

朱舜水與熊澤蕃山「經世致用」思想的同與異

徐 興慶

摘要：本文從朱舜水與日本官、學界的往來書信的內容及熊澤蕃山的思想體系，檢視二人「經世致用」的實學理念。朱舜水的為學之道，傾心「聖賢之學」，核心思想保持政治哲學與人倫關係的關連性。熊澤蕃山則從「處、時、位」的不同立場，解釋人際關係的重要性，思考如何將「知行合一」的理念與人倫、政治做結合，具有普遍性、實踐性的思惟。

在政治與道德方面，朱舜水展現出「仁政」的愛民觀，熊澤蕃山則強調「仁政」的民本論，二者都以民本政治為理想，從道德實踐到齊家、治國、平天下，發揮「經世致用」的社會功能，存在著「言行一致」的實學理論。但朱舜水與熊澤蕃山的佛學觀則各有不同的詮釋，朱舜水認為「聖學之道」為實學，佛書與佛語皆為虛學，二者是截然對立，無法並存。因此，朱舜水嚴厲關佛，反對做詩。熊澤蕃山則提出「空則實」的理論，包容佛教及詩詞文學。二人講究人倫及道德政治，以實踐為依歸，辨析虛實，推之於政治，有益於天下國家，藉以體現「實學」的態度。本文試著解明二人的實學理論與實踐準則，思考在傳統與近代的學問如何轉化？如何應用的相關問題？

前 言

中國的「實學」概念起於程伊川（1033-1107）及朱子（1130-1200），王陽明之後，心學傾向趨強，多數明儒逐漸失去對國家社會的關心，以致明朝遺老黃宗羲（1610-1695）、顧炎武（1613-1682）等人開始提倡「經世致用」之學，強調經世濟民是治國平天下者必須力行實踐的則理。而朱舜水（1600-1682）在日本著墨甚深的「經世致用」學問，也是在明清鼎革的時代背景下孕育而生。十七世紀之後，韓國李朝後期、日本德川時代也屢屢出現「實學」的用語，但中、韓、日各國實學形成的背景，因文化及社會結構而有所不同，其普及的程度亦不盡不相同。

梁啟超（1873-1929）與朱舜水雖生於不同時代，但同有避難日本、反清等政治背景，他曾經整理朱舜水在國內外的資料及著作，編纂《朱舜水年譜》¹，並在《中國近三百年學術史》中，將朱舜水與黃宗羲、方以智（1611-1671）、顧炎武、王夫之（1619-1692）併稱為清初五大師，他說：「德川二百年，日本整個變成儒教的國民，最大的動力實在舜水，後來德川光圀著一部《大日本史》，專標“尊王一統”之義。五十年前，德川慶喜歸政，廢藩置縣，成為明治維新之大業，光圀這部書功勞最多，而光圀之學全受自舜水。所以舜水不特是德川朝的恩人，也是日本維新自強最

1 梁啟超《朱舜水先生年譜》，收錄於《飲冰室全集》。1957年臺灣中華書局曾出版單行本。

有力的導師」²，甚至說：「舜水之學不行於中國，是中國的不幸；然而行於日本，也算人類之幸了」³。梁啟超對朱舜水雖有超乎常理的主觀評價，但也注意到朱舜水的學風是：「主張實踐，排斥談玄」⁴、論學問是：「以有實用為標準，所謂實用者，一曰有益於自己身心，二曰有益於社會」⁵，觀察到朱舜水在日本推動實學確實起了一些作用。儘管朱舜水的論學宗旨與宋明道學或清儒之考証學有諸多異趣，但檢視全集，其傳播學問的內涵與「經世致用」的實學主張息息相關。

黃俊傑在「實學」的日本脈絡之論述中，提出了德川日本儒者所認知的正統儒學在於以強烈的社會政治取向，落實在人倫日用之上的「實學」的說法⁶。日本的「實學」概念起於十七世紀戰亂結束的江戶時代。德川前期的日本社會，人民重視的是現實生活，基本上，儒者多視佛教為虛學，林羅山一派的儒官將儒教、特別是朱子學視為追求道德實踐的實學，陽明學派的中江藤樹（1608-1648）從「親民」的角度、熊澤蕃山（1619-1691）以「時、處、位」的不同立場，思考傳播實學理論的基礎。古學派出現之後，山鹿素行（1622-1658）批判朱子學，認為在日常生活中能與道德的實踐結合的學問方可稱為實學。而荻生徂徠（1666-1728）更將實證性的學問作了全新的詮釋。

