

盛邦和

东亚：走向近代的精神历程

——近三百年中日史学与儒学传统

浙江人民出版社



盛邦和

东亚： 走向近代的精神历程

——近三百年中日史学与儒学传统

浙江人民出版社



110
N91
817

〔浙〕新登字1号

责任编辑:张宪章

封面设计:池长尧

责任校对:张振华

东亚:走向近代的精神历程
——近三百年中日史学与儒学传统
盛邦和 著

浙江人民出版社出版发行 浙江新华印刷厂印刷

(杭州体育场路347号) (杭州环城北路天水桥堍)

开本 850×1168 1/32 印张 15 插页 2 字数 34.5 万 印数 1—2000

1995年10月第1版 1995年10月第1次印刷

ISBN 7-213-01174-X/G·295 定 价:20.00 元

前 言

近些年来，中国与日本、“四小龙”等东亚国家和地区经济的发展引起世人的瞩目，并提出一个问题，即如何从社会形态与传统文化演进方面探讨其发展的原因与特点。

日本江户时代至明治末年，中国明清之际至清末，其间上下三百年正是两国由封建农业社会向近代工商社会转型的重要时期，同时也是两国民族精神发生动荡激变的时代。本书试作的工作便是以中日为代表（兼及朝鲜），概述近三百年东亚民族精神演进的历程：最初东亚商品市场经济萌发，使民族精神的变化出现“源头”；随着商品市场经济的发展，社会阶层的分化，民族精神发生“自变”，时至近代西势入侵，西学东渐，缓慢自变终演成“激变”。19世纪末至20世纪初在日本出现新层面的传统“回归”，中国虽对旧传统批判益炽，但扬弃再造的思考也见端倪。

东亚民族精神演进的一个重要内容，是古代农业型价值伦理向近代工商型价值伦理的转变，本著在这方面论述较多。但又不局限于此，“改革”、“爱国”、“开国”、“民权”诸精神与工商型价值伦理共同组合成近代化民族精神的整体。本书所称的东亚的“近代”，不仅为时间概念，而且是社会概念，指的是资本主义。同理，此处所说的“近代化”指的是封建社会向资本主义社会转化演进的过程。

一般说来,探索东亚近代化民族精神形成之旅,多取儒学视野。故有学者把东亚近邻的资本主义称为“儒家资本主义”。笔者同意东亚近代化民族精神的精神原料最以儒学为多,故此书中有所论述。但东亚传统文化并不限于儒学一脉。经、史、子、集,诸子百家,均在其内。传统文化变革,实应指多种文化的综合改造求新。中国、日本极为重视史学,史学中有“儒学”也有“百家”。且“六经皆史”,诸种儒经多为史书,各派儒家皆尚论史。为求转换视角以求新得,因此本著更关注史学演进的脉络,亦追溯传统儒学演进的历程,以观察东亚近代精神的特质和表现。

在理论上笔者努力以东方社会形态学说指导全书的写作。时刻注意社会经济形态变动是“精神”变化的初原动力。并留意通过分析东亚社会经济形态特点,以观东亚社会意识形态与西方的区别,以求进一步认识中国的文化国情。

笔者1988年至1991年先后在日本爱知大学、东京大学从事研究。当时即利用在日机会广泛访书,为本课题作资料与长编的准备,回国后此课题有幸选为国家资助项目,为完成本书提供了良好条件。本书虽经六年积思劳作,诚想为学术研究增添粒石片瓦。但作为史界后学,囿于理论水平与学术功底,错误偏颇一定很多,还望前辈与同学多加指正。

目 录

前 言	1
第一篇 源头	1
第一章 中日儒学的萌变	2
第一节 中国心学的出现	2
第二节 日本理学与阳明学	18
第二章 中日史学的初变	58
第一节 章学诚的“六经皆史”论及提倡“人伦日用”	58
第二节 开创德川史学的林罗山	64
第三章 小结与比较	75
第二篇 分化中的自变	82
第一章 中国史学重商及变革精神的出现	83
第一节 史学“自变”的儒学驱动：颜习斋的市民价值观	83
第二节 戴震的“原典”史观	91
第三节 沈垌史学中实学思想及重商精神	100
第二章 日本传统变革与市民史学	107
第一节 铃木正三、二宫尊德、石田梅岩与传统变革	107
第二节 水户史学的“王政复古论”	134
第三节 新井白石与日本市民史学	142
第四节 伊达千广史学与《大势三转考》	150

