

Articles 【研究論著】

十六世紀中國儒學思想的近代意涵： 以日本學者島田虔次、溝口雄三的 相關討論為中心

On the Significance of Sixteenth Century Confucianism in China: Reflections on the Scholarship of Shimada Kenji and Mizoguchi Yūzō

吳 震^{*}

關鍵詞：近世、近代、前近代、近代精神、他者

Keywords: modern world, modern times, pre-modern times, modern spirit, the other

* 復旦大學哲學系教授。

§ 本文為日本住友財團2003年度「アジア諸國における日本関連研究助成」的立題項目：「日本陽明學研究50年」的研究成果之一。曾在2003年12月13日臺灣大學東亞文明研究中心主辦之「跨文化研究與詮釋問題」研討會，以及2004年5月16日北京大學主辦之「首屆中國南北哲學論壇」上宣讀。承蒙與會各位學者以及兩位匿名審閱人的指教、徐洪興教授的〈摘要〉翻譯，在此一併致以衷心的感謝。

摘要

自上世紀二〇年代始，中國學界有關十六世紀儒學思想研究進入了一個新階段，近代西方的一些學術概念作為問題的重構方式及其分析模式被大膽採用，譬如「近代」或「近世」概念之移植，便是其中的標誌之一。相形之下，戰後日本在「反省近代」的社會思潮這一背景當中，更有不少中國學研究專家將「近世」概念作為觀照中國的分析座標，島田虔次便是其中的代表人物之一。他在考察十六世紀中國儒學的思想時，將問題意識集中在：「中國的近世性與近世的中國性」上。亦即：具有「中國」之特殊意涵的「近世性」如何與作為「世界」一般的「近世性」比照合觀？他認為在這一問題意識的觀照之下，可以發現和挖掘在西方進入中國之前，中國本土思想所蘊涵的「近代精神」。八〇年代後，溝口雄三以「前近代」作為考察中國近世思想的一個基本預設，在方法論上反對套用西方的觀念分析，在歷史敘述上，則在「前近代」這一分析框架之內，嘗試找出對形成中國近代思想之特質具有決定性因素的某些思想資源。溝口與島田雖在「近代」概念的設定上存在分歧，但在總的方向上，兩者的努力目標卻有一致性：即從十六世紀儒學思想的推演進程中追尋近代的思想淵源。綜觀日本學界近五十年有關中國近世思想的研究歷史，至少給吾人有二點啟發：一、當代西方的中國學界在近代中國的研究領域，經歷了由「西方中心論」到「中國中心論」再到「公共領域」等分析模式的不斷轉換，而日本的中國學界卻在西方與非西方的分析模式中，固執地尋找著一條獨自的研究路徑並構成了自己獨特的問題意識，以一種特有的心情感受及歷史觀念來觀照和解釋中國。二、在中國本土之外的中國研究，日本學者所作出的努力和貢獻對我們來說，足以提供一個互補的分析視野。吾人在對本土的思想和歷史抱有關懷之同時，應思考如何以一種開放的心態將「他者」的立場融入自己的視野，這不僅是應有的解釋態度，其本身也應當是一種解釋方法。

Abstract

Since the 1920's, studies of sixteenth-century Confucianism have moved on to a new stage in China. Scholars started to use modern western concepts to reframe discussions and remodel interpretations. For example, one of the most significant adoptions is the deploy of the concept of "modern times" and "modern world." In comparison, a larger number of the Postwar generation of Japanese Sinologists, influenced by the trend of "introspecting modern times," also use the concept of "modern-world" as the frame of analyses.

Kenji Shimada, one of the postwar generation scholars, pivoted his discussion on the dialectics between "Modernity in China and China in the modern world." In other words, how do we compare and contrast modernity of Chinese characteristics with modernity as a universal concept? With this comparison and contrast, Kenji Shimada discovered the "modern spirit" in China even before the influence of western thoughts.

After the eighties, Yūzō Mizouguchi used the concept of "pre-modern times" as a basic parameter in his study of modern Chinese thoughts. In terms of methodology, he refused to apply Western concepts indiscriminately. And in terms of historical narrative,

with the analytical frame of “pre-modern times,” he tried to find out key factors which help to shape modern Chinese thoughts. Although their concepts of “modern times” differed, Yūzō Mizoguchi and Kenji Shimada have worked toward the same goal in general: to search roots of modern thoughts through studies of the sixteenth-century Confucianism in China.

A comprehensive survey of Japanese Sinologist studies in the past fifty years inspires us in at least two aspects: a). Western Sinology, in the area of Modern Chinese Studies, has gone through three paradigm shifts: from “Western Centricism” to “China Centricism” to “Public Domain;” while Japanese Sinologists, wavering between Western and non-Western paradigms, insist on an unique approach and have formed new perspectives. b). As Chinese Studies out of the native land, Japanese Sinology provides us with new visions and perspectives complementary to ours.

一段時期以來，人們通過對明代中晚期思想的深入觀察，形成了這樣一些觀點：認為這是一個充滿自由主義、個人主義之精神的時代，盛讚這一時代存在著一股個性解放以及啟蒙主義的思潮，甚至認為明代思想特別是陽明心學當中表現出了一種「近代精神」。不論持這些觀點的學者是出於何種分析立場形成了與他人對明代思想的不同理解，不容置疑的是，這些觀點有一共同特徵：認為可以用西學的概念模式來考察和衡量中國近世思想的特質。換言之，從特有的中國思想的歷史（這裏主要指十六世紀以來的明代中晚期思想）當中可以尋找出並發現與西方近代文明互為感通的共同特性，並以此作為明清以來的中國思想也具有近代性之特徵的一個有力證明。

儘管近二十年來，上述的這種觀察思路已漸漸從學術界淡出，「西方有的東西在中國也曾有過」這樣一種情結也早已過時。但是，與上世紀初開始的東西方文化交流處於強弱對比嚴重失衡的情況不同，在當今世界不同文化之間的交往日趨頻繁的背景之下，對於具有不同價值關懷的思想文化之體系進行比較考察卻越來越顯示出其必要性。正是基於這樣的考慮，我們來回顧日本學者對於十六世紀中國儒學思想的獨特分析是有一定意義的。通過回顧，可以發現作為「他者」的日本學者所抱有的與中國本土學者不同的問題意識應當而且能夠為我們提供具有互補性的詮釋視野。本文主要就島田虔次（1917-2000）和溝口雄三（1933-）的中國近世思想研究作為個案考察的對象，在此之前簡單地回顧一下在清季民初以來的近代化思潮之下，中國本土學者在重新審視明代思想時所發生的視角轉變。

一

所謂「十六世紀中國儒學思想」，具體而言，蓋指以陽明心學運動的興起為標誌，在陽明學與朱子學的對立、抗爭以及不斷磨合的進程中，儒學所走過的一段特殊的思想歷程。已有研究表明：雖然進入十七世紀以後，心學的發展在某些地區（比如浙江一帶）仍勢頭未減，但畢竟已是日薄西山；政治上、軍事上乃至學術上的不斷「內戰」，終於打斷了王學席捲思想界的勢頭，並且隨著明清鼎革已成定局，有明朝遺老之身份背景的儒家

知識份子在痛定思痛之餘，紛紛指責王學的「空談」，對於社會秩序乃至人心造成了不可挽回的危殆，甚至以為明亡的罪責也要由它來承擔。自此以往，陽明心學基本上退出了思想舞臺，而朱熹理學作為官方的正統學說則勉強得以保持威嚴。然而事實上，朱熹理學業已成為僵化了的工具，其思想活力則已呈衰竭之勢。誠如晚清之「革命家」章太炎（1869-1936）所言：「清世理學之言，竭而無餘華」。¹

從學術史的角度看，終清一代（除清末最後十餘年的動盪時期以外），人們對明代思想往往投以一種鄙夷的眼光，更談不上有什麼研究的興趣。原因很顯然：清代學術之走向與明代已然完全不同，重考據、興「漢學」，乃是當時學術界的主流思潮，而明代思想則被視為空疏之學的典型。儘管嘉慶以後在思想界、學術界開始出現了新的轉機：在漢宋之爭中，宋學挽回了一定的尊嚴；但是就整體而言，明學依然未能扭轉「悲慘」的命運。當中國的歷史開始步入十九世紀末二十世紀初的「近代」，晚清帝國一些主張改良的人士開始企圖從清代以前，特別是明代思想中尋找新的思想資源。不僅是顧炎武（1613-1682）的《天下郡國利病書》以及黃宗羲（1610-1695）的《明夷待訪錄》等書，一時之間成為當時學人志士的熱門話題，而且作為明學之代表的王學也開始出現了「復活」的徵兆。康有為（1858-1921）雖以《春秋》作為思想武器，提出了一套改良方案，但他卻是近代中國企圖復興王學的第一人。²其弟子梁啟超（1873-1929）更是對明代心學情有獨鍾，他在「五四」以後為整理清學史而寫就的《清代學術概論》以及《中國近三百年學術史》這兩部名著中，對陽明思想有極高的評價，這顯然是十九世紀末王學「復活」的歷史延續。他稱讚王陽明「是一位豪傑之士」，認為陽明學結束了五百年以來的「道學」歷史。³應當說，明代思想的意義

¹ 引自朱維錚：《求索真文明：晚清學術史論》（上海：上海古籍出版社，1996年），頁2。當然，也有與章太炎此說持不同見解者，如錢穆（1895-1990）便認為：「不知宋學，則亦不能知漢學。」（《中國近三百年學術史》，〈自序〉，北京：商務印書館，1997年，頁1）。因此，他所整理的清代學術史幾乎成了一部清代「宋學」史（參見上引朱維錚論著，頁6）。