源了圓認為要把握實學概念作為一種統一的概念，必須將實學與虛學、偽學的概念一起思考。從三浦梅園（1723-1789）、山片蟠桃（1748-1821）等開明思想家到幕末志士的佐久間象山、橫井小楠、吉田松陰等人之精神支柱與思想行動，成為明治維新實學思想母胎的遠因及其經緯，其間存在著實學思想的系譜，必須加以釐清⁷。德川中期以降，知識份子對於「實學」的概念已經開始萌芽，範疇也逐漸擴大，例如：町人學者山片蟠桃認為天文地理、醫術才是實學；江戶後期的經世家海保青陵（1755-1817）則認為學問用以「經世濟民」，能夠解決人民現實生活的學問才是實學；經濟思想家本多利明（1743-1821）因受蘭學的影響，認為西洋的航海術、天文、地理、算術等對於海外交易能夠派上用場的學問才是實學。亦即，自德川中期至明治初期，日本的實學觀具有多義性、對立性的轉化，必須理解這些實學概念背後的思想在歷史脈絡中如何展開。依照源了圓的說法，研究近世東亞儒教文化圈的實學思想具有：

- (1) 比較文化論的共通性及差異性；
- (2) 解明在近代化過程中所扮演的角色等多重意義⁸

德川時代，歷經了朱子學、陽明學、古學、國學（日本學）、蘭學、折衷派、獨立派、佛教等諸多不同文明的發展，而無論是中國、日本、韓國最後都以實學為依歸。就德川文化的發展而言，神道、國學屬於日本既有的宗教、思想，而佛教與儒教則屬外來文化的一環，具有強而有力的普遍性。從儒教主義者的角度而言，多將佛教、老莊的世界視為虛學，而以重視人倫日用為實學，這種東亞世界的學問觀，是為一種現實主義（realism）運動⁹。

津田左右吉（1873-1961）在熊澤蕃山與九州出身的貝原益軒（1630-1714）的比較研究中指出，

2 梁啟超《中國近三百年學術史》，國民學術經典叢書（北京：中國社會科學出版社，2008年），頁85。

3 同梁啟超《中國近三百年學術史》，頁87。

4 同梁啟超《中國近三百年學術史》，頁86。

5 同梁啟超《中國近三百年學術史》，頁87。

6 黃俊傑《德川日本《論語》詮釋史論》（臺北：臺大出版中心，2006年），頁307。

7 源了圓《実学思想の系譜》講談社學術文庫（東京：講談社，1986年）。

8 源了圓《近世初期実学研究思想の研究》（東京：創文社，1980年），序論，頁8-9。

9 同書，頁8。

蕃山不拘泥於王學，益軒懷疑朱子學，但二人都對朱王的學問予以尊重。分析政治家的蕃山從林政與治水的角度關注經世濟民的事業，益軒製作大和草本、花譜菜譜，寫字典、記名所，傳播人民日常生活的必要知識，二人的思想言動雖有不同，但都是一種實學思想的體現¹⁰。筆者贊成日本的實學思想自德川初期已經開始的說法，曾就貝原益軒與朱舜水的實學思想作過比較分析，論述益軒繼承宋儒的萬物一體論，強調以仁孝為本的萬物一體論，著作諸多實學的啟蒙書，藉以推行「經世濟民」之道，分析蕃山與益軒的實學及倫理思想主張對德川社會的教化功能及其普世價值¹¹。

熊澤蕃山（1619-1691）出生於京都，23歲入陽明學者中江藤樹（1608-1648）門下，因曾經兩度出任岡山藩主池田光政（1609-1682）的儒官，參與神社的整理、寺社的淘汰、僧侶的還俗及藩校「閑谷學校」的整備等經世政策的實施，而產生了以庶民幸福為要的「民本」政治理想。有關熊澤蕃山的「經世濟民」思想，在其《大學或問》「取堯舜之道，發明時處位」¹²的論述最為人知曉，此書內容因批判幕政過為激烈，曾遭幽禁，但蕃山不改其意，執意參考堯·舜的治世，開啟因應處、時、位之道，這裡蕃山所提及為學目的地是指「立足於因應時、處、位且必須變通的立場，使天下獲得道義之途」，這種思想與《六論衍義》中「各安生理」的說法是相通的，影響到荻生徂徠（1666-1728）及後世的經世家。

舜水與蕃山，一處於明清交替的亂世，一處於德川治世時期，但二人都對「經世致用」（經世濟民）提出自己的思想主張，本文就儒教在日本的普遍性，追溯德川日本實學思想形成的淵源，進而從文獻解析及比較文化論的觀點，探討舜水與蕃山的儒教思想對「經世致用」之同調及異趣，主要目的在闡明德川時代中日實學發展的變遷及其價值，並解析其與近代日本實學發展的關聯性。

