

绪 论

问题所在——内发性发展

1976年，鹤见和子在日本首先倡导“内发性、自生性发展论”。十几年后的今天，她归纳总结了这个概念。^[1]

内发性发展 是指实现人类共通目标的一种途径、模式及其形式多样的社会变化过程。所谓共通目标，是指地球上的人群及其集团创造出能满足衣、食、住以及医疗的基本要求，并能发现人的种种可能的发展条件这一目标。其中包含了在人们相互协作下变革国内以及国际的不平衡结构这一命题。

实现目标的途径、社会形态、生活方式 是不同地区的人群及其集团按其固有的自然生态环境和传统文化的

要求 参照外来的知识、技术、制度而自律地创造出来的。

在这一定义的基础上，西川润更为简洁地重新界定了这个概念。他认为：

后发社会不只是摹仿先进社会，而是立足于自身社会的传统 改造外来模式 谋求与自身社会条件相适应的发展路线。

也就是说，西川润更为清晰地勾勒出了在传统的基础上创造性地转化外来因素这一发展中国家的发展轮廓。

但是“内发性发展”(endogenous development)中的“内发性”(endogenous)来自于植物学术语。大约直到 19 世纪，一般地单叶植物被称为 endogen。当时，人们普遍地存在一种误解，以为诸如稻、麦、椰、棕等单叶植物不是分化成茎，而是在茎的内部长出新茎；与此相反，双叶植物则在外部长成。也就是说，某种植物，如单叶植物不受外在条件的左右，从茎的内部生长出与母茎相同的新个体。在这个意义上说“endogenous”这一概念本来不含有后发社会在吸收、消化外来模式的同时，完成自身的发展这一对付外来契机的内涵。而与外来因素有关的则只限于双叶植物 exogen 这一概念。

如果说以上的理解过于拘泥植物学上的原意的话，那么，即使像一般辞典那样把 endogenous 理解为 development from within(内面的发展)或者 growing from the inside(内在的成长)也同样地表明这样一个特性，即内部的自发性发展的意思极其强烈，而外来模式的导入，独创性地转化，能动地发

展的意思却相当微弱。

不过，根据西川润的研究，大约比鹤见和子早一年，即1975年，瑞典的达格·哈马斯克爵勒得财团（Dag Hammarskjöld Foundation）在联合国经济特别总会作题为《应该干什么》的报告中，“内发性发展”（endogenous development）首次与“自力更生”（self-reliance）相并列被提了出来。

如果发展是指个人或社会在人的发展意义上谋求解放、发挥个性的话，那么，事实上这种发展必须是从各自的社会内部中创发出来。

西川润解释说：“这种发展，……重视与自然环境的调和、文化遗产的继承，与他人、他集团的融合，是富有创造性的人与社会的发展。”但是，他在《现代政治学辞典》⁽²⁾“内发性发展”的条目中，就其外在条件又作了补充说明。

与各个地区的生态系相吻合的、符合居民基本要求的、根植于地区文化的、重视居民创意的发展路线。

显然，西川润所界定的“内发性发展”是第三世界国家提出的与西欧式的现代化、工业化路向相对的一条发展路线。但是，不难发现这个概念不够重视创造性地转化先进国家模式的契机。无论怎么说，上述的 endogenous 这一概念没有涵盖诸如“改造外来模式谋求与自身社会条件相适应的发展”或者“与他人、他集团的融合”等外来契机。

与 endogenous development 相似的概念还有 indigenous development。这个概念是美国政治学家霍华德 J. 魏阿达 (Howard J. Wiarda) 在 1981 年美国政治学会年度大会上提出来的。^[3]他认为第三世界在谋求不同于欧美模式的一种内发性发展模式。他说：“这种模式并不是从外面拿来的而是处处反映着固有的制度、风俗习惯，并根植于这种制度与习惯。”而且他强调说：“内发性发展不可能不受到外部世界的影响。”所以“不得不进行某种妥协”。如此看来 魏阿达所用的 indigenous 这一概念涵盖了内因、外因这两个因素，有吸收外来因素的一面，又有独立发展的另一面。可以说，魏阿达不用 endogenous 而用 indigenous 有一定的道理。理由大致有二：其一，native（土著的），innate（生来的），inherent（固有的），original（本来的）这些用语已被用得太多，缺乏新意；其二，endogenous 的含义不够准确。

