

第 一 编

第 1 章 考察“近代中国”的视点

目前，亚洲古老的大地上，正发生着巨大的、令人欣喜的变化，我们中国研究者所面对的，是一个置身于亚洲四小龙（新兴工业地区）的包围之中、正不容置否地自觉到自己经济上之落后的中国。

“文化大革命”被称作“十年动乱”或“十年灾害”，从近些年来看，其对于中国经济的打击，仅次于抗日战争^{〔1〕}。“文化大革命”结束以后，中国发生了天翻地覆的变化，由政治主义、原理主义进入了经济主义、现实主义的时代。

50年代到70年代，特别是60年代，曾经反对过“安保”（《日美安全保障条约》的简称。此条约规定了美军在日本的驻留。旧条约签订于1951年9月8日，1952年4月28日生效。据此，美占领军作为驻留军驻防日本。但因日本当时无自卫能力，因此条约只是暂时性的。1960年1月19日改订新条约，6月23日生效。当时日本国内曾掀起一场反安保运动，称作“安保斗争”，声势空前。1970年条约最低存续期到期，后自动延长至今。——译者）活动的中国，现在正继亚洲四小龙之后，发挥着日益重要的作用。

“文化大革命”前后中国变化之激烈，给很多从“文化大革命”前即开始研究中国的研究者们，带来了一些考察中国的视点上的困惑。

说来，这困惑根本上是对于“文化大革命”本身的。

就我来说，我一直关注着“文化大革命”的发展，对其持五分批判（对于无原则的夺权斗争、错误的政治路线）、三分困惑（对于破坏了我对中国革命印象的现实事态的严重性）及两分同感（对于希望从延安精神里重新寻求革命出发点的主观意图〔浪漫主义〕），至少，我没有公开表示过反“文化大革命”的意思，并且，对于在日本高举“文化大革命”旗帜的所谓“文化大革命”的追随派们，也无法产生批判的念头。因为我自己即是受中国革命的触发而走上研究中国道路的一人，其过程中我内心深处所积蓄的对于中国革命的憧憬，本质上与“文化大革命”的追随者们是相同的，因此，在尚没有将自身内部的这种感情作为问题提出的时候，是无法仅仅从政治上对他们进行批判的。

总之，必须重新认识二战以后我和与我同辈的许多人所共有的中国观，否则，亲“文化大革命”也好，反“文化大革命”也好，最终只不过是现象的追认，换句话说，对于太平天国以后的、我们已将其纳入所谓革命轨道的、战后的近现代中国研究，如果我们不进一步扩大考察范围，具有包括前近代在内的综合性、长期性的视野，并由此出发，确立能够俯瞰、仔细考察中国革命的视点的话，那么，就连“文化大革命”批判本身，也不能使其具有历史性和根本性——这便是我在“文化大革命”动乱期间的一些思考，现在想把它重新作为问题提出来。

1

在战前和战争中，以津田左右吉为代表的持近代主义中国观的人，对中国是批判的、蔑视的，并由此自动地参与了对中国的侵略，而我们这一代成长于战时或战后的中国研究者研究的出发点里，基本上都缺乏对中国的批判性的视点，甚至可以说我们的出发点是建立在对近代主义中国观的批判及否定上的。

例如竹内好在《鲁迅》及《中国的近代和日本的近代》^{〔2〕}中所反映出的中国观就是我们有力的依据之一，其对日本所谓的脱亚

式的近代主义进行自我批判，同时，在被推到日本对立面的中国身上，寄托了对于亚洲应有的光明未来的憧憬，极端地说，我们的中国研究的出发点里，基本上都有这种憧憬。这种憧憬是指向各种各样日本内部的自我意识——反对日本近代百年间各种各样的反日本或非日本意识，作为反自我意识的投影而形成于自身内部的自我意识。因此，其一开始就是主观的。正因为这憧憬不是针对客观的中国，而是指向来自主观想象的“我的中国”，所以，这个“中国”才能彻头彻尾地成为日本近代的反命题，也才能够被憧憬。

