

《人文學報》
第廿、廿一期合刊（88/12-89/6），pp. 421-436
國立中央大學文學院

子安宣邦著《事件としての徂徠學》之評介

張崑將*

*國立台灣大學歷史系兼任講師，台灣大學歷史研究所博士候選人。

本文目的在評介日本大阪大學名譽教授、筑波女子大學教授子安宣邦氏（1933）的著作《「事件」としての徂徠學》。子安氏著述宏富，^{〔註 1〕}本書乃為其中之一力作，旨在探討日本德川前期古文辭學派（又稱護園學派）的大儒荻生徂徠（1666-1728）之學說，以及批判丸山真男氏的徂徠論旨。

荻生徂徠的「古文辭學」在當時以及往後之日本思想界產生莫大的影響，帶動現代學者研究徂徠學的風潮，當推丸山真男氏的《日本政治思想史研究》（1952），不論學者同意與否，至今「丸山論旨」仍是目前研究德川思想史所必通過的課題。基本上「丸山論旨」有以下課題：

1. 將德川前中期的思想，歸結為「宋學—素行、仁齋學—徂徠學—宣長學」。
2. 視「自然秩序」之論乃胚胎於宋儒理學（尤其是朱子學），其中所謂「自然秩序」含有兩方面：一是儒教規範中所論的天道、天理的宇宙之自然，一是本然之性的人性之自然。^{〔註 2〕}按丸山氏之說日本儒者山鹿素行（1622-1685）、伊藤仁齋（1627-1705）乃是分解朱子理學的自然秩序之開始者，徂徠則是破壞朱子理學的自然秩序之完成者。
3. 丸山氏另一主要論點是根據「主體的作爲」（此主體為聖人）的社會秩序觀，並視之為具有自由意志主體的「近代意識」，因為徂徠將朱子學的「政治的=社會的」秩序，依存於天地自然之間的思維，將之落歸到「主體的人來作爲」的思維。^{〔註 3〕}而「主體性的作爲」正是近代意識形成的主要條件。

丸山論旨似乎持之有故，言之成理，然諸多議論仍無法具足，日後學者

批判、修正及繼承紛至沓來。^(註 4) 但不免均停滯於各自論點以及單點突破的批判或修正，在研究方法上亦漸趨窮乏。子安宣邦先生所著《「事件」としての徂徠學》一書，顯然受到福柯（Michel Foucault, 1926-1984）《知識考古學》反對現代總體抽象的歷史概念所影響，^(註 5) 因此說他的研究方法乃近乎批判性質疑的後現代主義（post-modernism）立場也不為過，所以他批判吉川幸次郎等人以「文明」泛解徂徠對「文」的概念，以及丸山真男以近代社會的「主體作為」觀念來置釋徂徠學。子安氏明顯反對以近現代的總體概念來解釋徂徠學，因為用近現代的抽象概念乃是建立在不確定的假設之上，企圖達到敘述的總體化，其結果是，所遮隱的複雜之相互關係以及分散變化的多元性之真相，比其所揭示的還多。因此，子安氏此書採取前衛的後現代理論之嘗試，企圖解構丸山論旨，並以此研究方法解析「真正的徂徠學」。其目的不是要再建構徂徠的思想體系，而是從作為「事件」的徂徠學之關鍵「論述」要點，合法地掌握徂徠之思想。

壹

本書在序論中即交代本書寫作的目的，全文八章首揭丸山真男氏《日本政治思想史研究》所建構的徂徠像，基本上是一種「思想史上的虛構」。第二章〈「事件」としての徂徠學〉提出所謂作為「事件」的論述作出解釋，作者認為後世對於徂徠的批判，並不完全從其學說立場，而是集中於徂徠的人格攻擊，帶有一種所謂「憤慨的」（scandalous）^(註 6) 批判。所以徂徠學之登場，乃因作為反徂徠論述的「事件」而登場。以下的四章紛就作者認為在徂徠的發言中，帶有重大的「事件性」的論述，包括(1)道；(2)鬼神；(3)古學（或古義）等三項主要的「論述」（discourse），^(註 7)