² 參見上揭朱維錚論著，頁354-357。

³ 《中國近三百年學術史》，朱維錚校注：《梁啟超論清學史二種》（上海：復旦大學出版社，1985年），頁93。

之被重新發現，是始於清末的改良派人士之手。

另一方面，隨著「五四」以後新文化運動的展開，在對封建禮教、傳統儒學的一片斥責聲中，人們也開始大膽採用西學的眼光來審視中國傳統文化。當時新文化運動的旗手級人物胡適（1891-1962）便站在實證主義的立場上指出：在宋學當中已然有一種「大膽懷疑，小心求證」的思想精神，從廣義上說，宋代思想可謂是中國「文藝復興」的開創期；而明代王學之興起乃是第二期；清代的實學思想、考據之學則可以看作是第三期。⁴不過總起來看，在二十世紀初的這些對宋明學的褒揚聲中，含有諸多非歷史的因素，原因是當時人們對歷史人物以及學術思想的討論和評價或多或少受到為「反清復明」而製造輿論之主觀目的的影響。比如，1904 年以後，劉師培（1884-1919）撰寫的一系列有關泰州學派、顏李學派乃至戴震（1723-1777）思想的研究論文；⁵新文化運動之前夕的 1915 年，吳虞（1872-1949）發表的《明李卓吾別傳》，⁶正是在「反清復明」以及批判儒教這樣一種時代背景之下的產物。⁷不僅如此，對王艮（1483-1540）以及李贄（1527-1602）等明代思想家重加評估的思潮之興起，意味著人們開始認識到在政治上進行「反清復明」的同時，思想上的「反清復明」甚至更為

⁴ 《胡適的日記（手稿本）》，第 4 冊（臺北：遠流出版公司，1989-1990 年再版，初版 1923 年 4 月 3 日，無頁碼）。引自羅志田：《裂變中的傳承：二十世紀前期的中國文化與學術》（北京：商務印書館，2003 年），頁 79。另外，胡適在《中國古代哲學史》（即《中國哲學史大綱》，卷上，商務印書館，1919 年）中，也以「近世」指宋元明清，參見姜義華主編：《胡適學術文集》所收錄之《中國哲學史》（北京：中華書局，1991 年），頁 5、12。

⁵ 〈泰州學派開創家王心齋先生的學術〉，《中國白話報》，第 17 期。參見李妙根編：《劉師培論學論政》（上海：復旦大學出版社，1990 年），附錄〈劉師培生平和著作系年〉。次年 11 月，劉又發表了〈王艮傳〉。以上這兩篇文字大概算得上是近代學術史上首次以王艮為研究對象的專題論文。

⁶ 《進步》，第 9 卷第 3 期（1916 年）。後收入《吳虞文錄》（上海：上海東亞圖書館，1921 年），卷下。

⁷ 據吳虞的好友、日本著名漢學家青木正兒（1887-1964）的說法，吳虞是有「感於明李卓吾非議孔子底精神」而撰寫此文的。這句話頗能反映當時一些激進的中國知識份子欲對受清廷壓制的明代思想人物加以重新評估的強烈願望。參見青木正兒：〈吳虞底儒教破壞論〉，《支那學》，2 卷 3 號（日本：京都）。吳虞對青木此文極為重視，在 1933 年出版《吳虞文續錄》時，特意將此文作為代序而冠於書首。現收入《吳虞集》（成都：四川人民出版社，1985 年）。

重要，而且其聲勢所指則有可能對傳統儒學思想形成全面的反省和批判。

直到上世紀二〇年代末三〇年代初，人們對待傳統文化的激烈心態開始平靜，越發意識到有必要將明代思想（包括廣義上的宋學）置於嚴肅的學術規範之中加以重新研究和考察，並企圖從中挖掘近代思想的本土資源。其中，具有代表性的研究成果是嵇文甫（1895-1963）於1931年成稿的《十七世紀中國思想史概論》⁸、陳鍾凡（1888-1982）於1933年出版的《兩宋思想述評》⁹，以及次年出版嵇文甫的《左派王學》¹⁰。陳書採用「近代」一詞，以此作為宋以後歷史時期的開端，他在該書第一章開宗明義地指出：「茲言近代，自趙宋始，下迄清季（960-1912），凡九百五十餘年。」¹¹該書所關注的問題集中在兩宋思想，指出「近代思想界之啟蒙思潮」實開啟於北宋的周敦頤和邵雍，然而對於明代思想以及陽明心學的評判則基本上沿襲清代以來之舊說，以為王學末流的出現適以表明理學思潮「由極盛而中衰，入於蛻變之會矣」，而近代以後「解放思想之先聲」則要等到康有

⁸ 該著似未公開出版。據《嵇文甫文集》整理者的按語說明，該著原系嵇文甫於1931年為北京中國大學編寫的講義稿。其中第四章〈十七世紀中國學者的政治思想〉曾發表於1932年7月出版的《百科雜誌》，第1卷第1期。第一章〈十七世紀中國思想變動的由來〉則「附錄」於1934年出版的《左派王學》一書之後（《嵇文甫文集》，鄭州：河南人民出版社，1985年，頁131）。

⁹ 陳鍾凡：《兩宋思想述評》（上海：商務，1933年）。

¹⁰ 嵇文甫：《左派王學》（上海：開明書局，1934年）。在中國近現代學術史上，對宋明理學作出系統整理的第一部研究著作似是1931年出版的呂思勉（1884-1957）《理學綱要》。據作者的1928年的自序，該書的前身是1926年在上海滬江大學講授《中國哲學史》時所編的講義。惟該著在方法上似無重大突破。再者，陳鍾凡、嵇文甫與馮友蘭（1895-1990）是北京大學哲學門（即現在的哲學系）的同學。陳在書中提到了幾部日本學者的著作，但是目前無法確定，陳以宋代為中國近代之始是否受到了日本京都學派的創始人之一內藤湖南提出的「宋以後近世說」的影響。此外，對明代思想有所關注的還有梁漱溟（1893-1988）、馮友蘭等人。梁漱溟在二〇年代初發表的《東西文化及其哲學》一書中對泰州學派「能化及平民」的講學作風大加讚揚，以為「最合我意」，梁的這一評價與他後來致力於「鄉村教育運動」有一定關聯（參見《東西文化及其哲學》第四、第五章）。馮友蘭在1932年撰成的《中國哲學史》中，針對黃宗羲批評王良的說法提出了反批評，指出王良思想「注意於己身之行為」，故「其學不惟不近禪，且若為以後顏習齋（按，即顏元）之學做前驅者」（《中國哲學史》下冊，北京：中華書局，1961年，頁973）。以上梁、馮之論亦應予以注目。當然，除上列各主要論著以外，還有相當一批這方面的研究專著，受論題所限，此不具述。

¹¹ 陳鍾凡：《兩宋思想述評》（北京：東方出版社，1996年再版），頁1。

為「托古改制」學說的出現。¹²

與陳著的觀察角度有所不同，嵇文甫的《左派王學》（包括十年後出版的《晚明思想史論》）一反傳統之見，對晚明的心學思潮，特別是王門後學作出了幾乎是全新的解釋。這一解釋所依據的立場顯然與清季士人出於批判清朝帝國體制的政治立場有著根本不同，毋寧說與「五四」新文化運動以來的反傳統精神，以及隨之而來的中西文化論戰有著前後承繼的關係。他指出，被當時「新文化運動家」視為同調的晚明文學「自由解放反抗傳統思想的精神」，其實在明中葉以後便已開始在各個「思想界」的層面「表現出來」；¹³而嵇氏對「五四」運動、以及馬克思主義進入中國以後的傳統思想史觀，進行許多深刻的反省，也是很值得注意的地方。正如嵇氏自己所說的那樣，該作之目的乃在於糾正時人（「包括許多很有鑒別力的學者」）「習慣了」孫奇逢（1584-1675）《理學宗傳》、黃宗羲《明儒學案》的那種思想史觀，為了打破因循守舊的「這種成見」，所以對於十六世紀以後出現的主流思潮——「左派王學」有必要加以「特別表章」。¹⁴不僅如此，嵇氏的目的還在於：他要打破當時學術界所存在的思想史、社會史、方法論各自為政、互不相容的研究態度和治學方法。他根據「思想是生活的反映」這一觀點，認為社會生活決定了當時的思想變動，因此有必要通過對當時社會的考察，來分析思想現象以及思想運動。基於此，嵇氏進而指出，「明朝中葉以後，由商業資本擴大而深入的結果」，一方面導致了諸多社會經濟上的深刻變化，另一方面「演成思想革新的潮流，所有當時的政治運動、社會運動、思想運動都是那種僨張躍動的時代心理所形成，而這種時代心理卻是由那外繁榮而內紛亂的社會生活刺激起來的。」¹⁵嵇氏這一觀點無疑具有深刻的啟發意義。他堅信「這種研究方法是很可推廣應用的」。¹⁶為了貫徹此一研究方法，他還特地在全書的末尾，附上一篇

¹² 同上，頁 2-5。

¹³ 《左派王學》（上海：開明書店，1934 年），頁 2。

¹⁴ 參見《左派王學·序》，頁 1-2。

¹⁵ 《左派王學·序》，頁 3。

¹⁶ 《左派王學·序》，頁 3。

〈十七世紀中國思想變動的由來〉¹⁷，指出「從國際貿易、貨幣經濟、土地集中各方面，都可證明當時商業資本的情狀」。¹⁸嵇氏此說可以視為後來在五〇年代人們所關注的「資本主義萌芽問題」的先驅之論，值得重視。

總的說來，不論是清季還是民初的文人學士，他們對十六世紀以降明代思想的重新考察和評估，與當時中國的近代思潮的急遽高漲是互通聲息的。換言之，近代化的歷史步伐促成了他們的獨特問題意識，在經歷了多次動盪和挫折的近代化進程中，人們迫切地希望從中國思想與西方文明的交會當中尋找出一種新的結合點，目的是要為中國尋找出一條如何走向近代的通道，企圖為政治上的反帝運動、文化上的反西化運動提供一種解答方案，並以此作為提升人們民族意識的一種手段。正是在這樣的時代背景之下，陳、嵇等人企圖通過研究宋明時代的思想歷史，從中發現中國近代的啟蒙思潮、個性解放的思想源頭。就此而言，這些研究的歷史意義是深遠而重大的。¹⁹

