

传统中国的内在性 发展

(京权)图字 01-97-1339

統中国的内 性 展 研文出版 1994

图书在版编目(CIP)数据

传统中国的内发性发展/(日)三石善吉著;余项科译.

—北京:中央编译出版社,1998.6

ISBN 7-80109-220-1

I. 传…

II. ①三…②余…

III. 社会发展—研究—中国

IV. K02

中国版本图书馆 CIP 数据核字(98)第 02370 号

- ▶ 出版发行 中央编译出版社
- ▶ 地 址 北京西单西斜街 36 号(100032)
- ▶ 电 话 66117130(编辑部) 66171396(发行部)
- ▶ 经 销 全国新华书店
- ▶ 照 排 北京京鲁排印部(63044503)
- ▶ 印 刷 北京市星月印刷厂
- ▶ 开 本 850×1168 毫米 1/32
- ▶ 字 数 153 千字
- ▶ 印 张 7.125
- ▶ 版 次 1999 年 4 月第 1 版第 1 次印刷
- ▶ 印 数 4000 册
- ▶ 定 价 15.00 元

中文版序

中国这一拥有悠久历史和文化的、值得骄傲的帝国，过去是怎样发展壮大起来的呢？自 1840 年的鸦片战争以来，这个巨大的文化帝国如何应对了所谓的“西洋的冲击”，并发生了什么变化呢？在即将迎来 21 世纪之际，中国将走向何方？正如人们总想预知自己的命运一样，作为研究中国的日本人无不苦心思索着巨大邻邦人民中国的 21 世纪的命运。

“内发性发展”(endogenous development)指的是，在力图保持固有的“文化基础”的同时，积极地导入外来文化并加以实践从而促进本国发展的一种模式。那么，中国的“文化基础”是什么呢？一言以蔽之，“文的传统”。所谓“文”，是指表现“统治阶级的统治思想”的总称，亦指自公元前 136 年(建元五年)

西汉武帝设置“五经博士”建立儒家独尊体制以后的“儒学的、士人的教养”。辛亥革命以后，在“国文”即中国四千年的“文”的传统的基础上加上了具有实践意义的“新的统治思想”，赋予“文的传统”以格调高雅的“国语”、“国文”的功能。这就是韦伯所指称的“中国的文人教养”。依韦氏的说法，它与“骑士的、禁欲的教养”、“希腊的体育、音乐的教养”、“高度自律的盎格鲁撒克逊绅士的习惯教养”相媲美。^[1]

在中国，无论是儒家独尊体制还是三民主义体制或马列主义体制，都极其重视这个“文的传统”。基于此，所以我把中国称为“文化帝国”。在韦伯看来，“统治者之所以为统治者”，就在于其拥有这一“教养资格”(kulturqualit! t)，拥有“教养”，即“文”或称“学问”的人构成了统治阶层。正如“Knowledge is power”即“知识就是力量”这句名言一样，在那里，“文”就是“力”，学问就是权力。政治，实质上就是贯穿着“少数人统治铁则”的世界。在中国，选拔少数统治者的基准就在于“文”，如科举制度。欧洲中世纪的教会法学者们在主教或修道院长的选举上重视的不是“量”而是“质”，他们用“健全性”(Sanitas)这一概念来表示“质”，并提出了“票数无限，重量有限”(Die vota werden gewogen, nicht gez! hlt)这一“优决原理”(Saniorit! tsprinzip)。这一统治原理与中国重“文”的原理毫无二致。^[2]

历史上，凡是遵循“优决原理”的地方，都贯彻着“指导者原理”，即我所说的“皇帝主义原理”。托马斯·曼(Thomas Mann)在其《非政治人的考察》中认为：在政治世界里有统治者和被统治者之分。而“民主主义”理论因其把本来就不平等的人硬性假定为平等，所以发生了种种的理论上的困难。实

实际上如果以不平等为前提的话,则更顺理成章一些。他在书中还高度评价了体现高贵精神的“贵族主义”^[3]。此外,欧特伽·伊·歌泽(Ortega y Gasset)亦持有同样的观点。他在《大众的叛逆》一书中把“随波逐流的浮萍”般的大众和“被选举出来的少数派”的贵族区别开来,把“严于律己的、勇于承担困难与义务的人”称为“贵族”。^[4]当然,这里所说的“贵族”不是指欧洲中世纪的、身份制下的贵族,而是指与孟子所说的“劳心者治人,劳力者治于人”(滕文公章句上)完全一样的、富有学识和道德能力的人指导一般大众的精英群体。当然,这样说,并不否定这个群体中存在着败类。但是,不可否定的是,“劳心者治人,劳力者治于人”这一思想观念贯穿着中国的整个历史过程。这,不是喜欢或不喜欢的问题,而是关系到过去的、固有的、内发性发展的中国路向问题。

