

服部南郭〈左傳講義例言三則〉 及其經學觀考述*

宋惠如

國立金門大學華語文學系教授

提 要

日本江戶時期，除《四書》外，《左傳》為當時學者論述、注疏最多，被奉為詮釋《春秋》的不二典籍。然而不同於中國兼採三傳之風，江戶時期春秋學專致於以《左傳》詮釋《春秋》，使其與中國春秋學有著相當不同的發展面貌。從日本春秋學研究來看，古文辭學派自荻生徂徠發展至太宰春台，《春秋》《左傳》僅被視為古史、古語的存在，至服部南郭始推崇《左傳》解釋《春秋》史事與義例的功用，正視孔子《春秋》義理價值。尤具指標意義的是，服部南郭明確指出杜預學為通達春秋左傳學的基本途徑，這樣的立論可以說是古文辭學派在春秋學上的深化，其說雖不盡完整、深刻，卻開啟徂徠學派以《春秋》之為六經要學的重要方向。本文以一、詩文盛名下的從經之志，二、服部南郭對荻生徂徠春秋學觀的沿承與轉進，三、論其〈左傳講義例言三則〉，四、論其治經宗旨，說

* 本文曾發表於2022年11月18-19日台南成功大學舉辦之第二屆「海峽兩岸《左傳》學高端論壇」研討會，原題為〈服部南郭《春秋》論述及其經學觀探論〉。今經二位匿名審查委員善意悉心之指正，筆者謹此深致謝忱。

明服部南郭如何承接古文辭學方法論，其春秋左傳學論述與主張，並就此省察其於徂徠經學觀的繼承與補充，明其於六經古學的推崇，承伊藤仁齋、荻生徂徠之人情說並有所發揮。

關鍵詞：日本經學 〈左傳講義例言三則〉 服部南郭

服部南郭〈左傳講義例言三則〉 及其經學觀考述

宋惠如

國立金門大學華語文學系教授

一、前言

日本江戶時期，除《四書》外，《左傳》為當時學者論述、注疏最多，被奉為詮釋《春秋》的不二典籍。然而，不同於中國兼採三傳之風，江戶時期春秋學專致於以《左傳》詮釋《春秋》，使其與中國春秋學有著相當不同的發展面貌。若從中國近現代春秋左傳學的發展來看，就章太炎（1869-1936）與劉師培（1884-1919）二位晚清民國左傳學大家而論，劉師培猶志在回復東漢左傳學，以頡頏當代今文經公羊學釋經取向與偽經之疑，然而東漢《左傳》說十不存一，劉氏欲回覆東漢治經之法與釋文內容，實有困難；章太炎早、中期與劉師培有志一同，甚至主張會通三傳之說，然至其晚期，另展經研之途，試圖廓清長年以來春秋學的兼採之法、立據不一之弊，主張以杜預（222-285）專致《左傳》的「據傳釋經」之法，作為詮釋《春秋》途徑。杜預意識到專據《左傳》解經在徵據上的穩定性，一改漢儒兼採三傳之法，採行專據《左傳》解經，在這個意義上，杜預左傳學最重要貢獻，乃是形成「春秋左傳」為專門之學的重要轉向與示範。^❶這樣的轉向，是中國春秋左傳學相當重要的發展，直至章太炎方能有所意

❶ 安井小太郎亦甚推崇杜預，指出其「作《春秋左氏傳集解》、《春秋釋例》、《春秋長曆》等有關《春秋》的書，是建立《春秋》和《左傳》一家之說的人。」對於杜預成就《左傳》一家

識並加以推闡。然而章太炎雖立其說，卻不能竟其功，來不及書寫專據《左傳》詮釋《春秋》的注疏或著作。有趣的是，江戶時期日本春秋／左傳學的研究傳統中，可以看到日本學者專以《左傳》詮釋《春秋》的注疏成果，因此，對於現代春秋左傳學研究的推進，日本春秋左傳學是極有價值的參考與思想資源。

日本春秋左傳學自成一局的開端與發展，古學派是相當重要的一脈，古學派中於中國典籍深有研究者為古義學派與古文辭學派。其中，日本獨樹一幟的左傳學研究，可以說始自古義學派伊藤仁齋（1627-1705）。在伊藤仁齋之前的《左傳》研究，基本上是對中國《左傳》權威注解的依循，非遵杜預春秋學，則守胡安國（1074-1138）春秋學，直到伊藤氏作《春秋經傳通解》。其春秋學較為突出的主張之一，即專據《左傳》詮釋《春秋》。荻生徂徠（1666-1728）引領古文辭學派，即徂徠學派，面對與孔子學至關重要的春秋學，作為先王之所存的六經要籍的古文辭研究法的重要根據——《左傳》，一方面肯定其為上古漢語資料庫的價值，一方面對其詮釋《春秋》不二途徑，有著高度的推崇。^② 尤其，徂徠派學者對《左傳》陸續探究，形成日本中國學重要的春秋學研究傳統，其後，大顯於龜井南冥（1743-1814）、昭陽（1773-1836）父子的左傳學，並為竹添光鴻（1842-1917）《左氏會箋》的根本基礎，影響不可謂不大。^③

荻生徂徠三十一歲時受到柳澤吉保（1659-1714）提拔，入其藩邸近二十年，寶永六年（1709）德川幕府第五代將軍綱吉（1646-1709）死後，吉保隱退，徂徠遂退而專心教育，門下出現太宰春台（1680-1747）、服部南郭（1683-

之學之功，頗有認同。（氏撰：〈先秦至南北朝（附隋）經學史〉，收入《經學史》（台北：萬卷樓圖書有限公司，1996年），頁70。）

② 參見宋惠如：〈論江戶時期古學派《春秋》學與相關論題：伊藤仁齋、伊藤東涯與荻生徂徠〉，《第十二屆中國經學國際學術研討會論文集》（台北：萬卷樓圖書股份有限公司，2023年），頁1-32。

③ 竹添光鴻《左氏會箋·自序》謂：「近儒之注《左氏》者，予所涉獵，在皇朝則中井履軒、增島氏固，太田氏元貞，古賀氏煜，龜井氏昱，安井氏衡，海保氏元備，皆有定說，而龜井氏最為詳備。」參見（日）竹添光鴻：《左氏會箋》（成都：巴蜀書社，2008年），頁4。

1759)、山縣周南(1687-1752)等人,形成古文辭學派、護園學派。^④ 荻生徂徠引領的古文辭學派發展過程中,形成日趨一致的治經意識與方法論;他們以古文辭學方法與學術史觀發揚古學,將古學貞定於以六經為主要內涵的先王之道中,較之伊藤氏更加關注六經的內涵與做為先王之道的效用。然而,荻生徂徠雖然關注六經,多為理論上的興發,論述六經有其關乎通於先王之道的立場,於六經內容上的說解仍相當有限。

基本上,荻生徂徠認為「春秋」當如《漢書·藝文志》所謂「藉朝聘以正禮樂」,可知古代諸侯各有「春秋」,其事又見於《國語》所載申叔時之語,今日《春秋》即孔子修造世代流傳的《魯春秋》。^⑤ 荻生徂徠雖然主張:「唯熟讀《左氏傳》,則可熟思而理解兩百四十二年事實。」^⑥ 然則他將《左傳》置於〈史要覽〉的史部類中,與《國語》、《史》、《漢》同部類,看重《左傳》史學性質。荻生徂徠於解經注疏的雖然建構不足,但是深具徂徠學特點的古文辭學解經意識與方法,後續的應用、發展與影響,逐漸成為後來學者注疏《春秋》《左傳》的理解框架與基本立場。如徂徠弟子太宰春台關注孔子與六經的關係,認為孔子折衷六藝,孟子以下未能傳孔子說,提出孔門遺文/則/典之說,主張經由孔門遺典掌握孔子之學,臻六藝之境,以通先王之道,經此,春台確定探求六經與孔子學的典籍範圍,進一步展開其對其古訓實踐與方法的反省。春台接續徂徠之後,首要治經工作,即採列自《左傳》至戴氏《禮記》,以至《管》、《晏》、《孟》、《荀》、《孔子家語》諸典籍,執行徂徠援古、徵古以發揮經典之意,如在辨體方面,一般多以《左傳》與《史記》之文多有雷同,然太宰春台明確指出,「《左氏》之辭,周人之語也;司馬之辭,戰國秦漢人之語也。」並認為「《左氏》之文自一法,前無古人。」較之徂徠,太宰春台更深入的廣及

^④ 參見(日)近藤春雄:《日本漢文學大事典》(東京:明治書院,1985年),頁92-93。

^⑤ (日)荻生徂徠:《春秋》,《經子史要覽》,收入《荻生徂徠全集》第3卷(東京:河出書房新社,1978年),頁345。

^⑥ (日)荻生徂徠:《春秋》,《經子史要覽》,頁345。

諸子史籍論《春秋》淵源與功效。⁷

服部南郭與春台同為徂徠弟子，其特別之處在於較徂徠、春台進一步的提出詮釋《春秋》《左傳》的特殊方法與視角。南郭生存年代晚於伊藤東涯（1670-1736）約十三年，是否受有古義學派主張的影響，尚不能論，但是服部南郭特別推崇《左傳》解釋《春秋》在史事與義例上的價值，近於伊藤父子專據《左傳》釋經之論，是可以確定的。尤其，南郭明確指出杜預學為通達春秋左傳學的基本途徑，這樣的立論可以說是古文辭學派在春秋學上的深化，其說未成專論，未有專著，卻是開啓古文辭學派以《春秋》、《左傳》為經學要典、以杜預注為專解的重要方向。其立論如何？以下試論之。

