日本战后反思文选：
从近代的超克到亚细亚主义

吉隆坡　　曾剑鸣 编　2021 年 9 月 5 日

关键词：日本、二次大战、现代性、亚洲、帝国主义、反殖民、去殖民、丸山真男、竹内好、子安宣邦。

导言

李永晶谈日本近代精神史与“分身”

一、东亚现代性问题

赵京华　　“近代的超克”与“脱亚入欧”——关于东亚现代性问题的思考

赵京华　　反思“脱亚入欧”的文明史观

二、丸山真男文选及其评议

丸山真男　　极端国家主义的逻辑与心理

丸山真男　　日本的民族主义

丸山真男　　民族主义·军国主义·法西斯主义

丸山真男　　福泽、内村、天心——欧化与近代日本的知识分子

唐永亮　　日本的“近代”与“近代的超克”之辩———以丸山真男的近代观为中心

唐利国　　超越“近代主义”对“日本主义”的图式——论丸山真男的政治思想史学

三、竹内好文选及其评议

竹内好　　屈辱的事件

竹内好　　何谓近代——以日本与中国为例

竹内好　　亚洲的进步与反对——参照日本的思想状况

竹内好　　近代的超克

竹内好　　日本人的亚洲观

桥川文三　　两种超克论

孙歌　　寻找“近代”

四、近代的超克论反思

孙江　　在亚洲超越“近代”？——一个批评性的回顾

诸葛蔚东　　战后日本知识共同体的流变

石之瑜、曾倚萃　亚洲的超克？——战后日本近代性思想中的时间与空间问题

五、子安宣邦文选及其评议

子安宣邦　　“近代的超克”论——昭和意识形态批判

子安宣邦　　近代日本对抗轴——亚细亚主义：日本近代史与战争的二重性

子安宣邦　　“亚洲”这条抵抗线的可能性：省思东亚的近代

赵京华　　记忆的政治学：评子安宣邦《何谓近代的超克》

南洋 南洋 南洋

赵京华：反思“脱亚入欧”的文明史观

wen.org.cn 提交 2009/07/22 阅读：446

来源：《博览群书》 2006年第04期

摘要：同为思想史学者的丸山真男《读(文明论之概略)》(1986)和子安宣邦《福泽谕吉<文明论之概略>精读》(2005),在解读方法以及如何看待日本近代思想历程的基本立场上,都构成了鲜明的对照。

关键词：赵京华 子安宣邦 福泽谕吉 脱亚入欧 丸山真男

启蒙思想家福泽谕吉(1834-1901)的《文明论之概略》(以下简称《概略》)无疑是日本近代思想史上的经典著作。北京商务印书馆早在1959年就出版了其中译本,中国读书界对这部作品大概也不陌生。而在日本,围绕该书的阅读和阐释多种多样。其中,同为思想史学者的丸山真男《读(文明论之概略)》(1986)和子安宣邦《福泽谕吉<文明论之概略>精读》(2005),在解读方法以及如何看待日本近代思想历程的基本立场上,都构成了鲜明的对照。作为不同时代的学者,子安宣邦在对抗丸山真男那种认同式解读的同时,提出了经典阅读的批判性视角,并将这种批判性的阅读与对近代性,特别是 “文明与野蛮”二元对立文明史叙事的反思结合起来,使读者得以通过福泽谕吉的著作更深入地了解日本近代化的成功与失败,值得关注。

简而言之,如果说丸山真男代表的是战后民主主义那一代学人,以近代性思想资源为前提和基准来审视日本的倾向,那么,子安宣邦则反映了二十世纪八十年代以来的后现代社会中,特别是从超越民族国家构架的立场出发,借鉴当今学术界有关西欧近代性反思的理论资源来看问题的新一代知识分子的思考方法。作为很有影响的当代日本批判型知识分子,子安宣邦的著作中贯穿着一条由“后现代”,特别是知识考古学、文化研究和亚洲视角所构成的思想史研究方法,同时蕴含着一种出自社会良知的极其强烈的政治关怀与批判意识。这种“后现代”视野与历史批判的有机结合成为其思想著述鲜明的个性风格。而他那种旨在颠覆日本近代知识体系,从“ 近代性”视角之外来观照日本的方法论,主要是从出版于1990年的著作《作为“事件”的徂徕学》开始,在挑战日本思想史研究奠基人丸山真男的“近代主义” 方法论体系的同时逐渐构筑起来的。需要指出的是,这种挑战并非学术领域中“文人相轻”式的门户之争,而是在关乎近代性、民族、国家和整个二十世纪的历史认识方面,两者在立场观点和思考方式上的不同。因此,15年来这种挑战始终没有间断,作为一个思想撞击和生成的源头,它给子安宣邦的学术著作铸就了论战的性格和批判的活力。正是在这个意义上,2005年问世的《福泽谕吉<文明论之概略>精读》,也就不仅仅是一部有关日本近代早期的经典著作的导读书,而是一部从思想史方法论上与丸山真男的近代主义立场相抗争的著作。

1986年,丸山真男出版了他的《读<文明论之概略>》一书。作为一个始终把福泽谕吉的思想当作“精神食粮”而迷恋一生的研究者,丸山真男开宗明义强调自己将以江户思想家那样的“经典注释”方式来解读福泽的著作,他称《概略》为“近代日本的古典”(《读<文明论之概略>》序言,岩波书店,1986年,东京),实际上表明了一种阅读姿态,即放弃对著作产生的历史背景做批判性反思,通过对文本本身的解读而将“古典”作为一种“常识”予以确认以增长自己的“教养”。这种阅读姿态无疑来自近代主义者丸山真男对福泽谕吉思想乃至近代知识的认同,其结果自然是放弃批判性的解读,或者如一些现代研究者对荻生徂徕的解读那样,是在文本内部解读文本的本质或在专业解读集团内部解读文本(参见子安宣邦《作为“事件”的徂徕学》,青土社,1990年,东京)。

对此,子安宣邦则针锋相对,他首先将福泽谕吉的《概略》视为“近代日本黎明期的著作”而强调一种可称之为“重叠阅读”的战略。所谓“近代日本黎明期”,即十九世纪亚洲其他国家与日本共同面临剧烈变动的转折时期。在这个大变局的时代,日本的近代化设计有着多种选择的可能性,而《概略》中提出的只是日本国家走向之文明论的一个设计方案。就是说,《概略》的诞生是个思想史“事件”,是在与多种可能性设计方案相抗争过程中所明确提出的一个设计方案。重要的是,这个文明论的近代化设计方案——以西方文明为典范,通过“脱亚人欧”以实现日本一国的独立和富强,基本上也是近代日本所选择的国家战略。不幸的是这个国家战略在福泽谕吉的文明论设计提出不到80年的时间里,却遭遇到了1945年的挫折和惨败。这样一来,定位为“近代日本黎明期的著作”的《概略》,就成了反思日本近代化历程的一个重要思想资源,而不再仅仅是“古典”、“常识”和“教养”性的著作。

所谓“重叠阅读”,就是穿越150年的历史时空悬隔,把福泽谕吉写作《概略》的亚洲大转折时代与当今二十一世纪新的转折期重叠在一起,通过文本的解读从起源上反思十九世纪以来的近代化路线,以及二十世纪由帝国主义和民族国家独立而引发的战争与革命的惨痛教训。这样,作为140年前日本近代黎明期最初的文明国家化设计方案,《概略》在理论上的结构性病症和文明史论逻辑上的矛盾(文明与野蛮的二元对立思维模式),就会透过1945年这一历史镜像呈现出来,成为我们思考当下的一个参证。对于《概略》的解读工作也就成了与近代化历史叙述相抗争,以思考未来日本国家走向的前瞻性思考。

在这样的定位和解读战略之下,子安宣邦从《概略》中发现丸山真男的“古典”解读法所没能阐释出来,或者有意无意之间遮蔽掉了的思想史问题。比如,对于福泽谕吉“文明乃相对之语”(《文明论之概略》第3章“论文明的涵义”曰“文明是一个相对的词,其范围之大是无边无际的,因此只能说它是摆脱野蛮状态而逐步前进的东西。”)的解释,丸山真男认为这里所说的“文明即文明化,因而只能是相对的。”把文明看作是文明化,“文明”也就变成了一个表示历史进程的概念。这种解释表面上看起因于丸山对福泽的下文,即“只能是摆脱野蛮状态而逐渐进步的东西”一句中“野蛮状态”的忽略。而在子安宣邦看来,这完全是一种有意的视而不见,即对福泽文明论中“文明与野蛮”二元对立思维的遮蔽。文明乃相对于野蛮而言的。“对于文明乃相对于野蛮的概念,文明社会史即是相对于野蛮社会史、停滞社会史的历史叙述......福泽谕吉将欧洲文明史作为自己的文明论乃至文明史叙述的背景,意味着其叙述同样具有欧洲文明史的结构性特征,即以文明史的方式来叙述人类社会,必然要去发现和叙述出一个原始野蛮社会来”(《福泽谕吉<文明论之概略>精读》第5章)。指出这一点十分重要,因为这个文明与野蛮二元对立的思维模式,不仅是造成福泽谕吉文明论或文明史叙述的根本矛盾所在,而且牵扯到他另一个重要议题“脱亚论”,即对于亚洲的基本认识问题。正如西方人的西洋文明史叙述必定要伴随着对于非文明乃至反文明的东洋史叙述那样,如果说黑格尔乃至马克思通过先进的欧洲看到的是落后的印度以及中国,那么,在福泽谕吉那里,其反文明的亚洲则意味着专制王国中国和古代的专制日本。就是说,只要以文明论的方式来叙述历史,而且是以欧洲为文明史的楷模和基准,那么,这种历史叙述就必然要创造甚至捏造出一个对立面即落后野蛮的存在;以这样的叙述为根基所设计出来的有关国家独立和富强的方案,在逻辑上也就必然要导致“谢绝亚洲东方的恶友”而步入进步的欧洲这样一种“脱亚论”路线。子安宣邦认为,对落后亚洲的叙述来自福泽谕吉以欧洲文明为典范的文明史话语叙述原本具有的结构性特征。而丸山真男的《读<文明论之概略>》对此不仅根本没有触及,甚至有意“为贤者讳”,称“脱亚论”为福泽的时事评论性的用语,并没有在当时流行过等等。

丸山真男对《概略》的解读还有一个重大的缺失,那就是亚洲视角的缺席。这不仅导致他对福泽谕吉书中“外国交际”(国际关系)概念的误读,也失去了透过福泽的“脱亚论”路线,反省日本近代化国家战略,即一国之独立富强与对亚洲的殖民侵略之悖论关系的可能性。《概略》第10章“论我国之独立”中,在说明独立所面临的“困难之事”时提到“外国交际”一事,认为这是日本不曾体验过的最大“病患”。丸山真男认为福泽所说的“外国交际”是日本如何积极地加入到以西欧国家体系为中心的近代国际社会中去的问题。而在子安宣邦看来,这种解读是无法说明为什么福泽称“外国交际”为日本之“病患”的,原因在于丸山真男始终缺乏从亚洲视野认识十九世纪东亚之历史变动的意识:“所谓十九世纪东亚的国际关系乃是一种受到欧美先进各国威逼的关系,是政治、经济、文明上欧洲先进国家与落后亚洲各国的关系。而丸山真男对《概略》的理解中始终缺乏这样一种视角。因而,对于福泽谕吉面对欧美先进各国所发的愤怒,丸山真男只将其解释为例外的情绪性表现,对于福泽不断关注殖民地印度状况的视线,也不曾给予理会,最后,对于后进日本所采取的于亚洲首先实现先进国家化,及脱亚论式的文明国家化的战略,更没有给予真正的理解。”(《福泽谕吉<文明论之概略>精读》第12章“一国的独立与文明化”)

福泽谕吉正是意识到了十九世纪东亚中的日本所面临的“外国交际”上的被动地位和危机状况,才有了对近代民族国家本质特征的透彻认识,并将“文明论”的最终结论落实到了以文明为手段达成一国独立的目的上。在子安宣邦看来,福泽对近代民族国家本质的透彻认识以及在此基础上得出的结论,在当时日本所面临的国际关系背景下自然有其道理。但是,如果用“重叠阅读”的方法,从《概略》提出文明论设计方案70年后日本国家的悲惨结局来反观福泽谕吉的国家论和战争观,就会看到其中深刻的矛盾和悖论,作为历史文本的《概略》也就可以成为我们重新反思二十世纪民族国家问题时的思想资源。例如,福泽谕吉认为,近代民族国家及由主权国家所构成的国际社会,其本质特征是由“贸易和战争”这两条原则规定的。如果比照现代一般国家理论和国际关系学说对民族国家的解释,我们不得不承认,一百多年前福泽的国家论和战争观深刻地触及到了问题的本质方面。近代主权国家最主要的特征首先是对“内与外”做出明确的区分,对于国内主要依靠“民事”法规以保障市民的和平而有秩序的活动,推动商业发展以繁荣国民的生活;对于国外则依靠“军事”力量保障国家的独立与主权不受侵犯,甚至以军事力量来维护和扩大本国的利益。近代国家间的战争正源自于此,即主权独立的国家可以根据国家利益的需要为发动战争提供合法性依据。福泽谕吉说“然而,从目前世界的情况来看, 没有一个地方不建立国家,没有一个国家不成立政府的。如果政府善于保护人民,人民善于经商,政府善于作战,使人民获得利益,这就叫作‘富国强兵’。不仅本国人引以为自豪,外国人也感到羡慕,而争相仿效其富国强兵的方法。这是什么道理呢?这是由于世界大势所趋,不得不然,虽然违背宗教的教义。所以,从今天的文明来看世界各国间的相互关系......则只有两条。一条是平时进行贸易相互争利,另一条就是一旦开战,则拿起武器相互厮杀。换句话说,现今的世界,可以叫作贸易和战争的世界”(此处采用北京编译社《文明论概略》的译文,商务印书馆,1994年版)。可以说,福泽的以文明为手段达成一国之独立的文明论,即为近代日本所设计的国家发展方案——脱亚入欧路线,正是建立在上述对于十九世纪国际关系乃至民族国家本质的认识之上的。

问题是,福泽谕吉在上述认识中实际上已经察觉到了其理论的内在矛盾和悖论,才有“这是由于世界大势所趋,不得不然,虽然违背宗教的教义”一句无可奈何的解释性说明。如果说,面对当时严峻的国际环境,福泽所做出的文明论判断和一国独立的抉择,有其“不得不然”的理由而可以理解的话,那么,当我们于1945年看到了这个文明化国家的设计方案与帝国日本一起遭到了毁灭性的后果,日本以天皇制国家为至上理念致使超过二百万的日本士兵死于战争(更何况无数亚洲其他国家的牺牲和被害者);当我们目睹二十一世纪“霸权国家”,依然以“本国的利益”不顾世界和平势力的反对而发动战争(如伊拉克战争)时,则近代主权国家间战争的合法性连同民族国家的合理性就必须质疑。子安宣邦认为,这不是要指责和断罪一百多年前的福泽谕吉,而是前人遗留给二十一世纪的我们必须思考的课题。丸山真男的解读一味为福泽的“脱亚论”辩解,一再以认同的姿态诠释日本所要为伍的西欧“近代主权国家”的体系和内涵,而放弃从今天的角度反思“近代性”的努力。实际上,他遮蔽了我们通过福泽文明论而必须去追究的课题,这就是当今日本的出路和走向问题。

子安宣邦在挑战丸山真男的福泽谕吉解读的同时,提出了充满批判精神和思想冲击力的另一种有关《概略》的解读方法。由此,我们再从他上世纪九十年代以来所形成的后现代主义思想史方法论及其独特的亚洲视角,也进一步领略了其强烈的政治关怀和对当下日本尖锐的历史批判。从他个人的学术历程观之,以1996年出版的《近代知识考古学——国家、战争与知识分子》为发端,其针对日本近代知识体系的批判工作,经过整整10年的时间,通过《作为方法的江户》《亚洲是如何被叙述的》《汉字论》《国家与祭祀》《日本近代思想批判》以及目前最新的《福泽谕吉<文明论之概略>精读》等相关著作,已经构成了一个整然有序的近代日本知识谱系学序列,它们涉及到民俗学、支那学(中国学)、近代化论、历史学、东洋社会论、东亚论、语言学、神道宗教学以及文明史论等等。子安宣邦发掘出的这个知识谱系,是在以西方为典范建立起日本近代国家制度的同时被构筑起来的知识体系,同时,这个知识体系所生产的一整套近代主义话语,作为一个深深影响人们思想心灵的意识形态化叙事,反过来又为日本国家的近代化包括帝国主义殖民侵略战争提供了理论逻辑上的支撑与合法性依据。1945年日本的挫折和惨败给予国家制度以致命的一击,使社会结构和制度安排不得不发生了某些根本性的变动和扭转,但是这个知识谱系作为一个深层精神层面的制度并没有产生根本的动摇。换言之,比起国家制度的变革来,知识体系的革命或许更为艰难。因此,作为具有后现代主义倾向的批判型知识分子,子安宣邦以一己之力,去挑战乃至颠覆这个巨大坚固的知识体系,其反思和批判精神就特别值得关注和敬重。而他对丸山真男那种认同式福泽谕吉解读法所进行的挑战和对抗,正是其日本近代知识体系批判的一个重要组成部分。

请您支持独立网站发展，转载请注明文章链接：

文章地址: http://wen.org.cn/modules/article/view.article.php/c4/1278
引用通告: http://wen.org.cn/modules/article/trackback.php/1278

赵京华：祭祀之国即战争之国

姜尚中、小森阳一：2007年12月13日新宿纪伊国屋对谈

相关文章

子安宣邦：从冲绳看起
赵京华：祭祀之国即战争之国
韩东育：“去中心化”的“中心化”
旷新年：在亚洲的天空下思想
子安宣邦：竹内好问题试论——“文学”之根本的政治性
石之瑜：回到亚洲？——日本认识中国崛起的思想基础
赵京华：《柄谷行人文集》编译后记
赵京华：与柄谷行人一起重读《日本现代文学的起源》
村田雄二郎：末代皇帝说什么语--清末的"国语"问题与单一语言制
渡边浩：谈日本思想史研究

API: 工具箱 焦点 短消息 Email PDF 书签

近期热门文章

蔡美儿：《起火世界》序言：全球化与种族仇恨
韩少功：革命后记
汪晖、罗岗、鲁明军：跨界对谈：历史、革命与当代青年的思想构成
墨磊宁：国家的眼睛：社会科学家在中国民族识别工作中的角色

关注我们的新浪微博

请您支持独立网站发展，转载本站文章请提供原文链接，非常感谢。© http://wen.org.cn

嵌套显示 旧的在前 刷新

网友个人意见，不代表本站立场。对于发言内容，由发表者自负责任。

丸山真男，《现代政治的思想与行动》2018，北京：商务印书馆。

第一章　极端国家主义的逻辑与心理

1

长期以来迫使日本民众处于压抑状态之下，并向世界发动这场战争的意识形态，其根源究竟在何处？同盟国方面常用超国家主义或极端国家主义[①]这一概念来笼统地加以表述。但究竟其内容和实质是什么，似乎尚未得到阐明。现在大家关心的问题则多集中在造成这种极端国家主义的社会原因及经济背景上，而对其思想结构及心理基础，无论国内外，都还没有作为专题来研究分析。

为什么会这样呢？这个问题可以说是过于简单，反过来也可以说是过于复杂。说简单是因为它不具备概念性的框架，只是以空喊“八纮为宇”“天业恢宏”[②]等口号的形式出现，似乎根本不值

---

① 原文用片假名标注：超国家主义（ウルトラ・ナショナリズム）、极端国家主义（エクストリーム・ナショナリズム），即英文的 ultra nationalism 和 extreme nationalism，本译文中为了避免误解，多采用极端国家主义一词来表述。——译者

② “八纮为宇”为日莲宗信者田中智学在大正二年三月十一日的国柱新闻上发表的“神武天皇的建国”一文中首先使用，后理解为由天皇来统一和征服世界之意。“天业恢宏”即弘扬天皇的大业。这两句一般多用于赞美天皇，奉行皇道。——译者

得去认真理睬。纳粹德国好歹还有《我的奋斗》《20 世纪之神话》这类反映其世界观的体系之作，日本在这点上相形见绌，但是并不因缺少这类公之于世的权威基础，我们的极端国家主义在意识形态上就显得很薄弱。正相反，这种意识犹如一张无形的网，牢牢地套在我们民众的头上，至今人们仍未完全从这种禁锢中解放出来。如今，民众的政治意识之低绝不单纯是外部权力机构所造成的，问题在于一种心理机制渗透到这种权力机构，并将民众的内心及行动疏通到一定渠道上来。它并不具备明确的理论框架，思想体系也是纷繁杂乱，因而很难把握其全貌。所以，我们不能一味地认为“八纮为宇”式的口号只是蛊惑宣传而不予理睬，恰恰应该要通过这些只言片语和实际表露出来的形态来探讨其潜伏在深层的共同意识。这么做绝不是出于什么好事者的自虐，非要刨根问底地去追究我们本已惨痛的过去。然而，“要拉开新时代的帷幕，总是要对既存的现实本身究竟如何展开争论”（拉萨尔）①，不愿做此努力，民众精神的真正变革便无法实现。因此，只有来一场精神革命才算得上名副其实的革命。