其中以「孔子之道，先王之道也」的論述為最重要，可謂是徂徠的核心思想，本書即是以此問題為始亦以此問題為終。另外，本書之第五章〈荻生徂徠和津田左右吉之間〉，對照本書書名《「事件」としての徂徠學》而言，顯然較不切題，因本章不牽涉「先王之道，孔子之道也」的「事件」的論述，僅是分析二者對待中國儒教之態度的思想問題進行比較，以是作者在序論中亦隻字未提此章何以擺放於本書中，所以將本章放在本書中，顯得較為突兀，有損整部書之架構，為保持評論之整體性，本章不在討論範圍之內。

綜而言之，作者批判丸山氏，旨在消解丸山氏在徂徠學研究的合法性，揭露現代學者濫用其私智以詮釋徂徠學，作者懷疑權威，質疑將任何單一系統的觀點武斷地強加於徂徠學的認識，也反對丸山氏以超越文本所建構的理論來解釋徂徠學，批判丸山氏那種黑格爾式的「主體作為的秩序觀」之總體化體系，作者運用後現代的歷史學方法研究之結果，雖不致產生單一的解釋，卻帶來多元多樣、不確定的理解，這就是作者何以選擇「道」、「鬼神」等不確定性的難知難言之主題作為鋪陳本書的架構基礎。

貳

日本學界對徂徠學之研究，已幾達飽和程度，因此勢必在研究方法上推陳出新，開拓另一番對徂徠學的認識視野。如前所言，作者此書是以近乎後現代主義概念的研究進路所作的嘗試，是書乃作者從 1988 年 4 月起在日本《現代思想》雜誌中連續二年連載而後集結而成，全書環繞在作者所謂語言、思想史問題的「事件性」上集中探討。

首先必先理解本書書名的「事件」是何指？〈序論〉即說明是把荻

生徂徠的學問及思想上的表現當作所謂的「事件」來理解之時，基本上有二層之意義：其一，把徂徠學放在當時（18世紀）「論述」時代的出現，作為「事件」來理解，因此構成問題的是：徂徠所發表的論述中，有哪些「論述」是具有「事件性」？其二，如何去認識徂徠的「論述」作為「事件」的立場或方法，也就是說當把徂徠的學問、思想上的發言作為「論述」時，從這樣的觀點如何把握徂徠的「論述」意義之立場或方法（頁8-9）。

如上所陳述的所謂「論述的事件性」或許仍不甚清楚，有再說明的必要。由於子安先生通書扣緊儒者對經典解釋的所謂「事件」，依筆者理解乃指一種「論述」的出現，而這種「論述」的出現，乃是針對同樣觀念的「前論述」不滿，進而提出「憤慨的」批判或非難而形成「後論述」，如是由「論述」所形成的反復爭議與論辯，即是構成所謂的「事件」，而「論述」之所以能構成「事件」，誠如作者所言，需具備(1)有新意與；(2)其說帶來同意或反抗的波動（頁15）。子安先生書中所陳述的宋儒、仁齋、徂徠等中日儒者對於「道」、「鬼神」、「古學」等的「論述」之詮釋爭議，均含有構成上述所云「憤慨的事件」要素。作者舉懷德堂之儒者五井蘭洲（1697-1762）著有《非物篇》來非難徂徠的《論語徵》，以及中井竹山（1730-1804）著《非徵》亦批判《論語徵》。如下所引可窺其「憤慨」意涵：

見益殊絕，說益新奇，飾以禮樂之空言，鼓以詞章之末技，而盡廢進修之實，使人易溺而難悔。此於輕佻浮薄之徒，奔走喘汗，改轍而歸之，聲號哄然，始而起之（子安氏書引，頁61）。

此係針對徂徠學無益於進德修業者之論，而帶有「憤慨的」言詞攻擊。

作者認為徂徠學立基於對宋學之批判，亦對抗先行批判宋學的仁齋之古義學，其動機的確帶有「憤慨的事件」，而後學者蘭洲的《非物篇》及竹山的《非徵》亦循此「憤慨」詬誶徂徠，使此「憤慨」帶來循環論述的「事件」性質。

因此，作者在書中各章所陳述的「道」、「鬼神」、「古學」等三項「論述」，均牽涉到語言性質能否表達出真正的涵義，含有語言詮釋的不確定性的「論述」問題，作者選擇如此的研究取徑運用於徂徠的古文辭學，正符合後現代主義的多樣性及非統一性之性質。

