臺大歷史學報第 46 期
2010 年 12 月，頁 85-113

BIBLID1012-8514(2010)46p.85-113
2010.6.28 收稿，2010.10.7 通過刊登

伊藤仁齋功利思想新探
——以晚年《童子問》的相關詮釋為中心

童　長　義*

提　要

伊藤仁齋（1627-1705）在日本儒學思想史上所享的崇高地位，主要是因為其儒學思想最初濫觴於非功利主義色彩相當濃厚的朱子學體系，最終卻能在朱子學居壓倒性主流的環境下，於江戶元祿年間（1688-1703）開創出反朱子學的「古義學派」。然而，其思想體系內亦有諸多自相矛盾而無法自圓其說之處，尤其是有關「至聖孔子」與「亞聖孟子」之間對「功利」問題看法不同的質疑，伊藤仁齋始終依違於二者之間，捉襟見肘，無法提出圓融而會通雙聖的做法。

這種思想體系漏洞的產生，一方面很可能來自於仁齋無法完全擺脫險峻的政治情勢，尤其是五代將軍德川綱吉畸形政治的壓力；另一方面，仁齋在七十三年的生命裡，也未能徹底跳脫兩千年儒學傳統性的內在束縛。

關鍵詞：伊藤仁齋　功利主義　儒學傳統性

* 國立臺灣大學歷史學系助理教授
10617 臺北市大安區羅斯福路四段一號；Email: tomtung@ntu.edu.tw。

臺灣大學學術期刊資料庫

一、前言
二、《童子問》形成期的幕府政治背景
三、《論語》「功」、「利」意涵整合作為「功利思想」概念的基礎
四、伊藤仁齋的功利思想
五、結論

一、前言

歷史上文化思想發展的多數經驗是：一旦某一個經典源頭確立之後，傾向保守的後起思想家或行動家便會根據這個經典原型，或者抄襲模仿，或者踵事增華，隨著各種物質及人類心智條件的加入，在後續的歷史發展過程中，形成一套自成水系的大河般的傳統。而較傾向激進者，則可能照準這個先行的經典原型為參考座標，或者改弦易轍，調整方向，座標移轉；或者更激進地，經正反辯證後提出南轅北轍的另一套對抗性經典，以此衍生出一個座標系，或甚至是另一個對抗的傳統。當然，在極保守與極激進的兩極之間，還會有各種程度的變化，形成思想文化的多樣性光譜。不管是因襲傳承或別開門戶，後世的學術思想論爭多數總會逆流而上，以經典源頭作為展開論述的座標基點與權威依據。

就源生於東亞中國河洛文化脈絡中的儒家而言，從孔子《論語》經典的確立開始，後起的思想家與行動者也因其保守或激進的傾向，以各自經歷的不同政治、社會背景與生命經歷，在《論語》解釋的大傳統之下，於後世的歷史發展中，形成了各種各樣的派別。孔子所生的春秋時代結束不久，進入戰國時代，道術即為天下裂，傾向內在義理心性的孟子，與傾向外在禮樂經驗的荀子兩派學說於焉形成。雖然孟荀兩派學說對孔子思想的解釋畸重畸輕，但都不礙其屬於儒家大傳統支流的正當性。到了宋代以後，進而形成了特別明顯的儒學兩大對抗主流，以及另

臺灣大學學術期刊資料庫

一派相對微弱的支流——即程朱「理學」與陸王「心學」的長期對峙，與浙東「事功」學派（或稱「功利」學派）。思想家或思想學派之間的對峙、抗爭，各家各派總認為自己的解釋最接近聖人原型經典，並以此自信與自豪，爭奪在儒學大傳統中的主流地位。

以《論語》作為經典原型，在中國歷史上所形成的這一套儒學大傳統，波紋流衍，漫及周邊異文化體系的鄰國異族內。一些中國儒學大傳統的重要成分，因而成為另一個新傳統的座標參考原點。比如在十七世紀初的日本，於日本固有文化學術體系內的「國學」、「兵學」學術脈絡之外，這套外來的「儒學」顯示出有別於中國本土的日本式儒學大傳統，形成日本本土「國學」、「兵學」與日本式儒學的對峙。即使在日本儒學的大傳統中，又衍生出所謂「日本古學派」、「日本朱子學派」、「日本陽明學派」等等的派別對立。[1]

思想家們在這個儒家學術思想擴大了的潮脈，進行對這個傳統的座標原點——孔子《論語》的解釋與發揮，乃至於附驥尾地借《論語》架構闡揚自己的主張、思想。更後來的學術研究者、思想家、哲學家等人又研究、分析他們的論述，檢驗他們對儒家原始座標原點的距離有多遠、向度有多大。這種解釋與再解釋的不斷辯證進行，形成了儒家思想論述體系中一個更大的傳統。

在儒家思想論述的大傳統裡，後生晚進往往從一個觀點所見，就以為自己掌握原典所傳達真理的全面。在中國有「孟荀之歧」、「朱陸之異」、「心學」與「理學」的衝突；在日本則有江戶時代京都崛川兩岸古義堂與闇齋塾的對峙、「正學」與「（寬政）異學」的對峙。儒學傳統的大河中人，各自以為自己所見才符合孔聖《論語》的真理。而現代學術研究者，即使對日本江戶儒學者伊藤仁齋單一個人的研究，也有南

1 明治 33 年（1900）起，井上哲次郎以西歐近代學術研究體例，陸續寫作出版《日本陽明學派之哲學》（東京：富山房，1900）、《日本古學派之哲學》（東京：富山房，1902）及《日本朱子學派之哲學》（東京：富山房，1905）三書，比較明確而系統化地呈現了日本儒學大傳統中的派別對立現象。

臺灣大學學術期刊資料庫

轅北轍的看法。

伊藤仁齋（1627-1705）在日本儒學思想史上所享的崇高地位，主要是因為他的儒學思想最初濫觴於非功利主義色彩相當濃厚的朱子學體系，後來卻在朱子學居壓倒性主流的環境下，開創出反朱子學的「古義學派」。[2]東海西岸，有人論曰：「仁齋以仁義為道，徂徠以禮樂為道；仁齋非功利主義，徂徠取功利。」[3]令人想起二千餘年前，離孔子身後不久的荀孟對峙風景。不久之後，東海的東岸又有人提出對仁齋學問方法的直覺認識，認定仁齋學問特質之一是「功利，有用，實學，實在」。[4]

不論在中國或者日本，原型經典《論語》的後世詮釋者們，皆因其不同的政治、社會、家庭，乃至個人各種大小層次的思想形成背景與刺激因子，各自發展出對孔子思想原型的不同解釋，並進而提出自己的一套思想體系。當各說其是的動作，大到某個臨界點時，往往產生我是人非、互相攻詰的派別之爭，其影響及於思想界、政治界，乃至於思想與政治交雜的競技場等。例如南宋思想學術上的門派之爭擴大衍生成政治上的「正學」、「偽學」之爭。在日本儒學的次傳統裡，就小層次而言，純思想學術的古學派內部也有「古義學」與「古文辭學」之門戶壁壘；就更大層次而言，則有「寬政異學之禁」，即是透過政治力壓制朱子學以外一切儒學學派之措施。[5]

在歷史長河的橫切面上，學問或思想有大向度的派別之爭與人我之爭。即使同一個思想家個人，在其人生歷史的縱切面上，也多有「昨日

2 有關伊藤仁齋之生平及學術特色之大要，可參見〔日〕石田一良，《人物叢書・伊藤仁齋》（東京：吉川弘文館，1973）。

3 參見朱謙之，《日本的古學及陽明學》（北京：人民出版社，2000），頁 33；及《日本哲學史》（北京：人民出版社，2002），頁 65。

4 〔日〕竹內整一，〈「古學」の思想・〈古學〉的知の特質—伊藤仁齋に即して〉，收入竹內整一、窪田高明、西村道一編，《日本思想史叙説・第 4 集》（東京：ぺりかん社，1994），頁 69。

