

十七世紀日本儒學界中之陸王學的定位

中野三敏 * 著 鍋島亞朱華 ** 譯 鄭雅尹 *** 整理

若是根據以往的看法¹，將朱子學派視為江戶儒學的中心，應該是很難改變的

編者按：本文原為中野三敏教授於「東亞文化意象之形塑：第十一至十七世紀中日韓三地的藝文互動」國際學術討論會（2009年9月11、12日，中研院史語所）發表的會議論文。由鍋島亞朱華教授譯成中文，由鄭雅尹同學統一格式體例與核對文獻出處。在此須特別說明：本文所核對的文獻，尤其是江戶時代日本儒者著作，非作者使用的原來版本，而以臺灣可找到的版本資料為主。在此謹對相關人士付出的努力表示誠摯地感謝。

* 中野三敏，日本九州大學名譽教授。

** 鍋島亞朱華，國立清華大學中文系助理教授。

*** 鄭雅尹，國立清華大學中文所博士生。

¹ 以往的看法可以荒木見悟與大谷篤藏的說法為代表。荒木見悟說：「根據以上所述的宋明思想的動向，反觀日本的德川時代儒學史，首先會發現，在日本不像在中國有明顯的三個極點（禪、朱子學、陽明學）的對立，對朱子學的批判，其勢力未集中於陽明學派，而是以仁齋、徂徠為中心的日本獨特的思想家群古學派為據點。（中國在宋明思想結束其歷史使命，進入收拾期的清朝，也出現類似於日本古學派的學者。）處在這種情況，日本的朱子學批判者，是如何處理三個極點？總括而言，他們一方面批判朱子學，並同時將陽明學、佛教也視為異端，對於三個極點，也就是宋明思想的根本本身加以否定，並試著置身其外。在中國，是針對依靠於朱子學的基礎，試圖找出突破之處；在日本則是試圖以脫離它的方式，找出批判的基點。脫離朱子學是否成功，無法簡單地作判定，而解析古學派也不是當前的課題，然而在宋明的三個極對立的情況，在日本並未實際體驗，而只以鬆散的型態存在，在這種思想界特殊的狀況下，催生了古學派的出現，並使其急速地發展。若是如此，可以說當時有特殊日本式對朱子學的疑問，並且也有會誘發疑問的朱子學的存在。在此，以朱子學為中心，概述在中國的三個極點的關係，作為探討圍繞（貝原）益軒及（室）鳩巢的思想狀況的前提。」見荒木見悟：〈朱子學的哲學的性格——日本儒學解明のための視點設定〉，《貝原益軒、室鳩巢》，收入《日本思想大系》（東京：岩波書店，1970年），第34冊，頁446，全文見頁445-466。大谷篤藏說：「在當時對於如芭蕉這樣身分的人而言，是如何、從何處獲得有關正式的學問，也就是儒學——朱子學——的造詣，並且如何獲得有關佛學——禪學——的知識，無法得知這之間的消息。」見大谷篤藏〈芭蕉と學問〉一文，收於氏著：《芭蕉晩年の孤愁》（東京：角川學芸出版，2009年），頁15，全文見頁12-22。此文最早發表於《國文學：解釋と教材の研究》第11號（1966年4月），頁68-72，下接頁98。

事實。而仁齋學及徂徠學，是起因於朱子學的反作用而有其獨特的發展，特別是徂徠學在接續於近代意識上，雖然是重要的存在，一時極為流行，然而其內部包含了脫離儒學的因素，所以最終還是無法成為儒學主流，此說法應該也是思想史研究的常識。此外，將日本的朱子學深化的闇齋學、以道德實踐之學奠定陽明學的藤樹學，以及屬於事功派的熊澤派、試圖將新舊儒學統合的折衷派、身為國家主義雛形的水戶學等，雖然產生形形色色的學統、學派，不論其是非如何，占據其中心的仍是朱子學，這樣的見解應是大部分人的共識。若是比照創始者的中國或許是當然的結果，但這是無視於「江戶時代」這一大前提，而以籠統的概念認定以朱子學為中心；其整體的架構，也一直依據井上哲次郎的三部著作——《日本陽明學派之哲學》、《日本古學派之哲學》、《日本朱子學派之哲學》，似乎從來不曾跨越過，不知這是否是因為筆者隔一段距離觀察才會有的偏見？

