

沟口雄三著作集

沟口雄三

著

龚颖译

中国前近代思想的

屈折与展开

生活·讀書·新知三联书店

沟口雄三著作集 孙歌 主编

龚颖 译

沟口雄三 著
中国前近代思想的屈折与展开

生活·讀書·新知三联书店

Chugoku Zen-Kindai Shiso no Kusetsu to Tenkai

Copyright © 1980 by Yuzo Mizoguchi

Chinese translation rights in simplified characters arranged with University of Tokyo Press, Tokyo
through Japan UNI Agency, Inc., Tokyo

图书在版编目(CIP)数据

中国前近代思想的屈折与展开 / (日) 沟口雄三著, 龚颖译. — 北京:
生活·读书·新知三联书店, 2011.7

(沟口雄三著作集)

ISBN 978-7-108-03661-2

I. ①中… II. ①沟…②龚… 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(2011)第007367号

责任编辑 冯金红

装帧设计 蔡立国

责任印制 张雅丽

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

印 刷 北京国彩印刷有限公司

版 次 2011年7月北京第1版

2011年7月北京第1次印刷

开 本 880毫米×1092毫米 1/32 印张 14.875

字 数 283千字

印 数 0,001—6,000册

定 价 49.00元

目 录

代序 在中国的历史脉动中求真

——沟口雄三的学术世界 孙 歌

致中国读者的序 38

绪言 44

序章 中国式近代的渊源 46

一、引言 46

二、“私”的伸张及其社会背景 51

三、君主观的变化 58

四、“天理一人欲”、“公一私”的新关系 64

五、关于对李卓吾的评价 73

六、关于对阳明学的评价 84

七、关于中国思想史上的近代 94

上论 明代后期的思想转换

导言 107

第一章 生活在明末的李卓吾 111

第一节 对虚构之理的拒绝与否定 111

第二节 “不容已”之自然的提出	133
第三节 透视处于人的本源之中的“理”	164
第二章 理观的再生——由“无”向“真”	194
第一节 破除定理式秩序观	194
第二节 导出形而下的理	224
第三节 “真空”在思想史上的意义	247
附节 《童心说》及其周围	267

下论 前近代思想的中国式展开

第一章 明末清初的继承与屈折	293
第一节 从“穿衣吃饭”到“公货公色”之理	293
第二节 转型期的思想论争和继承	321
第二章《明夷待访录》的历史地位	344
一、绪言	344
二、从民本思想脱胎而出	348
三、从君民一元化到“富民”分权式专制	352
四、黄宗羲思想在其后的发展	359
第三章 清代前期新理观的确立	366
第一节 宋学式人性论的破绽——颜元、李塉的克己解	367
第二节 社会性相关之理的创出——戴震的克己解	383
第三节 明清思想的继起性展开的一个纵断面——明代后期的克己解	402
第四章 中国式自然法的特质及其展开	419
第一节 中国式自然法的异欧洲性特质	419

第二节 中国式自然法的展开	436
---------------	-----

附录：前近代期主要思想家年代表	459
-----------------	-----

后语	462
----	-----

译后记	467
-----	-----

代序 在中国的历史脉动中求真

——沟口雄三的学术世界

孙 歌

—

作为日本著名的中国思想史专家，沟口雄三先生一生留下了多彩的业绩。他的处女作《中国前近代思想的屈折与展开》出版于1980年，这本并不按照常规写作因而有些难读的书虽然没有引起他后来著述那么广泛的反响，却是他一生中最重要的著作。他关于中国思想史内在肌理的结构性的思考，他对于思想观念高度动态的历史性和状况性解读，更重要的是，他为思想史研究注入的具有高度人文精神的洞察力，都在这本著作中集中地呈现出来，这些构成沟口学术的基本品质，不是作为结论和观点，而是作为看问题的视角，作为推进问题的方式，潜在于他整个的分析论述过程。

