

# 谁的思想史？为谁写的思想史？

——近年来日本学界对日本近代思想史的研究及其启示

葛兆光

日本学界对日本近代思想史的研究，特别关注思想史的社会环境、日常生活和常识世界的实际情况；注意“顺着看”而不是“倒着看”，也就是注意从日本自身的资料和历史脉络来追溯思想史，而不是以某种后设的、现代的价值立场来描述思想史；同时他们也有很自觉的亚洲史视野，十分关注日本以外，特别是互为背景和资源的近代东亚尤其是中国和朝鲜的思想史。日本思想史学界的这种强烈的日本问题意识，值得中国思想史研究者深思。因为中国的思想史写作，一直以来基本上都是处在西方思维模式和叙述方式的强烈笼罩之下，而很少有明确的“他者”与“自我”意识，缺乏中国思想史的特别的问题意识。因此，中国思想史研究者很有必要追问一下我们的思想史究竟是“谁的思想史？为谁写的思想史”？

**关键词** 思想史 问题意识 “古层”和“低音” “顺着看”与“倒着看” 亚洲史视野

作者葛兆光，1950年生，清华大学人文学院教授（北京 100084）。

通常，研究中国思想史的中国学者会比较关注国外汉学界的研究成果，这当然无可厚非。不过，最近研究传统中国的文史学界，开始有了“走出汉学界”的愿望，有人提议，研究传统中国的文史学界，应当把自己的视野，从外国专门研究中国学的领域，扩大到其他方面，比如研究中国文学史的人，可以与研究欧洲文学史的人互相讨论，研究近代中国史的人，应当和研究近代印度史的人互相磋商。同样，研究中国思想史的人，也应当走出欧美和日本的中国学界，与研究欧美、日本思想史的学者互相对话。道理很简单，外国的“中国学界”，他们研究的中国，是一个作为“他者”的“外国”，和中国的外国文学、世界史、西方哲学史之类研究“外国”的专业其实比较接近，而在他们研究自己本国的历史、思想与文化的时候，其研究的心情、思路和问题意识，倒可能成为中国人研究中国历史、思想与文化的借鉴和资源。

下面要讨论的，就是近年来日本学界关于日本近代思想史研究的状况，以及这一状况对中国思想史研究可能有的启示。

## 一、从《日本政治思想史研究》说到日本近代思想史研究界的一般方法

《日本政治思想史研究》是日本著名学者丸山真男（1914—1996年）最有影响的著作。简单地说，丸山真男对于日本近代政治思想史描述的大体线索是这样的：在信奉佛教的镰仓时代，从中国传来的朱子学本来处于边缘，但是在德川时代，朱子学开始成了主流的政治意识形态，

关键人物是藤原惺窝和林罗山，他们以“自然”的秩序为中心，建构了德川时代关于自然、社会和伦理秩序的理论基础。但是，后来由于“古学者”继起，如山鹿素行（1622—1685 年）、伊藤仁斋（1627—1705 年）、贝原益轩（1630—1714 年）及荻生徂徕（1666—1728 年），接着，又由于贺茂真渊（1679—1769 年）开创的“国学”，特别是本居宣长（1730—1801 年）的继起，朱子学开始瓦解，随着朱子学的瓦解，原来社会的基本观念和秩序就随之崩溃，日本政治思想和社会秩序便出现了近代转型<sup>①</sup>。

按照这一历史线索，江户时代政治思想的演变，就是曾经作为幕府主要意识形态的朱子学的演变。朱子学从占据中心，到后来被反朱子学的“古学派”、“国学派”渐渐取代，不仅仅是思想史过程，而且也是日本政治逐渐从传统向近代转化的过程。在以朱子学为代表的儒学那里，“天理”包括自然、社会、个人三个领域，由于天理的基础“自然秩序”是不言自明的，所以推导出来的社会政治秩序、个人生活方式也都是不言自明的。在这一观念世界里面，一切合理性都是同一的，政治真理得到自然真理支持，个人生活也必须遵照这种真理，所以“存天理，灭人欲”就有其当然的合理性。但是，在古学者的观念世界里，既然儒学是治国平天下的学问，那么，它就应当是政治统治者的事情，“上帝的归上帝，凯撒的归凯撒”，于是，儒学只是一种政治学说，不应当干预“私”领域（也就是人的实际生活世界），这样一来，“公”与“私”就开始分化。接下来的国学，则开始逐渐在思想世界中“去古典中国化”，确立日本文化的自主性。按照丸山真男的说法，国学者第一步是回到文献学传统，在古文献中直接触摸圣人之心，排除后人各种解说的影响，包括朱子之学；第二步是真理依据的历史化，用历史的精神“掀翻了僵化的儒学合理主义的重压，一步步独立发展的过程鲜明地展现出来”<sup>②</sup>；第三步是对人的自然性的合理解放，它进一步把圣人之道归于政治领域，于是在生活世界更加排除了道德严厉主义。在这里，仿佛欧洲文艺复兴时代的历史，丸山真男也描述了一个很流畅的日本近代思想史过程，从朱子学到古学，从古学到国学，好像是一次又一次的蜕皮。中国的政治哲学朱子学，逐渐被依据更古老的经学解释所取代，就好像中国清代考据学家用汉代的经学取代宋代的理学一样，由于古老经典的权威性，使得原本权威的理学解释退避三舍；而后来的国学派，则以民族主义的自我文化认同，瓦解了来自中国的经典之学，使得原来约束日本思想的很多外来因素逐渐消退，日本的主体性开始凸显出来，同时也由于约束性很强的儒家思想的瓦解，给“近代日本”扫清了道路。这一近代日本思想史的叙述和解释相当有逻辑性和说服力。后来的很多日本学者都接受了丸山真男的思路和方法<sup>③</sup>。由于这部著作被译为英文，在美国出版，甚受西方世界研究者的重视，这更使他关于近代日本思想与政治的这一解释思路影响到国际学术界。但是，这里特别要提出讨论的，并不是他关于日本思想史的具体描述，而是丸山真男用来分析日本近代思想的两个重要方法。