但是，endogenous 已经被达格·哈马斯克爵勒得财团和鹤见和子作为含有内发、外发两契机的用语，加以广泛传播。也就是说，endogenous 已失去本来的含义，完全以新的意思被广泛地运用。更为准确地说，随着语言的进化，派生出来的第二性意思压倒了第一性的原义。因此，在这一严肃的事实面前，我们就按照 endogenous 的派生义把 endogenous development 译为内发性发展，以此特指后发国家尊重传统，并创造性地转化外来模式谋求发展的路线。

于是，当我们考察中国的内发性发展的时候，必须把握住土著的、固有的自我发展和外来文化的导入、转化这两方面的内容。

中国文明的轴心基本上在秦统一中国（公元前 221）之前

的春秋(公元前 722—前 481)、战国(公元前 403—前 221)时期就已形成。在先秦思想界的诸子百家里,以孟子、荀子为代表的,以祖述尧、舜、文王、武帝、周公、孔子为宏旨的儒家只不过是一个与道家、法家、墨家相并列的平家而已。众所周知,儒家思想在政治上强调以尧舜等先圣先贤为绝对政治理念,要求统治者加强道德修养,还希望有德王执行有利于人民福利的政策。儒学就是传授给作为统治者的士阶层的、富有实践意义的政治工具。儒学从汉武帝,即公元前 136 年被定为国教(五经博士的设置)获得了独尊的地位。二千多年来,它一直影响着中国人的思想意识,生活方式。除此之外,中国文明还有以下几个特征。

(1)现实的、现世的价值取向(反之,进步的来世的观念淡薄);

(2)缺乏强烈的形而上学观念(在旧中国可以称之为哲学经典的《易经》也不过教人处世而已);

(3)以具有巨大生产力的农业为文明的经济基础(反之,轻视工业、商业);

(4)以循环式的时间体验为基本;

(5)同一性的空间观念(受双重自然化制约的过去与现在的同一化,见第三章)。

如果概观以下中国先秦以来的思想史就会明白,对具有强烈现实主义色彩的、现世价值取向的儒家进行挑战的外来性文化,一是汉代的来世拯救的极富思辨性的印度佛教,另一个是明末的基督教,特别是清末的传播“天朝”观念的太平天国运动为代表的“千年王国思想”以及马克思主义,最后是鸦片战争后罗素所说的 16 世纪伽利略以来的科学与工业主

义^[4]、人民主权论等外来文化。这些外来文化无不向传统中国文化发动进攻。其中 集约了议会制、政党制、代表制、自由与平等、多数决原理、选举制、国家首脑的任期制等等观念的人民主权论是专门针对君主专制的。即使在即将跨入 21 世纪的今日中国，人民主权主义依然是一个有待进一步解决的问题。我们将重点讨论这个问题。不过，我们还是先简单地讨论一下佛教与工业主义对中国的影响。

那么 儒学中国到底如何转化了外来的佛教 并建立了中国式的体系的呢？下面，我们在必要的研究范围内简单地讨论一下这个问题。

众所周知 佛教于汉哀帝元寿元年、即公元前 2 年传入中国。根据布施浩岳的研究，佛教在中国的传播大致可以划分为以下四个时期^[5]。

第一期 格义时期

这一时期 从佛教传入到公元 400 年 跨过汉、三国、晋三个朝代。其特征是运用道家、儒家的术语来解释佛家经典。

第二期 学派时期

从 401 年到 573 年、即南北朝时期。也就是从罗什抵达长安到北周武帝第一次破佛的 574 年前夕为止。在这个时期，僧侣阶层分化出不同的派别，佛教研究也达到了高峰。实际上佛教的兴盛始于东晋。那时，出现了佛教教团，还产生了向寺院、僧侣施舍的大众圈(檀越)。

第三期 折中时期

从 574 年到 644 年的隋朝，是各学派的教义相互渗透、折中的时期。

第四期 宗派时期

这个时期从玄奘归朝的 645 年起直到会昌 5 年唐武宗破佛前一年的 844 年。其间,以玄奘一派为代表的法相宗的宗派意识极其强烈,佛教的全面中国化达到了登峰造极的程度,堪称中国佛教的黄金时期。唐玄宗的开元年间,即从 713 年到 741 年达到了无以复加的程度。

