

日本陽明學與石門心學*

張崑將**

國立臺灣師範大學東亞文化暨發展學系

摘 要

本文旨在比較日本石門心學與陽明心學兩個同樣講求「心學」的學派之異同，經過本文的分析，可知二者不僅非吳越同舟，更是同床異夢，同調少而異趣多。在同調方面，諸如二者在思想淵源上均可追溯到孟子，又在對本土神道的接受上，二者均是肯定，只是石門心學更偏重神道的信仰；又如二者均非德川學術上的主流，在 1790 年的寬政異學上，都被視為異端而受排斥等等。在異趣方面，諸如二者的心學思想內涵，石門心學比較接近朱子的心學，並未走到王陽明基於良知學的本體論心學；在三教論上，中江藤樹以後的陽明學者明顯排斥佛老，但石門心學認為三教本異而同源；在四民平等的觀點上，陽明學者顯然是分歧的，有持四民階級平等觀者，亦有持武士階級論者。至於石門心學，雖唱四民異業而同道，但是一種基於「職分倫理」的平等觀，離去除四民階級的觀念尚有一間未達；而在學問觀念上，石門心學是個講道團體，比陽明學者更接近一般庶民，是一種筆者稱之為「生活主義的心學」，故重視「口語的聽聞學問」，而不是陽明學者的「讀書的文字學問」。此外，陽明學在德川時代(中末期)被視為反亂之學，帶有政治改革意味的心學，對下級武士階級深具吸引力，此與作為民間教化之學的石門心學，專務於庶民教育、推廣社會教化運動之學，性質自然不同。本文在結論中指出，兩個心學派在明治維新以後強調「國家道德」的前提下，有漸合流的趨勢。

關鍵詞：心學，石門心學，日本陽明學，石田梅岩，國家道德

* 本文係國科會專題研究「日本德川末期陽明學與石門心學的發展關係及其作用」(NSC 93-2411-H-038-002-)之研究成果，承蒙兩位審查者提供寶貴的修改意見，謹此致謝。

** 本文作者電子郵件信箱：kungjang25@gmail.com。

一、問題緣起

本文旨在比較日本德川中期以後，石門心學與陽明學的思想及其發展關係。本文之所以關懷這個課題，係由於對華人學者而言，雖知中國儒者論心學之最高峰為陽明學，但對日本特有的石門心學，幾乎是完全陌生。石門心學作為日本庶民實踐倫理的心學代表，其發展與特色影響至今，實值得我們一窺究竟。另外，此二個學派雖都強調「心學」，實則存在許多不同的偏向，二者心學是否均淵源於孟子學，又其心學內涵是否與陽明學有關等等，這些問題均亟待釐清。此外，德川是個封建階級的社會，但幕末是個教育勃發、庶民階級興起的時代，石門心學與陽明學如何看待四民觀、三教論，以及二者在社會教育與政治運動上發揮了何種作用，亦值得觀察與比較。

有關陽明學與石門心學思想的比較，吉田公平嘗發表〈石門心學と陽明學〉一文，把石門心學當成是廣義的心學，而認為至少日本的陽明學運動，曾給石門心學扮演「產婆」的角色。不過吉田先生之文並未直接比較二者心學內涵，僅就「商人倫理」產生的心學思想背景，提出中日韓三國心學運動的研究意義，故其重點是方法論的提出，而不是實質的比較研究。^(註1)其次，在華人的研究中，李甦平〈中日心學比較——王陽明與石田梅岩思想比較〉一文可說最其先鞭，這篇文章充分比較兩者心學在不同時代脈絡各自發展出的特色及其異同，並分析了中日兩國心學在彼此國家歷史發展中引起的不同作用。^(註2)但是，這篇文章重點在於比較中國王陽明與梅岩思想之異同，並沒有觸及「日本陽明心學」與「梅岩心學」之比較，亦未能觸及梅岩後學的心學特色。除上述中日兩篇學者的文章外，把兩者心學作為比較的研究，幾乎沒有，顯然日本學術界區別石門心學與陽明心學相當清楚。由於筆者對日本陽明學的研究歷有年所，以往也撰有回顧性的

1. 吉田公平，〈石門心學と陽明學〉，收於今井純、山本眞功編，《石門心學の思想》（東京：ぺりかん社，2006），頁382-396。

2. 李甦平，〈中日心學比較——王陽明與石田梅岩思想比較〉，《中國哲學史》，3（北京：1996），頁114-121。

文章，故在此不再作相關的學術回顧，^(註3) 僅扣緊漢文學界比較不熟悉的石門心學稍作研究回顧。

有關石田梅岩（1685–1744）及其門流石門心學的研究不少，例如，學者必要參考的著作有：石川謙（1891–1969）戰前的巨著《石門心學史の研究》（1938）以及柴田實（1906– ）的《心學》、《梅岩とその門流：石門心學史研究》（1977），^(註4) 此外，竹中靖一的《石門心學の經濟思想》（1972）一書則較關注石門心學的經濟理念與運用。以上諸氏本身若不是石門心學會的創始人、理事，就是心學舍主。在這些與石門心學有直接關係的前輩學者的研究業績之下，不免帶有強烈的主觀性。

長期以來石門心學籠罩在以上諸氏的研究權威中，但近幾年來開始有檢討與補充諸氏之研究，如辻本雅史從「群話」（mass-logic）的講道模式之媒體觀點，來重新檢討梅岩弟子手島堵菴（1718–1786）以後心學發展之獨特性，特別著眼於思想的「語言」，即堵菴所從事的是一種強調以「口語化」傳達思想的媒體論點，認為這種「以口語為媒體的學問」徹底地轉化了梅岩的學問觀；^(註5) 再如佐久間正則重新檢視梅岩的重要關鍵思想如「心性」、「儉約」、「正直」、「道」等觀點，批評石川謙研究的不充分。^(註6) 山本眞功則從堵菴的一本講道書《初入咄》，分析其傳道形式與內容等，展現堵菴獨創性的「發明」與梅岩的「發明」迥異有別，但絕不是「矮小化」或「平庸化」，反而使「石門心學」更有社會性的機能。^(註7) 年輕學者如高野秀晴從傳達口語的觀點，檢討從來認為手島堵菴的思想是將梅岩思想「矮小化」或「平庸化」的說法，^(註8) 以及從京都三舍（明倫舍、修正舍、時習舍）印鑑授與的問題，檢討石川謙所說幕末是石門心學統治力「衰退期」之

3. 關於日本陽明學的研究回顧文章，參張崑將，〈近二十年來日本學界關於陽明學研究的回顧與展望〉，收於黃俊傑主編，《東亞儒學研究的回顧與展望》（臺北：臺大出版中心，2005），頁269–328。

4. 柴田實另外主編《石田梅岩全集》（東京：石門心學會，1956）、《手島堵菴全集》（大阪：清文堂，1973，增補版）兩書。

5. 辻本雅史，〈マスロウの教説——石田梅岩と心學道話の「語り」〉，《江戸の思想》，5（東京：1996）。本文有中譯，參辻本雅史原著，張崑將、田世民合譯，《日本德川時代教育與媒體》（臺北：臺大出版中心，2005），第8章，〈群話（mass-logic）的教説：石田梅岩與心學道話的「講説」〉，頁171–195。

6. 佐久間正，〈石田梅岩の思想〉，《季刊日本思想史》，65（東京：2004），頁3–26。

7. 山本眞功，〈堵菴心學的社會的機能：「初入咄」の創案をめぐる〉，《季刊日本思想史》，65（東京：2004），頁27–69。

8. 高野秀晴，〈手島堵菴による石門心學の創出〉，《日本思想史學》，35（東京：2003），頁95–113。

看法，忽略了與三舍是「朋友」關係卻不受印鑑的集團組織之面向；^(註9) 以上諸氏個別地對石川謙的研究提出質疑或補充，實已取得相當的成果。

日本學界對於石門心學的研究，目前仍然興盛。例如《季刊日本思想史》在2004年第65號出版「石門心學」的專刊。再如最新出版的兩本書，其一是平田雅彥《企業倫理とは何か：石田梅岩に学ぶ CRS の精神》，^(註10) 淺顯易懂，主從梅岩的商人之道，看今日日本的企業倫理，在日本商界中頗有人氣。其二是今井純與山本眞功共編的《石門心學の思想》(2006)，共收錄十四章的學術論文，可說是最新的研究成果。不僅在學術研究，石門心學舍目前在京都、大阪、東京依然存在舉辦的活動也相當活躍。例如2000年10月15日在京都國際會館，舉辦過大型的「石田梅岩心學開講270年記念研討會」。^(註11) 而各心學舍也經常邀請學者專家前往演講。這樣一個講道團體存在於日本，不僅學界重視，商界亦青睞，確實值得我們觀察與研究。

本文以下分四節，旨在解決日本陽明學者的「心學」與石門學派的「心學」二者有無思想上的關係（第二節），接著分別從外部脈絡與內在思想義理詳盡地分析這兩個心學派的諸多異趣（第三、四節）。

二、日本陽明「心學」與梅岩「心學」之關係考辨

「心學」一詞自古以來，儒者各有種種解說，從宋儒以降，為與佛教相對抗，遂提高《中庸》地位，強調孔門自有所謂的傳授「心法」，如朱熹在《中庸章句》序中所說：「允執厥中者，堯之所以授舜也。人心惟危，道心惟微。惟精惟一，

9. 高野秀晴，〈石門心學における教化統制力とその圏外：石川謙《石門心學史の研究》の再検討〉，《季刊日本思想史》，65，頁70-97。作者本文旨在質疑石川謙僅以京都三舍印鑑授與權威弱化的問題，而判定石門心學在幕末是個「衰退」期之說法，而從「統制力」圏外的發展觀點，特別從以下兩個觀點檢討石川謙之說法，其一是不被京都三舍認可或被驅逐，但仍各地講心學道話的講學者與組織者，以及心學舍主尋覓心學講師時，也有從圏外覓尋之例，如柴田鳩翁在成為心學講師之前是有名的軍書講談師，而被時習舍主前川常營所招聘，加入心學講師行列。其二是從1789年到1868年的幕末時期所出版的有關大量的「心學書」現象，企圖證明幕末時期的石門心學並非是個衰退期。

10. 平田雅彥，《企業倫理とは何か：石田梅岩に学ぶ CRS の精神》（東京：PHP新書，2005）。

11. 有關石門心學最近的活動研究，可參中尾敦子，〈「石門心學」活動現在：生涯學習「心學明誠舍」活動小史〉，《京都大學生涯教育學・圖書館情報學研究》，3（京都：2004），頁81-105。該文主要是扣緊大阪的「心學明誠舍」的諸多活動所做的簡史。

允執厥中者，舜之所以授禹也。」故宋儒以降雖重「理學」，也往往被認為是「心學」。(註12)然而朱子依張載之意提出「心統性情」的義理間架，實則心與性之間尚有一間未達。逮至陸、王，則將心提升至本體的形上位置，正式揭示出心學貫穿形上形下義理的地位。如王陽明四句教首辯「無善無惡是心之體」，並曾說：「聖人之學，心學也。」(註13)在其有名的「拔本塞源」論也說到「心學」：「蓋其心學純明，而有以全其萬物一體之仁，故其精神流貫，志氣通達，而無有乎己之分物我之間。」(註14)弟子如王龍溪更如此說「心學」：「夫學，心學也。人心之靈，變動周流，寂而能感，未嘗不通也；虛而能照，未嘗不明也。此千聖以來相傳之寶藏。」(註15)

總之，陽明的「心學」實是「心體之學」，迥異於朱子的「性體之學」。簡言之，「心」除了在人道上是個具有判斷善惡是非之主體「良知」，同時也具有道德形上學意義的「本體」內涵，陽明的「心」與「理」關係是徹底的扣緊倫理學意義，與朱子的「理」學同時兼有自然學與倫理學雙重意義有很大的歧出。

日本信奉陽明的良知學者，雖皆能以良知學為人世中行為的判斷準則，但在形上論上，許多陽明學者均有本土的神道色彩，故其在心體之學或良知學之上，頗另置一人格宗教神之存在，此實是日本陽明學之特色。

至於石門心學派，何以被稱為「心學」，主要在於梅岩之學是「以知心為學問之初」，(註16)常言：「萬事皆由心成。心，身之主也。無主之身，如同捨死人

12. 如錢穆說：「縱謂朱子之學徹頭徹尾乃是一項圓密宏大之心學，亦無不可。」參氏著，《朱子新學案(二)》，收於《錢賓四先生全集》(臺北：聯經出版事業公司，1998)，第12冊，頁93。又如西方漢學家狄百瑞(William Theodore de Bary)，在 *Neo-Confucian Orthodoxy and the Mind of Learning of the Mind-and-Heart* (New York: Columbia University Press, 1981) 著作中，即認為程朱之學既可視為「理學」，也可稱之為「心學」。
13. 王陽明，〈文錄四·象山文集序〉，收於吳光等編校，《王陽明全集》(上海：上海古籍出版社，1992)，卷7，頁245。
14. 陳榮捷，《傳習錄詳註集評》(臺北：學生書局，1992)，第142條。
15. 王龍溪，〈國琛集序〉，收於《龍溪王先生全集》(臺北：廣文書局，據日本江戶年間和刻本影印，岡田武彥解題，1975)，卷13，頁982。
16. 石田梅岩，《都鄙問答》，收於柴田實編，《石田梅岩全集》，頁5。「心是身之主」的概念常出現在梅岩的著作中，下引將心身觀連結到天地萬物之關係，梅岩說：「心，身之主也。且『儒』曰『濡』，潤也，宜知潤身、潤心也。《孟子》一書亦從心上說來，知心之時，以照志強義理，可上達也。不知此心，放之昏昧，雖曰從於學問，無所發明也。醫書以手足痿痺為不仁，仁者以天地萬物為一體之心，無云非己之事（不說是不關己之事）。若以天地萬物為己，無所不至也。」石田梅岩，《都鄙問答》，〈播州之人問學問之事之段〉，頁39。

於山野。」^(註 17)並說：「不知心而見聖人之書，可說是毫釐之差、千里之謬。」^(註 18)梅岩即使論武士之道，也說：「士之道，宜先知心定志。」^(註 19)論商人之道時則從「無欲心，則惜一錢之費」等有關「心」的觀點論儉約之道。總之，梅岩論士農工商之道，皆從以「知心」為要務以論之。而其門人手島堵菴更直接揭示出「知本心」之聖學，倡導「知本心，則志定」^(註 20)之論，並在各地建立心學組織，在十八世紀末期以後，掀起一股心學運動。

然而，同樣都強調「心學」，石門心學到底與陽明學有無直接的關係，頗待釐清。早在德川末期已有學者認為石門心學係出自陽明學，例如伴蒿蹊所著《近世畸人傳》(1790 年版)、山崎美成的《世事百談》(1842 年版)，以及山口菅山的《王學駁議》(1842 年版)等。明治維新(1868)後，許多觸及心學的研究作品如高瀨武次郎的《日本の陽明學》(1880 年出版)、足立栗園的《心學史要》(1881 年出版)、橫山達山的《日本近世教育史》(1886 年出版)、大川周明的《平民の教師石田梅岩》(1924 年出版)，以及瀧本誠一之《日本經濟學史》(1929 年出版)等，也都把石門心學的淵源當成是陽明心學。而日本陽明學的先驅者中江藤樹(1608–1648)所著《翁問答》(1641 年成稿)亦多有「心學」之語，而且該書亦是本通俗教訓書，與日後的石門心學的「心學道話」之性質頗有雷同之處，此係一般研究者將石門心學劃歸陽明學的主因之一。^(註 21)

其次，梅岩和富岡以直等門人在《都鄙問答》上梓之際，特曾對王陽明的四句教是否可作為修行功夫進行討論。富岡以直(生卒年不詳)的門人布施松翁(1725–1784)在《松翁道話》中也揭示四句教內容，作為修行的不同功夫路徑；而曾經師事富岡以直和松翁的鎌田柳泓(1754–1821)，也曾以陽明學的心學作為其學問基礎，所著《道のこたま》三卷(1804 年刊行)，主談孟子、佛教與陽明的心學，這是心學道話書中，最不避諱將陽明良知學納入心學範疇的一本講道

