

想

编定于历史文献学的实证研究而缺乏理论诠释的关注，甚至认为：京都学派，就是其中的典型，但这不过是一种似是而非的印象。其实，就人文学科领域而言，历史文献学作为一种基础性研究具有：第一序。的意义，况且涉及到思想史或哲学史的研究，其性质既然属于历史，那么就必须要先从文献阅读出发，任何脱离文献解读的义

理阐发都是荒唐的。当然哲学史研究又与纯历史研究有着微妙的区别，在文本解读的同时，往往需要某种解释理论或解释立场的参与，所以在观照中国文化主流传统的儒家思想之际，却也需要有一种对儒学精神及其思想义理的关注。从本文文集的情况来看，我们不敢说日本学者在思想与文献的两个方面的研究已达到完美的结合，但至少可以

看出，他们在资料把握、文献解读的基础上，也不乏有独到的思想分析、义理阐发。当然总体来说，自上世纪的二战以来，日本学者对于儒学或：儒教，（日本学界仍常用

儒教，一词，泛指儒家的教学体系）的目的，在于企图揭示：统儒学的历史图景而在于唤起人们在当今的时代对传统儒学做一番义理体认

要之，从编者的眼光来看，本书的：见黄俊（与诠释的解）第1章（东亚儒学：如何可能），台北：台湾大学出

思想与文献

日本学者宋明儒学研究



华东师范大学出版社

◎ 吴震 吾妻重二 主编

思

献

◎吴震 吾妻重二 主编

思想与文献

日本学者宋明儒学研究



华东师范大学出版社

图书在版编目(CIP)数据

思想与文献:日本学者宋明儒学研究/吴震,(日)吾妻重二主编. —上海:华东师范大学出版社,2010.4
ISBN 978-7-5617-7544-8

I. ①思… II. ①吴…②吾… III. ①新儒学—研究—中国—两宋时代②新儒学—研究—中国—明代 IV. ①B244.05

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2010)第 019176 号

思想与文献:日本学者宋明儒学研究

主 编 吴 震 吾妻重二
项目编辑 曹利群
审读编辑 吕振宇
责任校对 邱红穗
封面装帧 黄惠敏

出版发行 华东师范大学出版社
社 址 上海市中山北路 3663 号 邮编 200062
电话总机 021-62450163 转各部门 行政传真 021-62572105
客服电话 021-62865537(兼传真)
门市(邮购)电话 021-62869887
门市地址 上海市中山北路 3663 号华东师范大学校内先锋路口
网 址 www.ecnupress.com.cn

印 刷 者 浙江省临安市曙光印务有限公司
开 本 787×1092 16 开
印 张 28.5
字 数 581 千字
版 次 2010年4月第一版
印 次 2010年4月第一次
印 数 1600
书 号 ISBN 978-7-5617-7544-8/B·538
定 价 58.00 元

出 版 人 朱杰人

(如发现本版图书有印订质量问题,请寄回本社客服中心调换或电话 021-62865537 联系)

前言

自 20 世纪 80 年代初中国实施“改革开放”以来,大陆学界与日本学界的学术交流日趋活跃,近几年来日本学者的论著翻译更有喜人的势头。然而,中国的学者以及读者对于以往日本学者对中国学的研究往往有这样一种朦胧的想法和期待:日本在历史上颇有儒学渊源,日本学者对中国儒学的研究也有深厚的传统,那么当代的日本中国学研究究竟有哪些值得我们借鉴的成就及其贡献?本论文集的编辑出版既是对此的一种回应,也是为了引起国内学界对本土以外特别是东亚地区中国学研究的充分重视以及批判性的回应。

本论文集之所以取题为《思想与文献》,是由于所收录的各篇论文既有侧重思想义理的分析,又有偏向文献实证的研究。毋庸讳言,以往我们大致以为日本学者的中国学研究偏重于历史文献学的实证研究而缺乏理论诠释的关注,甚至认为“京都学派”就是其中的典型,但这不过是一种似是而非的印象。其实,就人文学科领域而言,历史文献学作为一种基础性研究具有“第一序”的意义,况且涉及思想史或哲学史的研究,其性质既然属于历史,那么就必须首先从文献阅读出发,任何脱离文献解读的义理阐发都是荒唐的。当然,哲学史研究与纯历史研究有着微妙的区别。在文本解读的同时,往往需要某种解释理论或解释立场的参与,所以在观照中国文化主流传统的儒家思想之际,也需要有一种对儒学精神及其思想义理的关怀。从本论文集的情况来看,我们不敢说日本学者在思想与文献两个方

面的研究已达到完美的结合,但至少可以看出,他们在资料把握、文献解读的基础上,不乏独到的思想分析、义理阐发。当然总体来说,自上世纪的“二战”以来,日本学者对于儒学或“儒教”(日本学界仍常用“儒教”一词,意指儒家的教学体系)的思想层面的关怀,其主要目的在于企图揭示传统儒家思想的历史图景,而不在于唤起人们在当今的时代对传统儒学作一番义理体认。要之,从编者的眼光来看,本书所反映的可谓是当代“东亚儒学”(参见黄俊杰:《东亚儒学:经典与诠释的辩证》第2章《“东亚儒学”如何可能》,台北:台湾大学出版中心,2008年,第29—56页)的一种研究实践。