并且，所谓的脱亚—兴亚只是对亚洲、特别是对中国的侵略，尽管如此，抵抗的、也就是亚洲式的主体在中国得以确立，并由此产生了社会主义的中国，随着这一历史事实的明朗化，在日本内部的自我意识中（包括战争责任、赎罪、对战后日本新的反中国政策的批判等等），“我的中国”也随之内心化，建立在憧憬基础上的自我否定式结构亦得以深化。但至少在后 20 年间，历史地看，这个自我否定式结构反而具有积极的意义。正因为其内心化、深层化，我们才能自认我们的反法西斯、反侵略、或者说为了亚洲人民的联合而进行的各种活动最大限度地得以主体化，也就在这主体化的基础上，我们才会想到自己中国研究的课题能够和变革“我的日本”（尽管带着引号）的课题结合起来，并意识到这才是超越战前、战时体制下中国研究的道路。即使现在回过头来看，上述范围内的积极的一面也是不能否定的。

但同时，这种建立在与“中国的近代”关系上的自我否定式的憧憬结构，使得我们反脱亚、反近代主义的、也是亚洲主义的主体，成为一种主观的、因此也就是脆弱的东西，这也是无法否认的。我们没有能够将中国的近代历史性地客观化，这和没能将日本的近代历史性地客观化是相辅相成的，在这种倾向中，被作为依据的正是竹内好所著的《中国的近代和日本的近代》。

众所周知，竹内在这篇文章中，认为日本文化是转向型的，而中国文化则与其相反，是回心型的。“回心由保持自我而显现，转

向则来源于自我放弃；回心由抵抗作媒介，而转向则是无媒介的”。保持自我和自我放弃是面对欧洲侵略亚洲时不同的对应方式。按照竹内的认识，日本没有进行“结构”的变革，而只是在其上不断堆砌新的东西，欧洲侵来时，亦无抵抗之媒介而被动接受，只是努力想成为欧洲；与此相反，中国则在此“结构”上，不断地抵抗、失败，而又正因为不断地失败，才又不断地抵抗，也就是说，因固执于自己而不得不进行了自我变革。“看来东洋通过坚持抵抗，在以欧洲式的东西为媒介的同时，又不断产生出超越欧洲的、非欧洲式的东西”，被如此定义了东洋，对竹内来说，只有中国才是；与此相对，日本因没有抵抗而不是东洋式的，又因没有保持自我的愿望而不是欧洲式的，结果，“日本什么东西也不是”。

据竹内自己的叙述，这种与脱亚式近代主义相对立的嗜虐性，或者说应该说被虐性的批判的视点，来自于其与鲁迅的“相遇”。这种批判是试图在“鲁迅即东洋”的前提下，将当时日本知识分子内心深处所怀有的对于欧洲的劣等感，和作为其反面出现的日本浪漫派式的心情上的国粹主义，以及建立在这些基础上的对于亚洲的优越感等等，作为日本人近代意识中可耻的一部分，暴露于光天化日之下。从一方面来说，这是从意识结构的深层，对日本侵略亚洲特别是中国的历史，进行了深刻的自我批判。自我批判由于通过了“东洋”这一视点，而变成了彻底的自我否定，也就是说，日本近代在亚洲的先进性、优越性被全盘否定了。因此，在坚决将目光投向战后亚洲新动向的我们中间，这种观点引起了巨大的共鸣，同时从思想上加深了我们对于战后日本亚洲政策的批判。

尤其是在新中国成立，正以社会主义为目标，不断深化革命的情况下，相对于从“东洋”这个角度看过去“什么东西也不是”的日本，被认为是“超越了欧洲，并不断产生出非欧洲东西”的新中国的概念，就被我们原封不动地当作现实中的新中国的形象而先验地接受了。也就是说，在我们战后对中国的认识中，

或多或少，都有这种先验的中国观在先入为主，在某种程度上，这种先入为主又再生产出了面对社会主义的、主张亚非团结的中国而形成的新的自我否定（否定资本主义的、从属于美国的日本）式的憧憬结构。