17. 石田梅岩，《都鄙問答》，頁 5。

18. 石田梅岩，《都鄙問答》，頁 7。

19. 石田梅岩，《都鄙問答》，〈問武士之道之段〉，頁 30。

20. 手島堵菴，《知心辨疑》，收於柴田實編，《手島堵菴先生全集》，頁 42。

21. 有關上述作品主張石門心學係出自於陽明學的說法，石川謙，《石門心學史の研究》(東京：岩波書店，1975)，頁 38–57，引述資料甚詳，筆者不一一引述。

書。(註22)再者，柴田實猜測石田梅岩早年的神道思想曾受過增穗殘口(1655–1742)的通俗神道的啓蒙運動影響，而增穗之說常引用陽明學者中江藤樹弟子熊澤蕃山(1619–1691)的著作《集義和書》、《集義外書》，並且梅岩著作中也引用過《集義和書》，其神道說亦近於蕃山之說。(註23)以上可說是石門心學接近日本陽明學說的間接根據。

但是，幕末是個陽明學季節，晚明王陽明的著作及其後學之著作亦廣為流傳，當與出版社蓬勃發展以及與清代船運來往頻繁有相當的關連。隨著陽明學說日漸吸引武士，幕末出現了一批陽明學者群，而石門心學者亦對陽明學不陌生，如鎌田柳泓有陽明學者的評論著作《四名公語錄》，在此書中說：(註24)

予於禪莊，取其意而不取其行也。取其意，則足以助發其新解；取其行，至以忽其人倫。程朱務排二氏者，蓋恐其名教混淆成其弊也。故務固其藩籬。至陽明，則藩籬稍疏。至以禪語解經，如以本來面目解良知，其比不少也。至龍谿、近溪輩，則至以禪家古則公案，互相商量。但道二氏於我儒為毫忽之差。後至袁仲郎，直曰當今禪盡在儒矣。至此藩籬盡撤矣。予今不敢再復整頓藩籬也。故曰：唯取其意而不取其行也。

以上是石門心學者對陽明學的直接評論證據，但從鎌田柳泓對王學左派「唯取其意而不取其行」的態度看來，顯然還是要與陽明學保持一定的距離。

由以上的直接與間接證據看來，貿然將梅岩心學視為陽明學，似嫌牽強附會，畢竟梅岩及其傳人手島堵菴的著作均未提及王陽明的良知學，反而更多引述朱子學（但我們也不可將梅岩心學簡單視為朱子學）。唯有在第三代弟子富岡以直（齋藤全門之弟子）之學是混用老莊與陽明之學，以及鎌田柳泓著有《四名公

22. 鎌田柳泓所著《道のこたま》中的第五節特有一小節名之為「良知之二字」，主要回答問者如下之問題：「明之王陽明先生，專以良知二字，為學問之肝要，如何觀良知（按：原文如此，非寫為「知」）以致於道也？」該書收於高倉嘉三編，《心學道話全集》（東京：忠誠堂，1943），卷3，總頁碼61–62。

23. 柴田實，〈石門心學について〉，收於氏編，《石門心學》，《日本思想大系・42》（東京：岩波書店，1971），頁460。

24. 鎌田柳泓之《四名公語錄》原名為《心苑餘材》（1814年刊），後重刊改為《心學拔萃》或《四名公語錄》，並在幕末廣為流傳，篠山直暉在這本書的序言說：「周程張朱之書，心學之苑也。（……）而陸王數子之書亦心學之苑也。」參石川謙，《石門心學史の研究》，頁104。

語錄》即記載了陸象山、王陽明、王龍溪、羅近溪四位儒者之語錄。

因此，石門心學與「日本陽明學者」有無關係，直接的證據幾乎沒有。雖然日本陽明學者從中江藤樹以來就強調「心」之主宰性，但不能因此就認為石門心學與之相關。例如藤樹有〈全孝心法〉，《大學解》中也區分「性之靈覺」與「心之靈覺」；^(註 25)中根東里（1694–1765）有〈一體之訓〉之作，專言「以天地萬物為一體」、「身心一體」、「心德一體」之義；德川末期的山田方谷（1805–1877）亦強調「心亦氣之知覺」；大鹽中齋（1793–1837）有《洗心洞箴記》重點在強調良知的心學，佐藤一齋（1772–1859）也說：「為學緊要，在心一字，把心以治心，謂之聖學。」^(註 26)以上這些均可以視為廣義的心學。但是，畢竟陽明心學與石門心學並無直接關係，而且在日本陽明學者看來，梅岩心學似乎是個不入流且蠱惑人心的學派。例如佐藤一齋就說：^(註 27)

明季林兆恩合三教為一。蓋學心齋、龍溪而失者也，與此間一種心學誘愚夫愚婦者相類，要不足齒牙耳。

佐藤一齋反對梅岩的三教融合，並將之與中國晚明的三一教主林兆恩（1517–1598）相提並論，認為用這種三教融合的教說，只能引誘愚夫愚婦，帶有強烈的菁英主義思維。然而，日本陽明學者如佐藤一齋是強調純儒的心學者，畢竟是少數。從開宗者中江藤樹以來，即染有三教色彩。藤樹弟子淵岡山更拜道教經典《太上感應篇》，熊澤蕃山、三輪執齋、大鹽中齋乃至山田方谷，也都有鮮明的本土神道思想。他們雖然沒有如梅岩心學派一樣明顯主張三教融合，有些亦不視老莊與佛教為異端。

再者，我們再從「心學」一詞來看二者的差別。嚴格言之，日本陽明學者雖常言「心理」、「心法」、「心之太虛」、「心之體」、「虛靈之心」、「道心」……等等，除中江藤樹的《翁問答》以及三輪執齋之〈拔本塞源論私抄序〉有用「心學」一詞外，其他陽明學者少有人用「心學」一詞。值得一提的是，即使石門心學者

25. 中江藤樹，《大學解》，收於《日本の陽明學・上》，《陽明學大系 8》（東京：明德出版社，1972），頁 131–132。

26. 佐藤一齋，《言志晚錄》，收於《佐藤一齋・大鹽中齋》，《日本思想大系 46》（東京：明德出版社，1980），第 1 條，頁 254。下引《言志錄》、《言志臺錄》出處亦同。

27. 佐藤一齋，《言志晚錄》，第 68 條，頁 258。

創始人梅岩也少用「心學」一詞，然而梅岩門人揭出「心學」並成爲一個學派，實是其特色。故其門人後學常用「心學」詞語，如鎌田柳泓著有《心學奧之棧》與《心學五則》，後人並謂之爲「心學運動」或「心學道話」，並編有《心學道話全集》一書，^(註28)可以說比日本陽明學者更熱衷「心學」一詞。

因此「心學」可以說是梅岩門人（而不是梅岩本人）的專屬用語。故嚴格來說，石田梅岩並不是「石門心學」的創始者，而是其門人堵菴將「石門心學」的招牌建立起來並發揚光大。換言之，「石門心學」是經過堵菴以後的心學者，透過改造梅岩思想所產生的一個學派。梅岩在自己最重要的著作《都鄙問答》與《儉約齊家論》中從沒有出現過堵菴所強調的「本心」一詞，而且他所依據的《孟子·盡心》篇「知其心者，知其性；知其性者，知天矣」，所偏重的還是「性學」，並且其解釋也是傾向朱子理學的「性理學」。故梅岩死後曾經被認爲是「朱子學」。^(註29)所以，與其說梅岩之學是「心學」，不如說是「性學」，而賦予梅岩爲「心學」創始者地位的是其門人手島堵菴，雖然堵菴仍說：「我非可爲人師者，祖述石田先生也。」^(註30)然而，顯然堵菴不只是「祖述」而已。

另外，若從「心學」的淵源來看，雖然二學派皆宗孟子學，但梅岩心學寧可近於朱子學，而非陽明心學。王陽明的良知學或心學，本源多取自《孟子》四端之心與良知良能。觀梅岩之主要著作《都鄙問答》，引用最多的是《孟子》，故石門心學或陽明良知學的思想泉源，與孟子學有深厚的關係。梅岩曾說：「學問之至極，盡心知性也。若知性則知天；若知天，天即孔孟之心也。若知孔孟之心，宋儒之心亦一也。因一之故，註亦自合。知心之時，天理備於其中，不違其命，行外無他事。」^(註31)這裡雖說是孔孟之心，但其間論理皆用孟子〈盡心〉篇的盡心、知性、知天之論。質言之，影響梅岩心學之理論者，莫過於孟子。唯從孟子以下，梅岩只提及「宋儒」（特別是程朱），未言及陸王，顯然梅岩有意區隔出

28. 如戰前高倉嘉三編，《心學道話全集》總共6卷，收集了手島堵菴、柴田鳩翁、脇坂義堂、布施松翁、鎌田柳泓、虛白齋、丹羽氏祐、山本指月、伊藤單朴等人的道話集。詳細著作目錄，請參本文附錄。

29. 山中浩之所著〈尊性堂と飯岡義齋〉，《大阪の歴史》，33（大阪：1991）。曾經考察梅岩去世後有關「梅岩學」的動向，發現飯岡義齋（朱子學者賴山陽母方之祖父）與「梅岩學」之關係，義齋所瞭解的「梅岩學」明顯是「朱子學化」的學問。以上解說參考高野秀晴，〈手島堵菴による石門心學の創出〉，《日本思想史學》，35，頁96。

30. 《手島堵菴事蹟》，收於柴田實編，《手島堵菴全集》，頁598。

31. 石田梅岩，《都鄙問答》，〈或學者譏商人學問之段〉，頁71。

他與陽明學的關係。觀梅岩最重要的兩部著作《都鄙問答》與《儉約齊家論》，其論心學引用最多的還是儒家的經典，雖然梅岩極論「心」學，但在其著作中，沒有一處引用陽明學的作品，卻有不少地方是引用程朱的論理，當然最多的還是《論語》、《孟子》，尤其《孟子》幾乎是梅岩思想的核心泉源。

其次，石門心學似乎有意區隔自己的心學與陽明學所強調的心學有任何的淵源關係，因此從梅岩乃至其門人之著作中幾乎無人引用過王陽明及其門人的著作，反而多肯認的是朱子學。例如第三代弟子上河淇水的〈心學承傳之圖〉，把梅岩劃歸到朱子之下，有意凸顯梅岩是繼承朱子的心學系譜；又如第四代弟子鎌田柳泓所著的《朱學辨》，直論其心學就是朱子學。而德川陽明學者僅可見佐藤一齋有所評論石門心學，但如前引卻是帶著批判的角度來看待石門心學。

這似乎是個詭異的現象，何以兩個同是強調「心學」，在中國林兆恩是被當作「三一教主」，而林兆恩本人與陽明後學者有著深厚的關係；但在日本德川的石田梅岩，亦以強調三教同歸，凡事以「知性」、「知心」為第一要務，卻從來不論陽明學，似乎連他本人也從來沒有讀過王陽明的著作。如果十八世紀的梅岩及其門人不認識王陽明也就罷了，十九世紀陽明學者可以說是個顯學，強調心學運動的梅岩門人，沒有道理不認識陽明學，但由他的門人著作中，我們亦難找到有關陽明學的評論。這兩個強調心學的學派，皆出自孔孟心學，尤其得力於孟子學都何其相近，何以二者無法合流，乃至互相排斥？實則異趣多而同調少。本文第三節與第四節將從外部脈絡與內部思想內涵的分析，企圖解決此一課題。

根據以上從外部的觀察所論，可知不論中國陽明學或日本陽明學，他們與石門心學並沒有密切的關係，故實可輕易區隔陽明良知學所說的「心」學與梅岩「心學」之不同。此外，梅岩「心學」自成一個學派，且有其組織，並形成一股講道團體的運動，其心學的思想內涵多不離孔孟程朱，並加添了三教融合的思想。但日本陽明良知學所強調的「心」學，係純就義理上爬梳的概念，多以中國王陽明思想為宗；而在組織方面，日本陽明學多未有師承關係，以個別信仰者為多（如中根東理、三輪執齋、大鹽中齋等），他們雖建立私塾或書院，卻未能像梅岩心學者推廣成為講道團體。由此可見，石門心學比日本陽明學在庶民教育的功能上更為積極有效。

三、「心學」異趣之一：外部脈絡

(一)「作為反亂之學」與「作為民間教化之學」

陽明學的良好說主張主體性的完全自由，在當時的中國明代已然衝擊士大夫階層，朱子學者更攻擊不遺餘力。陽明逝後，門人開講學之風氣，對時政多所批評，並惹來張居正的「詔毀天下書院」（1579）。清初朱子學者張烈（1622–1685）更視之為「天下禍首」，^{（註32）}顧炎武則將明代亡國責任歸因於陽明。^{（註33）}簡言之，陽明在清代中國以後是被當成反亂之學，與政權之間處於高度緊張的關係。

至於日本的陽明學也常與政權之間產生高度的緊張關係，而且因為日本的極度封建階級體制，對於泯除階級與身份的良知學而言，形勢上也不利於陽明學的發展。由於信奉陽明學者幾乎均曾為武士階級，且大部分信奉良知學者均曾經出仕過，有些在政績上交出過漂亮的成績單，如德川初期的熊澤蕃山與末期的山田方谷。^{（註34）}他們也曾在朝或在野的講學上，造成過莫大的影響力，例如在野的中江藤樹，開書院教導弟子，為陽明學在日本奠基，影響至深且遠；而幕末的佐藤一齋，由於他是居於幕府最高講學機構昌平黌的教授，在其旗下教導出許多幕末有名的陽明學者。

即使日本陽明學可以在少數藩國的政壇上嶄露頭角，但也不可否認，陽明學說在德川長期以來，一直被大多數的藩主或儒官視為異端的學說。所以，開宗者中江藤樹是冒著生命危險脫藩，放棄武士身份回到家鄉信奉他的陽明學；弟子熊

32. 如張烈，《王學質疑》（臺北：廣文書局，1982）中稱：「自陽明操戈樹幟，為天下禍首，於是魁桀黠猾之士，相助為波濤，而庸愚下士，盡從風而靡，五經四書悉更面目，綱常名教為之掃地矣。故一傳而為王畿，則直言二氏而不諱，再傳而為李贄，則盡詆古之聖賢，而取夫姦雄淫暴者以為法。」〈附錄：朱陸異同論〉，頁2-3。

33. 顧炎武說：「以一人而易天下，其流風至於百有餘年之久者，古有之矣。王夷甫之清談，王介甫之新說；其在於今，則王伯安之良知是也。」黃汝成集釋，《日知錄集釋》（石家莊：花山文藝出版社，1991），卷18，〈朱子晚年定論〉，頁832。

34. 熊澤蕃山係藤樹弟子，仕備前藩，深得藩主信任，改革藩政，藩國大治，百姓稱幸，被譽為有王佐之才。山田方谷學於佐藤一齋，仕備中松山藩，在許多施政方面受到熊澤蕃山的影響，有「小蕃山」之稱。有關蕃山與方谷的施政成績之比較，可參朝森要，〈熊澤蕃山と山田方谷〉，《季刊日本思想史》，38，頁55-67。

澤藩山雖然有政績，但晚年也因慶安事件（1651）而遭牽連。這個事件是由井正雪、丸橋忠彌等策劃倒幕的陰謀事件，而二者即經常出入熊澤蕃山之門請教。此外，蕃山亦因著有《大學或問》，為官方朱子學所排斥，受讒誣中傷，終遭流放古河幽閉以沒。還有在日本書道有名的北島雪山，^{（註35）}嘗仕熊本侯，喜陽明學並自修之，但為藩國命令改宗朱子學，不惜奮然抗命，辭武士之祿且去國，過著狂吟放浪、不拘繩墨的生活。

至於幕末陽明學的「大鹽平八郎之亂」（1837年），則是德川政權把陽明學視為反亂學的最高峰。即使屬於同樣陽明學陣營的佐藤一齋，對於大鹽中齋也不得不有所批評，責之為「狂漢逆賊」；^{（註36）}朱子學者佐久間象山亦斥之為「顛倒謬戾猖狂橫肆，自以為躋於高明，而日淪於夷狄禽獸而不知矣。」^{（註37）}

但是，作為反亂之學的陽明學，在倒幕政權的幕末時代氛圍中，卻贏得諸多下級武士的信奉。幕末勤皇志士，不乏陽明學的信徒，如鍋島閑叟（1814–1871）、春日潛菴（1812–1878）、東澤瀉（1832–1887）等人。景仰陽明學的有吉田松陰和他松下村塾的弟子們，以及維新第一功臣的西鄉隆盛（1827–1877）等等，幕末時期可說是陽明學的黃金時期，因此三島由紀夫（1925–1970）要稱陽明學是明治維新的革命動力泉源之一。這個一度作為反亂的陽明學，在幕末維新之際，卻取得了學術的正當性，從反亂之學一躍成為維新的革命思想動力，實遠非中國陽明學一直處於無法「撥亂反正」的狀態可比。

