

中国思想史研究

[日] 岛田虔次 著 邓红 译

日本中国史研究译丛

上海古籍出版社

中国思想史研究

日本中国史研究译丛

[日] 島田虔次 著 邓红 译

上海古籍出版社

图书在版编目(CIP)数据

中国思想史研究/(日)岛田虔次著;邓红译. —上海:
上海古籍出版社,2009.8

(日本中国史研究译丛)

ISBN 978-7-5325-5282-5

I. 中... II. ①岛...②邓... III. 思想史—中国—文集
IV. B2-53

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2009)第 018162 号

日本中国史研究译丛

中国思想史研究

[日]岛田虔次 著

邓 红 译

上海世纪出版股份有限公司

上海古籍出版社 出版、发行

(上海瑞金二路 272 号 邮政编码 200020)

(1)网址:www.guji.com.cn

(2)E-mail:guji@guji.com.cn

(3)易文网网址:www.ewen.cc

新华书店上海发行所发行经销 上海商务联西印刷有限公司印刷

开本 635×965 1/16 印张 30.75 插页 5 字数 428,000

2009 年 8 月第 1 版 2009 年 8 月第 1 次印刷

印数:1—3,300

ISBN 978-7-5325-5282-5

K·1187 定价:75.00 元

如发生质量问题,请与承印公司联系

“日本中国史研究译丛”总序

谷川道雄

2004年10月下旬我首次访问上海古籍出版社时,有幸会晤了王兴康社长、赵昌平总编、蒋维崧编审以及其他诸位先生。当时我是应华东师范大学牟发松教授的邀请,在该校逗留两周并进行授课和演讲的。因为那时正值拙著《隋唐帝国形成史论》的中译本(李济沧译)由上海古籍出版社出版发行,这才有了拜访该出版社的机缘。“日本中国史研究译丛”这一颇具规模的出版计划,正是由于那天的会谈而迈出了实质性的第一步。

我是在那年7月从承担拙著编审的蒋维崧先生的信中得知这一出版计划的。信中提到上海古籍出版社有意以拙著的出版为契机,进一步拓展范围,更广泛地向中国学界介绍日本的中国史研究成果,并希望我推荐一批能够代表日本研究水准的著作,尤其是能够选择那些在开阔视野下关注社会与人文,或运用新的方法和理论并在实证研究中取得成果的著作。在10月的会谈中,出版社又出于同样的旨趣,要求我予以全面的合作。

想来这的确是一项前所未有的计划。有关中国史研究的中日两国学界交流,已经有着长久的历史,而且正呈现出日益兴旺的趋势。交流不仅限于人员的交往,还以相互之间论文、著作翻译的形式对双方发生着影响。但是,这还只不过是很少的一部分而已,就目前的状况而言,即便那些在日本学界具有长久影响力的名著,几乎都没有中译本的出版。所以说上海古籍出版社的这一计划,不能不说是打破现状、开创新局面的创举。就我个人而言,拙著中译本的刊行能够成为促成这一趋势的契机,更是倍感欣悦。出于如此的考虑,我也就不揣自陋地应允出版社,愿竭尽全

力协助此项计划的实施。

回到日本以后,我立即着手选定书目,其间还听取了我的同行、名古屋大学名誉教授森正夫先生的意见,最终向上海古籍出版社提交了我的选目方案。经与出版社协商,决定首批出版十种左右。

非常巧的是,这里所选的学术著作,正好反映了近代日本中国史研究的发展过程。按照我个人的看法,这一过程又大致可以分为三个阶段:

第一阶段从明治时期(1868—1912)初期至第一次世界大战,是近代日本中国史研究的形成期。当时,虽然兰克(L. Ranke)的弟子李司(L. Riess)受聘于东京大学讲授历史学,传授实证主义方法,但那毕竟是以欧洲史为基础的史学。在日本学者之中当时出现了与欧洲史亦即西洋史相对应,设立东洋史(即亚洲史)分野的举措,由此形成了以中国史为中心的东洋史,并且延续至今。这一情况一方面表明由于日本近代国家的形成,出现了必须重新认识东亚各国的现实问题;另一方面也表明在日本汉学素养的基础之上,已经出现了将中国作为近代历史学研究对象的学问。最能够代表这一时期中国史研究,而且影响至今的学者,即内藤湖南(本名虎次郎,1866—1934)。他所主张的“唐宋变革”论,在这一阶段正在孕育成形。众所周知,他的这一观点是切合中国社会实态的,是对中国史发展所进行的逻辑性解释。作为本丛书之一的《中国史学史》,就是出自他对中国传统学问的广博知识以及对历史发展透彻逻辑分析的力著。

