

伊藤東涯《周易經翼通解》的政治意義^{*}

陳威瑋^{**}

（收稿日期：105 年 3 月 11 日；接受刊登日期：105 年 6 月 27 日）

提要

本文透過日本江戶時代儒者伊藤仁齋之子伊藤東涯的《周易經翼通解》，觀察仁齋、東涯父子在依循《易程傳》義理解《易》風格的同時，對其中的君臣關係論述，所涉及的士人政治主體性之繼承表現及其意義。在仁齋、東涯以王道文教抵抗武國世風的意識下，《周易經翼通解》中的政治思想，不僅是在表面上跟隨程頤的註解，同時也在當時的江戶時代社會中，扮演著應對現實狀況的角色。雖然這些論述並沒有立即產生改變政治體制的力量，但其中的抵抗精神，可以說留下了恆常有效的批判力道。

關鍵詞：伊藤仁齋、伊藤東涯、《周易》、日本儒學、江戶時代、《周易經翼通解》、《易程傳》、日本易學

^{*} 本文初稿曾發表於北京中國人民大學「《周易》與中國哲學」國際學術研討會（2015 年 9 月 27 日），經修改後投稿，承蒙兩位匿名審查人予以指教，在此謹申謝忱。

^{**} 中央研究院中國文哲研究所博士後研究。

一、前言

日本江戶時代著名儒者伊藤仁齋（1627-1705）、伊藤東涯父子（1670-1736），乃江戶儒學中古學派的重要代表人物。由於仁齋私塾「古義堂」位於京都堀川畔，故其學又名為「堀川學派」。仁齋生前未正式出版著作，其治學成果皆由東涯整理而成，而東涯自身論述，又多本於仁齋自家之授，故堀川學派之流傳發揚，東涯實功不可沒；而我們若要完整地觀察堀川學派內容，亦須將仁齋與東涯合觀。

在堀川學派《易》學成果方面，仁齋的著作《易經古義》僅註解了乾坤二卦，真正足以代表該學派《易》學內涵的文獻，首推東涯的《周易經翼通解》。該書本仁齋之學，註解完《周易》全書，故可藉此得見伊藤父子對《周易》的理解。¹另外有關《太極圖說》的部分，則有仁齋的《讀近思錄抄》，以及東涯的《太極圖說管見》、《太極圖說十論》。

堀川學派的相關先行研究不暇枚舉，汗牛充棟，然而在《易》學方面的探討相對較少。其大要者，有土田健次郎〈伊藤仁齋の易學〉、前田勉〈仁齋学の繼承—伊藤東涯の「易」解釈〉、濱久雄〈伊藤東涯の易学〉、吳偉明《易學對德川日本的影響》、王鑫《日本近世易學研究》，以及拙作《日本江戶時代儒家《易》學研究》。要言之，過往的研究成果皆肯定東涯《周易經翼通解》在繼承仁齋之學上的作用，並能充分掌握到其中的內涵，包括反對朱子學的理氣論、批判《十翼》為孔子所作的傳統觀點等等。不過由於相關論著份量不多，故應當還有龐大的探討空間可供學界共同開拓。

本文擬從政治意義的角度，重新進入《周易經翼通解》的詮釋中，抉發其值得關注的部分。仁齋父子的《周易》詮釋，受程頤《易程傳》影響甚深，程頤在《易程傳》中的解經作法，已有前賢指出其中暗含政治企圖（詳下文）。身處與宋代士人文化截然不同之幕府社會的仁齋父子，如何接受這些面向？形成何種意義？此乃本文試圖回答的問題。

¹ 伊藤東涯於該書〈釋例〉處曰：「先子……研覃鄒魯二書，兼治《周易》。然《易》唯解乾坤二卦，務明大義，不要瑣究，不如治二書之專且精也。胤不肖，紹述遺志，敘之舊聞，僭為此解。」見日·伊藤東涯：〈周易經翼通解釋例〉，服部宇之吉編：《漢文大系》，第16卷（臺北：新文豐出版公司，1978年），頁12。本文所據之《周易經翼通解》，亦取此版本，下不另註。

二、《易程傳》的政治思想

在進入《周易經翼通解》的探討之前，必須先從《易程傳》出發。如同上文所述，這是因為仁齋父子的《周易》詮釋受到程頤影響。東涯於〈釋例〉中說：

《易》本卜筮之書，《本義》之趣，固得其原旨者也。然萬世學者，遵夫子之道以為學，則當從《程傳》以義理觀《易》。先子講《易》，大意從程子，義趣時依《本義》。此解述家庭所聞，出入二傳，閒附管見云。²

《周易經翼通解》的編排，係以王弼、韓康伯注為底本，再附上東涯之解。而解經方式則奉行以《易程傳》為本的義理解《易》作法，包括以人事、史事說經、對王弼以玄解《易》的排斥，都是其重要特徵。因此，雖然堀川學派在日本儒學史上以反對宋儒而聞名，但在《易》學的部分，對程頤的推崇亦不容忽視。因此我們可以思考：若程頤所隱含的政治企圖，化為對《周易》的詮釋，在《易程傳》中表現出來，而又在《周易經翼通解》中得見類似論述的話，或許即表示仁齋父子也連帶接受形塑《易程傳》義理解《易》的那一份背後思維。

所謂的「隱含的政治企圖」，曾為余英時詳加談討。余英時的鉅著《朱熹的歷史世界》，大幅度地橫跨兩宋的政治環境，探討北宋的士大夫與皇權之互動情形、王安石變法及其密切相關的國是轉折與黨爭等等因素，以及此政治文化延續下，南宋時朱熹面臨的秩序重建任務，與理學集團、保守官僚集團、皇權三方角力的挑戰。有關《易程傳》的撰述動機，余英時指出，二程道學的形成過程中，一大要素是與王安石新學的抗衡。程頤對王安石《易》學十分推崇，曾勸門人治《易》時，取王弼、胡瑗和王安石三家，而這種推崇所反映的透徹研究，也同時表示程頤之所以撰《易程傳》，便是為了正新學之誤。³另一方面，北宋的

² 日·伊藤東涯：〈周易經翼通解釋例〉，頁8。

³ 余英時：《朱熹的歷史世界》（臺北：允晨文化實業股份有限公司，2007年），頁87-90。程頤對王弼、胡瑗、王安石此則評價，見宋·程顥、程頤：《河南程氏遺書》，卷19，程顥、程頤著，王孝魚點校：《二程集》（北京：中華書局，2011年），頁248、程頤：〈與金堂謝君書〉，《河南程氏文集》，卷9，《二程集》，頁613。余書引用此則廣為人知的引文來說明程頤對王安石新學的對抗意識，不過光從引文內容中似無法看出這一點。顧炎武曾引張栻之言，探討程頤此說的背景：「（互體）夫子未嘗及之。後人以『雜物撰德』之語當之，非也。……新安王炎晦叔嘗問張南軒曰：『伊川令學者先看王輔嗣、胡翼之、王介甫三家《易》，何也？』南軒曰：『三家不論互體故爾。』」見清·顧炎武：《日知錄·卷一·互體》，王雲五主編：《國學基本叢書四百種》，第14冊（臺北：臺灣商務印書館，1968年），頁6-7。因此程頤此言與其說是基於對王安石新學的對抗意識，不如說是對義理解《易》方式的提倡。但《河南程氏遺書》確實收錄一些批判王安石《易》說之言，可與余英時之說相呼應。

士大夫階層頗有以天下為己任、承擔秩序重建任務的意識，這種意識表現在對經書的註解中，《易程傳》即為一例，其中的人事義理，乃程頤對君臣關係的思想。

余英時對《易程傳》反映的君臣之道的探討，可歸納為以下三點：一，天下非君主一人獨斷可治，應任賢以成事，使君臣相遇，共治天下。乾卦九二爻與九五爻的「利見大人」處，程頤曰「君亦利見大德之臣，以共成其功」、「聖人既得天位，則利見在下大德之人，與共成天下之事」⁴，規定了君主必須與臣共事，不可一人獨斷。另外於同人卦九五爻處，又說「人君當與天下大同，而獨私一人，非君道也」，表示君主不可憑一己之喜好而違反任賢之原則。而程頤註解蒙卦卦辭、《彖傳》、六五爻辭時分別說：

五居尊位，有柔順之德，而方在童蒙，與二為正應，而中德又同，能用二之道以發其蒙也。二以剛中之德在下，為君所信嚮，當以道自守，待君至誠求己，而後應之，則能用其道。

賢者在下，豈可自進以求於君？苟自求之，必无能信用之理。古之人所以必待人君致敬盡禮而後往者，非欲自為尊大，蓋其尊德樂道，不如是不足與有為也。

五以柔順居君位，下應於二，以柔中之德，任剛明之才，足以治天下之蒙，故吉也。童，取未發而資於人也。為人君者，苟能至誠任賢以成其功，何異乎出於己也？

余英時認為，程頤對蒙卦卦辭和《彖傳》的解釋，係來自於他於元祐元年至二年（1086-87）時的崇政殿說書經歷，哲宗的年紀正當「童蒙」之時。而六五爻部分，則可能與北宋自真宗後，即位者多為幼主有關，君柔臣剛成為一普遍性原則。這些材料顯示，程頤嚮往一種虛君制度，君主只是象徵性的，一切政治落實都在士大夫之手，表達了抑制君權，伸張士權的想法。⁵