相對於作為反亂之學的陽明學，石門心學寧可是作為庶民階級的民間教化之學，這或許與它是傾向朱子心學之體系有關。由於梅岩本人的心學解釋傾向程朱

35. 根據江戶儒者富永獨嘯菴所稱：「南郭之詩，雪山之書，芭蕉之俳諧歌，皆一世之逸品。」轉引井上哲次郎，《日本陽明學派之哲學》（東京：富山房，1906），頁257–258。

36. 佐藤一齋在給其學生山田方谷的私函中，如此議論平八郎之起事：「此次難波之變（案：指大鹽平八郎之起事，「難波」在今大阪），愕然之至，其人兼說餘姚信仰之事，如所謠傳般奉致良知之說，雖非單純尋常病狂喪心者，但狂漢逆賊，不勝浩嘆。都中凶荒之年，故至氣運通塞，不唯百穀，及於萬物，人事之變亦同一氣，故云凶年子弟多暴，呈變於人氣，可畏。如此之年，特應存知戒懼持敬功夫之重要。」又以「鹽賊」稱之曰：「嗚呼！鹽賊何前日之賢才如此，而後日之狂暴如此也。」（原日文）參山田石編纂，《山田方谷全集》（東京：聖文社，1941），「年譜·天保九年」條，頁21。

37. 佐久間象山，《象山淨稿》〈與本多伯楸書〉，收於信農教育會編纂，《象山全集》（東京：尙文館，1912），上册，頁410。象山又如如是評價大鹽之起事說：「大鹽某脅眾謀反，竊疑是必傳聞之妄，嘗聞渠溺姚學，而不可救藥，雖然同是尊孔孟，同是崇仁義矣，焉存尊孔孟崇仁義，而犯此悖逆之罪也。（……）後又見彼檄榜，狂妄乖棘，殊無義理，不謂講天理說至善者，乃自顛倒如此。吾於是益知學術之害之不可不慎矣；吾於是益知學術之害，其端雖微，而其禍酷烈矣。」同上，頁407–408。

學，故也影響門人弟子的信仰。心學在手島堵菴以後，既作為信仰活動的講道團體，並嚴守宗師之朱子學分際。

因此，即使十九世紀石門心學推展之際，其第二、三代門人弟子，均不乏以朱子心學來理解石門心學，其中以第三代的上河淇水（1748–1817）為先驅，大島有鄰、中村德水、薩埵德軒等也附和之。不過上河淇水往朱子學的傾斜，可以說是受到「寬政異學之禁」（1790）之影響，他為了學舍與講學的生存而不得不對石門心學做出關鍵的轉變，導致明治維新後，亦有一些研究者主張石門心學是根據朱子學的心學系統。（註 38）

由此可見，不論梅岩或其門人乃至學術氣氛，均傾向朱子學，尤其在寬政異學之後，傾朱子學者為多。這或許是講三教融合者，本無意識型態之爭，又善於綜合各家學說，故最能展現其柔軟性格而迎合時代環境脈動與群眾心理。職是之故，明治維新後，當政府頒佈《教育敕語》作為國民教育的總綱領之後，石門心學組織很能夠自然貼近國家政策，服膺於國家政權所宣導的國家道德之下。

簡言之，石門心學與政權並無緊張的關係，一方面他們的教化方式與學說能夠很貼近庶民百姓，而另一方面他們的組織發展與學說也不致威脅政權。但日本陽明學的發展卻不是這樣的形象。又作為民間教化之學的石門心學，由於講授對象並非武士階級，而是一般庶民階級，故它的功用並不在於治國平天下的政治或學術事業，而是重點在於啟發無時間讀書的廣大群眾，以淺顯易懂且具宗教儀式的方式吸引群眾。

因此，這個具有教化功能，而其教育對象又幾乎是文盲或一般忙碌營生的町人，其所使用的教諭教材，便不限一家一派。如堵菴之子所說：（註 39）

原翁（按：指中澤道二）出生於平安，成長於商家忙市中，以營生之很少的空暇，非以讀書為學，唯徹通性理之奧旨，有關其平常教諭之話，從神儒釋老之言，至百家衆技、狂言綺語、閭巷之童謠，持見聞之各端記憶，或譬喻此，或假借用之，以示導活潑端的之真理。

38. 這些著作有：赤堀又次郎，《心學叢書》（東京：博文館，1904），第 5 編；白石正邦，《石門心學の研究》（東京：成美堂書店，1920）；岩內誠一，《教育家としての石田梅岩》（京都：立命館出版部，1934）等作品。

39. 手島正揚，〈道二翁道話序〉，收於柴田實編，《石門心學》，《日本思想大系 42》，頁 208。

因此，這樣的心學派，自始便不是以追求學問為主要目標，他們多出自商人階級，追求的並不是治國平天下的儒家學問，寧可是偏重講求生活實用而又能直接教導認識本心的生命根本問題。

職是之故，石門心學派的教授方法多用俚語喻聖賢之道，^(註 40) 例如《鳩翁道話》以下的一句話最能表達這種現象：^(註 41)

聖人之道亦如紅毛人（ちんぷんかん）之語，不通於婦女與孩童。心學道話不是爲了讓有知識（學問）的人真心信仰的事，只是爲了勤於家業而沒有空閒，以及百姓及町人衆等，教導他們聖人之道。這是先師（按：指梅岩）之志，故皆隨各種身份開講，或用譬喻，或以落語（按：即相聲）。近理之事，或取神道，或取佛道，不論何種，皆取之講授，請勿輕視取笑。

由此可知，日本陽明心學與石門心學，從發展之初，即顯現極為不同的特質。一是偏向儒家政治與學術上的治國天下的心學學問；一是純粹作為民間教化之學的心學學問。前者由於對政治關心，而又主張心學的主體性，信奉者多為下級武士，常對當前政治有所不滿，故對執政而言，這樣的陽明心學派，易流為反亂之學。但是後者的石門心學派，關懷一般庶民的生活學問，教導其歸返本心，作個社會堂堂正正的人，其實聖人之心也不過即是如此，因而不是將治國平天下視為根本的學問。這樣的心學派對統治者而言，只要它勢力不會大到威脅其政權的存在，其實有助於穩定民心以及社會的安定。

（二）「經典的解釋學問」與「故事的聽聞學問」

陽明學本有強烈批判聞見之學的傳統，王陽明與弟子答問之際，輒辨道德之知與聞見之知，如《傳習錄》載：「黃誠甫問『汝與回也孰愈』章。先生曰：『子貢多學而識，在聞見上用力，顏子在心地上用功，故聖人間以啓之。而子貢所

40. 手島堵菴曾孫手島穀菴為《鳩翁道話》所寫的序中即說：「《鳩翁道話》者也，因審其文，言則似戲，而悉是孝弟之實。說則若俚，尚不乖聖賢之旨，語曰：『道在爾而求諸遠，事在易而求諸難。』今如翁者，可謂於能從其邇且易教論世俗者，實有勤矣。覽者捨其言辭之俚近，而取意味之深長者，以為修身齊家之一助，便是翁之本意。」《鳩翁道話》收於柴田實編，《石門心學》，頁 234。

41. 柴田鳩翁，《鳩翁道話》，收於高倉嘉三編，《心學道話全集》，卷 1，頁 2。

對，又只在知見上，故聖人嘆惜之，非許之也。』^(註42)以後陽明後學如王龍溪特重視顏回與子貢的兩種「知」的區別。陽明良知學這種強調德行之良知必要優先於聞見之知識上，日本陽明學者亦然，處處可見他們批判文字之學的態度，如佐藤一齋說：「經書文字，以文字注明之可也。意味則當以我心透入得之，畢竟不能著文字。」^(註43)不過這裡「不能著文字」，並不是不要「文字」，所以一齋又保留地說：「文章不必他求，反復經書，得其語意，則文章之熟，亦在其中。」^(註44)要讓己心透入經書文字，則需要反覆不斷地讀經書，使己心與經書的聖人之心形成一種不斷對話的關係，所以一齋又說：「古人讀經以養其心，離經以辨其志，則不獨讀經爲學。」^(註45)

當然陽明學者的「心」學，特別指的是良知。毫無疑問，良知之學必先於文字的知識之學，大鹽中齋就說：「若亦不明良知，而徒弄筆墨，以賣名求譽，則與道大背馳，要爲彫虫小技，豈非可惜乎。」^(註46)又說：「讀書者，知其所言莫非吾事，而即吾身以求之，則凡聖賢所至，而吾所未至者，皆可知矣。若直以文字求之，悅其詞義，以資誦說，其不爲玩物喪志者幾希。」^(註47)中齋弟子林良齋亦特論聞見之知與良知之別，他說：^(註48)

孔子曰：「多聞闕疑，多見闕殆。」夫聞見知也，而有疑殆，則善惡混，未可謂之至善。聞見而反諸心，精研其孰果爲善，孰果爲惡，而不涉人力安排者，乃所謂出於天，不係人之良知也。良知所知，則至善而無惡，何則以良知者，無極之真，性善之光也。以此學習，正所以虛圓不測之神，而盡物理人事之變也。

陽明學者類此批判文字之學者，比比皆是，不必多舉。實則朱子論道德之知先於聞見之知的態度亦然，也強烈批判只會記誦文章之俗儒。只是，朱子的道德之知

42. 陳榮捷，《傳習錄詳註集評》，第113條。

43. 佐藤一齋，《言志錄》，第235條，頁234。

44. 佐藤一齋，《言志叢錄》，第222條，頁284。

45. 佐藤一齋，《言志錄》，第60條，頁222。

46. 大鹽中齋，《洗心洞笥記・上》，收於相良亨等校注，《佐藤一齋・大鹽中齋》，《日本思想大系46》（東京：岩波書店，1980），第138條，頁582。

47. 大鹽中齋，《洗心洞笥記・下》，第122條，頁621。

48. 林良齋，《寄篤山近藤氏書》，收於吉田公平監修，《林良齋全集》（東京：ぺりかん社，1999），第1冊，頁141。

先於聞見之知，仍然高度強調「格物窮理」知識之學，肯認窮究知識到達某種極限程度，亦當是德行全面展開之時，此即是〈格物補傳〉中「一旦豁然貫通，則衆物之表裡精粗無不到，吾心之全體大用無不明」之境地，這也是陽明格竹經驗過程中所反對者。

不過，在一個靠著爲庶民講道的石門心學之團體看來，雖也心有戚戚地認同文字學問的不可信任，但由於他們面對的是沒有閒暇時間讀書學習的庶民，所以他們尚比陽明學者更進一步地不講求文字之學，以下論之。

首先，陽明學者在讀書見聞上皆主張先立一道德良知主體以「用心讀書」，但梅岩心學並不強調「讀書」，故他說：（註 49）

聖人之道由心成，雖不知文字，亦可成親之孝、君之忠、友之交。無文字之世，伏羲、神農同成聖人。唯盡心能盡五倫之道，雖說一字不學，亦可說之爲實學者。

一字不學，亦可以稱之爲實學者，在此並不只是道德訴求之抽象說法而已，而是用一種「聽講」之學，取代「文字」之學，由此開啓梅岩獨特的講道型式。

梅岩如同陽明弟子王艮（心齋）一樣沒有進入過正式的學校受過素讀的訓練，（註 50）他的學問大皆靠自學，或親問老師而得。梅岩反對只是依靠文字而講書的學問，因爲當時人讀儒書的正統方法，必先從「素讀」（朗讀）開始，以作爲讀書的基礎。由於一般庶民基於生活壓力，並沒有時間學習素讀，故梅岩直接用淺顯易懂的問答講道方式取代素讀，頗有挑戰當時的學術主流之勢，也曾被笑爲「異端」。不過梅岩這種教學法，學者稱爲是從「文字之學」到「聲音之學」的改革，透過聲音以傳達知識的真理，（註 51）以讓一般庶民聽者能直接了解其義，願意讀書者則可教其讀書，不願意者則只來聽講也無妨，很類似現在忙碌於工作，便以聽廣播來汲取知識或資訊。

其次，就梅岩這種向群眾或門徒講道之目的而言，陽明學者與石門心學在講

49. 石田梅岩，《都鄙問答》，〈都鄙問答之段〉，頁 6。

50. 《都鄙問答》中有段自提問說：「如汝未受《四書》之素讀者，何以說聞聖人之道哉！」，頁 7。又《儉約齊家論》上卷亦自稱：「予不學，甚至《四書》、《五經》，以假名讀來。」，頁 190。

51. 辻本雅史，〈石田梅岩の「學問」と日本社會倫理〉，《季刊イズミヤ総研》，67（大阪：2006），頁 10。

學模式上有明顯的不同。陽明學者以教導讀儒家經典為主，從《小學》、《孝經》以及《四書》、《五經》著手，時刻與經典、聖人對話，基本上不脫離儒學講學模式，其所關注的也是知識菁英的學問。例如下引佐藤一齋論講說時的三個資料：

- (1)講說時，只要我口之所言入我耳，耳之所聞再返於心，以為自警，吾講已有益於我，不必問聽者如何。(註 52)
- (2)講經之法，要簡明，不要煩悉；要平易，不要艱奧，只須使聽者得大意分曉可也。至深意處，則畢竟非口舌能盡。(註 53)
- (3)經書不可不講明，就中以《易》書、《魯論》為最緊要。(註 54)

前二段引文是有關「講說」技巧與原則，後一段是講說還是必須依據經書。引文(1)中，一齋提到一個講說活動是透過「口」→「耳」→「心」三個過程，實則三個過程也只是一個過程，因為「心」之體得的同時，也是因為「口說」、「耳聞」而來。由此可知，一齋之講說重視自我的體得，而且「不必問聽者如何」。引文(2)中，一齋也承認經典義理，碰到深意之處，有時無法用口舌解釋，所以重點在於簡明扼要。最後講經必須如(3)一樣，扣緊經書義理講說，其中他認為《易經》與《論語》最為重要。由於講說必依於經典，所以前者的「口→耳→心」其實應該是「經典→口→耳→心」的循環過程。

我們再來對照石門心學者是如何「講說」。與其說「講說」，不如說是「講道」，它純粹是個口語之學，有如中國的說書人一樣，並不寄望聽者學習經書或文字，而是透過故事的聽講，便可簡單易懂。觀《心學道話全集》中，多用俚語與民間故事，以下舉《鳩翁道話》中的一個有關浪子失放本心，終而復得本心的孝道故事說明之。

故事中提到一鄉下頑童幼遭溺愛，經常喜歡虐待動物，如拔馬尾、燻牛鼻等事，並欺負鄰家之子。及長，成為一個放蕩、喜好嫖賭、頂撞長輩，在鄉里橫行的不孝子，最後弄到親族義絕，鄉中長老邀集親族，商議判其離鄉三年。此子見雙親因自己之行為而受親戚鄉里人之辱，而雙親終不棄己，乃改過向善，成為事

52. 佐藤一齋，《言志晚錄》，第 42 條，頁 256。

53. 佐藤一齋，《言志錄》，第 240 條，頁 235。

54. 佐藤一齋，《言志晚錄》，第 47 條，頁 256。

親至孝的孝子。講完此故事後，鳩翁用佛教道理結束，他說：「子若善，則親爲佛；子若惡，則親爲鬼。」^(註 55) 這個故事以孟子「人有雞犬放，知求之；有放心而不知求。學問之道無他，求其放心而已矣。」作爲開場白，先告知聽者所要講的故事綱領，進而闡述的故事，皆是繞著此主題，引人入勝，並雜揉儒教與佛教義理而說之，彷彿中國明清時代的說書人一樣。因此，心學道話以善說警世故事見長，如脇坂義堂在《御代 恩澤》中，用了許多警世的問答故事，如用「隋煬帝與松下禪尼」、「乞食和尚與富家主人」、「獵師與狐狸」等故事，藉以吸引群眾，使之警惕而感悟修身的重要。^(註 56)

以上類似中國說書人的方式，以教導群眾知本心，就是所謂的「口語聽聞的心學」，它並非建立在「讀書文字的心學」上。我們比較前引一齋的講說活動是「經典→口→耳→心」，儒教經典還是講說活動的前提，但石門心學不必限於經書講說，只要藉著經書的一兩句話作爲綱領，而且以故事的方式講說，也不避諱援引其他佛道經典。所以，這樣的講說活動是「故事→口→耳→心」的過程，也就是重視說故事的能力要大於解釋經典的能力。

