臺大歷史學報第30期
2002年12月，頁101~144
2001.3.22收稿，2002.5.13通過刊登
BIBLID1012-8514(2002)30p.101-144

德川時代儒者伊藤仁齋的「實」概念

童　長　義*

提　要

日本德川時代儒者伊藤仁齋在整個日本儒學史中的重要性，乃在於他學問的反朱子學性格。仁齋的反朱子學性格，可見於其（一）、政治上群眾功利、事功的優先性（相對於朱子的個人道德心性的優先；（二）、人倫日用優先（相對於程朱的「格物窮理的優先性」）；（三）、《論》、《孟》至上（相對於程朱的四書主義）等主張。若欲從整個仁齋著作體系中，找出一個仁齋與朱子二人對儒學的主張南轅北轍的根本歧路點的話，那麼，二人著作文獻中，漢字「實」字涵義，在中日語言間的微妙差異，可能是仁齋反朱諸多原因中最不可忽視的一點。這個論點的提起，主要是建立在「中日兩個民族所使用的漢文之間有著『表現語文』加上『思想義涵』兩重的落差性」的基礎上的。

仁齋在其著作中，充斥著諸多含有「實」字的名詞。而同一個漢字「實」字，日本語文與朱子學以降的中國語言相較之下，多出了日本特殊的社會背景、「功利主義」色彩；而少掉了本體論、形上學的氣味。特別是其中的「實理」一詞，雖然仁齋和朱子一樣，都在各自的學說體系中，對該一名詞賦與整個學說體系的基礎性的地位，但對該詞所賦與的義涵，仁齋與朱子有著根本性的差異。仁齋將「實理」定義成絕對排除抽象形上的成份；而強調維繫人倫網路通暢的感情成份的重要性。從日語中所用的「實感（じっかん）」一詞所指涉的功能出發，建立起維繫以君臣、父子、夫婦、兄弟、朋友五倫為首的一切生物間親愛和諧關係的「感情繫鏈」。擴而大之，在仁齋看來，一切道理的虛實真假，唯有以賢愚不肖的所有人都能感知與否為準據；而聖人賢君地位的高下，每每以實際功利的大小為衡度的權標。這也就是為什麼在仁齋眼中，《論語》與《孟》、《學》、《庸》在儒門之學中不可同一等級而論；而文帝、唐宗在歷代賢君譜裡，可以比肩三代以上的堯舜禹湯。

關鍵詞：伊藤仁齋　實　實理　實感　人倫日用　功利主義

* 國立臺灣大學歷史系助理教授。

臺灣大學學術期刊資料庫

一、小序
二、仁齋對「實」字的理解與運用
三、仁齋學中「實」概念的擴大引申義涵
四、漢字「實」字義涵的演變及其在仁齋時代日本語脈絡中的獨特義涵
五、結論

一、小序

伊藤仁齋（1627~1705）是日本德川時代乃至整個日本儒學史上一位重要儒者。特別是在近代日本第一位留德哲學博士井上哲次郎（1855~1944）的標榜之後，受到儒學界高度重視，以至於日本學術史家貝塚茂樹氏（1904~1987）稱其為「日本儒教的創始者」。學界對他的推崇，主要是因為在日本德川時代，朱子學在整個日本儒學系統中，居於主流地位，甚至在某個意義上，可以稱為是江戶幕府試圖採用來作為統治全日本的意識型態之一的情況下，伊藤仁齋敢於建立古義堂，提倡他所謂的「古義學」，處處批判宋明儒學思想，高揭反朱大旗，在日本直接或間接地影響、刺激了具有濃厚日本特色的儒學門派如：「堀川學派」、「萱園學派」等的出現。

「實」字一字之內，在中日兩國不同的民情風俗的文化系統下，隨其被使用的文脈的不同，從最原始的字意引申、衍生出多層概念，這兩個不同民族各就生命文脈所需，驅馳使用該字以表達意念。文字的使用者在熟悉了特定文字之後，由習慣成自然，也反過來受到該文字相應的不同程度的制約，在個別民族所使用的語文內既有的指涉範圍內，馳騁、發揮自己的概念。「實」字在伊藤仁齋所屬的日本民族語文中，在表達「實感」、[1]「人倫性」、「實證性」、「功利性」方面，更甚於

1 「實感」這個漢字詞是頗能代表日本民族思維方式特色的概念之一，其義涵詳見本文

臺灣大學學術期刊資料庫

朱子（1130~1200）所屬的中國民族所使用的的漢族語文。加上伊藤仁齋個人身為元祿時代，終身未仕的京都町人，這種特殊的生活際遇與生命關懷，使得含有「實」字的概念如：「實理」、「實學」等字眼，在朱子的孔門經典思想詮釋的文脈中，特別引起仁齋的注意，刺激仁齋提出相當不同的解釋。由此出發，仁齋展開對程朱學的批判。

仁齋在晚年六十五歲時所寫〈讀予舊稿〉中描述自己思想由朱子學轉向「古學」的關鍵，是在於「三十七、八歲，始覺明鏡止水之旨非是，漸漸類推，要之實理，覺纍隙百出，而及讀《語》、《孟》書，明白端的，殆若逢舊相識矣，心中歡喜，不可言諭焉。顧視舊學，若將誤一生。」[2]顯然仁齋自認為他從原先令他從「尊信珍重，熟思體玩」甚至到「熟復不釋，紙為爛敗」的宋代學者的著述中，檢驗出學說漏洞百出的依據，是「實理」。他先依恃這「實理」的概念來打破以前奉為真理的程朱學的權威，再回頭發現最能貼合自己思想的真理標準，正在於自己年少時已讀過，而當時不識其深義的《論語》、《孟子》二書。然而啟蒙了仁齋，而令仁齋選擇進入儒學世界，並且長時間令仁齋尊信崇拜不置的朱子，他也一生高唱「實理」的至高無上性。在注解張子《正蒙》一書時說：「有此實理，方有是物，……徹底都是實理」。又在《中庸或問．二十五章》時說：「以理言之，則天地之理至實，而無一息之妄。故自古至今，無一物之不實，而一物之中，自始至終，皆實理之所為也」。可見「實理」概念在朱子思想中的重要性。而仁齋反朱子學的關鍵根據，竟又是「實理」，二人間對「實理」一詞究竟是抱著怎樣的想法，是根據什麼樣的思想脈絡來使用這一詞呢？

如所周知，朱子一生至死論「理」不息，用理氣二元的觀念架構起心、性、情的關係網絡，甚至架構起其全部思想體系，從最實證性的至微至小的一草一木之「格」，到最思辨性的上達之學、天地萬物生成原理，無不建立在理氣觀念的基礎上。而仁齋在轉入古學後，幾乎處處與朱子唱反調，寧可說「道」，談「人道」，論「天道」，而雅不欲使用

第四節（頁 139）對該詞的專述。

2 天理圖書館古義堂文庫藏，《古學先生詩文集》，卷 6。

臺灣大學學術期刊資料庫

到「理」的字眼。然則這個不諱避與朱子一起使用的「實理」一詞，在概念上欲與朱子有所差別，其關鍵是不是正在「實」字的概念意涵的差別之上呢？

在針對朱子門人陳淳（1483~1544）的《北溪字義》而發的《語孟字義》一書中，仁齋雖然沒有對「實」字作一專章處理，但「實」概念卻是貫穿其古學思想整體脈絡的一個中心概念。特別是在其晚年集大成之著作《童子問》一書中，以「實」字開頭衍生出一大組詞群，遍布在全書的上、中、下卷共一百三十二章，構成了一個以「實」概念為中心的意義網絡。該書的反朱子學性格與在中年著作的《語孟字義》一書的反朱性格，前後一貫，意義相承。如能將仁齋所使用的「實」字概念作一深入分析闡明，應該大有助於彰顯其思想有所別於程朱思想的關鍵所在。

二、仁齋對「實」字的理解與運用

為了在後面討論伊藤仁齋思想中的「功利主義性格」的方便，首先聲明本文所謂「功利主義」是採用英國雷丁大學哲學系榮譽教授Antony Flew（1923~）教授的定義。[3]

---

3 Flew教授在其主編之《新哲學詞典》（上海：上海譯文出版社，1992）一書中如此定義：「功利主義」在英語國家的道德哲學傳統中也許是最著名的規範倫理學說。它用以解釋為什麼某些行為是對的，某些行為是錯的。雖然它在哲學史上有許多先驅，並且至今依然為許多道德哲學家所接受，但是，它的全盛時期無疑是從十八世紀末到十九世紀的最後二十五年。它的三位古典的倡導者是邊沁、穆勒和亨利．西季威克（Henry Sidgwick）。

「功利主義」理論開始形成時非常簡單，也許簡單得令人誤解。穆勒寫道：「被接受為道德基礎的信條。功利主義或最大幸福的原則認為，行為之正確的程度是與它們所增進的幸福程度相一致的；行為之錯誤的程度則與它們造成的不幸的程度相一致。所謂幸福就是趨樂避苦；所謂不幸，就是痛苦和沒有快樂。」這樣，行為就是由其後果及來自這些後果的全部有關的快樂來判定。目的就是求得最大數量的最大幸福。

臺灣大學學術期刊資料庫

當伊藤仁齋思想尚停留在程朱學的架構下的時代，他在〈立誠持敬〉一文中說道：

> 夫誠者，實而無虛，真而無假，聖人之事也。誠之者，去其虛而盡其實。舍其假而求其真。

仁齋這裡首先是藉由語言學上同義字與反義字的正反界定方式，來描述誠字的定義。主體是在「誠」字，我們不妨反過來也藉此認識仁齋思考中「實」字的同義字是「誠」，而其正相對字是「虛」。這個初步的字義解釋，顯示出：在基本上，仁齋對此字的用法與在中國文獻中出現以來的使用法，幾乎可謂是無任何的歧出。而且也扣緊《中庸》書上〈誠者天之道〉章的文義，作最基本的語義解釋。其義理層次的發揮已是第二層次的問題，我們即據此為出發點來討論仁齋文獻中「實」概念。在仁齋進入反朱子的「古學」時代的著作《語孟字義》中也出現類似的文字定義情況：

> 誠，實也，無一毫虛假，無一毫偽飾，正是誠。朱子曰：「真實無妄之謂誠」，其說當矣。[4]

在最近幾年裡，功利主義又分裂為兩種形式。第一種是「行為功利主義」，其理論較為簡單，它的觀點是：對所採取的每個個別行為都應根據唯一由它所產生的結果來評價。所以，以還債或者施捨這樣的問題來說，就必須根據在那個具體場合中各自行為所能獲得的幸福來估計其收益。第二種是「規則功利主義」，它並不關心對個別行為的估價，而是關心適合於各類行為的規則的功利。例如：「每一個人都應償還其債務」，這裡的意思是說要去做由最適合的規則所規定的任何事情，即使在那場合不會帶來多少總體的幸福。這樣，當行為的功利主義者問：「我做那事的後果是什麼」時，規則功利主義者們會問：「如果每個人都做那件事，會產生什麼後果。」

功利主義受到的批評有最明顯的三點：1、關於它的應用上的實際困難——我們如何來精確地估計可能由個別的行為實例或一般規則產生的幸福數量。2、它的不公正性——最大的幸福可能是通過犧牲某些無辜的團體。或者是通過某些明顯的不公正的制度，如奴隸制，來獲得的。3、它的片面性在於：完全通過行為及其後果來分析道德，從不考慮動機或意圖。

4 《語孟字義》（本書為仁齋學與日本思想史研究之經典文獻，章節安排明確，甚易翻檢，以故不一一標明版本卷頁；本文其他引用之原始文獻如《朱子全集》等亦同。）「誠」

臺灣大學哲學系圖書資料庫

《語孟字義》著成的時代，仁齋已毫無疑問地是站在批判程朱的立場，來建構自己的思想體系。但在對「實」字的基本定義上，他依然一仍朱子定義的舊貫。一旦進一步討論義理思想層次時，仁齋便不客氣地又從一句一字的用法上對朱子的說法加以反駁了。承著上句之後，他說：

> 然凡文字必有反對，得其對則意義自明矣。「誠」字與「偽」字對。不若以「真實無偽」解之最為省力。北溪曰：「『誠』字本就天道論。只是一個誠。天道流行，自古及今，無一毫之妄。暑往則寒來，日往則月來。春生了便夏長，秋殺了便冬藏。萬古常如此，是真實無妄之謂也。」[5]

朱門高弟北溪口中陳述朱子對中庸「誠者天之道」的發揮，是針對著一般通則的描述，就「天地自然運作有其一般性通則」這一層意義，來說《中庸》「誠者天之道」的意義。仁齋則說：

