

仁齋古義學與激進主義  
仁齋古義学とラジカリズム  
Itô Jinsai's Kogigaku and Radicalism

子安宣邦\*

陳瑋芬 譯\*\*

**關鍵詞：**伊藤仁齋、古義學、近世漢學、荻生徂徠、《論語》、激進主義

**Keywords:** Itô Jinsai, Kogigaku, Tokugawa Sinology, Ogyû Sorai, *Analects*, radicalism

---

\* 大阪大學名譽教授

\*\* 中央研究院中國文哲研究所助研究員

## 摘要

伊藤仁齋的古義學意味著由《論語》中解讀儒家文本。由《論語》進行解讀，意思是要徹底革新朱子那種以性理學概念來解讀經義、重構儒家思想的做法，試圖回歸儒學原典的解讀方式。如此一來，《論語》便成為一個批判基準（criterion），可以對儒家經典由文獻性、思想性角度展開批判。那麼，仁齋如何重新發現《論語》、又如何解讀《論語》呢？

徂徠學是基於與仁齋學相抗的立場形構而成的，本文透過仁齋學與徂徠學的比較，釐清仁齋學在文獻批判與思想批判兩種層面上的激進主義。

## Abstract

The study of Itô Jinsai's Kogigaku is meant to interpret Confucian texts from the reading of *Analects*. This way of interpretation is a revolution against the approaches of Chu Xi's Neo-Confucianism and a return to the Confucian canons. In this way, the *Analects* serves as a new criterion for criticism so that Confucian canons could be approached from textual and philosophical perspectives. This article discusses in what way Jinsai rediscovers the *Analects* and how he interprets them.

Soraigaku is opposed to Jinsaigaku. Through a comparison of Jinsaigaku and Soraigaku, this article will clarify the radicalism of Jinsaigaku in terms of its textual and philosophical perspectives.

愚故斷以論語為最上至極宇宙第一書，而以此八字冠諸每卷題目上。  
——伊藤仁齋《論語古義》綱領

## 一、和仁齋唱反調的徂徠

荻生徂徠(1666-1728)的《論語徵》是一本刻意與伊藤仁齋(1627-1705)的《論語古義》對抗的著作。徂徠執戈與仁齋相向的不僅是《論語徵》，眾所周知，名之為「古文辭學」的徂徠學本身，其實含蘊著強烈的與仁齋古義學分庭抗禮的野心。對於徂徠學的反對者而言，這樣的企圖正是一種極佳的素材，提供他們加以運用，把徂徠學貶為醜聞、並加以攻擊。例如在《非物篇》中發言批評徂徠的五井蘭洲(1697-1762)、和其後以《非徵》一書來駁斥徂徠的中井竹山(1830-1804)，都把徂徠的學問事業描寫成是與仁齋唱反調的產物。

遂視棄舊學如脫敝屣。倏出一機軸以凌駕仁齋之上。時徂徠五十有一，隨筆之墨未乾也。既而作辯道，以壓童子問。作辯名，以壓語孟字義。作論語徵，以壓古義。作學庸解，以壓定本發揮。彼抑宋儒、獨尊思孟，己則併思孟大學詆之。彼以大學為非孔門舊，己則斷為養老之禮。見益殊絕，而說益新奇。飭以禮樂罕言，鼓以詞章末技。<sup>1</sup>

竹山認為，徂徠在《護園隨筆》中駁斥仁齋的古義學墨守宋學的目的，就在於使自己的學問凌駕於古義學之上——因此主動揚棄宋學，甚而自鑄新奇之說，以全面對抗仁齋之學，意欲揚名於天下。一言以蔽之，徂徠學可以用「先王之道，禮樂焉爾」概括，而徂徠的反對者們認為徂徠的學問本身，貫串著執意與仁齋學唱反調的野心和企圖，本質非常醜惡。不過，筆者在這裡引用懷德堂儒者中井竹山對徂徠的批評，目的並不在於檢討此