爲了再證明上述觀點，以下再舉道話內容說明之。例如「正直」這個思想，幾乎是日本思想家最強調的德目，它與「誠」、「忠」、「實」的意涵亦相通。梅岩思想中也最強調「正直」此一德目，他說：「我毫釐無二心，以儒佛爲輔佐，來教導人於我國之正直神道。」^(註 57) 以後，心學道話的故事中屢屢講述這個「正直」概念。而要講「正直」給大眾聽，就必須將抽象的德目日常生活化，如奧田賴杖就有一節「赤裸的小孩」的問答，敘說一位孩童萬吉因家貧而沒有衣服可以

55. 柴田鳩翁，《鳩翁道話》，卷 1 之下，頁 17-28。

56. 「隋煬帝與松下禪尼」中的故事，是藉著作者自編中國的隋煬帝，與日本鎌倉幕府的執權北條時賴（1227-1263）的母親松下禪尼之對話，凸顯隋煬帝奢華亡國，北條氏儉約興國的故事。「乞食和尚與富家主人」，藉著富家主人嘲笑乞食和尚，反被諷刺的故事，旨在闡明富者不修道，反而見其心靈貧窮的窘境。在此對話後，更藉著「獵師與狐狸」故事一節，說明爲富而不誠，幾遭喪命的警世故事。故事大要如下：獵師請和尚例行作每年的祈福法事，但發現沒有錢布施給和尚，見旁所捕來的狐狸，懇請狐狸變成布施的銀子二貫五分，狐狸自信滿滿，變成四貫三分錢，多出了近兩貫的銀兩。由於和尚覺得錢頗多，故在回寺廟途中，屢屢用手搓捻其裝在口袋的錢，以防掉出。這使得變身為錢的狐狸的五臟六腑幾乎破裂，手腳也變得殘缺不全。狐狸最後逃出，奔向獵師，告知他的悲慘下場。這個故事旨在凸顯狐狸沒有誠實，以少變多，以及用變術欺騙和尚而遭苦果的警世意味。以上故事，均參脇坂義堂，《御代の恩澤》，收於高倉嘉三編，《心學道話全集》，卷 2，總頁碼第 429-438。

57. 《石田先生事蹟》，收於柴田實編，《石田梅岩全集》，下冊，頁 628。

更換，母親將其髒衣服脫下，當時是春天三月，且看看如下的問答：（註 58）

「今天要洗你的衣服，不准外出，待在家裡！」母親說著便脫下孩子穿的衣服。

「媽媽！我很冷啊！」孩子光溜溜的說。

「那樣的話，那邊的棉被，拿去蓋起來。」母親說。

「嗯！」孩子拿起棉被，從背後裹住身體，只露出頭來，坐在門口。附近的朋友帶了四、五個小孩來。

「萬吉！來玩吧！」

「不行！今天不可以出去玩。」母親插嘴，心裡想著：「這孩子靜靜的待在家裡的話比較好。」

外面的朋友還在叫著。

「不要了，因為今天不能到外面出去，那麼，到我這裡玩。」孩子說著，但母親正想說：「喂！不要叫朋友來」時，小朋友已經團團地進來，跑到孩子面前圍住，大聲喧嘩著，有個孩子說：「耶！今天，你為什麼裹著棉被坐著，說說看。」

一旁的母親忍不住說：「萬吉！」邊說著，邊給孩子使著白眼。但孩子畢竟不了解那是什麼暗示，並不在意。朋友同聲地問著：「唉呦！說啊！說啊！」

「因為冷啦！」朋友猜著。

「不是，不是因為冷的關係。」

「那麼，是感冒了嗎？」朋友猜測著。

「不，也沒有感冒……」母親在一旁說著：「那……那是有點受風寒的樣子。」

小朋友們正七嘴八舌地說著。萬吉說：

「媽！不要說那樣的謊啦！我沒有感冒啦！」聽到這句話，母親正想插嘴：「喂！萬吉！你這孩子！」但那孩子又接著說：

58. 奧田賴杖，《心學道の話》，第五編，〈裸の子〉，收於前引高倉嘉三編，《心學道話全集》，卷4，總頁碼第1120-1123。

「因為大家都不要出去，我把這個棉被轉開讓大家看嘍！」母親忍不住再對萬吉使白眼，好像說著：「喂！不要作出那種愚蠢的事！」但萬吉還是不懂那白眼的意思，就把棉被轉開，大家都看到光溜溜的萬吉。

「唉呦！你沒穿衣服啊！為什麼這麼冷的天氣，不穿衣服呢？」小朋友們問著。

「喂！你就說說看啊！」小朋友嚷著。

「那我也不知道……」萬吉這時說：「這樣的話，你們聽好，今天是我穿的衣服要洗的日子。」

上述的心學道話，作者藉著「赤裸的小孩」闡述「正直」、「清淨」的意涵，由於大人的世界常常在意別人的眼光，總要說謊以解除自己的尷尬，從而使得「正直」的本心蒙蔽。從故事中可以看到母親的不正直反而在小孩子面前一覽無遺。

但是，儒者如何講說「正直」或「誠」等之類的道德德目，如佐藤一齋所說：「先天而天不違，廓然大公，未發之中也，誠也。後天而奉天時，物來順應，已發之和也，敬也。」^(註 59) 我們只要對照上述的故事內容，即可發現，一齋的講說「誠」這個德目概念，並不是群眾語言，而是知識份子的語言。由此即可輕易判別日本陽明學的講說活動還是在傳統的儒教講說活動中。

不過，心學道話之教化方法，尚有靜坐、輪講、會讀、對策、討論與道話，而最為重要的則是「道話」。梅岩的著作中已有許多故事的譬喻，但這種以說故事的講道方式，是由手島堵菴以後所流行的獨特之佈道方式。「道話」根據心學的旨趣而以通俗的倫理談話方式，打破身份階級、町人百姓、男女之別，廣為群眾所歡迎。如今這些有名的道話，可見之於高倉嘉三編的《心學道話全集》（共六卷）。這套全集主要蒐集梅岩二代弟子以後，如手島堵菴等的心學講道書，善舉五倫、五常的道德，求歸於無我之心，以忠臣孝子、節婦忠僕等之事蹟，有時也引用落語（相聲），以便聽者了解。引用的學說或宗教，舉凡神道、儒教、佛、老、莊等均為所重，純是一個庶民的道學講話。這種講道形式，頗類似臺灣的一貫道，在民間是個有組織且具有一定的影響力，可說是具有日本特色的民間宗教的講道組織。

59. 佐藤一齋，《言志後錄》，第 60 條，頁 240。

四、「心學」異趣之二：內部義理

(一)「道德本體的心學」與「生活主義的心學」

梅岩心學除了在上述外部脈絡下與日本陽明學有隔閡之外，其內在義理亦有不可磨合之處。如前所言，講究心學者，毫無疑問皆強調「德行之知」先於「聞見之知」。只不過陽明學者強調的「心」是良知本體的「心」，石田梅岩則強調「聖人之心」。在陽明學者看來，「良知之心」當然就是「聖人之心」。不過由於人人言「心」，未必「心」的思想意涵都相同。以下我各引梅岩與陽明學者大鹽中齋的一段問答事例，或可發現二者的「心學」存在著不相容的內涵。

梅岩的《都鄙問答》中出現這樣一段對《孝經·諫爭》章原文：「父有爭子，則身不陷於不義。故當不義，則子不可以不爭於父」的問答，問者提出以下自己切身的例子：去冬伯父因家窮，欲向父母借銀，不限何時歸還，亦不取借貸利息，當時身為兒子的自己認為這是不義，不可不有爭於父母，因自己認為伯父雖是自己親人，但借貸亦屬不義，雖然借貸不致到危害家業的地步，但若借貸之後，致使親人不自由，就如讓父母吃甜的毒食物，當時自己認為不給予毒食物，應該可算是孝的行為，所以勸阻父親借貸給伯父。梅岩則斥之道：（註 60）

汝雖引用《孝經》，但盡違本意。「父有爭子，則身不陷於不義。」云者，是指親無道，欲行甚惡之事，或弑君奪國、下者為盜之事，有大不義之時，為使之遷善之爭。汝親有仁義之心救人，我卻以不仁不義之言以拒爭，為人子當導親於善，卻反使之陷於惡道。如汝見書者，或云學問者，宜思世人之學問，乃為不仁之本。然時廢學問，罪人也。原來世間唯以讀書為學問，不知書之心之由，如汝所見多誤。總之，經書，聖人之心也。聖人之心亦我心，古今一也。知其心而見書時，書之意味如見掌。汝雖云義，盡不義也。兩親之心合於義，不舍兄弟之志，此乃應有之事。伯父當然是親人，假令兩親難與貸之，但對兩親之願，亦至少盡點協力，汝反背親之志，使為無親之人，不知其罪，而云孝行，不足

60. 石田梅岩，《都鄙問答》，收於前引柴田實編，《石田梅岩全集》，〈問孝道之段〉，頁 20-23。

論其愚。

（下段尚有不服之問，梅岩再斥之只知養父母，不知敬父母。文長故略）

這段特別應注意的是文中諷刺「世人之學問，乃爲不仁之本」，並強調見經書如見聖人之心，見聖人之心如見我之心。我們將之對照一下幕末陽明學大鹽中齋以及他的弟子林良齋論讀書之心法。

中齋面對弟子問及讀《左傳》存有太多狡黠奸詐之事，回答道：（註 61）

誠心讀其傳（按：指《左傳》）者，不得不起羞惡之心。然以邪心俗慮讀之，則已反化妖魔，是乃以達天德者絕無，而徒讀之者益多故也。若學人各各誠心讀之，則其天植固有之良知忽然發見焉，照其邪匿，別其奸惡，而不肯爲之所染污也必矣。嗚呼！是亦愚獨特人性之善也爾。

中齋在此呼籲學子用「誠心讀書」，就可發現「固有良知」，他並引用陽明對經典的態度而說：「先生（陽明）嘗曰：『只在良知上用功，雖千經萬典，無不吻合，異端曲學，一勘盡破矣。』故愚則不患異端曲學之紛擾雜沓於前，而患我良知之不磨耳。」（註 62）換言之，信仰良知學者，均主張「用良知讀書」，所謂「用良知讀書」既不是廢經不讀，也不只是「用心讀書」，而是先存一超驗的道德主體（亦即良知）以讀書。但是，這種先存一道德主體（亦即良知）以讀書的態度，我們在梅岩的讀書法中看不到。以下論之。

前面所引梅岩斥責問者關於「孝」的事例中，點明了梅岩對於學問或經典文字的不信任。同樣的經典文字，讀書者除了在解釋上的不同以外，也影響他們在日常生活上的行爲，尤其像《孝經》這類讀書人必讀的經典。因此，梅岩看到了經典文字或所謂讀書人的「學問」，有時不免害人，因爲許多讀書人只是「唯以讀書爲學問」，停留於讀書的知識層面，卻沒有進入到「書之心」，以致會像問者解讀《孝經》一樣的離譜，正如梅岩所說：「不知心而見聖人之書，可說是毫釐之差、千里之謬。」（註 63）

61. 大鹽中齋此語，收於其弟子林良齋所匯集的《質問草稿》，《林良齋全集》，上册，頁 127。

62. 同上，頁 127。

63. 石田梅岩，《都鄙問答》，頁 7。

但是，所謂「書之心」無論再如何優秀的經典解釋者，其實也無法用語言文字充分的表達出來，例如孔安國注解這段時說：「父有過，則子必安幾諫。見志而不從，起敬起孝，說顏說色，則復諫也。又不從，則號泣而從之，終不使父限於不誼而已，則孝子之道也。」^(註 64)這樣的解釋，如果也放在上述問者借貸的情境，他依然還是選擇他原先的脈絡來加以解釋。由此，梅岩看到了「學問」的虛偽面向，而推出他所謂的「經書，聖人之心也。聖人之心亦我心，古今一也。知其心而見書時，書之意味如見掌。」如果讀經書，不求諸心，即使一項行為的錯誤，也都有可能被大言不慚地扭轉為是正義的行為，這是因為沒有本心的判斷，而停留於書本的知識，這就是梅岩所要批判的「學問」。

只是，梅岩這個本心的判斷——即「聖人之心」，並非陽明學判斷是非善惡的超驗的良知之心，而仍然是基於經驗性的道德之心，是接近朱子學的「心」，二者實不可等同。例如以下的問答：^(註 65)

問：勤於致知格物，以歸返於性。故行由心出也。

答：盡心知性以至性，行從其性之處也，非由心行也，以從性之心而行也。

這段點明了梅岩的心性論實接近出自朱子的心性論，仍未將「心」視為與「性」同屬道德本體，所以梅岩不直接認同「行由心出」，而是主張「從性之心而行」。這與王陽明的「心即理」、「良知即天理」，「心即性」、「性即理」的論點有極大的不同。對陽明來說，「心」或「良知」是可以作為是非善惡行為的一切判準，但梅岩顯然依據的是朱子的性理學，而非陽明的心理學。再如《石田先生語錄》中有一則有關心與性不同的問答如下：^(註 66)

行藤氏問曰：「心與性，異哉！」

先生曰：「若說心，乃兼性情，有動靜體用。性，體而靜也；心，動而用也。若心以體言之，有似性之處。心之體未映之前，無心也，性亦無

64. 孔安國，《古文孝經孔氏傳》（臺北：臺灣商務印書館，1983，文淵閣四庫全書），頁 17。

65. 《石田先生語錄》，卷 12，頁 552。這段問答，問者是熊本藩的行藤志摩守，是藩主細川家的祈願所「六所明神」之神主。

66. 《石田先生語錄》，卷 12，頁 528-529。

心也。心屬氣，性屬理，理隱於萬物之中而不顯，心顯而映物。又由人云之時，氣先而性後；由天地之理云之時，有理而後生氣；以全體云之時，理一物也。」

以上梅岩所回答有關心性理之關係，全不出朱子學的心性理說之外。由此可知，梅岩的學問性格本帶有朱子學的傾向，與陽明學根本無涉，故其著作中幾乎不言及陽明學，此或是石門心學與陽明心學互不相干涉的主因。但是，以後門人即使把梅岩的「性學」轉為「心學」，形成「知本心」之學，我們依然不見與陽明學有多少的糾葛。因此，不論從外部脈絡或從內部的思想意涵來看，梅岩心性論實是近於朱子學，故難與陽明學合流。

不過，如所周知，朱子、陽明也都是性善論者，唯在「性」與「心」的關係上，有「性即理」與「心即理」的關鍵差別，而梅岩的心學，如前所指出的，雖然不是陽明良知說的心學，但也不會完全只是停留於朱子心學，而是具有梅岩本身特色的「心學」，我姑且稱之為「生活主義的心學」。以下論之。

梅岩常舉「聖人之心，離言句所獨得」，^(註 67)始可悟得「至妙」的一貫之理。「離言句」，在梅岩的認知中，並不是基於抽象原理的「離言句」之獨得，而是基於生活實踐後的「離言句」之獨得，這就是筆者所要凸顯的梅岩非朱非王的「生活主義的心學」。事實上，儒家是現世的，不論孔孟程朱陸王，也皆強調在事上磨練的重要性。不過自宋儒以後，講究這種生活上的體踐，區分為「本體」與「工夫」之學。陽明學心學者尤其重視「事上磨練」的工夫之學。但是，我們在石門心學上，大都看不到本體與工夫之學的哲學性辯論，也看不到朱學與王學的論爭，只有藉著活生生的例子說明實踐「本心」的原則及重要性。

這種「生活主義」的心學特色，更凸顯在梅岩後學身上。講生活主義的心學，並不直接抽象論證心學，而是以生活化的譬喻方式，以論心學要旨，其目的並不在語言的邏輯辯證，而是透過生活故事或經驗事例上的講說，使之啟發了悟「本心」的重要性。以下舉手島堵菴的例子說明之：^(註 68)

