

沟口雄三著作集

沟口雄三
著

龚颖 赵士林 等译

中国思想史
宋代至近代

生活·读书·新知三联书店

014043318

B2
203

沟口雄三著作集 孙歌 主编

龚颖 赵士林 等译

沟口雄三 著
中国思想史 宋代至近代



生活·读书·新知三联书店



北航

C1731487

B2

203

Copyright © 2014 by SDX Joint Publishing Company.

All Rights Reserved.

本作品中文版权由生活·读书·新知三联书店所有。

未经许可，不得翻印。

图书在版编目(CIP)数据

中国思想史——宋代至近代 / (日) 沟口雄三著 ; 龚颖、
赵士林等译. —北京: 生活·读书·新知三联书店, 2014.4

(沟口雄三著作集)

ISBN 978-7-108-04838-7

I. ①中… II. ①沟… ②龚… ③赵… III. ①思想史—
研究—中国—宋代~近代 IV. ①B2

中国版本图书馆CIP数据核字(2013)第301201号

责任编辑 冯金红

装帧设计 蔡立国

责任印制 徐方

出版发行 生活·读书·新知 三联书店

(北京市东城区美术馆东街22号)

邮 编 100010

经 销 新华书店

网 址 www.sdxjpc.com

印 刷 北京鹏润伟业印刷有限公司

版 次 2014年4月北京第1版

2014年4月北京第1次印刷

开 本 880毫米×1092毫米 1/32 印张 11.375

字 数 225千字

印 数 0,001—5,000册

定 价 45.00元

(印装查询: 01064002715; 邮购查询: 01084010542)

沟口雄三著作集



沟口雄三为家族经营的土木测绘公司业务人员讲课。

世界宗教史叢書
10

儒教史

戸川芳郎
蜂屋邦夫 著
溝口雄三

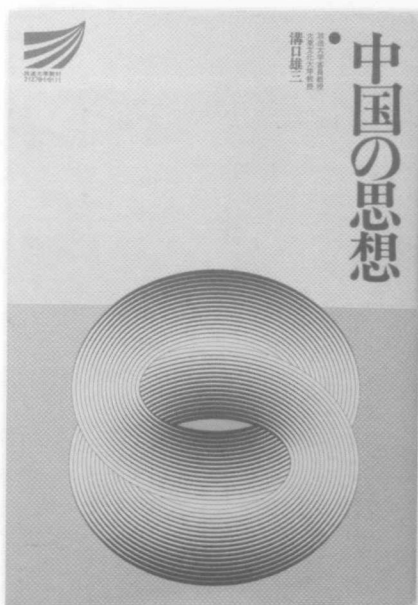


山川出版社

《儒教史》日文版

（山川出版社，1987年）

其中的第五至第十二章为沟口雄三撰写，现收入本书。



《中国的思想》日文版
(日本放送出版协会, 1991年)

代译序 被分有的法则：中国历史的基体

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，今年年底，后四本的翻译也将面世，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。

通史写作在沟口先生的著述中占有一定的位置，这与他的长时段历史眼光有直接的关系。他不仅多次参与合作研究并在其中承担以明清时期为主的写作，而且即使在他某些单篇论文中，都贯穿了史的眼光，借以讨论中国思想观念曲折的演变轨迹。

本书所收录的《儒教史》和《中国的思想》构成了沟口通史写作中的主要部分，此外还有他在晚年执笔的《中国思想史》中的后两章（即《转折期的明末清初》和《动荡的清

末民初》，已收入《中国的思维世界》，三联书店 2013 年版），堪称他通史写作的代表之作。这些作品有一个共同的特征，就是对思想史的解释贯彻了动态的视角，并且力求在历史脉络中追问思想与社会现实的关系。因此，沟口在《中国思想史》后记中甚至直接称自己的研究为“社会史研究”。沟口的大部分通史式讨论都是以明清时期为主的，但是他的视野却从孔孟的时代一直延续到民国时期乃至中国当代。在这样一个长时段的历史视野中，沟口并没有使用平铺直叙的惯常通史写作方式，他的历史眼光始终追随着历史的“动力”。换言之，他只是追踪那些在历史延展和变动过程中处于“关节点”上的事件和思想，并且通过这些关节点，探讨潜藏在其中的那些催生了事件与思想的向量。沟口认为，在漫长的中国历史中，确实存在着这种向量，它具有一定的方向性，且曲折地规定着历史的轨迹；但是这规定并非直观意义上的静态封闭的制约，而是体现为不断变动和纠结的表象之间所形成的“合力”。正是在这个意义上，沟口为我们提供了思想史研究的一个极具魅力的范例，尽管他对于自己的这种研究方式进行的抽象解说——例如“基体论”或者“动力论”——并不能有效传达他具体研究的魅力所在，但是如果我们有能力不纠缠于表面上的语词表述，而是深入到他的具体研究中去，那么，一个有声有色的动态思想世界就会展现在我们面前。