二

筆者曾經指出，嵇文甫的王學研究，尤其是其對泰州學派的積極評價，基本上與五〇年代侯外廬（1903-1987）等在《中國思想通史》中所闡述的有關泰州學派的看法有「一脈相通之處」，「尤其是在認為晚明思想界存在著一股『思想解放的潮流』這一觀點上，兩者的研究具有共同相似之處」。²⁰如果再作一補充的話，還應當說，嵇氏所主張的將社會、生活、經濟與時代思潮、時代心理相結合的研究方法，對於五〇年代以後的中國學界也有著

¹⁷ 該文原為《十七世紀中國思想史概論》，第一章，完成於1931年。

¹⁸ 《左派王學·序》，頁2。

¹⁹ 按，完成於上世紀四〇年代初的侯外廬《中國近代思想學說史》對晚明思潮亦有深入獨到的研究。該書是《中國早期啟蒙思想史：十七世紀至十九世紀四〇年代》（北京：人民出版社，1956年）之前身。據侯外廬「自序」所言，《中國近代思想學說史》完成於抗戰時期，曾由一家流亡的印刷廠排版印刷，1947年又由上海的生活書店再版（按，以上兩種版本，筆者未見）。可見，侯外廬關於明末清初啟蒙思想的研究思路發端於四〇年代初期。

²⁰ 參見吳震：《聶豹·羅洪先評傳》第一章〈序說〉（南京：南京大學出版社，2001年），頁4。

積極的影響，這是不容否認的。同時，筆者還指出，雖然不能確定嵇氏此著對日本學界有何直接影響，但是日本戰後以京都大學教授島田虔次為代表的陽明學研究，也頻繁地使用「王學左派」這一概念，甚至也認為在晚明時代存在著「思想解放」和「思想啟蒙」的思潮。²¹

現在可以肯定地說，嵇氏的研究對於當時的日本學界產生了某些直接影響（儘管這種影響到底達到了何種程度尚有疑問），這是筆者最近重讀已故東京大學名譽教授後藤基巳（1915-1977）的著作《明清思想とキリスト教》²²，以及島田虔次的遺著《中國の傳統思想》²³以後所得出的結論。後藤早在 1942 年 10 月發表的論文〈清初政治思想の成立過程〉²⁴當中，就明確使用了「左派王學」這一特定用語，指出左派王學強調「打破傳統、個人解放」的思想觀點，必然會與「否定君權」相呼應，以作為「庶民階級思想」的反映，而令「平等主義」以及「反君重民」等思想也開始萌芽；而從王學左派的思想當中，也可以看出對權威主義以及儒家名教的「反抗精神」和「批判精神」。²⁵這一見地是嵇文甫所沒有達到的，在當時的日本學界也可謂是頗具獨創性和爭議性的觀點。借用日本學者喜歡使用的說法，後藤的這篇論文在明清思想研究領域具有「里程碑」式的意義。

數年後，島田虔次在《中國における近代思惟の挫折》²⁶的序言（作於

²¹ 同上註。

²² 《明清思想與基督教》（東京：研文出版，1979 年）。

²³ 島田虔次：《中國の傳統思想》（東京：みすず書房，2001 年）。

²⁴ 後藤基巳：〈清初政治思想の成立過程〉，《漢學會雜誌》，第 10 卷第 2 號（東京帝國大學〔即東京大學的前身〕文學部支那哲文學研究室漢學會）。此後，後藤將此作為「總論」收入《明末清初政治評論集》（東京：平凡社，1971 年），在這篇「總論」中，他明確提到了嵇文甫的《左派王學》。順便指出，根據高田淳的介紹，後藤曾於 1939 年至次年留學北京，對當時中國學界興起的「中國社會史論戰」以及明代思想史研究頗感興趣，並且開始從事李贄研究（參見《明清思想與基督教》附錄〈編集を終えて〉，東京：研文出版，1979 年，頁 262）。可見，在三〇年代，中日學術界仍然保持著密切的交往。

²⁵ 《明清思想與基督教》，頁 4、16。參見山下龍二：《陽明學の終焉》第一章〈明代思想研究史〉（東京：研文社，1992 年），頁 37。

²⁶ 《中國近代思維的挫折》（東京：築摩書房，1949 年）。筆者使用 1970 年再版本。按，島田虔次自 1949 年至 1981 年退休為止，主要任教於京都大學，一生著述頗豐，除了在宋明清儒學研究領域以外，對於中國近現代思想也素有研究，本文將著重介紹《近代思

1948年4月7日)中,特別提到後藤該文,並且作出了很高評價。同時,島田還特意介紹了嵇文甫的《左派王學》,以及〈十七世紀中國思想史概論〉一文的主要觀點,指出嵇氏的研究是建立在「唯物史觀」基礎之上的。不過,島田也同時指出了嵇著的不足之處,認為嵇著對左派王學諸子的敘述僅停留在「介紹」的層面,作為學術研究,對於人物的思想挖掘顯得「還不充分」。²⁷這個意思是說,嵇著在對思想的義理分析方面,其力度和深度尚嫌不夠。這個分析其實是頗符合實際的狀況。

那麼,對於島田的《中國近代思維的挫折》,我們又當如何看待呢?首先可以得到確認的是:作者試圖從王陽明—王良—李贄的思想展開過程中,尋找中國近代思想的萌芽。島田發現在陽明學的義理結構,及其思想的展開過程中,有以下四點可以得到確認:一、對人的全盤肯定;二、聖人權威的世俗化;三、「良知」論的確立,使得人的知識、才能、情意等獲得了獨立的地位;四、人作為良知的存在,具有「平等」特徵,從而在「庶民」階層開出了一條與士大夫相同的學問道路。進而言之,由上述一,導致產生了現成良知觀念以及欲望肯定說;由上述二,形成了獨立的自我意識以及基於自我意識的行動主義;由上述三,導致人們的歷史意識的改變,開始重新評價以往被儒家所否定的歷史人物;由上述四,在庶民階層興起了一股講學運動和心學思潮。²⁸由此,島田自信他發現了以「理性精神」、「自我肯定」、「庶民意識」等作為基本內涵的「近代精神」、「近代思維」之各種因素和特性,在上述的思想展開過程中得到了「培育」和

維》一書中的觀點,但作為參考,建議讀者注意以下島田的論著:《朱子學と陽明學》(東京:岩波書店,1967年;中譯本為蔣國保譯:《朱子學和陽明學》,西安:陝西師範大學出版社,1986年)、《新儒家について:熊十力の哲學》(《五四運動の研究》,第4函第12分冊,京都:同朋舍,1987年;中譯本為徐水生譯:《熊十力與新儒家哲學》,臺北:明文書局,1992年)、《中國の傳統思想》(東京:みすず書房,2001年)、《中國思想史の研究》(京都:京都大學學術出版會,2002年)。

²⁷ 參見《中國近代思維的挫折》,頁11-12。在筆者看來,嵇氏該著除了研究方法頗具新意以外,在資料運用上,的確沒有遵循以第一手原始文本為主要依據這一學術規範,大量使用了《明儒學案》等第二手資料,此乃由於明人文集資料受清廷毀壞之後大量流入民間等歷史條件所限,吾人亦不必苛求。

²⁸ 關於《中國近代思維的挫折》一書的主要內容,山下龍二有頗得其要的歸納,參見《陽明學の終焉》第一章〈明代思想研究史〉,頁37-38。

「展現」。只是明末以降，肇因於種種外在因素（新朝統治在政治、文化上的高壓政策），這一「近代思維」的歷史進程最終受到了意外的「挫折」。以上便是島田對中國近世思想研究的基本思路，亦是他中國研究的主要貢獻之一。

這裏有必要談一下「近代」一詞所容易產生的混淆。島田所說的「近代」，其實繼承了京都學派的傳統觀點，²⁹亦即由內藤湖南（1866-1934）所創的「宋以後近世說」，又稱「唐宋變革說」。其不僅在日本學界獲得廣泛的認同，在歐美史學界享有「內藤假說」（Naito Hypothesis）之稱，至今仍有相當大的影響力。內藤從政治、經濟、文化等角度，對唐宋轉型（即中世轉向近世）作了詳盡的論證，此處並不一一具述。³⁰而所謂的「近世」，其意思則較接近西方史學中的「近代」（Modern Age）一詞，但兩者並不完全相同，中國和日本學界對「近代」一詞有不同的使用方法，更加反映出有關社會類型、歷史分期等問題在觀念上的差異。大陸學界一般認為，歐洲近代史的開端是以十七世紀英國的產業革命為標誌，而日本學界（也是西方史學界的主流觀點）則認為十四、十五世紀的歐洲「文藝復興」才是世界近代史的開端。也有日本學者對此類說法表示疑義，詳可參見島田虔次在《中國近代思維的挫折》再版本「後記」中的說明。³¹在該「後記」中，島田承認就史學意義而言，「近代」與「近世」應有所區別，書名所使用的「近代」一詞，也應當改成「近世」才妥當。³²這種看法是將「近世」置於史學意義的脈絡中，特指某一歷史發展階段而言，至於「近代」

²⁹ 在此特指以內藤湖南、狩野直喜（1868-1947）等為代表的京都大學的東洋史學派（或稱日本中國學京都學派），而非指以西田幾多郎（1870-1945）為代表的京都大學的哲學派。另可參見錢婉約：〈日本中國學京都學派芻議〉，《北京大學學報》，第 5 期（北京大學，2000 年）。

³⁰ 參見《內藤湖南全集》卷十《中國近世史》（東京：築摩書房，1969 年）。據內藤乾吉《中國近世史·跋》，該著是 1925 年前後內藤湖南在京都大學的講課記錄。中文方面則可參見內藤湖南：〈概括的唐宋時代觀〉；宮崎市定：〈東洋的近世〉（均為黃約瑟翻譯，載劉俊文主編：《日本學者研究中國史論著選譯》，第一卷〈通論〉，北京：中華書局，1992 年）。