67. 石田梅岩，《都鄙問答》，〈性理問答之段〉，頁 98。

68. 手島堵菴，《知心辨疑》，收於柴田實編，《石門心學》，頁 131-132。

知本心則與之性同，性即理而難諭，故只說知本心。《中庸》據性而說，《大學》據心而說。心因兼體用而說，故近於人。譬如孔夫子之時所教，如用藥，似用人蔘而旺人之元氣，既至孟子，說盡心知性，似人蔘難及而用熊膽，開生氣之塞，以歸返平安。趙宋以來，專說性理，如次第用癒藥之品，時有其功。今日有此一人，自高處落下，氣將絕之時，若急用人蔘無效（無明顯改善），用熊膽亦無效，豈任其死活不管？至用人尿而癒，豈非若偶有效則應可用之。昔洙泗之教盛極一時，以聖人爲師，弟子諸賢必聞師之言，必見師之行，皆無不從之用之。此如人蔘甚清淨而無毒，故無害。熊膽若不淨則有毒，然人尿之不淨更甚之，有毒必有害，非以有害爲善，不得已之故也。雖能治療，總有一息但無生氣，則應施何種對應之藥呢？應已無可治療之法。故程子曰：「君子之學，必先明諸心，知所往，然後力行以求至，所謂自明而誠也。故學必盡其心，知其性，然後反而誠之。」

上之引文中，堵菴用施藥功效的不同，來比喻孔孟及後儒講心性之教。孔子用人蔘，孟子用熊膽，後儒用人尿，三者用藥雖不同，無非都要人「知本心」。

但是這段生活化的比喻，雖然淺顯易懂，如果仔細讀之，不免感到僅著重在「心之用」上發論，縱然堵菴也偶說「心兼體用」，但只是渾說，「本體之心」是個什麼「心」之問題，幾乎不論。所以，心學道話者對這類抽象問題的「心」，常是存而不論，只要講完一個譬喻或故事，再引用孔孟程朱之語，便認爲可傳達讓聽者「知本心」之用意。

從手島堵菴以降，心學道話成爲一項特色。而講心學道話者常用諸多比喻，都以生活化的方式比喻之，如奧田賴杖用五根手指頭比喻五倫、五常之道：（註 69）

人生五常、五倫之道，恰如手上的五根手指，如以小孩與婦人各自互相打勾勾的指頭來看的話，就能很清楚。首先，食指是仁，是對親孝行的

69. 奧田賴杖，《心學道の話》，初編，〈人の道〉，收於高倉嘉三編，《心學道話全集》，卷4，總頁碼第859。

指頭。無名指是義，是對主人盡忠義的指頭。中指是禮，表示夫婦之和。小指是智，表示兄弟之序。拇指是信，意謂朋友之信。五隻手指頭齊備的話，什麼東西都可以自由自在地拿或握。

以五指比喻五常，再也淺顯不過了。同時也以五指的齊備與合作，始得盡人在生活上的本分。而諸心學道話的譬喻中，尤其喜用醫學方面的比喻。石門心學者多人皆懂醫書，例如堵菴講道最常引用醫學譬喻身心關係，第二代弟子鎌田一窗早年也學過醫學，第五代弟子柴田鳩翁也以孟子的仁心喻為「治霍亂之藥」。(註 70)

總之，石門心學這種生活主義的心學，必定是基於經驗的事例主義而講說的心學，我們雖然可以在許多儒書上看到一些譬喻，但皆有「論理」的成分。而基於生活主義的石門心學，不重「論理」，也不刻意要求聽眾讀書，唯有重聽講之時的啓蒙功效。

(二) 對三教論受容的興趣

陽明學在晚明的發展，明顯地與釋、道合流，出現許多論「三教調和」的風潮。(註 71) 近二、三十年來，中外學者已經注意這些研究，並且成就相當出色。(註 72) 但前輩學者的研究都著重於中國個別性的研究，較少關懷這股「三教調和」思潮是否影響日本，以及兩者的三教調和思想有何明顯的不同。其中值得注意的是，日本的「三教」是指儒、釋與本土的「神道」思想，如荻生徂徠弟子山縣周

70. 柴田鳩翁，《鳩翁道話》，收於高倉嘉三編，《心學道話全集》，卷 1，頁 1。

71. 筆者這裡用「三教調和」而不用「三教合一」，乃就思想內涵層面而言，非就一表面主張融通三教，即可稱為「三教合一」。事實上，就思想內涵而言，三教不可能「合一」，有的只是偏重程度的不同，所以，即使晚明的林兆恩被稱為三一教主，但其思想實是以儒統佛道，故嚴格說來，不能稱之為「三教合一」。

72. 晚明有關陽明學與佛教、道教思想關係的研究頗多，早年學者有 Wing-tsit Chan, "How Buddhist is Wang Yang-Ming?" *Philosophy East and West*, 12 (1962), pp. 203-215. 柳存仁，〈王陽明與佛道二教〉，《清華學報》，13.2（臺北：1981），頁 27-52。日本學者的研究可以荒木見悟為代表，他所著《陽明學の位相》（東京：研文出版，1992），以及〈陽明學と明代の佛教〉，收於《陽明學入門》（東京：明德出版社，1971，陽明學大系版），從整個明代的佛教思想背景的傳承，分析陽明良知學與佛教的結合，頗值得參考。另外，酒井忠夫，〈陽明學と明代の善書〉，（亦收於《陽明學大系》）具體指出陽明門下尤其泰州學派的三教調和思想，以及泰州學派和善書發展的關係非常密切。其他英文論著有關於儒釋道三教中均有三教融合的趨勢，參見 Shek R. Hon-chun, "Religion and Society in Late Ming: sectarianism and popular thought in sixteenth and seventeenth century China" Ph.D. Dissertation (Berkeley: University of California, 1980), pp. 71-82。其他討論晚明三教調和之著作相當多，代表作可參 Judith Berling, *The Syncretic Religion of Lin Chao-en* (New York: Columbia University Press, 1980)。

南曾如是說：「本朝曰神儒佛，異國曰儒釋道。」^(註 73)而神道教在淵源上雖然與中國道教思想有關，但其發展出日本獨特的天照大神之信仰與全國各地之神社，則與中國道教完全兩樣。

中國的儒者自宋儒以降大都排斥佛、老，視佛、老為異端邪說。但日本德川儒者，排佛、老或許有其共識，至於傳統神道教，則大皆肯認，故往往出現一些「神儒融合」的學者。例如歷任四代將軍而執幕府儒官牛耳的朱子學者林羅山(1583–1657)著有《神道傳授》與《本朝神社考》，充分將朱子理學與具有道教色彩的日本神話《日本書紀》結合為一；又如山崎闇齋(1618–1682) 22歲嘗作《三教一致》論，晚年發展出儒神一致的「垂加神道」，明顯有神儒思想混融的影子。^(註 74)日本陽明學者與梅岩心學者也不例外，以下即論兩學派對神道教思想的接受情形，以及兩派對佛教受容的明顯相異之處。

1. 對神道教肯認程度上的異趣

十八世紀初中期，神道思想正是瀰漫昌盛的時代，從元祿(1688–1715)到享保(1716–1735)前後，有繼承山崎闇齋垂加神道派之跡部良顯、伴部安崇，也有吉田家之唯一神道的吉田定俊、淺利太賢，以及被稱為通俗神道家的增田殘口、井澤蟠龍等，也陸續出版了平易淺近、旨趣濃厚的神道書籍以弘世，均有三教調和論的色彩。而在十八世紀末期以「心學」作為號召的著作，尚有野崎一步齋的《克己道得鈔》(刊於1799年)，也是一部倡導神儒佛三教融合思想的著作。^(註 75)

梅岩是個神、儒、佛、老莊思想兼具的一個獨特思想家。他做過商人學徒，深諳與平民相處之道。起初他開始是致力於神道宗教的鑽研與崇拜，以後熟讀與精通古典儒學，尤其是《孟子》與宋代理學之著作，並熟悉老莊學說，也奉小栗了雲禪師為師，經歷過一些苦思冥想的日子。從記載梅岩的傳記作品《石田先生事蹟》來看，梅岩年輕時在商家奉公的年代，即曾熱衷過神道，故可說梅岩的傳

73. 山縣周南，《周南先生為學初問》，收於井上哲次郎、蟹江義丸共編，《日本倫理彙編》(東京：報文社，1911)，「古學派·下卷」，頁359。

74. 有關林羅山與山崎闇齋的儒學神道思想之分析與比較，可參張崑將，〈德川初期朱子學者的理學神道思維：林羅山與山崎闇齋的比較〉，收於黃俊傑、林維杰合編，《東亞朱子學的同調與異趣》(臺北：臺大出版中心，2007)，頁169–208。

75. 參河野省三，〈心學と神道〉，收於《心學》，4(東京：1942)，頁2–3。

道宗教精神是從神道而起，以後擴展到其他三教（儒釋道）。《石田先生事蹟》（以下簡稱《事蹟》）記載了梅岩每日的起居生活：（註 76）

平日早上在天未亮的時候起床，洗手、開窗戶、掃除家裡、穿衣褲。洗手重新點燈，首先拜天照皇太神宮，拜竈神，拜故鄉之氏神，拜大聖文宣王，拜彌陀釋迦佛，拜師，拜先祖父母等。之後吃飯，逐一吃之，吃完漱口，稍微休息後，開始講釋。

由此可知，梅岩拜神的次序，是先拜天照大神，次拜竈神、故鄉氏神，其次才拜孔子、釋迦、師及先祖父母。所以，神道教在梅岩的心目中，還是佔了最優先的位置。《事蹟》又稱：「我無毫釐二心，以儒佛爲輔佐，來教導人於我國之正直神道。」（註 77）這裡可明顯看出梅岩之以儒佛爲輔、神道爲主的思維。

但是，梅岩在各地講道之際，用的最多的是儒、佛義理，神道者難免質疑，梅岩則如是答道：「吾聞汝認吾爲神敵，吾難以理解。對於神道，吾亦無二心，儒佛皆補佐我國之神道，教人以正直，盡忠於神，於此，吾等可立誓。不僅我無二心，今同在此席三四門人亦可同立誓。」（註 78）又曰：（註 79）

治世法非聖人之道，何以治哉！故儒道、佛道，乃至老子、莊子，盡可思爲用於此國之助。以日本宗廟天照大神宮爲宗源而奉之，任皇大神宮寶敕，拂捨萬萬之繁雜，而尋一心之定法，以唯一合於天神之命爲助，執用儒佛之法，以此不舍一法，不泥一法，以不逆於天地爲要。

由上文可知，對梅岩而言，他所謂的「聖人之道」具有相當的包容性，舉凡老莊、佛教，當然還包括日本的「神道教」。但本文還是充滿日本神道的優先主義，因梅岩說：「以日本宗廟天照大神宮爲宗源而奉之」，則其他諸道只能扮演輔助之角色，而不是平等之角色。

梅岩以神道爲主的思維，陽明學者是否也是如此。戰前大阪《陽明學》雜誌

76. 《石田先生事蹟》，收於《石田梅岩全集》，下冊，頁 617。

77. 《石田先生事蹟》，收於《石田梅岩全集》，下冊，頁 628。

78. 《石田先生事蹟》，收於《石田梅岩全集》，下冊，頁 636-637。

79. 石田梅岩，《都鄙問答》，〈性理問答之段〉，頁 124。

即有一篇〈日本陽明學と神道〉，其將所有日本有名的陽明學者如中江藤樹、熊澤蕃山、大鹽中齋、三輪執齋（1669–1744）、奧宮慥齋（1811–1877）、春日潛安（1811–1878）等人，描述為均有神道的特殊信仰，該文首揭：（註 80）

陽明學本是唯心論，透徹心之靈妙，論可以該萬物、羅宇宙之事，自然在根本上與我日本神道有一致。

又曰：

（藤樹）進說神道，依三種神器，以正直（鏡）為體，以愛敬（曲玉）為心，以無事為行，除此外，更無繁雜之教條，簡易明白至盡，稱「配《中庸》智仁勇之三德」、曰「天地之神道，和漢同也。故深諳神道者，雖不借儒教，心法明而政教備。」……熊澤蕃山履其師之轍，曰：「人若明明德，致良知，是即神明也，光明也，太陽也，又實天照大神之事也，而成神人一體，故神道和聖人之道名雖異其實同也。」……又如大鹽中齋最尊神道，稱「東海之聖人，舍天照大神而誰當之。」更謂：「大神之靈明，既符孔孟及王子之良知。」其他三輪執齋、奧宮慥齋、春日潛安等諸名家，皆有同樣的意見，均以陽明學為根柢而讚稱神道。（同上）

該文指出陽明學者對神道之宣揚有貢獻，並認為他們的根本思想互相一致。將上述諸人皆歸為神道的信仰，雖有爭議，但日本陽明學者比中國有更強烈的宗教性無庸置疑，只是眾學者之間所體認的「神」面向不一，不過卻皆可在傳統的神道思想中找到共通點。

晚明被稱為三一教主的林兆恩之著作，早在德川初期已經流傳日本。（註 81）這個傳播也影響了日本陽明學的初期性格，亦即日本陽明學自中江藤樹開始即雜

80. 有馬政祐，〈日本陽明學と神道〉，《陽明學》，27（東京：1911），頁 7–8。

81. 如德川早期的朱子學者藤原惺窩、林羅山、山崎闇齋等，他們均由佛轉儒，並信本土之神道，尤其是羅山與闇齋皆有神道的作品，他們也都閱讀過林兆恩的作品，如日本朱子學開宗者藤原惺窩頗受林兆恩影響，他在《逐鹿評》（一名《大學略要》）中，大量引用林兆恩之論，例稱林為「林子云」，這與德川陽明學者尊稱陽明為「王子」有其崇高的敬意是相同的。又如林羅山在〈惺窩先生行狀〉中提到林兆恩的〈桃源寓言〉，收於《林羅山文集》（京都：京都史蹟會編纂，1979），卷 40，頁 466。再如陽明學者中江藤樹則是從《性理會通》接觸到林兆恩的《心聖直解》。山崎闇齋 22 歲嘗作〈三教一致〉論，39 歲成《孝經外傳》。

染有三教的特色。藤樹拜誦《孝經》以及奉太乙神明之靈象，亦尊日本神道，也受佛教、道教影響，深具三教性格，這都使陽明學在日本的發展史上，一開始便添加了多元文化的色彩。^(註 82)如藤樹弟子淵岡山，即奉道教著作《太上感應篇》為經典，有很鮮明的儒、道融合色彩。^(註 83)

藤樹學派鮮明的神道思維，以弟子熊澤蕃山最為明顯。蕃山認為如果周、孔是出自日本，也絕不會變異日本風俗，因為日本與中國的水土之差甚遠。所以，蕃山特重日本本土的神道思想，並動輒比附神道與儒道之義理。如他以日本神道傳說的神器鏡玉劍比附中國聖人之道的智仁勇，而說道：^(註 84)

上古無文字亦無書，以心之智仁勇示之為三種之象。以玉之溫潤，象光明之仁德；以鏡之靈明而明辨善惡，象智之靈明；以劍之剛而善斷制，象勇之神武，如《易》之八卦六十四卦。智仁勇，天下之達德也，神書不過注解此三種之象也。三種之注解，於《中庸》詳之。中夏之聖人，日本之神人，其德一也，其道不二也。故其象、其書若合符節。……道，天地之神道也，中夏聖人之道，日本神人之道，皆天地之神道也。
(原日文)

上述蕃山之論，顯然是典型的神儒同道的思維，蕃山用「天地之神道」來統括中國的「聖人之道」與日本的「神人之道」，來強調「其德一」、「其道不二」。由此可見，神道思維常被植入儒教教化的思想，以求其同道，蕃山的神儒同道的思維是日本儒者常有的現象。^(註 85)

只是，梅岩融通三教，以神道為主；日本陽明學雖肯認神道，但學問基礎還是在於儒學，而為了轉化具有宗教性的神道思想，陽明學者常將良知本體依附在此具有人格神的神道上，這是日本陽明學迥異於中國陽明學的主要差別之一。例

82. 關於中江藤樹的三教性格，可參張崑將，〈晚明孝經風潮與中江藤樹思想的關係〉，收於張寶三、楊儒賓共編，《日本漢學研究續探：思想文化篇》（臺北：臺大出版中心，2005），頁 105-169。

83. 相關論點，可參木村光德，《日本陽明學派的研究——藤樹學派の思想とその資料》（東京：明德出版社，1986）之「京都學派」一節。

84. 熊澤蕃山，《大學或問》，收於後藤陽一、友枝龍太郎校注，《熊澤蕃山》，《日本思想大系 30》（東京：岩波書店，1982），「神道再興」條，頁 448-449。

85. 有關德川日本學者對神道與儒道之間的比附與解釋，可參張崑將，〈日本德川時代神儒兼攝學者對「神道」「儒道」的解釋特色〉，《臺大文史哲學報》，58（臺北：2003），頁 143-179。

