

海外中国研究丛书

精品系列·第二辑

刘东主编



中国における近代思想の挫折

# 中国近代思维的挫折

[日] 岛田虔次 著

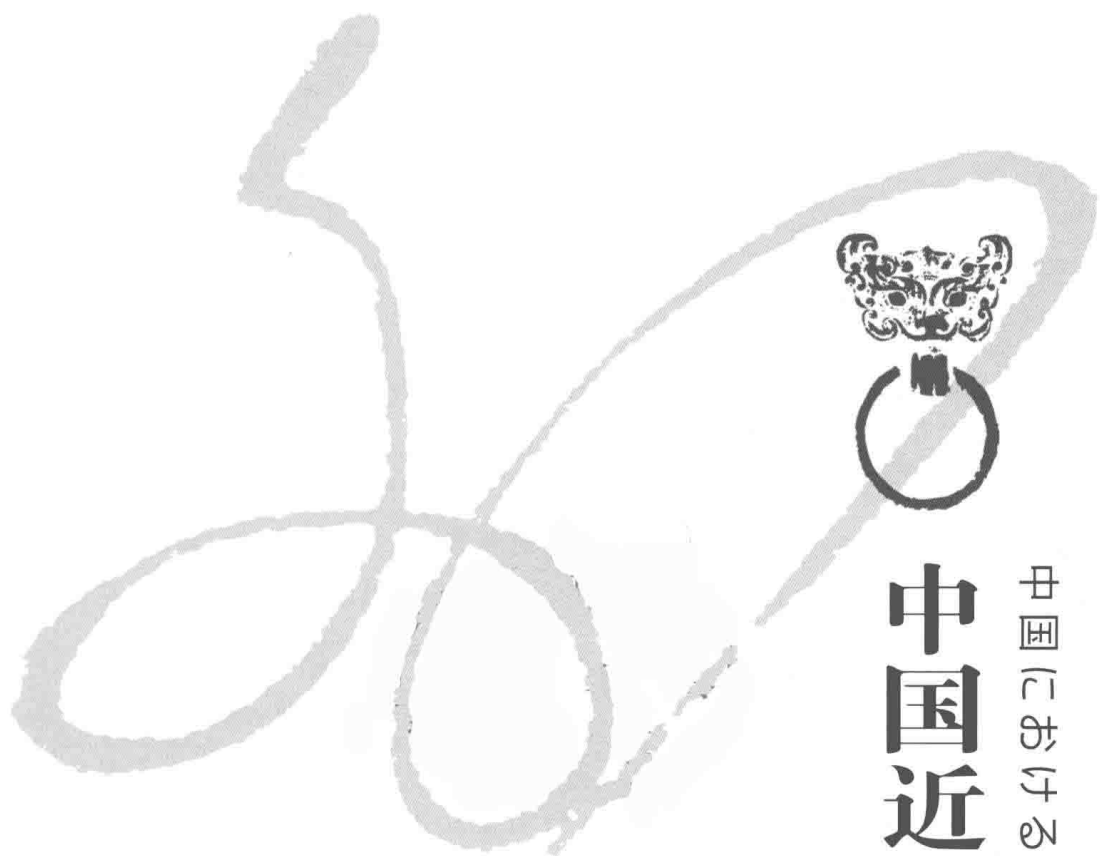
甘万萍 译

江苏人民出版社

海外中国研究丛书

精品系列·第二辑

刘东主编



中国における近代思维の挫折

# 中国近代思维的挫折

[日] 岛田虔次 著

甘万萍 译

江苏人民出版社

### 图书在版编目(CIP)数据

中国近代思维的挫折 / (日) 岛田虔次著 ; 甘万萍译. —南京: 江苏人民出版社, 2018. 8  
(海外中国研究丛书精品系列 / 刘东主编. 第二辑)  
ISBN 978-7-214-22270-1

