

〔日〕 島田虔次著

蒋国保 译

朱子學与陽明學



陕西师范大学出版社

B 244  
D190

〔日〕

岛田虔次著

蒋国保译

朱子學与阳明学



陕西师范大学出版社

## 朱子学与阳明学

〔日〕岛田虔次 著 蒋国保 译

陕西师范大学出版社出版

(西安市陕西师大 120 信箱)

陕西省新华书店发行 各地新华书店经售

解放军七二二六厂印刷

850×1168 1/32 印张4.5 插页3 字数105千字

1986年7月第1版 1986年7月第1次印刷

印数：1—3,000册

统一书号：11403·02 定价：1.20元

## 序

“为天地立心，为生民立命，为往圣继绝学，为万世开太平。”此张载之名言，宋儒所追求之理想也。从程、朱、陆、王到顾、黄、王、李，其哲学倾向虽不尽同，而理想追求，“希圣希贤”，却一脉相承。这种内向的理想主义，虽属空想性质的悲剧结局，但无疑代表着中国儒学的主流，是宋明理学精神之所在，亦是我中华民族欲突破“中世纪”、奔向近现代而坎坷前行、自强不息的思想文化折光。

岛田虔次教授潜研理学数十载，撰成《朱子学与阳明学》一书，较准确地把握了宋明理学这一主题，而展现出理学发展的内在逻辑，为初研宋明理学者提供了一个简要的读本，自一九七六年五月第一次印行后，五年间连连再版十六次，最近一海外友人告知，该书已有德文译本，甚盼能有中文译本问世。安徽蒋国保同志为学刻苦，积两年之辛劳，现译就此书，并得到岛田虔次亲笔校正，二人特敦余为之作序，以期付梓。余拜览原作、译稿，深感其不愧为有心之作，若能尽快出版，定会促进中日学术交流之发展。谨序数行，以识景仰。

陈俊民

一九八六年春节序于

古都西安陕西师范大学

## 中文版自序

这本书刊行，已经有二十年了。以后我对宋明理学的基本观点，一直没有改变。当然，在这二十年中，在不少的地方，我的理解有了进步。可是那都是细节上的事，不关大纲。这次由于蒋国保先生的翻译，使它能够和中国读书界见面，我很高兴。我衷心感谢蒋先生的厚意，衷心希望大家肯赐直言不讳的批评。

借这个机会，我想把脑里浮现出来的事情，随便写下几个，以代序文。

一、关于我对佛教的态度。我并不否定佛教对于宋学的影响。可是，我怎么也不能够赞成一种说法，说宋学的根本精神，宋学理论的一一细节，都是佛教的翻版。我以为这个现象只意味着属于同一类型的思想（譬如儒教的性善说和佛教的如来藏说）往往从同一发展类型而发展。还有，过度强调“影响”时，能不招致这样的情况么：就是很容易忘掉中国一般人民的生活意识才是中国哲学思索的基盘这一回事。譬如说，“理”这个话作为百姓日用的话，怎么样的场合使用它、怎么样的场合不使用它，它究竟是什么意思，这样的问题仿佛是从没有人研究过的。我是平生怀着这样的不满的。

二、已故的安田二郎先生，在四十年以前的论文里指出过朱子的“理”有三层意思：（1）最广义的意思是“意味”（说存在和意味的时候的意味）；（2）限定一些，它是法则性；（3）最狭义的意思是个别性（马之理、牛之理之类）（安田《中国近世思想研究》，一九四八年，新版一九七六年）。我好久之间没有了解他所说的意思，尤其是第一和第二之间的关连。可是数年前忽然想到这个问题是应该这么了解的：就是朱子所说的理之两个性质“所以

然之故”和“所当然之则”之间，前者是关于意味的，是基本性的。要不然，我们根本不能理解《朱子语类》卷一第十三条所说的话。在这个最广义的场合，朱子的哲学是理气二元论（存在论）。虽然如此，却不能够否定朱子哲学的根本动机是伦理性的，道德主义的。要是这个动机很强烈，那么理的法则性方面则明显起来。在这个场合，朱子的哲学是理一元论（或者说无限接近于理一元论的理气二元论）。一般说来，安田先生学说中最有名的大概是“朱子学是从下向上的理论，阳明学是从上向下的理论”，这个命题（意思是：依照由现实实践工夫向上到究极理想的过程所建立的理论，和依照由究极理想向下到现实实践的过程所建立的理论）（本书没有说及）。可是理有三层这个分析也是很重要的。现在想，我在本书中没有涉及，是可谓遗憾的事。

