

沟口雄三著作集

沟口雄三  
著  
中国的冲击

王瑞根译 孙歌校

生活·读书·新知三联书店

沟口雄三著作集 孙歌 主编

王瑞根 译 孙歌 校

沟口雄三 著  
中国的冲击

生活·读书·新知三联书店

Chugoku no Shogeki

Copyright © 2004 by Yuzo Mizoguchi

Chinese translation rights in simplified characters arranged with University of Tokyo Press, Tokyo through Japan UNI Agency, Inc., Tokyo

## 图书在版编目(CIP)数据

中国的冲击 / (日) 沟口雄三著; 王瑞根译. —北京:

生活·读书·新知三联书店, 2011.7

(沟口雄三著作集)

ISBN 978-7-108-03623-0

I. ①中… II. ①沟… ②王… III. ①中日关系—文集

IV. ①D822.331.3-53

中国版本图书馆CIP数据核字(2011)第243851号

责任编辑 叶 彤

装帧设计 蔡立国

责任印制 郝德华

出版发行 生活·读书·新知 三联书店

(北京市东城区美术馆东街22号)

邮 编 100010

经 销 新华书店

印 刷 北京国彩印刷有限公司

版 次 2011年7月北京第1版

2011年7月北京第1次印刷

开 本 880毫米×1092毫米 1/32 印张 8.875

字 数 176千字

印 数 0,001—7,000册

定 价 35.00元

## 序论 中国的冲击

### 第二次冲击

我在此使用“中国的冲击”这一标题，是因为我把鸦片战争以来的所谓“西方的冲击”作为一个潜在的问题。尽管如此，我却绝非单纯地想要表明“中国的冲击”将要取代昔日的“西方的冲击”。不过，作为许多人的共识，我们日本人历来是从正面将“西方的冲击”当作一种冲击来接受的；我们推进了名为“文明开化”的“西欧化”并如此走到了今天。我使用“中国的冲击”一词含有这样一个意图：在二十一世纪的今天，从日本人的角度出发、“从东亚的内部”来重新审视那“来自外部”的冲击的意义。

在最近这几年里，我们持续推进了一个名为“日中·知识共同体”<sup>〔1〕</sup>的活动。我们从中充分地认识到了

---

〔1〕 “日中·知识共同体”是1997年至2003年间日中两国知识（转下页）

知性跨越国界的难度。尽管积累了这样的心理准备，在选定 2001 年 1 月北京会议的主题时，我们还是感到措手不及——针对我们日本的参与者提出的关于讨论日中间历史认识问题的建议，中国的参与者却把中国内陆的“三农”问题当作迫在眉睫的国际问题进行了提议。这让我们非常意外。尽管我们出于关注现在和未来胜于回顾过去

---

（接上页）分子在日本“国际交流基金”的资助下所进行的长达 6 年的知性的交流运动。以下是拙文《“日中·知识共同体”的轨迹》的摘录（原载《亚洲中心新闻》2002 年第 22 期，国际交流基金亚洲中心发行）：

参加者皆是负有强烈责任感、不满足于一般的知识积累、苦心于如何理性地审视本国问题、勇于自觉地肩负知性本应承担的社会性历史性责任的知识分子。

正是这样一些日本和中国的知识分子，他们不狭隘地拘泥于本国一国的利益和逻辑、依赖于理性而非感情，共同创造了一个具有宽广的视野、能够理性地自我批判的平台。

若要深化对问题的认识、拓宽共有空间，唯有在知性的层面上深化主体的思维方式、扩大对主体的责任的自觉度。如果不是这样，就不可能共同探讨诸如日中两国国民之间存在的感情上的龃龉之类的沉重问题。为此，必须始终以批判的眼光审视自身应有的状态、迫使自己要有紧张感。这一运动最大的关注点在于：不使“共同体”成为常见的评论家之间轻松愉快的联谊以及知识的交换、或针对个别问题的实践活动，而是探讨如何依靠知性积极参与现实，逼近问题的深层。

这一运动的另一特点是：中国的《读书》杂志、日本的《世界》和《现代思想》杂志的编辑们也加入到了参加者行列里来了，参加者的言论也不时被这些杂志登载从而得以在读者中传播。《读书》的发行量据说当时有 12 万册，是中国知识界和青年学生最喜欢的杂志之一。据说，在这场运动产生以前，该杂志很少登载日本人的文章，也极少探讨日本问题。尤其是在此前的中国知识界里，日本知识界有关战争问题的思考几乎是闻所未闻。而此运动开展以后，我们有关战争问题的讨论也以《读书》专题等形式（转下页）

的考虑接受了他们的提案，但还是心存疑窦。“日中间的历史认识问题”作为两国间悬而未决的问题之一，我们以为对于认真思考日中关系问题的日本知识分子而言，是一个无法回避的课题。而我们却感到：与对“不谢罪的日本人”心存芥蒂的中国国民的一般情绪相异的是，在中国的知识界，“历史认识问题”并非一个重要的课题。我察觉到，历史认识问题在他们看来与其说是一个

---

（接上页）得以在中国发表，随后还发表了北京大学、中国社会科学院和复旦大学的教授们对这些讨论作出回应的论文等等，产生了广泛的影响。

另一方面，长期以来、尤其是“天安门事件”之后，日本的知识界里存在着一种自以为是的认识：中国没有言论自由。通过这场运动，这种偏见得到了更正。大家也开始认识到对中国作“体制内”与“体制外”划分，原本是一件没有意义的事。实际上，参加运动的中国知识分子来日本的时候，在日本知识分子面前，都展示出自由地提出问题、深入思索、以宽广的视野分析问题的姿态。他们还屡屡在《世界》和《现代思想》杂志上亮相，以崭新的问题意识使日本的读者为之倾倒。运动还使我们认识到了不能把自由仅仅当作一个观念，还应作为一个流动着的运动体加以把握。

使这一运动得以成立的两国的知识状况，最初并不是很顺畅的。来自中国的知识界文化界人士几乎都是曾在欧美留过学的人，因而他们的目光总是盯着欧美。他们是否关注作为第三世界的亚洲姑且不论，但把亚洲作为一个地域加以考察的意识都是极为淡薄的。在他们的观念里，作为一个地域的亚洲，除了印度之外，简而言之不过是周边的一个小国群，那里并不存在如同欧洲存在的那种思想资源。明治以来日本具有绵延不断地关注亚洲的传统。相比之下，中国的知识界文化界关注亚洲的意识则显得很淡薄。这首先说明两国在知性的定位上潜藏着鸿沟。

此类鸿沟在第一次活动时就显露了出来。从跨越了鸿沟的第一次活动以来的6年里，我们让中国的知识分子真实地感受到了日本的知识界里也存在着根底良好的知识分子，日本也存在（转下页）

需要互相讨论的问题，或许还不如说仅仅是一个“你们日本人”的道义的问题。而另一方面，中国的“三农”问题在他们那里被视为全球性问题之一，犹如地球人口、难民问题或亚洲的“南北问题”等等。从这一定位的角度来看，日中间的历史认识问题的确只是一个局部性问题，作为研究课题其“优先权”也是不高的。韩国知识分子在日韩间历史认识问题上所显示的与日本程度一致的关注在中国是看不到的。

显然，在日中两国的知识界之间存在着一种在日韩之间看不到的断层。对于我来说，这种断层的存在是出乎意料的。然而，更为严重的事情是，大多数日本人还未能察觉到这种断层所隐含的意义。关于这一点，容待后叙。

日本人在谈到近代以后的西欧化时，“脱亚入欧”是常会浮现脑海的词语之一吧。在说到脱离亚洲时的“亚洲”不是一个地理性概念，而是一个文明意义上的概念。具体而言，它指的是中华文明圈。那意思是说脱离中华文明圈而进入西欧文明圈。不过，那并非单纯地从A转移到B的意思，而是意味着从落后了的文明转向先

---

（接上页）思想资源，向他们提供了通过关注日本和亚洲、准确地说以日本和亚洲为媒介思考中国自身和世界问题的思维理路。当然，对日本方面来说也是一样。中国知识界的存在也给日本知识分子留下了深刻的印象。就这样，我们成功地在日中两国的知识界之间架起了一座小小的桥梁。现在已渐渐地扩展到包括中国的台湾、香港乃至韩国在内的东亚地区。

进的文明。显然，它是伴随着价值优劣的判断的。

福泽谕吉写有一篇名为《脱亚论》的著名论文。在这篇论文里，他是用“亚洲的顽固不化”、“古风旧习”、“儒教主义”、“阴阳五行”、“仁义礼智”、“虚饰的外表”、“残酷而无廉耻”、“自闭于一室”、“陈腐的专制”、“无法的国度”等等辞藻来形容日本应该脱离的亚洲的。虽然我们必须要看到这些辞藻的使用是当时朝鲜国内的改革派遇到挫折的状况的反映，它包含了福泽谕吉对那种状况的焦躁；但是，诸如此类的“亚洲论”在日本、尤其是在日清战争（即甲午战争——译者注）以后普及开来，渗透到了一般的民众层面。

问题在于：虽然从那时以来，随着战前的所谓大东亚构想、兴亚主义、亚洲主义的出现以及战后亚洲各民族的独立、从社会主义革命到亚洲新兴工业经济区（即亚洲四小龙）的兴起等等，情况已经发生了许多变化；然而，在已跨入二十一世纪的今天，脱亚入欧观这一划分价值优劣的思维框架依然根深蒂固地继续活在日本。

然而，若将目光转向中国，正如上述中国知识分子针对历史认识问题亦即谢罪问题、教科书问题和参拜靖国神社问题表现出的某种冷淡以及“日中·知识共同体”活动中的思路错位所显现的那样，很显然在认识的层面上正产生着某种隔膜。因日本的“脱亚”而似乎一直被统领着的“亚洲”，曾被视为尾随着自己的“亚洲”，如今却不知不觉地开始引导日本了。日本人关于“脱亚”的认识与现实的“亚洲”之间出现了微妙的错位，并且几乎没有日



本人意识到这种现实中的错位；于是，我们看到了现实与认识上的双重错位。

我想用“中国的冲击”这一名称呈现这种错位并使其问题化。

我们不妨回到问题的出发点试问：我们本来果真能说日本明治时代以后脱离了中华文明圈而转入西欧文明圈了吗？

### 欧化并非“脱亚”

关于文明圈转移的思路并不是没有依据的。实际上，明治时代以后的一个半世纪里，日本与西欧的关系，无论在政治上还是在经济上，都已变得很紧密了；在文化方面和社会方面所受到的来自西欧的影响也是巨大的。正因如此，占压倒多数的日本人都以为自己已经属于西欧文明圈了。

但是，在此，我们所不能忘记的一个事实是：在这一个半世纪里，西欧化了的国家不仅仅只有日本。中国虽然在“易服”（服色制度的改变）、历法等方面，即所谓“政教礼俗”上的欧化落后于日本<sup>〔2〕</sup>；但辛亥革命

---

〔2〕 就如山室信一氏所指出的那样，中国在十九世纪的时候，在易服、断发、历法等方面的欧化落后于日本，还处于山室氏所言的“类同”化现象之中。但1949年以后，报纸和官方文书采用横排印刷、历法上采用公历纪年等方面的欧化甚至比日本还彻底。参见山室信一著《作为思想课题的亚洲》（岩波书店2001年版）第二部分第七章。

(1911年)以后,中国也热心地吸纳了西欧文明,在二十世纪的前半叶,虽比日本有所落后,但同日本一样也发生了质的变化。例如,就社会文化层面而言,在生活习惯、宗教、社会伦理以及家庭关系等方面仍然保留着旧有的东西的同时,服饰、年号、教育制度和教学科目等等都已欧化了。即便是在政治制度上,抑或是在思想文化方面,中国对西欧文明的吸纳与日本的欧化基本上没有什么两样。如果我们以一个世纪为时间单位、用一种较长的历史尺度去衡量的话,中华文明圈本身在是否已经欧化的问题上,其内部虽有浓淡之别,但作为一个整体它已经欧化了;并非唯有日本跑出中华文明圈并实现了欧化。也就是说,虽然我们可以讲明治时代以后我们在文明方面是欧化了,但是,我们并不一定能够声称我们已经走到了中华文明圈的外面来了。再者,如果中华文明圈可以用“顽固不化”、“古风旧习”、“儒教主义”、“虚饰的外表”等词汇加以形容的话,那么,从原则上讲,岂止是日本,中国与韩国也基本上一直在致力于摆脱这些东西,不能说只有我们摆脱了<sup>[3]</sup>。仔细分析一下即可得知:所谓“脱亚”,总而言之仅仅可以归

---

[3] 或许有人会说:不!中国现在不也是“陈旧的专制”、“无视法律的国家”吗?的确,此类现象是存在的。可正是这一点是不可以用价值优劣为标准去评判,而应作为类型之差异加以对待的问题。关于这一点,在此不作展开。不过,在此只想提及一点:所谓的“专制”、“无视法律”是与传统的圣人治世、儒教的道德秩序观相连的,内含着中国传统的德治主义的民主观念和伦理秩序。如果一概以欧洲史脉络里的“专制”、“无视法律”的观念为标准来衡量的话,那将会歪曲事实。

结为一点——也就是比起亚洲的其他国家来，日本的资本主义化早实现了一步。

如上所言，并非只有日本摆脱了中华文明圈，不过是日本的资本主义化早实现了一步而已。而这一点并不意味着资本主义化了的日本迅即进入了西欧文明圈，或已经脱离了中华文明圈了。本来，判断某个民族是生存于某个文明圈的外部还是其里面的思考方法本身，实际上是将文明圈这一观念实体化了。这是不切实际的想法。所谓文明圈，并不是说存在着一个实体性的区域，不过是指称某一种类型的结构关系。若要从实体的角度去观察它的话，那只能去观察被认为属于某个文明圈的民族或国家间的种种个别性关系。也就是说我们所能看到的或是政治的或经济的关系、或是文化方面的或社会方面的关系。至于说到综合了这些关系而形成的结构，我们仅仅能够抽象出抽象性的意象。如果我们放下抽象概念去考察实际存在的关系——例如明治时代以降的日中关系的话，可以得知它与明治时代以前相比，在许多方面并没有发生变化。就社会文化方面亦即社会风俗、习惯、宗教、生活伦理等方面而言，正如津田左右吉早就指出的那样，日中间的共同点本来就很稀少；在这一点上，明治以前与明治以后基本上没有发生变化。倒是在两国渐行欧化之后，双方使用了相同的西历年号、学校制度和教育科目等等。因此，从这方面来看，具有讽刺意味的是，日本与中国在社会文化层面上的相同成分

在欧化以后反倒增加了。

在思想文化关系方面，就日本学术界和思想界里有关中国的评价而言，无论是被肯定还是遭否定，也不管是明的或是暗的，中国始终是作为另一位主角而被赐予一席之地的。这一点在接受了儒学的日本近世自不待言，即使在被认为已转入西欧文明圈的明治时代之后乃至今日也依然如故。准确地说，那并非关注中国使然，而是由于中国作为探讨日本问题时的一个背景装置是不可或缺的。也就是说日本人常常是以中国为媒介来确立自己的民族认同的。例如，本居宣长的日本主义或吉田松阴的天皇主义就是把中国当作媒介的典型例子。再举一个浅近的例子。当今，大部分的日本人在总结自己的近代化成果时，他们在与“先进的”欧洲进行比较的同时，也有意无意地在与被视为“落后的”中国进行着比较，并从中获得满足。中国在这种情况下也充当着日本认识自我的媒介。

也就是说，在确定日本的坐标时，日本人有一种有意无意地将中国当作媒介的癖性；明治以前也好，之后也罢，甚至在今天，这种癖性都没有改变。

这里有一个日本人几乎漠然无知却是本该明白的事实：在中国，与上述那种日本人对中国的关注相当的，中国人对日本的关注，基本上是不存在的。在近世的中国未曾有过。明治时代以后，虽说有许多中国留学生为学习日本的近代化而东渡日本，但他们主要关心的不在于日本本身，而在于通过日本这个“窗口”所看到的欧洲。在1930年代的日中战争时期，虽然中国对日本的关

注有所高涨，但那只是对战时敌国的一种特殊的关注。而且，到了战后，在日本，竹内好把为了论说日本而产生的对中国的关注打造成了话语；而在中国，与这种程度相类似的关注，除了极少数人以外，至少在当今中国的知识界里是不存在的。中国是有不少日本研究者、日语学习者以及东渡日本的留学生。这是有目共睹的事实。但我在此所说的，不是指具体的对日本的关心，而是指抽象性的关注，亦即中国人旨在思考中国问题的对日关注。也就是说，我们在中国的知识界里几乎找不到日本被当作思考中国问题和世界问题时的媒介或思想资源而为人所需的事实。

日本关注中国的持久性与中国的对日关注的微弱所形成的思想文化层面上的这种不对称关系，在明治以前也好、之后也罢是没有什么变化的。

仅从上述的少数例子即可得知，所谓“明治以后日本脱离了中华文明圈”的言论若是就日本与中国的关系发生了极大变化的角度所讲的话，那它是不切实际的。这里倒是存在一个几乎没有日本人愿意承认但却是无可争辩的事实：日本的对华关注与中国的对日关注间的这种不对称关系实际上不外乎是中华文明圈时代以来“中心与边缘”的结构关系的顽强表现而已。

尽管如此，所谓日本已经脱离了中华文明圈的言论作为大多数日本人的实际感受而得到支持。那是因为，在日本人的主观世界里，以明治维新为界，自己所尊崇的文明在“文明开化”的大合唱中已明白无误地由中华

文明转变为西欧文明了。

## 被颠倒了的优劣

但是，如前所述，作为一个整体，中华文明圈里的国家包括被殖民化的地区都已实现了欧化，虽然在各个不同层面有着快与慢、浓与淡的差异。

那么，为什么日本人不能认识到曾经一向自认所属的文明圈整个地都已实现了欧化，而要固执于“唯有自己从中脱离了出来”的观点呢？一个原因在于日本人拘泥于这样的思考方法：将西欧化即近代化在时间上的先后关系视为在民族性或历史过程等方面的优劣关系。还有一个原因是：那样做，对于满足自己（作为亚洲盟主）的民族认同来说极为便利。

这样，就形成了一个最早实现西欧化的优胜者（日本）对落后了的劣者（中国）的构图；在确立民族认同时，把自己定位于亚洲的优等生；这种构图与定位因其通俗易懂甚至在日本的一般民众中都得到了普及。但它却因通俗易懂而被简单化、形式化了。其结果是，它隐蔽了一些事实。

首先，它隐蔽了这样一个历史实情：日中两国的西欧化即近代化过程所显现的时间上的先后之差实际上反映了两者的近代化过程的类型之别（请参照本书第7章《两种近代化道路——日本与中国》）。

其次，由于采用了一种两分法将日本和中国分别划

入西欧化世界与中华世界，如上所述两者间历史上持续存在的不变的共通性——不相同的共通性——关系也被隐蔽了。

就类型之别而言，有这么一个例子。福泽谕吉写《脱亚论》是1885年的事。而在中国，张德彝或斌椿等人早在此前的1866年就已介绍了欧美的议会制度；1875年，身处政府中枢的军机大臣文祥也曾就议会制上奏说：“（使其行之不易）依理言之，亦应采纳”，等等；中国很早就开始转向接受欧美政治制度的方向，绝非还在顽固不化地贪于酣睡。不过，两千多年王朝体制本身的崩溃过程在此之前就已经开始，因而向欧化的转换不如日本那么身轻易动，而是足足花了半个世纪的岁月。中国的近代化过程的前期阶段亦是与日本和西欧类型相异的、由中央集权体制转向地方分权体制（各省独立运动）的过程，而从其传统的社会文化和思想文化的土壤特性来看，比起资本主义（弱肉强食、竞争原理）来，社会主义则更有亲和力（参照本书第三部分），等等。由于这样一些原因，从资本主义的近代化进程的角度来看，中国的这一进程显得缓慢。而当时的福泽谕吉，却没有能力看到历史的这种复杂的本质性差异。

问题在于历史观。近几年我很关心日中间的历史认识问题。我关注的方式是与他人不同的。一般人说起日中间的历史认识问题，主要是把有关日中战争的历史认识作为问题；而在我这里，我想探讨的是一个时间跨度很长的历史观的问题，亦即我们该用怎样的历史眼光去

把握包括日中战争时期在内的、十六世纪到二十一世纪的今天的日中关系或东亚关系？（关于这一点，容待本书第二部分详述）

## 导致空洞化的力学

比如说，在日中之间发生的诸多问题里，有一个考验我们的历史认识的、现在进行时的问题：即日本企业将工厂转移到中国的问题。

试以日本的测绘机械和光学机器行业的现状为例。这一行业存在着三大制造商，其产品直到 1980 年代末还在世界上受到市场的欢迎。说起它们的现状，现在，这 3 家制造商将大约 60% 以上的机器委托给中国的制造商生产或与之合资生产，而其在日本国内的工厂则迫不得已地或关闭或缩小。事情不仅如此。2004 年元旦还有早报报道说：中国制造（包括合资生产）的乘用车开始打入先进国家的汽车市场。据说 2003 年中国的汽车产量是 350 万辆、居世界第 4 位，在 2004 年里将超越世界第 3 位——德国的 400 万辆。与上面提到的中国的光学机器的技术精度已被认可，并已达到了与市场相应的水准一样，中国生产的汽车的技术精度想必也得到了认可。在日本消费者的注意力还集中于大量从中国进口的农作物和服装等生活用品时，在仅仅几年的时间里，打入市场的中国制造的商品已经由光学机器、家用电器终于扩展到了汽车产业。

问题在于我们应该用怎样的历史眼光去看待这样的



现状。若用“西欧文明圈的日本”对“中华文明圈的中国”之类“脱亚论”的优劣逻辑去认识的话，就会把问题理解为：“中国很穷，工资又低，所以才利用中国人来制造”。这样的理解在1980年代的日本曾经很流行。但是，现在的状况并不是能轻而易举地用这样的说法解释得清楚的。日本国营广播公司NHK2001年末针对日本1000家中小企业的一项调查显示：几乎所有的企业都苦于日本经济的不景气。问其理由，有62%的公司回答说是因为客户要求降低产品价格，33%的公司回答说是由于海外涌入日本的产品冲击着自己的市场。根据我的推测，这62%的公司所面临的降价要求，其中大部分是为了对抗海外产品。这么说来，加上上述的33%，则有95%的日本中小企业都苦于海外产品的直接或间接的涌入。而所谓海外产品，其大部分是在亚洲新兴工业经济区以及中国大陆生产的“日本产品”。这样的状况在2004年的今天也基本上没有改变。经济产业研究所的关志雄氏在一篇文章中写道：“来自中国的进口产品的价格下降对于企业而言意味着生产成本的降低，这将作为一种促进生产规模与扩大就业的力量而起作用”（《夺走日本就业机会的不是中国》，载《世界》2002年1月号）。仅从光学机器行业的角度看，这种看法作为对现状的认识是不正确的。

如前所述，在短短几年的时间里，日本光学机器行业原先在亚洲新兴工业经济区的韩国、中国台湾等国或地区的产品生产基地被迅速地转移到了中国大陆。据我的实际感受推测，今后十年之内，日本这个行业在海外

的生产基地在外汇汇率没有太大变动的情况下，其大部分将从亚洲新兴工业经济区被转移到中国大陆。而且，同样的现象在其他行业也将出现。

出现这种现象的原因在于：一、在中国已经可以采购到高精度的元部件；二、中国沿海地区的工业技术、工厂的生产管理以及产品的品质管理等方面有了快速的提高；三、中国内地可以提供源源不断的、就业欲望强烈、年轻而优秀的廉价劳动力。

韩国、日本等相邻诸国以及中国台湾地区的工厂就这样被吸入中国大陆，而他们自己的工厂则不得不关闭或缩小，所谓“空洞化”现象正在急速地蔓延。

现在，尽管来自中国内地农村据称一亿五千万到四亿的剩余人口问题使得中国的知识分子感受到一种强烈的危机；但是，具有讽刺意义的是，从内地“盲流”出来的剩余人口使得中国简直就像一个巨大的黑洞，以一种强大的向心力将周边诸国的生产基地吞吸而入。沿海工业地带与内地农业地带好似两个不同的国度而构成了中国的双重结构。其结果是，内含这种双重结构的中国在其两极分化的负作用下，给邻国的日本也带来了“空洞化”现象。而另一方面，与“空洞化”现象并行，中国的高科技产业领域的市场在急速地活跃起来，以致在日本出现了所谓“中国特需”的现象，使得日本经济对中国的依赖程度在不断地增强——无论是生产资料的进出口还是消费物资的进出口方面。

这样的经济关系是以往的日中关系史上未曾有过的。

那么，我们该用怎样的历史眼光去认识它呢？至少，用“脱亚论”式的优劣观是无法解释的。很显然，这也不是从中国或日本一个国家出发，即在一个国家的框架内就能够处理的问题。中国大陆内地的农村人口问题对于中国周边的国家而言，不仅仅是一个有可能发生难民之类的问题，而是可以将之作为与“空洞化”现象相联系的问题，亦即作为日本本国的经济问题加以对待的。的确，市场经济的全球化这一现代特有的状况在此也构成了它的背景。而且，我在这里还想从中华文明圈的力学关系之痕迹的角度加以思考。上世纪七十年代日本经济的高速增长催生了八十年代亚洲四小龙的经济发展；它所引起的地区性差别又变成一种动力波及中国大陆，促使了中国沿海工业地带的形成，因而导致了它与内地农村地带之间的地区性差别。然后，它又形成一种由内向外的远心力开始发力了。也就是说，先是大陆国家——中国的周边地区发起的经济革新由周边地区、沿海地区波及大陆的内陆地区，不久又开始由内陆地区反过来影响周边地区了。面对这样的变化过程，我想起了昔日中华文明圈里曾有过的“中心对边缘”、作用与反作用式的力学性互动关系结构，我想以此作为我探讨问题的假想模式〔4〕。

---

〔4〕 以更长远的眼光去看的话，可以将日本从明治维新时期一直到现代作为往返运动的一环看待。也就是说，甲午战争和日中战争期间，中国来自日本的压力为媒介得以新生；如今，新生中国又开始对周边国家产生压力，如此等等。关于亚洲历史上的地域性图景，还可参考沟口雄三等编《从亚洲思考》第二册《地域系统》里滨下武志氏的《序言》，东京大学出版社1993年版。

也就是说，我想改变长期以来被奉为衡量资本主义近代化过程的唯一标准——“脱亚论”式的历史观，换句话说，就是要扭转把明治维新视为“脱亚入欧”的近代开端的那种日本中心主义的、拘泥于日本一国历史的近代化史观；通过俯瞰类型相异、诸国杂居的中华文明圈的结构关系自十六世纪以来的长时期的变化过程，用多元主义的、多极的眼光去考察亚洲的近代。

## 历史开始翻转

在此，我想先将对眼前的状况难以作出令人满意的解释，或许还会引起不必要误解的“中华文明圈”这一概念搁置起来。为了方便起见，我想使用另一个概念——“环中国圈”。附带说明一下，这一区域除一部分海域外，其周围被文化迥异的周边国家包围着；就这一点而言，它与“美洲圈”或“欧洲圈”是不同的。若在地理上将中国定位于中心位置，那么，具体来讲，“环中国圈”就是指其北部的北亚（俄罗斯、蒙古）、其东北部的东北亚（朝鲜、西伯利亚）、其东部的东亚（日本、韩国）、其东南部的东南亚（东盟诸国）、西部的中亚以及西南部的南亚（印度、巴基斯坦、缅甸）所构成的区域。

如今，在这一区域里，相关诸国之间已经与华夏王朝时代不同，从原则上讲所有国家都平等地拥有国家主权，其政治关系是不论国之大小、人口众寡的对等关系（这一原则，由于其作为前提被形式化或被意识形态化，

故掩盖了许多复杂的现实情况。对此恕不展开)。从社会文化方面看，各国间虽然具有源自欧化的共同点，但在传统上各有各的特点，彼此并不相同。在思想文化上，情况就比较复杂，儒教、道教、基督教、伊斯兰教、印度教、佛教、喇嘛教（藏传佛教）等等的宗教复杂地分布于这个区域，它们也波及中国，形成了一种超越国界的流动性的亲缘关系。而另一方面，东部的旧儒教文化圈和汉字文化圈的各个国家至今与中国之间存在着历史文化上的对抗与紧张的关系。类似这种复杂的周边关系除了欧洲圈里有基督教与伊斯兰教的对抗情形外，在美洲圈里几乎是看不到的。在环中国圈与欧洲圈之间还存在一个伊斯兰教圈。这个伊斯兰教圈其周围被文化迥异的周边国家所包围，与其周边国家之间被动地形成一种复杂的紧张关系。在这一点上可与环中国圈相提并论。此不详论。

问题在于经济关系。现在日本与中国之间发生的新问题就是由经济关系而产生的。我对经济是个外行，所以在这方面不敢多言。不过，如果将这一经济问题当作思想文化问题加以把握的话，那么，它意味着曾被视为属于中华文明圈的诸国之间的结构关系发生了历史性改观。就是说，北亚的俄罗斯和蒙古、东北亚的西伯利亚和朝鲜、东南亚的新兴工业经济区和东盟诸国、东亚的日本、韩国等，各国各自与环中国圈之间的、从中国角度而言的经济上的对应关系已经具有与旧中华文明圈时的同心圆式朝贡体系无法比拟的复杂性。其中，位处中国周边、八十年代以来一直刺激中国技术革新与工业化

的日本以及亚洲四小龙，即所谓“雁行模式”中的头雁如今正在被中国大陆的内地这一巨大的黑洞所吸食。也就是说，中国一方面在吸收曾经“先进”的台湾地区、韩国和日本的技术和管理知识，一方面不仅向欧美和日本，还向北亚、东北亚、西南亚和中亚的相邻地区提供产品。再者，还试图通过与东盟缔结自由贸易协定来接通东南亚市场，从而扩大自己的市场。自然，环中国圈地区内的这种新型关系因受全球化经济关系的影响而变得更为复杂了。不过，以上只是为图方便而将焦点对准环中国圈的这种关系而言的。

如果将这种状况与开头提到的中国的知识分子或领导层在战争问题和历史认识问题上的冷淡态度联系起来考虑的话，就不禁使我们感受到一种与旧中华文明圈形式相异的、中国在位置上相对于日本的上升局面<sup>[5]</sup>。尽管如此，大部分日本人对这一问题的严重性尚未察觉。而且，他们还没有从“日本即优胜者”、“中国即劣者”的认识框架里解脱出来。正是这种不自觉才导致了对于日本人而言的“中国的冲击”。由于没有自觉到这一冲击的存在，故对日本人而言，这一冲击才是极其深刻的，宛如当年中国知识分子囿于“中国即优胜者”、“外夷即劣

---

[5] 山室信一氏认为执笔写《脱亚论》时的福泽谕吉当时也具有将中国视为威胁的观点。他引用了福泽的这样一段文字：“当其（中国）步入文明的大门时，……将出现东洋之物产皆如供支那之用的状况……在东洋，不及支那者将渐失其名”（参见福泽谕吉《应期待日本不会被支那所覆没》，载《福泽谕吉全集》第九卷）。

者”的古老认识模式而未能察觉到“西洋的冲击”的清末时期那样。日本上至政府中枢下至一般国民皆对之未能察觉，以及正因为没有察觉才使得冲击越发显得沉重：这种种要素构成了多重意义上的沉重的冲击。

为避免误解，需要申明的是：我并非在此鼓吹“中国威胁论”。我以为“中国威胁论”内含三个问题：其一，它是在具有排他性的民族国家的框架内来认识问题的。其二，它是把中国视为国际秩序之外的特殊国家为认识前提的。其三，所谓“威胁”，其思维方式本身是与蔑视互为表里的，它本是世界上历史性地形成的歧视结构的产物。我认为应该以探索如何才能超越此类上个世纪的偏见作为我们的认识前提。

既然中国的农村问题与日本的空洞化现象明显地具有关联性，我们就应该从片面的“威胁论”中解脱出来，以一种长远的历史眼光将问题国际化，再以一种宽广的国际化视野将问题历史化，“知性”地对待对立与共存这一紧张关系。

首先，恕我重复，我们有必要反省以“先进”与“后进”的认识框架看待到目前为止的近代化过程；它是西方中心主义的历史观。其次，我们应该留意这样一个假说性的事实：被认为已成旧时代遗物的中华文明圈的结构关系其实不仅在某些方面有所持续，它还在环中国圈经济关系结构中得以重组，并重新开始使周边诸国边缘化。尤其是在二十一世纪，快则至二十一世纪中叶为止，明治以来一直在经济上军事上抑制并刺激中国的周

边国家日本（我宁愿把日本定位于周边国家）在经济方面将丧失如意棒的占有权，明治以来持续了一百几十年的、日本人对于中国的优越感也该到梦醒时分了。到底该用怎样的历史观去把握现代？这一问题有必要从根本上重新思考。有必要重新建构我们的假设，诸如“环中国圈”等等。当然，无须赘言，不管是什么假设，都不应该脱离现存的经济、文化圈，比如环日本海圈、环太平洋圈，或者美洲圈、欧盟圈等等，它应该包含与现有这些圈域的协作、摩擦或对立等等结构关系。

若把问题限定于日中之间的话，昔日由“西洋的冲击”所引起的日本鹤立鸡群的抬头与中华文明圈从历史舞台上的消退这一我们头脑中的历史，现如今，由于受到“中国的冲击”已经开始翻转了——这一冲击是钝角型的、难以被察觉又难以图表化的、犹如肚脐上方的腹部遭到拳击似的、虽缓慢却很强烈的冲击。

对我们而言的“中国的冲击”将使我们从划分优劣等级的历史观中醒悟过来、认识到必须具有多元主义历史观，必须在今后因交流关系的深化反而可能激化的两国间的矛盾与冲突过程之中，播种“共生”的种子。我们绝不能招致一个大国主义的中国的出现。“知识共同体”——亦即自觉地意识到只有对本国问题真正负责才能对亚洲的未来、世界的未来负责的知识分子间的“共同体”，今后将愈益增强其重要性。



# 目 录

序论 中国的冲击	1
第二次冲击	1
欧化并非“脱亚”	6
被颠倒了的优势	11
导致空洞化的力学	13
历史开始翻转	17

## 第一部分

第1章 中国与“自由”、“民主”	3
当今依旧持续的冷战思维	3
从幻想走向幻灭	9
内在的知性歧视	15
第2章 如何面对现在时的历史	21
面对历史观之间的鸿沟	21
为何谢罪？如何谢罪？	27
密封舱里的“民主”	33
历史的磁场	37
附文 正视日中间的齟齬	40

第3章 所谓历史认识问题，是怎样成为问题的？ 47

互不相通的脉络 47

“奋斗和受害”与加害 50

历史学应有的责任 56

外来的与向内的 62

第二部分

第4章 历史中的中国革命 71

“西洋的冲击”的故事 71

太平天国与军阀割据 73

王朝“体制”的崩溃 79

历史的推动者 87

第5章 中国近代的源流 89

中国式的近代 90

长期稳定的中华文明圈 92

何谓内发性近代 94

内发因由的近代化旅程 99

第6章 辛亥革命再思考 103

不以国家而以“天下”为视角 103

反帝？抑或是近代化？ 106

集权与分权 111

鸦片战争是近代？ 114

第7章 两种近代化道路——日本与中国 117

日本社会的资本主义化 118

中国的社会体制	121
中国“社会主义”的基础	123

### 第三部分

#### 第8章 礼教与中国革命 129

民国时期的“礼教” 129

在历史的脉络之中 132

近世中国的社会伦理 137

礼教与革命 146

#### 第9章 另一个“五四” 153

命运坎坷的梁漱溟 153

与陈独秀的对立点 164

关于阶级问题 168

宗法社会的传统 174

“礼治”社会主义 182

#### 附录 关于历史叙述的意图与客观性问题 195

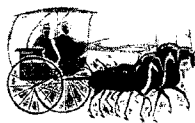
历史学家与事实 195

关于历史叙述中的意图问题 201

无意图地进入历史的海洋 216

代跋 223

后记 249



## 第一部分



## 第1章 中国与“自由”、“民主”

### 当今依旧持续的冷战思维

大江健三郎氏有一部名为《迎着暴力写作》<sup>〔1〕</sup>（朝日新闻社出版）的新作，收录了他与世界各地的作家、知识分子的往来书简，其中也有与中国流亡作家郑义氏的往来书简。与郑义氏的书信往来四年前（2000年）的2月和3月就在某报上分两次公开进行了。我还记得那书信往还之举。

那年的3月凑巧台湾举行了“总统”大选。标榜台湾独立的民进党候选人获得了大选的胜利。那段日子我正好住在北京。出乎我意料的是：北京的报纸和电视台对台湾大选结果的报道显得很克制，我的中国友人们的反应也极为冷静。虽然表面上看台海两边政府之间的关

---

〔1〕 原名：《暴力に逆らって書く》，朝日新闻社2003年5月出版。——译者注

系非常对立，但民间的交流却广泛而深入，经济方面的交流自不待言，学术界的交流也在深化，学者间甚至还建立了亲密的个人关系。在我的周围这样的事情毕竟看得多了，所以对北京方面镇静的反应也就感到顺理成章。但是，后来在回国途中的飞机上，我读到了日本某家报纸的一篇题为《你往何处去新台湾》的特稿，其中的这样一节文字让我无法释然。

（所谓一个中国是一个虚构。）实际上存在着两个中国人的国家。一个是自由民主的台湾，还有一个是既不自由亦无民主、在安全保障上构成威胁的中华人民共和国。

这是美国共和党的一位众议院干事的发言。这实在是东西方冷战时代的报道里常有的老调重弹，它使我感到非常的别扭。回到家里，我又从外出期间积压起的一大堆报纸里读到了大江健三郎氏与郑义氏的往来书简。这时，我原有的别扭之感已经不仅仅是一般的“感觉”了。它使我意识到，在日中之间，冷战时代的意识形态思考框架，竟然是如此堂而皇之地被再生产着！

郑义氏的书简分两天连载于一家报纸的醒目版面。其中写道：

中国既没有民主主义的宪法，亦不存在独立的

法官。尤其严重的是人民没有知情权；由于对核战争的恐怖一无所知，故对核武器一点也不恐惧。

黄翔……是一位因写诗而六进监狱、手脚皆被打断的传奇式诗人。他还曾几度被掐着脖子……但他毫不畏惧首都的红色恐怖，将自己的诗歌张贴到繁华街道的墙壁上，并勇敢地朗诵起来——这或许是在祭坛上的自刎吧。

如此内容的书简写成于1989年天安门事件过去了11年的2000年。这11年里中国发生的巨变难道郑义氏一点都不想知道吗？或许他的时间还停留在1989年6月4日的那一天？

郑义氏的书简使我感觉到，它在叙述了某些部分的真实的同时，遗漏了更多的真实；因而形成了一个巨大的虚假。它难道不是通过叙述天安门事件前后中国的非民主部分而掩盖了除此以外的许多民主的部分，从而使整体结构失掉了真实性吗？同时，还穿插着适用于任何国家、任何时代的陈词滥调：

尊敬的大江先生，……请原谅我的悲观！我的祖国今天依然没有自由。

令人遗憾的是，我的许多身处封闭社会中的作家朋友们还在大唱颂歌。



郑义氏的书简企图塑造一个这样的形象：一位曾在赤色恐怖的压迫下不屈奋战，而后无奈地逃亡海外的作家，一位如今处于西方的保护伞下、依然在为“自由”、“民主”而战的战士〔2〕。

我并不想在此谈论出版社的意图本身。我想说的是日本方面的这样一种状况：这种整体上的虚假却很真实地在日本得以传播。也就是说，这样一种“中华人民共和国既不民主亦无自由，在安全保障上将构成威胁”的认识极易被日本的风土所接受。我想谈的正是日本的这种知性风土的问题。

这种整体上的虚假，通常是由几个局部性的真实构成的。

首先，与台湾比较而言，有一个“多党制的台湾对一党独裁制的中国”的构图。这对日本人来讲，极为通俗易懂。在中国，事实上公然呼吁打倒中国共产党的文章是没

---

〔2〕 饶有趣味的是，就在不久前，一家杂志登载了两位作家的对话录（见《世界》2004年2月号）。我们可以从这个对话里察觉到两人间微妙的思维错位。4年的岁月使大江氏产生了某种变化。而相比之下，却丝毫也看不出郑义氏有何变化。在这个对话中，主持人就中国和美国各自存在的国家和社会针对言论自由的暴力状况提出了问题。对此，大江氏回答说，日本虽有言论自由，但是，如果“思考的语言”贫乏的话，则言论的实际状况也将是贫瘠的。对大江氏而言，比起仅仅在形式上拥有作为权利的言论自由来，更重要的是是否有“真正的话语环境”，因为这事关实际使用这一权利的能力和责任感问题。而郑义氏针对主持人的问题，依旧如4年前那样，仅仅只是孤立地强调了中国压制言论自由的问题。两者间的这种思维错位让人产生一个疑惑：“诺贝尔文学奖作家”对话“逃亡的中国作家”这样一个对新闻界而言“具有魅力”的题材，今后是否还能继续炒作下去呢？

有传播自由的。这是事实。但是，从这一事实出发，就能毫无保留地抽象出“（中国）今日依旧没有自由”的一般性命题吗？比如说，现在日本的小学、中学和高中的校长在庆典活动中，实际上是没有反对齐唱国歌“君之代”的自由。这虽然是一个事实，但如果某位为此烦恼的校长说：“今天的日本依然没有自由”的话，其主观心情虽可理解，但能说 he 讲的是客观事实吗？

这样的事情对中国而言也是一样。郑义氏的述怀作为述说天安门事件当时的情况即便是真实的，但在当今的中国，“民主”的空间正在现有体制的缝隙间形成，而且，在其体制里到处都存在缝隙。这是日本人很难察觉到的中国特有的实情。可郑义氏对此却闭目塞听。举一个浅显的例子吧。从二十世纪九十年代初开始，民营的书店开始林立于中国，使得出版物的流通开始发生变化。此前，中国的图书发行是由国营的新华书店垄断的。可以说，出版物的流通是受国家权力掌控的。而这时，那些民营的书店联合起来跻身于流通渠道，开始直接从出版社进货了。现在，中国出版物的流通一分为二：新华书店渠道和民间渠道。有些出版物甚至向民间渠道倾斜。号称言论“自由”度较高的出版物是由民间渠道支撑着的。这一事实的存在即发源于此。但是，如果简单地用“国家权力对民间势力”之类二元对立的模式去理解它的话，那又将偏离事实。比如说，三联书店既是国营出版社亦是书店，在其发行的《读书》杂志上形成了一个富有创造性的“自由”的空间，在青年、学

生和知识分子间获得了广大的读者，发行量最多时达到了12万册，成为民间发行渠道中的宠儿。据说权力方（党的文化官员）对此杂志的态度也不一致，保守派意见与开明派意见相持不下。不，甚至负责报刊检查的文化官员自己也有可能是《读书》的热心读者也未可知。对于这种复杂的斗争，郑义氏恐怕是故意地视而不见。何以见得？因为如果诚心想知道实情的话，那么他应该很容易了解到他出国后发生的这些新变化的。北京的知识分子们绝非一边安居于“闭塞的社会”，一边在为之放声高歌。

然而，郑义氏的言论却毫无保留地被当作真实状况刊载于日本的报纸，如今还被印刷成书。

郑义氏在日本的待遇与1950年代中国的流亡者相比，形成了鲜明的对比。为逃避1949年的中国革命而流亡美国的胡适就没有被日本的所谓进步知识分子或左翼知识分子当一回事。可这一次，与郑义氏对话的另一方是以反核与和平而著称的大江健三郎氏。区别到底在哪儿呢？二十世纪五十年代时，从美国的角度来看，相对于“民主”、“自由”的美国，中国也是独裁统治、极权主义的。美国的这一认识框架之所以遭到日本所谓的进步知识分子或左翼知识分子的无视，是因为那时美国的“民主”、“自由”还没能完全按其所标的“票面价格”在国际社会上流通。也就是说，相对于以美国为主导的西方框架，还存在一个与之对抗的、被视为与西方世界不同质的东方框架。由于这一异质性的存在，“自由”、“民

主”被相对化了。而且，甚至还有观点认为东方的无产阶级的“民主”、“自由”在本质上要胜于资产阶级的“民主”、“自由”。

其结果是，胡适在持东方立场的人眼里成了不假思索就可以无视的人物。

而这一回，中国的“民主”未经论证即被否定或无视了。也就是说，谁都毫不怀疑地认为中国的“民主”本来应该是如今已被绝对化了的美国式“民主”。这时，美国的民主亦曾在世界上被相对化过的时代在人们的记忆中消失了，更何谈什么中国或许亦有中国式的“民主”了；这一点连那些作为中国通的知识分子们也不再作推想了。于是，在人们的心目中，一个反“民主”、反“自由”的中国政府的先验性前提成了大家的共识，它构成了郑义氏的“述怀”被不加论证地视为真相而接受的社会基础。

## 从幻想走向幻灭

那么，是什么东西使这种没有经过论证的思考前提得以成立的呢？

第一个原因是，自从柏林墙被推倒以来，人们根据耳闻目睹到的现象便产生了这样的共识：所谓社会主义政权下的“自由”、“民主”原来不过是一个幻想。

我们对中国也曾有过幻想。我们曾把中国的社会主义幻想为超越了欧洲资本主义现代化的、超现代的或后

现代的社会，或视其为封建王朝的传统化为灰烬时涅槃而生的不死鸟。这是一种不从现实的历史过程中去理解，而是用出自欧洲的历史理论去硬套社会主义革命而产生的幻想。

可是，当社会主义一旦出现破绽，幻想便一下子变为“社会主义的幻灭”。其破绽又直截了当地被归咎于中国独有的王朝传统，亦即被认为是由于封建王朝时代的各种亚洲式的、落后的要素混入了革命，两者间的矛盾构成了“文化大革命”的混乱。就是说，这时候破绽同样未能被放到实际的历史进程中接受检验，而是被套用欧洲的历史理论加以理解了。这就是关于中国落后性的理论。其结果不外乎是中国的知识分子、学生或青年自己也蜂拥而至，向欧洲的“民主”寻求答案。这时突然爆发了“天安门事件”。于是，人们开始慨叹：果不其然，中国依然故我！原来，为了社会主义革命“整体”的需要，被视为中国革命起点的1919年“五四运动”所追求的“科学”与“民主”竟然被搁置了起来！在中国，个人的“民主”与“自由”原来被“整体的利益”所压抑！为了革命，我们必须返回“五四”重新出发！诸如此类的反省与“幻灭”不仅在中国，也在日本的知识分子之间蔓延开了。

郑义氏恐怕也是属于那一时期的一个成员吧。

在此，我想提请注意的是这样一个问题：在“社会主义幻想”与“社会主义幻灭”之间，并不存在思想基轴的断裂。

对社会主义的“幻想”是在与西欧资本主义比优劣的序列中产生的。而对社会主义的“幻灭”也同样是在这一优劣序列中产生的。也就是说，它们都是以欧洲为轴心所形成的观念世界。从“幻想”到“幻灭”的180度的急转弯对当事人而言，也只需在同一根轴上将优与劣两张标签的位置上下挪动一下即可，无须质疑认识的坐标轴本身，换言之，无须质疑认识主体自身的坐标。

那就意味着，幻想也好，幻灭也罢，作为他们认识对象的“社会主义”不过是产生自西方的历史理论中的观念性知识。他们并未从现实情况出发探讨过“社会主义在中国意味着什么”的问题，更未尝思考过“近代化在中国是什么样的过程”，或从中国出发去论证“中国是什么”的问题。中国的社会主义是被置于马克思列宁主义的延长线加以理解的，而未能被定位在十六七世纪以降中国的历史脉络里加以认识。“近代”被通过鸦片战争带来的“西方的冲击”加以理解，而未能在中国十六七世纪以降的历史过程中加以理解。也就是说，将中国视为从根本上与欧洲轴线完全相异的世界，这样的观点极为罕见。

然而，“天安门事件”后，大家又如爱赶时髦者，流行一变、行头便换，马上又一起将“社会主义”之服换成了“民主”、“自由”之装。“民主”与“自由”则成了评判中国的衡量尺度。这一尺度被置于一种上下序列之中，即被置于作为“优者”的西欧相对于作为“劣者”的中国的上下关系之中。我们更须留意的是：在这一序

列的价值观念里，日本位居西欧之下，同时又高处中国之上。越是倡导过中国社会主义优越性的所谓革新派人士反而越是要用“民主”、“自由”作为价值尺度去衡量中国。他们顺理成章地认为：从“民主”角度讲，中国是一个落后国家；我们要支持中国国内外的“民主”斗争，例如流亡知识分子的反政府活动、西藏和新疆或台湾的独立运动，等等。

他们就是这样自愿地钻入了一个冷战时代形成的构图：一个“自由民主的台湾”相对一个“既不自由亦无民主、在安全保障上构成威胁的中华人民共和国”；正如当年不深入实际的历史进程便将思考寄托于作为意识形态的“社会主义”那样，现在他们又把思考寄托于观念化的“民主”、“自由”。

使那种不加论证的思考方式得以成立的第二个原因是：这种思考方式里面彻底地缺失了一个最为必要的认识——中国是什么？

所谓“中国是什么？”其实包含着针对我们自己的发问——中国对我们而言究竟是什么？或者说，对于以中国作为思考对象的我们而言，将中国作为思考对象的意义何在？过去在相互对峙的东西方关系中谈论中国时，这一反躬自问对大部分人来说是不需要的。为什么这样说呢？那是因为“中国”一开始就被预设为“东方”、“和平势力”和“社会主义”势力；“对我们来说”，它是无须论证即被不言自明地视为我们应该连带的对象。

“中国”曾被当作社会主义的符号。这一符号不言自

明地意味着“广泛的无产阶级民主主义”、“超越了欧洲近代化的新的更高层次的近代化”。然而，此幻想一旦破灭，便来了个180度的急转弯，“中国”又被当作“落后国家”的符号，其内涵则变成“追赶欧洲近代的、‘民主’发展中国家”。日本的知识分子对中国的“民主”有了新的关注方式。