I. ①中… II. ①岛… ②甘… III. ①思想史—研究—中国—近代 IV. ①B25

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2018)第 171827 号

本书经原出版社日本筑摩书房及版权所有人岛田元子授权, 根据 1970 年筑摩书房版译出。  
江苏省版权局著作权合同登记: 图字 10-2005-176

书 名 中国近代思维的挫折

---

著 者 [日] 岛田虔次  
译 者 甘万萍  
责任编辑 曹 斌 陆 扬  
装帧设计 陈 婕  
责任监制 王列丹  
出版发行 江苏人民出版社  
出版社地址 南京市湖南路 1 号 A 楼, 邮编: 210009  
出版社网址 <http://www.jspph.com>  
照 排 江苏凤凰制版有限公司  
印 刷 江苏凤凰扬州鑫华印刷有限公司  
开 本 652 毫米×960 毫米 1/16  
印 张 257.25 插页 50  
字 数 3 327 千字  
版 次 2018 年 10 月第 1 版 2018 年 10 月第 1 次印刷  
标准书号 ISBN 978-7-214-22270-1  
总 定 价 880.00 元(精装全十册)

---

(江苏人民出版社图书凡印装错误可向承印厂调换)

## “海外中国研究丛书”总序

中国曾经遗忘过世界，但世界却并未因此而遗忘中国。令人嗟讶的是，20世纪60年代以后，就在中国越来越闭锁的同时，世界各国的中国研究却得到了越来越富于成果的发展。而到了中国门户重开的今天，这种发展就把国内学界逼到了如此的窘境：我们不仅必须放眼海外去认识世界，还必须放眼海外来重新认识中国；不仅必须向国内读者译介海外的西学，还必须向他们系统地介绍海外的中学。

这个系列不可避免地会加深我们150年以来一直怀有的危机感和失落感，因为单是它的学术水准也足以提醒我们，中国文明在现时代所面对的绝不再是某个粗蛮不文的、很快就将被自己同化的、马背上的战胜者，而是一个高度发展了的、必将对自己的根本价值取向大大触动的文明。可正因为这样，借别人的眼光去获得自知之明，又正是摆在我们面前的紧迫历史使命，因为只要不跳出自家的文化圈子去透过强烈的反差反观自身，中华文明就找不到进入其现代形态的入口。

当然，既是本着这样的目的，我们就不能只从各家学说中筛选那些我们可以或者乐于接受的东西，否则我们的“筛子”本身就可能使读

者失去选择、挑剔和批判的广阔天地。我们的译介毕竟还只是初步的尝试,而我们所努力去做的,毕竟也只是和读者一起去反复思索这些奉献给大家的东西。

刘 东

## 译者的话

《中国近代思维的挫折》的著者岛田虔次(1917—2000),日本广岛县人。1941年毕业于京都帝国大学文学部史学科。历任东方文化研究所助教,东海大学预科教授,京都大学人文科学研究所副教授、教授,京都大学文学部教授、名誉教授(退休后)。日本学士院院士。

岛田虔次先生不仅是日本学术界公认的东洋史、东洋思想史,特别是中国学研究领域的学术权威和泰斗之一,在世界学术界,也是如此。他在中国学方面,特别是以对朱子学、阳明学以及中国近代史的高深造诣而著称。余英时先生评价他是“世界中国学的伟大的指导者,日本的国宝”。他著作等身,日本正在筹备出版《岛田虔次全集》,但奠定了他在学术界不可动摇之地位的,是他的名著《中国近代思维的挫折》和《朱子学与阳明学》,后者已被蒋国保先生译成中文并由陕西师范大学出版社出版。

1949年由筑摩书房出版的《中国近代思维的挫折》是他的成名作。在日本,此书作为在中国思想史研究中最先提出中国“近代”问题的具有划时代意义的研究著作,不但在当时受到了最高的评价,而且即使是在现在也是研究中国思想史(特别是从宋至清)的日本学者的必读文献之