一、從文獻檢視朱舜水及熊澤蕃山的實學理念

依管見，中日學者關注過朱舜水實學思想的先行研究有：山井湧深入朱舜水批判明末性理空談、記誦詞章、無用之學的角度，探討其以實踐為核心價值之面向¹³。杜石然認為朱舜水是在明清實學思潮中，具有批判精神的儒學者¹⁴。馮天瑜視朱舜水為批判宋明理學、陸王心學空論之儒學者，將其實學思想比擬為湖南王夫之、山西傅山、河北孫奇逢等人倡議之「經世致用」論¹⁵。此外，李甦平將朱舜水的思想分成「政治思想的革新論」、「經濟思想的致用論」、「哲學思想的實踐論」、「史學思想的尊史論」及「教育思想的社會論」等五個領域，探討其全方位的實學理論¹⁶。而在日本提及熊澤蕃山的「經世致用」論者有：丸山真男稱讚熊澤蕃山在社會經濟的政策上，甚至於做一位實際政治家的經綸是偉大的¹⁷。源了圓就熊澤蕃山的實學概念、「心法」、「經世論」等做論

10 《津田左右吉全集》第18卷，附錄一「蕃山、益軒」，（東京：岩波書店，1965年），頁418。

11 徐興慶《朱舜水與東亞文化傳播的世界》（臺北：臺大出版中心，2008年），頁127-160。

12 《大學或問》完成於1687年，別名為《經濟辨》、《治國平天下別卷》、《了海書》、《經濟治法要錄》。

13 山井湧《明清思想史の研究》（東京：東京大學出版會，1980年），頁230。

14 杜石然〈明清時代の實學思潮と科学技術〉，《日中實學史研究》（京都：思文閣，1991年），頁270。

15 馮天瑜〈咸道年間の經世實學—中國文化史における方位について〉，《日中實學史研究》，頁426。

16 李甦平《軋機與革新—論中國崎儒朱之瑜》（北京：人民大學出版社，1989年），頁78-91。

17 丸山真男《日本政治思想史研究》（東京：東京大學出版會，1952年），頁43。

述。¹⁸玉懸博之、佐久間正從時、処、位論的角度探討近世武家社會及儒者熊澤蕃山的實學理論。²⁰以下就朱舜水與熊澤蕃山的仁政（民本）論、「言行一致」的實學觀及佛學觀等實學思想主張作比較論述。

（一）朱舜水與日本官、學界的往來書信

朱舜水經常對門人述及：

為學之道，外修其名者，無益也。必須身體力行，方為有得。故子貢天資穎悟，不得與聖道之傳，無他，華而不實也。²¹

又說，為學必須「有關於國家政治」、「能變化民風土俗」，²²這些實學思想主張，《朱舜水全集》中，隨處可見。例如：在〈與安東守約書〉中提及：

有良工能於棘端刻沐猴，此天下之巧匠也。然而不佞得此，必詆之為砂礫，何也？工雖巧，無益於世用也。宋儒辨析毫釐，終不曾做得一事，況又於屋下架屋哉！²³

他認為學當以致用，若僅空究理論、巧說則如砂礫般，並無益於世用，這是不對的。換言之，他明白告訴弟子安東省庵，不能認同宋儒辨析毫釐的為學態度。

（二）朱舜水的實學觀

朱舜水說：「余罹中國之亂，飄泊舟次，於今二十年，四海空曩，絕無書史，迴想縹緲插架，牙籤萬軸，居然夢境。而且市井喧囂，塵氛雜擾，無冬無夏，碌碌不遑。欲如羅鶴林、唐子西詠歌言笑，晤對無非聖賢，泉竹禽花，會心皆成學問，迴隔仙凡矣」。²⁴又說：「先儒云：「士大夫三日不讀書，便覺語言無味，面目可憎」，知不讀書之為可憂，則知讀書之洵可樂也已。輒近世治不師古，輒有馬上得天下之意。上不以聖王之道勵俗，下不以聖王之道自勵，風俗頹敝，良可惋歎。²⁵在此，朱舜水提示了兩個重點，一為勸人勤學，二為勤學之道以勵行「聖王之道」為依歸，他面臨中國戰亂，明朝之所以滅亡，是因到處充斥著競爭功名未能付諸實踐的空論而造成，在經歷「越境」的顛沛流離生活之後，實學、實用成為他在日本推動學問的重心。朱舜水再提及：「讀書之道，理乎心性，通乎神明；不獨元士、庶士日於此孜孜焉，而天子、公侯、卿大夫，有治國、平天下之責者，於此為尤亟矣」。他倡議了「為學是為了治國、平天下」的第三個重點，亦即他主

