

Articles 【研究論著】

荻生徂徠詮釋《論語》的三個支點

Ogyū Sorai's Interpretations of the *Analects*:
Hermeneutics as Politics

黃俊傑*

關鍵詞：荻生徂徠、孔子、論語、道、聖人、六經、詮釋學

Keywords: Ogyū Sorai, Confucius, *Analects*, Tao, Sage, *Six Classics*, Hermeneutics

* 臺灣大學歷史系教授暨中央研究院中國文哲研究所合聘研究員。

摘要

本文分析荻生徂徠對《論語》的解釋，指出徂徠之《論語》學基本上由三個支點架構而成：「道」、「聖人」與「六經」。在徂徠的《論語》學中，孔子的「道」被解釋為堯、舜、禹、湯、文、武、周公等七位政治領袖兼文化英雄所建構的「先王之道」。其次，孔子畢生所企慕的「聖人」，在徂徠筆下也成為「法天」的「先王」。「聖人」是人間秩序的創建者，但是，「聖人」之「制作」禮義政刑等政治設施，却有其天道的或宇宙論的根據。復次，所謂「聖人之道」（也就是「先王之道」），主要載於《六經》之中，《六經》乃孔子所學習之經典，其位階在《論語》之上。總而言之，徂徠這一套由「道」、「聖人」與「六經」這三個支點架構起來的《論語》解釋學，確實自成體系。

本文最後指出，荻生徂徠的《論語》詮釋是一種作為政治學的經典詮釋學。這種類型的詮釋學深具「實學」的特質。詮釋者在經典解釋中寄寓心曲，將他們對現實的主張融入於經曲解釋的事業之中。

Abstract

This article discusses Ogyū Sorai's interpretations of the *Analects*. It has been argued that the Tao (道), the sage (sheng-jen 聖人) and the *Six Classics* (六經) constitute the tripartite structure of Ogyū Sorai's hermeneutics of *Analects*. Confucius' Tao was taken by Sorai as "the way of former kings," namely, Yao, Shun, Yü, T'ang, King Wen, King Wu and Duke of Chou. The sages in Confucius was taken by Sorai as the creators of the political institutions. All the Tao of the sages was recorded in the *Six Classics* which is prior to and more important than the *Analects*.

In conclusion, we insist that Sorai's hermeneutics of the *Analects* exhibits the characteristics of praxis hermeneutics. In Sorai's hermeneutics as politics, his project for the present and the future had been merged into his interpretations of the classics.

一、引言

德川時代（1600-1868）日本古文辭學派大師荻生徂徠（物茂卿，1666-1728）在德川思想史上別樹一幟，戰前學者岩橋遵成（1883-1933）曾推崇荻生徂徠是對日本思想界影響最大，但也是激起最多爭議的思想家。¹在思想內容上，荻生徂徠既批判宋儒與朱子（晦庵，1130-1200），又批判伊藤仁齋（維楨，1625-1705）；但荻生徂徠思想卻又激起後代儒者之批判。²在經典釐定上，荻生徂徠的經學研究被譽為日本之第一人，³荻生徂徠雖然推崇《六經》，但是，對於《論語》與《孟子》亦各撰專書加以解釋，⁴尤其是荻生徂徠所撰《論語徵》一書，雖對於古學派大師伊藤仁齋的論語學⁵大加撻伐，但是《論語徵》卻受到岡白駒（號龍洲，1692-1767）⁶、片山兼山（號世璠，1730-1782）、⁷五井蘭洲（1697-1762）、⁸中井竹山（號積善，1730-1804）⁹、宇野明霞（號士新，1678-1745）、¹⁰石川正恒（號麟洲，1707-1759）、¹¹

¹ 岩橋遵成：《徂徠研究》（東京：關書院，1934年），〈序言〉，頁1。

² 子安宣邦把這種徂徠學所帶來的批判性的反批判之「論述」（discourse）稱為「事件」，即後論述對前論述的反復爭議與論辯，構成所謂的「事件」。子安以徂徠「〔孔子之〕道者，先王之道」的論述為例，分析此一論述帶有「何者被切斷了」以及「何者被重新顯示」之意義，這種論述不僅有其新意，也激起同意或反對的波動，而構成論述的事件性。參看氏著：《「事件」としての徂徠學》（東京：青土社，1990年），〈序論〉及第二章〈「事件」としての徂徠學〉。

³ 小柳司氣太（1870-1940）為岩橋遵成的《徂徠研究》所寫的〈序〉中之言。

⁴ 不過，徂徠的《孟子識》是晚年的未定稿，只有註解《孟子》第一篇的〈梁惠王〉章，不及以下六篇。

⁵ 關於仁齋的論語學，參看黃俊傑：〈伊藤仁齋對《論語》的解釋：東亞儒家詮釋學的一種類型〉，《中山人文學報》（高雄），第15期（2002年），頁21-44。

⁶ 岡龍洲：《論語徵批》（臺北：藝文印書館，1966年）。

⁷ 片山兼山：《論語徵廢疾》，收入：《崇文叢書》，第2輯之頁41-43（東京：崇文院，1930年）。

⁸ 五井蘭洲：《非物篇》（東京：吉川弘文館，1989年據懷德堂文庫復刻本）。

⁹ 中井積善：《非徵》（東京：吉川弘文館，1988年據懷德堂文庫復刻本）。

¹⁰ 宇士新：《論語考》共6卷，1-3卷出版於大阪的河內屋，江戶的須原屋，京都的菱屋；4-6卷出版於尾洲的和泉屋，出版年代在1789-1801年。

服部蘇門（號天游，1724-1769）、¹²蟹維安（號養齋，1705-1778）、¹³富永瀾（號滄浪，1733-1765）¹⁴等人之批判。¹⁵在德川三百年的《論語》解釋史中，荻生徂徠的確居於分水嶺之地位。

荻生徂徠對《論語》的解釋自成系統，這個系統主要由「道」、「聖人」與「六經」這三個支點架構而成。荻生徂徠對孔子思想進行政治學的解讀，指出「道」乃先王所造作，「聖人」即指先王而言，而且，「聖人之道」僅能求之於《六經》之中。在荻生徂徠這一套解釋系統中，這三個支點緊緊相扣，不可分割，值得我們加以探索。

本文以荻生徂徠的《論語徵》為中心，分析荻生徂徠的論語新詮中「道」、「聖人」與《六經》三者之關係，並在思想史脈絡中探討荻生徂徠的《論語》詮釋學之特質及其所潛藏的世界觀。

二、「道者，先王之道也」：¹⁶孔子之「道」的政治學解讀

（一）「道」即「先王之道」：

荻生徂徠解釋《論語》的第一個支點，就是對於孔學中的「道」提出一套解釋。孔子（551-479 B.C.）畢生慕道求道，以道自任，欣夕死於朝聞，顏子嘆欲從而末由，孔子並兩度以「一以貫之」形容他所懷抱的「道」（《論語》〈里仁·15〉〈衛靈公·3〉）。「道」確是孔子思想的重要核心概念，但是，二千年來東亞各地儒者對孔子的「道」却有各種不同的解讀。