⁴ 程頤：《易程傳》，《二程集》，頁 696。因本文多處徵引此書，為避繁瑣，以下凡引用處，僅於正文中說明出處，不另加註。

⁵ 程頤對蒙卦的解釋，是否真能對應至其實際經歷？「童蒙」是否真指北宋幼主，特別是哲宗？筆者認為這一點可以再討論。六五爻辭曰「童蒙，吉」，故程頤之所以提及童蒙居五之尊位者的說法，最直接的原因應當還是為了配合爻辭內容，使其無悖於卦辭、《彖傳》、爻辭的整體性。即便註釋經典者的目的在於述說己意，畢竟不至於脫離經典本文帶來的形式規定。以程頤推崇的王弼、胡瑗、王安石三家來看，其中王安石《易解》內容多數佚失，已無法窺見全貌。楊倩描曾對《易解》進行輯佚，其成果詳見楊倩描：《王安石〈易〉學研究》（保定：河北大學出版社，2006年），頁 26-104。惜蒙卦相關處未能全數留存，故不論。胡瑗則解釋為：「六五陰柔之質，而居陽位，至尊之極也。內有剛德，可以通天下之志；外示柔順，足以專任臣之道，故獲童蒙之吉。非六五柔順之德，无以委任九二剛明之臣；非九二剛明之才，无以當六五委任之重。故此能專權委寄，所謂勞于求賢，逸于任使，不勞聰明，垂拱而自治者也。」見宋·胡瑗口述，宋·倪天隱著：《周易口義》，據清·紀昀等編：《景印文淵閣四庫全書》，第 8 冊（臺北：臺灣商務印書館，1983-1986 年），頁 212。「不勞聰

二，天下之秩序應達致穩定，並由士大夫承擔安民之責。余英時的根據是程頤對履卦《大象傳》「辨上下，定民志」的解釋：

夫上下之分明，然後民志有定。民志定，然後可以言治。民志不定，天下不可得而治也。古之時，公卿大夫而下，位各稱其德，終身居之，得其分也。位未稱德，則君舉而進之，士脩其學，學至而君求之，皆非有預於己也。農工商賈勤其事，而所享有限，故皆有定志而天下之心可一。後世自庶士至于公卿，日志于尊榮，農工商賈日志于富侈，億兆之心，交驚於利，天下紛然，如之何其可一也？欲其不亂，難矣。此由上下无定志也。君子觀履之象，而分辨上下，使各當其分，以定民之心志也。

他指出，這裡反映的是理一分殊的秩序觀在現實人倫方面的落實，士農工商等類別構成基本的上下秩序。但最重要的是，雖然類別固定，成員卻可流動，關鍵在「位各稱其德」，人民修學進德而可以為士，承擔「使各當其分」、「定民志」的任務。

三，民附君以求自立，而天下以民為本。若君主無道，則將民心渙散而生變。程頤於比卦《彖傳》「不寧方來，上下應也」處說：

民不能自保，故戴君以求寧；君不能獨立，故保民以為安……以聖人之公言之，固至誠求天下之比，以安民也。以後王之私言之，不求下民之附，則危亡至矣。

於姤卦九四爻處「包无魚，起凶」則說：

居上位而失其下，下之離，由己之失德也。……以不中正而失其民，所以凶也。……不能保其下，由失道也。豈有上不失道而下離者乎？……為上而下離，必有凶變。

又來自於王弼：「以夫陰質居於尊位，不自任察而委於二，付物以能，不勞聰明，功斯克矣，故曰『童蒙，吉』。」見魏·王弼、晉·韓康伯注，唐·孔穎達疏：《周易正義》，據清·阮元校勘：《重刊宋本十三經注疏附校勘記》，第1冊（臺北：藝文印書館，2001年，文選樓藏本），頁24。由此可見，依王弼以降的義理《易》詮釋傳統，本就會將蒙卦二五爻之關係，解釋為居尊位者以柔順之德，委任予在下位而具剛健之德者，這正是卦爻象、卦爻辭等經典本文的形式規定所造就的影響。筆者認為，面對程頤此處解釋之所由，最不能忽略的是其繼承義理《易》傳統的明顯傾向，相對的，個人政治經歷充其量只能算是狀況證據。但余英時的說法不致於與《易程傳》文本產生重大衝突，確實有參考價值。無論程頤註解蒙卦時，是否有意識地表達崇政殿說書等經歷，其抑君伸士的表現仍是事實。

起者，將生之謂。民心既離，難將作矣。

余英時據此認為，此處的君民關係思想，專論君之失道導致民之叛離，似主張君民之間具有契約關係，若君主不保民安民，則契約可中止。此契約關係係人與人之關係，而不是「天命」為重要條件，這是程頤思想的可觀之處。⁶

綜上所述，根據余書的分析，《易程傳》的君臣關係思想，也就是其政治企圖，在於抑君伸士，強調士大夫的政治主體性，使君主成為虛位元首，放手讓士大夫遂其理想，承擔秩序重建的安民任務，「共成天下之事」。

胡楚生〈伊川《易傳》中政治思想之解析〉一文⁷，也涉及了《易程傳》中所論述的君臣角色，將重點放在君臣各自的義務。君主的義務為下體民情，不與民爭利，使萬民親附，並能上下同志，而讓政務順暢合理，此外，更必須禮賢下士，以求賢能者輔佐；為臣者需盡忠輔弼，不掠君主之美，且需由君主來求己，不可主動汲汲求進，阿諛曲從，方為自重之道。綜合余英時與胡楚生兩者之論來看，可看到胡文著重在歸納、疏解《易程傳》內部結構所表現的觀點，余書則是將《易程傳》放在宏觀的理學家政治企圖之歷史背景，來指出程頤解《易》法之所由。進路的差異也導致分析結果的不同，於是乎乍看之下容易產生一個疑問：若程頤在《易程傳》中表達出為臣者不能掠君主之美的想法，那麼是否又跟「強調士大夫政治主體性」的解讀相衝突？

不過我們可以認為：不掠君主之美，畢竟是站在君主制的歷史背景來說。即便宋代士大夫地位提升，儒者們也不致於徹底顛覆君臣上下關係，否定位階差異，因此為臣者本就是站在輔佐的定位上去承擔政治主體性，而非完全取代君主。再者，程頤此處的解釋係針對坤卦六三爻辭「含章可貞，或從王事，无成有終」而發，不會遠離《文言傳》的「陰雖有美，含之，以從王事，弗敢成也。地道也，妻道也，臣道也。地道无成，而代有終也」所含之尊卑思想。但儘管這種尊卑思想透過《易傳》以來的崇陽抑陰觀點與現實政治體制之結合呈現出來，規定了歷代解經者的解釋方向，程頤之說仍具有獨特之處。我們且再一次比較王弼、胡瑗、程頤三者於此處的表現：

三處下卦之極，而不疑於陽，應斯義者也。不為事始，須唱乃應，待命乃發，含美而可正者也，故曰「含章可貞」也。有事則從，不敢為首，故曰「或從王事」也。

⁶ 余英時：《朱熹的歷史世界》，頁 218-237。

⁷ 胡楚生：〈伊川《易傳》中政治思想之解析〉，《興大人文學報》第 35 期（2005 年 6 月），頁 1-27。

不為事主，順命而終，故曰「无成有終」也。⁸

六三陽位，今以陰居之，是能執諫，不敢為事之倡始，故內畜聖賢之事，章美之道，待君之所令。及謀議之所至，則從而發其章美之道，以進于君。如此是得臣子之正。……六三之君子，執臣子之分，不敢先倡，待君有命，然後從而行之。既行之，又歸美于君，而不敢居其成功，但竭節盡忠而終于為臣之分也。……人臣含蓄章美之道，若謀議未及而先發之，非其時而宣行之，使天下之人，但知臣之所為，而不知君之所命，則失所以為臣之分也。⁹

為臣之道，當含晦其章美，有善則歸之於君，乃可常而得正。……或從上之事，不敢當其成功，惟奉事以守其終耳。守職以終其事，臣之道也。

程頤與王胡二家的主要差別在於，雖然三者都要求為臣者功成不居，但可以看到，王胡二家所構想的君臣關係中，君主是發號施令者，臣下則忠實地執行君主命令，不能居於制定政策的位置。相對的，程頤則並未如此強調為臣者在行動上的限制，頂多強調不居其功而已。因此雖然同樣倡導「章美」，但程頤所建立的為臣者政治主體性，與王胡二家相較，實不可同日而語。可以說，之所以不居其功，是為了維持君臣關係中君主本身的權威性，名義上臣下仍由君主所領導，故最大的功勞應歸於君主。但為臣者直接承擔秩序重建的任務，因此不會只能執行命令，而是在忠君的前提下，自身可以發號施令。於是乎我們仍然可以將士大夫階級的政治主體性，當作《易程傳》撰作企圖中的重要一部分，程頤在其中所述說的君臣關係樣貌，就是能夠讓他本人通經致用，而參與其中的理想藍圖。