³¹ 島田虔次：《中國近代思維的挫折》，頁 328-329。

³² 同上，〈補論：王學左派論批判の批判〉，頁 294-295。

一詞，則兼具有時間性和文化的概念，諸如「近代精神」、「近代意識」、「近代思維」等等。值得注意的是，日語中的「近代化」一詞，大致相當於中文的「現代化」。可見，日語中「近代」一詞的涵義非常寬泛，並非只是一個純粹的史學概念而已。

在中文世界裡，近年來「近世」一詞已得到廣泛的運用，比如余英時的《中國近世宗教倫理與商人精神》³³，以及劉廣京主編的《中國近世之傳統與蛻變》³⁴等等，都是將「近世」一詞作為一種史學的概念，用來指稱明清時代（或亦含宋代，甚至中唐以後）。尤有甚者，例如為余著撰序的楊聯陞、劉廣京也都沒有對「近世」一詞作特別說明，似乎已視該詞為普遍的共識而不另作界定。晚近的大陸學界也逐漸習慣以「近世」來指稱宋元明清，比如陳來在其專書《宋明理學》的引言中，就明確地主張以「近世化」來指稱宋代以後的歷史時期，也主張以「近世化」來定位唐宋的文化轉型，進而認為宋明理學的思想意義只有置於「近世化」的分析座標中，才能「得到積極的肯定和理解」。³⁵雖然此說具有一定的啟發意義，不過大體而言，大多數思想史研究者對「近代化」和「現代化」概念的運用仍有著籠統不分的態勢。³⁶事實上，在社會類型學意義上的工業化近代社會，與文化類型學意義上理性化的近代精神，是應當加以區別的。特別是在當代討論「傳統—現代」時，抑或在後現代主義的反思裡，這種籠統不分的使用態度可能會有礙於問題的討論。

再說，當島田用「近代」一詞作為書名以後，果然在日本學界引起了不少的質疑。其質疑的焦點有二：一、「宋以後近世說」是否成立？二、是否可以或應當用西方學意義上的「近代」概念來解釋中國？顯然這兩個問題是互為關聯的。對此，島田一方面坦陳「近代」與「近世」作為史學

³³ 余英時：《中國近世宗教倫理與商人精神》（臺北：聯經出版事業公司，1987年；合肥：安徽教育出版社，2001年）。

³⁴ 劉廣京主編：《中國近世之傳統與蛻變》（臺北：中央研究院近代史研究所，1998年）。

³⁵ 參看《宋明理學》（瀋陽：遼寧教育出版社，1991年），頁17以及新近出版的氏著：《中國近世思想史研究·序》（北京：商務印書館，2003年），頁2。

³⁶ 參見陳啟雲：《中國古代思想文化的歷史論析》第二章〈中國歷史分期的觀念問題〉（北京：北京大學出版社，2001年）。

的概念應當區別開來，但在另一方面，他又堅持自己的一貫立場：其 1952 年所寫的〈對王學左派論批判之批判〉³⁷一文當中，島田重申了如果我們以歐洲史作為典型來考察世界史的話，就會發現自文藝復興以降，乃至啟蒙運動時期各種歷史的、思想的、文化的現象，在宋以後的中國歷史，特別是在中國精神史當中，已開始漸漸地以「散發式」的方式表露出來，它們不是雜亂無章、「毫無體系」的表現，反而是在根本上帶有「中國文明」的色彩和性格，以及一貫的「精神構造」和「意識態度」。雖然中國社會最終沒有能夠到達工業化的「近代」，這是歷史的命運，但中國文明本身具有無限的生命力和可能性，這一點卻是毋庸置疑。³⁸上述觀點是島田研究明代思想、乃至中國思想的基本立場，從中可以看出，在島田的問題意識裡，「近代」一詞更多是作為「文化概念」來理解的；當他企圖從明代思想中尋找中國本土的「近代精神」之根源時，參照的是歐洲文化中已被理性化了的「近代」概念，而且島田也意識到，就工業化社會的發展程度而言，中國並沒有真正進入近代社會，但即便如此，也不會妨礙我們從文化和思想的角度去探討十六世紀中國儒學思想的近代意蘊。誠如他的學生小野和子所說：「儒學史研究領域中的近世和近代，被作者（按：指島田）成功地聯結了起來。」³⁹這裏「近世」和「近代」並提，值得吟味。

總之，島田此書對於日本戰後的陽明學研究而言，足具開創性的意義。他此後的一系列研究工作表明了他試圖從世界史的發展模式中，重新解讀並發掘中國的特殊性，以及其在世界精神發展史上的獨特意義，從中瞭解中國與歐洲的異質性之所在，並在此基礎上揭示中國思想相對於歐洲而言所應具有的普遍性意義。由此或可為致力於建構「知識論」體系的近代西方文化提供一些可茲反省的思想資源，亦即如何探明「中國的近世性與近世的中國性」，⁴⁰這也是島田研究中國近世思想的主要議題。所謂「中國的

³⁷ 原載《史學雜誌》，第 61 卷第 9 號（1952 年 9 月）。後收入《中國近代思維的挫折》再版本。

³⁸ 參見《中國近代思維的挫折》，頁 295。

³⁹ 參見《中國の傳統思想・解說》（東京：みすず書房，2001 年），頁 436。

⁴⁰ 參見《中國近代思維的挫折》，頁 4。

近世性」，是指中國近世的特殊性，所謂「近世的中國性」，是要揭示出世界史視野中的中國近世性。換言之，具有「中國」之特殊意涵的「近世性」，如何與作為「世界」的「近世性」比照合觀？他堅信在此一議題的觀照下，可以發掘出中國本土思想在西方進入中國以前所蘊涵的「近代精神」。作為其研究的結論，他從宋代以來中國思想的展開過程中，發現了中國近代的思想根源，這與當時流行在西方及日本的亞洲社會「停滯論」（主要是指中國和朝鮮，不包括當時的日本）形成了鮮明的對照。⁴¹在某種意義上，島田的中國近世思想研究並不單純地僅指中國研究，同時也是對日本近代的歷史經驗的一種反思，其中含有濃厚的日本學者所特有的問題意識。若單從學術的角度來看，對於島田的中國近世思想研究，小野和子的評價頗為中肯：「明末清初」這一時代，經島田的一系列研究工作而被「重新發現，至少在日本是如此」。⁴²狹間直樹則對《中國近代思維的挫折》一書有這樣的基本定位：「可以說這部著作是導致日本戰後中國研究重整旗鼓的一部里程碑式的作品。」⁴³以日後日本的中國學界之發展情況來看，上述評價並不為過。不過就筆者的觀點而言，我們還應當把島田的思想放在當時日本學界所興起的「近代反省」以及「近代超克」之思潮中來加以審視，才能更有效且完整地進行評估。⁴⁴

⁴¹ 島田完成此書是在 1948 年 4 月，然而構思此書卻是 1941 年的學生時代。幾乎與此同時，丸山真男（1914-1996）開始構思的後來在日本學界留下深遠影響的代表作《日本政治思想史研究》通過與近代日本的「進步性」的比較，得出了近代中國是一「停滯社會」的結論，這一結論是建立在這樣一種觀念之上的：在近代化過程中，日本是一個成功者而中國卻是一個失敗者（《日本政治思想史研究》〈後記〉，東京：東京大學出版會，1958 年第 5 版，頁 7。丸山真男後來在再版〈後記〉中表示，當時的這一觀點有欠考慮，應予以修正）。關於這一問題，還可參見溝口雄三的論著：《中國前近代思想の屈折と展開》〈序章〉（東京：東京大學出版社，1980 年），頁 24-25。另據大阪大學名譽教授子安宣邦的新近研究，二十世紀初日本人的「中國觀」普遍受到黑格爾的東方「停滯論」的影響。參見子安宣邦著，陳瑋芬譯：《東亞儒學：批判與方法》（臺北：喜瑪拉雅研究發展基金會，2003 年），頁 170。

⁴² 《中國の傳統思想・解説》，頁 429。

⁴³ 《中國思想史の研究・解説》（京都：京都大學學術出版會，2002 年），頁 650。

⁴⁴ 二十世紀四〇年代以後，在日本學界（京都大學哲學派的一些學者也曾參與其間）相繼引發了「近代への反省」以及「近代の超克」的思想論戰，雖然作為學生的島田虔次並沒有加入這場論戰，但是，「近代問題」對於生當其時的島田來說，顯然是一個難以回避

當時日本學界對於島田的思想除了在有關近代的理解問題上提出不少批評意見外，對其研究的立場和態度也有一些尖銳的批評。陽明學研究專家山下龍二便指出，島田的中國研究帶有明顯的「感情色彩」，理由是島田曾毫不諱言地宣稱「喜歡」李贄，甚至把他看作是「英雄」。這裏涉及到個人感情是否應當融入研究之中的態度問題。山下從歷史主義的立場出發，堅持將個人的喜好融入研究對象之中是危險的，也是必須極力避免的。⁴⁵一般而言，這也是當今史學研究所應遵守的原則，亦即「愛屋及烏」式的研究態度並不可取，學術研究應當儘量保持（至少是態度上的）客觀。

但就歷史研究所能夠達到的最終成果而言，要求做到純粹客觀而排斥一切主觀上的理解和詮釋，只是一種理想而非現實。在當今有關詮釋學的研究當中，不少學者已經認識到學術研究中的「移情」（empathy）現象在某種程度上是不可避免的。如果我們同意這樣的觀點：移情並不等於毫無原則的贊同，那麼積極地看，所謂「移情」也就可以理解為是對研究對象的思想、境遇乃至情感的設身處地的瞭解態度，在詮釋學上，這種態度又叫作「同情之瞭解」。但這與追求以純客觀態度重現歷史、建構歷史的實證主義或科學主義的史學態度並不盡一致。關於「移情」方法在歷史研究中的作用，及其與「理性解釋」（rational explanation）的關係等問題，西方學界已有不少專門討論。⁴⁶