荻生徂徠解釋《論語》，首先從政治的角度重新解釋孔子的「道」，他

¹¹ 石川麟洲：《辨道解蔽》（出版地不明，京都大學準貴重書庫館藏，1775 年版）。

¹² 服部蘇門編：《燃犀錄》，收入：岸上操編：《少年必讀日本文庫》（東京：博文館，1891 年）。

¹³ 蟹養齋：《非徂徠學》，收入：《日本儒林叢書》（東京：鳳出版，1978 年）第 4 冊。

¹⁴ 富永滄浪：《古學辨疑》（出版地不明，筑波大學貴重書庫館藏，1834 年版）。

¹⁵ 關於反徂徠學的研究，參考小島康敬：《徂徠學と反徂徠學》（東京：ぺりかん社，1994 年），第六章〈反徂徠學の人とその主張〉，頁 201-223。

¹⁶ 荻生徂徠：《論語徵》，收入：關儀一郎編：《日本名家四書註釋全書》（東京：鳳出版，1973 年），頁 79，頁 324。

說：¹⁷

孔子之道，即先王之道也。先王之道，先王為安民立之，故其道有仁焉者，有智焉者，有義焉者，有勇焉者，有儉焉者，有恭焉者，有神焉者，有人焉者，有似自然焉者，有似偽焉者，有本焉者，有末焉者，有近焉者，有遠焉者，有禮焉，有樂焉，有兵焉，有刑焉，制度云為，不可以一盡焉，紛雜乎不可得而究焉，故命之曰「文」。又曰：「儒者之道，博而寡要。」然要其所統會，莫不歸於安民焉者。故孔門教人，曰：「依於仁」，曰：「博文約禮」，為學先王之道以成德於己也。學先王之道，非博則不足盡之，故曰「博文」。欲歸諸己，則莫如以禮，故曰「約禮」。然禮亦繁矣哉，故又教之以「仁」。仁，先王之一德也，故謂先王之道仁盡之，則不可矣。然先王之道，統會於安民，故仁，先王之德也，依於仁，則先王之道，可矣、貫之矣。故不曰「一」，而曰「一以貫之」。

荻生徂徠以「先王之道」解孔子的「一以貫之」之「道」，在《論語徵》全書之中持論一貫，在〈辨道〉各條中更深入發揮。¹⁸

荻生徂徠從「道」即「先王之道」這個立場出發，對孔子思想中的重要概念提出一套新解釋。舉例言之，《論語》開卷孔子曰：「學而時習之，不亦說乎？」，荻生徂徠強有力地宣稱：¹⁹

學農圃，學射御，亦皆言學。而單言學者，學先王之道也。學先王之道也。學先王之道，自有先王之教。傳（《禮記·王制》）曰：樂正崇四術，立四教。順先王詩書禮樂以造士，是也。

¹⁷ 荻生徂徠：《論語徵》，頁 82。

¹⁸ 「道者，先王之道也」一語，屢見於徂徠著作，如《論語徵》，頁 79，頁 82，頁 149，頁 297，頁 324，頁 308 及〈辨道〉各條，見：荻生徂徠：《辨道》，收入：《日本思想大系·36》（東京：岩波書店，1982 年）《荻生徂徠》上冊，頁 200 以下。田原嗣郎（1924-）對徂徠學中的「道」，有細緻之探討，參看田原嗣郎：《徂徠學の世界》（東京：東京大學出版會，1991 年），頁 53-130。

¹⁹ 荻生徂徠：《論語徵》，頁 4-5。

徂徠又在〈辨名〉一文中詳細說明他對孔子的「學」的詮釋，他說：²⁰

學者，謂學先王之道也。先王之道，在《詩》《書》《禮》《樂》，故學之方，亦學《詩》《書》《禮》《樂》而已矣，是謂之四教，又謂之四術。《詩》《書》者，義之府也。《禮》《樂》者，德之則也。德者，所以立己也。義者，所以從政也，故《詩》《書》《禮》《樂》，足以造士。然其教之法，詩曰誦，書曰讀，禮樂曰習。春秋教以《禮》《樂》，冬夏教以《詩》《書》，假以歲月，隨陰陽之宜以長養之，使學者優柔厭飫于其中，藏焉脩焉息焉游焉，自然德立而知明焉，要在習而熟之，久與之化也。是古之教法為爾，《論語》所謂博文約禮者是也。雖然，先王之道所以安民也，故學先王之道，而不知其所以然，則學不可得而成矣，故孔門之教，必依於仁，苟其心常依先王安民之德，造次於是，顛沛於是。終食之間，不敢與之離，則德之成也速，而可以達先王之心也。

徂徠在上文中明白指出：所謂「先王之道」載於《詩》、《書》、《禮》、《樂》等經典之中，而且，「先王之道，所以安民也」，因此，「道」之大端就在於「禮」與「義」，²¹並統會於「仁」。²²所謂「學」，就是學有關「安民」之術的「先王之道」。

但是，荻生徂徠是在什麼意義下宣稱「道者，先王之道也」呢？從荻生徂徠的著作看來，他是從「道」是「先王」所創造這種意義之下，主張「道者，先王之道也」。我們以荻生徂徠對《論語·子罕·3》的解釋為例加以分析。〈子罕·3〉「子曰：『麻冕禮也。今也純儉，吾從眾』」，伊藤仁齋解釋這句話說：²³

²⁰ 荻生徂徠：《辨名》，收入：《荻生徂徠》（東京：岩波書店，日本思想大系 36，1978、1982 年），「學」第 1 條，頁 249。關於徂徠對「學」的解釋之一般問題的討論，參看末木恭彥：〈荻生徂徠の「學」解釋〉，《中國古典學研究》，第 32 號（1987 年），頁 21-34。

²¹ 荻生徂徠：《論語徵》，頁 121。

²² 荻生徂徠：《論語徵》，頁 84。

²³ 伊藤仁齋：《論語古義》，收入：關儀一郎編：《日本名家四書詮釋全書》第三卷，論語部一（東京：鳳出版，1973 年），卷 4，頁 130。

夫事苟無害於義，則俗即是道。外俗更無所謂道者。故曰：「君子之道，造端於夫婦」，故堯舜授禪，從眾心也。湯武放伐，順眾心也。眾心之所歸，俗之所成也。故惟見其舍於義與否可矣，何必外俗而求道哉？若夫外俗而求道者，實異端之流，而非出人之道也。

伊藤仁齋在解釋孔子這句話時，提出了所謂「道在俗中」的論點，他強調「道」的社會性，「道」是整體社會生活中所形成的價值標準，這套價值標準或行為規範，也深深地浸潤在社會性之中。但是，伊藤仁齋這種「道」由社會生活中自然形塑的觀點，受到荻生徂徠的批判。徂徠解釋《論語·子罕·3》說：²⁴

仁齋解此章，以為聖人處事之權衡。禮豈事之倫哉？其人之不知禮也。又譏程子事之無害於義者，從俗可也，而曰：事苟無害於義，則俗即是道，外俗更無所謂道。是其人又不知道也；道者，古聖人之所建，豈謂世俗所為即道可乎？

徂徠主張「道」是古代「先王」所創建，並不是人類社會長期生活經驗的積澱而自然形成的價值系統。他所持的這種「聖人構作說」在他所著的《辨道》一書之中，有較為詳細的發揮，他說：²⁵

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。如曰賢者識其大者，不賢者識其小者，莫不有文武之道焉。又如武城絃歌，孔子有牛刀誚，而子游引君子小人學道，可見已。孔安國註：道謂禮樂也。古時言語，漢學猶不失其傳哉？