如孟子所講的「存心養性以事天」，陽明學者山田方谷要將「事天」提升到對人格神的敬仰，以「事神」取代「事天」，顯然有日本本土的神道思想之背景。如方谷在《孟子養氣章或問圖解》思想中屢出現「事神」或「神道」、「事神養氣」的字眼，《圖解》載：（註 86）

或問：「有物必有名，養氣之道，萬古同有，則孟子而前，何以名之。」

曰：事神而已。神者，造化之氣也。氣者，人身之神也，其爲物一也。

二帝三王，以敬事鬼神爲人道之要；詩書所載，歷歷可觀矣。

方谷不曰「事天」而講「事神」，在孟子的「事天」之「天」並非作爲人格神來崇敬，但方谷這裡的「事神」，把「神」解爲「造化之氣」，實有《日本書記》記載由高天原產生的各種元氣神。因此，方谷的「事神」背後自有其神道的人格神信仰。

在中國，「天」可說是超越人道的「自然」，朱子學冠上「理」後，乃成爲人爲可想像的「天理」或「自然之理」，這樣的自然是成爲知識哲學化的自然。但在日本傳統神道的「自然」觀，往往與人格神可以劃上等號，自然本身就是「神」，舉凡日月山川河海、雷電風雨等自然現象或存在物，都是神的一部份，這樣的自然，是一種非人智可知而應該敬畏的自然。

綜而言之，日本陽明學者的確有鮮明的神道觀，也往往有將良知本體依附在一個人格神的思維傾向，因此在肯認本土神道這個面向上，石門心學者與陽明學者並無差異。只是陽明學者尚須儒學義理上的依附，石門心學則不需經過這個過程，神道是其直接的信仰，儒、佛、道則是其輔助的學問或思想利器。

2. 異端論之異趣

上述陽明學者雖皆肯認神道教，但其畢生致力與關懷，仍是在儒教上。神道教有時雖可以與良知本體相接，並將之喻爲心學的最高主宰，但畢竟這是隱喻，並非明示。因此，陽明學者仍抱持著以儒去依附神的思維性格，與石門心學者以神爲主，儒、佛爲輔的思維，仍然迥然有別。

梅岩心學不僅肯定日本神道教，甚至主張以神爲主、儒佛爲輔，已如上述。後學者在承繼梅岩對三教思想開放的態度，更拓展爲「三教本異而同源」，這方

86. 山田方谷，《孟子養氣章或問圖解》，《山田方谷全集》（東京：聖文社，1951），第2冊，頁798。

面可以鎌田柳泓爲代表。不過，日本陽明學發展到德川末期以後，日漸擺脫中江藤樹的三教融合性格，甚至排斥佛、老二教，這與梅岩心學漸漸朝三教融合的歷史發展極爲不同。

梅岩心學派對佛老的受容態度，可從梅岩的異端說窺出端倪，梅岩並不視佛老爲異端，因此他對所謂的「異端」有如是的定義：（註 87）

所謂異端，以端爲異之事也。儒以仁義禮智之五常，以君臣父子夫婦兄弟朋友之五倫爲天之道，爲天人一致（之理）。佛家不立五常五倫，與此儒不同歸，以是云異端。假令儒者說儒經，然不知我心，不通聖人之心，以我私心立教，私心直是異端也。

這段對異端的解釋頗爲婉轉，因其對「異端」的解釋是以自己的「私心立教」者，才是所謂的「異端」。即使一個儒者外表上說著儒經，但若不知或不通「聖人之心」，那麼這個說經者也可被梅岩視之爲「異端」。由於梅岩對於「異端」有如此的開放態度，以致在 1790 年幕府儒官實施的寬政異學之禁之際，石門心學派也是被選定排除的對象。擔任幕府昌平黌的教官，同時也是寬政三博士之一的尾藤二洲（1745-1813），在《正學指掌》（1787 年刊）之〈附錄〉如是批判石門心學派：（註 88）

有所謂知本心一派，是見禪學之餘習也。是謬氣爲理，不知道是人之理所由起者也。其徒皆見此心之靈活，是善知覺之所，固宜珍重之，以此爲主而教人，隨口說出廓然大公，使人迷於空虛，其害亦不淺鮮。世之有志而無所見者，多爲所陷。彼雖言性命道德之說，爲種種高妙之談，畢竟於識心之靈活知覺之前，非真知性命道德之義。因其不知本來道理，故不能從事理學；因不能從事理學，故不能辨道心人心之分。唯由其心，出於無作爲，亦言道說理，猖狂妄行。嗚呼！聖人之門，何有此率易無稽之談哉！有志者，必不可聽此本心之說。……本心之說近於陸

87. 石田梅岩，《都鄙問答》，〈性理問答之段〉，頁 116。

88. 尾藤二洲，《正學指掌》，收於井上哲次郎、蟹江義丸共編，《日本倫理彙編》（東京：育成會，1908），「朱子學派・下卷」，〈附錄〉，頁 416。

王，故亦最懼學者之染彼。今倡陸王之學者不少，不及細辨，若使看破本心之說，亦可看破陸王之學。

學本心之說者，有盡廢彝倫、祝毛髮而著僧衣者，其鄙陋雖不足掛齒，僅就此而亦可見其悖戾之甚，此輩可謂禪家之最下流者。

二洲所說的「知本心」一派，顯然指的是手島堵菴的心學派，並嚴責他們是「禪家之最下流者」。但可注意者，他在指責石門心學的同時，在文末言此派心學係受陸王之餘惑，其本心之說亦近於陸王，而要學者「看破本心之說，亦可看破陸王之學」，顯然將陸王心學與石門心學視為同樣威脅朱子學正統的「異學」。由此可見，由官學的立場來看，石門心學與陸王學皆被視為禪學而被排斥於「正學」之外。石門心學在被官方儒者的圍剿情況下，門人手島堵菴即嚴禁門人爭異學，《手島堵菴先生事蹟》記載曰：「恐有門人廢學，記其警於（石田先生）門人譜，使讀之並深戒爭異學之人之事。」（註 89）

不過，誠如反對心學者指出的，梅岩既以開放的心學立教，並不站在唯儒或唯經典主義的講釋立場，故承認佛法亦是助人之法。梅岩說：（註 90）

佛法亦助人之法也，藥亦助病之物也。然弘法、施藥以助人，宜因其人而異。……儒道雖善，然治天下國家若泥於心闇，則必有害。此如庸醫以人蔘殺人、以金屑入眼而使人忽翳。又信仰佛法，為悟心也，以佛法而得心，與以儒道得心，心豈有二品之別哉！不論以何道得心，若以其心而行仁政，則治天下國家，豈有害哉！

簡言之，梅岩站在「聖人之心」，凸顯「心」在其思維中的最重要的位置。梅岩講「心」，並無宋儒基於性體中而言的「心體」之「心」，也非光以良知判準的心學，而是如前所述的一種「生活主義」的「心」，所以只要「以其心而行仁政，則治天下國家，豈有害哉！」因此，梅岩這裡所謂的「得心」，實則是得此「實心」，也就是得此「實用的心學」，則不論佛法、儒法的「心學」，皆可為「我心」之學，但若「心闇」（即私心）求道，則無論講的是儒佛之心，都只是「異端」之心。

89. 《手島堵菴事蹟》，收於柴田實編，《手島堵菴全集》，頁 598。

90. 石田梅岩，《都鄙問答》，〈性理問答之段〉，頁 120。

梅岩這種基於「公心」或「聖人之心」的「心學」，一再強調「得我心」，但不強調「心學」的思想本源是出自儒、佛或道，故他說：「若得我心，則儒佛名雖離，譬諸此磨鏡者非一人也，若精通者皆可磨鏡，豈可問用何種類磨之哉！」（註 91）這就是三教融合典型的思維性格，不過梅岩心學與晚明講三教融合的三教教主林兆恩不同的是，梅岩根本不強調以儒為主的心學，對梅岩而言，他所說的「聖人心學」並不侷限於儒家聖人，寧可是開放給神、佛、道三個宗教領域。（註 92）

梅岩心學如是通融三教，至其弟子亦復如是，如第三代弟子鎌田柳泓，特有論「三教本異而同源」曰：（註 93）

且三教本異而同源，故其言相似也。所謂「無思也」、「無爲也」，豈非是宛然老子之語乎？所謂「寂然不動」，豈非是確乎釋氏之語乎？老子之學未甚行，釋氏之學未入中國之前，而孔聖已言之，則三教爲同源也，亦何疑焉。

這充分說明，石門心學派對三教的開放態度，幾乎從梅岩開始，其後學弟子亦都是如此一貫的立場。

至於日本陽明學，對佛老之態度如何？前已說明林兆恩之著作在德川初期即已流傳，陽明學者中江藤樹已多接受其三教融合的思想，不過徂徠弟子山縣周南曾提出批評：「本朝曰神儒佛，異國曰儒釋道，亦有言三教一致之事。……曰三教一致之事，明世林兆忍（按：應是「恩」）之妄人所言出，不足論事也。」（註 94）已出現批判三教融合的論點。

日本陽明學發展到十八世紀末，已與佛、道區隔，無如藤樹學派的三教融合現象。如佐藤一齋論及「三教爲一」，即批評道：（註 95）

91. 石田梅岩，《都鄙問答》，〈性理問答之段〉，頁 121。

92. 梅岩說：「儒云：『道之大原出於天，依天命以之爲性』，而說率性人之道也。云性亦天地人之體也，神佛儒同悟之心，一也。無論以何法得之，皆可得我心也。」氏著，《都鄙問答》，〈性理問答之段〉，頁 121。

93. 鎌田柳泓，《朱學辨》，收於《石門心學》，《日本思想史大系 42》（東京：岩波書店，1971），〈三教同一辨〉，頁 352。

94. 山縣周南，《周南先生爲學初問》，收於井上哲次郎、蟹江丸共編，《日本倫理彙編・古學派之部（下）》（東京：報文社，1911），卷下，頁 359。

95. 佐藤一齋，《言志晚錄》，第 68 條，頁 258。

明季林兆恩合三教爲一。蓋學心齋、龍溪而失者也，與此間一種心學誘愚夫愚婦者相類，要不足齒牙耳。

一齋這裡的「此間一種心學」，指的就是石門心學，並批評是學習王陽明後學的良好現成派者王龍溪、王心齋的不良影響，復特別標出「愚夫愚婦」，頗顯示其菁英主義的思維。然而，王陽明面對門人問所謂「異端」時，曾回答說：「與愚夫愚婦同的，是謂同德；與愚夫愚婦異的，是謂異端。」^(註 96) 幕末陽明學者大鹽中齋針對陽明此語而說：「能觀此語，以學其道，則至淺至近，而何高妙之與禪之有。(……)良心以愚夫婦皆有，故聽伯夷之餓，則心皆是之；聽道跖之侈，則口盡非之。故同的者，只是此良心而已矣。良心者，良知也。故外良知學則異端矣，聖人復起不必易斯言矣。」^(註 97) 中齋可謂善解陽明良知學，而一齋顯然有菁英主義之傾向，看不起愚夫愚婦之學問。不過，大鹽中齋對佛學的態度則是：「聖教之倫常用乎世，而釋學之幻妄無用乎人也。」^(註 98) 中齋所開的「洗心洞塾」特有「洗心洞入學盟誓」，其中一條即說：^(註 99)

學之要，在躬行孝悌仁義而已矣。故不可讀小說及異端，眩人之雜書。如犯之，則無少長鞭扑若干，是即帝舜扑作教刑之遺意，而非某所創也。

可見中齋對門人的讀書限制相當嚴格，禁止其讀「小說及異端」之書。中齋並有一部《儒門空虛聚語》，是部蒐集衆多古今中日儒門的「空」與「虛」，他認為佛儒之「空」的差別只有「死活」而已，他因之認為所有德行皆由「空」出，包括孝悌忠信，喜怒哀樂，齊家治國平天下之事，均由「空」而出，而儒者忌諱言「空」，遂「割空虛以奉佛氏」。^(註 100) 由此可見，中齋對佛氏之論排斥的態度，欲把「空」這個詞語，從佛教中奪回。

不過，一齋與中齋強烈的排佛傾向，在幕末陽明學者中卻有鬆動之傾向。日

96. 陳榮捷，《傳習錄詳註集評》（臺北：學生書局，1992），第 271 條。

97. 大鹽中齋，《洗心洞筭記·下》，第 134 條，頁 626。

98. 大鹽中齋，《洗心洞筭記·上》，第 144 條，頁 583。

99. 大鹽中齋，〈洗心洞學名學則〉，收於《日本の陽明學·上》，頁 552。

100. 大鹽中齋，《儒門空虛聚語》，收於井上哲次郎、蟹江義丸共編，《日本倫理彙編·陽明學派之部（下）》（東京：育成會，1908），〈自序〉，頁 444。

本幕末景仰陽明學者，幾乎人人都與禪師有過深刻的交往。例如西鄉隆盛之於月照和尚，吉田松陰之於清狂和尚。池田草庵隱居故鄉時，長期借住寺廟而不免與僧人有深厚的交往，而幕末陽明學者中早年沈浸於禪學且有心得的當屬東澤瀉。

東澤瀉在 1866 年為改革藩政，決率必死隊改革兵制，因而得罪流放岩國南東沖之柱島，在大政奉還翌年 1869 年受赦而還。東澤瀉在青少年期致力於程朱學問，二十歲讀《大慧語錄》甚為傾倒，嘆「從前諸儒所未知」而證道。澤瀉在 23 歲東遊從師佐藤一齋之前，生命學問是禪學的，東澤瀉其子東敬治所撰的〈年譜〉，載澤瀉因不屑岩國僅有古學派伊藤仁齋與荻生徂徠的學問，在偶然的機會中獲得《大慧語錄》，〈年譜〉載曰：（註 101）

一日偶獲《大慧語錄》，憬然自省，意謂道其在此乎！乃與諸禪僧瞳眈、中邦橘仙之徒，結方外之交，日參究彼所謂公案者，朋友皆大愕，群起爭之，先生不顧，後謂人曰：「我少時誤溺志於禪，頗自信。逮東遊謁訥菴先生，一一為其所說破。又屢訪秋陽先生於廣陵，而後我志始有所定。」

〈年譜〉這段敘述表明澤瀉與禪學的淵源是閱讀《大慧語錄》，可見大慧禪學在澤瀉的禪學理念扮演過重要的角色。雖然澤瀉後來歸宗陽明學，但他是在了解禪心學後，才能更了解陽明學的真精神，這與王陽明在龍場頓悟前也是習禪的情形是一樣的。

綜而言之，日本陽明學雖也對佛教的包容，但無如堵菴以後與禪學的密切關係，他們有時也視佛老為異端，主要還是在學術上，而在生活態度上還是對佛教包容的。至於石門心學本身即是「生活主義」的心學，學術本非其所關心，故三教對其而言，均可視為生活上信仰的動力。因此，石門心學與陽明學在三教的立場上，異趣甚多。

（三）四民觀之異趣

十八世紀，大阪已經是個商業繁榮都市，這個城市絕不同於京都皇城的嚴

101. 東敬治，《澤瀉先生全集》（東京：白銀日新堂，1919），〈澤瀉先生年譜〉，頁 2。

肅，學術氣氛也未在江戶的官學（即朱子學）之控制之下。這個城市孕育出許多日本至今仍存在的大企業（如三井、泉屋等），而這些大企業均有其商業買賣的家業信條，追溯其源，多來自江戶時代。商家需要堅守商業買賣的家業信條，在商人有錢之後，有時不免需要從商人立場出發的「學問」，所以這個城市很容易孕育出講究商人或庶民的學問，如著名的大阪懷德堂即是在這樣的背景誕生（1724年），而石田梅岩即是在這樣的町人文化興盛的背景產生。（註102）

石田梅岩嘗為商人，面對封建社會的武家政權，他提出武士與商人之道相同的理論，進而發展為在「職分」上四民平等的思想，這在日本近世思想史上具有相當重要的意義。不過，目前學界對於梅岩所提出的四民平等觀有持「侷限說」與「肯定說」兩種，例如石川謙認為梅岩所倡「職分」論仍有「由形之心」（形即心）的理論，實質上是立足於現實的社會體制之上，承認士自有士道，農工商自有農工商之道。因此，梅岩認為每個人都應該從自己的身分出發，嚴守己道，積極實踐。這樣一來，其結果就容忍了身分制，擁護了世襲制，這就是梅岩提出四民平等的侷限性。（註103）

