

中外研究
书究国外

刘东主编



中国的思维世界

〔日〕

沟口雄三
小岛毅 主编

孙歌等译

凤凰出版传媒集团
江苏人民出版社

海外
研究
中国
书究

刘东主编
周文彬总策划

中国的思维世界

〔日〕

沟口雄三
小島毅 主编
孙歌等译



凤凰传媒集团
人民出版社

图书在版编目(CIP)数据

中国的思维世界 / (日)沟口雄三, (日)小岛毅主编: 孙歌等译. —南京: 江苏人民出版社, 2006. 8
(海外中国研究丛书/刘东主编)
ISBN 7-214-04377-7

I. 中... II. ①沟... ②小... ③孙... III. ①思想史—中国—文集②文化史—中国—文集 IV. ①B2-53
②K203-53

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2006)第 044710 号

书 名 中国的思维世界
主 编 [日]沟口雄三 小岛毅
译 者 孙歌 等
责任编辑 王保顶
出版发行 江苏人民出版社(南京中央路 165 号 邮编:210009)
网 址 <http://www.book-wind.com>
集团地址 凤凰出版传媒集团(南京中央路 165 号 邮编:210009)
集团网址 凤凰出版传媒网 <http://www.ppm.cn>
经 销 江苏省新华发行集团有限公司
照 排 南京凯建图文制作有限公司
印 刷 者 兴化印刷有限责任公司
开 本 960 × 1304 毫米 1/32
印 张 20.75 插页 2
字 数 595 千字
版 次 2006 年 8 月第 1 版 2006 年 8 月第 1 次印刷
标准书号 ISBN 7-214-04377-7/B·132
定 价 44.00 元

(江苏人民出版社图书凡印装错误可向本社调换)

本书译者

中国社会科学院历史研究所	田人隆
	黄正健
	蔡春娟
	马一虹
中国社会科学院哲学研究所	龚 颖
	王 青
广西师范大学	周长山
中国社会科学院文学研究所	孙 歌
中国社会科学院近代史研究所	李长莉
首都经济贸易大学外语系	陈都伟
中国社会科学院研究生院日语系	王 炜

本书译校

孙 歌
龚 颖
黄正健

序“海外中国研究丛书”

中国曾经遗忘过世界，但世界却并未因此而遗忘中国。令人嗟呀的是，60年代以后，就在中国越来越闭锁的同时，世界各国的中国研究却得到了越来越富于成果的发展。而到了中国门户重开的今天，这种发展就把国内学界逼到了如此的窘境：我们不仅必须放眼海外去认识世界，还必须放眼海外来重新认识中国；不仅必须向国内读者移译海外的西学，还必须向他们系统地介绍海外的中学。

这套书不可避免地会加深我们150年以来一直怀有的危机感和失落感，因为单是它的学术水准也足以提醒我们，中国文明在现时代所面对的决不再是某个粗蛮不文的、很快就将被自己同化的、马背上的战胜者，而是一个高度发展了的、必将对对自己的根本价值取向大大触动的文明。可正因为这样，借别人的眼光去获得自知之明，又正是摆在我们面前的紧迫历史使命，因为只要不跳出自家的文化圈子去透过强烈的反差反观自身，中华文明就找不到进入其现代形态的入口。

当然，既是本着这样的目的，我们就不能只从各家学说中筛选那些我们可以或者乐于接受的东西，否则我们的“筛子”本身就可能使读者失去选择、挑剔和批判的广阔天地。我们的译介毕竟还只是初步的尝试，而我们所努力去做的，毕竟也只是和读者一起去反复思索这些奉献给大家的东西。

刘东

1988年秋于北京西八间房

序 言

沟口雄三

一

在日本的中国研究者中,不断向自己追问下面这个问题的人并不多:我们日本人研究中国的作品和文献意义何在?准确地说,追问的人是极为少见的,而竹内好是这极为少见的追问者之一。比如,他曾经在1940年2月的《中国文学月报》中撰文批判后来成为中国古典文学大家的目加田诚,揶揄他过着“每天早上夹着皮包到支那文学事务所去上班的生活”。