第一个是所谓“古层”和“执拗低音”<sup>④</sup>。“古层”的概念是来自地质学的术语，“执拗低音”

① 丸山真男在《思想史の考え方について》中曾经说到，思想史有三种进路，一是教义史，二是观念史，三是时代思潮史。他的这部关于近代日本政治思想史的名著，其实就是按照思潮史的方法来写的。参见武田清子编《思想史の方法と対象》（创文社，1961 年）第 3—33 页。

② 丸山真男：《日本政治思想史研究》，王中江译，三联书店，2000 年，第 111 页。

③ 参看飞鸟井雅道《近代精神の成立过程》，《日本近代精神史の研究》，京都大学学术出版会，2002 年；参看后附丸山良夫“解说”，第 479 页。

④ 这是他在《原型、古层、执拗低音——日本思想史方法论についての私の歩み》一文中提出的，《丸山真男全集》第 12 卷，岩波书店，1996 年，第 150—153 页。

的说法是音乐学的比喻。他说，在日本思想世界的“古层”上面，堆积的是儒学、佛教、天主教、自由民主主义等等外来思想，但“古层”即日本固有文化却一直延续着。在近代日本，欧美近代思想虽然居于压倒性“主旋律”的位置，但它也常常被低音部的某种音律，也就是日本自身的文化思想所修饰，这种“执拗低音”有时成为背景存在，有时被主旋律掩盖，但是它始终存在，有时甚至压倒主旋律。他以为，这和他一直强调的“一般知识、思想和信仰”是很接近的，一方面它是古老的，另一方面它是执拗的，任何一个主流思想，无论是外来的新观念，还是上层的创造性思想，必然在进入社会生活的时候，经由深入民众的一般知识思想信仰的影响，形成某种妥协和变形，甚至是改造和扭曲。在日本近代思想史上，朱子学被丸山放置在主旋律的位置上，它被低音部分就是日本固有思想（包括早已经被融入日本的古代中国传统思想）所影响，由于这个影响的存在，在近代相继出现的古学、国学，它们仿佛“古层的隆起而引起的地层变化”，造成朱子学的曲折和瓦解，这就是一个走向“近代”的政治思想史脉络。

第二个是他在《日本政治思想史研究》中表达的“顺着看（历史）”的问题。丸山真男追问，研究者对历史应当“顺着看”还是“倒着看”？据他说，他自己是思维方式“变化”的观点来看待日本“现代意识的成长”的。按照他的说法，历史的分析方法和固执的现代价值评判是不同的，从现代思想的后设价值立场“倒着看历史”，从所谓西方式的“普遍性”规则出发来清理日本的思想史也是不合适的。比如，按照西方的定义，现代精神的重要特质之一是“合理主义”的增长，但是从日本的朱子学经过荻生徂徕学到国学的历程，却是“非合理主义的展开”<sup>①</sup>。换句话说，他反对以任何后设的、现代的价值立场建构历史脉络，并且一直试图“顺着说”，即从日本自身的资料和自身的历史脉络来追溯思想史，并把日本思想或者思维的变化过程，当做他的日本近代思想史的主脉。

丸山真男一方面把思想的展开、转换、更叠过程，看成是本土资源不断地对外来思想与文化做重新解释的过程，一方面把思想史的脉络看成是日本自身历史、社会与政治逐渐变化和转型的过程。但是，在丸山真男的研究中，这两种方法是否被真的贯彻使用了呢？

## 二、近年来日本思想史界的批评与超越

我们看到，恰恰是在这两个重要方法上面，丸山真男有着相当大的自我矛盾。首先，是他所说的“古层”或者“低音”，究竟应当如何理解？尽管丸山一再强调这种作为背景和资源的固有文化存在的意义，但他仍然比较多地看重了上层，也就是我们常说的思想家的思想、政治家的政治和学者的学术，而不是真的存在于普通生活世界的东西。因此，他可能放大了这些他所看重的思想和学术在社会生活和政治生活中的比重和影响，并且把政治思想史描述为一个仿佛纯粹在哲理和逻辑层面展开的历史过程。其次，尽管他一再提醒人们也提醒自己，不要用后设的观念去看过去的历史，但是他心中一个最重要的指标即“近代”，仍然使他采取了回溯的方法，根据现代思想的特点，来建构过去思想的历程，而现代思想的特点，恰恰又是他相当不愿意采用的西方的普遍性思想标准。于是，丸山真男的近代日本政治思想史论述，在某种程度上成为了悬浮在社会生活之上，与历史背景相脱离的纯粹思想史过程，而相对忽略了他自己所说的“古层”、“低音”，也成了“倒着挑选历史场景”的逻辑建构而不是“实存历史的依次展开”。所以，黑住真讨论丸山的思想史学时，就特别指出丸山真男关于近代日本思想史的理论和方法，

① 丸山真男：《日本政治思想史研究》，第119—120页。

在后来已经被逐渐修正，研究者重新认识近代思想史中朱子学的位置，对于丸山过度强调朱子学的中心性和消极性给予了纠正<sup>①</sup>，同时，对纯粹的朱子学甚至儒学以外的东西，如神道、武士传统、佛教、民俗，及其与儒学复合而成的形态，以及这种复合形态背后的历史生活背景，开始给予较多的注意<sup>②</sup>。在近年来出版的各种论著中，我也注意到日本近代思想史研究有几个相当深刻的变化，一是研究思想史的学者，开始真正注意到了“古层”和“低音”，开始用历史的方法，回头看当时社会环境、日常生活和常识世界的实际情况；二是注意到了要“顺着看”而不是“倒着看”，也就是说，他们更注意从历史的脉络来梳理思想史，而不是从观念的角度来描述思想史；三是为了更准确地为近代日本思想确定位置和特征，他们开始关注日本以外，特别是互为背景和资源的近代东亚尤其是中国和朝鲜的思想史。