二、詩文盛名下的從經之志

服部南郭，名元喬，字子遷，號南郭、芙渠館、周雪、觀翁。天和三年九月二十四日生於京都，年十三時即修習《四書》、《三體詩》等文籍，元祿十二年（1699），應柳澤侯吉保之召出仕，較徂徠晚九年入藩邸。當時德川綱吉推崇漢學，柳澤門下才能之士亦轉而重之，南郭從徂徠之學，尤為專注、熱烈。徂徠門下多為儒生，主要研習經學，南郭則以專工漢詩文為時人所識。服部南郭著述甚豐，主要著作有《唐詩選國字解》七卷、《南郭文集》四十卷、《南郭絕句詩集》一卷、《南郭尺牘標注》二冊、《文荃小言》一卷、《大東世語》五卷、《大學養老解》、《儀禮圖抄》、《閑窗一得》各一卷，校訂《唐詩選》七卷、《唐詩事略》二卷、《唐詩品匯七律》五卷、《唐詩品匯絕句》四卷、《明詩選》十三卷、《郭注莊子》十卷、《新蒙求》三卷、《十八史略》七卷、《左傳白文》七卷⁸，以及〈左傳講義例言三則〉，於詩文、經典諸子，無所不涉。

⁷ 參見宋惠如：〈太宰春台論孔子遺典之說與古訓引《左》說〉，《東亞漢學研究》第11期（2021年10月），頁281-292。引文請見（日）太宰春台：〈文論六〉，《春台先生紫芝園稿》（又名《春台先生文集》，江戶：小林新兵衛，寶曆2年[1752]），冊8，卷7，頁21、22。

⁸ 參見（日）連清吉：〈日本江戶時代漢學家傳略下〉，《書目季刊》第22卷第4期（1989年

研究服部南郭的傳記不少，如原義胤〈太宰春台・服部南郭〉，田尻祐一郎、疋田啓佑《太宰春台・服部南郭》，日野龍夫《服部南郭傳攷》，三部著作考證服部南郭家世生平、學養與著作相當詳盡。⁹ 今研究服部南郭者，多為其與古文辭學者交遊與文學創作之域的討論。吉川裕〈交遊と不朽：服部南郭の古文辞学について〉相關論文，主要從《左傳》襄公二十四年三不朽之論，論服部南郭與古文辭學之關聯，並以荻生徂徠、太宰春台交遊，以及立功、立德、立言之思考相較，對於當代處世與立身、行事的顧慮，認為南郭與春台為異，甚至較接近徂徠之見。相良亨（1921-2000）在〈聖人の治術の無力観——服部南郭と太宰春台〉中主張，被稱為徂徠門雙璧之服部南郭、太宰春台的運動中，徂徠儒學已然崩壞。他認為，徂徠思想有兩種趨勢，其一為禮的政治論，其二為樂、詩的文藝，春台與南郭個別繼承其師之片面，並引太田錦城（1765-1825）批判之見：「直至百年前學者以樸實皆為有用之學，近期根據物茂卿之徒流於學問皆空詩空文，講經義道學者少，此二十年以來學問益發輕薄，僅偏重於書畫文墨，以風流為學問，甚是可怕。」傳達了護園學派實際的發展趨勢，而服部南郭為護園學派此趨勢之中心人物。¹⁰

服部南郭文名遠播，傳至中國，甚得俞樾（1821-1907）嘉許而曾論曰：「子遷為物君茂卿高第，而其全集中論學之作殊鮮，似於經學微不逮焉，然其詩則頗有出藍之嘆。五七言古詩，氣韻高古，且有詞藻，而七律尤所擅長，沉雄博厚，儼然有少陵遺韻，在東國詩人固卓然成家也。」¹¹ 《先哲叢談》評議服部南郭，亦謂「南郭詩文尤所長，經義蓋其短處，故其言人或不服焉。當徂徠喪，門

6月），頁74-75。（DOI:10.6203/BQ.1989.3.22.4.06）

⁹ （日）原義胤：〈太宰春台・服部南郭〉，收入《先哲像伝初輯》卷4（大阪：河内屋茂兵衛，弘化元年[1844]），（日）田尻祐一郎、疋田啓佑：《太宰春台・服部南郭》（東京：明德出版社，1995年），（日）日野龍夫：《服部南郭傳攷》（東京：ぺりかん社，1999年）。

¹⁰ （日）相良亨：〈聖人の治術の無力観—服部南郭と太宰春台—〉，收入《近世日本における儒教運動の系譜》（東京：理想社，1965年），頁204-220。

¹¹ 俞樾編，曹昇之、歸青點校：《東瀛詩選·卷三·服元喬》（北京：中華書局，2016年）。

人集議，南郭引《禮記正義》以辯一事，而皆疑為杜撰，至再言疇昔得之某篇猶不信。」¹² 經學為護園學派主要之從習，他人卻視之為南郭短處，不信其經業講述。

然而，被質疑經業蕭索的服部南郭，曾自述其志：

即亦三墳五典，九流百家，以為居室，朝修夕誦……亦以為自得焉。雖則無用，終乃如是，以至老死而已矣，亦從吾好也。至其所樂無已，則曾點舞雩之志，不有山水形勝嘯高浴清者乎。¹³

南郭本長於歌、畫之藝，入徂徠門後，一改心志，對中國經典、諸子之學頗有領受，即使無用於世，仍自述所自得、至樂者，為孔子亦歎慕的曾點之志。

服部南郭經業如何，可從兩方面來看。一方面就個人而言，在其《南郭先生文集》中，可以看到他為徂徠學發聲，為師友同好的經典著作撰寫序言，更在他與友好的侯門長官往來信件中，見其於經業的一貫思維。另一方面，就其當代處境來看，德川綱吉逝後，德川家宣（1662-1712）繼任第六代將軍，權力移於新將軍侍講新井白石（1657-1725）、間部詮房（1667-1720），吉保失勢後，將家督交由吉里繼承，吉里與其親信輕怠文事，南郭不得不離開，另謀他途。設「芙渠館」講學後，南郭文名日高，亦以詩文與藩主權貴交遊，然而希望將經術致用於政治經濟之學的境遇，卻是不可再得。

雖然如此，作為傾慕徂徠學的要員，服部南郭亦以立言為生命不朽之所，其〈送江文伯序〉謂：

夫禮樂皆得，謂之有德，有德必有言，得之禮樂之旨，故辭約而旨微。得

¹² （日）原善（原念齋）：《先哲叢談》（東京：有朋堂書店，大正9年[1920]）卷之6，頁401。

¹³ （日）服部南郭：《南郭先生文集》（江都：小林新兵衛，延享2年[1745]），三編，卷5，頁4。

之禮樂之觀，故言文而觀美，亦不唯其志之為，固將行遠。夫惟行遠，是以立言不朽。¹⁴

他認為，經由禮、樂陶養，自外而內，致治有德，再由內而外，是以德者必有言，而能掌握禮樂之旨，文辭與意義表達的約微深遠。因此，有德者的外在表現，包括語言「言文而觀美」，此又為其志之所向，是以能持守行遠，隨之而來，又復使其立言不朽。因此禮樂治養為行遠、立言不朽的根本。雖然服部南郭著作多在詩文創作，似乎缺乏作為儒學者應有的立言、經業，此或是政治實踐和挫折的結果。吉川裕認為，當如太宰春台所言，服部南郭的目標，立言是用古文辭學製作的詩文，不是作為儒者而是作為文人的不朽，雖然如此，服部南郭仍表現出修辭和達意兼備的古文辭學特徵，以其具有時空遠傳、強力傳遞的不朽性質¹⁵，這樣的方法意識其實也展現在服部南郭經學講述中。

太宰春台與服部南郭為荻生徂徠第一代門生，他們關於《春秋》的論述，尚未有專門著作。然則服部南郭講論經學著作雖然為數不多，但是至少在春秋學，可以看到他不同於前的建樹，較之荻生徂徠、太宰春台，對《左傳》有更多的關注，曾專篇寫作〈左傳講義例言三則〉，篇幅不長，卻超出同時期古文辭學師友同門，注意到《春秋》書寫用例，如何解讀《左傳》的問題，亦在多處序言、書信中說明對經學、春秋學的看法。以下分為二部分，先說明服部南郭對《春秋》、《左傳》的看法，再由此見其經學觀，以見古文辭學派在荻生徂徠之後，對春秋學與治經理念、方法上的發展與可能的沿承脈絡。

¹⁴ (日)服部南郭：《南郭先生文集》（江都：小林新兵衛，元文2年[1737]），二編，卷6，頁17。

¹⁵ 參見(日)吉川裕：〈服部南郭における不朽と身体〉，《日本思想史研究》第46期（2014年3月），頁17-24。

三、服部南郭對徂徠春秋學觀的沿承與轉進

荻生徂徠、太宰春台視《春秋》《左傳》為釋周之史、春秋時古語的存在，但是作為孔子《春秋》之義理、寫作原則如何，還未能看到徂徠、春台有深入的見解與論述。其中，太宰春台以徂徠治學理念與方法治經，上野賢知指出其作有《春秋擬釋例》、《春秋三家異同》、《春秋曆說》，前二書今未見，然而既曾有以「《春秋》擬釋例」為名的著作¹⁶，表示他不僅從周史、魯史的角度詮釋《春秋》，更關注如何透過書法例說詮釋《春秋》，可惜未能見其著作。他以《左傳》之語釋《論語》，乃古文辭學方法上的必然，服部南郭也有同樣的關注。服部南郭五十二歲刊行之《文筌小言》曾謂：

《詩》之書「維」，《書》之書「惟」，《春秋》「于」字，其體已。
《左氏》廣博，疑辭未借「邪」也。蓋各從其所用而足矣。戰國諸家，事
多相襲，而辭不必一，及于漢時，亡論鴻烈，重出於韓嬰劉向諸子者，事
同古籍，而行文用字，大有徑庭，是不唯巧拙，各從其所體而已。¹⁷

透過古文辭研究法，掌握典籍中的語言系統與歷史世界，可見者有二，一、自古文辭，辨體識義，古籍行文用字，各從所體；二、推崇《左傳》價值，或將之與列六經古語。服部南郭治經基本立場、方法和太宰春台是一樣的。

此外，在形式上，服部南郭推崇《左傳》文辭之擅美，見〈送大潮師序〉曾謂：

¹⁶ 請參見（日）上野賢知〈左傳著述研究年表〉1747年條目，《日本左傳研究著述年表並分類目錄》（東洋文化研究所紀要第一輯，東京：東洋文化研究所，1957年），頁29。