5 1790 年德川幕府執政者，老中松平定信下令發布「寬政異學之禁」，其意圖是藉由壓抑朱子學派以外所有儒學派別思想的講論，達到整飭日見弛緩的幕臣的士風。

臺灣大學學術期刊資料庫

之我」與「今日之我」的複數異我之爭。伊藤仁齋〈同志會筆記〉第二十七條記載道：

> 余十六、七歲時，讀朱子四書，竊自以為是訓詁之學，非聖門德行之學。然家無他書，《語錄》、《或問》、《近思錄》、《性理大全》等書，尊信珍重，熟思體翫。積以歲月，漸得其肯綮。二十七歲時著〈太極論〉。二十八、九歲時著〈性善論〉，後又著〈心學原論〉。備述危微精一之旨。自以為深得其底蘊，而發宋儒之所未發。然心竊不安，又求之於陽明、近溪等書。雖有合于心，益不能安。或合或離，或從或違，不知其幾回。於是悉廢語錄註腳，直求之於《語》、《孟》二書。寤寐以求，跬步以思，從容體驗，有以自定醇如也。於是知余前所著諸論，皆與孔孟背馳，而反與佛老相鄰。聊書此以勸學者云。[6]

仁齋自述從十六、七歲初讀朱子《四書集註》起，便對此朱子之代表作頗為輕視，視其僅止於「訓詁之學」。經過幾年的反覆「熟思體翫」，達到「漸得其肯綮」的境界，進而到二十七歲突破第一次的臨界點，自以為能「發宋儒之所未發」。而經一輪正反之後的合的境界，旋即又開始新一波的「新我」否定「舊我」的自我辯證過程。其後歷經陽明、近溪之道的盪滌，而初步達到其第一階段的「古義學」階段，也就是伊藤仁齋在那個時點，自我認定的「真我」境界。

這種生命過程中「複數異我」的鬥爭，放眼整個儒學傳統，是常態而非特例。仁齋於自認確立古學思想體系後，在各種不同的場合，不止一次自信地強調自己已經居「直溯鄒魯」正流。仁齋在其晚年所著、具定論性質的《童子問》序言即說：「予往年過為諸友所推。自開門戶，以待學者，……學者多狃于舊聞，牽於意見，卒無以得孔孟之正宗，……以明鄒魯之正傳。」[7]而伊藤仁齋的「紹述」長子與門生故舊也多強調此

6 〔日〕伊藤仁齋，《伊藤仁齋集》，收入大日本思想全集刊行會編，《大日本思想全集．第四卷》（東京：大日本思想全集刊行會，1934），頁 236-237。

7 伊藤仁齋，《童子問．卷之上》，收入氏著，《伊藤仁齋集》，頁 203。

臺灣大學學術期刊資料庫

點。伊藤仁齋以為只有自己看到儒學傳統的全部來龍去脈，認為自己不但完全掌握儒學原始座標——即孔聖《論語》的真髓，也同時看清了《論語》漫衍流溢後水流分派的全部動向。他的這種自信，在身處源遠流長的儒學大傳統中之學者，有無數的類例。然而，特別值得注意的是，伊藤仁齋進一步說「設欲去《孟子》，而特據《論語》字面解之，則不惟不得其義，必至於大錯道」；[8]又警戒其門生後學，言前儒（基本上是「宋代儒先」——尤其是程朱之學）的學術論說是一些「舊聞」與「意見」。然而伊藤仁齋果真完整地解明了「鄒」與「魯」的一致性嗎？針對這個問題，其實仁齋不止一次碰到門生的質疑，而自己顯然陷入窘境，詞窮無以對，只能要弟子們「子當以意理會」來加以搪塞。[9]

對伊藤仁齋其人一生不斷展開的幾重自己與「宋明儒先」之間，乃至於「昨我」與「今我」之間辯證苦鬥過程的研究，現代學術社會的解釋者們在各種各樣的層次與主題上已積累了相當可觀的業績。[10]然而，有關伊藤仁齋是否真有「功利思想」形成的這個面向？以及若仁齋思想果真有此一面相，促成其功利思想形成的內外在可能因子為何？這兩點似乎還沒有被充分地深入論述。這也就是前述東海東西兩岸描述仁齋的思想特質，會並存著「功利」性與「非功利」性兩種對立的斷語的原因。

8 伊藤仁齋，《童子問．卷之上》，第七章，頁 205。

9 有關孔子、孟子論仁的重大歧異的問題，見伊藤仁齋，《童子問．卷之上》，第四十六、四十七章，頁 217；有關「童子」質問孔子與孟子對管仲評價不同的對話，見《童子問．卷之上》，第四十八章，頁 217；及伊藤仁齋，《語孟字義》，「仁義禮智」條，第 7 項，見氏著，《伊藤仁齋集》，頁 24-25。

10 主要代表著作有：井上哲次郎，《日本古學派之哲學》中關於伊藤仁齋部分；石田一良，《人物叢書．伊藤仁齋》；〔日〕三宅正彥，《京都町眾伊藤仁齋の思想形成》（京都：思文閣，1987）；楊儒賓，〈人倫與天理——伊藤仁齋與朱子的求道歷程〉，收入黃俊傑編，《儒家思想在現代東亞：日本篇》（臺北：中央研究院中國文哲研究所籌備處，1999）。

臺灣大學學術期刊資料庫

二、《童子問》形成期的幕府政治背景

江戶儒學的研究者之所以尚未深入研究伊藤仁齋思想中是否有功利思想形成的面相，恐怕在相當程度上受到「仁齋學傳統」的制約。留學德國的井上哲次郎博士（1856-1944）所著《日本古學派之哲學》，為明治時代日本第一套現代學術意義下的思想史研究系列著作之一。井上根據江戶文獻大傳統中的名著——《文會雜記》、《紫芝園漫筆》中有關仁齋的評論，屢屢在其書中提及伊藤仁齋一生數度受到諸侯青睞，派遣使者招聘，而仁齋始終皆不應仕，以民間一儒者終其一生。[11]或許由於井上氏對仁齋不出仕、不涉政治實務的強調，後代的伊藤仁齋研究學者，如相良亨氏、石田一良氏、三宅正彥氏、子安宣邦氏等人，大多著墨於伊藤仁齋思想的「町人性」、「人倫性（人間性）」，較少觸及仁齋學術思想中的功利思想。

延寶四年（1676），仁齋五十歲時，結束了四年內連續喪父、喪母的守喪期，開始在京都社會公開講學。四年後，也就是延寶八年（1680），是日本政治史發展上的一個重大轉折點。

首先是延寶八年八月十九日，後水尾上皇（1596-1680，1611-1629在位）的駕崩，象徵著三百五十年來逐漸衰敗以至極度屈辱的天皇家權威，終於開始出現由谷底回升的契機。[12]接著是江戶時代施政美惡臧否爭議最大的江戶幕府第五代將軍——德川綱吉（1646-1709）即位。其治世從 1680 年到 1709 年為止，即仁齋逝世後四年，近三十年間，由於個人相對低賤的出身、畸型的癖性與奇矯的待臣之道，使得德川綱吉在政

11 詳見井上哲次郎，《日本古學派之哲學》第二章，有關伊藤仁齋古學之敘述。

12 自從聖武天皇（724-749 在位）打破非皇族女性不立后的傳統，而立豪族藤原家女子為后起，天皇家的權力與權威逐漸旁落。歷經攝關政治、鎌倉、室町幕府政治及戰國紛亂，前後近一千年，至後水尾天皇寬永六年（1629），德川幕府下令追繳天皇賜予高僧的紫袈裟達到高潮（即「紫衣事件」）。後水尾天皇自感羞辱至極，憤而禪位給德川家女兒所生的皇女，成為後來的明正女天皇。明正天皇即位，距日本天皇家最後一位女天皇已九百年。

臺灣大學學術期刊資料庫

治上的舉措，為江戶儒者的處境與思想活動帶來相當程度的刺激與影響。

德川綱吉並非長子，以其異母兄德川家綱（第四代將軍）之「養子」的身分入繼，生母為第三代將軍德川家光的侍女，[13]出生於京都庶民人家。以近世日本身分制而言，綱吉的出身可謂極其卑賤，以致於在延寶八年八月間，綱吉之就任差一點成為一場流產的政變。[14]