以下所述与其说是对上述问题的解答，莫不如说是提示出问题的所在及其所涉及范围的广度，也就是提供出一个大的思考框架吧。

---

① 拉萨尔（Ferdinand Lassalle，1825—1864 年），德国工人运动活动家，机会主义代表人物之一。——译者

2

首先要澄清的一个问题是，为何我们所说的国家主义前要冠以形容词“超”或“极端”呢？正如近代国家被称为国民国家一样，国家主义是其本质上的属性。而近代国家所共同具有的这种国家主义与极端的国家主义该如何区别呢？人们会立刻举出日本帝国主义及军国主义的这些特征，但在国民国家形成的初期阶段，凡是信奉绝对主义的国家，哪个不是赤裸裸地进行对外侵略？19 世纪末的所谓帝国主义时代，武力扩张和膨胀不断激发民族主义的内在冲动。如果说我们的国家主义仅表现为这种冲动更为强烈，表达方式更为露骨的话，那么只有在这种对外扩张和对内压制的精神动力中找出其本质上的不同，我们才能真正赋予其超级的含义。

欧洲的近代国家，如卡尔·施密特[①]所说，最大的特色是中性国家(Ein neutraler Staat)，换言之，就是对真理、道德的价值判断持中立的立场，这种价值取向和判断本应专由其他的社会团体(如教会)乃至凭个人的良心去做。而国家主权的基础本应置于不受这种价值取向影响的、纯粹形式上的法律机构。众所周知，近代国家是在继宗教改革后，经 16、17 世纪漫长的宗教战争逐步形成的。围绕着信仰和神学的无休止的论争，使各宗派逐步放弃了从政治上来贯彻自己信念的道路；另一方面，绝对君主们打着神授王权的旗号想从内容上标榜自我统治的内容多么正统，面对顽强的抵抗，

---

① 卡尔·施密特(Carl Schmitt，1888—1985 年)，德国法学家，政治学家。——译者

也不得不将其统治的依据转移到维持公共秩序这一表层上来。因而，在形式与内容、内部与外部、公与私这些关系上，统治者与被统治者之间达成某种妥协，思想、信仰、道德层面的问题被当作私事得以保障其主观的内在性，而公权则被纳入带有技术层面的法律体系中去。

然而，日本在明治以后近代国家的形成过程中从未显示过这种国家主权的、技术上的中立性。其结果是，日本的国家主义无处不将自己的统治依据强加于某种内容价值的实体之上。江户幕府末期，来日本的外国人无一不指出：这个国家是建立在精神上的君主——天皇和政治上的实权派——将军这一双重统治下，明治维新后的主权国家成功地将后者及其他封建势力的多元统治归纳到前者的一元化统治之中，因此，也不存在要求掌握内心世界的教会势力。不久，自由民权运动澎湃兴起，这种民权论与当政者之间的抗争，如政府主张："以陆军及警力之威来震慑左右，以凛然之态度对付下面，使民心颤栗。"（岩仓[①]建议），这并非围绕着由谁来决定真理与正义的价值判断的问题，而只是就个人乃至民众的外部活动范围和界限在争斗，即上定君权，下限民权。于是，作为现代人前提的道德的内在化问题，便在自由民权论者那里被轻描淡写地打发掉了。这一点在那位自由党干将河野广中谈自己的思想革命之动机一文中表达得淋漓尽致，对他产生决定性影响的还是约

---

① 岩仓具视（1828—1883 年），日本政治家，"王政复古"的推动者之一，即将权力从幕府手中交还给天皇。对日本皇室有很大的影响力，也影响明治维新的发展。对国政国宪提有很多建议，统称岩仓建议。明治四年（1871 年）率使节团出国考察各国文物，史称岩仓考察团。——译者

翰·密尔的《自由论》，他说：

> 在马背上读到这本书时，至今所养成的汉学国学式的思维——那种动辄就提倡攘夷的思想在一夜之间发生了巨变，除了忠孝道统外，其他过去所有的思想被击得粉碎，同时也知道了人的自由和人的权利之可贵。
>
> （《河野磐州传》上卷，着重点为丸山所加）

在确立主体自由的过程中，最先应遭到抨击的“忠孝”观念，在这里却毫无疑义地首先从其脑中轻易地“剔除”了。这种“民权”论必然会被埋没在最初萦绕着的“国权”论之中。在这一论争中，个人的自由终究未能伴以良心之介，所以，国家权力本身未能意识到形式上的妥当性。因此，在第一届帝国议会召集之前颁布的《教育敕语》[①]，即可以说是公然宣称一种理念：日本国家作为伦理的载体，是唯一具有价值判断的决定者。

果然，没多久，贯穿明治思想界的基督教便与国家教育发生了冲突，那正是围绕着《教育敕语》而惹出的一场喧嚣之争，其深远意义在于，国家主义从此开始频频登场。这场论争虽然随着日清、日俄两场战争之后举国上下欢腾振奋的热潮而不知不觉地烟消云散，但其中潜在的问题却丝毫未得到解决，对峙看似偃旗息鼓了，其实不过是基督教方面一直在回避。在日本，信仰自由本是没有

---

① 由山县有朋内阁的内阁法制局长官井上毅等人负责起草，于 1890 年 10 月 30 日颁布。它是日本明治政权表达自己教育理念的经典之作，其主要目的在于重视道德教育，而道德教育为日本所固有，故成为国家主义的一个支撑点。——译者

存在空间的，直到今年（1946 年）年初天皇下诏，否定了自身的神性为止。不光是信仰的问题，当国家在“国体”中垄断了真善美的价值判断时，学术、艺术的自由自然亦无从谈起，除非依附于这种价值判断的实体，而且这种依附绝不是外表的附随，而是偏于内在的。主张为国家的艺术、为国家的学术，其意义不单是出于国家的实用性所需，核心部分在于判断什么是为国？而且这一判断的最终决定者是那些尽忠于“天皇陛下及其政府”（官吏服务纪律）的官员们。黑格尔曾说过：“内在自由、主观存在的要素是不能进到法律层次上来的。”与这种尊重主观内在的观念相悖，在我国，国法只要是从具有绝对价值的“国体”中衍变出来的话，那么即可将自身的妥当性建立在内容的正当性上，由此便可以毫无阻碍地渗透到任何一个精神领域。

所以，在尚未自觉到国家秩序的形式特征时，本来概不存在国家秩序所捕捉不到的任何私有领域。在日本，个人从未被明确地承认过。就这一点，《臣民之道》的作者说：“通常我们称作私生活的一面，毕竟是臣民之道的实践，臣民所赞誉的天皇大业其本身具有公的意义……（略），所以我们在私生活中也要归终于天皇，不忘为国效劳之念。”这种意识形态并不是随着集权主义的流行而出现的，而是潜移默化地存在于日本的国家构造之中。因此，私即恶，或近于恶，它总是伴随着某种程度的负疚感。营利或恋爱等更是如此。这么一来，个人的私事得不到明确的认可，人们便想方设法将其与国家意义相联系，以便从那种负疚心理中得到拯救。夏目漱石的《从今以后》中有一段代助和其嫂子的对话：

“今天为什么又挨训了呢?”

“我也不知道为什么,但我也算是服了,爸爸那种尽忠国家的劲儿,居然从18岁到现在一直如此。”

“所以才会那么有作为呀!”

“为国为社会效力,要是都能像爸爸那样赚钱,我也愿意。”

(着重点为丸山所加)

这里,遭到夏目漱石辛辣讽刺的代助之父不正是日本资本家的样板吗?这种“荣华之道”(野间清治)与国家主义联起手来将近代日本推向发展的同时,也侵蚀腐蛀了日本。“个人”的伦理不存于自己的内部,而是与国家合为一体,这一逻辑反过来说就是国家体制的内部,会无限地侵入私人的利害关系。

3

国家主权在垄断了精神权威和政治权力后,国家行为(作为国体)便拥有了维护其正统性的独有准绳。因此,国家的内政外交就可以不受超越国家意志的那种道义上的制约。这样说来,人们也许会立刻想起霍布斯之流的绝对主义,但实际上,彼此截然不同。“不是靠真理,而是靠权威来制定法律”,霍布斯的命题中的权威是纯粹的现实判断,不包含任何规范的价值取向。只有掌权者才能决定是非善恶,而他们似乎不是要实现以往存在的真理和正义,这是一种海中巨兽式的国家(源出《旧约》),也就是说只要将法的妥当性与掌权者的命令这一形式相结合,就能开拓近代法的实证主

义之路。例如腓特烈大帝的普鲁士国家也是霍布斯的绝对主义国家的嫡系，在那里，正统性（Legitimitat）最终是消融于合法性（Legalitat）之中的。

然而，如上所述，我们的国家主权绝不甘于这种形式上的妥协，国家行为之所以不服从超越国家意志的道义准则，是因为当权者的决策并非是从“无”做起的，当权者自身便体现着绝对价值。由于这一价值取向常被称为“古往今来真善美的极致”①，所以，道义只有在这一国体的精髓自中心波纹状地向世界扩展时才可能存在。所谓“施大义于世界”的大义，既非存于国家行为之前，又非其后所定，它总是与国家行为同步存在的。本来国家应该是为实现大义而行动的，但其同时的行为本身却被视为正义。“胜者为王”的意识形态与“正义必胜”的意识形态相互微妙地交错之处，正暴露出日本国家主义的逻辑特征：日本帝国本身便是“真善美的极致”，本质上不可能从恶，所以，任何暴虐的行径、任何背信弃义的行为都是可以被允许的！

这一立场也可以从伦理与权力的相互渗透的角度来说明。国家主权是伦理及权力的最终源泉，两者的交融统一之处在于伦理的内在性无法施展时，便不断会产生向往权力的冲动。伦理不是出自个性的深层，而是直截了当地从表层的运动咄咄逼来。所谓国民精神总动员正是这类运动的典范模式罢了。

从前面提到过的基督教和《教育敕语》的问题，到神道祭天古

---

① 荒木贞夫：《皇国的军人精神》，第8页。

俗说，骂堂[①]的共和演说乃至天皇机关说[②]等问题，一旦议论到国体，便立刻演变为政治问题，动辄形成某种政治上的对立。“明徵国体”不是自我批评，几乎总是作为压倒一切的政治手段。对此，纯粹的内在的伦理总是被宣告“无力”，继而因无力而被视为无价值。无力在物理上是指没有鼓动人的能力，在伦理上理想上也是一样的。而且，对伦理的评价并非基于其内容的价值取向，而在于其有无实力。换言之，是看其有无权力背景。说到底，这种倾向就意味着伦理的最终判断在于国家一方，这一点在国际关系中表现得尤为显著。让我们来看下面一段文章：

> 我国的决心和武威使得它们（主要指国际联盟，丸山注）无法做出任何制裁的决定，我国一旦脱离之，国际联盟的真面目就将暴露于世，德国同年秋天也追随我们脱离了，其后，意大利趁埃塞俄比亚问题，抓住时机发出了脱离的通告，国际联盟完全成了徒有虚名的组织。因此，我国自昭和六年以来，始终迈步走在世界维新的最前列。
>
> （《臣民之道》，着重号由丸山所加）

这篇文章的基调，一方面是露骨地嘲笑国际联盟的无力制裁，同时对意大利会巧妙地“抓住时机”隐含赞赏。国际联盟的“真面

---

① 尾崎骂堂（1858—1954 年），政治家，日本宪政史上重要人物之一。——译者

② 天皇机关说，是第一次世界大战时期日本著名自由主义学者美浓部达吉提出的一种企图削弱天皇权力、提高议会作用的主张，认为天皇只是国家机关之一，天皇并不等于国家，国家主权不属于天皇个人，天皇只是依据宪法行使国家主权。——译者

目”也好，意大利的行为也好，作者均未依据其内在价值来做判断，而只是从其实力及策略的巧拙来加以评价。这从另一方面反映了这类“教学”的大本营——文部官僚们的道义观。这样一来，在伦理为权力所替代的同时，权力的显现也不断为伦理一方所中和。那种公然宣称马基雅维利主义，大胆蹂躏小市民道德的言论，尚未从这个国家的政治家嘴里冒出。这也说明，政治权力只要将其基础构建在极端的伦理实体上，那么政治所附带的恶魔般的性质就不会以上述形式直截了当地得到默许。

这一点在东西方表现得截然不同。托马斯[①]早就指出，德国人中潜在的看法是：政治本质上是非道德的、残忍的。而日本人是达不到这种透彻的认识的。我们这里既缺乏那种对真理和正义坚贞不渝地追求的理想主义政治家，同时也找不出像恺撒·博尔吉亚[②]那样具有某种无敌气概的英雄。既没有温文尔雅的内在气质，又没有咄咄逼人的权力欲。所有一切看似喧嚣不已，同时却又小心翼翼。从这一意义上看，东条英机可以说是日本政治的象征。这种所谓权力的矮小化不仅反映在政治权力上，大凡所有以国家为背景的一切权力的支配都具有这一特征。

比如，我们来看看这次战争中的虐待俘虏问题（战场上的残暴行为且当别论，后面再谈）。在读到有关收容所里殴打俘虏的审判报告时，我感到奇怪的是被告们几乎异口同声地诉说他们是如何

---

① 托马斯·曼（Paul Thomas Mann，1875—1955 年），德国小说家。以小说《布登勃鲁克一家》获得 1929 年诺贝尔文学奖。——译者

② 恺撒·博尔吉亚（Cesare Borgia，1475—1507 年），15 世纪至 16 世纪初文艺复兴时期在意大利活跃的军人、政治家。——译者

致力于改善收容所的设施等，我并不认为这是他们为了苟且偷生而做的诡辩，肯定在他们主观意识中，确实是相信自己努力改善了俘虏的待遇，他们只是在改善的同时还加上了拳打脚踢。慈善举动与暴虐行径不经意间并存，由此可见伦理与权力的微妙交叉。经历过军队内务生活的人都会体察到这类事例，在他们那里，权力的行使并非基于心理上强烈的自我意识，而是基于与国家权力的一体化。因此，当他们失去了对权威的倚仗，返回到具体的个人时，他们竟是那么脆弱、那么令人悲哀！所以，在对战犯的审判中，土屋脸色煞白、古岛[①]当众号泣，而赫尔曼·戈林的表现却是哄笑。关押在巢鸭监狱里的赫赫有名的战犯中，又有几个能表现出后者那种傲然不逊的态度来呢？同样是虐待，德国则更冷酷更“客观”，他们将俘虏的生命当作医学实验的材料来全面利用。这种虐待至少不是我国的“典范”。他们的行为当然也是以国家为后盾的。然而，他们与被虐待者之间，不如说是一种近似“自由”的主体与某件东西(Sache)间的关系。日本则与之不同，归根结底是一种优越感的问题，也就是有一种认为自己相对地更接近天皇这一极端价值意识的存在。

而且，正是这种与极端存在(天皇)的距离感，成了运转整个国家机构的精神动力，也构成了各自之间的权力支配。不管是官僚，还是军人，制约其行为的至少首先不是合不合法的意识，而是一种处于更为优越的地位、更为接近绝对价值的存在。国家秩序若认

---

① 土屋，据查当时为一中尉，长野县人。古岛，不明身份，疑指古岛一雄(1865—1952年)，明治大正期的政治家。此处拿二人与纳粹头目相比照，遭到后人的诟病。——译者

识不到自身的形式，就谈不上合法性的意识，从而也就认识不到法律是以抽象的普遍性来一视同仁地制约统治者和被统治者的。在以天皇为巅峰的权威等级制度下，法律只是一种具体的统治手段而已。所以，遵纪守法只是上对下的要求。军队内务条令规则繁缛，地位越高适用得越松，越往下越严格。众所周知，正是帝国官吏们最为肆无忌惮地践踏刑事诉讼法的检举、拘留、预审等制度，他们只着眼如何加强和保持具体的支配关系，为此，别说是遵纪守法，他们对检察当局反复训示的就是不要拘泥于法律条文的“细枝末节”。所以，这个国家社会地位的价值标准与其说是在社会职能上，莫如说是在对天皇的距离远近上。尼采曾用“距离的激情”(pathos der Distanz)来说明所有贵族的道德特征，而在我国，只要有与“卑贱”的人民相隔距的意识，仅此一点就等于与最高价值的天皇拉近了距离。由此更强化了与人民隔距的意识。

这样看来，华族[①]的矜持之处只是作为“皇室的藩屏”，而天皇亲自领导的军队统帅权的独立则是军队的生命线。因而，制约统治阶层日常道德的既不是抽象的法的意识，也不是内心的赎罪感，更不是为民众服务的公仆观念，而是对天皇的一种具体的、感性上的亲近感。其结果当然会不由自主地产生这种倾向：将自己的利益与天皇的利益一体化，将反对自己的立马看作是对天皇的侵害者。这种意识过去确实潜在于藩阀政府对民权运动的憎恶乃至恐怖之中，而且，至今仍在所有特权阶层中一脉相承了下来。

---

① 日本华族是明治二年(1869 年)以后为了安抚各藩的藩主及旧臣所设的贵族制度，后又将对国家有功勋者列入新华族，将已经降为臣籍的旧皇族称为皇亲华族。二战后的昭和二十二年(1947 年)取消了这一制度。——译者

4

对本职工作的自豪感与其说是基于横向的社会分工意识，莫如说是出于对纵向的绝对价值的一种直属意识，由此产生的种种病态在日本的军队里几乎表露无遗，为我们提供了许多范例。可以说军队竭尽了所有的教育方针来集中培养出此类自豪感。比如，首先就说“军人是国民的精华，是其主干部分”（军队教育令），将军们被安置在国家的中枢部门，军人对“地方”人的那种优越感不是别的，正是基于那种皇军意识，因为直接归属天皇，所以理所当然地不单是在地位上的优越，而且保持着一切价值取向的优越性。

例如，据荒木贞夫男爵说，社会上认为军队出身的人往往过于正直，“这种评价反过来说就是社会上的道德水准与军队相比有着相当的差距，对军队出身的人来说，当今的社会生活倒有许多难以适应的地方”（《皇国的军人精神》51 页，着重号为丸山所加），所以要求军人去净化社会上的风气，努力使之与军人的精神融为一体。然而，在这场战争中，日本国民看到的军队道德水准与一般社会的“相当差距”却与荒木贞夫男爵所说的完全相反。另外，据我的一位友人说，他是作为大尉军医长期服役的，几乎所有专职军医都认为军医的学术水平要比所有“地方”医院、包括大学的水平高得多。可这位秉性淳厚认真的病理学家却说，事实完全相反。这种唯我独尊的优越感的膨胀，不仅存于军队与“地方”之间，军队内部也一样存在。例如，“作战要令”中有这样的话：“步兵是军队的主力，是

诸军种协同作战的核心。”我在朝鲜接受新兵训练时，几乎每天都要背诵这些，至今，当时一个上等兵训斥我们的话还留在耳边：“知道吗？步兵是军队的主力，在军队里是最伟大的，要不然咋叫‘军队的主力’呢？你知道军队不光是陆军，还包括海军呢！”当然，也许他本人并不是真的这么想，但从这一表述中我们不难看出有一种心理倾向贯穿在军队教育之中：它煽动部队与部队之间、中队与其他中队之间、内务班与其他班之间的优越意识。同时，它既要求下级士官摆脱“士兵根性”，又要求将校军官超越“低级士官习气”。

这次战争使军队声名狼藉，那种无可救药的唯我独尊和本位主义正是出自这一土壤。不光是军队，贯通于整个国家机关的本位主义常常被打上“封建的”烙印。其实不仅仅如此，封建的割据源自一种使人自我满足的封闭世界，这种本位主义在各自领域里又分别与绝对权威保持着纵向联系，以给自己增添附加价值。于是，其内心不断有一种冲动：要将自己与最绝对的实体融为一体，这样便带上了较之封建性更为激烈的“侵略”性。军部的动向正是最有力的证明，他们自己只是盘踞在统帅部的城堡内，却以全民总动员之名义干涉国家的所有领域。

如此，整个国家秩序便呈现以天皇这一绝对的价值存在为中心的连锁式结构，自上而下的统治依据是跟天皇的距离成正比的，在价值逐步稀薄淡化的地方，独裁观念反倒难以滋生，因为独裁观念本是以自由的主体意识为前提的，而那里却从上到下都不存在这种无拘无束的个人。所有人以及社会集团的关系都是不断地受另一方的制约，同时又制约着另一方。人们常常指出战时军部官僚的独裁及其专横霸道的行径，但这里值得注意的是，不能将作为事实

或社会结果的独裁与意识中的独裁混为一谈。意识中的独裁必然要与责任的自觉相联系，但这一自觉却鲜见于军部及其官僚身上。

无论起因如何，纳粹的头头们对决定二次大战的开战有着明确的认识。然而，我国发动了这么一场大战，却至今没有任何一个人能站出来承认是自己发起了这场战争。大家都觉得是被什么东西鬼使神差，不由自主地举国卷入到了战争的漩涡中去。这一令人震惊的事实意味着什么呢？我国的不幸不单是因寡头势力左右着国家政治，更为不幸的是，这些寡头势力丝毫没有这种意识和自觉。各类寡头均由只会唯命是从的个人所组成，同时，这些势力本身即便成不了极端的权力，却依附在绝对实体下各自相互依托，构成一种并存的状态——像一个德国人所说的并立国（Das Land der Nebeneiander）一样——不容否定的是，这使得主体的责任感更难以确立。

