

先王之道禮樂焉爾——關於徂徠的禮樂論

子安宣邦* 著 陳瑋芬** 譯

一、徂徠的挑撥言論

所謂「先王之道，禮樂焉爾」，是荻生徂徠(1666-1728)在《論語徵》的題言。這句話關涉了祖述先王之道的孔子及《論語》。徂徠認為《論語》是「門人一時以意錄之，以備忽忘焉爾」¹。他這一段認為《論語》記錄不完備的發言，與儒家把《論語》視為聖典的態度背道而馳。而這一段《論語徵》的言論，其實隱含著：「一般人以為孔子是儒家的創制者，但孔子果真是聖人嗎？」的根本懷疑。徂徠的批評是很尖銳的，相對於將《論語》視為「最上至極宇宙第一書」²的伊藤仁齋(1627-1705)而言，早一世代的徂徠言論不僅具有相當的爭議性，也非常容易引起反動(reaction)。

徂徠繼上述評論《論語》的發言之後，還說道：「《論語》猶《詩》邪。《詩》有序而《論語》無序。何以識孔子所以言之乎？」他認為《詩》可由其序得知是何時、何人、何事之作，而無序的《論語》，則讓人對孔子發言的背景摸不著頭緒。接著，徂徠論述道：

本文為作者於2003年11月13日為本所「禮與倫理」研究群所作的專題演講。

* 子安宣邦，大阪大學名譽教授。

** 陳瑋芬，本所助研究員。

¹ 本文關於《論語徵》的引用，係採自小川環樹譯注：《論語徵》全2卷（東京：平凡社，1994年，東洋文庫575-576）。

² 仁齋的主著：《論語古義》之生前最後的稿本（林本）之卷頭，記有「最上至極宇宙第一《論語》總論」，各卷的卷頭也有「最上至極宇宙第一《論語》」的文字。仁齋晚年的著書《童子問》中則提及「孔子為最上至極、宇宙第一之聖人，而《論語》為最上至極宇宙第一之書」（下卷）。

先王之道，禮樂焉爾。而孔氏多言其義。禮樂殘缺，《論語》迺有不可解者矣。³

這一段話的前提是「孔子所學者乃先王之道」、「孔子之道乃先王之道」等徂徠式的孔子觀。他進一步論述孔子所學的先王之道就是「禮樂」，孔子是藉由《論語》來向弟子們說明禮樂的意義。不過，由於禮樂的內容殘缺、不完整，所以《論語》中有部分孔子言論，不容易理解。

徂徠所謂的「先王之道，禮樂焉爾」，是對於那些祖述《論語》及孔子，自認為儒家之流的挑撥言論。他認為「先王」或「先王之道」早已遠遠地超越了孔子的地位，也把此「道」規定為「禮樂焉爾」。面對徂徠如此挑釁的言論，懷德堂的儒者們首先以被動的方式展開回應，或者更廣泛的說，展開反擊的是包含了懷德堂儒者，人稱「寬政正學派」的朱子學派儒者們。

二、物子之家言

首先發言批評徂徠的是五井蘭洲 (1697-1762)，他是為近世大阪的學問所——「懷德堂」奠定教學基礎的人物，將懷德堂的教學內容明確地導向朱子學，對徂徠的《論語徵》則展開有系統的批評。懷德堂的儒者們在十八世紀中葉的近世日本高舉朱子學的旗幟，在這面旗幟的背後，則大幅書寫著反對徂徠學的標語。其中最早發難的便是五井蘭洲，他所撰寫的《非物篇》，針對人稱「物茂卿」的徂徠及其《論語徵》加以詰難。其後，中井竹山 (1830-1804) 於天明四年 (1784) 完成《非徵》一書，並以蘭洲的《非物篇》為正篇，自己的《非徵》為續篇，二書並刊。中井竹山是懷德堂全盛時期的領導人物，與江戶昌平校的儒者柴野栗山、尾藤二洲等人，在思想上緊密連結、有如網絡一般。他們所結合而成的「寬政正學派」，可以說是一個反對徂徠的學術網絡。