18 源了圓〈熊沢蕃山の実学観と経世済民の思想〉，《近世初期実学研究思想の研究》，頁 419-512。

19 參照玉懸博之〈熊沢蕃山の思想〉，《文化》第 40 卷第 3-4 號，1997 年，頁 95-96。

20 參照佐久間正〈時、処、位論の展開—藤樹から蕃山へ〉，《日本思想史研究》第 9 号、〈熊沢蕃山の経世済民の思想—その基本的構成と社会的機能〉同第 10 号。〈近世武家社会と儒者 熊沢蕃山〉，《江戸の思想》3（東京：ぺりかん社，1996 年），頁 48-74。

21 今井弘濟・安積覺〈舜水先生行實〉，朱謙之《朱舜水集》（北京：中華書局，1981 年），付錄一，頁 624。

22 朱舜水〈答小宅生順問〉，《朱舜水集》，頁 406。

23 朱舜水〈與安東守約書〉，《朱舜水集》，頁 160。

24 朱舜水〈書讀書樂卷後〉，《朱舜水集》，頁 513。

25 同朱舜水〈書讀書樂卷後〉。

張天子、公侯、卿大夫等為政者做學問必須反映在實際的治民之上，為政治和社會生活服務，而不能只是空談理論。同時，他在回答安東省庵時所說：「學問之道，貴在實行」、「聖賢之學，俱在踐履」（〈答安東守約問〉）的思想主張。此外，朱舜水對「聖人」的定義是「學之則為善人，為信人，又進而學之不已，則為聖人」²⁶，換言之，在他的觀念中，勤於聖賢之學而後可以為聖人。而聖人的使命為何？他在〈立菴記〉（為立庵奧山作）中強調：「聖人以拯救天下為心……不謀其利，不計其功，而以濟人生物為心」、「藝慎於仁術，而業擅夫專門」²⁷，這些都是實事求是的實學表現，盡力而為，自有功德。

朱舜水為提倡「實理實學」，特別重視史學，他給弟子奧村庸禮的書簡中說到：

精簡而史明，精深而史實，經遠而史近，此就中年為學者指點路頭，使之實實有益，非謂經不須學也。得之史而求之經，亦下學而上達耳。……不佞但要賢契知向學之方，推之政治而有準，使後人知為學之道在於近裏著己，有益天下國家，不在乎純弄虛脾，捕風捉影。若夫竊儒之名，亂儒之實，使日本終不知儒者之道，而為俗子詆排，則罪人矣。²⁸

透過對歷史真相之探究，可歸結出國家興亡得失之規律，所謂辨析虛實，推之於政治，有益於天下國家，就是「實學」的體現。

針對門生水戶藩儒小宅生順（1637-1674）詢問宋儒之說，朱舜水作了如下答覆：

為學當有實功，有實用。不獨詩歌辭曲無益於學也，即於字句之間標新領異者，未知果足為大儒否？果有關於國家政治否？果能變化於民風土俗否？台臺深知其弊，必不復蹈於此。…吾道之功，貴在實踐。²⁹

他以兼顧「為學」、「修身」即能改變民風土俗，活用於國家政治來勉勵小宅生順。

此外，朱舜水在《典學齋記》（為加賀藩弟子古市務本作）中提到：

夫學者，所以學為人爾，子臣弟友，皆為學之地，忠孝謹信，皆為學之方，出入定省，皆為學之時，詩書執禮，皆為學之具。終身處於學之中，而一心越於學之外，欲求如古先聖賢也，其可得乎？玉不琢不成器，人不學不知道，始之於典學也。³⁰

舜水清楚的說明了為學的方法必先求古聖先賢之道。所謂聖賢之道，他在〈勿齋記〉（為近江藩主加藤明友作）中提及：「古今之稱至聖者莫勝於孔子，聰明睿知莫過於顏淵」³¹，對孔子、顏淵給予高度評價，並述及二人之學為「日用之能事，下學之工夫」³²即是實學、實踐的功夫。加藤明