<sup>1</sup> 中井竹山：〈總非〉，《非徵》，中村幸彥校注：《近世後期儒家集》（東京：岩波書店，1972年，日本思想大系47）。

言是否得當，而是希望針對徂徠學以嶄新面目躍上德川思想的舞台，竟然被後世儒家理解為一場對抗仁齋學的思想劇一事加以考察。

晚輩學者以對抗前輩學者的方式來推陳出新的舉動，並不足為奇。就徂徠而言，他的作為之所以被視為醜聞，是因為他的《論語徵》等等學術著作，都被解釋為是與仁齋唱反調的舉動，反對者們認為徂徠的野心促使他的標新立異、創立新的古學、並藉此沽名釣譽、大張謏園派的旗鼓。可以說，徂徠的生涯被理解為充滿自私和野心的成功劇。不過，我們與其將關心的焦點投注於這齣對抗劇是不是醜聞，不如站在日本思想史的角度，來審視這齣難得一見的思想劇——仁齋學和徂徠學其實是透過這樣的對抗，才成為思想史上閃耀的存在，並為眾人所知；他們也是透過這樣的對抗，張顯彼此的歧異，並完成各自的古學體系。筆者希望以此文重審仁齋古義學，但不襲用近世古學史以仁齋學為徂徠學之先行學問的看法，而將由徂徠學以「先王之道」和《六經》來詮釋古學、反抗仁齋學的「孔子之道」和《論語》的觀點出發，進行探討。

## 二、《論語》乃宇宙第一書

孔子在《論語》卷首就說：「學而時習之」。孔子的「學」是什麼意思呢？徂徠說：「學農圃，學射御，亦皆言學。而單言學者，學先王之道也」。<sup>2</sup>他把孔子的「學」解釋為學先王之道。這樣的理解，是以他心目中既存的孔子形象為前提而產生的。徂徠在《論語徵》開頭就指出「孔子未免身為匹夫。五十而知天命，然後脩先王之道傳諸人，以儒自處，以好學自稱」。他又在《弁道》一書中形容孔子為「及其終不得位，而後脩六經以傳之。六經即先王之道也」。<sup>3</sup>孔子東周之志遭受挫折後，便學習先王之道，油然而

<sup>2</sup> 荻生徂徠：《論語徵·甲·學而第一》，小川環樹譯注，東洋文庫，（平凡社，1994年）。

<sup>3</sup> 荻生徂徠：《弁道》，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）。

生傳先王之道於後世的自覺，並以之為自己的天命。在這樣的孔子形象中，我們還可以讀出儒者在近世日本社會所感受到的挫折。總而言之，在徂徠眼中，孔子是第一位有系統地學習先王之道的人。

徂徠所描繪的孔子像，以孔子為先王之道的學習者。不過，如果還原到徂徠與仁齋相對立的觀點來看，我們就可以發現徂徠的「孔子學習先王之道」的敘述，與仁齋視孔子為「最上至極宇宙第一聖人」<sup>4</sup>的立場迥然相異。此外，徂徠還認為《論語》是「門人一時以意錄之，以備忽忘」——記錄不完全，欠缺了孔子所學習的「六經」——因此僅由《論語》來追溯孔子的學習歷程，將無法透徹的理解。<sup>5</sup>他這種以為《論語》紀錄不完整的發言，正好和仁齋盛讚《論語》為「最上至極宇宙第一書」的態度南轅北轍。徂徠的上述發言，可以說是針對仁齋以《論語》為最上至極之書的反動。仁齋在《論語古義》綱領中敘述道：

論語一書萬世道學之規矩準則也。其言至正至當，徹上徹下，增一字則有餘，減一字則不足。道至乎此而盡矣，學至乎此而極矣。猶天地之浩大，人在其中而不知其大。準萬世而不變，準四海而不違。於乎大矣哉。<sup>6</sup>

徂徠這種《論語》無法提供完整的孔子理解之經典觀，與他所描繪的作為先王之道學習者的孔子形象一樣，都是與仁齋學對立的產物。在徂徠的對照下，仁齋《論語》觀的特質也更形顯著。仁齋使用崇敬的語氣把《論語》描述為聖典。「最上至極宇宙第一書」的形容是非常特異的，他卻在《論語古義》稿本的各卷卷首都冠上如「最上至極宇宙第一論語總論」的文字，推舉《論語》至高無上的地位。<sup>7</sup>這樣一個隱含著仁齋古義學之激進性的言

