

反思日本现代“中国认识”与历史的“内在理解”*

■ 石井刚

[内容提要]增渊龙夫的《关于历史学家的同时代史考察》一书,通过分析两位杰出的日本东洋史学家内藤湖南和津田左右吉,反思日本学界“中国认识”所陷入的困境,并试图提出以“内在理解”为基础的史学方法论。增渊认为,内藤“从那个漫长的中国历史当中提示出潜运默移的历史大流向”的洞见是史学家所应具备的“历史学家的态度”,且在这一点上,内藤的成就是在日本东洋史学家中罕见的。然而需要注意的是,增渊并不是因此称赞内藤的史学,而是要对之进行批判。增渊强调的是“历史的内在理解”之重要性以及艰难性。增渊的史学批判告诉我们,史学工作的伦理价值在于叙述者是否能够与历史人物之间产生相互交感,而使之成为可能的条件无非是叙述者对其周遭以及历史人物存在处境的两方面都能够保持“严”性自觉。我们沿着增渊的思考,不仅可以重构“史”的概念在中国传统中的独特内涵,而且可以诠释中国人文精神“虽旧而维新”的意义。

[关键词]增渊龙夫 内藤湖南 中国认识 内在理解

《说文解字》解“史”字曰:“记事者也。从又持中。中,正也。”段玉裁引《玉藻》云:“动则左史书之,言则右史书之”,也说:“君举必书。良史书法不隐。”段氏诠释下的《说文解字》只从历史叙

述者的行为方面界定“史”字之意涵,也明确界定其道德操守。然而,现在我们通常以“历史”解“史”字之意的时候,即使常常讨论其方法论,史学家自己的主观和主体性也很难进入到学术视

石井刚:东京大学综合文化研究科(Tsuyoshi Ishii, Graduate School of Arts and Sciences, The University of Tokyo)

*本文的初稿于2013年11月30日至12月1日在中国人民大学哲学系举办的研讨会“日本东洋史研究的回顾与反思——以增渊龙夫的研究与思考为中心”上以《批评的史学、史学的批评:日本现代史学理论的自我反思》为题首次宣读,后经2016年10月29、30日与日、中、韩三个国家的学者在上海的讨论,再次调整内容,并于2018年9月6日在中山大学哲学系进行学术讲演。本文的题目在此讲演上首次使用。对于在此期间收到的许多宝贵意见,借此表示由衷的感谢。

野当中,何况史学家的道德云云!我们现代学者应该服务于理性主义原则下自成体系的学科训练。这大概是现代学术所赖以成立的客观条件,也可以说是我们作为现代科学的从业者应该遵守的道德操守。正如后现代文本批评理论所主张的那样,文本应该被视为独立于“作者”而存在的,只有如此,我们才可以理解为什么文本可以独立于其所产生的特殊情境,跨越时空吸引着生活在不同情境中的无数读者。科学的自由和文本的自由都是把每一个特殊且独立的事物放置在可供客观检验的理性平台上。我们把握世界的知性活动都赖于此。但是,我们之所以为人,是因为我们每一个个体作为一个人,都具有绝对无可替代的特殊性和独立性。那么,现代科学的理性主义将特殊转化为可普遍共享的理性符号之后,我们又如何把它重新放回到特殊?我们既要承认现代科学给我们带来的理性主义认识方式之果实,也要在此基础上寻找重新以学术的方式触及特殊且无可替代的个体之方法。人文学术的目的应该在于这一点。如此思考,段玉裁诠释下的《说文解字》对“史”之如上界定显现出特别的意义:我们沿着它去思索,历史的叙述者要以什么样的历史意识去书写历史?

本文以反思中国的中国史研究为主要任务,并希望能够通过它提出一些线索,帮助我们再度确认人文学术应有的价值。

一、增渊龙夫的《关于历史学家的同时代史考察》

增渊龙夫(Tatsuo Masubuchi, 1916–1983),前一桥大学中国经济史教授,主要著作有1960年出版的《中国古代的社会与国家》(由吕静翻译的中文版已于2017年在上海古籍出版社出版)^①和1983年出版的《关于历史学家的同时代史考察》

(以下简称《考察》)。^②后者收录了作者讨论历史学方法论的代表性论文,对日本研究中国史学的方法,尤其是其长久以来的内在困境以及陷阱,进行了深刻的反思。在原书出版已有三十余年的今天,其锐利的理论批评仍然不失锋芒,给予我们丰富的启示。增渊所探索的方法论归根结底是对历史意识的反思。历史意识是把“当下”放在继往开来的时间流中思考其意义的精神活动。“历史学家的同时代史考察”这一命题向读者宣告:该书作者正是要把史学实践者与其“当下”处境之间带有张力的关系作为史学研究的重要动力源泉,而在此前提下,全书的论述告示了“当下”关怀的史学实践之困难以及“历史学家”自己由此陷入的困境。书写历史的主体也镶嵌在具体的历史情境之中,结果,他/她几乎不可避免地与被书写的他者之间产生某种关系,有时会产生遥相呼应的共鸣,或者有意无意之间会忽略甚至践踏客体的特殊生存困境。也就是说,书写历史的实践本身将跨越时间和空间,这必将关涉到如何形成主体间交感的问题。从这样的问题视角出发,日本历史学研究的结构便为增渊的思考提供了出发点。他在《考察》开头便说:

