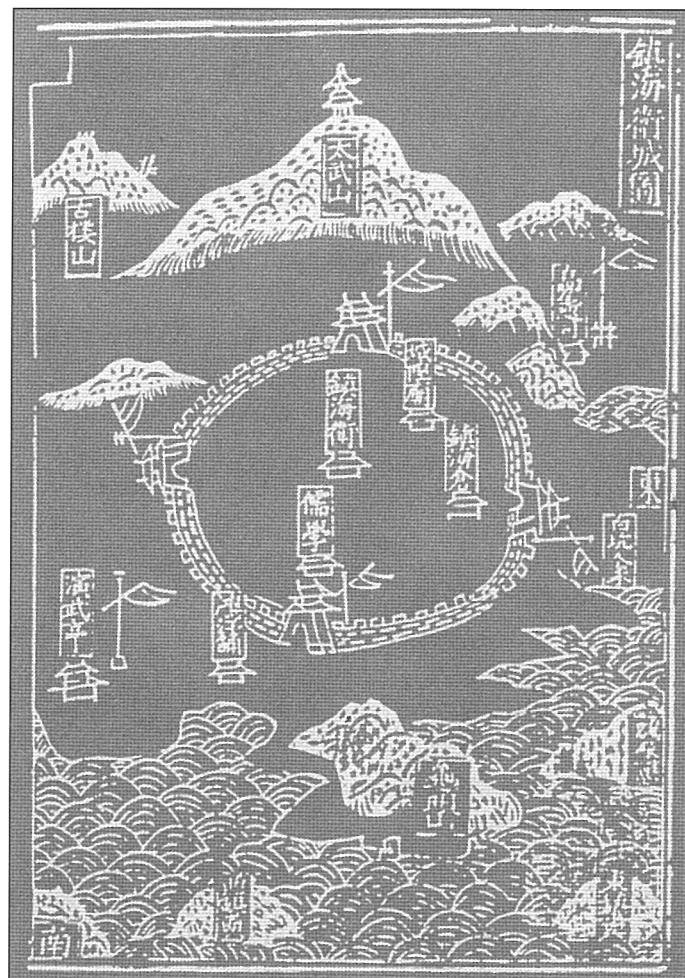


# 宋明思想史 研究之新視點



小島 豁 (東京大學)

## 1、日本最近的研究動向

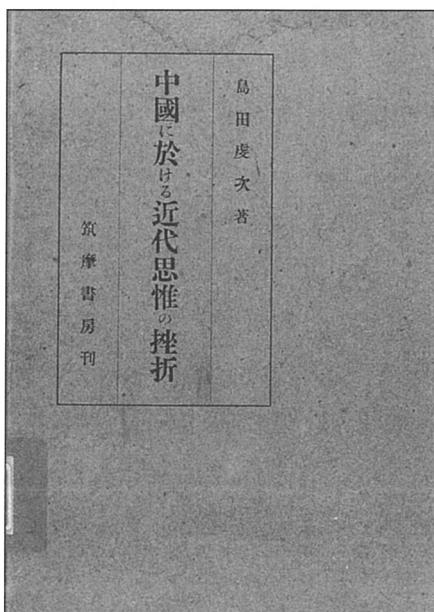
以下所介紹的日本宋明思想史研究，並不具網羅的性質，而是為了在後半部分敘述我自己見解的開場白而已。因此，要事先說明的是在此所提出的資料以外，也有許多值得參閱的出色研究。有關這方面的學界動向，京都大學的東洋學文獻中心每年發行的《東洋學文獻類目》，即刊載了已發表的著作、論文之一覽表。又，每年一次，在秋季發行的《日本中國學會報》，在卷末也刊載同樣的一覽表，請一併參看。又，由中國史學全盤來看，被評價為有介紹價值者，會在《史學雜誌》每年第5號「回顧と展望」（回顧和展望）之特集中言及。