一。实际上，“二战”后的日本对中国近代思想的研究，就是从这本著作开始的。日本学者认为，在“二战”后的日本学术界，岛田虔次氏的《中国近代思维的挫折》是最早对战前日本的历史学观进行反省，且最早作为担当克服所谓亚洲停滞论这个战后历史学界的重要课题而展开研究的第一本重要著作。岛田氏以极其宽广的历史视野，描绘出从王阳明、经过泰州学派、到李卓吾的所谓“王学左派”的中国近代思想史的展开，再现了当时社会与思想运动的活泼泼的气息，并指出这个时期在哲学与思想中已经出现“天理”与“人欲”的对立，已经分化出“天”与“人”，而在社会中亦已出现了时而打破儒家规矩——这在当时几乎是“社会”的同义词——的“个人”，总之，出现了可以说是近代市民意识的萌芽。与此同时，岛田氏又向我们描绘出了一幅这些新生事物由于过早出现的缘故，最终毫无疑问地遭受了“挫折”的图画（伊东贵之，《〈挫折〉论的克服和对“近代”的质疑》，东京大学中国哲学研究会《中国哲学研究》1993年第五号）。我国著名学者、武汉大学哲学系教授萧萐父先生认为此书的许多观点中国学者尚未涉及，如果其中译本在中国问世，将对我国思想界研究中国哲学起到很大的推动作用。

《中国近代思维的挫折》用与中国学者不太一样的研究方法、立场和思路，批判了那种“二战”以前长期普遍存在于学术界的中国只有古代社会没有近代社会、只有古代文明没有近代文明的观点，通过对中国阳明学的历史展开过程及其经济、政治和文化等历史环境的研究分析，指出中国和西方同样，不但存在着具有资本主义性质的近代社会，而且这个近代社会早在宋代就开始了，到明代已经发展到相当的程度。与中国近代社会相适应，中国出现了庶民（市民）社会和作为其意识反映的近代思想（思维）——阳明学。阳明学高扬人的主观能动性，反对和蔑视封建礼教及其权威，提倡知行合一的认识论和实践论，主张人不分高低尊卑、连愚夫愚妇那样的小人也能成为圣人的平等精神等等。阳明学的上述性质和特征使其当之无愧地成为中国近代社会中具有资本主义启蒙运动

性质的反封建主义的东方精神运动,并且和西方文艺复兴运动一样在人类精神文明史上具有同等的重要地位和意义。阳明学这一中国近代思维,由于在中国资产阶级革命、科学技术(工业)革命等主、客观条件尚未完全成熟之前就过早登上历史舞台而受到挫折,遭到中国封建统治者的严酷镇压而夭折,成了异端邪说从而在中国一直得不到应有的重视(然而在日本,阳明学的命运正好相反,它被全盘接受并被改造成日本阳明学,不但是使日本变成世界强国的明治维新资产阶级革命运动的精神推动力之一,也被看成是现代日本社会的精神支柱之一)。本书对上述现象的必然性作了深入的探讨并得出了自己的结论。

# 序

根据内藤湖南<sup>[1]</sup>(编者按:方括号注为译者注)博士的观点,中国近代(宋、元、明、清)的成立,具有平民的发展与政治重要性的衰退这两个根本特征(参照《东洋文化史研究》所收《近代支那的文化生活》)。在思想学术领域中,这两个根本特征以自由研究、自由批判的形式表现出来。我在本书中所展开的研究,归根结底,就是受到博士的这个观点的启发而产生出来的。作为关于宇宙论、人性论的近代思辨之学的宋学,作为对经典进行批判的考证学、文献学之清学,这两者怎么会成为近代学术史上的双璧,这个问题毋须再提了。然而,居于宋学和清学之间的明学,即因阳明心学而为人们所知的明学,又是怎样的呢?它确实是宋学某一方面的发展,但仅此而已吗?一般认为,阳明学发展至其末流,便堕落于空疏的概念游戏,即所谓的“玄学”之中,而被其浸润的士大夫,则陷入无气力、无理想的境地,结果就发展成为被称之为“心学横流”的社会性弊病。阳明学就是这样被定论的。更有甚者,心学还被咒骂成是明朝社稷之所以灭亡的根源。被我国所移植的阳明学,倒是一直以很高的评价而受到关注,甚至还被看成是明治维新的一个精神推动力。把两国对阳明学的评价相对比,人们不禁为这种评价的悬殊之大而感到吃惊。然而,