在沟口的中国前近代思想史研究中构成核心命题的，可以说是他特有的关于朱子学和阳明学承续关系的讨论。在这个承续关系向前和向后的追溯与延长线上，沟口讨论了唐

代以后的历史变迁过程中天理观念的变化，周敦颐、二程子的贡献；讨论了明末清初时期围绕着儒教向民间渗透过程产生的一系列思想命题，以及这些命题之间的紧张关系。在如此纷乱杂陈的思想网络中，沟口关注的并不仅仅是这些思想观点之间的对立所具有的意义，他更关注这些观点的对立纠葛所透射出的那个历史的向量；正是这个向量，对于各种思想观念形成了历史的选择，使得诸如李卓吾那样的生前死后都不被理解甚至遭到谥骂的思想家得以跨越时空活在历史里，也使得王安石那样犀利果敢的改革家不得不屈居历史的边缘。也正是这个向量，提供了必要的现实根据，以解释各种思想流派在历史潮流中沉浮起落的逻辑；提供了必要的想象力，以通过某些思想观念的消失而观察它们如何因在现实中已然形成共识而不再需要强调。

朱子学在中国哲学史上已成为一个定点，这也使得人们有意无意地把北宋的哲学思想作为朱子学的前史加以定位，从而多是从南宋的朱子学出发反过来回顾北宋的思想。这意味着朱子学潜在地成为某种制约性的标准，例如周敦颐、二程子的思想多被与朱子学联系起来作为“前史”而认知，而与朱子学缺少直接关联的思想人物，例如王安石，则被与朱子学割裂开来讨论。但是在沟口这里，尽管朱子学完成了思想上集大成的功能，使得儒释道三家的思想核心得以形成相互关联的格局，但是在历史的脉络里，朱子学并不能后设地制约前面的思想史。因此，沟口强调北宋时期独立的思想价值，反对把它仅仅视为“前史”，亦即反对因为强调

朱子学的逻辑而忽略北宋时期内在的思想理路。

《儒教史》一反道学通史的写作方式，不是从周敦颐，而是从王安石开始。沟口指出：由于道学通史的一贯思路，推崇《周礼》的王安石因与重视《春秋》和“四书”的朱子不相一致，故被道学通史的后设思路所冷落；但是王安石在北宋时期致力于借助《周礼》确立中央集权的官僚体制，这一历史贡献却是不应该被低估的。事实上，正是王安石所推进的官僚体制的确立与科举经义的统一，为后来的朱子学成为士大夫之学创造了可行性。正是王安石而不是与他对立并在日后被朱子所推崇的二程子，锻造了士大夫阶层这个体制性的“容器”，为其后容纳与他的学说针锋相对的朱子学准备了必要的硬件条件，而他自己的新学也因此不得不退到了历史的边缘。

沟口对于王安石的讨论突破了仅仅从哲学角度思考儒学史的学术习惯。他本人虽然没有展开有关制度史的研究，也没有充分进行社会史的分析，但是显然，他是自觉地把中国思想史的逻辑置于这样的视野中进行考察的。而他对于王安石“锻造容器且在日后容纳与自己对立的体制之学”这一极为敏锐的洞察，则暗示了中国历史的向量所具有的复杂性格：中央集权的官僚体制并没有把王安石的新法之学作为自己的意识形态，而是在后来逐渐地使朱子学发展为体制之学，这意味着中央集权的体制在形成的时期就将体制与民间错综地勾连在一起；当日后阳明学进一步发展了朱子学道德主义的治世学说之后，儒教向民间的渗透使得乡村社会开始

形成新的共同体秩序；但是，这种乡里空间的确立并没有改变中央集权的形态，相反，在种种紧张的力学关系中，中国的传统社会维持了“集权”与“分权”（用这两个概念表述中国的王朝与乡村的关系并不准确，我在《中国的历史脉动》的代译序中进行了分析，在此姑且暂时借用它们最一般的意义）同时并存且互相缠绕的特殊政治形态。正是在此意义上，沟口从王安石而不是周敦颐开始叙述北宋以来的儒学史，不能不说是独具慧眼的。中国近世所呈现的历史逻辑，正如沟口在《中国的天》中所指出的那样，在具备了天人分离条件的时候再度完成了新的天人合一，而这个把重心从天转移到人的新的思想过程，却一直保留着天的权威性。与这个思想过程同步的，是中央集权的官僚体制不断强化，而地方精英主体性介入地方政治的能力也不断增强的历史过程；王朝·官僚系统与乡治系统的关系交错杂糅，边界并不确定，这个复杂的紧张互动关系正是解读中国儒学史的关键所在。虽然哲学概念并不直接与现实对应，但是毫无疑问，概念绝不能离开它所赖以生存的社会历史脉络而天马行空。正是在这个意义上，沟口对于中国思想史的结构进行了细致的历史梳理，从而对于很多已经形成了共识的哲学史和思想史结论提出了质疑。