在第八十一届议会众议院战时行政特例法委员会上，喜多壮一郎[①]就首相的指挥权问题质问东条英机："是否可以解释成独裁？"对此，东条首相回答道：

> 人们常说独裁政治，请将这一概念明确一下……（略），我东条只是一介草莽之臣，和您毫无不同，只是我被授权总理大臣，这点不一样，这是受天皇陛下的光照才会闪亮的，没有陛下的光芒则近乎石头一般，有了陛下的信任，身居此位才能发

① 喜多壮一郎（1894—1968年），大正、昭和时期的法学家、政治家。大正十一年任早稻田大学教授。专攻国际法。昭和十一年由民政党当选为众议院议员。——译者

光闪亮。这和被称为独裁者的欧洲诸公迥然不同。

（昭和十八年(1943 年)二月六日朝日新闻速记，着重号为丸山所加）

作为大权在握的首相的发言，这段话极富有暗示意义。它坦陈了一个小心谨慎的臣子的心境：既有上述那种因亲近最高权威而沾沾自喜的得意和优越感，同时又最为直接地感受到了这种权威下的精神重压。

于是，因为缺乏那种自由的主体意识，于各自的良心中又不制约自己的行动，只听任上一级（即距绝对价值更近的领导）的摆布，便出现了这种现象：独裁观念难以形成，取而代之的是靠转嫁压抑来保持精神上的平衡，这种压抑自上而下依次转嫁，愈演愈烈，构成一个维持整体平衡的体系。可以说这正是近代日本从封建社会继承下来的最大“遗产”之一。“自开天辟地之始，此国所奉行的人际关系的准则”就是对权力的偏重。福泽谕吉的下面一段话巧妙地说明了这一现象，他认为：

> 上下的名分非常明确，其权利义务也随着名分而有所不同，没有一个不受压迫的，也没有一个不压迫别人的，这就是既受别人压迫又压迫另外一些人，既屈从于此，而又骄矜于彼。（略）用后者的得意以补偿前者的耻辱，使其不满得到平衡。（略）这恰如借钱给西邻而向东邻索还一样。①

---

① 福泽谕吉：《文明论概略》。中译文据商务印书馆 1959 年版，第 151 页。——译者

这里，人们会立刻联想到军队生活，而实际上这是遍布于日本国家秩序中每个角落的行动法则，只不过在军队中更为集中地体现出来而已。近代日本靠着权威和权力的一统化，把封建社会的权力偏重重新组织得井然有序。而现在，当日本登上世界舞台的同时，这种“转移压抑”的原理便沿用到了国际事务中，明治维新刚结束就冒出了征韩论，紧接着就是出兵台湾等，这些都是幕府末期以来身感重压的日本趁国家统一之机，跃跃欲试地尽快模仿西方帝国主义的一个小小的尝试。不能否定这里面有“借钱给西邻而向东邻索还”的心理。具有启示意义的是明治以后至今的外交活动中，对外强硬论肯定是由民间提出的。而且，我们不能视而不见的惨痛的事实是，在这次战争中，日军在中国、菲律宾的残暴行为，直接下手的都是一般士兵。其责任所在姑且不论，在国内他们可都是“卑贱”的人民，而在军队里，即便是二等兵，一旦奔赴战场，就作为皇军与绝对价值保持了联系，处于一种无比优越的地位。这些在军营或市民生活中无处转嫁压抑的人们，一旦处于优越地位上，其重压就会一举迸发，仿佛为某种爆发性的冲动所驱使一般。这本不足为奇，他们的野蛮行径不正是这种乱舞下一个可悲的纪念碑吗？（当然，战争末期出自战败心理及复仇心理的暴举又当别论）

5

从极端国家主义来看，天皇是权威的中心实体、道德的源泉之一。那么这种仰仗上级的价值取向的体系中，天皇不就成了唯一具有主体性自由之存在吗？近世初期欧洲的绝对君主从中世自然

法所定的支配性契约的束缚中解放出来，将自己从秩序的拥护者上升为执行者时，正是作为近世史上最初的“自由”人格而出现的。而明治维新时期，则是将精神上的权威与政治上的权力相结合，结果造成了一种朝着“神武创业之祖绩”的返祖现象。天皇自身是一绝对价值的实体的话，那么天皇就绝不是从无到有的价值创造者。天皇承万世一系的皇统，靠皇祖皇宗来统治，连钦定宪法也不是由天皇的主体性来制定，只是在诏示一种“统治的洪范”。于是，天皇的背后便具备了一种可以上溯远古的传统权威。天皇的存在与这种祖宗的传统不可分割，皇祖皇宗整个形成一体才是内容价值的绝对体现。如果以天皇为中心划一个同心圆的话，在其周围每一等距离上便会呈现一幅万民翊赞的景象。但这个中心不是一个点，而应该是一条垂直贯穿的纵轴。由中心无止境地向外辐射的价值取向，正是由这一纵轴的无限性（天壤无穷的皇运）来保障的。

至此，我们所描述的极端国家主义的构造就逐渐展露出其全貌了。离中心实体的距离是价值判断的准绳，当把这一逻辑推向世界时，便催生出“万邦各得其所”的世界政策，由“万国宗主”的日本来确定各个国家所处的身份秩序才会实现世界和平，“天皇的威光照遍世界才具有世界史上的意义，其光芒无疑是以皇国武德之显露而得以实现的”①②。所以，旨在一视同仁地制约万国的国际法之类，在这绝对的、中心实体存在的世界上是没有立足之地的，

---

① 佐藤通次《皇国哲学》。

② 佐藤通次（1901—1990年），德国文学专家，编有《德日辞典》并译有多种文学作品，曾任亚细亚大学教授和皇学馆大学校长。丸山此处所引《皇国哲学》当是《皇道哲学》之误，该书由朝仓书店于1941年出版。——译者

“遵循御国之道，皇威光照世界时，国际法之类将不复存在。”[①]山田孝雄博士在讲到肇国神话的现代意义时说：

> 如果将两千六百年前的事实切成大树的断面来看，那肯定是在中心年轮上……所以神武天皇的时代不是传说，而是现实存在的。[②]

这种说法真可谓是“纵轴（时间）的延长即圆（空间）的扩大”这一极端国家主义逻辑的巧妙表现。

“天壤无穷”保障了价值取向的范围不断扩大，反过来说，“皇威武德”的扩张又加强了中心价值的绝对性——这种循环往返的过程自日清、日俄战争以来，经过满洲事变、卢沟桥事变[③]，直至太平洋战争为止，一直呈螺旋状上升之势。所以，1945 年 8 月 15 日这天，不仅给日本军国主义打上了句号，同时将新的命运交给了日本国民。只有在以极端国家主义为一切基础的国体丧失了其绝对性的今天，国民才可能真正成为自由的主体。

（1946 年）

追记：

该文执笔于 1946 年，即战败翌年的 3 月；发表在当年创刊的《世界》杂志 5 月号上，在收入本书的论文中属最早期的作品。这

---

① 《中央公论》昭和十八年十二月，座谈会“赴难之学”。

② 《中央公论》昭和十八年九月，“神国日本的使命和国民的觉悟”。

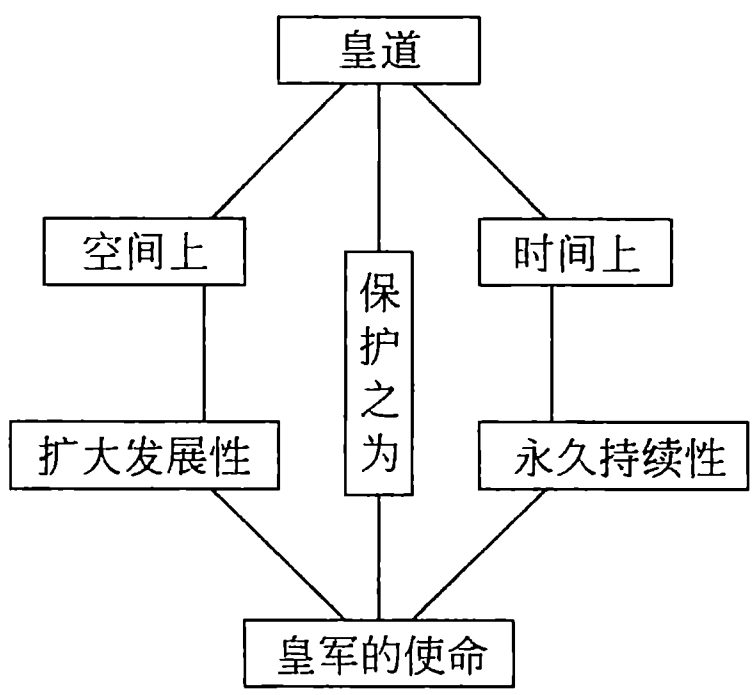
③ 原文为“支那事变”。——译者

次虽改为新式假名表记，但文章及风格还是颇显陈旧，且将问题点极度压缩后呈现给大家，因此，怎么看都不是一篇容易懂的论文。尽管如此，该文一经发表立刻有评论登载于当时还仅是单张的《朝日新闻》上，引起了广泛的反响，令我自己也感到吃惊。这可能与当时国民精神上的紧张气氛以及读者积极的精神状态有关吧。当然，还有一个因素，战争结束后涌现出的对天皇制国家构造的批判大多是站在共产主义，至少是马克思主义立场上展开的，自然多聚焦在经济基础的问题上，或是仅止于“政治上”的揭露。这类文章泛滥且给人以千篇一律之感，而本文从精神结构角度的分析在当时显得格外新颖罢了。这一角度的尝试于我来说并无任何“范本”（我当时对美国的社会心理学和政治学的象征论以及媒体论全然不知），经过各种尝试后，最终不过“铸造”出了一些不太完美的表达和范畴。这种视角和文中所举的资料现在看来虽已毫不稀奇，但就我个人来说，这篇论文仍留下了值得怀念的记忆。

当然，本文描述的日本国家主义意识形态的构造只不过是一个历史的抽象，我着眼于太平洋战争期间发展到极限的这一形态，试图将其产生的各种契机尽量有机地定位在明治以后的国家体制之中。所以，一概舍去了诸如日本天皇制意识形态发展阶段的划分、立宪主义的要素和绝对主义的要素之间的关联等问题。我的图示是否过于出自个人的想象，这有待读者批评指正，但这种“抽象”本身对我后面写的关于检测战后的天皇制意识形态的分化现象的论述绝非没有意义。

另外，后来我才发现：昭和八年（1933 年）每日新闻社协助陆

军省制作的电影《非常时期的日本》(十二卷)中,以荒木陆军大臣的演说为背景,展示出一幅皇道构造图来,这恰好是与本文结尾部分所说的“理论”完全一致,列在此处仅供参考(据远东国际军事审判纪录第四十一号)。



不过,我还是期望读者不要仅以这篇论文就断定我是个无视明治以后日本国家的发展,乃至作为意识形态的国家主义思想中的进步因素和世界共性,而仅凭“前近代性”和“特殊性”来覆盖一切的论客。昭和二十一年(1946 年)十月在历史研究所主办的讲习会上我做的题为“明治国家的思想”的讲演(收录于《日本社会的历史探讨》,岩波书店),以及昭和二十二年(1947 年)二月号《中央公论》上刊载的“陆羯南——其人及思想”一文,虽仍不够充分,但都阐述了这一时代的积极因素。

如果说本文的“抽象”过于片面,那我虚心接受,但对有些人(比如以津田左右吉博士为代表)认为天皇制精神构造的病理不过是“非常时期”的狂乱所带来的例外现象这类主张,无论当时还是现在,我都无法苟同。就这一重大问题,这里权且引用黑格尔《历

史哲学》中的一段话来替我作答吧：

> 那种(中世教会)腐败并不是偶然的现象；它并不是单纯地滥用力量和权威。一种腐败的局面常常被指称为一种“滥用”；它的意思仿佛是说，事物本身是没有缺点的，但是那种热情、那种主观的兴趣，简单地说来，就是人类那种偶然的意志已经利用了那种在本身是好的东西，来推广它自己的自私目的，因此，对症发药，只要把这些贪求私图的因素消除干净，就什么问题也没有了。在这种看法之下，那个事物本身就避免了责备，那种玷污它的罪恶也显得只是外在的。但是假如一件好事情当真是偶然被滥用了，这种滥用也只限于个别方面。至于一种广大普遍的腐败风气，影响到一个规模宏大的事物如像基督教会，那就又当别论了。①

① 中译文据上海世纪出版集团上海书店出版社 2001 年中译本，王造时译，第 408 页。——译者

第五章　日本的民族主义

——其思想背景与展望

1

对日本的民族主义进行考察具有特殊的困难性。这来源于日本的民族主义那种极为独特的发展形态。如果再往深层追究，最终可归结到日本跨入近代国家行列时其自身发展的特异性上面。人们很难在世界史上给它定位。事实上，政治家们以及学者专家们对过去、今日、未来日本的政治、社会进化的方向及形态尚未确立一个清晰的认识也说明了这种困难。这绝不是光凭日本的思想意识形态对立范围太宽这一问题就能解决的。作为其证据我们可以看到，甚至连按照最明确的世界观及理论制定了战略战术的日本共产党，内部对于天皇制帝国主义的历史规律或农村的阶级关系等根本问题，不也存在着重大的意见分歧吗？自展开批判国际共产党情报局以来，屡次论争中，最关键的问题正是日本共产党再三暴露了他们对日本革命的形式缺乏统一把握。这绝不只是共产党的事情，而是其中还潜藏着更深刻的问题。上面已提及的我国思想意识形态的分歧性、多样性反过来也正是因为日本在世界史

上地位尚还混沌导致的结果。日本的民族主义问题的复杂性归根到底也是由此产生的。

在把握日本的民族主义时正面遭遇的困难，暂且可归结为其构成内容与它随时间发生波动的特性这两点（两者间当然也有相互关系）。在第一点即构成内容上面，由于首先受社会组织、政治构造乃至文化形态的制约，日本的民族主义一方面有别于欧洲的古典民族主义，在该种意义上它便具有亚洲型民族主义的共性；但同时另一方面，它又具有与中国、印度、东南亚式民族主义截然不同的特异性质，不妨说它具有可视为欧洲民族主义之变种形态的一面；由此便形成了它的复杂性。第二点即随时间发生波动的特性则指什么呢？这是说由于 1945 年 8 月 15 日这一引人注目的高潮点前后的舞台及背景的变换过于剧烈，使我们对问题的一贯连续的考察变得极为麻烦。由此又产生出日本民族主义今后的特性与其他远东诸国之间的微妙的关联。今日亚洲的民族主义动向，尤其在朝鲜事件以来，可以说已成为全世界最注目的焦点。朝鲜、中国以及东南亚的民族运动作为巨大的革命力量正在蓬勃发展。那里不光投入了关于战争与和平的大赌注，即人们需要面对一个迫在眉睫的选择，而且无论选择哪个方向（战争还是和平），20 世纪后半期的世界政治恐怕都会以亚洲的民族主义兴起为主轴进行运转。那时候，日本的民族主义会具有何种内容和方向将具有极其重要的意义。在某种意义上，从 8 月 15 日的高潮点开始，日本的民族主义便担负了同那些很早就是殖民地或半殖民地的其他远东地区的民族主义大致相同的课题。“民族独立”至少在表面上成为从自由党直到共产党的所有政党共有的标语，这正反映了上述

新事态被多少具有政治自觉性的国民本能地直觉到了。但是，世界其他国家姑且不论，即便在日本内部，人们把日本今后的民族主义与其他远东各地的民族主义一概而论时尚见踌躇，这是为何呢？自然是因为日本在 8 月 15 日之前是用“极端”一词来形容的最高程度的民族主义而后又一下子跌入了惨淡可怜的结局。在亚洲各国中，日本是唯一在民族主义上已经失去处女性的国家。在其他的远东地区，民族主义还朝气蓬勃精力旺盛，内部包孕着青年期伟大的混沌性；与此相对，唯独日本早早完成了其勃兴—烂熟—没落的周期。历史上既然不存在完全的断绝，那么我们便无法抛开先前的民族主义来思考其今后的发展。新的民族主义总是会带有自身的过去的印迹，不管它是作为旧民族主义的逆反产生的，还是与之妥协后或者作为它的再生发展起来的。而且无论它以上述哪种形态出现，大而言之在世界格局上，小而言之在远东形势上其结果将发生显著变化。如此，由于在极端民族主义这一已知数与今后亚洲民族主义的共性这一未知数间具有很多可能的结合方式，所以只能说我们现在想要一眼纵览其前景还很困难。

因此，我将在下面给问题做出限定，首先把材料选在明治维新以后，抓住日本的民族主义发展过程中的几点特性加以关注，并把它们作为考察今后发展形态的最初线索。这些特性在精神构造方面对战前战后的关系产生有重要意义。当然论述也仅仅是极为粗线条的概观而已。

2

近代日本的民族主义究其发生，自不待言当归于幕末欧洲势力的冲击。这种情况在远东各地区是大致相同的。在这样的产生状况下，不仅形成了与西欧特质相异的各种各样的民族主义胚胎，而且对该冲击做出的反应方式的不同，使日本面临了一个与其他远东各国，特别与中国明显有别的历史课题。

欧洲在近代民族国家生成之前已经拥有一个普遍主义(universalism)。最初是罗马帝国建立了这一基础，后来由以罗马天主教会与神圣罗马帝国为象征的欧洲共同体(corpus christianum)继承下来了。始自文艺复兴和宗教改革的近世民族国家的发展正是这个本为一体的世界内部发生的多元分裂。因此，可以说民族主义意识的勃兴，自从一开始便是以国际的(international)社会意识为后台背景的。主权国家的争斗即该国际社会的独立成员之间的争斗，这是不言自明的前提；正因于此，格劳秀斯[①]以来，战争便逐渐在国际法体系中占据了重要地位。卢梭说："欧洲诸国在相互之间结成了一个无形的国家"；芬乃伦[②]说："彼此相邻且结成了商业关系的所有国家是一个大团体，它们形成一种共同体。比如，形

---

① 胡果·格劳秀斯(Hugo Grotius，1583—1645年)，出生于荷兰，基督教护教学者，亦为国际法及海洋法鼻祖。其《海洋自由论》主张公海可以自由航行，为当时新兴的海权国家如荷兰、英国提供了相关法律原则的基础，以突破当时西班牙和英国对海洋贸易的垄断。并反对炮舰外交。——译者

② 弗朗索瓦·芬乃伦(Fénelon，1651—1715年)，法国天主教神学家、诗人。——译者

成了一种出于基督教影响从而具有共同利益、普遍恐怖意识和警惕心的共和国。”[①]这些话语正指出了欧洲分裂为若干主权国家以后其普遍主义传统还连绵相承的特点。那么，所谓的亚洲世界又如何呢？关于“东洋”是否存在的争论已是众所周知，且不管它的结果如何，印度、中国、日本这三个在历史与传统上分别拥有高度自足性的文化圈则是并立存在的；而且也不管它们之间有过如何各种各样的交往关系，它们没有构成欧洲式的共同体或者一个国际社会则是相当明白的事实。不仅如此，甚至不如说对于这些程度不同的闭锁世界，是“国际社会”抱成一团强迫其“开国”的。换句话说，东洋诸国并非在国际社会的内部自我觉醒的，而不妨说它们是在“国际社会”的武力或武力威胁之下——被强迫拉入的。于是，东方各国朴素的民族感情到处首先表现为对外来欧洲势力压迫的反抗。在中国和日本最敏感地意识到这一点的都是旧国家的特权统治阶层。他们的“民族意识”所带有的最明显的特征，是要防卫传统政治即社会体制免遭欧洲基督教和产业主义的浸润。（这与欧洲正好形成对照，因为在欧洲作为旧统治阶级的贵族恰恰是世界主义的，而新兴的资产阶级相反是民族主义运动的主力军。）我们如果姑且把该种第一阶段的民族主义与近代民族主义相区别，称之为“前期”民族主义，那么它的典型表现就是“攘夷”思想。这种攘夷思想究竟有何特征？当我们讨论清末和幕末的攘夷现象时便会发现以下几点共性格外突出。第一点，它的产生与统治阶级要求维持其特权身份的欲望是分不开的。因此其中的国民

---

① 引自 M. Morgenthan: *Polities among Nations*, 1949, pp. 160-161.