孟子也好,托马斯·欧特伽也好,他们所阐说的与今日的所谓“大众社会(mass society)论”并无两样。全能的精英施给无力的大众以慈爱,加以统治的理论,不就是经久不衰的、赞美不已的、遥远的“尧舜之治”的那一套吗?古曰:有老人,含哺鼓腹,击壤而歌曰,日出而作,日入而息,凿井而欢,耕田而食,帝力何有于我哉。^[5]尧帝时代里的这个老人,确实是一个人,但只不过是享受着尧帝的伟大的福利政策的、被统治的客体而已。他或他们不是参与政治权力的“政治主体”,而是单方面地享受全能尧帝的恩泽的“赤子”,是没有人格的“政治客体”。人民不是为政的主体而只是客体这一情形与古希腊哲学家柏拉图在《理想国》中所说的“哲人政治”、与孟子在梁惠王篇中所说的“仁政”一样,强调伟大人物

作用的“精英统治原理”、“皇帝主义原理”。这就决定了“精英统治原理”必然地与“人民主权主义”发生尖锐的冲突。

再者，柏拉图的“哲人政治”与孟子的“仁政”都有一个根本的缺陷。此即不存在一个有效的监督、控制绝对权力的机构或机关。果真有如尧帝那样绝对不腐败的政权的话，那倒也罢了，但是“权力终要腐败，绝对的权力绝对要腐败。伟大人物几乎往往是坏人”——1887年4月阿克顿(Lord Acton)在给友人克内顿(Creighton)的信中这样写道。^[6]的确如此，权力越大越容易腐败。“精英统治原理”、“皇帝主义原理”的最大问题就在于此。

这种危机意识或许来自于欧洲的一神教的传统——与“天上的神国”相比，地上的权力被视为“恶”。欧洲的政治思想家们无不力图从制度上以议会制度、从思想上以人民主权论来抑制这个地上的“恶”，即政治权力。然而，在多神教的东洋、尤其是中国和日本，人们没有强烈的严明的、善与恶的对立观念，并没有把人自身视为“恶”，也没有把政治权力看成“恶”。人们不是乐观地相信“性善论”吗？总而言之，洋的东西方，其权力观截然不同。在善良的绝对君主、有为的皇帝下祈求幸福还是在人民主权下谋求福利，这是一个不同国家的国民的自我选择问题。

这次，我的中国研究著作能以中文版的形式与广大的中国读者见面，是一件可喜的事情。这对于我个人来说，是一个相当高的荣誉。中文版是在对日文版加以修正、补充、尤其在注释上做了大量的增补的基础上完成的，其内容、质量远远地超过了日文版本。借此机会，请允许我谨向决定出版本书的中央编译出版社和译者余项科先生致以诚挚的谢意，并衷心

祝愿本书的出版有助于推动日中两国的文化交流和加深两国人民的友谊、亲善！

三石善吉

1997年6月22日
于筑波大学研究室

注 释

- [1] 韦伯著：《支配社会学 I》世良晃志郎译，创文社 1965 年版，第 139 页。Max Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*, Kapitel IX, *Soziologie der Herrschaft*.
- [2] 见本书第 22—24 页。
- [3] 野田倬译：《托马斯·曼全集 XI 评论 3》，新潮社 1974 年，第 183 页以下。Thomas Mann, *Betrachtungen eines Unpolitischen*, 1913.
- [4] 欧特伽·伊·歌泽著：《大众的叛逆》桑名一博译，百水社 1985 年版。Ortega y Gasset, *La rebelion de las masas*, 1930.
- [5] 十八史略·尧帝。
- [6] Lord Acton, *Essays on Freedom and Power*, The Free Press, 1949, p. 364. "Power tends to corrupt and absolute power corrupts absolutely. Great men are almost always bad men."

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 indigenus

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 indigenus 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 indigenus 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)记载着轻柔的绢织品。“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,利马窦(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)、笛卡儿(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(1743—1794)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衷于迷信,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’。”

毫无疑问,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落为轻蔑的对象。

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、