

圣人与武士
中日传统文化与
现代化之比较

李甦平 著

中国人民大学出版社



圣人与武士
中日传统文化与
现代化之比较

李甦平 著

中国人民大学出版社

(京)新登字156号

圣人与武士

中日传统文化与现代化之比较

李甦平 著

中国人民大学出版社出版发行
(北京海淀路39号 邮码 100872)

北京昌平华生印刷厂排版
北京市丰台区印刷厂印刷

新华书店经销

开本: 850×1168毫米32开 印张: 8.75 插页 2

1992年7月第1版 1992年7月第1次印刷

字数: 216 000 册数: 1-2 500

ISBN 7-300-01350-3

G·161 定价: 5.20元

自序

为了中国哲学和东方哲学教学和研究的需要，我在阅读有关日本学术著作及与日本学者交谈中，在研究日本社会历史的发展乃至日本现代化成功的经验中，都自觉不自觉地发现其中闪耀着中国传统文化（以中国哲学为主）的影子。如世界闻名的日本明治维新运动，在这场倒幕维新的资产阶级变革大旗上，书写的不是“自由、平等、民主、博爱”等西方口号，而是“尊王攘夷”四个大字。为推翻封建幕府建立卓越功勋的吉田松阴和高杉晋作等倒幕志士都服膺于阳明学的“知行合一”说，重实行乃至赴死而不辞。明治维新后，涩泽荣一依据日本社会的实际，创立“论语加算盘”的理论，改铸儒家伦理，引导过去的封建武士转事资本主义工商业。战后日本，尤其在60年代以后，取得了令人瞩目的高速经济发展。国际一些学者在寻找日本现代化成功的根源时，总结出“儒家资本主义”的工业文明模式。这些确凿的历史事实说明了这样一个真理：日本人之所以能够因地制宜地将中国的传统文化加以吸取、改造和创新，服务于日本社会的现代化发展，这是因为在我们中国丰富的传统文化中具有促进社会繁荣发展的积极因素。作为一个中国人，我们不应该“抱着金饭碗要饭吃”，而应有志气、有信心，对于我们民族的传统文化在批判的基础上，加以继承和创新，努力探寻传统文化与现代化的契合点，以此促成我国现代化的早日实现。基于这种宿愿，我怀着一

颗赤子之心，开始了中日哲学思想的比较研究。自80年代初期，我便关注中日传统文化与现代化的比较这一课题，向有关专家和学者请教这方面的问题，注意搜集这方面的资料，并利用赴日机会进行实地考察。所以，这本书反映了我几年来在这方面的探索和思考，也寄托了我企盼伟大祖国早日实现现代化的一颗爱心。

本书的引论部分是谈这部书的写作方法——比较哲学。我认为要想深入探索中日传统文化与现代化的比较，就应该从传统文化的深层结构——范畴的比较作起。因为范畴是人类认识之网上的纽结。通过范畴的比较，可以透视中日传统文化的同质和异质之所在，以及造成这种文化现象的社会历史原因，从而总结出有利于中国现代化的经验和教训。关于范畴的具体比较分为七章。第八章是对中日传统文化与现代化关系的原因比较。

在写作过程中，中国人民大学哲学系张立文教授帮助我确定全书的构架，并审看了初稿的某些章节；日本东京大学沟口雄三教授、国际基督教大学源了圆教授、九州大学名誉教授荒木见悟和岡田武彦先生都曾热情地为我解答问题、馈赠书籍，在此谨向他们表示深深的谢意。