> 然春當溫反寒；夏當熱而反冷；秋當涼而反熱；冬當寒而反暖。夏霜冬雷、冬桃李華、五星逆行、日月失度之類，固為不少焉，豈謂之天之不誠可乎。蘇子曰：人無所不至，惟天不容偽，此言得之矣。[6]

仁齋在對手不在現場的情況下，利用文字使用的模稜間隙，將話題重點移到例外的情況去。這樣的作法，在仁齋對程朱思想的批判過程中屢見不鮮。比如在《童子問》中，仁齋設一童子提問道：「禪家頓悟之說，與朱子一旦豁然之論，於聖人之學，亦有之乎？」他批判諷刺程朱說：

> 無之，聖人之學，以實語明實理，目睹而耳聞，心得而身有，故有踐履之可言，而無頓悟之可期。禪者以空言說空理。耳無所聞，目無所睹，故不得不用悟。蓋有實德而後有實見，如白日觀物，歷歷分明，既無所疑，亦無所迷，根乎人心，存乎風俗，包括天地而無餘，周羅古今而無遺。仁者安仁，智者利仁，任重道遠，死而後已，

條第1。

5 同上。

6 同上。

臺灣大學學術期刊資料庫

> 何有頓悟之可期？宋儒以無聲無臭之妙，為無極之真，為本心之體，而要格物致知以領會之，所以亦有一旦豁然之說也。猶於無物之地求物，雖眼中如有所見，而實無物，非空見而何……夫道至仁義禮智而極矣；教至孝弟忠信而盡矣。而于其上面更求悟道，奚以異乎求鹹淡于鹽與水外，宜乎其有豁然之說也。[7]

這裡出現了四組以「實」字開頭的辭：「實語」、「實理」、「實德」、「實見」。從上下文脈來看，他的這四組以「實」字開頭的詞，是針對著禪者「空」、「虛」的特色而發。本來，對於佛禪之學「主頓悟而見空虛」的批判，是朱子學術生涯離禪歸儒之後，終其一生的學術重點之一。姑不論朱子對佛禪頓悟的認識得當與否，他的確在諸多場合將儒與禪佛對比而論，強調儒者與佛禪差別關鍵，在於前者是「人倫循序」，而後者是「空虛頓悟」。所謂「示喻儒釋之分，益見潛心之力，所謂釋氏一覺之外，更無分別，不復事事。而吾儒事事無非天理，此語是也。」[8]「何以分別儒釋差處？曰：『……到了是說那空處，無歸著。』」[9]「究觀聖門教學，循循有序，無有合下先求頓悟之理。」[10]「釋氏論理，其辭非不廣，然畢竟離於正道，去人倫，把世事為幻妄，後來亦自行不得。」[11]「聖門只是君臣父子日用常行當然之理，非有玄妙奇特不可測知，如釋氏所云豁然大悟，通身汗出之說也。」[12]等等皆是。甚至在與汪太初信中，直接舉出「實」概念來與佛老的「空虛玄妙」性直接對決。他說：

> 嘗竊病近世學者，不知聖門實學之根本次第，而溺于老佛之說。無致知之功，無力行之實，而常妄意天地萬物人倫日用之外，別有一物，空虛玄妙，不可測度。其心懸懸，然惟徼幸于一見此物以為極致，而天地萬物本然之理，人倫日用當然之事，皆以為是非要妙，

7 《童子問》，卷下，第 22 章。

8 《朱子大全集》，〈答詹兼義書〉。

9 《朱子語類》，卷 126。

10 同註8，卷53，〈答劉公度書〉

11 同註9，卷52。

12 同註8，卷59，〈答吳斗南〉。

臺灣大學學術期刊資料庫

特可以姑存而無論。[13]

然而，仁齋指稱禪者之學之所以為「空」為「虛」的判斷標準，卻是以人之感官之能否感覺得到而定的。比如文中所謂「白日視物，歷歷分明」，是指著目之視覺而言；「鹹淡於鹽與水」是憑口舌之味覺來決斷。禪者們「耳無所聞，目無所睹」是就耳之聽覺與目之視覺而言，只憑恃靜坐冥想而悟，其所悟得之理既然不是經由人的耳目五官的實感所得，這就是「虛見空想」。同樣地，既然朱子思想體系內的宇宙真理的最後存有「無極」、「本心之體」，既然是「無聲無臭」，雖然朱子在他的理論體系內確信經由「格物致知」的過程，終有一日可以「一旦豁然貫通焉，則眾物之表裏精粗無不到，而吾心之全體大用無不明矣」；但是，在仁齋的認知裡，不是經過五官的耳鼻口目去實感認知的，只算是「想像」出來的，這樣得出來的結果，是有如「無物之地求物」，雖然「眼中如有所見」，畢竟只是幻覺，「而實無物」。他在這裡把朱子心靈思辨的對象的抽象的「理」，拿來以五官感知的「物」的標準來衡量。在仁齋的思惟脈絡裡，文學家所謂的「心靈之眼」是「幻覺」，不是「實感」。仁齋自十六歲開始向學，到三十八歲前後二十年間對朱子「尊信珍重」，[14]若說對於朱子〈與汪太初〉這一段如此重要的發言，不曾寓目，實是常理所不可想像的。即使在仁齋晚年反朱已二十年，其《童子問》書中仍有朱子答汪太初信中這段文章的影子，所謂：

> 子必想外耳目之所見聞，而更有至貴至高，光明閃爍，可驚可樂之理，非矣。天地之間，唯一實理而已矣，更無奇特。自有生民以來，有君臣，有父子，有夫婦，有昆弟，有朋友，相親相愛，相從相聚。善者以為善，惡者以為惡，是者以為是，非者以為非，萬古之前如此，萬古之後亦如此。……或有人以至貴至高，光明閃爍，可驚可樂之理，說與汝者，若非野狐山鬼魅汝，必是邪說

13 同註8，卷46，〈答汪太初〉。

14 仁齋回顧當時的情況固然有時是「自以為深得其底蘊，而發宋儒之所未發」但有時又「然心竊不安」，逼得他不得不「又求之於陽明、近溪等書」。

臺灣大學學術期刊資料庫

之魁也，謹勿聽。[15]

在這段對後學的勸說文章裡，仁齋特提出入世的人間五倫關係，來對比追求佛家出世涅槃「至高至貴、光明閃爍、可驚可樂之理」。以仁齋所處時代佛禪盛行的情況，[16]加上《童子問》全書力批佛老之異於吾儒的脈絡觀之，推測其「邪說之魁」的指涉，當屬佛禪之說無疑。仁齋勸喻的對象人物們，對光明真空佛法的風靡豔羨，正如朱子所說的中國「近世學者」們「其心懸懸」，徼幸於追求佛禪真空真理一樣。而在朱子把儒者人倫日用之學的真理性，安放在「天地萬物」的廣漠「空間」的氣魄的對照下，仁齋則進一步以「萬古之前」與「萬古之後」的恆久「時間」來對應。仁齋與朱子同樣是要去彰揚吾儒之「實理」，放諸上下古今無限時空而皆準的自信，誠如陸象山所謂「東海有聖人出，此心同，此理同。」

不過，儘管朱子與仁齋在面對佛老之學「高遠空虛」，卻能蠱惑風靡學者之心的現狀時，二人同樣地心急，有如見孺子將入懸崖般，傾注心力，諄諄勸誘，以吾儒人倫日用的「實理」，對後學誘掖獎勵。從這點看來，二人是本來是如此有志一同，但仁齋卻毫不留情地在痛批禪佛頓悟之說的同時，將朱子與佛禪劃歸一類，一起批判。仁齋之所以如此，除了因為他與朱子二人思想體系內，對進學成聖的取徑上的差異之外，仁齋與朱子在對「實」字的認知與使用的差異上，也是重要關鍵之一。而這種對「實」概念的認知與運用的差異，究竟由何而生呢？或者更具體地說，朱子在《中庸》章句題解中提及的「理」的內涵，與朱子在對先賢論誠時所提及的「實理」是不是相同？若是相同，朱子的「實理」與仁齋的「實理」內涵究竟有何差異，否則怎麼兩人同樣地以「實理」來批判佛老的「空虛玄妙」，同樣地痛心於時人後學，不知實踐力行於日用人倫孝弟忠信之道，而卻「其心懸懸」，騖求「耳目之所見聞」之

15 《童子問》，卷上，第8章。

16 仁齋自己的作品中，述及當時佛、禪氾濫於京都社會的詩文頗多。最有名的是詩〈遊琵琶湖〉、文〈送浮屠稻香師序〉。而稱自己在年輕時亦曾一度沈緬於禪學，一度修鍊成禪宗高深的「白骨觀法」。

臺灣大學學術期刊資料庫

外的那一套佛老「不可測度」之理，仁齋卻又在同時把朱子「豁然之說」與禪家「頓悟之理」等量齊觀，一起罵倒呢？

從語言的自然理路來說，一個越是複雜的觀念，越是需要陳述者考慮到聽眾觀眾的認知背景，嘗試針對著各種不同情況，運用各種接受者所可能接受的不同的語詞來表達，才能使得聽眾、觀眾逼近陳述者所要傳達的意思。特別是在宇宙論中，為了描述「終極的根源」這一類形上而複雜的概念，朱子便依著不同的情況脈絡，擷取前人所創發，而適於他自己的哲學脈絡的諸多不同名詞。比如，相對於有形有象，品彙萬物而言的「天」；相對於有結果效應的「用」而言的「體」（無聲無臭，寂然不動）；相對於「器（形下）」而言的「道（形上）」；相對於二氣五行陰陽萬物這種氣化所生的「多數」而言的「太極」（惟一）。詞語雖異，而要表達的，卻是同一個「終極的實在」在不同情況下的展現。最後，這些名詞都成為了那一個古已有之，卻是被朱子本人重新賦予無所不包的、新義的「理」概念的分身。有時，又為了加強對名詞屬性的描述，而疊床架屋，又加上形容詞。就像「黑板」本來就是指教學用、簡報用的大板，有時純黑，有時深綠。一九五〇年代初發明一種不以粉筆，而是以快乾色液筆書寫的教學簡報板，仍被歸類為「黑板」。但為了凸顯那種不以粉筆書寫的白底「黑板」，而在「黑板」之前再加上「白」字，成為「白黑板」。這本是語言上名詞與形容詞二者詞性自然轉換，或者共用的現象。

「實理」一詞也是如此。原來「誠」字是作為與「真」《實》同義的形容詞。《中庸》作者在其書第二十五章中，把形容詞性更擴大轉化為名詞（誠者天之道），甚至也轉化為動詞用（誠之者人之道），使這個原本作為形容人的性格狀態的概念，提升到形上學境界。朱子在注解以《中庸》為首的相關論形上本體的前人著作時，就找了與「誠」字原始意義相近的形容詞「實」字，來加在他承續程子而更踵事增華，賦予新義的本體概念——「理」字之前。比如他說：「徹底都是實理」（注《張子・正蒙篇》「則有始有終」一句），「有此實理，方有是物」（注《張子・正蒙篇》「誠是有物」一句），「所謂誠者物之終始，不誠無

臺灣大學學術期刊資料庫

物者，以理言之，則天地之理，至實而無一息之妄。故自古至今，無一物之不實。而一物之中，自始至終，皆實理之所為也。以心言之，則聖人之心亦至實，而無一息之妄。故從生至死無一事之不實。而一事之中，自始至終，皆實心之所為也。此所謂誠者物之終始者然也」。朱子注《中庸》第二十五章的這一段，特別可以看出語言文字疊床架屋的現象。在朱子自己思想體系內，本體的「理」與聖人之「心」，其「必不為虛，而當然是實」的前提根本是不證自明的。但是在這段文章的脈絡裡，為配合「誠」的概念，就要加上「實」字來形容之。而其實加上了形容詞「實」字的「實理」、「實心」，仍然是朱子思想脈絡下的「理」與「心」。這也就是為什麼朱子在注周子《通書》第一章「誠無為，幾善惡」一句時，會把「實理」與太極直接等同起來之故。（原文是「實理自然，何為之有？即太極也」）