连带意识稀薄，反之毋宁说它对占了国民多数的庶民采取的是排斥疏远，甚至敌视的态度，幕末水户学之类的文献中就经常出现“奸民狡夷”的说法。也就是说，这一称呼本身便表现了统治者猜疑恐惧百姓民众私通敌方的心理。在此，重要的一点是“奸民”被视作了与“狡夷”有相同性质的问题。第二，“攘夷”中不存在国际关系上的对等意识，相反由于人们是以国内阶级统治的视角来看待国际关系的，因此从一开始那便是二者择一的问题，即不是自己征服吞并对方就是被对方击败控制。像这样，从更高的层次上约束国际关系的规范意识一旦稀薄，那么昨日基于权力关系存在的消极防卫意识到了明天就会立刻转化成无限制的扩张主义。在那里，面对全然未知事物时的原始恐惧感和妄自尊大相交织的特殊复杂心理自然会成为支配力量。当然以上只是极为一般化了的说法，具体到个别国家时还会有种种微妙的差别，而且它们又是与大多数民族主义的非理性源泉，即自民族中心主义多少有相通之处的因素。但是同最初便发自一个共同规范意识的欧洲民族主义相比，东洋各国的民族主义要达到合理性，尤其要达到与国际主义保持基本平衡，必须克服十分巨大的困难。这其中，有一点是无可否定的，即像上述各国民族主义产生条件的不同发挥了相当的作用。

不过，担任前期民族主义主力军的旧特权阶层，实际上在直面正视欧洲世界在产业、技术及军备上的压倒优势之后，已经被迫认识到：就是为了达到防御新世界保卫旧世界的目的，他们也必须采用“敌人”的文明来武装自己。可实际上那里潜含着一个异常困难的问题。之所以这么说，是因为，尽管事实上统治阶级如果不吸收

欧洲文明已经难以维持其原来的世界，可是一旦全面吸收，其结果便是旧体制的根本变革，从而招致他们自身权力的丧失。想从这种矛盾中解脱出来的方法只有一个，即对欧洲文明的引进吸收只限于产业、技术、军备等所谓的“物质文明”，而对于基督教、个人主义、自由民主主义等思想政治原理方面的各种渗透，则要遏制到最低程度。这种区分对待，若用古风来形容，便是桥本左内所谓的“取彼器械艺术，存我仁义忠孝”，或者佐久间象山的“东洋道德，西洋艺术”（此处艺术自然是指技术之意）。然而即便在这样的区分对待里面也显而易见存在着不易解决的问题。这是因为，所谓的物质文明并非轻易地能够同孕育了它的近代精神相分离的，更何况就算实现了分离，而想要阻止物质生活环境的近代化对思想意识产生反作用也是困难至极的。中国与日本在历史的命运道路上的分歧，以及因此形成的两国民族主义发展形态上的巨大差异，正是源自于两国的旧统治阶级针对那一段历史的考验做出的不同反应。

无论中国还是日本，统治阶级中的相对进步分子们为“区分对待”所做的奋力尝试，都是在“富国强兵”的口号之下进行的。而且，在日本，正如众所周知明治维新促使自上而下的革命成功，无论如何总算建立了东方第一个中央集权的民族国家。它不但顶回了欧洲势力的浸润，而且还以令世人震惊的速度发展起来，并跻身于帝国主义列强之伍。然而在中国，自曾国藩等人的“洋务”运动至康有为的“维新变法”等一系列自上而下的近代化尝试，最终都屈服在清朝内部的强大保守势力面前，从而导致了中国在 19 世纪后半期被帝国主义列强集中蚕食瓜分，陷入半殖民地，或者如孙文

所言的“次殖民地”的悲惨境地。当然，围绕中国与日本的这种命运差异还可以列举出其他各种各样的影响因素，如两国的地理位置，“开国”时间的早晚，旧社会解体过程中的相异，统治阶级的不同历史性格等等。不过在此，这些成因论并不是主要问题，重要之处在于，这些出发点的相异最终给两国的民族主义打上了几乎完全相反的印记，并且还给今日的局势带来关键的影响。

这也就是说，由于未能通过改组统治阶层的内部结构以实现近代化，中国于是便受到包括日本在内的帝国主义列强势力的长期深入的渗透，但是这反过来又不容分辩地给反抗帝国主义统治的民族主义运动布置了一项从根本上变革旧社会及旧的政治体制的任务。旧的社会统治阶层为避免灭亡，必然会或多或少地与外国帝国主义相勾结，走上所谓的“买办化”道路，所以他们当中不可能兴起反帝国主义的民族独立运动。旧统治机构与帝国主义的媾和往往会不可避免地引起民族主义与社会革命的结合。在此恐怕没有必要追溯从孙文开始经过蒋介石直到毛泽东的一系列革命过程。不过，这种民族主义与革命的内在结合在今日的中国自然显得最为典型，而其实它也出现在印度、法属印度支那、马来、印度尼西亚、朝鲜等除了日本以外的亚洲民族主义当中，可以说构成了这些国家的民族主义多少相通的历史特质。

只是唯有远东的日本帝国走了与此正相反的道路。在那里，打倒德川政治体制掌握了统一国家权力的“维新”政权自身就是旧统治阶级的组成分子，他们的欲望只不过是一味专心于要把日本的地位提高到“与万国对峙”“同海外诸国相并列”，从而迅速地瓦解了国内多方的封建势力，而把它们统一在天皇的权威之下。正

是他们极其巧妙地一边实施上述的“区分对待”，一边实现“富国强兵”政策的。在此基础上取得的近代化成功的确是相当惊人的。就这样，日本不但在保全主权独立的同时成为“国际社会”的一员，而且在开国半个世纪后便已取得“列强”的地位。然而与此同时，由于近代化是从属于“富国强兵”这一至上目的，并且是以惊人速度得以实现的，因此正如众所周知的那样，日本社会的各个领域中都产生了倾斜或者不平衡。并且日本的民族主义思想及运动在其初期还曾显现出要纠正这种倾向的动向，后来渐渐放弃了尝试，原因上尽管有种种不同，但根本意义都在于为了日本向帝国方向发展的正当化。因此，它非但不会与社会革命从内部相结合，而且正如从玄洋社——黑龙会——大日本生产党这一系列发展经过所示，对于革命——甚至不妨说对于革命的潜在可能性，它在某些时候进行直接镇压，而其他时候又始终发挥着革命力量转换器的作用。而在另一方面，日本的民族主义对于西欧的古典民族主义那种与人民主权或者一般资产阶级民主的诸原则相结合的“美满婚姻史”也了解甚少。不如说它是一边听凭上述的“前期”民族主义的诸特性浓厚地残留着，一边便同近代民族主义发展到末期的变质形态，即帝国主义，一拍即合地勾结上了。这样，日本的民族主义从早期开始就同国民解放的原理诀别了，并且反过来还常以国家统一之名牵制后者。这种情况还使得这个国家的“民主主义”运动或者工人运动中关于“民族意识”“爱国心”等问题的严肃讨论长期弛懈，甚至将它们视作挑战性的世界主义的潮流。此外，它还导致了统治阶层或反动分子垄断民族主义的各种象征的恶性循环。

日本的民族主义早早地放弃了国民解放的任务，并把国民主义上升为国家主义，甚至极端国家主义，但是这不只是制约了狭义的民主主义和工人运动的活动方式，而且还是一个深关国民精神构造的问题。也就是说，人们都知道日本的近代化过程因为上述“区分对待”的成功运用发展得十分迅速，于是令国民大众的一般基础生活的近代化无论在速度上还是程度上都显得明显落后，但是这又给民族主义的思想构造乃至意识内容打上了决定性的烙印。顶端经常竞争于世界的最先进行列，底边则被传统方式顽固地占据着，这种不平衡的日本社会的构造规律也贯穿于民族主义意识形态的自身当中。日本帝国惊人的飞跃发展因其内部包含着不易解决的矛盾从而为其同样惊人的急速没落做了准备，而简直与此同步一致的是，在世界上名噪一时的日本民族主义因其放弃与民主化的合作，表面上显得十分强劲有力，实际上最终那将是它难以克服的弱点。曾经那样名噪世界的日本人的爱国意识到了战后迅速地从表面上消失了。正当邻近的东亚各民族纷纷迸发其奔腾的民族热情时，日本国民们则相反显露出病恹恹的娼妓根性或者一味追求露骨的个人主义，以致令激进阵营和保守主义的道学家双方都灰心丧气。导致这一态势的秘密实际上早已扎根于战前民族主义的构造之中。下面就来概观一下其主要的因素。

首先第一点必须指出的是，在日本的民族主义精神构造中，国家多倾向于表现为个人自我埋没的第一群体（家庭和部落）的直接延长，爱国热情特别体现为一种热爱环境的乡土感情。这本来是一切民族主义的起源，即“部落主义”（tribalism）的共同要素。但到了近代民族主义，尤其像被称作“法兰西革命之子”（乔治·皮博

迪·古奇(G. P. Gooch)语)的爱国热情绝不是对环境的单纯的情绪依存,它正如厄内斯特·勒南(Joseph Ernest Renan)的名言"国民的存在是每天的一般投票"所表征的那样,是伴随着高度自发性和主体性的。这才是民族主义与人民主权原理相结合后得到的最宝贵的历史收获。(所以在日本主导明治初期自由民权运动的民族主义上也表现出了这一侧面,尽管很不彻底。)由于日本的维新改革是那样的形式,所以明治政府的指导者不可能依存民众间自发成长的能动的国民连带意识,但是他们从不断的对外危机感中认识到唤起民众爱国心的急迫性,故必然会通过国家教育来自上而下完成这个课题。该过程的有组织实行是到了文部大臣森有礼之后,那时日本的"近代化"已经在对自由民权运动的残酷镇压基础上不断向前推进了。因此,对第一群体的非合理性的热爱,特别是那种传统的、封建的乃至家长制式的忠诚被大大地动员起来并集中到作为国家统一具体象征的天皇身上,国家意识就是这样得到一味灌输的。在这里,诸如"忠君爱国"观念(忠君为爱国之前提)、以天皇为国民总本家的家族国家观等等大概已无须重复了。对于这样的思想教育,亲历了明治时代的知识分子当中就有不少人指出如今的人们过于夸大其效果,他们认为,像那种"国体"教育的贯彻是最近的极端民族主义阶段才有的现象,明治时代要远远显得自由,更有"启蒙"特征。可是这样一来,论者们对于前面提到的顶端与底边不均衡问题的看法反过来说岂不有过于缩小的倾向么?自然,在论者自身所属的知识层中间,国体思想的浸透的确并非那样彻底。这正与沙皇俄国时期的知识分子相同,他们的知识教养中西欧式部分占着压倒多数。然而生息在阴暗窒闷的社

会底边上的庶民大众——尽管福泽坚定决心要把“让全体人民心中存在国家的思想”作为毕生的课题，结果还是远离“国家观念”的大众——则正是通过这样的“义务”国体教育，兼备了对国家的忠诚精神和最小限度上必须的产业及军事技术知识，成长为佛兰斯·哈尔斯(Frans Hals)所谓的“魔术实践与科学实践”兼备的一代帝国臣民。而且就是这样，高效促成的国家意识在连续相继的对外战胜和帝国膨胀下不断地得到加强。实为自我感情投射的日本帝国的这种膨胀自然地作为自我的扩张得到了狂热的支持，而市民自由的狭隘和经济生活的窘迫所产生的失意则不妨视为国家对外发展过程中的心理代价。不断鼓吹着对外危机感——而正好19世纪末以来的帝国主义时代为其提供了合适的土壤——统治阶层运用史上少见的巧妙的国家术数，成功地动员了本国国民的感情，对社会分裂的一切苗头都防遏在未然之中。以至于外国几乎所有的日本研究著书的第一页中都要对“日本国民的团结精神”大书特书一番。

但是，即便在这种情况下，我们也不能忘记看看奖牌的背面。首先要清楚国家意识并非对传统社会意识的克服，其通过有组织的动员得到灌输之后的结果，正如经常被指出的那样，即生成了大量忠实而卑屈的仆从，他们只会万事托付给“上级”，至于方向选择便完全依赖权威的决断，由此可见作为政治责任主体的近代公民并没有产生。其次，家族及乡党意识我行我素，并未延长到国家意识上，相反有不少场合它那占山为王划地称大的根性蔓延开来，难免会破坏国民的连带性，于是家族个人主义便成为“国策实行”的桎梏。众所周知，征兵制实施后的相当长一段时期内，为尊重家族

制度实行了长男不入伍的方针，这后来就被下面反其道而用，出现了次子以下的男丁入嗣他家以逃避征兵的倾向。晶子的《君请勿死》一首诗，与其说是语言意义上的反战诗，毋宁说是对第一群体的执着爱情的朴素表现，是国民感情“公然秘密”的大胆表明，正因如此它才给人巨大的震撼。还有苏峰在“大正青年与帝国前途”中指出的“我国民之爱国心是一旦危机时的爱国心，而非行往坐卧间之常物”也并不稀奇了。这可以说是国家意识不存在于市民生活之内，而是在其外部表现为自我感情的投射或补偿的当然结果。日本民族主义“前期”特性中的这一负面，在不久前就是到了要全面推进战争的阶段，甚至要求国民生活实行全面组织化时，与那些叫嚣式口号成反比地暴露出来了。人们只要想想疏散计划的强制实施、劳动力征用配制以及工业生产力的扩充正是由于家族主义“农本思想”或“爱乡意识”的存在从而遭到多么顽固的心理抗拒就足矣。在从前的东条辅佐选举之际，由大政辅佐会巡演于各地的活剧中再三地重复强调了“要坚决废除投关系票、人情票的恶弊，从国家公众的立场出发选择候补者”为宗旨，具有讽刺意味的是，这居然与近代选举的精神是相通的。这些都是因日本帝国的统治阶层不注重民族主义的合理化，相反却热衷于利用民族主义的非合理起源，于是不久之后必须付出的代价。他们在情况发展至国家总动员阶段才注意到这一令人难以置信的高昂代价，然而为时已晚。

3

曾经一度完全控制了半个中国和东南亚以及西南太平洋的日本帝国随着战败一下子又缩回到维新之初的渺小岛国中。“国体”

披浴着国内外的痛彻批判不得不进行变革，而附着于其上的诸象征物（如神社、太阳旗、君之代等）的价值便一落千丈。于是，集中在这些帝国象征物上的民族主义意识也就失去了中心支柱而急剧地退潮下去。战败尽管常常会煽起民族主义的火焰（如拿破仑征服后的普鲁士、普法战争后的法兰西、日清战争后的清朝、第一次世界大战后的德国等），但在日本，却出现了前述那种令外人惊诧的沉滞，或者不如说一种虚脱感支配了相当长的一段时期。这一事态的原因要素当然有许多种。但是，就是光想一想上述日本民族主义的成长过程，尤其是大众的国家意识构造，也便知道那决不是一个突然的变异。大凡发展的民族主义必定伴随有一定的国民使命感（mission idea）。所谓宣扬皇道，所谓布大义于宇内，或所谓八纮一宇都是该种使命感的表现。在知识阶层看来不管这种使命感显得多么荒唐，但其深层存在着的非逻辑的逻辑却在过去的日本国民大众中间一直发挥着强大而神秘的支配作用。关于其精神构造前面曾做过论述（本书第一卷第一章“极端国家主义的逻辑与心理”），在此则不再重复，但总而言之，它把国内以天皇为中心的金字塔式等级关系构造的观念往横向延长为国际关系了。这种皇国观念与中国的中华意识的世界形象貌相似而实迥异。这表现在，后者以文化优越性为中心观念，而前者则始终把武力优越性作为正如后文所述的虽非唯一却必不可缺的契机。在中华意识看来，自己即使被夷狄在武力上征服，但并未蒙受本质上的打击，而（日本）的“金瓯无缺”观念一直是得到皇军必胜和国土从未遭到侵犯的“历史事实”（!）来支持印证的，所以从这一点上也能理解战败带来皇国象征物决定性的价值跌落。不过，更值得注意的是前述

的桥本左内的图式与使命感的关系。罗伯特·米歇尔斯(Robert Michels)把使命感划分为全体使命(Intergralmissionsbegriff)与部分使命(Teilmissionsbegriff)两种概念——后者如强调本国使命在艺术、政治或产业等某种特殊领域内[①],在这一点上日本正是一个典型,因为它在维新后把东洋的"精神文明"与西洋的"技术物质文明"综合起来并在其上加入日本固有的"尚武文化",由此发展了典型的全体使命感。"国体"无外乎所有这些价值的统合体。假如是部分使命感,它便有可能在遇到心理挫折或触礁之后转变成其他领域的使命感重新发展。然而日本的使命感是全体的,就因为此,其崩溃导致的精神真空便越发显大。战后,在新宪法制定的同时登场了装饰一新的"和平文化国家"这一使命观念,可是尽管它被赋予了各种各样的理论根据,对于国民却丝毫没有牵引力,视其为战败后无奈中打出的口号,诚然是难以抹去的印象,不过反过来看它却比任何事物都清楚地说明了旧日本帝国使命感的全体性。关于资源匮乏、人口过剩且全无军备的日本今后在世界上究竟还具有什么存在价值的问题,国民中的大多数至今尚不知答案何在。不管今后新的民族主义将以何种形式出现,只要在上述疑问上鼓吹不出一种可与旧帝国民族主义相匹敌的、具有新鲜吸引力的使命感,那么就无须指望它作为独自力量的发展。

在这一点上另外需加以注目的是从前就有的民族主义意识的社会分散现象。在地方乡党感情、家长制式的忠诚心等传统道德乃至对社会风习的组织动员的基础上形成的国民国家意识,一俟

---

① *Der Patriotismus*, S. 38-39.

中央集权力量松弛，就会马上自动分解，自然还流回它的老巢，即构成社会构造底边的家族、村落等地方小集团中去。这一可称作国家意识的动员解除过程发生得也极为迅速。比如战争刚结束后，由于社会、经济状况的混乱，像“江湖贩子”、黑市商人之类的集团遍地丛生，在各地还大量形成或复兴了命名为某某帮、某某系的半暴力集团，这些可通过新宿的尾津帮、新桥的松田帮的例子来看。当时这些集团代行地方警察职能的现象是人所共知的，而这样的集团中许多复员军人都被吸收进来了。由于这些所谓的“反社会集团”中大都存在着师徒式的忠诚关系并进行了类似军队的组织训练活动，所以十分适于填补因中心象征的崩溃而产生的大众心理的空白。通过服从其等级秩序和集团统制，人们在社会混乱中产生的孤立感和无力感便得到了抚慰。另外，战后一些奇形怪状的小政党的出现多得惊人，也同这种回流现象有点关系吧。其中也有不少可以看得出是从前右翼团体的直接继承或者伪饰。它们都是对天皇及皇国的忠诚心发生“转移”的例子，但多少带有异常，不过本来，因为日本社会的基层总多多少少具有同族团体的结构，所以在更加“正经”的工作空间或社会集团中便会有国民的精神复员在大规模地无形地进行着。右翼团体成员、旧军官等等转而投入粮食增产运动或开荒运动，或者加入地方金融机关、归国者团体、神社清扫服务团等等，都可以看作是前面两种情况的中间形态。如果继续从微观上观察，便会发现今日在大众间极为流行的赛马、赛车及其他体育娱乐活动中，军国主义的胜败观念在广泛地干着“自渎”的勾当。奥的斯·凯里氏去观看日本与三藩海豹队(San Francisco Seals)的日美棒球赛时最初希望日本获胜，但是看

了观众及选手的态度之后便觉得不如三藩海豹队的胜利更叫人高兴。后来，在进一步更看到广播报纸对古桥远征的报道，不，应该说目睹了全日本的沸腾样子后，他说："我寻思这样下去能行吗？和平的道具中体现出来的却是'敌前登陆'的气势。"①这里他直接坦率地表达了某种担忧。也就是说，过去的民族主义与其认为其精神构造已经消灭或者发生了质的变化，还不如说它只是从量上被分子化后散落分布在底边上，只是从政治表面上消失了身姿而已。

那么，像这种传统民族主义感情的分散潜在对今后日本的民族主义会产生怎样的冲击呢？第一点相当明白的是，这种传统民族主义的情形若照旧不变，则决不可能成为民主革命与新民族主义相结合的支柱。之所以这么说，是因为只有通过破坏其发酵的温床，即坚固的同族团体式社会构成及其思想意识，深入至日本社会根底的民主化才会成为可能。假如进步阵营稍稍为那些并不完整的表象所眩惑，把它错看成将来民族意识的萌芽，或者尽管了解其前期型的性格却因眼前的政治目的而迷住心窍，妄想把它动员起来，那么不用多久它必将演变成沉重的反作用回击到进步者自己身上。如上述那种传统的民族主义会经过微分化栖息于非政治的日常现象中的情况本身就首先证明了：战后日本的民主化只高高地停留在国家机构制度，即法制改革的阶段，而没有渗入到社会构造以及国民生活的方式中去，更罔论影响到国民精神构造的内面改革。"民主"只要还是一种高尚的理论或者可贵的说教，那么

---

① 《日本的年轻一代》，第 283 页。

它依然难脱舶来品的身份，而与民族主义从内部的结合便不可企望。为了达成这一结合便需要一种稍稍奇特的表现，即在进行民族主义合理化的同时要相应地对民主进行非合理化。

然后第二点是，回流到社会底边的旧民族主义的感情是否会再次现形于政治表面，再次被调动发展为旧帝国主义的象征？如果有人从政治上来动员它的话，那么从其构造原理出发它就像沟渠中的水一样会逆着原来的方向反流而上。从这种意味上看，最近升挂太阳旗、复活国歌《君之代》，甚至参拜神社的倾向，特别是国民教育上旧象征物的抬头成为议论喧哗之的也是理所当然。有些便在嘲笑从这种个别现象里立刻读出极端民族主义或法西斯复活征兆是神经质。的确，把三藩海豹队棒球赛、日美水上竞技中观众的狂热态度与军国主义精神的抬头直接挂钩只能说是滑稽可笑的，因为在那里正如前面所述，问题显然属于非政治的、个人的领域。凯里氏恐怕也并非从那样直接单纯的意义上来“担忧”的吧。但是政治的动力学经常告诉人们，正是那种乍一看与政治毫不相干的日常行动方式，会在蓄积的瞬间突然转换成巨大的政治能量。因为它在政治世界中现形的过程形态是极为微妙的。太阳旗、君之代的复活也是如此，当将它们一个个分开来看时，便觉得并非什么大事，可是若把它们放到与设置警察预备队、加强海上保安队，以及日本再武装的问题等进行关联来考虑时，那么认识到其中存在的政治动向的萌芽也未必都属于杞人忧天的了。