1992年是中日邦交正常化20周年纪念，笔者谨以此书祝愿中日友好万古长青！

另外，在写作本书时曾获得国家社会科学基金的资助，在此亦表示谢意。

李甦平

1991年3月

引 论

有比较才能有鉴别，有鉴别才能发现差距，有差距才能激起激情，有激情才能转化为促使事业兴盛发达的活力。

自80年代初期，在我的脑际中常常回荡着这样一些问题：同是朱子学，为什么在中国成为集理学之大成的唯理主义；而在日本却嬗变为日本近代社会经验主义的滥觞？同为阳明学，为什么在中国成为维护大明王朝的救药；而在日本却演变为幕末志士倒幕维新的理论指南？……为什么中国的传统文化，反而能被日本人加以改造和创新，成为促进日本社会现代化发展的动力之一？对于这些问题，要想得到圆满的解释，最好的方法就是进行比较。只有运用比较哲学的研究方法，才能从中日两种貌似相同的哲学思想中，深入剖析出它们的异质所在以及形成这种异质的诸多因素；才能从它们哲学思维发展的不同道路中，寻觅出与社会现代化发展相契合的共同轨迹。这便是我从事中日比较哲学研究的目的。

“比较哲学”这一概念是由法国哲学家马松—乌尔色(Paul Masson-Oursel)于1923年首次提出来的。在这一年，出版了他的划时代名著——《比较哲学》。恰如日本著名学者中村元先生所说，在这部书中，马松—乌尔色比较了西方、印度和中国三大文明中的哲学思想，试图用实证的方法来证明这样一个法则：只要在一定的条件之下，必然会出现具有相似特征的哲学。在他看

来，所谓“真正的哲学就是比较哲学”。①

哲学思想是在人类各种文化圈内部成长发展起来的。源于希腊和希伯来的西方哲学的形成就是最好的说明，阿拉伯哲学的形成也与此相似，在东方，印度哲学和中国哲学也在各自的文化圈中独立发展起来。所以，世界各国、各民族的哲学思想由于各自形成的文化圈的特点不同而互相对立和抗争。但到了20世纪初期，从全体来看，世界的进步是在走向整体化。因此，在有宽容精神的知识分子中间，提出有必要对各种不同的哲学思想进行客观的比较和批判。于是，“比较哲学”的研究出现了。所以，“比较哲学”的实质就是采用比较法研究不同文化系统和不同民族文化中的哲学的一门方法学科。

比较哲学的方法是多种多样、丰富多彩的，现归纳起来，有如下十种。②

1. 历史唯物主义的方法——历史和逻辑的统一。历史唯物主义主张历史和逻辑的一致，认为哲学是时代精神的精华，每一哲学体系的产生、发展和消亡都与当时当地的经济基础和上层建筑紧密联系，而哲学作为意识形态又有其相对独立的发展规律。把这一方法运用到比较哲学上，能够准确认识不同文化系统哲学的历史背景，科学地分析人类理性思维发展的差异，从而把握人类思想发展的普遍性和各民族思维的特殊性。

2. 实证的方法——重事实、重证据。实证强调研究对象的确实性、可靠性，主张广泛搜集资料，“让事实说话”，从而得出正确的结论。把这一方法运用到比较哲学上，对于保证严肃认真的研究是很必要的。这一方法的缺陷在于它认为人们不可能也没有必要认识事物的本质，从而易使研究流于一堆经验事实材料

① [日]中村元：《比较思想论》，浙江人民出版社1987年版，第58—59页。

② 参阅中村元的《比较思想论》，第1页；黎红雷的《比较哲学导论》（铅印本），第2页。

的罗列。

3. 社会学的方法——社会文化精神。这种方法主张把一切思想放到一定的社会或民族的背景中去观察，强调文化精神的影响、自然环境和地区的差别、时间的同时或异时、空间的同位或异位等。

4. 诠释学的方法——视野融合论。当代德国解释学家伽达默尔提出一个“视野融合论”。他认为：在不同文化系统的交流中，双方都有着不同的理论视野，A方必须通过自己的视野来看待B方视野中的东西，B方也是如此。这样，当双方都对同一内容解释时，由于既定视野的相互交叉、相互融合，便形成了一种带有综合意味的新视野。显然，这种理论对于比较哲学的研究是有启发的。