由此看來，仁齋的「實理」與朱子的「實理」，文字相同，但不論在個別單字的詞性與義涵上，都大有差距。前舉《童子問》六十二章中，仁齋批佛老一段文字，其文脈中所使用的「實理」一詞，是一個由「形容詞—名詞」構成的普通名詞。其中的「實理」與同一段落中「實語」一詞中的「實」字，同樣是形容詞，它在當時日本語文脈絡中有二層意義：一是作為一種「實在的，非空虛玄遠的」的形容詞；二是內含有強調人倫關係的形容用語，也就是與日式漢字詞的「實子」、「實家」、「實親」的「實」字相同的義涵。而其中的「理」字也只是「一套道理」的意義。仁齋的這個「實理」一詞，就是在他當時與中國有所不同的日本特殊社會制度、日本特殊漢文脈絡中，人倫日用平常意義下的「實理」，不須有任何哲學素養，不須特別限定脈絡，愚夫愚婦也都可以理解使用的一個詞。就像「白板」在一九五〇年以前，即使在部落社會中的人也可以了解它是「白色的板」。而朱子文獻中所使用的「實理」，在語言學理論來說，它是一個須要高度界定的名詞。本身即是一個在程朱哲學脈絡中才有意義的詞。它所指涉的意涵可以有替代的專有名詞，那就是程朱學脈絡中的「理」、「太極」、「道」。它就像一九五〇年以後的「白板」一詞，它不只是「白色的板」，而更是一種特殊的，專門用來記事用，或在教學、演說時，作為輔助說明的重要工具。這個一

臺灣大學哲學系圖書館

九五〇年以後的「白板」一詞，在原始部落人的思維中是不存在的，是一個無法恰如其份地了解的名詞。

為了以下論述展開之方便考量，茲再不厭其煩地將朱子與仁齋二人對佛老批判的內容神似，而哲學立場與脈絡義涵大不相同的相關文章臚列如下：

一、朱子說佛老之神似性

詳來書，正謂日用之間別有一物光輝閃爍，動蕩流轉，是即所謂「無極之真」，所謂「谷神不死」，所謂「無位真人」。此釋氏語，正谷神之酋長也。[17]

二、朱子以他自己所認知的儒學真意來批佛老

嘗竊病近世學者，不知聖門實學之根本次第，而溺于老佛之說。無致知之功，無力行之實，而常妄意天地萬物人倫日用之外，別有一物，空虛玄妙，不可測度。其心懸懸，然惟徼幸于一見此物以為極致，而視「天下萬物本然之理」，人倫日用當然之事，皆以為是非要妙，特可以姑存而無害。[18]

三、仁齋以他自己所認知儒學真意批佛老（甚至暗批朱子）

子必想外耳目之所見聞，而有至貴至高，光明閃爍，可驚可樂之「理」，非矣。天地之間，唯一「實理」而已矣，更無奇特。自有生民以來，有君臣，有父子，有夫婦，有昆弟，有朋友，相親相愛，相從相聚。善者以為善，惡者以為惡，是者以為是，非者以為非。萬古之前如此，萬古之後亦如此……有以至貴至高、光明閃爍、可驚可樂之理說與汝者，若非野狐山鬼魅汝必是邪說之魁也，謹勿聽。

四、仁齋批朱子之學等同佛老之說

無之！聖人之學，以實語明實理。目睹而耳聞，心得而身有，故有踐履之可言，而無頓悟之可期。禪者以空言說空理，耳無所聞，目

17 《朱子文集．答廖子晦書》。

18 《朱子文集．答汪太初》。

臺灣大學學術期刊資料庫

> 無所睹，故不得不用悟。蓋有實德而後有實見，如白日觀物，歷歷分明，既無所疑，亦無所迷，根乎人心，存乎風俗。包括天地而無餘，周羅古今而無遺。仁者安仁，智者利仁，任重道遠，死而後已，何有頓悟之可期？
>
> 宋儒以無聲無臭之妙，為無極之真，為本心之體，而要格物致知以領會之，所以亦有一旦豁然之說也。猶於無物之地求物，雖眼中如有所見，而實無物。非空見而何……夫道至仁義禮智而極矣；教至孝弟忠信而盡矣。而于其上面更求悟道，奚以異乎求鹹淡于鹽與水外。宜乎其有豁然之說也。[19]

比較二、三兩段朱子與仁齋對佛老的批判來看，仁齋的君臣、父子、夫婦、昆弟、朋友，固然不外乎朱子的「人倫日用」的範圍，而若將朱子的「聖門實學」等同於仁齋的天地之間的「實理」，也不至於逾越合理的類比範圍外太多。關鍵的差異在於朱子把「天下萬物本然之『理』」，與「人倫日用當然之『事』」相提並論，同歸為學者所不可不致知力行的要務。而仁齋在使用「理」字時，則把朱子的耳目見聞之外的至高至貴，光明閃爍，可驚可樂之「理」與仁齋自己的「唯一實『理』」明顯對立起來。

在第四條引文中，仁齋除了使用了具有濃厚日本特殊社會意議、日本特殊漢文背景的「實理」概念，他也使用了自己的認知下的「實語」「實德」「實見」諸名詞，而它們也與中國本土其他儒學中人的用法意涵不盡相同。把這三組名詞，再加上三、四段文字中仁齋不斷重複著五官五感以及人倫感情的論述邏輯來看，似乎可以用一個日文中含「實」字的名詞來總括其特色，那就是：洋溢著十足的日本式「實感」。

日式漢字特色詞語中的「實感」[20]一詞的定義是，「在實際接觸某一事物時所生的感覺、感受、感想」。這個定義所指涉的範圍，以仁齋的論述模式來說，五官的耳、目、口、舌、鼻所承擔的聽覺、視覺、味覺、嗅覺，固然不用說，是在「實感」的範圍內，除此之外，不待聖人

19 《童子問》，卷下，第 24 章。

20 同註 1。

臺灣大學學術期刊資料庫

賢人，即使愚夫愚婦也可以正常地加以感受的人倫感情，自然也在這「實感」的定義之內。超乎此，比如抽象的「天地如何生成」，「天地之前如何光景」等等這些必須發揮高度思辨力、想像力（仁齋所不認可的「想像之見」）的、並且也不會出現在「愚夫愚婦」日用平常的思惟活動中的問題，自然稱不上是「實感」，也就不配冠用「實」字了。

從「實感」一詞在漢字圈中是首先出現在日本語彙中的這個事實來看，相當程度地在語言學上印證了中村元（1912~1999）博士對日本人思惟方法的觀察。那就是日本思惟方式中「直觀的、情緒的傾向」的濃烈。由這一特性而相對地在思惟的運作中，對其他的思惟方式產生了排擠作用，連帶地，在積極面上而言，日本人的思惟方式表現了對直觀情緒的傾向的發展的同時，在消極方面，也表現了「構築複雜表現能力的欠如」，「論理學之未發達」，「有關客觀的秩序的欠如」。[21]為了討論方便，綜合這些日本式思惟方式，筆者要以「實感式的思惟方式」來統括之。

中村元氏從佛教的受容過程觀察到日本民族思惟所表現出來的這種「實感式的思惟方式」。他雖然未能在心理分析方面作更一步的深入分析其思惟運作模式，以解釋何以會有如此的思惟方式。但這些現象的提出，的確可以作為日本文化思想中，日本佛教思想發展現象之外，其他分野的觀察的重要參考準據。比如就朱子學的接受一點而言，與仁齋同時期，強烈尊崇朱子的山崎闇齋（1618~1682），他畢生對朱子思想的發揚，就侷限在「居敬」的一面，而對朱子的形上論、宇宙論、本體論等問題，則極少用力。而另一位朱子崇仰者貝原益軒（1630~1714），一生更是因為他發揮了朱子學的實證的一面，也就是在探求農、醫、植、動等博物學的「格物之學」方面為後世學者所重。他甚至在晚年封山之作《大疑錄》中，對朱子思想中的思辨性與形上側面深致懷疑，他對整個朱子學的不滿，總結成《大疑錄》的第七十三條，所謂：「宋諸先生以說『理學』為先，如《近思》、《太極圖說》為開卷第一義是也，是

21 見中村元，《東洋人の思惟方法》，第3卷第4編，《日本人の思惟方法》（東京：株式會社春秋社，1962）。

臺灣大學學術期刊資料庫

先上達而後下學也。」這一句話出自一個至死對朱子崇拜不渝的學者之口，可以說是對日本人思維中「直觀、實證、情感、人倫關係」優先於「理論抽象、形上思辨」的特性，作了極生動的表白。再把視野更擴大地來看，日本陽明學之祖，鼓吹「大孝」思想的中江藤樹（1608~1648），古學派伊藤仁齋之外的山鹿素行（1622~1685）、荻生徂徠（1666~1728）等諸大儒，在早年也無不醉心於朱子學，而後來背離朱學的理由，儘管各有各的特色，但不滿於朱子學馴染佛老思想學說中「理論的、抽象的、形上的」特色太深，這點則是諸儒共有的特色，他們大多選擇往直觀實證、人倫情感方向，開展出自己的一套思想體系。

比起宋明儒者，特別是以自己抽象形上的「理」架構來解釋孔孟思想的朱子，仁齋更顯得踏實而保守。比如說，「聖人之道」的內容，在他看來是：

> 聖人之道，在于君臣、父子、夫婦、昆弟、朋友間，而德不出于仁義忠信之外，通于古今而無所變，準乎四海而無所違；根于人心，徹于風俗，天子不能廢焉，聖人不能改焉；夫婦之愚不肖，皆可能知，皆可能行，故謂之天下之達道德。[22]

> 夫聖人之設教也，因人以立教而不立教以驅人，無所造作，無所添飾，出于人心之所同然，而非有所強也……村甿野夫，商販奴隸之賤，或有孝友廉直，出于天性，士人之所不及者，或不由學問，而遜讓，澹泊自治，慷慨赴義者，亦往往有之，此反是學問之基本。[23]

仁齋對儒家「聖人之道」的詮釋，比起程朱以自己抽象形上的「理」架構來解釋《論》、《孟》、《學》、《庸》，明顯地沒有逾越日本語中「實感」所能及的範圍。其他遍在《童子問》書上、中、下卷各處的「實」字頭概念名詞，也無非如此。比如他以「實德」說仁，以辨明程朱以「理」說仁之非。在《童子問》卷上第四十章有如下對話：

---

22 《童子問》，卷上，第12章。

23 《童子問》，卷中，第7章。

臺灣大學學術期刊資料庫

> 宋儒之說曰：「天下無性外之物。」又曰：「性即理也。」然不能以一理斷天下之事。蓋物有好惡，事有緩急，紛紛藉藉，出入隱顯，不可盡以理決之。故曰：「君子于其所不知，蓋闕如也」。苟以德行為本，則智至道明；而事之是非得失了了分明，不待思索，自能得其肯綮。若不如此，而欲專以理斷之，則其說愈長，而去實愈遠矣。若程朱論天道，專以理斷之，可謂殺卻天道也。其于仁亦然，故其理甚微而去仁愈遠。曰：「觀雞雛此可觀仁」，又曰：「切脈最可體仁」。夫仁者實德也，非可以理得之。孔子曰：「仁者愛人」，孟子曰：「人皆有所不忍，達之于其所忍，仁也」，孔孟之說豈不甚近且易知乎。苟以理求仁，愈遠而愈難知也。

在這一段論述裡，本來程子「觀雞雛」與「切脈」以觀仁、體仁的作法，也頗能從「實感」方面來體會仁。但因為仁齋對程朱「理」概念的體會，盡被其形上抽象創生原理的巨大陰影的側面所籠罩。他就根本否認程朱一切對仁的描述。必欲用他自己所認知的「實德」，來界定仁的本意。而仁之所以為「實德」，他引孔子「愛人」這種愚夫愚婦也能體會的「實德」來證成。若問愛又是什麼呢？他又說「愛，實德也，非愛則無以見其德也，苟有一毫殘忍刻薄忮害之心，則不得為仁。」[24]也是從活生生、情熱熱的實際情感來證成「愛」之所以為實德，藉由「仁者愛人」為介，證成仁之所以為「實德」。他的「愛」與「仁」的關係，是藉由「實心」來作為連結「仁」與「愛」關係，而不像程朱所說「仁者，心之德，愛之理」的體用關係。仁齋在面對程朱的「實學」、「實理」的意涵時，對其中的「實證」與「實感」之側面視而不見，而放大了其中形上本體的側面的討論的比重。矯枉過正的結果，在自己的議論中，把「實」字限定在最平實、最淺白的層次，廣泛地製造詞彙，到了可謂泛濫的地步，「實德」、「實心」、「實語」、「實說」、「實材」、「實智」、「實知」、「實見」、「實務」、「事實」、「實行」紛然雜出。仁齋曾在《童子問》中設問說：