26 朱舜水〈答古市務本問〉，《朱舜水集》，379頁。

27 朱舜水〈立菴記〉，《朱舜水集》，485-486頁。

28 朱舜水〈答奧村庸禮書〉，《朱舜水集》，274頁。

29 朱舜水〈答小宅生順問〉，卷十一，問答四，《朱舜水集》，頁406。

30 朱舜水〈典學齋記〉，《朱舜水集》，488頁。

31 朱舜水〈勿齋記〉，卷十六，記，《朱舜水集》，頁484。

32 朱舜水〈勿齋記〉，卷十六，記，《朱舜水集》，頁485。

友問學於朱舜水，隨林羅山學經書，舜水以「非禮勿視，非禮勿聽，非禮勿言，非禮勿動」之「四勿」名其齋，稱之為〈勿齋記〉，說明孔、孟的聖人之道，皆出於自然而毫無勉強，不傳播道聽塗說的言論，他排斥空談，學問不離日常世用之理。舜水以顏淵問「仁」來說明他的觀點，說孔子教誨顏淵，非禮勿視聽言動的道理，難道是孔子不能說得玄、說得妙、說得高遠些嗎！或者是顏淵不能做到玄妙高遠一些！都不是。聖人教人做好日常之事，絕不高談闊論。他以實用為標準，所謂實用是不標新立異，循循而學，進而有利於庶民，有利於社會。

（三）熊澤蕃山的實學觀

蕃山學於中江藤樹，屬於日本陽明學派，但他認為陽明學或朱子學都有一利一害，蕃山說：「現今儒者的情況，朱學或王學難道不是有助於治道嗎？」（《大學或問》）為學必須站在能因應、變通「時、處、位」之立場，若看儒教的問題，與其堅持學說研究，不如思考如何將儒教實施到現實的政治、經濟問題上。因此，他寫了《大學或問》，範圍涵蓋了人君、人臣的職責、財政、農政、土木、交易、宗教、教育等諸多領域，其內容都反映了蕃山建議推行仁政的實學觀。³³

二、從政治與道德面看朱舜水與熊澤蕃山的「實學」觀

（一）朱舜水的「仁政」（愛民）觀

「仁政」、「德治」與「親民」是儒家政治倫理思想的一個基本特徵，朱舜水也不例外，他主張為政者必須時時刻刻有「人饑己饑，人溺己溺」的愛民胸懷。以下舉相關書簡，檢視他的「仁政」（愛民）觀，並論述其實學理論的基礎。

加藤明友問：「仁之體用，何物為體？何物為用？」，舜水答曰：「當以不忍人之心為體，不忍人之心為用」。³⁴加藤又問：「不忍人之心，及不忍人之政，意思如何？」，舜水再答曰：「常懷一點愛民之心，時時刻刻皆此念充滿於中，自然事事為百姓算計，有一民不被其澤，便如己溺己饑，安得無不忍人之政」。³⁵舜水在〈答野節問〉中也說：「僕謂治民之官與經生大異，有一份好處，則民受一分之惠，而朝廷享其功，不專在理學研窮也」。³⁶這裡舜水提到的就是民本思想，而「仁」，就是「常懷一點愛民之心」，換言之，就是體恤、親民愛民。「人皆有不忍人之心」（《孟子·公孫丑章句上》），即是仁心。常保有愛心，對任何人或事將萌生體恤之心，就能推行「不忍人之政（仁政）」，進而實現「仁之體（體恤）、用（實行）」的社會。由此可窺知「仁」的概念是朱舜水的實學理論基礎之一。

此外，朱舜水在答野節問中說到：「治國有道，因民之所利而利之，豈在博施？春秋傳曰：『小惠未徧，民弗懷也』。富民當以禮節之，貧民當以省耕省斂以補助之。但要萬民免於饑寒，亦不必多歷年所。若要更化善俗，非積年不可也」。³⁷又說：「君臣、父子、夫婦、昆弟、朋友，天地間之定位也。士、農、工、商，『國之石民也』，男耕而食、女織而衣，民生之常經也。所謂根本

33 《日本の思想》17，（東京：筑摩書房，1970年），頁90。

34 朱舜水〈答加藤明友問〉，卷十一，《朱舜水集》，頁381。

35 同朱舜水〈答加藤明友問〉。

36 朱舜水〈答野節問〉，卷十一，《朱舜水集》，頁386。

37 朱舜水〈答野節問〉，卷十一，《朱舜水集》，頁385。

者，如斯而已。而又「壯者以暇日修其孝弟忠信」，國何患不治？何患不富？」³⁸「因民之所利而利之」就是以道德治國，「男耕而食、女織而衣」則是最基本的經世基礎，人民若再修得孝弟忠信就可齊家，而為政者亦治國可平天下，這是朱舜水構思實學主義的一環。朱舜水在歷經安南供役災難之後，感受到中國之儒必須要有學士與賢士，二者若能兼備，仁君用之則安居樂業，其弟子從之則孝弟忠信，因此他說：「仁義禮智積於中，恭敬溫文發乎外，斯誠國家之至寶，而聖帝明王之上珍也」。³⁹足見朱舜水是將「仁政」與「德治」合為一體，將賢士視為國家之「至寶」，因為賢士才是實學真正的推動者。

