

王水照主編

● 上海古籍出版社

日本宋學研究 六人集 (第二輯)

土田健次郎

● 著

道學之形成

六人集

王水照主編

上海古籍出版社

日本宋學研究 六人集

(第二輯)

土田健次郎 著

朱剛 譯

# 道學之形成

六人集

圖書在版編目(CIP)數據

道學之形成/(日)土田健次郎著;朱剛譯. —上海:  
上海古籍出版社,2010.4  
(日本宋學研究六人集. 第二輯)  
ISBN 978-7-5325-5419-5  
I. 道... II. ①土...②朱... III. 理學—研究 IV. B244  
中國版本圖書館 CIP 數據核字(2009)第 140242 號

日本宋學研究六人集(第二輯)  
道學之形成

[日]土田健次郎 著

朱 剛 譯

上海世紀出版股份有限公司 出版、發行  
上海古籍出版社  
(上海瑞金二路 272 號 郵政編碼 200020)

(1)網址:[www.guji.com.cn](http://www.guji.com.cn)

(2)E-mail:[guji1@guji.com.cn](mailto:guji1@guji.com.cn)

(3)易文網網址:[www.ewen.cc](http://www.ewen.cc)

新華書店上海發行所發行經銷 常熟市華通印刷有限公司印刷裝訂

開本 850×1156 1/32 印張 15.5 插頁 5 字數 348,000

2010 年 4 月第 1 版 2010 年 4 月第 1 次印刷

印數:1—2,300

ISBN 978-7-5325-5419-5

I·2140 定價:48.00 元

如發生質量問題,請與承印公司聯繫

# 前 言

王水照

2005年，我曾主編一套《日本宋學研究六人集》，由上海古籍出版社出版。因為各種客觀條件所限，那套書收錄的六位日本學者的論著都是有關宋代文學的。此後，我又陸續聯繫到研究宋代思想、歷史的六位中青年學者，故現在有條件編成第二輯。相對來說，這第二輯涉及的領域比較廣泛，包括了宋代思想、政治結構、士大夫社會、家族、都市、貨幣等多個方面的研究，對於國內同行了解和參考日本宋學研究的最新成果，相信會有幫助。

第一輯的《前言》曾就“宋學”一詞作過解釋，嗣後仍有讀者質疑於我，這裏繼續談點個人的看法。清人將“宋學”與“漢學”對舉，分指義理之學和考據之學，這是從治學方法上對宋明和漢唐儒學之特點進行比較總結的結果，當然有其合理性。但是，特點並不等於全部，如在漢唐學術和宋明學術的意義上理解“漢學”和“宋學”，我們根本無法想像哪個時代的學術是只有考據沒有義理，或只有義理沒有考據的。事實上，漢代今文經學的長處並不在於考據，而有些宋代學人對制度史的敘述，對書目、金石、譜牒之學的關注，對詩文用典的細密調查，都充分展示出其考據的能力。我在第一輯的《前言》中提到日本學界自內藤湖南以來的“唐宋變革論”，其中包含了對漢唐

學人和宋明學人的身份區別，即前者多為門閥士大夫，而後者基本上是科舉士大夫。這至少能提示我們，可以從學術承擔者的身份、立場、旨趣之差異，去認識以上兩種學術形態，因為士大夫身份的這個歷史性變遷，正好與傳統的“漢學”、“宋學”對舉之說相應。在這個意義上，我們也不妨以宋代（或者還可以包括元、明）的全部物質和精神文明為“宋學”的對象。如果研究者的心目中保持了對漢唐和宋明之區別的關注，那麼他的“宋學”研究並非只有利於對宋代歷史現象的認識。日本學界已有非常顯著的事例，比如宮崎市定對“唐宋變革論”的深入闡述，就給他的學生吉川忠夫寫作《六朝精神史研究》帶來極具根本性的啓迪。

在世界文明的總體格局中，中國文明無疑據有非常重要的地位，其對於人類歷史整體的意義，決定了“中國學”必然是一門世界性的學問，就如希臘學、印度學相似。就此而言，海外“中國學”的成果對於我們來說，決不僅僅是“它山之石”，那些不同國籍和膚色的“中國學”者，是我們不折不扣的同行，不瞭解他們的成果，就很難令我們自己的研究真正處於某個領域的前沿位置。也就是出於對“前沿性”的關注，我們這套叢書所選擇的都是日本中青年學者的著作，這些學者無一不在日本的大學裏擔當着教學和科研的現任。翻閱這套叢書的讀者不妨想像，日本的學生正在講臺下聆聽和記憶同樣的內容，儘管這對他們來說顯得艱難，但這些學生從不要求教師把講義做得淺顯通俗。為了做好畢業論文，他們必須去挑戰一些包括中國學者在内的他人尚未掌握的東西。