就任將軍的次月，綱吉首次與儒者林信篤（1644-1732）及人見友元（1637-1688）等講論儒家經書，同年九月十七日，聽林信篤講《大學》一書，從此在其治世內，幕府將軍聽儒官講釋儒家經書成為恆例。隔年（1681）五月，前任將軍家綱時期的權臣，同時也是在家綱臨終時，自作主張極力反對德川綱吉接任將軍的「大老」酒井忠清（1624-1681），因罷職抑鬱而死。九天之後，德川綱吉以將軍身分，第一次到上野寬永寺參拜祖宗靈廟途中，瞥見江戶城內豪商石川六大夫的妻眷以豪奢妝著參看將軍行列，一怒之下，沒收該豪商宅地，並將其逐出江戶城。從此直到綱吉過世為止的近三十年間，頻發「儉約令」，成為江戶十五代將軍中，儉約令發布、執行相當嚴厲的一朝。[15]到年底十二月十一日，擁立德川綱吉就將軍寶座的首謀者堀田正俊（1634-1684），接替在七個月前去世的酒井忠清，就任「大老」之職。[16]

天和二年（1682）元旦，德川綱吉一改德川家康創業以來三代的元旦慶祝儀式慣例，不用「兵法謠曲開年式」，改行「讀經開年式」——在元旦日命儒官講釋《大學》一書。在此基礎上，元祿三年（1690）德川綱吉甚至每月都親自講釋《論語》或《大學》。從此在德川綱吉治世

13 德川綱吉生母以第三代將軍德川家光後宮侍女身分而入「大奧」（將軍女眷後庭）。

14 前任將軍臨終前，其治下的當權者——「大老」酒井忠清在幕府權力核心安排後繼將軍時，就已公開反對德川綱吉接替五代將軍之位。

15 伊藤仁齋晚年經歷幕府發布「儉約令」，總計德川綱吉將軍在位與伊藤仁齋在世重疊期間內，幕府共密集發布了七次。

16 〔日〕宇野俊一等編，《日本全史》（東京：講談社，1991），1681 年 12 月 11 日條，頁 587。

臺灣大學學術期刊資料庫

期間，幕府將軍每年元旦行使「讀經開年式」和每月「將軍經書講釋」成為恆例。[17]

天和二年二月二十二日，德川綱吉也一改傳統以來「巡見使」（代表將軍出巡全日本三百藩）只具形式意義的做法，藉口橫須賀藩主本多利長對巡見使無禮，斷然沒收其五萬石領地，轉封到只有一萬石的僻地出羽村山藩，以嚴懲之。自此江戶官制中「巡見使」一職被賦予重大的實質責任。[18]

同年七月二十八日，加賀藩士、朱子學者木下順庵（1621-1699）奉召為江戶幕府儒官，擔任將軍德川綱吉的侍講，首開幕府將軍自江戶以外挑選儒者擔任侍講之例。

天和三年（1683）二月，在將軍幕府新政策及經濟的支持下，之前三百三十六年間，由於武家政權長期侵凌天皇、公家的政治風潮而中斷的天皇家「立太子式」，得以再興。同月，幕府亦派遣決策階層大老輔佐官——「若年寄」稻葉正休（1640-1684）前往京都、大阪一帶，視察治水工事。在這次公務出差行程中，稻葉造訪皇都內的京都町人儒者伊藤仁齋，將伊藤仁齋「古學」代表作——《論語古義》、《孟子古義》、《中庸發揮》、《語孟字義》等書，帶回江戶。

貞享元年（1684）八月，不久前才剛與朱子學派以外儒者有過密切接觸的兩位幕府重臣——稻葉正休與堀田正俊，在極不尋常的意外凶殺事件中死亡。「若年寄」稻葉正休在公務時間於公衙內刺死幕政決策者、同時更是將軍綱吉寵臣的頂頭上司——「大老」堀田正俊，稻葉正休隨即被其他間接上屬「老中」們以不同尋常體制的方式在現場斬殺。事發後，幕府以稻葉正休「發狂」的理由，對外發布消息，當時輿論皆猜疑不定。[19]也因為此一權力高層之間的凶殺事件，往後將軍綱吉治世的二十五年間，出現了身居體制外，卻比行政體制內最高位者還更具實權的

17 宇野俊一等編，《日本全史》，1682 年 1 月 1 日條，頁 588。
18 宇野俊一等編，《日本全史》，1682 年 2 月 22 日條，頁 588。
19 宇野俊一等編，《日本全史》，1684 年 8 月 28 日條，頁 593。

臺灣大學學術期刊資料庫

畸形「側用人」政治。

貞享四年（1687）元月二十八日，首次發布「生類憐令」。如同先前已發布的「儉約令」一樣，在綱吉治世期間陸續追加發布。從此，官方對於犬、貓、馬、鹿，乃至魚鳥的憐愛保護，到了人不如畜的地步。[20]

十一月，在天皇家的要求下，德川綱吉同意獻金助成象徵天皇神秘權威的「大嘗祭」儀式，使之在廢絕二百二十一年之後獲得再興。

此外，曾在貞享二年應召入江戶而未入仕幕府儒官職的陽明學者熊澤蕃山（1619-1691），雖然隱居山野，仍在貞享三年完成充滿時政批判的《大學或問》一書。此舉終於觸怒幕府政權，同年十二月，綱吉下令將熊澤蕃山交由家綱堂弟古河藩主松平（德川）忠之（1674-1695）看管，軟禁在古河城內。直到五年後，這位被視為「反骨的儒者」的陽明學者才老死城中。[21]

元祿三年（1690）八月，德川綱吉親自對幕臣講釋《大學》一書，從此每月一次，順次親向幕臣講釋《四書》，成為常例。[22]

元祿五年（1692），家光的堂兄弟水戶藩主德川光圀（1628-1701），為了表彰尊皇大義，以宗室大名的身分，特地為鎌倉幕府建立以來，歷代武人之勤王典範，也就是南北朝時代為勤皇而戰死的楠木正成（?-1336），建立紀念碑。[23]

元祿六年（1693）二月，繼元祿三年對幕臣講釋《四書》的常例以來，此次德川綱吉也親自向諸大名講釋《中庸》一書。八月，親臨湯島大聖堂內大成殿的釋奠禮，指示每年春秋二回舉行釋奠成例。

元祿九年（1696），主張「聖人制作說」的古文辭學者荻生徂徠（1666-

20 1695 年，幕府曾下令大阪地方十一位違反「生類憐令」的基層警察性質吏員「與力」與「同心」切腹，其子連坐，處以流罪。同年，日本東北地方饑荒，在百姓餓死者達八萬人之際，幕府卻費時四個月，以高達二十萬兩的花費在江戶近郊蓋了廣達十六萬坪的流浪狗收容所，收容十萬隻以上無主之狗。幕府甚至為此對農人、町人增收稅金。

21 宇野俊一等編，《日本全史》，1687 年 12 月條，頁 596。

22 宇野俊一等編，《日本全史》，1690 年 8 月 21 日條，頁 600。

23 宇野俊一等編，《日本全史》，1692 年 8 月條，頁 604。

臺灣大學學術期刊資料庫

1728）成為當時首席「側用人」柳澤保明（1658-1714）的家臣，[24]實際參與幕政決策。[25]

元祿十年（1697），在柳澤保明的建議下，幕府對於南北朝戰國時代以來，日本歷史上多達七十餘代因戰亂而陵址湮滅不明破壞不堪的歷代天皇陵墓，展開了調查探位與維修，成為江戶幕府尊崇天皇家的表徵行動。

元祿十一年（1698）十二月，江戶名畫師英一蝶（1652-1724）因其作品影射德川綱吉愛妾的嫌疑，觸怒幕府當局，遭到流配三宅火山島的嚴懲。一直到德川綱吉死後，第六代將軍家宣即位大赦時，英一蝶才得以返回江戶社會。

元祿十二年（1699），幕府發布以將軍女眷後庭（大奧）為對象的「儉約令」，作為一系列政令之一環。[26]

綜觀德川綱吉治世與仁齋在世重疊的二十五年間（1680-1705），所發生的政治事件與舉措，可以提出四點貫穿其間，可能影響儒者、思想家、藝術家們對自己言行出處，或者作為思想論述、藝術創作時抉擇的參考因素。

首先，從「立太子式」、「大嘗祭」儀式，到天皇陵墓之探查整修，乃至於表彰天皇家忠臣楠木正成，日本天皇家自 1192 年武人源賴朝建立幕府武士政權以來，衰敗了三百餘年的氣運出現權威復興的現象。朝廷博士家的儒學研究講論傳統固然從未間斷，但三百年來僻處在京都城墻內儒生、公卿與貴族間，僅為紙上談論的雅事。類似於中國儒家傳統中尊王思想的日本「尊皇」的傳統，在德川綱吉治下，才開始恢復而有付諸行動的體現。

