

荻生徂徠「不言」的詮釋方法析論

張 崑 將^{*}

摘 要

本文旨在分析日本德川儒學史上，佔有舉足輕重地位的學者荻生徂徠在解釋儒家經典中，善用「不言」之意的解經特質及其問題。首先，分析徂徠基於《六經》古文辭方法，指出他的學問之道在於追求「名」、「物」相合的先王之道，「名」即是秦漢以前典籍中的古文辭語言——即《六經》的語言；「物」即是名所指涉的事物，即《六經》所載的禮樂制度。徂徠認為唯有語言與語言所指涉的對象物相合，才可能論議先王與孔子之道。其次，探討徂徠「不言」之意的解經特質，分析（一）徂徠特強調「禮樂不言」，「不言」在此係作為強調實踐禮樂的動態意義，以區別宋儒基於「理學」而重視言語之教的靜態意義；（二）「不言」作為否定後儒「無中生有」的解經之批判用法，反對後儒編造如「性善」、「天理人欲」、「內聖外王」等概念來解釋古代經典，恣意解釋《六經》的道理；（三）從徂徠《論語徵》有意的闕解《論語》章節中，窺知徂徠有排除緊張的君臣關係，以及貶低顏回地位之「不言」之意。最後，由以上分析徂徠的「不言」詮釋特質，進而指出徂徠詮釋方法的矛盾及其衍生的解釋問題，即徂徠常自犯其「無中生有」的解經原則，以及使其經典解釋侷限在特殊性意義，而忽略其普遍性意涵，有可能扼殺經典解釋的開放性或創造性。

關鍵詞：不言 古文辭 荻生徂徠 先王之道 經典詮釋 名物

94.7.8 收稿，94.10.27 通過刊登。

* 臺北醫學大學通識教育中心助理教授

一、引言

經典詮釋牽涉到經典與解經者之間的密切關係，由於一切的解釋均須透過語言（包括文字、圖畫、符號等）的傳達與解釋，不論語言扮演何種詮釋的功能，語言實有其不確定性，而且語言與「真實」是否必然有其相應性，都有待商榷。¹例如《舊約聖經》的〈約伯記〉中記載約伯與三個來安慰的朋友之間的對話，彼此各自揣摩上帝的意思，最後還需要上帝親自出來發言而譴責他們：「誰用無知的言語，使我的旨意暗昧不明。」²本文的重點不只是關心詮釋活動中的「已言」（被說出來的詮釋），更扣緊未經言明或有意的「不言」（沒有被說出來的詮釋）之詮釋活動。揆諸古代經典，孔子（551-479B.C.）有「默而識之」（《論語·述而》）、「書不盡言，言不盡意」（《易經·繫辭上》）之語，孟子（372-289B.C.）也說過「不言而喻」（《孟子·盡心》），《道德經》首揭「道可道，非常道」、「聖人處無爲之事，行不言之教」，以及禪宗的「不立文字，直指本心」等的默識活動，均屬於「語言無法表達」的理解活動；又如《春秋公羊傳》中有許多關於王位繼承的「不言」、戰爭用詞的「不言」乃至華夷之辨的「不言」等，目的是要把《春秋》中「不言」的褒貶隱喻之意，明白地表達出來，³這是屬於「語言可以表達」的理解活動。弔詭的是，

1 西方語言學家索緒爾（Ferdinand de Saussure, 1857-1913）強調「語言學的轉向」（linguistic turn），提出由於語言指涉的任意性，使語言成為透明載體，而懷疑語言能否指涉真理的問題。索緒爾指出「意符」（signifier，如語言文字）與意指（signified，如概念）的相對應關係，二者之關係有其任意性（arbitrary）。關於「語言學的轉向」，參 Ferdinand de Saussure, tr. by Wade Baskin, *Course in General Linguistics* (Beijing: China Social Sciences Publishing House, 1999)。另外，西方存在哲學者海德格（Martin Heidegger, 1889-1976）在論語言的本質時也說過：「我們與語言的關係卻是不確定的、模糊的，幾乎是不可說的。倘我們來沉思這種奇怪的情形，那麼我們將幾乎不可避免地看到，對此情形的任何解說初聽起來都是令人詫異的、不可理解的。」參孫周興譯，《走向語言之途》（臺北：時報文化，1993），第四章〈語言的本質〉，頁130。

2 〈約伯記〉中記載上帝同意撒旦考驗約伯是否真心信仰上帝，遂使撒旦奪其財產及兒女之命，又使約伯身體從頭頂到腳長毒瘡，約伯的三個友人遠來慰問，而與約伯有段精彩的信仰與懷疑上帝真理的對話，這段對話常被文學家與詮釋學者所引用。

3 如所週知，《春秋》經的寫法常蘊含有褒貶的筆法，而《春秋公羊傳》正是講出《春秋》「不言」的褒貶之意。例如關於諸侯王位繼承的「不言」，〈桓公·元年〉載曰：「元年，春，王正月。公即位，繼弑君，不言即位。此其言即位何？如其意也。」

這種有意向的「不言而喻」，因為還是求之於「心」證，所以對不言而喻的「喻」之解讀，也因不同的讀者而呈現多義性。

因此，著名的《左傳》襄公二十四年記載：「大上立德，其次立功，其次立言」，「立言」係在「立德」與「立功」之後，表明德行的行為表現比經典的言說具有優先性，亦有不相信「立言」的絕對價值。「立言」之所以擺在後面，乃因聖人立言制行，後人學以成德，亦言人人殊，甚或有「巧言」、「偽言」的顧慮，所以「立言」的前提是要先「立德」。今日中國人之所以尊敬《論語》，基督教之所以奉《聖經》為經典，乃是敬佩孔子與耶穌這樣偉大人物的德行，才相信他的「立言」，否則「德行」不立，好言人人會講，也不乏各種理想的論述，說服力卻大大減低，何況人各臆說、家自異學的情況，無法形成一個統一的言說，自古以來就存在這種問題。

嚴格而言，文本作者或解釋者，雖然盡可能想要闡明作意或文本意指，但總有意或無意間留下「不言」的空白語境，這種「不言」總讓讀者有無限的想像空間，在歷史上或生活經驗中，我們也常碰到「隱而不言」、「忍而不言」或「祕而不宣」等事例。就經典解釋而言，「不言」其實也是一種「言說」的解釋活動，因為「不言」本身即是一種實踐或抉擇的活動，例如註解經典一旦有解經者的選擇性，則哪些被選為註解，哪些不被選擇解釋，或是哪些被解釋的多，哪些被解釋的少，抑或哪些章節僅註解一段，甚至故意闕解，都牽涉到解經者的意向性。但是「不言」又可分「有意的不言」與「無意的不言」，本文論述的重點在於荻生徂徠「有意的不言」之詮釋特質，針對在日本德川儒學史上佔有舉足輕重地位的學者荻生徂徠（1666-1728），分析他特殊的以古文辭學求聖人之道的特殊方法（第二節），並在這種學問基礎下，探討徂徠解釋儒家經典中「不言」之意的解經特質（第三節），從而論述徂徠這種「不言」之意所潛藏的解經方法論之問題（第四節）。最後在結論中提出綜合性的看法。

〈莊公·元年〉記曰：「元年，春，王正月。公何以不言即位？春秋君弑子，不言即位。君弑則子何以不言即位？隱之也。孰隱？隱子也。」另外，關於戰爭用詞的「不言」，如隱公六年，魯國與鄭國的狐壤之戰，記曰：「狐壤之戰，隱公獲焉。然則何以不言戰？諱獲也。」再如〈莊公·十年〉記曰：「二月，公侵宋。曷為或言侵，或言伐？掩者曰侵，精者曰伐，戰不言伐，圍不言戰，入不言圍，滅不言入，書其重者也。」關於華夷之辨的「不言」，如〈襄公·十八年〉載曰：「春，白狄來。白狄者何？夷狄之君也。何以不言朝？不能朝也。」

二、徂徠的學問之道：

從「名」（古文辭）、「物」（《六經》）中求聖人之道

荻生徂徠的古文辭學在德川中葉成形後，如狂風般席捲整個德川思想界，蔚為風潮，如蟹維安（號養齋，1705-1778）所稱「海內之士，多為徂徠所動」。⁴ 由於徂徠攻擊的對象主要是程朱之學，因此往後的德川儒學思想界的紛爭，儼然就是古學派（包括反對朱子學的伊藤仁齋之古義學派）與程朱學派的戰場。仁齋雖反程朱，但畢竟還尊孟子，更推孔子為宇宙至極第一人。因此，論爭主要矛頭都對準徂徠，故有出身山崎闇齋（1618-1682）學派蟹維安的《弁復古》、《非徂徠學》，石川正恒（1707-1759）的《弁道解蔽》；出身藤源惺窩系統的森鍔大年（1728-1791）有《非弁道》、《非弁名》、《弁論語微》，平瑜（？）的《非物氏》（1783年刊行）；出身懷德堂的五井蘭州（1697-1762）的《非物篇》，中井竹山（號積善，1730-1804）的《非微》、《閑距餘筆》；以及出身古注學派的石川安貞（香山，1736-1810）之《讀書正誤》、折衷學派的井上金峨（1732-1784）之《讀學則》、《弁微錄》；乃至出身徂徠學派者如龜井朝陽（1773-1836）也有《讀弁道》批判徂徠學等等不勝枚舉，⁵遂有寬政二年（1790），以程朱官學為主，禁制異學的古義學（仁齋）與古文辭學（徂徠）的措施。⁶要

4 蟹維安，《非徂徠學》，關儀一郎編，《日本儒林叢書》（東京：鳳出版株式會社，1978），第4冊，頁23。

5 以上所列反徂徠學者，有朱子學派、折衷學派、懷德堂學派、折衷學派等，甚至龜井朝陽係出自徂徠學派本身。關於反徂徠學的研究，可參小島康敬，《徂徠學反と徂徠學》（東京：ぺりかん社，1994），第六章〈反徂徠學の人とその主張〉，頁201-223。又，徂徠學係建立在對宋儒以及仁齋的批判，但徂徠的古文辭學成立後，也紛被後儒所批判，日本學者子安宣邦（1933-）在《「事件」としての徂徠學》（東京：青土社，1990）把徂徠的學問及思想上的表現，放在當時（18世紀）「論述」（discourse）時代的出現，作為「事件」來理解，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」（scandalous）批判或非難而形成「後論述」，如是由「論述」所形成的反覆爭議與論辯，即構成所謂的「事件」。相關書評，參拙著，〈子安宣邦著《事件としての徂徠學》之評介〉，國立中央大學《人文學報》第20/21期合刊（2000）。

6 有關在光格天皇寬政年間（1789-1800）的異學之禁，其間的爭議，可參《日本儒林叢書》第三冊之《寬政異學關係文書》。另外，拙著，《日本德川時代古學派之王道政治論研究—以伊藤仁齋、荻生徂徠為中心》（臺北：臺大出版中心，2004）第五章亦嘗介紹與分析這場異學之爭的背景，頁136-142。

