

沟口雄三著作集 孙歌 主编

孙军悦 译

沟口雄三 著  
作为方法的中国

生活·读书·新知三联书店

新  
知  
三  
联  
书  
店  
PDG

Houhou to shitenō Chugoku

Copyright © 1989 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

作为方法的中国 / (日) 沟口雄三著; 孙军悦译. —北京:

生活·读书·新知三联书店, 2011.7

(沟口雄三著作集)

ISBN 978-7-108-03605-6

I. ①作… II. ①沟…②孙… III. ①中国—研究 IV. ①K207

中国版本图书馆CIP数据核字(2011)第243851号

责任编辑 曾 诚

装帧设计 蔡立国

责任印制 张雅丽

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 9.625

字 数 184千字

印 数 0,001—7,000册

定 价 36.00元

PDG



沟口雄三1990年代在日本大东文化大学



溝口雄三

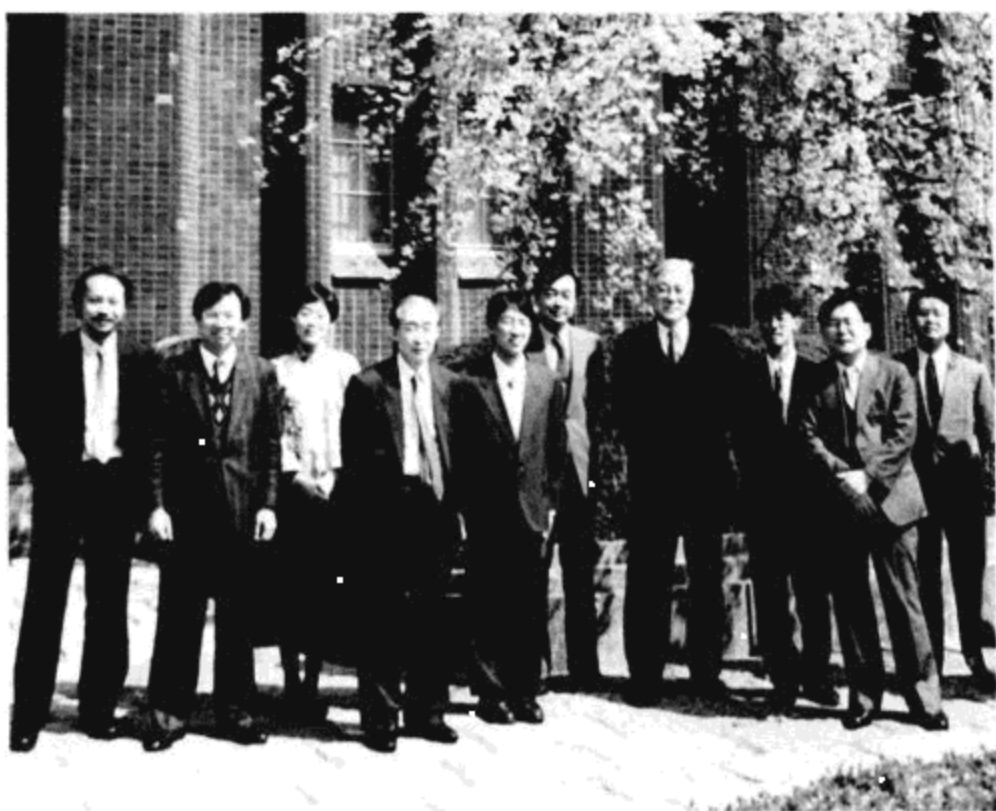
方法としての中国

東京大学出版会

《作为方法的中国》日文版  
(东京大学出版会, 1989)







沟口雄三(左四)与池田知久(右二)、户川芳郎(右四)和佐藤慎一(右五)等同侪在东京大学



# 目 录

## 第一部

- 第一章 考察“中国近代”的视角 3  
第二章 关于近代中国像的重新探讨 33  
第三章 中国的“封建”与近代 84  
第四章 天下与国家、生民与国民 117

## 第二部

- 第五章 作为方法的中国 125  
第六章 津田支那学和今后的中国学 134  
第七章 法国支那学、日本汉学和中国哲学 149  
第八章 写在“儒教复兴”之际 165

## 第三部

- 第九章 被扭曲的近代中国像  
——洋务与民权、中体西用与儒教 187  
第十章 一个反“洋务”派的记录  
——关于刘锡鸿 252

本书主要相关人物表 280

后记 282

附录 中国如何成为方法 孙歌 293



## 第一部





## 第一章 考察“中国近代”的视角

亚洲正在发生巨大的地壳变动，尽管速度缓慢。一个置身于亚洲四小龙的包围之中不得不对自身的经济“落后”开始有所省悟的中国，正呈现在我们中国研究者的面前。

被称为“十年动乱”或“十年浩劫”的“文化大革命”已经结束，其给经济带来的巨大打击〔1〕仅次于中日战争。从此舞台发生了天翻地覆的变化，中国从政治主义、原理主义的时代步入了经济主义、现实主义的时代。

从五十年代到六十年代，尤其是在1960年的安保

---

〔1〕据1987年1月5日香港《文汇报》称，“大跃进”和“文革”造成的损失达到6200亿元人民币，折合日币约25兆日元。“文革”前后及近年的统计数据请参考下表。

	1960	1965	1970	1975	1980	1985
社会生产总值	2679	2695	3800	5379	8531	16588
国家财政总收入	572.3	473.3	662.9	815.6	1085.2	1866.2
国民收入	1220	1387	1926	2503	3688	7031

单位：亿元。参照《中国统计年鉴》1988年版（中国统计出版社）。

斗争中，中国曾经是台前幕后的主人公，然而现在却退为背景，成为亚洲四小龙成功背后的陪衬，尽管仍然让人有些心怀畏惧。

中国在“文革”前后的巨大变化，使那些从“文革”之前就开始从事中国研究的学者们困惑不已，当然，他们对“文革”本身就困惑不已。

就我个人而言，我怀着五分批判（对于无原则的夺权抗争和错误的政治路线）、三分困惑（对于破坏了我心目中中国革命形象的日趋严重的现实状况）、两分共鸣（对于尽管如此仍试图在延安重新找回革命原点的主观主义意图〔浪漫主义〕），一直关注着“文革”的动向。也就是说，我也绝不是什么值得表扬的人。至少我没有公开表明自己反“文革”的立场，也无意去批判那些在日本挥舞着“文革”大旗，为毛泽东、林彪抬轿的所谓“文革”追随派。为什么呢？因为我自己也是受到中国革命的影响而走上中国研究道路的人，在这一过程中我内心逐渐形成的对中国革命的憧憬本质上和那些“文革”追随者是相同的，所以在没有挖掘出自己内部的问题之前，原理上我无法仅仅从政治的角度来批判他们。

总而言之，我和很多与我同辈的人所共有的战后的中国认识或中国观必须得到反思。如果不走出这一步，无论是亲“文革”还是反“文革”最终都不过是对现象的追认而已。换言之，战后近现代中国研究的视野被局限在了太平天国之后的革命道路上，如果我们不把其扩

展到近代以前，从综合性的或者说长期性的视野出发，确立一个俯瞰和细察中国革命的视角，那么就连对“文革”都无法作出历史性的、构造性的批判——这是我在“文革”动乱中的想法，在这里我想重新探讨一下。

## 1

我们这些在战争期间或战后成长起来的中国研究者，最初对中国几乎都不具备批判性的眼光。毋宁说，对曾经因为批判、蔑视中国而自动参与了中国侵略的战前或战时的研究者，如津田左右吉等人的近代主义中国观进行否定、批判或排除才是我们研究的出发点。

在这种情况下，一个有力的批判根据便是竹内好在《鲁迅》以及《中国的近代与日本的近代》〔2〕等著作中所表达的中国观。也就是说，一方面对日本的所谓“脱亚”的近代主义进行自我批判，另一方面把中国推向和日本相反的另一个极端，看做是亚洲理想的未来而憧憬不已。简而言之，我们的中国研究基本上都是从“憧憬”出发的。这种憧憬的对象是在各种日本内部的自我意识——即和日本近代百年历史相关的种种“反”或者“非”日本意识——的对立面所形成的一种反自我意识

---

〔2〕 竹内好《鲁迅》（未来社，1961），《中国の近代と日本の近代——鲁迅を手がかりとして》（东京大学东亚文化研究所编《東洋文化講座》第三卷《東洋的社会倫理の性格》，1948年。后收录于《竹内好評論集》第三卷《日本とアジア》，筑摩书房）。

的投影，所以从一开始便是主观的。这种憧憬的对象并不是客观的中国，而是在自身内部主观成像的“我们内部的中国”。所以这一“中国”才能够彻头彻尾地成为日本近代的反命题，其之所以成为憧憬的对象是因为它本来便是作为憧憬的对象而形成的。

并且，日本的脱亚—兴亚只构成了对亚洲尤其是对中国的侵略，而在中国却不仅确立了亚洲自身的抵抗的主体，而且还诞生了社会主义中国。随着这一历史事实越来越清晰地呈现在我们眼前，战争责任、赎罪意识以及对于日本战后新的反中国政策的批判等要素也开始包含于日本内部的自我意识中，于是“我们内部的中国”逐渐被内面化，“憧憬”式的自我否定的构造也日益深化。从历史上来看，这种自我否定的构造至少在战后二十年里反而是具有积极意义的。然而随着这种自我否定被逐渐地内面化、深入化，我们自以为只要不停止反法西斯、反侵略，或者说联合亚洲人民的各种活动，就可以获得主体性，而这种主体化尽管有所保留，却使我们感到能够把自己的研究课题和如何来变革“我们内部的日本”的课题结合起来，并深信这正是超越战前和战争时期的体制内中国研究的途径。现在再来回顾，就这一点而言，我们仍然无法否定其积极的一面。

但同时我们也无可否认，建立在与“中国近代”的关系上的自我否定式的憧憬构造，也使我们的反脱亚、反近代主义或者说亚洲主义式的主体变成了主观因而也



是脆弱的主体。我们没能在历史上把中国的近代客观化，与此同时，也没能在历史上将日本的近代客观化。这种倾向的理论根据便是上述竹内好的《中国的近代与日本的近代》。

众所周知，竹内在这篇文章里，把日本文化称之为转向型，相反地把中国文化定位为回心型。他写道：“回心源于保持自我，转向始于放弃自我。回心以抵抗为媒介，转向没有媒介。”保持自我和放弃自我是对欧洲侵略亚洲的两种不同反应。他认为，日本只将新的东西不断地层层叠加而不作任何“构造”上的变革，不经过抵抗就接受了欧洲，只一味地要成为欧洲；与此相反，中国却以“构造”为抵抗而不断受挫，因为持续的挫折感而不断抵抗，换言之，也就是固执于自我，并因为固执于自我而不得不进行自我变革。因此，当竹内写道：“看来东洋通过不断地抵抗，正在赶上欧洲、超越欧洲，创造出非欧洲的东西”时，他所说的“东洋”指的仅仅是中国。而日本却与此相反，在没有抵抗这一点上缺乏东洋特质，在没有保持自我的欲望这一点上又缺乏欧洲特质，他甚至说道：“换言之，日本什么也不是。”

对于脱亚式的近代主义的这种嗜虐性或者说受虐性的批判视点，据竹内自己所说是与鲁迅（1881—1936）的相遇中获得的。从这里我们也可以看出，这一批判试图从“鲁迅 = 东洋”的角度，把当时根植于日本知识分子内心深处的对欧洲的自卑感和与此互为表里的

日本浪漫派式的国粹主义心情，以及由此而产生的对亚洲的优越感，作为普遍存在于日本人的近代意识中的耻部来加以暴露。另一方面，这一批判也是在意识结构的深层对日本侵略亚洲尤其是侵略中国的历史所做出的自我批判。自我批判透过“东洋”的视线成为了全面的自我否定，也就是从根本上否定了位于亚洲的日本近代的先进性和优越性。正因为此，竹内的观点在战后不得不开始关注亚洲新动向的我们当中引起了强烈的共鸣，并在思想上深化了我们对战后日本的亚洲政策的批判。

日本从“东洋”的角度来看“什么也不是”，与此相反，新中国却被认为正在“超越欧洲，创造出非欧洲的东西”——在当时新中国诞生并正在不断朝着社会主义深化革命的情况下，这一崭新的中国形象作为新中国的现实而无条件地被我们接受了。也就是说，这一中国形象作为一种先验性的观念或多或少已经存在于我们战后的中国观以及中国认识之中。而正因为事先已经有了这样一种先验性的观念，在某种程度上使我们对团结亚非的社会主义中国又产生了新的自我否定（否定跟随美国的资本主义日本）式的憧憬构造。

然而，毋庸赘言，一般来说，一个全面否定或者全面肯定自己的历史、无法将自身相对化的人，也不可能客观地、相对地来看待他者。

的确，近代日本由于没有从固有的、内在的价值基准来把握各民族的文化，把欧洲近代看做是普遍的价值基准而将各民族文化一元地根据这一标准来衡量，从而

对亚非诸国产生了先进意识和优越感，从这一点来看，是反历史因而也是不公正的；但因此就把日本的近代说成“什么也不是”而加以全面否定同样也严重违背了历史的逻辑。无论是日本还是中国，各自的近代到底是如何以各自的前近代为基体的？建立在前近代基础上的近代和欧洲的近代相比，又在哪些方面具有独特性？换言之，日本和中国是如何背负着各自固有的过去的？即便是否定性的继承，这一继承又是如何制约着现在的？如果从上述违背或缺乏历史性的观点出发，我们不可能客观地、历史地来把握这些问题。

## 2

中国由于旧的统治阶级对新的局面缺乏适应能力而遭到了帝国主义列强的蚕食，但也正因为此，反而使反对帝国主义支配的民族主义运动不得不同时承担彻底变革旧社会 = 政治体制的任务。……反帝运动和社会革命的结合……成为了中国民族主义一贯的传统。而日本呢？打倒德川体制、掌握了统一国家权力的仍然是封建势力本身。只不过他们由于需要对抗西欧各国的压力而迅速地解消了国内多元的封建分权制，将权力统合于天皇的权威之下，……实现了自上而下的近代化。……民间的民族主义运动除了二、三特例之外……不但没有和社会革命相结合，反而和反革命、反民主

主义相结合了。

——丸山真男〔3〕

的确，中国和日本不同，不具备追随西欧型的条件。但中国并没有去弥补这一条件的欠缺，而是将欠缺积极地转化为了理想、力量。这便是孙文所说的“王道”。

——竹内好〔4〕

近代化的日本不断侵略中国，……而被侵略的中国，正是在近代化方面一片虚无空白的、活生生的人民因为“人需要生存”而起来抵抗，……终于凝聚了强大的力量打败了近代化的日本。……此时的中国人民是赤手空拳的人民大众，无论用固有的传统武器，还是用外来的近代文化都无法保卫自己。

——西顺藏〔5〕

日本的近代化走的是一条由旧统治阶级领导的自上而下、因而也是没有经过社会革命、追随西欧的帝

---

〔3〕 1950年丸山真男在太平洋会议上提交的报告《アジアの民族主義——ラクノウ会議の成果と課題》（岩波书店，1951）。引自竹内好《中国の民族主義》，参见注4。后经修正，改题为《日本におけるナショナリズム》，收录于《現代政治の思想と行動》（未来社，1957）。这里为了了解丸山在五十年代的问题意识，所以特意引用了首次发表的原文。

〔4〕 竹内好《中国の民族主義》（岩波讲座《現代思想》第三卷《民族の思想》，1957。后收录于《竹内好評論集》第一卷《新編現代中国論》，筑摩书房）。

〔5〕 西顺藏《無からの形成——“われわれ中国人民の成立”について》（《展望》复刊第一号，1964年10月。后收录于《中国思想論集》，筑摩书房）。

国主义道路，与此相反，中国的近代化走的是自下而上的反帝反封建社会革命、即人民共和主义的道路——这一观点至少在二十世纪五十年代至六十年代基本上是一个共识。

“和现代化了的日本相反，落伍于现代文化世界的是支那”（津田左右吉《什么是东洋文化》，收录于《支那思想与日本》，岩波新书）——顺便补充一句，津田把“现代文化”亦称为“世界文化，即所谓西洋文化”——这一类战前的中国认识在这一时期和“先进—落后”的模式一起被彻底排除，先进、近代的日本因其反民主主义、帝国主义的本质而成为了被否定的对象。

在近代化方面一片空白、本应是落后的中国反而将其空白化为动力，自我更生地实现了世界史上史无前例的全新的第三种“王道”式的近代——这一新鲜的感动构成了战后中国观的基础。

把中国的近代看做是自我更生式的近代这一观点是将“落后”正当化，即通过推翻“先进”的根据来否定“先进—落后”这一欧洲一元化的思维方式。看起来是全面否定，但正如后文所述，由于这种否定是在一旦进入了“先进—落后”这一模式之后所进行的自我正当化的否定，而并不是站在这一模式的外部从完全不同的角度来进行否定，因此在方法论上仍然不够彻底。

换言之，把缺乏追随西欧的条件的“无”看做是一种“欠缺”或“虚无空白”，并把“无”看做为“转化”的动力，使我们从一开始就远离了另一种认识的可

能性：即把在无的背后原本就有的那些无法用“先进—落后”这一欧洲一元论的图式来说明，和欧洲迥然不同的中国的历史传统，也就是渗透到中国近代的诸如“王道”之类的自古以来就有的传统，看做是对原本就有的事物的继承和发展。毋宁说，我们当中的多数人都想通过如章炳麟（1869—1936）（认为他试图通过自我否定来确立否定自我的主体）、鲁迅等人来认识“落后者”的自我更生，即中国是如何在其内部摆脱了两千多年以来的儒教和封建主义的重压的。这里存在着一个悖论，就是把中国的近代看做是对传统的全盘否定式的继承。坦白说，我们一直把重点放在了断绝而不是继承上。又因为和西欧追随型不同，造成所谓“超越了欧洲”的全新的近代这一印象不断扩大。顺便提一句，正因为这一印象在自我内部无限增殖，使得沉湎于“文革”礼赞的人更加陷入了自我陶醉的恶性循环之中。

### 3

事实上，中国的近代既没有超越欧洲，也没有落后于欧洲。中国的近代从一开始走的就是一条和欧洲、日本不同的独自的历史道路，一直到今天。

要在有限的篇幅里系统说明中国的近代化道路到底独特在哪里并不容易。简而言之，例如孙文（1866—1925）的所谓“王道”便是源于传统的大同思想，实际上大同思想不仅影响了孙文，而且还构成了中国共和思



想的核心。

众所周知，孙文经常把大同主义作为三民主义的同义语来使用。正如同盟会宣言所述：“四海之内，无一夫不获其所”，大同思想的基本内容归根结底就是万人各得其所。

大同一语由来已久，早在《礼记》中便已出现。当然，像孙文所倡导的以民权平等为前提来满足全体四亿人民的生存需求这一现代性的内容并不是自古以来就包含在内的。在君臣的等级秩序中，安分守己在某种意义上也可算是一种各得其所。以什么为“得其所”，当然要受到不同时代（如封建时代便会受到封建时代）的制约。但并不是说，封建时代持续了两千年，而近代共和式的大同在晚清自我更生，一下子就颠覆了两千年以来封建“安分”式的大同的重压。

从表面上来看延续了两千年的专制体制，其实在各个王朝随着历史发展，内容也不尽相同。和晚清直接相关的变化的征兆在明末清初——即明朝的里甲制（参看本书第三章第3节）、一君万民的专制体制逐渐崩溃，开始向清朝以地主制结构为基础、我称之为“富民”分治型的专制体制转型的过渡期——就已经出现了。

例如，黄宗羲（1610—1695）指出：“后之为人君者……使天下之人不敢自私……以我之大私为天下之大公。向使无君，人各得自私也，人各得自利也”（《明夷待访录》）；又如王船山（1619—1692）所言：“人欲之各得，即天理之大同”（《读四书大全说》）；或者更早期

的吕坤（1536—1618）所提出的“世间万物皆有所欲，其欲亦是天理人情……然而不得其欲者，正缘不均之故耳”（《呻吟语》）等等，从这些明末清初的思想家们不绝如缕的发言中也可以看出，早在十七世纪初叶，地主、富民阶层对一君万民的专制统治的反抗就已经形成了不可阻挡的时代趋势。这里所说的“自私自利”、“欲”在内容上是指对田地家产的私有欲，他们站在土地私有、乡村统治的立场上各自以自己的方式反抗皇帝对财富的“大私的独占”，有的甚至开始主张在彼此之间也应该“各得其所”。并且这些主张当中已经初步包含了以士大夫的经世思想为基础的均分所有的取向。

到了十八、十九世纪，随着乡村地主制结构的进一步发展，地主和农民之间的矛盾开始转化为主要矛盾，问题便不仅仅存在于皇帝和地主、富农之间，于是万人得其所的思想内涵得到了大胆切实地展开，出现了戴震（1724—1777）把农民的生存权也包含在“得其所”之内的所谓相互联合、生存调和的“仁”思想，还有更彻底地要求解决贫富不均的龚自珍（1792—1841）的“平均”思想等等。此后，经过太平天国在“有田同耕，有饭同食……无处不均匀，无人不饱暖”的乌托邦式的幻想下引起的大动乱，直至晚清共和式的大同思想，我们可以看到这是一条漫长的、多层结构的道路〔6〕。

当然，在近代共和思想进一步发展成为人民民主主

---

〔6〕 参看拙著《中国前近代思想の屈折と展開》（東京大学出版会，1981）。



义的过程中，也吸收了欧洲的民权、平等思想和马克思主义。但这些思想的摄取也正因为有了大同思想的成熟才成为可能。外来思想终究不过是来自外部的刺激而已。

的确，帝国主义的蚕食是深化或者说加速大同社会革命的一个契机，但社会革命的爆发本身并非起因于帝国主义的蚕食，大同思想的形成也不是因为缺乏追随西欧的条件，而是中国独特的历史进程的必然结果。

所以大同共和式的社会革命也必然以中国独特的方式展开。正如孙文把革命的主要目标设定为“要四万万人都丰衣足食”（《三民主义》）一样，中国共和革命的一个特征就在于以满足天下所有人民的生存需求为主要目标。例如，就人权而言，欧洲的共和思想的主要内容是以确立私有权为基础的政治权利上的自由和平等，而中国的共和思想为了满足四亿人民全体的生存需求，以大同调和为基础，更志向于反“大私”性质的经济上的平等。因此，“民权”也就意味着多数者为了反抗少数者的专横自私所追求的全体人民的生存权利，也就是国民权、人民权的意思。这和欧洲包含了个人经济活动的无限自由、即以个人私有财产权为基础的市民权利从一开始就大不相同。

要言之，中国的近代原先就是以自身的前近代为母胎的，因此在其内部继承了中国前近代的历史特性。反专制的共和革命这一在日本未曾发生的“旧社会、旧政治体制的根本变革”，说得笼统一些，也就是国民或人

民对于“大同”这一十六、十七世纪以来的历史课题的继承，因而也必然呈现出中国特有的面貌。换言之，中国从来就没有朝着欧洲式近代的方向走，与其说是一种“欠缺”或“虚无空白”，不如说是中国式近代的不得已的“充实”，而正因为继承了这一“充实”，又使其不得不受到前近代留下的胎痕的制约。顺便提一句，例如“文化大革命”的“十年动乱”便是和这种制约之间的斗争的一种表现。

#### 4

就民权来看，中国的这种大同式近代的特征也体现在民权所主张的与其说是个人权利，不如说是国民、人民的全体权利这一点上。

晚清的民权共和主义者陈天华（1875—1905）主张“吾侪求总体之自由者也，非求个人之自由者也……共和者亦为多数人计而不得不限少数人之自由”（《论中国宜改创民主政体》）便是一个很好的例子。当然从他的另一句话“现政府之所为，无一不为个人专制、强横专制者，其干涉也，非以为总体之自由，而但以为私人之自利”（同上）中也可以看出，这里所说的个人之自由指的是“私人之自利”，甚至于“个人”、“强横”的专制，和我们所说的个人自由内容不同。在他眼里，个人之自由无非是少数人即皇帝、大地主和富豪们专横的自由，所以他强调国民、人民总体的自由来与其对抗，

这便是他所说的民权共和。

而这种民权思想并不是陈天华一个人所特有的想法。

孙文在《三民主义》“民权和自由”一章里，曾经用民族主义、民权主义、民生主义来说明法国的自由、平等和博爱。他解释道，在中国，自由是指针对列强专横的民族、国民的自由；平等是指针对君主专权的全体人民的权利平等；博爱是指提高全体四亿人民的生活。也就是说，他从民族、民权、民生三个方面解释了总体的自由，所以在孙文那里，将全体国民、人民分裂为散沙的个人自由同样遭到摒弃。

在这之前孙文已经提到：“因不愿少数满洲人专制，故要民族革命；不愿君主一人专制，故要政治革命；不愿少数富人专制，故要社会革命”（《三民主义与中国前途》），这一主张后来发展成为三民主义。毫无疑问，这里所说的少数满洲人、君主一人、少数富人的专制即专横自私，就是陈天华所说的个人之自由。

总而言之，中国的大同式近代比起个人自由更志向于总体的自由，而这种排除个人自由即私人自利的、反专制性质的总体自由，由于其排除个人私利的独特的共和原理，从而使民权主义不只是停留在政治层面上，同时和经济上的总体的自由，即追求四亿人民总体的丰衣足食的民生主义联系在了一起，这是中国近代的一个重要特征。

“我们三民主义的意思……就是国家是人民所共有，政治是人民所共管，利益是人民所共享。……人民对于国家不只是共产，一切事权都是要‘共’的，这才是真

正的民生主义，就是孔子所希望之大同世界。”（《三民主义》）正如这句话所表明的，大同式的近代不是通过“个”而是通过“共”把民生和民权联结在一起，构成一个同心圆，所以从一开始便是中国独特的、带有社会主义性质的近代。

我用“中国独特”这个词，是考虑到后来的毛泽东革命。把马克思主义适用于中国，其实质归根结底就是将大同式近代纳入无产阶级观的轨道，将其发展成为人民=农民的思想武器。

并且，如上所述，大同式的近代并不是在十九、二十世纪突然出现的。如前面提到的戴震就写道：“一人遂其生，推之而与天下共遂其生，仁也”；“人之生也，莫病于无以遂其生。欲遂其生，亦遂人之生，仁也；欲遂其生，至于戕人之生而不顾者，不仁也”（《孟子字义疏证》）。这种以生存为主题的相互联系的“仁”观，将个人生存的满足和天下的“共”相贯通，或与民相互之间的“共”相关联，在十八世纪中叶已经出现。可以说，现代性的大同思想直接渊源于戴震等人，甚至可以上溯到更早的十六、十七世纪的中国前近代思想。

顺便提一句，晚清革命思想家（因戊戌政变而被处死的）谭嗣同（1865—1898）所提出的“民权兴，得以……各遂其生，各均其利”（《仁学》）的观点给上述戴震的“仁”观注入了现代性的平等观念，也就是说，民权、平等在中国是在大同思想的母胎中被吸收消化的。毋庸赘言，这里谭嗣同所说的民权和上述

孙文的说明一样，也是对“平等”的中国式的诠释，即反专制性质的总体的“共”。总而言之，中国的近代不可否认地是以中国固有的传统为基体的。

然而另一方面，例如，毛泽东革命是上述总体的“共”的无产阶级构想，起源于传统的大同思想，这一中国的独特性正因为其独特而倾向对个人利益的排除，例如人民公社。而经过“文化大革命”，这种对个人利益的排除变得极度脱离现实，纯粹地走向了极左的极端。通过这个例子也可以看出，片面地把“个人”和专私等同起来予以排斥的“总体”的传统中所存在的扭曲也被无可奈何地一并承继了下来。

大同思想原本是农村社会特有的思想，是为了在产量有限的条件下将有限的生产均分于“共”。毛泽东革命以农村无产阶级为基础，实行农村包围城市的革命战略，并因此而更有资格成为大同式近代正统的继承人；但在城市，工商业资本主义在一定程度上的发展促进了“个人自由”的成长，如果毛泽东革命要提高农民大同革命这一中国独特的革命性的纯度，就必然和城市的原理发生冲突。

尽管中国的近代通过大同这一传统，从反专制的共和走向了社会主义革命，在某种意义上可以说是顺利地实现了“旧社会 = 旧政治体制的根本变革”，但也正因为此，在其内部不可避免地包含了上述内部矛盾。“总体”和“个体”的矛盾冲突是“文化大革命”发生的重要原因之一，尽管被主观性地尖锐化了，但矛盾本身并没有随



着“文革”的结束而消灭。毋宁说，其历史、构造的根源之深使我们无法排除今后还会有重新扩大的可能性。

## 5

为了避免误解，我想补充一点，这里所说的总体和个体，与日本的全体和个体的问题不能相提并论。

当我们谈到全体和个体的时候，或多或少都会以日本的公和私为思考前提，但这种日本式的观念并不直接适用于中国。

众所周知，在日本近代以前，“公事”是指朝廷政府以及由其统管的各种社会上公开的事务，而“私事”是指与此相反的家庭内部的隐私。荻生徂徕在“虽君子岂无私哉”（《辩名》上）中所主张的私不过是和“治天下国家”的公事相反的“父为子隐，子为父隐”的家庭内部的私事而已。近代的公私观也大体继承了这种传统的公私观念。例如福泽谕吉就把立法、行政、司法、外交等看做是“政府职能”内的公事，认为和“政府的政无关”的人民“决不可评议其事”；而人民的私事，即个人的日常生活则可以“行其所好，忍其所欲，或事劳动，或事嬉游，或为此事，或……终日蜷伏安寝”（《劝学》），听任自由。

也就是说，中国的私意味着和公平、公正相对立的偏私、奸邪，在历史上始终遭到否定；而日本的私则作为和政治、社会等公领域相对立的私领域而获得认可。

虽然和私领域相比公领域在表面上始终处于优先地位从而具有不时侵犯私领域的特质，但私在原理上并没有被否认，这一点和中国大不相同。在日本，私的否定直接意味着对家族、个人的否定，这和作为道德恶、社会恶而一贯被否定的中国的私是不同的。

也许有人会问，那么上文所提到的黄宗羲对自私自利的主张又该如何解释呢？黄宗羲所说的“私”不是指一般意义上的“私”，而是指与皇帝个人独占的大私所对立的万民之私（这个私的具体内容是指民——不过是地主等富民阶层——对家产、田产的所有欲）。换言之，是在明末的历史条件下所提出的针对皇帝“个人自由”的万民“总体的自由”，也就是要求从公的角度来满足万民的自私自利，要言之就是对“总体的公”的主张。至少在十六、十七世纪以降，中国的公是指“个人欲望总体的公”，具体来说就是对共、均、平的调和的追求，所以在这里，个人欲望、个人利益的无节制的扩充被视为专制、专横的大私在原则上仍然受到社会、道德的非难。

总而言之，中国以总体（公）的名义否定个体（私）的方式，和日本的全体（公）与个体（私）的关系无论如何也不能同日而语〔7〕。

---

〔7〕 参看拙稿《中国における公・私概念の展開》（《思想》1980年3月号）、《中国の“公・私”》上、下（《文学》1988年9月号、10月号）以及田原嗣郎《日本の“公・私”》上、下（《文学》1988年9月号、10月号）。

不过，我在这里并不是想通过民权的问题来探讨中国的“总体”、“个体”和日本的“全体”、“个体”的区别。

通过上文，我要指出的第一点是，仅仅从民权这一问题当中，我们就可以发现种种因以前近代为母体而附带产生的历史性的制约。例如，因为它是总体的，所以也是共和的、社会主义的，但也正因为此，个人人权作为近代的个体自我的政治保障，其发展反而受到了阻碍。所以第二点，在考察“中国的近代”时，如同不能轻易地把共和革命、社会主义革命说成“超越了欧洲”一样，也不能只因为人权、个人利益的不成熟而片面地批判其“现代化程度落后”。

根据以上两点，我想进一步指出的是，正如中国的近代以前近代为母胎而不可避免地留下了先天性的胎记一样，实际上日本的近代亦脱胎于自身的前近代，因此也不可避免地留下了独特的印痕。这一点从日本的私的特殊含义中便可窥见一斑。也就是说，中国和日本在历史上都拥有独自の近代，把前者的近代看做是“东洋”的近代，而把后者的近代看成“什么也不是”的西欧追随型的近代，这一观点从历史的角度来看是不正确的。

如果就“个体”的问题来讨论的话，中国的总体具有“无私”的性格，并不以和个人利益的对立为契机，“调和”在社会和道德方面无条件地占有优先地位，所以以私有财产权为基础的市民性质的个人自由仍处于未成熟的状态。但另一方面，他们创造出了一种以总体自



由为自身课题的特殊的现代性的个体自我，富有政治性、社会性和道德性的个体自我（例如鲁迅所说的“个性的尊重”），从而开辟了无产阶级性质即利他性的个体自我的可能性。而日本的全体因为作为一个领域优先于个体，结果虽然承认个体的存在却无法在“个体”之间形成有机的联系，反而造成了全体与个体的疏离，使个体的自由和政治、社会的关联变得十分淡薄，以至于无法和全体相贯通。但反过来说，个体生活领域尽管局限于内部，但因为被政治、社会排除在外而得以保全，尤其是在蒙受了法西斯极权主义的侵害之后，战后个人的私领域甚至强化到了利己的程度。但由于个体自我是从“私领域的个体”的传统出发，所以始终囿于战前的个人内心情感的自由或个体情欲的发挥等（比如文学中的私小说、自然主义性质的小说的传统）一己个人的范围之内，仍然缺乏政治性、社会性和道德性（这和日本人权的政治性的脆弱也直接相关）。从这个例子也可以看出，无论日本还是中国，两国的近代都具有各自历史性的特质，而这一点从根本上和我们观察“中国近代”的视角密切相关。这是我首先要强调的。

## 6

在上文中我已经提到，战后，至少到“文革”为止，我们对中国近代的看法基本上是这样一种思路：中国把因为缺乏欧洲式的近代而造成的落后作为前提或条件，结果

反而实现了日本所没有实现的自下而上的彻底的社会革命，即在政治上建立了反帝、反封建的共和主义体制，在思想上根本打倒了作为封建体制教学的儒教道统。

但如果从思想史的角度来具体分析的话，确实，鲁迅所说的所谓吃人的礼教，即封建体制教学性质的儒教已经被打倒了——但仅仅在制度上，换言之在日常意识的层面仍到处残存着；然而打倒它的反体制一方的思想也是在天理道统中发育成熟起来的，比如刚才谈到的现代性的大同思想。打个比方说，已经成长起来的道统的嫡子从内部打破了道统的固陋破壳而出。从思想史的角度来说，就是适应社会历史现实、不断革新自我的生气勃勃的道统本体的活力，打破了和固陋的旧体制一起化为形骸、与现实日渐乖离的道统残衰的旧骨架。说得更明确一些，就是欧洲的近代思想被道统本体巧妙地吸收消化（例如接受、介绍欧洲社会思想的先驱严复〔1853—1921〕），成为了道统实现自我变革的一个新的活力源泉。

也就是说，正如日本将欧洲近代思想巧妙地吸收进了日本前近代以来的思想构造中，实现了日本独特的自我革新一样（如我国的福泽谕吉〔1835—1901〕），中国也是在其前近代以来的思想构造中逐渐接受欧洲，实现了中国独特的自我变革。从这一观点来看，把两国近代的差异和彼此的前近代割裂开来，只局限于近代的范围内来判断其好坏优劣的看法既狭隘又片面，只能说是不合理的。

我们不能因为日本没有道统，在结构上能迅速转换方向，因而近代化的速度也快，就对日本的近代抱有优越感，也不能仅仅因为中国志向于以道统为基础的共和革命，从而推翻了专制体制，就认为中国的近代是先进的。

战后我们对中国近代的看法，从打破以往毫无根据的先进一落后的等级出发，在纠正战前的中国认识方面取得了一定的成果。然而另一方面，不能否认也出现了一种视点的逆向模糊：即把中国的共和主义、进而成为社会主义的近代作为否定自我的憧憬的对象，试图通过扭转先进一落后的视轴，把落后看做是不同层面的、新的所谓第三种先进。换言之，就是从扭转了的先进一落后的视点出发来重新确立中国近代的先进地位。

这里我想再来探讨一下“正在超越欧洲，创造出非欧洲的东西”这一竹内好对中国近代的评价。现在再来重新阅读，我们可以这样来理解这句话的主旨：中国没有像日本那样以追随欧洲的方式来处理其所谓的亚洲的后进性，而从正面和后进性进行自我较量并在内部深化了这种抗争，从而彻底扩大了亚洲独特的、人民的社会革命和思想革命，其人民性之彻底甚至超越了欧洲的资产阶级近代的不彻底。

其实在竹内好的《中国的近代与日本的近代》这篇文章里，“欧洲 = 先进”作为一个前提仍然没有失效，所以以“先进”为目标的日本的近代才会被看做是没有

意识到自己的后进性、缺乏主体性的近代而遭到否定；于是中国的近代也就被看做是从“败北的自觉”即意识到自己的后进性出发、谋求再生的主体性的近代。这里我们也可以看出，上述主旨，看起来是否定了中国的后进性，但实际上仍然以此为前提，只不过否定了一元化地把落后视为落后的观点；更准确地说，是试图把落后 = “非欧洲”放在肯定轴上来给予评价。就这一点而言，尽管视角发生了180度的转变，但“先进—落后”这一模式本身却仍然没有被完全否定掉。

毋庸赘言，“非欧洲”的意思就是指不是欧洲式的，所以这一表达方式原本就是以欧洲式的或者不是欧洲式的为默认的前提，换言之就是把欧洲作为一个标准。看起来似乎在咬文嚼字，但仔细想来，以欧洲为标准，问自己是否合乎欧洲标准的亚洲的自问自答，不是很奇怪吗？

欧洲之所以不会用“非亚洲”这种表达方式来形容自己，恐怕不仅仅是因为他们从一开始就认为欧洲和亚洲互不相同是理所当然的事实，更因为他们在感觉上过于自我满足以至于根本就不会把亚洲看做为哪怕是众多标准中的一个来反省自己。然而唯独亚洲却通过欧洲的视线来反观自我，包括价值在内，自问自己到底是不是欧洲式的，或者到底是不是非欧洲式的。这充分显示了近代以降以欧洲为中心来把握世界史的一元化的视角是如何深深地浸蚀到了亚洲的内部。

所以，亚洲的自问与其说奇怪，不如说令人焦虑而毫无成果。亚洲世界在历史、风土、地理、时间、空间

上本来就与欧洲迥然不同，在自己的时间、空间内拥有充实的自我——如果我们站在这一立场上，并且从这一立场出发谦虚或傲然地把自己和欧洲并列相比的话，不用说以欧洲为标准的欧洲式或者非欧洲式的自我区分，甚至于“先进—落后”的等级结构也不会成为问题。这一对比所能引发的问答，只不过是“如何和欧洲不同”，或者“如何和欧洲没有不同”。

## 7

回顾以往，不仅仅是中国，通过取道欧洲来看待亚洲的视角，尤其就近代的问题而言，实在是太普遍了。为此，我们只要在亚洲发现一点欧洲式的或者是仿欧洲式的东西，就马上以为那是“近代”了。另一方面，即便是像竹内好那样以主张“非欧洲”来推翻这一观点的人，其所说的“非欧洲”仍然是以欧洲为标准的、作为“欧洲的反作用”的“非”。结果，欧洲的事物如何以亚洲的形态出现，即以非欧洲的形态出现，就成为了被发现的亚洲的“近代”。也就是说，我们的亚洲的近代，都一概片面地被主张为是“非欧洲”的近代。其主旨就在于：要么把亚洲的所谓落后看做是超先进，更准确地说是在落后中寻找另一层面的先进的可能性；要么认为落后和先进同时并存。尽管在对应方法上两者各有不同，但都是在先进—后进这一模式之内，针对先后的位置关系、位相，或者看待位置关系、位相的视轴所提出的“异”议。也



就是说，亚洲所提出的“异”的主张不过是和欧洲互为表里、缺乏独立性的“非”的主张而已。这一从历史阶段来看不可避免的制约，使得亚洲所提出的“异”议必然是不彻底的；而不自立所导致的不彻底又带来了一些扭曲。

例如，与“东洋”主体性的中国近代相反，“什么也不是”的、缺乏主体性的日本近代这一观念的形成便是扭曲的一种表现。仔细想来，这一扭曲说得夸张一些是出自于我们百年以来希望亚洲能作为“非”欧洲屹立于世界的主观愿望。而我们对中国近代的自我否定式的憧憬，归根到底就是对“非”欧洲的憧憬。

然而由于这一对“非”的憧憬只是和欧洲互为表里缺乏独立性的主观上的憧憬，所以对“非”欧洲的憧憬越强烈，对于主观上认为是欧洲式的事物也就越否定。结果，中国和日本彼此都未能把对方当做自立的客体而加以相对化。也就是说，相互之间没有把各自异于欧洲的独特性相对化，如果一方因其“非”而被摆在劣等地位，那么另一方就会因其不是“非”而处于优越地位；如果一方因其不是“非”被放在劣等地位，那么另一方就会因其“非”而处于优越地位。总之，我们不过是通过取道欧洲的视线，围绕着欧洲的还是非欧洲的，说到底就是围绕着“非”，对日本和中国的近代在位相上的先后、优劣这一互为表里的关系而议论纷纷。结果，无论是日本的近代还是中国的近代，我们都未能好好地根据其历史、风土上的独

特性——比如说，如同欧洲近代和前近代不可分割一样，日本和中国各自与其前近代所特有的结构也是密不可分——来正确看待其无可奈何的，或者说应该被看做是无可奈何的“异”于欧洲的实体。

由此我们可以得出结论，今后我们在思考亚洲的近代时，不管是中国还是日本，都要结合各自以前近代为基础的“异”于欧洲的独特性来考虑。

谈到这里，“异”于欧洲这一表达方式本身就已经是多余的了。日本和中国之间没有必要以欧洲为媒介，本来就拥有各自的独特性，换言之，在各自的历史个性上已经是互为迥“异”的了。就前近代社会而言，日本的幕藩制和中国的皇帝制、世袭身份制和科举官僚制、长子继承制和均分继承制、本家制和宗族制等等，日本和中国在政治、社会方面都存在巨大的结构性的差异，而且我们也很容易看出，这些差异在两国的近代化过程中都得到了继承。

这样看来，我们在考察“中国近代”时，无论主观意愿如何，都必须首先立足于这种对“异”的认识。

当然，世界史上的普遍性也只能以这一“异”即个别的独特性为基础。

最后，恕我多言，想再谈一下如何来认识“文化大革命”的问题。

比如说，就拿“造反有理”这个口号来看，如果我们从中国内部出发来纵观历史的话，就不能只从毛泽东

对组织、对法的破坏之类的角度来加以褒贬，而需要把其看做是因继承了（尽管是否定性地）中国前近代而留下了胎记的中国革命本身的历史特质之一。我并不是说毛泽东的所谓夺权是正确的或不得已的。促使毛泽东发动“文革”的契机当中存在路线问题和权力问题的确是事实，但这并不是“文革”的本质，仅仅是“文革”的现象。毋宁说，造成这些现象的、中国固有的大同式的近代在历史结构上的种种矛盾才是我们必须透视的。而我认为这才是“文革”的本质所在。这里无暇详述。所以，要想看穿“文革”的本质，说得夸张一点，就需要从历史上来纵观中国革命乃至中国特“异”的从前近代到近代的总体过程。

## 附 记

这篇论文写于八年以前（只在开首部分略作了一些改动）。近年来，为了学习日本现代化的成功秘诀，很多中国学者和留学生纷纷东渡日本，在他们的意识里所谓现代化指的无非就是欧洲化。他们当中很多人由于对中国本身缺乏客观了解，没有认识到我所说的历史的基体，所以全盘否定自己的近代，而对日本的近代憧憬不已。也就是说，他们对欧洲，对日本缺乏“异”的认识。

因此，他们的日本近代研究完全是主观性的，在以自我为中心这一意义上也可以说是主体性的。比如



他们中间有些人甚至认为，日本在明治时期飞快地抛弃传统、实行欧化，又在战后迅速地吸收美国文化，这种转变之快，才是应该学习的“日本的近代”，这种想法和竹内好的观点恰好互为表里。

一般来说，他们所关心的并不是如何来客观地了解日本的近代化过程，而是批判中国没有实现“现代化”，以及被认为是阻碍了“现代化”的主要因素，所以他们的日本近代研究的动机、目的都集中在自身的“现代化”上。说得极端一点，他们对日本的近代化过程的实际情况并不感兴趣，他们的日本近代化论充其量不过是中国“现代化”论而已。

相反，刚才所说的“互为表里”的竹内好的中国论，其目的、动机也在于批判日本的“近代”，对中国近代化过程的实际情况其实也并不关心。从这一点来看，他的中国论也就是日本论，并且在以自我为中心这一意义上是主体性的。

也就是说，日本和中国的主体都是自我一元性的，没有把对方当做一个客体来认识，所以也无法客观地来对待自身的客体性。我们可以把这种主体看做是无法进行国际性交流的、内向的、主观臆断的主体。

具有讽刺意味的是，随着这几年日中交流逐渐深入到民众阶层，缺乏国际性交流主体的问题也越来越明显起来。

然而幸运的是，我们已经养成了一种历史性的自

我意识，交流越频繁，我们对于对方一元性的“主体”的认识也就越深刻、越清醒，所以我们并不会被他们的“日本的近代”所困扰。

毋宁说，我们可以通过交流，把他们的“主体”作为反面教材来怀疑自身的“主体”，从而建立起对自我和他者都具有客体认识的真正的研究主体。从这一意义上来说，现在我们才刚刚开始陆陆续续地抱着既不蔑视也不憧憬，既不带偏见也不怀期待的态度，来探究作为“事实”的“异”性的中国世界。“近代”这一被扭曲了的价值的世界，现在总算被拉回到了纯粹的历史事实的世界。然而纯粹的历史事实的世界实际上才是最难以进入的多体、多面、多角的错综复杂的世界。



## 第二章 关于近代中国像的重新探讨

中国研究自八十年代以来正在发生急剧的转变。中国本身的变化、日中关系的变化当然是一个主要原因，而亚洲政治经济关系的结构性变化——这一变化既是冷战结构消融的起因又是其结果——以及随之发生的进步与保守、社会主义与资本主义、先进与落后等简单的二元论构架的瓦解也是一个重要因素。如果说从现在析出未来，或者说把过去再生为对现在的批判是历史学的责任之一，那么很多人一定已经感到，六七十年代的历史学的方法论已无法承担这一责任。这就需要我们对战后以来的方法论（同时也是历史观、世界观的实践）进行反思，来重新摸索、确立一套今天所需要的方法论。

这一课题在包括文学和哲学在内的近代史领域显得尤为突出。这和中国的近代史研究从明治以来一直到现代始终受到日本近代化过程的直接影响并非毫无关系。

这里我想再次探讨一下“近代中国像”的问题。说“再次”是因为我已经就“近代中国像”的“扭曲”发

表了文章〔1〕。在展开议论之前我想重申一下我的意图仍然和上次一样并不是为了拥护洋务“派”（“派”字上加引号是为了表达我的一个看法：我们可以说变法派、革命派，但洋务“派”这一称呼并不符合洋务运动的实际情况）。在如何理解近代中国的问题上，曾经有很多人都以“洋务—变法—革命”这一有名的阶段论为根据，即把洋务看做是试图只通过引进西方的工业（西用）来温存清朝专制体制（中体）的阶段；把变法看做为因洋务的失败而试图变革王朝体制、树立立宪君主制的阶段；把革命视为进一步否定清朝体制走向共和制的阶段（参看第九章开首的解说）。我的意图就在于通过对这一阶段论的重新思索（有关阶段论本身的探讨并不是我的目的），对过去的近代中国研究（主要是思想史研究）的方法论和态度加以批判性的考察。

然而实际上，现实早已越过了以下的思考走到了前面，从这一点来看，与其说是重新探讨不如说是献给已经消逝的过去的一首安魂曲。但纵然已经消逝，把它好好地记录在鬼籍簿上，也是为了彻底埋葬过去的一个必不可少的手续；而为了使将来的研究者们能正确地、批判性地继承过去，亦是一个必不可少的手续。这也是我

---

〔1〕 拙稿《近代中国像は歪んでいないか》（《歴史と社会》第2号，1983，收录于本书第九章）。关于这个问题，请参考久保田文次《近代中国像は歪んでいるか》（《史潮》新16号，1985）、铃木智夫《中国における近代工業の形成と洋務派》（《歴史学研究》540号，1985）、杉山文彦《近代中国像の“歪み”をめぐって》（《文明研究》6号，东海大学文明学会，1988）。

为什么仍要加以探讨的缘故。

## 1

研究中国近代有各种各样的立场和方法，这里权且把当时属于边缘而现在渐渐位于主流的社会史的研究方法及其他忽略不记，只把战后和上述阶段论密切相关的一些方法和立场整理为以下几种类型：

- (一) 近代论式的；
- (二) 超近代论式的；
- (三) 历史唯物论式的；
- (四) 人民（农民）论式的；
- (五) 政治性的；
- (六) 民族感情论式的。

(一) 的议论有意识或无意识地把欧洲近代作为衡量标准；(二) 因为反对（一）而试图把中国视为非欧洲；(三) 以马克思的发展阶段论为基础；(四) 把“无产阶级人民”（实际上是农民）视为中国历史发展的动力；(五) 立足于不同时期的政治课题的要求，故不能称之为“论”；(六) 不需要说明。(五) 和（六）因为性质上有所不同暂且不谈，下面只就（一）—（四）的方法，结合“洋务—变法—革命”这一阶段论来加以考察。

首先，（一）—（四）当中，（一）、（三）、（四）和阶段论模式关系最深。因为阶段论模式的特征基本上

就在于把有没有改革政治制度的计划，具体来说就是引进立宪君主制的计划看做是洋务和变法之间的差距；把到底是拥护清朝的立宪君主制还是打倒王朝体制的共和革命视为变法和革命之间的差距。

顺便补充一句，关于（一），如果按照小野川秀美《清末政治思想研究》（东洋史研究丛刊）的说法，洋务就是中体（清朝旧体制）西用；变法就是引进西体（议会制）改革中体；革命就是对中体的否定。关于（三），按照夏东元《洋务运动发展论》〔2〕的观点，例如，在批判中体西用论（参看第九章开首解说部分）的同时以遗摺〔3〕的形式主张引进议会制度的洋务大官张树声（1824—1884），就成了在“中国封建专制主义”的“体”到“西方资产阶级民主制度”的“体”的“改变”过程中出现的“资产阶级改良主义者”。至于（四）我们无须举例，从镇压太平天国的初期洋务到资产阶级改良主义，再到确立无产阶级政权的整个历史过程便是事实证明。尽管（三）和（四）未必立足于阶段论，但结果还是起到了强化这一阶段论的效果。由此可见，阶段论模式也因其浅显易懂，在相当长的一段时

---

〔2〕 以下夏文引用部分皆引自《洋务运动发展论》（《社会科学战线》1980年第3期）。

〔3〕 《张靖达公奏议》卷五，遵议球案摺。遗摺附录于该书最末尾即卷八之末尾，这里介绍一段最精彩的部分：“夫西人立国自有本末，虽礼乐教化远逊中华，然驯致富强，具有体用，育才于学堂，论政于议院，君民一体，上下一心，务实而戒虚，谋定而后动，此其体也，轮船大炮洋枪水雷铁路电线，此其用也，中国遗其体而求其用，无论竭蹶，步趋常不相及，就令铁舰而行，铁路四达，果足恃软。”



期里被广泛运用于近代史研究之中，或许今天仍有人在不意识里使用这一模式。

不过首先我要声明的是我并不是要否定阶段论模式本身。如果说历史学在某种意义上是假说的学问，那么这一模式作为一个假说是具有相应功能的。问题是假说毕竟是假说而不是事实。也就是说，至今为止虽然有人无视这一模式，但并没有人积极地否定过。换言之，由于没有相对立的其他假说存在，使得这一假说几乎完全丧失了事实面前原本应该具备的谦虚。

事实经常被按照假说削足适履地随意剪裁，而且往往让人觉得并没有什么不自然的地方。

当然也有令人难以理解的部分。例如，（一）的近代主义和（三）的马克思主义在经济学领域原本有不少相互排斥的地方，然而奇怪的是在这一假说当中却构成了互补的关系。（一）和（四）也存在同样的问题。但由于这些矛盾仅止于局部而没有涉及到整体，所以假说的安定性并没有发生动摇。

这也是因为这一假说作为一个整体共有—个思维框架，而这一思维框架的基础往往渗透到了我们的日常感觉和社会常识之中。

这里所说的思维框架是指通过发展、进步等标准来认识历史，并把欧洲作为发展、进步的原型。例如，近代比封建进步，立宪或共和比专制进步，人民比皇帝进步等等。而隐藏在其背后的则是落后的亚洲——这里是指清朝中国——必须按照这一模型来进行变革

的基本常识。

也许有人会提出反论说，（三）和（四）并不符合这一思维框架，更何况（二）甚至摒弃了这种框架。关于（二）的问题暂且留到后文详述。的确，（三）在世界史上的普遍性、（四）所反映的中国革命的特殊性并不能轻易地和欧洲结合起来。然而对于普遍性、特殊性的理解却又是一个棘手的问题。（三）的历史唯物论在生产力和生产关系中发现历史发展的契机，作为原理尚可理解，但如果要具体追究到底是以怎样的生产关系出现，又是和怎样的上层建筑形成什么样的关系，那么对于亚洲（这里指中国）的个别实地考察显然还不够充分。正因为不够充分，才会堂而皇之地出现把张树声提出引进议会制的奏言看做是反映了在洋务运动中意外产生的资本主义生产关系的“资产阶级改良主义”这种从欧洲学来的观点。至于（四），可以和（二）放在一起考虑。

下面我们来看（二）。以竹内好为代表的这种观点在战后尤其是对近代思想史研究产生了较大的影响，并一直延续至今。不过这里我想仔细探讨的不是竹内好，而是西顺藏的论述〔4〕，他的《中国思想论集》（筑摩

---

〔4〕 以下的引号和括号部分皆引自西顺藏《中国思想论集》（筑摩书房，1969）中所收录的论文：《中国近代思想のなかの人民概念》、《無からの形成——“われわれ中国人民”の成立について》、《これからの儒教及び中国思想》、《哲学の運命について——中国の場合》、《文化大革命は階級闘争である》。