（二）熊澤蕃山的仁政（民本）論

熊澤蕃山認為政治是助天地生生之行為，因此他說：「仁政是隨天地生生之心而行」（《繫辭下傳》全、四，頁452）。又說：「以德協助造化，聖賢之事也；以政協助造化，人才也」（《孝經外傳或問》全、四，頁68）。由此可見以仁政順天地生生之心，並協助天地造化乃蕃山對政治的基本態度。至於君與人民之間的關係為何？蕃山認為「要有為人民父母之人心，並以施行仁政為天職」（《大學或問》上，頁411），一國之父母，必須要有天下之父母的天命，但天命非恆常不變，人君修天職時得天命，廢天職時，即失天命。天命同有仁善，仁君只要止於仁善，則天命是永遠的。又說：「仁君雖有仁心，而不行仁政，徒善矣」（《大學或問》上，頁411）。因此，仁君不但要有心，而且要以仁政做行為表示，如此推展實學才有功效。此外，蕃山提及：「先有民，後有君；先有地，後有山，一陰一陽皆由下而成」（《繫辭上傳》，頁395）。又說：「君因有民而為君，離民心時，為獨夫也」（《孝經小解》全、三，頁9）、「政以正人心為本」（《孝經外傳或問》全、三，頁69）。此外，蕃山認為「民」等同於「五倫」。他說：「無位者謂之民，「位」是命人者也，出生無論貴賤皆為天民。自古以來雖為皇子，但其官位並非與生俱來，而與凡人同樣是入學之後才開始學習。通過人情時變，而對治國平天下做深入的認識。故民之字，可兼君臣、父子、夫婦、兄弟、朋友之五倫」（《大學小解》全三，頁182）。蕃山更認為人皆為平等的天民，且具有普世的情感，所以他是以為政者如何看待人民的角度來談「親民愛民」的問題。顯見蕃山具有以民為貴的民本思想，並將正人心則為道德政治的體現，可以看出朱舜水與熊澤蕃山將「仁政」與「德治」合為一體，做為推動實學的基本概念是一致的。

（三）熊澤蕃山「言行一致」的實學觀

蕃山在《集義和書》中提到：「古之學文，始於詩，詩可以言志，善惡、邪正皆為人情之實事也。故學此者為實學也」（頁263）。又說：「聖人之禮之所以能夠成立，始於飲食男女，心術必須從此確實推行，由此漸進；捨此而就高明之理者，即是虛見而非實學」（頁321）、「言不行則虛也，君子以為恥。仁者實理也，故仁者言行相稱而不虛」（頁298）。

在《集義義論聞書》（二）中，蕃山也說：「古代之教學是詩書六藝、人倫日用之便的事，下學而上達的實學」（全、六，頁32）。「學者，聖賢傳之，失去吾心所註釋之道理，去吾心而見經傳時，是以經傳為本而非吾心之末，故玩弄高深經傳之文，僅口說其理而失其心。奧義之文，應以簡易的口耳之學相傳，這些學問久未能成為齊家、治國之用，皆非正心、修身之實學」（頁175-176）。

38 朱舜水〈答野節問〉，卷十一，《朱舜水集》，頁388。

39 朱舜水〈安南供役紀事〉，自敘，《朱舜水集》，頁26。

以上，可以窺知蕃山在推動實學的方法上，力求淺顯易懂，強調人倫日用的經世論之重要性，此與朱舜水的實學理論是相近的。蕃山在《集義和書》中提到「不好德，就難以稱為實學」（頁394）、在《論語小解》中主張「尊德性以行實學」（全、四，頁64）、他對實學的基本概念則強調為政者必須言行一致，亦即以誠意、正心、修身的道德實踐，逐步實現治國、平天下的理想藍圖。

（四）熊澤蕃山「空則實」的實學觀

源了圓認為蕃山對實學的基本立場可分為二，一為外在的因素，即對天下國家經世問題的關心，二為「從凡夫到聖人的真志，實學只在慎獨的功夫」（《集義外書》全，二，頁130）之內在的思惟。蕃山實學的「實」函蓋了「無」、「空無」、「虛無」等三個「實」的複雜層次，亦即內外相兼、二者統合是蕃山對實學的基本立場。比較複雜的是他異於「有用的實學」以外的思惟問題。例如，心友問：「異端或云空，或云無，聖學只有實？」對此，蕃山答曰：「空則實，有形色之物非常態，非常態之物即非真實；反之，無形色之物為常態，常態之物即是真實，現在「異學」無法究其「無」，而聖學則為盡「無」之事」（《集義和書》，頁194）。蕃山站在儒教的立場說：「有無為自然之形體也，君子不只說「無」，而應說成「無形無色，無聲無臭」（《集義和書》，頁194）。蕃山認為當時日本的儒者有兩種類型，一為「以博識立業者」之「史儒」⁴¹。二為「墨守成規之「格法的學者」⁴²，前者雖無道德，但只要博學即可達用，可解釋為「有知識，但不知道理者」，居此位的儒者，當然與政治上、道德上的實踐無關，但蕃山卻不一定會去批評他，反而認為在現實上，其存在是具有意義的。至於後者，勉強標榜道學之實行者，反而有害。