<sup>4</sup> 伊藤仁齋：《童子問》下，收入清水茂校注：《近世思想家文集》（東京：岩波書店，1966年，日本古典文學大系97）。

<sup>5</sup> 荻生徂徠：《論語微·甲·題言》。

<sup>6</sup> 伊藤仁齋：《論語古義》綱領，參照仁齋生前最後的稿本（林本，天理圖書館·古義堂文庫藏）。

<sup>7</sup> 仁齋的《論語古義》等所有的著作，都是由仁齋嗣子東涯親自經手出版。其《論語古義》刊本已經把「最上至極宇宙第一」八個字削除。由於刊本刪除了許多仁齋古義學中富於激進性的文字，文意表現便趨向緩和。詳細內容請參閱拙稿：〈伊藤仁齋研究〉《大阪大學文

論，在仁齋去世後刊行的版本中，都不復可見。這個把贊語刪除的舉動，顯示出該贊辭的特異性。仁齋這種幾乎可以說是極端的《論語》觀，究竟具備了什麼樣的意義呢？

### 三、閱讀《論語》

仁齋在《語孟字義》的識語中提到：

予嘗教學者以熟讀精思語孟二書，使聖人之意思語脈能瞭然于心目間焉，則非惟能識孔孟之意味血脈又能理會其字義而不至于大謬焉。<sup>8</sup>

此處所謂的「字義」帶有儒家用語（game）的意涵。《語孟字義》試圖重新探索「天道」、「天命」、「道」、「理」、「德」等儒家基本用語的意義。他站在儒家的思想立場，探討各個「字義」所使用的範圍、順序、以及方法和觀點。《語孟字義》以朱子高弟陳淳所著的《北溪字義》為典範，列出卷上的「命」、「性」、「心」、「情」，以及卷下的「道」、「理」、「德」、「太極」等用語，說明其意義。《北溪字義》中對於用語的選擇和排列，係基於朱子學之性理學式的思維體系而決定，書中對字義的闡釋，是根據性理學的觀點所建構出來的詞彙體系。陳淳闡釋這一類字義的目的，就在於重構朱子學中的「性」與「道」等概念。那麼，以詮釋字義的行為來重構朱子學式的「性」概念，為什麼就可以說是由根源來說明該概念所涵攝的儒家意義呢？就如「孔、孟、周、程之道，至先生而益明」<sup>9</sup>所表達的，這是因為對朱子的景仰而使然。在後學陳淳的眼中，朱子的存在是「宏綱大義，如指諸掌，掃千百年之謬誤，為後學一定不易之準則」。所謂字義的詮釋，意指後進儒

---

學部紀要》第26卷，1986年7月，亦收錄在《伊藤仁齋的世界》（東京：由鶴鵠社，2004年7月），係根據林本（仁齋生前最後筆稿）對仁齋學所做的探討。

<sup>8</sup> 本文所引仁齋《語孟字義》，係依據仁齋生前最終稿本——林本。

<sup>9</sup> 陳淳：《北溪字義》附論朱子，理學叢書（中華書局出版，1983年）。

家得以透過朱子性理學式的思維體系，對儒學概念進行重構。這樣的詮釋不限於《北溪字義》，繼承朱子的後代儒家，都是在朱子學術體系的規範下，以詮釋性的重構從事儒家思想的再生產。朱子學就是用這樣的方式所生產出來的儒學。這樣的生產結構，直到當代為止，基本上代代受到儒學者的繼承。伊藤仁齋在《語孟字義》中對字義的闡釋，就是針對這些後進儒家所重構的儒學而發的。

仁齋首先提出「熟讀精思語孟二書」的觀念。他認為若能藉由熟讀精思《論語》以及其義疏《孟子》，<sup>10</sup>將聖人孔子之「意思語脈」能夠「瞭然于心目間」，就不會誤解其字義。因此必須徹底熟讀《論語》及《孟子》。唯有如此，才能真正瞭解孔子為何如此思考、依循怎樣的路線、以及所使用的詞彙意義。這麼做將不會對「天道」或是「性」的概念產生誤解。仁齋所欲強調的是：「天道」等概念的意義必須透過《論語》來理解。所謂透過《論語》來進行理解，就是要徹底改革朱子性理學的概念解讀經典文義，重構儒家思想的方式。換句話說，這是一種回溯儒學如何被生產出來、並由根本進行革新的解讀式觀點。它往哪裡回溯呢？《論語》——也就是孔子弟子將孔子的思考形諸文字的書籍，仁齋認為這才是儒家論述的原點，所謂「古義」，也就是由《論語》中把意思解讀出來，如此才能真正理解儒家概念本然的意義。