蘭洲引述徂徠所謂《論語》不完全、難以理解的言論，批評道：「先王之道，禮樂焉爾。……是其家言。孔子之語所無，不足辯矣。」⁴又說：「徂徠開口談禮樂，紛紛聒聒。欲取信於人。可醜之甚！」可見他對徂徠的批判十分嚴厲。對蘭洲

³ 五井蘭洲：《非物篇》（東京：吉川弘文館，1989年懷德堂文庫復刻本），卷1，頁6。

⁴ 同前註。

而言，徂徠所談論的「先王之道」、「禮樂」不過是自我宣傳的「家言」。所謂的「家言」，意即由偏見衍生的個人言論。換言之，蘭洲認為徂徠所謂的「先王之道，惟有禮樂」，充其量不過是充滿個人偏見的發言罷了。

此後，徂徠的言論一直都被貶為「家言」，它的妥當性和普遍性也因此備受質疑。龜井昭陽(1773-1836)的學統在名義上雖然繼承徂徠，實際上卻不斷由學派內部更正徂徠的錯誤。他在《讀辨道》中，把徂徠別出心裁的言論完全解釋為「物子家言」。譬如徂徠認為《中庸》是子思為了「與老子抗而作」(《辨道》，頁10)。昭陽卻說：「此所謂家言也。家言也者，私言也。不可以公言於天下矣。非物家奴隸，又誰從之？」⁵這是十分激烈的批評。我們也可以從而得知，徂徠的言論在江戶後期的社會多麼地不受儒者們歡迎。他們認為徂徠的發言是欠缺妥當性的私言，刻意加以封殺，就好像徂徠的發言是一樁難以獲得公眾認同的醜聞。蘭洲在《非物篇》述道：

徂徠一生精力，在務殊宋儒。既得殊宋儒，乃宛然模出一仁齋。又忌其祖鞭，乃轉頭換面，或予或奪。可謂掩耳盜鈴矣！於是乎得殊仁齋，別立門戶。殊不知其先已殊孔子。可哀哉！⁶

他認為徂徠窮畢生之力將自己異化，刻意強調自己與宋儒之間的不同。他又指出，徂徠在批判宋儒這一條路上有模仿先驅仁齋之嫌，卻又不願意在同一路數上與仁齋競爭，而特意強調自己與仁齋相異。當徂徠成功地自外於宋儒、仁齋，達到其目的後，則試圖將徂徠派的影響力擴大到天下。蘭洲批評徂徠的學術生涯有如醜陋難堪的自我開示過程，而徂徠學的醜陋本質則令徂徠與孔子漸行漸遠。

三、孔子修先王之道

徂徠曾將孔子的「五十而知天命」解釋為「知天之命，我以傳先王之道於後也」(《論語微·為政第二》)。這個解釋類似《禮記·王制》的「五十而爵」，意謂著孔子若得封爵，則必然致力於在國家政治中實現先王之道。他認為孔子雖然

⁵ 龜井昭陽：《讀辨道》，收錄於賴惟勤校注：《徂徠學派》(東京：岩波書店，1972年日本思想大系37)，頁389。

⁶ 五井蘭洲：《非物篇》，卷1，頁7。

未能封爵，卻已經對自己所承受的天命完全瞭然於胸。所謂的「天命」，意即孔子既是有志於實現先王之道的學習者，也是先王之道的祖述者。如此一來，《論語》中的「學」，便可解釋為學習先王之道。所以徂徠在《論語徵》的題言中又說：