日本中国史研究的第二阶段,是第一次世界大战与第二次世界大战之间,即所谓的“战间期”时期。这一时期的历史研究,有着密切注重社会与民众的特点,中国史研究亦不例外。第一次世界大战之后,波及全世界的民主主义和社会主义潮流,也影响着日本的历史学界,作为具体的表现则是社会经济史研究的兴盛。而且,其中有着马克思主义直接、间接的影响是不可否定的。在我的先师、前辈的学者之中,有许多就是在这—时代新史学潮流中奠定了自身研究基础的,本丛书的大部分作者都是属于这一辈的人物。

然而,作为上述新倾向顶点的20世纪30年代,又正是军国主义猖獗的时期。当时,不但不再可能进行自由的研究,军国主义国家还以各种形

式要求中国史研究者为战争提供合作。随着第二次世界大战的结束,那一严冬似的时代终告完结。由此也开始了中国史研究的第三阶段。

“二战”以后的日本中国史研究课题,是如何将中国史作为发展的中国史进行重建的问题。即必须纠正被军国主义歪曲了的中国史观,按照世界史普遍逻辑对中国史作出理解。当时对此起到重大作用的,是从战时思想统治中解放出来的马克思主义,按照生产方式发展规律将中国史系统化的尝试亦由此开始。为此日本学界曾展开过激烈的讨论。参加讨论的还有许多马克思主义以外的学者。争论的焦点之一是以生产方式为依据的唯物史观的发展规律是否适用于中国史的问题;另一个焦点是马克思主义史学家所构想的中国史时代分期观点是否正确的问题。围绕这两个问题,从上个世纪50年代至70年代有着长期、激烈的讨论,而且主要都是基于史料的实证观点之间的相互争论。其中虽说也有不够成熟的地方,但是毕竟应该说战后的中国史研究在当时有着前所未有的长足进步。

参加讨论的既有在上述第二阶段业有成绩的学者,也有战后成长起来的青年研究者。本丛书著者中,除了内藤湖南之外,都是为战后中国史研究做出了贡献的人物。

我在选择这套丛书的收录著作时,并没有意识到上述的历史过程。然而,卓越的作品必定会在某种意义上具有时代的代表性,所以很难说这是一种偶然的巧合。现在,日本的中国史研究与战后那二十几年相比已经有了相当的变化。尽管如此,这些先学的著作在今天仍然保持着长久的生命力,从而不断启发着后生学者。

作为日本人,中国史既是一种外国史,又不是单纯的外国史。两千年来,熏染了日本文化的中国文化,是一种历史发展的产物。过去的日本在向中国的不断学习之中发展着自己,从而形成了独特的历史与文化。近代以来日本的中国史研究,可以说也是由过去形成了结构,至今仍在其延长线上运行的。因此,我们对于中国社会和文化有着特别的亲近感,即尽管是外国史,但又有一半好像是在研究自己国家历史的感觉,我们一直都是这样看待中国史的。其理由之一,也许就在于日本文化是在汉字文化

圈中培育成长形成的吧。无论如何,当这种感情作为近代历史学表现出来的时候,就产生了一种独特的方法和实证的结果,而将中国史总体按照世界史的普遍观点予以体系化是日本中国史研究的终极目标。

总之,也许可以说日本的中国史研究是由传统与近代、日本与中国乃至世界这样综合的视野重合展开形成的。当然,这种特点亦有其利弊两端。不过,本丛书所收著作都是肩负重任、不倦攀登的卓越成果。我坚信本丛书对今后日本中国史研究之国际交流的发展必将有着巨大的贡献,并对将此计划付诸实现的上海古籍出版社表示衷心的感谢!