仁齋的古義學就是從《論語》中讀出來的。

#### 四、徂徠學的對抗性格及其形塑過程

仁齋古義學出現之後，受到最大衝擊的是徂徠，日後他成了仁齋的批評者。如同徂徠在寄予晚年仁齋的信函中所言：

---

<sup>10</sup> 仁齋曰：「孟子之書，又亞論語，而發明孔子之旨者也」，引自〈論語の義疏〉，收入《童子問》上。

烏虜茫茫海內，豪杰幾何。一亡當於心，而獨鄉於先生，否則求諸古人中已。<sup>11</sup>

徂徠盛讚仁齋是無人可及的學問英豪，仁齋卻沒有回覆此信。不過在仁齋去世後出版的《古學先生碣銘行狀》中，竟然未經允許地刊載這封信函，令徂徠感到非常憤慨。有人認為這是徂徠轉而攻擊仁齋的原因。不過徂徠對仁齋的攻擊，係針對古義學所帶來的衝擊，他對仁齋的批判也涵蓋了對宋儒的批判，這樣的出發點可能會超越仁齋和宋儒，產生嶄新的古學觀點。相對於仁齋的古義學視《論語》為孔子發話的原點，徂徠的古文辭學則將先王制作的原點溯及《六經》。

《弁道》和《弁名》是徂徠自誇為「二弁」的著作。如果說徂徠撰寫《弁名》的目的在於闡明「道」的語詞意涵，那麼這會是完全與後儒的字義詮釋無異的作業。不過《弁名》卻把「道」等詞彙的意涵，放在人類社會中加以理解，說明它的成立過程。徂徠認為「道」、「陰陽」、「鬼神」等名詞的出現，都是依據制作者聖人（先王）的命名，這樣的主張意味著徂徠認為，上述詞彙的出現與人類文化社會的形成同時。他把各式各樣的名詞都當作是人類社會中的詞彙，溯其始源、解釋其意義。徂徠的語詞詮釋觀點，被設定在儒家學說成立之前，或者說是在儒家論述體系之外部。先王、聖人等制作者的制作行為，就是命名的行為。由此看來，所謂的「道」就便是制作者的「先王之道」，它「巨大」的意義超越了儒家所論述的「道」，具備了與先王所制作的人類社會整體同樣的價值。<sup>12</sup>正如所謂的「道」者「統名」，<sup>13</sup>它是一個與人類的文化社會共同出現、成立的諸名之總稱。

然而，徂徠關於先王之道的論述，既然是由強烈批判仁齋等後儒關於孔孟之道的學說出發，那麼徂徠學本身，也就免不了是一種封閉性的對立

<sup>11</sup> 荻生徂徠：〈與伊仁齋〉，收入《徂徠集》（近世儒家文集集成3）（東京：ぺりかん社）。

<sup>12</sup> 荻生徂徠在《弁道》書首便道：「道難知亦難言，為其大故也。後世儒者，各道所見。皆一端也。夫道，先王之道也。思孟而後，降為儒家者流，乃始與百家爭衡。可謂自小已」。

<sup>13</sup> 「道者統名也」（《弁名·道》）。



論述。徂徠批評後儒透過文字，把孔孟之道標榜為道德性的教義，建構了以心性論為基礎的內部論述體系，同時他也將先王之道重構為依據禮樂論來教化人民的道術，成為一種以社會統治論為基礎的外部論述體系。徂徠學把「六經」當作先王制作的原點，由此建構出來的古學，其實也是一種封閉性的外部論述系統。如果徂徠所謂的「先王之道」，是日本思想史中第一個出現的，由主體「外部」的觀點來對這種隸屬於社會、政治範疇的思想予以體系化的學問，<sup>14</sup>那麼我們可以在怎樣的意義下評價它？它對儒家思想的革新又蘊含了怎樣的意義呢？徂徠高唱先王之道，他的主張在他去世後被當作是「私言」，引發反徂徠的論述，反對徂徠的人們也為朱子學的再興揭開序幕。