重新思考日本历史学界的特点,我们会发现这里有一个在别国不多见的重要现象:除了本国史研究之外,外国史(所谓西洋史和东洋史)研究极为盛行。……这个似乎和我们的历史意识有重大的关系。^③

外国史研究的盛行,在增渊龙夫看来并不是日本学界可引以为自豪的特点。他对这一现象投射了批评的眼光,也对他所从事的中国史研究进行了深入剖析。

《考察》所收录的文章共有7篇:《日本近现代史学史中的日本与中国(1)——以津田左右吉为

例》《日本近现代史学史中的日本与中国(2)——以内藤湖南为例》《关于历史的所谓“内在理解”——以陈垣与津田左右吉为例》《关于历史学家的同时代史考察——再以内藤湖南为例》《历史认识中的尚古主义与现实批判——以日中两国“封建”“郡县”讨论为中心》《历史的相似性及比较的意义——读库尔本编著的〈历史上的封建制〉》《经济学与历史学——关于其方法与课题中的两三个问题》。就撰写的时间先后来讲,最后一篇分析马克斯·韦伯史学方法的文章属于最早的论文。^④这一点虽然不关乎增渊龙夫史学批判的核心内容,但仍不能忽略。因为这表明,这位研究中国历史的专家具有西方现代学术方法论的深厚基础,使得他独具慧眼,对中国史学研究的主流保持清醒的观察,也使他的批判获得了普遍意义。日本的中国史学研究,也就是“东洋史学”(日语中的“东洋”是指“orient”,也就是汉语中的“东方”。在日本现代学科中,“东洋史学”往往等同于“中国史学”)。《考察》的分析和批判主要针对东洋史学研究所带动的日本人的“中国认识”而作。然而,题为《经济学与历史学》的最后一篇文章则显示增渊反思东洋史学的初衷并不在于如何认识中国,而在于反思史学方法论本身。他是以强烈的理论批评的意识来对收入《考察》中的每篇文章作研究的。因此,本文要追溯增渊的东洋史学批评,逼近他对历史意识和史学实践的阐发,从而试图思考摆脱日本的中国研究长期以来陷入其中的“中国认识”怪圈的可能性在哪里。之所以作如此尝试,是因为增渊的这部著作一直被视为“中国认识”方法论的理论著作这一事实本身正说明中国研究的学科框架规定了人们的视角,其结果是,他提出的最重要的问题以及最宝贵的价值却有意无意地被悬置且遗忘。对日本的中国研究来讲,“中国认识”一直以来是外在要求和内在欲望相叠加的学科任务。

在此,“中国”作为一个特殊的知识场域成为将其内部特权化的平台,而每一种“中国认识”在形势发生大转变之际都会受到“正确与否”的检验。但笔者认为这种问题本身就是一种问题的错置。我们需要的不是“正确的中国认识”,而挣脱、解构这种平台才是当前需要完成的任务,其目的正是要给我们的学术工作寻回应有的人文精神。

二、沟口雄三对“中国认识”的反思及中国历史“基体展开论”的提出

评析《考察》的相关问题之前,我们需要回顾一下众多对“中国认识”理论和方法的反思中,影响最大的研究成果——沟口雄三(Yuzo Mizoguchi, 1932~2010)的《作为方法的中国》(1989年)。^⑤

“中国认识”系日语词,意思就是有关中国这一亚洲最大文明实体的种种意象、话语或表述。它是一个很奇怪的术语。假设我们把认识的对象换成其他国家或地区,如“美国认识”“欧洲认识”等也说得通,但就会令人觉得词语搭配不甚协调,更不太可能成为可供学术思考的论题。而一旦冠以“中国”一词,就显得有问题可以探讨了。这是为什么?

“中国认识”的问题化本身是现代化的产物。早在18世纪后半叶,本居宣长(Norinaga Motoori, 1730~1801)提倡抛弃“汉意”(karagokoro),寻回日本特有的“真心”(magokoro)。本居这一主张的出现标志着一种新的思维模式建立起来了:江户幕府体制下成为官方意识形态的儒教及其所代表的汉学话语和日本本土学术思想传统话语被分为两个不同的话语系统。明治维新之后的现代国民国家建设所赖以成立的民族主义思想,也是在本居“国学”脉络的延续下得以发展