一种独自形成的思想，在它诞生的过程中就完全陨落了，应该得到很好评价的东西完全没有了，这是令人难以置信的。阳明学就没有发展了吗？再说，一种思想，说它造成了“社会”的危害，这是什么意思呢？更进一步说，经常以“实学”著称的阳明学，同时又被那些也标榜为实学的清初学者们痛斥到那样的程度，这又是为什么呢？这应该断定为被玄学化了的阳明学末流之罪吗？实学是什么呢？我们对这样的概念的历史性，难道不是反省得很不够吗？把阳明学称为实践性的哲学，这无疑是正确的。然而，在这种场合，在实践中被作为目标的、根据实践应该实现的，是什么呢？是传统意义上的“名教”，是五伦五常、治国平天下之道吧！更进一步从根本上说，作为实践主体的人，是怎样被把握、以什么为前提的呢？心学的核心是什么？让心学那样地“横流”的根本动力又是什么呢？不解决这些问题，无论怎样地反复进行甲论乙驳，果真可以了解心学的本质与被其影响着的社会真实吗？

2 在本书中，我想用一种方法来尝试解决这些疑问。这就是：跟踪作为心学的核心——人的概念的形成与发展，通过回顾构想这样的人的概念的心学者们的实践，去探寻心学运动之历史的、社会的意义，将其所遭遇的命运必然性和近代中国本身的构造联系起来进行理解。我认为，心学的根本问题，无非是人性的问题。人的问题，可以划分为内在的主体性的人的概念，和以这个人的概念为根据的外在的客体性的实践这两个范畴。而且，人，归根结底无非是社会性的人；即使是实践，说到底也不是外在于社会性的实践。更进一步说，这个社会——在此处是作为对象的旧中国，在根本上无非是以士大夫的极端独特的性格作为核心而构成的社会。士大夫的世界才是本来意义上的“社会”，而所谓庶民的世界却可以作为这种优等“社会”的欠缺形态，或者说是伴随现象来理解的。如此说来，我目前所关心的，就与作为在这种社会中的旧中国式的人的存在方式相联系起来。

我认为，明代是中国近代精神史上提出独特问题的时代。在这个时

代,中国近代精神,可以说已经尖锐化到极限;由于自己产生了悖论,几乎快要毁灭自身了。一言以蔽之,旧中国的精神可称为“礼教的”精神。这虽然是极其笼统而又大胆的规定,然而我们不能否认,它直截了当地抓住了旧中国精神的核心。如同本书中也表明的那样,因为笔者的学问尚未成熟,要在中国精神所展开的各种现象中精密地规定中国精神的全貌,这是难以胜任的。我想暂且借用一下“礼教的”这个词。而它毕竟是未分化的精神,是作为 an sich<sup>[2]</sup>的精神,这是固定不变的社会精神。但是,就是这种与他者毫无关系的、未分化的自我存在的精神,进入宋代之后,便理论化、理性化地开始自我分化;在明代,它的自己驾驭自己的自律即将完成。或者,对社会理性而言,它也可以被称之为个人理性的独立化、自律化吧!这是近世士大夫、读书人的独特生活所产生的必然动向。当我们在探究中国近世的时候,一开始就必须预见到这样的动向。就像在欧洲的近世所被认可的那样,所谓文化形式的细分化,它的自律性要求的倾向(为学问而学问,为艺术而艺术等),在中国的近世也能被认可。而其根本在于站在确信人的根本能动性的立场上的不可遏止的自我扩充的热情以及与之互为表里的合理主义这两种特殊的精神态度。在历史时代的三分法(古代、中世、近代)中,不得不承认应该称之为几乎是形而上学的“时代”的类型性。既然同是人的生活展开,那么,不论是欧洲还是中国,在本质上毕竟要表现出同样的倾向;既然把学问作为人的理智的认识,那么,把它当成法则性、类型性的东西来处理,就是很自然的事了。即使是中国的近世,也可以相信,它是与人类历史的“近世”一致的(而不是人类历史的“近世”的例外)。而与此同时,我们还必须探求它的彻底的中国式的性格。为了精确地认识和勾画中国的近世性与近世的中国性这两方面,必须把握作为近代中国史主体的士大夫的存在性格,这无疑成了本书的中心课题。近世士大夫的生活,必然促使分析的、逻辑的意识态度得到发展。合理主义极其激进,古往今来的儒家一律成为嘲弄的对象,“恒久之至道,不刊之鸿教”<sup>[3]</sup>的儒教经典遭到