參

作者首揭「孔子之道，先王之道也」，是構成徂徠之思想主體，而其所以有如此深刻的論述之契機在哪裡？如果能掌握此契機來理解徂徠學，就能正確理解徂徠論述之意義。

首先，作者強調徂徠所說的「孔子之道，先王之道也」之論述，是帶有「憤慨的」事件而主張的。這種論述可以看成是針對同倡古學的伊藤仁齋相對抗的發言，即是為反仁齋而發的「事件」論述，因為仁齋提出復「孔子之道」，徂徠則以反此「論述」而「憤慨地」提出「孔子之道，先王之道也」之論述，以後的反徂徠學者，在追溯徂徠的發言動機之際，又帶有憤慨性抨擊徂徠，因而使得徂徠所論述的主題帶有強烈的「事件性」（頁 10）。因此本書始終著眼於徂徠所言「孔子之道，先王之道也」的論述所產生的衝擊，而徂徠這種新的「論述」，作者以為常被近代學者（如丸山真男、吉川幸次郎等人）只是從外部來理解，而不是從徂徠學之內部來認知。職是之故，徂徠所言的「孔子之道，先王之道也」這句

論述的意義，有些便被切斷了，也有些被重新顯示，意即原本徂徠之論述有些被「減少了」，也有些被「添加了」，此正是被當作具有「論述的事件性」之意義（頁 15）。

事實上，作者主張徂徠不是要給「道」重新定義，而是要批判許多各自所見的「道之論述」所形成「道的概念史」，即儒教史上以己意把「道」重新定義的諸概念，徂徠強調「道，難知亦難言」，所以眾儒者所欲給「道」一個確定的概念，無異是把「道」不是「切掉了」某些部分就是「弄錯了」涵義（頁 17）。丸山論旨正是如此，以「從自然到作為」的論述，「切掉了」（此是減少）或「弄錯了」（此係莫須有的加添）徂徠學。

「道之論述」作為事件性，既為作者在本書最重要鋪陳的觀點，那麼作者認為徂徠對「道」所持之觀念是什麼呢？作者從徂徠批判朱子解「朝聞道，夕死可矣」的註：「朱註以道為事物當然之理，以聞為真知，以生順死安為說，遂流於佛老。」進而敘及徂徠對「道」之態度，筆者整理如下：

1. 道，難知難言，道非言語能盡：否定可以言語說盡的「道」，因若道成為可以言說之理，則皆只是「以己所見」之理，而非「道」本身之意義，所以「道」乃在言語解釋之外，無法以言語說盡，可言之道，也僅是道之一端。
2. 道以「文」之隱喻呈現：徂徠曰：「文，道之別名，謂禮樂也。」所謂先王的禮樂之道，需「默而識之」，「文」並不是道的定義，而是別名，以「文」喻「道」，頗有革新並反駁諸儒之意味（頁 213），因此作者也不忘批判吉川幸次郎等學者，以近代語彙的「真理」、「文明」、「文化」等意涵來解釋「道」、「文」的思想概念。

3. 道非一義所能陳述：徂徠曰：「文者，物相雜之名」、「物相雜，故曰文」，所以「文」具多義性、多樣性，若言一則遺一，因此批判一義的「道」之陳述。

依據上引，可見作者以為徂徠認定言語的教說有其限制性，所以子曰：「予欲無言」，孔子本身都知道自己言語的限定性，故也應以此態度來把握「以言語載道的《論語》」，而不是如朱子、仁齋以己意詮釋《論語》，並推尊《論語》到無可復加的地步，如此反而限定了「道」的意義，成為一義的規定，即是「道常言一則遺一」，因為據言語說教不僅少益且有害，這是對先王之道的不敬（頁 242）。

因此作者認為徂徠的「道」，在時間上超出後世言語的教說；在空間上，超出一義之規定而具有多樣多義的性質，這雙重超出之目的，乃在突顯「以文為道之別名」的理解——即是禮樂，所以徂徠之「古」學是透過此二重的超出，把先王之道視為禮樂，而禮樂只是「事」並非「言語」所能明（頁 247-248）。職是，如吉川氏把徂徠對「道」之概念，以為只是「先王之道=安天下之道」，便將之完全規定在「政治上的道」，顯然矮化了、誤解了徂徠的「道」之涵義。

作者又分析徂徠「先王之道，安天下之道」之命題，乃針對後世儒者「道之論述」的片面性而提出的，後世儒者的「道之論述」是以道德本性為主的內在性的言辭來掌握「道」，這根本不是先王之道或孔子所祖述繼承的先王之道（頁 294）。那麼孔子祖述的先王之道是什麼？難道不能有規定的「道之概念」的論述嗎？徂徠《辨道》第 3 則的回答：

