

【研究論著】 General Article

從前近代到近代的武士道與商人道之轉變

The Transformation of Bushido and the Way of the Merchant from Pre-modern to Modern Times

張崑將

Kun-Chiang CHANG*

關鍵詞：武士道、商人道、鈴木正三、石田梅岩、澀澤榮一、海保青陵、新渡戶稻造

Keywords: Bushido, Way of Merchant, Suzuki Shōsan, Ishida Baigan, Shibusawa Eiiti, Kaiho Seiryō, Nitobe Inazo

* 臺灣師範大學東亞文化暨發展學系副教授。

Associate Professor, East Asian Culture and Development, National Taiwan Normal University.

摘要

本文擬探討武士道與商人道之轉變，特別是對照江戶時代與明治維新初期有關商人道與武士道之間的關係之論述，分析其類型，以窺其轉變的特色。在江戶時代，筆者選擇幾位代表性人物，即初期的一位武士禪僧鈴木正三（1579-1655），以及一位對庶民教育相當有貢獻的西川如見（1648-1724）；此外，本文亦將分析在江戶中末期的一位町人學者石田梅岩（1685-1744）、大阪懷德堂儒者中井履軒（1732-1817）及熱衷商業經濟的學者海保青陵（1755-1817）等人的商人道與武士道之論述。明治維新以後，本文選擇兩位武士從商者澀澤榮一（1840-1931）、岩崎彌太郎（1834-1885）及基督教徒新渡戶稻造（1862-1933）等人的武士道與商人道之關係的討論。從以上諸人有關武士道與商人道之關係的討論中，作為前近代與近代的對照性，以窺出其間轉變的特色。

Abstract

This article is intended to explore the transformation of bushido and the way of the merchant. It especially contrasts the discourses on the relationship between bushido and the way of the merchant in the Tokugawa period and the early Meiji Restoration, having an insight into the features of the transformation by analyzing the types of the discourses. Concerning the Tokugawa period, I choose several exemplary characters, namely, the samurai-Zen monk of the early Tokugawa period, Suzuki Shōsan (鈴木正三, 1579-1655), and Nishikawa Zyoken (西川如見, 1648-1724), who had contributed significantly to the common people's education; besides, this article also analyzes the discourses on the way of the merchant and bushido by the scholar of the mid-late Tokugawa period, Ishida Baigan (石田梅岩, 1685-1744), the Kaitokudo's Neo-Confucianist from Osaka, Nakai Riken (中井履軒, 1732-1817), and the scholar keenly dedicated to commerce, Kaiho Seiryō (海保青陵, 1755-1817). Regarding the Meiji Restoration, this article explores the discourses on the relationship between bushido and the way of the merchant by two samurai-merchants, Shibusawa Eiiti (澀澤榮一, 1840-1931), Iwasaki Yatarou (岩崎彌太郎, 1834-1885), and the Christian Nitobe Inazo (1862-1933). This article, in the end, has an insight into the features of the transformation through the contrast between the pre-modern and the modern times based on the afore-mentioned works on the relationship between bushido and the way of the merchant.

自從一九二〇年韋伯 (Max Weber, 1864-1920) 的《新教倫理與資本主義精神》這本名著出版以來，引起廣大的迴響。韋伯特別以英國清教徒 (Puritans) 倫理所強調的職業觀，即禁欲道德的實踐，諸如用神意來解釋職業上的合理追逐利潤，認為私人經濟活動中有神意的安排，以及新教徒強烈要求生活的統一性造成資本主義對生產的標準化，而禁欲主義所要求的節儉也必然造成資本的累積，於是乎以職業概念為基礎的理性行為，從基督教的禁欲主義中產生出來，促進了理性的資產階級經濟生活的發展，因此基督教的禁欲主義對資本主義具有扛轎的作用。¹不論贊同或反對韋伯之論，斯書一出，此後商人倫理中的宗教精神與資本主義之關係便成為諸多學術界熱衷的研究課題，更有人將韋伯的「新教倫理」運用在解釋東亞經濟現代化的突出現象。一九五〇年代中國大陸史學界熱烈討論過「資本主義萌芽」的問題，當時呼應與檢討韋伯著作的華人研究者相當多，可以海外學者余英時先生的《中國近世宗教倫理與商人精神》為主要代表，旨在探索植根於傳統中國的歷史經驗，分析儒、釋、道三教的倫理觀念對明清的商業發展關係，同時也指出學者不可片面將韋伯的原始理論套用在中國的歷史經驗。²

橘逾淮為枳，韋伯之論誠然不可套用在中國，在日本亦然。針對一九六〇年代以來亞洲四小龍在全球的經濟崛起，學者往往套用韋伯理論，認為是得力於儒教文化傳統之情形，溝口雄三即指出韋伯論點中對職業的使命感 and 確立職業人的個人倫理，在日本確有其類似情形，也確實存在於日本江戶期的武士和商人社會之中，但那未必與儒學有關係，呼籲必須植根於日本前近代的固有社會系統之特質來看日本資本主義的精神。³的確，韋伯的理論在西方也存在著批評者的挑戰，要套用在亞洲國家也問題重重，

1 參閱于曉等 (譯)：《新教倫理與資本主義精神》(臺北：谷風出版社，1988年)，特別是第五章〈禁欲主義與資本主義精神〉。

2 余英時先生在《中國近世宗教倫理與商人精神》(臺北：聯經出版事業公司，1987年)一書中特別舉出中國從明清乃至民國初年新型的資本家走的是親族組織轉化為商業組合之路，仍具有其「事業功能」，經濟發展並未受限，反駁韋伯對中國親族組織阻礙經濟發展的「事業功能」之觀點(頁154-155)。另在〈附錄：韋伯觀點與「儒家倫理」序說〉中特別批評韋伯在《中國宗教》一書中關於儒家、道家的理解是錯誤的和片面的(頁168)。

3 溝口雄三：《中國公と私》(東京：研文出版，1995年)，頁233及237。

但韋伯式的問題——資本主義精神與宗教精神之關係——卻仍有其啟發的意義，日本也紛紛出現有關類似研究題目之書，⁴就中以山本七平於一九七九年所著《日本資本主義の精神》一書最早，問的也是韋伯式的課題。此書主旨認為促進日本資本主義發展的特殊精神氣質——日本資本主義精神——的要素，歸結為德川時代崛起的商人文化中的某些觀念，如勤勉、敬業、自制、節儉等。這些觀念構成了某種不含有私欲的經濟合理性和世俗意義上的宗教性倫理。因此山本氏說：「如果不以日本的傳統與日本的資本主義精神這種觀念來把握日本社會是不會發現其『無形的原則』的。所謂『無形的原則』是相對於西方『契約的形式原則』，係指對外部來說確實是無形的，但在內部則是不言而喻的，它毫無隱瞞地、公開地貫徹自身。」⁵山本氏指的是像「終身雇用制」與「年功序列制」便是一種「無形的原則」，並非白紙黑字寫在供人依循的契約原則，而是一種無法言喻且大家都會遵守的內在制約原則。

本文之所以用「前近代」而不用「近世」，旨在凸顯明治維新以後的商人倫理並不是一個可以單獨與江戶時代的武士或商人倫理切割，而是有其連續性關係。例如前面所提及的日本人的雇用方式——終身雇用制，基本上並無如以西方「契約的形式原則」而存在，而是以年功序列的「無形原則」方式自江戶時代即一直存在著。另外，現代日本的企業公司雖然有像西方嚴密的組織管理規章，但一般員工及主管看待「社訓」比這些契約管理規章還重要，而「社訓」其實來自於德川時代商家傳統的「家訓」，這種「家訓」其實就是存在於日本中的「共同體的道德規範」。⁶又如「忠孝一體」的概念也決不只存在於明治維新後的國體論中，在德川時代這種以「擬血緣關係」設想的機能組織的各行各業中早已存在，如武士階級中的養子制度，町人團體中的所謂嫡支與旁支的「親子」關係也不例外。

4 如山本七平的《日本資本主義の精神：なぜ、一生懸命働くのか》（東京：カッパビジネス，1979年）、黑崎征佑的《日本資本主義の精神》（東京：文獻出版社，1991年）、福田和也的《滴みちる刻きたれば：松下幸之助と日本資本主義の精神（第一・二部）》（東京：PHP研究所，2001年）等。

5 山本七平：《日本資本主義精神》，莽景石（譯）（北京：三聯書店，1995年），頁4-5。

6 山本七平：《日本資本主義精神》，頁77。

本文主旨並不是討論資本主義在日本萌芽或發展的問題，而是探討與之相關的商人道之形成與武士道之間的互動與緊張關係，特別是對照江戶時代與明治維新初期有關商人道與武士道之間的關係之論述，以窺其轉變的特色。在江戶時代，筆者選擇幾位代表性人物，即初期的一位武士禪僧鈴木正三（1579-1655），以及一位對庶民教育相當有貢獻的西川如見（1648-1724）；此外，本文亦將分析在江戶中末期的町人學者石田梅岩（1685-1744）、大阪懷德堂儒者中井履軒（1732-1817）、山片蟠桃（1748-1821）及熱衷商業經濟的學者海保青陵（1755-1817）等人的商人道與武士道之論述特點。明治維新以後，則選擇武士從商者澀澤榮一（1840-1931）、及基督教徒新渡戶稻造（1862-1933）等人的武士道與商人道之關係的討論。從以上諸人有關武士道與商人道之關係的討論中，作為前近代與近代的對照性，以窺出其間轉變的特色。

貳、商人道的萌芽期： 江戶初中期的武士道與商人道之關係論述

德川家康成立幕府，對於封建體制雖前有所承，但更形完備。丸山真男（1914-1996）即指出德川的封建體制與之前的室町、鎌倉幕府體制有所不同，帶有以下兩大特徵：其一是莊園體制的完全破壞，其二是由海外移入的新技術而使農業生產力有快速的發展。特別是莊園勢力的瓦解，促使長期以來主導封建勢力的公卿、寺社勢力徹底成為無影響力而解體，在此之前如戰國時代的寺社勢力乃至富可敵國的堺町人之自治組織等可與戰國諸侯抗衡的情形已然消逝無蹤。然而，隨著莊園勢力的瓦解，產生了新興勢力的農民及都市商人，德川政府為克服及壓抑這股新興勢力，成功地完成了封建支配體制。⁷

7 丸山真男：《丸山真男講義錄》（東京：東京大學出版會，1998年），第1冊，頁20-25。丸山氏指出以下幾項促使封建體制完備的幾項典型的契機：1. 農業生產是支配性的生產，並不是商品的生產。2. 農業經營是小規模（而不是大規模），廣泛地與小規模的工業生產結合。3. 農民受到經濟外在性的強制而緊縛於土地上。即置於封建領主之支配

