

效忠孔門・刈其家言・鶩之公論

——江戶九州「龜門學」之儒學觀與經書觀析論*

金培懿**

（收稿日期：111 年 3 月 31 日；接受刊登日期：111 年 6 月 23 日）

提要

日本江戶時代九州地區古文辭學派最主要之代表性學者，當推以龜井南冥、龜井昭陽父子為代表之「龜門學」。而若欲闡明龜門學之為學立場、儒學觀與經書觀，仍得從江戶古學派之學術發展演進視角切入觀察，故本文主要就龜井昭陽《讀辨道》中昭陽駁斥徂徠《辨道》所述內容，同時參照龜井昭陽闡述龜門學三代以來之「家學」基本立場的《家學小言》，以闡明龜井一門之儒學觀。同時一併考察自伊藤仁齋古義學，經荻生徂徠古文辭學而至九州龜門學，有關江戶古學派儒學觀與經書觀之轉折發展軌跡。而據本文考察，龜門學之儒學觀與經書觀乃折衷仁齋「古義學」與徂徠「古文辭」，進而修正詭激之徂徠學並益趨追求公正客觀，堅持「一統於孔門」之九州「龜門學」為學立場。另外，值得關注的是，龜門學嚴明分判「孔門」與「儒流」之別，並將此判準實踐於詁經之業，此詁經標準堪稱龜門學之一大特色。特別是對孟、荀之態度，以及於漢儒中又有分判，乃至強調尊崇《論語》、《孔子家語》之主張，皆可提供吾人進一步重新省思《史記》、《漢書》所述之儒學觀、經書觀與江戶古學派之間的關聯。

關鍵詞：日本古學派、龜井南冥、龜井朝陽、儒學觀、經書觀

* 本文初稿宣讀於 2020 年 10 月 22 日中央大學所舉辦之「2020 宋明清儒學的類型與發展 VII」學術研討會，會中承蒙楊祖漢教授、賴貴三教授惠賜高見，本次投稿《中國學術年刊》再蒙兩位審查委員提供寶貴建議，在此謹一併深致謝忱。

** 國立臺灣師範大學國文學系特聘教授。

一、前言

筆者有鑒於當今臺灣學界在研究江戶日本九州地區「古文辭」學派最主要之代表性學者——龜井南冥、龜井昭陽父子之「龜門學」之《春秋左傳》學時，多有誤解龜門學與江戶漢學之處，遂於二〇二〇年九月十一日成功大學中文系所舉辦之「第二屆《群書治要》國際學術研討會——《左傳》學之多元詮釋」上，發表〈龜門《春秋左傳》學之解經立場、方法與學術定位——以其考辨《左傳·隱公》杜注為例〉一文，文中釐清已然從荻生徂徠（1666-1728）古文辭學「轉向過渡」的龜門學，雖然講究實證客觀，卻不可直接視之為江戶「考證學」，而且徂徠學、龜門學之考據，其實多藉「明學」而非「清學」，此點更是不可不察。

而當吾人在思考龜門《春秋左傳》學之學術性格時，應納入中井履軒（1732-1817）《左傳逢源》與《左氏傳雕題》、東條一堂（1778-1857）《左傳標識》、帆足萬里（1778-1852）《春秋左氏傳標註》該系《左傳》注解以為參考值。而在思考龜門《春秋左傳》學之後有關江戶《春秋左傳》學の後續轉型時，則不能不納入安井息軒（1799-1876）《左傳輯釋》以為觀察比較對象。因為若說龜門父子對徂徠學的修正，使得其「轉」而以《左傳》稽合《論語》為學問基石而立其家學，則系出大阪懷德堂的中井履軒，及承繼履軒《春秋左傳》學的上總考證學者東條一堂與九州獨立學派學者帆足萬里之《春秋左傳》學，堪稱同時修正了徂徠學與龜門學，使得江戶《春秋》學既不獨尊《左傳》，亦不拘囿於「家學」立場，故能平心博採中日諸多前人注解，更具客觀實證性。故日後亦是九州出身之幕府儒官安井息軒，才說皇國先儒補釋《左傳》者，獨得中井履軒《左氏傳雕題》而已。另外，龜門《春秋左傳學》亦非直接過渡到竹添光鴻的《左傳會箋》，因《左傳會箋》亦多有承繼息軒之經說者。至於龜門《春秋左傳學》於江戶儒學發展史上之定位，筆者以為其乃是：折衷伊藤仁齋（1627-1705）「古義學」與荻生徂徠「古文辭學」，而向江戶「考證學」過渡，然而卻仍堅持「家學」立場的九州「龜門學」。¹故套用荒木見悟先生（1917-2017）所言，徂徠古文辭學不過是龜門學「表面」的一個「倒影」，並非龜門學之實體！²

而筆者在釐清龜門《春秋左傳》學之解經立場、方法及其學術定位後，有鑒於在經注、

¹ 詳參金培懿：〈龜門《春秋左傳》學之解經立場、方法與學術定位——以其考辨《左傳·隱公》杜注為例〉，收入成功大學中國文學系、香港中文大學中國語言及文學系主辦：《第二屆《群書治要》國際學術研討會——《左傳》學之多元詮釋會議論文集》（臺南：成功大學中國文學系，2020年9月11-12日），無頁碼。日·荒木見悟：〈《論語語由述志》解說〉，收入龜井南冥昭陽全集刊行會編：《龜井南冥昭陽全集》第5卷（福岡：葦書房，1979年），頁276。

² 日·荒木見悟：〈《論語語由述志》解說〉，頁276。

文集之外，最能凸顯龜門學之儒學觀與經書觀者，當推昭陽所撰之《家學小言》與《讀辨道》。透過此二書不僅可窺知龜門學之為學立場，更可見江戶古學派儒學觀、經書觀之演進發展，故擬藉本文進一步析論龜門父子之儒學觀與經書觀。又作為江戶時代九州地區古文辭學派最主要之代表性學者，若欲闡明龜門學之儒學觀，筆者以為基本上仍得從江戶古學派之學術發展演進視角切入觀察。而誠如荻生徂徠古文辭學派之後的江戶儒學發展，無法不回應古文辭學派的諸多主張，³又設若試圖回應古文辭學之儒學觀點或為學主張，則論者多聚焦在濃縮精萃徂徠學概要的「二辨」——《辨道》、《辨名》以及《學則》。蓋江戶中晚期對「二辨」、《學則》、《論語徵》等徂徠代表性儒學、經學著作所展開的贊否二論，交錯沸騰，堪稱江戶後期儒學的眾聲喧嘩。⁴而環繞「二辨」展開的論述，既是對徂徠學的迴響，同時也是論者自我學術立場的表明。

因此，龜門學作為九州地區古文辭學派最主要之代表，龜井昭陽對荻生徂徠儒學相關代表作之一的《辨道》所提出的批駁與修正，恰可突顯出九州龜門學之儒學觀。而誠如荒木見悟先生所言，《讀辨道》乃龜門學對徂徠學之詭激、輕率的修正，⁵該篇作者雖是龜井昭陽，但其中昭陽引用其父龜井南冥之說者有四處，事實上昭陽也是在南冥學問觀的基礎

³ 荻生徂徠古文辭學在江戶中期蔚為風潮，蟹養齋（1705-1778）曾言當時：「海內之士，多為徂徠所動。」日・蟹養齋：《非徂徠學》，收入日・關儀一郎編：《日本儒林叢書》第4冊（東京：鳳出版，1978年），頁23。然古文辭學席捲江戶漢學界的同時，也引來各方抨擊，古文辭學派所反對的朱子學派自然不在話下，包含崎門朱子學派、懷德堂朱子學派，以及折衷學派，乃至系出古文辭學派的南冥、昭陽亦反動徂徠學，詳參日・小島康敬：《徂徠學と反徂徠》（東京：ぺりかん社，1994年）。日本學者子安宣邦則將徂徠反仁齋古義學與朱子學，繼而徂徠古文辭學流行後，日後又引發各派學者批判的這一連鎖接續反應，視為是一大「事件」，也使得十八世紀的日本社會成為一個「論述」（discourse）時代。而且這一連串「論述」的出現，乃是導因於對相同觀念的「前論述」有所不滿，進而提出「憤慨性」批判與非難（scandalous）的「後論述」。前後論述相繼反覆爭議論辨不休，遂構成江戶儒學發展史上這一股批判徂徠學的大「事件」，詳參日・子安宣邦：《「事件」としての徂徠學》（東京：青土社，1990年）。亦即，反徂徠「事件」的演繹，其實就是江戶儒學的發展演化。故不應忽視徂徠學內部的修正改向與分化演進。

⁴ 關於江戶中期以還包含古文辭學派自家學者在內，對徂徠著作所展開的一連串檢討聲浪，各學派儒者主要之反徂徠學著作魚貫而出，其中即包括龜井昭陽之《讀辨道》，詳參林慶彰、連清吉、金培懿編：《日本儒學研究書目》上冊（臺北：臺灣學生書局，1998年），頁291-295。另外，根據日野龍夫之研究，即使是在江戶漢詩壇，無論是徂徠學末流的蜀山人大田南畝（1749-1823），或是高舉反徂徠學旗幟的山本北山（1752-1812），兩人等於皆反向承繼了徂徠古文辭的詩風，無論是蜀山之「天明狂歌」或是北山之「清新詩派」，即使方向不同，然徂徠以後江戶文人的文學活動，基本上不問雅俗皆是在古文辭學派的延長線上。由此亦可知，江戶晚期不僅儒學論說，就是漢詩壇也深受徂徠古文辭學派影響。詳參日・日野龍夫：《徂徠學派——儒學から文學へ・蜀山人小論——徂徠學のゆくえ——》（東京：筑摩書房，1975年），頁99-107。

⁵ 詳參日・荒木見悟：〈《讀辨道》解説〉，收入龜井南冥昭陽全集刊行會編：《龜井南冥昭陽全集》第6卷（福岡：葦書房，1979年），頁177。

上，對徂徠《辨道》中所言之儒學觀點或儒學概念進行駁正，進而確立龜門學的獨自性。故吾人可將《讀辨道》中之諸多主張，視為龜井父子之學術立場。故本文主要就龜井昭陽《讀辨道》中昭陽駁斥徂徠《辨道》所述內容，同時參照昭陽所闡述龜門學自其祖父龜井聽因，經父親龜井南冥而至龜井昭陽本人，其家派三代以來之「家學」基本立場的《家學小言》，以闡明龜井一門之儒學觀。同時一併考察爬梳自伊藤仁齋「古義學」，經荻生徂徠「古文辭學」而至九州「龜門學」，有關江戶古學派儒學觀與經書觀之轉折發展軌跡。

二、龜門儒學觀與經書觀之淵源：從仁齋與徂徠談起

誠如眾所皆知的，江戶古學派揭舉反朱子學之旗幟，而反朱子學之實際作法基本有二：第一種作法是從朱子學思想中萃取出重要概念語彙，進而逐一闡明辯證，試圖就字義以明訓詁，進而明義理，藉由此種作法而來證明宋儒所言並非儒家思想原意。古義學派開山祖師伊藤仁齋之《語孟子義》即是此類代表，而上述荻生徂徠之《辨道》、《辨名》亦是。伊藤仁齋之孫伊藤東所（1730-1804）即如下說明道：

自宋朝之儒先，以性理之說，解孔孟之書以還，天下滔滔，無不以此旨為正派的傳焉。而吾家之王父，夙精研伊洛之學術，已而辨性理之說之非古，而取其可取，不取其不可取，著二書《古義》，以闡聖人之道。其後因門人某請，著《字義》書，辨別詳明。……夫學者之事業德行而已矣，而不精經，不能修德焉。精經而已矣，而不明字義，不能精經焉。字義而已矣，而不知訓詁，不能知委曲焉。於是既註二書，又著《字義》，又有《標註》之作，吾肥所以使人溯其源矣。⁶