言之，徂徠學的發展在十七世紀中葉以後德川思想界可說是一顆耀眼的金星，不論喜歡與不喜歡，勢必都要經過徂徠學的洗禮。職是之故，在分析徂徠「不言」之意的解經特質之前，事先瞭解徂徠的古文辭學問方法，有助於我們在第三節的深入探討。

荻生徂徠的中心思想即是「《六經》即先王之道」，⁷因他認為先王之道即存在於《六經》，所謂「《六經》明而聖人之道無古今」，⁸他以此判定孟子以降的諸儒，並不是從《六經》體認真正的先王之道，認為《論語》雖是「聖人之言」，但卻是「門人之辭」，不可視之為「聖人之文」，故難免有「不可解」之處。⁹因而他批評古義學派的前輩學者伊藤仁齋（1627-1705）視《論語》為宇宙至極第一書，說：「仁齋執一部《論語》，而不信他經，言教至孔子而嶄新開闢，而輕先王之道。」¹⁰因為徂徠認為先王之道載於《六經》，所以不可獨專於孔子，理由是《論語》的古義還不甚「古」，故在他根據《論語》所註解的《論語徵》中，指出了許多是古言而非孔子之語，¹¹更遑論《孟子》。所

7 荻生徂徠，《弁道》，吉川幸次郎等校注，《荻生徂徠》（東京：岩波書店，1982），上冊，第2條，頁200下。

8 荻生徂徠，〈學則〉第4，前引《荻生徂徠》，上冊，頁257下。

9 荻生徂徠，《論語徵》，關儀一郎編，《日本名家四書註釋全書》（東京：鳳出版株式會社，1973），卷5，甲卷，頁3。關於徂徠的《論語》學，黃俊傑教授指出，徂徠對孔子思想進行政治學的解讀，解釋《論語》有（1）道是先王所造作；（2）「聖人」是指先王而言；（3）「聖人之道」僅能求之於《六經》等三個支點，而且這三個解釋支點，環環相扣，不可分割。見黃氏近著，〈荻生徂徠詮釋《論語》的三個支點：兼論作為政治學的經典詮釋學的特色〉，收入吾妻重二主編，《東世アジア世界と儒教》（東京：東方書店，2005）。

10 《論語徵》，壬卷，頁328。

11 徂徠的《論語徵》十卷，有許多指出《論語》的語句是非孔子所言，而是孔子引古言而發揮，如說「里仁為美，古言，孔子引之。」（頁73）「觀過斯知仁矣，蓋古語。」（頁79）「父在觀其志，父沒則觀其行，古言也。」（頁87）「『智者樂水，仁者樂山』，此二句，非孔子時辭氣，蓋古言也。」（頁122）「三人行，必有我師，古言也，孔子誦之。」（頁145）「篤信好學，守死善道，古言一也；危邦不入，亂邦不居，古言二也；天下有道則見，無道則隱，古言三也。孔子引古言者三。」（頁165）；以下五章皆非孔子語：「子曰後生可畏」章、「子曰法語之言」章、「子曰三軍可奪帥也」章、「子曰衣敝緼袍」章、「子曰歲寒」章。又如，「『先進於禮樂，野人也；後進於禮樂，君子也。』是時人或先輩之言，而孔子稱之。」（頁221）「『顏淵問仁』章之『克己復禮』、『仲弓問仁』章之『出門如見大賓，使民如承大祭』皆古語」、「『子曰片言可以折獄者』章：蓋古語也。」「『崇德脩慝辨惑』，

以徂徠求古義是要求之於比《論語》更古的《六經》，以確實掌握古人先王之道的內涵，字字句句要求切合於古文辭之義理，故對於經書的注釋，僅取諸西漢人的解經，因為他認為他們是最接近於古人的時代，然也僅做參考性質，故亦時時批判之。

因此，徂徠常批判後儒解經，常患名不正則言不順的缺點，特別要求「物」與「名」相合的觀點，如他所著《弁名》一書，其用意即是：

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《弁名》。¹²

我們必須注意徂徠特別提到「名」與「物」的概念，認為欲求聖人之道，必先知先王所設立的「名」與「物」，故要了解「物」就必須求之於《六經》，想懂得「名」就得求之於秦漢以前之書，而最終目的當然是希望「名」與「物」能實質地互相密合而無誤，才可以對聖人之道發言，而「名」與「物」不相合，將產生「舍物而言其名」的後果，他說：

舍物而言其名，言之雖巧乎，孰若目睹，且也徒名無物，空言狀之。故其言愈繁愈舛，言之者以臆，聽之者以臆，曼衍自恣，莫有底止，徒翫其華，弗食其實。¹³

由此可知，徂徠對「名」、「物」相合的重視程度，並且以這種學問態度形成他的古文辭之治學方法，強調「古文辭必須古註而明」，¹⁴如學者所指出的，古文辭係根據先王制作的「物」及其「名」而提倡的，「物」是作為文獻的「古文辭」，「名」是作為「物」之意義而來的「古文辭」，而且不論「物」與「名」都限定在「先王」的制作裡。¹⁵我們從徂徠註解《論語》的《論語徵》書中便可了解這個古文辭方法論，他說：

余學古文辭十年，稍稍知有古言。古言明而後古義定，先王之道可得而言已。……是以妄不自揣，敬述其所知，其所不知者，蓋闕如也。

蓋古書之文。」（頁247）「『舉直錯諸枉』，蓋古語。」（頁248）「『剛毅木訥』，蓋古之成言。」（頁263）「『不逆詐，不億不信』，蓋古語也。」「『六言六蔽』，蓋古語也。」（頁319）等等。

12 荻生徂徠，《弁名》，收入《荻生徂徠》，上冊，第2條，頁200下。

13 荻生徂徠，〈學則〉，收入《荻生徂徠》，上冊，頁257。

14 荻生徂徠，《論語徵》，辛卷，頁303。

15 今中寬司對「古文辭」的「物」與「名」之解釋，參氏著，《徂徠學の史的研究》（京都：思文閣，1992），頁321-323。

有故，有義，有所指摘，皆徵諸古言，故合命之曰《論語徵》。¹⁶

又他在《弁道》這本書中首揭：

不佞借天寵靈，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，《六經》可得而言焉。《六經》其物也，《禮記》、《論語》其義也，義必屬諸物，而後道定焉。乃舍其物，獨取其義，其不汜濫自肆者幾希。¹⁷

上述之言，像極了清代戴震（東原，1723-1777）重視名物制度和聲韻訓詁解經的方法。¹⁸徂徠認為要從古文辭了解《六經》，追求「名」與「物」相合的聖人之道，¹⁹他在《六經》的「名」與「物」中發現「道」的實質意義，又說：「道者，統名也。舉禮樂刑政，凡先王所建者，合而命之也，非離禮樂刑政，別有所謂道者」。²⁰考之《三禮》中有關「名物」，乃泛指有關諸侯王官的職掌和禮樂等典章制度，徂徠所謂的「非離禮樂刑政，別有所謂道者」，其實也是中國先秦王官學的實情，²¹他這種先王之道具體地體現在先王的制作禮樂上的觀點，所謂「名」其實就是「古言」（或古文辭），「物」即「名」所指涉的事物——即《六經》的禮樂制度，這即是徂徠古文辭的學問根本方法，同時也是徂徠整個教育論的核心精神，亦即徂徠所重視的是外在禮樂的道德實踐論，而不在於言語之教所重視的道德知解論。²²

16 荻生徂徠，《論語徵》，甲卷，頁1。

17 荻生徂徠，《弁道》，第1條，頁200下。

18 關於戴震不只重視聲韻訓詁之學，也重名物制度之學解經的分析，參葉國良，〈從名物制度之學看經典詮釋〉，《國立中央大學人文學報》20/21期合刊（2000），頁5-8。徂徠生卒年代比戴震約早半個世紀，所以二者論點雖相似，但誰也無法證明戴震與徂徠有任何思想上的接觸，故不必附會二者思想有傳承的關係。

19 徂徠把自己祖先姓氏的「物部」氏，僅取為一「物」字，而仿中國單姓取為「物茂卿」，亦頗有表達其中心思想的意義。

20 荻生徂徠，《弁名》，收入《荻生徂徠》，上冊，頁201上。

21 這裡必須區分徂徠思想中的「禮樂」與「刑政」是屬於不同的層次。「禮樂」是先王制作，實踐先王制作的「禮樂」即是目的，即其目的在化民、安民，刑政則是施政的手段，並非目的。如他說：「先王何以作禮樂？先王知言語之不足以教人也，故作禮樂以教之；知刑政之不足以安民也，故作禮樂以化之。」《弁名》，「禮」第1則，頁219上。

22 從教育論的觀點來看，向來學者把徂徠這種輕視言語之教而重視從外在禮樂的身體練習與熟練，當成是日本重要的教育傳統。亦即重視以身體性為媒介所體得的實踐

三、徂徠「不言」之意的詮釋特質

(一) 所謂「禮樂不言」：「不言」作為強調實踐禮樂的動態意義

徂徠為區別「先王之言」與「後儒之言」之不同，故對「言」有特別的定義：「言者，先王之法言。先王之法言，猶規矩準繩也。」²³徂徠這裡特用的「言」，其目的在於區別後儒的「言語」，如他說：「故孔子所謂知禮知言知道知命知人，皆以先王之道言之者也；宋儒所謂格物窮理是是非非之類，皆以世俗之智言之者也。」²⁴徂徠特別明顯區分「先王之道之言」與「世俗之智之言」，他也批判孟子「知言養氣」章的「知言」也不過是「知他人之言」而已。²⁵

徂徠既然認為要遵守這個規矩準繩，就必須實踐「法言」，而此法言表現在詩書禮樂之教，他說：

先王之教，詩書禮樂而已矣。禮樂不言，習以成德，豈外此而別有所謂成仁之方乎。²⁶

又曰：

（孔子說）「吾道一以貫之」，而不言以何貫之，以其不可言也。故先王立言與事以使守之，詩書禮樂，是其教也。是故顏子之知，猶且博學於文，約之以禮，而後見其如有所立卓爾。²⁷

又藉此批判孟子說：

孟子之教，非教人之道。故先王之教，禮樂不言，舉行事以示之。孔子不憤不啟，不悱不發，豈不然乎！至於孟子，則強辨以聒之，

認識，更高於透過言語之教誨所獲得的表層知識，相關的研究可參前引小島康敬，《徂徠學と反徂徠》第二章〈荻生徂徠の「學」：身体の了解と模倣・習熟・思慮の問題をめぐって〉，以及辻本雅史原著，張崑將、田世民合譯，《日本德川時代教育與媒體》（臺北：臺大出版中心，2005）之第五章〈荻生徂徠の習熟論和教化論：近世教育思想試論〉。

