

说文化心理

李泽厚

旧说四种

01



说文化心理

李泽厚
著

上海译文出版社

李泽厚

旧说四种

01

说文化心理

李泽厚
著

图书在版编目(CIP)数据

说文化心理/李泽厚著. —上海: 上海译文出版社, 2012. 6

(李泽厚旧说四种)

ISBN 978 - 7 - 5327 - 5624 - 7

I. ①说… II. ①李… III. ①文化学: 心理学—对比研究—中国、日本—文集 IV. ①B84 - 05

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2012)第 007892 号

说文化心理

李泽厚 著

出版统筹/赵武平

责任编辑/陈飞雪

装帧设计/蔡立国

上海世纪出版股份有限公司

译文出版社出版

网址: www.yiwen.com.cn

上海世纪出版股份有限公司发行中心发行

200001 上海福建中路 193 号 www.cwen.cc

浙江新华数码印务有限公司印刷

开本 890×1240 1/32 印张 4.25 插页 5 字数 60,000

2012 年 6 月第 1 版 2012 年 6 月第 1 次印刷

ISBN 978 - 7 - 5327 - 5624 - 7/B · 335

定价: 24.00 元

本书版权为本社独家所有, 未经本社同意不得转载、摘编或复制
如有质量问题, 请与承印厂质量科联系。T: 0571 - 85155604

序

为什么把这看似不相干的三篇文章合在一起？答曰：因三者都讲“文化心理结构”，即“情”与“理”之关系、比例、结构也。这结构并非外层的制度、语言、礼俗、理论，而是这些文化融化积淀在人的心理深层的一些特征和问题。多年少有人作这种探究，于是，蓝缕筚路，引玉抛砖，愿此小书，盼来巨著。此序。 波斋 二〇一〇年十一月

目 录

中日文化心理比较试说略稿(1997)	1
初拟儒学深层结构说(1996).....	69
中华文化的源头符号(2004)	97

中日文化心理比较试说略稿

(1997)

从中日儒学在各自文化中的实际位置颇不相同说起。

（甲）以孔子为代表和“旗号”的儒学，自秦、汉以来，是中国文化的主干，特别在“大传统”中。这似乎无须论证。《史记·孔子世家》：“孔子布衣传十余世，学者宗之，自天子王侯，中国言六艺者折中于夫子，可谓至圣矣。”特别由于汉代以来文官制度的建立，诵读儒家典籍的士大夫知识分子成为中国传统社会的“骨架”（社会结构的主要支撑者），上至载入史册的“儒林”、“文苑”、“循吏”、“名臣”，下到如《儒林外史》中描绘的林林总总的各色人物，无不显示出儒家学说以各种不同方式、形态和在各种不同程度上统治、支配和渗透在这个社会“精英”们的思想、生活、行为、活动中，并已成为他们有意识和无意识的某种文化心理状态。

不仅大传统，在“小传统”或民间文化中，虽然表面上似乎佛、道两教更占优势，老百姓并不拜孔夫子，而是拜观音、关帝或妈祖。但不仅崇奉儒学的士大夫一般并不排斥民间宗教，而且关键更在于，就在民间宗教和礼俗中，儒学好些基本

思想也已不声不响地交融渗透于其中了。六朝时“沙门敬不敬王者”的著名争论以礼敬帝王为结果,《佛说孝子经》中“亲慈子孝”更发展演化为“佛以孝为至道之宗”、“世出世法,皆以孝顺为宗”(《灵峰宗论》)。迄今民间宗教的许多内容也实属儒家学说,如孝顺父母、友爱兄弟、“敬老怀幼”、“正己化人”(《太上感应篇》)等等。证严法师便曾赞赏病人死在有亲属在旁的家中,而不必死在医生、护士等陌生人手里,表现了以亲子为核心的儒学人际关怀,而并非看破尘缘、六亲不认。^①就拿在小传统众多领域中均流行不辍的阴阳五行观念,亦可溯源于以董仲舒为代表的天人感应的理论系统,更不用说宋、明以来流行在民间世俗中的各种族规、家训、乡约、里范以及《三字经》、《千字文》、《增广贤文》等等儒学本身的“教化”作品了。所有这些,显现出儒学远不仅是某些思想家们或精英阶层的书斋理论、思辨体系、道德文章,而且它已成为规范整个社会活动和人们行为的准则和指南,并且“百姓日用而不知”,由文化而心理,不仅极大地支配和影响了人们的思想、理解和认识,而且也作用于人们的情感、想象和信