不过，这种政治动向也不能简单地看成战前民族主义原封不动的复活，它还具有复杂的貌相。最主要的原因是，无论在经济上还是军事上日本在殖民地帝国时代曾经拥有过的实力和威信，在

如今的国际社会中都不可能复活了。思想意识方面也一样，今后天皇、君之代、太阳旗的象征价值不管恢复到什么程度，像战前那种“冠于万国的国体”已经不可能再有了。这样一来，尽管传统象征被抬出来，现在尚未定形而如一盘散沙的国民感情也许今后会被再一次努力组织起来凝聚到这些象征底下，然而受到动员的民族主义本身已不可能发展成独立的政治力量了。我们毋宁认为它将与更高一层的政治势力——恐怕是国际的势力——结合起来，成为后者达致一定政治目的——比如世界冷战战略——的手段。只有具备了这一利用价值，它的存在才能得到承认。日本的旧民族主义最醒目的作用正如前所述，体现在它会隐藏或压抑一切社会对立，遏制大众自治组织的成长，并把大众的不满转化成对特定的国内外替罪羊的憎恶上。如果在今后，国民的爱国心被再度因为那些外来的政治目的而调动，那么它便会放弃国民独立这一几乎所有民族主义都奉为至上的命题，而只会继承同反革命结合这一过去最丑恶的遗产，这是否也还称为民族主义便归各人的自由了。只是在那时，无论如何有一点是肯定的。那就是，日本如果朝着这个方向走去，它便将必定迎来一个与其他亚洲民族主义背道而驰的命运。

（1951 年）

补记：

本文登载于《中央公论》昭和二十六年（1951 年）新年号上，该号的特辑是有关日本的民族主义（战后代表性的舆论杂志就这一问题展开比较全面的探讨，恐怕属于最早的尝试）。这篇稿子最先

是提交给“太平洋问题调查会”(Institute of Pacific Relations)1950年在印度勒克瑙举办的“亚洲的民族主义”为题的国际会议的,后来与尼赫鲁、麦克马洪·保尔等其他演说和报告一同收入《亚洲的民族主义》(岩波书店)一书。这是经过日本的调查会研究会上的几次讨论后由我来执笔的,特别是有关战后部分,所包含的叙述有研究会木下半治等其他委员提供的资料。本稿则是将这类叙述部分删去后,整体上主要以我的观点进行分析重新改写的。

第四章　民族主义·军国主义·法西斯主义

引　言

政治上的意识形态一般以国家、阶级、政党或其他社会集团对国际乃至国内政治所抱有的表象、愿望、信念、希望等诸观念的复合体形式表现出来。通常它具有目的意识和自然成长这两个契机。其强弱浓淡分布为金字塔型，位于顶部的是具有组织性、系统性的理论以及学说，它由位于底部的非合理的、间断的情绪以及行为模式所支撑。意识形态的政治能量由底部上升，而制定政策的方向则是由顶部向下释放。因此，底部支撑不了的顶部，也就是作为政治上的意识形态是空洞的；相反，缺乏来自顶部的合理性指导，底部便会是盲目的。但是，由于各种意识形态发生的历史不同，而且，还根据政治状况的作用不同，有较强地向顶部集中的倾向，也有底部具有强劲牵引力的情况，且其程度全然不一。一般来说，自由主义、民主主义、社会主义一类的意识形态从思想史上看或多或少具有向理论或哲学收敛的倾向。因这些意识形态的目标乃是要变革封建社会或资本制社会的体制，而且明确的是由该阶

级的优秀者来承担此任。拥护既存的社会体制方面的意识形态主要是宣传体制内在形成习惯的生活样式，或惰性的政治意识——几乎是无意识的政治意识——就足够了，因此寻求统一性的意志较弱。相对于此，积极要求变革体制的意识形态要首先针对既存的权力结构、社会制度、文化，有综合性的认识，以及对当前政治状况要有全面的展望，也就是说，有一种内在的强制性要求其理论化。进步的意识形态较容易作为抽象的学说或世界观来把握，而与此相反，保守的反动的意识形态则很难从理论上把握，其原因之一即在于此。

然而，随着科技的飞跃发展确立了大众民主的登场，从而引起庞大的非理性情绪及行为的喷泻。意识形态的斗争较之以往，其来自底部的牵引力急剧增大。政治的象征性意义的增大，通过大众媒体宣传煽动的绝对重要性，以及整个意识形态的煽动宣传倾向都成为其主要的指标。第一次世界大战前后，面对这种日趋明显的大众社会的问题现状，资产阶级民主主义和社会主义的登场原是以大众的自主解决为目标的意识形态，对之却未能做出迅速敏捷的反应，倒是完全被极端国家主义和法西斯主义那些阻止其释放的意识形态百分之百地利用了。其讽刺意义之大、之深刻实为历史所罕见。的确，布尔什维克借助俄国思想史之传统，特别是其最大的理论家列宁的惊人的实用主义政治嗅觉，使之免受西欧民主主义“乐观”的影响，在广阔的区域成功地建立了社会主义国家体制。但是，尽管遭到两次世界大战的冲击，革命成功的地区（除去捷克以外）都限于那些科学技术和大众媒体发展得非常落后的国家，也就是没有充分经历过上述的政治结构变化的地方。而

日本、德国、意大利、西班牙都在这场与反动的意识形态斗争中惨遭失败(就这一点,埃塞克作的明快的解说具有一定的启发性:[①]那种认为俄国与中国的广大群众之所以支持共产主义,其理由与法西斯主义一样,全靠利用权力有效地控制大众媒体的通俗见解在历史上并未得到验证)。民主主义者和社会主义者符合 R. 尼布尔[②]所说的"光明之子",将合理性与人道主义置于其政治行动基础,坚持毫不动摇地信赖群众所具有的可能性,这本身也是很自然的。也正是于此他们在现代社会才具有代表真正的并非虚假的自由与进步的资格。但在机械化时代如果他们对精神状况的现实洞察得不到证实时,一方面,他们依据的思想及理论本身在大众眼里正在化为一种象征,而对这一现实又陷入一种自我欺骗的状态;同时,另一方面,对在理论性或系统性上较弱的各种意识形态,过低地评价掌握这些意识形态的意义,仅仅把它们归结到底层结构的问题上,或是把它们只看作是"落后认识"的产物来对待处理(反过来就表现为将其理论领域分割开来,只基于现实的政治战术上要求来利用这些意识形态或情绪态度)。

对于政治过程中纷涌而现的各种非合理性要素,既不忽视又不轻视之,更不去将之"合理化",承认其非合理性的一面,并作为合理的观察对象时,才能找到最大限度地控制掌握其作用的门径。

下面简单的考察,乃是试图举出一个实例,即关于现代一种属于非合理性的——并非反动的——作为最重要的意识形态,民族

---

① 参见日译本《马林科夫以后的俄国》第 14 页后。

② 尼布尔(Reinhold Niebuhr,1892—1971 年),美国自由主义神学家、哲学家,对政治、社会问题多有发言。——译者

主义和军国主义以及法西斯主义，具有怎样的政治上的相近之处。我完全无意将自己的结论视为唯一正确的，且强加于他人。毋宁我一贯主张，不经实际验证追求这些意识形态所具备的似乎真理性的“定义”，并围绕其展开学术论证本身，就政治分析的观点来看，实是有百害而无一利。但基于本书的论文涉及许多日本及世界现实的政治或状况，所以，就民族主义或法西斯主义的问题，我想谈一些个人的观点，以及采取的研究方法等。就某些暧昧的概念，抱着对读者负责，并有助于理解论点的态度，把之前我为《政治学词典》写的解说进行了若干补充归纳到这里。我的目的是提供观察分析政治现实的工具，而不在于具体的过程叙述本身。现代政治的意识形态这种复合现象不仅是政治学的问题，它需要从社会学、经济学、哲学、心理学、历史学各方面的角度提出各自的观点，相互加深综合性的理解。我仅希望能以此对意识形态论多元视角的讨论有点儿刺激，尽微薄之力。

（1956 年 9 月）

1. 民族主义

民族主义本来是极具弹性的概念，要下一个抽象的定义实为困难之事。正如它被翻译为民族主义、国民主义或国家主义一样，各自反映了某种程度的正确性或某一个层面。民族主义顺应历史状况，可激起一种憧憬或鼓舞人心，或憎恶乃至厌恶之情绪。同时它也意味着同一个概念既有自由独立的一面，又有压制侵略之意。这绝不单纯是肆意滥用词语，而是说明词语混乱本身刻画出近代世

界史上以政治单位组成的民族国家所走过的多种多样的历史足迹。

若要下定义的话，那就是民族主义乃是立志于推进国家统一、独立、发展的意识形态或运动。所以民族主义概念具有多种意义，它与国家这个范畴的多种意义乃至暧昧性是分不开的。但赋予民族主义生命力的，无疑是被称为国家主体契机的民族意识。民族主义乃是这种民族意识在一定历史条件下，从单纯的文化阶段提高到政治阶段，也就是有了预想的敌对意识与行动时始会出现。所以，民族主义最初的目标都表现在统一国家内部的政治，以及针对其他国家，力求获得政治上的独立（在国际社会获得主权）。根据普遍的规范而缔结的国际社会首先在欧洲建立，由此逐步扩展到全世界。毋庸置疑近代民族主义无论是作为思想还是现实运动，其原型皆出现在19世纪的欧洲。然而，今天民族主义问题主要集中的地方是亚洲非洲这些受近代帝国主义侵蚀的地域。

近代民族主义的历史形成

在欧洲的民族意识从中世纪末期开始，历经长达几个世纪，逐渐趋于成熟，民族主义的意识形态以及运动成为显著的历史动力是19世纪以后的事情。其直接的起因在法国革命，主要的舞台在欧洲大陆诸国。英国较早完成国家统一，并先驱性地达成资产阶级革命和工业革命，其岛国性地位在强大的海军力量保护之下，具备各种特殊的条件。英国的现实的历史足迹显示其一贯追求的是国民利益，尽管如此，作为特殊的意识形态及运动的民族主义反倒较缺乏实体性的凝聚机会。对法国革命的干涉过程，首先使法国市民的爱国心和国民主权的原理结合起来。其次，拿破仑的入侵

一方面破坏了中欧南欧诸国的旧体制，同时也引起各民族广泛的抵抗运动。以此为转机，对内，政治领导权从一少部分的特权贵族阶层独占之中解放出来，扩大为以国民为基础的理想；对外，打破了长期以来通用于国际社会的组织原理即王朝主义（dynastic principte），形成以国民为基础的独立国家意识。这两方面的动向，不久与国民的自我决定（民族自觉）这样一个统一的——其实际内容未必明了——观念相结合。如此，推动民族主义与自由民主主义相结合的势力是各国新兴的中产阶级与知识阶层，19 世纪欧洲大陆的历史正是以这种中间阶层为主要势力的民族主义一步一步排除正统王朝主义的过程。最后完成这一过程的乃是一次世界大战中，奥地利、匈牙利帝国——被称为诸民族的地狱——的瓦解，在凡尔赛条约里，民族自决终于成为公认的原则。

但是，我们不可机械式地理解 19 世纪民族主义与自由民主主义的结合。民族主义特有的力学很快就使之带上了复杂的阴影。法国的王党派——比如思想家杜麦斯德（de Maistre）毫不犹豫地把革命点燃起来的新的国民感情巧妙地用于波旁王朝的反革命中去。由于新兴中产阶级的力量本来就很虚弱，它对工业革命急剧增大的大众压力感到恐怖，在这种情况下，民族主义的象征，与其说是“自由”“解放”，不如说更易与过去的王朝荣光结合起来，作为国民统一的象征以维护君主的政治生命。1848 年，是正统主义的支柱梅特涅没落之年，同时也是工人阶级发布号召国际大团结的历史性宣言的一年，颇具象征性意义。也就是说，民族主义欣欣日上发展的舞台后，贵族保守主义与市民自由主义双方多少进行了一些互相协调或妥协。集中表现这一倾向的是德国的统一（1871

年)。也正是从那个时期主要资本主义国家踏入帝国主义阶段。巴尔干民族主义运动的悲剧即来源于它与这些先进国家存在的差距。其矛盾很快就表现在它成为第一次世界大战的导火线。凡尔赛体制内的自由民族主义观念占据主要势力,事实上,全欧的巴尔干化是理所当然的历史结局。

但另一方面,19 世纪后半期,民族主义的火焰也把本"没有祖国"的工人阶级厚厚地包裹进去。义务教育的普及,选举权的扩大,工会的发展,工人政党进军议会,社会政策的实施——在这一过程中,增大了欧洲各国工人阶级的政治压力,与此同时,工人阶级也随之被转化为体制内存在,无形中其阶级意识实际上也倾向于小市民化了。来自殖民地的巨大利润也掉进了这些无产者,特别是处于上层的无产者手中,促进了他们自身的国民化倾向。德国社会民主党的修正主义,正是因为它露骨地直接表明了这一底层的变化而令人震惊。实际上,除了工人农民被体制彻底地排除在外,并没有均分沾到"国民利益"的半封建的俄国以外,各国的工人运动和社会主义运动尽管其表面上的言辞很激进,而实质上,他们已把对阶级的忠诚和对国际社会的连带感从属于对国家的忠诚了。最能说明这种实质性的变化是第一次世界大战爆发之际,第二国际的突然崩溃。民族主义以中产阶级为枢轴向上层和下层两个方向同时渗透发展,才是 19 世纪后半期欧洲国家内部相对稳定的重要因素。而且一方面国际秩序出现政治单位的多元化(主权国家的并存),另一方面,世界经济体制的单一性与"基督教文明"具有的共性,使整个欧洲保持均衡,未引起特别重大的混乱动荡。但是这种均衡的状态在一次世界大战后为之一变。

现代民族主义的状况

19 世纪的世界是以欧洲为中心，由各自独立的国家为政治单位构成的国际社会，而此后发生的三大变化，从根本上动摇震撼了整个世界。其一，美国作为世界强国跨入国际社会；其二，由于俄国的革命催生了一个社会主义国家集团（共产圈）；第三，所谓的亚洲崛起。19 世纪中叶由意大利政治思想家马志尼所描绘的，或是一次世界大战后威尔逊所期待的个人主义、国民主义、国际主义相互协调的美梦被彻底毁灭。两次大战之间的 20 年，社会经济动荡不安，国际社会关系日益紧张，而生产力与交通、新闻报道手段的飞跃发展使世界一体化，也正因如此，这种动荡不安和关系紧张不管是在规模上还是在程度上都具极大的冲击。在这个庞大惊人的经济和军事系统发生变化之前，诸多小民族国家丧失了作为独立的政治单位的意义。国际联盟的“悲剧”其实早已埋下端倪，一方面是因为容忍上述现象，并使其法制化（比如，集团安全保障原理），另一方面，依然固守 19 世纪原子论的国家秩序观，甚至打着国际民主之名将其极端化。新旧大小各自不同的民族国家争先恐后涌现出来，这一矛盾在欧洲暴露无遗。卡尔认为，二次世界大战的同盟国各国都是具有各自古老传统的国家，而他们在被占领地区广泛地协助了轴心国，这一事实说明古典民族主义已出现没落的征兆。（《民族主义的发展》）极具象征意义的是，今天世界四大强国（美、英、苏、中）都不是古典的民族国家。

当然，因此而宣告民族主义的历史作用已终结，要将世界联邦、世界国家的问题放到今天的议事日程上，姑且不论体制问题，从理论上说也未免过于超前跨越。国际社会的组织化当前会据历

史的地理的或经济方面的近似性，组成若干个超越民族集团的权力单位，且在缓慢的进行过程中逐渐扩大。（例如，西欧圈、拉美圈、东南亚圈、阿拉伯圈）在这一过程中，民族主义作为向帝国主义（帝国主义既是民族主义的发展，同时也是其否定）以及各种形态的政治权力的推动力或抵抗力仍会维持着其生命力。与此相关联的重要问题是资本主义发展的不均衡，反过来会带来民族主义发展的不均衡。在西欧民族主义已衰退失去了其魅力，与此相反的是，亚洲大陆、近东、中南美这些地域，民族主义则充满朝气蓬勃的活力。今天特别吸引世界注目的乃是亚洲的民族主义。

亚洲的民族主义

19 世纪世界市场的形成把以往位于“世界史”波及的彼岸的广大“未开化地区”拉入国际社会之中。这一历史性的变动，给自古以来具有独自的文化传统的远东各国带来极大的冲击。而日本因种种历史条件，主动地最早接受了这一冲击，且成功地建立了欧洲形态的主权民族国家，并于 19 世纪末迅速与欧洲帝国主义并驾齐驱，挤入瓜分殖民地的竞争之列。但是，其他远东诸民族在受到日本崛起之刺激，开始向民族独立的方向迈进之前，或这一动向还很脆弱之际，已经遭受到帝国主义的全面侵略，沦为殖民地或半殖民地的困境。但是很快帝国主义国家的资本输出摧毁了传统的生产方式，交通网的发展或多或少破坏了闭塞的共同体秩序，在残酷的资本和铁蹄践踏之下，进入 20 世纪之初时，不屈不挠的民族解放运动之火开始在各地燃烧起来。在欧洲，民族自决主义的胜利、俄国革命、经过两次世界大战的英、法、德、荷兰等主要殖民地帝国

的势力减弱，以及二次大战日本帝国主义的崩溃，经过这一系列的历史进程，现在亚洲、阿拉伯的民族运动成为世界政治最重要的因素。按照欧洲式的民族主义范畴究竟能做怎样的分析是一个很大的疑难问题。当然不能否定被称作民族主义的要素在这里依然起着作用。不过，若以亚洲民族主义一语概括，其实其间还是存在一定的地域之差。且不论其内部的差异，我们若着眼于区别它与欧洲民族主义的共同特性，会发现首先这些国家及地区的社会结构与欧洲具有极为明显的不同之处，即缺少所谓的中产阶级阶层。位于上层的是获取 60%—80%超高利的土地税的半封建式的大地主，以及与诸多外国商社相勾结的买办资本。而位于下层占人口绝大多数的贫农几乎都是文盲，此外是大量在极为恶劣的劳动条件下工作的矿工，以及主要从事原材料生产和交通业的工人，或从事各种杂业的半无产者。其中仅有极少数的小规模的民族资本、小商人、受过欧洲式教养的知识界人，所谓的近似中产阶级不过是由这些人形成的。提供民族主义的巨大能量的当然就是这些最下层的赤贫民众，他们生活在非人的生活条件下，与近似中产阶级的不稳定性一起赋予民族主义以极端激进、时而狂热的性格。为了与外国帝国主义取得有利的交换条件，持有财富和权力的少数地方统治阶层利用群众运动，有时还领导群众运动，但一旦遇到决定性的情况，他们经常勾结帝国主义扮演着压制摧毁群众运动的角色。因此，亚洲的民族主义不管是在意识形态上还是在政治运动上都遭遇到非常曲折的挫折，“激进性”有时带有共产主义，有时又呈现出极端民族主义（特别激烈的反欧洲主义）的色彩。

与欧洲相比较，一般来说亚洲的民族主义其社会运动的性格

更强烈，其活动纲领亦显示以下共同的要素：由国家资本的工业化；消灭文盲，培养技术人员和近代工人；土地改革；扩大福利，特别是卫生设备。即使是非共产主义的领导人，也会对苏维埃俄国的实践经验抱有很大的关心与同情，这些并非属于意识形态，而是因为他们想从俄国寻找这一落后地区自主进行近代化的榜样。总之，正如麦可马洪[①]所说：他们成为反抗帝国主义、反对贫困、反对西方这三个反抗的结合体。民族运动的领导由谁来掌握，其结合的方法强度则各不相同。首先，这些国家的阶级对立没有典型的劳资关系情况；第二，亚洲因为经历过欧洲帝国主义统治，广泛存在共同的历史命运意识，所以亚洲各地区之间的民族运动相互间有一种不能单纯以各个阶级的性格加以辨别的茫然的连带感（比如尼赫鲁和苏卡诺对中国的态度）。但也不能不承认，要把这种连带性以什么方式组织起来的动向，却由于亚洲内部传统的宗教对立和世界政治的两极化倾向等，面临着许多困难。而日本一方面是唯一在亚洲作为高度的资本主义国家与西方共同发展起来，但同时，在社会结构和历史文化传统的特征上与亚洲大陆有着近似的要素，特别是战后，在军事、政治和经济上从属于美帝国主义，加深了与其他殖民地半殖民地国家之间问题的共同性。所以，日本的民族主义呈现出西欧型与亚洲型，加之传统的要素互相交错呈现出混沌而复杂的状况。

---

① 波尔·麦可马洪（Ball William MacMahon，1901—1986 年），澳大利亚政治学家、经济学家，国际政治评论家。墨尔本大学教授，原联合国对日理事会英联邦代表。——译者