對於儒者，蕃山有「小人之儒」及「君子之儒」兩種不同層次的定義。對於博識之儒，蕃山稱之為「小人之儒」。得道修己，能治國平天下之儒，則稱之為「君子之儒」，自己也期待可以成為「君子之儒」。他說：

夫武士之人，為學、知事務之道理，進而勤於武道，則今日之武士應可成為古代之士君子。（《集義和書》，頁19）

武士之士君子化，是武士家庭出身的蕃山核心思想「時、處、位」經世論的理想之一。

三，熊澤蕃山與朱舜水的佛學觀

（一）熊澤蕃山的佛學觀

依照源了圓的說法，蕃山的「內在實學」是帶有空的要素，與佛教、老莊思想有共通的一面，其言及佛教、禪的論述極多。蕃山指出老莊與佛教是「虛無中有心」，「用心言虛無」、「有所為」等理由來證明他們未達到真的「虛無」。又說：「仙家以養生為目的，佛家以脫離生死苦海為目的，雖都稱「虛無」，但都非「虛無」，真正的「虛無」是聖學「無心」的「虛無」，亦即太虛之心。在此蕃山所詮釋的「無」是含有動的「無」，逃離現實世界不能稱「無」，而是必須在現實世界中不

40 源了圓《近世初期実学思想の研究》，頁430。

41 《集義外書》卷三，《蕃山全集》第二冊，頁59。

42 《集義和書》卷五，《日本思想大系》30，頁92。

斷的接觸事物，透過動而轉換成可以迅速回歸「無」的「無」，此即為聖學的「空則實」的理論。換言之，蕃山所詮釋的內在實學，是具有「空則實」理論的學問。⁴³

以下，引一段熊澤蕃山對於德川社會的百姓爭相出家為佛的現象感到憂心的評述，內容如下：

因亂世而不自由，在寺勤務者可能無法忠於職守，即使萬人之中有百人真正出家，以其法力可救濟今日的飢餓現象嗎？……出家雖無道，但此現象仍然興盛，難道這天命不該毀滅嗎？連這種必然之理都不自知，認為此現象會永遠興盛，真是思慮不足。⁴⁴

又說：

異端不止於仙佛之徒，儒者其本也。博文之儒者只知謙遜，專責其學，若能達到國用，既非遊民，亦非屬異端；雖為小人之儒，即如古代之師儒，藉心學者·格法者，或朱學·王學·陸學者為遊民也，為異端也。⁴⁵

在此，蕃山所關心的非「內在實學」的問題，而是解決民生，達到國用的經世問題，是屬於前述外在因素的實學問題。

(二) 朱舜水的佛學觀

相對於此，朱舜水的關佛言論，散見於其全集之中，且以外在因素的實學問題居多。例如在〈答安東守約問〉中述及：「不佞以人事為主，其（佛教）恍惚渺茫之事，不入言論」⁴⁶、「天下典籍，除佛經外道之書，盡皆有益」⁴⁷。「貴國惑於邪教，舉世不能自拔，忽有以聖人之道葬其親，而不以邪教屋其親者，便當為之執鞭，不必問其盡合於禮否也」⁴⁸。在「答某書」中也說自己：「本非唱明道學而來，亦不以良知赤白自立門戶」⁴⁹，針對安東省庵問「陽明之學近異端，近世多為宗主，如何？」，朱舜水答曰：「王文成亦有病處，然好處極多。講良知、創書院，天下然有道學之名，高視闊步優孟衣冠，是其病也。……其徒王龍溪有《語錄》，與今和尚一般。其書雜佛書語，所以當時亦為異端」⁵⁰。由此觀之，朱舜水除了解釋自己並非陽明學者之外，而且明言佛書、佛語之無用，並斥王陽明「援佛入儒」之態度為「異端」。

朱舜水於「答小宅重治書」中指出：「惟佛氏為喪心敗俗，必不可為者。欲為聖之道，而以佛氏雜之，是猶烹大牢於函牛之鼎，而投之以鼠矢，誰能食之」⁵¹、在「答辻達問」中批評：「作佛者，俗人之習也。云是超渡亡人，早登極樂，脫離苦厄，以愚弄無知者耳」⁵²。朱舜水痛斥佛教的