第三章(参考) 崔汉绮“运化”史观与朝鲜儒学的演变·····	156
第四章 小结与比较·····	168
第三篇 冲突中的激变·····	185
第一章 中国边疆与世界史地研究及“世界商战论”·····	186
第一节 中国边疆史地研究·····	186
第二节 世界史地研究的发达·····	189
第三节 王韬的法国史及普法战争史研究·····	196
第四节 第一部欧美出使记·····	201
第五节 关于明治维新的最初记录·····	205
第六节 马建忠与郑观应的“富民说”、“商战论”·····	210
第二章 日本世界市场主义与“攘夷开国论”·····	217
第一节 本多利明、佐藤信渊、大久保利通、福泽谕吉等 人的“世界市场”思想·····	217
第二节 佐久间象山的《省瞥录》与其“技术开国”观·····	223
第三节 横井小楠的《国是三论》与其“制度开国”观·····	228
第四节 吉田松阴《讲孟札记》中的“开国说”与史学思想 ·····	233
第三章(参考) 朝鲜近代化精神与东西冲突·····	261
第四章 小结与比较·····	270
第四篇 变革中的再造·····	288
第一章 中国史学与儒学传统的扬弃、再造·····	290
第一节 袁自珍今文经学及其历史变易论·····	290
第二节 严复《天演论》中的社会进化史观·····	301
第三节 借镜东邻的《日本国志》·····	306
第四节 康有为史学对旧儒学的改造·····	313
第五节 梁启超及其“新史学”·····	319

第一篇 源 头

中日史学与文化传统向近代迈进的全过程中有其最初源头时期,或称初变期。首先应肯定这种初变乃被以商品经济为特征的市场社会经济形态的初现所规定。同时,中国文化传统集中表现为“经”与“史”,因此史学初变时,儒学的驱动作用乃不可忽视。本篇首论中国史学初变时的儒学演化情况,然后选择中国章学诚史学与日本林罗山史学作分析研究,以探讨中日史学初变特征。

第一章 中日儒学的萌变

第一节 中国心学的出现

一、陈白沙的心学

中国在中世纪农业精神向近代工商精神转化的过程中，有一个问题值得讨论，即有明一代先进思想家是如何摆脱“宋学”的束缚，引禅入儒，重新诠释儒学，创造心学，使儒学蒙上市民精神的色彩。

在这方面，陈白沙是一个引入注目的思想家。黄宗羲称明代学说至陈白沙始入精微。他视陈白沙为明代“心学”之祖，由白沙启“心学”，“至阳明而后大”。^①

陈白沙名献章，字公甫。广东新会白沙里人。正统十二年（1447年）举广东乡试。翌年会试中榜，入国子监读书。旋受学子康斋先生。此后即绝意科举，筑春阳台，静坐其中，足不出户，专心致志于学问，名重一时。因朝臣多人举荐，曾召白沙入京，令就试吏部，但白沙辞疾不赴，授翰林院检讨而归。此后屡招不受，终老于野。弘治十三年（1500年）卒，享年73岁。

^① 《明儒学案》，中华书局1985年版，第78页。

1. 开启明代心学，尝试儒学改革

宋元之后，中国商品经济初见发展，国内市场逐步开拓，农村自然经济渐遭商品经济的“侵蚀”。封建统治者一方面在政治经济上加强控制，同时进一步诠释礼教，使其成为中国农业社会的精神支柱。朱熹“理学”由是而出。“理学”盛极之际，以陆九渊为代表的唯心主义思想家提出“心学”思想。后王阳明把陆九渊的“心学”思想发挥于至善，从而形成与“理学”相抗衡的“心学”哲学体系。陈白沙恰处于程朱学说过渡到陆王学说的过渡期，在编织有明一代“心学”体系的大工程中，发挥了承先启后的作用。中国民族精神的发展，经历过三个阶段：一、古代精神，其特点是前农业的，体现出农业时代到来之前或农业时代初创期的中国人精神；二、中世精神，其特征是农业的，与工商精神如冰炭难容于一器，也可称“农业精神”；三、近代精神，就性质而言，是工商精神，就其阶级属性而言是市民精神。笔者把朱熹思想界定为农业精神的集大成与体系性完成。从朱熹向前跨过一步，就出现了“儒学改革”即市民精神向农业精神渗透挑战的大观。