书房)最近也正好重新出版。西顺藏并没有专门讨论上述阶段论的著作,根据相关论文可以将他的“超近代论”(这是我的说法,和西顺藏本人无关)概括如下:中国自鸦片战争以来,试图通过中体西用论来保存自我,但随着西方的不断进攻和中国的节节败退,“中体扔掉了皮扔掉了肉甚至扔掉了骨头最后只剩下了骨髓”。也就是说,尽管引进了军事技术、殖产通商等西用(洋务),随后又改变了政治制度、道德秩序等中体(变法),最后甚至采取了放弃社会体制(例如章炳麟)的态度,但仍然留有“某种东西”和近代主义发生摩擦,和近代主义相抵抗。这“某种东西”从“欧洲的透视法”来看就是“时而是古代的、时而是封建的、时而甚至是原始的”、停滞不前的“旧中国底部”——即最终屈服于西方“资本主义的产物帝国主义”的旧中国企图与之合谋来共同支配的——“中国农村”。然而“中国农村”却以马克思主义为媒介同时“扬弃”了西方近代和旧中国,颠覆了西方的“透视法”,反而开始利用新生的自己的透视法来批判欧洲。从人民的角度来看,在天下王朝体制下,只是作为“自生自灭”、“被动的”政治客体的“总体”人民,因为是“总体”,甚至连成为“近代”国家“国民”的主体性契机都不具备,然而正因为此,结果反而创生出了拒绝清朝的封建统治、拒绝帝国主义的殖民统治、拒绝资本制下的阶级统治的“否定性”的“主体”(章炳麟)。不过在这一阶段,相对于静态的人民来说主导权仍掌握在“觉醒者”手里,

之后创造出了“由人民掌握主导权、领导觉醒者的思想”（李大钊），经过中国共产党的实践，终于诞生了“人人都具有主体性思想的人民总体”。

以上便是对西顺藏的论述的一个概括。

从西顺藏的论述语境中首先我们可以发现，无产阶级、贫雇农（中国农村）摆脱了帝国主义（近代主义）和买办化了的的地主、资产阶级及其权力（旧中国）的双重桎梏赢得了解放——这一众所周知的中国革命的特殊性作为一个事实成为了他论述的前提〔也就是说他的超近代论和（四）的人民 = 农民论互为表里〕，并且这一特殊性显然是在和欧洲的对比中被发现的。但同时我们也可以看到，欧洲和中国的对比并不是欧洲和中国两个互不相同的坐标轴的对比，而是通过推翻把旧中国视为停滞不前的欧洲的透视法即“看法”来进行对比，所以造成了一个意想不到的结果就是欧洲的发展、进步反而成为了比较的基准。

或许有不少人会认为，这一说法对于否定欧洲进步主义史观的西顺藏来说未免有失公正。事实上，正是他指出，“文化大革命”的“没有文化的人民创造文化”这一“从农村到城市”，即“从最落后的地方开始发动革命运动的方式”才是中国的“未来”，而这个中国是“无论资本主义还是社会主义，既不要成为其‘先进国’也不要成为其‘中进国’的甘于‘后进’”的中国，也就是“不受欧洲规定”的中国。

问题在于怎么来理解“特殊性”。西顺藏认为，中国革命的特殊性就在于革命的主力是“旧中国”“底层”的“中国农村”。但当谈到其特质时，不知为什么他笔下的“中国农村”却成了用欧洲透视法来衡量的“中国农村”，即“古代的、封建的、原始的、停滞的”、“所谓落后的”，也就是“从属于欧洲体系的中国形象”，然后在此基础上指出“中国论的透视法发生了逆转”。那么，为什么他不从一开始就用中国的透视法，在中国的历史事实的时间和空间内发掘出当时实际存在的中国农村，而要特意把度数不同的欧洲的眼镜拿来，然后再反转过来进一步主张“中国从欧洲定义的中国那里夺回了自我，获得了自己的透视法”呢？答案很简单。因为不是中国，正是西顺藏本人比谁都需要从“欧洲定义的中国”那里夺回自己；因为在日本广为人知的“中国农村”正是根据欧洲的透视法所描绘的带引号的“画像”；因为我们所有的人都戴着一副欧洲的眼镜，以至于如果我们看不到这幅“画像”就会被认为眼睛什么也看不见。

所以，对西顺藏来说，哪怕是转弯抹角，也要“先来探讨欧洲式的中国论，然后再把它反转过来”，具体地说就是“把欧洲式的否定性的中国论反过来重新进行积极的肯定”，他的中国论只能是这种形式。用最简单的话来说，就是他试图把和欧洲“人格自由的原理”相对立的“人民总体”，即通过“活学”“总体人民的哲学”（毛泽东哲学）“每个人都获得了主体性”的“总体”的“我们中国人民”，和欧洲作为自由“人格”的

“个体”相对峙起来。

个体和总体原理上是相反的关系，单单就这一点来看，若说“以欧洲为中心的体系、世界本身”反过来“受到了中国的批判和规定”亦无不可。然而这种反批判、反规定的标准仍然是以欧洲为中心的体系、世界“本身”，所以这种“反”从一开始就受到了欧洲中心体系、世界的制约。

也就是说，西顺藏的超近代从一开始就被欧洲近代的尺度所束缚了。

他在拒绝进步史观的同时，却以发现“后进”的价值的方式陷入了进步的框架之中；又以利用人民和马克思主义来颠覆个体和近代主义的方式而为个体与近代所束缚。

我认为，超近代作为近代的反规定之所以无法摆脱近代的规定，是因为日本在战后仍然希望能够继续保持近代的日本，所以近代的超克或批判和眼前急待解决的政治课题直接联系在了一起。

于是，中国的特殊性成为了欧洲透视法、实际上是近代日本的透视法的问题。“落后”作为一种“看法”被加上了引号，而1949年或1919年之前的中国则被当成了作为事实存在的落后的中国，也就是西顺藏所说的“旧中国”，这里指清朝中国。

然而中国到底是不是落后作为一个一般命题原本并不成立。就中国自身而言，或许我们可以说清末中国比现代中国在什么地方怎么落后，但一般我们说比较中国，是

拿中国和欧洲、日本相比较，具体来说就是比较生产指数、国民总收入等数据。但这不过是关于某一方面的数字大小的问题，和“落后”即文明、历史的质并没有关系。即便是数字的问题，“落后”本来无非是当事者自己的认识，比如说，现在我们就某一个项目离想要达到的目标还有多少差距，这才是当事者对“落后”的认识，和目标设定毫无关系的第三者，即便自己碰巧在数字上超过了这个目标线，也没有权利对别人评头论足。

尽管我个人是这么认为的，但洋务—革命这一阶段论模式正是把第三者衡量的“落后”和后文将要详述的“革命”放在一起，分别作为思维框架的两根支柱而得以成立的。打个比方说，就是大家聚集在外面，把“落后”像扔进垃圾场一样扔进清朝中国，然后以堆积成山的“落后”为前提，好管闲事地提出怎么处理的问题。而得出的解决问题的方法论就是洋务—变法—革命这一三阶段论。更准确地说是四阶段论，最前面还有一个“守旧”。我在谈到思维框架时所说的欧洲的祖型，指的就是这种“落后”。

## 2

“落后”出现于近代论中是理所当然的，然而如上文所述，在超近代论中也随处可见则不免令人感到意外。不过从某种意义上来说更令人感到意外的是，在以科学为标榜的历史唯物论中也可以察觉到“落后”的存在。如夏



东元就把“封建”称之为和资产阶级的“自由、平等、天赋人权”等“先进”思想相对立的“腐朽没落的封建意识”，从这里不也能看到“落后”的影子吗？

“封建”原本只是一个划分时代的用语，据我所知，自从严复在其译书《社会通论》（E. Jenks, *A History of Politics*）中介绍了甄克思的“种族社会—宗法社会—军国社会”的进化史观（1904）之后，“封建”这一用语开始带上了“落后”的语感。严复本人在序言当中也把宗法和封建结合在一起。那以后，将宗法社会等同于封建社会，并视为历史阶段中落后的社会阶段的看法迅速传播开来。肯定也好，否定也好，至少不久之前还和地方自治、代议制等相提并论的“封建”——如“夫地方自治，即古者之封建也”（康有为，1902年）<sup>〔5〕</sup>、“代议者，封建之变形耳”（章炳麟，1908年）等等——很快就沦为了“落后”的同义词。陈独秀等人在《新青年》上批判宗法、封建作为儒教意识形态是“半开化东洋民族一贯之精神”，待到马克思主义的发展阶段论被接受以后，至少在二三十年代，“落后”的含意基本上固定了下来。把“落后”看做是中国革命条件的毛泽东，也认为皇帝、贵族、地主不断剥削农民的封建中国是几千年以来“停滞不前”的社会。今天，对于“落后”的认识在中国甚至渗透到

---

〔5〕 以下内容引自明夷（康有为）《公民自治篇》（收录于《辛亥革命前十年间时论选集》第一卷上册）、章炳麟《与马良书》（《民报》第19号）、陈独秀《东西民族根本思想之差异》（《新青年》1卷4号）、毛泽东《中国革命和中国共产党》第二节。

了普通百姓当中，变成了一种渴望自己所没有的“先进”又得不到满足的受挫心理。当然追求自力更生的“文化大革命”的挫折也是原因之一。

因为“腐朽没落”、“宗法社会”、“半开化”、“停滞不前”等关于“落后”的认识，都不是通过对中国当时的历史现实的分析所得到的，而是在外部视线的影响下丧失了主体性的、对自己所没有的东西的认识，这种认识既对目前自己已经取得的成果缺乏正确的历史分析，又因为缺乏正确的历史分析而无法实实在在地感受到自己和目标之间的距离。也就是说，纵然是“科学性”的历史唯物论，如果不从中国的历史现实出发，仅仅根据马克思=欧洲标准的“发展、进步”阶段论来衡量中国，就会和严复一样被来自外部的“落后”观点所左右，产生一种追求“先进”又得不到满足的受挫心理，这样一来，“先进=资本主义”、“后进=社会主义”这一连马克思都未曾预料的大众感觉就会在中国人民当中弥漫开来。

综上所述，近代论、超近代论以及与此互为表里的人民（农民）论、历史唯物论（从反抗皇帝、地主的封建统治的观点来看同时也是人民论），无论哪一种观点，在有意识或无意识里都仍旧残存着把旧中国视为“落后”的看法，这正构成了我所说的思维框架的一个支柱。如果这种想法可行的话，我们可以认为，守旧—洋务—变法—革命的阶段论假说基本上是通过欧洲透视法



而形成的。那么到底可不可以这样认为呢？我认为可以。当然如果要探究这种假说之所以能够长期保持安定的主要原因，那么除了这种“落后”观之外，后述的“革命终极认识”（以下略记为“革命”）也是一个需要考虑的同等重要的因素。但若仅仅就这一假说是否立足于欧洲透视法而言，我认为这种说法是成立的。

理由是什么呢？正如洋务和变法之间的差距所显示的——而且洋务的前阶段还经常用顽固守旧等带有否定意味的词语来形容，首先，这一阶段论表示的是“中体”的崩溃过程，换言之，即对于西方的接受程度，反过来说，也就是对于旧中国的否定程度、和旧中国断绝的程度。

毫无疑问，革命是既存体制崩溃以及与旧体制断绝的结果，但同时革命亦脱胎于既存体制，因而也受到旧体制的历史和现状的规定，即便是否定和断绝，也只能是以否定和断绝的方式对体制的继承。这也是众所周知的事实。

这样一来，把“落后”强加于旧中国即清朝中国，将革命视为对“落后”的彻底清算的看法，和认为革命植根于旧中国的土壤而不得不受其制约的观点，就必然会发生齟齬。

我们举一个具体例子。所谓变法派引进被看做是旧中国外来事物的议会制的问题便是一个很好的例子。

近代论自不待言，正如超近代论把引进议会制看做是“扔掉了（中体的）皮扔掉了肉甚至扔掉了骨头”，

历史唯物论将其视为资产阶级改良主义，其实当时的倡导者本人比谁都更相信议会制是西方的侵入或引进，更何况普通民众。

首先，就所谓的变法论来看，小野川秀美认为，在光绪年间最初的十年里（1884—1893），经过前半期的洋务上升阶段，在其影响下自后半期开始讨论议会制度，以光绪二十、二十一年（1894、1895年）的甲午战争为转机，变法论代替了从前的洋务论〔6〕。

但这一看法并不符合事实。

有关议会制的介绍最早出现于道光二十四年（1844）梁廷枏的《合省国说》，此后在同治五年（1866）张德彝的《航海述奇》〔7〕、斌椿的《乘槎笔记》以及同治七年张德彝的《欧美环游记》、满洲宜厘的《初使泰西记》中都有记述。而且从内容来看，“一公之民”（《合省国说》）、“所办政事一有偏私，则群议废之”（《欧美环游记》）、“民情达而公道存”（《初使泰西记》）等等，尽管有时仍旧遵循传统的公私观念，即按照以往的价值观来解

---

〔6〕 小野川秀美《清末政治思想研究》（東洋史研究叢刊，1960；みすず書房，1969）72、75页。

〔7〕 《航海述奇》、《乘槎笔记》、《欧美环游记》收录于湖南人民出版社出版的“走向世界丛书”。《初使泰西记》、《英轺日记》、《欧游随笔》、《蠡测厄言》、《使西日记》收录于“小方壶斋舆地丛钞”。《郭嵩焘日记》根据湖南人民出版社刊版本。《巴黎答友人书》根据《皇朝经世文续篇》卷一〇三、五才。文祥密奏引自《清史稿》卷三八六，文祥传。以上内容详见拙稿《光緒初期の議會論》（《中国—社会と文化》第1号，东大中国学会，1986）。关于开首的梁廷枏《合省国说》请参考村尾进《梁廷枏と〈海国四説〉》（《中国—社会と文化》第2号，1987）。

释，但对议会制度基本上都表示认同。在光绪的最初几年，除了已为人所知的《郭嵩焘日记》和张力臣的《蠡测卮言》之外，还有光绪三年（1877）刘锡鸿的《英轺日记》、光绪四年（1878）钱德培的《欧游随笔》，以及被推定为这一时期所作的李凤苞的《巴黎答友人书》，还有光绪四年曾纪泽在《使西日记》中所抄录的马建忠的《上李伯相言出洋工课书》等等。

除此之外较为引人注目的是，光绪元年（1875），文祥在密奏中分别引用了《书经·洪范》里的“谋及卿士”和“谋及庶人”来介绍西方各国的上下两院制度。他写道，土耳其、希腊等国家虽然弱小却能与大国为伍是因为其“人心固”的缘故，而德国能战胜法国是因为法国民心已叛离了国王，如果国家政治与“民情相背”，各国就会竞相蚕食，因此中国也应下定决心“必求无事不愆于民心之是非”，“外国上议院、下议院之设，势（从现今的国内形势来看）有难行，而义（原理上）可采取”。

文祥当时是和恭亲王平起平坐的军机大臣，曾参与总理衙门的设立，后作为恭亲王的得力助手一直领导着洋务运动。而且又是满洲正红旗人，可算是满洲贵族的重臣。特别值得注意的是，“民心固结”自鸦片战争以来已经成为领导层中的一个口号，但到这时，固结的方法发生了180度的转变，不再是来自上层的一种对忠诚的单方面的要求，而以迎合下层的“民心的是非”为必要条件，而且这还是权力中枢部门的意向。

说起权力中枢，刚才提到的刘锡鸿在伦敦任驻英副

大使时，据说每隔十天就把《英轺日记》寄给北京的沈桂芬和毛昶熙<sup>[8]</sup>。沈桂芬当时是军机大臣并兼任兵部尚书，毛昶熙任吏部尚书。

刚才提到的洋务派大臣张树声于光绪十年（1884）九月提出的有关引进议会制的建议，实际上是以上述政权内部早期以来对议会制的关注为背景的。由此可见，洋务运动本身很早就包含了对议会制的关注，不仅洋务和变法之间没有实质性的差距，甚至在时间上把两者看做是相继出现的两个阶段也不符合事实。

但我更想强调的是，议会制作为制度的形式确实如当时人们所认为的，百分之百来自于西方，然而规定其实质性内容的接受的基体却是“旧中国”的。这就是上文已提到的清初以降以“封建”论的形式出现的地方自治和地方分权的趋势<sup>[9]</sup>。

在晚清有关议会制的讨论中，经常会出现一些和乡士、乡大夫、里正、乡官、三老、里老、乡约等自古以来的地方制度相关的用语，这和福泽谕吉把江户时代的五人组<sup>[注]</sup>视为地方自治的渊源很相似，我们不能把这些

---

[8] 《郭嵩焘日记》光绪三年七月六日。另参看第十章。

[9] 参见拙稿《儒教·封建·反君主制思想》（《国語通信》278号，筑摩书房，1985），以及本书第三章。

[注] 五人组：江户幕府命令各村百姓、镇的地主、房主结成的街坊组织。以近邻五户为一组，负责管理火灾，取缔盗贼、流浪者、基督教徒等，并在婚姻、继承、申请、借贷等场合到场监督，承担联署义务，对纳税、犯罪负有连带责任。——译者注

解释简单地看成是牵强附会。

例如，康熙年间，御史龚健颺奏请在县内东南西北四个乡内设置“乡官”，并任用本乡之人，然而当时的大学士鄂尔泰却指出了任用“世世居其土”的“本乡进士举贡生监耆民人等”的危险性<sup>[10]</sup>。由此可见，“乡官”实际上就是“进士举贡生监”等乡绅、士人或与此相当的地方上有实力的人物，他们才是构成晚清“封建—地方自治—议会”这一舆论的实质性的基础。而对以顾炎武、黄宗羲为滥觞的这一封建舆论基础未加考察的中国议会论和有关民权运动的理解都是缺乏历史性的。

如果把这一接受基体看做是“旧中国”，把这一基体的存在本身视为“落后”的话，那么晚清的“变法—革命”就既不是“落后”的“克服”也不是“落后”的“扬弃”，而只能是“落后”的继承——即便是否定性的。也就是说，张树声的西体引进论，并不是夏东元所说的“自由、平等、天赋人权”的直接引进（在晚清中国，以个人的“自由、平等、天赋人权”为基础的个人权的民权无论作为思想还是作为运动都没有发生过），而应该看做是觉察到“封建”=地方自治胎动的、中国独自的历史进程中的一个个别表现。把洋务视为“中体”护持=反对议会制、把变法视为“西体”移植=引进议会制的图式并不能用来说明当时的局面。如果像夏

---

[10] 鄂尔泰《议州县不必设副官乡官疏》（《皇朝经世文篇》卷十八）。



东元那样，把从同治到光绪初期包括文祥在内的种种活动都看做是反映了资本主义生产关系的意识形态的产物，那么像刘锡鸿（参看第十章）那样既是顽固守旧派又是变法派的情况就更无从解释了。

通过欧洲透视法把洋务—变法视为废弃了中体（如白乐日所说的“旧躯干 torso”）之后的西体的引进，或者资产阶级民主制度等等，这种观点在事实上存在不少破绽，因此问题也很多。根据白乐日的近代论观点，“西方对中国三千年以来的古文化不断加以攻击”，使得中国的技术、经济、自然科学直至宇宙（天下）观念“节节败退……不知不觉中甚至连死守防御线的希望都完全放弃了”<sup>〔11〕</sup>；而西顺藏的所谓“扔掉了皮扔掉了肉甚至扔掉了骨头”的描述和白乐日的这一只能说是体现了西方傲岸不逊的话语，至少就“旧中国”而言基调是相同的。特别是关于中体这部分的论述和事实完全相反，“旧中国”并不像西顺藏想象得那么脆弱。

顺便提一下，白乐日的那段经常被引用并获得肯定的著名论述——“在1890年倡导立宪帝制”比1910年成为共和主义者、1930年成为共产主义者更需要勇气——把立宪制视为令古老的中国惊叹不已的舶来珍品，也同样显示了西方的傲慢。我想再次重申的是，没有接受基体就不会有引进，反过来说，引进要受到接受基体的条

---

〔11〕 Étienne Balazas, *La bureaucratie Céleste*, 1968. 引自日文译本《中国文明と官僚制》（村松裕次郎译，みすず書房，1971）中“中国における伝統と革命”一章，下文引用相同。

件制约。实际上，中国政治的近代化过程和欧洲、日本从封建分权走向中央集权的方式不同，而是由王朝集权趋向于地方分权的联省自治（尽管由于外在条件等的影响，经过曲折的道路，最终反而不得不创建出强有力的中央集权国家）。而在军事、经济、政治等领域促进了基体发展的正是洋务运动。正如“千古未有之奇局”这句话所形容的，面对欧洲世界蛮横无理的侵略，洋务运动的先驱们硬是以“师夷之长技”来进行反抗，“勇气”一词，最应该献给的是他们。

话有些离题了，我们再回到民权运动上来。当然民权运动并不是简单地只通过“封建—联省自治”的潮流就可以理解的。比方说，也有人认为代议制归根结底只是“本乡”豪绅的代议，反而会比专制官僚体制下来自外部的短期赴任的官僚政治来得更严密苛刻，所以站在被统治的农民的立场上反对代议制，提倡无政府主义式的人民权（刘师培）；另一方面，也出现了假借省人治省（由本省人统治本省）之名的军阀的省人权，尽管各种潮流错综复杂，但包括像陈独秀他们的《新青年》那样西方一边倒的民权论在内，毫无疑问都是建立在中国的基体之上的。

“守旧—洋务—变法—革命”这一假说最大的缺陷就在于对这一历史基体缺乏洞察，抛弃了事实。然而尽管如此却至今未遭质疑，其中一个原因就在于从专业以外的、如中国研究领域以外的研究者直到一般民众，对于戴着欧洲眼镜的日本人来说，中体 = “落后”这一欧



洲透视法从一开始就很容易为其固定观念所接受。

这里有必要对“革命”作一番考察。我认为“革命”是上述思维框架的另一根支柱。在上文中，我一直拘泥于西顺藏的超近代论，是因为这和我自己并非无关。我们这一代人虽说当时还是小学生，但毕竟是在“大东亚共荣圈”里成长起来的，中国革命在我们的人生当中具有不可忽略的意义。当然也有政治上的原因，比如圣战转变为侵略带来了赎罪的问题，战后日本追随美国，参与了封锁中国的策略等等；但更重要的是深信不疑的圣战的正义（不仅仅是知识的问题）被完全否定之后所带来的心理上的打击，和仿佛是突然发生于另一个世界的——“突然”完全是一种印象——中国革命所带来的知性的冲击，可以毫不夸张地说，这两种冲击决定了我们的人生方向。“落后”——“革命”可以说是我的原点。构成其根源的与其说是对日本近代的批判，不如说是因对欧洲的怨悔而产生的亚洲主义和以赎罪为基础的反帝国主义。西顺藏的超近代论诞生于战后这一代人的反日本的理念和感情的土壤之中，而把自己的反日本 = 反近代的理念根据寄托于“文化大革命”的下一代人也和我们共有了这一片土壤。也就是说，在很长一段时期里，“革命”深深地扎根在了反日本的日本人、说得委婉一些就是革新主义的日本人当中。

要言之，“革命”对于“我们——无法彻底成为人民的——日本人”来说是自我扬弃式的理念模型。“洋

“洋务—革命”中的革命（辛亥革命）之所以始终被视为三阶段论或四阶段论中的最后阶段，毫无疑问是因为“辛亥革命最终成功地发展成为人民革命”这一历史事实或者说历史认识为其提供了保障。也就是说，正因为辛亥革命被定义为以人民革命为到达点的革命，换言之，被有序地纳入了迈向“革命”的进程之中，才会在“我们日本人”当中获得安定的位置。我认为“革命”是假说模式的另一根支柱，意思是说，“革命”被先验性地共同理解为所有“人民”都应该追求的最高理念。

在很长一段时期里，这一理解妨碍了我们和中国人民革命保持距离进行清醒的思考。不仅如此，为了抵抗战前延续下来的近代论以及战后从美国战略出发的近代论对中国革命的批判，出于条件反射在心理上也倾向于“长处和优点”。西顺藏的“我们中国人民”便属于这种类型。“革命”对日本人来说理所当然地成为了思想问题，但另一方面，对中国人来说是历史问题这一认识却淡化了。所以，“革命”在近代论中作为落后的克服、在人民论中作为应有的理念模型、在超近代论中作为与“落后”相对立的自我扬弃式的理念模型，被无条件地预设为各自的最终目标，而历史唯物论则从理论上保证了走向“革命”的道路——这就是三、四阶段论模式的基本构架。就这样，洋务 = “落后”和革命 = “革命”作为两个极端，中间加入变法，这一浅显易懂的模式在战后的近代中国史尤其是思想史当中始终占据着主导地位。

我要重申的是，我并不是要否定这一阶段论假说，只是希望，从事实出发不断对假说进行新的检验这一理所当然的工作能坚持进行。问题不在于假说正确与否，而是在各种论述中无一例外地被视为到达点的这一假说所具有的稳定性和无条件地依赖于这一稳定性的预设性，以及造成这些问题的战后中国近代研究的方法论或态度论。

也许有人会问：那么你自己的方法论又是什么呢？你认为你自己不属于（一）—（六）吗？如果一定要我回答，我只能说，我站在基体展开论的立场上。虽然称之为“论”，其实要表达的只不过是中国有中国固有的展开而已。而且这里的中国是指在南北混合，辽、金、元、清等异族与汉族不断冲突混淆的过程中，在发生变形的同时被牢牢地继承下来了了的“基体”。也就是说，所谓固有的展开，就是指以基体自身的内因为契机的辩证法式的展开。

之所以夸张地称之为基体展开论是为了强调，我们不应该把中国近代看做是所谓“西方冲击”的承受者，比如理解为“中体”的全盘“西体”化，即“旧中国”的崩溃过程，而应该反过来将其视为“旧中国”的蜕化过程。蜕化是一种再生，换个角度，也可视为新生，但蛇不会因为蜕了皮就不再是蛇。

“西方的冲击”所带来的力学作用确实可称得上是

一种“冲击”，洋务运动、变法运动正是由“冲击”引起的反作用。但如果用三百年的长期单位来实际检测这些运动的频率，就很容易看出这些运动基本上仍是“旧中国”基体的延续。

比方说，作为政治上的近代化过程，从上文提到的清初开始出现的地方自治的趋势，经过太平天国时期的湘军、淮军（参看第九章解说部分）的创设，直到省的独立运动，尽管在这一过程中因受到“民权”、“平等”的“冲击”而有所增幅，但这一轨迹基本上仍是延续了“旧中国”以来的道路，所以，例如民权主张的不是“个人”的私权而是“总体”的国民权，平等指的不是个人之间的平等而是针对皇帝和列强的人民、民族“总体”的平等，“民权”、“平等”最终也只能以中国独特的形式出现。又如，作为经济上的近代化，毛泽东革命所实现的土地田产的公有化也是继承了明末清初以降（甚至更早的井田论以来）的田制论、尤其是均分论的谱系，尽管在此过程中接受了马克思主义的洗礼，但仍旧无法脱离无产阶级只能是“贫雇农”这一农业国固有的历史现实。

最重要的是，同样受到“西方的冲击”，日本成立了以天皇制为基础的中央集权的绝对主义国家；而中国却废除皇帝制成立了省独立、即地方分权的共和制国家；大战以后日本确立了私权，中国却确立了公有制；如果不考虑两者在前近代的差异，那么我们又怎么来解释这些区别呢？也就是说，就日本和中国而言，“冲击”并没有破坏甚至瓦解前近代以来的结构，只不过是促进

了前进代的蜕化并因力量过剩造成了一些变形而已。

从思想史的角度来看，中国的近代化过程就是“公”革命的过程，“公”在清初以降又是以“均”、“平”为主要内容。所以革命从一开始就带有社会主义的色彩（这一点从太平天国运动中便可看出），而无须等到马克思主义的传来。

“地主阶级顽固派”的刘锡鸿（参看第十章）、因否定专利而关闭了工厂的儒家官僚徐赓陛（参看第九章），在“均”这一点上和无政府主义者的刘师培相关联，又都经过孙文，与毛泽东革命相联系——我们应当俯瞰这整个过程。从官到民、从保守主义者到急进主义者，在这种普遍渗透于各阶层的“公”=“均”思想的深厚积淀中，李鸿章等人为了振兴工商业而提出的“专利（私）”的主张影响力微乎其微，至少从思想史的脉络来看，资本主义（精神）未能达到足以构成“旧中国”基体的程度。

对于这些联结前近代和近代的要素，今后不仅要在思想方面，还要在日常伦理、民间习俗，以及作为其基础的社会关系等各方面进行广泛的考察。关于这一点，最近浜下武志有关“合股”的研究值得注目。

浜下注意到，自1978年（中共十一届三中全会）新的经济政策出台以后迅速发展起来的乡镇企业主要是以合股、即共同出资的方式经营的。他指出：“这种共同出资方式尤其是资金以外的财力和劳动力的提供方式，也叫做‘身股、力股、人股’，在民间小规模的合作经营当中，是一种传统的出资和利益分配形式”；并提议说，这些社



会经济史上的要素超越了1949年政治上划时代的革命而延续至今，我们应该通过这些要素看到中国社会跨时代的特质；同时还提出了关于研究近代中国的视角的问题<sup>[12]</sup>。

这里的“股”与其说是现代语当中的“股份”，不如说更类似于江户时代“株仲間”<sup>[注]</sup>的“株”。在合股当中，通过出资（资金出资、实物出资）成为股东留在企业工作的方式和农业生产合作社的合作方式原理上是相同的。根据吉泽南的详细报告<sup>[13]</sup>，合作社的出资社员可以获得按出资土地计算的土地报酬和按年度劳动工分数计算的劳动报酬，作为年度农业利益的分配。这样一来，出资土地就属于包含了个人私有权在内的共同资产这样一种极其特殊的所有关系。也就是说，土地既没有出卖给法人合作社，即没有发生所有权的转让，也不是依据租赁合同的有偿借贷，只能勉强地看做是暗含了个人所有权的共同财产，或者说是一种不允许买卖的“株”，从这一点来说，合作社原理上也是一种“合股”。

之所以把合作社和合股企业结合起来是因为我觉得这种共同方式实际上和前近代以来的宗族族田的共同管理方式很相似。

---

[12] 浜下武志《现代中国と近代史研究——中国社会の理解に向けて》（《アジア史研究》第12号，白東史学会，1988）。

[13] 详见吉泽南《個と共同性》（东京大学出版会，1987）。

[注] 株仲間：江户时代幕府或藩公认的一种垄断性质的工商业者的同业公会。“株”是指职业、营业上的特权。幕府或藩通过株仲間实行经济统管，株仲間通过交纳年费获取专营权。——译者注

根据末成道男目前在台湾所做的有关宗族的社会调查（1967—1979）<sup>〔14〕</sup>，宗族的共同财产在台湾一般被称为“公业”，公业的设立方式有两种，一种是在分配财产时留下一部分作为共同财产，另一种是由大家重新出资。分配利益时，前者按照财产的继承比率，后者按照出资时的股份计算。例如根据1932年的记录，某乡村的公业地占了全部耕地的百分之四十以上。

另据末成氏的研究，公业在大陆相当于（自宋代就开始出现的）被称作族产、祀产，或根据用途被称作祭田、义田、义庄的田产。这样看来，田产的设置有各种各样的目的，有的仅仅是为了祭祀祖先，有的是一些热心公益事业的族人为一族子孙设想而捐赠的学习费用，不能一概地认为是为了分红；但就以分红为目的的部分来看，这种共同方式也是一种暗含了私权的共有，在这一点上显然与“合股”原理上一脉相承。

或许这种共同方式原本是根据同居共财这一中国特有的由家长共同管理家族收入的方式演变而来的。总之，从由宗族长老掌管的生活共同体（Gemeinschaft）式的公业管理到现代乡镇企业的利益共同体（Gesellschaft）式的合股经营，我们可以在两者的关联（其中或许还介入了地缘性质的共同关系，例如村落水利的共同管理、各种相互扶助的惯习等等）当中，发现既带有

---

〔14〕 末成道男《社会結合の特質》（收录于《民族の世界史5 漢民族と中国社会》，山川出版社，1983）。



连续性又在不断蜕变（从某种意义上来说是在不断现代化）的社会关系的基体。

这一事实同时也向我们显示，“公” = “均”不只是儒家知识分子的经世理念，也流通于更为松散的民间的社会习俗之中。

最近我在其他地方谈到，中国的“公”和日本的“公”都包含了“共同”这一概念，前者的特征是“关系的共同”，后者是“领域的共同”〔15〕。如果联系上文来重新把握中国和日本的“公”的差异，也可以说，中国的“关系”中包含了“私”，而日本的“领域”里不包含“私”。

这里之所以要重新提起“私”，是因为我想借此说明，对日本人来说，在谈到“近代”时，自我、个人始终是一个重要问题，而公业 = 合股中的结合方式可以从其他角度为我们提供一种新的看法。

首先，公业的“公”和“人人皆教养于公产不恃私产，人人即多私产，亦当分之于公产……”（康有为《礼运注》）中所说的“公产”的“公”相同，这里的“私”都把自己投入到“公”，把“私”独自的领域融到了公共性里。也就是说，关系的公以联结私与私的方式把“私”包含于内，而从“私”的角度来看，私可以在关系网（公）的内部主张私人参与的部分，但这私人参与的部分始终和其他私人参与的部分联结

---

〔15〕 拙稿《中国の“公·私”》上、下（《文学》1988年9月号、10月号）。

在一起，因此无法建立一个和公（关系）相割裂的私人独自的领域（自私）。换言之，私由于加入了公反而无法和公相分离，获得独立。

而在日本，例如“公产”一般是指公家财产即官有财产，公立、公有指的就是官立、官有，并没有像中国那样“（人民）公立政府”、“（东亚）为白人所公有”<sup>[16]</sup>的说法；也就是说，一般“公”在日本是不允许“私”介入的领域，因此反而可以在公领域之外，拥有另一个自私的世界。“私”领域的独立，即作为个人内面世界的自我的独立、不屈服于政府（公）压力的个人人权的确立，作为“近代”的问题在日本尤其是战后成为了议论的焦点。

这里我要反复强调的是，在“私”的问题上，日中现代性的个体自我的区别也不是欧洲思想接受程度深浅的问题，而是接受基体的差异的问题。这么说是因为我觉得在探讨中国式的资本主义时，“私”的问题或许还是一个不容忽视的问题。

例如，晚清官督商办企业中所谓洋务派官僚的营私舞弊，民国时期四大家族对官僚独占资本的介入等等，这种以血缘、地缘等“缘”为纽带的关系网渗透到企业内部的现象，过去都仅仅被看做是反近代的封建主义因素（例如第九章所引用的A书中的叙述：“反动、落后、

---

[16] 《辛亥革命前十年间时论选集》（生活·读书·新知三联书店）第一卷上册，《上振贝子书》、《原国》。

顽固的血缘性、宗族性，甚至私人主从性”）。

确实，这些以“缘”为纽带的网络包含了很多封建性的人际关系，但另一方面，在最近的乡镇企业的活动中，比如原材料的采购、销售、信息收集等渠道很多也都靠“关系”，关于这一点，对此进行了社会调查的费孝通氏也有所论及<sup>[17]</sup>。可以说，以“缘”为纽带的人际网络从前近代一直到近现代，在促进中国经济活动的活性化方面，起到了重要的作用。

从伦理的层面来看，对于作为关系伦理的公伦理来说，为了建立自我的领域——例如确立个人的自我——而切断这种“缘”的关系本身就是一种反伦理的行为，所以自己获得的利益当然要在关系网中为大家所分享。如果人际关系的网络中有一个人做了官，那么这个人的官僚特权从伦理上来说必须为这个圈子里的人所共有。例如，上文提到的宗族的生活共同体性质的共同关系里，还包含着另一种利益共同体性质的共同目的——在以族产（公产）为纽带形成关系网的同时，也期待能在这一关系网中培养出众多的科举中榜者，使大家能共同分享这些官僚特权。这种生活共同体和利益共同体两种性质互为表里的共同关系被视为是延续和强化宗族的关键<sup>[18]</sup>，也许正是这种关系网

---

[17] 费孝通《江南农村的工业化》（大里浩秋、并木赖寿译，研文出版，1988），82页。本书还报告了很多关于乡镇企业合股形式的具体事例。

[18] 例如西川喜久子《顺德团练总局の成立》（《东洋文化研究所纪要》第105册，1988）中就有详细论述。

络，构成了洋务企业经营的人际关系的基础。在这种情况下，原本是私人关系的这种“关系的公（共同性）”很容易就会把官 = 公纠缠进来，不断使官营企业的人事、利权和私人关系发生牵连，而伦理上又无法排除。也就是说，不把官的好处通过人际关系分给大家的“清官”，反而会被指责为是独占利权的利己行为而在伦理上遭到非难。

如果和日本相比较就可以清楚地看到，日本由于官、公司、团体等“公”原理上是在排除了“私”（个人的自私、家族关系）的基础上建立起来的“公”（公领域），所以从伦理上避免了私缘的侵蚀。从这一对比中也可以看到日中各自的基体所发挥的功能。例如，在日本“家”（私领域）通过世袭制并由长子单独继承而使“私”产得以保存；但在中国“家”仅仅表示血统关系，在经济上也因为平分家产而使关系分散，所以财产只有依靠族产、公业等“关系的共同”才得以维持。两国之间的“家”的区别也凸显出了基体的差异。

以上，我以合股和公业为例，描述了我试图蕴含于“基体”这一概念中的某种结构性的印象，如果觉得基体这一用语过于小题大做，也可以把它换成传统或者贯穿历史的因素等等。

我要说的是，无论是中国还是日本，总的来说，在思考亚洲近代的时候，首先应该以受到西方冲击之前的前近代的历史因素为基础，从各自的独自性出发，来探究变化和发展的具体样态。

从这一点来看，洋务—革命的阶段论模式基本上没有把基体的独特性考虑在内，可以说是一种“外来”的假说。

不过为了避免误解必须申明的是，我并不是要通过基体论来主张中国独特论或者中国特殊论。

例如先前提到的“自由、平等、天赋人权”等欧洲的“先进”思想，对于人类历史来说的确是一个巨大贡献，应该为全人类普遍共有，决不能因为亚洲相对独特的因素而在价值上被相对化、个别化。我想说的是，价值在人类史上的普遍性并不意味着形态的普遍性，所以决不可能以同样的形态被移植到亚洲。

比方说，如果要把市民社会的“个体”的存在样式作为自由平等的基础照搬到中国，就只能大刀阔斧地把个人利益从关系网中肢解出来，引进契约意识，取代情义、情理等“缘”的伦理，毫无疑问这种做法是不符合现实的。如果根据中国目前的现实情况，毋宁说，“关系”的民主化才是捷径。例如，血统、地位、权势比个人的人格、见识、能力更受到重视，私人情面优先于工作需要等等，对这些遗风陋习应尽快实行改革。

也就是说，中国可以根据自己的基体来获得自由、平等和人权，从这一意义来说，中国的自由、平等不可避免地具有其独特的形式<sup>〔19〕</sup>。

---

〔19〕 关于这一点，最近村田雄二郎氏对于李大钊以“各个的并立”、“自他两存”为基调的“平民主义”所做的分析尤其值得注目（《理と力——李大钊の“平民主義”》，《思想》1988年3月号）。

在这一点上，汪德迈把他所说的亚洲的“共同体主义”（commuautalisme）“作为人的社会性存在优先于个人存在”的“另一种人道主义而积极地”提示出来〔20〕，促使人们在亚洲的独特性和欧洲的独特性之上设想一种新的“公共”性的个人主义，是值得注目的。这也显示，明确相互之间的独特性才是迈向新的普遍性的第一步。

#### 4

在插入了以上这段基体论之后，我们再回到洋务—革命上来，就剩下的一、二问题略作表述。

在上一节中我主要强调了封建 = 自治、公业、合股、合作社等等和基体有关的连续性因素，这是针对以往过分重视中国近代和前近代之间断绝的倾向而言的。实际上晚清的“冲击”所带来的变化是非常巨大的。

不过我并不用守旧—洋务—变法—革命这一阶段论的观点来理解这些变化。那么怎么来理解呢？我认为，首先最大的变化就在于洋务运动的兴起。

面对“冲击”，“千古未有之奇局”、“数千年未有之奇业”、“古今运会一大变局”等描述绝非夸大其词。

后来刘师培（1884—1919）所表明的对于“亡种”的危机意识——“中国当夷族人主时，夷族劣而汉种

---

〔20〕 Léon Vandermeersh, *Le nouveau monde sinisé*, 1986. 日文译本《アジア文化圏の時代》（福鎌忠恕译，大修馆书店，1987），187—189页。



优，故有亡国而无亡种，当西人东渐之后，亚种劣而欧种优，故忧亡国，更忧亡种”〔21〕——正构成了洋务的根本。过去夷狄的侵入只带来“亡国”即王朝的交替，结果总是同化于汉文明，更不用说造成汉族的衰亡；而现在欧洲人种优于亚洲人种则不仅会带来亡国，更会造成亚洲人种的衰亡。当然“冲击”并非从一开始就带来这种民族灭亡的危机意识，而是在经历了清法战争、甲午战争、义和团运动等冲突之后日益强烈起来的。然而当把“夷务”改为“洋务”，也就是把西方的冲击看做和过去夷狄的侵入性质完全不同的“奇局”时，这种认识的产生在中华历史上本身就已经是罕见的变化了。

换言之，洋务运动作为一场把至今为止始终视为绝对性存在的中华世界作为相对性的存在来把握，并试图利用外来事物来增强实力、维护中华独立生存的“数千年未有”之运动，本身就值得大书特书。

如果从这一视角来重新审视洋务—变法—革命，又应该如何来理解呢？下面就以刘师培的“亡国”和“亡种”为素材作一番探讨。

中华的世界观念原本有三个构成要素，一是作为文明世界的天下，二是作为政治世界的王朝=国，三是作为其实体的民（汉族）。这一构造和日本最不相同的地方就在于民不属于国=王朝而属于天下。

从这一点出发，我们再来看那些只因为张之洞等洋

---

〔21〕《刘申叔先生遗书》（华世出版社）第一册，《中国民族志》。



务派拥护清朝就予以否定的论调，如“张（之洞）要保卫的国家是什么？是专制王朝，是清王朝，除此之外什么也不是”〔22〕等诸如此类的看法。

首先，在中国，正如“人臣，主于利民，国之宝也；主于利国，国之贼也”、“剥民肥国、既已酿乱”等说法〔23〕所显示的，一般来说国指朝廷，国的利益和民的利益有时候甚至被认为是互相冲突的。一王朝 = 国的灭亡不过是新王朝 = 国的取而代之，国的存亡和民并没有关系。换言之，“虽有亡国而无亡种”，民可以永远是天下之民。顾炎武的那句“保国”是“肉食者”（统治者集团）之事而“保天下”则“匹夫之贱”与有责焉的名言（《日知录》卷一三）就充分显示了“国” = 王朝和“天下”的区别。

如果把这种国 = 王朝的存在方式称为王朝式的国，那么张之洞要保的“国”已经不是这一意义上的“国”了。正如他以印度、犹太为例所论述的，他是站在“国”亡则“华种”亦同“圣教”一起灭亡的立场上，和刚才提到的刘师培一样，把亡国等同于民的灭亡即天下的灭亡。换言之，他把作为民的存在空间的天下认为是“国家”，假若把这种“国家”暂且称为王朝国家，那么这种王朝国家观则是自鸦片战争以后迅速形成的，其对外发挥功能是从丧失了对琉球和越南的宗主权之后

---

〔22〕 注1 久保田论文。

〔23〕 陈龙正《几亭全书》卷十三，《几亭文录》癸。

吸取教训，对朝鲜采取半殖民地即“近代国家”式的干涉政策的时候开始的<sup>[24]</sup>。这种王朝国家观来源于对“华种”、“亚种”劣于欧洲的认识和由此而产生的危机感，也就是说，是在欧洲的压迫下所形成的危急关头的国家观，尽管随后迅速地去除了王朝色彩而转化为“国民”国家，但我们不能因为这种急速的“国民”国家化，就无视张之洞王朝国家式的保国（=保天下）的历史意义。

关于张之洞的保国 = 保天下还有一点需要留意的是，他所说的天下不仅仅是“国家”观念，而且还是充满了“圣教”的道德空间，即中华文明的观念。

也就是说，晚清“国”的概念是由作为文明空间的“天下”、作为民的生存空间的“国家”，以及作为体制的“王朝”这三个概念混淆而成的。并且这里的“民”有时候指的是汉民族，有时候意味着满、汉、维、蒙、藏五族的“天下”之民或“国家”之民；也就是说，既是中华民族，又是天下生民，同时还是中国国民，是一个极其错综复杂的概念。

就张之洞而言，他要保的“国”不仅包含了文明、国家和王朝，而且未分化的民族、生民、国民等概念也含混其中，不能简单地概括为“专制王朝”。在我看来，这是对张之洞的一种误解。而之所以会产生这种误解，归根结底是因为自小野川秀美的研究之后，洋务运动被

---

[24] 参看茂木敏夫《李鴻章の属国支配観》（《中国—社会と文化》第2号）。

限定在了引进“西用”护持“中体”=清王朝这一极其狭隘的定义上。我的洋务理解在这一点上从一开始就有所不同。

我认为，洋务运动是中华文明世界在被迫与欧洲文明世界相对抗的情况下，出于对自身世界的败北的危机意识，在吸收异文明的同时试图利用异文明来保存、再生自身世界的运动；在内容上，是一场因自觉到民族以及王朝、国家、国民的危机而从引进军事技术、振兴机械工业、改革教育制度开始，直至变革政治体制的“前所未有”的运动；是涉及政治、经济、社会、文化等所有领域的广泛深入的运动。

因此，洋务运动是一场关系到政治、经济、社会、文化等所有领域的文明运动。如果把洋务运动看做是一场通过引进异文明（和佛教传来不同，并不只限于文化领域）对自己的整个世界进行结构改革的运动，那么从林则徐开始，经过李鸿章、孙文、毛泽东，直到“文革”后的现在，可以说这场运动仍在进行之中，把这样一场文明运动狭隘地限定在政治体制的层面原本就令人匪夷所思。

在谈到迦太基、印加帝国的灭亡时恐怕谁都不会注意到的政治体制的问题，为什么单单在谈到清朝中国的存亡时会成为问题呢？这正是因为上文中我所提到的“落后”“革命”的阶段论成为了评价标准，而清朝一开始就被认为是“落后”而遭到了否定。

在把西用引进中体这一点上，守旧一变法在很大

程度上原本就带有文明论的色彩，而变法—革命显然是体制或国体论，属于政治论的范畴，所以把两者结合在一起本来就很奇怪，但由于“落后”与“革命”这一思维方式的渗透，对清朝是拥护还是改革的政治评价被带进了守旧—洋务—变法之中，并且很自然地合为了一体。结果，洋务通过军事和工业开发展开自强运动的一面和拥护清朝的一面被联系在了一起，使我们忽视了应从更广阔的视角来把握洋务实际上所拥有或承担的多面性以及多义性。

也就是说，中华世界“千古”以来第一次在文明的层面遭到了来自连自己也不得不承认其优越性的其他文明世界的严重打击，这一世界史上的变动没有在一个广阔的视野中被充分理解。结果甚至衍生出了一种片面的认识，把“中华”意识和“天下”观念分别看做是相对于欧洲的“国际”秩序观和“国家”观的“落后”。如果要讨论中华的独尊意识，那么对于——“与半文明的中国相反的文明的基督教徒世界”（英国公使兼香港总督戴维斯）、“（中国人是）半野蛮国的国民”（英国派往中国的第一个特使马戛尔尼）、“亚洲的野蛮人”（第一任总税务司李泰国）<sup>[25]</sup>等等——英国人的“文明”意识的妄自尊大也不能不加以评判，不过在无法相对客观地看待自己这一点上，东西两世界不过是五十步

---

[25] 坂野正高《近代中国政治外交史》（东京大学出版会，1973），263、353页。

笑百步而已。

就“天下”而言，自鸦片战争以来“天下”的确是输给了“国家”。然而正因为这一败北仅仅是中华独尊意识的败北，所以后来对“天下”才会采取彻底自我否定的态度，并因此在“国家”面前越发痛感自身的“落后”。但这不过是因败北而以为自己落后了的“天下”的自我意识，并不是历史上的客观事实。把败北看做是**必败无疑**的既定事实，仅仅是从“天下”的**意识**出发所看到的结果，而和“天下”本身并没有关系。“天下”并非一开始就注定要打败仗，而是经过了斗争抵抗之后的失败，所以需要为“天下”、从“**天下**”的**角度**根据事实把斗争、抵抗和保卫的历史客观地记录下来。从文明的角度来看，“天下”和“国家”的抗争是对等的，林则徐、张之洞等人的抵抗至少在文明史上应受到同等的对待，不能因为他们试图保卫清朝“天下”而一概地视为“落后”。

我们再回到守旧—洋务—变法—革命上来。

如上所述，把视野放宽，从文明的角度来把握洋务，将变法—革命看做是洋务中有关政治的一部分，如果站在这一观点上来重构这一模式，又会得到什么样的结果呢？

这里首先要消除顽固、固陋和开明、进步等关于守旧和洋务的评价。如以刘锡鸿为例，即便他对议会制没有兴趣，他的反洋务当中仍然有他自己的动机，如果我们能理解这一点，那么从文明的角度来看，面对“冲击”产生强烈的反洋务倾向是理所当然的，在历史价值



上自然无法区分孰优孰劣。

也就是说，从变法、革命、洋务三者在时间和阶段上的前后关系中把变法、革命抽离出来，看做是洋务中的政治部分，如果站在这一观点上来重新定义的话，我们可以对洋务作如下总结。

（一）洋务运动是中华世界在有史以来第一次遭到来自不同化于自己的（在此之前即使侵入天下内部，但从未使天下陷入过危机）、异质的优秀文明体系的攻击时，为了保护自己的世界和文明体系，通过吸收对方文明来强化自己的抵抗和接受的运动。（接受）

（二）是一场因军事上的节节败退而不得不对军事、工业，甚至政治制度、国家体制进行全面改革的自我变革的运动。（变革）

（三）由于变革以被侵略的形式迅速展开，所以对于主体、客观、历史等诸条件上的种种不适应没有进行反省的余地。但尽管如此，变革仍然是在中华世界的历史基体的基础上进行的，总的来说仍是一场为了维护自己的世界和文明体系的运动。（维护自我）<sup>〔26〕</sup>

（四）广义上可以认为这一运动现在仍在持续。这里只把上述接受、变革、维护自我的过程狭义地定义为在被

---

〔26〕 佐藤慎一氏从未受到洋务—革命框架的限制，十多年以来，始终站在我所说的（一）接容、（二）变革、（三）维护自我的文明论的观点上坚持中国近代思想史的研究。参见《清末啓蒙思想の成立》（《国家学会雑誌》92卷5、6号，93卷1、2号，1979、1980）以及最近的《模倣と反発——近代中国思想史における“西洋モデル”について》（《法学》51卷6号，1988）。



侵略和失败中所采取的单方面的自我防卫的过程，暂且把运动时期限于鸦片战争到辛亥革命之间。（时期）

另一方面，如上所述，应该把变法—革命暂时和洋务的整个阶段分开，重新规定其到底属于洋务的哪一方面，然后再作为洋务过程的一部分总结进洋务中去。

也就是说，如果按照以往的阶段论的说法，认为变法带有立宪君主制的含义而革命则包含了共和制，那么在政治、经济、社会、文化四个领域当中，变法—革命充其量不过是政治领域的内容，比起涵盖了全部领域的洋务运动，所占的比重要小得多。鉴于以往对洋务的狭隘定义，暂且将变法和革命规定为政治领域也未尝不是一个方法，但从实际的历史演变过程来看，比如就变法而言，显然其内容不仅包括政治，同时还包括了经济、社会、军事、文化上的各种政策和制度的改革。也就是说，在洋务的具体实践过程这一意义上，变法相当于洋务的内容，将其单一地归结为立宪君主制是不恰当的。这样看来，变法在洋务的具体实践过程这一意义上是上文所总结的（二）洋务变革过程的具体内容，按照这种论法，革命又是变法当中尤其是政治领域内的变革，也就是说，从范围来看，甚至可以把洋务—变法—革命整理为范围从大到小的不同领域。

从上述领域的角度来观察的话，我们可以更清楚地看到，洋务—变法—革命这一模式过分重视王制—立宪君主制—共和制这一政治领域的变化，将其当做中心基轴，并决定了三者 in 历史价值上的优劣。

最后我想就上文中屡次提到的评价的问题以及今后的研究谈一些看法。

在考虑历史学中的评价时我们会碰到一个问题，就是政治和历史学的关系，和谈到政治与文学时所面临的问题一样，也就是历史学相对于政治应如何保持自律性的问题。

实际上，“历史学无法避免评价和政治”的想法本身就很有趣，但要探讨中国尤其是近代中国却不能避开革命不谈。更何况近代以后中国和日本的关系与清朝以前不同，不只是文化上的关系，而是极为深刻的政治上的关系，因此上述奇特的想法也就情有可原了。

关于政治，曾有人指出，中国的洋务批判是四十年代反蒋介石政策的政治反映<sup>[27]</sup>，而最近对洋务的重新评价仿佛要从反面证实这一说法似的，被公认为是现代化政策的直接反映，例如夏东元的研究便是其中一例。在中国，历史学从属于政治的现实无论在广义上还是在狭义上仍有一些地方没有发生变化。对于这种狭义的即政策意义上的政治我们暂且不谈。

毋宁说，1968年在美国成立的CCAS（忧虑的亚洲研究者委员会）的政治姿态和战后日本的中国近代研究

---

[27] 田尻利《戦前期のわが国における洋務運動の評価について》（鹿儿岛经济大学《創立五十周年記念論文集》，1984）。

者倒是十分相似。他们在批判战后美国对中国实行封锁政策的同时，也批判了那些为了对抗麦卡锡主义而主张“政治与学问分离”的传统的亚洲研究者<sup>[28]</sup>。我在这里要谈的“政治和历史学”的关系当中的“政治”也就是这种以反对反中国政策、反对“分离”为前提的，即以实现正义、公正为政治课题的广义的政治。

但有一点需要指出的是，CCAS的成员是否以及如何把美国建国以来的亚洲认识的问题——当然也包含了与此表里一体的欧洲认识的问题——理解为一个和美国、美国人的现在或者未来相关的问题或课题，我们无从得知，不过日本战后的中国近代史研究却始终认为，如何来认识中国这一问题对日本以及日本人来说无论在广义还是狭义上或多或少都是一个政治性的问题和课题。