① 关于儒学思想渗入佛教教义,有许多研究论著。近作如方立天《佛教伦理中国化的方式与特色》(《哲学研究》,1996年6月);王月清《中国佛教孝亲观初探》(《南京大学学报》,1996年3月)。关于儒学思想渗人民间宗教礼俗,可参阅朱荣贵《台湾民间宗教中所呈现的孝道》(李丰懋、朱荣贵主编《仪式、庙会与社区》,中央研究院中国文哲研究所,台北,1996)。关于证严法师的谈话,见拙著《论语今读·前言》(《中国文化》,总第八期,1995)。

仰，构成了内在心理的某种情理结构。正是它，支撑着我所谓以“实用理性”、“乐感文化”为特征的中国人的“一个世界”^①的人生观和宇宙观。儒学之所以在中国文化中成为主干或处于核心地位，简而言之，我以为主要就在这里。

（乙）日本情况似颇为不同。儒学并非日本文化的主干或核心，其主干或核心是其本土的大和魂或大和精神。“和魂汉才”正如“和魂洋才”一样，儒学只是被吸取作为某种适用的工具，其作用、地位和特征与中国相比较，有极大的差异。

什么是“大和魂”或“大和精神”？简言之，我以为，它是某种原始神道信仰的变换发展和不断伸延。^②也许由于与四周容易隔绝的地理环境（多山的岛国），文明进程较为缓慢，各原始部族对众多神灵和人格神的强大信仰在这里被长久保持下来。《古事记》中描述二神交媾，养育日本，神道观念长久渗透在日本文化和日本人的心中。天皇崇拜（天皇是现世

① 参阅拙文《初拟儒学深层结构说》，见本书。墨子刻等学人所谓“乐观主义认识论”（中）与“悲观主义认识论”（西）的差别，以及批判中国对西方形式主义伦理学缺乏了解等等，其实均根源于“一个世界”（中）与“两个世界”（西）的不同。

② “最初使用大和魂一词是 10 世纪末 11 世纪初。……是指自主的气魄，处世的才能。”（范作申：《日本传统文化》，第 31 页，三联书店，1992）其后许多世纪作为“女性意境”（也许，此时“和魂”应理解为与“荒魂”相对而言？），至幕府末期，含义变为“雄武”。明治后“武士道即大和魂”正式流行并占据统治地位。其实，作为贯穿古今日本人心魂的是其悠久的神道观念及精神，国学派贺茂真渊（1697—1769）鼓吹《万叶集》的“丈夫风格”、“雄壮之心”的神道，乃“大和魂”的真意实质所在。本文以大和魂即神道精神，本此。

神，太阳神的直接后裔）是神道主要内容之一。^①正是在这种本土背景的基础上，为了现实利益的需要，日本极有选择地吸取了中国传来的儒学。

从历史进程来看，圣德太子的《十七条宪法》（六〇四年）和大化革新，主要是搬入了当时在世界上颇为先进的唐代的政治社会制度，亦即儒家礼制体系和与之相关的儒家的政治、伦理、道德观念。有如中村正直所说，“中国的道德主义，所谓孔孟之教，儒者之道，即使在我国，从应仁之朝至今，虽盛衰兴废，因时不一，上从朝廷百官，下至闾巷百姓，几乎是自觉遵守执行，使秩序得到维持。”^②在这里，儒学主要作用在于“维持”社会“秩序”的外在“执行”性（如士、

