

# 中井竹山《非徵》的徂徠學批判及其 意義

陳威瑋

臺灣大學中國文學系助理教授

## 一、前言

歷來關於荻生徂徠(1666-1728)於江戶儒學史、思想史地位的研究，有相當大的程度以日本內在近代化資源的問題，以及江戶時代武家社會特質為核心<sup>1</sup>。在這種研究進路下，徂徠學所反對的朱子學，就有可能被定位為停滯的，反近代化的，不合日本風土的表現。連帶地，反對徂徠學的朱子學者就會被視為保守的、陳腐的、不值一提的對象<sup>2</sup>。不過江戶時代晚期的朱子學普及，畢竟是確實存在的現象。此雖然與幕府於一七九〇年下達的「寬政異學之禁」頗有關係，但一方面，異學之禁原本只是規範林家，而非各藩校；另一方面雖然區分正學與異學，但也沒有對朱子學以外的學問採取強力鎮壓的態度<sup>3</sup>。在異學之禁以前的江

---

本文初稿曾發表於中央研究院中國文哲研究所「日本江戶時代《論語》學之研究」研討會（2017年6月10日），得到與會學者的指教，投稿後又承蒙兩位匿名審查人及編委會惠賜諸多寶貴意見，提供本文進一步改正不當之處的機會，在此一併謹申謝忱。

<sup>1</sup> 有關徂徠學先行研究之進路整理，可參考藍弘岳：〈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〉，《漢學研究》第33卷第3期（2015年9月），頁169-203。

<sup>2</sup> 例如丸山真男：《日本政治思想史研究》（東京：東京大學出版會，1983年），頁142。

<sup>3</sup> 這方面的研究，可參考辻本雅史著，田世民譯：〈十八世紀後半期儒學的再檢討：以折衷學、正學派朱子學為中心〉，收入張寶三、徐興慶編：《德川時代日本儒學史論集》（臺北：臺灣大學出版中心，2004年），頁175-201、辻本雅史著，張崑將、田世民譯：〈德川幕府的民眾教化與媒體政策〉、〈談日本儒學的「制度化」：以近世（17-19世紀）為

戶時代中期，也就是徂徠學大行其道的享保時期，即已出現反對徂徠學的民間朱子學者及折衷學者。他們的選擇可以說違背時代潮流，其學問也不見得等同於幕府林家的朱子學。對於他們的選擇，我們或許可以有更深入而同情的理解。

在這段時期的朱子學表現中，位於大坂（今大阪）的懷德堂是關西地區具代表性的教育機構，擁有官許學問所的性質，而由町人經營，是探討江戶時代儒學與庶民教育時不可迴避的對象之一。懷德堂的最盛期成於第四代學主中井竹山(1730-1804)之手。竹山名積善，字子慶，乃懷德堂第二代學主中井菴庵(1693-1758)之子，與其弟中井履軒(1732-1817)師事於懷德堂助講五井蘭洲(1697-1762)。兄弟皆為懷德堂學派的代表人物，竹山對懷德堂的經營更有莫大貢獻。懷德堂之學以朱子學為主，但又具有折衷色彩，這也是竹山履軒兄弟的學問方向。竹山於經學、詩學、史學皆有所成，主要著作有注解《周易》的《易斷》、反對徂徠學的《非徵》和《閑距餘筆》、探討漢詩作法的《詩律兆》、敘述德川家康(1543-1616)時期之史的《逸史》，以及在老中松平定信(1759-1829)來訪時，上呈的政論著作《草茅危言》等，其詩文編為《奠陰集》，另有詩集《東征稿》、遊記《西上記》、策論著作《社倉私議》等。

作為江戶時代儒學史之重要一環的懷德堂及中井竹山的學界相關先行研究，始於西村時彥（天因，1865-1924）《懷德堂考》，該書綱舉目張地敘述了懷德堂通史及重要人物的生平，是欲了解懷德堂儒學時具有參考價值的重要資料<sup>4</sup>。其後有美籍日裔學者 Tetsuo Najita《懷德堂——18世紀日本の「德」の諸相》一書，對以往過於忽略商人在江戶思想史地位的觀點進行反省，從大阪的社會史、商人活動等角度探討懷德堂的意義，並藉此探討代表性學者的道德知識論相關問題<sup>5</sup>。另外，陶德民《懷德堂朱子學の研究》試圖探討懷德堂朱子學的思想史位置，論及其經世實學、徂徠學批判、神道批判、無鬼論等主張，闡明懷德堂朱子學在堅持其大原則的同時，對朱子學的個別學說並不墨守的自由學風，以及富有實踐精神；在政治問題上不偏中華崇拜亦不走向國族主義，和盡力探索各種學問

---

中心》，《日本德川時代的教育思想與媒體》（臺北：臺灣大學出版中心，2005年），頁149-170、213-230。

<sup>4</sup> 西村時彥：《懷德堂考》（大阪：財團法人懷德堂記念會，1925年）。

<sup>5</sup> Tetsuo Najita 著，子安宣邦譯：《懷德堂——18世紀日本の「德」の諸相》（東京：岩波書店，1992年）。

領域，具有博學求知精神等特色<sup>6</sup>。湯淺邦弘所編的《懷德堂研究》以論文集的形式，集結了針對早期與幕末、明治至大正時期的懷德堂活動，以及中井竹山、履軒兄弟的相關探討論文，並附有目前為止簡要的研究史回顧，和可供利用的文獻收藏、推廣活動及電子資源介紹，同樣值得參考<sup>7</sup>。近來臺灣學界則有田世民《近世日本儒禮實踐的研究：以儒家知識人對《朱子家禮》的思想實踐為中心》，在部分章節中談論懷德堂儒者的喪祭禮儀及其與無鬼論思想之間的關係，展現了懷德堂的禮學活動<sup>8</sup>。

除了上述有關懷德堂整體性的研究會觸及竹山思想之外，亦有以竹山為主題的論著。在這方面最重要的資料是加地伸行等人的《中井竹山·中井履軒》，針對中井兄弟的生平以及相關活動的時代意義有詳細的介紹<sup>9</sup>。此外，田世民《詩に興り禮に立つ——中井竹山における『詩經』學と禮學思想の研究》延續以往對懷德堂禮學的研究，進一步深入竹山的相關文獻加以探討，亦有開拓之功<sup>10</sup>。

站在上述先行研究的基礎上，本文將探討竹山《非徵》的內容，以呈現江戶時代後期徂徠學批判的代表性表現之一。竹山弟子丸川千秋稱讚《非徵》曰：

「異學時盛，因有《非徵》之述，天下靡然嚮正。」<sup>11</sup> 另一弟子山本積善亦言：

時異學盛行，正學衰微，……及《非徵》出，天下始知道有存焉，爭入其門者如歸市也。……〔竹山〕常曰：天生我於伊藤荻生就木之後，闢異學我職也，豈可辭哉？……或任私智不循格物窮理之教，或知氣不知氣之有理，或事功利而不治心身，皆不能探道之大源，而逐其餘波而止也。……彼為邪說者，非凌高駕虛詭異驚人之說，則稱安民經濟，未聞有無益於

<sup>6</sup> 陶德民：《懷德堂朱子學の研究》（吹田：大阪大學出版會，1994年）。

<sup>7</sup> 湯淺邦弘編：《懷德堂研究》（東京：汲古書院，2007年）。

<sup>8</sup> 田世民：《近世日本儒禮實踐的研究：以儒家知識人對《朱子家禮》的思想實踐為中心》（臺北：臺灣大學出版中心，2012年）。

<sup>9</sup> 小堀一正等：《叢書·日本の思想家24 中井竹山·中井履軒》（東京：株式會社明德出版社，1997年）。

<sup>10</sup> 田世民：《詩に興り禮に立つ——中井竹山における『詩經』學と禮學思想の研究》（臺北：臺灣大學出版中心，2014年）。

<sup>11</sup> 丸川千秋：〈竹山中井先生壙誌〉，收入五弓雪窗編：《事實文編》（吹田：關西大學出版·廣報部，1980年），第3冊，頁154上。丸川松隱（名茂延，字千秋，1758-1831），生於新見藩（今岡山縣），早年從龜山如水習朱子學，其後進入懷德堂師事竹山，亦與尾藤二洲（1745-1814）、古賀精里（1750-1817）、賴春水（1746-1816）、佐藤一齋（1772-1859）等儒者往來。曾參與新見藩藩政改革，其弟子之一為江戶末期著名陽明學者山田方谷（1805-1877）。

己，非徒無益於己，曾足以使人才虛薄，民俗澆漓而大賊於天下矣。……有人戲曰：徂徠夜叉也，竹山鐘馗也。我讀《非徵》知其真然。<sup>12</sup>

此二則文獻原皆屬行狀之用，不免有主觀的誇張美化，但可以確認，《非徵》乃竹山生涯的極重要代表作，在《奠陰集》中也可見竹山以此書見稱於時人的相關記載<sup>13</sup>。不論是就懷德堂儒學乃至竹山學術之問題，抑或江戶時代徂徠學批判之問題，《非徵》均可謂重要的探討材料。歷來對懷德堂乃至中井竹山的先行研究，皆會提到批判徂徠學的《非徵》，然皆僅以特定的範圍或主題來談論。以前述先行研究概況來說，例如 Tetsuo Najita 著重在竹山與徂徠對道德根據的不同觀點；陶德民談到《非徵》展現出竹山在仁與禮樂的實踐者觀點上與徂徠不同（詳後文）。但全面性地探究該書之內容體系的論著，以筆者管見所及，尚不多見，故擬以此為題進行研究。

此外，本文之進行牽涉到以下的問題意識：確實，徂徠的古文辭學解經方法，並非只是在訓詁學意義上追求不同於朱子學詮釋的經書本義，而是指向以六經與先王之道為核心的一套政治運用方法，並強調封建制的江戶社會正相當於中國的三代<sup>14</sup>，運用六經中的先王之道尋求純正、原初的可用資源，擺脫受佛老影響，以己意斷經書且不近人情的朱子學。因此，批判徂徠的解經結果，與批判徂徠的思想本身，似乎處於不同的層次。小島康敬將反徂徠學的立場歸納為四種類型：一、批判其輕視修身論；二、批判其對文獻的考證；三、不滿於徂徠學中展現的中華主義；四、對徂徠有關「道」的思想持反對意見<sup>15</sup>。解經是儒學自我生產的重要活動，這關乎此四種小島氏區分之類型中的第二種。而小島氏認為，學

<sup>12</sup> 山木積善：〈中井竹山傳〉，收入同前註，頁 155 上—156 下。山木眉山（名積善，字伯廈，別號子善、狂庵，1800-1837），江戶時代後期之儒者。

<sup>13</sup> 中井竹山於〈答河田子行書〉中提到：「謹承鄙撰《非徵》，偶塵高覽，過蒙許可。」見中井竹山：《奠陰集》，收入水田紀久編：《近世儒家文集集成》第八卷（東京：ペリカン社，1987 年），頁 189 下。河田子行（1714-1792），名孝成，字子行，號東岡，因播島取藩（今鳥取縣）藩士，於朱子學、仁齋學、徂徠學各學派均曾接觸。另，竹山於〈答三上子彥〉中也提到：「承嘗閱《非徵》一編，甚見許可。此壯歲之撰，豈足以當大方之觀哉？慚愧匪淺。雖然邪說橫流數十年，僕豈好（辨）〔辯〕乎？亦有不得已。」見同上書，頁 206 下。此亦可見《非徵》堪稱竹山與人交遊時之招牌。

<sup>14</sup> 可參考渡邊浩：〈「泰平」と「皇國」〉，《東アジアの王權と思想》（東京：東京大學出版會，1998 年），頁 148-153。

<sup>15</sup> 小島康敬：〈反徂徠學の人々とその主張〉，《徂徠學と反徂徠》（東京：ペリカン社，1994 年），頁 177-223。

問的細緻與思想的豐富性是兩回事，顯然其並不認為文獻實證進路的徂徠學批判是真正與徂徠思想體系有關的批判方式<sup>16</sup>。但筆者認為，回到徂徠與其批判者的活動來看，他們作為儒者，不可能不透過解經來證成己說，正如徂徠的古文辭學方法，縱然最終指向政治企圖而不只是單純的訓誥，仍以《論語徵》、《辨道》、《辨名》、《中庸解》、《大學解》等關乎經學的著作為主要實踐途徑。這些徂徠解經作品正可謂古文辭學有效性的基礎，我們無從將經學、文獻考證方面的工作從徂徠思想體系中分開。也因此，上述第二種類型，也就是文獻考證進路的徂徠學批判作法，就不能說與徂徠思想體系無涉。在小島氏的例證歸類中，竹山同時屬於第二類型與第四類型的反徂徠學者。筆者認為事實上也可以說，竹山的這兩類徂徠批判是分不開的。這些批判的著眼點正在於挑戰古文辭學之實踐的基礎，值得探究。

本文將先針對《非徵》的內容，整理其中批判徂徠學的表現方式，並分析箇中得失，最後將附帶探討《非徵》的思想史意義。

## 二、《非徵》的徂徠學批判方式

筆者所據之《非徵》版本，係大阪大學懷德堂文庫復刻刊行會據懷德堂文庫所藏之《非徵》刊本與稿本影印出版。全書依《論語》篇章結構，分為二十卷，前兩卷為刊本，合為同一卷；第三卷開始為稿本。全書進行方式為先以「《徵》曰」開頭並抄錄所欲批判的《論語徵》內容，再分別以「非曰」開頭，逐條於《論語徵》文字後進行論述。第一卷卷首另有「總非」對徂徠人格與其古文辭學方法予以整體性的批判，另於第二十卷〈堯曰篇〉最後有一段在形式上類似跋文的文字說明撰作旨意。

《非徵》成於竹山三十八歲，明和四年(1767)時，然於天明四年(1784)才作為五井蘭洲《非物篇》之續篇一併刊行。山中浩之與岸田知子皆認為，延至天明四年才刊行的原因，是當時朱子學正學化的氣氛濃厚，已可公開批判徂徠學，這也是竹山當時呼應朱子學正學化思想的表現<sup>17</sup>。此說或可參考，而重要的是，