在第一方面，我们可以看黑住真提到的一些研究。渡边浩在《日本德川时代初期朱子学的蜕变》中指出，日本德川思想史上的那些争论，不完全是朱子学到古学到国学的思想史演变，而是由于“（来自中国的）儒学的信条和（日本学者）其周遭的环境”的矛盾引起的冲突，而他所说的“环境”是什么呢？他说，人们可以看“武士的日记或回忆录、近松门左卫门所写的剧本、井原西鹤的小说，或者任何德川初期非学者所写的作品中所反映的日本人和日本社会”，因为这些东西才反映了当时日本“惨不忍睹的乖离圣人之道”，看了这些资料，重建了历史语境，你才能理解为什么儒学在当时会有如此的动向，一种作为政治意识形态的学说，不能不对这些环境做出反应和妥协。所以，他并不认为朱子学在德川时代已经成为意识形态的主要支干，相反，“日本没有科举制度，当时的日本是由世袭的武士所统治，而非由士大夫来统治，此外，在 1687 年，在两百六十多藩，只有四个藩里设有藩学，到 1715 年，设有藩学的藩也只有十个”，因此，朱子学以及它与古学派、国学派的冲突和嬗变，未必就是日本近代思想史的中心脉络。他指出，日本德川时代儒学的内部争论，是因为本来作为书本的中国古典，与作为生活的日本环境有差异而引起的，“一旦儒学家想依据儒学的本色，把它用来作为伦理、社会以及政治的典范与哲学，他将发现在儒学的信条和其周遭的环境，或甚至和他自己的道德信念之间，实在存在着极严重的矛盾”，因此，对于来自中国的儒学，就面临一个重新解释的问题，当时日本儒学家面对的日本问题与儒家在中国面临的问题相当不同，儒学的回应也不可能与中国相同<sup>③</sup>。

这一思路显示的一个倾向，就是研究者开始摆脱精英与经典的“悬浮式分析”，转而关注作为古层、低音和土壤的社会生活史和一般思想史。早在 20 世纪六七十年代，色川大吉、安丸良夫等人就针对丸山真男，提出要写“民众思想史”和“现实的生活过程”，要从政治意识形态史中解放出来，“追求思想史的全体面向”<sup>④</sup>，近些年来，渡边浩所做的一系列研究，比如对德川时代关于“性”的认识以及这种观念在中国儒学和日本国学之间的紧张，开国以后在西方文明影

① 他举的例子中包括，尾藤正英：《日本封建思想史研究》，青木书店，1961 年；源了圆：《德川合理思想の系谱》，中央公论社，1972 年；渡边浩：《近世日本社会と宋学》，东京大学出版会，1985 年。

② 黑住真：《近世日本思想史における佛教の位置》，日本佛教研究会编《日本の佛教》第 1 号，京都：法藏馆，1994 年，第 207 页；黑住真：《日本思想とその研究——中国认识をめぐる》，《中国——社会と文化》第 11 号，东京：中国社会文化学会，1996 年，第 20 页。

③ 渡边浩：《日本德川时代初期朱子学的蜕变》，中文本，载《史学评论》第 5 期，台北：1983 年，第 205 页。在某种意义上说，这种看法在津田左右吉那里也有。关于津田左右吉的思路，可以看增渊龙夫《日本の近代史学における中国と日本（Ⅱ）》，《历史学家の同时代史的考察について》，岩波书店，1983 年，第 49—50 页。

④ 安丸良夫：《方法としての思想史》，东京：校仓书房，1996 年；河西英通：《民众思想史の意识论》，（日本）历史学研究会编《历史学研究》第 721 号，青木书房，1999 年，第 23—30 页。

响下，日本社会如何从中国式的“夫妇有别”转到西洋式的“夫妇相和”，都是试图通过具体的社会生活观念转移来透视文化转型期的思想史的变化<sup>①</sup>。桂岛宣弘的著作，也同样讨论以金光教为中心的民众宗教信仰、民间的疾病和医疗，关于疾病和身体的近代思维的形成，以及一般民众中的华夷观念和亚洲观念等等<sup>②</sup>。

接下来的第二个方面是，改变丸山真男对于近代日本思想史的观察角度和方向。由于丸山强烈的“近代主义”视角，很多学者都意识到他仍然有一种“倒着看”的倾向<sup>③</sup>，比如对徂徕学的评价，丸山就认为它的兴起，瓦解了德川封建意识形态的朱子学思维方式，而奠定了近代日本的思维方式。根据是什么呢？就是从传统到近代，思维方式应当是从“政治与道德、国家社会与个人，以及人的内在和外在浑然不分，到政治与道德、国家与个人、个人与内在分离自主”，但是，自然、社会、个人或政治、道德、生活领域截然分离的社会和思想之所以是“近代”，实际上是按照欧美的历史模式套来的，当他用这样的“近代”来反观所谓“前近代”的时候，徂徕学就被后设的“近代”观念解释出它的“近代意义”来了。子安宣邦就批评这种方式，认为应当把对于徂徕学的解读，“由朝着徂徕的诠释性解读，变成来自徂徕学的批判性解读”<sup>④</sup>，他把从“朝着”到“来自”的这一转换，叫做“作为事件的徂徕学”。什么是“作为事件”（事件として）呢？就是把徂徕的论著和言论，当做一个发生在当时社会语境、社会生活、社会背景中的事情来看待，把徂徕学看成是17世纪末18世纪初社会空间中的事情，是他对当时社会语境所发出来的话语。这个说法很有意思，其实用一个简明的说法，就是把徂徕学放回那个历史场景中去，从徂徕那个时代的背景下，重新“顺着”时间线索梳理和理解它的意义，而不是从后来才有的“近代”视角去看它，用后来的观念去解释它的“近代”意义。