因此，在這樣嚴密的武士封建體制下，江戶初期的四民階級觀念相當嚴格區分，不過仍然有難能可貴的學者突破這種制度限制，表達四民階層平等觀。以下以鈴木正三、西川如見二人為主，以窺町人道在江戶時代的萌芽。

一、鈴木正三（1579-1655）：任何事業都有佛行

正三出身於德川家康三河地區的武士，參加過關原之戰和大阪之戰。家康統一日本後，一度出仕過大阪的行政官員。一六二〇年曾切腹自殺未死（原因不明），決意離開舊主而出家，皈依為曹洞宗禪僧，一直到七十七歲去世，都是一名禪僧。戰後不久，正三的思想逐漸受到重視，在一九七三年即有鈴木鐵心彙編而成的《鈴木正三道全集》。

正三作為一名禪僧，自然染有佛教的平等思想，其中有關四民觀的討論特在《萬民德用》中，分別有〈修業之念願〉、〈三寶之德用〉、〈武士日用〉、〈職人日用〉、〈農人日用〉、〈商人日用〉等主題。例如在〈職人日用〉中說：

任何事業都有佛行。人人在所從事的工作上，都可成佛。在佛行以外，並無可成就的事業。一切的所作所為，皆應為了世界之事。
〔……〕本覺真如的佛，有百億分身而可利益世界。以鍛冶工匠為開始，如果沒有各種職人，那麼世界就無法調節作用；沒有武士，那麼世間就沒有人管理；沒有農人，那麼世界不會有食物；沒有商人，那麼世界就無法形成自由交易往來。⁸

下，作為奴隸農之地位，生產物地租是支配性的地租型態。4. 在以上的基礎上，進行社會身分的編成，分配封土給家臣，以這樣的代價讓分封家臣肩負忠誠義務。5. 將獨立手工業及被組織的同業組合之商人，固定其身分。

8 鈴木正三：《萬民德用》，收入鈴木鐵心（編）《鈴木正三道全集》（東京：山喜房佛書林，1989年），頁70。《萬民德用》一書原典為日文，以下引用此書之處，皆係原日文，譯責筆者自負。

又在〈商人日用〉中說：

買賣的事業，是可成就無漏善（筆者按：指遠離煩惱過非的善法）的願力，只要守住幻化的道理以惕勵自己的信心，將此身拋入世界，一心一意為國土、為萬民；將本國的東西移往他國，將他國之東西購買到本國，在遙遠的國度裡奔波往返，以完成眾人的心願。（商人）用這個作為誓願，以嘉惠各國的事業，盡力於業障、戮力於修行、堅定心志，攀越千山而勞動他的身體，渡過萬水而澄清他的心靈，乘船在漫漫的海上時，冒著生命危險而念佛，終生只關注浮世之旅的事業，捨棄一切執著，離棄欲望以成就商業，守護上天的正道，則神明施恩，生靈得利，那麼所得利益也是相當具有優秀的品質，而成為福德充滿之人。⁹

上述觀點，點出鈴木正三四民觀的核心思想正是一切工作皆是佛行，將佛教修行帶入商人倫理。值得注意的是，所謂「買賣的事業，是可成就無漏善的願力，只要守住幻化的道理以惕勵自己的信心，將此身拋入世界，一心一意為國土、為萬民」，點出商人買賣之業的形上之普遍意識，將商人買賣提升到「所思為國」、「獻身世界」、「懸念萬民」之理想道義層次，此所以買賣之業方可為「道」的道理。不過，正三是一名武僧，講各階級倫理，都要拉往佛理，嚴格而言，並不是「就商言商」的「商人道」，比較傾向用佛教理論來講四民之論，因而是高度染有佛教色彩的商人道。

二、西川如見（1648-1724）：理學色彩的商人道

西川如見是江戶初期的天文、地理學者，出身長崎，對中國、西洋的天文曆算頗有研究，具有實證主義的學問精神，其解釋儒教自然觀也具有實證主義的色彩。如見曾經得到將軍德川吉宗（在位1716-1745）的召見，

9 鈴木正三：《萬民德用》，頁72。

頗對庶民教育有所貢獻。著有《華夷通商考》、《百姓囊》、《町人囊》等。以下的討論集中在其《町人囊》之作品中。

在《町人囊》一書中，如見頗抬高町人之實用處。他說：

庶人有四種品階，以此作為「四民」的名號，即是士農工商。士，如上所說的各國或各國內部的各個侍（武士）；農，指的是耕作人，現今稱為「百姓」；工，指的是各種職人；商，指的是商品買賣者。上位的「五等」（筆者按：指天子、諸侯、卿大夫、士、庶人）與這個下位的「四民」，是天理自然的人倫，如果沒有這個特別的「四民」，那麼「五等」的人倫也不能成立。因此之故，世界萬國必定有這四民。〔……〕這四民之中，以工和商稱之為「町人」，自古以來雖然比百姓地位低下，但他們隨時都可以天下金銀交換其地位。天下的金銀財寶主要都由「町人」掌控，如果他們被貴人所召見，不論在什麼時候，他們的品階都在百姓之上。何況百年以來，由於天下處於靜謐的世代，儒者、醫者、歌道者、茶道風流者等各種藝能者，多是由町人之中產生出來的。這就像水雖然在萬物之下，卻能養萬物。町人雖然位階在四民之下，卻可比擬於以上五等的人倫位階。¹⁰

以上重點指出町人指的是「工」與「商」之人，至於農民乃謂之「百姓」。町人雖在名義上位於農民之下，但實際上卻在其上。其次，上述西川如見有抬高「町人實用」之論，因古今天下之人皆不可離金銀財物之交換，而町人正是最處在金銀交換的不可或缺的職業者。由此可見，西川如見相當正視四民的平等觀。在《町人囊》中頗為特別的是論及拋棄「自慢」（自傲）的平等精神，他敘說著各種「自慢」，有「無藝無能的自慢」、「氏系圖的自慢」、「分別的自慢」、「達者的自慢」、「財寶的

10 西川如見：《町人囊》，收入中村幸彥等（編）《近世町人思想》（東京：岩波書店，1975年，《日本思想大系·59》），卷1，頁88。《町人囊》一書原典為日文，以下引用此書之處，皆係原日文，譯責筆者自負。

自慢」、「血緣自慢」等等，並觸及國家種族的「故鄉自慢」，如以下所說：

有故鄉的自慢，如天竺在佛國，自慢己國是唯我獨尊的大國，視此外各國，僅是粟散小國。唐土（中國）在聖人之國，自慢己國是天地之中的國家，屬「萬國第一仁義之國」，日月星辰也以這個國家為第一照耀之國。還有，日本自稱是神國，居於世界的東邊，自慢是太陽初始照耀的國家，而稱出生在這個靈國的人是「人神」，屬「萬國第一之國」；日本也自慢他的國家金銀很多，從而形成豐秋津國、中津國、浦安國等。這三個國家（指天竺、中國、日本），都各有他們的自慢，依據他們的自慢而制定了他們國家的形法政道。此外還有更大的自慢，以為生在天地之間，生物眾多，其中以人特為尊貴，所以說人是天地之靈，這是誰准許這樣的自慢啊！人類像這樣擅自稱呼這個或是稱呼那個，身為人類，這種自慢，實一日也不應該有。¹¹

西川如見從當時被認為是四民中最低賤的商人中，看出各職業、各系譜、各國、男性別乃至各民族、各國家的「自慢」情節，其不唯追求「職業平等」，在此我們已可見甚至超越一切分別心的「究極平等」。這樣的論理，已然相當具有近代性的平等主義精神。

不過，西川如見所處時代正是朱子學當道的時代，他的町人論述中，並未脫離當時流行的理學觀點。因此，在《町人囊》中處處可見理學痕跡，如他常講「天理自然」，《町人囊》中就首揭：「出生作為町人，如果想歡樂其道，那麼應首先分辨町人的品位，知道町人之所以成為町人的道理，所以應該正其心，修其身。」¹²又謂四民人倫，則說「天理自然之人倫」；¹³論儉約與吝惜之別則謂：「吝惜，是從私欲產生而出；儉約，是從

11 西川如見：《町人囊》，卷2，頁103。

12 西川如見：《町人囊》，卷2，頁87。

13 西川如見：《町人囊》，卷2，頁87。

天理產生而出。」¹⁴論「無欲」也與「天理」相對，如說：「無欲有二種，即是天理無欲與畜生無欲。所謂天理無欲，不外是在福壽的根本，這是天下的要務。所謂畜生無欲，指的是消滅身心、喪失本家，這是町人所應該知道的道理。」¹⁵由以上可知，顯見如見頗有理學色彩。眾所皆知，理學中頗有嚴格的道德主義精神，如見亦不免有此觀點，如以下他特別區別出古之商道與今之町人道。他說：

古代四民各自勤勉正直於他們的本業，並無互相混亂的情形發生。但近代百姓、職人也隨時作買賣，也有武士作類似買賣的情形。商人之道，是用金銀買貨物，不是只有賺取倍利的買賣事情而已。所謂「商」字的核心，稱為「商量」，也就是積量貨物的多與少、喜好與厭惡，用來使生活日用產生便利的德行，這些都是商人的工作。古代並沒有交換金銀的情形，只是以物易物，雖稱之為交易，都是計量貨物的多與少、貴與賤，考量損益後，並無獲取高利的情事，用所擁有的貨物，換取所沒有的貨物，攜帶著我國所擁有的貨物，去換取他國人所擁有的貨物，運通天下的財物，達成國家的利用，這才是真正所謂的商人。但是末代的町人，用欺瞞遮隱人的眼睛，買進貨物囤積，而用高價賣出的情形，這都是天下的毒蛇，雖然一時僥倖而得到財富，但就像浮雲一樣而不可長久，何況不是町人的人呢？雖然只是謀計眼前的利潤，但必定會遭神明處罰。¹⁶

上述之論，實則提及近代階層流動的背景，如說：「近代百姓、職人也隨時作買賣，也有武士作類似買賣之類。」並論「古之商道」不只是賺利潤之買賣，而是「用所擁有的貨物，換取所沒有的貨物，攜帶著我國所擁有的貨物，去換取他國人所擁有的貨物，運通天下的財物，達成國家的利用，這才是真正所謂的商人。」顯然，西川如見用古今對照，意在呼籲當時的町人，勿當那種到處欺瞞、囤積的「末代之町人」。

