

辜鸿铭和新渡户稻造的近代观之比较

——以《中国人的精神》和《武士道》为例

李 凯航

序

“他们无法表述自己，他们必须被别人表述。”马克思在《路易·波拿巴的雾月十八日》用这样的语言形容法国帝制复辟时代农民的运命。后来这句话被当代著名的文学批评家萨义德（Edward Said, 1935-2003）置于其代表作《东方学》卷首的地方，用于讲述后发展地区在面对西方强权时所面临的身份困境。尽管该书的论点在于西方知识生产机构如何和强权相勾结，有意丑化东方（主要是伊斯兰），宣扬西方的先进和文明，为侵略辩护，但毫无疑问，该知识生产得以成功的前提是，东方在面对近代以来以工业文明为代表的西方社会时表现出的无力感。东方被他们蔑视并且被剥夺表达的权利。

近代的东亚面临着共同的挑战。十九世纪以降，不论是在军事上，政治上，经济上，文化上，西方的影响和压力都与日俱增。1840 年中英之间爆发了鸦片战争，中国惨败，割地赔款；而日本的德川幕府也因美国东印度洋舰队佩里（Perry）将军率黑船叩关，被迫于 1854 年开国。两国此后同时开启了近代化的过程，但在甲午战争中，清政府惨败于日本。由此，日本走出了帝国主义的四面埋伏，以资本主义新秀的姿态出现在世界的舞台之上。

此后中国山东义和团祸乱爆发，中国陷入鸦片战争以来最大的危急。清政府被迫签订城下之盟《辛丑条约》（1901）。正在此时，辜鸿铭撰写一系列英文论文刊载于横滨《日本邮报》和上海《字林西报》谴责八国联军侵华事件，为义和团和慈禧太后辩护（这些文章后汇集成《尊王篇：一个中国人对义和团运动和欧洲文明的看法》英文：*Papers from a Viceroy's Yamen*）。辜鸿铭在文中严厉喝斥八国联军非法侵略，残暴不仁，强调以礼服人，用公义处理国家关系。但当时他的意见几乎没有被重视，义和团罕见的破坏性不仅使满族的统治者不敢轻易承认，就连汉族的重臣们也大为震惊。而与此相对，由于日本在镇压义和团中首次成为和西方同盟的非白人国家，列强们急需了解这个神秘的东方古国，就是在这样的背景下，新渡户稻造写下了《武士道》（1900 年）。当时他 38 岁。

那么在同一背景下，同是东方知识分子的辜鸿铭和新渡户稻造面对西方的高压，会如何诉说自己呢？首先从他们身世谈起。

一、辜鸿铭与新渡户稻造的生涯

辜鸿铭于 1857 年出生在当时英属海峡殖民地槟榔屿（现马来西亚槟城），父亲是当地华人，

¹ 东华大学外语学院（中国上海），讲师。该文受到国家留学基金委的支持，特此致谢。

名辜紫云，是中国福建泉州府惠安县迁居南洋的后代，能说流利的闽南话，英语和马来语，其母亲是金发碧眼的西班牙人，除了西班牙语，她还会说英语和葡萄牙语。身为混血儿辜鸿铭据说也有一双漂亮的蓝眼睛，除了生理特征突出以外，极为特殊的语言环境也造就了他特殊的语言天分。他从小在当地接受英文教育，11岁时，被其义父苏格兰人布朗先生带到英国爱丁堡接受正规西式教育，先后总共14年，期间研修拉丁文、希腊文、数学、形而上学、道德哲学、修辞学等等。1877年，获得爱丁堡大学文学硕士学位。同年，赴德国莱比锡大学继续深造，获得土木工程文凭。此后他前往法国开始研读法学专业。1880年24岁的他返回出生地槟榔屿，担任英国殖民地政府公职人员。此时，他已精通掌握了英文、德文、法文、拉丁文、希腊文。1881年他在新加坡遇见后来的著名的语言学家马建忠。此前马建忠受李鸿章保举前往法国留学，此次相会是马建忠学成归国途中。两人畅谈三天，辜鸿铭思想发生重大转变，从此倾心于中华文明。他辞去殖民地公职，北上归故国。期间辜鸿铭在香港停留三四年，专心研读中国文化典籍。1885年，受杨汝树和赵凤昌推荐，进入张之洞幕僚，担任洋文案（外文秘书）。在任前后20余年。