那麼，基於對義理《易》學發揚之目的，而在解經時自覺地遵循《易程傳》的伊藤仁齋父子，是否也流露出對程頤這份理想藍圖的繼承？接下來透過對《周易經翼通解》的觀察，來對此問題加以探討。

三、《周易經翼通解》的政治思想

以儒家義理解《易》，其著力點往往在於現實人事之教。此不惟涉及到儒者的現實秩序關懷，更是由於《易傳》乃義理《易》之根源，其內容原本就含有道德教化思想之故。雖然否定《易傳》的神聖性，主張其非出於孔子之手，是仁齋父子繼承歐陽脩《易童子問》

⁸ 據魏·王弼、晉·韓康伯注，唐·孔穎達疏：《周易正義》，頁19。

⁹ 宋·胡瑗口述，宋·倪天隱著：《周易口義》，頁196。

的論點，而貫串其《周易》詮釋的作法，但王弼、胡瑗、程頤一脈的義理《易》平實解經之風，畢竟還是來自於《彖》、《象》、《文言》等部分，因此自覺地推崇《易程傳》的仁齋父子，也不會離此太遠。

義理《易》傳統施之於人事，主要在於進退出處、辨明君子小人等等，而君臣關係更是一大重點。誠如黃忠天所言，卦爻辭和《易傳》已以君臣關係立論，故歷代諸儒每以爻位貴賤說《易》，援君臣以論卦爻，《易程傳》常以君臣釋《易》，其來有自。¹⁰因此《周易經翼通解》許多以君臣釋《易》處，其由來亦可置於此脈絡下來理解。以下，由於本節所依據的主要材料為東涯所著的《周易經翼通解》，故行文之際，以東涯為探討對象。但基於其紹述之風，與該書「述家庭所聞」的主要性質，故實際上東涯亦代表仁齋之見。

首先，由於君主制畢竟是近代以前的儒家通義，因此即便是不曾出仕，並未實際參與政治體制的東涯，也會強調君臣上下位階之異，主張在下位者不可直接強硬衝撞，凌犯上位者：

蓋陽尊而陰卑，君上而臣下，天地之定分也。故自古人臣，挾震主之威，而至抗其主，則不唯上受其侮，而躬亦傷夷。妻之凌夫，為下者之抗上，莫不皆然，《易》之垂戒深矣。（坤卦上六）¹¹

蓋曲直之分雖明，而上下之勢相隔，則不可恃己之有理，而紛爭對捍，以招咎殃，此君子之所慎也。（訟卦九二）

蓋諸侯之於天子……苟擅其土地，以致凌逼，則不唯上受其害，而亦自取夷滅，如漢之七國、唐之方鎮，其迹可見矣。（大有卦九三）

蓋自古挾震主之勢者，必招跋扈之謗，非損益卑下，不處其盛，豈能免乎？此智者之事也。（大有卦九四）

除了坤卦上六爻處之外，其餘三處的為臣之道思想，大致都與《易程傳》相關處相呼應，例如《易程傳》於訟卦九二爻處說「九二自外來，以剛處險，為訟之主，乃與五為敵。五以中正處君位，其可敵乎？」、大有卦九四爻處說「四近君之高位，苟處太盛，則致凶咎」，皆可看出東涯在此依循程頤，以及傳統的君臣位階論述。

不過相較於《周易經翼通解》談君臣關係的全盤份量，這些強調上下差異的言論顯得為數不多，大部分還是著墨於君臣各自應有之德。首先在臣德方面，上述有關謹守尊卑之

¹⁰ 黃忠天：〈《伊川易傳》對宋代史事派易學之影響〉，《高雄師大學報》第16期（2004年6月），頁201-218。

¹¹ 日·伊藤東涯：《周易經翼通解》，卷1，頁23-24。因本文多處徵引此書，為避繁瑣，以下凡引用處，僅於正文中說明出處，不另加註。

分，不可犯上云云，固為其一，但這不是要為臣者淪為君主的應聲蟲而拋棄主體性，而是不可基於自身野心或是自恃有理而不顧基本尊重。否則如此一來，造成體制動盪，影響治國之秩序，亦對安民無益。因此為臣者固應盡忠，然並非單純忠於君主這個「人」，而是忠於自身職分，因此才須遵守尊卑之際的倫理。為臣者的職分在於輔翼君主，《文言傳》認為坤卦象徵的柔順之德即為臣道。東涯也隨之強調，臣道乃「順」，需守含章之美：

君者，出令者也；臣者，稟君之令而行之者也。故為臣者，己雖有其才，蘊畜而不曜。雖從上之事，亦歸之于君，而不居其成功，不唯存謹畏、遠猜嫌而已，為臣之道，自當然也。（坤卦六三）

蓋臣之道曰順，順者言將順其美也，非阿諛承順之謂也；君之德曰明，明者言照臨不蔽也，非苛察為明之謂也。（晉卦卦辭）

首先在坤卦處，東涯言為臣者係執行命令之人。若與上一節曾提及的，程頤此處的詮釋相對照，乍看之下似乎較貶低為臣者的主體性。但同時也可以看到，東涯並未如王弼和胡瑗一般，強調臣不可為君之先。其論述之重點在於，為臣者執行人君所下之命令時，係奉命行事，故不宜將功勞攬於己身，而應歸之於君，才符合上下位階倫理，並可韜光保身。於晉卦處所言之「順」，就可理解為：站在輔翼的角色上，不居其功、忠於職分，此乃為臣者所應具之德。

正因為這種「順」不代表完全抹煞主體性的阿諛奉承，故為臣者的自主意識也是東涯注重的部分。例如他註解明夷卦初九爻時說：「無罪而殺士，則大夫可以去；無罪而戮民，則士可以徙。」即認為為臣者可以因主君無道而離開，而非只能在君主手下被壓制。另外，在君主非有道、尚賢之人、不可對其行「順」之臣道時，則需隱遁，不可汲汲求進：

在下位不獲乎上，民不可得而治矣。然則抱經濟之具者，苟不遇其時，則寧老死巖穴而已，不可跂焉躍焉，以欲試其能。此賢者之所以安命樂天，訢然以終其身也。（井卦九二）

余英時曾指出，進退出處是宋代士大夫政治文化的重要成分，以天下為己任的士大夫，在皇帝不接受自身理想時，會拒絕奉召，以道自持，例如王安石在尚未信任宋神宗之前不願輕出、司馬光反對新法而拒絕神宗之召、程頤自元祐二年後不肯入朝等等，均屬宋代士大夫政治意識的展現，也顯得其主體性地位較宋代之前與之後為高。《易程傳》對蒙卦《象

傳》的註解所含的為臣者進退之道，也是這一點的體現。¹²從東涯此處說法可以看到可與程頤相呼應的說法，這種限制為臣者汲汲求進的觀點蘊涵對君主的抵抗，因此一方面可以說，東涯接受了程頤的進退之道，另一方面，所謂的臣道並不是一種單方面的下位者服從義務，其中亦涉及對君主的衡量，以決定輔翼匡佐，不居其功；或是遠離不仕，拒絕相助。至此可以說，臣道在施政治民上的實踐，是建立在君主先遵守君道的前提之上，若君主無道，以致君臣不能相遇，為臣者便不會入朝以順相待，接受約束。

接著再來觀察在《周易經翼通解》君臣關係論述中，佔較大比重的君道部分。首先最可觀處為以下說法：

大人者指九二而言。此爻在乾之時，而剛健中正，進居天位，德化大行，而下與九二同德相應，故其象為飛龍在天，而利見大德之臣，以輔其治也。蓋自古有臣而無君時有矣，未有有君而無臣時也。上有堯舜之君，則下有稷契之臣；上有湯武之君，則下有伊呂之臣。英主誼辟之興，必有佐命元勳，翼戴夾輔，以致太平，何者？天下之廣，無時無才，為明主能知而用之，用而盡其才。此九五之所以利見大人也。（乾卦九五）

這裡顯示出兩點特徵：一，程頤以九二為九五所利見之大人的說法，完全為東涯繼承；二，伴隨著此詮釋的政治思想，在東涯手上也充分發揮。九五居尊位，而又以下見九二為利，代表君主利見在下之臣以得其輔佐。東涯所說的「自古有臣而無君時有矣，未有有君而無臣時也」，非常強烈地主張下位之臣才是推行政治所不可或缺者，君主需有賢臣輔佐才能成事。這就與程頤一樣，展現出高度的為臣者之政治主體性。另外，仁齋的《易經古義》僅註乾坤二卦，但我們正可藉此將仁齋對乾卦九五爻的解釋與東涯對照：

剛健中正以居尊位，是有其德而居其位也。然君不可獨治，必待賢佐而後能成其治。若成湯之於伊尹，文王之於太公是也。三代以來苟有賢明之君，而輔相得其人，則猶足稱小康，況三代之聖主乎？堯以不得舜為己憂，舜以不得禹、皋陶為己憂，為是故也。¹³