下面请允许我对各篇论文大旨作简略介绍,以便读者对全书有一初步的了解。当然,任何概括性的叙述总不免顾此失彼、简化失当,这是要请作者及读者见谅的。

本书共收论文23篇。第1篇为荒木见悟教授(以下省略敬称)的长篇大作《道统论的衰退与新儒林传的展开》。该文将宋代以来(尤其是自朱子以来)儒家学者提出的“道统”问题放在由宋至清的思想史发展脉络中,深入分析了有关儒家的“道统”意识是如何确立而又如何衰退的,以及各种学派对儒家“道统”又是如何定位的等等思想史问题。该文视野极为广阔,将由宋及清的道学传及儒林传的出现及其演变,做了全面翔实的资料梳理以及具体入微的解读分析,由此凸显出在宋元明清的思想发展过程中,人们围绕道统及儒林的历史系谱是如何建构的,并探讨了宋元明清围绕道统与道学、道统与儒林、道统与学统、道统与治统乃至所谓的正统与异端等问题在思想史上所展现出来的观念之争,进而为我们揭示了一幅以往未免有所忽略的中国近世有关儒家道统问题的历史图像,可谓是一部有关中国近世道统观的简史。

第2篇岛田虔次《关于体用的历史》则是一篇有关中国哲学基本问题之一的“体用”问题的历史文献学考察。其视域非常独特,可谓横跨古今、兼通儒释,从魏晋隋唐的佛教,经宋明时期的儒学,一直讲到当代学者对体用问题的诠释历史。其叙述方式并不严格按照历史时间的发展顺序,而是上下古今纵横自如,对先秦典籍及魏晋的道教文献也有适当的照顾。作者一方面认同这样一种传统观点:认为“体用”作为一对重要的哲学概念虽在宋代得以最终确立,但在魏晋时期王弼的《老子注》以及韩康伯的《周易注》当中已有端倪可见;另一方面,又补充了大量儒家以外的资料,有力地阐明了体用观的出现约在五、六世纪之交,而且主要是在佛教文献中出现的,并充分揭示了“体和用的意义被抽象化而成为一般概念或者范畴”的过程,指出隋唐以后在各种佛学论著中已经运用自如地借助体用概念以建构博大精深的理论。最后,作者通过对体用观的历史回顾,对张岱年有关体用问题的定义进一步作了重要补充。

第3篇为日本著名的朱子学研究专家友枝龙太郎的《从〈诗集传〉看朱子的思想——以〈国风〉为中心》。该文从以往不被人们所关注的一个诠释角度——朱子的诗经诠释出发,审视朱子思想的特质,指出自日本江户时代以来人们以为朱子学令人有一种过于严肃的刻板印象,然而朱子所说的“理”并不是一种形式化的、游离于真实生活之外的存在。作者通过对朱子的诗经诠释的重新考察,发现在朱子性理学的背后隐

藏着对人生情感的洞察力,而朱子所谓的“理”和“性”其实是与“气”和“情”相即相融的,“理”最终是在获得“性情之正”的基础上的存在。作者通过将朱子的诗经解释与历史上的《毛传》、《小序》、《郑笺》的传统解释的比较,最后得出结论:我们不得不承认朱子的性理学是建立在人情之基础上的,朱子对人情之自然有深刻的洞察,因而朱子所建立的性理学并没有坠入形式主义的窠臼之中。

第4篇山井涌《朱子哲学中的“太极”》一文提出了震动当时学界的一个新观点,认为“太极”概念固然是朱子哲学理论中极为重要的用语,但在朱子的理气哲学的理论体系中并未占重要的地位。事实上,“太极”是一个超出了朱子哲学理论体系范围的概念。作者根据大量文献证明朱子确实对太极有许多解释说明,但朱子并“没有把太极作为自己的哲学术语来使用”。为什么呢?作者提出了一个强有力的证据,在被朱子自封为最为重要的学术著作《四书集注》及《四书或问》里都未见“太极”一词,而作者通过对《朱子文集》260个以及《朱子语类》350个的“太极”一词的调查发现,其中都与讨论《周易》和《太极图说》有关,而在与此无关的情况下,朱子自己运用太极的例子“几乎没有”。即便有一些为数不多的用例,然而这些用例也都不能证明朱子是在哲学讨论中将太极作为自身术语来使用的。当然,该文的观点并非没有进一步讨论的空间,值得一提的是,陈荣捷曾撰述《太极果非重要乎》一文,针对作者在1982年夏威夷“国际朱子会议”上重提上述观点提出了批评,可以参看(见《朱子新探索》,台北:台湾学生书局,1988年,第218—228页;上海:华东师范大学出版社,2007年)。

第5篇三浦国雄《朱子的历史意识》是作者在完成了《朱子集》(与吉川幸次郎共著,朝日新闻社,1976年)以后,对“过去似乎未被注意到”的朱子的历史哲学所做的一项专题讨论。全文从“朱子历史意识的架构”以及“气数”和“事势”等三个层面,来呈现朱子的并不单纯乐观的历史观,指出倒退史观以及与此相补的循环史观,构成朱子历史观的基本构架,认为朱子虽然深信天理终将战胜人欲,但他对于历史和现实并不是一个乐观主义者,也不是一个观念论者,历史所展现的往往是天理受到气数的肆意威胁而不断下沉、倒退。不过,作者显然察觉到,透过朱子的“悲观历史意识”,我们所看到的却是“立足于历史的现实世界,朝着应有的未来正在伸出双手的人(指朱子)的身影”,也就是说,朱子对历史以及现实的悲观认识,恰恰是其强调奋发向上、迎接未来的力量源泉。