江戶的儒學是否真的一貫以朱子學為中心？而伊藤仁齋 (1627-1705)、荻生徂徠 (1666-1728) 的古學，是否是因為起因於朱子學的反作用而有獨創性的？這些問題應該還有貼近其時代重新考慮的餘地。

奠定儒學成為政治理念中心的藤原惺窩 (1561-1619)、林羅山 (1583-1657) 的時代，在中國已是明末，正值明清交替即將結束的時期。宋儒的時代已是遙遠的，即使在中國是被視為異端，但明儒的學問才是最新的學問²，日本儒者一定也掌握了這一點。況且仁齋在京都堀川開設古義堂的寬文二年 (1662)，榮僧隱元 (1592-1673) 及朱舜水 (1600-1682) 定居於日本，在學術界成為大事件已過了一段時間。學界對於新知識一向是敏感的，而不論是正面或負面的，學者總是喜好新的事物。在實行科舉的中國、朝鮮將朱子學視為正學是常識，所以日本既然要標榜儒學，表面上會依循是理所當然的，但是不可能不去探究新的學問——陽明學。翻開《惺窩文集》，

² 歸納島田虔次分析明儒學問特色為：動態的、實踐的、情意的；積極主義、個性主義、自由主義；肯定欲望、肯定文學史學、接納異端（佛、道）；庶民文化、三教一致。詳細討論見島田虔次：《朱子學と陽明學》（東京：岩波書店，1967年），頁1-159。岡田武彥則說明儒的特徵是：心即理、以情為中心、反傳統；自然主義、個性主義、感興主義、主觀主義；性靈、童心、善書。見岡田武彥：〈序論〉，《王陽明と明末の儒學》（東京：明德出版社，2004年），頁10-32。

很容易就可以發現引用明儒書籍之處³，對於門人指導時也時常引用，如〈惺窩先生行狀〉言：

當世無善師，而忽奮發欲入大明國，直到筑陽泛溟渤。⁴

一旦見林兆恩〈桃源寓言〉……謂心學之不明于後世，不行于天下也……此所謂陶淵明有志於我道也。

閱林子〈艮背心法〉……故自號曰北肉山人。⁵

又，與林羅山書信中道：

來書又有二事，請揚推言之云云。其一件者朱陸辨也。足下所辨者，諸彥排陸之緒餘也。我亦聞焉。……如陸文安者，有信而最學之者，有疑而未決之者，有排而斥之者。……余亦疑其所疑而已，非信而學。唯見羅整庵、霍渭厓、陳清瀾等同黨伐異，排陸之諸編，未見金谿（象山）家乘、文集、語錄、年譜及門人故舊之手錄。故曰非敢信者，疑而未決者。……紫陽質篤實而好邃密，後學不免有支離之弊；金谿質高明而好簡易，後學不免有怪誕之弊。⁶

《陽明文錄》在僧三要書室，先是借以瞥爾過了。⁷

陸文安公，天資高明，措辭渾浩，灑落自得之妙亦不可掩焉。⁸

《學部通辨》還來。清瀾堂爲足下（羅山）預著此一編乎。足下之痒處不可

³ 《惺窩先生文集》中所見之明儒著書如：《四書知新日錄》，《象山文集》，《異端辯正》，《聲樣集》，《讀書錄》，《同續錄》，《整菴記》，《敬軒割記》，《李于鱗文選》，《左逸》，《鳳洲文》，《簡明便覽》，《李崆峒集》，《大明勸善書》，《陽明詩》，《陽明文錄》，《大學衍義補遺》，《保赤全書》，《明律》，《學部通辨》，《明三家文瀾》，《荊川集》，《居業錄》，《郁離子》，《吳越春秋》，《衛生寶鑑》，《皇明通紀》，《困知記》，《文則》（皇明文士之制文），《孤樹叢談》，《蓬窗》，《琅琊代醉編》，《本草綱目》，《易經聚正》，《大明統一志》，《杜詩通》，《林子》，《皇明世說》，《海篇心鏡》，《四大家文選》，《四書大全》，《鄒魯指南》，《四六類編》等。（相當於一百五十部中的約三分之一）

