

近世日本朱子學的特色 ——以大阪懷德堂學派為例

陶 德 民*

摘 要

1764年（日本明和元年、朝鮮英祖40年、中國乾隆29年），大阪懷德堂書院的助教中井竹山在「擬與朝鮮南學士書」（南學士即當時來日訪問的朝鮮通信使的製述官南玉）中，特意介紹該書院的「中庸錯簡說」等獨創性經說，以強調懷德堂學派既與「好詆宋學」的古學派（仁齋和徂徠）和陽明學派不同，也與對程朱學說不容置疑而「不免於偏頗」的閩齋學派不同，是當代日本儒學界對程朱取「雖師勿師」態度的一家獨特的朱子學派。

的確，懷德堂朱子學是有其特色的，而其特色的形成是與該書院所處的社會經濟以及學術文化的環境分不開的。懷德書院位於經濟漕運中心的大阪，由大阪的富商出資經營，與傳統的政治文化首府京都和新興的政治文化中心江戶即有一定的聯繫，也保持著一定的距離。這樣的條件使得該學派能在相對超脫的環境中進行研究，從而形成了自由闊達的學風和現實主義的傳統。

本文主要從兩個方面探討懷德堂朱子學的特色。第一、分析該學派的「格物窮理論」和「無鬼論」，以觀察其對朱子哲學的理解

關鍵詞：懷德堂、格物窮理、無鬼論、天文學、社倉論

*日本關西大學文學部教授。

程度和批評精神。第二、分析該學派的「天文學」和「社倉論」，以審視其對朱子自然學和經世策的實踐情況和創新精神。作者擬通過這樣的檢討來揭示朱子學在近世東亞傳布和變異的一個類型。

一、前 言

懷德堂（1724-1869）是大阪的一所朱子學書院，在日本近世即江戶時代或德川時代後期的教育史、學術史和思想史上發生過相當影響。近世大阪有「天下的廚房」之稱，是當時日本的經濟和漕運中心。書院最初是由大阪商界的「五同志」，即有志於辦學提高町人教養的五位富商共同出資開設的私塾。開設兩年後的 1726（享保 11）年，因受到將軍德川吉宗的正式認可，校舍用地得免於繳稅，從而帶有一層「公立學問所」的色彩。不過，學校的經費來源終始是靠著大阪富商們的支持，所以，其基本性質應該說是一所私立書院。

在書院將近一個半世紀的歷史上，教授和負責人曾換過多任。依時代順序，主要人物有三宅石庵（1665-1730）、中井甃庵（1693-1758）、三宅春樓（1712-82，石庵之子）、五井蘭洲（1697-1762）、中井竹山（1730-1804，甃庵的長子）、中井履軒（1732-1817，甃庵的次子）、中井蕉園（1767-1803，竹山的長子）、中井碩果（1771-1840，竹山的次子），並河寒泉（1798-1879，竹山的外孫）等。而門人中則出現了富永仲基（1715-46）和山片蟠桃（1748-1821）這樣的天才學者。

如果按現代的學科分類來看懷德堂學派的主要著述，其學問範圍大體涉及了人文科學，社會科學和自然科學這樣幾大類。

人文科學方面，如蘭洲《性理解》、《中庸首章解》、《中庸天命圖解》、《近思錄紀聞》、《性理字義講義》、《朱子文集講義》、《二程全書講義》、《通書講義》、《書經蔡注紀聞》、《大學或問講義》、《大學補傳或問段落》、《朱子書節要紀聞》、《延平答問筆記》、《鉤深錄》、《密察錄》、《知新錄》、《百一錄》（以上朱子哲學）；石庵《中庸錯簡說》、蘭洲《非物篇》、竹山《非徵》、履軒《七經逢原》

(以上儒教·經學)；富永仲基《出定後語》、蘭洲《承聖篇》(以上佛教學)；仲基《樂律考》、竹山《詩律兆》、履軒《古韻》(以上雅樂、音韻學)；蘭洲《古今通》、《勢語通》、《源語詰》、履軒《百首贅贅》(以上國文學)；《石庵先生遺稿》、《堯庵先生遺稿》、蘭洲《蘭洲遺稿》、《質疑篇》、《瑣語》、《茗話》；竹山《奠陰集》、履軒《水哉子》、《越吟》、《華胥國物語》(以上和漢詩文)；蘭洲《刪正日本書記》、竹山《逸史》、履軒《通語》、《史記雕題》、《弁妄》(以上和漢史學)。

社會科學方面，如竹山《草茅危言》和履軒《年成錄》是關於政治制度、經濟問題、社會問題和外交關係等的政策通論。此外有蘭洲的政治論(《蘭洲遺稿》)王霸論、蟠桃和草間直方(1753-1831)的經濟論(《夢之代》經濟篇、《三貨圖彙》)、履軒的刑法論(《恤刑茅議》、《年成錄》刑名篇)、以及竹山的社會救濟論(《社會私議》)。

自然科學方面，如石庵《醫事傍觀》、《藥石問答》、履軒《越俎弄筆》(以上醫學、藥學、解剖學)；蟠桃《夢之代》地理篇、履軒《治水闢論》、《浚河茅議》(以上地理學)；《夢之代》天文篇、履軒《天經或問雕題》、《華胥國新曆》(以上天文、曆法)。

歷代教授中，以五井蘭洲和他的兩個高足即中井竹山和中井履軒著述最多，堪稱大儒，而蘭洲對朱子學造詣尤深。蘭洲對當時流行的四種學問即陸王學、仁齋學、徂徠學和闡齋學有以下嚴厲的批評：