荻生徂徠在上文中指出：禮樂政刑等先王所建的種種制度設施，統稱為「道」。徂徠又說：²⁶

²⁴ 荻生徂徠：《論語徵》，戊卷，頁 178。

²⁵ 荻生徂徠：《辨道》，收入：《荻生徂徠》，第 3 條，頁 201。

²⁶ 同上註。關於徂徠的「道」之較全面的分析，參考黑住真：〈徂徠における「道」の様態〉，《日本思想史學》，10（1978 年）。

先王之道，先王所造也，非天地自然之道也。蓋先王以聰明睿知之德，受天命，王天下，其心一以安天下為務，是以盡其心力，極其知巧，作為是道，使天下後世之人由是而行之，豈天地自然有之哉？伏羲神農黃帝亦聖人也，其所作為，猶且止於利用厚生之道，歷顓頊帝嚳，至於堯舜，而後禮樂始立焉。夏殷周而後粲然始備焉，是更數千年，更數聖人之心力知巧而成焉者。亦非一聖人一生之力所能辦焉者，故雖孔子亦學而後知焉，而謂天地自然有之而可哉？如《中庸》曰率性之謂道。當是時，老氏之說興，貶聖人之道為偽，故子思著書，以張吾儒，亦謂先王率人性而作為是道也，非謂天地自然有是道也，亦非謂率人性之自然不假作為也，譬如伐木作宮室，亦率木性以造之耳。雖然，宮室豈木之自然乎？大抵自然而然者，天地之道也。有所營為運用者，人之性也。後儒不察，乃以天理自然為道，豈不老莊之歸乎？

在這一段話中，徂徠又明言：所謂「道」，並不是如老莊所說的那種「天地自然之道」，而是「先王所造」之「道」。這種「道」，不是「自然而然者」，而是先王有意為之的「安天下之道」。²⁷

徂徠將「道」解釋為外在性的治理天下國家之道，與朱子的內斂性的修身養心的道構成對比。《論語·子張·12》子游批評子夏之門人只會灑掃、應對、進退，「本之則無」。朱子集註將子游所謂「本」理解為「如大學正心誠意之事」，²⁸這是屬於私領域的個人道德修養之事。荻生徂徠則對朱子學的解經典範進行了一種「外在的翻轉」，他有力地宣稱：²⁹

大抵先王之道在外，其禮與義，皆多以施於人者言之。……故先王之教，唯有禮以制心耳。外此而妄作，豈不杜撰乎？

徂徠在《論語徵》中，也一再強調先王之教在於「以禮制心」，³⁰主張私領

²⁷ 荻生徂徠：《辨道》第2條，頁200，以及第7條，頁202，均主張「先王之道，安天下之道也」。

²⁸ 朱熹：《論語集註》，收入：《四書章句集註》（北京：中華書局，1983年），卷10，頁190。

²⁹ 荻生徂徠：《辨名》，「恭敬莊慎獨」，第6條，頁228。

³⁰ 例如：《論語徵》，辛卷，頁304。

域的個人道德主體性，必須服從於公領域的社會性；而公領域的主宰者就是「先王」，「道」由「先王」而創建。³¹

(二)「道」之政治學解讀的意義：

從上文對荻生徂徠所說「道者，先王之道也」一語的探討，我們可以發現荻生徂徠對孔子的「道」進行徹底的政治學的解讀。誠如丸山真男（1914-1996）所指出：「徂徠學是朱子學的反命題，因為『窮理』的能力被迫停止；聖人成了不同于一般人的異質存在；規範與自然的連續性被一刀兩斷；嚴厲作風被廢止；治國平天下從修身齊家中獨立出來另立門戶。這樣，朱子學的連續性思維在此已完全解體，一切都走向了獨立化」。³² 荻生徂徠將公領域與私領域嚴加峻別，並強調屬於私領域的道德，應從屬於公領域的政治，使其學說不免帶有功利之傾向。³³ 他從政治學立場重新解讀孔子的「道」，從而顛覆朱子學以「理」為中心所建構的思想世界。

徂徠沿著政治學路線對「道」所進行之新解讀，具有兩項重要意義：

(1) 解除「王」與「道」之間的緊張性：「王道」政治是中國儒家政治論述中的重要理念，也是歷代儒家知識份子永恆的鄉愁。在古典儒家中，高舉「王道」政治大旗的就是孟子（371-289？B.C.）。孟子痛感戰國時代「王

³¹ 徂徠所談的道德屬於公領域範圍，並切斷公領域與私領域的連續性。例如徂徠論孔子之教，專注於政治與經濟，而著意於社會道德的開發，力圖矯正儒者從來只把道德局限於個人修養的偏見。岩橋遵成認為徂徠學的這種思想性格，在日本思想史上具有「不朽的功績」。參考氏著：《徂徠研究》，頁 291。

³² 丸山真男：《日本政治思想史研究》（東京：東京大學出版會，1952，1972），頁 115。中譯文見：丸山真男著，王中江譯：《日本政治思想史研究》（北京：生活·讀者·新知三聯書店，2000年），頁 74。

³³ 日本學者認為徂徠思想具有功利的傾向，例如十八世紀朱子學者尾藤二洲（1747-1813）撰《正學指掌》、懷德堂學者中井竹山（1730-1804）撰《非徵》等書，均從內在道德出發批判徂徠學本於功利，或將使人心陷溺。現代日本學者雖未再針對徂徠之功利傾向大加撻伐，但仍將徂徠歸為功利主義者，從早期的岩橋遵成、狩野直喜（1868-1947）到今中寬司（1913-）等，持論率皆如此。參考岩橋遵成：《徂徠研究》第二篇，〈本論〉，頁 289；狩野直喜：《中國哲學史》（東京：岩波書店，1953年）第五篇第一章；今中寬司：《徂徠學的基礎的研究》（東京：吉川弘文館，1966年）第三章第一節。其中狩野氏與今中氏更將徂徠學與中國宋代的功利學派思想家葉適（1150-1223）之學互作比較，可相參照。

者之不作，未有疏於此時者也」(《孟子·公孫丑上·1》)，「今之大夫，皆逢君之惡」(《孟子·告子下·7》)，他高呼「以德行仁者王」(《孟子·公孫丑·3》)的偉大理想，他認為堯舜禹湯文武所行的就是王道政治(《孟子·離婁上·1》)，他主張政權之轉移必須以民意為其依據，「得乎丘民而為天子」(《孟子·盡心下·14》)！

但是，孟子這一套「民本位」的王道政治論與東亞各國（尤其是中國）「君本位」的帝王政治的現實，實有其「二重主體性」的矛盾。³⁴如果「王」與「道」不合一，甚至「王」背「道」而為，那麼，人民應如之何？孟子的回答簡潔而有力：「聞誅一夫紂矣，未聞弑君者也」(《孟子·梁惠王下·8》)！如此一來，在東亞政治的現實脈絡中，「王道」的政治思想不啻是一顆危險的未爆彈。

荻生徂徠以「先王之道」解釋「道」，從一方面來看，其重要的意義就是經由如此解釋而拆解了「王道」政治理念的潛在危險性。在徂徠的《論語》詮釋學中，「道」是先王所創建，先王更是一切價值系統的建構者。³⁵徂徠認為，孔子之道就是先王之道。³⁶先王之教，見諸《詩》、《書》、《禮》、《樂》。徂徠解釋孔子「立於禮」「成於樂」等語說：³⁷