很多研究中国近代尤其是思想的人不仅把日本同时把中国近代以及在此延长线上的中国现代的问题看做是与自己有关的无法回避的问题。例如，在思想史领域，近藤邦康就认为，“战后日本的问题”就在于“从日本战败和中国革命胜利的历史事实出发，深入挖掘两国近代在思想上的意义，把中国近代作为一面镜子（着重号为沟口所标），照射出日本近代扭曲和黑暗的部分，进行自我批判，反对敌视中国的政策，建立日中两国的友谊”，并把自己的方法论设定为从内部来把握中国近代思想家“把什么作为中国的课题，怎么来确立解决课题的方法，以及怎样摸索

---

[28] 佐藤慎一《アメリカの中国研究》（《創文》223号，创文社，1982）。

解决课题的方法（着重号按原文）”〔29〕。

这种通过中国近代研究所确定的课题、主体和方法，或者说作为一个从事中国近代研究的日本人的课题、主体和方法，一般被认为承担的是政治和历史学中的政治的部分，即世界或者亚洲变革的课题、主体和方法，用一句话来说便是和“**必须**”有关。

所以，就中国近代史研究领域内的政治和历史学而言，政治和历史学的一般关系中掺入了主体的“**必须**”，并不可避免地成为了政治和历史学中有关政治的**质**的问题。也就是说，历史学作为政治上的“**必须**”被主体化、内面化了。

然而对 CCAS 来说，政治恐怕并不具有任何诸如必须“把中国近代作为一面镜子”来照射自己之类的历史、政治上的因果关系，所以“**必须**”仅仅是认识的正确性、一般理性、良心的问题，具体来说就是正确介绍中国革命积极、光明的一面，消除蔑视、恐怖、偏见、歪曲；或者表明对于“**他们**中国人民”的好感和共鸣，并重新评价共产主义在“**他们**”**亚洲**的正当性。不管怎样，他们既没有把中国近代作为本国变革的“**必须**”而加以内面化，更无须把中国近代和自己的“**必须**”联系起来。即便联系在一起，也不过是功利性地、实用性地从中国的近代和美国国家利益的关系出发，把中国的现

---

〔29〕 汤志钧、近藤邦康《中国近代の思想家》（岩波书店，1985），242—245页。

在、未来和自己相联系，对其进行历史性的、客观的、正确的考察。也就是说，他们所批判的“政治与学问分离”中的“政治”主要是指美国的政治理论家的偏向以及国际政策上的错误等等，所以他们的历史学虽然以批判政治的形式和政治相关，但政治并不具有深入到历史学者的内面这种痛苦的特质。

一般提到政治和历史学的关系，现在很多人已经认为历史学即使在广义上至少也不应该从属于政治，对于用外国“**必须**”如何如何的观点来评价外国历史的我们自身的主体根据到底是什么也存在疑问，然而尽管如此，上述政治和历史学的关系却意外地被忽视了，理由就在于这种政治的特质即政治的自我内面化上。

如上文所述，如果把评价的问题作为政治和历史学的关系的问题来思考的话就可以发现，在很多情况下，特别是站在阶级史观立场上的中国近代史研究和日本的“**必须**”关系尤为密切，很多时候，主体的问题介入其中，“**必须**”便通过主体渗透进历史学，由此而产生评价，使历史评价和政治评价的界线变得十分模糊。

过去我国对于“洋务”派的评价便是一个具体表现。

比如说，把光绪七年（1881）徐赓陛关闭缫丝工厂看做是“反动的”<sup>[30]</sup>，就是因为这里面包含了一种关于

---

[30] 铃木智夫《中国における近代工業の形成と洋務派》（《歴史学研究》540号，1985）。



“必须”的立场表明，即认为工厂是不应该被关闭的；但问题是这一评价所依据的到底是政治的“必须”还是历史的“必须”？同样，对于李鸿章是促进了资本主义发展还是阻碍了资本主义发展有不同的评价，那么这些评价依据的究竟是历史标准还是政治标准？

如果换一个角度来看的话，比起“富民专利”更重视“小民生计”、在反资本主义这一点上是“反动”的徐麋陞的措施，和同样站在重视民生的立场上的刘锡鸿的反工商业、农本主义、对议会制的认可，以及刘师培的反工商业、农本主义、反“富民”代议制、无政府主义等等，虽然由于立场不同对议会制态度迥异，但在以“小民”为本、从反资本主义以及均贫富的立场出发重视农业和土地问题这一点上是有共通之处的，从这里也能发现迈向中国革命的“进步的”一面。也就是说，以资本主义还是反资本主义为评价基准会得出两种完全相反的结论。之所以把“资本主义”当做标准，是因为受到了马克思的历史发展阶段论的影响，并认为自己也“必须”参与到“发展”=进步中去，于是“必须”作为历史标准从而得以成为政治标准，也就是以“革命”为基准的“必须”。洋务—革命之所以无法摆脱“评价”的纠缠也是因为受到了“必须”的影响。

如此看来，再也没有比今天更需要中国近现代史的研究者从“必须”的束缚中解放自我，拥有自己的、历史家的眼光了。



明治以来的欧洲研究以吸收欧洲文明为目的，换言之也就是向研究对象学习，这构成了近代日本的外国学。战前日本中国学的扭曲正如津田左右吉、内藤湖南的研究所示，可以说是因为没有什么东西可以向中国学习的缘故。战后的中国学也因为受到了毛泽东革命不仅是政治上而且是文明史上的冲击，得以成为向对象学习的欧洲研究里所包含的“先进一落后”这一模式的反命题，并从中发现了把中国作为研究对象的意义。然而把中国作为欧洲的反命题不过是把学习对象从欧洲换成了中国，在把对象看做是主体必须达到的目标这一点上，向研究对象学习的构造丝毫没有发生变化。近年来，一方面由于“中国人民”把日本近现代视为学习对象，另一方面又因为日本（只不过）在工业技术上赶超上了欧洲，出于这种自负心理，又有人开始觉得已经不需要向别人学习，提倡起战前回归型的“日本学”来。在这种情况下，当前我们的课题不是轻易地放弃或者接受向谁学习的模式，而是扬弃。

用扬弃这一说法是因为我认为有必要对过去向某某学习的态度作一个严格公正的总结。尽管不是要像追究战后责任那样来追究“革命”后责任或者“文革”后责任，但在“文革”以后日本研究者当中存在着一种我所不能不担心的风潮，就是轻而易举地就把“文革”结束掉了。对日本研究者的“文革”不进行任何总结就把中国的“文革”结束当做自己的结束——“轻而易举”指的正是这样一种丝毫没有得到改观的依赖中国的心

理。中国重新评价洋务运动，就以为洋务问题解决了；中国给李鸿章恢复名誉，日本也恢复名誉；中国出现了封建社会超稳定论即停滞论，日本也可能把中国封建社会作为停滞结构的社会来研究。总之，说依赖或许有些过分，但这样一种“友好”相处的形成，正是因为我们的中国近现代思想研究直到“文革”为止一直陷入于一种错觉之中——其实在向别人学习却以为自己不是，而且至今仍然没有察觉。把主体的必须解消在对象里却误以为这就是主体性的研究，这一问题并没有得到清算，而在对象已经发生了巨大变化的今天，和对象之间的关系却一直延续至今，没有得到任何改观。

这是明治以来不正常的日中政治关系所无法避免的战后翻版，但对于这一无法避免的不正常的政治关系需要历史家用历史的眼光来进行总结。例如，在去掉了“落后”和“革命”的有色眼镜来重新看待李鸿章时，对于过去把这样一个在中国近代引起众多争议的人物始终排除在近代思想研究之外的历史观的片面性，换言之，历史眼光对政治上的“必须”的从属性，难道不应该加以追究吗？

根据上述讨论，这里我想提出的第一点建议就是和中国拉开距离——（一）也许有些唐突，要培养等距离地看待台湾、香港和中国大陆的历史感觉；（二）要和中国现在的“必须”保持距离。

关于（一），和中国相比我们对于台湾的冷淡态度是

来源于对战后日本的中国政策的抵抗，而现在既然日中间有关中国主权的政治问题基本上已经得到解决或达成妥协，我们就应该正确地、历史性地来评价台湾在中国近代史上的地位。在一部分研究者当中的确已经积累了不少台湾研究的成果，但还没有达到在中国近代史研究中本来应该占有的比重。对台湾的关心程度反过来和我们关心中国的方式直接相关，比如我们可以重新来反思一下，我们对于战后革命中国的关心到底是对革命<sub>レ</sub>的关心还是对中国<sub>レ</sub>的关心？如果对台湾的冷淡和对革命的关心互为表里，那么今后的近代中国研究就有必要把问题视角、对象领域扩展到包括台湾、香港在内的全体中国，也就是要成为包括革命、不革命和反革命在内的中国<sub>レ</sub>研究。

关于（二），“文革”也好，反“文革”、非“文革”也好，对“他们”来说是政治社会的问题，但对“我们”来说必须是历史问题。以上述超稳定论为例，把中国前近代看成停滞社会是经历了“‘文革’时期毫无意义的政治斗争和学术窒息”<sup>[31]</sup>之后的中国知识分子对中国革命义无反顾的内部告发，但不管怎样，这种告发是政治、社会性的告发，对我们来说不是历史学。要让这种告发对我们来说成为历史学，就需要我们首先对

---

[31] 参看村田雄二郎《サイバネティックスから見た中国封建社会像》（《中国研究月報》450号，1986），以及最近引起人们关注的金观涛的超稳定论《在历史的表象背后——对中国封建社会超稳定结构的探索》（若林正文、村田雄二郎译《中国社会の超安定システム》，研文出版，1987）。

自己的“文革”进行总结，也就是对中国革命的特质进行历史性的考察，并在此基础上对这一可理解为是对“文革”——共产党支配的反作用、或者毋宁说是对“革命”本身的反作用的告发所具有的意义给予历史性的定位，为了实现这个目标，也需要我们正确克服在前近代研究上的“落后”。

第二个建议和上文也有关联，就是从近代史的角度来重新审视前近代史——（一）是看待晚清的视点的问题；（二）是和日本的前近代、近代之间的关联的问题。

关于（一），近代史研究在时代划分上以鸦片战争为开端尚可认同，但对于从鸦片战争到辛亥革命的这一段历史，几乎都是按照从现代回溯到过去的方式来考察的，完全没有从明末清初或清朝中叶即从前近代延伸至近代的视点。也就是说，缺乏把前近代—近代视为我所说的基体的连续、展开或蜕化的观点。就思想史研究而言，在洋务以前，提起龚自珍最多是一篇平均论，提到魏源便是《海国图志》等等，只选择那些和革命、“近代”有关的部分，而缺乏用过去的眼光、也就是作为实际生活在那个时代的人来看待问题的视角。

关于（二），例如中江兆民在明治十一年（1879）指出：“男女异其权者，天之道也，性之常也”（《男女异权论》），又把“昌教化而抑艺术”作为卢梭的主张来宣扬，以君臣之义、父子之亲等五常作为教化的内容，认为“道义”、“德义”才是最重要的，同时把

“艺术”即“工艺”、“技艺”等“西土之术”看做和“私欲”相关而加以屏斥（《原政》）<sup>〔32〕</sup>。诸如此类的资料也可以纳入视野。这在日本的前近代至近代的研究当中并不会引起什么大问题，或者即使成为问题也只限于历史的范畴，但在中国的近代研究里一提到三纲五常就只会立刻出现拒绝反应，这也显示，在中国近现代思想研究者当中，中国的前近代还没有像日本的前近代那样被充分地历史化、相对化。

今后的中国史研究者要恢复历史家本来的面目，也为了能够从外部多方位地来审视中国，除了现有的各种中国学的领域之外，还需要拥有包括文化人类学、民俗学、宗教学、社会学、心理学等社会科学、自然科学诸学科在内的广泛的教养和由此而培养起来的丰富的历史眼光。

---

〔32〕 俱收录于《中江兆民全集》（岩波书店）第11卷。

## 第三章 中国的“封建”与近代

### 1

关于论文题目中一般加在“近代”上的引号为什么会加在封建上，相信读者不久就会明白过来。

“封建”是一个大家所熟悉的概念，我们在日常生活中也会说“那个人很封建”。也就是说，对于那些不懂得尊重个人平等的权利意识，比如对别人采取高压态度或相反自己处于隶属地位却觉得这种不平等的关系是理所当然的人，我们会用“封建”这个词语来形容。那么明治时期的人在回顾江户时代时把什么看做为“封建”呢？如果以中江兆民等人主办的《东云新闻》的社论为例，大致可归纳为以下三点：

第一点是“封建割据”——“同一选举区内亦成四分五裂之势的可叹景象，封建割据之制尚未彻底废除，野蛮的豪族在各郡村落犹如酋长，称王称霸……”（明治二十二年四月七日），这里的封建割据是指闭塞的、排他性



的、寡头专制的村落主义。

第二点是“封建专制”——“(幕藩体制下的)日本是封建专制的政体，在此政体下的人民除了士以外，其他三民既无兵役义务，又无参政权利，不是真正的日本国民……”(同年四月十四日)，这里是指“人民”在政治上、社会上没有权利的状态。

第三点是与此相关的“四民不平等”——“废封建专制之政体……四民平等论，为君当时感发之处……”，即世袭或固定的身份等级秩序。

我们对于“封建”的理解或多或少来源于以上三层含义，这一点恐怕大家都会认同。也就是说，首先可以指出，我们头脑中的“封建”概念是根据江户时代的政治、社会制度以及与此相关的种种政治、社会关系而形成的，而且还是一个贬义的概念。

那么，我们这里要谈的中国的“封建”又是一个什么概念呢？一般在中国说起封建，经常提到的是一套三代（夏、殷、周高度文明的时期）遗制——一曰井田、一曰封建、一曰学校制度。从这里也可以看出，“封建”是一个褒义的概念。“井田”是《孟子》中所描绘的一种平均分配土地的理想状态，尽管在现实中未必真正实现过；“封建”这一用语中包含了一种理念——即温暖的政治渗透于各个角落、上下往来畅通无阻、有德者居高位的秩序井然的状态；“学校”是教育的场所，但并不只限于教育子弟，宋以后作为科举制度的末端组织，同时也是培养知识分子的机构，并且明末以降还曾经被视为从外部监督

政治、形成公共舆论的场域。

这里首先需要留意的是，“封建”这一概念在与制度相关这一点上和日本并没有不同，但在制度本身被视为理想这一点上则和日本正好相反。

## 2

“封建”这一概念大致包含了以下四个方面的内容：（一）作为制度论的封建，（二）作为时代区分论的封建，（三）历史发展阶段论中的封建，（四）生产关系论里的封建。上面所谈到的日本和中国的封建观属于（一）制度论范畴里的“封建”概念。

如果从制度论来考虑，我们日本人一提到封建，几乎都会在无意识中联想到江户时期的幕藩体制和欧洲的封建领主制，也就是说，对“封建”抱有这样一种模糊的印象：在将军或国王的统治下，封建领主拥有封土，在各自的领域内（尽管受到国王的某些限制）行使一定的军事权、裁判权、行政权，农奴或被限制移动的不自由的农民在封建领主的支配下从事劳动。

对于中世的封建、制度论里的封建所持有的这样一种印象在日本和欧洲很自然地就和时代划分论里的、近代以前的“封建”联系在了一起。作为欧洲及日本的时代划分中的一个时期，中世（在日本是近世）封建时代由于是在近代之前、与近代相衔接的一个时代，所以从近代的角度来回顾，就成为了被否定的对象。

这和近代人认为近代更进步、近代是最高境界的自负心理，即（三）发展阶段论所主张的进化史观有关。欧洲人把中世视为黑暗的时代最鲜明地体现了其近代历史观的自负。

在马克思继承了以黑格尔为代表的发展阶段论之后，“封建”这一概念中又增添了（四）生产关系论的内容，即地主、领主和农民之间的对抗关系——地主、领主几乎垄断了所有作为生产资料的土地，而在身份上处于从属地位、没有自由的农民则被紧紧地捆绑在土地上，成为了封建剥削的对象。

根据以上分析，我们可以把上文中以《东云新闻》为例的明治的“封建”观，理解成是一个在（一）制度论的基础上，加入了（二）时代划分论和（三）历史发展阶段论含义的概念。“专制”和“不平等”通过（四）生产关系论又被进一步理论化，所以现在说起“封建”，一般都包含了以上四个方面的内容。

欧洲的封建也不例外。日本和欧洲的封建无论从时期还是从发展阶段来看都在近代以前，并且其社会是制度论和生产关系论、即所谓封建性的上层建筑和封建性的经济基础相对应的社会，（一）—（四）的关系在这一点上是极为自然的。

看起来我不过是把理所当然的事实罗列了一番而已，但之所以这么做是因为下面我要谈的中国的封建和日本、欧洲完全不同。

例如，在中国被称之为封建的时代到周代基本上就

已经结束了。之后，春秋战国时期出现了一种力量均衡的政治状况，不久便为秦汉帝国所统一，经过唐宋时期的变革，一直到晚清为止，中国始终是一个皇帝专制的郡县制中央集权国家。在中国，封建作为一种制度已经古老得甚至可以归于传承时代，是名副其实的三代遗制。这样看来，所谓封建就是领主制、就是和近代相衔接的前一个时代的常识性知识，无论从制度论、时代划分论还是阶段论来看，都和中国的现实不相吻合。

然而我们中国学的研究者却不假思索地接受了如毛泽东所说的“中国革命是反封建、反帝国主义的革命”、“中国是一个半封建、半殖民国家”之类的规定，认同了前近代中国是封建社会这一前提。但实际上，这里所说的封建仅限于（四）生产关系论，而从（三）发展阶段论的角度来看，也只是就生产方式而言。说得具体一些，就是要把封建作为皇帝、地主阶级和与其相对立的农民阶级之间矛盾对抗的历史来加以把握。在这里，从制度论来说是封建还是郡县，或者从时代划分论、发展阶段论来看在制度上存在什么问题等等，都被视为是次要的。事实上，1960年代在中国发生的有关时代划分的论争，也只集中在生产关系论上。也就是说，至少在晚清以前，封建社会往往是人们想要重新恢复的理想时代，尤其是明末以降，正如后文所述，出现了在“封建”的名义下对皇帝专制的批判，到了晚清，封建甚至被等同于地方自治。然而在中国人的意识里，这些历史变迁以往在考虑中国的封建时都被看成了次要因素。

因此，就上文所说的（一）—（四）而言，在中国，（一）（二）和（三）（四）之间有一个断层，或者说如果硬要将其连接在一起就会发生扭曲，而这一点一直没有得到重视。我之所以要在“封建”一词上加引号，就是为了把这一断层、扭曲作为问题提示出来。

### 3

那么，在中国“封建”一词从明末清初到近代在制度论里到底是什么含义呢？

顺便提一句，关于日本的制度论，中江藤树（1608—1648）的《翁问答》中有这样一段叙述：

人尊卑之位有五段。天子一等、诸侯一等、卿大夫一等、士一等、庶民一等，凡五等也。天子统领天下御门之位也。诸侯治国大名之位也。大夫受命于天子诸侯，治天下国政之位也。士从大夫勤庶务，武士之位也……

也就是说，人的“尊卑之位”共有天子、诸侯、大夫、士、庶人五个等级。这里，从天子到庶人的五等是仿效了《孝经》中的天子之孝、诸侯之孝、大夫之孝等孝的五种分类。

但同时，这一段叙述也使我想起《孟子·万章下》中关于周王朝封建制的解说：“周室（周的王朝）班爵

禄也，天子一位，公一位，侯一位，伯一位，子、男同一位，凡五等也”，而和俸禄有关的官位则“君一位，卿一位，大夫一位，上士一位，中士一位，下士一位，凡六等”。

中江藤树一定是意识到了孟子的这一“凡五等也”或“凡六等也”的说法，只不过在江户时代没有上士、中士和公、侯、伯、子、男之分，所以就挪用了更贴近于江户时代的《孝经》里的“天子、诸侯、卿大夫、士、庶人”的说法。但其核心应该还是在于《孟子》的封建制。

关于俸禄，孟子接着又说：“君十卿禄，卿禄四大夫，大夫倍上士，上士倍中士，中士倍下士，下士与庶人在官者同禄”，禄的内容为“禄足以代其耕也”。也就是说，最底层的庶人在官者（以明、清为例，即当地录用的在官僚手下做事的胥吏）的俸禄以农民一年的收入为基本单位，假设农民一年的收入为一百元，那么最下层的官吏的俸禄就是一百元。

如上所述，周的封建制按照爵位和俸禄制的组合来划分等级，但这里需要留意的是，中江藤树把其看做了人的“尊卑之位”，即带有歧视性的等级制度。关于藤树《翁问答》的这一部分，渡边浩在其著作《近世日本社会与宋学》（东京大学出版会，1985）中曾经指出作为“君”的天子和将军的两重性的问题，这里暂且不谈，首先要强调的是，不管怎么样，在日本无论好坏，封建一词总是容易让人联想到等级歧视。



之所以要强调这一点是因为和江户时代相对应的中国明末清初时期（大致在十七世纪初叶至中叶）的有关封建的议论恰恰是朝着相反方向展开的。

例如，黄宗羲（1610—1695）提及上文引用的《孟子》一段，论道：“天子之去公，犹公、侯、伯、子、男之递相去……君之去卿，犹卿、大夫、士之递相去”，“非独至于天子遂截然无等级也<sup>〔1〕</sup>”，同时代的顾炎武（1613—1682）也认为：“天子与公侯伯子男一也，而非绝世之贵”，“是故知‘天子一位’之义，则不敢肆于民上以自尊，知禄以代耕之义，则不敢厚取于民以自奉”<sup>〔2〕</sup>。我们可以把这些言论看做是一种试图利用封建制等级结构的多层性反过来限制皇帝专制绝对权力的尝试。

附带说一下，中国早在汉代就已经出现了采用封建还是郡县的议论。唐代著名诗人柳宗元（773—819）也著有《封建论》（《柳河东集》卷三），在文中主张郡县制。当时对封建的印象，例如汉代亦如此，就是皇帝把一族置于边境要冲之地作为藩屏，正如德川分封三家<sup>〔注〕</sup>一般，在唐代相当于藩镇。由于藩镇之一的安禄山造反（755—763），柳宗元在世期间，藩镇问题正成为一大政治问题，因此柳的《封建论》在某种意义上也是对此提

〔1〕 黄宗羲《明夷待访录》置相。

〔2〕 顾炎武《日知录》卷七，周室班爵禄。

〔注〕 德川三家：江户时代，位于尾张（尾州家）、纪伊（纪州家）、常陆（水户家）三地的德川家的总称。分别以德川家康的九男义直、十男赖宣、十一男赖房为家祖。——译者注

出的建议。如果我们撇开柳的意图进一步分析的话，唐代以前，虽说是皇帝专制，但其权力结构事实上是以门阀贵族的世袭制为基础，表面上是官僚制，实质上高官由门阀决定。柳宗元是在这样一种可谓贵族官僚制下主张郡县制的，把其看做宋代以降科举官僚制的先声亦未尝不可。

我们再回到明末清初。如果说，柳宗元有关郡县制的主张和唐代至宋代的体制改革有关，那么关于封建、郡县的议论就决不是单纯的历史回顾。若问刚才提到的黄宗羲等的议论和历史上的变革有无关联，从结论来看，两者之间大有关系。

黄宗羲和顾炎武试图限制皇帝的专制权力绝非个人的一时兴起。在所谓一君万民体制下的“民”当中，随着阶级分化，经济实力不断增强的地主阶级尤其是被称为乡绅（曾做过官僚的当地名流或拥有权势的地主）的阶层对乡村的统治力量日益加强，黄、顾二人的主张背后实际上存在着这样一种时代趋势。

关于这一点，例如从吕留良（1629—1683，因被视为反满的造反思想家，死后被开棺戮尸）对“代耕”的诠释中可以看出：“凡禄之制皆起于农，则爵位之原亦起于农，天生民而立君师，义皆包举矣，此言外微意也。”〔3〕也就是说，爵位俸禄都以“农”为基础，天生

---

〔3〕 吕留良《四书讲义》卷三九。

民立君主的本意是要求尊重“农”“民”，这是圣人立言之“微意”。可以认为，这里的“农”事实上指的就是地主阶级。到了晚清，主张越来越激进，如革命思想家陈天华（1875—1905）就提到：“天子一位、公一位……”，大意是说：“天子只比公高一等级。当时的公、侯、伯等的领地就和今天的州县一样，所以天子的地位也可想而知。公、侯、伯以下的卿、大夫、士，就如同今天的乡绅。天子的权力为诸侯所制约，诸侯的权力为卿、大夫、士所制约，而操纵这一切的是国民。”〔4〕这里，乡绅上升到了包括卿、大夫、士在内的上位等级，皇帝已在乡绅触手可及之处。

当然，根据上述内容还不能马上就得出结论，说清朝皇帝权力的权威在相对地不断下降。地主阶级在清朝从初期进入稳定期之后，反而被回收进权力末端，起到了从底层强化权力的作用，所以明末清初以及晚清所出现的要求限制皇帝权力的议论在清代反而销声匿迹，取而代之的是对皇帝的颂扬。

那么，封建论在清代是不是完全消失了呢？实际上也并非如此。在这一时期，封建论是以官制论，也就是围绕任免制的议论的形式而展开的。任免制作为官僚制的运作方式在宋朝以后其特征在于回避制和不久任制。

回避制是指在任命知县时尽量让其离开原籍远赴他乡，正如“南北互选”这一说法所示，进入明代以后，

---

〔4〕 陈天华《中国革命史论》（《民报》第1号）。

如华北人被派赴江南的大移动已成为基本原则。不久任制是指知县的任期大致以三年为限，到了晚清每年更换的事例也不足为奇。这是由于科举及第者不断增加，而国库收入最简便的方式就是卖官，等着当知县的预备军越来越多，所以为了加快周转率便不断换人。这种做法虽然不受官僚欢迎，但从皇帝权力的角度来看，回避制和不久任制正是防止官僚盘踞地方反抗皇帝的安全阀门。然而到了明末清初，在“封建”的名义下要求从当地选任地方官、长久任用的呼声到底还是出现了。

例如，前面提到的顾炎武就指出，知县应该任用本地人士，如果有才干应该允许终身任官，如因年老多病而辞官，则应允许其推荐自己的子弟为后任，也就是承认世袭，这样一来，知县就会像对待自己的房屋田产一般重视自己的行政范围，像保护自己的家人一般爱护百姓，这就叫做“寓封建之意于郡县之中”〔5〕。

这里需要注意的是，这一反回避、反不久任的主张并不是站在官僚的立场上为官僚图便利，而是站在被统治的地方的立场上为地方追求利益。要求从本地人士中选拔知县，也就是要求把地方委任给地方上的人来治理。稍后的李塨（1659—1733，清初经世思想家）也反对不久任制，认为这样才能“大纲总于上，细目悉任于下”，才是“去郡县之害，兼封建之利”〔6〕，要言之也

---

〔5〕 顾炎武《亭林文集》卷一，郡县论。

〔6〕 李塨《平书订》卷二，分土第二。

就是要求把细目即地方行政和大纲即中央政策区别开来，委任给地方。由此可见，封建论在清代事实上是以地方自治论的形式展开的。不过，这里的地方自治论不是绅或地主反对官僚要求自治，而是以要求加入官僚行列的形式提出的，这反映了地主阶级在权力中作为补充力量的位置。另一方面，要求任命当地官僚或把地方治理委任给地方官，换一种说法，也就是要求授官于地主阶层、让官僚尊重乡绅的意见，从这一点来看，也可以认为，地主阶级正试图渗透风化官僚的基层权力。

无论如何，清代的封建论是在围绕官制的讨论中出现的，在这一意义上也可以说是以委婉的地方自治论的形式展开的。雍正七年（1729），现职地方官在上奏文里，要求在州县的县令下面选任四名当地的乡官分置于州县的东南西北，由此可见，不仅从官僚外部，甚至在官僚内部也产生了同样的意见，而且是在正式的上奏文里。这里所说的乡官是《周礼》中所记载的周代封建制里的官职。顺便提一句，晚清也出现了要求“仿外洋议院之制，由百姓（人民）公举乡官”〔7〕的呼声，这一议院制的主张正暗示了乡官设置论其后的走向。

所以这一上奏也引起了中央的注意。位于军机大臣要职的满人高官认为这一提议非常危险，如果实行的话，地方乡绅就会为了扩大自己的权益而和乡官结为联盟，于是上奏表示反对，从这里也可以看出中央中枢、

---

〔7〕 陈炽《庸书》乡官。



即满族对汉族的地方自治所怀有的恐惧心理。而后来清末革命派的汪精卫把地方分权和中央集权描述成汉族和满族的对立恰好证明了这一点〔8〕。

因此，清代虽然出现了那么多的封建论，但结果乡官的设置并没有成为现实，更不用说在地方名流中选任知县了。想来也不足为怪，作为清朝政权，为了维持中央集权制，也为了贯彻满族统治，自然不能接受这种地方自治取向的封建论。反过来说，在雍正帝时代被视为反满的造反者而被处死的曾静（1679—1736）和其师吕留良都是封建论者，从这里也可看出造反事件的本质。尽管在政治上封建=地方自治未能实现，但在经济上地主阶级却日益掌握实权，比如“包揽”便是由地主掌握的一种私人征税制度〔9〕。

作为中国的征税机构，明代有一种叫做里甲制，十户为一甲，十甲为一里，各里设置十户里长户，共同负责租税事务，各甲的甲首户、各里的里长户每隔十年轮流承担征收租税的责务。这一制度建立于明代初期，从官方来看，是一种用来统管征税对象即百姓的制度。然而轮流负责征税的平等原则随着地主和农民的阶层分化、贫富差距的扩大而逐渐崩溃，实际上演变成了一种由地主当中的权势人物代理征收税金、克扣手续费的征税承包制度（包揽），换言之，地主阶层的私人制度风

---

〔8〕 汪精卫《满洲立宪与国民革命》（《民报》第8号）。

〔9〕 参看西村元照《清初の包揽》（《東洋史研究》35—3，1976），山本英史《清初における包揽の展開》（《東洋学報》59—1、2合并号，1977）。



化了官方的征税制度。而另一方面，晚清设置的收租局则和包揽相反，试图从官方渠道来征收地租。

也就是说，地租原本是地主和农民之间的私人关系，公权力无法干涉。但到了明代，公权力利用强权介入其中，如发生饥馑降低税金时，官方会向地主施加压力要求相应减少地租。但到了晚清情况却相反，公权力代替地主强行征收地租，如果不向地主缴纳地租就会被警察扣留，也就是出现了公权力为私人关系服务的现象。可以认为，清代的地方自治最终是通过在经济上腐蚀公权力，或公权力私有化的形式而逐步成为既成事实的。

考虑到上述情况我们再来看晚清便可以发现，地主的阶级性的统治机构或维持机构正是当时封建 = 地方自治的基础。例如，革命资产阶级知识分子何启（1859—1914，他和欧德两人捐款建造的香港国际机场从二人名字中各取一字，被命名为“启德机场”）就认为，构成“新政”母体的正是由“绅耆父老”——即以乡绅为首的地方上的权势人物——所运营的团练和保甲局，还有为其提供经济基础的诸宗族，他们代替官方负责防御强盗匪贼，实际上一直担任着基层行政工作<sup>[10]</sup>。所谓团练、保甲局是一种乡村自卫组织，而“新政”是指以地方议会为基础的立宪制。

关于保甲局，立宪派的康有为（1858—1927）大致是这样叙述的：

---

[10] 何启《新政变通》三九叶（收录于《新政真论》，格致新报馆）。

太平天国之乱以来，都由团练来保卫乡土，团练跨乡联合，大者称之为局，主持“局”的“局绅”从绅士中选出，统管地方上的大事，就好像各国的议员一样，这就是地方自治。地方自治就是古代的封建，而现代的封建是众人的封建，是借助公议来谋求公益的封建，所以更为完善。<sup>[11]</sup>

从乡绅中选出跨越“乡”范围的“局绅”，通过协商处理地方上的大事，这说明当时地方自治已经在较广范围内得以实现。正如康有为也提到，太平天国之乱的确是一个划时代的事件，刚才谈到的收租局也成立于这一时期，保甲局亦如上文所述。在太平天国之后，这些乡绅阶层已不再停留于官制论式的，换言之，即对“封建”委婉、隐晦的要求，而开始逐渐实现相对于官方的民（实质上是绅）的自治。正如随后出现的“省绅”这一用语所示，自治论进一步上升为省级自治，越发加强了对官方的自立程度。

附带提一句，明治初期曾在日本任清国大使馆书记

---

[11] 康有为《公民自治篇》（收录于《辛亥革命前十年间时论选集》第一卷上册）。（康有为的原文如下：“至咸丰之乱起，绅士各团练自卫其乡，以一乡力薄，则联数十乡或数乡因其地势以成之，或以大乡自为一团，号之曰局……局绅皆由绅举而官允许者，亦有不请于官者。有大事则凡列绅士者得预议焉，甚类于各国议员。其大局则规模章程具备，纯乎地方自治之制矣。……夫地方自治，即古者之封建也。但古者乱世，封建其一人，则有世及自私争战之患，此所以不可行也；今者升平，封建其众人，听民自治，听众公议，人人自谋其公益，则地利大辟，人工大进，风俗美而才智出。”——译者注）

官的黄遵宪，回国以后就任湖南省按察使代理，身为一省之司法次官，却向省里的知识青年煽动说：

君诚思之，不相习与宴会时之生客何异？不久任与逆旅中之过客何异？……所求于诸君者，自治其身，自治其乡而已矣。……诸君诸君，能任此事，则无不相习，不久任之患，得封建世家之利，而去郡县专政之弊，由一府一县推之一省，由一省推之天下，可以追共和之郅治，臻大同之盛轨。<sup>〔12〕</sup>

事实上在清朝末期，从1900年之后的地方官的上奏文中可以看出，主张实行地方自治的人急剧增加，形成了一股超越官、绅范围的大趋势，而且创立于太平天国时期的曾国藩的湘军、李鸿章的淮军作为汉人所掌握的地方上自己的军队也相当活跃，后来和地方上的官、绅互相联合，甚至连军权也掌握在了绅的手里，最终走向了辛亥革命时期的各省独立宣言，导致了清朝的崩溃。如此看来，我们甚至可以把清代封建论的演变看成是一股奔向革命的潮流。

上文提到的康有为也在把地方自治比拟为古代封建的同一语境中指出：“且夫自治之制，天理也，自然之势也，无论如何专制之国，不能钳绝废止之也。”在中国“天理”、“自然之势”是意义相当深刻的词语，换

---

〔12〕 黄遵宪《黄公度廉访第一次暨第二次讲义》（收录于《湘报类纂》）。

成现代的说法，就是历史的法则性、必然性。“封建”一词中所包含的自治制的深刻含义再一次向我们显示了这一用语在清末所拥有的分量和革新意义。

那么，究竟这一正面评价的“封建”，到底在哪个环节被毛泽东所说的贬义的“封建”所取代了呢？

#### 4

以上我们考察了明末清初至晚清的封建论，正如读者们所发现的，这里的封建论完全是一种（一）制度论。问题在于到底是在什么地方被（四）生产关系论所取代的呢？从结论来看，转换的契机来自于晚清从欧洲传来的（二）区分论和（三）发展阶段论。

如前章所述，1900年英国人甄克思写了一本书，名为 *A History of Politics*，三年后严复把它翻译成《社会通论》，并于翌年出版。在这本书里，甄克思阐述了一套极为粗糙的历史发展阶段论，认为历史是从图腾社会到宗法社会、进而发展为军国社会的。严复受其影响，在按语中写道，中国是刚刚进入军国阶段的国家，七分宗法，三分军国。所谓军国是指军事上拥有统一中心的中央集权国家，可以理解为我们今天所说的近代国家。从这一意义上来讲，严复的评语意思就是中国是三分近代国家，七分宗法国家，这里所说的宗法是带有贬义的。

甄克思认为，在军国社会里社会的基础单位是个人，人民都处于平等地位；而宗法社会则与此相反，社会的单

位是一族一家，个人在族、宗的支配下，为祖法所束缚，没有自由，这种上下等级关系的多层性和封土、分封关系的封建时代的特征是一致的。甄克思在使用封建一词时是严格地按照字面“拂特 (feud)”，即封土、分封的意思来使用的，而在使用宗法社会一词时含义却相当宽泛；但两者都是上下等级关系的结构，这一点是相同的。严复认同了甄克思对宗法社会的这一看法，也认为宗法社会是“不平等的社会”，称周公、孔子为“宗法社会的圣人”，并评论道，三代之封建是“拂特”即分封之制度，而不是自治。或许严复暗中想说的是，自治必须是以个人平等的政治权利为基础的国民的自治，而不是以宗族为基础的乡绅特权阶层的自治。

严复翻译的《社会通论》在青年知识分子中间迅速地扩大影响。从下表中也可以看出严复本人对这本书的出版也相当重视。

原著书名	译著书名	原著者	原著出版时间	翻译完成时间	翻译出版时间
<i>The Study of Sociology</i>	群学肄言	H. Spencer	1873	1898 - 1902	1903
<i>On Liberty</i>	群己权界论	J. S. Mill	1859	1899	1903
<i>A History of Politics</i>	社会通论	E. Jenks	1900	1903	1904
<i>L' esprit des Vois</i>	法意	C. L. S. Montesquieu	1743	1900 - 1905	1904 - 1909
<i>A System of Logic</i>	穆勒名学	J. S. Mill	1843	1900 - 1902	1905

引自王栻《严复传》(上海人民出版社)。



这张表按出版年月列举了严复在出版《社会通论》前后所刊行的其他一些译书。从中可以看出，1903—1905年之间出版的均为十九世纪或十八世纪中叶的著作，都是自原著出版以来已经过了一个世纪以上、获得了定评的经典之作，而且从翻译到出版大都花费了四五年时间。而唯独《社会通论》，原著出版于1900年，译著完成是在三年之后，并于翌年出版，整个过程进展得非常迅速。不仅如此，《社会通论》的翻译是在《群学肄言》、《法意》、《穆勒名学》等翻译还未完成时就开始动手并抢先出版的。

是什么原因促使严复急于出版这部著作的呢？我以为，是1900年在义和团事件上政府对列强的屈服这一事实上决定了清朝命运的屈辱的事件投下了巨大的阴影。正如大家所公认的，使中国知识分子痛感不能不实行变革（变法）的是甲午战争的失败，而使中国人不得不面对现实，自觉到自身的劣弱和后进性的是义和团事件的屈服。严复试图通过出版《社会通论》，把关于后进性特质的历史性探讨以及克服这种后进性的方途尽快地传达给社会上的年轻人。所以《社会通论》在这一点上理论极为明快，也很容易结合中国的实际来理解，想必严复在遇到这本书时一定感到，中国的病根就在眼前被剔抉了出来。

早在1898年由严复翻译的赫胥黎的 *Evolution and Ethics and Other Essays* 就已经以《天演论》的书名出版了。书中的进化论推翻了以往以三代为理想状态的复



古史观，并且根据优胜劣败、弱肉强食的原理提出了中国民族衰亡的危机，给社会上的知识青年带来了巨大的震动。《社会通论》可谓是继《天演论》之后的第二波冲击。

主导晚清革命舆论的《民报》，以及在民国初期掀起文化革命、领导了举世闻名的五四运动（1919）的《新青年》等前卫杂志，都受到了《社会通论》的巨大影响。特别是《新青年》大力宣传打倒宗法社会，例如主编陈独秀（1879—1942）就曾写道：

东洋民族，自游牧社会，进而为宗法社会，至今无以异焉；自酋长政治，进而为封建政治，至今亦无以异焉。宗法社会以家族为本位，而无个人权利。……尊家长、重阶级（上下秩序），故教孝。宗法社会之政治……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。<sup>〔13〕</sup>

孔子生长封建时代，所提倡之道德，封建时代之道德也。……所主张之政治，封建时代之政治也。封建时代之道德、礼教、生活、政治，所心营目注，其范围不越少数君主、贵族之权力与名誉，于多数国民之幸福无与焉。……即在数千年前宗法时代封建时代，亦只行于公卿大夫士之人伦日用，

---

〔13〕 陈独秀《东西民族根本思想之差异》（《新青年》1—4）。

而不行之于庶人，更何能行于数千年后之今日共和时代国家（《社会通论》里所说的“军国”）时代乎？〔14〕

由此可见，陈独秀几乎照搬了《社会通论》的理论，尤其是严复的评语。那么，我们要谈的主题“封建”又如何呢？宗法、封建在这里根据中国的情况被看做是时代划分上的古代，而且是像化石般仍旧残存于现代的遗物，而古代遗留在现代的残存物就是中国历史阶段论上的落后。就这样封建论变成了一种发展阶段论。并且，在《社会通论》中至少有所区别的宗法和封建，在这里事实上被视为同义，其内容也被理解成了父权制和上下尊卑的身份等级制。

其实严复在《社会通论》中毕竟还留下按语道：“往之顾亭林（顾炎武）尝有郡县封建之议，其说甚健，然亦较欧洲地方自治之制，则去之犹甚远也”，虽然对封建持否定态度，但仍注意到了封建和地方自治之间的关联。然而这样的想法在陈独秀那里却消失得无影无踪，可以说，陈独秀最忠实、最急进地把严复翻译《社会通论》的意图付诸于行动。

并且，陈独秀的上述议论还是 1915、1916 年当时的观点，待到 1917 年俄国革命爆发以后，马克思主义的影响开始渗透进《新青年》，“封建”也随之完全转

---

〔14〕 陈独秀《孔子之道与现代生活》（《新青年》2—4）。

变成了生产关系论上的用语。从1920年代早期的《新青年》，例如陈独秀的《马克思学说》<sup>[15]</sup>等论说中可以清楚地看到这一转变过程，也能理解这一过程何以展开得如此自然（附带说一句，当时受聘为北京大学文科学长的陈独秀后成为中国共产党的第一任总书记），这里便不再详述了。

以上是“封建”一词转为贬义词的大致的变迁过程。从1904年《社会通论》出版到1915、1916年的陈独秀，在这十多年里，“封建”突然变成了一个贬义的概念，相信读者已经理解了这一在语言的历史上特别值得重视的急剧的变化过程。

## 5

如上所述，“封建”一词的意义发生了急剧的转变，那么作为运动的地方自治论又如何呢？从结论来看，自各省发表独立宣言、辛亥革命成功以后，民国初期兴起了联省自治运动，一种联邦共和制的构想开始浮出表面。也就是说，要在各省的自治政府之上设置联邦政府，而其基本模型就是美利坚合众国。

关于运动的始末，台湾出版的《民初的地方主义与联省自治》<sup>[16]</sup>一书已有详尽介绍，而且日本最近也出

---

[15] 《新青年》9—6, 1922。

[16] 胡春惠《民初的地方主义与联省自治》（正中书局，1983）。

版了《中国的近代化和地方政治》（横山英编，劲草书房，1985），这里就不再详述了。我想特别提请注意的是收录于也是最近出版的《毛泽东集补卷》<sup>[17]</sup>第一卷中的毛泽东青年时期的论文。从1920年9月至10月，毛泽东就湖南省的自治运动连续发表了以下多篇论文：

- 9月3日 湖南建设问题的根本问题——湖南共和国
- 9月5日 打破没有基础的大中国建设许多的（小）中国从湖南做起
- 9月6日 绝对赞成“湖南门罗主义”
- 9月26日 “湖南自治运动”应该发起了
- 9月30日 “湘人治湘”与“湘人自治”
- 10月3日 “全自治”和“半自治”
- 10月5—6日 由“湖南革命政府”召集“湖南人民宪法会议”制定“湖南宪法”以建设“新湖南”之建议

这些论文原本发表在《大公报》（长沙版）上，对此已有相关研究<sup>[18]</sup>，不管怎么样，1920年代初期青年毛泽东曾参与湖南的省自治甚至于省独立运动这一事实的确饶有兴味。在这些论文中，毛泽东反对“大中华主义”，认为应该在二十二行省、三特区、二藩地共二十七个地方由人民亲手建立二十七个“小中国”，并主张应率先建设“旭日瞳瞳的湖南共和国”以作为楷模。不

---

[17] 《毛泽东集补卷》全十卷（苍苍社，1986）。

[18] 斋藤道彦《湖南共和国論——中国二十七分割構想》（《中央大学論集》第6号，1985）。

过他所说的湖南共和国并非由湖南出生的少数特权阶级所统治的“湘人治湘”的共和国，而是以“一般平民”选举乡长、县长、省长的民选为基础的“湘人自治”，按现在的说法就是人民共和国。一方面这当然是为了反对军阀统治，另一方面也是为了排除和军阀关系日益紧密的乡绅（毛泽东后来称之为“土豪劣绅”）的支配。在这一点上可以说已经超越了晚清的地方自治运动，或者说在某种意义上是更加深化了的运动。

然而我对毛泽东的运动感兴趣并不只是因为上述事实。实际上，时隔不久，在1922年7月召开的中国共产党第二次全国大会上所发表的大会宣言却奇妙地和上述运动背道而驰。大会虽然是第二届，但发表大会宣言是第一次，所以事实上是中国共产党最初的政治纲领。关于联省自治，宣言是这样叙述的：

若以十年来武人政治所演出的割据现象便主张划省为邦，以遂其各霸一方的野心而美其名曰地方分权或联省自治，这是完全没有理由的，因为十年来，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，督军称为王了。所以联邦的原则在中国本部各省是不能采用的。

由此可见，宣言以建立一个事实上包括西藏、维吾尔自治区在内的中央集权国家为目标，和毛泽东的湖南独立运动时间上仅相隔两年。这一几乎出现于同一时期

的鲜明的对照源于彼此视角的不同，即从全国视野来俯瞰大局和毛泽东试图从一地方来纵观全局的不同。要说哪一方更加自然，我以为还是毛的运动自发性更强一些，至少可以看做是晚清以来地方自治运动潮流的进一步展开。

从当时的现实局面来看，军阀正在逐渐掌握各省实权，所以毛泽东才会提出“湘人自治”的主张，而中共根据1922年当时的分析认为，军阀割据将和列强勾结走向瓜分中国的道路。这一反帝、反封建的基本路线被1926年国民党（在1924年的国民党第一次全国代表大会上，根据中共的“党内合作”方针，当时身为共产党员的毛泽东也被选为中央候补委员）主导的北伐战争所继承，从此以后，中国一直走的是一条统一的中央集权国家的道路，联省自治或联邦共和终究未能实现，“湖南共和国”也以青年毛泽东一时的梦想而告终。

实际上，实行地方分权还是中央集权在晚清所谓洋务派和革命派之间也一直是一个争论不休的话题，从这一意义上来说是一个相当长期的论点。有关它的演变，还有待于今后从更广阔的视野来进行考察。不过，有一点可以肯定的是，中国通过建立中央集权国家，最终实现了晚清以来民族统一和国家独立的夙愿，但另一方面也使“一般平民”通过自下而上的选举参与地方自治、乃至国民参与国政的梦想化为泡影，相反却使共产党、国民党的一党专政和官僚政治得以长期持续。

正如“封建”在不知不觉中从制度论转变为生产关



系论、从褒义沦为贬义一样，地方自治运动也在不知不觉中为反帝、反军阀的统一运动所取代，而失去了其自然发展的希望。

## 6

以上，我们追溯了封建和地方自治运动的演变过程，最后就上述内容作一二评述。

首先第一点，历史应该从外部来看还是从内部来看的问题。

中国成立中央集权国家和摆脱半殖民地的地位是互为一体的，这一事实从反面证明了列强的侵略作为一个重要因素对这一历史过程所产生的影响；虽然与此并不直接相关，但另一方面我们也无法否认，“封建”一词含义的逆转也是受到了甄克思、马克思等欧洲的发展阶段论在文化层面上的影响。事实证明要讨论近代中国的历史就无法避开列强的介入不谈。那么，如果不借用列强或西欧的观点，就无法看清中国的全貌吗？当然不是。例如，“封建”受到甄克思、马克思的发展阶段论的影响而发生了意义的变化是一个历史事实，但这丝毫也不意味着中国的“封建”必须通过甄克思、马克思的发展阶段论来理解。

看起来是一个理所当然而毋庸赘言的前提，但明确这一点却非常重要。为什么呢？因为战后四十年以来，日本的中国研究对于“封建”一词的理解，基本上是站

在甄克思、马克思的发展阶段论的立场上，即借用了来自“外部”的定义，而且对此始终也没有人提出质疑。

而上文却与此相反，通过梳理自明末清初以来的变迁过程，从“内部”对“封建”作了考察，结果发现，（一）制度论、（二）时代区分论和（三）历史发展阶段论、（四）生产关系论之间存在着日本、欧洲所没有的扭曲，而这一扭曲最终被一刀两断，于是晚清以后就只剩下了（三）历史发展阶段论和（四）生产关系论。同时我们也从“内部”看到，地方自治运动以失败而告终的结局恰好和（一）制度论、（二）时代区分论的舍弃暗中吻合。然而这种内在的视角因为过于理所当然反而一直被忽视至今，从而耽误了我们对中国至少清代中国整体的把握。这是我的第一点意见。

第二点，历史应该从现在来看还是从过去来看的问题。

把“封建”看做是皇帝、地主和农民之间的对抗，或者认为宗法=封建从发展阶段论来看应该予以否定的观点是毛泽东等人从反地主、反宗法的农民革命实践这一“现在”的立场出发，为现在所需要的观点。在这种为“现在”服务的历史观当中，“过去”是以“现在”为光源、从“现在”单方向照射出的、为了服务于现在而被挑选出来的“过去”，所以并不是一个独立的存在。

但如果把“封建”和地方自治运动联系起来加以考察的话，却可以从中看出今天中国中央集权体制或官僚制的弊病，并对此展开种种批判，如一党独裁造成领导

选举制度不完善、在反宗法的口号下关键的个人权利却迟迟不见发展等等。这是从“过去”的角度来看历史的时候，“过去”留给现在的启示，这里的“过去”在“现在”之中仍然保持着生命。

和以上第一、第二点相关的第三点是，就我所说的中国基体论而言，所谓“基体”论，换言之即中国有中国独自的历史现实和历史展开，这体现于长期持续的种种现象在不同时代里的缓慢变化上，所以中国的近代应该从近代与前近代的关联来把握。我的“基体论”归根结底就是这三句话<sup>[19]</sup>。《中国的“封建”和近代》这一论文题目实际上是为了暗示中国的“封建”至近代的基本展开。

这里暂且离开“封建”，对近代略作表述。

以往近代和“封建”一样，被所谓的近代主义者、马克思主义者限定在了（三）历史发展论和（四）生产关系论上，特别是马克思主义者把近代化等同于资本主义化，中国史学界在1960年代展开的资本主义萌芽论争就是其中一例。

关于（二）的时代区分，令人不可思议的是，一般都把亚洲和欧洲近代相遇的时间看做是亚洲近代的开始，所以中国的近代从鸦片战争、日本的近代从明治维新开始。至于日本，的确是经历了幕藩体制的终结和天

---

[19] 关于“基体”这一观点，接受了杉山文彦《近代中国像の“歪み”をめぐる》（《文明研究》6号，1988）的批评，此处以及本书第二章第三节做了补充修改。

皇制中央集权国家的建立这一巨大转折，把其看做是划时代的历史事件也未尝不可，而且无论从制度、时代区分，还是从历史发展阶段、生产关系的变化来看，彼此都互相对应；但在中国，为什么鸦片战争会成为划时代的标志呢？如果和欧洲相遇便是亚洲近代的开始，那么越南的殖民化过程不就成了近代化过程了吗？按照这一逻辑，并不是我故意咬文嚼字，中国的近代化过程也就成为了半殖民化的过程。

我并不是反对把鸦片战争看做为划分时代的标志，但至少需要探讨一下，从中国的“内部”、“过去”的哪一方面来看称得上是一个新阶段，把鸦片战争看做划时代标志的内在理由到底是什么。

要探讨这些问题就需要对近代化的过程下一个定义。最近我在某个国际研讨会上提出，亚洲的近代应该从自生的近代和外来的近代两个方面来把握，而自生的近代往往走的都是一条当事国独自的道路，如果硬要找出共通之处的话，那么以下几点可看做是共同标志：①摆脱至高无上的宗教权威或以宗教为掩护的政治权威的内在支配；②大众对政治体制的参与；③废除非契约性的、固定的身份等级制度；④保障民众拥有均等的经济活动机会；⑤享有平等接受医疗扶助等维持生命的保障和教育的机会。如果从政治、经济、社会、文化四个方面来分析近代化过程的话，那么①就是文化和政治、②是政治、③是社会、④是经济、⑤是文化的近代化过程。

根据这一观点，中国的近代化“萌芽于明末清初，

经过辛亥革命和毛泽东革命，至今仍在进行之中”的看法也能够成立。比如，“封建”=地方自治=地方分权暂且可看做是②的展开，如果要划分阶段，可以分为明末清初的萌芽阶段、太平天国时期的展开阶段、辛亥革命时期的发展阶段，以及1920年代的挫折阶段。

这里，如果从基体论尤其是从④经济活动机会的均等化这一角度来考察和“封建”密切相关的“井田”，就会发现，机会均等不仅意味着资本主义性质的私有财产权的确立，而且还包含了社会主义公有化，以及通过公有化来获得生产资料。也就是说，在中国，经济活动的机会均等归根到底就是土地所有的均等化的问题。关于土地所有的议论，本文开首提到的井田论自《孟子》以来从未间断，在明末清初，黄宗羲甚至提出了以全户为对象的土地分配论，到晚清进一步发展成为土地公有论。毛泽东革命中的土地改革可以说是实现了三千年以来的“均”的原理，所以就④经济活动机会的均等化而言，1949年可以说是历史上一个划时代的标志。

也就是说，就现阶段来看，①②③的“封建”的近代化未能实现，而④的“井田”的近代化则获得了成功。

我们再回到基体论上来。“封建”和“井田”在中国是政治和经济的主轴问题之一，其中隐含了中国历史或社会结构的特质。我认为，有必要选取可能成为中国历史基体的要素，例如长期持续的官僚制、宗族制、保甲、乡约等等，以三百年为最小的时间单位，最好把三个单位即一千年的时间跨度纳入视野来进行探讨，不仅



横向而且纵向地从“内部”来厘清整个过程。

为此，需要把原有的时代区分论和发展阶段论暂时搁置起来，即便可以适用最好也只作为权宜之策。正如上文所述，近代过程当中就已经同时包含了“封建”的挫折和“井田”的成功，就①而言，清朝皇帝制崩溃以后，谁又会料想到毛泽东的绝对化会在革命后浮出表面。所以，①—⑤的实现并不是同步的，而有相当大的差异，要把它们勉强结合在一起，整理出横向的划时代的标志，并没有太大的意义。更何况把鸦片战争定义为近代的这种“外在”标志，又能说明什么呢？