值得一提的是，島田的老師宮崎市定（1901-1995）在 1950 年所完成的〈東洋の近世〉這篇名文中，極富洞見地指出，歷史上某些問題其實用「實證史學」的方法是「無法證明」的，因為這些歷史問題本身便是「離開實

的重大理論問題。關於這場思想論戰的前後經過及其對戰後日本思想界、知識界所產生的深遠影響，可以參見孫歌：〈尋找「近代」〉，《學術思想評論》，第 8 輯（長春：吉林人民出版社，2002 年）。日文方面則有當代著名哲學家廣松涉（1933-1994）：《「近代之超克」論——昭和思想史への一視角》（東京：講談社，1989 年）一書，對 1942 年發生的「近代之超克」座談會的由來經過及其思想內涵有相當精彩的評述。另按，日語「超克」一詞含有超越和克服的雙重涵義，譯成中文卻難以用其中之一義涵蓋，以下姑以專用名詞視之，沿之而不譯。

⁴⁵ 參見〈島田氏の批判をよんで〉（〈讀島田氏の批判〉，《史學雜誌》，第 61 卷第 12 號，1952 年 12 月）。後收入《陽明學の終焉》第一章〈明代思想研究史〉，頁 49-51。

⁴⁶ 可以參見美國學者柯文（Paul A. Cohen）著，林同奇譯：《在中國發現歷史：中國中心觀在美國的興起》（北京：中華書局，1989 年）的相關介紹。

證，屬於評價的問題」；宮崎依此進而大膽主張「今後的歷史學不應該僅以實證為能，更應大膽地面對評價問題」。⁴⁷顯然，所謂歷史的「評價問題」，必然涉及到理解、同情、主觀立場、分析視角等面向，或者應當說，宮崎市定正是通過對「實證史學」的大膽質疑，進而在更高層次上發展了內藤湖南的「宋以後近世說」。島田虔次因為是宮崎史學的繼承者，他的中國研究多少自覺或不自覺地運用了「移情」的方法，而這一方法又與號稱繼承清朝考證學傳統的京都學派（主要指其中的東洋史學派）有一定關聯。比如上世紀初，京都學派一些主要的學者就曾倡導「與中國人相同的思考方法」、「與中國人相同的感受方式」來研究中國。⁴⁸雖然注重宋明儒學的島田虔次，與注重清代經學的京都史學派在研究對象的取捨上有所不同，但在治學方法和態度上，島田的研究還是保持了京都學派注重文本的一貫風格。在筆者看來，島田對李贄的讚賞態度與其說是「愛屋及烏」，還不如說是一種「同情之瞭解」的態度，他在注重文本的同時，也有重構解釋框架的勇氣，敢於直接面對「評價問題」。

然而也是因為這樣，山下龍二便批判性地指出，島田在立論方法上明顯帶有「結論先行」的特徵，亦即，島田首先預設了一個「中國存在近代精神」的命題，在此基礎之上再展開推論並得到這樣的結論：在陽明學，特別是泰州學派、以及李贄的思想當中，存在著「近代思維」的特徵。⁴⁹顯然，山下認為島田在這裏有主觀操作之嫌，也尖刻地指出他的研究無非是對中國的「左派王學論」，和內藤湖南的「宋以後近世說」加以糅合的結

⁴⁷ 《宮崎市定全集》，第2卷（東京：岩波書店，1992年）。上揭黃約瑟譯，劉俊文主編：《日本學者研究中國史論著選譯》，第1卷，頁236。關於島田與宮崎的學術淵源之關係，可以參見上揭《中國の傳統思想》所收〈宮崎史學の系譜論〉。

⁴⁸ 參見島田虔次《中國の傳統思想》所收論文：〈我の内藤湖南〉、〈宮崎史學の系譜論〉。另外內藤湖南的學生吉川幸次郎（1904-1980）在《我的留學記》一書中，曾引用過島田虔次的上述說法（錢婉約譯，北京：光明日報出版社，1999年），頁3。應當說，這樣一種史學態度顯然與「西方中心論」大異其趣，倒是與後來八〇年代主要在美國史學界興起的「中國中心論」有著某些相似之處。當然其中仍有日本學者獨特的問題意識和分析立場，不可簡單雷同。

⁴⁹ 參見《陽明學の終焉》第一章〈明代思想研究史〉，頁39。

果而已。⁵⁰山下對此的批評是非常尖銳的，也同時反映出日本學者注重學術研究客觀性、實證性的趨向。通過以上批判，山下自己的立場是：「不是中國有了近代思維而後受到了挫折，而是在中國理應誕生的近代思維由於挫折而沒有誕生。」⁵¹山下此說所提出的觀察視角值得重視，但反觀山下自己的中國研究，卻並未將此觀點作為自己的研究立場加以貫徹。究其原因，是很顯然地：山下根本上就不承認「近代思維」這一觀念的可參照性。換言之，上述的解釋方案在山下那裏並不具有實質性的意義。

站在今天的立場來看，島田與他的批評者之間的爭論，其中問題的關節點在於：「近代思維」或「近代精神」能否成為觀察中國近世思想的參照系？易言之，是否可以或應當以西學為分析模式來解讀中國？對此，島田的態度是明確的，他認為西學術語在當今學術界已經被學理化、系統化、滲透到我們的日常語言當中，因此毋需採取迴避的態度，而應當理直氣壯地加以汲取和採用（但非原封不動地照搬）。⁵²這絕不意味著將西學視作評判中國問題的標準或尺度，而是提醒我們自己：還應當具有「從中國內部來閱讀歐洲」⁵³的眼光和勇氣。值得注意的是，五〇年代以後的日本學術界在反思「近代」的過程中，不免走向了一個極端：對西學意義上的「近代」概念採取一種排斥的態度，而將中國、乃至東亞的近代問題特殊化，反對以西方的價值觀念、歷史觀念為評判標準來審視東亞社會的近代性或近世性。⁵⁴如果以這樣一種極端的立場來評判島田的中國研究，那麼由此所引發

⁵⁰ 同上，頁 50。所謂中國的「左派王學論」，顯然是指嵇文甫的《左派王學》。

⁵¹ 同上，頁 40。

⁵² 關於這一點，請參看筆者對島田虔次《中國思想史研究》的書評（《中國學術》，總第 14 輯，北京：商務印書館，2003 年 8 月）。

⁵³ 《中國近代思維的挫折》「後記」，頁 329。

⁵⁴ 這一點在溝口雄三的中國研究中表現得尤為突出，詳見下文。日本學界興起排斥西學之風潮有著複雜的時代背景，早在二次大戰的戰爭年代這種論調就已在知識界初見端倪，不免有為當時國家所提倡的大東亞主義製造輿論之意圖。而在二戰以後，隨之興起的「近代反省」以及「近代超克」等理論，則更多地含有這樣一種反思的情緒：明治維新以來的「脫亞入歐」之理論須為日本近代之「失敗」承擔罪責。關於「近代」問題在戰後日本的文化知識人中間所引起的種種思想上的糾葛，上揭孫歌論文以及廣松涉的論著有頗為詳盡的分析，值得參看。事實上，上述這種「反省」一直延續至今，直到九〇年代日本經濟長期墜入低谷以後，不少知識人士仍認為一味追隨歐美的政策是導致經濟「失敗」

的批判與反批判終將落入「風馬牛而不相及」的怪圈之中。因為如果否認誕生於歐洲的近代經驗對東方具有一定的參照意義，那麼實際上對於亞洲所經歷過的近代經驗的特殊意義也就無法確認。當我們用中國中心論來解構西方中心論的時候，也同樣會遇到上述問題。因此，所謂「有了近代思維而後受到了挫折」與「由於挫折而沒有誕生」這類問題的假設，有多少實質性的意義是頗為可疑的。因為在這一假設中，何謂「近代」或何謂中國的「近代」這一問題依然存在，這是一個需要作出正面解答的問題，然而每每卻又被懸置了起來。

總之，圍繞著島田的中國近世思想研究，從上世紀五〇年代初一直到七〇年代末，不斷在日本學界引起爭論。⁵⁵嚴格說來，在這場論戰的影響之下，溝口雄三於八〇年代發表的《中國前近代思想の屈折と展開》一書，值得注意，事實上，與不論在日本、還是在中國的晚近學界都倍受「冷落」的島田相比，溝口的中國學研究近來在中國學界悄然成為人們的討論話題。⁵⁶

的主因，進而主張「融入亞洲」。可以說，一方面近代日本社會在政治上、經濟上已深深融入歐美的「近代」模式，另一方面卻又在文化上、歷史上表現出認同亞洲的傾向，這種糾纏交織的複雜心態幾乎在整個昭和時代（1926-1988）的知識人身上或多或少都有表現。

⁵⁵ 關於這場論戰的經過，可以參看如下一些文獻：山下龍二：《陽明學の終焉》第一章〈陽明學研究史〉，島田虔次：《中國における近代思惟の挫折》再版本〈補論：王學左派論批判の批判〉以及〈後記〉、〈ある陽明學理解について〉，《東方學報》，第44集（京都，1973年），岩間一雄：〈陽明學研究の問題點〉，《法政論集》，第25集（名古屋：名古屋大學，1964年）、《中國政治思想史》（東京：未來社，1968年初版，1990再版），溝口雄三：〈中國政治思想史研究上のいくつかの問題——岩間一雄〈中國政治思想史研究〉をめぐって——〉，《歷史學研究》，第400號（1973年）、《中國前近代思想の屈折と展開・序章》（東京：東京大學出版會，1980年）等等。