布施浩岳把五代,即 845 年以后的时期称为祖述时期。他还认为其间虽然北宋禅宗盛极一时,但是元代之后开始逐渐衰退。

总的来说,到折中时期为止,作为知识分子的僧侣以寺院为学习、研究的中心造就了佛教的兴盛。第四期的宗派时期,各宗派、各教团广集民间信徒,从而确立了寺院的膜拜、祭典功能。这样,寺院既是“民众的文化中心,也是娱乐、精神安慰的重要场所。”大到诸如长安的青龙寺、荐福寺,小到地方的庙堂,“4 月 8 日的灌佛会,7 月 15 日的盂兰盆节等都成了节日。大大小小的戏班子纷纷搭台献艺。与日本的节日一样,五花八门的店铺也顺势开张,在商业活动中发挥了极其重要的作用。”^[5]如上所述,中国人经历了长达 700 年左右才把佛教转化为中国式的宗教。从此以后,佛教深刻地影响了中国。南宋时期,佛教冲击了朱子学,在元、明、清又与儒教、道教合流,时而酿成剧烈的佛教叛乱、农民起义。迄今为止,它依然保持着巨大的民间势力。所以说,作为“内发性发展”的典型,佛教的吸收、转化过程是一个有说服力的事例。

然而,鸦片战争前,即受西欧冲击前的中国是令欧洲人敬畏的。其版图及其他都远远胜过了洲欧。

最早记录中国的欧洲人是斯特拉本(Strabon 公元前 64—公元 21)。他的《地理志》(XV. i. 20)记载着轻柔的纺织

品。“这种布由木棉纺织而成，马其顿人（Macedonia）用它制作枕头或者鞍垫。与丝丽卡（Σηρικα 希腊语 同类^[7]）。”时值公元前 327 年 正是亚历山大大帝远征东方 抵达印度斑伽布的时候。几乎在整个罗马时代，人们都把中国看成一个盛产绢织品的不可思议的国度。罗马人把《后汉书》中的桓帝传、西域传等通称为大秦国，在桓帝纪·延熹九年（公元 166 年）九月的条目中还有关于罗马安东尼 Antoninus 王朝的马可·奥略里 Marcus Aurelius 121—180 献纳象牙、犀角、鳖甲等贡品的记载。

向欧洲人展现中国（seres）全貌的第一人是马可波罗（1254—1324）。^[8] 时值巨大的全球性帝国元朝业已出现的 13 世纪。马可波罗于 1270 年离开威尼斯，闯过中亚的沙漠，于 1274 年抵达元朝首都大都（现在的北京）。1295 年他回到威尼斯，并写下了《东方见闻录》。在这本书中，他不断地使用 great 这一词语，把中国描绘成取之不尽、用之不竭的富饶国家。一直到 16 世纪，美谈富饶中国的旅行记不断出现。进入 17 世纪，欧洲人开始关注中国人的精神面貌。于是，遵循德治主义原理的皇帝选拔通古晓今知识分子的科举制度、强大而统一的自足国家等都成为讨论的对象。作为耶稣会全球布教战略的一环，利马竇 Matteo Ricci 开启了传播基督教的先河。汤若望（Adam Schall von Bell）、南怀仁（Ferdinand Verbiest）等接踵而来。这些传教士侍奉过天启（在位 1621—1627）崇祯（在位 1628—1644），也服侍过清初的皇帝如顺治（在位 1644—1661）、康熙（在位 1662—1722）。他们把欧洲的惯用手法搬到了中国，展开了一系列上层布教活动。他们为皇帝制造钟表、地图乃至大炮以博得欢心。他们送回国内

的书稿无不歌颂中国和皇帝。在这些书稿的影响下，欧洲人对中国的了解总是被蒙上理想化的色彩。比如说，1696年法国传教士肯勒 Le Comte 在《支那现状新志》中把中国人当作基督教徒的榜样来加以赞美。又过了100年即1784年，法国人普鲁格 L'abbé Pluquet 在《儒教大观》中写道：“唯有这个国家依德治原则制定政治制度、习俗、法律，并以此维持了3000年的庞大帝国。”除此以外，值得注意的是法国哲学家伏尔泰（Voltaire 1694—1778），法国重农主义派的弗朗斯瓦·魁奈（François Quesnay 1694—1774）都借用中国来猛烈地批判路易王朝。不过，通过美化中国的绝对王朝来攻击西方的专制，只是法国人自作自受的一台滑稽剧罢了。