43 前掲源了圓《近世初期実学研究思想の研究》，頁 432。

44 熊澤蕃山〈仏法再興の事〉，收入《大学或問》，《日本の思想》17，（東京：筑摩書房，1970），頁 154。

45 熊澤蕃山《集義外書》卷六，《蕃山全集》第二冊，100 頁。

46 朱舜水〈答安東守約問〉，柳川古文書館所藏 1311 書簡。

47 朱舜水〈答安東守約問〉，柳川古文書館所藏 1337 書簡。

48 朱舜水〈答安東守約問〉，卷七，書簡四，《朱舜水集》，頁 188。

49 朱舜水〈答某書〉，卷五，書簡二，《朱舜水集》，頁 112。

50 朱舜水〈答安東守約問〉，《朱舜水集》，397 頁。

51 朱舜水〈答小宅重治書〉，卷九，書簡六，《朱舜水集》，頁 298。

52 朱舜水〈答辻達問〉，卷十一，問答四，《朱舜水集》，頁 421。

言論是「恍惚渺茫」、「佛經無益」，甚至是「喪心敗俗」、「敗人家國」、「毀人德性」，認為超度亡魂的習俗是愚弄無知者的行為，對於佛教所謂「地獄極樂說」、「輪迴轉世說」，都採取極為嚴厲的批判態度。在朱舜水的思惟中，聖學之道與佛書、佛語，一則為實、一則為虛，二者是截然對立，無法並存的。例如：他說佛家超渡亡人，早登極樂，脫離苦厄，是愚弄無知者，此與前述蕃山所詮釋的「非虛無」的認知頗為相近。

結 論

「實學」廣義的解釋，是在實際生活的脈絡中派上用場的學問。「實學」也因著國家背景不同、時代不同、人物的思想主張不同，而有現實之學、道德實踐之學、政治實踐之學、追求人類真實之學等多種不同的意涵。朱舜水的實學思想主張，可視為明清鼎革變遷下的產物，其基本的為學之道是傾心「聖賢之學」⁵³，即是孔子及其弟子言說的儒教，它的核心課題與政治哲學、人倫關係有深厚的關聯性。而熊澤蕃山一生受到不平的遭遇，與朱舜水同樣經歷過失意的人生，這個背景促使他從「時、處、位」的不同立場，置於闡明人際關係的場域，思考如何將知行合一的理念與人倫、政治做結合，是具有普遍性、實踐性的思惟。熊澤蕃山所強調的學問是從道德實踐到發揮齊家、治國、平天下的社會功能之儒學主張，其政治觀與朱舜水相近，以民本政治為理想，所以他說：「得眾人之心時，即得到國家，失去眾人之心時，即失去國家」（《大學或問》上，頁411）。朱舜水與熊澤蕃山皆非以著述推展其學問，而是以問答（口答、書簡）的形式表現出自己的思想主張，欲探究其整體思想脈絡並不容易。本文就二人的仁政（民本）論、「言行一致」的實學觀及佛學觀，做初步的推論。在朱舜水的思惟中，聖學之道與佛書、佛語，一則為實、一則為虛，二者是截然對立，無法並存，因此他嚴厲關佛且反對做詩。相對於此，熊澤蕃山則提出「空則實」的理論，包容佛教及詩詞文學，二者之論點或主張有其異趣。但朱舜水不偏朱子學，不倚陽明學的態度，卻是與熊澤蕃山的立場相近。又，就教化社會功能，順應新的社會形式之立場而言，朱舜水透過對歷史真相之探究，可歸結出國家興亡得失之規律，以辨析虛實，推之於政治，有益於天下國家，藉以體現「實學」的態度，此與講究人倫、道德政治、以實踐為依歸的熊澤蕃山的「時、處、位」論，則有異曲同工之妙。

德川時代，儒學思想根深於日本社會，除了朱子學、陽明學的理論之外，歷經直接詮釋《論語》等經典，追求實證研究的聖學（古學）、古義學、古文辭學等諸多學派百家齊放的過程，至幕末與尊皇攘夷思想結合，成為明治維新的原動力之一。朱舜水與熊澤蕃山所推動的實學理論與實踐準則，在近代思想的轉化過程中如何被應用？以及它在日本近代化的過程中起了哪些影響與作用？將另為文探討。

53 詳請參考拙稿〈朱舜水思想の日本文化に対する影響—孔子の形象の伝播を中心に〉，《台大日本語文研究》第26期（臺北：臺灣大學日本語文學系），2013年12月，頁183-215。