為陸王學者廢學問棄事物，其弊也禪莊。為仁齋學者蔑義氣疏心性，其弊也管商功利。為徂徠學者局於修辭，遺敬以直內之訓，其弊也放蕩浮躁。為闡齋學者頗過嚴毅，乏雍容和氣，其弊也刻迫寡思。惟此四學爭弁強聒，道學乃四分五裂，使學者眩於所從。(中略)不如無偏無黨中正之道蕩蕩平平，唯以聖賢遺訓切己以為心術德行之基，如此後乃免四學之弊哉。¹

1 五井蘭洲，《蘭洲遺稿》(大阪府立中之島圖書館所藏《蘭洲遺稿》，索書號為235.4/44)，卷上，頁30。

不僅如此，蘭洲頗有學術抱負，晚年在不幸中風並意識到余生無多時，曾說：

我家世壽考，每憶我身幸剛健，必過八十。不圖一朝病風痺，手腳不順，身痛心苦，死在瀕。唯惜學業不終，所志無成，使伊維禎，物茂卿之倫擅名後世，是之憾已。余不幸，乃二子之幸也。²

由此看來，他把在儒學界有過極大影響的古學派大師伊藤仁齋和荻生徂徠視作自己終生的競爭對手，而有恨不能青史留名的遺憾。

蘭洲的抱負，也為竹山所承繼。1764年（日本明和元年、朝鮮英祖40年、中國乾隆29年），當時還是書院助教的竹山明明知道李氏朝鮮是獨尊朱子學的國家，卻偏偏在「擬與朝鮮南學士書」（南學士即當時來日本訪問的朝鮮通信使的製述官南玉）中，特意介紹該書院的「中庸錯簡說」等獨創性經說，並論道：

我邦近儒好詆宋學，以恣其詖邪者，固不足道。抑其尊信之者，亦或不免於偏頗。有一言議程朱者，未及析其理，顏豔如也，與前賢樂聞過之心，背而馳。殊不知其議之可采，即是鄒魯功臣，濂洛弼士也，豈容豫立畛域，遽甫責其違叛哉。³

顯而易見，竹山在此強調的是懷德堂學派既與「好詆宋學」的古學派的仁齋和徂徠以及陽明學派不同，也與對程朱學說不容置疑而「不免於偏頗」的闇齋學派不同，是當代日本儒學界對程朱取「雖師勿師」態度的一家獨特的朱子學派。

本文主要從兩個方面探討懷德堂朱子學的特色。第一、分析該學派的「格物窮理論」和「無鬼論」，以觀察其對朱子哲學的理解程度和批評精神。第二、分析該學派的「天文學」和「社會論」，以審視其對朱子自然學和經世策的實踐情況和創新精神。作者擬通過這樣的檢討來揭示朱子學在近

2 同前注，卷下，頁55。

3 中井竹山，「擬與朝鮮南學士書」（中井竹山，《奠陰集》，東京：ペリかん社，1988），頁61。

世東亞傳布和變異的一個類型。

二、「格物窮理」論

五井蘭洲對朱子的《大學或問》和《大學章句》〈格物補傳〉以及明代羅欽順（整菴）的《困知記》和陳建（清瀾）的《學蔀通辨》作過深入的研究，因而對於「格物窮理」和近世儒學史上的「朱陸之爭」的意義有較為透徹的理解。第一、他認定博文約禮和多學一貫是從孔子、子夏（經過子思、孟子）到朱子的一個最重要的為學傳統，論道：

夫學者誦法孔子，孔子之教，博約是也已。後之君子乃或博焉，或約焉。
（中略）主博而率之約者，朱子是也，終始於約者，陸子是也。⁴

昔子思子憂後世之學不一孔氏也，乃立言曰，尊德性道問學，其下所陳皆分屬此二者。蓋尊德性之真，則自不能不道問學，道問學之至，則必尊德性，其他博文約禮亦然。以孔門視之，德行稱顏（淵）閔（子騫），文學稱（子）游（子）夏，孔門亦不一也。如聖與仁，孔子不敢當，自居學識之多，夫子亦不一也。（中略）朱子之於尊德性也不啻如自其口出，觀學規敬箴可見。陸子之於道問學也，一以為糟粕，一以為注腳，可謂不恭也，豈不幾單傳心印，不立文字之教耶。（中略）王陽明乃知其終不可誣，曰工夫即本體，本體即工夫，是欲一德性問學之張本，而亦禪機也，非孔門博約並進之旨，僅有羅整菴、陳建之倫，乃使學者得離禪衡，卻王援，於是乎學朱者稍強氣懿哉。⁵

如思孟皆從事於博約，所以其學之互萬世無弊也。⁶

朱子之學得諸博約，可謂子夏之亞矣。世儒動以支離卻之，似支離則有之。然不知聖人之道元如是，蓋一本萬殊之理，一本所以約萬殊，所以

4 同注 1，卷上，頁 23。參照吉田公平，「江戸後期の朱陸論」（源了圓，《江戸後期の比較文化研究》，東京：ペリかん社，1990）；余英時，〈清代學術思想史重要觀念通釋〉。收入氏著，《中國思想傳統的現代詮釋》（臺北：聯經出版公司，1987）。

5 同注 1，卷上，頁 47-49。

6 同注 1，卷上，頁 39。

博。又曰多學一貫，羅欽順亦有悟於此，善學朱子也。⁷

第二，他把《大學》的「致知在格物」這一命題認定為儒教與佛教道教在認識論上的一個最重要的分歧，指出：

老莊釋雖有似誠意正心脩身之事，但不曾有似致知格物之事。聖人之道由致知格物入於誠意正心脩身，故方寸之中知「萬物皆備於我」「沖漠無朕，萬象森然已具」的道理，所以知萬物同一理之本源也。（中略）故窮理為聖人之道與異端的分界處也。韓退之原道說誠意正心脩身而棄致知格物不講，是其理解大學較粗之故也。⁸

