

中国的历史脉动

沟口雄三著

乔志航 龚颖 等译

生活·讀書·新知 三联书店

目 录

代译序 乡里空间与乡治运动 孙歌 1

所谓东林派人士的思想 1

转型期的明末清初 191

动荡的清末民初时期 252

辛亥革命新论 296

中国儒教的十种形态 324

儒教复兴的思考 358

代译序 乡里空间与乡治运动

孙 歌

继 2011 年三联书店出版了沟口雄三著作集前四本之后，经过译者们的共同努力，后四本的翻译也终于面世，沟口先生一生著述的主要代表性文字得以相对完整地呈现给中国读者。这个翻译的过程，对于我个人而言，也是一个深入的自我训练过程。在沟口先生的思想世界中谨慎地前行，使我获得了中国历史世界多姿多彩的、有生命力的思想投影；当这些鲜活流动的投影在沟口先生感性而思辨的论述中逐渐形成一个动态结构的时候，我真实地体会到了在历史中寻找原理、探寻历史动力这项思想工作的魅力。

在沟口一生丰富的学术活动中，有一个根本性的问题意识，这就是中国为什么选择了社会主义制度，而日本却选择了资本主义制度？换成沟口更喜欢的用语，或许准确的说法应该是：为什么中国社会倾向于把大于体制的相互扶助作为社会的一般性原理，而日本社会则倾向于在自上而下的体制之中进行竞争？

作为前近代中国思想史研究的大家，沟口对于清末民初

之际的研究比重不大，而对于民国时期的研究则更为有限。但是，他对于中国历史的认识，却是一个完整的结构，这个结构当然也包含了当代中国的历史。在沟口看来，中国在辛亥革命之后花费了三十八年的时间才完成了建国的任务，这个时间的长度说明了中国在历史转型期所承载的重负——这是一个在列强威逼之下完成转型的艰难过程；而日本从甲午战争到侵华战争之所以可能得逞，都仅仅因为其实质是这个特定转型时期的“乘人之危”之举。沟口不仅对于日本这个不光彩的行为有严厉的批判，更从历史学家的角度对日本内部军国主义的思潮发出过警告：日本社会对中国的傲慢自大态度，是以中国特定历史时期为基础的，这个时期日本乘人之危的所作所为是可耻的，何来夸耀的资本！而当这个历史时期已经结束，亦即当中国历史的转型已经完成之际，日本不可能再重走当年的军国主义老路，也不可能以东亚大国自居，日本应该找到自己的合适位置，合乎实际地成为一个以科技贡献为主的“小国”。^① 沟口这个近二十年前的警告，今天显现了比当时更为真切的现实感，这或许正是他历史眼光的最好体现。

清末民初的辛亥革命是中国社会发生巨大转变的节点。通常这个“资产阶级革命”被视为不彻底的革命，同时在历史脉络中被定位为中国现代历史的起点。但是，在沟口这里，这个定位被进行了调整。对于沟口来说，辛亥革命是自

^① 沟口雄三：《小日本与二十一世纪》，《中国研究》96—1，中国研究月刊杂志社，1996年1月。

十六世纪后期开始的儒教向民间渗透这一漫长历史过程的一个到达点，它完整地执行了自己所担负的历史功能；辛亥革命在种种挫折和失败当中依然充分地展现了这三百多年间中国社会积累起来的那个向量：以乡里空间的乡治活动作为基础，结构了以省为单位的政治、经济、军事力量，在省独立的口号之下，以乡村地主为主体的地方势力并不以取代清王朝而是以脱离清王朝作为自己的政治目标，东部和南部各省实现了独立。与以往历史上的情况不同，辛亥革命的动力并非来自叛军，而是以各省的“团练”为主体的地方武装力量。诚然，这个“中央缺席”的革命时期只是一个短暂的历史瞬间，然而沟口却注目于这一短暂的历史瞬间所具有的特定意义。他指出：“辛亥革命的历史特质之一，……在于它采取了各省独立这一形态；而所谓‘独立’，换言之就是省的权力从清朝的统治体制中脱离，也就是由于省的脱离而致使中央集权的王朝体制瓦解。这瓦解造成的空白必须填补，于是在革命之后，各种各样的国家构想在中国大陆上交错杂陈。”（《动荡的清末民初时期》）

或许正是在这个短暂而混沌的瞬间，中国历史显示了它不同于欧洲历史的特定逻辑。这个逻辑在明末清初之际已然形成了社会共识，在整个清代依靠礼教等社会秩序、通过“万物一体之仁”等意识形态，逐渐地聚集起地方社会以自己的主体之力实现“乡治”的基础。乡治并非西方意义上的地方自治，它不是一个针对王朝体制的对立政治形态，它与王朝和官僚体系的关系毋宁说是不确定的甚至有时是互动