道者，統名也。舉禮樂刑政凡先王所見者，合而命之也，非離禮樂刑政別有所謂道者也。

所謂「道者，統名也」，即是依據聖人的命名和制作行爲之總體（統名），這就是徂徠「先王之道」的概念，既不是一個定義，也不只是一個政治意義或道德意義的道，它含攝多樣性、多義性，而其目的乃要解體既存的「道之論述」。所以徂徠的「先王之道，孔子之道也」的發言，自始至終均帶有對「道之論述的事件性」的意味，這也就是作者在本書透過此「事件性」考察的主要目的。

另一與「道」一樣難知亦難言的「鬼神」，作者在第三、四章〈有鬼と無鬼の系譜〉（壹）、（貳）中，即剖析徂徠學及其他諸儒對鬼神的論述事件之觀點。作者以「論述」領域的多元化性質，重新審視思想議題，藉著強調鬼神「論述」的物質條件背景—即「禮」之祭祀制度，以突顯出徂徠論述鬼神的真正企圖是要挽回具有政治意義的禮樂祭祀制度。

《論語·先進》篇：「季路，問事鬼神。子曰：未能事人，焉能事鬼。曰：敢問死。曰：未知生，焉知死。」作者認為《論語》中的這段有名的關於鬼神之對話，基本上是以鬼神作為祭祀的對象為討論重心，但朱子卻根據「理」、「氣」的哲理來說明，遂把「作為祭祀對象的鬼神」以「自然哲學」的概念來理解，使得「鬼神」自然化起來，並且造成「鬼神」之「論述的世界」成立（頁 107）。但誠如徂徠所言，這種可以「論述的鬼神論」終流於「無鬼」之說，在儒家中並不聞有「無鬼」的主張，但如朱子那種把鬼神當作自然哲學概念成為「可言說的」、「可知的」鬼神論，則終將流於無鬼的論述。

的確，作者目光如炬地認識到徂徠特重「鬼神」之解釋，這可從徂徠所著《辨名》中所佔的篇幅可知，《辨名》中最多者即是論「天命帝鬼神」就有 17 則，其中「鬼神」即佔有 8 則，僅次於論「道」之 12 則，可見徂徠汲汲於闡述「道」、「鬼神」，具有相當重要的思想意涵。子安先

生接著徂徠追溯「有鬼論述」的起源，筆者歸納出：

1. 鬼神乃聖人之所立，謂無鬼者，乃不信聖人：所以聖人優先於鬼神，是一種聖人的絕對觀，聖人的命名行為即是制作行為之起源。
2. 天不可知，鬼神亦不可知。
3. 論鬼神不可離祭祀而言，若離「禮」的祭祀之論，才會產生「有鬼」、「無鬼」之辨，因此無鬼之說，即是否定祭祀之禮。

徂徠批判宋儒、仁齋等儒者均不是從聖人制作「禮」之前提，來論聖人之鬼神、生死論。如是對於「鬼神論」之論辯，形成爭議的「事件」，作者遂將徂徠對於宋儒的鬼神論述批判，投射到仁齋之無鬼論，基本上認為仁齋亦同於宋儒之論，因仁齋解《論語》這段有關生死、鬼神之事說：「唯務事人，勿諂鬼神。盡生存之道，勿求死之理。」、「仁者務用力於人道之所，智者不求其難知之所。」又仁齋之所以會稱孔子為「度越三代，萬世生民之教主」，有很大的原因即是「子不語怪力亂神」，將宰我所言「夫子賢於堯舜遠矣」、孟子所云的「孔子賢於堯舜」之語，運用在孔子不語鬼神、死生的評價上，仁齋此種立場，被徂徠批判為「無鬼論述的起源」(頁 136)。職是，徂徠所著《辨名》之用意，即在追溯鬼神乃聖人(即先王)之「命名」行為—即是祭祀之禮，而且欲知此「命名」之內涵，必從理解「古文辭」著手，這也即是何以徂徠會鑽研「古文辭」之原因以及批判宋儒乃至仁齋之論的利器。作者從各儒者所持鬼神論立場的不同，形成一種「論述事件」，強調構成主體的物質條件背景—祭祀之禮，唯有透過與政治相關的祭祀之禮，才是形成徂徠「有鬼」的立場。相對地，把鬼神論當作自然哲學概念的朱子學以及道德立場的仁齋學，卻使鬼神成為可以論述以致終流於無鬼之說，而鬼神形成可以被論述的原因，主要是因政治意義的「祭祀之禮」從屬於道德領域或思辨的哲學