我對這套叢書的學術質量抱有充分的信心，如果有些不足之處，可能是在翻譯上。日本“中國學”歷史悠長，積累深厚，產生過不少經典名著，現在國內學界有較多人樂於翻譯那

些名著，但對目前正在大學擔當講席的學者取得的最新“尖端”成果，卻不夠重視。這個情況有礙交流，所以我們勉力做了這件工作。但可想而知，翻譯是艱難的，譯者不僅要通曉中日兩種語言，還要懂得專業知識，甚至必須對原作者有所了解。姑且不論這樣的翻譯工作能否為譯者帶來利益，僅僅是譯者們不同的表述習慣，就會影響到叢書的整體風格，更何況還有幾位譯者合力完成一本書的情況。上海古籍出版社的編輯們在文字處理上費了大量心力，他們的工作效果顯著，但我仍願意承認，這套書的翻譯僅以傳達論著的學術內涵為目標。如果有的論著經過了歷史的檢驗，而獲得經典的聲譽，那麼將來一定會有更好的譯本問世。目前的譯文不能盡如人意，只好敬請諒解，同時也真誠地期待批評。

海外“中國學”的研究對象是中國，是關於中國歷史和現狀的研究，這又必然制約於其本民族的文化背景，研究者的“異域之眼”離不開自身的學術傳統，民族感情甚或意識形態等政治因素均不可避免。然而，在跨文化的交流中，我贊同有的學者所提出的“文化的饋贈”的觀念和原則，就是說，既然是“饋贈”，受贈方可以接受也可以不接受，立足民族本位，自主選擇，不必自餒或自閉；饋贈方應本“學術乃天下之公器”的理念而力戒優越感或自大心理。海外流行的“中國中心論”，如果是強調研究中國問題應注重中國人自己的觀察視角，不能一味用以“異域之眼”，當然是有道理的；但如指世界文化應以中國為“中心”，我們聽來似覺順耳，實在應引起警覺。國內流傳的“河西河東”之說，當作是對未來世界文化中心歸屬的預言，似無實據；如果指歷史上曾經有過的一種現象，也是符合實際的。比如中日文化交流史上，唐代中國是先生，平安日本是學生，到了明治維新以後，中國變成了學生，國人紛紛通過

日本的中介和桥梁吸取西方的新知。陳寅恪先生有詩云：“群趨東鄰受國史，神州士夫羞欲死。”於當時國內之學術衰微，感慨遙深，所寄寓之振興期望，感動學界；而時至今日，已可調整心態，既不妄自菲薄，也不妄自尊大，力求在跨文化的交流、交融、交鋒中求得共同的發展，使“中國學”真正成爲一門世界性的學問。這也是我們組織出版這套叢書的目的。

**2009 年歲末於復旦大學光華樓**

### 關於引用的說明：

對於本書頻繁引用的資料，採用下列略稱：《河南程氏遺書》——《程氏遺書》；《河南程氏外書》——《程氏外書》；《河南程氏文集》——《程氏文集》；《河南程氏經說》——《程氏經說》；《河南程氏粹言》——《程氏粹言》；《朱子語類大全》——《朱子語類》；《晦庵先生朱文公文集》——《朱子文集》。

本書頻繁引用的資料中，不同版本的卷數表示有所差異，說明如下：

《易傳》 使用《古逸叢書》所收元至正九年刊六卷本。這雖然未必是最精善的本子，但在現存諸本中是最古的，且其分爲六卷，被認爲傳達了原始的面貌（戶田豐三郎《伊川易傳考》，《支那學研究》二四、二五合並號，1961年。後收入《易經注釋史綱》，風間書房，1968年）。