当然，陆九渊的哲学已经从朱熹那里跨过一步。但是，中国“近代”意义上的工商现象及真正市民阶层的产生，当以明代为初盛，因此，把陈白沙的学说确定为中国市民精神的重要源头之一是合理的。陈白沙超越了中国传统的“理学”，作出了独特的儒学“改革”的尝试。他的“心学”通过与朱熹“理学”思想的商榷，形成了独自の体系。

朱熹说：“未有天地之先，毕竟也只是个理。有此理，便有此天地，若无此理，便亦无天地，无人无物。”（《语类》）他又说：“若理则只是个净洁空阔底世界。”（《语录》）因此，“理世界”是唯一、至高、永恒的。以上思想并非朱熹独创。朱熹之前，程颐、程颢就已经提出类似观点：“万物皆是一个天理”。

无论二程、朱熹，皆强调“天理”与“人欲”即与人的自然欲望的

对抗,并进一步提出“去人欲存天理”乃最高人格境界。这种中国式(或称东亚式)农业型禁欲精神认为,按照中国农业社会既定的“礼”制禁欲行事,就是遵行“天理”。反之,违反“礼”制,就是“人欲”,就是罪恶。人世的最基本的道德追求,便是以“敬”字功夫“存天理、去人欲”。他们所谓的“敬”,具有潜心祈祷,敬事“上苍”的宗教精神状态。朱熹还提出了认识“天理”、回归“人性”的修养途径,即“即物穷理”。他说:“至于天下之物,则必有所所以然之故,与其所当然之则,所谓理也。”(《大学或问》卷一)所谓“当然之则”便是“天理”,也就是真“知”,是对“天理”的理解与觉悟。致知的方法是“即物穷理”,就是穷究一事一物的底蕴原理。

陈白沙摒弃朱熹的“天理”说,而主张:“君子一心,足以开万世,小人百惑,足以丧邦家。何者?心存与不存也。夫此心存则一,一则诚,不存则惑,惑则伪”^①。他还说:“君子不但求之书,而求之吾心。”^②他在论张廷实学问时说:“廷实之学,以自然为宗,以忘己为大,以无欲为至,即心观妙,以揆圣人之用。其观于天地,日月晦明,山川流峙,四时所以运行,万物所以化生,无非在我之极,而思握其枢机,端其銜绥,行乎日用事物之中,以与之无穷。”^③可见,陈白沙十分强调“心”的作用。他主张“君子凭其忠诚无惑之‘一心’,已足可以‘开万世’”。力主处世、办事、致知皆以“求之吾心”为基本准则。

陈白沙的“心学”思想上继陆九渊。九渊说:“恰如坐得不是,我不责他坐得不是,便是心不在道。”又说:“人精神在外,至死也劳攘,须收拾作主宰。”^④九渊显然将人的“精神”、“人心”作为治学、处世的根基来看。陈白沙的“心学”又下启阳明。至王阳明“心学”弘扬至极。他主张“心外无理,心外无物”,直述理在“心”中,不假

①②③ 《明儒学案》,第90、91页。

④ 《宋元学案》,第350页。

外求，几与朱熹短兵相接。至于《明儒学案》的作者黄宗羲，则在该书中用大半篇幅介绍“心学”，可见对“心学”的推崇。他在《学案》中明确指出：“盈天地间皆心也，人与天地万物为一体，故穷天地万物之理，即在吾心之中”。^①他又反复强调说：“盈天地皆心也，变化不测，不能不万殊。心无本体，工夫所至，即其本体。故穷理者，穷此心之万殊，非穷万物之万殊也。”^②

2. 舍“敬”取“静”的涵义

陈白沙“心学”体系中十分注重“静”字功夫。故黄宗羲评曰：“先生之学，以虚为基本，以静为门户，以四方上下，往古来今，穿纽凑合为匡郭，以日用、常行、分殊为功用，以勿忘、勿助之间为体认之则，以未尝致力而应用不遗为实得。”^③为了达到“静”，陈白沙主张“静坐”：“然在学者须自度量如何，若不致为禅所诱，仍多著静，方有入处。若平生忙者，此尤为对症之药。”^④他又说：“为学须从静坐中养出个端倪来，方有商量处。”^⑤

陈白沙由“静坐”而求“静”，由“静”而体认“内心”，走的是与二程、朱熹不同的精神修养道路。在理学家们看来，主诚、主敬是实行自我修养的不二法门，如朱熹所强调的，“敬字功夫乃圣门第一义”。（《语类》卷十二）