且如引文所述，古學派反朱子學的第二種作法，即是破解「四書」這套朱子建構出來的儒學解說系統。例如伊藤仁齋撰作〈《大學》非孔氏之遺書辨〉，舉證十條，直言《大學》一書：

本在《戴記》之中，不詳撰人姓名。蓋齊魯諸儒，熟《詩》、《書》二經而未知孔

⁶ 日・伊藤東所：〈語孟字義標註序〉，見日・吉川幸次郎、清水茂校註解說：《日本思想大系 33 伊藤仁齋伊藤東涯》（東京：岩波書店，1971 年），頁 626-627。

孟之血脈者所撰也。……至乎其列八條目，及其所說學問之法，則不能無疑。⁷

至於《中庸》一書，仁齋主張其內容有他書誤入與古《樂經》脫簡誤被攙入，而且《中庸》不過就是「《論語》之衍義」⁸，故仁齋據《論語》、《孟子》再參酌「六經」，同樣舉出十條例證排除《中庸》大部分內容，特別是宋儒所重視的「主敬涵養」與「人心道心危微精一」之說，以為此等說法不合於「仁義」、「忠恕」等孔孟之道，故不取。如此一來也就解消掉所謂：《中庸》乃是傳授孔子到子思這一「孔門心法」的經典特殊性。但是，有關《中庸》書中彼等「仲尼曰」、「子曰」等內容，與《論語》相合者，則取之。

仁齋因而主張《論語》、《孟子》才是後人藉以理解儒家聖人之道，最重要的兩部經典，強調《論語》乃「最上至極宇宙第一書」，而《孟子》乃《論語》之「註腳」，《論語》則是《孟子》之「血脈」，並注解二書以成《論語古義》、《孟子古義》。仁齋認為解《論語》必須準於《孟子》。設若不據《孟子》以解《論語》，徒就《論語》經文字面求孔聖意旨，終將重蹈宋儒覆轍。仁齋言：

學者當以《論語》、《孟子》為本，《論語》、《孟子》既治，則六經可不治而明矣。……《論語》一書，萬世道學之規矩準則也。……此愚斷以《論語》為最上至極宇宙第一書。⁹

仁義禮智之理，學者當以《孟子》之論作本子註腳看。……程朱諸家，所以不免於仁義禮智之理有差者。蓋為不知原之《孟子》，而徒就《論語》言辭上理會仁義禮智之理焉耳。¹⁰

學問之法，予歧而為二，曰血脈，曰意味。血脈者，謂聖賢道統之旨，若孟子所謂仁義之說，是也。意味者，即聖賢書中意味，是也。蓋意味本自血脈中來。予嘗謂讀《語》、《孟》二書，其法自不同。讀《孟子》者，當先知血脈，而意味自在其

⁷ 日・伊藤仁齋：〈《大學》非孔氏之遺書辨〉，《語孟字義》，卷下，收入日・吉川幸次郎、清水茂校註解說：《日本思想大系 33 伊藤仁齋伊藤東涯》，頁 161。

⁸ 詳參日・伊藤仁齋：《中庸發揮》，收入日・關儀一郎編：《日本名家四書註釋全書》第 1 卷（東京：鳳出版，1973 年），頁 4-7。

⁹ 日・伊藤仁齋：〈論語古義總論・綱領〉，《論語古義》（京兆：文泉堂，文政己丑（1829 年）再刻古義堂藏板），頁 3 左-5 左。

¹⁰ 日・伊藤仁齋：〈仁義禮智〉，《語孟字義》，卷上，頁 128。

中矣。讀《論語》者，當先知其意味，而血脈自在其中矣。¹¹

如上所述，仁齋從經書「作者」角度著眼，指證《大學》乃非聖人孔子所作，等於否定了《大學》作為儒家經典的神聖性，¹²並斷定其內容未能承繼孔學血脈。同時指陳《中庸》內容錯雜，書中內容不過是《論語》意旨的延伸。如此一來，朱子以「文篇」、「章句」析明白孔子到子思的心法相傳義理內容之主幹、枝葉，以及心法工夫之本體、末節，此種藉由文本結構以闡釋子思所「作」《中庸》如何「述」孔子言以「傳」孔子意，進而參與道統建「立」之系譜，遂從根本的文本結構面就被加以否定。

在此值得注意的是，仁齋不僅否定了朱子《中庸章句》以篇章結構蘊含著孔子到子思心法相傳道統系譜的說法，其所謂《中庸》乃「《論語》之衍義」的主張，相對近於漢唐儒者《中庸注疏》所謂的：子思為「昭明聖祖之德」故而作《中庸》。¹³則子思之「作」，目的在彰顯孔子之「盛德」，其所「作」等於是「述」，而非「立」。不過，仁齋並未如漢唐儒者一樣認為《中庸》是簡冊連編、有其前後銜接脈絡的文本。從結果而言，對於朱子所建構的孔子、曾子、子思、孟子這一四書學道統系譜，仁齋藉由否定《大學》作者與質疑《中庸》錯簡，凸顯此一系譜係非孔孟原本之血脈意味。

繼仁齋之後，荻生徂徠古文辭學繼起，徂徠在仁齋的基礎上，不僅否定《中庸》，更質疑《孟子》，強調「六經」才是先王之道的載體，試圖掙脫朱子「四書」的道統系譜與學術體系，同時也詬難仁齋的《論》、《孟》血脈意味之說。徂徠言：

程朱諸公，雖豪傑之士而不識古文辭，是以不能讀六經而知之，獨喜《中庸》、《孟子》易讀也，遂以其與外人爭者言，為聖人之道本然。……近歲伊氏亦豪傑，婆窺其似焉者，然其以《孟子》解《論語》，以今文視古文，猶之程朱學耳。加之公然歧先王孔子之道而二之，黜六經而獨取《論語》，又未免和語視華言，我讀其所為古義者，豈古哉！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，豈不悲乎。……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》、

¹¹ 日・伊藤仁齋：〈學〉，《語孟字義》，卷下，頁148。

¹² 關於中國儒家經典權威性之確立，其中一項條件就是經書作者必須是聖人或聖人集團這一問題，詳參林慶彰：《中國經學研究的新視野・中國經典權威形成的幾個原因》（臺北：萬卷樓圖書，2012年），頁25-46。

¹³ 漢・鄭玄注，唐・孔穎達等疏：《禮記注疏》（臺北：藝文印書館，1960年，重印阮元重刊宋本《十三經注疏》本），頁898。

《論語》其義也。義必屬諸物，而後道定焉。¹⁴

如引文所述，徂徠不認同仁齋將《論語》置於儒家經典之最高地位，認為此種點「六經」而標高《論語》，再以《論語》、《孟子》互解的作法，猶在程朱學之內，更導致分歧了「先王之道」與「孔子之道」。同時也將《禮記》、《論語》原本隸屬於「六經」這一「名物制度」／先王「制禮作樂」的義理內容，離「物」而專言「義」，結果導致「道」的定義與理解莫衷一是，無有定論。而且此一歧出作法，正是孟、荀以下之「儒家者流」所為。吾人在此應該注意的是：徂徠指出了「先王之道」與「儒流之道」的差別，而前者「即物言義」，六經是也；後者「離物言義」，即後儒之說《禮記》、《論語》是也。

在徂徠而言，仁齋藉《孟子》以求《論語》血脈意味，無非就是據後出「儒流」之「言義」以溯「孔子之道」，而且仁齋以《論語》所言為「最上至極」之「道義」的此種認知，在徂徠看來形同截斷了所謂：即「六經之物」（先王之道）以言「孔子之道」的「道語脈絡」連結。也就是說，徂徠認為背離禮樂刑政、名物制度的「言說義理」，使得「先王之道」與「孔聖之道」的「道語脈絡」連結截斷為二，則此「道義」／「道統」，已然非「孔門古義」，亦非「先王古道」。故徂徠不若仁齋主要從文獻脫簡，而來質疑《中庸》之篇章結構蘊含著孔子到子思心法相傳的道統系譜，較之於仁齋，徂徠更直截了當指出子思作《中庸》，正是「先王之道降為儒者之道」的轉折分歧點。故徂徠如下說道：

七十子既歿，鄒魯之學稍稍有失其真者，而老氏之徒萌蘖於其間，廼語天語性，以先王之道為偽，學者惑焉，是子思所以作《中庸》也。其書專言學以成德，而以中庸為行遠登高之基，則孔子之家法也。祇本天本性，言中庸之德不遠人情，以明其非偽；言成德者之能誠，以明禮義亦非偽；又贊孔子之德極其至，皆所以抗老氏也。……其所以異乎孔子者，廼離禮樂而言其義，必盡其所欲言而後已。自此其後，儒者務以己意語聖人之道，議論日盛，而古道幾乎隱，孟荀百家所以興，道之污隆繫焉。……至於宋程朱二家，立道統之說，而專以為傳道之書，於是乎又有中庸之道也，可謂妄矣。……先王之道降為儒者之道。¹⁵

在徂徠看來，《中庸》的問題就在「離物言義」，故其以為子思乃啟後世儒家者流「以己

¹⁴ 日・荻生徂徠：《辨道》，收入日・吉川幸次郎、丸山真男、西田太一郎、辻達也校註解說：《日本思想大系 36 荻生徂徠》（東京：岩波書店，1982 年），第 1 則，頁 200。

¹⁵ 日・荻生徂徠：《中庸解》，收入日・關儀一郎編：《日本名家四書註釋全書學庸部臺》第 1 卷（東京：鳳出版，1973 年），頁 1-3。

意言道」之開端，然因《中庸》專言「學以成德」之「孔子家法」，內容不外乎闡述：中庸之德不遠人情；成德者能誠，禮義非偽；贊孔聖之德至極，故堪稱仍守「孔子之道」。也就是說徂徠認為：《中庸》乃子思繼承孔子依據先王禮樂之教，闡述本於中庸以成就君子德的著作，無關所謂心法相傳或道統系譜。針對宋儒解《中庸》，徂徠如下批駁曰：

皆求諸一人之心，窮精微之理以言之，加以昧於古言，愈益不得其解矣。……要之上下不相接，前後不相應，則別為費隱、大小德、天道人道，種種名色，以連綴之，自謂是脈絡貫通者，吾又未知古書有如是者乎否也。¹⁶

徂徠此番批判，顯然針對朱子而發。其著眼點就在朱子《中庸章句》截斷了「六經之物」／禮樂之教的「先王之道」與「孔門之義」的「道語脈絡」的連結，卻以「己意」另創一套「貫通脈絡」。亦即《中庸章句》以「中和」、「中庸」連綴貫通第一章以下篇章；以「費隱」、「大小德」連綴貫通第十二章以下篇章；以「天道」、「人道」連綴貫通第二十一章以下篇章。然朱子此套「貫通脈絡」卻是「古書未有」，故在徂徠看來，其《中庸》經說是為「己意」；而非「古義」。徂徠進而以子之矛攻子之盾，重新解構朱子《中庸章句》之「脈絡」，並根據其所理解之「古文辭」／「古語」以重解《中庸》。¹⁷

如上所述，相較於仁齋對《中庸章句》的迂迴態度，徂徠則採取正面對決。又相較於仁齋對《孟子》的推崇，徂徠雖視孟荀為「儒家者流」，但卻貶孟尊荀。相較於同時期之江戶儒者多聚焦關注「四書」或「五經」而注解之，徂徠學問的特徵之一就是《論語徵》、《大學解》、《中庸解》、《孟子識》之外，轉而更注意諸子並為之註解，其撰有《讀荀子》、《讀韓非子》、《讀呂氏春秋》、《孝經識》。但相較於其他諸子，徂徠排斥《孟子》不遺餘力。其於《孟子識》中認為孟子病根就在好辯，¹⁸徂徠甚至主張應將孟子逐出孔廟的「四聖」、「十哲」。¹⁹由此可見徂徠對孟子之態度，且此種貶孟、排孟立場亦影響到其護園弟子，例如太宰春臺（1680-1747）亦撰作《孟子論》、《斥非》來批駁孟子。