① “神道”一词最早见于《日本书纪》，“用明天皇……神道”。“惟神我子”注：“惟神者，谓随神道，亦自有神道。”日本神道大约有如下特征：一、多神，如“八百万神”等；二、无明确教义或学说，也无系统（包括神的系统）；三、均蕴涵有关生命力的神话和神秘观念，它不断发展变换而有各家各派；四、神人相互依存，未拉开距离，现实功能性甚强；五、它有一定的神器（玉、剑、镜）、场所（神社）和仪典（如四时“祭”）；六、人们对之具有某种对象本身模糊、但主观崇拜情感强烈的敬畏态度；七、“天皇是神”为重要内容，源起甚早。如《万叶集》中“天皇本是神，何物不能改，群树立荒山，化为山上海”等等；八、从而，以天皇为中心的政教合一观念相当明显。吉见幸和说：“神道者，王道也；国史者，神书也；我国天皇之道云神道。记其天皇之事实者，国史也，故此国史者，神书也。国史之外无有神书。”（《五部书说辨》，卷二，引自刘梅琴《山鹿素行》，第136页，东大图书公司，台北，1990）北鼎亲房：“大日本，神国也。天祖始开基，日神长传统，只我国有此事，在异朝无其类，故称神国。”（《神皇正统记》，第138页）本文作者不识日文，所有日文材料均系转引，特此说明。

② 《明治启蒙思想家全集》，卷三，第326页，引自徐水生《中国古代哲学与日本近代文化》，第21页，文津出版社，台北，1993。下简称“徐”。

农、工、商的等级)。这种政治社会领域内对儒学体制的某些吸取,对日本文化心理深层并无任何重大影响。儒学“天道”的非人格神的特征丝毫没有动摇日本人对原有神道的信仰,“天无二日,民无二王”的中国儒学观念倒可以增强人们对天皇神的崇拜。

中日文化接触之际,正值中土佛教大行、禅宗兴盛之时,恰恰不是儒学,而是佛教传入日本,被上下层广泛接受,影响了文化和心理。在日本,佛教在当时、以后及今日,远比儒学占优势,在大小传统中均如此。“佛教得兼儒教,儒教不得兼佛教。”^①“三纲五常之道足以维持天地……但明晓此心,莫若禅。心乃身之主,万事之根也。”^②儒学最先本就是通过禅僧而输入而传播的。^③日本朱子学的开创者如藤原惺窝(1561—1619)、林罗山(1583—1657),都是由佛转儒。而佛或禅之所以有如此影响和力量,又是因为它们与神道有重要契合点,即某种不可言说的对对象(“神”)的非理性的认同和追求。日本通过佛教和禅宗来接近和接受宋明理学的历史过程,在决定日本儒学的特色上具有重要意义。

鸟瞰地看,在儒学全盛的德川—江户的漫长时期(1603—

① 禅僧义堂。见和岛芳男《中世的儒学》,引自王家骅《儒家思想与日本文化》,第60页,浙江人民出版社,1990。下简称“王”。

② 南村梅轩。王,第60页。

③ 参阅陆坚、王勇主编《中国典籍在日本的流传与影响》,第16—25页,浙江人民出版社,1990。

1867)，无论是朱子学派的山崎暗斋（1618—1682）、贝原益轩（1630—1714）、雨森芳洲（1648—1755），阳明学派的中村藤树（1608—1648）、熊泽蕃山（1619—1691）、佐藤一斋（1772—1859），还是古学派的山鹿素行（1622—1685）、伊藤仁斋（1627—1705）、荻生徂徕（1617—1728），以及水户学派等等，尽管各家各派的思想学说大有不同，或重居敬修道（暗斋），或重格物致知（益轩），或讲天地活物（仁斋），或讲礼乐刑政（徂徕）……但重要的是，它们在不同形态上具有非常鲜明的共同特色，这就是神秘主义与经验论（亦即非理性与重实用）的携手同行。这特色既充分表现了，又反过来增强了日本本土固有的基本精神和文化心理，而与中国儒学相区别。