第6篇佐藤仁《论李默本〈朱子年谱〉——与明代学术的展开相关联》的撰述用意并不在于对明代嘉靖年间李默本《朱子年谱》作一番资料考证,因为从传记学的角度看,李本《年谱》几乎已无任何价值。其用意在于追问两个问题:为什么作为陆王心学之信徒的李默在阳明学盛行的年代,却要重新编纂《朱子年谱》?为什么在万历年间,朱子的一些后裔以及朱子学者重新刊刻出自心学派李默之手的《朱子年谱》?通过对这两个问题的探讨,从而揭示出明代学术界的某些复杂思想面相。首先作者介绍了李默之前的《朱子年谱》以及迄今为止鲜有人知的李默本人的生平著述,并对嘉靖本和万

历本的《朱子年谱》做了文献学考察,指出朱吾弼重编的万历本其实蹈袭了嘉靖本。作者通过层层分析,指出李本《年谱》对朱子学的宗旨有所改窜,由此反映出李默自身的思想立场倾向于阳明心学,同时也表明他编撰《年谱》如同阳明编撰《朱子晚年定论》一样,意在以朱子之矛攻朱子之盾。最后,作者指出李本有种种粗疏之弊,而万历本《朱子年谱》以及《朱子语类大全》得以重刊,其目的在于对晚明心学末流的反击和批判。

第7篇为日本著名的朝鲜学专家藤本幸夫的《朝鲜版〈朱子语类〉考》,其中主要对7部朝鲜本《朱子语类》进行了文献学考察。文章着重介绍并分析了早于黎靖德本(成书于宋咸淳六年,1270年)的属于徽州本系统的朝鲜古抄本《朱子语类》(现藏于九州大学文学部,已由日本京都中文出版社影印出版)的版本源流及其特征,对于校勘黎靖德本有很高价值。作者还通过对朝鲜最早的“中宗刊本”(约刊于1544年)的考察,纠正了以往学者大多认为朝鲜最早的刊本是“宣祖刊本”的错误看法,指出“中宗刊本”(现有一部藏于日本静嘉堂文库)承袭了明朝成化九年刊本,也有很高的版本价值。文章接着对“宣祖刊本”、“仁祖刊本”、“孝宗刊本”、“金山刊本”、“英祖刊本”、“高宗刊本”分别作了详细的版本考察,指出这些刊本大多沿袭了“中宗刊本”即明成化本。文末附有38幅版本照片,提供了所藏机构的信息,亦有参考价值。

第8篇上山春平《朱子〈家礼〉与〈仪礼经传通解〉》的撰述机缘在于作者在阅读朱子文献的过程中渐渐感受到中华文明的精髓乃是“中国的礼”,然而他发现,自日本江户时代以来,竟然没有对《仪礼经传通解》的任何注释,明治以来也只有楠本正继在一篇短文中有所考察,进而引发了他对朱子礼学展开研究的兴趣。该文在接受夏忻《述朱质疑》以及前辈学者阿部吉雄、兼永芳之的观点基础上,对于多年来学术界的一段公案——王懋竑“《家礼》伪书说”提出了全面的反驳,并通过对资料的详细梳理,论证了《家礼》的成书过程,颇有不易之论的气势。作者指出,与主要处理“事”之礼的《家礼》不同,《通解》则主要处理“事”与“理”相结合的礼,并对《通解》的结构及其最初设想和最终形态等问题进行了全面考察,指出无论是《家礼》还是《通解》,都是以三礼之经的《仪礼》作为思想基础而编纂的,其中的有些部分虽由朱门后学补充完成,但在整体上反映了朱子的礼学思想。作者最后指出朱子撰述《家礼》的目的在于为日常生活提供指导,而他撰述《通解》却是为了集礼学体系之大成,究极而言,两部礼学著作是为了向国家社会提供实际有用的礼仪规范。

第9篇吾妻重二的《〈太极图〉之形成——围绕儒佛道三教的再检讨》是一篇成名之作。作者对于清初以来几成定案的周敦颐《太极图》来源于道教或佛教、直接传承自陈抟的所谓“伪作说”,进行了全面的颠覆性的论证,最终明确《太极图》非周敦颐亲作莫属。值得注意的是,该文的论证手法非常有趣而又尖锐,首先他对“伪作说”的始作俑者朱震《进周易表》的说法进行了考证,指出朱震说的明明是《先天图》,而后人却完全习焉未察,将此误认为是《太极图》,然而两图的性质是完全不同的,因此《太极图》的陈抟传授说无疑地完全是一种虚构,不足为信。问题的复杂性在于《太极图》所涉及的