## 五、《論語》：思想批評的原點

前面我們回顧了徂徠學所建構的封閉式、對抗性學說之體系，也重新思考了仁齋古義學在思想上所具備的革新性。對於仁齋而言，與其說《論語》是為後世儒家展開詮釋性論述的原點，倒不如說《論語》是閱讀的起點，閱讀的行為必須透過《論語》而展開。不僅儒學字義必須從《論語》來加以讀解，儒家經典本文的閱讀同樣必須透過《論語》。所謂閱讀《論語》，意味著讀《論語》便可以清楚得知《四書》之一的《大學》並非「孔氏遺書」，能輕易地辨別是非。仁齋所認知的《論語》和孔子，與徂徠所謂的制作者或先王不同，它不是那種超越儒家論述的、由外部設定的觀點。仁齋認為《論語》是聖人孔子發言的原點，是人類反省自我言談的原點、或者說是具備根源性質的準則。所謂閱讀《論語》，就是回歸上述的原點，按照既定的準則來進行閱讀。

---

<sup>14</sup> 明治啟蒙思想家西周、加藤弘之等人開始著手對徂徠的禮樂論進行重新評價。此後徂徠學便在建構近代國家論、法制度論的風潮影響下，再次受到重視。丸山真男由徂徠出發所提出的政治論也隸屬於此系譜。

仁齋認為《大學》是那些「未知孔孟之血脈者」所選定的書。<sup>15</sup>所謂「孔孟之血脈」，意思是在熟讀精思《論語》與《孟子》後，把孔子所傳達的思想血脈接收下來。仁齋在《語孟字義》附文〈大學非孔氏之遺書弁〉中提到：「讀孔孟之書而不識孔孟之血脈者，猶船之無柁，夜行之無燭，瞽者之失杖而莫識其所嚮方也」。閱讀《論語》，指的是能夠依循孔孟血脈，對儒家思想及其文本提出本質性的批評。此處的批評，並不涵蓋近代研究文獻學的儒學者如武內義雄所繼承的文獻批判（text critic）方法。仁齋古義學提倡閱讀《論語》，既非文獻主義、亦非注釋學。仁齋所謂的區分文本，指的是辨別思想，而所謂閱讀《論語》，便能夠具備對孔孟血脈進行思想評論的基礎。仁齋批判文本時的激進主義，同時也是思想批判的激進主義。不過問題是：仁齋看待《論語》的方法，就在孔子的觀點之中。

## 六、孔子賢於堯舜遠矣

孟子引用許多孔子弟子們盛讚其夫子的文字，包括了宰我之語：「以予觀於夫子，賢於堯舜遠矣」，有若之語：「自生民以來，未有盛於孔子也」<sup>16</sup>等等。同樣的讚美也可能出自於孟子或者是仁齋。把祖述堯舜的孔子形容為「賢於堯舜遠矣」的說法，將引發聆聽者詢問「為什麼？」，並進一步探詢孔子存在的意義。仁齋晚年的作品《童子問》，一方面執拗地不斷引用這些文句，另一方面也不斷強調《論語》和孔子存在的意義所在。

《童子問》中，仁齋提出「然則孔子之所以賢於堯舜者，果何在？」的疑問，又說：「此是古今未了大公案，學者之於道，其知與不知，得與不得，總決於此」。<sup>17</sup>他認為由學者是否能夠回答這樣的問題，就可以觀察他是否具備真知。

<sup>15</sup> 伊藤仁齋：〈大學非孔氏之遺書辨〉。《語孟字義》所附文章。

<sup>16</sup> 《孟子·公孫丑》。

<sup>17</sup> 伊藤仁齋：《童子問》下。

蓋難知難行高遠不可及之說，乃異端邪說。易知易行平正親切者，便是堯舜之道。而孔子立教之本原，論語之宗旨也。昔在孔子旁觀古今，歷選群聖，特祖述堯舜，憲章文武，盡黜夫難知難行磅礴廣大不可窺測之說，而立其易知易行萬世不易之道，以為生民之極，傳之門人，詔之後世。故論語一書，實為最上至極宇宙第一書，而孔子之聖，所以為生民以來未嘗有而賢於堯舜遠者，以此也。<sup>18</sup>