---

24 《童子問》，卷中，第24章。

臺灣大學學術期刊資料庫

> 問：「管仲何以不得為王佐之才？」曰：「有志有才有學，而後可以行王道。無其志，則不能以天下為己任。無其才則不能斡旋大事。無其學，則雖有其志，有其才，然在區區功利之間，而不能濟大道。此管仲之所以止為管仲也。若使管仲知湯武之道，便是伊呂之儔。予嘗序魯齋先生（元・許衡）《心法》曰：『有實學而後有實德。有實德則實材隨焉』，是也。管仲雖有材，而不足為實材者，為其無學也。」[25]

仁齋在此所用的「實學」定義，與程朱式的「實學」意涵大有距離，也與《舊唐書・楊綰傳》所開出的歷代正史中的「實學」傳統絕少關涉，[26]而毋寧是就「實」、「學」二字的一般意涵組合而成，來對抗程朱將抽象而形上的、具強烈思辨性格的「天地萬物本然之理」導入「實學」的範圍內作法。這也就是為什麼在《語孟字義》中，他曾說：

> 聖人所謂知者，與後儒所謂知者亦夐然不同。所謂知也者，自修己而及乎治人，自齊家而及于平天下，皆有用之實學，而非泛然從事于事物之末者也。[27]

這段話重點雖在闡明仁齋眼中儒門「知」字的涵意，但無意間透露了仁齋始終無法釋懷的是：程朱在《中庸》一書的開頭裡，將本來原始字義最具體的、實證的「實」字結合「學」字成為「實學」一詞，用來等同其個人高可凌駕於萬物之上、宇宙之前的「理」之哲學，而偏偏程朱又自信地認為這就是「聖門之實學」。仁齋在上引文字中，用「實學」一詞來對孟子仁義禮智（知）作更平淺而有具體內容的改寫，甚至又在「實學」之前又加上「有用之」三個字構成的形容詞。相對於他所批判的老氏的「玄之又玄」的作法，他給予「實學」一個白之又白的解釋，可謂是到了疊床架屋的地步了。若就仁齋平生所敬重的許魯齋先生的事例而言，「實學」、「實德」、「實材」三者環環相扣，前其因而後其果。只是以管仲的例子而言，固然這三段式鎖鍊成立的前提是「實學」，但對「實德」一詞未作交待，

---

25 《童子問》，卷下，第15章。

26 見姜廣輝，《走出理學》（瀋陽：遼寧教育出版社，1997），28~31。

27 《語孟字義》「仁義禮智信」條。

臺灣大學學術期刊資料庫

總覺有所漏失，他的「實德」又是如何的定義呢？

[實德]

《論語》中曾有孔子批評「管仲器小」、「管仲不儉」、「管仲不知禮」。將這些批評放在「實學」、「實德」、「實材」語詞的脈絡來看，推測仁齋將管仲這些個人的行為上的瑕疵視為私德應不為過，而「實」字只是如同它在漢字脈絡裡在最多數的情況下被用來形容一個人人品正面形象的形容詞那樣而已。正如在《童子問》另一個「實德」的用法一樣。仁齋曾設問道：

> 問應世之道，曰：「莫如讓。讓者，實德也。凡犯上好勝，與人爭奪，皆生于忘讓。」

這段文字如果放在前近代一位中國鄉紳寫的治家格言之類的獎勸文字裡，渾然一體，一點也無特殊而不自然之處，一時尚不足以見出仁齋的「實德」的特殊處。仁齋又說：

> 或高談性命，或耽于虛靜，或以仁為理，為性，為知見，而不知施之于日用。故夫子罕言仁者，蓋以驟告不知德者，則不惟不知其理，必有弊也。不可不慮焉。子惟務主忠信、熟讀論孟，以求實德為心，久之自當理會。[28]

這一段話中，「實德」是相對於「高談性命，或耽樂虛靜」，「以仁為『理』，為『性』，為『知覺』」的程朱的「虛理」而言的。也是一般漢文的普遍用法。不過在這裡仁齋特別以「實德」一詞與「忠信」連結起來，固然不出於「忠實」、「信實」等詞所在的漢文一般用法的自然語意脈絡，但在仁齋這段引文的上下脈絡裡，牽涉到另一個仁齋以「實心」一詞來對《論語》中「仁」、「愛」、「忠信」與「五倫」之間的關係的解釋。

[實心]

問：「仁為聖門第一字者，其旨如何？」曰：「仁之為德大矣，然

28 《童子問》，卷中，第15章。

臺灣大學學術期刊資料庫

> 一言以蔽之，曰：愛而已矣。在君臣謂之義，父子謂之親，夫婦謂之別，兄弟謂之敦敘，朋友謂之信，皆自愛而出。蓋愛出于實心。故此五者自愛而出則為實。不自愛出則偽而已。故君子莫大于慈愛之德，莫戚于殘忍刻薄之心。孔門以仁為德之長，蓋為此也。」
>
> 問：「先生既以仁為聖門第一字，而又以忠信為行仁之地，何哉？」曰：「有子曰：『孝弟也者，其為仁之本與。』孔子曰：『主忠信。』夫孝弟者順德，忠信者實心。人若不忠信則名雖為孝，實非孝，名雖為忠，實非忠。」[29]

由這二段引文中「忠信者，實心」，「愛出于實心」來看，如果將「實心」視為一個特殊涵義的專有名詞（即：忠信等於實心），則「愛」出於「忠信」，這在漢語語脈裡，實在無法有意妥理順的「實感」出來。其實，在《語孟字義》「仁義禮智」條中，仁齋曾廣泛援引《孟子》、《中庸》二書裡，論及「仁」而與人的感情相關聯的段落，而加以敷衍。比如他引《中庸》說：「仁者，人也。親親為大。」《孟子》亦曰：「仁之實，事親是也。」但他在這個脈絡中所引用的《論語》、《孟子》、《中庸》三書論及「仁」的部份，沒有一條出現過「愛」字，因此有一弟子問道：「觀夫子（指孔子）答門人問仁，多舉道德之旨，而與愛字不相干涉，何也？」仁齋說：

> 蓋仁者之心，以愛為體，故其心寬而不偏，樂而不憂，眾德自備。故夫子每必舉仁者之心而答之。曰：仁者其言也訒。仁者不憂。仁者先難而後獲。仁者如射，是也。皆自一愛流出，而自成眾德故也。學者須理會孔孟之奧旨，不可以字義求之。[30]

這裡牽涉到仁齋古學文獻中充滿「言不能盡意」式的，對語言的局限性的悲觀態度。

自從轉入古學以後，仁齋由於一方面對程朱所建立的論學架構深惡痛絕，自己終其一生也沒有能建立起像朱子那樣嚴整雄大的的理論體

29 《童子問》，卷中，第19章。

30 《童子問》，卷中，第23章。

臺灣大學學術期刊資料庫

系，所以在《童子問》與《語孟字義》，乃至《三書古義》中經常出現詞窮，而以「不可以字面求之」，「不可以字義求之」的搪塞法。就「童子」在這裡的質疑而言，針對所提出的問題的重點具體來看，在《論語》中固然有「仁者愛人」一句，但有關「仁」與「愛」兩字的直接相關的文句的確也僅止於此一見，而孔子以描述法「仁者如何如何」的方式不下數十條，而其中還多有與「愛」字詞性不相干涉，層次不相並屬的字義，而賦予「仁」無限可能的內涵。仁齋未加解析，未經仔細作分類統屬的說明，驟然斷言「皆自一愛流出」。

反觀朱子的說法，他將仁與愛的關係定義為「仁者，愛之理；愛者，仁之用」，則給予「仁」字更大的容涵性。在朱子的脈絡裡，仁的容涵性並沒有被「愛」獨佔，他只在位階論上，界定了仁與愛的體用關係，作為「仁之用」的「愛」，對其他諸德並不具得天獨厚的優位與排他性。換個方法從程朱「性情論」的架構來說，「仁」相當於「未發的性」是唯一的根源性實體，既發之後則可以有喜、怒、哀、樂、愛、惡、欲諸端，「愛」只是已發之後的同層次諸情中之一端。程朱的架構對孔子《論語》中「仁」與「愛」的闡釋，容或有所不盡，至少成為一套首尾相應，層次整然的論述。

而仁齋在二十年尊信程朱之後，一旦幡然悔悟，認定程朱之學非孔孟真義之後，仁齋致力於凸顯孔孟與程朱之間思想結構根本的差異點，固然是斧底抽薪的辦法，特別是對於孔子在《論語》中如此複雜而多層次的意義「仁」這個概念。但形上思辨的分析能力，畢竟只具足於智商光譜中極少數的精英分子身上而已。仁齋在開門講學時，「日本人」聽眾來自四面八方，這些學者的思惟方式，還極可能是中村元就千餘年佛教史所觀察到的日本人思惟特性所描述的那樣「人倫的、直觀的、情緒的、非論理（邏輯性）的」，「構築複雜表現能力的欠如」、「論理學之未發達」，「有關客觀的秩序的欠如」。面對這樣的聽眾群對程朱學的質疑，仁齋用最平淺易曉的語言，訴諸最平常日用的「實感」，反而能得到智商光譜中多數者的共鳴。在文獻上，的確也看到仁齋的長子東涯如此地描述伊藤仁齋的教學策略：「士庶之往來過京，稍有志者，不

臺灣大學學術期刊資料庫

問有學無學，莫不願一識其面，一聽其講……投刺來謁者，著錄凡三千餘人，……平日勸學者，以明道術，達治體為有用之實材，而戒騖於空文，流於記誦；雖一不識字之人，告之諄諄反覆……其文辭理平穩，務欲易曉而不事繁文綺語。」[31]

在語言層次而言，「實心」一詞在江戶時代以至於今日的日文脈絡裡既是「じっしん」又是「まごころ」，與《論語》中「忠信」的日文脈絡最貼合。而就平常日用的「實感」層次而言，「愛」也是人與人之間最基本的感情。從最原始動物本能的親子之愛（在儒家脈絡中的父子之倫、禽犢之愛）、兩性之愛（在儒家脈絡中的夫婦之倫、男女之道）、血緣同儕之愛（儒家脈絡中的兄弟之倫），到稍進一步文明化、社群化後的社群同儕之愛以及主從之愛（儒家脈絡中的朋友之倫、君臣之倫）。經由在語言層次上，將「忠信」轉化成「實心」，以及透過「實感」層次，將五倫的感情取其共同項而化約成「愛」的兩次手續，不必依賴高度抽象的思辨能力。仁齋以訴諸平淺易曉的語言與實感的方式，將「聖人孔子」在《論語》中表現的思想，通俗化成不分賢愚智不肖，人人能知能行的日用平常的道理。

由上引二個段落看來，仁齋眼中的「仁」可以解釋成是一個人倫諸德的綜合體，所謂「仁者人也」。依著不同的人的對象：父子的場合、君臣的場合、夫婦的場合、兄弟的場合、朋友的場合，而使得「仁」之德「場合化」，成為父子之道之正者，成為君臣之道之正者，成為夫婦之道之正者，成為兄弟之道之正者，成為朋友之道之正者。再經過人際關係之正的最基調，也就是：出於自然無偽的「愛」的過濾，這些不同人際關係諸德，才成為真正的「仁」的體現。所以，仁齋的「實心」一詞，其實也就是在日本語文系統內的漢文脈絡中「實」字與「心」字二字的最基本意涵的組合，成為一個並不需個人特殊定義的普通名詞。

31 〈古學先生行狀〉。

臺灣大學學術期刊資料庫

三、仁齋學中「實」概念的擴大引申義涵

經過上述仁齋文獻中出現的「實學」、「實德」、「實心」的用例的分析，以及將之與程朱哲學文獻中「實」字的用法比對而觀，仁齋對漢字中「實」字的運用，是如實地發揮日文脈絡中「實」字最平淺、最貼合日本人「實感」所能及的一面。可以說，不論是人中的上智賢聖，或者匹夫匹婦，都能以日用平常、直覺的、本能的「實感」來領會的意義。在他的文獻裡，「實」字的使用，絕不會像佛禪中代表無形無象、出世間式的「真實」、「實相」諸詞般的用法。也無程朱生成論式的，用來作為無聲無臭，不可捉摸，在而不有，「有此實理，方有是物」式的用法。「實」字頭詞在仁齋文獻俯拾即是，除上述「實理」、「實學」、「實才」、「實心」之外，茲又各舉其一例於下。

[實語]

> 聖人之學以實語明實理，目睹而耳聞，心得而身有，故有踐履之可言而無頓悟之可期。禪者以空言說空理，耳無所聞目無所睹，故不得不用悟。[32]

這裡的「實語」，從字的最基本意涵上與空言相對而言。

[實智]