下面要说到第三个方面。众所周知，朱子学对于日本来说，是一个来自中国的异质文化，但它在近世传到了日本与朝鲜。然而日本、朝鲜的问题和语境却与中国不同。那么，朱子学在三个不同的地方的差异是什么？在思考日本为何能够走向“近代”的时候，研究者必须对三个不同的历史背景和观念土壤有所比较，特别是进入近代以后，三国面对同样的“近代化”、“西方冲击”和“文明开国”，各自的历史却相当不同。为什么会这样？要回答这一问题，同时也是为了解释何以日本能够先进入“近代”和“西方”，对于亚洲特别是东亚历史与社会环境的相互比较和总体研究就相当重要，日本学者把这种研究领域的扩大，叫做“进入世界史”，或者叫“从亚洲思考”，还有的叫“作为（日本的）他者的中国和朝鲜”。一方面把日本思想史的视野扩大到整个世界和亚洲，另一方面，又把自己的思想史与其他亚洲民族国家的思想史小心翼翼地区分开，互为背景，也互为“他者”。其中，他们特别注意的是，在近代思想史中，“日本”自

① 渡边浩：《德川日本における‘性’と权力》，载《政治思想研究》第1号，2001年；《“夫妇有别”と“夫妇相和シ”》，《中国——社会と文化》第15号，东京：中国社会文化学会，2000年。

② 桂岛宣弘：《思想史の十九世纪：他者としての徳川日本》，尤其是第一、二、三章，ベリかん社，1999年。参看桂岛宣弘的另一著作《幕末民众思想の研究》（文理阁，1992年）。

③ 沟口雄三在他执笔的《中国近世の思想世界》也有这样的看法，见沟口雄三、伊东贵之、村田雄二郎《中国という視座》（平凡社，1995年）第22页。

④ 子安宣邦：《作为事件的徂徕学：思想史方法的再思考》，朱秋而译，《台大历史学报》第29期，2002年，第183页。参看子安宣邦《序：方法としての江戸》，《方法としての江戸》，ベリかん社，2000年，第7—30页。

我定位与“日本”主体确立的前提，恰恰也就是“中国”在近代日本观念中的“再定位”<sup>①</sup>。这里的道理很简单，由于日本的近代化，所以，第一，日本常常要把自己积极地“编入欧洲世界史”。日本的近代化为了文明化，需要以欧洲近代普遍主义文明之正宗嫡子的身份作为象征”；第二，由于需要超越欧洲式的近代化<sup>②</sup>，需要强调日本的亚洲身份，与欧美即“西方”划清界限，在亚洲的框架内解释出日本自己独特的思想史来<sup>③</sup>；第三，更要仔细地把近代的“日本”从“中国”这个巨大阴影中挣脱出来，解释出属于日本文化和思想的主体内容。所以，近年来日本思想史界对于东亚近代思想，尤其是对朝鲜、中国和日本各自思想世界的差异就格外关注。例如黑住真《儒学と近世日本社会》指出，朝鲜王朝由于有两班阶级奉行朱子学，所以对于医学、语学、天文地理等并不关心，他们认为那些知识似乎只是中人阶级的东西。可是，日本儒者大多与上层的政治游戏无缘，因此他们不悛与任何学问和学派有关，因而研究儒学之外，修习医学、本草学、兵学、神道、国史学的人很多<sup>④</sup>。而渡边浩在《儒者，读书人，两班》中也指出，在中国和朝鲜，所谓“学者”是从全民中通过考试选拔出来的，是应该作为“治人者”的那批人，但是，在没有科举制度、由武家支配的日本社会中，所谓“学者”只是所谓的“一艺之师匠”，这是一个很大的不同。正是由于清代学者存在一定的空间，除了科举之外，还有一些途径使他们可以用学问谋生，以学问得到荣誉<sup>⑤</sup>，而朝鲜科举需要有资格，出产官僚的人家，如果是世家，才可以属于有资格的“两班”，这导致了儒学、家族、权位的同一性和封闭性。这种历史环境差异决定了清帝国、朝鲜和日本的读书人知识与思想取向的不同，研究者应当注意近代朝鲜、中国与日本各自的历史背景<sup>⑥</sup>。

### 三、他山之石：中国思想史研究的思路和方法

日本近代思想史学者的研究，与其说是对丸山思想史学的整体颠覆与反叛，不如说是在丸山思想史学延长线上的批判性超越。那么，近年来日本思想史界的变化趋势，对于中国学者来说有什么启发呢？我想，上述这三方面的思路、视角和方法，都很值得我们中国思想史研究者深思。

① 讨论这一问题的论著极多，除了野村浩一《近代日本的中国认识》（张学锋译，中央编译出版社，1999年）之外，还可以参看鸟井裕美子《近世日本のアジア认识》，沟口雄三等编《アジアから考えるⅠ《交错するアジア》》，东京大学出版会，1993年，第219—252页；茂木敏夫：《清末における“中国”の创出と日本》，《中国——社会と文化》第10号，东京：中国社会文化学会，1995年；山室信一：《アジア认识の基轴》，《近代日本のアジア认识》，东京：绿荫书房，1996年。