配合的；它不是一个以政治权力为指归的运动，它的核心是对于乡里空间经济生活本身的运营。在王朝体制并不能有效保障乡村生活的情况下，乡里空间的乡治运动以士绅地主为主导、以乡约为纽带，利用善堂、善会等等义举推动公益事业，并逐渐形成了以团练为主的地方武装力量。当历史学家注目于清朝政府的腐败无能和黑暗专制之时，这个乡里空间在中国大陆相当具有影响力的区域中渐臻成熟的过程却被忽略了。正是在这一意义上，沟口不能认可把清朝描绘成黑暗的腐朽的历史时期，它正是乡里空间走向成熟的母胎，孕育了中国现代社会的基本形态。

历史学界对于乡里空间和乡治运动的功能不够强调，自有它的道理。自清末开始，中国的有识之士就在亡国灭种的危机意识推动下发出了否定传统的启蒙之声，礼教的黑暗部分在五四时期被放大到了极限的程度。乡里空间的乡治运动，在辛亥革命之后随着军阀混战和后来的抗日战争，也“隐形”到了救亡运动之后。意识形态上的中国论述与乡村现实生活之间，失掉了传统社会那种密切的关联性，这个错位本身即反映了一种历史的真实：在直观意义上依靠传统社会的乡治秩序，已经无法应付现代社会剧烈变动的现实，帝国主义的人侵与建立独立主权国家的必要性，已经迫使中国的知识精英和政治精英放弃传统的意识形态，改用另外的话语系统。

但是，话语系统的改变并不意味着历史现实的变化。正是在这个意义上，沟口的思想史研究提出了一个严肃的认识论挑战：是否可以仅仅依靠一个时代的主流话语判断那个

时代的基本状况？在《另一个五四》、《礼教与中国革命》等等论文中，如何区别五四时期知识分子基于危机意识所生产的叙事和现实之间的错位关系等等命题已经被沟口明确地提出，而在本书中的《辛亥革命新论》和《动荡的清末民初》中，他正面强调了这个问题。礼教秩序所包含的“吃人”的侧面是历史的真实，但是礼教秩序所具有的相互扶助功能也同样是历史真实。问题在于，即使在现代动荡的战争时期，这种吃人与互助的侧面也是以各种方式纠结缠绕在一起的；如果我们记起沟口所说的那个关于本体的定义——内在于各个事物的、被分有的法则——并且谨慎地对于事物的表象进行分析，那么，很容易观察到一个基本的事实：在进入二十世纪之后，甚至在乡里空间在形态上已经被破坏的今天，中国传统社会中的那个基本的向量也依然没有消亡。它只不过改变了形态，也吸纳了传统社会缺少的某些现代要素，但是它依然左右着中国社会的基本走向。这个向量，就是关于共同富裕和劝善惩恶的诉求。

沟口有一个耐人寻味的观察：在被视为对传统进行了彻底破坏的文化大革命时期，中国社会恰恰把礼教社会的伦理规范发挥到了极致。所谓集体胜于个人、红胜于专、人治胜于法制、公胜于私等等价值判断，正是儒教伦理规范的极端表现，只不过这些伦理规范的内容被换成了现代革命话语而已，价值判断本身却没有改变；按照沟口的这个思路继续推论，那么当改革开放遭遇了种种困境之时，儒学的复兴就并不是件突兀之事，而当代中国对于和谐社会、相互扶助机

制、家庭伦理等等的强调，难道不是乡里空间曾经赖以维系的意识形态的现代版本么？

沟口对于辛亥革命那个特定瞬间的关注，因此便获得了思想史的意义。历史并不总是直接显现它自身，只是在一些危机饱和的瞬间，它突然呈现内在于它的那个向量，并暗示了其后的走向。当辛亥革命告一段落，中国革命进入下一个阶段的时候，人们很容易忽略这个瞬间与其后的历史之间表面上的落差，并因此合理地把现代中国思想接轨到西方现代的社会思想论述中去；而从这个瞬间出发的沟口，却在总结了自己长时段历史研究的基础上，给出了一个不同的思路。

