命帝鬼神十七則」、「性情才七則」、「心志意九則」、「思謀慮二則」、「理氣人欲五則」、「陰陽五行二則」、「五常一則」、「極二則」、「學九則」、「文質體用本末八則」、「經權四則」、「物一則」、「君子小人二則」、「王霸一則」。

²³ 《荻生徂徠·辨名上》云：「宋儒誤讀《中庸》、《孟子》書...如仁齋先生據《易大傳》一陰一陽而以所以往來為解，殊不知所謂一陰一陽者本語易道也。《大傳》又曰：一闢一闢謂之變，往來不窮謂之通。其以變通為言，豈非易道邪，何以盡先王之道乎。且其言也以意論說其精微者也，夫以意論說其精微者，亦取諸其臆者也。其人譏宋儒而蹈其轍，欲以聖人之所不能言者使瞭然於一言，均之亦宋儒之遺耳。」（《荻生徂徠》日本思想大系，岩波書店。頁210）

²⁴ 《日本古學派之哲學》，富山房，1903，頁528。

第三卷：〈強國〉、〈天論〉、〈正論〉、〈禮論〉、〈樂論〉、〈解蔽〉

第四卷：〈正名〉、〈性惡〉、〈君子〉、〈成相〉、〈賦〉、〈大略〉、〈宥坐〉、〈子道〉
〈法行〉、〈哀公〉、〈堯問〉

關於《讀荀子》刊行的經過，據瀧水在序中所說，他在某年的夏天清理徂徠的藏書時才發現老師的手稿本《徂徠外集》。（《徂徠外集》合《讀荀子》、《讀韓非子》、《讀呂氏春秋》而成）這部《徂徠外集》一直沒有刊行的主要原因是徂徠試圖注釋先秦諸子而後中斷的結果。十數年後，當瀧水想以《荀子》作為教學講義時才想起老師的《徂徠外集》，於是乎《讀荀子》便刊行問世了。

瀧水受業於徂徠門下時只有十七歲，雖然三年後徂徠去世了，但是最後也成為「護園八子」²⁵之一。徂徠的《四家雋》、《古文矩》、《絕句解》、《絕句解拾遺》、《南留別志》、《文變考》等都由瀧水校訂。而瀧水所著的《弁道考注》、《弁名考注》、《絕句解考證》、《絕句解拾遺考證》、《論語徵考證》等書，其內容大抵是以徂徠的注或解說為主。

關於瀧水增減《讀荀子》的部分，我們可以根據他的序來作說明。第一、《讀荀子》是徂徠晚年之作。因為在徂徠執筆之時，他已經開始提倡學習古文辭學，只不過尚未完全脫離宋學的影響²⁶。因此，宋學思想在《讀荀子》之中隱約可見。而瀧水把和古文辭學相互矛盾的宋學思想加以刪除或修正。第二、瀧水認為《讀荀子》以明代鍾人傑的注本為底本，導致誤謬層出不窮，所以他把有問題的部分刪除或增補。

徂徠之所以為《荀子》作注，主要原因是希望以古文辭學的立場來闡述《荀子》以明聖人之道。至於提倡學習古文辭學的理由，他在〈論語徵提言〉云：

余學古文辭 年，稍稍知有古文。古言明而後古義定，先王之道
可得而言也。

〈辨道〉亦云：

孔子之道，先王之道也。先王之道，安天下之道也。孔子平生欲
為東周，其教育弟子，使各成其材，將以用之也。及其終不得位，而
後脩六經以傳之，六經即先王之道也。

又云：

²⁵「護園」，荻生徂徠號。「護園學派」，又稱「徂徠學派」。「護園八子」：荻生徂徠、太宰春台、服部南郭、安藤東野、平野金華、高野蘭亭、宇佐美瀧水、山縣周南。該學派學風靡全國，自享保（1716-1736）至天明（1781-1789）數十年間影響學界甚鉅。

²⁶宇佐美瀧水在《讀荀子》序云：「固《讀荀子》中有以宋學說解之及與晚年之見逕庭，今所考訂，盡屬刪去矣。」

今之學者當以識古言為要，欲識古言，非學古文辭不能也。前漢去孔子時未遠，故解經多傳授之說，至後漢漸失古義，然韓愈未出，文章未變，古言尚有存者。故博讀秦漢至六朝之書，熟讀玩味以求之，庶或得之哉。（同上）