⁵⁶ 比如，上述的《中國前近代思想の屈折と展開》一書在大陸就有兩個不同的中文譯本，八〇年代末溝口發表的另一部重要著作：《方法としての中國》（東京：東京大學出版會，1989年）也早有中文譯本（李甦平等譯：《日本人視野中的中國學》，北京：中國人民大學出版社，1996年）。關於後者，吳光明和黃俊傑有英文書評，發表在《清華學報》，新20卷2期（1990年）；另有孫歌的評述：〈作為方法的日本〉，《讀書》，第3期（北京：三聯書店，1995年）；葛兆光：〈九〇年代日本中國學的新觀念：讀溝口雄三《方法としての中國》〉，《域外中國學十論》（上海：復旦大學出版社，2002年）。此外，楊芳燕對溝口的中國研究也有重要的評述：〈明清之際思想轉向的近代意涵：研究現狀與方法的省察〉，《漢學研究通訊》，20卷2期，總78期（臺北，2001年）。

三

從上述溝口雄三的書名來看，作者欲以「前近代」來取代島田的「近代」分析模式。事實上，這部著作既是對島田的分析模式的批判，同時也是對島田的問題意識的一種繼承。溝口首先指出，對「近代」一詞應該有一概念上的界定，他不贊成京都學派的「宋以後近世說」，主張應當把太平天國運動作為近代中國的一個劃分標誌，而明代中晚期，特別是陽明以後，則是封建社會末期；在思想史的意義上，這段時期也只是近代的「萌芽期」，也就是溝口所謂的「前近代」。儘管如此，溝口和島田之間還是存在著共同點：兩者都認為陽明思想可以被看作是「近代的淵源」。⁵⁷

溝口強調，他所謂的封建「末期」，並不意味在思想上走向自滅的「凍結期」，反而是對「前期」思想的繼承，並迎來一個新的「開展」的時期。他認為思想史在其自身的展開過程中，孕育出了「近代的鬼子」。⁵⁸這一觀點表明，在明清思想是「斷裂」（所謂「斷層」說）還是「連續」（所謂「連續」說）這一問題上，溝口的立場偏向於後者。他認為，從晚明的李贄到明清之際的顧炎武、王夫之（1619-1692）、黃宗羲之思想開展過程來看，雖然前者往往被後者視為異端而遭到否定，但是換一個角度來想，李贄思想的「真髓」卻作為「歷史的遺產」而被後人「繼承」了下來。如果僅僅認為在批判者與被批判者之間只是一種思想史的「挫折」現象，那麼未免太膚淺了一點。⁵⁹在溝口看來，清代的顏元（1653-1704）、戴震乃至龔自珍（1792-1841），也可視作是明清思想「連續」線上的代表人物。當然，「斷層／連續」歷來便是研究明清思想的一個分析模式，時至今日仍然受到不同程度的關注，⁶⁰反映在島田和溝口的研究當中，便是「挫折／展

⁵⁷ 參見《中國前近代思想的屈折與展開》，頁 41-42。

⁵⁸ 《中國前近代思想的屈折與展開》，頁 34。所謂「鬼子」這一日語表述，在這裏並無特別的意思，無非是指「近代的產兒」。

⁵⁹ 同上，頁 30。

⁶⁰ 可以參看美國學者魏斐德新近發表的論文：〈明清更替：十七世紀的危機與軸心突破〉，《中國學術》，總第 11 輯（北京：商務印書館，2002 年 11 月）。魏斐德用「軸心突破」這一具有濃厚西學背景的概念，指出晚明社會的思想走向蘊含著「崩潰」的可能，然而

開」這一分析模式。島田更多地強調了明清之際在思想展開過程中的「挫折」這一層面，而溝口則更多地關注於其中的連續性。兩者考察問題的重點雖微有不同，然引人注目的是，他們都將李贄思想作為考察中國近世思想問題的主要焦點。

島田的基本觀點是，李贄思想「幾乎可以說是歐洲所謂的『近代精神』」的「早產兒」。⁶¹與此不同，溝口則質疑李贄思想的本質究竟是「體制思想」，還是「非體制思想」？亦即，究竟是傳統思想，還是非傳統思想？不過，這些都是「第二義」的問題，最重要的還是我們應當如何從思想的領域中，去把握近代亞洲的「主體之本質」與「歷史之本質」的關聯性。溝口認為，應當從思想史中去發現人們的日常思維、意識活動以及價值觀念（亦即「近代亞洲的主體之本質」）的歷史根源（亦即「歷史之本質」）。可以看出，溝口至少在心情上，是將亞洲的近代問題視作與思想史的展開狀況密切相關的問題。他想表明的是，亞洲之近代自有其自身的獨特性（主體性），這種獨特性也有其自身的思想淵源。而李贄無非是個案性的歷史人物，是與「近代」構成「脈絡」關係的代表性存在。以這一個觀點來觀照李贄與「近代」的關聯，與其說他是「近代精神」的「早產兒」，還不如說他是偏離體制的充滿「異端」色彩的人物，同時他也充分地意識（「自覺」）到自己的「異端」性和「孤獨」性。⁶²從溝口的這些表述可以看到，他雖然承認從李贄等人的身上可以發現近代性特徵，但他並不贊成用西學術語——「近代精神」來直接表述李贄思想的特質。因為在李贄話語中對「自我」或「個性」的張揚，是否具有西學意義上的涵義是值得懷疑的。即便李贄等人開始對「私」、「欲」、「我」等問題做出正面的肯定，也不意味著是針對外在規範的「嚴肅主義」，進而尋求「人性解放」，或者是針對「社會理性」而要求「個人理性的獨立化、自律化」。⁶³

既然中國有其自身獨特的近代化進程，從根本上說，歐洲或日本的近

在新生帝國的政治權威之下，這一思想走向卻遭到了失敗。顯然，這裏有「斷層／連續」這一分析模式的影子。

⁶¹ 《中國近代思維的挫折》，頁 214、250。

⁶² 《中國前近代思想的屈折與展開》，頁 38、67、93。

⁶³ 同上，頁 67。

代模式都不足以描繪或評價中國的近代。⁶⁴那麼溝口心目中的「中國近代」到底是一種什麼樣的形態呢？他從社會經濟以及哲學思想的角度分別對此問題進行了考察。他認為自明代中葉以後，特別是以王陽明的出現為標誌，以里甲制為主要手段的社會控制體系逐漸瓦解，社會上各種矛盾因素不斷出現並激化，由地主主導的「鄉村再編」運動不斷蔓延，在這種要求重整鄉村秩序的呼聲中，存在著地主階層向專制政府要求「分權」的意識動向，在此背景之下，必然會孕育出「近代的胚芽」。明清以後這種社會動向並未停止，最後與孫中山含有近代意涵的「民生主義」相連接。⁶⁵另一方面，從哲學的層面看，溝口指出自陽明以來的「天理觀」，其變化是考察「近代」思想根源的一條主線。具體而言，這一變化表現為「去人欲之天理」向「存人欲之天理」發生傾斜，經由呂坤（1536-1618）、王夫之、顏元、戴震等人的進一步拓展，最終導致了康有為、譚嗣同（1865-1898）、孫中山（1866-1925）等人的新天理觀，並且從中獲得了反專制、反封建的精神資源。從比較的角度看，中國「儒理學」（溝口用語，指宋明理學）所表明的「天」、「自然」、「公」等概念，與日本思想中的這些概念，以及與歐洲思想中的「神」、「自然」、「近代」等概念相比較，其思想內涵有著很大的不同，若欲對這些問題進行考察，則需把「中國近代的發展為何具有獨特個性」視為這些問題的前提。溝口相信，如果完成了此項比較工作，就可發現近代歐洲或近代日本的評判標準幾乎不適用於中國的近代歷史。這一結論意味著中國的近代不失為另一種亞洲的近代模式，從這種模式中必然產生出中國式的「共和革命」乃至「人民革命」。⁶⁶至此，我們可以這麼說，溝口對中國近代思想淵源的探索工作含有為中國近代（或現代）革命歷史的原因尋找答案的意圖。

那麼應當怎樣看待溝口的研究視角以及方法？葛兆光在為溝口的另一

⁶⁴ 《中國前近代思想的屈折與展開》，頁 45-46。

⁶⁵ 同上，頁 42。溝口的這一考察與日本學界所積累的從社會史、經濟史的角度來關照中國近世問題的大量研究成果有關。溝口引述了小山正明、田中正俊等一批社會史、經濟史研究專家的大量成果。

⁶⁶ 以上，參見《中國前近代思想的屈折與展開》，頁 44-47。

部著作《作為方法的中國》⁶⁷所寫的書評中指出：溝口在閱讀「近代」的過程中，既有「超越西方主義的理論勇氣」，又不免帶有「相對主義或解構主義」的歷史觀，溝口「從差異的角度」強調了中、日、歐的近代的差異性，實際上是瓦解和否定了近代歷史經驗的「普遍性和連帶性」，最終將會遇到一個難以解決的問題：「『亞洲』究竟應當按照誰的想像來建構和描述」？⁶⁸葛氏的這一見解是明銳的。的確，溝口（包括島田）的中國近世思想研究突顯出作為亞洲近代歷史的獨特思想根源，亦揭示與源自西方普遍主義的價值觀、歷史觀所不同的相對獨立性，進而對近代歐洲的知識傳統、歷史經驗、思想走向投以懷疑、批判的眼光。

但是，若要以「普遍性」來評判溝口的問題意識，卻也未免太過沾染以西學為背景的「普遍主義」色彩。在筆者看來，溝口以及島田的中國研究，是要努力探討這樣一個根本問題：立足於亞洲立場的近代經驗，是否可能反過來為「他者」——歐洲提供某種反省的思想資源？他們努力解讀中國的「近代」，目的就是為了對抗歐洲（廣義地說，是「西方」）在近代問題上的「暴力」語言。用溝口的話來說，他意圖建構起「自立於歐洲（之外）的另一個世界（亞洲）」，⁶⁹用島田的話來說，我們要「從中國內部來閱讀歐洲」。儘管在對「中國」此一文本的解讀過程當中，某些結論不免帶有「相對主義」或「歷史目的論」⁷⁰之傾向，但在筆者看來，卻也不妨認為這是一種「文化多元主義」的立場，以對應於一元論的普世主義。對此，吾人亦應加以充分的「同情之瞭解」。