### (1) 朱子學和陽明學的關係

如各位所知，宋學被介紹至日本是在西曆十三世紀，主要是透過禪僧為中介。其後，到十七世紀，日本的宋學家漸漸開始對佛教做批判性的研究。宋學導入是以與日本古來的傳統之神道結合起來之形式而盛行，此事在近代反西洋、興亞主義之思潮下，與彰顯儒教精神之結果有關。即使在現在，仍存在希望由應用宋明理學的精神來提高國民道德之立場的研究。而在坊間的書店，也陳列著這些人的著作，或許各位在日本看過。但是，另一方面與這樣的立場保持距離，對中國文化進行學術性的研究，即站在所謂思想史的立場處理宋明理學，仍然是學界的主流，而我的立場也是屬於後者。

對於屬於這個立場的人而言，如何理解宋明思想，特別是其中心思潮的理學之歷史性格？是個關鍵的課題。由古至今，在中國思想文化的進程中，該如何理解宋明理學所扮演的角色？對其功過之評價，正是不同學者議論分歧之處。

美國的狄百瑞（Wm. Theodore de Bary）說宋明理學（他所說的Neo-Confucianism）有自由主義的傳統，此事在日本學界也廣為人知。他的主張，在日本某位學者看來，其實是與島田虔次的構思相同（岩間一雄，《〔第二版〕中國政治思想史研究》。未來社，1990年，316頁）。我也有同感。島田的《中國における近代思惟の挫折》（中國近代思惟的挫折）（筑摩書房，1949年）一方面對無批判地歌頌儒教精神的風潮，由思想史家的立場加以評論；另一方面則對把宋明理



就提示宋明理學的研究方法而言，島田虔次的書是永遠值得閱讀的經典

學貶爲「封建的」「落後的」思惟的學說提出異議。這本書在現階段雖有種種值得批評的觀點，但是就其對宋明理學提示研究方法而言，我以爲是本永遠值得閱讀的經典。

溝口雄三一方面受到島田很大的影響，但同時也批評其以西洋爲中心的視點。他最初公開出版的著作，書名是《中國前近代思想の屈折と展開》（中國前近代思想之屈折和展開）（東京大學出版會，1980年），即如實地將其觀點表現出來。溝口本人也這麼說，同時也已經有許多人談到，這本書的書名相對於島田的「近代」，使用了「前近代」一詞，而相對於「挫折」，則使用「屈折和展開」一詞，明確地表現了與島田說的不同觀點。

但是島田、溝口這兩本書的對象都是明代的思潮，主要是陽明學派，並沒有追究產生於宋代的朱子學本身。島田其後寫了一本《朱子學と陽明學》（朱子學和陽明學）（岩波新書，1967年），是以一般讀者爲對象的好書，把朱子學朝陽明學展開，以「內、外對立的鬥爭歷史」（同書126頁）來掌握，認爲「朱子學的命運必然會走到陽明學」（同書143頁）。另一方面，溝口的《儒教史》（山川出版社，1987年），主張「透過道學的大衆化，發生定理批判和格物說的修正等，而且由此批判和修正的動向中興起了陽明學」（同書324頁）。在《中國という視座》（中國這個立足點）（平凡社，1995年），將此現象定位爲「朱子學路線的民衆化」（同書91頁）。

除了這兩位，以荒木見悟（最近著作爲《陽明學の位相》（陽明學的相位）（研文出版，1992年）、山下龍二（最近著作爲《陽明學の終焉》（陽明學的終焉）（研文社，1991年）爲首，另外還有許多宋明理學的大家。吉田公平的《陸象山と王陽明》（陸象山和王陽明）（研文出版，1990年）研究提倡自力救濟的宗教思想，而佐野公治《四書學史の研究》（四書學史的研究）（創文社，1984年）則是由四書注疏的變化，追究宋明理學的展開。湯淺幸孫《中國倫理思想の研究》（中國倫理思想之研究）（同朋舍，1981年）是以規範意識爲焦點，對由宋到清的儒教發展加以考察。三浦國雄《朱子と氣と身體》（朱子、氣、身體）（平凡社，1997年）描繪出從身體觀來看的宋代思潮。