但是，一般说来，对于将自己的历史全盘否定或全盘肯定的人，即不能相对地看待自己的人来说，也是不能客观地、相对地看待他人的。

当然，近代日本自认比亚非各国先进、优越的意识，来源于没有根据各民族固有的、内在的价值标准把握其文化，也来源于将欧洲的近代当作普遍的价值标准，并单方面地向其归属。从这两点来说，是反历史的，因此也就是错误的；但另一方面，因此就将日本的近代说成“什么东西也不是”而全盘否定的观点，也是反历史的。在这种反历史或者说无历史的观点下，是无法客观地、历史地看清日中两国的近代是各自以其前近代为基础，并因此而相对地具有独立性的——在与欧洲的对比上也同样，换句话说，也就是无法看清它们如何背负着各自的过去，并由于对过去的继承——即使是否定的继承——而现在又受着怎样的制约。

2

中国由于旧统治阶级不具有适应新局面的能力，而受到帝国主义列强的侵略，但这反而给反对帝国主义统治的民族主义运动，赋予了根本变革旧社会即政治体制的任务。……反帝运动和社会革命的结合……是中国民族主义的一贯传统。但是在日本，打倒德川政府掌握了统一国家权力的依然是封建势力，只是他们出于抵抗西欧各国压力的需要，迅速取消了国内多元化的封建分权制，将其统一于天皇的权威之下……完成了自上而下的近代化。……民间的民族主义运动除了少数二三例以外，根本谈不上与社会革命结合，相反却

和反革命以及反民主主义紧紧结合在一起。

——丸山真男^{〔3〕}

和日本不同，在中国确实没有追随西欧型的条件，但是，不是弥补这种条件的欠缺，而是将这种欠缺积极地转向理想即力量。……孙文所说的“王道”即是这个意思。

——竹内好^{〔4〕}

近代化的日本侵略了中国，……在被侵略的中国一方，对近代完全无知地生活着的人民，在“人必须活着”的信念下进行了抵抗，……直到成为打败近代化日本的强大力量。……这时的中国人民是无论依靠原有的传统武器还是依靠西方传来的近代文化都不足以保卫自己的赤手空拳的人民大众。

——西顺藏^{〔5〕}

日本的近代，走了一条由旧统治阶级领导的、自上而下的，因而也就缺少了社会革命的追随西欧即帝国主义的道路；而中国的近代，则走了一条自下而上、进行反帝、反封建社会革命的人民共和主义的道路——这样一种看法，至少在 50—60 年代是一种共识。

“日本得以现代化，而支那则落伍于现代文化世界”（津田左右吉《什么是东洋文化》、《支那思想和日本》岩波新书）——津田解释这个现代文化是“世界文化，即所谓的西洋文化”——这类战前的中国认识，这时和先进一后进的结构一起，被彻底扫除，先进的、近代化的日本，因其反民主主义、帝国主义的本质而变成被否定的对象。

因近代的欠缺而本该落后的中国，却反而以此欠缺为动力，自我更生地实现了世界史上尚无先例的全新的第三种“王道”式近代——这样一种新鲜的震惊，构成了战后认识中国的基础。

这种将中国的近代看做自我更生产物的看法，以甘居后进的方式，也就是以推翻先进立足点的方式，否定了先进一后进这种欧洲一元化的观点——从这点上看，好像是一种完全的否定，但正像后面要讲到的一样，这种否定是在先进一后进结构内的否定，因此

缺少从外部以全新的视点否定这个结构的方法论上的彻底性。

换句话说，由于将非西欧追随型的“非”从无的角度看做是“欠缺”、“虚无空白”并认为这种无转而成为“转化”的动力。从而忽视了无的反面，即本来就存在的东西。这些东西和欧洲完全同，无法以欧洲一元化的先进—后进的结构去解释，是中国的历史传统，即深深浸透于中国近代的、中国自古就有的——例如“王道”——传统。我们中的大多数人，与其说把中国的近代看做是固有传统的继承和发展，不如说是一直通过章炳麟、鲁迅（被认为是通过自我否定来确立否定自我的主体）等人，考察在后进基础上的自我更生，即中国如何在其内部对二千多年来儒教、封建的重压进行否定的。这是一种认为中国的近代是全盘否定地继承传统的论点，老实说，我们一直将重点放在传统的断绝而不是继承上，同时，也由于它不是西欧追随型的，所以，全新的、“超越欧洲的”近代这样一种印象就愈加深刻。顺便说一句，这种印象的极端放大，带来了一个恶性循环，即更加煽动起歌颂“文化大革命”的人们的自我陶醉。