三、前几年，我看到了汤浅泰雄《东洋的良心论之特质——比较伦理学的尝试》（收入《东洋文化之深层》，一九八一年）和井筒俊彦《意识与本质》（一九八三年）。这两本书对于朱子的“豁然贯通”之说，不期而然地下了个同样的解释，就是说深层心理学上的、深层意识论上的解释。汤浅先生说，这个“豁然贯通”，明明白白不是近代意义上的知的认识。它象禅宗所说的“见性”那样，表达出一种独特的经验，就是深层心理的能量之醒悟、喷出之经验。井筒先生也这样看，但他从相反的方向来说，“（豁然贯通是）意识之从其表层到最深层的飞跃、冲入”、“意识的度之转换”。原来对于“豁然贯通”会有两个解释。一个是象刚才提到的两位先生说过的那样，把意识分作表层深层两个部分，而下个垂直性的解释。另外一个，象伦理学所讲的“归纳法的飞跃”那样，下个水平性的解释。从来大家采用的方法，我觉得是后者为最多。而且，依照程子、朱子有关文章来看，我们不得不承认这样的解释也是很有理由的。那么，到底那一个看法是对的？——宋明理学的哲学家们一般有一种倾向、忌

避言及关于深层意识的事情，这是不能够否定的事实。在儒教哲学，最贫乏的是涉于深层意识的研究。我以为，近代熊十力的哲学之所以为难能可贵者在此。他毫无忌憚地采取了佛教唯识哲学的深层意识论，而把阳明学（及王船山）到达过的儒教哲学的阶段更推前了一步。还有，熊先生坚持了儒教哲学传统的“有”之立场。今天论述东洋哲学的人几乎没有例外地说东洋哲学立足于“无”之立场，它是“无”之哲学（这是以我所知道的日本的情况而说的，他们提到的差不多都是佛教、禅宗的哲学）。相形之下，熊先生的儒教哲学愈觉值得注意。“有”之哲学到底有没有和“无”之哲学比美之价值，我想，这也是值得研究的问题。

四、既是物质，同时也是能量，气是这样的一种东西，这好象是最近最有力的看法。老实说，我写这本书的时候，根本没有想到这个看法。我并不是反对这个看法。但是，我最近在中国的杂志上看到过象“气是能量流”这样的表达，我不得不为之怀疑。把那个定义的前一半截掉，只用下一半，我想还是不够十分的，有时候简直是错误的。

五、侯外庐先生曾说，“在十六世纪，特别是十六世纪后半期至十七世纪初的中国，哲学思想呈现出了创造性研究的活跃气氛，可以和战国诸子百家争鸣的时代比美。”（《历史研究》一九五九年十期）。王阳明——阳明学左派在活动的时代就是这个时代。我以为侯先生此说是颠扑不破的。

最后，对于蒋国保先生不顾麻烦敢于翻译我的粗糙的日文，再一次表示深厚的感谢，对于读者诸先生再一次恳请不吝指教。

島田虔次

一九八六年四月于日本京都

# 目 次

序	陈俊民	( 1 )
中文版自序		( 1 )
第一章 新哲学的起点		( 1 )
一、佛教·道教的所谓影响		( 1 )
二、得势的士大夫阶级和宋学的理想		( 9 )
三、宋学的形成		( 20 )
四、理的哲学和气的哲学		( 36 )
第二章 宋学的完成·朱子学		( 51 )
一、中国最大的思想家·朱子		( 51 )
二、朱子的论敌·陆象山		( 70 )
第三章 阳明学的创立及展开		( 78 )
一、王阳明的登场		( 78 )
二、阳明学的展开·特别是左派		( 96 )
第四章 儒教的叛逆者·李贽 (李卓吾)		(105)
后记		(124)
作者介绍		(132)
译者后记		(134)