人不欲學孔子所學，而欲學孔子。是工人不由規矩準繩，而學般、陞也。⁷

相對的，蘭洲認為吾人應該自孔子處學習、遵守的，就是孔子對弟子們的教誨，即「文行忠信」。徂徠則不然，他認為不需要墨守孔子所教導的內容，而應當直接學習孔子所學者。蘭洲批評這種看法是不滿足於孔子的教導。而徂徠開口必稱「先王之道」、「先王之道禮樂焉爾」，為什麼是「先王」呢？徂徠的反對者們認為這是徂徠人格上的問題，因為徂徠試圖超越宋儒、超越仁齋，擴張自己的門戶、褒舉自己的名聲，這樣的人格是醜陋的。

徂徠的反對者把徂徠所有關於超越孔子及其道的「先王」與「先王之道」的言論視為醜聞，把徂徠所有關於先王之道的言論貶為私言，加以封殺，又進一步透過對徂徠的批判，來對自己所信仰的孔子之道進行確認。這個問題讓我們回到中井竹山經常用來批判徂徠的句子「道者，先王之道也。先王之道，安天下之道也」（《辨道》，頁12）來深入探討吧！

夫道，一而已矣。堯舜禹湯文武之道，聖人君子之道，天道地道，君道臣道，人道家道之類，皆就其所在，而目之。始無二致。朱子故曰：事物當然之理，人之所同由。斯言弗可易矣。是以單言道，莫不總括。何限以先王也。徂徠開口輒曰先王之道，又曰安天下之道。蓋以恐嚇末學而已矣。⁸

面對各式各樣的「道」，徂徠提出超越性的「先王之道」回應，雖然他曾說過「先王之道」就是「安天下之道」，但是竹山仍然認為「道，一而已」。對竹山而言，此唯一之道就是朱子所說的「事物當然之理」，即一般普遍的道理，同時，他也批評徂徠關於「先王」的言論，目的在於「恐嚇末學」。如此這般，竹山不僅批判了徂徠的「先王之道」，又由朱子的「事物當然之理」來進一步確認儒家之道的同一性。可以說，這些反對徂徠「先王」言論的儒家們，一方面直接反對徂徠、一方面藉由朱子學，來對自身信仰的儒家之道，重新進行同一性的建構。

接著就讓我們思索為什麼徂徠的「先王」論述能夠成為重構儒家同一性的觸

⁷ 小川環樹譯注：《論語徵》，頁15。

⁸ 中井竹山：《非徵》（東京：吉川弘文館，1988年懷德堂文庫復刻本），卷1，頁10。

媒，它的內容究竟如何？

四、何謂「先王」？

何謂「先王」這個問題，換句話說就是對徂徠而言，「先王」的意涵究竟為何的問題，而不是辭典如何解釋「先王」意義的問題。徂徠的主要著作「二辨」，即《辨道》和《辨名》。所謂「辨名」，意即對指涉某一事物的名詞意義進行探討和闡釋的作業，譬如針對「道」、「仁」、「陰陽」、「鬼神」等名詞的意涵和成立過程，加以闡釋。不過如果這個問題牽涉到「道」的概念規定的話，朱子學者們大概會在朱子對經典解釋的體系之中尋找答案吧！或者，如果要尋求更具包容性的回答，相信也有人會從孔子之後的儒家論述中尋找答案。而在儒學辭典中負責撰寫「道」這個項目的學者，也一定會採用上述方式來進行詮釋。不過，徂徠在《辨名》一書的名詞闡釋作業，卻不是這一類針對概念進行重新定義的作業。

重新定義「道」的概念，就是站在儒家的立場將「道」的意義系統化，並透過這樣的行為來論述「儒家之道」。具體而言，所謂朱子學的開展，即等同於透過朱子學來重新定義「道」的過程。徂徠認為後世儒家，是一群再三藉由重新定義「道」的經典詮釋，來生產、製造儒學的群體。他自己則試圖超越這種由經典解釋來進行概念定義，並且在儒家的內部確立儒家立場的方式。那麼，《辨名》的作業如何超越他所批評的儒家呢？徂徠透過聖人是制作者的假設，超越了他所批評的儒家們。聖人被設定為人間事物的起源，也因此與人類社會制作者的「先王」同一化了。他們不僅具備超越的性格，也等於承認「聖人＝先王」的觀念內在於歷史之中。