沟口在辛亥革命前后的文献中，特别赋予了孙中山的《三民主义》以重要的位置。他在多篇论文中都强调同一个观点：《三民主义》直接承续了中国传统社会的政治理念，把“大道之行也，天下为公”作为自己的政治目标。孙中山的民生主义强调的是四万万人的丰衣足食，提倡的是公天下的原理，他甚至说民生主义就是社会主义、共产主义，也就是孔子所希望的大同主义。同样，孙中山的民族主义主张的是抑强扶弱，压富济贫，专为世界上的弱小者伸张公道打不平；孙中山认为中华民族的真精神就在于用公理战胜强权，成一个大同之治，它的基础在于传统固有的道德和平精神。更加耐人寻味的是孙中山的民权主义思想。他认为中国的民权不等于西方的个人权利，它的核心是平等，而不是自由。何以见得？因为中国自古代封建制度被破坏之后，专制淫威

就不能达到普通百姓那里，人民对政府、对皇帝只有纳粮这件事，除此之外，只要人民不侵犯皇位，就不会受到干涉。因此，与欧洲从中世纪的专制体制中产生出对自由的渴望相对，中国民众并没有感到自由的匮乏，但是却深知贫穷的痛苦。因此他们不关心自由，只关心发财。孙中山认为五四时期闹学潮的青年学生没有搞清楚中国的基本现实：“中国自古以来，虽无自由之名，而确有自由之实，且极其充分，不必再去多求了。”^①但是，这样的自由并不等于政治权利，它不仅是非政治的，而且于国家争取自由的事业有害。中国民众的这种“一盘散沙”的自由状态，从清末开始就受到启蒙思想家和活动家的抨击，孙中山的民权主义思想集中体现了这个认识。他认为中国所缺少的不是个人的自由，而是民族的自由，为了改变人民一盘散沙的状态，必须如同向散沙中注入混凝土一般地注入民族主义，结果自然是人民的自由受到限制，而国家可以获得完全的自由。当国家获得了自由之后，才有可能实现孙中山所追求的民权政治，即以“四权”为政权、以“五权”为治权的政治形态。

《三民主义》作为一个连续对公众进行的讲演，是一个极为深入浅出的文本。从这个文本的行文中可以观察到一个重要的特征，就是在二十年代初期的中国，面对民众的政治演说利用的是传统的儒学道德观念。这不仅说明了受众的价值

^① 孙中山：《三民主义·民权主义 第二讲》，《孙中山文集》上，团结出版社，1997年，157页。

取向，而且极为形象地表现了中国传统思想在转型为现代理念时的基本特征。孙中山不仅把来自法国大革命的自由、平等、博爱对应性地用来说明了民族、民权和民生（这个对应本身已经打破了直接挪用西方观念的可能，使这些概念转化为不同的含义），而且更重要的是，他表现出了一个政治家在使用概念时的历史眼光。孙中山抓住了一个核心问题，那就是中国传统社会中王朝统治的模式并不是全面的专制，而是把专制限制于保证纳粮和不推翻王朝统治这两个方面；换言之，传统社会的专制并不到达社会生活的层面。人民所受之苦，因此主要不是不自由之苦，而是贫穷之苦。事实上，这正是乡里空间得以发生和发展的条件，也是民众反贪官不反皇帝的心理基础。孙中山在论述民权的时候，跳过了一个关键的环节，这就是如何把中国民众这种自由但却缺乏政治能力的散沙状态转化为他所期待的由四万万人通过四种权力而控制的、处在五权分立的“治权”之上的“政权”；显然，这不是国家获得了自由、民族得到了解放之后就会自然生成的状态。但是，比起这个当时无法完成的思想任务来，更为重要的是，即使在那个尚未完成建国事业的历史阶段，孙中山也已经透彻地指出了中国历史演进的独特状态，这就是中央集权（或曰不充分集权的专制）与地方分权（或曰非分权的自治）的错位结构。这个结构之所以错位，是由于这种“中央”和“地方”的关系既不是直接对抗的，也不是有序结合的，它是一个充满了不确定空间的流动性结构。正如沟口所反复论证的那样，在宋代以来新的天人合一意识形态的整合之下，