¹⁶ 日・荻生徂徠：《中庸解》，頁8。

¹⁷ 關於徂徠《中庸解》如何批駁朱子以及重解《中庸》，詳參蔡振豐：《朝鮮儒者丁若鏞的四書學——以東亞為視野的討論》（臺北：臺大出版中心，2010年），頁215-221；伍振勳：〈「天命」的主題：《中庸》首章的解讀與詮釋〉，《文與哲》第31期（2017年12月），頁111-113。

¹⁸ 日・荻生徂徠：《孟子識》，收入《甘雨亭叢書》（弘化2年（1845年）江戶北畠茂兵衛等活字本），第4編，頁18。

¹⁹ 日・荻生徂徠：《護園一筆》，收入關儀一郎編：《日本儒林叢書》第1卷（東京：鳳出版，1978年），頁1-3。

而相較於對孟子的貶抑排斥，徂徠則欣崇荀子，主要原因還是著眼於荀子重禮。²⁰依據弟子宇佐美鷺水（1710-1776）的說法，徂徠晚年學術深受《荀子》影響，其言：

（徂徠）且晚年多取《荀子》，其所著《辨道》、《辨名》、《論語徵》等書，間引《荀子》，有就引證以見意義。²¹

關於荀子同樣大談「性」論，徂徠則為其緩頰，其所給出的理由如下：

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。²²

在此，我們確實可以看出徂徠對於孟荀二人並未能平心看待，而最根本的原因還是在其認為：「道」乃是「禮樂刑政」，是具體之文明制度事物，荀子雖論「性」，卻仍重視「物」，不若孟子始以己意論「性」、論「四端」，故徂徠反對宋儒、仁齋尊孟子為聖人，其言：

孔孟之稱，不倫殊甚！²³

三、龜門之儒學觀與經書觀：徂徠之徒耶？

如前文所述，昭陽為學志在賡紹父業，其儒學觀、經書觀與學術立場基本上亦不違背其先考，然於發揮父業遺緒之外，不僅後出轉精，欲使家學更臻完善，更積極試圖從「古

²⁰ 關於荻生徂徠欣崇荀子一事，詳參日・今中寬司：〈徂徠の《讀荀子》について〉，《文化學年報》第14輯（1965年3月），頁160-179、日・菅本大二：〈荻生徂徠の《讀荀子》と禮〉，《筑波哲學》第4號（1993年3月），頁129-139、日・田尻尚文：〈荻生徂徠と荀子〉，《中國研究集刊》總57號（2013年12月），頁82-99、日・山口智弘：〈荻生徂徠の初期儒學と仁齋學：自筆本《讀荀子》の再考を中心に〉，《中國文化：研究と教育》第72卷（2014年6月），頁27-39。

²¹ 日・宇佐美鷺水：〈刻《讀荀子》序〉，見日・荻生徂徠：《讀荀子》，收入日・今中寬司、奈良本辰也編：《荻生徂徠全集》第3卷（東京：河出書房新社，1975年），頁472。

²² 日・荻生徂徠：《辨道》，第13則，頁204。

²³ 日・荻生徂徠：《護國九筆》，收入《日本儒林叢書》第7卷（東京：鳳出版，1978年），頁187。

文辭學」獨立出來，進一步確立「龜門學」。關於此點，我們由竹添光鴻《左氏會箋》序文中曾評斷：龜井昭陽所注解之《春秋左傳》，乃日本皇朝諸儒中「最為詳備」²⁴這一評斷，亦可窺知一二。蓋昭陽之《春秋》學係由《左傳續考》三十卷、《左傳續考補》九卷、《左傳續考附錄》一卷等三書所構成，由「續考」而「補」再至「附錄」，昭陽《春秋學》有主體、有補充、有輔助，皇皇巨著堪稱昭陽經學研究之代表作。而所以題名為「續考」，意在紹述父志闡發南冥《春秋左傳考義》遺緒。換言之，南冥《春秋左傳考義》中未能注說闡述詳盡者，昭陽於《左傳續考》中則多有進一步深入剖析釐清之說，故合南冥《春秋左傳考義》與昭陽《左傳續考》以見龜門《春秋左傳》學特色，最是全面。此就如同合南冥《論語語由》與昭陽《論語語由述志》以見龜門《論語》學特色，最是全面。然南冥於《論語語由》、《春秋左傳考義》中所持儒學見解與立場，以及所採注經方法，在昭陽《論語語由述志》與《左傳續考》中益發鮮明，甚至極端。其中最為顯著者，即是昭陽在南冥的儒學、《春秋左傳學》認知基礎上，為彰顯尊崇《左傳》，甚至痛斥《公羊》、《穀梁》為不合孔門之「儒家者流之言」，甚至激烈批駁其乃「齷齪儒說」！

而且南冥反對伊藤仁齋藉《孟子》解《論語》的前提下，²⁵昭陽亦強烈主張孟子正是漢代「儒家者流之言」的濫觴，且孟子之言有違孔門真義！故在昭陽看來，不獨仁齋以《孟子》為《論語》之註腳／意味這一觀點不可取，²⁶宋儒「欣戴孟子」²⁷的立場，更是背離「孔門」，儼然淪為「儒家者流之言」。關於龜門《春秋》學之所以獨尊《左傳》的理由，昭陽明說如下：

²⁴ 日・竹添光鴻：《左氏會箋・左氏會箋序》，收入富山房編輯部編輯：《漢文大系》第10卷（東京：富山房，1974年），上，頁3。

²⁵ 南冥《南遊紀行》中就記載到其遊歷過程中，造訪熊本儒士藪士厚（亦即藪孤山），藪孤山向南冥出示其新刻《崇孟》，南冥卻直接向藪孤山表明其不崇孟子之理由。詳參日・龜井南冥：《南遊紀行》，收入龜井南冥昭陽全集刊行會編：《龜井南冥昭陽全集》第1卷（福岡：葦書房，1978年），上，頁474下-475上。蓋藪孤山乃朱子學派儒者，其所以撰作《崇孟》一書，目的在批駁徂徠弟子太宰春臺《孟子論》與《斥非》中對孟子的非難，而太宰春臺的排孟立場就是承襲自徂徠《孟子識》中的貶孟、非孟立場。因此我們可以說南冥的非孟、排孟立場，正是徂徠以來古文辭學者的基本立場。

²⁶ 龜井昭陽《家學小言》第28章曰：「《左氏》之言不背孔門，至孟子多落落不合者。怪哉宋儒乎，孔門弟子之言，百取一者，而多惜責之；孟子則多多贊，而累讚不已，以剽擊《左氏》，何邪？孔門多才德如孟子者，孟氏其有人乎？君師之大節在茲，不可以《孟子》讀《論語》，明矣。仲尼日月也，其光明豈有待於後人乎？不照以日月，而燭火是求，所以失古也。」昭陽此番言論，既批宋儒，亦批仁齋。日・龜井昭陽：《家學小言》，收入龜井南冥昭陽全集刊行會編：《龜井南冥昭陽全集》第6卷（福岡：葦書房，1979年），第28章，頁472上右-左。

²⁷ 龜井昭陽《家學小言》第27章曰：「《家語》、《孔叢子》雖龐，亦古之遺，而宋儒不取，獨欣戴孟子。孟子豈粹哉乎？漢儒所引可徵。」日・龜井昭陽：《家學小言》，第27章，頁472上右。

《春秋》之義，《左傳》與孔門合，不可他求。如《公》、《穀》儒家者流之言，如《胡傳》無稽之臆說，《春秋》豈可以程頤餘論立私乎？宜稽之孔門，以知《左傳》之為古義焉。孟子者，儒家者流也，後世非《左》疑《左》，皆儒家者流之見也，非孔門之議論。²⁸

昭陽所以拒斥孟子，乃因孟子「多造說」，既然是私意造說，則非遵孔門。而宋儒竟然合稱「孔孟」、「論孟」，在昭陽看來更是錯上加錯，失禮不敬而無自覺。昭陽又言：

物氏多徵古義於漢儒，亦得之。宋學之徒曰：漢儒與孟子孰古？欲徵古，失其倫矣。應之曰：孟子多造說，不從造說，所以敬孔門也。……物氏於漢儒，固有取捨，豈如宋儒稱孔孟、論孟之失禮不敬，而無自覺也哉。²⁹

亦即在昭陽而言，孟子多私意造說，已離悖孔門，漢儒踏襲孟子繼發非孔門古義之「儒家者流之言」，而《公羊》、《穀梁》即是此類儒家者言，故不可據之以解《春秋》。宋儒標舉孟子而少取孔門弟子，更是失古再三，故宋人仿孟子「私言」以說《春秋》，或是以已意臆測《左傳》，皆同於漢代《公羊》、《穀梁》之「漢家者流之言」，實「非孔門之議論」。

然與《公羊》、《穀梁》相較，《左氏》之言不背孔門，故《左傳》為「孔門全璧」，《孟子》、《荀子》所論為「後世儒說」，已違孔門真意。而《公羊》儒說，《穀梁》雜說，亦可說是「孟學」系統。亦即在昭陽而言，《論語》、《左傳》為「孔學」；而《公羊》、《穀梁》為儒家者流之雜說，「孔門」與「儒流」系統分判，不容混淆。嚴格區分「孔門」舊章古義與「儒流」私造臆說，不僅是龜門學之孔學觀、儒學觀，更是龜門解經之準據。故而南冥解《春秋左傳》之前提乃獨尊《左傳》而不取《公羊》、《穀梁》，除非經義未詳或《公羊》、《穀梁》二傳所解合於《左傳》，方才姑且取其注解。

既然解《春秋》宜稽之「孔門」，而《左傳》不背孔門，為《論語》「舊章」，存古義、古法、古道，故解《春秋》當尊崇《左傳》。而同理可證，《論語》本屬孔門語錄，故《左傳》、《論語》可互為解釋。而解《春秋》既然必須「稽之孔門」，又必須依據可與《論語》互解為證的「孔門遺典」《左傳》，則按照此一標準，南冥於《論語語由》中

²⁸ 日・龜井昭陽：《家學小言》第26章，頁471下左-472上右。

²⁹ 日・龜井昭陽：《家學小言》第21章，頁470下左。

之經解，當然亦可與其解《春秋左傳》相呼應。³⁰

龜井父子此一嚴別「孔門」與「儒流」的儒學觀，堪稱龜門學之根本為學立場。昭陽於《家學小言》中如下宣明：

學問之道，一統於孔門，而不敢貳於孟荀諸子，此先考不易之大訓也。至哉言乎。仲尼所言而言之，慎不言其所不言，不可知則闕，不敢強求知，慎言其餘。³¹

而龜門為學之所以戒慎恐懼地謹守：但言仲尼所言，慎言仲尼所不言，其實是有鑒於徂徠僭越仲尼，昭陽言：

仲尼曰性相近也，而孟子謂之善，外禮樂也。荀子謂之惡，主禮樂也。各鳴其所見，以救一世，家言也。仲尼曰習相遠也，而朱氏謂氣質變化，主孟子也。物氏謂之不變化，外孟子也。雖外孟子，敢言仲尼所不言，朱氏家言何別？夫折衷孔門，其說有餘，孟、荀、朱、物，所謂不知而作者耳。³²

據昭陽此說，則龜門解經時堅持不臆測強解，寧闕疑以待後明者的作法，基本上可以視為是龜門學修正徂徠古文辭學的一項客觀自制的詁經之法。亦即不再為了徵「古言」而強為之解。也就是說，較之於徂徠一心一意追求的「徵古言」這一詁經之法，龜門更加意識到其所考求之經旨有無溢於「仲尼之言」外。此點不只是解《論語》、解《春秋左傳》，就是解《易經》亦若是，是其解經一貫之立場。昭陽言：