# 第一章 新哲学的起点

## 一、佛教·道教的所谓影响

### 为天地为万世

朱子的先驱者之一，北宋的张横渠的名言中有“为天地立心，为生民立命，为往圣继绝学，为万世开太平”这样四句（《近思录》二）。最后的“为万世开太平”一句，因那一九四五年八月十五日停战诏里引用过，故还记得的人很多吧！该语的逐字逐句的解释，现在省略。但无论如何请首先记住这一格言。我以为作为表现宋学的根本精神、根本性质的语言，这么精彩的格言再也没有，在进入详细论述之前，首先点出口号性的格言，给予人们一个极其概略的图象，这对于过去思想的理解，并不是无效的方法。在我国，因存在着若说到宋学、朱子学，则几乎反射地感觉“肃杀之气充塞宇宙”（获生徂徠）这样的倾向，也许特别有效。而且，中国的宋学（其结晶即朱子学）同日本的朱子学不同，假如将张横渠的这四句取为标准，则某种程度上不是能清楚地领悟它吗！就是说我国的朱子学，极其缺乏为天地、为人类、为学之传统，而且为万世这样的规模雄大的精神。

### 所谓“影响”论

论述宋学（朱子学）的起源或性质的场合，首先被提到的据说是道教和佛教的影响。尤其佛教影响这件事，非常地被强调。有时讥为无佛教则无宋学，宋学是“阳儒阴佛”等。譬如，宋学

倾向形而上学、倾向思辨的性质这一特点，被视为源于佛教；认为宋学的中心概念的“理”之说，不是儒教里本来的意思，是从佛教里盗窃来的。获生徂徠说，儒教本来是“博而寡要”（《史记》中评价儒教的语言），这是它的本质性格，但是，宋学提起作为贯通一切之纲的“理”，即便以这一件事，也自我表示其无外乎是佛教（《辩道》）。此外，这种议论，在所谓中国哲学史和宋学等解说书之中，多少能够看到，而江户时代的儒者太田锦城的《疑问录》、《九经谈》等内，列举了其论点。譬如，宋学、特别朱子学里喋喋不休的“本然之性”和“气质之性”的对立，不外乎是《首楞严经》的本然性、和合性的翻版；“道统”之说是禅宗的“嫡嫡相承，以心传心”的“传灯”说的改头换面；宋儒作为修养方法提倡的“静坐”，确凿就是坐禅。另外，这一句是某大师的话，那一句是何佛经的语言，细致入微地被指出。

宋学的创立同佛教和道教确有关系，受他们的影响是不可怀疑的，但是，假如象这样只是提出表面的语言类似和平行现象来说的话，则完全陷入了无界限的罗列，而且，其中屡屡出现由于某种党派性的夸张、来自反宋学的、反性理学的立场（在中国是考证学派，在日本是古学派等）的攻击的意图而歪曲的事也是明显的。现在我想在下面说明有关佛教、道教二者的所谓影响的内容中，我认为具有最确实、且最本质的意义的那些内容。

### 佛教的影响体用论理

在佛教这方面，首先想举“体用论理”这一点。所谓体用论理是什么呢？所谓体用，总之是相对“因果”而言的。假如借用《大乘起信论》的譬如，相对因果关系是风同波的关系，而所谓体用关系可以说是水同波的关系。作为定义，要是不顾其含糊不清而说，象“所谓体是根本的，第一性的东西，所谓用是派生的，第二性的东西”似的看法，也是可以的。①即便以它为实体

和作用、本体和现象，假如对这些概念的规定不是太神经质的话，也无妨。在因果概念里说的是所谓因果别体，因同果是互相分开的，可是在体用概念里经常说“体用一致”、“体即用，用即体”，这一点是它的特征。譬如，佛教所说的假若和方便，被视为立于体用关系的。清朝的末期，亦出现了把作为道义之学的“中学”（中国固有的学问）视为体，将作为自然科学和技术学的西学视为用这样的口号，所谓“中体西用”论。