雙方觀點可謂如出一轍，這是《周易經翼通解》「述家庭所聞」的表現之例。同時也

¹² 余英時：《朱熹的歷史世界》，頁 223-225、305-306。

¹³ 日·伊藤仁齋：《易經古義》，據日·關儀一郎編：《日本儒林叢書》，第 5 卷（東京：鳳出版，1978 年），頁 10-11。

可說，上述對東涯之解的觀察亦適用於仁齋。

另一方面，關鍵性的「共治天下」思想，也同樣得見於東涯筆下：

蓋獨智有限，而輿論必公。故古之聖王，疇咨僉諧，博資眾人之善，以廣其智，猶萬乘之君，合眾人之力，以為其強也，非以為虛文也，將以盡眾謀之善也。若夫任一人之剛明果決所行，無復顧慮，豈能無弊乎？（履卦九五）

聖人資眾智，以崇其德；人君合眾力，以成其強。烏可以事不出己，棄賢自任，以致敗蠱哉？（蠱卦六五）

明主勞於求賢，而逸於得賢。天下之事，非一人之所能悉治也。舉用賢才，任之以事，則庶績咸熙，萬國以寧。言其成功，則歸于君。（臨卦六五）

尊賢禮士，王公之盛德也。故自古聖王，搜岩穴幽隱之士，與共天位，與治天職，國由是興，民由是寧，如湯之舉伊尹，先主之顧孔明是也。（賁卦六五）

正因為天下事非一人可能治，故君主需要求賢，延攬為臣，賦予政事。東涯稱此為「與共天位」，便揭示了天下乃君臣共治的想法。「尚賢」是儒家政治思想通義，《周易經翼通解》亦不外乎此，全書有關尚賢思想的呼籲比比皆是，不暇一一枚舉。¹⁴而這裡可以看出，在尚賢的同時，東涯亦強調「共」的概念，亦即君主係與為臣者共同治理天下，而非一人獨享尊位。雖然君主制下，君主享有最高命令權，但「共」的概念大幅強調了為臣者的政治主體性，君臣不只是上下隸屬關係，也揉合了契約合作關係。《易程傳》有關「共治天下」的意義，亦可適用於《周易經翼通解》。

也因此，在為臣者擁有一定主體性，係共治者而非單純的受令者，可以自由決定去留的情況下，君主欲求賢，則當禮賢下士。東涯說：

至誠之道，可以感鬼神，況方相遇之時，居九五之位，苟至誠求賢，降其尊貴，側席幽人，則非其應而應，有不可豫期者矣。自古聖主之遇賢臣，皆以是道。（姤卦九五）

為臣者的政治主體，使其並非呼之即來。君主必須配合此主體性，方能使賢者願意為其臣下。此外，君主不可強迫對待者，除了為臣者之外，亦包括萬民。首先，和程頤一樣，東涯也認為人民可以叛離無道君主：

¹⁴ 其他較明顯部分包括大有卦上九爻、隨卦九五爻、損卦六五爻等處。

古先聖王之涖下也，不偏求足一己之欲，而欲行益於天下，則天下欣戴，莫不欲益於其上矣。苟上享玉食而不恤下之糠覈不厭，上服錦綺而不問下之短褐不完，偏利一己，而莫益於人，則眾畔親離，或招寇賊。立心豈可恆如是乎？（益卦上九）

從東涯的論述中可以看到，在君主無法安民時，人民叛離或是起兵抵抗，皆屬正常。若我們接受余英時的說法，認為《易程傳》含有近似契約論的思想，則東涯此處之說亦可如是看待。另一方面，有道之君主固需教化民眾，且需使民眾前來親附，但不服者亦不能強求：

蓋王者之馭天下也，漸之以仁義，動之以禮樂，以安天下之民，則天下之民，親之如父母，尊之如神明。若或有頑冥凶悍，不可懷服者，則聽其自去，不敢以智術牢籠，使其必入吾教化之中。孟子曰：「王者之民，皞皞如也；霸者之民，騷虞如也。」致騷虞者，非顯比之道也。（比卦九五）

東涯甚至為民眾的選擇保留了餘地，雖然這裡認定了不服從王者之教者乃「頑冥凶悍」之人，但在這種王霸之辨的架構下，遵守王道的君主不能強迫下位者必定要服從教化。這裡也隱含了一般民眾的政治主體性，雖然他們不可能擔負起實際的政治責任，更不可能在君主制下成為決策者，但這種主體性，不只涵蓋了傳統儒家政治思想的「安民」要求，更進一步賦予民眾拒絕的空間，隨之限制君主的手段。一般民眾尚且如此，為臣者與君共治的政治主體性、進退出處的自主權利，當然就更不容忽視了。

綜上所述，可以說，東涯在《周易經翼通解》中，依循程頤義理解《易》之風格的同時，也連帶地顯現出，在《易程傳》中可得見的特殊政治思想，包括君臣共治天下、為臣者可不奉召等等顯示為臣者政治主體性的部分，也見諸於《周易經翼通解》中。此外，又可以看到東涯在不與《易程傳》核心思想及解經法大悖的情況下，也會變換敘述方式、擴充事理之例、額外引用中國史事等等，這表示，東涯並非只是在字面上依循程頤，而是自覺地接受了其中所包含的思想。這一點若放回日本江戶時代的環境來看，又可顯示何種意義？

四、武國體制下的市井儒者：《周易經翼通解》的政治意涵

雖然《周易經翼通解》與《易程傳》之間共享同樣的思維，但兩者的意義並非完全等

同。宋代是中國士大夫政治地位最高的時代，科舉制也使得士與布衣之間不存在絕對的鴻溝。但這兩項條件正是江戶時代十八世紀以前，與中國的一大相異處。江戶幕藩封建體制下，幕府並未如中國和朝鮮一般施行科舉制，也尚未在十八世紀以前大規模地施行文教政策。這使得儒者的身分極其曖昧，即便為大名延攬，可參與政治決策，也終究不能取得和武士相等的階級。至於像仁齋父子這一類的市井儒者，更是無法翻身，只能靠授課、出版工作等賺取微薄生活費，或是兼具醫生身分才能免於飢寒。¹⁵我們必須將仁齋父子放回相應的背景，才能更明白其意義以及關懷所在。

仁齋作為市井儒者，即面臨此身分所招致的不友善眼光，他自述道：

今之俗皆知貴醫而不知貴儒，其知為學者，亦皆為醫之計而已。吾嘗十五六歲時好學，始有志于古先聖賢之道。然而親戚朋友以儒之不售，皆曰『為醫利矣』，然吾耳若不聞而不應。諫之者不止，攻之者不衰。……愛我愈深者，攻我愈力，其苦楚之狀，猶囚徒之就訊也……然而以吾好學之篤、守志之堅，而後得到于今矣。大凡俗之所尚者，在利不在義，在勢不在德。¹⁶

儒者身分之所以不獲重視，正是因為在此社會環境下無利可圖，地位不高，故容易受到輕蔑。在這種情況下，日本江戶時代前中葉，市井儒者的自我理想伸張，較諸中國宋代士大夫的類似舉動，更具有更濃厚的抵抗成分，抵抗的對象正是整套以武士為主體的幕藩體制及武國之風。另一方面，我們若是從中國和朝鮮的眼光來看，彼時日本儒學發展的程度也不被肯定。例如 1719 年，出使日本的朝鮮通信使申維翰（1681-？）就如此評論：

日本性理之學，無一可聞，蓋其政教與民風，非兵則佛，郡國無庠序俎豆，又無君親喪禮，其民雖天稟良知，何從而得聞道也？會津侯源正之，以貴公子受爵，而律己治人，一遵程朱之訓，亦異事也。¹⁷

¹⁵ 可參考日・尾藤正英：《日本封建思想史研究》（東京：青木書店，1961 年），頁 35-36、日・黑住真著，藍弘岳譯：〈儒學與近世日本社會〉，張寶三、徐興慶編：《德川時代日本儒學史論集》（臺北：國立臺灣大學出版中心，2004 年），頁 41-98、日・渡邊浩：《近世日本社會と宋學》（東京：東京大學出版會，2010 年），頁 23-29、《日本政治思想史——十七～十九世紀》（東京：東京大學出版會，2010 年），頁 88-113。

¹⁶ 日・伊藤仁齋：〈送片岡宗純還柳川序〉，據日・三宅正彥編：《古學先生詩文集》，《近世儒家文集集成》，第 1 卷（東京：ぺりかん社，1985 年），頁 20。

¹⁷ 朝鮮・申維翰：《海游錄》，復旦大學文史研究院編：《朝鮮通信使文獻選編》，第 3 冊（上海：復旦大學出版社，2015 年），頁 376。另外，申維翰對伊藤仁齋亦無好感，他說：「近世京都人伊藤惟貞者，以學問名於國中，撰集己見，以教國人……一時為士之類。或有崇信者，或有譏其穿鑿者。余

這裡也提到日本的政教民風，本就不利於儒學發展。源正之即保科正之（1611-1673），師從山崎闇齋（1619-1682）習朱子學，這在申維翰眼中只能是少數例子。且不論朝鮮人本就容易帶著朱子學本位的眼光看待他國，但此處的重點，仍在「非兵則佛」的社會環境描述。另外，清商汪鵬紀錄日本風土民情的《袖海編》中也提到：

