
走向批判性的中国哲学

一 浪漫化“中国”像的丧失

日本的中国哲学研究处境极为艰难，这一点如今也许已经毋庸再言。优秀的年轻学生不愿意研究中国哲学，有关中国哲学的论文和著作也不能给学界以刺激，并且与世界动向分离，一味沉湎于一种自闭性的研究。那么，导致这种状况的背景是什么呢？

最大的理由是，现代日本以之为前提的“中国”像已经失效了。亦即是说，中国是反映日本的镜子，无论是肯定日本现代化的一方，还是否定日本现代化的一方，中国都曾是重要的参照系。申言之，对前者而言，中国与日本不同，在现代化的道路上失败了或落后了，而同时，其古典资源却又为日本的现代化做出了重大贡献；对后者而言，日本只是移植了西洋文明的表面上的现代化，而中国则以自身的传统与西方对峙，进行了有自己特色的现代化或者说另一种现代化。前一种中国像主要为战前的中国研究所采用，后一种则受战后中国研究青睐。对此，沟口雄三认为：

我们这些战中和战后成长的中国研究者，绝大部分人的研究起点上，都没有对中国的批判性视点。勿宁说，对于战前及战中的、对中国是批判的和蔑视的、因此亲自参与了对中国的侵略的那些研究者，比如说津田左右吉等人的现代主义的中国观，持否定性的批判或排除的态度，这种态度才是我们的起点。

在这种情况下，比如竹内好氏的《鲁迅》和《中国的现代与日本的现代》里体现的中国观就是一个有力的依据。这种中国观是自我批判日本的所谓脱亚式现代主义，而在被置于截然相反的另一面的中国那里，憧憬着亚洲理想的未来。坦白地说，在我们的中国研究的起点上，首先是这种憧憬¹。

但是，如沟口所说，“憧憬不是对客观的中国，而是对主观地在自己内部描绘出的‘内部中国’的。所以这一‘中国’是彻头彻尾的日本式现代的反设定，是应该憧憬而被憧憬的”²。既然如此，那么即使战后日本的中国研究，所憧憬的也是“内部中国”，只不过是把战前日本的中国研究利用过的中国像逆转过来而已。而现在，现代日本对“中国”始终怀有的憧憬，以及以“中国”为题的日本式浪漫主义都丧失了。

二 作为方法的中国——沟口雄三的“另类现代”

这种浪漫的“中国”像的丧失本身，决不需要哀叹。因为这样才能使中国作为中国被思考的视角成为可能。在这一点上，沟口说的“作为方法的中国”值得倾听。亦即是说，它从此前的那种虽然以中国为目标，但那个中国只不过是浪漫主义对象的现代日本的中国研究（去中国的中国研究）脱离开来，把中国客观对象化，旨在由此而将倡导普遍性的世界相对化。易言之，以中国的独特性，来重新考量西方的现代³。

尽管如此，“作为方法的中国”仍然不足以成为将中国作为中国而思考的视角。那是因为，以中国的独特性去重新检证西方的现代，常会放松对中国的思想及哲学遗产的批评，再次生产出便于自己利用的“中国”。当然，此处说的批评，不是战前日本的中国研究展开的那种从现代主义的观点将中国边缘化、抬高日本的“批评”，而是将中国的思想及哲学遗产作为能够批

1. 沟口雄三《作为方法的中国》，东京大学出版会，1989年，5页。

2. 同上。

3. 同上，131-140页。

评的话语体系加以尊重的态度。既然能够批评，那么这一遗产就应该有局限、有矛盾、有破绽。本着这一前提，让我们把中国作为中国来看看吧。

沟口描绘的中国像虽然强调了中国的独特性，但几乎没有指出其局限、矛盾和破绽。而且，那种独特性是从前现代连绵相继的东西，与西方的邂逅仿佛只不过是一个插曲而已。

事实上，中国的现代既不是超越西方的，也不是被落下的、落后的，而是从一开始就踏上了与西方和日本都不同的历史性的独特道路，直到今天仍是如此⁴。

总之，我想强调的是，现代中国不是作为所谓“西洋的冲击”的接受体，不是比如最直截地说法即“中体”的“西体”化，换言之，不是作为“旧中国”的解体过程，而是应该作为“旧中国”的蜕皮过程来把握。蜕皮是一种再生，就是说，虽然形式上是新生，但蛇蜕了皮并非就变得不是蛇。