5. 一般比较的方法——侧重分析。这是比较哲学的基本方法。分为（1）纵比：指不同文化系统哲学的源流及发展之比较。（2）横比：指对同一时期不同文化系统哲学之比较。（3）同比：将不同文化系统的哲学取其共同性加以研究，捕捉人类哲学思想发展的内在的共同性与逻辑性。（4）异比：将不同文化系统的哲学的不同点加以比较，把握各民族哲学发展的特殊性。（5）同异交比：既取相同点加以比较，又择不同点加以分析。

此外，从其他比较学科借鉴的方法还有：

6. 比较文学的方法——影响研究与平行研究。法国学派主张“影响研究”，它崇尚实证、重视证据，从事实出发，着眼探讨各国文学之间的相互影响。美国学派主张“平行研究”，它主张从各民族文学各自独立的前提出发，研究各种文学的主题、题材、情节、风格等所存在的相同、相异处及其原因。苏联学派则主张二者的结合，认为民族文学独立产生的共同点正是各民族文学能互相影响的基础和条件。以上方法可以直接运用到比较哲学上。哲学上的影响研究，就是通过两种以上互相影响的不同文化

系统的哲学进行比较研究，找出共同的规律，揭示其间的矛盾和统一。哲学上的平行研究，就是通过对两种以上相互没有影响的不同文化系统的哲学进行比较，找出共同的或不同的规律。

7. 比较法学的方法——宏观研究与微观研究。比较法学研究的方法分为宏观研究和微观研究两种。宏观研究是不同法系之间在整个法律制度上的比较；微观研究是从特定的制度入手，涉及具体法规和条款的比较。这种方法运用到比较哲学上，宏观研究可以帮助我们从整体上把握不同文化系统中各个民族哲学理论思维的特征；微观研究则帮助我们从事具体的哲学概念、范畴、命题、原理的比较中，更深入地剖析和了解不同文化系统的哲学。

8. 比较教育学的方法——因素分析法。比较教育学有许多方法，其中有一种叫“因素分析”，就是探索支配各国教育制度的基本因素。这一方法运用到比较哲学上，也是很有用的。哲学上的因素就是范畴。强调范畴的比较研究，就把比较哲学安置于稳固的基础之上。

9. 比较经济学的方法——类型分析法。比较经济学研究不同经济制度下的各种经济类型和现象，从中探讨不同经济制度国家的发展规律。这种类型分析的方法，可以运用到比较哲学上不同文化系统中的思想流派的分析。

10. 比较管理学的方法——模型分析法。比较管理学是分析不同体制、不同国家之间的政治、经济、文化上的差异情况和对管理的普遍性的影响，以及管理的基本原理的可转移性。其目的是探索管理发展的模式和普遍适用于先进国家和发展中国家的管理规律。美国管理学者在研究中采用了模型分析，其模型包含了理想化管理的各个因素，然后依据这一模式对不同体制和国家的管理作出比较分析。由此启发我们在比较哲学中也可以预先假定一个人类哲学的理想模式，列出各个必要的因素，用于检验和比较以往的和现有的不同文化系统中的哲学，以便于我们取长补短。

短，提高一个国家（民族）的理论思维水平。这一方法的可行性和可靠性，有待于实践的检验。

我的比较哲学的方法是具体运用中国哲学逻辑结构的三个理论方法，即由张立文教授首次提出的“纵横互补律”，“整体贯通律”和“浑沌对应律”。^①

所谓“纵横互补律”是指在一定时空中哲学诸范畴之间的纵向联系、横向联系及其不可分割的互补关系。本书中的纵向联系是指对“忠”、“理”、“气”、“知行”、“道”、“性”、“人”诸范畴在日本和中国的纵向比较研究。通过这种纵向比较研究，试图说明同一范畴随着历史的发展和社会条件的变异而不断嬗变的过程。由此揭示范畴运动变化的层次、阶段、内在逻辑和发展理路。本书中的横向联系是对“忠→性→道→理→气→知行→人”和“道→性→忠→理→气→知行→人”这两个范畴系列的横向比较研究。通过这种横向比较研究，可以对范畴运动全过程中内在的、外在的各种要素和原因进行全面剖析，并在剖析中展示范畴的特质和关联。同时，这种纵向比较和横向比较又不是绝然分割的，而是互相渗透、交织进行着的。运用“纵横互补律”可以透视同一范畴在中国和日本的变异点以及这种变异与社会现代化发展的关联。