〈辨名上〉亦云：

故欲求聖人之道者，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。

徂徠認為學問的目的在於明究聖人之道，而聖人之道皆記載於六經之中。由於六經的文章乃以當時的語言記錄，因此，欲瞭解六經的思想則必須先瞭解當時的語言。因為在瞭解語言之後，就可以將語句加以分析和歸納，然後便可以瞭解語句的本義。這就是徂徠最初經由學習古文辭學進入經籍領域的重要過程。他還認為，與六經同時代或相去不遠的著作如果不具備和六經類似的語句，就不能作為解釋六經的資料。徂徠云：

荀子者，思、孟之忠臣也。然當是時，去孔子未遠，風流尚存，名物不爽。（《荻生徂徠·辨道》日本思想大系）

論孟之外，儒家之書在漢以前者，唯《荀子》存矣，不讀而可乎哉？（手稿本《讀荀子·性惡篇》注語）

據徂徠所言，如果要瞭解孔子所謂的「聖人之道」，《荀子》就是最可靠的資料，這就是他為《荀子》作注的基本動機。此外，在《讀荀子》之中，對於荀子的獨創見解則以「荀子見處」或「荀子大見處」來記之，而對荀子的思想則不予論述。不過，有些地方則給予評論。如：

近世亦有惡五行者，可謂荀子之見矣，荀子則急於見用，故一切蔑棄高遠爾。（手稿本《讀荀子·非二子篇》注語）

王制大意，亦先王遺制，但缺忠厚意，迺荀子病處。（手稿本《讀荀子·王制篇》注語）

思、孟者，聖門之禦侮也；荀子者，思、孟之忠臣也。（《荻生徂徠·辨道》日本思想大系）

荀子則慮夫性善之說必至廢禮樂，故言性惡以反之爾，皆救時之論也，豈至理哉？歐陽子謂性非學者之所急，而聖人之所罕言也，可謂卓見。（同上）

如前所引述，徂徠認為《荀子》去孔子時近，所以不可不讀。在《荀子》對聖人之道的記錄及對六經的解釋方面。徂徠云：

可見《荀子》勝《禮記》，而世人不知《荀子》，何以能讀六經邪？
（手稿本《讀荀子·禮論篇》注語）

以此觀之，《荀子》古來學者不多見，則孔穎達何處宛轉如此邪？
（手稿本《讀荀子·大略篇》注語）

從徂徠的論述當中，可見《荀子》在研究六經方面是相當理想的參考資料，更甚者，在《荀子》之中所記載的一些禮制或制度，其詳備的程度有時甚且超過六經之說。因此徂徠認為，如果研究六經而不重視《荀子》，則在學問上必將有很大的缺失。《論語徵》卷十云：

大氏後世之禮，多不與古者同者，如拜稽首稽顙。自《周禮》鄭玄注既失，蓋秦以後之禮，多徵諸《荀子》，乃得古拜禮，並及此焉。

徂徠認為，根據《荀子》之說就可以瞭解《周禮》鄭注的缺失，並且知道先王所制定的禮的情形。雖然《讀荀子》是徂徠的重要著作之一，但是它和〈論語徵〉、〈辨道〉、〈辨名〉等比較起來還是有差距的，因為他在論述諸子思想的時候從來都不提及《讀荀子》。不過，如果從注釋《荀子》的立場看來則是很有價值的。這就是後來桃井白鹿、片山兼山、冢田大峰、久保筑水、豬飼敬所、太田錦城、東条一堂等人在注釋《荀子》時不得不參照《讀荀子》的原因。

徂徠在《讀荀子》之中是如何表現他在古文辭學方面的獨特之處呢？我們可以在他為《荀子》作注時，把《荀子》引述六經有關的資料詳加注釋以及標明出典的這個動作上看出來。例如〈大略篇〉：「天子山冕，諸侯玄冠，大夫裨冕，世韋弁，禮也」的「山冕」一詞，徂徠云：

天子山冕，三禮不見。《周禮·春官》司服職，王之吉服，祀昊天，上帝則服大裘而冕，祀五帝亦如之。享先王則袞冕，享先公、饗、射則鷩冕，祀四望、山、川則毳冕，祭社、稷、五祀則希冕，祭群小