② 参看藤田正胜《近代の超克をめぐる——戦争と日本人の自己认识》，青木保等编《近代日本文化论2：日本人の自己认识》，岩波书店，1999年，第21—39页。

③ 参看子安宣邦《世界史和日本近代观点》，载《台大历史学报》第28期，2001年，第243—248页。

④ 黑住真：《儒学と近世日本社会》，《岩波讲座·日本通史》第13卷《近世3》所收，岩波书店，1994年，第267页。

⑤ 渡边浩：《儒者，读书人，两班》，《东アジアの王权と思想》，东京大学出版会，1997年，第126、119页。清代学者确实没有宋明学者那样的学问以“外”的生活和存在空间，但清代学者却有着很大的学问以“内”的生活和存在空间，所以，并非科举一途可以笼罩，这种特别的环境，使得清代人“学问是汉学，日常生活的准则是宋学”，参看山井涌《明清思想史の研究》（东京大学出版会，1980年）第408—409页。

⑥ 渡边浩：《儒学史の异同の一解释——朱子学以降の中国と日本》，《东アジアの王权と思想》，东京大学出版会，1997年，第71页。

首先，思想史研究应当真正注意“古层”、“执拗低音”，从哲学史的捆绑中解脱出来，强化对思想的社会和历史背景的研究。比如，过去研究清代以来的思想史与学术史，常常太过偏重从顾（炎武）、黄（宗羲）、王（夫之）到考据学、从汉学考据学到公羊学这一逻辑线索，以致于后人认为，正是考据学对经典权威性的瓦解、今文经学对传统经典与意识形态的冲击，导致了“近代思想”的兴起，因此近代思想史常常上溯到考据学和今文经学，考据学仿佛丸山真男所说的“古学”，今文公羊学也仿佛“国学”，是他们对历史、经典和传统的重新解释，导致了古典系统的崩坏。但是，正如艾尔曼（Benjamin Elman）正确地指出的，清代考据学只是一个江南学术共同体的学术倾向，而龚、魏以及公羊学在当时思想史上的影响，也并不像后人说的那样大，所以，我们不得不重新看当时的社会和历史环境。我们发现，在上层士人尤其是官方场合，程朱理学仍然是通行的公开话语，仍然主导着“政治”和“思想”；但是在学术领域，却出现了以博学考据为标准的认同群体，形成了一种确认自我价值的学术话语；而在“私”的生活领域，则普遍被一种私人性的话语所占据。这种思想世界的分裂，以及这种分裂状况的保持和延续，其实对思想史进程影响相当大，所以，如果我们看朝鲜人朴趾源《热河日记》、洪大容《燕记》等异域人记载的清帝国思想状况，就可以知道当时的中国思想世界，并不像通常思想史著作所写的那么单一<sup>①</sup>；如果我们看一看公私档案中所反映的日常生活，以及它与经典精英世界的差异，我们就可以知道那些精英的原则，在实际社会中必须与生活互相妥协；如果我们看看清代的民间读物、流行情歌，也可以看到在官员的公开政治世界、士人的学术考据世界之外，存在着“一个繁复多端的情欲世界”，与那个被“天理”笼罩的政治世界和那个被“经典”规训的伦理世界分离。因此，不理解这种充满生机的生活世界的状况，就不仅不能得到真正的社会思想实态，甚至不能理解清儒“以礼代理”的道德严厉化倾向和生活制度化的真实意味。

其次是关于“倒着看”还是“顺着看”的问题，这一直是一个相当棘手的思想史研究方法。一般来说，正如韦伯（Max Weber）所说的，人们必须有一个“理想类型”（idea type）才能处理历史文献，才能把纷繁的思想观念资料有条不紊地清理成一个系统，丸山真男处理日本近代政治思想史，就是用了“近代主义”这一视角。过去我们讨论中国思想史，比如清代思想史就是这样的，正是因为19世纪以后进入“近代”，所以，很多学者希望在历史中解释出一个从传统到近代的思想过程，又希望这个过程有一个简明的逻辑，比如梁启超说的“以复古为解放”，就既像欧洲文艺复兴，也像日本从朱子学“蜕皮”。他说“第一步，复宋之古，对王学而得解放，第二步，复汉、唐之古，对程朱而得解放，第三步，复西汉之古，对许郑而得解放”，这种思路，笼罩性很强，后来从侯外庐到艾尔曼，也都要把清代学术和思想与文艺复兴相比附，直到现在也没有能走出这一模式。但是，这种方式的弊病也是显而易见的，那么，能否超越这一模式？其实，只要我们重新回到历史中去，像子安宣邦所说的那样，把清代学术作为一个“事件”，放回历史场景和思想语境之中，也许我们就可以重新顺着时间来梳理其脉络，看清其影响，分析其走向，最后再来确定它在“中国”走向“近代”的过程中的位置和意义。

再次是世界或亚洲史视野。明清之际以来，当观念世界的舞台不再是中国中心的“天下”而是各国并峙的“万国”，当过去的“夷夏”文化分野在东亚逐渐瓦解后，无论是日本、朝鲜还是中国，都面临着同样的问题，即如何转变自己的文化与思想形态，以适应或回应所谓“近代”的民族国家建构和关于“真理”的世界图像改变，因此，它们之间常常会互相影响，但又常常