講《易》者，宜從仲尼所說，以夷考其義而已。不宜奔軼於《傳》外，而鑿無用之理。³³

³⁰ 例證可參〈子罕篇·子曰出則事公卿章〉。對於徂徠《論語徵》解「公卿」一詞曰：「公卿連言，乃王國之辭。若在魯，則公是君，卿是臣，豈容連言。」見日·荻生徂徠：《論語徵》，收入關儀一郎編：《日本名家四書註釋全書論語部五》第7卷（東京：鳳出版，1973年），戊，頁188。南冥則反駁曰：「公卿指君與大夫也。稱伯侯曰公，國人內辭也。公卿、君大夫皆連言，《左氏傳》可徵。茂卿之辨，鹵莽亦多。」見日·龜井南冥：《論語語由》，收入龜井南冥昭陽全集刊行會編：《龜井南冥昭陽全集》第1卷（福岡：葦書房，1978年），頁99。

³¹ 日·龜井昭陽：《家學小言》，第2章，頁466下左。

³² 日·龜井昭陽：《家學小言》，第9章，頁468下左。

³³ 日·龜井昭陽：《家學小言》，第22章，頁471上右。

亦即，若「奔軼」於經傳之外，說仲尼所不說，縱使其說再精細再有新見，則如同孟子、漢儒、宋儒等「後世儒流」之「造說」，亦不過是「一家私言」，絕非「孔門古義」。

四、龜門之儒學觀與經書觀：以徂徠之矛攻徂徠之盾

如上所述，龜門嚴別「孔門古義」與「儒流造說」；視孟子為後世「儒家者流」；拒斥後世儒流所造作之「家言」；解經論道「一統於孔門」，不「奔軼」於孔門之外，此等儒學觀與為學立場，基本上皆承繼自徂徠。但是，龜門主張《左傳》不背孔門，試圖以《左傳》結合《論語》，以為理解孔子之道之主要經書依據。進而試圖以「闕疑」這一「鷺之公論」之解經法，糾謬徂徠古文辭學以古言徵古義，但卻「多鹵莽」、「多牽合」、「多固滯」、「多誣」之弊病。而筆者於本文擬進一步釐清的是，龜門在承繼徂徠之儒學觀、經書觀時，除了指出徂徠以其所謂「古文辭」這一為學法所徵得之古義，除了鹵莽牽合、固滯多誣之評價外，是否也以此等標準來檢視徂徠以及徂徠學？又其是否藉由此等儒學觀、經書觀與為學立場，進一步修正了徂徠學，從而確立其龜門學？以下且就昭陽《讀辨道》之內容而來具體考察之。

（一）抉剔徂徠之「家言」、「私言」

關於昭陽所以撰作《讀辨道》之原因，其嗣子龜井鳴洲（1808-1876）於該書〈題言〉劈頭道破曰：

久矣！道之不明也。³⁴

而昭陽門人文獻亦認同鳴洲之說，唯其更主張所謂：謹守徂徠學者，並非真知徂徠者，文獻如下說道：

徂徠先生以獨得之知，而唱復古之學，稍得開濛霧矣。抑奉其言，以為金科玉條，非真知物子者乎哉。獨知徂翁者，其唯龜夫子乎，其所誤，指摘弗措也。³⁵

³⁴ 日・龜井鳴洲：〈新膳讀辨道題言〉，見日・龜井昭陽：《讀辨道》，收入龜井南冥昭陽全集刊行會編：《龜井南冥昭陽全集》第6卷（福岡：葦書房，1979年），頁179上左。

³⁵ 日・文獻：〈書讀辨道後〉，見日・龜井昭陽：《讀辨道》，頁179下左。

根據上述昭陽之嗣子與門人之說法看來，昭陽之所以撰作《讀辨道》，主要動機就是有鑒於「古道」不明，而且即使徂徠已然撰作《辨道》，然而古道並未因此而昌明，反而有待龜井昭陽指摘其誤謬。然則，昭陽自己又是如何說明其乃基於何種理由而不得不撰作《讀辨道》呢？其言：

道其何為者邪，唯聖人為能觀其全而建之矣，後世囂囂，而道則歸然矣。……七十子之退而教人，各以其所得，則孔門之道，不無異同，況漢唐宋明乎。……況濂洛諸君子，秩秩模模，百世之望，唯其以明道自任，猥竊聖人之職，是以後世有議焉爾。……效忠孔門豈有貳乎？學者之務是己。然而耀其才識，經營一家，號仲尼所不言，而曰聖明之道在此。則大賢如孟子，猶且不能不以後人迷，何有於漢宋諸儒矣。故自西河以來，疑女於夫子者，皆君子之過也。況物子達心，其言也略，又何以逭眾口之責乎？嗚呼！物子之學鴻大如是，而誅讓至此，抑有由也。頃者為青衿學子，授二《辨》之義，恍然有慨于心焉，遂簡其得失，成書一編，刈其家言，鶩之公論。學者其明辨之。

從上述昭陽的說明看來，《讀辨道》確實是有鑒於包括徂徠在內的後儒，彼等愈是論「道」，結果「道」益發不明，結果造成：「世降道汙而辨說失其黨久矣。」³⁶故昭陽擬檢討徂徠《辨道》所論之得失，在「效忠孔門」的不貳前提下，刈除徂徠「家言」，並表明願將其自身所論，鶩之公論。目的不僅在使青衿學子明辨何謂之「道」，更要導正學風，令學子可以「效忠孔門」，以為「孔門弟子」³⁷、「孔門純臣」³⁸，而不淪為「物氏之徒」³⁹、「徂徠奴隸」⁴⁰或「朱子門人」⁴¹。昭陽如下主張：

孟、荀、朱、物，我同門之先輩者也。……天下安得不帥王言而私自造乎。故我先輩之無忌憚，若孟軻之性善，荀況之性惡，董仲舒、劉向之災異，司馬遷之間雜說，揚雄之擬聖作，韓愈之原性，周敦頤之河圖洛書，程頤、朱熹之性理，王陽明之致

³⁶ 日・龜井昭陽：《讀辨道》，第9則，頁184上左。

³⁷ 日・龜井昭陽：《讀辨道》，第11則，頁185下左。

³⁸ 日・龜井昭陽：《讀辨道》，第13則，頁187上左。

³⁹ 日・龜井昭陽：《讀辨道》，第6則，頁183下右。

⁴⁰ 日・龜井昭陽：《讀辨道》，首則，頁180下左。

⁴¹ 日・龜井昭陽：《讀辨道》，第11則，頁185下左。

良知，伊維楨之輕三王，物茂卿之氣質不變，蓋皆大司寇之所求而詰也。夫然故今之學者，欲忠事于先輩，折衷先師而後可矣。

就此段引文看來，後世諸儒之學說，無論是龜門學之祖師荻生徂徠之古文辭學，或是伊藤仁齋之古義學，乃至中國本家自孟子以降之漢、唐、宋、明諸家，其學說皆須「折衷先師」，亦即「敬仲尼以為準」⁴²、「以聖人律之」⁴³，方可以為言立論。絕不可言於「聖言」之外，否則無所忌憚，好發己論的結果，則終將流於「家言」。

而關於何謂「家言」？昭陽於《讀辨道》中，與其說是在指摘宋儒以「家言」誣聖人「古道」；毋寧說其目的主要在以徂徠之規矩標準，以糾舉徂徠踰越犯規，指陳徂徠自身亦屢以其自身「一家私言」以駁宋儒。另外，不僅儒者不可悖離孔門自言其「家言」，亦不可如孟子一般「多造說」⁴⁴。故在昭陽看來，不僅禁言「家言」，「造言」亦不可，而且「牽合之說」⁴⁵、「拘泥之說」⁴⁶同樣不被允許，因為強而為言，則必然以「奔馬之勢」，奔軼於「仲尼之所未言」，若如是，則「言之不如不言」⁴⁷。

而根據昭陽的說法，「家言」之患，就在其乃「私言也」⁴⁸，不可出門以惑蒙學。無奈徂徠總是「率爾武斷」，好發鹵莽家言，其言行因而「野哉」！而一旦出口之家言，猶如脫韁禍害，「駟不及舌」！亦即，在昭陽看來，無忌憚、未準於孔門而輕率說出的「家言」，恰恰是與「道」（文明）違背的「野」。這就如同徂徠批駁先賢、古賢、大賢、後儒，亦多有流於「回遯不衷……構古之賢人」⁴⁹，或是矯枉過正，以過激之言論，以「軋辭」貶抑先賢，乃至「輕議聖人」、「構無形之事，以淫誣先賢」⁵⁰！而徂徠此種論人偏激、輕浮，「取譬大不倫」⁵¹，甚至以「白面書生之語」⁵²批判後儒之作法，導致其論道亦流於蠻橫，故其裂道支離恐甚於宋儒！昭陽曰：

而物子之於古言，黯習支離，有甚於宋儒者焉。無佗，企其大而不矜其小，此所以

⁴² 日・龜井昭陽：《讀辨道》，第19則，頁189下右。

⁴³ 日・龜井昭陽：《讀辨道》，第21則，頁189下左。

⁴⁴ 日・龜井昭陽：《家學小言》，第20章，頁470下左。

⁴⁵ 日・龜井昭陽：《讀辨道》，第24則，頁191下左。

⁴⁶ 日・龜井昭陽：《讀辨道》，第24則，頁191下左。

⁴⁷ 日・龜井昭陽：《讀辨道》，第4則，頁182下右。

⁴⁸ 日・龜井昭陽：《讀辨道》，首則，頁180下左。

⁴⁹ 日・龜井昭陽：《讀辨道》，第5則，頁183上左。

⁵⁰ 日・龜井昭陽：《讀辨道》，第13則，頁187上左。

⁵¹ 日・龜井昭陽：《讀辨道》，第13則，頁189上右。

⁵² 日・龜井昭陽：《讀辨道》，第22則，頁190下左。

併與其大而累之也。物子立大之言，不獨療蒙學，其自戕賊者如此，況辨道。卒卒所譏，振筆鳴其胸中所蘊，不復盡心校登之，故文辭亦皦如無可觀焉。惜哉！其殫思若序記論說，豈有是紕繆乎。且物氏之於詩文，斐然多才子，而無有經術贊成之士，不與天下英才論斯道，而夬夬自奮，獨斷行世，是又物子之書，所以多舛錯也，迺余之所重惜焉。故指擿其梗槩，以視門生，且願與四方通雅之士公論之矣。

有鑒於此，昭陽不得不指陳徂徠之誤謬荒唐與無理矛盾。而其糾謬之法，第一就是必須「刈其家言」。例如徂徠對《中庸》的態度，相較於仁齋，徂徠並不懷疑所謂《中庸》作者為子思的這一說法，但徂徠卻主張子思作《中庸》是為了抵抗老子，為孔子解嘲。針對徂徠此說，昭陽如下批判說：

物子以《中庸》之書，為與老子抗而作者，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。其曰為孔子解嘲者，措辭徑易，失君子厚重之度矣。改解嘲作禦侮，文無大害。古所謂修辭立其誠者，謂是物也，小子察之。⁵³

再如徂徠定義「道」乃「先王制作」這點，昭陽直截了當說此乃「物子家言」，而且是「仲尼之所未言」，故主張此類聖人未說之話語，「言之不如不言」⁵⁴。又如徂徠說：「仁之本在敬天命」⁵⁵，昭陽劈頭即說：

又物子家言。夫言提一隅，以是告君大夫，為誘掖戒勸之語，何不可之有。即張皇其言，曰聖人所謂仁者，必以敬天命為本，則大有不可者矣。何以知其不可乎？曰：孔門無是言。⁵⁶