¹⁷ （日）服部南郭著，越五華輯：《南郭先生文筌小言附註》（京都：須原屋平左衛門，安永9年[1780]），頁67。

左氏、司馬亡後，世無左氏、司馬，蓋北地而前哉。天實生左氏、司馬，天實不生左氏、司馬也。其果無乎？豈其然乎？壯哉遷也，藏之名山，傳之其人，通邑大都，以竣知己於後也。即昌黎河東，勃興於藹沓之餘，而僅僅稱古，而不盡也。雖則良工，繼之者或失諸規萬也。執柯以伐柯，猶以為遠，故學之者不能與之齒。¹⁸

主要談到左氏、司馬之後，再無其人，即使後世良工，欲繼之而學之者，也都無法與他們媲美。在內容上，服部南郭根據《左傳》載述春秋時期禮樂觀風之況，在〈兩葉艸序〉提到：

先王以和歌觀風天下乎，至乃用之鄉人焉，用之邦國焉。化夫婦，厚風俗，美盛德，告郊廟，其餘達於事變，懷其舊俗，則實與所謂〈風〉、〈雅〉、〈頌〉者相比也。《詩》可以教，和歌亦可知也。¹⁹

透過和歌、觀風以知天下，用諸鄉人、邦國，並藉以教化男女、敦厚風俗，美其盛德，以告祀廟，通達事變，懷著舊俗，堪比〈風〉、〈雅〉、〈頌〉。於〈送雨芳州序〉，服部南郭又曾明確指陳：

《左氏》稱，延陵氏聘魯，魯為歌周樂，自〈周南〉〈召南〉，以至〈國風〉暨〈象箛〉〈南籥〉〈大夏〉〈招箛〉而觀止矣。乃延陵氏從而聽而美譏，如傳所詳。夫〈大雅〉不興也數千百年，即遺韻餘響，何由知之，無已則文辭間乎，《詩》《書》禮樂並稱，干戚與典籍相上下也。樂云樂云，鐘鼓之云哉。述而文，歌而樂，樂成於音，音託於文，焉知所謂〈大雅〉之音，泯泯泱泱者，其果不在文辭間也。雖然延陵氏賢而聰，〈雅〉

¹⁸ (日)服部南郭：《南郭先生文集》，(江都：小林新兵衛，享保12年[1727])，初編，卷6，頁1。

¹⁹ 同前註，頁4。

〈頌〉各論其所，而〈鄘〉以下無取矣，則此其文辭亦若是已矣。²⁰

《左傳》載延陵季子聘於魯，魯爲之歌周樂，〈周〉〈召〉之歌、〈國風〉，以及歌舞樂詩。南郭認爲，今日藉由季札觀風、歌詩樂舞之評，可知當時《詩》、《書》禮樂並稱，樂音、典籍相上下，樂不止爲鐘鼓之音，當時寓文、歌樂，成於音、託於文，又不僅在文辭之間。《左傳》襄公二十九年，季札聘於魯，請觀周樂，黃友隸認爲這一長段敘事，旨在評樂以說史；季札聆聽各地域樂曲講述周史，自建國以至衰敗的歷程與各世政風，²¹ 觀樂包括觀〈風〉歌詩與觀舞，是如南郭所言，觀樂整體包括文、歌、樂、音，音又復託於文，今日雖無能與聞〈大雅〉之音，但能從《左傳》這一段載述，見其《詩》、《書》禮樂融綜之大體。

對於古代先王施政中軍事相關具體內容，服部南郭藉《左傳》隱五年臧僖伯勸諫隱公的一段話：「君，將納民於軌、物者也，故講事以度軌量謂之軌，取材以章物采謂之物，不軌不物，謂之亂政。亂政亟行，所以敗也。故春蒐，夏苗，秋獮，冬狩，皆於農隙以講事也。」²² 認爲君王舉政不當擾民，即使國之大事在祀與戎，軍戎之事仍應於農隙講事，乃爲良政，講事不依法度，不彰物采，是爲亂政。服部南郭也採用這樣的概念論軍武之備：

仲尼曰：「以不教民戰，是謂棄之。」……故大司馬之職，……振旅以春，芟舍以夏，治兵以秋，大閱以冬，蒐苗獮狩，一如戰之陳，民習以爲常。夫然後坐作進退疾徐疏數之節，始可以精也。古之王者，正邦國乃救無辜，伐有罪亦皆仁民之心也，不可不察也。²³

²⁰ 同前註，頁6。

²¹ 黃友隸：〈左傳的「季札觀周樂」〉，《珠海學報》第10期（1978年7月），頁55。

²² 《十三經注疏》整理委員會：《春秋左傳正義》（北京：北京大學出版社，2000年）頁104-107。

²³ （日）服部南郭：〈孫吳管蠡序〉，收入《南郭先生文集》，初編，卷6，頁4-5。

服部南郭論大司馬之職教以民戰的時節與內容，各季節有不同方式。他結合《周禮·夏官司馬》「中春，教振旅，……中夏，教芟舍，……中秋，教治兵，……中冬，教大閱。」²⁴ 仲春時教民如實戰般列陣，仲夏教民宿息草野，仲秋教民演練戰法，冬日教以閱兵大禮，與《左傳》「春蒐，夏苗，秋獮，冬狩」之言，說明古代平治時的軍演與田獵。

服部南郭熟知六經之言，互以爲詮，構成他理解古代世界的語言、文獻基礎與方法。尤其，古文辭學派的共同治學理念，推崇六經爲先王之道所施、所展與所存者，《春秋》特爲孔子之業，爲其祖述、存續先王之道之所。然則如何解讀《春秋》，荻生徂徠主張兼採三傳史事以釋《春秋》，服部南郭則很清楚的指明、肯定《左傳》爲詮釋《春秋》的不二典籍。服部南郭在《左傳》上的研究與著作，上野賢知著錄有二：〈左傳發凡〉，又名〈春秋左氏傳五十發凡〉，今未見藏本；〈春秋左氏傳義例三則〉，又名〈春秋左氏傳講義例言〉。上野氏未著錄者爲《春秋左氏傳讀》，未見藏本。今可見服部南郭對《左傳》的見解，主要見於〈左傳講義例言三則〉。²⁵

四、服部南郭之〈左傳講義例言三則〉

在服部南郭〈左傳講義例言三則〉論述中，不同中國一般以義例解經爲《公》《穀》之長，也不同於徂徠於《左傳》重其史的立場，他特別看重《左傳》義例解經的途徑。

首先，他談到歷來義例解經之說，以義例之法解《春秋》，三傳皆然：

²⁴ 《十三經注疏》整理委員會：《周禮注疏》（北京：北京大學出版社，2000年），頁900-910。

²⁵ 早稻田大學藏有《左伝抄録》，著錄爲服部南部作。然書中有錄安井息軒說、龜井昭陽說，不會是服部南郭所作，或因流傳沿革如何尚不能明，而有著錄作者之誤。此外，服部南郭曾於1737中江久四郎出版《左氏傳》版本中題〈序〉，此版本僅藏於關西大學圖書館，筆者尚不能得見。

《春秋》義例，見由三家。蓋西漢之傳，專依《公》《穀》，而《左氏》未行。自劉歆創通《左氏》，東漢遂立其學。爾後諸儒輩出，亦各名家，然比三氏論其義，則稍稍見丘明為長。自是二傳不得復抗《左氏》。²⁶

當西漢，《左傳》未行，專就《公》、《穀》解《春秋》，而在劉歆「創通」《左》學後，《左傳》在東漢一度立於學官。之後，東漢多《左》學名家。服部南郭認為，此際三傳爭勝，論義以《左氏》為長。從經學發展歷程，肯定《左傳》於義為勝，超越二傳。

繼之，南郭指出杜預解《左》學的重要：「至元凱以「《左》癖」自任，乃唱一家之學，《左氏》益顯，而《公》《穀》遂微。」不僅使《公》、《穀》式微，更令東漢《左》學名家諸說隨之泯沒：

自賈、服數子，諸釋《左氏》者，蓋莫能及杜者。至今杜氏獨行，而諸家無聞，於是後之言《春秋》者，多依《左氏》，講《左氏》者，多依杜氏，所以《左氏》孤行，杜亦孤行也。若其賈、服諸說，今據孔氏《正義》一、二所引斷之，則固亦為不及杜。惟杜氏之學，急于立一家言，其諸子所不傳者，雖未知盡讓杜否，廢絕之久，無由比考，則後世不得不皆依杜氏。故予嘗戲謂，今之《春秋》，蓋杜氏《春秋》也。²⁷

他肯定杜預解《左》的價值在東漢賈逵、服虔之上，後來杜氏學獨行，形成《春秋》惟《左》，《左氏》依杜，他以「《左氏》孤行，杜亦孤行」，說明《左傳》、杜預學詮釋《春秋》的重要性。這樣的立場，並非南郭憑空論斷，他曾據孔穎達《左傳正義》中留存的賈、服說與杜說相較，而認為二氏不及杜說。當然，他也語帶保留的說，因文獻不足，也不能不考慮到孔氏採行杜說時，為了立一家之學，可能採用了對杜說較有利的經解。無論如何，賈、服之學廢絕已久，

²⁶ (日)服部南郭：〈左傳講義例言三則〉，早稻田大學圖書館藏，無頁碼。

²⁷ 同前註。

無由考究，為今日研論《左傳》必然要面對的事，而如此形成的《春秋》研究，可以直接說是杜氏春秋學了。

透過說明東漢以來三傳、漢儒說的興廢之況，服部南郭肯定杜預說為今日詮釋《左傳》《春秋》最重要的立論，不僅在內容上頗有可取，也在文獻留存上具有優勢，形成杜氏學——《左傳》——《春秋》詮釋上的密接，孔氏《左傳正義》又優採杜說，是以見〈題《左傳》白文〉，南郭曾明確的提出：

欲明《左氏》，必質杜氏；欲通杜氏，必該孔氏。人皆曰予知之，既知之，有弗讀，既讀之，有弗究，優而柔之，饜而飶之，必如元凱氏所謂，乃始為升其堂矣。弗讀則已，吾黨之士，讀《左氏》者，志亦如斯，曰如斯而已乎？曰未也，未入於室也。²⁸