在竹内好看来,对目加田诚而言的中国古代典籍研究,就是勤勉地积累知识和对于所积累的知识进行精密的罗列,如此而已。那么,竹内好自己的做法如何呢?他在1942年1月写的《书写支那这件事情》中曾经这样说:“至少,知识如果没有否定它的契机(或曰热情),就不能作为知识存活。因为知识必须被否定,所以才要追求它。这就是文学的态度。我在不加注释地说文学的时候,总是在说作为态度的文学。”

对竹内好而言,文学研究不是为了求得知识,那是作为他自身活法的问题来探究的。他不断自问为什么要在当下面对中国,而在为什么要求知这样一个严厉的追问之下,知识不断地被拷问着。

我们有必要留意一个事实,那就是竹内好的上述发言是在1940—1942年之间进行的。毋庸赘言,在这个时期的中间阶段,夹着1941年12月这个瞬间,那是所谓的“大东亚战争”爆发的导火索。日本侵华战争扩大为“大东亚战争”,但是这种扩大不仅仅是战争领域量的扩大,还意味着战争发生质的转换,把日本推向以国家存亡为赌注的内外压力同时白热化的阶段。对于竹内好而言,适逢这一生死存亡的转折时期,中国文学研究拷问着他作为日本人所应该具有的“态度”,这正是他一生中内外都充满高度紧张的时期。

实际上,不久之后,在1943年11月,当他把其后被视为其代表作的《鲁迅》交给出版社之后,在12月就接到了征兵令,加入了大日本帝国陆军,当月就不得不跟着部队去了中国湖北省。据年谱记载,决定把《鲁迅》作为《东洋思想丛书》之一而出版是在1941年5月,因而他谈到“态度”的时候,他面对内外极度紧张的,恐怕就是《鲁迅》。也就是说,通过《鲁迅》,他揭示了日本以欧洲为基准、蔑视中国和侵略中国的“近代”,如何仅仅是主体缺席的肤浅状态。而这一揭示却是一种扪心自问:他追问和抨击的,是自己和自己祖国的存在方式。

中文里有“本土化”这个词汇,而日文里没有能够准确翻译它的语汇。没有一个相当于“本土化”的语汇这件事,意味着不存在足以抵抗西欧文化流入的抵抗本体;所谓主体缺席,就是抵抗的本体缺席。竹内好于是直面日本近代“本土”缺席的、如同浮萍般失掉亚洲根基的危险。

对于他而言,研究中国文学这个行为,就是自问日本近代化的危险,自问以欧洲为基准的“优等生”近代的危险。进而,作为另外一面,也意味着寻找亚洲的“本土”。

向着与中国发生关联的自己进行自问,并且探寻,这在竹内好那里就是作为态度的文学。

从那时开始,已经过去六十余年。时代变了,时代的课题也变了。而作为态度的文学,在日本中国研究者的极少数人中,现在仍然还活着。

对于自我询问研究中国古典文献意义的人来说,竹内好的遗训意

味着这样的行为：与中国的当下正面相向，在这样的关联之中追问日本的存在方式、日本亚洲认识的存在方式。

与中国的当下正面相向，既非观察中国的现在状况，亦非进行传媒式的评论，更不是累积关于现代中国的知识，乃至竞赛知识的新鲜度。不，与中国的当下正面相向，它不意味着这一切，它对于我们来说，意味着重新思考东亚的历史，质疑日本缺少根基的近代，重新追问亚洲近代的内在涵义。

在这六十余年里，中国发生了巨大的变化，亚洲全体也发生了巨大变化，特别是在东亚，整体上已经完成了欧化意义上的现代化。日本被视为现代化的“优等生”、“模范国”的时代已经一去不复返了。

在竹内好的时代，日本以“欧化即现代化”作为标准，形成了日本先进、中国落后的一般认识模式。与这一不当的优劣标准相反，竹内好提出了“回心”的中国与“转向”的日本这一认识模式。^①也可以换一个说法，称之为与拥有着“本土”的中国相对的、不具有“本土”的日本。为了防止误读，我要解释一句：说不具有“本土”或者“本土”不在，并不是说不存在“本土”这样的物理空间，准确地说，是指不具有被视为“本土”的因素。