3

事实上，中国的近代既不是超越欧洲的，也并不落后于欧洲，它从开始就历史性地走了一条与欧洲和日本都不相同的独特的道路。

这条道路如何独特，要在有限的篇幅内概括地说明清楚是比较困难的，但例如孙文（1866—1925）的所谓“王道”即植根于传统的大同思想，其实这种大同思想不仅是孙文有，它构成了中国共和思想的主干部分。

众所周知，孙文经常用大同主义来替换他的三民主义，正如同盟会宣言也说道“四海之内，一夫无不得其所”，一言以蔽之，大同思想的基本内容就是天下万民各得其所。

“大同”这个词早在《礼记》中即已出现，是传统性思想，当

然并不是自古就含有孙文所提倡的、即以民权的平等为前提、充分满足 4 亿人生存权利等等这些近代思想的。在君臣身份等级内各自安守本分，亦是得其所的一种形式，至于以何得其所，当然要受当时时代（若是封建时代，即受封建时代）的制约。中国的封建时代绵延了两千余年，而近代共和式的大同思想亦不可能在清末自我更新地彻底摆脱两千余年封建“安分”式大同思想的重负。

外表看来绵延了两千余年的专政体制，其实在各个朝代，其内涵都因历史性发展而各有不同。和清末直接有关的变化萌芽，早在明末清初即已显现，当时正处于明朝的里甲制（参照第 3 章 3 节）、一君万民式专制体制正在崩溃，从而转向清朝的以地主制结构为基础、我起名为“富民”分制式专制体制的过渡期。

例如，黄宗羲（1610—1695）认为：“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》）王船山（1619—1692）认为：“人欲之各得 即天理之大同。”（《读四书大全说》）比他们稍早一些的吕坤（1536—1618）亦认为：“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》）从这些明末清初的思想家们接连不断的发言中可以看出，早在 17 世纪初叶，地主、富民对于一君万民式专制统治的反抗即已不可阻止地成为了时代的潮流。这里所说的“自私自利”和“欲”，其内容都是指土地、家产等的所有欲，他们立足于自己的土地所有权和乡村统治权上，以自己的方式反对皇帝对财富的“大私”性独占，另外，在他们相互间也开始主张应各得其所，并且，在这种主张中，已初步包含了来源于士大夫式经世意识的均分财富的意向。

18—19 世纪，随着乡村地主制结构的发展，地主、农民间的矛盾逐渐转化为主要矛盾，万民得其所的思想内涵也不断地稳步发展。例如，戴震（1723—1777）不再局限于皇帝和地主、富民间的问题，而将农民的生存权亦考虑在应得其所的范围之内，

出了相互联合、协调生存的“仁”的思想；龚自珍（1792—1841）则进一步以消灭贫富的不平等为目标，提出了“平均”的思想；继而又经历了以“有田同耕，有饭同食……无处不均匀，无人不饱暖”这种乌托邦式幻想为指导的太平天国，直到清末的共和式大同思想，这条发展的道路实在是漫长而又多层次的^{〔6〕}。

当然，在其由近代的共和思想发展到人民民主主义的过程中，欧洲的民权、平等思想、马克思主义等的吸收都起了一定的作用，但这种吸收之所以能成为可能，正是因为有大同思想的成熟，外来思想只不过是一种外部刺激。

当然，由于帝国主义的侵略，这种大同式的社会革命得以深化，或者说加快了步伐，但社会革命本身并不是因此而触发的，缺乏追随西欧的条件也不是其契机，社会革命的爆发是不可避免地由中国独特的历史所决定的。

同时，这也使大同共和的社会革命不可避免地成为中国独特的现象。正如孙文将其革命的重要目标置于“要四万万人都丰衣足食（《三民主义》）”上一样，中国的共和革命具有以满足天下万民生存权利为目的的特征。例如就人权来说，欧洲的共和思想以私有权的确立为基础，主要内容是政治权利上的自由和平等，而中国共和思想的基础则是以 4 亿人的生存为目的的大同式的协调，更多地指向反“大私”的经济上的平等。因此，民权指的是多数人反对少数人专制、独裁的、全体人民的生存权利，也可以叫做国民权或者人民权，这与承认个人经济活动的无限自由、即以个人的私有财产权为基础的欧洲的市民权从开始就是大相径庭的。