在沟口学术生涯的起点，日本中国学界已经有了相当丰硕的成果。不仅老一代支那学家和东洋学家例如内藤湖南、津田左右吉等巨匠留下了宝贵的学术资源，而

且新兴的中国学领域里也有诸如岛田虔次、荒木见悟等上一代中国学大家进行了创造性的探索。对于日本中国研究而言，一个根本的问题是如何确认中国的“近代”。特别是战后日本的史学深受马克思主义的影响，中国学家大多倾向于认同“奴隶制、封建制、资本主义、社会主义”这样一种时代区分图式，同时也自觉面对打破亚细亚停滞论的思想课题，试图找到东亚历史发展的轨迹。沟口的上一代中国学家为了突破亚细亚停滞论，已经致力于论述中国的历史独特性，建立有别于西方的历史叙述模式；例如岛田虔次的中国思想史研究，不但自觉地拒绝以欧洲概念来理解中国历史，而且试图勾勒中国思想史的体系性。沟口在继承这一学术传统的意义上，继承并且修正了岛田所代表的中国学传统。

《中国前近代思想的屈折与展开》把李卓吾作为一个论述的中心点，从这样一个并未制造有效概念的思想人物入手来讨论中国前近代的历史转折，并通过他导引出一系列重大概念，是一个很特别的方式。把这样一个并非创造了关键概念的思想人物（沟口甚至强调说李卓吾因此很难被称为思想家）作为讨论历史结构的出发点，除了李卓吾的思考本身对于沟口学术的重要性之外，我觉得这至少意味着沟口学术的结构并不仅仅是一个观念的结构，它包含了那些纠结不休无法通过逻辑推论加以表述的历史特质。沟口在学术的起点上就清楚地显示了，如果思想史不是仅仅依靠概念演绎来写作的话，它需要谨慎地关注那些混乱乃至混沌的历史要素，

并找到一种有效地处理它们的方式。这种方式，正如后来沟口在自己的研究中展示的那样，是不拘泥于概念表面的统一性，而是寻找它们内在的关联方式；不言而喻，在今天学界已经习惯于用定义来理解概念的情况下，这种操作难度是非常大的。

沟口把李卓吾的“不容已”作为一个关键的环节引入了论述。他说，所谓“不容已”，就是“要从其深层的冲动之处、以其原初状态去看人之自然。从这一点上说，这是把最没有做作之意的自然态看成本来性”。（本书151页）并强调说，李卓吾与耿定向在对于“不容已”的争执中表现出来的分歧，并不应视为人的立场与纲常的立场的对立，而应该视为追求生命亦即人的自然实存秩序的不同方式。这一区分跨越了通俗的简单二分法，使得李氏与耿氏的对立得以揭示对于“纲常”的两种生命理解方式。进而，沟口指出：“李卓吾对异端的自觉意识，他的孤绝的自觉意识，不是由于他脱离了世俗之后才获得的，相反，这是他最为真挚地生活于世俗世界的结果。他通过将世俗生活中的矛盾呈现于自身，在受到伤害的自身的痛感之中，磨砺了他自身的自觉意识。”（本书164页）这个悖论的视角，恐怕是沟口执著于李卓吾的最大原因。我猜测，他大概在这个时刻已经预知了自己将要建构的那个中国思想结构内在“基体”的性格了吧。

沟口对李卓吾“不容已”的现世性和无善无迹特性的阐释，把论述导向了“穿衣吃饭之理”这一以人欲为

原点的“形而下”的天理，并在这一视野中论述了明代中后期历史的巨大转换，以及李卓吾在这个思想转换中的历史功能。

沟口指出，阳明学在明末已经不能充分把握这一时代，这是因为里甲专制秩序的崩溃和由此而来的乡村制度重建的过程，要求着与此相应的新的思想观念。李卓吾正是适应了这个时代又超越了这个时代的思想人物。与阳明学说“满街皆圣人”中以良知或者定质的善为标准的命题相对，李卓吾的圣人观则强调善不是定质的，因而无善。这种无善之善是普遍具体存在的“不容已”，它的普遍性不是抽象而来的超越之物，而是体现为个别的当下的、但却是人人都具有的“不容已”状态，这样的普遍性境界也就是不自以为圣的真圣人状态，用王龙溪的话说，就是不能以己为是以人为不是，以“有我”来区分我和人，居高临下地以秩序伦理强加于人。因此，李卓吾才能够提出“夫以率性之真，推而扩之，与天下为公”（本书 191 页）这样一个有关于公·私的命题。这个命题与日后黄宗羲对于民之私的讨论有着潜在的联系；而沟口本人则从这个视野出发，日后发展出了关于“公私”的比较社会史研究。