今天，亚洲的现实发生了巨大变化，先进的日本与落后的中国这样的图式正在失去现实依据。亚洲的近代问题，正在从抵抗和苦恼或者殖民地和歧视偏见的问题逐渐向着协调和发展、国民国家秩序的重新思考、亚洲的新秩序、与欧美的结构关系、建立新的视角等问题转化。歧视与偏见的问题，也成为被新的国际关系结构和亚洲新秩序中的新视角而重新解释的新问题。后殖民批判理论，不仅要有力量批判性地揭露殖民主义的负面遗产，而且被要求具有破坏掉殖民主义自身的框架的新鲜能量。

我们研究中国的古典的“当下”，正是这样的富于流动性的当下。

一

一

日本有着接受中国古代典籍的历史,特别是贵族和武士等统治阶级,都通过中国的古代典籍加强自己的教养,或者把它作为治世的手段。亦即是说,中国典籍的引进是为了日本权贵自身的修身或者本国的治世,不是为了研究它。到了明治时代,大学里设置了汉学科,中国的古代典籍被作为研究对象,但直到江户时代学风仍然遗留着,尽管古代典籍成为了研究对象,但是通过这些典籍来研究中国的研究者,除了津田左右吉等人之外,依然是罕见的。

本书是为数不多的、意在通过研究中国的古典而研究中国的学术成果。什么是通过研究中国的古典研究中国呢?它不意味着培养自身的教养和知识,亦即不意味着每天早上夹着皮包到中国古典文献事务所去上班。反过来,它也不意味着古为今用,亦即不意味着以现代的方式随意诠释中国的古代典籍,让它服务于现代的目的。

研究中国,是以中国作为媒介,或者说以中国作为方法,从而把现代的日本或者现代的亚洲,进而把现代的世界“问题化”。

具体而言,它意味着在迄今为止的以欧洲标准为世界标准而建立起来的世界认识当中,提示以欧洲标准无法衡量的世界的存在,并且在把世界作为一个整体对象化的时候,包含这些无法被欧洲标准所完整包容的世界;而在这样的世界整体能够建立的时候,进一步把它作为媒介,作为方法,使得欧洲的认识标准得以相对化。中国正是这样一个基本上不能套用欧洲标准加以把握的世界。如果说日本人研究中国具有意义的话,它的原点也正在这里。

那么,这种以不能套用欧洲标准把握中国为媒介和方法,把欧洲标准相对化的认识过程,具体而言是怎样的呢?

首先,它重新审视和揭露欧洲式认识标准在亚洲造成的歧视与偏见的痕迹。前面我曾经指出过“亚洲的现实发生了巨大变化,先进的日本与落后的中国这样的图式正在失去现实依据”,但是在此我要补

充一点,即尽管现实发生着巨大的变化,但在一般日本人中,那种主观性的“先进的日本”的构图却仍然是通行的感觉。其次,作为这种通行感觉的理由,欧洲标准以外的其他标准,例如把中国对象化所需要的“中国标准”,还没有成为共识。基于这样的现状,为了把握一个整体性的中国世界,究竟如何做才是有效的?就结论而言,恐怕只能是虚怀若谷地深入中国世界的内部。我把这样的过程称为“赤手空拳地进入中国的历史”。

赤手空拳地进入中国的历史,是指什么而言呢?

它首先意味着放弃欧洲标准等既定的判断依据,放弃历史框架或者意识形态等,尽可能地深入中国的历史文献。不过,这种“尽可能地深入中国的历史文献”,并不等于忘记世间的俗务,仅仅沉迷于中国的古代典籍和文献之中。如果仅仅沉迷于中国的古代典籍,那么日本江户时代以来数不胜数的汉学家,或者近现代之后“每天夹着皮包到支那文学事务所上班”的勤奋无比的学者们早就做到了。

于是我们不禁又联想起竹内好的“态度”问题。

从竹内好的“态度”中,我们可以学习到的立场,是他经常直面中国的当下或曰现在时的中国。所谓“直面”,是指它隐含着对于日本的存在方式、亚洲的存在方式乃至世界的存在方式的质疑。

也就是说,沉迷于古代典籍,在终极意义上不是对于古代典籍的执迷,意味着与现在时的中国相关联,换言之,就是进入中国的历史。

什么是“进入中国的历史”?