民族主义的意识形态结构

民族主义本来是主张国民特性的意识形态。其内容，随着历史阶段和民族差别，呈现多种多样也是很自然的。拿民族主义代表性的理论家来看，从卢梭、杜莱齐克，到孙文，他们之间有着无数的微妙的差别。海斯主要根据历史顺序，把他们的意识形态分类为人道主义的、雅各宾派的、传统的、自由主义的、全体的。[①] 具体的相互之间有复杂的移动关系。而亚洲的民族主义并不适于这一分类。所以，这里不去用什么主义的分类，倒是想将民族主义与其他意识形态切割开来，只专门讨论形成民族主义的必要构成要素的问题。站在这一观点上看，民族主义的意识形态可以说是由三个契机组成的（这点受到 F. 赫茨（F. Hertz）[②]的著作《历史与政治中的民族主义》（*Nationality in History and Politics*，1944）的启发）。第一，国民的传统（national tradition）；第二，国民的利益（national interest）；第三，国民的使命（national mission）。传统将民族与过去相连；利益则将之拉回到现代；使命当是面向未来。这三者的结合才能提出国民的个性观念（national character）（英国的“绅士”、日本的“旧武士”，或美国的“普通人”这类人格类型不外乎是其国民个性观念的一种具体的人格化）。

第一，民族主义中主张的国民传统是为了保存和发展国语、习俗、艺术及其他民族文化而出现的，而且强调本国历史中的抗击外

---

① 参看海斯（C. Hayes）的《现代民族主义演进史》（*Historical Evolution of Modern Nationalism*，1931）。

② 赫茨，弗里德里希·奥托（Hertz，Friedrich Otto，1878—1964 年），奥地利经济学家，社会民主党人。——译者

敌的传统，进而通过彰显那些所谓的民族英雄而呈现，他们都是过去提升本国的威信及荣光的领袖或将军。这种对象征的祈求往往超越社会体制和阶级，比如苏联最近的例子（将伊凡雷帝、彼得大帝等搬上银幕）就很说明问题。民族主义以美化传统为媒介贴近浪漫主义。其政治意义或因国情不同不可一概而论，但至少历史上的保守或反动势力高喊民族主义的话，这一倾向则表现得更为强烈。传统一旦上溯到民族起源的神话（强调建国神话等）就更为突出，它与使命感相结合便会呈现出极端的民族主义征兆。

第二，国民利益这一观念兼具强烈的现实性与观念性，在国内主要是克服局部的、区域的利害关系；在国际上多表现为维护领土完整和扩张这种权益。民族主义作为殖民地的独立运动而被认识，或者由上升志向的阶层所主导的话，更是会持续期求殖民地的超额利润。在这种情况下，超越阶级对立的国民利益的观念则更具有现实性，生根于广泛的民众之间。与此相反，如果体制呈下坡趋势或越是进入没落期，其观念则越易转化为一种虚伪意识，反倒是其意识形态的作用全面突出，掩盖社会矛盾，压制对各自阶级的忠诚。一般来说，民族主义包含着两种正相反的倾向：一是要均衡国内各阶层，另一种则是要将各阶层固定化。具体情况下要想知道哪种倾向更占主导地位，有效的指标是看“国民利益”这一观念的运作方式。

第三，国民的使命乃至抱负，最为彰显出某一国家的存在理由及将来的行动目标。其作用是在精神上鼓舞人民，或从精神上解除那些潜在的、显在的“人民的敌人”的武装。传统和利益均带有一种限定的、特殊的性质，相比之下，使命感则更带有强烈的普遍

化的欲求，也更为外向（常常与泛日耳曼主义、泛斯拉夫主义相结合，多伴随着一种上帝选民的思想）。特别是民族主义向帝国主义发展以及在国际政治中意识形态战场上的扩大，两者相辅相成更加快使命感的国际化，与此同时，其政治煽动的倾向也更为显著。未开化民族的文明化（美国的“宏大使命”（manifest destiny））也好，正教的保护和宣教（帝政俄国时代的“第三罗马”这一观念）也好，解放被压迫民族和阶级（法国、俄国等革命政权）也好，废除世界金权支配（纳粹德国的“新秩序”）也好，为了亚洲人的亚洲建设（日本帝国的“大东亚共荣圈”）也好，其历史的、政治的作用虽然不尽相同，但都是近代国民使命感的著名事例。

民族主义的运动形态

由于历史及区域的原因，民族主义作为政治运动，其形态呈现得多样而复杂，这里我们仅就其一般特征加以阐述。

首先第一，民族主义运动同一般的政治运动一样，其过程都是以大众不确定的国民感情为基础，领导人将之组织为或多或少带有自觉的意识及行动，但因为民族主义在意识形态上的理论和体系较为薄弱，内在的国民感情未经提炼升华，原始地积蓄起来。这一倾向导致运动的领导人容易被这种内在的非理性的感情所牵制。民族主义运动的异常优势及脆弱都同时存在于此。也就是说，民族主义运动从爱国心的精神结构可窥视一斑：自爱主义（可扩大和投影到自己的“国家”）和爱他主义（为祖国的献身和牺牲）的感情都比较容易动员，在这一点上，它比那些单纯立足于阶级主义和人道主义的运动显然有利得多。但另一方面，其危险性在于被点燃的大众感情常常作为能源盲目地爆发，连领导人自己也控

制不住，特别是当领导人的权力不是以某种程度安定的社会阶层为基础，而是直接依赖大众的“喝彩”时更为显著。历史告诉我们很多事例，民族主义运动往往超越当初的领导人意图和目的自发地开始运作。

第二，与此关联，民族主义运动一般很可能为其他政治势力和意识形态所“利用”，而且大多不是作为独立的运动，而是表现为与自由主义、社会主义、君主主义、法西斯主义等意识形态及运动相结合的形式。当以国民统一和独立为将来的单纯目标时，民族主义运动比较容易保持其自身的完整性，发挥其独自的作用。一旦建立近代国家以后，民族主义运动或被卷入大国权力政治的漩涡中的区域的民族主义运动，总是会有其他政治势力及运动复杂介入其中。这一倾向与第一点所说的特性相重叠，因而民族主义运动的政治性大多并不安定，进步性和反动性同时期存在于同一运动之中，随着情况的不断变化，其作用有时也会逆转。所以，不管是在学术分析上，还是从实践运动的观点来看，为了理解民族主义运动，对孤立的诸现象做孤立的观察和评价都是很危险的，必须要进行高度语境下的、有整体关联的考察。像现在日本这样，战前统一的帝国精神结构已经崩溃瓦解，民族主义的各种象征四分五裂，正以复杂的形式在国民生活的底边蠢蠢欲动之处，故要特别强调这一点。

2. 军国主义

军国主义这个概念在使用时常常有各种各样的解释，因此也出现许多议论方面的混乱。虽然民族主义的概念同样也含有不少

不明确之处，然而毕竟以明确的运动乃至政治体制的形式可发现其特点。与之相比，军国主义更暧昧，“主义”的特点不明显。所以，尽管作为常识性的用语被频繁地使用，但以军国主义为研究对象的学术方面的著作国内外皆贫乏少有。冠以军国主义之名的著作多是针对德国或日本做一些具体的历史实证方面的研究。可以说从军国主义的社会学以及政治学的角度进行分析依然是今后的重要课题。以下的论述也绝非是学界通用的见解，不过是希望从政治学的角度来给军国主义做一个概括性的描述。我在尝试组织自己的概念时，尽量避免那些脱离一般常识的“缜密”定义，尽可能地详细解剖军国主义这个词在历史上及实际使用过程中所包含的意义是怎样形成的，厘清它与其他类似的意识形态之间的区别以及关系。

如果以上面所说的尝试性意义给军国主义下定义的话，那就可以归结于“在某一个国家或某一社会为了准备战争进行或所需要的打算和制度半永久地占据了最高的地位，政治、经济、教育、文化等国民生活的各个领域都必须服从于这一军事需要的思想以及行动式样”。因此，仅仅是有强大的军部或有好战的对外政策，还不足够具备产生军国主义的条件。如 R. H. 托尼[①]所说，“军国主义不是军队的特性，而是社会的特性”。[②] 其特性可根据渗透到社会各阶层的特定的思考方式来测定。不言而喻，它不是社会主义或资本主义那样的社会经济构成体制，也不是像民主主义那样覆

---

① R. H. 托尼(R. H. Tawney，1880—1962 年)，英国著名经济学家、历史学家、社会批评家、教育家。——译者

② R. H. 托尼，《贪婪的社会》(*Aquisitive Socity*，1920)，第 44 页。

盖整个社会体制的概念。与其说是“主义”倒不如说是与各种政治体制相结合下的一种倾向性，比如某个社会较多或较少地倾向军国主义。人们通常说斯巴达式军国主义、罗马军国主义，或19世纪的普鲁士军国主义，这倒也无妨。然而近代的军国主义特别是高度资本主义下的军国主义与中世纪虽有共性，但却与之前的形态显然有所不同。

近代军国主义的历史前提

近代军国主义的形成大体经历过三个阶段。第一阶段是专制主义君主创立的常备军；第二，在美国和法国革命时期出现的国民军或大众军；第三，即是拿破仑以后走向官僚化的国民军。专制主义的常备军主要是由下级贵族阶层组成的将校团，加上不分国籍招募的雇佣军。贵族本是很孤立的，他们把具有个性的骑士道精神带进常备军组织，由此产生以下各种概念，比如首先是牺牲、忠诚、献身、勇敢诸道德以及特殊名誉的概念；其次，对战斗英雄的崇拜；三是尊敬军刀、军服、军旗等象征。与其相反的是蔑视产业贸易以及生产劳动；依据等级对上层尊重等传统的军队精神在军国主义特点中的诸观念中固定下来。而美国的独立战争和法国革命的经验告诉人们，在精神方面需要把处于底层的国民力量聚集起来，在技术方面需要证明大量兵员的压倒战术与少数精英主义相比的优越性，由此而产生了全民皆兵(Nation in arms)的观念。近代军国主义从这种新的国民军队的观念里抽掉了革命的性质，反倒扩大了旧军队的等级身份的意识形态，并在向全国规模扩大的过程中发展起来。所以，军国主义在19世纪初与反革命相结合在

各国成长起来，特别是发展到各国都拥有巨大的常备军陆战部队，把自下而起的中产阶级革命转换为自上而下的改革。在强固的封建大地主、贵族的指导下推进近代化的普鲁士形成了典型的成熟的形态。日本的军国主义基本上也是在同样的历史背景下孕育发展起来的，而日本武士阶级长时期的统治和尚武精神的传统更是一块适合军国主义发展的好土壤。一般来说，近代的战争技术需要有高度的组织性和机械性，培养国民军，以国民具备某种程度的知识水准为前提。另一方面，军国主义必须压制合理性的批判精神的成长，灌输盲目的绝对服从的精神。一般而论，国民的技术知识的普及与政治意识的成长的曲线并不呈现平行状态，而是出现剪刀式的交叉现象，其交叉的角度越大，越容易利于军国主义的成长。就这个意义上说，近代军国主义是夹在大众国家与民主主义之间产生的畸形儿。

近代军国主义的诸种情况

近代军国主义顺应机械时代的要求，改变了前近代的军国主义性质。那些落后于时代的东西竟然奇妙地与现代化结合了起来。这种充满矛盾的结合在世界将进入全面战争的阶段之时，越发显著。军国主义已经不会傲慢地轻视民众了，他们竭尽全力讨好民众，争取社会舆论的支持。当今，他们在军事方面的象征，与其说表现为自然发生的名誉心或向外来敌人表示威力，不如说首先是面向国内进行确实有效的宣传工作。潇洒的军服，威严夺目的等级徽章或勋章，辉煌华丽的军乐队，这些都已不是出于实用的战争目的，它是为专门煽动民众的虚荣心，使民众对“我们自己的

军队”有种骄傲与羡慕之感而制定的。把军队式的组织——严格的等级制度、权威主义、绝对服从、坚决执行命令——视为模范的自然的人际关系，并以此为基准构成其他的社会关系如劳资关系。军队式的教育成为一般教育的理念(排斥攻击文弱)。另一方面，一边提倡军队士兵之间的友情友爱，一边又布下特务间谍组织的网络。“德国的人民在探索一种真正的正确的生活方式，这就是行进中的军队形式，至于这支部队的前进方向在哪里，其目的是什么都不成为问题。今天德国人没有了把自己视为个人的意识，正是德国式生活的象征。”①正如纳粹的意识形态所言，我们看到了法西斯的专制主义是军国主义到达的最高形态。两者在政治上和军事手段的盲目崇拜上具有密切的内在关系。

军国主义的渗透过程

军国主义最直接的“发电站”当然是所谓的军部。但军部本身是构成国家权力体制部分的特殊职业集团，它并没有国民的基础。于是，军部要把自己的意识形态向国民以及社会上进行传达的时候，需要纯民间团体或半官半民的团体来宣扬军国主义。这种思想上的鼓吹者们通常最活跃的团体有回乡军人会、超爱国团体、标榜是军人后备或军事研究的各种各样的俱乐部，以及青年团、少年团组织。特别是在近代国家，——除了最高领导——原则上是现役军人不参与政治的，而上述的那些团体则取代军部，通过公开的政治运动为扩大军部势力做贡献，并起到打击抵抗军国主义的自

---

① A. Rosenberg, Gestaltung der Idee, S. 303.

由主义和社会主义势力的作用。在他们的背后，有着大大小小的生产军用设备的资本家来提供资金，或直接经营报刊杂志来煽动军国主义。而不直接属于这些“战争贩子的”资本家在面对不断增加的工人阶级反抗时，感到受军事方面的限制反倒有利于处理劳资关系时，就多多少少会倾向于支持军国主义。一个国家的经济进入战时或准战争体制时，作为个人，即使是反军国主义的资本家也不得不在体制上委身于军国主义。但是，军国主义的渗透还有一个重要的条件，那就是，民众在精神上和经济上具备了接受的姿态。对社会上那些无法改变地位（被剥夺了上升可能）的下层民众来说，军队这个封闭的特权阶层通常是唯一攀登或获得荣誉权力的阶梯和途径。在高度的资本主义社会，农民往往得不到城市里象征机械文明的恩惠，对此他们既怀有羡慕之情又有嫉妒之心，而通过编入机械化的军队，他们的挫折感会得到安抚；相反的是城市里的小市民，为了摆脱难以忍受的机械式的单调生活，他们企图在军队生活和军事体制下的国民生活中寻找更多的刺激和变化。通常，军国主义的最大受害者是工人阶级，他们长期受工厂倒闭或大量裁员的威胁，而当企业全面编入军事体制时，往往会给工人带来安定或重新寄托以希望，这也是屡见不鲜的。所以说，军国主义虽是一种意识形态，但要想消除其毒害，单靠高唱反军国主义或和平主义意识形态显然是不够的。

军国主义的内在矛盾

军国主义的一个显著特性在于把本应是手段的军事力和军队精神本身作为目的。本来军事力只是国民生活中的一个方面，但

它却要压倒其他一切，不断膨胀扩大，以至于将综合“国力”等同于军事力量。在这个意义上，瓦兹(A. Vagts)说军国主义是“失去了均衡感觉”的评论恰到好处①。其中最为显著的不均衡是与国民经济的关系。其实，这与军国主义来源于武士或骑士阶级的精神以及行动方式有着密切关系，他们认为自己对经济没有依存性，反而蔑视生产劳动。在近代文明的高度化的同时，各种国家机能的相互依存性也有了极大增加。然而，就在这一增加的过程中，军事技术日益专业化，随着专业化，军部的本位主义结合了传统的军人精神，军部以及军事组织的为我独尊的意识倾向，直到进入近代国家后依然根深蒂固地遗存着。这种将手段作为自己的目的，导致军国主义的意识形态呈现出本质性的矛盾。普鲁士名将毛齐(Helmuth Karl Bernhard Graf von Moltke)曾说：“战争才是保持神的世界秩序之火炬。战争发挥人所具有的最宝贵的道德。如果没有战争，世界将会堕落到只讲物质主义。”②所有的军国主义共同的这种精神主义，由于其内在的矛盾，使它具有完全逆转的可能。也就是高扬的军人精神，在面对军队规范性统一性的要求之时，每个人又将打回到最无精神、最无个性的“一兵卒”上。在这种被扭曲的形态下，出现日本“皇军”的如何戴军衔章、夹衬领、系绑腿、叠毛毯等完全琐碎的形式主义。军国主义所宣传的国家国民的特殊性，基于军事力量的优越性，因此失去了本质性的基准，全部归结到兵力的差距上。一切被涂成咖啡色(国防色)，“军国主义

---

① *History of Militarism*, 1938, p. 135.

② 1880 年 12 月，致 J. K. 布伦奇利信函。

国家观的最高点就是战争，同时又是国民之间差异的最低点。”① 在物质上和心理上都已丧失均衡的军国主义不管其表面如何辉煌华丽，在坚韧不拔克服危机方面却是很脆弱的。它一旦走上下坡路，就急速崩溃，且看日本与德国即可为证。但是军国主义在本质上与战争、侵略相连，随其崩溃的不仅仅是本国国民，它还会使其他许多国家的国民坠入灭顶之灾。带着“规律性的发疯状态”（卡尔·李卜克内西）的现代军国主义是世界上最大的祸害。

3. 法西斯主义

众所周知，法西斯这个词源于意大利语，最早是古代罗马用于仪式的“束棒”名称，后来转化引申为一般“聚集”意义的法西斯（Fascio）。1919 年 3 月墨索里尼组织的“战斗者法西斯”（Fascio di Combattimento）是今天我们称法西斯主义运动这个意义的最先例，它在 1921 年正式发展为政党的名称“法西斯党”（Partito Fascista）。墨索里尼夺取政权后，曾说“法西斯主义并非是出口货”，但与意大利极其类似的纲领和性质的运动在 20—30 年代日益高涨，以欧洲为主，波及东亚、南美各国以至几乎全世界，某些国家还成功地掌握了政权。因此法西斯主义广泛地成为这一系列的倾向和运动的总称。但是，各国的法西斯未必承认自己的运动和统治体制属于法西斯主义。法西斯主义最强大的国际联盟，所谓的轴心国成立之后，日本、德国、意大利、西班牙的统治者都强调各

---

① 古斯塔夫·拉德布鲁赫：《法哲学》（日译本），第 301 页。

自意识形态的独立性。除了首创法西斯的意大利以外，几乎鲜有用例。这一事实暗示着其间包含一个本质性的重要意义。但仅此客观地识别法西斯或归纳其普遍性的特征并非易事，同时它又会引起各种意见的相互对立。特别是二次世界大战，实际上它是法西斯主义与民主主义斗争的一次大决战。轴心国的战败，暴露出法西斯主义的非法性与残酷性。战后法西斯主义几乎成了罪恶政权的代名词，无论是在国内还是在国际上，它被当作大骂政敌的一个口号了，因此其概念也越发混乱（比如赤色法西斯）。人们把它限定在社会科学上进行讨论的话，也有狭义和广义两个极端的定义。狭义的法西斯主义是指“极右”的政党或军部、官僚中的反动分子所掌握的政治独裁，它否认立宪主义和议会制，所以必然导致建立一党专制；在意识形态上排斥自由主义、共产主义、国际主义，并以高唱极权主义、国家至上、民族至上主义和军国主义为特征；大多数的场合，还伴随着神化独裁者，以及按照领导者，精神在社会上培养权威主义。这种法西斯主义易兴起的地区，是资本主义发展程度较低的国家或地区（如西班牙、葡萄牙、中南美、东欧等），或是高度的资本主义国家，但近代国家形成较晚，虽然资本主义发展迅速，而社会结构还未改变，特别是农业方面，依然残留着根深蒂固的封建式的各种人际关系，在政治上也缺乏民主主义经验的国家（如德国、意大利、日本）。持有这种看法的主要是美国、英国、法国等西方的先进资本主义国家。与此相反，最广义的定义则认为在本质上，法西斯与现阶段的垄断资本的统治体制是一样的。因此中产阶级的民主主义、社会民主主义，与法西斯主义之间的差别被降低到最小程度。第三国际的理论家们曾认为，所谓的“社会

法西斯论”与各国的马克思主义者之间长期是通用的。夹在这两个极端的定义之间尚存在着多种多样不同的定义。倾向于前者的狭义定义的，原则上是否认在美国那样的国家有法西斯主义发展的可能性，有过低评价的危险。倾向于后者的往往容易统统给各种反动资产阶级扣上一顶法西斯主义的帽子。法西斯只要是国家垄断资本主义在上层建筑的一种表现形式，任何先进的资本主义国家都无法避免。另外，既然它是集中地出现在政治领域，那么，具体发生或进行的形态速度，都不是由下层建筑可以制约或限制的，它是由复杂的政治文化诸因素的结合关系来决定的。所以，至今的法西斯主义研究在纳粹和法西斯党的个别历史上的研究虽有了明显的进步，但从一般的政治力学角度来解释法西斯主义的研究，目前尚未取得重要成果。这也是我们今后政治学研究的一个重要课题。

一般背景

法西斯主义最广泛的背景，是第一次世界大战后，资本主义陷入危机，其具体的征兆即是面对蔓延的经济恐慌以及国际性的革命有了一定进展的状况下，资本主义世界相对的最反动的部分出现了歇斯底里的抽筋，这就是法西斯主义。所以近代社会的危机都会成为发生法西斯主义的温床。以下可看作是客观的理由或因素：