所谓“神秘主义”，就是直接或间接地坚持日本本土的神道传统来接受中国儒学，以不同方式将中国儒学与本土神道交会、结合在一起，所谓“神儒一体”是也。在这里，神道是根本，是基础，是源泉；儒学则是枝叶，是辅翼，是表现。有如吉田兼俱（1435—1511）所说：

吾日本生种子，震旦现枝叶，天竺开花实。故佛法乃万法之花实，儒教为万法之枝叶，神道为万法的根本。

天若无神道，则无三光（日、月、星），亦无四时

(春、夏、秋、冬)；地若无神道，则无五行，又无万物；人若无神道，则无一命，又无万法。^①

这是较早时期。其后则是已经接受了朱子学、阳明学的日本大儒们的观点：

“本朝神道是王道，王道是儒道，固无差等。”“神道即理也。”“心外别无神，别无理。心清明，神之光也。行迹正，神之姿也。政行，神之德也。国治，神之力也。”(林罗山)^②

盖神教固是易简之要诀，得其要者一言而尽矣。故虽不待求于外，然得儒教之辅翼，而其理益明备矣。故谓神道无假于儒教而自立，则尚可也；谓儒教无辅翼于神

① 《唯一神道名法要集》等。引自王守华、卞崇道《日本哲学史教程》，第132页，山东大学出版社，1989。下简称“王、卞”。吉田还说：“神非常神，是先于乾坤之神。道非常道，是作为产乾坤之道。”（《神道由来记》，王、卞，第144—145页）可见神先于、高于儒学的乾坤。此外，江户时代清原枝贤有“神道乃万法之根本，儒为枝叶，佛为花实”（童长义：《神儒交涉》，第14页，商鼎文化出版社，台北，1993。下简称“童”）。阳明学派熊泽蕃山也说：“神道是根本也，儒教为枝叶，佛法为花实。苟无神道之根本则无儒道之枝叶……”（《三轮物语》，童，第76页）等等。

② 《林罗山文集》。引自宋德宣《日本文化结构演变论》，第209页（参王，第76页）、212页，辽宁教育出版社，1993。下简称“宋”。尽管林反基督教人格神，将“理”置于上帝之先。这正是因为神道本无超越的至上人格神的缘故。

道，则不可也。（贝原益轩）^①

宇宙只一理而已，神人与圣人出生的地域虽有东西之别，万里相隔，然道为自然妙契之物，故吾人敬信神道也。（山崎暗斋）^②

夫天地之神道乃倭汉之所同然。由倭汉春夏秋冬之色无异可知也。我朝之神皇之象，与唐土圣人之言若合符节……天地之神道者，唐土日本无异也。（中江藤树）^③

天地之神道，无形无象，而为人之性。谓之中夏圣人之道可也，谓之日本神皇之道亦可也。……天照大神御治之时未有文字，以三神器为知仁勇之象，而为天地神祇的御宝，人世政道之极则也。（熊泽蕃山）^④

朱子学派的雨森芳州说得最直截了当：“神道者三，一曰神玺，仁也；二曰宝剑，武也；三曰镜，明也。……何必言语文章之为哉！或不得已而求其说，则求之孔门六艺之学可

① 《神儒并行不相悖论》，引自冈田武彦《贝原益轩》，第58页，东大图书公司，台北，1987。下简称“冈，《贝》”。

② 引自冈田武彦《山崎暗斋》，第10页，东大图书公司，台北，1987。下简称“冈，《山》”。又见第148页，引山崎《垂加草·洪范全书序》。

③ 《藤树先生全集》，第232页。童，第93页。

④ 《三轮物语》。童，第94—95页。

也。所谓三器者，本经也；邹鲁所述者，我注也。”^①

如此等等。只是因为“未有文字”，才需儒学。“日本的神道乃不言之教，无书也。”^②（贝原益轩）“天地不言，而神代亦未有文字。”^③（中江藤树）必须依借儒学才能彰明神道，保持和增强神道的生命。神道主要“教义”既在对众多神灵、特别是天皇（现御神）的宗教性的敬畏崇拜，因之中国儒学中非人格神的天道论包括阴阳五行说（汉儒），和非人格神的本体论如天理人欲论（宋明理学），就并没有为日本儒学所真正重视和接受。日本对这些具有一定理论系统和思辨特征的理性化的意识形态并无兴趣。日本儒者多“性恶高远微妙之言”。^④贝原益轩便认为：