(马彪译)

解 说

狭间直树 森纪子

本书为岛田虔次(1917—2000年)的论文集,本书出版的经纬如下。

本书分为四部,第一部收入《关于中国近世的主观唯心论——“万物一体之仁”的思想》一文,第二部收入有关明代思想史的文章,第三部收入有关明代以前以及有关日本的文章,第四部收入有关进入清代以后的文章。本《解说》的第二部和第三部由森纪子、第一部和第四部由狭间担任。

著者的代表作,众所周知是那本《中国近代思维的挫折》(以下简称《挫折》,筑摩书房,1949年,1970年改订版)。该书是使用毕业论文的骨架,将明代阳明学(包含阳明学派)的成立和发展放在世界史范围内加以考察的大作。尽管那是他心血的结晶,当时却没有立即引起反响,例如书评之类。也许是同行专家们认为这是一部难以对付的著作吧。不过没多久便受到来自海内外的赞许。此书堪称象征战后日本汉学再兴的具有里程碑意义的重要作品。

著者非多产作家,但人们公认他的学问根基扎实,钻研的范围广大深远。尽管他关心甚广,学术研究却一贯以儒教儒学为核心。其终生之所以以儒家史的研究作为核心,是因为他对阳明学有着强烈的共鸣。最初导致他发奋投身研究儒教的,据称是在读完《传习录》之后的激动:

儒教之所以成为我一生的课题,有其来由。在我大学三年级时,阅读明代王阳明的《传习录》而深受感动。当时,我两星期一次乘坐电车前往天津市,就在京津电车的车上阅读完的那一刹那,电车驶出逢阪山隧道,整个世界陡然显得一片光明——其实这话说得连我自己都觉得太过,(一查看地图便知道,京津线上根本没什么隧道!)无奈

我的记忆就是如此。

经过半个世纪后的追忆(见《儒教之辩护》一文,《京大广报》1992年5月1日),尽管其间是主观“纯化”在起作用,却成为断言“无奈就是如此”的确信。文章接着说:

《传习录》究竟哪一处感动了我,一言难尽,可能是我向来倾心于J·J·卢梭而有所共鸣吧。“与其为数顷无源之塘水,不若为数尺有源之井水,生意不穷。”(《传习录》上,六八)“大要出于良知同,便各为说何害!”(《传习录》下,《黄省曾所录》)我想王阳明所谓“良知”,何尝不就是卢梭式的“心(heart)”!

良知的发现与外界观照的巧遇,不正是四百年前的那种“龙场顿悟”吗!在此可以发现著者在日常对话、讲学中活跃着的“生生”精神。可以想见,尽管著者所处是比我们更多地知道中华文明底蕴的战前时代,但因其所受的教育是西洋近代文明“知”的体系,如此感动对著者来说是非常的宝贵!探索东洋王阳明和西洋卢梭的同质性,著者认为这就是处于中华文明圈内,但又先一步吸取了外来文明的日本人应该去探讨的课题。

有了阳明“龙场顿悟”经验的著者,立刻去申请更改毕业论文题目,以昂扬饱满的精神与高度的思想张力,在短短不到四个月的时间内写出了《阳明学中人的概念与自我意识的展开及其意义》(本书第二部第一篇)一文,此文在八年后出版的《挫折》一书中开花结果。《挫折》一书在学术史上的意义,可以简单地归纳为以下四点:

第一,该书明确地指出了儒教史上朱子学到阳明学诞生的内在发展过程。王阳明虽然是以朱子学徒起家,但是在探讨成为圣人的学问时,却走向与朱子相反的方向,不过这也是朱子学本身的一种发展,是一个正当而又重要的成果。

第二,通过对阳明学历史地位的厘定,开创了对阳明学进行正确评价的道路。在号称继承清朝考证学的京都学派那里,被认为“空疏无内容”

的“明学”的历史地位一直未能得到充分的尊重。岛田对此所作出的感性的发言,见于《我心目中的内藤湖南》(收入《中国的传统思想》)一文之中。

第三,他以西方思想史中展现的人的概念、自我意识和理性精神为轴心,对明代阳明学的成立与发展进行了分析,从而从世界史的角度,成功地将中国与西方精神史并置于同一层次上进行了探索。著者对不承认中国有历史性发展的黑格尔等欧洲中心主义的傲慢和偏见,进行了一以贯之的反驳。

第四,他以《挫折》为基础,将中国的传统思想与近代连结起来。用他后来的话说就是:“清末是经受过了‘西方冲击’的明末,而明末则是不曾有过这种经历的清末。”这种思路特别是通过“万物一体之仁的思想”的历史阐述,而得到活生生的揭示。

不过这里有必要对《挫折》书名的“近代”一词作一些说明。该书出版时,中国史的分期论是史学界争议的焦点。前田直典根据马克思主义唯物论,提出了唐代以前为古代、从宋到清为中世、鸦片战争以后为近代的所谓“三时代区分论”。(在此不谈中华人民共和国建立以后根据马克思主义提出的三区分论。)