期间辜鸿铭为后人常常提及的奇闻异事有：辜鸿铭说服张之洞广胜军的德国教官穿华服，接受官品顶戴，行拜跪半跪诸礼等；1891年俄罗斯皇储来华访问期间，张之洞在武昌盛宴款待，席中辜鸿铭的语言天赋大受宾客赞赏，从此辜鸿铭的名声传遍中国各地及欧美侨界；1898年出版《论语》英译本，将儒家思想介绍给西方世界；同年，日本政要伊藤博文游访武昌，辜鸿铭与他辩论孔子之教的优点；1900年义和团运动发生后，发表《尊王篇》系列政论文为义和团和慈禧辩护，被认为是思想保守和顽固的知识分子；1900年张之洞病逝，辜鸿铭悲伤之余，出版《张文襄幕府纪闻》及英文著作《中国的牛津运动》，以为怀念。

清王朝覆灭之后，辜鸿铭辞任公职，于1915年起在北京大学教授英国文学。1928年病没于北京。有人总结辜氏一生“生在南洋，学在西洋，婚在东洋，仕在北洋”。

新渡户稻造氏1862年生于岩手县盛冈市，一个普通的日本藩士家庭。父亲名为新渡户十次郎。九岁那年，新渡户稻造和其长兄道郎一起来到的东京，成为叔父太田时敏的养子。十一岁开始进入东京外国语学校学习英文。顺利毕业后于1877年和著名的宗教家内村鉴三一起作为二期生进入札幌农学校（毕业后可选科进入东京大学）。时值农学校创立者克拉克博士向学生们提出了“Boys, be ambitious!”（青年们，你们要立大志啊！）。新渡户稻造受此感召，后来成为了基督教徒。

毕业后新渡户稻造报考东京大学，在面试时对主考官说“老师，我是要当太平洋之桥的。我要将西洋思想传到东洋，将东洋思想传到西洋！”从此，以此为一生之志业。1884年渡美进入约翰霍普金斯大学继续深造，期间加入著名的基督教组织贵格会。1887年，新渡户稻造赴德国哈勒大学学习农政和农业经济学。1889年因为其长兄新渡户七郎病没，新渡户稻造归国。1891年，在美国费城和美国人玛丽（Marry Elkinton），一个当地的名门望族之后结婚。此后回国担任札幌农学校的教授。没过几年，因为夫妻感到劳累遂赴美国疗养，期间许多外国人开始问起有关日本文化的问题，新渡户稻造都热心回答，终于将关于此问题的思考写成《武士道》，于1900年发表，轰动一时。

此后，新渡戸稻造的工作主要集中在政府行政领域，他先后出任台湾总督府民政部殖产局局长(1901)、第一高等学校校长(1906)、东京殖民贸易语学校校长(1916)、拓殖大学校长(1917)、东京女子大学首任校长(1981)、国联事务次长(1920)。后因为日本军方拒绝接受李顿调查团的有关9·18事件的调查报告，拒绝服从国联决议，日本退出国联。新渡戸稻造于1926年解任。1925年他被选为帝国学士院会员，次年入选帝国贵族院议员。1933年在参加加拿大召开的第五届太平洋会议途中，客死于维多利亚港口。

我们在这里可以看出这辜鸿铭与新渡戸稻造都是当时中日国内鲜有的具有国际视野和影响力的人物，都不止精通一门西方语言，都各自找了一个外国的妻子。他们所评论的西方文明也绝对是他们切身感受过的，绝不是突发奇想。那么，他们的看法会有什么样的不一致呢？我觉得这里面有一种可以被称之为中国式“落后”和日本式“优秀”的东西。

二、中国式“落后”和日本式“优秀”

何谓中国式“落后”和日本式“优秀”？

这原本是日本战后思想家竹内好在《何谓近代：以日本和中国为例》提出的一个观点。此文专辟一章“优等生文化”来批判日本近代化中那种幼稚和肤浅的表象。这里的《中国人的精神》和《武士道》如前所述，就是一种对西欧文明的反应，中国是“落后的”，而日本是“优秀的”。中国是亚洲的“差学生”，而日本是亚洲的“优等生”。