图像学问题,历来以为《太极图》乃是抄袭道教及佛教的各种图像而成,作者却指出《道藏》所收《上方大洞真元妙经图》中所谓的《太极先天之图》乃是元代的作品,同样向来指认《太极图》来源于唐代宗密《禅林诸源集都序》附录的《阿梨耶识图》其实是金代的作品,因此,结论就非常明显:道教以及佛教中流传的被认为是《太极图》之原型的那些图像却有可能是仿照了《太极图》。此外,作者对《太极图》的思想及其与道教内丹理论的关系也做了很有意义的考察,并为《太极图》作了这样的定位:为儒学提供了一种新的存在论。

第10篇也是吾妻重二的力作《〈周易参同契考异〉之考察》。向来人们对于儒学大师朱子何以为道教经典撰述《考异》颇感疑惑,或以为非朱子之作,或以为朱子此作“甚无谓”、“可不做”,或以为朱子晚年欲寄托于“神仙世界”来纾解遭伪学之禁的郁闷,然而作者通过详密的考察,推翻了这些无端的揣测和批评,认为朱子此作的目的在于“养生”,而且也与朱子平生对易学理论颇有兴趣有关。由此就构成了作者写作该文的视野:惟有将朱子《考异》一书放在儒道交涉的思想背景中来考察,才能充分了解朱子撰述的意图以及此书的内涵和意义。全文通过对“成书经过”、“撰述理由”、“《考异》理论”以及“该书意义”等几个方面的深入探讨,指出朱子用象数易学来解释《参同契》,做得非常出色,相比之下,他对内丹理论的理解却有偏差,而朱子主张根据象数易学来实践内丹修炼,实已超越了魏伯阳《参同契》的理论。至于朱子晚年之所以寄情于这部道教著作,则可说一方面朱子是为了从晚年的衰病中恢复过来,以等待自党禁之祸中恢复名誉;另一方面,由于《参同契》也同样有存在论思想,故引发了朱子的兴趣,由此可说道教经典对朱子思想有影响,但却不能说朱子的思想立场由此产生了变化。

第11篇土田健次郎《程颐思想中“理一”之特性》提出了一个独特的分析视角。该文将程颐“理一分殊”理论中的“理一”问题的分析,作为把握程颐的“理”的思想之特色的一个关键。作者通过对程颐“理一”论的构架分析,指出“理一”之“理”必指向“分殊”之“理”,而“分殊”之“理”必指向“理一”之“一”;进而指出程颐所主张的“理一”的“一”是以万物一体观为根基的,然而万物一体观乃是初期道学派儒家学者(例如二程、张、邵)的共同思想,而“理一”的提出则完全是程颐思想的特色,同时程颐又从“理一”的角度来把握万物一体的“理”。重要的是,由“理一”来把握万物一体的这个“理”具有条理的意味,于是,对万物一体之特性作知识追求的学之领域便得以确定,从而开启了对“理”的知识追求领域,亦即“穷理”领域。程颐的这一思路无疑对于后来朱子的思想产生了莫大的影响,在这个意义上,程颐的“理一”思想在宋代儒学史上具有重要的历史地位。

第12篇市来津由彦《朱熹〈杂学辨〉及其相关问题》指出通过对朱熹《杂学辨》(成书于乾道二年,朱熹37岁)这部早期著作的分析,可以为我们探索“未定”论时期朱熹思想体系提供一个切入点。朱熹该书集中对4部前人著作进行了批判:即苏轼《苏氏易解》、苏辙《苏黄门老子解》、张九成《张无垢中庸解》以及吕本中《吕氏大学解》,而作

者集中对程门再传弟子的张、吕二人(特别是前者)的思想倾向展开了讨论。指出朱熹通过对这些在当时属于“主流”人物而在朱熹眼里却是所谓的“杂学”人物的几乎是全方位的“批判性总结”,进而逐渐形成了自己的重视“性”的思想立场。作者还探讨了湖湘学与《杂学辨》的关系,分析了当时朱熹在思想上受湖湘学之影响(例如“性体心用”、“察识端倪”)的具体过程,指出朱熹对“杂学”的批判,与其接受湖湘学观点亦有一定的关联。作者最后指出,为了探讨南宋初年的士大夫思潮与朱熹之间错综复杂的关系、进而把握朱子学是怎么形成的等问题,可以说《杂学辨》为我们提供了一种意味深长的审视角度。

第13篇小岛毅《作为思想传播之媒介的书籍——朱子学“文化历史学”序说》的立意取义非常特殊。作者首先对罗杰·夏尔切以及吕西安·费弗尔、让·马尔坦等西方学者提出的“书籍社会史”以及“文化历史学”的研究方法表示赞同,并通过探讨宋代的思想传播及其媒介的存在方式,进而提出了一个崭新的朱子学研究的新视野:“朱子学‘文化历史学’”。作者指出以往的朱子学研究不出两大类型:一是静态的哲学的分析;一是动态的历史的探讨。作者从后者的立场出发,通过反省这类研究存在的问题和缺陷,进而展望从“文化历史学”的角度对朱子学进行重新探索的可能性。在提出这一设想的过程中,作者还要解答“思想史研究的方法问题”。作者指出以往的朱子学研究受道统史观的局限,将自身的视野限定在几位所谓的主流道学人物,而“存在于他们阴影之下的成百上千人却被排除在外”,这就无法揭示朱子学得以广泛传播的历史必然性,也无法理解朱子学相对于其他思想流派的优越性。如果是旨在对朱熹思想体系进行“横观式”解析的哲学研究虽可另当别论,然而若是旨在将其作为历史产物而进行“纵观式”把握的“思想史”研究,则绝不能忽视朱子学周围的历史场景。最终作者得出的结论是:朱子学其实也是当时的一种文化现象,因此有必要建立一种文化历史学的研究视角,“这种研究并不是企图发现客观事实,而是试图对那些有一定意义的事件进行解释,也可说是一种理解的历史学”。