唐山書籍歷年帶來頗夥，東人好事者，不惜重價購買，什襲而藏，每至汗牛充棟。然多不解誦讀，如商彝漢鼎，徒知矜尚，而無適用也。
國無制舉，故不尚文墨。¹⁸

《袖海編》成書於 1764 年，乃仁齋父子皆過世已久之時。但仍然可以看到，日本國內文風此時還有諸多有待加強的空間，更遑論仁齋父子在世的時期了。

上述對《周易經翼通解》的相關探討，已顯示出仁齋父子政治思想中所含的王道要求。極力闡發王道思想的《孟子》，正是仁齋之學的核心經典之一。仁齋的君臣關係論述，大致上亦可於《孟子》中得見相關資源，例如為臣者的進退出處自主權利這一點，可以讓我們聯想到《孟子·公孫丑下》的「故將大有為之君，必有所不召之臣」，以及〈萬章下〉談「異姓之卿」時，所說的「君有過則諫，反覆之而不聽，則去」。因此可以說，孟子和程頤有關士人政治主體性的論述，甚為仁齋所重。但問題在於，當時江戶時代的社會環境，不允許這種思想的充分落實。除了儒者身分不獲重視，其自我實現空間大為受限之外，在當時的幕藩體制下，君臣關係仍以武士的主從關係為重，為臣者不可任意離去，否則將會被剝奪武士身分，家業隨之化為烏有。因此儒學王道的君臣論述進入日本以後，便會發生衝突。¹⁹

江戶時代儒者對武國體制的批判中，仁齋的發言是其中值得注意的一部分。例如《童子問》中提到的：

問治道之要，曰：文勝其武，則國祚修；武勝其文，則國脈蹙。賞勝其罰，則刑罰

未見其文集，而每與諸文士酬酌言語之際，有提伊藤家說話，而質其可否。余輒曰：『此與荀卿性惡之說同罪，從其言者，欲求人道於禽獸草木之性乎？』諸生或以為然。」見《海游錄》，頁 376。不過申維翰並未真正閱讀仁齋著作，故此說不免有偏，姑聊備一格。

¹⁸ 清·汪鵬：《袖海編》，《叢書集成續編》，第 224 冊（臺北：新文豐出版公司，1989 年，叢書集成續編影印昭代叢書本），頁 461。

¹⁹ 日·渡邊浩：《日本政治思想史——十七～十九世紀》，頁 102-103。

清，而民心安；罰勝其賞，則刑罰亂，而民心搖。²⁰

學界已注意到這代表仁齋思想中對武國的抵抗。渡邊浩據此認為，要求文勝於武、賞勝於罰，便是對當時以武威為手段的統治者的抗議。²¹藍弘岳指出這裡的「文」並非只是理學道德論的根基，而是眾人皆能共感、參與的道。²²這種「道」可作為王道思想的體現，可說是對武國的抵抗。又例如仁齋曾說：

蓋國家將治，必右文而左武；其將亂也，必貴武而賤文。故周人尚文，曆過其數；秦人好武，傳纔二世。尚武之與尚文，治亂異驗，豈非千萬世國家之明效哉？……然今士大夫皆曰「日東本尚武之國，何用文為」，豈其然哉？厥後暨乎源平氏起，天下初亂，禮樂典章，日就壞墮。及乎元建之後，干戈相尋，戰爭不止，專任威武，蔑棄文教，天下之衰極矣……而近年已來，理學初開，人尚實行，家誦孔孟，戶宗程朱，度越前古實萬萬矣。但近世士大夫類，皆木強不知學，其觀讀書者，必曰「為學多損人」，又曰「學文則必害於武事」。而今顧曰「非學無以成人，非文無以濟武」。於乎！風教之能移人心也若此。²³

君子之在草莽也，非但繼往聖而開來學，足以維持世道，足以檢束人心，清議由是不墮，邪說由是不肆。雖無赫赫之驗，而有冥冥之功，何得謂無事而食哉？²⁴

相較於仁齋所處的和平近世，在此之前的中世實乃戰亂頻仍的時代，文教傳播程度無從相比，也因此仁齋才會稱呼近世「度越前古實萬萬矣」、「風教之能移人心也若此」。但這不能代表江戶時代的普遍現象，可以看到仁齋真正的用意畢竟還是在反駁「日東本尚武之國，何用文為」的世風，這正是他的王道理想的極大阻礙，也是造成儒者窘境의來源，故他勢必要對此抵抗之。而抵抗的方式，就是透過儒學思想的發揚，站在市井儒者的立場上闡述其文勝於武、以王道治國，締造「冥冥之功」的理想。

仁齋本人雖終身不離町人環境，但並非沒有機會出仕，只是不曾汲汲營營於宦途。東涯所撰之〈先府君古學先生行狀〉記載：「時細川越中侯幣召，以侍養無人辭……先生……

²⁰ 日・伊藤仁齋：《童子問》，據日・井上哲次郎、日・蟹江義丸編：《日本倫理彙編》，第5卷（京都：臨川書店，1970年），頁118。

²¹ 日・渡邊浩：《日本政治思想史——十七～十九世紀》，頁148。

²² 藍弘岳：〈「武國」に抵抗する江戸思想—伊藤仁齋の「文」と「王道」言説をめぐって〉，日・片岡龍・韓・金泰昌編：《伊藤仁齋：天下公共の道を講究した文人学者》（東京：東京大学出版会，2011年），頁1-18。

²³ 日・伊藤仁齋：〈送片岡宗純還柳川序〉，頁18。

²⁴ 日・伊藤仁齋：《孟子古義》，據日・關儀一郎編：《日本名家四書註釋全書》，第9卷（東京：鳳出版，1973年），頁122。

非不求仕也，而不為求仕之計。」²⁵而這種不仕的表現，也博得其他人讚賞。太宰春臺在評論其師荻生徂徠與仁齋之比較時說：「仁齋者不可及者三焉：不由師傳，一也；不仕，二也；有子東涯，三也。物先生不有一於此。」²⁶相良亨認為，仁齋的不仕，正反映出他對自身市井儒者理念的自信，不以在武士社會中出仕，而是作為一個單純的「人」，講述一般人世日用之道為榮。而仁齋雖然沒有正面攻擊武家體制，其思想卻已動搖了武士之統治。²⁷另一方面，筆者認為也可以這麼說：仁齋重視一般人世日用之道的講述，勝於進入政治體制中推行外王事業，也是因為他的王道思想終不能為武國環境所完全接受²⁸，且身為町人階級，在幕府封建體制下，畢竟無法取得可與中國宋代士大夫相仿的政治地位。因此對他而言，在市井中持續傳道授業，由下而上培養影響力，更符合其志願。〈行狀〉記載：

（仁齋）名望日隆，達于遠邇，搢紳家虛左以待，乃至士庶之往來過京，稍有志者，不問有學無學，莫不願一識其面，一聽其講，叩問道要，質正疑難，虛往實歸，莫不歎服。投刺來謁者，著錄凡三千餘人……而其友教侯國，訓化邑里者，各成其材，皆為人所知。平日勸學者，以明道術，達治體為有用之實材，而戒驚於空文，流於記誦。²⁹

仁齋門下眾多，且對往後的日本儒學在民眾教育方面之功具有深遠影響，已不待言。³⁰而我們同時也需要看到：仁齋學以「明道術，達治體」為旨，其中具有相當的政治期許。游於仁齋門下者不限於町人階級，他期待能藉此培養適合在政治場域中遂行事業的人才，

²⁵ 日・伊藤東涯：〈先府君古學先生行狀〉，《古學先生詩文集》，頁 10-12。

²⁶ 日・太宰春臺：《紫芝園漫筆》，據崇文院編：《崇文叢書》，第 45 輯（東京：崇文院，1926 年），卷 4，頁 1。

²⁷ 日・相良亨：〈武教的儒學への批判—市井の儒者 伊藤仁齋—〉，日・高橋文博、日・高島元洋、日・黒住真編：《相良亨著作集第 1 卷 日本の儒教 I》（東京：ぺりかん社，1992 年），頁 93-115、相良亨：《伊藤仁齋》（東京：ぺりかん社，1998 年），頁 256-266。

²⁸ 仁齋的王道思想多受孟子之外王論述啟發，事實上孟子學說在江戶時代終究引發與幕府體制間的緊張關係，也因此引起儒者間的爭議。相關整理可見日・野口武彦：《王道と革命の間：日本思想と孟子問題》（東京：筑摩書房，1986 年），頁 207-249、張崑將：《日本德川時代古學派之王道政治論—以伊藤仁齋、荻生徂徠為中心》（臺北：臺灣大學出版中心，2004 年），頁 219-285。

²⁹ 日・伊藤東涯：〈先府君古學先生行狀〉，頁 10。

³⁰ 包括仁齋學在內的各派儒學對藩校教育的影響，可參考日・笠井助治：《近世藩校に於ける學統學派の研究》（東京：吉川弘文館，1994 年），頁 76-85、1959-2084。有關仁齋在江戶時代初期的文教傳播之角色分析，可參考藍弘岳：〈「武國」に抵抗する江戸思想—伊藤仁齋の「文」と「王道」言説をめぐって〉、〈「武國」の儒學—「文」在江戸前期の形象變化與其發展〉，《漢學研究》第 30 卷第 1 期（2012 年 3 月），頁 239-269。