我不知道沟口出于什么考虑没有如同很多儒学研究家那样仅仅依靠中国思想人物本身的语汇，却在关键的分析中频繁地使用了“普遍性”这样一个用语。但是至少可以判断的是，在他使用这个词细致地论述“无善无恶”、“无人无我”、“无圣无迹”这些李卓吾的“真空”

观念的时候，在客观上他是在使今天学界约定俗成的“普遍性”理解相对化。沟口在“从无向真”的过程中重新定义“普遍性”这个被学界抽象化和定质化的西方式概念，让它在王阳明、王龙溪、李卓吾的思辨世界中获得个别性和“人人性”，并在这形而下的人人性之中一步步地瓦解既定的“超越之理”，建立与西方近代意义上的“天人分裂”和“个体的自由权利”相对的、包含了个体欲望的天理，同时也建立以调和为前提的自然法。正因为使用了“普遍性”这个词，沟口更有效地表达了他的世界史视野：来自西欧的“普遍性”概念只表达了一类阐述近代的思路，它与中国思想史中的“普遍性”相对，也是个别性的。当沟口使用这个词的时候，他其实也把自己从中国特殊论者或者文化本质主义者中区别出来了。“普遍性”在此并不仅仅是一个概念，它体现着一种视野，这个视野后来在他的《作为方法的中国》中得到了更多的阐释。

《理观的再生——从“无”向“真”》这一章最后有一个附录，专门讨论李卓吾的《童心说》。这是一篇需要谨慎对待的独立论文，它的难解之处在于沟口并不是把“童心说”简单地视为与六经、《语》、《孟》等“道理”相对抗的对立命题，更不是自由人格的根据。沟口强调说，这个有别于“真心”、“赤子之心”的“童心”固然是李卓吾自家性命的下落之处，但它却是“胡然而遽失”的，具有转瞬即逝的特征，因而只能是一个不定之定点。由此，童心说不可能成为实在的落脚点，更谈不

上是打倒既成权威的堡垒。正如李卓吾对标榜“不容己”之本心的耿定向严厉批判的那样，有目的地设定“本心”就已然是作伪了，“童心”是李卓吾求道的足迹，他借此不断追问那个“不容己”本心的内容，这不但使他的性命不会得到安歇，而且使他不会以此为根据立论。

李卓吾的拒绝立论（也就是说他不肯把他的具体主张诸如“穿衣吃饭”等作为思想的落脚点），被沟口作为他区别于其他思想家的基本特质。沟口进一步指出，正是这一“拒绝立论”的思想姿态，使得李卓吾得以代表了明末的现实。他称这一现实为“混沌的动相”。沟口承认“童心说”之于李卓吾的重要，却不同意不加任何注释地把它视为李卓吾思想的核心，这是因为将其视为李卓吾思想的核心会在思维方式上无视“童心说”的“不定之定”这一特性，从而把它确定化，甚至简化为“主张个体自由”，造成误读。沟口的这一坚持，不仅仅是贴近了李卓吾的李卓吾式解读，更重要的是，它体现了沟口对于中国明末清初这个无法被西方现代性理论简单肢解的历史巨大转变时期的动态观察和思考。他之所以选择了李卓吾，正是因为他希望建构切合这个混沌历史的普遍性叙述。而且似乎问题还不止于此。我所阅读的沟口著述中贯穿着一种明显的“得鱼忘筌”态度，他似乎并不太在意自己所提出的那些概念本身是否政治正确，也不太在意自己建构起来的这个关于中国的解释是否具有“体系性”，他急切地追踪的是一种对于中国历史的有效解释，这追踪似乎让他无法安顿。在他后期著作