23 荻生徂徠，《論語微》，癸卷，頁357-358。

24 荻生徂徠，《弁名》，「智」第1則，頁216上下。

25 徂徠說：「孟子知言（〈公孫丑篇〉），知他人之言也，觀於孔子聽訟吾猶人也（〈顏淵篇〉），則知他人之言，聖人亦不敢言吾能之矣。夫聖人所不敢言能之，而孟子能之，豈理乎哉！故知孟子之非也。」《論語微》，癸卷，頁357-358。

26 荻生徂徠，《弁名》，「仁」第3則，頁215上。

27 荻生徂徠，《弁名》，「道」第1則，頁210下。

而欲以是服人者，未能服人者矣。²⁸

由此可知，詩書禮樂都屬於先王之教，詩書是「立言」，禮樂則是「立事」，而徂徠更看重禮樂的「不言」，甚至更重視禮樂與「道」之密切關係，如前引「道者，統名也。舉禮樂刑政，凡先王所建者，合而命之也，非離禮樂刑政，別有所謂道者也。」又說：「文武之道，未墜於地，……文武之道，禮樂也。」²⁹故「道」具體表現在先王所建的禮樂刑政上，但為何不是以仁義而是以禮樂教人？又為何孔子不說「仁以貫之」？而說「一以貫之」？徂徠回答：「孔子所以不言仁，而曰一以貫之者，古人學貴乎實焉。」³⁰意味著若直接說「仁」的話，則恐流於以言語為教，而輕忽實學，故他又說：「既知言語之教不足以盡乎道，是故制禮作樂以教人，而後之學者猶且舍其教，唯言語是務。夫舍其禮而不使學，而欲以己之言盡夫先王之禮，多見其不知量已。」³¹足知徂徠重在禮樂之行，即以實踐禮樂為主，言語之教為次，因古代先王了解「言語之不足以教人」，故徂徠以此批判後儒之「言說」，這是徂徠解經不取孟子（包括孟子）以下諸儒說法之原因。³²因此「禮樂不言」表示一切實踐於禮樂制度中，此時的「不言」有強調禮樂本身即是「實踐」的動態意義，「不言」只是形式上的無動態，實質上卻是一種實踐動態，就如「天不言，以行與事示之而已矣。」（《孟子·萬章上》）以及「天何言哉！四時行焉，百物生焉。」（《論語·陽貨》）因而「不言」是作為強調主語「天」的實踐動態意義。徂徠的「不言」其實就是「實踐先王的法言」，用白話來說：「做了就對了」，「做了自然就了解了」，換言之，先王之法言表現在行動的實踐中。徂徠由此而批判孟子以下之後儒，尤其是宋儒，他的對策是以「物」對「理」、以「事」對「言」來破除宋儒之理學，他說：

先王之教，以物不以理。後世迺信思孟程朱，過於先王孔子，何哉！

28 荻生徂徠，《弁道》，第15條，頁205上。

29 荻生徂徠，《論語微》，癸卷，頁352。

30 荻生徂徠，〈答東玄意問〉，收入《荻生徂徠》，下冊，頁542。但事實上，孔子之學即是「仁學」，徂徠在此特舉孔子不言「仁以貫之」，只是為了證明孔子之學也是以禮義教人，顯然有意忽略孔子「仁學」的內在道德論。子安宣邦由此指出徂徠所揭示的「先王之禮樂」，是將「仁」與「禮樂」對置，就如同《四書》與《六經》的對置一樣。參氏著，〈先王之道禮樂焉爾：關於徂徠的禮樂論〉，《中國文哲研究通訊》第14卷4期（2004），頁54-56。

31 荻生徂徠，《弁名》，「禮」第1則，頁220上。

32 如徂徠說：「後儒之不知先王禮樂之意者，皆以己之所見而變亂先王之教法，要之不免佞人之歸哉。吾所以不取孟子以下者，為是故。」《論語微》，辛卷，頁290。

蓋先王之教，以物不以理。教以物者，必有事事焉；教以理者，言語詳焉。物者眾理所聚也，而必從事焉者，久之乃心實知之，何假言也。言所盡者，僅僅乎理之一端耳。³³

根據這段引文，由於先王之教是「以物不以理」，「物」表現在《六經》的制禮作樂之實踐中（即「事」），即他所謂：「《六經》，物也，道俱存焉。施諸行事，深切著明。」³⁴所以徂徠說：「教以物者，必有事事焉」，以區別宋儒基於言語之教的「理學」。質言之，在徂徠思想中，宋儒的「理」只是「言語」，並非是他所謂的「言」（即「法言」），而「言語」根本不能盡道，只能是「理之一端」而已，何況孔子教人不俟多言。³⁵由此可知，「物」與「事」（即實踐禮樂），都是抗衡宋儒「理」、「言」的重要觀念，正因宋儒「言語太詳」，徂徠則以「不言」對之。質言之，從「言」到「不言」，從「理」到「物」，處處可見徂徠與宋儒對峙的機鋒。

（二）「不言」作為否定後儒「無中生有」的解經之批判用法，必以《六經》古言或孔子之語為依據，否定後儒的「言說」

由於徂徠動輒求之《六經》原典的古文辭方法，故他非常注意《六經》或孔子沒有講過的理念，後儒不可無中生有編造像「性善」、「天理人欲」、「內聖外王」等理念來解釋古代經典。本節將這種「無中生有」歸為徂徠的「不言」之意之一，以下論述這個觀點。

首先，徂徠認為聖人之道並沒有「性善」、「性惡」與「內聖外王」的概念。以下兩條資料，皆是徂徠從老莊文獻中，看出宋儒所談的「性」與「內聖外王」係從老莊而來，並賦予「性」、「內聖外王」豐富的思想內涵，對先王、孔子之道作無中生有的詮釋，下引二資料說明之：

先王之道，本為安民立之，故其言脩身者，亦皆以為行仁之本已，豈徒成己哉。後儒狃聞莊周內聖外王之說，而謂天下國家舉而措之。是以其解仁，或以天理，或以愛，專歸重於內，而止於成己，豈不悲乎。³⁶

33 荻生徂徠，《弁道》，第16條，頁205上。

34 荻生徂徠，《學則》，第3條，頁257。

35 徂徠曰：「故孔子之教，行於七十子，不俟多言；孟子則欲使不信我之人，由我言而信我，故徒詳其言，以欲人人之能曉，是訟之道也，徒聒之耳。」《論語微》，甲卷，頁40。

36 荻生徂徠，《弁名》，「仁」第3則，頁215上。

言性自老莊始，聖人之道所無也。苟有志於道乎，聞性善則益勸，聞性惡則立矯；苟無志於道乎，聞性惡則棄不為，聞性善則待不為，故孔子之貴習也。子思、孟子蓋亦有屈於老莊之言，故言性善以抗之爾。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。³⁷

這兩項資料，都是有關宋儒用老莊的語詞來解釋先王孔子之言。首先，在前項有關宋儒常用「內聖外王」解釋「仁」的引文中，徂徠要批判宋儒常用先王不存在的思想概念來解釋成德的內涵，故他特別批判「專歸重於內，而止於成己」，顯見他對於內聖之學的反感，所以他說：「宋諸老先生忘先王之道以敬天安民為本，而專求諸己，遂陷於莊周內聖外王之說。」³⁸質言之，用先王之道所未見的概念解釋經典，會犯邯鄲學步、又失其故的窘境。

其次，在第二條資料中，徂徠認為聖人並不以「性」作為「道」的重要理論依據，後世孟子的「性善」或荀子的「性惡」只是救時之論。徂徠追溯孔子論性時說「性相近，習相遠」，認為孔子的重點是在於「習」而非「性」，即由重視禮樂的學習以養就德行，換言之，德行是從學習與實踐禮樂制度而來，並不空言論性。徂徠在這裡要強調的是，聖人之道所未見的，後人不要妄加理論臆測，就像聖人是「貴習」而不急於論性一樣，但孟子、荀子為救時弊提出性善、性惡之論，已非聖人之論，更何況宋儒又提出本然之性與氣質之性之說。面對宋儒這種「無中生有」的理論，徂徠認為他們都是藉著聖人「不言」的原始聖義，恣意衍申，故他要否定與批判後儒所曲解的原始聖義。³⁹徂徠要大家關注原始聖義的「先王之道」，不要失焦去討論人性的問題，故他說：「苟能信先王之道，則聞性善益勸，聞性惡益勉；苟不信先王之道，則聞性善自用，聞性惡自棄，故荀孟皆無用之辯也。」⁴⁰徂徠的目的在於以信仰先王之道破除

37 荻生徂徠，《弁道》，第13條，頁204上下。

38 荻生徂徠，《弁名》，「天命帝鬼神」第1則，頁236下。有關徂徠「去內聖尊外王」的思想分析，前引拙著，《日本德川時代古學派之王道政治論研究：以伊藤仁齋、荻生徂徠為中心》曾經分析之，參頁151-156。

39 徂徠曰：「人性本善，亦源於孟子，而孔子所不言，孟子亦有所為而言之，且其所謂性，乃宋儒氣質，善亦大概言之，宋儒性，如佛氏性相之性，大失古言。」《論語微》，甲卷，頁7。

40 荻生徂徠，《弁名》，「性情才」第2則，頁241上。徂徠又批判孟子的心性之學說：「惻隱羞惡，皆明仁義本於性耳，其實惻隱不足以盡仁，而羞惡有未必者也。立言一偏，毫釐千里，後世心學，胚胎於此，荀子非之者是矣。故思孟者，聖門之禦侮

「性善」與「性惡」的無用爭辯，再次證明「言語」之不可靠，故他的先王之道即在於詩書禮樂之教的立言與行事當中，後儒不必再多立無用之言。

上述這種批判在徂徠思想中經常可見，如他說：「先王孔子之道，言義而不言理」，⁴¹「如仁義禮智，亦孔子時所無，孟子始言之，亦備楊墨所不有者，以見吾道之備已。」⁴²由此可知，徂徠扣緊《六經》語脈的古文辭方法，對於後儒許多重要的思想觀念如「性善」、「性惡」、「內聖外王」、「仁義禮智」等，認定都是違背先王之道而無中生有的臆測之說。徂徠對於後儒的這種批判，雖不失為一個釜底抽薪的方法，卻不免侷限了經典詮釋活動的開放性，從而帶來一些解經矛盾的問題，本文第四節將有進一步討論。

（三）《論語徵》闕解章節的「不言」之意

徂徠在《論語徵》序言中即強調：「妄不自揣，敬述其所知，其所不知者，蓋闕如也。」的確在《論語徵》中有許多章節是「闕如」的，如前第二小節所言，「不言」有代表強調主語的實踐動態意涵，則解經者面對經典中有些違反自己的解經意向的章節時，或違背他所處的政治立場時，往往乾脆不解釋，這種不解釋，如果只是一兩條，我們還可視之為作者偶然或引用版本上的闕漏，但章節多時，顯然是一種「有意的闕解」，所以這種闕解實際上也是一種「不言」的實踐活動。⁴³《論語徵》是徂徠註解《論語》的有力代表作，但闕解的章節計有二十六章，我粗略將這些闕解的二十六章分成以下六項，列表於下：