回顾过去，迄今为止，人们仅仅从外来的国际共产主义运动的角度去把握中国的“社会主义”，而按照中国的历史脉络，视其为中国历史的产物的认识方法却几乎没有出现过。

我不把中国革命看成一般意义上的社会主义革命，即发生自欧洲的马克思列宁主义革命。中国从十六七世纪以后，出现了一个极为显著的情况：传统中国的平均继承制是一种与欧洲和日本完全不同的习惯和制度。很显然，十六七世纪后，基于这一习俗或制度的相互扶助的社会机制在民间迅速发展，在以宗族制或秘密结社等为其具体形态的这一机制里，欧洲和日本具有的那种世袭性私有财产制度是很难生长的。私有与共有的联系和组合，或具有共有性质的私有是其主要形态。它们构成中国的“社会主义”的基础（关于这一问题，详见本书第二部分）。

我这一观点的特点在于将视角置于中国的内部、沿着长时段的历史脉络进行考察。依据这一视角可以看到：1949年至1978年的30年是一个过渡期；只承认“公”而“私”受到压制的这一时期，在中国历史上是很特殊的。



但是，中国在这一特殊时期里实现了重工业建设和土地公有化。在此基础上才有了1978年以来以“私”为轴心的改革开放。1978年到目前为止的这一阶段恰恰是革命在社会、经济、文化上的推进时期：社会、经济中的公有与私有发生联系、由人治向法治过渡，等等。就改革已深入到基层这一点而言，则是革命的深化期。我认为中国现在正在摸索、创造与中国的社会构造相适应的“自由”和“民主”。

这一观点的关键在于将中国的“社会主义”看成是传统社会机制的重新组合，也就是将马克思的社会主义理论和苏联形态的制度引入了传统社会的基层里（而非在其之上）。过去人们被社会主义名义所迷惑，给中国戴上了“反现代”、“超现代”或“后现代”等等的帽子。但是，只要那是欧洲标准的“现代”，它就是无法切近中国实情的。

如果切近中国的实际状况，我们就可看到中国革命相对于欧洲现代，既非反，亦非超，更不是什么后，而是一个类型相异的历史过程。因而中国的“自由”、“民主”只能在中国的历史过程中存在，并在其中成长。

矢志于中国改革的人们不得不在中国独自的历史过程中进行极其复杂的斗争。就人权问题而言，他们一面批判政府所谓的“中国特有的人权”乃是一种体制压迫；但另一方面他们也反对美国将美式人权强加给中国。在法制、法哲学、社会学和文化人类学等新的学术领域里则坚持自己的观点，摸索着中国特有的

人权。记得天安门事件的两年后，中国政府发布人权白皮书时，北京大学的某位年轻的法学家高兴地对我说：这下我们也可以公开地使用“人权”一词来探讨问题了。这句话向我传递的信息是：他们不得不进行曲折的斗争。

上面提到的《读书》杂志的言论空间正反映出由他们这些人承担的知性探索。他们一边与现存体制保持着一种紧张相处的关系，一边在现存体制之间创造出新的空间，并对现存体制产生一定的影响。我们之所以不能简单地用“体制内与反体制”的两分法来处理当今中国的问题，正是因为有着如此复杂关系的存在。

我的观点是：中国已经从上世纪五六十年代“大跃进”运动的失败和“文化大革命”的迷津中走了出来，如今正掀起着一场真正的革命。我们从世界上任何国家的历史中都难以找到可以提供参考的原型。这就是说，构成中国社会主义基础的传统社会机制和秩序原理将有必要接受洗礼。比如说由人治向法治的变革便是对汉代以来两千年传统的挑战。中国将怎样实现由人治时代所具有的道德性习俗、秩序及其观念向现代法秩序的转型呢？那将是极具诱惑力的工作（参见本书第三部分）。

## 内在的知性歧视

所谓“中国是什么”的问题，对我们日本人而言，最

终是一个用什么样的视角看待世界的问题。这也是“将中国作为问题的意义”所在。

曾几何时，世界被两分法分为西方阵营和东方阵营。

伊斯兰文明和中华文明在这种两分法下被歪曲了本来面目。如今，这两个文明又作为未知世界活生生地展现在我们面前。这两个有历史传统的世界在冷战时代也被套上了意识形态的框架，其真实形态亦被掩盖了。在意识形态的冷战结构已经坍塌的今天，我们第一次面对这些失掉了包装的世界。

从明治时代以来，日本人一直以欧洲的“近代”为视角蔑视中国。其蔑视中国的强弱程度被作为衡量日本“欧化度”高低的尺度。日本人不是通过与欧洲相比，而是通过与中国相比来测量自己的欧化度的。甚至可以说，蔑视中国成了日本民族认同的一个不可或缺的要素。但是，对日本而言，中国的有用性不该仅限于此吧。如果我们努力，也可以发现一个在诸多方面与欧洲历史脉络相异的中国，并能以此为媒介使我们内在的欧洲视角相对化。

或许中国还可以成为让我们从盲目状态中获得自觉的媒介：帮助我们发现那些在无意识状况下使我们的思维趋向某些特定方向的不可视力量，例如，赋予“民主”以特定内涵和方向的力量。

那不可视的力量到底是什么呢？那就是近三百年来以欧洲“近代文明”席卷世界为背景的歧视性知识框架。

意识形态上的东西方对立，从某种意义上讲是“落

后的”东方对来自“先进的”西方“近代化”的歧视和强暴的反叛，也是被视为边缘世界的欧亚大陆文明对被视作世界中心的西欧近代文明的反抗。这一反叛和反抗虽然是实际地存在的，但它不拥有话语符号。“近代”这一符号被欧洲独占了。欧亚大陆的文明还未能找到表达真实的自我的符号。虽说曾有一时被冠以“社会主义”之名号，而其意识形态，正由于它是意识形态，反而只是起了掩盖历史发展真相的作用——至少在中国是这样。这种意识形态已经丧失了其作为符号的功能。另一方面，在欧洲“近代主义”内部也已出现龟裂、二元对立或二分法的思维框架亦开始坍塌的情况下，迄今为止一直隐蔽着的歧视性思维框架也暴露了出来。要而言之，对“民主”、“自由”的吸取的现象也就意味着对歧视性框架的引进。

于是，对我们而言，在知性状况正暴露出此等歧视性的现状面前，如何与这种歧视性框架作斗争则成了我们“把中国作为思考对象的意义”所在。

不过，这里的问题在于：谁，怎样将中国作为问题加以思考。

在“日中·知识共同体”的活动过程中，我发现了这样一个事实。在日本被视为支撑着日本知性世界的大学和研究机构里，学术领域的画地为牢到了异常的程度。在这种状况下，人们将区划知性世界的范围视为一种美德。中国问题基本上被看成属于中国研究者的领域，中国研究者在画地为牢之余，将中国问

题再细分为诸多小问题，把自己限定在其中。比如说，有关现代中国问题就被划给了现代中国问题的专家，而现代中国问题又被化整为零，现代经济问题归中国现代经济学的专家研究，有关历史认识问题则属于中国近现代史学者研究。在被零碎化了的专业领域里，事实被搞得很细致，研究者从这种细致的事实中捕捉问题，而问题本身亦被细化。问题因零碎而被稀释、淡化了。取而代之的是精细的知识被凸显。这种知识是不追究根本性问题的，它使知识本来具有的内在紧张因而丧失，而仅仅变成了为知识的知识。而且，此类知识一旦形成，就会与流动着的现实脱离，天马行空，并被权威化。现实世界无论怎样流变，它是不会被视作对既成知识的冲击的，反而会被既成知识的细分化模式所吸纳。

不满于这种细分化状况和固定化状况的人们正在突破界限、努力拓展着知性世界。不过，即使在这种情况下，能否意识到本质性问题也将是一个疑问。比如，民主、人权等等问题，其本身是具有广泛性的；但是，如果我们不能从根本上追问自己为何将其视为问题的话，那么，思考将仅仅停留于追求知识的层次。也就是说，在现实之中，不管你是否意识到，也不管你是否喜爱，缺乏根底的知识，无论它是故步自封的，还是具有广泛性的，其结果都将被歧视性的知性框架吞噬，反而会与压制和歧视同谋。

出于善意而把“民主”强加给中国的举动，不知不

觉地却成了歧视的同谋行为。

“天安门事件”高潮的时期，我在台湾的清华大学访问了3个月。我想起了那时遇到的一件事。

台湾当局在事件发生后举行了一场“支援同胞”、“反共”、“民主”的大规模宣传。

为与之对抗，清华大学的教工工会举行了集会。在讨论中，大家认为“如何支援大陆的民主”不是自己的使命，应该以台湾的“我们的民主化”作为自己的课题；台湾民主化的进一步发展，其结果就是对大陆民主化的支援。受到邀请的我也作了大意如下的发言——正像大陆与台湾各有自己的民主化课题一样，日本也有自己的民主化课题；在民主这个课题上是没有先进与落后的。

当时，世界上的关键词是“民主化”。人们认为“民主化”推倒了东西方冷战结构的隔离墙。但是，那个“民主”就像台湾当局所表现的那样，它是作为一个歧视性政治用语而在国际上起作用的。打破当时“民主”用语所内涵的歧视性框架、恢复其原有功能的是清华大学教工工会的这种斗争方法。

他们所采取的观点不是彼处是否有“民主”，而是此地为了“我们的民主”应该怎样斗争。竹内好氏曾经说过这样的话：“自身不抱有问题的，即便去了中国也是发现不了任何问题的。”〔3〕能够发现中国存在着怎样的“民主”斗争的，只有那些自己也怀抱着“民主”课题的人

---

〔3〕 见竹内好《作为方法的亚洲》，《日本与亚洲》（筑摩学艺文库）所收。

们。也就是说，“民主”不是一个“彼处”的问题，它始终就是一个自身所处的“此地”的问题。

只有承担着此地课题的主体，才能肩负追问“中国是什么”的责任。在此情况下，这一发问最终将成为针对我们自己的视角或我们认同方式的自我追问。作为大江氏所说的“思考的话语”，自由与民主只能存在于这一自我追问当中。

## 第2章 如何面对现在时的历史

### 面对历史观之间的鸿沟

就历史而言，“什么是事实”是常引人关注的问题之一。最近，围绕着南京大屠杀受害者人数的问题，一家杂志展开了讨论：人们的有关受害经历的情感记忆到底在多大程度上是可信的事实？（参见孙歌《中日战争——情感与记忆的结构》<sup>〔1〕</sup>一文，载《世界》2000年4月号。）

---

〔1〕此文后收入孙歌著《亚洲论述之两难》，岩波书店，2002年版（此书中文书名：《主体弥散的空间——亚洲论述之两难》，江西教育出版社，2002年版。——译者注）。

围绕中国政府作为南京大屠杀受害者人数所公布的三十万这一数字的“真实”性问题，日本一直在探讨。历史修正主义者视其为中国人所特有的夸张，他们以这一数据缺乏真实性为依据认为“南京大屠杀”本身是否存在都是可疑的，企图使事实“虚幻化”。而另一方面，为了准确地把握事实，有良知的史学研究者从实证主义地探求数据的立场出发，也对三十万这一数字提出了疑问。

孙歌氏则从“情感记忆”的层次来把握三十万这一数字，对那种“满足于文献资料的考证、对人们的情感记忆完全无视，或最终敌视的历史学的绝对合法性”表示了疑问，并把它作为历史学中的实证性（转下页）



关于这一问题，在此我想借用一个小小的比喻来谈。——有一个国家遭到了邻国军队的侵略。邻国的士兵侵入到这个国家的某个城镇并进行了掠夺。此后，这个城镇的一位少女出来控诉说：她当时遭到了邻国士兵的强暴。强暴者是一个身高两米多的彪形大汉。邻国对于侵入那个城镇并进行了掠夺的事实是承认的，可对于强暴少女的事却拒不认账。其理由是：当时他们的军队里不存在两米多高的士兵。

这个比喻显示的是情感记忆与事实记忆之间存在着出入。对于少女而言，两米这个数值并非是关于事实的记录，而是她的恐怖心理的象征，亦即情感记忆。而邻国却把它当成了有关事实的记录，以两米高士兵的子虚乌有去否定强暴少女的事实。

关于南京大屠杀的受害者人数，中国当局公布的是“三十万受难者”。这个含有复杂的政治含义的官方数据，仅就情感记忆这一点而言，它在中日之间不仅仅引起了情感记忆与事实记录间的出入，又由于其各自所处的前后脉络的不同，故也成了两国在历史问题上存有鸿沟的象征。

对中国人来讲，三十万人这个数值不仅仅表达了中国政府在这一问题上针对日本政府的政治性对抗，也显示了中国人针对（在他们眼里看来）“至今还不认罪”的全体

---

（接上页）问题提了出来。以下内容即是在此基础之上的浅论。

日本人的恼怒的程度。过去的情感记忆在此将作为一个现在进行时的“战后责任”问题而构成历史的一个部分。另一方面，对某类日本人而言，这一数值的暧昧之处，则成了将南京大屠杀虚幻化，甚至将对中国的“侵略”也虚幻化的极好的现实材料。有人在此尝试着把历史学的科学性凌驾于情感记忆的非科学性之上，借助历史的名义合法地抹杀记忆，以达到使整个事件非历史化的目的。

另一方面，日本也存在着“良知派”史学研究者。为了对抗“虚幻派”，他们也在对受害者人数进行着科学性的实证研究。他们一边与虚幻派进行着斗争，一边又面临着与主张“三十万说”的中国人相对立的困境。对于这些良知派日本研究者而言，令他们大惑不解的是，在中国人看来，由于否定了三十万这个数字，他们与虚幻派被同等对待。

这里潜藏着一个重大的问题：对历史而言，何谓“事实”？或者说对历史研究而言何谓科学性？关于这一点我在别处有所谈及<sup>[2]</sup>。这里我想仅就情感记忆如何才能成为“事实”这一点来谈谈我的想法。

---

[2] 关于“事实”与“科学性”的问题，我在与孙歌氏的一次对话中有所触及。参阅前述孙歌著《亚洲论述之两难》所收《进入历史的方法——寻求知识的共同空间》。以下是其中的一部分。

沟口：……去年的“日中·知识共同体”的研讨会上，我们曾讨论了关于南京大屠杀死难三十万人这一受害者的人数问题。就以此为例吧。首先，从实证的角度来讲，日本国内对三十万这一数字的准确度是有疑问的，它被视为有政治含义的数字。所以，在日本，谁要是拿出三十万这一数字，便会遭到来自左右两边的批判吧。尤其是“新教科书编撰会”抓住这个数字在依据上的（转下页）

问题在于有没有可能在被视为具有科学性、客观性的事实记录与被视为含有随意性、主观性的情感记忆之间搭起桥梁？（请参阅本书附录《关于历史叙述的意图与客观性》）

克服两者间的背离的道路到底是否存在？如果存在，那它是怎样的一条道路？关于这一点，幸好中国社会科学

---

（接上页）薄弱，试图使大屠杀事件本身虚幻化。因此，日本国内有良知的史学家们想通过实证的方法求得准确的数字以证明南京事件的客观存在。他们在日本国内进行这样的努力又当别论，可问题是当他们要用他们认为准确的数字非公开地批判中国那三十万的数字的话，他们与中国人之间就会产生一种隐然的对立。这是一个非常复杂的难题。……南京事件是一个在1937年这一过去的特定时刻有多少人被杀害的问题的同时，我们还必须认识到，在时过六十年的现在、在2001年的这一时节，它还是一个现在时的历史事件——围绕三十万这一数字日中间依然存有对立。南京事件作为一个现在时的历史事件，日本知识分子应该怎样承担起它的责任的问题与准确地确认过去的死亡者人数的工作并不矛盾。……这里存在一个什么是历史学的客观性的问题。要准确地解释这一问题是非常困难的。何以见得？那是因为由于我们平时已经习惯于“主观对客观”这一二元对立的思维方式，因而想要接近历史的感觉本身已经变成一件非常困难的事。所发生的与客观实证相关的混乱就与这种思维方式有关系。……如果说有史学家把客观实证看成其学问体系的全部的话，那么，准确地说他不是个史学家而应该称之为历史记录者。因此，仅仅抓住南京事件受害者人数的精确性并把其当作一种科学性加以绝对化，在科学和历史学的名义下无视或否定这三十万数字的历史性的做法只不过是一种所谓“科学”的自以为是。“事实”是附着某种意义存在于历史之中的。反过来讲，不附着意义的事实是成不了历史的事实了；另一方面，即便是情感记忆，只要它在某一脉络中被赋予意义，那么，它就能成为那一意义上的“事实”。就南京事件而言，在日本，对受害者人数准确性的探求，在依据其数字弄清大屠杀的真实情况并以此与“虚幻派”作斗争这一点上是有它（转下页）

学院的孙歌氏在前引论文中已经给了我们启示。那就是：让“情感的记忆”承担复杂的历史内容。

让我再回到本文开头的那个比喻。我们不应该将两米这一数值当作单纯的事实问题看待，而应该看到有关这个两米的情感记忆是一个以现在时方式存在的事实，并将这一事实历史化。这就是让情感记忆承担复杂的历史内容。

请允许我使用稍微激烈一些的说法：这里存在着两种史学态度。一种是静态的历史学，一种是动态的历史学。

在静态的历史学里，唯有遗存下来的某种有形的材料才能成为史料；但与那些史料所记载的事实密切相关而又变动不居的现实例如情感记忆等却被排除于史料之外。处理与数值相关的事项被视为一种科学的态度，数值通过实证主义的研究而被客观化从而被静止化了。也就是说，事件被“过去化”，被当作可以从现在的基点加以回顾的对象而固定化了。

---

（接上页）的意义的。而在中国，三十万这一数字是含着中国人的愤怒意义的，在表示他们的愤怒程度这一意义上而言，它是一个准确的数字。而且，这一愤怒的程度以三十万这一数字构成一个现在俨然存在的客观的“事实”。如果我们不具有透视这样一个事实存在的能力的话，那么关于南京事件的研究是不会有成就的。……通过这些分析，我们就能理解历史学中的事实、客观实证或科学性之类的东西是如何复杂了。或者说，这些是始终处于某种条件的制约之中的，绝非是不受制约的具有普遍意义的东西。顺便提及一下，这件事还告诉我们即便是客观准确的数字，也不能因为是“客观实证”的“事实”而可以无条件地跨越国界。为何这样讲呢？那是因为只有当它被赋予那个国家的含义的时候它才能成为事实，而且，它是在那个国家的脉络中受到限定的方式而存在的。

在动态的历史学里，情感记忆的现实存在是被视为历史的现在时加以理解的。它能够意识到，南京大屠杀这一历史事件的复杂性在于，它不仅仅存在于过去的历史事实之中，它也存在于感情记忆“至今”依然鲜活这一多重性结构当中。而且，还能够认识到，把南京大屠杀事件历史化，关键在于如何将这种情感记忆与历史事实的二重奏加以历史化。

在数次相关的讨论当中，曾有一种使讨论得以成立却看不见的共同框架，那就是在针对东史郎诉讼<sup>〔3〕</sup>的反应上，两国间形成了的巨大反差本身：此诉讼在日本几乎不为人知晓，而在中国却引起了极大的关注。

东史郎何以在中国引起特别的关注？得知此事的日本人多半认为那是由于中国惯有的政府主导的宣传所致。这种通行的解释，即“政府宣传加民众唱和”，其本身已经显露了两国间存在的鸿沟（关于这一点在此暂不触及）。问题在于：在“为何东史郎氏格外受到关注”这

---

〔3〕 东史郎氏曾是一个日本士兵。1987年他出版了他的战地日记。围绕着日记中的有关细节的真伪，尤其是关于南京大屠杀的证言，他在日本遭到了激烈的攻击。青木书店出版了该日记的一部分以来，有人以日记中提到的原上级军官的残虐行为属虚构为由，于1993年和1998年先后两次起诉了他。两次诉讼均为东史郎氏败诉。他的败诉引起了中国社会的抗议和中国政府的批判。与此同时，东史郎氏与支援他诉讼的日本团体曾多次一同访问中国，在向南京市民谢罪的同时，还求助于中国市民的良知，表明了自己探究历史真相的勇气。于是，在中国市民之间掀起了一股广泛的热潮，可以称得上是“东史郎现象”。关于这一事件的详情，可以参阅山内小夜子的《围绕着“南京诉讼案”的国内外危险动向》（载《世界》1999年4月号）、中北龙太郎等的《诉说“东史郎诉讼”的真相》（载《世界》1999年10月号）。

一疑问的背后潜藏着这样一个疑问——为何东史郎以外的其他日本人的谢罪之声传不到中国民众那里？

其实，关于战争责任的问题，“日本人”自第二次世界大战结束以来一直在认真地讨论。虽然有人认为没有必要向中国谢罪，或认为已充分地赎了罪了；但与之相对，认为还应该充分地向中国谢罪的日本人自然也很多。然而，主张谢罪的人的声音几乎未能传达到中国民众那里。“众多日本人的谢罪之声为什么传达不到中国民众那里？”中国发生的“东史郎热”使我们意识到了这一“为什么”和“中国民众”的存在。

中日两国的民众之间存在着这样的鸿沟。日本的中国学家或知识分子们也未能意识到这一鸿沟的存在并把它当作鸿沟加以问题化，至于一般民众更不待言。而这种缺少必要认识的状况则加深了鸿沟的程度。我们应该怎样应对两国间存在的这种严重的鸿沟呢？

在孙歌氏看来，“南京大屠杀”是中国人针对日本政府和右翼分子的愤怒的象征；同时，“（就民众的感情的角度而言）它还象征着战后长达五十年之久的中国人与日本人在感情上存在着的无法治愈的伤痕”。将南京大屠杀历史化也意味着将日中间已达到“无法修复”程度的这种鸿沟历史化。

## 为何谢罪？如何谢罪？

每年的8月15日，日本为了纪念“终战·败战纪念

日”，中国为了纪念抗日战争胜利，两国的电视台都要播出纪念节目。在中国的电视节目中亮相的往往是毒辣残忍的日本军队的将校和与之英勇战斗的农民或八路军战士，而日本电视节目里的镜头不是“东京大空袭”、广岛原子弹爆炸，就是当年的激战地冲绳和硫磺岛。在日本人的情感记忆里，几乎没有镌刻侵略中国的体验。如果说有的话，那也只限于保留在东史郎那样曾经实际“出征”过中国的旧军人、士兵的记忆里。可他们当中的大多数人都是80岁以上的高龄，而且其中的多数人只是将战争体验深埋于心底，不愿诉说。

在中国，关于“南京大屠杀”的情感记忆，不仅仅是作为战争年代的人们的原体验而存在的，它还通过祖父母和父母的口口相传、电视里每年不断更新的战争画面或学校教育而在战后出生的人们当中得以再生产。

在日本，与之相当的象征是“广岛”，从来就不是“南京”。渗透于两国民间的有关战争的情感记忆没有朝向共同的对象。一位中国留学生在参观了广岛的原子弹爆炸资料馆后发出了这样的呼吁：“不应该只陈列日本人的尸体照片，还应该在其旁边展示死于南京的中国人的照片。”这一呼吁就是针对双方记忆间的龃龉的。在他们看来这种龃龉的存在是毫无道理的。

问题在于，在日本人当中，这种被中国人视为毫无道理的龃龉没有被当作严重的问题来看待；或者说，即使日本人注意到了龃龉的存在，也几乎未将之视为问题。

之所以如此，一个原因或许是由于人类的心理机制所

致：比起加害行为来，人类更易记住受害体验。还有一个原因是1945年袭击了日本本土的大空袭造成的全民性体验。大空袭与海路被封锁造成的物资匮乏、农作物生产下降引起的食物不足的相互作用，使日本国民成为一种极限状态中的同一体验的共有者。这种未曾有过的共同体验或许成为一种强烈印象刻印在日本人的记忆里。

但是，日中间的这种记忆上的齟齬恐怕不仅仅是由于对过去体验的记忆，其实，还有某种看不见的机能作为记忆的装置在起着作用。比如，不断地通过铅字或图像再现记忆的媒体也在起作用吧。每年的8月6日和9日，广岛和长崎都要分别举行纪念原子弹爆炸的活动，紧随其后所举行的是8月15日战败纪念日的纪念典礼。这些纪念活动，无论从意图上看还是从结果上看，都将人们有关战争体验的记忆一味地往太平洋战争时期诱导。人们的记忆当中，太平洋战争的比重明显地要大于日中战争。不过事情还不仅止于此。

我认为使得媒体如此诱导记忆的，还有另一种更深刻的力量，它同样是不可视的；这就是为国民所不自觉地共有着的历史认识以及诱导这种历史认识的力量。

比如，就中国而言，中国人的有关战争的记忆之所以集中于抗日战争，那是基于这样的构图：中国的近现代史是帝国主义的侵略和对其进行抵抗的历史、二十世纪三四十年代则是以共产党为轴心的抗日战争。实际上，中国的战争记忆大体上是沿着中国近现代史的“抵抗式近代化”和“共产党领导的抗战胜利”的思路走



的，情感记忆始终受这一方向的诱导，并沿着这一思路得以再生产。

而另一侧的日本的情况则是：国民的战争记忆大大地偏向于来自美军空袭的体验。总体上看，这一倾斜基本上是与明治以后的所谓“脱亚入欧”的路线暗合的。换句话说，在这一历史认识的思路里，日本人所看到的是：近现代的日本是与欧美相对抗、与欧美作斗争，然后败给了欧美尤其是美国，而并非败给了亚洲。沿着这一脉络，“广岛”也就可以顺理成章地被定位为向欧美提出新挑战的出发点了。或者说，它也能被用来象征日本从败战的废墟上重新站立起来的不屈精神，象征国民在困苦中奋战的精神。诱导这些观点的，就是关于近现代的历史认识。

两国的战争记忆分裂为“南京”和“广岛”。在这种隔绝状况的背后，各自历史认识的脉络之差异恐怕在起着作用。

日本的近代史叙述，将日本的近代过程看成帝国主义型的近代也好，视为文明进化式的近代也罢，在把日本的近代化视为在经济上、军事上和制度上优越于亚洲诸国的近代这一点上，两者却是相通的。如果将之称为“入欧的近代”的话，那么，乍一看，它与所谓“抵抗的近代”在历史意识的定位上是不同的；但是，在以西洋的“近代”为轴心这一点上它们却是相同的；至少在日本人的历史价值观里，在这一轴线上，“入欧”是处于优越地位的。

在两国有关战争的记忆外侧，存在着一种以欧美的

“近代”为轴线，且以之为依据从而伴随着优劣的价值意识，它所构成的历史意识，以一种看不见的方式存在着；这种意识或对这一意识的反抗情绪渗透于战争记忆之中。

当日本人为自己的侵略行为向中国人谢罪并反省说日本资本主义的发展始于中日甲午战争时，那等于是将“资本主义化的成功”这一优越性当作了潜在的前提，尽管这不是其本意；谢罪本身却没有摆脱“谢罪的傲慢”这一结构。这种“谢罪的傲慢”是与一种两难境地相表里的，即如果中国人将日本的近代化视为成功而给予肯定评价的话，那么，从逻辑上讲，就成了对日本侵略行为的容忍。

如果说有关战争的记忆渗透着这样的历史认识的话，那么，我们到底应该从战争的哪些内容、就战争的什么范围谢罪呢？仅仅就战争中的残酷行为谢罪呢？还是对出兵大陆本身谢罪呢？抑或是针对明治以来整个近代化过程？然而，某国历史的整个过程到底有没有可能对别国而言都成为一种罪孽呢？

在德国，战争的责任被归结为纳粹的侵略与残酷行为。相比之下，在日本，近代史本身常常成为审判的对象。这是为什么呢？还有，日本的侵略性战争行为与日本近代化过程被视为不可分离的整体。这又是为什么呢？

在此，东亚地区复杂的近代史观交织在一起。这里曾有将近代化的早晚或先后视为衡量一个民族历史和文化的优劣指标的历史。而且，这一历史认识中的记忆现

在依然继续存活着。

横亘在我们之间的“无法修复的鸿沟”，在某种意义上也是由东亚地区在历史认识上不平等的歧视所造成的。不管中国人是否意识到，他们是通过揭露日本人的残酷行为，来抗议日本人近代优越感这样一种傲慢态度的。这种傲慢态度是中国人的自尊所不能容忍的。而且，只要中国人自己坚持以西欧为标准的近代史观，那他们就将陷入只得承认日本近代之优越地位的两难之境。于是，他们将会更加焦虑。他们所抗议的对象的容貌并不清晰，抗议之箭不知不觉地变成了“归去来”飞镖，朝着自己反弹了回来。于是，他们更加焦躁不安。

持自由主义史观的人们想要否定“侵略”，他们的终极目的是在历史认识上确立日本近代的优越性以便与“自虐”抗衡。这里我们需要注意的是：立足于其对立面的人们的“侵略”史观，也并没有脱离那种区分优劣的构图，即“优越者的侵略相对劣势者的抵抗”以及“劣势者的胜利相对优越者的谢罪”这样的结构。在这一点上，坚持“侵略史观”的人们是与其对手同出一辙的。而且，由于中国人的“抵抗的近代”之结构也与之同轨，所以，恐怕在中国人自己的认识里，植根于这一结构的谢罪也会一直具有某种使他们无法释然的东西吧。

通过我们向中国谢罪这一行为，我认为，真正应该消除的不是别的，恰恰是东亚在历史认识上区分优劣的结构意识以及这种结构意识所产生的怪胎——所谓反“自虐”这样一种历史修正主义者的意识。

我很早以前就开始主张这样一种历史观：中日两国的近代化过程是以尚未遭受欧美压力的十六七世纪作为出发点的，两国近代化结构的框架在接受“西洋的冲击”以前既已形成。在此暂不展开（详见第二部分）。在此，我只想先强调一点：此前依靠以“西洋”为标准的近代史观，日中之间难以形成真正意义上的历史共有，也就是说，基于形态差异而非分优劣的历史探讨是不可能进行的。

有关战争情感记忆的历史化问题必须基于对近代史总体框架的探讨，而且有待于日中的共同探讨。

### 密封舱里的“民主”

我们应该把“日本人的谢罪之声为什么传不到中国”这一提问换成另一个提问：我们为什么未能察觉到阻隔于日中之间的诸多齟齬、深深的鸿沟或断层？而这一提问更应该进一步深化为以下的问题：作为现在时的那些鸿沟或断层是以什么样的形式存在着的？它们又将怎样才能被克服？

回首而望，战后，我们未能有机会与中国知识分子就两国各自存在的难题在知性层面上进行共同的探讨。两者间存在着各种各样看不见的障碍。这种没有知性往来的状况使得那些齟齬或鸿沟的存在方式变得无法察觉了。

例如，知性往往安逸于专业知识，其交流也被限制在专业知识的框架之内，而不触及知性本来应扎根于其

中的现实的问题。就我的专业儒学而言，以朱子学为例，在以朱子学为议题的国际学术会议上，从未有人对研究的根本性问题加以讨论。比如，为什么在当今的中国或日本要将朱子学视为问题来探讨？又如，到目前为止，朱子学存在于什么样的思想脉络之中，又是怎样被视为问题的？

这种现象显示了知性已经脱离了现实、知性世界已经封闭的状况。对于这些人而言，现实就是从自己的知识密封舱的小窗里眺望到的光景。现实就是通过密封舱的小窗被认知、被密封舱里的知识世界的逻辑所解释，甚至由此而被赋予价值，并受其“掌控”着的。而且，对于这些人而言的自我知识世界往往是一个在自己国家的知识脉络中所形成的没有他者的知识世界，也就是说，那是一个在自己的国家中未能得以相对化的情况下形成的没有自觉意识的自我。

它曾一度成为憧憬社会主义中国的知识世界。受 1950 年代毛泽东革命的触发，我们从事了中国近现代史的研究。对于我们当中的多数人来讲，中国的社会主义这一现实基本上就曾是窗外的光景。当时，“日中连带”的知性在冷战框架中是属于东方阵营的知性，现实就是通过这一知性被认知、被解释、被赋予价值的。以“南京”问题为首的日中间诸多问题大体上就是受这一知性掌控的。

不久，当柏林墙倒塌后，1989 年，正当社会主义在日本人的眼里渐渐变成一种负面形象时候，中国爆发了“天安门事件”。这时，中国民主派中的很多人士又回到

了被视为中国革命出发点的1919年的五四运动，再次标榜起当年的“民主”与“科学”的口号。在日本，曾被社会主义的憧憬背叛的人们以及将“民主”与“科学”视为普遍性价值的人们此时放弃了从前的立场，反而一本正经地开始检验起中国的“民主”与“自由”来了，只是，他们依然是通过密封舱的小窗去检验的。

研究对象的形象变了，视线变了，价值意识也变了。然而，现实等于窗外之光景这一最基本的框架却没有发生变化。

因此，被人们忽视了的是：“民主”也好，“科学”也罢，它们既是五四运动时期的历史记录，同时也是1989年时的记忆，也是作为直到二十一世纪的今天还在持续的“民主”的课题，是以一种现在时形态而活着的历史现状。人们还忽略了对这一历史现状在记忆这个装置中酝酿而形成的历史的多重性和流动性的考察。

可在此期间，现实发生了极大的变动。

在台湾，民进党的“总统”拒绝承认“一个中国”的原则。而过去，当密封舱窗外的光景还是社会主义的时候，一个简单明了的事情是“只有一个中国”。现在，台湾的民主和中国大陆的民主已经不是单纯的“同一物”。在现实的流动之中，民主变得多元化起来；而由于游离现实的僵直性，密封舱里的“民主”有的时候却成为一种歧视性语言。

正在这个时候，北京的中央电视台制作了《实话实

说》节目。据孙歌氏的介绍，这个节目“使中国市民多样化的感觉得以表现，为这种多样性提供了一个获取合法地位的空间”。节目还曾在东史郎氏和日本留学生等人的参加下，举行过一场以有关日中战争的“战争的记忆”为题的讨论节目。其内容的成功与否在此不是重要的问题。重要的是，对中央电视台的节目制作人员而言，这个节目的制作本身，就是一次对于他们而言的“自己的民主”的斗争。“南京”就是在中国这样的“民主”斗争的脉络中被讨论的，我们必须要了解这个基本状况的历史意义。也就是说，这正是流动着的、现在时的“南京”的历史多重性的一个断面。附带说一下，在中国，目前我们所面对的与我们对话的对象绝不是作为镶嵌于窗户框架之内的、作为景致的“民主派”人士。比如说，像那些亡命海外的人士，由于他们的时间停止于受难的记忆之中，脱离了流变着的现实，所以，反而被外国“民主派”人士当作“民主”的象征而视为重宝。我们的对象不是这些单纯易懂的人们。

如果我们以那种只会通过窗外的景致察看民主是否存在的眼光去观察中国的话，我们就不能发现与他们“共有”的空间。我们之所以发现了那一空间，是因为我们找到了共鸣的真实基础：在日本现实中为民主而进行的日常性斗争之中的我们的现实感与在中国现实中为民主而进行的日常性斗争之中的他们的现实感，我们就这种具有不同内涵的现实感觉本身得到了共鸣。

这里，我尤其想向那些透过窗子认知现实的人们提

出呼吁。历史研究的目的是在流动的现实才能产生的，研究本身并不能产生目的。就是说，窗子里边的屋子里并不存在研究的基础，窗外的现实中才有研究的动机。即便其目的是为了“民主”（如所谓“有良心的”研究），如果其目的不能与现实具有深层关联的话，密封舱里的那个民主也是不能触及民主的现实斗争的。

现在，我们是填埋掉两国间围绕着“南京”产生的这一鸿沟呢？还是置之不理或使之增大呢？只有当我们走出屋子参与到现实之中的时候，才能直面这一分歧。到了那个时候，才能明白什么是自我与他者之间的纠葛。

## 历史的磁场

如果仅仅是停留于知识层面之内的话，作为一个有待解决的问题，要指出在有关“南京”的历史认识以及近代化认识的问题上，日中之间存在着齟齬并不是一件困难的事。然而，若要把情感世界也包含在内的话，就不会像审视黑白照片那样一目了然了。在这种情况下，我们或许就有必要进入那个连情感主体本身也未必察觉到的、某种作为下意识的历史意识所构成的世界里。

例如，在中国人针对“不谢罪的日本人”的抗议感情或厌恶日本的感情里，或许印刻着一个记忆以前的记忆——“中华大国”对岛国“小日本”的构图。这是历史上两国曾共有一个在地域上文化上被封闭起的空间——中



华文明圈时的构图。而另一方面，在日本的反华、厌恶中国的感情里，除了存在不自觉的日本“近代的优越”感之外，在与上述同一个结构的意义上，或许还混杂着针对中国的“大国”意识的反抗、“小日本”的心气儿，或针对过去一边倒的亲中派（他们重意识形态、憧憬中国）的批判或对抗。

据说东京都的石原慎太郎知事曾经在接受德国一家杂志的采访时说道：南京大屠杀不是事实；中国是一个威胁；“中国这一巨大的帝国最好分裂为几个小国”。我们应该把这样的言论置于历史现在时的磁场之中加以定位，而它正暴露了诸如此类记忆以前的各种情感纠葛的复杂性。

与其说我要批判石原氏，还不如说我更想知道到底是什么东西导致他的思考或感情趋向于嫌华、反华的。我并不是想成为一个旁观者。这里潜藏着一个问题：作为一名历史学家，他应该如何活在同时代史当中？过去也好，现在也罢，一个历史学家在自己的思考遇上对立者的时候，该怎样与对立者相处呢？是在历史的叙述之中、借助于历史学家执笔的特权对对立者进行尽情的批判性描述吗？但是那样的话，描述就不成其为历史叙述了。正因为是历史叙述，所以它不是历史学家所谈论的东西，而必须是历史本身的叙述。比如，在当今的日本，反对中国、厌恶中国的情绪，或面对中国的优越感以及与之互为表里的民族主义已经形成了一个潮流。我们应该将它的由来当作日本历史中的一个不可忽视的脉

络展示给读者。不过，不能将之关闭在日本的内在世界里，而应该将它置于它与亚洲或世界上各种与之不相容的民族主义的排他性潮流的纠葛之中，并由此使这一脉络中的日本的特殊性得以相对化。接着，应该向读者俯瞰性地展示出日本的历史脉络是如何深深地与过去和现在的“南京”关联着的。这才是我所谓的将南京大屠杀“历史化”的含义所在。

我并不想因为“反”或“厌恶”这样的敏感性问题而回避日本现在确实存在的反中国或厌恶中国情绪。我之所以这样说，那是因为我预感到：应视为问题的对象其实不在于情感本身，而在于形成此类情感的历史的磁场。如果说情感记忆是过去到现在积垒起的多重层次、多条脉络复杂地纠缠于其中的历史的现在进行时的话；那么，如果不去直面产生这种相互纠缠的历史的磁场，日中间的问题是无法解决的。

“南京”不仅仅作为过去的历史记录而存在，它还作为历史记忆不断地被现在所再生产着。通过由当下的现实所生产的历史记忆，过去的历史记录得以成为历史。我们通过自觉地进入现在的同时代史，才能使过去成为历史。

日中间的“知识共同体”只有依靠这种富有自省性的知性，共同才能成为可能。何以见得呢？那是因为这是在进入极其复杂的现实和历史。而且，这种现实与历史的缠绕是一个未知的世界：如果没有两国富有自省精神的知识分子的合作，它不会自动提供进入的途径。但

是，我相信恰恰是这个难题，将会给我们带来创造知性的激情。

## 附文 正视日中间的齟齬

上下牙齿不能咬合称之为齟齬。日中间存在的齟齬恐怕不能算小。

在对待日中战争的态度上，“日本为什么不谢罪”与“中国要求日本谢罪将持续到何年何月”这一发生在中日社会之间找不到接触点的错位正是其中之一。

有这么一个已成旧闻的轶事。2000年10月中国的朱镕基总理来日本访问时，参加了一家民营电视台制作的与日本市民对话的节目。有一位日本观众提问说：“日本向中国的谢罪要持续到什么时候为止？”朱总理在声明自己不是为了要求日本谢罪而来的同时，却又指出日本虽然在村山任首相时曾概括性地向亚洲人民谢了罪，但至今从未以官方正式文书的方式向中国表示过谢罪；不过，谢罪不谢罪那是日本自己的事。日本方面针对朱总理的“日本还没有正式地谢罪”这一说法作出的回应是，官房长官在新闻发布会上说，“（村山）‘首相谈话’是经由内阁会议决定的日本政府正式的态度”，由于它是“把中国也包含在内”的，所以“不考虑再以文书的形式谢罪了”（参见《朝

日新闻》2000年10月17日)。

村山首相的这一谈话，是依据内阁的决定，于1995年8月15日在战后50周年的记者招待会上发表的。有关谢罪的部分是这么讲的：“我国……实行了错误的国策……（日本的）殖民统治和侵略给众多的国家尤其是亚洲诸国的人民造成了极大的损害和痛苦。我……在此再次表示痛切的反省之意，并表示由衷的道歉。”当天各家报纸如《朝日新闻》的晚报在头版上以大幅横标题《对侵略表示由衷的道歉》和竖标题《统治亚洲，国策错误》、《不再战争的决心和哀悼》给予报道，整个头版都被有关战争的报道填满了，第二版还全文登载了村山首相的谈话。我想，阅读到这个版面的所有善意的读者恐怕都会直接将头版标题的内容视为自己的心情，支持首相的谢罪，并希望代表着日本国民的这一谢罪之声能够传达到亚洲各国。

但是，站在朱镕基一侧来看，村山谈话虽说是内阁的决定，但那毕竟是在记者招待会上的一个发言，而不是通过政府途径直接传达到相关国家的正式的东西，再者，其对象也是很笼统的亚洲，并非直接朝着亚洲国家中受害最大的我们中国人民的谢罪。打个比方说吧。在街道（相当于亚洲）里到处给别人家（相当于国家）造成了损害的某个人家在自己的家里对着记者们说：“我家给街道的居民们造成了损害，真对不起。”这是一种“笼统的”谢罪，换句话说，是“一勺烩式”的谢罪。如果因其内容是经家庭（内阁）会议决定的，故而具有“正式性”的话，那它

只能是内部人自己的解释,在外部则是行不通的。这里所谓的“正式”,是一个有关方法或形式的问题。作为一个谢罪者,他不应该是面对着记者,而应该是一家一户地走到受害者的家里,以文书等能够留存的有形物直接向对方表示谢罪——这便是(作为一般市民的代言人的)中国当局所依据的道理吧。

我在图书馆查阅了当时的《人民日报》。果然,村山谈话的翌日(8月16日),在该报国际版下方的一块不太大的篇幅里,村山谈话虽然在《向亚洲各国人民道歉》的标题之下,作为记者招待会上的一个讲话被全文登载了出来,但是,关于此谈话是依据内阁会议云云,却未被提及。而且,谈话中的“お詫び”一词在此被翻译为“道歉”。所谓道歉,虽然说也是向人表示歉意的意思;但是在中国,踩了别人时可以说声道歉,迟到了也可以说声道歉。在中文里它与损伤或损害了别人时所用的“谢罪”一词相比,其语感则要轻得多。

况且,紧挨着有关村山谈话的报道的右侧,对日本的9名内阁成员在同一天里去参拜靖国神社之事的报道,也占据了差不多同样大小的版面,并且,与之并排的是市民们手举着横幅反对阁僚参拜的照片。从版面给读者的印象看,对参拜靖国神社一事的报道显得更为突出(顺便提及,在日本的媒体里,比如在《朝日新闻》当天的晚报上,有关议员们参拜靖国神社的报道与村山谈话分割开来,放在了最后一版的社会新闻里,而且篇幅很小)。总而言之,从《人民日报》对此的

处理方式来看，村山谈话非但不是什么日本政府的正式的谢罪，而且，它的效果还与遭到亚洲各国众多批判的阁僚们的靖国神社参拜相互抵消，至少减去了一半。它不是一种“谢罪”，只不过是表示了“抱歉”之意的首相个人的讲话而已。

据报道，在这个谈话之前，村山首相在致英国首相梅杰的英文信里，使用了“apology（谢罪）”一词（参见《朝日新闻》1995年8月15日）。那么，为什么日本政府未能向中国的总理也发一封写有“谢罪”一词的中文的手书呢？

问题还不仅仅只是这些。平心而论，在日本派有特派记者的《人民日报》作为政府系的一家报纸，其本身在中国与其他受欢迎的报纸是不相同的。在我的理解里，中国人不过是为了观察政府的政策动向而在单位里浏览浏览其标题而已。也就是说，《人民日报》登载的村山谈话未必会被中国国民广泛而认真地阅读，更何谈它作为有血有肉的声音传递到中国。多数民众直接接触的是电视。从《人民日报》的报道方式来推测，那天的电视新闻报道恐怕也是很简短的吧。

在此，令我情不自禁地想起了2001年日本的“爱媛丸”号实习船在珍珠湾海域被美国军舰撞沉的事件发生时美国方面的应对方式。

对于“爱媛丸”号的遇难，美国政府在发表了谈话的同时，还往日本派遣特使直接向日本的总理和国民以及遇难者家属表示了谢罪之意；后来本次事件的责任

人、美军潜水舰舰长也含着泪水直接向遇难者家属们谢了罪。这些场面每次都能通过电视画面传送到日本市民的起居室里。一般的日本人通过“爱媛丸”号受害者的感情而接受了美国的谢罪。

如果说，对于这次事件，美国也只是想通过总统在遥远的华盛顿举行一个记者招待会以图了结此事，那么，不得不令人怀疑的是：美国的谢罪之意到底能否打动日本人的心。

围绕着谢罪的一系列问题，是政治问题的同时，更多地是与文化传统相关的问题。肇事的舰长利用了美国的司法交易以逃避责任并回避谢罪，这在日本人看来是极其卑怯的手段。对此，“爱媛丸”号遇难者家属们极其恼火地发出了“是男子汉你就站出来谢罪”的声音。这代表了大多数日本人的心情。如果舰长最终也未能向遗属们谢罪的话，或者说也没有美国特使直接向遗属们谢罪的话，日本的文化是不会将美国总统的谢罪谈话当作谢罪来加以接受的吧。看来，反应迅速地派遣了特使的美国是认真地研究了日本的文化传统的。

相比较而言，村山首相的“由衷的道歉”却根本未能打动中国国民的心情。

仔细想来，这个谢罪是面向日本国内的。在国内的保守派极力否定侵略和战争责任、拒绝向受害国谢罪的社会背景下，村山首相向前跨出的“道歉”这一步对日本而言是一个意外，《朝日新闻》的大标题恐怕

就是反映了这一意外性。首相向亚洲诸国表示的道歉在日本国内足以成为一个特大新闻了。因此，至于对方国家的接受方式，比如说，道歉的对象是笼统的亚洲国家，还是以国为单位的每一个国家？到底是道歉还是谢罪？是首相的一个讲话还是政府的正式文书？等等，诸如此类的问题，当时包括我本人在内，恐怕几乎所有的日本人都未能考虑到。然而说到底，谢罪这一行为，本来应该是一种只有在得到对方的宽恕的情况下才有可能真正实现的行为<sup>[1]</sup>，我们怎么能不考虑这些最基本的要素呢？

这两个国家间的龃龉已经达到十二分的严重程度了。而更为严重的是：这种龃龉在两国的国民之间几乎没有被意识到。《朝日新闻》的专栏《天声人语》里曾经写道：“你说‘谢罪了’，我说‘还没谢罪’。如此你来我去，毫无结果。只有政府之间和国民之间不断

---

[1] 最近，马立诚的《日本已不用向中国谢罪》（中文版原名为《中日战争的启示与思考》——译者注）一书在日本出版了（文艺春秋社，2004年版）。此书是站在将日韩中三国的经济合作视为国家战略的政府方面的立场上的。也有观察家认为它是一个试探一般中国民众的对日感情的广告热气球。不过，即便在中国国内的脉络里，它只是一个单纯的广告热气球，可是，它进入到日本的上下文脉络里却起到了完全不同的作用。在此，我们又一次被迫重新思考谢罪问题所含有的“对于我们日本人的意义”。顺便提及一下，马氏在书里举出了21个日本谢过罪的实例。其具体情况是：首相或天皇在某次会见或会议上的口头谢罪的例子有14例，席间祝词里表示的有3例，演讲中说出的有1例，记者招待会上提到的有1例，还包括1972年田中角荣首相和周恩来总理署名的日中共同声明以及对之加以确认的小渊惠三首相与江泽民主席署名的共同宣言（1998年）这两例。马氏将此共同声明和共同宣言视为正式的谢罪。



地进行实实在在的对话……才是通往相互理解的近路吧？”（见《朝日新闻》2000年10月18日）问题在于，双方在进行对话之前，我们首先应该思考的是：怎样才能使对话能够进行？如何去发现两国间存在着的使双方离心离德的多重性鸿沟？在两国只在自己国家的脉络里看问题的现状下，我们怎么才能认识到对方国家脉络的存在？

在此，但愿我们能把开始发现鸿沟造成的齟齬这个事实，作为开创新世纪日中关系的第一步。

### 第3章 所谓历史认识问题， 是怎样成为问题的？

#### 互不相通的脉络

我在这里当作问题来讨论的“历史认识”，是有特定含义的，它是指对日本殖民与侵略战争之责任的历史性认识。在这一点上，日中韩三国关心此问题的人们是一致的。不过，此问题所处的各自的认识脉络却是未必相同的。

就各国的认识脉络这一角度而言，首先，在富有批判精神的日本知识分子看来，它是诸如安保问题、修宪问题、天皇制问题等等事关国家的存在方式的重大问题，是决定日本未来方向的问题。它不单单是一个日本自身的问题，它还被视为以东亚——日本亦身处其中——的邻国关系为主的国际关系问题。因此，日本的知识分子自觉地意识到历史认识问题是他们应当承担的一个课题。同时，与之相对立的日本主义者、保守主义者或者所谓的历史修正主义者

也视之为自己应当承担的重任，并从相反的立场出发从事着相关的活动。相对于日本的这种分裂状态，在韩国的认识脉络里，这一日韩间或整个东亚的历史认识问题，似乎对差不多所有的韩国知识分子而言，是一个事关自我的民族认同的问题；由此也使得历史认识问题占据着核心位置。