问题在于主体的存在方式。这一主体在直面现代中国的同时,对自己也不断进行着拷问,且对于世界怀抱着理想和愿望。在这样的前提下,放弃所有的先入之见,心无旁骛地进入中国的古代典籍,在这样的状态下,举例来说,假如你进入的是明代的历史,那么你会感知到明代的历史课题浮现出来。从文献这一研究对象中是否会呈现出那个时代的历史课题来,研究主体是否会把握住呈现出来的历史课题,取决于研究主体以何种方式介入自己同时代的历史课题。

不过,上述的这个过程不意味着把现代的历史课题无媒介地投射到明代去。“赤手空拳地进入历史”不是那种层次上的操作。为了做

到这一点,必须有足以赤手空拳进入的自我存在。这个自我,在终极意义上说,就是历史化的自我。所谓自我的历史化,就是对于现代日本人的社会和历史中所积淀下来的伦理、习惯、价值观念在自己内部“内在化”的自觉,更重要的是对于这种自觉的相对化。也就是说,自觉着自己是日本人,自觉着自己作为日本人的责任,同时还必须把这种自觉相对化,也就是说以“游牧式”的身份“成为日本人”。所谓把自己作为日本人的身份游牧化之后再成为日本人,并不是同时具有外在和内在双重身份的意思。而是说,正因为是游牧式的,才能具有卓越的洞察力,才能对时代具有敏锐的感知力,也因此才能出色地成为日本人。使得“游牧式的日本人”这一命题得以成立的媒介,是当事者的历史感觉或曰历史意识。如果能够感知到历史时间而不是自然时间,那么人在世界上任何地方都可以游牧式地成为“当地人”。他是可以在现代这一时间的流动之中感觉到历史脉动的人。为此,他不能让自己成为同时代史的旁观者、观察者、评论者,而是经常作为历史的当事人,自觉着历史进程中涌现出来的“现代的课题”,而且不断地把这自觉相对化。“赤手空拳地进入历史”,就是这样地拥有相对化的主体的意思。

如果有这样的历史性地相对化了的自我,在埋头于中国古典文献的时候,就能够把自己作为异国文化中的人,作为不同时代中的当事者,把自己“他者化”。这时,我们才能在中国的历史中发现那自由自在地“赤手空拳”地进入历史的自我。也就是说,在那个时代和国度中自觉地发生同化。

三

为了“赤手空拳”地进入历史,有必要确立相对化的主体,但并不就等于把自己置换为异国人或者不同时代的人。主体的确立,同时也必须是主体积极地创造出自由,换言之,就是能够在异国与不同的历史时代里“同化”。

例如,在深入明代文献的时候,为了触及明代人的历史课题意识,研究主体就必须具备能够与明代那个时代的闭塞、苦恼和探索莫测的未来等等这一切历史状况产生共鸣的能力。这种共鸣能力未必会受到国家与时代的限制。这种共鸣的波长和音域的幅度,与主体关联同时代史的方式以及深度恰成正比例。对于同时代史课题的摸索和苦恼越深刻,共鸣的深度也就越强烈。

正是因为有了这种共鸣,被历史性地相对化了的主体才能充分发生作用,才能在具体的历史情境中发现那个时代的人所特有的历史课题,在这个时候,作为异国人和不同时代人的主体完成了他者化,能够在比如说明代这样的历史时代中自由地找到对话的伙伴。亦即是说,主体对于现代的契合程度越深,对于他者的同化程度也就越深。

这样,我们关于现代的历史课题,就结果而言——绝不是目的,而仅仅是结果——在这样的同化过程中被反衬出来了。

例如,用欧洲标准无法衡量的、溢出这种标准之外的中国世界,对它进行整体把握,也就意味着它反过来使得欧洲的标准相对化了。这样的课题意识,其实就是例如从明代末期的历史课题中被作为结果而反衬出来的。

举一个相关的例子,比如对于近代中国军阀的历史评价问题。

在迄今为止的历史观里,从清末到民初的军阀,一直被视为中国近代国民国家建设的障碍,往往被看做封建余孽。但是,如果我们拥有与明末清初批判知识分子的历史课题意识共鸣的经验,能够与他们一直在清代历史的涌动中被一路带到辛亥革命,那么,恐怕对于军阀的评价就不会那么单纯了。