著者不同意宋代以后为中世的说法。然而却采用了历史三时段论所使用的“近代”这一术语,用意就是为了确认阳明学在世界史的地位进行共通的对话而设定的对等的舞台。当然他并不是主张明代就是“近代”,他为此用心良苦地作的繁复委婉的解释,不过是为了论证中国与西方虽然有诸多的差异,但是基本上都有着同质的人类思想发展的过程。他一方面为自己惹来这一类不必要的混乱而深刻反省(见《挫折》改定版三三〇页),而以宋到清为“近世”的内藤湖南的四段分期法在本书所收的文章中又随处可见。

在对《挫折》一书作了很长时间的反省后,他发表了与《挫折》互为表里、收入本书第一部的《关于中国近世的主观唯心论——“万物一体之仁”的思想》(《东方学报》一文。根据著者的表白,写作此文的动机,一是为了弥补《挫折》的不足;二是对当时中国大陆学术界思想史研究的趋向

表示怀疑。所谓不足,指在论述阳明学时欠缺了对“万物一体”方面的考察,本文阐明了从程明道、谢上蔡、陆象山到王阳明、阳明学派(王龙溪、王心斋、李卓吾)再到谭嗣同的“万物一体之仁”的思想源流。世人一般以程朱并称,然而著者认为程明道则因意识到天理包摄善恶之“无独必有待”,开启了“万物一体之仁”的思想,从而明确了程明道为陆、王心学的先驱;而谢上蔡则首先倡言“心即理”,到了陆象山更明确地主张天理与人欲的不可分离。

王阳明用良知说将“万物一体之仁”与“心即理”结合起来,良知即是知行的统一原理,也是自他的统一原理。因此赋予了个人利益合理化以及个性解放主张的理学依据,使阳明学(心学)得以成立。然而值得注意的是,王阳明作为朱子学徒,并不想去穷尽事事物物之理,而是以理来自于和心合一之领悟,换言之,阳明学实际上就是朱子学自身内在发展的结果。

高唱良知(=生生)的阳明学的形成,明显是对名教之学朱子学的“背叛”。不过,王阳明本人还没有带来名教体制的完全破裂。以自己的良知为是,而不言必孔子,这种确认自我意识的言论,在王阳明那里还不是根本议题,只不过是论说之间吐露的言词而已。而李卓吾则主张“童心说”,大力强调对欲望的肯定,才导致了所谓“思想的暴动”。然而此时名教体制势力仍然强大,“暴徒”们力不能敌而遭到挫败。在明末受到的这种挫败的遗恨,直到清末谭嗣同的出现才得以清雪。

谭嗣同的“以太”和“仁说”,是从西方自然科学那里袭取了思想基因而产生出来的“万物一体之仁”说。他的“心力”说完全超越了“心即理”的原理,是典型的主观唯心论,而且是企图和名教作最后拼搏的挽救众生的旧中国史上主观唯心论的殿军。其主张可以总结为摒弃朋友以外的四伦而高唱平等的思想。

这篇长论漂亮地阐述了从程明道到谭嗣同,也就是宋代到清末之中国近世针对朱子学的阳明学的发展轨迹,与《挫折》一书并称为著者中国思想史研究的代表作。(关于清朝考证学时代的非朱子学思想,请参照《隐者之尊重》所收有关龚自珍及本书第四部所收有关章学诚的文章。)

著者论述的第二个问题,也即对当时中国的思想史研究倾向的怀疑,便是以之为标题的“中国近世的主观唯心论”问题。

大家都知道,当时中华人民共和国正在根据马列主义唯物史观来整理历史、建立国家水平上的教学体系。和本文有关的所谓“主观唯心论”,简单而言,就是以中国传统思想中的理气论为主轴一分为二,以“气”为第一性的唯物论,以“理”为第一性的唯心论(观念论),而后者当中又分为以“理”为第一性的客观唯心论和以“心”为第一性的主观唯心论。就宋明理学而言,程、朱被认为是客观唯心论,陆、王则属主观唯心论,谭嗣同则被归类为唯物论者。在谭嗣同之前的张载与王夫之都属于唯物论者。