诚然，“西洋的冲击”带来了与冲击一词相应的力学作用，洋务运动、变法运动正是对冲击的反作用，但这些运动的频率如果以三百年为单位来检视的话，那么显而易见，基本上还是“旧中国”的运动之连续⁵。

如果这样说的话，就会有现代中国所展开的与西方的思想格斗的意义被减弱、中国现代思想具有的批判性视角本身也被忽略的危险。这种危险最显著的呈现，就是其对新儒家的把握方式。

与代表现代中国的西洋式启蒙的五四运动相对，沟口把新儒家代表人物之一梁漱溟作为“另一个‘五四’”加以论述，说：

按此前的常识而言，那[梁漱溟的道路]是一条要改造和继承宗法的、儒教的传统思想的道路，与反对并想打倒宗法的、儒教的传统思想的道路相比，是截然对立的另一条道路，两者之间没有相互妥协的余地。

但看到的结果是，这两条道路之间虽然在中国是否有阶级这一革命

4. 同上，12页。

5. 同上，56-57页。

的根本部分存在着对立，但在新中国建国的问题上，却像两根稻草凝结成一条绳子那样和谐发展⁶。

亦即是说，要在从五四到新中国的中国的“救亡—革命”史中看“宗法的、儒教的传统思想”之实现，将之视为中国的独特性。由此，沟口与李泽厚产生了对立。

在“救亡—革命”中，礼治思考作为结构性要因混杂其中，在这一点上，我们[沟口与李泽厚]的认识是一致的，但从中得出的结论，却勿宁说走向了相反方向。

这种交错就在于，在李泽厚氏那里，“宗法、礼治体系”只是本来应该通过“革命”来克服的封建残渣，但在我看来，无论好坏，这一“宗法、礼治体系”都是从内侧规定“中国式”社会主义性质的要因，如果从与“革命”的亲近的和谐样态来看，甚至可以视为“革命”成功的要因⁷。

这样看来，对沟口而言，现代中国的思想格斗结果无非是“儒教传统思想”的新发展。因而对“儒教传统思想”的批判，只不过是受感染并接受了西方现代的人们的歪曲中产生出来的。这种想法早在其最初的著作中就已经宣布了。

我认为，从亚洲的前现代把亚洲特有的现代作为其历史成果抽出，将之在现代加以利用，大概不会毫无用处吧。在让世界真正成为世界、让自身真正成为各自的自身这一点上，勿宁说是有效的⁸。

然而，不经过对中国的思想及哲学遗产的批判，就从中国发现“另类现代”的态度，仍然是依托于浪漫主义的“中国”像的，且过分低估“现代”的冲

6. 沟口雄三《中国的冲击》，东京大学出版社，2004年，192-193页。

7. 同上，193-194页。

8. 沟口雄三《中国前现代思想的歪曲与展开》，东京大学出版社，1980年，i-ii页。

击，或者说回避对“现代”的根本性批判。进而言之，这种态度将现代中国的思想格斗单纯化，因而难以避免走向另一种“去中国的中国研究”。

三 作为现代思惟的明代儒教——岛田虔次的“现代”

岛田虔次力图指示出一种与这种从中国发现“另类现代”的态度看似相近实则迥异的方向。岛田也与沟口一样，不，比沟口还早，就在明代看到了现代的渊源，但他的现代不是“另类现代”，而是与西方现代相匹敌的、贯彻了对普遍性的向往的“现代”。

我的方法是这样的。首先是一个直观，即，宋代以后的中国与欧洲的现代 Modern Age（指从十四、五世纪开始的时代过程，不是指十九世纪、二十世纪西欧文明所理念化的“现代本身”）是并行的。其次是一项自觉，即，只要是人类社会，无论是宋以后的中国还是文艺复兴以后的欧洲，必然都有同样的现象，弄清这一过程，就一定能够弄清中国史的普遍性与特殊性，无论是好是坏，对生于今日的我们而言，除此之外别无他法。与其从一开始就标举中国的独特性而放弃理解，莫如把体系完备的欧式学术的诸种概念当作索引，也就是说，先将在中国之中读取欧洲工作的进行下去。问题勿宁说在后面，当碰到这一索引中没有的东西时怎么办……⁹。