第二，德川綱吉具體而分水嶺式地將文治政策付之實施：〈武家諸

24 柳澤保明為德川綱吉第一寵臣與掌握實權者。1701 年，綱吉授柳澤「吉」字，此後柳澤改名「柳澤吉保」。

25 宇野俊一等編，《日本全史》，1696 年條，頁 610。

26 宇野俊一等編，《日本全史》，1699 年條，頁 617。

臺灣大學學術期刊資料庫

法度〉開宗明義條文的改寫，將軍個人的「讀經開年式」取代「兵法謠曲開年式」，以及將軍與幕臣、大名雙向的講經聽經成為定制。而文治政策實行的首要依據是儒家的典籍，不是日本民族固有的「國學」或「神道典籍」，更不是「兵學」。

第三，作為幕府政治組織的一環，儒學者以儒官的身分進入幕府，為將軍所用。儒者學術門派所屬並不會成為晉用的障礙或助力，但前提是需要配合幕府決策的方針，迎合將軍德川綱吉的好惡。像陽明學者熊澤蕃山在大老堀田正俊尚未遇刺前，曾有機會得到堀田正俊的垂召出仕幕府。在理念不合退歸草野後，熊澤卻因批評幕府政治制度，招來禁錮以至老死的命運。反觀荻生徂徠，雖然他與幕府世襲儒學顧問林家在儒學解釋意見明顯不同，卻因利用中國古代聖王先例，提出可比擬當朝將軍聖明的「聖人作為說」，得以透過將軍綱吉新設的「側用人制度」參與幕政。

第四，將軍個人在超乎「法度」之上的地位，以各種各樣的法令（屢屢追加發布的「儉約令」是其大而具體者），嚴命幕臣、大名、百姓與將軍後宮妻妾們過儉約生活時，卻犧牲人民求生的優先性，以極其奢侈的行政資源執行「生類憐令」。

三、《論語》「功」、「利」意涵整合作為「功利思想」概念的基礎

（一）儒家傳統功利思想溯源

作為東亞文化圈最重要的共同要項之一的儒家思想，其體系的座標原點，毫無疑問的是孔子思想的主載體——《論語》一書。將《論語》作為儒家大傳統研究論述的起點，討論所謂「伊藤仁齋的功利思想」的論題時，首先須界定《論語》書中「功利」的意涵。

眾所周知，原始《論語》書中，並沒有由「功」、「利」兩字組合

臺灣大學學術期刊資料庫

成「功利」一詞，也沒有與「功利」對立、並列或在相關論題上有密切關係的詞群，如「仁義」、「王道」、「王霸之分」、「義利之辨」等等。然而到了儒家大潮流的中下游，也就是中國歷史的中古、中世、近世，這些名詞早已被思想家討論到爛熟，各個思想家或複數思想家門派，各自以為自己所定義的這些名詞才符合孔子思想脈絡的本意。黨同伐異、各說其是的結果，與《論語》文本原義的比對檢驗，常常有許多落差，而成為更後世中國或週邊韓日等國研究者可以發揮論述旨趣的題材。

《論語》書中「功」字只出現兩處，如下：

> 子張問仁於孔子。孔子曰：「能行五者於天下為仁矣。」「請問之。」曰：「恭寬信敏惠，恭則不侮，寬則得眾，信則人任焉，敏則有功，惠則足以使人。」[27]
>
> 子曰：「大哉，堯之為君也，巍巍乎！唯天為大，唯堯則之，蕩蕩乎民無能名焉，巍巍乎其有成功也，煥乎其有文章。」[28]

由這兩條《論語》經文可以看出：孔子與門生對談時使用的「功」字，是賦予「具體可見的功效、結果」，而且毫無疑問的，是將之用以描述、計量政治方面的事功。

《論語》書中的「利」字，有作為動詞「使之銳利」的「利」字，如：

> 工欲善其事，必先利其器。[29]

也有同樣是動詞，作為「帶給人好處」的意義，如：

> 因民之所利而利之。[30]

和作為「因為對自己有好處而去做它」的意義，如：

> 仁者安仁，智者利仁。[31]

---

27 《論語．陽貨》，收入〔宋〕朱熹，《四書章句集注》（北京：中華書局，1983），頁177。

28 《論語．泰伯》，收入朱熹，《四書章句集注》，頁107。

29 《論語．衛靈公》，收入朱熹，《四書章句集注》，頁163。

30 《論語．堯曰》，收入朱熹，《四書章句集注》，頁194。

臺灣大學學術期刊資料庫

但作為儒學論爭最關鍵的意義，應在於作為名詞，與正義、公理相對應的「個人之利害、好處」意義下的「利」字。相關的《論語》出處有：

> 子張問於孔子曰：「何如斯可以從政矣？」子曰：「尊五美、屏四惡可以從政矣。」子張曰：「何謂五美？」子曰：「君子惠而不費，勞而不怨，欲而不貪，泰而不驕，威而不猛。」子張曰：「何謂惠而不費？」子曰：「因民之所利而利之，斯不亦惠而不費乎。欲仁而得仁，又焉貪……。」[32]
>
> 君子喻於義，小人喻於利。[33]
>
> 放於利而行，多怨。[34]
>
> 見利思義。[35]
>
> 無欲速，無見小利，欲速則不達，見小利則大事不成。[36]

（二）「功」、「利」意涵之整合

在前述《論語》中「功」與「利」字所在的文本脈絡下，有一處共同的聚焦點，即子張先後向孔子問「仁」，和提出「具備什麼樣的條件便可以從政」的問題。如所周知，孔子「仁學」中對「仁」字有廣義與狹義二層意義，一為私人領域，即個人道德修鍊、品格等描述屬性的倫理學意義；二為公共領域，即由人所創造出來的具體群眾利益，具政治學意義。就政治學意義而言，「仁」的境界，是孔子認為作為常人可實現的政治最高可能境界。「子貢曰：『如有博施於民而能濟眾，何如？可謂仁乎？』子曰：『何事於仁，必也聖乎！堯舜其猶病諸！』」[37]與前述《論語》子張二問合而觀之，孔子教其弟子從政必須具備「五美」

31 《論語．里仁》，收入朱熹，《四書章句集注》，頁 69。
32 《論語．堯曰》，收入朱熹，《四書章句集注》，頁 194。
33 《論語．里仁》，收入朱熹，《四書章句集注》，頁 73。
34 《論語．里仁》，收入朱熹，《四書章句集注》，頁 72。
35 《論語．憲問》，收入朱熹，《四書章句集注》，頁 151。
36 《論語．子路》，收入朱熹，《四書章句集注》，頁 145。
37 《論語．雍也》，收入朱熹，《四書章句集注》，頁 91-92。

臺灣大學學術期刊資料庫

與執行「五者」。「五者」中的「敏」，可以使政治人物的努力得到實際的「功」（指政績）。「五美」中的「因民之所利而利之，斯不亦惠而不費乎」，則是從政者更高一層的境界，不必「花費」而能帶給人民「恩惠」，滿足多數人民的「利益」乃至「利欲」，即所謂「因民之所利而利之」。顯然孔子這兩段話中，其「功」字和「利」字的意涵，都是針對「多數人」等同於「人民的利益」而言。獲致多數人民最有效率的利益也就是孔子諄諄教誨，期待其弟子們一朝從政，可以達成最高理想的「仁」的境界。

因為《論語》中有孔子的這層意義，「利」字就不止是一般語意學上容易被誤解成負面意義的「私利」意涵，而可以與《易經．乾卦文言》中「利者，義之和也」所內含的正面、公利意涵相一致。就這層意義而言，結合著《論語》文獻中的「功」字與「利」字意涵而成的「功利」一詞，可以相當程度地與英文世界裡 Utilitarianism 一字（漢語世界將其譯成「功利主義」）兩相重疊而合致。

「功利」在儒家大傳統的座標原點——孔子的心目中，不論是行政學或倫理學意義，都是正面且接近於「仁」的境界。這就可以解釋，雖然孔子不止三次對弟子指出管仲在私領域裡有許多的人格道德缺陷，[38] 卻也在功利主義的大前提下，不止一次給予管仲極其罕見的高規格讚語：