而關於徂徠反對朱子學言性理，批判宋儒所言乃不知古言，但其自己卻又主張氣質不變、性不變，昭陽則如下反詰質問徂徠曰：

宋諸儒簞鼓以談性者，貳於孟子也，余之信仲尼，愚而鞏矣，一言一義，必考信於

⁵³ 日・龜井昭陽：《讀辨道》，首則，頁180下左-181上右。

⁵⁴ 詳參日・龜井昭陽：《讀辨道》，第4則，頁182上左-182下右。

⁵⁵ 日・荻生徂徠：《辨道》，第7則，頁202。

⁵⁶ 日・龜井昭陽：《讀辨道》，第7則，頁183下左。

六藝焉，我家君唯此之慎。孔門如天地，能苴萬物，靡不哀矣，于其無取衷，仰而存之，安於不知，而不求知之。……以余觀之，物子規模，大於子車，可謂非常之人矣，而其氣質不變之害，瘠於宋儒，鈞是家言乎。……抑聖人所不言，我豈敢貳乎。以我欲為孔門純臣，不可貳適也。⁵⁷

（二）糾正徂徠批駁先賢、後儒過當處

而在「刈其家言」這一糾舉徂徠謬誤之法外，第二種糾舉徂徠之法，就是必須糾正徂徠批駁先賢、後儒之過當者，或是其構陷先賢者。此點在《讀辨道》中表現最明顯的，就是前文所舉昭陽為子思喊冤，以及為孟子抱不平的例證。針對徂徠《辨道》首則竟然說：「孟子勸齊梁王，欲革周命，則不得不以聖人自處矣。以聖人自處，而堯舜文周，嫌於不可及矣。故旁引夷、惠，皆以為聖人也。」⁵⁸昭陽不僅為孟子辯解，並進一步糾舉徂徠此說係構陷孟子之言，昭陽曰：

物子抱稷契之才，而徇文惡酷吏之言，惜也其好辯矣。否則何其巧詆似張湯王溫舒舞文法陷人者，難曰申韓之施於庠序。不猶愈於虎而翼者乎。且孟子之語聖，獨曰大而化之云爾，制作之事，不少概見于七篇，至其摟夷、惠以樹黨，亦孔已甚。物子造是回遘不衷之言，長舌如簧，以構古之賢人，抑何荒宕乎，我為斯文哀之。⁵⁹

如前文所述，徂徠就是批駁孟子「病根」在於好辯。而昭陽亦指出徂徠之好辯，且辯詞如酷吏。而在為孟子平反的同時，昭陽也不若徂徠尊荀抑孟，其以為徂徠所以尊荀抑孟之理由如下：

（徂徠言）子思、孟子蓋亦有屈於老莊之言，故言性善以抗之爾。此物子無乃欲樹其家言，搆無形之事，以淫誣先賢乎。我壹不知夫二賢之屈於老莊也。蓋物子以思、孟為救世之論，而性善之為救世，不若荀子性惡瞭然。故曰屈於老莊，以濟其說於紙上耳。家言之夢夢者也。⁶⁰

⁵⁷ 日・龜井昭陽：《讀辨道》，第13則，頁186下左-187上右。

⁵⁸ 日・荻生徂徠：《辨道》，第5則，頁201。

⁵⁹ 日・龜井昭陽：《讀辨道》，第5則，頁183上右-183上左。

⁶⁰ 日・龜井昭陽：《讀辨道》，第13則，頁187上左。

昭陽再次否定徂徠所謂：子思是為抵抗或是屈服於老莊之說「性」，故而著《中庸》以說「性」的這一說法，同時昭陽也不認為孟子也是如此，進而指出徂徠所以尊崇荀子，主要是著眼於其「性惡論」容易使人理解，而有助於勸誡世人以救世風。昭陽顯然相對平等看待孟、荀二人，雖然其同意徂徠將孟、荀定位為後世「儒流」。

（三）援引「孔門古義」之經傳典籍以證徂徠謬誤

昭陽第三種糾舉徂徠謬誤的方法，則是藉由援引《論語》、《孔子家語》、《左傳》等「孔門古義」之典籍經傳，以論證徂徠之謬誤。例如徂徠《辨道》言：「克己者，約身之解是矣。」⁶¹昭陽批駁徂徠此說乃是有所「拘泥」之言，繼而舉出《左傳》、《孔子家語》以證明解「克己」為「約身」，不待徂徠之古文辭。昭陽說：

楚靈王感子革之諫，而不能克己，以辱於乾谿。《左傳》、《家語》，皆引克己復禮語，《左傳》曰：「不能自克，以及於難。」《家語》曰：「不能勝其情，以及於難。」以是推之，則約身之解，何必古矣。⁶²

也就是說，《左傳》與《家語》所說的「不能自克」、「不能勝其情」，其實就是人不能自我「約束一身」，字義明瞭。但是，徂徠卻執拗地務必求之以「古義」，故如下強為言曰：

克猶克家之克。不爾，克己由己，字義相犯。凡此類，皆失古義之大者也。⁶³

據《左傳》所載，魯昭公十二年，楚靈王帥軍駐紮於徐國不遠處的乾谿，穿戴奢華，威風凜凜，以狩獵為名，實則炫耀武力。右尹子革或欲擒故縱、或借用倚相口吻，伺機進諫，告誡楚靈王莫要好大喜功、不愛惜民力。靈王雖理解子革用意，也意識到自身問題，然縱使連日寢食不安，卻仍難以克服改正自身難填之慾壑，最終落得失敗自殺之辱。《左傳》此記事之末引仲尼語曰：「古也有志：『克己復禮，仁也。』信善哉！楚靈王若能如是，豈其辱於乾谿？」⁶⁴而徂徠既然認同「克己」即「約身」，則無非形同認可宋儒所謂「克

⁶¹ 日・荻生徂徠：《辨道》，第24則，頁208。

⁶² 日・龜井昭陽：《讀辨道》，第24則，頁191下左。

⁶³ 日・荻生徂徠：《辨道》，第24則，頁208。

⁶⁴ 晉・杜預注，唐・孔穎達等正義：《春秋左傳正義》（臺北：藝文印書館，1960年，重印阮元重刊宋本《十三經注疏》本），卷45，頁795。

己復禮」，乃是克勝己身私欲，以復歸天理節文／人間生活法則／禮。其實即使是清儒阮元〈論語論仁〉篇對「克己復禮為仁」之解釋，亦並未提出與宋儒說法本質相異的解釋。換言之，雖然宋儒是從「天理」與「人欲」對比而來說明「克己復禮為仁」，但是約束自我過剩之主張、欲望的這一「約身」思想，中國自古有之，亦即所謂「克己」，也就是《左傳》所謂「自克」及《孔子家語》所謂「勝其情」。⁶⁵故昭陽批駁徂徠因為一味「拘泥」求索「古文辭」，硬將「克己」之「克」強解為《易經·蒙卦·九二》：「包蒙吉，納婦吉，子克家」⁶⁶的「克家」之「克」，顯然牽強附會且多此一舉。

蓋昭陽在南冥學術基礎上，試圖進一步強化《左傳》與「孔門」的連結，嚴格拒斥孟子及其後之漢儒經說。故其《左傳續考》〈總論〉開宗明義即言：

《春秋》一書明大體而已，《左氏》所傳，可以見焉。《公》、《穀》設小辯（引孟、荀諸子紀或說，其為後儒揣摩之言明矣。）至宋儒以撥亂反正為口實，字別句別，附會臆說，而聖人所經綸天下之大經，遂為齷齪儒說，此皆以《孟子》治《春秋》之過也。唯《左氏》論人論事，合符《論語》，而絕不以《孟子》，所以為孔門遺典也。⁶⁷

從上述宣言看來，南冥、昭陽父子乃本於《論語》而輔以《左傳》，以建構其「龜門學」，試圖以《論語》與《左傳》探求孔門儒學真義。正因如此，故龜門之《春秋左傳》學亦以考求「孔門古義」為目的。但因其嚴別「孔門古義」與「儒流雜說」，故解《春秋》獨尊《左傳》而斥《公羊》、《穀梁》。又南冥《春秋左傳考義》以攻駁杜註為主眼，佔其經說過半篇幅，且為考孔門古義，其徵諸經典遍及《毛詩》、《詩序》、《周禮》、《禮記》、《夏小正》、《國語》等。參酌前人經說則主以陸粲、傅遜經說以駁杜註，其中亦採賈逵、鄭眾之經說。以《論語》、《左傳》為學術核心基石的龜門學，其所謂「孔門古義」可說是近於漢代「古文學」，而其所拒斥的「儒家者流之言」則可說是近於漢代「今文學」。

蓋漢代今文學、古文學之分判，或據經典文字之差異；或因官學、民間學之不同；或

⁶⁵ 《孔子家語》曰：「靈王揖而入，饋不食，寢不寐，數日則固不能勝其情，以及於難。孔子讀其志曰：『古者有志：克己復禮為仁。』信善哉。楚靈王若能如是，豈期辱於乾谿？」魏·王肅注：《孔子家語·正論解》，收入《景印文淵閣四庫全書》第695冊（臺北：臺灣商務印書館，1983-1986年），卷9，頁92-93。

⁶⁶ 魏·王弼、晉·韓康伯注，唐·孔穎達等正義：《周易正義》（臺北：藝文印書館，1960年，重印阮元重校宋本《十三經注疏》本），卷1，頁24。

⁶⁷ 日·龜井昭陽：《左傳續考》，收入龜井南冥昭陽全集刊行會編：《龜井南冥昭陽全集》第3卷（福岡：葦書房，1978年），卷1，頁8。

因哲學與歷史解釋立場有異。然有關《左氏》是否傳《春秋》？左氏是否不得《春秋》深義？又《左氏》果真自一家之書，不主為經發，則不足信等此三大《左傳》疑義，乃《漢書》所載劉歆於哀帝朝欲立《左氏春秋》於學官以來，自儒臣龔勝、大司空師丹以還，經東漢李育而至晉人王接，堪稱是自西漢今文學儒臣以來對《左傳》之疑義。換言之，西漢末年今古文學之學術立場分判，亦可以推尊《左傳》抑或質疑《左傳》之立場選擇為依據。而龜井父子獨尊《左傳》，於漢儒以降之《公羊》、《穀梁》、杜《注》、胡《傳》、郝敬《非左》，乃至日本邦儒秦鼎《春秋左氏傳校本》等，皆「豪無所假借」⁶⁸，展現其對《左傳》絕對尊崇⁶⁹，故堪稱立足於西漢古文學之立場。而南冥此一解經立場昭陽於《左傳續考》亦加以繼承並發揚之，終而蔚成大編，被譽為可媲美毛奇齡、閻若璩。

然而，龜門此種標舉《論語》與《左傳》，強調《左傳》與孔門合，《春秋》之義不可他求，進而從攻駁杜預再回溯孟子、《公羊》、《穀梁》等「儒流」之言，主張彼等既違孔門真義，斷不可以之解《春秋》。此番主張若從江戶漢學發展史來看，則饒富意義。因為標高《論語》與《左傳》，以「孔門古義」為最高準據，形同不以為「六經」／「先王」高於《論語》／「孔聖」。從此點看來，筆者以為龜門學有「復歸」伊藤仁齋「古義學」派所謂《論語》乃「最上至極宇宙第一書」，這一以《論語》／「孔門」為儒學絕對標準之傾向，而且形同置諸《論語》於「六經」之上，以《論語》／「孔門」為詁經之最高準據。但是在此吾人必須注意的是，龜門此一作法則有違其祖師荻生徂徠以「六經」為聖人之作，是「道」的載體、最為尊崇的主張。在徂徠而言，「所以稱孔子為聖人者，其德與業，可以比諸作者之聖也（筆者注：聖人乃「道」之作者），如仁人可學而能焉，如聖人聰明睿智之德，稟諸天，豈可學乎？」⁷⁰故徂徠批駁仁齋以《論語》為最上至極宇宙第一的說法，徂徠言：