從上述認識出發，蘭洲把《大學或問》中「纔明彼即曉此」一句看作是朱子「格物致知」論的「骨髓」、「眼目」和「肝要」之處：

大學或問有纔明彼即曉此，是致知格物關鍵之語。若無此語，致知格物之道理將難以理解。此語為開門引入日光之義也。開門為格物，日光為致知。開一寸門進一寸日光，開一尺門進一尺日光。外物之理既達，我心之知亦因此而明，物之理與我心之理一致故也。此一語發物我一體，心理一致，致知格物，開闔離合之妙也。⁹

因此，蘭洲本人的「格物窮理」論是主張以「天下之物」之理作為研究對象，而有強烈的追求「真知實見」、「新知」和「知識增長」的傾向，而其中當然也包含學習四書五經和體認天賦之德性。

作為格物致知之實踐，蘭洲曾對「雷」這樣一種空中放電現象作過肉眼觀察，並有如下記錄：

余嘗望雷震，火大一圍許，自雲中與電共隕，長大約二三丈。至地，若縮而萎，乃雲霧晦冥，不知其終。夫雷每聲皆震也，其迸裂激轉，上下四方無定勢，如其長二三丈，亦唯一團而已。辟如一滴雨，視之如縷，是也。

7 同注 1，卷上，頁 39。

8 五井蘭洲，《鉤深錄》（大阪府立中之島圖書館所藏），頁 47。

9 同前注，頁 55。

大震處有火藥氣，擊人則骨碎皮存，遇刀劍之類，則把鞘全，而刃鏖，火氣烈迫，為種種怪狀，往往生人疑惑。¹⁰

在這裡，雷的形狀、聲響和氣味以及落雷對人和物的傷害情況，均有詳細描寫，顯示了蘭洲在自然研究方面的興趣和才智。

然而，朱子學者的這種自然研究和窮理志向，在當代的荻生徂徠看來是狂妄而無益之舉。徂徠認為：「因宋儒誤解格物致知一事，窮風雲雷雨以至一草一木之理被認作學問，究其本心，乃欲窮盡天地間所有事物，無所不知，而為萬事通。中庸亦有雖聖人有所不知一語，以凡人智慧何能遍知萬事。（中略）神妙不測之天上地下，本有不可知之事，雷且作雷擱置一邊可也。」¹¹

對此，蘭洲從贊成「窮理」和「格物致知」的立場反駁道：

或人問雷，答曰：是陰陽之碰撞也。旁有儒者曰：天地之間變怪不可測，以人之微智，何可知其實。古人有說雷為獸，又有說雷神打鼓的，不知屬實否。既非手持視之，今儼然謂之陰陽碰撞者，亦與此同，可謂朱子窮理之弊也。予答曰：變怪固不可測，而不知之者是我智未至故也，故雖聖人而有所不知。若今為不知日食月食之數術之世，而有人獨傳其術，謂明年何月何日有日食，又有月食，其食之模樣如此這般，則一定有人問其何以知之。其人若答以理，則必有人腹捧笑之曰：日月之事，汝凡夫何能測知。是問者之智，尚未至知日月食故也。雷之說，應準此。¹²

不過，嚴密地說來，徂徠的「天不可知」論，並非真的認為天「完全不可知」，而是強調天「不可盡知」。此一觀點在其「歲差」論（恆星年和太陽年的差）中表現得最為明白：

10 五井蘭洲，《瑣語》（收入關儀一郎編，《日本儒林叢書》第一卷，東京：東洋圖書刊行會，1927），卷下，頁33。

11 荻生徂徠，《徂徠先生答問書》，收入《荻生徂徠全集》第一卷（東京：みすず書房，1973），頁438。

12 五井蘭洲，《茗話》（大阪：松村文海堂，1911），卷上，頁3。

曆不佞未之學，然以臆道之，古法必簡易。觀於堯命羲和，分處四方，以親驗合不，隨而改之，不亦簡乎。後世必求以法盡之，然愈精愈舛者，以其人所推不過三四十年之久耳，必得數百千歲之壽，目擊親見，而後得其梗概，此乃世所無。故堯典聖人之智，乃為至矣。授時曆，世所推崇。然僅以三四十年之推驗者，與它曆同，是以不佞未之能信，如歲差，古來未有定數，以不佞思之，日月有盈縮，一年而復初，故曆家能言之。如歲差，安知其非天之盈乎，自堯至今日，人見其盈，而未見其縮，安知數千歲後必不縮乎，何則，天地日月皆活物也，又授時法，已往歲增一，將來歲減一，吾不知數千萬年之後算盡時何如也，大抵不知其始，不知其終，吾處其中間，以蜉蝣之年量之，其愈精愈舛者，以此。¹³

顯而易見，徂徠重視目擊和歸納的價值，而否認推理和演繹的有效性。履軒《天經或問雕題》中的以下一段論述，可視為對徂徠以上論點的駁

斥：

有時而不齊，亦必有一定之理矣，且人之知未至焉耳。譬月行九道八年而一終，故曆家得布算不差，設令月行八萬年而一終者，曆家焉得而推之，亦必付之不可知已。歲差猶是也，人以有涯之生，必欲窮數萬年之數，顧有弗及耳。然謂天運渺茫，竟無一定之理，不可推求者，誣也。曆家以精詣自誇張，其所不能推者，謂為無可推之理，而弗復求焉，自欺欺人，至於以誣天，可勝嘆哉。噫！天下滔滔皆是，豈特曆學乎哉。¹⁴

履軒的批評是對《天經或問》〈歲差〉中「日月星辰之象，陰陽寒暑之候，亦有時而不齊，亦不能以一定而求之。」一段所作的。在此，他既承認人的認識能力是有限的（「人以有涯之生，必欲窮數萬年之數，顧有弗及

