

沟口雄三著作集

沟口雄三 著  
中国的思维世界

刁榴 牟坚 等译 孙歌 校

生活·读书·新知三联书店

014035747

B2  
199

沟口雄三著作集 孙歌 主编

刁榴 牟坚 等译 孙歌 校

沟口雄三 著 中国的思维世界



B2  
199

生活·读书·新知三联书店



北航

C1722963

01603217

Copyright © 2014 by SDX Joint Publishing Company.

All Rights Reserved.

本作品著作权由生活·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

中国的思维世界 / (日) 沟口雄三著 ; 刁榴, 牟坚等译. —北京: 生活·读书·新知三联书店, 2014.4

(沟口雄三著作集)

ISBN 978-7-108-04742-7

I. ①中… II. ①沟… ②刁… ③牟… III. ①哲学思想—研究—中国 IV. ①B2

中国版本图书馆CIP数据核字(2013)第251635号

特约编辑 陈明

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

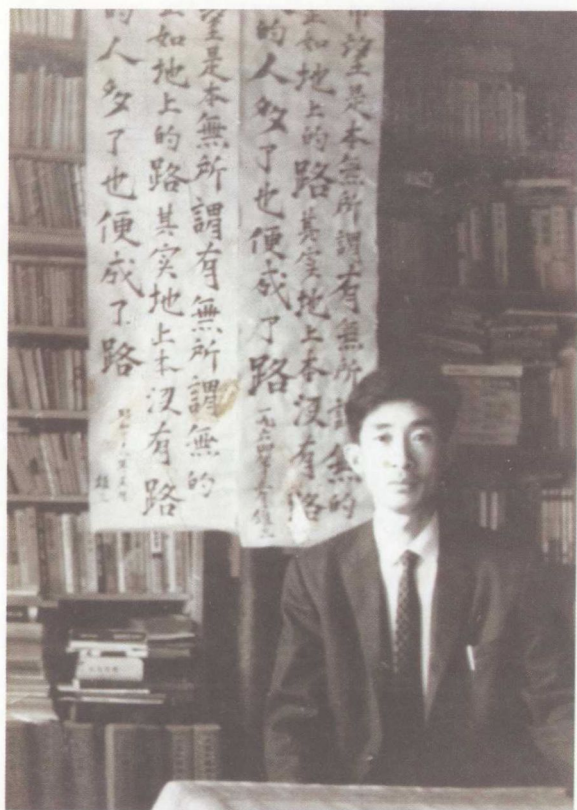
开 本 880毫米×1092毫米 1/32 印张 13.125

字 数 261千字

印 数 0,001—5,000册

定 价 45.00元

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



沟口雄三在埼玉大学教养学部的研究室



《中国思想精髓 I》日文版  
(岩波书店, 2011 年)  
其中的六篇文章(《中国的天》上、《中国的天》下,  
《中国的道》、《中国的理》、《中国的自然》、《中  
国的心》)收入本书。

© 2011 年 11 月 1 日 中国文联出版社



《中国视座》日文版  
(平凡社, 1995年)  
其中的第一部分《中国近世的思想世界》收入  
本书。

## 代译序 “自然”与“作为”的契合

孙 歌

作为中国思想史家，沟口雄三已经为中国学人所了解。但是他的思想史研究所具有的哲学内涵，对我们而言却有些陌生。这种思想史家的哲学理解，只有在一个动态的历史脉络中才能呈现，因此，它排斥所有的静态逻辑推论，它一定要求哲学观念在时代精神风土中鲜活地流转和变动。思想史家的哲学思考，给我们提供了迥异于哲学家论述的问题群，并为这些问题群注入了鲜活的历史生命。中国哲学的思想史解读，或曰历史脉络中的哲学思考，是沟口留给我们的一笔重要的思想与学术遗产。