> 問上達功夫。曰：「功夫欲其密，議論欲其正。至奇極妙，不如一當。學者當俟悟門自開，而勿自我開發之。真積力久，怡然理順，渙然冰釋，謂之悟門自開。永為己為而終身不失。蓋實德之所到，而非專事智見者之所得而及，正謂之實智。吾所謂上達者如此。」[33]

這裡的「實智」，是指由實際功夫，日積月累而成實德，轉化成紮實的智慧謂之「實智」，相對於佛禪頓悟無實的「虛智」而言。

---

32 《童子問》，卷中，第62章。

33 《童子問》，卷中，第60章。

臺灣大學學術期刊資料庫

[實務]

> 子張問行章論：忠信學問之本篤敬學問地，始終全體盡之矣。後世儒者以為忠信篤敬是日用常行之務，非窮遠極高之論，而別立一般宗旨。殊不知：道者，實理也；學者，實務也。豈外忠信篤敬而別有所謂高遠者哉。故知道者，其言近而實。故用之而愈不竭。不知道者其言遠而虛，故無益于日用。離忠信篤敬而言道者，非知道者也。[34]

儒門之學為日用平常，忠信誠實的「實務」，相對於高遠玄妙，夫婦不能解的「虛理」、「空言」而言。

[事實]

> 問：「詩文編集甚多，孰為得正？」曰：「《三百篇》之後，唯漢魏之際遺響尚存；厥後唯杜少陵氏之作為庶幾矣。蓋古人之詩，皆發于咨嗟詠嘆之餘，而一無非事實者，所謂本于性情，是已；非若後人之無事而強作也……。故杜詩之妙，不在于巧拙之間，而在于真情迎溢不可歇止。李白雖神于詩，其意易識；至杜注者亡慮數十家，是李之所不及，以人之所感自異也。至于文，則蕭統為本，然識見不正，詮擇不精，多載淫麗蕪蔓、無益于實用者，甚害于學者也。」[35]

仁齋「實用」的文學觀裡，認為「風雲月露、山川草木，本天地自有之物」，只能任其自然起落生滅；妄加描摩，是「無事而強作也」。只有像詩三百與杜甫（712~770）之詩，才是相對於「天地自有」意義下的「人」心中的事實。也就是說，文學價值的取捨，從人心中產生的「事實」與否，是唯一的標準。仁齋過份求「實」的文學價值觀，在今日多元的文學觀看來，是極端武斷而偏狹，而這也反應仁齋一方面以儒者自高，目空儒學以外的小道諸藝，一方面也顯示仁齋個人對「實」字偏好的程度了。

---

34 《童子問》，卷中，第34章。

35 《童子問》，卷下，第39章。

臺灣大學學術期刊資料庫

不過，在仁齋出生的四五百年前，程朱先後將原本帶有最「具體」、「實有」意涵的「實」字，「武斷地」（在仁齋看來）用來放在自己的形上學本體論中「在而不有」、「無聲無臭」的抽象形象上、本體「理」之前，引起了數百年來，學者身陷程朱佛老的葛藤之中，對孰為「實學」孰為「虛學」的問題糾結翻滾。在仁齋一朝自覺幡然醒悟後，必欲將「實」字涵意還其本來面目的衝動，進一步在更寬廣的歷史批評裡，找到縱橫揮灑的空間。

他利用「實」字所內含的「功績」、「事功」、「功利」等潛在意涵，大加發揮，進而走上了與程朱難以相容的途徑上，一路走下去，幾乎在程朱文獻中所開出的諸多歷史議題上，比如「歷史人物評價」、「孔子堯舜孰賢」等問題，都與程朱唱反調，扭轉了日本近四百年以來，由於受程朱思想影響，具有中國特色的主流價值觀與歷史上人、事、物的臧否標準，表現了仁齋作為日本人的主體性格。其中的第一步便是對與朱子並世的論敵的同情。特別是傾力關注當代現實政治、歷史事實得失，絕不做形上思想、性命道學之論，而又與佛老絲毫無涉的事功（功利）思想家陳亮（1143~1194）的同情。

在《童子問》裡，仁齋設問對有關朱子「三代以前盡出天理，三代以後總是人欲」之說的疑問。仁齋斷言：

> 此非仁人之言也，仁者嫉俗之心少，故知今之不遠于古，不仁者憤世之心勝，故知今之不可復古，設心不同，趣向頓異……。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？亦異乎夫子之心已。吾雖未必左袒河汾永康，竊服其忠厚云。[36]

仁齋一面明言朱子憤世嫉俗，存心褊狹不仁；一面無視於自朱子以降五百年功利學派思想在中國處處受貶，以至於僅有負面教材的存在意義的事實，不止在口頭字面上對陳亮的「居心忠厚」（在仁齋看來）表現景仰之情，更在論理邏輯中與陳亮採取相同的的步調。

---

36 《童子問》，卷中，第37章。

臺灣大學學術期刊資料庫

原先仁齋已對朱子要求政治人物個人私德修養，優先於事功公益的政治學立場大致不滿之意。《童子問》中有如下一段對話：

> （童子）問：「宋孝宗召朱熹，或有要之于路，以正心誠意為上所厭聞，戒以勿言者。晦翁曰：『吾平生學問，只在正心誠意，豈可回互而欺吾君乎。』如何？」（仁齋）曰：「愚謂其說固善，然在學者則可，非所以告于人君也。在人君，則當以與民同好惡為本，其徒知正心誠意，而不能與民同好惡，于治道何益？苟側身勵行，起居動息，以與民同好惡為志，則民志奮起，士氣雄壯，雖南宋之脆弱，可以撻北韃之勁兵，觀孟子所說齊、梁諸君者，可見矣。且如庸暗之主，豈能受誠意正心之說，而得從事哉。正所謂欲其入而閉之門也，明太祖以迂闊目之，不可謂過論。」[37]

在這裡可看到仁齋並沒有從「民本思想」——或者退一步說，孟子的「民貴君輕觀」——中最根本的權利主體，也就是「人民」的立場來深究君主制度之當廢，而毋寧是從對「庸暗之主」之存在的事實的容認，在這個既存的事實基礎上，引導君主作為一種實現目的的工具。不然的話，一味責求當時政治權力主體本身的道德完美，在政治的意義上是不切實際的「迂闊」作法。從這個角度來看，仁齋是只重實際的「事功、結果」如何，至於過程、工具、手段的正與不正，在事功結果的相對比重下，已經是可以不必加以理會的問題了。從目的性的積極意義來說，若不適切地犧牲手段工具的正當性，反而會讓更大的現實利益的徒秀而不能實。

或許仁齋就是從「理」論家朱子切身的例子上看到「迂闊」的道學之論，終究無助於南宋君臣扭轉積弱的現實，以致最終南宋滅朝亡國，促使望治心切的仁齋眼中，再次注意到被朱子以下道學家者流鄙夷，而被事功（功利）學者所稱頌的唐太宗、漢文帝，他們在治道的表現上，可愛可喜的存在意義。

自從朱子思想成長過程中，「天理」、「人欲」二元對立範疇確立起來之後，對於歷史上發生過、出現過的人、事、物的評價，都被置入

37 《童子問》，卷中，第38章。

臺灣大學學術期刊資料庫

這個幾乎不相容的對極架構內，被嚴格區分涇渭黑白。運用至極，甚至乾脆將整個中國歷史以秦為境，分成盡乎天理、以天理行的三代以上，與盡是人欲橫行的三代以下的二分歷史。朱子所詰問於陳亮謂：

> 老兄視漢高帝、唐太宗之所為而察其心，果出于義耶，出于利耶，出于邪耶，正耶？……若以其能建立國家，傳世久遠，便謂其得天理之正，此正是以成敗論是非。但取其獲禽之多，而不羞其詭譎之不出于正也。千五百年之間，正坐如此。所以只是架漏牽補過了時日。其間雖或不無小康，而堯舜、三王、周公、孔子所傳之道，未嘗一日得行于天地之間也。[38]

這樣的歷史觀，是建立在對無法以實證結果來證明其真相的歷史人物的心理揣測——所謂「誅心之論」——為基礎的史觀。因為歷史的事實是：人各為己的行為多過捨己成人的行為；爭奪多過辭讓。因此，朱子的完美至善的標準，當然不得不架空在想像中美好而又無法實證的遠古世界，與西歐近代隨實證科學風潮而俱生的進步歷史觀形成極端強烈的對比。

中國歷史上少數被「近代化」了的通史家所稱頌的漢唐明君，在朱子口中，也只見誇大其短而吝於稱美之詞。比如對於有漢之初，大亂之後，率自恭儉自持以使天下得以休養生息的漢文帝（207~157B.C.，在位180~157B.C.），朱子不暇於揚其美善，而更是汲汲於抑貶其不合儒家標準的面相。他說：

> 文帝學申韓刑名、黃老清靜，亦甚雜。
>
> 文帝不欲天下居三年喪，不欲以此勤民，所為大綱類墨子。[39]

對於學生問有關《通鑑．總論》評文帝並沒有「無情少恩」的苛責時，朱子回答依然是在分門別派意識中打轉，「漢文帝資質較好，然皆老氏術也」。他的學生陳埴私自解釋朱子的本意說：「晦翁此語，止謂秦漢而下，不曾有徹底理會學問人，其中好者，只是天資粹美，暗合聖賢，

38 《朱子文集．答陳同甫書》。

39 皆見《朱子語類》，卷135，歷代二，3224。

臺灣大學學術期刊資料庫

元不從學問中來。」朱門祖師朱子本人以為聖人之道可以化約成義—利、天理—人欲二分的架構，而又自信自己身在堯舜為首的道統之中，以至於對歷史人物的論斷，可以把自認所屬的學術門派之學，也化約為「義利—理欲」的權衡指標。朱子當世已招致事功學派學者陳亮「今世之儒士，自以為得正心誠意之學者，皆風痺不知痛癢之人也」的譏諷。但在中國，陳亮同情者的聲音不為中國價值主流所重視。而在日本，朱子學自藤原惺窩（1561~1619）將之從五山禪僧的手中獨立出來之後，不到半世紀，就有伊藤仁齋隔海公然將其對陳亮的同情表諸文字。

仁齋不止在言辭上對陳亮的「忠厚」，不吝表達敬服之意，在自己的帝王功過評論上，流露出比陳亮更濃厚的功利性色彩，顯露了仁齋更加注重「具體成果」的價值立場來。對孟子引宰我之言所提出的「夫子賢於堯舜遠矣」的命題，仁齋對程子所謂「語聖則不異，事功則有異，夫子賢於堯舜，語事功也」的詮釋不表贊同，指責程子據以判斷孔子與堯舜孰賢之準據為懸空無據的「理」概念，所謂：「程子專以『理』字懸斷，而不知視其實故也。予以謂孟子之後，識道者莫程子若，然猶有悅高遠之意。故於孔孟之旨所齟齬者間多。孟子只曰賢於堯舜，而不曰其所以賢於堯舜者如何，則未必可定為以事功言之。」[40]即在這段短短的話中，已經看到仁齋在對手不在情況下，恣意放任自己先入為主的成見，斷章取義，來片面論斷對手的文意，使得自己的發言也顯得前後矛盾，不相統屬。

固然中國儒學自程子始揭出「理」字的概念，開啟了此下至仁齋為止六百年新儒學的局面，但程子本身只在論及形上本體論、宇宙生成論等等有限的論題上使用它，並沒有括天約地，以一「理」字牛毛毫纖地對天地間一切大小事態無所不框。對於在歷史上發生過的人物事實，尤其如此。朱子注《孟子》「夫子賢於堯舜」一段所引程子的評斷，明顯地與「理」概念無所關涉。相反地，是以具體的事功來衡量。不論朱子本人、朱子之徒，乃至朱子的論敵陳亮，對於此點都無異議。仁齋對「理」概念忌嫌之極，對理概念原創者動輒人身攻擊，每每不辨文脈而流彈亂

40 《童子問》，卷中，第42章。

臺灣大學學術期刊資料庫

射而不自覺。而相對地，自己為了矯程朱之枉而提出的「實」概念，濫用過正之餘，使得自己其實也在以「實」概念的實證事功面論斷歷史人物地位而不覺。當「童子」不解地追問：

> 然則孔子之所以賢于堯舜者果何在？仁齋云：「此是古今未了大公案。學者之于道，其知與不知，得與不得，總決于此，非一言之所能悉也，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，而後自知其所以賢于堯舜之實也。今且以事實明之……。」