那么，在中国，它又是一个能够占据多大比重的问题呢？顺便提及一下，在“日中·知识共同体”第五年度的会议上，中方（用“中方”一词，欲指在中国的“脉络”里思索的人们）提出了所谓“三农”（农民、农村、农业）问题。我们因而得知：这一问题实际上是一个全球性问题，它事关地球上的贫富悬殊、人口过剩和经济难民诸问题、亚洲的现代化问题、日中间的经济协作问题以及世界上各经济圈之间的对抗关系问题等等；其中任何一个问题都是不能等闲视之的世界性大问题。中方通过将中国国内的问题拿到桌面上加以探讨，也就是通过自己的“脉络”，而探讨了世界的问题。如此顺着中国的脉络进行思考的时候，不由得让人重新审视这样一个问题：我们从日本的脉络中提出的历史认识问题在中国知识分子的心目中到底占据着什么样的位置？

本来，在中国的脉络里，谢罪问题原则上讲是一个政治问题。抵抗日军对大陆的侵略并获得解放被视为中国现代史当然的内容。对于拥有如此现代史的中国来讲，这一谢罪问题到了今天是不会被视作历史认识问题的。要说它会成为问题的话，那就是在他们意识到日本人是否承认侵略的历史关系到日本是否谢罪的时候。但是，即便在这个时候，那也始终被当作日本人的历史认

识问题，并不能在没有媒介的情况下成为双方的历史认识问题。由于存在着这样的情况，所以说，即使日本和中国的史学学者们开会共同探讨历史认识问题并使会议获得成功，而事实上，其结果往往不是一方进入另一方的脉络，就是双方对不同脉络的存在无所知觉，只是在一种隔绝的状态下共同探讨问题罢了。那样的话，这种共同研究即使达成“认识的共同”，也不能形成认识活动处于其中的“脉络的共同”。如若两者真欲建立“认识的共同”，那就必须以“脉络的共同”作为其前提。

这里所谓的“脉络的共同”指的是：在立足于某一国家或民族的脉络之中的某文化主体与立足于另一个国家或民族的脉络里的某文化主体之间，双方在卷入摩擦和冲突的过程中，扬弃掉摩擦和冲突而共有一个新的空间，从而形成一个对两者而言的“共同”的对话空间。就历史认识问题而言，在日本，对此问题还未形成全民性的共识；日本国内的这一复杂的脉络必须成为中国知识分子“知”性的关注对象。比如说，在中国，战争的体验仅仅是中日战争；而在日本，除了日中战争之外，日本人同时体验了大东亚战争、太平洋战争、第二次世界大战以及几个在性质认定上具有微妙区别的战争（对白人殖民地的解放、对亚洲的侵略、帝国主义战争、反法西斯战争等）。因此，从某种思考理路来看，远东国际军事法庭的审判虽说理所当然，但人们对这一具有“战胜者审判战败者”这种片面性质的审判充满了牢骚：“为什么（英、美的殖民地统治得以免罪）唯有日本遭受审判？”此类言论便会时而冒出来。再

者，在中国，战争的象征是南京大屠杀；而在日本，战争的象征则是广岛；在中国国民的意识里，日本是战争的加害者；而在日本国民的意识里，日本与其说是加害者，还不如说是受害者；每年的8月15日，在中国是抗日战争胜利的纪念日；而在日本，则是向美国投降的纪念日等等，双方在脉络上存在着诸如此类的错位。这种脉络上的错位本身应该作为“亚洲的知性”的对象被双方所共同认知。所谓“脉络的共同”就是指这样的共同；“日中·知识共同体”所要达到的目的也在于此。

欲将历史认识问题作为“知性”的对象，首先有必要弄清自己所处的“脉络”。

### “奋斗和受害”与加害

在此，我想起了一个有关“战争记忆的场”。一个星期天的早晨，在故乡的某个公园里，一位装有假腿的老人突然用一种安慰的口吻与我搭话。听老人讲，为了悼念在塞班岛<sup>〔1〕</sup>“玉碎”了的战友，他坚持每星期天早上走近两小时的路来护国神社<sup>〔2〕</sup>参拜。老人之所以与我攀谈，或许

---

〔1〕 塞班岛是南太平洋马里亚那群岛中的岛屿。1944年6月，由于美军的登陆，日军守备队三万人全军覆没。民间人士、居民一万人亦全部死亡。同年11月，美军以此为基地，开始了用远程轰炸机对日本本土进行的轰炸。

〔2〕 日本各地原有许多以招魂社为名的神社，其中的东京招魂社在1879（明治十二）年被更名为靖国神社而受到特殊对待。1939（昭和十四）年，地方上的150座神社改名为护国神社。护国神社虽说没有靖国神社所具有的那种政治话题性格，但作为地方上祭奠战争牺牲者的场所，它已经固定于民间日常生活感情之中。在思考战争责任的问题时，亦可将之与靖国神社相提并论。

是出于对我用轮椅推着的那身患帕金森病的弟弟和陪伴一旁、年过九十的老母的同情吧。反正，他有点突兀地对我说：“我是塞班岛的幸存者。”他似乎当然地把这句话当成了一种通用语言。我们可以从老人使用的“幸存者”这一说法里察觉到，对于老人而言，全军覆没的受害体验或许构成了他此后人生的一种价值认同。再者，“塞班岛”这一词汇之所以被老人当成了通用语言，是因为与这一岛屿相关的受害体验被看成了日本全民性的受害记忆了吧——美国空军后来就由此岛出发对日本本土实施大规模的轰炸。我想，老人或许是想作为这一记忆中的“痛苦的共有”者，对我那腿脚不便的弟弟和步履蹒跚的老母表达某种想法吧。比如说，人在痛苦中要奋发向上。作为路人的他，突然间对我们一家人表示出的唐突的亲切，暗示了他在战时及战后的体验与实际感受的内涵。在他对护国神社的这种执着和对我们的亲切里，暗含着全军覆没之役在他心目中的意义，亦即他的战争体验复杂曲折的真实性。

这种一个又一个战争时期的情感记忆的积累，是造成日本的历史认识流动性的“场”。在此所共有的感情是一种自相抵牾的情感——“奋斗与受害”，即日本人与在军事上占压倒优势的美国奋战，然后战败。奋斗即玉碎，受害即广岛，虽已两极分化，但其间并无隔绝；从奋斗到受害，作为一种国民感情，它是连为一体的战争记忆的“场”。在此我想提请注意的是：“奋斗”产生于受害的意识和感情，而从加害的意识和感情里无法直接地产生出来。这一点暗示着美化战争的温床存在于何处吧。

产生历史认识的“场”并不是意图鲜明的意识形态空间，也不是对过去一切皆有定论的历史空间，而是当下的日常生活的场域——其中流动着平凡而又活生生的感情。战后的左翼所开展的反核或反战和平的运动也是出自这样的“场”。而另一方面，日本主义者、保守派政治家和历史修正主义者，也是巧妙地利用了这种流动的生活感情及其时而显现的人们之间的共鸣作用，从而建构自己的意识形态的。

战争的记忆是作为一种痛苦与悲惨的要素而存在的。同时，当它与意味着努力从其中摆脱出来的那种奋起感觉相连时，它在孕育反战和平理念的同时，也有可能走向对战争的美化——痛苦与悲惨的记忆所具有的“生活性”使得这两种立场之间只有一步之遥。小泉首相所谓的“能有战后的繁荣是托战死者的福”、小林善纪发出的“你能为公而去死吗”的呼喊就都是发自这种具有临界性质的“场”。

然而，很奇妙的是，加害的记忆，例如侵略中国的记忆却不能通过正当途径进入这一“场”。侵略中国的“加害记忆”虽说被悄然地保存于曾出兵中国的士兵及其家属之间；但是，对于大多数国民来讲，那只不过是缺乏实际体验的知识性传闻而已，不！就连此类传闻本身也绝大多数是偏向于受害记忆的，有关加害的传闻几乎等于没有。因此，在面对一件会令中国人气愤的事情时，多数日本人的加害与谢罪的意识是达不到上述奋斗与受害感情的深度与广度的。国民感情所共有的场，多是有关日美战争的记忆之场。那才是日本的“战争记忆”

的空间”，是一个彻头彻尾的“受害记忆之场”。

“受害记忆之场”与“加害记忆之场”，在日本是怎样相联系，又是怎样相割裂的呢？

有一点可以确言的是，西尾干二氏的《国民的历史》（产经新闻服务出版社，1999年版）就是专门依据“受害记忆的空间”而创作了与欧美孤军奋战的日本近代史的故事的。与之相对的是，反对他这种历史观的史学家们所专门依据的，是日中战争等“加害记忆的空间”。这一对立，由于双方所依据的“空间”的不同，因而并不具备使争论得以成立的前提。说起来，这两个“场”的存在方式本来就不会被受害与加害这一单纯的两项对立所穷尽。这里忽隐忽现着日本明治以来的欧美崇拜、与之相对的反欧美或对抗欧美的立场，以及明治以来所形成的歧视亚洲这一国民感情的结构。这暗示着，如果历史认识问题自始至终只是探究日本的“加害/受害”事实的话，我们是难以进入真实历史的深层的。

我们有必要从历史的角度加以洞察的，正是造成“历史认识问题”错综复杂与分裂状态的这两个“场”之间落差的存在。<sup>〔3〕</sup>

---

〔3〕 哀悼“日本的300万死者”与“亚洲的2000万死者”时的“我们日本人”其主体性如何确立？加藤典洋氏与高桥哲哉氏之间围绕这一问题的争论（参见注〔5〕和注〔6〕）是以受害记忆与加害记忆不合理的扭曲为基础的。我觉得应该将这一争论展示给亚洲的知识分子，从我的角度讲，尤其是要展示给中国的知识分子；在了解了他们的反应之后，再开始仔细斟酌这一争论。可以预见：其时首先将成为问题的互相在脉络上的齟齬将成为深化解理解问题的入口。



顺便说一下，中国的所谓东史郎现象<sup>〔4〕</sup>，便是从这一落差的缝隙里喷发出的中国民众的愤怒和焦灼感。

不过，另一方面，在将这一落差视为问题的时候，我们不能忘记对日本有良知的知识分子的活动给予正确的评价。在日本作为少数派的他们，为了在这个国家普及“日本人作为加害者应该谢罪”的意识，进行了艰苦的斗争。不过很遗憾，必须指出的是，最终能够对此进行评价的不是我们自己，而是受害国的国民。“日中·知识共同体”在这6年里摸索到的一个情况就是这其中的复杂之处。至少，就中国社会乃至知识界而言，日本有良知的知识分子的活动，除了少数情况之外，没有能直接与中国知识分子自身的关注点相沟通。很遗憾，日本知识分子设问的方法或争论的论点等，越是紧扣日本的脉络，就越是会被外部的眼睛看成是在向内看。日本国内的知识分子在对待东史郎氏问题上的复杂态度就是一例。当然，在两国间存有齟齬的问题上，中国知识界方面也存在相应的责任或原因。但是，对我们而言，问题在于我们能否满足于这种不能与对方沟通的、片面的“有良心的活动”。

实际上，日本人自身并未自觉地意识到，在日本，媒体不论是反战的也好、厌战的也罢，他们在制作或刊登反对战争的节目或报道文章时，百分之九十以上都是

---

〔4〕 参见孙歌《作为思想的“东史郎现象”》，载《谈论亚洲的两难境地》（岩波书店，2002年版）。关于东史郎氏，可参照前一章的注〔3〕。

把自己的立场设定为战争受害者的，即便是偶尔展示加害的情景，其中也几乎看不到残酷的场面。当年奔赴战场参与了加害行为、如今已80岁以上的老人们几乎都保持着沉默。而在媒体报道的战争特辑里，几乎全是自己方面受害的镜头或报道，好像无形中接受过新闻检查似的。这是日本人“受害记忆的场”最让韩国人和中国人恼怒的地方。那么，这种情况到底是产生于日本人“内向性自我”<sup>〔5〕</sup>的封闭性呢？还是与此类情感层面无关，而是由于历史认识上的偏差或对历史的歪曲呢？是起因于战争所呈现的复杂性呢（日本人在同一时间里进行了日中战争、大东亚战争、太平洋战争和第二次世界大战这4场在性质上各有微妙区别的战争）？抑或是起因于作为其基础的东亚近代化过程的复杂性呢？“受害记忆的场”与“加害记忆的场”这种既相关又割裂的地方连我们日本人都弄不清，又怎么可能向亚洲的知识分子展示它们并使其问题化呢？在历史修正主义者们专门以“受害”与“奋斗”作为立足点试图推行有偏向性的历史认识和历史观的时候，如何从历史的角度去剖析不断造成日本人历史认识纷纭交错和分裂对立的、“受害”与“加害”这两个“场”的关系和存在状态呢？这是又一个需要反思的历史认识问题。

---

〔5〕 参见加藤典洋著《败战后论》（讲谈社，1997年版）。在战后的日本，有所谓“外向性自我”与“内向性自我”的分裂。前者是革新派，依据的是民主主义和人权等外来的普遍性价值；后者是保守派，依据的是“祖国”、“天皇”等传统的价值观。

## 历史学应有的责任

为了明确论点，我们必须预先明确一个前提，那就是：史学家应该如何面对历史？

比如说，历史研究者应该如何面对日中战争的历史？具体而言，历史研究者应该如何承担日本对中国无辜民众的侵略与加害行为的责任？

一般来讲，当我们说对战争中的某个残暴行为负责时，诸如追究实施该行为的加害者、向受害者谢罪、补偿、防止再犯等等，这一系列承担责任的行为，全部应当由当事人以及相关者（高桥哲哉氏所说的“作为国民的人们”）从政治上承担，亦即应该作为国家和政府的责任而敦促国家和政府来承担〔6〕。因此，仅就这一点而言，这个责任本应是所有“国民”承担的政治责任，并不仅限于历史研究者。

但是，现实的情况是，比如说以南京大屠杀为例，历史修正主义者们首先以对有关历史事实（例如被屠杀者的人数）的认识存有争议为基础搭起了一个擂台，而后将历史责任问题偷换成对历史的认识问题，并利用这一点回避政治性责任。在现实中，历史修正主义者们巧妙地区别使用着两种策略。一个策略是：隐匿其政治目的，将问题定位于有关历史事实的虚实问题并任意操纵事实，从而引起关于“认识”的争论；那样，弄得好，

---

〔6〕 高桥哲哉在《战后责任的再思考》一文里是这样给战争责任的主体下定义的：“属于日本国家这一法定的‘政治性’共同体之意义上的‘日本人’。”（高桥哲哉著《战后责任论》第45页，讲谈社，1999年版）

可以使事实含混不清；即使弄得不好，也可以将问题视为“没有定论”而搁置起来。另一个策略则是：将政治性的意识形态问题偷换为历史观或历史认识的问题，以所谓“战争与民众的受难是人类历史的固有产物”、“为何只有日本受到责难”等言论作为借口来回避战争责任。

因此，许多有良知的史学研究者也主动地投入了这场战斗，并作为“记录的责任”者或“记忆的责任”者而承担起了殖民和战争的责任。而且，在历史修正主义者以“对事实的记录的可信性”问题为借口，将政治问题改换成历史认识的问题，从而使历史认识问题似乎成了核心问题的现状之下，对被偷换了的问题单刀直入地进行揭示，以彻底暴露他们的诡计，就成了史学研究者的又一责任了。记录的责任、对事实的探究等，只有把这种单刀直入的揭露作为前提时，才能具有“政治性意义”。反过来，如果幻想通过对“事实”的正确叙述就能摧毁他们的政治意图，也就是说，如果对历史修正主义者“偷梁换柱的阴谋”视而不见，仅仅依靠具体的考证与之对抗的话，那就落入他们所设的圈套里了。

历史研究的建构是依靠“客观事实”进行的。这一点作为学术原则是谁也不能否认的。可最棘手的是，历史修正主义者们也摆出一副自己是这一原则的信奉者的架式叙述着历史故事。也就是说，他们根据自己的政治建构之需要来选择材料、组装加工，然后使之故事化。从根本上说，对于他们而言，历史研究的原则等等，只不过是实现了其政治目的的道具罢了。那么，有良知

的历史研究者们为了批判他们，是否应该也如同他们所做的那样、把历史事实——即便那是经过客观缜密地验证的事实——嵌入用以批判他们的框架之内呢？那样的对抗是一种政治斗争呢？还是属于学术上的斗争呢？

很遗憾，那不能视为学术之争吧。这是因为历史修正主义者一方面在标榜学术性原则，一方面在实际行动上又是非学术的。而与此同时，如果从历史学本来的层次上来看，与之相对抗的良知派一方也不是没有问题的。

我并非是要批判旨在揭示日本之侵略性的研究本身。而是想说：当旨在揭示日本之侵略性的历史研究被目的化了的时候，不管你主观意愿如何，那就将成为一种从属于抽象政治目的的研究。在那种情形之下，政治本身的流动性、政治主体根据对象或状况的不同而作出的应变时所进行的决断等等，就会被轻易地忽视；就会产生教条式的“伪政治”的观念——不管实际情况如何变化，其前提和结论都不动摇。

我并非试图在此单纯地强调历史研究不能渗入政治目的，或者强调历史研究必须是远离政治以保持自己的中立和纯粹性的学术活动；而是说，这时的政治不能是被抽象化、形骸化了的僵硬的概念。正如存在着“活着的历史”一样，“活着的政治”也是存在的。我认为，从学术具有的创造性目的的角度来看，当学术中包含了政治目的的时候，史学家们自己必须清醒地认识到如何在层次或范围上对之加以定位或限制。换句话讲，史学家作为一名史学家所应当承担的政治责任不应该是教

条式的一成不变的东西，而应该是与历史学的原理不相矛盾的“活着的政治学原理”。

在我们面前本来就俨然地存在着历史学应有的责任。它是史学对包含了活的政治而又比政治更为宏大的历史本身应负的责任。

借用哈伯特·诺曼有关史学的表象的话来说，历史是“每一根线都与所有其他的线在某种意义上相连的没有接缝的纺织品”。诺曼认为，“历史决不是一条直线，也不是有关因果的单纯的方程式；既不是正对邪的胜利，也不是从黑暗走向光明的必然进步。”〔7〕

在我的想象里，由于那是“没有接缝的纺织品”，所以，当我们进入历史时，我们必须徒手而入。既不能为了探查某一事先想要弄清的事迹进入历史，也不能沿着某个理论框架而进入历史，亦即打着“有多少故事就有多少历史”的旗号人工地制造历史。我们应该从一根线索出发，并沿着这根线索执著地深入到“没有接缝”的历史里去。在这种方法的引导下，史实不是被选取之物，而是会像正在纺织的线那样显现出来。那不是由史学家组装起来的，而是如同文物遗迹从地下出土时的情景那样，是由其本身向我们展现出来的。这一纺织品是不容意识形态、价值观、理论和某种目的擅自裁断的；一旦裁断，它便会失去内在的联系，不但裁片，就连整体都将变形（请参阅附录

---

〔7〕 见哈伯特·诺曼 (Egerton Herbert Normanl, 1909—1957) 的《历史随想 (1) 克里奥的脸》(岩波书店 1978 年版《哈伯特·诺曼全集》第四版所收)。

《关于历史叙述的意图与客观性》)。

就上述的“场”而言，这里所说的历史学并不致力于处理在这样的场里发生了什么，又该如何应对之类的现象；而是对“场”本身加以透视，使之历史化并仔细斟酌。这正是历史学与政治学流动着的连接点，也是历史学含有政治性的根基。历史学不仅仅被政治的目的所包含，它也反过来包含政治，将政治历史化；同时，历史学如果希望把政治作为一种高层次的理念，使其存活下去的话，就需要将政治理念融化在自己的内部并开拓无边的世界。我所谓的史学家应当承担的责任、应该开拓的应有的历史学，就是那样一种历史学。

结合“受害记忆的场”而言，日本一方面对邻国进行了殖民统治或发动了侵略战争；一方面国民的情感记忆却一味地将之作为受害情感加以积蓄，立足于这一社会基础、企图回避战争责任的意识形态也不断地被生产出来。日本这样的“场”从根本上说，具有什么样的历史的经纬之线？它开始于何时？又是怎样延续的？作为一个没有接缝的纺织物，它究竟是什么花色？对这些问题的考察是史学家应有的责任。

本文开头谈到南京大屠杀，作为史学家，他不仅仅要担负起有关事件的记忆和记录的政治性责任；面对南京大屠杀事件在日中之间围绕受害者人数问题引起了情感上的龃龉和反感这一现实，史学家还应当承担起将这一现实本身作为二十一世纪的“南京问题”加以历史化的责任。也就是说，要对问题存在的这个“场”本身进行历史性的考

察。此外，还应当思考：日本人是在怎样的历史脉络中形成容忍侵略大陆或对之加以积极肯定的思想的？对此，我们至少有必要从十六世纪末起加以考察。比如说，幕府时代末期的经世思想家佐藤信渊（1769—1850）曾经说道：“统治他国之法，以先攻弱而易取之国为道。当今之时，世界万国之中，对皇国日本而言，较支那之满洲而易取之地未之有也。”〔8〕佐藤的这种言论是从日本近世的什么脉络而来的？我们应该从什么时代去发现导致日中战争的历史的线索？中国遭受到日本侵略的那一时期，对于中国来讲，那是一个具有怎样的历史性特点的时期？理清这些线与线之间的交接点的工作，正是史学家的历史责任。

为了避免误会，需要在此声明的是：我不是在说“自虐”的历史开端并非始于幕府末期而应该上溯到十六世纪，而是说我们要在封建领地制形成于日本的这一时期里发生的世界史的动荡中，描摹出东亚地区在近代化过程中相互缠绕（不仅仅是眼睛看得到的经济、政治、文化等方面的交流，还有发生在眼睛看不到的互不相干的关系之中的相互缠绕）的国际关系的结构，亦即呈现那些连接着东亚的肉眼看不见的轴线的纠葛。也就是要把历史从抽象化的政治框架中解放出来，让历史承担它本来应当承担的任务。

那样做，也就是对“受害记忆的场”与“加害记忆的场”的存在状态本身加以他者化并使之成为历史认识

---

〔8〕 见佐藤信渊《混同秘策》。《日本思想大系》丛书《安藤昌益·佐藤信渊》分卷所收。岩波书店，1977年版。



的共同对象。如果这一工作走上轨道，它或许会产生连锁反应，成为人们研讨“韩国的场”和“中国的场”的契机吧。也只有在那个时候，“脉络的共同”的可能性才能显现，才能说历史认识问题成了本来的“历史”的认识问题。

## 外来的与向内的

最后，我想谈一谈历史认识问题所处的历史在当今的“脉络”。

我们已经进入二十一世纪，冷战结构已经严重破裂。我们与中国在历史上都未曾经历过的东亚地区在经济上的新的结构关系正在出现。历史的地壳这一滑坡式的变动究竟意味着什么？几乎没有日本人对此加以关注。

用历史的眼光来看，对于东亚的三国而言，现在正是东亚的未知的结构关系、未知的世界的序幕，恐怕是伴随着价值观本身变动的剧烈震荡期。习惯于追随欧美的我们现有的观念和思维框架本身已经跟不上现实变化的速度。

“新历史教科书编撰会”成立于1996年。这正好在时间上与中国经济出现明显增长的时期相吻合。历史修正主义者们的这一动向，恐怕是胎动于八十年代韩国商品开始在欧洲市场上取代日本商品的时期。

这件事情使我们不得不去思考所谓历史认识问题中的“场”的定位问题。所谓历史认识问题，本来是战后日本的战争责任问题。可是，到了二十世纪八十年代，它却

转化成了对历史的认识问题了。尤其是在中曾根内阁成立以后，以韩国为首的亚洲四小龙的形成以及九十年代以后中国的崛起这样一种新的形势下，它是作为日本出现的右倾排外的民族主义之蠢蠢欲动的问题出现的。<sup>〔9〕</sup>

日本的这一现象，或许会被作为对抗全球化浪潮的民族主义的一种反动而视为一般性的问题。但是，如果把它放在日中关系之中去看的话，那么，在人们预测中国至迟在半个世纪以后将与日本一起在东亚构成一个巨大的经济圈，从而成为与美国圈和欧盟圈三足鼎立构造中的一极的今天，在战后的半个多世纪以来一味地依靠追随美国而支撑本国经济的日本，一些人对前途感到迷茫；这种现象也可以说是这些人的焦灼情绪的产物，或者说是一种跟不上世界主流的局部性逆流现象。

说白了，《国民的历史》中的歧视亚洲的历史观其诞生的本身就是一种时代的错觉，是一种赶不上历史的潮流而被大浪淘沙般地抛下的沉渣而已。

诚然，正如高桥哲哉氏所指出的那样，日本的历史修正主义的思想方法酷似德国的历史修正主义所使用的逻辑<sup>〔10〕</sup>，或者与近来极右势力抬头的法国的人种主义相似。就是说，它在国际上也并非孤立无援。但是，我们完全可以预料：中国和韩国今后在东亚所处的地位将使得日

---

〔9〕 参见高桥哲哉《围绕当前“历史认识”问题的争论的现状与论点》。见高桥哲哉编《“历史认识”争论》，作品社，2002年版。

〔10〕 参见高桥哲哉《日本的新国家主义》，见高桥哲哉编《“历史认识”争论》，作品社，2002年版。

本的有关历史认识问题，亦即谢罪等责任问题的议论被边缘化、泥沼化。也就是说，将成为“被时代的潮流抛下的沉渣”的岂止是《国民的历史》，连“日本号”轮整个都将难以幸免。到了那个时候，这一问题的特性尤其会因中国如何定位的问题而更为突出。何以见得？那是因为，对于半个世纪后的中国来讲，来自周边国家的人种主义的歧视或上个世纪曾有的歧视将失去其现实的基础。

如前所述，我们“日本人”不得不将历史认识问题作为决定未来日本国家方向的一个重要的国内课题，或作为日本的一个国际性课题而加以认真对待。但是，另一方面，我们有必要认清的是：生产“历史认识”的“日本的空间”在世界或未来一个世纪的东亚所处的相位将成为一种边缘性的或带有时代错觉的东西。2001年7月，在韩国国会的“纠正日本教科书歪曲历史特别委员会”上获全场一致通过的一个决议案称：“日本国民应该正视这样一个事实：如果不能与受害国之间达成和解的话，日本将永远是一个战犯国家。”这是对上述情况的一个最严厉的预告。

令人遗憾的是，在日本国民中间缺乏一种能够切实地接受邻国这一警告的感觉上的参照系。在日本，存在一种与追随欧美互为表里的歧视亚洲、自恃日本优越的意识结构。这种无意识的、不自觉的情感已经持续了一个半世纪。它可以称得上是一种积弊，犹如麻醉药麻醉着全身，扭曲或阻碍着对亚洲现实的认识能力的发展。

我所忧虑的是，能够有上述韩国的决议之类的要求的

时候，情况还算是好的。如果到了像中国那样，连对方政府对谢罪的要求都不再提的时候，情况将会怎样呢？据最近的新闻报道，2003年度，日本对中国圈（包括香港和台湾）的出口贸易额已经超出了对美国的出口贸易额<sup>〔11〕</sup>。如果设想中国政府执行的经济优先的政策还将持续下去的话，我们预测：在此期间，中国有可能不把靖国神社参拜问题和历史认识问题当作外交上的重要事项。如果日本政府将这一点看作是中国经济政策中的一个弱点并带着攻击对方弱点的打算、首相强行参拜靖国神社的话，那恐怕将会成为南辕北辙的巨大错误。他们现在之所以重视经济政策，那是由于他们一心要实现本国的富强。等到三十年或半个世纪后，中国的经济力量按计划得以增强的话，它在亚洲所处的位置将会提高到现在的情况与之远远无法相比的程度。在此期间，即使中国政府默认了靖国神社参拜的问题，那也并不意味着中国人心目中针对日本非道义性的愤懑和蔑视消失了。我们将不得不认识到：中国政府之所以不要求我们谢罪、默认日本首相参拜靖国神社，那是因为日本在文化上、道德上是被定位在非常低下的程度上的。如果日本在文化和道德上的定位如此低劣，而且连作为当今日本人唯一自豪之处的经济优势也失去的话，那么日本这个国家将会把自己置于亚洲的什么位置呢？我们就这样把被视为“不识道义之国的国民”这样一个巨额的“债务”留给我们的子孙？行吗？！

---

〔11〕 《朝日新闻》2004年1月27日，财务省《2003年贸易统计》。

现在，靖国神社问题往前再发展一步，在今后的日本可以预见到的趋势之一，恐怕就是通过否定远东国际军事法庭的审判以使战犯们得以免罪了吧。

的确，关于远东国际军事法庭对日本的审判，正如《昭和史》（岩波新书，1955年版）也指出的那样：“这一审判……毋宁说是帝国主义的胜利者夸耀其军事性威力的场所”（见此书第25—26页），它明显地具有帝国主义的胜利者审判帝国主义的战败者的一面。而当年来自印度的拉塔比诺·帕尔法官在其向法庭提交的意见书中也抗议说：“（审判）竟然理所当然似的以西欧文明为标准来评判其他民族的价值观。”<sup>〔12〕</sup>就像帕尔法官所抗议的那样，远东国际军事法庭的审判在文明观上潜藏着严重的歧视性框架。因此，在日本，一方面有人对这一审判的不彻底与悖理之处进行批判，并主张要进一步追究日本的战争责任；而另一方面，也有人朝着与此正相反的方向努力，企图使A级战犯得以免除战争责任。

企图免除A级战犯责任的一方认为：那是胜利者对战败者的审判、西洋对东洋的审判、外国人对本国国民的审判。毫无疑问，其主要理由正在于针对“外界”的对抗。本来，未能由本国国民亲手对战犯进行审判是我们欠下的一笔债务，现在这笔债务却被他们反向利用了。这一反“外”的逻辑很容易在其“内部”产生这样

---

〔12〕 见竹内好《日本与亚洲》（1961年初次发表），竹内好著《日本与亚洲》（筑摩学艺文库版）所收。

一种封闭的逻辑：A级战犯是为本国国民背负上本国的“罪责”而被处决的殉国烈士。小泉首相胆敢坚持参拜靖国神社的逻辑恐怕就是这样一种东西吧。

所谓“为什么唯有日本遭到……”的说法，是乘机利用了外部世界引发日本问题这样一种状况的说法。而来自“外面”的压力越大，把“内部”封闭起来的力量也就越强。

另一方面，在靖国神社问题、战犯问题和教科书等等问题上，若要谈论日本的革新派是如何应对的话，到目前为止，他们也是依据来自“外部”的要求或与“外部”相呼应的方式处理有关战争责任或历史认识的问题的。

如此说来，中国将来对靖国神社问题如果转向默认的话，对于日本脉络中的靖国神社问题、历史认识问题来讲，那将导致脉络本身的崩溃——就像过去中国在某一天突然承认了日美安保条约那样。到那时，仅仅依靠“内部”逻辑和感情行事的首相对靖国神社的参拜或许将会成为亚洲人谁也不追问的、在亚洲某个角落上演的滑稽的独角戏。

首相一个人的独角戏暂且不论。但是，我们不能让整个“日本号”在亚洲充当滑稽演员，这是我们的责任。

在这样的状况之下，时代对我们提出的要求或许就是对历史认识问题的脉络本身进行解构。

具体而言就是，将纠缠在历史认识问题之中的政治意图与历史认识分离开来，对这两个层面分别加以讨论。例如，就政治层面来讲，就不仅仅是“唯有日本……”的问

题，欧美诸国对亚洲的侵略和殖民统治也应该接受审判的主张也将作为一个原则问题加以探讨；在历史认识的层面上，为什么在亚洲“唯有日本”会跟在欧美诸国的屁股后面同样犯下了侵略行为？应该将此作为问题来看待。如果对前者彻底追究的话，那么，美军将冲绳基地化、法国和美国干涉越南内部事务的战争等等，也应该作为一种犯罪而受到审判。而若对后者彻底追究的话，那么，它应当作为日本的近代化与亚洲诸国的近代化（形态相异的）问题，换言之，应当作为历史学本来的命题加以探讨。

如上所述，对日本人而言的历史认识问题，原则上讲是一个政治责任问题。政府的官方谢罪不应该只是一个声明或某个仪式上的致辞或者谈话，而应该是用一种对方国民在感情上能够接受的方式的谢罪。比如像“爱媛丸”号轮事件发生后，美国通过日本家家户户起居室内的电视机，表达出了饱含个人真实感情的谢罪。这种官方谢罪应该与历史认识问题分割开来，尽快地实行。同时，还应该立足于历史学本来的立场，开辟历史认识问题的新前景。而要想做到这一点，当务之急是：首先必须对产生认识问题的“内”与“外”相连贯的“场”本身加以历史性的研讨，必须深入到产生这一问题的根源之处。然后，再将这一“场”置于当今不断流动并急剧变化的历史性潮流之中，对“场”的历史性定位不断进行追踪，并对历史的潮流本身加以审视，把世界和亚洲尤其是东亚的历史当作一个“没有接缝的整体”加以分析。这是一个迫在眉睫的工作。



## 第二部分





## 第 4 章 历史中的中国革命

### “西洋的冲击”的故事

在本文中所说的对中国革命历史进行思考，是专门针对“视角”而言的。而这里所谓的“视角”，是指俯瞰历史的脉络的视角，亦即在中国或亚洲甚或世界历史的脉络之中，如何对二十世纪里发生的中国革命加以定位或确定其意义。或者说，它是一个可以使人展开视野的瞭望台：这一革命从何处开始？经过怎样的道路？如今又走到了什么地步？我们该用什么样的尺度去观察它？“视角”之所以成为问题，是因为由于视角的位置或视野展开时覆盖面的不同，把握这一革命的方法也是不同的，甚至它还关系到中国的现在与过去的革命或所谓中国式的社会主义是以怎样的方式相联系的。说到底，这关系到如何看待现代中国的观察方法问题。

从历史的脉络中把握中国革命的时候，首先遇到的问题是在历史时间的哪个部分确定中国革命的分期。

到目前为止，通常有两种通行的分期法：一个是将自1840年的鸦片战争开始，经由1911年的辛亥革命，直到中华人民共和国成立为止的时期视为中国的革命时期；还有一个分期法是将自1919年的五四运动开始，经过1921年共产国际指导下的中国共产党的创立、抗日战争、国共内战，直到中华人民共和国的成立乃至社会主义建设的过程看成是革命期。这两种对中国历史脉络的分期法虽有长短之别，但从动机上看却没有不同；两者都是以鸦片战争后西欧列强的入侵、针对入侵的抵抗、败北、混乱、革命和建设作为动因对中国历史的脉络进行分期的；在这一点上两者是一致的。

我在此所说的历史分期，并不单单是一种对历史的区分；而是对历史的展开，换言之，对左右历史动力的作用的确认。也就是说，所谓分期，不是从作为历史结果的现象出发去看历史，而是从现象所产生的动因的角度去把握历史。

以往认识中国革命的方法，从其分期法来看，可以说都是将西欧列强的入侵看成是中国革命发生的最初及根本的动因。这种看法被包含在关于中国的近代化过程的通行看法里。这种看法认为：中国革命是受鸦片战争后西欧列强的入侵，即西洋的冲击所触发的中国近代化过程中的中国式的成就。

这个通俗易懂的故事是：曾经安稳地熟睡着的“沉睡的狮子”，有朝一日突然受到了来自西洋的痛击；民众难以依靠的这头狮子结果由民众的革命而被推翻，经

过迷茫与动乱之后，不久又作为由“人民”建立的社会主义中国而得到了再生。

这个故事的特征在于站在外因说的立场上去看问题；近代化也好，革命也罢，其动因都是在外来的刺激下所形成的。<sup>〔1〕</sup>

这个外因说的特点在于：它看不到鸦片战争之前与其后之间所存在的历史脉络中的内在联系，而是把目光盯在了历史脉络的断裂处了。所谓沉睡的狮子，众所周知是指清王朝。而所谓“沉睡”是对“西洋的冲击”产生以前的清王朝的比喻；它认为在十七至十九世纪期间的清朝的历史里，通向“近代”或“革命”的脉络自不待言，就连能够成为其动因的要素也是不存在的。可见，在这种以鸦片战争为界而进行历史分期的通行观点看来，在鸦片战争以前清朝的历史里是不存在通向“近代”或“革命”的脉络的。

## 太平天国与军阀割据

我一直对这种通行认识持疑问态度<sup>〔2〕</sup>。我的看法

- 
- 〔1〕 但是，1850年至1864年间的太平天国的起义是被作为内因算在其动因之中的；农民的叛乱、反清、人民革命所构成的上下文也被上述故事结合了起来。因此，不能说它是一个单纯的外因说。不过，有的历史学家将鸦片战争的军事费用支出以及战争赔款造成的农民的贫困化归结为太平天国运动的起因；因此，对这些人来讲，太平天国也可以定位于外因说的大框架之中。
- 〔2〕 参阅拙文《近代中国形象的再认识》，收于拙著《作为方法的中国》（北京大学出版社，1989年6月版）。

是：中国的“近代”或“革命”，如我在后面简述的那样，其萌芽在十六世纪末到十七世纪初，亦即从明朝末叶到清朝初期已经萌发了。

不过，我的疑问并不是针对上面所讲的以西欧列强的入侵、对入侵的抵抗、败北、混乱、革命和建设为线索的分期法本身的。作为历史的现象，它们的确是存在的；比如说，作为混乱形象所发生的太平天国或军阀割据。而问题在于应该将这些现象放在什么样的脉络里加以理解。比如说，是放在鸦片战争的脉络里加以理解呢？还是放在十六七世纪以来的脉络里加以考察呢？

结论是：如果将视角置于能够眺望到中国历史全景的高度加以俯瞰的话，这些现象与十六七世纪以来久远的脉络的联系就会显现出来了。

就太平天国而言，则其“土地公有（共有）化”的口号是以十七世纪初的“均田均役”的呼声或“土地均分”的讨论为先导的。再拿军阀割据来讲，当时以各省独立为形态的行政组织上的地方分权化，则可以视为十七世纪初关于地方自治的讨论的后继现象。

我的此类观点立刻会遭到如下的反驳吧。教科书里就这样写道：太平天国起义本来就是由于“鸦片战争的巨额军费开支与赔偿金被转化为苛捐杂税、导致民众苦不堪言”所引起的。至于军阀割据，与其说是地方自治，还不如说它是中国建设近代国民国家过程中的障碍物。

为此，我想在下面不避繁杂地进行一些历史性的说明。

就太平天国而言，在标榜土地的“均分”这一点上，它与明末农民起义可以归于同一条脉络；但是，明朝末叶的“李自成起义”只是要求“均田均役”即税粮的均等分担；与此相对，太平天国则提出了《天朝田亩制度》，即土地的公有制（共有制）主张。正是在这一点上，它具有自己的历史特性。在中国的王朝统治理念（关于这一点，容待后面详叙）里，有一个作为其核心思想的“均”观念；还有作为儒家经世理念的自古源于三代的“井田、封建、学校”思想<sup>〔3〕</sup>。为政者试图通过“井田制”这一土地分配政策去实现“均”的统治理念（虽然实际上未能实现）。这种自上而下的“均”的政策实施，在十六七世纪，即明末清初时发生了划时代的变化。这一点我们可以从当时具有批判精神的文人如黄宗羲（1610—1695）等人的言论里看到。他们的言论显示出这样的特征：首先，针对视土地为“王土”，即在原理上土地属于朝廷或国家的传统观念，他们提出了“民土”，即在原理上认为土地属臣民私有的主张；而后，主张开放朝廷或国家所有的土地，将全部耕地按面积均分给民间。

这一主张反映了十六七世纪时的中国在宋代以后私有制有所扩大的基础之上，“民土”现在原理上已经渐渐成为一种普遍性观念；同时，在中国固有的继承制度“均分继承制”的条件下，土地的所有变得分散化、流动化

---

〔3〕 关于这几个概念，请参照《中国思想文化事典》（东京大学出版会，2001年版）。

了；尤其是在货币经济发展的推动下，这一流动化正变得日益显著。它还使我们得以窥见：私有土地的均分化问题成了当时的重要课题。

其实，他们的言论作为具体的措施，在当时并未实现。土地流动化的抑制和土地所有的均分化的课题则有待于那时已经开始普及开来的宗族制了。从观念上讲，宗族制这种血缘性共同体始终是以土地的私有制作为维持其相互关系的基础的，宗族内的均分性或共同性所有（即公有）是建立在私有的基础之上的。如果将太平天国放入这一脉络中加以考察的话，则《天朝田亩制度》提出的“公有”（共有）主张的历史特性在于它继承了十六七世纪以降的“民土”观和宗族性公有及相互扶助的理念，打破了宗族制中血缘性关系的封闭性，试图把它扩大为太平天国这一“国家”共同体性质的公有化。不过，《天朝田亩制度》实际上没有得到实施，在太平天国那里它直到最后也仅仅止于是一个口号。它后来是通过毛泽东（1893—1976）的国家共同体性质的土地公有（国有）化实现的。也就是说，在上述这一俯视图里，我们可以勾勒出一条相互联系的脉络：基于明末清初时期私有制的“民土”观的确立→民众自下而上要求土地“均”等分配的要求→清代普及开来的建立于私有制基础上的宗族制的“公有（共有）”→太平天国的“国家”共同体性质的“公有”主张→孙文（1866—1925）等革命派们的土地政策（平均地权、耕者有其田）→毛泽东的国家共同体的土地公有（国有）化政策→改革开放政策引起的

以公有制为名义的私有的复活。

就军阀割据而言，王朝的崩溃不是像明朝末年那样起因于群雄割据，而是以各省独立宣言（辛亥革命）的形式出现的；这正是清朝末叶的历史特性。一个王朝在其末期走向解体（地方政权的割据），是每个王朝常见的共同现象。不过，在明王朝倒塌之际，上述黄宗羲等许多儒家知识分子提出了一种地方自治论的主张（他们是借用“封建论”的名义提出的）。虽说此类“封建论”（例如，将县知事的中央任免制改为地方选拔制、县知事由地方的望族世袭等等）遭到了清朝的压制，地方自治在制度上并未得到实现。但清朝时普及开的宗族制本身即是一种地方自治。各个地方设置的私塾、书院、孤儿院、施疗院等设施的建立、维持、管理，或桥梁、道路、灌溉等公共事业性质的建设、修理，其大部分是依赖于“民间”（关于“民间”，请参照本书的《代跋》）包括宗族的长辈在内的地方名门望族（乡绅层）在经济上、社会上的领导力和影响力的。

为了镇压太平天国运动，曾国藩（1811—1872）受命建立了由湖南省人构成的军队（湘军），并且取代了此前的清朝正规军（绿营军）。承担筹建此军队之重任的则是湖南省的乡绅阶层。本来，为了镇压各地发生的农民起义，清朝的正规军是要特地从远处派遣去的，说起来它是异乡人的军队。与此形成对比的是，湘军则是以保卫自己的乡土为目的的湖南省人（本乡人）的军队。湘军成立之后，由李鸿章（1823—1901）建立的安徽省淮军的情况也是如此。这就意味着：在地方经济、社会



生活中掌握实权的“民间”权威势力也开始同时把握军权了。辛亥革命期间各省独立的局面正是在这种军权下移地方的背景下才成为可能的。清王朝下令建立了湘军和淮军（它们成了后来的军阀），结果有违自己的初衷，等于是在自己的内部孕育了未来推翻自己的军队。所谓历史的辩证法或者历史的反讽，就是指的这种情况吧。

如果像以上这样，将王朝的崩溃作为由中央集权走向地方分权的一个脉络加以审视的话，我们就可以捕捉到一条延绵不绝的地方分权化的脉络：十六七世纪的“封建论”（地方自治）→宗族制性质的“民间性空间”的扩展→地方名门望族掌控的“乡”的公共活动→由湘军和淮军的建立而形成的各省军事权的确立→基于各省独立的辛亥革命、亦即作为制度的王朝体制的瓦解。

这样看起来，我们可以对清朝这个时代作如下的俯瞰——在这一时期，随着“民间”势力的增强，相对而言，自宋代至明代曾经有效的、以县知事为基层组织的中央集权主义官僚体制和行政机构的比重在逐渐减弱，而地方“民间”势力的政治力量之比重则有所增强<sup>〔4〕</sup>；“民间”的势力还以太平天国为契机逐步地掌握到了军权，最终导致了各省独立这种地方分权式的共和制。简要地讲，在内部的地方分权体制——这是在十六七世纪以降

---

〔4〕 我认为就清朝皇帝的权力能够伸展到官僚体制的基层而言，可称之为独裁性统治；不过，无论怎样那是官僚体制内部的事，并没有波及到民间性空间里。有关这方面的微妙之处，请参照大谷敏夫著《清代政治思想史》第三章《清朝君主权与士大夫》（汲古书院，1991年版）。

“民间”的政治势力逐步增强的趋势之下，加上十九世纪下半叶以降欧洲的近代政治制度和思想的渗透，如同化学反应般地产生的新体制——的压力之下，中央集权体制被推翻了。顺便提一下，根据毛泽东在1921年所写的论文，毛泽东当时也曾参加了“湖南共和国运动”。不过，翌年的1922年，中国共产党却提出了为打倒军阀而建立中央集权主义国家的方针。所以说，当时的情况是很复杂的。我们从毛泽东几乎同时期亦参加湖南共和国运动这一点上，可推察到当时的地方分权化的趋势。在此我仅想指出的是：以往只要讲到地方割据，就立刻将军阀定论为“封建军阀”；这种对军阀的看法是以视中央集权性的国民国家为“近代”之典型的西洋中心主义观点为基础的；这种观点故意地无视“地方分权化”的历史作用中具有划时代意义的侧面，即各省独立造成的王朝体制的崩溃（不是一个王朝被推翻，是王朝体制本身的倒塌）和终结。

以上，我简要解释了可以把太平天国和军阀割据作为十六七世纪以来中国历史脉络延展中的一环加以俯瞰的看法。

## 王朝“体制”的崩溃

以下想谈谈我对中国革命的看法。

首先，我想在以上论述的基础之上，重新审视一个几乎被包括我在内的许多人视为不言自明，可往往却忽略了的问题：王朝“体制”的崩溃这一事实对中国的意义是如何的重

大<sup>[5]</sup>。试想，如果用欧洲的国民国家的眼光来审视王朝体制在中国的持续的话，所看到的将是一个极为奇怪的世界；因此，对于中国的近代化和革命而言，王朝体制的倒塌被当作了一个当然的前提。尤其是自马克思主义历史观中的历史阶段论或亚细亚生产方式停滞论也进入中国之时起，人们认为两千年之久的王朝的延续本身就如古代的化石的延续，它的早日崩溃作为历史趋势是一件自然的事。所以说，王朝体制的崩溃由于被预设为既定的当然的前提，因而人们也就顾及不到这一事实的意义了。但是，王朝体制的崩溃并非如既有的脚本所安排的那样，犹如朽木经西洋之风一吹便倒塌了；在我看来，它是在十六七世纪以降中国历史内部产生的动力的作用下而实现的富有冲击力的戏剧。王朝体制在中国的崩溃这一具有近代史意义的现象如果与明治维新使日本作为天皇制国家得以再生之事相比较的话，我们必须意识到它是在东亚地区形成鲜明对照的（另一种）政治近代化过程的形态（关于“另一种近代化”，请参照本书的《结语》）。“狮子”绝未曾睡懒觉！

以上探讨的是：与以往的革命总是仅仅带来王朝的更替相比，这次的革命导致了王朝体制的崩溃。我们可以把这一点看成是这一革命的第一个历史性的特质。

我们可以举出的第二个特质是：王朝体制的这一崩溃

---

[5] 《新世界史 授课资料》（山川出版社，2002年版）里有一段关注了辛亥革命的这一意义的文字：“拥有悠久传统的王朝国家在这一时刻实现了共和制，这样的事例包括欧洲世界在内也是罕见的。从这一意义上讲，即使从世界范围看，它也是具有极其重大的意义的。”

是以各省独立，亦即对王朝体制本身的改造的方式实现的。导致各省行政机构的结构变化，即所谓“地方分权”化的这一革命，没有为王朝留下重新回到中央集权性体制里去的任何余地。不过，其结果，由于迫不得已地造成了军阀割据的局面（正像由唐王朝更替到宋王朝的大转折时期，即所谓唐宋变革时期里，无法避免地有过五代这一战乱期那样），这一割据被比作欧洲中世纪封建领主的封建割据制，这又被视为中国的落后性之一。

在此，要为中国历史作如下的辨析：两千年来的王朝更替并不单纯是王朝名称的一个接一个的更换；每个朝代都烙印着各自的历史性特质；王朝更替形成的阶段性也是历史延展的阶段性。例如，同样是王朝的崩溃，明朝崩溃的时候曾经有过李自成、张献忠、吴三桂等群雄的割据；可清朝崩溃的时候，却采取了各省的独立运动的形式。这里显现了历史的变化。

第三个特质是：在王朝体制崩溃之后，中国最终建立起了作为近代国民国家的一个形态的“人民共和国”。从1911年王朝体制的崩溃到1949年新国家的建立花费了38年的时间，而这38年的大部分时间又是花在抗日战争和国共内战上了，所以，人们正是把这一时期看成是充满着革命的戏剧性的道路，即经由五四运动、中国共产党的创立、农民革命的方针、根据地政策、抗日战争、国共内战，直至人民共和国建立的革命道路。这一看法，到目前为止一直占据着主流。这一看法所以能够占据着主流地位，当然是有经过实证的丰富的事实

作为其依据的。在承认这一点的同时，如果用我们自己的视角对这 38 年进行眺望的话，我们就将看到：两千年之久的王朝体制的终结这一“纵断面”〔6〕的历史过程，

---

〔6〕 在此，对于清朝三百年王朝制度之延续、变化乃至崩溃的历史过程，我用“纵断面”一词加以概括；而对于鸦片战争以后，资本主义、帝国主义和西欧文明三者交织在一起、由西方向东方席卷全球的状况则用“横断面”一词来概括。我想把这种“纵断面”与“横断面”的交错、冲突、混杂与变化的样态作为我们所谓的中国的近代化过程加以观察。

从这种纵向断面与横向断面的交错的角度而言，以往只注视横向的观点——如上所述资本主义的视角是非常单调的，它常常会被还原为西洋中心主义的看法（不是来自现实，而是源于意识形态或西洋标准的看法）。

例如，关于现代中国是社会主义还是资本主义之类两分法的思考方法不断地产生于西方的价值尺度。为了做到不是从“主义”而是从实际出发来回答这一疑问，就必须不局限于“横断面”，也应将“纵断面”放在视野里，从全方位的视野出发，把它当作一幅纵向与横向交错的构图进行考察。