在创造力处于旺盛状态的1980年代到1990年代前半期，沟口写作了一系列与中国哲学史关键概念有关的论文。这就是收入本书中的论文。这部分讨论在沟口生前尚未结集，原因是他认为还有一些需要做的研究没有完成，而已经发表的论文中尚存在他不满意之处，需要进一步打磨加工。遗憾的是，这个计划永远无法完成了，我们只能从现有的文字中谨慎地寻找和建构沟口思索的轨迹。这部未完成著作中的部分论文在沟口身后由岩波书店结集出版，本书则在此基础上进一步补充了相关内容。本书在沟口思想史研究中具有

特殊的位置：它提供了沟口对于中国长时段历史构想的结构，也暗示了沟口思想史的基本轮廓。

对于中国传统思想中的“天”、“理”、“气”、“道”、“自然”、“心”等等一系列概念，无论中国还是日本，哲学研究界都有自己的处理方式，沟口的思考与此并不完全重合。虽然他同样对于概念有着精细的边界意识，但是显然，他更关注的是这一系列哲学概念在其形成与传承的过程中与不断变动的历史脉络之间的互动纠结关系。沟口决不信任概念之间在用语上的类似性，他总是在观念与观念史、观念与同时代史这双重关系中考察概念的内涵。在前一重关系中，他注目于概念在传承过程中所发生的流变，考察同一个概念在观念史的演变中产生的新的意义，以及它与其他概念之间关系的变化；在后一重关系中，他敏感地追踪着每一个具有生命的概念在它所产生的时代中的定位，并在时代关系中讨论概念的内涵。这两重关系的结合，构成沟口对于哲学概念的思想史追问：为什么在中国传统社会中，会产生这样的观念系统？这样的观念系统与中国历史的肌理究竟是什么关系？

在早年沟口尚不拒绝使用“近代”视角考察中国近世历史的时候，他注意到了—个现象：中国的“天”观念高于王朝统治的权威性，它自古以来就构成对王朝正当性的制约，这不仅使得中国民间社会对于王朝兴亡和天下兴亡采取不同的态度，而且使得历代皇帝即使以“天子”自称，也无法逃避江山易主、王朝易姓的命运。天的权威性不仅



在于它赋予皇帝以天子的现实权威，同时也在于它通过社会通行的天谴观念以及天谴事应模式对天子的责任进行监督乃至惩罚。值得注意的是，至少在宋代以后，中国社会的天谴观念发生了实质性的变化，从天人相关走向了天人合一，而且其重心从天转移向了人，在这种情况下，如果中国人愿意，完全可以继续向前推进，最终走向天人分离，如同欧洲中世纪神人分离那样，建立独立于天的、自足的人间世俗世界。但是，中国历史没有进行这样的选择，在确立了宋代的“天理观”、完成了把认知的重心从天转移到人这一过程之后，中国历史通过天谴修德、天理修德的方式，重新建立了天与人合一的政治体系。其结果，在明代以后，“天”仅仅是作为人的秩序能力的先天性而内在化于人了。但是问题的要点在于，这种以人为重点的天人合一并未导致中国人脱离天的束缚，而是相反，这种内在化于人的天具有不可替代的重要功能：它不但打破了王朝统治的自足性，使得地上的王国不能成为它自己存在的根据，同时也把历史上天谴事应论仅仅要求皇帝履行的道德责任推及整个统治系统，扩大了对于王朝政治运作体系的整体道德压力。天人相关，无论是利用它以强化皇帝权力的正当性，还是反过来达到监督皇权的目的，这种看似对立的立场其实都借助了同一个基本事实：中国传统社会不承认皇权的绝对权威性，只有天或者天理，才是最高的权威；无论是通过确立天的权威性来维持统治还是反过来监督施政乃至推翻统治，这两者遵循的是同一个逻辑。联想到“顺

天者昌，逆天者亡”、“替天行道”等等中国百姓耳熟能详的说法，我们可以理解，这个天人相关的哲学理念，绝非仅仅是士大夫关起门来自家消费的奢侈品，它是具有深厚社会基础的思想结晶，是植根于中国历史之中的现实政治智慧。