中，这种无法安顿的感觉尤其强烈。正是在这篇关于《童心说》的附录中，我找到了理解沟口这种态度的线索，或许，这正是一位真正的思想史家面对历史时的“不容已”境界吧。

二

明末清初中国思想史的巨大转换，与中国乡村社会的巨大转换直接关联。沟口对李卓吾的细致解读，当然并不仅仅是思想认识论的梳理，他关注的是历史在思想人物的思考中的走向。沟口明确地指出了李卓吾的政治性，特别强调了他的无善无恶并非是对善的否定，而仅仅是对于居高临下的抽象的“善”的否定，因而是“至善”，只有这种至善才真正能够存在于民众之中；而他对欲望的强调也并非鼓吹放纵欲望。正如他晚年严苛律己的个人生活所显示的那样，他仅仅是在原理上说明社会人所必然具有的欲望的真实性，并试图在这一种混沌的“理的自用相”上确立政治治理的重点。沟口认为李卓吾的无人无己是一种万物一体的政治观，它把圣人、君主引入民众的混沌之中去，重新阐释了封建身份制度之下的支配与被支配关系，重新建立了“兵食”与“人人”之私的关系。李卓吾并非近代意义上的反封建政治思想家，但是他却在封建统治身份秩序的逻辑中嵌入了民众的人伦物理。李卓吾提供了一种以万物一体的天观为背景的公·私关系理解，它不仅不同于西方近代意义上的

公私观念，甚至也有别于同时代的其他中国思想家。这是因为他的形而下人人的客在性格，通过真正的形而下视角得到了坚持，并通过“胡然而遽失”的流动方式成为了一个定点。

沟口强调李卓吾思想的这种“不定之定”绝非故弄玄虚，这与他对待明清之际具体思想论争的定位以及明中叶到清中叶三百多年历史的思想传承方式的构想直接相关。沟口给出的历史思想图谱与众不同，他不过分重视思想史中的对立，尤其拒绝强化对立而使其定格为某种观念范畴，却强调论争在历史脉络中的走向，以及它的后续历史效应。正是在这个视野里，他处理了东林派对李卓吾的批判，强调这个批判表面的对立与内在的一致性，更强调了清代批判李卓吾的思想家们对李卓吾实质上的继承。

《明末清初的继承和屈折》这一章非常耐人寻味。沟口把李卓吾去世之后所发生的东林派人士对他的弹劾作为重要的思想史线索，通过东林派对李卓吾毫无理解因而绝非公正的批判，钩沉一个重要的历史脉络：为什么并未肯定无限制纵欲而且试图通过“率性之真，推而扩之，与天下为公”的论述建立新的“公”观念的李卓吾，会被在大的脉络里具有相近思想取向的东林派视为大敌？这中间，除掉显而易见的一些要素（例如李卓吾的论述有可能引发社会上的思想混乱和道德沦丧、李卓吾未能完成从欲即理的论述向“公”的内涵的论述的真正过渡等等）之外，是否还有更深刻的历史原因？

沟口指出了这个历史原因。东林派把李卓吾视为异端，根本的原因在于两种政治构图之间的对立。前者是富民主导型的乡村共同体构想，而后者则是以国家共同体中民的欲望为主体、以里甲制为框架的政治改革构想。但是在这里，沟口对于两者的政治边界又各自进行了一个细致的甄别。他分析东林派的政治构想时说：“他们不是要通过强化皇帝一元专制来解决皇帝方面的危机，而是以拥护乡村、城市的富民权益为第一义，要克服富民方面的危机。”（本书 333 页）这个饶有兴味的甄别与他对东林派批判李卓吾无善无恶思想的分析相映成趣，体现了沟口特有的分寸感。^{〔1〕}由此可见，沟口强调的是东林派人士对于皇权专制危机的漠视和富民危机的重视，他们对抗皇权一元化专制的真正用意不是取消皇权或取代皇权，而是为富民阶层打开新的政治空间，也就是建立一种具有富民阶层分权性质的“中央集权”体制。这个基本结构，与后来的清朝富民之间以及富民与贫民之间的矛盾取代民与皇帝之间的矛盾这一历史发展走向，两者有着潜在的联系；沟口也由此解释了为什么黄宗羲之后没有出现第二第三个撰写新的《明夷待访录》以批判皇权专制的黄宗羲；这不意味着中国因此失掉了民本主义，而是由于黄宗羲从一开始就不同于西方