要回答关于中国是不是社会主义的问题，首先有必要联想一下清朝在民间得以普及的儒教伦理——依我之见，儒教在民间的传播始于明朝后期，到了清代才得以普及——中的“相互扶助”的伦理。例如，到明朝中期为止主要作为士人阶层道德律的儒教在王阳明（守仁）等人的影响下才开始被推广到民间。到了明末以降直至清代，它被称为“礼教”，作为凝聚宗族的伦理和维持乡村秩序的伦理而被广泛地普及到了民间（这是纵断面）。但是，从二十世纪初叶开始，宗族的宗法在打倒“封建”的名义下成了打倒的对象，直至民国初期，被批判为“吃人的礼教”（这是横断面）。而另一方面，宗族制里基于儒教主义传统的相互扶助、互为保险的机制依然有所留存，并成为清代末年和民国期间接受无政府主义和社会主义共生思想的母体；毛泽东革命以后，至少到“文化大革命”为止，它作为相互扶助和利他的社会主义伦理以一种国家规模得以再生产（这是横断面）。从儒教回应时代的这一变化与发展中的形形色色的色彩组合及其变化过程中的连续性与非连续性之中，我们可以看到“纵断面”与“横断面”的复杂的交错。再者，若问中国是不是资本主义，则我们可以用这样的看法来回答：革命成功后中国曾经实行的计划经济时代是一个有特殊意义（为了实现重工业和基础设施的建设）的非常态的时期，而现在的市场经济社会才是中国社会的常态。它是对明代以降广布于中国民间的商业网络社会的继承。中国的“资本主义”即是纵断面与当今资本的全球化（横断面）的一种交错。

站在这种“纵断面”与“横断面”交错的观点上，我们便可以看到：中国近代的历史将挣脱以往针对它的政治性评价而显现其丰富又曲折的脉络。

是一个经历了与历史的横断面——鸦片战争以来西欧和日本帝国主义的侵略、西洋文明的传入、先进资本主义国家的市场垄断化——的冲突和对它的吸收从而建立起新国家的过程，换言之，也就是克服了“三千年以来的危局”的过程。如果站在前一种观点上看问题的话，中国革命已经是一个过去式了；而站在后一种观点上去观察的话，“纵断面”与“横断面”的交错依然是一个现在进行时。立场的不同导致了结论的相异。

第四个特质在于：尽管清王朝与人民共和国被视为两个性质完全不同的国家体制，但是，其统治理念却被继承，统治理念的内容也发生了“近代”性的质变。本来，继承同一的统治理念被视为中国历代王朝的政治特征，而这种继承关系在清朝和中华人民共和国这两个被视为体制迥异的国家体制之间也可以发现。这里所谓的同一的统治理念，指的是“天”。如果要对这个作为统治理念的“天”加以释义的话，那它可被分解为“民以食为天”、“均贫富”和“万物各得其所”三个意义项。如果用现代语言表述，那么，所谓“民以食为天”，说的是民有天赋的生存权；所谓“均贫富”意为天（即统治者）按照民之“分”对财富进行公正的分配；所谓“万物各得其所”则是指一切生存之物都能得以和谐相处。

许多人都忽视了一个问题：清王朝崩溃之后，此前延续了两千多年的统治理念后来怎么样了。如果有人说清王朝崩溃的时候，其统治理念也被消灭了的话，那是不符合实际的。上面列举的关于天的三个意义项在此后的中国，

一边产生着化学变化式的质变，一边作为清末的大同思想、孙文的三民主义（尤其是民生主义）以及以土地革命为基础的社会主义等等的政治思想而得到了继承。

第五个特质是：传统的“天”的统治理念与作为“近代”思想的社会主义思想比较近似，或者具有适应性；人民共和国一边在重建统治理念，一边建立起了以之为基础的社会主义国家。

统治理念被改造后的最大变化，可以从它被欧洲近代思想浪潮洗礼的过程中找到。1911年以降，中国的革命家们经历了五四运动后，便渐渐地接近了来自欧洲的无政府主义和社会主义了。在共产党创立之后，他们在曲折的斗争过程中坚持了以农民革命和土地革命为本色的中国式革命，实践了过去从未经历过的阶级斗争、无产阶级革命的运动理论。

按照通行的理解，中国的社会主义革命是国际共产主义运动在中国的独特发展，它有赖于其指导者毛泽东对马克思主义的中国式运用，亦即毛泽东把马克思主义灵活地发展为中国独有的东西。这种看法的确准确地传达了事实，然而由于它仅仅是从外来的社会主义运动的角度看问题，使得它成为片面地看问题的观点。我认为这个事实不能只从社会主义的角度来看，还应该从中国的“天”这一传统的意识形态（以及作为意识形态土壤的社会结构和社会关系）的角度加以审视。也就是说，不能单单立足于国际共产主义运动在中国发展的脉络，还应该从“天”的统治理念（它同时也是民间的社会共

识)在近代演变的角度,即从传统的基础的角度进行考察。或许会有人说:从哪个角度去认识仅仅是视线方向的差异,事实并不会因之而改变。的确,事实是不会因此而改变的;但是,对事实的认识却会改变,此事的意义是不可小视的。

例如,对于1978年的改革开放政策,应该如何看待?如果仅仅从来自外部的视线去观察的话,那它将被视为是社会主义的倒退、变质或挫折等等。而如果从出自内部的视线去考察的话,作为意识形态的社会主义本来就是外来的运动理论;一旦它不适合于社会和社会生活的实际情况,就可像量体裁衣那样,根据体型来改变衣服的尺寸和款式;如果西服实在不合体,也可以干脆脱了,只留下坎肩。中国革命的基本目的,本来就如孙文曾经平白易懂地说明过的那样,不外乎有两点:一是使全体人民皆得丰衣足食,二是“个人的发财(亦即经济上的富裕)”不应该靠利己主义,而应该通过“人人发财”即共同的发财得以有机地实现。因为对中国而言,社会主义本来是为了实现这两点的社会主义;所以,当对计划经济感到不自在时,自然可以改掉它。正所谓“不管白猫黑猫,抓住老鼠就是好猫”。

第六个特质是:中国的所谓“中国式社会主义”的思想,作为与传统的儒教思想、经世理念、民间伦理以及社会通行观念相融合的思想而被接受,在中国的传统社会中能够找到它的脉络(请参照本书第8章《礼教与中国革命》)。在中国,所以能够接受或引进社会主义的



基础，不仅仅在于统治理念，如前所述，还有清代时广泛传播于民间的宗族制和宗教结社等社会组织里的相互扶助、互为保险的社会网络及机制，以及在其中培育起来的民间日常的生活伦理、生活价值观以及以建立于其上的“仁”和“均”思想为理想的儒家官僚和士大夫的经世理念之传统、产生于其中的大同思想、具有无政府主义倾向的传统的“天下”生民的通行观念，等等；其中任何一点都是与社会主义思想相融合的；这些也构成了深厚的基础。

如此看来，作为社会主义革命的中国革命，由于在它的社会基础中横亘着民间的儒教伦理观、价值观，这就使得革命无论在好的还是坏的意义上，都带有浓厚的道德色彩——它比起法治来，更重视人治；比起“专”（即知识、技术）来，更重视“红”（即道德、思想性）；比起“私”来，更重视“公”。于是，这种趋向导致了毛泽东走向“文化大革命”这个极端。乍一看，“文化大革命”显示了彻头彻尾的破坏传统的景象。但是，正如毛泽东对宗族制和宗教结社的消灭反而使相互扶助的机制扩大到了国家共同体的范围那样，对传统的破坏恰恰使传统（人治、红、公）得以极大的发挥。不过，“文化大革命”不可避免地失败了。1978年，中国实行了改革开放的政策。在这一新的发展时期，中国正在迎战各类难题，诸如公与私的新价值观的确立、由人治向法治的转变、对红与专关系的重新认识等等；有些甚至是一百年来或三百年以来的难题，至于要从制度上实现法治社

会，那是两千年来第一次遇到的难题。

对于上述这些革命的特征，应该从三百年来历史地壳变化的脉络（纵断面）与鸦片战争后闯入中国的“近代”的交错之中，进行具有历史跨度的宏观的考察。尤其在它是一个涉及民间日常社会关系深层的、中国史上未有先例的广泛的变革这一点上显示了这场革命的特点。特别是1978年以后，脱离了马克思主义这一外来教条的束缚，回到了“实事求是”，这场变革正如由人治走向法治的变革所显示出的那样，反而会触及中国社会的深层。

### 历史的推动者

最后，再简单地谈一谈历史脉络的问题。

以上，我从比鸦片战争更早的十六七世纪起，对中国革命进行了结构分析。构成这一结构分析的根据在于从三百年或上千年的历史脉络里俯瞰历史时才能显现出来的某种连续体的存在。当然，对于建立在其他脉络，例如鸦片战争等脉络基础上的通常的观点，我并不排斥。我甚至认为脉络越多越好。不过，并非仅仅数量多就是好的。

在历史脉络之中，从动力或动因的角度看待历史的结构时，就得回答这些结构性的要素在何种程度上与其动力或动因相联系的问题。动力或动因既显露于历史的表层，也存在于历史的深层。而且，动力之显露于表层或许意味着脉络本身存在于表层。例如，将五四运动直至新中国成

立视为中国革命时期的观点就是梳理了表层脉络的看法。依我所见，表层的脉络或动力，其作用作为一种现象显而易见，其作用所及的范围是有限的、短时间的。与此相对，深层的历史脉络或动力其作用虽缓慢而不显眼，但其作用所及的范围是广大的、长时期的。

要想触及这深层的脉络，必须不带任何成见地进入中国历史之中。这里所说的成见是指，例如，“近代”这一观念或是以欧洲的近代化过程为标准而形成，或是以某种意识形态或理论为依据，或是以事先预备好的某种假说为根据等等。欲探索中国的历史，不应该事先有何预测，而且，可能的话，要以千年为时间的单位，至少也得以三百年为时间范围去俯瞰中国历史的脉络。不过，那恐怕只适用于考察具有特殊性的中国历史；至于变化始终是表层性的因而容易察觉的日本的历史，是否也适用于这种方法，我无从知晓。

深入中国历史这一枯燥无味而又孤独的工作，应该是由敢于从事此工作的主体对动机或目的所抱有的热情所支撑的。探寻中国革命的历史脉络的工作，实际上是以自我质询我们的动机或目的意识为保证的。

从动力或动因的角度看待某个历史的结构部分，或者从历史的脉络里寻找什么样的动力或动因的工作，全部取决于进入历史的史学家的主体性如何。关于进入历史时的主体的问题，我已经在其他文章中有所论及（请参阅本书附录《关于历史叙述的意图与客观性问题》）。

## 第 5 章 中国近代的源流

人们常说：历史学是关于客观事实的学问。而精确地讲，历史学是这样一种学问：先是从过去无数的事实中选出某种事实，而后对被选出的事实进行组合，再对组合好的事实加以某种解释。也就是说，它是关于事实的选择、组合与解释的学问。

但是，那不应该是史学家个人任意的选择、组合与解释。作为一种结果，它应该是历史本身所发出的历史自身的声音。记得高中时代曾听我的老师说过这样一件事：在十世纪以前的日本，有一位叫运庆的著名的佛像雕刻家，他用树木作材料雕刻佛像；运庆常常挂在嘴边的一句话是：“我不是在雕刻树木以创作佛像，我只是将镇坐于树木之中的老佛爷请出来而已。”历史学这东西，就终极意义而言，就是通过史学家的手挖掘出历史本身脉络的工作。在某种意义上，我们也可以说，不是史学家对事实进行选择、组合与解释，而是历史事实借助于史学家的手走出历史以显现其本来的立体结构，从而打动后人。因此，史学家必须具有能够放下一切预测走进历史的汪洋大海，倾听

历史的声音，通过其无主体状态而拥有主体性的这样一种无限的主体性力量。这里不是讨论什么是历史学的地方，所以，关于这一点我不打算进一步展开（请参阅本书附录《关于历史叙述的意图与客观性问题》）。不过，在此我想提请读者留意的是：以下将要探讨的关于历史事实的选择、组合与解释的新见解是以上述观点作为前提的。而且，我还要事先声明的是：我之所以想要寻求中国的历史意象，目的在于我期盼能够通过它去纠正既有的东亚历史意象对东亚历史的歪曲，消除附着于其上的偏见、蔑视与歧视。

## 中国式的近代

关于中国的近代，到目前为止，历史研究者们主要是根据三种视角及其相互交错来对事实进行选择、组合与解释的。

第一个视角是将资本主义及帝国主义入侵中国看成中国近代的序幕。可以称之为“资本主义视角”。就是说，它是一种把鸦片战争当作中国近代之开端的想法；因而，也可称之为鸦片战争视角。关于这一点，没有必要在此赘述了。在这一百年的时间里，中国遭受了来自资本主义列强的帝国主义侵略，中国人也一直试图抵抗、反击或大反攻。而从广义上讲，中国大陆对资本主义的吸收与冲突现在依然在继续。

第二个视角是文明观的视角，它将中国人迫不得已地自觉承认西欧文明的优越性，且不得不进行自我改革的过

程，或对之进行抵抗与反击的过程视为近代。关于洋务→变法→革命的三阶段论、将五四运动视为启蒙运动的观点等等，就产生于这一视角。这里所说的启蒙是基于西欧市民革命的价值观的。严复（1854—1921）所翻译的《社会通论》对“五四”时期的启蒙所产生的影响是巨大的。原书里有关于“图腾（氏族社会）→宗法（封建社会）→军国（近代国家）”的三阶段论。严复把它改头换面用于对中国的解释：“中国七分宗法、三分军国。”他将中国所处的历史阶段看成是与文明阶段相对的半开化阶段，不仅仅把中国的羸弱看成是一种时间上的落后，还视为文明发展阶段上的落后。虽然梁漱溟（1893—1988，参照本书第9章《另一个“五四”》）认为对中国民族文化的否定性认识是在“五四”时期才变得鲜明起来，但实际上那是开始于严复。从那以来，人们从各种角度对东西文明的问题进行了探讨。当然，来自中华文明方面的反击也得以加强；在二十世纪下半叶的50年里，在期望东西文明共生与融合的人们中间，甚至出现了要重新评价中华文明或承认其优越性的倾向。

第三个视角是与上述两个视角互为表里的、腐朽王朝自我灭亡的视角。亦即认为，中国在资本主义近代化过程中苦难的原因在于腐朽的王朝在历史和文明方面的落后性。例如，近年在中国刊行的有关中国科学史的著作里<sup>〔1〕</sup>，把十六世纪以降中国自然科学停滞的原因归结为清朝官僚

---

〔1〕 如杜石然等编著、川原秀城等译《中国科学技术史》（上），东京大学出版社，1997年版。

制的僵化与腐败。之所以试图拥护清王朝的洋务派受到否定性的评价，而努力推翻清王朝的革命派则得到了肯定性的评价，就是由于这一视角在起作用。

以往关于中国近代的看法，就是以上三种视角，即资本主义（鸦片战争）视角、文明观视角与腐朽王朝视角这三者相互交错的产物。

针对以往的这些观点，我想提出与之不同的视角：从显示某种历史变化的中国形态的脉络去思考。如何称呼发端于十六七世纪的这一脉络，我预感到会有各种不同意见，因而这个称呼要想不被误解比较困难。不过在此，我想暂且将能够穿透这一脉络的视角称为“内发变动型视角”。那么，这是一种什么样的视角呢？

### 长期稳定的中华文明圈

在思考这一脉络之前，我想先就中华文明圈的特性作一个交代。

中华文明圈的特性在于其长期稳定性上。这一点是大家一致公认的。但是，把它放在与伊斯兰文明圈的对比中加以思考的人却不多。绝大多数都是将之与欧洲文明圈相比较，并抱有一个模糊的印象——相对于变化激烈的欧洲文明圈，中华文明圈缺乏变化。也就是说，相比于欧洲从中世纪到近代在激烈的变化中取得的进步与发展，中华帝国则是一种连续而停滞的负面形象：王朝的交替如同竹筒一般，虽然分节，但却连绵不断。

然而，如果将中华文明圈与伊斯兰文明圈进行比较的话，情况将会怎样呢？伊斯兰文明圈从它形成之初，就不得不面临与前方的欧洲文明圈和后面的印度文明圈的对立与抗争的局面。也就是说，它迫不得已地要同与之对等或优越于它的相邻文明圈进行不断的抗争。它的领域也在变化；往西曾经跨越地中海，一直延伸到伊比利亚半岛，后来，又退到了非洲大陆的北部；而另一方面，二十世纪以后，东部伸展到了印度尼西亚。可以说，整个文明圈实现了由西向东的大迁徙。

通过与伊斯兰文明圈的比较，再来观察中华文明圈，我们可以发现它的许多特性。首先，作为这一文明圈中心的中国，从未走出过中国大陆，也就是说，文明圈的领域没有产生过移动。其次，自古以来它与其他文明圈虽有过交往，但与罗马文明圈、伊斯兰文明圈、印度文明圈之间，历史上没有发生过事关生死存亡的军事性对立与摩擦。再者，令人感到奇妙的是，它使得一些稳定的小王朝立足于它的周边；这些小王朝，即日本、朝鲜、越南等王朝，在中华王朝的周围延续了数百年乃至一千数百年。文明圈未发生过移动，或许是其所处的地势条件造成的。喜马拉雅山脉、沙漠地带，加上距离的遥远，使其得以避免了同其他文明圈的冲突吧。还有，它的内部有着具有融合性而非排他性的儒教、道教和佛教的文化；这一点也对它的稳定性和连续性起了一定的作用吧。而且，维持这一文明圈的国际关系的朝贡贸易体系是一种松散的软结构，这一软结构导致了文明圈的中心国家与周边国家、或周边的



国与国之间保持了互不侵犯和互不干涉内政的国际关系。总而言之，如上可见，如果与早期就已分裂处于半崩溃状态的罗马文明圈、可称之为战争文明圈的流动的伊斯兰文明圈以及有不同民族移动于其中、好似一个异质文明走廊的印度文明圈相比较，中华文明圈的长期稳定性在地势上、在与其他文明圈的结构关系上以及在其内部结构上都显示出它丰富的特性。如果只是把它看成是单纯的“停滞”的话，那绝不是综合的、多元化的思维方式。了解了这一点，我们可以说，长期稳定性和连续性也可以转化为正面的意象。

### 何谓内发性近代

我们把以上的认识作为前提，来看一看内发变动型近代化的历史过程。其实，我不太喜欢使用“内发”这个词。那是因为，某一个民族或国家的历史，在这一民族或国家产生之前也好、之后也罢，始终是与其他民族、国家或地区的相互交流的历史。它是无法用“内”与“外”这种静止的固定的概念完全把握的流动体。但是，若要论及中国的近代化问题的话，由于将鸦片战争视为中国近代之开端的观点——亦即将中国的近代看成是受西欧触发而产生的近代——的看法占据着主导地位，在与之相对抗的意义上，我不得不动用与“外来”相对的“内发”这一概念。因此，这里所谓的“内发”是一个有限定的概念，它用来指称欧洲资本主义入侵以

前在中国大陆内部酝酿而成的中国的历史过程。

这里举一个例子来谈。清末的革命家陈天华（1875—1905）在其小说《狮子吼》里，举例谈及黄宗羲《明夷待访录》里的君主论<sup>[2]</sup>时曾经如此感叹道：黄宗羲先于卢梭对君主制进行的批判之所以未能在市民革命中结出果实，是因为法国在卢梭之后出现了成百上千的卢梭，而相形之下，黄宗羲之后，中国连一个黄宗羲都未曾出现<sup>[3]</sup>。这是一种以欧洲的近代作为标准来裁判中国历史的人的慨叹。或曰：中国没有宗教革命，没有市民革命，也没有产业革命，因而被说成是停滞性社会也是无可奈何的，等等。的确，中国是未发生过这些革命，但它却展示了另一种发展。为方便起见，我想用“内发性变动”来称呼这一发展路向。那么，它是一种怎样的路向呢？

且以黄宗羲为例。

我们先从阳明学入手。从历史的角度讲，阳明学具有怎样的特性呢？所谓阳明学，那是将儒教道德（具体讲是明太祖“六谕”中有关孝悌的道德）广泛地普及于民间社会，以使民众自觉地承担起乡村秩序的一场精神革新运动；同时，在当时的中国社会，道德秩序同时亦即政治秩序。从这一特性来看，阳明学的道德运动同时也是一种政治革新运动（请留意：这与日本的阳明学于幕府末期在个人的理念和觉悟的层面所发挥的革新作

---

[2] 黄宗羲《明夷待访录·原君》，平凡社东洋文库版。

[3] 陈天华《狮子吼》，《民报》第7号所收，1906年。参阅本书第9章《另一个“五四”》。

用，在结构上是不同的)。

这一运动经历了一个非常复杂的过程。黄宗羲站在知识分子的立场上，从与中央的专制相对抗的地方分权自治的角度对之加以继承。他从这一角度写下了君主论。事实上，作为制度的地方自治由于清朝的镇压而未能实现；但是，在此值得注意的是：大约从十六世纪末开始，在中国南部开始扩展开来的宗族的结合体。宗族的结合在以孝悌伦理维系血缘关系的同时，构成了一个集体性的相互扶助和相互保险的体制，其日常的实践伦理就是“礼教”。据称在中国北部出现了许多宗教秘密结社，也是一种虚拟血缘性的相互扶助和相互保险的体制；与宗教不同的是，比起孝悌来，它更重视义气。但是，不管怎样，有一点却是事实：它们都以民间的宗教、行会、秘密结社作为其基础，乡绅（地方的名望之家）、下层官僚或“民间”有势力者等中间阶层在与地方官僚或中央权力阶层沟通的同时，掌握有相当的自治领域。例如，从地方的桥梁、灌溉渠等土木工程，到私塾、乡塾等教育机构，乃至养老、育婴、医疗等社会福利活动，几乎都是在“民间”的主导下进行的。按理来讲，这些本来应该是由政府实施的地方公共事业，却被作为实质性的自治活动由“民间”来承担了。这一点，在中央的政治舞台上也显现了出来。例如，出现了呼吁在各县设置作为知事辅佐的乡官的上奏，或要求宗族内自主审判权的上奏等等。

明朝的里甲制，作为官方制定的纳税体制渗透到了社会。与此相比，清朝的“民间”势力则是得到了

格外的发展。正是这样的势力，一方面造就了太平天国，另一方面又使得建立镇压它的湘军、淮军这种地方自筹军费的军队成为可能。当时的革命派汪精卫（1883—1944）对湘军和淮军活跃的活动曾经给予过这样的评价：（那是）“对抗满人中央集权的汉人的地方分权。”〔4〕应该说，这个说法准确地抓住了事态的本质。

黄宗羲是处于清朝末期的地方分权化乃至辛亥革命时的各省独立运动这一潮流之开山鼻祖位置上的人物。至于黄宗羲之后，也出现过众多的黄宗羲。如果一定要举出确切的人名的话，则首推吕留良（1629—1683）、曾静（1679—1736）；作为一种历史的讽刺，曾国藩和李鸿章也

〔4〕汪精卫是这样讲的——

中央集权(Centralization)云者，全国之政治上之权力集于中央政府，而地方行政机关仰承其意旨以为之隶役之谓也。地方分权(Decentralization)云者，政治上之权力分配于地方，使地方团体自任其措施之责之谓也。

满洲政府所以谋中央集权者，以少数民族制驭多数民族所不得不然之结果也。

自咸丰（太平天国兴起的年代）以来，中央集权之势日益衰落，而地方行政官之权日重。……而为之原因者，则在于太平天国一役。太平天国之初起也，满洲政府……一切用兵筹饷之权，悉委之都抚。于是曩者军政财政两大权中央政府所力抱持莫释者，今乃分赋之于各省。自是督抚权力得发抒矣。以兵权言之，曩者督抚所不过绿营。至是则各省得自练兵不受兵部之绳墨。……而湘军、淮军弥漫于海内矣。

满洲政府将藉立宪之名，以行中央集权之实。……然则乘其未能举中央集权之实之际，我国民急谋自治收聚权力于地方团体，真不可逸之机会也。……如教育之要，亦人所共喻者矣。甲午以来各省奋兴教育，学堂林立，任其事者多在民间，于虏廷无与也。……各处学堂既由民力创办，多能脱离官府羁勒，自由以定教育宗旨，因是而国民主义民族主义不期而普及……教育事业由地方团体力任之，则教育权固在掌握矣。……要之，地方团体，换言之，即汉人团体也。中央政府，换言之，即异族政府也。事权之宜，谁属固有，不烦言者。（《满洲立宪与国民革命》，《民报》第8号，1906年）

在其中；还有邹容（1885—1905）、孙文等等〔5〕。

就是说，大约从十五世纪前后起，官方主导的里甲制开始崩溃，而民间为主导的乡村秩序得以摸索推进；在这一趋势下，逆势而行的明朝被打倒了，而顺势而行的清朝则得享其后。虽说清朝镇压了作为制度的地方自治，但却没有阻止以宗族制为主的民间势力在政治、经济和社会方面的壮大。甚至可以说，清朝看到了其与“民间”势力之间存在的互补关系，并把与“民间”势力的结合当作了它的权力基础。“民间”势力就是在这样的背景下，一方面与官方权力相勾结，一方面壮大自己的力量；最终连军权也由于湘军和淮军的建立而掌控于“民间”之手，以致王朝的专制主义中央集权体制本身迎来了它命终的时刻。也就是说，中国的王朝体制在其内部具有辩证法意味的历史动力的作用下最终崩溃，中国开始了走向分权式共和制的摸索。这便是1911年的辛亥革命。

以上是从中国的“封建（地方自治）论”的脉络考察的一条思路。此外，还有从“井田（土地均分）论”以及“学校（知识）论”思考的理路，在此姑且略而不谈。

---

〔5〕 吕留良与曾静都主张“封建”论。作为洋务派的曾国藩和李鸿章站在拥护清王朝的立场上，竭力振兴工业。不过，具有讽刺意味的是，洋务派从事的工业激活了地方的产业，而后又促进了各省独立运动。再者，为镇压太平天国而建立的湘军和淮军后来也发展成有助于各省独立运动的军阀。他们主观上为拥护清朝而效力，而由此建立的“功业”在客观上却起了增强推翻清朝力量的效果。邹容和孙文则皆为推翻清王朝的革命而努力奋斗。

## 内发因由的近代化旅程

依我之见，中国从太平天国以来，地方分权的离心力就得以增强；就连洋务运动，从客观上讲，也增强了这一趋势，违背了其推动者们的主观意图。历史地看，这一离心力现象乃是一个王朝在其末期必然出现的情况；但当我们俯瞰中国历史的时候所不能忘记的是：历史看上去似乎是在不断重复，但实际上是发生了很大的质变。我将此称为中国历史中的“螺旋形发展”。清末的大趋势当中特别值得一提的是：它培育了从王朝的内部来推翻王朝的掘墓人——湘军和淮军；由于它们的出现，中国历史上才出现了各省独立运动这一完全崭新的形态。推翻明朝的李自成、张献忠、吴三桂们虽然也是割据于地方的叛乱军，但是他们没有自觉地意识到地方分权的大方向，他们只能梦想到上层王朝权力的交替而已。

与此相对的是，清末的革命在政治结构上，一方面依靠着以省为单位的行政机构从体制上瓦解了王朝；另一方面，在立足于这一行政机构的同时，还摸索了共和制这一新的国家政治体制。湘军和淮军以省为单位组建而成这一事实，绝非出于偶然。乡绅被称为省绅，本该是官方制定的保甲组织（乡村的自卫组织）不知不觉地变成了以省为单位的自治性质的“公局”，权力开始以省为单位被分化。于是，就有了各省的独立。在中国诸多王朝崩溃的历史当中，正是作为行政机构的各省的独立这一局面才是清王朝崩溃的历史性特性。由于这一历史性特性，王朝不是

以交替的方式，而是作为一种体制崩溃了。它导致了在中国持续了两千年的王朝体制的终结。这一变化是何等的巨大！我们怎么强调它都不过分！那么，树立怎样的国家政治体制以取代王朝体制呢？这使得中国必须进行两千年来史无前例的实验。在中国将陷入最为混乱状态的十九世纪中叶，对中国而言，极为不幸的是：来自外部的资本主义（帝国主义）这一未曾遭遇过的大敌为了占有市场而侵入中国，给中国的政治、社会以及经济带来了更大的混乱。同时，它还伴随着以西欧近代文明为名的异质文明的侵入，它包含着对中国而言完全是异质性的原理（如适者生存、弱肉强食）；而且，它还被意识为优越于中国文化的文明。

如同一条蜕皮的巨蟒，要想在蜕掉两千年来的旧皮这一过程中免受外敌侵害，本应先藏身洞窟休养生息，待不久得以新生之后，再展现其新的面貌；可是，现在却成了这样一种惨状——这条巨蟒被抛弃在荒野上，接二连三地遭到猛兽的袭击，身上的肉被一块块地咬掉，痛得满地打滚，更何谈什么休养生息。

不过，这里需要加以留意的是：中国的情况虽然很悲惨，但被历代王朝所继承的“天”的统治观念（民以食为天、均贫富、万物各得其所等）不断地变换着其结构形式，依然基本上被继承了下来。例如，清末的大同思想、孙文的民生主义（四亿人的丰衣足食）以及后来的社会主义理念等等。这一事实反映了这样一个道理：作为统治理念的“天”，实际上是民众的声音。在中国，有关“天”

的统治理念，本然地具有着社会主义的性质，不管社会主义的名目如何，对于中国人民的整体性的生存而言，“天”（相互扶助）的理念是无法轻易抛弃的。

最终，由王朝体制蜕了皮的这条巨蟒，果然新生为人民共和国的社会主义国家。虽然在其肢体上烙印着来自资本主义（帝国主义）和西欧文明的印记，发生了料想不到的变形；但是，尽管采用了否定的方式，它在最基本之处仍坚实地继承了自己的历史，中国又终于“作为中国”得到了新生。

从十九世纪到二十世纪前半叶，从王朝体制的崩溃，到以社会主义人民共和国面目的新生，在中国历史上上演了一部场面宏大的戏剧。以往的观点认为：从世界文明史上落了伍，并已成朽木的王朝，遭到来自外部的资本主义和西欧文明的冲击，最终是被从迷茫中觉醒的先觉者们推翻的。对此，毛泽东用人民史观作了解释，将推翻王朝的力量称之为人民的力量。也就是那个众所周知的认识框架：那是人民针对皇帝、地主等封建势力和与之勾结的帝国主义势力的反帝、反封建的斗争。毛泽东的这一人民史观所进行的历史解释，是以资本主义、西欧文明和腐朽王朝为视点，从这三个视点的交错中选择事实并进行建构的。从人民的立场出发，清朝及历代王朝的权力都被当成了应该彻底加以否定的对象。在当今的日本，赞同毛泽东这一历史观的人几乎很难找到；但是，在认识中国的近代史时，以资本主义、西欧文明和腐败王朝为视点，从这三个视点的交错中选择事实、建构框架并加以解释的人，恐



怕依然还属于大多数。

例如，关于中日甲午战争的看法，有将之视为日本帝国主义侵略亚洲第一步的观点，也有把它看成为抵抗俄罗斯南下而进行的保卫祖国的前哨战。此两种观点虽然立场正好相反，但两者所依据的视角却是相同的——它们皆把清朝视为腐朽的王朝。就是说，这种观点认为，由于清朝是一个腐朽的王朝，所以，中国在资本主义化道路上落了伍，对于吸收西欧文明的态度也极其顽固。因而它的落后与顽固被视为其败北的原因。这是一个大问题，这里不作展开。不过，我想提几个问题——日本从十九世纪末叶到二十世纪前半叶侵略了中国的最大原因，到底是在于日本早期资本主义化的成功，还是由于中国将其蜕皮之躯横陈于荒野的那个时期，对日本而言是能够侵略中国的唯一的好时机呢？抑或是由于两者相结合的结果呢？如果说是两者相结合的结果，那么，两者又是如何相结合的呢？在近代化的过程中，日本选择了天皇制和资本主义的道路，而中国选择的是共和制与社会主义的道路。之所以如此，是因为它们各自基于了十六世纪以降不同的历史脉络。那么，两条脉络到底具有怎样的差异呢？我们又该用怎样的历史眼光去俯瞰这两者间的差异呢？这些是我们今后应该加以探讨的课题。

## 第 6 章 辛亥革命再思考

### 不以国家而以“天下”为视角

在“新历史教科书编撰会”编撰的教科书的审查与选定成为社会问题的 2002 年，我感觉到了一个与教科书问题有关的问题：中国的历史教科书（如中学历史教科书《中国历史》，人民教育出版社编著，1993 年版）也好，日本大部分的高中世界史教科书也好，乃至西尾干二氏的《国民的历史》，都异口同声地将十九世纪以降的中国历史描述为一个衰落的过程。准确地说，那本是清朝政治体制的衰落，可在那些描述中，却似乎成了整个中国本身的衰落。

对此，我产生了一个单纯的疑问。一般在写日本历史时，幕府时代末期的德川幕藩体制的衰退即便被叙述为幕藩体制的衰退，也并没有被当作日本本身的衰退。然而，为什么在论及中国时，清朝体制的衰落却原封不动地被当成了整个中国的衰退呢？谈及日本，明治新政

府的建立，一般被视为国家的新生。在中国，从辛亥革命后共和国的建立，直至1949年中华人民共和国的成立为止的这一时期，是一个伴随着一系列激烈事件的新国家的建设过程。可是，当我们论及中国时，却为什么不把这一新国家的建设过程当作国家的新生看待呢？

明治维新（1868年）使得日本实现了从封建割据的幕藩体制向天皇制中央集权的转化，它走的是“由分权转向中央集权”的道路。辛亥革命（1911年）推翻了两千年来中央集权主义的王朝体制，使中国转化为共和体制（各省独立、军阀割据等即是一种地方分权制），它走的是“由中央集权转向地方分权”的道路。这两条历史道路虽然同样是一种新国家建设的过程，但却是两个在进路与结构上完全相反的变革。从比较研究的角度讲，它们本该是极具魅力的对象。然而，为何却没有人要对这两个变革过程在历史结构上的差异进行比较呢？现实情况恰恰与此相反。明治维新是被置于“旧秩序的崩溃、新国家的建立”的脉络中加以理解的；而辛亥革命和人民共和国，不管是在日本还是在中国，却是被置于“反帝、反殖民与反封建”这一与明治维新完全不同的脉络中加以认识的；连对两者进行比较的前提都被破坏掉了。这又是为什么呢？

究其原由，简要地讲，就在于：中华人民共和国的建立被看成是中国“从鸦片战争以来持续了一百多年的列强殖民统治中获得的解放”，是“从数千年封建统治的压迫下的解放”，是“反帝、反封建斗争的胜利”；而辛亥革命

却与此相反，人们从“反帝、反殖民、反封建”的志向出发，将它视为“尚不彻底的革命”（参见日本高中用世界史教科书《新世界史·教学参考资料》，第546页）。

人们认为，作为“尚不彻底的革命”的结果，依靠辛亥革命而建立起的新国家是一个半殖民地的或“封建”军阀割据的分裂国家，而不是独立统一的国家，更不是近代化的国民国家；所以，它不会被当作一个近代化过程而成为历史叙述的对象。辛亥革命就是因此而无法与明治维新相比较了吧。将“国民国家”视为“近代”国家之典型的观点，是西欧的近代观。从这种西欧式近代观出发，政府处于分裂割据的状态时总归是一种无国家的状态，只能算是一种动乱期。这里并没有将中国固有的情况考虑进去——在中国的历史脉络中，分裂割据时代和他民族统治时代也是被编入正史的。

实际上，在中国的传统里，所谓“国家”，指的是朝廷或政府；在民众自身的意识里，民者，与其说是国家（即朝廷）之民，还不如说是天下之民。因此，作为王朝的“国家”，它如何兴亡，本来就是民众所关心的事物之外的事情。王朝或政府分立割据也好，处于无国家状态也罢，天下之民的生活依然继续着。面对如此缺乏“国家”向心力的民众，无怪乎当时有人从西式“国民”标准出发，无奈地作出了“散沙之民”<sup>〔1〕</sup>的慨叹。但是，对于中国的这38年，如果我们不是以“国家”为

---

〔1〕 参见孙文《三民主义》中《民权主义》第二讲。

视角，而是以“天下”为视角去俯瞰的话，那么，情况又将怎样呢？那样的话，在这38年之间，就应该会有几条基本的“从旧秩序转向新国家”的脉络显现出来。其中的一条是由“分权”再走向“集权”，而另一条是欲把民众从“天下之民”改造为“国民”。

如果像这样，不是用“国家的眼光”，而是用将之包含在内并超越于它的“天下的眼光”去观察的话，那么，我们是否就能依稀看到“从旧秩序的崩溃走向新国家的建立”这一近代化观亦能适用于中国的局面呢？

### 反帝？抑或是近代化？

关于中国近代史，可以说存在着两种历史观：一种是既有的“反帝、反殖民、反封建”的历史观，另一种就是以往一直被无视的“近代化、新国家的建设”的历史观。

就后一种历史观而言，这一历史观以往为什么遭到人们的无视呢？这个问题最终还是归结为：我们应该用什么样的历史眼光去审视从1911年的辛亥革命到1949年新中国的成立为止的38年的动乱期——这38年，若将它视为从旧秩序转向新国家的过渡期不免显得过长。

解答这一问题的关键之一在于民国时期的“军阀”。日本形态（它其实是西欧形态）的近代国家之建设具有从封建领主制（地方分权）走向专制主义国家（中央集权）的特点。如果将西欧和日本形态近代化过程的这一特点作

为标准的话，那么，对于近代国家（中央集权）的建设而言，地方割据（地方分权）的军阀就将成为让历史倒转的“反动”势力；因此，就凭它具有地方割据性格这一点，它就足以一直被戴着“封建”军阀的帽子。

但是，如若我们把中国的王朝“制度”随着十六七世纪以降“民间”势力的增强而渐行崩溃的过程——亦即“由中央集权制转向地方分权”的趋势——看成是长时期的中国近代化历史过程的话，我们就可以得出这样的结论：导致军阀形成的历史动向绝不是历史的倒行逆施，而是击溃王朝形态中央集权体制的重要的历史动力作用之一。

其实，如山东省在宣布独立的时候，谘议局（省内有权势者组成的自治性的代议机构）就向清朝政府提出了八条要求，其中后四条要求是：于宪法中注明中国乃联邦政体（第五条）；地方官之任免、地方税之税率等等由本省决定，中央政府不加干涉（第六条）；（省的）谘议局所定之法即为本省宪法，谘议局可自行对其进行修订（第七条）；本省拥有兵权与保卫之自由（第八条）<sup>〔2〕</sup>。这最后的第八条，不外乎是要求省拥有军队，亦即后来的军阀的合法化。如果从这样的进程去思考的话，那么，军阀正是由于它的“封建性”亦即“地方割据”性，才作出了顺随那一时期中国历史潮流的贡献。汪精卫曾经提出的“对抗满人中央集权的汉人的地方分权”（参阅本书第

---

〔2〕 参见李剑农著《戊戌以后三十年中国政治史》第9章，中华书局，1965年版。

5章注[4])的构图，在现实的历史当中得到了证明。

但是，在其后的历史过程中，并未能出现在各省自治的基础上建立共和制“联邦政体”的结果。其实，中国在这一时期里，主张向美利坚合众国学习成立联邦制国家的人也不少（它作为联省自治运动得到传播）。但是，在当时的现实中，别说它没能成为现实，甚至出现了与之方向相反的潮流：好不容易产生的由“集权”转向“分权”的潮流又急速地倒转为由“分权”转向“集权”，历史又向相反的方向运动了。

我们史学家应该怎样理解这一反向运动呢？

从历史的表层去观察，可以找到一个产生这一反向运动的重大原因。那就是当时存在着反军阀（反分权）的潮流——它源自对于列强瓜分中国的危机意识。例如，1922年7月的《中国共产党第二届全国大会宣言》指出：吴佩孚（以北京为中心的直隶地区的军阀）和张作霖（东北军阀）分别以美英和日本为后盾，可以说正形成一种战争代理的关系；英国也想利用陈炯明（广东军阀）来排除“孙文等广东的民主势力”。宣言一边列举了这些实例，一边对列强欲瓜分并统治中国的野心敲响了如下的警钟。

……这样他们（帝国主义列强）利用军阀，阻挠中国资产阶级的的发展，造成军阀势力下之有名无实的统一政府做英、美、日的共同工具的计划，已是显明

极了。……十年来，一切政权业已完全分于各省武人之手，若再主张分权，只有省称为国，督军（各省的军事长官）称为王了。……所以中国人民应当反对（军阀）割据式的联省自治和（依赖军阀的）大一统的武力统一，首先推翻一切军阀，由人民统一中国本部，建立一个真正民主共和国，……一方面又因尊重边疆人民的自主，促成蒙古、西藏、回疆三自治邦，再联合成为中华联邦共和国，才是真正民主主义的统一。（《六大以前——党的历史材料》，中共中央书记处编，人民出版社，1980年版）

其中所谓的中国本部是指当时除蒙古、西藏和新疆以外的24省；宣言所说的就是要在这一地区建立起强有力的中央集权体制；在此基础上，再与蒙古、西藏和新疆3个自治区组成联邦。

这一宣言虽主张“联邦共和国”，但实际上是一种走中央集权化道路的方针。这一方针成了导致潮流逆转的岔道口之一。不过，这一方向倒转在当时并不是锋芒毕露的，而是包含了某种混沌。例如，举一个个人的例子。在这一大会宣言之前，毛泽东参与了其出生地湖南省的“共和国”独立运动，1920年9月至10月，他连续发表了《湖南建设问题的根本问题——湖南共和国》、《打破没有基础的大中国建设许多的小中国从湖南做起》等论文。这一运动的结果，促使当时的省政府在1922年1月制定、颁布了《湖南省宪法》。另一方面，那时的毛泽东于1921



年7月作为长沙代表参加了中国共产党的成立大会，翌年的第二届大会虽然没有参加，但是，据说他遵循大会宣言的方针发表了反军阀的论文<sup>〔3〕</sup>，因此，可以推测，中央集权化与地方分权的现实关系，在毛泽东个人当时的心目中，并不一定就是截然分开的。

但是，其后的结局是，中国的历史包含着某些个人或集体的各种各样的曲折与混沌，在1928年国民政府成立以降，尤其是1937年日中战争以后，政治的中心主题已经由“集权与分权”转向了“反帝、反殖民统治”，历史以抵抗列强尤其是日本的侵略与民族主义的高昂为“起跳板”，急速地转向了建设中央集权的国民国家的方向。

以上是把视点置于历史的表层时所看到的“分权—集权”的38年。由于“集权化”在这里主要是从针对列强对中国的瓜分与殖民统治的危机感的角度加以把握的，所以，对于“分权化”，我们所能给予的评价只能是：对于近代的中央集权而言，“分权化”是旨在建立“国（即小朝廷）”或“王”的“封建性”障碍物。

本来，军阀本身就蕴涵了这样的对立与矛盾：作为军阀渊源的湘军和淮军本身虽然是以清朝的延命为目的而建立起来的，但是，不久它却成了从内部使清朝崩溃的怪胎。由于此类悖论的存在，对军阀的评价，就镇压太平天国而言，它被视为反革命，而对于辛亥革命时期的军阀，评价则分为左右两种：“新军（1903年兵制改革时组建、由

---

〔3〕 参见近藤邦康著《毛泽东——实践与思想》第1、2章，岩波书店，2003年版。

各省民众构成的、拥有近代化装备、接受近代化训练的军队，后来成为军阀）借助于它的武力，站在革命军方面的就成了革命政府的中心；站在反革命方面的就作为北洋陆军，成为袁世凯势力的基础。”〔4〕或者，在打倒清朝之后，它又被视为“封建”或“反动”势力等等，在其后的时代推移中评价变动不居。

### 集权与分权

现在，我们暂且搁置这些表层的令人眼花缭乱的评价，而把我们的视角置于历史的深层，顺着历史的流向本身去思考一下，那么，我们将看到什么呢？所谓深层的流向，例如，以前金观涛氏指出过的中国历史中“集权—分权—集权”式的循环周期〔5〕。

我曾经尝试从几个方面分析过中国在辛亥革命后没产生美国式联邦制国家的原因。而反过来，当我们思考为什么在美国能够建成联邦制国家时，我们的脑海里就会浮现出美国的以下这些特性：其历史短浅，既没有中世纪，也没有近世，直接就进入了近代；不具有悠久的文化传统，是众多民族的混合体，民族文化的成熟度很低；它

---

〔4〕 参见波多野善夫《中国近代军阀之研究》第3章，171页，河出书房新社，1973年版。

〔5〕 参见金观涛著、若林正丈和村田雄二郎译《中国社会的超稳定结构》，研文出版，1987年版。（此书是金观涛、刘青峰著《兴盛与危机——论中国封建社会的超稳定结构》日译简约本。——译者注）

不是由土著居民而是由其他大陆来的移民组成的国家；各地方在经济上的差异不大；它不需要具有领袖魅力的政治性权威人物，等等。从这些特性里可以类推出民主主义性质的地方分权制对美国较为合适的结论；而另一方面，如果把美国的这些特性全部颠倒过来的话，我们就会发现它们就成了中国的特性。所谓中国的特性，可以概括为：民族文化的成熟度和向心力强（所谓“中华思想”）；各地方的经济差距大，需要中央的控制；传统上一直拥戴富有领袖魅力的权威人物；宋代以降，中央集权主义的官僚体制持续了千年之久，积淀了很厚重的传统，等等。这些特性的存在是否明显地说明在辛亥革命之后的时期里中央集权制依然适合于中国的国情呢？如此分析下来，就使人不得不想到：至少在民国时期短期的地方分权化动向里，仓促地设想向联邦制过渡的想法，作为一种观点，是不是只看眼前和事物表面现象的观点呢？

因此，如果假设中央集权的国家体制是适合于中国的政治形态的话，那么，也就必须按照这一观点，对军阀存在的历史性理由作出相应的说明。

如果说，从清末到民国时期的历史如上面所论述的那样，不是十六七世纪以降“集权—分权”的那种单向性的流向，而本来就是“集权—分权—集权”式循环中的一环；或者说，如果我们更大胆地假设，清末的“集权—分权”是走向下一个“分权—集权”前的准备阶段的话，那么，军阀是否仅仅是为了打倒清朝，亦即推翻作为旧体制的王朝体制这一历史任务而

登场的呢？或可以说是在一场戏的幕间扮演了串场的角色了呢？军阀在完成了它的使命的同时，由于受到其本身亦是旧体制的产物这一局限，在其获得成就之际，却又反过来成了后来的新体制的障碍物，充当了富有深刻的辩证法意义或悖论性的角色。而且，正是从军阀的这一角色，我们才能集中地看到这一时期的中国历史充满着曲折与阴影的特性。

如此沿着军阀的实际历史加以考察，对于“集权—分权—集权”式的循环周期也会产生不同的看法。

那就是，王朝的崩溃与再生的循环，实际上并不能作为同一平面上“集权—分权—集权”的简单往复或循环运动来看待；或许应该视其为新旧集权在层次上变化的过程：借助于分权，下一个阶段的集权是如何被赋予了新的内涵。也就是说，王朝末期的分权化，简而言之是对旧秩序（旧集权制）的批判或否定；但在否定旧秩序之后，否定者自身被新秩序否定的命运已经在等待着它了。这么一来，问题就不在于旧秩序是怎么被打倒的，而在于新秩序（新集权制）将如何在新的层次里得以再生。

从这种观点对历史进行回顾的话，我们就会发现：在唐宋变革之际的五代时期或民国时期等历史时期里，由旧秩序向新秩序过渡的变化，越是在剧烈动荡的时期，分权的状态就越是长时期的或是混乱不堪的。那也就意味着：越是在剧烈动荡的时期，历史赋予分权的承担者的任务就越是沉重。

这么看来，我们可以产生一个观点：军阀之登场，正是分权长期化、其状况最为混乱的实例之一；军阀集混乱局面于自身，在打倒旧王朝、建设新国家的更高层次的变革中，扮演了承上启下的重要角色。

## 鸦片战争是近代？

以上我们把从辛亥革命到中华人民共和国成立的 38 年放在“旧秩序转向新国家建设”的脉络中（而不是仅仅把它当作一个动乱期）进行了考察。

关于中国近代史，以往被简洁地概括为“鸦片战争以来，被列强半殖民化了的中国在艰苦卓绝的斗争之后解放了自己，1949 年成立了中华人民共和国”〔6〕。这一历史过程事实上是“革命史”，是出自这一立场的表述。也不知从什么时候起，我们已经习惯于使用将中华人民共和国视为中国近代史的终点或目的的视角，亦即“反帝、反殖民统治、反封建”视角去看待中国近代史了，从而不再认为那有什么奇怪了。连那些自认为放弃了“反帝、反殖民统治、反封建”视角的人们，其实也没能脱离将鸦片战争视为中国近代之开端的视角。

的确，将中国近代化过程视为“反帝、反殖民统治、反封建”斗争的过程的历史叙述，都是根据历史事实而建构起来的，它们与客观的历史事实也没有什

---

〔6〕 参见小島晋治、丸山松幸著《中国近现代史》前言，岩波书店，1986 年版。

么出入。但是，也不能因此就认为那些叙述揭示了历史的全貌。例如，当某一个地方有河流、有高山，也有平原，而你只告诉别人河流的存在时，虽说河流的存在本身是一个客观事实，但不能说你已经把那里存在着河流、山川和平原这一事实的全貌转达给了别人吧。“反帝、反殖民统治、反封建”史观都是以“西欧的冲击”为起因、反映局部历史的历史观，并没有把握住中国历史本来的全貌。

这些历史观实际上是二十世纪上半叶以革命为目的的历史过程的产物，并不是从历史本身挖掘出来的东西。尽管如此，在现在的日本，这种观点大体上还是被继承下来了。之所以如此，是因为将“西洋的冲击”视为亚洲近代之序幕的观点得到了大家的认同。