“对于他们而言，学问也好文学也好，总之，文化这一人类精神的产物，是作为应该追求和把握的东西，作为存在于外部世界的东西，而进入他们的观念世界的。在致力于把握这个存在于外部世界的东西方面，他们从来都是非常热心的。赶上，超过，这就是日本文化的代表选手们的标语。不能输给别人，哪怕是一步，也要争取领先。他们像优等生那样地挣得分数。事实上他们也正是优等生，学校时代的优等生毕业后成为日本文化的代表选手，并以优等生制度和优等生精神教育下一代。因此，日本文化在结构上是一种优等生文化。秀才们集中于军官学校和帝国大学，而这些秀才支配着日本。（中略）自己作为构筑起这些优秀文化的日本文化代表选手，与作为劣等生的人民在价值上完全不同，自己是被选拔出来的。顺理成章，指导落后人民是自己的使命。指导落后的东洋各国也是自己的使命。这就是优等生情结的逻辑推演。（中略）我们之所以优秀，是因为我们接受了欧洲文化，因此落后的人民当然也会接受我们的文化施舍，也必须接受。”

竹内好写下这些文字是一九四八年，当时日本远东国际军事法庭的东京大审判已接近尾声，日本思想界对于战争的批判和反思也走向了高潮。既反对支撑日本战争体制的皇国史观，又不满足于重视社会结构和物质基础的马克思主义学派的阶级史观，丸山真男、竹内好、管孝行则、久野收、清水几太郎等等近代主义知识分子开始从精神构造论的角度批判日本文化。竹内好说的作为“近代亚洲优等生”的日本，正是从这个角度理解的。

竹内好不讽刺地说：“日本文化是优秀的，确实，一点不错。优秀的选手们尽心尽力地构筑起来的，岂有不优秀之理。（中略）不过，他们承认优秀的日本文化中也有不优秀的部分。如果问

不优秀的部分是什么？回答是：有劣等生在。（中略）为什么失败了呢？优等生这样想：是因为劣等的部分拖了优秀部分的后腿。（中略）就是说，失败在于劣等部分，而不在于优等部分。战败的责任在于劣等生，这便是优等生文化的逻辑。”

竹内好继续发出警告：日本如果不可以摆脱自明治维新以来这种表面和肤浅的近代化努力，日本的战败不过是“军官学校的优等生变成了帝国大学的优等生，如是而已。”

《武士道》里面所赞颂的不就是这样的一种优秀吗？

武士是四民之首，所谓“花是樱花，人是武士”。“武士”不正是竹内好所说的那种优等生的角色吗？《武士道》里这样说：“武士道的美德远远高于我们国民生活的一般水准，（中略）正如太阳升起时先将最高的群峰染红，然后徐徐向山底的峡谷撒下光芒，我们的伦理体系也是如此，现在武士阶级启蒙，最后为普通大众追随。民主主义会树立一位天生王者成为领袖，而贵族政治则把王者的精神注入民众之中。”“日本的形成归功于武士，他们不仅是国民之花，也是国民之根。来自天国的一切典雅秉赋都经由他们传承下来。尽管武士的姿态远离民众，他们却为民众提出了道德标准，并以自身为榜样引导者民众。”“在很多层面，武士道就像酵母那样由它发源的阶级逐渐渗透到大众，为全体国民建立起一个道德标准。这种武士准则，最初是精英阶级的荣誉，之后成为整个国家的抱负和激励；虽然民众还不能到达那些崇高灵魂的道德高度，但是，‘大和魂’最终成为这个岛国民族精神的表现。”

对于武士或者任何这种“优等生”的角色，竹内好是持激烈的批判态度的。可是，竹内还远不止于此，他所要批判和比较的视野远比这个角度开阔，他是站在亚洲-欧洲/传统-近代对立的观点上对日本思想进行批判的。这就是我们在此文中要探讨的问题，竹内好对准了日本近代化的软肋：“何谓近代”的问题。

这两篇文章里面都隐隐约约存在着竹内好式的“何谓近代”的问题。战败给日本思想界带来了深深的震撼，每一个知识分子都在反思自明治时代以来日本的各种近代化的努力。极端的保守派，也就是那些顽固的保皇党们坚信是民智不开，民不如人，要“一亿总忏悔！”。而激进的马克思主义派谴责资本主义的贪欲，天皇的独裁，是他们把人民引向了战争。文学家们开始考虑近代的主体的缺失，所谓近代的主体就是“近代的自我”，一个类似于一个拥有完满的自我情感和理性，可以对抗集体和国家的“近代的自我”，之所以在这里这么强调是因为这有别于日本文学史上自然主义作家们的那种小家子气的，扭扭捏捏的自我主义。但似乎看得最为深刻的还是以丸山真男和竹内好为代表的近代主义学派，他们都不认为是简单的人民或者天皇的问题，他们认为这是某种精神结构的问题，即一种不负责任的文化体系的问题。