第14篇小路口聪《陆九渊的“当下便是”是“顿悟”论吗——“即今自立”哲学序章》一文,首先对象山心学有一基本定位:“即今自立”的哲学。何谓“自立”,可置勿论;所谓“即今”,显然与象山的“当下便是”说有着十分密切的理论关联。作者首先对“当下便是”说的出现经过,进行了历史文献学的严密考察,指出象山自身并没有直接说过“当下便是”,而是朱熹在批判象山心学时所使用的语言,但是象山思想的逻辑发展却必然得出“当下便是”的主张,并构成象山思想的核心。事实上,象山说过“即今便是”、“即今奋拔”,便与“当下便是”的涵义基本一致。作者指出“当下”与“合下”一样,具有“时间论”的意义,是指某种即刻当前的状态或行为在间不容发的瞬间即向下一种事态或行为展开的一个转换点,在这中间容不得丝毫的空隙而处于十分紧迫的状态,也就是“即今现在”之意。因此,这种意义上的“当下”论便与朱熹等历来学者判其为“顿悟”论的观点毫不相干。在象山看来,“当下便是”要求人们首先以自己作为起点,从今天、

现在生存的、直接体验的现场出发,这才是最为重要的为学方法。若从哲学的角度而不是从纯历史的角度看,象山心学的“即今便是”说既是对程朱理学“居敬穷理”之主张的批判,同时也完全有可能导向阳明心学的“良知现在性”观点。全文以哲学分析见长,但也未免有点晦涩。

第15篇以下进入明代部分。首先是山下龙二《〈王文成公全书〉的成立——兼述〈传习录〉的形成》一文。作者全面探讨了《王文成公全书》的成书过程以及《传习录》的编纂与刊刻过程,对构成《全书》卷首三卷的《传习录》的结构进行了分析,并对南大吉所编的《传习录》中卷以及编纂刊刻之情况颇为复杂的钱德洪所编的《传习续录》进行了梳理,同时还介绍了日本江户时代的重要刊本——三轮执斋的《标注传习录》以及佐藤一斋的《传习录栏外书》,并指出一斋本提供了传习录拾遗的条目40余条。接着,作者对《全书》的“文录”部分进行了考察,介绍了广德版《文录》、姑苏版《文录》(钱德洪刊)、胡宗宪版《文录》以及各种《文录续编》,最后对《全书》各文的成立年代,做了尽可能翔实的考辨,制作了“传习录诸本”表、“全书本传习录补正”表以及“全书目录”。诚然,在有关阳明遗著佚文的收集整理已有了突飞猛进的今天,该文略显“陈旧”,然而在有关阳明著述史的研究领域却有奠基性意义,仍有一定的参考价值。

第16篇吉田公平《〈传习录〉在日本——日本阳明学的素描》是一篇与其他论文面貌迥异的文章,属于日本阳明学研究。作者透过《传习录》这部阳明学的经典在日本的刊刻、流传等情况,以窥看由江户时代直到明治、昭和以后的日本是如何接受阳明学的。作者指出当江户时代初创儒学之际,著名儒者藤原惺窝、林罗山师弟开始接触到《王文成公全集》文本,时间约在17世纪初。然而日本《传习录》的最初刊行则是在庆安三年(1650),其蓝本是杨嘉猷刻本,约经60年以后的正德二年(1712),以杨本《传习录》为蓝本的三轮执斋《标注传习录》终于问世,该书取代杨本,赢得了日本《传习录》的经典地位。另外,作者考察了19世纪30年代成书的佐藤一斋《传习录栏外书》,该本收集了多种《传习录》版本,其考辨之细,不惟在日本《传习录》的刊刻史上绝无仅有,而且也远胜当时中国的各种《传习录》刻本。最后作者附录了一篇明治以后《传习录》刊行表,收集了约20种《传习录》注释书,亦有文献学的参考价值。由此,读者或许会获得一种印象:19世纪以后的相当一段时期,阳明学的中心无疑是在日本而不在中国。

第17篇永富青地《〈閩东本〈阳明先生文录〉〉的价值》对于向来未受关注的早稻田大学图书馆所藏的嘉靖二十九年(1550)閩东本《阳明先生文录》做了翔实的版本学、文献学考证,可谓是第一篇发现閩东本《阳明先生文录》之重要文献价值的论文。该本的价值不仅在于全书卷末附有已成稀见之本的《阳明先生遗言录》、《稽山承语》,更在于其中有大量的阳明逸文(相对于《王文成公全书》而言)被作者首次发现。其中的公移类文书,竟然比素称全本的隆庆本《王文成公全书》要多出150余条,这个数字不得不令人惊叹。更令人称奇的是,閩东本“公移类”的这些逸文在中国似乎从来未被人利用过,而在日本却被明治十年东京矶部太郎兵卫出版的排印本《阳明先生全书》所采用,