14 西川如見：《町人囊》，卷2，頁99。

15 西川如見：《町人囊》，卷2，頁98。按：引文中的畜生無欲是指不事生產而只浪費者。

16 西川如見：《町人囊》，卷1，頁88-89。

以上鈴木正三用佛教修行、西川如見用理學講商人倫理，皆著重在商人與其他三民階級的平等性，二者亦皆非町人。筆者認為這樣的商人道論述中，僅能算是「萌芽」，儘管他們已超越封建時代的限制。但是，商人要有「道」，須由商人自己本身或站在商人立場發論，展現其自我提升意識的主體精神，而不是依附在佛學、理學的平等思想上。換言之，必須要從商人的買賣價值觀上，展現其形而上的普遍意義，而這種商人道的成熟，須到十八世紀中、後期。

參、商人道的成熟期： 江戶中末期的武士道與商人道之關係論述

一、商人道成熟的背景

相較於前期的鈴木正三之佛學色彩、西川如見的理學色彩，商人道尚處於萌芽階段，並且都著重在商人四民階級的平等性上。但十八世紀初中期，商業生活得到飛躍的發展，商業活動愈興，武士生活則愈蹙。十八世紀初期開始，德川朝的經濟穩定發展，「町人」意識漸興，所謂「町人」泛指住在城鎮的人民，在特殊的場合裡往往指的是住在都市的商人，本節所稱的「町人道」特指這個以商人倫理為核心的用詞。在這樣政治安定、商業興盛的情況下，町人文化也隨之勃興，著名的「元祿文學」，流行著俳句、小說、演劇等町人文學，元祿時期（1688-1704）被稱為日本的文藝復興時代，學者甚至稱「非支配階級的町人文化，是支配（當時的）時代」。¹⁷

町人道要成熟發展，須有上述商業活動勃興的「町人意識」之助緣，逐漸侵蝕到封建武士的根本生存條件，引起武士階級的蔑視，從而進行一種職業階級的捍衛心態。嚴格而論，江戶時代初期的武士階級並不至於蔑

17 竹中靖一：《石門心學の經濟思想：町人社會の經濟と道德》（京都：ミネルヴァ書房，1972年增補版），頁197。

視商人，故町人也難以成為被憎惡的對象，因為町人並不構成威脅武士的存在。例如伊藤仁齋（1627-1705）可以是町人出身而成為大儒，中江藤樹（1608-1648）自己脫藩放棄武士身分，推廣王陽明的良知學，向藤樹從學者也不乏町人。不過，這種情形到了元祿時代有了改變，十八世紀初期的元祿時代，是商品經濟蓬勃發展的時代，有效地抑制了通貨膨脹，町人豪奢之風形成，丸山真男即指出元祿以後，町人不斷遭蔑視，被當作威脅武士階級的存在，這時期的町人精神應是享樂主義或快樂主義，以致幕府要特別發布限制商人豪奢行為的政策。¹⁸一般武士學者甚至有「商人無用」之論。如古文辭學派的荻生徂徠（1666-1728），即是嚴辨四民階級制度甚至輕視商人的儒者，在他所著的《政談》中主張四民必皆嚴守封建土著而輕視商業活動；¹⁹或如以武士思想為核心的《葉隱》作品中也頗鄙視商人，作者山本常朝（1659-1719）說：「善於在金錢上算計的人，是膽小鬼。因為算計金錢，必然時時斟酌計較厲害得失。死是損，生是得，當然不喜歡死，因此多做出卑怯的行為。」²⁰徂徠與常朝二者都是經歷過元祿時代的武士學者，前者站在封建經濟的立場，後者只管強調武士道的精神。

到了享保時代（1716-1736），社會面臨通貨緊縮，投機暴富機會減退，冒險性的商業及高利貸也漸失去其熱度，形成一股追求較安全而無風險的紮實的商業利潤。受此影響，町人生活漸棄豪奢之風而就儉樸，導致需要有一定合理性的架構之必要，於是，對商人道的規範意識形成了有利的時代條件。以下分析處於這個町人意識抬頭後，提倡商人道的學者如町人出身的石田梅岩、大阪懷德堂的儒學者中井履軒、山片蟠桃，以及經世濟民學者的海保青陵等人的商人道與武士道之關係論點。

18 丸山真男：《丸山真男講義錄》，第1冊，頁164-165。

19 如徂徠在《政談》中說：「歸根究底，武士們不回到自己的知行所生活的話，就無法管理好。不僅如此，重振武道，控制社會的奢侈風氣，要解救武士的貧困，也只能靠這個辦法，捨此無他。」見荻生徂徠：《政談》，龔穎（譯）（北京：中央編譯出版社，2004年），卷之一，頁41。

20 山本常朝（述），田代陣基（筆錄）：《葉隱聞書》，李冬君（譯）（臺北：遠流出版事業公司，2007年），卷1，〈論武士心性〉，第103條，頁74。

二、石田梅岩(1685-1744)：商人買利同於士祿

石田梅岩²¹活躍於上述町人勃興的元祿、享保時期，他是町人出身，曾從基層的學徒做起，在四十二、三歲時退休，也向小栗了雲和尚問學過，亦頗熱衷神道，同時自稱「以儒為業」，²²故其學可謂雜揉各教的融通之學。²³由於梅岩強調本心之學，「以知心為學問之初」，²⁴常言「萬事皆由心成。心，身之主也。無主之身，如同捨死人於山野」，²⁵並說「不知心而見聖人之書，可說是毫釐之差、千里之謬」。²⁶梅岩即使論武士之道，也說「士之道，宜先知心定志」，²⁷論商人之道時則從「無欲心，則惜一錢之費」之觀點論儉約之道。總之，梅岩論士農工商之道，皆從以「知心」為要務以論之。門人手島堵菴(1718-1786)更直接揭示出「知本心」之聖學，倡導「知本心，則志定」²⁸之論，並在各地建立心學組織，在幕末掀起一股心學運動。²⁹

-
- 21 石田梅岩，亦常被寫成「梅巖」，但其自筆署名，除有一處例外，皆寫成「梅岩」，本文一貫稱「梅岩」。參柴田實(編)：《石田梅岩全集》(大阪：清文堂，1972年)，前言部分之〈はしがき〉(序文)，頁3。
- 22 石田梅岩在《都鄙問答》中屢有「我儒」之稱，《儉約齊家論》(上)中也稱：「我不肖之身，以儒為業。」
- 23 梅岩在《都鄙問答》中說：「故至儒道、佛道、老子、莊子，盡可思之助用於此國。日本之宗廟，奉天照皇大神為宗源，任皇大神宮寶敕，萬不可捨棄。為尋一心之定法，合天神之命為一，亦可執用儒佛之法，以此不捨一法，不泥一法，要之不逆天地。」《都鄙問答》，收入鷲尾順敬(編)《日本思想闢諍史料》(東京：名著刊行會，1970年)卷之三，頁559。《都鄙問答》一書原典為日文，以下引用此書之處，皆係原日文，譯責筆者自負。
- 24 石田梅岩：《都鄙問答》，頁5。
- 25 石田梅岩：《都鄙問答》，頁5。
- 26 石田梅岩：《都鄙問答》，頁7。
- 27 石田梅岩：《都鄙問答》，〈問武士之道之段〉，頁30。
- 28 手島堵菴：《知心辨疑》，收入《增補手島堵菴先生全集》(大阪：清文堂出版社，1974年增補改訂版)，頁42。
- 29 有關石田梅岩及其門流石門心學的研究不少，而學者必要參考的著作如戰前石川謙(1891-1969)的《石門心學史的研究》(東京：岩波書店，1938年)之巨著，以及戰後柴田實(1906-)的《石門心學》(東京：岩波書店，1971年)、《梅岩とその門流：石門心學史研究》(京都：ミネルヴァ書房，1977年)，比較與本文課題相近的是竹中靖一的《石門心學的經濟思想：町人社會的經濟と道德》一書，分析石門心學的經濟理念與運用。以上諸氏本身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，使石門心學派的研究歷久不衰，但不免帶有強烈的主觀性。海外的研究可以美國加州大學Robert Bellah教授：《德川宗教：現代日本的文化淵源》，王曉山、戴茸(譯)(北京：三聯書店，1998年)一書的第六章〈心

石田梅岩從其「本心之學」看到「士農工商，其道一也」的四民平等觀，他說：

士農工商，是治理天下的輔相，所以不可以沒有四民的協助。治理四民，是國君的職責。輔佐國君，則是四民的職分。士自來便是有位之臣，農人則是草莽之臣，商工則是市井之臣。作為臣子輔佐國君，是臣子應有的道理。商人擔任買賣，是天下之輔相。給工人製作的酬勞，本是工人的俸祿。給農人耕作的所得，這也如同武士的俸祿。如果沒有了天下萬民的產業，國家如何能夠立足呢？商人透過買賣而獲得的利益，也是天下所賜與給他的俸祿。³⁰

梅岩把士農工商從各自扮演相君的「職分」角度，以論其四民職分平等觀，亦為商人求利的正當性提供學說的基礎，顯見十八世紀中、後期町人意識的昂揚。

其次，梅岩將商工定位為「市井之臣」、農人是「草莽之臣」，應係日本天皇制特殊的思維，換言之，萬民皆應是天皇之臣民，而將商工視為「市井之臣」，遵守商工之道，即是「臣民之道」。在相對於武士奉公為主君之臣而言，為了要讓商工意識到自己有「公」的角色，故特有「市井之臣」之說。然而面對商人汲汲求私利的情況下，梅岩要如何談義利觀呢？梅岩站在町人階級立場發論，並不否定商人之求利。他說：

得到買賣的利益，本是商人之道。我沒聽過以賣元銀為道的事，如果說想要得到買賣的利益是違反道的話，那麼何以子貢可以成為孔子的弟子。子貢將孔子之道用於買賣之上，他難道沒有透過買賣的

學與他的創始人石田梅岩〉為代表。

30 石田梅岩：《都鄙問答》，收入柴田實（編）《石田梅岩全集》，〈或學者問識商人之學問之段〉，頁82。

利益而擁有他的富有嗎？商人透過買賣而得到利益，如同武士奉公的俸祿，沒有買賣的利益如同武士沒有俸祿一樣。³¹

梅岩上述的言論，我們可以將之視為商人道的主體性之「成熟」，從「道」的觀點而論，商人之道與士農工之道具有「平等性」，其次從職業分工而言，商人買賣求利與其他階級本有其「差異性」或「特殊性」。不過梅岩所謂「商人之買利，同於士之祿，無買利如同士之無祿」，已經超出前述的鈴木正三、西川如見的平等意識，而是正視商人求利的合理性，且與武士領受俸祿沒有兩樣，這種觀點已經突破鈴木與西川之論，因為梅岩論道已從商人自身的主體性精神出發，從而看到商人求利的本質性，其實與武士之俸祿無異。³²