的。从明治早期启蒙运动直到二战后的一段时期,日本启蒙主义和现代主义的知识分子基本上都追随西方文明和其学术思想。摆脱中国文明而融入西方文明之列的文化范式转换在多数人看来是日本实现现代化所必须要完成的任务。在这股潮流中,如何思考中国、如何看待中国和如何思考现代性、如何看待现代性的问题结合在一起了。众所周知,二战之前的主流“中国认识”大多贬低甚至蔑视中国文明以及中国的现代化转变历程。虽然竹内好(Yoshimi Takeuchi, 1910~1977)和武田泰淳(Taijun Takeda, 1912~1976)对那些若隐若现地显露出日本优越感并以东方文化守护者自居的“汉学”和“支那学”举起了反叛的旗帜,但在对华侵略战争以及“太平洋战争”的影响下,他们的主张不可能得到知识界和言论界的广泛认同。

中国成为社会主义国家之后,在很多日本进步知识分子心目中,一跃成为可以寄托理想的新兴现代国家。这种认识大致上引领了战后民主主义知识分子的主流思想,为维系他们的知识良心起到了不可忽视的作用。然而,“文化大革命”和接下来的改革开放给中国带来了很大的变化。20世纪80年代出现的沟口雄三有关“中国认识”的言论,也是1989年结集为《作为方法的中国》这本书的一系列讨论,充分吸取了战后派知识分子没有正确评估以“文化大革命”的惨烈悲剧为归宿的中国早期激进社会主义建设所蕴含的深刻矛盾之教训,同时也关注在冷战格局下实现经济腾飞的东亚各国以及改革开放的中国,从而提出了需要摆脱“没有中国的中国学”,迈向“真正自由的中国学”的新“中国认识”方法。^⑥沟口拒绝将以西欧的现代类型为目标单线历史发展观运用到对中国历史的叙述。他认为,中国的现代化有其内在的发展理路,中国和欧洲的现代化过程本来是两条各不相同的历史脉络,因此

中国的现代化基本上不同于欧洲的发展趋向之所成就,是一个独特的结果。他的这种论述,已经没有必要以欧洲充当参照系,而是在中国的内部发展脉络之中内在地寻找中国自己所走过来的近现代历史轨迹。他认为只有发现中国独特的脉络,才能够为世界呈现出丰富多样的历史图景。^⑦为了达到这个目的,沟口尝试重新叙述中国明末清初以后的近现代史,并阐发洋务运动的价值。他说,透过洋务派的思想及实践可以了解到中国特有的现代,同时也可以摆脱以朝向社会主义现代革命为主线的、“为当代服务”的“被扭曲的近现代”历史观。^⑧

沟口雄三站在这种视角,叙述自明末清初至现代的中国历史内在发展脉络:

中国是指在南北混合,辽、金、元、清等异族与汉族不断冲突混淆的过程中,在发生变形的同时被牢牢地继承下来了“基体”。也就是说,所谓固有的展开,就是指以基体自身的内因为契机的辩证法式的展开。^⑨

他相信中国历史确有其独特且内在的发展理路,并把这种寻找历史内在理路的理论预设称为“基体展开论”。^⑩他把中国的内在历史发展脉络视为中国历史的“基体”,并认为此“基体”推动中国迈向了现代。

但是,沟口雄三的思路不由得让人产生疑惑:“基体”是不是一种文化相对主义姿态下的化约论?就算“基体”假设可以成立,沟口的那一套叙事是不是唯一的可能叙事?关于第一个问题,孙歌已经替沟口做过简要的回答,故我们无须拘泥于此。^⑪为回答第二个问题,我们先简单地回顾一下沟口是如何叙述自明末清初至现代的“基体”展开历史的。

黄宗羲和顾炎武在郡县制的条件下提出了

牵制皇帝专制权力的经世理论。他们“试图利用封建制等级结构的多层性反过来限制皇帝专制绝对权力”。^⑫沟口雄三将此潮流概括为以乡绅阶层为主的地主阶级在一君万民体制下加强对乡村的统治力的发展趋势。虽然随着清朝政权稳固下来,限制皇权的经世言论销声匿迹,但这种潮流已经无法阻挡,只是换了一种话语方式,“是以委婉的地方自治论的形式展开的”。^⑬因此,应该说“封建论在清代事实上是以地方自治论的形式展开的”,^⑭而到了晚清时期,以太平天国战争为转机,乡绅阶层的人士开始主张甚至实行不同程度的地方自治。

沟口雄三认为,始于明末清初“寓封建之意于郡县”式的封建论作为中国特有的地方自治思想贯穿清代并得到发展,遂导致了辛亥革命的各省独立,而民国后更是作为连省自治运动的方式出现,毛泽东早期从事的湖南自治运动也算是以省为单位的自治运动甚至是独立运动的一种。鉴于此,他认为中国的现代化“萌芽于明末清初,经过辛亥革命和毛泽东革命,至今仍在进行之中”。^⑮也就是说,在他的这种叙事中,新中国以中央集权国家的姿态出现只是中国式现代化的部分成果。中国内在且自发的现代化还在途中。