要通達《左氏》，必要如杜預〈春秋序〉所言「優而柔之，使自求之；饜而飶之，使自趨之。若江海之浸，膏澤之潤，渙然冰釋，怡然理順，然後為得也。」²⁹的過程與功夫，浸潤求索，深入體味，這樣才有深入《左傳》堂奧的可能；服部南郭將釋杜、讀孔視為詮釋《左傳》以至於《春秋》的必要途徑。他也對古學同好提出建言，讀《左》當如杜預優柔饜飶之志。換言之，南郭主張，理解《春秋》，必要熟練《左傳》、杜孔之學。

然在宋明儒者採直解《春秋》之法，號謂將三傳束之高閣，實際又兼採三傳，在服部南郭看來：

若胡氏諸大儒論《春秋》，其意欲勝丘明而上之，往往旁取二傳，杜亦見貶，雖有一、二所見，要亦逢蒙之射也。賤故貴新，宋人已來常政，不欲蓋辨。³⁰

²⁸ (日)服部南郭：〈題《左傳》白文〉，三編，卷9，頁13。

²⁹ (西晉)杜預：〈春秋序〉，收入《春秋左傳正義》，頁16。

³⁰ (日)服部南郭：〈左傳講義例言三則〉，無頁碼。

如胡安國詮釋《春秋》有意超越左氏的義理，一方面採《公》、《穀》二傳為解，一方面貶抑杜說，服部南郭認為即使略有所見，也是善其理而不善其解，或如逢蒙之射，不能通達對《春秋》掌握，於宋人以來尚新說而抑舊故，甚不以為然。

因此服部南郭主張，要正確的解詮，必要通過杜氏注。然則如何正確的掌握杜氏注？他認為：「初學讀杜氏所注，不知其錯綜微言，謾然過目，所以不明也。」應當熟悉其錯綜的隱微之言，並提出七項要點：

欲先分辨其所立如何，則要蓋有七焉。經依傳之諸例，起其義而注之，一也。傳本經之大義，推其例而釋之，二也。譜第歷數，別詳《釋例》，《集解》唯略其要而示之，三也。前後詳略，欲讀者比而通之，四也。其專修丘明，或為《公》、《穀》所眩惑，則雖文無隱，特發其義而定之，五也。為劉、賈諸家，本有異同，立其所見而分之，六也。訓故章句，諸非其學所立之要，則不必數數引之，七也。其〈序〉所言，亦惟此義，反覆自見。^⑪

服部南郭採行唐代經學義疏對《春秋》經傳的詮釋立場，認同杜預〈春秋序〉指明的《春秋》學觀，治學理念與方法，依從〈春秋序〉提出的釋經前提。服部南郭提出的七項解經要則可分為二層：如何解經？如何據杜說釋經？

第一層，如何解經？提出詮釋經傳的根本前提、觀念與方法的說明。其第一點主張，當據《左傳》凡例起義，說解經文，第二點指出，當掌握《左傳》乃本經之大義而發，是以當推就傳例說明經例，詮釋其義。就此可見，服部南郭主張對《春秋》的解釋，當從《左傳》凡例的說明，以為根本途徑。相對的，也肯定《左傳》之發凡言例，乃據經之義，《春秋》的書寫筆法／書例作為解釋依據。從解經立場來看，服部南郭實際上掌握了《春秋》《左傳》經傳一體的特質，完

^⑪ 同前註。

全信任《左傳》詮釋經文的效力。這是荻生徂徠信從聖人古語的一貫主張，也依從杜預〈春秋序〉「左丘明受經於仲尼，以為經者不刊之書也，故傳或先經以始事，或後經以終義，或依經以辯理，或錯經以合異，隨義而發」、「經之條貫，必出於傳，傳之義例，歸諸凡」³²，以經傳共構，當合文共釋為基本立場。第四點注意「前後詳略」而當「比而通之」的釋經方法，指的是解讀經傳時，當如杜預〈春秋序〉所指「辭有詳略」，注意記載經文、時代前後文辭詳略的問題，比事／類而通達之。

第二層，如何根據杜氏說以解傳？服部南郭在第三點談到，當關注經傳內容問題中，譜第歷數，看重杜預《春秋釋例》、《春秋經傳集解》中的討論，如其〈春秋序〉「又別集諸例及地名譜第、歷數，相與為部，凡四十部，十五卷，皆顯其異同，從而釋之，名曰《釋例》。將令學者觀其所聚，異同之說，《釋例》詳之也。」第五點從杜氏學「專修丘明」之論，即使涉有《公》、《穀》之言，亦無所隱，能發義而論定之。杜氏學與漢儒劉、賈諸家之異同，亦標立論異，有所分別。是如〈春秋序〉所言「專脩丘明之傳以釋經。……推變例以正褒貶，簡二傳而去異端。」³³的釋經原則。最後，第七點，對於前儒多詬病杜說，服部南郭以訓故章句本非杜氏之長，不必汲汲迫引，更提出：

夫讀書乃依乎章句，從於訓詁，階之由己，亦有不得已焉者。夫既升堂矣，籩豆之事，樽俎之間，物大可觀，猶且欲窺其室，尚何局趣陬楮之下為乎。麟經已上，難為言矣。唯是《左氏》孤行，學者白首紛如，猶為難明，有此刊者，其知斯道乎？³⁴

雖章句、訓詁為讀書必要之階，若已入階升堂，則當更進一步見其器用物觀，而不當侷促於章句訓詁，加以迴護。可見南郭欲遵從杜預說的釋經立場，超出徂徠

³² (西晉)杜預：〈春秋序〉，收入《春秋左傳正義》，頁14-28。

³³ 同前註。

³⁴ (日)服部南郭：〈題左傳白文〉，收入《南郭先生文集》，三編，卷9，頁13。

兼採三傳的解經法，較春台更深入的見到經傳共構、合釋，形成相互參照的詮釋結構，在解經方法上，主張當出入章句訓詁，應有超越其上的解經要求。³⁵

如何解讀《左傳》？除了立基於杜預學的解經與方法之外，服部南郭特別關注解讀《左傳》「文辭」的重要性，可謂其作為古文辭學派學者之本色理論，或也可以視為其於釋讀六經的治學意識。他指出：

《左氏》經傳，經生家論其書法，文章士玩其修辭，各從其所好，其用亦異，非獨是而已，自夫周王一代之法，禮樂刑政之備，以至當時風俗人情世變，凡學者所當講明者皆有焉。讀者尋其枝葉，究其所窮，則於溫故之勤，思既過半。³⁶

書法和修辭，為經生、文生關注經傳的兩個面向，無論所好者為何，服部南郭肯定《左傳》經傳存載周王一代之法，禮樂刑政，風俗人情與世變，形成一歷史語言世界。後世解讀經傳者，當尋索、窮究，透過溫故，以思來者。

然其具體索讀之法如何？服部南郭對此歷史語言世界，在〈題《左傳》白文〉中，他先從文士的角度肯定《左傳》：

即綴文之士，資焉若取諸府，雖然是猶易見耳。至其行文之取道，幽遠希微，若不可企然，故望之而不見其崖，愈往而不知其所窮。先民既歎其難入，而豪傑一二，或有遊其域者，吾胡為自畫而不進焉乎？倚於道者，不得于道，南越之極，有建德之國，願行者，涉江浮海，送者皆自崖而反，行者自此遠矣。故捐爾舟車，去乃徒從，然後可以遊其域，是之謂神

³⁵ 服部南郭對杜預學的推重，據早稻田大學圖書館〈服部文庫目錄〉著錄南郭孫服部元立（1736-1808）作有《春秋經傳集解》（《早稻田大學圖書館文庫目錄第8輯·服部文庫目錄》，早稻田大學圖書館，昭和59年[1984]3月，頁8）。今可見其寫本，自筆為寬延辛未（4年）仲春，於注說杜預〈春秋序〉的前言提到：「南郭先生曰：□凡見事，先察□時，先察其人也。」字跡難辨，或可再探。

³⁶ （日）服部南郭：〈左傳講義例言三則〉，無頁碼。

化。³⁷

這一段對《左傳》文章內涵的推崇，最底限度乃為文士之府，其中的行文取道，南郭讚其「幽遠希微」、「不可企然」，對於後人如何理解《左傳》之高遠無涯，有一番出神入化的形容。《左傳》文辭如此，再從經生角度論之，南郭提到：

且文章之難，何謂難？學古之能至其域為難。夫古亦博矣、大矣，而有事有言。考諸典禮，而識其大者；徵諸人事，而識其小者，華而不浮，簡而不踈者，《左氏》也，則非獨羽翼六藝而已矣。³⁸

《左傳》有超越羽翼六經的價值；見其小者，尚能見其豐富華美而不淺薄、簡煉而不粗疏的文辭書寫。最重要的是「識其大者」，服部南郭肯定《左傳》為古代歷史語言之博大者，載備言、事，能考諸典禮，於徵諸人事有至高價值。因此，他不是從解讀《春秋》的有效性說明《左傳》作為經典的地位，而是將之視為存具、顯現先王之道，得以徵諸典禮、人事，重視其考究人倫、實事實理的意義與內涵。

服部南部推崇《左傳》文辭、言、事與解經之例，重視杜預《春秋左傳集解》、《春秋釋例》與譜第曆數的釋經價值。他將《左傳》視為古代先王之道的語言示現之所，看重其作為典禮、人事的實事實理之徵據。另一方面，《左傳》重要價值之一，又在於其為六經羽翼，既如此高度重視《左傳》，服部南郭又如何看待六經？經學意識如何？