我认为这种以鸦片战争为历史分界点的视角，基本上注重事物表层的视角，那是二十世纪所需要的；从这一意义上说，它是二十世纪中具有时限性的视角。

最后还想说一句。日本的“世界史”对十九世纪中叶以降的叙述，是由在欧洲的历史尺度中加印上日本的历史刻度而成的合成尺度建构起来的；而中国从一开始就与这种尺度不相吻合。它有另外的刻度单位。例如，从鸦片战争到中华人民共和国成立的一百年间，在欧洲，经历了第一次世界大战、俄国革命、第二次世界大战；日本也在这一时期里，经历了明治时期、大正时期和昭和的战前与战后时期；与此成为对比的是，中国虽然也与这些历史事件发生了关系并对之作出了反应，但

在这一百年的时间里，中国一以贯之地所追求的基本上是两个长期性课题——吸取西欧文明、推翻王朝制度并建立取而代之的新国家体制。此类不能把尺度相异的中国包含在内的“世界史”，或者说，正是尺度的差异构成了歧视根源的这一世界史，怎样才能成为世界的历史呢？这是出自中国“纵断面”的另一个声音。

## 第7章 两种近代化道路——日本与中国

关于东亚地区的近代化，认为它是以十九世纪中叶欧美列强打入东亚为契机开始的想法，是二十世纪七十年代以前各国史学家们的一般观点。但是，八十年代以后，我们在日本又增加了如下的新看法，即东亚诸国从十七世纪初即已走上了各自的近代化道路，换句话说，我们认为当时各国已开始设计各自的近代化构图。的确，十九世纪中叶欧美列强的侵入给东亚带来了重大的“冲击”；但是，它并没有破坏十七世纪以降亚洲的近代化构图，而是扮演了使其变革、矫正或促进的角色。

例如，在中国，大约从十七世纪初起，以地方分权为目标的动向开始胎动，在王朝政府的压迫之下，虽然经过了各种各样曲折的道路，毕竟在1911年的辛亥革命（打倒清王朝的共和革命）中以各省独立运动的形式实现了。就是说，王朝的中央集权体制在中国被推翻、共和政府以各省独立这一地方分权的体制为基础成立了。中国政治上的近代化构图是依靠地方分权化推翻中央集权体制。

另一方面，在日本，虽说十七世纪初以降，在地方



分权主义的封建领主制基础上出现了幕府政权；但是，以十八世纪以降出现的商品市场普及到全国等趋势为背景、十九世纪以降以实现中央集权体制为志向的政治势力得以增强，并在明治维新时建立了天皇制的中央集权政府。也就是说，分权主义的封建领主制崩溃了，天皇制中央集权政府成立了。日本政治的近代化构图是：通过地方分权制的解体建立中央集权主义的天皇制国家。

如果认为东亚诸国的政治近代化是在欧美的影响下进行的话，那么，同样是受欧美的影响，为什么王朝在中国崩溃了，而日本却出现了天皇制国家呢？这种完全相反的现象是难以解释的吧。

从以上的例子里我们可以得出这样的推测：中国的近代化构图与日本的近代化构图本来就有相当大的差异。

## 日本社会的资本主义化

这一推测并没有错。相对于日本走上了资本主义的道路，中国走的是社会主义的道路。这一点实际上也显示了两国近代化构图的差异。那么，为什么日本选择了资本主义的道路，而中国则选择了社会主义的道路呢？

我们首先来思考一下日本为什么选择了资本主义的道路。

日本十七世纪以降的社会体制的特征可以概括为以下几点：

- (1) 士农工商的阶层制和世袭制。

- (2) 长子继承制——家产的稳定继承。
- (3) 私有财产权利意识的确立与职业意识。
- (4) 由武士的次子、季子组成的知识阶层的形成。
- (5) 由农家的次子、季子大量流出农村而形成城市。

当时的日本全国共分为两百几十个藩（封建领地），每个藩里都有拥有行政、司法和军事权力的统治者（即藩主），在其之下有作为官僚的武士阶级。武士不拥有农田，与藩主住在城市里，根据其职位阶层（作为官僚的职务和官级）的高低从藩主那里领取“家禄（世袭性薪水）”。藩主的地位和武士的职位阶层都是世袭制，除了少数例外的情况外，原则上都是由长子来继承的。武士们由于世袭性地依存于从藩主那里领取的薪水，因而绝对地服从于藩主。再者，为了保住自己的“家禄”，也努力忠于职守。他们以清廉和勤奋为美德。武士的这种职业伦理作为十九世纪以降天皇制国家的官僚伦理而得以继承。武士的次子和季子们是不能世袭武士的职位和家禄的。他们或是寄食于长子的家里，或是另立门户、自谋生路。另立门户者往往成为医生、儒学者或教育者等等。

同样，由于农民的农田也只能由长子来继承，所以，农田因继承而被化整为零的情况不会发生；农田得以世代地继承，土地的所有关系就比较稳定，因而农田被称为“先祖代代相传的土地”而得到精心的爱护。其结果，产生了勤于灌溉、努力改良农作物品种、笃志务农的农民。农民的次子和季子或是成为长子农田上的耕作人，或是走向城镇到商人的店里工作，或是作

为有手艺的工人劳动谋生。这些农民的次子和季子大量涌入城镇，促进了地方都会的形成。

商人的情况也是如此。其家业由长子继承，并以家业能够世代相传而感到自豪。由于这一原因，他们重视信誉，珍惜职业道德，努力发展家业。在当今日本有代表性的大百货商场中，有好几家就是由这样的商人的家业发展而来的，其中拥有两百年以上历史的也不在少数。商人的次子和季子或是在长子的店里工作，或是另起家业；总之，继续从商的人占据多数。

手工工人以技术为自豪，木匠、家具工、陶瓷器工、工艺品工的技术由领头师傅传给弟子；领头师傅的地位大体上是由长子来继承的。因此，领头师傅的长子为了学习技术，往往从其幼年时起就开始接受严格的磨炼了。

如上所言，家禄、农田、家业和技术由长子来继承是一种常态；但是，当长子的性格或能力有问题的时候，那就或是由次子或季子中的优秀者来继承，或是由亲戚或无血缘关系的弟子作为养子来继承。就是说，虽说是长子继承制，但在实际生活里，比起讲究血缘主义来，更重视实力主义。

在这种重视实力的继承制的影响下，士、农、工、商各阶层里的职业意识或农民和商人中间的私有财产权意识得以形成，在富农和商人中间，也可以看到资本的积累。

像这样，都市的发展、全国市场的流通、职业伦理、私有财产的形成以及对技能的重视等等特征，对于日本选择走资本主义的道路而言，都成了很有利的条件。

## 中国的社会体制

下面谈谈中国十七世纪以降的社会体制的特征，它可以被概括为以下几点：

- (1) 科举官僚制——非世袭制。
- (2) 均分继承制——财产的细分化、流动化。
- (3) 基于宗族制、宗教结社的相互扶助和共有制。
- (4) 对“工”的轻视（技术 = 末技）。

(5) 由儒教“万物一体之仁”发展而来的否定“专利”的思想，传统的“均”思想。

在中国，由于实行均分继承制，父母的财产被分割，不能得以永久继承，其所有关系流动性很强。因而中国曾有“富不过三代，穷也不过三代”的民谚。十七世纪以降，以中国南方为中心，被称为宗族制的血缘性相互扶助组织开始扩展开来，十九世纪时，延伸到了中国北方。那是人们面对因人口增加引起的耕地面积的不足、货币流通引起的农田的流动化等状况，通过血缘关系构成的网络所实行的一种相互扶助与相互保险。具体来讲，在同一个宗族里设立共有田，或设立一个基金，以此来救济宗族内的贫困层，或用作奖学金以奖励同族内的优秀子弟。除了宗族组织之外，还有宗教性秘密结社组织，据说在数量上中国北方要比南方多。这种秘密结社起到了非血缘关系的相互扶助的作用。与依靠血缘性孝悌伦理来维系的宗族制相对的是，宗教结社是依赖非血缘性（或者说拟似血缘性）义理伦理来维系的。但

是，不管是哪一种组织，其组织的目的都在于相互扶助、相互保险。

作为这种情况的反映，儒家官僚常常主张“万物一体之仁”，把贫富的平均化作为他们的理想。十九世纪中叶，在广东省的某个县里成立了当地第一家纺织工厂，此前的家庭手工业者们因受到其挤压而发生了暴动。当时的县知事因而下令关闭了那家工厂。从“万物一体之仁”的立场出发，不容许“专利（利益的独占）”是当时所发布告的主旨。官僚层所共有的儒学思想的理念（仁、义、均）与容忍生存竞争、弱肉强食的资本主义竞争原理是不相容的。

在这一点上，与日本的情况是非常不同的。日本的武士本来就适应弱肉强食的原理，他们更重视作为儒学伦理的“忠”和“勇”。对之加以继承的十九世纪以降的日本官僚和知识分子是以对国家、天皇或自己所属的集体绝对地竭尽忠诚为美德的。

再者，在中国，由于职业也不是世袭的，故职业意识或职业伦理之类的观念也很不发达，不过仁义和孝悌等社会性道德通过儒家官僚、宗族组织或秘密结社组织而得到了传播。由于土地的所有也是流动性的，所以，世袭性的私有财产权意识也未能像日本那样得以形成。实际上，十九世纪中叶太平天国的叛军就曾主张土地的公有。

如此看来，在中国，比起资本主义来，更适合于选择社会主义道路的条件在逐渐成熟。

## 中国“社会主义”的基础

在日本，到目前为止，甚至在当今，还有不少人认为近代化是在西欧的主导下展开的，是资本主义的道路；所以，欧美的资本主义国家是近代化的先进国家，落后于欧美的亚洲、非洲国家则是落后国家。不过，由于以马克思主义的历史理论为依据的人们把社会主义看成是能够修补资本主义社会的缺陷、引导人类走向新发展的一个阶段，所以，他们就把中国的社会主义革命视为比日本的资本主义体制还要先进的发展阶段。但是，在上世纪八十年代，直面了苏联的解体和中国引入资本主义的市场经济等现实情况，这部分人迷失了自己方向。

我是反对用先进与落后之类纵向序列来论述世界历史的。我认为日本之所以选择了资本主义的道路，而中国之所以选择了社会主义的道路，那不过是由于从十七世纪到十九世纪，也就是西欧列强侵入亚洲之前，两国历史的发展过程和社会机制适合于各自进行这样的选择罢了。

这里应该留意的是：中国的社会主义革命与马克思主义的理论完全不同，它不是发生于资本主义的成熟阶段，而是产生于资本主义尚未成熟的时候，它不是以工厂的工人而是以农民作为革命的动力。这是众所周知的事实。对于这一事实，以往都是用“马克思主义在中国的实际运用”的观点来加以论述的。这一观点也就是说天才的毛泽东将马克思主义理论与中国的特殊情况相结合，创立了毛泽东思想，由于使马克思主义得以适用

于中国，所以将社会主义建设成了中国式的社会主义。

但是，我的观点不是这样的。我认为社会主义的土壤在中国，作为民间的社会机制、生活伦理以及政治上的统治理念本来就是存在的。的确，马克思主义理论给十九、二十世纪的世界造成了极大的影响。它引导了资本主义国家里的工人运动和革命运动，创造出了诸多共产国家，在西方，有以苏联为首的东欧诸国；在东方，有中国、朝鲜和越南；在中美洲有古巴，等等。它还导致了东西方对立这一具有世界史意义的事件。但是，如果我们把目光从十九世纪以降的这种世界性马克思主义运动上面转移开来，去注视十七世纪以降在中国大陆展开的历史过程的话，我们会发现：正是在中国强有力伸展着的相互扶助的社会网络、生活伦理以及政治理念，才是中国的所谓社会主义革命的基础。就是说，社会主义机制对于中国来讲，它不是什么外来的东西，而是土生土长之物；马克思主义不过是在使这些土生土长之物得以理论化的过程中，或在所谓阶级斗争理论指导下进行革命实践的过程中，起了极大刺激作用的媒介而已。

在此我更想关注的是，欧亚大陆内部的大部分国家在建国的过程中都曾标榜过社会主义这一事实，而不仅仅限于所谓共产主义的国家。由于印度、缅甸、伊拉克、埃及以及阿尔及利亚等国标榜了社会主义，因而在世界上，这种标榜被视为落后国家的特殊现象。但是，我怀疑或许这些国家在各自的历史发展过程或社会体制里也已经孕育了与中国相同的共同合作要素的胚胎；而这种共同合作的要

素形成的社会基础，导致了建国时期社会主义政策的形成。这是留待今后探讨的课题。不管怎样，通过对日本与中国的比较，我们可以获得如下结论。

（一）两国近代化道路的差异不应该以优劣或先进与落后的纵向标准来衡量，而应该作为近代化道路的形态差异加以认识。

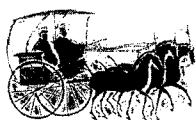
（二）（如梅棹忠夫氏曾经指出的那样）在欧亚大陆的西部边缘与东部边缘地区产生了封建领主制，在那里还产生了适合于资本主义的社会关系。我们应该用怎样的历史眼光去看待这种情况呢？以及——

（三）要考察欧亚大陆内除中国之外的其他诸国的历史过程和社会机制在哪些方面与中国相同，又在什么地方与中国相异，以此使得对亚洲近代化过程中的自生性要素进行抽取的工作变得更为多样化。

在此，我谨提出建议，希望能够把上述结论发展为我们共同的课题。







### 第三部分



## 第 8 章 礼教与中国革命

### 民国时期的“礼教”

我在标题中所使用的礼教一词，并非仅仅意指儒教的别称，而是一个带有特定时代、特定社会色彩的用语。而中国革命一词，则是指从 1949 年到 1978 年的毛泽东思想领导之下的中国。

礼教这一用语，在明代以前的文献当中并不常见。它最早见于《孔子家语·贤君》中的“敦礼教，远罪疾”一句，晚近的用例则有王阳明的“……虽不绳以中土之礼教，而……使之知有所尊奉”〔1〕等等，虽不是全无用例，但我们极少有机会发现这样的例子。

而在另一方面，翻阅一下民国时期的文献，例如

---

〔1〕 王阳明：《处置平复地方以图久安疏》，载《阳明全集》卷十四别录六，上海古籍出版社，1992 年版。

《青年杂志》，则可以发现收录其间的批判儒教的文字当中，将儒教称作礼教从而加以声讨的用例比比皆是。

吾国旧说，最尊莫若孔老。一则崇封建之礼教，尚谦让以弱民性……〔2〕

三纲之根本义，阶级制度是也。所谓名教，所谓礼教，皆以拥护此别尊卑明贵贱制度者也。〔3〕

其中最激烈者当数鲁迅在《狂人日记》中把“仁义道德”视为“吃人”之物，而到了发表《吃人与礼教》一文〔4〕的吴虞那里，更变为这样的说法：“我们如今应该明白了！吃人的就是讲礼教的，讲礼教的就是吃人的呀！”

在此应加以注意的是，当时这一切礼教批判，是带有特定的时代色彩的。即是说，正如如下引文所示，这一发生于民国初年的礼教批判之中，包含着与西方近代市民社会相对比的前提和在此前提下对于中国这一“宗法社会”的批判。

---

〔2〕 高一涵：《国家非人生之归宿论》，载《青年杂志》一卷四号。

〔3〕 陈独秀：《吾人最后之觉悟》，载《青年杂志》一卷六号。

〔4〕 载《青年杂志》六卷六号。

……西洋民族以个人为本位，东洋民族以家族为本位。……宗法社会以家族为本位，而个人无权力。……尊家长，重阶级，故教孝。宗法社会之政治，……国家组织，一如家族，尊元首，重阶级，故教忠。忠孝者，宗法社会，封建时代之道德，半开化东洋民族一贯之精神也。〔5〕

进而言之，在“宗法社会”这一概念里，也包含有特定历史、特定社会的内涵。1903年严复把甄克斯(E. Jenks)的*A History of Politics*以《社会通论》为题翻译出版，该书在涉及历史发展阶段时列举了游牧社会、宗法社会、军国社会三个阶段，而当时中国的礼教批判对象显然是指这一序列中“半开化”的宗法社会。它的含义是尚未到达近代社会之前的“半开化”阶段，是区别尊卑贵贱之身份等级的社会，是家长制社会。

民国初期的“礼教”就这样被与“宗法社会”相结合，这种情况意味着“礼教”被特定为等级身份制、家长制社会的封建伦理。也就是说，民国初期的“礼教”被赋予的特定时代和社会的色彩在于：作为历史阶段论，它是“半开化”的、落后的；在内容上，它是等级身份制、家长制的封建伦理。

我在下文中加上了引号的这一民国初期的“礼教”，如上所述，依据的是特定的历史发展阶段论，并

---

〔5〕 陈独秀：《东西民族根本思想之差异》，载《青年杂志》一卷四号。

且是以欧洲市民社会为基准的。因此，不能不指出它与中国历史上所存在的礼教的实际状态并不一致（为了提醒大家注意这种不一致，在本文中我将把民国初期作为批判对象的礼教写作“礼教”，而对于近代史上的礼教则不使用引号）。

那么，礼教在历史上的实际状态究竟如何呢？

### 在历史的脉络之中

首先，我们从礼教这一用语的使用方式入手来考察一下，便可以发现，这一用语在明朝末期渐渐开始被使用，到了清代则广为普及。同时，这一用语有一个引人注目的特点，即它经常被使用于与民间生活风俗相关联的场合。

例如，黄佐（泰泉，1490—1560）所编《泰泉乡礼》卷三所收的谕俗文里，有“里中如有能改过自新、变恶为善、以循礼教者，许里中老而有德者，告于社学之师，访问得实，书于改过簿内，以待上司察赏”的说法；而将此《泰泉乡礼》在广东省内广为传播的广东右布政史李中所出的告示中，亦可见到“惟见今岁水灾太重，生民太困，诚恐各乡人民罔知礼教，不能守善，习成大患……”

这一倾向在清代也得到了延续，在族谱所收的家训类和地方志类里面也可以见到不少例子。例如，《桂阳罗氏族谱》（乾隆六十年 [1795年] 序）的《家训》里有“……或遇冠婚藏祭，须按家礼斟酌恭行。勿得引用浮屠巫祝，以伤礼教……”的训示；还有《南屏叶氏族谱》（嘉庆十七年

[1812年])的《祖训家风》里,则写着“一、崇礼教。族中冠婚藏祭,华而不糜,俭而不陋,称家有无,不限成例。”在安徽省歙县江村的《澄阳散志》中,亦收录有《歙风俗礼教考》,详细记述了冠礼、婚礼、葬礼、祭礼的过程。

从这些用例可以看出明代以降,礼教这一用语随着儒教向民间渗透的趋势而一起被普遍化了。

以我之见,阳明学在社会史方面所起到的作用,是使朱子学从以官僚为本位的道德治世之学转向以民间为本位的道德秩序之学;换言之,可以说这是把儒教道德从士大夫的修己治人之学扩大为民间的日常性生活规范。就此而言,王阳明可称得上为儒教的民间渗透之潮流推波助澜的关键人物。

他认为孝悌慈之类的道德感情为所有人心所具备,依此前提,把使其纯粹自然地表露作为第一要义,力说以事上磨炼、致良知来取代朱子学的主敬静坐和读书穷理的方法。而且,当时经济变动开始动摇农村的里甲制度,王阳明则致力于在乡村推广以太祖的六谕(孝顺父母、尊敬长上、和睦乡里、教训子弟、各安生理、毋作非为)为核心的乡约。他的这些活动,旨在多重形成乡村、城市的道德连带环节。这种道德连带的环节,以孝悌慈之血缘性道德情感为中心,向万物一体的“仁”扩大;但是,它并未超越精神活动的范围,未能发展到拥有道德共同体组织纽带的地步。

把人们的道德连带感情组织起来的纽带是地缘性的乡约和血缘性的宗族。

乡约运动从清朝顺治皇帝颁布《六谕》、推进乡约



起始，中经康熙皇帝的《圣谕十六条》〔6〕、雍正皇帝的《圣谕广训》这样的为乡约宣讲而御制的条文，而成为自上而下的官方运动；它的全国性扩展虽在某种程度上导致了流于形式的倾向，但也有着把运动拓展到中国各地的效果。例如，据康熙三十二年（1693年）刊安徽省休宁县志所记载，当时在休宁县内总共设有269所乡约所。据县志所载，该县的户数在崇祯十五年（1642年）时为将近44000户，因而大致推算一下，一个乡约所平均可包含170—190户。

与这一乡约共同体相对，宗族是自发性更强的血缘共同体。宗族制在古代中国业已形成，同为血缘共同体，但其形成的社会目的却有着差异。已有的研究表明，相对于唐代以前的门阀、显族维持政治统治的需要，宋代以后的宗族制明显具有血缘关系间的利益共同化的不同特征，自宋代以后，尤其是到了明清以后，可以说对于宗族成员的道德教化成为其显著特色。例如，在族谱中大量编入宗规、家训类〔7〕。

---

〔6〕《圣谕十六条》（康熙九年即1670年颁布）如下：第一条，敦孝悌以重人伦；第二条，笃宗族以昭雍睦；第三条，和乡党以息争讼；第四条，重农桑以足衣食；第五条，尚节俭以惜财用；第六条，隆学校以端士习；第七条，黜异端以崇正学；第八条，讲法律以儆愚顽；第九条，明礼让以厚风俗；第十条，务本业以定民志；第十一条，训子弟以禁非为；第十二条，息诬告以全善良；第十三条，戒匪逃以免株连；第十四条，完钱粮以省催科；第十五条，联保甲以弥盗贼；第十六条，解仇忿以重身命。《圣谕广训》系于雍正二年（1724年）演绎上述圣谕而成，有朝廷的学者们以文言书写，后又出现了如王又朴（介山）以口语所著文本。

〔7〕参见冯尔康等著《中国宗族社会》，浙江人民出版社，1994年。

我们视之为礼教温床的宗族，正是这一明清时期的宗族，在这一宗族形成过程中的一个划时代事件，是嘉靖十五年（1536年）有名的要求承认庶民也可祭奠始祖的“夏言上书”〔8〕。以此为契机，祭奠始祖渐渐普遍化，从而加快了宗族的形成。

那么，他们在共同的始祖之下，以血缘为纽带联结而成的共同理念是什么呢？

如同下述典型文字所显示的那样，这是一种同族间相互扶助、共同繁荣的理念：

木有本，水有源。当祭奠时，宛然祖孙父子聚首一堂，苏轼谓，观乎此者孝悌之心油然而生，是也。乃即此推之，高曾本同一气，曾不数世而形体隔、情意乖矣。族中有忿争事，不亟创惩，其贫苦急难或至如秦越人之视肥瘠。试思邻里乡党尚有周恤之意，矧同姓乎。虽派分大小，支别远近，然以始祖视之，皆其子孙也。使九原复作，其能即安乎？其无道以处此乎？〔9〕

在此种情况下，应加以注意的是，正如下述引文所示，有两项认识构成了互助扶助的前提：一、同一宗族

---

〔8〕 参见小岛毅《关于嘉靖的礼制改革》（载《东洋文化研究所纪要》第117册，1992年）和井上彻著《中国的宗族和国家的礼制》第四章《夏言的提案》（研文出版，2000年）。

〔9〕 乾隆·《丁氏族谱·睦族篇》。

中贫贱、富贵混和共存；二、这种贫贱、富贵状态是相互流动的：

同一祖宗，一支富贵，必有数支贫贱，非祖荫有厚薄也。气之所盈虚相同，有损始有益。此盛则彼衰，理故固然耳。我幸富贵，如之何不念贫贱者。顾富贵无止境，亦无定象。……<sup>[10]</sup>

这一同族内贫富、贵贱的混合与流动状态，根源于中国近世社会所具有的非世袭科举官僚制度、财产均分制度、士农工商身份的不固定等等特质。明清的宗族制度恰恰是在这些特质的背景之下构成的（请参照本书第7章《两种近代化道路——日本与中国》）。

欧洲中世纪社会与日本的近世社会均以阶级世袭制度和长子继承制度为核心，其结果，一家一户的贫富、贵贱基本上是固定的，并且是延续不断的。因此，比起相互扶助来，人们更侧重于维持“家门”、“家业”、“家产”这些一家一户的私有领域的不可侵犯性。中国近世社会的特质与此相比照，应加以充分注意。在日本，一般庶民之间所说的“家”，只限于祖父母—父母—子女三代。站在子女的立场上，父母的兄弟姐妹及其子女属于亲戚，而祖父母的兄弟姐妹则一般连名字都不知道。严格说来，亲族内部的横向关系，仅仅限于父母—子女

---

[10] 光绪·《丹阳花园分昆陵石氏宗谱》卷二《格言·宜量力瞻族》。

两代人的范围，因而相互扶助的“公”的伦理在日本未能发达。相反，私有财产的意识构成了传统意识。这种概括恐怕也基本上适用于欧洲社会。

让我们再回到中国近世社会的问题上来。由非世袭制度而来的身份高低的流动性、由均分继承而来的贫富的流动性，进而再加上伴随着自然灾害和动乱的人口移居、伴随着经济活动的人口流动的居住地的流动性等等，对于面临这种种流动性的中国社会来说，作为地缘纽带的乡约与作为血缘纽带的宗族，的确可以视为给社会带来平安的明智选择。特别是在货币经济发展、经济活动活跃的明末到清代，尤其是在人口开始激增的清代中期以后，乡约活动与宗族活动之隆兴可说是适合时宜的结果。

反过来说，以这样的历史条件、社会条件为背景，乡约与宗族的活动内容也被加以限定。这就是《六谕》——《十六谕》——《圣谕广训》及族谱家训中所体现的上下秩序和相互扶助的伦理。这也就是我们所说的礼教。

## 近世中国的社会伦理

那么，这一礼教的上下秩序、相互扶助的伦理，究竟有些什么内容呢？

让我们看一看在《圣谕广训》中，特别是在王又朴的白话讲解本<sup>[11]</sup>中，有关上下秩序的第一条“敦孝悌

---

[11] 此文收入于《近代中国史料丛刊》续辑 61，台湾文海出版社。

以重人伦”。在这一条的前半部分讲解了孝，在后半部分讲解了悌。关于孝的解释是这样的：“宁可自己少吃少用的，尽父母吃，尽父母用。替他代些劳。不可去赌钱吃酒，不可去和人打架，不可暗地里积攒银子钱，疼自己的老婆孩子，不顾着父母。……就是每日里粗茶淡饭的，只要叫他欢欢喜喜地吃得下去，这就是孝顺了”等等。在这里，通过具体举例说明如何才能因尽孝而自我牺牲地使双亲高兴，但与此同时又说到“且如古来的人，有卧冰的，有割骨的，有埋儿的。这样的事便难学了，也不必定这么做才叫孝。只要心心念念的，放在父母身上就好”。对于割骨和《廿四孝图》的非人之孝并不那么赞同。

关于悌的解释是这样的：“这弟兄们并不是两个人，他身上的骨肉，就是我身上的骨肉，所以叫做手足。你若薄待了弟兄，便是薄待了父母了。”“如今弟兄们不和，都是为争财产起见，都是听老婆的话。这些老婆们的话，也不是尽情有道理的。”“只顾弟兄们不和，做父母的必然生气，你只看你儿子们打架，你心里恼不恼？所以做孝子的人，再没有不和美弟兄的。”力说兄弟亲和之理。结果，孝悌主要是主张血亲之间的亲和，并不一定仅仅强调父子长幼之间的上下秩序。特别是在现实社会中为争夺财产继承权而发生的纠纷多见于兄弟而非父子之间，因而兄弟之间的亲和往往更加受到重视。

再看一下徽州文书中有关财产从夫到子的分割继承证书：

自今阡分之后，照阡管业，毋得生情异说，亦不得倚强欺弱，以长凌幼。惟愿二男谨遵家训，兢兢恪守，效同气之风，不须有伤手足之宜。如有此情，听自执墨鸣公理治，以不孝罪论。〔12〕

今身七旬有三，自虑年老不能照管，恐后有争端之事，是以……将田地房屋产业……焚香拈阡为定。各尊分墨管业，永远恪守，毋得移易。顾念先人创造之艰辛，尔等务要克勤克俭，以承先人之业，兄弟怡怡以全手足之雅。当尽孝悌之道，无违墨内之言。倘有恃不尊者，鸣族理治，以不孝罪论。〔13〕

这样的实例不胜枚举。在此，兄弟为从家长那里继承财产而相争，从而致使财产不能维持的情况被视为不孝。反之，顺应长辈的愿望而使兄弟亲和则被作为孝的标志。

在阅读这一家产分割文书时，我注意到，兄弟间的长幼之序并非只强调下对上的绝对恭顺，而是被处理成相互性的关系。例如，“自今标分之后，各管各业，毋得越界混占，并不得反复覬觐，以启争端。……各当兢兢业业，念创买之艰难，乾乾惕惕，谨守成之不易。少者敬其长，毋萌干上之心；老者慈其幼，勿暴凌下之风。如是则产虽分，而义常在，枝虽盛，而本愈固。”正如

---

〔12〕《徽州千年契约文书》清代卷八《乾隆黟县胡氏阡书汇录》之六七。

〔13〕同上注。

这段文字所示，业已成年的兄弟间的“越界混占”、“反复觊觎”之虞，仅仅以下对上的服从之架构绝不可能消解。不仅如此，恰恰是“上”的专横容易导致“越界”的结果。因而，从家长的立场上看，“干上”与“凌下”都被断定为“不孝”，由此必然导致对于兄弟之间事实上的平等互爱的期待。

在这一家产分割文书之中，完全感觉不到诸如《圣谕广训》那种浓厚的为了王朝政治而进行教化的意识形态色彩，也感觉不到族谱的家训之中所无法抹掉的抽象理念和教条的味道。字里行间扑面而来的，毋宁说是对于祖传的或自己在困苦中积累起来的家产的珍爱，以及当事者把它平安地传到子孙之手的愿望；可以说这是最接近当时的生活情感实际状态的资料。从这一文书中我们可以察知这样一些实际情况：作为孝悌的内容，“兄弟友爱”、“同心协力”是其核心要素，而与此相呼应，“倚强欺弱”、“以长凌幼”、“恃强凌弱”、“恃众暴寡”被严厉禁止。一言以蔽之，弱肉强食的争斗被否定了。

与此同时，我们有必要同时了解：这样一种兄弟间的实质上的平等互利关系，在日本的近世是完全见不到的。日本只有长子继承双亲的财产，例如在农民家庭里，次子、季子或是离家单过，或是当其他家庭的养子，或是住进商人家里一生做帮工，或是在手艺人师傅那里学得技术以图自立，除此而外，别无他法。

在此附带看一下江户时代的《商家见闻录》。它是一种有关商贾的劝善书，作为针对兄弟关系的训诫，它记载

着对于次子和季子们的告诫：因为兄长是继承父母财产事业的人，所以弟弟要视兄如父；同在家里干活的时候，与其说兄弟关系，不如说弟弟是兄长的帮工，他应该充分了解这一点并且节约和储存自己的收入，以期将来另行开店；而那些进入别的商人当帮工或者成为其他人的养子的弟弟，也应该避免受到亲兄弟的照顾。在长子继承制的日本，不存在提倡“兄弟友爱”的社会基础。

中国近世的这种“兄弟友爱”以及同族间的相互扶助，与日本和欧洲相比，是一个极为引人注目的特点。特别是后者的相互扶助的特点，它是建立在下述相互性规范意识基础之上的：

睦族以和，毋论卑幼不可以犯上，即尊长亦不得以尊凌卑。如以富贵而藐视贫贱、恃强众而凌虐寡弱者，宗长责之，祖宗厌之。<sup>[14]</sup>

这一相互扶助的内容，前引《中国宗族社会》中有详细记载。例如，从江苏金匱安氏在万历年间所定义田的“睦族条件”看，族田的赡养对象共有七种：

“族人年力已衰，家无恒产，不能经营生理者”；“族有孀居、无子或子幼、贫不能养者”；“族人有丧、贫不能敛藏者”；“族人有卧病危迫、贫不能自医药者”；“族中子弟有读书向进而家贫者”等。就是说，

---

[14] 道光·《江都卞氏族谱》卷三《卞氏宗祠初定条约》。



弱者、贫者不能自理生活者，以及需要学费者成为赡养的对象。

这种学费的援助尚可说是为了一族繁荣而支付的投资，而其他几种生活援助则完全是对于贫病者的单方面的援助，不可能期待被援助者有所回报。但是，这种表面上看似单方面的援助，如果放在前述中国社会流动性特质这一背景下加以观察，则可发现，这其实是为了自己以及自己的子孙贫困时的一种“投保”方式。就是说，从较长的时间周期来看，宗族自身其实是一种“保险共同体”。

这样观察下来，则不能不说礼教的历史实像与后来的所谓“礼教”之间，存在着相当大的差异吧。

首先，从时代背景来说，礼教是在明代后期至清代乃至民国时期形成的，即是说，它是经济日趋流动的状况为时代背景而形成的，具有那个时代的特质；而民国时期的“礼教”批判却完全在列举古代事例的基础上进行的，这并不妥当。

其次，在这一礼教之中，具有强烈的维持民间生活秩序、经民间的力量得以扩展的特性，那种为王朝和官僚之教化目的而推行的侧面毋宁说是次要的。前述家产分割文书和族谱中的家训里，王朝的政治意识形态色彩十分淡薄，这是很好的佐证。吴虞说：“儒家以孝悌二字为二千年来专制政治家族制度联接之根干，……自支那之礼教言，其资若甚重者，则莫如谓孝悌为不犯上作乱之本是已。……盖君上固作民父母者也。夫孝之义不

立，则忠之说无所附。”<sup>〔15〕</sup>这种将孝悌伦理视为王朝专制基础的看法，至今仍然是日本的近现代思想研究者的普遍性看法。从上述分析可见，对此亦有重新探讨的必要。

再次，在礼教当中，的确大量存在着如吴虞在上引论文中所指出的情况，即将“父母在别籍异财，居父母丧自婚娶”视为“不孝”并处以刑罚；通过表彰贞节等手段在伦理上抑制寡妇再嫁；以尊卑贵贱之阶层身份确定量刑之轻重的不平等制度，等等。这种种现象如从个人本位、个人平等、自由的角度看来，的确是对于人的压抑。

但是，当我们接近礼教的历史实际状态时，应予以注意的是，刑律与家训类是传达礼法规范的工具，未必能够等同于民间实际生活本身。

例如，某一宗族的宗规规定：期望再嫁的寡妇可将自己的全部财产带到男方家去，她应在深夜神不知鬼不觉地离开家里，永远不再回来。这意味着在不允许再嫁这一规范之下，对于那些希望再嫁者，却给予她们在深夜悄悄带着陪嫁资金和首饰等贵重物品离开现在的家的自由。

由此可见，为了了解礼教的实际状态，我们有必要通过民间文书和法律文书等等大量接触实际个案。例如，在清末的陕西省有这样的事例：一个在婆家与婆婆交恶而受虐待的媳妇，为求离婚而托其父亲起诉到官府；其判决书是这样写的：

---

〔15〕 吴虞：《家族制度为专制主义之根据论》，载《青年杂志》二卷六号。

尔（即婆婆）与贾姓（指儿媳的父亲）和合尤难，构讼数年，仇深隙钜，而欲其女孝亲敬夫、天下无此人情。……夫既云子妇不孝，以显犯七出之条，出之岂不痛快，而翁姑往往不肯者，非冀其复合也。深恨其人，惟恐其改适得所，不如留之终日折磨，以泻吾忿……〔16〕

从这一事例中可以看出：儿媳并不一定忍耐迫害，而且不一定顺从，她不仅可以离婚，而且有条件的話，还可以指望与更好的对象再婚。并且，“七出”这样的压抑妇女的体系，在此却反倒为儿媳带来了自由。

另一个事例则从完全不同的角度提供了不同的启示：一个名叫李贵娃的男子雇了一个佣工，那佣工却与他母亲发生了肉体关系；出于对于儿子的顾忌，二人双双离家出走。于是，李追赶二人并且与佣工发生争执，殴打对方致死。对于此案件的判决书是这样写的：“母淫子愤，义也。母逃子追，孝也。……以佣工奸主母，以奸拐之人作拒捕之贼，耳根一伤，虽人力实天道也，……贵娃既孝且义，有功无罪。”〔17〕在这一事例中，李母与佣工的恋爱面对不能对此容忍的独身的年轻儿子的洁癖，终于导致了这一对中年男女的私奔，这出恋爱剧给人留下深刻的印象；在此，年轻儿子对于守寡

---

〔16〕《樊山政书》卷七《批长安监生童遇祥禀词》。

〔17〕《樊山政书》卷二《批高陵县禀》。

母亲的性爱的复杂反抗心理被称为“孝义”。

恐怕在礼教的规范背后，诸如这样的戏剧性内容层层叠叠。因而在迫近礼教的实际状态时，不能仅仅满足于被文字化了的外在规范，而是要把视野扩展到其后掩藏的诸种事例当中。从那些事例出发观察礼教的规范，是一个必不可少的视点。

总之，我们所说的礼教，是笼罩在明代后期以降的中国民间社会实态之上的孝悌纲目，这一纲目是由上下秩序为规范的纵向轴线和以相互友爱、相互扶助为实质的横向轴线编制而成的。

我尝试着把这样的两个侧面，亦即作为规范的上下秩序、作为实质的上下扶助，分别归类于两个目的之下进行考察。

（一）设立组织的目的：相互扶助亦即（1）救济和抚养老幼病弱者，援助贫困者等等福利医疗和集团性的保险行为；（2）为了消除将来的不安而具有的相互投保的机构性功能。

（二）维持组织的目的：上下秩序亦即（1）以有名望的德行长者所体现的道德为根本的秩序；（2）依靠辈分、排行建立序列的长幼秩序；（3）建立在以同一祖先为中心的血缘一体感之上的孝悌伦理。

我们一直关注至此的作为社会生活实质的相互扶助，是为了实现这种相互扶助而设立组织，对于这一组织而言它是目的；而与此相对，所谓作为规范的上下秩序，则是为了使这种组织得以长久地维持而发展而设计

出的一种秩序机制。

以相互扶助为目的而组织的组织体，是以宗族性亦即拥有共同祖先为基础的，其特质在于它是一种血缘组织；这种特质催生了孝悌伦理、长幼之序、由有德者掌控的“人治”等等所谓宗法秩序和家长制秩序。这种秩序就相互扶助这一组织体的目的而言，可以定位为实现目标的手段。

因此，如果把这样的家长制孝悌秩序描述为宗法社会唯一本质的话，那么，就会导致宗族的另一部分基本功能——以相互扶助和相互投保为目的的功能——被遮蔽。此外，我最近读到了章毅的《传统乡村政治权利的结构功能与乡村动乱》一文，该文认为在中国南部依靠宗族结合，在中国北部依靠宗教结社（据章氏说，明清时期民间宗教主要的十九个教派之中，有十三个教派发源于河北山东等这样的北方地区），完成了补充国家权力对于地方社会所缺少的社会保障和公共福利事业的功能。我认为这是值得倾听的见解。在日本的法制史、社会学、文化人类学等领域里，也经常指出宗教内部相互扶助的样态，我期待着已有的研究在今后进一步发展为对于整体结构的解释。

## 礼教与革命

日本的中国近现代思想史研究，在战后留下了丰富的成果，而在这个领域里，关于礼教的研究方面，却完全沿袭着《新青年》的“礼教”观。

例如，野村浩一氏在近作《近代中国的思想世界》中以陈独秀、吴虞的“礼教”批判的说法为自己的立论前提，作了如下的叙述：

中国在它的社会结构方面，一直保持着以宗族制度为主干的家长制性质。在其思想结构层面，一直使将父子、长幼关系绝对化的儒教规范和礼处于优越地位。<sup>〔18〕</sup>

（旧文明世界）迫使人就范，使得生存于其间的人们在宗族与家族的名义之下向压抑与屈从、相互依存与依赖的体系归趋。<sup>〔19〕</sup>

上文所说“父子、长幼关系绝对化”，从其上下文看，指的是“孝顺”即“不犯上”的恭顺伦理·等级制伦理的绝对化；按照野村氏的看法，这是礼教的本质。进而，他认为这一“礼教”的内容，不外是“压抑与屈从、相互依存与依赖的体系”而已。在此，“相互依存与依赖的体系”所沿袭的显然是陈独秀“律以今日文明社会之组织，宗法制度之恶果，盖有四焉。……一曰，养成依赖性、戕贼个人之生产力。……男妇群居，居内多诟谇，依赖成性，生产日微，……昆季之间，率为共产，倘不相养，必为世讷。……因此，被养之昆季习为

---

〔18〕 野村浩一氏著《近代中国的思想世界》第3页，岩波书店，1990年版。

〔19〕 同上注，第361页。

游惰，遗害于家庭及社会者，亦复不少”<sup>[20]</sup>的对于同族间相互扶助体系的评价。就是说，在野村氏那里，同族间的“共产”和相互扶助，从“文明社会”的标准看，是阻碍个人的活力和生产发展的消极因素，他预先就已经否定了它。

这种把《新青年》的“礼教”观直接等同于礼教自身的“封建”礼教观念的视角，并非只限于野村氏一人，而是日本的近现代中国研究者中广为流传的观点。采取这种观点的人，认为革命中国根本上颠覆了“封建”礼教——即从社会基层支撑着皇权制的宗族·地主统治的“压抑与屈从”体系——统治，因而对于革命中国自下而上的彻底变革不惜赞词。

在另一方面，采取这一观点的人们，一旦了解了“文革”中的个人崇拜和助长这种倾向的“人治”思想，便走向另一个极端，强调“臣从与众愚、向前近代的倒退”<sup>[21]</sup>，“儒学、官僚主义，还有皇帝专制统治的前近代传统……并没有结束”<sup>[22]</sup>，“（中国革命）与传统相结合，从而走向儒教社会主义，遭到悲剧性挫折”<sup>[23]</sup>，认为是儒教传统亦即“封建”礼教的残存使得革命遭受了“挫折”。

---

[20] 陈独秀：《东西民族根本思想之差异》，载《青年杂志》一卷四号。

[21] 参见毛里和子著《现代中国政治》第242页，名古屋大学出版会，1993年版。

[22] 同上注第5页。

[23] 同上注第297页。

在日本，礼教因其是“礼教”，故被视为革命或者“文明”的障碍，是应被革命与“文明”加以扫荡的对象；它的残存，在很多人看来，不啻是革命与“文明”的污点。

另一方面，日本的明清思想研究者，则把朱子学和礼学看作同一个东西，把它单纯视为非人的僵化的规范之学，而把阳明学看作是显露内心世界的自由精神之学，一般取这样的看法：这一礼教的黑暗未能摧毁礼教的堡垒，终致导致了明末的“挫折”，在清代礼教的黑暗时代持续之后，进入了民国期，导致了激烈的反礼教运动<sup>[24]</sup>。在此，礼教也被视为中国近世自闭于黑暗世界、阻碍接受西方近代文明的元凶。

这种礼教观在日本的中国研究者中如此普遍地存在，当然与《新青年》的“礼教”观不无影响，但这绝不是唯一的理由，更深刻的原因在于日本文化本身。

其一，日本人自明治维新以来，已经习惯于把西方近代文明视为先进，把中国的近现代状况视为落后；其二，日本明治之后的持近代立场的知识分子自身与陈独秀等人一样，一直把日本的家族制度、农村的地缘共同体等等视为封建残余，把个人的主体性、自我尊重等等视为“文明”价值；其三，“二战”期间天皇制极权主义的法西斯历史记忆，导致战后日本知识分子对于为国

---

[24] 参见沟口雄三、伊东贵之、村田雄二郎共著《中国视角》（平凡社，1995年6月版）中的拙文《中国近世的思想世界》，我在此文中比较详细地论及了日本学界的这一情况。



家、社会、集团献身之类的社会道德、自我牺牲、共同体的连带感等等价值观产生了怀疑与嫌恶。一言以蔽之，在日本的近现代发展轨迹中，潜在着将礼教视为“礼教”的自发性要素。

因此，当文明观察中国的礼教的时候，有两个视角是必须具备的前提：

其一，尊重原始材料自身的内在理路，避免戴着由某种历史价值所构成的有色眼镜去看礼教——比如“礼教”观念、日本的近现代轨迹等等；其二，通过对明、清、民国、革命中国时期等不同时期特征的探讨，把中国的礼教放到不同的历史时期中去，努力以不同时期的历史眼光去观察该时期的礼教形态的多样性。

在采取这样的视角之时，在民国期的礼教观里，梁漱溟的东方文化观、传统伦理观亦即文明所说的礼教观，或许可以为我们提供有效的参照。

关于梁漱溟，我将另行撰文加以研究（参见下章），在此仅仅把与文本直接相关的、他的基本想法的要点整理如下。据梁漱溟的看法，中国的传统伦理的特质有以下六点：

- 一、尊重相互扶助；
- 二、不适应生存竞争；
- 三、否定私（即私房的利益）而尊重公（即同族共同的利益）；
- 四、否定多数表决，推重贤者的指导；
- 五、比起法来，更重视道德；

六、比起主张权利来，更重视相互间的义务关系。

上述梁漱溟的传统伦理观，究竟在何种程度上切近了礼教的实际状态，这有待于今后的礼教研究加以揭示；不过，即使以上六点揭示失之于表面化，它所涉及的中国文化的特点，还是可以得到人们的认可的吧。

进而，梁漱溟所说的这些中国文化特性，体现在革命中国的社会规范、社会习惯、社会通行观念等方面，尽管形态发生了变化，也仍然得到了继承——这也是一个应予承认的事实。

我曾经论述过，儒教中的政治、经济思想，即大同的“公”思想；把“均”作为目标的土地所有制论等等遗产，构成了中国社会主义思想在传统方面的基础<sup>[25]</sup>。除此之外，在面对新的材料的时候，我意识到在上述规范意识、习惯、通行观念里面，儒教伦理也得到了继承。

今后，我们在研究礼教与革命中国的问题时，需要结合革命中国的历史进程认真加以考察与论述的是：以继承传统而成功的中国革命，以何种方式受到了传统的制约，这种制约在现在又催生了什么样的矛盾。为此，我们有必要确立从十六世纪直到现在的绵亘四五百年的时间视野与多角的多层的空间视野，从而对于如此多面的复杂历史形态加以考察。

（本章由孙歌翻译）

---

[25] 参见拙著《作为方法的中国》中的《儒教资本主义与儒教社会主义》，1989年。



## 第9章 另一个“五四”

### 命运坎坷的梁漱溟

这里所说的另一个“五四”里的“五四”，不是指1919年5月4日发生的那一事件的整体状况，而是指一般教科书上所说的那个“五四”，亦即后来被毛泽东划定为新民主主义革命的起点、在历史上与中国革命相联系、内容上被定义为反帝反封建运动的那个“五四”。因此，这里所说的“五四”，是专门用以指后来倾向于马克思主义、参与了中国共产党创立的陈独秀（1879—1942）、李大钊（1889—1927）们所代表的通常所言的轨迹；而民国时期绽放光彩的其他各种思想和文化活动则被舍弃。

那么，所谓“另一个”，指的又是什么样的轨迹呢？如果我们仅限于暗中以中国革命已经达成作为前提的上述定位和内容而言的话，那么，它就不可能是如

胡适（1891—1962）等后来走上与中共对立之路的人士所走过的轨迹了。

其实，我所指的是可能出乎大部分人意料之外的梁漱溟的轨迹。他曾被陈独秀指责为作“祸国殃民、亡国灭种之谈”〔1〕、被毛泽东当面骂为“伪君子”〔2〕、终于在最近才渐渐被重新评价为“最后的儒家。”〔3〕。原则上，我想把梁漱溟的思想活动当作“另一个”中国革命的轨迹加以定位，这是一条与陈独秀、李大钊等人处于同一条轨道，但却是相互对立的轨迹。

关于梁漱溟，到目前为止，曾有很多人从各种各样的立场和角度进行过评论〔4〕，其生涯也得到了介绍。

---

〔1〕 陈独秀（寸铁）：《精神生活东方文化》，1924年，收于《陈独秀著作选》（以下简称《著作选》）第2卷，上海人民出版社，1993年版。

〔2〕 李渊庭等编《梁漱溟先生年谱》（以下简称《年谱》）1953年项，广西师范大学出版社，1991年版。

〔3〕 艾恺（Guy S. Alitto）著《最后的儒家——梁漱溟与中国现代化的两难》，海外中国研究丛书，江苏人民出版社，1995年版。

〔4〕 除了家近亮子在《梁漱溟乡村建设运动论的形成过程》（山田辰雄编《近代中国人物研究》所收，庆应通信，1989年版）一文中列举的（日本的）冈崎文夫、菊田太郎、木村英一、橘朴、小野川秀美、上原淳道、山口一郎、加加美光行、熊野正平、后藤延子、平野正以及（中国的）王传誉、汪东林、胡应汉等人的论文、著述之外，依我之管见，还有如下论文——

日本方面，有河田梯一的《从传统走向近代的摸索——梁漱溟与毛泽东》（载岩波讲座《现代中国》第四卷，1989年）、坂元ひろ子的《民国时期梁漱溟思想的历史定位》（载《中国——社会与文化》第五号，1990年）。中国方面，著作除前述之外，尚有马勇的《梁漱溟评传》（安徽人民出版社，1992年）、郭齐勇、龚建平的《梁漱溟哲学思想》（湖北人民出版社，1996年），论文有高瑞泉的《梁漱溟意志主义哲学构架简析》（载《华东师范大学》哲学社会科学版，1987年第3期）、郑大华的《梁漱溟对中国文化的认识与探索》（载《北京师范大学学报》，1988年第6期）、宋思荣、毕诚的《论梁漱溟的教育社会学思想》（载〔转下页〕

这里将根据本文立论主旨的需要，依据其本人的自述，以年表的形式对其简历作如下介绍<sup>〔5〕</sup>。

1893年，与毛泽东在同一年里出生于北京。名焕鼎，字寿铭，后又字为漱溟。祖上系元朝宗室，其父出仕清朝，历任内阁中书、侍读。

1911年（19岁）毕业于顺天中学堂。“我于西方近代民治制度（特于英国式的政治）早从十六七岁时即十分欣赏而崇信其必当仿行于中国，并为此而参加1911年革命运动”<sup>〔6〕</sup>。在那段时间里，他每天阅读《北京日报》、《顺天时报》、《帝国日报》、《申报》、《新闻