同样，中国在近代以来“亡国灭种”的危机感下，“近代”也是没有被深刻理解过的内容。正如舒衡哲所指出的一样：“在‘五四’以后的十年里，主张从内部批判中国文化遗产的知识分子，与决心通过外部血腥斗争以救亡的知识分子之间的裂痕加深了，摒弃批判理性的主张也越来越激烈。”“1920年代中期，主张救亡与启蒙并举的知识分子们必须调整立场，以适应盛行于大多数反帝国主义组织中的排外情绪。”“周作人和张申府在1925年8月公布了他们的往来信件。可

能正是震耳欲聋‘救国’之声淹没了‘启蒙’的呐喊，使得‘新青年’和‘新潮’老将们反复重申他们对二者的认同。也可能在全民族‘爱国主义’热潮中，二者都害怕被斥之为缺乏‘爱国思想’。”

总而言之，历史没有给“启蒙者”足够的耐心，因为中国亡国就在眼前了，到九·一八的时候这就愈发明显了。而如今，随着中国改革开放的深化，市场经济体系的逐步发展，中国的综合国力日渐提升，“启蒙”又不再成为问题了，问题在于“后现代和殖民文化”了。国学伴随着这股热潮复兴了。辜鸿铭就是靠着这股热浪，流行开来。

但是历史并没有完全沉寂下来，至少在竹内好的思想里是这样子。辜鸿铭和新渡戸稻造就是两个很好的例子。他们所认为的“近代”至今日仍会被人信奉追随，竹内好对此一直坚持批判的态度。他认为日本是不存在“近代的”。“东洋的近代是欧洲强制的结果。”东亚拥有“近代”的这一概念源自于欧洲的入侵。

“东洋在很久以前开始，欧洲尚未入侵之前，就产生了市民社会。市民文学的谱系可以追溯到宋（甚至唐代），特别是到了明代，就某一方面而言，市民权力的发展几乎到了足以打造出与文艺复兴时期相近的自由人类型的程度（明代的市民文学深深影响了日本的江户文学），今天的文学史建立在这些过去的遗产之上的，这个事实是无法否定的，但是与此同时，在某种意义上也可以说，对这些遗产的拒绝构成了今日文学的起点。毋宁说，这些遗产得以被作为遗产加以承认，即传统得以成其为传统，是需要经过某种自觉的，而催生了这种自觉的直接契机，乃是欧洲的入侵。（中略）所谓近代，乃是欧洲在封建社会中解放自我的过程里（就生产方面而言是自由资本的发生，就人的方面而言是独立平等的个体人格的成立）获得的自我认识，近代是历史进程中的一个环节，他要求主体把区别于封建性质的自我作为自我来对待，并在历史中把这个自我相对化。说起来，欧洲之所以得以成其为欧洲，是因为它处于这样的历史过程；而历史本身之所以得以作为历史而成立，也是因为它在这样的欧洲里面。历史并非空虚的时间形式。如果没有无数为了自我确立而进行的殊死搏斗的瞬间，不仅会失掉自我，而且也将会失掉历史。”

这些话是什么意思呢？

第一，“近代”的概念很明确，是“自由资本的发生”和“独立平等的个体人格”。

第二，这是一种“自我认识”，只有有了这样的“自我认识”以后，才会有“历史”。

第三，“欧洲”和“自我认识”相互拥有，所有才会产生“历史”。说得再明确一点，是“欧洲”有这样的“自我认识”，知道了“现在”不同于“没有自由资本和独立人格”的“以前”之后，才产生了“历史。”

从纵向上来看，在欧洲里面是“现在”和“以前”。从横向上来看，在全球上就是“欧洲”和“亚洲”了。那么，亚洲人（中国和日本）是否有过那种为了确立自我而进行的惊心动魄的“殊死搏斗”？《中国人的精神》里面是没有的。但是话说回来，辜鸿铭终其一生都是为中华的儒家文明辩护的，和其时代关系也不见得那样密切。而在《武士道》里面这样的“殊死搏斗”也是完全见不到的。新渡戸稻造在不厌其烦地说“武士就是骑士。”或者换句话说，“我们就是你们。”

或者再准确一点应该这样说，“我们现在还不是你们，可是我们终将变成你们，比你们还要优秀！”竹内好批判的正是这样的“优秀”，这是一种没有“近代”的“优秀”。没有自由的个性，没有独立的人格。对于亚洲而言，要想拥有“近代”，就必须“回心”（竹内好的语言）。可是，日本是没有这样的“回心”的，日本有的只是“转向”。