（1）国际间的对立和战争危机的紧迫；

（2）国内政治的不稳定，议会和既成政党的腐败、无能、无效率等病理现象蔓延；

（3）由于各种社会组织僵化，丧失了其自动恢复的能力；

(4) 阶级斗争以及政治社会集团之间的冲突日益激化；

(5) 大量的失业，并出现大量的从本来的阶级以及职业技能组织中脱落的分子。

这些危机表现在精神方面的有如下几点：

(1) 面对紧张的社会革命，资产阶级产生的恐怖感不断扩大；

(2) 农民和城市小市民对无产阶级组织斗争产生嫉妒与反感；

(3) 知识分子与技术人员的虚无主义和对政治的不关心(冷漠)；

(4) 大众媒体切断了知识的系统性，丧失了方向感；

(5) 总的来说对合理调整政治、经济、社会问题的可能性感到怀疑或绝望；

(6) 为了补偿对现实绝望和无力感，期盼出现有绝对威信的超级领袖。

以上种种契机都是很重要的。由于这种强烈的危机感，破坏了体制的稳定与均衡，统治阶层也知道靠老一套方法不可能恢复，而且这种危机感扩大到大多数国民之间。在社会主义各政党和工人阶级的组织还缺乏自主收拾局面的能力时，法西斯主义的登场起到了弥补这块政治上的真空地带的作用。就这个意义上说，它虽然没有带来“新体制”，但又不是消极的保守主义或落后时代的复古主义，它恰恰是以高度发展的技术为基础，利用反革命战争的组织化来一举拯救现代社会的诸种矛盾，并大胆地越过了旧世界。

发展形态

法西斯主义是帝国主义处在危机之时举起的“国际性的反革命铁拳”。其发生以及进行的速度、规模、形态取决于一定时间地

点下的具体的革命状况。首先是在某个国家内部，或其势力范围内的革命状况发展到一定程度的紧迫性时，以破坏革命先锋为首要目的的好战的反革命组织大都在国家机构内部组成诸多非正式集团，或民间政党或结社。它的领袖大多是现役或预备军官将校、专业的政治流氓、暴力团团长、变节的旧的左翼运动干部，其周围聚集着落伍的知识分子、复员军人、失业的官吏、没落的贵族、小卖店店员、无业人或街上的游民等由于各种原因脱离了正常的社会轨道，对这个“世界”充满愤怒和憎恨的人。这些组织或团体的活动资金由军部官僚的机密费或资本家中反动的好战集团（多数是重工业资本家）提供。这些集团之间经过自然淘汰后与群众运动相结合，或发展为具有组织性的真正的法西斯政党，或停留在最初的松懈的多元化集团里。但在社会底层，一旦有“讨共”和战争气氛的升级，他们就会起到最先制造恐怖、憎恶气氛的作用。当然，根据各个国家历史社会条件和国内外复杂的政治情况不同，其发展也未必完全一样。作为群众性组织发展起来的政党，既有停留在既存的政治形态之内，成为多个权力主体的一部分，也有全面掌握国家权力，建立一党独裁的情况。后一种如德国、意大利、西班牙等古典的法西斯，一般叫作自下而上的法西斯形态（当然，说是自下并不意味着阶级关系的变革）。

法西斯主义的发展形态是“从上而下”还是“自下而上”，在谈到这个问题时，不能与法西斯主义发展的速度混同起来。因为决定法西斯发展速度的主要是根据革命形势的发展与国际间对立的激化程度和快慢。有了这两个条件，所谓的从上而下的法西斯主义就会急速发展，反之则发展缓慢，而且也不会发生自下而上的法

西斯主义变革。例如，二二六事件前后的日本和朝鲜战争爆发后的美国，都属于前一种情况，意大利的法西斯主义属于后一种（墨索里尼从进军罗马掌握政权，到实质性地建立法西斯独裁用了四年时间）。越是资产阶级民主主义基础薄弱的地方，军队和官僚机构的下层组织越容易出现取代法西斯政党以及法西斯先锋团的倾向。或者在那些社会主义传统较弱的国家，法西斯运动与其建立独立的政治性组织，毋宁采取寄生于资本家地主政党之一隅的形式。总之，法西斯的发展形态与国内国际的革命形式相对应，变化极为机动灵活。如果把它看作是历史的一个时期或一个地域的固定的形态那就极为危险了。具体地识别法西斯主义不仅要看垄断资本或军部或右翼政党这些社会的实体乃至制度，还应注重以下所论述的法西斯主义的政治性机能，要追踪观察这种机能的普遍化过程（即并非 fascism，而是 fascization）。对自上而下的法西斯主义更要特别加以注重。

机能

法西斯的首要目标是破坏革命的先锋组织，他们以直接突袭的手段或通过国家权力进行镇压。虽然所有的统治阶级多多少少都镇压过革命势力，但法西斯的特点不仅在于其空前的数量及规模，而且在于其方法上的质的特殊性，即不仅直接镇压革命势力，并且要把革命势力得以成长的社会上所有的渠道堵塞住。因此，消极地看，他们通过恐吓或暴力来阻碍可能成为抵抗统治体制的据点的、民众之间的大大小小的所有自主性团体的形成，同时，积极地大规模地动用媒体将大众统一到法西斯主义“正统”的意识形

态和生活方式上。法西斯化的过程就是通过排除这种异己分子，强制实行板块化(纳粹的所谓一体化(Gleichschaltung))的过程，其作用可以为帝国主义战争确立国家总动员体制，那时，是否允许既有的议会政党、宗教结社、工会组织及其他压力团体存在，进而多大程度地保留或废止议会内阁制、司法权的独立、大学自治等近代制度和习惯，对法西斯主义来说都不是任何原理上的问题，只是看那些组织和制度对于法西斯主义所企图实施的强制性一体化的制约程度而定。所以，在意识形态划一化过程中，通常是按照共产主义、非正统宗教、社会民主主义、自由主义的顺序，将每一时期相对最左翼的作为“非国民”加以排斥；但另一方面，对集中精力反共的社会民主主义团体和工会则放任不管，而自由主义的文化机构和宗教团体反而作为“赤化”的温床成为法西斯主义集中攻击的对象(比如麦卡锡主义)也不罕见。在这一意义上来说，预测法西斯主义推进的指标，与其看立宪制和自由选举制或多党制形式的存在与否，莫如看思想、言论、集会、结社，以及是否确保团结和民众之间自主交流的程度如何。

法西斯主义的这一机能不仅是针对体制反对的任何现实，而且是连反对势力(注意只是因情况相对而言的)合法出现的可能性也被堵死后才暂告“完成”。一个国家的政治状况走到这一步，严格的意义上说，才是法西斯统治的确立。它与法西斯取得政权的日期未必一致。“自上而下”的法西斯主义固不用说，“自下而上”的法西斯主义先于法西斯统治确立之前，总是有一段持续期间，即所谓法西斯主义的前期阶段(pre-fascist stage)，这期间直接把持政治权力的并非铁杆的法西斯，而多是普通的资产阶级政治家或

具有反动倾向的军人和官僚(比如德国的布吕宁、巴本、施莱谢尔内阁时代;日本的斋藤内阁到第二次近卫内阁期间)。这期间逐步完善了立法镇压和广泛地委任立法以及思想警察、秘密警察等机构,一步步推进法西斯化的进程。到了这一阶段,对法西斯主义的政治抵抗和心理反驳仍在国民之间以各种形式存在,所以在法西斯统治确立之前,会有不少所谓国民的希望之星和英雄担负着各种相互矛盾的要求粉墨登场,他们虽然也被寄以期待监督法西斯主义的进展,但其历史作用往往因他们的声望反而使一体化的过程更为顺利,结果是为真正的法西斯主义统治开辟了道路(看看德国的兴登堡总统和日本的近卫首相吧,美国的艾森豪威尔是否起着同样的作用现在(1953 年)尚不可知)。

法西斯主义的强制一体化和板块化机能总是伴随着恐怖及暴力恫吓,用特务、告密制度、忠诚审查等直接间接的所有手法施展"独裁恐怖",但同时法西斯主义又最大限度地驱使当今最发达的科技和媒体,通过宣传教育和大型集会使"大众的思想和感情系统地发生变化"(希特勒),所谓从内部推行一体化是其最大的特色。它将大众的不满一方面集中到特定的替罪羊(赤色分子、犹太人、黑人、假设敌国)身上,一方面靠体育活动、电影、娱乐、团体旅行等来化解。再者,将失意的小市民吸收到党的官僚组织内,在所有工作单位布下基层组织,煽动他们作为中间层的自负心,又将大量的失业者、穷困的商人、小业主、青年层动员起来作为征兵或义务劳动或军需产业的劳动力,实现一种变态的"全面雇用"。于是,大众把摆脱不安和绝望及孤独感都求助于对法西斯主义统治的盲目服从之中。法西斯主义难以抵抗的原因不仅在于其残暴和狂虐,而

且在于挑动起大众的非理性激情，在民主的幌子下实行强制的板块化，将近代国家的“主权在民”(government by consent)偷梁换柱为“一元化统治”(government by uniformity)。

意识形态

从哲学和理论的系统性来看，法西斯主义没有什么意识形态，希特勒和墨索里尼这类典型的法西斯总是露骨地蔑视理论和体系，其御用文人们所炮制的“理论基础”及思想谱系反倒证明了那是古今所有意识形态的大杂烩。在这一意义上，爱德华·海曼(Eduard Heimann)说的话：“自古以来没有任何大思想家喜欢法西斯”[①]看上去平平凡凡，却一语道破了法西斯主义的本质，特别是与社会主义和共产主义的根本区别。但是，在另外一个意义上，法西斯主义还是有其意识形态，忽视或轻视这一点都很危险，会犯重大的错误。

第一，法西斯主义高唱的“主义”和口号虽然缺乏体系性，在理论上也常常相互矛盾，但从其政治机能上看却是惊人地一贯而通。也就是一切意识形态都是为了达到反革命和战争动员这一目的，并以此为前提强制国民一体化，“系统地”为之奉献。在民族主义和社会主义生根发芽之处，其表现为“国民社会主义”；在自由民主主义传统悠久，或从正面挑战不利的环境下，法西斯主义则打出拥护“自由”和“民主主义”的旗帜。它一方面自认为是基督教文明的守护者，另一方面在对既有宗教不满高涨的地方，它又敢以新宗教

---

① *Communism, Fascism or Democracy?* 1938，日译本第248页。

的面孔来夸示自己。不是由意识形态产生政策，而是为法西斯主义的“政策”准备好便于利用的意识形态。政治活动中“教条主义”的危险从来就是在什么都没有的地方，呈现出法西斯主义和共产主义原理上的差异。

第二，与此同时，可以指出在变化多端的法西斯主义观念下潜伏着一定的共通的精神倾向和思想模式。例举如下：

（1）本国或本民族至上主义的倾向（总是喜欢表现为受害妄想，或是挫折感，即被自己小瞧的“敌国”掠取了好处。）；

（2）“自然的”优越者支配这一观念（由此产生人种差别和喜欢将人际关系按阶层划分）；

（3）对大众潜在的创造力和理性的思考力抱有极大的怀疑和蔑视（只把大众当作所谓操纵的对象，所以宣传煽动一味地追求低级趣味和欲望的刺激以及感情上的共鸣）；

（4）轻视妇女的社会活动能力（也就是将妇女关在家里生儿育女）；

（5）较之知性和理论，更重视本能、意志、直观、肉体力量；

（6）对一般的进步观念冷嘲热讽加以否定；

（7）赞美战争，嘲笑永久和平（与后三点均相关，将社会科学视为无用的或危险的，只“尊重”自然科学，而且特别是军事科学技术）。

当然这种精神倾向未必每一个都是法西斯主义所特有的，反而法西斯们并不是何时何地都高喊这些主张。但是，法西斯主义的意识和行动中都有一种倾斜，越是高度化的法西斯主义，这种倾向就越是激烈，看上去多种多样的意识形态会不由自主地滑落到这种

思考和感情的沟渠里随波逐流。

第三，最后我们还应该看看与法西斯主义运动和体制中暗中缠绕不休的虚无主义。要是求解法西斯主义主张和口号的公分母的话，那最后一定是反共反犹太这一否定的、消极的要素。这是因为法西斯主义对于现代的社会矛盾只知道用反革命和战争手段来对应而已。反对势力的镇压机构，其本身即是自我目的，一旦一党专政确立，意识形态上也就永远持续。到最后维持战争体系再生产成了唯一至上的政治目的。某纳粹领袖总在房间里转来转去不停地口中嘟囔着“我们要斗争”，作为个人的习性，这个段子极为鲜明地说明了法西斯主义“精神”上的极限状态。因此，“为何而斗”这一问题会不知不觉销声匿迹。卡尔·贝克尔说过：“俄国可以说实际上并没有信奉共产主义理想，这是事实。民主主义理想在美国、英国及其他所有的民主主义国家也都没被信奉，这也是事实。……但是，就美国人、英国人、俄国人来说，最糟糕的是他们不去为自己的理想目的毕其一生；而对纳粹而言，最糟糕的则是他们信奉自己的理想，为达到这一目的而要一干到底。”[①]法西斯主义被赋予这种“无穷动”的宿命，正是虚无主义最为深奥的根源所在。

反法西斯主义斗争的问题

国际国内反法西斯主义斗争是包括共产主义及自由主义的民主主义阵营的共同利害问题，只有缔结这种广泛的战线才能防止其蔓延，让民主势力痛切认识到这点的是 1933 年德国纳粹掌握政

---

① 《自由与责任》日译本，第 140 页。

权以后。共产主义者一边高喊反法西斯主义，一边过于相信革命的即将到来，把主要精力投入到破坏资产阶级议会制度上，有时甚至与纳粹共同组织委员会参与柏林的交通大罢工。（日本也在1931年左右，当以军部为主的极右势力急剧抬头之时，《赤旗》报居然发表荒谬的形势见解说，法西斯主义无疑提高了国民的政治关心，因而革命的条件日趋成熟。）另一方面，社会民主主义者和自由主义者都将法西斯主义视为共产主义的影子或"反照"，所以，反法西斯主义的问题埋没于反共斗争中；或没能理解法西斯的力学关系，固执于"更少的危害"这一命题。资本主义国家里德国拥有最强的共产党和社会民主党的势力，知识水平也最高，但却没有看到像样的有组织的抵抗，败在希特勒的阵营之下，这给世界进步阵营以强烈的震动。共产国际第七次大会上提出的反法西斯主义统一战线的问题，可要约为：将确保任何倾向的工会组织统一行动优先于其他一切考虑，在此基础上结成广泛的人民战线，包括左的共产党和右的资产阶级立宪政党以及知识分子的中间阶层的各个组织。这一方式是建立在失败的反省之上，其本身至今仍不失原则上的妥当性，但现实中，只有法国、西班牙一时出现人民战线的问题；还有中国在西安事变后结成的国共合作以对抗日本帝国主义。除此之外，基本上没有获得组织上的成功。综合其原因应该是以下几条：

（1）共产党唯我正确的本位主义，而且在国际上的权力政治的场面，各国共产党都接受苏联的"国家理性"的指导；

（2）将法西斯主义视为对共产主义的一种"保险"，统治阶层和小资产阶级想要姑息之的倾向根深蒂固；

（3）人民战线的意识形态基础不够明确，走不出权宜之计、“战术上”联合之域；

（4）社民党及其系统下的工会组织有着强烈的反共或恐共意识。

第二次世界大战，苏联被卷进来，这场战争结成了以民主主义为旗帜的国家反对法西斯主义的联合战线，为各国内部的统一战线创造了有利条件，但依然很脆弱。与其说是出自内部的成熟倒不如说是由于外部战争的压力。当然，轴心国的失败给世界法西斯主义以沉重打击，而战时的抵抗运动的功绩和同盟国的协调，也为战后许多国家的共产党和民主各党派之间维持了联合，但“冷战”的激化迅速反馈到国内，结束了这一蜜月状态，同时成为新的法西斯主义产生的条件。战后的法西斯主义主要有以下几种：

（1）国际上反革命的大本营美国国内的麦卡锡主义（注意不同于麦卡锡个人的势力）；

（2）从属于美帝国主义的其他资本主义国家，主要用于国内消费的法西斯主义；

（3）对应过去旧殖民地/半殖民地的民族解放运动而存在的土著的反动势力（其实体本来具有浓厚的传统型的专制特性，但与国际帝国主义相勾结，行使着法西斯主义机能）；

（4）主要表现在旧轴心国的一部分，继承了排外主义传统的新法西斯主义，它们以种种复杂的形态出现，而且还不得不打着战后世界的公约数“民主主义”的旗号，所以更是难以识别，因而在反法西斯主义统一斗争的主要目标和力点的置放上引起种种争论。

但是，法西斯主义的本质机能只要是我们上述的反革命和为

战争的强制性一体化，那么，对之有效的抵抗就不单是政党和工会那样的正式集团间的联合，而是以此为基础，民众间自发的——未必直接与政治有关——小集团的多样化形成，其相互间活泼地展开自主的交流也是不可缺少的条件。所以，拥护思想、言论、集会、结社的自由成了无论何时何地统一行动的最低同时也是最高的纲领。以大众国家为基础的法西斯主义无不是从民主主义那里窃取“大众参与”这一因素，靠其集团的压力践踏个人所固有的基本人权。大众不可能欢呼自己的自由和权利的丧失，这一单纯的乐观主义，会在法西斯主义制造的“群体的制度化”①的魔术前轻而易举地崩溃，可以说这一事实正是我们从最近的历史中学到的最大教训。

（1954 年）

追记：

这篇“民族主义·军国主义·法西斯主义”的主旨基本在前言里说尽了，我在考察这些问题时，主要是从上层建筑出发，而且将重点放在其精神倾向和运动上，并没有去注重政治制度本身。在讲法西斯主义时我们前面已经就此实践了不少。比如像军国主义这一概念，如果纯粹从意识形态和思考模式来抓其特征，当然估计会有不少不同意见，将军国主义界定为某一社会的思考及行为模式的特征，那并不是说没有采取制度的表现，或与经济基础关系不大，而只是意味着不具备与经济基础的单向的对应关系。一般来

① 参照 E. Lederer, *The State of the Masses*, N. Y. 1940。

说，经济基础的历史各阶段全面进入某一阶段后，不存在再次返回先前阶段的可逆性。比如，我们无法想象到了垄断阶段的资本主义作为一个体制会再回归到自由竞争阶段。因此，如果军国主义意味着垄断资本主义的某一阶段所照应的政治制度的话，那么这种政治制度也就不会是可逆的。就法西斯主义来说也同样如此。（实际上过去曾存在过一种想法，把法西斯主义作为一种历史的体制来看，从资产阶级民主主义过渡到法西斯主义的转变在历史上是更为高度的阶段，所以，随之而来的只有无产阶级革命了。）而现实中，历史已经证明，法西斯化、军国主义化都在资本主义体制上完全是可逆的。而且，如果要想从经济基础上来界定军国主义，它在历史上的脉络比法西斯主义要更模糊，所以很容易陷入一个结果：将垄断资本主义下的国民经济的军事化，笼统地包纳在军国主义的名下。比如，第二次世界大战中英美的国防体制是不是可以视为军国主义呢？军国主义本质上是一种手段的目的化，其特征是把军事体制视为一种常态，所以，通过战争而建立的总动员体制，在社会意识之中始终是一种临时的非常态的话，那么无论军部的发言权多么增大，国民生活的军事化多么进展，我的见解还是不能将之称为军国主义的。如果要否定军国主义这一范畴本身，或要想把它作为一个学术概念加以运用的话，那么，类似的其他概念，比如帝国主义或总动员体制等容易替换的用法，应极力加以回避为好。

丸山真男，《日本的思想》，2009，北京：三联出版社。

三、福泽、内村、天心

——欧化与近代日本的知识分子

本稿原是《现代日本文学全集·51——福泽谕吉、内村鉴三、冈仓天心》的“解说”，此论文集所示的题目是本稿英译版的题目。内村鉴三(1861—1930)是明治、大正之间的宗教家和评论家，提倡无教会的基督教。冈仓天心(1862—1913)是明治期美术界的开创者。本稿通过分析三位思想家的共同和相异之处，阐明了明治时期思想界的一些典型性格。（译者）

一

如此地把福泽谕吉、冈仓天心、内村鉴三这三位思想家的名字排列在一起，读者也许会一下子难以想象出他们之间有什么共同基调。对这三位思想家略有所知的读者，甚至会很自然地感到不相容。因为，这三人不仅活动领域相异，而且性格上，生活态度上，个性的差异都非常明显。若举出其中任何两人来比较，甚至还易于显出其相反的一面。不过尽管如此，当我们稍微深入地观察，便会发现他们所处的时代的命运，在他们相互的精神之间，铺下了很多他们自身也意识不到的“内在线索”。

先看他们的出身。福泽是丰前中津藩，内村是上州高崎藩，天心是越前福井藩，都是德川家之门第或谱代(直接的臣下)的藩士。他们与那些乘变革期之巨浪昂奋崛起的萨长系人恰恰相反，多多少少是在维新浪潮中被翻弄过的人。而且三个人都是在大阪、江户、横滨等受“开国”冲击最早的大都市成长，少年时