在此我避免进行详尽的分析,只能简单地指出一个状况。在明末清初之际,当时的历史课题之一就是确立相对于中央主导的地方官僚行政而确立由“乡里”主导的地方行政,我们暂且称其为“乡里空间”。这个空间虽不能单纯地在与官相对的民间空间的意义上论述,不过明末清初以降,直至整个清代,它膨胀为相当规模的空间。亦即是说,它成为官僚与乡绅、地方实权派、普通民众等复杂地结合而成的“公共空间”,这个空间里官与民相互对立,同时也相互补充,或者说相互合作

从而相互利用；这样，结果他们一起分担了地方行政，这个公共空间也由此成为政治、经济、社会活动的空间。如果注意到这个乡里空间的形成过程，把它作为一个基准俯瞰清代，那么自然会观察到这样一个王朝体制崩溃的历史过程：这种“乡里空间”在太平天国的湘军、淮军成立的时候获得了质变的契机，不久，清朝开始遭遇到这一“乡里空间”极度的膨胀（军阀形成），面临各省的独立宣言，从而走向崩溃。如果注意到这样的历史过程，军阀就不再仅仅是封建余孽，而有可能被视为“乡里空间”的一种可能性的形态，或者被视为中国复杂的近代过程的中间产物，从而产生与以往不同的看法。当然，这种认识的建立需要一个前提，那就是“赤手空拳”地进入以曾国藩、李鸿章等人的文集为首的、清末的诸多文献中去。

军阀显然是依靠欧洲标准无法准确衡量的中国历史的产物。通过在中国的脉络里勾勒这历史上的一页，我们也得以使欧洲的标准相对化，了解它在亚洲“本土”中的限度。

四

在此，我希望涉及日本人把中国作为研究对象这件事情本身的意义。

第一，是通过以中国为媒介而使欧洲标准相对化的过程，摧毁日本人从明治以来培养起来的关于近代化的优越感，开创那些促使日本人关于亚洲的新的历史意识的可能性。

通过使欧洲标准相对化，日本人面前或许会呈现不依靠欧洲的标准而存在的中国整体结构。在那个时候，日本人才会有史以来第一次获得理解中国世界这个他者的可能性。

在这一个半世纪里，亚洲经历了巨大的变动。我们姑且在亚洲现在也处在近代过程中这样一个前提下，把 1850—2050 年这 200 年假定为亚洲的近代时期（亦即欧化时期），那么，从 1850—1950 年这前 100 年，对于亚洲来说是苦难的时期。众多的国家被殖民地化或半殖

民地化,被暴力逼迫着欧化。而在1950—2050年这后100年,亚洲恢复了独立,开始积极地接受了欧化,利用欧化自我更新,从而培养出了与欧美比肩的经济实力,逐渐树立起新的国际秩序观念。

日本人把自己视为近代的模范、近代的“优生”的一般社会观念,是以前100年的某些被视为现实根据的要素作为背景的。而在后100年亦即现在,这些根据正在丧失。中国经济的发展就是一个例证。但是,日本人丧失了依据的“先进”、“优生”观念,不仅在竹内好的时代没有消失,在1950年以来又过了五十多年的今天,也还仍然在持续着。欧洲的标准还没有被完全地相对化,观念远远赶不上不断变化的现实。多数日本人并没有注意到这个观念与现实的乖离,正如清末中国多数知识分子并没有意识到自己落后、还在沉迷于中华之梦一样,今天的多数日本人也沉醉于没有根据的“先进”、“优生”的好梦。

这是作为日本人的我最感到忧虑的,也是我最希望日本人了解欧洲的标准已经不能充分解释亚洲这一事实的原因所在。在此意义上,日本人研究中国的第一个意义,是痛切之至的。

研究中国的第二个意义,在于中国作为日本人把自己他者化的媒介是非常有效的。

例如天理观。日本的天观念与欧洲的神观念部分地对应。但是,多数日本人并不认为天的观念可以直接作为欧洲神的观念加以理解。欧洲的神是造世主,是唯一的神,是救世主,这样的特性在日本的天观念里并不存在。这种神与天的差异几乎不需要进行他者化的努力就可以明了。