天谴的道德压力对于王朝及其庞大的官僚系统形成了某种震慑；随着里甲制在事实上开始瓦解和一条鞭法的施行，到了明末，随着皇帝权力与地主制统治的现实之间的矛盾与对立，以及大小地主之间，地主与佃户、奴仆之间矛盾的表面化，再加上工商业的兴起，原有的君·官一民的一元化意识形态已经无法应对多样化的矛盾了。^①到了清朝中叶，地丁银制的确立进一步巩固了乡村地主的权利，相对于中央集权—地方分权的对立方式，乡绅等地方精英游动于官一民之间的不确定形态使得乡村社会拥有了自行处理各种公共事务的能力，作为对应新的社会矛盾的历史选择，乡村精英的主体性运作逐渐扩展为基层社会的“乡治”。乡治是一种并非分权的“分权”、并非自治的“自治”，它以处理中央集权官僚系统无法处理的公共福利性事务为目标，却不把推翻中央集权或者对抗中央集权作为自己的任务。如果考虑到孙中山所强调的中国民众不关心自由而关心发财的基本状况，乡治以公共福利事业为主，以保全地方安全为要，它的这一原则便可以得到充分的解释了；而沟口何以如此关注辛亥革命之后那个“中央缺席”的历史瞬间，也因此获得了历史逻辑的有效支持。

沟口的中国思想史研究，就是在这个特定的中国政治结构中获得了现实意义。从朱子学的存天理、灭人欲和格物

^① 参见沟口雄三：《两种阳明学》。收入《李卓吾·两种阳明学》，生活·读书·新知三联书店，2014年3月。

致知，到阳明学的心即理、致良知；从李卓吾的童心说，到东林派的反无善无恶论；从黄宗羲的自私自利论到顾炎武的天下兴亡匹夫有责，中国思想史蜿蜒曲折地通向了“万物一体之仁”的理念。历代中国思想家面对这个逐渐形成的不充分集权的独裁与并非分权的乡治之间的错位关系，面对这个无法用集权与分权表达的特定政治结构，才形成了中国思想迥异于欧洲思想的特定发展脉络。中国的民众在非政治的自由状态中执著于天理的政治伦理性格，逐渐形成了不同于西欧也不同于日本的道德性政治意识，在这种政治意识的引导下，内在于人伦世界的道德意识——天理——总是高于具有人为性质的体制或法律，这个为中国民众所分有的法则，至今仍然以潜移默化的方式活在中国社会之中。

或许沟口从中国思想史的走向中读出的信息过于乐观，他自己似乎也意识到了这个问题。他说：“不仅是戴震的时代，即使是进入了民国的二十世纪，超越人为的理高于人为的法，以及对‘理天’的如此乐观主义的传统也许会令人吃惊，但是对‘理天’的这种乐观主义与初期马克思主义者对所谓的‘历史的必然’的乐观主义基本是同质的。这一点恐怕是不容置疑的。天在这里，是人民的理的天性中前定和谐的条理，它的先天的至善性，它的超越人为的性质作为历史的必然为人们带来了^①对未来的信任。”^①

^① 沟口雄三：《天人合一中的中国特性》。收入《中国的思维世界》，生活·读书·新知三联书店，2014年3月。

然而沟口思想史的遗憾却并不是他也有所警惕的乐观主义，而是他在晚年进入清末民初的思想史研究之后，仅仅来得及提出一个粗略的设想，来不及如同早年研读李卓吾、分析朱子学与阳明学、东林派的关系那样力透纸背地展开分析。因此他关于辛亥革命的研究以及对于当代中国的展望，不免失之于粗略简单，同时也因此忽略了天人合一的政治观在当代社会中的复杂变形乃至调整其在整个政治系统中比重的可能性。中国在十九世纪之后受到外来侵略而不得不被动地向现代世界开放，这个基本事实决定了中国不再可能仅仅依靠传统社会的政治、经济秩序和意识形态维持社会的运作，它不得不把很多外部的压力纳入到王朝内部；同时，辛亥革命之后历史的走向，也决定了中国需要探索不同于传统社会的发展途径。但是我认为沟口所指出的那个基本的向量依然是准确的，而且是关键性的。在中国学界走出了向西方思想鹦鹉学舌的阶段之后，历史人类学学者们所进行的大量田野调查，有说服力地证实了沟口的假说在方向上是准确的。中国的乡里空间仅仅在形态上趋于瓦解，但是中国的乡治运动却在不同的多元性空间（不仅在城市空间，甚至在体制空间）里以“历史元素”的形态获得再生。假如克服直观意义上的类似性比较，那么，有个紧迫的课题就会逼到我们的面前：各种形态的“乡治”元素，在今天的中国社会如何才能作为“正能量”发生作用？从北宋到南宋时期就开始困扰着中国思想家的道德如何成为政治原点的棘手课题，至今仍然没有找到有效的解决方案，但是，显然仅仅依靠引进外来的制

度，甚至仅仅依靠各种制度性操作是无法解决这个问题的，而且这种状况未必意味着中国“落后”。沟口先生不会再为我们提供新的解释了，他只是留下了一笔并非直观的思想遗产。解读这笔遗产，找到新的思考进路，这已经不是沟口的课题，而是我们的责任。