「立於禮」云者，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，以為德之則，執而守之，習之之久，人皆有以立於道而不可移奪也。「成於樂」云者，樂亦德之則矣，禮以制之，樂以養之，禮以其敬，樂以其和，故樂者自驩欣悅豫之心導之者也，禮尚有所操，必有所知。至於樂之鼓動以養之，則有不知其然者焉。養之則樂，樂則油然而生，養之於其不知不覺之間，莫周焉，故人之成於道，必於是焉。故興者，興於道也，立者，立於道也，

³⁴ 關於「二重主體性」的矛盾，參看徐復觀：《儒家政治思想與民主自由人權》（台北：八十年代出版社，1979），頁218-219。

³⁵ 荻生徂徠說：「義也者先王之義也，敬也者先王之敬也，哀也者先王之哀也。」見：《論語徵》，癸卷，頁341。

³⁶ 荻生徂徠：《論語徵》，辛卷，頁308，頁305。

³⁷ 荻生徂徠：《論語徵》，丁卷，頁163。

成者，成於道也，言人之學道，詩禮與樂所以教者，其殊如此也。

在徂徠看來，一切禮樂等典章制度，都是先王所立之「道」，因此，「王」與「道」不僅不會有緊張性，而且，「道」被「王」創造、所宰制。依據徂徠的解釋，「道」並沒自主性，只有「王」才有自主性，「道」受「王」所宰制。³⁸

但是，從另一方面來看，徂徠以「先王之道」解釋「道」，並沒有完全拆解「道」與「王」之間的緊張性。荻生徂徠所說的「道」乃「先王之道」，而先王就概念而言，指的是開國的理想典範，實際上亦是一理型的存在。準此，則「道」與現實的「王」或「王道」不可能沒有衝突，其危險性並沒有拆除掉。在儒家政治思想傳統中，所謂「王道」或「先王之道」，是一種批判現實政治的理想，是一種針對現實政治論述的一種「反論述」(counter-argument)。例如孟子政治思想中所謂「王道」，就是指「先王之道」(《孟子·離婁上·1》)，以德治為基礎(《孟子·公孫丑上·3》)：「以德行仁者王」，以民本為其依歸(《孟子·梁惠王上·7》)：「保民而王，莫之能禦也」。「王」與「霸」相對，前者以德，後者以力。孟子高標三代「先王之道」以批導現實政治。即使荀子隆禮尊君的政治思想脈絡中的國君，也是一種盡倫盡制的典型，與現實世界中的國君之間仍有其緊張之關係。荻生徂徠將「道」解釋為「先王之道」，仍對德川時代之統治者，有一定的批判作用。

(2)「道」的涵義之狹隘化：「道」是孔子思想的核心概念，孔子兩度以「一以貫之」形容他所嚮往的「道」，孔子畢生求道慕道，甚至以聞道而死無憾焉。在孔子思想中，「道」指人之行為的共同準則而言，孔子說：「誰能不出戶，何莫由斯道也」(《論語·雍也》)。但是，在荻生徂徠的政治學解讀之下，孔子的「道」從作為人之行為的普遍原理，被狹隘化成為政治之「道」。我們細繹荻生徂徠對《論語·陽貨·21》的解讀，並加以分析。

³⁸ 徂徠弟子太宰春台(1680-1747)進一步推演徂徠先王之道，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。」太宰春台純就「治道」的政治層面以言六經之道，見氏著：《經濟錄》，收入：《徂徠學派》(東京：岩波書店，1972年，日本思想大系)，頁43。

《論語·陽貨·21》載孔子與子貢的一段對話，子貢曰：「君子亦有惡乎？」子曰：「有惡：惡稱人之惡者，惡居下流而訕上者，惡勇而無禮者，惡果敢而窒者。」孔子問子貢「亦有惡乎？」子貢答曰：「惡徼以為知者，惡不孫以為勇者，惡訐以為直者。」這段話中的「徼」字，孔安國注曰：「徼，抄也。抄人之意以為己有。」劉寶楠（楚楨，1791-1855）《論語正義》曰：「《說文》：『徼，循也。循，順行也。』《漢書》言『中尉徼循京師』，引申為凡遮取之義，故《注》訓抄。」³⁹朱子註曰：「徼，伺察也。訐，謂攻發人之陰私。」⁴⁰伊藤仁齋接受朱註，並發揮說：⁴¹

夫子之所惡，是惡人自不知其不善者，其意平也，其惡易知，而無意於惡之者也。子貢之所惡，是惡人自以為善，而其意甚不善者，其情似刻矣，其惡雖察，而有意於惡之者也。唯夫子之言，猶天地之易簡，而易知易從，豈不大哉？

以上從孔安國、朱子、伊藤仁齋到劉寶楠，解釋「徼」字之涵義雖有出入，但是，都是在個人道德領域內解釋孔子與子貢之間這一段對話的涵義。

但是，荻生徂徠卻將《論語》這一章的涵義進行了一個前所未有的大翻轉。徂徠說：⁴²

蓋徼訓伺察，乃朱子以其意為解者，後世之見也。孔子時猶以政治為道，故善出謀慮為知，後世則以學問為道，故無所不知為知，故訓伺察，非古義也。訓抄為得古意，「徼以為知」，謂抄取人之嘉謀善慮，以為己知者也。仁齋先生曰：「夫子之所惡，是惡人自不知其不善者，其意平也，其惡易知，而無意於惡之者也。子貢之所惡，是惡人自以為善，而其意甚不善者，其情似刻矣。其惡難察，而有意於惡之者也。唯夫子之言，猶天地之易簡而易知易從，豈不大哉？」仁齋此言，真理學者流之言哉！大抵世所謂道

³⁹ 劉寶楠：《論語正義》（北京：中華書局，1982年），卷20，頁708-709。

⁴⁰ 朱熹：《論語集註》，卷9，收入：《四書章句集注》，頁182。

⁴¹ 伊藤仁齋：《論語古義》，卷9，頁269。

⁴² 荻生徂徠：《論語徼》，壬卷，頁331。

學先生，岸其憤呻吟，以求程子所謂意味氣象者，如此言，豈不鑿乎？殊不知子貢所惡，惡似是而非者，亦與孔子惡鄉原鄭聲利口同焉，但孔子所惡，惡害政敗俗者，所關係者大焉，是仁也。子貢所惡，惡亂德者，所關係者小焉，是知也。

徂徠這一段解釋，不取朱子之以「伺察」訓「徼」，認為孔安國以「抄」訓「徼」為「得古意」，但是，值得注意的是，徂徠進一步將「徼」解釋為「抄取人之嘉謀善慮，以為己知也」，從而宣稱：「孔子時猶以政治為道，故善出謀慮為知」。

徂徠的解釋真是別開生面，他接受孔安國的註，但是將孔安國所說「抄人之意以為己有」一語中的「意」字，賦予政治涵義，擴大為「人之嘉謀善慮」，他認為「孔子時猶以政治為道」，他從「徼」字的引申解釋，釐定孔子的「道」是政治之道。這一段解釋與《論語·陽貨·21》孔子與子貢在個人道德修養脈絡中的對話，歧出甚大。荻生徂徠確實是將孔子的「道」的涵義加以狹隘化，由此而將孔子之道等同於先王之道，而先王之道則是「安天下之道」「故安國家定社稷為大節」。⁴³