这个体用概念，果真源于佛教吗？还是儒教里本来有的观点？关于这个问题，早在清朝的初期，就已经在中国的学者之间产生了论争。但就我所看到的范围而言，我认为将体用概念纯粹地视为起源于中国的概念是没有根据的。那些主张起源于中国的学者所举的例子，几乎全是“体”一字，或“用”一字的例子，但体用概念最重要的、体和用成对用的例子全然可以说没有，而看到体系地使用象这样成对用的例子，可以毫不夸张地说限于佛教经典。譬如，关于六朝时代的梁武帝（五〇二——五四九年在位）的论文《立神明成佛义》所云“无明体上有生有灭，生灭是其异用，无明心义不改”及臣下对它的注释里所云：“既有其体，便有其用；语用非体，论体非用，用有兴废，体无生灭者也……体之与用不离不即”（《弘明集》九），就是其一例。

### 无造物主

作为如此思维范畴的体用概念，唐以前，在儒教的或者即便在儒教以外的中国固有的文献里，到目前为止，几乎没能发现。但是，依我的看法体用概念非常容易同中国式的思辨溶合在一起，中国思想可以说是本来的、或潜在的体用思想。在基督教，作为绝对他者的神从无创造了世界，这可以说是因果说（神是因，世界是果），对不具有这样的创造神或者创造者的中国式思辨（佛教也没有这样的创造神）来说，其论理的根本形式，我认

为在体用论理之外是不会有。假如说到三世纪末的思想家郭象的《庄子注》，则是《庄子》注释书之中有代表性的著作，其中有如下一节，即《知北游》篇，对“未有天地可知邪”的再求的提问，孔子答曰：“可，古犹今”的地方，该处同时还提出了“物物非物”（使什么物成为什么物的物，与那什么物不能是立在相同立场的物）这一命题，对这二个地方的郭象的注：

孔子曰，天地常存，无有不存之时，非惟无不能化为有，有亦不能化为无，天地不能成为先无而今有。失先于物者是什么？试将先于物者为阴阳，但阴阳不外乎是所谓物，以自然作为先于物者，但所谓自然，无非是（指）物之自然而然（物之自尔），试将至道作为先于（物）者，所谓至道，总之是至无，既然是无，则先于物的理当是无（没有），那么，先于物者是什么呢？物却不断有着而不已，明矣，（物之有）是物之自然而然那样（物之自然），非有使之然者。

这里所说的（至）道是（至）无，在魏晋时的思想界可以说是常识。——并且，在几乎同时的其他学者的论文里也有：

虽然试图仔细地研究过天地之运行、万物之运动，但使之那样作的东西丝毫不能发现，一切在太虚里因自己的原因而产生（独化），忽然地制造出自身（自造），无有制造出它的主体者这样的东西（造之者非我）。理是自然而然地玄应了（超越地呼应了）。生出它的主体这样的东西不存在（化之无主），数是自然而然地冥运（默默无语之中凑巧运到了）。（关于《周易·系辞传》“阴阳不测谓之神”的韩康伯的注）

这里所言，应该说是把中国式的世界观的一端精彩地定型化。但是，这样的观点，若把它上升为抽象的论理形式，则当然应该采用体用这样的形式。然而，体用论理，被儒教所吸收，与

其说作为异种论理全然被消化，倒不如认为起到了恰如放入豆腐里的卤水那样的作用。不管怎样，这个理论在佛教家之间被精练这一点是明显的。其完成的形态，在天台〔宗〕和华严〔宗〕里，清楚（有时都看得腻烦）可见。隋唐时代，在大多数的佛教哲学里的“体用”范畴的运用，是机械的、频繁的，全然达到了只可以说是厌烦的程度。

### 体用论理的新局面

关于佛教哲学里的体用论理之运用，因为对稍微看惯佛教书籍的人来说是众所周知的事实，故现在不涉及。唐以前，佛教方面的文献里，将体用使用成对句而进行议论的文章，虽然非无一、二，但这不过是零星的。但一进入宋代，情况全然一变。为了解这一点，只要稍稍翻阅作为宋代（以及元代）的哲学史《宋元学案》就足够了。《宋元学案》之开卷第一，特书胡瑗的“明体达用之学”这个话，即提起明白地把握、认识体，畅达地实践、实现用这样的口号，作为向士大夫指示大理想的著名事实。以下在邵康节、程明道、张横渠等章节，体用清楚地作为思辨范畴被运用，最后在朱子那里，完全自由自在地被运用，以构造了其宏大的理论体系。譬如朱子的《中庸章句》第一章里云：