<sup>16</sup> 同前註，頁 218。

<sup>17</sup> 詳見小堀一正等：《叢書・日本の思想家 24 中井竹山・中井履軒》，頁 132-140、岸田知子：〈解說〉，中井竹山著，大阪大學懷德堂文庫復刻刊行會監修：《非徵》（東京：吉川弘文館，1988 年），頁 157-160。不過兩者差別在於，山中氏另外提及，並非懷德堂

若如此，則懷德堂與竹山的反徂徠思想，皆形成於與時代風尚逆反的情況下，再加上其學不等於幕府的朱子學（詳下節），背後實有強烈的撰作動機在支撐。

《非物篇》為蘭洲批判《論語徵》之作，竹山則將《非徵》定位為《非物篇》之補充作品，他說：「蘭洲先生堂堂之陣，既致其討，今蹙其餘寇，以一掃巢穴云。」<sup>18</sup> 書中亦有些許部分提到蘭洲已有相關論辨。然整體而言，《非徵》篇幅多於《非物篇》，內容更為豐富，故本文擬先針對此書予以獨立探討。

竹山在《非徵》中批判徂徠學的方式各處不一，以下，先根據書中內容，將不同的批判方式重新分類整理，以期能呈現箇中架構。必須要先說明的是，隨著竹山的行文表現，有時不同類型間或有重疊之處，凡此將另作說明。

### （一）剽竊他人之說

誠如吉川幸次郎所言，徂徠將王世貞、李攀龍僅用於詩文創作的古文辭之說加以擴大，使之成為儒學學說。在古文辭方法操作上，透過模仿學習，力求六經的語言與自身語言一致，而掌握先王之道，因此也招致剽竊之譏。但徂徠肯定模仿的積極作用，認為學問本就始於模仿，更何況身為日本人，學習漢文，本就只能從模仿開始<sup>19</sup>。確實，模仿，也就是攻擊徂徠學之人所謂的剽竊，本來就是古文辭方法操作時的必要途徑，不能直接說是缺陷。但竹山在《非徵》中攻擊徂徠「剽竊」時，則另有所指。

在竹山的批判作法中，最直接的方式是在某些地方指責徂徠之解並非出於其手，不過是剽竊他人之說，而在《論語徵》中並未講明。從《論語徵》可以很明顯看到，徂徠曾認同王直與楊慎之說而引用之<sup>20</sup>，這是《論語徵》與明代學術之間比較直接的關聯。而透過竹山的批判，我們可以看到更多連結。

---

單方面需要支持幕府醞釀的朱子學正學化，當時林家已勢單力薄，進入衰弱期，欲提振林家官學的幕府，亦需要關西懷德堂的力量。

<sup>18</sup> 中井竹山：《非徵》，總頁9下。為避繁瑣，以下凡引用此書，於作者處僅提及竹山之名。

<sup>19</sup> 詳見吉川幸次郎：〈徂徠學案〉，吉川幸次郎等校注：《荻生徂徠》，《日本思想大系》第三十六卷（東京：岩波書店，1973年），頁637-685。關於徂徠在這方面的論述，詳見荻生徂徠：〈答屈景山書〉，收入同上書，頁527下—532上。

<sup>20</sup> 相關整理與分析，可參考山下龍二：〈論語徵について（三）〉，名古屋大學文學部編：《名古屋大學文學部三十周年記念論集》（名古屋：名古屋大學文學部，1979年），頁480-502。

例如〈學而篇·賢賢易色章〉，徂徠說「子夏設此以教人也。若有人能此數者，其人或自謙曰未學，我必謂之已學之人也」<sup>21</sup>。竹山謂：

是解有理，似可從焉。但明高中玄、袁了凡、張爾公，皆已有此說。徂徠盜以爲己說，可憎矣！彼徒或以爲偶合乎？渠以博覽自矜，縱以袁、張二家之書較僻，而未之讀，若高氏《問辯（按：當作「辨」）錄》翻刻係萬治初年，則在徂徠生前數歲，惡乎得以未讀諉焉？<sup>22</sup>

朱熹對此章的解釋爲「故子夏言有能如是之人，苟非生質之美，必其務學之至。雖或以爲未嘗爲學，我必謂之已學也。」<sup>23</sup>高拱在《問辨錄》中反對「苟非生質之美」的想法，認爲應解釋爲：「能是四者，必其務學之至，雖或以爲未嘗爲學，我必謂之已學矣。乃子夏論學之意也。」<sup>24</sup>徂徠之解與此酷似，而爲竹山所批評。同樣牽涉高拱之說的部分，還包括〈八佾篇〉的「子語魯太師章」和〈衛靈公篇〉的「道不同章」<sup>25</sup>。雖然在後兩例，竹山連同高拱與徂徠一齊批判，但內容極爲簡略，較無論證性。不如說，這三例的意義在於「徂徠剽竊」這件事情本身，顯示出其解經結果未必是經由其所提倡的古文辭學方法而成，畢竟高拱也並非是經由一套徂徠所宣稱的古文辭學方法而立論的。因此指出徂徠剽竊的這種作法，雖然很難說是以解經爲目的的詮釋競爭，但同時也可說意味著古文辭學方法究竟有沒有被施行、如何施行的問題。

除了高拱之外，竹山也指出徂徠剽竊胡寅、李南黎、仲肥子之說<sup>26</sup>，但比較值得注意的是，根據竹山的批判，徂徠的剽竊對象也包括朱熹和朱熹明確不採的說法。例如〈顏淵篇·子張問政章〉，徂徠說：「居者，……身居於政也，謂視

<sup>21</sup> 荻生徂徠：《論語徵》，見今中寬司、奈良本辰也編：《荻生徂徠全集》第二卷（東京：河出書房新社，1978年），頁492下。

<sup>22</sup> 中井竹山：《非微》，總頁15下。

<sup>23</sup> [宋]朱熹：《四書章句集注》（北京：中華書局，2003年），頁50。

<sup>24</sup> [明]高拱：《問辨錄》（臺北：臺灣商務印書館，1983-1986年影印文淵閣《四庫全書》第207冊），總頁23下。

<sup>25</sup> 詳見中井竹山：《非微》，總頁37下—38上、132下—133上。

<sup>26</sup> 分見同前註，總頁119上、85上、105下。惟筆者目前尚未能查知李南黎與仲肥子其人生平與相關說法爲何。仲肥子真實身分不詳，有《青雲堂四書評》傳世，現藏於日本國立國會圖書館。相關探討可參考佐野公治著，張文朝、莊兵譯：《四書學史的研究》（臺北：萬卷樓圖書公司，2014年），頁260-275。胡寅（1098-1156）著有《論語詳說》，今已佚。竹山曰：「胡致堂曰：『聖人之言，雖救子夏之失，然天下後世，皆可以爲法。兩漢以來爲政者，皆未免欲速見小利之病。』渠今勸此說。」（同前註，頁119上）其或據胡廣《四書大全》保留之說。

政如其家事也，是以心言之；忠者盡己之心，委曲詳悉，是以事言之。」<sup>27</sup> 竹山則說：

皇《疏》曰「居之者，言身居政事」，此說亦尚矣。朱子曰「居之無倦，在心上說；行之以忠，在事上說」。徂徠縱未睹皇《疏》，在朱說而未之知乎？何其相犯之甚？<sup>28</sup>

此處指出，徂徠之解和《朱子語類》的相關說明幾無異，實為剽竊。當然，《論語徵》中並非毫無認同朱熹解釋之處，但既然徂徠宣稱其使用有別於朱子學的古文辭方法，那麼提出與朱熹極似的詮釋而不直接贊同，自然會動搖其方法的有效性。另外，〈為政篇·人而無信章〉，徂徠說：「輓軌在車與馬牛相接之際，信亦在我與人相接之際，故引以為喻。」<sup>29</sup> 對此，竹山批評說：

車馬人我相接之說，細膩有味，……但何酷肖許東陽之說邪？東陽曰「輓軌是車與馬牛接處，信是己與人接處，此喻最切」。是說載在《大全》，博覽強記之人，偶有遺漏，而詞句又暗合與？抑掠以為己說也。然此亦非昉於東陽也。蘇穎濱曰「車與牛馬，得輓軌而交。我與物，得信而交」，乃斯義之不待於徂徠發明也久矣。朱子時范伯崇者，亦主此說，而朱子則不取也。其〈答伯崇書〉曰：「本文只言車無輓軌不可行，譬如人無信亦不可行。今乃添入馬牛於其間，此蘇氏之鑿，是亦學者不可不知也。」<sup>30</sup>

這裏竹山指出，徂徠之解酷似《四書大全》所載元代許謙之說，但更早的提出者為宋代蘇轍<sup>31</sup>，且早已為朱熹所反對。蘇轍之解之所以不為朱熹所取，在於必須添加經文所無的馬牛之概念。平心而論，此解未嘗不可，但不如朱熹之解更為簡單，竹山依循朱熹的想法亦屬合理。徂徠之說可能並非直接來自蘇轍，但很難認為他沒有看過《四書大全》和《朱文公文集》。徂徠沒有提出其解確為古文辭之證據，只能合理推斷他確實在此剽竊他人之說，同樣顯得他並未真如其所言貫徹所謂的古文辭方法，對所謂「不師古」的宋儒的批判力道也被削弱了<sup>32</sup>。也就是

<sup>27</sup> 荻生徂徠：《論語徵》，頁 581 下。

<sup>28</sup> 中井竹山：《非徵》，總頁 113 下。

<sup>29</sup> 荻生徂徠：《論語徵》，頁 502 下。

<sup>30</sup> 中井竹山：《非徵》，總頁 30 上。

<sup>31</sup> 「譬如車，輪與既具，牛馬既設，然而判然二物也。夫將何以行之？惟為之輓軌以交之，而後輪與得藉於牛馬也。……車與馬得輓軌而交，我與物得信而交。」見〔宋〕蘇轍：《論語拾遺》（影印文淵閣《四庫全書》第 196 冊），總頁 47 下。

<sup>32</sup> 「自韓愈而下，數百千家，愈繁愈雜，愈精愈舛，皆坐不師古故也。」見荻生徂徠：《論

說，竹山並非攻擊古文辭學方法本身，而是批判徂徠在某些地方使用他人說法而未交代來源，卻宣稱使用古文辭學方法來解釋《論語》。

以下，再來看另一個涉及到徂徠是否貫徹其解經方法的竹山之批判策略。

## （二）解經有不一致之處

竹山的其中一個策略是攻擊徂徠在《論語徵》中有自相矛盾，或是自身的解經原則有未貫徹到底，前後不一致之處。例如〈為政篇〉的「由誨女知之乎章」，徂徠謂：「知之為知之，不知為不知，語知人之方也。……古來註家，皆以為孔子語學問之道。……後世儒者與孔門諸子學問自別，故動求諸己。且如諸家說，『知之』二字終不穩。」<sup>33</sup>這是徂徠以政治運用為本位的解經表現之範例，同時批判宋儒以個人修養為主的詮釋。竹山在此則指出：

且如其說，經文何處有人字？牽強甚矣。渠好以經濟解經，又務欲撰新義。……又以「知之」二字為不穩，豈以「之」字無所指歟？「知之者不如好之者章」可證焉。尹氏解其章曰「知之者，知有此道也」，《徵》亦曰「尹氏盡矣」，乃於此章復奚疑？前後矛盾甚矣哉。<sup>34</sup>

徂徠將「知之為知之」的「之」字解釋為「人」，而談論「知人之方」，這對竹山而言無異牽強附會，於經文中無據。相對的，竹山堅守傳統將「之」字解釋為「道」的作法，而指出徂徠反而在「知之者不如好之者」這一句中又以「道」釋「之」，前後不一。他認識到，徂徠解經係以政治運用為本位而別出新說，在他看來為一大缺失，造成其解牽強。〈雍也篇·知之者不如好之者章〉，徂徠只簡單說「尹氏張敬夫盡矣」<sup>35</sup>，又贊成宋儒之說<sup>36</sup>。這表示「知之」在朱子學原本脈絡並無徂徠在「由誨女知之乎章」所說的「不穩」，反倒是徂徠前後不一，顯得矛盾，只是強以政治意圖解經而已。

又例如〈公冶長篇〉的「伯夷叔齊章」，「怨是用希」句，朱熹注曰「人亦

語徵》，頁 487 上。

<sup>33</sup> 同前註，頁 500 下—501 上。

<sup>34</sup> 中井竹山：《非徵》，總頁 26 上一下。

<sup>35</sup> 荻生徂徠：《論語徵》，頁 533 下

<sup>36</sup> 「尹氏曰：『知之者，知有此道也。』」見朱熹：《四書章句集注》，頁 89。此處僅簡單說「知有此道」，徂徠學者固可說此道為先王之道，但在朱子學觀點而言當然並非如此。

不甚怨之也」<sup>37</sup>，解釋為他人不怨伯夷、叔齊。徂徠則批評道：

其意據《孟子》（〈萬章〉），以伯夷為聖人，又其所見聖人如達磨，故不屬諸伯夷，而屬他人耳。殊不知怨者人情之所不能無也。……子貢明曰「怨乎」，《史記·列傳》（〈伯夷傳〉）亦曰「怨邪非邪」，是伯夷本有可怨之迹也。希，微也，謂怨之迹不可見也。怨之迹不可見，故子貢、司馬遷皆疑之。……蓋伯夷、叔齊……棄千乘之國，……是伯夷、叔齊之迹。為孤臣孽子，故世人以怨疑之耳。<sup>38</sup>

徂徠作此解釋的根本，可以說是為了顯示宋儒的要求遠於人情，認為怨乃人情之常，不應立一無人情之常的聖人形象當作典範要求。對此，竹山則是直接指出，徂徠從此解釋出發，其論述自我矛盾：