三、“回心”与“转向”的历史语境

什么是回心？什么是转向？

“回心”原是佛教用语，意思是忏悔过去的罪恶，入信佛教，从而达到改过自新。“转向”是改变或转换自己原有的思想、立场或方向的意思。“转向是在没有抵抗的地方发生的现象，即它产生于自我欲求的缺失。执着于自我者很难改变方向。我只能走我自己的路。不过走路本身也即是改变自我，是以坚持自己的方式进行的自我改变（不发生变化的就不是自我）。”“表面上看来，回心与转向相似，然而其方向是相反的。如果说转向是向外运动，回心则是向内运动。回心以保持自我而反应出来，转向则发生于自我放弃。回心以抵抗为媒介，转向则没有媒介。”

这里是不是足够清楚的说明了《武士道》就是日本的一次非常华丽的“转向”，这一次还足够彻底的是日本人用英文创作的文本。事实上，日本历史上这样的事也是不胜枚举：

“日本的近代就是从转向开始的。攘夷论者原封不动成了开国论者。转向与日本文化有着密不可分的关系。明治先驱者之一的加藤弘之身体力行，由民权论者向进化论之漂亮的转向姿态，为优秀的日本文化传统之保卫者帝国大学教授们亲自树立了学者良心的楷模。”“日本的帝国大学在思想上反倒是最激进的；学生运动的斗士会成功地当上舆论检查制度的官员；左翼出身的人可能成为右翼团体的中间力量，在战争中协助侵略，等等。日本法西斯的根源也就存在于这种一揽子包括了左翼右翼在内的日本文化结构之中。”

如果理解得足够彻底，辜鸿铭的《中国人的精神》依然不会是竹内好所说的那种“回心”。在《中国人的精神》里面大量充斥着这种意思的话：

“真正的中国也许是粗糙的，但粗糙中没有粗劣。真正的中国人也许是丑陋的，但丑陋中没有丑恶。真正的中国也许是庸俗的，但庸俗中没有侵略和喧哗。真正的中国人也许是愚蠢的，但愚蠢中没有荒谬。真正的中国人也许是狡猾的，但狡猾中没有狠毒。”“事实上，要懂的真正的中国人和中国文明，那个人必须是深沉的、博大的和淳朴的。因为中国人的性格和中国文明的特征，正是深沉、博大和淳朴（deep, broad, simple）。在此，我可以指出，美国人发现要想理解真正的中国人和中国文明是困难的，因为美国人，一般说来，他们博大、淳朴，但不深沉。英国人也无法懂得真正的中国人和中国文明，因为英国人一般说来深沉、淳朴，却不博大。德国人也不能理解真正的中国人和中国文明，因为德国人特别是受过教育的德国人，一般说来深沉、博大，却不淳朴。在我看来，似乎只有法国人最能理解真正的中国人和中国文明。固然，法国人既没有德国人天然的深沉，也不如美国人心胸博大和英国人心地淳朴。但是法国人，法国人民却拥有一种非凡的、为上述诸民族通常说来所缺乏的精神特质，那就是“灵敏”（delicacy）。这种灵敏对于认

识中国人和中国文明是至关重要的。为此，中国入和中国文明的特征，除了我上面提到过的那三种之外，还应补上一条，而且是最重要的一条，那就是灵敏。这种灵敏的程度无以复加，恐怕只有在古代希腊及其文明中可望得到，在其他任何别的地方都概莫能见。”

辜鸿铭对待“近代”的态度，肯定不是“转向”，他一生都没有艳羨过西方文明。他倡导君主专制、蓄妾制、留辫子等等，蔑视西方文化——从器物到制度，从制度到精神，西方的东西他一个都看不上。但这不是说他就是等于义和团了。辜鸿铭一生精通九门外语，拥有十三个博士头衔，先后出任朝廷命官和北大教授，与那些“得有神功”“刀枪不入”的义和团决不可同日而语。他是的确确是看到了西方文明的短板。

《中国人精神》开篇就说：

“一个文明的价值不在于这文明雄伟的建筑、繁荣的城市、舒适的家具、精巧的工具、甚至也不在于这一文明的发达、艺术的辉煌、而是要看这一问么培养了什么样类型的人，培养了什么样的男人和女人。这才是文明的本质所在。”“一切文明都起源于征服自然，即征服和控制自然界可怕的物质力量，使之无害于人类，但是，世界上还有一种力量比自然界的物质力量更可怕，那就是人类自身的情欲。自然界的物质力量对人造成的伤害，与人类自身所造成的伤害相比，简直微乎其微。因此，除非这种可怕的力量，即，人的情欲，得到正确的制约与控制，否则，别说文明，就连人类的生存都不可能。”