道者率性自然而人皆有之，故聖人不假學，是宋儒以後之失也。其究必至於廢六經而極矣。孰謂仁齋先生殊于宋儒也？然則《論語》不足讀耶？曰否也。⁷¹

⁶⁸ 說見日・星野恆：〈刻左傳續考序〉，收入日・龜井昭陽：《左傳續考》，卷1，頁7上右。筆者注：「豪」字應為「毫」字筆誤。

⁶⁹ 龜井昭陽自述其《春秋》家學立場曰：「自有《左氏》以來，蓋未有深知而篤信之如我三世者也。則元凱、仲達其討論之者歟，其堪克脩飾之者，咄咄海外獨有龜氏也夫！甚哉！宇宙之乏其人乎！我觀四庫目錄而驚其寥寥，訝其沒沒，悄然生自愛之心矣。」日・龜井昭陽：〈附錄・武折〉，《左傳續考》，收入龜井南冥昭陽全集刊行會編：《龜井南冥昭陽全集》第4卷（福岡：華書房，1978年），頁510上右。

⁷⁰ 日・荻生徂徠：〈雍也第六・子貢曰如有博施於民章〉，《論語徵》，丙，頁128。

⁷¹ 日・荻生徂徠：〈序〉，《論語徵》，甲，頁4。

但龜門學在這點上顯得依仁齋但不依徂徠，故其不像徂徠標榜「六經」高於《論語》，反以為解《春秋左傳》必須「稽之孔門」，孔門《論語》反成為最高解經準據，而且也不循徂徠以《荀子》合《論語》以求聖人旨意。昭陽言：

言之難也。唯仲尼應病與藥之語，亦如滿月，而眾人可以蒙餘光矣。此其所以為傳述之宗師，而梁壞之後無繼者也。⁷²

不過，龜門雖如仁齋一樣標舉《論語》，更以《論語》為解《春秋左傳》之準據，但龜門學卻拒斥《孟子》，不若仁齋主張：《論語》乃《孟子》之血脈，《孟子》乃《論語》之註腳。龜門強烈主張：孟子出，而「儒家者流之言」悖離「孔門古義」，且誠如前述，此點其實徂徠業已有所論及。徂徠曰：

朱子曰：仁者愛之理心之德。……仁義禮智出孟子，謂根於性（盡心上）而不謂性，謂之性者，自漢儒始。配之五行者，亦自漢儒始。然漢儒之性，迺宋儒之氣質。……後世諸先生皆不晰淵源所委，一宗漢儒，其所不通者，以臆斷之，所以謬也。⁷³

朱註……從己所好，可謂亂道矣。禮與義，古聖人所建，道之大端也。故此二者每對言，如以禮制心，以義制事（書仲虺之告），是也。禮在經曲，義存詩書，故曰詩書義之府也（左氏僖二十七年）。仁義禮智之說興，而或以為德，或以為性，孔子以前所無也。⁷⁴

徂徠因此反對仁齋標舉孟子之舉，而批判仁齋說：「其意固執孟子賢於堯舜」⁷⁵。由此可知，徂徠亦認為孟子乃始言「非孔門古義」之仁義禮智云云者，而漢儒繼變之，宋儒三變之，古學因而不復原貌。故知徂徠不以《孟子》解《論語》，原因在於孟子所言孔子以前所無，同時徂徠也不認同漢儒之說。可見龜門拒斥孟子與漢儒，立場同於徂徠。然如前文所述，龜門於漢儒中卻相對肯定漢代古文學派儒者。

因此我們可以說，龜門嚴格區分「孔門古言」與「儒流之言」的儒學立場、詁經立場，

⁷² 日・龜井昭陽：《家學小言》，第6章，頁468上右。

⁷³ 日・荻生徂徠：〈學而第一・有子曰其為人也孝弟章〉，《論語徵》，甲，頁9。

⁷⁴ 日・荻生徂徠：〈雍也第六・樊遲問知章〉，《論語徵》，丙，頁128。

⁷⁵ 日・荻生徂徠：〈述而第七・子曰述而不作章〉，《論語徵》，丁，頁133。

堪稱是在徂徠區分制禮作樂之「先王」與不作、不能作之「後儒」的基礎上，轉而以「孔聖」代「先王」，但仍舊承繼徂徠所謂孟子出而孔門之學為之變，漢儒繼變，宋儒三變之觀點，故而排孟子，排漢代《公羊》、《穀梁》等今文學，當然亦排宋學。所以龜門學不採仁齋「孔孟」合論，亦不採徂徠「孔荀」合論，而是「轉立」自家主張：合「孔子丘明」之「龜門學」。故而龜門解《論語》不據《孟子》而據《孔子家語》；解《春秋》不據《公》、《穀》而獨尊《左傳》。《論語》、《左傳》正是龜門為學兩大燈塔，藉以直探孔門古義，故而南冥、昭陽父子各自能成龜門經學之「雙峰」——《論語語由》、《語由述志》以及《春秋左傳考義》、《左傳續考》。

（四）未能定奪者斷以「闕疑」留待後人

至於昭陽糾舉徂徠謬誤的第四種方法，就是針對未能有所定奪者，則斷以「闕疑」，仰存論闕，「驚之公論」以留待後人。若說龜門《春秋左傳》學最鮮明的立場就在區隔「孔門古義」與「儒流之言」，故而獨尊《左氏》排斥《公》、《穀》。則龜門《春秋左傳》學最具特色之解經法，無非就是「仰存論闕」之「闕疑」解經法，因為在龜門而言，知之為知之，不知為不知正是為學正道。此點於南冥《論語語由》、昭陽《論語語由述志》中亦不例外。昭陽言：

學問之道，一統於孔門，而不敢貳於孟荀諸子，此先考不易之大訓也。至哉言乎。

仲尼所言而言之，慎不言其所不言，不可知則闕，不敢強求知，慎言其餘。⁷⁶

而龜門父子此種寧闕疑，不強解的解經方法，按昭陽的說法，其實也是承自徂徠。昭陽言：

古書可徵，物氏闕疑，可謂篤古矣。⁷⁷

但是，龜門所以戒慎恐懼地謹守：但言仲尼所言，慎言仲尼所不言，則是有鑒於徂徠僭越仲尼，昭陽言：

仲尼曰性相近也，而孟子謂之善，外禮樂也。荀子謂之惡，主禮樂也。各鳴其所見，以救一世，家言也。仲尼曰習相遠也，而朱氏謂氣質變化，主孟子也。物氏謂之不

⁷⁶ 日・龜井昭陽：《家學小言》，第2章，頁466下左。

⁷⁷ 日・龜井昭陽：《家學小言》，第15章，頁470上右。

變化，外孟子也。雖外孟子，敢言仲尼所不言，朱氏家言何別？夫折衷孔門，其說有餘，孟荀朱物，所謂不知而作者耳。⁷⁸

據昭陽此說，則龜門解經時堅持不臆測強解，寧「闕疑」以待後明者的作法，基本上可以視為是龜門修正徂徠古文辭學的一項客觀自制的詁經之法。亦即不再為了徵「古言」而強為之解。也就是說，較之於徂徠一心一意追求的「徵古言」，龜門學更加意識到：其所考求之經旨有無溢於「仲尼之言」外。此點不只是解《論語》、解《春秋左傳》，就是解《易經》亦若是。昭陽言：

講《易》者，宜從仲尼所說，以夷考其義而已。不宜奔軼於《傳》外，而鑿無用之理。⁷⁹

亦即，若「奔軼」於經傳之外，說仲尼所不說，縱使其說再精細再有新見，則如同孟子、漢儒、宋儒等「後世儒流」之「造說」，亦不過是「一家私言」，絕非「孔門古義」。龜門的此番認知落實於注經實踐，就表現為面對不可考索，不可知解之疑問，則「仰存論闕」以待後明者。這可以說是為扭「轉」徂徠古文辭學以古言徵古義卻「多鹵莽」、「多牽合」、「多固滯」、「多誣」⁸⁰之弊病，更是龜門學力求客觀實證以考「孔門古義」的治學姿態。而此點從昭陽特撰《讀辨道》以糾徂徠之謬論，書中屢見「謬哉物子！」、「物子謬哉！」「物子家言，可謂失論！」等評語，亦可窺見一斑。昭陽抨擊「物子家言」與「古文辭學」曰：

是言一出，虹小子實多，可謂失論矣。仲尼若在，將必曰賊夫人之子。⁸¹

余生來惡古文辭三言，讀書每觸逆此字，吾伊之聲踟躕，胸中為惡。⁸²

修正徂徠弊病，「轉」古文辭學向「孔門古學」，試圖「立」自家「龜門學」，正是自南冥下昭陽，龜門一脈致力之學風。昭陽紹述家學，如下明快宣言：

⁷⁸ 日・龜井昭陽：《家學小言》，第9章，頁468下左。

⁷⁹ 日・龜井昭陽：《家學小言》，第22章，頁471上右。

⁸⁰ 日・龜井昭陽：《家學小言》，第20章，頁470下右。

⁸¹ 日・龜井昭陽：《讀辨道》，第11則，頁185下右。

⁸² 日・龜井昭陽：《讀辨道》，首則，頁181上左。

抑聖人所不言，我豈敢貳乎。以我欲為孔門純臣，不可貳適也。⁸³

上述昭陽《讀辨道》駁斥徂徠的此四種作法，基本上都是承繼自徂徠，然為了避免重蹈徂徠之覆轍，就必須以徂徠之矛攻徂徠之盾。徂徠於《辨道》中曾明白說道：

凡聖人所不言者，迺所當不言者已。若有所當言者，則先王孔子既已言之，豈有未發者而待後人乎？亦弗思也已。⁸⁴

昭陽肯定徂徠此一論道、論學前提，卻也指出問題就出在徂徠自我背叛，未能實踐此一詰經言道之規範準據，昭陽曰：

此物子至言，段令物子誠能踐斯言，而莫之踰越，吾儕後生，又何言乎。仁者安民之德，豈非聖人所不言乎？義者先王之義，豈非聖人所不言乎？諸若是類，二《辨》、二《解》、《論語微》，驛驛相望尚口乃窮，奚詎所以自為者，不若所以為宋儒邪。

85

五、結論

藉由本文之考察，我們可以釐清江戶九州龜門學之儒學觀、經書觀之淵源，確實是自仁齋古義學經徂徠古文辭學，一路承繼發展而轉向自立家學，遑論不做朱子弟子，亦不做徂徠奴隸，誓言效忠孔門。故龜門學在徂徠分判「先王之道」與「儒流之道」的基礎上，敬以仲尼為準、以孔聖律之，絕不可若後世儒流以「家言」／一家私言，而言仲尼之所未言。因此龜門從徂徠之說，以孟、荀、漢儒、宋儒為「儒流」，視彼等所言非「孔門古義」。

而徂徠排斥孟子不遺餘力，其甚至主張應將孟子逐出孔廟的「四聖」、「十哲」，但相較於孟子，徂徠卻欣崇同樣被其認定為是後儒的荀子，而且徂徠此種貶孟、排孟立場亦影響到其護園門下弟子。但作為江戶時代九州地區代表性古文辭學者的龜門學，則試圖平

⁸³ 日・龜井昭陽：《讀辨道》，第13則，頁187上左。

⁸⁴ 日・荻生徂徠：《辨道》，第21則，頁206。

⁸⁵ 日・龜井昭陽：《讀辨道》，第21則，頁187下左-188上右。

等看待思、孟、荀三人，既不若仁齋主張：《大學》非孔氏遺書、《中庸》乃《論語》之衍義、《孟子》乃《論語》之注解，試圖藉《語》、《孟》這一「血脈」與「意味」經典結構，以解構朱子「四書」經典結構。亦不若徂徠強調：「道」乃「先王制作」，六經即「禮樂刑政」，是為「物」，而孔子所言禮樂之教因為與先王制禮作樂「道語脈絡」連結一貫，故孔子雖不能制作，然其道通於先王之道。龜門學自身認知到：