> 子路曰：「桓公殺公子糾，召忽死之，管仲不死。」曰：「未仁乎？」子曰：「桓公九合諸侯，不以兵車，管仲之力也。如其仁！如其仁！」子貢曰：「管仲非仁者與？桓公殺公子糾，不能死，又相之。」子曰：「管仲相桓公，霸諸侯，一匡天下，民到于今受其賜。微管仲，吾其被髮左衽矣。豈若匹夫匹婦之為諒也，自經於溝瀆而莫之知也。」[39]

38 孔子曰：「管仲之器小哉！……然則管仲知禮乎？」曰：「……管氏而知禮，孰不知禮？」見《論語．八佾》，收入朱熹，《四書章句集注》，頁 67。

39 《論語．憲問》，收入朱熹，《四書章句集注》，頁 153。

臺灣大學學術期刊資料庫

孔子忘情地稱頌管仲，而在場聆聽的還是好勝、善管理、能經營的高足子路與子貢，孔子顯然完全不擔心會誤導在私德領域上絕不如顏回的兩人。也許是孔子這種相對重視公益大利的功利主義特色，更甚於對私德的斤斤計較，因此子夏所謂「大德不踰閑，小德出入可也」的發言，[40]可以收入《論語》書中，並且歷經兩千餘年各種疑經辨經運動而未被淘汰。

四、伊藤仁齋的功利思想

伊藤仁齋在七十九歲的生涯中，經歷幾次「昨我」與「今我」的辯證苦鬥後，到逝世前二年定稿完成《童子問》一書的階段，可謂達到其自認的「真我」集大成境界。據石田一良氏（1913-2006）的研究，仁齋的古義堂師友錄記名數達三千餘人，其中更有二位數以上的京都豪商，在仁齋晚年既從其受教問學，同時又是仁齋生活上的資助者（以西歐史經驗而言，類似文藝復興時代的 patron）。[41]由於這些殷商巨賈的入門，在與仁齋的教學問答過程中，提出許多仁齋早年著作（以《三書古義》、《語孟字義》為主）中較少出現的公共政治與個人修養等相關論題。一方面，可能在此之前仁齋沒有清晰地認真思考過這類的問題，以致在老衰之年面對一些爭議性大的提問時，左支右絀，無法完滿回答。[42]而在另一方面，同時也刺激了仁齋，對功利主義相關問題較中年階段做出更加完整與有系統的發揮。仁齋七十五歲後的學問與思考層次，比起六十歲前以《三書古義》、《語孟字義》作為講學論述重心的階段，更加深入廣博而系統化。

《童子問》書中最足以表現仁齋功利思想的論題，應屬有關管仲王

40 《論語・子張》，收入朱熹，《四書章句集注》，頁 190。

41 〔日〕石田一良，《人物叢書・伊藤仁齋》，頁 94。

42 竹內整一，〈「古學」の思想・〈古學〉的知の特質—伊藤仁齋に即して〉，收入竹內整一等編，《日本思想史叙説・第 4 集》，頁 69。

臺灣大學學術期刊資料庫

霸評價的論述：

> 問：「管仲霸者之臣也。故孟子譏其不知王道，而夫子許其仁者。何也？」
>
> 曰：「仁之成德，其利澤恩惠，足遠被于天下後世，而極矣。……若管仲之志之才，甚大矣。其志不在於區區修政事善齊國之間。將以振頹綱拯生民，而貽利澤於後世。其才亦稱之。故夫子曰：『管仲相桓公霸諸侯，一匡天下，民到于今受其賜。微管仲，吾其被髮左衽矣。』又曰：『桓公九合諸侯，不以兵車，管仲之力也。如其仁！如其仁！』集註謂『未為仁人，而有仁之功』，其意蓋不以此為仁，而徒為有仁之功。然子路曰：『未仁乎？』子貢曰：『管仲非仁者與』？夫子一答以『如其仁！如其仁！』一答以『民到于今受其賜』，是直以仁許之也。」[43]

伊藤仁齋對於「童子」所提問題前大半的回答，不但點出朱子以理學道德至上的論點，同時也指出了孔子對管仲評價大有落差的關鍵所在。亦即：孔子《論語》中功利主義的一面，只問能不能給公眾帶來最大快樂幸福的結果，而不問個人道德，不論政治人物行政動機與過程的價值標準。程朱理學以道德至上，個人動機絕對優先的理論邏輯，在伊藤仁齋看來，顯然不是孔子源頭派生下來的嫡流。這也就是為什麼仁齋在這裡並無法正面回答《童子問》中「孟子譏其不知王道」的質疑。

相對於程朱理學的道德至上主義，伊藤仁齋的功利主義核心本質，在「童子」們的後續問題中表達得更明確：

> 問：「朱子以謂子文文子之不得為仁，是不能當理而無私心，如何？」
>
> 曰：「不然。藉令二子行事當理而無私心，亦只是忠與清耳。若管仲，雖未見其事全當理，而心果無私。然夫子稱其仁者，蓋以民受其賜也。以當理而無私心解仁，是所謂不得其說，從而為之辭者。

43 伊藤仁齋，《童子問．卷之上》，第四十七章，頁 217。

臺灣大學學術期刊資料庫

而去仁之義，益遠矣。[44]

伊藤仁齋認定孔子之所以稱許管仲為仁，關鍵在於「蓋以民受其賜也」。換句話說，管仲為大多數的人民創造了最大的利益、最多的幸福。儘管孔子在《論語》中不止一處指出管仲「器小」、「不知禮」等私德上的缺陷，但因為「功利」的具體成效，孔子再三地以《論語》全書中他處未見的高規格，稱許管仲：「如其仁！如其仁！」

《童子問》書中，「童子」所提出的第三問則更具體了。

問：「有雖不至成仁之德。亦可謂之仁者乎？」

曰：「雖一事之微，其愛出於實心，而利澤及于人，則亦可謂之仁也。非徒可謂之仁之功而已。」[45]

伊藤仁齋回答童子此問，明顯地設定其針對的對象：朱子的道德至上論。伊藤仁齋承襲了孔子在《論語》中對歷史人物「屬仁或不及仁」評價的原則：完全不考慮某一個人是否具備世俗標準的私人道德條件，只要他做出來的具體「功」、「利」，確實帶給了他人幸福，那就達到了孔子稱許的「仁的境界」。依此邏輯下推，只要行事者所作所為，最根本的動念起於愛的「實心」，那怕個人是癖性奸巧投機，或行為好色狎妓的江戶、元祿京都的豪商鉅賈，只要做出「利澤及於人」的具體功利事蹟，當然就在古義堂歡迎入門之列。另外兩組「童子」與伊藤仁齋的問答，更從「質」與「量」兩方面畫龍點睛地道盡伊藤仁齋功利主義的神髓：

問：「聖人之仁與管仲之仁，是同是不同？」

曰同：「堯舜之仁，猶大海之水汪汪洋洋，不可涯涘也。管仲之仁，猶數尺井泉雖不足觀，然遇旱歲則亦可以資灌溉之利。雖有大小之差，豈謂之非水，而可乎？」[46]

在這組問答裡，其關鍵一字在於「利」字，以及伊藤仁齋賦予它的本質。乾旱歲月，更可以突顯井泉之水創造幸福的本質與汪洋大海之水無異。

---

44 伊藤仁齋，《童子問．卷之上》，第五十一章，頁 218。

45 伊藤仁齋，《童子問．卷之上》，第五十四章，頁 218。

46 伊藤仁齋，《童子問．卷之上》，第五十二章，頁 218。

臺灣大學學術期刊資料庫

從《童子問》一書的上下文脈，可以想見童子自然會往下追問應該把孔子本人定位在何處的問題：

> 問孔子之仁。
>
> 曰：「夫子稱管仲之仁曰：『民到于今受其賜。微管仲，吾其被髮左衽矣。』若夫子之仁，實與天地準，度越管仲，奚翅億萬。由夫子到于今，殆二千有餘歲，四海九州，人皆善善而惡惡。君臣父子夫婦昆弟朋友之交，各得敘其倫，而不為左衽之俗者，悉夫子之賜也。」[47]