但是从18世纪到19世纪，越来越多的欧洲人不再赞美中国，而是把中国变成了轻蔑的对象。这是为什么？从赞美到轻蔑的过程意味着什么？实际上，变化的根源就在于欧洲自身的变革。自古以来，欧洲文明就是一个由从犹太教到基督教的希伯来道德思想体系和古希腊人文主义，即合理主义思考这两条弧线相交而成的“椭圆文明”。但到了以伽利略（1564—1642）、笛卡尔（1596—1650）、牛顿（1642—1727）或者法国百科全书学派为代表的启蒙时代，市民阶层得以抬头。以此为背景，椭圆弧线之一的合理主义载满理想主义、进步观、科学主义、工业主义、人民主权论等武器逐步占据了意识形态的统治地位。

在这一思潮的推动下，孟德斯鸠（1689—1755）在《法的精神》中曾说过：“中国是一个地道的专制国家，那个统治原理太可怕了”^{〔9〕}。孔德（1794—1859）在那本《人类精神进步史》中还说中国陷入了“可耻的停滞状态”。黑格尔（1770—1831）在

《历史哲学》中从自由意识的进步的视角把中国放在历史的第一期，即幼年期来考察。而米勒（1803—1876）在《经济学原理》一书中更是无以复加地说中国处于“静止状态”从而断定中国是毫无进步的停滞国家。19世纪后半叶，新教的传教士也加入了批判中国的行列。梅得赫斯特（W.H.Medhurst）在《中国——关于国家与未来，特别是关于福音的宣传》中写道：“中国是一个具有一定统治形态的安定的国家，其习俗制度与罗马建国、特洛伊沦陷前极为相似。”值得注意的是这本书出版于鸦片战争前的1838年。在他看来，西欧各国各自独立以来都取得了快速的发展，唯有中国“到处充斥着荒谬的哲学，3亿6000万的人不仅稀里糊涂地热中于迷信，还听命于一个专制君主。”不仅如此，他还把儒家经典当成给中国人带来精神停滞、堕落的元凶加以定罪。他说：“千篇一律的语录，带来千篇一律的观念，更何况中国人从来就不知道什么是发展变化，只懂得在同一观念下进行着无止境的循环。”四书、五经的翻译家詹·理雅各（James Legge）还说：“儒教总是让人们回到过去。‘进步、向上’是基督教徒的口号，而儒教世界里的中国人却号召人们‘回归古圣贤的时代’。”

毫无疑义，理雅各也好，梅得赫斯特也好，他们都把儒家当成带来中国人精神堕落的罪魁祸首。就这样，在所谓的“进步”思想面前，壮观美丽的中华帝国被沦为轻蔑的对象。

鸦片战争实质上就是经过政治、科学、产业的革命后脱变为“能动的国民国家”、具有优越地位的欧洲所发动的必然的征服战争。到17、18世纪为止被巨大的中华文明力量征服的欧洲今天却以进步的思想、科学技术的力量为后盾侵略了古老的中华帝国。然而，中国依然靠着传统的武器装备（弓、箭、

舢板船 来执行它的惩罚原则——一种显示道德优越意义的、惩罚野蛮人的古老帝国的惩治原理。这场战争的结局不言而喻。此后的 50 年里重复着与野蛮的侵略者相对抗的必败的战争。以下的实例说明了中国所遭遇的困境。

在鸦片战争中，中国被英国的坚艇利炮击败，不得不放弃了闭关锁国政策 并被抛入受“弱肉强食法则”支配的国际社会里。

1860年8月12日上午10点 英法联军约1万人在新河一带以十门大炮的猛烈炮火攻击僧格林沁率领的由2000名蒙古人组成的最强骑兵队。骑兵队全军如墙之溃覆没。14日早上6点，僧军在塘沽再次应仗又大败。1860年10月7日，英法掠夺，烧毁了北京郊外的壮丽的皇家园林圆明园。尽管皇帝死里逃生，但这个事件给中国知识分子的打击是极其沉重的。正如第二章将要叙述的那样，在第二次鸦片战争⁽¹⁰⁾的刺激下 许多知识分子终于走上了“洋务”的道路。