在沟口的中国思想史结构中，天理观念和天道观念占有重要的位置。他认为，中国人在世俗政权之外安排了从“天”到“天理”这样一个制掣机制，体现的是中国传统社会基本的政治理念，这就是对于政治的道德要求。政治与道德的关系是西方政治学中的一个难题，基于世俗政权与神权分离这一历史现实，西方世界得以相对分离地对待政治与道德的纠结关系，这种处理方式固然精细化了对于政治本身“必要恶”的认知，也推进了关于如何通过抑制政治中的恶而在现实操作中尽可能地“向善”这一政治学内部的伦理思考，但是不可否认，这种政治与道德的分离为强权政治提供了更大的合法空间。而在中国，这个分离是不具有正当性的。至少在思想上，中国社会对于政治的这种道德诉求有着极为重要的意义，它使得人们可以对于政治直接提出道德要求，而不必要在政治内部把道德诉求转化为“最小限度的恶”。换言之，在认识论层面上，中国社会对于政治的要求是向善的，它体现为对于“天下为公”的向往。

但是问题至此才刚刚开始。沟口并不满足于仅仅为中国思想史打造一个观念框架，他的思想史结构是历史性的，而不是观念性的。因此他继续追问的是，“天”的载体究竟

是什么？换言之，天理通过什么、怎样得到体现？

对于天观本身的演变，沟口在学理上把朱熹的论述视为转折性的关键点，而关于天理的载体，沟口则注目于明末时代变动所带来的思想飞跃。他指出：“原本在宋学中，所谓生于天理之中，意味着克服人的气质之欲归一于本然之性亦即天所与的道德律，而到了明末，气质之欲则被看作是人之本然，生于天理之中就是遵循和谐的条理正确地发挥这种本然。”（《天人合一中的中国独特性》）

在早年研读李卓吾的时期，沟口就注意到，在明末思想中，人欲与天理的关系发生了逆转，天理与人情结合成为“天理人情”，意味着人欲获得了承认。这种人欲指的固然是人“穿衣吃饭”等等自然的欲望，但是明末思想史的论述却并非直观地肯定这种自然欲望。即使在李卓吾激进的论述中，人欲也只有去除了“人意”与“作为”之后才能呈现为本然，吕坤则更直接地把这种本然表述为“拂其人欲自然之私，而顺其天理自然之公”（《呻吟语》卷五）。但是无论具体表述上有何种差异，就天理不能脱离人欲而空谈这一点来说，明末已经形成了显著的趋势。

但是沟口无法认同因此就把这种对人欲的肯定视为“个性解放”的思路。他在《中国前近代思想的屈折与展开》中已经通过李卓吾对此进行了充分的讨论，指出明末对于人欲的肯定并不是西方意义上的对于“个体权利”的肯定；而在关于天理观等哲学概念的分析中，他推进了这个讨论，进一

步分析了这种天人合一中“人”的意义。

在《中国的自然》一文中，沟口梳理了“自然”一词从中国古代开始产生之后演变的历史，提出了一个耐人寻味的看法：“自宋代以降，自然概念与人间的道德性（即本然之性）变得不可分割，可以说这正是当时中国的自然与日本的自然相比很显著的特质。”中国的自然不仅存在于人类之外，它也包含了人间世界。而这种以自然为媒介的人间世界，并非仅仅止于表述人的情感和审美意识的程度，日本的自然正是停留在这个程度：由于日本人意识中的自然是外在于人的，它充其量不过是人类移情的对象，不可能与人间世界发生融合，故无法想象这个概念可以承载人类“当为”的标准；而中国的自然，由于与天理、道等概念相结合，遂成为社会秩序的重要媒介。正是在此意义上，中文的“自然”承载了日语的“自然”一词所不具备的思想能量。天理自然、自然之道等等概念显示了这样的特征：“这个自然观念，由于包含了道德这一社会性要素，导致了自然规律的社会化，亦即法则性、条理性被社会秩序这一层面重新组合，‘自然’就以当为之名被人为所论证，其结果，无论是否情愿，导致了天的自然向人的自然转换。”（《中国的自然》）