⁴ 林羅山：〈惺窩先生行狀〉，《惺窩先生文集》，收入《藤原惺窩集》（京都：思文閣，1978年復刊），卷上，頁7。

⁵ 兩段文字見同前註，頁11。

⁶ 藤原惺窩：〈答林秀才〉，《惺窩先生文集》卷10，收入同前註，頁138-139。

⁷ 藤原惺窩：〈與林道春〉，《惺窩先生文集》卷11，收入同前註，頁155。

⁸ 同前註，頁162。

埃麻姑之仙爪如何。一笑。⁹

明三家之文瀾歟如何，如某者未脫卻宋頭巾之氣習者也。可笑可笑（同）¹⁰
惺窩〈與玄同〉：

明賈一官之壻者某，賣書二十許部齋持乎嘯館來。（書籍包括《四六雕龍》、《皇明世說》、《古文珠璣》、《海篇新鏡》、李獻吉《四大家略》、《文稿》、《四書大全》）。¹¹

又，林羅山〈惺窩問答〉記載：

讀聖賢之經書，以經書證我心，以我心證經書，經書與我心通融可也。

（惺窩批言）心與經同處我心之公也，不同處我心之私也。¹²

陽明出而后皇明之學大亂。

（惺窩批言）非以陽明爲亂，以天下學者爲亂。¹³

古人各自有入頭處，如周子之主靜，程子之持敬，朱子之窮理，象山之易簡，白沙之靜圓，陽明之良知，其言似異而入處不別。¹⁴

姜沆〈文章達德錄序〉：

濂、洛、關、閩、紫陽、金谿、北許、南吳、敬軒、敬齋、白沙、陽明等性理諸書，靡不貫穿馳騁、洞念曉析。¹⁵

而林羅山¹⁶在〈野槌〉的稿本則引用了在《明儒學案》也刻意迴避的、被稱為思想

⁹ 藤原惺窩：〈寄林三郎〉，《惺窩文集》卷3，收入同前註，頁270。

¹⁰ 藤原惺窩：〈與林道春〉，《惺窩先生文集》卷12，收入同前註，頁165。

¹¹ 藤原惺窩：〈與玄同〉，《惺窩文集》卷4，收入同前註，頁285。此版本《惺窩文集・與玄同》中所列書名，與作者原稿文字略有出入，此版本所列書名為：「《四六雕龍》、《皇明世說》……《古文珠璣》、《海篇新鏡》等之外，李獻吉一時四大家略文藁詩書大全。」

¹² 林羅山：〈惺窩問答〉，收入《藤原惺窩集》，卷下，頁391。又見〈惺窩答問〉，《羅山文集》，卷33。

¹³ 同前註，頁393。

¹⁴ 同前註，頁395。

¹⁵ 姜沆：〈文章達德錄序〉，《文章達德綱領》，收入《藤原惺窩集》，卷下，頁1。

¹⁶ 關於林羅山的思想傾向，可從《羅山文集》的〈惺窩答問〉中得知。其問答集中在討論朱、陸的是非。而日野龍夫氏指出，中國的儒學一心探討規範（道）的根據（體），而日本則是傾向於追求符合現實的規範（用）。他認為羅山在規範與現實的矛盾間，產生對於朱子學的疑念。並探討羅山對老莊的傾心，見日野龍夫：〈儒學思想論〉，《江戸の儒學》，收入《日野龍夫著作集》（東京：ぺりかん社，2005年），卷1，頁18-38。