先前仁齋已擅自武斷地認為程子「專以理字懸斷，而不知視其實」，「理」字、「懸」字與「不知視其實」等字句的對比使用，顯然欲將程子的論證描繪成「空虛無實」的印象。而在這一段更進一步以「所以賢於堯舜之『實』」，「今且以事『實』明之」的字眼，凸顯自己的論證是以「事實」來支持，有「實」在內容為根據。於是展開以下的陳述：

> 夫源愈深則流愈遠矣；根愈大則樹愈盛矣。故見其教之遠被，則知其道之本大；見其化之遠及，則知其德之甚廣。堯舜，天子也。宜其聲教之遠暨，而餘澤之久流。然治績不過于九州。子孫襲封，亦不及後世。仲尼，匹夫也，旅人也，然道德遠暨，不可限量。以地則自鄒魯之鄉，不問海之內外，至四夷之遠，凡有文字國，莫不尊崇夫子之教。以禮，則身被天子服裳，用天子禮樂。春秋二仲，天子親臨雍，上自大學，下至州縣學，延及夷服之地，各修釋奠禮惟謹。以時，則自夫子時到今，既二千餘年，猶一日也，其子孫亦相襲封爵，至今不絕，猗嗟盛哉。[41]

仁齋在這裡對程子「語聖則不異，事功則有異，夫子賢於堯舜，語事功也」一說，武斷地說程子「專以理字懸斷」，已顯然無的亂放矢。儘管程子在別的脈絡或許有（即使是很多）「以理懸斷」的情況，但在程子針對孟子引宰我說「夫子賢於堯舜遠矣」的詮釋的文脈裡，顯然是以事功為「實斷」而非「以理懸斷」。而仁齋自己在這一段的發言裡，意識

41 《童子問》，卷中，第53章。

臺灣大學學術期刊資料庫

清楚地說「今且以事實明之」。他據「事功」為評斷孰賢的「事實」，比之程子更加明確而具體。所謂「治不過九州」與「不問海內外，至四夷之遠」的對比，是就「空間的量化」比較而言；所謂「子孫襲封，亦不及後世」與「自夫子時到今，既二千餘年，猶一日也」的對比，則是就「時間的量化」而言。仁齋比諸程子而言更是進一步地以具體的量化數據來「實證」事功的大小，以論定孔子之所以賢於堯舜者。

同樣地以具體的功實的大小數量，來評量「仁之大小」的作法，亦見於他舉管仲之「小」仁以明孔子之仁的「大」。所謂：

> 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，度越管仲奚啻億萬。由夫子到于今，殆二千有餘歲（時），四海九州，人皆善善惡惡，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。[42]

仁齋這種原先發自對朱子「虛理」的反動，轉而注重具體「功實」的傾向，行之太過，以至於對史上帝王的功過的評斷，可以完全放棄責備賢者的孔子春秋義法。當朱子認定整個中國自「三代以下，千五百年間，天地亦是架漏過時，而人心亦是牽補度日。」而對歷史上罕見的幾個太平盛世之君，毫不吝惜地加以「誅心」論斷時；仁齋卻對這些帝王稱揚有加，說：「漢高祖才以寬仁濟天下，唐太宗從魏徵之言用仁義，皆能身致太平，子孫綿綿，此鬼神所不能致其靈。唯得民心而能然。仁義之效，豈不太乎。」[43]乃至推崇太宗是能實現孟子王道理想的仁義之君，所謂「……是歲天下大稔，米斗不過三四錢，終歲斷死刑二十九人。外戶不閉，行旅不齎糧。帝謂群臣曰：『此徵勸我行仁義，既效矣。』此近代之明效也。（以唐太宗之例觀之），王道豈可行於古，而不可行於今耶」。仁齋對唐太宗這樣的觀點，扭轉了日本近四百年以來，由於受程朱思想影響，具有中國特色的主流價值觀與歷史上人、事、物的臧否標準。不僅如此，衡諸仁齋同時代日本諸多出仕的儒者，因為敢於本著他們與幕府當道者所支持的朱子學有所牴觸的儒學觀，公開發表了與幕

42 《童子問》，卷下，第50章。

43 《童子問》，卷中，第18章。

臺灣大學學術期刊資料庫

府統治意識形態相牴觸的言論，招致統治當局的壓迫乃至流謫的情況；相對地，仁齋終身不仕，連著作都要到身後才出版的立身處世態度，又是對朱子用力提倡的董仲舒「正其誼不謀其利，明其道而不計其功」精神的一大反動。更進一步從言行相應的角度來看，仁齋在《童子問》中譏嘲韓愈上表遭憲宗之怒，朱子面發韓侂胄（?~1207）之奸，方孝孺（1357~1402）之殉建文等等行為為「皆有損於己，而無益於天下，智者不為」的蠢行。[44]仁齋對於中國歷史人物的評價與朱子如此懸隔，其原因應可從仁齋個人思想成長經歷、東亞文化圈交光互影等等各種因素來探求，唯篇幅所限，以下將以仁齋所使用的日本語文的脈絡來分析其原因。

四、漢字「實」字義涵的演變及其在仁齋時代日本語脈絡中的獨特義涵

日本語文發展到江戶時代（又稱德川時代，1602~1867）初期，基本上由三個標記系統組成一個全人類語文史上相當特殊的語文形式，那就是漢字、平假名以及片假名交雜使用的特殊語文系統。現代日文承襲江戶日文的基礎，演變成一般的運用規則是：「漢字」用在實字詞與音讀型，助詞與訓讀型則多以「平假名」出之，而聲音擬音語、植物、動物名稱以及外來語，甚至，在行文脈絡中為了特別強調時，則以「片假名」出之。但實際在運用時，特別是姓名表示時，又為了方便或某種特別性的目的，往往跨越這一基本規則。而即使在當代的日本社會，面對人名用的漢字時，同樣的日本人依照他自己當時對那個字可能代表的觀念，憑自己的判斷而作出可能會令他人奇怪不解的讀音，所得的結果因為個人思想模式、心靈關心點的不同，不同的人對同一個漢字會念出不同的讀音。「仁者見仁，智者見智」的心理現象，在日本人面對漢字而讀其音時表現得最為明顯。所以日本人的名片，幾乎都要由姓名的所有

44 《童子問》，卷下，第25章。

臺灣大學學術期刊資料庫

人，自己加注上對他自己而言是「正確的」唸法。從語言學上來說，同一個文字使用者在不同的場合，不同的脈絡、環境，刻意給予不同的讀音，一定是在某個意義層面上，要表達他自己要如何特意地驅使那個字，來表達自己兩個有所差別的觀念——不管那個差別在別人看來是如何地微小。而這個「差別性」在思想研究上，其意義就特別顯得重要。如果沒有這一層認識與警戒，當面對日本思想史原始文獻時，就會從潛意識開始，便以使用該字詞者自己的思維方式、認知方式以及在自己對該字詞語意的認知範圍內，來解釋日本的思想，這樣極難逼近有關日本思想史中事件、文獻的真正意義，即使歪打正著，不巧地解釋正確了，那在方法學上也是無意義的結果。這個問題丸山真男氏（1914~1996）有更精闢的舉例與論述。[45]

當我們分析文化後進國從文化先進國接受進來的語詞意義，常常可以發現到意義的變化，這種分析工作的存在意義及必要性，若擴而大之，便是進一步分析語詞所累積而成的後進國與先進國兩者間思想的變化的問題了。所謂「文以載道」，文化思想藉著語詞文章為工具而傳達。如同伊藤仁齋同時代另一位被歸為反朱學的「古學派」儒者荻生徂徠，在論述有關中國古代思想，與當時日本儒學思想脈絡之間的斷裂性的問題時，所說的名言「世載言以遷，言載道以遷，道之不明，職是之由」，這一句話所顯示的：時代變化的浪潮搭載著語言意義而使之變化；而語言意義的波動，又使得它所負載著的思想義涵有所變化。語言工具與思想、文化內涵兩者之間隨時在進行著互相辨證性的影響與發展。如果不追溯言語詞意的源流發展脈絡，則它所傳達的不同時代的思想之真意，是無法充份被瞭解的。丸山真男教授在討論日本引入西歐思想、概念過程中的「日本主體性」的問題時，曾提到日本吸收外來文化思想時，在名詞的翻譯與意涵的引借之間，固然經常有落差甚至誤解的情形發生，造成一個名詞在日本思想體系中與在原始出現的文化思想體系之間的意涵歧出現象，但這並無損於這種過程對日本文化思想的轉換性的創造

45 丸山真男，〈思想史の考え方について——類型、範圍、對象〉，收在武田清子編，《思想史の方法と對象——日本と西歐》（東京：創文社，1961），3~33。

臺灣大學學術期刊資料庫

意義。如不能抱持著這種對日本主體性的意識層上的注意，往往會更在意這個過程的「誤解的歷史」的側面。[46]丸山氏的重點雖在於強調日本吸收西方思想時的目的性與主體性，但另一側面也正顯示出：在研究日本思想史時，使用的日本原始文獻當中，凡自外引介而入的思想體系，其使用的原始語詞的概念涵意的變化過程，有著須先加以釐清的切要性。這是對自外而引入的日本思想詮釋之前的基礎工作，否則絕難掌握日本思想在歷史上的真正意義。江戶儒學既非日本所原創，而是自中國大陸傳入的，這種釐清的工作更顯重要。

這種同一語詞在不同時代，在不同的文化脈絡中，所代表的語意歧出的現象，仁齋時代十七世紀中期已有日本德川儒者注意到了。也就是前面所述的，同樣是反朱子學的儒者荻生徂徠，在面對中國古代文化思想與日本當時文化思想之間斷裂現象的問題時，所提出來的警語。而大脈絡中又有次一層次的脈絡。即使同在十七、十八世紀，屬於相同的日本歷史時空點的荻生徂徠，與同被後世視為「古學者」的伊藤仁齋，兩人之間也可以看到「相同語詞，涵意歧出」的現象。荻生徂徠在〈學則〉一文中說：「宇，猶宙也；宙，猶宇也。故以今言視古言，以古言視今言，均之朱禽鴃舌哉」。而仁齋則在《語孟字義》〈天道〉條中說：「夫上下四方曰宇，古往今來曰宙」，對二字作明確的區分使用著。仁齋與徂徠二人在以民族為單位的歷史文化脈絡中的距離，比之徂徠與中國古代的歷史文化脈絡中的距離，相差何只百千年，何只千萬里。這種時空的距離不表現在二人對中國文化同仇敵愾的立場，卻表現在對外來漢字語意的理解差異，與運用的差異性上。由此可見：「溯源一個語詞在歷史長流中被如何地賦予涵意，被使用者如何因自己的需要而任意驅馳語詞」，是在研究一套思想之前所不可或缺的第一步。正如仁齋的《語孟字義》序文也表現得很清楚：「予嘗教學者以熟讀精思《語》、《孟》二書，使聖人之意思語脈，能瞭然於心目間焉。則非惟能識孔孟之意味血脈，又能理會其字義，而不至於大謬焉。夫字義之於學問固小矣，然而一失其義，則為害不細，只當一一本之於《語》、《孟》，能合其意

46 同上註。

臺灣大學學術期刊資料庫

思語脈，而後方可，不可妄意遷就以己私之見。所謂『方枘圓鑿，北轅適越』者，固不虛矣。」

基於以上的認識，首先必須探究「實」字在整個漢學的源流中變化，再檢討「實」概念經日本一千年的演變，日本民族思惟性格如何滲入當時漢語字詞中，如何再現出日本的特色，更進一步依仁齋個人學術偏好的分析，檢視他對於「實」字的意涵，如何在中國語意傳統與日本語意傳統的夾縫中，選擇他所需要的部份，來表達他自己的思想；分析「實」字概念在仁齋思想體系中如何具有特殊意義，如此才能看出「實」字概念如何能成為仁齋思想的貫穿概念。

「實」字，散氏盤作，是宀及貫之合字，象徵在屋下財貨（行渡）充滿的意思。所以《說文解字》說：「實，富也，從宀、貫，貫為貨物。」《段注》以貨物充於屋下是為實。但到後來經過語文的引申現象的繁衍，其用法大體有以下的意義：