## （2）關於宋學的起源

在日本，在何處尋求宋學的淵源衆說紛紜。不過，以周敦頤爲「理學開山」，認爲其思想內容引導了二程和朱熹的看法，則被視爲理所當然。不用說，周敦頤生前並不那麼有名，而周敦頤和二程實際接觸的期間也很短，這些已是在傳記上爲人所知的事實，但是一般認爲這對周程學說傳承關係的說法影響不大。對這種說法提出疑義的是土田健次郎。

土田以實證研究確認了帶給二程最大影響的思想家其實是胡瑗，同時再考察所謂對周程接受傳承關係的這個說法，指出此說法在南宋以後逐步形成的過程；闡明了當

時人的常識是舉二程之名為道學的開山，但是因為朱熹等學者，周程接受的傳承關係才被重視。他的結論是周敦頤並非道學的開山，而應視為當時地方到處可見的古文家之一員，周程接受不過是後世的神話。土田目前還沒有有系統的專著。以上的主張，見於以下諸論文：〈伊川易傳の思想〉(伊川易傳的思想)(宋代史研究會編《宋代の社會と文化》(宋代的社會和文化)。汲古書院，1983年)、〈胡瑗の學問〉(胡瑗的學問)(《東洋の思想と宗教》(東洋的思想和宗教)1號，1984年)、〈道統論再考〉(鎌田茂雄博士還曆記念論集《中國の佛教と文化》(中國的佛教和文化)，大藏出版，1988年)、〈周程接受再考〉(《東洋の思想と宗教》13號，1996年)、〈宋代思想史上における周敦頤の位置〉(周敦頤在宋代思想史上的位置)(《東方學會五十周年記念東方學論集》，1997年)

周敦頤的定位問題，同時也是如何評價他所寫的〈太極圖說〉的問題。他的主要著作原本是《通書》，但到了南宋，其序列則顛倒，歷來已有學者指出此點。那不是因為〈太極圖說〉是記載了真理的書，只是因為在朱熹等學者看來是記載了真理的書。如各位所知，其開頭的一句「無極而太極」就在朱陸之間發生了爭論，而且這一句話是否果真這五個字就可以呢？也遭人懷疑。也有人由這本書所敘述的思想並非儒學的正統立場，而指出是受道教、佛教系統思想的影響。

吾妻重二在與大陸的李申的《話說太極圖》同時期，獨自發表了類似的見解。他的看法是，〈太極圖說〉是周敦頤本身的創作，雖然可以看到若干得自道教的影響，但是他帶給道教和佛教的影響卻也很大。他的主張，見於〈太極圖の形成〉(太極圖的形成)(《日本中國學會報》46集，1994年)、〈周敦頤「太極圖・圖說」の浸透と變容〉(周敦頤「太極圖・圖說」的滲透和變樣)(《關西大學文學論集》44卷，1995年)。日本這二十年來的道教研究很熱烈，吾妻的業績也可說是其成果之一。他另外也有處理道教思想展開的卓越業績。本也應一起介紹其他人的道教研究和佛教研究，但此處從略。

由土田、吾妻的研究，闡明了周敦頤的實像，與其在南宋虛像的形成。在周敦頤的生前當然還不存在「道學」派，且在其思想中追求道學的淵源，不過是來自後世的史觀。例如對韓愈的〈原道〉給予「宋學最初的源流」(島田《朱子學と陽明學》(朱子學和陽明學)，17頁)的評價，這雖然是說明道學成立的情形的記述，但卻不能說是韓愈思想本身的研究。向來是把唐代後半到北宋前半的思潮整理為至道學的潮流，但是作為下一個步驟似乎出現與此不同的看法。

### (3) 道學的展開

在南宋道學如何地擴展，關於這個問題試整理如下：

首先，關鍵人物是楊時。有近藤一成〈南宋初期の王安石評價について〉(有關南宋初期王安石的評價)(《東洋史研究》38卷3號，1979年)、同〈道學派の形成と福建〉

(道學派的形成和福建)（早稻田大學文學部東洋史研究室編《中國前近代史研究》，雄山閣出版，1980年）、土田健次郎〈楊時の立場〉（楊時的立場）（《日本中國學會報》33集，1981年）、荒木見悟〈楊龜山小論〉（《九州大學哲學年報》40輯，1981年）等。都是由反王安石的一面來捕捉楊時在南宋初期所扮演的角色。二程的學派就是道學，打勝了王安石的學派，以至到南宋中期著名的學者輩出，當然楊時的貢獻很大。他整理了二程的語錄，此事也被認為是在朱熹編纂較大規模的道學教科書之前的業績。