既曰「怨者人情之所不能無也」，又曰「怨之迹不可見，子貢、司馬遷皆疑之」，是則夷、齊心實有怨，但其痕迹微昧，其怨不可知也。然又曰「伯夷本有可怨之迹」，又曰「迹為孤孽，故世人以怨疑之」，是則夷、齊心實無怨，但其痕迹顯著，似有怨也。彼此矛盾，語意衝決，不知何所底止。<sup>39</sup>

在此，竹山並非正面論述朱熹與司馬遷不同，不以「怨」字屬伯夷、叔齊之解的優越性，而是直指徂徠為了強調怨乃人情不能無，而又別立「怨之迹」的說法，提出「本有可怨之迹」和「世人以怨疑之」，將會彼此衝突。這就導致徂徠為了反駁朱熹而說的「怨者人情之所不能無」這個前提具有謬誤。

又例如，徂徠在《論語微》中談論其教育觀說：「人各有資質，雖聖人不能強之，故因其材而篤焉。……故教之方，苟不因其材而篤焉，則與官人之道相反，豈古道哉？」<sup>40</sup> 這與其氣質不變的主張緊密相連，與朱子學針對氣質之蔽的方針相對。而其於〈子路篇·子路問政章〉處說：「大氏勇於義之人，以己視民，必有發政不以漸，而遽責其從己者。故曰『先之』。又必有以義責民而不恤其勞苦者，故曰『勞之』。」<sup>41</sup> 此解固可謂扣合《論語》該章所含的針對為政者之教化功能，但竹山攻擊徂徠說：

<sup>37</sup> 同前註，頁 82。

<sup>38</sup> 荻生徂徠：《論語微》，頁 527 上。

<sup>39</sup> 中井竹山：《非微》，總頁 53 下。

<sup>40</sup> 荻生徂徠：《論語微》，頁 573 下。

<sup>41</sup> 同前註，頁 583 下。

渠於前篇有言「人各有資質，雖聖人不能強之，故因其材而篤」，又屢排宋儒救失之說，以為孔子教方焉。今孔子之於子路，胡不因材，而強於資質，以救其失者如此？可見其隨處自為解，唯異義之務，初無定見矣。<sup>42</sup>也就是說，徂徠所認定的孔門教育觀及背後的人性觀，本不合《論語》中孔門問答的意圖導致徂徠的解經過程不能貫徹其觀點，仍舊走向其所排斥的改變氣質之法。

同樣關於教育的部分，徂徠在〈學而篇·學而時習之章〉中，主張「單言學者，學先王之道也。學先王之道，自有先王之教。……朱子以效訓學，是字學家釋名之說。……然效學一分，效自效，學自學，豈可混乎？……夫聖人聰明睿知之德受諸天，豈可學而至諸？何況效乎？」<sup>43</sup>此處乃是徂徠人性觀、教育觀的典型表現，也由此強調先王之道在其知識系統中的終極性。然而，在〈公冶長篇〉的「子曰十室之邑章」，徂徠也認為此章意在勉人向學，而說：

夫學者，人之天性也。故《詩》（〈大雅·烝民〉）曰「民之秉彝，好是懿德」。凡有一美，人必倣效。聖人循此性而建學問之道。學而時習之，不亦悅乎，悅，好也。若使人性不好學，則烏能悅之？<sup>44</sup>

徂徠此處似乎又以效論學，故竹山對此有一長篇批判：

徂來怪妄之見，排性善，斥性理，固惑之甚者。今乃以學為人之天性，引是詩所以云云，與其家說大不相似，何也？渠於〈學而〉首章有言「朱子以效訓學，是字學家之說。效自效，學自學，豈可混乎？」今論學，乃謂「凡有一美，人必倣倣，聖人循此性而建學」，其矛盾之甚如此者，何也？蓋徂來一意好名立門戶，反程朱為務，……然渠從幼嗜學，崇尚程朱，以至中年，則夫性理之說，有中心誠服，不可護者。……但觀今日溺其說者，往往先入為主，不復考於程朱之（藉）〔籍〕，至此章師說耿耿之明，亦必茫乎，不知其由也。若能於是反覆討究，有所猛省，以指邪徑就正路，則東榆既逝，桑榆非晚，……是我一片老婆心。<sup>45</sup>

徂徠預設了普遍的好學人性，又謂學乃倣效他人之美，這與不等於效的「學先王

<sup>42</sup> 中井竹山：《非微》，總頁 115 上。

<sup>43</sup> 荻生徂徠：《論語微》，頁 488 下—489 上。

<sup>44</sup> 同前註，頁 528 下。

<sup>45</sup> 中井竹山：《非微》，總頁 57 上—下。本文所引之《非微》原文中，荻生徂徠之名有時作「徂來」，係保留原書用字原貌之故。下不另注。

之道」的解釋有所不同，也使竹山得以指責其有嚴重矛盾，並謂「子曰十室之邑章」的徂徠之解實可為朱子學所吸收。究竟徂徠此解是否可歸因於其早年習朱子學的殘餘意識？不得而知。但徂徠至此確實顯示出兩種不同的想法。

而竹山指出徂徠矛盾處的最大用意，仍在於批判徂徠解經，因個人思想立場與好名之個性，故意採取異解，而使其不免有破綻，而非真正基於一套可靠的古文辭學方法，於是乎其所謂的古文辭方法亦未真正貫徹。例如，在〈學而篇〉的「禮之用和為貴章」，其中的「禮之用，和為貴，先王之道斯為美，小大由之」句，朱熹將「用」字放在體用論脈絡下思考，並認為「斯為美」兼指禮與和而言<sup>46</sup>。徂徠則主張：

「禮之用和為貴」，不可中間斷句。《戴記》「禮之以和為貴」，用訓以，古書率然。仁齋先生引之，為是。祇識字不識句，猶之朱子哉。蓋言禮之以和為貴者，先王之道，以禮為美，小事大事，莫不由禮，而非和不行故也。……故曰「小大由之」。馬融以來兼「和」言之，為不成文矣。<sup>47</sup>

也就是說，徂徠認為「小大由之」只是在描述禮，不包含「和」。就這一點來說，朱熹和古注之間沒有大異，真正的差異發生在徂徠與朱熹之間，甚至歷來所有的《論語》古注與新注都在徂徠的批判範圍。竹山對此大加反駁道：

以禮為美，昔人既有此說，朱子非之曰：「以上文考之，曰『禮之用和為貴』，則所謂斯為美者，皆指禮與和而言也。今若以為由禮，則上固云和，是豈得越和而指禮乎？」此辨足以考徂徠之失。……徂徠每有古注與己意合，而朱子不從者，輒曰「漢儒去古不遠，其說有所受」，又曰「此古來相傳之說，不可易矣」，以此病朱子，以為不知古言，以眩夫未嘗學問之人。至於有其礙於己說，而朱子用之者，又罵為不成文，以主張獨見，可謂姦猾詭點之魁矣。<sup>48</sup>

也就是說徂徠的說法，在朱熹的《四書或問》中早已被反對，而徂徠並未根據文理分析來主張古注與朱熹之解何以「不成文」，而與《論語徵》其他地方並觀，便出現其對理應貼近古文辭的古注態度不一的現象，顯得徂徠的解經作法，與依

<sup>46</sup> 朱熹《四書章句集注》：「蓋禮之為體雖嚴，而皆出於自然之理，故其為用，必從容而不迫，乃為可貴。先王之道，此其所以為美，而小事大事無不由之也。」（頁51）

<sup>47</sup> 荻生徂徠：《論語徵》，頁494下。

<sup>48</sup> 中井竹山：《非徵》，總頁17上。

靠解經所證成的人性觀、政治觀等等未盡可靠。吉川幸次郎曾指出，就古文辭學方法而言，注釋是對原典的破壞。徂徠這樣的觀點不只是針對宋儒新注，對於漢魏古注也僅持有限的尊敬。就此而言，徂徠學與清代反宋學的漢學並不相同<sup>49</sup>。因此，其實可以說本來就不能批評徂徠何以對古注態度不一致，因為古文辭學方法實踐的途徑不在於擁護古注。但竹山攻擊的重點在於，何時可認定其確為「古來相傳之說」，何時「不成文」，在《論語徵》中沒有明確交代，顯得徂徠係有意立異以為高。跟上一小節一樣，竹山在此並非攻擊古文辭學方法本身，而是攻擊徂徠自身原則不穩。

關於這一點，同樣也顯現在以下竹山其他的批判策略。

### （三）執著於固定字義

徂徠古文辭學方法的最具體展現之處，在於扭轉字義詮釋，進而導向一套封建制政治原則，並賦予其「先王之道」的地位。在江戶時代同樣先於徂徠而推尊古義的伊藤仁齋(1627-1705)，儘管其學和徂徠學有諸多不同，在重新透過字義詮釋來批判朱子學不合古義這一點則可謂一致<sup>50</sup>。由於這種進路較堅守解經者心中穩固的字義，故往往有堅持一字與一義間穩定連結的傾向，也因此為朱子學者所批判。例如淺見綱齋(1652-1712)就形容仁齋為「仁齋每不信宋（濡）〔儒〕，而必以古書舊文比例類樣，湊合安排」<sup>51</sup>；「以《論語》一部為字書樣看也」<sup>52</sup>；「大抵近世學者，讀朱子之書，固皆茫然泛然，不能至其門牆，與《大全》、《蒙引》之類相為伯仲，而間又為明儒新說多議所搖」<sup>53</sup>。也就是說，在綱齋看來，仁齋先入為主地排斥宋儒，故刻意採取新解，但其解釋方式往往只追求表面字義，又設定僵化的標準，只以該字有無出現在《論》、《孟》等書上為古義之標準（當作字書看）。

同樣的，竹山也批判徂徠在字義上執著，除了只是張揚其家說之外，更會造

<sup>49</sup> 吉川幸次郎：〈徂徠學案〉，頁 671-672。

<sup>50</sup> 此處的「一致」，係以完成《論語徵》、《辨道》、《辨名》等書，建構古文辭學方法的徂徠為比較前提，而不包括早期《護園隨筆》中批判仁齋甚於程朱的徂徠。

<sup>51</sup> 淺見綱齋：《語孟字義辨批》，收入相良亨等編：《綱齋先生文集》（東京：ペリカン社，1987年《近世儒家文集集成》第2卷），頁 159 下。

<sup>52</sup> 同前註，頁 161 上。

<sup>53</sup> 淺見綱齋：〈辨大學非孔氏之遺書辨〉，收入關儀一郎編：《日本儒林叢書》第四卷（東京：鳳出版，1978年），頁 8。

成解經上的障礙，不夠靈活。例如徂徠學的一個代表性作法，是將「仁」解釋為「先王安天下之道」、「安民之道」這種以政治實踐為主要的想法。竹山對此說：「渠後來限仁以安民，盡廢舊說，欲一切之訓以通之，則己之窒碍，成一箇拗者。」<sup>54</sup>而在《非徵》中，最直接顯示此弊的例子，或許是〈泰伯篇·恭而無禮章〉。徂徠將「民興於仁」解釋為「謂民之仁行興盛也」<sup>55</sup>，竹山對此說：

徂來釋仁字，悉削舊解，斷然曰「仁者謂長人安民之德也，是聖人之大德也」，又曰「仁以安天下解之，庶其不差矣」，然則此章旨，農工商賈，皆興感於其長人安天下之德也，殊為不通。吾聞之，「王者之民，皞皞如也」，又聞之「人倫明於上，小民親於下」，未聞眾庶浴於隆化之日，又以安天下為念也。其仁行興盛之解，胡其含餉不明乎？蓋不知仁之通於大小淺深者，其窮如是。<sup>56</sup>

也就是說，徂徠所謂的長人安民之德，只能由在上位者實踐；而民是被「安」的對象，本身應無從具有仁行，這是徂徠之解會造成的不通之處。竹山堅持，仁有大小淺深，是一種普遍的德行，不限定於特定行為和階級，如此理解，才能正確貫串《論語》中的「仁」之概念。類似的批判又可見於〈衛靈公篇·當仁章〉，徂徠把「當仁，不讓於師」解為「救民安民之事，不可得而緩之也」<sup>57</sup>。竹山則諷刺道：「顏淵方孔子周流四方之時，而簞瓢自守，緩緩然不問救民安民之事，何為而讓於師之甚？功利之說，戾於聖門類如此。」<sup>58</sup>這也顯示出，徂徠對仁的解釋，大大限縮了能夠實踐仁的主體身分，堅持此解的結果就是與孔子對各階層論仁的表現有所衝突。

竹山數次指出，依徂徠之解，則會混淆《論語》中「問仁」與「問政」兩種問答類型，也變得需要增字、改字解經。例如在〈子路篇·樊遲問仁章〉，徂徠說：「樊遲問仁，問行仁政也。……言行仁政先脩其身也。……後世仁之訓詁不明，如此章，皆做鶻突解。」<sup>59</sup>而竹山對此大加攻擊：

徂來欲張安民之說，故自作鶻突解已矣。夫仁者仁也，何必仁政？所謂恭

<sup>54</sup> 中井竹山：《非徵》，總頁4上。

<sup>55</sup> 荻生徂徠：《論語徵》，頁547下。

<sup>56</sup> 中井竹山：《非徵》，總頁77上一下。

<sup>57</sup> 荻生徂徠：《論語徵》，頁601下。

<sup>58</sup> 中井竹山：《非徵》，總頁132下。

<sup>59</sup> 荻生徂徠：《論語徵》，頁587上。

敬忠，皆成己之事。渠不得已，而謂仁政先脩身，窮矣哉。《辨名》亦曰：「有稱仁政曰仁者，諸子問仁，皆是也。大氏問政與問仁相類，問政者，一邑之政；問仁者，一國之政也。」渠之強牽拗戾若此。如景公康子問政，豈邑政哉？記《論語》者何以不改曰問仁？一部《論語》，答問仁皆進脩之事，答問政皆施設之方。果若渠說，其問之相類乎？何為而其答之不相類與？又何為而進脩必屬答仁，施設必屬問政，未嘗互見而錯出與？……凡是等之說，叛經賊道，莫甚焉，而世人醉其毒者，猶且冥然弗寤。<sup>60</sup>