中国儒教“持敬”与“主静”的争论，容易使人联想起基督新教的“因信称义”。

《圣经·罗马书》第一章第十七节中说：“义人必因信得生”。路德重新解释了这句话，赋予它新的含义而自成系统，成为“新教”的重要理论基础。他叙述自己的认识过程说：

“终于，由上帝的慈悲，我白天晚上深思，注意到圣经中下列内容：因为上帝的义，正在这福音上显明出来。这义是本于信，以致于信。如经上所说：‘义人必因信得生’。这样，我开始

①②③④⑤ 《明儒学案》，第7页、9页、79页、83页、84页。

理解到,上帝的正义是一种义人凭借上帝的赐礼,即信仰而生的正义。其意义为:上帝的正义为福音所启示,即一种被动的正义,上帝用它使有信仰者成为正义。正如经上所记:‘义人必因信得生’。这里我感到我获得全然再生,并通过一扇敞开的大门进入伊甸园。”^①

依照马丁·路德对《圣经》的新理解,因神而得救不在于困守自缚于寺院戒律之中,作无休止的自戕,而是把信仰作为获救的唯一准则。也就是说,当人们把信仰不再看作手段与礼仪,而是作为内心的真实感应时,才能将其忠诚奉献给上帝,才能真正理解上帝,寻找到上帝,得到上帝的垂顾而获救。这样,基督教发生了一次真正的革命,其意义在于将“信仰”由“外观”转化为“内省”。陈白沙在“理”之外提出“心”,在“敬”之外,提出“静”,由外观遵从走向内视省察,恰如中国式的“因信称义”。这在有形与无形中,向不可动摇的中国礼制权威作挑战。其“观心主静”的修养方法,为人们的自由思考留下了间隙。礼制的枷锁在陈白沙那里出现松动。

3. 援禅入儒,市民精神的初现

中国文化以儒为独尊,但道与禅也地位显著。三种思想时刻相互影响。尤其禅对儒的变革,不容忽视。

主张儒学道统的韩愈认为:“孔子作春秋也,诸侯用夷礼者则夷之,夷之进入中国则中国之。”柳宗元倡“三教合一”,他指出:“浮图诚有不可斥者,往往与……《论语》合……不与孔子异道。”(《柳河东集·送僧浩初序》)李翱则主张“我以心通”,用禅意释《中庸》意旨。李翱的意境似乎已经很接近以后“心学”的境界。^②禅也影响到宋明学术的建立,明人黄绾曾说“宋儒之学,其入门皆由于禅。”

① D. C. 杜里:《历史上耶稣基督》。

② 李翱(722~841),唐贞元进士,虽力主排佛,承韩愈学说,但受佛教“见性成佛”观点影响甚大。主张“正思”,以为心达至诚,则复其性。

世人评白沙，论其思想与禅学有关。对此，陈白沙一直予以否认：

“禅家语，初看亦甚可喜。然实是佻侗，与吾儒似同而异。

毫厘间便分霄壤，此古人所以贵择之精也。”^①

陈白沙主张静坐，禅也主张静坐。陈对此解释说：

“佛氏（禅）教人曰‘静坐’；吾亦曰‘静坐’；曰‘惺惺’，吾亦曰‘惺惺’。调息近于数息，定力有似禅定，所谓流于禅者，非此类欤？”^②

也许是黄宗羲偏爱“心学”，也偏爱白沙学，处处袒于白沙一侧说话。白沙说自己与禅无关，黄宗羲也作如是言：“其所以（与禅）异者，在‘握其枢机，端其銜绥’而已。禅则并此而无之也。”^③

当然，论某一学说，不能以学者自我评价或他人偏袒之词为准。在研究陈白沙学说时，我们发现陈白沙学说与禅宗有着共同之处。也可以进一步说，陈白沙是援禅入儒改造儒学，在把旧儒学改造成新儒学方面有其开创之功。这表现在：禅宗论信仰，讲求“心”的作用，主张抛除繁文缛礼，不读经，不礼佛，不立文字，主张佛性本有，不假外求，见性成佛。陈白沙主张“君子一心，足以开万世”，“即心观妙，以撰圣人”。他说：

“执事谓浙人以胡先生不教人习‘四礼’为疑，仆因谓礼文虽不可不讲，然非所急，正指‘四礼’言耳，非统体礼也。”“程子曰，‘且省外事，但明乎善，惟进诚心。’……但求道者，有先后缓急之序……若以外事为外物累己，而非此之谓，则当绝去，岂直省之云乎。”^④