接著有市來津由彥的一系列研究。〈福建における朱熹の初期交遊者達〉（在福建朱熹初期的交遊者們）（《東北大學教養部紀要》54號，1990年）、〈廖德明〉（《東北大學教養部紀要》56號，1991年）、〈南宋朱陸論再考〉（宋代史研究會編《宋代の知識人》（宋代的知識份子），汲古書院，1993年）、〈陳文蔚における朱子學の受容〉（陳文蔚之接納朱子學）（《東北大學教養部紀要》60號，1993年）、〈中國南宋初における閩北士人の心性論と朱子學〉（中國南宋初閩北士人之心性論和朱子學）（《東北大學大學院國際文化研究科論集》2號，1994年）、〈朱熹・呂祖謙講學試論〉（宋代史研究會編《宋代社會のネットワーク》（宋代社會的網絡），汲古書院，1998年）等。他的問題意識是要解明朱熹的思想是在什麼樣場合的情況下，透過什麼樣人們的關係而形成的。若是朱熹的思想形成，已經有友枝龍太郎的《朱子の思想形成》（朱子的思想形成）（春秋社，1969年。修訂版是1979年）把朱熹的思索聯結傳記資料來討論。但是，市來的情形則並非處理朱熹個人的問題，而是由朱熹藉交友所得的，和與朱熹交往的人們這方面來處理朱熹的思想，並且藉此來描寫南宋道學的全體像，可說在這點具有特色。此課題仍可發展，若進一步做研究，說不定會一新向來對道學的理解。

朱子學的思想成立後，它究竟又是如何擴展到社會全體？則是個重要的問題，雖然我想這是許多研究者共有的認識，但是缺乏具體的成果卻是目前的現狀。當然，針對活躍於南宋後半（朱熹逝世的西曆1200年以後）到明代前半（王守仁在龍場大悟的西曆1506年為止）的個別思想家，學界已分別有專論。但是把這些思想家的動向做全面的掌握，分析這時期朱子學的變化，或是討論不是思想家的一般讀書人究竟如何地接受朱子學，在這方面幾乎沒有較宏觀而有系統的研究成果。在這種情況下，我認為馬淵昌也的〈元・明初性理學の一側面〉（元、明初性理學的一側面）（《中國哲學研究》4號，1992年），尖銳地指出了這時代的問題點。

因為這個原因，雖然與之前所介紹的研究性質不同，但是我舉兩個我感到非常有興趣的研究。

一個是山田慶兒的《授時曆の道》（授時曆之道）（みすず書房，1980年）。他說元朝作成「授時曆」之際，朱子學學者曾參與。他再一次肯定，宋明理學不單是人倫道德哲學，若以近代以後的學問劃分來稱呼時，它是對天文學、物理學等自然科學也

重視的學術體系。他也有題為《朱子の自然學》(朱子的自然學)(岩波書店,1978年),是以《朱子語類》為主要史料討論朱熹天文學的著作。

另一個是檀上寬的《明朝專制支配の史的構造》(明朝專制統治的歷史構造)(汲古書院,1995年)。整部書的主題雖是由政治制度史上討論洪武帝、永樂帝專制君主制成立之原委,但是也處理義門鄭氏的倫理規範及其與金華學派的關係,更討論方孝孺的思想。對於朱子學的展開過程中,他指點思想史研究者也須更關心元末明初時期這點,我以為是重要的著作。

#### (4) 有關黃宗羲的評價

關於陽明學登場以後的思想界之研究,也已經在本文第一節中敘述了。這時期,不只是狹義的儒教,以禪為中心的佛教思想、提倡三教合一的流派,加上無法納入從來的思想、宗教框架的民衆運動等,有著各種各樣的思潮,學界也分別做過相關的研究。很抱歉的是,我無法好好地總括地全部做介紹。在此僅言及黃宗羲的各種研究。