1874年5月3日上午12点 载满约1600人的4艘船只驶出长崎港向台湾开去。这就是日本征服台湾的开始。这场战役中 日本并没有投入仅有的两艘铁甲船，但中国海军不攻自破。10月31日，日本代表在北京签定条约，12月20日返回。通过这场胜仗，日本获得了白银50万两的赔款。败在东方的‘小夷’手上的事实震撼了大清王朝。

接着，中国又在越南的中法战争中败北。1884年8月23日下午1点56分，20多年来洋务派苦心经营的福州舰队的11艘木船在短短的7分钟里（也有15分或30分的说法）被法国的9艘铁甲舰一举击沉。⁽¹¹⁾

1894年9月17日正午45分到下午5点多的甲午战争

中北洋舰队的 12 条船中 5 条被击毁，海军提督丁汝昌自杀身亡。为此，日本得到的是台湾的割让和白银 2 亿两的赔款。这极大地激怒了中国知识分子，也使拒绝与日本讲和的强硬派掀起了变法运动。

义和团运动中，八国联军侵占北京。西太后逃往西安。1901 年 9 月 7 日的北京协议书又迫使中国支付了高达 4 亿 5000 万两白银的巨额赔款。

1905 年 9 月 5 日，日俄条约在美国朴次茅斯签订。迫使中国承认这个条约的北京条约于同年 12 月 22 日签字。清朝把老家满洲的南半部划给了日本，把北半部割给了俄国。

中国方面把一系列战败的原因归结为“船坚炮利”即战斗力、武器装备的落后。早在 1843 年 1 月魏源在《海国图志》中倡议在广东开“造船厂”办“火药局”招请美国、法国的工匠，“选闽粤巧匠精兵以习之”。如此一二年内，中国就能“尽得西洋之长技为中国之长技”。当然，一二年就想“为中国之长技”是不可能的。然而，20 年后的 1861 年 8 月，曾国藩从外国买来了小火轮船后声称：“继而试造，不过一二年，火轮船必为中外官民通行之物。”“一二年”的说法固然耐人寻味，但是就连曾国藩家乡的湖南的洞庭湖、沅江、湘江一带通上“小火轮船”却是 90 年代末期^[12]即魏源倡议后 50 年，也是曾国藩预言后 30 年的事。正如通过佛教的受容，蒸汽机的引进看到的那样，中国是以国家的存亡为赌注，经过崎岖的艰苦的摸索过程，渐渐地才把外来文化转化为中国自己的东西的。

自鸦片战争起至甲午战争止，在绝望状态下后发性中国走过了一段漫长的“内发性发展”的道路。围绕这一主题，本书构成如下。

一、传统重构——曾国藩的读书论

二、中体西用论——开明传统主义者的思想

三、儒家千年王国——“三危言”的思想

四、基督教的千年王国——太平天国的洪秀全初期思想

五、政党的受容过程——宫廷内派阀政争的摆脱

为了有助于理解各章内容，现就若干术语作如下解释，说明。其中二、三、四部分的内容在三石善吉著《中国的千年王国》^[13]中已有详细的论述，在此恕不赘言。

首先，所谓传统的重构是指伴随着科举（亦可称为选举）的制度化，确立以文为重选举观的过程。学问通往权力，否，应该说学问不仅通权，其自身就是权力。有文者，士之也，统治者之谓。无文者，庶之也，统治之对象是也，非人也。士人怀着要做有如孔孟般圣人的律己主义（*rigorism*）和能做圣人的乐观主义态度（*optimism*）孜孜不倦地钻研儒学经典。经典里装满了贯通天地的理法，即道、自然。士人都认为成为有如孔孟一般的圣人就意味着天地之自然与一己之自然的一致，大宇宙与小宇宙的相即。这一把自己拉到包含古老的观念等的过去这一同时空观念就是我们所说的“双重自然化”。正是这个“双重自然化”使得墨守陈规这一强迫观念在儒者的心中扎下深根，因此也养成了无止境地继承传统的内在冲动。同时士人通过学问接近权力，也变得极其容易腐败。诸如“三年清知府，十万雪花银”之类的腐败现象不胜枚举。^[14]士人们逢年过节总是互相恭喜升官发财。值得注意的是，在这里“文”堕落成为发财的工具、手段。科举制度，一方面造就了“任重”之士，另一方面也带来了可怕的腐败。