祀則玄冕。此六服之冕，唯大裘之冕無名，豈即山冕歟。因攷註疏，則五冕皆因服而得名。衮冕之服九章，龍山華蟲火宗彝藻粉米黼黻，則取其龍首卷然為名。鷩冕之服七章，華蟲以下，則以雉頭似鷩為名。毳冕五章，宗彝以下，則取虎雉淺毛為名。希冕之服三章，希或作黼，字誤，則取刺粉米為名。玄冕之服一章，衣無紋，裳刺黼則取衣色為名。又按《書》曰：予欲觀古人之象，日月星辰山龍華蟲作績，宗彝藻火粉米黼黻絺繡。司服註曰：至周而以日月星辰畫於旌旗，所謂三辰旌旗昭其明也。而冕服九章，登龍於山，登火於宗彝，尊其神明也。此皆鄭玄以意言之。山亦或可取以命冕，但以為大裘之冕。則周禮夏官弁師註，大裘之冕蓋無旒。按《玉海》引《晉志》，通天冠本秦制，前後有展筩，冠前加金博山述，郊祀天地，明堂宗廟元會臨軒，介幘通天冠平冕，冕阜表朱綠裏，廣七寸，長二尺二寸，加通天冠上，前圓後方，垂白玉珠二旒，以朱組為纓，無綬。《通典》，宋加黑介幘，齊加玉簪導，梁加冕於上，為平天冕。唐改纓以翠綬。

徂徠對於「山冕」的注解是引用《周禮》、《尚書》、《玉海》及《通典》等經典來說明。關於「山冕」，楊倞注云：

山冕謂畫山於衣而服冕，即衮冕也。蓋取其龍則謂之衮冕，取其山則謂之山冕。鄭注《周禮》司服云：「古冕服二章，衣五章，初一日龍，次二曰山，次三曰華蟲，次四曰火，次五曰宗彝，皆畫裳四章，次六曰藻，次七曰粉米，次八曰黼，次九曰黻，皆繡。」

若相較於楊倞的注而言，徂徠之說似乎要詳備一些。此外，為了證明「諸侯玄冠，大夫裨冕」為「諸侯裨冕，大夫玄冠」之誤，他又根據《周禮》、《儀禮》來加以說明。徂徠云：

諸侯玄冠，大夫裨冕，士韋弁。按當是諸侯裨冕，大夫玄冕。彼此互錯。寫冕為冠，《周禮》司服職，公之服。自衮冕而下，如王之服，侯伯之服。自鷩冕而下，如公之服，子男之服。自毳冕而下，如伯侯之服，孤之服。自希冕而下，如子男之服，卿大夫之服。自玄冕而下，如孤之服，士之服。自皮弁而下，如大夫之服。雜記曰：大夫冕而祭於公，弁而祭於己，士弁而祭於公，冠而祭於己。又按禮曰：侯氏裨冕。註：裨冕者，衣裨而冠冕也。裨為之言埤也。天子六服，大裘為上，其餘為埤，以事尊卑服之，而諸侯亦服焉。疏曰：以大裘為上，無埤義。衮冕以下皆為裨云。以此觀之，諸侯得兼五冕，

而五冕皆稱裨冕。故曰：諸侯裨冕，而大夫玄冕也。

其次爲了注釋「韋弁」之禮，徂徠則根據《釋名》、《三禮圖》、《周禮》、《儀禮》、《禮記》、《左傳》等來說明。徂徠云：

韋弁，按 釋名，以爵韋為之，謂之爵弁，以鹿皮為之，謂之皮弁，以韎韋為之，謂之韋弁。三禮圖 曰：爵弁，士助君祭之服，以祭其妙無旒。韋弁，王及諸侯兵服也。《周禮》司服職，凡兵事韋弁服。註：韋弁以韎韋為弁。疏：韎是菼染，謂赤色也。又曰：眡朝則皮弁服。凡甸冠弁服。註：甸，田獵也。冠弁委貌，其服緇布衣。

疏：士冠禮 及 郊特牲 皆云：委貌周道。鄭註士冠云：委，猶安也。言所安正容貌。故云委貌。若以色言則曰玄冠也。士冠禮云：主人玄關朝服，緇帶素鞞。註云：衣不言惡者，衣與冠同，裳又與鞞同色。玉藻：鞞，君朱，大夫素，士爵韋，爵是不純之名。以其士冠禮上士玄裳，中士黃裳，下士雜裳。雜裳者，前三幅玄，後四幅黃。故爵鞞也。左傳：射鴻於圃，二子從之。公不釋便冠，則便弁韋弁同，但色異耳。故以韋弁為皮弁，是其正田用韋弁也。由此觀之，爵弁韋弁皮弁，皆以韋為。故此謂爵弁為韋弁也。