在此首先也是介紹島田虔次的研究,即〈中國のルソー〉(中國的盧梭)(《思想》435號,1960年)。這篇論文後來收錄在《中國革命の先驅者たち》(中國革命的先驅者們)(筑摩書房,1965年)。在黃宗羲對李卓吾表以嚴格的態度之文脈中,島田對他是批判性的,但是對《明夷待訪錄》則給予很高的評價。小野和子《黃宗羲》(人物往來社,1967年)也大致繼承島田說。山井湧的《黃宗羲》(講談社,1983年)把黃宗羲的政治思想稱為「士大夫民主主義」。又,山井的這本書是題為「人類の知的遺產」(人類的智慧遺產)約百冊叢書中的一冊,中國人只有從孔子到毛澤東計12名,因此可知黃宗羲的評價是如何地高了。

到目前的各種研究,傾向將黃宗羲的反清情節與其君主批判的思想結合來領會。例如:小野和子在〈《留書》の思想〉(《留書》的思想)(岩見宏・谷口規矩雄編《明末清初期の研究》(明末清初期的研究)。京都大學人文科學研究所,1989年)中,斷定《待訪錄》並非為等待清朝統治者垂問才寫的,此事「已可視為定論」。小野有題為《明季黨社考》(同朋舍,1996年),是討論東林黨人思想的大著。

另一方面,溝口雄三在收錄於《中國前近代思想の屈折と展開》的〈《明夷待訪錄》の歴史的位置〉(《明夷待訪錄》的歷史位置)的論文中,對《明夷待訪錄》開頭有名的「自私自利」施予新的解釋。他指出以往據島田和山井等的解釋,忽略了「自私」是指家產、田產的私人所有(同書270頁)。而在《中國の公と私》(中國的公與私)(研文出版,1995年),則更明確地斷言黃宗羲等明末清初之改革派要求的是保障人民的私人所有,其中包含地主的土地所有之體制。他認為黃宗羲批判君主的「大私」的真相,不在皇帝隨意的政治如人事任用上的措施這個著眼點,而係皇帝權力基礎的所謂皇族的官田所有的權力構造這著眼點(同書61頁)。

夫馬進在《明末反地方官士變》(《東方學報〔京都〕》52輯,1980年)中指出,

明末鄉紳、生員的「公議」雖是地方官所公認的事情，但是有時脫離了公認的範圍，並列舉實際的事例來介紹。生員參與的自我主張有成為與他縣的地方社會互相對抗的情形，也有與官方衝突的時候。而這種生員暴動，站在統治者加以取締的立場則稱為「士變」。夫馬在此論文的結語寫著，見於黃宗羲寫的學校論的「公議」之提倡，是「將明末相當普遍地存在的地方公議和士變，巧妙地結合的東西」。那是「藉推進地方公議施行地方行政，以地方人自己的力量互相調整自己的利害，是一種在新社會秩序之下排除發生士變的原因本身的方法」。也就是說，黃宗羲的體制構想並非他個人想像的產物，而是立足於他所生存的時代之實際情形，把它用理想化的形態提示出來。