梅岩既要凸顯商人之「道」，認為商人必不可為了「貪欲」而違背應有的商人倫理，故需要追求一套「合理性」的基礎，以提升商人主體性中的普遍精神，因而必須講求「誠實」、「節儉」、「正直」等德行。梅岩在肯定商人求利之後，進而從其「本心」之學，進一步說：

不知商人之道的人，致力於貪婪而導致家門敗亡。如果知曉商人之道，離棄欲心，而以仁心勤勉，來符合道而終能以榮譽作為學問的德行。³³

由此觀之，商人要有「道」，無法離開「本心」，梅岩在此特強調「欲心」及「仁心」，「欲心」無法造就商人之「道」，唯有「仁心」，才是成就商人之「道」的根本。因此，作為「市井之臣」的商人，應視天下之人都是自己應該服侍的主人，應懷著重「義」、「正直」與「儉約」的思

31 石田梅岩：《都鄙問答》，〈或學者問譏商人學問之段〉，頁78。

32 誠如Robert Bellah的研究指出：「梅岩要替商人階級要求地位上的名譽——這一點為同一時代的許多人所否定，同時也是一種強烈的情感那樣做的。不過，梅岩的要求是基於這樣的事實：商人體現了類似武士的倫理即臣之道。梅岩是商人階級的熱烈擁護者，但他的主張完全根基於強烈地肯定其社會的支配價值，而非否定甚或批判。」氏著前引：《德川宗教：現代日本的文化淵源》，頁194。

33 石田梅岩：《都鄙問答》，〈或學者問譏商人學問之段〉，頁77。

想來勤勉治業，尤其應抱著「感恩報謝」的心情來自覺自己職業的本分，這是梅岩基於心學講求商人道思想的核心，也是商人道成熟的展現。

三、懷德堂學者：商人爭利是買賣之常

大阪在當時做為日本的商業運輸交通中樞，商家林立，商人意識相當高漲，甚至興建學堂，例如著名的懷德堂即在一七二四年由大阪商人集資所建的鄉學校，並且得到幕府的官許，出自這個懷德堂的名儒有中井竹山（1730-1804）、中井履軒（1732-1817）、富永仲基（1715-1746）、山片蟠桃（1748-1821）等。懷德堂建校之始，即由初代學主三宅石庵（1665-1730）折衷陸王，樹立自由學風，學者亦多注重「義利之辨」，頗強調商人求利的道德正當性，注重經濟生活與道德之關係。

懷德堂學風雖被歸類為朱子學，但中井履軒並不拘於朱子學，所著《論語逢原》、《孟子雕題》等著作，處處與朱子學交鋒，有諸多質疑及批判朱子之觀點。履軒在解釋儒家經典之際，碰到有關經典中的相關義利論點，往往多所發揮，如解釋《孟子·盡心》章的「周於利者，凶年不能殺；周於德者，邪世不能亂」時，朱子的解釋只有「周，足也。言積之厚則用有餘」，但履軒則申論：

周利非富厚，只是精敏於利者。多資則這樣，無資則那樣；國奢則那樣，國儉則這樣。及水旱兵革，莫不因以取利焉，是之謂周利。國有道則這樣，國無道則那樣；富貴則那樣，貧賤則這樣。及憂樂死生，莫不有以處之也，是之謂周德。³⁴

履軒這裡特論「利」與「德」因時勢環境變化而「精敏」處之，以論「周利」與「周德」，似謂若能「周於利者」，則可「周於德」，或是能夠「周於利者」，則自然能夠「周於德」，面面俱到，處時而變。履軒如是

34 中井履軒：《孟子雕題》（大阪：大阪大學懷德堂文庫復刻刊行會，1999年），頁303-304。按：《孟子雕題》一書原典為漢文。

順勢解「利」，並非特例，在多處亦可見之。如解《孟子》：「天下之言性也，則故而已矣。故者以利為本。」（〈離婁·下〉）他反對朱註用「理」解「利」，而說：

利是利導之利，故下節以水喻接之。本猶主也，謂以此為本事也，是定主意之義，非源本之謂。但宜利導之，不當有害之，故曰「以利為本」也，亦是率性之意矣。既有所以然者，便宜利導，始見作用，是又有待於智，宜順其理，不當穿鑿。³⁵

將「利」解為「便宜利導，始見作用」，此章雖不是在討論利益的「利」，但亦可見履軒解經風格，頗重視回到時空脈絡的解經原則。這應是典型地站在町人立場的論述，因町人處在日常之實用生活當中，日日需要「便宜利導」以見作用，此與宋儒的嚴辨「義利」之觀點，迥然有別。

又如解釋《論語》的「億則屢中」，履軒曰：

有人於斯，不仕受祿，又無田園資業，但略轉貨賈為生也。一聞性天道之說，忽輟業廢生，以凍餒父母妻子，可乎？子貢之事，恐未可懸斷矣。且回與賜也，其家業生理，今皆不可知，而後儒往往在仕途中發議論，曾不察農商隱淪之流，宜乎？硬塞不通。³⁶

上述之解釋，特別注意到子貢與顏淵的家業生理，針對朱註引用程子之言：「子貢之貨殖，非若後人之豐財，但此心未忘耳。然此亦子貢少時事，至聞性與天道，則不為此矣。」履軒批評這種道學論調，認為「後儒往往在仕途中發議論，曾不察農商隱淪之流」，也就是說後儒本身已有固定官職與薪水，不知家業生理的重要性，在此履軒直從生活化的子貢之生業著眼，肯定子貢的貨殖之業，呈現一副生活面貌的子貢，較少道學家之

35 中井履軒：《孟子雕題》，頁275。

36 中井履軒：《論語雕題》（大阪：大阪大學懷德堂文庫復刻刊行會，1999年），頁237。按：《論語雕題》一書原典為漢文。

氣。以上之論，應與懷德堂的支助者正是那些注重家業生理的富商有關，履軒看到商人們如果能富而優則興學，就如同子貢貨殖而富，可能也曾照顧或支援孔子及其他貧窮弟子的學術事業。履軒如此從儒家經典的義利觀積極窺出「利」的合理性，與明治維新初期的澀澤榮一所著《論語與算盤》之論點，頗有異曲同工之處。

同樣是懷德堂學者的山片蟠桃（1748-1821），係商人之後，年少擔任過最基層的丁稚奉公（學徒），自幼即好讀書，受銀兩交易兼米場老闆的賞識，送往懷德堂師事中井竹山、履軒學習儒學，日後成為有名的「町人學者」。學成之後，輔佐昔日主人之子擔任掌櫃，維持家業，亦嘗管理仙台一藩之財政。蟠桃之學不限儒學，亦專天文、蘭學，特長於「經世濟民」之學，堪稱博學多聞，同門喻之為「諸葛孔明」。³⁷晚年著有《夢之代》，其中亦不乏肯定商人之論，如以下之論：

人民的生死，在於宰相的心，現世中並沒有蓄存人民食糧的方法，所以遇到凶年就突然驚恐，便壓抑米價停止其躍騰，而致力於處罰買米者來降米價，這是為什麼呢？爭利本是商賈恆常之理，他們一見凶年就買進米，只是對其職業的敏感而已，這有何可惡呢？然而一看到庶民為米價所苦，不去怪罪凶年，卻反來苛罪商人，導致他們凶年買進米反而為眾人所苦、所罵，這是怨恨拿著繩子綁著罪人的警衛者，這種情形不應只是商人之罪，而是凶歲之罪。³⁸

37 有關蟠桃的生平事蹟，詳參土屋喬雄：〈山片蟠桃の人物とその事蹟〉，收入橫川四郎（編）《山片蟠桃集》（東京：誠文堂新光社，1936年），頁14-46。另外，有關山片蟠桃的「經世濟民」之學說及其與大阪懷德堂的關係研究，可參Tetsuo Najita, *Visions of Virtue in Tokugawa Japan: the Kaitokudō Merchant Academy of Osaka* (Honolulu: University of Hawai'i Press, 1997), Chapter 6: "In Place of Dreams: Merchant Epistemology in Late Eighteenth-century Osaka" (〈《夢之代》：十八世紀晚期大阪商人的認識論〉)。此書在序文中即強調江戶文獻中的「經濟學」並非是英文的 "economics"，故作者用 "political economy" 一詞譯之，強調「經世濟民」是比現代「經濟學」較為廣泛，且是在政治倫理的廣泛之中（pp. 7-8）。

38 山片蟠桃：《夢之代》之〈經濟第六〉，收入橫川四郎（編）《山片蟠桃集》（東京：誠文堂新光社，1936年），頁115-116。《夢之代》一書原典為日文，以下引用此書之處，皆係原日文，譯責筆者自負。

蟠桃認為凶年米價之貴，是「凶歲之罪」，管理不當至百姓餓死甚多，則是「有司之罪」，因其平常沒有「蓄存民食之法」，對於當局都將之歸到商人之罪，頗抱不屈。蟠桃甚至說：「商賈買進米，這是藩國的幸運，萬一有事，他們買進的米反而可以防備。」³⁹未必完全否定之。值得注意的是，蟠桃之論並非無的放矢，乃有當時的時代脈絡。十八世紀開始以來，隨著經濟成長所衍生的人口膨脹之經濟問題，在十八世紀末期一一爆發，其中因糧食不足而引起的米價騷動問題，屢屢困擾執政者與商賈，第十一代將軍德川家齊（在位1787-1837）於一七八七年任用儒臣松平定信（1758-1829）為老中（即總攝幕政者，類中國的宰相），一掃前此側用人田沼意次（1719-1788）的貪汙奢靡政治，進行一連串的寬政改革（1787-1793）。然而，松平定信輔任老中之年，五月大阪之窮民結黨襲擊米商富豪，毀倉庫，奪米穀，搶掠貨財。工商輟業閉戶自衛，甚至江戶地區亦發生同樣騷動。當時各地亦傳凶歉，頻傳搶糧騷亂，定信銳意改革，力行新政，自為表率，強調儉約，下令武士不可耽於俳諧演劇及其他遊興，獎勵文武，以正風俗。當然，蟠桃所管理的仙台藩也置身米價騷動的不安中，故蟠桃的護商之論，係有為之言，其所謂「爭利是買賣之常」，正視商人在凶年囤積居奇並不是「惡事」，而是正常的現象，從而指出自然現象的「凶歲之罪」之不可抗力因素，但更應怪罪平常「有司」的蓄糧無法之罪。

由上述履軒、蟠桃之論點可知，他們站在商人的立場甚為鮮明，同時也正視商人求利的合理性及根本性。蟠桃的「爭利是買賣之常」，其實與梅岩的「商人之買利同於士之祿」，異曲而同工。