13 荻生徂徠，〈復水神童（第二書）〉，收入日本思想大系 36《荻生徂徠》（東京：岩波書店，1973），頁 514。參照《荻生徂徠全集》第一卷，（東京：みすず書房，1973），頁 60-61。

14 中井履軒，《天經或問雕題》（大阪大學附屬圖書館懷德堂文庫所藏）天之卷，頁 32-33。

耳」），但更強調天象是有規律可循的（「有時而不齊，亦必有一定之理」），天文曆學家不應以自己學術未精，托詞謂無理可推，以至「自欺欺人，至於以誣天。」

在同一節中，游藝引用了《物理小識》（1643年）作者方以智的一段話，曰「此定恆法也，而隨時測驗，盈虛在其中矣。天運盈虛，一年有盈虛，一日有盈虛，又多年而盈，多年而虛。」¹⁵ 履軒對此大表贊意，指出：

盈虛由不同心之盈縮起也，則亦有定法。若以盈虛為不可思議者，是術之未精。¹⁶

可見他認為，天運之盈虛是有其客觀規則（「定法」）的，以此為不可思議者是其本人學術「未精」的表現。換言之，天是可知的，同時又是不可盡知的。人是有認識能力的，但其認識能力也是有局限的。對天體的運行規律作不斷的再研究和再認識，以期更為精密地把握之，正是人的使命。在這個意義上說，履軒的徂徠批判比蘭洲更上了一層樓。

三、無鬼論

懷德堂的無鬼論是在與當時日本的宗教迷信以及主張「神道設教」的徂徠學對立的過程中，通過對中國古代的無神論和朱子學的鬼神觀進行批判的繼承而形成的。

近世初期，在德川家康為鞏固天下而攻打大阪城，將豐臣秀吉的遺族即側室淀殿和兒子豐臣秀賴置於死地時，有一名原屬秀吉和秀賴的武將片桐且元轉而協助德川。相傳淀殿和秀賴自殺身亡不久，片桐因見到兩者的厲鬼之「瘴惡之狀」而驚駭致死。此事不絕於書，很多大阪人深信不疑。中井竹山對此作了批判：

夫死也者，生之盡也。形神朽滅，漠然無跡。其死於病，猶火銷於鑪也。

15 同前注，頁 32。

16 同前注，頁 32。

其死於兵，猶火滅於水也。雖順逆緩急之異等乎，其為銷滅則同矣，更留何物為厲哉。（中略）若伯有為厲，係鄭國癡人一宵之夢，與蕉鹿夢覺相伯仲者，其恍惚狂妄，固不足乎列。然左氏誇誕之筆，鼓子產強弁之說，以矯誣千載，亦是與齊東野語之類也已。後儒滔滔，逐末沿流，不復究本源。雖或賢知拔萃也，猶且不寤，隨為之分疏回護，乃言別是一理，以貽世之頑蔽。夫騁妄譚於桐氏（片桐且元）之徒，亦或有所諉者，先賢責任其咎。悲夫！噫！吾誰與歸。¹⁷

竹山的批判集中體現了懷德堂學派的無鬼論的基本立場。例如，其中「左氏誇誕之筆，鼓子產強弁之說，以矯誣千載。」一句，可以竹山之師蘭洲的以下論述作其註腳：

精氣為物，游魂為變。世或以游魂為變為人死其魂為變怪妖厲之事，乃據左氏鬼有所歸不為厲之語，以證之。可笑之甚。¹⁸

而其中「夫死也者，生之盡也，形神朽滅，漠然無跡。」一句，可以竹山之弟履軒的以下論述作其註腳：

程朱子論鬼神造化之理，可謂明快矣。唯其論人鬼，尚有查滓存焉。若申生之靈，伯有之厲，左氏之妄誕已，乃謂是別一般道理。天下豈有別一般道理乎哉。孟子曰：盡信書，不若無書。更高一層，南齊范縝著神滅論。以為形者神之質，神者形之用也，神之於形，猶利之於刃，未聞刃沒而利存，豈容形亡而神在哉。¹⁹

可見，懷德堂的無鬼論是建築在對范縝《神滅論》的繼承和對《左傳》的「厲鬼」說以及朱子學的「人鬼」論加以批判的基礎之上的。

朱子門人黃士毅曾將朱子的鬼神概念分為三類：「在天之鬼神」即「陰陽造化」、「在人之鬼神」即「人死為鬼」和「祭祀之鬼神」即「神示、祖

17 中井竹山，《逸史》（大阪：加賀屋、河內屋，1848），卷12，頁25-26。

18 五井蘭洲，《質疑篇》（大阪：文淵堂、得寶堂，1766），頁12。

19 中井履軒，《水哉子》（收入《續日本儒林叢書》第一冊，東京：東洋圖書刊行會，1930），頁15。

考」。²⁰ 關於「人死為鬼」即「人鬼」，《朱子語類》卷三有如下一些論述：「人所以生，精氣聚也。人只有許多氣，須有箇盡時。盡則魂氣歸於天，形魄歸於地死矣。」「死而氣散，泯然無跡，是其常。」「人之所以病而終盡，則其氣散矣。」「或遭刑，或忽然而死者，氣猶聚而未散。然亦終於一散。」「神祇之氣常屈伸不已，人鬼之氣則消散而無餘，其消散亦有久速之異。」²¹

顯然，朱子用氣的「聚散」論解釋人死的現象，且承認遭刑和驟死等例外情形，似乎為《左傳》「厲鬼」說提供了某種根據。故竹山說：「雖或賢知拔萃也，猶且不寤，隨為之分疏回護，乃言別是一理，以貽世之頑蔽。」履軒說：「程朱子論鬼神造化之理，可謂明快矣。唯其論人鬼，尚有查滓存焉。」對朱子進行了指名或不指名的批評。而竹山和履軒的學生山片蟠桃更直接了當地指出：