但是，这是否就是“回心”？

“回心”是一种精神要素，是一种精神运动。“在东洋没有过这样的精神之自我运动。就是说，精神这个东西不存在过。”所以黑格尔才惊呼“亚细亚的停滞！”。这是因为“自然之中没有历史，唯有‘真的人’才拥有历史（或曰发展的精神）。”那么在竹内好的眼里，是谁发现了“真的人”不是辜鸿铭，而是鲁迅。

“而当我读到鲁迅的时候，我发现他对于同样的状况，有着比我远为准确的感觉。”“我看到，鲁迅以身相拼隐忍着我所感到的恐惧。”“如果有人问我抵抗的是什么，我只能回答说，就是鲁迅那里所有的那种东西。并且，那种东西在日本是不存在的。”

这里的“感觉”、“恐惧”、“日本不存在的东西”就是“回心”。

前文说到“回心”是一种精神运动，也是一种深刻的“抵抗”。“不是旧的东西变成新的，而是旧的东西以它旧的面貌而承担新的使命——只有在这样一种极限条件下才能产生这样的人格。”辜鸿铭的《中国人的精神》有的仅仅是“旧东西”，它没有“新的使命”，故变现为“真的落后”。新渡戸稻造那里呢？“东西”是新的，但“使命”是旧的，故表现为“假的优秀”。换句话说，辜鸿铭有一种历史感，却没有一种使命感。新渡戸稻造那里则与之相反，有一种使命感，却完全没有了历史感。

竹内好用一个鲁迅的故事说明了这种感受。（《聪明人和傻子和奴才》）

“奴才工作很苦，整天发牢骚。聪明人安慰他说：‘我想你总会好起来的’。然而奴才生活依然困苦。于是他又向傻子鸣不平：‘我住的只是一间小破房，（略）四面没有一个窗。’傻子说：

‘你不会要你的主人开一个窗的么？’ ‘这怎么行？’ 奴才回答说。傻子马上来到奴才的屋外，动手砸起来。‘先生，你干什么？’ ‘我给你打开一个窗户来。’ 奴才阻止他，傻子却不听。奴才大声喊‘来人呀！’ 于是一群奴才出来，将傻子赶走了。而对最后出来的主人，奴才报告说：‘有强盗要来毁咱们的屋子，我首先叫喊起来，大家一同把他赶走了。’ 主人夸奖说‘你不错’。聪明人来慰问奴才时，奴才对他说：‘先生，这回因为我有功，主人夸奖我了。你先前说我会总好起来，实在是先见之明。’ 聪明人也很高兴似的应声说：‘可不是么？’ ”

竹内好这样解释这个故事：

“如果仅从这篇寓言里抽象出傻子和聪明人之间人性对立的一面，那么，将失去其个性化的特征而还原为一般的人道主义，这样的东西在欧洲和日本都存在，没有什么新鲜的。鲁迅不是那种性质的人道主义者。在鲁迅看来，那种性质的人道主义者那乃是那个‘聪明人’。鲁迅是拒绝人道主义（以至所有的一切）的。毫无疑问，鲁迅是憎恶聪明人而爱傻子的，不过这并非不相干的两件事，憎恶聪明人也就是热爱傻子。在鲁迅那里，傻子和聪明人并不是价值上的对立面。这样的观点乃是人道主义的立场，在鲁迅那里是不成立的。（略）聪明人能够拯救奴才，但这只是让奴才在主观上感到得救。就是说，不去叫醒奴才，让他做梦，换言之不予拯救才是对奴才的拯救。就奴才的立场而言，奴才向外寻求拯救，这件事情本身正是使他为奴的根源。因此，叫醒这样的奴才，就意味着必须让他体验‘无路可以走’之‘人生最痛苦的’状态，即自己为奴才的状态。”

鲁迅知道“拯救”的根底在“人”，让奴才感觉到自己身为奴才，他才可能得救。可是事实上，往往把这群奴才叫醒，让他们自知“身为奴才”以后，自由不会立马从天而降，还需要一场艰苦卓绝的奋斗，这往往是一种“无处可逃”的可悲状态，鲁迅是深深了解这种“恐怖”的，所以才不敢轻易地唤醒那些“奴才”，让他们体验“无处可逃”的“恐怖”。正如它在《呐喊》自序》里说他不愿意把那些关在“铁屋子”里的人叫醒来一样。