非马克思主义者的著者,对上述三分法并不赞成。但是他在写作本文时对有关此类问题采取“一概不问”的立场,不但使用这些范畴去讨论,还将主题定为“主观唯心论”。这大概是考虑到在对方设立的舞台上讨论问题,能够使问题的所在更加鲜明,能不岔开正题而直接进行论争。(在第二部《明代思想的一种基调》中,可以看到有着企图超越唯物论、唯心论来进行探讨的迹象。)

从明道到象山的“主观唯心论”,有着以下六个基本特征:最显著的是(一)万物一体之仁;(二)“心即理”;(三)两者呈椭圆的二个中心的关系(椭圆是理气不分的“道”)。在第一个系统中,有着(四)“生生”和(五)“动”两个特性;在第二个体系中,有着(六)“自上而来的方法”。这里虽然对它们不能详说,万物一体之仁和心即理的结合,被规定为了“走向自他统一的道德式的冲动”,再加上“狂”的标榜、“侠”的辈出,都是良知“生生”的体现,可见著者的笔锋带有深厚的情感色彩。

有着以上特征的所谓“主观唯心论”,按照著者的哲学史理解,显然应该属于“客观唯心论”,但他并没有对此进行正面的论争。只是对以谭嗣同思想为唯物论这一点提出了异论,并指出大陆具有代表性的理论家李泽厚也主张即使谭的思想是“唯心论”,也是“客观唯心主义”(请参考该文的注〔2〕)。也就是说,以谭为唯物论的论者们,只要避开前提,就不得不承认其是客观唯心论,从而间接地表明了自己的见解。

著者不同意的,不仅仅是简单地停留于范畴的规定,实际上也是和思想的历史性作用有着很深的关联。也就是说,以唯物论为顶点,认为唯物论高于唯心论,唯心论中客观唯心论又高于主观唯心论,而且这样的规定又和它们在历史发展中的贡献度有直接联系,著者对这样的规定表示了根本的不同意见。

如果根据那种说法,主观唯心论只能起到反动的作用,对此,著者举出了许多历史事实,和马克思主义的阶级斗争理论一齐加以了议论。以名教体制为骨架的客观唯心论(朱子学)体系,是中国近世统治阶级的意识形态,而从正面对之加以攻击的,便是主观唯心论了。而且,其还包含确立自我、追求平等的思想在内,所以明显地为历史的进步作出了贡献。特别是谭嗣同的主观唯心论,起着开辟中国近代的作用。这样的理论结构简直无懈可击。

著者批判道,将谭嗣同划定为唯物论,是按照历史贡献度来规定的。此时他明确地指出,侯外庐的旧著是将谭划为主观唯心论的。然他对侯外庐学术的尊重却终生未变。

从《中国近世的主观唯心论》的论文标题可见,著者对大陆的研究一边表示敬意,一边又希望进行学术上的论争,然事态并没有按照他希望的方向展开。但是最近出版的《李贽文集》(社会科学文献出版社,1998年)的《解说》中,不再把李卓吾定调为“唯物论者”,而是以他的自由主义、平等主义以及理性态度作为评价的主轴,可谓岛田四十年前主张的开花结果吧。如果说《挫折》一书是日本汉学再兴的里程碑之作的话,那么这篇《关于中国近世的主观唯心论》,就是日本的学者希望和中国大陆的学术界进行论争性交流的热情洋溢的大文章!

(以上狭间直树撰)

本书第二部收罗了有关著者的阳明学渊源,也即构成著者主要研究对象的阳明学研究的代表性文章,以及一些补足性论考,对著者阳明学的整体理解,不无裨益。

《阳明学中人的概念与自我意识的展开及其意义》一文,是毕业论文修改后发表于1943到1944年的《东洋史研究》上的著者的处女作,是其

代表作《挫折》一书的原型。关于这篇毕业论文的经纬,已经在前文有过详细地论述。

按照当初的构想,著者拟定了撰写三章的目次,第三章《自我意识发达的社会性背景——士大夫读书人的生活和意识》在本稿中结果没有完成,还得等待《挫折》的展开。尽管如此,使我们感到惊叹的是,著者以后展开的有关明代思想史的各种问题,都在这篇论文中有所言及。虽然口气有些生硬,但作为新锐研究者之作,其热情和气势却锋芒初露,对应把阳明学放在思想史上的何等地位,著者的意图一目了然。