也；荀子者，思孟之忠臣也。」《弁道》，頁200上。

41 荻生徂徠，《弁名》，「理氣人欲」第1則，頁244下。

42 荻生徂徠，《弁道》，第8條，頁203上下。

43 不過這種「闕解」，有時透過國家政治的干涉力量，例如日本在二次大戰期間，嘗刪除有關《論語》教科書中的〈憲問〉篇兩章：「子路曰：桓公殺公子糾」與「子貢曰：管仲非仁者與」這兩章，子路以及子貢質疑桓公殺公子糾，管仲不死君難而又相之，以問孔子。另外，學者瀧川龜太郎所編纂的《論語集註》亦被刪除此兩章而出版。可知在戰爭中的軍國主義強調忠君的氣氛下，對於管仲的不死君難，而孔子仍許管仲「如其仁」的思想，自然無法接受。以上分析參山下龍二，〈朱子・徂徠管仲論—倫理主義政治主義—〉，《名古屋學院外國語學部論集》一，收入《中國關係論說資料・32》第一分冊（上）（東京：論說資料保存會，1990），頁547-551。這種借用外在政治力的干擾解經活動，其實就如臺灣解嚴前的「禁書」情形類似，本文不著重這種國家權力干涉解經的活動，僅探討思想家個人解經活動的「闕解」意義。

闕解章節 闕解分類	闕解《論語》章節
A.關於君臣緊張關係之類	1.「子路曰桓公殺公子糾」章（憲問） 2.「子言魏靈公之無道也」章（憲問） 3.「子曰以不教民戰是謂棄之」章（憲問） 4.「齊景公問政於孔子」章（顏淵） 5.「哀公問於有若」章的「百姓足，君孰與不足」（顏淵） 6.「季子然問章」的「弑父與君，亦不從也」（先進） 7.「季氏將伐顓臾」章（憲問） 8.「季氏使閔子騫唯費宰」章（雍也） 9.「邦有道，危言危行；邦無道，危行言孫」章（憲問）
B.關於顏淵的評價之類	1.「子曰：語之而不惰者，其回也與」章（子罕） 2.「子謂顏淵曰：惜乎！吾見其進也，未見其止也」章（子罕） 3.「苗而不秀者有矣夫！秀而不實者有矣夫！」章（子罕）
C.關於君子評價的問題之類	1.「子曰：君子謀道不謀食，耕也，餒在其中矣；學也，祿在其中矣。君子憂道不憂貧。」章（魏靈公） 2.「君子而不仁者有矣夫，未有小人而仁者。」章（憲問） 3.「子曰：君子易事而難說也，說之不以道，不說也。及其使人也，器之。小人難事而易說也，說之雖不以道，說也。及其使人也，求備焉。」章（子路） 4.「子曰：君子欲訥於言而敏於行」章（里仁）
D.有關政治上的用人之類	1.「原思爲之宰，與之粟九百，辭。子曰：毋！以與爾鄰里鄉黨乎。」章（雍也） 2.「子游爲武城宰，子曰：女得人焉爾乎？曰：有澹臺滅明者，行不由徑，非公事，未嘗至於偃之室也。」章（雍也） 3.「子貢曰：鄉人皆好之何如？子曰：未可也。鄉人皆惡之，何如？子曰：未可也。不如鄉人之善者好之，其不善者惡之。」章（子路） 4.「孟公綽爲趙、魏老，則優。不可以爲滕、薛大夫。」章（憲問）
E.關於個人道德的言行之類	1.「見賢思齊，見不賢而內自省也」章（里仁） 2.「有德者必有言，有言者不必有德」章（憲問） 3.「年四十而見惡，其終也與」章（微子） 4.「愛之，能勿勞乎？忠焉，能勿誨乎？」章（憲問） 5.「父母之年，不可不知。一則以喜，一則以憂。」章（里仁）
F.其他（無法歸類）	1.「牢曰：子云：吾不試，故藝。」（子罕）

從表中，可以看出歸為A類「君臣緊張關係」者最多，揆諸徂徠的政治思想傾向，實不難看出徂徠「闕解」的不言之意。另外，B類「關於顏淵的評價」，由於《論語》許多章節有關顏回的論述頗多，我們可以從其他章節中看出徂徠對顏回的評價，以明白他缺解此三章的用意。C類與D類的闕解，與A、B亦息息相關，E類則事涉個人道德價值的判斷，難以舉旁論證之，故不論。

首先，從A類「君臣緊張關係」的九條闕文中可知，顯然徂徠只要碰到《論語》中以下犯上，或是關於諸侯無道的對話，一概在他的《論語徵》中闕解，以下分析徂徠的政治思想與脈絡以說明這項闕解的不言之意。徂徠由於本身從政，屬幕府老中（最高行政長官）的儒官，權重一時，所以徂徠註解《論語徵》時，當遇到有君臣關係緊張的部分，便棄而不解。至於《孟子》，則僅著《孟子識》短篇文章，扣緊〈梁惠王〉篇攻擊孟子思想及其前輩學者伊藤仁齋的解釋。而徂徠不註解《孟子》的原因，除了孟子喜多言議論、遠離《六經》古文辭外，另一方面是《孟子》一書有太多的君臣關係緊張之文句。徂徠在註解《論語》時，即認為有許多無法可解之文，⁴⁴但這些無法可解之文常也潛藏著徂徠的「不言」之意，其中最明顯的是當他遇到緊張的君臣關係文句時，不是棄而不論，就是以事功義為不尊魯王的季氏辯護，而且遇到不出仕的章句，亦存而不論，如《論語·雍也·九》的「季氏使閔子騫為費宰」章，未申論閔子騫之不臣季氏之理由，蓋為自己仕於武家政權而諱言。又如不正面解「不至於穀」章、「子曰謀道不謀食」章，亦是同樣態度。再如他迴避〈顏淵〉篇的「齊景公問政於孔子」章的君臣名份命題的解釋，⁴⁵又極力為魯三家的僭位辯護，如他在註解〈先進〉篇的「季子然問仲由冉求可為大臣與」章時，對於孔子所言：「弑父與君，亦不從也。」以曉季氏之僭位，徂徠顯然有意不論，或恐僭位之說將會帶給自己以及幕府的困擾。又如對於〈憲問〉篇的「子言衛靈公之無道也」章，亦闕文不論，足見徂徠有官守，故有言責，不輕言黜君之說。又避談

44 徂徠嘗說《論語》不可解者有「道千乘之國」、「不重不威」、「因不失其親，父母唯其疾之憂」、「耳順」、「攻乎異端」、「八佾舞於庭」、「無適無莫」、「足恭」、「罔之生也」、「子見南子」、「五十以學易」、「不至於穀」、「不及門」、「師也辟」等章，見氏著，《護園八筆》，收入關儀一郎編，《日本儒林叢書》（第4冊，1978）中。這些其中如「八佾舞於庭」、「子見南子」、「不至於穀」等皆有對君臣關係的提出質疑或斥責季氏之僭位意味，徂徠欲以其尊君之態度以及古文辭方式硬解，當然無法可解。

45 《論語·顏淵·十一》中說：「齊景公問政於孔子。」孔子對曰：「君君、臣臣、父父、子子。」公曰：「善哉！信如君不君、臣不臣、父不父、子不子，雖有粟，吾得而食諸？」

對於「季氏將伐顓臾」的適當性以及為「季氏舞於庭」的事件粉飾；⁴⁶並駁斥朱註對魯三家所評：「斗筭之人，乃指今之從政者，魯三家之屬」，徂徠則力稱魯三家為「為政者」，而非「從政者」。徂徠或為魯三家辯，不認為魯三家是僭位，頗有承認德川武家政權之合法性，此乃徂徠積極地為魯三家辯護之用心。可以說一部《論語》的名份論，被徂徠轉化為純以政治事功意義解釋，而完全喪失了德性意義、名份意義。最明顯的是徂徠註解《論語·子路》篇的「衛君待子為政」章，按孔子的主要論點是「名不正，則言不順；言不順則事不成；事不成，則禮樂不興；禮樂不興，則刑罰不中；刑罰不中，則民無所措手足。」徂徠之解卻全圍繞在「禮樂」，言「聖人之治，必用禮樂」、「先王禮樂，孝莫尚焉」，反倒使孔子的真正「正名」意義晦而不明，模糊了孔子的「正名」思想。總之，徂徠所著《論語微》，處處為魯三家辯，處處有排除緊張的君臣關係的「不言」之意，且處處對於不臣於君的人物，如閔子騫、原憲等棄而不解或扭曲原意，種種皆顯示徂徠對於掌握現實權力的德川武家政權給予極大的肯定。

其次，關於闕解顏淵評價的不言之意。上述B類闕解三章，都是有關孔子對顏回的評價，而且是〈子罕〉篇的連續三章，孔子稱顏回「語之而不惰」（第20章）、「吾見其進也」（第21章）與「秀而不實」（第22章，禾黍吐花卻不長果實之意），我們從旁證來說明徂徠何以闕此三章的不解之意。顏回作為一個沒有事功表現的孔門弟子，依徂徠重視事功義的眼光看來，其地位之高低自然可知。例如在他解釋「子曰回也非助我者也」章，說：「德以性殊，故有六德九德之目，才以性殊，故有四科之目，苟不殊，何以官之。……若回也，非助我者也，亦顏子沉默，其性然。……後儒乃言大聰明故如愚，不知雖聖人亦性殊故也。」⁴⁷可見徂徠對顏子的評價並不高，說顏子「為人沉默」之性以解「回也非助我者」章，無關乎「聞一知十」、「大聰明故如愚」，而「德以性殊」、「才以性殊」的目的就是因應各種為政上所需要的人才而言，明顯偏重政治意義來解釋孔門四科（德行、言語、政治、文學）。徂徠又常批判「世儒多謂顏子樂於陋巷，有孔子在」，⁴⁸而「尋孔、顏樂處」（周敦頤對程顥所說）與「顏子所好何學」更是從二程以降理學家所必要深入探究的重要思想課題，相對於宋儒將顏回認定為「去聖人只毫髮間」的「亞聖」而言，依徂徠政治與事功意

46 徂徠說：「季氏之僭，不啻一世，從前魯君所忍，是尚可忍也，僭之大者，尚可忍也，則無不可忍之事矣，魯君能以此為心，季氏之僭可正，而魯君可治焉。」《論語微》，乙卷，頁45。