① 朴趾源：《热河日记》，北京图书馆出版社影印燕岩集本，1996年；洪大容《燕记》，载《湛轩书外集》，韩国历代文集丛书，第2604册，汉城：景仁文化社刊行。

相互不同。例如，朝鲜在明亡以后，就一直对清帝国保持朝贡关系，却缺少文化认同，而在日本强大的压力下，他们的思想取向，又常常夹缠在旧宗主国中国和新殖民者日本之间。而在中国近世思想史上，最重要的背景之一就是日本，不仅明治维新时代的日本变局成了中国 19 世纪后半期政治的重要背景，甲午中日战争更给中国带来了深深的刺激，使中国知识界终于走出了自大和自闭的状态，当时中国很多流行的新知识和新思想是从日本传过来的，中国人往往从日本转手翻译西方的东西，就连政治术语和日常词汇也是如此，并成了中国人现在还在使用的关键词。同样对于日本来说，近代作为标志性观念的“脱亚”论背后，是对挣脱古典中国文化笼罩的强烈诉求，对于中国这个巨大的“阴影”，是把它作为与“西洋”一样的“东洋”，还是把它当做“方法”而成为日本的“他者”，其实从德川时代到当下，一直是日本思想史和学术史上的一个大问题。对中国古典的认同与中国现代的拒斥，对现代中国革命的理想想象和对现代中国文化的无端轻蔑，其实背后都有相当深刻的思想史内容<sup>①</sup>。所以，在讨论近代朝鲜和日本、中国思想史上的一些变化时，不少学者已经把彼此作为背景与资源来看待，分析它们之间的互动、传播、误读关系。我觉得中国学者尤其是研究近代中国思想史的学者，可以适当扩展自己的研究视野和文献范围，把日本、朝鲜和中国，甚至更广阔的思想空间纳入思想史研究的视野，这一空间虽然不一定是人人的研究对象，但是在近代中国思想史上，它必须时时成为研究的背景。

#### 四、切记日本与中国近代思想史的历史差异

然而需要指出的是，这并不意味着我们的思想史研究要接受日本思想史的研究模式，也不意味着我们要把中国思想史整编到“亚洲”或“世界”思想史中。我始终相当警惕的是，当我们接受“亚洲”或“东亚”这一概念，并开始我们对思想史的整体重新研究的时候，我们是否能够有足够的清醒意识，以区分日本、朝鲜和中国近代思想史中各自的不同背景和特别性质<sup>②</sup>。

如果说，依照丸山真男的说法，近代所谓的“西方”并不是一个固定的“西方”<sup>③</sup>，那么我们也应当说，“东亚”也不是同一的“东亚”。以日本与中国为例，如果我们把思想史的视野放在全球背景中，同时在处理思想史问题时又保持一定的区别意识，我们会清楚地看到中日两方的思想史差异。其中，一个相当巨大的差异是，日本在面对“西洋”的时候，它同时还面对着“东洋”，因此，对于日本来说，如何在一个强势的、新来的西方文明与庞大的、旧有的中华文明之间自处，是日本近代思想面对的困境，正因为如此，近代日本才有从朱子学、古学和国学的蜕皮，一直到“脱亚论”、“兴亚论”的争论。相反，中国当时虽然同样有如何面对西方的困境，但中国的思想世界，常常并不觉得自己处在日本式的“夹缝”状态，而是处在中西的“对

① 比如日本中国学史上的京都学派与东京学派关于中国学研究的不同态度，比如竹内好和津田左右吉对现代中国的不同评价，参看葛兆光《重评九十年代日本中国学的新观念》，载《二十一世纪》2002 年 12 月号。

② 参看葛兆光《想象的还是实际的：谁认同亚洲？——关于晚清至民初日本与中国的亚洲主义言说》，载《台大历史学报》第 30 期，2002 年。

③ 丸山真男曾经指出，19 世纪以来，来自西洋的，对于中国、日本和朝鲜的压力，已经不同于 15、16 世纪西班牙、葡萄牙来航时的殖民形式，亦不能解释为英国东印度公司代表的西力东渐，因为“十九世纪以后逼迫东亚‘开国’的西方压力，是饱经了西方史上也未曾有过的‘产业革命’实践或正在经历这个实践的‘列强’的压力”。丸山真男：《福泽谕吉与日本近代化》，中文本原作者序，第 4 页。



峙’状态。就是具体的历史背景和政治状况，中日也有很大的差异。有学者已经指出，尽管在东西交往中，诸如外交孤立、被动通商、签定不平等条约、开始开关通商时有反外仇洋案件、接受西洋从器物技能模仿开始等方面，中日双方差不多，但是，引起的回应策略和接受心情却很不一样。一直处于朝贡体制中心的、有自己历史传统的中国，从“西学源于中国”、“中体西用”到“全盘西化”，走得如此艰难，然而，没有传统的中心观念和主体文化的日本，“在实用主义的观点下，对于西方的事物绝少坚执不拔的成见”。这一点似乎很清楚，比如对于所谓“文明”、“教养”的模仿，在中国要到19世纪末以后才风行，而全面向西转，在中国其实要到中日战争以后，即19世纪末20世纪初才开始，然而，日本却很早就已经开始“醉心的追随”和“全面的模仿”。这是什么原因？同样是“开国”，同样是“向西转”，给人的印象是，在日本，可以采纳任何可以有助于富强与开化的西学，他们仿佛试穿各种时装，穿一件脱一件好像很容易，而中国则仿佛穿惯了长袍马褂，总觉得衣冠象征着文化，穿了西装不仅是很不自在，而且好像还意味着“丧尽门面”。

因此，在近代，亚洲各国对“民族”与“世界”的态度就有相当微妙的差异。本来，在进入全球的近代过程中，如何保持和伸张国家的独立权力，凸显自己的历史传统与文化意味，不至于沦为殖民地，就是一个大问题，因此在民族主义和世界主义之间，始终是亚洲国家的思想史困境，这就是通常所谓的“启蒙”与“救亡”之争。但是，尽管当时的日本、朝鲜与中国，都一样面对这一困境<sup>①</sup>，不过它们在建构近代型民族国家的历史、现实与文化时的基础是不一样的。对于日本来说，它是在西方压力下，从本来的朝贡体制中强行编入新世界秩序的，所以，它的问题是，一方面要在西方强权的压迫下获得独立主权国的地位，另一方面要从“天下华夷”的观念中解脱出来，并将中国确立为一个平等的、甚至是弱者的“他者”；一方面要从历史上来自中国的文化笼罩下挣脱出来，重新建构日本文化的独特性和主体性，另一方面又要在超越中国的姿态下重新确立日本文化的强势地位。而朝鲜则非常复杂，它同时面对的是西方、中国和日本，它要在这三种不同的强势文化影响下，重新确立民族国家的位置和民族文化的个性，因此在朝鲜近代思想史中，进入世界的近代格局，与反抗殖民主义的民族传统复活是连在一起的，它的“救亡”与“启蒙”的表现与日本和中国都不一样。然而，对于中国来说，虽然它与日本一样，是在西方的压力下被强行编入新世界秩序的，但是它的思想处境是，一方面要应付的是外在的西方强权，并从其压迫下获得独立主权国的地位，这一点与日本相同，另一方面又要与内在的，即中国中心的天下主义脱离，并承认一个万国并峙的世界新秩序。可是，由于自古以来“天下主义”的阴影笼罩，中国不仅很容易从争取国家独立，一下子跨越到追求大国精神，而且很容易因为大国地位的丧失，激起强烈的情绪反弹。众所周知的是，由于中国受到东洋和西洋的压迫，在连《万国公法》中的主权和平等都享受不到的情况下，20世纪便激起了强烈的民族主义或国家主义。