方今之世，禮樂為空器，所謂道者，亦不得不以意為之。⁸⁶

故龜門學不盲從其祖師荻生徂徠執意即「物」言「道」，一心追索「古文辭」，遂流於牽合、魯莽、詭激、輕率。昭陽為求「效忠孔門」，避免重蹈徂徠等後儒覆轍：自言仲尼所不言之「家言」，遂藉上述四種方法以糾舉包括徂徠在內的「後世儒流」之誤謬，其中第一要務就是必須「刈其家言」；第二是必須糾正徂徠批駁先賢、後儒之過當者或其構陷先賢者；第三種糾謬方法，則是藉由援引《論語》、《孔子家語》、《左傳》等「孔門古義」之經傳典籍，以證後儒之謬誤、第四種糾謬法，就是針對未能有所定奪者，則斷以「闕疑」，仰存論闕，「鷺之公論」以留待後人。

又就徂徠而言，仁齋藉《孟子》以求《論語》血脈意味，無非就是據後出「儒流」之「言義」以溯「孔子之道」，而且仁齋以《論語》所言為「最上至極」之「道義」的此種認知，在徂徠看來形同截斷了即「六經之物」（先王之道）以言「孔子之道」的「道語脈絡」連結。也就是說，徂徠認為背離禮樂刑政、名物制度的「言說義理」，使得「先王之道」與「孔聖之道」的「道語脈絡」連結截斷為二，如此一來，此「道義」／「道統」，已然非「孔門古義」，亦非「先王古道」。而且在徂徠看來，《中庸》的問題就在為了對抗老莊而「離物言義」，故其以為子思乃啟後世儒家者流「以己意言道」之開端，然其專言「學以成德」之「孔子家法」，堪稱仍守「孔子之道」。徂徠此番批判，顯然針對朱子而發。其著眼點就在朱子《中庸章句》截斷了「六經之物」／禮樂之教的「先王之道」與「孔門之義」的「道語脈絡」的連結，卻以「己意」另創一套「貫通脈絡」。

相對於徂徠的認知，龜門學則標舉《論語》與《左傳》，強調《左傳》與孔門相合，《春秋》之義不可他求，進而從攻駁杜預再回溯孟子、《公羊》、《穀梁》等「儒流」之言，主張彼等儒流言論既違「孔門古義」，亦不可以之解《春秋》。而且為求「孔門古義」，主張《論語家語》、《孔叢子》等書更勝於《孟子》。此主張形同不以為「六經」／「先王」高於《論語》／「孔聖」。從此點來看，龜門學有「復歸」伊藤仁齋「古義學」派所

⁸⁶ 日・龜井昭陽：《讀辨道》，第6則，頁183下右。

謂《論語》乃「最上至極宇宙第一書」這一以《論語》／「孔門」為儒學絕對標準之傾向，而且形同置諸《論語》於「六經」之上，以《論語》／「孔門」為詁經之最高準據。但此為學準據卻有違龜門學祖師荻生徂徠以「六經」為聖人之作，是「道」的載體、最為尊崇的主張。另外，龜門亦一再反駁徂徠所謂：子思作《中庸》之目的係「為與老子抗」的說法。

如上所述，從龜門學之儒學觀與經書觀觀察，其乃折衷仁齋「古義學」與徂徠「古文辭」，進而修正詭激之徂徠學並益趨追求公正客觀，堅持「一統於孔門」之九州「龜門學」為學立場。另外，值得關注的是，龜門學嚴明分判「孔門」與「儒流」之別，並將此實踐於詁經之業，此詁經準據堪稱龜門學之一大特色，特別是其對孟、荀之態度，以及於漢儒中又有分判，乃至如此尊崇《論語》、《孔子家語》，皆可提供我們重新省思《史記》、《漢書》所述之儒學觀、經書觀與江戶古學派之間的關聯。筆者以下且粗略提出幾點問題，作為思考的開始，容待日後撰文另論並以之為本文作結。

- 1、筆者以為龜門學尊《論語》、《孔子家語》既是嚴守家學，恐怕也是有鑒於《漢書·藝文志·六藝略》另設「論語類」的譜系，其中除了《古論》、《齊論》、《魯論》，尚收入《孔子家語》、《孔子三朝》、《孔子徒人圖法》等，以此有別於「六經」，然班固又將《論語》置於「六藝」略，而非如《孟子》、《荀子》是置於「諸子」略。班固此一作法形同意味著：在漢人的認知裡，《論語》雖非「六經」，然可比諸「六經」。從這個角度而言，徂徠所主張的「孔子之道」與「先王之道」之間存在「道語脈絡」的連結性這一主張，較之於仁齋將《論語》極端推崇至「最上至極宇宙第一」的高度，或恐更符合《漢書·藝文志》的立場。而龜門學強調解《春秋左傳》，當以論人論事，符合《論語》為依據，筆者以為可以將之視為：龜門是在認同徂徠所謂「孔子之道」與「先王之道」在「道語脈絡」上有其連結性的這一觀點上，反過來試圖藉由《論語》／「孔子之道」以確立「六經」／「先王之道」的意旨，目的是在避免後儒以「家言」解經。因此我們是否也可以說：龜門強調詮解經書必須「以聖人律之」，不可言「孔門所無」的詁經論道準據，或許就在藉此以拘漢儒以降之儒流說經之脫逸。
- 2、尊《左傳》既是從仁齋尊《孟子》與徂徠尊《荀子》的江戶古學系統中超克出來，自成一格，同時也是從「經書作者」時間歷時合理性切入，揚棄包括子思在內以及其後之孟、荀等「儒流」家言。此處不僅可見龜門學對徂徠所謂：子思作《中庸》，正是「先王之道降為儒者之道」這一觀點的繼承，同時也呼應了昭陽解《春秋左傳》時，以漢代古文學家經傳傳授體系為「孔門古義」的立場。

- 3、昭陽於《左傳續考》中，亦援引《史記》、《漢書》詮解《春秋》，據此我們應該可以說司馬遷與班固，在昭陽的認知中並不同於所謂「儒家者流」之漢儒。然《史記》、《漢書》以孟子受業於子思門人，又序《詩》、《書》，述仲尼之意，師承系譜、儒門淵源，清楚明白，則昭陽何以指其為「儒流」，因而不採孟子說《春秋》之理。此處顯然存在著龜門學反朱子學並繼承徂徠駁斥宋儒與仁齋的學問立場。同時也符合徂徠所謂子思之學正是「孔子之道」向「儒流家言」轉折的分界點這一主張。
- 4、至於按《史記》、《漢書》之說法，荀子於儒術既黜的戰國之際，與孟子「咸遵夫子之業而潤色之」，以學顯於當世，於齊國「最為老師」。由此可知戰國時代齊魯之間，孔門之學端賴孟、荀二人維繫不墜。然龜門獨尊《左傳》，不取孟子、荀卿之「後世儒說」，不僅有違於徂徠揚棄《孟子》而取《荀子》的作法，顯然也不同意《史記》、《漢書》所謂二人「咸遵夫子之業」的說法，則此處又可見龜門立足於徂徠以「孟荀」皆是「儒家者流」的認知。只是龜門學卻在徂徠儒學觀的基礎上，否定代表齊魯之學的孟、荀二人，更徹底地從時間歷時的合理性上，將荀子亦歸入後世「儒流」，再以與孔子同時代的《左傳》作者左丘明取代荀子。從這裡又似乎可窺見《漢書·藝文志》以「六藝略」、「諸子略」分列先秦諸子的影子。
- 5、龜門學「孔門」與「儒流」嚴明分判的儒學立場，其實一定程度吻合《漢書·藝文志·諸子略·儒家類·後敘》所謂後世儒者：「惑者既失精微，而辟者又隨時抑揚，遠離道本，苟以嘩眾取寵」⁸⁷，而後進遂循此辟者離道流俗之作法，終致五經乖析，儒學浸衰的說法。

⁸⁷ 漢·班固撰，唐·顏師古注：《漢書》（臺北：洪氏出版社，1975年），卷30，頁1728。

徵引文獻

古籍

- 漢・班固 BAN, GU 撰，唐・顏師古 YAN, SHI-GU 注：《漢書》*Han Shu*（臺北 Taipei：洪氏出版社 Hongshi Publishing House，1975 年）。
- 漢・鄭玄 ZHENG, XUAN 注，唐・孔穎達 KONG, YING-DA 等疏：《禮記注疏》*Li Ji Zhu Shu*（臺北 Taipei：藝文印書館 Yee Wen Publishing Company，1960 年，重印阮元重刻宋本《十三經注疏》本）。
- 魏・王肅 WANG, SU 注：《孔子家語》*Kong Zi Jia Yu*，收入《景印文淵閣四庫全書》*Jing Yin Wen Yuan Ge Si Ku Quan Shu* 第 695 冊（臺北 Taipei：臺灣商務印書館 The Commercial Press, Ltd.，198-19863 年）。
- 魏・王弼 WANG, BI、晉・韓康伯 HAN, KANG-BO 注，唐・孔穎達 KONG, YING-DA 等正義：《周易正義》*Zhou Yi Zheng Yi*（臺北 Taipei：藝文印書館 Yee Wen Publishing Company，1960 年，重印阮元重刻宋本《十三經注疏》本）。
- 晉・杜預 DU, YU 注，唐・孔穎達 KONG, YING-DA 等正義：《春秋左傳正義》*Chun Qiu Zuo Zhuan Zheng Yi*（臺北 Taipei：藝文印書館 Yee Wen Publishing Company，1960 年，重印阮元重刻宋本《十三經注疏》本）。
- 日・竹添光鴻 TAKEZOE KOKO：《左氏會箋》*Sashi Kaisen*，收入富山房編輯部 Fuzambo Henshubu 編輯：《漢文大系》*Kanbun Taikei* 第 10 卷（東京 Tokyo：富山房 Fuzambo，1974 年）。
- 日・伊藤仁齋 ITO JINSAI：《論語古義》*Rongo Kogi*（京兆 Keicho：文泉堂 Bunsendo，文政己丑（1829 年）再刻古義堂藏板）。
- 日・伊藤仁齋 ITO JINSAI：《語孟字義》*Gomo Jigi*，收入日・吉川幸次郎 YOSHIKAWA KOJIRO、清水茂 SHIMIZU SHIGERU 校註解說：《日本思想大系 33 伊藤仁齋伊藤東涯》*Nihon Shiso Taikei 33: Ito Jinsai Ito Togai*（東京 Tokyo：岩波書店 Iwanami Shoten, Publishers，1971 年）。
- 日・伊藤仁齋 ITO JINSAI：《中庸發揮》*Chuyo Hakki*，收入日・關儀一郎 SEKI GIICHIRO 編：《日本名家四書註釋全書》*Nihon Meika Shisho Chushaku Zensho* 第 1 卷（東京 Tokyo：鳳出版 Otorishuppan，1973 年）。
- 日・荻生徂徠 OGYU SORAI：《孟子識》*Moshishiki*，收入《甘雨亭叢書》*Kanutei Sosho*（弘化 2 年（1845 年）江戸北畠茂兵衛等活字本），第 4 編。
- 日・荻生徂徠 OGYU SORAI：《中庸解》*Chuyokai*，收入日・關儀一郎 SEKI GIICHIRO 編：《日