47 荻生徂徠，《論語微》，己卷，頁224。

48 荻生徂徠，《論語微》，己卷，頁231。

義的解釋，顏回當然不能坐擁接近聖人的地位。

《論語》中關於顏回的記載，揆諸〈先進〉與〈雍也〉篇記載最多，〈先進〉篇計有「德行顏淵、閔子騫、冉伯牛、仲弓」章、「子曰：回也非助我者也，於吾言無所不說」章，以下的第八、九、十、十一，皆記載顏淵死的對答，但徠也僅簡單記載，其中皆不扣緊顏淵的德行，反藉此來批判朱子（元晦，1130-1200）的注解，例如徠解釋「子曰：回也其庶乎，屢空。賜不受命，而貨殖焉，億則屢中」章，對「屢空」的解釋，朱子與范祖禹（淳甫，1041-1098）的解釋都是扣緊顏回的安貧樂道，徠則解為「言其必受命而興」（必被徵召而為官），但「不幸短命而死，孔子之言不驗」，他並批判王弼（輔嗣，226-249）、何晏（平叔，190-249）解釋為「庶幾聖道」，失去古言的脈絡語境。又在〈雍也〉篇中「子曰賢哉回也」篇中，徠也批判宋儒要擬顏回如達摩，不知顏回所樂乃是「樂先王之道」。⁴⁹綜而言之，徠對顏回地位的貶價，除了徠傾向以政治事功義來評價歷史人物外，他主要的矛頭還是對準宋儒的內聖之學，而顏回即是內聖之學的主要代表人物，可見徠闕解這三章，還是有其深意。

從以上A、B兩類的闕解，明顯呈現出徠「重外王事功」而「輕內聖心性」的學問傾向，由此我們也不難理解C、D類的闕解。如C類中「有關君子評價的問題」，由於徠概以政治階級義的「君子」是屬於在上位之人，「小人」是屬於細民（關於徠的君子小人之論，另詳於第四節），故我們若以徠的政治階級義來看待這闕解的四章，或許可以窺出一些端倪。例如「君子而不仁者有矣夫」章，朱熹引用謝良佐之言說：「君子志於仁者矣，然毫忽之間，心不在焉，則未免不仁也。」完全是從德行的「心」之普遍意義來解釋「君子」與「仁」的密切關係。不過徠並不如此看重「仁德」，他在解釋「參乎吾道一以貫之」章說：「仁，先王之一德。故謂先王之道仁盡之，則不可矣。」⁵⁰對徠而言，孟子或宋儒喜言的仁義道德，都是統攝於「禮」當中，故徠在解釋《論語·述而》「子釣而不綱」章時，即是以「禮」含攝「仁」、「義」，他說：「不知求諸禮，但言仁人之心耳，故其論終有窮矣。以禮言之，仁義豈外哉！」⁵¹因此，對「君子」而言，實踐「禮」比講「仁義」道德更具實質意義，故即使說「仁義」之德是由「禮」派生而出亦可。徠這樣認為「君子」與「仁」並沒有密切的關係，或許是其闕解此章的理由。又如闕解「君子謀道

49 徠說：「所謂其樂者，正如伊尹耕有莘之野，樂堯舜之道。……要之皆樂先王之道也。宋儒所見如達磨，不欲惹一物，故以樂道為非是已。」《論語微》，丙卷，頁116。

50 荻生徠，《論語微》，乙卷，頁84。

51 荻生徠，《論語微》，丁卷，頁148。

不謀食」章，此章似乎有鼓勵君子求學不求祿爲仕爲目標，則有「位」的「君子」便失去其存在意義了，這當然也違反徂徠的政治事功原則。再者，D類中闕解「有關政治上的用人之類」別，其中澹臺滅明、孟公綽、原思等都可說是《論語》中公正的有德者，也算是有所不爲的「狷者」，如今徂徠闕解，或許是以外王的事功意義看來，這些人都算不上有德者，因他們基本上都是無事功者，故有意闕解之。

四、徂徠「不言」詮釋方法論的矛盾及其解釋問題

如前節所分析，徂徠頗有運用「不言」之意，作爲他思想的利器，藉以批判孟子以降的後儒之「言說」。因此，我們可以說「不言」正是徂徠運用古文辭方法的重要思想內涵。但是，由於徂徠扣緊他所謂的先王之「古義」或「古文辭」的脈絡來解釋經典，所以他上述的「不言」之意解經原則，不免出現一些詮釋方法論的問題。本節扣緊前文所說，徂徠批判後儒「無中生有」的解經方法，闡述徂徠的詮釋方法論之矛盾及其衍生的問題。

（一）徂徠詮釋方法的矛盾：常自犯「無中生有」的這項解經原則，有時跳出來替先王或孔子「言說」，有時藉先王或孔子的「不言」，而肯定某歷史人物的事功。

這項矛盾的產生，可以說是徂徠古文辭方法解經的必然結果。由於徂徠處處要以「古言」來解釋經典，但《論語》出現中的「古言」或「古文辭」畢竟有限，徂徠要用有限的《六經》古文辭及其義理來解釋整部《論語》，亦常覺辭窮意盡，產生語言失靈的現象，所以有時不免要跳出來代替孔子說話。以下舉徂徠所了解的孔子是積極肯定管仲（夷吾，？645B.C.）的事功爲例來說明。徂徠解釋「子曰鄙夫可與事君也與哉」章：

《左傳》（襄 24 年）曰：「大上立德，其次立功，其次立言。」是古語也。孔子亦唯言求富貴之失，而未嘗及功名，觀其取管仲，可以見已。道者，先王之道，學先王之道以成德於己，是所謂道德也。其學先王之道以成德於己，亦將以用之於世，故孔子曰：「用之則行，舍之則藏。」（〈述而〉）豈無用之謂哉！後世內聖外王之說，淪於人心腑，而後道德與功名判焉。如孔子時，亦豈無求功名之失哉！然孔子不言之者，功名之不可棄也。故靳裁之之言，亦獨善其

身之言也。其所謂道德者，亦非古所謂道德矣。⁵²

此章特對朱子所引穎昌靳裁之的「士三品」而發論：「士之品，大概有三。志於道德者，功名不足以累其心；志於功名者，富貴不足以累其心；志於富貴而已者，則亦無所不至矣。志於富貴，即孔子所謂鄙夫。」⁵³但徠特批判靳所言「志於道德者，功名不足以累其心」一語，謂孔子此章唯言求富貴之失，而未嘗及功名，並引孔子評管仲之事功，以證孔子道德、功名皆重，豈無求功名之失，功名之不可棄也可知之。但徠以「孔子不言，功名不可棄也」，企圖把宋儒說成放棄功名之類者，殊不知宋儒爭「道德」與「功名」並不在於放棄功名或道德之辨，而是爭議道德與功名孰為優先的問題，宋儒主張道德先於事功，這項主張本不違背孔子「為政以德」的意思。其次，從這段引文我們也看到徠徠自己違反其「不言」之解經原則。如前節所言，「不言」是指先王或孔子沒說過的話，後儒不可妄以「理」、「性」等原理性的概念來解經，但徠徠卻似乎跳出來為孔子說話，認為孔子不說出求功名，是表示「功名不可棄」的意思，徠徠從先王之道判定孔子的「不言」用意，但這種跳出來說話，正犯了他批判宋儒無中生有的解經方法之忌諱。我們再從徠徠積極肯定管仲事功的例子來分析他自毀其解經的原則，他在解「子曰管仲之器小哉」章時說：

孔子無尺寸之有，亦異於湯與文武焉，使孔子見用於是邪，唯有管仲之事已。然其時距文武五百年，正天命當革之秋也。使孔子居管仲之位，則何止是哉。故孔子與其仁而小其器，蓋惜之也，亦自道也。夫孔子小之，而終不言其所以小之，可以見已。夫管仲以諸侯之相，施政於天下，可謂大器已，而孔子小之，或人之難其解，不亦宜乎。揚雄曰：「大器猶規矩準繩，先自治而後治人。」（《法言·先知》篇）是書生常言。⁵⁴

如前節所言，「不言」是徠徠常拿來批判後儒的利器，但《論語》中孔子明說了管仲「器小」，而徠徠硬要再替孔子補充「終不言其所以小之」，來說明孔子肯定管仲的事功，並以事功義解釋孔子的觀點。如果這項解釋可通，則以下關於程頤（1033-1107）對於「陳成子弑簡公」的解釋也是可通，程子說：

左氏記孔子之言曰：「陳恒弑其君，民之不予者半，以魯之眾加齊之半，可克也。」程子曰：「此非孔子之言，誠若此言，是以力不

52 荻生徠徠，《論語微》，壬卷，頁324-325。

53 朱熹，《四書章句集注》（臺北：大安出版社，1994），頁251。

54 荻生徠徠，《論語微》，乙卷，頁68。

以義也。」若孔子之志，必將正名其罪，上告天子，下告方伯，而率與國以討之。至於所以勝齊者，孔子之餘事也，豈計魯人之眾寡哉？當是時，天下之亂極矣，因是足以正之，周室其復興乎？魯之君臣，終不從之，可勝惜哉！⁵⁵

這裡顯然程頤也是用「非孔子之言」來否定《左傳》對於孔子不利的記載，而「非孔子之言」或「非《六經》古語」等本是徂徠擅長用來批判後儒的利器，今日理學家程子同樣也用過「此非孔子之言」來證成孔子的「義」。按孔子所說的「陳恒弑其君」以下這句話係《左傳》哀公十四年的記載，依照徂徠《六經》的標準，《左傳》並非屬於《六經》之列，故程頤否定《左傳》這段有損孔子道德形象的記載，自然也說得通。

但是，我們看到徂徠解釋《論語》這段註解時，反對程子之論說：「宋儒之論，每每如此，唯論其義而不問事之可為與不可為，真經生哉。……夫道者所以平治天下也，所以陶冶天下也，經生輩平日以講說為事，而謂聖人之道止是焉。」⁵⁶理學家用一個道德理想主義的聖人形象來理解古典，對於《左傳》這段「以力不以義」的解讀，只有以否認孔子說過這樣的話來解之。但徂徠由此注意到理學家的問題在於「平日以講說為事」、「唯論其義」，卻「不問事之可為與不可為」之脈絡性問題，事實上，若求之於當時孔子講這句話的脈絡原因的話，可能亦無損於孔子的道德理想形象，⁵⁷但理學家捨此不由，徂徠在此表明了反對經生只靠「講說」建構一個道德理想的形象，因為這樣容易忽略追查事實脈絡的真相，因而聖人形象或「道」的理解可能也因此遭到扭曲與誤解。由此可知，兩造皆可用「非孔子之言」來證成自己的論點，卻皆出於「有為之言」解經。徂徠是以「政治的事功義」凌駕於道德義的原理來解釋整部《論語》，所以每逢「君子」均以政治性的有「位」之人來解釋，「小人」則例解為庶民（詳於下節）。顯然，徂徠在解經上也有特定的主觀見解，他雖立了嚴厲的解經原則，但亦不免自毀其原則，這不是徂徠故意冒犯他自己的解經原則，而是他所立的這個原則，連他都動輒受限。