三、「聖人者，道之所出也」：⁴⁴作為聖人的先王

荻生徂徠詮釋《論語》的第二個支點，是「聖人」這個概念。徂徠解釋下「聖人」有三個突出面向：

⁴³ 荻生徂徠：《論語徼》，丁卷，頁 161。另外，徂徠將孔子的「道」之涵義加以狹隘化的明顯例子，即是他對孔子所說「吾道一以貫之」一語的解釋，徂徠說：「吾道者，孔子所道也。孔子所道，即先王安天下之道也。故孔子每使學者用力於人焉。忠恕者，為仁之術也，故曾子曰：『忠恕而已矣』。然孔子所以不言仁，而曰『一以貫之』者，古人學貴乎實焉，學者真能用力以得夫所謂一貫之者，則仁在焉。若不能得夫所謂一以貫之者，則仁徒為名目耳；且人之材有至有不至，故仁不足以盡之，而有信義智勇種種名目焉。今學者不知孔子之道，即先王之道，徒求諸論孟，而不知求諸六經，其於仁也，徒泥側隱之言而不知歸重安天下。其於道也，或謂當行之理，或謂往來之道，或謂倫常之道，而不知禮樂之為道，其究至於徒以講說為明道，其何以能與知夫一貫之旨哉！曾子學《六經》者也，然後孔子與此以一貫耳。」見氏著：〈答東玄意問〉，收入：《荻生徂徠》（東京：岩波書店，日本思想大系 36，1973 年），下冊，頁 542。

⁴⁴ 荻生徂徠：《論語徼》，戊卷，頁 193。

(一)「聖人」指開國先王而言：

孔子不敢以「聖」自居，但畢生以優入聖域為其努力之志業，《論語·述而·26》子曰：「聖人吾不得而見之矣；得見君子者，斯可矣。」這段話中的「聖人」一詞之涵義，中日諸家均釋為指個人道德修養的最高境界人而言。朱子集註云：「聖人，神明不測之號。君子，才德出眾之名」。⁴⁵劉寶楠（楚楨，1791-1855）《論語正義》云：「《大戴禮·五義篇》『所謂聖人者，知通乎大道，應變而不窮，能測萬物之情性者也。』是言聖人無所不通，能成己成物也」。⁴⁶日本伊藤仁齋云：「聖人者，仁智合一，行至其極之名。君子者，有德之通稱」。⁴⁷凡此種種詮釋，均以「聖人」一詞指內在修為之成就而言。

但是，《論語》中的「聖人」一詞到了荻生徂徠的手上，卻從內在的修為一轉而指外在的功業而言。徂徠解釋《論語·述而·26》云：⁴⁸

聖人本開國先王之稱，善人亦齊桓秦穆之倫，故曰「不踐迹」（〈先進〉），謂其不拘先王之舊也，是有大作用者，亦世不恆有，故曰「不得而見之矣。」...大抵宋儒以來，陷於莊周內聖外王之說，而忘於孔子之道為先王之道，故動輒作窮措大解，可憫之至。

徂徠對孔子心目中的「聖人」的解釋，真是別開生面！在荻生徂徠的新詮釋之下，「聖人」成為開國國君的專有名詞，而不是人人經由道德修為而可以臻至的境界。

(二)徂徠解釋下的「聖人」是人間秩序的建構者：

徂徠將「聖人」一詞定義為政治制度的建立者，特指制禮作樂的開國

⁴⁵ 朱熹：《論語集註》，收入：朱熹：《四書章句集註》（北京：中華書局，1983年），卷4，頁99。

⁴⁶ 劉寶楠：《論語正義》上冊（北京：中華書局，1990年），卷8，頁274-275。

⁴⁷ 伊藤仁齋：《論語古義》，卷4，頁108。

⁴⁸ 荻生徂徠：《論語徵》，丁卷，頁147。

之君，如他在《太平策》中一再闡明開國之祖之所以皆聖人的原因，是因為開國之祖設置了防範弊病的禮樂制度。⁴⁹ 因此，徂徠解釋《論語·子罕·9》子曰：「鳳鳥不至，河不出圖，吾已矣夫」一語云：⁵⁰

孔子又曰：「聖人吾不得而見之矣。」（〈述而〉），……蓋鳳鳥河圖，制作之瑞，聖王出則孔子得當制作之任，而盡其所學。聖王不出，孔子不能竭其才，所以嘆也。祇制作必在革命之世，故孔子不欲顯言之，乃以鳳鳥河圖言之耳，後世儒者昧乎聖字之義，故不知此意。

徂徠在上文中明指只有王才是「聖」，孔子只有聖王出世之時才能當制作之重任。徂徠在《護園隨筆》中歷數周、秦漢、唐、宋、金元、明、清等歷代王朝之遞遭，而下斷語曰：⁵¹

五百年而必有聖人出焉，亦謂五百年之外，氣運既變，則前世禮樂不復為用，故必有制作之者出，自然之理也。

所謂「聖人」，徂徠強調是在五百年的歷史循環中建立新朝，創立政治制度的開國國君。

徂徠在《辨名》一書中，更進一步申論所謂「聖者，作者之稱也」之意，他說：⁵²

聖者作者之稱也。〈樂記〉曰：作者之謂聖，述者之謂明。〈表記〉曰：後世雖有作者，虞帝弗可及也已矣。古之天子，有聰明睿智之德，通天地之道，盡人物之性，有所制作，功侔神明，利用厚

⁴⁹ 徂徠在《太平策》（收入：日本思想大系 37《荻生徂徠》下冊，東京：岩波書店，1973年）中說：「所謂聖人，係開國之君，善鑑於未來，致力使禮樂制度之弊少而稱立者。」頁459。按《太平策》是一本專論聖王為何要制定禮樂制度的方法論，與徂徠另一本討論禮樂制度之具體細節的《政談》之重點有所不同，參看中村春作：〈「古文辭の學」から『政談』へ〉，《中國古典學研究》，第32號（1987年），頁35-47。

⁵⁰ 荻生徂徠：《論語徵》，戊卷，頁182-183。

⁵¹ 荻生徂徠：《護園隨筆》，收入：《日本儒林叢書》，第一冊，卷4，頁56。

⁵² 荻生徂徠：《辨名》，「聖」第1條，頁216。

生之道於是乎立，而萬世莫不被其德，所謂伏羲神農皇帝，皆聖人也。然方其時，正德之道未立，禮樂未興，後世莫得而祖述焉。至於堯舜，制作禮樂，而正德之道始成焉。君子以成德，小人以成俗，刑措不用，天下大治，王道肇是矣。是其人倫之至，參贊造化，有以財成天地之道，輔相天地之宜，而立以為萬世之極。孔子序《書》，所以斷自唐虞者，為是故也。三代聖人，皆亦遵堯舜之道，制作禮樂，以立一代之極。蓋歲月弗反，人亡世遷，風俗日漓，以污以衰，辟諸川流滔滔，不可得而挽也。三代聖人知其若是，乃因前代禮樂有所損益，以維持數百年風俗，使其不遽趨衰者，於是乎存焉。夫堯舜禹湯文武周公之德，其廣大高深，莫不備焉者，豈可名狀乎？祇以其事業之大，神化之至，無出於制作之上焉者，故命之曰「聖人」已。至於孔子，則生不遭時，不能當制作之任，而方其時先王之道廢壞已極，乃有非先王之道，而命以為先王之道焉者。有先王之道而黜不以為先王之道焉者，是非淆亂，不可得而識也。孔子訪求四方，釐而正之，然後道大集於孔子，而六經於是乎書。