陈白沙不立文字，自称“莫笑老佣无著述，真儒不是郑康成”。他视语言文字如“糟粕”、“秕糠”，指责时人读书“诵其言而忘其

①②③④ 《明儒学案》，第85页、82页、94页、81页。

味”^①，主张“随处体认天理”^②，并说：“既有所得，非得之书也，得自我者也。”^③如是思想明显是受禅思想影响较深；这也是明代以后市民阶层要求突破传统伦理及“理学”枷锁的反映。

禅宗主张“自然随顺”，陈白沙治学亦贵自然。他说：“天下未有不本于自然”，“自然之乐，乃真乐也，宇宙间复有何事”。又说：“宇宙内更有何事？天自信天，地自信地，吾自信吾。自动自静，自阖自闢。自舒自卷，甲不问乙供，乙不待甲赐”。^④又如张廷实论白沙学云：“（白沙）迅扫凤习，或浩歌长林，或孤啸绝岛，或弄艇投竿于溪涯海曲，忘形骸，捐耳目，去心智，久之然后有得矣。”^⑤

理学讲“天理”，从“天命”；而白沙却少说甚至不说“理”、“命”，任天地长久，随遇而安。白沙强调“自然”，体现了明代市民阶层成长后“天命”、“天理”观与“自然”形成的商品思想的矛盾日益突出。

还需要补充的是，与西方“新教”以“工作神圣”、“勤俭”与“天职”为特征的“经济伦理精神”相仿，禅宗十分强调“作务”即劳动、工作。《坛经》已记载弘忍“发遣惠能令随众作务”。（《坛经》第三节）百丈继承法统，订立《百丈清规》。据《五灯会元》卷三载：“师凡作务，执劳必先于众。主者不忍，密收作具尚请息之。师曰，吾无德，争合劳于人？既遍求作具不获，而亦忘餐。故有一日不作，一日不食之语。流播寰宇”。百丈认为人生在世不务劳作，就是“无德”，并力主“一日不作，一日不食”。禅宗的上述精神，已使禅宗发生教义上的革命，从而有可能与“近代精神”接轨。

白沙的思想与禅宗的上述精神相近。白沙说：“日用间随处体认天理，著此一鞭，何患不得古人佳处也”，主张进行精神修养不在经书典籍中，而在平常“日用”中。他又说：“行乎日用事物之中，

① 《白沙子全集》，卷一第64页；卷八，第18页；

② 同上书，卷三，第56页。

③④⑤ 《明儒学案》，第91页、85页、97页。

以与之无穷”。其“日用事物”与《百丈清规》的“作务”有相通之处，都主张通过日常勤勉的工作，以超越而严肃的态度克尽人世间的本分。如果说禅宗在努力进行宗教世俗化方面甚有功绩，那么白沙之学也在这方面做出过努力。

综上所述，陈白沙在中国前近代文化史上，通过以“心”取代“理”，将禅入儒，使儒学增添新活力，其思想中的市民要求灼然可见。从白沙开始，中国心学蓬勃发展，心学诸流派中的市民思想日见明显，从而为中国近代精神的真正出现，作了准备。

二、王阳明心学的“力行”、“入世”学说

如果要探讨中国民族精神是如何从中世走向近代的，通过对王阳明思想的研究可找到重要线索。这是因为王阳明从评判理学出发，通过提出“致良知”这一概念，在中国精神史上第一次较成体系地提出了发扬精神本体的思想。其“知行合一”与“力行”的思想，则试图纠正中国传统精神在宋代理学中表现出的严重的出世主义倾向，使中国精神向世俗与入世主义方向迈出一大步。在讨论王阳明“心学”的同时，我们自然要讨论王阳明思想与佛教的关系。试论其与佛教特别是与禅宗的同异之处。

王阳明(1472~1529年)，名守仁，字伯安，谥文成。浙江余姚人。曾于绍兴会稽山阳明洞筑室而居，故后人称其为阳明先生。曾因与宦官刘瑾相忤，谪居贵州。刘瑾被诛后先后任南京刑部主事、右金都御史等职。曾镇压农民起义，并平定明宗室宁王宸濠之乱。

1. 主张“良知”说，强调发明“本心”，注重人的精神本体

黄宗羲论王阳明学术思想云：“江右以后，专提‘致良知’三字，默不假坐，心不待澄，不习不虑，出之自有天则。盖良知即是未发之中，此知之前，更无未发。良知即是中节之和。此知之后，更无已