暴徒的李卓吾之著述¹⁷，甚至也好讀李卓吾的末書之一《四書笑》這種不規矩的書，這些均是不爭的事實¹⁸。從德川幕府初年就身為幕府閣內幕後掌權者的天海僧正(1536-1643)，在他的藏書中就有李卓吾所有的代表性著作。此外李卓吾之名也散見於那波活所(1595-1648)、松下見林(1637-1703)、山鹿素行(1622-1685)、宇都宮三近(1633-1707)等，江戶前期儒者的著述中，在此應該不必一一列舉。尤其如元政上人等佛僧，這種情況應是更加明顯。也就是說，江戶儒學表面上是標榜朱子學，但是從出發點就將陽明學以至其旁支左派，視為最新的儒學並且接受其學說，是無庸置疑的。況且陽明視為學問之師的陸象山是與朱子同時代的人，隔了海又隔了時代的日本儒者，將朱陸相提並論，一同尊重，是不須猶豫的。也可以說，以宋明儒學的觀點而言，將陽明心學視為朱子學發展後的一個形式，在當時或許反而是較一般的看法。安東省菴(1622-1701)經過其師舜水的薰陶，作〈朱陸辨〉，認為朱陸本同根，記述「學豈心外之事哉」¹⁹，伊藤仁齋也作〈鵝湖異同辨〉，寫著：「朱子之論，得於逆上功夫者也。陸子之論，得於順下功夫者也。」²⁰認為只是方法不同，其目標是相同的。

反觀筆者的相關領域，由通俗文藝的世界觀看當時的思想界。慶長(1596)以來至天和(1681)的大約八十年，有稱為「假名草子」的大量作品群。其內容大致可分為啟蒙教訓、報導、娛樂等三種，初期的假名草子主要以啟蒙教訓的領域為中心，其基本理念是三教一致的主張，有許多是依據林兆恩及袁了凡等人所著的所謂「善書」的明末書籍。善書、三教一致、接納異端，這些都是乘著陽明學的潮流而來

¹⁷ 林羅山在《徒然草野槌》中引卓吾的〈淨土訣〉，見氏著：《徒然草野槌》，收入《國文註譯全書》（東京：國學院大學出版部，1909年），上冊，卷4，頁67，並抄寫《四書笑》。而安東守經〈讀李氏藏書〉也顯現出對李卓吾的愛好：「藏書論古又論今，日夕手披復口吟，記得是非無定質，李卓吾識愜吾心。」（《仕學齋文集》，安永二年[1773]刊）關於日本儒學對李卓吾的接受，參拙稿：〈日本近世における李卓吾受用〉，發表於第十屆「和漢比較文學會」（福岡：福岡女子大學，1998年）。

¹⁸ 見拙稿：〈江戸の中の李卓吾〉，Web版《大學出版》1998年第39號（秋季號），網址：http://www.ajup-net.com/web_ajup/039/dokusho39-01.shtml。

¹⁹ 安東省菴：〈朱陸辨〉，《安東先生選集》，收入《日本の朱子學》（東京：明德出版社，1975年），下冊，頁584。

²⁰ 伊藤仁齋：〈鵝湖異同辨〉，伊藤仁齋著，三宅正彥編輯解說：《古學先生詩文集》（東京：ペリかん社，1985年），卷3，頁58。

的，應該不需要再多作解釋。而三教一致的思想，往後即成為江戶時期通俗教訓的主旨。就由這一點也可得知，在江戶幕府初期，日本思想界的底層是由陽明學的明儒氣質風骨所支撐的。

陽明學與朱子學的基本理念的不同，有對於性、情、心的解釋。在此不再一一說明，只作簡單敘述。在朱子學，將人心分為性與情，認為「性即理」也就是本然之性是符合道理，屬於善；氣質之性是連接到欲，屬於惡，因此情欲的發動需要盡可能地壓制。相對地，陽明學直接主張「心即理」，統合性與情，認為心本身就是道理。這就是否定情或肯定情最明顯的分歧點。對此共鳴的即是江戶儒者之一的伊藤仁齋²¹。仁齋有一極具特徵之說，也就是中村幸彥博士簡明扼要的論說，「文學『道人情』之說」²²。這是針對《詩經》（文學）的論說，但是應該可以不只限於《詩經》，也可將其擴大視為仁齋的人性觀。在中村的論述裏也提到，此說到了仁齋弟子輩的伊藤東涯（1670-1736）及並河天民（1679-1718），更加明確。東涯說：「心、性、情三者，人之所必有，本無善惡之稱。」²³ 並河天民說：「曰性、曰