我們從上述引文中，可以瞭解徂徠對於字句的意義和出處都交代得很清楚，並且在最後還給予歸納和論證。我們再看看他在〈正論篇〉的注釋。如「偃巫跛匡」之句。他引述了《左傳》、《禮記》、《說文解字》、《淮南子》、《詩經》、《山海經》、《路史》、《尚書大傳》、《荀子》、《史記·索引》等之說。徂徠云：

偃巫跛匡。註：匡讀為尪，是矣。按四字只是巫尪耳。按《左傳》僖公二 一年，夏，大旱。公欲焚巫尪。杜註：巫尪，女巫也，主祈禱請雨者。或以為尪非巫也，瘠病之人。其面上向，俗謂天哀其病，恐雨入其鼻，故為之旱，是以公欲焚之。正義 曰：《周禮》女巫職云：旱暵則舞雩，故知巫尪女巫也。并以巫尪為女巫，則尪是劣弱之稱。當以女巫尪弱故稱尪也。或以為尪非巫也，巫是禱神之人。尪是瘠病之人。二者非一物也。《禮記》既言暴尪，又別言暴巫。巫尪非一物也。又按 檀弓 曰：歲旱，穆公召縣子而問然曰：天久不雨，吾欲暴尪。而奚若。曰：天則不雨，而望之愚婦人，於以求之，毋乃已梳乎？觀《荀子》此文，則巫尪一類耳。而 檀弓 分言者，蓋以世俗有天哀之說，故穆公先欲暴之。被縣子言虐人之疾子。迺欲暴巫，是無疾之人也。然巫尪皆接神之人，故欲暴之者同也。蓋古以疾人為

巫，而巫中有此一種，猶閻人寺人類耳。跂字。《說文》：足多指也。

原道訓：跂行啄息，蟲行貌。但《詩·衛風》：跂予望之。與企通。《山海經》：跂踵國，郭璞贊，厥形雖大，斯腳則企，跳步雀踊，踵不闕地。《路史》後紀，帝禹手不爪，腓亡肱，儀色黻離鰲，偏支不遂，跳不相及。《尚書大傳》：禹其跳。非相篇亦曰：禹跳。註：禹步不相過。人曰禹步。《史記·索引》曰：今巫猶稱禹步。合而觀之，跂即禹步也。偃豈巫人祈禱。其形似偃歟。或古以偃僂足疾之人為之，亦不可知也。

徂徠注解「偃巫跛匡」之文，雖然參照了楊倞的注，但卻有所發揮，足見他在古文辭學上的特長。下面再舉一例。如「墨鯨怪嬰，共艾畢，菲對履，殺赭衣而不純」(《正論篇》)之文。他引述了《漢書》、《史記》、《晉書》、《初學記》、《白虎通》、《尚書》、《慎子》、《路史》等之記載來說明種種不同的刑罰。徂徠云：

墨鯨怪嬰，共艾畢，菲對履，殺赭衣而不純。註頗不分明。《漢書·刑法志》曰：善乎孫卿之論刑也。曰：世俗之為說者，以為治古者無肉刑，有象刑墨鯨之屬。菲履赭衣而不純，是不然矣。云云。是與本文不同，想班固亦不得其解。隲括以己意云爾。《史記·孝文紀》曰：蓋聞有虞氏之時，畫衣服異章服以為僇，而民不犯。《晉書·刑法志》曰：傳曰：三皇設言而民不違，五帝畫象而民知禁，則書所謂象以典刑。流宥五刑，鞭作官刑，朴作教刑者也。然則犯鯨刑者皂其巾，犯劓者丹其服，犯髡者黑其體，犯宮者雜其履。大辟之罪，誅刑之極，布其衣裾而無領緣，投之於市，與眾棄之。《初學記》曰：古之用刑者，畫象而不犯，蓋上刑赭衣不純，中刑雜履，下刑墨幪。以居周里，而人恥之。見《上書大傳》。故《白虎通》曰：五帝畫象者，其服象五刑也。犯墨者蒙巾，犯劓者赭其衣，犯髡者以墨幪其髡處而畫之，犯宮者履菲，犯大辟者布衣無領。《尚書》曰：五刑有服，此之謂矣。一云：以畫跪當鯨，以草纓當劓，以扉當別，以艾鞢當宮。凡斬人之支體，鑿其形膚，曰刑。畫衣冠，異章服，曰戮之義也。見《慎子》(卷二)《路史》註及《通雅》皆引《白虎通》，今本無之。《路史》又引《慎子》，履菲作復紼。引《荀子》，正與此同。