他指出，問仁與問政在《論語》中係屬不同問題類型，回答內容分屬修身與施政兩者。若如徂徠之說，則難以解釋這一點，且最重要的是，「樊遲問仁章」提到「居處恭，執事敬，與人忠」，都牽涉到內心道德修養，使得徂徠以此承認修身的優先性，也讓竹山抓住徂徠不得不肯定修身與政治之間的連續性這一點，而不能只從客觀的政治措施來論仁。這正導因於徂徠執著於固定的「安民之道」意。

這又連繫到〈子張篇·吾友張也章〉，徂徠認為：「子張……於仁也，未能成德，……其未仁也，猶如仲弓之未仁也。……朱子以為少誠實惻怛之意。夫有誠實惻怛之意，烏足以為仁乎？」<sup>61</sup> 竹山對此批判道：

〈雍也·仁而不佞章〉，《徵》曰：「凡其德可以安民者，皆謂之仁，是仁所以難其人也。」今云子張未能成德，猶如仲弓之未仁也，是渠意以子張、仲弓為皆未能成安民之德也。夫有其德而後其政可舉焉，未有仁德而能行仁政者，吾未之前聞也。渠乃釋下章「曾子難與並為仁」，曰「使己與子張隣國以行仁政，則必出其下焉」，又曰「孔子答諸子問仁，唯顏淵、子張以天下言之，可見其才大已」。是以子張為無仁德而能行仁政者邪？抑仁政係才而不係德邪？其前後牴牾，奚以如此？<sup>62</sup>

「有其德而後其政可舉焉」，是竹山在此設立的前提。本來，從徂徠學的角度，可以說若將仁解釋為安民之仁政，則與施政者的心性無關。但如果我們考慮前面提到的，徂徠不得不承認安民之德並非純粹外在，而是涉及內心修養的話，那麼可以說他也受限於此處竹山基於朱子學立場所設的前提。如此一來，所謂的「子張未能成德」，在理論上就很難與修身無關，表示子張無修身之仁德。如此一

<sup>60</sup> 中井竹山：《非徵》，總頁 119 上一下。

<sup>61</sup> 荻生徂徠：《論語徵》，頁 619 上。

<sup>62</sup> 中井竹山：《非徵》，總頁 148 下—149 上。

來，若徂徠堅持「曾子難與並為仁」代表子張可行仁政，就又與其自己說的「行仁政，先修其身也」相矛盾了。這無非是由於對「仁」的解釋堅持限制在仁政、安天下之道的緣故。

另外，徂徠將「文」解釋成「禮樂」，也就是先王所作的禮樂制度，強調文明的具體展現就是制度<sup>63</sup>。「作」乃是制作禮樂之意，亦即聖人所為之事，這些解釋也屢屢為竹山所駁。例如，在〈子路篇·如有王者章〉，徂徠說：「文王之所以為文，（《中庸》）語禮樂也，豈待成王也？然古亦曰周公制作禮樂者，語其備也。故古稱文、武、周公皆聖人者，以作者也。」<sup>64</sup>換言之，徂徠認為文王才是開始制作禮樂者，故諡號為「文」，而周公只是使之完備而已。對此，竹山反對道：

文王殷諸侯，其為西伯，三分有二，未嘗去臣位，焉得自作禮樂？《中庸》又曰「非天子不議禮」，徂來作之解，曰「不議則不改作者，不待言」。今乃以文王為作禮樂，奚以彼此（衡）〔衡〕決，不相炤之甚？周公制作，古今無異辭，諸書可證者，不一而足。渠獨警然以為不然，何所稽而然？蓋渠造文者禮樂而已之說以通於一切，屢以排擊宋賢，而窘乎文王之「文」，乃設瀾翻之說，謂文王禮樂不待成王，周公制作是補足焉，以變亂事實，他經之不合，諸書之無證，皆不復顧。……抑渠《中庸解》……有曰「武王末年為天子，不遑及制作，故至於周公，乃制作禮樂，以成文王蓋武王之德也。蓋禮樂未作，則其德有所未成也」，其說之黑白相反，孰甚於是，令人狂笑失聲，噴鋪狼藉。……渠深泥〈樂記〉明聖述作之文，以為一定之稱，……凡有「作」字者，舉以為聖人之事。……孔子曰「無憂者，其惟文王乎？以王季為父，以武王為子，父作之，子述之」，是謂之何？徂來《中庸解》窮於此，迺曰「作為草創，述為增廣之也」，不能復舉明聖之文矣。……殊不知〈樂記〉之文，泛言前聖制作，後賢遵用之事，姑以明聖目之也已，斷乎非一定之稱矣。……大抵徂來之學怪僻固滯，唯務新異，不能參伍以通其變，是以百孔千瘡。<sup>65</sup>

<sup>63</sup> 「文者，所以狀道而命之也。蓋在天曰文，在地曰理。道之大原出於天，古先聖王法天以立道，故其為狀也禮樂燦然，是之謂文。《論語》曰『文王既沒，文不在茲乎』，是直指道為文也」。見荻生徂徠：《辨名》，見吉川幸次郎等校注：《荻生徂徠》，頁251下。

<sup>64</sup> 荻生徂徠：《論語徵》，頁586上。

<sup>65</sup> 中井竹山：《非徵》，總頁117下—118上。

這裏指出，徂徠因執著其根據古文辭方法而規定的字義，故產生不合常理且自我矛盾的現象。如果將文王之「文」當作禮樂，意指文王為制禮樂者的聖人的話，那麼將顛覆過往周公制作禮樂的傳統看法，不只沒有根據，更重要的是與徂徠自己曾認同文王未作禮樂而周公作之的說法互相矛盾，這也是執著於字義的固定用法造成的結果，以「文」為禮樂，以及根據《禮記·樂記》而說「作」就是聖人制作禮樂之事，都會造成解經上的困難。徂徠在此章之說，是為反對程頤說的「周自文、武，至於成王，而後禮樂興」<sup>66</sup>，從而造成上述問題，竹山於是乎將徂徠這種執著於固定字義的表現，歸因於「唯務新異」的性格使然，這同時也是對古文辭方法本身之弊的指責。也就是說，用這套方法得出的詮釋，未必是可靠的古言，亦可能只是新奇，但無法圓融地貫串整部《論語》的獨斷之言。

徂徠的古文辭解經方法之一大目標，終究是要扭轉朱子學的經書詮釋，進而建構新的儒學系統以用於政治企圖上。因此，像竹山這樣的朱子學者，同時也會以「未能有效動搖朱子學的詮釋」的這種宣稱來作為反擊的手段。以下來觀察此策略在《非徵》中的展現。

#### （四）未能有效動搖朱子學的詮釋

所謂「未能有效動搖朱子學的詮釋」，在竹山的批判中，有幾種不同的展現方式。最直接的方式是宣稱徂徠的解釋實不出朱熹之解的範圍，故沒有反對朱子學的效果。例如，〈學而篇〉首章「人不知而不慍」的「慍」字，朱熹解為「含怒意」，而徂徠解釋為「怫鬱」，說「於是時教學以為事，藉以忘憂，其心莫有所怫鬱，豈不以為君子之人乎？……且人不知而怒，雖非君子，亦無是事」<sup>67</sup>，很明顯這是為了反駁朱熹而立的新解，其中包含著突顯朱子學遠離人情的目標。竹山則指出：

渠排朱注「含怒意」，乃設此駁，以張己「怫鬱」之解。然訓慍單言怒，是古注。援古注攻新注，非踈則誣焉。朱子曰：「人不見知，而處之泰然，且略無纖芥含怒不平之意，非知德之君子，其孰能之？」又曰：「心下不甘，便是慍，慍非忿怒之謂。」又曰：「慍非勃然而怒之謂，只有些小不快活處，便是。」明辨如是，豈非平正不可易哉？怫鬱亦換字，言此

<sup>66</sup> 見朱熹：《四書章句集注》，頁144。

<sup>67</sup> 荻生徂徠：《論語徵》，頁489上一下。

意耳，竟不能出朱子範圍矣。<sup>68</sup>

此處竹山引《四書或問》和《朱子語類》，說明朱熹解釋「慍」，也並非僅僅只用一「怒」字，而是有更細密的分疏，顯現其解釋建立在情緒現象描繪及相關經驗上，已然包含徂徠之解，且正可謂合乎人情。

又例如《泰伯篇·興於詩章》的「成於樂」一句，徂徠解曰：

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。……朱子曰……「盪滌其邪穢，消融其查滓」，是其變化氣質之說已。殊不知古之成於道者，……皆各以其材成焉，豈必變化其氣質哉？<sup>69</sup>

也就是說，根據徂徠的禮樂教化觀，樂的教化係使人不知不覺間受到薰陶，而非改變原有之質。他認為朱熹在《四書章句集注》中以「盪滌其邪穢，消融其查滓」為樂的功效<sup>70</sup>，不合人情，也就是不合古道<sup>71</sup>。竹山則引用《四書或問》、《朱子語類》加以反駁：

朱子曰：「至於樂，則聲音之高下，舞蹈之疾徐，尤不可以旦暮而精。其所以養其耳目，和其心志，使人淪肌浹髓，而安於仁義禮智之實，又非思勉之所及者，必其甚安且久，然後有以成其德焉。」又曰：「五聲十二律，皆有自然之和氣，所以聽之可以和順道德者。」又曰：「古人學樂，久久自然養德，和樂出來，見無所用其力。」是則渠說在是條，亦不能出朱子範圍，而妄意以為己之發明，反駁朱注為變化氣質之說，殊不知朱子於是章，初無氣質變化之說也。……門人問消融查滓，朱子曰：「查滓是他勉強用力，不出於自然，而不安於為之之意，聞樂則可以融化。」可見朱子但就理義生熟而言之也。徂來之駁之妄，斷可知矣。<sup>72</sup>

雖然在此，竹山沒有針對朱熹的「盪滌其邪穢」正面回答徂徠的說法，有未盡之處，但確實指出，朱熹同樣主張樂使人受到薰陶，自然養成德行，徂徠之解無亦

<sup>68</sup> 中井竹山：《非徵》，總頁 11 下—12 上。

<sup>69</sup> 荻生徂徠：《論語徵》，頁 549 下。

<sup>70</sup> 朱熹：《四書章句集注》，頁 105。

<sup>71</sup> 同時可參考《辨道》中說的：「變化氣質，宋儒所造，淵源乎《中庸》，先王、孔子之道所無也。……氣質者天之性也，欲以人力勝天而反之，必不能焉。強人以人之所不能，其究必至於怨天尤其父母矣，聖人之道必不爾矣。孔門之教弟子，各因其才以成之，可以見已。」見荻生徂徠：《辨道》，見吉川幸次郎等校注：《荻生徂徠》，頁 204 下。

<sup>72</sup> 中井竹山：《非徵》，總頁 81 上—下。

於此。而「查滓」既然代表「不出於自然」，那麼所謂聞樂而消融查滓，就只是薰陶效果由生到熟的過程，而非改變原有之質，並非徂徠所指控的變化氣質所能充分形容。同時也可以看到，竹山宣稱，徂徠犯此弊病的終極原因，在於刻意樹立「發明己說」的形象。

此外，竹山對於其所見之徂徠誤解朱熹處，自然會大加反駁。例如〈鄉黨篇·君召使擯章〉，徂徠的解釋是在列出邢昺和賈公彥疏文後，批評朱熹說：「邢昺時理學未興，故猶引《禮》釋之，然其說粗鹵，已不及賈公彥輩也。程朱出而禮樂掃地，故今學者徒讀新註，至此等章，茫然不識其所言之意矣。」<sup>73</sup>但事實上，對照《四書章句集注》相關處，確實可看到朱熹提到禮制的相關內容<sup>74</sup>。因此竹山直指徂徠所言誣妄，說：

朱子曷嘗不援《禮》而釋焉？但節取其要，故與舊說詳略不同耳。……若夫名物度數，尤致簡省，蓋以時異俗變，不切於學者實用也。……徂來夸辨博，援引溢紙，果何益與？……抑禮樂既泯之後，程朱未出之前，中間年（曆）〔歷〕千有餘年，渠乃謂程朱出而禮樂掃地，誣罔莫甚焉。朱子費精力於禮樂之遺者，考諸文集，歷歷可見，其成書則有《儀禮經傳通解》。徂來而未之聞歟？夫徒讀新注，茫然不知其意者，是學者固陋之罪，朱子固不識也。<sup>75</sup>

徂徠說「程朱出而禮樂掃地」，藉此將朱子學放在相對於先王之道的光譜另一端，表示其為任憑私意而不合古道的知識體系，無法發揮政治上的制度作用。竹山則痛批徂徠此說根本罔顧朱熹在禮制研究上的成就。而同樣值得我們注意的是：竹山並不否認朱子後學末流無法繼承禮制研究，以致在儒學上故步自封的現象，只是不認為可以此怪罪朱熹。這當然表示竹山也變相承認了徂徠針對的朱子學之限制確實存在，但也顯示他有意識地與「徒讀新注」，盲從簡易之說的儒者保持距離，而非一概迴護所有的朱子學群體。

另外，竹山為朱子學詮釋辯護的這個策略，最重要的部分還包括他認為，那些被徂徠批判不合古言的朱子學重要概念，對世界可以進行充分的解釋，在思想義理上的力道非徂徠學所能及。例如前面提到，朱熹在「禮之用和為貴章」將體