嘲笑。“启蒙”的热情，决不是与中国无缘的，而它的命运最终却极为悲惨。中国的合理主义思潮被强权所镇压，此后历史上再也没有作为运动的形式出现。启蒙之树还没有结果就枯萎了。具有特色的这个事实所包含的意义，必须慎重地加以仔细研究。中国的近世最终没有达到市民社会。中国的近世是“最终没有达到”呢？还是如同一个社会无论它怎样地达到高潮，却最终没有达到市民社会一样，还会有其他特殊个别的近世存在呢？不用说，这大概就是“近世学”独特的课题吧？最近多次听到“古代学”这个词，而与这个“古代学”具有同等地位的关于近世的近世学，也是必须存在的。这是笔者所坚信的。但这还不是目前所关心的问题。

我认为，阳明心学是儒家思想（或者是中国思想）的极限，超越阳明心学，儒家思想在本质上就已经不再是儒家思想了。如果说凡是一种思想，在它的极限状态抓住它，对把握这种思想的本质往往是行之有效的方法的话，那么，对阳明心学的研究，在这里就应该具有独特的意义。然而现在即使把观点只限定在中国学术史上，也必须深刻反省向来对明学的漠不关心。从过去到现在，学者议论明学，言及李卓吾，十有八九是墨守自清学而来的非难，那不过是蹈袭《日知录》中的咒骂而已。可以把明学说成是“空疏”的，然而，这个空疏是相对于怎样的充实而言的呢？那不是因为用了清学的标准来衡量明学吗？而且，明学一贯认为，像清学那样的引以为自豪的训诂考证之学，才是空疏而没有根基的学问。明学必须用明学本身的原理来衡量，而且明学的原理必须要由贯穿近世之原理的本身来定位和把握。不仅如此，根据清学来规范明学的态度，会招致更加重大的错误结果。那就是，不能理解明清思想史的正确联系，说清学的实事求是是对明学的空疏的“反动”而引起的，说明清的精神史是没有联系的。然而史学家不是把明清一同概括为近代吗？中国的近代，难道只不过是一个单一的政治经济体系吗？在它的精神发展史上，实际上是两个时代吗？作为清朝实证学的先河而列举出黄宗羲、顾炎武两

氏,这已经属于常识,但是,黄宗羲作为刘宗周的弟子,又因为著有《明儒学案》《宋元学案》等著述,不言而喻是众所公认的心学者。顾炎武也将他的壮年时代归属于复社,置身于广义的明学的气氛之中(关于如张履祥、陆世仪这样的清初朱子学者,更没有必要论及)。或者说清朝考证学的思想史的意义在于“以复古为解放”这一点上。<sup>①</sup>然而从孔孟中解放出来这件事,实际上不是已经几乎被明学所完成了吗?明学与清学在这个问题上的一致,归根结底难道只不过是偶然论和唯果论的一致吗?在确信能够“客观”地考证神圣的经典的、精神态度中,不是应该可以看到贯穿于宋元明清的、具有深刻同一性的“主观主义”吗?明清的非连续性,本来就是理所当然的,但是,如果不抓住在其本质上所存在着的、具有深刻连续性的基础构造,那么,要想统一地把握近世的中国,归根结底是不可能的。在思考明学和清学之间的联系的时候,仔细推敲阳明学的本质,概观其发展,是不可缺少的前提。本书虽然还仅是其绪论,但笔者的意图,应该是涉及了这一点。