其中的“奏疏·公移”部分便是依据间东本而编成的。可以说,今后若要研究王阳明的生平事迹、政治活动,那么间东本《阳明先生文录》乃是必不可少的参考书。

第18篇吴震《杨慈湖在阳明学时代的重新出场》是作者留日期间发表的日语论文,亦可算作日语中国学界的一个成果,故忝入本书(中文翻译,此为首次)。本文以明代嘉靖初年象山弟子杨慈湖忽然成为人们议论话题的思想现象为问题的关注点,透过时人对慈湖思想的毁誉参半的各种评议以窥心学兴起之初的思想界呈现出纷繁复杂的面相:或欲假借慈湖以宣扬心学,或欲假借慈湖以批判心学;甚至在心学阵营内部面对慈湖思想的某些重要观念如何回应也存在并不一致的声音。全文从“慈湖遗书的出现”、“季彭山的慈湖批判”、“王龙溪的慈湖观”、“阳明后学的各种回应”以及“心之精神之谓圣”等五个方面出发,结合慈湖在阳明学时代重新出场的历史过程,探讨了慈湖思想对于心学思潮之兴起的意义及其局限,指出围绕慈湖思想出现争议这一现象表明,明代中叶迎来了思想异常活跃的心学时代,哪怕是朱子斥为“文字可毁”的异端人物也有了一定的社会市场,人们对慈湖的欢迎竟然被认为是由于“喜新厌旧”的社会心理所致。当然站在不同的思想立场,人们对于慈湖的看法可能导致完全不同的结论,但这正表明慈湖的重新出场绝非偶而是反映了时代的需要。

第19篇鹤成久章《明代余姚的〈礼记〉学与王守仁——关于阳明学成立的一个背景》的观察视角有点独特。作者从科举的角度来试图分析阳明学得以形成的一个背景,他利用当时的科考试卷发现,被人们敬而远之的《礼记》却成为阳明家乡余姚的士人学子热衷学习的对象,且有严密的数字统计作为推论的坚实基础,令人信服。作者指出,王阳明及其父亲都是以《礼记》及第的,特别是其父王华可谓是《礼记》学之大家,《礼记》构成了阳明的家学传统。而从阳明的周围来看,专研《礼记》者亦不在少数,可以说明代余姚是《礼记》的研究中心。最后,作者考察了“《礼记》学与阳明学成立的关系”之问题,指出阳明注重《古本大学》以挑战朱熹的《大学新本》,很有可能与他的《礼记》素养有关,而阳明为了批判朱熹从而展开自己的学说,有必要从经学上获取根据和权威,作为阳明家学的《礼记》学便为此提供了极好的条件。当然,作者也补充说明:该文的立意并非欲将阳明学的成立与注重《礼记》建立起某种必然关系,只是强调指出,阳明与《礼记》之间有着以往所忽略的极为密切的关系。

第20篇荒木龙太郎《良知现成论者的考察——从浑一与一贯的视点出发》从对“浑一”与“一贯”的概念分析着手,对阳明学及其后学的一个核心问题“良知现成”进行了深入的探讨。作者将阳明后学的良知现成论分为“浑一”性思维与“一贯”性思维的两种类型,并详细检讨了两种思维方式在论证良知现成问题的过程中所呈现出来的差异点与相似处。具体而言,王龙溪、周海门、杨复所等人属于本来浑一的思想立场,而王心斋、罗近溪、耿天台等人则属于体用一贯的思想立场,而在后者看来,主张浑一却有可能放松对是非善恶的甄别,只有从体用一贯的立场出发,才能兼顾到良知本体与良知发用的两个层面,进而充分展现良知现成的品格。作者进而对一贯性思维下的

“格物”论进行了考察,指出王心斋的格物论反映出一贯性思维的典型特征,相比之下,周海门等人的格物论则有浓厚的浑一论色彩。

第21篇佐藤鍊太郎《李贽的经世论——〈藏书〉的精神》则是透过李贽的《藏书》来探讨李贽思想中的“经世”主义观点,指出《藏书》蕴含着丰富的经世思想,而历来论者却未予以足够的重视。文章从《藏书》在李贽著述群中的地位及其执笔时期、成立背景、结构以及内容五个方面,集中探讨了《藏书》的经世思想,指出李贽的经世论之特色在于以国家的繁荣和民生的安定为志向,在评论历史人物之际则将道德与政治区别开来,重视人物的个人才能,这个观点无疑有力地批判了历来将道德与政治糅合为一,以此来品评人物的朱子学的政治观。作者在“李贽的精神”以及“小结”中,则明确指出《藏书》是一部主张政治从道德中分离出来的典型之作,他反对《正史》的那种从道德角度来评判历史人物的做法,主张从政治角度来评价历史人物,这一点正构成了李贽经世思想的重要特色。