<sup>73</sup> 荻生徂徠：《論語徵》，頁 563 上。

<sup>74</sup> 朱熹：《四書章句集注》，頁 117-118。

<sup>75</sup> 中井竹山：《非徵》，總頁 98 下。

用論的思考帶入經文的「用」字，徂徠對此批評說「不識體用之非古言」<sup>76</sup>。竹山對此亦有所駁斥：

朱子未嘗以體用爲古言，特采時言易曉，而至理寓焉者，以發明道義，因以釋經旨耳。……體用之言，其來亦尚矣，非宋儒所創也。……夫天地體也，生成用也；耳目體也，視聽用也。天下無一物一事不有體用，萬斯年前如此，萬斯年後亦如此，何必問古人之已言未言也？渠縱惡體用之說，絕口不言，亦仰天之生，恃地之成，以目視，以耳聽，其爲體用自若也。……且解古書，必別撰取古言用之，不得用時言，是何義例？孟子曰「泄泄猶沓沓也」，蓋以時言釋古言，自古而然，豈昉於朱子乎？<sup>77</sup>

此處是朱子學者用「以時言釋古言」來反擊徂徠的古文辭學方法的一個範例。也就是說，只要有助於使讀者理解，在解經時不必執著於用古言。「時言易曉」的包容範圍自然甚廣，亦可指涉新出現的概念<sup>78</sup>。竹山不否認「體用」非古言，但一方面認爲，此詞並不始於宋代，另一方面又強調，體用觀具有充分解釋世界的效力，不限於是否透過語言表達出來。如果說徂徠試圖透過古文辭學來建立新的以政治運用爲中心的解經範式，那麼相對的，竹山的立場可說是藉由擁護朱子學，從而維繫以個人修養運用爲中心的解經目標，在此脈絡下，以體用觀解經，就有實際的理論效應。

另外，《非徵》中花費最多篇幅辯駁的，是〈子罕篇〉的「子在川上章」。由於程朱在此章大談道體之說<sup>79</sup>，使徂徠嚴加批判。其中提到：「宋儒之學，

<sup>76</sup> 荻生徂徠：《論語徵》，頁494下。

<sup>77</sup> 中井竹山：《非徵》，總頁17下。

<sup>78</sup> 同樣的作法，另可見於年代較竹山稍早的閩齋學派朱子學者蟹養齋(1705-1778)：「復古者著書，以通古訓爲名。予嘗讀之，不堪捧腹。其辨趙宋諸賢，未能通趙宋之語而言……彼視朱子說居敬，以爲如禪和尚所爲。視其曰心、曰性、曰一、曰虛靈、曰體用、曰明鏡止水，亦皆以爲如禪和尚所言。仁齋、徂徠既不免此，而今復古者愈已甚矣。言語者天下所通，心志皆以此發。佛氏假儒語以明其教，語同而意異，非儒也。程朱至仁，適假佛語爲其世通言者，以使世人速得聖意，通言以曉世者。猶是以吾邦俗語示聖意於邦人，豈曰之佛耶？復古者，以取佛語爲罪，此亦愚之甚也。」見蟹養齋：《辯復古》，收入關儀一郎編：《日本儒林叢書》第八卷（東京：鳳出版，1978年），頁8。

<sup>79</sup> 「天地之化，往者過，來者續，無一息之停，乃道體之本然也。然其可指而易見者，莫如川流。故於此發以示人，欲學者時時省察，而無毫髮之間斷也。程子曰：『此道體也。天運而不已，日往則月來，寒往則暑來，水流而不息，物生而不窮，皆與道爲體，運乎晝夜，未嘗已也。是以君子法之，自強不息。及其至也，純亦不已焉。』又曰：『自漢以來，儒者皆不識此義。此見聖人之心，純亦不已也。純亦不已，乃天德也。有天德，便可

理氣耳，貴理而賤氣。氣有生滅而理無生滅，是其道體之說，豈不佛老之遺乎？」<sup>80</sup>他認為程朱談道體，係基於其貴理而賤氣的思想，追逐玄虛的形而上之理而貶低現實世界，有沾染佛老之弊。這種批判絕不可能為朱子學者所接受，故竹山說：

宋儒曾無貴理賤氣之說。蓋有理便有氣，有氣便有理，一而二，二而一者。……凡有形象聲臭者，千品萬彙，皆氣也；而一定之準，必具乎其中者，是則理也。……故論學論道，必主理而言。耳目或有聾聵，而以聰明為準；父子或有頑傲，而以慈孝為準。……渠見有主，遽以貴賤擬之。……蓋不知理氣本不可以貴賤言也已。徂來又欲擠宋儒於釋氏，乃以生滅無色相捏合於理氣，是姦吏舞文，乃詆之術耳。夫生滅云者，亦唯聚散之義，……故渠所謂氣有生滅而理無生滅者，似羅織具獄。……栽者培而傾者覆，豈非氣之生滅邪？民彝物則，貫萬古而不易，豈非理之無生滅邪？所見如此，乃所謂無生滅者，亭亭當當，信而有徵，指為道體亦可，始非谷神不死、本來無物之意。……渠比而同之，可謂不知類也已。<sup>81</sup>

反朱子學者指朱子學為近於佛老，是中國和日本都存在的現象。而我們固須注意佛老在思維方式上對儒學帶來刺激，乃有理學之興，又不應沿襲這種並未嚴格辨明學術內涵的判斷。竹山既強調理氣不離不雜，又以具體譬喻說明「主理」、「生滅」的意義，也同樣等於呈現了理氣論，以及以其為基礎的道體之說的理論效力何在。換言之，竹山要維護的是經書讀者在修養工夫上的運用，肯定以後起之概念解釋經書的價值。總而言之，上述的這些辯護及對徂徠批判方式，乍看之下很像單純的朱子學立場複述，但這種複述之所以出現，並不能簡單的視作與對方宛如平行線一般的立場重申，而是為了反駁對方對朱子學的未盡有效之批判。

以上的討論，已進入竹山對於朱子學義理的捍衛，接下來需要繼續觀察與此相對的，對徂徠學內容本身的攻擊。

### （五）徂徠思想具有缺陷

以上四項竹山的批判策略，意圖都在於顯現徂徠的古文辭學方法並不可靠。而針對徂徠號稱透過古文辭學而得到的思想內容，對竹山而言，當然有必要站在

語王道，其要只在謹獨。』」見朱熹：《四書章句集注》，頁113。

<sup>80</sup> 荻生徂徠：《論語徵》，頁560上。

<sup>81</sup> 中井竹山：《非徵》，總頁95上—96上。

朱子學的立場予以回擊。

上文提到，徂徠批評朱熹說「程朱出而禮樂掃地」，眾所皆知，「禮樂」是徂徠思想的核心，所謂「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也」<sup>82</sup>、「先王開國，制作禮樂，是雖一端，先王之所以為先王，亦唯是耳」<sup>83</sup>、「古者道謂之文，禮樂之謂也」<sup>84</sup>等等，都可謂徂徠學主張的一大特徵。相對的，在此脈絡下，朱子學就成了不知禮樂的「後世儒者」。按照徂徠說的「六經即先王之道也」<sup>85</sup>，學者的任務就是透過六經中的古文辭來發揚先王之道。然而竹山已注意到：

徂徠開口輒稱六經，然其根據特在《禮記》一經。《禮記》出乎漢儒，其言瑕瑜混淆，而意義博雜，……其未足據信以証《論語》，決也。<sup>86</sup>

也就是說，事實上徂徠自身也沒有辦法充分使用六經來論述先王所創之禮樂。竹山進一步認為，古代禮樂於今日已不可盡復，若學者須以此為唯一遵循的標準，則無可能實踐道，亦不可能成德。五井蘭洲批評徂徠曰：「且也後世，禮樂崩壞，不可復徵，則徂來所學，不及優孟學孫叔敖也。」<sup>87</sup>竹山繼承了這個思路而加以發揮。例如徂徠將〈為政篇〉首章「為政以德」解釋為「禮樂者道藝也，道藝在外，學而成德於我，故曰得於身」<sup>88</sup>。竹山對此批判道：

道固不在事外也，朱子行道之云，豈不完備乎？……至徂來撐肩努眼，以譚禮樂，每遭古注有一言及禮樂者，輒以為至珍至寶，援資已說，以詈宋學漢儒。……然渠所謂禮樂成德，特主道藝，則玉帛而已矣，鐘鼓而已矣。是後世禮崩樂壞之日，學者不得成德也。……宜矣其徒德人之寥寥

<sup>82</sup> 荻生徂徠：《辨道》，頁201上。

<sup>83</sup> 同前註，頁201下。

<sup>84</sup> 同前註，頁205上。

<sup>85</sup> 同前註，頁200下。

<sup>86</sup> 中井竹山：《非徵》，總頁6下。另外，他也曾說過：「是其家言，欲主張六經，以壓倒宋儒之崇思、孟也。然渠所以為說者，於《易》、《書》、《詩》，則寥寥乎。其所崇主，特在三《禮》，而取印證於《戴記》甚多矣。又以《左傳》為命，蓋以二書之駁雜浮艷，可因以左支右吾，彌縫其怪僻之見也。然則雖口譚六經，而其實三《禮》而已矣，《左傳》而已矣。是亦可以發一鞭焉。」見中井竹山：《閑距餘筆》，收入關儀一郎編：《日本儒林叢書》第四卷，頁17。

<sup>87</sup> 五井蘭洲著，大阪大學懷德堂文庫復刻刊行會監修：《非物篇》（東京：吉川弘文館，1989年），總頁7上。

<sup>88</sup> 荻生徂徠：《論語徵》，頁496下。

也。<sup>89</sup>

同樣的，面對徂徠在〈子罕篇·顏淵喟然章〉說的「後世學者，欲學聖人，而不遵聖人之教法，徒以其心學之，安能得之乎」<sup>90</sup>。這種以作為教化手段的禮樂制度來批評朱子學遠離先王之道的說法，竹山又說：「渠惡言心，其所謂禮者，特在儀文制度。後世古禮漸盡，猶何所徵？乃不遵教而不能得，渠自道耳。」<sup>91</sup>也就是說，徂徠既不能充分恢復古禮樂制度，則其據以解經的想法也只能是空談，更遑論據此批判朱熹。

也因此，竹山肯定超越的道體貫乎古今，一切的日用之事均包含於其中。禮樂並非只是先王所造之完全後天的產物，而是其中有來自此道體，自然而然的部份。學者應以此道體為宗，而非固守特定的制度。前面提到，竹山在「子在川上章」中針對道體問題對徂徠展開篇幅甚長的批判。其中也提到：

徂來惡道體之說，……蓋彼昏而不知己。學者苟欲知道體之說，當先味程子與道為體之語。……徂來以天地為深玄杳冥不可測度，以道為先王所造，非天地自然，其說具于《辨道》、《辨名》，其謬迷如此。……然渠亦自有道體之說，於「告朔章」曰「禮者，體也；道之體也。禮亡則道隨亡。」……《書》曰「天敘有禮」，《記》曰「禮者天地之序也」，又曰「夫禮本於天也」，是豈非自然而然者哉？果若渠說乎，古禮漸盡，後世道實無有也。……故知程朱之說，則凡日用事物之間，以至禮樂刑政之設，……咸囿乎道體之中。<sup>92</sup>

這裏指出，若以「道體」為後天之制度而非先天之自然規範，在經書中自有說不通之處。同時也再次強調，徂徠所設想的先王之道，在古禮不存的後世中，根本無從落實。反而是如同程朱所主張的，禮樂刑政制度由先天之道體而來的想法，才能在當世發揮作用。這些主張當然很難說一切都涵蓋在孔子說「逝者如斯夫，不舍晝夜」的原意中，不過重點在於，竹山之用意乃是藉此呈現徂徠學窒礙難通之處，以及不良的理論效應。

這種不良的理論效應，更具體地說，乃是來自徂徠以道為先王所造，又緊扣制作制度而言，以仁為以此道安天下的想法。對竹山來說，這會造成另一個問

<sup>89</sup> 中井竹山：《非徵》，總頁 18 上—19 上。

<sup>90</sup> 荻生徂徠：《論語徵》，頁 558 上—下。

<sup>91</sup> 中井竹山：《非徵》，總頁 90 下。

<sup>92</sup> 同前註，總頁 93 下—94 上。

題。徂徠在〈八佾篇·人而不仁章〉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，則禮樂不爲之用。……此以在上之人言之也。」<sup>93</sup> 竹山對此反駁說：「渠限以在上之人，果爾，至在下者，雖有其德，亦未如之何也與？迺孔子退脩禮樂，謂之何？」<sup>94</sup> 也就是說竹山認爲，徂徠這種想法終將造成絕大多數人與仁無涉，不合孔子教化之旨。陶德民指出，這段話顯現竹山肯定自身「草茅之士」的價值、爲在下者之實踐辯護的意義<sup>95</sup>，值得參考。我們繼續梳理竹山上述的說法的話，可以進一步歸納出：道體具有普遍性，所有人均可經由一定的工夫而觸及之，而不會造成實踐上對於不在上位者的落空。如此一來，《論語》才能是與更多人切身相關的教化之書。反之，用所謂的古文辭學方法，對《論語》在內的經書進行錯誤解讀，正是徂徠後學「其徒德人之寥寥也」的原因。

筆者將《非徵》內的徂徠學批判作法，歸納爲上述五項策略。這五項並不能窮盡《非徵》的所有內容，惟其餘部分雖亦有不無道理之處，然較爲零碎，難以作統整性的歸納，故僅羅列上述項目以舉其要。如果從一個整體性的結構角度來看待這五項批判徂徠的方式，可以說，第一項與第二項攻擊的是徂徠並未真正徹底落實其方法。面對徂徠以自身宣稱的古文辭學方法解經，用以擺脫宋學思維的表現，竹山會指責其某些見解實爲抄襲宋明儒者之說而成，從而切斷該說與所謂古文辭學方法之間的連結，同時也藉由指出徂徠之解有前後不一的現象，使徂徠所謂經由古文辭學方法而得的結果未盡可靠。第三項與第四項則是攻擊古文辭學方法本身的價值。竹山指責徂徠執行古文辭學方法時因執著於固定字義，造就只是新奇，但無法圓融地貫串整部《論語》的獨斷之言。另外，徂徠想藉此方法擺脫朱子學思維，但竹山一方面指出徂徠的解釋未能超越朱熹，或是因誤解朱熹而生，另一方面從義理價值層面爲朱熹辯護，等於是在強調朱子學思維乃至宋學語言，對日本人而言並不會造成理解與實踐上的障礙，不須使用古文辭學的解經方法與思想。最後第五項則是進一步主張徂徠學窒礙難行，又有較爲負面的理論效應，使德行實踐落空，造就後學的不良表現。而貫串這五項的批判方式，就是鎖定在徂徠本人的道德問題造就其好發新說而影響世風的表現。因此可以說，《非