笔者于1941年1月,把以“阳明学的人的概念、自我意识的展开及其意义”为题的毕业论文,提交到京都大学文学部(东洋史),后来又进行了增订,登载于《东洋史研究》第八卷的第三号及五、六合并号(1943年7月、1944年3月)上。本书总的来说不过是它的重复。虽然在引文上多少丰富了些,在叙述上增加了一些委婉曲折,但是从根本上来看,与那篇论文没有多少差别。本书如此没有进步,反思起来不禁汗颜。但是有一点需要说明,这篇论文登载于杂志上的时候,最初预告说一共是三章,但

① 梁启超的名著《清代学术概论》(文求堂本,十三页)说:“综观二百余年之学史,其影响及于全思想界者,一言以蔽之,曰:‘以复古为解放。’第一步:复宋之古,对于王学而得解放;第二步:复汉唐之古,对于程朱而得解放;第三步:复西汉之古,对于许、郑而得解放;第四步:复先秦之古,对于一切传注而得解放。夫既已复先秦之古,则非至于孔孟而得解放焉不止矣。然其所以能著奏解放之效者,则(作为清朝考证学精神的)<sup>[4]</sup>科学的研究精神实启之。”

又,橘朴氏<sup>[5]</sup>的《支那思想研究》三九四页中说:“我相信,考证学所具有的最重大的学问上的及社会上的意义,在于把由历代朝廷和御用学者的手捧上神殿的孔子从神位上拉下来,使之处于和先秦时代的诸子百家同列的地位云云。”

是其中的第三章,因为懈怠的关系,最终没有继续写下去,给编辑先生增加了很大麻烦,自己也非常过意不去。现在这一部分终于有机会发表了(本书第四章),这样一来可以相信本书也有一点存在的价值吧!不管怎样,总免不了“颜之厚矣”<sup>[6]</sup>的批评。但是,本来最初起草论文时的构想,是把黄宗羲的《明夷待访录》作为论文的主题,而把概观阳明心学作为论文的导论。1940年的秋天,预先要呈报论文题目的时候,我选择了“从王阳明到黄宗羲”这个题目。选择这个题目是因为能力不足以及阳明学本身的魅力的缘故。在这里尤其要特别交代一下的是,更因为是由于阅读了嵇文甫先生的《王学左派》的小册子(民国23年,开明书店),而开始对泰州学派产生了兴趣<sup>①</sup>的缘故,最终没有完全实现当初的意图。黄宗

---

① 在中国和日本,首先高扬阳明左派的,恐怕要数嵇文甫氏了。我受他的启发而开始注意到阳明左派的存在。根据序文,嵇氏于民国二十三年春,把在北京大学讲授思想史的一部分抽出来发表,就是这篇《左派王学》。但此书不如说是介绍之功居多,如嵇氏自己所言:“仅引端绪,不详细发挥。”在他的研究中,虽有不足之处,但那是筚路蓝缕的书往往难以避免的,决不应该因此而掩盖嵇氏的卓见。特别是此书的附录《十七世纪中国思想变动的由来》这篇文章,虽然有令人难以赞成之处,但应该加以慎重琢磨。这是一篇极其富有创见的文章。现在将此书的内容条目性地记录如下:

序

一、王阳明的道学革新运动(一至十七页)

二、王龙溪与王心斋(十八至四三页)

A. 王龙溪

1. 讲学的热情
2. 狂狷、乡愿
3. 现成良知
4. 煎销磨炼
5. 天泉证道

B. 王心斋

1. 乐学主义
2. 淮南格物说

三、泰州派之重要人物(四四至六三页)

1. 王东崖
2. 颜山农
3. 何心隐
4. 管东溟
5. 罗近溪
6. 周海门(接下页)