如果對於仁齋類似的回答不會厭煩的話，那麼讓我們再看看以下的文字。仁齋說：「學者真能知高遠廣大難知難行之說，即邪說暴行，而人倫日用平常可行之道，實為至極，而後自知其所以賢於堯舜之實也，今且以事實明之」。孔子所教之道，就是人們在日常生活中能夠輕易踐履的平易之道，僅僅如此而已。正因為這樣的生活之道是建立在人類生活的日常性之上，於是它便可能成為萬世不易的常道。仁齋推崇孔子為「生民以來未嘗有而賢於堯舜遠者」，原因也在這裡。「孔子為何賢於堯舜？」這一疑問的弔詭性，將可能引出弔詭的、似是而非回答。仁齋認為「知難」的教義過於高遠廣大，可謂「邪說暴行」，相反的，在人倫日常之中「行易」的凡常教義才是「最上至極」。他把這種似是而非的回答當作是真理，特別對於學者難以答覆的上述問題則稱之為「古今未了大公案」。

仁齋視《論語》為「最上至極宇宙第一書」，又視孔子為「最上至極宇宙第一聖人」，這種高度推崇的語言，恰好和仁齋古義學的主張——把「道」藉由《論語》而自儒家思辨體系解放而出——兩者的激進性相互呼應。仁齋所謂的「道」其實就是人道，如同他在《童子問》中所說的：「無人則無以見道」。<sup>19</sup>

## 七、仁齋的激進主義

仁齋為《論語》〈學而〉篇「曾子三省」一章附加了如下的按語：「古

---

<sup>18</sup> 《童子問》上。

<sup>19</sup> 《童子問》上。為仁齋回答後文設問：「何謂道外無人」的答覆內容。

者道德盛而議論平，故惟言孝弟忠信足矣。聖人既沒道德初衰。道德初衰而議論初高」。這一段言論出自於仁齋《論語古義》林本，即仁齋生前最終稿本，<sup>20</sup>而未見於仁齋歿後所刊行的《論語古義》。在林本中仁齋以果斷的語氣表示：「故惟言孝弟忠信足矣」，刊本卻改為說明性的敘述：「故其修己治人之間，專言孝弟忠信，而未嘗有高遠微妙之說也」。為什麼負責校訂《論語古義》的仁齋之子東涯要作這樣的改變呢？是因為擔心仁齋「故惟言孝弟忠信足矣」一語所蘊含的激進思想，如果以原原本本地呈現出來，可能會引發不當的反應吧！這樣的推測應該是成立的。東涯修飾了父親仁齋的著作，同時也修飾了仁齋古義學的激進主義。

然而，如果換一個角度觀之，仁齋《論語古義》所主張的「故惟言孝弟忠信足矣」，可說是他讀畢《論語》的心得吧！仁齋學所呈現的學問和思想，正如所言，是一種自孔子之道擷取精華的、是「無人則無以見道」或「無人倫則天地不立」<sup>21</sup>的。有人認為，如果在仁齋上述「故惟言孝弟忠信足矣」或「無人倫則天地不立」等言論上加以註解，無非是畫蛇添足，因為他的判斷表露了有如發現者般的自信。誠然，仁齋的確是把人倫日用當作唯一的主題，來發現《論語》、闡釋《論語》。這樣的《論語》，成為一種把人類、人心和學者結合起來的性理學思維，並且和語言的不完整性一同被仁齋所發現。仁齋晚年的作品《童子問》<sup>22</sup>中，充滿著這樣重新發現《論語》的歡欣和自信。他的喜悅之情，就如那句「最上至極宇宙第一書」一樣，不斷地在字裡行間流露出來。

<sup>20</sup> 如注7、8所述，仁齋生前從未公開出版著作，僅《語孟字義》在未得仁齋許諾的情形下在江戶刊行。仁齋所有的著作都是由嗣子東涯等人親自校訂，於仁齋去世後才問世。仁齋生前的稿本類收藏在天理圖書館古義堂文庫中。林本即門人林景范所抄寫的仁齋生前最終稿本。

<sup>21</sup> 《童子問》下。「夫有人倫則天地立。無人倫則天地不立。日月亦不明。四時亦不行。無人倫則雖有猶無。故謂之不立、不明、不行亦可」（林本）。

<sup>22</sup> 仁齋六十五歲時撰寫了《童子問》的初稿，但是直到仁齋過世前（享年七十五歲），都不斷地對《童子問》與其他著作再三修正補充。他在逝世的前三、前二年間，講授《童子問》。