（朱子）語錄的鬼神之說可謂煩雜，先有以陰陽云之，又云天地山川、云人鬼、云邪鬼、云幽厲。語錄之論使之混亂，故說不分明也。其云聚散者，迷亂之始也。其魂魄云者，生而有之，死而無之，則云有無可也。云聚散，則似生之前已有之而聚於此，死後散之而處處有依憑，不云聚散而云有無，則人不會有疑念也。往來、屈伸、生死、晝夜云者，既與二氣之良能，造化之跡云者同，則唯云陰陽可也。²²

同樣，朱子的「祭祀之鬼神」即「神示、祖考」的觀念也部分地因其以氣的「聚散」論加以解釋而使人疑惑。履軒明確指出：

鬼神祭祀之理，一言以蔽之，曰行吾敬。論語曰：祭如在。夫祖考之鬼，

20 黃士毅，〈朱子語類門目〉，《朱子語類》（臺北：臺灣中華書局，1986）第一冊。參照三浦國雄，〈朱子鬼神觀の輪廓〉，收入《神觀念の比較文化論的研究》（東京：講談社，1981）；子安宣邦，〈《有鬼》と《無鬼》の系譜〉，收入氏著《事件としての徂徠學》，（東京：青土社，1990）。

21 同前注，《朱子語類》第一冊，卷三，頁37、44、39。

22 山片蟠桃，〈夢の代〉，收入日本思想大系43《富永仲基・山片蟠桃》（東京：岩波書店，1973），頁505-506。

雖與子孫一氣相接，然已散之魂，豈能復聚哉。（中略）洋洋乎如在其上，如在其左右，是吾誠敬之至，以為如在也，如字妙。²³

履軒所論，其實是繼承著其師蘭洲的以下論點：

如張橫渠「二氣良能」說，簡而竭焉。然以說外神，斯可。以說祖宗鬼神，則覺未周，或不免不仁不智之訾。學者不於此豫講明，則朔望拜跪，皆墮格套，欠誠敬。²⁴

（事鬼神之意義）唯祭如在一句可以蔽之。（中略）夫身也者，親之枝也。親也者，祖考之枝也。等之以上焉，則吾軀即祖宗也。（中略）以若心入祠廟焉，則豈得不誠敬耶。誠敬之至，則神之著否，在所不論，豈必待蒿悽愴而後始為有神哉。²⁵

綜合以上兩者之說，可見懷德堂學派不信祭祀之時「祖宗鬼神」真會「來格」，即祖先已散之魂氣因後代的祭祀而一時回聚顯靈，與祭祀者相互「感通」，而強調祭祀的意義在於「行吾敬」，即表示後代對先祖報本還始的誠敬心情。其理論根據為孔子的「祭如在」說：「祖宗鬼神」既為「如在」，則非「實在」也。

履軒曾披露過，懷德堂學派不得不主張「無鬼論」，是為了與當時漫延的邪教迷信劃清界限，以正視聽。他說：

古之聖人，本自然之理，順人情之常立教，毫無虛假之術數。今若為無浮屠天主之教，無道家神道，無妖怪惑人言談之世，則可如詩書之文所言，老實從之，而不必主張無鬼論也。然在邪教怪說盛行之世，無法將詩書之文作實法遵守。若以（吾儒教的）祭祀、鬼神為順乎人情而有之事，則難謂邪教之鬼神為無。又若謂吾之鬼神為實有，彼所謂鬼神則無，則此理不通。故處今之世，唯有捨棄人情而主張無鬼論也。²⁶

23 同注 19。

24 同注 1，卷上，頁 59-60。

25 同前注。

26 同注 22，頁 515。

可是，儘管如此，並非所有的儒學者都贊成懷德堂的「無鬼論」。近江三上藩的藩儒奧野溫夫（名純）在竹山、履軒死後的幕府末期，對當時懷德堂的教授並河寒泉問道：

抑聞之，竹山履軒兩先生嘗謂：程朱辨義理甚明白，獨至論怪異不能無遺憾。純竊以為不然。程朱唯燭理甚明，故不敢武斷，兩先生雖大儒，比之程朱，察理稍羸，所以武斷不疑也。尊意以為如何？²⁷

對此，寒泉作了以下辯護：

程朱之語鬼神，明明快快，既已如此。然而程子反言，伯有為厲，別是一理。又言，鬼神憑依言語亦有理。朱子亦言，鬼神之理，聖人蓋難言之。謂真有一物，固不可，謂非真有一物，亦不可，是等語。豈非明快中存查滓者乎。是吾竹山伯叔所以有疑議也。雖然，吾伯叔之議程朱，非欲敢凌駕先賢也，直是欲為之功臣也。²⁸

四、天文學

懷德堂學派的天文學充分表現了其關心實學和尊重科學的傳統，其天文學知識有中國、西洋、日本等三個來源，形成了重疊的構造，具體反映在其對於宇宙結構，日月食和彗星的認識之中。

中國天文學思想之重要部分為老莊學派的思想，而朱子的天文學思想主要包含在《朱子語類》、《楚辭集注》〈天問〉篇和其門人蔡沈的《書經集傳》之中。蘭洲有《書經蔡注紀聞》、履軒有《尚書彫題》和《夏書逢原》等，其中對日月五星的「左旋右行」等問題發表了自己的見解。此外，對在近世日本有很大影響的元代《授時曆》，履軒也作過研究。