羲,所谓清初三大家之一,作为开创清朝实证学,特别是实证史学的渊源的学者,又是作为君主制的深刻批判者,已广为人所知。他的《明夷待访录》,已多次被我国的内藤湖南、小岛祐马<sup>[7]</sup>两博士表彰。但是,关于黄氏的概括性研究,却还没有人进行尝试。钱穆的《中国近三百年学术史》,的确是本名著,但是他的理论,有难以令人信服之处;同时,书中关于清初诸家对君主的批判的论述和关于所谓民本主义的一些论述,也只

(续上页)四、李卓吾与左派王学(六四至八一页)

五、左派王学的历史评价(八二至一〇一页)

此章论述了樵夫朱恕、陶匠韩乐吾、田夫夏叟等。

附录:十七世纪中国思想变动的由来(嵇著《十七世纪中国思想史概论》第一章)(一〇二至一二四页)

一、阳明派心学影响后来思想界的正反两方面。

二、16、17世纪之间的西学输入与古学复兴。其中关于古学复兴:从藏书刻书之渐盛与古字古音的研究这两方面来进行论述,把清代朴学运动的第一步发展放在了这一时期。

三、17世纪中国思想变动的社会根源。嵇氏认为:各时代的思想之所以不同,是由于各个时代的社会物质生活条件不同、各个时代的社会构成形式不同所决定的。嵇氏本着唯物史观的理论,从大局出发,得出中国的历史无非是一部封建社会演变的历史的结论。然后,嵇氏从以下几点考察了明朝中叶以后的社会变动:

#### 1. 货币经济

英宗以后,银被作为正赋,租税从自然物租税向货币租税转移,这是中国经济发展的一个重要的阶段。从此官俸、军饷都以货币支給,货币的需要日趋增加。这应该说是商业资本发展的重要标志。

#### 2. 海外贸易

一些人违反即使连一片木板也不许入海的严厉禁令导致走私贸易盛行。而且,这些“势家”、“奸民”,实际上操纵了舆论,左右了官吏,势力大到足以影响国家政策的程度。而另一方面,当时,葡萄牙人已经占据了澳门,荷兰人占据了台湾,国家处于西洋各国接踵而至的状况。

#### 3. 土地兼并

#### 4. 民众暴动

民众暴动历代并不是没有,但明朝却格外多。从《廿二史札记》三十六页的《明代前后流贼》、同书三十五页《万历中矿税之害》等可见一斑。

此文结论说:“明清之间——十七世纪——的思想变动是根据明中叶以后的种种社会条件所形成,是当时地主阶级自救运动的反映。”

这里预告的《十七世纪中国思想史概论》一书,那以后是否出版,就不太清楚了。

还有东京的后滕基己<sup>[8]</sup>氏刊登在《汉学会杂志》第十卷二号(昭和十七年十月)上,题为“清初政治思想的形成过程”的论文,作为既妥当地评价了阳明学、阳明学左派,又展望了明清思想的内在联系的书籍,确属一篇罕见的力作。我现在不知道他的近况,如果他现在还健在的话,那么发挥出其学问的蕴蓄,将会给学术界以很大的裨益。特提醒诸君注意。

能使人感到非常表面化。从大学毕业到现在,我对黄氏的关心毫无衰减,我相信我把他的文章差不多都看完了。“国可灭,史不可灭”(《南雷文案》卷六,《董次公墓志铭》),这是黄氏的话,但如果人们用历史的眼光来看待这短短的话语的话,那么它在中国精神史上就一定是意味深长的了。如前所述,黄宗羲是心学者,心学者的黄宗羲怎么成了史学者的黄宗羲了呢?笔者想什么时候深刻地探讨一下这个问题,然而为了这一目标,首先必须面对东林学派。路途远险,乞请诸贤鞭策。