我提出基体论的意图之一就是要质疑以往把从欧洲学来的时代区分论、发展阶段论机械地应用于中国的做法。划分时代、发展阶段原本是用来思考自身历史的一种历史论，如为了思考自己的历史在什么时候遇到怎样的转机，当时发生了什么变化，而现在又处于怎样一种状态，今后该如何发展等等。

例如，就“封建”而言，问题在于现在应该如何来总结失败、吸取教训；就“井田”而言，“公有”实际上是建立在对“私有”这一原理的否定之上，晚清的“公”把“私”视为少数专制而加以否定，问题是现在应该如何来看待这些特征<sup>[20]</sup>。具体来说，前者就是以领导人、人民代表选举的民主化为首的政治权利民主化的问题，归根结底就是一党独裁体制是否妥当的问题；

---

[20] 参看拙稿《中国の“公·私”》（《文学》1988年9、10月号）。



后者就是工农业中个人承包所占的比重、乡镇企业的经营自主权应该如何来扩充以及扩充到什么程度的问题，这些都可以从经济史、思想史的“内部”出发，通过对封建论、井田论及“公”的研究来获得答案。

从这一意义上来说，我们也可以认为，至少在中国，政治课题（封建）、经济课题（井田）等等，课题不同，划时代的标志也不同，如果是这样的话，就不必非要采用同一种时代划分法。本来各个国家都有自己不同的课题，就时代划分而言，世界史也没有必要统一步伐。更何况，如果从欧洲舶来的时代划分法是以模仿欧洲、赶超欧洲为指标的话，那么现在当然应该从亚洲史的“内部”出发重新进行探讨。

不过我并不是要借中国基体论的名义来主张中国特殊论，而是想通过摆脱始终影响着区分论和阶段论的既存的进化史观，从中国的基体出发，重新回到原理上来，思考对于历史来说到底什么是进步，或者近代化到底是什么。中国的历史道路和日本、欧洲迥然不同，其相对独特性可以给我们已经习惯于欧洲型思维方式的日本人的历史观带来很多刺激，只有在这一意义上其独特性（不过仅仅是相对而言）才是我们要探讨的。

## 附 记

把“封建”和地方自治论结合在一起的研究论著有：增渊龙夫《歴史認識における尚古主義と現実批

判——日中両国の“封建”“郡県”論を中心として》  
（收录于岩波讲座《哲学》4，1969）、《歴史化の同時  
代史的考察について》（收录于同名书《歴史化の同  
時代史的考察について》，岩波书店，1983）、冈斗基  
《中国近代史研究》（韩国，一潮阁，1978）第二章、  
大谷敏夫《清代郷紳の理念と現実——朋党・封建・  
井田論を中心として》（收录于谷川道雄编《中国士  
大夫階級と地域社会との関係についての総合的研  
究》，1983）等。



## 第四章 天下与国家、生民与国民

### 1

每每眺望非洲或东南亚的地图总令人感到不自然的便是国境线。众所周知，国境线的不自然起因于各国旧宗主国的殖民统治。例如，婆罗洲岛的北部（除文莱以外的沙捞越、沙巴西州）属于马来西亚联邦，而南部则属于印度尼西亚共和国；新几内亚岛的东部属于巴布亚新几内亚，而西部则属于印尼领西伊瑞安查西省。国境线无视地理民俗，将一个岛屿分割为不同国家是因为承袭了英国和荷兰在殖民时代的瓜分遗迹。关于民族和国家，孙文曾这样定义：“由于王道自然力结合而成的是民族，由于霸道人为力结合而成的便是国家”（《三民主义》民族主义），根据这一定义，这两个岛屿的不自然的国境线也可以理解为是帝国主义霸道人为力的痕迹。

在亚洲或非洲的这些旧殖民地，国家的诞生一方面意味着摆脱殖民统治获得独立，而另一方面也是欧洲所

留下的霸道人为的痕迹。这种说法，一半也适用于日本和中国等非殖民地国家。成立近代国家对日本和中国来说是为了保障自己不受欧洲侵略、维护独立，从别无选择这一点来说是被“强制”的结果，也可以说是欧洲以自己为模型制造出的一个并不令人满意的产物。

当然，悍然侵略亚洲的大日本帝国并不能用“强制”来说明一切，但“日本有（镰仓或德川等）政府而无国民（nation）”，对于那些袖手旁观“（视治者之治乱兴亡）恰如天气时令之变化”的人民来说，明治维新发生以后，在“报国尽忠建国独立之大义”的旗帜下，突然被期待成为“国民”（《文明论之概略》卷五、六），到头来落得一个为“国”战死异乡的下场，这一过程至少对当事人来说是一种无形的力量的强制。尽管形式不同，这一看法也适用于后述的中国。

无论如何，欧洲以各种各样的形式介入了亚洲和非洲国家的创建过程。

## 2

日本由于和中国、朝鲜的关系，很早就产生了国际间的自他意识，从而萌发了国家意识，但中国直到晚清都没有产生这种意识，所以创建近代国家就显得格外艰难，而强制的程度也相应较大。

正如梁启超所言，中国虽有数千年的历史，却只有众多的王朝名称而没有一个国名，如果有就只有“天

下”（《中国积弱溯源论》）。

当然中国并非自古以来就没有“国家”这种说法，但“国家”一般指的是作为统治领域、机构的国和统治者的家，也就是朝廷，民是无法与其发生关联的。民是天生的自然存在的“生民”，王朝 = 国家只不过是架构在生民之上而已，所以生民并不会被卷入王朝 = 国家的命运。南宋的一个官僚曾经就某项土地政策指出：“所以利民，非以利国”；明末的某经世家也要求官僚作为“王道”应“利民”而非“利国”，劝诫其不要“剥民肥国”。这些都显示，认为国 = 朝廷与民毋宁说利害相左的想法非常普遍。关于国和天下，明末清初的顾炎武留下一句名言：“易姓改号，谓之亡国。仁义充塞，而至于率兽食人，人将相食，谓之亡天下”，“是故知保天下，然后知保其国。保国者，其君其臣，肉食者谋之，保天下者，匹夫之贱，与有责焉耳”（《日知录》卷十三），这最后一句为晚清民国的革命青年争相传诵。也就是说，国 = 朝廷的命运可以交给君臣等肉食的统治者集团，但天下存亡，匹夫之贱的民也要承担责任，这句话准确地描述了民与天下、民与国的不同关系。

国亡而民不亡，天下亡则民也亡。亡天下意味着仁义废、人相食，即人丧失其自然状态（儒家视仁义为人的自然），所以天下较之国占有更优越的地位（请注意国是政治概念，而天下是道德概念）。欧洲“国家”在这种历史风土中入侵中国，为了与其对抗，中国不得不创造出相同类型的国家与国民，于是天下和生民也就不

得不被包摄于国家和国民之中。

### 3

然而，由于天下、生民被纳入了国家和国民当中，另一方面，也使中国的“国家”和“国民”与欧洲、日本产生了很大的差异。

孙文针对“强权”的欧洲主张“公理”的中国，以“济弱扶倾”为国是，以“固有的道德和平”为国家基础（《三民主义》民族主义），这证明他受到了天下观的影响；而“不但要做国民（=自由平等之民）的国家，而且要做社会（=民生）的国家”（《三民主义与中国前途》），即不仅要建设政治平等的国民国家，还要建设经济平等的民生国家，则是生民观渗透的结果。

但尽管如此，在建设强大的独立国家的过程中，我们不能否认，由于“天下的生民”被套进了国家和国民的框架里，使得原本具有的世界普遍性遭到了扭曲，这对于中国和世界来说不能不说是一种遗憾。也因为此，天下、生民和国家、国民不同，最终也没能上升为一种主义。

我们只能在康有为带有世界主义色彩的《大同书》里依稀看到天下主义的面影，在刘师培等人的无政府主义当中听到些许生民主义的余音。

这里略提一下刘师培的无政府主义。首先，他从无阶级、无统治的观点出发，反对地方自治和代议制。理



由是，比起短期从外乡来赴任的王朝的官僚，当地出生的豪绅和胥吏的行政更贴近、精通当地情况，所以对小民的统治也更周密，结果就会造成苛政。同样从小民的立场出发，他批判利用机械、铁路、船舶等近代手段来振兴工矿业，认为这样会破坏小民的手工业和商贩活动，提倡朴素的农本主义。他指出，“盖人民之幸福，在于家给人足（万人平等生活充足），而不在于伪文明”（《论新政为病民之根》）。顺便指出，后文（第十章）中要谈论的刘锡鸿（第一任驻英国副使和驻德国大使）在更早时期就已经从重视民生的角度批判了贪官污吏和豪绅，反对工商业、矿业、铁路等机械文明，主张农本主义（同时也反对军备），在很多地方与刘师培有共通之处（但刘锡鸿对代议制是赞成的）。而且刘锡鸿还向世界主张仁义：“外洋以富为富，中国以不贪得为富；外洋以强为强，中国以不好胜为强”，表现出了浓厚的天下主义色彩。

然而刘锡鸿正因为站在其传统的生民主义的立场上反资本主义、反机械文明，所以在中国被批判为宣扬“封建经济思想”的“地主阶级顽固派”。如此说来，刘师培的晚年也因为站在反对代议制（认为还不如专制王朝的官僚统治）的立场上追随袁世凯，而被当做批判其“变节”的负面材料；以保护小民手工业为名下令关闭缫丝工厂（参看第九章）的南海知县徐麇陞声誉不佳，也是因为其民生主义的观点。

总之，“天下”和“生民”往往被视为“近代”的

落伍者。

然而，如果现在我们再来把未能发展成为主义的“天下”和“生民”设想为中国可能产生，或者应该产生的理念来重新思考近代史的话，又会得出什么样的结果呢？比如说，我们可以看出，上述被分为顽固派和无政府主义者的左右两翼实际上都是站在“天下”、“生民”这一共同立场上的人物；或者也可能在这些无法被“国家”、“国民”同化而掉队了的“近代”的落伍者当中，摸索出另一种近代；甚至还可以通过反思，从现在的“国家”、“国民”当中发现欧洲的“强制”所带来的扭曲和不健全之处。





## 第二部





## 第五章 作为方法的中国

### 1

我们日本人对欧洲的中世或古代感兴趣时，无论本人有没有意识到，在兴趣的底层其实或多或少都横亘着自己对欧洲近现代的印象。反过来说，日本人对欧洲中世和古代关心是以对欧洲近现代的印象为触媒，或者说是由此而引发的。

比如说，我们很难想象，一个阅读柏拉图、但丁的人会对欧洲近代一无所知或者毫无兴趣，毋宁说，他们的阅读是以各自对近现代的理解为基础，是在阅读对象和近现代的关联中，或者说是在无意识里把其作为文艺复兴的发端或渊源而开始阅读的。

与此相反，《史记》也好，《唐诗》、《碧岩录》也好，很多人对中国古典的兴趣，却和他们对中国的近现代的了解与关心并不相干。

这一差异和我们对欧洲以及中国近现代的固定观念

并非无缘。因为自明治以来，欧洲的近现代所具有的文明价值有时甚至被认为比其他世界更为优秀，而与此相反，一般中国的近现代不但被认为毫无文明价值甚至在历史价值上都比不上日本，更不用说欧洲。

当然，战后的中国学不可能不和这种固定观念进行斗争，不少研究者为了恢复其应有的地位（尤其是历史价值的地位）而付出了巨大的努力。其中一种方法是依据来源于欧洲的进化论史观——无论是黑格尔式的还是马克思式的——把中国的进化列位于“世界”史的普遍性当中；另一种尝试则是把经过了革命洗礼的“新”中国的形象和欧洲的近现代相对峙，肯定其具有和欧洲同质对等或异质对等、甚至于超越欧洲的价值。

然而正如上文所述，由于这种复权运动主要依据的是进化和革命，和进化、革命无缘的《史记》、《碧岩录》之类的古代或中世的世界仍然和进化、革命的近现代中国相隔绝，所以对古典的兴趣并不包含对近现代的关心，而只在日本内部作为和自己相关的存在被消化了。也就是说，对于中国古代和中世的关心并非来源于对中国的关心，而是来源于日本内部的状况和心情，在日本内部的状况和心情里被解消了。

例如，阅读《唐诗》、《碧岩录》只和日本的文学意识或禅的世界有关，而不是为了了解唐宋时期的中国。实际上在唐宋之间政治和社会发生了巨大的变动，而这种变动也波及到了思想的领域。例如，关于“天”的观念从主宰者性质的天开始转变为自然法则性质的天，柳



宗元的《天说》（《柳河东集》卷十六）也是显示这一变化的重要材料之一，但唐诗爱好者对这些现实却并不在意。这种没有中国的中国阅读，是因为江户时期摄取中国文化的动机完全来自于日本内部，是根据自身需要的极其主观的摄取，所以日本化的程度也相应较深。也就是说，从被日本内化的中国这一意义上来说，对于古代或中世中国的关心，说得干脆一点，就是对日本的文化传统的关心，或者说是由日本的文化传统而引发的兴趣，所以根本没有必要以近现代的中国为触媒。

## 2

这样一种文化混淆现象在理解作为异文化的中国文化时，一方面使我们倍感亲切，另一方面又妨碍了我们对于“异”的认识。结果便形成了没有中国的中国阅读的传统，按照字义应该视为“中日词典”的“汉和词典”这一所谓“日语”词典便是一个典型的例子。

因此，在日本的中国学当中，这种继承了汉学传统的没有中国的中国学，特别在古代、中世的研究领域里根深蒂固，和战后以中国的复权为目标的中国学之间产生了裂隙和偏差。

而且非常遗憾的是，一般来说，比起复权的中国，人们更关心的仍然是昔日美好的内在于日本的中国、没有中国的汉和式的中国，而最近媒体的宣传又以低俗的方式进一步扩大了这种倾向。对此恢复邦交之后的中国也负有一半责任。

说中国有一半责任，是指“文化大革命”之后的所谓正常化——也有人认为是追随美日的现代化路线——使复权派即战后的反中国蔑视、亲中国革命的所谓有良知、有觉悟的中国学者们对于同质对等或异质对等的价值定立的追求多少化为了泡影，而反蔑视、亲革命所依据的进化史观也成为了反省和批判的对象。一些对时尚风潮尤为敏感的批判者，也因为受到结构主义的影响，甚至一听到进化这个词语就产生拒绝反应。

当前的形势对于复权中国学来说十分严峻，而对于没有中国的中国学却意外地宽容起来。

但这种逆境的到来并不能完全归罪于环境的变化，复权中国学方面也有相应的责任。第一点是因为其对“革命”的依赖，第二点是因为其对“进化史观”的依赖。依赖这一说法，对于那些了解战后亚洲严峻的国际情势（包括日中关系在内）的人来说，也许会觉得过于片面和冷淡，但至少可以说，尽管是在形势的逼迫之下，对于“革命”、“进化”的“有良心、自觉的”偏袒和倚仗使研究的视野和对象领域被局限在了特定的途径之上。

为此，日中恢复邦交之后的上述批判和反省也波及到了以往理念论、进化论式的，从而也是偏向于探索纵向发展阶段道路的方法论，而采用社会史的研究方法，和前者相比即事实论、语义论式的，更重视横向联系的探索，则迅速地引起了人们的关注。这一变化意味着战后日本的中国学已经完成了其不得不背负的使命，尽管是以落空的形式；作为今后自由的中国

学的开端，毋宁说是一个值得庆幸的变化。

然而，对于自由的中国学来说，问题又回到了刚才所提到的没有中国的中国学上。

### 3

邦交恢复之后的中国的“正常”化是中国的问题，而与此并行的日本最近的问题则是和要求战后日本“正常”化的声音相呼应的战前民族主义的又一次粉墨登场。

这种日本式的民族主义在战前曾结合没有中国的中国学，形成了国粹性的大东亚主义，虽然这段历史并非鲜为人知，但对试图回归这段历史的倾向抱有危机意识的人却并不多见。

从结论来说，我们对于这种没有中国的中国学（即日本汉学）的有害无益的增殖不但不能认同，还必须加强批判，但毫无疑问，批判不能通过限制今后自由的中国学的自由度，而要以进一步扩大其自由度的方式进行。这里所说的自由当然是指包括摆脱“进化”论观点在内的方法论上的自由，同时也是指不再把中国的——为了他们自身的复权的——目的当做我们自己的学问目的，也就是从那种与中国密切相关的“目的”中解放出来的自由。只有这样的自由才是在已有基础上把中国客观对象化的保证，而恰恰是这种客观对象化的彻底程度，可以构成对于没有中国的中国学的充分的批判。

然而尽管从与中国密切相关的“目的”中解放出来

的自由是客观相对化的保证，但这并不意味着我们可以放弃我们自己的中国学的目的。

有人认为，从理念上来说，学问应该自立于所有的目的意识，但如果中国学仅仅是为了了解中国，至少我个人是无法满足的。我以为，如果满足于了解，其结果要么变形为以了解中国各方面的知识为目的、或以埋头于中国本身为目的的另一种追随中国的中国学，要么就是自始至终停留在个人目的消费上的另一种没有中国的中国学，而这两者都不能算是真正自由的中国学。

真正自由的中国学无论采取什么形式，都不会把目的设定在中国或自己的内部，也就是说，真正自由的中国学的目的不应该被解消于中国或自己的内部，而应该超越中国。换言之，就是以中国为方法的中国学。但有一种倾向，因为强烈反对以往“目的”论式的方法，甚至连确定目的本身都予以否定，比起要了解什么、为什么要了解，更关心怎么来了解，如埋头于这样那样的方法论或方法论的运用，以至于把中国这一对象本身都给舍弃掉了。毋庸赘言，以中国为方法绝不是要为这样一种“为了方法的方法”开辟道路。

#### 4

以中国为方法，就是以世界为目的。

以往以中国为“目的”的中国学——没有中国的中国学自不待言，把世界作为方法来研究中国，这是试图向

世界主张中国的地位所带来的必然结果。为了向世界主张中国的地位当然要以世界为榜样、以世界为标准来斟酌中国已经达到了什么程度（或距离目标还有多远），即以世界为标准来衡量中国，因此这里的世界只不过是作为标准的观念里的“世界”、作为既定方法的“世界”，比如说“世界”史上的普遍法则等等。这样的“世界”归根结底就是欧洲，所以中国革命在“世界”史上的独特性结果还是被回收进了马克思型的“世界”里。世界对中国来说是方法，是因为世界只不过是欧洲而已，反过来说，正因为此，世界才能够成为中国的方法。

然而，以中国为方法的世界必须与此不同。

以中国为方法的世界，就是把中国作为构成要素之一，把欧洲也作为构成要素之一的多元的世界。

世界的多元化是从什么时候开始作为一种真实的感受而为人们所认同的呢？是从中苏对立、美中和解引起东西二元结构瓦解开始的，还是从美国的越南撤退所象征的军事神话的破灭、日本的工业成长所预告的经济时代的到来开始的呢？或许还有人干脆追溯到第二次世界大战之后的亚非各国的独立。不过对于我们中国研究者来说，至少就我个人而言，多元化是从“文化大革命”以后和中国保持距离的时候开始的。

当然在这之前，从中国的内部出发，根据中国的实际情况，试图发现相对于欧洲原理的另一种譬如中国原理之类的研究已经有了相当的积累。

无论如何，在这个多元化的世界里，中国实际上已



经没有必要以“世界”为目标，而只需要向世界展现作为其中一部分的自己的世界就可以了。这样一种自我肯定的态度，和逐渐渗透进我们日常感觉中的——例如专售东亚产品的专卖店的出现、韩国歌手赵容弼的流行等等——亚洲世界日益增强的影响力并非无关。

今天，只要我们愿意，也可以通过中国这一独特的世界（无论好坏），即透过中国这副眼镜来观察欧洲，批判以往的“世界”。例如，什么是“自由”？什么是“国家”？什么是“法”、“契约”？对于这些曾被视为普遍真理的概念都可以个别、相对地重新进行探讨。重要的是，相对化仅仅是相对化，而不是什么所谓日本主义式的日本再发现、东洋再发现。既然相对化以世界为对象，自己的世界当然也包括在内。

我们的中国学以中国为方法，就是要用这种连同日本一起相对化的眼光来看待中国，并通过中国来进一步充实我们对其他世界的多元性的认识。而以世界为目的就是要在被相对化了的多元性的原理之上，创造出更高层次的世界图景。

我们可以举一个例子。比如作为国际法法源的国家主权的问题。在欧洲第二次世界大战之后，出于对纳粹的反省，出现了站在新托马斯主义立场上的如罗门等人的自然法论，从“法的基础在于正义”这一前提出发，重新对国际法进行了欧洲式的探讨；而在中国，同样植根于道德乐观主义的晚清的公法观、公理观作为中国的思考在方法上也具有充分的有效性。因此，在这个问题上，欧洲和亚洲可以共同探索更高层次的世界秩序，至



少可以以此为出发点，对过去把国家主权绝对化了的国际秩序观进行反思，这同时也涉及对法与道德或政治与道德的关系重新进行探讨的问题。

最后，我想再谈一下复权中国学。如果站在以中国为方法的观点来回顾的话，就会发现，复权中国学所取得的成果已经为下一个阶段打下了重要的基础。例如，就时代区分论而言，我们可以暂时放弃“中世”、“古代”等“世界”史阶段论的框架，充分利用以往的研究成果，根据中国的实际情况，首先就变化的阶段划分达成共识，然后通过中国自己的发展阶段，把“世界”史的发展阶段看做为欧洲的发展阶段来个别化、相对化，经过这样一番考察，我们不但能把握中国独特的世界，还可以通过承认多元的发展阶段，来重新探询历史对于人类的意义。

总之，通过“世界”来一元地衡量亚洲的时代已经结束了。只要就相对的场域达成共识我们可以利用中国、亚洲来衡量欧洲，反之亦无不可；我希望通过这样的交流，创造出崭新的世界图景。

回顾以往，二十世纪是以欧洲为先进的世纪，而二十一世纪则将在亚洲和欧洲齐头并进之中拉开帷幕。并进并不是指挤入先进行列，而必须是从先后的纵向原理向并列的横向原理的转换。换言之，对过去的各种原理的反思和再审必须和新的原理的摸索与创造直接相关。

把中国作为方法，就是要迈向原理的创造——同时也是世界本身的创造。

## 第六章 津田支那学和今后的中国学

### 1

战后的中国研究者对津田（左右吉）支那学大致是这样评价的——以西方文化 = “世界” 文化为尺度，一方面把支那文化视为停滞不前的文化，另一方面通过与支那文化的异别化来发现“世界”性的日本文化的独特性，这样的支那异别化，实质上就是为蔑视服务的支那学。随着实证主义研究的发展和细密化，有人提出在津田的古代支那学的实证研究中也发现了一些纰漏；还有人认为，他对战后的中国革命、亚洲的民族主义毫无感应，从其固陋的一面也可以推断，作为思想史家，他的世界观里本来就没有现代性的意义。包括我自己在内，津田在中国研究者当中的评价总的来说是偏低的。

然而现在，在思考今后的中国学的时候，我对津田支那学的评价却几乎发生了 180 度的转变。

津田支那学本身并没有发生转变。而是我对现在的

时代环境的认识以及对中国学的未来的思考发生了变化。关于时代环境，如“文化大革命”以后的中国的路线转换、围绕中国的亚洲关系结构的变化，以及由此而兴起的所谓“儒教复兴”等等，这里暂且不论，只从中国学今后的课题出发，来探讨津田支那学中哪一些部分可以或者应该重新评价，并为我们所继承，以及怎么来评价和继承。

“津田支那学本身并没有发生转变”，这一说法不仅适用于战前，也适用于战中和战后。如果说德富苏峰是跟随时代潮流或走在时代潮流前面的人，那么津田就可以算是一个原理主义者，在原理主义这一点上，他的态度始终没有发生变化。问题似乎还是和他的原理主义有关。

津田认为学问有两种，一种是了解事物本身到底是什么，另一种是了解对什么应该采取怎样的行动(《学问的本质》)，从他本人的支那学来看，还可以再加上一条，就是了解事物为什么会处于这样一种状态。例如，原本是人的道德、政治之学的儒教为什么会在汉代和有关自然运行、天变的阴阳说、灾异说结合在一起；而阴阳说、灾异说或儒教原本又是如何兴起、怎么会兴起的；为什么具有人格神的宗教在支那没有得到发展等等。实际上津田支那学的特征就在于他的关心一直深入到了文化和思想的根底。

津田对于根源的关心应该是来自于他的异别意识。也就是说，他把支那思想、文化看做是支那的思想、

文化而试图把日本的思想、文化与其区分开来，这种意识在儒教上表现得尤为突出。众所周知，津田把证明儒教和“我们的国民思想”如何无关、儒教是多么独特的支那的道德思想看做是日本研究的主题之一，所以对于他来说，儒教终究不过是支那的儒教，而儒教研究归根结底无非是对于表现在儒教上的支那特性的研究。也就是说，津田通过对原因的追究，来探讨创造出了儒教这一特异思想的特异的世界——支那，从而凸显出了日本和支那之间的差异。这里不能忽略的是，津田的异别化并未停留在表层的比较，只把事物和现象罗列一番，而是深入到了原理的抽象这一层面。

比如“王道”观，津田认为“王道”不过是一个虚构的理念，他通过揭示“王道”的虚构性，整理出了天一天命一天德一天意一天，这一具有支那特色的统治的循环原理，以及这一原理赖以成立的支那历史、社会、文化上的特质，并把这种以天——即上帝的权威、自然理法的先验的规范性，以及以此为背景的帝王的绝对权力——为轴心的支配结构如持续到宋代的延续性，看做是支那文化特有的停滞的特质。

不过，关于停滞论的观点，需要补充的是，把上述原理、结构的延续——准确地说，是不断变化的延续（因此也可把重点放在变化的部分，认为结构框架在被继承的同时，构成物质也在变化，即不断延续的变化、发展）——视为停滞还是稳定（或者发展）是一个历史观点的问题。即便看做是停滞，是否采取蔑视的态度又

是一个价值判断的问题，不能和原理、结构本身的妥当性混为一谈。也就是说，津田所整理出来的上述原理和结构是否妥当，和他将其视为停滞，从而对支那文化采取贬低、蔑视的态度应该区分对待；同样，停滞论的观点是否妥当，也应该和贬低、蔑视的态度另当别论。

过去由于这三者互相混淆，津田支那学往往被不恰当地归纳到了“被世界文化遗忘了”的中国那一句有名的话里，并被简单地总结为津田古代支那学 = 停滞观 = 支那蔑视，或者支那蔑视 = “近代”主义 = 无视中国的独特性。然而，实际上津田所整理出的原理和结构在战后被很多人继承了下来（比如西顺藏的“天本”观），我也是其中之一，虽然在观点上和津田相对立，但也认为原理和结构本身是妥当的。

## 2

抽出原理性的东西是推本溯源这一可形容为原理主义的方法论所带来的必然结果。

首先，津田会问自己，为什么我要进行这样的研究？说得具体一些，就是“世界上森罗万象的思想，应该如何来看待，如何来取舍”？“和我们民族生活的要求到底处于怎样一种关系”？“和人类普遍的生活要求的关系”又如何？（《论语和孔子的思想》结语）“如何取舍”和“为什么这样取舍”其实是互为表里的问题，津田把这一问题的根本和“民族生活的要求”联系在了一



起。而所谓“民族生活的要求”按照他的想法大致就是指日本不能踟躇于“东洋”而要加入“世界”，仅就王道论而言，也就是说，为了避免“东洋有一个统一的东洋文化、东洋精神或东洋道德这一类俗论”助长“儒教一直支配着我国国民之道德”的“想象”（《儒教的实践道德》结语），就必须彻底批判这一类俗论。橘朴主张的王道作为东亚联盟的指导原理最终被满洲建国所利用，而与此相反，津田的王道批判结果却和批判中国侵略结合在了一起。当然这仅仅是就结果而言，津田本身的“要求”里并没有包含这样的政治意图（或者干脆说他对政治一无所知）。

毋宁说，津田的“要求”因和“人类普遍”相联系而更倾向于原理，这是他的方法论的第二个特点。也就是说，他的支那学里包含了“作为人类思想的通相和作为一民族思想的特色”（《论语和孔子的思想》结语）这一对人类普遍性的关注，所以能够“把支那文化……放在世界文化的背景里来考察”（《关于支那学的偶感》），具有一种从世界普遍性来俯瞰的视角。因此他的“要求”里包含了对于超越了一民族、一时代的个别性和特殊性——换言之即超越了一时的政治因素——的普遍性和原理性的追求。

由此可以总结出第三个特点就是，他的“所谓西洋文化，即现代的世界文化”中的“西洋=世界”并不是地理、民族上的个别、特殊的“西洋”，至少在津田的主观上，是一个抽象化、原理化了的文化概念。而津田



对于支那文化的批判反过来也正显示了这一文化概念的具体内容——独立的人格和自由、民族统合、整个国民生活的充实与发展、科学精神等等。所以他所批判的“东洋”始终是在“和西洋文化相对立的意义上”的“东洋”。反过来说，正因为此，他的支那文化批判才会达到原理抽象的程度。

这里可以看出津田支那学的第四个特点：他的“世界”所指向的并不是所谓欧洲一元化的世界，而是包括亚洲在内的多元化的世界。他认为，必须“使多种多样的文化科学拥有真正的普遍性”，而把锁定“真正的普遍性”视为“日本支那学之使命”的第四个方面。也就是说，建立在西方“特殊的社会文化基础上”的“偏颇”的学说却“被认为具有普遍性的价值”，对于这种“欧洲人的见解”要从日本的支那学的角度来进行“修正”（《日本支那学的使命》）。这里需要特别注意的是，津田的这种多元化取向的世界观尽管不够充分，但仍然为我们反对战后历史唯物论的生搬硬套提供了依据，同时也为相对性的价值观的创造奠定了基础——津田一方面认为“停滞性是支那文化的特征之一”，另一方面又指出：“过去的支那文化能为现代文化做出什么贡献，为世界文化的进步、人类的幸福做出什么贡献，思考这些问题也很重要，藉此可以确定过去的支那文化的价值。”（《日本支那学的使命》）

省去一、二特点不谈，最后要指出的是创造精神。津田曾指出：“从研究中得出的见解，即学说，要言之

不过是一种假说而已。”（《学问的本质》）这句话虽然是针对战后马克思学说盛行的风潮而言，但根本还在于他的学问观——历史学原本并不仅仅是罗列实证性的事实，其中还包括实证性的构成，换言之，即对“民族”或“人类”“要求”（按照现在的说法就是人类史对时代提出的要求）的原理性的创说。

### 3

在上文中，我们对津田支那学里原理主义性质的种种学说做了一番考察，下面要思考的是，一般来说原理性的东西一方面具有普遍性因而也适用于各个时代，但另一方面，其成立过程、构成观点以及应用方式都无法避免时代和社会的制约。

就刚才的王道论而言，王道论是为了批判“东洋文化”而提出的，并由此产生了停滞论的观点，被应用于蔑视支那文化上，从这里可以看出，其成立的特殊性、观点、应用基本上都受到了当时的时代、社会状况的影响和制约。所以，在批判的同时，也需要我们自觉地意识到批判者自身所处的时代和社会的“要求”。例如，津田的支那蔑视是响应了以确立“世界”性的日本为目标的那个时代的“要求”，而对此提出批判的我们战后的反支那蔑视，或者说中国拥护论（原来的革命拥护论在不知不觉中扩大到了整个中国），也是亚洲民族独立、革命蓬勃发展时期的时代产物。因此，津田曾经批判的

“对支那的依赖心，对支那人的所有言行的善意理解，对宣传的深信不疑”（《亚洲不是一个》）等等追随和歌颂中国的现象，在特殊的年代里又以追随和歌颂“文革”的方式出现在了反蔑视的背后。

然而在今天这个时代，从日中恢复邦交那一刻开始，已经不再需要我们来拥护中国甚至追随中国了，而促使我们必须批判津田支那学的、我们的时代“要求”也早已过时。不仅如此，今天的中国知识分子似乎反而想把津田对于中国缺乏人格的独立和自由的批评，当做来自“人类”普遍的“要求”而主动提出来。事实上，从批判“文革”即批判前近代因素的立场出发，甚至中国人自己也在讨论是否存在中国式停滞的问题，让人感到战后的“要求”仿佛已经发生了逆转。也就是说，以往根据时代“要求”所提出的对津田支那学的批判，正因为其过于适应时代“要求”，今天反而丧失了时代的意义。

今后的中国学，应该摆脱一时代的制约，回到原理本身，从原理的普遍性着手。这样我们再来重读津田支那学的时候，就会发现，刚才所分析的各种原理主义性质的方法论都是我们应该谦虚地继承和发展的（不过，津田的所谓“世界”概念虽然是原理性的概念，但为了抽出原理而收集的资料却几乎都局限于欧洲，所以其原理性和多元性自始至终也都是一个调子，平板单一。也因为这个缘故才会和支那蔑视联系在了一起。从这一点来看，毫无疑问对津田的继承必然是批判性的继承）。

关于继承，依我看，归根结底就是文章开头提到的异别化。因为正是这一异别化，才是能够实现以下目标的中国学、外国学的标志：（一）把中国作为一个单独的世界，从日本、世界的角度来加以相对化；（二）反过来说，通过自问自己作为一个日本人为什么要以中国为研究对象，把日本这一同样是单独的世界客观化，从中国乃至世界的角度来加以相对化；（三）通过对各个对象的相对性认识，建立起多元的世界观，并创造出津田所说的“真正的普遍性”。

在上文中我们已经了解到，上述（一）—（三）都包含在津田支那学的意图之中，而战后中国学并没有哪怕是批判性地继承和发展这一目标。

不仅如此，津田好不容易跨出的迈向异别化的步伐，也被看做是对支那的蔑视而被迫打住，从汉学转向支那学的划时代的一步，从此停滞不前，只能遗憾地任由风化了。

由于克服停滞论、拥护中国革命等时代“要求”，吹捧和以连带为名义的全身投入比保持距离、异别化、对峙更受重视，尽管这里有战后特殊的原因，但也正因为此，具有讽刺意味的是，战后的中国研究尤其是中国思想研究却事与愿违地把津田批判不已的“视支那为思想和精神上的祖国”的汉学土壤，“遗存”在了自己的内部（《亚洲不是一个》）。

结合“遗存”这一问题，我们再来看上述（一）—（三）。妨碍我们（一）了解具有中国特质的独特的世界的一个因素就是儒教独尊的倾向，即对“支那的社会政治状况及其历史演变”毫不关心却“以为了解了儒学就了解了整个支那的错觉”（《日本支那学的使命》）。而这种倾向不仅存在于儒教，在道教、佛教研究中也大有人在。一般说来，产生这种倾向一是由于完全埋没于对象之中，并把对象视为权威；二是因为想要通过提高对象的权威来为自己的研究定位；而这些倾向在外国文化研究者当中是司空见惯的。

尤其在儒教（还有道教、佛教）研究中常见的这种倾向直接和（二）相关，致使探究和中国相对的日本的独特性这一课题也无法成立。比方说，朱子学原本和中国南宋时期的“社会政治状况”密切相关，却被无媒介地搬到了日本的江户时代，例如在看待林罗山的思想时，不把其视为是在日本江户初期的“社会政治状况”下形成的日本思想史的产物，而只看做是中国朱子学的一种变形，这种把支那思想视为正统的观念在中国思想研究者当中至今仍根深蒂固，尽管战后日本近世思想史研究的发展早已把这种观念当做了前代的遗物。

在思想研究上，不把思想看做是各民族固有的历史和社会的产物，而区分为旁亲直系的这种观念，最终会滋生出把某一特定民族的思想文化视为正统普遍的、一元性的世界观，而阻碍（三）多元世界观的形成。

这里需要留意的是，津田把那种“仿佛欧洲思想的



历史就是世界思想的历史似的”欧洲一元、普遍的想法，比作把“儒教”“信奉为普遍真理的古代儒者的思想”来加以批判(《日本思想形成的过程》)。

这一比喻首先暗示了津田的中国异别化并不是像过去所说的，以“设定在中国外部的”“西洋文化=世界文化”这一“普遍基准为尺度”〔1〕，毋宁说正好相反，把中国异别化正是因为他反对在个别的外部设定普遍。津田曾反复强调说：“用欧洲思想来解释支那思想是错误的”(《研究支那思想的态度》)，这句话也间接地证明了他的立场。而他的古代支那思想研究的实质便是最好的保证。

其次，更重要的是，这一比喻突出了津田支那学的另一个特征——因反正统、反一元普遍而产生的中国异别化，通过以“儒教”的异别化为轴心，同时也包含了日本异别化。或许应该说，这是津田支那学主题上的特征——为了把日本(和“正统”中国)异别化而把中国(和日本)异别化——所带来的结果。无论如何，他的中国异别化从一开始就包含了日本异别化，两者之间是相互往返的关系。

也就是说，在津田眼里，把中国看做是一个单独的世界同时也意味着把日本看做是一个单独的世界。津田原本就抓住了普遍和个别的内在联系，所以他才会认

---

〔1〕 增渊龙夫《歴史意識と国際感覚》(《思想》1965年8月号。后收录于《歴史家の同時代史的考察について》，岩波书店)。



为，“世界只有一个。同时日本是唯一的”（《亚洲不是一个》），“全球化……使民族特色更浓厚”（《学问的本质》），这也是区分他和其他国学者、神道者“极端自国本位的主张”（《日本人的知性的作用》）的主要因素。同时，他的支那学也为构筑凸显日本的相对独特性的视角（也就是佐伯彰一在回想中所提到的津田的那种“异国人也能理解的历史视角”〔2〕）做出了贡献，今天，战后尤其是近代中国研究者应该重新来认识这一点，包括对竹内好以来的以中国为媒介的日本“近代”批判是否也曾经走向另一个极端，成为了“极端中国本位的主张”这一问题进行自我反省。

贝塚茂树曾经批判说，津田支那学等实证主义史学继承了国学者浪漫主义性质的民族主义传统，实际上是反儒教的启蒙主义史学，并提倡要克服这种史学，确立“真正的实证主义史学”〔3〕；其背景是对于反儒教的“启蒙”所造成的从“高处”“审判”支那、蔑视支那的反省。但正如我们所看到的，今天抛弃了“启蒙”的所谓“真正的实证”已经沦为了一种为了解释中国的实证，从内容上来看，也就是为了实证的实证、见树不见林、缺乏主体、缺乏目的、缺乏“为什么”的汉学式的实证，所以今后我们还是需要重新主张真正的启蒙，如正确地继

---

〔2〕 佐伯彰一《批評家と文学史家》（《津田左右吉全集》第二版第四卷月报，岩波书店）。

〔3〕 贝塚茂树《実証主義史観の克服》（《思想》1958年9月号）。

承、发展上述（一）—（三）所指出的原理主义方向。

原本，把反“启蒙”等同于反支那蔑视，打着反“支那蔑视”的旗号从“高处”来“审判”津田支那学本身就与“真正的实证”不相符合。

当然这么说有一个前提，就是要像津田那样把“真正的实证”看做是探究“为什么”——即创造关于世界观的“假说”——的一个环节。

## 附录 关于津田左右吉《文学里的国民思想的研究》

最近因为对所谓的“儒教复兴”有一些想法，所以开始重读反儒教论者津田左右吉。其中，《文学里的国民思想的研究》（“文学に現はれたる国民思想の研究”）第五卷在我当初所关心的问题之外，给我留下了印象，所以想借此机会略作表述。这篇关于明治维新时期国民思想的研究，是在津田去世两年之后的昭和三十三年，和其他未完成的原稿一起作为全集第八卷出版的，虽然算不上一篇出色的论文，但正因为没有经过细致的推敲，著者的意图反而表现得更清晰易懂。

尤其是著者的历史观给我留下了深刻的印象。例如，“败者和胜者这一关系决定了权力的所在，从而产生了所谓顺逆论、官贼的对立，逆转了政治上的是非善恶的价值”、“道德的基准因政权掌握者的交替而突然发生变化”等等，也就是说，政治、道德上的价值观是由每个时代的权力所决定的。津田认为，和那些

“穷凶极恶”、“发动种种暴力，利用权谋术数，巧言蛊惑、威逼利诱，将宫廷玩弄于股掌”的所谓“志士”的“暴徒”相比，“为国家制定了开国政策和百年大计”——通商条约的缔结、港口开放、荷兰教师的招聘和海军传习、咸临丸的美国派遣、国立学校（洋书调所）的创设、留学生的欧洲派遣、虾夷地（北海道的古称——译者注）的拓殖、小笠原岛的归属等等——的幕臣却并没有得到公正的评价，在他的历史观的根底充满了这种反萨长式<sup>〔注〕</sup>的愤懑。但比起个人因素，更值得注目的是，这样一种反权力主义的历史观也始终贯穿于他对日本上代史以及中国古代思想史的既成时代观念的突破之中。

另一点印象深刻的是，或许也正因为此，他的明治维新论并不是建立在“幕藩体制—王政复古—近代统一国家”这一政治体制的标准上，而是建立在“开国—西洋文明的引进—‘世界’内的独特的日本”这一文明史观的标准上。当然也有人批判恰恰是这种文明史观造成了对支那的蔑视，但并没有理由因此而否定其文明史观本身。

长期以来，中国近代史几乎都是以“变法—革命”这一政治史观为中心的。然而现在有必要把亚洲与西方文明的冲突这一对亚洲来说“未曾有的变局”，不是作

---

〔注〕 萨长：萨摩藩和长州藩，幕末时期结为萨长同盟，共同掀起讨幕运动。明治维新时期涌出众多政治家，分别形成萨摩阀和长州阀，是明治以降藩阀政治中的主要政治势力。——译者注

为短期的、被动的所谓“西方的冲击”，而是作为眺望二十一世纪欧洲和亚洲在文明史上的位置关系的一个长期、相互的视点来把握，在这一点上，津田的文明史观值得我们重新探讨。

此外，津田多年以来一直主张“忠”是君臣之间的“私人关系”，而和“公共意义”上的一般国民无关（请留意津田是站在这一观点上批判教育敕语的），并对明治政府只把“所谓官军的战死者”合祀于招魂社（靖国神社），而把持守“武人道德”、“战死沙场的会津人”〔注〕排除在外的“官”阀性的处理提出批判，这些观点也都包含在了第五卷里。若“儒教复兴”轻易地波及日本，上述内容都是可能引发讨论的问题，而津田从批判的角度已有所论及，故在此附带一笔。

## 附 记

本稿完成以后才得知尾藤正英氏已发表了类似观点的评论，因并非完全一致，故收录于此。参看尾藤《津田左右吉の明治維新観》（《津田左右吉全集》第二版第八卷月报）。

---

〔注〕会津人：幕末时期会津藩作为旧幕府军的主要势力，和以萨摩藩、长州藩为中心的新政府军对立。由于被视为朝敌，战死者未被合祀于靖国神社。——译者注

## 第七章 法国支那学、日本汉学和中国哲学

由上智大学亚洲文化研究所主办的国际讲座“儒教与亚洲社会”（1988年9月28日—10月1日，参看本书第八章中“儒教和近代及现代”一节）在两个方面非常独特。第一是除了日本、朝鲜、中国以外，把越南也列入了研究对象，来探讨各国儒教的差异性；第二是从各国儒教与各国政治、经济或社会体制之间的关联来把握儒教的特征。

日本的中国儒教研究过去主要是由毕业于中国哲学系（简称中哲）的学生来承担的。例如，就宋学以降而言，关于理、气、心、性等哲学概念的研究已取得了相当可观的成果，但如果要问这些概念与当时的政治、经济、社会动向如何相关，却只有极少数的研究人员在从事这方面的工作。政治、经济、社会方面的研究主要由东洋史学系的毕业生来承担，实际上，直到最近为止，以宋、明、清为研究对象的中国哲学和东洋史的研究者之间仍然极少交流。

这次讲座尤其是在传统观念仍然根深蒂固的儒教研

究这一领域内，成功地打破了这样一种闭塞的状态，使历史学、政治学、法学、哲学领域的研究者们能会聚一堂，在共同的平台上就儒教进行讨论。然而当我强调这一意义时，从法国远道而来的吉尔尼先生却觉得很不可思议：难道不把政治、经济、社会纳入视野，也能考察中国儒教吗？他的话使我想到了法国支那学和日本汉学的不同历史。

## 1

根据后藤末雄氏《中国思想的法国西渐》（平凡社，东洋文库）一书的研究，第一个介绍中国的法国人是十三世纪路易九世派往蒙古的方济各会派的僧人，见闻录于1626年在巴黎出版。之后，笛卡尔、帕斯卡、莫里哀、拉·封丹等法国知识阶层的代表人物都根据传教士的报告对中国表现出了极大的兴趣，从而形成了法国支那学。

他们所关心的对象是皇帝制、科举官僚制、家族制等等，而对儒教思想的关心很大程度也是为了通过儒教来了解这些方面的情况。

也就是说，对于法国支那学来说，整个中国作为一个异文明世界都是他们所关心的对象。而且这个中国是十七世纪以降的清朝中国，也就是说，是和他们处于同一时代的中国，到了近代，他们对中国的关心也延续至近代中国，进入现代便延续至现代中国。换言之，法国支那学对清朝中国的关心延续至近现代中国，对近现代中国的关心



可以上溯至前一时代的清朝中国，宋代和明代也一样。

例如，对他们来说，宋学、明学离不开宋代、明代的社会状况，所以和宗族、乡约（乡村的一种共同体规约）无法分割，而宗族、乡约又一直延续到清朝甚至近代，所以他们对宋学、明学的兴趣无论在表面还是深层，自然而然地就延伸到了近现代中国。换言之，他们的宋学研究或者明学研究很容易就成为中国论、中国文化论或者中国文明论。尽管他们对于从十三世纪到十七世纪在中国展开的朱子学派、阳明学派的理气论、心性论没有进行局部的，尤其是像日本学者那么细致入微的研究，但却从外部尽管是粗略地把握住了产生这些思想的中国这一国家的特质和中国文化的特质。

把整个异国、异文化、异文明的世界作为一个独立的对象来理解和把本国、自文化、自文明的世界也作为一个对象来理解是互为表里的。所以，根据方法论我们可以推测，法国支那学将通过了解中国把欧洲相对化，通过认识欧洲进而探讨认识世界的思维框架。正如从法国来参加这次讲座的汪德迈先生在其著作《亚洲文化圈的时代》（福镰忠恕译，大修馆书店）的日文版序言中所写的，“本书对于和西方人的文化圈性质不同的汉字文化圈的活力重新进行了彻底全面的评价，希望通过揭示西欧社会极端个人主义所包含的有害偏向，促使西方人觉醒和反省”，这也正好证实了我们的预测。

法国支那学在方法论上包含了对于被相对化了的自身世界的疑问，因而也包含了“为什么现在要研究支那

学”这一对于学问本身的目的或存在理由的不断质询，也就是说，具备了作为一门学问的根据。

## 2

那么日本汉学呢？

我们当然不能说，江户时期的日本人对同时代的清朝中国没有兴趣，但如果要问，汉学者或儒者是不是像法国人那样对作为“异”世界的中国怀有好奇心，回答只能是否定的。正如对儒者批判不已的本居宣长的言论所显示的，在当时的时代风潮里，如何把自己的世界和中国辨别开来，独立地进行自我认识才是关心的焦点，从这一意义上来看，与其说走向中国，不如说离开中国才是更为重要的课题〔1〕。

反过来说，当时的日本还没有确立足以把中国作为“异”世界来相对化的自己的世界。例如就儒学而言，在对象化之前就已经先接受了。

不过江户时代的儒学引进，对于在同时代即明末清初这一转换期所出现的创世性的思想，如李卓吾的肯定欲望的理观、黄宗羲的君主批判等等却并没有反应，反

---

〔1〕关于这个问题，在本文脱稿之后，从黑住真氏的《关于儒教的日本化（儒教の日本化をめぐる）》（《日本学》第12号，名著刊行会，1988）中获得了许多有关今后发展的启示。黑住氏认为，无论是古学还是国学，其日本化现象还应该理解为是对朱子学这一学问体系的巨大冲击力的一种反应。今后需要从这一角度进行深入思考，这里权且留作以后的课题。

而吸收了四百多年以前的朱子学，从这一点来看，的确可以说是选择、有目的的主体性的接受。但无论这种接受多么独立或者自主，接受毕竟只是接受，和把中国视为“异”的对象加以考察的方向是背道而驰的。毋宁说，正因为他们是主体性的选择吸收，所以反而把“异”的部分舍弃或加以变形，努力使其同化于自己了。如所谓古学派的儒学便是如此。

不仅仅是舍弃和变形，更有甚者干脆只把中国儒学当做表现自身世界的道具，如表面上倾向于阳明学的吉田松荫所说的“然吾非专修阳明学，但其学真也，往往吾只会真也”便是一个很好的例子。说得极端一点，对吉田来说，阳明学不过是为了表达自身世界的用语集而已。如果把日本汉学和法国支那学相比，我们暂且可以这样认为，法国支那学把中国、日本作为两个迥“异”的世界来相互对象化、相对化；而日本汉学正好相反，是要构筑一个没有“异”的“我的”世界，也就是一个舍弃了“异”的以自己为小宇宙的世界。

对于被整序于中华世界一隅的日本来说，上述方法恐怕是脱离中华世界确立自我的一条必经之路。日本汉学所处的历史、地理条件本身就与远离中国、拥有和中国不同的另一个世界的法国支那学大相径庭。

对于日本汉学来说，中国可以说是自己内部的“世界”（如第五章里所谈到的“没有中国的中国学”。这种说法同样也适用于汉学者当中的那些中国崇拜主义者，他们和主体主义者相反，从主动同化于中国的立场

出发，同样不愿意承认中国是一个“异”世界)。所以日本汉学当然无法成为一门外国学，本质上只能是日本学。不过这里所说的日本学，并不是指以日本为对象的学问，而是指对日本进行自我主张的、缺乏相对化的学问。结果，日本汉学作为一门学问其根据就在于以自我为中心来主张日本，这和将自己的世界相对化是相反的。我们只能说，作为一门学问，日本汉学的基础过于贴近自我，也缺乏普遍性。

### 3

然而，无论是利己主义还是贴近自我，日本汉学毕竟还有作为日本学的根底。而战后日本的中国哲学研究，以我本人的研究领域为例，宋学、明学研究又是以什么为根据的呢？

战前由于国家主义、日本主义、国粹主义、大东亚主义在社会上风靡一时，日本汉学也发生了一些变化，如把名称改为支那学、支那哲学，或援用欧洲哲学的分析框架，引进实证主义方法等等，但日本（或大东亚）的自我主张作为学问的基础并没有发生大的变化。不仅如此，在以欧化近代为基本路线的情况下，日本的自我主张反而被当做应该护持的日本精神、东洋道德而变得越来越巩固、越来越内向；另一方面，由于大东亚主义的影响，中国不但没有被看做“异”世界，甚至被强调为“同文同种”，所以日本汉学的传统毋宁说是得到了

进一步的扩大和强化，津田左右吉开口便批判日本汉学也就很好理解了。

然而这种情况到了战后却发生了巨大的变化。国粹主义、大东亚主义为西欧人文主义、亚洲民族主义所取代，1949年革命中国也诞生了。仿佛是预感到了这一变化似的，大战结束以后很快就出现了全新的宋明学研究，比如岛田虔次和西顺藏，他们把克服亚洲停滞论这一课题作为自己的学问基础，不是利用国粹主义、大东亚主义等内向、排他的方法，而是分别从西欧人文主义和亚洲民族主义的立场出发。

亚洲停滞论的一个重要观点就是认为亚洲没有欧洲型的近代，所以他们的研究很自然地就成为了把中国近代纳入视野的宋明学研究。岛田认为中国也存在欧洲型近代的展开，虽然以失败而告终；换言之，他是站在西欧人文主义在人类史上具有普遍价值的立场上，试图从宋明思想当中发现人文主义式的“近代”；而西顺藏则想从被欧洲视为没有近代的“没有”当中发现亚洲的主体，即从亚洲民族主义的立场出发，和岛田相反，试图从那些想要通过否定宋明学来改造中国的晚清革命知识分子当中发现中国应有的“近代”。

就宋明学而言，两者的方向虽然相反，但根底所共有的亚洲世界对欧洲世界的自我主张却引起了我的共鸣。因为这种自我主张当中包含了日本汉学的传统里所没有的对于欧洲这一“异”（或“同”）世界、或者对于欧洲眼中的亚洲这一“异”（或“同”）世界的认识，以及对于



各个“异”（或“同”）世界所共有的普遍性的确信。

但不能不指出的是，由于遭到欧洲歧视的近代亚洲实际上和十七世纪的亚洲不同，已经变成了蔑视的对象，所以他们的研究出于对蔑视的反抗而过度地强调自我，以至于无法冷静地把亚洲世界作为另一个世界来异别化。也就是说，没有自觉地或相对地把亚洲的“异”作为对象来考察，放弃了这一到达真正的普遍性的必要前提。但尽管如此，他们的研究还是给战后的宋明学指出了作为一门外国学应该遵循的新方向。

#### 4

问题是我们应该如何沿着两位前辈所暗示的方向来继承和发展他们的研究。

从现状来看，前景并不容乐观。首先，作为最基本的条件，把宋学、明学和清代乃至近现代联系在一起俯瞰全体的研究者，即便在年轻人当中也很少见。与此相对应的是，从宋学、明学与宋代、明代的政治、社会之间的关联来把握的尝试还远远不够。

第一个原因在于汉学传统仍旧根深蒂固，成为了一个障碍。战后的中国思想研究是在近现代思想研究和前近代思想研究互相乖离的状态下进行的。近代思想研究主要以追溯中国革命的源流，即鸦片战争以来不断抵抗殖民主义的近代中国的“抵抗—变革—革命”路线为课题。所以，近代思想研究的方法就是把清朝皇帝制和作