尽管同样在东亚，尽管同样面对西方，历史、文化与传统不同，位置与心情也不同的朝鲜、日本和中国，思想史的进程怎么会一样呢？思想史研究的思路和方法又怎么可能一样呢？

## 五、谁的思想史？为谁写的思想史？

他山之石，可以攻玉，这是一句老话。尽管前面我们说，思想史的差异必然要求研究思路

① 福泽谕吉在1879年刊的《民情一新》中，就相当深刻地说到这种两难选择。参看丸山真男《福泽谕吉与日本近代化》，中文本原作者序，第9页。

与方法的差异,但是在研究的都是本国的问题、都需要有本国的问题意识这一点上,日本的日本思想史研究者和中国的中国思想史研究者是相同的。因此,特别需要提出的是,在阅读近年来日本学者的思想史研究论著时,我强烈地感受到的,就是日本学者强烈的日本问题意识。

什么是日本学者的“日本问题意识”?丸山真男在《日本的思想》中说到,尽管日本对佛教史、儒学史、个别的独创性思想家的研究并不少,但是,对日本思想史的总括性研究即很欠缺,因此,没有形成可以贯穿日本思想世界的“坐标轴”。为什么要寻找这个“坐标轴”呢?是为了当下思想对传统思想的继承和超越,“我们要检讨过去的‘思想’迄今为止的存在状态、批判样式以及接受方式,如果其中有妨碍思想积淀化构造化的各种契机,如果我们能够通过某种角度对这样的契机提出问题,并考察与追溯到其终极原因,那么,至少我们可以开辟从现在开始的前进道路,为什么呢?因为,没有思想与思想之间真正的对话与冲突的传统变革,大概不会有希望中的思想的传统化”<sup>①</sup>。在这里我们隐隐约约看到的是,在丸山的世界里,思想史写作,其实是当代思想与传统思想的不断对话。

很多日本学者相当明确地具有为当代日本思想“寻根”的意识,因此,在清理近代日本思想史的时候,从一开始,他们就特别注意区分“他者”和“自我”,也特别注意对于“他者”的研究其归宿应当是对于“自我”的认识<sup>②</sup>。我们可以看到,现在很多日本学者讨论的话题,比如“从亚洲出发思考”、“作为方法的中国”、“非西欧的视角”,在这些话题背后,更是有明确的“日本性”,由于确立了这些“他者”,所以他们格外强调日本思想史的特殊性。比如近来的一些有关“亚洲”或“东亚”的思想史论文,就特别地反复提到近代日本关于“东洋”、“中国”或“中华”概念的形成,这种概念形成的背后有关“西洋”、欧洲、世界概念的影响,以及既不同于东洋、又不同于西洋的“日本”自我意识的凸显<sup>③</sup>。关于这一认知的历史过程,正如子安宣邦等人所指出的,近世日本已经形成东洋、西洋与日本三分的、相当强烈的凸显主体的世界图像,但是,在当下的语境里剔理和区分出三者的差异,正是在凸显日本思想的“日本性”来源<sup>④</sup>。我们看到,近年来很多思想史著作就在相当热烈地讨论近代日本这种“世界像”或“东亚像”中的日本思想,追问在世界和东亚的背景下,日本的特点究竟是什么?比如,西洋的进步观念和文明观念,相信人类有进步的能力,随着知识的增长,越来越走向文明与进步,而中国在传统上是相信“反复”即循环观念的,那么,日本呢?渡边浩指出,虽然像荻生徂徕等也有循环复古的观念,但到了海保青陵,则相信“历史会发生某种不可逆的变化”,生活样式会变化,智识会精密化,因此,日本思想资源中,就有对“文明”、“进步”之理解,于是到福泽谕吉,就会

① 《日本の思想》,岩波新书本,岩波书店,2002年,第6页。

② 比如说,井上哲次郎讨论儒学时已经相当自觉地区分“日本的”和“中国的”,为“万世一系的皇族”和日本国体的特殊性寻找历史与传统;津田左右吉则有意识地凸显日本与中国的差别。二战后,丸山真男描述的朱子学的瓦解与国学派的崛起,则是叙述一个渐渐融入近代的、日本思想主体的建立,与中华外来思想体系的崩溃过程。参看矶前顺一《井上哲次郎の“比较宗教及东洋哲学”讲义——明治二十年代的宗教と哲学》,载《思想》2002年第10期,岩波书店,第82页;津田左右吉《支那思想と日本》,岩波书店,1938年,第2—3、89—97页。