39 山片蟠桃：《夢之代》之〈經濟第六〉，頁116。蟠桃對商人買米之論點甚為肯定，一再致意，他說：「國中的大商人，多買進米，這是國家的幸運，未必可以罪責。商賈只追求利潤，這是常態。如果買進米，就可讓國人所食用；如果沒有人買米，則可運往諸國賣掉。遇到凶年，即令米價雖高，但在萬一之時，也是得以食用。」（頁119）

四、海保青陵 (1755-1817)：「武士無用論」與否定「為富不仁」

海保青陵對經世濟民之學頗有研究，嘗遍歷諸國，提倡武士的町人化、藩營商業論，講說商業繁昌之論，其立論比梅岩、懷德堂學者更為犀利，乃至有「以商代武」之論。其代表作品有《經濟談》與《稽古談》。

在《稽古談》卷二中，青陵舉歷史上為理學家所批判的功利人物如吳王濞、桑弘羊、王安石等人，認為他們皆是興利的能者，鼓吹《周禮》的興利之法，諷刺儒者提倡儉約卻無法提出實質興利之策。再者，青陵頗為町人被武士歧視而抱屈。他說：

嫉妒富人，是因為自己貧困的原因。武士特別嫉妒富人，奉公的武士們，皆挖苦町人而取笑他們，這是世間一般的風氣，相當愚蠢且非常貧乏的政治。⁴⁰

由此可知，青陵對武士鄙視商人頗不以為然，畢竟武士也無法置身買賣之理中，他說：

所謂武士不從事賣貨物的事情，說來是奇怪的，這是武士成為貧困的證據。（武士）買物的金錢，到底是從何處而來呢？原來武士並未看到追求事情的理，這是相當嚴重的情形。武士不以買入貨物為羞恥，卻獨以賣掉貨物為大恥辱，那是非常的偏見。因為有這種不同的想法，所以萬事也就形成了不協調的感覺。⁴¹

青陵從各行各業均不離買賣之理，由此進而論述買物之理與賣物之理基本上並無不同，而武士卻要以賣物的商人為大恥辱，殊為不倫。對於青陵而

40 海保青陵：《稽古談》，收入源了圓（編）《山片蟠桃・海保青陵》（東京：中央公論社，1985年），卷1，頁364。《稽古談》一書原典為日文，以下引用此書之處，皆係原日文，譯責筆者自負。

41 海保青陵：《稽古談》，卷1，頁366。

言，買物與賣物均是「世界之理」，取笑賣物者，等於是取笑「世界之理」。⁴²

職是之故，青陵清楚地看到武士鄙視買賣，輕視商人，但他卻站在相對的立場，百般挖苦武士。他說：

現今的武士只是治世的武士，不是亂世的武士。在治世的時代是不需要武士，亂世的武士處在亂世是有功用的。治世的武士就如同破魔弓（筆者按：是一種掃除魔障的神弓）一樣，破魔弓是治世的武器。治世的武器無法在亂世上起功用，只能為了祈禱把破魔弓置於床間。不論是進入床間的偷盜人，或是攻入的敵人，被祈禱的破魔弓終究是沒有作用的。今日的武士也只是假裝祈禱破魔弓的樣子。總而言之，破魔弓武士是真的沒有作用的武士。⁴³

像這樣挖苦武士的學者，在江戶學者中應是少見的，畢竟在江戶時代的封建社會中，武士是維繫德川政權的穩定力量。不過，青陵點出了十八世紀末期到十九世紀初期，在町人文化興盛的時代裡，頗由「町人無用論」轉而「武士無用論」，所以才會出現像海保青陵這樣以「破魔弓武士」嘲諷武士階級。

另外，值得注意的是，青陵並不反對古典的孔孟儒家，但他對所謂「後世儒者」（特別是宋儒）解釋孔孟有關「求富」或「利益」上的觀點，深表不以為然。例如他針對《孟子·滕文公·上》中孟子曾引用陽虎之言：「為富不仁，為仁不富」，屢為後世儒者引為賤富之論，青陵則有其新解：

42 海保青陵舉例說：「傳說荷蘭國王從事商業，武士們傳為笑柄。但是，自己也畢竟賣物而買物。賣物而買物是世界之理，一點也不好笑。笑世界之理，是萬不應該的。」《稽古談》，卷1，頁367。

43 海保青陵：《稽古談》，卷3，頁422。

後世儒者以《孟子》陽虎所說的「為富不仁」，而開始以「富是惡的事」，特別把有錢人當成小人，為君子所厭，這是相當錯誤的，即使至今還有君子特別貧困，自傲於貧困而憎惡富有。〔……〕孟子引用陽虎之語，目的是要說明「所謂惡人從口而出，皆惡之事，因心與君子相反，言語也完全與君子相反，首先所要說的是這種事情。」（筆者按：〈滕文公·下〉並無此語）因此，所謂「為富不仁」，是在道理上相反之語，即是與所說的「若為仁則不富」的道理相反之語。仁是為富之德而得名，所以孟子之語應是指「仁是富道」。陽虎之語，是說仁是不富，這與孟子相反。這是陽虎以惡人而愚弄人的證據，以陽虎所說的大惡人之語，引用說著與孟子相反事的話語而墨守者，是所謂學惡人的人。且所謂憎惡富有而喜好貧困者，並非人情，是後世儒者戲謔之言。⁴⁴

上述青陵對「為富不仁」的特殊解釋，可說是創造性的解釋，儒者應不致如此解釋，但似乎也不能說其解釋是不合理，畢竟司馬遷〈貨殖列傳〉描述范蠡之「富好行其德」亦可呼應海保氏之論。在此姑且不論青陵的簡單論辯存在很大的破綻，但他旨在說明孟子要表達的其實是「仁是富道」（縱然原文中沒有），也就是反駁惡人陽虎的「為富不仁」之道德指責，即陽虎將富者打入非道德的論述，孟子引用之，目的在反論，即並不贊同「為富不仁」，而是要表達「仁是富道」。青陵這般將「為富不仁」逆轉為「仁是富道」，無異承認富者本可行仁道，「仁」與「富」並不存在衝突之關係，換言之，「富道」便是「仁」，如此解釋，實扭轉了一般儒者認為「為富不仁」的既定印象，堪稱創造性的解釋。

如前節所述，江戶初期萌芽的商人道少見商人被武士歧視，故而其發論停留於四民平等觀，為商人爭與武士平等的地位，並未見有批評武士之論。但上述梅岩、懷德堂學者履軒、蟠桃的正視商人求利、求富，為富商大賈爭「道」，往往諷刺或批評武人階級，與之對立，顯然是在武士歧視商人的時代氛圍中而形成的觀點，亦讓我們嗅出武士道與商人道的緊張氣

44 海保青陵：《稽古談》，卷4，頁432-433。

氛，導致如海保青陵更有「武士無用論」，這都與前期萌芽的商人道更邁進一大步，進入商人道的成熟階段。

肆、明治維新後武士道與商人道的互相融滲

明治維新後，封建制度崩毀，各階層倫理面臨重新調適的問題，對武士的衝擊尤甚。首先，明治四年（1871）廢藩置縣，武士不再享有主君所給的年俸，舊武士要面臨謀生的問題。再者，明治九年（1876）又頒行廢刀令，一向為武士尊嚴的武士刀被廢除，引起一連串的士族反亂事件。又，武士既被廢除，參與軍隊及戰鬥不再只是武士之事。武士既不再成為階級，舊武士不從事軍人職業者，改為經商，須向大商人貸款，但往往面臨武士倫理與商人在利益間打滾的倫理衝突，換言之，武士所堅守的忠誠、正直之倫理，與商人由利益產生的倫理有根本的矛盾，因此，武士道未必一定對商業上成就有加乘的作用，反而更成為經商失敗的致命之因。⁴⁵

雖然維新後的舊武士經商大皆失敗，而成功者則不乏與國家買賣息息相關的經商武士。明治初期實業界的指導者，士族出身頗多，如澀澤榮一、岩崎彌太郎（1834-1885，三菱集團）、五代友厚（1836-1885，大阪商會）、益田孝（1848-1938，三井集團）、中上川彥次郎（三井集團）、莊田平五郎（三菱集團）、和田豐治（1861-1924，三井集團）、團琢磨（1858-1932，三井集團）等，其中以岩崎彌太郎所創立的三菱財閥最為可觀。彌太郎係土佐藩士出身（原為浪人），早年入塾，有財政長才，被拔擢經商，從事海上運輸業，維新後政府用之經營海運，獲得巨利，獨佔日本郵船的海上業務，以後更擴及礦山、造船、鐵道、銀行、貿易等企業，是一個多角經營的財閥。此外，商人出身在明治維新後成為大財閥者如三井財閥，係由三井高利（1622-1694）所創，商人出身，以開布疋綢緞店起

45 新渡戶稻造在其名著《武士道》用諷刺的筆法說到明治維新後武士從商失敗的例子：「即使從事商業的武士，在這個新職業中，成功者百人難得有一個，也就不足為奇。關於嘗試把武士道的道德應用於商業交易而毀滅了多少財產，確定這個數額是要費時間的。」參張俊彥（譯）：《武士道》（北京：商務印書館，1972年），頁44-45。

家，並以商業高利貸累積資本。明治維新後，三野村利左衛門（1821-1877），與政界密切合作，陸續發展出銀行、信託、保險、礦山、重輕工業、電器、瓦斯、商業、貿易等綜合企業。另外，住友財閥最初經營銅商，經第四代住友友芳（1670-1720）開採別子銅山，大大擴展企業，維新後進出諸多關連產業，一八九五年住友友純（1865-1926）創設住友銀行，以之為中心，發展為大財閥。⁴⁶以下扣緊武士出身的澀澤榮一、新渡戶稻造為中心，分析他們對武士道與商人道之關係的看法。

一、澀澤榮一（1840-1931）：士魂商才與義利兩全論

澀澤榮一是武藏國富裕的農家出身，曾擔任幕末之幕臣，亦是明治到大正初期的財政官僚、實業家。六歲時父親即親教其句讀《大學》、《中庸》，七、八歲時從於表兄尾高惇忠（1830-1901）問學，學習儒家經史之書，一直到十四、五歲過著讀書、練劍的生活。二十歲受水戶學攘夷思想影響，支持攘夷行動，曾參與計畫燒毀橫濱外國人居留地，最後事未果，同志被縛。其後，成為一橋慶喜的家臣，慶喜成為最後一任將軍後，榮一擔任幕臣。一八六七年隨慶喜之弟前往參加法國巴黎萬國博覽會並至瑞士、比利時、荷蘭及義大利旅行，期間維新政府成立，令歸國，計滯留歐洲一年多。維新後，夥同靜岡市的實業家組織商會，不久受大隈重信之邀進入大藏省擔任「租稅正」（租稅單位之長官），為維新政府擘劃許多貨幣制度、銀行條例、會社組織等財政改革政策，一八七三年辭職。此後在民間創立日本第一銀行及許多地方銀行，尚有王子製紙、日本郵船、東京證券交易所、秩父鐵道、京阪電器鐵道等多種企業，有「日本資本主義的最高指導者」之稱。⁴⁷一九一六年完成《論語與算盤》、一九二三年刊成《處事之大道》、一九二五年出版《論語講義》。