为其支柱的宗法封建体制，以及以三纲五常为内容的儒教意识形态等都包括在“旧”当中进行批判。而前近代思想研究，这里只就宋明学而言，因为对时代敏感的近现代研究者的问题意识不会涉及宋明学，所以反而主动和“革命”的近现代保持距离。由于和近代思想研究的动向无关，宋明学研究无须把近现代中国纳入视野，从而为日本汉学成立以来“没有中国的中国学”（但从中剔抉了日本精神、东洋道德等“主观”因素，以客观、实证主义为标榜）的传统保留了场所。其中，理气论、心性论在中国“哲学”的名义下换上现代的包装又盛行起来，有关宋明学与佛教、道教之间的关联的研究也越来越细致，在宋明学研究者当中甚至产生了自负心理。并且，战后同时进行的革命中国的宋明学研究因始终停留在唯物、唯心论的生搬硬套上而毫无成果，相比之下，日本的研究要确凿绵密得多。这也是产生自负心理的原因之一。在“文化大革命”结束以后的今天，中国的研究状况已经发生了很大的变化，但落后是无可否认的事实，所以研究者当中也有人向日本的宋明学研究寻求范例，于是日本方面便认为自己的研究得到了国际上的认可，越发自负起来。

因此，正如后文要再次提到的，在宋明学研究中最终也没有出现一种把中国作为一个“异”世界——即不但和欧洲相比、和日本相比也是相对独特的世界——来把握的视角。这里所说的独特的世界也包括政治、社会结构，但宋明学的研究者们却认为这不是中“哲”是东洋“史”

的问题而轻易地放弃了。而能够如此轻易放弃的条件，就温存于上文所述的日本国内以及中国的研究背景里。

第二个原因在于明治以来的学科制度。之所以现在研究者们把“哲学”、“思想”的研究和社会、政治分割开来而不以为奇，一个重要原因就在于明治以来的学科制度。例如，汉学分化成哲学、文学、语学三门学科，一直到现在，可以说在很长一段时期内，这三门学科只在彼此之间有所交流，和外部的历史学、法学、政治学、经济学等领域并没有研究上的交流。而学会的组织方式也助长了这种不相往来的风气。比如说，战后，中哲等三门学科仿佛又统一到了汉学领域似的组织成了一个学会，而东洋史则和西洋史、日本史一起构成历史学科的学会，中国法制史则并入法学科的学会，也就是说，学会按不同研究领域组织而成，除了少数个人以外，学会之间可以说几乎没有交流。

最后，第三个原因也是最重要的原因就是，没有充分自觉到宋明学研究是一门外国学。

刚才我已经谈到了欧洲的“异”或欧洲眼中的亚洲的“异”，实际上对于宋明学来说，亚洲相互之间的“异”这个大问题就在眼前。具体来说就是日本、朝鲜、中国之间的“异”。朱子学传播到朝鲜、日本，在两国一时涌现出很多被称之为朱子学者的专家，这一事实使我们不容易意识到相互之间的“异”。中国、朝鲜、日本的朱子学虽然都是朱子学，但在很多方面都大不相同，这在宋明学研究者当中尽人皆知。但一般说到彼此之间的差异，

依我看，还只停留在量的水平，没有达到质的程度。这里所说的量是指仅仅停留在哲学思想上的比较，而质则是包括社会、政治、经济等体制在内的比较。

如果只在理气论、心性论的范围内相比较，由于使用相同的概念，只能看到量的差异；而如果把当时的日本和中国的政治、社会体制也纳入视野的话，我在其他地方也提到过，皇帝制和幕藩制，科举官僚制和世袭藩禄制，均分继承和长子继承，血统重视和户主重视，宗族制和本家分家制，田土的自由买卖和买卖禁止，屯田制、乡村自卫（保甲制）和兵农分离等等，这些众所周知却从来没有人系统分析过的差异甚至比日本和欧洲之间的差异还要显著。如果把这些质的差异纳入视野，从朱子学到阳明学的整个过程来考察中国的朱子学，那么包括皇帝制、科举制、宗族、里甲制、乡约、保甲等在内，自然而然地就会看到一个和宋代至明代的整个政治、社会体系都密切相关的中国宋明学，并且马上就会发现，这和在法国仅仅作为一个很小的组成部分被镶嵌于幕藩体制内的朱子学者，还有以个别的思想家的身份而出现的阳明学者性质是完全不同的。

遗憾的是，很多日本的宋明学研究者都不愿注意到这一点。如果他们和法国支那学者一样，从中国是一个“异”国、中国的宋明学对日本人来说是“异”的思想这一前提出发，原本可以比法国支那学者研究得更深入，因为宋学明学也曾传播到日本，这一事实为进行更加细致的比较提供了有利的条件；然而他们却对此视而

不见，反而仰仗于日本也曾有过宋学明学这一事实，自己把自己投向“异”的视线给遮住了。例如阳明学的研究，结果只抽取了心学、心的哲学、内面主义之学、实践之学等等和作为社会性存在的中国阳明学完全无关的、也就是和本体割裂开来的现象的一部分，在“现象”的范围内进行量的比较。我要重申的是，我既不是要批评心学之类的解析，也不是认为“现象”的比较无足轻重，这些研究作为研究本身也很有意义。然而“现象”永远离不开“本体”，有了“本体”才有“现象”，我想强调的只是这样一个理所当然的事实。

以上，针对作为外国学的阳明学研究难以发展的现状，从汉学土壤、学科编成、研究者的意识三个方面分析了原因。

## 5

那么，在目前这样一种情况下，我们应该怎么做呢？

首先，只要有这个想法马上就可以做到的就是重新编制或建立新的学会。根据这一想法，我们改组了从前只有哲学、文学、外语三个学科组成的学会，在五年前成立了一个范围较广的中国学的学会，除了哲学、文学以外，以历史学、社会学、法学、政治学、经济学、法制史、教育学、文化人类学为首，从美学、美术史、演剧史到科学史、建筑史、医学，几乎涵盖了人文、社会、自然科学的所有领域。而且每年召开研讨会，从第

一届“中国何去何从”(1985年)、第二届“关于中国封建像的重新探讨”(1986年)、第三届“中国的法与社会”(1987年)、第四届“日本、朝鲜、中国：儒教与近代”(1988年)，直到今年正在筹办的第五届“中国的知识分子”(1989年)，涉及各个领域的广泛的讨论正在有形无形中产生巨大的效果。

其次，这也是只要想做马上就能做到的事，就是在研究实践中打破学科之间的樊篱，这里省略不谈。

第三点，要把日本汉学建设成一门外国学，首先得回到外国学的出发点。所谓外国学的出发点，我认为就是以对自己国家的客观认识为前提，同时也以对自己国家的客观认识为结果。按照这一观点，日本的宋明学研究者至少应该从阅读江户时代的著作和有关江户时代的各种论文做起。所谓江户时代的著作不仅限于和朱子学、阳明学有关的书籍，从政论到日记乃至书简也都包括在内；人物也不单单是儒者，还有国学、神道方面的人物；甚至不局限于思想领域，小说、戏曲也要读，尽量扩大阅读范围，要对日本江户时代的历史面貌有一个整体印象。同样，论文也不限于儒学方面的论文，有关政治、经济、法制等方面的至少在学界引起反响的论文也要尽量过目，把握住日本研究大致的动向。

尽管还不够充分，但在这个基础上，比如虚心阅读朱子的上奏文、王阳明的公移（公文书之类）等等，就会感觉到里面所提出的问题当中的“异”的侧面。再以这种“异”的感觉为铺垫，比如看理气论，自然而然地



就会产生一个很基本的疑问：“理”这个词语在日本并不是一个很积极正面的词语，而为什么在中国会上升到这么高的层面呢？也就是说，理这个词语本身的“异”性就凸显了出来。

这样一来，就可以获得一个大致的问题意识：那么理在中国到底是什么？为什么从北宋到南宋形成了理气论，而到了清代中叶以降就渐渐不谈了呢？从这个视角出发，又会产生以下疑问：古代不用理气论，用什么来解释世界（自然界、人类）呢？清代中叶以降、近代又是以什么为框架来构筑世界观的呢？从这些理气论与古代、近代的关联出发，就可以展望从宋代至明代理的存在状态的特征。把握住了外部轮廓以后，再回到日本，比如林罗山，连同幕藩体制一并考察的话，就会发现他所谓的朱子学的理是如何“异”于中国，带有浓厚的日本色彩，同时也可以窥察到构成其背景的战国末期到江户初期的武家政治、伦理世界的特质。这样把握住的日本独特性就比以前要来得更相对、更立体。也就是说，如果是两国的朱子学的话，那么就会在朱子学的背后浮现出政治、社会体制这一最基本的差异。

刚才说以往的研究只看到量的差异，这是因为以前说到比较就是在阳明学的范围内，比如说，只随意剪取中国的朱子学的哲学部分和林罗山的有关朱子学的言论进行比较，而缺乏把各自的背景都包括在内的整体的比较，更不用说深入到中国和日本的政治、社会结构的比较了。

谈到这里，也许有人会反驳说，上面所谈到的都是



思想史领域的问题，哲学追究的是哲学的思维结构，和政治、社会结构本来就是两码事。那么，如果把中国哲学作为哲学问题来看待的话，又应该如何来研究呢？

我以为，中国哲学研究也只能把中国哲学看做中国的哲学，面对欧洲的哲学，从对两者的“异”的认识出发。

中国和欧洲的思维结构的差异归根结底在于天和神的差异，这一点至今还未得到充分的探讨。其实在中国被机械应用的唯物、唯心论正是来源于“神”这一欧洲独特的范畴，而和唯物、唯心论出于同一根源的“存在/认识”这一二元论也是欧洲独特的概念；但有些研究者也不将其看做为“异”，就直接把“存在/认识”当做中国哲学的分析框架来使用（就这一点而言，在这次讲座上韩国的金容沃氏发表的哲学论，在把欧洲近代哲学特别是康德的哲学作为“异”展现给大家的同时，也向我们展示了内含于中国哲学的“异”的现代性意义）。

想来，由于宋明学研究的领域缺乏这种有关“异”的共识，甚至连中国哲学的研究——除了部分学者的研究之外——也没能得到令人满足的发展。理气论、心性论的解析已经精致到了无法再精致的地步，而另一方面，它如何体现中国哲学的特征，比如，“理”到底是用什么原理（和“神”不同）来把世界和人类体系化的，又是如何来思维世界与人类的本质的，和欧洲的哲学体系在什么地方互相对照，而这一对照能够为欧洲哲学做出什么贡献，从中可以创造出什么样的

新的世界观和人类观，在今天又具有怎样的现实意义等等——正如伊斯兰学的井筒俊彦氏、希腊哲学的藤泽令夫氏在“异”认识的基础上所尝试的、诸如此类的有关哲学本体的研究，至少在以往对“异”缺乏认识的宋明学研究的土壤里，并没有生发出足够的萌芽。今后，对于想把中国哲学作为哲学固有的问题来思考的人来说，很遗憾，不得不从开垦新的土壤做起。



## 第八章 写在“儒教复兴”之际

### 如何来思考今天的儒教复兴？

最近欧美兴起了一股重新评价儒教的风潮，引起了人们的关注。对于儒教的重新评价有两个背景：一是东亚世界尤其是日本、韩国、中国台湾迅速的经济成长引起了欧美的关注；二是如东方主义论争〔1〕、柯文的《知的帝国主义》〔2〕所示，欧洲开始自我相对化，即对自己在亚洲面前所显示的优越感开始进行自我批判。前者如法国的汪德迈〔3〕，他注意到东亚都具有一种共同体（Gemeinschaft）性质的社会关系传统，如日本藩属的集团

---

〔1〕 参见伯纳德·刘易斯（Bernard Lewis）和萨义德的《オリエンタリズム論争》1、2，理查德·迈尼尔（Richard H. Minear）《オリエンタリズムと日本研究》（《みすず》1982年12月号、1983年2月号）。

〔2〕 Paul A. Cohen, *Discovering History in China*, 1984. 日文版《知の帝国主義》（佐藤慎一译，平凡社，1988）。

〔3〕 汪德迈《アジア文化圏の時代》（福鎌忠恕译，大修馆书店，1987）。参看本书第二章注20。

主义、韩国两班（门阀）的父权主义、台湾同乡、宗族的大家族主义等等，试图从中发现作为结合纽带仍在发挥作用的儒教伦理的残像；后者如美国的狄百瑞〔4〕，他试图以他们所理解的亚洲原理即儒教伦理为参照系，来重新探讨个人主义、自由等欧洲的近代原理。也许是受到了这股潮流的影响，最近在我国也出现了以“儒教文化圈”的时代、“儒教复兴”的到来等为标题的文章。

另一方面，仿佛与之遥相呼应的是在儒家的策源地中国，近年来重新评价儒教的活动也非常活跃，笔者最近也在厦门召开的国际朱子学会议（1988年12月）上亲身感受到了这股热潮。特别是经济特区厦门，似乎是展现儒教复活最合适不过的舞台。摆在马路上的地摊儿，催促少女唱歌的二胡伴奏，还有为了提高效率飞驰在干线道路上的私营巴士，整个街头让人联想起战争刚结束后的日本黑市，为了“发财”而热气朝天，“劳动是财富之父，土地是财富之母”之类的“财富”主义口号也显得格外真实。1987年10月25日，中共第十三届党代会报告把现状规定为“今后一百年不变的社会主义初级阶段”，号召人民把“发展生产力放在所有活动的中心”，为摆脱贫困而“刻苦奋斗”，看到厦门，我才理解，这一报告说到底就是号召人们追求“财富”。不难推测，所谓财富之母的“土地”在厦门不是指农地，而是指利用关系租地开店的

---

〔4〕 Wm Theodore de Bary, *The Liberal Tradition in China*, 1983. 日文版《朱子学と自由の伝統》（山口久和译，平凡社选书，1987）。

“资本”，如果考虑到和“资本”相关的人缘与相互扶助正是同乡、宗族共同体固有的特征，那么作为共同体纽带的儒教伦理的复活，也可以反过来看成是“发展生产力”的润滑油。实际上在沿途也看到一些正在修造的类似家祠、宗庙之类的建筑。本来，一百年的“初级阶段”反过来说就是社会主义的秩序规范将保留到一百年之后，这一百年中的日常规范在中国大陆自然也应当是以儒教为根本的仁、义、信等个人伦理。

不仅仅是普通民众，其实刘少奇在《论共产党员的修养》中就已经倡导“三省”（《论语》）、“先忧后乐”（范仲淹）、“富贵不能淫、贫贱不能移”（《孟子》）的“艰苦奋斗”的“革命气节”，如今，共产党干部的儒教“修养”才是最紧要的问题。而另一方面，国际朱子学会议上中国学者纵横无尽、百家争鸣的活跃状态，可以说是名副其实的“复兴”，至少让人感受到摆脱了马克思主义教条束缚以后思想解放的气息。对儒教无论是肯定还是否定，能够作为思想领域的问题而不是作为政治问题进行自由讨论本身就是宝贵的经验。

然而，关于中国（大陆）我想说的并不是这种言论解放意义上的“复兴”得当与否的问题。我想说的是，这一“复兴”和欧美的动向并没有关系，是由他们内在的要因所引起的他们自己的复兴，所以原本就和日本毫无关系。而在台湾和香港，有关资本主义工业化和儒教之间关系的讨论正愈来愈热烈，这和日本同样也没有关系。这一点暂且不谈。

无论在欧美还是中国（大陆、台湾、香港），“儒教复兴”的发生都有各自的原因和效用。

那么日本呢？

作为儒教复活的土壤，想要回归战前国家主义的欲望至今仍然存在。这里所说的儒教是指在明治以后日益纯化的特殊日本式的、藩（国）属性质的“忠”的儒教。那么这种儒教受到“复兴”的刺激，出于“儒教文化圈”在经济上的自负，会不会作为和战前国家主义一脉相承的 GNP 国家主义的基础理念，误以为自己已经在国际上获得认可，并在不知不觉中把这种错觉在对亚洲抱有好感的善意的国民之中，作为隶属于国家（= 企业）利己的“忠”而渗透进我们的日常感觉呢？

事实上，可能导致这种情况的要因不只是作为一小部分的政治倾向，而是普遍存在于我们学界内部。

这里没有足够的篇幅对战后的中国思想研究作一个回顾，不过就儒教而言，至少中国思想研究者，并不是把儒教作为一个普遍现象而是作为中国的思想来研究的。比方说，如果研究对象是朱子学的话，是把朱子学作为中国南宋的思想，从朱子学和当时的时代、社会背景的关联来加以把握的，要言之，就是把儒教看做为一种理解中国世界的特质的手段。只要站在这一立场上，就不会把具有相对独特性的日本儒教和中国儒教混淆起来，也不会被“儒教文化圈”这种无视东亚各国在政治、经济、社会结构上的相“异”性，只在发生过儒教这一点上具有共通之处的奇妙的归类法所迷惑。



然而在中国哲学这一领域里，大多数研究者尽管在战后采用了客观实证的研究方法，但其观点仍然和战前一样，深陷于没有中国日本之分的“儒教圈”里。例如朱子学，作为一个预设的研究对象，没有人会站在朱子学的外部，问为什么在中国会发生朱子学，所以尽管采用了客观实证的方法，但结果也只是停留在对朱子学的解析和祖述上，而没有把日本的朱子学作为日本的思想来加以相对化。更糟糕的是，极度缺乏对他意识的中华之国也把朝鲜和日本的儒教看做是自己的分号（这也因为有关日本、朝鲜近世思想史的研究在中国才刚刚起步），反而从另一侧面支持了上述日本研究者的态度。在这种情况下突然出现了“复兴”，而且还包括欧美在内。

欧美和中国的儒教复兴带有自我批判、自我超克或者自我发现等自发性的动机，而与此相反，日本却在缺乏自己的动机的情况下迎来了“复兴”。我只希望不要在本来应该对这种趋势保持警惕和自制的学界还没有做出适当反应的时候，“儒教文化圈”就在不知不觉中演变成了“大东亚四小龙文化圈”。

毋宁说，目前我们的课题是如何把“复兴”外在化，获得能够和欧美的自发性相抗衡的我们自己的自发性，也就是说，如何对我们国家无节制的资本主义发展所具有的反道德性（例如对东南亚森林的乱砍滥伐）等问题进行正确地自我检讨。在目前这种情况下，和追随欧美互为表里的妄自尊大的“儒教文化”“复

兴”，我以为还是谢绝为好。

## 日本的宋明学研究和中国的宋明学研究

“文化大革命”以后，特别是进入了八十年代，中国的宋明学研究在方法论上也开始摆脱唯物、唯心论的枷锁变得多样化起来，日中学者之间的交流也越来越频繁。

就我个人而言，最近有幸和中国著名的宋明学研究者张立文先生进行了深入的研究交流，亲身体会到，在今天的中国，“为什么现在要来谈儒学”作为和现代化与传统相关联的问题之一，具有非常现实的意义。许多青年对中国的传统持否定态度，在改革开放的政策下，甚至兴起了一股崇洋媚外和拜金主义的风潮，对此张先生表示非常担忧。这不禁让我想起《劝学篇》中张之洞对民族认同的危机意识。

今天，中国在社会主义伦理建设遭受挫折，批林批孔、儒法斗争等对传统思想的否定所留下的伤痕尚未痊愈的时候，又遇到大量涌入的外国文化的冲击，同时发现自己甚至比周围的“四小龙”（韩国、中国台湾、中国香港、新加坡）还要落后，这一现实严重挫伤了中华文明的自尊。在这种情况下，如何来正确地发掘传统成为了当务之急。

在和张先生的交流中我了解到，在中国谈起传统思想、传统伦理，首先就是儒教，而现在仍以各种形式延续下来的传统思想伦理的祖型便是宋明学，所以无论对儒教复活是赞成还是反对，为了使中国人能对自己的思

想传统有一个确切的了解，正确阐释宋明学是一个刻不容缓的课题。而且至今为止，这一类问题都是被当做政治性的问题用唯心论、唯物论等外来的分析框架来处理的，所以对对他们来说，现在才是最需要准确、客观、实事求是地来分析宋明学的时候。也就是说，宋明学研究在中国作为一个和现代直接相关的思想课题具有鲜明的现实意义。

那么现代的日本又如何呢？

如果是为了维护和探究日本人的传统思想和传统伦理——对此日本汉学也曾做出了一定的贡献，那么只要直接以江户时代的儒学为对象就可以了，不必追溯到中国的宋明学。

在日本，所谓儒教复兴、儒教资本主义，主要是针对亚洲四小龙的现状分析而言的，很少有人会真的以为现在日本的资本主义是以儒教为基础，或者说为了发展今后的企业活动有必要对儒教进行研究。

正如津田左右吉所指出的，儒教对日本的民间习俗和民间伦理并没有产生深刻的影响。在日本国内既没有迫切的现实课题需要我们来研究宋明学，也没有研究的根据和意义。

反过来，对日本来说，随着东亚尤其是亚洲四小龙的崛起，如何来重新设定新的关系结构才是最紧要的问题。就我们的研究领域而言，如何从更广阔的视野来认识中国（大陆、台湾、香港）这个至今仍有很多地方我们还不知道的国家，是紧要课题的一部分。特别是有关

近代中国和前近代中国之间关联的研究还很不充分，例如儒教的政治思想和中国革命的关联等等，一些重要的课题甚至都没有成为讨论的话题而被搁置在了一边，在这种情况下，正确了解近现代中国也是急需进行宋明学研究的目的一。

也就是说，作为外国学的宋明学研究，在日本国内是具有相应的存在根据的。如果把欧洲也纳入视野的话，可以进一步加强宋明学研究作为一门学问的基础，这里不再深入。

问题在于，中国和日本研究宋明学的理由和根据完全不同，对于这一点，双方到底在多大程度有所认识呢？

中国人即使只把宋明学作为哲学思想来研究，在今天仍然具有上述的现实意义，但日本人如果不通过宋明学来了解中国，那么宋明学的价值就没有得到充分的发挥。

如果要问双方到底在多大程度上意识到了这种学问根据的差异，很遗憾，只能说双方几乎都没有意识到。

首先，从中国方面来说，他们把宋明学看做是以中国为正统的东亚共通的学问，并把这一共通性作为理所当然的前提来和日本的学者进行交流。而日本方面，几乎所有的宋明学研究者都和过去的汉学者一样，只关心宋明学本身，而没有想过要通过宋明学来了解作为外国的中国，所以形成了一种马上就能同化于中国的宋明学研究的体质。

在中国人眼里，日本的宋明学研究者是同化于我们的研究目的的、奇特的——不是“先进”、“优越”的

令人讨厌的日本人，而是谦虚友好的——日本人，最近在中国（大陆）频繁召开的各种国际学术会议上，两者的关系可以说是琴瑟相和。彼此互相称道，并以为对方的称赞就代表了“国际”上的评价，更不用说互相讨论彼此之间根据不同的问题了。因此，这种“国际”结果只是一种对各国的独特性缺乏考察的中华世界主义。

且不论中国对自身的大国主义如何缺乏自觉，日本宋明学研究者对“国际”的同化，很可能反而会阻碍我们客观冷静地来考察目前儒教在中国的实际情况。

看到身边的学者把最近中国的儒教复活视为自己大显身手的良机，不能不令人心痛。

作为日本的宋明学研究者，正因为这门学问是东亚的学问，为了对东亚的关系结构形成主体性的理解，也应该更自觉地意识到今天日本宋明学作为一门外国学的根据。因为东亚各国的关系正是以相互承认彼此的独特性为前提的。

既然是一门外国学，对中国研究者来说可以成为研究目的的内容，对日本研究者来说很可能就只能成为方法。中国学者只要致力于宋明哲学的研究就可以了，而只能把了解中国作为第一阶段的研究目的的外国学者，就不能不把宋代、明代的政治、社会也纳入考察范围之内，更进一步来说，为了培养比较研究的眼光，对日本和欧洲也要进行考察。

这才是我们外国研究者的存在理由，同时也是我们能给中国研究者带来的真正的利益。由于中国的宋明学研究因政治的介入而暂时落后，所以很尊重日本的宋明学研



研究的成果，这当然不是一件坏事，但这仅仅是一时的现象，在不远的将来，当中国的宋明学研究赶超上来，在实证方面比日本做的还要细致严密（事实上张立文氏的研究成果已经证明了这一时代的到来），那么至今为止在日本所进行的没有明确根据、为了宋明学研究的宋明学研究就不得不像枯萎的花朵一般失去其存在的理由。

而作为中国研究者，也应该扔掉妄自尊大的“正统”意识，谦虚地认识到外国人的中国研究不单单是对中国的偏爱和崇拜，有时候反而是最冷静的分析者，甚至是批判者。

另一方面，作为外国学的宋明学的学者，和中国研究者相比，要有更宽广的视野和多方面的知识，用中国话来讲就是要更“辛苦”，我们应该把这“辛苦”看做是外国研究的宿命，同时也是外国学者的特权。

## 儒教和近代及现代

上智大学亚洲文化研究所主办的题为《儒教和亚洲社会》的国际讲座是以“儒教和亚洲诸社会的特质”、“儒教和近代”的纵横结构为主轴，以东西文化的比较和东西文明的融合这两个主题为背景展开讨论的。

当初，为了避免在概念上发生分歧，我提议事先将儒教（会议上也提出了究竟是儒教还是儒学的问题）分为（一）礼制，（二）哲学思想，（三）政治、经济思想，（四）领导阶层的责任理念，（五）学问论、教育论、修养论、



道德论，(六) 民间伦理，(七) 共同体伦理，(八) 个人伦理等八个方面来考虑，但坪井善明氏就越南儒教为什么没有(二) 哲学思想这一问题的报告，却引发了参会者从亚洲内部对所谓的儒教文化圈提出了质疑。所谓“从亚洲内部”，换言之，就是根据政治、经济、文化，就儒教而言尤其是文化层面的横向的关系性而提出的质疑。

原本我们就认为，现实中并不存在像基督教文化圈(尤其是西欧诸国)那样横向连贯的，所谓儒教文化圈的文化领域。纵使儒教是联结各国与中国的一根纵线，也不是各国之间相互往来式的文化的横线。

但越南代表的参加使我们注意到，同样位于中南半岛，老挝和柬埔寨可以说没有儒教，泰国也一样，更不用说印度尼西亚、菲律宾了。这一点使我们更强烈地意识到，儒教仅仅是联结中国和周边国家当中曾与中国通过朝贡册封体制建立宗属关系的国家之间的单向的纵线，从整个亚洲来看只是特殊的一部分而已。

这种缺乏横向联系的关系，使各国近世的政治、经济体制几乎分化成完全孤立的状态(比如中国的皇帝官僚制和日本的幕藩体制)，彼此之间的政治、经济体制的差异就直接成为了儒教之间的差异，这一点暂且不论。这里只想结合“儒教和近代”以及“儒教和现代”的问题对这样一种文化断绝作一番考察。

多年以来，我一直主张中国自十六世纪末开始进入了中国独特的近代化过程，而现代中国也是在此延长线

上形成的，也无法不受其制约；在这次会议上，我把自己的看法进一步概括为“自发的近代”，并把十九世纪众所周知的西方的人侵称为“外来的近代”。

如果从儒教的角度来看这两种“近代”，例如在中国，（三）政治、经济思想中的儒教的“均”思想作为“万物一体的仁—大同主义—三民主义—社会主义性质的共同主义”，成为了“自发的近代”的思想核心，而（一）礼制和（七）共同体伦理（宗族性质的父权伦理等等）作为“外来的近代”的妨碍者（鲁迅所说的“吃人的礼教”）却成为了被打倒的对象；而在朝鲜，儒教式的知识分子依靠（四）责任理念，面对“外来的近代”，根据（七）共同体伦理（两班的父权伦理）和（八）个人伦理（仁义等所谓东洋道德），总的来说是走向了保持、维护民族性（同时也是封建性）遗制的道路。在越南，（四）责任伦理也被视为是针对“外来的近代”即殖民化展开民族抵抗的精神支柱。

在日本，儒教的政治思想（横井小楠、西乡南洲）被解消于“外来的近代”之中，而共同体伦理（天皇制性质的公伦理）和个人伦理（忠孝）则被用来从内部强化了“外来的近代”（《教育敕语》）。从这里可以看出每个国家都各不相同。

也就是说，仅仅从对“外来文化”的反应来看，阻碍者（中国）、抵抗者（朝鲜、越南）、互补者（日本）等等，儒教在各国所扮演的角色就迥然不同，这些差异

不可能不为“儒教与现代”所继承。

最近经常看到儒教资本主义的字样，既然各国都有各自的“儒教和近代”，就不能千篇一律地把儒教和东亚各国的资本主义结合起来。

要把“儒教与现代”和资本主义联系起来，首先要明确的是自己到底站在哪个立场上，是要讨论儒教伦理能以什么样的方式促进工业化，还是要讨论儒教将如何通过回归道德主义、调和主义来抑制、调整工业化？

当来自中国（大陆）的耿云志氏站在“现代化”即促进工业化的立场上——我倒是希望他站在促进政治与社会关系的民主化的立场上——对儒教的复活表示反对时，法国的吉尔纳氏却反问他，如果是丧失道德的工业化呢？从这里马上就可以看出，包括发达国家和发展中国家之间的龃龉在内，这个问题极其复杂。

如果讨论的目的在于东西文明的更高层次的融合，那么问题就更为复杂了。

### 儒教资本主义和儒教社会主义

有一位学者写道：“如果说英国的资本主义应该称为新教资本主义的话，那么日本的资本主义就可以看做是儒教资本主义”〔5〕，于是另一位学者便敷衍到中国儒

---

〔5〕 森岛通夫《続イギリスと日本》（岩波新书，1978）。

教，把问题进一步普遍化：“如果新教主义和赚钱能够联系在一起的话，那么近世儒教（宋学）的禁欲主义和营利就没有不能结合的道理。我认为，儒教资本主义的说法早晚会获得承认。”〔6〕

原本我并不喜欢对这种断片式的发言进行评论，但发言者是赫赫有名的学者，文章又是发表在一流的图书杂志上，并且这种断片式的发言反而更容易顺应或助长当今的“儒教复兴”的风潮，所以才特意提出来加以讨论。

把日本的资本主义视为儒教资本主义是因为论者认为，儒教的忠、孝、信、敬等德目是日本特有的年功序列制〔注〕和终身雇用制的基础，如果这一观点仅仅是针对现象而言，那么暂且还可以接受。

但如果把问题集中到禁欲，而且把宋学和资本主义联系在一起，那就不能不让人感到不可思议了。

很显然构成这一议论的背景是韦伯的《新教伦理与资本主义精神》，但在谈论韦伯把新教伦理和资本主义结合起来的时候，有两个必须要考虑的重要因素。第一点，以往天主教认为只有世俗外的修道生活才是完成神的使命的圣职，而新教则把世俗的职业本身视为圣职，也就是说，确立了职业的神圣观和对职业的使命感。另一点是韦伯在《儒教与道教》（第八章）中所论述的，在新教主义中，伦理共同体优先于血缘共同体。比如在

---

〔6〕 岛田虔次《现代における儒教哲学》（《思想》1988年8月号）。

〔注〕 年功序列制：按照年龄、工龄决定职位和工资的制度。——译者注

经济方面，商业贸易的信用与其说建立在以血缘为基础的人际关系上，不如说是建立在通过世俗职业生活所显示出的个人的伦理资质上，也就是说，确立了优先于血缘性纽带的职业者的个人伦理。

如果把这两点适用于江户时代的话，前者以继承家“职”（家业）的形式存在于武士、商人和手工业者之间，尽管内容有所不同；而后者则以主从关系胜于血缘关系、义理胜于人情、公的义理重于私的义理，也就是说，以伦理世界建立在超越了血缘性纽带的社会性义理关系上这一类似的形式而存在。作为义理关系的伦理和个人伦理的确立原本应该是互相矛盾的，但在超越了血缘性纽带，把“社会”生活放在首位这一点上具有共通之处。而且，正如大家所看到的，“社会”在日本是缺乏个体自我的集团（藩、东家，随后是国家、社会），这一点反而使日本型的资本主义比西欧更为猛烈。

也就是说，如果顺着韦伯的思路，日本的资本主义不应该和儒教，而应该和日本前近代社会的特质结合起来考虑。

在阐明了上述问题后，我们再来看中国的情况。

如果要问，在包括宋学在内的中国儒教里，不是对职业的单纯的伦理感觉，而是把职业视为圣职的观念或者对职业的使命感是否存在，回答当然是否定的。更不用问，有没有韦伯所说的“资本主义精神”，即“把有组织地、合理地追求正当利润作为使命（即职业）的精神态度”（《新教伦理与资本主义精神》第一章，岩波文



库，上卷，72页），这样的问题本身就很可笑。众所周知，以农业为本富，以工商业为末富，较之功利更重视道德是儒教的一大特征。

那么优先于血缘性纽带的伦理世界呢？具体来说，即是否存在超越了孝悌、比孝悌更优先的伦理世界的问题。很遗憾，中国尤其是宋代以降，孝伦理成为了儒教伦理的基柱之一，在朱子学渗透到民间以后的阳明学当中被进一步强化，而王阳明所倡导的、后来在清代普及到了每一个乡村角落的乡约（作为乡村共同体纽带的伦理规约），可以说正是孝悌伦理的结晶，至于清代中叶地主阶层的宗族性结合扩大到整个乡村之后就更不用说了。

我们可以来看晚清改良派知识分子冯桂芬的一句话：“盖君民以人合（义理、人为的结合），宗族以天合（血缘、自然的结合），人合者必藉天合以维系之，而其合也弥固。”（《复宗法议》）意思是说，即使是皇帝的权力如果不以民（地主）的宗族性的结合为依据也不可能安宁泰平，换言之，超越孝伦理（血缘）的忠伦理（义理）根本就不可能存在。

在中国，工商业实际上是以这种血缘性、更广泛地说是以包括地缘等在内的私缘性的纽带为网络而展开的，这一人际关系网渗透进了洋务派的工业振兴政策，无论官营还是私营，都成为了资本主义自主发展的阻碍要因，例如张之洞在文集里就曾痛切地指出商人的目光短浅。

照孙文的说法，中国人是一盘散沙，而且是个人主义、利己主义，这种个人主义和利己主义要言之就是不



把国家和政府放在眼里，而把血缘、地缘、人缘，即私缘性的关系网看做是世界的全部，而这种倾向一直延续到了今天的社会主义中国。

在中国儒教里，历史上既没有形成新教主义中的职业者的个人伦理，也没有形成像日本那样对归属集团（藩、公司）的无私的忠诚。

由此看来，把中国儒教的禁欲主义轻易地和资本主义联系起来思路只能说是过于简单化了。还有，最近出版的余英时的《中国近世宗教伦理与商人精神》〔7〕是根据韦伯的上述著作，试图在近世中国的商人伦理中找出儒教伦理，这个问题本身值得探讨，但近世商人的存在样态并没有直接发展成为资本主义〔8〕，这一点不言而喻，所以这里我们只能确认一点，即作为商人伦理的儒教伦理作为一种民间伦理当然是存在过的。

我的看法是，如果要寻找关联的话，中国儒教毋宁说可以和中国社会主义联系在一起。但需要保留几个条件。

首先第一个条件是，这里所说的儒教是指上文所提到的中国儒教的八个方面当中作为政治经济思想的儒教，中国儒教有别于日本、朝鲜儒教的特征就在于中国儒教是天的思想，即以天本思想——视天为万物的根

---

〔7〕 余英时《中国近世宗教伦理与商人精神》（台北：联经出版事业公司，1987）。

〔8〕 关于这一点，杜念中、杨君实编写的《儒家伦理与经济发展》（台北：允晨文化公司，1988年再版）中所收录的各篇论文，对中国资本主义以及韦伯的基督教伦理意识做了基础性的考察。

据、承认天具有万物生成的条理性、试图使人的道德和天的条理性相贯流——为基础。

这种天本思想在政治、经济思想上的具体表现就是源于万物得其所的、“天下为天下人之天下”的“公”天下主义和“患不均”的“均”主义。

“公”天下主义并不仅止于王朝的易姓革命思想，在晚清发展成为为了把王朝的存在理由本身都否定了的共和革命思想，而“均”主义则继承了十六、十七世纪的土地分配论的源流，在晚清发展成为土地公有论，经过晚清革命知识分子的讨论，之后为毛泽东的人民公社运动所继承。也就是说，这种作为政治经济思想的儒教式的“公”“均”思想（借用孙文的话即“孔子的大同主义”），才是中国社会主义思想的基础。

顺便提一句，在晚清的儒家官僚中，例如，广东省知县徐某依据“万物一体的仁”反对“专利”（即资本主义的机械工业化，参见第九章第1、第3节）、作为第一代驻英副使赴任伦敦的某官僚建议用手工印刷代替机器的大量印刷，以便使更多的职工能平分报酬（参见第十章第3节）等等，可以看出包括这些在近代史上被视为顽固保守派的官僚在内，无论保守还是革命，官还是绅，“公”“均”思想都广泛地渗透于当时的知识分子当中。

正因为无论是保守还是革命、官还是绅，都共有这种“公”“均”思想，才会产生社会主义性质的全体主义思想和土地公有论，并在后来的毛泽东革命中发展成为人民公社运动。我们可以从整个变迁过程中体会到，

中国的社会主义是如何深深地植根于儒教思想的传统，又是如何为其所制约的。

或许有人会问，从民国革命到“文化大革命”，打倒儒教不是一直都是文化运动的中心课题吗？这里，被打倒的儒教是指我所说的八个分类中的共同体伦理（宗族性的父权伦理）和个人伦理（孝悌伦理、五伦等等），而不是作为政治经济思想的儒教。

从政治经济思想的层面来说，尽管父权伦理和孝悌伦理被打倒了，但原本应该在此基础上建立起来的个人的政治民主权利、以尊重私权为基础的市民社会主义却仍然遥不可期，中国反而迅速地走向了“文革”时期否定个私的“公”“均”至上主义。

第二个保留条件是，中国儒教在政治经济思想层面和中国社会主义相结合，这句话里所说的中国社会主义是以没有经过资本主义和议会制民主主义，因此也没有确立私权和个人权的、所谓土地大锅饭式、大共产式的农业社会主义为特征的。从政治上来讲，虽然确立了“人人”总体的民主，但个人作为市民的自由并没有得到保障〔9〕，所以人际关系比个人的能力和权利更受重视。例如，只要父母是干部，儿子即便没有能力也能飞黄腾达的现象至今仍屡见不鲜。

今天，提倡儒教复兴的人和反对儒教复兴的人正在

---

〔9〕 参见拙稿《中国の“公·私”》下（《文学》1988年10月号）以及吉泽南《個と共同性》（东京大学出版会，1987）。

展开一场论争，依我看，赞成儒教复兴的人是针对八个方面中的哲学思想或领导层的责任理念而言的，而反对儒教复兴的人主要是反对作为私缘性的关系网遗留下来的共同体伦理，在这一点上两者之间存在明显的分歧。

持反对意见的人又可分为两种不同的立场，一种是工业化至上主义，另一种是政治、社会民主化至上主义。

作为局外者本来无权过问，我只想指出一点，在中国，问题并不在于儒教资本主义而在于儒教社会主义，要言之，就是如何尽快地从大锅饭式的全体型社会主义向个人协作型的社会主义、从儒教社会主义向民主社会主义——即把个人的能力和权利放在首位、并以此为基础的社会主义——转化的问题。

## 附 记

在原稿起草阶段，笔者曾参加了日本经济调查协议会主办的“东亚知识分子会议”（1988年12月5—8日），在会上发表了和本稿主题类似的报告。无独有偶，香港中文大学陈其南教授也作了内容大致相同的发言。两篇文章后来都刊载于台湾合志文化公司发行的《当代》杂志上〔第34期，1989年2月。沟口《儒教与资本主义挂钩？》，陈《东亚社会的家庭意理（ideology）与企业经济伦理》〕。此外，陈教授还著有《儒教文化与传统商人的职业伦理》（《当代》第10、11期，1987年），尚未拜读。



### 第三部







## 第九章 被扭曲的近代中国像

### ——洋务与民权、中体西用与儒教

#### 解说

在阅读下面这篇论文之前，为了便于非专业的读者理解，请允许我先做若干解说。

在战后很长一段时期里，“洋务—变法—革命”这一阶段论模式是理解中国近代化过程的基本框架。洋务运动一直被认为是以中体西用论为意识形态支柱的，而所谓中体西用论一般都限定在一个极其狭隘的定义上。也就是说，“中体”就是指王朝体制及其意识形态，即三纲五常的封建秩序；“西用”就是指欧洲的近代技术和工业，所以洋务运动长期以来一直被看做是一场在容许欧洲入侵的同时，试图通过主动引进工业来强化、温存旧体制的，本质上是反动卖国的运动。再加上洋务派的核心人物李鸿章利用淮军（后来成为袁世凯麾下的北洋军）镇压了太平天国军的反乱，所以洋务运动更被视为是一场反人民、反革命的运动。曾国藩利用家乡湖南省的地主体制下的秩

序（宗族制等等）和人际关系建立了湘军，而淮军则是李鸿章效仿曾国藩，在老家安徽省及其势力范围内的江苏省编成的一支可算是地方上自己的军队，后来成为军阀的策源。

按照以往的主流观点，洋务运动因甲午战争的失败而夭折，取而代之的是中体的变革，说得具体一些，就是被称为变法派的康有为、梁启超、谭嗣同等势力增强，以树立立宪君主制为目标，推行戊戌新政，但仅仅维持了一百天就因慈禧太后的政变（戊戌政变）而以失败告终（所以也被称为百日维新）。从此，主张除了打倒满洲王朝以外无路可走的章炳麟、唐才常、邹容、孙文等革命派开始登上舞台。这就是上面所说的阶段论的大致含义，换言之，即从保守、反动到进步的阶段论。这种阶段论又和资本主义化成功与否的问题相缠绕（洋务派在这方面也被认为是失败的），于是被视为洋务派根据的王朝=地主体制下的产物（例如宗族制、为实现乡村自卫而建立起来的保甲组织等等）也都遭到了否定。

以下是对上述观点的批判性的探讨。

## 前 言

这篇论文发表于1983年<sup>〔1〕</sup>（以下称旧稿）。在此之

---

〔1〕《近代中国像は歪んでいないか》（《歴史と社会》第2号，リプロポート社，1983）。

前我一直埋头于明清思想史的研究，写这样一篇有关近代而且是社会经济史方面的论文并非毫无缘由。

促使我写这篇论文的契机是我阅读了一篇有关著名的洋务派大臣张之洞（1837—1909）的硕士论文。尽管论文难能可贵地提到了张之洞真挚的为人，却无法突破当时普遍流行的对洋务派的否定性评价，令读者有一种隔靴搔痒之感。无奈我只好自己来阅读张之洞的文集。然而读完这部浩瀚的文集，我却感到心情异常沉重，甚至被张之洞为洋务的苦战而深深打动了。这样想来，以往的近代思想研究对张之洞的批判委实过于苛刻。

另一方面，在一个追踪明清思想史流向的人眼里，李鸿章（1823—1901）、张之洞等洋务派的苦战是关系到清朝中国是否能保存自我的苦战，其本身完全没有被批判的理由，那么以往的研究到底是根据什么把他们批驳得如此一无是处的呢？于是我阅读了在日本发表的各类有关洋务派的论文，然而结果不但没能解决心里的疑问，反而越读越觉得困惑，因此写下了这篇论文。一是为了亲自来证实明清思想史和近代思想史的关联；二是为了了解近代中国原本到底是怎样一个历史时代；三是为了从洋务派批判的束缚中把年轻人解放出来。

但没想到，当时“文化大革命”结束之后的中国也开始重新评价起洋务运动来，结果第三个目的便落空了。在日本也不需要我这个门外汉来指手画脚，现在几乎已经见不到批判洋务派的人了。所以这篇旨在对洋务派批判提出质疑的论文至少在第三点上已经是落后于时代的产物了。

尽管如此我仍然要把这篇论文收录进这本书里是因为就第一、第二点的讨论而言，我以为这篇论文仍然没有失去意义。更重要的是，第三个目的虽然已经不新鲜了，但作为日本的研究者，我们到底可不可以就这样把中国重新评价洋务派的动机原封不动地照搬过来，对此我仍然表示怀疑。

就前两点而言，基于上述观点，其实我对于洋务派的重新探讨主要动机并不在于为洋务派平反，而是为了重新思考中国的近代。也就是说，我所追求的不是以人民革命为历史的到达点、从这一到达点出发回顾以往而得来的近代，而是在前一个时代可以看到其展开过程的、能够从时代内部照射出的近代，其本身就是一个历史时代、一个单独的世界。与此相反，中国对洋务派的再评价，简而言之，就是为“现代化”服务的再评价，所以还是一个通过回顾过去而得来的“近代”。不客气地说，和以往以革命为追溯的起点一样，这里的近代也是一个为了满足现代的时代要求，为了解决现代的政治课题，根据需要或剪裁或夸张、为现代重新编辑而成的近代，只不过是“现代化”取代了“革命”的另一个被扭曲了的近代而已。

更何況，“现代化”的现代毕竟是中国的现代，所以其课题和要求也都是中国人的现代的课题和要求，而不是我们日本人的。我们不能把他们从现代的需要出发对洋务派的再评价原封不动地照搬到日本来代替我们自己对洋务派的再评价。

对我们来说，探讨洋务派问题的动机在于反思战后的

中国近代研究，并通过这种反思检讨我们的“亚洲近代”观。所以对于我们而言，洋务派的平反也好复权也好，即便是结果也决不是目的。我们的目的在于把“中国近代”作为一个历史时代、一个世界来重新进行考察，并把由此而得来的近代像作为素材，重新构筑“亚洲的近代”世界，进而对世界的近代像进行新的探讨，从中确定历史赋予我们的课题。也就是说，不是根据现在的课题来裁剪历史，而是从历史中之汲取未来的课题。

当然，这里所说的目的，在旧稿的执笔阶段并不一定这么清晰，当时毋宁说想要为洋务派辩解的心情更为强烈；但论述本身是从前两个立场出发的，所以这里仍旧沿着上述意图将旧稿收录于此。

在撰写旧稿时，我以当时刚刚出版的两本新书为例，通过指出书中的问题所在来展开论述，在旧稿中对这两本书我是这样介绍的：

关于李鸿章，新近出版的著作（以下称A书）是这样评价的〔2〕：首先，淮军是“以反动、落后、顽固的血缘性，宗族性，甚至私人主从性”为纽

---

〔2〕 芝原拓自《日本近代化の世界史的位置》（岩波书店，1981）第三篇第五章“洋務運動の背景と国内政策”，365—366页。作者是日本史领域的著名学者，在这里特意要论及此书主要有两个原因，一是因为第五章的内容完全根据以往的洋务派研究，反过来说，这一章几乎涵盖了所有洋务派研究的主要成果；二是因为在提出应重视洋务派的积极因素的远山茂树和著者之间曾经发生过一场远山芝原论争，在论争中著者强调了本书所阐述的洋务派的否定性因素，这个观点对当时的洋务派研究产生了一定的影响。



带，以封建性的地方割据为特征，“仿效西方编制装备的半私兵性质的封建反革命军团”；而与淮军相关建立起来的军事工业和有关企业“在外国侵略者的推荐、指导下从机械到原料、燃料都依赖于外国，只为清朝政府、洋务派加强对国内人民的镇压和封建统治效劳”，是始终掌握在他们手中、抑制民族资产阶级正常发展的私人“集团命脉、政治资本”。总而言之，洋务运动是以“对外依存即买办性、封建性、割据性”为特征的反进步、反革命的运动。

关于张之洞，也是最近出版的著作（以下称B书）是这样评论的〔3〕：张之洞对于“中学、圣教、三纲五常的拥护”“并没有探讨三纲五常的实际情况，而是把其作为超历史的规范、教条加以绝对化了”，其“民权之说一倡，愚民必喜，乱民必作”之类的反民权的言论，是“站在人民的外部，试图通过天子的教化和权力把朝廷的法律和三纲五常等歧视性的道德强加于人民，要求人民遵守服从，以此来防止动乱、维持秩序”。要言之，张之洞的中体西用论是“从拥护以往的清朝统治体制的立场出发”，“在中体西用的洋务运动失败、变法派作为其

---

〔3〕 近藤邦康《中国近代思想史研究》（劲草书房，1981）第一章第一节《張之洞の中体西用論》。著者主要在清末民初革命思想家的研究方面成果卓著，不提及这方面的业绩，只对不属于著者专业的有关洋务派的论述进行批判是不公正的。但以往的近代中国思想研究，对于洋务派不是采取漠视的态度就是轻描淡写地否定掉，只有这本著作从正面对洋务派进行了论述，所以明知有失公允，仍特意引用在此。



批判者开始登上舞台的时候，为了保住自己濒临危机的地位而露骨地打出的自己的原则”，作为反面教材具有“思想史上的意义”。

根据从这两本书中概括出来的论点，旧稿就洋务派主要探讨了以下四个问题：

一、洋务运动对中国近代化尤其是资本主义工业化所起的作用。

二、由曾国藩（1811—1872）、李鸿章等创设的、后来成为军阀母体的湘军、淮军的历史意义。

三、洋务派特别是张之洞的反民权言论及其对官权、国权的主张。

四、作为洋务派保守性的典型特征之一，张之洞所倡导的中体西用论的实际情况。

其中，第一、第二点是阅读了 A 书，第三、第四点是阅读了 B 书之后产生的想法。

这四点相互关联，特别是从社会经济史的角度来看，第一点是联结其他三点的主轴，所以，既然把旧稿收录进这本书里，就应该把四点都收录进来。但经过考虑，我觉得还是把作为主轴的第一点的论述删去为妥。

但如果不作任何说明就删除的话，将第一个问题视为关键的读者一定会产生疑问，而且在第一点的论述中所提到的徐赓陛这个人物在本书的其他地方也多次出现，所以需要找到一个合适的方法把他的名字留下，并同时说明删除第一点的理由。

幸而有两篇来自经济史方面的对旧稿的批判，都提到了徐赓陛，而这两篇批判正是促使我决定收回第一条论述的原因，所以只要把这一段情况交代清楚，也就可以解释我为什么要删除原文了。

我的第一点论述中原本包含了三个事例：徐赓陛对民间工厂的压迫、对给予李鸿章创设的上海织布局特权和专利的要求（在本书其他地方也提到了“专利”的问题）、洋务派官僚对商船业的垄断。要言之就是洋务派官僚垄断企业、排挤压迫民间产业的事例，即他们企图压抑中国的资本主义发展，使工业隶属于洋务派集团的封建统治的事例。这些都是从A书所依据的各类研究中概括出来的事例，所以如果不是针对历史事实的商榷，换言之，如果只是针对观点和方法论的探讨，其实只要列举一个事例就足够了。

然而在旧稿中，是我首先通过纠正对方在事实方面的错误理解，挑起了论争，所以围绕着各个事例的事实真相从各方面都收到了对我的批判的反驳。但原本彼此的差异是在观点和方法论上，所以要讨论的主要不是事实本身，而是事实的选取、组织、解释方法的不同，有关事实方面的论争不可能达成一致。因此我想借此机会删除第一点论述，打破这一恶性循环，只把明确观点、方法论上的差异作为重点。

根据上述情况，下面我想就第一点，通过引用A书的论述来介绍徐赓陛的事例，并指出彼此之间在观点、方法上的不同，同时作为我撤回这段论述的理由说明。

首先，引用 A 书的内容如下：

……在广东省南海县，自 1872 年商人陈启元开办了第一家近代缫丝工厂“继昌隆缫丝厂”之后，仅在数年之内当地就出现了十多家民办近代工厂。……当这些近代工厂于 1881 年遭到那些因无力竞争而日益衰退的手工小经营者以及机工们的袭击和破坏时，在洋务派高官两广总督刘坤一、张树声等指挥下的南海知县徐麇陞，一面镇压三千余人的暴动，一面下令关闭这些近代工厂。而下令关闭工厂的理由竟然是“沿海各省制造、使用机械，都是由官设置局，上奏以后办理的，平民不能随便购买置备（机械）”。在国家垄断洋务（机械使用）、维持传统秩序的名义下，洋务派和国民新生产力的创造、出口振兴、殖产兴业明显是背道而驰的。三年后，工厂的封锁命令被解除，广东一带的缫丝工厂增加到了数十家，在上海也相继成立。然而振兴产业所必不可少的包括生产信用、贸易金融等在内的资本主义的扶植事业却寥寥无几……不久日本就远远超过了中国。洋务派的所谓自强、求富实际上只是封建反革命军团即洋务官僚和他们所支持的清朝统治的再编、强化和内部的利益垄断。<sup>〔4〕</sup>

我对 A 书的看法是，至少根据这一事例还不能马上

---

〔4〕 A 书，378 页。

得出结论说洋务派压迫民间工厂、对内垄断利益。例如，徐赓陛在关闭工厂时所提出的“抑制豪户专利”的理由，是来自于以“万物一体的仁”思想为根本的儒家官僚的传统观念，不能马上就和洋务派的路线等同起来；而徐赓陛与张树声（1824—1884）的关系从当时的官制来看，作为洋务派不能说是位于同一指挥系统之下，再说“三年后”即工厂恢复生产时，张树声的后任两广总督张之洞是比张树声级别还要高的洋务派，这又如何解释呢？以上是我列举的一些反驳的论据。

针对我的批判，上面提到的两篇反论中，一篇主张说，无论张、徐关系如何，张树声作为上司同意关闭工厂，从这一点就可以看出洋务派压迫民间工业的路线；另一篇则指出，张、徐的关系以及徐的思想立场并不是主要问题，而关闭工厂这一事实所反映出来的状况的本质，即洋务派“缺乏创造资本主义体制的政策体系”才是问题的关键。<sup>〔5〕</sup>

对于这些反论，我感到最不可思议的是这些论者完全没有考虑到“三千余人的暴动”所显示的当时中国社会混乱的情势。例如，我们可以从南海县的事件当中看到外部和内部新旧之间的冲突，外来的新的生产关系不给旧的

---

〔5〕 前者是①铃木智夫《中国における近代工業の形成と洋務派》（《歴史学研究》540号，1985），②铃木智夫《近代産業の移植と李鴻章》（《菊地貴晴先生追悼論集》，1985），后者是③久保田文次《近代中国像は歪んでいるか》（《史潮》新16号，1985）。另，论文②指出，李鸿章考虑到对当地丝织行业的压迫，不允许开办近代丝织工厂，这一事例显示了李的工业政策的“局部、限定、消极”性；然而在我看来，这一事例和后述的三千人的暴动相同，正体现了推行洋务的困难程度。

生产关系以成熟的时间，反而像要压制其发展似的笼罩在旧的生产关系之上；而从广东省当时频频发生的“械斗”（宗族内部集团之间的武力冲突）也可以了解到治安的恶化、官宪统制能力的薄弱。其实，徐赓陛本人也是因为没有处理好“械斗巨魁”的父亲纠集徒党、企图劫夺因杀伤事件而被拘捕的“豪宗巨匪”（都是徐的用语）的儿子这一案件，所以只当了一年的南海知县就被罢免了。<sup>〔6〕</sup>再加上广东省有不少农民试图通过加入基督教、接受洋人庇护来逃避乡村共同体内的金钱负担，和其他农民之间不断发生纷争，乡村的社会关系也处于动荡不安的状态。