³⁷ (日)服部南郭：〈題左傳白文〉，收入《南郭先生文集》，三編，卷9，頁13-14。

³⁸ 同前註，頁13。

五、治經宗旨： 「乃欲成三代之盛也，是學之所以講也」

徂徠學派崇好六經古學，推向先王之道，其關懷不僅於學術思想層面，更大的研治理念在於，希望從歷史上的治安經驗，汲取可實踐於現世政教的思想資源與具體施行方向。就此而言，服部南郭固未能通達於仕途，然其步履徂徠治世理想是無疑的。服部南郭熟悉荻生徂徠的學思歷程，熟知其書作與意向、歷程，曾提到：「夫子曰：法律之政，非先王以德禮之本，今天下依封建之制，則同乎三代之所以直道而行者也。若依此為律易解，人輒用之，則害於其政，當秘而不視爾。乃與盟者八人，特得睹耳，餘雖同社，不許輒視。」³⁹ 認為律制型態的政治不符合先王之道以德、齊以禮的本質。當時日本朝政既行封建之制，當依中國三代直道而行的政教之法；若以律制作為施政的本質及思考，反而於政有害，當時對《明律國字解》一書，秘而不宣，僅與會者見識，而可見其有意識的檢別典籍如何合契於當代政教的現實。

在服部南郭書與熊本侯的文章中，可以看到他一致的關懷：

且當今 國家，依封建之制，上正統於一人，其餘以均分萬國，使各有寧宇，諸侯受職，各自南面，以子其民，卿大夫士皆世祿分職，心腹股肱，既成國體，日恪位者，以儆其官。……獨吾邦當今，而堯舜三代之道，可庶幾矣。……今依封建之制，乃欲成三代之盛也，是學之所以講也。⁴⁰

當世國體，如同周制封建，統於一人，均分萬國，諸侯各領封地，統治眾民，下有卿大夫士世受其祿，分職共治，形成穩定的政治結構。服部南郭認為，當時日

³⁹ (日) 服部南郭：〈物夫子著書日記·明律國字解〉，收入《南郭先生文集》（江都：小林新兵衛，寶曆8年[1758]），四編，卷6，頁6-7。

⁴⁰ (日) 服部南郭：〈贈熊本侯序〉，收入《南郭先生文集》，四編，卷5，頁4、5。

本政體合於三代規制，因此，能奉行三代之道，則能成就堯舜三代之治，此為其「學之所以講」的治學理念。

對於儒者文教之業對當代政治的功效，服部南郭有一番省察，主張不取近世中國政道，而當取法古道。他認為儒士多喜言經世之事，欲就古道以為今用，貌似有志於道，然在實質上「其疑啓偷窺古今一二之跡」⁴¹，對現實、當世如何，沒有真正的施政經驗，對於政治現場如何，也並不深入了解，更不用談有真正的掌握：

然其人藿食弗與朝，內焉未嘗秉一職，而通事於尹伯百司大夫之列，制命所出，事典所分，禮俗政事，教治刑禁之逆順，都鄙官府，九賦九式之繁，吾焉能知之？未嘗臨十室之邑，民之情偽，土之豐儉，貨賄所入，國用所儲，吾焉能知之。外焉未嘗游列國諸侯之竟，疆場之事，一彼一此，四國之好故，其士大夫之族，班位貴賤能否？吾焉能知之？會朝述職，通好聘問，軍政所令，簡書所守，吾焉能知之？⁴²

認為不在朝的儒生對於朝政內外，制度章程，經濟、軍政，風土人情之安治，不過紙上之論。他更指出，因未曾有實際施政經驗，一般儒士對於現實中具體地理、人文、日用之知，實則淺薄不能曉識，在服部南郭看來，甚至比不上底層官吏，所以儒士空言謀政，是不妥當的。這雖然也可以視為服部南郭自謙之言，但恐怕不能這麼簡單的評議此論。服部南郭舉賈誼之例，指出以儒士文籍之說應今治的可能扞格。漢初賈誼進策，商言時事，略有施行，後周勃、灌嬰等不滿賈誼年少初學，紛亂諸事，最終文帝疏遠賈誼，停用其議。後世多同情賈誼，認為賈誼實為庸臣所害，引以為士不遇之悲涼。以今思前，服部南郭認為，當時文帝恭儉的提出休養生息政策與方向，絳、灌老臣質樸少文，隨政相守，相對來看，賈誼年少，雖頗通文書，但深沈不足，「痛哭大息，進言其間」，可見其年輕氣

⁴¹ 同前註，頁1。

⁴² 同前註。頁1、2。

盛。當其時，賈誼為官資歷尚淺，執事經驗不多，圖謀國家大事必有他尚未詳歷者，若大舉採行其議，反而擾事，如賈誼改制、反對和親等政策，亦皆不盡合於時宜。⁴³服部南郭以其政治觀察反思中國政治與思想人物的實際，關注並深切思考著實事實理、具體施政經驗和教訓，與儒生空言之間差距。

不僅如此，儒士空言與現實政治的差距，還發生在當代儒士多誇口近世中國之榮光，服部南郭則不以為然，而主張中國三代之道，壞於秦漢之後，國勢大非：

以天下供一人，故驕淫之主，相繼於上，開倖進之路，以待臣庶，故在位率皆苟偷，有司臨民者，以剝下為績，下亦以欺上為智。其極至于上下相逃，國非其國，民非其民，日趨衰薄，邦本易動，且量其地勢，則夷狄相接，四郊盈壘，邊圉之策，歷世講之，而不能禦其侵犯，論其物土，則土磽物糝，衣食不給，漕運艱澁，流移不救，一遭災歲，飢民無賴，起成盜賊，官吏望道，而不能禁其暴掠。且秦漢以後，文教武備，分為二途，故冠裳之士，疎賤武人麤暴，羞為之伍，武弁之子，凌侮書生文弱，目以白面，交互惡視，不能相容，虛飾相誇，文滅其質。歷世有志於治者，莫不曰欲興堯舜三代之治也者。然國制一背，有名無實，譬猶無其基而議崇其堂構而已。雖堂堂乎稱中國乎，何以施行之乎哉！⁴⁴

秦漢以來，君主專權，有司亂政，國本動搖，外交逼侵，民不聊生的中國政治，不足為日本的效法對象。他認為文武合一為古代施政的重要基礎，秦漢以後分別文教與武備，形成文官與武人交相惡，文滅其質的政治、社會與文化，實則空有大國的形構而已，而主張秦漢以後中國不可效，近世中國不可學。

相對的，服部南郭極力主張，三代之法有實事、實政與實效，才是當時具有封建規模的日本所當取法者，其謂：

⁴³ 同前註。頁2、3。

⁴⁴ 同前註。頁3、4。

然則觀古今、察彼此，獨吾邦當今，而堯舜三代之道，可庶幾矣。其事乃書策所載，昭昭乎存矣。夫邦俗純固，孝弟忠信，雖具天性，先王教化之週，典則文物，纂修其緒，遵其訓典者猶多矣。⁴⁵

因日本國體建置相仿，人心淳厚，經由典則文物教化，遵行訓典，那麼臻至三代之道是可以期待的，「今依封建之制，乃欲成三代之盛也，是學之所以講也。」⁴⁶ 殷切的說明其學關懷。

服部南郭也積極提出他的治政關切，法古之道，文教武備，二者兼行並納。在武備部分，指出：

《易》曰：「一陰一陽，之謂道」陰陽，剛柔之謂也。寬以濟猛，猛以濟寬，先王耀德不觀兵，蓋戰其威震，亦為有所時動也，故不玩而已。晉文公謀元帥，庸敦四教者，使民知義安居，示之信，示之禮，一戰而霸，亦文之教也。夫吾邦毅然用武之國也，故今作內政寄軍令，固無後世學者至文弱之弊也，而文德以教之，則勇而知禮，亦無犯上作亂之患。⁴⁷

寬猛、陰陽、剛柔並濟，先王以德耀人，不必展演軍力。服部南郭以晉文公為例，他重用先軫，以全武事，且以文、行、忠、信治教、行化，使民知義，示民以信、以禮，而能圖霸。服部南郭認為日本本用武之國，固無文弱之弊，更重要的是當以文德教化，使軍民勇而知禮。特別在文教的建置上，他也提出具體意見，興學教化，豐富藏書，乃為「求於四方，自四部九流，雜家小說，朝令所載，閭閻風俗所存，古今彼此之所秘，隨得乃藏之，從其所欲學，寧寡用，莫如博焉。」⁴⁸ 使學術書籍成為知古今彼我的政治庫藏，「文章者，行遠之道，經國

⁴⁵ 同前註。頁5。

⁴⁶ 同前註。

⁴⁷ 同前註。頁5、6。《易》原文當作「之謂道」，南郭作「謂之道」，今引文從原文改。

⁴⁸ 同前註。頁6。

大業，成然存矣，亦不可不常講其用法焉。」⁴⁹ 文章既為行遠、經國之道，更當講究如何致用於世，而當效行先王之道，以「其法之周至也，是亦文教之所修，其所以相濟者如是。」⁵⁰ 對於日本國情如何實施先王之法，成就先王之道，服部南郭關懷、深思且頗有其見。

作為從習於徂徠學的古學派學者，服部南郭無改其古學思維，其六經治學理念，研究方法與意識，具有古文辭學的特點，在服部南郭為古學派學者著作寫的序及書信中，亦略可得見。基本的治經理念，可自服部南郭為伊藤仁齋《論語古義》與荻生徂徠《論語徵》合刻而成《論語徵集覽》序中得窺。服部南郭曾指出一、徂徠曾說：「《詩》、《書》雖缺，孔子所折中可知，而夫子信而好古，所為其徒語者，蓋亦述先王四術而已。」二、「故不律先王之道，而作其說者，非孔氏之遺也。」⁵¹ 即先王之道由孔子存續，孔子所述者，在《詩》、《書》禮樂四術。

那麼，服部南郭對孔子之業的認知如何？徂徠學派對六經、孔子之學，本就異於當代主流之崇尚朱子學，徂徠派學者主張秦漢以後制度變異，語言隔閡，不傳孔子之業，而當自六經原由探求孔子之業、先王之道。這一點在南郭在〈徂徠先生答問書序〉，同樣的主張與說明：

自洙泗之道散而大義乖，後世不出聖人，吾誰從也？無已！則六籍已。漢收秦餘燼，而《詩》、《書》多缺，然學者猶考信於是。自吾非聖人，信而好古，君子義也。古也者，三代先王聖人之道，六籍所載者是已。⁵²