“假如一间铁屋子，是绝无窗户而万难破毁的，里面有许多熟睡的人们，不久都要闷死了，然而从昏睡入死灭，并不感到死的悲哀。现在你大嚷起来，惊起了较为清醒的几个人，使这不幸的少数者来受无可挽救的临终的苦楚，你倒以为对得起他们么？” “然而几个人既然起来，你不能说决没有毁坏这铁屋的希望。” “是的，我虽然自有我的确信，然而说到希望，却是不能抹杀的，因为希望是在于将来，决不能以我之必无的证明，来折服了他之所谓可有，于是我终于答应他也做文章了，这便是最初的一篇《狂人日记》。”

这不是那种肤浅的“人道主义”（竹内好称之为“一般的人道主义”），这是对“人道主义”的抵抗，鲁迅看透了这些巧言令辞的花招，并且给予激烈的抨击。但最后，鲁迅还是决心以自己的方式拯救其同胞，完成了“回心”。获得了“近代的”人格。他有一种深深的怀疑，深深的抗拒，可是看透了以后，他还是会有自己的自觉心，有自己的方向感，继续下去。正如鲁迅先前抵抗马克思主义，后来加入“左联”比马克思主义者更加马克思主义一样。他在内心里是存在这样的自觉的。

再譬如鲁迅早年在日留学期间撰写的论文《破恶声论》（1908）里倡言“伪士当去，迷信可存，今日急也。”就是这个意思。伊藤虎丸教授对这句话有过精辟的分析：

“鲁迅所说的‘伪士’，（1）其议论基于科学、进化论等新思想，是正确的；（2）但其精神

态度却如‘万喙同鸣’，不是出于自己真实的内心，唯顺大势而发声；（3）同时，是如‘掩诸色以晦暗’，企图扼杀他人的自我、个性的‘无信仰的知识人’。也就是，‘伪士’之所以‘伪’，是其所言正确（且新颖），但其正确性其实是依据于多数或外来的权威而非依据自己或者民族的内心。”

这里说的是“奴才”的另一个侧面，“仗势欺人”或者“狐假虎威”。事实上鲁迅对这一方面的关注尤为关切，这里看看鲁迅日本留学时写下的其他话，就更加一目了然了：

“往者迫于仇则呼群为之援助，苦于暴主则呼群为之拔除，今之见制于大群，孰有寄之同情与？故民中之有独夫，昉于今日，以独制众者古，而众或反离，以众虐独者今，而不许其抵抗，众冒言自由，而自由之蕉萃孤虚实莫甚焉。”（《破恶声论》）

“盖惟声发自心，朕归于我，而人始自有己；人各有己，而群之大觉近矣。若其靡然合趣，万喙同鸣，鸣又不揆诸心，仅从人而发若机括；林籁也，鸟声也，恶浊扰攘，不若此也，此其增悲，盖视寂漠且愈甚矣。而今之中国，则正一寂漠境哉。”“不为顺世和乐之音，动吭以呼，闻者兴起，争天抗俗。虽未生以前，解脱而后，或以其声为不足听；若其生活两间，居天然之掌握，辗转而未得脱者，则使之闻之，故声之最雄桀伟美者也”（《摩罗诗力说》）“诸凡事物，无不质化，灵明日以亏蚀，旨趣流于平庸，人惟客观之物质世界是趋，而主观之内面精神，乃舍置不之一省。重其外，放其内，取其质，遗其神，林林众生，物欲来蔽，社会憔悴，进步以停，于是一切诈伪罪恶，蔑弗乘之而萌，使性灵之光，愈益就于黯淡”。（《文化偏至论》）“诚若为今立计，所当稽求既往，相度方来，培物质而张灵明，任个人而排众数。人既发扬踔厉矣，则邦国亦以兴起。”“外之既不后于世界之思潮，内之仍弗失固有之血脉，取今复古，别立新宗，人生意义，致之深邃，则国人之自觉至，个性张，沙聚之邦，由是转为人国。人国既建，乃始雄厉无前，屹然独见于天下，更何有于肤浅凡庸之事物哉？”