在前一個提問裡，伊藤仁齋以堯舜在政治事功上的「利」的本質（不計其量之大小），來襯托管仲之仁的本質與堯舜至聖之仁的本質無異。而在此一提問下，伊藤仁齋則以孔子對人類道德倫理文明的貢獻，從時間上「兩千有餘歲」，空間上涵括「四海九州」、「天地之為大」，加以對比，並襯托出孔子之仁與管仲之仁的落差。「宋明儒先」們心學、理學論辯中的「成色分兩」的模式，[48]被伊藤仁齋以功利論仁時充分運用無遺。

仁齋對歷代帝王的評價，同樣仿效孔子力頌管仲「如其仁！如其仁！」的原則，也從朱子道德至上主義的相對面，也就是從功利主義的標準出發。因「烹父分羹」及種種無賴行徑，被中國史書稱為「沛下豎子」的漢高祖，還有逼父弒兄而得大位的唐太宗，仁齋都毫無保留地給予「寬仁」、「仁義」帝王的至高評價。[49]

特別值得再提的是，伊藤仁齋對唐太宗的態度。當有「童子」問到「後世恐難行王道」時，伊藤仁齋特別不厭其煩地羅列貞觀之治的盛況，最後論斷曰：

---

47 伊藤仁齋，《童子問．卷之上》，第五十三章，頁 218。

48 「成色分兩」常被宋明儒者借來比喻對天理之追求應務「成色」（精純），而非「分兩」（量）。參考陳弱水，《論「成色分兩說」闡釋之流變》（臺北：臺灣學生書局，1978）。

49 「漢高祖纔以寬仁濟天下，唐太宗從魏徵之言用仁義，皆能身致太平，子孫緜緜，此鬼神所不能致其靈，唯得民心而能然。仁義之效，豈不大乎？」見《童子問．卷之中》，第三十章，頁 229。

臺灣大學學術期刊資料庫

> 此近代之明效也。王道豈可行于古而不能行于今耶？（魏）徵之學未為知孟子，然其言猶有明效如此也。[50]

將唐太宗定位為孟子王道理想的實現者。這種以功利主義立場論列政治人物作法，與作為朱子敵論的功利主義永康學派有內在邏輯的一致性。[51]無怪乎在他極力稱頌漢文帝種種「仁政善行」，以對抗朱子「三代以後，總是人欲」的道德至上論時，自然而然地要提到中國思想裡功利潮流的兩大柱石——也就是隋代文中子王通，與宋代的陳同甫（1143-1194）。

以後者陳亮（同甫）為例，他繼承浙東之學重史的學術傳統，立論多從歷史演變的角度、施政的因革損益，以及因時制宜的觀點出發，以至於朱子斬釘截鐵地認定「陳同甫一生被史壞了」。[52]而伊藤仁齋的做法則和陳同甫一樣，將現實歷史、古今的時間因素納入其論理的架構內：

> 問：「晦翁云：『三代以前，盡出天理，三代以後，總是人欲。』此語如何？」
>
> 曰：「此非仁人之言也。仁者嫉俗之心少，故知今之不遠于古。不仁者憤世心勝，故知今之不可復古。設心不同，趣向頓異。後世之不能無君子，猶古之不能無小人也，豈可以三代以後盡為人欲乎？」[53]

伊藤仁齋在撰寫《三書古義》、《語孟字義》的階段，從未涉及其當代切身的問題，也就是江戶時代的元祿時期，商業鼎盛、豪商驕奢風氣大盛的現象。但在晚年定論的《童子問》書裡，此類敏感問題占據書中顯要的分量。其相關的答問舉例如下：

---

50 伊藤仁齋，《童子問．卷之中》，第十八章，頁 226。

51 「傳曰：『孔子見人一是，忘其百非。儒者以其（漢文帝）好黃老之言，而不論列之。奚服善之淺，而責備之深邪。亦異乎夫子之心矣。吾雖未必左袒河汾永康，竊服其忠厚云。』」《童子問．卷之中》，第二十一章，頁 226。

52 〔宋〕黎靖德編，王星賢點校，《朱子語類》（北京：中華書局，1986），第 8 冊，卷 123，頁 2965。

53 伊藤仁齋，《童子問．卷之中》，第十九章，頁 226。

臺灣大學學術期刊資料庫

國家承平日久，[54]人皆安肆，互以奢侈相尚。及其久也，習以成風，人不知其為奢靡，今遽欲以節儉治之，則恐人之難遽從。[55]

聖賢所以深戒聚斂者，何哉？[56]

樂成於有餘，既得聞命矣。禮生于節儉，如何？[57]

觀夫好儉者，大抵皆吝嗇，何哉？[58]

問守身之法。曰：「節儉為要。」[59]

問守儉之方。[60]

從這幾則「童子」之問，可以想見伊藤仁齋在日常講學時，諄諄告誡徒從、弟子們立身持儉之要，以致於開頭「童子」對老師提出「今遽欲以節儉治之，則恐人之難遽從」的憂慮。就伊藤仁齋力誡門下弟子戒奢守儉的講學內容而言，與主張「財為天下之大命」、「農賴商而行」、「天下當有豪民富商」的陳同甫風格，則顯有不相合之處。

五、結論

有關仁齋思想學說的評價，在他生前到死後，乃至於三百年後褒貶迭出、正反對立的情況，大概是儒學史上相對少有的。最主要的原因，如同其〈讀予舊稿〉[61]及〈同志會筆記第 27 條〉所述，是其一生「昨我」

54 德川家康在 1600 年關原之戰，結束了日本歷史上殺伐戰亂最慘烈的戰國時代，繼而於 1615 年斬草除根地消滅了豐臣秀吉的孤兒勢力，開啟了「元和偃武」之時代，距《童子問》文本問世大約七十年。

55 伊藤仁齋，《童子問．卷之中》，第二十五章，頁 227。

56 伊藤仁齋，《童子問．卷之中》，第二十四章，頁 227。

57 伊藤仁齋，《童子問．卷之中》，第二十六章，頁 228。

58 伊藤仁齋，《童子問．卷之中》，第三十三章，頁 229。

59 伊藤仁齋，《童子問．卷之下》，第五十章，頁 232。

60 伊藤仁齋，《童子問．卷之下》，第五十一章，頁 232。

61 伊藤仁齋，〈讀予舊稿〉，收入三宅正彥編，《古學先生文集》（東京：ぺりかん社，1985），卷 6，頁 125。

臺灣大學學術期刊資料庫

與「今我」的鬥爭變化太過頻繁太過劇烈了。對於如此曲折多變、起伏迭出的思想體系，後人在有限篇幅與一時一地研究視點的侷限之下，往往執其一端而擴大渲染，研究者自身很容易陷入「仁者見之謂之仁，知者見之謂之知」[62]的盲點陷阱中。進而言之，研究者也許無心，閱讀者卻往往陶醉其中，擊節嘆賞之餘，不知不覺間以為眼前拜讀論文所見，即為伊藤仁齋思想之全體。不只客體研究者及閱讀者難於擺脫這種知識論盲點的宿命，即使作為思想者主體的伊藤仁齋本身，對於自己的思想著作與論述主張也無法首尾相顧，達到完全自圓己說的境界。[63]雖然如此，如果兼容並顧思想發展的兩個主要面向——思想的內在邏輯理路，與思想家對外在生活環境變化的刺激與回應，也許較有機會逼近其思想的動態全貌，解釋其思想體系裡落差斷裂的原因與產生的機制。

然而至目前為止，有關伊藤仁齋不同人生階段異我間鬥爭何以如此激烈的問題，長期以來學術界多根據其遺世筆記或著述，作思想內在邏輯理路的分析立論而已。這主要是因仁齋一生未仕，現代研究者思辨的注意方向被其看似平靜單純的人生經歷所吸引。然而細究其交遊徒從的身分，以及這些交遊徒從者在政治與社會層面的影響力，我們恐怕必須重估伊藤仁齋思想成長與政治力、社會脈動力之間互動的因素。

根據《先遊傳》、《盍簪錄》、《門人帳》、《仁齋日記》，以及長子伊藤東涯之《日記》等有關伊藤仁齋交遊徒從的傳世記錄所見，除了一般儒生、土豪、地方官僚化的武士之外，尚有兩組特殊人物：其一是京都天皇朝廷的高級公卿，其二是元祿時代京都的豪商鉅賈。

高級公卿的交遊中，特別值得注意的是當時幕府官職制中常設的兩名「武家傳奏」。在表面上的職份來看，「武家傳奏」是負責江戶幕府與京都朝廷間的聯繫。然而，進一步從實質的運作、政治的鬥爭層面上