徂徠這一段話雖冗長，但很重要，他以堯、舜、禹、湯、文、武、周公等人為「聖人」，他所注重的是開國創業垂統的政治功業，這些「聖人」同時也是「先王」。至於孔子，則是由於「先王之道」業已崩壞之後加以整理的人。⁵³簡言之，徂徠所重的是政治的功業，而不是德行的修持。

(三)「聖人」秉「天」之命而制作：

荻生徂徠的《論語》詮釋學中的「聖人」之第三個值得注意的面向，是他強調「聖人」治民必須敬天，奉天道而行。《論語·為政·20》孔子答季康子問政曰：「臨之以莊，則敬」，荻生徂徠解釋孔子之言曰：⁵⁴

臨之以莊，臨下之道也。蓋天至高而不可企及矣，至遠而不可窺

⁵³ 故徂徠在〈對問〉中說：「夫吾所謂聖人者，古帝王也。聖人之道者，古帝王治天下之道也，孔子所傳是已。秦漢以來，用法律治天下，而聖人之道無所用，唯儒者守之，遂謬以為儒者之道者。」氏著：〈對問〉，收入：前引《荻生徂徠》下冊，頁499。

⁵⁴ 荻生徂徠：《論語徵》，甲卷，頁38。

測矣，至大而不可盡矣，日月星辰森羅於上焉。君子之治民，奉天道以行之，故齊明盛服，非禮不動以象之，所以敬天也。夫民曰「天民」，不屬諸君而屬諸天，臣則皆君之臣也，古之道也，故奉天道以臨之，是謂之莊。

在《論語》孔子與季康子對話的原始語脈中，並無任何天人相與之涵義，但是，荻生徂徠卻讀入了「君子之治民，奉天道以行之」的新意，並申明「敬天」之必要性。

徂徠在解釋《論語·堯曰·1》「天之曆數在爾躬」一語時，特別發揮聖王「敬天」之要義，他說：⁵⁵

蓋古先聖王之道，以奉天為本，故〈堯典〉無它事，唯有欽若昊天授民時耳，舜典天敘、天秩、天工（見〈皋陶謨〉），皆稱天以行之，義和以天官分主四嶽為方伯，夫唐虞夏之道一矣。

徂徠強調：「先王之道」的核心正是在於「敬天」。⁵⁶

荻生徂徠強調：作為「聖人」的「先王」以「奉天」「敬天」為本，其統治之合法性有其宇宙論之根據。徂徠在詮釋《中庸》「故大德者必受命」⁵⁷一語時說：「受命，為天子也。道之大原出於天，故大德之人，必受天命。」徂徠所謂「受命」、「道之大原出於天」這些話，出自漢儒董仲舒（約 179-104 B.C.）〈賢良對策〉中所說：「堯受命以天下為憂」⁵⁸、「道之大原出于天」⁵⁹

⁵⁵ 荻生徂徠：《論語徵》，癸卷，頁 353-354。

⁵⁶ 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。…湯武奉天命而行之，亦奚疑哉？孟子所以謂一夫紂者，以明民之所棄即天之所命也，非惡紂之惡也。祇好辨之至，其言激烈，遂致主義不明矣！」見：《論語徵》辛卷，頁 306。另外，《辨名》中也說「先王之道，本於天，奉天命以行之。」（「智」第 1 條）、「自古聖帝明王，皆法天而治天下，奉天道以行其政教，是以聖人之道，《六經》所載，皆莫不歸乎敬天者焉。」（「天命鬼神」，第 1 條）有關徂徠「天命」觀之分析，參考片岡龍：〈荻生徂徠の天命說〉，《日本思想史學》，第 29 號，1997 年。

⁵⁷ 荻生徂徠：《中庸解》，收入：《日本名家四書詮釋》，第一卷，學庸部，頁 27。

⁵⁸ 王先謙：《漢書補註》（台北：藝文印書館影印光緒 26 年長沙王氏刊本），卷 56，〈董仲舒傳第 26〉，頁 9，左半頁。

等語。從強調「先王」之統治權的宇宙論根據這一點來看，荻生徂徠和董仲舒在政治思想上的聯繫，是相當清楚的。

徂徠與董仲舒一樣，以「天」這種宇宙秩序的「存有」解釋「先王」這種人間秩序的「價值」問題。⁶⁰徂徠在人之自覺之外，另立「天」之權威作為人之「價值」的證立場所，⁶¹這種解釋與孔子從人之自覺論「價值」問題之立場歧出甚大。⁶²

從以上討論可見，荻生徂徠的《論語》新詮中的「聖人」，既是道德楷模，又是政治領袖，更是人間秩序與宇宙秩序之間的溝通者。⁶³

徂徠從他的「聖人」觀出發，必然批判孟子（約 371-289 B.C.）的湯武放伐論。徂徠解釋《論語·子罕·31》子曰：「可與共學，未可與適道；可與適道，未可與立；可與立，未可與權」說：⁶⁴

至於以湯武放伐為道者，則大不然矣。何者？湯武聖人也。聖人者，道之所出也。孔子曰：「畏聖人之言」（〈季氏〉）言猶畏之，況其所為乎？故孔子而上，無論聖人者。夫湯武者，開國之君也。開國之君，配諸天，舉一代之人，尊而奉之。孰敢間之？戰國時，諸子興而後有非薄聖人者，是天下之罪人也。孟子生其時，欲以口舌勝之，遂有誅一夫紂之說。（〈梁惠王〉）湯武豈孟子所私哉？孟子不自揣，妄謂我道之祖，務欲分疏其為聖人，是其過也爾。

⁵⁹ 同上書，頁 16，左半頁。

⁶⁰ 勞思光認為董仲舒以「存有」釋「價值」，從將價值問題轉化為宇宙論問題，代表儒學之一大沒落。參看勞思光：《新編中國哲學史》（二）（台北：三民書局，2001 年，三版），頁 39。

⁶¹ 徂徠說：「孟子有天吏，亂世之辭也。天下有君，則人以君為天，唯君奉天命以行之，天下無君，則無所稟命。故君子直奉天命，是謂天吏，如湯伐桀，武王伐紂，皆稱天，即此義也。」見：荻生徂徠：《辨名》，「天命帝鬼神」第 17 則，頁 88。

⁶² 《論語·述而》子曰：「我欲仁，斯仁至矣」，〈顏淵〉子曰：「克己復禮為仁」，均以人之意志自主與自覺為前提。

⁶³ 徂徠對「王」之貫通「天」「人」二界的看法，與董仲舒極其接近。董仲舒說：「三畫而連其中謂之王。三畫者，天地與人也，而連其中者通其道也。取天地與人之中，以為貫而參通之，非王者孰能當是？」見：蘇輿：《春秋繁露義證》（台北：河洛圖書出版社，1974 年景印清宣統庚戌刊本），卷 11，〈王道通三第四十四〉，頁 9，上半頁，總頁 231。