那么，这一自然的道德内涵有可能带来何种社会效果呢？沟口指出了—一个饶有兴味的问题：“正是由于自然这一契机的存在，就不再需要理性和契约这样的媒介了；由此，产生了自然法意义上的调和·自然概念。”（《中国的自然》）这也就是说，中国前近代社会没有产生西方意义上的现代性

要素，并不是因为它的历史停滞，而是因为它有自己的逻辑，这个逻辑很难套用西方的现代性理论加以解释，它的关键环节也是西方现代性理论无法把握的。这个关键环节，就是以自然为媒介而追求的“调和·平等”。沟口借助于明末吕坤的论述指出：“人欲的自然不能被无条件地承认，是因为欲与欲之间存在‘不均’，并由此产生争端。因此，就不能不用‘分’加以协调，这里的‘分’就是条理。”（《天人合一中的中国特性》）当然，吕坤的这个“分”绝非主张平等的权利，而是以阶级身份或经济力量为前提的、各守其分的秩序观念；明末时期对于社会欲望进行调和这一基本课题，一直到了清末民初才有可能发展为以平等为诉求的社会潮流，不过这个潮流并非突然出现，它实际上是一步步积累起来的结果。例如戴震就曾表述了与吕坤并不相同的天观，把“分”的调和推进为“平”的调和。但是，中国前近代思想史上的种种对立、扬弃并没有妨碍它的原理向着特定方向发展，而这个基本的方向就是，即使在局部产生了道德与政治的分离或者天人的对立，在整体上，中国的前近代思想仍然一直指向“公”的政治原理，它并没有以个私作为基础发展西方意义上的契约或者法，而是始终把“仁”和“公”作为社会秩序的基本原理。这个在不平等现实中追求调和的政治理想，是以“天”为核心的理念必然催生的结果，而特别值得注意的是，这个天观念即使在通过理等等观念为媒介转换成了内在于人间世界的秩序准则之后，也仍然具有超越各种人为秩序（例如法律）的“终极权威”特征——这就是中

国社会的道德诉求高于法律秩序的内在逻辑。为此，可以说既是原因又是结果，中国社会在不同的时代以不同的方式，代代传承了天的观念，并且通过理、道、自然等等概念与天的结合，使天不断地通过这些媒介内在于人的世界，形成了对于“万物一体之仁”的追求。

沟口指出：“在宋代的中国，尽管自然领域与政治领域发生了分化，但是天却并未从中独立出来，不是不能独立，而是有意识地不让它独立出来。这里面存在着一个对于世界认识的选择问题。如果按照希腊哲学的说法，这选择意味着不同的理解方式：世界的本质是在生命、灵魂、心灵中，还是在物质、肉体中？是在物中还是在‘善’中？”（《中国的天》下）

这种带有乌托邦色彩的政治意识形态当然并不能直接等同于现实，但是不戴西方有色眼镜的沟口却在中国历史混沌的现实中发现了一个基本的事实，这就是从早年的天谴论引发皇帝的恐惧修省到宋以后的天理修德为官僚体系施加的压力，都使得中国的为政者对于民可能“覆舟”的危险性不得不心存畏惧，所以才有了下面这个被沟口引用的说法：

耶稣会士也认识到，中国的君臣关系不能按照欧洲的征服者与被征服者，即主人与奴隶的关系来理解，这一点特别引起法国的一般知识阶层的瞩目。在中国，成为君主的第一个资格是不能有君主对国民的优越感，只有不那样自信满满，君主才能被国民赋予国家的统

治权。因此，君主常常反省是否还拥有这个资格，谨慎自己不要有傲慢、刻薄的暴君行为。<sup>〔1〕</sup>

后藤描述的十七世纪法国知识分子对于中国的这个理想化理解，或许抓到了中国传统社会的一个根本之点：假如我们不拘泥于这段话的字面意义，那么，民为水君为舟的比喻就变得非常重要了：历代君王向天表示自己的敬畏，而当“天”随着历史进程而不断内在化于人的世界时，它不再是不可企及的外在之物，于是，天转换为内在的道德压力；而它的载体不是别的，正是被王朝统治着的“民”。只不过，中国社会并不是通过后藤所描绘的那种西方化的“直接民主”形态完成政治过程的，天理，作为一个重要的转换媒介，使得民与君、民与官的紧张关系退到了后台，而“恐惧修省”，则成为前台上重要的政治姿态，它间接地体现着民与君的关系。