第22篇马渊昌也《从刘宗周到陈确——宋明理学向清代儒教转换的一种形态》以刘宗周和陈确的思想个案作为切入点,来考察明清儒教转换的一种形态。作者指出,刘陈两人虽为师生关系,其问题意识也基本相同,然而两人在思想上却有着“本质上的不同”。对此“不同”之原因的探讨,有必要将两人的思想放在明清儒教思想的转向过程中来加以考察。作者首先以“两分法否定与诚意说”的设定,来分析刘宗周理论的基本构造,并从“好恶”以及“喜怒哀乐”的角度来探讨刘宗周诚意学说的特质,认为刘宗周的“意”是一种潜在的好恶的力量;其次,作者对陈确与刘宗周的思想进行了比较,认为相对于刘宗周的“本来圣人”论,陈确却主张“善的后天形成论”;再次,作者结合戴震、张沐的案例,分析了陈确的“非本来圣人的人性论”的可能走向,指出戴、张虽然未直接读过陈确的著作,但是他们的“善的后天形成论”较诸陈确更为鲜明,可见,陈确思想在某个方面给宋明理学打上了终止符,并为清代儒教的新发展展示了方向;最后,作者指出注重读书考据的顾炎武思想其实与陈确主张的“非本来圣人的人性论”思想也是可以相通的。

最后的第23篇伊东贵之《“中国近世”的思想空间》一文,其实是有关“中国近世”思想史研究的回顾与展望。作者开宗明义地指出:其实,学界早有一种观点认为,从近世(特指江户时期)中叶开始,在思想史脉络的意义上,由“中华”文明走向相对独立的一种可谓是“日本化”的现象就已抬头,进入近代以后的所谓“西方的冲击”则从另一方面进一步助长了这种现象,而明治以后学院式的“中国哲学”或“支那学”的形成却标志着中国研究进入了“没有中国的中国学”的状况并长期延续。作者在第一部分“从‘挫折’论到‘近代’”,对岛田虔次、丸山真男、沟口雄三、守本顺一郎、岩间一雄、西顺藏、小野川秀美等前辈学者的研究特色及其利弊所在提出了尖锐的分析及自己的见解;在第二部分“中国近世思想史的再检讨”中,则将目光聚焦于“二战”以后“新生代”的中国研究,列举的人物有三浦国雄、木下铁矢、小岛毅、市来津由彦、土田健次郎、三浦秀一、吾

妻重二,以及清代经学和政治思想研究领域的本杰明·艾尔曼、大谷敏夫、滨口富士雄、周启荣等等,分析了这些人物的研究之特色及其利弊;最后,作者指出,有必要重新反省狭义的“中国”思想史,不能落入不证自明地将某些思想和文化看作是东亚地域共有的窠臼之中,并认为所谓“汉字文化圈”、“儒教文化圈”等言论其实是某种虚构,有必要为了阐明东亚内部的非对称性、多样性及其差异性而进行思想的比较研究。因此,岛田虔次提出的以差异性为前提来重构视野更为广阔的“东亚思想史”的观点,在今天仍有重要的意义。

最后需要说明的是,这部论文集从2008年底开始拟定计划,直到2009年底正式提交出版社,历时一年。在拟定计划的过程中,吾妻重二教授一同参与了讨论和修订。他强调应增加思想研究的篇幅容量,而且积极地联系日方作者,提供原文复印,包括后期编辑过程中制作“作者一览”,还提供了大量的信息。所以,如果没有吾妻教授的积极合作,本论文集是不可能完成的,在此谨致谢忱!在本论文集出版之际,我们两人作为主编者,向各位作者以及译者表示衷心的感谢!并向热心支持学术论著之出版的华东师范大学出版社社长朱杰人教授,以及总是高效率地推动出版并细心审阅全稿的曹利群女士致以诚挚的谢意!

吴 震 谨志

2009年12月8日于复旦大学

目 录

前言 / 1

道统论的衰退与新儒林传的展开……荒木见悟 / 1

关于体用的历史……岛田虔次 / 44

从《诗集传》看朱子的思想——以《国风》为中心……友枝龙太郎 / 55

朱子哲学中的“太极”……山井涌 / 66

朱子的历史意识……三浦国雄 / 84

论李默本《朱子年谱》——与明代学术的展开相关联……佐藤仁 / 101

朝鲜版《朱子语类》考……藤本幸夫 / 113

朱子《家礼》与《仪礼经传通解》……上山春平 / 147

《太极图》之形成——围绕儒佛道三教的再检讨……吾妻重二 / 177

《周易参同契考异》之考察……吾妻重二 / 194

程颐思想中“理一”之特性……土田健次郎 / 214

朱熹《杂学辨》及其相关问题……市来津由彦 / 234

作为思想传播之媒介的书籍——朱子学“文化历史学”序说……小岛毅 / 264

陆九渊的“当下便是”是“顿悟”论吗——“即今自立”哲学序章·····小路口聪 / 282
《王文成公全书》的成立——兼述《传习录》的形成·····山下龙二 / 299
《传习录》在日本——日本阳明学的素描·····吉田公平 / 313
閻东本《阳明先生文录》的价值·····永富青地 / 326
杨慈湖在阳明学时代的重新出场·····吴 震 / 343
明代余姚的《礼记》学与王守仁——关于阳明学成立的一个背景·····鹤成久章 / 356
良知现成论者的考察——从浑一与一贯的视点出发·····荒木龙太郎 / 368
李贽的经世论——《藏书》的精神·····佐藤鍊太郎 / 384
从刘宗周到陈确——宋明理学向清代儒教转换的一种形态·····马渊昌也 / 400
“中国近世”的思想空间·····伊东贵之 / 416
附录 / 435
作者一览 / 435
译者一览 / 440