²¹ 關於仁齋對陽明學的接受，後來的日本儒者屢屢提及，如吉川龜庵〈本朝異學問答〉（享保十五年 [1730] 刊）：「仁齋、徂徠之學畢竟出自象山、陽明之門，異見非論却甚於象山、陽明。」太宰春臺說：「明末有吳廷翰，著《吉齋漫錄》、《甕記》、《櫝記》等書，闢程朱之道可稱豪傑。聞日本之伊藤仁齋亦讀吳廷翰之書開悟。」見氏著：〈聖學問答〉（享保二十一年 [1736] 刊），收入岸上操編：《少年必讀日本文庫》（東京：博文館，1892 年），第 9 編，頁 72。南川金溪《閑散余錄》：「仁齋之學脈……有竊《吉齋漫錄》之說而建一家之說。大偽也。天地一元氣之說，雖稍有相似之處，全體而言則別事也……萬一暗有符合，可謂千載之子雲。」又：「吾師致齋翁，曾來書問徂徠之學風。東涯之復書曰，見明末之學風。」又：「徂徠全體之學術，出自明儒。故諸制度多引用明制。」（安永二年 [1773] 序刊），收入岸上操編：《少年必讀日本文庫》（東京：博文館，1891 年），第 1 編，卷下，頁 30、38、40。那波魯堂說：「仁齋父子之學，本於明吳廷翰之見識，却不說吳廷翰……更有《吉齋漫錄》上下卷。全篇就經義語錄發明識見。仁齋、東涯之學之淵源也。」見氏著：《學問源流》（臺北：臺灣大學圖書館藏崇高堂河內屋八兵衛藏板，1799 年）（寬政六年 [1794] 刊），頁 14。（譯者按：以上太宰春臺、南川金溪、那波魯堂之文章，原引文為日文〔書き下し〕，由譯者翻譯為漢文形式。）

²² 參中村幸彥兩篇文章：〈近世儒者の文學觀〉，收入《岩波講座日本文學史》（東京：岩波書店，1958 年），第 7 冊。此文以「分冊」的形式收錄，總共 36 頁。有目錄，以勸懲論、人情論、風雅論，和清新論的四種文學觀立論。以及〈文學は「人情を道ふ」の說〉，《近世文芸思潮論》，收入《中村幸彥著述集》（東京：中央公論社，1982 年），卷 1，頁 49-79。

²³ 伊藤東涯：《辨疑錄》，收入關儀一郎編：《日本儒林叢書》（東京：鳳出版，1971 年），卷 11，頁 40。

情、曰心，皆一心也。」²⁴而仁齋認為「俗外無道，道外無俗」（《童子問》，卷中），主張全面肯定人性的「人情肯定說」，其依據是否為陽明的「心即理」，答案應該是明瞭的。若以筆者的專門領域來看，井原西鶴(1642-1693)對「世之人心」不曾間斷的執著，松尾芭蕉(1644-1694)追求人情與俗而達到的「輕」的境界，近松門左衛門(1653-1724)基於情的「虛實」與「義理」，都與上述狀況相呼應，添加了元祿時代(1688-1703)人生主義的色彩，這也在中村之說中已經詳細地論述了。當時仁齋被批評是剽竊明儒吳廷翰的《吉齋漫錄》之說，這個臆測也應該是起因於此（明儒書籍廣泛被接受）。

仁齋因擁有穩健的長者氣度聞名，儘管如此還是接觸批判朱子學的陽明學，進而接納明儒的風骨氣質，可以說是根據此發展其人性肯定說。而適合以「豪傑」來形容的徂徠，則是更加積極地全面接受明儒之說，進而發展出自己的學說。