⁶⁴ 荻生徂徠：《論語徵》，戊卷，頁 193。

後世有論湯武放伐者，昉孟子也。故漢儒以為權，仁齋以為道，皆僭妄已。

《論語·子罕·31》原典中，孔子所說的「共學」、「適道」、「立」、「權」，均在個人道德脈絡言之，但徂徠將「適道」之「道」解為「先王之道」，並由此轉出湯武放伐論。徂徠之所以批判孟子的湯武放伐論，⁶⁵實係他以「先王」為「聖人」，並以「先王」為「道」之所從出的《論語》新詮一脈相承。

四、「欲求聖人之道者，必求諸六經」：⁶⁶ 徂徠學中《六經》的地位

荻生徂徠解釋《論語》的第三個支點，是他對《六經》的看法。徂徠認為《六經》乃孔子所編定，較孔子弟子所編的《論語》更為重要，因此可以以《六經》釐定《論語》之意涵。

(一)《六經》的地位：

荻生徂徠在《論語徵》起首撰一長文，說明寫《論語徵》的緣起：⁶⁷

孔子生於周末，不得其位，退與門人脩先王之道，論而定之，學者錄而傳之，《六經》傳與記是已。其緒言無所繫屬者，輯為此書，謂之語者，裁然耳。蓋七十子之後，諸家所傳，不無附益，獨此至為醇真，故學者尊之，比諸《六經》。迨漢代，立之學官，崇聖人之言也。後世先王之道弗明，豪傑士厚自封殖，以聖知自處，遂至於以《六經》為先王轍迹，獨潛心斯書，然學不師古，非孔子之心矣。迺敢然自取諸其心以為解者，自韓愈而下，數百千家，愈繁愈雜，愈精愈舛，皆坐不師古故也。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。獨悲夫中

⁶⁵ 關於這個問題的分析，參考張崑將：《日本德川時代古學派之王道政治論：以伊藤仁齋、荻生徂徠為中心》（台北：台大出版中心，2004年），第三章第四節，頁156-172。

⁶⁶ 荻生徂徠：《辨名》上，頁30。

⁶⁷ 荻生徂徠：《論語徵》，甲卷，頁1。

華聖人之邦，更千有餘歲之久，儒者何限，尚且曉曉然事堅白之辨，而不識孔子所傳為何道也。況吾東方乎？孟子有言曰：「無有乎爾，則亦無有乎爾」，豈謂今之時與？是以妄不自揣，敬述其所知。其所不知者，蓋闕如也。有故，有義，有所指摘，皆徵諸古言，故合命之曰《論語徵》。

徂徠認為孔子所定的《六經》才是真正孔子所慕的「先王之道」，孔門弟子所編的《論語》僅係《六經》之羽翼。他強調：「孔子之前，《六經》無書〔…〕，後儒不察，妄謂孔子之前亦有《六經》」，⁶⁸後人如欲學孔子之道，就應學孔子所學習並論定的《六經》，僅憑《論語》實不足以知孔子。⁶⁹他批評伊藤仁齋之流獨尊《論語》而輕《六經》，完全不知孔子的時代之實情，而以後人的觀點看孔子。⁷⁰徂徠批評宋儒最大的錯誤在於誤以為「道」內在於人性之中，其流弊必至於廢《六經》。⁷¹在徂徠的論述中，《論語》的聖典性已為之瓦解。⁷²

（二）以《六經》解《論語》：

徂徠既先《六經》而後《論語》，則他本《六經》解《論語》自屬必然。《論語徵》中這種解經策略屢見不鮮，我們舉一例以概其餘。

《論語·季氏·8》孔子曰：「君子有三畏：畏天命，畏大人，畏聖人之言」，此語中「大人」一詞作何解，二千年來說解頗為紛歧。程樹德（郁庭，1877-1944）撰《論語集釋》，綜理諸家註解論曰：「大人有二說，鄭主有位者，何主有位有德者。〔…〕蓋凡在上位者皆謂之大人，漢人解經原如此，鄭注義為長」，⁷³其說可從。

荻生徂徠解釋「畏大人」，不取何晏（?-248）「大人即聖人」或朱子以

⁶⁸ 荻生徂徠：《論語徵》，頁187。

⁶⁹ 荻生徂徠：《論語徵》，頁3。

⁷⁰ 荻生徂徠：《論語徵》，頁188。

⁷¹ 荻生徂徠：《論語徵》，甲卷，頁4。

⁷² 參考藤本雅彥：〈『論語』の聖典性の喪失〉，《季刊日本思想史》，15（1980年），頁53-69。

⁷³ 程樹德：《論語集釋》（北京：中華書局，1982年），（四），卷33，頁1157。

「大人」指「有位、有齒、有德者」⁷⁴之說，亦不取伊藤仁齋「大人者，德望隆重，為一時師表者」⁷⁵之說。徂徠將「大人」一詞解為「聖人開國之君」。他說：⁷⁶

按《易》曰：「利見大人」(《乾九五》)「大人以繼明照于四方」(《離象傳》)「大人虎變」(《革九五》)，《文言》曰：「夫大人者，與天地合其德，與日月合其明，與四時合其序，與鬼神合其吉凶」。《孟子》(《盡心》)曰：「有大人者，正己而物正者也」，是皆兼位德以言之，而重在德。孟子又曰：「說大人則藐之」，《士相見禮》曰：「凡與大人言，始視面，中視抱，卒視面」，《左傳》(襄三十年)曰：「大人之忠儉者，從而與之」，是皆以位言之。如此章，則重在德。觀於小人狎大人，則豈專以位乎？間或有群小無知狎其君上者，是其君上所使，彼阿其意為之，故非小人皆然焉。蓋大人，以當世言；聖人，開國之君也，以往世言。故曰「聖人之言」，如聖人之法，乃國家之典也。孰不遵守者？故特曰「畏聖人之言」耳。大德之人，不必皆聖人，他日論定而後識其為聖人矣，何晏即之，亦非矣。不啻何晏，後世諸儒皆不知聖人之義矣。古昔王者出征，告諸天，受命于廟，受成于學，還亦獻馘于學。(見于《禮》《王制》等)凡大事皆然，是尊天，尊祖宗，尊聖人，先王之道為爾。此不言父母宗廟者，不可以畏言。且雖非君子，亦知尊祖先也。後儒不知孔子之道即先王之道，故其論君子，不知歸諸先王之禮，豈孔子之意哉？

在這一段註解之中，徂徠雜引《易》、《孟子》、《儀禮》等經典，以支持他主張「大人以當世言，聖人開國之君也」的論斷，徂徠區分「聖人」與「大人」，並以「大人」所重在「位」而不在「德」。徂徠也引《禮記·王制》證成他主張的「先王之道」在「尊天，尊祖宗，尊聖人」。

如果將荻生徂徠之尊《六經》而退《論》《孟》，置於比較的視野來看，

⁷⁴ 黎靖德編：《朱子語類》(北京：中華書局，1983)(三)，卷46，頁1173：問：「『大人』，是指有位者言之否？」曰：「不止有位者，是指有位、有齒、有德者，皆謂之『大人』。」