---

[接上页]《湖北大学学报》哲学社会科学版，1989年第6期）、王宗昱的《评梁漱溟论〈大学〉及其对朱王的批评》（载《北京大学学报》哲学社会科学版，1990年第6期）、郑大华的《梁漱溟与阳明学》（载《孔子研究》1990年第2期）、王宗昱的《评梁漱溟早期的文化观》（载《东岳论丛》1990年第5期）、高力克的《现代化与儒家人生——梁漱溟文化哲学的困境》（载《北京师范大学学报》1990年第6期）、梁海萍的《梁漱溟研究综述》（载《学术研究动态》1991年第2期）、龚喜春的《评梁漱溟的乡村建设理论》（载《湖北师范学院学报》哲学版，1992年第2期）、夏士清的《梁漱溟生命化儒学对其乡村建设思想的影响》（载《深圳大学学报》人文社会科学版，1992年第2期）、高力克的《梁漱溟：在历史理性与价值理念之间》（载《浙江大学学报》1994年第1期）和《乡土社会与中国现代性——梁漱溟乡村建设思想再评价》（载《二十一世纪》1994年第2期）、景海峰的《梁漱溟对西方文化的理解与容受》（载《深圳大学学报》1994年第11期）、许纪霖的《梁漱溟与儒家的内圣外王理念》（载《学术集林》第二辑，1995年）。

〔5〕 参照前引《年谱》。

〔6〕 《中国——理性之窗》第二十八章（《梁漱溟全集》第四卷，478页，山东人民出版社，1991年版。下引此书时以“《全集》IV—478”的形式略记）。

报》、《时报》等报纸，同时还购读了立宪派的《国风报》和革命派的《民主报》。而且，两年后的1913年，在阅读了于家中偶然发现的幸德秋水所著《社会主义之神髓》的中译本时，他认识到了“社会上一切罪恶的源泉均在财产的私有”〔7〕。

1916年（24岁）发表了《究元决疑论》。或许是起因于对财产所有欲问题的思考〔8〕，他20岁起便开始专心研读佛典，这篇论文即是其研读佛典的成果。他还曾抱有出家之念，直到1920年才放弃了这一念头〔9〕。

1917年（25岁）应蔡元培之聘，到北京大学任教，担任印度哲学的讲座教员。而与在此前后进入北大的陈独秀、李大钊成为同事。“此时正值五四运动前后，新思潮高涨，气氛对我讲东方古学术的人无形中有压力。在此种情势下，我开始了东西文化的比较，后来即产生了根据讲演记录整理而成的《东西文化及其哲学》一书。”〔10〕

1919年（27岁）关于五四运动，有他本人的述怀。“五四运动是新思潮运动、新文化运动，开辟这个运动的是陈独秀和胡适，刊物叫《新青年》。”“胡适是从美国回来的，是当时北大最出风头的人物。……但据我当时的交往，感到作为新文化运动之灵魂的新人生、新思想，

---

〔7〕《乡村建设理论》乙部第一段第三节，见《全集》II—413。

〔8〕参照《我的自学小史》第十一、十二节，见《全集》II—690—691。

〔9〕《自述早年思想之再转变》，见《全集》VII—181。

〔10〕《自传》，见《全集》VII—635。

在他身上并不完备，真正对于旧社会、旧道德的勇猛进攻，并引发开展，进而引导先进青年大刀阔斧前进的，当首推陈独秀、李大钊、周树人（鲁迅）诸君。”<sup>〔11〕</sup>

1920年（28岁）此后，转向儒家思想。

1921年（29岁）《东西文化及其哲学》由商务印书馆出版。

1924年（32岁）辞去北京大学教职。

1927年（35岁）其本人如此述怀道：“众所周知，中国共产党创始人中为首的是陈独秀、李大钊两先生，一时有南陈北李之称。我记得1927年春有一天去东交民巷旧俄国使馆看守常，只见来人满屋，大都是青年求见者。守常接待忙碌，我不便打扰他，随即退出。不多日后就闻知他全家被捕消息。……据闻临到守常被引出行刑，其眷属乃释放出来，回到朝阳里旧居。……我赶去看望时，守常之子葆华默然直立，不哭不语，其母则哀哭在床上不起来。”<sup>〔12〕</sup>这年以后，他开始了“乡治”运动，遍历各地。

1930年（38岁）在《村治月刊》上发表《中国民族自救运动之最后觉悟》。

1931年（39岁）在山东省邹平县创立“山东乡村建设研究院”，后来将“乡治”、“村治”的提法改称为“乡村建设”。

---

〔11〕 据《年谱》所引《纪念蔡元培先生》。

〔12〕 《记李守常（大钊）先生事》，见《全集》VII—484—485。



1936年（44岁）将1932年以来在研究院的讲稿辑为《乡村建设理论》（又名《中国民族之前途》），由邹平乡村书店出版。

1938年（46岁）1937年以来，多次访问中国共产党中央委员会所在地延安。其本人当时的述怀这样写道：“在延安谈话最多的是和毛泽东先生。前后共谈八次。除了宴席和临别的两次，其余六次，每次时间多半很长，至少亦两钟头。最长者就是通宵达旦。这样有两次。”<sup>〔13〕</sup>他晚年的回忆还谈到：

在谈要建设新中国而追论及旧中国社会时，则彼此争讼不休，所见大相左。所争者就在阶级问题上。如我夙昔所见老中国社会，特如明清两代的数百年以来，贫富贵贱上下流转相通，阶级分化不明不强。

……类如西洋中古之世，地主兼领主农奴那样，或如近代资本家对劳工那样的阶级对峙形势，在中国是不存在的。然而毛主席却不理睬这些。他最后便说我过分强调了中国的特殊性，而忽略其类同于他方社会的一般性。我则反讥他过分强调中国社会的一般性，而轻忽了中国社会的特殊性，于自家民族的特征缺乏认识。——谈至此，彼此只好罢休。<sup>〔14〕</sup>

---

〔13〕《我努力的是什么——抗战以来自述》，见《毛泽东的会谈》，见《全集》VI—198。

〔14〕《试说明毛泽东晚年许多过错的根源》，见《全集》VII—520—521。

1941年（49岁）在重庆与章乃器、张君勱等创立中国民主政团同盟（1944年改名为中国民主同盟），就任秘书长。

1945年（53岁）发表《中国党派问题的前途》、《中国统一在何处求？》。主张中国革命应该同时实行民族革命、民主革命、社会革命这三种革命。他认为革命的政党与普通的政党代表了国内某个特定阶层的利益，不同的是，它是将革命本身当作自己的目标的。从这一见解出发，他认为值此建设新秩序之际，实行由革命党组成的一党制较为理想。<sup>[15]</sup>

1949年（57岁）在重庆。自1941年以来不断写作而成的《中国文化要义》由四川成都路明书店出版。在自序中，将其所著《东西文化及其哲学》（1920—1921）、《中国民族自救运动之最后觉悟》（1929—1931）和《乡村建设理论》（1932—1936）与《中国文化要义》（1941—1949）并称为“四部曲”<sup>[16]</sup>。

1950年（58岁）1月，由重庆至北京。当时，毛泽

---

[15] 《中国党派问题的前途》，见《全集》VI—572—573、575。

[16] 在本书第一章里，他列举了下列十四项来论述中国文化的特征：（一）广土众民；（二）偌大民族之同化融合；（三）历史长久、并世中莫与之比；（四）中国文化力量之伟大，不在知识、不在政治、不在经济、不在军事；（五）历久不变的社会、停滞不进的文化；（六）几乎没有宗教的人生、以道德代宗教、以礼俗代法律；（七）家庭生活是中国人第一重的社会生活，亲友等关系是中国人第二重的社会生活；（八）欠乏科学、中国学术不向着科学前进；（九）民主、自由、平等一类要求不见提出及其法制之不见形成；（十）道德气氛特重、法律立于辅助道德礼教伦常之地位；（十一）中国不属普通国家类型；（十二）无兵的文化；（十三）孝的文化；（十四）中国隐士与中国文化有相当关系。

东为与斯大林会谈正在莫斯科。在毛泽东回国后的3月，与毛泽东面谈，谢绝了毛泽东邀其参加政府工作的邀请。

1951年（59岁）发表由1950年起执笔的《中国建国之路》，对共产党的政策表示首肯或赞同。

1953年（61岁）在政治协商会议常务委员会的扩大会议上，批判中共的政策轻视农业、偏重工业（工人与农民的生活有九天九地之差），被毛泽东当面骂为“伪君子”。

1955年（63岁）与开始于前一年的胡适批判相并行，全国性的梁漱溟批判展开。

1956年（64岁）他自我批判道：“过去我过分强调中国的特殊性，一贯地拒绝以阶级眼光看中国社会（他曾认为在中国的旧社会里不存在阶级），满相信自己超身在阶级外，原来恰是站在具有反动性的那种阶级窠臼中。”<sup>〔17〕</sup>

1966年（74岁）8月，毛泽东和林彪在天安门接见全国的红卫兵。同月24日，梁漱溟的家也遭到了红卫兵的查抄并被占据。在这种情形之下，执笔著《儒佛异同论》，1986年由巴蜀书社刊行。

1974年（82岁）在批林批孔运动展开的形势下，写作《今天我们应如何评价孔子》，1986年由巴蜀书社刊行。

1976年（84岁）1月，周恩来去世；9月，毛泽东去世；10月，“四人帮”被捕。

---

〔17〕 《1956年政协大会上的发言》，见《全集》VII—29。

1981年（89岁）撰文《试说明毛泽东晚年许多过错的根源》，翌年1月发表于香港《百姓》第十五期上。在对1938年与毛泽东在延安就阶级问题进行的争论，作了如上面已提及的回顾之后，这样写道：“事情是发展变化的，多年之后，夙性独立思考的我，渐渐恢复了自信，而毛主席临到晚年暴露其阶级偏见亦加倍荒唐错乱达于可笑地步。”〔18〕

1987年（95岁）10月31日（旧历九月九日重阳节），为纪念他赴北京大学任教之年（70周年）和95岁诞辰，“祝贺梁漱溟从事教学科研七十周年国际学术讨论会”在北京召开（中国文化书院主办）。

1988年（96岁）6月23日去世。

在上述1919年的条目里，他将陈独秀、李大钊、鲁迅三人定位为新文化运动的主流，而把胡适放在了主流圈之外。由此可以看出，至少从梁漱溟自身看来，他与这三人之间有着某种共鸣。

首先，第一点共鸣是对于孔教即礼教的彻底批判。

例如，他在列举了陈独秀的观点“万一欲建设新国家新社会，则对于此新中国新社会不可相容之礼教，不可不有彻底之觉悟，勇猛之决心”（《宪法与孔教》1916年）后，如此评论道：“陈君这段话

---

〔18〕 李渊庭等编《梁漱溟先生年谱》，广西师范大学出版社，1991年版。

也可以说是痛快之至，在当时只有他看得如此之清楚。”<sup>[19]</sup>其实，关于礼教，他自己也曾说过：“以日久慢慢机械化之故，其固蔽不通竟不亚于宗教，其刚硬冷酷有过于法律。民国七八年间新思潮起来，咒之为‘吃人的礼教’，就是为此。”<sup>[20]</sup>

第二点是针对中国民族文化的批判性或否定性的研究态度。它是与上述礼教批判相关联的。他们所以要对本国文化加以反思，在梁漱溟看来，是基于以下对形势的认识。

一点是对冷酷的国际环境的认识。世界已被西方化了，“东方各国，凡能领受接纳西方文化而又能运用的，方能使它的民族、国家站得住”。例如日本就做到了这一点，便成为强国。而与此相对，“印度、朝鲜、安南、缅甸，都是没有来得及去采用西方化，结果遂为西方化的强力所占领”<sup>[21]</sup>。

还有一点是对中国的存亡和变革的深刻的自我认识。虽然中国从明末清初开始输入了西方的文物，到康熙朝为止也没有发生过冲突；但是，咸丰、同治以降，遭受到西方的残酷侵略，为了自卫便开始制造船舰大炮，进而引入了教育制度等制度。但尽管如此，中国的存亡问题也未能得以保全。即便后来推翻王朝、实现了

---

[19] 《东西文化及其哲学》第一章，见《全集》I—338—339。

[20] 《乡村建设理论》第三章，见《全集》II—201。

[21] 《东西文化及其哲学》第一章，见《全集》I—332。

共和革命，但独立生存的问题依然没有实现。于是“以为政治的改革乃是枝叶，还有更根本的问题在后头”〔22〕。这里所谓的“根本的问题”，是指民族精神、传统伦理和思想等等。

此类认识是何时形成的呢？在梁漱溟看来，虽然要确定它的具体时间是困难的；但“我们可以大约说从陈仲甫（独秀）等几位起的。因为以前的人都不曾说过中国的道德风俗思想等等的弊端，无论是立宪派或革命派，从没有一个人敢与中国文化开战的……那是民国五年的事，到现在不过三四年，居然把大家的意识统统改变了。”在他们的认识中，“现在已经不是东西激战的问题，而是东方能否存在的问题”。就是说，那成了东方文化于此“根本”之处是否是值得自存的问题〔23〕。他们的“五四”就是处于这样一种紧急的状态。

第三点是从这种基于对紧急状态的认识的自我反思出发，他们开始把目光投向传统的道德、风俗的变革，作为必须获取的新精神、新思想，他们标榜科学与民主。梁漱溟在对科学与民主的高度标榜方面，也没有落后于他人。关于这一点，已经没有必要赘言了。

如此看来，梁漱溟与陈独秀、李大钊、鲁迅，大体上相同，都是属于“五四”阵营的。而且，毫无疑问，正是这样的“五四”，是我们以往一直视为五四运动的

---

〔22〕 同上书，I—334。

〔23〕 以上见《东西文化及其哲学讲演录》，见《全集》IV—580—581。

形象的“五四”。

## 与陈独秀的对立点

那么，我们在这里硬把梁漱溟的“五四”称为“另一个”以区别于陈独秀、李大钊和鲁迅，又是为了什么呢？

为了使问题点便于理解，我从这三个人当中，除掉年轻早逝的李大钊和未从政而选择文艺道路的周树人即鲁迅两人，而把与毛泽东之间较易联通的陈独秀拿出来，通过对他与梁漱溟的对比，来探讨一下所谓的“另一个”的意义。

说梁漱溟所走之路与自己不同，是陈独秀提出来的。他说：“梁漱溟说我是他的同志，说我和他走的是一条路，我绝对不能承认。”他借用吴稚晖的“祸国殃民、亡国灭种之谈”一语，把梁漱溟与张君勱、梁启超、章行严等并列在一起予以了批判<sup>[24]</sup>。从张、梁、章们在当时被视为东方派或非西方派这一点所能推察到的那样<sup>[25]</sup>，陈独秀把梁漱溟也视为东方文化的倡导者。

陈独秀的立场是极其明快的。他说：

“东方文化在人类文化中比欧洲文化更为幼稚。”

“人类之文化是整个的，只有时间上进化迟

---

[24] 同注〔1〕，引自《精神生活东方文化》。

[25] 参照刘锡三：《五四以后中国各派思想家对于西方文明态度》，载《社会学界》第七卷，1933年版。

速，没有空间上地域异同。”

“东方现有的农业的文化，家庭手工业的文化，宗法封建的文化，拜物教、多神教的文化，以及这些文化所产生之一切思想、道德、教育、礼俗、文字不解放的文化，西方以前也曾经历过，并不是东方特有的什么好东西，把这不进化的老古董当作特别优异的文化保守起来，岂不是自闭于幽谷。”〔26〕

此句“闭于幽谷”的话，此后被用作批判梁漱溟所走道路的语句。此外，陈独秀还说：“许多人所论列的中国、印度、欧洲文化之异同，多半是民族性之异同，不尽是文化之异同。”〔27〕从他这句话可以得知：他上述的言论，主要是为了对抗梁漱溟的《东西文化及其哲学》，批判梁漱溟而写的。

至此，两人的对立之处就很清楚了。

首先，第一点。陈独秀是站在一元化的进化史观上的，即从总体出发，把人类的历史视为一个整体，把各民族的历史放在进化的时间轴上、按进化快慢的顺序排成一列。

与此相对，梁漱溟把人类文化分为以下三种类型，即欧洲文化为“向前要求的第一路向”，中国文化是“调

---

〔26〕 同注〔1〕。

〔27〕 同注〔1〕。



和持中的第二路向”，印度文化是“反身向后的第三路向”〔28〕。第一路向就如以下说法那样，它是人对物的文化趋向，即人求取万物、推动万物，当自然成为障碍时，人就改造自然。它承认个人的欲求，产生科学的文化趋向。第二路向是人对人的文化趋向，即欲求在自我与他者之间进行调和，互相安分知足，与自然融合的文化趋向。第三路向是人对自身的文化趋向，就是使欲求在自我的内部消灭，以无欲作为人生最高境界的文化趋向。

在梁漱溟看来，人类具有由第一向第二、第三路向发展其文化的趋向。中国在古代虽也曾走向第一路向，但是，由于在培育出改造自然和自然科学的精神或具有能动性的个人人格之前，便转向了第二路向，所以其第一路向的文化在早熟的状态中宣告结束，其结果是，第二路向如果不与西方碰撞的话，也永远不会产生出科学和民主而成为停滞不前的文化。

也就是说，他是站在多视角的多元主义文化观上看问题的。当他把科学和民主当作了标准的时候，中国文化已经被作为一种不能创造出科学和民主的停滞的文化。他在承认了中国文化的落后性的同时，另一方面，在以道德性作为标准时，相对于以物质欲望的追求为本质的第一路向，他又把以社会的伦理性调和为志向的第

---

〔28〕 有关梁漱溟前半期的思想框架，小野川秀美的《梁漱溟乡村建设论的形成》（载《人文科学》2—2，京都大学人文科学研究所，1948年）论述得极为周密而又切中要害，可与本文一并参阅。

二路向视为高层次的文化。

即使梁漱溟把缺乏科学与民主视为中国文化的弱点，甚至将科学与民主看作是中华民族能否存亡的关键；而另一方面，关于中国的儒家伦理，他又说：“‘三纲五常’是否为孔子的东西，我们无从知道。……若仅主张或攻击‘三纲五常’，……断没论到孔子的精神上。”<sup>[29]</sup>只要他对儒家伦理作出如此客观主义的评价，那么，其结果是：他的多元主义的文化观，在陈独秀的眼里，只能反映为从反孔教、反封建的五四运动内部出现的叛徒。陈独秀说：称梁漱溟为同志，岂有此理！他甚至还说：“他们比曹锟、吴佩孚更为可恶，因为他们的害处大过曹、吴”<sup>[30]</sup>。说出这样的话，正反映了他敏锐地察觉到了那将成为革命内部的“另一个”分裂路线的危险性。对陈独秀而言，那将导致革命队伍从内部崩溃；因而在他看来那是比革命的敌人——曹锟、吴佩孚（都是当时把握北京政府实权的直隶派军阀的头目）更应该加以警惕的敌人。

因此，如前所述，陈独秀认为人类文化只有先进与落后的纵向性排列，在这一排列中，相比于欧洲文化，中国文化是落后的。他试图运用这种简单明快的理论——即非学术性的、政治论或革命运动论进行抵抗。陈独秀的这种政治论或运动论式的抵抗，反而使我们预感到梁

---

[29] 《孔子真面目将于何求》，1923年，见《全集》IV—770。

[30] 同注〔1〕。

漱溟的“五四”是具有学术性风格的东西。

于是，作为两者对立的第二点，我们不得被中国是否有阶级这一麻烦的学术问题所吸引。

### 关于阶级问题

陈独秀的“五四”，后来发展到了无产阶级革命运动，并为毛泽东的农村革命所继承。如果说，这是迄今为止公认的“五四”轨迹的话，那么，我所谓的“另一个”“五四”是以基于中国不存在阶级这一历史认识的农村运动而出现的。

梁漱溟的这一历史认识，是从对上述“第一路向”的考察而得出的。

关于这一点，我们首先需要明白的是，梁漱溟并不是把他所谓的第一、第二、第三路向仅仅作为现象排列出来，而是基于以下的问题意识得出的一种结论：他把征服自然、科学和民主看作西方文化的三个长处，并着眼于产生这些长处之根源的“人生态度、生活路向”<sup>[31]</sup>，思考应该如何去获取它。这与他把审视的目光延伸到中国的“道德、风俗、思想”是互为表里的。

如果说，产生征服自然、科学与民主的根源是“向前要求的第一路向”的话，那么，这第一路向在欧洲到底是怎样产生的？这便是他所要探讨的问题。

---

[31] 《东西文化及其哲学》，见《全集》I—385。

根据他的观点，那是作为针对“在中世西洋社会中，一阶级对他阶级的绝对的压迫和剥削”<sup>[32]</sup>的反抗而出现的，正是这种阶级之间的斗争，把人们从中世纪否定现世的、禁欲主义的路向里解放了出来，回归于希腊追求现世享乐的“向前要求”的路向；其结果，给他们带来了征服自然、科学与民主。而且，还附带性地给他们的文化附加了“组织性和机能性（即机械性）”，这一点又使他们的文化增加了“强霸征服力和虎狼吞噬性”的特征，而这又成为对非洲、印度进行“贪残惨酷”<sup>[33]</sup>的侵略的条件。

那么，在中国是否存在这样的阶级斗争呢？在梁漱溟看来，答案是否定的。阶级对立本身在中国就不存在。这是为什么？那是因为中国不存在所谓的阶级。那么，对他而言，接下来的问题就是：中国又为什么不存在阶级呢？

于是，他作出了如下的回答。

首先，他依据马克思主义理论所理解的关于阶级的内涵是“生产工具生产工作分属社会之两部分人，一部分人据有生产工具，而他部分人专任生产工作，造成剥削和被剥削的关系”。如果按照他的这一定义，那么，在他的眼里，“似此阶级，中国殆不存在，其所有者只

---

[32] 《中国民族自救运动之最后觉悟》，第三章，见《全集》V—54。

[33] 同上注，第二章，V—51。

是职业、身份之殊”<sup>[34]</sup>。

他引用以阶级观为大前提而构建起的马克思主义理论，展开了对中国不存在阶级这一观点的阐述。尽管这一做法把问题看得太简单了，但是，或许正因为如此，他对此所做的论证却一年年地变得严密起来。

例如，关于农村，最初他也只是举例指出中国农村由于土地的自由买卖、家庭内实行诸子均等分配、生产技术低下以及实行家族式的经营方式，造成生产效率低下、土地难以集中扩大等等<sup>[35]</sup>。后来，他又根据当时流行的实地调查（如山东省邹平、定县）举了一些实例。例如，在定县，一名长工（长年的雇农）所获食住费以外的工钱，一年在40元以上；与此相对，一亩耕地的价格不过40元，只要努力储蓄，即使是长工也有能力购买农田。他还例举了一些数据，如在定县某个乡的一万多家农户里，拥有农田100亩以上的农户占2%，100亩以下的占98%<sup>[36]</sup>。

他还援引了在英国进行的调查，以众多的实例进行了论证。如，英国在1905年以前的半个世纪里，内阁首相、大臣、外交官、军官、法官、主教、银行家及铁路经营者等人士中的75%，都是出身于贵族阶级；与此

---

[34] 《我们政治上的第二个不通的路——俄国共产党发明的路》第三章，《全集》V—269—270。

[35] 同上注，见《全集》V—272。

[36] 《中国文化要义》第八章，见《全集》III—147—148。虽然陈独秀也以数字为据论述了农民问题（参见《中国农民问题》，《著作选》第二卷），但由于其数字是全国性统计，故缺乏具体性。

相对的是，在中国往往是父亲经营农业，其子做官成名，或兄弟几人分别从事不同的职业等等，士、农、工、商混杂于社会之中且流动性很强<sup>[37]</sup>。有时，他还引用毛泽东的话进行论证。例如，毛泽东在《井冈山的斗争》一文中有这么一段文字：“社会组织是普遍地以一姓为单位的家族组织。党在村落中的组织，因居住关系，许多是一姓的党员为一个支部，支部会议简直同时就是家族会议。在这种情形下，‘斗争的布尔塞维克党’的建设真是难得很。”他在例举了毛泽东的这段话后说：“这证见阶级斗争是大反乎中国人固有社会习俗的。”<sup>[38]</sup>

他还进而根据欧洲的学术书籍对封建统治这一概念进行了分析。他例举了欧洲中世纪对农奴的封建统治的实例，如农奴未得领主许可不得离开土地；农奴必须按照领主命令的方法和数量勤奋劳动；领主一旦需要收回的话，农奴必须归还所有的人和物；还有，未得领主许可不得结婚、卖牛，等等<sup>[39]</sup>。他暗指这些非经济性强制的情况是不符合中国的国情的。

与梁漱溟这种在对事物进行求证时的严密性相比，陈独秀则往往是武断的、唯心的。例如，关于女性解放问题，他认为，假定女性挣脱家庭的束缚、走上社会参加劳动，她自己雇用他人的事是不可能的，那么，她就

---

[37] 《中国文化要义》第八章，见《全集》Ⅲ—153。

[38] 《中国——理性之国》第十五章，见《全集》Ⅳ—340。

[39] 《民族自救运动之最后觉悟》第三章，见《全集》Ⅴ—52—53。

只有受雇于人。这样，她“就会变成资本家的奴隶了”。所以，如果实现不了社会主义社会，女性的解放是不会实现的。<sup>[40]</sup>陈独秀在此不合逻辑自不必说；对“资本家”这一概念的理解也显得武断而粗糙。

反之，梁漱溟一方面大致接受了社会主义，但另一方面却又对阶级观这一马克思主义的大前提一直抱有怀疑。之所以如此，是由于他的那种对待中国问题时的姿态——立论时不脱离中国的实情。

正如他自己所说的那样：“我原不是为研究文化而研究文化的，我是从少年时感受中国问题之刺激，用心于中国问题之解决，而后转到中国文化的研究上。”<sup>[41]</sup>由于他的研究是为了实现中国的自我生存和再生，所以，他非常执著于联系中国的实情。

当然，在立志实现中国的自我生存和再生这一点上，陈独秀也毫不逊色于后人。尽管如此，两人之间还是产生了这种差异。之所以如此，其原因之一是由于上述陈独秀的政治论、运动论式的作风与梁漱溟的学术论式的作风的不同吧。

顺便提及，针对当时的马克思主义者围绕“中国社会是否依然存在封建制度”展开的热烈的论战，梁漱溟也表示不满说：“当为此研究时，实先有中国社会之历史的发展和西洋一条路线的一大假定。”<sup>[42]</sup>他主张应当

---

[40] 《妇女问题与社会主义》，1921年，见《著作选》第二卷。

[41] 《中国建国之路》第二章，见《全集》Ⅲ—340。

[42] 同注〔39〕，第五章，见《全集》Ⅴ—680。

更多地运用社会经济史的方法加以考察。

后来，如前述年表所示，围绕阶级问题，他与毛泽东之间产生的有关“特殊”与“一般”，亦即特殊与普遍的关系的对立，是事关一个具有二十世纪特征的争论的焦点：马克思主义的理论如何具有欧洲的特殊性？它是不是在人类史上具有普遍意义？

如此看来，陈与梁之间的对立，无论是第一点里讲的一元论的，还是多元论的问题也好，抑或是关于中国是否存在阶级统治的问题也罢，归根结底，是围绕马克思主义理论的特殊性与普遍性的问题。从陈独秀实际走过的足迹来看，他对马克思主义的态度过于天真，教条化地将之视为普遍性信仰。相比之下，梁漱溟始终保持着从实地调查（尽管它限于局部地区）出发去检验理论的作风，在这一点上，与早期的毛泽东相似。陈独秀对于中国革命只能从它是资产阶级革命还是无产阶级革命这种理论范畴加以把握。而相比之下，梁漱溟、毛泽东二人都是依据农村调查，把农村的变革当作了中国革命的主线。

附带而言，1927年，亦即毛泽东发表《湖南农民运动考察报告》的那一年，梁漱溟也开始探索“乡治”运动<sup>[43]</sup>，不久它便发展为“乡村建设理论”。同一年里，李大钊被军阀处死，陈独秀亦被当作右倾机会主义遭到批判，两年后又被中共开除了党籍等等；陈独秀、李大

---

[43] 《自传》，见《全集》VII—635—636。



钊的“五四”，此后被毛泽东所继承。其结果，梁漱溟的“另一个”，就转而成为毛泽东的那一个的相对物了。

他们两人在把农村的变革当作革命的主线这一点上是大致相同的；同时，却存在着极大的差异——相对于将之定性为阶级革命的毛泽东而言，梁漱溟则将之定位于没有阶级斗争的革命。

那么，在否定阶级斗争的同时又对社会主义怀有亲近感的梁漱溟的“另一个”社会主义志向，又是怎样的一种东西呢？

## 宗法社会的传统

梁漱溟早期的社会主义志向就如大多数社会主义者们一样，是发自对贫穷者的同情和对社会不公正的愤慨。他曾经如此自述道：

我在十几岁到二十岁的时候（1912），曾经一度非常热心社会主义。社会主义本来是西洋的产物，什么资本家劳动者的问题，差不多与我们没有什么关系。……不过，我在读了此书（指幸德秋水《社会主义之神髓》）之后，常常容易想到在经济上人与人竞争的问题，让我仿佛发现了这个问题的严重。我愈想，让我愈看清楚，社会上一切罪恶的源泉均在财产的私有。

(北京街头的乞丐)都是老弱、妇女、残废，他们在这个生存竞争的世界上，怎能不落伍！……对老幼残弱不相顾恤，使他们因没人管而流为乞丐，不能不说是社会的罪恶。

总之，在这个社会里，经济上是互相竞争的，而不是相保的。……居此世界，有巧智有暴力的人，当然就要施其诈骗强夺的一招了。……被伤害被劫夺的人固然不幸，而骗人或抢人的人，亦太可怜，太不像人类了！人类不应当这个样子。〔44〕

由以上所述可见，他的社会主义志向乃发自同情与愤慨。若再深入挖掘其深层，我们就能发现：这里还横亘着对生存竞争的厌恶、对人类私有欲的鄙弃以及对于包含了受骗者和欺骗者在内的“人类”存在方式的悲哀。

根据他的“自传”，他从受到幸德秋水的《社会主义之神髓》的影响开始，自己便也刊行了《社会主义粹言》的小册子，以宣传废除财产私有制。但是，“在革命理想与现实冲突下，自己原有的出世思想抬头，于是居家潜心研究佛典，由醉心社会主义而转为倾向出世”〔45〕。

他还自述道：“‘欲望就是人生的一切’这种看法，

---

〔44〕 以上见《乡村建设理论》乙部第一段第三节，见《全集》II—413—414。

〔45〕 《自传》，见《全集》VII—635。

此时并未改变；只不过由肯定欲望者，一变而判认欲望是迷妄”〔46〕。他一方面厌恶私有欲，另一方面又不得不承认私有欲在人类世界存在的现实；这种两难境地使他将欲望视为迷妄，或导致其出家。

他的这种对人类本质追根寻源的志向，或从外部远眺人类时充满着某种慈爱和悲哀的目光，使他的社会主义志向从一开始就脱离了阶级斗争的理论。

或许，正是他的这种性格取向或目光，使得他去揭露西洋的“第一路向”所蕴涵的“贪残惨酷”，并使他拒绝接受认为中国应无条件地追随西方的观点。

他在《东西文化及其哲学》中提出上述有关第一、第二、第三路向的观点，是在1920年至1921年间，那正是他刚刚“放弃出家的念头”、“归宿于儒家思想”之后的事。正如他自己所表述的那样，在这三种路向的论述中，反映出他的有关“欲望”问题的内心纠葛。〔47〕

为既承认西方“第一路向”的成功，又认为对其不能无条件追随的梁漱溟，以及抱有同样思想的中国知识分子开辟出新视野的，是西方无政府主义和社会主义思潮的兴起。例如，其中对梁漱溟产生影响的是无政府主义者克鲁泡特金。他曾自述道——

克鲁泡特金从一切鸟兽虫豸寻见其许多互助的

---

〔46〕《自述早年思想之再转变》，见《全集》VII—180。

〔47〕同上注，VII—181、184。

事实，证明互助在动物生活上的重要，指出它们都有互助的本能。……（到目前为止）互竞相争为自然界的法则，……唯互竞相争乃得进化，……把动物界单看成了弱肉强食的世界。现在晓得这殊非事实。

以前（在西洋）提倡个人的，为我的，计较利害的，现在完全掉换个：他们宣言现代思想的潮流是伦理的色彩，不是个人主义。<sup>[48]</sup>

这么一来，梁漱溟由于与陈独秀、李大钊一样也站在了“互助”的圈子之内<sup>[49]</sup>，从而认识到：“今世为第一和第二路向的过渡时代。”<sup>[50]</sup>

那么，第一路向的“向前要求”怎样实现其质的转变呢？人的欲望又应该保持怎样的状态呢？他以《论语·公冶长》中“子曰：‘枵也欲，焉得刚？’”（这是孔子针对有人提名“申枵”为刚者时的回答）为例，认为相对于“刚”是从人充实的内心迸发出的“真实的感受”，“欲”是受物欲的束缚而迷失了自我；所以人应该求“刚”。他这样论述道——

……超脱了个人的为我，物质的歆慕，……真

---

[48] 以上见《东西文化及其哲学》第五章，见《全集》I—499、502。

[49] 关于互助的思潮和运动的扩大，请参看野村浩一著《近代中国的思想世界》（岩波书店，1990年版）第五章第一节。

[50] 同前注[48]，I—538。

从里面发出来活氛，……只有这样向前的动作才真有力量，……只有这样向前的动作可以弥补了中国人夙来缺短，解救了中国人现在的痛苦，又避免了西洋的弊害，应付了世界的需要。<sup>[51]</sup>

这样，“向前要求”就被理解为应该是“真实的感发”，亦即不是利己之欲和物欲，而应该是发自道德本性的伦理性欲求，换句话说，就是归结于“调和持中”、相互融合的欲求。

那么，受此影响，“向前要求”所带来的征服自然、科学与民主，又将怎样变化呢？

首先，征服自然和科学被一体化并被改称为“科学技术”；另一方面，民主则被改称为尊重集体。关于这一点，需要有所说明。为此，我们先来看一看《乡村建设大意》中的说明。根据那个说明，他认为，由于西方在中世纪时，宗教等团体对个人干预得过于利害，所以，到了近代，个人要求自由、拒绝来自集体的干预；其结果，这一个人主义对集体而言，便由向心性的转为离心性的了。就这样经过了几百年，到了现在，它已发展得过于离心，乃至产生了一股新的风气。那就是社会主义，它是过于反对个人主义的。这种社会主义重视社会、集体，个人不得妨害集体，而必须接受集体的约束和干预。以往的个人本位的社会，就这样转化为社会本

---

[51] 同注 [50]。

位的社会了<sup>[52]</sup>。

那么，对此中国应该怎么办呢？他认为，由于中国社会的病因本来就在于散沙般的分散性和过度的离心力上，因此，必须使之凝聚起来并具有向心力；反之，如果提倡个人主义、自由主义和权利观念的话，那就是没有对症下药。现在的中国所需要的是建立个人对于集体或集体对于个人的义务观念；例如，个人对于公家（由一个乡乃至一个国家）、公家对于个人各自都具有一定的义务。

这么一来，民主就转化为集体的团结。中国从西方所要学习的东西就成了科学技术和团体组织的方式了。而这些便也成了他的乡村建设理论的核心内容了。虽说如此，在他那里，科学技术不过是指农业技术、农业劳动的机械化、水力发电、机械工业以及科学工业的开发等等；而所谓“乡村建设理论”的主要课题，结果就成了如何在农村建设他主张“以中国固有精神为主而吸收西洋人的长处”时所说的“中国精神的团体组织”<sup>[53]</sup>。

他把这种团体组织称为伦理本位的社会，以区别于西方的个人本位主义、苏联的无产阶级独裁式的社会本位主义以及德国和意大利的法西斯独裁式的社会本位主义的社会<sup>[54]</sup>。

这种“伦理本位的社会”里的所谓“伦理”，事实

---

[52] 《乡村建设大意》第三段，见《全集》I—660—662。

[53] 《乡村建设理论》乙部第一段第一节，见《全集》II—308。

[54] 《乡村建设理论》，第二章。

上被想象为超出中国传统伦理观念中的家族和乡里的范围、伦理关系的连锁性贯通于整个社会的概念。对此，他还描述道：“彻底把假道德（礼教）无真力量而只剩躯壳的东西毁完，……建设一个新的社会组织构造，——即建设新的礼俗。”<sup>[55]</sup>在他的意识里，那至少必须是消除了“宗法社会的排他性”的“天下一家”、“四海兄弟”的社会<sup>[56]</sup>。但是另一方面，从其继承宗法社会伦理上的连锁性这一意义而言，它又必须是“礼俗”社会。在这一点上，它与英、美式个人本位社会的区别自不必说，与苏联式社会本位的社会也是不同的。

那么，这种社会的特性有哪些方面呢？

首先，在经济方面，它既与个人本位主义社会的财产私有制不同，也与社会本位主义社会的公有制有异，还与宗法社会的家族所有制有别，可以称之为“通财”、“共产”制的所有制。他脑子里的所谓“通财”、“共产”，既不是旧宗族内的共财，也不是兄弟各私房的分财，而是指财产的共有制。例如，宗族所共有的祭田、义庄、义学等，又如乡村所共有的社仓、义仓、学田等等；这些都是以救济孤寡贫穷者以及教育费补助为主要目的的。这些虽是以“彼此有无相通”、接受者的偿还为原则的；但是，它是建立在相互救恤、相互负责的连锁关系之上的，如实施救济时是不求偿还的。因

---

[55] 同上注，乙部第一段，见《全集》Ⅱ—275—276。

[56] 《中国文化要义》，第五章，见《全集》Ⅲ—82。

此，在梁漱溟看来，那“隐然亦有似一种共产”，不过，它“不是以一个团体行共产，……（是团体各成员之间）相与为共的”，也被认为“凡在其伦理关系中者，都可有份的了”<sup>[57]</sup>。所谓的“份”，指的是股份，也就是日本话所讲的“持有股票”、“持有份额”。

也就是说，在这一社会中，个人从其持有各自生存的“股份”这一点上看他是自立的；而从他的“持有份额”与他人的“持有份额”具有共存亡这一连锁性上讲，他又是不自由的。因此，这一社会中的个人，不具有私有制社会的那种“与他者不发生关系的自由”。

其次，在政治方面，西方社会中的权利是发自我自己的东西，它不是依赖于某个与自己相对的一方的认可，或是基于第三者的公认而产生的。与此相对的是，权利在中国被视为来自他者的赋予之物。在梁漱溟看来，父母对子女的养育是父母应尽的义务，但它不是由子女作为自己的权利可以声张获得的东西。子女接受教育的权利是被赋予而获得的东西。因此，梁漱溟还说道：“伦理社会所贵者，一言以蔽之曰：尊重对方。”“伦理关系即表示一种义务关系，一个人似不为其自己而存在，乃仿佛互为他人而存在着。”<sup>[58]</sup>

根据以上论述我们可以得知，他所谓的没有阶级斗争的社会主义革命，结果就是突破传统的宗族制框架，

---

[57] 《中国文化要义》，第五章，见《全集》Ⅲ—82—83。

[58] 同上注，Ⅲ—90—91，93。



把它扩展到整个社会；换句话说，那就是建设宗族制的相互扶助性关系被放大到整个国家的“伦理社会”。

他所推行的“乡村建设”运动，与中共实行的伴随着土地革命的农村革命是有明确的界限的。他本人在整个三四十年代，也曾表示不赞同中共的路线。

那么，以上我们所分析的他那条“走向社会主义的道路”，与1949年以后新中国的国家建设又发生了怎样的调和或不调和的关系呢？

### “礼治”社会主义

如果先下结论的话，那么，如上所见的梁漱溟的社会主义观亦可称之为“礼治”社会主义，它与新中国的建设方向大体是一致的。

他对中国共产党的批判，本来是针对阶级斗争史观和基于其上的武装斗争的路线的。他的理由是那种历史观和路线会给本来就已很松散的中国社会造成进一步的分裂与对立。

因此，新中国成立后，当中国克服了分裂与对立的状态，逐步建立起强有力的统一国家的时候，梁漱溟甚至转而对之加以礼赞。对于事实上的中共一党统治，由于他本来也有与之类似的倾向，所以也是认可的。对于苏联的一党统治，他承认那是建立在剥夺从前的资产阶级和知识阶级权利与自由的基础之上、共产党以无产阶级为名义所实行的特权统治；在这一前提之下，将之视

为阶级统治更替时期不得已的过渡现象而予以了容忍。<sup>[59]</sup>

在此类对一党“专政”的容忍的背后，有着他对“礼治”的思考，其中之一便是“贤人政治”。

他本来认为，“少数服从多数”的民主形式是不符合“尊师敬长”的中国传统的。比如说，让一个既有名望又有知识修养的人与一个没有教养的妓女在一个村庄里平等地参与选举之类的事，只是一种机械的平等，是不公正的<sup>[60]</sup>。同时，对先知先觉抱有期待的他认为，像中国这样“民智不开，其改造事业尤不能不以少数人任其功”<sup>[61]</sup>；因此，“中国革命的伟大动力，不是工人阶级，这力量就在知识青年”<sup>[62]</sup>。从这一角度出发，他认为本来“中国共产党亦是五四运动后革命的知识青年投身工人运动两相结合的产物”<sup>[63]</sup>。作为这种认识的延伸，至少在1953年遭到毛泽东粗暴的批判之前，他曾经为新中国的变化而感动，从而表示“今后在政治上我将信从中国共产党的领导”<sup>[64]</sup>。

---

[59] 《乡村建设理论》第五章，见《全集》II—227—228。

[60] 《乡村建设大意》第四段，见《全集》I—698—699。

[61] 《我们政治上的第二个不通的路——俄国共产党发明的路》第一章，见《全集》V—262。

[62] 《中国——理性之国》第六章，见《全集》IV—249。

[63] 同上注，第四章，IV—231。在知识分子到农村去、改造农村和农民的路线上，梁漱溟和毛泽东是一致的。但毛泽东还主张在知识分子去农村之前，先要推行知识分子的自我改造，后来甚至发展为“文革”时期对知识分子的否定。到了这时，两人对知识分子的认识的差异就显现了出来。

[64] 《信从中国共产党的领导并改变自己——在中国人民政协一届全国委员会三次会议的发言》，见《全集》IV—875。

这种对（共产党作为）先知、贤人、少数人的领导的容忍和对“少数服从多数”的民主形式的怀疑，是与其容忍与“法治”相对的“人治”的认识互为表里的。他如此说道：“少数贤智之士的领导与多数人的主动二者可以调和，并不冲突，如能运用得越好的时候，越可以同时并有，完全不冲突。‘少数人领导就是众人被动’，不必有此结论，……我们现在的这种崇尚贤智，多数人受其领导的政治，多数是主动，而非被动；但同时又是人治而非法治，因不以死板的法为最高，而以活的高明的人为最高。”〔65〕

这种“人治”同时也是“礼治”。他曾经把“乡约”当作农村建设的基石之一。但他所追求的伦理本位的社会，是被他当作充满伦理情调和人生进步的自治组织加以定位的。例如，对于犯罪者，应该通过道德性的引导和教育式的劝勉使其获得新生，不能仅仅依靠法律加以冷冰冰的处理。

这种重视道德性教育的想法，是与其有关自由的独到见解相通的。在他看来，所谓自由，是由集体“为个人向上创造之意才给他”的东西，“你对，就许你自由；否则不能自由”〔66〕。例如，当人们呼吁禁止缠足时，有人却说缠不缠自己的脚是她自己的事。这虽然也是一种“自由论”；但是，难道我们对此能够加以容忍

---

〔65〕《乡村建设理论》乙部第一段第一节，见《全集》Ⅱ—291—292。

〔66〕同上注，Ⅱ—298。

吗？他说，实际上，西方最近有关自由的新思考也已从以往的“自由论”转变过来，“即与中国固有精神相合。一点是：自由是团体给你的，团体为尊重个人所以才给你自由，——自由是对方来的，此合乎伦理之义；一点是：团体给你自由是给你开出机会，让你发展你的个性，发挥你的长处，去创造新文化，此又合乎人生向上之意”〔67〕。

综合以上论述，可以看出他所谓的伦理本位的社会，是具有以下这些特点的社会——

- （一）不是私有财产制，而是共有制；
- （二）比起权利关系来，更重视义务关系；
- （三）比起少数服从多数来，现在更重视先知、贤人的领导；
- （四）比起法治来，更重视礼治和人治；
- （五）相对于个人的自由，集体的理念占据优势。

这一社会是对宗法社会以来的传统观念的改造与继承，也是以之作为其基础的；在继承其传统观念时又是与新中国的建设方向相协调的。

在此文中，我们的论述宗旨是：证明从“五四”到新中国期间的梁漱溟的思想轨迹，是与陈独秀、李大钊、毛泽东等的思想轨迹相异的“另一种”轨迹。那是与陈、李、毛等人的中共道路相对立的非中共的道路，

---

〔67〕《乡村建设理论》乙部第一段第一节，见《全集》Ⅱ—298—299。

是与阶级斗争相对立的非阶级斗争的道路。而且，按以往的常识来看，那也是与反对并打倒宗法的、儒教的传统思想的道路不同的；它走的是在改造宗法的、儒教的传统思想的同时亦有所继承的道路。就是说，那是一条与之对立且毫无妥协余地的另一条道路。

然而，其结果是，这两条道路虽然在中国是否存在阶级这一革命的根本问题上是对立的，但在建立新中国的局面下，却显现出犹如两根稻草被捻成了一根绳子般的协调。

这种情况给我们带来怎样的启示呢？

首先，从梁漱溟的礼治思考是与毛泽东的路线相融合的这一事实出发，我们反而可以得出这样的结论：毛泽东路线虽然通常被理解为伴随宗族制破坏的路线，但实际上，他的路线基本上也继承了礼治秩序的一般观念，即礼治思考。

其实，关于这一点，李泽厚氏早在十年前就已指出<sup>[68]</sup>。他是这么论述的——“五四”的“启蒙”，即个人的权利、尊严的主题，被“救亡”，即民族革命的主题所“压倒”，最终没有开花之日。那么，为什么“救亡”压倒“启蒙”呢？这是因为中国欠缺资本主义这种历史前提，而从封建和半封建殖民地社会直接进入了社会主义社会，在反对资产阶级的自由和个人主义及

---

[68] 李泽厚：《启蒙与救亡的双重变奏》（《中国现代思想史论》所收，东方出版社，1987年版）。后来被收入于坂元广子等译《中国的文化心理构造》，平凡社，1989年版。

提倡社会主义的集体主义等口号中，封建的“集团”主义渐次侵入。例如，无视差异和个性的平均主义，界限不明确、独揽一切的家长制，尊卑秩序严格的等级制，以及专制、封闭、因循、世袭、铁的纪律、斗私批修等等。

如果把以上的观点放入我们的脉络里加以重新叙述的话，则在“救亡一革命”的集体主义中，礼治思考得以渗入，从而压倒了个人的权利、尊严等“启蒙”的主题。

在认为礼治思考混杂于“救亡一革命”之中并成为其构成因素这一认识上，我与李泽厚氏是一致的。但双方由此而得出的结论，倒是朝着相反方向的。

这种错位表现在李泽厚氏认为“宗法·礼治体系”是本该由革命加以克服的封建性残渣<sup>[69]</sup>；而我认为这

---

[69] 此类看法在日本受到广泛的支持，似乎成为一种共识。请看以下例子。

“对儒教道德与伦理的针锋相对的批判，在此文明世界的历史上具有划时代的意义。不过，那依然不过是打在社会基体的表层上的一拳而已。这一点也是确凿无疑的。”（前引野村浩一著《近代中国的思想世界》第362页）“毛泽东等探索了中国式变种。然而，它又与传统丑陋地勾结在一起，走上了儒教社会主义的道路，因而遭遇了悲剧性的挫折”（毛里和子《现代中国政治》，第297页，名古屋大学出版社，1993年版）。“出乎意料的是，从中国的农村社会中扫除了宗族共同体之后，却诞生国家的家父长——毛泽东。……儒教社会到了人民共和国的时代，显示出令人意想不到的翻转与连续的发展”（村田雄二郎《中国近代革命与儒教社会的翻转》，《中国という视座》，第275—276页，平凡社，1995年版）。以上三者所谓的“表层”、“挫折”、“翻转”的寓意是：“五四”针对宗法社会的攻击，结果也不过是针对“表层”的一击，并以“挫折”而告终，岂止如此，它反而使之“翻转”而得以新生。诸如此类，都是把礼治的残存视为革命不成功的观点。

种“宗法·礼治体系”，好也罢、坏也罢，都是从内部决定“中国式”社会主义特性的内在因素，从其与“革命”之间保持着的亲近而又和谐的状态而言，甚至可以将其视为“革命”得以成功的因素。

在此，我们有必要留意梁漱溟曾经说过的一句话：“所谓礼是指社会制度而言，不一定点头鞠躬算是礼。”<sup>[70]</sup>这里所谓的社会制度，不是指由国家制定的行政制度，而是指在人际关系上独立自由的人们或集体化了的人们，根据某种协议在民间所形成的秩序系统，换句话说，那就是在道德、风俗层面上为社会共有的一般观念所认可的规则。

梁漱溟将传统的乡约作为他所谓的“新礼俗”的基础。具体而言，那就是《吕氏乡约》中的四大纲领：（一）德业相劝，（二）过失相规，（三）礼俗相交，（四）患难相恤。从其中的第（一）纲领产生了由先知、贤人教导民众以及依靠礼治和人治（而不是法治）的共同观念。而且，所谓的德业后来还孕育了与“白专（知识、技术）”道路对立的“红（思想、伦理）”的典型——雷锋神话。从第（二）纲领出发产生了共产党的感化教育的方法。如在大战结束后的国共内战时期，八路军对国民党军的俘虏发放回乡的路费。梁漱溟对此产生了共鸣。而中国对日本的战犯所采取的则是通过教育使其悔悟的方法，这是给我们日本人留下了深刻印象