沟口雄三重视明末清初以来地方自治思想的发展和他对中国式“公”的概念的高度期待有直接关系:

中国的现代化过程就是“公”革命的过程,“公”在清初以降又是以“均”“平”为主要内容。所以革命从一开始就带有社会主义色彩……而无须等到马克思主义的传来。^⑯

他把这种“公”的观念演绎为所谓“关系的公”(つながりの公),看作与西方个人主义完全不同的社会原理。沟口雄三说,中国引进西方的

个体思想之时,虽然联结个人关系的中国前现代伦常遭到了大范围的破坏,^⑰但同时,孕育了另外一种内在于自我历史的“关系的公”,为以“四亿人民的全数生存”为目标的现代“大同”主义构想提供了基础。

大同式的现代不是通过“个”而是通过“共”把民生和民权联系在一起,构成一个同心圆,所以从一开始便是中国独特的、带有社会主义性质的现代。^⑱

以“公”和“均”为核心价值的现代化一定要和某种社区共同性结合起来才能实现。沟口雄三也认为,这种社区形态便是立基于前现代的族田共同管理方式,现代的合作社以及乡镇企业的合股形式都可以视为来源于它的一种社区经济合作方式。^⑲

三、增渊龙夫对内藤湖南的批判

和沟口雄三一样,增渊龙夫也在《考察》中分析了始于明末清初的“封建”想象和晚清地方自治运动之间的关联。增渊说:

随着清朝体制衰弱日益明显,那种把“封建”之意寓于“郡县”的顾炎武式“封建”论虽然不直接称“封建”论之名,但又一次得到了复苏。它的确内含着近似于顾炎武倡议的那种地方自治论述,但是,它没有包含顾炎武原来对清朝体制的批判,而是作为一种改革方案要补救清朝体制的制度性缺陷,并要加强其体制。其背后起着很大作用的是在地乡绅为了防范太平军的侵攻和保护他们的乡村而组成团练的经验。冯桂芬的《校邠庐抗议》便是其例。^⑳

从顾炎武连接到冯桂芬的,以在地乡绅阶层为主体的乡村自治或地方自治意味着较浓厚的“封建”论,以西方议会制度为主的新政治思想流入之后,为变法论主张(除了机器之外还要从西方引进一套制度的立场)提供了有力的理论依据。^㉑

增渊龙夫所勾勒的如上历史发展脉络和沟口雄三“基体”假设下的清代地方自治思想发展叙事基本相同。准确一点说,应该说是增渊早于沟口。其实,增渊的这个观察也并不是出于他自己的创意,而是对内藤湖南(Konan Naito, 1866-1934)相关讨论的总结。增渊参照的是内藤于1911年武昌起义爆发前夕所作讲演《清国的立宪政治》的内容以及其他相关论述。按照增渊的阅读,内藤找到了一条历史脉络,那就是:“乡村自治和地方自治的思想从明末清初的顾炎武开始,经由冯桂芬,直到康有为,不间断地流淌下来”。^㉒这是内藤在中国历史中看到的历史“潜流”。

虽然表面上流水很湍急且顺逆相混,但其水底最深的地方总有一股潜流缓缓地、沉重地、滞重地、强劲地朝着一定的方向流淌着。看透这股潜流才能够解决当下中国的众多问题。^㉓

这是内藤湖南著名的《支那论》(1914年)绪言中的一句话。内藤在这部著作中说,中国有其内在的发展脉络,不了解这个脉络,则无法解决中国当下的问题。他认为革命党人士并没有了解这个脉络,因此“其无限大的艰苦事业功亏一篑了”。^㉔换句话说,内藤认为革命党“失败”的原因在于对这种“潜流”缺少了解,而这股“潜流”的具体内涵无非是以“封建”论为主的地方自治、乡村自治思想及其实践贯穿清代逐渐扩大并渗透发展的历史。增渊龙夫总结内藤湖南的论述认为,

内藤的这套论述是“历史内在理解”的样板。“内在理解”正是增渊所追求的方法论基础,也就是说,他认为“内在理解”是要改变日本学界偏重于外国史研究的历史意识的关键方法,而内藤在这一点上做了榜样。附带着说,沟口雄三在20世纪80年代提出的“基体”假设,无论是其框架还是其具体内涵,都与内藤的“潜流”说非常相似。在了解沟口的相关论述后再回看增渊笔下的内藤,沟口和内藤之间的相似性就更显而易见。^㉕然而,本文的重点不是要确认这些相似性,而是要指出增渊在上述认识之上对内藤的史学方法论,或曰“历史意识”进行了深刻的批判。增渊之所以详细分析内藤的叙述实际上都是为了对内藤的这种叙述提出批判。从他看来,内藤的内在分析忽略了另外一股思想“潜流”,而这个忽略导致了内藤以其“文化中心转移”假设和日本的“天职”假设将日本对中国的经济支配正当化的错误认识。