总而言之，中国的近代是以其自身的前近代为母体的，因此，也就内在地继承了前近代的历史独特性。反专制的共和革命这种日本未曾有的“对旧社会即政治体制的根本变革”，大胆地说，是国民或者说人民对 16—17 世纪以来大同这个历史性课题的继承。因此，其面貌也就不可能不是中国所特有的。换句话说，中国从开始就没有对欧洲近代的倾向。这不是“欠缺”、“虚无空白”，而

是中国近代必然的一种充实，也正因为这种充实的继承，又使得他们不得受其前近代这个母体的制约，顺便说一句，“文化大革命”的十年动乱就是受这种制约影响的一个例子。

4

中国这种大同式近代的特点，在民权这个问题上也表现出来，其不是作为个人的权利，而是作为全体国民或者说全体人民的权利提出来的。清末民权共和主义者陈天华（1875—1905）的主张即是一个很好的例子，他写道：“吾辈求总体之自由者也、非求个人之自由者也。……共和者，亦为多数人计，而不得限制少数人之自由。”（《论中国宜改创民主政体》）不过，这里所说的个人的自由，正如他自己所说，“现政府之所为，无一不为个人专制、强横专制者。其干涉·非以为总体之自由，而但以为私人之自利。”（同上）是指“私人之自利”，进而指“个人”和“强横”，和我们所说的个人的自由内容完全不同。对陈天华来说，个人的自由只是少数人即皇帝、大地主、富豪们专横的自由，因此他主张与其相对抗的全体人民或国民的自由，这才是他所谓的民权共和。

并且，这样的民权主张绝不仅限于他一人。

孙文在其《三民主义》“民权与自由”中分别用民族主义、民权主义、民生主义来说明法国的自由、平等、博爱即是一例。他认为在中国，自由就是反对列强专横的民族的、国民的自由，平等就是反对君主专权的全体人民权利的平等，博爱就是让4亿人都过上好日子。也就是说，这是从民族、民权、民生三个侧面说明了总体的自由。因此对孙文来说，个人的自由亦被当作使国民、人民这个整体变成一盘散沙的因素而遭到排斥。

在此之前，孙文还说过，“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》）这发展为其后的三民主义。毋庸置疑，这里所说的少数满族人、君主一人、少数富人的

专制即专横自私和陈天华所说的个人的自由完全是一回事。

中国的大同式近代更追求总体的自由，这种将个人自由当作私人自利而加以排除的反专制的整体自由，依据其独特的排除个人私利的共和原理，反而使民权主义不仅局限于政治上，而是扩展为经济上的整体自由，使其与全体 4 亿人民的丰衣足食这样一种民生主义联系起来，这也成为中国近代的一大特性。

“我们的三民主义……不外乎国家由人民共有，政治由人民共管，利益由人民共享。……只有人民对国家无何不‘共’，民生主义之目的才真达成，这也正是孔子所希望的大同世界。”（《三民主义》）正如孙文所说的一样，这个大同式近代的特点在于，在“整体”而不是“个人”的基础上，将民生与民权连接成一个同心圆。因此，其开始就成为具有中国特性的社会主义式的革命。

说它具有中国特性，是因为考虑到其后毛泽东领导的革命。毛泽东使马克思主义适应中国的情况，其实就是在无产阶级阶级观的基础上发展了大同式的近代，使其成为武装人民即农民的思想武器。

但正如前面所说，这个大同式的近代并不是突然产生于 19、20 世纪，戴震即说过，“一人欲遂其生，推之与天下共遂其生，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》）这种试图将个人生存条件的满足与全天下的“共”、或者说人民相互间的“共”联系起来，以生存为课题的相互联合的新的“仁”的思想，早在 18 世纪中叶即已出现，近代式的大同思想与戴震等人——不，再早还可以追溯到 16—17 世纪——的中国前近代思想有直接的渊源关系。