⁷⁵ 伊藤仁齋：《論語古義》，卷8，頁249。

⁷⁶ 荻生徂徠：《論語徵》，辛卷，頁305。

我們就可以發現其在不同歷史脈絡下的意義。

《論語》是孔門師生心靈對話的紀錄，其內容固然亦涉及政治秩序與事務，對世界秩序有其整體之規劃，⁷⁷但畢竟以修身為其要義。《五經》或徂徠所尊的《六經》，則以國家之典章制度及治國之宏謀為主要內容，兩者對比至為鮮明。中國自十二世紀朱子《四書章句集註》完成，元仁宗皇慶二年（1313 年）朱子《集註》成為科舉考試之定本之後，⁷⁸《四書》取代《五經》而成中國讀書人必讀之經典。從中國史立場來看，《五經》以帝國之平治為主要內容，但《四書》則以建立個人之主體性，並以個人之道德覺醒為鵠的。所以，在中國史脈絡中，十三世紀以後《五經》權威的消退，可以視為中國近世社會之浮現在思想領域之發展。⁷⁹

但是，在日本思想史脈絡中，荻生徂徠進《六經》而退《論》《孟》，却可以被解釋為日本「近代性」的來臨。誠如丸山真男所說：「從宋學中的《大學》《中庸》中心主義，經過仁齋的《論語》、《孟子》中心主義，更進一步就到了徂徠學的《六經》中心主義。對根本經典的這種時代追溯，就外在以下兩個密切的對應過程中：一個過程是，聖人與一般人的連續性被切斷，它愈來愈被絕對化；一個過程是，從理學（朱子）到古義學（仁齋），從古義學到古文辭學，其主觀性——即徂徠所說的『私智』——逐漸被排除」。⁸⁰從徂徠之後，政治領域逐漸取得了相對獨立自主性，不再是私人領域的擴大延伸。在徂徠的思想世界中，制度建構的重要性高過於道德心的覺醒。凡此種種新發展，可以視為日本從傳統邁向近代的徵兆。⁸¹

⁷⁷ 余英時近日稱之為“Confucian project”。他指出：儒家的「內聖外王」是一個不可分的連續體，歸宿於秩序重建。所謂「秩序重建」並不專指政治秩序（「治道」）；人一生下來便置身於重重秩序之中，因此秩序重建可以從最近的「家」開始。參看余英時：《宋明理學與政治文化》（台北：允晨文化出版公司，2004）年，附錄三：〈試說儒家的整體規劃〉，頁 388-407。

⁷⁸ 宋濂：《元史》（四部備要本），卷 81，頁 2 下半頁-3 上半頁。

⁷⁹ 參看宇野哲人：〈五經から四書へ——經學史覺書〉，《東洋の文化と社會》，第 1 輯（1952 年），頁 1-14。

⁸⁰ 丸山真男：《日本政治思想史研究》，頁 80，中譯文見：王中江譯：《日本政治思想史研究》，頁 51。

⁸¹ 徂徠由強調禮樂制度論所造成的「政治」與「道德」之兩分，亦被明治維新以降日本知識份子所繼承，如啟蒙人物西周（1829-1897）著《百一新論》專論政治（法）和道德（教）

五、結論

荻生徂徠的《論語》詮釋學，在德川日本的《論語》詮釋史上代表一種作為政治學的經典詮釋學的類型。所謂「作為政治學的經典詮釋學」，至少有兩種表現方式：第一是經由對經典進行詮釋，而對當前政治現實有所褒貶或回應；第二是採政治之觀點而對經典進行新的閱讀。在多數狀況之下，常常兩者兼而有之，所差異者僅係偏重前者或後者之區別而已。

但是，這種「作為政治學的經典詮釋學」不論以何種方式表現，都具有「實踐詮釋學」(praxis hermeneutics)的特色，也就是東亞思想傳統中深具特色的所謂「實學」傳統。在作為政治學的東亞解經傳統之中，經典解釋者思想中的「是什麼」常與「應如何」縮合為一，對經典中的諸多概念的解釋之「事實判斷」，也常深契於解釋者個人的「價值判斷」之中。解釋者透過對古典進行回顧式的「再現」(representation)，實際上醞蓄著解釋者對未來的展望性的計畫。

從本文所探討的荻生徂徠對《論語》的詮釋言論看來，徂徠的《論語》詮釋學基本上由三個支點架構而成：「道」、「聖人」與「六經」。在徂徠的《論語》學中，孔子的「道」變成為堯、舜、禹、湯、文、武、周公等七位政治領袖兼文化英雄所建構的「先王之道」。其次，孔子畢生所企慕的「聖人」，在徂徠筆下也成為「法天」的「先王」。「聖人」是人間秩序的創建者，但是，「聖人」之「制作」禮義政刑等政治設施，却有其天道的或宇宙論的根據。復次，所謂「聖人之道」(也就是「先王之道」)，主要載於《六經》之中，《六經》乃孔子所學習之經典，其位階在《論語》之上。總而言之，徂徠這一套由「道」、「聖人」與「六經」這三個支點架構起來的《論語》解釋學，確實自成體系。徂徠運用他的解析「古言」的方法，既反朱子學，又批判仁齋學，淋漓盡致地展現古文辭學派的學風。

的區別和差異，加藤弘之(1836-1916)則將徂徠視為日本的霍布斯(Thomas Hobbes, 1588-1679)，於是徂徠乃成為加藤提倡國權論的精神盟友。在近代日本知識界，徂徠「先王之道，唯於禮樂」的制度論，仍是知識份子爭議的焦點。這方面的相關研究，可參看子安宣邦：〈先王の道は禮樂のみ〉，收入：氏著：《江戸思想史講義》(東京：岩波書店，1998年)，頁171-205。

整體看來，荻生徂徠所建立的作為政治學的《論語》學，潛藏著一個深具哲學意涵的問題：徂徠堅持在《六經》之中求「聖人之道」（「先王之道」），如此一來，《六經》寫定以後的時代中「道」所衍生的新內容，如何才能獲得確認？⁸²徂徠對這個問題似未回答。徂徠重視後天人為所建構的禮義政刑等制度，而輕視先天性的、自然的人心之覺醒，所以，徂徠批判孟子的「王道」政治說：「僅以收民心，而未詳及民間之制度」。⁸³從徂徠思想世界中「道」的時空性、特殊性與具體性之中，終難以證立「道」的超時空性、普遍性與抽象性。

正是由於徂徠並未能對上述哲學問題加以安頓並妥予解決，所以，批判徂徠之後起學者如雨後春筍，實屬理所當然，事所必至。

⁸² 徂徠後學龜井昭陽（1773-1836）在《讀辨道》（收入：《徂徠學派》，東京：岩波書店，日本思想大系 37，1972 年）中質疑徂徠的《六經》之道說：「三代之後，禮樂崩，刑政變，所謂道者，果焉適乎？」頁 475。龜井昭陽對徂徠所提出的問題，與時代早於龜井三十五年的清儒章學誠（實齋，1738-1801）頗可互相發明。章學誠說：「夫道備於《六經》，義蘊之匿於前者，章句訓詁足以發明之；事變之出於後者，《六經》不能言，固貴約《六經》之旨而隨時撰述以究大道也。」見：章學誠：《文史通義》（台北：華世出版社，1980 年）〈內篇二：原道下〉，頁 43。

⁸³ 荻生徂徠：《孟子識》，收入：《甘雨亭叢書》（天保間日本板滄氏刊本），第五集，頁 11。