領域下而被邊緣化之結果。作者此種批判，頗有福柯系譜學的研究方法之影子。^(註 8)

最後，有關於「古學」(或古義)之論述事件性。作者除以兩章(第六、第七章)篇幅陳述外，其論點亦散見於各章之中。作者認為仁齋對於「古學」，有兩種「論述」值得注意，其一是視《論語》為最上至極宇宙第一書，其二即是孔子賢於堯舜遠矣。這兩種帶有「論述的事件性」，無非強調孔子和《論語》的知易行易的人倫日用立場。所謂「知易行易」即是「至極」即是「最卑近的」，乃以「孝悌忠信」為道之修為，以「仁」為道之本。所以仁齋所志的「古」學之「古」，非但不古，反而是對人類世界開示新的意味，對「古」義的把握，是「日常卑近，即實也」的態度，這樣的「古義」或「古學」遂成為後世德川儒者不斷反覆批判，而使之成為具有「論述」的「事件性」，所以仁齋的「古學」意涵已成為「事件的論述」而帶有衝擊性，構成徂徠批判之原因(頁 195-197)。

作者既然提出仁齋的「古」學具有「事件的論述」，而反仁齋古學又提出一套「古學」登場的徂徠，以「先王之道」vs.「孔子之道」，以《六經》vs.《論》、《孟》，於是作為「事件」的仁齋之「古學」遭受徂徠的挑戰，而徂徠特殊的「古文辭學」又被後儒當作具有「事件性」來看待。五井蘭洲批判徂徠，即是把「徂徠之古文辭」作為「事件性」來論述，他說：

彼，偶偶讀明儒王、李二家之書，^(註 9)以藉天之寵靈，於此抃舞踴躍，尊之如鬼神，崇之如鳥策篆素，彼王、李者，亦只齷齪之文士，模擬剽竊，自以得計，又不齒士君子之間。今受其蠱毒，事事欲模漢人，字字欲擬漢人。若僅以模擬，自可稱濟南李茂鄉，亦可稱大倉之王茂鄉也。(子安氏書引，頁 69-70)

作者分析所謂「模擬剽竊」，常是以新出現的「憤慨之言辭」作為非難之方法，的確，「模仿」、「盜用」常是後代對前代非難的一種「憤慨的言辭」。徂徠之「古文辭」帶有「事件性」亦延燒到近代的論爭，因為吉川幸次郎稱徂徠為「民族主義者」或「日本的思想家」，以對抗蘭洲所持的處處「模仿中國」的禮讚者之徂徠像，因此徂徠不論是作為「中國的禮讚者」或作為「日本的民族主義者」之形象，均跳脫不出徂徠的古學帶有「事件性」的爭議。作者強調由於徂徠之「古文辭」過度模仿、追隨漢人，而引起非難，此其「古文辭」成為「事件」之原因（頁 79）。

以上係針對本書所謂的「論述之事件性」所分疏的三項觀察，筆者在啓誦之際，強烈感受到作者急欲為徂徠還原「真正的論述」之企圖心，將後現代「論述」方法運用於徂徠思想的觀察，擷取徂徠關鍵的「先王之道」、「鬼神」、「古文辭」等三項主要「論述」，試圖從朱子學及仁齋學對前三項論述已造成的規範性光環的霸權之下解放出來，於是這種顛覆既存的朱子學及仁齋學典範的「反論述」(counter-discourses) 的對抗方式，使徂徠取得了被《四書》典範邊緣化的《六經》，重新又拉回到思想論述的主軸線。作者成功地運用後現代論述的方法，能深入解析徂徠論述的深層思維，極具代表意義。然而，徂徠思想之所以能被恰當運用於後現代理論，顯示出徂徠思想性格中，與後現代理論有許多不謀而合之處，但同時也因為運用後現代理論的架構來詮釋儒者思想，不免得之子羽，卻失之桑隅。