尚六經古學，推為先王之道、孔子之業，乃為君子之義。他並指出：

⁴⁹ 同前註。

⁵⁰ 同前註。頁7。

⁵¹ (日)服部南郭：〈論語徵集覽序〉，收入《南郭先生文集》，四編，卷4，頁1。

⁵² (日)服部南郭：〈徂徠先生答問書序〉，收入(日)荻生徂徠著，根遜志編：《徂徠先生答問書》，早稻田大學圖書館藏，無頁碼。

其所損益，雖百世可知也。輪不斲，不得為車。木不剗，不得為舟。後世雖機利者，路行可舟與？水行可車與？有所不行也，而舟車猶有倫，天道恢恢，道其則之。七十子沒，而諸家殺亂，瞋目語難，察焉自好。雕龍炙轂，懼然顧化，擾擾絲棼，道將為天下裂。或謂吾可以為聖人，或謂通性命之道，可以坐治天下也。後世祖述此說者，何嘗不謂聖人之道是矣。雖陽為推尊六藝，然事有所不合，則亦陰斷之諸子，甘心其所徵焉。⁵³

後世推究六經古籍，在應用損益中，明其淵源、發展，可與不可。然而在孔子親傳弟子之後，形成紛亂自好的眾家儒說，割裂先王之道、孔子之業，甚而自以可為聖人，談論孔子不言的性命之道，甚至以諸子議論以為論道之據。這些在南郭看來，都不是真正推尚六藝之法。服部南郭批評日本流行已久的朱子理學思潮，其末流甚至不知《詩》、《書》，而主張正本清源，為學當自孔子常言的《詩》、《書》起始，⁵⁴重新回到六藝之教的傳統，而考究先王之道、孔子之業的典籍下限，當在孔子弟子傳述的《論語》。也就是說，自古文辭學研究法來看，《詩》、《書》、《春秋》用辭各有特定方式，包括《左傳》疑辭未使用「邪」字，也都如此。服部南郭觀察到，這四部典籍各有其用法，和戰國典籍事多相襲，用辭不必定一致的書寫現象，大不相同。至漢代典籍，雖事同古籍，但是行文用字，大相逕庭，這也是各從其體，從漢籍助辭中可以得見者，如《史記》或有同時同辭，但字辭文句就詳略不同了，可見古籍語言書寫並非僵固不化。

服部南郭主張值得注意有二點，一、與太宰春台對古籍語言文辭的思考是一致的，二、他不將《左傳》歸為戰國典籍，而從《史記·十二諸侯年表》「魯君

⁵³ 同前註。

⁵⁴ 服部南郭〈題詩書序首〉謂「苟為學，有不由《詩》、《書》者乎？自紫陽家學盛，弁髦其〈序〉，凡海內所刊，髦士所習，多已依其所定焉。則子弟之不俊，遂至乎有不知《詩》、《書》〈序〉為何物矣，其徵否姑置耳。」參見（日）服部南郭：《南郭先生文集》，三編，卷9，頁8。

子左丘明懼弟子人人異端，各安其意，失其真，故因孔子史記具論其語，成《左氏春秋》。」杜預〈春秋序〉「左丘明受經於仲尼」之見⁵⁵，將《左傳》視為掌握孔子之業的主要途徑，可以說服部南郭將六經、《左傳》、《論語》視為孔門之典，不同於太宰春台以《孝經》、《論語》、《孔子家語》為孔門之典。服部南郭更進一步的提出，要回到六藝古學，當翦除《論語》之後，包括孟荀學、戰國諸子學的影響，他嚴正的意識到六藝古學和諸子學間的巨大差異：

余讀右諸子書，未嘗不喟然歎也。曰古之立言載道，曷嘗不施之行事哉？自如孔氏七十子之徒，雖曰管晏於霸，孟荀於儒，亦皆其人負命世之才，抱有為之器，遠觀法言，近察時勢，如有所言者，必有所試矣。至夫老子唱道家言，莊周列禦寇，因載怪迂之談，墨翟禽滑釐節用而大穀，及孫吳之兵陣，商鞅申韓之名法，雖其人之瞻智哉，其始也少濫耳，則其終必至逕庭無所用之，不則苛察少恩，愈切愈刻，亦皆隨時抑揚，譁眾取寵，然百家之學，各有所長，當其時，言禮樂者，溺其職矣，於是慎到、田駢、宋鈞、公孫龍、鄒衍、李悝、尸子、吁子，雜家從橫之徒，紛紛復起，然後鈞有鬚、卯有毛，無不可言。其極也，至謂處士橫議而一掃，乃玉石俱焚，則祇足以為衰世煽災，蓋亦末造之變也。⁵⁶

服部南郭認為，孔子前之古學，與孔子後之諸子學不同。前者為盛世之資，後者則為衰世之具。當中差別尤在於二點；一、古學立言載道，必能施之行事，為可具體可施之法。即如孔子門生，於霸於儒，在當時皆有命世之才，言出必行。相對於此，老莊道家之學，列子怪迂之談，墨家節用之論，孫吳兵法，商、申名法，雖具瞻智，在學說之初，或少有濫言，但終與古學可施之法，大相徑庭，而無可實行。尤其諸子學，隨時抑揚，譁眾取寵，不足為百世之道。二、至戰國，

⁵⁵ (漢) 司馬遷：《史記》(北京·中華書局，1959年)，頁509-510。(西晉) 杜預：〈春秋序〉，收入《春秋左傳正義》，頁14。

⁵⁶ (日) 服部南郭：〈猗蘭子序〉，收入《南郭先生文集》，二編，卷7，頁10-11。

百家之學，各有所長，雜家、縱橫家之徒，愈使玉石俱焚，而為衰世寥落之助。

服部南郭認為，時世再往後，文藝愈盛，卻是空論愈高，其謂：

後代文藝文益博，操觚之士，動乃數十萬言，然大抵率耀智自售，或務高空論，古先之遺，視為文具，豈以郡縣異制，禮度多違歟。可以言，可以無言，要其歸，亦如捉影耳。⁵⁷

後世讀書為文之士，多售己的為人之學，視古先遺文為行文資具，並不僅是封建、郡縣制度、禮義章法上的差異。服部南郭甚至認為，他們的話語，實為空言，不能作為實事實理的捕風捉影、不必言之言。他對於古學，推其至上，最根本的即在於：

《傳》曰「徵諸庶民，考諸三王而繆，建諸天地而不悖者」，有旨哉！有旨哉！俟百世而不惑，視諸今可觀也，亦猶挹水於河，而求火於燧也，則君子學古，豈徒哉。⁵⁸

服部南郭以《中庸》徵實之法為徵語之準，首在要徵實於民，考三代聖王之法，立於天地之間，歷百世而不惑，推崇古學之磅礴精深。即使當代備受推崇的朱子學，服部南郭亦認為「至性命之說，後世滔滔者皆以為言，推歸至微，割膚分理，要亦濫也耳。靜言庸違，其奈天下國家何？而其徒誦義無窮，此何以稱焉？」⁵⁹不認同未能徵諸實事的性命析理之學，與道家、墨家之學一樣，有所偏至，皆目其為「濫」。服部南郭批判之語，犀利深苛。

服部南郭準古以為學、為用，循承荻生徂徠四術之學，推闡六經古學的治學理念。他於享保甲辰春三月書〈徂徠先生答問書序〉，簡要說明治古學的思想根

⁵⁷ 同前註。

⁵⁸ 同前註。

⁵⁹ (日)服部南郭：〈徂徠先生答問書序〉，無頁碼。

基：

夫道也者先王之道也，治天下焉。唯其治天下，而國家而身，舉大者而小者見焉。聖亦王者稱也。周公、孔子果遵何德哉？君子傳其道，奉承唯謹，用之則行，舍之則藏，是為得耳。

非誦古文，安能知本之大義哉？以余之受業徂徠先生也，從遊者時時多問先生所傳如何？唯是後世多歧，不知所由，瞽者無相，俛俛何之？有社友根伯修所私錄者，蓋先生所答遠人書也。伯修親在先生塾中，每所見輒從旁私之，以秘乎帳中。余既探而得之，遂相與挾而授之梓人。其文辭不修飾者，……知先生之學之所由也，則知先生所奉承六籍所載，先王聖人之道也。此謂知本。⁶⁰

指出：一、他肯認的道是先王治天下之道，更認為，治天下之道本身即已包涵修己之學，周公之治、孔子之業即是治天下之道含攝修己之學的示範與典型，後世唯傳其道，奉承唯謹。二、如何依從先王之道？自學誦古文起，得知本之義的方法，經由奉承六經，方能得其所載的先王聖人之道。服部南郭認為這是從於徂徠學者最重要的根本認知。

服部南郭在長達一千五百字的書信〈與嚴邑侯〉中，更為完整且深入的說明他的經術見解，論六籍之學首要在關注《詩》、《書》禮樂教化的具體施行。服部南郭指出：

物子云「古以《詩》、《書》為義之府。《書》者帝王大訓，萬世以為道，而其片辭隻言，足援以斷事，故謂之義之府者，不亦然乎。至於《詩》之為義之府，則人多難其解矣。夫古之《詩》，猶今之詩也。其言主人情，豈有義理之可言哉。後儒以為勸善懲惡之設者，皆不得其解者之

⁶⁰ 同前註。

言已。蓋先王之道，緣之情以設之，苟不知人情，安能通行天下，莫有窒碍乎。學者能知人情，而後《書》之義，神明變化，故以《詩》為義之府者，必併《書》言之已。是先王之教所以為妙也。」是言既明且盡矣。⁶¹

先秦典籍中常可見並談《詩》、《書》，或也可見《詩》、《書》禮樂合起來談。荻生徂徠認為一般可以直接認取《書》為帝王典訓，以其為萬世之法，援以為斷事，因此推其為義之府，固無疑，然而多不解《詩》何以為義之府。但是《詩》猶如當世之詩，主人情而無論義理。荻生徂徠認為，後儒如朱熹為六經義理加上了「勸善懲惡」的功效，這是不恰當的。⁶²他認為先王之道乃緣情設置，通人情乃能明《書》之義，因此《詩》、《書》必併之而言，為先王教化神妙之處，肯定《詩》、《書》為義之府的評價，與如此評價《詩》、《書》的言說文辭。