徂徠以「天之寵靈」形容以李、王為首的七才子，而他對古文辭的主張，即是受到七才子之著書的影響，這在徂徠的傳記中已成為常識，然而詳細狀況無法查明。而後世的儒者南川金溪(1732-1781)提到：「徂徠全體之學，出自明儒。」²⁵認為徂徠學說的根基在於明儒。根據其弟子太宰春臺之言，認為：「先生既明古文辭，因以考經術，其說度越千古，則又明儒所不及也。」²⁶也就是說徂徠的學說席捲學界並且流行的理由，在於徂徠將古文辭的方法論援用於經學而完成其復古之學，發明了明儒所不及的新見解。而新見解進一步發展為有名的「聖人不可學而至」的想法，也就是所謂的「道外在」說。但是發展至此即被批判已經脫離儒學的範疇，因此往後在學術上唯有其方法論被繼承，活用於諸學，彰顯於儒家的另一面「實學」上，也就是經世的術策面，這在以往的徂徠論中也已經有詳細探討。

「道外在說」是徂徠學說中最具獨創性的部分，就這一點而言，與「道內在說」的陽明學是兩極端的存在。實際上，一度狂熱地歡迎徂徠學的京都儒者及佛徒們，在寶曆時期(1751-1763)前後，尤其在接觸陽明學的一群人出現後，即徹底地對徂徠學加以批判²⁷，然而若追根究底，徂徠之說，也可將其視為來自內涵於「心

²⁴ 並河天民：《天民遺言》，收入關儀一郎編：《日本儒林叢書》，卷5，頁12。

²⁵ 南川金溪：《閑散余錄》，收入岸上操編：《少年必讀日本文庫》，第1編，卷下，頁40。

²⁶ 太宰春臺：〈對客論文〉，《斥非》，收入關儀一郎編：《日本儒林叢書》，卷4，頁40，附錄〈春臺先生雜文九首〉。

²⁷ 請參照拙著：《江戶狂者傳》（東京：中央公論新社，2007年）。

即理」命題的人性中心主義。島田虔次氏也指出，對個性主義的尊重，以諸子百家為基礎接納異端，對文學、史學的重視，對於俗領域的理解等等的面向上，陽明學與徂徠學有許多共同點²⁸。也就是說，陽明學與徂徠學，在某一方面擁有完全相反的面向，然而就整體而言又擁有人性中心主義的相同基礎。可以說徂徠學是接受明儒整體的風骨與氣質而有的結果，在此也可以重新體會，金溪說「全體之學，出自明儒」的妥當性。

最後順帶一提，在徂徠傳中有一則有名的插曲「疵者之說」。「疵」、「癖」、「狂」、「畸」等概念，在儒家的範疇中獲得正面評價，也是從明儒的時代開始。由這一件事也可得知，徂徠與明儒的思考模式幾乎一致，若再進一步分析，當時浮世草子界的「氣質（かたぎ）もの」普遍受歡迎的情況，應該也是在同一基礎上所形成的。

在同時代，針對庶民階層所構思的倫理學稱為「石門心學」，由石田梅岩(1685-1744)所創。當然，石田梅岩的思想形成有許多層因素，然而從「心學」之名稱就可知，應該將陽明學的影響置於第一位，但是以往的研究不知何故，似乎刻意將這一面輕視了。這應該也是凡事都習慣將朱子學置於第一的一種表現。在同時期也流行，以較通俗的方式所寫的教訓讀物，稱為「談義本」。在初期其重點在於，合適於士、庶身分的心法，主要以三教一致的主題論說士道與陽明學的結合。上述的疵癖及狂畸的概念，使文人主義及畸想的藝術表現提升為較高層次的學藝世界，展現出筆者所謂的「近世的自我」的精神世界。這在拙論已經探討多次，在此先略過。

根據以上的探討應該可以證明，從幕府初期至享保時期的思想界，表面是宋學，然實際上明學在跨越宋學的基礎上發揮了極大的影響力，絕對不是能用以往以朱子學為中心的思考模式可以作全盤說明的。

尤其是被視為江戶儒學獨特成果的仁齋學及徂徠學，在其思想形成上，明學，尤其是陽明學的存在是非常重要的。與中國隔著海的日本，起先將陽明學視為朱子學發展的形式緩地和接納，進而催生仁齋的人情中心主義，發展為徂徠的更加強烈的人性主義，在十八世紀進入成熟的時代。如此才是以江戶觀點理解的江戶儒學的演變。

²⁸ 島田虔次：〈陽明學の成立・展開〉，《朱子學と陽明學》，頁 131-132，「陽明學と徂徠學」一節。