增渊龙夫对内藤湖南的不满集中在其对民族主体性萌发的历史动态缺乏足够的同情性理解。他说:

顾炎武的“封建”论到了临近清朝末期的时候,在冯桂芬《校邠庐抗议》中得到复苏。但支撑顾炎武的另一个核心被忽略了,那就是从“华夷之辨”得来的“排满”思想。^㉖

顾炎武“寓封建之意于郡县”的思想产生于他对清兵入关的强烈反感以及对明季官僚制度所留下的弊端的深刻反思。

明末清初,面对满族人和流寇的侵攻,挺身防卫乡村的不是官员,而是在地“豪姓大家”。顾炎武根据这个亲历过的事实,高度评价了在地有势力者的自治能力,因此要把它纳入官制,加强地方自治,进而制约中央集权的专制体制。冯桂

芬则不同。太平天国战争时,保护乡村的不是官员,而是由在地乡绅阶层自发组织的团练民勇。他根据这个亲历过的事实,高度评价那些乡绅阶层的地方自治能力,因此要将这个组织制度化并与县一级政府结合起来,当成联接官员和民意的管道,进而加固正在衰颓的清朝体制。^⑦

增渊龙夫承认发端于顾炎武的地方自治思想想到了清朝后期以后在另一种历史条件下重新复苏的事实,但问题是清初的地方自治论和晚清的类似思想在主观动机上有绝对的区别。顾炎武所代表的是以“排满”思想为本的“封建”论,而到后来“封建”论从“排满”思想中脱离出来独自发展,为康有为的立宪思想作了准备。但是,顾炎武思想的另外一个核心即“排满”思想,则潜入地下,由会党势力继承,到了晚清时期重新浮出水面,遂形成了革命思想。如章太炎就是其典型代表。内藤湖南并没有重视“排满民族主义的历史意义”,也忽略了“其传统的主体力量”。^⑧

正如战后很多研究所批判的,内藤湖南的日本优越意识以及对现实中国的蔑视是难以掩盖的。增渊龙夫认为,内藤的这种优越意识内在于其中国文明观。换句话说,内藤的局限性甚至是错位直接来源于内藤对中国文化的理解方式本身。内藤的中国文明观,一言以蔽之,即“文化中心转移”理论。这是内藤著名的史学理论假设。内藤在《新支那论》中展开有关“东方文化中心”的理论。他认为中国的文化中心自古以来随着历史的发展发生过数次转移:汉朝以前,文化中心在黄河流域,但到了三国时期以后逐渐向南移动,尤其是南宋时期,文化中心移到了江南地区。再后来,文化逐渐向外扩展,晚清以后则是江浙一带,甚至是广东地区成了最为繁荣的文化中心。由此以推,内藤说,假如日本代替中国成为东方文化的中心也并不奇怪。^⑨增渊认为内藤

这种“文化中国”的预设只能与对民族主体性的肯认相冲突,这必然导致内藤对民族主体意识的致命性忽略。

我们应该予以关注的倒不是内藤湖南和增渊龙夫两个人中谁的叙事更符合历史事实。增渊的目的也并不在于否定内藤的叙事而提出自己的“基体”论,或者描画更正确的“潜流”轨迹。增渊在分析内藤的中国史叙述时首先自问历史的“内在理解”如何成为可能。增渊的这一疑问产生于他对另外一位东洋史学家津田左右吉(Soukichi Tsuda, 1873-1961)的批判。津田视中国和日本为两个互不相干的文化实体,认为日本文化本来没有受到过中国的影响,而日本正因为和中国不一样才实现了明治维新后的现代化。反过来,他也认为,中国没有实现现代化也是因为中国不像日本那样本身就内含可以实现现代化的文化传统因子。津田带着优越感对日本明治维新以后的现代化道路予以肯定的同时,对中国表现出很明显的蔑视意识。总结津田东洋史学的这种问题之后,增渊发问:

中国研究应具备的主体的态度不是蔑视中国,也不是崇拜中国,而是要认清中国和日本作为历史实体所具有的自主性,与此同时,以内在的视角,设置两者之间共同的问题领域。而这又如何可能呢?^⑩

为此,增渊龙夫寻找“内在地理解历史”的可能性之所在,而内藤湖南的史学研究浮现在增渊的思考上。增渊认为他是一个具有“历史学家的态度”的“日本东洋史学家中罕见的”史学家。

何为“历史学家的态度”?