徂徠之所以用如此大篇幅去作注解，主要目的是強調《荀子》的內容都是先王的政治制度或和禮治有關的事務。因此，他在解釋字義或語義的同時，亦不斷闡述六經時代的社會背景和政治、風俗等多方面的情形。一般而言，《讀荀子》所引用的文獻約在七十種左右(不含注、疏)，而大部分是六朝以前的書。至於

六朝以後的書，則是《史記正義》（注釋之書）、《正韻》、《集韻》（韻書）、《初學記》、《通典》（類書）、《正字通》、《通雅》（字書），以及《路史》（史書）等。在徂徠引述以上書中有關先秦文章的同時，還評論了某些資料的缺失²⁷。這些注釋上的特色在江戶時代的注家中極為罕見。

伍、冢田大峰的《荀子斷》

冢田大峰（1747-1832）的《荀子斷》四卷在寬正七年（1795），即寬正「異學禁止令」²⁸開始實施的同一年刊行。《荀子斷》的刊行比徂徠的《讀荀子》晚了三十年，如果以執筆的時間算則要晚九十年。《荀子斷》四卷和《讀荀子》一樣，其注釋的方式是抽取《荀子》部分字句加以注釋。其結構如下：

- 第一卷：〈總論〉、〈序〉、〈勸學〉、〈修身〉、〈不苟〉、〈榮辱〉、〈非相〉、〈非十二子〉、〈仲尼〉、〈儒效〉
- 第二卷：〈王制〉、〈富國〉、〈王霸〉、〈君道〉、〈臣道〉、〈致士〉、〈議兵〉
- 第三卷：〈強國〉、〈天論〉、〈正論〉、〈禮論〉、〈樂論〉、〈解蔽〉
- 第四卷：〈正名〉、〈性惡〉、〈君子〉、〈成相〉、〈賦〉、〈大略〉、〈宥坐〉、〈子道〉、〈法行〉、〈哀公〉、〈堯問〉

大峰是自私學倡盛時期至寬正異學禁止令（1790），官學統一時代的學者。他的言論自成一家，並反對異學禁止令之實施。這個時期也正是封建體制出現崩潰徵兆、幕府基礎動搖的時代。即使身處於這樣的時代，大峰的著作仍有四十種之多，在當時的學者中可謂名列前茅。

以當時《荀子》的注家而言，大峰的《荀子斷》是抨擊《讀荀子》最強烈的一部書。其原因有二：一是說明《荀子》所謂的「聖人之道」並非孔子所傳述的「聖人之道」，二是認為《讀荀子》在文義上仍有罅漏之處。大峰云：

於此乎著之斷，以斷其學之不本源，且釋其文之所蹉跌也。而釋其文者，則既有物茂卿之《讀》在焉，非其考不悉焉。然似間有罅漏，乃又適補益之，以便於句讀，但此著之要，標其本末源流，而欲以使同志之徒，不混其清濁也已矣。（《荀子斷·序》）

今予之所以斷焉者，先明此書文義，而後亦論其合聖教與不合焉，以欲示之同門弟子而已。（《荀子斷·總論》）

²⁷ 荻生徂徠最常引用的字書如《通雅》（五十二卷，明 方以智編）、《正字通》（十二卷，明 張自烈撰）。不過，他在〈儒效篇〉則有「《正字通》妄逞意見若此者多矣」以及「《通雅》可謂杜撰矣」這樣的評論。

²⁸ 江戶時代寬正年間，有鑑於學界之弊端，採用官儒柴野栗山的建議，除朱子之學外，如古學派等皆視為異學，並下令禁止之。至於個人的研究而不成派系者，則不在禁止之列。

曷謂中？曰禮義是也。《書》曰：王懋昭大德，建中於民，以義制事，以禮制心。此禮義以建中者，固先王之訓也。荀卿蓋學乎此也。茂卿曰：「荀子見處。」豈獨荀子之見也哉？似不諳《尚書》者矣。（《荀子斷·儒效篇》注語）