55 朱熹，《四書章句集注》，頁215。

56 荻生徂徠，《論語微》，庚卷，頁272-273。

57 研究中國漢學的狩野直喜（1868-1947）也注意到了宋儒對這一段的解釋，他批判宋儒過度地以道德動機立論，而不顧現實成敗的論調，並沒有還原孔子時代的脈絡，因為當時魯國國情與齊國類似，同處於大夫專政弄權之際，故狩野氏認為孔子主張伐齊，其目標不在齊之陳氏，而是在本國弄權的季氏。參氏著，《孔子孟子研究》（東京：みづく書房，1977），頁93。這樣的解釋，不但無損於孔子的形象，反而更見聖人的大勇氣與大謀略。

我們再以徂徠解釋「仁」的觀點，窺其政治事功論的優位思維原則，即是以安天下為標的，他說：

夫有安天下之心而又有安天下之功，謂之仁，管仲是也。有安天下之心而無安天下之功，不得謂之仁。有安天下之功而無安天下之心，莫有此事焉。如三子者（微子、比干、箕子），有安天下之心而無安天下之功，雖無安天下之功，然使紂從其言，則亦足以安天下，故謂之仁。⁵⁸

徂徠雖以「安天下之心」與「安天下之功」並取，但其論述則又特重「安天下之功」之「仁」，所謂「有安天下之心，而無安天下之功，不得謂之仁」，於是「安天下之功」之「仁」，取代了「安天下之心」之「仁」，而事事以「安天下之功」為判準「仁」的原則，如他對仁者的定義是：「蓋仁者長人安民之德，其心故在安天下之民，而其所為亦可以安天下之民者，謂之仁。」⁵⁹乍見之下，徂徠是以「安天下之心」與「安天下之功」並取，實則「安天下之功」是徂徠最關懷的重點。又如徂徠所認定孔子的「仁」亦是重安民之功，他說：「先王之道，莫適而非安民，孔子蓋目之以仁，俾學者求之。」⁶⁰完全視管仲之功即是「仁」，而孔子所認定的仁者，也必須像管仲有安民之功的人，徂徠將孔子的「德性義」完全曲解為政治事功義，有意強化仁者事功意義而抖落德性意涵。這種以「安天下之功」取仁的標準，歷史上許多被封為仁者的人，徂徠都對他們重新定義，如他反對孟子封柳下惠為仁為聖，⁶¹為唐太宗之功臣王珪（叔玠，571-639）、魏徵（元成，580-643）之不死君難、易事二主脫罪，而稱「王、魏亦管仲耳。」⁶²亦譏諷方孝儒（希直，1357-1402）之徒為經生。⁶³又如上所引，殷之微子、比干、箕子三子，徂徠充其量也僅以假設性語言稱其為仁，說：「然使紂從其言，則亦足以安天下，故謂之仁。」因為殷之三仁乃出於孔子之肯定，徂徠不得不以假設性語言來遮掩，此種運用假設性語言來自圓其說的情形，常見於徂徠著作之中，如徂徠說：「使孔子見用於是邪，唯有管仲之事已。」⁶⁴「使孔子居管仲之位，則何只是哉！」⁶⁴「若假哀公聽孔子之

58 荻生徂徠，《論語微》，壬卷，頁333。

59 荻生徂徠，《論語微》，丙卷，頁100。

60 荻生徂徠，《護國隨筆》，收入《日本儒林叢書》，冊1，頁16。

61 荻生徂徠，《論語微》，壬卷，頁333。

62 荻生徂徠，《論語微》，庚卷，頁270。

63 荻生徂徠，《論語微》，庚卷，頁273。

64 荻生徂徠，《論語微》，乙卷，頁68。

請，則魯之霸可計日而待」⁶⁵等等，針對徂徠這種假設性語言的推衍方式，朱子學者平瑜在《非物氏》中就批評徂徠：「茂卿（徂徠）開口，則言先儒以臆斷，而其人何臆斷孔子之心，可謂狎大人者矣。」⁶⁶由此可見，徂徠批判後儒的「臆斷」或無中生有，自己卻也難免「臆斷」孔子的話語，顯見徂徠有意轉變經典之思想，以符合他自己以事功義來解經的原則，這當然也可算是徂徠的某種創造性的詮釋，卻不是基於他所立的古文辭方法。

（二）徂徠詮釋方法所衍生的問題：容易使儒家經典的解釋活動，侷限在特殊性的意義，忽略其普遍性意涵，從而喪失經典解釋的開放性。

如前節所言，徂徠的「不言」常是作為批判後儒「無中生有」的思想概念之利器，但後儒的「性善」、「理」、「內聖外王」、「仁義」等思想內涵，都是在既有經典上，作普遍性義理的開放闡釋活動，不可與恣意解經混為一談，如果否定了這種對經典開放闡釋的精神，勢必限定解經者僅能以還原《六經》當時的時空脈絡以及語境來解經（至少徂徠相信可以還原），從而有喪失經典作為超時空的普遍性意義之虞。以下以徂徠對「君子」、「小人」以及對「仁人」、「聖人」解釋的例子說明之。

《論語》中「君子」與「小人」的解釋，自來就有德行義與政治義兩種解釋。⁶⁷然而，徂徠解釋《論語》中所有有關「君子」與「小人」，一概用「位」的政治義解之，又如牽涉到政治性的句子則都傾向「為人君言之」的尊君解釋。如他解「季康子問政於孔子曰」章說：「君子之德風，小人之德草。君子在上位之稱，小人謂民。」⁶⁸又如解「君子喻於義」章謂：「君子者，在上之人也，雖在下而有在上之德，亦謂之君子。小人者，細民也，雖在上而有細民之心，亦謂之小人。」⁶⁹他在《弁名》中這樣對「君子」定義：

君子者，在上之稱也，「子」，男子美稱，而尚之以君；「君」者，制下者也，士大夫皆以治民為職，故君尚之，予以稱之。是以「位」

65 荻生徂徠，《論語微》，庚卷，頁273。

66 平瑜，《非物氏》，頁5。

67 誠如馬一浮所言：「先儒釋君子有二義：一為成德之名，一為在位之稱。其與小人對舉者，依前義，則小人為無德；依後義，則小人為細民。」氏著，〈君子小人之辨〉，收入《馬一浮集》（杭州：浙江古籍出版社，1996），冊1，頁36。

68 荻生徂徠，《論語微》，己卷，頁245。

69 荻生徂徠，《論語微》，乙卷，頁85。

言之者也。……大氏古之學，詩書禮樂，故君子修辭達政，禮樂以文之，是謂之成德。以心以理，皆非三代論君子之義也。⁷⁰

根據上述徂徠對君子的解釋，他概以「位」的政治義解之，認定「君子」為「上位」，「小人」為「細民」的貴賤身分，頗嚴上下尊卑之秩，這與徂徠所居的德川幕府本是個武家政權的封建階級之社會有所關聯，加之中國《六經》所載的古代，本也是個封建階級的社會，徂徠的解經方法既限定在古文辭解經，故皆以政治義取「君子」、「小人」之意，也是很自然的道理。徂徠基於這項解釋，反對後儒以普遍意義的「心」或「理」來解釋三代君子的成德之義。

其次，徂徠解釋「子曰三軍可奪帥也」章也是「為人君言之」，他說：

三軍可奪帥也，匹夫不可奪志也，此為人君而言之，欲其不侮匹夫匹婦焉。後儒不知，誤謂欲學者之立其志，儻侗哉！⁷¹

此章朱子引侯氏的注解是：

三軍之勇在人，匹夫之志在己。故帥可奪而志不可奪，如可奪，則亦不足謂之志矣。⁷²

元代胡炳文（仲虎，1250-1333）《四書通》衍其義為：

學莫先於立志，有志則進，必如川流之不已；無志則止，必如為山而弗成，故凡學而卒為外物所奪者，無志者也。⁷³

姑且不論兩造何者為正解，不過，我們配合徂徠以「位」解君子可知，徂徠把《論語》中有關德性修養部分，統歸諸於「為人君而言之」，而非為學者或一般人之言，將朱子扣緊解釋這段欲學者立志的普遍意涵，變成只為人君言之的特殊意義。

再如關於「仁人」與「聖人」的解釋，亦皆以政治特殊義來解釋，我們看他對伊藤仁齋的批判即可知，他在解〈人而不仁〉章中說：

禮樂者，先王之道也；先王之道，安民之道也；仁，安民之德也。故苟非仁人，則禮樂不為之用。故曰：「如禮何，如樂何。」此以

70 荻生徂徠，《弁名》，「君子小人」第1則，頁254下。

71 荻生徂徠，《論語微》，戊卷，頁191。

72 朱熹，《四書章句集註》，頁155。《朱子語類》（臺北：文津出版社，1986）中解這段為：「志若可奪，則如三軍之帥被人奪了。做官奪人志。志執得定，故不可奪，執不勞，也被物欲奪去。」（卷37，頁982）都是扣緊普遍義的「志」而言，並不注意是否為「人君」言志的問題。

73 轉引程樹德，《論語集釋》（北京：中華書局，1990），頁619。

在上之人言之也。……仁齋先生曰：「慈愛惻怛之心，眾德之所由生，萬事之所由立，仁人於天下，何事不成，何行不得，況於禮樂乎！」此不知禮樂者之言也。⁷⁴

仁齋用「慈愛惻怛之心，眾德之所由生，萬事之所由立」的普遍意義解釋仁人，這種意義下的「仁人」就不限定在有位的君王，但在徂徠的理解下，全放在上位「安民」的政治事功下來理解此章，因此只有在上位的人才可能成為仁人。又如他對聖人述作問題的論點，也是以「位」取聖人之意，他對「聖」的定義是：「聖者作者之稱也。〈樂記〉曰：『作者之謂聖，述者之謂明。』……堯舜制作禮樂，而正德知道始成焉。」⁷⁵又強調聖人不可學而至，批判宋儒曰：「盛德之至，豈可學而為乎，宋儒輩多不學聖人之道，而欲學聖人，故云爾。聖人豈可學而能乎。」⁷⁶並以開國先王論聖人，他說：

聖人本開國先王之稱，善人亦齊桓、秦穆之倫，故曰不踐跡，謂其不拘先王之舊也，是有大用者。⁷⁷

由此可知，徂徠解聖人乃本開國先王之稱，稱齊桓、秦穆之倫僅為善人，因為他們也沒有踐跡得王位，此蓋取諸王之事功來理解聖人。按此理解，則一統天下之開國君皆為聖人，這些開國君所訂之禮樂制度，即是所謂的先王之道。因此，儒門所稱「舜何人也，予何人也，有為者，亦如是。」的聖人可為的普遍意義，亦僅能在徂徠特定古文辭的解經脈絡下，成為一種不可能的事業，此即是徂徠反對宋儒內聖之學的原因。