道统论的衰退与新儒林传的展开

荒木见悟

所谓道统论,是指明确道的传统路径或道的传授由来,确定后学者所应遵循的前进方针。也就是说,须要明确真实的道由古及今具体地由谁传授给谁,直到自己为止又经过了怎样的过程,以此制定古圣至自己的一以贯之的系谱,并以此为据,使得自己在思想史上的地位得以正当化。清儒陆桴亭(1611—1672)指出:“道统云者,道在己而天下以之为宗,因得为己之道统,而统天下之道,以言归一。”(《思辨录辑要》后集,卷七,第1页)据此,道统并非仅指接受历史上传授而来的道,同时也意味着该时代的思想界亦须担负起归一于道的责任。然而这个说法却不免给人以一种印象:在道统经历了种种危难时局而获得一定的权威与地位之后,人们欲强调道统的优越性。因为不论是名列道统系谱中的孔子、孟子还是朱子,一面确保了各自“统天下之道”的地位,同时也意味着他们的生涯是永无止境的。正如朱子《中庸章句序》所述,在设立正当的道统路线的意识背后,当然有着这样的预想:世上存在着不少不能名列道统路线之中的离经叛道的学者以及思想,道统论得以成立的重要契机就在于这样一种排他性意识:排除那些似是而非的学者以及离经叛道的思想。^① 正如本国浅见纲斋(1652—1711)所言:“立

^① 重泽俊郎氏指出:“要之,道统是将经学体系化的手段之一,作为道统之核心内容的道无非就是所谓的绝对真理。”(《原始儒家思想与经学》,第244页。译者按:该书为岩波书店出版于1949年)又,狄百瑞氏指出:“狭隘的正统观念具有排他性,只认为自己是正统的,其态度是保守的而且是权威主义的。”(山口久和译:《朱子学与自由的传统》,第52页。译者按:该书为平凡社出版于1987年)

天下古今一揆之矩，传而不违，盖谓道统之传。”（《白鹿洞书院揭示讲义》）

就道统这一用语而言，例如在佛学内部，基于判教论，各宗派以正依经典为“经中之王”，将自己作为宗派的命运维系于传灯传承之上，可以说这也是道统意识的一种表现。因此，以彰显天台一家为目的而撰述《佛祖统纪》的作者志磐便在该书《自序》（咸淳五年，1269）中指出，此书体裁虽主要仿自《史记》，然而“自释迦大圣，讫法智，一佛二十九祖，并称本纪。所以明化事而系道统”（《大正藏》卷四十九，第129页下）。这个说法是很恰当的。^①

但是如上所见，道统论将自己所信奉的思想看作是绝对惟一正确的，而且毫无顾忌地断言“道统会对他者表示拒绝”（《稻叶迂斋先生继和书集》卷一《与渡边半七》），因此，不允许有复数的道统并立存在，正所谓“此是则彼非，彼是则此非”。^② 故道统与道统之间的冲突也就必然发生，与个人对个人的对决相比，蕴含着长久之传统的道统之间的斗争就会受到格外的重视。

在中国思想史上，儒佛道三教存在着一些道统，这是不容置疑的。可是一般说来，当人们说起道统论，作为最有影响力的说法，当是指宋代形成的程朱学所谓的道统。关于这一点，已有一定的研究积累，^③这里不宜详论。但有一点是大家所公认的，也就是朱子的《中庸章句序》最为明确地提出了道统论。黄勉斋（1152—1221）接受了朱子在該文的说法，指出：

尧舜禹汤文武周公生，而道始行，孔子孟子生，而道始明。孔孟之道，周程张子继之，周程张子之道，文公朱先生又继之。此道统之传，历万世而可考也。（《黄文肃公文集》卷十九《徽州朱文公祠堂记》）

陈北溪（1159—1223）指出：

要之，吾道自孔孟周程朱诸儒宗受相发明，已明明白白，于霄壤间，如青天白日，万古不可淹没。（《北溪集》第四门卷二十《与郑节夫》）^④

① 狄生徂徕说：“道统之说，自古无之，盖仿浮屠而为乎？”（《徂徕学则附录·对西肥水秀才》）陈荣捷氏指出：“日本学者认为，朱子的道统与禅门传灯相同，或是受其影响，这是错误的。”（韦政通主编：《中国哲学辞典大全》“道统”条）此说难以赞同。

② 朱子指出：“盖正道与异端，如水火相胜，彼盛则此衰，此强则彼弱。”（《论语或问》卷二，第19页）张伯行说：“天地之间惟一个学问，往古来今，皆不能外。此道不明，此学不讲，皆因人之识见未到。”（《困学录集粹》卷六，第3页）

③ 参见高濂武次郎：《道统传》（《内藤博士还历祝贺支那学论丛》），大岛晃：《关于宋学的道统论》（《中哲文学会报》第6号）等。

④ 与此同时，杨慈湖的门人袁蒙斋指出：“（张朱吕陆）四先生身任道统之责。”（《袁蒙斋集》卷十四《鄞县学乾淳四先生祠记》）此说作为朱陆合一的先驱之言，值得关注。