所谓“整体贯通律”是指哲学范畴的同质要素和异质要素相互胶粘、贯通、渗透及转化的关系。本书运用“整体贯通律”，在前七章中分析比较了学贯中日的早期儒学、朱子学、气学、阳明学、民族宗教、佛教和近代新学。比如朱子学的“理”范畴既贯穿中国朱子学和日本朱子学发展的全过程，又横贯中日朱子学。在这一过程中，中日朱子学“理”范畴的同质要素和异质要

^① 参阅张立文的《我的宋明理学研究》，载《东洋思想和宗教》1989年第6期；以及《传统学引论》，中国人民大学出版社1989年版，第56—62页。

素交相渗透，互相转化，由此使中国朱子学和日本朱子学沿着不同的导向发展，造成了它们对社会现代化发展的不同价值。在第八章中，又运用了“整体贯通律”对中日传统文化及其文化形成的社会历史原因进行了比较分析。从中探究了中日传统文化与现代化契合点的同质和异质。

所谓“浑沌对应律”是指范畴从无序（浑沌）到有序（对应）的发展过程，即范畴的重建过程。本书所涉及的“忠”、“理”、“气”、“知行”、“道”、“性”、“人”诸范畴在日本哲学思想史中的发展、完善过程，都经过了从浑沌（无序）到对应（有序）的重建过程。剖析范畴的重建过程，可以清晰地看到范畴的发展方向、变化环节和促使这一变化的诸因素。由此可以窥视中国传统文化在日本演变的全过程以及这种演变在日本现代化过程中的契机所在。

总之，通过对“纵横互补律”、“整体贯通律”和“浑沌对应律”三种方法的运用，笔者力图从纵向、横向、同质、异质等多种渠道对中日传统文化与现代化的关系进行比较分析，试图从中探索对我国的现代化发展有借鉴意义的经验和教训，以此加速我国的现代化发展。

目 录

自 序	(1)
引 论	(3)

第一章 中日早期儒学的精神向往

——“忠”的比较	(1)
第一节 仁与忠的伦理精神	(2)
第二节 恩与忠的政治理念	(11)
第三节 理智型与情感型	(24)

第二章 中日朱子学的思维风格

——“理”的比较	(31)
第一节 理之所当然之则与所以然之故	(32)
第二节 理之客观经验派与主观道德派	(43)
第三节 理之理性价值与经验价值	(57)

第三章 中日气学的理性智慧

——“气”的比较	(65)
第一节 气本根论与气化生生论	(66)
第二节 气化流行论与生生无息论	(79)
第三节 伦理的压抑与实证的滥觞	(91)

第四章	中日阳明学的哲学精神	
	——“知行”的比较·····	(97)
第一节	知行合一与致良知·····	(98)
第二节	力行学与经世致用·····	(110)
第三节	圣人与武士的理想人格·····	(122)
第五章	中日民族宗教的文化价值	
	——“道”的比较·····	(130)
第一节	自我超生与真性真人·····	(131)
第二节	神人合一与集团意识·····	(140)
第三节	个体生命价值与集团命运价值·····	(152)
第六章	中日佛教的终极关怀	
	——“性”的比较·····	(160)
第一节	众生有性与顿悟成佛·····	(161)
第二节	护国为本与即身为佛·····	(173)
第三节	佛性主体的自觉与佛性本体的转移·····	(184)
第七章	中日近代新学的人世理想	
	——“人”的比较·····	(191)
第一节	人的价值与人的权力·····	(192)
第二节	人的自我觉醒与人世三宝·····	(204)
第三节	伦理型人学与实证型人学·····	(217)
第八章	中日现代化的文化模式·····	(224)
第一节	儒学主流与分析融合·····	(224)
第二节	传统转型与杂种文化·····	(238)
第三节	隆礼尊法与现世主义·····	(248)