岛田说把这个“现代”称为“近世”也可以。尽管如此，岛田说“我所视为是现代的东西不是现代吗？我不那样认为”¹⁰，他始终是把中国（尤其是明代）作为与西方现代相匹敌的“现代”来理解的。当然，他还认为中国没能自发地抵达（=挫折）“现代”即资本主义。

因此，岛田虽然热切地把儒教作为中国的思想及哲学遗产给予认可，但却没有探讨其独特性，而是强调那是作为“现代思惟”而发展的。他的阳明

9. 岛田虔次《中国的现代思惟之挫折》2，平凡社，2003年，258-259页。

10. 同上，261页。

学研究是这样说的：

亦即是说，朱子学还处于宋学追求的内面主义尚未充分实现自身之原理、不得不仍旧承认“外”的阶段，是王阳明使内面主义彻底化，剥夺了“外”的权威而将之归诸“内”¹¹。

也说是说，阳明学是中国的现代式“内面”的确立。由此，现代式的“‘我’的觉醒”¹²成为了可能。

这样一来，对岛田而言，代表“另一个五四”的新儒家也一样，必须是比较中国的独特性更象征中国的现代性的东西。岛田与选取了“可以说是所谓玄学派即传统派、国粹派”¹³的梁漱溟的沟口不同，选择了熊十力，他说：

总之，很明显，他的哲学就是把传统思想综合再造，创造新的哲学之尝试¹⁴。

但是，儒教思想在何种程度上能够成为现代哲学呢？作为指示了这种可能性的东西，我认为[熊十力的思考]是宝贵的。当然，那不是纯粹无杂的儒教思想，而是自觉地吸纳了佛教思想的儒教思想。不仅如此，不可否认，其构想受到柏格森的巨大影响。但正是在熊十力的那种哲学性工作中，能够看到传统的发展性继承，纵使其中有时代错误(anachronism)，那也可以说是刺激性的时代错误，必将为人类文化做出贡献¹⁵。

意即，熊十力的“哲学”吸收了佛教而使儒教思想哲学化、现代化，在此意义上，是“对人类文化做出贡献”的。

然而岛田决非仅仅是一名现代主义者。相反，既然经历着“现代”，就“先将在中国之中读取欧洲的工作进行下去”，设定自己的视角，并且把与

11. 岛田虔次《朱子学与阳明学》，岩波新书，1967年，126-127页。

12. 岛田虔次《中国的现代思维之挫折》2，118页。

13. 岛田虔次《新儒家哲学研究——熊十力的哲学》，同朋社，1987年，127页。

14. 同上，128页。

15. 同上，132页。

“欧式学术的诸种概念”了无牵涉的东西作为中国的特殊性来考虑。这可以说是试图在哲学的可能性上拯救中国哲学。在这一点上，岛田显然与在中国寻求“另类现代”，从中国的独特性来重新探讨世界的普遍性，认为相对的、多元的文化并存状态最好的沟口的做法不同。

四 走向批判性的中国哲学

尽管如此，在这两位代表了战后日本的中国哲学研究的学者身上，可以看到共同的局限。那就是，没有从原理上彻底地批判作为西方现代而被设定的东西（即使沟口想这样做，但批判的前提是对西方的理解，既然他对西方的理解比不上岛田，那么批判就难称完备），而且，最重要的是，两者都尽力抬高其所依据的儒教思想（尤其是明代思想），却缺乏对儒教思想的哲学批判。像沟口那样，依据多元文化主义的观点来解释中国，从而描绘出中国的独特性，即使承认这种做法在一定程度上的有效性，但却很容易陷入文化本质主义，不能抵抗西方之现代的压倒性力量。像岛田那样，在中国思想中发现现代的可能性，虽然可以对此普遍性地加以探讨，但是接下来不批判西方的现代，同时批判中国的“现代”，结果只能是肯定现状而已。

现在，中国哲学的批判的可能性在于，在探求了其哲学可能性的基础上，进而指出其界限、矛盾甚至破绽。除此之外，就没有超越浪漫的“中国”像，把“中国”作为哲学的讨论场所而开启的可能。这种批判性工作才是让年轻一代对中国哲学研究感兴趣的唯一通道。批判性的中国哲学，那是只有尊重中国的思想及哲学遗产才有可能完成的工作。我深切地期望，这一工作在中国自不待言，在日本也能够开始。