但是,如果说到日本的天观念与中国的天观念各自的特性,则多数日本人一无所知。多数的日本汉学家把日本的天观念直接套在中国的“天”字上来阅读中国的文献。但是实际上,却存在着很多差异。比如在中国,统治的正统性归结于天;而在日本,天皇的祖先是太阳神,具有正统性。这就是说,在中国皇帝之上有天,而在日本的天皇之上并不存在着另一个天。这种存在方式的差异是非常大的。此外,天理的观念是在中国宋代新形成的,作为统治理念的天观念与理这一宇宙的条理观念结合,从而从自那时为止的不可知的天谕论的天观转换

为可知的天-理观念。而在日本,自江戸时代以来,沿用的天理观念的背景中并不存在那样的天观的转换过程,于是,在日本的天和理以及天理观念中,便产生了不同于中国相应概念的微妙差异。我们在把日本他者化的时候,通过把中国作为媒介,可以把他者化推进到这样一个细密的层次。换言之,就是可以把自己的相对化推进到相对深入的层次。

第三个意义,在于日本人通过中国研究而把自己他者化,与中国人精密地将自己他者化的工作是互为表里的。

从事中国哲学研究的日本研究者,总会感觉到中国的中国哲学研究者不自觉地流露出的中心意识。这个状况与“汉学”这个名称具有跨越国境的机能这一事实不无关系。把中国的古典视为人类的文化遗产,作为汉字文化圈或者儒教文化圈的共同遗产,这一思维方式导致了这种中心意识。我想,作为一种意识,它有存在的正当性。实际上,最近关于古代出土文物的研究和从前就开始了的甲骨文研究等等,也必须以人类为视角进行。

但是,我们在此所希求的,并不是古典文物的解读,而是对于产生了古典文物且依靠它被叙述的中国历史世界自身的解读。

为什么它会在那里?为什么它会那种形态?它后来如何演变?那些变化又催生了什么?那样一个历史世界在世界史中应该如何定位?我们希求解读这样的问题。为此,上述的他者化和相对化的程序就是必要的了。在此情况下,我们日本人处在儒教文化圈、汉字文化圈之内,又相对性地具有不同于中国文化的特征,这一状况显然是有利于上述课题意识的条件。

中国这一历史世界如何在世界的历史世界中定位,如何把既定的历史世界认识相对化,如何使得世界认识多元化,这一课题将成为 21 世纪亚洲世界、伊斯兰世界的课题之一吧。历史正在要求我们为此而进行合作。

必须申明一点,我们并不是为了对抗一直覆盖着旧的世界秩序的欧洲标准而强调中国标准的。所谓以中国为媒介而将欧洲的标准相对化,是为了使世界认识多元化。幸而,中国是丰富的文献资料宝库,

属于汉字文化圈的日本人能够与中国人一同从事中国世界的探索工作,有着很深的意义。

我们是日本人,我们研究中国,我们的研究被翻译而就教于中国的学者,是因为就终极意义而言,希望使得世界上的人们能够相对化本国与他国这样的认识前提,从而使世界认识多元化。

作为多元化中的一元,我们希望依据最为适合于中国历史沿革过程的分析标准建构中国的历史。这样的建构,恐怕对于中国读者而言也是新鲜的。我们期待着中国的读者在这样的新鲜感中可以了解日本和韩国等周边国家的研究对于自我相对化所具有的意义。

注 释

① 关于“回心”与“转向”的具体分析,请参见三联书店 2005 年出版的竹内好论文集《近代的超克》。——译者

(孙歌 译)

目 录

序 言(沟口雄三) / 1

上编 中国的思维世界

《中国的思维世界》题解(沟口雄三) / 3

中国思想史中“自然”的诞生(池田知久) / 10

中国古代的天人相关论

——董仲舒的情况(池田知久) / 46

中国科学与天文历数学(池田知久) / 98

术数学(池田知久) / 114

力与公正

——关于吕坤的全体生存构想(林文孝) / 130

许诤与明清时期人性论的发展(马渊昌也) / 194

论天理观的形成(沟口雄三) / 220

秩序化的诸相

——清初思想的地平线(伊东贵之) / 241

宋代天谴论的政治理念(小岛毅) / 281