自笛卡尔以来,自我意识的展开成为了“近代人”的标志,以此为线索来讲思想史,战前已经有西洋哲学史的朝永三十郎的《近世“我”之自觉史》(1916年)一书的反复再版;而战后“自我”的问题,更是大学基础教养课程哲学讲义中的重要课题。可见其是日本哲学界的关心所在,是反映时代的、在思想史研究上正统的方法论。然而要将其运用于中国思想史,则需要著者那种追求西洋“知”的世界的时髦,以及对传统汉学界的突破,从中可见著者的独具匠心。

著者所学的京都支那学,在对中国文化表示敬意和共感的同时,其主流是清朝的考证学,“空疏不学”的明学受到排斥。而继承江户汉学的东京的支那哲学,则以宋学(道学)为主流,而其中的批判性潮流,对中国思想本身并不抱同情态度(参见本书第三部《日本学界中国思想史研究之动向——到1959年为止》一文)。在这种环境下,对阳明学感到共鸣的著者,企图从中去寻求栩栩如生的“近代人”,而且是世界史角度的“近代人”的蛛丝马迹,这是多么具有先驱性的尝试呀!这和运用近代的学术方法试图对国学进行再评价的民国时期的中国学术界,也是心心相映的。也就是说,对阳明学以及对“心学横流”所作的肯定性评价和近代性解释,和著者经常引用的容肇祖、嵇文甫等人的论著的立场是一致的。受到他们肇始的对泰州学派和“王学左派”所作的肯定性评价的刺激,这篇论文对此抱有共感而积极地在日本作了先驱性的介绍。

1952年在《东洋史研究》发表的《王龙溪先生谈话录及解说》,是对和王心斋并列为王学左派“梟雄”的王龙溪的思想所作的解读(不单是翻

译),初次读这种文体的文章不少读者会感到迷惑。因为为了追求对思想的内在理解,著者采取了王龙溪先生的口气,以自己为记录者而加以了阐述。而且标题提到的“及解说”之解说部分,杂志预告将在下一期加以登载,很遗憾的是至今一直没有发表。尽管如此,在解说王龙溪的思想时,著者自由自在地运用了他彻底阅读过的《王先生龙溪全集》的语言,进行了完美的再构筑。借用的王龙溪先生的口气,也如歌咏一样具有节奏感。思想不单是概念,而且还是从“激情”中加以理解,著者的如斯口头禅在这里发挥得淋漓尽致。

著者将这篇文章作为对旧著《挫折》的弥补。作为“良知的独立”而加以描绘的从王阳明到泰州派到李卓吾的构想中,没想到阳明高弟之一王龙溪的存在竟然成为了瓶颈,此事成为山下龙二展开的岛田说批判的重要环节。著者于是感到必须作出适当的反击,而且对作为宇宙的实在的良知的万物一体性(存在和价值的原始统一),也觉得有必要作出恳切的解明。所以在著者的遗物之一的一篇本文的抽印本上,著者将文章的样式变成第三人称,进行过改写成客观叙述的尝试,但是却没有最后完成而中断了。于是这里只收录了原来发表的文章。

《儒教的叛逆者李贽(李卓吾)》是发表于《思想》(1962年)的论文。后来和收入平凡社《思想·历史》第六卷(1965年)的文章一起,被收入了《朱子学和阳明学》(岩波新书,1967年)一书。

著者对李卓吾抱有强烈的感情色彩。早在《挫折》的第三章他就对李卓吾作过论述,这篇则是经过了十三年后的文章。卓吾的思想根干为“童心说”,他以之为批判原理进行了历史批判,文章的如此展开和前作基本无异。但在本文中,他提到了战后中国历史学界对卓吾的高度评价而产生的众多论文和成果,也即由于家谱的发现而得知卓吾的家庭为回教徒这个事实,以及围绕主观唯心论和客观唯心论之概念作了批判性的吸收。著者对中国的学术动向非常敏感,决没有熟视无睹,但对于中国学术界为了高度评价李卓吾而忽视其思想的传承,将之和“反动的主观唯心论者王阳明”分割,从而去描绘出一个唯物论者李卓吾的形象这一具有强烈意识形态的做法,表示了异议。从历史发展中捕捉到的李卓吾的

形象,配之启蒙式的、平稳的文章风格,栩栩如生而简单易懂。

《异人邓豁渠略传》(《吉川博士退休纪念中国文学论集》所收,1968年)是在精读了内阁文库所藏《耿天台先生文集》以及《南询录》之后,为和泰州学派的何心隐、方湛一并列为“三异人”的邓豁渠所作的略传。邓之所以被称之为异人,是因为其作为生员却落发出家、到处流浪、不葬父亲、不嫁女儿,终于身死异乡的路边那样脱离纲常的求道人生。明末是“怪人”辈出的时代,也许因为是一个烦闷时代的写照吧,这是著者经常挂在嘴边的话,也或可说是写作本文的因缘。著者在本文没有提到过,但在《南询录》里记载有坐禅的张居正碰见过邓豁渠这样意味深长的趣话。可见以禅为心力之武断政治家张居正,也和明末的异人们有着共通的思想世界!