62 「仁者見之謂之仁，知者見之謂之知」為《易經》認識論名言。臺灣開明書店斷句，《斷句十三經經文・周易》（臺北：臺灣開明書店，1991），〈繫辭上〉，頁 22。

63 竹內整一，〈「古學」の思想・〈古學〉的知の特質—伊藤仁齋に即して〉，收入竹內整一等編，《日本思想史叙説・第 4 集》，頁 69。

臺灣大學學術期刊資料庫

而言，可以想見，武家傳奏來往於日本近世二元政治形態的兩大中心——權力的江戶與權威的京都之間，在權力中心與權威中心發生對立危機時，依其個人的政治認同取向，隨時可以向自己傾好的一方通報敵方的情報。可以說，「武家傳奏」是公卿朝臣中，最有機會掌握天下大勢、政治機兆的變化先機的人物。伊藤仁齋曾在五十七歲（天和二年到三年，1682-1683）的日記中，透露出當時政制體制內的兩位武家傳奏——四十五歲的花山院定誠氏（1640-1704）與六十九歲的千種有能氏（1615-1687）——都是他講學交遊關係深厚的人士。

而豪商鉅賈當中，經常在伊藤仁齋的日記及詩文中出現的有那波九郎左衛門（1633-1697）。此人是當時京都數一數二的高利貸富商，所謂的「大名貸」那波素順之長子。那波家資金貸放對象是來自日本各地的大名，可見其家富可敵國的氣勢。那波氏與仁齋關係之深厚與其家世之富有，可從下面一段敘述知其梗概：

> 頗好文字。居常陪侍耆儒碩師之門親炙之，醉經飫史，哦詩綴歌以自樂。所謂以文章為園囿，以詩書為鼓吹者也。宅居本地之外，更於鷹峰、東山八景勝之地，營建名為知還堂、耕雲庵等閑寂別莊，與富商、專門文化人等行學問、詩歌、茶道之社交以為樂。仁齋時訪其本宅湛然居。頻繁應邀往訪別莊。時或搖輿至鷹峰，時或招行廚與其遊北野。仁齋批點九郎左衛門吟卷，社交席上每與之作詩和韻。亦且同席講釋《語孟字義》。九郎左衛門屢屢造訪仁齋居宅，仁齋亦以「吾友」呼九郎。[64]

廟堂上的名公巨卿與市井中的殷商巨賈同在醇儒仁齋古義堂內，有何媒介可以同聲相交、同氣互集呢？1681、1682 兩年（仁齋五十五、五十六歲之年）及 1691 年（仁齋六十五歲），發生於江戶政治史、社會史上三件大事也許可以提供一些消息。

天和元年（1681）五月二十八日，篤好儒學、賞罰嚴厲的五代將軍

64 石田一良，《人物叢書・伊藤仁齋》，頁 96-97。

臺灣大學學術期刊資料庫

德川綱吉剛即位不久。他在參拜祖先靈廟途中，瞥見道旁江戶豪商石川六大夫妻孥全身上下驕奢僭越的妝扮，一怒之下，下令沒收石川六大夫在江戶城內的宅地，並將全家放逐出江戶城外。

隔年二月二十二日，橫須賀藩五萬石藩主本多利長因為對將軍派出的巡見使的無禮事件，以及本多利長剝削苛榨農民太過的藩政，被德川綱吉下令減封成一萬石，並移封偏遠的出羽村山藩。

元祿四年（1691）十月，江戶一名町醫師山口宗以町人間流傳有關幕府政治醜聞、市井間的亂象，寫出諷世書《百人男》，因觸怒幕府當局而遭致死罪。

上述三件聳動世道人心的政治與社會的大事件，必然會成為兩位武家傳奏的學友，在古義堂內讀經講筵、譯文聚會中深入權威的一手報導，進而成為攸關堂中公卿名紳、豪商巨賈關切身家性命的討論話題。依常理而言，也必影響到儒者講學論政時的心態。德川時代最為察察而明的綱吉時代初臨，各地的藩主及朝廷中的名公巨卿，雞死猴儆、下從上好，急於向儒門求取保身從公之道；而京都的豪商巨賈見江戶所發生的前例，兔死狐驚，亦急向儒門乞求保身立命之道。作為京都城中與古義堂內眾所仰望的碩儒伊藤仁齋，於消極被動而言，應該會回應其門下公卿藩士們之請求，指導他們如何逢迎最高權力者德川將軍，以求護藩保身之道；或者應豪商鉅賈的門徒之請，指導如何觀察新將軍尚儒倡儉的統治傾好，作為自身避凶趨吉，免受抄家充公之害的避禍妙方。於積極主動而言，君子誘人以道，愛人以德，傳授自己得自中華上國兩千年治道之鑑的智慧，為這些紆尊降貴的公卿大夫、富商巨賈們未雨綢繆，以管仲逢君之好以成霸業的治鑑為教，迎接察察為明的綱吉時代來臨，這些都在人情之常內可以推想得見。誠如荻生徂徠所謂「世載言以遷，言載道以遷」的名言，[65]歷史文明豐富化、複雜化的演變，作為表述工具的語言與之俱變，而語言又再度承載文明內容昇華之後所形成的道理學說

65 〔日〕荻生徂徠，《學則・卷二》，收入吉川幸次郎等校注，《日本思想大系 36・荻生徂徠》（東京：岩波書店，1982），頁 190。

臺灣大學學術期刊資料庫

而變。作為「吾生也有涯」，在壽命、智力與體力各方面都受到時空侷限的「有限之人」，於思想的內在邏輯理路與外在挑戰刺激的回應之間，不可能無落差而同步圓滿地滑順嚙合。仁齋的《三書古義》尚且經過自己二十餘年不斷地刪改增補，身後固然得到許多好評，但也同時受到無數論敵與論友的質問。《童子問》一書大約從仁齋六十歲開始起草，[66]到其死前七十八歲時終止《童子問》一書的講論會為止，其間經歷了德川綱吉政治的四大方針：尊王（皇）系列措施，禮遇與迫害並行的待儒政策，嚴厲慘刻的儉約令，以及人不如畜的「生類憐令」。《童子問》二十餘年的撰寫期間，如果有主動的意願，伊藤仁齋應該有充分的時間與精力，以孔孟在《論語》、《孟子》兩部聖經中所垂示的聖教來對時政作回應才是。

然而，實際在《童子問》一書裡，只看到孔孟共同主張的論「儉」主題得到相當篇幅的深入討論。在仁齋交遊圈裡，滿是京都豪商、公卿貴人的情況下，毋寧是既能發揮「以友輔仁」、「愛人以德」的善舉，又能迎合高壓統治者政令，可謂是一舉兩得的必然反應。

相對的，孔孟價值共通「仁民而後愛物」的聖教主題，[67]卻絲毫沒有被提起來針砭當時顛倒人畜價值的「生類憐令」。伊藤仁齋平生學術思想的立場，對孟子推崇的程度，甚至於讚其「有功于萬世學者」，《童子問．卷之上》謂：「設欲去孟子，而特據論語字面解之，則不惟不得其義，必至於大錯道。……所以孟子之書，非徒有功于論語，實有功于萬世學者也。其得與論語竝稱者，良有以夫。」[68]然而「說大人則藐之」、「誅一獨夫」與「視君如寇讎」的孟子精神，也未見伊藤仁齋發揮在對時政之針砭。[69]

---

66 現存《童子問》最早版本為伊藤仁齋六十五歲時的自筆本，據此往前五年推斷。

67 對照《論語．鄉黨》所載孔子之仁民愛物先後關係：「廄焚。子退朝，曰：『傷人乎？』不問馬。」見朱熹，《四書章句集注》，頁 121。

68 伊藤仁齋，《童子問．卷之上》，第七章，頁 205。

69 伊藤仁齋並非從不以儒家觀點評論日本事物。曾有「童子」問其有關程子「國祚之所以祈天永命」之說時，仁齋曾將日本統治者的得失帶入討論對象：「故雖禱爾百神，而不

臺灣大學學術期刊資料庫

伊藤仁齋在《童子問》裡以相當大比重的篇幅極力稱揚管仲九合諸侯、尊王攘夷與開創和平盛世的萬代功業，固然無悖孔子的本意，而且也可以順勢迎合德川家帶來「元和偃武」、德川綱吉恢復失落九百餘年的尊皇傳統的種種偉大功業，進而在高壓獨裁統治下，儒者得以避凶趨吉、安家保身。然而仁齋卻無法圓滿解釋孔子與孟子對管仲歷史評價的巨大落差，以至於在「童子」們對這一個問題的質疑時，仁齋也只能以老師的權威，捉襟見肘地要童子們「子當以意理會」、[70]「不可以論語字面解之」，[71]充分暴露出伊藤仁齋思想的整體，乃至東亞近世以來「孔孟道統一致」的儒家大傳統的自我矛盾性。