蘭洲曾指出：「朱子曰：去地上一寸則天也，（中略）天氣陰陽五行

27 奧野溫夫，〈奧野溫夫論狐妖書〉，收入並河寒泉，《弁怪》（國立國會圖書館古典籍資料室所藏自筆本）。

28 並河寒泉，〈答奧野溫夫書〉，同前注，收入《弁怪》。

也，我支體又陰陽五行也。」²⁹「一團丸之地，上下四方均有氣充滿而浮托之，氣即天，地外皆天。列子說：人在天中立止，愚者以為在上蒼者為天，佛書似亦持此見。素問曰，岐伯云，地在天中，大氣舉之。渾天說以此為根據也。」³⁰可見其宇宙觀基本上是依據朱子學和老莊思想的。

不過，由於明末清初來自西方的天文曆學知識通過游藝《天經或問》等書籍傳入近世日本，懷德堂學派也和許多天文曆學的專門家以及關心天文曆學的朱子學者一樣，逐漸受到其影響，並為其折服。蘭洲據《天經或問》指出：

凡日月星之大小，詳於天經。先推理求實，用測量之器明辨之。先測量地的大小，定為周圍九萬里。再與太陽晝夜運轉之時刻對照，知道太陽為地球的一百六十五又八分之三倍。其餘以此推知。（中略）月亮的大小、厚度，據說與太陽相同。然則日月於朔日交會時有「食」之可能。據天經，月亮比地球小，相對於太陽更小，因此日食較月食為少。月亮之形狀像太陽呈正圓形，以受日光之正斜，而有弦望之違。若為平面體，則不應有上下弦之形。唐土諸儒，雖詳論天文，其月食之說則有誤，天經之說得當。此說原出於西儒利瑪竇。無論何處之人，只要合於理，人豈不信之。³¹

在此，蘭洲明確認為「唐土諸儒」對月食原因的認識不如「西儒利瑪竇」。

履軒的《天經或問彫題》記錄了他對《天經或問》的許多評點，〈七曜離地〉一節中有如下一段話：「蓋諸星處天有高下。（中略）而體段有鉅細也。只因離地絕遠，人仰見得鉅者亦微也。（中略）若人從星上視地，決如一塵不能見也。」它所反映的相對主義的思想，履軒特別欣賞，曾做過多次發揮。在七十歲時寫下的《會虞》〈觀天地第一〉³²中更自稱「華胥國王」而作宇宙漫遊之夢，將該思想加以藝術化。

29 五井蘭洲，《性理解》（大阪府立中之島圖書館所藏）。

30 五井蘭洲，《承聖篇》（大阪大學附屬圖書館懷德堂文庫所藏），卷上，頁40-41。

31 同前注，卷上，頁40。

32 中井履軒，〈會虞〉，收入《履軒古風》（大阪大學附屬圖書館懷德堂文庫所藏）。

朕遊乎宇宙之間兮，七十載於今。（中略）顧瞻乎覆載之內，嗟匪目力兮
攸極，願假器兮以伸志。訪妙工兮弗遭，索良材兮無所之，日念兮夜思。

結果，天「帝」為其「至誠」所感動，借以「寶鏡」，伴以「僊童」，
引之天上而「下瞰」時，眼前展現了如下風景：

維星天之晶瑩，如鏡如水兮，如玻璃之淨。夫星辰之環列，嚴乎其整位
兮，燦乎其有光。天漢之匹練兮，更駭其博廣。昔睹其如砂如沫兮密布，
今乃如日如月兮照映。（中略）若夫無數小星兮。（中略）譬如河畔砂礫
兮，皆未獲名氏於人間者邪。（中略）彭彭以周旋，望陽輪兮不加大。
（中略）爰求陰輪兮至細，若人間兮望金與水。（中略）濛濛焉惟一氣之
混沌兮，中央棲一微塵，凹兮凸兮，周環彈丸。僊童指之而唸乎我，曰：
斯塵為坤輿，女其諦觀焉。凹者為河兮為海，凸者為山嶽兮為濕原。萬國
棋布兮，誰為之疆垠。國既為塵中之塵兮，人乃生乎其間，其為塵不亦甚
乎？朕聞之，悄然自憫兮，肅然而慄，舍鏡拱手兮。

這裡的景象和履軒手製的天圖的構造大體是一樣的。該圖以形體甚小之
地球為中心的四個同心圓組成，自中心向外依次分為月胞、日胞、星胞和天
等四個區域，並有說明，曰：「此圖土木火三胞未悉」，「華胥國王曰：
自是而外我尚未往，故不知。」³³ 反映了他當時的宇宙認識基本上依據的是
來華耶穌會傳教士的天動說，不過也不拘於其說。因為他承認「天外有
天」，只是目前「不知」而已。

隨著時代的發展，竹山和履軒的弟子山片蟠桃則更進一步接受了荷蘭學
系的天文學知識，如志築忠雄等譯述的《曆象新書》（1802 年左右完
成）、《天地二球用法》（新譯）、《微斯東太陽明界圖》和《微斯東慧
星考》中的地動說以及大宇宙論，標誌著懷德堂學派的宇宙認識達到了同時
代的最高水準。³⁴

33 《懷德堂—近世大阪的學校》（大阪市立博物館發行，1986），頁 57。

34 有阪隆道，〈山片蟠桃の大宇宙論について〉（收入《日本洋學史の研究Ⅶ》，大阪：
創元社，1982）。

蟠桃《夢之代》「天文第一」的結論如下：

凡在一明界之諸曜，其以太陽為心而繞太陽旋轉，乃是由於引力的關係。太陽明界中的諸曜皆為太陽吸引而不離開，又以自力而不被太陽吸附，唯環繞而轉者。月亮之於地球，木星土星之於月亮皆同。恒星皆一明界，各自必如我們所居住之明界。³⁵