顺便说一句，清末革命思想家（在西太后的戊戌政变中被处死）谭嗣同（1865—1898）的主张——“兴民权，以……得各遂其生，各均其利”（《仁学》）——即是在戴震的“仁”的思想里注入了近代平等的观点，也就是说，中国在大同思想的母体内吸收、消化了民权、平等的思想。谭嗣同的民权观和孙文的一样，是

“平等”的中国式的说法，即也是指向反专制的整体的“共”。总之，中国的近代是以其固有的东西为基础的。

大同思想原本就是关于如何在有限的产量的基础上实行共有均分的、农村社会特有的思想，毛泽东的革命以农村无产者为基础，实行农村包围城市的革命战略，并因此而进一步继承了大同式近代的传统，要想提高农民大同革命这个中国特有的革命的纯度，就不可避免地会和和在资本主义工商业一定程度的发展上逐渐培育起“个人自由”的城市的原理发生冲突。中国的近代由于大同的传统，由反专制的共和发展到社会主义革命，从某种意义上可以说顺利地实现了“旧社会即政治体制的根本变革”。

5

为了慎重起见，我想补充说明一下，我们不能把上述整体和个体的矛盾，与日本式全体和个体的问题等同看待。

我们在说全体和个体的时候，多多少少受日本的“公”和“私”关系的影响，这个日本式的概念不能原封不动地照搬到中国。

众所周知，日本前近代时，“公”是指官府及由其统领的所有公开的事情，“私”则指自家人之间私下的事情。荻生徂徕“虽君子岂无私乎”（《辩名》上）中所主张的“私”，只不过是相对于“治理天下国家”公事的“父为子隐，子为父隐”之类自家人之间的私事。这种日本式的公私观在近代的公私观中得以基本继承，例如福泽谕吉将立法、行政、司法、外交等作为“政府职责”内的公事，认为“与政府之政无关的”人民“决不可评议其事”，另一方面，人民的私事，即“去其好处，止其欲处，或劳动，或游玩，或行此事，或……终日安睡”等个人的日常事务则听其自由（《劝学》）。

也就是说，在中国的公私关系中，私作为与公平、公正相对的偏私、奸邪，历史上一直受到否定，而日本的私则作为相对于政治、社会等公共领域的私人领域一直受到承认，虽然在这个关

系中，公共领域表面上总是优先于私人领域，因而常侵犯私人领域，但还是和中国不同，私并没有从原理上被否定。在日本，否定私即是否定家庭、个人，和作为道德的、社会的恶而一直受到否定的中国的“私”是根本不同的。

也许有人会问：“前面所说的黄宗羲的自私自利的主张又是怎么回事呢？”其实，他并不是提倡一般意义上的私，而是反对皇帝一己专有的大私，主张万民之私（在这里，私的具体内容就是地主、富民阶层对家产、田产等的所有欲），换句话说，是反对皇帝的“个人自由”，主张万民的“整体自由”，总之是主张满足万民的自私自利，极端地说就是提倡整体的公，具有鲜明的明末特点。至少在 16、17 世纪以后，中国的公就是个体欲望总体之公——具体地说，就是以共、均、平的调和为目标。因此，个人欲望、个人私利的有节制的扩充依然作为专制、专横的大私而受到社会的、道德的排斥。

如此，中国在整个之“公”的名义下否定个人之“私”，而日本则是全体（公）、个人（私）相对应的关系，二者之差别是不可同日而语的^[7]。

其实，我并不是想通过民权问题，来说明中国的整体、个人关系与日本的全体、个人关系的区别。

我首先想说明的是，即使从民权这一问题中也可以看出，由于中国的近代是以前近代为母体的，因此就不可避免地带有由此而来的各种各样的历史性制约，例如因为其是整体的所以是共和的、社会主义的；第二，因此，考察“中国的近代”时，既不能轻率地将其共和革命—社会主义革命说成是“超越欧洲”也不能单单就其人权、个人私利上的不成熟而片面地评价说“现代化程度很低”。

在以上两点的基础上，我还想说明的是，正如中国的近代别无选择地以其前近代为母体，从而不可避免地带有其母体的印记一样，日本的近代也是以其自身的前近代为母体，并带有相应的印记，这一点从“私”的日本独特性上也可以窥其一端。也就是