或许可以举出很多例子论证这一王朝政治姿态的欺骗性，不过在此我们需要进行一个谨慎的区分：恐惧修省的思想史意义并不主要在于它本身的现实有效性，而在于它暗示了中国传统政治结构的基本特征。天谴论在天谴事应说消失之后，一直存活到了清末，而直到今天，中国民间舆论在对一些政治性事件进行判断的时候，仍然会出现有关“天意”

---

〔1〕 后藤末雄：《中国思想的法国西渐》2，第三篇，三，平凡社，转引自沟口雄三《中国的天》下。

的说法。这种无形的舆论压力对于中国政治的实际效果，往往胜过人为设定的制度所造成的结果，因此，恐惧修省的政治意义，就在于它是一种王朝与官僚体制在制度之外应对紧急事务的方式。这种制度之外的政治姿态，间接对应的正是民意这种非制度性因而难以掌控的潜在政治压力，在传统社会，这种压力绝非是主体性的“民间社会”的直接诉求，而是一种以“天”为媒介的潜在社会共识。

以朱子学为转折点的中国儒家思想，在经世方面翻开了以道德修养为政治原点的新篇章，而作为思想原理，朱子完成了中国思想的“天”观念从外在绝对权威向内在法则的过渡，它不再是不可企及的彼岸世界，而是内在于此岸各个事物之中的、被分有的法则。以天观为核心，朱子学展开了一系列的概念，形成了有着内在关联的概念群，可以说，中国哲学的任何一个概念都必须置于这个概念群的关系中发展、扬弃、变形，才能具有历史意义，而在这个由一代代思想家传承与修正的思维图谱中，以“天”为中心的概念群形成了有机的制衡关系，制约了中国历史上从前近代到近代的思想走向。

沟口在数篇论文中都对丸山真男的《日本政治思想史研究》提出了异议。丸山该书有关朱子学、徂徕学的部分以“自然”与“作为”（即人主体性地改变现实）作为关键词，讨论了二者在这个问题上的差异，并把问题进一步推进到了自然的前近代特征与作为的近代特征这一理论层面。丸



山敏锐地抓住了朱子学把人间世界的秩序与天的自然之理结合起来的特征，但是却把这个特征引向了服从超越性的绝对权威的论述；在这个方向上，中国的朱子学整体上被理解为通过强调自然与道德的连续性而主张人的秩序依附于天（即自然）的秩序。这也被视为典型的“前近代”停滞的历史表象。沟口对此提出的异议是：朱子把天分为主宰之天、自然之天、理法之天三个层面，可以称之为超越性绝对权威的仅仅限于主宰之天，而这个主宰之天的历史功能恰恰是天谴论的功能，北宋时期已然确立的“天即理”的命题，实际上已经排除了天所具有的外在权威和超越的、绝对的侧面。

沟口这一异议具有重要的价值。在丸山设定的“自然”与“作为”相互对立的框架里，无法容纳中国思想有关自然与作为关系的特定内涵；中国儒学的核心就在于自然与作为是高度结合而不是对立的。这种结合从北宋二程子那里开始就初露端倪，朱子学则巧妙地将“作为”不动声色地融入“自然”。这个使得自然转化为内在于“作为”的思想理路，经历了历代思想家的激烈论争，最终形成了以和谐为目标的“万物一体之仁”的社会共识。然而这个万物一体绝不是静态被动的对于绝对权威的服从，而是强调“人人”都可以满足自己欲望的和谐状态；它首先意味着对于“专私”的否定。在中国思想史中，正如“人为”一词往往具有贬义一样，不与自然结合的“作为”，在价值上无法居于高位。这个微妙的分寸感与中国社会关于公平正义的理