果實，種子（名詞）。《詩・周頌・載芟》：「實函斯活」〔箋〕：「實，種子也。」《禮・祭統》：「草木之實」；結實（動詞），《論語・子罕》：「秀而不實者有矣夫」。

充滿，有內容。《孟子・滕文公》：「實玄黃于篚」，為動詞「裝填」的意思，引申為名詞則為「具體內容」。《易・歸妹》：「女承筐無實」。

具體的事功，功績。《孟子・告子下》：「夫子在三卿之中，名實未加於上下而去之，仁者固如此乎？」

爵祿、利益。《呂覽・下賢》：「既受其實。」〔注〕：「實，猶爵祿也。《莊子・人間世》：『其用兵不止，其求實無已』」。

實行，實踐，實現。《左傳・宣十二》：「實其言。」〔注〕「實，猶充也。」

大地。《淮南子・原道訓》：「獸蹠實而走」，〔注〕：「實，地也。」

誠，真。《詩・大雅・生民》：「實覃實訏」；《廣雅・釋詁》：「實，誠也」，形容詞兼副詞，這是從原始「充實」的意涵引申到心意的真實，更進而作副動連體式的動詞，如《史記・秦始皇紀》：「使黔

臺灣大學學術期刊論文

首自實田」。其中的「實」相當現代語「誠實申報」。

從「實」的語言最早出現於《詩經》的時代來看，其原始意義應該是由漢語系的古代人從大自然中「近取諸身」的植物果實、種子而創出，語言由孳乳、引申、比類的作用，從果實或種子填滿花蕊的花房的意象，而自然生出動詞性的「充滿、有內容」的概念，為記錄語言而創發文字時，金文當中的「實」字，成為眾多代表語言的「實」概念的諸多字體中留存至後世而定形。隨著漢語民族文明的開展，生活內容的複雜化，漢語與漢字中的「實」字及其概念更由「果實、種子」的第一階段，及「充滿、填滿」的動詞化的第二階段，更進而出現了此下第三階段裡，名詞性的「事功、利益、功利」等概念，以及動詞性的「實行」「實踐」等概念，乃至於形容詞性的「真誠、誠實」等概念。「實」字終而與意義相反的「空」與「虛」對立起來，成為一組相對立的概念。

然而，語言文字的弔詭性，又賦予「實」與「虛」這一組對立的概念一股辨證性的動力，使得原本出於「具體的」、「實際存在而可以把捉的」概念的「實」字，在運用至極的層次上，變成代表超脫於一切具體事物之上的「最終極真實」的意義，這時候的「實」字反而超越於具體的層次，而進入了抽象、形上的層次，終而與「空、虛」的概念由對立而統一了。這也就是為什麼印度佛教思想傳入中國後，漢語世界的佛教經典裡，會出現把宇宙萬物的根源，也就是最抽象最形上的、最不可具體地加以把捉的「終極本體」稱呼為「實相」的理由了。（具體地表現在《涅槃經》中謂：「無相之相，名為實相。」）

不止在佛學的領域裡有這種弔詭的情況，一向闢佛最烈的程朱理學中，也有平行的現象。[47]程子朱子論先秦儒家經典特質時，就流露出這

47 宋明理學之興盛在方法上、思想上、論題上受到佛家的深刻影響是不爭的事實。比較完整有系統的論述，可參見久須本文雄，《宋代儒學の禪思想研究》（名古屋：進學書店，1980）。更以朱子之例言，朱子在世時固然譏諷其論敵如陸氏兄弟思想之近禪，但朱子本人在思想成長過程中也受益於禪學，甚至直接借用佛家經典的概念來表達自己的哲學思想，《語類》、《文集》中頗多實例。有關朱子思想方法與佛學密切關係，可參見友枝龍太郎，《朱子の思想形成》（東京：春秋社，1979）；陳榮捷，《朱子新探索》（台北：學生書局，1988），特別是其中〈朱子與僧人〉、〈大慧禪師〉、〈朱子與佛

臺灣大學學術期刊資料庫

種對「實」字概念的極端正反辨證而統一的用法。比如在與學生論儒門聖典《論語》、《孟子》、《中庸》的特色時，朱子說：「《論語》不說心，只說實事；《孟子》說心，後來遂有求心之病。」[48]「《中庸》都說無形影，如鬼神，如天地參等類，說得高，說下學處少，說上達處多。」[49]顯然，朱子將先秦儒家經典的「四書」就實證性、具體性的標準來比較，隨著時間的「遠古」性，《論》、《孟》、《庸》三書中，「實」性格與時遞減。然而程子卻對《中庸》有如下的評價：「其書始言一理，中散為萬事，末復合為一理。放之則彌六合，卷之則退藏於密，其味無窮，皆實學也。」朱子本人一方面在說《中庸》「都說無形影，如鬼神，如天地參等類，說得高」的同時，卻又引程子的這段話來作〈中庸章句序〉。程朱將「實」字如此弔詭對極地驅馳使用，固然與他們的「窮理盡性」之學有內在邏輯關連。但在旁人眼中，卻顯得礙眼而招惹反彈。

朱子並世史學家鄭樵（1102~1162）便完全不能苟同程朱的作法，務求將「實學」一詞拉回嚴格的「實證的」、「具體的」意涵層次。他在《通志．昆蟲草木略序》中說：「學者操窮理盡性之說，以虛無為宗，實學置而不問……今作〈昆蟲草木略〉為之會同，庶幾衰晚少備遺忘。」[50]又在《通志．圖譜略．原學》中說：「（理學諸先生）『義理之學、詞章之學』皆從事於語言之末，而非為實學也。……以圖譜學不傳，則實學盡化為虛文矣！」[51]以程朱與鄭樵這兩組對極的先例為始，此下中國學術便開啟了對「實學」概念「人自為說」的濫用風習。

像朱子並世學友張栻（1133~1180）認為佛老之學有「舍實理而駕虛說，忽下學而驟言上達，掃去形而下者」[52]的弊病，而將儒家的學問

經〉、〈朱子所引之佛語〉。

48 《朱子語類》，卷19。

49 《朱子語類》，卷62。

50 鄭樵，《通志》（商務印書館「十通本」），卷75。

51 鄭樵，《通志》（商務印書館「十通本」），卷72。

52 《宋元學案》，卷50〈南軒學案〉。

臺灣大學學術期刊資料庫

以「聖門實學，貴于踐履」[53]一句來化約。將重視「實踐」的，講求「實事」的孔子之道視為「實學」，來與當時致力於思辨形上論說的佛老之「虛學」作嚴格的區分。而一直是朱子生前死後最大論敵的陸象山（1139~1192），在沒後五十年，陸學門流包恢氏在所撰〈三陸先生祠堂記〉中說：「其實可欲者善也，是誠之者人之道也。由大而化則為聖，而入於不可知之之神，是誠者天之道也，此乃孟子之實學……蓋學之正而非他，以其實而非虛也。故先生嘗曰：『宇宙間自有實理』，『平生學問，惟有一實，一實則萬虛皆碎』」，[54]隱然又令人想起前述朱子藉《論》、《孟》二書實虛程度比較而對陸門心學的批評。[55]

中國儒學界這種將原本具體而實證性質的「實」字賦予極其抽象而形上的弔詭性用法的風習，在江戶時代的儒學中亦「偶然」可見，比如熊澤蕃山的用法：「聖學無心而虛無存焉……空即實也(《集義和書》)」。當代日本學者源了圓氏對整個二程以來包括中國與日本在內的新儒學體系中，這個任意驅使「實」字用法到了泛濫的現象，做了相當周延的評論：「『實學』乃如具有多種側面之巨像。吾等視其某一側面，或言『實學』為『實踐』之學、『實用』之學，或稱其為『實證』之學、『追求人間真實之學』等等。又觀其與社會之關係，亦稱其為『經世濟民』、『經世致用』之學、『利用厚生』之學。這些定義皆言『實學』之某一側面而非其全部。『實學』之某一側面，可因時、因人，或因社會而受到強調與提倡。若從『實學』的歷史看，當人們不滿意現存之思潮及價值觀，以致社會價值體系發生動搖時，則有些人會將支持當時價值觀之學問貶為『虛學』或『偽學』，而將自己的學問稱為『實學』，以強調自己學問的正當性。在『實學』思想的開展中，可以看到作為『實學』而受提倡的東西，被他人或其後的時代否定為『虛學』、『偽學』，而新的『實學』又受到提倡。」[56]

---

53 張栻，《張宣公集．論語解》。

54 《陸象山年譜》，卷36，「淳祐十一年辛亥，春三月望日」條。

55 同註4原引文。

56 源了圓，〈從開明思想言實學〉，收在《中日實學史研究》（北京：社會科學出版

臺灣大學學術期刊資料庫

因為朱子在《中庸章句》題解中所表現出來的「實」概念與先秦時代漢字「實」字的原始意義的具體性、實證性之間的重大落差，反而成為仁齋批判朱子學的關鍵契機之一，這點已經在前面有關仁齋朱子對「實理」解釋的差異性裡詳述了。而在日本的儒學學術傳統中，除了極少數如前舉熊澤蕃山的例子外，對於「實」字概念的運用，如同上述源了圓氏所條舉出的例子：「實踐」之學、「實用」之學、「實證」之學、「追求人間真實之學」、「經世濟民、經世致用」之學、「利用厚生」之學，多數是緊密地依從中國先秦漢語體系裡「實」字原始具體的、實證性的、可以用經驗或者感情來加以感知的意義，這可能與日本的語言文字的發展傳統及日本特有的社會形態有密切的關係。

在原始日本語裡面，有民族固有語言，卻一直沒有民族原創的文字，在西元三世紀中，中國〈千字文〉傳入後，才開始借用漢字為其文字，借用方式有兩種，一是借用漢字的意，如直接用「山」漢字字形代表日本語語意中的「山」，一是借用傳入日本當時漢字讀音來標記日語中的音。比如日本語中原有羅馬字注音可注為「yama」這個語言單位的音，是指涉著接近於漢語「山」，英語的mountain的意思。在漢字未傳入之前，日本民族只能以口音來表達這個語意，漢字傳入以後，日本民族借用當時漢字「也」與「麻」二字來標記這個單位語言成為「也麻」，也是指涉著「山」的本來語意。這個階段的日本語中的書面文字，完全是方塊的漢字，中間音讀字、訓讀字交雜著使用。後來作為音符的漢字經過簡化統一的過程，而發展成平假名與片假名。比如「也麻」可寫成平假名「やま」與片假名「ヤマ」的型式。這個階段的日本語中的書面文字，則變成漢字與假名交雜使用。因為有這樣的發展背景，日本語文往往有「一意多漢字」與「一漢字多讀音（也就是多假名）」的情況。前者的情況，比如「まこと」這個音所代表的日本語文的語意，如用漢字來表達，有可能是「真，誠，實，殷，允，貞，忠，信，素，直……」。因為這個「一意多漢字」的現象，使得書面文字論述時，「實」字可以與「誠」、「忠」、「信」等字發生語意相通互用的關係，而形成一個

社，1992），205。

臺灣大學學術期刊資料庫

同意字的網絡，先前所舉江戶時代有許許多多儒者，往往取名為「忠」時，其字或者號就緊跟著成為「誠」、「信」、「實」、「愿」的現象。而在「一漢字多讀音」的情況比如：「實」字視其上下文脈，或依其詞意有可能讀成「ちつ」（密實之意），也有可能讀成「みのる」（結果實），再依詞性的變化也可能和另一個同義漢字「稔」同用「みのり」的讀音。也有可能將「實」字的原始意義進一步引申成「可靠的」、「恆常的」，而與漢字「常」，共用「つね」這樣的讀音。

對於「實」這個漢字，在明治幕末時代以前，知識人，特別是儒學相關人士在論述知識性文章時，最常用的是它的「音讀」部份，特別是將「實」字與其他漢字組合成一個內含「實概念」的「實」字頭詞。比如當代日本語詞典權威之一，總頁二萬餘頁的《日本國語大辭典》，就在じつ「實」條下作兩部份的處理。一是就「實」單字各種字意的解釋；二是就包含「實」字在內的二字或三字詞，依其漢字原始字義的性質，分類列舉了以下最具代表性的詞條，而後再逐一從日本古典文學作品集《萬葉集》以降，追溯其在日本民族文獻上最初出現的源流，並加以現代語的解釋。在第一部份中，對「實」單字的意涵共有八個主要項目，分別是：

（一）名詞部份

1、不偽之事；真實之心；誠實之心。事實。相對於「虛」而言。
2、佛語。針對「此世的真實」而言，特別是用來說「出世間（彼世）的真實」。由佛陀所具體呈現的究極不變之真實。
3、相對於「名」而言的實體內容。
4、結果、成果。
5、（特別用在日本的戲劇、小說中用來指涉劇中人物的）真心、意、情等概念。
6、作為日本傳統戲劇類中「實事師（じつごとし）」「實事（じつごと）」（指日本演劇中老實、誠懇、感情豐富的角色）二詞的略語。
7、西洋數學（翻譯）用語，專指被乘數或被除數。