所谓东林派人士的思想*

前近代时期中国思想的展开

序 言

首先，必须解释一下题目中“前近代时期”这一用语。此处的“近代”，采用了目前的世界史分期中最为一般的常识性的用法。在中国，这是以太平天国前后为分界线的。所以，如果采用更为常识性的说法的话，此处的“前近代时期”，应称之为“封建时期”。虽说如此，但本文有意不使用“封建时期”这个概念，是因为，我们准备要鸟瞰明清思想，而依据以欧洲式封建制度为基轴的、既成的封建概念，则无法全面地认识明清思想。在中国思想史上，孙文的“三民”主义可以被视为是中国近代思想的首选，但在“民权、民生、民族”方面的反专制、求平等的目标绝不是以个体之自我的终极性确立为基础的。欧洲的“封建”是从它自己的近代追溯上去而获得的，同理，中国近代思想的原型当然也应该是依据中国固有的“近代”内涵去追根溯源。因此，本书必须要积极地避开将既成的封建概念用作讨论问题的基轴。

* 本文初刊于《东京大学东洋文化研究所纪要》第75册，1978年。——编者

“前近代时期”一词，看似颇为牵强，但也并非仅仅出于无奈。其必然性在于，把太平天国看作分界线，是出于人们对帝制崩溃的关注，然而，由此建立起来的共和制式的近代，并不是以资本主义作为其基础的。仅这一点就足以说明中国与欧洲的诸多本质性差异。这一点在思想史领域尤为显著。例如，鲍尔·格纳及其后继者丸山真男提出的“从自然迈向作为”的公式，就描绘了由封建向近代之展开的某种特征。但在中国，这个公式完全行不通。如果勉强套用的话，只能说，中国将那种所谓“自然”原封不动地实现了近代式展开，这样的判断更接近事实。换言之，在中国近代，特别是思想史领域中，即便是尊重前述历史分期的常识，但在追溯其酝酿形成、发展的过程时，也必须按照中国固有的历史来把握其实际状况——上述观点就是我主张采用“前近代时期”这一提法的深层含义。因此，本书一方面承认历史分期上的封建时期，但同时又特意避开既成的封建概念，使用“前近代时期”一词。

这个“前期”的上限何在？从思想史的角度看，以十五世纪末期阳明学的勃兴时期为界最妥当。在中国史的研究领域中，最近一般认为：自宋以后，明末清初是一个分水岭。这段时期中，虽没有发生过像辛亥革命时期那样在政治体制方面富有戏剧性的变化，但从思想史的角度来看，如果把宋到明这段时期视为量变时期的话，而明末清初时期则突然间显现出一系列质变的征兆。我们可以认为，这些都是由于阳明学的勃兴所致。因此，本文将研究视野的上限置于阳明学，专门分析研究明末清初各种变化的实际状况。

对于上述课题，岛田虔次先生已提供了极为优秀的研究成果^①，从这个意义上说本文是一种“炒冷饭”。岛田氏从克服“亚洲式停滞”论的立场出发，主要是在阳明学的演进史中，将中国思想史独特的展开脉络彰显出来。他试图研究并论证在中国有着与欧洲不同的、相对独特的近代时期这一结论。岛田氏和我们一样，他也把辛亥革命——人民共和国革命看作是近代式行动在中国的开花与结果，同时，他还把革命发生的渊源上溯至阳明学，将由阳明学的兴起至明末的这段发展历程看成是近代的萌芽。如所周知，岛田氏还认为李卓吾是这一发展历程中的一个高峰，但由于它的“过早诞生”而不得不遭受“挫折”。当然，岛田氏所说的“挫折”并不是说中国思想本身的展开遭受了挫折，这一“挫折”是有所限定的。根据他的限定，我们完全有可能将李卓吾思想视为一种挫折。正如岛田氏所论，李卓吾的思想由工商阶层和城市市民阶层来继承更为合适，但这种继承却没有实现，从这一点上说，李卓吾思想是一种挫折。

然而，如果从中国革命的实际发展状况，也就是说从农村的土地支配关系以及在此基础上的国家权力的实质性转换这一角度来思考中国的近代时，本文论述的前近代时期正可以被当作近代的前期、即近代的萌芽时期或准备时期加以把握。中国的近代是不以资本主义生产方式为基础的近代，从类型上说中国的近代与欧洲有着本质的不同。仅限于思想史

① 岛田虔次《中国近代思维的挫折》，筑摩书房。