第一章 中日早期儒学的精神向往

——“忠”的比较

夫子之道，忠恕而已矣。

——曾参

1945年8月14日，日本宣布投降时，世界目击了这样一个事实，“忠”发挥了几乎令人难以置信的巨大作用。许多具有有关日本的经验 and 知识的西方人曾认为，要日本投降是不可能的，他们坚持认为要散布在亚洲和太平洋诸岛上的日军和平地放下武器，那是天真的想法。许多日军在当地没有遭到过失败，他们确信他们追求的目标是正义的，日本本土各岛也充满着顽抗到底的人。……在战争中日本人无所畏惧，他们是一个好战的民族。这些美国分析家没有把“忠”的作用考虑在内。天皇一说话，战争也就结束了。在无线电播放天皇的声音之前，顽固的反对者们曾在皇宫四周布置了一条封锁线，企图阻止发表停战宣言。但是停战诏书一经播放，它就被接受了。满洲或爪哇的战地司令官也好，日本国内的东条也好，无一人反其道而行之。我们的部队在机场着陆，受到彬彬有礼的迎接。正如一位记者所写的那样，外国记者们早晨手握着短枪着陆，到中午就收起了武器，到了傍

晚他们就外出购买起小商品来了。……日本运用了日本自己的独特能力：在战斗力被摧毁以前把接受无条件投降的沉重代价作为“忠”来要求自己。从日本人的观点来看，这种代价虽然沉重，但却换回了某种它极为珍视的东西：即日本有权利说，是天皇颁布这项命令的，即使这是投降的命令。甚至在战败的情况下最高原则依然是一个“忠”字。^①

以上是美国当代著名的文化人类学家本尼迪克特在其力作《菊花与刀》中对“忠”在日本历史中重要作用的描述。

日本的“忠”渊源于中国儒家思想。在中国历史上，为抗击金兵，岳母为南宋爱国将领岳飞刺“精忠报国”四个大字，已成为古往今来流传于民间的美谈。“忠孝两全”更是中国古代社会人们向往的理想人格。此外，“忠义”、“忠信”、“忠贞”、“忠诚”已成为中国人评价道德水准的价值尺度。

既然中日两国都崇尚“忠”，那么，“忠”的对象、内涵、效益如何？其异同何在？

本世纪70年代以来，人们常把日本人的集团意识和团结精神归结于日本民族对“忠”的无限尊崇。这其间的内在联系是什么？需要作出回答。对此，笔者管见如下——

第一节 仁与忠的伦理精神

儒学是中华民族传统文化思想的主流。它不仅在中国长达二千年的封建社会一直处于正统地位，而且成为东方民族精神的支柱，即使在东亚现实社会中，也可以随处看到它的影响。对中华民族和东方民族具有重要影响的儒学，从历史发展角度考察，它大体经历了四个发展阶段。这就是（一）原典儒学——先秦儒

^① 〔美〕本尼迪克特：《菊花与刀》，浙江人民出版社1987年版，第111—112页。

学；（二）经学儒学——两汉至隋唐儒学；（三）理学儒学——宋元明清儒学；（四）新学儒学——近代儒学。其中，原典儒学和经学儒学属于早期儒学发展阶段。作为早期儒学的原典儒学和经学儒学为儒学的鼎盛和更新奠定了基础，所以，早期儒学在中国儒学发展史上占有极其重要的地位。