另外需要指出的是，溝口此書的基本思路顯然與戰後日本知識界所出現的有關「反省近代」、「超越近代」的思潮有著某種關聯。竹內好（1910-1977）

⁶⁷ 《作為方法的中國》（東京：東京大學出版會，1989年）。關於此書的中譯本以及中文書評，參見上注56。

⁶⁸ 葛兆光：〈九〇年代日本中國學的新觀念：讀溝口雄三《方法としての中國》〉，《域外中國學十論》，頁23。

⁶⁹ 溝口在新近發表的論文〈中國思想與中國思想史研究的視角〉中，更是強調「亞洲」問題是二十世紀後半葉最重要的研究視角之一。文載《東方學》，第100期（東京：日本東方學會，2000年）。中文譯本見李雲雷譯文，載《比較文學研究通訊》（北京大學比較文學與比較文化研究所，2002年）。這裏轉引自葛兆光：《域外中國學十論》。

⁷⁰ 參見上揭楊芳燕論文：〈明清之際思想轉向的近代意涵：研究現狀與方法的省察〉。

在其名文〈近代の超克〉⁷¹中，首先提出了「作為方法的亞洲」這一概念，認為通過對亞洲近代理論的分析和歷史的建構，可以從中確認亞洲近代的獨特內涵，以補充歐洲對近代的「意義界定」，同樣我們從溝口「作為方法的中國」⁷²這一命題裡，也可以發現上述的基本思路。溝口認為，「中國」作為多元文化中的一環，其本身也具有方法論上建構「他者」的能力，確認了這一點，也就可以「使日本這一獨立的世界變得客觀化，站到與中國以至與世界相對的立場上來」，並且由此可以「建立起多元的世界觀」。⁷³

必須指出，當溝口致力於建構和描述一個不同於歐洲的近代模式之

⁷¹ 作於 1959 年 11 月，收入《近代の超克》（富山房百科文庫，1994 年 7 月第 6 次印刷）。按，該文企圖對發生于二戰年代的那場名聲不佳的「近代超克」的討論作出總結批判，並由此揭示出日本在近代化過程中如何形成自我的文化認同方式，從中提取出建構日本思想傳統的有效資源。關於竹內好的「近代超克論」，可以參見上揭孫歌論文：〈尋找「近代」〉。

⁷² 按，「作為方法的……」這一表述方式，不太符合中文的表述習慣，但日本學界卻普遍採用，且別有深意，比如新近出版的子安宣邦的論著：《方法としての江戸》（東京：ベリカン出版社，2000 年），便是一例。說穿了，所謂「作為方法的中國」，其意無非是：研究中國的目的不是毫無批判地解讀中國，而是通過批判來重新解讀中國甚至解構中國，並以此作為思考日本文化的一種參考。換言之，從目的上講，研究中國是為了認識日本，從方法上講，研究中國是為了重構詮釋視角。用東京大學中國哲學史學家宇野哲人（1875-1974）的話來說，就是為了瞭解「我日本文化之源泉」而研究中國（宇野哲人：《支那文明記》，東京：大東館，1912 年。張學鋒譯：《中國文明記》，北京：光明日報出版社，1999 年，頁 182）。可以說這是近代日本學者研究中國問題時的一個非常具有典型意義的立場和方法。至於這種研究立場和方法的得失利弊，黃俊傑曾一針見血地指出：「日本漢學家這種以日本作為參照系統而解讀中國的方法，有時因失衡而有過度膨脹『日本主體性』之危機。」與此相應，也就導致「中國主體性的失落」，這「恐怕是許多日本漢學研究論著共同的問題」（黃俊傑：《東亞儒學史的新視野》第九章〈二十世紀初期日本漢學家眼中的文化中國與現實中國〉，臺北：喜瑪拉雅基金會，2001 年，頁 291-292）。此論甚當。當然一般而言，「作為方法的」這一研究態度本身並非不可取，令人聯想到大陸學界喜歡使用的「有中國特色的……」這一表述方式，借用日本學者的說法，亦不妨可以說「作為方法的社會主義」或曰「作為方法的馬克思」。

⁷³ 《作為方法的中國》，頁 103。順便指出，溝口在碩士時代所寫畢業論文〈日本の近代と中國の近代〉（見《中國前近代思想的屈折與展開·後記》，頁 367）在論題上與竹內好的論文〈中國の近代と日本の近代〉（《東洋文化講座》，第 3 卷，《東洋の社會倫理の性格》，東京大學東洋文化研究所編，東京：白日書院刊，1948 年。後收入《竹內好全集》第四卷時，更名為〈何謂近代〉）幾乎完全雷同。當然，兩者在內容上並不完全一致。有一點是可以肯定的，二戰以後在日本學術界興起的有關「近代」問題的討論，對於溝口的中國研究的問題意識之形成當有一定的影響，而在其主觀立場上更為偏向於竹內好的中國觀、近代觀。

時，存在著另一個嚴重的悖論：一方面，他堅持將「理解中國的獨特性」作為自身研究的課題，並在方法論上反對套用西學模式；另一方面，他又將明末以來對「公」、「欲」的肯定性言論，當作近代性的思想標誌，然而，當他以此種方式在考察問題時，其實便已與西方近代「個人主義」背景產生了關聯。⁷⁴更重要的是，他採取了「俯瞰」式的敘述模式，把對具體問題的考察放在他的分式框架當中，使其歷史敘述含有某些非歷史的因素和特徵。一個顯著的例子就是作者對李贄的「穿衣吃飯即是人倫物理」的考察，他從這句命題中抽出「穿衣吃飯」四字，將此視作具有特定涵義的思想術語，並認為這是典型人性論意義上的「欲望肯定論」。⁷⁵這一結論似有誇大之處。依筆者之見，「穿衣吃飯」一語在李贄之前就已被廣泛使用，特別是他的「思想論敵」耿定向（1524-1596）早已說過：「夫入孝出弟，就是穿衣吃飯的。這個穿衣吃飯的，原自無聲無臭，亦自不生不滅，極其玄妙者。」⁷⁶此處耿定向所說與李贄的思想內涵並無根本差異，都是要強調倫理之「理」，與「穿衣吃飯」之類的日常生活皆具有一體相即之特性，進而在實踐論上強調必須於日常生活中著實用功，去實現「人倫物理」。如果將李贄的論點視為「欲望肯定論」，那麼對耿定向的言論也必然可以作同樣的解釋。如此一來，凡是對「穿衣吃飯」這一思想術語持肯定性態度的晚明思想家豈不都成了「欲望肯定論」者？此外，溝口將晚明思想界的「無善無惡」問題置於「無善無惡派」與「反無善無惡派」的對立構圖中來進行討論，也未免將問題太過簡單化。因為如此一來，耿定向、管志道（1536-1608）、王時槐（1522-1605）等對無善無惡問題既有認同又有批評的思想人物，將無法在上述的對立構圖中找到合適的位置。顯而易見，在某些具體的思想史問題上，溝口的歷史敘述正受其「框架主義」的制約，思想資料在其歷史敘述的結構中，也不斷被重新調整和設定。當然我們不能據此認為溝口的研究缺乏歷史感，也不能遽然斷言溝口缺乏尊重文本的

⁷⁴ 參見上揭葛兆光論文：《域外中國學十論》，頁 22。

⁷⁵ 參見溝口雄三：《中國の私と公》（東京：研文出版，1995 年），頁 14。

⁷⁶ 《耿天臺先生文集》卷三《與周柳塘》第 15 書（臺北：文海出版社刊「明人文集叢刊」本，1970 年），頁 343。

客觀態度，事實上，他對晚明文獻的閱讀量以及解讀能力，決不在其他的專家學者之下。問題在於：他對十六世紀儒學思想的歷史考察始終籠罩在「前近代」這一分析框架的預設之下，使得他對一些具體的思想史問題未免有失偏頗，使得十六世紀的中國變成了是經由溝口重新解讀而建構起來的非實體性的「中國」。顯然，這是由於作者的主要關懷在於考察思想歷史的特定意義，而不是思索將如何揭示思想的歷史性作為研究目的的緣故。⁷⁷

四

綜上所述，以陽明學作為中國近世思想研究的切入點，進而探討中國思想的近代性等問題，是戰後日本的中國學界所特有的詮釋視野。其中所涉及的問題，已經遠遠超過十六世紀中國儒學思想的問題本身。由於上世紀五〇年代以降至八〇年代左右，中國大陸學界與國外學界的交流幾乎處於隔絕狀態，故而人們對於日本學界此一詮釋視野，以及由此引發的種種學術、思想上的爭論所知甚少。站在今天的立場回顧這段學術史，筆者以為至少給吾人有兩點啟發：一、當代西方的中國學界在近代中國的研究領域裡，其經歷是由「西方中心論」到「中國中心論」再到「公共領域」不斷

⁷⁷ 關於這一點，其實溝口本人抱有清醒的自我意識，他在晚近發表的論文：〈中國思想、思想史研究の視座〉（《東方學》，第 100 輯，東京：日本東方學會，2000 年）中指出：對於「時代、社會全然不同的日本人來說」，意圖「客觀把握朱子、王陽明的歷史意義」，其結果「將只能以幻影而告終」，為避免這類情況發生，「人們必須客觀地認識接受方自己自身歷史和社會的位置」（參見上揭陳雲雷譯文），意謂必須首先明確自己的主體性。溝口的上述觀點在日本的中國學研究歷史中具有相當的典型意義，也是對他自己在《中國前近代思想的屈折與展開》一書中所持觀點的進一步重申。按，八〇年代後，溝口對於近代與中國、近代與亞洲等問題又有進一步理論上的深入探索，除了以上略有引用的論著以外，另有多篇本文未及引述的重要論文值得參考：〈日本人為何研究中國〉，《新史學》，1 卷 2 期（臺北，1990 年）；〈中國近世の思想世界〉，《中國という視座》（《これからの世界史》4，東京：平凡社，1995 年）；〈俯瞰中國近代的新視角〉，《臺大歷史學報》，第 28 期（臺北，2001 年）；〈日本近代化與傳統因素：與中國比較〉，收入李明輝主編：《儒家思想在現代東亞·總論篇》（臺北：中央研究院中國文哲研究籌備處，1998 年）。關於溝口雄三的中國研究及其研究思路，可以參見伊東貫之：〈溝口雄三〉，《近代中國史研究通訊》，第 11 期（臺北：中央研究院近代史研究所，1991 年）。