大本者道之体，达道者道之用。

《朱子语类》卷一的第一条里云：

在阴阳而言，用为阳，体为阴，然“动静无端，阴阳无始”，不可分先后。

如此等等，不过仅仅一例。前面解释了胡瑗即胡安定的“明体达用”之学，而朱子的《大学章句》里亦有著名的“全体大用”即完全的体、伟大的用之说，这意味着哲学的研究和政治的行政的经纶的相即，而作为我国武士道的“文武两道”式的主题，产生过很大的作用。④总之，宋学、朱子学，要是没有体用

之论理，就不能期待它的完成，这几乎是不可置疑的。只是那个场合，在朱子其人那里，宛如上述的容易列举的体用相即方面极少，相反，他强调严格区别体用这一点值得注意。即便单就这个意义说，朱子学的出现，或者，程伊川——朱子的学说出现，也是划时代的事件。

### 泛神论的立场

我认为这样的体用之论理，是泛神论的论理。这几乎不可置疑。而且，佛教在某种意义上说就是泛神论，或者说在中国它被泛神论地展开。这一点只要考察大乘佛教的佛性说、佛身说，就应该能领悟。“一切众生，悉有佛性”“山河草木，悉皆成佛”等等命题，就是典型的泛神论命题，这是明白的。天台宗的“一念三千”和华严宗的“一即一切，一切即一”等，归根到底同体用理论具有相表里的关系。宋代的诗人苏东坡（苏轼）说过：“溪声便是（佛陀）广长舌，山色岂非（佛陀）清净身。”中国的佛教，唐代以后，几乎完全限于禅宗和净土教这两者。自力主义的禅宗暂且不论，从那个净土教中，始终没有产生象我国的净土真宗，即亲鸞的绝对它力信仰那样的东西，简言之，这恐怕可以考虑为泛神论的精神作用的缘故。

朱子虽然达到了那样高的理论成果，但最终没有摆脱程明道的所谓“动静无端，阴阳无始”这样的图式，具有局限于一种循环的或持续的论理的倾向，这不是那体用论理的当然的归结吗？！某个现代的哲学者说：“即便不存在永远的东西，持续的东西还是存在的”，“持续是历史的最基本的形式”。（柯·莱维托《世界与世界史》）这一论断，无论如何，对于宋学是妥当的吧。

### 道教的场合

其次看道教或道教的思想，在怎样的方面有助于宋学的勃

兴。

道教或道教的思想（若用英语说，则为 Taoism），大体上可以考虑为具有三个内容。第一是由《老子》、《庄子》、《列子》等书为代表的道家哲学；第二是被称为仙道、丹道等，专门道士之间的极其专门的道教理论、实践；第三是象以前到中国旅行的人们常常见闻的那样，同民众生活最密切的祭祀、咒语、护符等等所谓民众道教。历来说明道教对宋学的影响的学者，经常指出的是上面三点之中的第一方面，如上面举过的太田锦城的《疑问录》，就是这一观点的典型之作。其仔细地指出，“复初”、“万物一体”、“无极”、“虚”、“静”等等，在宋学里不断提到的术语，原来不是儒教的语言，不外乎是《老子》、《庄子》里可以看到的语言。因此，他主张宋学不是纯正的儒学。

我不想对此一概加以否定，这样的语言、概念，追溯系谱的话，大概是源于老庄思想的东西。但是，尽管说从狮子的胃里拣出大量的兔子，但我们随即可以断定狮子不过是兔子的变形么？我想问题毋宁在别的方面。

### 窃取造化之秘密

这是讲什么？是想尤其重视上面提到的三个要素之中的第二方面，即专门的道士之间的极其密教的道教。⑤被称为“仙道”