46 以上三菱、三井、住友在二戰後，盟軍最高司令官總司令部（General Headquarters），雖令解體，但戰後又重新復甦。

47 有關澀澤榮一的生平，可參其自傳作品《兩夜譚》（東京：岩波書店，1984年），該書係由澀澤榮一述，長幸男校注。

根據澀澤榮一的回憶，在旅法期間頗刺激他的一件事便是感受到經濟界的工商業組織相當細密，並且商工業者的地位可與官僚平起平坐。以下的談話可窺出榮一對日本身分制的不滿：

例如諸藩的派往地方的收賦官員，與其領地農民見面，極為輕蔑農民。而這些官員雖然毫無知識，也無所長處，只有職務上的尊大，卻視農民為奴隸。這種現象不只在農村，我在一橋奉公之時，與大阪的御用商人，即當地的富豪接觸時，看到他們與官員的種種交際情形也是一樣，官吏和軍人只會威張跋扈，商工業者在其面前只能裝作害怕恐怖的樣子。這是一般日本的風習，與法國和英國等完全不同。⁴⁸

榮一在歐洲看到實業家受軍人與官員敬重，這種官民平等主義的精神，給予他相當大的刺激。實則在榮一的思想中，提升商人的地位及改善工商業組織、制度，與促進國家富強是一件事情，故他曾說過：「商工之改善、國富之增進，是近世政治第一義」。⁴⁹換言之，「改善商工業」的同時，亦可「增進國富」，政治與商業係處於不即不離狀態，如果全國的商工獲得改善，國家就富強，政治也就自然上軌道，揮別以往武士賤商之論。

榮一由「士」轉「商」，自言在其一八七三年辭去官職後，「開始從事多年來所希望的實業，從此就與《論語》有了特別的關係」。⁵⁰根據他的《論語與算盤》所說：「一生都尊信孔子的教導」，把《論語》當作他處世的金科玉律，不離左右。⁵¹因此在《論語與算盤》一書中所主張的「士魂商才」、「富而仁、利而義」的「義利合一」等觀念，也都是從《論語》

48 澀澤榮一：《兩夜譚》，頁219。《兩夜譚》一書原典為日文，譯責筆者自負。

49 此語係澀澤榮一給張謇之子之書信內容，見〈澀澤榮一書翰〉，收入《澀澤榮一傳記資料》（東京：澀澤榮一傳記資料刊行會，1955-1977年），第39卷，頁282。

50 澀澤榮一：《論語與算盤》，王中江（譯）（臺北：漫遊者文化，2007年），頁17。

51 澀澤榮一：《論語與算盤》，頁12。

的道理中體悟而來。⁵²以上的論點實是一種武士道與商人道融滲的典型論點。首先，關於士魂商才，榮一說：

為人處世時，應該以武士精神為本，但是，如果偏於武士精神而沒有商才，經濟上也就會招致自滅。因此，有士魂，還必須有商才。要培養士魂，可以從書本上借鑒很多，但我認為，只有《論語》才是培養士魂的根基。那麼，商才怎樣呢？商才也可以透過《論語》來充分學習。⁵³

類似上述「士魂商才」的觀念，在當時可謂石破天驚之論，商才被正視且可與士魂相提並論。其次，榮一由「士魂商才」，進而主張「義利合一」，特別強調不論個人或國家，若只會講仁義或是專務求利，都不會得到好結果，並舉出宋、元二朝亡國之因而說：「宋代因對仁義道德的空論而亡國，元朝亦將因利己主義而危及自身。這情形不僅中國歷史上有，其他國家莫不如此。」⁵⁴所以在榮一看來，「義」與「利」是並行不悖，即便孔子也絕不獎勵貧窮，亦絕無鄙視富貴，批評後儒的誤解。⁵⁵因此，榮一提出「武士道即實業之道」在當時可說是具有劃時代的意義。他說：

現在可以用武士道作為實業道，日本人必須堅持以充滿大和魂的武士道來立身，不論是商業，還是工業，如果以此心作為精神，那麼，在工商業上也能與世界其他國家競爭。⁵⁶

如果我們把上述論點與江戶初期的鈴木正三所謂「任何事業皆有佛行。人人在所從事的工作上，皆可成佛」作為對比，正三雖還未跨到「武士經

52 有關澀澤榮一的「義利合一」觀之分析，可參黃俊傑教授之〈澀澤榮一解釋《論語》的兩個切入點〉，收入氏著：《德川日本「論語」詮釋史論》（臺北：臺大出版中心，2006年），頁360-366。另最新的研究亦可參于臣：《澀澤榮一と義利思想——近代東アジアの實業と教育》（東京都：べりかん社，2008年），特別是頁59-78。

53 澀澤榮一：《論語與算盤》，頁11。

54 澀澤榮一：《論語與算盤》，頁78-79。

55 澀澤榮一：《論語與算盤》，頁81-82。

56 澀澤榮一：《論語與算盤》，頁157。

商」這樣驚人的論點，但「任何事業皆有佛行」，若換成「任何事業皆有武士道精神」，這正是榮一的理想，也正是提倡日本式資本主義精神的主要論點根據。

榮一以上的「士魂商才」論，在三菱集團的創業者岩崎彌太郎有更進一步的發揮，我們可從三菱財閥開辦的商學校之「開設趣意書」中窺知：

試看廢藩置縣之後，實施庸役兵之事，華士族無法再以華士族身分從事兵事。於是，有士族以商為職者，以工為業者，亦有歸於農者。昔時養育士族之暴威妄行，斬棄御免之特權，亦隨封建制度而一起消散，因此，商賣勤業得大自由，恰可以商工制兵武。我國今後之方向，不可不擱兵事而歸商賣勤業。⁵⁷

這個趣意書是在明治十年（1877）所撰成，這應該也是日本最早的私人商業學校的趣意書。從這個趣意書看來，有意昭告一個商賣勤業時代的來臨，而這個從事商業活動在封建時代還是個被擺在低賤的事業裡。此外，引文的上述內容，也提到「以商工制兵武」，將以往以武士獨尊的地位扭轉成為商賣勤業這樣的職業，認為商賣勤業才更是今後國家最重要的事業。由此可見，這個趣意書宣示一個商業買賣時代的來臨，商業買賣力愈強，則國家愈富強。

澀澤榮一與岩崎彌太郎的身分都是處於舊武士過渡到新時代的實業家，由於他們出身下級武士，故他們同時憎惡封建的身分制度，而以自由之姿的商人活躍於商界，其企業足可撼動政界與國家。不過脫掉武士服與拋下武士刀的他們，雖由武人到商人的身分轉換，沒有了形式的身分主義，由於他們仍然密切地周旋於國家的軍、政利益之中，故武士倫理的規範，依然表現在他們的企業實踐上，使得武士道充分運用到商人之道，亦即他們已將武

57 森下岩楠：〈三菱商業學校設立之趣意〉，收入岩崎家傳記刊行會（編）《岩崎彌太郎傳》（東京：東京大學出版會，1981年二刷），頁736。三菱商業學校是在一八七八年設立，一八八二年此校上納給政府，一八八四年關閉。趣意書是第一任校長森下岩楠所撰，岩崎彌太郎係透過福澤諭吉的推薦，邀請慶應義塾的教員森下岩楠擔任校長。

士奉公的心力轉移到商場上的獲利，並且積極地維護國家利益，逐漸將武士倫理注入商人之道。我們且看三菱創始人岩崎彌太郎的家訓：

1. 勿專注於小事，以管大事為目的。
2. 一旦開始，必須成功。
3. 勿從事投機的事業。
4. 辦一切事情要牢記國家利益。
5. 勿忘公共服務及真誠的純潔精神。
6. 努力工作，注意節儉，同情他人。
7. 適才適所。
8. 善待雇員。
9. 大膽開始，細心實行。

以上內容，只要看一至五條，充分表現武士奉公的精神。即使在非武士出身的住友財團之家訓書中，於明治六年（1873）的「關於別子礦山」之家訓規則中，第一條便是：「尊奉朝廷之旨意，不可違背頒下之命令。」⁵⁸由此觀之，武士道與商人道的主要差別在於「奉公」的主體往往是藩國、主君，企業主會將「國家利益」寫進其家訓或企業規章中，這已經超出江戶時期的商人道之範疇，他們不再以經商為恥，從而在明治維新以後發展出日本式的資本主義倫理。澀澤榮一、岩崎彌太郎等以新武士之姿，在明治新興國家的重大財經政策與執行上依然扮演其舉足輕重的地位。

二、新渡戶稻造（1862-1933）：尋求武士道與商人道的共通點

新渡戶稻造和武士從商的澀澤榮一、岩崎彌太郎不同，他具有教育家、農學家、國際事務專家、農業技術行政官僚的多重身分，並且是虔誠的基督教徒。

58 參住友史料館（編）：《泉屋叢考：近世住友の家法》（京都：河北印刷株式會社，1997年），第23輯，頁200。

新渡戶稻造出身於東北地區南部藩，自祖父一代開始，便接受藩命從事三本木原的開墾事業，相當成功。明治維新前夕（1867），父親傳十郎因藩主質問新田開發計畫的事業費支出的異常問題，被令蟄居，並沒收俸祿百石，致其年僅四十八而逝，家道因此中落。新渡戶十歲上京成為叔父太田時敏之養子，進入原屬南部藩的「共慣義塾」就讀，該塾相當重視英語教育，乃於十四歲進入「東京英語學校」。翌年（1877），新渡戶入札幌農學校，二十二歲渡美，又遠赴德國波昂大學鑽研農業經濟學。學成歸國後，先後擔任札幌農學校教授（1891-1897）、臺灣總督府民政部殖產局長（1901-1903）兼京都帝國大學教授（1903）、第一高等學校校長（1906-1916）兼東京帝國大學農學部教授、東京貿易殖民學校校長（1916）、東京女子大學學長（1918-1920）、國際聯盟事務次長（1920-1926）、貴族會議員等職務。

如所周知，新渡戶稻造的名著《武士道》，自一八九九年以英文書出版後，風靡歐美學界，被翻譯為多國語言，迄今更不斷有人評論與研究，臺灣的前總統李登輝更是新渡戶的景仰者。