伊藤仁齋的慧眼，固然看穿了「宋明儒先」在其著作的很多方面講說了不是孔子本意的詮釋，但他也跟這些他所批評的多數宋明儒先們一樣，在其有限的生命裡，沒來得及看出在孔子所開出的儒家大傳統河派當中，鄒孟之涓滴絕不完全地等同於洙泗之源泉。孔孟兩套思想系統之間，即使可以水乳交融，終究不能以乳為水。然而一千五百年來，由東漢趙岐（180-201）〈孟子題詞〉裡「命世亞聖之大才」的名句開始，[72]孔孟「至聖亞聖」形象綁在一起，雖然中間經過魏晉六朝乃至盛唐的衰歇，但到晚唐，又經韓愈〈原道〉一文，發揮強心針的作用而復甦，再由兩宋程朱定型，並塑造出儒家大傳統的另一階段性起點。在因襲傳統成性的儒家基本性格傳統下，孔孟一體的形象，被多數士人、思想者無意識地視為不證自明的前題，陳陳相因。伊藤仁齋學問體系的建構，如同其〈讀予舊稿〉所述，樓台也起自程朱學問的基石。至其死時，還尚未能

若得民心之必實而能遠大也。若秦始皇，本朝羽柴氏（按：德川家的前朝豐臣秀吉），雄武英略，過絕古今，戰勝攻取，風動草靡，前無勁敵，其宜子孫繁衍，保數百年宗社，而纔一再傳而亡。嚮氣焰赫赫者，何在哉？吁！不仁之禍，和漢一轍。」伊藤仁齋，《童子問．卷之中》，第三十章，頁 228-229。

70 伊藤仁齋，《童子問．卷之上》，第四十七章，頁 217。

71 伊藤仁齋，《童子問．卷之上》，第四十六章，頁 217。

72 〔東漢〕趙岐，〔宋〕孫奭音義，《孟子趙注．題辭》，收入《叢書集成續編．三七》（臺北：新文豐出版社，1989 據微波榭叢書本影印），頁 150。

臺灣大學學術期刊資料庫

把程朱色彩洗刷淨盡。這也就是同時代旁觀者的荻生徂徠所指出的：「近歲伊氏亦豪傑，頗其似焉者。然其以孟子解《論語》，以今文視古文，亦猶之程朱學耳。」[73]仁齋與所有儒者，乃至所有人類一樣，都活在傳統中。他在儒學大傳統的潮脈中，來不及辨清何為洙泗之泉，何為鄒地之水之前，已先掬取了由孔子以來所匯聚而成的儒家大河之水，作為自己思想的泉源，也貢獻自己生命小傳統中的特殊物質之水，流滲融入成江戶儒學之水，更再匯入東亞儒學大傳統之河，繼續奔流而下，成為有關伊藤仁齋其人其學的主題，以及今日乃至今後儒學研究對象的源頭活水。

（責任編輯：恩塚貴子　校對：張尹寧　許芝瑋）

73 荻生徂徠，〈辨道〉，收入吉川幸次郎等校注，《日本思想大系 36・荻生徂徠》，頁 205-206。

臺灣大學學術期刊資料庫

引用書目

一、文獻史料

臺灣開明書店斷句，《斷句十三經經文・周易》。臺北：臺灣開明書店，1991。
《論語》，收入〔宋〕朱熹，《四書章句集注》。北京：中華書局，1983。
〔東漢〕趙岐，〔宋〕孫奭音義，《孟子趙注》，收入《叢書集成續編・三七》。臺北：新文豐出版社，1989 據微波榭叢書本影印。
〔宋〕黎靖德編，王星賢點校，《朱子語類》。北京：中華書局，1986。
〔日〕伊藤仁齋，《童子問》，收入大日本思想全集刊行會編，《伊藤仁齋集》，《大日本思想全集・第四卷》。東京：大日本思想全集刊行會，1934。
〔日〕伊藤仁齋，《語孟字義》，收入大日本思想全集刊行會編，《伊藤仁齋集》，《大日本思想全集・第四卷》。東京：大日本思想全集刊行會，1934。
〔日〕伊藤仁齋，〈同志會筆記〉。收入大日本思想全集刊行會編，《伊藤仁齋集》，《大日本思想全集・第四卷》。東京：大日本思想全集刊行會，1934。
〔日〕伊藤仁齋，〈讀予舊稿〉，收入三宅正彥編，《古學先生文集》。東京：ぺりかん社，1985。
〔日〕伊藤仁齋，《伊藤仁齋集》，收入大日本思想全集刊行會編，《大日本思想全集・第四卷》。東京：大日本思想全集刊行會，1934。
〔日〕吉川幸次郎等校注，《日本思想大系・荻生徂徠》。東京：岩波書店，1982。

二、論著

朱謙之，《日本的古學及陽明學》。北京：人民出版社，2000。
朱謙之，《日本哲學史》。北京：人民出版社，2002。
陳弱水，《論「成色分兩說」闡釋之流變》。臺北：臺灣學生書局，1978。
楊儒賓，〈天理與人文：伊藤仁齋與朱子的求道歷程〉，收入黃俊傑編，《儒家思想在現代東亞：日本篇》。臺北：中央研究院中國文哲研究所籌備處，1999。
〔日〕三宅正彥，《京都町眾伊藤仁齋の思想之形成》。京都：思文閣，1987。
〔日〕井上哲次郎，《日本陽明學派之哲學》。東京：富山房，1900。
〔日〕井上哲次郎，《日本古學派之哲學》。東京：富山房，1902。
〔日〕井上哲次郎，《日本朱子學派之哲學》。東京：富山房，1905。
〔日〕石田一良，《人物叢書・伊藤仁齋》。東京：吉川弘文館，1973。
〔日〕宇野俊一等編，《日本全史》。東京：講談社，1991。
〔日〕竹內整一，〈「古學」の思想・〈古學〉的知の特質—伊藤仁齋に即して〉，收入竹內整一、窪田高明、西村道一編，《日本思想史叙説・第 4 集》。東京：ぺりかん社，1994。

臺灣大學學術期刊資料庫

A New Analysis of Ito Jinsai's Utilitarianism

Tung, Chang-yi*

Abstract

Though his ideas and thoughts originated from Zhuzi (朱子) himself, ironically, Ito Jinsai's intellectual fame came from his anti-Zhuzi stance, in a period of iron fist rule which was based on the ideology of Zhuzi. While Zhuzism is anti-utilitarianism, Ito Jinsai became more and more of a utilitarian until the end of his life in the year 1705.

In Jinsai's ideas and thought system, there were many mutually inconsistent parts. This article shows that these mutually inconsistent parts could be closely compared to those between Confucius and Mencius. Until his last day, he still could not solve this inconsistency problem himself. This article analyzes why Ito Jinsai could not solve this problem. Some say Confucius was a utilitarian while Mencius was an anti-utilitarian. Jinsai looked up to Confucius' teaching with the highest regard and respect. He also saw Mencius as the most perfect interpreter of Confucius, and he did not differentiate between them. There may be two reasons for this. Firstly, he was afraid of the then extremely strict rule of the 5th generation Shogun - [Tokugawa, Tsunayoshi] – a believer in Zhuzi. Secondly, he still could not escape from the trap of one of Chinese Cultures biggest traditions, which closely bonded Confucius and Mencius together, without any inconsistencies.

Keywords: Ito Jinsai, Utilitarianism, Traditions of Confucianism, Shogun Tokugawa tsunayoshi.

* Assistant Professor, Department of History, National Taiwan University.
No. 1, Sec. 4, Roosevelt Road, Taipei, 10617 Taiwan; E-mail: tomtung@ntu.edu.tw.

臺灣大學學術期刊資料庫