内藤湖南的中国史研究最根本的问题关切是从漫长的中国历史当中提示出潜运默移的历

史大流向。顾炎武排斥了宋明诸儒的空洞言论而提倡实事求是的朴学。他不仅广泛搜罗史实,也为郡县之弊端到了极致的明末社会指明了改革的方向。他说“知封建之所以变而为郡县,则知郡县之敝而将复变”,将改革的方向放置在自然而必然的事势发展方向上论述。这种事势发展的方向是在历史的流向中才能观察到的。顾炎武理解历史的这种态度和内藤湖南的方法有相同之处。^⑪

按照增渊龙夫的描述,内藤湖南和顾炎武一样做到了“历史学家的态度”,成功捕捉到了中国历史的潜流。这是在当时日本很多评论家当中难得的“出类拔萃的识见和学识”。^⑫那么,为什么增渊又批判内藤犯了忽略“排满”革命民族意识的错误?因为他过度内在于一个流向,反而失去了从另外一个方向观察的目光。增渊说,研究者的价值观念、生活态度以及治学方向都会决定每一个研究者的历史观。内藤的过度内在化反而遮蔽了他对与他价值观念相悖的历史现象予以关注的目光。增渊发出深刻的疑问,说:“这难道是日本同时代观察者在观察具有不同的现代化构造的中国时无法避免的悲剧吗?”^⑬

我们无法知道沟口雄三是有意继承了内藤湖南的地方自治“潜流”说,还是两个人的相似纯属偶然,但至少我们知道,沟口是以批判继承津田左右吉的方法为基础建立其“基体展开论”的。沟口认为,津田正因为将日本文化的历史彻底从中国剥离出来,才能够在中国的历史发展中看到特有的原理和结构。所以,在沟口的逻辑中,即使同样可以用“内在”两个字,其意义在方法论的层面上与内藤于“东方文化转移”假设支持下的“内在”有本质上的区别。可以说,沟口的“基体展开论”在其形式和内容上是 将津田和内藤这两位战前东洋史学研究杰出代表的方法论

去掉其各自的缺点,再承接了内藤提出的以地方自治思想的发展为主旋律的明清史以及津田的中国特殊论思想而成的。

但问题是,即使要将内藤湖南以“东方文化转移”假设为核心的错误从其明清地方自治思想发展“潜流”历史中剔除出去,也不一定能够摆脱内藤的局限性。

四、并不是为了“内在理解”：“史”与主体的相互交感

其实,如果仔细分析增渊龙夫的论述,我们可以知道,内藤湖南并没有做到真正意义上的“内在理解”。增渊的批评,与其说是要寻找真正内在的视角,还不如说为我们展示了“内在理解”的不可能性,更确切地说,他试图论证“中国认识”不可避免的局限性,也就是将“内在理解”作为方法的不可能性。请注意:历史的“内在理解”并非对所有人来说都是不可能的。增渊也介绍过真正做到历史“内在理解”的事例,即陈垣的《通鉴胡注表微》。在增渊眼里,真正做到“内在理解”的是陈垣,而内藤并没有在真正意义上做到。这个区别不只是因为前者为中国人,后者为外国人之故。其中的要害还是和上述“研究者的价值观念、生活态度以及治学方向”有关,换句话说,这是历史叙述者本身主体性的问题。所以,这个问题已经不是“方法”的问题,而是存在方式的问题了。

陈垣在沦陷中的北平撰写了《通鉴胡注表微》这部著作。当时的北平市民在日军的支配下一日不得安宁,经常受到迫害和威胁,陈垣也不例外,面临着时刻遭到迫害的危险,在贫困中勉强坚守节操。其藏书也迫于经济困难逐渐减少,但唯独《资治通鉴》,他实在爱不释手,因此关起门来默默翻阅排遣心中苦闷。当此时,宋末元初

胡三省的注释让陈垣发觉胡三省的处境和他之间有相似的地方。忽然间,胡三省以严谨考据为著的注释跨越时代让他产生了内心深处的共鸣。胡三省对《资治通鉴》的注释工作在受到蒙古侵害的时代背景下完成,里面隐藏着严肃的批判精神。增渊龙夫说:

对于《资治通鉴》所记载的过去种种历史事件以及人的活动,有时作尖锐的批判,也有时表示由衷的共鸣。胡三省根据他自己从严酷现实的体验总结出来的深刻洞察,以简洁的、乍看还看不透的注释的方式表述出来。陈垣终于发现了这一点。也就是说,在日本军这个异族统治下的黑暗世道中,陈垣一个人闭门阅读《资治通鉴》,而他读了胡三省的注释,才体会到胡三省的如上气节及其注释所包含的意味。^{③4}

增渊龙夫通过陈垣对胡三省注释《资治通鉴》的工作发现,史学实践必须要立足于实践者对现实的关怀以及对现实的亲身体验。不只如此,他还发现陈垣和胡三省之间产生了活在不同时代的两个主体的相互交感,而这种交感得以产生的原因在于追溯文本的体验所实现的“内在理解”。这种“内在理解”之所以是内在的,是因为它立足于历史叙述者自身对其现实处境以及现实背后的历史积累的感悟。因此,他所谓的“内在”和“内在于研究客体的历史”、历史的“内在理路”等所指的“内在”完全不同。增渊形容中国的历史和现实时反复使用“きびしい”一词。这个形容词相当于汉字“严”字,根据语境可以有“严酷”“严肃”“严谨”“严厉”等不同的意义。增渊将这个词语用来强调内在在理解历史需要正视事态发展变化,严酷对待个中人物的现实,也要求史学家自觉承担史学工作本身所隐含的严肃性和严谨性。增渊认为基于“文化转移”假设并主