徂徠在《辨名》卷首指出：「至物之亡形焉者，則常人之所不能睹者，而聖人立焉名焉。然後雖常人可見而識之也。」⁹他認為「陰陽」、「鬼神」等詞彙皆由聖人命名，人們是在命名後才恍然知曉何為陰陽、何為鬼神。聖人命名的行為，對名詞闡釋的作業而言，是一項非常重要的假定。與上述問題相關的，就是聖人命名的行為，是一種與傳統儒家解釋字義的作法相異的、設定於儒家解釋學傳統之

⁹ 荻生徂徠：《辨名·序》，收錄於西田太一郎校注：《荻生徂徠》（東京：岩波書店，1973年日本思想大系36），頁40。

「外」的觀點，其目的在於重新探討名詞的意義。就如同思考「道」這個名詞的成立過程一般，是由起源來重新審視「道」的概念。這是一種藉由對詞彙起源的回溯，來革新舊有概念的嘗試。本居宣長(1730-1801)是在徂徠學的影響下建構自我思想體系的國學者，他認為日本古代欠缺「道」的概念，僅是「物移才有道」¹⁰。他是透過對儒教思維的排斥，堅持日本思想的固有性。

就徂徠的觀點而言，作為命名者的聖人，與歷史上的先王地位相同。他在《辨道》中也指出：

先王聰明睿知之德，稟諸天性。非凡人所能及焉。故古者無學為聖人之說也。蓋先王之德，兼備眾美，難可得名。而所命為聖者，取諸制作之一端耳。先王開國，制作禮樂。是雖一端，先王之所以為先王，亦唯是耳。¹¹

先王是制作者，所以也是聖人。而先王之所以是先王，正因為先王是禮樂的制作者¹²。此處由「禮樂」兩個字來代表、象徵的是先王所制作的成果，也就是人類社會這個文化體系。不過，由於先王也是統治者，因此文化體系同時也是政治體系。這裏產生了一個重要的觀點，即先王身為制作者，他有意制作出來的成品是為人類社會。丸山真男提出「作為的思維」來與「自然的思維」相對，指出在徂徠身上可以看到近代性思維的顯現。不過這是站在近代政治意識的角度所提出的解釋¹³。徂徠環繞著先王之道所說的「制作」、「禮樂」等話語，來自於他以先王之道係產生於人類外部的主張。這也是徂徠認為先王之所以為先王，是因為制作「禮樂」，而非制作「仁」的原因所在。「仁」來自於聖人孔子的內部，所構成的儒學史是一種內在的道德史。相對於此，徂徠提出「先王之禮樂」，其中「仁」與「禮樂」的對置，就好像「四書」與「六經」的對置。

¹⁰ 本居宣長：《直毘靈》，收入大久保正編：《本居宣長全集》第14卷（東京：筑摩書房，1976年），頁120。

¹¹ 荻生徂徠：《辨道》，頁15。

¹² 在此引述徂徠對先王制作禮樂過程的描述：「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辨焉者。」（《辨道》，頁14）。

¹³ 關於丸山的徂徠理解、以及近代日本重新評價徂徠的系譜，可參照拙論：〈先王の道は禮樂のみ〉，《江戸思想史講義》（東京：岩波書店，1998年）。

五、先王之道禮樂焉爾

徂徠認為聖人是最原始的命名者。由於聖人也是先王，因此人類社會的數種詞彙都是由聖人（先王）制訂的。他說：「夫鬼神者，聖人所立焉。」（《辨名·鬼神》，頁 128），我認為他的意思是聖人制作了共同體的祭祀儀禮，而「鬼神」就是被祭祀的對象。這是由徂徠的聖人＝先王的觀點出發，所作的思考。如果聖人同時就是先王，那麼在解釋名詞時回溯到聖人最初命名行為的作法，目的就在於釐清在先王制作的人類社會裏，所存在的各種事物之名究竟如何出現和成立。由此觀之，徂徠在《辨名》中執行的名詞解釋作業是相當卓越的，遠遠地超出在當今的古語辭典所呈現的語言學作業。雖然很多人認為徂徠的思維是與後世儒家相抗衡的，他卻試圖在「六經」的經典世界中，實現先王的禮樂之道。