在本书将要公开出版发行的时候,我预先须要申明的是,本书并非是在充分准备之后写出来。本书虽然是对同样的主题进行三次改写之后的产物,但绝不是潜心钻研的结果,它只不过是乘着一时的兴趣,对胡乱阅读所得进行点缀增补的东西。加上搬家搬到现在这个地方,除了我那寒碇的书架藏书以外,应该依靠的文献就再也没有了,再加上我完全没有东奔西走去利用公私文库的充分时间。因为在这样的环境中起稿,所以没有能够把几年前的那些抄录与原典进行校对,只好再三把不能信赖的石印排印作为根据。不!不!将自己的错误归于“外”,是阳明夫子所严禁的。这完全是笔者的病入膏肓的懒惰所致,江山易改,本性难移。请各位别责难我。况且,我对汉文的引用和翻释是非常拙劣和粗杂的,谨请诸贤指正。

最后,有一事需要辩解。那就是,自己原来是史学专业的,完全缺乏哲学素养,特别是不太理解为弄懂心学所必需的关于宋学、佛教的理论。要毫无遗憾地论证本书这样的主题,恐怕只有已故的安田二郎<sup>[9]</sup>先生能够胜任了。在安田先生长逝的一两年前,他渐渐地转为关心明学。安田先生生前不一定承认我的论述,我也难以同意安田先生的观点。但是,安田先生那深厚的哲学功底、关于宋学的坚实的知识以及由此而产生的严密透彻的剖析等等,都是我非常敬佩的。上天如果能够使安田先生多活几年的话,那么不容置疑,阳明心学的本质一定可以得到划时代的解明。本书由于笔者能力和才学的不足,遗漏掉了应该论证的很多问题,

成了颇为片面的东西，这是我自己承认的。与此同时，在这里表达对安田先生的痛惜之情。作为曾是与安田先生同一研究室的、与安田先生一起读书学习的学弟，我认为我更有义务表示悲痛之情。安田先生的遗稿，最近已有《中国近世思想研究》（弘文堂）与《孟子字义疏证》（养德社）这两本书公开出版。安田先生的明白易懂的文章，可以使一般的知识人士轻松地阅读。读者一定和我一样感到痛惜吧！

成绩究竟如何，那是读者的评价。不管怎样，本书完成了。趁此机会，我想对很多师友表达深深的感激之情。首先，对高中时代的恩师铃木成高<sup>[10]</sup>先生，大学的宫崎市定<sup>[11]</sup>、梅原末治<sup>[12]</sup>两先生，东方文化研究所的吉川幸次郎<sup>[13]</sup>、平冈武夫<sup>[14]</sup>两先生以及友人富本健辅<sup>[15]</sup>兄，奉上满腔的感谢。从铃木先生那里，因为专业不同，虽然没有受到直接的教诲，但是在听他那轻松自如的闲谈中，我所得到的收获完全是不可估量的；即使在学问以外，使我从多次陷于意志消沉的境地中重新振作起来的，常常就是先生那些有意无意的片言只语。1943年4月，我辞去了长野县野泽女子高中的教职，进了东方文化研究所，成了当时由吉川先生所主持的经学文学研究室的一员。就在这里，在吉川、平冈两先生的指导下，一方面得到入矢义高<sup>[16]</sup>、（已故的）安田二郎、田中谦二<sup>[17]</sup>、市原亨吉<sup>[18]</sup>、小尾郊一<sup>[19]</sup>、布目潮汎<sup>[20]</sup>以及波多野善大<sup>[21]</sup>等学兄与同事们的帮助；另一方面，服从于严格的读书训练，学到了涉及整体中国学的广泛的知识。中途虽因应征入伍和生病住院而有所中断过，但在研究所的这三年，才是我迄今为止的学问生涯中最幸福的，而且又是最充实的岁月。特别是对不仅经常宽容我的无为无能，而且不厌其烦地回答我那幼稚的问题、教导我读书的方法而毫无倦意的吉川先生，以及对还不能独立研究的我经常予以温情的庇护、关心我生活的每一个细节的平冈先生，最情不自禁地要产生感恩的念头。我之所以能够对中国的学术多少产生一点见解，必须说完全是两位先生对我熏陶的结果。而且，自由活泼的东方文化研究所的浓郁的