<sup>93</sup> 荻生徂徠：《論語徵》，頁 505 上。

<sup>94</sup> 中井竹山：《非徵》，總頁 31 下。

<sup>95</sup> 陶德民：《懷德堂朱子學の研究》，頁 193。

徵》的這種進路，最終還是指向一種不限於國家、文化與社會階級的主體的道德實踐問題。

接下來，筆者擬對這些內容進行更進一步的探討，嘗試藉此說明《非徵》在思想史上的意義。

### 三、武士儒學與庶民儒學：《非徵》的思想史意義<sup>96</sup>

首先必須要說明的是，《非徵》雖然如此不遺餘力地批判徂徠學，但其中的某些部分也稍嫌牽強，此外，如同徂徠對朱熹的批判未必有效一般，竹山亦有誤解徂徠之處。例如〈子罕篇·太宰問於子貢章〉，徂徠說：「朱註『太宰蓋以多

<sup>96</sup> 本文初稿此節原標題作「政治儒學與庶民儒學」，承蒙審查人之一指出，Tetsuo Najita 等人已從大阪商人社會角度談論過懷德堂儒學的意義，相較之下「庶民儒學」的提法較無新意，「庶民」一詞也較不精確，且懷德堂學生中也包含武士。另外，「政治儒學」一詞已為蔣慶所使用，朱子學也可理解為某種政治儒學。「武士儒學與町人儒學」的對比概念，會比「政治儒學與庶民儒學」更貼近德川社會狀況。筆者經過思考之後，仍然決定沿用「庶民儒學」的稱呼。首先考量到，懷德堂學生雖包含武士，但在懷德堂的空間中，學生們的階級差異被消除，比鄰而座，教學與思想內容並未因武士身分的學生而受到影響，或可謂武士身分在此也被「庶民化」。另外，Tetsuo Najita 在談論竹山的思想時，屢屢以「庶民」一詞稱呼其形態以及懷德堂的教育屬性。他將《非徵》形容為「懷著激烈熱情，試圖守護懷德堂的庶民道德教育理念的故事」，並將竹山的理念描述為「所有人都天生具有如同聖人一般的德，包含先王在內的古聖人和日常世界的庶民，都是同等的人。不論古今的所有人，都有從內認識哲學性論述所記載的人類的善的能力。人能夠透過學問改變自己，產生不可預期的良質的『成果』。包含商人在內的庶民，能夠獲得這種道德的認識，不會犧牲自身的商業實際活動，使這個世俗世界有價值。」（見 Tetsuo Najita 著，子安宣邦譯：《懷德堂——18 世紀日本の「德」の諸相》，頁 264、275。中文引文係筆者所譯。）筆者認為此處的「庶民」一詞確實能合乎竹山思想。雖然懷德堂確實產生於町人社會背景，但《非徵》及其他竹山著作並非單為町人服務，與西川如見《町人叢》乃至後來的澀澤榮一《論語與算盤》一類具有商道色彩的書籍有所差異。竹山針對的不只是商人，而是不分階級身分的所有人，透過朱子學義理，主張「仁有大小淺深」這一類的論述，使實踐主體能夠充分落實在每一個人之上，並透過簡單明瞭的語言表達，避開過於艱澀的形上學論述，這在傳播上有利於包括町人在內的庶民接受，也最能幫助庶民建立自我道德尊嚴。因此，筆者選擇使用「庶民儒學」稱之，是著眼於竹山的思想義理性質。這套思想可適於在町人環境中建立商業倫理，而商業倫理並非此思想的終極目標，只是目標之一，故筆者認為宜在稱呼上擴大實踐主體的指涉範圍。至於「政治儒學」一詞，筆者不得不承認有諸多歧義，不適合當作「庶民儒學」的對比概念，故在這部分依審查人意見，改為「武士儒學」，並以「武士儒學與庶民儒學」的對比，呈現本文原先要陳述的「由誰來實踐這套儒學」的實踐主體差異問題

能爲聖』，此解得之。……孔子……未能制作，猶如天束之然。然天若或縱之，必將當制作之任。」<sup>97</sup>在此顯現出「多能」和「制作」兩種對「聖」的理解。竹山批判道：

徂來制作爲聖之說，不勝其窮矣。《辨名》引《詩》「具云予聖」、《左氏》「臧武仲雨行」，曰：「是古來稱智之微妙者以爲聖也。」如是章太宰所謂聖，乃從朱注，以多能爲義，渠豈謂古人或以智爲聖，或以多能爲聖，孔門獨以制作爲聖歟？此則聖之爲制作，特孔門祕訣，而世人不及知也。異哉聖之義。<sup>98</sup>

此處對徂來的批判實屬無效，因爲徂來在《辨名》中很明確地根據《禮記·樂記》，將聖定義爲制作者，而且認爲智與聖是不同的德，並無以智爲聖之說，而是「智之微妙者」爲聖，表示制作者內含聰明睿智之德。徂來肯定「多能」之解，也並非別於「制作」另立新解，而是著眼於孔子可與門人言禮樂，有制作之能<sup>99</sup>。因此竹山的批判前提實不穩固。

又或是在〈顏淵篇·司馬牛問仁章〉，徂來照例將仁解釋爲安民之德，接著作出了極度政治導向的詮釋：

蓋仁者安民長人之德也。仁人者以此爲心者也。民與人亦眾哉，爲此則害彼，施彼則此怨，人與人相因，時與事相推，我謂是足以利民而爲之，而害生於吾所不知者，不鈔焉。故仁人之爲仁，每難之。<sup>100</sup>

這當然很難說是《論語》該章原意，但無庸置疑地充分顯現了關於政治實踐的具體思考。徂來在此的思考點係著眼於客觀的施政環境，將會面臨到衆人之間的利益衝突，從而反省了安民長人之要求在現實中的挫折。對於追求政治應用的經書讀者而言，這樣的解釋當然富有實際的意義。而竹山則說：

異哉徂來所謂仁政也。吾聞之：民之歸仁，猶水之就下。……人雖眾，好

<sup>97</sup> 荻生徂徠：《論語徵》，頁 557 上。

<sup>98</sup> 中井竹山：《非徵》，總頁 89 上一下。《詩經·小雅·正月》原詩句作「具曰予聖」，徂徠《辨名》引文無誤，竹山在此誤作「具云予聖」。

<sup>99</sup> 「聖者，作者之稱也。〈樂記〉曰『作者之謂聖，述者之謂明』。……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，……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。……且其一二所與門人言禮樂者，制作之心，可得而窺矣。……《周禮》六德，曰智、曰聖，是岐聖人之德而二之，以爲君子之德。……智者冢宰之材也，……聖者宗伯之才也。……冢宰掌邦治，以知人爲要務。……宗伯掌邦典，乃禮樂鬼神之事。……聖智之分可見已。」見荻生徂徠：《辨名》，頁 216 下—217 下。

<sup>100</sup> 荻生徂徠：《論語徵》，頁 579 上。

惡可知也；時雖異，沿革可知也；事雖繁，若否可知也。存心乎仁者，固無所眩瞽於斯兩端矣。故不行仁政云爾，苟有是心，而行是政，夫何爲此而害彼，施彼而此怨之有？渠其說之繆戾，無他，雖藉口於先王，而實錮心於霸術也已。功利之事，不饜乎人心，故每施設，往往（杆）〔扞〕格不行。渠病於此，遽謂仁政之難行亦然。<sup>101</sup>

兩相對照，可以明顯看到，竹山之所以不承認徂徠所謂的「難」，是因為他將政治的一切根本訴諸於內在的心性道德修養，認爲可藉此處理所有的政治問題。固然，如第二節所述，徂徠也不得不承認修身的優先性，但若如竹山所言，光憑內在道德就足以成爲一切的保證，未免流於想當然耳，忽略複雜的多數群眾之間存在諸多資源分配問題、利益衝突問題等等足以構成道德兩難情境的狀況，就此而言，竹山實不如徂徠敏銳，同時也不得不說，竹山的批判並未真正與徂徠對焦。

最需要一提的是，先行研究中，自西村時彥《懷德堂考》以降，談論《非徵》的學者們，多注意到竹山據徂徠臨終呼號紫雲的逸事抨擊其人格，引發爭議後，又堅持此說有本<sup>102</sup>。無論如何，《非徵》的成書目的雖然是爲了批判徂徠學，但此書本質上仍屬於解經活動。因此不論紫雲之事究竟可證或無稽，重要的是已然溢出了解經活動圍繞經文而展開的性質，流於個人攻擊，從而始終難免爭議性。

竹山的缺失似乎呈現出一種爲反對而反對的形象。但筆者認爲，一來這些缺

<sup>101</sup> 中井竹山：《非徵》，總頁 111 下。

<sup>102</sup> 可見西村時彥：《懷德堂考》，頁 64-65、岸田知子：〈解說〉，頁 159-160、小堀一正等：《叢書・日本の思想家 24 中井竹山・中井履軒》，頁 133-136、Tetsuo Najita 著，子安宣邦譯：《懷德堂——18 世紀日本の「德」の諸相》，頁 272。在〈八佞・王孫賈章〉，竹山爲了反擊徂徠批評宋儒以知天自負，說：「若渠所謂『不佞藉天之寵靈』，又謂此焉，不自力，則天命其謂何？是謂之自負矣。渠排程朱，擯思孟，自以爲孔子後一人，是謂之倨之甚，古今無比矣。余嘗聞之：徂來之疾也，日日宣言侍者曰：『宇宙俊人之死，必有靈性，今當有紫雲覆舍，若等出觀之。』及病革，輾轉呼號，紫雲不絕口，家人及高足弟子輩深耻之，絕不通外人。故一時或（繆）〔謬〕傳，以爲非良死云。蓋平生倨傲自負之衷，悉乘病贖而發，以致此醜，實可憫嘆哉。朱子垂歿，猶更定《大學·誠意》章句，疾且革，囑子弟門人，拳拳以勉學爲言，已而正座，整衣冠，就枕而逝。吁嗟君子小人，處己之當否邪正，觀諸臨歿之日，亦可以見其霄壤矣。予《闕距餘筆》並錄此二者，以貽學者，令之考其孰倨孰遜，孰自負孰不滿假。爲彼徒者，讀至此，必不覺媿汗盪背。」見中井竹山：《非徵》，總頁 35 上一下。竹山宣稱此事聽聞自其友綾部伊承（富阪，1720-1782）寓居服部南郭（1683-1759）住處時，南郭轉述之。收入中井竹山：〈紫雲并副墨辨答千秋〉，見西村時彥編：《竹山國字牘》（大阪：松村文海堂，1911 年），下冊，頁 12-19。

失不至於掩蓋上一節所列之批判方式的合理性，二來我們或許更應了解，為何竹山有必要如此激烈地反對徂徠學，才能更進一步地衡量其思想史意義。首先可以想得到的疑問是：竹山是否因為需要迎合幕府的朱子學立場，才如此抨擊徂徠學？關於這一點，固然如前文所言，《非徵》的刊行顯現出竹山呼應朱子學正學化的立場，但筆者認為，我們仍需要從兩方面來探討此問題：

第一，江戶時代的朱子學派不只一家，幕府林家朱子學僅為其一。而在林家之外，勢力最為龐大者為山崎闇齋(1619-1682)的崎門朱子學派，與林家並非同道<sup>103</sup>。竹山又更進一步與林家和崎門的學風都保持距離。山木積善〈中井竹山傳〉中記載：

蓋本邦之朱學有二派，一則山崎家流，高談性命理氣，不重史學，不立文（學）〔字〕，以求道於靜坐澄心之間；一則惺窩家流，討論經史，兼及文章，有餘力則及詩賦，依文字以求理義，依理義以檢文字，然至解經，則畫一朱說，片言隻字不改換之，獨萬年之學則不然……學朱子者，當如朱子之學程子也。膠守畫一，不知活用，是豈朱子之意也哉？子慶自幼從事其學，故其解經談道，異於所謂二派者矣。<sup>104</sup>

準此，懷德堂從初代學主三宅石庵(1665-1730)以來，便屬於一種既非林家亦非崎門的朱子學，竹山亦繼承此傳統，而不同於幕府所提倡的朱子學。竹山本人也說：

我邦近儒好詆宋學，以恣其詖邪者，固不足道。抑其尊信之者，亦或不免於偏頗，有一言議程朱者，未及析其理，顏艷如也，與前賢樂聞過之心背而馳。<sup>105</sup>

蓋積善雖崇尊程朱，而至於經說，時存從違，異乎山崎氏一意膠守之撰。<sup>106</sup>

<sup>103</sup> 《先哲叢談》記載：「中江藤樹奉王陽明，山崎闇齋信程朱，皆與春齋同世。春齋〈贈石川文山書〉曰：『近歲有蠢頑者，借名於王守仁而唱其邪教，以惑蚩蚩之氓，延及士林，誠是當世之一蔽事，而我輩之所憂也，不可不禁遏焉，不可不芟除焉。』蓋是指藤樹也。又《西風浪路編》曰：『近年聞高談性理，以為程朱再出；而擲文字，以博識稱有妨，而指余輩為俗儒者亦有之。彼為彼，我為我，道不同則不相為謀，余為守家業而已。』蓋是指闇齋也。」見原念齋：《先哲叢談》（東京：有朋堂書店，1929年），頁26-27。春齋即林羅山之子林鷲峰(1618-1680)。