前已述及「四書」與「六經」的對置，猶如「仁」與「禮樂」的對置。如果說有一種儒教史是以「四書」裏孔子關於「仁」的言論為主的解釋史，那麼以「禮樂」、「六經」來與「仁」和「四書」相對的意義又在哪裏？讓我們看一看徂徠關於先王制作禮樂之源由的敘述：

蓋先王之言語之不足以教人也，故作禮樂教之。知政刑之不足以安民也，故作禮樂以化之。禮之為體也，蟠於天地，極乎細微，物為之則，曲為之制，而道莫不在焉。君子學之，小人由之。學之方，習以熟之，默而識之。至於默而識之，則莫有所不知焉。豈言語所能及哉！¹⁴

此處以先王禮樂之教來與言語的教義體系相對應。徂徠的學習論主張身體的學習優於語言的學習，禮樂則是可經由身體習得的人類身外物。如果說語言的教誨是一種尋求用心熟讀、領會的人類內在性教義，那麼事物的教誨便是一種尋求超越語言、由身體深處的熟習來理解的外在性教義。徂徠以「禮樂外物也，非在我者焉」之語來反駁那些對禮樂論的批評。又說：「烏知風與雨露假之於外而其功若是其大焉乎。」（《辨名·仁》，頁 56）相對於仁齋以為擴充四端之心將能夠助長「仁」的氣勢，即「一星之火，至於燎原，一寸之苗，至於參天」的說法，徂徠主張若是缺乏風和雨露等外物的支援，則不可能有燎原之火和參天之苗。他屢次以孕育草木

¹⁴ 荻生徂徠：《辨名·禮》，頁 70。

的「和風甘雨」來譬喻先王之道和禮樂¹⁵——禮樂是基於聖人（先王）的悉心考量下給予人們的「物」，亦即培養德行的糧食。對徂徠而言，「物」是與「論述」相對的。他認為後世儒家的論述空泛不實，反之，先王之教則構成了人類社會的具體事物，如儀禮、雅樂、日常作法、服飾、歌謠等等，構造出人類社會的敦厚習俗、形成多采多姿的文化。這個禮樂的內容，在「六經」中有詳細的描述，因此「六經」也是「物」。如果說「四書」是為言語的教義體系，則「六經」就是「物」。故而徂徠在《學則》中指出：「夫六經物也。道具存焉。」

先王闡明各種詞彙的由來，總稱為「道」¹⁶，徂徠撰寫《辨名》的主要目的就是在尋求「道」的制作過程，《辨名》的作業同時也是一種把「名」當作是表達具體事物的媒介，而在「六經」有所欠缺的情況下，追尋名詞之成立軌跡的結果。