“丹道”者。简言之是为了成为仙人、真人的肉体术、精神术的理论、实践，或者是关于为了成为仙人必须服用的丹药的理论、实践，本来是极其特殊的、专门的东西。关于这些方面，不想在这里重新说明。总而言之，这些理论的根本，无非是与宇宙共感，把握宇宙的本质，假如用他们的话讲，则叫做把“天地造化之机”抓到这人这方面。所谓机，是把自动装置、发条装置、弹簧装置，把放入构造内部的发动装置、永远恒常地进行解压的弹

簧装置似的东西作为心像，恐怕是可以的。——假如引用时代很晚的南宋人的一个道士的话，则有云：

于天地之间，人只不过是物，虽然在比他物灵这一点上，被称为“人”，但决不是能与天地并立的存在。但是，〔人〕若一旦盗窃天地之机，成功地制造出金液、大丹，则已经成为与天地同等的存在。这就是真人。（俞琰《周易参同契发挥》三）

这是关于丹药的语言，然药物以外的方法，譬如关于静坐、深呼吸这样的修行，也同样可以这么说。静心而整顿呼吸，这样，能达到“真息”往复于肉体的内和外，则由这呼吸之机而夺得天地造化之秘密，于是就变成了参与造化闾辟之玄机的仙人。<sup>④</sup>程明道说明自古以来在儒家中不采用仙道的理由曰：“此是天地间的一贼，若非窃造化之机，安能延年。”（《近思录》一三）

《周易参同契》这部书，据说是后汉的魏伯阳的著作，是写所谓丹道理论的书。以丹砂（硫化水银）为原料，炼制不老不死之药的丹，它根据阴阳之理论来论述这复杂的操作手续，但作为依据的不外乎是《周易》即儒教的经典《易经》。譬如“易有太极，太极生两仪，两仪生四象，四象生八卦”这一著名的《易经》系辞传的记述，在《参同契》里，被解释为丹药制造之际的极实际的操作曲颈甌的指示。后面应说明的周濂溪的《太极图》，据说原来也是图解道家的那般的炼金术的原理、程序的东西，以后由周濂溪完全转移为抽象的、形而上的解释。

### 大宇宙——小宇宙的感情

在这里，我们看到的是：简单点讲是泛神论的理论，清楚点说是泛神论的感情，朱子所谓“天地即是大的万物，万物即是小的天地”“人即是一个小天地”（《朱子语类》六八、九五）这一“小宇宙——大宇宙”的感情。就是说，我想指出的是作为道



教或道教的思想给予宋学的影响，可以说比一个个概念的起源和继承的问题更重要的是对宇宙性的东西的感情，内心深处向统辖天地世界的东西的冲动。我认为想与宇宙的原理共感的感情，是大概在道士和隐者之间最强烈地继承下来的传统，它现在被士大夫阶层继承下来。

贯通中国的思想史，特别是贯通宋学和阳明学的极显著的一个特征，所谓“乐道”这样的意识，虽然勿庸说是将古代的颜渊的“安贫乐道”作为先驱形态，但它由于通过那样的道家的意识，越发成为显著的特征，如基督教的“苦脑的赞美”这样的概念，在儒教里不存在。这个事实的背景里，我以为存在着同佛教式的理论性的泛神论不同色彩的泛神论、道家式的造化的泛神论，我认为这同儒教的“生生”之说联系下去。

## 二、得势的士大夫阶级和宋学的理想

### 士大夫的时代

以上我叙述了佛教和道教对于宋学的创立所给予的影响。但是，简言之所谓影响，与其说给予〔影响〕者的问题，莫如说是接受者的问题。影响这种现象的主体，与其说在给予这方面，毋宁说在接受这方面。“心不在焉，视而不见”，《大学》的这一句话，指出了这个道理。

那么，宋学的主体是谁呢？这无非是士大夫。所谓宋学，是士大夫之学，是士大夫的思想。士大夫是什么呢？它是在唐代伴随科举制度的确立而产生，至宋代成为确乎不动的势力的独特的统治阶级。在经济方面，他们经常成为地主，但这不一定是必须的条件。士大夫的特征，首先要在他们是知识分子这一点上，换言之，在〔他们〕是儒教经典之教养的保持者这一点上即“读书人”