说，历史决定了二者各自拥有自己独特的近代，因此，只认为前者的近代是“东洋”式的，而将后者称为“什么东西也不是”的西欧追随型，历史地说这种看法是不正确的。

再一次以个人作为例子。因为中国的整体不以个人私利的对立为契机，也就是说是在社会上、道德上先验地以调和优先于一切，是灭私式的，因此建立在私有财产权基础上的市民的个人自由一直就不发达，但其反面，却自动地以整体自由作为自身的课题，产生了特殊的近代式自我，即富于政治性、社会性、道德性的自我（请看一看鲁迅所说的“个性的尊重”），并展示了其向无产阶级的、利他的自我发展的前景。另一方面，由于日本的全体在领域上优先于个人，故虽承认个体的存在，却无法使各个个体有机地相互关联，反而使全体疏远了个体，个体的自由缺少通向全体之路的政治性、社会性，但其反面，由于被政治、社会所疏远，个人的生活领域尽管很狭隘，却被固守下来，特别是蒙受了法西斯式的全体侵害以来，战后个人的私有领域一直受到强化，甚至到了利己的程度，不过，由于与“公”相对的“私”的传统，这个“个人”继续像战前一样，固执于一己，强调内心心情的自由，或是重视个体情欲的发挥（请看文学上自然主义小说的传统），依然缺乏政治性、社会性、道德性（这与日本人权在政治性等上的脆弱有直接关系）。无论从哪方面看，两国的近代都是分别由其历史决定的，因而是独特的，这一点在考察“中国的近代”时同样具有根本性的意义。

6

前面也提到过，在战后，至少是“文革”以前，我们大多数人对中国近代的认识概括起来就是，中国将其缺少欧洲式近代的劣势逆转为前提或说条件，结果完成了日本未能实现的、自下而上的彻底的社会革命，即政治上建立起反帝、反封建的共和主义体制，思想上彻底打倒了作为封建体制教学的儒教道统。

但是，例如我们从思想史领域内看一看实际情况就会发现，鲁迅所说的吃人的、作为封建体制教学的儒教确实被打倒了（不过，这也只是在制度上被打倒，换句话说，在日常意识方面还是随处可见），但另一方面，将其打倒的反体制的思想，依然是在天理道统中发育、成熟起来的，例如前面所说的近代大同思想，用句比喻来说，就是正在成长发育的道统的嫡子，像破壳一样，从内部打破道统的陈规陋习而探出头来。从思想史的发展上来说，即和陈陋的旧体制一起形式化，从而开始脱离现实的道统的旧支柱，被迅速适应社会、历史的发展，并不断进行自我革新的充满生机的道统本体的活力所打倒，而欧洲思想只是被这道德本体巧妙地吸收、消化（例如可以看一看接受、介绍欧洲社会思想的前驱者严复（1853—1921）），成为促成其自我革新的新的活力源泉之一。

正如日本在其前近代以来的思想构造中巧妙地吸收了欧洲近代思想，实现了日本式的自我革新（例如可以看一看福泽谕吉（1835—1901））一样，中国也是在其前近代以来的思想构造中吸收了欧洲思想，并实现了中国式的自我更新，从这个观点出发，脱离各自的前近代，只局限在近代的范围内去评判两国近代的差异，并做出孰优孰劣判断的看法，是狭隘的、片面的，因此也就不能不说是错误的。

日本的近代因缺乏道统而具有迅速转换的结构，从而近代化的脚步也比较快，但并不能因其迅速就认为其优秀。同样，中国的近代由于拥有道统所决定的对共和革命的向往，从而推翻了专制体制，但也并不能因此就认为其优秀。

战后我们的中国近代观，以突破此前毫无理由的先进—后进的框架为出发点，并在纠正战前的中国观上取得了一定的成果，但另一方面，其中也不乏视点上的逆向转换，即将共和的、社会主义的中国的近代，当作自我否定式憧憬的对象，将先进—后进的坐标轴转了一百八十度的弯，试图从后进中找到更高层次的即第三种先进，换句话说，就是将中国的近代置于转了一百八十度弯的先进—后进坐标轴上，并赋予其先进的意义。