---

[70] 《乡村建设理论》乙部第一段第二节，见《全集》Ⅱ—385。

的事。由第（三）纲领出发，在上世纪五十年代时，梁漱溟把无产阶级精神理解为：重视集体主义、反对个人主义，有组织有纪律，坚忍顽强，以及公而忘私、不惜牺牲自我等等<sup>[71]</sup>。比如，梁漱溟说：“无产阶级精神既有其高于我们传统习俗之处，同时又和我们固有精神初不相远，中国人很容易学得来。”“再加以传统的风俗习惯重情义而轻财物，……则中国人将不为资产阶级法权观念所阻碍。”<sup>[72]</sup>在中国的“社会主义”里产生了独特的情理主义。由第（四）纲领又产生了让五十年代初期的梁漱溟为之感动的新政权下的各种社会保障体系（他列举了疾病救济金、在职养老补助金、生育休假津贴等20条）<sup>[73]</sup>。由以上可知，在梁漱溟那里，中国革命就是规模扩大的“乡约”全国版，这些也恰好是梁漱溟所谓的“新礼俗”的内容。

梁漱溟还这样说道：

将来的政治制度……不外乎我们的这个乡村组织，我所谓新政治习惯、新礼俗、中国的民主政治，都是指这个说，所谓人治的多数政治，也是指这个而言<sup>[74]</sup>。

---

[71] 《中国——理性之国》第七章，见《全集》IV—255。

[72] 同上注，第八章，IV—480—481。

[73] 《中国建国之路》第二章，见《全集》III—355—356。

[74] 《乡村建设理论》乙部第一段第二节，见《全集》II—390。



正是这个“新礼俗”，同时带来了负面的东西：从第（一）纲领中产生了毛泽东的个人崇拜和专制，以及李泽厚所说的“家长制”、“等级制”；从第（二）纲领中产生了“文革”时的戴“高帽子”以及“铁的纪律”；从第（三）纲领产生了极权主义的“大公无私”、“斗私批修”以及情理主义的“封闭、因循守旧、世袭”；从第（四）纲领还产生了“大锅饭”以及否定个人、主体性缺失的“因循守旧”。这些都是众所周知的。

中国革命作为一种难以回避历史内在动力的事件，毕竟有正负两个方面交织于其中；它是以乡约或宗法等礼治系统作为其胚胎、以礼治思维作为其骨骼形成之因子而形成的。<sup>[75]</sup>

面对这种情况，我们需要在历史观上作出怎样的调整呢？

---

[75] 村田雄二郎的《中国马克思主义与传统文化——政统、亲统、道统》指出：毛泽东政治是“‘礼治’社会中‘教化’的近代翻版”之一（此文收于岩波讲座《现代思想》之二《二十世纪知识社会的构图》，1994年版）。读到这里，会有不少读者对我们所谓的礼治体制彻底产生疑问吧——说是在此谈论体制，结果不过是仅仅依据梁漱溟一人的言论在谈嘛！再者，就《吕氏乡约》而言，纵观明清，它也并不那么普及，仅限于族谱而言，倒不如说《圣论广训》和《朱氏治家格言》等在清代更为普及嘛！事实确实如此。不过，就《吕氏乡约》而言，上述的四条是各地的乡约和宗族性组织中最基本的行为规范，是一种模式。再就梁漱溟的言论而言，的确，那只不过是个人言论，但我们基本上能够说：本文所示第（一）至第（五）项的伦理本位社会之要点是在当时的社会中可以普遍看到的一般观念。不过，关于这一点，今后有必要向大家展示以丰富的实例重新构建的清代社会的价值观和伦理观。在此项工作尚未进行的现阶段，本稿中的“礼治体制”这一概念，不能不说尚含有假说的意味。

首先一点是我们以往针对宗法社会的观点。例如，“以宗法制为根本的家长式特性……将父子、长幼关系绝对化的儒教规范”<sup>[76]</sup>之类的理解，或者直接将之描述为“吃人的礼教”之类的表述，是不是公正地反映了宗法社会的整个面貌了呢？从结论上讲，答案是否定的。这种观点是在“五四”这一特殊的历史时期里，将吴虞、陈独秀、鲁迅等人为攻击宗法社会所使用的话语直接视若事实并囫囵吞枣所形成的观点，并不是针对清代实际存在过的宗法社会的各种情况，用历史的眼光加以审视而获得的观点<sup>[77]</sup>。

其次是将中国没有经历过资本主义社会这一点视作历史中的负面因素的观点。“文化大革命”、天安门事件、魏京生问题等等，在“个人的权利、尊严”方面的负面轨迹确实支撑着这种观点。即便没有这些，身处海外、目睹了资本主义社会发展状况的中国年轻的留学生当中，也有人认为，如果中国在“五四”以后不是走社

---

[76] 前引野村浩一著《近代中国的思想世界》，第3页。

[77] 请参考作为中期性研究报告的拙文《清代儒教入门》，载于《江户的思想》三，ベリかん社，1996年版。另请参考中文的拙文《礼教与革命中国》，载《学人》第10辑，江苏文艺出版社，1996年版（此文即本书第8章——译者注）。关于宗族制，我想试从宗族的成立的目的和维持的目的这两个方面加以思考。所谓成立的目的，即为（1）同族之间的相互扶助；（2）相互保险；以及（3）同族的繁荣。另一方面，为了维持宗族组织，便形成了一套孝悌秩序：（1）同祖者间血缘情感的唤醒（庙祭）；（2）敬祖情感的激扬（孝）；（3）依辈分、排行等世代顺序和出生先后所形成的长幼之序（悌）；（4）由长老掌控的人治、道德统治。我们可以将中国革命视为在制度层面上打倒了后者的同时，又基本上继承了前者。

会主义道路，而是走上资本主义道路的话，中国的经济恐怕更加繁荣。这些人不赞同李泽厚的“救亡压倒论”，对“革命”本身持否定态度。针对这种可称之为“对资本主义（即‘资产阶级民主主义’）的憧憬”的观点，我想作出如下提议：对于中国传统的社会体制——尤其是梁漱溟亦曾说过的那种因均分继承制导致财产流动性强，比起对财产私有性的确立来更依赖宗族团结的、相互扶助、相互保险的共同性的体制——我们不要仅从“五四”以降的历史出发，更要把它放到清代中叶直至民国的长时期里，以一种超脱于正与负的价值判定的目光加以审视；亦可用一种比较的目光将它与西欧、日本的社会体制进行对比。

这种“对资本主义的憧憬”也从反面向我们提出了这样一个问题：二十世纪的社会主义，亦即未经历资本主义，毋宁说是以“封建性”（所谓“封建”亦有重新审视的必要）共同体关系为基础的所谓“落后国”型的社会主义——例如在我们的脉络中所言的“礼治”社会主义，各自在其本国的历史进程中，到底是一个怎样的发展过程呢？以我们考察过中国“礼治”社会主义的眼光来看，以马克思的公式衡量这些社会主义的做法自不待言，就连用意识形态的眼光去考察的方式都是我们所忌惮的。就中国而言，作为结果在那里所实现的是：突破宗族框架的国家规模的礼治社会，构成其物质基础的土地公有制，在此基础上依赖“大公无私”的公有性而实现的重工业化，以及支撑这些新社会关系的男

女平等、教育制度、医疗制度、交通、通信网络等等，总而言之，这是中国式的现代化。正是在这些现代化成果的基础之上才有了1978年以后的改革开放，也就是对“私有性营利”活动的开放<sup>[78]</sup>。在这里，本来就不存在意识形态式的解释可以渗透的空间。

另一方面，我们有必要警惕某些东方主义者的意图，他们欲将礼治体制的历史性特质从历史过程中抽象地分离出来，冠之以“东方的文明原理”的称号，并将之塑造成西方的资本主义文明原理的对抗者。在十九、二十世纪里，资本主义的原理从西欧资本主义社会的历史进程中被抽象地分离了出来，好似一种超越时空的普遍性原理而席卷了亚洲各国的社会。不过，在那些原理正在被还原到各自的历史进程之中并逐渐被特殊化、相对化的今天，东方主义者们也应该认清：唯独东方的文明原理被抽象化、普遍化的事是不可能的。

通过以上以及在其他地方的论述，我们所谓的“另一个‘五四’”在酝酿了种种观点上的反思问题的同时，也揭示了礼治与中国革命所交织成的道路。

但是，摆在这里的，不是问题的结论，而只是展示了问题的开端。例如，梁漱溟曾经发问：中国是否

---

[78] 附带说一下，在最近出版的王颖的《新集体主义：乡村社会的再组织》（经济管理出版社，1996年版）里，著者将现在的“以‘共有制’经济为基础的社会”中的市场经济称为“新集体主义”，并将其定义为：“以个人的利益为基础、以共同富裕为目标而建立起来的一种合作意识，以公私兼顾的关系形态和群体为单位的社会组织方式。”

真的存在英国式的阶级社会？本来，所谓的阶级，在世界历史中，它到底能够被普遍化到什么范围？所谓中国式的社会主义，到底指的是什么？今后，面对这些问题，我们不能政治性地加以谈论，而首先应该从学术性求证<sup>[79]</sup>出发加以研究。

---

[79] 参阅聂莉莉著《刘堡》（东京大学出版会，1992年版）、田中恭子著《土地与权力——中国的农村革命》（名古屋大学出版会，1996年版）。前者是关于中国辽宁省的一个叫刘堡的村庄的变迁的社会调查，时间上从革命前到革命后以及经“文革”直至今。它真实地再现了这个村庄的“解放”前后的实态。后者虽然在资料方面受到限制，但也广泛地考证了1945年至1948年期间中共的土地政策及其实施状况，展现了所谓土地革命、阶级斗争的真实状况之一端。

## 附录 关于历史叙述的意图与 客观性问题

### 历史学家与事实

所谓历史叙述，一般被视为选择事实、组合选择出来的事实，并赋予其以意义的工作。在这种情况下，有一个“约定俗成”在起作用：选择、组合、赋予意义等各个环节都要以客观事实为依据，这一点成为一个自明的前提，因此，通常历史学被视为客观实证性的学问，或者说它是一种科学。

但是，假如对于上述定义进行严密的追问，则疑问就会随之而来。首先，对于第一个步骤“选择事实”，我们就不得不问：所谓事实的客观性是什么？对于那些毫不动摇的实证主义者而言，事实就是文献资料上的记录，他们只关心那些记录的客观实证性，因此，对于他们而言，事实就仅仅是那些按照正确度进行文献学意义

上的序列化和分类的对象。在他们那里，所谓事实是存在于历史学家之外的、没有历史学家的解释介入余地的客观实在，只有如此才能被看作是科学研究的对象。与此相对，还有一些人则认为，事实只有在经由历史学家的选择之后才会成为历史的事实。例如爱德华·霍列特·卡尔（Edward Hallett Carr）说：“称赞一位历史学家叙述准确，就像称赞一位建筑师在他的建筑中用了很好地干燥过的木材，或者搅拌适度的混凝土。”〔1〕从这样一个以建筑物为本的思考方式出发，可以得到另外一种关于事实的看法：历史事实只有在历史学家的叙述结构或者组合方式当中才能够获得作为事实的存在理由。在此，存在着关于事实的两种看法。亦即事实独立于历史学家之外而存在的看法，和事实因历史学家的工作才得以成立的想法；但是我在此并不想进一步深入关于事实的定义问题，在下文中我还会从另外的角度再涉及这个问题。

我之所以在这里强调上述问题，是因为在我们历史学的领域之内，有一个被一般人所忽略的关于事实的内涵问题是不能忽略的。这就是，事实包含着被记录下来因而得到关注的事实，也包含未被记录下来因而也同样得到关注的事实。例如，那些在日常生活当中“没有被记录的事实”，就是因为它们太司空见惯，因而尽管是

---

〔1〕 参照爱德华·霍列特·卡尔（Edward Hallett Carr）著《历史是什么？》第5—6页，商务印书馆，1981年版。

作为事实而存在的，却没有得到被记录的待遇；或者相反，在某一个时代里由于不存在某些事实和观念，因了它们的不存在，也不会得到记录，这种“不存在”本身构成了“‘不存在’这一事实”。历史学家必须对于这种种没有被记录的事实给予关注。

关于生活中未被记录的事实，恐怕不需要进一步的说明；而对于“‘不存在’这个事实”，需要做一点解释。我想权且以我自己研究中的经验为线索做一点具体说明。在宋学当中，有一个频繁出现的概念“天理”。这个用语在宋代以后成为儒家频繁使用的重要概念之一，本来最早在《庄子》和《礼记》当中就出现了，但是如果仔细查阅汉唐的文献，并且接着继续查阅宋代的文献，那么肯定会注意到一个情况，就是这个概念在当时并非儒家的频繁用语，它突然开始被大量使用，是从北宋的二程（程颢、程颐）开始的，而此前其他的儒家则基本上没有使用。也就是说，在那之前，从汉到唐，以及在北宋，除了二程的言论之外，这个语汇几乎“不存在”。注意到这个情况，也就意味着着眼于这个不存在的事实。顺便提及另外一个与此相关的情况：这个语汇其后在朱子那里再度被频繁使用，并在其后伴随着朱子学的扩展在明代以后渗透到人们的日常会话之中，以至于清代的人们想当然地认为这是一个自古就一直被日常性地使用的语汇。这种语词的使用分布历史，却远不止于一张单纯的言语地图。如果有谁对于这个语汇在程子那里突如其来的频繁使用这一状况发生了疑问，那



么，就必然会进而把“天”、“理”的观念置于意识之中，同时把视野扩展到从哲学思想到宫廷政治场域中的政治言论，再到当时社会生活上的一般观念以及伦理观等等，在这个视野里尽可能地通观从汉到宋、元、明的资料，有可能发现一些新的思想史事实：以北宋为转折点，“天”的观念从天谴意义上的天观（即把地上发生的灾变视为天对于朝廷政治的谴责这样一种把政治的原点置于天意之中的天观）转换为天理意义上的天观（即把天与政治的关系的原点置于作为道德自然法则的天理之中的天观）。而二程的“天理”观念在这个流变过程中完成了某种重大的意义转换功能。在这种情况下，新的思想史事实的发现契机，潜藏于对于“不存在的事实”的关注之中。就是“不存在”这样一个事实本身，有时也会成为进入历史（容当后述）的入口。

我在前面谈到了事实是独立于历史学家之外而存在，还是由历史学家把它变成事实这样一个定义上的问题，其实卡尔在我引用的那本书中已经尝试着在这两者之间进行调和了。他说：“没有事实的历史学家是无根之木，无法结出果实；没有历史学家的事实则是一潭死水，毫无意义。”〔2〕也就是说，在历史学家之外，存在着正确度较高的客观事实才有可能进行筛选，而另一方面，只有经过历史学家的选择和组合，那些关于过去的

---

〔2〕 参照爱德华·霍列特·卡尔著《历史是什么？》，第28页，商务印书馆，1981年版。

事实才能构成历史叙述这样一个结构之物，换言之，过去的事实才有可能变成历史的事实。作为一种理论的调和，这种视角颇得要领，但是在实践层面上，仅仅依靠卡尔的这种视角，我们仍然无法有效地解释各种历史叙述之间的差异，以及产生这些差异的原因。

首先我们面对这样一个实践问题：历史叙述，它最初的基础工作是决定选择哪些事实，以及如何选择这些事实。在此情况下，那些所谓正确的事实如果仅仅被罗列而不构成自己的脉络，那么它们不会构成历史叙述。这些事实作为叙述的材料被选取，是因为这种选择服从于“建构”这样一个前提。在此情况下，有两种可能的处理方式：一个是先有了事实然后产生相应的设计，一个是相反，先有了建构的设想然后再去寻找事实。这两种方式不仅仅是顺序相反，叙述的方法和内容也包含着很大的差异。

首先，这两种情况都面临着同样的一个问题，就是历史学家的意图问题。具体而言，是历史学家以什么样的事实、怎样进行组合，并把它们组合成什么的问题。

说历史学是关于事实的学问，是客观实证的科学等，必须要包括一个基本的前提，就是这些事实是依据一定的意图而被选择的，因此这一选择有它的标准，而决定这个标准的历史叙述意图也必须被追问。于是我们将不得不面对历史学最复杂的学科性质问题。在这里，客观（亦即事实）与主观（亦即意图）的二分法是无法裁决历史学的。

在历史学领域里，事实的准确度当然是一个基本的问题，但是这个问题并不能取代和遮蔽另一个更为重要的问题，那就是“事实为什么被讨论？从事实当中希望传达的是什么？”这样一个有关叙述意图的问题。而显然，正是这个叙述意图起着关键的作用。历史学家在多数场合中，自以为自己是客观的眼光从文献中寻找客观事实，但即使是在上述两种处理事实的方式中前者（即先观察事实再进行设计）的情况下，其实大多数人仍是在头脑中无意识地结构了一个框架，然后根据那些框架去取舍事实；当然，也有一些例外，使得历史学家打破这些无意识框架让事实“自行组合”，对此我将在后面讨论；而历史学家通常对于自己的这种无意识的框架是不自觉的。在此我希望强调的是，实际上多数历史学家都不断地面对着一个深刻的两难之境，亦即如何使本来应当属于主观范畴的自我意图能够保持客观性的问题。

关于这样的两难之境，曾有人揶揄道：“小说家通过虚构描写真实，历史学家通过事实创造虚构。”这揶揄看上去很像那么回事，但是其实是非常皮相的。因为小说家的虚构与历史学家的虚构决不是同样的东西，它们不能在同样的层面上比较。而恰恰是这个无法比较的微妙之处潜藏着实践层面最复杂的问题。关于这一点，我在后面还要讨论。

下面，我想首先在本文的主题“叙述”这样一个前提下，列举若干类型的事例，分别考察一下历史叙述中

事实（客观）与意图（主观）的问题。

### 关于历史叙述中的意图问题

在被称为历史叙述的著述中，恐怕找不到不具有意图的叙述。哪怕是个人的历史，抑或是公司历史，或者是社区的历史，只要它被作为历史加以叙述，就必然具有某种叙述的意图。但是，这些意图却不一定是同质性的：有的意图富有客观性，有的意图主观性很强；有的意图由高尚的理念支撑，有的意图则被狭隘的目标所限定；有的意图为叙述者本人所自觉，有的意图却几乎没有被意识到；等等。比如说，单纯作为记录被叙述的公司历史，某年被创立、某年在某处开设营业点、某年合并了某个公司等等，这些事实的选择本身是客观的；在这种情况下，意图是服从于所记录事实的（叙述者进行选择的余地非常小）限定性的；而与此相对，比如作为个人历史的例子，《福翁自传》的情况就很不同。在这部传记里，鲜明地描述了在时代转换期间福泽谕吉这个人物的生存方式，而读者则会接受叙述者福泽本人发出的强烈信息。在这里，客观的事实被包含在叙述者主观的意图之中。

如果历史叙述的价值基准被浓缩为客观实证性的浓度的话，那么，在上述两个例子里，前者即公司历史显然更为客观实证，而后者《福翁自传》就这一点而言是不及前者的。但是，实际上后者作为历史叙述的价值却是更高更丰富的；这是因为，在前者那里，叙述意图从

属于给定的目的，它自己并没有独立性，所选择的事实本身也是给定的事实，并没有经过叙述者的遴选和淘汰；而后者，在回忆的主体所留下的足迹，亦即经过主观选择的事实本身之中，暗含着叙述者本人“历史的眼光”。这里所说的“历史的眼光”，是指过去的事实为了成为历史的事实必须经过历史学家的选择时的那种选择的眼光。这种眼光里包含着历史学家的意图和选择事实的基本标准。这样，历史叙述可以粗略地表述为在记录和讲述故事之间的往复运动。

在此，意图的质量和历史叙述的质量的关系是一个潜在的问题。因此，我们首先有必要清理一下历史叙述当中的意图问题。

1. 历史叙述当中被给定的意图——在公司史、社区史等等叙述里面，如前所述，那些被认为值得记录的、非日常性的事实和数字经过检验考证，尽可能多地被选取、被叙述，取舍选择的意图并非是编纂者个人的，而是公司或者社区负责人的意图，一般而言，那种性质的意图是公司或者社区的，不是叙述者独立的意图。此外叙述的材料也多是所给定的记录，它作为事实是固定化了的，在叙述意图也服从于上述既定目标的情况下，尽管叙述本身确实具有客观性，但那种客观性却是“记录的客观性”，与我们所希望讨论的“历史的客观性”不具有同等的性质。也就是说，无论事实的客观性怎样浓厚，“没有历史学家的事实则是一潭死水，毫无意义”。

在此，叙述者的意图被给定的前提所束缚，事实也被限定在给定的框架里，这是问题的关键之所在。这样的情况其实并不仅仅限于公司历史或者社区历史。在历史学领域里，常常出现历史学家无意识地服从于某种既定目的意识的情况，或者历史学家会把某种通行的观念或者意识形态作为既定的标准。这种情况的存在，反倒使得历史学家不得不向自己提出这样一个问题：历史叙述中意图的自由到底是怎样的状态？

2. 时间系列的记录当中存在的景观与动力问题——一般说来，历史叙述都是沿着时间的顺序展开的。在此情况下，作为叙述者的意图，通常是按照时间的脉络搜集事实，把事实按照相近原则加以分类，并进行解释，这是比较正统的叙述法则。在我们中国史的领域中，例如宋代的宋学、明代的阳明学、清代的考证学在不同时代各领风骚，即是这种思想史叙述。的确，朱子学—阳明学—考证学这样的学术史变迁作为客观的时代景观的变化，这一点对于任何人来说都是显而易见的，但是假如仅仅满足于这一点而把它们只是按照时间序列排列起来，那么，我们在这样的时间之流中就无法发现时间本身所发生的质的变化。假如我们仅仅按照自然时间的顺序叙述景观的变化，那是无法叙述时间所具有的历史性的质变的。这样的历史学家，宛如从火车的车窗眺望窗外一闪而过的风景，并不停地把它们拍摄下来的摄影师，他可以最终把自己拍到的风景照片按照时间顺序展

示出来，但是他很难说是历史学家，因为他变成了一个丧失了历史探求意图的旁观者。这个旁观者历史学家的意图，其实不过从属于前行的火车亦即时间的序列而已。他忘记了历史学家应该具有的自由意图的功能。为了不引起误解，我要在这里强调一句：我在此并不是说反对描述历史中的景观，我说的是，历史学家不应该被景观限制了自己的视野。

一个渴望摆脱一切未经自己验证的既定前提的历史学家，恐怕不会满足于日本江户时期以来就定格化了的宋代有宋学、明代有阳明学、清代有考证学的景观描写吧。也就是说，他会希望从被给定的叙述意图中挣脱出来，从而获得自由。于是，他将会发生一些朴素的疑问：这些景观的变化是因何而起的？是什么催生了宋学？又是什么催生了阳明学？进而，他也必定会对自己周围的历史学氛围发生疑问：把“宋代有宋学”一类景观描写作为既定框架，规定自己是宋学的研究者，或者阳明学研究者，服从于这种自我规定所限定的意图，选择取舍与宋学有关或者与阳明学有关的事实，再把它们在已有的框架里组织起来——对于这样的历史研究方式，他将会产生根本性的质疑。说到这里，或许会有人问：那么说到底，历史叙述究竟是什么？所谓探寻历史到底是什么样的过程？其实这也正是我所关心的问题。不过，这个问题牵扯到了太多的层面，我在此姑且把主题仅仅限定在历史学家的意图问题方面，以求对于这个问题稍微接近一步。

关于意图，我认为历史学家必须经常性地对于自己的意图抱以疑问。自己到底想知道什么？为什么希望知道它们？而且，这些自我逼问必须贯穿现代的苦恼与课题意识。

我不能满足于按照王朝更迭的顺序罗列变化的历史风貌，那是因为我坚信中国历史中不仅仅充满了诱人的景致，也具有着使这些景致得以成为景致的“历史的动力”，换言之，中国的历史也同样是“动力的历史”。我的这个信念逐渐转换为对中国历史研究中偏见的不满，从而铸造了我本人历史研究的意图。

这个意图，看上去似乎事先预设了“寻找历史动力”这样一个目的，所以在进入历史的过程中，从外观上看好像很类似于我在前面谈到的“先有一个设计的规划然后去寻找事实”的做法。但是，其实所谓“动力”，是从众多事实之间的关系当中归纳性地浮现出来的一种虚构性的意象，任何一种先行的预设都无助于发现它。比如，催生了阳明学的历史动力，仅仅从阳明学派和它的反对派的一系列言论中，或者是围绕着它们的那些背景中，是无法找到的；作为历史动力的连续形态的历史脉络，只有在沉潜入无边的历史世界的过程中，才能够在突然之间闪现在我们的面前。这种情况，我愿意称它为已然存在的事实“自动地”组织成为历史叙述。我在引言里谈到历史学家打破给定的无意识框架，让事实“自行组合”，说的就是这样一个历史学的复杂体验。



我想举一个例子说明这个过程。我们可以假定有人平日一直在读宋、明时代士大夫有关儒学的文献。到了某一个时刻，他发现在明末的民间文献中使用了“礼教”这个词汇。他在看到这个用语的时候如果联想到，自己并不记得在此前阅读的士大夫文献中见到过这个用语，并进一步联想到，及至民国时期，出现了“礼教吃人”等说法，而儒教在那时也被频频地称为“礼教”，那么他可能会进一步探索，发现这个用语在清代的遗产继承文书、宗族的族谱家训等民间文件中被广泛使用，那么他可能不需要花费很多时日就得到一个判断，那就是这个“礼教”作为民间秩序的体系，在社会上扩展开来，而通过它维持民间社会秩序的作用，构成社会政治安定的保障，等等。而在这个阶段，如果他的脑海中闪现了这样一个念头，即这种民间秩序的形成或许也正是一种民众的政治参与，那么，他就可能直觉到具有教化民众之学这一侧面的朱子学向阳明学的流转。这一念头或者说直觉，其实就是事实“自行组合”的体现。

也就是说，在朱子学那里，士大夫和官僚作为政治主体试图以道德方式驾驭民众；而到了阳明学，则开始致力于把政治—道德的主体扩散到民众中处于指导地位的、具有自觉意识的阶层中去（实际上，被视为与阳明学对立的新朱子学在这一点上也是相同的）；而到了清代，礼教成为民众儒教，试图以普通民众整体为对象，使秩序伦理（礼教）渗透到社会各个层面。可以说，从

朱子学开始到清代礼教的时代为止，构成了一个缓慢的政治—道德主体下移的过程：从上层官僚层到中层民众领袖，再到下层民众整体，政治道德的主体逐渐缓慢地渗透并扩展到整个社会。而当那个阅读者意识到了这个过程存在的时候，可以说他是依靠历史学家特有的直觉得到了发现。

反过来说，就是历史学家在这个时刻产生了推论：民众要求参与政治这一历史内在力量，肯定是促使儒教中从朱子学到阳明学·新朱子学然后再到礼教这样一连串历史景观发生变化的动力。也就是说，历史学家把民众参与政治的要求这一“历史的动力”作为历史时间中质的内容之一抽取出来了。

说到这里，我感觉到要被质疑了：那么这个关于动力的推论，有可能成为客观的事实吗？有文献记录的证据吗？

这个问题背后的问题是：事实记录这样确凿无疑的“历史景观记述”中的客观实证性，与叙述没有事实记录的“动力”这样一种可以说是不可视的历史时的客观实证性，究竟如何才能同样称得上是“客观”的呢？

对于这样的疑问，首先必须澄清的是，这里所说的推论并不是作为被记录的事实而存在的史料，而是一种虚构。但是，这种虚构既不是小说家的虚构，也不是所谓有多少史学家就有多少种历史的那种“历史学家的故事”。首先，如蜘蛛为了编制蛛网而吐出丝线一般，它是由从事实中抽出的不可视的丝编制而成的，这是以事实为基

础的虚构，不同于小说家依靠想象力并诉诸出场人物的感性而完成的虚构。同时，它也不同于“历史学家的故事”：后者虽然也是虚构，但是它却是历史学家按照某种目的意图搜集事实，并按照该意图把历史组合为无数故事中的一个。在我所讨论的这种虚构之中，历史学家的一切叙述意图都不会被接受。那是一个俨然存在于超越历史学家意图层面的虚构世界。不过它并非是与历史学家无关的客观存在，当历史学家没有能力发现它的时候，它不会显现自身。历史学家要想发现它，使它显现出来，必须具备某些资质。这就是足以感觉到那个虚构世界存在的历史直觉，或曰历史感。这种历史直觉、历史感，是从不间断地畅游在无边无际的文献之海的气力当中诞生，并以在现代这个时代里历史性地面对同时代史的当下性或者说历史性为营养源的。只有在具备了这样的感觉的历史学家那里，这个世界才可能被发现。

那种按照朱子学—阳明学—考证学的线索排列的“思想史”也就是“学术景观史”，其中的“景观”的客观性如果被规定为事实记录的如同照片一样的不动的客观性的话，“动力”的客观性则是跃动着的：它赋予事实以意义，激活事实，使被记录的事实作为历史事实而再生，并从中引出与现代的对话。

对于我来说，这跃动着的客观性正是历史的客观性所在，也就是历史虚构的真实性所在。

### 3. 被限定为特定对象的意图——多数历史学家都有

这样的经验：当说到自己从事历史研究的时候，立刻会被对方追问研究什么主题。实际上，历史学界的主流操作方式就是在限定的领域内确定相关的主题，以此为研究对象的。比如宗族制研究、女性史研究、民众反叛研究等等。这些研究都是以主题区分对象的；还有例如明代小说研究、清代学术史研究等等，这些研究是以时代区分对象的。尽管这种种都是被限定了的对象，可是其实它们都非常之大，一个研究者终其一生也难以全部涉猎某一个对象所涵盖的文献量。因此，越是诚实地面对学术，就越是不得不限定研究对象的范围。研究者往往因此而事先把自己的意图限定在某一特定的研究对象那里，然后按照被限定的意图与基准在文献中寻找必要的事实。

但是，这样的方法也暗含着两个必须正视的严重误区：第一，由于研究对象的范围是从历史整体中作为独立的一部分而截取的，这个部分从与整体关联的角度看，总不免带有某些断裂和扭曲；第二，当这个部分被作为历史的一个组成部分加以组合的时候，它也很难避免依靠迥异于整体的结构进行组合。

在此，问题在于我们如何把握历史的整体。至少就中国史而言，从历史动力的角度看，中国历史的整体结构尚未得到充分揭示。这样说主要不是因为史料的缘故。对于我们来说，既有二十四史这样的王朝编纂的正史，也有各个王朝自己的记录；时代越是晚近，资料就越丰富，而且已经有很多中国史依据这些史料被写作

出来了，为什么还要说中国历史整体结构尚未得到充分揭示呢？这是因为，迄今为止的历史叙述，基本上作为历史景观的构成态、连续态甚至仅仅是并列态而被生产出来的，那种把握时间的质，换言之把作为事件的景观看成是时间的质的集结以及变化形态的历史叙述并不发达；进一步说，就是紧贴那种使得历史景观得以成立的“历史的动力”、“动力的历史”的历史叙述并不发达。换言之，在中国史领域里，尚缺少欧洲那种系统的、具有虚构性质的关于动力的历史叙述的积累。以我之见，中国历史结构描述的不充分，其实意味着亚洲历史结构，广义地说，欧洲的历史结构叙述都是不充分的，进一步同样可以说，世界史的结构也尚未完成。不过，关于这个问题，我不打算在此展开，留待其他机会再谈。

一般而论，各个部分的历史景观合起来就构成一个整体的景观，但为了使它们成为一个整体，必须使这些景观相互之间具有内在的联系。所谓内在的联系，换一个说法，就是推动历史催生各种景观并使其不断发生变化的内在动力的链条。与这种集结和变化不发生关系的部分，很难成为“历史的部分”。例如，就中国近代思想史而言，清末的严复受到他自己翻译的《社会通论》的影响，把中国的宗法制度视为文明“半开化”的封建家长制，其后，民国时期的新文化运动扬起反对宗法制度的大旗，其反宗法一反封建的话语构成了民国时期的思想潮流。而其后的思想史研究基本上是立足于这样的

事实，并捍卫这样的观点的。“家长制统治”作为中国宗族制度的一个组成部分，也就被从以“相互扶助”为主轴的宗族制度整体中分离出来，变成一个独立的实体。在很长一段时间里，只要提到宗族制度，人们就立刻会把它归入“家长制”这个关键词里去。而中国近代思想史也被通俗易懂地简化成了反封建、反宗法、反“家长制统治”的历史，从而，宗族制度中与“相互扶助”这样一个整体相关联的部分就在历史叙述中被遮蔽乃至被删除了。然而，在事实上，作为利益基础而支撑着宗族制的相互扶助理念和系统，即使在毛泽东革命打倒了宗族制之后，仍然变换了景观而作为中国社会主义革命的社会伦理和系统而继续存活着。就是说，在这里历史时间的质可以通过相互扶助系统的变化而呈现出来，历史动力可以理解为促使这一系统持续和变化的能量。反封建一反宗法这一中国近代的“局部真实”，正是由于游离于这个基本动力之外，所以，从整体结构上看，总不免有牵强附会之嫌。

如上所述，限定于特定对象的历史叙述，换言之，针对特定主题的历史叙述，不可避免地要直面这样的问题：从根本上说，叙述者是从什么观点、立场、分析框架出发选择事实、组合它们并且赋予其以意义的？这种时候，最棘手的问题是，通常这些观点、立场、分析框架的问题并未被分析者明确意识到，人们很容易依靠既定的前提进行操作。这种弱点在依靠意识形态框架接触历史对象的时候尤其明显地凸现出来。但是，我并不是

说那些把研究视角限定在特定的主题和对象的研究是应该忽视的。我倒是认为，毋宁说这些方法由于在历史研究中是大多数，并受到重视，应该更促使其发挥生产性。只是，为了发挥生产性，这种个别性研究应该时刻注意不要与历史叙述的整体结构失掉联系。

4. 从属于某种意识形态和既定或者外来概念的意图——由一些中国的历史学研究者所采取的马克思主义或者说是人民史观的历史叙述，在叙述意图上具有怎样的主观性，这一点已经为人所了解，这种情况在战后的日本史学界也是存在的。马克思主义历史研究的方法论里强调历史的法则性，通常叙述者认为自己的叙述是依照历史的客观法则进行的，不过这里存在着一个棘手的问题，如果那些法则并不是从中国的历史中抽象出来的，换言之，不是从中国历史内部浮现出来的，它与中国历史的实际状态并不相合，那么，依据它所进行的历史叙述，恐怕就有把主观意识以“法则”之名强加给历史的可能。这一状况，对于历史研究中的意图与标准的客观性问题给出了一个解答。

《庄子·养生主》中庖丁解牛的故事是人所皆知的。有一个屠夫，因为宰杀了相当数量的牛而使用的刀却锋利依旧而闻名于世。当他被问及秘诀的时候，他回答说，自己不是切开骨头和肉，而仅仅是沿着肉的筋络与骨头的缝隙推进了刀刃而已。这个故事为分析历史的时候如何处理对象的问题提供了线索。就是说，如果无

视对象自身的内在脉络，只是依靠外力来裁决对象，那将是无视客观的主观行为。

例如，在战后近半个世纪里，从事中国近代思想史研究的学者关于儒学思想的想法，基本上都是把它视为封建遗物，并进而依据打倒家长制统治、建立平等的社会主义的框架来把握中国革命的整体结构。根据同一个思路，也有人试图这样处理明清思想史的整体脉络：把以“心即理”为核心的阳明学视为促使儒教解体的思想，但是由于在现实当中，阳明学并没有在清代发扬光大，相反，倒是体现“家长制统治”的“吃人的礼教”控制了整个社会，因此只能说在中国明末开始，“近代”遭到了挫折。也就是说，中国的“近代”没有发育成熟，只有等到鸦片战争之后，欧洲的“近代”入侵之后，才开始了充满了苦难的抵抗与接受的近代过程。在此，中国近代思想史的整体结构，是依靠把儒教（王朝的传统）视为封建思想的遗物这一既定观念而建构起来的。而反对这一观念的人，其实也是立足于欧洲的既定思维框架（例如解释儒教的抵抗、儒教的自我否定等等）的。我希望顺便在此强调一个事实，那就是，在这种情况下，把儒教也就是王朝的传统视为封建遗物的观念，是“西方的冲击”在中国知识分子之中造成的危机感的产物，这种危机意识的观念自身作为保存在文献上的话语，也是历史特定时期的一个组成部分，是客观存在的；但是对于这种客观的历史资料必须进行历史性的解读才是准确的，我们必须承认一个基本事实，那就是



清末民初中国知识分子的危机感及其表达，并不等于中国社会本身危机的存在方式。在这个意义上，急切地进行“反封建”和“反礼教”的清末民初知识分子的观点，在内容上却很有可能是主观的。这样看来，上述中国思想史的结构在双重意义上是外来的：一是知识分子的历史观念里渗透了欧洲近代的框架和价值观，是被扭曲的；另一个是这一欧洲化和扭曲了的历史意识被进而用以描述自己的历史结构。不过，现在这些虚假的框架似乎已经不攻自破了，甚至连描述历史框架这个工作本身也一并被否定了，其结果，另一个极端的现象出现了：人们陷入了有多少历史学家就有多少种历史的虚无的状态。

那么，假如我们拨开那些“外来”的历史面纱，沿着中国内在动力的线索去追寻历史结构，会有一些什么样的结果呢？

在事实上，如前所述，中国的儒教在阳明学之后作为民间秩序伦理而广泛渗透，到了清代，它以“礼教”的形态进一步广泛地扩展，这使得民众参与政治的途径得到了开拓。在原理层面，自宋代以降，中国的道德原理被视为政治原理，政治秩序也一向以道德秩序为支撑；从这一基本事实出发，可以顺理成章地得到一个关于历史动力的虚构：随着礼教作为民间秩序伦理的扩展，它的主体不再仅仅限于官僚阶层，也扩展到了民间的实力阶层，这意味着民间自治领域的确立。即使在敏感的知识分子被危机意识所驱使，高呼“礼教吃人”的

时候，明末清初以降开始显现出来的民众的政治意识在清末民初也仍然在继续成长，宏观地看，这个基本状况构成了其后国民革命和共产党革命的基础。换言之，如果没有清代成熟起来的“民间”社会基础，也就没有民国时期的革命。

有一个问题是需要注意的。那就是革命反对了儒教，但是却以“民生主义”、“共产主义”的形式承续了天的统治理念（“大同”和“均”），也就是说，儒教的统治理念和相互扶助的伦理在革命之后也作为国家理念和社会主义伦理被分别继承。从外观上看，也就是从“景观”上看，中国历史是不连续的，而如果沿着内在的理路去透视它，那么会意外地发现很多非直观意义上的连续性。激烈地反对儒教的毛泽东革命，正是在这种非直观的意义，以断裂的方式把儒教伦理转化为社会主义的伦理。如果在直观的“景观”上，我们大概很难看到这样的结构关联性。

这种对于儒教历史的整体结构进行发掘的工作，是不能依靠外来的或者特定的意识形态以及先人之见、既定价值观和框架来进行的。只有在沿着中国历史内部的脉动去探寻的时候，浮现出来的虚构的意象才有可能传达历史的真实。

这种确实可信的“内在的脉络”、“动力的历史”，是用看不见的线索贯穿起来的，并不具有所谓实证性的“可以看到的证据”。我想斗胆断言，这才正是“对历史而言的客观存在”（诺曼所说的“没有接缝的织物”）。

反过来，所有的“外来”，仅仅因为它无法具有内在性这一点，就足以使其被视为非客观的了。

那么，我们如何才能够切近中国的“历史的客观的”整体结构呢？

### 无意图地进入历史的海洋

在考察如何切近客观的历史整体结构、如何才能进入历史的内部脉络之前，首先必须讨论一下为什么有必要这样做的问题。

如果有人问我，对于我个人而言，发掘中国历史结构的意图是什么？那么我将回答说，我希望把中国历史叙述中所包含的上述各种歪曲纠正过来，并与造成这些歪曲的世界上的偏见、歧视、扭曲等等不公正的状况进行斗争。我认为，世界上的偏见等等并不仅仅限于种族和民族歧视这样的现实政治和社会感觉，在知识生产领域，它们也乔装打扮，渗透到人们的认知方式里面去，并且血肉化到使得人们并不认为这是偏见的程度。特别是在亚洲研究的领域里，依靠西方视点而结构历史这样一种偏见已经落实和固定化到了教科书的层面，偏见的再生产是肆无忌惮的。

比如在东亚，几乎没有人怀疑回应西方冲击造成了近代的开端这样一种看法。其结果，东亚近代的构图就变成了日本是成功者，中国是抵抗者，朝鲜是落伍者，这样一种优劣顺序。而反对这个构图具体内容的人，其

实也是以这个构图为前提的，因而也是在强化这个构图本身。这个构图很显然地是西方中心主义的历史意识形态的产物，就连在亚洲，按照这个构图所结构的历史，也以各说各话的方式积累了一个半世纪。作为历史叙事的虚构，已经被以这样的方式建构，打破这积累如山重重如障的叙事和虚构，绝非一朝一夕的容易之举。如果就这样认同现实不闻不问，那就是在事实上结成同谋，助长这样的偏见。我希望，至少在对于这个问题有所警惕的人们中间，应该从现在开始就着手摸索另外的可能性，不忌惮错误与失败，创造具有“本来样态”的历史虚构。

那么，究竟如何进入历史内部的脉络呢？

答案非常单纯。一言以蔽之：空着双手进入历史。

具体而言，第一，进入资料的时候，不带特定的意图。不服从特定的意识形态和外来的或者既定的观念、框架。第二，不限定特定对象和特定主题。第三，尽可能扩展阅读文献的范围，阅读的时候不能断章取义地阅读；要从头到尾地阅读，并且要阅读两次以上。第四，要以时代先后为顺序阅读。

这四项要点，都排除了我在此前强调的寻找事实、取舍选择、组合事实等等前提，而且也不立足于卡尔所说的事实由于历史学家的介入才成为历史事实的想法。

在上述四项要点中，有一个共同之处，就是它们都基于这样一个立场：我们用动力、矿脉、内部的脉络等等说法所指称的“本来样态”，并不是基于某些意图能

够发现的对象，也不是由历史学家的取舍选择可以制造出来的东西。历史学家只有进入无边无际的历史海洋，才可以在其间与自然呈现出来的这种“本来样态”相遇。关于历史海洋的想法在卡尔那里也是明确地提到的，他说所谓事实不是鱼贩子案板上摆着的鱼，而是在广阔的深不可及的大海里游弋的鱼；而历史学家捕捉到什么样的鱼，“取决于他到大海的哪一个部分去，使用什么样的渔具”〔3〕。这里有一个含混的地方。卡尔以海洋的某一个部分和渔具，究竟比喻的是什么？如果他在此借以比喻历史学家的世界观和历史观，那么我是赞成的；但是对我而言，历史事实并不是使用钓竿钓上来的一条一条的鱼，而是正在游动着的鱼群。对我来说，历史的事实是鱼群的生态，它不能被历史学家钓出水面，而是当历史学家潜入水底时，展现在他的面前。单独观察一条鱼而绝不可能了解的鱼群的生态或者鱼群生息的海底生物链，这才是展现在我们面前的历史。

在我的经验里，真正的历史结构，如同日本历史上有名的雕刻家运庆所雕刻的佛像：它不是运庆雕刻木材造型而成的，而是经由运庆之手把木材中原本潜藏着的佛像发掘出来而已。所谓“本来的样态”，与其说是依靠历史学家的技巧而组装造型的，不如说是依靠历史学家的眼光发现和挖掘出来的。而历史学家的眼光，就是历史学家的世界观、历史观、现代认识。

---

〔3〕《历史是什么？》，第29页。

为了发现“本来的样态”，历史学家必须使自己的眼光摆脱所有的意图。然后，放弃一切目的意识和意图地阅读文献。并且一定要虚心地通盘阅读文献的所有部分。在这个不断重复的过程中，最初模模糊糊地浮现在脑海里的某些不成轮廓却无法摆脱的东西，如果运气好，在第二次阅读的时候也许就会得到文献的回应，变成某种影像从资料中浮现出来。

就中国的情况而言，幸好中国有二十四史这一由各个王朝所编纂的正史；如果想要在头脑中描绘从秦汉到明清时代的二千年的历史过程，就可以从《史记》开始“无心”地读起。不过，二十四史由于作为文献被视为是二手史料甚至是三手史料，一直被历史学界认为史料价值很低；其理由在于在编纂时存在着后代王朝的观点以及史官的主观性介入的问题，还有原始史料的流失导致的记述真伪无法确认的问题，以及原始资料由家族或者同乡进行改纂的可能性等等。尽管如此，但是，假如以长时段的眼光看问题，那么，二十四史显然具有时代的个性写照价值，比如汉代的记述与明代记述的不同之处等等。因而，上述的缺陷可以被视为历史的误差。

我在此把二十四史作为例子的理由，当然是因为它基于我的个人体验。我注意到中国以宋代为界，天的观念发生了变化这样一个事实，不仅仅是由于对于前述“天理”这一语汇的疑问，也是由于通读二十四史的时候所注意到的变化：在历代王朝之中，每当发生灾害等等的时候，皇帝周围所发生的有关天谴的言论，因时代

不同而热中的程度差别很大。可以说随着时代推移在逐步地降温，越来越从对天意的归依转向依靠地上政治加以对应。这并不是事先确定了研究主题，或者预设了假说的框架能够得到的，只有在通览二千年历史的过程中，才能如同矿脉被发现时一样，这些事实会自己呈现出来。

如果这种体验仅仅是我个人性的，那么没有必要把个人的事情拿来写文章。我相信，恐怕试图进入历史的历史学家，不管他研究的结论如何，大概都会通过自己的个别性体验共有这样的过程吧。只要“无心”地进入历史的海洋，并且不知疲倦地在其中畅游，那么，总有一天会听到发自海底的历史之声，亲眼看到历史矿藏的脉络。在这种时候，我们就会实际感受到，其实不是历史学家在叙述历史，而是历史在叙述历史。

这就是进入历史这件事情。

至此为止，我一方面强调发掘“本来的样态”这一“意图”，另一方面又在阐述“无意图”、“无心”的历史之旅。这是否是矛盾的呢？我在此要做一点补充说明：发掘“本来样态”的“意图”是不可带入历史的，即使带入历史，这意图除了碍事之外也不会有任何作用。因为，所谓“本来样态”并不是客观的存在物，因为说到底，它不过是一种虚构——当然这是高层次的“历史的虚构”——而已。实际上，“本来的样态”只有在映入历史学家的眼帘之后才能够存在，而这种情况下历史学家的目力不是用来寻找“本来样态”的，这种“目力”，简言

之，就是历史学家生活在现代的历史感觉本身。

正如卡尔所说的那样，或者说不必依靠卡尔的说明我们也该懂得，历史学家是历史的一部分，是历史的产物<sup>〔4〕</sup>。历史学家一边不断参加着“当下”这个历史过程，同时把当下和投身于当下的自我历史性地对象化；或者说是必须有能力和一边把当下历史地对象化，一边加入到当下这个历史过程中去。这是一种使历史时间在自身中流淌的体验，是使得自己历史性地活着的体验。为了拥有这种体验，不可以把过去固定在某一个限定的时空之点上。把过去固定化，就意味着历史学家把自己固定在对于过去的评论者或者观察者乃至裁决者的立场上，也就是说，在历史学家那里，历史的脉动已经停止了。历史学家必须把现在作为过去流程中的一个环节，加以连续性地或者动态性地把握。所谓“本来样态”不是存在着的“东西”，也就是说，它不能作为过去的某一个存在物加以固定，或者是说不能作为固定物而客观地加以审视。从根本上说，一般而论，在历史学的世界里，没有历史学家主体参与的客观不是历史的客观，只不过是“风景”而已，在那样的客观里，并没有历史跃动。而不能够参与客观的主体也不过是历史的旁观者而已，那样的主体不会唤起历史学家的生命。

与历史学家在流动的历史之流中一样，“本来的样态”也是在现代这一流程中流动着的，不具有固定的姿

---

〔4〕 参见前引书第二章《社会与个人》。



态。它与时代的课题一起流动变形，或者对应于历史学家的世界观和时代感觉，呈现出不同的姿态。之所以说它是高层次的虚构，是由于它与人类和时代的理念息息相关，具有理念性格。我在本文里不断提到的“动力”、“矿脉”、“本来样态”，其实也不过是我作为生活于二十世纪后半叶的日本人所具有的时代意识所试图把握的某种理念的影像而已。

如果是这样，那么，在我之外的现代日本人、韩国人、中国人以及其他亚洲人，恐怕都有可能看到与此不同的影像吧。但是，这些影像之间的差异，绝不意味着历史的随意解释和不可知性，而是意味着我们所谋求的作为理念的中国意象，进一步说，是亚洲意象，反倒会变得更加丰富多彩。

## 代 跋

以下，作为本书结语的另一种方式，我想就始终隐含于本书之中的两个主题——“鸦片战争近代史观”及关于中国的近代化问题——作一个概述。

就考察现代中国的历史视角的问题，本书针对以往把鸦片战争视为中国近代之开端的视角<sup>〔1〕</sup>，试图提供另一种视角。就我的认识而言，一般所谓的历史的视角是一个有“时限”的东西，而不是普遍永恒的。就是说，它是应某个历史时期的需要而产生，然后又从那种历史需要中脱离出来并结束其使命的东西。

那么，具有时限性的“鸦片战争视角”是怎样的历

---

〔1〕 比如说，在日本，小岛晋治、丸山松幸所著《中国近现代史》（岩波新书，1986年版）称：“中国近代史开始于1840年发生的鸦片战争。那是因为，中国由于战败而被带入近代的世界，与此同时，发生了前所未有的深刻变化。”再者，在中国，李鼎声著《中国近代史》（光明书局，1933年版）写道：“我们把从鸦片战争到现在为止的这段时期视为中国近代史的领域。……其理由很简单。那是因为鸦片战争是中国受到国际资本主义波涛的袭击，在社会内部引起变化的重大的开始时期”等等。

史时期的产物呢？这一视角本来又是在怎样的历史需要下产生的呢？

首先，必须考虑到，在鸦片战争发生的1840年的那个时候，一个最自然不过的事实是，当时的人谁也没有想到这一事件会被后世视为历史的重大转折点。就是说，那是在后世的某个时期，因某人的回顾，而渐渐被这样看待的。

所谓后世，这里指的是二十世纪初叶。对于当时的中国知识分子来讲，最大的问题是如何面对清朝存亡的危机。这一危机是以甲午战争的战败为契机而产生的。例如，有人说：“甲午（1894年，甲午战争）以后至庚子（1900年，义和团事变）瓜分（列国分割中国为殖民地）之议极盛。”〔2〕又如：“中国之革命发端于甲午，盛于庚子之后，成就于辛亥（推翻清朝的1911年）。”〔3〕就像这些回顾当时情形的述怀或对事实的认识所表达的那样，甲午战争的败北给当时关心时局的中国知识分子带来了从未有过的危机感。中国不是被当时在军事上显示了占压倒优势的欧洲打败的，而是败给了被视为小国且是邻国的日本。这使他们震惊。对瓜分的危机感在他们之间骤然沸腾起来。这一危机感又因义和团事变而增强