在这样一种社会状况下发生的暴动，作为治安负责人而不是行政负责人的知县徐赓陛，在镇压暴动、严惩首谋的同时，为了恢复治安、稳定人心（当地手工业者的反抗），下令关闭工厂，消除暴动的原因，不能不说是极为正常和妥当的措施。而张树声作为上司同意这种做法也是合情合理的，如果没有中央强硬的指示，很难想象会宁可冒着再次发生暴动的危险而下令恢复生产。更何况考虑到中央的反洋务势力，即便张树声是近代工业化的支持派——毋宁说，如果是支持派的话就更理所当然了，暂时关闭工厂，等待风波平息形势好转，也是很容易想象的。

把这些合乎情理的解释排除在外，也就是说，不把洋务派在推进近代工业化的过程中所面临的，或者更准确地

---

〔6〕 徐赓陛《不自谦斋漫存》（近代中国资料丛刊第七八辑，第七七三卷，七《上张香涛督部第一至第三书》）。



说是中国所面临的和日本不同的政治、经济、社会等种种不利因素考虑在内，而武断地得出洋务派“缺乏政策体系”的结论，对于这种论法至少我是不能认同的。

要说“缺乏政策体系”，这绝不仅仅是一洋务“派”的问题，而是清朝中央政府的问题，是和日本不同，没有能够形成推动近代工业化的国家体制的中国的问题。

从这一事例出发，原本应该把考察范围扩展到晚清中国错综复杂的形势，结果却把论点局限在了一洋务派是否成功地“创造了资本主义体制”的问题上。为什么会出现这种情况呢？原因在于方法论上。也就是说，正是把某一个主题——在这里是洋务运动的资本主义化成功与否的主题——预先作为一种尺度来检验历史的方法论导致了上述问题。

换言之，这里采用的方法不是从历史的种种事实当中提炼出历史的轮廓和主题，而是沿着预先准备好的框架和主题来斟酌历史的种种事实。例如，就中国的资本主义化这一主题，来检验、评定洋务派做出了多少贡献，在什么地方有所欠缺，或者还不够充分。

但比如，探讨造成“欠缺”的原本的“基体”到底是什么；思考阻碍、拖延，或者说不适应于资本主义化的中国固有的各种条件反过来很可能就是促使中国走向独自的社会主义道路的条件；一般来说不光是从A的角度出发把B看做反A，有时也需要从B的角度出发把B看做非A或无A等等，诸如此类的进入事实内部移动视点的方法完全被忽视了。



因为这种方法论的目的本身就在于沿着主题进行挑选、检验、评定，所以离开主题，进入事实的自由探索只能被看做是脱轨行为。

我在第一点有关资本主义化的问题上之所以决心撤出讨论，最主要的原因就在于我觉得和这种方法论之间不可能形成对话。

因为对于洋务派，我既不认为是一个统一的集团组织，也没有将其看做是能够“创造出体制”的主体性的权力机构。不仅如此，对于洋务运动下的工业近代化我甚至抱有这样一种印象：即各个官僚、知识分子除了决心推行洋务以外，并没有其他共同点，他们各自凭着自己的资质和判断，在中国这一无边无际的巨大沼泽地中四处摸索，尝试着打下地桩。

我更关心的是打下地桩的那片沼泽地处于怎样一种状态，作为打桩的地基，是如何支撑地桩，抑或如何吞没了地桩乃至推倒了地桩的，而不是考核打桩人的本事和成功率。在评定其技术之前，首先引起我注意的是在沼泽地打桩本身就是一项极其困难的工作，所以不用说洋务“派”，就连中国应该具备“创造资本主义体制的政策体系”这一主题优先的前提，在我这里也不存在。

以上方法论或者说观察角度的差异才是有关第一点的真正的问题所在，同时也是促使我删掉这一部分的理由。

其实在有关湘军、淮军的第二点以下的论述中也隐含着不少分歧，但二至四的三点和第一点相比，在问题的性质上，论述的比重更倾向于沼泽地的情况和工作的

困难程度。所以基于上述理由，我决定将旧稿原封不动地辑录于此。

以下是从旧稿第二节开始的内容。

## 1

下面就（第二点的）洋务派特别是淮军以及北洋海军的所谓封建性、地方割据性，结合（第三点的）民权运动来加以考察。

首先，淮军之所以和湘军一起被看做是封建性的私兵集团，一是因为其创建的目的是为了镇压太平军；二是因为它以团练（地主主导的乡村的自卫组织）、宗族性的结合（地主制、父权制性质的结合）为基础。至于北洋海军，例如在中法战争中眼看着福建的海军（南洋海军）全军覆灭却按兵不动，也是被视为地方割据的理由之一。

关于淮军基础的问题因为和民权有关，留到后文再来详述，我们先来看北洋海军的问题。首先要了解的是，这个问题和清朝在此之前的军事、行政制度有关。

中国的军队分为两种，一种是由朝廷直接管辖的八旗军（正规的中央军），一种是由督抚等地方官管辖的绿营军（为了维持治安的地方军）。而绿营军一部分由总督、巡抚等文官管辖（出兵权），一部分由提督、总兵等武官管辖（指挥权），文官和武官的任免权分别掌握在中央的吏部和兵部手中，并没有实行一元化的管

理，末端的文、武职责的区分也非常暧昧。而且城市乡村里有民间的民壮、团练等保甲组织（民间的武装自卫组织）负责维持地方上的治安，由各州县地方官管理，和同样负责地方治安的绿营军之间也没有明确的职责区分。另一方面，吏部和兵部的职务都集中在任官铨衡等行政事务上，并没有军事、行政上的命令权。此外，在雍正年间因出兵边境还设置了军机处，但军机大臣几乎都由内阁大学士（宰相级别的大臣数名）或大臣兼任，也和军事统率权无缘。也就是说，清朝在军事方面没有一个中央统辖机构，只是在文武交相混杂的状态下由皇帝一人统括军队实行独裁。<sup>〔7〕</sup>湘军、淮军、北洋海军便是在这种情况下作为日益衰弱的八旗、绿营的补充力量，笼统地说就是在上述保甲组织的基础上诞生的。正如在镇压太平军的过程中所显示的，淮军的出兵权、指挥权都掌握在总督李鸿章的手里。

总督一职，实际上掌握着财政，反过来说，得负责确保国库财源，在其权限和责任范围之内担当地方行政，所以虽有名义上的俸禄但实质上只是名义而已，总督以下的地方官在地方财政方面没有明确的公私之分。<sup>〔8〕</sup>淮军、北洋舰队便是在这种暧昧的状态下依靠乡绅、商人等的捐款，尤其是当时李鸿章管辖下的上海的海关收入以及

---

〔7〕 参看《清国行政法》（汲古书院，1972年影印版）第1卷，2—3—3、榎木野宣《清代重要職官の研究》（风间书房，1975）附录《清代綠旗兵制の研究》。

〔8〕 参看安部健夫《清代史の研究》（创文社，1961）第七章“耗羨提解の研究”。

中央承认的借款、国库收入等，凭着李鸿章的见识和手腕建设起来的〔9〕地方主导型的军队。

而在这之前由左宗棠（1812—1885）以同样的方式建立起来的福建海军和这两支军队之间的有机配合在制度上并没有得到保障。不考虑这些历史背景而单纯地把其视为封建割据性质的私兵是没有意义的。这是第一点。

至于中法战争时按兵不动的问题，当时两广总督张之洞向总理衙门请求派北洋海军的舰船前来救援，李鸿章没有答应主要是出于战术上的判断，因为他认为北洋舰队自身力量也非常薄弱。〔10〕鉴于后来在甲午战争中采

---

〔9〕 关于湘军和淮军，参看坂野良吉《湘軍の性格をめぐって》（《静岡大学教育学部研究報告》人文社会科学篇，1971）、小野信尔《李鴻章の登場》（《東洋史研究》16—2，1957）以及《淮軍の基本的性格をめぐって》（《歴史学研究》245号，1960）。

〔10〕 1884年8月23日（光绪十年七月三日），包括马尾炮台、福州船政局在内，福建舰队全军覆没。这前后的危急情势，从李鸿章、张之洞当时的上奏、电奏、电稿、电牍中也可窥见一斑。这一时期，张之洞面对眼前的法军舰队烧毁八十艘民船的胡作非为愤怒不已，把希望寄托在南北洋两舰队的抵抗和沿岸炮台的紧急扩充上，尤其盼望北洋舰队能前来援助。然而李鸿章对于双方舰队的装备，即舰船的速度、铁板的厚度、大炮的着弹距离、发炮间隔的长短、炮弹的破坏力，以及自己舰队指挥官不足、士兵缺少训练、指挥系统尚未完善等情况的判断要比张之洞来得更全面。他认为，与其打一场必输无疑的海战，不如“诱敌登岸”，设伏突袭，但必须有后门炮击呼应，“始可制胜”，所以在他看来较之海战还是陆战有利。（《李文忠公全集》〔以下简称《李全集》〕电稿三，寄译署，光绪十年七月初十日）。

另外，在此之前李鸿章就曾多次上奏请求购买新式军舰以代替旧式军舰，加强北洋海军的军备，但始终没有得到朝廷重视，反而被认为是李的浪费或个人野心而遭到反对，这一情况直到甲午战争都没有得到改观。例如甲午战争时期，李鸿章曾分析道：“我海军船械不足，训练无实”（《大清实录》卷三四四，1894年8月7日〔光绪二十年七月七日〕），“北洋海军可用者，只镇远、定远铁甲船二艘……胜负实未可知……但令游弋渤海内外，作猛虎在山之势”（《李全集》奏稿七八，

取消极甚至近乎反对态度的李鸿章所显示的预见能力，即对于舰队的攻击、防守能力等性能的冷静的洞察——当时中央、地方高官以下几乎谁也没有把日本军放在眼里，他当然也估计到了法国海军的实力，所以作出了与其打败仗不如保存兵力的判断，这也很好理解。因此，关于这个问题需要从当时中央和地方的情况以及军制、装备、战略等各方面来进行综合探讨，不能轻易地就下结论。

下面我们来看湘军、淮军的创设基础。我在上文提到要和民权运动结合起来进行考察，从以往的常识来看似乎有些突兀，但实际上并非如此。

我们先来看著名的反满革命家章炳麟（1868—1936）的一段话。

自湘淮军兴，而驻防（驻防于各省的八旗军）之威堕，满洲人亦不获执兵柄……自尔五十年，虏权（指满清朝廷）日衰。李鸿章、刘坤一、张之洞之伦，时抗大命，乔然以桓文（齐桓公、晋文公，俱为春秋五霸之一）自居。巡防军（由绿营军再编而

---

《覆奏海军统将摺》，同月29日）。在黄海战役（9月17日）刚刚结束的时候，李鸿章抱着“数月以来朝作夜思，寝食俱废……焦愤莫名”的心情，告诫朝廷内外“以北洋一隅之力，搏倭人全国之师，自知不逮”（同《据实陈奏军情摺》，同年9月19日〔八月二十日〕），迫其检讨“轻敌之心”，并在首战失利的情况下，主张采取持久战的战略，“多筹巨饷，多练精兵，内外同心，南北合势，全力专注，持之以久，而不责旦夕之功，庶不堕彼速战求成之诡计”，识破了日军“速战求成”的策略。



成)衰,而后陆军继之,其卒徒皆汉种也。于是武昌倡义……清命斩,夫其端实自(曾)国藩始。〔11〕

这段话充分显示了章炳麟独特的区分满汉的意识,除了这一点以外,大致意思是说,清朝军队业已崩溃,取而代之的是湘军和淮军即以血缘、地缘为纽带的地方上自营的军队,〔12〕并且军权实质上已经转移到了督抚层的手上。如果地方从督抚手中夺取军权,或者把其拉进自己的阵营一致抗命的话,中央已没有镇压的能力。事实上,当武昌起义即湖北反乱拉开帷幕,中国本土十八省中十五省宣告独立时,清朝最后的据点北洋军的实质上的统辖者袁世凯的叛离,已经切断了清朝的命脉。章炳麟是以他独特的表达方式回顾了这整个局面。

在了解了全局之后,我们先来看地方上的情况。下面这段长文是黄遵宪在湖南民权运动的母体南学会上的一段演讲。

本地之人不得为本地之官。自汉既有三互之法。如今之回避(后述)。……赴任之官,动数千里,土

---

〔11〕《制言》半月刊第15期(1936),书曾刻船山遗书后。

〔12〕在明末也有这样的先例:明朝崩溃前夜的崇祯十七年,山西出生的大学士为了保卫乡里不受李自成军的侵犯,奏请允许投入私财组织自己的军队,皇帝也高兴地接受了(《明史》卷二五三,李建泰传);而在这之前,“都人桀黠者”提出同样的请求,却以可能酿成内乱为由而被驳回(同上书,卷二五一,何如宠传)。这虽然显示了当时地主阶层的潜在力量,但同时也说明他们的力量还只停留在个别零散的阶段。如果从明末来展望晚清,或许可以从另一个角度了解到湘军、淮军在清朝体制内所占的比重。



风不谙，山川不习，一切俗禁，茫然昧然。……此不相习之弊也。一则不久任之弊也。今（官）制以三年为一任，……州县各官……尚欲有所作为，而舍此而他去矣。……然则如之何而后可？所求于诸君者，自治其身，自治其乡而已矣。某利当兴，某弊当革。学校当变。水利当筹。商务当兴。农事当修。工业当劝。捕盗当讲求。以闹教滋祸（反基督教徒骚乱的）（同族）者为家难，以会匪（非法的秘密结社、农民反乱的主力）结盟（同族）者为己忧。……此皆诸君之事。……顾亭林（明末清初的顾炎武）言：……“匹夫与有责焉”。……诸君诸君，能任此事，则官民上下，同心同德，以联合之力，收群谋之益。生于其乡，无不相习，不久任之患。得封建世家之利，而去郡县专政之弊，由一府一县推之一省，由一省推之天下，可以追共和之郅治，臻大同之盛轨。余之言略尽于此。<sup>[13]</sup>

在这之前，黄遵宪曾任驻日本清国公使馆的书记官，在日期间写下了盛赞佐久间象山和吉田松荫的近世爱国志士歌，又接触到了卢梭的《民约论》（可能是中江兆民的翻译），回国后得张之洞知遇，在其手下任江宁洋务局主任，演讲时任湖南省盐法道及按察使代理。<sup>[14]</sup>其上司是

---

[13] 《湘报类纂》（台北：大通书局印行，1969）卷一，乙上，《黄公度廉访第一暨第二次讲义》。

[14] 麦若鹏《黄遵宪传》（古典文学出版社，1957）。

湖南巡抚陈宝箴，陈的上司是湖广总督张之洞，陈和张都致力于湖南的开发和开化。

上述演讲中首先要注意的是“回避”的问题。回避是指任命地方官时避开本人的出生地。

批判回避，反过来说就是要求任命当地人为地方官。率先提出这一建议的是明末清初的顾炎武（1613—1682）（参看第三章），到了晚清，对回避制的批判达到高潮，形成晚清一大舆论。在1906、1907年期间，来自各地地方官的有关行政制度的上奏文几乎无不批判回避制，其中还有不少人建议举行地方官的公选，尤其是在地方自治的问题上绝大多数都主张“言立宪必自地方官自治始，使地方议会组织完密”〔15〕。

其次需要留意的是，学校、水利、商务、农事、工业以及捕盗被视为地方自治的内容，而这些都是张之洞在所任之地最为热心推进的事业。也就是说，在开发、开化和充实地方这一点上，这一阶段洋务、变法的步调完全一致。这一点后面还会提到。

还有一点需要注意的是，地方自治和对会匪的警惕、对反基督教徒骚乱的批判都联系在了一起。这并不是黄遵宪个人的意见，南学会的重要成员谭嗣同（1865—1898）、唐才常（1867—1900）等所谓变法左派的人物也持相同看法。正如变法派的旗手梁启超所言：

---

〔15〕《清末筹备立宪档案史料》（中华书局，1979）上，第一编三，《御史赵炳麟奏立宪有大臣陵君郡县专横之弊并拟预备立宪六事摺》，1906年。

“欲兴民权，宜先兴绅权，欲兴绅权，宜以学会为之起点”，<sup>[16]</sup>这和当时认为地方自治的主体应以绅即乡绅（曾当过官僚，在本地有影响力的地方名流，属于地主阶级的宗族内的权势人物）为中心的想法有关。

最后要注意的是，这里提到的捕盗正是保甲组织的主要任务，这关系到团练的问题。也就是说，谭嗣同、唐才常等在组织南学会的同时设立的保卫局正是进一步完善了的保甲组织。我们来看一下南学会刊行的湘报中的问答集。除了公法问答三则、民主说问答一则以外还有保卫局问答三则、团练问答三则，例如，“保卫局为治国之本源”；“东南数省会匪充斥，急需内治膏肓。……夫团练者正教民之一端，即为异日招募之用……若论练兵之始意，原为保全乡里起见”；“团练在乡，保卫在省，省有省绅，乡有乡绅，凡事先交议员，议妥后付总办照行”等等。而且在民主说问答里，问者在叙述“民为政”的益处时，以自己参与的保甲组织为例解释道，原来由都总（末端行政单位“都”的首长）一人管辖的保甲组织，因甲午战争后盗贼横行，现在改成由各都派出二十二名代表，公举五名都总来处理大事。<sup>[17]</sup>

这里最值得关注的是，作为保甲组织的保卫局是省级别的组织，而以省为单位的乡绅即省绅开始登上舞台。反过来说，省绅的登场意味着民间靠自己的力量设

[16] 《饮冰室文集》卷三，《论湖南应办之事》，1898年。

[17] 参看《湘报类纂》卷二，丙集下，问团练三则、问民主之说一则。

立了省级的保卫局。这使我们想起，1909年在立宪浪潮的推动下，清朝政府不得不妥协在各省设立谘议局，由省绅担任议员；在武昌起义之前，反对铁路国有化的四川暴动正是由四川总督逮捕谘议局局长、即“省绅中的省绅”而引起的。辛亥革命中省绅阶层和作为其靠山的保甲组织以及督抚层所掌握的军队的动向也不容忽视。

这里有必要回想起，在上文中，黄遵宪的演讲奇妙地把“封建”和“共和”相提并论。其实，被看做是共和基础的封建指的就是地方自治，而上面提到的有关行政制度的各种上奏文里，“所谓地方自治者，即民权之说”〔18〕正一语道破了绅权下的封建=地方自治就是初期民权运动的目标。

“保卫局特一切政事之起点，而治地方之大权也。自州县官不事事，于是有保甲局之设；其治地方之权，反重于州县官。今之所谓保卫，即昔之所谓保甲，唯官权绅权之异焉耳”〔19〕——尽管谭嗣同说得轻描淡写，但地方治权中官权与绅权的区别，正是决定了清朝命脉的关键。

实际上，起源于明末的地方分权的萌芽，在清朝三百年间得到了切实的发展，例如，近的有以《平均篇》而闻名的龚自珍（1792—1841）对宗法制和保甲提出的建议；更近的还有陈虬（1851—1903），一面议院，

---

〔18〕《清末筹备立宪档案史料》第二编一，《御史胡思敬奏官制未可偏信一二留学生剿袭日本成法轻议更张摺》，1911年正月。

〔19〕《湘报类纂》卷一，甲下，《记官绅集议保卫局事》。

一面论封建议、宗法议；再如同样主张开设议院的郑观应（1842—1922）所提出的加强团练的建议等等，这些和宗族相关的宗法论以及和团练相关的封建论，实际上与地方自治 = 民权互为表里。

以往的研究对宗族、团练持否定态度最主要的原因在于毛泽东（1893—1976）在《湖南农民运动考察报告》中，也就是在第一次确定中国革命要打倒的目标时所下的定义——“宗法封建性的土豪劣绅，不法地主阶级，是几千年专制政治的基础”。毛泽东从结构上解明了宗法制和团练是“土豪劣绅”和“不法地主阶级”的权力基础，而这正是“帝国主义、军阀、贪官污吏的墙脚”，即半封建、半殖民地的中国政权的墙脚，从而指出了“国民革命的真正目标”。这是清朝崩溃了才十余年后的1927年的事。仅就确立农民革命路线这一点而言，后来的历史证明了毛在这一革命战略上的正确性。

所以在革命后的中国，湘军、淮军自然遭到否定，而对于上文所说的保卫局的评价，要么无视其和团练之间的关系，要么因为两者的关系反而予以批判，要么指出和保卫局有关联的谭嗣同、唐才常在思想上有局限性。这些评价也影响了日本的中国近代史研究者。

为了慎重起见，我们再来看一下对张之洞批判最为激烈的开明的资产阶级民权论者何启的发言。

今之官吏……莫不曰治民、治民，然而贼至则委诸团练。团练者，绅耆父老所教习之勇丁也。捉



匪则责成公局，公局者，绅耆父老所集议之厅事也。……然则官者不过为国家司筦钥入钱财而已，治民之实惟绅耆父老也。绅耆父老无官之名而有官之实也。是则族治之法。……乃以新政（指议院制）而行于乡邑焉，则保国之法得矣；乃以新政而试诸宗族焉，则阜民之法得矣。<sup>[20]</sup>

由此可见，何启所构想的和官权相对的民权也是以团练和宗族为基础的。所以孙文（1866—1925）后来把以宗族性结合为纽带的“国族”的统合作为国民统一的具体形象<sup>[21]</sup>是极为自然的。正如毛泽东也曾愤慨地报告说，湖北省公安县的农民协会里，四十一名共产党员中结果有三十九名和土豪劣绅拥有共同的利害关系<sup>[22]</sup>，其势力甚至渗透到了共产党内部。而关于共产党，另一方面也有研究者指出，共产党在老百姓当中被赞誉为“养父养母”，在内战和抗日战争期间，救济孤儿，为贫民提供工作，甚至代替宗族发挥了传统的救济制的功能。<sup>[23]</sup>

所以，关于湘军和淮军基础的问题需要从整个过程来回顾。其中确实存在“顽固的血缘性、宗族性、甚至私人主从性”，但如果仅仅因为是宗族、团练，即在地主支

---

[20] 《新政变通》（收录于《新政真诠》，格致新报馆）三九叶，1901年。

[21] 《三民主义》民族主义第五讲，1924年。

[22] 《湖北秋收暴動經過の報告》（关西大学东西学术研究所，1961）。引自野村浩一《中国革命の思想》（岩波书店，1971）V-四。

[23] 参看野村浩一《中国革命の思想》V-五。



配之下就马上认为是“反动的、落后的”，并以此评价为看待问题的出发点，那么上述保卫局以及何启所谈到的地方自治、公举、代议制形式的运营等晚清民权运动（我并没有说民权思想）的根基部分就会完全被排除在视野之外。

为了避免误解，有一点需要说明的是，我并不是要主张湘军、淮军是中国民权运动的发端。其发挥了维护清朝专制体制的功能是事实（至于专制的实际情况又是另外一个问题），镇压太平军也是事实。我只想指出，在没有对构成其基础的宗族、团练进行历史性的考察之前〔以宗族为例，如龚自珍针对国家肯定了宗族的私，这可以追溯到明末清初的陈确（1604—1677）。又如陈虬提出的由同族公举宗正的建议等等〕，不应该片面地就下结论；更不能因为这一基础，就把“中世封建领主”、“一带领主”〔注〕等不适合于中国的历史概念强加在李鸿章头上〔24〕。清朝为了拖延寿命，不惜把军权交给了最不信任的宗族和团练，然而这危险的赌注却反而断送了自己的性命——毋宁说，这一段具有讽刺意味的历史过程才是应该引起我们重视的。

具有讽刺意味的是，历史正因为这一延命措施，一下子推动了清初以来地方分权的趋势，加速了“封建”对

---

〔24〕 A 书，366 页。原文引自注 9 小野信尔《淮軍の基本的性格をめぐって》。

〔注〕一带领主：在日本中世，领主单独对领地实行全面统治的方式被称为一带知行或一带领知。——译者注

专制郡县形式的中央集权制的瓦解，就这一点而言，A书所指出的“当中国在对外方面也最需要把国家权力集中、统一（一元化）起来的时候，实际上却越来越明显地朝着权力分化（多元化）的方向走去”〔25〕这一观点是令人信服的。但如果回到洋务派的问题再来看A书的这段叙述，就不能不注意到，论者把多元化的方向看成了洋务派“反革命性、割据性（封建性的分权）、排外垄断性”的产物，也就是说，把多元化的方向看做是和历史背道而驰的方向，这或许是因为从封建领主性质的割据到绝对主义性质的统一这一欧洲及日本的近代化道路，作为世界史的普遍法则已经牢牢地占据了论者的脑海，“中世封建领主”等说法可能也是来源于这一固定观念。如果事实果真如此，那么我们不得不说，这正是以往对清朝缺乏理解这一普遍存在的现象给近代中国研究所带来的一个严重的扭曲。

这个问题暂且不谈，让我们先来看事实。事实是怎样的呢？李鸿章、张之洞等的措施，例如，在地方上开办学校培养新教育的人才，致力于殖产兴业以增强地方实力〔26〕等等，在客观上实际是起到了促进分权化的作用，但在主观上，采取这样的行动正是因为他们认为“集中=统一”才是“最需要”的，所以他们才会始终站在反对民权的立

---

〔25〕 A书，367页。

〔26〕 张之洞为加强地方实力所采取的政策中，一个特别值得注意的就是铸造流通于湖北省一带的官币，在经济上把“地方”从县级单位扩充到省级单位。参看黑田明伸《清末湖北省に於ける幣制改革——經濟装置としての省権力》（《東洋史研究》41—3，1982）。

场上。由此可见，事实和 A 书对洋务的论述正好相反。

然而，正是因为反对民权，B 书才会对张之洞提出如本文开头所引用的批判。那么张之洞的反民权到底是什么内容呢？下面我们就来探讨这个问题。

## 2

这里有必要先来交代一下南学会的情况。

光绪二十四年（1898）八月二十二日，也就是慈禧太后发动戊戌政变、谭嗣同等六君子被处死的九天之后，刚才提到的黄遵宪演讲的舞台南学会因湖广总督张之洞的指示而被迫解散，保卫局也同时被改名为保甲局。<sup>[27]</sup>幸免于难的梁启超（1873—1929）此后逃亡日本，创办《清议报》，对张之洞展开了激烈的批判，两人的关系彻底决裂。梁骂张是叛徒、逆臣，张骂梁是逆党。以往近代中国的研究者对张之洞印象不好，一个原因就是站在梁启超的立场上片面地误解了这场对立。因为和下一节的中体西用的问题也有关系，这里从张之洞的角度大致介绍一下事情的来龙去脉。

命令张之洞解散“近乎植党”的南学会、保卫局的

---

[27] 以下内容见《张文襄公全集》（以下简称为《张全集》）卷一五六，电牍三五，《致长沙抚台俞藩台李臬台》（光绪二十四年八月二十二日）、《陈抚台来电》（同二十四日）、《致长沙升任藩台俞升任臬台李署臬台夏》（同二十八日）、《致长沙陈抚台》（同日），以及卷四九，奏议四九，《裁撤南学会并裁并保卫局摺》（十二月二十六日）。

其实是中央政府。张只听从了命令的一半，解散了南学会。而对于保卫局，也许是为了显示和以前的保甲并无区别，则让巡抚陈宝箴改名为保甲局，并根据陈的报告，向中央回奏说，保甲局不但没有植党的嫌疑反而有益于地方；另一方面，对中央没有提到的《湘报》的存续问题则采取了默许的态度，佯作不知。

张之洞对团练本来就很积极。在中法战争时期，他曾以“三元里义勇”（以保甲组织为据点的三元里百姓的抗英斗争）和“湘军的丰功伟绩”为例，来鞭策广东的乡绅和“各乡父老子弟”，指出团练不仅有益于治安，如果和官方合作的话还能充分发挥“御外侮”的作用<sup>[28]</sup>，所以拥护团练或许也是理所当然的。他也许没有意识到保卫局中包含了民权的要素，在这一点上，中央对“植党”的怀疑的确是显示了权力方面敏锐的嗅觉。但不管怎么样，张之洞相信陈宝箴的报告而没有服从中央的解散命令（而且这份回奏不知为何竟拖延了四个月之久）是值得留意的事实。

关于默认《湘报》的存续这一细节也值得一提。其实张之洞在一年前就曾斥责梁启超在《时务报》上发表的《知耻学会叙》中的议论为“悖谬”，警告陈宝箴要自行规制，理由是言官（负责弹劾的官员）有可能会采取废刊措施，而“报馆（新闻社）为今日开风气广见闻通

---

[28] 《张全集》卷九〇，公牍五，《咨李学士举办团练》。但据同书卷二二八《弟子记》记载，1898—1899年之间，刚毅下令强化团练，张之洞却反对说：“团练若成，则天下教堂皆毁，大乱作矣”，奏请撤回命令。这可能是吸取了周汉事件的教训。这里可以看出官和绅之间围绕着团练领导权的斗争。

经济之要端，不可不极力匡救维持”<sup>[29]</sup>。对于半年以前刊登在《湘学报》上的“十分悖谬”的易鼎的议论（后述）他也给予了同样的关照<sup>[30]</sup>。戊戌政变发生后，他立刻把《时务报》从官营改为民营<sup>[31]</sup>，始终站在保护报馆的立场上，而且是在政变后保守势力欲卷土重来的形势之下。

梁启超强调得非常清楚<sup>[32]</sup>，原本牺牲的谭嗣同等六君子，包括张之洞的门生（科举时在张的考核和关照下合格的学生）杨锐在内都和张有联系，不仅如此，有研究指出，张之洞还曾经为康有为（1858—1927）和这些成员于1895年创办的强学会捐款（据说李鸿章也捐了二千两银），并被推举为会长<sup>[33]</sup>，可见在他们眼里张甚至是值得信赖的庇护者。

事实上，梁启超在之前的1896年，曾在给张的信函中写道：“宁惟知己之感，实怀得师之幸”，<sup>[34]</sup>不但称

---

[29] 《张全集》卷一五三，电牍三二，《致长沙陈抚台黄署臬台》。

[30] 《张全集》卷一五五，电牍三四，《致长沙陈抚台黄臬台》。

[31] 《张全集》卷一五六，电牍三五，《致孙中堂》。另据许同莘《张文襄公年谱》（商务印书馆，1944，116页）记载，光绪二十三年七月，张在给江建霞学使（江标）的电文中写道：“《湘报》与私家著述不同……如报馆主笔之人，（在论文里）有精思奥义，易致骇俗者，似可藏之篋衍，存诸私集，勿入报章。”

[32] 参看《清议报》五《拟致湖广总督张公书》、五八《张之洞论》、六三《逆贼张之洞罪案》、六四《与张之洞书》等。

[33] 参看李剑农《戊戌以后三十年中国政治史》（中华书局，1980）、《中国近代史知识手册》（中华书局，1980）。但两者之间小有不同。又，谭嗣同也提道：“康长素倡为强学会，主之者内有常熟、外有南皮，名士会者千计，集款亦数万”（《谭嗣同全集》中华书局，1981，下册《上欧阳中鹄》七）。

[34] 《饮冰室文集》卷一，《上南皮张尚书书》。



张为“吾师”，还盛赞其兴办两湖书院、武备学堂等西式学校是致思世变、培养人才，“诚救乱扶危第一义也”。当李鸿章被追究甲午战败的责任时，张之洞为其辩护说“国家不用之而谁用乎”，而谭嗣同不仅在自己的文章里大段引用了张的辩词，还对甲午战后的洋务派批判进行了长篇大论的反驳。<sup>[35]</sup>在文章中他还称赞李鸿章有关科举改革的上奏为“绝大之名奏议”，认为战败不是因为洋务而是因为洋务实行得还不够充分，倡议要把洋务进行到底，也就是要对作为“洋务之根本”的学校、科举、官制进行彻底改革。谭嗣同的主张也是张之洞所努力的方向，他们之间并没有不一致的地方。<sup>[36]</sup>

这里顺便说明一下张之洞对戊戌政变的态度。实际上，从光绪帝实行戊戌新政（即所谓百日新政）直到政变以后，在这整个过程中，无论是对新政还是对政变，张都没有发表意见。可以说，他以他的沉默表明了自己的态度。关于参与事变的人，在六名牺牲者当中除了为门生杨锐，还有被怀疑与康有为有牵连的陈宝箴辩护之外，<sup>[37]</sup>没有提及任何其他牺牲者，但相反对于康有为、

---

[35] 《谭全集》上册，《报贝元徵》。

[36] 唐才常也盛赞张之洞创设制造局、铁政局和算学、方言等学堂的深谋远虑，而且是在动辄便会被斥骂为“劳民伤财”的情势下。（《唐才常集》中华书局，1980，《致唐次丞书》。）

[37] 《张全集》卷一五六，电牍三五，《致京湖北臬台瞿》。前述《清议报》登载的《张之洞论》谴责张因唯恐自己被看做新党的主谋，为了保身而主动致电要求处死六君子。然而这一指责相反地却暴露了政变以前梁启超他们对张的看法，也就是说，正因为张之洞曾被看做是新政的赞同者，所以才有可能被视为戊戌新政的主谋。



梁启超两人却大加谴责，严格追查下落。

张在1900年唐才常的所谓自立军起义之后，就不容分说地把康有为视为“阻新之罪魁”，<sup>[38]</sup>这表明，张把康的行动看做是对新政的妨碍，也就是说，他认为康有为他们的戊戌新政是有害于新政的。据我推测，张可能认为，戊戌新政对于他理想中的新政（比如像明治政府那样以皇帝为中心，由拥有西学素养的技术官僚组成的开明的中央集权体制）来说是危险的行动，用现在的话来说，就是很可能导致国家崩溃的极左的革命路线，担心其反而会带来反作用，出现像慈禧太后（1835—1908）政变那样的逆流。

当时光绪帝（1871—1908）二十七岁，康有为四十岁，谭嗣同三十三岁，而梁启超年仅二十五岁，这么年轻，在政事、官事上又没有实际经验，却把那些连六十五岁的张之洞都喟叹“锢弊太深”<sup>[39]</sup>的大臣们排除在外，而且还把李鸿章、张之洞他们推到一边，只凭着光绪帝风发的意气就匆匆忙忙地实行改革。拿日本来说，就好比中江兆民（1847—1901）、植木枝盛（1857—1892）在内外政情都还不稳定的情况下，把大久保利通（1830—1878）、岩仓具视（1825—1883）挤到一边，直接向年轻的天皇要求推进民权运动一样，怎么能不令人胆战心惊呢？更何况光绪帝又非慈禧亲生，基础极为脆

---

[38] 《张全集》卷一〇四，《咨出使英国大臣请饬谕邱菽园及各华商勿信匪党》。

[39] 《张全集》卷二一八，《致李木斋》。他对当权者批判不少。

弱。或许沉默是张之洞遏制了自己对指导者康有为的这种在他看来只能算是暴举的单独行动的愤怒。但他对康、梁的愤怒还不止这一个原因。关于这一点留待后文叙述。

另外，附带说一句，梁启超称张之洞为保身之徒，在中国被分割后仍想当“小朝廷”的大臣，在我国也有人信以为真而加以引用，<sup>[40]</sup>但实际上和张称梁为逆党一样都是中伤之词。以往，由于这些中伤之词被单方面地引用，不仅对李鸿章，甚至对张之洞也产生了片面的理解，而根据这些偏见，又形成了后述的否定性的中体西用论，更加深了对洋务派的曲解；但事实上，至少张之洞不是保身之徒，毋宁说在行动上和变法派是步调一致的，他们自己也没有感到洋务和变法之间有什么不同（李、张很早就开始主张要变法自强，而梁、谭也说要推行洋务）。这里更需要留意的是，洋务从一开始就志向于变法，而这一点在考虑中体的实质内容时非常重

---

[40] 中村义《洋務運動と改良主義》（讲座《世界歴史》22，岩波书店）。著者片面地引用了梁启超的证言，指出张之洞作为“清朝实权派的卖国性”。“小朝廷的大臣”这种说法最早出现于本章开首提到的梁的《知耻学会叙》（收录于《饮冰室文集》卷二），在文中被用来形容越人的无耻；在政变后发表的《逆贼张之洞罪案》（《清议报》六三）中，被用作揣度“张贼”心理的谩骂之词；而在更早的《戊戌政变记》第三篇第一章《政变之总原因》（《饮冰室专集》之一）里，则被当做是张之洞自己的发言。这篇资料后收录于《中国近代史资料丛刊 戊戌变法I》，中村氏所依据的便是这本书。另，“小朝廷”一语亦见诸于宋代文献（《宋史》四五一，忠义六、《朱子语类》一百十二之十一等等），梁启超依据的可能是胡铨的“宁能处小朝廷求活耶”（《上高宗封事》，收录于《文章轨范》）。清末张自牧也有“宋人……卒至求为小朝廷”（《瀛海论》六）之语。

要。除了民权问题〔41〕以外，在其他方面他们基本上都达成了一致。这么说当然会有人提出反论：民权问题正是决定性的差异。的确，这是一个问题。让我们再回到上一节所谈到的集权和分权这两种取向上来，探讨一下这个问题。

前面已经提到，张、梁的对立总是从梁的角度来进行评判的。当时张之洞已六十五岁，历尽了人世艰辛，关于政变，二十五岁的梁启超无法理解张保持沉默的真正含义，从年龄上来看也无可厚非。隐藏在两者对立背后的是两代人之间的隔阂，而这一隔阂具有重要的意义。

因为双方在面临列强瓜分中国的危机时所采取的不同对策正显示了两代人之间的隔阂，而两者在民权问题上的对立正是这一隔阂的具体表现。这里所说的两代人之间的差距，不能用太平盛世时的尺度来衡量。张之洞在鸦片战争中长大，经过太平天国之乱，作为两广总督亲身经历了中法战争和甲午战争，眼睁睁地看着海峡对岸的台湾被割让而只能扼腕叹息。除此之外，反基督教徒暴动的赔偿处理、对于外国资本的流入和租界扩张的

---

〔41〕 政变之前，谭嗣同也曾批判张之洞反民权的立场为“不仁”、“暗于自计”。但这是在写给陈宝箴的信函中所说的话，也就是说属于内部批判，而且在批判的同时，也赞颂了张之洞“悍然不顾，负万钧，走千里”的奋战，并非敌对性质的批判（《谭全集》上，上陈右铭抚部书）。关于张之洞作为变法派的一面，参看佐藤震二《張之洞の变法思想》（《アカデミア》社会科学篇17，南山大学，1957）。

阻止、与借款相关的主权维护问题，还有所谓会匪镇压、铁路修建、矿藏开采、重工业的建设、学堂、报馆和工商业的扶植等等，再加上国内官制与兵制的积弊、以武力为后盾一步一步乘虚而入的列强侵略，以及中国的后退、妥协和抵抗——二百二十八卷的张之洞全集（《张文襄公全集》）都是处理和解决这些事务的记录（李鸿章的全集在数量上甚至更为浩瀚）。在这些经历中所形成的对内和对外的危机意识实在是太沉重了。尤其是义和团事件和自立军起义，在他看来无异于是自己为瓜分开辟了道路，这也很好理解。所以他向自立军起义后表示赞同的革新派的青年学生和海外留学生呼吁道：

夫国事艰危，至于此极，凡朝廷政治之阙失，中外大臣之愆谬，旧弊何者必宜除，要政何者必宜举，苟有所见，婉切指陈，或大声而呼，垂涕而道……有何不可。

并恳切地指出，内乱会引起瓜分，而瓜分正是导致中国灭亡的原因：

且其会（指在上海设立的上海国会）以自立为名，以自主为教，此数十万之会匪，自必遵其宗旨，人人皆有大者王、小者侯之思……若会匪鱼烂于先，各国瓜分于后，则中华从此亡矣，不能望其复有矣。神祇为之怨恫，祖考为之号泣，子孙为之窘辱。

如果联系上一节的内容来理解的话，正因为张抱有如此强烈的危机感，所以才和李鸿章一起在各个领域不断提出建议，要求以日本大本营为范设置军部的统一机构，改革、完善官制和教育制度，向海外派遣留学生培养人才，设立商工会等等，并抱着孤注一掷的心情致力于内政改革、振兴工商业、培养人才、建设强有力的统一国家。而且在怀着强烈的危机意识的同时，也并没有丧失复兴中国的希望。

吾闻……有犹太国焉……种人分散，寓处于欧洲各国，……各国……皆鄙贱之，何以鄙贱之也，为其宗国已亡，无复君长也。呜呼，国家多难，至今日而极矣。然而国虽弱，可望其复强，政虽弊，可望其复理。

基于这种认识，张之洞在自立军起义的背后看到了康有为、梁启超的影响，在这篇长文的结尾处写道：“康之祸，一至于此”，“嗟尔，康梁慎勿犹太我中华也。”<sup>〔42〕</sup>其实，当义和团之乱发生，朝廷决定静观形势时，张便担心，历史上从来没有与六七个国家同时为敌的先例，于是向朝廷详细陈述了和战两手战略：一方面立刻保护各国大使馆以免给列强以武装介入的口实，一方面尽快镇压动乱，和已经开始登陆的列国军队“自无

---

〔42〕《张全集》卷一〇四，公牍一九，《劝戒上海国会及出洋学生文》。



不战而和之理”<sup>[43]</sup>。众所周知，义和团事件可以说是中国沦为半殖民地国家的第一步，张之洞正是预感到了这一结果而写下了上述文章的。

这里，我们再来回顾一下论文开首引用的 B 书所举的例子。

《劝学篇》中的那篇文章写于义和团事件发生两年以前，百日新政前夕，“乱民必作”的后文是“纪纲不行，大乱四起，倡此（民权之）义者，岂得独安独活。且（乱民）必将劫掠市镇，焚毁教堂。吾恐外洋各国必藉保护为名，兵船陆军，深入占据，全局拱手而属之他人。是民权之说，固敌人所愿闻者矣”。从这里可以看出，张之洞从自己的立场出发已经预感到了义和团事件的发生。所谓“倡此议者”，是和上面引用的“人人皆有大者王、小者侯之思”的后文“而此起事之诸人，率皆文弱书生，自必先就翦屠（被屠戮杀害），不待言矣”相对应的，也就是说，文弱书生结果总是最先牺牲，企图成为王侯的野心家不过是利用他们为实现地方割据清道而已。这一洞察让我们联想起后来孙文也曾批判过，分省自治、联省自治论结果只能为军阀割据铺平道路。<sup>[44]</sup>

《劝学篇》正因为有了这一段担心民权运动后果的

---

[43] 《张全集》卷八〇，电奏八，《致总署荣中堂》。同《会衔电奏》，光绪二十六年五月三十日、六月十六日、六月十九日、七月初一日。

[44] 《三民主义》民权主义第一讲。在这里，孙文指出陈炯明、曹錕、陆荣廷等军阀头目怀有称帝的野心。关于这一点可参看波多野善大《中国近代軍閥の研究》（河出书房，1973）。



叙述，三十年以来，一直被视为反动言论，成为了洋务局限论的一个重要根据，且不论细节，但从大致情况来看，张之洞的忧虑应该说基本上都成为了事实。实际上，张之洞已经处理过多次焚毁教堂的事件，即因谣传基督教徒剜眼剖腹吞食孩童而发生的教会袭击事件，而且每次都不得不负责赔偿；尽管这里我们无暇举例详述，但可以说，整部《劝学篇》几乎都出自于他四十年以来的政务经验，而证实这些言论的根据是相当沉重的。

附带补充一句，从这一段论述中我们可以清楚地看到，张之洞的反民权与其说是反对民权（在他的意识中是“自主”）的原理，毋宁说是因为预想到了民权运动的旗手们的“文弱”、乘机利用“自主”口号的会匪头目等野心家的蠢蠢欲动，以及由此而引发的列强干涉——归根结底就是野心家们的“自主”可能导致的瓜分危机——而从政治大局出发的观点，正是这一从政治大局出发的对外危机意识才是他行动的根据。更深入地说，在“文弱书生”最先成为牺牲品而“岂得独安独活”（怎么能安宁地生活活动）这句话里，尽管透露了一位老人对血气方刚的青年“书生”的忧虑，但并没有丝毫的憎恶。在张对六君子的牺牲保持沉默的态度当中，或许也隐含了他对六人的“轻举妄动”的一种批判，以及对于“轻举”——换言之，即年轻人特有的真率和执著——的一种心痛和难过。不难想象，他对于康、梁非同寻常的愤懑之中，也包含了这种心痛、难过和焦躁。在他眼里，康、梁才是煽动了那些和六君子一样纯真执著、前途有

望的“书生”，把本来可以成为下一代中国之希望的年轻人引入歧途、置于死地的罪魁祸首。如果从张的心情出发，把康、梁视为以不负责任的煽动而“犹太我中华”的不可饶恕的“逆党”，也并非不可理解。

上文是站在张之洞的立场上所做的分析，那么从梁启超的角度来看又如何呢？1898年戊戌政变之后，也就是《劝学篇》刚完成不久，梁启超这样写道：“中国如受分割，亡国后之计图，湖南、广东两省。”<sup>[45]</sup>其实在更早以前，谭嗣同也在甲午战争前夜的1894、1895年写道，如果不能迅速实行改革，虽说是“霸道”，但作为次善之策亦可采取“河西、吴越之用”<sup>[46]</sup>。所谓河西、吴越之用，是借用了后汉窦融和五代钱鏐的典故，即在兵乱时分别以河西和吴越之地为据点来保全氏族、建立王国的策略。也就是湖南分省自立之计。谭为了中国的自强，梁为了瓜分后保持独立自存，两人都试图通过分省来维护中国的独立。

正如上一节提到的按察使代理黄遵宪在演讲中所说的，回避制使官僚不足为恃（请注意这是现职官僚的发言），所以不以官而要以绅为主体首先实现自己所在的省的自治。然而当面临瓜分危机时，官和绅在这一阶段的分歧便不只是对内方针的差异，同时也被迫带上了一层为维护独立自主的对外方针的色彩。谭嗣同的河西、

---

[45] 《饮冰室专集》之一，附录二，《湖南广东情形》。

[46] 《报贝元徵》（《谭全集》上，217、227页）。

吴越之策以及黄遵宪的先前的发言虽然并不是由瓜分问题直接引发的，但这一以地方分权为目标的对内方针，到了梁启超那里，仿佛重点就完全转移到了对外策略的层面。

地方分权，原本是以地方特别是经济方面的强化和充实为基础的。从洋务派的立场来看，这一地方的强化和充实，正是李鸿章、张之洞他们在“不分畛域（不划分省的界线）”的口号下，排除一省的自私自利，试图通过各省之间的相互扶助来实现各省经济自立的活动，表面上看起来是走向中央集权化，但实际上归根结底还是为了强化和充实各省的实力。两者之间的分歧仅仅在于是以官还是以绅为主体这一点上。而即便是这一点，比如张之洞也曾提出，商会可通过“各帮（一种行会性质的组织）大商”的公举来自主运营，而官“不预闻”<sup>[47]</sup>。所以，如果自治仅限于运营方式上的自治，那么两者之间并没有分歧。黄遵宪的发言不只是因为得到张之洞的信赖，也是因为官向绅倡导自治本身就在张之洞的行动范围之内。

所以，问题并不在于自主运营的权力到底掌握在官

---

[47] 《张全集》卷四七，奏议四七，《设立农务工艺学堂暨劝工劝商公所摺》（1898年）。此外，在谈到某保甲“公局”时，张还提出可以通过“公正绅士”的选举来运营，各乡可通过公举决定乡约正副、房族正副（《张全集》卷二一，奏议二一，《查办匪乡已有端绪摺》，1887年）。又如，当有关育婴事业的谣言引起教堂袭击，中国人自己筹办育婴堂时，张也提出可“公举端正绅士”来运营（《张全集》卷三四，奏稿三四，《筹办育婴摺》1893年），可见张之洞对于由绅士主导运营的自治是非常热心的。

还是绅的手里，而在于是否允许这一权力不只限于保甲局等的运营权，而扩展为包括立法、行政权在内的、决定地方存废和存在样式的政治权力，这才是两者的分歧所在。

从张之洞的角度来看，民权派的“权”志向于政治权力的地方分权化，在他眼里无疑意味着中央集权体制的瓦解，而他认为这正是使中国陷入瓜分危机的因素。

更准确地说，正如上文所示，他首先是从对瓜分的危机感出发来考虑民权问题的。

上一节已经提到，在封建 = 地方自治的名义下实现由绅权主导的分省化正是民权运动的意图，对于梁启超来说，甚至是以亡国为前提的策略。当然他们也并不愿意主动接受瓜分，这一策略是出自于对清朝体制的绝望，对他们来说，分省化是实现自强或再统一的最后唯一的手段。但如果从客观上来评判的话，他们的主观意图里到底包含了多少对列强、对国内的正确分析，对于再统一到底有多少具体的成算，也就是说，对国际、国内的形势有多少卓识远见，都很值得怀疑。可以说，他们的分析、成算、远见本身也都是主观性的。只要想一想，谭嗣同竟然提议，为支付甲午战争的赔款，把内外蒙古、新疆、西藏、青海等卖给英国和俄国，把余款用于内政改革。<sup>[48]</sup>他认为，这么做可以使英国和俄国在那块土地上互相牵制，反而可以保全中国。

---

[48] 《谭全集》上册，《报贝元徵》。

和这种浅薄天真的对外认识相比，<sup>[49]</sup>张之洞的想法则要现实得多。早在1889年他就指出：“泰西各国以邦交立公法，独与中国之交涉恒以意相挟（蛮横无理），舍公法不用。”<sup>[50]</sup>狂悖、贪悖不道、狂躁、横狡、险诈、凶悖、残毒、贪狠、横暴、贪苛、狂狠……张之洞用在列强身上的这类形容词数不胜数。

总之，张之洞的反民权的内容需要从他深刻的对外认识来理解。

至于对梁启超的《知耻学会叙》的批驳，如张之洞把里面的“流彘”一语（召公和周公在周的暴君厉王被流放于彘的期间实行“共和”政治的典故，共和一词便来源于此）斥为“悖谬”，从其护持君主制的立场来看是理所当然的。而指责易鼎的言论“十分悖谬”<sup>[51]</sup>，是因为易鼎在倡议民权的同时，作为一种“以弱为强”的方策，竟然提倡和西方人“互婚合种”。此外，张骂梁“狂吠”，是针对《清议报》上刊载的《各国瓜分中国会章程》而言的，这篇文章是为了使读者清醒地认识到瓜

---

[49] 显示民权派的对外认识过于乐观的例子很多。如，张之洞反对为防止华官中保私囊而设置税关吏，认为一旦采用此法，则苏浙长江的利权都将落入洋人手中，“中国之精华已竭，岂仅于干预而已”（《张全集》卷七九，电奏七，《致总署》1898年）；而何启则提议，在海关业务上任用洋人已经收到显著效果，所以国内通行税的征收也应起用洋人（《新政论议》三七叶，1894年）。这是两者相对照的例子。

[50] 《张全集》卷二八，奏议二八，《增设洋务五学片》。张曾多次指责列强“不守公法”。这里需要留意的是，他一面告诫切勿“溺于西人之说”，一面计划增设矿学、化学、电学、植物学、公法学等五学。这和后述《劝学篇》中的中学与西学的表里关系完全相同。

[51] 《湘报类纂》甲上，《中国宜以弱为强说》。



分危机而翻译转载的外国通信，张之洞把刊登这样的文章本身就看做是一种视瓜分危机为儿戏的“狂”。顺带介绍一下，《蜀学报》上所载《封列国（封给列国以领地）以保中国之论》（未见）也被他斥为“悖谬骇闻”，这里不再一一罗列。总而言之，我们不难理解，他点名批判的民权论中一半和朝廷有关，而与此相关的另一半必定和瓜分有关，这显示了他力求保全清朝体制的意识和对瓜分的危机感是互为表里的。

另外，张之洞在《劝学篇·正权》中还提到，士、农、工、商的“自主”所带来的自私自利会滋生“无业贫民之劫夺”，导致社会秩序紊乱、弱肉强食；并站在“强中御外”的立场上反对民权，认为“国权御敌国、民权断不能御敌国”，把“御敌”、“御外”列为反民权的首要理由。

绅民排他性的自我封闭和自私自利，是在第一节所提到的张的工商业政策的实施过程中始终令他头疼不已的问题。特别是商民“袭故套，图小利”的短浅目光，还有“只趋于利，不受定章”、“彼我相忌”的自私的排他性，以及“付托洋行”、充当洋行爪牙的“奸商”的卖国性都是他经常提到的。<sup>[52]</sup>尤其在撰写《劝学篇》时，他正在为筹集修建铁路的资金、防止外资流入而四

---

[52] 以下分别引自《张全集》卷一〇三，公牍一八，《札江汉道劝谕华商购机制茶》、卷四一，奏议四一，《钱币宜由官铸毋庸招商片》、卷一〇五，公牍二〇，《札商务局创设商学商会》、卷九三，公牍八，《札藩运两司议开铁禁》。



处奔波，碰到的一个大问题就是所谓省绅的排他性的自私自利，还有就是绅商混在里面为外国资本打掩护，成为其帮凶。

张看出，面临瓜分的危机，不但“文弱书生”，就连绅也没有政治上的对抗能力，对他们缺乏信赖是他主张官权、国权的理由之一。反过来说，他的悲剧性也在于此，他对以清朝为顶点的中央集权体制并没有丧失信心。在《劝学篇》中，他对清朝的政治措施进行了历史性的总结，并且评价其和宋、明相比基本上还是善政。比如，地丁银制（废除自古以来的人头税、统一为土地税的一种近代税制）、兵农分离的兵制等等。这和《廿二史劄记》的作者赵翼（1727—1814）列举历史事例讴歌清朝是站在同一立场上的，即把清朝政权下地主制结构的发展和强化赞为善政。和黑格尔（1770—1831）从资产阶级的立场出发对现代资产阶级本身作出了彻头彻尾的主观性的评价一样，张之洞的评价虽然也立足于历史过程，但对自己所处的现代最终仍然无法摆脱主观的影响。

然而尽管如此，正如他自己常常指出并慨叹的，支撑着清朝的官僚体制对“官场积习”麻木不仁，为勾结“劣绅”（张的评语）的求利之徒所腐蚀，而支撑着兵制的军队也只是他自己常常上奏要求削减的绿营。如后文所述，朝廷本身已经失去民心，沦为了暗中苟求保全满族的、反国民性质的存在。