在这里我们重新考虑一下竹内好对中国近代的认识，即中国的近代“超越欧洲并不断产生出非欧洲的东西”。现在回过头来重新审视一下这个观点，就可发现其主旨归根结底是认为，中国的近代对于其所谓的亚洲后进性，并没有像日本那样以追随欧洲的形式加以处理，而是与后进性进行自我斗争。这种斗争内部深化的结果，反而使得人民的社会革命、思想革命得以彻底进行，并因此使人民革命的彻底性能够超越欧洲资产阶级式近代的不彻底性。

看了竹内好《中国的近代与日本的近代》一文就会明白，欧洲即先进的前提依然被作为前提而存在，在此基础上，日本以“先进”为目标的近代被当作没有自觉到自身的后进从而是无主体的近代所否定。相反，中国的近代因其自觉到后进、失败、因而被看做是谋求再生的有主体的近代。由此可以看出，前面所说的主旨，看上去像是否定中国的所谓后进性，其实正是以其为前提，只不过否定了将后进只是当作后进的片面性的看法，而试图从积极的意义上去看后进即“非欧洲”。因此只是将坐标轴转了一百八十度的弯，而先进一后进的结构本身却没有受到完全的否定。

说来“非欧洲”这个说法本身即有问题，其意思不用说是指不是欧洲式的，即默认前提是“是否是欧洲式的”，换句话说，这是以欧洲为基准的说法。看来好像在咬文嚼字，其实想一想就会发现，亚洲把欧洲作为基准，问自己是欧洲式的还是非欧洲式的，这种亚洲自身的自问自答是多么奇妙啊！

大概欧洲本身从没有称自己是非亚洲式的，其原因在于他们十分清楚自己和亚洲完全不同，并且有着充分的自信，可以以亚洲作为基准之一来反照自己。而只有亚洲却以欧洲的视角评判自己，以是否是欧洲式的，或是否是非欧洲式的来对自己进行价值判断。这只能说明，近代以来以欧洲为中心看待世界史的欧洲一元化的观点，是多么深地侵蚀到亚洲的内部啊！

这种亚洲的自问，与其说很奇妙，不如说是毫无结果。无论从风土、地理还是从时间、空间上来说，亚洲和欧洲都有历史性

的差异，若认为时间上、空间上自己都很充实，并由此出发谦虚地、或说是傲然地与欧洲并肩站立以进行对比的话，那么，以欧洲为基准判断自己是欧洲式的还是非欧洲式的事根本就不会发生，先进一后进这种纵向结构更不会成为问题，由此横向对比所引发的问答，只能是自己如何与欧洲不同吧。

7

迄今为止，特别是近代以来，以欧洲的视角来看待中国乃至亚洲，已是很一般的事。因此，在亚洲找到欧洲式的或是模拟欧洲式的东西，即认为是发现了亚洲的近代；另一方面，像竹内好那样根据“非欧洲”的主张逆转评判的结果，但是他的“非欧洲”依然是以欧洲作为基准，只不过变成与欧洲相反的“非”而已。这样一来，欧洲式的东西如何以亚洲式的、即非欧洲的形式存在，就成了其所发现的亚洲的“近代”，结果，我们亚洲的近代只是被片面地作为“非”欧洲的近代得到提倡。这是想说明亚洲的所谓后进，其实反而是一种超先进，或后进本身即蕴含着另一层次上先进的可能性，或后进与先进并存等等，总之仍然是在先进一后进的框架内，只不过对如何判断先后提出了异议。这种认为亚洲与欧洲相“异”的看法，只是认为亚洲是“非”欧洲的，与“欧洲式”的主张互为表里，缺乏独立性，因为所处历史阶段不可避免的制约，是很不彻底的，并由于这种缺乏独立性带来的不彻底而造成了一些认识上的误区。

其误区之一就是认为，中国的近代是“东洋”的、主体性的，而日本的近代则是无主体的、“什么东西也不是”。细想一下，这其实来源于我们一百多年来希望亚洲能够以“非”欧洲的形象傲然立世的主观愿望，而我们对中国近代的自我否定式的憧憬，归根结底也是对“非”欧洲的憧憬。

但是，这种对“非”欧洲的憧憬，与欧洲式的主张互为表里，缺乏独立性，是主观的。因此，对“非”欧洲的憧憬越强，同时