大峰的父親冢田旭嶺，原是朱子學者。雖然他曾學於其父，但後來脫離父親的影響而成立一家之言。他除了浸淫於經書的注釋之外，並且撰文批判各黨派之間的抗爭，而他抨擊最強烈的就是護園學派（徂徠學派）。護園學派在徂徠死後實力大減，也導致黨派之間的爭論更為劇烈。大峰批評徂徠云：

荻生茂卿，稱以古言讀古書，而生一見，以風靡一時，至今人猶稱徂徠學矣。而其著書有幾，唯有 弁道、弁名、學庸解、論語徵在焉，然皆牽強附會過半，其它之著，則瑣瑣小言，無足觀者矣。而世以為一家學者，蓋得時機之會者與。（隨意錄 卷一）

這的確是一段措詞嚴厲的批評。事實上，大峰認為《荀子》一書並不在經書之列，一如他所說，《荀子斷》著述的主要目的就是說明《荀子》之記載並非聖人之道。此外，他還認為荀子與孟子並不是對立者，而是有共同的性質。他說：

當縱橫攻伐之世，而自據於儒術。苟欲以仁義濟之者，獨孟軻荀況也耳。（《荀子斷·總論》）

夫荀之與孟，俱是洙泗之末也。則知孟者，宜亦知荀也。然則有孟子斷，乃將亦有荀子斷。（《荀子斷·序》）

大峰認為，《孟子》所載亦非聖人之道，只是企圖建立新的「道」的觀念而已。易言之，《孟子》和《荀子》同樣是在做一些整理聖人之道的工作，所以都稱不上是聖人之道。他不僅批評《讀荀子》，有時甚且還表現出否定《讀荀子》的語調²⁹，不過有時候則表現出肯定的態度³⁰。其中最有趣的是，當徂徠之說有不清楚的地方，大峰則作「或曰」，這種引用他說猶如自己的創見並擅自轉用的文字在《荀子斷》隨處可見，其結果，《讀荀子》之說在《荀子斷》之中占了

²⁹ 冢田大峰否定《讀荀子》的語調，如：「不是」、「非也」、「失之」、「難通」、「豈然乎」、「太牽強」、「可謂奇也」、「強為鑿說，乃無益於學焉」等。均見於《荀子斷》。

³⁰ 冢田大峰肯定《讀荀子》的語調，如：「是也」、「可見焉」、「應見焉」、「可謂卓見也」等。均見於《荀子斷》。

很大的比例。由於大峰往往在下筆時很難自我抑制，因此，即使是使用一些感情化的文字可能也不是特別針對徂徠的，因為他在批評荀子時也有類似的語調。這種作風也許是在顯示自己比別人優秀或者與眾不同的性格。

《荀子斷》的分類和《讀荀子》完全一樣，不過，以整體內容觀之，大峰似乎很難超越徂徠以古文辭學的作注方式，這種優劣之勢很容易從二書的比較中得知。徂徠注釋的獨特之處是根據文獻而尋求其出處，並且闡釋字句的精義，從不以個人的片面想法妄下斷語。而大峰在注語之中往往有許多出自於感情的用語，且常常偏離主文，缺乏一致的嚴密性。例如在〈儒效篇〉的注釋：

學至於行之而止矣。此實聖學之緼奧也。後儒之記誦詞章，若致知格物之屬，非所謂學也矣。

又如〈王霸篇〉：

今日王霸之分，在時而不在道，以其道分之，而尊王卑霸，競論其優劣者。蓋從孟、荀起焉，孔門之學，未之有也，其辨詳於聖道合語。

大峰的見解顯然都不是針對《荀子》本文的意義而發的，不僅沒有應有的注釋用語，即使連必要的形式也沒有。尤其在〈王霸篇〉的論述當中，大峰所陳述的見解乃以論學論王霸為主要內容，充其量只能說給讀者提出一個問題而已。

又如〈儒效篇〉：

道者非天之道，非地之道，人之所以道也。茂卿曰：是亦荀子大見處。今日：是亦固聖門之教，而非荀卿之所以特為見處也。《易》曰：立天之道，曰陰與陽，立地之道，曰柔與剛，立人之道，曰仁與義。予昔日未熟荀子之書時，據《易》之言，以立道之論焉，其論相似乎此則不知予者，或以為虎也傲乎荀子。