<sup>104</sup> 山木積善：〈中井竹山傳〉，頁155上。

<sup>105</sup> 中井竹山：〈擬與朝鮮南學士書〉，《莫陰集》，頁61下。

<sup>106</sup> 中井竹山：〈答大出子友書〉，同前註，頁100下—101上。

嗟哉時學之弊，實如所喻，朱子所謂「邪說橫流，非一葦可杭」者，復見于今日。崎氏一派孤陋，自畫說書之外，無他伎倆，一言不合，努眼盛氣，絕交謝遊，自陷於惡戾之矜，固可閔嘆者。其害人心，壞士風，物氏為殊甚。托禮樂空言，放縱任誕，以蕩滅聖門脩齊之業。一部《論語徵》逞殊見，……實可憎可厭之尤。<sup>107</sup>

雖然這些話語主要在批評崎門學派，但從竹山的態度可知，他追求自由學風，不墨守程朱一言一句，自然也與需謹守固定說法，代表幕府權威，而在思想深度上並不活躍的林家相異。可以說，懷德堂的經營固然不可能與幕府毫無關係，但在學術上則是有意識地與幕府的朱子學保持差異<sup>108</sup>。

第二，《非徵》的撰作與刊行之間相隔甚久，以撰作時期來看，當時正是徂徠學極盛之時，在徂徠去世後，後學遍布甚廣，一時頗具勢力。廣瀨淡窗(1782-1856)形容為：「徂徠為吾邦古今第一人也。當時日本文學大開，此人居功為多，其流布天下之毒亦甚多。或評之為功首罪魁，實然也。」<sup>109</sup>甚至，十八世紀中葉的朝鮮通信使，在日本也只能看到徂徠學壓倒朱子學的景況<sup>110</sup>。此時距離寬政異學之禁為時尚久，幕府與林家都沒有力量改變此態勢。竹山在這樣的情況下選擇站在幾成非主流的朱子學一邊，可謂吃力不討好。若說其純粹基於自身使命感而為，應較為可靠。更何況，竹山所見之社會現實是：

國家……始崇尚文教，然餘風未殄，舊習尚存，海內侯國，雖置博士員，以延操觚之士，而往往不過經傳一講，陳說數行而已矣。啟沃之責弗存，裨益之義寥寥。經術文學，一以技藝待之。<sup>111</sup>

因此，在儒者地位不高的情況下，我們只能設想竹山決定站在朱子學立場撰作《非徵》時，被滿布天下的徂徠後學包圍，很難說他因擁護朱子學而獲得了在政治上進一步自我伸張的空間。因此，我們必須從竹山身為民間儒者的位置來衡量

<sup>107</sup> 中井竹山：〈答小笠原仲書〉，同前註，頁238下。

<sup>108</sup> 在《非徵》中，或許是因主要目標在於批判徂徠之故，並未提出針對朱熹的異解。但從其他作品來看，他在《易》學上有和朱熹立場相異處。見中井竹山：〈河圖洛書辨〉，同前註，頁58上—59上。

<sup>109</sup> 廣瀨淡窗：《儒林評》，見關儀一郎編：《日本儒林叢書》第三卷（東京：鳳出版，1978年），頁5。原文為日文，中文為筆者所譯。

<sup>110</sup> 詳參夫馬進：〈一七六四年朝鮮通信使と日本の徂徠學〉，見《朝鮮燕行使と朝鮮通信使》（名古屋：名古屋大學出版會，2015年），頁282-311。

<sup>111</sup> 中井竹山：〈壽仲父鳳岡先生七十序〉，《莫陰集》，頁27下。

此書意義。

首先可以注意的是，如同前述小島康敬指出的，「批判其輕視修身論」是反徂徠論述的的其中一個主要方向，而《非徵》亦可歸屬於此。竹山將對徂徠人格的批判視作《非徵》大旨所在，卷首處就花了相當篇幅來攻擊徂徠之德行：

徂來物氏學術之病，其症在乎自大好名，其因在乎欲壓倒仁齋伊藤氏，而其禍至於廢絕程朱諸公繼往聖開來學之功，害政事，敗風俗，俾天下青衿士，深結妖妄邪誕之痼而後已。……乃積數年之功，著《護園隨筆》一書，護宋儒以攻古學，附以《文戒》，極力瑕疵仁齋之文。……又自謂平實穩雅之譚非所以取勝矣，遂視棄舊學如脫敝屣，……既而作《（辯）〔辨〕道》以壓《童子問》，作《辨名》以壓《語孟字義》，作《論語徵》以壓《古義》，作《學庸解》以壓《定本》、《發揮》，……見益殊絕，而說益新奇，飭以禮樂空言，鼓以詞章末技，而盡廢進脩之實，令人易溺而難悔，於是乎輕佻浮薄之徒，奔走喘汗，改轍歸之。……豎異幟于東關者，十有三年。一時貴介公子，列藩學士大夫，以致處士縉流曲藝之徒，摳攝恐後，片語隻字，仰其褒貶，以為欣戚榮辱，不為不盛矣。<sup>112</sup>

據此，徂徠的一切新奇之說，起於欲壓倒仁齋的好勝之心。竹山認為徂徠曾寄信與仁齋而不獲回信，故決意抗衡之。最後造成的結果就是天下學風隨之敗壞，讓輕佻浮薄之徒有理由廢棄修身工夫。竹山甚至說：

史官之法有之：凡記一事，必探其本；論一人，必究其心。不徒沿末就迹，臆斷於一時，以俾後人迷也。……唯揚己抑人之務，陰供一身私計，而陽為得孔門之真者，徂來是也。<sup>113</sup>

他認為，徂徠的問題不單純是解經之誤，真正的根源在於其心術敗壞，好名爭勝，因此在檢討其解經之失時，必定要先以指出其人格缺陷為前提。

因此我們不只可以看到上述竹山為了強硬反駁《論語徵》，不免有自身缺乏說服力，甚至不惜偏離解經工作的言論，更可以看到，在第二節的各項批判策略中，可以說都指向同一個命題：經由古文辭學方法得到的《論語徵》，乃至徂徠學其他部分之所以不可靠，彼此衝決，最大的原因就是其出於徂徠有意爭勝，強造新解之心，故產生不能無弊的結果，本質上屬於「功利之學」。此外，既然徂

<sup>112</sup> 中井竹山：《非徵》，總頁1下—2下。

<sup>113</sup> 同前註，總頁5下。

徂學來自於徂徠的這種缺陷，因此也容易吸引輕佻浮薄之徒。在上一節可以看到，竹山指責徂徠學派「世人醉其毒者，猶且冥然弗寤」、「宜矣其徒德人之寥寥也」，呼籲徂徠後學「反覆討究，有所猛省」。另外他也說：

但爲此說者之徒（按：指徂徠後學），務外遺內，靡聖管管，抑人揚己，誣古欺今，甘爲浮薄小人之歸，我所親覩，歷歷可數矣。噫！學術邪正，可不慎歟！<sup>114</sup>

我們可以合理認爲，引發竹山如此強烈的批判動機的，與其說是徂徠本人，不如說，竹山親眼所見的徂徠後學，才是更爲根本的源頭。只是在他看來，徂徠後學的一切廢棄修身的行爲，是因爲古文辭學的內容所致，而古文辭學的內容則來自徂徠的人格缺陷。《非徵》的撰作動機與進路，可以順著這樣的理路來理解。此外，對於徂徠後學這樣的描述，也不始於距離徂徠本人活躍時代已久的竹山。早在徂徠弟子太宰春臺（名純，字德夫，1680-1747）處，便留下這樣的記錄：

蓋先生之志在進取，故其取人以才，不以德行，二三門生亦習聞其說，不屑德行，唯文學是稱。是以徂徠之門，多跡弛之士。及其成才也，特不過文人而已，其教然也。外人既以是譏先生，純亦嘗竊不滿先生，此先生之所以雞肋視純也。<sup>115</sup>

批判徂徠及其門人輕視修身的說法，自徂徠在世時，在其學派內部即已浮現<sup>116</sup>。

而關於竹山當時的情形，學界已注意到，十八世紀後半的江戶時代，在徂徠學興盛的同時，關西地區也開始醞釀站在朱子學立場反對徂徠學的風氣。在與竹山來往密切的儒者當中，包括朱子學者賴春水，以及前來大阪學習時，受春水影

<sup>114</sup> 同前註，總頁 25 上。

<sup>115</sup> 見原念齋：《先哲叢談》，頁 390-391。

<sup>116</sup> 不過，竹山也將春臺視爲攻擊對象，與徂徠一併劃爲「功利之學」的代表。他說：「蓋渠（徂徠）平日惡正心厭修身，妄意以經濟爲口實，嘗著《政談》一書，上諸官府。其高足春臺，撰《經濟錄》，以噪乎世。……然而其爲說，不出管商功利之習，申韓刑名之流。……徂來陪臣，春臺處士，蓋目未睹國家典章，故紊亂名實，不通當世之務者，爲多矣。……予嘗通讀《政談》、《經濟錄》二書，蓋無一長可觀，其一二可采者，粗讀書史，窺事理者，皆所能談，固不竢二氏發明也。如春臺之撰，醜詆謾罵，盈溢紙幅，尤失君子重厚之風，可嘆矣。」見中井竹山：《非徵》，總頁 82 下—83 上。但這裏的批判失於輕率，並未詳細交代何謂「無一長可觀」，不免有流於意氣之嫌。此外，春臺曾很明確地於《經濟錄》中主張法家的限制及儒家的優先性，因此指春臺爲管商功利申韓刑名，未足令人信服。相關探討，詳見拙作：〈太宰春臺《產語》及相關問題再探〉，《臺大文史哲學報》第 83 期（2015 年 11 月），頁 67-108。

響，從徂徠學轉而歸向朱子學的尾藤二洲。在大阪，賴春水、尾藤二洲等人皆與竹山交好，形成以朱子學為主的群體<sup>117</sup>。此時《非徵》已撰作完成，尙未刊行，但可以想見其中內容對此群體有所助益。其後，賴春水擔任廣島藝州藩藩儒，使藩內學制皆依朱子學；尾藤二洲和與其並稱寬政三博士的古賀精里、柴野栗山共同擔任江戶昌平黌的教員，與寬政異學之禁的朱子學正學化措施極為密切。就此而言可以說，《非徵》已在刊行前，參與了反徂徠學的運作，而非刻意迎合幕府政治而為。在《非徵》刊行後，竹山曾說：

往昔 尊藩麟洲石先生《解蔽》，暨吾界府高養浩《鍼炳》之撰，實為首唱。我先正蘭洲五井氏《非物》之篇，蓋係同時。僕之壯歲，校蘭洲遺編，輒不自揣，有《非徵》一編，狗尾之續。近歲門下諸人相議，合刻正續兩《非》，以問于世。其於海西也，南豐兩肥日薩等，已有同好之傳。<sup>118</sup>

石先生為石川麟洲(1707-1759)，京都人，其學統可追溯至藤原惺窩弟子木下順庵一脈，著有《辨道解蔽》。高養浩為高志泉溟，早歲從學於伊藤東涯，後改投朱子學，著有《時學鍼炳》。此二人皆為小島康敬所歸納的反徂徠思潮之成員，而且正處於徂徠學興盛之時。因此我們也可以看到，《非徵》的成書，與當時儒學界累積的徂徠學批判不無關聯，在刊行後的迴響，亦反映了來自民間的共鳴。

綜上所述，我們若能了解，竹山的《非徵》並非只是為了單純在經典詮釋上的門戶之爭，而是時代刺激下的產物；有明確的針砭對象，而非刻意迎合當權者而作，就更能了解此書應放在江戶儒學思想史的何處座標。

Tetsuo Najita 面對竹山和徂徠之差異的思想史意義問題，曾經指出，對徂徠而言，人內在的道德認識能力、自我轉化的可能性是被否定的，這對竹山而言，無異於與重心放在庶民教育的懷德堂的建立基礎相敵對，故使用特別激烈的言詞反駁。他強烈主張人皆具有認識普遍道德規範的能力，認為人的天命在於成為知德之人<sup>119</sup>。筆者認為此說言之有理。Tetsuo Najita 係從道德認知根據相關的知識論問題角度來探討竹山與徂徠之差異，相對於此，筆者想另外從實踐者之差異的

<sup>117</sup> 較詳細的來往過程探討，可參考小堀一正等：《叢書・日本の思想家 24 中井竹山・中井履軒》，頁 114-132。

<sup>118</sup> 中井竹山：〈答山本庸助書〉，《莫陰集》，頁 192 下。

<sup>119</sup> Tetsuo Najita 著，子安宣邦譯：《懷德堂——18 世紀日本の「德」の諸相》，頁 264-278。

問題進行補充。

徂徠學的養成土壤，是江戶時代的封建社會。按照徂徠學的邏輯，禮樂刑政制度等先王、聖人之道，在六經以前的三代便已完成，是相當於三代的日本江戶社會可以運用的資源。但這樣一套資源由誰來運用？在徂徠的訴諸對象中，只能包含在上位者。《辨道》中提到：

先王之道，安天下之道也。其道雖多端，要歸於安天下焉。其本在敬天命。天命我為天子，為諸侯，為大夫，則有臣民在焉；為士則有宗族妻子在焉，皆待我而後安者也。且也士大夫皆與其君共天職者也。<sup>120</sup>

政治權威的來源在於天命，但在階級分明的封建制下，能夠得到天命，實踐徂徠學教導的敬天與安民之德，鞏固禮樂刑政者，只有天子、諸侯、大夫與士，也就是整套武家幕藩體制下的各級武士，彼此之間亦有上下階級之分。所謂的天職，亦必須以此封建階級為前提。至於民，則是被統治的對象，在徂徠學中的意義如下：「君者先王之嗣也，代天者也，故敬之。民者天之所以命我使治之者也，故敬之。身者親之枝也，故敬之。是先王之道所以敬天為本故也。」<sup>121</sup> 由於仁的意義在安民、養民，因此當然不容許上對下採取絕對的壓迫，而是也需要當作「敬」的對象，才能安之、養之，此亦為天命的內容。而在此的「我」，也就是擁有治民之權力者的武士階級，才是政治本位的徂徠學最核心的讀者。也因此，不具有政治權力的民，並不需要負起任何來自內在的道德義務；型塑良好秩序的方法，並非朱子學意義下的教化、啓發，而是透過政策施行來讓民眾習慣於一套風俗之中<sup>122</sup>。