不過，懷德堂學派的天文學知識不僅來自中國和西洋，而且來自與當代日本天文學家的密切交流。麻田剛立（1734-1799，名妥彰）是當時第一流的醫生和天文學家，從九州移居大阪時，曾得到中井兄弟的幫助，此後一直保持來往，中井兄弟還參與其觀測月食和人體解剖等活動。履軒十分欽佩剛立，在《天經或問彫題》本文的有關「地一度」、「地周圍」、「月體經」和「日體經」的長度之記述部分，欄外均記入剛立的「新測」數值加以對照，還將兩種數值都收入其《數聞》之中。

竹山在《逸史》中駁斥把彗星視為惡事前兆的災異思想時，把彗星解釋為「坤軸積年之伏火，時有上衝」而形成，「常隨天而轉。」與此同時，採取新說舊說並存的立場，熱心地介紹了麻田剛立的超越利瑪竇、湯若望、龐迪我和游芸一輩的新說：

友人麻田剛立曰：彗孛實一星，而成形於天，非客氣所致，一時凝結之物也。雖與恆星同旋，而其行獨積年而低昂，平常微小，弗可弁焉。漸低則受日發芒，隨日近遠，為彗為孛，數旬漸昂，而光芒益銷也。但其隱顯之年限日數，為未易考已。凡客氣上昇之類，雖凝聚可指，而元無形質之物，無與天同轉之理。唯彗孛儼然有真形，故能附麗而運轉也。斯說絕妙，蓋利（瑪竇）湯（若望）龐（迪我）游（芸）輩，究推精測，所未及也。是於解世之蔽惑，亦尤為明確矣。剛立南豐人，來家於浪華，以天學著稱焉。予嘗述舊聞，以立原論。後聽剛立氏之譚，深嘆其至當，但說已新奇，未有成書。而其人中身，凡百測驗，夙夜匪懈，以期大成於異日焉。則予未敢公然主張，以沒舊說，姑錄梗概於此，兩存其義，以貽後

35 同注 22，頁 218-222。

人。有達於理者，其必知所擇與。³⁶

剛立逝世後，竹山的長子蕉園為其作碑文，其中有「後清商舶載西洋曆法之書者二種，其說奇新，密微入神，星工傳為大寶，而君所發明論著悉與之符矣，若西人嚮聞君之言而潤色之者也」一句。³⁷ 這裡所謂「清商舶載西洋曆法之書」即《曆象考成後編》。被剛立推薦而擔任德川幕府「寬政改曆」的天文學家高橋至時也在《增修消長法》中指出：「而近來得以支那舶來之曆象考成後編及荷蘭入貢之曆書參校之，皆合於妥彰（麻田）所設。歲實之古小今大，朔策之古大今小，皆暗符合，豈能不謂妙哉。西洋曆學雖至精，尚未聞其有消長法，獨我大東有之。」³⁸ 表現了近世後期日本天文學界的自信和自負。

五、社倉論

近世日本最早提倡設社倉的是朱子學者山崎闇齋（1618-1682），他的《朱子社倉法》是將《朱子文集》和《通鑑》的有關記述加以編纂附上序跋而成，其中指出朱子的社倉「惠而不費，所施之處，雖遇凶年，民不缺食」³⁹，可見其「廣朱子之法」的目的為備荒賑飢。事實上，會津、岡山等藩的社倉均是作為愛民養民的「仁政」之一環，以藩主所賜錢糧設立的，反映了近世前期諸藩的財政基礎比較堅實，藩主還負得起備荒賑飢的責任。

而近世中期以後，商品經濟的迅速發展逐漸瓦解了立足於農本主義的幕藩體制，而不時發生的災荒和起義更加深了社會的動盪不安。中井竹山曾仿照李笠翁的「十無詩」作了自己的「十無詩」，其中一首題為「廩無米」，曰：「樂歲倉中剩粒無。不知荒日復何圖。寒微元免賑飢責。祇恐公侯皆似吾。」⁴⁰ 通過自嘲，諷刺了當時諸侯貧困和無力擔負備荒賑飢責任的現狀。

36 同注 17，卷 12，頁 25。

37 渡邊敏夫，《近世日本天文學史》，（東京：恆星社厚生閣，1986），卷上，頁 200。

38 同前注，頁 174。

39 山崎闇齋，《續山崎闇齋全集》（東京：日本古典學會，1937 年），卷中，頁 493。

40 同注 3，《奠陰集》，卷 3，頁 52。

1789（安政1）年，竹山在回應當時幕府老中（相當於總理）松平定信的諮詢而提出的政策通論《草茅危言》中，建議幕府按諸侯的窮困程度（分小窮、中窮、大窮、極窮四等）減免其公役負擔，並在大阪等地設「常平倉」調整米價。此外，還提到了自己先前為本籍龍野藩的藩主所作的《社倉私議》。

《社倉私議》的主張不在「備荒賑飢」而在「備荒救貧」，即幫助農民從慢性的窮困過程中擺脫出來，以防止其逃離家鄉成為流民，或參加起義。文章先據儒教經典重申了「民本」主義和農本主義的理念，曰「民為邦本，本固則邦寧，見於《書經》。百姓足君孰為不足，載於《論語》。聖賢明訓實為萬古不易之義。」然後對朱子社倉的緣起作了如下介紹：⁴¹

乾道四年（1168，宋孝宗時），因有欠收，百姓飢饉，朱子勸其所治地區的殷實人家將備用米取出，低價出售以解時難。但因人數眾多，備用米用完，（朱子所在的崇安縣開耀鄉的）鄰境有策劃起義聚集徒黨者，騷動波及朱子住所。朱子眼見鄉人有投奔該徒黨之勢，急忙向建寧府官人借用常平倉米。（中略）其時府官幸為人品善良者，平素信任朱子，故立即將常平倉現米六百石運至。朱子則將米無息貸出，眾人安心，歡聲載道，無人投奔惡黨。起義勢滅，鄰境官府立即將惡黨捕獲，穩住了形勢。翌年民間將米全部歸還，朱子在向常平倉送回米時有建社倉之設想，故向府官提出拜借應還之米，對百姓願借米者，規定利息借與之。（中略）經過十餘年，至淳熙年中，本金米達三千石，故其後免收利息，唯每借一石米，須納三升耗米而已，於民間大為有益。即使欠收之年也無不納賦稅者，國用私用皆寬鬆。（中略）禁廷也以此為是，下敕令普及天下。（中略）朱子的社倉經過三十多年，本金米達五千石，民間仰為深澤大恩。