達致「右文而左武」之境。例如其門下荒川景元，於年方十六，學問未成時被召至紀伊藩（位於今和歌山縣），仁齋即如此勉勵之：

紀侯之辟子也，非愛子之學止於此焉而求之，必也欲俟子勉節，學成道隆，明治亂之機，審國家之大體，實諸左右，備其顧問，子其勛哉。然吾聞之紀侯國姓尊長，諸侯大藩，仁賢好士，政治清明，其府吏士皆諄諄然，有古良士之風矣。子入其國，服習其俗，染漸其化，則心正身修，德器大成，必不至為都下少年，多言浮躁，愛為紛華者之態。³¹

仁齋所期勉者，終究還是圍繞政治目的而展開，盼望其門下能養成治國之才。因此儘管仁齋生於町人階級，終身不仕，又較少直接談論治國之策，但我們對於其政治主體性之企圖，仍須予以重視。如此便能理解《周易經翼通解》中所含之政治思想論述的意義：那正是他一方面繼承程頤義理《易》解經法，另一方面透過包含《周易》在內的儒學教育，弘揚其王道理想，站在市井儒者的位置上抵抗武國風氣的表現。

至此，我們進入了另外一個問題：《周易經翼通解》雖自稱述家庭所聞，讓我們可以從中窺知仁齋《易》學及相關思想，但其書畢竟成於東涯之手，那麼上述對仁齋的探討，是否亦適用於東涯？是否真能讓我們可以確保，東涯也發揮了同樣的意識？考慮到歷來對仁齋的政治思想與儒者身分論述，並未及於東涯的繼承情形，因此筆者認為有必要進行探討。

東涯著作中，與政治最為相關者為《制度通》。該書歷述中國三代以至宋明的典章制度，以明日本之制的相關來源。而其最根本的問題意識，是為了回應世人對儒學的批評：

世人謂儒者之道，上世之事，異方之習，而非我邦今日之宜也。而或者則謂中夏文明之地，禮樂之所在，而本邦僻處夷服，簡陋無文，不足與言也。此兩者胥失之矣。

³²

這兩種想法對中國儒學的態度各有高低不同，但無論如何都貶抑了日本儒學的價值與主體性。這顯示出，仁齋所面臨的儒者困境，也是東涯需要處理的問題。另外，他又曾經表示：

³¹ 日・伊藤仁齋：〈送荒川景元赴紀州序〉，《古學先生詩文集》，頁 17-18。

³² 據日・伊藤東涯著，日・飯田傳一校訂：《制度通》（東京：金港堂書籍株式會社，1912 年），頁 1。

世之人謂儒者之道，異方之宜，上世之事，而聖賢君子之所優為，非今世夫人之所能行也。聖賢之教，豈外今日夫人之所行，而別有一種甚高難為者乎哉？³³

從中當然可以看到堀川學派一貫的平易學風，但此處最重要的是，儒學在當時日本社會的一種主要形象，是一套與日本風土殊異，而又不近人情的學問，故東涯不得不為此辯護。此外，儒者的真正內涵在當時的環境中也未必真確地為人所認識。東涯曾說：

吾國久陷乎戰爭，典章淹替。方今禮樂稍興，峻良拔茅，然其泛于記聞者，鈍乎經術；剽於口耳者，昧乎事務……世之椎魯木強，雅不好文者，從而嗤鄙之曰：「儒，異邦之腐譚，而非吾土之宜；學，古人之芻蕘，而非今日之要。耕當問奴，織當問婢。尋行數墨，固子之職。至於事務，不如一老吏之為愈也。」……然世固有心言一致，足目俱到者，而以俗儒之不達事宜，而併付之於無用，是學者之罪也，非學之咎也。³⁴

蓋物之不齊，物之情也。賢否之相懸也，學之熟與未熟，行之至與未至，智之明與未明，奚止十百倍蓰而已哉？有能解句讀，曉文字者、有能講義理，明聖學者、有能巧詞章，博記聞者、有能達聖學之源，充良實之美，制禮作樂，為天下萬世利澤者矣。世之視也，不辨其等差，槩曰儒者也，故其出仕者，多自怠倦，而鞭勵之志荒矣。孟子曰：「巨屨小屨同賈，人豈為之哉？」³⁵

這裡可以看出，儒者的社會地位低落，除了有許多人徒識文字，不明經史方略以外，即便非此種俗儒者，世人亦不過將之視作具有文字技藝之匠，而不重視其能否秉其義理涵養與知識學養，在治國教民上發揮作用。為大名所延攬而出仕者，事實上也無法充分實踐理想。在東涯看來，他們受此風氣所困而日漸倦怠，讓自身淪為俗儒、文字匠，亦不可取。因此可以說，輕視儒者文教的風氣，以及此風氣下的出仕行為，皆為東涯所排斥。他之所以和仁齋一樣未曾出仕，畢生為弘揚父親學說而努力，上述引文已可讓我們略微了解背後的緣由。

³³ 日・伊藤東涯：〈贈芳賀生東歸序〉，據日・三宅正彥編：《紹述先生文集》，《近世儒家文集集成》，第4卷（東京：ぺりかん社，1988年），頁65。

³⁴ 日・伊藤東涯：〈送並河誠所赴懸川任序〉，《紹述先生文集》，頁54-55。

³⁵ 日・伊藤東涯：〈送人游宦序〉，《紹述先生文集》，頁45。

東涯既與仁齋一樣，其學之宗旨在於於世有補，而又懷有對武國之抵抗精神，那麼王道思想當然也是他繼承仁齋學的重要一環。這一點從他的〈封建論〉可以得知：

若使堯舜文武在上，則雖封建可也，雖郡縣可也；使幽厲秦始為君，則雖封建不可也，雖郡縣不可也。天下之治亂，豈在乎制度儀章之末哉？在人君之一身耳，故曰「有治人，無治法」。³⁶

封建郡縣之論在中國的相關文章，亦曾為彼時江戶時代儒者論及。例如太宰春臺對柳宗元〈封建論〉有所不滿，便以同題撰文，力倡封建論之優，迎合幕府之制。³⁷相對的，東涯則根本不將重點放在制度上，而在於君主本身是否為能行王者。「有治人，無治法」出自《荀子·君道》³⁸，該處正是在強調君主之道德修養，比制度更為重要。這充分顯示出東涯的政治思想論述，仍歸結於對君主行王道的要求。綜上所述，可以說《周易經翼通解》確實代表了仁齋、東涯父子共同的政治關懷，而其主要內容，則在於對主君尚賢以行王道的理想，此處的「賢」，自然便是真正具有義理涵養與知識學養，理應在「武國」中受到重視，可推闡文治，化俗教民的真正儒者。面對現實日本社會的困境，他們冀求透過自身所鑽研的中國學問，來尋求解決之道。而且在他們的意圖中，這種解決之道既然並非世人所想的「異方之宜，上世之事」，自然也就具有超越中國和日本之分的普遍性了。

誠然，正如程頤等宋代理學集團的士大夫，仍然必須受限於與君權和官僚集團角力的狀況，無法徹底地遂行理想一樣，仁齋、東涯之學也無法在當時徹底地改變幕府的武家體制，而達致王道之政。他們身為儒者，其政治格局仍然是期待明君，進而得君行道。衣笠安喜（1930-2001）批評道，仁齋之學即便提倡仁政，畢竟沒有徹底思考到主權問題，人民不具備參與政治的權利，便無法擺脫君民格局下，支配者與被支配者的邏輯。³⁹這一點

³⁶ 日・伊藤東涯：〈論封建〉，《紹述先生文集》，頁184。

³⁷ 詳見日・太宰春臺：〈封建論〉，據日・小島康敬編：《春臺先生紫芝園稿》，《近世儒家文集集成》，第6卷（東京：べりかん社，1986年），頁80-82。

³⁸ 《荀子·君道》：「有亂君，無亂國；有治人，無治法。羿之法非亡也，而羿不世中；禹之法猶存，而夏不世王。故法不能獨立，類不能自行；得其人則存，失其人則亡。法者，治之端也；君子者，法之原也。故有君子，則法雖省，足以遍矣；無君子，則法雖具，失先後之施，不能應事之變，足以亂矣。不知法之義而正法之數者，雖博，臨事必亂。故明主急得其人，而闇主急得其執。急得其人，則身佚而國治，功大而名美，上可以王，下可以霸；不急得其人，而急得其執，則身勞而國亂，功廢而名辱，社稷必危。故君人者，勞於索之，而休於使之。」據李滌生：《荀子集釋》（臺北：臺灣學生書局，1988年），頁263-264。

³⁹ 日・衣笠安喜：《近世日本の儒教と文化》（京都：思文閣出版，1990年），頁136-137。

當然是無從否認的，不過筆者認為，這畢竟是時代的限制，不止日本，當代民主政治型態，在十八世紀中葉以前的世界各地，都很難真正確立，人民若要徹底地發揮抵抗力量，便只能以武力革命為代價。就這個角度而言，也可以說仁齋學並未在當時直接地產生改革政治體制的力量。然而另一方面，其中未必沒有值得參考的正面意義。