另外一派的研究者如逆井孝仁則充分持積極肯定的看法，逆井氏認為梅岩的「職分」與「身分」之分並沒有將現實的封建體制作為傳統的身分秩序來接受，而是站在「職分」之差之上，將士農工商作為有機體的秩序進行肯定，他認為現實的封建體制不是階級分化的結果，而是職業分化的結果。「士」並不是因為在道德上具有優越性成為統治者，而是因為在職能上具有優越性成為統治者的。因此，梅岩著眼於道德性平等的觀點，看到了封建階級所建立的自然秩序觀的現實與理論的破綻，其他階級雖在身分制有別的情形下，並不損於他的道德優越性，逆井氏以此來肯定梅岩的四民平等觀。（註104）

石川與逆井兩氏觀點顯然有所衝突，筆者比較肯定石川謙的說法。梅岩畢竟不是直接肯定四民平等觀，他的四民平等觀是站在「職分」的前提而說的，所以

102. 有關石門心學與當時的町人社會與經濟的關係，可參竹中靖一，《石門心學的經濟思想》（京都：ミネルヴァ書房，1972，再版），該書副標題即是「町人社會の經濟と道德」。竹中氏把梅岩及其門人的心學學問性格稱為「町人哲學」，認為石門心學是從町人之間，根據町人之手，為了町人而講說町人之道所發展出來的思想體系，頁197。

103. 石川謙，《石門心學史の研究》，頁77-81。

104. 逆井孝仁，〈石田梅岩の思想とその背景——石門心學成立の歴史意義について〉，《立教經濟學研究》，14.1及14.3（東京：1960）。

筆者寧可認為梅岩是站在職分倫理上的平等觀，而不是打破階級的平等觀，因而這與王陽明站在「良知人人皆有」的心學立場，直接衝擊階級制度的四民平等觀不同，不過，揆諸日本陽明學者的所謂「士」在大多數的場合上，仍然是限定在所謂的「武士」階級。

德川時代是個階級的社會，在當時的時空環境下要倡導平等主義的良知學，實屬不易。若要窺日本陽明學者的階級觀，可從他們的「士」論討論起。德川中期的三輪執齋特著有「士心論」闡揚無階級意識的「士」，他說：（註 105）

士，人也，無位不賤之稱也。卿大夫，貴位也，苟去其位，其人士也。
農工商賈，賤業也，若除其業，其人士也。故有士心而居貴位者，謂之「不與」，能興太平。士心立而居賤業者，謂之「逸民」，能不局其事。
故富貴不能淫，貴人之士心也；貧賤不能移，賤者之士心也，此是謂大丈夫。

這裡所云的「不與」與「逸民」，均出自《論語》，〈泰伯篇〉曰：「巍巍乎！舜禹之有天下也，而不與焉。」〈微子篇〉曰：「逸民，伯夷、叔齊、虞仲、夷逸、朱張、柳下惠、少連。」朱注：「逸，遺逸。民者，無位之稱。」因而執齋在這裡著眼的「士」，特別泯除階級意義的「位」和職業的貴賤分別，故即使如舜禹之有天下之「位」，也是不以「位」為樂，縱然如伯夷、叔齊、柳下惠等之無位而居賤業的「逸民」，只要「立士心」，就能夠如孟子所說的「富貴不能淫，貧賤不能移」者，就是一個頂天立地的「大丈夫」。

大鹽中齋也秉持上述執齋的士論基礎，以下士論，頗也有破除階級的觀點，他說：（註 106）

夫志字從士從心，由是觀之，則立士之心焉耳。士之心，則孟子所謂無恒產而有恒心者，惟士為能，其恒心者，何也？不以貧賤禍害，易為善之心也。故學者先立其心，以從事於聖學。

105. 三輪執齋，〈士心論〉，收於荒木見悟等編，《日本の陽明學・上》，《陽明學大系 8》（東京：明德出版社，1973），頁 285。

106. 大鹽中齋，《洗心洞箚記・上》，第 86 條，頁 576。

中齋以「不以貧賤禍害，易爲善之心」來定義「士」，是從孟子性善論的觀點著眼，而不是站在階級立場發論。

但是，並非每一個陽明學者，都主張階級平等觀，例如佐藤一齋也有「士論」，他就明說：「凡爲士君子者，今皆稱武士。宜自顧其名以責其實，務其職以副其名。」^(註 107)又曰：「士而志於文，是居武而學文也。勿虛文以柔惰，勿虛武以躁暴。」^(註 108)一齋的立場，當然與他處在幕府儒官的高位有關，可算是在陽明學者當中的特例。此外，維新功臣之一的陽明學者春日潛庵，在給西鄉隆盛的書信中提到士風不振的問題，他強調的「士」也是「武士」：「方今士風不振，莫甚於此時。廉恥退讓，衰頹掃地。士稍有才幹者，專意營利，汲汲然習商賈之業，視不知其恥也。風俗人心，日以限溺，不知返也。夫亦何知以講士人之業也哉！士人之業，上尊王，下安民而已矣。尊王安民，乃其大綱也，而其數目條件，非筆端可悉也。然而非起振士風，則不可也。起振士風，非學則亦不可也。」^(註 109)由此，我們看到日本陽明學者的「士論」實有「四民平等論」與「士階級論」的分歧。

現在，我們回頭來看有關石門心學派的四民觀。梅岩從「儉約」與「正直」的觀點論述四民職分乃同一理，他在《齊家論》中說：^(註 110)

士農工商雖職分各異，因會得一理，故雖言士道，亦通農工商，雖言農工商，亦通士，何可將四民之儉約分別說之。所謂儉約，非他之儀，爲歸返與生而來之正直也。自天降生民，萬民悉天之子也。故人爲一箇小天地，因小天地，本無欲之物也。此故我物爲我物，人之物爲人之物，接受貸出之物，歸返借來之物，雖毛髮亦無私。做應有之事，此正直之所也。

梅岩旨在突出四民雖各有職分，但皆須奉行「儉約」之道，而儉約之道之根源即是人與生俱來的正直之性，這並無四民之區別，故皆屬同一理。由這個引文可

107. 佐藤一齋，《言志晚錄》，第 89 條，頁 259。

108. 佐藤一齋，《言志晚錄》，第 90 條，頁 259。

109. 春日潛菴，〈濟南洲西鄉翁書〉，收於荒木見悟、岡田武彥等編，《日本の陽明學・下》，《陽明學大系 10》（東京：明德出版社，1972），頁 346。

110. 石田梅岩，《儉約齊家論》，收於《石田梅岩全集・下冊》，頁 217。

知，梅岩確立町人之道的兩個最重要的職業倫理，即是「儉約」與「正直」，而這兩個職業倫理在其他士農工上也皆是如此，並無不同。^(註 111)例如在「正直」這個觀點上，梅岩就認為武士之道與商人之道無別，他說：^(註 112)

由一事以知萬事爲第一，舉一例言之，身爲武士者，爲君愛惜自己生命，這樣不可稱爲士。商人如果也知道這個道理，則可以顯明我道。不將粗末品質貨品賣給供養我身的賣方，這樣真實地作買賣的話，十之八可以印合於賣方的心，若能印合於賣方的心，勤於人情在生意上，生業又有什麼可以擔心的呢？

門人岡田以直對這段註語曰：「聞士之道，而知商人之道；聞商人之道，知武士之道。」^(註 113)梅岩自己也說：「雖說是商人之道，又與士農工之道有什麼不一樣的呢？孟子說道一而已，士農工商皆是天之一物，天豈有二道哉！」^(註 114)因此，士農工商，只是異業而同道。只是梅岩這種從「道德倫理」的觀點所立論的平等觀，並不意味即是打破階級的平等觀，而是正視現成的階級與職分，從「職分倫理」的平等性來立論，因而梅岩的四民平等論，尚未如今日「天賦人權」的普遍平等論。

五、結語：從「同床異夢」到「吳越同舟」

本文旨在比較日本石門心學與陽明心學兩個同樣講求「心學」的學派之異同，經過本文的分析，在明治維新以前可知二者不僅非吳越同舟，更是同床異夢，同調少而異趣多。在同調方面，諸如二者在思想淵源上均可追溯到孟子，又在對本土神道的接受上，二者均是肯定，只是石門心學更偏重神道的信仰；又如二者均非德川學術上的主流，在 1790 年的「寬政異學之禁」上，都被視爲異端而受排

111. 例如《石田先生語錄》卷 15 有關商人與武士節儉的論說：「知道愛惜一錢，實同於天下之心。如何使自己知道應退奢守儉約？雖說只是少一錢而已，但商人田地在全天下之人；天下之人，難道不是我俸祿的主人嗎？如同武士捨命於俸祿之君，商人若知我俸祿之主之心，俸祿之主實也同於天下人之心，所以愛惜一錢即是知心。」頁 100-101。

112. 石田梅岩，《都鄙問答》，〈或學者問譏商人之學問之段〉，頁 88。

113. 同上。

114. 石田梅岩，《都鄙問答》，〈或學者問譏商人之學問之段〉，頁 90。

斥等等。在異趣方面，諸如二者的心學思想內涵，石門心學比較接近朱子的心學，並未走到陽明基於良知學的本體論心學；在三教論上，中江藤樹以後的陽明學者明顯排斥佛老，但石門心學認為三教本異而同源；在四民平等的觀點上，陽明學者顯然是分歧的，有持四民階級平等觀者（如三輪執齋、大鹽中齋），亦有持武士階級論者（如佐藤一齋、春日潛庵）。至於石門心學，雖唱四民異業而同道，但是一種基於「職分倫理」的平等觀，離去除四民階級的觀念尚有一間未達；而在學問觀念上，石門心學是個講道團體，比陽明學者更接近一般庶民，是一種筆者稱之為「生活主義的心學」，故重視「口語的聽聞學問」，而不是陽明學者的「經典的講釋學問」。此外，陽明學在大鹽平八郎之反亂以後常被視為反亂之學，帶有政治改革意味的心學，對下級武士階級深具吸引力，此與作為民間教化之學的石門心學，專務於庶民教育、推廣社會教化運動之學，性質自然不同。

終篇之際，本文想對石門心學與陽明學派在明治維新後的發展狀況，稍做說明，以窺兩學派在戰前的特殊異同命運。依歷史常態發展，強調某經典而近乎宗教的學問，往往在時代混亂之際，能夠擁有諸多信仰者，在中日韓皆然。所以石門心學派從十八世紀末期到幕末階段與其他奔湧而出的各類民間宗教，一直在庶民階層中相當興盛，特別在幕末天保時代（1830-1843），除了天災不斷以外，思想界也同樣狂亂，民間宗教也在這個時期蓬勃發展，學者指出十九世紀前半的日本幕末期間，紛紛出現如來教、黑住教、天理教、金光教、丸山教等習合神道系的宗教；另外佛教系統如法華宗（日蓮宗）的在家運動，是以在家者為主體的教團，也在此時期形成，當然其中也包括石門心學派。以上這些新興宗教的興起，均以先進的農村地區為基礎，依據現世利益和新式的民衆救濟，組織農工商以及一部分的武士，次第發展起來。^{（註 115）}以上諸教也都有三教（神道、佛教、儒教）融合的傾向，這種現象頗與中國晚明時代所流行三教（道教、佛教、儒教）融合的情形類似。而陽明學派也是在這個人心浮動的時代發揚起來，日本學者野口武彥即說：「幕末的思想史上，可說是陽明學的季節。」^{（註 116）}只是陽明學者到底

115. 有關幕末興起的民間宗教，可參村上重良，〈幕末維新期の民衆宗教について〉，收於村上重良、安丸良夫校注，《民衆宗教の思想》，《日本思想大系 16》（東京：岩波書店，1973 年），〈解說〉，頁 563-570。

116. 野口武彥，《江戸の兵學思想》（東京：中央公論社，1991），頁 293。

是個講究「知行合一」的心學派，又因陽明本身是個「事功」兼「學問」的理想人物，良知學又強調「事上磨練」，近乎武士的奉公精神，故能吸引武士階級，特別是下級武士。

石門心學運動與其他宗教在德川末期盛況如前述，但是，誠如美國學者貝拉（Robert Bellah）所指出，1868年的明治維新給石門心學運動一個致命的打擊，因明治維新後推崇神道教，反對宗教融合的政策，以及新的教育體制與設施推廣於全日本國，取代了石門心學在民間與官方的角色等等，也有相當的關聯。（註117）但是，另一個強調「心學」的陽明學之命運發展，在幕末與明治維新後，卻均呈現出蓬勃發展的狀態，由於許多幕末勤王志士，不是陽明學者就是傾慕陽明學者，如春日潛庵、梁川星巖（1789–1858）、吉田松陰（1830–1859）、橫井小楠（1809–1869）、東澤瀉、西鄉隆盛、高杉晉作（1837–1867）等人。政界如此，民間強調國民道德論者也有許多有關維新志士的傳記，特別突顯出陽明學思想的動力精神。（註118）總之，在二次世界大戰前，陽明學及其著作之《傳習錄》，不論在民間乃至官方的知識份子，都不乏有其追隨的信徒與民間組織。

石門心學在明治維新後雖一度衰頹，但在大正6年（1917）11月17日特追贈石田梅岩為正五位の官爵。昭和年間開始，則有一股「心學教化的復興運動」，頗欲樹立迎合新時代的新心學，昭和五年（1930）在東京召開「心學開講二百年紀念大會」，亦特追贈手島堵菴為從五位之官爵。無獨有偶，京都與東京的心學舊舍，分別出刊了《石門心學》與《心學》雜誌，背後復有結合大企業財團（如住友銀行家）的支持，更從昭和七年開始在中央放送局有廣播電台，由東京的心學會主導（特別是石川謙），倡導石門心學，聯合日本各地的心學舍，展開一場心學復興運動。其中，住友銀行是石門心學會最熱心的贊助財團，長期以來住友系的企業家即熱中心學，從戰前即給予資金的支持。不過，石門心學派在明治維新後為求生存，有漸朝以國家道德為優先，而矮化了「心學」的道德普遍性。如維新後被改成社團法人的心學明誠舍，在其規定的讀書目錄如下：(1)教育敕語、

117. Robert Bellah 著，王曉山、戴茸共譯，《德川宗教：現代日本的文化淵源》（香港：牛津大學出版社，1994），頁183。

118. 例如德富蘇峰（名豬一郎，1863–1957）之《吉田松陰》（東京：明治書院，1908）一書，成書於明治26年（1893），就把吉田松陰歸為陽明學者，指出吉田松陰的思想泉源源自陽明學的精神動力，另外野口勝一、富岡正信共編的《吉田松陰傳》比之更早兩年，也都指出了陽明學在吉田松陰思想的影響。

(2)梅岩先生知性論、(3)手島先生本心、(4)六諭衍義大意、(5)齊家論、(6)富岡先生定書、(7)會友大旨、(8)定款第四條。從這個讀書目錄的次序來看，〈教育敕語〉置於梅岩著作之前，顯見心學明誠舍妥協於國家道德，自我矮化心性學說。(註 119)

陽明學在維新後也有漸潮國家道德論的傾向。衆所周知，1890（明治 23）年的〈教育敕語〉頒布以來，推動國家發展方向的核心就是運用儒教道德的「忠」、「孝」倫理，井上哲次郎（1855–1944）更有《敕語衍義》詳盡解說。井上以後陸續出版了《日本陽明學派之哲學》（1900）、《日本古學派之哲學》（1902）及《日本朱子學派之哲學》（1906）三種儒學作品。追隨井上的高瀨武次郎亦步學其後，他在 1918 年出版的《陽明主義の修養》序文中，就將〈教育敕語〉的「忠孝一本」的國體精神，和陽明學的良好學扯上關聯。(註 120) 陽明學者東澤瀉的後人東敬治，亦把日本「萬世一系」的日本國體精神，當成陽明的「天地萬物一體」之說的普遍主義，可通之於天地萬物的日本精神。(註 121) 因此，維新後的陽明學熱潮，與這股推崇國家道德的「官方教育主義」息息相關。

職是之故，由明治維新以後兩個心學派的發展可知，在中國陽明的「心學」是作為內在超越的形上道德本體論而存在，「本心」是作為所有經驗道德的總體根源，具有優先於其他諸經驗道德的本質（如忠、孝道德）。但是，陽明良知學與石門心學在日本明治維新以後漸服膺於日本學術、政治、神官等人物所創造出的日本獨特之國家道德，如此一來，本來是在德川時代「同床異夢」的心學，在強調「國家道德」的前提下，都可以「吳越同舟」而合流了。這種情形當然不是