③ 参看渡边浩《东アジアの王权と思想》(东京大学出版会,1997年)。

④ 比如在2001年岩波书店出版的《思想》杂志第12期上,就针对本居宣长的研究,集中发表了子安宣邦、高桥哲哉和米谷匡史的长篇座谈《近代日本の自己と他者——本居宣长と福泽谕吉の现在》,以及桂岛宣弘《宣長の“外部”——十八世紀の自他认识》,这两篇文章不约而同地讨论的都是“自我”与“他者”的问题。又,参看陈玮芬《自我的客体化与普遍化——近代日本の“东洋”论及隐匿其中的“西洋”与“支那”》,载《中国文哲研究集刊》(台北)第18期,2001年。

有“文明开化”这个概念<sup>①</sup>。显然，这是在为现代日本的思想与文化状况，做历史的溯源和解释。在这样的研究里面，其实是在论证一句话，“日本就是日本”。很清楚的是，现在日本思想史研究的一个相当引人瞩目的倾向，就是在相当严厉地清理了东洋学中的历史文献学研究之后，继续对依赖纯粹西方式近代化观念来研究日本的方法的批判，在他们心目中，始终有一个“谁的思想史，为谁写的思想史”这样的意识。

然而，中国的中国思想史研究者是否也有这种“区别”与“认同”的明确意识呢？在传统的观念世界里，中国就是“天下”，因此，问题只是以夏变夷，期待周边的民族认同我们“广被四表”的文化。而在现代的观念世界里，中国人仍然认同这样的道理：真理是普遍的，应当“放之四海皆准”。所以，在很长的时间里，中国学者的观念认同只有两个极端，不是中国的，就是世界的，不是世界的，就是中国的，或者换一个说法，只要是世界的，就是中国的，只要是中国的，就是世界的。体现在思想史研究里面，很少特别有明确地为“当代中国”寻根，寻找与日本、朝鲜，与欧洲、美洲都不一样的“中国”的意识，总觉得我们是在参与作为“天下之公器”的学术大业。其实，这不仅是缺乏“他者”与“自我”的意识，而且也过于相信“放之四海皆准”的知识。由于缺乏中国思想史的特别的问题意识，当然就缺少特别的思路和方法。来自传统的思想史的研究方法和描述手段在很大程度上有意无意地被舍弃；西方“古代”、“中古”、“近世”的分法，笼罩了我们的思想史写作，西方的“文艺复兴”历史，成了我们研究近代中国史的标尺，来自西方哲学史的叙述方式，却成了我们思想史的基本脉络；相反，对于可以作为“镜子”的周边，比如渐渐挣脱朝贡体制进入近代的日本、朝鲜、东南亚的思想史，却很少有人关注，仿佛它们不足以成为“天朝”思想史的“他者”似的。

因此，是否也要想一想我们的思想史，究竟是“谁的思想史？为谁写的思想史”？

〔本文责任编辑：魏长宝〕

① 渡边浩：《进步と中华——日本の場合》，《东アジアの王权と思想》，第216—268页。

explain the profitability gap between the state-owned and the non-state-owned enterprises, although they do have something to do with the downside of the former. It is pointed out that the state-owned industrial enterprises are seriously limited by institutional factors when they try to deploy labor and capital according to market conditions. That is an important reason leading to the low profitability of the state-owned industrial enterprises compared with the non-state-owned ones.

**(4) Theodor Adonor’ s Critique of “Conceptual Imperialism” and Its Ontological Perspective**

*Wu Xiaoming* ° 42 °

Theodor W. Adonor’ s critique of “Conceptual Imperialism” in the context of 20<sup>th</sup> century philosophy has brought about a large step against the philosophical proclivity for theoretical discourse and intellectual and categorical approach. Based on the negative dialectics, Adorno attempted to exposes the fallacy of the “identity philosophy” and even the entire philosophical tradition of metaphysics with the notion of nonidentity. However, despite his contributions to contemporary philosophy and culture, Adorno was away from the perspective of ontology. As Adorno saw dialectics as “the consistent consciousness of nonidentity” and claimed that it is not a standpoint, he overlooked its ontological foundation. This absence of a path of truth that is provided only through ontology explains why Adorno failed to thoroughly uncover and disintegrate the conceptual capitalism even though he understood and repeatedly pointed out that its core lies in the immanence of consciousness. In this regard, Adorno’ s philosophical-cultural critiques, shining as they are, have never exceeded Hegel.

**(5) Of Whom and for Whom an Intellectual History Is Written: Recent Studies of Modern Japanese Intellectual History by Japanese Scholars and the Implications**

*Ge Zhaoguang* ° 53 °

Japanese scholars have paid special attention to the social context and the reality of daily life and common sense in their studies of modern Japanese intellectual history. They have tried to represent Japanese intellectual history in Japanese documentations and historical context, rather than from an imposed, modern perspective. In the meantime, they also consciously take the perspective of Asian history, particularly the modern East Asian intellectual histories, such as those of China and Korea among others, as they provide each other with a background and resources. Japanese students of its intellectual history showed a pronouncing consciousness of local questions, which is rather in want among their Chinese counterpart. The intellectual history in China has always been studied with Western models and narratives, with an absence of explicit line between “self” and “others,” and of awareness of local questions. It is really necessary for Chinese researchers to answer the question: of whom and for whom we are writing an intellectual history ?

**(6) The Philosophical Foundation of the Logic of Opening Class: A Nonnormal 3-Valued Intensional Semantics**

*Ju Shier* ° 64 °

Based on the principle of the insolvability of Hume’ s Problem, the author proposes an Open-World Assumption (OWA ). According to OWA, the opening class has two characteristics as follows: (1) it is possible (but not necessary ) that new members of an opening class possess none of the properties by virtue of which the original members are distinguished from each other, and (2) the only unchangeable feature in an opening class is the property shared by all its members. To provide a fomal description of these characteristics, this paper proposes a method of purely intensional semantics and takes property as the primary term in defining the main concepts of semantics. Finally, the principles of a nonnormal 3-valued semantics are proved.