例如，中国哲学史一向把陆象山与王阳明相提并论，称为“陆王心学”，因为二者都提出了“心即理”的命题；而王阳明对于朱子学的挑战众所周知，因此阳明学被视为对立于朱子学的学问。但是沟口指出：不能仅仅依靠概念表面

上的类似性就进行归类，也不能仅仅看到表面上的对立就割断其内在连接的脉络，而是要细致地甄别这些概念各自所处的语境和它们各自针对的问题，在进行这样的考察之后，沟口得出了与通行说法相反的结论：陆象山的“心即理”强调的是作为终极意义上的理所具有的唯一性，类似于华严的“万理归一理”；而王阳明的“心即理”强调的是个别多样的理，它存在于个别事物之中，因此是对于作为“一”的定理的批判。在这个意义上，毋宁说阳明的理与象山的理是对立的；虽然陆王心学都强调心是理的载体，都否定格物穷理，但是这种表面上的类似性并不能掩盖它们在实质上的对立。而表面上批判了朱子学的阳明学，在促使儒教向民间渗透这一道德本位的治世原点上，却比其他学说更为有效地继承和扩展了朱子学的核心理念。沟口指出：“对王阳明来讲，宇宙万物为法则性的存在这一朱子思想的核心，已经是一个不言自明的前提。因此朱子学为证明其法则性存在而花费诸多手段（居敬、穷理）的方法论是浪费时间。他所面临的课题不是证明已经自明的理的存在，而是让人人能自觉其理、实得其理，向更广泛的层面渗透，以乡约以及其他方式作为媒介，使之在乡村社会中发挥实际的作用。这个努力作为课题，是朱子所致力事业——理的世界的确立——的正统的继承发展。”^①

朱子学成为“体制之学”这件事情本身，在沟口的历

① 沟口雄三：《中国的心》，参见《中国的思维世界》。

史视野中也是需要重新讨论的复杂动态过程。他多次指出，在朱子生前，他的学问并没有获得真正的官方地位，在他晚年，朱子学甚至遭到官方的压制；而在他身后，即使到元代恢复科举时把朱子学纳入考试科目，也并不意味着朱子学真正成为官方意识形态，在这个时期朱子学依然主要是民间的学问。朱子学成为僵化教条的“道学”且受到强烈抵制，是在明代以后，而即使是“道学”这个说法，在朱子的时代也并非僵化保守的代名词，而是激进刚直的经世态度。因此，把朱子的著述置于他所在的时代进行解读，不用后设的标准去衡量朱子的思想，可以看到一个不同于已有“道学先生”的朱子，他作为一个集大成的思想家，在中国思想史上所具有的创造性贡献，恰恰是通过后世的批判才得以传承。而这个贡献，首先在于朱子学所创立的天观为天赋予了三重性格（苍苍之天、主宰之天、理之天；《朱子语类》卷一），使得自古以来外在于人间世界的主宰之天获得了转化为内在于人的主体能动性的可能；这个可能性经由阳明学和明末思想家的批判性继承，真正具备了现实的形态，这就是由乡村富民阶层所主导的乡治秩序。而正是从这一视角出发，沟口断言，王阳明虽然批判了朱子学的理观中教条化了的部分，却没有建构出新的理观；阳明学没有具体创造出新的意识形态，而是扩展了朱子学的秩序意识形态。这一点，只要比较一下《赣南乡约》与《六谕》以及《劝谕榜》，其间的相似性便可一目了然。而这个秩序观念，最后发展到清末，终于形成了现代中国特有的