以上關於徂徠均以政治角度來解釋《論語》的「仁人」、「君子」、「匹夫不可奪志」、「聖人」，可說明一個事實，即是在古代先王之道中，只有上對下的政治之特殊義，沒有後儒成聖成德的普遍義，徂徠所要破除的，是後儒用「儒家」的義理，⁷⁸來理解先王《六經》的義理，因為儒家基於整體論的「性善」、「仁義禮智」、「內聖外王」、「聖人可學而至」等普遍命題，本來就不存在先王《六經》之道中。換言之，在徂徠的理解下，孔子的「道」從作為

74 荻生徂徠，《論語微》，乙卷，頁47。

75 荻生徂徠，《弁名》，「聖」第1則，頁216下。

76 荻生徂徠，《論語微》，丁卷，頁134。

77 荻生徂徠，《論語微》，丁卷，頁147。

78 徂徠本就不認為自己是儒者，他在學問成熟後，便極力峻別「先王之道」和「儒者之道」，故他嘆道：「吁嗟！先王之道，降為儒家者流，斯有荀孟，則復有朱陸，朱陸不已，復樹一黨，益分益爭，益繁益小，豈不悲乎！」《弁道》，頁200上下。此所以本文未稱徂徠為儒者之因。

人之行為的普遍原理，被狹隘化成為政治性意義的「道」。⁷⁹這就是丸山真男在《日本政治思想史研究》中所稱徂徠是將儒教規範中所論的天道、天理的宇宙之「自然」以及本然之性的人性之「自然」，推移到人為制度的「作為」，徂徠這種人為制度觀念的「作為」思想，使得朱子學的正統地位與權威歸於解體與崩潰。⁸⁰換言之，《六經》先王之道不會是形而上的普遍之「理」或「道」，只能是具體人間的「人作」——即聖王的制禮作樂。對徂徠而言，既然我們要求古義，則古代《六經》經典之所以為經典，並不在於經典義理在哲學上是否可供合理開放的解釋，只要把握聖人「述而不作」的單向活動原則來面對經典，這個單向活動原則，即是只能用單一方法的古文辭「述」先王之道，「作」也只能留給有位的聖王或開國之君制作之。

五、結論

荻生徂徠是日本古文辭學派的開創者，其思想中心就是「孔子之道，先王之道也」，主張非瞭解古文辭則不能知古義，因此他扣緊孔子所說：「非先王之法言，不敢道也」、「子曰默而識之，不言而喻」的道理，一切以《六經》以及《論語》所說的「道」為標準，並以孔子之語以及《六經》之古語為中心。

本文首先在第二節分析徂徠基於《六經》古文辭方法，指出他的學問之道在於追求「名」、「物」相合的先王之道，「名」即是秦漢以前典籍中的古文辭語言（即《六經》的語言），「物」即是名所指涉的事物，即《六經》所載的禮樂制度，換言之，唯有語言與語言所指涉的對象物相合，才可能論議先王與孔子之道，即他所謂的「古言明而後古義定，先王之道可得而言」，徂徠相信捨去這種方法去追求古義或先王之道的，不異緣木求魚。其次，本文在第三節探討徂徠「不言」之意的解經特質，分析（一）徂徠特強調「禮樂不言」，「不言」在此係作為強調實踐禮樂的動態意義，以區別宋儒基於「理學」而重視言語之教的靜態意義；（二）「不言」作為否定後儒「無中生有」的解經之批判用法，反對後儒編造如「性善」、「天理人欲」、「內聖外王」、「仁義禮智」等概念來解釋古代經典，恣意解釋先王《六經》之意；以及（三）從《論語徵》闕解《論語》的章節中窺知徂徠的「不言」之意。在這一小節中，主要

79 有關徂徠以政治學解讀孔子的「道」，從而使「道」的涵義狹隘化，可參前引黃俊傑教授，〈荻生徂徠詮釋《論語》的三個支點：兼論作為政治學的經典詮釋學的特色〉之觀點。

80 丸山真男，《日本政治思想史研究》（東京：東京大學出版會，1976），頁210。

分析了徂徠闕解九章的君臣緊張關係，以及闕解三章有關顏回的評價，綜合分析徂徠只要碰到《論語》中以下犯上，或是關於諸侯無道的對話，一概在他的《論語徵》中闕解，從而了解徂徠尊君且政治優位之「不言」意涵；其次對於顏回評價的闕解，從旁論證了徂徠對顏回的貶價，以政治事功義來定位聖人，企圖藉此瓦解宋儒所強調的內聖之學。第四節則進一步分析上述徂徠的「不言」之意的解經特質，卻產生連自己都無可避免的自毀原則的矛盾，以及所衍生的詮釋問題。本節以徂徠肯定管仲的事功為例，分析其矛盾在於他借孔子雖言管仲「器小」，卻「不言」管仲「之所以」器小，而跳出來解釋孔子是積極肯定管仲的事功，這種為古人論述，正犯了他批判後儒無中生有的錯誤，此其矛盾之處。另外，本節亦探討了徂徠以古文辭求《六經》先王之道的方法，將喪失經典解釋的開放性意義，從而使得普遍性理念無法參與經典解釋的活動，使得經典解釋僅能侷限於特殊的時空脈絡中。

綜而言之，徂徠解經的最大特色是其古文辭方法，但是最有問題、也最讓後人批判的，也是他的古文辭方法。⁸¹我們都知道，對一個語詞命名或定義，本身其實就是一種「限定」語詞走向完整真意的意圖，徂徠思想成熟的作品《弁名》與《弁道》，首先闡明他是根據《六經》的古文辭來定義儒學道德觀念中的「道」、「性」、「忠」、「孝」、「仁」、「義」、「禮」、「智」、「天命」等，批判後儒出主入奴，恣意解經，違背先王之道。但我們也同時可以如第四節中對徂徠質疑他用這種古文辭的方法論解經，亦常作繭自縛，常於無意間自毀其解經方式，故在其著作中也常有「唐宋之句法」，⁸²這是因徂徠太把語言放在《六經》的脈絡中，扼殺了語言本身的開放性。殊不知《六經》中的語言，也不會全是一人一地一時所作，《論語》的紀錄也是如此，故語境的脈絡性可能未必遵循古義，也可能是自創新義，用徂徠的「物」與「名」的關係來說，「物」（《六經》語言的實體）與「名」（語言指涉的對象）本來就存在著既緊張而又開放的關係。「物」與「名」之所以是緊張的關係，乃出於理解語言的是人，因此每一個被言說出的陳述，都有作者的意向或動機（包括故

81 即使屬於徂徠學派的後學者龜井朝陽（1773-1836）也批判徂徠的古文辭學，他說：「今之學者，以識古言為要。此物子（筆者按：即徂徠）格言，而物子之於古言，黯習支離，有甚於宋儒者焉。無他，企其大而不矜其小，此所以併與其大而累之者也。物子立大之言，不獨瘵蒙學，其自戕賊者如此。」氏著，《續弁道》，賴惟勤校注，《徂徠學派》（東京：岩波書店，1972），頁482-483。

82 蟹維安在《非徂徠學》（收入《日本儒林叢書》，冊4）中，指出徂徠的〈學則〉並非像儒者一般顯示學習之法的學則，卻是個議論的學則，並指出徂徠〈學則〉中「雜用陳言奇句，然未免於唐宋之句法。」頁2。

意掩飾），故作者所用以解說的「名」，能否無偏向而真實地反應「物」，誰都無法保證二者的絕對性關係，這就是為何有時「默識」反比「解釋」更具真實性的原因；另外，「物」與「名」之所以是開放的關係，乃來自於語言本來就不是屬於封閉性質，誠如高達美（Hans-Georg Gadamer, 1900-2002）所說：「沒有任何東西可以完全避開被言說，只要我們的意向活動指及某物，某物就無法避免被言說」，⁸³因為語言具有包容一切的開放性質，所以「物」不會被單向性或特定時空的「名」所限定。由此可知，解經若執一而解，勢必扼殺解經的多元與開放性。

職是之故，但徠如何能確定依他這樣的「物」與「名」相合的古文辭方法，就能保證可以了解先王之道。如前言所論，中外思想家早就懷疑語言本身能否真正地指涉真理，即語言與語言所指涉的對象物是否能完全相應，這是自古即存在的問題。《道德經》中所謂「道可道，非常道」，但道還是要透過言說，方可為教，因此言說乃成為呈現「道」的必要手段，卻無法成為「道」本身，所以才有過度詮釋、主觀的己意詮釋乃至創造性的解釋等等現象。因此，許多本以為自然明白的，經過詮釋後，反而更凸顯其複雜性而變得不明白了，宋儒如此，但徠也未嘗不是如此。如果我們追溯但徠這種「不言」思想的來源，難免發現頗具有老莊思想的色彩，《道德經》第二章即有「聖人處無為之事，行不言之教」，「不言之教」在魏晉玄學中亦是一項重要的思想課題，如王弼反對儒學的名教，提倡「不言之教」；魏晉玄學中也有一派倡導「言不盡意」，如張韓的〈不用舌論〉說：「余以留意于言，不如留意於不言，徒知無舌之通心，未盡有舌之必通心。仲尼云：『天何言哉！四時行焉』、『夫子之文章可得而聞也，夫子之言性與天道不可得而聞。』」⁸⁴雖然，但徠弟子中有不少註解或校訂老莊或魏晉玄學者，⁸⁵不過我們也必須釐清，但徠的「不言」思想誠

83 Hans-Georg Gadamer 原著，洪漢鼎譯，《真理與方法》（臺北：時報文化出版公司，1999），卷2，頁153。

84 張韓，《不用舌論》，嚴可均校輯，《全上古三代秦漢三國六朝文》（北京：中華書局，1958），冊2，頁2077。

85 但徠弟子如太宰春台、宮田金峰著《老子特解》（1783年刊），服部南郭校訂的《郭注莊子》（1739年刊）與《莊子音義》（1741年刊），宇佐美瀧水校訂《老子道德真經》（王注老子，1769年刊），近藤芦隱著《芦隱先生老子問答書》（1740年刊，接近藤雖非但徠門人，但與但徠一門有親切的交情），渡邊蒙庵的《老子愚讀》（1748年刊）以及《莊子口義愚解》（1762），淹鶴台之《三之選》（1756年刊，是一部三教一致之書）。有關但徠及其弟子們의思想和老莊思想的關係，參日野龍夫，〈但徠における自然と作為〉，收入相良亨等編，《講座日本思想I・自然》（東京：東

然受到老莊的影響，但魏晉玄學的「不言之教」、「則天行化」都是以否定外在形式的禮儀規範之教化為旨，徂徠的不言之教，卻是扣緊禮樂制度的先王之道而論述。質言之，二者雖同樣是反儒學名教，但思想內涵有實質的不同，魏晉玄學中的「不言」思想背後有「自然」、「貴無」的本體內涵，徂徠的「不言」則是扣緊「名」、「物」現象的先王禮樂之道。