肆

由於荻生徂徠的「古文辭學」本身即蘊含否定性、消極性、破壞性的思維來解構宋儒及仁齋學，因此作者以後現代解構主義之研究方法，

運用思想、語言性質的批判「事件」來理解徂徠學，進而解構丸山真男所建構的徂徠理論，可謂以彼之矛攻彼之盾，可以直接切入徂徠學思想的核心探擷取物，解除許多依附在徂來研究所既定的緊箍咒，企圖還原徂徠學的真正面貌。因此不僅能「破」諸氏之論，亦能有所「立」——新義理解徂徠學，可說是本書之特色。但在作者如此的理解下，徂徠學似乎成了後現代主義的先驅者，因作者將徂徠的核心思想濃縮在「道」、「鬼神」、「古學」等不確定性的議題，並且這些議題均是以否定宋儒、仁齋為前提，的確，徂徠學帶有幾分後現代主義的特色，但這難道就是徂徠的完全「真正論述」嗎？因此在作者「破」與「立」之間，雖然看似合法性的敘述，但卻仍存有曖昧之虞。

首先，作者既不諱言地欲把各種「被說出的論述」（指後世學者根據文本所展現的各種論述）和「主體」（原文本）的關係毫無遺漏的重複理解，即可全面構成一個思想主體而得到結果（頁 11），以如是角度去評判丸山氏等人之「論述」的「遮隱」、「盲目理解」徂徠學。然而所謂「有意義的文本」仍需透過解釋者的解釋，不論丸山真男或吉川幸次郎均是作為一個解釋者來理解徂徠之文本，並將徂徠學轉換成一個有宏觀理論且影響近現代深遠的思想學問，如此將文本活絡且有系統的解釋，使徂徠之文本思想顯現出更豐富多元化，但問題在於他們是否離卻原文本意義甚遠，而構成「恣意」的解釋呢？子安先生是否認為文本即一切，除此之外別無他物的標準來衡量諸氏的「恣意」解釋呢？以及所謂「理解」是否要侷限於文本本身，難道不允許「過度詮釋」、「誤讀」或「誤解」也是一種合理的必要程序？抑或難道不能視丸山氏一樣提出一套理論系統的解釋為「創造性的詮釋」嗎？這些問題或許在子安先生批判丸山以及吉川氏之前應有所釐清，否則不免令讀者感覺作者所分析的只是又添加了另一後現代的「自我理解」之徂徠學罷了。

復次，由於作者依近乎後現代主義的研究方法，立論推陳出新，亦對前人業績頗工於批判。是書首章〈思想史的虛構〉即對丸山真男之學說提出質疑與批判，以及在最末章（第八章）批判吉川幸次郎對於徂徠「道」的解釋僅限於「政治意義的道」是盲目的解釋（頁 293），這樣的批判是否亦使自己陷入「憤慨的事件」之漩渦而不自知，如說丸山氏的《日本政治思想史研究》一書所建構的徂徠像是出於「思想史的虛構」，因而遮掩了對真正的徂徠像的認識，又批判吉川氏喜以近代語彙來解釋儒教經典的概念。作者之批判誠然卓有見識，然不免亦捲入自己所謂的以「排他」為手段，而建立「自我」的「憤慨的事件」當中，作者眼中似乎僅注視前輩學者誤解以及企圖建構理論的缺點，卻置其他優點於不顧。誠然丸山、吉川兩氏的解釋有待商榷，但亦不可否認他們所提出的思想史意義課題與研究方法影響深遠的貢獻。作者雖另闢蹊徑以後現代理論的研究方法來理解徂徠學，頗能得徂徠學之精髓，但也因研究方法不同，以及時代關注的課題不同，對於徂徠學的理解自然不同。

最後，作者一再批判丸山氏是「徂徠像的建構者」或「遮隱了徂徠像者」，恐係針對不從「文本本身」出發而妄信某人之論而言，對於具研究能力的思想史研究學者而言，從「文本」出發本是原則，因此人人在理解之際，人人心中皆有一徂徠像，何能說徂徠像被某人遮掩了呢？本書主旨之所謂想再構成徂徠真正的論述，即不是指思想史上的徂徠論（指後人論述的徂徠學）來解讀（頁12-13），所以作者深忌徂徠像的建立，稱本書只是想從文本的內面「再構成徂徠真正的論述」，但在作者選擇難知亦難言的「鬼神」、「道」、「古學」（指古文辭學）為徂徠核心思想，所結合出來的徂徠之「真正論述」後，作者能夠否認自己心中的徂徠像已經悄然建立了。又作者僅專注於文本本身之內在思想，忽視文本的外部因素（如社會、經濟、政治等因素），通書所見，似乎文本本人（即徂徠）