但是從以大坂町人為主要教化對象的懷德堂的社會位置而言，徂徠學這樣一套政治實踐是與其無緣的。更何況，竹山看到的儒者處境是「經術文學，一以技藝待之」，難以在武家封建現實中發揮得君行道的政治作用。因此，如果以徂徠學為尚，那麼政治本位的一面也終將落空，但反對變化氣質、不重理而重人情的一面，將會對町人社群需要的工商業倫理之養成有所不利。同樣的，竹山等反對徂徠學的儒者，所見之廢棄修身的徂徠後學，也可以說是在不具備發揮徂徠學政治資源的位置，又從反對變化氣質等思想得到放縱人情的合理性，種種因素下所

<sup>120</sup> 荻生徂徠：《辨道》，頁 202 上一下。

<sup>121</sup> 荻生徂徠：《辨名》，頁 227 上一下。

<sup>122</sup> 關於這方面的探討及意義，可參考辻本雅史著，張崑將、田世民譯：〈荻生徂徠的習熟論和教化論：近世教育思想試論〉，《日本德川時代的教育思想與媒體》，頁 109-123。

造就而成的。相對而言，重視持敬、先天道體的朱子學，在此可以提供較適於町人道德修養的資源，但又不若林家和崎門那樣嚴格墨守朱說，而是憑著商業環境中的自由氣息唯所是從。此外，在《非徵》、《奠陰集》中也可看到，竹山不重視較為抽象的形上思辨論述，也不關心崎門朱子學者實踐的靜坐工夫。這些表現說明了江戶時代朱子學的多樣性，也呈現出町人環境需要的道德教育為何。因此也可以說：《非徵》並非只是竹山向徂徠發起的一對一對決，更是在民間儒學社群中向徂徠後學進行的抗衡。因為這種表現顯示出，竹山最無法忍受，乃至於想要與朱子學反徂徠學的其他聲音同氣連枝的原因，還是來自於民間儒學社群的道德敗壞現象。

這就引領我們看到：有別於徂徠學以武士階級為訴求對象，將「民」單純視做接受先王之道安之、養之的被統治者，站在非武士階級立場的懷德堂朱子學則可賦予人民較高的主體性，這種主體性來自於道體與人之間的普遍連結，並伴隨著相應的修身要求，提供町人社群來自內部的穩定倫理秩序。筆者認為，可以將徂徠學與懷德堂朱子學之間視做武士儒學與庶民儒學的對比。武士儒學冀求由上而下的教化施行，庶民儒學則將重心放在由下而上的修養完成。在大坂這樣的環境中，比起武士儒學，更需要庶民儒學的作用，《非徵》的思想史意義也在於此，而透過解經方法檢討及義理檢討的形式展現出來。因此，我們不僅可以看到竹山最終極的立論動機是民間儒學社群中展現出的道德敗壞，同時也看到他在批判徂徠的「仁」之實踐概念時，如前一節所述，說出了「果爾，至在下者，雖有其德，亦未如之何也與」這樣的質疑。從朱子學的角度，主張眾人皆有內在的道德實踐能力，本是理所當然，但竹山的這種想法著眼的不是內在道德認知根據，而是不應忽視的「在下位者的道德實踐理想」。這是從階級差異現狀而來的立論，是處於在下位者的視角才會比較容易產生的省思，也更能引起非武士階級的共鳴。可以說，這是產生自階級流動不易，並面對非武士階級的教育需求之環境而發展的「庶民儒學」的表現。

當然，「庶民儒學」這種稱呼仍有疑義，首先，儒學不可能完全切斷與政治實踐之間的聯繫，在經書中自然會觸及遠超過一般人民階級的政治思想，閱讀《論語》時不能忽視其中顯然是以在上位者為對象的為政之方論述；再者，竹山本人也關心朱子學的正學化，絕無意只讓朱子學停留在一般人民階級，而是希望透過政治體制來達致更廣泛的教化影響力。不過，筆者採取此定位，乃是就當下懷德堂的社會位置與最直接的教育任務，來試圖解釋他們必須捍衛朱子學，而不

採取徂徠學的人性觀，從而批判徂徠及徂徠後學的原因。而這種觀察角度，或許可以讓我們更從竹山切身的歷史處境，得見《非徵》的思想史意義。

#### 四、結論

本文針對日本江戶時代懷德堂朱子學派的代表人物中井竹山的重要著作《非徵》，探討其中批判荻生徂徠《論語徵》的表現。從中可以看到，竹山展現出的較有系統的批判策略，包括指出徂徠曾剽竊他人之說以爲己說，不完全出自他號稱的古文辭學方法、解經有不一致之處，造成矛盾、執著於對「仁」、「文」等字的固定字義，以致在解經上有窒礙難通之處，某些地方實不出朱子學之範圍，或是不能撼動朱子學的解釋，以及徂徠學本身的缺陷處，將會造就錯誤的解讀和不良的理論效應。同時竹山認爲，徂徠用古文辭學方法解釋《論語》所造成的這些弊病，最大的問題根源來自於他好立新解、強自爲說以求名求勝，從而影響一時學風，吸引衆多浮淺之徒，廢棄修身之功。

接著，本文試圖思考《非徵》的思想史意義爲何？竹山雖站在朱子學立場批判徂徠學，但其代表的懷德堂卻不能完全與當時並存的幕府林家朱子學和民間的崎門朱子學等同視之，因此竹山的批判實不用視爲迎合幕府的表現，應該要放在明確針對當時徂徠後學的浮淺風氣，選擇在徂徠學爲主流的情況下加以批判的這種歷史背景下來理解。而對竹山來說，其所處的大坂町人環境，需要可提供町人環境所需之修養資源的學說。政治本位、以武士爲主要訴諸對象的徂徠學，在町人社群中，無法讓道與仁真正被實踐，反而其中不重修身的部分容易合理化爲人情的過度放縱，因此，竹山有必要捍衛朱子學而對抗徂徠後學的學風，才能保障町人社群所需的教化素養。因此《非徵》的思想史意義，可說在於武士儒學與庶民儒學的對照關係中。至於是否真能如此觀看，尙待方家指正。

筆者無意主張朱子學與徂徠學之間的絕對優劣關係，《非徵》中對徂徠和《論語徵》的批評失當之處也不容迴避。本文的目的在於藉此探討來呈現江戶儒學中，更多的學派互動情形，以提供更豐富的義理比較空間與歷史圖像描繪，同時也希望以此爲基礎，在未來探討更多江戶時代後期朱子學對古學派之批判的再批判個案，進一步拓展對東亞儒學的認識。

# 中井竹山《非徵》的徂徠學批判及其 意義

陳威璿

本文針對日本江戶時代懷德堂朱子學派的代表人物中井竹山的重要著作《非徵》，探討其中批判荻生徂徠《論語徵》的表現。竹山展現出的批判策略，包括指出徂徠曾剽竊他人之說以爲己說，解經有不一致之處，造成矛盾，執著於固定字義以致有窒礙難通之處，某些地方實不出朱子學之範圍，或是不能撼動朱子學的解釋，以及徂徠學本身的缺陷處，將會造就錯誤的解讀和不良的理論效應。竹山認爲，徂徠的最大問題根源來自於他好立新解，強自爲說以求名求勝，從而影響一時學風，吸引眾多浮淺之徒，廢棄修身之功。筆者認爲，《非徵》的思想史意義在於，竹山所處的大坂町人環境，需要的是可以提供町人環境所需之修養資源的學說。主張由士來養民的徂徠學，在非武士階級中無法真正被實踐，反而容易合理化爲人情的過度放縱，故竹山有必要捍衛朱子學而對抗徂徠後學的學風，保障町人社群所需的教化素養。因此《非徵》的思想史意義，可在此武士儒學與庶民儒學的對照關係中得見。

關鍵詞：中井竹山 《非徵》 懷德堂 荻生徂徠 江戶時代 東亞儒學

## Criticisms of Ogyu Sorai in Nakai Chikusan's *Hicho* and Their Significance

CHEN Wei-chin

This paper focuses on the *Hicho*, a text written by Nakai Chikusan, one of the major representatives of Confucianism of the Kaitokudo School during the Edo Period in Japan. Particular attention is paid to how Nakai Chikusan criticizes the *Rongocho*, written by Ogyu Sorai (1666-1728). Nakai Chikusan points out that the *Rongocho* plagiarizes interpretations of Chinese Confucians. He notes that the *Rongocho*'s views are also self-contradictory. In addition, he points out that Ogyu Sorai does not effectively criticize Zhu Xi, and that he is not able to offer alternatives to Zhu Xi's views. According to Nakai Chikusan, all the defects found in the *Rongocho* are due to Ogyu Sorai's competitiveness and his desire to establish new, but unfounded, interpretations. In the view of the present author, Osaka, where Nakai Chikusan lived, was a commercial city for commoners. That is why Nakai Chikusan criticized Ogyu Sorai's political Confucianism and defended Zhu Xi. We can locate the significance of the *Hicho* in the history of thought in the contrast between Ogyu Sorai's Confucianism for *samurais* and Nakai Chikusan's Confucianism for commoners.

**Keywords:** Nakai Chikusan *Hicho* Kaitokudo Ogyu Sorai the Edo Period  
East Asian Confucianism

## 徵引書目

- 田世民：《近世日本儒禮實踐的研究：以儒家知識人對《朱子家禮》的思想實踐為中心》，臺北：臺灣大學出版中心，2012年。
- 辻本雅史著，田世民譯：〈十八世紀後半期儒學的再檢討：以折衷學、正學派朱子學為中心〉，收入張寶三、徐興慶編：《德川時代日本儒學史論集》，臺北：臺灣大學出版中心，2004年。
- \_\_\_\_\_，張崑將、田世民譯：《日本德川時代的教育思想與媒體》，臺北：臺灣大學出版中心，2005年。
- 朱熹：《四書章句集注》，北京：中華書局，2003年。
- 佐野公治著，張文朝、莊兵譯：《四書學史的研究》，臺北：萬卷樓圖書公司，2014年。
- 高拱：《問辨錄》，收入影印文淵閣《四庫全書》第207冊，臺北：臺灣商務印書館，1983-1986年。
- 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》，臺北：臺灣大學出版中心，2004年。
- 陳威瑋：〈太宰春臺《產語》及相關問題再探〉，《臺大文史哲學報》第83期，2015年11月，頁67-108。
- 藍弘岳：〈荻生徂徠的古代中國史觀與政治思想——「聖人之道」的重構與「朱子學」批判〉，《漢學研究》第33卷第3期，2015年9月，頁169-203。
- 蘇轍：《論語拾遺》，收入影印文淵閣《四庫全書》第196冊，臺北：臺灣商務印書館，1983-1986年。
- 丸山眞男：《日本政治思想史研究》，東京：東京大學出版會，1983年。
- 山下龍二：〈論語徵について（三）〉，收入名古屋大學文學部編：《名古屋大學文學部三十周年記念論集》，名古屋：名古屋大學文學部，1979年。
- 小島康敬：《徂徠學と反徂徠》，東京：ぺりかん社，1994年。
- 小堀一正等：《叢書・日本の思想家24 中井竹山・中井履軒》，東京：株式會社明德出版社，1997年。
- 五井蘭洲著，大阪大學懷德堂文庫復刻刊行會監修：《非物篇》，東京：吉川弘文館，1989年。
- 五弓雪窗編：《事實文編》，吹田：關西大學出版・廣報部，1980年。
- 中井竹山：《閑語餘筆》，收入關儀一郎編：《日本儒林叢書》第4卷，東京：鳳出版，1978年。
- \_\_\_\_\_：《奠陰集》，收入水田紀久編：《近世儒家文集集成》第8卷，東京：ぺりかん社，1987年。
- \_\_\_\_\_著，大阪大學懷德堂文庫復刻刊行會監修：《非徵》，東京：吉川弘文館，1988年。
- 夫馬進：《朝鮮燕行使と朝鮮通信使》，名古屋：名古屋大學出版會，2015年。
- 田世民：《詩に興り禮に立つ——中井竹山における『詩經』學と禮學思想の研究》，臺

- 北：臺灣大學出版中心，2014年。
- 西村時彥編：《竹山國字牘》，大阪：松村文海堂，1911年。
- \_\_\_\_\_：《懷德堂考》，大阪：財團法人懷德堂記念會，1925年。
- 原念齋：《先哲叢談》，東京：有朋堂書店，1929年。
- 荻生徂徠：《辨名》，收入吉川幸次郎等校注：《荻生徂徠》，《日本思想大系》第36卷，東京：岩波書店，1973年。
- \_\_\_\_\_：《辨道》，吉川幸次郎等校注：《荻生徂徠》，《日本思想大系》第36卷，東京：岩波書店，1973年。
- \_\_\_\_\_：《論語徵》，《荻生徂徠全集》，東京：河出書房新社，1978年。
- 淺見綱齋：《辨大學非孔氏之遺書辨》，關儀一郎編：《日本儒林叢書》第4卷，東京：鳳出版，1978年。
- \_\_\_\_\_：《語孟字義辨批》，相良亨等編：《綱齋先生文集》，《近世儒家文集集成》第2卷，東京：べりかん社，1987年。
- 陶德民：《懷德堂朱子學の研究》，吹田：大阪大學出版會，1994年。
- 湯淺邦弘編：《懷德堂研究》，東京：汲古書院，2007年。
- 渡邊浩：《東アジアの王權と思想》，東京：東京大學出版會，1998年。
- 廣瀨淡窗：《儒林評》，關儀一郎編：《日本儒林叢書》第3卷，東京：鳳出版，1978年。
- 蟹養齋：《辯復古》，關儀一郎編：《日本儒林叢書》第8卷，東京：鳳出版，1978年。
- Tetsuo Najita 著，子安宣邦譯：《懷德堂——18世紀日本の「徳」の諸相》，東京：岩波書店，1992年。