又如〈正論篇〉：

朱象不化，此荀卿之論，未以為盡焉。余論審於聖道合語。

又如〈大略篇〉：

其望壙臯如也。茂卿曰：壙，《正字通》：墓穴也。檀弓：若從

樞及壙皆執紼，《通》作坎。臯，澤也，其說得之。坊記：殷人既窆而弔於壙亦可以見焉。余家語註，依舊註失之，讀者宜改之。

大峰の注語和《荀子》の本義似乎也沒有直接的關係，反而是一種強烈的自我表現傾向，而這些強烈的自我表現傾向尤其在〈正論篇〉の注文中最為明顯。

陸、《讀荀子》與清代《荀子》注家的關係

江戸時代の《荀子》注家都有一個共同特點，那就是，只作字句的注釋而不作思想體系上的論述，這一點和清代大部分的注家頗為相似。就以《讀荀子》而言，它和清代的《荀子》注家有沒有關係呢？這個問題在我國似乎沒有受到特別注意，不過，在日本卻有學者注意到這方面的問題。根據北田數一所著的《荻生徂徠讀荀子解題敘說》³¹的前言云：

王氏（念孫）《荀子雜誌》の論說和荻生徂徠の《讀荀子》有相當程度的關係。首先找出兩者所說的相似之處，並列舉之，以作參考。

北田數一在文章中列舉了《荀子雜誌》和《讀荀子》相符或近似的例子約有四十七條之多。如果照北田數一的說法，那麼二書的關係是值得注意的³²。此外，和《荀子雜誌》之說有一致看法的，在日本方面除了《讀荀子》外，還有兼山の《荀子考》、大峰の《荀子斷》、敬所の《荀子考》、白鹿の《荀子遺乘》等，而在我國方面，則有劉台拱の《荀子補注》、郝懿行の《荀子補注》、俞樾の《荀子平議》等。然而，在清代諸家の注釋中，如果引述了我國注家之說則加以明說，而對於是否也引述日本注家之說則沒有提及，如此，對於彼此之間雷同或相似同部分是否為暗合？我們之所以會有如此的想法，主要是因為看到梁啓雄の《荀子柬釋》（1936年出版）中舉出不少日本注家の姓名。這些學者如：久保筑水、豬飼敬所、荻生徂徠、岡本況齋、片山兼山、冢田大峰、桃井白鹿、太宰春台等人。