张东西方文化相交融的内藤湖南缺乏这种意义上的“严”性,而内藤的这个欠缺归根结底是因为现代日本没有经历过历史变化的“严”性。

在内藤湖南那里,西方文化不会提供针对传统文化的否定性媒介。在湖南那里,并没有东方文化和西方文化之间严酷对峙的内在体验。这是因为他是一个东西方文化相融论者。与其说湖南缺乏内在体验,还不如说是现代日本没有那种内在体验。^{③5}

日本现代历史所没有而中国现代历史才有的“严”性究竟是什么?我们不能把增渊龙夫的“中国认识”简单地理解为出于沿着竹内好的那套思路而来的对社会主义革命历史脉络的憧憬或日本战后左派知识分子群体中常见的民众史立场。增渊在《考察》中反复强调:史学工作者一定要以严肃的态度面对其所处历史的具体情境,也要以严肃的态度感受不可阻挡且严酷的时势之流,由此锻造属于自己的、严谨的历史意识,只有这样锻造出来的历史意识才是史学实践的宝贵资源。史学的意义不只是一定要发现并捕捉贯穿于过去和现在的历史流向,更重要的是在那种历史流势中,叙述者本身如何获得个体精神的真正自由和真正自律。史学家的工作本身是在孤独中进行的,但有时还会忽然出现与文本或史料背后的先人产生共鸣的瞬间,给史学家以偌大的力量。陈垣的史学正是这样成就的。内藤湖南以“封建”论的发展为主旋律的清代历史观没有注意到“排满”革命的另一股历史潜流,才让增渊提出批判。但增渊也不是要从二元对立的不同观点中简单地肯定或否定某一方。增渊对内藤的批判,其真正要害在于内藤没有能够以“严”性为基础和中国历史人物或其同时代人物产生相互交感,恰恰是在这一点上,内藤的“文化中国”论

与其表面上对中国文化的赞扬不同,究其实质,还是从某种可以居高临下的地点来俯瞰中国历史的态度。所以,恰恰是这种“严”性的欠缺让内藤迷失了另一种文化意识。

早于“五四”以后的民族主义反帝运动发生的晚清“排满兴汉”运动,当然在其历史意义上有别于明末清初顾炎武、黄宗羲、王夫之等人针对满族入侵和清朝统治而发的抵抗。但后者也是由前者来回顾并挖掘才能够作为民族遗产得以继承下来的。这是事实。这些历史事实的共同点在于对文化主义做了严厉的拒绝与否定。这里所说的文化主义指的是清朝推行的中华思想文化主义,或者是依此来寻求消除民族主体对立的文化主义。让他们拒绝与否定的不仅仅是简单的种族意识,而且也是另外一种中华意识。它要将文化视为和民族不可分割的特有的历史生命。中华民族主义在与西方文化产生碰撞之时,被迫与自己的传统进行很严苛的对决,而以这种对决的内在体验为媒介,他们从自己的传统之中挖掘出了否定传统的力量。企图将东西方文化融合的内藤湖南式文化民族主义与之有异。^{③6}

如何从自己的传统中挖掘出力量来呢?增渊龙夫的回答是再明白不过的:史学就是力量的泉源。

从历史中发现现实,或者借历史来检验现实的上述内在相互作用,从而得到一种自觉。阅读历史就是这样一种行为。这种自觉使人发现有一股主体的力量持续存在且支撑着现实和历史,有时还会与之进行对决。^{③7}

在这里,增渊龙夫把史学的实践提高到了伦理的高度,他要求史学家“努力树立自己的主体

态度”,否则“不可能理解他国的历史”。^{③8}所以,内藤湖南的问题并不是只属于他自己的问题,而是日本现代史学实践严重缺乏那种在“严”性笼罩下的主体间历史交感的内在体验。因此,对增渊来讲,最终的目的已经不是如何达到某种近似正确的“中国认识”了。

出于这种独特的史学方法论,增渊龙夫对韦伯以《新教伦理与资本主义精神》为代表的宗教社会学论著做出了别样的诠释。增渊说,韦伯的目的并不在于提出带有普适性的资本主义理论。西欧资本主义的社会结构规定着韦伯的生存条件,构成了他身份认同不可回避的基础。这种西欧资本主义的现实本身便是韦伯必须要面对的严酷问题。

现代资本主义以其特有的性质成为韦伯的问题。这是一种命运所安排的不可避免的历史现实。在那里生活的韦伯必须要面对一个问题:他必须要以其自觉的态度来决定他作为人如何设计自己的生命。从这种主体攸关的问题出发,如果要把握住经济社会特性,那么,一定要根据人类经济活动的每一种具体意义,将社会的各种形态当作意义链环的总体,并要把它提升为某种概念。我们不能依靠类比的方式来舍弃人类经济活动的每一种具体意义。^{③9}