## 2、自身的回顧和展望

接著，總括我本身過去十年間的研究，並敘述現在關心的問題。

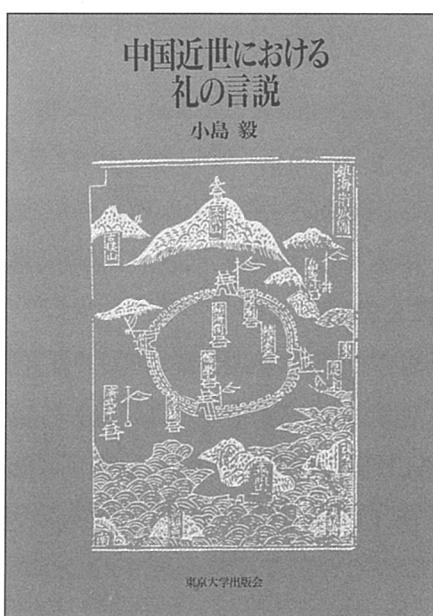
### (1) 過去的回顧

我開始專業的研究，最初提出的問題是，在宋代如何思考天。雖說是天，但並非天文學的對象的蒼蒼之天，而是指天帝或天理的天。不是形體，而是主宰或理法的天。

理學的根底有天理的概念乃衆所週知的事。另一方面自古以來對昊天上帝的祭祀並沒廢絕而持續至清末，也是天候反常時，為政者罪己並祈禱的行為。而這種祭祀、祈禱，並非以前時代的遺制而保存著，而是以與理學的天理觀念密切地結合而持續下來，此乃我的說法。我對於由理學中找出與近代思想類似的思惟很不滿意，並且對於

認為中國思想的展開可以歷史的一般法則適用之研究方法，闡明了那種方法所存在的根本上的缺陷。也就是說中國思想是與在西洋上帝觀念的變遷，和由其中產生的人文學的傳統，作不同的展開。我以為那決不應有哪方面是正道的價值判斷。我的研究之基本立場，不是重現東西文化論爭，而是應該虛心地接受東西思惟曾經異質一事，然後再思考將來前進的方向。

其後，由禮教方面探討理學家們在此的天觀念之下所構想的社會秩序的具體相。然後在前年出版的是《中國近世における禮の言説》（中國近世之禮的論域）（東京大學出版會，1996年）。在這本書中，我討論由十二世紀到十六世紀儒者們為了讓禮在社會生根做了什麼樣的討論



小島毅的書旨在討論「如何用禮」，  
而不是在探討「何謂禮」

論方式。不是「何謂禮」這種一般論，而是把「如何用禮」這個實踐性的討論作為考察的對象。

因此，在這本書的開頭寫上「這不是中國哲學史」。過去許多的研究者對宋明時代的理氣論和心性論加以考察了，但是我企圖指出其中所缺少的東西。那即是「他們爲了什麼做這樣的討論」。確實他們也討論過世界的本質、人類的生活方式本身。但是宋明理學是揭示修己治人的實踐倫理，所以這些討論若對世人沒有益處就沒有意義。他們應該不是以「搞哲學」本身爲樂。而我認爲朱子學和陽明學的不同，也是他們對如何能實現理想的社會秩序這個共通的課題的方法之不同。

這如同島田所指出，確實也是重視「外」（規範）或是重視「內」（良知）的不同。只是，如島田所說地，並不認爲重視內，即指對人性的肯定，因爲在陽明學也肯定三綱五常是來自天理。就連王學左派，也並非是在否定三綱五常本身，而是批評實際的社會規範並非由良知而來，且讓三綱五常成爲形式化的不自然的東西。說他們忽視三綱五常的人，是對他們這種想法具批判的人們，而不是他們自己。

溝口說道學的大衆化產生了陽明學。他認爲道學的中堅人物由士大夫轉移到民衆，但是我則認爲應該分中堅人物和接受者。即使在明代後半，進行著作活動的仍是士大夫。有舉泰州學派的例子，認爲庶民學者輩出的見解，但是我卻不同意。因爲那最多是以十人爲單位的現象，且民衆並非都成爲講學活動的中堅人物，他們只是參加士大夫所開的講學。這當然是新現象，但是不可以把它評價過高。而且說民衆的思想因講學而被污染了，仍是反對派所極力主張之事。

所以我把宋明理學的目標，以一言表現，稱爲「禮教的滲透」。我不知道這個稱呼是否恰當，但是最少我不以爲程朱學和王學是對立的。他們是方法上的兩個類型，正因如此，把兩者調停、折衷的思想家也是同時輩出。不是由朱子學演變到陽明學，而是朱子學和陽明學都同時存在。

## (2) 今後的展望

最後，我把今後所思考的研究構思談一下。

這是在《中國近世における禮の言説》也使用的手法，我想將研究對象集中到某個地區，然後區分該地區思想之特殊性，和與其他地區共通的整個中國的思想動向，並繼續嘗試多層次地掌握中國思想。