中国早期儒学的基本特征可以概括为“人学”。这一特征是由中国古代社会的特性决定的。春秋战国时期是中国古代大变革、大动荡时期。其时，“礼坏乐崩”、“礼乐征伐自诸侯出”、“陪臣执国命”、“天下无道”。政局的动荡反映在思想领域中，表现为维护宗法等级制度的“周礼”趋于崩溃。“礼”的起源是原始礼仪基础上的晚期氏族统治体系的规范化和系统化。作为原始礼仪，礼具有重要的社会功能和政治作用。原始氏族正是通过这种原始礼仪活动，将其群体中的每个人组织起来，使他们按着一定的社会秩序和规范进行生产和活动，以维护整个社会的生存。所以，礼对每个氏族成员具有极大的强制性和约束力，相当于后世的法律。至早期奴隶制，这种原始礼仪逐渐变为氏族贵族的专利品。而周礼正是在此基础上发展、形成的西周以来的典章、制度、规矩、仪节。因此，就其实质而言，周礼一方面有上下等级、尊卑长幼明确而严格的秩序规定，另一方面由于经济基础延续着氏族共同体的基本社会结构，所以它在一定程度上又保存了原始的民主性和人民性。为了维护这种周礼，先秦儒学提出了正名、德治、仁爱等方针和措施。所谓“正名”，就是要恢复周礼被僭越的“君君，臣臣，父父，子子”（《论语·颜渊》）的等级身份制。因为在宗法制度中，人们受着层层义务的约束，对父来说，我是子；对子来说，我是父；对兄来说，我是弟；对弟来说，我是兄；对君来说，我是臣。这些各种各样复杂的关系都有一套固定的行为准则。这些行为准则的实施，体现了一种人我关系的交流。所谓“德治”，就是用德和礼对民加以感

化，以此提高人民的道德水准，使其自觉消除犯罪观念。为此，德治成为先秦儒家的统治术。先秦儒家认为运用德治统治术，可以达到富国、富民的社会效果。“百姓足，君孰与不足？百姓不足，君孰与足？”（《论语·颜渊》）所以，德治反映的仍然是一种人（百姓）我（君）关系。所谓“仁爱”，就是先秦儒家提出的“爱人”。“爱人”的基本含义为：只要你是人，我就要以人——我的同类——之道来看待你，把你与物区别开来，对你怀有一种人对人的亲爱和慈悲。由于人是众多的，所以“爱人”的另一种表达就是“泛爱众”，即最广泛地亲爱众人，而不是只亲爱父母兄弟、君主长官。总之，仁爱就是在处理人我关系时亲爱一切人，与一切人友善，对一切人的不幸怀有恻隐和同情。

随着秦汉帝国的创立，大一统的中央集权封建宗法专制国家需要一套意识形态与之紧密配合。于是，汉代儒学提出了一套天人感应神学体系。这套神学体系的核心是天与人可以互相感应。即“国家将有失道之败，而天乃先出灾害以谴告之，不知自省，又出怪异以警惧之，尚不知变，而伤败乃至。以此见天心之仁爱人君而欲止其乱也。”^①天任命圣君也惩罚暴君，天命有予有夺。所以，逆天而行暴政，天便以怪异现象而警惧之，这是“天谴”；顺天而行仁政，天又以祥瑞而祝贺之，这是“天瑞”。天命的予与夺，是通过天瑞和天谴为其预兆，以感应于人。同时，王政之好坏，反过来又感应于天。天人感应说反映了天与人的—种神秘关系。

隋唐时期，佛教盛行。佛教伦理宣扬通过个人的自我修炼，以达成佛的最高境界。为了与这种佛教伦理相抗衡，隋唐儒学以“性情论”使先秦儒学倡导的“内圣”之学复苏。这种“内圣”之学即强调个体的主观精神修养，认为这是引导人们成圣的道

^① 班固：《董仲舒传》，《汉书》第56卷，中华书局1962年版，第2498页。