綜而言之，徂徠的「不言」的解經特質，旨在批判宋儒解經的恣意性，認為宋儒往往過度詮釋經典。相較於此，徂徠採取經典解釋的限定義，用特殊的古文辭解經方法，想把「作意」（聖王之作意）、「物」（六經經典），限定在「名」（古文辭）上，以此企圖阻斷了後人與原「作意」、原「經典」的恣意性，從而使經典的解釋權僅能在特定制度下（禮樂刑政），以特定的方法論（古文辭），解釋特定時空的經典（孔子以前的六經），以便在現實環境中創造出一個「巨靈」（Leviathan）的權威性之經典世界。但是，徂徠所要創造的「巨靈」的經典理想世界，後人是如何繼承的呢？徂徠弟子中有號稱「護園八子」者，即太宰春台（1680-1747）、服部南郭（1683-1759）、安藤東野（1683-1719）、山縣周南（1687-1752）、平野金華（1688-1732）、高野蘭亭（1707-1757）、宇佐美瀧水（1713-1776）等皆成為德川中期有名的儒者，形成徂徠學派的中堅羽翼，自享保以後至天明年間（1716-1781），支配了學界數十年，以致朱子學者那波魯堂（1727-1789）稱當時徂徠學「世人喜其說而習之，信之如狂」。⁸⁶但是，徂徠眾多弟子中最能繼承徂徠禮樂制度論的「不言」之意者，當屬太宰春台。太宰春台根據徂徠《論語徵》之古文辭方法，再補充師說而注解成為《論語古今注》，之後又有《論語古訓外傳》，皆奉徂徠古文辭之注經方法，尤其對中國古代禮樂制度更加詳細考證。然而春台思想有進一步讓徂徠的「先王之道」政治化的傾向，如他在《經濟錄》中說：「先王之道，悉在《六經》。《六經》即《詩》、《書》、《禮》、《樂》、《易》、《春秋》也。先王之道，天下之治道也；《六經》，治天下之道具也。」⁸⁷這是純以「治道」的政治層面以言六經之道，更強化了徂徠學的禮樂政治論。⁸⁸其次，徂徠思想中由於極端反對內在心性論而專以外在的禮樂制度論來解釋經典，加上他又推崇至高的

京大學出版會，1983）。

86 那波魯堂，《學問源流》，川上操編，《少年必讀日本文庫》（東京：博文館，1891-1892），第6編，頁13。

87 太宰春台，《經濟錄》，賴惟勤校注，《徂徠學派》（東京：岩波書店，1972），頁43。

88 相關的研究可參前引小島康敬，《徂徠學反と徂徠學》之第四章〈太宰春台の「禮」への固執と同時代認識〉。

聖人與先王到無以復加的地步，由「禮樂不言」的實踐動態意義，自然地再推到「敬天」思想，故徂徠說：「殊不知先王之道，敬天為本，聖人千言萬語，皆莫不本於是者焉；詩書禮樂，莫非敬天。孔子動言天，先王之道如是矣，君子之道如是矣。」⁸⁹如是「先王之道」（或聖人）—「禮樂制度」—「敬天」一本是一條縱貫且合一的思維體系，由「禮樂制度」推展到「敬天」，勢必牽涉到各種祭祀活動，學者已經指出後期水戶學之所以出現國家神道的觀點，是因為受到「徂徠學」理論的啓發。⁹⁰而把徂徠「敬天」思想推尊到「皇道」思想，則在明治維新後的國體論中，展開天皇的造神文化運動，使此一天皇崇拜的文化運動凌駕儒教、佛教及西方上帝教等各種宗教之上，似乎也與徂徠學的聖人制作禮樂論及「敬天論」的色彩有某種契合。此項課題則是本論文以後想要進一步探討的重點。

* 本稿曾發表於2004年3月15日臺大東亞文明研究中心主辦的《東亞近世儒學的經典詮釋傳統》國際學術研討會後修訂。又承蒙《臺大文史哲學報》二位審查人對本文提出非常寶貴的意見，均已在修訂中參酌改正，敬申謝意。

89 荻生徂徠，《論語微》，辛卷，頁306。

90 這個觀點參子安宣邦原著，陳瑋芬譯，《東亞儒學：批判與方法》（臺北：臺大出版中心，2004）之第五章〈何謂鬼神論：談有鬼無鬼〉，頁73-74。子安宣邦稱：後期水戶學為因應外來危機，最重要的是「民心的統一」。而統一民心需要什麼？依會澤正志齋（1782-1863）的答案就是祭祀，唯有藉由祭祀才可以達到民族統一，這與徂徠重視天命觀與鬼神論有著千絲萬縷的關係。因為徂徠相信透過鬼神的祭祀，人類社會才能以祭祀共同體的型態成立，所以他說：「聖人制鬼，以統一其民」。

引用書目

- 丸山真男，《日本政治思想史研究》，東京：東京大學出版會，1976。
- 子安宣邦，《「事件」としての徂徠學》，東京：青土社，1990。
- 子安宣邦著，陳瑋芬譯，〈先王之道禮樂焉爾：關於徂徠的禮樂論〉，《中國文哲研究通訊》，第14卷4期（2004）。
- 子安宣邦著，陳瑋芬譯，《東亞儒學：批判與方法》，臺北：臺大出版中心，2004。
- 小島康敬，《徂徠學反と徂徠學》，東京：ぺりかん社，1994。
- 山下龍二，〈朱子・徂徠管仲論—倫理主義政治主義—〉，收入《名古屋學院外語學部論集》一，收入《中國關係論說資料・32》，第一分冊（上），東京：論說資料保存會，1990。
- 今中寛司，《徂徠學の史的研究》，京都：思文閣，1992。
- 太宰春台，《經濟錄》，賴惟勤校注，《徂徠學派》，東京：岩波書店，1972。
- 日野龍夫，〈徂徠における自然と作爲〉，收入相良亨等編，《講座日本思想I・自然》，東京：東京大學出版會，1983。
- 平瑜，《非物氏》，關儀一郎編，《日本儒林叢書》，第4冊，東京：鳳出版株式會社，1978。
- 朱熹，《四書章句集注》，臺北：大安出版社，1994。
- 朱熹，《朱子語類》，臺北：文津出版社，1986。
- 辻本雅史著，張崑將、田世民合譯，《日本德川時代教育與媒體》，臺北：臺大出版中心，2005。
- 那波魯堂，《學問源流》，川上操編，《少年必讀日本文庫》，第6編，東京：博文館，1891-1892。
- Hans-Georg Gadamer著，洪漢鼎譯，《真理與方法》，臺北：時報文化出版公司，1999。
- 狩野直喜，《孔子孟子研究》，東京：みずず書房，1977。
- Martin Heidegger著，孫周興譯，《走向語言之途》，臺北：時報文化，1993。
- 馬一浮，〈君子小人之弁〉，收入《馬一浮集》，第1冊，杭州：浙江古籍出版社，1996。
- 張崑將，〈子安宣邦著《事件としての徂徠學》之評介〉，國立中央大學《人

文學報》第20/21期合刊（2000）。

張崑將，《日本德川時代古學派之王道政治論研究——以伊藤仁齋、荻生徂徠爲中心》，臺北：臺大出版中心，2004。

張韓，〈不用舌論〉，嚴可均校輯，《全上古三代秦漢三國六朝文》，第2冊，北京：中華書局，1958。

荻生徂徠，《弁道》、《弁名》，收入吉川幸次郎等校注，《荻生徂徠》，東京：岩波書店，1982。

荻生徂徠，《論語微》，關儀一郎編，《日本名家四書註釋全書》，東京：鳳出版株式會社，1973。

荻生徂徠，《護園八筆》，關儀一郎編，《日本儒林叢書》，第4冊，東京：鳳出版株式會社，1978。

程樹德，《論語集釋》，北京：中華書局，1990。

黃俊傑，〈荻生徂徠詮釋《論語》的三個支點：兼論作爲政治學的經典詮釋學的特色〉，收入吾妻重二主編，《東世アジア世界と儒教》，東京：東方書店，2005。

葉國良，〈從名物制度之學看經典詮釋〉，《國立中央大學人文學報》20/21期合刊（2000）。

龜井朝陽，《續弁道》，賴惟勤校注，《徂徠學派》，東京：岩波書店，1972。

蟹維安，《非徂徠學》，關儀一郎編，《日本儒林叢書》，第4冊，東京：鳳出版株式會社，1978。

An Analysis of Ogyū Sorai's Method of Interpretation of the *Classics*

Chang, Kun-chiang*

Abstract

This essay is meant to analyze how the influential thinker in the history of Tokugawa Japanese Confucianism, Ogyū Sorai (1666-1728), while interpreting the Confucian Classics, made much of “unspeakable” hermeneutic traits and the matters which arose therein. First, having analyzed how he based his scholarship on the study of old phrases and syntax in the *Six Classics*, the essay then points out that Sorai's scholarship lay in the pursuance of the compatibility of the “term” with the “things” practiced by the early Confucian sage rulers. The “term” referred to the old phrases written in the texts prior to the Chin-Han period, namely, the language used in the *Six Classics*; the “things” were the objects the “term” referred to, that is to say, rites, music, law enforcement, and political administration, as noted in the *Six Classics*. Sorai held that only with the language matching objects it referred to, could one be allowed to discuss the philosophy of the early Confucian sage rulers and Confucius. Second, to explore Sorai's “unspeakable” hermeneutic traits, the paper expounds (1) Sorai's emphasis on the “unspeakable rites and music.” The term “unspeakable” here was used to emphasize the dynamic implications for the practice of rites and music. It was far different from the emphasis laid by Song Confucianists on the static implications in the language education on the basis of Neo-Confucianism; (2) Sorai's use of the term “unspeakable” as a denial of the critical method for hermeneutics advanced by the later Confucians as “out of nothing.” He objected to their interpretation of the *Classics* via their fictional concepts such as “good human nature,” “divine principles and human desires,” and “inner sagacity and outer kingship.” He was opposed to their random interpretation of the *Classics*; and (3) Sorai's own “unspeakable” intention to get rid of the tense hierarchical relations and to downplay the role of Yen Hui, in terms of his purposed, selective interpretation of passages in his *A Reexamination of the Confucian Analects* (《論語徵》). Last, the paper, based on the above-mentioned analysis of Sorai's “unspeakable” hermeneutic traits, further points out the paradox formed in Sorai's method of interpretation and the problems it gave rise to. That is to say, Sorai often nullified his own out-of-nothing principle of interpretation of the *Classics* and thus confined his interpretation of the *Classics* to the spectrum of particular meanings, ignoring the universal meaning of the *Classics*. This possibly stifled openness and innovation inasmuch as the interpretation of the *Classics* was concerned.

Keywords: Ogyū Sorai, unspeakable, Six Classics, term, things, hermeneutic

* Assistant Professor, Center for General Education, Taipei Medical University.