《周易正義》 一般使用阮元的校勘本，但跟原始形態的單疏本、經注疏合刻的宋版之間，卷數有所差異，所以本書省略了卷數標記。其餘各經的《正義》也同此。

《龜山先生語錄》 使用《四部叢刊》所收天台吳堅刊本。順便提及，《楊龜山先生集》所收的語錄是節錄本。

本書引用的二程之語，凡無法明確爲程顥抑或程頤之說的，加上★標記。

# 目 錄

前言 王水照 /1

序章 /1

第一節 宋代思想史研究的根本問題 /1

一、思想與思想史 /1

二、思想史上的變革期 /5

第二節 道學研究的根本問題 /12

一、什麼是道學 /12

二、道學資料的獨特性 /18

第一章 北宋的思想運動 /30

第一節 走向慶曆前後的思想動態 /30

第二節 歐陽修——中央的動向 /43

一、問題之所在 /43

二、理 /45

三、人情 /55

四、自然與簡易 /64

五、從歐陽修到王安石 /68

第三節 陳襄——地方的狀況 /70

一、問題之所在 /70

二、新型講學者 /72

- 三、講學的內容 /78
- 四、性善說與顏子好學論 /82
- 五、《周易講義》的特點 /88
- 六、陳襄學術的走向 /91

## 第二章 二程的先行者 /94

### 第一節 胡瑗——程頤之師 /94

- 一、問題之所在 /94
- 二、樂論與教育論 /97
- 三、對《易經》的解釋 /106
- 四、胡瑗學術與程頤 /115

### 第二節 周程授受再考 /119

- 一、對周敦頤神話的檢討 /119
- 二、二程的態度 /121
- 三、程門的姿態 /130
- 四、連續與斷絕 /133

### 第三節 周敦頤在宋代思想史上的地位 /136

- 一、周敦頤的思想傾向 /136
- 二、周敦頤思想的來源 /140
- 三、宋初古文家的性格 /144
- 四、從周敦頤到二程 /147

### 第四節 兩種太極圖 /150

- 一、周敦頤“太極圖”之種種相 /150
- 二、“太極圖”的思想 /159

## 第三章 程顥思想的基本結構 /164

- 一、天理 /164

- 二、善與惡 /170
- 三、對佛教的意識 /172
- 四、萬物一體與敬 /177
- 五、氣 /180

#### 第四章 程頤思想與道學的登場 /184

##### 第一節 程頤思想中所謂的“理一” /184

- 一、初期道學者之間的協同感 /184
- 二、程頤“理一”論的要旨 /187
- 三、道學的萬物一體觀 /192
- 四、程頤的“理”概念 /202
- 五、善惡與訓詁 /210

##### 第二節 檢證“理氣二元論”的觀點 /214

- 一、問題之所在 /214
- 二、道與陰陽 /217
- 三、性與氣 /219
- 四、稟氣與氣化 /222
- 五、感應、盛衰、消長 /224
- 六、真元之氣 /225

##### 第三節 程頤《易傳》的思想 /228

- 一、《易傳》的意義 /228
- 二、《周易正義》批判的兩種傾向 /230
- 三、《周易正義》批判的立足點 /234
- 四、《易傳》的傾向 /236
- 五、《周易正義》與胡瑗對易的理解 /240
- 六、《易傳》對易的理解 /247
- 七、《易傳》中的“理” /256

八、《易傳》之諸特徵 /261

**第五章 道學與佛教、道教 /264**

第一節 道學與佛教的議論之“場”和範疇 /264

序說 /264

一、形成了共同的“場” /267

二、道學之所得 /270

第二節 道學與華嚴教學 /277

序說 /277

一、根據“止”來批判佛教 /280

二、對法界觀的理解 /282

三、程頤《易傳序》的問題 /285

四、理性 /287

五、用以批判佛教的“理” /289

小結 /292

第三節 就死的問題來看道學對佛教的批判 /294

序說 /294

一、道學的生死觀 /295

二、道學以後 /310

第四節 二程的氣論與道教 /312

一、程顥 /312

二、程頤 /315

**第六章 對立者的思想 /318**

第一節 王安石學術的結構 /318

一、問題之所在 /318

二、《周禮義》的特點 /322

|             |       |
|-------------|-------|
| 三、《字說》的特點   | / 326 |
| 四、王安石的制度論   | / 332 |
| 五、“一道德”之含義  | / 342 |
| 六、王學與道學     | / 347 |
| 第二節 蘇軾思想的輪廓 | / 353 |
| 序說          | / 353 |
| 一、道         | / 354 |
| 二、性         | / 365 |
| 三、天與人       | / 377 |
| 四、科舉        | / 382 |
| 五、佛道        | / 389 |
| 小結          | / 394 |

## 第七章 道學的形成與展開 / 399

### 第一節 晚年的程頤 / 399

序說 / 399

一、崇政殿說書 / 400

二、流放涪州 / 411

三、晚年 / 415

### 第二節 楊時的立場 / 426

序說 / 426

一、反王學的立場 / 430

二、祖述者的立場 / 444

小結 / 455

## 結語 / 457

### 第一節 朱熹在道學史上的地位 / 457

第二節 朱熹道統論的特點 /465

一、兩重正統性 /465

二、與傳燈論的差異 /468

三、師道論 /470

四、相反的兩種要素 /473

五、道統論的去向 /474

中文版後記 /478

# 序 章

## 第一節 宋代思想史研究的根本問題

### 一、思想與思想史

中國社會極具政治性，政治與社會對思想的約束力甚強。但是，在敘述中國思想史的時候，除了王朝的興亡、交替之外，政治性、社會性的事象經常被忽略，此種敘述傳統至今依然根深蒂固。即便有黃宗羲對“學案”的類目設計，以及像清朝考證學的皖派、吳派之分這樣的以地域為標準的學派分類方式，那也不過說到具有核心地位的思想家的出身地，或其學說的傳播地域而已。到近代以後，按照新中國遵循的唯物史觀，也許應該提倡經濟基礎—上層建築理論的運用，但其結果，却在還未怎樣熟練地運用之前，就因為對其教條式的圖式化的厭倦，而不再走紅。思想史只是在有如“經學史”、“儒教史”或“三教關係史”這樣的多種框架之內，被總結性地加以記述。