以下試就中、日學者在注釋《荀子》時所發生雷同、相似或暗合之處，列舉數則說明。如：

〈天論篇〉「三者錯」の「錯」，徂徠《讀荀子》作「錯，交錯。」
王念孫《荀子雜誌》亦作「錯，交錯也。」

³¹ 《荻生徂徠讀荀子解題敘說》 審美書院，昭和16年。

³² 荻生徂徠生於寬文六年（1666年，清康熙五年）。王念孫生於乾隆九年（1744年），兩人相隔78年。

〈子道篇〉「何以為而無孝之名」的「以」，徂徠《讀荀子》作「以衍字。」
王念孫《荀子雜誌》亦作「以衍字」。
以上二例是同文同義之說。

徂徠有所謂「某與某同」當作是通段字之說。如：

〈議兵篇〉「拱挹指麾」的「挹」，徂徠《讀荀子》作「挹揖同」。
王念孫《荀子雜誌》則作「揖與挹通」。

〈天論篇〉「怪星之黨見」的「黨見」，徂徠《讀荀子》作「黨見，儻現同」。
王念孫《荀子雜誌》亦作「黨古儻字，或然之詞。」

〈大略篇〉「害靡國家」的「靡」，徂徠《讀荀子》作「靡糜同」。
王念孫《荀子雜誌》作「靡與糜糜，古同聲而通用」。

以上為相似之說。

〈王制篇〉「仁眇天下」的「眇」，徂徠《讀荀子》作「眇妙通」。
郝懿行《荀子補注》作「眇古妙字」。

二以上為解說相同之說。

徂徠在處理通段字的時候又有所謂「某即某」的說法。如：

〈修身篇〉「知慮漸深」，徂徠《讀荀子》作「漸深即沉潛。《韓詩外傳》：漸深作潛深」。
王念孫《荀子雜誌》作「漸讀為潛。《韓詩外傳》作潛。」

以上所舉之例，雖然二人在說法上有異，但是彼此都依據《韓詩外傳》之說，把「漸深」的「漸」解為「漸、潛通用」。又如：

〈富國篇〉「忠信調和均辨之至也」的「均辨」，徂徠《讀荀子》作「辨，遍也」。
郝懿行《荀子補注》作「辨與遍同，古字通用」。

〈王霸篇〉「桀紂即序於有天下之勢」的「序」，徂徠《讀荀子》作「序當作厚」。
王念孫《荀子雜誌》作「序當為厚」。

〈解蔽篇〉「疑玄之時正之」的「玄」，大峰《荀子斷》作「玄亦讀為眩」。郝懿行《荀子補注》作「玄讀為眩」。

有關中、日學者在注釋《荀子》時所發生的雷同、相似或暗合之處，確實有許多可以討論的地方。不過，自日本在 1633 年開始實施鎖國政策後，凡是沒有特殊核准奉書的日本商船或人民一律不得渡航海外，而外國商船和人民在規定的期限內也必須全部離開日本。在此期間，雖然我國清代仍然可以透過商船赴長崎進行貿易，但兩國的學者還是不能自由進行學術交流，因此，彼此對於雙方在注釋《荀子》時所發生雷同或暗合極有可能是一種巧合。

以日本研究漢學的盛況而言，可以說日本是中國傳統文獻典籍在域外生根茁壯的一個重要根據地。自漢學傳入日本的一千多年以來，雖然在政治上歷經改朝換代，以及社會體制的屢次更迭，但是對於漢學的研究始終都能持續進行，並且有豐碩的研究成果。即使是二次大戰後，日本面對戰後社會的凋敝以及經濟崩潰的窘境，但漢學的研究始終都沒有中輟，主要的原因就是日本漢學一直以來就是扮演所謂「國家學術」領銜者的角色和地位。易言之，日本漢學是領導階級用來統治國家的主要工具，這種現象是我國以及西方的漢學界所不易覺察到的地方。姑且不論今後我國的國學或日本漢學在多元的社會環境中是否會有所改變，或朝哪一個方向改變，對於作為一個研究者而言，最重要的就是永遠保持一顆對學術思想能作靈敏反應的心和崇高的治學理想就可以了。

柒、結語

自平安朝至江戶時代的將近一千年之中是儒學最為蓬勃發展的時期。特別是江戶時代，由於儒學從佛教脫離出來而成爲獨立之學，因此許多儒者紛紛開設私塾，講授儒學，並且建立了自己的學派，一時之間，蔚爲風氣。徂徠在當時可說是最具代表性的儒者，而他所創立的「護園學派」更是赫赫有名。徂徠的《讀荀子》雖然由他的學生澗水刊行於世，但是由於這是《荀子》傳入日本後的第一本注釋之書，因此特別受到重視，而當時江戶許多學者在注釋《荀子》時，也不免要引用他的見解。影響所及，即使是我國的一些注家也不得不參考他的說法。《讀荀子》能夠在學術界產生影響，這是因爲徂徠以古文辭學的態度來注釋《荀子》而有優異表現的緣故。自古以來，雖然《荀子》的注本衆多，但是只就徂徠引用七十種文獻來注釋《荀子》的這一點，便值得我們表示對他的敬佩了。

Feng Chia Journal of Humanities and Social Sciences
pp. 1-19, No.9, Dec. 2004
College of Humanities and Social Sciences
Feng Chia University

Some Questions Related to Okyusorai's (荻生徂徠) *Du Xun-Zi* (讀荀子)

*Tsai-Hsin Chang**

Abstract

According to the record of the *Nihonkoku genzai syomoku roku* (《日本國現在書目錄》) published in the Kanbei period (寬平時代 889-898), *Xun-Zi* (《荀子》) had spread to Japan around the 8th century. In the early time, *Xun-Zi* was not paid much attention by the academic circles. But after one thousand years, at the period of Edozidai (江戶時代 1603-1868), Okyusorai's (荻生徂徠) *Du Xun-Zi* (《讀荀子》) was initially published. More than fifty scholars' notes and commentaries of *Xun-Zi* were influenced by the *Du Xun-Zi*, except Tukadataihou's (冢田大峰) *Xun-Zi Duan* (《荀子斷》) which criticized it. In fact, the commentators of *Xun-Zi* in the Qing Dynasty (清朝) were also influenced by the *Du Xun-Zi*. This paper focuses on the influences of *Du Xun-Zi* on those scholars and commentators who commented the *Xun-Zi* during both the periods of the Edozidai and the Qing Dynasty.

Keywords: Confucianism, Okyusorai, Du Xun-Zi, Tukadataihou

* Associate Professor, Department of Chinese Literature, Feng Chia University.