之主體已被邊緣化，也不見徂徠的歷史性，筆者不禁疑問是否將徂徠的作意（即原文本的作意）貶低成只是一個文本的功能——即語詞的運用與解釋而已呢？作者之所以會得出這樣的結果，顯然是把思想史的議題之焦點，著重在不確定性、多樣性的「論述」主題上所致，這種方法如筆者一開始即說明，是作者運用福柯的後現代理論所使然。

註 釋

- 註 1 子安氏較為重要之著作有：(1)《伊藤仁齋》（東京：東京大學出版社，1982年）；(2)《伊藤仁齋……人倫的世界の思想》（東京：東京大學出版社，1982年）；(3)《本居宣長》（東京：岩波書店，1992年）；(4)《近代知のアルケロジ》（東京：岩波書店，1996年）；(5)《江戸思想史講義》（東京：岩波書店，1998年）。另外子安先生最新著作《方法としての江戸》（東京：ペリかん社，2000年5月）與本文此處所評介之著作堪稱是異曲同工之著作。
- 註 2 丸山真男，《日本政治思想史研究》（東京：東京大學出版會，1976年），頁210。
- 註 3 同上，頁224-228。
- 註 4 有關諸學者對丸山真男的批判及修正，丸山弟子平石直昭在1987年發表的〈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……〉（東大社會科學研究所，《社會科學研究》39卷1號）一文中綜合了戰後各家批判丸山氏之論，鑒於均停留於各自論點的部分批判，爲了要通盤了解徂徠學說以及「丸山論旨」，建議應該全面整理出戰後的種種有關徂徠學的論點以及丸山氏、吉川幸次郎等人的徂徠學說，並且認爲應該繼承丸山氏所提出徂徠學具有「近代」的意味之課題。
- 註 5 Foucault 稱馬克思及黑格爾等人所描繪的那種演化的歷史，基本上是一種「歷史的總體概念」，所謂「歷史的總體概念」即是：一種總體歷史敘事將所有的現象都聚攏到一個單一的中心……即一種原則、一種意義、一種精神、

一種世界觀、一種包容一切的規範型態之下。參 Michel Foucault, *The Archaeology of Knowledge* (New York: Panthen Books, 1972), p.10.

- 註 6 按「憤慨的」一詞係由日文“スキャンダラス”翻譯英文的“scandalous”而來，“scandalous”一詞尚有「醜聞的」、「惡意中傷的」、「可恥的」等意涵，筆者以為譯為「憤慨的」似較貼切作者文意，也較能銜接上下文之關係。
- 註 7 這裡所用的「論述」，按子安先生係以日文的「言說」，即英文的“discourse”，一般中文翻譯為「論述」，大陸學者則翻譯為「話語」。
- 註 8 如所週知，福柯的系譜學是受尼采系譜學的影響，福柯試圖寫出那些未被了解的、被遺忘的、遭到排斥的或處於邊緣地位的論述之歷史。他認為瘋狂、醫療、懲罰和性的論述，均有其獨立的歷史和制度基礎，不能還原為諸如現代規戒性和規範性的國家和經濟。參 Michel Foucault, *Power/Knowledge* (New York: Panthen Books, 1980), p.83. 子安先生這裡所運用系譜學的論述方式，顯然認為徂徠時代，籠罩在朱子學及仁齋學的自然哲學及道德論述氣候下，將禮樂制度性的論述給邊緣化了，因此徂徠運用有鬼的論述，企圖扭轉當時學風並且回歸到他的先王之道的政治主張。
- 註 9 王、李乃指明末士人王世貞（元美，1526-1590年）、李攀龍（于鱗，1514-1570年），他們是致力於古文辭的士人，徂徠在思想成熟前閱讀李、王的文集而啓發，在〈答安澹泊〉書中說：「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，其誓曰不涉東漢以下，亦于鱗氏之教者，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，於是回首以觀諸儒之解，紕繆悉見。只李王心在良史，而不遑及六經，不佞乃用諸六經為有異耳。」（〈復安澹泊第三書〉，收入吉川幸次郎、丸山真男等編：《荻生徂徠》下冊，東京：岩波書店，1982年，頁537。）