為什麼會出現這樣的現象？在這個問題上，首先不能不考慮的是，各個個別的思想本身，與其作為思想史的一個環節被記憶的面貌，往往有所乖離。個別的思想是在其時代狀況的基礎上，帶着問題意識引發出來的，採取了那個時代中有效的論證方法和表達手段。但是，這些思想在後來被記憶的時候，其面貌就因記憶者的問題意識而被改變。同時，在很多場

合，思想家們爲了增強自己思想的說服力，就要闡明自己的思想具有思想史的必然性。思想，與證明這思想之歷史必然性的思想史，被一起記述，結果也就犧牲了對思想史的客觀記述。例如，朱熹的道統論便是中國式的思想史的一個典型，其中包含着對自己思想的強烈正當性的主張。關於他的道統論如何反映出其本人所處的具體的思想界之情狀，本書將在結語的第二節加以敘述，這樣的道統論正是中國的思想史記述的典型。

與此同時，中國的思想史記述，經常成爲著作者表現欲望的犧牲品。即便在現代中國的研究書籍中，經常可以看到非常整齊的現象：內容的提綱全部用對句的形式寫出，或者對思想概念、類型的清理結果都呈現一組一組相同的數目。這其中根深蒂固存在的意識是，如果不經這樣的清理，著作的完善度就顯得很低。這本身當然也是一種文化，但對客觀的思想史記述來說，大致會起到負面的作用。特別是近代以前，在很多場合，未定型的思想被強制改述成整齊的形態，通過文化性地編導其與自己思想的關聯，來實現自己能夠參與“道”的傳統的目的，這樣的做法儼然成爲主流。

一直以來，中國思想史能够在各種框架內得到整齊的敘述，就是因爲，相比於返回思想本身產生的時地去進行把握，人們更願意把它作爲思想史的一環來加以記憶。這一點在從前的日本也是如此。

這當然是大膽的圖式化的斷言。在經學史領域，比如《四庫提要》經部總叙的做法，就是把經學史概括爲“六變”，而最終被整理成相互對抗的漢學與宋學兩大類型，或者如我國的大田錦城在《九經談》第一部分中的做法，從漢學長於訓詁，宋學長於義理，清學長於考證的議論出發，再進一步細分。具體

來說，訓詁之學包括前漢今文學、後漢經學、魏晉玄學、六朝義疏學、唐代《正義》學；義理之學包括宋學和明學，這宋學又可以分爲正學、實學和道學，如此反復地代入。依靠這樣的“代入法”，具備整齊形態的經學史就創建起來，但其與社會的關係則被巧妙地省略了。

即便超越了經學史或儒教史的框架，擴大到三教關係史這樣大的規模，情況依然如此。把已經具有總結性敘述的儒教史、道教史和佛教史，通過相互涉及的文獻加以聯結，雖然需要廣泛搜集和解讀文獻的勞動，但就方法論上說，是並不怎麼困難的。比如被朱子學的道統論視爲黑暗時代的南北朝和隋唐，就以佛教史和道教史爲基幹，而宋代以降則以儒教史爲基幹，在此基礎上將歷代三教相互批判、融合的文獻加以列舉，就可以完成記述。當然，在這裏也看不到思想與社會的關係。

在近代的歐洲，哲學理論是從學說到學說不斷累積起來的，中國的情況並非這樣，但上述的傾向却如此具有普遍性，難道可以只歸結爲舊中國思想家的見識低陋嗎？或者反過來說，採用這樣的形態倒可能關係到思想史的存在意義。也就是說，在與社會基礎相割離的，經過蒸餾過濾的思想史記述的脈絡中，置入自己的說法，或許可以令自己主張中包含的黨派色彩被淡化一些，以獲得更高的普遍性。當然，與此相關的還有不易受方言影響的“文言”這種書面語的使用。即便在使用白話的語錄類書籍中，就像朱熹關於張載或二程的語錄所說明的那樣，雖也包含了被視爲方言的語彙，但基本上還是接近官話的標準口語。

因此，現在非常必要的是，首先通過對個別思想的產生狀況進行具體的把握，來確認其實際形態，其次再追蹤這些思想