當代在日本推行公共哲學思潮的「京都論壇」，於 2010 年 3 月的第 94 回論壇活動時，以曾活躍於京都的仁齋為主題進行研討會，會議內容於其後編纂成書。主要負責策劃的兩位學者片岡龍和金泰昌，在該書前言回答了這樣一個問題：「為何要在現代討論公共哲學時，回頭去理解在江戶時代身為市井儒者，並未對現實政治體制造成影響的仁齋？」而他們的回答是：仁齋思想代表了市井文人對偏重武家體制時代的抗衡，而當代公共哲學需要的是從市民立場出發，開拓民眾彼此間的對話，思考個人、社會、國家間的關係，因此仁齋身分所造就的思想屬性，正有利於這一點。且正因為仁齋遠離幕府體制下的文教政策、制度等「現實」，其思想才有超越日本特定時空的可能性，而在東亞整體中發揮與當代公共哲學相關的價值。⁴⁰

也因此，筆者認為可以這樣說：仁齋和東涯在《周易經翼通解》中展現出的政治主體性思想，其限制也正是其意義所在。正因為這些思想並非為現實體制服務而生，而是為了抵抗而生，因此也就取得了超越當時現狀的意義，擁有批判的力道，永遠形成我們對在上位者的一個檢核標準。此外，也正由於仁齋父子所處的社會環境中，儒者的地位絕不能與中國宋代相提並論，他們的自我實現更難達致，也就因此透顯出更令人敬佩的奮鬥精神。

五、結論

本文透過伊藤東涯的《周易經翼通解》，觀察仁齋、東涯父子在依循《易程傳》義理解《易》風格的同時，對其中的君臣關係論述，所涉及的士人政治主體性之繼承表現及其意義。在仁齋、東涯以王道文教抵抗武國世風的意識下，《周易經翼通解》中的政治思想，不僅是在表面上跟隨程頤的註解，同時也在當時的江戶時代社會中，扮演著應對現實狀況的角色。雖然這些論述並沒有立即產生改變政治體制的力量，但其中的抵抗精神，可以說留下了恆常有效的批判力道。

雖然仁齋的王道思想、武國抵抗等特徵，皆已為先行研究中所觸及，但《周易經翼通

⁴⁰ 詳見日・片岡龍、韓・金泰昌編：《伊藤仁齋：天下公共の道を講究した文人学者》（東京：東京大学出版社，2011 年），頁 1-4、227-228。

解》在歷來的堀川學派研究中，並不是受到矚目的主要材料，且東涯對仁齋現實關懷的繼承，以及其對儒者處境的想法，也未具有充分的能見度。仁齋在《語孟字義》、《童子問》等重要著作中，固然涉及政治思想，但多以泛論王道為主。而具體的政治操作，往往發生在君臣互動中，對此，以時、處、位論述為重的《周易》，可謂極恰當的觀察材料。如果說以政治意義角度切入，來探討《易程傳》的作法是必要的，那麼堀川學派的《易》學代表作《周易經翼通解》，理應一體適用。筆者希望藉此一方面開拓更多對堀川學派的認識面向，另一方面也再度透過君臣論述的問題，思考當代意義。對王道、仁政、尚賢的要求，永遠是為政者需要面對的任務。當今已非階級之間具有難以踰越之藩籬的封建時代，而社會情境又較諸十一世紀的中國、十七世紀的日本來得複雜許多。如果說仁齋的這些思想，可謂具有超越當時現實的意義的話，那麼應當也值得我們在現今的民主社會中去嘗試開拓可以利用的資源。

徵引文獻

古籍

（一）中國古籍

- 魏・王弼、晉・韓康伯注，唐・孔穎達疏：《周易正義》，據清・阮元校勘：《重刊宋本十三經注疏附校勘記》第 1 冊（臺北：藝文印書館，2001 年，文選樓藏本）。【Wang, Bi. *Zhou Yi Zhengyi*(*Annotations of Zhou Yi*), annotated by Han, Kang-bo and Kong, Ying-da. Taipei: Yee Wen Publishing, 2001. Photocopy of Ruan, Yuan's *Notes and Commentaries of the Thirteen Classics*.】
- 宋・胡瑗口述，宋・倪天隱著：《周易口義》，據清・紀昀等編：《景印文淵閣四庫全書》第 8 冊（臺北：臺灣商務印書館，1983-1986 年）。【Hu, Yuan; Ni, Tian-in. *Zhou Yi Kouyi*(*Dictation of Zhou Yi*), in *Jingyin Wen yuan Ge Siku Quanshu*(*The Complete Collections in Four Treasuries from Wen yuan Pavilion*), vol.8. Taipei: The Commercial Press, 1983-1986】
- 宋・程顥、程頤著，王孝魚點校：《河南程氏遺書》，《二程集》（北京：中華書局，2011 年）。【Cheng, Hou; Cheng, Yi. *Henan Chengshi Yishu*(*Posthumous Writings of Cheng*), in *Er Cheng Ji*(*Collected Works of Cheng Hou and Cheng Yi*), annotated by Wang, Xiao-yu. Beijing: Zhonghua Book Company, 2011】
- 宋・程頤著，王孝魚點校：《河南程氏文集》，《二程集》（北京：中華書局，2011 年）。【Cheng, Hou; Cheng, Yi. *Henan Chengshi Wenji*(*Miscellany of Cheng*), in *Er Cheng Ji*(*Collected Works of Cheng Hou and Cheng Yi*), annotated by Wang, Xiao-yu. Beijing: Zhonghua Book Company, 2011】
- 宋・程頤著，王孝魚點校：《周易程氏傳》，《二程集》（北京：中華書局，2011 年）。【Cheng, Yi. *Zhou Yi Chengshi Zhuan*(*Commentary on I-Ching by Cheng*), in *Er Cheng Ji*(*Collected Works of Cheng Hou and Cheng Yi*), annotated by Wang, Xiao-yu. Beijing: Zhonghua Book Company, 2011】
- 清・顧炎武：《日知錄》，據王雲五主編：《國學基本叢書四百種》第 14 冊（臺北：臺灣商

- 務印書館，1968 年）。【Gu, Yien-wu. *Rizhi Lu* (Record of Daily Studies), in Wang, Yun-wu (ed.) *Guoxue Jiben Congshu Sibai Zhong* (Series of 400 Books on Sinology), vol. 14. Taipei: The Commercial Press, 1968】
- 清・汪鵬：《袖海編》，據《叢書集成續編》第 224 冊(臺北：新文豐出版公司，1989 年，叢書集成續編影印昭代叢書本)。【Wang, Pen. *Xiuhai Bian* (Sea in the Sleeve), in *Congshu Jicheng Xubien* (Sequel to the Series Books). Taipei: Xin Wenfong Press, 1989】

(二) 日本古籍

- 伊藤仁齋：《童子問》，井上哲次郎、蟹江義丸編：《日本倫理彙編》第 5 卷(京都：臨川書店，1970 年)。【Ito Jinsai. *Dojimon* (Questions From Children), in Inoue Tetsujiro, Kanie Yoshimaru (ed.) *Nihonrinrihen* (Collected Works of Japanese Ethics), vol. 5. Kyoto: Rinsen Books, 1970】
- 伊藤仁齋：《孟子古義》，關儀一郎編：《日本名家四書註釋全書》第 9 卷(東京：鳳出版，1973 年)。【Ito Jinsai. *Moshikogi* (The Ancient Meaning of Mencius), in Seki Giichiro (ed.) *Nihonmeikashishochushakuzensho* (Collected Works of Japanese Annotations of the Four Books), vol. 9. Tokyo: Ho Press, 1973】
- 伊藤仁齋：《易經古義》，關儀一郎編：《日本儒林叢書》第 5 卷(東京：鳳出版，1978 年)。【Ito Jinsai. *Ekikyo Kogi* (The Ancient Meaning of I-Ching), in Seki Giichiro (ed.) *Nihonjyurinsosho* (Series of Japanese Confucianists), vol. 5. Tokyo: Ho Press, 1978】
- 伊藤仁齋著，三宅正彥編：《古學先生詩文集》，《近世儒家文集集成》第 1 卷(東京：ぺりかん社，1985 年)。【Ito Jinsai. *Kogakusenseishibunshu* (Collected Works of Ito Jinsai), in Miyake Masahiko (ed.), *Kinseijyukabunshushusei* (Series of Collected Works of Japanese Confucianists in Edo Period), vol. 1. Tokyo: Perikan Press, 1985】
- 伊藤東涯著，飯田傳一校訂：《制度通》(東京：金港堂書籍株式會社，1912 年)。【Ito Togai. *Seidotsu* (The History of Institution), annotated by Iida Denichi. Tokyo: Kinkodo Press, 1912】
- 伊藤東涯：《周易經翼通解》，服部宇之吉編：《漢文大系》第 16 卷(臺北：新文豐出版公司，1978 年)。【Ito Togai. *Shuekikeiyokutsukai* (The Explanation on I-Ching and Ten Wings), in Hatori Unokichi (ed.), *Kanbundaikei* (Series of Chinese Classics), vol. 16. Taipei: Shin Wen Feng Print, 1978】
- 伊藤東涯著，三宅正彥編：《紹述先生文集》，《近世儒家文集集成》第 4 卷(東京：ぺりか