- 本名家四書註釋全書學庸部壹》*Nihon Meika Shisho Chushaku Zensho Gakuyobu Ichi* 第7卷（東京 Tokyo：鳳出版 Otorishuppan，1973 年）。
- 日・荻生徂徠 OGYU SORAI：《論語徵》*Rongocho*，收入日・關儀一郎 SEKI GIICHIRO 編：《日本名家四書註釋全書論語部五》*Nihon Meika Shisho Chushaku Zensho Rongobu Go* 第7卷（東京 Tokyo：鳳出版 Otorishuppan，1973 年）。
- 日・荻生徂徠 OGYU SORAI：《讀荀子》*Dokujunshi*，收入日・今中寬司 IMANAKA KANJI、奈良本辰也 NARAMOTO TATSUYA 編：《荻生徂徠全集》*Ogyu Sorai Zenshu* 第3卷（東京 Tokyo：河出書房新社 Kawade Shobo Shinsha，1975 年）。
- 日・荻生徂徠 OGYU SORAI：《護國一筆》*Kenin Ippitsu*，收入關儀一郎 SEKI GIICHIRO 編：《日本儒林叢書》*Nihon Jurin Soshō* 第1卷（東京 Tokyo：鳳出版 Otorishuppan，1978 年）。
- 日・荻生徂徠 OGYU SORAI：《護國九筆》*Kenin Kyuhitsu*，收入日・關儀一郎 SEKI GIICHIRO 編：《日本儒林叢書》*Nihon Jurin Soshō* 第7卷（東京 Tokyo：鳳出版 Otorishuppan，1978 年）。
- 日・荻生徂徠 OGYU SORAI：《辨道》*Bendo*，收入日・吉川幸次郎 YOSHIKAWA KOJIRO、丸山真男 MARUYAMA MASAO、西田太一郎 NISHIDA TAICHIRO、辻達也 TSUJI TATSUYA 校註解說：《日本思想大系 36 荻生徂徠》*Nihon Shiso Taikei 36: Ogyu Sorai*（東京 Tokyo：岩波書店 Iwanami Shoten, Publishers，1982 年）。
- 日・蟹養齋 KANI YOSAI：《非徂徠學》*Hisoraigaku*，收入日・關儀一郎 SEKI GIICHIRO 編：《日本儒林叢書》*Nihon Jurin Soshō* 第4卷（東京 Tokyo：鳳出版 Otorishuppan，1978 年）。
- 日・龜井南冥 KAMEI NANMEI：《南遊紀行》*Nanyu Kiko*，收入龜井南冥昭陽全集刊行會 Kamei Nanmei Shoyo Zenshu Kankokai 編：《龜井南冥昭陽全集》*Kamei Nanmei Shoyo Zenshu* 第1卷（福岡 Fukuoka：葦書房 Ashishobo，1978 年）。
- 日・龜井南冥 KAMEI NANMEI：《論語語由》*Rongo Goyu*，收入龜井南冥昭陽全集刊行會 Kamei Nanmei Shoyo Zenshu Kankokai 編：《龜井南冥昭陽全集》*Kamei Nanmei Shoyo Zenshu* 第1卷（福岡 Fukuoka：葦書房 Ashishobo，1978 年）。
- 日・龜井昭陽 KAMEI SHOYO：《左傳續考》*Saden Sanko*，收入龜井南冥昭陽全集刊行會 Kamei Nanmei Shoyo Zenshu Kankokai 編：《龜井南冥昭陽全集》*Kamei Nanmei Shoyo Zenshu* 第3卷、第4卷（福岡 Fukuoka：葦書房 Ashishobo，1978 年）。
- 日・龜井昭陽 KAMEI SHOYO：《家學小言》*Kagaku Shogen*，收入龜井南冥昭陽全集刊行會 Kamei Nanmei Shoyo Zenshu Kankokai 編：《龜井南冥昭陽全集》*Kamei Nanmei Shoyo Zenshu* 第6卷（福岡 Fukuoka：葦書房 Ashishobo，1979 年）。
- 日・龜井昭陽 KAMEI SHOYO：《讀辨道》*Dokubendo*，收入龜井南冥昭陽全集刊行會 Kamei Nanmei

Shoyo Zenshu Kankokai 編：《龜井南冥昭陽全集》*Kamei Nanmei Shoyo Zenshu* 第6卷（福岡 Fukuoka：葦書房 Ashishobo，1979年）。

近人論著

伍振勳 WU, ZHEN-XUN：〈「天命」的主題：《中庸》首章的解讀與詮釋〉“‘Mandate of Heaven’: Analyzing and Interpreting the First Chapter of *the Doctrine of the Mean*”，《文與哲》*Literature and philosophy* 第31期（2017年12月），頁101-140。

林慶彰 LIN, CHING-CHANG、連清吉 LIAN, QING-JI、金培懿 JIN, PEI-YI 編：《日本儒學研究書目》*Ri Ben Ru Xue Yan Jiu Shu Mu* 上冊（臺北 Taipei：臺灣學生書局 Student Book Co., Ltd.，1998年）。

林慶彰 LIN, CHING-CHANG：《中國經學研究的新視野》*Zhong Guo Jing Xue Yan Jiu De Xin Shi Ye*（臺北 Taipei：萬卷樓圖書 Wan Juan Lou Books Company，2012年）。

金培懿 CHIN, PEI-YI：〈龜門《春秋左傳》學之解經立場、方法與學術定位——以其考辨《左傳·隱公》杜注為例〉“*Gui Men Chun Qiu Zuo Zhuan Xue Zhi Jie Jing Li Chang Fang Fa Yu Xue Shu Ding Wei: Yi Qi Kao Bian ‘Zuo Zhuan Yin Gong’ Du Zhu Wei Li*”，成功大學中國文學系 Department of Chinese Literature, National Cheng Kung University、香港中文大學中國語言及文學系 Department of Chinese Language and Literature, the Chinese University of Hong Kong 主辦：《第二屆《群書治要》國際學術研討會——《左傳》學之多元詮釋會議論文集》*Di Er Jie Qun Shu Zhi Yao Guo Ji Xue Shu Yan Tao Hui: Zuo Zhuan Xue Zhi Duo Yuan Quan Shi Hui Yi Lun Wen Ji*（臺南 Tainan：成功大學中國文學系 Department of Chinese Literature, National Cheng Kung University，2020年9月11-12日），無頁碼。

蔡振豐 TSAI, CHEN-FENG：《朝鮮儒者丁若鏞的四書學——以東亞為視野的討論》*Chao Xian Ru Zhe Ding Ru Yong De Si Shu Xue: Yi Dong Ya Wei Shi Ye De Tao Lun*（臺北 Taipei：臺大出版中心 National Taiwan University Press，2010年）。

日・山口智弘 YAMAGUCHI TOMOHIRO：〈荻生徂徠の初期儒學と仁齋學：自筆本《読荀子》の再考を中心に〉“Confucian Theory of Ito Jinsai in the Initial Stage of That of Ogyu Sorai: Considering the Manuscript of *Dokujunshi*”，《中國文化：研究と教育》*The Chinese Culture* 第72卷（2014年6月），頁27-39。

日・子安宣邦 KOYASU NOBUKUNI：《「事件」としての徂徠學》*Jiken Toshite No Soraigaku*（東京 Tokyo：青土社 Seidosha，1990年）。

- 日・小島康敬 KOJIMA YASUNORI：《徂徠學と反徂徠》*Soraigaku To Han Sorai*（東京 Tokyo：ペリカン社 Perikansha Publishing Inc.，1994 年）。
- 日・今中寛司 IMANAKA KANJI：〈徂徠の《讀荀子》について〉“*Sorai No Dokujunshi Ni Tsuite*”，《文化學年報》*Bunkagaku-Nempo* 第 14 輯（1965 年 3 月），頁 160-179。
- 日・日野龍夫 HINO TATSUO：《徂徠學派——儒學から文學へ》*Sorai Gakuha: Jugaku Kara Bungaku E*（東京 Tokyo：筑摩書房 Chikumashobo Ltd.，1975 年）。
- 日・田尻尚文 TAJIRI TAKAFUMI：〈荻生徂徠と荀子〉“*Ogyu Sorai To Junshi*”，《中國研究集刊》*Bulletin of Chinese Studies* 總 57 號（2013 年 12 月），頁 82-99。
- 日・吉川幸次郎 YOSHIKAWA KOJIRO、清水茂 SHIMIZU SHIGERU 校注解説：《日本思想大系 33 伊藤仁齋伊藤東涯》*Nihon Shiso Taikei 33: Ito Jinsai Ito Togai*（東京 Tokyo：岩波書店 Iwanami Shoten, Publishers，1971 年）。
- 日・荒木見悟 ARAKI KENGO：〈《論語語由述志》解説〉“*Rongo Goyu Jutsushi Kaisetsu*”，收入龜井南冥昭陽全集刊行會 Kamei Nanmei Shoyo Zenshu Kankokai 編：《龜井南冥昭陽全集》*Kamei Nanmei Shoyo Zenshu* 第 5 卷（福岡 Fukuoka：葦書房 Ashishobo，1979 年），頁 275-276。
- 日・荒木見悟 ARAKI KENGO：〈《讀辨道》解説〉“*Dokubendo Kaisetsu*”，收入龜井南冥昭陽全集刊行會 Kamei Nanmei Shoyo Zenshu Kankokai 編：《龜井南冥昭陽全集》*Kamei Nanmei Shoyo Zenshu* 第 6 卷（福岡 Fukuoka：葦書房 Ashishobo，1979 年），頁 177-178。
- 日・菅本大二 SUGAMOTO HIROTSUGU：〈荻生徂徠の《讀荀子》と禮〉“*Ogyu Sorai No Dokujunshi To Rei*”，《筑波哲學》*Journal for the Philosophical Moments in Tsukuba* 第 4 號（1993 年 3 月），頁 129-139。

An Analysis of Confucianism and Confucian scripture View in "Kimon Studies" in Edo-Kyushu

CHIN, PEI-YI

(Received March 31,2022;Accepted June 23,2022)

Abstract

The most representative scholars of the School of Kobunji Studies(古文辭學) in Kyushu during the Edo period are the "Kimon Studies(龜門學)" represented by Kamei Nanmei(龜井南冥) and Syoyo(昭陽)'s father and son. In order to explain the academic position, Confucianism, and scriptures of Kimon Studies, it is necessary to look at the academic development of the Kogaku School (古學派)in Edo period from the perspective of its evolution. Therefore, this paper focuses on Syoyo's Doku Bendo (讀辨道)and analyzes how he refutes the contents of Sorai(徂徠)'s Bendo(辨道). At the same time, it also makes reference to Shoyo's Kagaku Shogen(家學小言), which explains the basic position of " Family Learning " in the three generations of Kimon Studies, in order to clarify the Confucian view of Kamei's school.

At the same time, the development of Confucianism and sutra in the Edo school of ancient studies from Ito Jinsai(伊藤仁齋), through Ogyu Sorai(荻生徂徠) to Kyushu Kimon Studies, is examined. According to this paper, the Confucianism and scripture view of Kimon Studies is a compromise between Jinsai's Kogi Studies and Sorai's Kobunji Studies, and further modifies the eccentric Sorai Studies, and tends to pursue impartiality and objectivity, insisting on the Kyushu "Kimon Studies" of "unification in Confucianism" as the The Kogi Studies and the Sorai's Kobunji Studies have been revised and the Sorai Studies have become more objective and fair.

In addition, it is worth noting that Kimon's scholarship clearly distinguishes between "

School of Confucius " and "Confucianism", and applies this criterion to the classical texts. In particular, its attitude toward Mencius(孟子) and Xunzi(荀子), its differentiation among Han Confucianism, and its emphasis on respecting the Analects of Confucius and the Kongzi Jiayu(孔子家語), can provide us with a further opportunity to rethink the relationship between the views of Confucianism and Confucian scripture as stated in the Shiji(史記) and the Hanshu(漢書) and the Kogaku School (古學派) in Edo period.

Keywords: Japanese School of Ancient Studies, Kamei Nanmei, Kamei Shoyo,
The Confucian View, Confucian scripture View