张之洞出于对瓜分的迫切的危机感而寄希望于强大

的统一，其背后隐藏着对士绅的相对怀疑和对朝廷的相对信赖（就张而言，怀疑和信赖两者都是相对的而不是绝对的），而认为清朝的历史比前一时代更进步的历史观，和由此产生的对朝廷的相对信赖，结果却促使他走向了为“御外”而护持朝廷的反民权的道路。

但这里不能忘记的是，张之洞对于谭嗣同等六君子以及可视为和他们属于同一集团的黄遵宪、陈宝箴并没有半句非难。这是因为谭嗣同等人虽然和张之洞不同，对绅抱有相对的信心，但他们对于朝廷的不信任也只是相对而言。但反过来这也表明，康有为、梁启超、唐才常的行动在他眼里本质上隐藏着对朝廷的绝对的不信任。而这一在他看来是对朝廷的绝对的不信任，正是破坏统一体制，甚至把中国置于瓜分危机的、他所不能容忍的因素。

事实上，张、谭、梁之间的隔阂的深浅，体现了他们对于瓜分的危机感的深浅，以及对于朝廷、官方的信赖程度的深浅。尤其是在现实中迫切地认识到了瓜分危机的张之洞和梁启超，各自把中国自立的希望寄托于集权和分权，也正因为此，才会互相把对方视为不能容忍的逆臣、逆党，即中国的反叛者，从而走向了无可挽回的对立。而造成这种对立的决定性因素正是瓜分这一危急的现实局面。所以要探讨他们之间的民权和官权的对立，不能不考虑瓜分的问题。

就张之洞而言，由于当时中国没有如取代了幕府的天皇之类的来替代连他自己也认为“锢陋”的中央权

力，所以除了清朝以外他无法想象还有其他统一权力（这也是国家主义者张之洞的悲剧所在），结果只能把中央的局面交给了“任气（侠勇之气）稍近于伉（傲慢）”（张的评语）的野心家袁世凯（1859—1916）；而对于梁启超来说，由于实质上掌握着政治权力分权的不是绅而是以军事力量为后盾的军阀，所以结果也只能把各省自存托付给袁世凯。尽管双方都面临迫不得已的局面，却仍然无法避免深刻的对立，瓜分这一中国所面临的悲苦正是笼罩在这一对立之上的巨大阴影。

在上文中我提到，他们的对立中存在着两代人之间的隔阂。张之洞把瓜分等同于灭亡，而梁启超等人则以瓜分为前提谋求自存，或认为能够谋求自存，这一危机感的质的差异和两人对朝廷的不同评价有关，而对朝廷的评价最集中地体现了两代人之间的差距。再者，张是中法、甲午战争的当事人，而梁则是批判战争失败的战后一代，这一差异也影响了两者之间的关系。

一方是张之洞由自己沉重的体验而生发的对列强侵略的危机感，另一方是梁启超因对清朝体制绝望而产生的对列强侵略的相对性的危机感；一方是一个在体制中生活了六十五年的清朝人张之洞的时代感觉，而另一方是一开始便把清朝体制视为变革对象而从外部进行观察的青年梁启超的感觉；一方是在和列强斗争的过程中形成的对保国的刻骨铭心的执著，即自己也作为其中的重要一员，把维护既成国家体制看做是保国的官僚式的、同时也是极为现实的张的国家感觉，而另一方是已经对

既成国家丧失信心、开始展望以省为基础的独立之后的新国家的、年轻人梁启超的理念型的国家观；两者的差异不能以两代人之间的时间上的差异，而只能作为思想的质的差异显现出来，这正是两人的对立使旁观者感到苦闷不已的地方。

想象一条腰带被折叠起来，首尾重合在一起。原本在时间上前后相隔的两端，由于受到历史的——具体来说是列强的——压力而被迫在同一时间、同一位置互相重合，人为地形成一个断层，并且构成这一令人窒息的断层的两部分又相互排斥否定，我以为，两者之间的对立的悲剧正在于此。就好比日本的幕末和明治在时间上无法成为前后承接的两个阶段而被迫同时并存时——譬如吉田松荫（1830—1859）和中江兆民（1847—1901）被迫在同时代互相抗争时——的混乱，因瓜分这一现实危机的到来而无可奈何地降临到中国的头上（但需要留意的是张、梁之间的年龄差比松荫、兆民要大一倍以上）。

两者之间的民权和官权的对立，还必须以这样的眼光来看待。

或许有人会说，张之洞不是在《劝学篇》里鼓吹三纲五常吗？三纲的第一纲“君为臣纲”不正是贯穿于儒家官僚张的行动原理的精髓吗？而这正暴露出了他“锢陋”的本质等等。君臣之纲即“忠”是他至今被众多中国近代思想研究者视为保守反动的一个要点。

要探讨这个问题或许还需要对“忠”进行细致的

考察。不过在这里我们首先要明确的是，在民权和反民权、即民权和官权的对立深处其实隐含着中央集权和地方分权的对立，由于对立的背后存在着瓜分的危机，所以这一对立作为两条不同的谋求独立自存的道路——是依靠中央权力来保存自我，还是以分省自立的形式来保存自我——因外在因素而不得不恶化为无法妥协的对立。这一点也关系到如何来重新评价“洋务—变法—革命”三阶段论的问题，所以在下一节里我们先来考察“忠”，然后从中体西用和儒教的关联的角度来重新探讨三阶段论。

### 3

关于“忠”，我们先来考虑一个看似无关紧要的问题。

以割让台湾为条件的对日讲和对于光绪皇帝来说委实不堪忍受，以至于“言及宗社，声泪并发”。那么，这必须要保护的“宗社”到底指的是什么呢？正如光绪帝所言：“台湾去，则人心皆去，朕何以为天下主”，<sup>[53]</sup>这里的“宗社”早已不再是国家，甚至连满人朝廷也不是，说得干脆一点，只不过是皇帝的宝座而已。此时此刻光绪一定已经预感到了皇室灭亡的凶兆。

明朝最后一个皇帝崇祯在北京城陷落之后，对号啕大哭的十六岁的公主喟叹道：“汝何故生我家”，旋即拔

---

[53] 《清史稿》卷四三六，《翁同龢传》。



剑将其砍死，又以“朕死无面目见祖宗”而自去冠冕、以发覆面，最后自杀身亡。<sup>[54]</sup> 王朝崩溃时的悲剧在正史里从来都是不可缺少的一章，自然这也是光绪帝耳熟能详的。<sup>[55]</sup> 害怕清王朝崩溃、自己成为末代皇帝的恐惧心理，对于掌握着自己和一族命运的当事人来说一定更为真切。这样看来，断然决定割让台湾的李鸿章在客观上最优先考虑的不是朝廷，而是国家的存续。光绪帝之所以宠爱在政变后的逃亡中仍口口声声称“光绪帝是改革中国之唯一希望”<sup>[56]</sup> 的同床异梦的康有为，而在实行新政时疏远李鸿章原因就在于此。

李鸿章的宗社观里的这种可谓国家主义倾向，在张之洞那里也得到了继承。

例如，张之洞把台湾割让时的绅民的反抗赞为“台民忠义，誓不服倭”，称赞前述应“御外侮”的广东团练是“广东民情，素尚忠义”，甚至将其和魏源（1794—1857）国家主义性质的清朝版图扩大记《圣武记》中所记载（《道光洋艘征抚记》）的“三元里义勇”，即三元里人民的反英斗争相提并论，并在中法战争中香港华民烧毁法国船只时支持说：“民心忠义，以不愿受役敌国为词，

---

[54] 《明史》卷一二一，公主列传，长平公主。卷二四，庄列帝本纪二。

[55] 需要留意的是，正史当中王朝末代皇帝一族的悲剧是一般知识分子所共有的常识，而且在王朝末期会格外清晰地被回想起来。如明末黄宗羲的《明夷待访录·原君》、晚清郑观应的《盛世危言》卷一原君都有所提及。

[56] 《字林报》1899年9月25日，据窦宗一《李鸿章年谱》（香港友联出版社，1968）。



情理正大。”〔57〕在我的印象中，他所说的忠义、义民等词语实际上将近百分之九十都和与列强的斗争有关，很明显，他的“忠”指的是“忠国安民”、“报国安乡”的忠。〔58〕这里让我们再回想起吉田松荫，他对于主君的忠向来就很有名，而这种忠是谏死之忠，是超越了幕藩体制指向天皇制统一国家的忠，而不是对主君的隶从。同样，张之洞在义和团事件发生时，“三谏号泣”，痛陈“当路之锢蔽”〔59〕，把他的忠看做和松荫一样早已超越了对主君的隶从也并非附会之言。

事实上，张在三纲之后提到，在西方，君民之间互亲互爱，国民把“国”的吉凶忧乐看做自己的吉凶忧乐；正如他把这种关系视为模范一般，尽管他自己并没有区分朝廷和国家的意识，但对于他来说，朝廷是用来维护国家、统一国家的朝廷，也可以说是为了国家的朝廷。

其实早在明末，李卓吾（1527—1602）就把对老母坐视不救而忠于君主的历史人物斥为“杀母逆贼”〔60〕，在王阳明（1472—1529）着手完善乡约（乡村共同体的相互规约）、保甲（乡村的自卫组织）的明代中叶以降，

---

〔57〕 以下分别引自《张全集》卷七八，电奏六，《致总署》（光绪二十一年五月初四日）；卷九〇，公牍五，《咨李学士举办团练》；卷七三，电奏一，《致总署》（光绪十年八月十六日）。

〔58〕 前者引自《张全集》卷一五五，电牍三四，《致长沙陈抚台黄臬台》，后者引自《咨李学士举办团练》。

〔59〕 《张全集》卷二一八，书札五，《致李木斋》。

〔60〕 参看《藏书》卷五九。

民间是以孝悌，即乡村身份等级秩序的意识形态为主流的，当然在清朝，民间也是以孝悌为主，“天高帝远，皆不知有朝廷，只知有官长耳”〔61〕。不过，清朝在雍正帝的时候，也许是为了强化异族朝廷的意识形态基础，曾强调过对朝廷的忠〔62〕，但这一“忠”似乎也只渗透到了“官长”一层〔63〕。即便是官僚，在赴任地的俸给实际上也得自己筹措，回到乡里便是乡绅地主，具有浓厚的在地性，和日本武士离开土地、依靠藩主的俸禄维持生计因而隶属于藩主背景完全不同。中国由于其浓厚的在地性，甚至连“忠国”，其根本也在于“安乡”，湘军、淮军的优秀性一方面也来源于此。

在中国，忠本身就是忠恕的忠，即以公直的诚为本义，君臣义合的“义”里本来就包含了公直的意思。这一“忠”的概念在传到日本时，和古代的清明心，即对归依对象的清明之诚相结合，作为日本独特的、以对上位者的归依为主轴的“忠”而被继承了下来。两者继承的历史是不同的。而且和日本的“忠”一样，中国的“忠”也随着时代而不断变化，特别在晚清变化尤为显著〔64〕。关于这一演变的历史需要另作考察，但从历史变迁中我们不难推测，晚清的“忠”的特征就在于以“义”为媒介，

---

〔61〕 注13文章里黄遵宪所引广东地方的俗语。

〔62〕 参见安部健夫《清代史的研究》（创文社，1971）第三章。

〔63〕 孙文在《三民主义》民族主义第六讲中提到，辛亥革命以后，民间“忠”的字联被去除了。

〔64〕 例如谭嗣同《仁学》、刘师培《中国民约精义》里出现的对忠的原意的回归、有关忠的概念解析等等。

所以不以朝廷的存续而以天下安民为第一要义，在李鸿章、张之洞那里，这种“忠”便表现为试图通过和列强对抗来自存、“保国”的国家主义性质的“忠”。关于中国的“忠”观念的相对独特性及其历史演变，今后还需要进一步研究，但无论如何，这一点必须考虑在内，不能仅仅因为“忠”是“三纲五常”里的一纲，就对其“实际情况”不加探讨，“把其作为超历史的规范”和“教条”（前述B书）。

对于三纲的这种批判之所以普遍存在是因为在评论以前已经对儒教作出了“评价”。

很多近代中国研究者对儒教都产生拒绝反应，这是因为在无意识里，把民国期间新文化运动中的反封建、反儒教的新潮流——如以鲁迅为代表的、把儒教比作吃人礼教的儒教批判的潮流——作为了“评价”的前提，还有战前和战中以教育敕语为轴心的日本的忠孝修身教育。

总之，由于对儒教抱有一种“前近代性的恭顺伦理”的印象，再加上皇帝、地主阶级等统治者集团长达两千年的农民统治这一毛泽东的农民正统史观的影响，有时候儒教被歪曲、简化成了为统治服务的思想。

这种观点，首先对于儒教作为思想尤其是政治思想、社会思想的功能缺乏洞察，其次也忽略了儒教的共同体性质的伦理不仅是纵向的恭顺伦理，同时还可能成为横向的、共和国性质的伦理——这里称为相关伦理；再者，就是没有理解儒教个人伦理性当中的积极的一面。

我们可以举一些和上文内容相关的例子。首先是个人伦理。张之洞在荐才摺里——荐才摺就是从部下或者人际关系当中推荐人才的上奏文（在他推荐的一百四十四人当中，包括有过留学经验的人在内，擅长洋务的有六十四人，特别是在《劝学篇》写成之后，六十一人中竟有四十七人，洋务人才占了绝大多数）——所列举的推荐理由中，有关个人伦理的德目有笃实、清严、清廉、廉朴、洁清、端重、正直、公正、朴诚、俭朴等等。清、廉、朴、正占了一半以上是因为中国官僚制的特殊性，如推荐理由中也提到“不染官场习气”；这些德目浓厚地反映了官僚伦理以及张之洞个人的价值观。无论如何，我们有必要了解这些德目属于儒教中的个人伦理。在这些推荐当中，与众不同的是张在称赞袁世凯“志气英锐、任事果敢”的同时，又附言道：“其任气稍近于伉，办事稍偏于猛”，“然较之世俗因循怯懦之流固远胜之……必能裨益时局。”<sup>[65]</sup>袁世凯完全没有受过儒教教育，如果不是非常时期原本不会被任用，儒家官僚当中是看不到这样的野心家的。毋宁说，舍弃一己私利，培养清廉、笃实、公直的人格才是儒教个人伦理的德目。

其次是共同体伦理中的相关伦理。正如上文所述，第1节中所提到的徐麋陞关闭工厂是为了杜绝富商大贾“专利病民”，而这种想法是以万物一体的仁思想为基础

---

[65] 《张全集》卷三八，奏议三八，《荐举人才摺》。

的传统儒家的想法。万物一体的仁由明代中期的王阳明所倡导，后来成为明清时期共同体伦理的基调，王阳明着手整备的乡约、保甲等乡村共同体性质的社会关系是这一思想的基础之一。其内容是，万物在一体的脉络之内各得其生存之所，这一脉络就是仁，徐赓陛是从相关伦理性质的“仁”的立场出发，把工厂的创办者陈启元视为“独专利”的。虽然“仁”在这里是朝着抑制初期资产阶级在农村活动的方向发挥功能的，但反过来，我们也不能忘记，例如明末，东林派（明末的改革派）为了制止“豪强”（清末民初的初期社会主义者朱执信将其作为“资产阶级”的译语），即拥有特权的大地主的专横而提出的均田均役（徭役、赋税的公正化）论，还有清初黄宗羲（1610—1695）、王船山（1619—1692）、颜元（1635—1704）等提出的理想主义的土地再分配论、佃户的自耕农化论，以及晚清陶煦的现实主义减租论等经济思想也都来源于“仁”<sup>〔66〕</sup>。也就是说，在正心、诚意、修身、齐家的基础上，形成了与此构成立体关系的治国、平天下层面的经济、社会、政治思想（经济、社会思想在中国几乎都带有政治思想的一面），而这正是以仁为骨胎的晚清的大同思想。

关于大同思想，康有为在《大同书》里为我们描述的大公无私的理想世界——抛弃了一切排他性的自私，

---

〔66〕 参见户川芳郎、蜂屋邦夫、沟口雄三著《儒教史》（山川出版社，1987）第十一章。

不仅残疾者、老人、孤儿，而且男女老幼、少年、青年、壮年，甚至黄、褐、黑、白所有人种都能过上平等、富裕的生活（这也是孙文把共产主义称为大同主义的缘由）——已经充分体现了大同思想里作为社会思想的部分，这里就不再展开，只想简单地谈一下可称之为“大同政治思想”的民权派的共和政治思想。

例如，我们可以从大家所熟悉的《湘报》中随意摘录几段：

梁（启超）君所论，……由一君之世而变为民主之世，此天道之自然。

若君若臣，……若官若民，……而等以分，……相疏相间，……自离自戕，……而其等终于不保。于是……遂欲合天下之等而平之。……墨子之兼爱，尚同也，佛法之平等也。……尚同则公，公则恕，恕则和，和则无不理。……盖尚同为仁之起点，平等为仁之交线。

仁者，人所得于天之生理也。孔子之答仲弓问仁也……则所欲者必施于人可知，斯固天下之公理矣。……常人是有是情，而自私其情，……若君子则不然。己有是情，则推其情以公诸天下，故能以天下之至私，成天下之至公。<sup>[67]</sup>

---

[67] 以上分别为《湘报类纂》《问民主之说》一则、卷一甲上，皮嘉祐《平等说》、乙上，《向味秋院长上文在沅州府南学会分会讲义》。



从这里可以看出，天理作为万物一体的仁的脉络融汇了墨子的兼爱和佛教的平等，扩展成为大同之公理，并且天理作为天道之自然、得于天之生理，即人天赋之自然，是从自然法的角度被理解的〔68〕。这种自然法式的理解同时也被适用于国际法，在大家熟悉的《湘学报》上就有这样的论述：

公法本性法、义法，推其所出，仍本于天。……盖性法……本于天性，性无不善，至善之法。

公法出于天然之理，天然之理原于道。舍道非理，舍理非公法。〔69〕

民权共和派的对外认识过于乐观，一个主要原因就在于对公法的这种中国式的（以对“天”“理”的乐观主义为特征的）理解。

由此可见，政治上的大同思想立足于“万物一体

---

〔68〕 晚清的民权思想具有中国特有的自然法的性质。例如，从刘师培的思想来看，“天理者，则人心中同然之公理”（《理学字义通释》理），“人之良知同，则人之得于天者亦同。……岂可制以等级之分乎”，“自然法即性法。……法律基于天性之自然，故云自然法。……案此即良知之说，盖人生而具天然之理，即有分所当为”（《中国民约精义》卷三），“有益于人之谓仁，无损于人之谓义，义也者勿为所不当为也”，“故义之为德，所以限抑一己之自由，而使之不复侵犯他人自由也”（《理学字义通释》义）等等。而且特别值得注意的是，在同一语境中他还谈到了蒲鲁东和巴枯宁。晚清的共和主义、社会主义、无政府主义无不受到这种传统思维的极大影响，甚至可以说都是以大同性质的自然法为骨架的。以往的近代中国思想研究完全疏忽了这一点，所以特别附记于此。

〔69〕 《湘学新报》（台湾华文书局刊行，1966）第四册，《交涉之学》及《公法通义叙》。

的、相关伦理性质的仁”当中的“反专制”，一方面以反专制君主，另一方面以反“豪强”及更具有普遍性的反利己为基础，从自他平等到人人生存的公理，再到基于天赋之理的公法，呈同心圆状不断扩展，其共和主义从初期开始就带有浓厚的社会主义色彩。需要留意的是，正如公法被称为“性法”一般，这些自然法性质的政治思想以传统的性善说以来的道德天性为根据，和道德性是互为表里的。并且，修身和平天下在同一层面的无媒介的连续（也就是执政者通过修身所养成的德性不经过任何媒介，马上就能给天下带来仁的那种以执政者一人为中心的、同心圆式的德治主义）在明末被否定以后，政治世界（治国、平天下）和个人的道德伦理（修身、齐家）虽然仍旧围绕着同一个轴心相互关联，但已不再是以往的同圆心式的连续，而是圆柱形的立体的连续，也就是说，在更高的层面作为另一个世界而独立存在。然而在这过程中所产生的政治思想却仍然立足于相关伦理=仁，所以并没有出现像欧洲那样所谓政治和道德分离的现象，而发展成为了近代的共和思想。在这一点上是具有独特性的。关于这一点或许有必要另行论述。

读到这里，也许读者已经产生疑问：如果说民权的共和思想是儒教思想在晚清的展开，那么民国初年鲁迅等人的反儒教又和其有什么关系呢？而张之洞所说的“中体”的“中”即“中学”、“忠”又如何解释呢？

关于鲁迅的反儒教，这里只简单地说明一点，鲁迅

所反对的是以孝悌为主轴的宗族性的共同体伦理当中父权性质的上下恭顺伦理，而并不包括儒教全体。这一上下恭顺伦理把从明朝到清朝的万物一体的仁之中的共同体的伦理性，仅仅作为父权制内部的纵向的相互关系，即恭顺的相互性而吸收了进来。仁当中的横向的相互性，即我所说的相关伦理性质的仁，则要等到清代中叶的戴震以后才开始作为一个独立的存在凸显出来。其后，经过龚自珍的《平均篇》、太平天国“父天主之下、天下一家是兄弟”的父权制内部的平等，再加上刚才提到的诸子学、佛教，以及欧洲平等思想的流入，才发展成为共和思想，直至最终否定了孝悌恭顺伦理这一在宗族制、地主制的乡村共同体中绵延不绝的现实中的等级意识形态。简单地说，被否定的是纵向的恭顺伦理，而否定它的则是与其共有同一个基础的横向的相关伦理理念在历史演变中形成的成熟体，即大同共和思想。

下面是关于张之洞的“中体”的问题。首先需要留意的是，张之洞是官僚、政治家，而不是思想家。对于张之洞来说，儒教的意义主要在于个人伦理方面，其内容也就是上文所列举的清廉、笃实、公直，还有忠。<sup>[70]</sup>

正如前文所述，张在进一步推动洋务，培养录用更多洋务人才的进程中，也为了鼓舞中国人的民族气概，

---

[70] 关于张之洞本人，他的弟子写道：“服官四十余年，乡里未造房舍置田产，兄弟除本房外共五房，皆代置有庄田（指宗族共有田产），无私财焉”（《张全集》卷二二八，《弟子记》）。即便有所夸张，在全集的字里行间也可看出以清廉为重的张的人生观。

写下了《劝学篇》，并在有关写作目的的说明中多次重申以中学为体、西学为用。只要通读他的全集就可以了解到，根据他所留下的上奏文、公牍、电奏、电牍、书信汇编而成的全集几乎都是他为洋务苦战的记录，除了上面提到的荐才摺以外，谈到儒教的只有《劝学篇》和有关学校的部分，在全篇中所占的比重或许还不到百分之五。也就是说，儒教对于他来说不是思想，而只是人生的一部分，即思想、行动伦理方面的指针（请注意，这一点和前一时代的如龚自珍、魏源他们完全不同，对他们来说，儒教思想已成为了人格的骨架、文章的主题和内容的构成要素）。张的学校教育也是以洋务人才的教育为主眼，**正因为此**，他才会主张“中学”的必要性。也就是说，正因为他致力于培养以洋务为“用”的人才，才会越发要求这些学生具备作为“体”的中国民族的传统伦理，换言之即民族精神、民族气概。

顺便提一句，荐才摺当中作为推荐之词所使用的“体用兼备”的“体”是指伦理，尤其是个人伦理，而“用”是指实务能力和洋务能力，“以圣经之纲常义理为本，以古今中外之经（世）济（民）才艺为用”<sup>[71]</sup>只不过是“体用”较为详细的表述而已，不能被纲常义理这一夸张的用语所迷惑。比如，在网罗了需要学习的圣贤及其著作名称的《书目答问》中，经学家、史学家、理学家的分类部门里都可以看到以“实事求是”而

---

[71] 《张全集》卷一〇一，公牍一六，《札南北司道书院改试策论预防流弊》。

闻名的顾炎武的名字，事实上张之洞本人也以实事求是为座右铭，只要我们仔细斟酌他的著作内容<sup>[72]</sup>，便不难理解他的本意。张之洞也曾强调：

经国以自强为本，自强以储才为先。

中外交涉事宜，以商务为体，以兵战为用，以条约为章程，且以周知各国物产、商情、疆域、政令、学术、兵械、公法、律例为根柢，以通晓各国语言文字为入门。<sup>[73]</sup>

由此可见，他所主张的中体的“体”既不是中国哲学里所谓体用论的“本体/现象”中的本体，也不是西洋哲学的“本质/作用”里的本质，而应该理解为和我们日常所说的“根本性的事物”差不多。就上文的引用部分而言，“本”应该是意思最为接近的词语。如同日语里“和魂洋才”一样，“魂”因为比“才”更为根本，所以给人一种地位更高的印象，作为人之本的“体”也不过是因为和“用”相比更为根本，所以在语感上显得更优越、更重要而已。

一个比谁都更热心于洋务运动的人——换言之，一个承认欧洲文明的优秀、在当时比任何人都更致力于吸收

---

[72] 此外，还可以看到黄宗羲、张履祥、戴震、龚自珍、魏源等人的名字。另，以下叙述参看藤井友子《張之洞の中体西用論——“西学”を学ぶ知識人の“倫理”について》（《駒沢大学外国語部論集》18，1983）。

[73] 《张全集》卷八九，公牍四，《札司局设局讲习洋务，延访洋务人才启》。



欧洲文明的人，反而更重视接受异文明的主体的民族认同，并试图通过“体”这一用语的语感来表达自己的用意，这也是一件很容易理解的事。张之洞既没有说除了技术以外“所有的都是中国最优秀”，也没有说“政治、思想、文化”都不需要进行改革。这种狭隘的排他性的国粹主义和固陋的保守主义根本与他无缘。毋宁说，在他眼里，欧洲的先进性是再明白不过的现实，吸收“各国物产、商情……公法、律例”，并为此掌握各国语学是自强的当务之急。正因为他已经意识到各国文明占有绝对优势，才会对吸收对方文明的主体自身的丧失产生强烈的危机感。所以，张之洞对于“中体”的提倡，和一般的说法恰好相反，应该看做是自觉到自身劣弱的危机意识的表现。

事实上，《劝学篇》中论述“三纲”的《明纲篇》的目的之一就在于教戒“贵洋贱华之徒”。又如论述学之顺序的《循序篇》，以“今欲强中国、存中学，则不得不讲西学”开首，以“（但）其西学愈深，其疾视中国亦愈甚，虽有博物多能之士，国家亦安得而用之哉”结尾。

不过，尽管如此，我并不是要把他所说的“中学”归结为民族精神、爱国心来进行美化。虽然他所说的“中学”更多的是指个人伦理的涵养，但其依据的“纲常义理”之中当然包含了恭顺伦理，很容易就和对体制的恭顺联系在一起，就这一点而言，不能否认其在客观上也能为体制承担意识形态功能。既然保国安乡的忠的实质内容就是既成国家、既成乡村的保安和维持，那么



在他的“中学”里，“忠国”趋向于“忠君”、“安乡”趋向于孝悌秩序的维持便是不可避免的归结。我不过是要指出，在承认这一结果的同时，我们仍然不能忽视，他的“忠君”不是对朝廷的隶属性的忠诚，而是对于被比拟为统一的中央集权国家之“核心”的、那个必须护持的“核心”的忠诚，并且“安乡”的第一要义是针对外敌的乡土保全。而这一点和下述事实并非无缘：也就是说，他的所谓“纲常义理”尽管包含了恭顺伦理，但另一方面，正如上文所述，其圣经义理之学是以“实事求是”为宗旨的，例如黄宗羲的《明夷待访录》、唐甄（1630—1704）的《潜书》等被视为批判体制的著作也被列入了“学”的对象；从《书目答问》来看，总的来说他是从历史性的、客观的角度来把握“学”的。

另外，张之洞的儒教伦理有一个特征，在他有关儒教的寥寥数语中，极少有涉及孝悌的，而几乎都和忠有关。忠和孝悌在既是个人伦理又是共同体伦理这一点上原本有共通之处，但不同的是，孝悌是为了维持乡村共同体内部的秩序，也可称之为内部的伦理，而忠则是为了保护共同体不受外敌侵犯，因此超越了共同体的范围，是从外部来把握共同体的。两者尽管都包含了恭顺性，但恭顺性之间存在微妙的差异。张在《书目答问》的史部一类中，列举了顾炎武的《天下郡国利病书》等经济文献，以及南怀仁的《坤舆图说》、魏源的《海国图志》等介绍世界各国的著作，还有《圣武记》等发扬国威的记录等等，从这里也可以看出，他的忠不单单是

对既存朝廷的盲目的、隶属性的忠诚，而是对应该保护、值得保护、立足于世界的理想“国家”的忠诚，所以和宋代的“忠”所包含的闭塞的家产官僚式的“恭顺”性质迥然不同。

综上所述，把张之洞的“中体”看做是以维持旧态依然王朝体制为目的的意识形态，甚至视为“教条”是不妥当的。还有一点需要补充的是，如果我们从“中国的传统思想、文化”这一最普通的含义来理解“中体”这一用语的话——事实上以往人们常常就是这样来理解的（当然也常被当做顽固守旧的代名词来使用），那么从中体和（作为哲学以及政治、经济思想的）儒教思想传统的关联来看，晚清的“中体”又应该如何来理解呢？

其实这个问题的答案已经隐含在了上述（依据“天”“理”的）大同思想、共和思想之中。如果我们把“中体”理解为中国的传统思想和文化，那么“中体”作为大同、共和思想中所内含的中国的独特性，已经被牢牢地保存了下来；反过来，若把大同、共和思想中所包含的独特的、传统的部分重新命名为“中体”的话，那么我们可以认为，这一“中体”通过共和思想甚至被毛泽东思想所继承。正如读者们已经觉察到的，从思想史的角度来说，看起来具有前近代性质的徐赓陛其实却和共和思想一脉相承，而主张“专利”致力于培养资产阶级的洋务派正因为其趋向于资本主义，和以往的看法不同，反而与作为革命思想的大同性质的共和这一

革命思想互相对立。也就是说，从思想的角度来看，“专利”的彻底因其志向于“私”的自立而具有和大同性质的共和思想互不相容的倾向，这又反映了中国共和思想的另一面特殊性，这里不再详述。

最后，我们再来看一下把“洋务—变法—革命”当做性质不同的三阶段的论法。首先，作为区分洋务和变法的标志之一，主张民权还是官权实际上包含了上一节所谈到的各种极为复杂的因素，而决不是用思想的质的阶段性差异所能说明清楚的；其次，以往把对中体是护持还是变革看做区分标志的固定观念，从一开始就误解了张之洞的“中学”。而且，造成这种误解的根本原因——对儒教（包括忠在内）不由分说的拒绝反应，就来自于把清朝内部所包含的明代以来的历史展开都舍弃了的“近代剪裁”史观。再者，如果按照一般的看法把中体理解为传统思想的话，毋宁说中体作为革命派思想的重要组成部分已经被牢牢地继承了下来。总之，无论从哪一方面来看，毫无疑问三阶段论都有重新探讨的余地。

我个人认为，不如干脆把洋务—变法—革命这种阶段分类法束之高阁，暂时把所有的历史人物都还原为单独的个人，在这一基础上重新建构新的框架。这个问题留待以后再详述。

无论如何，错综复杂的近代中国显然是无法用主题优先的方法论把握得清楚的。

让我们再以陈启元的事件为例。这一事件涉及多方面的人物：发动袭击的农民——后来成为中国革命主力，——和从中分离出来的会匪；遭到袭击的陈启元——此人不顾周围的蔑视与嘲笑，第一个在中国推行工厂的机械化，当工厂遭到破坏时，不为“宗族”亲友的担忧和劝告所动，后来为广东的国产丝织产业的隆盛奠定了基础，在民国时期还被传颂为“立志高远，魄力雄毅”〔74〕；还有下令关闭工厂的笃实的儒家官僚徐贻陞、在上层推广洋务的开明派的张树声和张之洞，以及他们周围的保守派和康、梁等各种对立的当事者，对这些互相冲突的群体，需要我们从历史现实主义出发，而不是急于“评定”，也就是说，不是采用《春秋》笔诛之法，而是采用《史记》写实之法，从多方位、多层面的现实主义角度来加以把握。〔75〕

近代中国史研究的当务之急是要确立一个广阔深远的视角，以历史现实主义的方法来透视清代史和现代中国。所谓广阔深远的视角，具体来说就是抛弃所有的偏见和成见，脚踏实地地根据事实来俯瞰从清初直到毛泽东革命这一长达三百余年的历史过程。过去，近代中国基本上都是从毛泽东革命出发来回顾的，其中已经混入了历史唯物主义、进化史观的历史价值观念，理论和评价先入为主，结果便制造出了一个主观性的“近代中国”。

---

〔74〕 前揭《南海县志》卷二一，列传，四叶。

〔75〕 汤本国穗《辛亥革命の構造的検討》（《東洋文化研究所紀要》第八一册，1980）是从这一立场出发的一大收获。

而另一方面，无论如何，作为革命的对象一味被否定的清朝才是统合或者说并吞了新疆、内蒙古、西藏等地，将国土扩张到现在的中国版图的王朝，同时也是创造出了最高水准的文学和美术，造就了末代王朝名副其实的繁荣的王朝。而无论是祸是福，近代中国最直接地继承的也正是这一王朝的遗产。以我所说的历史现实主义的态度，从多方位来考察这份遗产，才是我们的近代中国研究不可缺少的第一步。值得庆幸的是，已经跨出了第二、第三步的研究正在不断涌现出来。



## 第十章 一个反“洋务”派的记录 ——关于刘锡鸿

### 1

刘锡鸿，原名锡仁，字云生，广东省番禺县人。光绪二年（1876）十二月，作为驻英国副使随同首届驻英大使郭嵩焘赴伦敦就任，翌年三月，调任驻德国大使，赴任一年有余，于光绪四年解职归国，这一匆匆卸任，据说和他与郭嵩焘之间的嫌隙有关。

此人生卒年月、生平事迹不详。不但《清史稿》，连《清史列传》中都没有记载，我所见到的只有《番禺县续志》（宣统二年刊）人物志五的记载。直接谈及此人的论稿有侯厚吉、吴其敬编《中国近代经济思想史稿》（黑龙江人民出版社，1983）第二编第三章第二节“刘锡鸿的经济思想”，以及赵靖《中国近代经济思想史讲话》（人民出版社，1983）第八讲“中国近代经济思想史上的堂吉诃德式的人物——论刘锡鸿及其经济思



想”。从标题便可以看出，刘在中国是被否定的人物。例如在前一本书里，他被看做是“敌视西法、媚外投降”、“反对资本主义企业发展”的、“狂悖荒谬”的“封建顽固派”；而在后一本书里则被讥讽为堂吉诃德式的人物，理由是他“坚持封建经济思想的教条”，反对修建铁路，不符合历史潮流。

刘锡鸿留有驻英时期写下的《英轺日记》（收录于小方壶斋舆地丛钞第十一帙）<sup>〔1〕</sup>和《英轺私记》（收录于《近代中国史料丛刊》第十六辑），以及在驻德国时写下的《刘锡鸿任内卷略》（收录于中国史学丛书《驻德使馆档案钞》），我是通过这些书籍对他产生兴趣的。此外还有《刘光禄遗稿》二卷（东洋文库藏），其中收录了反铁路论和致李鸿章等人的书信，以及对于郭嵩焘的时事论的评议。

正如上面两本书所指出的，刘锡鸿坚持“重本（农）轻末（商），贵义贱利，黜奢崇俭”的儒家农本主义的观点，从后述重视内政的立场出发反对修筑铁路，并且根据自己的防御战略观对建造军舰极为消极（他认为中国不需要军舰这种攻击用的武器，而对构筑沿海防御用的炮台极为热心），他的后任第二代驻德国大使李凤苞与李鸿章联络频繁，后购入定远、镇远两艘舰船（因在甲午战争的黄海海战中被击沉而闻名），是

---

〔1〕《英轺日记》收录于近年刊行的“走向世界丛书”（湖南人民出版社），于1981年出版，以《英轺私记》为题，末尾附有刘锡鸿《日耳曼纪事》。

洋务方面的活跃人物，和他正好形成鲜明的对比。从他反对修筑铁路、制造军舰等反洋务派的立场来看，把他视为“顽固保守势力”的成员之一也并非完全没有道理。但另一方面，比起船坚炮利来，他更重视内政，并且在初期志向于地方自治和立宪君主制，在这一点上认为他的反洋务和所谓变法派遥相呼应亦无不可。如此看来，甚至可以说，被喻为堂吉诃德的原因不在于他落后于时代，反而在于他走在了时代的前面。

无论如何，他的反洋务不是用简单的图式就可以说明的。这里想借此机会对他的思想内容作一番细致的考察，并为质疑“洋务—变法”这一被普遍接受的阶段论模式提供一份新的材料。

## 2

首先，我们通过《仿造西洋火车无利多害摺》<sup>〔2〕</sup>来看一下他反对铁路的根据。这份奏摺只知道写于他回国之后，具体年月不详，不过从开首处近来有“建议”铺设铁路者云云，可以推测是写于光绪六、七年前后。<sup>〔3〕</sup>

---

〔2〕《刘光禄遗稿》卷一。

〔3〕当时已有薛福成《创开中国铁路议》（《庸庵文编》卷二，光绪四年）、马建忠《铁道论》（《适可斋记言》卷一，光绪五年冬）。光绪六年，刘铭传上奏《筹造铁路摺》（参看《清史稿》卷四一六），十二月李鸿章也接着上奏《采议铁路事宜摺》（《李文忠公全集》奏稿三九，此篇为薛福成的代作。参阅《庸庵文续编》卷上），可以推测刘锡鸿是针对其中的某一篇进行反驳的。

当时反铁路论的论据主要集中于四点：“恐引敌人室也，恐夺小民生计也，恐当路之冲，冢墓必遭迁徙，禾稼必被薰灼也。”〔4〕然而刘锡鸿不愧是经过了欧洲的实地考察：“余暇即遍览其纵横之道，履其制造之局，与其巨商老匠悉心推求，而又博考诸各国豪酋及波斯、日本、土尔奇等国非西洋而效为西洋火车者”，他的反对理由决非那么单纯，其项目多达“不可行者八、无利者八、有害者九”。

先来看“不可行者八”：仅从广州到北京一条线路就要花费七千万两的资金（据他称，当时中国的财政收入不过六千数百万两），官、民双方显然力量不足（一、二）；开凿山川会造成土俗信仰的冲突（三）；若官方参与经营则会带来贪污腐败的弊害（四）；没有保养管理铁轨、车辆的责任体制，每到一省都要经过关卡（关税署），给运行管理带来问题（五、七）；民间缺乏公共道德，盗窃铁轨，还有乘客随身携带家具什物等习惯上的问题（六、八）。

“无利者八”是针对铁路主张派的论据的反驳，例如，主张派称铁路有益于兴国利，刘指出中国只有国内贸易，没有像欧洲各国那样的对外利益；主张派称铁路便于军队移动，可望削减兵员，刘批判其本末倒置，认

---

〔4〕引自薛福成《创开中国铁路议》。又，同治七年（1868）满人官僚宜厘在法国谈及火车优点的同时，作为难以引进中国的理由，只提到会破坏父祖坟墓（《初使泰西记》，收录于《小方壶斋舆地丛钞》第十一帙）；而随着铁路建设论的高涨，反对论的论据也开始多样化起来。

为防止兵乱才是第一要义，而从目前的积弊来看，铁路的修建还不足以促进兵员的削减；对于可利用铁路来盈利的意见，刘则反驳说，引进外资的利息将超过铁路的盈利。

“有害者九”列举的基本上都是民生或财政上的问题。例如，征购民田造成田主的游民化；外国商品流入内地带来奢侈的蔓延并导致贫困和物价的普遍上涨；维修业务的国外委托造成白银的流失和财政恶化等等。

透过这些反对理由，我们可以看出，官僚的腐败、民间的旧习、公德心的欠缺、官民的隔阂等等，刘锡鸿对于中国官、民的现状极为悲观，和当时要求修筑铁路的主张派李鸿章的乐观态度完全相反。例如，民间资本筹集困难看起来属于经济上的问题，而他却举例说，轮船招商局（洋务派创设的汽船运输公司）当初允诺三、四分的利息结果却只给五厘，“近年百姓受欺于官屡矣”，“人皆怨悔深以为惩”，把这一问题看做是官方欺瞒百姓而百姓不信任官方的问题（不可行一）；关于外资利息，他也同样举例说，欧洲的利息为一、二厘，而在中国国内经过官和公司的中饱私囊要涨到一分以上（无利四）。在谈及盗窃铁轨时，他指出，过去也曾发生过英国铺设的吴淞铁路（当时已由政府收买拆除）被人截去铁轨以至于无法运行的事件。由此可见，他不仅对官，对民也抱着极不信任的态度，所以才会预想到马贼劫持火车的危险（有害八）。

这里首先需要注意的是，刘锡鸿对于官、民的悲观

认识和怀疑的态度是在实际接触了欧洲之后形成的，换言之，这种悲观的认识和怀疑的态度同时也是他在有意识或无意识里把中国官、民和欧洲官、民相比较的结果。因此，同样是反对论者，他的想法和当时诸如“引敌人室，禾稼被薰灼”之类的只从国内立场出发、无知或情绪化的观点从一开始立足点就不同。

马建忠、郭嵩焘等人通过欧洲考察自然而然地成为了推动铁路建设的先锋派，而和他们相比，完全站在相反立场上的刘锡鸿不能不说是一个特例。

按理说他们在欧洲的经历并没有什么不同，事实上作为驻英副使，刘锡鸿和郭嵩焘的出使日程几乎完全一致，如果说两者之间有什么差别，那么首先可以想到的就是观察者的视角有所不同，也就是说，面对同样的对象，关心的角度不同，思考的方法不同。如果说刘锡鸿具有独特的视角的话，那么他的视角到底独特在哪里呢？

### 3

刘锡鸿在欧洲——这里仅指在英国——的经历记载于前述《英轺日记》和《英轺私记》中，前者是在光绪二年九月航船停靠上海时开始撰写的名副其实的日记，后者是把所见所闻按不同项目分类整理的所谓英国便览，总共有二十二个项目：开会堂（国会大厦）情形、英国上下议政院、会堂议事情形、英国地方官之制、英伦



(ENGLAND) 讯案规模 (审判制度)、野士凌墩 (乡名) 养老院、英国税课之重、英国选练兵士之法、英国民兵、伦敦监狱、总论英国政俗、英人讲求教养、伦敦多善举、跳舞会、茶会、西人重游息、西人喜种树、美亚 (MAYER) 嫁女、英人丧葬之礼、西人不重后嗣、西人厌有家之拘束、克来斯麦司衣符 (CHRISTMASEVE)。

之所以不厌其烦地把所有项目罗列出来，是想说明除了跳舞会之类有关风俗的几项之外，其余项目都与政教有关，而实地考察的动物园、水族馆、博物馆或者铁路、工厂、邮局、电信等等与物质文明相关的事物却完全没有记载，并且有关风俗的记录也都和中国的礼制密切相关。用一句话说，这是一部礼乐刑政的英国版，由此我们可以相当准确地估计出其视角的特征。

事实上，这一预见的正确性在《英轺日记》的开首便得到了证实。

日记开头写道，在从天津开往上海的船上，一位洋人船客力陈开矿和修造铁路为中国当务之急，刘锡鸿便以“中国立教尚义不尚利，宜民不扰民”来说服对方。在他看来，《大学》的格物致知目的在于“为道”而不在于“为器”，“身心家国天下”的“（正心、修身、治国、平天下之）正修治平”比“一器一技之巧”更为重要。因此，为教授西洋“器技”之学而新设的“格致书院”〔5〕

---

〔5〕 参看坂出祥伸《中国近代の思想と科学》（同朋社，1983）第四章第二节。据坂出氏的研究，书院创立于光绪二年五月，而刘的发言距此不到半年，可见信息传播之迅速。



应改称为“艺林堂”，士大夫不应直接参与。那么士大夫们又该如何呢？他认为，现在的士大夫“惟取时文之习套，略观而摹仿之”，而“今之士宦”就好比“操奇技赢之商贾”，不但不诵习“经史语录”，也不讲求“学问经济（经世济民）之理”。身为士大夫原本应“自治其身心，以经纬斯世”，而不应“以百工商贾之行”“为临民治世之事”。所以，“欲拯今之贫弱，当由饬吏治始”，而“饬吏治，当由端士习始”，而要“端士习”则“当由审义明道始”。

刘锡鸿本来就认为西洋的富强在于其“政治之根柢”，然而“自西洋各国以富强称，论者不察其政治之根柢，乃谓其富强实由制造。于是慕西学者如蚁慕膻，建书院以藏机器，而以‘格致’名之”，“岂政令不讲，民生不恤，而惟船炮机器之是恃，遂足治天下邪”？所以，不整顿“政令”、充实“民生”就没有中国的富强。〔6〕

据说他平时使用刻有“儒侠”二字的印章，〔7〕这种以“道”为本，以“器”为末，或者以政教、民生为士大夫之首要责务的想法，毫无疑问是儒家的正道，并没有什么与众不同之处。只不过说明了他是持守着这种儒家传统踏上了赴欧之途的。

尽管如此，如果这里一定要发现什么特别的地方，

---

〔6〕 以上《英轺日记》一至二。

〔7〕 《番禺县续志》。

也许可以这么说，他的传统并非固陋、排他、国粹性质的传统，而已经把西洋的“政治之根柢”也纳入了视野；换言之，他在航海出发的时候就已经站在了一个能够把“政令、民生”——在他看来就是“政治”——作为一般课题来思考的普遍性的地平上了。

从别的角度来说，正因为他不具有排外性和国粹性，所以对于西方精巧的机械文明也充满了好奇心，甚至有时还表示敬佩，在必要的时候也显示出了贪婪的学习热情。对炮台的研究就是一个很好的例子。那还是在赴英国的航海途中，刘在中途停靠的英属马耳他岛和直布罗陀港参观了当地的炮台之后，就开始了对于炮台的研究，回国后写就的《访求筑造炮台模式摺》及《筑造炮台未尽事宜十条呈总署王大臣书》<sup>〔8〕</sup>便是其研究成果。据传那以后，中国各省的炮台或多或少都借鉴了他的炮台筑造法而得到了巩固，<sup>〔9〕</sup>这也是他为“自强”做出的一份贡献。

至于他所反对的铁路，和第一次在埃及乘坐时不同，当在伦敦坐上“以巨石为飞桥”的高架火车时，他也禁不住赞叹其“骇心惊目，无非异观”，并写道：

每行百里，人纳车价仅一息零，较之未有火车时，省费数倍。故商旅之车，有群居之室，有别

---

〔8〕 均出自《刘光禄遗稿》卷一。

〔9〕 《番禺县续志》。

室，皆漆皮软几，玻璃明窗，坐卧殊觉畅适。其贵者所乘，则锦壁、绣帘、文榻、画案，瓶添净水，盘供鲜花。虽轮行如飞，风霆贯耳，终不改书斋闲憩之乐。车后厕旒浣器，亦极整洁。

惊叹之情流露于字里行间，<sup>[10]</sup>可见他也决不是对机械文明嗤之以鼻的人。

对于机械文明或者说范围更广的西方文明，他不但没有偏见，而且还虚心学习，从这一点来说，他的“天下”的的确确是“世界性（universal）”的天下，只不过对他而言，“天下”终究是“平天下”的“天下”，也就是说不单单是地理空间上的概念，也是儒家特有的道德价值空间，其道德价值当然贯穿于普天下的文明之中。换言之，在他看来，世界文明不论东方还是西方，以道为本、以器为末是理所当然的本质。

在他眼里，文明必须以道为第一要义，器只有在不妨碍道或者与道并行不悖、甚至将道发扬广大的情况下，才能成为文明之器——从结论来看，这便是他对西方文明的基本态度。这种态度就好比照相机的三脚架，决定了照相机的位置和角度，所以他的英国见闻的视线和焦点也受到了位置和角度的规定。

例如，当他看到市民坐在海德公园的长椅上休息的时候，便认为那是“国主”考虑到人们居住在高楼大厦

---

[10] 《英轺日记》一〇。

中“无呼吸通天处，虑以气郁生疾疫”，所以特意开辟此园，“俾民人闲暇，散步舒怀，以畅其气”，反映了“国主”对“育民”的重视。

当看到道路施工的工作人员，就想到其背后的劳动福利政策，“人无业而贫者，不令沿街乞丐，设养济院居之，日给饔餐，驱以除道造桥诸役。故人知畏劳就逸，转致自劳而自贱，莫不奋发以事工商”，并特别写下评语道：“国之致富，亦由于此。”

刘认为“英人制造之巧”是因为背后有专利认可等奖励政策的保障，“官为经理以归利，人人咸乐图谋”，并以某人因自己发明的炮术新法被官吏盗用而诉诸法庭，结果国王被责令赔偿一事为例，特别指出了政策的公平性：“人有一得之技，尊如朝廷，不能以势相抑遏，夫安得不劝？”

在蜡人馆看到林则徐的蜡像时，他认为林则徐尽管“几窘英人”却仍然受到如此厚遇，是因为其“忠正勇毅”受人尊敬的缘故；当看到刑具的蜡像时，便联想起英国的刑律，称赞英国刑政严正宽大，除谋杀者、叛逆者被处死刑以外，“鞭挞之刑，第施于凶狠较甚者”，其他犯罪则“以民命为重，而惩戒从宽”。

在参观伦敦泰晤士报社时，当得知一天二十八万份报纸用印刷机不到十名员工就可印刷而成，而且一天的销售额竟高达洋银四千三百余元时，不禁问了一个经营者意想不到的问题：为什么不用人力让一人一天印一百份报纸，雇用二千八百人，让他们每人都获得一天挣一

元半工资的机会呢？如果每人平均抚养八口人的话，总共可以养活二万二千余人，为什么一定要用机器，来剥夺这万余人的口粮呢？当他得知原因在于英国的产业活力和民富之丰时，就想到：“以一事之利，贍养数万人，则此数万人者安于粗贱之役……芜废有用之心力，闭遏生物之根源”，而在这一点上，英人积极立业，研究心旺盛，互相竞争技艺；这又让他联想到基础教育的充实，认为这也是因为男女儿童自幼都入学读书，学习天文、舆图、算法，“皆能殫竭智力，以就一艺”的缘故。<sup>〔11〕</sup>

由此可见，对于所见所闻，他必定要举一反三，探究其原因所在，也就是要弄清作为西方文明兴盛之“根柢”的政教、民生和西方之“道”的实际情况。

即便是对火车的描写，他也总是会注意到“净水、鲜花、整洁”等那些和道德性相关的现象，所以我们只能这样来理解：他的视线从一开始就把焦点对准在了“道”而不是“器”上。

事实上，他在某农场参观耕耘机和脱谷机的时候，曾询问村里有多少“义塾”，对方回答说，现在已增加到十所以上，从五岁到十三岁的孩童都在这里接受严格的教育，所以不至“群为鼠窃狗偷之行”，刘不禁感慨道：“嗟乎！余之来此以阅耕也，而所闻乃治盗之说”，尽管接着又参观了制材机等其他器械，但他都觉

---

〔11〕 以上分别引自《英轺日记》九、一五、一八、一三、一六。

得“皆非余所心属”。在参观农机的同时询问义塾即英国的小学数量，以及与此相关的有无群盗的问题，想必回答的人也一定为这突兀的提问而感到困惑，不明白这些问题之间有何关联。然而对于刘锡鸿来说，这才是真正的农机考察。因为机器为富农节省雇耕的费用会“使人习逸”，而剥夺贫民就劳机会就会使他们“失衣食之资”，如此一来必定会发生治安上的问题。<sup>[12]</sup>这是从中国的现状出发很自然地就会想到的问题，所以，对于他来说，不谈这个问题也就无所谓农机的考察。

这样看来，在上文所列举的他的视角和看法中，那些我们所隐约感觉到的类似于英国礼赞（例如对海德公园或道路施工的过于善意的解释）或有崇洋媚外之嫌的叙述，实际上并不是什么乡下人的廉价恭维，在其背后隐藏着对他来说不能不感到心痛的中国的现实。

也就是说，在他眼里，普遍主义（universalism）根本不是什么从普遍的地平来眺望东西文明，或者在政教、民生为第一要义中发现天下的普遍性等冠冕堂皇的言辞，而是在世界的普遍性当中，不得不体悟到英国的优和中国的劣的苦涩经验。

在上一节中已经提到，反对铁路论的理由“有害八”中有一条是担心列车为马贼所劫持，这个理由看起来十分唐突，但光绪元年，在距离刘的出生地广东省番

---

[12] 《英轺日记》三五。



禺县不远的陆丰县和南海县，从前往赴任的知县所留下的有关当地的械斗、集团盗窃，以及三千余人对缫丝工厂的袭击事件的记录<sup>[13]</sup>来看，刘的担心并不是出于对百姓过分悲观的怀疑。

即便其中夹杂着悲观情绪，也如上文所述，是有意识或无意识中把中国和英国相比较的结果，说得极端一点，或许是映在他眼中的文明的优劣悬殊，令他体味到了后来鲁迅所感受到的对本民族的哀痛。

按照当时的一般想法，西洋的问题在于器，至于道，正如张自牧——郭嵩焘（或许也包括刘锡鸿在内）在航海途中所阅读的《蠡测卮言》<sup>[14]</sup>的作者——所言，最多不过停留在“中国有中国之教，西洋有西洋之教，彼西洋之教不必行于中国，亦如中国之教岂能行于西洋”<sup>[15]</sup>这种相互主义式的相对认识上。而对于超越了这层相对性的壁垒——同时也是保护劣败者的屏障，站在世界普遍的地平上的刘锡鸿来说，在不得不比别人更早地意识到“败北”这一点上，或许只能说是不幸的。

他的反铁路论，从某种意义上来说，也许可以看做

---

[13] 徐赓陛《不自谦斋漫存》（近代中国史料丛刊，第七八辑）。

[14] 据《郭嵩焘日记》（湖南人民出版社刊。以下称《郭日记》）光绪三年十一月五日记载：“张力臣著《蠡测卮言》一〇卷，专谈洋务。先刻第二、第三两卷见寄”。小野川秀美推定写作时期为光绪十年前（《清末政治思想研究》，65、67、69页），这一结论有必要进行修正。