〔1〕 他在谈到顾宪成与冯琦标榜反无善无恶时分析说：这是“为了摘除混杂在无善无恶思想中的李卓吾要素；反过来说，由于李卓吾要素混杂其中，所以要参与反无善无恶，而不是全盘排斥无善无恶派。”（本书 317 页）

的卢梭，他的目标并非是推翻皇权或者维护皇权，而是在皇权体制内强化“自私自利”之民的自主权。因此，事实上第二个第三个黄宗羲出现了，只是由于清朝政府采取了接近于他们需求的政治治理方案，他们便不再把对抗君主作为首要目标，而把关注点转向了更为突出的“民”内部的冲突与矛盾。这个分析与日后沟口对于辛亥革命性质的论述有着内在关联，他不认可把辛亥革命定义为一次“不成功的资产阶级革命”，是因为他不能够接受无视历史脉络的逻辑推演。显然，这一论述的脉络是无法整合到近代西方的资本主义社会取代封建社会或者市民社会理论中去的。

在分析李卓吾的政治构想时，沟口指出的是，他认为只要使民众生活充足，民众就能进行自卫，振兴人伦；否则只讲人伦就是本末倒置。他的《兵食论》是最先看到了皇帝与民的紧张关系，并试图找到解决的办法，因此李卓吾的看法是正视现实而且不免带有功利性的。他否定了自上而下强加给民的“吾之条理”，但同时也期待能够顺应民意的君主出现；这样的政治构想固然是旧式的，但是由于它具有真正的民本位的性质，沟口认为他比东林派的富民主导型政治观领先了一步。（本书 334 页）

基于上述分析，沟口提出了一个具有想象力的命题：明末清初三大思想家黄宗羲、顾炎武、王船山，尽管各自都对李卓吾进行了严厉的批判，但是他们却在实质上继承了李卓吾童心说的理念。（本书 342—343 页）

也正是在这一视点的延长线上，沟口专门讨论了黄宗羲的《明夷待访录》，指出它并非是一个主张民权的文本，而梁启超、陈天华过于执著于自己的民权思想，把它视为反君主制的民权宣言，这导致了他们无法发现黄宗羲思想在后来的历史中如何被继承，反倒为没有出现第二个第三个黄宗羲而焦躁不安。

在沟口的视野里，黄宗羲力主民的自私自利，为此甚至发出“向使无君”的呼声；但是他质疑的是为君之道，并非君的存在本身，换言之，他反君主却并不反君主制。就制度而言，他反对的是明朝的里甲专制，而非一般性的君主专制。因此，沟口认为黄宗羲代表的是一种体制内的立场，是从君民一元性的专制迈向富民分权性专制的思想。

正是在这个意义上，沟口为明代中叶到清代中叶的中国思想史水脉开掘了一条隐在的通路：这是从阳明学的满街皆圣人到李卓吾的不容己的民众观到东林派的乡村共同体秩序再整编，再到《明夷待访录》的富民分权，这一思想水脉以不断否定的方式绵延不绝地传承，构成了中国前近代的“屈折与发展”。相对于岛田把李卓吾视为近代思维在中国的“挫折”这一看法，沟口的“屈折”说开辟了另外一种解读历史的思路。

《中国前近代思想的屈折与展开》虽然引起了国际汉学界中关注同类问题的专家的重视，却似乎并不是学术畅销书。这当然首先是因为它的深度学术性格把大量未受过专业训练的读者挡在了门外，但是这原因应该是