次之，所谓开明传统主义者实指虽然受传统的约束，但能

从新的角度重新解释传统以谋求解决新危机的理论根据的人群。他们是在双重自然化的作用下从对传统不加以任何改变的守旧主义者中派生出来的。虽然旧体制下的“士”通常首先以传统主义者的面目出现，但是他们掌握了实际权力或者承担了一定的责任后，便切身体会到传统的约束，从而放弃守旧的立场而站到开明传统主义的一边来。这种情形似乎不少。第二章将谈到的恭亲王与倭仁的对立就是一个好例。明察中国危机状况的总理兼外交大臣的恭亲王，援引儒学经典的同时，又提出了祖法里没有的新政策但是守旧主义者倭仁等人却高唱经典的正统解释而反对新政策。只要正统的解释得道，那么要想压退这一反对浪潮就需要经久的耐心，哪怕遭遇诸如战败那样的重大事变也一样。清朝的翰林院是守旧主义者的大本营。守旧主义者丝毫不去理会国家所面临的危急状况，只是一味地盲目地高唱正统论调，困扰着立于生死关头上的开明传统主义者。清朝末期守旧主义者之所以能拥有如此强大的势力，就在于双重自然化的作用和科举制度的存在

儒家千年王国论者是开明传统主义者与近代保守主义者的连接环。开明传统主义者固守着从神圣的传统中发现其正统性的立场。与此相对，儒家千年王国论者强烈地意识到中国亡国的危机，也认识到现今政治的软弱无能，他们是在重新解释的儒学经典基础上构思新的世界，要求全面地改革传统的。他们的对手是传统主义者和开明传统主义者。要求全面改革的思想倾向在外国列强侵略中国最甚的 70 年代和甲午战争前夕表现得尤为浓烈。其典型人物是以王韬为代表的薛福成、汤震、陈虹等一批人和甲午战争前夕写下《庸书》的陈炽。他们的思想特征是力图通过复古来达到进化。他们力图

在三代之治 → 秦以后的堕落时代 → 当今的一大变局 → 君民共主之治 → 大同世界这样一个周期中追求进步。但是这一思潮随着严复、梁启超等近代保守主义者的出现、进化论的兴起而戏剧般地销声匿迹^[15]。这表现了开明传统主义者的局限性。这一现象在郑观应身上体现得很明显。

在同一时代里，与传统主义、开明传统主义、儒家千年王国论并列的是基督教的千年王国论。而千年王国论的思想发源于圣经。这个问题将在后面的章节加以讨论，暂时不予展开。问题是基督教的千年王国观在太平天国运动领袖洪秀全身上体现得极为充分（在《中国的千年王国》里有专门章节讨论这一问题）。为什么洪秀全具有基督教思想呢？而曾国藩却没有呢？恐怕这只能从他们的人生经历加以探讨。洪秀全拥有的千年王国观念无疑是对科举落榜的补偿。他曾经浏览过的《劝世良言》中独到地发现了“光 → 暗 → 光”这一形而上学的“创造与破坏”哲学，即千年王国思想，并以此为依据重构了革命理论，走向了打倒满清王朝的道路。与此相反，曾国藩作为拥护传统者辉煌腾达身居高位，扮演了一个征讨太平天国运动，中兴满清的角色。通过比较青年时期的洪秀全和曾国藩，追踪他们各自的人生历程，或许能发现两个截然不同的命运的关键所在。

在中国，党是最遭忌讳的东西。专制君主对一个一个的臣民是万能的，而对有组织的集团却是无能的。所以历代的皇帝总是严禁朋党。中国的精英分子谈党必思汉代的“党锢”，宋代的“新党法”与“旧党法”的激烈斗争。19世纪60年代后半期，虽然外交使节出洋考察，熟知政党的存在，但是他们用中国的朋党观看待政党。尽管19世纪60年代到90年