新渡戶稻造既是開墾武士之後，對武士從商自不陌生，在〈武士道と商人道〉（1933）一文中充分表現出此一觀點。雖然此文距《武士道》一書已屆三十載，但《武士道》中第七章「誠」已稍論及「正直」與「名譽」正是對商人的根本重要性。⁵⁹因此這篇文章可視為從明治到昭和初期商業與資本快速累積之後，擴大其《武士道》中的簡單之論，進而企圖找出商人道與武士道之共通點。

日本的資本快速地累積及國家迅速地膨脹發展，是在甲午戰爭（1894-1895）和日俄戰爭（1905）後，這個期間同時也是日本的產業革命時代，是在極短的時間裡以驚人的速度發展起來的。一方面企業通過合併日益大規模化，資本也趨向集中，財閥各自擁有其壟斷事業，同時政府也擴大國

59 有關新渡戶稻造晚年的〈武士道と商人道〉與早期的《武士道》之間思想的連續性，可參簡曉花：〈新渡戶稻造之武士道與商人道〉，《教育暨外國語文學報》，第2期（2005年12月），頁27-41。

營工廠，並通過發放補助金、獎勵金等來保護財閥的造船業、鐵道、軍事武器、車輛等工業，將民間工商業的發展一一統籌在國家的發展上。在資本家財富快速累積的情形下，一九二一年發生了安田財閥首腦被暗殺的事件，暗殺者自稱神州團團長，具有國家主義的傾向，突顯出商人與武士之間存在著相當的緊張性。⁶⁰一九三〇年代更是日本軍國主義擴張的時候，一九三一年滿洲事變，一九三二年發生五一五事件，首相犬養毅（1855-1932）被右翼的海軍士官殺害於首相官邸，在此之前的二月大藏大臣井上準之助（1869-1932）、三月三井合名公司理事長團琢磨亦被右翼血盟團暗殺。新渡戶處於這樣的時代氛圍，寫下〈武士道と商人道〉，應是有為之言。

〈武士道と商人道〉一文指出商人以欺人唯利為原則，故被教導算盤，以訓練縝密的頭腦，但武士的學校並不教算盤，而是教予知恥重義的人生原則。新渡戶給「恥」的定義是：對君不忠、對親不孝、對兄不敬皆是恥，若只顧自己而做出不知恥之事，則是屬於不忠不孝不敬之人。商人與武士這樣兩個職業道德的極端，一般來說根本無法相容。⁶¹不過，明治維新後，廢除了武士階級，新渡戶稻造看出了武士道與商人道合流的趨勢。武士終究是人，必須為現實生活生存，所以武士也有商人的根性。新渡戶用了一個弔詭的說法，商人的根性之底層並不是人，這與武士的根性之底層是人，二者是一樣的。這是怎麼說呢？因為武士從事的是「非現實生活人」的工作，他必須為知恥重義而活，沒有了這些抽象內在的德行，武士便不是武士了，但武士終究還是需要面對現實，如果俸祿不夠，或者想過好生活，他就是必須成為「現實之人」，所以也會出現「武士賣身分，就如同今日賣勳章一樣」，具有商人的根性。相對而言，商人則是道道地地的「現實之人」，但看似很現實的商人，在其根性深處，也有向上成為

60 安田財閥首腦安田善次郎被暗殺事件，發生在大正十年（1921）九月二十八日，一位三十二歲的貧窮學生，受到北一輝（1883-1937）國體論影響，自稱神州團團長的年輕人朝日平吾，偽裝律師身分，訪問安田財閥之首領安田善次郎之住宅而暗殺之，自己也自殺身亡。朝日死前寄給北一輝、內田良平等四人遺書，並且也寄給全國國民一封呼籲的短文〈斬奸狀〉，右派團體視為「國士」。

61 新渡戶稻造：〈武士道と商人道〉，原載於《內觀外望》，收入《新渡戶稻造全集》（東京：教文館，1969年初版，2001年三版），第6卷，頁332。

「非現實人」的願望，而要成為非現實人，則必須如武士一樣知恥重義。能成為知恥重義者，則必須透過教育、學問。⁶²

其次，新渡戶又以中國商人重視關羽為例，來說明商人道與武士道具有感情上的共通感。新渡戶很好奇何以中國商人尊敬關羽，並祭拜關羽為其守護神。如所周知，關羽重義，身為商人不可不重義，輕義不可能成為好商人，所以中國並不輕蔑商人，因有強化「義」的德行。新渡戶並舉出英國的「紳士」(gentleman)在近代以後社會階級的泯除，身為一個人，只要知恥重義的話，皆可為紳士。換言之，紳士的資格已不再是以階級、財產的有無為判準，因此，使得武士道與商人道有了共通點。商人若想成為紳士，則需有相對應的德行，而這些德行需要進學、論政，也要「準備一隻眼來培養美術」，以拉近與「士」的差異點。⁶³

新渡戶由對中國商人重義、英國對紳士概念轉變的例子，也暗示著日本武士道與商人道存有其內在的共通處。他同時敏銳地指出，隨著二者共通點的增長，專門技術勢將日益縮小，紳士的範圍也就擴大，導致人格壓倒了職業(專技)，人不能為職業所壓倒。新渡戶認為，在職業之中脫離了職業，身為人的價值才能被承認。⁶⁴新渡戶似乎樂觀見到商人道與武士道的結合，擺脫技術職業的束縛，而能朝共通(如知恥重義)之路邁進，拉進彼此的距離。

新渡戶晚年寫〈武士道と商人道〉一文，雖然沒有明言其針對性及用意，但經由以上的思想內容之分析，新渡戶的核心要點在於凸顯「知恥重義」是武士道與商人道的共通點，並特別引用福澤諭吉的話：「以武士之心，養成創造實業之人」來說明之。⁶⁵因此，筆者認為所謂「武士道」係針對當時囂張的軍國主義的軍人而言，軍人們動輒搬出「武士道」精神，但他們認知的「國家主義的武士道」與新渡戶認知具有普世價值意義的博愛主義精神的「基督教武士道」有所衝突。另一方面，新渡戶也呼籲商人必

62 新渡戶稻造：〈武士道と商人道〉，頁329。

63 新渡戶稻造：〈武士道と商人道〉，頁333-335。

64 新渡戶稻造：〈武士道と商人道〉，頁336。

65 新渡戶稻造：〈武士道と商人道〉，頁335。

須脫離現實人成為知恥重義者，才能成為所謂的「商人道」，這也應是針對當時眼中只有國家利益而沒有普世正義，以及太依賴國家政閥所產生的政商勾結而牟取暴利的財閥而言。由此觀之，新渡戶所提倡的武士道與商人道皆非以「國家主義」或「國家利益」為他立論的出發點，而是一貫凸顯其普世價值的觀點來審視武士與商人的「道」，當然這樣的「道」絕對可與他所信仰的基督教精神相結合。這也是新渡戶與澀澤榮一、岩崎彌太郎等所談的武士道與商人道最不同的地方。

伍、結論

本文大致分析了從江戶到明治時期的武士道與商人道的關係論述之轉變特質，區分三個階段，即從十八世紀初期的商人道萌芽階段、十八世紀中後期商人道的日益成熟階段，到明治維新後商人道與武士道的互相融滲期。從商人道的主體性而言，江戶初期的商人展現其主體意識的「商人道」，往往被依附在武士道之下而被提倡。換言之，町人之道以武士倫理為依歸，武士一般以從事商業為恥，在此階段，町人之道並無主體性，像鈴木正三、西川如見這樣站在四民平等觀的立場者，可謂鳳毛麟角。筆者認為町人道的「主體性」展現，除在平等基礎上，尚須由自我本身具備「自我提升的意識性」，指的是具有形上精神的追求，講究「道」或「義」的普遍精神意識，而不只是停留於形下的特殊經驗層次之「器」或專技上。誠如新渡戶稻造所言武士必須「知恥重義」，這是武士之「道」或「精神」，但商人若「唯利是圖」，沒有「道」或「義」的形而上之普遍精神的話，商人終究只是「商人」，不會有「商人道」，反之亦然，武士若不知恥重義，亦只是一名「武士」而已，不會有「武士道」。因此，町人道有其自己的主體意識展現，是在十八世紀中期以後，我們可由這個時代從強調「本心之學」的石田梅岩到懷德堂的中井履軒、山片蟠桃、海保青陵等諸多學者的論點，看到町人道論述邁入成熟的階段，正視町人求利的合法性與根本性，並經常嘲諷武士的無用。商人道的主體性要完全展

開，則必須不必再依附在封建體制下的身分限制，明治維新的廢除武士階級，正式宣告一個商人道的主體意識可完全展現的時代來臨。

本文在前言中即強調，處理商人道與武士道的關係課題時，必須注意前近代與近代之間的連續性關係，如本文所提到的武士出身成為禪僧的鈴木正三，他將佛教修行帶入商人倫理，其所處時代是從戰國到承平，即由一個高度需要武士到不太需要武士的時代，這種時代氛圍，頗類明治維新廢除武士階級後所面臨的武士何去何從的問題，正三的「一切工作皆是佛行」已為日本的資本主義之宗教精神發其先聲。封建武士為了謀求生活，不得不與社會各階層者打交道，而在明治維新以後，最能與武士奉公精神相近者，除了軍人、警察的職業以外，便是新型企業團體，這批舊武士由以往對主君的奉公，轉而對企業主的奉公。於是，以往的武士精神不免也注入新型企業的倫理，從而使武士道和商人道合流的可能性。然而，當我們說「合流」之際，有時如同涇水和渭水合流一樣，涇渭分明，有時卻如長江流入海洋一樣，久而久之，河海不分。畢竟武士以往的訓練是不教算盤而盤算利益。但這種「不盤算利益」，完全指的是「對自己而言」，也就是「滅私」，意即被要求無私奉公，以造就主人的最大公利。如果從這種「侍」精神觀點來看，武士進入新型企業，轉化成企業倫理，完全是不衝突的。對「侍」而言，現代的新主人是企業主或整個企業；而對出身武士的企業主而言（如澀澤榮一、岩崎彌太郎），其奉公的對象便是「國家利益」。武士的這種奉公精神存在於維新後的日本企業，帶給日本商人倫理意想不到的效果。我們且看日本知名的企業家松下幸之助（1894-1989）的說法：「過去，武士位於庶民之上，受到相當的尊崇，這固然是因為武士的功夫使然，但絕非僅止於此。最重要的還是由於武士重道義，不忘武士精神，徹底奉行武士道，才能贏得庶民的信賴和尊敬。這種情形也存在於公司之中。我認為經營者應有經營之道，員工應有員工之道，各自有各自該做的事。彼此負起責任，貫徹此道，才能建立相互信賴的基礎，才能