① 《橘窗茶话》。童，第76页。当然，所有这些，只是就其主流形态而言，并不排斥也有坚决分离神道与儒学，或者直接反对和驳斥神道的日本儒者。如佐藤直方：“宇宙之间，一理而已，固不容有二道矣。儒道正则神道邪，神道正则儒道邪（……）岂有两从之理？”如三宅南斋：“尚斋先生教授生徒，禁学神道。”甚至背离天皇神圣观念，赞成汤武革命：“我邦神者曰：皇统绵绵，万万岁不变……。斯知，变革，天地之常，自不得不变革矣。”（以上引文均见海老田辉巳《三宅尚斋》，第59、63、64页，东大图书公司，台北，1993）如著名的室鸠巢（1618—1734）反神道，赞同放伐暴君；伊藤仁斋也赞同孟子的汤武放伐论（《孟子大义》），批判宋儒说放伐非“道”乃“权”是错误的，等等。这些思想主要站在幕府利益上反对皇权，它们没有成为主流而被淹没下去了。有如近代福泽谕吉所概括：日本“自古以来不论什么样的乱臣贼子，并没有直接窥伺天子王位的人”（《劝学篇》，第106页，商务印书馆，1996）。即使坚决排斥神道的三宅也将儒学宗教化，大讲“鬼神情状”，恰恰背离中国儒学基本精神，又仍然是神道特色的显现。

② 《神祇训》。冈，《贝》，第60—61页。

③ 童，第93页。

④ 描述伊藤仁斋语。童，第130页。

宋儒之学，以太极无极为致知之先务，以静坐澄心为力行之先务，以支离破碎为学之先务，是乃高远艰深，细末无用之事，以难知难行无用不急者为先，与圣门之所立教，以孝悌忠信为先务者，异矣。^①

朱子学派如此，阳明学派更然。

日本之阳明学，反乎支那阳明学派，……富于实践性。偶然有微妙幽玄之理论论，虽亦研究之，但未窥奥忽转而顾及实行如何。其不得实行者，则不取之。^②

反宋明理学的古学派当然更如此了：

-
- ① 《大疑录》。童，第127页。日本儒学重视的不是程、朱、陆、王或《宋元学案》、《明儒学案》中的那些以讲义理出名的理学家，而侧重于有实践作为和行动品格的人物，如：“浅见纲斋在所著《靖献遗言》中所列举的中国文士模范：屈原、诸葛孔明、陶渊明、颜真卿、文天祥、谢枋得、刘因、方孝孺等人，都是实践派忠臣烈士。这本书在幕府末期广为日本志士所爱读。”（林景渊：《武士道与日本传统精神》，第177页，自立报系，台北，1990）
- ② 高濂武次郎：《日本的阳明学》。童，第38页。日本人不喜理论思辨也表现在语言上：“日本没有产生相当于‘自然’一词的日语。并且日本人没有去设想某种抽象的、普遍的、形而上学的实体的存在，而是与一个个的自然物结成个别主义式的关系，……日本人的祖先形成了泛神论的宗教观，抱着一棵树一草一木宿居着神灵的神灵观。”（源了圆：《日本文化与日本人性格的形成》，中译本，第56页，北京出版社，1992。下简称“源”）“日语的表现形式更适于表达感情的、情绪的细微差别，而不那么适于表达逻辑的正确性。”“用来表示能动的、思维的、理智的和推理作用的语汇却非常贫乏……差不多还没有形成抽象名词。”（中村元、王家骅：《儒家思想与日本现代化》，第262页，浙江人民出版社，1995）