轉換的分析模式；而日本的中國學界則在西方與非西方的分析模式中，固執地尋找一條獨自的研究路徑，以構成自己獨特的問題意識，懷著一種特有的心情感受以及歷史觀來觀照和解釋中國。二、在中國本土之外的中國學研究，日本學者所作出的努力和貢獻，足以提供給我們一個互補的分析視野。吾人在對本土思想和歷史抱有深切關懷之時，如何以一種開放的心態將「他者」的立場也融入自己的視野，不僅是應有的解釋態度，其本身也應當是一種借鑒他者之立場的解釋方法。若能經過這一詮釋視角的轉換，中國學就不僅僅只是中國的中國學，還可以成為日本的、美國的或歐洲的中國學。

以島田虔次、溝口雄三等為代表的中國學研究，是將中國放在世界史，特別是精神發展史當中來進行考察，此一研究視野本身應當得到充分的肯定。島田等人主張應當積極吸取西方的研究方法，但並不採取西方中心主義的立場（毋寧說，日本的東洋學學者至少在心情上大都極力反對這種立場）；⁷⁸溝口等人雖然不贊成套用西學模式，但也不願採取類似美國史學界的「中國中心論」立場，反而主張應當在中國學研究領域中，將中國本身也視作「他者」，他所提倡的「沒有中國的中國學」，⁷⁹即是此意。必須指出的是，島田以及溝口通過對十六世紀中國思想的考察所得出的諸多論點，對於重構中國近世思想的歷史特質具有重大的意義，他們的目的都在於探求這些特質的歷史根源，強調明清儒學對於近代思想的形成和開展所具有的獨特意涵。反觀上世紀三〇年代，尤其是五〇年代以後的大陸學界，

⁷⁸ 張璉：〈從流行價值論王艮思想的歷史評價〉，《東華人文學報》，第4期（2002年7月）一文介紹了島田虔次的《中國近代思維的挫折》，認為島田的中國研究是「從黑格爾式的『中國觀』出發」的，不知何以有此觀感？不得不說，這是一個重大的誤解。

⁷⁹ 參見汪暉、溝口雄三：〈沒有中國的中國學〉，《讀書》，第4期（北京：三聯書店，1994年）。按，所謂「沒有中國的中國學」，從其意思上判斷，大致與「作為方法的中國」相近，參見上注71。但是這一說法也容易引起誤解。在上世紀初，與京都學派所倡導的「把中國作為中國來研究」（上揭吉川幸次郎：《我的留學記》，頁162）的研究路向相對抗，以津田左右吉（1873-1961）等人為代表的東京學派的中國研究就具有一種「沒有中國的中國學」之根本特徵。不用說，「中國學」之名在當時並不存在，甚至對於當時以「支那學」為核心內容的「東洋學」之概念本身也表示了強烈的批判態度，認為其中的虛構成分遠多於實際內容。可以參見津田左右吉：《支那思想與日本》（東京：岩波書店，1938年初版）。

在分析中國近世思想之時，也普遍使用「個性解放」、「啟蒙思潮」等西學話語，然而對於歐洲的「文藝復興」或「啟蒙運動」所張揚的人文主義、理性自覺、個性解放、批判精神等思想內容，卻未免習焉而未察，特別是對於中、西社會及其政治、宗教等背景因素，需要進一步深入仔細的比較後，才能斷然認為在十六世紀的中國，也曾自發地出現過成功取得近代西方化的近代精神、從而走向近代的理性精神。由於當今政治介入學術等因素，西學的某些觀念體系漸漸變成固定又僵化的分析模式，缺乏批判性的分析態度和立場，這是值得吾人深省的。

表面看來，島田和溝口在使用「近代」和「前近代」等概念來分析中國近世思想之時，未免將中國問題西學化，然而與中國本土學者所不同的是，他們可以坦然地將中國和歐洲視為客觀的「第三者」(the other)，並和日本近代以來所特有的問題意識加以觀照、比較。不可否認，這正是日本的中國學研究所具有的優勢，因此值得本土的中國學研究借鑒。當然，作為一種借鑒他者之立場的解釋方法，目標不只是「借鑒」而已，如何通過「借鑒」來重新認識自己的立場，並樹立起自己的問題意識，進而使得我們自己的中國學研究可以參與世界對話，這才是更為重要的。亦即，日本的中國學學者可以聲稱要以建立日本的中國學為目標，中國本土的中國學學者，因此更不能「閉門造車」、不能以為中國是天下的「中心」，便認為中國學的「中心」也必然是在中國。因為若以此種思考模式思考此項問題，稍有大意，有關中國學的分支——如道教或佛教禪學——其研究的「中心」就有可能變成法國或日本。我們也必須清醒地看到，在戰後日本的中國思想研究領域裡，不少學者將原本屬於史學分期概念的「近世說」提升為一種方法論，倡導以「近世」觀念來觀照十一世紀以後的中國思想，其問題意識本身便是源自日本而非中國。對於中國學者來說，如何在一種明確的問題意識的主導之下，進而以「近世」作為一種分析視野來重新審視宋以後中國的社會、思想和歷史，應當是一個值得深思的問題。

所謂中國的「問題意識」，要在對「傳統／現代」的深刻反省之下，通過對「他者」（包括日本、歐美）的文化傳統、及其與中國本土思想的資源之間跨文化的比較研究之後，才有可能逐步確立。換言之，「問題意識」的確立首先與「自我定位」有關，意即如何比照合觀中國文化與世界

其他的文化傳統，使之在其過程中找到自己的位置，才是決定中國文化未來走向的關鍵。如同近代日本在將中國「他者」化的過程中，逐漸意識到自身在文化上與中國的差異性，進而確立起自身的「問題意識」一樣，中國未來文化的建構也須有一個通過「他者」來觀照自身的過程，從而在確立自身與「他者」的差異性同時，找到與他者進行文化溝通和對話的契機。在此過程裡，跨文化研究就顯得尤其重要。⁸⁰需要指出的是，此處所謂文化的「差異性」，不應該是二十世紀初葉，那些受黑格爾歷史觀、東方觀影響的日本學者所提出的「差異性」，因其「差異性」具有強烈的「一元論世界觀」，並在其主導之下，產生強大的「排他性」。此處的「差異性」，應當是更加注意各文化傳統中積極的、優秀的一面，不妨稱為積極的「差異性」，惟有如此，才能建構起溝通和對話的堅實基礎。

自上世紀八〇年代以來，大陸學界一方面開始反省過去幾十年來在學術研究上走過的那段彎路；另一方面，也有不少學人走出國界，瞭解並參與西方的學術活動，同時引進大批西方的最新研究成果，從而使得人們的研究視角、問題意識，乃至敘述方式都發生了重大變化，方法上的多元性不僅是當今學界的主要現象，而且還被大多數學者奉為應當遵守的研究態度。近十年來，中國思想史研究雖然出現了前所未有的興旺局面，⁸¹然而就

⁸⁰ 必須指出，在二戰前，部分日本學者努力建構起來的中國「他者」觀，其歷史結果卻是被利用和轉化為在國家體制下建構所謂的「東亞共同體」這一國家觀念，這一觀念的實質是，作為「他者」的中國是必須從落後的狀態中得到「解放」的對象，而且這正是日本在亞洲的責任。根據有的日本學者的觀點，時至今日，上述觀念仍未得到根本的「釐清」，以致日本仍在亞洲處於「孤立」，而這被孤立的正是「日本帝國的亡魂」，參見上揭子安宣邦：《東亞儒學：批判與方法》，第十一章〈龐大的他者：近代日本的中國觀〉（該文作於2001年8月15日），頁176。另可參考同氏論文：〈日本の近代と近代化論——戦争と近代日本の知識人〉，岩波講座《現代思想》，第15卷《脱西歐の思想》（東京：岩波書店，1994年。後收入子安宣邦：《日本近代思想批判》，岩波現代文庫，學術110，東京：岩波書店，2003年）。

⁸¹ 關於前五年的研究動態，可以參見兩篇文章：鍾彩鈞：〈臺灣地區近五年來的儒學研究〉，《國際儒學研究》，第1輯（北京：中國社會科學出版社，1996年）；郭齊勇：〈近五年來中國大陸儒學研究的現狀與發展〉，《原道》，第6輯（北京：中國廣播電視出版社，1999年）。特別是郭文長達46頁，對93年至97年的中國大陸學界的儒學研究現狀作了極為詳盡的介紹。就其內容來看，超出了儒學研究領域，對於思想史以及史學論著也有頗多涉及。

十六世紀中國近世思想這塊研究領域而言，情況似乎仍不理想。總體看來，這一研究領域還有待開發。以筆者之陋見，在著手探討中國近世思想的「近代意涵」同時，亦即，在努力揭示中國近世思想相對於世界精神史的發展具有何種獨特意義之同時，其所需要做的工作是對近世思想的歷史根源以及觀念體系作一番切實的歷史性考察，而這種考察可以是觀念思想史的方式，也可以是社會史、經濟史乃至是政治史的考察方式。至於歷史敘述以及理論分析的方式，則應當保持多元開放。筆者自忖，無論島田也好、溝口也好，他們的中國學研究還帶給我們另一個重要啟示：他們對問題的考察往往既有觀念思想史的眼光，同時也有社會文化史的、甚至是社會經濟史的眼光。