对他来讲,问题的解决不应该通过从这个理性化世界求得解放,或者通过对之进行改革来实现(这意味着对他自己价值的否定)。铁一般的组织力量正在物化人类。在这个叫作“理性化”的过程当中,问题如何得到解决?这就要内在于这样的现实条件,通过内在的、英雄般的努力追求自由和自律——每一个个体自我承担其责任的自由和自律。^{④0}

正如很多学者早已指出的,和其细致的对西欧资本主义的观察相比,韦伯对印度和中国乃至亚洲的论述显得过于简单,或者充满偏见。但按照增渊龙夫的如上理解,这些批判并没有抓住韦伯思考的关键问题。东方经济社会的现实对他来讲丝毫没有构成他所要专注、要对峙的现实条件。东方社会的意义在韦伯那里完全不同于其对“我们”(即共同背负着东方历史文化的我们)构成的意义。

五、结语

增渊龙夫把史学方法论提高到了伦理的高度,也就是说,他是勾画了一种史学家精神的。我们至此会想到他的这种史学家精神实际上给我们提供了一个反思“史”之概念意涵的机会。我们是不是可以跨出历史学这一学科概念,扩大到更广的人文实践,尤其是书写的实践本身?譬如,周文王囚于羑里演《易》,屈原绝望之际咏《离骚》,司马迁写作《史记》等等,不都是他们以“严”性对待其周遭的历史现实而进行书写的典型事迹吗?增渊的批评我们其实并不陌生,就是对源远流长的中国人文传统的现代诠释。

增渊龙夫通过对陈垣和胡三省的分析,以及对韦伯资本主义历史理论的思考,展示出史学家作为个人在面对历史时应该担负的责任和伦理,还有通过这些才能够实现的精神自由和自律的重要性。这里存在的是,对史学家个人有尊严且不可替代的生存本身的价值之充分肯认和尊重,以及通过史学批评来介入历史事势的伦理,而这才是与过去的叙述者以及不同处境中的人物产生相互交感的唯一可能性。

注释:

- ①增渊龙夫:《中国古代的社会与国家:秦汉帝国成立过程的社会史研究》(中国古代の社会と国家:秦汉帝国成立過程の社会史的研究),东京:弘文堂1960年版。
- ②增渊龙夫:《关于历史学家的同时代史考察》(歴史家の同時代史的考察について),东京:岩波书店1983年版。
- ③同上,第4页。
- ④这篇文章初载于《一桥论丛》第35卷第4号,1956年。
- ⑤沟口雄三:《作为方法的中国》(方法としての中国),东京大学出版会1989年版。
- ⑥沟口雄三:《作为方法的中国》,孙军悦译,北京:生活·读书·新知三联书店2011年版,第130页。
- ⑦同上,第190页。
- ⑧同上。
- ⑨同上,第55页。
- ⑩同上。
- ⑪详见孙歌:《中国如何成为方法》,载沟口雄三:《作为方法的中国》(中译本)。
- ⑫沟口雄三:《作为方法的中国》(中译本),第91页。
- ⑬同上,第95页。
- ⑭同上。
- ⑮同上,第112—113页。
- ⑯同上,第57页。译文有改动。
- ⑰同上,第64页。
- ⑱同上,第18页。译文有改动。
- ⑲同上,第58页。
- ⑳同注②,第148页。
- ㉑同上,第152页。
- ㉒同上,第159页。
- ㉓内藤湖南:《支那论》(支那論),载《内藤湖南全集》第5卷,东京:筑摩书房1972年版,第306页。
- ㉔同上,第296页。
- ㉕关于增渊龙夫所批判的内藤湖南有关“封建”和“郡县”的历史观,与沟口雄三以“基体展开论”为框架来叙

述的明清地方自治思想的发展历史之间的相似性,朱琳曾在《中国历史与政治结构——内藤湖南(三)》(中国史像と政治構造—内藤湖南の場合[三])(载《国家学会雜誌》第124卷第3・4号,2011年)和《中国历史与政治结构——内藤湖南(四)》(中国史像と政治構造—内藤湖南の場合[四])(载《国家学会雜誌》第124卷第5・6号,2011年)两文中略有提及。

㉖同注②,第161页。

㉗同上,第152页。

㉘同上,第166页。

㉙同注㉓,第508—509页。

㉚同注②,第47页。

- ㉛同上,第69—70页。
- ㉜同上,第160页。
- ㉝同上,第166页。
- ㉞同上,第91页。
- ㉟同上,第75页。
- ㊱同上,第81—82页。
- ㊲同上,第101页。
- ㊳同上,第5页。
- ㊴同上,第262页。
- ㊵同上,第264页。

责任编辑:周 慧