推動信賴關係的原動力。彼此應該堅守立場，貫徹自己的道。」⁶⁶松下這個言論不正是凸顯出武士道倫理依然活躍於現代日本的各個職場中嗎？◆

66 松下幸之助：《松下經營成功之道》（北京：軍事譯文出版社，1987年），頁7。
◆ 責任編輯：金葉明。

引用書目

丸山真男 Maruyama, Masao

- 1998 《丸山真男講義錄》（東京：東京大學出版會，1998年）
Maruyama Masao kōgiroku (Tokyo: University of Tokyo Press, 1998)

于臣 Yu, Chen

- 2008 《澀澤榮一と義利思想——近代東アジアの實業と教育》（東京都：ぺりかん社，2008年）
Shibusawa Eiichi to "giri" shisō: kindai Higashi Ajia no jitsugyō to kyōiku (Tokyo: Perikansha, 2008)

土屋喬雄 Tsuchiya, Takao

- 1936 〈山片蟠桃の人物とその事蹟〉，收入橫川四郎（編）《山片蟠桃集》（東京：誠文堂新光社，1936年）
 "Yamagata Bantō and his deeds," in Shiro Yokogawa (ed.), *Yamagata bantō shū* (Tokyo: Seibundō Shinkōsha, 1936)

山片蟠桃 Yamagata, Banto

- 1936 《夢之代》，收入橫川四郎（編）《山片蟠桃集》（東京：誠文堂新光社，1936年）
Yume no shiro, in Shirō Yokogawa (ed.), *Yamagata bantō shū* (Tokyo: Seibundō Shinkōsha, 1936)

山本七平 Yamamoto, Shichihei

- 1981 《日本資本主義の精神：なぜ、一生懸命働くのか》（東京：光文社，1981年）
Nihon shihonshugi no seishin: naze, isshō kenmei hataraku noka (Tokyo: Kōbunsha, 1981)
- 1995 《日本資本主義精神》，莽景石（譯）（北京：三聯書店，1995年）
Riben zi ben zhu yi jing shen, Jingshi Mang (trans.) (Beijing: Sdxjoint Publishing Co., 1995)

山本常朝 Yamamoto, Tsunetomo

- 2007 《葉隱聞書》，李冬君（譯）（臺北：遠流出版事業公司，2007年）
Ye yin wen shu, Dongjun Li (trans.) (Taipei: Yuan-Liou Publishing Co., Ltd., 2007)

中井履軒 Nakai, Riken

1999a 《孟子雕題》（大阪：大阪大學懷德堂文庫復刻刊行會，1999年）

Mōshi chōdai (Osaka: Osaka Daigaku Kaitokudō Bunko Fukkoku Kankōkai [Republication Press of Kaitokudō Library in Osaka University], 1999)

1999b 《論語雕題》（大阪：大阪大學懷德堂文庫復刻刊行會，1999年）

Rongo chōdai (Osaka: Osaka Daigaku Kaitokudō Bunko Fukkoku Kankōkai [Republication Press of Kaitokudō Library in Osaka University], 1999)

手島堵菴 Tejima, Toan

1974 《知心辨疑》，收入《增補手島堵菴先生全集》（大阪：清文堂出版社，1974年增補改訂版）

Chishin bengi, in Shibata Minoru (ed.), *Zōho Teshima Toan zenshū* (Osaka: Seibundō, 1974)

石川謙 Ishikawa, Ken

1938 《石門心學史の研究》（東京：岩波書店，1938年）

Sekimon shingaku shi no kenkyū (Tokyo: Iwanami Shoten, 1938)

石田梅岩 Ishida, Baigan

1970 《都鄙問答》，收入鷺尾順敬（編）《日本思想鬪爭史料》（東京：名著刊行會，1970年）

Tohi mondō, in Junkei Washio (ed.), *Nihon shisō tōsō shiryō* (Tokyo: Meicho Kankōkai, 1970)

1972 《都鄙問答》，收入柴田實（編）《石田梅岩全集》（大阪：清文堂，1972年）

Tohi mondō, in Minoru Shibata (ed.), *Ishida Baigan zenshū* (Osaka: Seibundō, 1972)

竹中靖一 Takenaka, Yasukazu

1972 《石門心學の經濟思想：町人社會の經濟と道德》（京都：ミネルヴァ書房，1972年增補版）

Sekimon shingaku no keizai shisō: chōnin shakai no keizai to dōtoku (Kyoto: Mineruva Shobō, 1972)

西川如見 Nishikawa, Joken

1975 《町人囊》，收入中村幸彥等（編）《近世町人思想》（東京：岩波書店，1975年，《日本思想大系・59》）

Chōninbukuro, in Yukihiro Nakamura (ed.), *Kinsei chōnin shisō* (Tokyo: Iwanami Shoten, 1975, *Nihon shisō taikai*, 59)

- 住友史料館 (編) Sumitomo Shiryōkan (ed.)
 1997 《泉屋叢考：近世住友の家法》(京都：河北印刷株式會社，1997年)
Sen oku sōkō: Kinsei sumitomo no kahō (Kyoto: Kawakita Insatsu Kabushiki Kaisha, 1997)
- 余英時 Yu, Ying-Shi
 1987 《中國近世宗教倫理與商人精神》(臺北：聯經出版事業公司，1987年)
Zhongguo jin shi zong jiao lun li yu shang ren jing shen (Taipei: Linking Books, 1987)
- 松下幸之助 Matsushita, Kōnosuke
 1987 《松下經營成功之道》，秦憶初(譯)(北京：軍事譯文出版社，1987年)
Song xia jing ying cheng gong zhi dao, Yichu Qin (trans.) (Beijing: Jun shi yi wen chu ban she, 1987)
- 柴田實 Shibata, Minoru
 1971 《石門心學》(東京：岩波書店，1971年)
Sekimon Shingaku (Tokyo: Iwanami Shoten, 1971)
 1977 《梅岩とその門流：石門心學史研究》(京都：ミネルヴァ書房，1977年)
Baigan to sono monryū: Sekimon Shingaku shi kenkyū (Kyoto: Mineruva Shobō, 1977)
- 柴田實 (編) Shibata, Minoru (ed.)
 1972 《石田梅岩全集》(大阪：清文堂，1972年)
Ishida Baigan zenshū (Osaka: Seibundō, 1972)
- 海保青陵 Kaiho, Seiryō
 1985 《稽古談》，收入源了圓(編)《山片蟠桃・海保青陵》(東京：中央公論社，1985年)
Keiko dan, in Ryōen Minamoto (ed.), *Yamagata Banto/Kaiho Seiryō* (Tokyo: Chūō Kōronsha, 1985)
- 馬克思・韋伯 Weber, Max
 1988 《新教倫理與資本主義精神》，于曉等(譯)(臺北：谷風出版社，1988年)
The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism, Xiao Yu etc. (trans.) (Taipei: Gu feng chu ban she, 1988)
- 荻生徂徠 Ogyū, Sorai
 2004 《政談》，龔穎(譯)(北京：中央編譯出版社，2004年)
Seidan [Discourse on government], Ying Gong (trans.) (Beijing: Central Compilatin & Translation Press, 2004)

森下岩楠 Morishita, Iwakusu

- 1981 〈三菱商業學校設立之趣意〉，收入岩崎家傳記刊行會（編）
《岩崎彌太郎傳》（東京：東京大學出版會，1981年二刷）
"The aim of Mitsubishi Business School's establishment," in Iwasaki
Ke Denki Kankōkai hen (ed.), *Iwasaki Yatarō den* (Tokyo:
University of Tokyo Press, 1981)

黃俊傑 Huang, Chun-chieh

- 2006 〈澀澤榮一解釋《論語》的兩個切入點〉，收入氏著：《德川
日本「論語」詮釋史論》（臺北：臺大出版中心，2006年）
"Shibusawa Eiichi jie shi Lun yu de liang ge qie ru dian," *Dechuan
Riben Lun yu quan shi shi lun* (Taipei: National Taiwan University
Press, 2006)

新渡戶稻造 Nitobe, Inazō

- 1972 《武士道》，張俊彥（譯）（北京：商務印書館，1972年）
Bushido: The Soul of Japan, Junyan Zhang (trans.) (Beijing: The
Commercial Press, 1972)
- 2001 〈武士道と商人道〉，原載於《內觀外望》，收入《新渡戶稻
造全集》（東京：教文館，1969年初版，2001年三版）
"Bushido and Syonindo," in *Nitobe Inazō zenshū* (Tokyo:
Kyōbunkan, 1969, 2001)

溝口雄三 Mizoguchi, Yuzo

- 1995 《中國公と私》（東京：研文出版，1995年）
Chūgoku no kō to shi (Tokyo: Kenbun Shuppan, 1995)

鈴木正三 Suzuki, Shōsan

- 1989 《萬民徳用》，收入鈴木鐵心（編）《鈴木正三道人全集》
（東京：山喜房佛書林，1989年）
Banmin Tokuyō [Right Action for All], in Tessin Suzuki (ed.), *Suzuki
Shōsan dojin zenshu* (Tokyo: Sankibo busshorin, 1989)

福田和也 Fukuda, Kazuya

- 2001 《滴みちる刻きたれば：松下幸之助と日本資本主義の精神
（第一・二部）》（東京：PHP研究所，2001年）
*Shizuku michiru toki kitareba: Matsushita Kōnosuke to Nihon
shihon shugi no seishin* (Tokyo: PHP Kenkyūjo, 2001)

澀澤榮一 Shibusawa, Eiichi

- 1955-1977 〈澀澤榮一書翰〉，收入《澀澤榮一傳記資料》（東京：
澀澤榮一傳記資料刊行會，1955-1977年）
"Shibusawa Eiichi sho kan," in *Shibusawa Eiichi denki shiryō*
(Tokyo: Shibusawa Eiichi Biography Press, 1955-1977)

- 1984 《雨夜譚》(東京:岩波書店,1984年)
Uya monogatari (Tokyo: Iwanami Shoten, 1984)
- 2007 《論語與算盤》,王中江(譯)(臺北:漫遊者文化,2007年)
Lunyu Plus Abacus, Zhongjiang Wang (trans.) (Taipei: AzothBooks, 2007)
- 簡曉花 Chien, Shiao-hua
- 2005 〈新渡戶稻造之武士道與商人道〉,《教育暨外國語文學報》,第2期(2005年12月),頁27-41
"Nitobe Inazô's Bushido and Syonindo," *Journal of Education and Foreign Language and Literature*, 2 (Dec., 2005), pp. 27-41
- 黑崎征佑 Kurosaki, Seisuke
- 1991 《日本資本主義の精神》(東京:文獻出版社,1991年)
Nihon shihon shugi no seishin (Tokyo: Bunken Shuppan, 1991)