六、為何反對徂徠？

如前文所述，徂徠關於先王之道的言論被後世儒者貶為「物子家言」，受到封鎖，甚至被醜化為徂徠欲擴張門戶、彰顯自我地位的言論。龜井昭陽也是一位視徂徠言論為「家言」的儒者，他說：「先王之教，以物不以理。」「物子之言大然。然呂劉以後，禮樂既熄。若我日域，開闢來無有是物乎爾。則惡乎以是物為教哉乎。」（《讀辨道》，頁406）昭陽與徂徠學有學統上的聯繫，他大抵肯定徂徠關於先王禮樂的言論，但是也指出此言論必須加以歷史性的限制。同時他認為，如果把目光轉向徂徠發言的場所——日本，將會發現日本並不存在關於禮樂的「物之教」。這裏衍生出如下的疑問：當此物亡佚、或是原本就不存在時，後世日本的教義可能會怎樣發展？甚至將引發如下的批評：徂徠在沒有先王禮樂的日本提出禮樂等言論，皆是「空談」。面對第一個疑問，昭陽提出的答案是：「禮之善物亡，而後世無可以制心者。不得不以心治心也。」徂徠則說：「以我心治我心，譬如狂者自治其狂焉。」昭陽認同了徂徠的這一段言論。不過，究竟應該如何在缺乏「禮」這個「物」的後世日本，對自己的內心加以制約呢？「不得不以心治心也」——後

¹⁵ 例如：「聖人之道。猶和風甘雨邪。物得其養以生。生斯長。豈有窮已乎。」（荻生徂徠：《學則》，收錄於《荻生徂徠》，頁193）。

¹⁶ 「道者，統名也」（《辨名·道》，頁41）。

世日本的儒者龜井昭陽提出這樣的回答。

昭陽與徂徠學保持相即相離的關係，但那些清楚與徂徠劃清界限的儒者們，則在批判徂徠的同時重構孔子之道，並再次確認朱子學理的同—性。前文已述及寬政正學派高舉朱子學再興的旗幟，其真正目的在於反徂徠學。行文至此，必須進一步探討的是，徂徠學為什麼能夠導致朱子學的再興，甚而令儒家心性論復活？徂徠的反對者之一——伊藤仁齋也對朱子學提出強烈的批判，但是仁齋學完全沒有能夠發揮和徂徠學同樣的效果。這是否如同反對徂徠學的儒者們所說的，足以構成反對徂徠人格的理由呢？

這個問題作為對徂徠批判之一，是非常重要的。徂徠的言論概而言之，就是將「先王」與「禮樂」設定在既存的儒家言論之外，由此出發的批判性論述。關於「先王」、「禮樂」相對於既存的儒家言論具備「外在性」一事，前文已經觸及。但是徂徠認定「先王」、「禮樂」是為外在的、批判性的觀點，藉此強調儒家論述之內在性，同時也明確主張自己的言論是「外在性」的。所謂的「內在性」言論意指以「心、理、言」為基礎的言論，而「外在性」言論則是以「身、禮、物」為根據的言論。徂徠透過仁齋等後世儒者的批判，建構出以「身、禮、物」為主的外在性的、對抗性的言論。當我們思索徂徠學在日本思想史中存在的意義時，這種特殊的外在性論述之形成過程，尚值得我們加以深究。這篇文章則只是針對徂徠學為何會引發反徂徠的對抗性論述一事，我所提供的回答。

頃接吳書蔭教授來函，謂本刊第十四卷第三期刊登其〈吳曉鈴和「雙楮書屋」藏曲〉一文，有三處請予更正：

- 1、頁 189 第 1 行「而他所藏《吳山三婦評箋注釋第六才子書西廂記》卻不為大家所知曉」，「所藏」二字後脫「相傳」二字。
- 2、頁 190 倒數第 6 行括弧內「此本原為吳興周氏言言齋舊物」，「此」字後脫「二」字。
- 3、頁 194 第 2 行「就是這種恢復舊觀的本子也成了『孤本』」，「恢」字誤，應為「非」字。「恢復舊觀」與「非復舊觀」雖然僅一字之差，意思卻迥然不相同。「非復舊觀的本子」，是指故宮博物院的排印本，未能將曲譜和板式排印出，因而失去了原來的面貌，故說「非復舊觀」。
- 4、頁 196 倒數第 10 行「《暖紅室校刻傳劇資料叢輯》，它由清末詞學大家況周頤致劉世珩二十通未刊手札組成」，「二十通未刊手札組成」說法不確，應改為「二十二通未刊手札等材料組成」。