“天下大同”的理念。

阳明学在明末清初不再是思想界的热点，“心即理”、“致良知”作为话题只是偶然被提及。但是这个“阳明学的消失”对于沟口而言，却成为一个“事件”，他以自己一贯的思想史思路得出了一个饶有兴味的看法：明末以东林派为首展开的对于阳明学左派无善无恶论者的激烈批判，表面上看确实在学派史意义上对阳明学起到了颠覆作用，但是从历史走向来看，恰恰是东林派有效地推进了阳明学儒教大众化的路线，而进入清代，儒教向民众日常生活渗透，并转化为“礼教”，变为日常性的礼仪。可以说，阳明学基本命题在思想界的消失，是因为它完成了自己的任务，正如朱子学的格物穷理在明代中叶丧失了必要性一样，阳明学也同样在进入了礼教渗透到民众生活的清代之后，它的“心即理”等命题已然成为事实。但是，无论是朱子学还是阳明学，它的经世目标和政治理念却并未失传，经由一代代思想者的实践，它以多姿多彩的方式幻化为每个时代的不同诉求，但是其核心内容，即认为政治应该以道德原理为本、认为道德上的“善”作为人的本质可以被所有人追求和实现，这些理念至今仍然存活在中国的社会生活中。

沟口经常强调“长时段历史”的观念，这并非仅仅意味着他放长了历史时间的跨度。之所以需要长时段来分析历史，是因为只有这样才能在历史曲折迂回的走向中发现那个最基本的“向量”，这也是沟口经常说的“历史的动力”或者“基体”。简单地叠加历史事件、在形式上拉长时间跨度，

都不能构成长时段的历史分析，只有通过不同时代的表象挖掘那个最基本的、因而是连续性的历史走向，长时间的历史跨度才具有分析的功能。有趣的是，当沟口进行这样的分析时，他不得不对已有的很多定论提出挑战。例如，他指出清朝考证学的渊源并非始于明末清初顾炎武等人的音韵学，而是被考证学所否定的看似“主观随意”的阳明学。这是因为，正是阳明学所力主的六经皆为史这种打破权威绝对性的精神和对于性情之自然的推崇，为日后的考证学所必需的客观精神打下了认识论的基础。显然，沟口并没有把考证学理解为一种学术方式，而是把它视为一种对现实政治态度的追问：是服从自上而下的“条理”，还是坚持创造适合于现实的多样化秩序？是依靠绝对权威来控制社会，还是从民众的主体出发去能动地改造社会？

沟口始终把社会史的视角作为自己的思想史前提，有着他深刻的学理基础。如果不准确把握中国社会在历史进程中的微妙走向，那么明清之后的中国思想观念很容易被折合成西方的现代思想关键词。当理论天马行空的时候，历史的表象很容易被塞进似是而非的关键词中，而那个最为潜移默化的“向量”，也就在不知不觉中被分割和扭曲了。沟口不止一次地强调，黄宗羲并不是中国的卢梭，他反对皇帝的专私却不反对皇权，谋求的是乡村富民阶层“万人之私”的合法性，而不是推翻皇权。在黄宗羲之后没有再出现同样的思想人物，是因为他提出的政治诉求在清朝后来的发展过程中基本得到实现，乡村的富民阶层在乡治方面拥有了发展空

间，^①所以历史不再需要第二个黄宗羲。沟口对黄宗羲的这个定位体现了他对中国历史内在逻辑的尊重。早年他从李卓吾出发进行思想史研究的时候，就对于把李卓吾定位为近代意义上的个性解放先驱这一说法提出质疑，这一质疑体现的是同样的思路，这个思路贯穿了他一生的著述活动。只有在他的长时段历史视野中理解他为什么如此执着于这个思路，才能明白沟口追求的并不是“反西方中心论”这种简明易懂的立场，而是有效地寻找中国历史脉动的那个“向量”。毫无疑问，内在于中国历史脉动中的这个左右着历史运动基本方向的向量，在套用西方的思想框架时必定会被视为杂质或者障碍，在这种情况下，中国思想史不可能具备自己的理路，更不可能具有自己的有机生命力，而仅仅是支离破碎地满足西方现代理论框架要求的一堆论据而已。沟口敏锐地意识到了这个中国思想史研究中最大的困境，他一生不妥协地

① 对于这个问题，沟口有一篇讲演稿进行了详细的甄别。他指出，清朝初期对于主张地方分权的封建论、郡县论采取严厉的镇压态度，乡村富民阶层无法实现在政治上的自治，所以清朝前期盛行的封建论等等在其后很快消失；但是作为王朝行政系统的末端，乡里空间的社会公益事务却逐渐由地方精英承担，在整个清朝，这种地方精英的力量不断扩大，逐渐形成了不依赖中央支持的独立社会空间。这种事实上的地方分权由于并不采取与中央集权体制对抗的政治分权形式，而是以社会公益事业为主导，所以与朝廷基本不构成冲突（参见沟口雄三：《中国民权思想的特色》，《近代中国史研究通讯》9号，台湾中央研究院近代史研究所出版，1990年3月）。由此可以推断，并不以推翻皇权为指归的黄宗羲所追求的主要目标，正是由这种实质上的乡治所实现的。