- ん社，1988 年）。【Ito Togai. *Shojyutsu Sensei Bunshu*(Collected Works of Ito Togai), in Miyake Masahiko(ed.), *Kinseijyukabunshushusei*(Series of Collected Works of Japanese Confucianists in Edo Period), vol. 4. Tokyo: Perikan Press, 1988】
- 太宰春臺：《紫芝園漫筆》，崇文院編：《崇文叢書》第 45 輯(東京：崇文院，1926 年)。【Dazai Shundai. *Shishien Manpitsu*(Essays in Shishien), in Subunsosho(Series of Subun), vol.45. Tokyo: Subunin Press, 1926】
- 太宰春臺著，小島康敬編：《春臺先生紫芝園稿》，《近世儒家文集集成》第 6 卷(東京：ぺりかん社，1986 年)。【Dazai Shundai. *Shundai Sensei Shishien Ko*(Collected Works of Dazai Shundai), in Kojima Yasunori(ed.), *Kinseijyukabunshushusei*(Series of Collected Works of Japanese Confucianists in Edo Period), vol. 6. Tokyo: Perikan Press, 1986】

（三）朝鮮古籍

- 申維翰：《海游錄》，復旦大學文史研究院編：《朝鮮通信使文獻選編》第 3 冊(上海：復旦大學出版社，2015 年)。【Shin, Yu-han. *Heyurok*(Travel Notes of Japan), in Institute for Advanced Humanistic Studies, Fudan University(ed.) *Chaoxian Tongxin Shi Wenxian Xuanbian*(Selected on Text of Korean Envoys), vol.3. Shanghai: Fudan University Press, 2015】

近人著作

- 日・片岡龍、韓・金泰昌編：《伊藤仁齋：天下公共の道を講究した文人学者》(東京：東京大学出版会，2011 年)。【Kataoka Ryu and Kim, Te-chan (eds.) *Ito Jinsai: Tenka Kokyo no Do wo Kokyushita Bunjing Gakushya*. Tokyo: Tokyo University Press, 2011】
- 日・衣笠安喜：《近世日本の儒教と文化》(京都：思文閣出版，1990 年)。【Kinugasa Yasuki. *Kinsenihonno jukyotobunka*. Kyoto: Shibunkaku Press, 1990】
- 余英時：《朱熹的歷史世界》(臺北：允晨文化實業股份有限公司，2007 年)。【Yu, Yin-shi. *Zhuxi De Lishi Shijie*(Zhu Xi's Historical World). Taipei: Yunchen Cultural Company, 2007】
- 日・尾藤正英：《日本封建思想史研究》(東京：青木書店，1961 年)。【Hito Masahide. *Nihonhokenshisoshikenkyu*. Tokyo: Aoki Book Company, 1961】
- 李滌生：《荀子集釋》(臺北：臺灣學生書局，1988 年)。【Li, Di-sheng. *Xunzi Jishi*(A Collective

- Interpretation of Xunzi*). Taipei: Taiwan Student Book Company, 1988】
- 日・相良亨：〈武教的儒学への批判—市井の儒者 伊藤仁斎—〉，高橋文博、高島元洋、黒住真編：《相良亨著作集第1巻 日本の儒教 I》（東京：ぺりかん社，1992年）。【Sagara Toru. *Bukyotekijyugakuhenohihann-Shiseinojyusha Itojinsai*-, in Takahashi Fumihito, Takashima Motohiro, Kurosumi Makoto(ed.) *Sagaratoruchosakushu*, vol.1. Tokyo: Perikan Press, 1992】
- 日・相良亨：《伊藤仁斎》（東京：ぺりかん社，1998年）。【Sagara Toru. *Itojinsai*. Tokyo: Perikan Press, 1998】
- 胡楚生：〈伊川《易傳》中政治思想之解析〉，《興大人文學報》第35期(2005年6月)，頁1-27。【Hu, Chu-sheng. *Yichuan Yizhuan Zhong Zhenji Shixian Zhi jiexi*(Analysis of Political Thought in Yi Chuan “Yi Zhuan”), *Xinda Renwen Xuebao*(Journal of Humanities College of Liberal Arts National Chung Hsing University), 35, 2005.6, pp.1-27】
- 張崑將：《日本德川時代古學派之王道政治論—以伊藤仁斎、荻生徂徠為中心》（臺北：臺灣大學出版中心，2004年）。<http://dx.doi.org/10.6327/NTUPRS-9789570178791>【Chang Kun-jiang. *Riben Dechuan Shidai Guxue Pai Zhi Wangdao Zhengzhi Lun Yi Yiten Renzhai Disheng Culai Wei Zhongxin*(Japanese Kogakuha's Political Thought in Edo Period- From Ito Jinsai, Ogyu Sorai). Taipei: National Taiwan University Press, 2004】
- 日・笠井助治：《近世藩校に於ける学統学派の研究》（東京：吉川弘文館，1994年）。【Kasai Sukeharu. *Kinseihankoniokerugakutogakuhanokenkyu*. Tokyo: Yoshikawakobunkan, 1994】
- 日・野口武彦：《王道と革命の間：日本思想と孟子問題》（東京：筑摩書房，1986年）。【Noguchi Takehiko. *Ototokakumeinoaida: Nihonshisotomoshimondai*. Tokyo: Chikuma Book Company, 1986】
- 日・渡邊浩：《日本政治思想史——十七～十九世紀》（東京：東京大学出版会，2010年）。【Watanabe Hiroshi. *Nihonseijishisoshi-Jyunanajyukyuseki*. Tokyo: Tokyo University Press, 2010】
- 日・渡邊浩：《近世日本社会と宋学》（東京：東京大学出版会，2010年）。【Watanabe Hiroshi. *Kinseinihonshakaitosogaku*. Tokyo: Tokyo University Press, 2010】
- 黃忠天：〈《伊川易傳》對宋代史事派易學之影響〉，《高雄師大學報》第16期(2004年6月)，頁201-218。【Huang, Zhong-tien. *Yichuan Yizhan Due Songdai Shishi Pai Yixue Zhi Inxiang*(The Discussion on the Influence of “Chen Yi's Aannotated I Ching” on SSI in the Sung Dynasty toward the Study of I Ching (Book of Changes)), *Gaoxiong Shida*

Xuebao(Kaohsiung Normal University Journal), 16, 2004.6, pp.201-218】

日・黒住真著，藍弘岳譯：〈儒學與近世日本社會〉，張寶三、徐興慶編：《德川時代日本儒學史論集》（臺北：國立臺灣大學出版中心，2004 年）。【Kurosumi Makoto, Lan Hung-yueh(trans.) *Ruxue Yu Jinshi Riben Shehuei(Confucianism and Japanese Society in Edo Period)*, in Zhan Bao-san, Shu Xin-ching(ed.) *Dechuan Shidai Riben Ruxue Shi Lunji(Discussions on the History of Japanese Confucianism in Edo Period)*. Taipei: National Taiwan University Press, 2004】

楊倩描：《王安石〈易〉學研究》（保定：河北大學出版社，2006 年）。【Yang, Chien-miao. *Wangan Shi Yixue Yenjiu(Wang An-shi's Studying on I-Ching)*. Baoding: Hebei University Press, 2006】

藍弘岳：〈「武國」的儒學——「文」在江戶前期的形象變化與其發展〉，《漢學研究》第30卷第1期(2012年3月)，頁239-269。【Lan, Hung-yueh. *Wuguo De Ruxue—Wen zai Jianghu Chienchi De Xinxiang Bienhua Yu Chi Fazhan(The Confucianism of Bukoku: On the Changing Image, Publication and Study of Civil Culture in the Early Edo Period)*, *Hanxue Yenjiu(Chinese Studies)*, 30:1, 2012.3, pp.239-269】

藍弘岳：〈「武国」に抵抗する江戸思想—伊藤仁斎の「文」と「王道」言説をめぐって〉，日・片岡龍、韓・金泰昌編：《伊藤仁斎：天下公共の道を講究した文人学者》（東京：東京大学出版会，2011 年）。【Lan, Hung-yueh. *Bugokunitaikosuruedoshiso: itojinsainobuntoodogensetsuwomegutte (The Thought that against the Force in Edo Period: Ito Jinsai's Discuss on Humanities and Doctrine of Kingcraft)*, in Kataoka Ryu and Kim, Te-chan (eds.) *Ito Jinsai: Tenka Kokyo no Do wo Kokyushita Bunjing Gakushya*. Tokyo: Tokyo University Press, 2011】

Itou Tougai *Shuekikeiyokutsukai*'s Political Meaning

Chen, Wei-chin

(Received March 11, 2016; Accepted June 27, 2016)

Abstract

This paper examines how Itou Jinsai 伊藤仁齋, who was a Confucian in Japan's Edo period, and his son Itou Tougai 伊藤東涯 showed their political care through *Shuekikeiyokutsukai* 周易經翼通解, a book about *I Ching* written by Itou Tougai. I first provide a brief overview of the political discussions in *Shuekikeiyokutsukai* and its learning resource *Chengshi I Zhuan* 程氏易傳. I then argue that political discussions in *Shuekikeiyokutsukai* was not simply a copy of Cheng Yi 程頤's thought but Itou Jinsai and Itou Tougai's weapon to against Bukoku 武國's political atmosphere in Japan's Edo period.

Keywords: Itou Jinsai, Itou Tougai, *I Ching*, Japanese Confucianism, Edo period, *Shuekikeiyokutsukai*, *Chengshi I Zhuan*, *I Ching* studies in Japan.