對於荻生徂徠之論，今詳察其說淵源，先秦古籍談到「義之府」有二處。《國語·晉語四》載晉文公問元帥於趙衰，衰推薦五十歲的卻縠，稱其「守學彌惇。夫先王之法志，德義之府也。夫德義，生民之本也。能惇篤者，不忘百姓也。請使卻縠。」⁶³《左傳》僖公二十七年記載著同樣一件事，當中趙衰說：「卻縠可。臣亟聞其言矣。說禮、樂而敦《詩》、《書》。《詩》、《書》，義之府也；禮、樂，德之則也；德、義，利之本也。」⁶⁴這二段說關聯起來看，法先王之志即德義之府，德義為生命之本，能惇篤而不忘百姓，《詩》、《書》為義之府，禮樂則為德之府。換言之，法先王之道的具體與實際，即在《詩》、《書》禮樂的教化施行。《詩》、《書》禮樂教化其義、其德，以為行事之判準與價值，能行天下之大利、公利，是以為利之本，是可為生民之本。也就是說，

⁶¹ (日)服部南郭：〈與嚴邑侯〉，收入《南郭先生文集》，四編，卷10，頁16-17。

⁶² 可參見張文朝：〈《論語徵》中所見荻生徂徠之《詩經》觀〉，《成大中文學報》第61期（2018年6月），頁117-126。

⁶³ 《十三經注疏》整理委員會：《春秋左傳正義》，頁501。

⁶⁴ 徐元誥撰，王樹民、沈長雲點校：《國語集解》（北京：中華書局，2002年），頁357。

在《左傳》、《國語》中高度肯定先王之法，《詩》、《書》禮樂之教，為生民之本，為荻生徂徠所攝知、提取，而以先王之道、《詩》、《書》禮樂四術為最高價值的思想，開展其說。

然則何以如此？服部南郭曾進一步說明《詩》之所以為德義之則，進入到實際的生民治政中的思考：

嘗竊細繹其義，蓋後人所以不得《詩》解者，其本由古先之道，與後世之法，其國體所立，既已大異也，不惟《詩》之道，凡百制度，亦復不同，則設教成德之物，固有不合也。⁶⁵

服部南郭首先認為《詩》之所以含具德、義的理由。第一，後人不能妥貼釋《詩》，首要原因在於制度、國體上的變異造成設教成德之務，固有不同、不合。進一步服部南郭詳論三代治世規模與施行方式，以一人不能獨運，是以眾建邦國，封建分治，以禪代革命，能出知曉日用疾苦之君，乃「或有若殷高宗，久居民間，勞是稼穡。」⁶⁶再如晉文公外遊諸國，備嘗艱難，不為常法，所以諸侯立卿大夫命士，以相輔佐，勿使君勞，而「諸侯有命卿，亦天子使吏治其國之遺也。」⁶⁷諸侯大國卿士為天子任命的制度，是天子治政的延伸。在此周備的人事設置中，南郭認為理想政治當如是，繼而：

上下一體，手臂相使，庶政惟和，萬國咸寧，不厚其棟，不能任重。是故自天子諸侯，至卿士大夫，服物采章，尊卑制度，其等衰不甚相降。崇位，所以使其自重也。厚祿，所以使其自寧也。官雖不世，祿必世，不惟其官，惟其人。惟其人，學古入官，議事以制，政乃不迷，命士以上，夫既不賤，肉食之家，生貴之習，人情好惡，不易通知。⁶⁸

⁶⁵ (日)服部南郭：〈與嚴邑侯〉，頁17。

⁶⁶ 同前註。

⁶⁷ 同前註。

⁶⁸ 同前註。

這段話中有對理想社會的期待，也有涉及對制度的設想，包括就服物采章，循行尊卑之序，使各安其位，以使自重；厚祿、世祿，以使自寧，尤其官雖不世，祿得以世，不僅重其職官專業，且重人之專能；使專能之人，學古爲官，制行議事，政治施行方能有依據、延續，不至混亂無依。相對來看，命士以上，高官貴冑，生活優渥，常不明人情好惡，不能體貼下情；不明真實的人情好惡，面對生民疾苦，便不能念茲在茲。透過學《詩》，能使行事之官有體貼民情的途徑與方法，服部南郭是以謂：「若不學《詩》，不啻面牆，事上令下，何以能盡其纖悉。」⁶⁹ 這當中或者有自身正值壯年卻致仕，生計困頓，不得不改其古學經業之志的切身經驗吧。

服部南郭同樣積極提出《詩》教的在古代的作用：

古之君子，容貌無慢，辭氣婉曲。若春秋之時，列國大夫賦《詩》相示其志，可徵也。《詩》與四教，所以不可闕焉歟。降至戰國，三代之道漸廢，然後有扶伏入囊，游取相位者，況及漢以後，自羊豕之間，蹈青雲之會升其本朝，比比類然，是其卑辱奧潔之素，何鄙事不能？何人情不通？固無待《詩》之教也，然既是流俗之至變也。《詩》主人情，後人非不謂及其義，唯是在乎俗變之世，上望尚古之時，不惟《詩》之道也，凡百制度，所謂先王之道，近乎寡要者多矣，故雖曰尚古，不過視為文具而已。⁷⁰

古之君子，容止謙和無慢，辭氣婉曲，如可徵之古籍列大夫賦《詩》之述，以明其志可知。如服部南郭所言，先秦典籍大量載述大夫引《詩》說者，見於《左傳》二百二十七條、《國語》三十一條，⁷¹ 可知春秋《詩》教猶盛。服部南郭認爲，戰國漸失三代之道，時人奮力求官，不復關注百姓黎民，而漢以後出身自鄉

⁶⁹ 同前註。

⁷⁰ 同前註，頁 17-18。

⁷¹ (清)趙翼：《陔餘叢考》(上海：商務印書館，1957年)，卷2，頁25。

野的官員不在少數，仍舊不通人情，何以如此？服部南郭認為，根本原因在於失去《詩》的教化，使得戰國謀士即使縱橫誇言，漢臣出身低微、雖能知義，卻都不能真正的體貼生民的人情事故。這樣的流俗世變，使得後人對先王之道的遵從，多不得要領，或僅以為文資，未能洞悉其內涵與真正價值。

尤其值得注意的是，服部南郭也關注、補充了荻生徂徠反對後人將「勸善懲惡」視為六籍價值的說法。「勸善懲惡」說，最早可見於《左傳》成公十四年：「《春秋》之稱，微而顯，志而晦，婉而成章，盡而不汙，懲惡而勸善，非聖人誰能脩之。」對《春秋》稱述載錄，具有懲惡勸善之效，推崇其非聖人不能脩之。或如《詩·周南·關雎序》：「上以風化下，下以風刺上，主文而譎諫，言之者無罪，聞之者足以戒，故曰風。」⁷²服部南郭更進一步認為，以「勸善懲惡」的思維談六籍，結果僅是使六籍典要的話語成為遁辭、文飾之說。何以如此？

他指出，當進入具體世情，古籍中的人物事件，事實上與讀者現世生活距離相當遙遠；對於讀者來說，當中載述或僅能「遊目」而已。也就是說，讀者觀閱古籍，固然出於人本具好善惡惡之情，對於古籍記載之善事，能善之而慕其義，甚至欲攘臂助之，對當中險惡暴戾之人，惡之而欲其死，此乃因：

人情易動，心隨感移，以使然也，故過目則恍然與昔夢齊爾，不云見賢思齊焉，見不賢而內自省乎？心誠求之，孰非誘進之道，若以為勸懲而已乎，雖古小道必有可觀者焉，則他豈無觀感之益哉，何用風詠主文為？何用多識於鳥獸草木之名為？而聖人舍彼取此，其之設教，不亦迂乎？今世通知人情之由，亦不焉，然有得則有失，惟不可以訓也，益知聖人之術，其旨妙矣。四術固不多，而《詩》配之《書》居其一，其不可崇哉！⁷³

⁷² 《十三經注疏》整理委員會：《毛詩正義》（北京：北京大學出版社，2000年），頁15。

⁷³ （日）服部南郭：〈與嚴邑侯〉，頁18-19。

出於人心之同然者，固可使人同情共感，然而更重要的，豈不在於見賢思齊、見不賢內自省的自修省己之學？他認為「心誠求之」，皆為進取之道，不必以六經古籍作為勸懲。更何況，如於《詩》，孔子不言勸懲，而謂多識鳥獸草木之名，何以如此？以勸懲論《春秋》或六籍，是侷限了、甚至是簡化了六經的價值，反而不能識真正的人情之由。《詩》、《書》禮樂乃通達先王之道、孔子之學的聖人之術，《詩》之配《書》，有其巧妙，不能以勸懲說概之，不當忽略其中深遠而無可言喻的價值。服部南郭之說，昭揭了古文辭學派不滿後人以推善懲戒說論六經，此皆以今視昔，以後人說法縮限了六經古說的廣大，不僅泯失六經古學的價值，甚且以今枉古，而偏失了六經之道。因此，後人疑《詩》，即以其有限之見錯失其深厚而崇遠的價值與意義。

服部南郭對六經古籍的高度推崇，由此可見。他肯定《詩》、《書》得見人情之由，這一點或有承於伊藤仁齋打破幕初以來勸善懲惡論的文學觀、荻生徂徠「主情」的《詩》觀⁷⁴，而且較荻生徂徠更深入世情，看到儒生空言政治的人情難安與現實落差，這並不與其先王四術治世的理想衝突。相良亨以徂徠學在服部南郭講經義少，無法積極面對徂徠禮樂說的式微與無力，乃為徂徠學的變異⁷⁵，固然為其文士盛名的後果，或更同情的說，乃其未能被肯定的儒士身份的不得已與必然。