這段文字是竹山據朱子「建寧府崇安縣五夫社倉記」等社倉有關記述文和《通鑑》有關項目作成的，是筆者所見到的日本文獻中關於朱子社倉由來的最詳細的介紹。朱子認為，其設社倉以「為鄉閭立此無窮之計」，目的在

41 中井竹山，《社倉私議》（收入大阪大學附屬圖書館懷德堂文庫所藏《拙修齋叢書》）。原文為日文。

於「以惠活鰥寡，塞禍亂原。」而竹山的著眼點也正在於此。

要辦社倉，首先要有本金米。但是，官民雙方的經濟拮据，特別是其相互間的不信任是準備本金米的最大障礙。竹山為龍野藩主設計的妙計是：(1)頭五年間，每年藩主從年租米中拿出1千石，富裕農民拿出1千石，總計1萬石作為社倉的準備金。這社倉準備金名義上是藩內的公共財產。(2)五年間，藩主每年將當年收齊的2千石借下，馬上運到大阪，作為還債的本錢。因為藩主對大阪商人欠錢太多，拖欠太久。先還一部分，可改善關係，以利今後再借。(3)五年間，藩主須對所借的社倉準備金付出相應的利息，年利第一年度為七銖（7%），第二年度為六銖半，第三年度為六銖，第四年度為五銖半，第五年度為五銖。(4)五年間，藩主對所借社倉準備金付出的利息總共約為2,200石至2,500石。從第二年度起，便可以藩主付出的部分利息作為社倉的本金進行運營。(5)五年後，富裕農民總共拿出的社倉準備金5千石由藩主負責逐漸歸還，而社倉的所有權則歸村民，即使藩主被改封至其他地方，也不能將它帶走。⁴²

竹山的社倉計畫實質上是以「上下同心」為號召，將社倉準備期間的短期利益歸於藩主，以幫助其還清債務，而將社倉建成後的長遠利益歸於貧困農民，以幫助其在欠收時度過難關，不致流離失所或挺而走險。不過，雖然竹山煞費苦心，他的建議當時卻未被龍野藩主採用，倒是附近地區的藩有採用的。對此，他曾發出「為他人作嫁衣裳」的感慨。

三十年後，1819（文政2）年，竹山的門人小西惟沖擔任龍野藩儒時，終於將《社倉私議》的計劃付諸實施，以年利八銖的利息出借社倉米。但對貧困農民來說，年利八銖還是嫌高了。到了1833（天保4）年秋天，相鄰的東播磨地區因飢荒發生農民起義，小西因此作了反省，認為應將社倉米無息貸出，以廣為宣傳「社倉仁惠之意義」，使最貧困的農民也能享受恩惠。⁴³由於採取此臨機應變的對策，當時的龍野藩得以避免東播磨起義那樣的事態。

42 同前注。

43 小西惟沖，《社倉筆記》（龍野市立圖書館所藏）。原文為手稿。

結 語

綜上所述，可見懷德堂朱子學的確是有其特色的，表現在其對朱子哲學的鑽研比較深入，且取「雖師勿師」的態度，在自然研究有獨到之處，對經世濟民有極大熱忱。而這種特色的形成是與該書院所處的時代背景以及社會經濟和學術文化的環境分不開的。懷德堂院處於經濟漕運中心和學術文化重鎮的大阪，由大阪的富商出資經營，與傳統的政治文化首府京都和新興的政治文化中心江戶即有一定的聯繫、也保持著一定的距離。這樣的條件使得該學派能在相對超脫的環境中進行研究，從而形成了自由闊達的學風和現實主義的傳統。

作者附記：本文據拙著《懷德堂朱子學の研究》（大阪：大阪大學出版會，1994）有關章節作成。若對詳細內容有興趣，敬請參照原書。

Neo-Confucianism in Early Modern Japan: The Case of the Kaitokudō in Osaka

Demin Tao*

Abstract

This article aims at presenting the case of the Kaitokudō 懷德堂 (1724-1869), a unique Neo-Confucian academy in early modern Japan. Based in Osaka, the contemporary economic center of Japan, the Kaitokudō was run by a group of wealthy merchants and was chartered by the Tokugawa shogunate. In its history of about one hundred and fifty years the academy formed a distinctive scholarly tradition and produced several prominent scholars, such as Goi Ranshū 五井蘭州, Tominaga Nakamoto 富永仲基, Nakai Chikuzan 中井竹山, Nakai Riken 中井履軒, and Yamagata Bantō 山片蟠桃.

By analyzing these scholars' attainments in Neo-Confucian epistemology and atheism and their accomplishments in astronomical study and administrative consultation including designing the communal granary system for social security, the article reveals the profound impact of Neo-Confucianism on early modern intellectual word and the society as a whole in East Asia.

The article also points out that some scholars of the Kaitokudō had tried to go beyond Zhu Xi by taking a radical atheistic stand against the superstitions and corrupted religions, and this kind of prusuit reflected the rise of economic ration-

*Demin Tao is a professor at the Faculty of Letters, Kansei University.

alism in early modern Japan.

Keywords: Kaitokudō, Neo-Confucian epistemology, atheism, astronomy, communal granary system