臺灣大學學術期刊資料庫

8、傳統日本算術（和算）中的定數項。

（二）形容詞，副詞部份

1、用來作為形容「實際的」、「現實的」情況、性質、性格等

2、作為副詞「誠然地」、「的確地」等等。

在這第一部份中，第（一）之5、6、7、8各條的意涵雖然也與「實」字原始意密切相關，但若將這些用法移到中國語文脈絡中，若不事先經過聲明或解說而使用，它將帶給中國讀者突兀而不解其意的可能性非常高，特別是（一）之6「實事」、「實事師」，必然會令中國語脈絡中的讀者以「實在的事」「實際的事物」之類的概念來理解它，而產生大誤解。但在日文脈絡中的讀者，卻會在其日本民族語言邏輯中，自動調整適合上下文脈的理解機制，去閱讀它們。日本文化的主體性已內在其中，這一部份是同樣使用「漢文」的中國語脈絡讀者所絕無法和日本語脈絡讀者共享的部份（除非透過翻譯、詮釋、解說等手續，並且有意識地要加以吸收，經過一段時間的同化的過程）。

在第二部份中，對內含「實」字的語詞共分為五組主要項目，分別是：

一、與語義上「有內容的、充滿的」相關的詞：充實、實彈、實線。

二、與語義上和草木種子、果實相關的詞：果實、結實。

三、與語義上「真正的、實際的、事實的」相關的詞：虛實、權實、名實、實否、確實。

四、與語義上「有血親、血緣關係」相關的詞：實家、實子、實父、實母。

五、與語義上「真心」、「誠意」相關的詞：忠實、實直、實意。

「實感」這一詞雖然未收入日本《國語大辭典》上列字群中，卻在個別詞條中出現，且占有相當的篇幅。「實感」是全部「實」系列詞群中相當特殊的詞，為了作為本文全文論述的重要參考基點，茲特提出討論。這一個詞不見於傳統中國語文文獻中，很可能是到近現代為了對譯西方語言中sensation而出現的，甚至可能借用自日本語現成語彙。臺灣中華書局所編《辭海》在該詞條下作如下說明：「〔實感〕：（sensation）對實際經驗之事物所生之感情也。與假象感情對待。」而在日文的《國

臺灣大學哲學系徐興慶教授藏書

語大辭典》則是：

じっかん〔實感〕

現實の物事から得る感じ。また，實際に接しているような感じ。心の底からでた真實の感情。（中譯：從實在的事物而得到的「直接的感覺」。又，就像實際地去接觸到的那種「直接的感覺」。打從心底湧出來的真實的感情。）

《國語大辭典》自日本語文脈絡中所能追溯到的最早日文文獻是明治時代已接受歐化洗禮的志賀直哉的小說。但日本語言學泰斗金澤庄三郎在明治四十年即已編成的三省堂出版《廣辭林》一書，則對該詞做了如此解釋：

じっかん〔實感〕

實際にある物事に接して，何かを感じること。また、その感じ。（中譯：謂實際地接觸到事物，有著某種感觸。又，那種（難以形容的）感覺。）

〔用例〕：「『實感』をこめて語る」、「まだ優勝の『實感』がわからない。（中譯：「『滿懷「實感」地說出』」、「（心裡）還沒有那種獲得最後勝利的『實感』」）

由以上二種解釋看來，「實感」一詞的語意指涉範圍主要是指人的一切感覺器官，如目、耳、鼻、口、皮膚個別的感觸，甚至五官的綜合運作所得的整體感觸，進一步可以指涉到面對事物時直接產生的感覺、感情。過此以上的思惟與思辨作用，就不在意涵的指涉範圍內了。或者更具體地說，一般平均人不需要特別抽象，形上思辨力的發揮，就能感受到的那種感覺、感受乃至念頭、想法。比如：人與人之間的種種喜、怒、愛、恨、思念、依戀、敬畏、希望、沮喪等等，在這樣的標準下，用儒學的術語來說，「上智」的聖人賢人與「下愚」的愚夫愚婦就有了共同的「實感」基礎了。在這兩部不同辭書所作的解釋中，金澤氏所舉的用例固然可以在各種運動比賽事前選手談話中出現，但在日本已有一千年歷史，最傳統的民族運動之一的「相撲」，在比賽之前，大力士們以這

臺灣大學學術期刊資料庫

種形式說明自己面臨關鍵比賽時的心情，比例相當高。有時還會與另一個意涵相近的名詞「手應え」來交替使用。或許這個「實感」一詞的出現可以上溯江戶時代以前。不過退一步來說，若真是自西洋sensation翻譯過來，該詞被日本說話者使用的情況，遠比中國語文脈絡中更貼切而頻繁。這多少反應了中村元氏在《日本人の思惟方法》一書中指出「人倫的、直觀的、情緒的，非論理（邏輯性）的」傾向。

在第二部份中，第四項各詞在日本語文史中陸續出現的意義，除了同於第一部份的說明之外，還可以更具體地以日本獨特的社會習俗——「家（いえ）」制度——來進一步凸顯漢字在日本文化思想中日本民族主體性與脈絡性的展現。因為這反應出前近代傳統日本社會制度中，在家（「いえ」）的相續制度的運作裡，對人身與家（「いえ」）關係強烈地受到重視的性格。日本人以養子來繼承家（いえ）的風氣遠比中國為盛。如昭和時代日本三位傑出人物：湯川秀樹、小川環樹、貝塚茂樹是同胞三兄弟，卻依日本養子制度作法，分別在三個不同的家（いえ）去繼承家業。

「實」字在日本人語言使用的脈絡中，所展現的日本文化主體性尚不止於以上所舉單字意涵與複合語意涵所展現的而已。我們還可進一步從與「實」字、「實」字詞相關的字詞中分析出其相關的引申義，藉由這些引申義相關的其他字詞，來與在中國語文脈絡中同樣的字詞比較，而找出日本文化脈絡中，文字運用的主體者——具體地說，像伊藤仁齋這樣的儒者，和中國語文脈絡中文字運用的主體者——具體地說，如朱子，各自賦予「實」字與「實」字詞不同的引申義涵。舉例來說，《隨筆・山中人饒舌》中有一句話：「實學事功，亦恐不及百年前諸儒也」。而日本《國語大辭典》的詞條解說者對「實學主義」一詞作如此的解說：

> 重視有助于現實的種種學問之立場（態度），（實學主義是）相對于形式化了的人文主義之言語本位的學問而言的，（實學主義是）一套受到自然科學的發達，以及哲學上的經驗論影響的研究方法。十九世紀前半的功利主義是其典型。

在這裡可以看到：原先在中國語文脈絡中普遍被鄙視的「功利」一詞，與普遍被儒學者、知識人賦予肯定的，甚至是尊貴的意涵的「實學」一

臺灣大學學術期刊資料庫

詞，兩者卻在日本語文脈絡中被相當程度地等同起來。這中間固然有名詞翻譯的問題，比如「功利」一詞主要是明治時代英文字utility的對譯。「功利主義」一詞則主要是針對西歐十八世紀末到十九世紀初以邊沁、穆勒等人為代表的utilitarianism的對譯。邊沁的功利主義與穆勒的功利主義兩者之間仍有所歧義，但日本當時作為一個思想輸入國，為了思想吸收的效率，寧可決定一個名詞來代表其間最大的共相。在明治時代決定這個翻譯名詞，甚至說在一九五〇年這本字典編輯完成的時間點，日本語文脈絡中，「實學」與「功利」二個語詞的親和性卻是無可否認的。也就是說，在日本語文脈絡裡，「實」字的語意和「功」、「事功」、「事功主義」、「功利」、「功利主義」等字詞的語義上的親和性是存在的。若從思想文化發展的脈絡性、可溯源性來說，江戶時代儒學家在使用「實」字詞時，其背後思惟與「功利」一詞背後思惟，應也存在某一程度的親和性。仁齋思想正是一個典型的例子。

到目前為止，可以看到日本語文脈絡對「實」字的概念，一方面強烈地表現出日本傳統的特色，例如為了表現日本社會制度特色的「實方」「實家」「實子」等名詞，以及日本傳統戲劇用語「實事師」「實敵」「實惡」。而在另一方面，表現在漢學方面的用法，比起中國語文脈絡而言，特別是相對於中國佛教、中國程朱理學而言，在日本語文脈絡的用法，則相對地又偏重在該字的原始意義側面。也就是（甲）偏重在具體而不抽象的，（乙）實踐而不理論的，（丙）論結果（無價值判斷的功利、事功）而不論動機的諸項特色。這些特色在終生以批判程朱理學而建立起學術地位的仁齋身上表現得更為明顯。

從這點來看，伊藤仁齋思想體系裡的實概念，在日本儒學、儒教的大傳統裡，印證了前舉中村元氏在日本佛教、佛學傳統裡所觀察到的種種日本人特殊思惟方式。因而可以說，仁齋和許多同時代的日本儒學者——不管他們是古學派或者是朱子學派——一起在很多方面反對程朱的思想體系中的許多面相，這毋寧是日本思惟傳統裡，內在邏輯理路的自然結果。只是仁齋反對程朱思想的規模最大最深。從這個意義上來看，貝塚茂樹稱伊藤仁齋是「日本儒教的創始者」，誠不為過。

臺灣大學學術期刊資料庫

五、結論

在整個近世東亞儒學世界中，作為一位有著強烈反朱子學色彩的儒學者而言，伊藤仁齋固然算不上是特別突出的異數——畢竟在同時期的中國與朝鮮半島也有不少反朱子學儒者，但在日本列島上而言，他卻是數二，甚至是數一地，強烈而且全面地批判、貶抑朱子學的儒者。伊藤仁齋反朱子學的原因，或隱或顯地有各種的可能，包括仁齋個人成長過程中母親的因素、青壯年在京都町人社會文化的環境、中年遭逢明末清初中國政治劇變造成的華人奔日流亡潮等等。然而，若從伊藤仁齋著作文獻上所顯示的意識層次的概念來看，其中以「實理」概念為首的一系列以「實」字開頭的名詞，表現了伊藤仁齋以十七世紀日本語文中「實（じつ）」字所隱涵的，以及所引申的語文概念，來理解、進而詮釋儒家文獻，認為朱子所理解的「實理」、「實學」概念，是佛老的而非孔門聖學的本意。這是促成伊藤仁齋開始由尊朱轉而疑朱、批朱的關鍵轉折點。而同一個漢字「實」字，在江戶時代整個日本語文中，它具備了比宋明時代中國語文中的「實」字更加強烈的「人倫感情」、「事功」、「功利」的意涵。這個現象與伊藤仁齋反朱子的「實理」、「實學」概念互相激盪，產生加乘效果，使得伊藤仁齋思想體系往人倫網絡關係、事功、功利方向發展。表現在歷史人物功過評價上，舉凡朱子在思想上所貶抑、敵對的人物，都得到伊藤仁齋相當高的評價，古者如漢文、唐宗；近者如陳亮、葉適。伊藤仁齋在江戶時代所開出的古學派思想，遂與中國明末清初的學風，殊途而同歸，展開了反朱的、注重實證事功，重視人倫互動關係的儒學方向。

（責任編輯：陳怡宏　校對：郭恩秀　鍾旻圜）

臺灣大學學術期刊資料庫

Tokugawa Confucian Ito Jinsai's Conception of *Zitsu* (實)

Tung, Chang-yi

Abstract

The importance of Tokugawa Confucian Ito Jinsai(伊藤仁齋) in Japanese Neo-Confucian history lies on his anti-Zhu Xi(朱熹) character, including his: 1.emphasizing political utilitarianism rather than individual moralism; 2.stressing the importance of daily human relationships rather than Zhu Xi's investigation of things to explore principle, etc.

To trace the intellectual critical crossroad between Ito Jinsai and Zhu Xi, the author would like to point out the Chinese charactor "實"(pronounced "shi" in PINYIN, and as "zitsu" in Japanese). The character "實" is the most conspicious and frequent one in Ito Jinsai's writings. It is usually used by Ito Jinsai to connote social and utilitarian meanings of a uniquely Japanese style. Especially, the term "實理" is used by Ito Jinsai to exlude any ontological and metaphisical meanings, as conspiciously connoted in Zhu Xi's thought.

Starting from this special usage of the character "實", Ito Jinsai developed up his explanation of Confucianism in great contrast with that of traditional Chinese intellectuals represented by Zhu Xi.

Keywords: Ito Jinsai (伊藤仁齋), Shi (實), Shi-li (實理), Shi-gan (實感), Tokugawa intellectual history, utilitarianism.

臺灣大學學術期刊資料庫