⁷⁴ 蔣洪生指出，仁齋打破幕初以來勸善懲惡論的文學觀，宣導反映世俗情感和精神的人情論的文學觀，而以伊藤東涯比仁齋更為明確地否定了朱熹《詩集傳序》提出的勸善懲惡詩說，謂《論》、《孟》、《禮記》等書，皆無其說，而《三百篇》全部在於「念人性情」。蔣洪生：〈儒學詩教與詩歌典範的選取：日本江戶時代中期徂徠派詩學略論〉，《山東社會科學》第198期（2012年），頁68-73。並可參見王晓平：〈伊藤仁齋父子的人情《詩經》說〉，《天津師範大學學報（社會科學版）》1994年第1期，頁60-67。以及〈朱熹勸善懲惡《詩經》說與詩歌論在日本的際遇〉，《天津師範大學學報（社會科學版）》1996年第4期，頁69-74。

⁷⁵ 相良亨認為，他人皆主張禮已崩壞，即使與徂徠的堅持背道而馳，也沒有給服部南郭帶來任何不安。（氏撰：〈聖人の治術の無力觀—服部南郭と太宰春台—〉，頁204-220。）

六、結論

從日本春秋學研究的發展來看，古文辭學派一脈自荻生徂徠至太宰春台，《春秋》《左傳》僅被視為古史、古語的存在，尚未深入以解讀孔子《春秋》義理為目的的企圖，也不見以三傳或《左傳》解《春秋》的立論。在服部南郭，特別推崇《左傳》解釋《春秋》在史事與義例上的價值，正視孔子《春秋》義理價值，近於伊藤父子。再者，服部南郭更明確的指出杜預學為通達春秋左傳學的基本途徑，雖不盡深刻，卻開啓古文辭學派以《春秋》之為六經要學的重要方向，也就是說在荻生徂徠倡議《詩》、《書》禮樂為先王治世四術之學後，服部南郭首先將孔子《春秋》、釋經之典《左傳》視為先王之道之所存的六藝要籍。

在經學觀點上，徂徠後學有變於徂徠學，其中服部南郭向來被視為繼承徂徠文辭之學，而非經業、經術之志。雖然服部南郭沒有經學專著，卻在多處表現了他的經學觀點，包括治經方法，以及為學當致其用的經世立場。深刻南郭經由《左傳》載錄，掌握上古觀詩、觀舞的細節，古代軍演、田獵之儀，通詮《詩》《書》禮樂、《春秋》《左傳》，將其古言古語建構成理解古代世界的語言與文獻基礎，並不完全從解讀《春秋》的有效性說明《左傳》作為經典的地位，而是將之視為存具、顯現先王之道，得以徵諸典禮、人事，重視其考究人倫、實事實理的意義與內涵，此為其作為古文辭學派的特點，肯定《左傳》「《詩》、《書》，義之府也；禮樂，德之則也；德義，利之本也。」之語，以《詩》、《書》禮樂為義德之所存，而最終為利之本，即為安民之利用，態度與立場，與荻生徂徠、太宰春台是一致的。

再者，通過《左傳》、《國語》記錄的先王治政，服部南郭肯定並掌握先王之道的本質，不在刑律，而在德、禮。他也不將六經視勸善懲惡之書，主張由今之見框視古籍載述，不僅侷限、簡化六經內涵與價值，易使六經話語變成空言、文飾之說。他認為，當自《詩》、《書》禮樂言先王之道，細檢其人情之由、致治之道，令經典互現，得見春秋時猶有《詩》教之盛，觀《左傳》而可得其詳；至戰國，即無以見人情，處士橫議，僅得以為衰世寥落之助，不如春秋時猶有古

遺，一如孔子門生，仍力求見用於世，此間尚能得見人情。也就是說，服部南郭肯定先王之道具見於《詩》、《書》禮樂的人情之由，同時，看重《春秋》《左傳》記述與解讀的價值，應承徂徠四術說，視其同為緣情設置的先王之法，將人情緊密關連於先王之道、孔子之學，具有不同於諸子學的特點。

服部南郭遵從徂徠四術之說，以之為當世行道之途，意欲將六經古籍切實於人倫實事、人情識見，而謂「吾邦當今封建之制，三代之道可驗也，士之子恒為士，況其上焉乎？今之詩猶古之《詩》，溫厚和平之教，不亦可知乎。」⁷⁶主張先王之道是可據之六經，加以實現的，不僅在《詩》，其謂：「如曰禮者忠信之薄，而亂之首也，言雖危激，後世末俗，頗有見其驗。然先王之禮，其可廢乎？不惟禮已，《詩》亦然已，不惟《詩》已，凡百制度亦然，亦在於其世其人所以用之何如乎爾。」⁷⁷先王之禮、凡百制度，皆不可廢。對服部南郭而言，先王之道、六藝古學，無可質疑；先王之道如何行事，行事是否有果效，斷不在六籍是否有價值這一層面的討論，而當在於當世儒者如何實現其先王之法、術與道，何由見諸人情的討論；承伊藤仁齋、荻生徂徠人情說，又有其發揮。

徵引書目

一、傳統文獻

（漢）司馬遷：《史記》（北京：中華書局，1959年）。

（清）趙翼：《陔餘叢考》（上海：商務印書館，1957年）。

《十三經注疏》整理委員會：《春秋左傳正義》（北京：北京大學出版社，2000年）。

——：《周禮注疏》（北京：北京大學出版社，2000年）。

——：《毛詩正義》（北京：北京大學出版社，2000年）。

徐元誥撰，王樹民、沈長雲點校：《國語集解》（北京：中華書局，2002年）。

⁷⁶ （日）服部南郭：〈與嚴邑侯〉，頁19。

⁷⁷ 同前註。

- (日) 太宰春台：《春台先生紫芝園稿》（江戸：小林新兵衛，寶曆2年[1752]）。
- (日) 竹添光鴻：《左氏會箋》（成都：巴蜀書社，2008年）。
- (日) 服部南郭：〈左傳講義例言三則〉，早稻田大學圖書館藏。
- (日) 服部南郭：〈徂徠先生答問書序〉，收入(日) 荻生徂徠著，根遜志編：《徂徠先生答問書》，早稻田大學圖書館藏。
- (日) 服部南郭：《南郭先生文集》（江都：小林新兵衛，享保12年[1727]、元文2年[1737]、延享2年[1745]、寶曆8年[1758]）。
- (日) 服部南郭著、越五華輯：《南郭先生文筌小言附註》（京都：須原屋平左衛門，安永9年[1780]）。

二、近人論著

(一) 專書

- 俞樾編，曹昇之、歸青點校：《東瀛詩選》（北京：中華書局，2016年）。
- (日) 上野賢知：《日本左傳研究著述年表並分類目錄》（東洋文化研究所紀要第一輯，東京：東洋文化研究所，1957年）。
- (日) 日野龍夫：《服部南郭傳攷》（東京：ぺりかん社，1999年）。
- (日) 田尻祐一郎、疋田啓佑：《太宰春台・服部南郭》（東京：明德出版社，1995年）。
- (日) 安井小太郎：〈先秦至南北朝（附隋）經學史〉，收入《經學史》，台北：萬卷樓圖書出版公司，1996年。
- (日) 近藤春雄：《日本漢文學大事典》（東京：明治書院，1985年）。
- (日) 相良亨著：〈聖人の治術の無力觀—服部南郭と太宰春台〉，收入《近世日本における儒教運動の系譜》（東京：理想社，1965年），頁204-220。
- (日) 原善（原念齋）：《先哲叢談》（東京：有朋堂書店，大正9年[1920]）。
- (日) 原義胤：〈太宰春台・服部南郭〉，收入《先哲像伝初輯》卷4（大阪：河内屋茂兵衛，弘化元年[1844]）。

(日) 荻生徂徠：《經子史要覽》，收入今中寬司、奈良本辰也編：《荻生徂徠全集》第3卷，（東京：河出書房新社，1978年）。

(二) 期刊論文

早稻田大學圖書館：〈服部文庫目錄〉，《早稻田大學圖書館文庫目錄》第8期（昭和59年[1984]3月），早稻田大學圖書館。

宋惠如：〈太宰春台論孔子遺典之說與古訓引《左》說〉，《東亞漢學研究》第11期（2021年10月），頁281-292。

張文朝：〈《論語徵》中所見荻生徂徠之《詩經》觀〉，《成大中文學報》第61期（2018年6月），頁107-146。

黃友棣：〈左傳的「季札觀周樂」〉，《珠海學報》第10期（1978年7月），頁55-84。

蔣洪生：〈儒學詩教與詩歌典範的選取：日本江戶時代中期徂徠派詩學略論〉，《山東社會科學》第198期（2012年），頁68-73。

(日) 吉川裕：〈服部南郭における不朽と身体〉（《日本思想史研究》第46期（2014年3月），頁16-33。

(日) 連清吉：〈日本江戶時代漢學家傳略下〉，《書目季刊》第22卷第4期（1989年6月），頁69-104。（DOI:10.6203/BQ.1989.3.22.4.06）

(三) 會議論文

王曉平：〈伊藤仁齋父子的人情《詩經》〉，《天津師範大學學報（社會科學版）》1994年第1期，頁60-67。

王曉平：〈朱熹勸善懲惡《詩經》說與詩歌論在日本的際遇〉，《天津師範大學學報（社會科學版）》1996年第4期，頁69-74。

宋惠如：〈論江戶時期古學派《春秋》學與相關論題：伊藤仁齋、伊藤東涯與荻生徂徠〉，《第十二屆中國經學國際學術研討會論文選集》（台北：萬卷樓圖書股份有限公司，2023年3月），頁1-32。

A Study of Hattori Nankaku's *Zuo Zhuan* *Jiang Yi Li Yan San Ze* and His View of Classical Studies

Sung, Hui-Ju

Professor, Department of Chinese Studied, National Quemoy University

Abstract

In the development of the study of *Chun Qiu*, Ogyu Sorai and Dazai Shuntai regarded *Chun Qiu* and *Zuo Zhuan* as a repository of ancient language. Hattori Nankaku explicitly advocated the study of *Du Yu* as the primary method for studying *Chun Qiu*. His statement was a further study of *Chun Qiu* in the Sorai School. Although not a complete and in-depth exposition, his discussion was an important process in initiating the study of *Chun Qiu* in the Sorai School. This article illustrates the methodology and propositions of Hattori Nankaku's study of *Chun Qiu*.

Keywords: Japanese Classics, *Zuo Zhuan Jiang Yi Li Yan San Ze*, Hattori Nankaku