这里依次的意思是：

个人要有自由，不为群所侵犯。仗势则以群虐独，失势则以甘受欺压，这都是奴才心理。只有自己真正想要争取这样的自由，所谓“朕归于我”，才可以成为“真的人”！人的觉醒在于内，在于精神，而非外物。真正的“诗人”在于言发于心，不恃外力，不惧群氓。兴国在于培养独立的“个人”，与“群”相比重“个”，与“物”相比重“灵”。最后一段所谓“外之既不后于世界之思潮，内之仍弗失固有之血脉”其实就是竹内好讲的“回心”。用于讨论本文的主题，就是说辜鸿铭“后于世界之思潮”；而新渡戸稻造“失固有之血脉”，二者皆不可取。

结语

本文以竹内好的“近代”理论为视角，通过辜鸿铭和新渡戸稻造发现了一种中国式“落后”和日本式“优秀”的思想图景。当然，本文重点也并非要比较探讨出两本文化著作具体的文化意义或者文化影响力，而是探明其不论是“落后”还是“优秀”其实都不是真正意义上“近代”的东西。两本著作中皆没有提出独立的人格，自由的心灵，人性的尊严等等“近代人”所应该享有的文明成果。两位作者有些时候甚至是在赤裸裸地诡辩，如武士剖腹，女性缠足等等。但其文本中渗透着巨大的知识当量和庞杂的西方经典引用，让人不得不仔细分析其文本中“近代”命题的

误解和狡辩。其中两位最为致命的缺陷即在于其追求的只是一种“奴才”的解放,而这些“奴才”的解放只是为了成为“奴才主”而已。因为自己不是“人”,所以也不把别人当“人”。东亚的近代,缺乏的就是这样的“人”。竹内好反复借用诺曼(Herbert Norman)的话就是表达了这样的忧虑:“自己被征兵入伍的作为非自由主体的一般日本人,无意识地构成了把他国国民拷上奴隶枷锁的代言人。”“要将他人奴隶化,使用纯粹的自由人是办不到的。相反,最残忍无耻的奴隶,将成为他人自由的最狠毒最有力的掠夺者。”

其实如果再把鲁迅的话也摆在这里,那就更加清楚不过了。“是故将生存两间,角逐列国是务,其首在立人,人立而后凡是举;若道其术,乃比尊个性而张精神。”“故今之所贵所望,在有不和众器,独具我见之士(中略)举世誉之而不加功,举世毁之而不加沮”这样的“人”在《中国人的精神》里看不到,在《武士道》里面也没有。

参考文献

- (英)阿诺德·汤因比:《历史研究》刘北成 郭小凌译,上海:上海世纪出版集团,2005年
- (美)爱德华·W·萨义德:《东方学》,王宇根译,北京:生活·读书·新知三联书店,2011年
- (美)舒衡哲:《中国启蒙运动:知识分子与五四遗产》,刘京建译,北京:新星出版社,2007年
- (日)新渡户稻造:《武士道》,周燕宏译,上海:上海三联书店
- (日)竹内好:《近代的超克》,李冬木,赵京华,孙歌等译,北京:生活·读书·新知三联书店,2007年
- (日)丸山真男:《日本的思想》,区建英,刘岳兵译,北京:生活·读书·新知三联书店,2009年
- (日)伊藤虎丸:《鲁迅、创造社与日本文学:中日近现代比较文学初探》,孙猛,徐江,李冬木译,北京:北京大学出版社,2005年
- 叶渭渠:《日本文学思潮史》,北京:北京大学出版社,2009年
- 余英时:《中国文化通释》,北京:生活·读书·新知三联书店,2011年
- 罗福惠:《辜鸿铭对“黄祸”论的回应》,《史学月刊》2005年第4期
- 孔庆茂:《辜鸿铭评传》,南昌:百花洲文艺出版社,2010年
- 黄兴涛:《文化怪杰辜鸿铭》,北京:中华书局,1995年
- 孙歌:《竹内好的悖论》,北京:北京大学出版社,2005年
- 中国社会科学院,苏州大学社会学院编:《晚晴国家与社会》,北京:社会科学文献出版社,2007年
- 刘岳兵:《日本近现代思想史》,北京:世界知识出版社,2010年
- 许纪霖编:《二十世纪中国思想史论·上卷》,上海:东方出版中心,2006年
- 李泽厚:《中国现代思想史论》,北京:生活·读书·新知三联书店,2008年
- 辜鸿铭:《中国人的精神》,黄兴涛,宋小庆译,海口:海南出版社,2007年
- 张灏:《幽暗意识与民主传统》,北京:新星出版社,2010年
- 汪晖:《反抗绝望——鲁迅及其文学世界》,北京:生活·读书·新知三联书店,2008年