“生生不容已”在字面上表现了“阳明以后明代思想界的根本情调”,在本书第一部的论文《关于中国近世的主观唯心论——“万物一体之仁”的思想》(1958年)里著者曾如此开陈布公过,而《浅议明代思想的一种基调》(《东方学报(京都)》1964年),则是将这个思想的历史意义更加明确的文章。但前一篇文章只是从外在的理由对生生主义的历史作了阐述,并对其结论作了再确认;本文则从思想内部的范畴论规定方面,对前文作了修补,并有新的提法。

也就是说,“生生之仁”作为理学的基本命题,贯穿着宋学以来的历史,但到了明代嘉靖万历年间的阳明学派那里,“生生”一语作为一种时髦而独行于世,带来了放肆、急激思潮的泛滥。和“生机”之“机”相呼应而结合的用法也非常显著,在产生出对人心的活动性(意、思虑)为生机之“意”而加以肯定性评价(宋学对“意”非常警戒)。著者也尖锐地指出,同时还存在着以“气”(在中国此为唯物论的标志)来把握这种心的活动性的倾向,其中以王塘南那样的人最为典型,唯心论和唯物论同时并存于同一个人,但却显得一点不矛盾,这样的并存现象是明代思想家的心的形象和思维构造。也即在中国,可认为是“主观唯心论”思想家共通特征的对“万物一体之仁”确信,和讲理气二分说的朱子相比有一种泛神论倾向,但是对宇宙的根源却从客观性的精神之物(生机)来加以捕捉。他认

为这样的思考本身,实际上才是真正带有所谓“客观唯心论”特色的东西,为此著者对以朱子学为“客观唯心论”、阳明学为“主观唯心论”的中国学术界的方法,再次提出了大大的问号。以“唯物论”为顶点,依次是“客观唯心论”、“主观唯心论”而下降的马克思主义哲学的金字塔并以之来衡量中国哲学,著者力图排斥这样的武断,认为朱子学和阳明学都是以理为第一性的,它们的差别仅仅在于是从“外”还是从“内”去寻求理的方向性,或者说态度;著者提议,以朴素地从现实物(事事物物)去寻求理的朱子学(其一方面以现实为合理的,但却没有黑格尔式的合理的便是现实的那种反照)为“理的自然主义”,另一方面以彻底地在自己的内面去寻求理的阳明学为“理的主观主义”,这样的把握方式是否妥当呢?而且,理的彻底内面化,以后会对现实起作用,从而产生出理的外在化,这样的思想史的逆说,是著者作品中重要的动机之一。

而在该文注〔22〕中,著者对《明儒学案》的各种版本中的郑本和莫本的对比,作了恳切的解说。著者对照的结果,提出了郑本大概要好一些的见解。诚为无懈可击的评论。只是在本文中著者使用的是莫本。此书原为佐藤一斋所藏,这本著者在字行间写了许多字的藏本,根据著者的遗愿,寄赠给了京都大学人文科学研究所。

上述论文之外,第二部还收录有对岛田说批判进行反论的文章《王学左派论批判之批判》(1952年)和《关于某个阳明学理解》(1973年)两篇,以及对朱谦之著《李贽》一书的书评(1956年)。

从结论而言,两篇反论文章都明确了岛田说批判来自于错解,但一般而言,围绕岛田说的论争,大都和以西洋思想为典型的体系去理解中国思想是否妥当这样有关方向性、方法论的问题有关。从第一部的解说也可以看到,《挫折》使用的“近代”一词引起了论议。只有坚决相信中国思想具有独自性的著者,才会积极而自觉地企图在中国思想中去寻求西洋式的内容,在此之上发现那些明显的差异或异质性造成的中国思想的独自体系,甚而找出西洋知的体系中内在的歪斜。从此可以看到著者在比较不同形质的文明时,不是去排除切割那些异质性的东西,而是去寻找文明底层里普遍共通的东西。而且,明治以后日本的学术用语大多是从西洋