代的欧洲盛行政党政治，但总的来说中国人对此持否定的态度。

注 释

- [1] 鹤见、西川、达格·哈马斯克爵勒得财团的内发性发展论见鹤见和子、川田侃编：《内发性发展论》东京大学出版会 1989 年版。引用第 49、4、3 页。再者，值得注意的是，早在 1881 年 8 月夏目漱石就曾针对内发性、外发性在和歌山作过《现代日本的开化》的讲演。他说：“西洋的开化是内向型的，而日本的开化则是外向型的。这里所说的内向型是在由内向外发展的意义上来说，就像花蕾向外破绽而开一样，相反地外向型则是指从外部施加作用力而徒具外形的那一类。”虽然日本“在一定范围内相对地完成了内发型的开化”但“从明治维新开始发生急剧的变化。”因此他下结论说“现代日本的开化是外发型的。”（见《漱石全集》第 9 卷《小品评论杂著》，岩波书店大正 14 年版）
- [2] 大学教育社 1991 年版。
- [3] 霍·魏阿达编：《比较政治学的新动向》（*New Directions in Comparative Politics*, London, 1985. 大木启介等译 东信堂 1988 年版 第 230 页以下。
- [4] 罗素著：《中国之问题》（*The Problem of China*）牧野力译，理想社 1972 年版 第 215 页。指出科学上的非全面性是中国的幸，见第 61 页。罗素列举的欧美文明的三大源泉，即希腊文化、犹太的宗教与伦理、现代的产业主义 见第 208 页。这本书是罗素于 1920 年作为北京大学访问教授来华期间根据一年的见闻所写，并于 1922 年出版的。
- [5] 结成令闻编：《中国的佛教讲座佛教 IV》大藏出版株式会社 1976

年版 第 18 页以下。

- [6] 道端良秀著：《中国佛教史》法藏馆 1969 年版 第 18 页以下。有必
要注意的是，在佛教以寺院为中心完全庶民化前的第一期到第三期的
佛教思想，尤其是以信仰弥勒佛为核心的弥勒佛千年王国观念
(Magtrega Millennium) 是随着大众的广泛参加而发展的。换言之，
即使在佛教大众化的唐代以前，民众就已深信佛家，期待着在释迦
的引导下走向崭新的美好的未来。
- [7] 古希腊、罗马的中国观见约瑟·布鲁洛著：《丝绸之路绢文化探源》
(L. Boulnois, The Silk Road, London, 1996.) 张泽和俊等译 河出书
房新社 1980 年版 第 12 页。在 The geography of Strabo, XV. i. 20
记有 Σηρικα 这一文字。含有丝绸、中国人、蚕等意思的 Σήρ 单数
男性作为普通名词指蚕、绢织品，而作为复数名词则指称亚洲的某
一民族或中国人。罗马人把希腊语音译成 Seres 以此称谓遥远东方
的中国人 并把产绢地、绢织品称作 serica.
- [8] 中世纪到近代的欧洲人的中国观参见奈曼德·道顺著：《欧洲的中国
观》(Raymond Dawson, The Chinese Chameleon - an analysis of Eu-
ropean conceptions of Chinese civilization, London, 1967.) 三石善
吉、田中正美等译。详见第二至第四章。有关马可波罗见平凡社出
版的佐口透编：《蒙古帝国与西洋东西文明的交流 4》第 17 页以下
(1970 年) 以及爱宕松男译注《东方见闻录》(1970 年) 矢泽俊彦编
译：《耶稣教传教士中国书简集》全六册 平凡社 1970—1974 年版。
有关肯勒 (Le Comte) 见后藤末雄、矢泽俊彦校订《中国思想的法国
西进》第 235 页，平凡社 1969 年版。《儒学大观》见后藤末雄译本
(第一书房 1935 年版)
- [9] 孟德斯鸠著：《论法的精神》(De L'esprit des Lois) 粮岸国孝译 河出
书房新社 1966 年版 第 131 页。肯勒著：《人类精神进步史》(Es-
quisse d'un-tableau historique des progrès de l'esprit humain) 渡边
诚译 岩波书店 1982 年版 第 69 页。黑格尔著：《历史哲学》(Vor-