119. 參山本安藏編述，《心學明誠舍起源》（大阪：心學明誠舍，1922），頁 41。按：第八項所說的「定款第四條」內容如下：「本舍推廣目的之意義，其要旨如左：1. 斯道之要旨是知固有之本性，全天賦之良能，以至安心立命之地。2. 宜依修身齊家之要旨，勵職業、守節儉、矯奢侈遊惰之弊，講利用厚生之法。」此條實能發揮石門心學要旨，不過從儀式上先捧讀《教育敕語》的次序來看，國家道德仍然是優先於這裡強調的本性、本心。即使到了戰後，這種情形還是存在，如以下一位住友銀行分會的會長北澤敬二郎回憶當時入社考試時，由一位鈴木理事詢問：「當國家的利益和住友的利益有相反的情形時，你要怎麼做？」北澤如是回答：「國家是最高的道德，即使被命令追求住友之利益而反對國家的利益的話，我會勇敢地辭掉住友的工作。」頁 119。北澤敬二郎進入住友銀行時的直接上司即是小倉正恒，而小倉原是石門心學會之會長，足見其關係之深。參《心學》，2（東京：1966），頁 4。

120. 高瀨武次郎，《陽明主義の修養》（東京：東亞堂書局，1918），〈自序〉。

121. 東敬治說：「由皇祖祖宗列聖的躬行心得之餘，自然使其德化及於人民，人民共蒙其化以成風俗，積年之久，可云日本精神之一種特有之精神，隨而成爲世界無比之國體，故得以謂之萬世一系。若以予所見，蓋此道在日本行之，謂之日本精神，而其實亦唯其通天地萬物以成同心同體之精神，此即是天理。」（原日文）參氏著，〈陽明學と日本精神〉，收於木村秀吉編，《陽明學研究》（東京：東亞學藝協會，1938），頁 94。這是東敬治對陽明的「拔本塞源論」中「以天地萬物爲一體」的延伸解說。

只存在心學派，而是因應「西洋與東洋總體戰」的到來，不論各行各業，也不管宗教上的歧異（佛教也好、基督教徒也罷），即連當時最講究平等主義的左翼運動，都要被迫「轉向」支持天皇制，使日本全國上下都要被迫「同舟共濟」，但歷史證明這個被強迫所搭的「同舟」，本是一個不合理又違反人性而被擠爆的「同舟」，結果一遇險灘，難免有「全舟覆沒」之虞。

引用書目

一、傳統文獻

王陽明著，吳光等編校，《王陽明全集》，上海：上海古籍出版社，1992。

王龍溪，《龍溪王先生全集》，臺北：廣文書局，據日本江戶年間和刻本影印。

孔安國，《古文孝經孔氏傳》，臺北：臺灣商務印書館，1983，文淵閣四庫全書。

張 烈，《王學質疑》，臺北：廣文書局，1982。

顧炎武著，黃汝成集釋，《日知錄集釋》，石家庄：花山文藝出版社，1991。

三輪執齋，〈士心論〉，收於荒木見悟等編，《日本の陽明學・上》，《陽明學大系 8》，東京：明德出版社，1973。

大鹽中齋，《儒門空虛聚語》，收於井上哲次郎、蟹江義丸共編，《日本倫理彙編・陽明學派之部（下）》，東京：育成會，1908。

*———，《洗心洞笥記》，收於相良亨等校注，《佐藤一齋・大鹽中齋》，《日本思想大系 46》，東京：岩波書店，1980。

山本安藏編述，《心學明誠舍起源》，大阪：心學明誠舍，1922。

山田方谷，《孟子養氣章或問圖解》，收於山田石編纂，《山田方谷全集》，東京：聖文社，1951。

山縣周南，《周南先生為學初問》，收於井上哲次郎、蟹江義丸共編，《日本倫理彙編・古學派之部（下）》，東京：育成會，1908。

手島正揚，〈道二翁道話序〉，收於柴田實主編，《石門心學》，《日本思想大系 42》，東京：岩波書店，1971。

*手島堵菴，《知心辨疑》，收於柴田實主編，《手島堵菴先生全集》，大阪：清文堂，1973，增補版。

中江藤樹，《大學解》，收於荒木見悟等編，《日本の陽明學・上》，《陽明學大系 8》，東京：明德出版社，1973。

石田梅岩，《都鄙問答》，收於柴田實編，《石田梅岩全集》，東京：石門心學會，1956。

佐久間象山，《象山淨稿》、〈與本多伯楸書〉，收於信農教育會編纂，《象山全集》，東京：尙文館，1912。

佐藤一齋，《言志晚錄》、《言志錄》、《言志叢錄》，收於相良亨等校注，《佐藤一齋・大鹽中齋》，

《日本思想大系 46》，東京：岩波書店，1980。

尾藤二洲，《正學指掌》，收於井上哲次郎、蟹江義丸共編，《日本倫理彙編・下・朱子學派（下）》，東京：育成會，1908。

林良齋，《寄篤山近藤氏書》，收於吉田公平監修，《林良齋全集》，東京：ぺりかん社，1999。

林羅山，《惺窩先生行狀》，收於京都史蹟會編纂，《林羅山文集》，京都：京都史蹟會，1979。

春日潛菴，《濟南洲西鄉翁書》，收於荒木見悟、岡田武彥等編，《日本の陽明學・下》，《陽明學大系 10》，東京：明德出版社，1972。

脇坂義堂，《御代の恩澤》，收於高倉嘉三編，《心學道話全集》，東京：忠誠堂，1943，卷 2。

逆井孝仁，《石田梅岩の思想とその背景——石門心學成立の歴史意義について》，《立教經濟學研究》，14.1 及 14.3，東京：1960。

* 柴田鳩翁，《鳩翁道話》，收於高倉嘉三編，《心學道話全集》，東京：忠誠堂，1943，卷 1。

* 柴田實編，《石田梅岩全集》，東京：石門心學會，1956。

———，《石門心學》，《日本思想大系 42》，東京：岩波書店，1971。

奧田賴杖，《心學道の話》，收於高倉嘉三編，《心學道話全集》，東京：忠誠堂，1943，卷 4。

熊澤蕃山，《大學或問》，收於後藤陽一、友枝龍太郎校注，《熊澤蕃山》，《日本思想大系 30》，東京：岩波書店，1982。

鎌田柳泓，《朱學辨》，收於柴田實編，《石門心學》，《日本思想大系 42》，東京：岩波書店，1971。

二、近人論著

李甦平，《中日心學比較——王陽明與石田梅岩思想比較》，《中國哲學史》，3，北京：1996，頁 114-121。

柳存仁，《王陽明與佛道二教》，《清華學報》，13.2，臺北：1981，頁 27-52。

張崑將，《日本德川時代神儒兼攝學者對「神道」「儒道」的解釋特色》，《臺大文史哲學報》，58，臺北：2003，頁 143-179。

———，《近二十年來日本學界關於陽明學研究的回顧與展望》，收於黃俊傑主編，《東亞儒學研究的回顧與展望》，臺北：臺大出版中心，2005，頁 269-328。

———，《晚明孝經風潮與中江藤樹思想的關係》，收於張寶三、楊儒賓共編，《日本漢學研究續探：思想文化篇》，臺北：臺大出版中心，2005，頁 105-169。

———，《德川初期朱子學者的理學神道思維：林羅山與山崎闇齋的比較》，收於黃俊傑、林維杰合編，《東亞朱子學的同調與異趣》，臺北：臺大出版中心，2007，頁 169-208。

陳榮捷，《傳習錄詳註集評》，臺北：學生書局，1992。

錢 穆，《朱子新學案》，收於《錢賓四先生全集》，臺北：聯經出版事業公司，1998。

辻本雅史著，張崑將、田世民合譯，《日本德川時代的教育與媒體》，臺北：臺大出版中心，2005。

Robert Bellah 著，王曉山、戴茸共譯，《德川宗教：現代日本的文化淵源》，香港：牛津大學出版社，1994。

山本眞功，《堵菴心學的社會的機能：「初入咄」の創案をめぐる》，《季刊日本思想史》，65，東京：2004，頁 27-69。

* 井上哲次郎，《日本陽明學派之哲學》，東京：富山房，1906。

中尾敦子，《「石門心學」活動現在：生涯學習『心學明誠舍』活動小史》，《京都大學生涯教育學・圖書館情報學研究》，3，京都：2004，頁 81-105。

- 木村光徳，《日本陽明學派の研究——藤樹學派の思想とその資料》，東京：明德出版社，1986。
- * 石川謙，《石門心學史の研究》，東京：岩波書店，1975。
- 白石正邦，《石門心學の研究》，東京：成美堂書店，1920。
- 平田雅彦，《企業倫理とは何か：石田梅岩に学ぶ CRS の精神》，東京：PHP 新書，2005。
- * 竹中靖一，《石門心學の經濟思想》，京都：ミネルヴァ書房，1972，再版。
- 有馬政祐，〈日本陽明學と神道〉，《陽明學》，27，東京：1911，頁 7-8。
- 吉田公平，〈石門心學と陽明學〉，收於今井純、山本眞功編，《石門心學の思想》，東京：ぺりかん社，2006。
- 辻本雅史，〈石田梅岩の「學問」と日本社會倫理〉，《季刊イズミヤ総研》，67，大阪：2006，頁 10。
- 村上重良，〈幕末維新期の民衆宗教について〉，收於村上重良、安丸良夫校注，《民衆宗教の思想》，《日本思想大系 16》，東京：岩波書店，1973，頁 563-570。
- * 佐久間正，〈石田梅岩の思想〉，《季刊日本思想史》，65，東京：2004，頁 3-26。
- 赤堀又次郎，《心學叢書》，東京：博文館，1904，第 5 編。
- 岩内誠一，《教育家としての石田梅岩》，京都：立命館出版部。
- 河野省三，〈心學と神道〉，《心學》，4，東京：1942，頁 2-3。
- 東敬治，〈陽明學と日本精神〉，收於木村秀吉編，《陽明學研究》，東京：東亞學藝協會，1938，頁 94。
- ，《澤瀉先生全集》，東京：白銀日新堂，1919。
- 荒木見悟，《陽明學の位相》，東京：研文出版，1992。
- ，〈陽明學と明代の佛教〉，收於《陽明學入門》，《陽明學大系 1》，東京：明德出版社，1971。
- * 高野秀晴，〈手島堵菴による石門心學の創出〉，《日本思想史學》，35，東京：2003，頁 95-113。
- ，〈石門心學における教化統制力とその圏外：石川謙《石門心學史の研究》の再検討〉，《季刊日本思想史》，65，東京：2004，頁 70-97。
- 高瀬武次郎，《陽明主義の修養》，東京：東亞堂書局，1918。
- 酒井忠夫，〈陽明學と明代の善書〉，收於《陽明學入門》，《陽明學大系 1》，東京：明德出版社，1971。
- 野口武彦，《江戸の兵學思想》，東京：中央公論社，1991。
- 朝森要，〈熊澤蕃山と山田方谷〉，《季刊日本思想史》，38，東京：1992，頁 55-67。
- 德富蘇峰，《吉田松陰》，東京：明治書院，1908。
- Berling, Judith. *The Syncretic Religion of Lin Chao-en*. New York: Columbia University Press, 1980.
- Chan, Wing-tsit. "How Buddhist is Wang Yang-Ming?" *Philosophy East and West*, 12, 1962, pp. 203-215.
- De Bary, Willian Theodore. *Neo-Confucian Orthodoxy and the Mind of Learning of the Mind-and-Heart*. New York: Columbia University Press, 1981.
- Shek, Richard Hon-chun. "Religion and Society in Late China." Ph.D. Dissertation, Berkeley: University of California, 1980.

(說明：書目前標示 * 號者已列入 selected bibliography。)

Selected Bibliography

- Chang, Kunchiang. "Wan Ming Xiaojing Fengchao yu Zhongjiang Tengshu Sixiang de Guanxi (Relation between the Trend in Book of Filial Piety in Late Ming Dynasty and Nakae Tōju's thought)," in Pao-San Chang and Rur-bin Yang eds., *Riben Hanxue Yanjiu Xu Tan: Sixiang Wenhua Pian (Further Study on Sinology in Japan: Thought and Culture)*. Taipei: National Taiwan University Press, 2005, pp. 105–169.
- Inoue, Tetsujirō. *Nihon Yomeigaku no Tetsugaku (Philosophy of Japanese Yangming School)*. Tokyo: Toyamabō, 1906.
- Ishigawa, Ken. *Sekimon Shingaku Shi no Kenkyu (Research on History of Sekimon's School of Mind)*. Tokyo: Iwanami Shyoten, 1975.
- Ōshio, Chūsai. *Senshindō Sakki (Reading Notes in Senshindō)*, in Toru Sagara ed., *Satō Issai-Ōshio Chūsai*. Tokyo: Iwanami Shyoten, 1980.
- Sakuma, Masao. "Ishida Baigan no Shisō (Thought of Ishida Baigan)," *Kikan Nihon Shisōshi (History of Japanese Thought Quarterly)*, 65, 2004, pp. 3–26.
- Shibata, Kyūō. *Kyūō Dōwa (Discourse of Kyūō)*, in Yoshizō Takakura ed., *Shingaku Dōwa Zenshu (Complete Works of Discourse of School of Mind)*. Tokyo: Chūseidō, 1943, vol. 1.
- Shibata, Minoru (ed.). *Ishida Baigan Zenshu (Complete Works of Ishida Baigan)*. Tokyo: Association of Sekimon's School of Mind, 1956.
- Takano, Hideharu. "Teshima Toan ni yoru Sekimon Shingaku no Sōshutsu (Sekimon's School of Mind created by Teshima Toan)," *Nihon Shisoshigaku (Journal of Japanese Intellectual History)*, 35, 2003, pp. 95–113.
- Takenaka, Yasukazu. *Sekimon Shingaku no Keizai Shisō (Economic Thought in Sekimon's School of Mind)*. Kyoto: Minerva Shobō, 1972, 2nd ed.
- Teshima, Toan. *Zishin Bengi (Knowing Bewilderment by the Essence of Mind)*, in Minoru Shibata ed., *Teshima Toan Zenshu (Complete Works of Toan Teshima)*. Osaka: Seibundō, 1973.

The Comparison between the Sekimon Shingaku 石門心學 and Yomeigaku 陽明學 in Japan

Chang, Kun-chiang

Department of East Asia Culture and Development
National Taiwan Normal University

ABSTRACT

This paper compares two philosophical schools in Japan: Sekimon Shingaku and Yomei Shingaku. Although both are commonly seen as schools focusing on Shingaku (mind studies), this article demonstrates that there are great differences in their core discourses. First, although both schools are based on Mencius's philosophy and both accepted Shintoism, Sekimon Shingaku embraced Shintoism more. Meanwhile, neither school was mainstream among the philosophies of the Tokugawa Period, and they continued to be treated as heterodox even after 1790, when the government adopted a more tolerant policy toward the different schools. However, if one compares their core tenets, Sekimon Shingaku was actually closer to Zhu Xi's mind studies and had not developed as much as Wang Yang Ming's philosophy in the area of ontological discourse. Regarding the issue of the union of the three religions (Confucianism, Daoism, and Buddhism), Yang Ming scholars after Nakae Toju rejected Buddhism and Daoism, while Sekimon Shingaku scholars claimed that the three religions shared the same origin. With respect to the concept of hierarchy in Japanese society, Yang Ming scholars varied among themselves significantly. Some believed in egalitarianism, but others supported the hierarchical samurai system. Sekimon Shingaku scholars, on the other hand, emphasized that all classes in a four-class society would have to follow the same Dao (moral principle). Their egalitarianism was based on "vocational norms," and they had no intention of abolishing the concept of hierarchy. The Yang Ming School was usually regarded as radical and was sometimes involved in political reforms, which attracted lower-class samurai. In that sense, the Yang Ming School was the opposite of Sekimon Shingaku, whose scholars dedicated themselves to educating com-

moners and promoting popular education in society as a whole. In conclusion, this paper suggests that the differences between these schools of mind studies became blurred after the promotion of “national morality” during the Meiji Restoration.

Key words: Shingaku, Sekimon Shingaku, Yomei Shingaku, Ishita Baigan, national morality

(收稿日期：2009.7.31；修正稿日期：2009.11.16；通過刊登日期：2010.5.7)