---

〔2〕 参见汪精卫《驳革命可以召瓜分说》，《辛亥革命前十年间时论选集》第二卷（上）所收，三联书店，1963年版。

〔3〕 参见《中国国民党第一次全国代表大会宣言：中国的现状》（中国第二历史档案馆编《中国国民党第一、第二次全国代表大会会议史料》所收），江苏古籍出版社，1986年9月版。

了现实感并有所扩大。

但是，这是在面积广大的中国发生的事。正像如下的一篇奏文里所写的那样，在这一事件发生的那个时候，就连这一事件的发生，也不是所有的人都知道的。“今思十年前甲午之役，台湾既已割让，然官僚中竟有不知之者。甚至庚子之变时，京畿之地虽为之震惊，然东南地方官僚中竟有全然不知、歌舞醉饱者。”〔4〕

既然连在清王朝的发祥地、可以说是祖宗之地的附近发生过激战的甲午战争都有官僚不知晓，更何谈在广东这一边远地区发生的局部性纷乱了；当时的朝廷、官僚或政界对此没有给予很大的关注，是完全可以理解的。

等到关注时局的知识分子对于历史的回顾上溯到了鸦片战争，并开始认识到那时是危机的发端，恐怕是需要花费一定的时间的。

“吾国鸦片战争以后，每与外国摩擦，未有不败者。国威不振已七十年矣。”〔5〕这一感慨是由某个官僚在临近辛亥革命的1911年7月的奏折里发出的。在这一实例里，在鸦片战争过了70年之后，面对列强瓜分的危机感有所增强的情况下，鸦片战争终于作为追溯甲午战争和庚子事件时进一步上溯的初发事件而被人回顾。

本来，鸦片战争这一名称本身也不是当初就有的。当初有“禁烟之举”、“道光禁烟之役”、“英人之役”或

---

〔4〕 参见《清末筹备立宪档案史料》第一编《三、黄瑞麟摺》，1907年。（中华书局，1979年版）

〔5〕 同上注。

“趸船缴烟之役”等多种名称。或许鸦片战争这一名称是甲午以后东渡日本的中国留学生从日本带回去的可能性也难以否定。那是因为，作为中文，“战争”这一词本身对于此类应该称之为事变的情况是不适用的〔6〕。另一方面，日本的文书，例如在幕末时期的佐久间象山受鸦片战争的刺激写就的《海防策上书》〔7〕等文里，战争一词被频繁地使用。因此，有理由认为“鸦片战争”或许是来源于日本人先行使用的“阿片战争”一词。

接下来的问题是：将鸦片战争视为历史的分期点，是从什么时候开始的？

首先，作为一个线索，先来看一看梁启超在介绍日本的学术著作和教科书的《东籍月旦》（《饮冰室文集》四，1899年）一文里关于东洋史的部分。

---

〔6〕 顺便提一下。依据数据库检索得知，《清史稿》中“战争”一词的用例共有9例。其中，“日俄战争”3例，“中西战争”和“俄土战争”各1例，“与朝鲜或有战争”2例，“两国……倘战争不息”1例，“人习战争”1例。

〔7〕 象山写给藩主的这一上书是天宝十三年（1842年）上呈的。因为《中英南京条约》作为鸦片战争的终止符，是在这一年的8月签订的，而此上书是仅仅在其3个月之后受其触发而写就的，故可见其反应之迅速。在此上书的开头，他写道：“自去岁亥年（1839年）以来，英夷欲与唐山（此指中国）发生争端，频有至于战争之局势……”云云，表达了对鸦片战争的危机感（《就海防呈藩主之上书》，收于《日本思想大系55》的《渡边华山 高野长英 佐久间象山 横井小楠 桥本左内》，岩波书店，1971年版）。顺便提一下，水野忠邦塾下的三羽乌的一位叫涉川六藏的曾向水野忠邦提出一个“幕政改革意见书”（天宝十二年八月），其中言及鸦片战争时也使用了“战争”一词。此外，武藏国府中六社神社的祠官猿渡容盛在安政五年（1858年）上呈给德川齐昭的意见书里据说也有将鸦片战争称为“满清英夷之战争”的地方。（以上参照小西四郎的《鸦片战争给予我国的影响》，载《驹泽史学》创刊号，1953年。）

被介绍的日本有关东洋史的历史书和教科书有市村瓚次郎等编著的《支那史》(1892年出版)、桑原鹭藏的《中等东洋史》(1898年出版)。当我以这些书为线索通览了凡是现在在东京能够读到的明治时代有关东洋史的教科书<sup>〔8〕</sup>时,几乎在所有这些书里,都有关于“鸦片之战争”、“阿片战争”的记载。

不过,这些还不是把鸦片战争视为近代开端的框架(这一点后面还要谈到)。例如,就桑原鹭藏的《中等东洋史》而言,在上古(周代以前直至春秋战国)、中古(秦代至唐代)、近古(宋代至明代)和近世(清代)的历史分期里,鸦片战争被划入了近世时期。顺便提及,这个近世时期,被称为“欧人东渐时代”,分为《第一篇 清之初世》、《第二篇 清之塞外策略》、《第三篇 英人之东渐》、《第四篇 中亚的形成》、《第五篇 太平洋沿岸的形势》5篇,鸦片战争在其中的第三篇里。第三篇的章节排列是《第一章 帖木儿后的中亚形势与莫卧儿帝国的盛衰》、《第二章 英国的印度侵略》、《第三章 阿片战争》。鸦片战争是从清代史或明清史中的“西力东渐”的角度被认识的(如上述《支那史》);或者虽被记述,但不单独立条目,而被置于“英清之交涉”的条目里(如秋月胤继著《东洋史》1901年,那珂通世著《那珂东洋略史》1904年);或者不提

---

〔8〕 在东京都北区柴町的“东书文库”(东京书籍出版社的附属文库)可以阅览到明治以来的教科书。

及鸦片战争这件事(以我之管见,唯有内藤湖南著《新制东洋史》1935年)。在对待鸦片战争问题上,如上所述,虽有各种各样的看法,但是,在将鸦片战争置于清代或明清的通史之中、“欧人东渐”或“西力东渐”的时代趋势下加以把握这一点上是大同小异的。

日本明治时代后期的此类东洋史教科书对当时的中国产生了多大影响尚不清楚。夏曾佑的《最新中学中国历史教科书》(据说写成于1904年至1906年<sup>[9]</sup>)号称为中国最早的中国史教科书。据此书的目录可知,它采用了将中国历史分为上古(原始社会—周代)、中古(秦代—唐代)和近古(五代—清代)的历史分期,与桑原的历史分期法大体相同。遗憾的是,由于此书只写到中古时期的隋代就搁笔了,作者对鸦片战争是怎么看待的不得而知。不过,从此书将清代视为“更化期”即历史转折的时代这一点可以推测:作者基本上也是以“西力东渐”的视点看待鸦片战争的吧。不管怎样,在二十世纪最初的那些年头,将鸦片战争视为中国近代开端的视点作为一种历史叙述的形式至少还没有形成。

在这一历史视角问题上出现的一个转折,是中国共产党的创立所带来的。在中国共产党第二次全国大会宣

---

[9] 此书被国民政府采用为教科书,后来又改名为《中国古代史》,商务印书馆于1935年、三联书店于1955年分别再版。2000年河北教育出版社又将之作为“二十世纪中国史学名著”(吴怀祺编)的一册再版。此外,关于此书可以参照尹达主编《中国史学发展史》(中州古籍出版社,1985)第三章第二节《夏曾佑与〈中国古代史〉》以及上記“二十世纪中国史学名著”中吴怀祺氏所写导言。

言（1922年7月）里写道：“帝国主义列强侵略中国开始于1839年英国舰队的攻击<sup>[10]</sup>。这次攻击实是资本主义最著名的卑污强盗行为。……帝国主义的列强在这80年侵略中国时期之内，中国已是事实上变成他们共同的殖民地了，中国人民是倒悬于他们欲壑无底的巨吻中间。”<sup>[11]</sup>（不知为什么在没有使用“鸦片战争”一词的情况下）将1839年作为中国被殖民地化的开始时期，这便是一个转折。

在此之前，除了夏曾佑外，梁启超的历史分期法也属于“西力东渐”的视角。他将自黄帝至秦代统一的历史名为“中国的中国”，把从秦代到清朝乾隆末年的历史称为“亚洲的中国”，而把乾隆末年到当时的历史冠之以“世界的中国”。中国共产党在此类以“西力东渐”为视角的历史分期法之外，新提出了一个“殖民地视角”的历史分期法。

这一殖民地视角后来被马克思主义者应用于中国社会分析理论的论战。

根据何干之的论述，“从1923年到1924年，思想界里发生所谓科学与人生观的论战，1927年以后发生所谓中国社会性质和中国社会史的论争，还有1934年到

---

[10] 严格地讲，1839年是林则徐烧毁鸦片的年份，而英军开始攻击是在1840年6月。

[11] 中共中央书记处编《六大以前——党的历史材料》所收，人民出版社，1980年版。



1935年又发生所谓农村社会性质的论战。”<sup>[12]</sup>日本的马克思主义者进行关于资本主义的论争时，中国的马克思主义者进行着有关封建社会的论争、有关亚细亚生产方式的论争以及有关农村社会的论争，等等。

在鸦片战争之前和之后，中国并非被单纯地殖民地化，封建社会也渐渐地变成了半封建社会；也就是说，中国在受到资本主义压迫的同时，向资本主义发展这一新的变化也开始了。这种历史认识渐渐地成为共识<sup>[13]</sup>，不久，在毛泽东的《新民主主义论》（1940年）里结晶成了这样的革命战略——作为革命的第一阶段，对于鸦片战争以后的“殖民地、半殖民地、半封建的社会形态，使之变成一个独立的民主主义的社会”。然后，1949年的新中国成立之后的1954年，胡绳在《历史研究》上发表的《中国近代史的分期问题》一文引发了一场争论，争论持续了3年<sup>[14]</sup>，其结果，基于马克思主义历史观的“鸦片战争近代史观”成了统领全中国历史认识的官方历史观了。

---

[12] 何干之著《中国社会性质问题论战》第一章，生活书房，1937年版。

[13] 这里介绍两三种当时的区分法。郭沫若：原始共产主义制度（西周以前）、奴隶制度（西周）、封建制度（春秋—清代）、资本主义制度（最近百年）。陶希圣：氏族社会（殷—春秋）、奴隶社会（春秋—汉末）、封建社会（三国—宋）、前资本主义社会（宋—清末）、半殖民地社会（现代）。李季：原始共产主义的生产方式时代（唐虞以前—虞末）、亚细亚生产方式时代（鸦片战争—现代）。以上参照蔡尚思著《中国历史新研究法》第五章（中华书局，1940年版）。

[14] 参照《历史研究》编辑部编《中国近代史分期问题讨论集》，三联书店，1957年版。

正巧，我手头有一本最近的中国历史教科书。书中如下的叙述便反映了这种历史观。

鸦片战争以前，中国是封建经济占支配地位的国家。鸦片战争以后，……由于西方资本主义国家侵占中国市场、掠夺原料，一方面破坏了中国自给自足的封建经济，另一方面刺激了中国城市商品经济的发展，使中国逐步转向世界资本主义的商品市场。……鸦片战争以后，中国从封建社会逐步变成半殖民地半封建社会。……从此，中国人民开始了反对外国侵略者，同时反对本国封建统治者的斗争，中国历史进入了旧民主主义革命时期。鸦片战争是中国历史的转折点，是中国近代史的开端。（初级中学教科书《中国历史》，人民教育出版社，1993年）

中国大陆的历史学界大致经过了这样的一个认识发展过程。那么，在此之后，那些没有站在马克思主义立场上的历史观，例如“西力东渐”式的近代史观又怎样了呢？

从结论上讲，它们存活于台湾和香港的历史书籍中。这里介绍其中的一部——张效乾的《近代中国史》（台北华夏文化出版社，1960年出版）。其第一章题为《海路的开拓与西学东渐》，它从明末时期葡萄牙商人的来华起开始叙述。在其自序中，谈到西学传入的意义时他特地写道：“早期西学之传入始于明代万历年间，至

清初康熙年间始盛，……对天文学、数学、物理学等中国科学基础之建立给予了重大影响。”此外，萧一山的《中国近代史概要》（台北三民书局，1964年出版）则从明朝的灭亡与清朝的兴起开始叙述。在导论中，他批判了视鸦片战争之后的百年为近代的近代史观，认为李鸿章所谓的“两千年来的大变局”指的是三百年的历史，说的不就是十六七世纪以来欧亚通航和西力东渐中的民族革命的过程吗？

相对于前引日本学者将本国之外的亚洲作为认识对象的观点，中国的这一西力东渐史观则是一种本国史，其历史叙述具有主体性。例如，上述《近代中国史》《第十三章 日本癫狂的侵略与中国的国防建设》之类的章节安排，又如《中国近代史概要》里的《第十章 民族自觉与革命》之类的章节等。

另一方面，在日本的东洋史里，由于它是排除了本国的亚洲史，所以，视野比较宽，对于西洋入侵亚洲的处理方式则是客观主义的。例如，在前引桑原鹭藏的《中等东洋史》中，鸦片战争是被定位于帖木儿后的中亚形势与莫卧儿帝国的盛衰、英国侵略印度、俄罗斯侵略中亚、英俄两国的冲突等历史事件之中的。此类日本初中的东洋史在第二次世界大战后，作为高中的世界史而被重新编写了，至于鸦片战争，本来是被视为亚洲的西力东渐中的一个事件，而这时却被处理为世界的近代化过程的一部分。再以昭和二十七年（1952年）的某教科书为例，它的第一部分为近代以前，第二部分为近代

以后，将世界史分成了两部分；第二部分的章节安排依次为：近代欧洲的诞生、欧洲专制主义的形成、中华民族的再兴和北方民族的再称霸、资本主义的发展和民主精神及市民社会的成立、自由主义和国家主义、欧洲势力进入亚洲、帝国主义和第一次世界大战、极权主义的抬头和第二次世界大战、我们的时代。顺便提及一下，其中的《欧洲势力进入亚洲》一章由《第一节 欧洲诸国的东洋贸易》、《第二节 英法俄三国在亚洲的殖民地的形成》、《第三节 中国的动摇和日本的勃兴》这3节组成。毋庸赘言，鸦片战争被安排在第三节里。我们将不得不察觉到这样一种结构：这种世界史中的近代，虽名之为世界，其实是欧洲的近代过程；亚洲的近代过程只是被镶嵌于其中。有关近代的问题容待后述。在此，想提请读者留意的是：将自己也置于“世界”的近代之中的日本是从外面来眺望鸦片战争的；中国则是把它当作降临本国的一个难题，从内部来审视鸦片战争的。两者之间存在着微妙的差异。

不过，战后日本的中国史研究绝非仅仅是“从外面眺望”中国的。首先，它是从对战前和战时的研究的反省出发的。历史学研究会作为横跨各个领域的全国性学会闻名的，而在第二次世界大战的末期、1944年以降曾被中止了研究活动，直到1950年亦即中华人民共和国成立的第二年，才终于刊行了《1949年度历史学年报》。让我们来倾听一下这一期年报中有关东洋史·中国革命部分以“中国革命的胜利已经确凿无疑”开始的

热情洋溢的声音。

中国革命的胜利已经确凿无疑。中国革命的成功给世界形势带来的影响是不可估量的。亚洲各民族的新的历史将由此展开。……在中华民族面对长达8年——精确地说是14年——的日本侵略进行了英勇地抗战并获得胜利的时刻，我们……面对日本帝国主义的败北，必须对自己未能及时地提出有关中国革命的正确的、精密的认识而深刻反省。日本帝国主义对人民性的社会科学的镇压曾经无孔不入，使得为人民的学问完全得不到发展的条件。……为了使战后的中国研究具有人民性和民主性，我们必须站在新的基础之上，开创新的传统。……现代中国史是中国革命的历史，它一直连接到今天，我们必须探明其本质，以指引战后我们日本人的民主主义的各项运动。<sup>[15]</sup>

现代中国研究不是由外面来观察的研究，至少直到“文化大革命”为止，通行于当时大部分年轻学者之间的思想方法是：如何通过研究来确立日本社会变革的主体。

---

[15] 参见细井昌治《中国革命史》，历史学研究会编《历史学的成果和课题——1949年历史学年报》所收，岩波书店，1950年8月版。该会于战争末期被勒令停止活动，此年报是战后复刊之作，是自1943年至1949年的研究报告。

有学者曾经这样写道：“关于将 1840 年的鸦片战争作为近代开端的观点，大部分学者的意见已经一致。……作为‘半殖民地半封建社会’，中国社会基本上是一个包含了‘资本主义萌芽’的封建社会，同时，从整体上讲，它又作为世界资本主义体系的一环而为后者所包含。”〔16〕诸如此类与中国大陆的观点如出一辙的解说普遍存在于日本大部分的学者之间。这里恐怕存在着战后研究起步的源头。

战后，几乎所有研究近代中国的日本学者都接受了中国大陆视鸦片战争为中国近代之开端的观点。不过，在此，需要为包括我在内的研究近代中国的学者辩护的是：那种接受绝非单纯的追随和模仿，其中自有接受的内在理由在。

首先，在对待鸦片战争后中国的困境或惨状方面，我们与中国的研究者之间在认识上或心情上具有共同的地方。说起来，早在幕末时，得知鸦片战争爆发的消息，古贺侗庵（1788—1847，江户后期儒学家，著有《刘子》、《崇程》等）就曾断言“非理无道在英方”〔17〕。战前的无产阶级人士亦曾痛心地说：鸦片战争“打开了对前资本主义的‘未开化国’支那强制性传输

---

〔16〕 参见山根幸夫编《中国史入门》Ⅷ近代 I，山川出版社，1983 年版。

〔17〕 古贺在接触到荷兰有关鸦片战争的传闻时，针对传闻以为战争在于清国的非理的观点，认为“清为直、英吉利为曲，非理无道实在英吉利”。（参见前田勉《幕末日本的鸦片战争观——以古贺侗庵为起点》，载《日本思想史学》25 号，1993 年。）

欧洲‘文明’的火口……就是如此，在自鸦片战争至十九世纪末的约半个多世纪里，支那被欧洲资本主义这个怪物从四面八方蚕食；而且，其体内还被布满了吸血网”。<sup>[18]</sup> 这些对鸦片战争的表述，隐含着日本人的亚洲情感。对于先觉者的日本知识分子而言，鸦片战争是一个只要走错一步或许就会落到本国头上的事件，也就是说，在日本人的潜意识里，鸦片战争也是日本近代的开端<sup>[19]</sup>。事实上，鸦片战争给幕府末期人士的西欧观带来的影响是巨大的。

其次，战后日本的近代中国研究有它特殊的背景，即如上述历史学研究会的反省所示，它是以追溯中国革命所走的道路为起点的。因此，对于中国革命，由于在当时整个历史图景中不是从外面去俯瞰，而更多地是进入革命的潮流之中、从其内部加以检验的，其出发点便理所当然地落在了鸦片战争之上。

再次，进入二十世纪，中国知识分子面对民族存亡之危机发出了愤慨而沉痛的呼喊。这些言论往往被直截了当地视为鸦片战争以后在中国展开的反殖民地、反封建斗争的历史或当时社会状况的证明。当时的忧国人士谁都毫不例外地谴责鸦片战争之后清朝体制的腐败和软

---

[18] 参见无产阶级科学研究所编《支那问题讲话》第一章《大清帝国的崩溃》，1930年。

[19] 关于鸦片战争给日本带来的影响，除了本章注解〔7〕中小西的论文和注解〔17〕中前田的论文之外，另请参阅岩下哲典的《鸦片战争情报的传达与接受》中有关研究史的概况（《明治维新与国际社会》所收，吉川弘文馆，1999年版）。

弱无力。此类清朝观往往也几乎原封不动地被当作了清朝客观存在的实态。

例如，清末的革命家陈天华在介绍明末清初的思想家黄宗羲那具有批判性的君主论时，将之称为中国的卢梭，并感叹“法国在卢梭之后出现了千百个卢梭，而中国在黄宗羲之后连一个黄宗羲都未曾出现”〔20〕。这一感叹也往往被照样视为中国历史的实态。由于与研究的对象贴得如此紧密，导致了对象本身所诉说的“鸦片战争之后”又原封不动地成了研究者自身的研究视点了。

导致日本研究近代中国的学者把鸦片战争视为中国近代开端的，有以上这些原由。

在此，我想触及一下“鸦片战争视角”的“时限性”。

如上所述，这一视角在中国大陆基本上是由于革命的需要，通过对革命路线的战略性分析而产生的。也就是把鸦片战争以前视为封建社会，之后视为半封建、半殖民地社会的历史观。这样，在中国大陆，中国共产党把反封建、反殖民地的“新民主主义”的斗争作为革命路线，并使革命获得了成功。“鸦片战争近代史观”就这一点而言，在二十世纪尤其是前半叶里是一种有效的历史视角。不，准确地说，仅就“鸦片战争近代史观”中“由西洋的侵入引发的亚洲近代的开幕”这一侧面而言，它在日本便体现为“黑船近代史观”（江户锁国时

---

〔20〕 参照岛田虔次：《陈天华〈狮子吼〉》（《中国革命的先驱者们》筑摩书房，1965年）。



代外国船只被统称为“黑船”，这里是指把近代视为西方冲击的外来产物的近代观)，那也是为亚太地区被压迫民族共有的“抵抗式历史视角”。在这一意义上，第二次世界大战之后，不仅限于中国，印度尼西亚、菲律宾、越南、马来西亚等整个亚太地区都澎湃地兴起了由殖民地获得解放并作为国民国家独立的浪潮，它是源自“鸦片战争近代史观”的亚洲式自我重构的回应。

亚洲通过被强加给自己的近代（资本主义），使自身发生了变化，通过抵抗近代（帝国主义）而解放了自己。“鸦片战争近代史观”是在这场战斗中产生出来的具有象征意义的实践性历史视角。

然而，正是在今天这一时刻我们可以说了：对于中国史而言，最大的问题在于这一视角所含的两分法的正确与否——它以鸦片战争为界，将之前的中国与其后的中国一分为二，犹如两个性质不同的社会。所谓“性质不同”，准确地说是指封建社会与半封建社会的区别。由于这一两分法是来源于马克思主义历史理论的，它便一方面附带了“停滞”的形象，另一方面又附带了“变化”的形象，中国就好像成了两个层次相异的社会。

中国自从脱离奴隶制度进到封建制度以后，其经济、政治、文化的发展，就长期地陷在发展迟缓的状态中。这个封建制度，自周秦以来一直延续了三千年左右。……地主阶级这样残酷的剥削和压迫所造成的农民的极端穷苦和落后，就是中国社会几千年在经济上和社

会生活上停滞不前的基本原因。……自从 1840 年的鸦片战争以后，中国一步一步地变成了一个半殖民地半封建的社会。……由于外国资本主义的侵入，这个社会的内部才发生了重大的变化。<sup>〔21〕</sup>

如此一来，不仅仅有了这种以鸦片战争为界、视其为中国近代开端的时间性区分，它还造就了这样的历史形象：在此之前与其后之间，被强调的不是其中的连续性，而是它的断裂性；以鸦片战争为界，来自外部的近代这一变化被带进了停滞的世界。所谓腐朽清朝的崩溃源自鸦片战争以来的“冲击”力这一历史观就这样确立了。

日本高中世界史教科书所体现的那种西方中心主义的构图，为中国（也是亚洲）确定了被世界（也是西方）的近代所吞没的位置。而坚持二分法的认识论，就意味着中国被严严实实地镶嵌在这样的结构之中。

但是，埋没于欧洲近代的这种中国近代形象的持续不变，导致中国的近代被仅仅定性为“外来的近代”，这样的现状难道就该一直持续下去吗？

“黄宗羲之后连一个黄宗羲都未曾出现”这一当时旨在发愤革命的言论，不知不觉地成了将中国的近代仅仅视为“外来的近代”的客观性依据。对于这种现状，我们能够置之不理吗？

到了二十一世纪初的现在，“鸦片战争近代史观”

---

〔21〕 毛泽东：《中国革命与中国共产党》第一章第一、二节。

除了中国共产党政府为使自己的统治正当化可以加以利用外，人们不认为它有利用价值了。由于我们坚持这种近代观，我们的近代依然被包摄于欧洲的近代之中。这种死板的状况难道就不成问题吗？

我们应该看到，很显然，“鸦片战争近代史观”在二十一世纪的今天已经完成了其有历史期限性的任务。我想，当中国的历史研究者摆脱了“鸦片战争近代史观”的影响，开始摸索新的历史视角的时候，在我们日中两国间的历史认识问题上，新的开阔的视野将会展现于未来。到了那时，我们将摆脱日本以往的近代史观，诸如将日本的近代过程同时视为侵略亚洲的过程，或把日本的近代视为先进，而把其他亚洲诸国视为落后之类的单一的历史观；我们将获得新的历史观——就是说，我们将确立与西洋的近代并列的中国模式的“另一种近代”；我们将因此而重新讨论欧化的日本近代在亚洲的定位问题。

在本书中，我用“纵断面”作为一种意象去捕捉中国的“另一种近代”。

所以，最后，我想触及一下围绕中国的“另一种近代”——直截了当地讲，亦即“中国的近代”这一措辞的问题点；同时，还想就本书所使用的“民间空间”这一概念做一点说明。

我在本书中是尽量避免使用“中国的近代”这一说法的。理由很简单，因为，现在一般所谓的“近代”，

是以文艺复兴、宗教革命、市民革命和产业革命这四点为内容的欧洲的概念，所以，如果剔除这四点而谈论“中国的近代”的话，那它就很自然地被视为近代的疑似形态或特殊形态，其结果是中国的近代便会用以指称被欧洲的近代包含并渗透了的特殊而疑似的部分了。也就是说，鸦片战争以后，为欧洲渗透了的中国的疑似性近代化过程正是被视为世界史中的“中国的近代”。

一提到近代，俨然存在一个为人默认而又牢固的前提，即它是资本主义的时代，是率先实现资本主义的欧洲向世界扩张的时代。而且，由于这一资本主义被认为具有上述配套的四项内容，所以，一种诡辩或误解便流行了——资本主义的全球性被直接认为就是这四项内容的世界史意义的普遍性。也就是说，资本主义等于这四点组合，以至于在这一等号公式之外，再去想象其他类型的近代被认为是不现实的了。

但是，即便这种等号公式赢得了霸权，欲在欧洲以外的地区，仅仅把资本主义的渗透过程视为一元化的近代过程，那也是不现实的。为什么呢？因为，渗透的发生，是由于接受渗透的一方存在着某种接受的基体，而这种基体的样态在各国各民族里绝不会是一样的。也就是说，各国各民族对近代的接受状态绝非是相同的。换言之，各国各民族在欧洲的近代侵入之前，理所当然地各自拥有着自己固有的历史过程。

为此，在本书中，我尝试了用“横断面”的意象去把握资本主义近代覆盖世界的情况；另一方面，又用

“纵断面”的意象去把握接受方在资本主义流入之前与其后所展开的历史的流动。就是说，对于中国，我把始于十六七世纪的新变化的潮流当作“纵断面”，而把鸦片战争以后外来的资本主义近代当作“横断面”，试图从“纵断面”与“横断面”的相互冲突、对抗、吸收、变化的状态中去把握中国的近代。

我之所以执著于“纵断面”，并不仅仅因为我认为近代的一元性导致了世界历史构图中的歧视与偏见，最为重要的理由是，我们从中国历史的进程中，能够感受到一种与欧洲显然不同的历史流变的脉络——如果要给它一个名称的话，“近代过程”一词是很合适的。

在此，我并不想径直用“另一种近代”来称呼那一流变的脉络。在确定称呼之前，我们必须处理梅棹忠夫氏曾经提出的有关地域·文明间差异的问题：是否只有资本主义的近代才算是近代？答案如果是的话，那么，我们如何理解唯有欧亚大陆的两端（欧洲和日本）适合于资本主义，而大陆的中间部分（中国、印度、中近东、俄罗斯、东欧）却不适应的事实呢？欧亚大陆的中间部分对资本主义的不适应，是由于各国社会在历史的发展阶段上处于未开化阶段，抑或是由于各国在资本主义化方面尚未成熟的缘故呢？还是由于各国的社会形态本来就与资本主义社会形态不同的缘故呢？我的结论是：我们假设各自社会的形态是不同的；我想站在这一假想之上，称之为“另一种近代”。所谓不同的类型，比如说，是确立财产私有制？还是存在财产的共有

制——无论是部分的还是总体性的共有？还有，是个人的权利得到重视呢？还是共同性受到尊重呢？等等。

如果把类似这样的问题视为类型之差异的问题，那么，所谓“另一种近代”，将会叙述怎样的历史过程呢？这是一个核心问题。在一个既没有文艺复兴，也没有宗教革命和市民革命，更不存在什么产业革命的地方，能够描绘出怎样的“另一种近代”的构图呢？

在黄宗羲之后，又能勾画出怎样的使“黄宗羲”层出不穷的构图来呢？

在构思这一构图之际，作为一种尝试，我把清朝的“地方分权化”的脉络设想为自清初至清末各省独立期间的“民间空间”发展的路径。这一“民间空间”，简明易懂地讲，是指被称为宗族、行会等民间组织或被称为善会、善堂的公共社会活动团体<sup>[22]</sup>的活动空间。但其实还不仅仅局限于此类对外公开的空间。毋宁说它的主体是不对外公开的，换言之是没有被记录下来的，或隐藏于记录背后的看不见的空间，这些才是主角。例如，未作为制度而表面化的、制度所不可及的，或制度缝隙间的空间；或者，不是事件或活动本身，而是产生事件或活动的，或使事件成其为事件的磁场；还有，因无记录反而使其存在得以证明的日常生活空间；因受体制的排挤与压迫，反倒可以从排挤和压迫这一事实反过来类推其存在的某种关系空间；我称这些为“民间性

---

[22] 参见夫马进著《中国善会善堂史研究》，同朋舍出版，1997年版。

空间”。这一空间是流动而不定形的场，是伸缩自在的关系，是一种营造。我之所以没有把此类空间称为“公共空间”或“公共领域”，是因为这些概念会使人联想到与欧洲“市民社会”的联系。若要问：为何要避免那样的联想？那是因为：所谓中国的“公共空间”，实际上是一种官民联动的空间，它或是溢出体制和制度之外，或是反过来，与体制和制度保持着联系，同时依靠官与民的紧张关系构筑而成的、某种可名之为“联动空间”的场域<sup>[23]</sup>。

即便我们对这一空间冠之以“民间”之名，那也并不一定意味着它是与“官方”相对抗的，或者是脱离“官方”而独立的“民”。有时候它与“官方”相结合，有时候又与“官方”相对抗；有时候去辅佐“官方”，有时候则利用“官方”；有时候不与“官方”保持关系，而有时候虽想与“官方”发生关系却找不着门路。

正因为有这样的“民间”，官民的联动才成为可能。在这种情况下，“空间”的有效运转往往意味着制度的扭曲，而制度的生效则常常意味着使“空间”变形。“空间”与制度错综复杂地纠缠在一起，而政治就生存于这种错综复杂的关系之中。比如说，官方有时靠镇压来维持制度；但从另一方面看，这种镇压又会与多

---

[23] 大谷敏夫氏所探究的清代后半期的乡董制对于思考官民的“联动”问题是颇有意味的。从这里我们可以看到在官与乡绅的联合·互补关系中，地方公共事业得以发展。参照大谷氏著《清代政治思想史研究》第一章，汲古书院，1991年版。

样化的“民间空间”悖论式地共存。

从宋代到清末，或者从明末到清末民初，这样的“民间空间”是怎样持续或变化发展的呢？我们又将怎样描绘这种持续与变化的脉络呢？如何将它作为靠“地方分权化”而“颠覆王朝制度的革命”这一构图加以描绘呢？不管怎样，我想提出这样的假设：清末之所以能够以各省独立宣言的方式推翻王朝制度，正是因为有了这种“民间空间”的“复杂性成熟”。本书附录《关于历史叙述的意图与客观性问题》就是为寻求描绘这种假设性构图的方法而写的。在此，且举一两个具体实例。

如清代的曾静事件。雍正皇帝时，有个叫曾静的人因涉嫌批判了雍正皇帝的政治等罪名而被捕入狱，还被雍正皇帝亲自审讯。在其罪状中，有一条是说他主张封建论（地方自治）<sup>〔24〕</sup>。曾静还将对其思想产生过影响、当时已经死去的吕留良招供了出来。于是，朝廷下令将吕留良从墓穴中挖出来处以极刑，对其家人也处以连坐极刑，以示惩戒。而另一方面，对于曾静，则让他写自白书、反省并自我批判。还将审讯记录冠以《大义觉迷录》传发全国的学宫，充当意识形态教育的材料。而就在曾静在押受审期间的雍正七年，有一位叫龚建颺的汉人官僚上奏提议在各州县的东西南北各置一名由当地选出的“乡官”以辅佐州县之行政。对此，满人重臣

---

〔24〕 关于封建，请参阅《中国思想文化事典》《封建·郡县》项，东京大学出版社，2001年版。



鄂尔泰立刻上奏表示反对，其理由是：如果让地方上有势力者参与当地行政的话，政事就会因为亲友关系而混乱<sup>[25]</sup>。其结果，设置“乡官”的奏请未得批准。从汉人官僚与满人官僚间的这一绝非偶然的意见对立以及产生要求设置“乡官”的奏请的背景等情况中，我们不能不感觉到一种复杂的“空间”的存在。就是说，一方面，作为意识形态的“封建”在中央政府的层次上成为要加以镇压的对象；而另一方面，在同一时期里，却有地方官僚奏请实行实质性“封建”的政策。这种体制内部的错位或扭曲值得我们注意。不难想象，这种由当地有势力者担任的“乡官”会成为官民共同（或相互补充）的地方自治活动的连接点。然而，这在当时却没有被视为“封建”。再者，这里，表面上看起来设置“乡官”的奏请被驳回、“地方自治”未得以制度化；但是，我们应该想象得到，实际上，在产生这一上奏的州县的行政体制中，正是因为有了地方层面的自治的实质性联动体，亦即官民混合组成的复杂的空间，作为联动体的这一空间即使在上奏被驳回之后，仍然在以别的名义持续地活动。满人官僚或许已经感觉到了有人欲使那种联动空间在制度上合法化的企图吧。

黄宗羲之后可以设想的千百个黄宗羲，一定是与那些未能制度化的空间各层次相联系或者使空间得到扩展

---

[25] 参见鄂尔泰《议州县不必设副官乡官疏》，《皇朝经世文编》卷十八《吏政》所收。

的人物。

此外，我们可以看到，在清末奏请地方自治的大量上奏文中，大部分上奏者都是将“乡官”制比拟为地方议会来论述的，所以有人说：“昔所议乡官之制，实与议院制同。”<sup>[26]</sup>虽然在辛亥革命期间，议会制实际上未能得以实行；但是，当我们考虑到当时的谘议局、乡绅、省绅在省级政权中所扮演的角色的时候，我们就将认识到需要“乡官”的那个“空间”，其前景是通往辛亥革命的。

为了将“另一种近代”当作历史意象加以打造，我们必须编写有关这种“民间空间”发展的“物语”。对于我们来说，要否定“鸦片战争近代史观”是很容易做到的；但是，要打造十六七世纪到二十世纪之间的“另一种近代”，则还需要相当长的时日吧。

如果我们在不依据“鸦片战争近代史观”的情况下去考察清末民初的社会实态的话，我们将看到什么呢？本书的第8章《礼教与中国革命》和第9章《另一个“五四”》这两篇论文就是为此而作的。

所有这些文章都是为打造“另一种近代”而做的前期准备。我期待更多的中国问题的研究者，尤其是中国的中国研究者能够参与到这一工作中来。

---

[26] 参见陈炽《庸书·议院》。



## 后 记

从某种意义上讲，这是一本在形式上不太合乎常规的书。所谓某种意义，其一是指从纯学院派的角度来看。本来，“中国的冲击”这一书名本身就是非学院性的。岂止如此，稍不留意，此书便有可能沦落为廉价的煽动性作品。

此书在结构上也不是前后形式相一致的作品。从结构上讲，序论和第一部分（即第1章至第3章）可以说是传媒式的时事评论。第二部分（即第4章至第7章）是有关历史研究视角问题的。第三部分的两篇论文与附录的一篇论文总还算是学术性论文。因此，将此书当作学术书来读的读者，对本书在问题焦点的安排上会感到有所困惑吧。另一方面，出于对现代中国的关注而欲阅读时事论的读者，会因不知不觉地被带入有关研究视角的问题或学术论文的世界里而感到困惑。

那么，这本书到底是以什么样的人群作为自己的读者对象的呢？

面对这一疑问，我难以作答，比如说按照阶层或职

业将读者对象定为学术研究层、教育界人士、传媒界人士或经济界人士等等。在我的脑子里，将某一特定阶层或职业里的人设定为本书读者对象的想法是不存在的。

我所预想的读者层，是与阶层或职业没有关系的如下这样一些人。

(一) 首先是那些从知性的角度对最近，也就是1978年进行改革开放以来的中国，尤其是1990年代以降中国的变化抱有关心的人们。

(二) 在上述人们当中，那些对中国最近的经济变化不仅仅是当作“泡沫性”急速增长的现象加以理解，而是关心隐藏于这些现象背后的深层次问题并摸索着该用什么样的历史主义视角加以认识的人们。

(三) 那些面对资本家可以加入共产党、保护私有财产的条文不久前已被写入宪法的中国的现状，对中国社会主义革命的来龙去脉及其前途——例如，中国革命原来是怎么回事？社会主义在中国的前途将会怎样？——等等的问题抱有关心的人们。

(四) 那些为了关注日本而去关注中国的人们，也就是在思考以下问题的人们：日本应该怎样面对当今中国的变化？现在的日中关系应该如何定位？今后的日中关系应该是怎样的关系？

(五) 还有，明治维新以来，日本一直是抱着西欧中心主义的近代观来推进自己的“近代化”的。日本的这一坐标轴在二十一世纪里还能够依然故我地保持下去吗？在以中国为首的亚洲诸国或地区正在发生巨大变化

的情况下，日本的坐标轴是否已经到了非自我反省不可的地步了？有此种预感的人们也是本书的读者对象。

本书就是为了上述的这些人们选编而成的。

为此，本书在序论里提出了如下稍微有点煽动性的问题：在认识现在的中国时，我们还能继续保持以往的那种单纯的对华优越感吗？我们是否有必要用一种与以往不同的姿态与中国交往呢？

本书的第一部分指出了我们日本人平日无意识中对中国抱有的偏见，或身处日中关系之间却对之未能察觉的日中间存在的鸿沟和齟齬以及虽被视为问题却依然未得解决的日中间的问题点，并在某些段落从与以往的常识相异的角度进行了分析或斟酌。

由于这种分析或斟酌牵扯着“是什么问题”、“从何处”以及“如何认识”的视角的问题，所以，在第二部分专门探讨了这些视角的问题。具体而言，以往在认识中国近代时，有一个谁都不加怀疑，却被当作前提的视角，亦即认为中国的近代始于鸦片战争的西欧中心主义的观点。针对这一观点，我提出了如下看法：我们意识到了十六七世纪起开始胎动的地方分权化的新潮流，并把它视为中国“近代化”过程的源头（它的延伸结果成为各省独立运动的辛亥革命）。然后，当我们以一种新的视角去观察中国时，以往有关中国革命和现代中国的观点将怎样变化？本书将此作为一个认识视角的问题进行了阐述。

不过，有关这一视角，由于我以前在别处已经部分性地有所论述，所以，对于我来说不一定算是提出什么

新问题。但是，在本书中，我在明确提出“鸦片战争视角”是有“时限性”的观点的基础上，对以往仅仅只是部分性地论述过的观点加以了综合，这是我往前迈出的新的一步。

在第三部分里，针对以往人们以西欧中心主义（马克思主义）的近代观去看待五四运动和“礼教”世界的情况，我采用这一新的视角撰写了两篇论文，试图从不同的角度去发现以往所未能发现的世界。在这两篇论文收入本书之际，我的念头里是把大学时代中文班的同窗中后来活跃于经济界的学友们作为读者对象的。对于当年的我们而言，中国就是一个革命的中国。其革命的渊源就是1919年5月4日北京大学学生们发起的抗日游行即五四运动以及其中呐喊出的打倒封建“礼教”的口号。它们超越了时代，为我们日本的学生运动所继承。虽说岁月已经流逝了近半个世纪，如果以中国本身作为视点去审视当时被我们无意识地用西欧近代的价值尺度加以理解的五四运动和“礼教”的话，我们又将看到什么呢？我想这对于知识好奇心依然旺盛的同窗们一定具有吸引力，所以将这两篇论文收入此书。读者通过这两篇论文将会意识到中国的社会主义其实是建立在中国传统社会体制和有关社会秩序的观念之上的。

在这本书里隐含着一个大主题。那就是：如果我们设想中国存在着一种与欧洲近代过程相异的“另一种近代”，那么，具体而言，这个中国式的近代过程具有

着什么样的“故事”呢？我在本书的第二部分里多次谈到以鸦片战争作为中国近代开端的近代史观（横断面）的局限性，提出了从十六七世纪起考察中国近代的视角（纵断面），并主张将两个视角交叉成一个十字。

但是，这“纵断面”实际上还仅仅是一条连接十六七世纪的地方分权与二十世纪初的辛亥革命之间，即连接点与点的贫瘠的线状物，终究是撑不起“故事”这一名称的。欧洲的近代自从作为一种故事而为人们叙述以来，已经有几百年了。如今，它犹如一座辉煌的殿堂耸立着。所谓“后近代”也好，“反近代”也罢，“超近代”亦可，正是因为有了这座辉煌的殿堂，才有了这些学说的创作。而此殿堂又通过将这些学说当作自己的否定性媒介而使自己作为历史产物的存在理由增强了活力。另一方面，就中国而言，即使你想否定什么，或批判什么，亦是徒然。因为在中国根本就不存在那样的殿堂。有人或许要说：难道在欧洲自己已经否定了那座殿堂具有普遍性价值，正在殿堂本身得以相对化从而远离它的时候，我们还要在中国新建一座落后于时代的殿堂吗？但是，事实上，所谓欧洲的自我否定和自我世界的相对化是欧洲人在自己的世界内部仅仅将欧洲当作一个世界所做出的，它是一个自成一体的东西，在与外部世界的关系上并未得以相对化。我们知道，地球内部事物之间的相对化与地球本身与其他行星之间的相对化是有着本质的区别的。只有当既成的殿堂与外界的另一个殿堂形成对比的时候，它才真正得以相对化。为此，另一个殿堂的设计



图和素材都必须是它自家的东西。那么，怎样建立这座殿堂呢？这一困难的课题一朝一夕是完成不了的，必须有众多人数年、数十年甚或上百年的共同努力。

问题在于使用的方法。在已知的既有素材和设计图都是欧洲制造的情况下，要选择中国制造的素材，制作中国制造的设计图，从而建立起一座殿堂来，我们能有什么样的方法呢？结论是：深入到中国历史中去。归根到底，只此一途。本书的附录一文就是为了摸索这一方法而写的。因此，可以说此论文是面向中国历史研究的专家们的。这也正是我将它作为此书的附录的缘故。

我从开始从事中国思想史研究的时候起，就思索着一个问题：所谓近代，就中国而言，它意味着什么？从那时以来，直至今日，我一直探究着这个课题。不过，虽说一直从事有关近代问题的研究，但我的专业并非所谓的中国近代思想史。由于我并未仅仅把鸦片战争之后的中国作为研究对象，而是把唐、宋，经明、清直至近现代的中国放在视野之中，所以，既成的“近代框架”是容不下我的研究的。又由于我试图打破近代框架去考察近代，所以，我一直痛感缺少一部有关中国近代化过程的长篇历史“故事”。我甚至感到在二十一世纪的今天，重新塑造既成的“中国近代”的历史形象是多么刻不容缓：因为这一历史形象在西欧中心主义的历史造型的影响下，构成了偏见和歧视的根源。

以下是本书所收各文初次发表的情况。

《序论 中国的冲击》：2001年12月在（东京）国际文化会馆的特别讲演。2002年4月载《国际文化会馆会报》13—1号。2002年11月载（日本）国际交流基金亚洲中心刊行的《亚洲中心新闻》22号，题为《“日中·知识共同体”的轨迹》。

《第1章 中国与“自由”、“民主”》：2000年12月“日中·知识共同体”东京会议报告，《日中间持续至今的冷战思维》。

《第2章 如何面对现在时的历史》：原题为《为了创造日中间的知识共有空间》，载岩波书店刊行《世界》2000年9月号，原题《新世纪的第一步》。又载大修馆刊行《しにか》2001年1月号。

《第3章 所谓历史认识问题，是怎样成为问题的？》：“日中·知识共同体”东亚会议（东京）报告，2002年8月。

《第4章 历史中的中国革命》：1999年11月在岩波市民研修班“重新思考中国革命”会议上的讲演，题为《思考中国革命的脉络》。又载新书馆刊行《大航海》1999年12月号，题为《再考中国革命》。

《第5章 中国近代的源流》：2000年9月在哈佛大学燕京学社的讲演，题为《俯瞰近代中国的新视角》。

《第6章 辛亥革命再思考》：载岩波书店刊行《思想》2002年11月号，题为《纵断面与横断面（思想的语言）》。

《第7章 两种近代化道路——日本与中国》：1999

年9月在伊朗德黑兰国际中心大厅“文明间的对话”论坛上的讲演，题为《东亚的两种近代化之路》。

《第8章 礼教与中国革命》：亚洲法哲学论坛“流变世界中的法——亚洲选择的多样化道路”会议（1996年10月京都召开）上的报告。后收入今井弘道等编《变化中的亚洲的法与哲学》，1999年有斐阁出版。

《第9章 另一个“五四”》：载岩波书店刊行《思想》1996年12月号。

《附录 关于历史叙述的意图与客观性问题》：国际日本文化研究中心共同研究课题《由认知和叙述的风格看到的历史教育》（京都，2002年1月）报告。后收入渡边雅子编《叙述的风格与历史教育》，2003年三元社出版。

不过，上述各文中，除了第7、第8、第9章和附录保持了原样外，《序论》的后半部分做了很大的修改，其余的几篇文章都做了不拘泥原文的修改。

本书是在门仓弘氏的牵引力的影响下快速编纂而成的。回想起来，我在东京大学出版会经门仓氏之手所出版的拙著已有4部：《中国前近代思想之曲折与展开》（1980年）、《作为方法的中国》（1989年）、《在亚洲思考》全七卷（合编，1993年—1994年）和《中国思想文化事典》（合编，2001年）。现在，除本书外，还有一部正在筹备中的《中国思想史》（合著），加起来共有6部。这个数字虽不算多，也绝不算少。门仓氏与我之间

存在着一种可以称之为亚洲认同的相同情感。这种情感也蕴藏在这些出版物之中。

本书也是以那种亚洲情感为基础编辑而成的。此所谓亚洲情感，对于我来讲，那是一种有色人种的情感。一位来自中国的留学生曾对我说：有一天他在上野公园里看到白种人在路边卖艺并收取围观者投掷的钱币的场景时，他感到一阵激动。他说，希望有一天能在北京的街头也看到这样的景观。白种人跑到有色人种的国度里，通过街头卖艺向有色人种讨钱的场景，在他的眼里，或许意味着从他出生前的祖父、曾祖父时代就代代相传的无意识的常识来了个180度的大转弯。这件事情在他的心里产生了一种难以形容的情感。但是，那种情感并不单纯是用另一种种族歧视去报复以往的种族歧视，其情感深处所隐含着的是持续了一百几十年的中国的悲哀——它是复杂的，或者说是延续了四百年的亚洲的忧郁。

听罢他的话，使我条件反射似地想起自己六十年代初期去中国时的心情。坐在列车上的我，看到中国制造的火车在中国人自己的管理下行驶在中国大地上，心里为之激动。还有，在同一时期里去印度时，坐在印度国内航线的班机上，也曾经为印度人操纵着飞机翱翔在印度的蓝天而激动过。那位留学生与我之间，在那一刻有一种无须言语的相同历史情感的交流。那就是我所谓的亚洲情感。我并非在此主张那种褊狭的种族主义和民族主义。硬要加以说明的话，那是期盼挣脱歧视和偏见以

获取自由的人类共同的心理，那是为了在此地球上消除压迫与被压迫结构的愿望和决心。

但愿通过本书的阅读，能够唤醒或许潜藏于阅读本书的读者心底里的那种共同情感。因为，那种情感今后将成为解决日中间诸问题的基础。还因为，我想，它或许能够使读者们理解，我在本书中所发的言论，绝非发自亲中派或为中国辩护的立场，而仅仅是企盼纠正日本人针对中国的那种没有根据的优越感或偏见。

本书除了仰仗于迎来退休年龄的门仓氏之外，还有赖于年轻有为的编辑山本彻氏的关照。有关本书的事项和文献的查找等方面都得到了他的诸多帮助。我察觉到我与山本氏之间默然中也存在着上述的共同情感的交流，虽然不曾公开地谈论到。借此，再次对门仓氏和山本氏鼎力相助深表谢意！

2004年3月14日

补记：在《序论》和第一部分里曾多次提到的“日中·知识共同体”的研究项目在国际交流基金亚洲中心的援助下，到去年为止共实施了6年。从广义上讲，本书也是这一研究项目的成果。对于这个始终处在摸索与尝试之中的项目，国际交流基金亚洲中心的有关各位给予了很大的理解和不断的援助。在此，向他们表示敬意，并深表不胜感谢之意！

沟口雄三著作集

中国前近代思想的屈折与展开

李卓吾·两种阳明学（待出）

中国思想史——宋代至近代（待出）

中国的历史脉动（待出）

中国的思维世界（待出）

中国的公与私·公私

作为方法的中国

中国的冲击

ISBN 978-7-108-03623-0



9 787108 036230 >

定价：35.00元