中國雖然是一個國家，但是氣候和植物分布的多樣性則可與整個歐洲相當。因而，生活方式和經濟狀況也不同。在歐洲思想發展的脈絡中，盧梭因曾是日內瓦的市民，所以當然提倡以自由和平等爲前提的社會契約說；而黑格爾則以統一德國爲目標，樹立了市民社會論。即使在中國，是否隨著與朝廷的地理上、心理上的距離，而在政治思想上也可以看到地域性的特色。

我以為，至少黃宗羲、顧炎武的思想，是代表江浙士大夫的類型。我不認爲溝口所指出的官田問題在其他地區是那麼主要的問題。夫馬所提出的生員公議、士變也是江浙特別顯著的現象。黃宗羲和顧炎武，也如同盧梭和黑格爾般，是以在所身處地區都適用

的普遍真理來主張己見的吧！但是，若客觀地來看時，在他們的主張中刻印著他們生存的時代的特殊性，同時也刻印著地域的特殊性。以往將它視為「中國思想的特質」，但是不只是如此，也有可以視為「江浙思想的特質」，這點是我在此所欲述說的。

另一個問題是以書籍的流傳為軸，嘗試思考宋明時代思想展開的作業。這個問題與在日本的一部份宋史研究者參加的宋代史研究會所即將出版的《宋代社會のネットワーク》（宋代社會的網絡）（汲古書院，1998年）有關。這是利用Network（網路）論，試圖在以往的制度史、財政史、法制史研究基礎上，引用新視點的一種嘗試，而且我由思想史的立場，試寫了一篇〈思想傳達媒體としての書物〉（作為思想傳達媒體的書籍）的論文。

此項作業基本上與市來津由彥所進行的作業具有同樣的方向性。亦即，把重點放在人脈和環境上，來檢驗思想形成的邏輯。我的情況是想特別注意書籍所扮演的角色。當然，沒有出版文化就不會有理學的展開，乃從來所指摘之事。但是，在日本還沒有具體地研究出當時哪本書被閱讀了多少，或是該書究竟如何地被閱讀這類的課題。

例如會產生如下的疑問。人們說王守仁的朱熹心性論的解釋，與朱熹自己所說的離題。那是王守仁個人的問題，抑或是當時的正統朱子學借朝廷的權威所定的朱熹解釋，與朱熹本來的意圖不同的問題。後者的情況，那是朱子學本身變樣的問題？還是朱熹的原意被誤解了的問題呢？不管怎樣，王守仁是藉書籍來接觸朱熹的思想，所以重要的問題是他是依照哪一種解釋來閱讀朱熹的著作。還有，永樂帝下令編纂出版的《四書五經性理大全》，作品本身的價值一向被認為很低，在日本到目前為止並沒充分地加以檢討。但是，明人無論什麼人皆是先藉上述書籍來學習朱子學，所以作為與評價作品本身的價值不同立場的問題，我想也可以考慮類似再度分析其內容的作業。

我本身考慮研究的是，在南宋時代，理學系統的書籍如何地傳播開來。即便在周敦頤被視為理學開山的過程中，朱熹把〈太極圖說〉置於《通書》之前，也是因為周敦頤著作集的出版、普及所產生的現象。朱熹編纂、出版的書籍，在地域上，同時在階層上，到底是如何地傳播開來的呢？這時，朱熹的門弟們所扮演的角色是如何？在門弟們對師說解釋不同的情況下，其徒孫是如何藉他們作品的差異性擴大再生產的呢？通常把金華學派視為元末明初的正統朱子學，但是這樣的掌握方式到底是妥當的嗎？這個問題也與剛才的思想文化地域性的問題有關係。

以上，就我目前所思考的新的研究方向性，做了概略地說明。希望稍微可供各位參考。還有，我並不是主張只承認新方法的貢獻，我認為在過去的研究成果之延長線上，若能積累紮實的成果，則「中國哲學史」的研究方法也同時是學界不可少的。不是「此亦一述朱，彼亦一述朱」的情況，各種各樣的想法、方法並存，不也正是顯示學術研究的健全性嗎？（黃秀敏 中譯）