[15] 《瀛海论》（收录于《小方壶斋舆地丛钞》第十一帙）十一。这里所说的“教”是指圣人之教和天主教，也可理解为刘所说的“文明”。

是中国所发出的一份为时尚早的“败北”宣言。

#### 4

那么，刘锡鸿是不是只能站在普遍的文明观上，彻底忍受这种败北的痛苦呢？这也未必尽然。

光绪三年（1877）二月二十七日，郭嵩焘和刘锡鸿接受了井上馨的来访。当井上问道：“中国（矿产）宝藏实多，何为货弃诸地，胡不效西法改弦而更张之？”郭嵩焘默然不答。<sup>[16]</sup>然而很快就在给李鸿章的书信中谈及此事：“嵩焘赧然，无以为答”，并痛陈修筑铁路等洋务为当务之急，<sup>[17]</sup>可见当时的沉默对于他来说是多么沉重和痛苦。

然而刘锡鸿却没有察觉到郭沉默的含意，反而从旁插话道：“且君之综司户部，亦尝革户部之弊政否？”井上回答说我很愿意改革，但众人不跟从我；对此刘反驳说，不是众人故意犹豫不从，而是祖宗制法都有深刻的含义，长年累月不能不产生弊害是因为有人“以私害法”，胡乱改革旧体制只会引起祸乱，“我中朝敢不以贵国为戒乎？金、银、煤、铁等矿，利在焉，害亦存焉，非圣天子所贪求也”。

这里插一句题外话。文章开首提到的郭、刘之间的

---

[16] 《英轺日记》二四。

[17] 郭嵩焘《养知书屋文集》（近代中国史料丛刊，第一六辑）卷十一，伦敦致李伯相。

矛盾开始激化是在这次会谈不久之后，<sup>[18]</sup>此时两人的关系尚未恶化。顺便提一句，据《郭嵩焘日记》记载，

---

[18] 关于两人的不和在《清史稿》郭嵩焘传、《番禺县续志》刘锡鸿一项中也有记录。据前书记载，两人不和导致了郭嵩焘奏请回国；而据后书记载，结果是刘锡鸿被调任德国大使。据郭称，原因在于光绪二年刘出于“自私自利之心”发起运动阻止郭递交有关洋务的奏摺（《郭嵩焘奏稿》岳麓书社刊，326页），《清史稿》也采用了这一说法。但据当时《郭日记》记载：“刘云生……过谈。云生于洋务颇有见地，而于世事多未谙悉（旁注：具摺示之，乃至愤切以争），盖所见原自高人一等也”（光绪二年闰五月二十六日），可见两人之间不过存在意见的对立而已，正如后来的日记所示，当时的关系极为亲密良好。据《郭日记》称，两人关系突然恶化是在刘被调任德国大使（仍逗留英国）之后的光绪三年七月六日，有人向郭告密说，刘不但瞒着郭记日记，而且每隔十天就把日记寄给军机大臣沈桂芬和吏部尚书毛昶熙，郭勃然大怒，“绝不意其险毒至于如此”。至于郭为什么会刘寄日记给沈、毛这件事如此气愤详情不得而知，或许背后存在着路线上的对立。尽管如此，自那一天起，郭在日记中对刘的谩骂委实不堪入耳：“念云生相处，骄气横肆，全无人理，展转思之，遂至失眠”（同年七月十八日）、“居此八月，受刘云生之累太多。竟不知前生孽债何以如此之深。然刘云生凶横顽悖，亦人世间绝无仅有之谬种也”（同年九月十五日），仿佛丧失了理智一般。而刘对此事只字未提，又越发显出郭的愤怒不同寻常。路线上的对立直接表现为个人或人际关系上（毛是提拔刘的人）的感情对立，如果说从这里可以看出当时中国官场的“畛域”有多么根深蒂固，似乎也不为过。（又，本文开头提到的《中国近代经济思想史稿》把回国以后写成的郭对刘的批判文章当做赴任欧洲之前的资料来处理是不妥当的。）

顺便提一句，郭嵩焘的后任曾纪泽在到达伦敦之后首先给郭看的就是《英轺日记》。对郭来说这绝不是一件令人愉快的事。在当天的日记中他又写了一大串谩骂之辞，例如，和波斯藩王的会见等内容都是照搬翻译所言，其“矫诬”反而暴露了“用心之狡诈”；“人伦之旨，仁义之言”“一皆以济其逢迎谄合之术”等等（《郭日记》第三卷，光绪四年十二月十四日）。平心而论，应该说郭的偏见更为强烈。

另外，刘寄给沈、毛的日记经抄写转到曾纪泽等人手中，张自牧的《蠡测卮言》为郭、刘所传阅（参见注13），马建忠的建白书收录于曾纪泽的《使西日记》（光绪四年九月八日条），还有李凤苞评价西欧议院制的《巴黎答友人书》（《皇朝经世文续编》卷一〇三）收录于薛福成的《出使日记续刻》卷八等等，从这些事实可以看出，当时有关欧洲情势的文书在有识者之间被广泛传阅。

这一天的主要话题是英国税制，当和井上谈到茶、烟、酒等非生活必需品以及狗等宠物的课税问题时，刘发言道：

此法诚善。然非民主之国，则势有所不行。西洋所以享国长久，君民兼主国政故也。

郭认为“此论至允”，大为赞同。如此看来，在刘锡鸿这一天的发言中还包括了对立宪君主制的赞同意见，看起来和前面遵守祖法的议论互相矛盾，但刘在谈及日本时曾这样说道：

日本国政令改用西法，并仿其衣冠礼俗，西人皆鄙之，谓摹仿求合，太自失其本来也。

而且他也曾提到过洋务派知识分子的先驱容闳（1828—1912）虽是华官却身着洋服，认为洋人免冠，我应拱手应之，“若舍我而效彼，且反为笑”<sup>〔19〕</sup>。由此可见，他的所谓祖宗制法，不过是指官制、礼法等礼乐制度而已，也许正因为此，看上去至少他本人并不认为自己的发言有什么矛盾（关于他对立宪制的态度留待后文再述）。

刘在井上馨面前毫不留情地说道，民族固有的文化

---

〔19〕《英轺日记》六。

和道德应得到保护，其中一个礼乐制度，另一个就是不贪图利益，在这一点上中国反而应该以过度模仿西方的日本为鉴。想来对立宪君主制的发言深表赞同的郭嵩焘也一定为其“魁岸负气”〔20〕的“国粹”主义而哑口无言，在和“利”相关的“自强”路线上的分歧或许也是造成两人不和的原因之一。

那么，是不是刘锡鸿把采矿看做为贪图利益，或者对于和“利”有关的一切事物都予以排斥呢？事实也并非如此。和井上交谈一个半月以后，刘在会见波斯藩王时曾有过这样一段对话〔21〕：

王：“中国孔圣之教，禁人言利，戒人尚力，知敛退而不知奋进，故易弱其国也。”

刘：“是更不然。孔圣之戒言利，为敛财害民者耳。其禁尚力，亦为恃强肆恶者耳。足食，足兵，治国何尝不务富强？但所以致富强者，准绳乎仁义之中，故其教为万古所不能易……今英国知仁义为本，以臻富强……”

这里可以看出，刘所说的“利”指的是“敛财害民”，而不是一般意义上的“利”。他反对开矿实际上是

---

〔20〕《番禺县续志》。

〔21〕以下《英轺日记》二九。又，据《郭日记》（参看注17附记）记载，会见的不是“藩王”，是“公使”。



因为他根据以往的经验，<sup>[22]</sup> 担忧官员、胥吏、大绅往往以此为敛财手段，结果反而会害民。

我们再来总结一下上述分析。刘锡鸿真正想要对井上说的是，表现在礼乐制度上的民族固有的传统文化——广义上还包括祭祀、民俗、习惯等等——价值必须得到保存，在引进西洋之器的时候要从该国当时的历史、社会状况出发，如果有害于道，无论可以带来多大的利益，也不应该舍道求器。而这里所说的“道”，就是在和波斯藩王的对话中竭力主张的“仁义”。

正如上文所述，对于采矿，刘并非一概否定，也就是说，他并不反对欧洲的采矿。既然英国“知仁义为本，以臻富强”，那么这“器”便是有用的。他也谈到英国的邮政制度给国家带来了相当丰厚的国库收入，而作为受益者的人民承担了很大一部分费用，但对于这负担“民乐其便，无或怨者”<sup>[23]</sup>；同样，如果矿山真的对民有益的话，那就是有用的。为什么呢？因为其以仁义为本（他所说的仁义当中“民乐”是一个很大的要素，这一点留待后文详述）。关于仁义，他承认欧洲的确是

---

[22] 关于开矿，刘认为，就算为增加国库收入采取官营的方式，结果也只会助长吏胥的贿赂和贪污，有害无益。即便许可，也应该通过纳税申报额的投标把许可证发给牙户，招募无业游民进行开采，把利益还原给民而不是归于官府，这样对国家也有利。因为无业游民可以因此而获得衣食，而且物产丰富价格也就低廉。所以采矿应由督抚直接交给当地的生员、贡生来经营管理，而不能委托给那些胃大如斗的地方官和大绅。但因为埋藏量有限，所以只够充当被禁止的倡优赌博之辈的失业救济，不能当做长久之计。在他看来，只有从大地生长出来的农作物才是长久的。

[23] 《英轺日记》一四。



先进的，但并不因为中国没有同样形式的仁义，就认为中国是落后的。

他承认欧洲的器的优越性，同时也承认其根柢的道=仁义的优越性。但这并不意味着欧洲本身的优越性，而不过是创造出了先进的“器”的根柢的先进性，因此是个别的、相对的。

他认为，在中国采矿有利也有弊。利是金银煤铁等物质利益，弊是敛财害民即仁义之害。听起来或许有些强词夺理，他的意思是说对仁义有害，而不是中国没有仁义。在欧洲以仁义为根柢的器在中国却可能有损于仁义。这种场合，不引进这种器，也就意味着把中国的仁义作为中国的东西来加以保护。简单地说，中国有和历史、社会条件相对应的、中国固有的仁义的维护方法或者说发扬的方法。

问题在于仁义的内容。

在上一节我们已列举了一些刘锡鸿看到西洋文明“根柢”的事例。例如海德公园的“育民”等民生政策、被赞为“国之致富，亦由于此”的民的“奋发”、政治与刑罚的公正等等，要言之，这些都出自于民自己乐意、自己快乐的“民乐”，也有助于“民乐”的发展。

他写道：

使民皆得优游自适，则众志成城而天下治安；使吏皆得优游自适则百事废而天下衰乱。今言治者，知富强不可不讲，曾亦思富强之道，果安在哉。

又在自注中附记道：“敛聚民财非所以富，所以自贫”。〔24〕

所谓“民乐”，一是要使民自适，二是要使官不得自适。毫无疑问前面提到的“当由饬吏治始”正是来源于后者。

“使民自适”可以说正显示了他的中国特色，从中可以看出以儒家传统的万物一体的仁为基础的农本主义均富思想。

……一民获贩运之利，千百民受货宝之害，迨至民财皆尽，贩运亦并无利，而忧贫妒富，且皆目商贾，而劫夺其财（自注：均平则不争，今商贾之利，惟有资本者专之，无裨于亿万贫民，争端安得起），天下因之纷然矣。〔25〕

这里我们可以回想起，刘在泰晤士报社询问何以不雇用二千八百名职工，在考察农机时突然问起义塾的数目。根据他当时对中国的了解，工商业的振兴只会带来官员、胥吏、大绅、资本家、大地主的富裕和小民的贫困，即社会的贫富不均，这也是他反对铁路和采矿的主要原因之一。

也就是说，在他看来，中国并不具备移植欧洲的

---

〔24〕《刘光禄遗稿》卷二，录辛未杂著二十二则寄答丁雨生中丞见询。

〔25〕同上。

“器”（这里指工商业）的社会条件，而正因为条件不同，在英国以仁义 = 民乐为根柢的器在中国却反而会有害于仁义 = 民乐。

综上所述，刘锡鸿在英国看到使器得以成立的民乐 = 仁义的充实，认识到把相同的器移植到中国是不可能的，即在中国缺乏相同条件下的民乐 = 仁义，从而尝到了败北的痛苦。我们可以感受到，他对英国过分乐观的赞美和对中国现实严峻悲观的认识正间接地折射出了他的败北意识。但正如本节开首所提到的，尽管如此，他并没有因此而完全降服。

的确，由于他把仁义视为东西方都具备的东西，从而不得不意识到自己的劣败；但关于民乐 = 仁义在中国的发扬，他却以“民乐的主体是中国的民”这一个别性为根据，将败北相对化，甚至站在体现了仁义的礼乐制度一方，试图以此来维护自国的独自性。实际上，上一节所提到的《英轺私记》中的跳舞会、婚礼、丧葬之礼等章节都是对于彼此之间差异的一种确认，同时也是通过承认对方的独自性来主张自己的独自性的素材。从这一意义上来说，他所承认的普遍主义（universalism）不但不是中华的普遍主义，也不是欧洲的普遍主义，而是在承认了东西双方的独自性的基础上的人类的普遍主义。

## 5

最后，有必要谈一下他对地方自治和立宪君主制的

态度。在上文中我们已经通过郭嵩焘的日记了解到，刘锡鸿把“君民兼主国政”视为“享国长久”的要因。有一点需要事先说明的是，刘原本并不是一个所谓立宪论者。毋宁说事实正好相反，在据推测是写于赴欧之前的光绪元年的文章<sup>[26]</sup>里，刘写道：“政令统于一尊（皇帝）”，“中国制治必须朝廷操利权”。

就这一点而言，至少可以肯定刘锡鸿当初是一个安于清朝专制体制的人。但值得注意的是，在同一章节里，他一方面认为“夷狄（西洋）之道未可施诸中国”，另一方面又率先详细介绍了夷狄的政体：

洋人所谓国主，无异乡里中之首事（自注：无上下等威之辨）；所谓官，无异乡里中之富室大家（自注：略）。国主由公众举（自注：略）。界以一定分禄（自注：国主不能全有其国土地，人各垦之而各有之），承办一国之事而不能专断其事，遇事则集富室大家及一国之众而公议之（自注：议事院即乡约公所之类，国主亦亲就其地以听众议）。……

从“乡里”、“首事”、“上下等威”、“富室大家”、“乡约公所”这些很明显是意识到中国的自注当中也可以看出，这段话所叙述的并不是和我们无关的另一个世

---

[26] 以下《刘光禄遗稿》卷二，读郭廉使论时事书偶笔。

界，只不过正如他在之前的章节中所写道的：“洋人之商贾与闻政，官商相保卫，资商力以养兵，非其法较中国为善也，情形迥不侔也”，也就是说，除了商人的政治参与、即“国主官商的体制”这一商业主导型的部分因和中国“情形迥异”而被排除之外，对于政体的实际情况他是极为关心的。

这种关心和“一尊”确实有互相矛盾的地方，但在他那里却未必矛盾。对于他来说，问题并不在于君主专制还是立宪制之类的体制问题，而在于体制会给“民乐”带来什么样的影响。所以，如果商业主导型的体制有碍于“民乐”，那就是“不善”，相反，如果认为有益于“民乐”的发展，那么他的评价马上就会发生逆转：

到伦敦两月，细察其政俗，惟父子之亲，男女之别全未之讲，自贵至贱皆然。此外则无闲官，无游民，无上下隔阂之情，无残暴不仁之政，无虚文相应之事。<sup>[27]</sup>

此制（英国地方官之制）与汉之三老，明之里老略同。然其所举者富民，举之者亦富民，官不复参预其事。惟所举者富，故无贪黷之忧；惟举之者富，故无贿嘱之患。惟官不预其事，故无仰承俯注之难。以民治民，事归公议。……故教无遗法，民

---

[27] 《英轺私记》总论英国政俗。与《英轺日记》一九至二〇相同。

生无欠财，诉讼无冤民，交易无欺伪，道路整洁，桥梁毕修，巡捕人役，勤于其职，而不敢惰。……官助绅力，而不掣绅之肘。〔28〕

除了父子、男女、贵贱之间在道德上不分等级之外，英国之治可谓善治。所谓善治，其内容是：无闲官、无上下隔阂、无残暴不仁之政、无虚礼相应之事。换言之，官政整然有序，而且“以民治民”，民生充足，政教也周全公正。

所谓无闲官，是指庶僚每天从正午（！）到六点勤于公务，大臣们也忙于政务应接不暇；无游民，是指士农工商“各出心计，以殫力于所业”，“通国无赌馆、烟寮，暇则赛船、赛马、赌拳、赌跳，以寓练兵之意”；上下无隔阂是指“城乡镇埠，各举议院，绅一、二人，随时以民情达诸官”，为“上下枢纽”，诸事“必至众情胥洽，然后见诸施行”；无残暴不仁之政不仅指刑罚宽大，还包括把孤穷废疾者和异方难民收养于养济院，“国君时遣人查验其寝食”，甚至每数里就有“广厦”医院，由国君派遣的医生给病人治疗，而且战时也严禁杀伤俘虏和百姓；无虚文相应之事，是指人们勤于职役，遵守法令，无“欺诳失信”等“大辱”，事之是非利害，必定究察清楚，辞受取与也不故作殷勤谦让。这样一种宛如世外桃源的英国社会，才是他所期待的民乐 = 仁义

---

〔28〕《英轺私记》英国地方官之制。与《英轺日记》三四至三五基本相同。



得以实现时的状态。

而保障这种理想状态的制度就是由被比拟为三老、里老（乡村里的名望世家、末端行政的担当者）的富民 = 绅，即乡绅阶层主导的自治制度，这才是一扫中国官僚制度压抑与腐败的最基本的途径。刘在赴英以后，很快就认识到了这一点。

在说明公选的地方官时，他把美亚（市长——译者注）比作乡大夫，把奥德门（市参议员——译者注）比作党正，把看司勒（市议员——译者注）比作里长，并且把地方官制度比作汉代的三老制和明朝的里老制。可以看出，尽管他的类比从周官之制到里甲制繁杂不一，但总而言之，他是把这一制度作为“乡官制”来理解的。而在清初以降的封建（=地方自治）论当中，乡官制是最为激进的主张（参看第三章）。也就是说，他把地方官之制不仅看做是英国的制度，同时还理解为中国的地方自治之制。

在这里，刘以暗示的方式明确地提出了民乐 = 仁义的实现在中国要以地方自治为根柢，特别需要注意的是仁义 = 地方自治这一脉络。

关于国会，他对于官绅士庶各抒己见，有时甚至彻夜讨论时政的情形也同样盛赞不已：

官政乖错，则舍之以从绅民，故……举办一切，莫不上下同心，以善成之。盖合众论以择其长，斯美无不备，顺众志以行其令，斯力无不

殫也。〔29〕

不过我还是要再三强调，这些描述并没有超出见闻录的范围，所以我们只能点到为止地说他倾向于立宪制或地方自治，而且在他回国后也没有任何迹象表明他曾经主张过立宪制或者地方自治。

当然，问题并不在于他在多大程度上倾向于或者说主张过立宪制或地方自治，而只在于他的立宪制或地方自治的取向是以什么为基础的。也就是说，从民乐 = 仁义这一根柢出发，一方面形成了农本主义思想，另一方面产生了对立宪制和地方自治的共鸣，这一构造的特异性才是问题所在。因为这一特异性，又造成了另一个特异的现象，即在称赞议院制的同时，把五伦视为仁义的另一根支柱。

也就是说，他把西方社会“以济贫拯难为美举”视为仁，又把“以仗义守信为要图”视为义，期待着仁义能遍及五伦，君臣、父子、兄弟、夫妇、朋友之间彼此“相爱”，“不因好胜而奋争心，不恣贪欲而动杀机”，从而实现“雍穆整齐”之郅治。〔30〕当然，他并不是主张要废除君臣、父子之间的五伦的等级而彼此“相爱”，而是认为在五伦的等级之内也能够实现“相爱”。

然而当我们看到他在这种等级之间的相爱——换个

---

〔29〕《英轺日记》一二。

〔30〕《英轺日记》二五至二六。

角度也可看做是“欺瞒性”的、不好胜贪欲的“雍穆整齐”——推广到国际间，认为“外洋以富为富，中国以不贪得为富，外洋以强为强，中国以不好胜为强”，<sup>[31]</sup>将之升华为一种无视国家之间强弱差别的大同主义时，便会发现，他的所谓仁义其实从一开始就植根于中国固有的或者说儒家固有的特性。或许是他始终没有放弃和西方富强式的仁义的优越性相对的、东方大同式的仁义在另一位相的优越性。

如上所述，农本主义、反铁路等“封建经济思想”和有关礼乐制度的“保守”主义以反利/民乐 = 仁义为轴心，和地方自治及立宪制的取向相共环，立宪制又与五伦秩序的遵守相渗透；而另一方面，五伦秩序中的和睦相爱又无媒介地扩散为国际秩序间的大同主义——对于这种反利民乐性质的仁义思想，今天我们又应该如何来定位呢？我以为，这一问题将为下一个时代的原理的创造提供珍贵的启示。

---

[31] 《英轺日记》二六。

## 本书主要相关人物表

成化|||嘉靖||万历|||||康熙||乾隆|||||光绪||

王守仁(阳明) 1472—1528

李 贻(卓吾) 1527—1602

吕 坤 1536—1618

陈 确 1604—1677

黄宗羲 1610—1695

顾炎武 1613—1682

王夫之(船山) 1619—1692

吕留良 1629—1683

唐 甄 1630—1704

颜 元 1635—1704

李 燧 1659—1733

曾 静 1679—1736

戴 震 1724—1777

赵 翼 1727—1814

林则徐 1785—1850

龚自珍 1792—1841

魏 源 1794—1857

冯桂芬 1809—1874

曾国藩 1811—1872

左宗棠 1812—1885

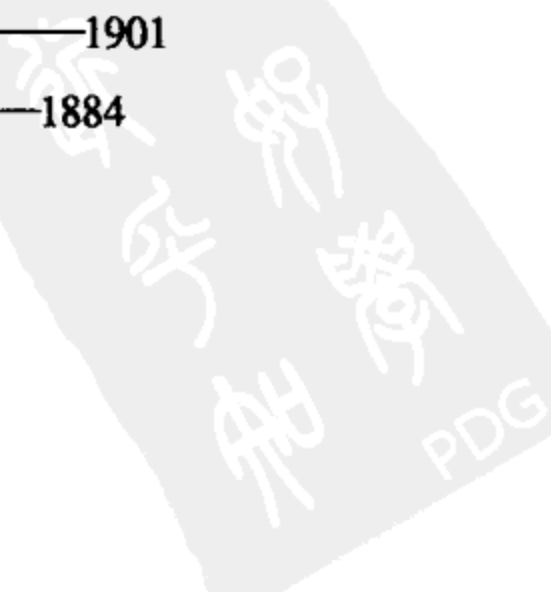
洪秀全 1814—1864

文 祥 1818—1876

郭嵩焘 1818—1891

李鸿章 1823—1901

张树声 1824—1884



|||光绪||民国||中华人民共和国

- 容 闳 1828——1913  
张之洞 1833——1909  
西太后 1835——1908  
曾纪泽 1839——1890  
郑观应 1842——1922  
马建忠 1845——1900  
黄遵宪 1848——1905  
陈 虬 1851——1903  
严 复 1854——1921  
康有为 1858——1927  
何 启 1859——1914  
袁世凯 1859——1916  
谭嗣同 1865——1898  
孙 文 1866——1925  
唐才常 1867——1900  
章炳麟 1869——1936  
光绪帝 1871—1908  
梁启超 1873——1929  
陈天华 1875—1905  
陈独秀 1879——1942  
鲁 迅 1881——1936  
刘师培 1884——1919  
邹 容 1885—1905  
朱执信 1885——1920  
蒋介石 1887———1975  
李大钊 1888——1927  
毛泽东 1893———1976

## 后 记

来到台湾清华大学已经有两个月了。住在这里，才开始渐渐体会到台湾和大陆、香港在日常生活中的紧密联系。

先不说台湾和香港，就说和大陆的关系，比如各大报纸除了国际版、政治版之外，都另有一面大陆版，专门报道北京政府的动向、知识分子的谈话、经济形势、街头巷尾的消息等等，比日本的报纸要详细得多。不仅是报纸，电视台的天气预报也播放大陆各地的气候和气温，范围从沈阳一直到西安、兰州。因为这里能看到日本 NHK 的卫星放送，所以每天播放国际新闻时很多人都会收看北京的汉语新闻。

台湾和大陆的人员交流也非常频繁。自从改革开放以来，回大陆“探亲”的人数已达到五十万，台湾大学的很多学生都前往大陆旅游，当问起印象时，他们会毫无顾虑地回答说，就像看到了二十年前的台湾一样，感觉非常亲切。每年在香港举办的台湾大学和上海复旦大学学生之间的讨论会也已成了惯例。而另一方面，来打



工的大陆偷渡者不断增加，不到十天就会听到一则海上警备队截获偷渡者船只的消息，而没有被扣留的大多数偷渡者恐怕都藏身于亲友那里，成为台湾底层的主要劳动力，等到存够钱之后又悄然返回大陆（台湾的月收入折算成日币是大陆工资的十倍以上）。四月十八日的报纸报道说，公立学校的教师、记者、演艺圈人的“探亲”也获得了当局的认可，同时还刊登了知识界人士要求进一步扩大包括学术在内的交流范围的谈话。

两岸的经济关系也越来越紧密。除了大陆、香港、台湾之间的交易渠道以外，台湾对福建、广东等沿岸各省的乡镇企业的投资也非常活跃，这些变化在报纸的经济版上都有详细报道。来到台湾以后我才认识到这一商业渠道的存在，但实际上这只不过是华侨网络的一小部分而已。从整体来看，华侨的网络不仅包括台湾、香港、大陆，还覆盖了越南、泰国、菲律宾、新加坡等东南亚地区，自宋代以来就已经有了深厚的历史积累。新加坡的李光耀总理、菲律宾的阿基诺总统也都是华裔，虽然国籍不同，但正如阿基诺总统在访华时，还顺便去福建给祖父上坟，这种血缘关系仍然保持至今。

这让我重新认识到，我们日本人在思考中国时，用的都是一种以国家、王朝、政府为主的“公”归属主义的观点，而没有从中国人所生活的现实社会出发。例如，以前说起中国的民族独立，至少我个人认为就是指北京政府的成立，而所谓中国人民，指的就是中华人民共和国的公民。然而站在这一角度所看到的中国并不包

括香港、台湾在内，更不用说东南亚的华侨了。这可能和我们日本人在日本列岛形成单一民族国家，日本人和作为国家的日本不可分割有关。

这种国家归属主义式的中国观也表现在了日本的外交上。自从和北京政权恢复了外交关系以后，日本至少在形式上完全断绝了和台湾的官方往来，就从我们周围来看，无论是国际交流基金还是学术振兴会，凡是和政府有关的基金都不能用于台湾学者，更不用说利用国费招聘台湾学者来公立大学做外国人讲师了。而且原则上台湾留学生也没有公费留学的机会。众所周知，飞往台湾的飞机利用的是日航的挂名公司，中华航空也只能在羽田机场（日本的国内机场——译者注）着陆。而我们也抱着一种“国”交主义式的想法，认为既然没有外交关系，这种情况也是理所当然的。但美国的应对却和日本有着天壤之别，在和北京建立外交关系之后，不仅一如既往地招聘台湾学者为公立大学的客座教授，台湾留学生也可以利用公费留学。至于交通，中华航空可以飞到旧金山国际机场，而美国航空公司的飞机也可以堂堂正正地在台北着陆。

不知是因为日本和美国在对中关系上的力量悬殊，还是在外交技巧上的优劣巧拙造成了这样一种差异，但有一点可以肯定的是，日本人把“国”视为“公”，而对于“公”在原则上又过于认真，缺乏随机应变的能力。

这种“国”主义的观点也存在于我们的中国研究

里。不知不觉中，我们只在中华人民共和国的范围内思考中国，在面对亚洲、中国的现代性的问题时，也总是有意识或无意识地用中华人民共和国的框架来思考，缺乏通过连接大陆、香港、台湾的动脉，即东南亚的华侨网络来理解中国的视角。也就是说，不善于从整个中国社会的角度来把握中国。在这一点上，除了少数领先的学者之外，多数人都不像美国的近代中国研究者那样，具有超越中华人民共和国的广阔视野。这也是因为美国自身的多民族、多社会的性质使其能够把华侨社会也纳入视野，而这是我们本来就缺乏的。实际上，来到台湾后我感觉到，这里的学者和美国、加拿大的学者之间交流很深。这种交流活动是通过华裔美国学者和华裔加拿大学者、也就是华侨网络而展开的，美国和加拿大的学者也是利用华侨的网络进行交流，并且一直扩展到南部的新加坡、澳大利亚，形成了一个太平洋网络。如数年前在夏威夷召开的国际朱子学会议（大陆、台湾的学者也会聚一堂）便是这一网络所带来的成果。海洋对日本人来说是名副其实的国境，而对中国人来说是航路，是比陆路更为自由的海路。这样看来，我们便可以发现有两个中国圈：一个是所谓海路的中国圈，即以福建、广东、香港、台湾为起点和终点，从东南亚到澳大利亚大陆、直至美国大陆的太平洋网络；而在北面虽然形式不同，也应该存在一个和西伯利亚、蒙古、中亚构成的交易圈，即包括丝绸之路的历史在内的所谓陆路的中国圈。这两个中国圈是无法用国

家的框架来把握的“中国”社会。

如果从现实存在的这两个中国圈出发来重新回顾我们战后的中国观，就会发现，由于我们过分忠实于“国”归属主义，使我们的中国观更倾向于理念上的抽象的中国观，很多地方都比不上美国的中国观来得更现实、更具体。也就是说，我们过分地忠实于中华人民共和国的理念（革命、社会主义等等）了。很遗憾，不仅在理念上，在现实中偶尔也存在对大国中国的事大主义以及用“国家”和“非国家”来区分大陆和台湾的权威主义，甚至还有一种和恢复邦交之后的大陆学者频繁交流而对台湾学者却视而不见的、奇怪的不平等意识。

那么，如果不用“国家”或政府的框架，而从社会的角度来看中国的话，现状又如何呢？因共产党政权和国民党政权之间的不和而一时被封锁的台湾海峡时隔四十年之后又重新恢复交通，从这里我们可以看出，位于海峡两岸的社会之间的联系是俨然存在的现实，而社会所具有的本来的力量终于使被切断的动脉又恢复了原状——换言之，政治的力量最终未能压倒社会的力量。中国大陆的所谓沿海工业政策正体现了这种历史上实际存在的社会的复原能力，可以说是一种任何政府都无法阻挡的自然的力量。相信就在双方政府还在就一国两制度（北京）还是一国两政府（台湾）的原则问题争论不休的时候，社会很快就会以自己的力量把关系修复得完好如初。在制度上，大陆的社会主义体制尤其是土地改革给大陆人民带来了好处；台湾致力于资本主义工业发

展对自耕农占多数比例的台湾人民来说是有益的，而香港作为英国的领地能够始终保持自由贸易据点的地位对香港人民来说是一件好事。也就是说，如果从社会的角度来看，我们也可以采用这样一种反或者非“国家”的看法。反过来说，一种体制的创造或维持正是社会的力量根据不同的需要所促成的。

说得极端一点，对中国人来说，是中华人民共和国（共产党政府）还是中华民国（国民党政府）并不是最主要的，在中国人当中能把民主扩展到什么程度，能在多大范围内把中国人团结起来才是首要问题。对整个亚洲来说也一样。

体制和政府是通过民主的形式，也就是由人民按照社会的要求来决定的。

回顾以往，本世纪四五十年代是亚洲各民族仿效欧美建立国家的年代，六十年代是东西方体制不同的国家相互对立的年代，七十年代是消除东西隔绝的混乱的年代，八十年代是经济优先于政治，换言之，即不按照国家而遵循社会的原理开始重组亚洲的时代。从这一推移来看，九十年代将会成为社会，具体来说就是亚洲人民跨越国境迈向民主为迎接下一个世纪做准备的年代。

若就亚洲和欧洲的关系而言，二十世纪是亚洲面对欧洲的侵略，通过采用国家这一外来的形式来抵抗欧洲，并试图与欧洲形成平等关系的世纪。从这一观点来看，二十一世纪将不再是和欧洲对抗，而是超越



了欧洲和亚洲之间隔阂的人类的世纪，是人类为了追求更高层次的生存以民主为基础团结起来的民众自己的世纪。如戈尔巴乔夫的经济改革、东欧的新动向等等，无论东方还是西方，这一潮流正在形成一股不可阻挡的巨大力量。

我们的中国研究需要为人类的民主和社会的世纪做出贡献。

偶尔在 NHK 播放的一个美国节目中看到，巴西为了实现“现代”化，每年有将近日本列岛三分之一面积的亚马逊森林遭到砍伐，这里面当然有来自外债偿还的压力，但同时也包含了巴西政府的“国家”原理——仿效欧美，以“侵犯国家主权”为由，拒绝接受欧美各国的环保组织所提出的防止地球沙漠化、温室化的要求。巴西的植物学家呼吁道：“债权国可以要求巴西政府承担保护亚马逊森林的义务，来代替债务的偿还。否则早晚有一天，债权国将为保护地球而付出更多的费用来恢复亚马逊森林。”这一事例集中地体现了二十一世纪的论点。面对各国主权及以主权为基础的现代化给地球所带来的灾难（据节目称，巴西的现代化具体来说就是为了大地主的利益，砍伐森林，发展采矿业和工业，其后果之一就是破坏了依靠森林生活的少数民族的生存环境），我们应该站在怎样的立场进行思考呢？也就是说，我们是选择人类还是选择民族？是选择地球还是选择国家？是选择国家还是选择社会？或者说，是选择主权还是选择正义？选择权力还是选择民主呢？



在二十一世纪，我们不能不对二十世纪的国家、主权、现代化等欧洲原理进行反思和重审。地球上的人类与自然的和谐共存以及人类的民主与社会的自我实现将成为我们的共同课题。

我提出要以中国为方法，以世界为目的，正是因为预感到，为了构筑二十一世纪的世界观，和以往欧洲的“国家”原理相对照的亚洲的“社会”原理是必不可少的资源。这一“社会”原理，用中国的说法也可称为“天下”的原理或“生民”的原理，即人与自然互相调和、人与人之间互相团结的民主大同的原理。为此，需要我们加快步伐，从历史学、哲学、法学、政治学、经济学等各领域出发，通过创造出综合性的中国学来阐明原理、构筑新的理论。

后记写得有些长了。总而言之，这本书是我在四五十年代度过青春，在六、七、八十年代埋头于中国研究之后，于八十年代的最后一年，为下一代年轻人写下的自我检讨和自我批判。

劝我把这些文章汇编成书的东大出版会的门仓弘氏告诉我，竹内好的著作集现在已经绝版，越来越多的年轻人甚至不知道他的名字。这样看来，在四五十年代竹内好氏的影响下走上研究道路的我的这本书只能算是一曲落后于时代的挽歌了。但另一方面，其中也包含了我的一个愿望，就是希望能在正确地批判继承了旧时代的基础上迎来新的时代。本书之所以不断批判“洋务—变法—革命”这一对九十年代的年轻的中国研究者来说早

已失去魅力的框架，也是因为早在七八十年代就应该对此做出正确的批判，而这项工作只有我们这一代人才能承担。所以在这一点上，我并没有根据现在的观点和研究成果改写以前的论文，而是保留了十年前的问题意识。

但同时，也加入了现在不能不谈的“儒教复兴”的问题。

很遗憾，在不知不觉中我已经成为了第一代人。但值得庆幸的是，我也遇到了很多东亚近世、近代史以及近代思想史领域的优秀的年轻学者，如在东京的各种研究会上和我一起讨论的第二代的浜下武志、佐藤慎一、渡边浩、平石直昭、宫岛博史、岸本美绪，以及第三代的黑住真、寺田浩明、村田雄二郎、绪形康等诸位学者，他们尖锐的批判一直在背后鞭策着我，使我在思考“近代”的问题时始终保持着一种紧张感。

我接受门仓氏的建议决心把这些文章编成一本书也是因为耳边不断想起第二、第三代学者希望我退居二线的严厉的要求，对此我也有同感。所以反而在紧张中产生了一种不甘示弱的心情——作为你们所批判的对象，即便是为了使你们的批判更有价值，也要把我们这一代的时代轨迹记录下来。毫不隐瞒地袒露自己，虚心等待大家的批评，是我此时此刻在编完这本书之后的真实的心境。幸运的是，就我所设想的今后的中国学的方向而言，我相信和第二、第三代学者之间并没有太大的差别。今后我也要继续向年轻人学习，深入挖掘问题意

识，在我力所能及的范围内尽一份绵薄之力。

最后，尽管只有短短的四个月，我要感谢国立清华大学历史研究所的张永堂所长，为我提供了一个在台湾从新的视角来思考中国的机会。还有研究所的各位老师以及研究生们，尽管我的汉语说得不好，仍然耐心地倾听我的讲座，并一起参与讨论，为我今后的中国研究注入了新的活力，在这里也表示衷心的感谢。

1989年4月22日

于台湾新竹市 清华大学西院





## 附录

# 中国如何成为方法<sup>〔1〕</sup>

孙 歌

阅读那些有原创性的思想者，从他的哪一本书进入是很关键的。最好的方式是从他最具代表性的著作进入，因为在这样的著作中他的基本视野体现得比较充分，而且往往还隐含了他贯穿于一生著述中的问题意识和方法论；但是这样的著作往往并不一定易读。还有一个折中的方案，就是读他广为人知的著作，尽管这样的书未必能够反映他思考的全貌，但是只要读者遵循正确的程序，不要以偏赅全地过早地下结论，那么就会相对容易地进入作者的思想世界。

《作为方法的中国》（东京大学出版会，1989年）属于后者的类型，这是沟口著述中论战性最强的一本书，相对来说好读一些。虽然他本人日后并不太重视这本著作，但恰恰是这本书影响了很多人，也改变了很多

---

〔1〕 本文原载《中国学季刊》试刊号，世界中国学论坛组织委员会、上海社会科学院，2010年。

人。我听一位年轻的日本学人说，他就是因为读了这本书，改变了原来的研究方向，决定转而到中国来追寻中国的原理。

这本书分为三个部分，第一部分讨论如何看待“中国的近代”；第二部分检讨日本中国学“没有中国”的问题；第三部分论述清末洋务运动的历史功能问题。贯穿了全书的一个基本的问题意识，则是指出日本知识界乃至日本社会在对待中国的问题上存在着根深蒂固的偏见乃至歧视，并对其进行深度分析。但是，这并不是一本批判知识分子的著作，因为真正的主旨在于“求真”。

这本书写作于1980年代，与晚年的著述相比，它具有很强的过渡性色彩。尤其是对于“近代”一词的使用，对于沟口来说，在很大程度上是服务于论战需要的。但是，沟口基本的视野和认识，在这个他还不拒绝使用“近代”一词的时期就已然成型，所以如果细读文本就可以发现，“近代”（或者现代性）在这部著作中并不构成关键词，毋宁说它很像是一个不太顺手的工具，是一个得鱼之后随时可以放下的“筌”，而不是立足点或者前提。

什么是中国的近代？沟口承认中国的近代过程受到了西方的冲击，并且发生了某些历史性的变化，但他不认为这个变化可以表达为与“旧社会”的决裂。他做了一个比喻：中国的近代过程是蟒蛇的蜕皮过程，它改变了蟒蛇的面貌，却不能说蟒蛇不再是蟒蛇。因此，把这



这个过程看成是中国的再生更准确。他举了一个例子来说明这个问题：这就是清朝后期关于议会制的讨论。沟口指出，议会制早在道光二十四年（1844）就被介绍到中国，其后经过同治年间张德彝等人的进一步介绍，到光绪年间已经发展成为政治建言。但是无论在哪个时期，议会制都基本上被使用传统的公私观念加以解释，亦即被理解成政事一旦偏私就应以群议废除它。沟口举出具体的例证强调这一议会制“中国化”的过程，特别指出它在清末往往被使用中国传统的制度名称加以讨论，例如乡士、里正、乡约等等。这个在制度形式上完全来自西方的议会制论述，在内容上却是传统中国的，正如上述用语表达的那样，它显示了地方分权的趋势。在此意义上，把西方的冲击过分夸大为摧毁了中国的传统带来了全新的时代，并不符合历史的复杂状态，沟口认为近代中国只不过是传统中国的基体在西方冲击这一媒介之下改变了形态而已。

正如在明中叶之后的变动时期里沟口关注从阳明学的乡村重建运动到东林派的富民阶层分权主张这一历史脉络的重要性一样，他在这本书里强调了清末时期洋务运动的重要功能。这固然最初与当时学界对于洋务运动的否定性评价、把洋务和变法视为两个不同质阶段的一般性看法直接相对，沟口认为这个观点代表了典型的非历史和西方化的历史观，因此他试图对此进行正面的挑战；但是或许这还不是全部的理由，更重要的是这个讨论与他的整体结构意识有关。沟口认为，洋务运动是一

场波及了政治、经济、社会、文化的广泛而深刻的运动，它显示了中华文明世界在迫于欧洲文明压力的时候，出于危机意识而摄取异质文明以图再生的运动。无论它是否成功，它的历史定位都不能依靠“体用之说”表述，它是一个有机的文明转换环节。此书收录的关于洋务派和“反洋务”的两篇论文虽然在沟口的中国思想史整体论述框架中并非最重要的关键点，但却具有某种不可替代的起承转合作用：在这两篇论文中，沟口对照地讨论了清末洋务派代表人物张之洞、李鸿章和被视为守旧派反洋务的刘锡鸿在历史转折期具有深度内在关联的时代功能：他们以不同的方式同样地推动着清末的地方自治和地方分权，完成着在西方势力入侵时中国传统社会转型的构想和行动。值得注意的是，沟口在1980年代为了批评时人概念化地把洋务派视为封建保守的旧势力和卖国贼所做的洋务派翻案文章，目的并非仅仅在于指出洋务派在历史上“推进现代化”的功能。因此在“文革”后中国学界已经开始重新评价洋务运动，日本学人也不再否定性地看待洋务运动时，沟口仍然坚持在书中收录这两篇论文，并且尖锐地提出：“中国的洋务派再评价，一言以蔽之是服务于‘现代化’的，这也是一种从目前需要返观历史而成的近代，不客气地说，它与过去从革命出发返观历史的做法一样，也是为了满足现代的时代要求、现代的政治课题，只是切割必要的部分，或者扩大必要的部分，为了现代的需求而重新整合。可以说这是满足‘革命’被‘现代化’取代之需要

的另外一个被歪曲了的近代。”〔2〕

《作为方法的中国》不能单独阅读。这部著作的认识论独特性只有在结合了沟口著述中经验研究的主要成果、尤其是他晚年所初步完成的关于中国思想史整体构想加以理解之后才能呈现出来。因此，把这部书作为沟口的代表作独立讨论时，必须把握一个基本的分寸，这就是不能过于纠缠某些概念和论述本身，而需要寻找它的基本思路，特别是论述的基本走向。

细读《作为方法的中国》可以发现，沟口为自己设定的论敌（必须甄别的是，这里所说的“论敌”即使是具体人，也不过是以人名为标志的观点或视角而已）是高水准的。他从一开始就避开了那些没有生产性的纠缠乃至攻击，拒绝回应诸如文化本质主义、中国中心论之类的批评。相反，他毫无客套地批评的论敌，多是在思想上具有建设性的学术观点。由于沟口的论战是学术性的，并不包含对于论敌的敌意，因此，他的论战目标在于推进问题而不是战胜论敌。这本来是学界的常识，不过在今天似乎也有说明的必要。因为只有确认了这个前提，才能理解为什么沟口不去理会那些低水准的纠缠，却把他所尊重的对象作为论敌。在这个视野里，沟口学术的思想功能不但起点很高，而且具有多方面的生长可能性。就中，如何设定中国研究与西方现代性理论的关

---

〔2〕《近代中国图景没有被歪曲吗》，《作为方法的中国》，东京大学出版会1989年，202页。（参见本书190页。）

系是一个很关键的环节。

讨论中国研究与西方现代性理论的关系是贯穿沟口学术中最为重要的思想认识论。需要澄清的基本问题是，沟口在讨论这个问题的时候已经排除了浅层次的“东、西方对抗”模式，亦即直观地以西方论述套用中国史料的方式和坚持中国传统特殊性以排他来对抗西方的方式。至于他本人的思考常常被误认为是后者，他显然没有兴趣给以回击。沟口感兴趣的思想论争对手，毋宁说是以竹内好的《何谓近代》所提出的基本问题作为出发点的中国研究，亦即承认西方近代对东方的强大入侵力量，以此为前提讨论中国在回应这个强大外力时所产生的自身的原理。对于竹内好的这个视角，沟口一方面承认包括他自己在内的战后中国学家都受到了影响，并且把它作为了中国观的出发点，但是同时，他也力图在历史状况中解读这种视角的历史功能：相对于例如津田左右吉等战前战中的思想史家表现出的歧视性的近代主义中国观，竹内好的这个视角提供了一个批判性的立脚点，唤起了沟口那一代人的强烈共鸣；但是与此同时，这个视角也暗含了对其后中国学的潜在制约。为此，沟口对于竹内好提出了两点质疑：第一，竹内好的近代观作为对欧洲近代的反命题，在事实上他的思路是受制于欧洲的；第二，在把中国的近代理想化的同时，竹内好也把日本的近代彻底否定了。这两种判断同属于一种反历史的视野，从这个视野里不仅无法产生客观的中国研究，也无法产生客观的自我认识和日本研究。

尽管沟口晚年重读竹内好，并尝试重新讨论竹内好思想的历史功能，但这与他对竹内好的批评并不矛盾。不仅如此，本书中他对竹内好近代观的反思必须与他对津田左右吉支那学的“抢救”结合起来体会。津田左右吉（1873—1961）属于竹内好的上一代人，作为日本和东洋古代史、思想史大家，他开创了具有严密实证精神的现代学术传统，但是也由于他的中国历史停滞论和对中国的歧视态度受到战后进步中国学家的批判。沟口指出，尽管津田的历史观念和价值观念具有鲜明的时代制约的特性，而且这些局限性与他把欧洲作为自身原理来源的认识论直接相关，对此必须进行批判；但是他同时强调，在津田支那学中存在的强烈的原理主义，却并不能简单地与这些局限性画等号。正是在津田的原理主义当中，沟口看到了创造新的中国学的认识论资源。

沟口指出：津田完成的从旧汉学迈向支那学的决定性一步是把中国与日本各自作为一个不同的独立世界加以认识。尽管他在价值观上存在着歧视的问题，但是却提出了客观完整地进行历史研究的目标。这种目标体现在他反对研究者把自己的研究对象权威化并把自己埋没到其中的做法，并使他挑战那种在个别性的外部设定普遍性的思维方式。他强调，这是今后的中国学应该批判性地继承的原理。<sup>〔3〕</sup>

---

〔3〕 参见《津田支那学和今后的中国学》，《作为方法的中国》，149—152页。（见本书142—146页。）



把沟口对竹内好的反思性批评和对津田的梳理加以对照，可以看到一个复杂却鲜明的学术理路：他认为竹内好的“回心一转向”论视角并不能直接挪用于中国研究，因为它不仅内含了价值判断，也缺少与对象的必要距离感，而且这种中国观实际上是对日本进行批判的反命题，它包含的自我否定倾向也妨碍日本人进行正确的自我认识。

正是在这个基点上，沟口重新定义了批判的含义。他说：对于没有中国的中国学最有力的批判，是彻底地把中国客观地对象化。换言之，他提出了一种关于“批判”的思路，这就是保持与研究对象的距离，尽可能尊重对象本身的内在逻辑。这当然针对着具体的对象。

在沟口进行上述论述的 1980 年代，他面对的“没有中国的中国学”并不仅仅是传统旧汉学，也包含着对中国革命充满了认同感的进步中国学家的中国学。沟口敏锐地察觉到，即使在日本民族主义悄然复活的情况下，这种出于良知而认同中国的进步立场也不会催生真正的中国学。因为这样的知识立场不会把中国作为方法，而会导致把中国作为目的。而以当时以中国为目的的中国学，是为了使中国进入“世界”、亦即以世界作为方法而进行的，因此，它遵照的是世界的标准，而这个“世界的标准”，究其根源，就是以欧洲为标准。<sup>〔4〕</sup>

---

〔4〕 参见《津田支那学和今后的中国学》，《作为方法的中国》，136 - 137 页。（见本书 141 页。）



从同一个问题意识出发，他在另一篇论文里以西顺藏的一些看法为例提出了批评。

西顺藏是日本中国哲学研究领域中有建树的大家，属于沟口的前辈学者。他对中国思想的研究，从沟口的视角看来，属于“超近代”的（显然，为了尊重西氏的进步立场，沟口刻意回避了“近代的超克”这一容易引起复杂联想的说法），也就是对抗西欧式近代的立场。西氏对于转型期中国的基本分析，沟口归纳如下：中国在鸦片战争以来从洋务到变法，即从“西用”到“中体”都被改变了，最后只剩下了中国农村，这是从欧洲视角看来属于古代的、封建的、超古代的、停滞的旧中国的底层，它的主体“人民”由于缺少西欧近代国民的主体契机，构成了拒绝封建、帝国主义、资本主义制度下阶级统治的“否定的主体”，最后由中国共产党的实践打造成具有主体思想的人民总体。西顺藏在这个“否定的辩证法”前提下肯定了中国革命，例如他解释文化大革命为“没有文化的人民创造出文化”，并认为农村包围城市的革命运动方式是无法被欧洲规定的中国今后的发展走向。<sup>〔5〕</sup>

沟口的疑问是，既然要论述中国革命思想的独自性，既然要否定欧洲的中国停滞论，为什么不可以从一开始就使用“中国的视角”，非要舍近求远地使用欧洲的有色眼镜呢？他尖锐地批评说，这是因为西氏有必要

---

〔5〕《近代中国图景的再检讨》，同上书，40-42页。（见本书39-40页。）

从欧洲式的中国里找回自我。而这种找回自我的方式是通过欧洲视角中“落后”部分的正面肯定完成的——例如相对于欧洲“人格自由的原理”，肯定毛泽东的“总体人民的哲学”。沟口指出：“在原理上颠覆个体与总体的关系，就此而言‘使欧洲的体系·世界本身’被‘中国反过来批判和规定’，这样说是成立的；但是由于这一反批判·反规定是以欧洲体系和世界‘本身’作为基准的，因而这一‘反’，从一开始就是被欧洲的体系·世界所规定的。”因而，拒绝接受西方进步史观的西顺藏，由于他使用的方法是正面肯定被西方认定的“落后”的部分，结果反倒因为共有这一逻辑而掉入了进步史观的陷阱。〔6〕

沟口对西顺藏这一革命哲学的质疑与他对清末民初中国启蒙知识分子的质疑是有关的。从严复到康、梁，从陈独秀到毛泽东，都以不同的形态共享了这一“落后”的价值判断并以此为前提论述革命的必要。沟口显然认为这种意识形态对于正确认识中国的历史走向是有害的。他认为这种仅仅依靠国民生产总值去衡量文明和历史并作出价值判断的做法是有失偏颇的，而且容易产生因追求自己没有的东西而来的欲求不满。

沟口的这部分分析当然有失于粗略。他不仅没有充分肯定西顺藏代表的那种“从欧洲式中国里找回自我”的工作所具有的建设性思想功能，而且也没有细致地区

---

〔6〕《近代中国图景的再检讨》，同上书，42-43页。（见本书41页。）

分清末变法派人士和毛泽东否定封建制度的意识形态所具有的社会动员性格与思想史认识论之间的差异。然而指出沟口论战姿态中的这些缺陷并不具有太大的意义，因为这并非他立论的主轴。恐怕问题的实质在于，当沟口把这些高质量的思想人物作为自己论战对手的时候，他真正的关怀在于一个更为紧迫的思想课题，那就是：仅仅依靠对西方中国想象的批判、对抗或者修正，无法找到中国的原理。这条思路的延长线上，没有中国原理自由地自我呈现的余地。

事实上，沟口在自己的研究中遇到的真正阻力就在这里。他发现进入西方思想体系内部建构反西方的叙事策略，与按照西方的思想体系解释和改造自己历史的策略一样，都不能真正与中国原理相遇。当西方被潜在地规定为“世界”的时候，中国的特殊就只能是西方前提下的特殊，那些超出了西方原理因而无法解释的中国“经验”，就不可能作为原理被认知，这也就意味着，中国只能被分解为一些碎片再被重新组装，它的衡量标准只能来自西方。

我想这就是沟口过于严厉地批评西顺藏，并过于严厉地质疑“五四”一代反传统知识人的原因。而不能不看到，当今学界主流依然沿用着这种被沟口否定的思维方式，并在此基础上建构中国图景。

但是问题还有另外一面，沟口是否因此而拒绝西方的思想资源？

我想答案应该是否定的。沟口不仅不拒绝西方的思

想资源，而且甚至认为西方的有些普遍性价值是必须得到承认的。沟口拒绝的是以西方思想为依据的前提和框架，而不是它的历史和思想资源。但是，正如沟口并不拒绝使用“自由”、“普遍性”等观念，但却坚持要在中国的历史语境里对其重新定义、而且也不把这些观念作为前提一样，他对于西方的态度服从于世界史视野。

沟口世界史的视野，就是“以中国为方法，以世界为目的”，这是《作为方法的中国》最核心的命题。把中国特殊化，同样也通过这样的媒介把欧洲特殊化，在这样的集合多元特殊化的前提下结构“世界”图景，这样的多元化才是真正的文化相对主义。

文化相对主义在现实的知识图景中呈现是相当困难的。沟口指出的那个基本的知识状况在今天也没有根本改观。他多次指出，西方人以自己为参照系论证东方的特殊性，却从未想过以东方为参照系论证自己的特殊性。我们常常说的所谓“知识霸权”，并非总是剑拔弩张的，在学术领域里，迫使沟口过激地批判反西方知识霸权知识模式的危机感，不正是来自于他对这种“正确认识”与西方霸权的潜在共谋关系的警惕吗？

《作为方法的中国》结合沟口的其他著作，提出了一个具有高度学理性的问题：如果说以中国为方法的目的在于勾勒一个真正具有多元格局的多样性世界，那么中国如何成为方法？换言之，中国历史的研究究竟如何才能具有使得思想世界真正摆脱以欧美为中心（如同沟口所论，无论是肯定还是否定欧美逻辑，都不免掉入同

一个陷阱)的一元化想象?

沟口个人的中国思想史研究提供了一个范本。但是为了了解这一点,仅仅阅读《作为方法的中国》是远远不够的。好在三联书店将会陆续推出沟口雄三著作集,在深入阅读他的个案研究的同时,体会他如何使得中国成为方法,这或许是一个最可靠的途径。