便有条件修得出色的外语能力。后来，内村和天心分别用练达的英语写下了《日本人》和《日本文明》介绍给欧洲。而福泽相反地以惊人的巧妙才能，把西欧文明的各种范畴导入国语的文脉中。可以说，他们都是欧洲和日本之间最优秀的文化架桥者。而且，福泽坚持自己的在野主义，一生始终为民间一布衣。内村在敕语礼拜事件以后，成了藩阀政府最尖锐的批判者。三人中离权力最近的天心，也因东京美术学校被驱逐事件的发生，成了日本最初的在野美术学院的创立者。就是说，他们的生活方式和思维方式里始终带有一种超出日本帝国正统模式的因素，正是这些因素给予这三位思想家以生命力的源泉。

福泽与内村，虽然在宗教观上相异，但在思想教养方面，基佐和巴克尔的文明史是他们重要的共有财产。天心与内村在学生时代学过的黑格尔哲学和达尔文进化论，像独特的化合物一样沉淀在他们的历史观中，这一点他们俩是相通的（尽管在活用方法上相异）。再看年龄，内村和天心只差一岁，福泽比他俩年长二十五六岁。1870 年前后，正是世界舞台急剧转换的时期。在此时期，年龄的差距使人们对近代的认识产生距离也是很自然的。但即便是内村和天心，也是在吸取维新前后泼辣的开明精神中成长起来的，他们在那时积累的养分直到晚年也没有枯竭。对于福泽就不用说了，对于内村来讲，至少在他活泼地开展思想活动的万朝报时代，认为“历史是人类进步的记录”，文明进步与兴国同义（《兴国史谈》）。就连以保守主义者自居的天心，也提倡“明治泼辣的个人主义”，说：“将来之日本非过去之日本，不能把封锁 300 年之昔日，与今日世界运动之重要时代视为同等。贸易上若要适应外国之需，不可不通外国之事情与生活，不可不与时势共转移。”（明治二十年十一月，《鉴画会

之演说》）始终不失去对文明的展望，浪漫的历史意识在此还没有割断自由进步的启蒙精神的脐带。

而且，这三位修得了国际性教养的知识分子，都不甘心于纯粹当东方与西方世界的启蒙媒介。他们把自己对日本的使命和日本对世界的使命密切地结合起来，以“天职”的强烈意识贯穿自己整个生涯。“开国”所带来的深刻危机感和对日本以及亚洲独立生存的悲壮渴望，都是他们三人的思想的主导动机。被公认为在日本提倡西欧近代文明的福泽，也是认为“只有日本国与日本人民得到保存以后，才可谈文明之事”（《文明论概略》）。他反对把一切归结为“天地之公道”或“便利”观念的世界主义，堂堂地主张他所称为“偏颇心”的爱国心。在他那“以冷静之数理而论则近乎儿戏”的“瘦我慢精神”中，潜藏着国民独立的贵重能源。福泽的这一点，正好与天心形成对应。天心在热情讴歌亚洲的个性和传统的同时，主张“美术天地共有，岂能有东西洋之区别，宗派乃弊病之家宅”（《鉴画会演说》）。“我们只有进一步接近普遍性，才能进一步成为人”（明治三十七年，《圣特尔伊斯之讲演》），表现了人类普遍性的理念。福泽说：“请看东洋各国以及大洋洲诸岛。欧人所触之处，岂有能保全本国权义利益、保住真正独立之国哉？波斯如何？印度如何？泰国如何？吕宋爪哇如何？……其所谓开化者何也？无非指使此岛之野民停止食人，去当白人之奴隶而已。……察今后趋势，支那帝国亦可能成为欧人之田园。”（前引）接着福泽的这个痛切叹息之后不久，便出现了天心煽动性的“东洋觉醒”的呼喊，以及内村对帝国主义的尖锐谴责，形成一股呼声在印度和美国上空回响。

他们还在批判维新后开化的肤浅性之点上心声与共。当

然，如果把福泽的“内在的文明精神”与天心的“有自我内部发现”主张作对比，其具体内容不一定一致。但是，福泽对“改革者流”“轻信轻疑”的猛烈批判，由天心和内村以同样宗旨重复着。另外，在他们那里，“日本对世界的自我主张”是同时受“世界中的日本”这种意识制约着的。日本究竟通过什么对世界作贡献呢？这是他们使命观中的共同问题，是他们“独立”理念的具体内容。不用说，这些因素与后来日本国家主义者的“自我增值”的皇国使命观形成了鲜明对照。

福泽在学问和教育方面，天心在日本美术的振兴方面，内村在基督教的“日本化”方面，各自倾全力去创造祖国的将来。但是，福泽并不是“专门学者”，天心并不是单纯的“美术批评家”，内村也不是“宗教家”。三个人都是排除专业意识之狭隘意识的文明批评家。他们各自把自己的学问、艺术、宗教领域的题目放在更广泛的文化关系中来把握，特别是提到国民精神结构的深层来考察。由此，他们又能在各自的领域中，对因袭和形式主义展开激烈斗争，就这样走向了推进学问、艺术、宗教“改革”的共同课题。

众所周知，福泽在“日本文明之由来”中，对旧体制下学问的悠闲性和学者的闭塞性作了激烈的批判。然而，他真正要强调的是，他所提倡的“实学”决不是那种（德川时代的儒学和心学所主张的）对“暗于日用”的虚学的排斥，或者说决不是学问与生活结合的观念的单纯延长。福泽认为，“关闭在名叫作政府的笼中，以此笼为自己的乾坤，烦闷于此小乾坤中”（《文明论概略》），这种学者的“行会”性或职业性，正是学问非独立性的反映。他主张学问必须从顺应既成社会关系的卑俗的技术主义中解放出来，通过将之建立在“真理原则”基础上，使学问产生

出提高实际生活的效果。这就是福泽的“实学”的根本点。

天心是如何谋求日本美术革新的呢？他在明治二十四年东京美术学校的讲义中说：“如果美术仅乃快美人心之物，非使用所求，那么美术不外一技艺而已。我辈不能赞成之。美术自身应于精美之同时，能与当时之最高宗教、最高文学相伴。否则不可谓真正之艺术。”明显地排斥“为美术之美术”。就是说，他在此所主张的“实用”，是与“为美术之美术”所代表的技术主义相反的概念。这里头的思维方法，不仅与内村的文学观相通，而且，从某种意义上说，与内村的宗教观本身相呼应。当然，并不是说内村在与艺术平行的意义上排斥“为宗教之宗教”。但是，内村所主张的第二宗教改革（反对安居于传统和制度的自我充足性上的既成基督教教团，以“无教会主义”与之对峙）正是对“为教会之教会”的批判。内村反复指出，宗教的绝对性一旦转化为教会制度的绝对性，就会一方面走向宗教的守城主义，追随权力和财富等俗的权威，并对之妥协。另方面会表现为对异教未开国施行的、赐与“文明”恩泽的伪善传教活动。这种教会至上主义只会产生宗教家的职业化，而立足于福音的纯粹信仰，才能发挥出宗教本来意义的“实践”机能。内村从卡尔文思想的影响以及明治来日传教士的实际状态中理解了这个重大问题。通过以上的阐述，大概已解明了三位思想家各自职业的基本姿态和构筑方法中内在的共同性。

二

上面以三位思想家类似的时代环境为背景，分析了他们在某种程度上共同的课题，以及从他们在各自领域发挥的作用中

发现了许多相并列的要素。但尽管如此，我们不能对这三个人之间的个性、思想、生活方式的巨大悬隔视而不见。在此无法逐一比较他们的不同点，只以举例说明的形式，在他们思想相互交错的层次，寻找其各自不同的精神反应所导致的思想史性分歧。

前面已指出，他们分别通过学问、美术、宗教的“劝学”，把自己的“天职”与日本的前途相结合，充当了各自领域的改革者。然而其使命观的内在结构，从根本上受着他们各自的素质和领域特点所规定。这种规定给他们的“民族主义”性格打上了各自不同的烙印。福泽的思维方式在使命感上是彻底地实用主义的，当前的课题必须根据对当前状况的判断来决定。在传统的共同体或等级制社会，人的行动范围几乎是被固定了的，所以状况判断的问题没有什么切实意义。比如说，某人是什么身份？是领主，或是百姓庶民，这个固定的身份“自动地”决定了某人应该干什么。在那里，人与人的关系不论是五伦五常，或是十戒，都被限制在窄小的规范中。然而，随着文明的发达，人与人之间的关系在国际和国内范围都逐渐复杂交错。随着社会机能向多样性分化，环境的变动愈益激烈，人的行动方式也必然会多面化。随着身分等级的消灭，判断人和事物的“先天”标准也变得不通用了。因此，人们自然要根据“作用”，或者说与其根据“是什么”、毋宁根据“干什么”来判断问题。过去只需区别善人和恶人就足够，但今日现实中，“有德之善人不一定为善，无德之恶人不一定为恶”。因此，在众多要解决的问题面前，有必要分清“轻重先后”，作相对性的选择。这就是所谓状况判断。过去曾经是只靠习惯、感觉上的判断，或传统规范便可以简单解决的问题，现在越来越需提到理性认识的层次来考虑。以上正是福泽所洞察到的文明趋势。他说：“当此时，日本人之义务唯

在保护国体一条。所谓保护国体，即不失去自国之政权。要不失去政权，必须增进人民之智力。……智力发生之道中第一急需者，乃一扫古习之惑溺，吸取西洋之文明精神。”（《文明论概略》）这一著名的宣言，是面临加入国际社会的日本当前课题与福泽心中的日本当前使命相结合的产物，而且其根源于福泽对状况的认识。福泽对“自己的作用”是有认识的，他的言论与行动的选择，并不以“己之所欲行”为第一根据，而是首先以当时的状况为根据来强调事情的某个侧面。在这种冷静的思考中决定选择。当他的《劝学篇》第七编在社会上引起了有名的“楠公权助”争论时，他以五九楼仙万的笔名在《朝野新闻》（明治七年，十一，七）投稿作辩，批评反对者的猜疑心说：“人们以己之臆测揣度来混淆事物，以为人民同权即共和政治，共和政治即耶稣教，耶稣教即洋学。福泽既乃洋学者，其民权说必为己所想象之耶稣共和。为此表现专一之愤怒。”福泽对这种“只以片眼观事物”的臆断给予如下应酬：“酒店主人未必是酒客，饼铺之主人未必不喝酒。世人经其门时勿急评其内。”这个比喻，不仅是“名目逻辑”与“机能逻辑”的巧妙对比，而且也许连福泽本人也意识不到地、清楚地表现了他使命观的基本动机。如果把这个基本动机的比喻套到福泽身上，可以改为，福泽的著作活动——在他的“商店”里生产、贩卖的品目，不一定是他本性的嗜好，只是根据时期的“需要”（他的判断）而选择的。不可否认，他的这个基本动机实际上妨碍着我们全面地把握他的思想。从这个意义上看，我们甚至在读他的《自传》时，也有必要怀疑那里多大程度是他的自我表现，多大程度是发自他“效果”动机的“演技”。福泽思想中合理主义因素与非合理主义因素的交错，也与这个问题相关联。他的血统与个性里深深地潜藏着古来武士

的气质，但当他以传播文明精神为自己的使命时，他能尽量地在原则上限制自己的武士心情，不让其直接作为思想在社会中出现。不过，假如福泽真的能把自己的本然好恶与立足于状况认识的发言截然分开，成功地使“效果”思维完全彻底地控制其言论和行动，那么反而会令人产生某种厌恶。也许正是因为他同时具有非合理的激情，并间歇地爆发，所以不至于令人感到厌恶。

内村在被罢免一高教职时，同时丧妻，达到了伤心和孤独的极点。其时，他给美国友人史托拉扎斯写信说道：“我必须理解！所谓政治自由与信教自由，无论在任何国家，若无献身之子去经受某种考验，不可得到。神选我担当此重任，我必须感谢神。”（著作集，第18卷）他的使命感最接近M·韦伯所说的“合理的、伦理的预言者”类型。他对耶稣和日本的热烈的爱，以及抵抗一切迫害的坚定信念，都不是“模范预言者”或浪漫的泛神论者那种自我与终极者的结合，而是发自于甘当神的小忠仆的自我意识的。如果说福泽重视对“存在”的“作用”是由来于他的实用主义，那么内村毋宁是把自己的使命看作实现神的绝对意志的“道具”，并在这个立场上不断地探究“应该干什么”。内村在与“西洋文明之非爱国感化（denationalizing influence）风潮”展开斗争中渐渐成为“极左的爱国基督教徒”（明治二十一年给贝尔的信、同上）。其“极左性”在历史上曾经如此表现过。古代以色列的预言者为了打破律法的铅版化，使之产生活力，与日常执行祭祀和仪礼的僧职官僚制发生对立。结果自然地使既成的社会阶层与价值的阶层产生分离，以至此对立朝着直接解放下层大众潜在能量的方向发展。内村的“极左性”的内在根据与之相同。内村的“第二宗教改革”意味着颠倒一切宗教的

根本价值，同样，他的“爱国”也只意味着颠倒一切对内对外的世间日常意义上的爱国观念。结果，其思想在对内方面结晶为平民主义，在对外方面，结晶为对战争军备的绝对否定。在内村看来，“日本社会上层的一万人，是日本中道德最低的一万人”（《万朝报》，明治三十年六月）。相反地，平民才是“国家天然的贵族”。所谓战争和领土扩张不是兴国，而是亡国之道。内村说：“为了信仰需要怀疑，为了建设需要破坏。”“世界靠对立和反对而进步。”他的这个逻辑，与福泽“信之世界伪诈多，疑之世界真理多”，“须知自由风气唯存于多事论争之中”的主张很相似。福泽认为，“日本武人之权力如橡皮，……具有往下接触便膨胀，往上接触便顿时收缩之性格。”用“权力偏重”一词来定义日本社会的结构。内村也是把日本社会叫作“向上束缚，向下自由”的“逆金字塔式社会”（《日本道德之缺陷》，《万朝报》，明治三十年三月）。他们两人都把个人的自由和精神的独立与国民的独立内在地联系起来。在这个共同点上，巴克尔和基佐给了他们共同的教养上的影响。然而，对福泽来说，“世间”与自我的对抗归根结底是实用性的适应问题；而对内村来说，在“世间”和“与基督共存之我”之间，包含着日常性与非日常性的绝对断绝和紧张关系。这是两人的分歧之点，又由这个分歧点产生了更加具体的思想对照：如对待“权力偏重”问题，福泽所主张的均衡论解决策与内村主张的颠倒价值解决策；福泽的以“中间阶级”为核心的平民主义与内村的以“下等日本人”为核心的平民主义；福泽的日本国不断进步主张与内村的非连续性的终极“兴国”主张，等等。福泽的使命观的逻辑，是根据对状况的判断优先地选择紧急课题。当面临欧洲帝国主义要分割亚洲的紧迫现实，日本防卫与扩张的界限难以确定的时候，福泽在

“结果”上反而采取了与天心一样的态度。天心的态度是:“如果不愿被茄嘎诺特(译者:“茄嘎诺特”原意是印度神话中的Jaggernaut,指神乘坐的具有不可抗拒力量的车。在此意指近代的军舰、大炮)的车轮碾碎,只有坐到车上去。”(1940年《天心的圣特尔伊斯讲演》)但内村的使命观则是注重范畴,不为状况所动。他预言并警告说,“乘茄嘎诺特”的道路,结果是引导日本走向悲剧性结局的道路。而且,内村甚至在最激烈地谴责权力和统治者的明治三四十年代,仍然坚持超越的“极左”主义,坚持反政治立场的政治激进主义。后来,随着日本和世界的历史方向越来越远离他的希望与期待,他青年时代的文明进步史观便自然地日益后退,宗教终极论的因素日益增强。

明治二十五年,内村在《六合杂志》中写了《日本国的天职》,曾经乐观地认为,日本应充当把“器械的欧美”介绍给“理想的亚洲”,以进取的西洋开保守的东洋的媒介作用。但大正十三年再以同样题目执笔时,他把日本的将来仅仅寄托于使正在被世界抛弃、在世界中渐渐衰颓的基督教复兴。他认为,日本实现这个使命,真正兴隆之时,应是即便不到达亡国,亦是抛弃了第一等国地位的时候。在这里,与明治三十年代一样,他的基督教内面更新意识与“兴国”意识依然紧密结合着。但不可否认,他过去那种爱国主义的政治性社会性因素已明显地后退了。在反政治的能动性逐渐向非政治的谛观转化的过程中,一个劲地朝宗教的“激进主义”亢进,这正是内村使命观的性格。

如果说福泽是彻底的散文精神持有者,内村也许本非所愿也是个诗人的话,那么,天心可以说是从生活态度到构想方式都是彻头彻尾的诗人。前面说过,天心的民族主义一方面与启蒙的理性精神相关,另一方面则渗透了浪漫的情感。不仅如此,在

他那政治浪漫主义的逻辑中，早就显示出了特有的陷阱。他的亚洲主义深处所潜藏的是审美的性格，同时是直观的性格。天心与同时代的内村一样，以“器械的西洋”和“理想的东洋”作为看问题的图式。但是，内村的“东洋理想”的含义是包括基督教在内的宗教性存在。而天心的“理想”的核心毕竟是“美的存在”。当然，天心并不是在与宗教对立的意义上讲东洋艺术，相反地，他是强调东洋艺术的宗教性。重要的是，他的宗教概念本身根本上是审美性的，或者说是在审美性的制约下的。当天心把东洋的特色定义为“对终极性和普遍性的爱”时，其所指的终极存在只是不知自我与非我之根本分裂的单一状态。它与那种一边与“世间”对立，一边影响“世间”的预言者，或与卡尔文主义的伦理正相反。虽然存在于“世间”，却通过冥想和恍惚与宇宙结合，从而超越“世间”，这才是他的“理想”。其神秘主义与审美精神在此意义上是一张纸的两面。内村与天心对近代科学思考法理解上的差异也源自于此。这里所包含的意义已超出内村是水户学者，天心是艺术家等表面内容。

本来，浪漫主义是在对革命自我意识所带来的革命现实产生幻灭后，飞回到世界历史中，通过把过去的时代或人物理想化，反过来寻求自我丧失的挽回，在这个过程中诞生的。假如自我丧失可以通过飞回历史来找到危险的摆脱，那么历史必须是能给自我提供安定感的存在。所谓能提供安定感之存在，一方面是过去伟大的具有个性的“人物”，一方面是能在转变的历史中持续下来的“精神”。浪漫主义者要从历史中选择这两者。这个选择毕竟是由现在的自我、在现在的时点进行的选择。这样，浪漫主义者的“精神”中，一方面是要抛开来自历史的紧迫感的强烈自我意识，另一方面则是力图通过直接体验使自己与

历史形象合一化的冲动意志，这两者交错成一个激烈的旋涡。天心热烈地拥护东洋和亚洲的历史与传统，但同时告诫人们说："历史的同情心在践踏我们美的鉴赏力"，主张"艺术只有能与我们交流的时候才具有价值"，"在对古人表示一切狂热的时候，对我们自己的可能性不给予任何注意是耻辱的"（《茶书》）。然而，自我内部的两个灵魂的矛盾和对立并没有被明确意识，相反地，其矛盾对立是被溶化在模糊的无限定的自由感中，这可以说是浪漫精神结构的特性之一。浪漫主义是通过再次发现过去的美来把历史理想化的，这个理想化的作业便是上述特性产生的由来。美的判断与理性的判断、伦理的判断相比，对直感的依存度高得多，又因为如此，其选择受主观好恶左右的程度就相对大得多。不过，这一特点正好与要排除理性法则或伦理法则规范的制约，享受毫无"拘束"的自我的浪漫精神相符合。对历史的尊重与对历史的奔放的选择，在此是毫无矛盾地融于一起。浪漫主义批判启蒙主义是非历史性，但浪漫主义与启蒙主义的历史叙述相比，要更加非历史性。它本身是以这种非历史的"民族精神"、"国民性格"为材料铸造成的。这就是浪漫主义的自我逆说。

天心的个性自由理念与民族主义是如何结合的呢？前面说过，他是在"从自己内部中发现"（《日本的觉醒》）过程中，承认了进步的原动力，并使之与外表的讴歌相对立的。在这个意义上，福泽、内村不用说，就连漱石也是以同样形式提出问题的。但是，天心的不同之处，在于他的内发性主张是与认为"任何树木不可大于其种子原有之力"（《东洋的理想》）的、浪漫思维的有机体逻辑结合在一起的。因为在他那里，自发性和创造性不过是本来内在东西的显现，其与状况发生的动态的相互作用是

不受承认的。因此,“东洋的理想”应在完全没有受到“近代冲击”以前的历史中寻求。就这样,天心一方面肯定近代带来了个人自由的理念,另一方面却认为与立足于“个人权利之生硬概念”的欧洲自由相比,以云为天涯,以山当卧床的东洋自由更值得高度赞美(《东洋的觉醒》)。在此,“自我实现的自由”就不知不觉地流进了与普遍者结合的东洋“精神”中,几乎丧失了本身的历史性格。不仅如此,当他说亚洲的荣光在于“帝王和农夫合一的调和”中,在于其“崇高的一体的直观”中时,还有当他把明治维新只歌颂为“高与低都在伟大的新精神中成为一体”的美举时,那种有机体的思维与审美的历史观合流在一起,泛滥到政治领域中。不可否认,他由此导致了掩盖阶级统治,以及对社会停滞现象作不恰当的美化。与福泽和内村相比,天心对体制的批判显著地缺乏,这是否仅仅为艺术家的非政治性表现呢?实际上,他在《东洋的理想》中说过,“尽管有政治的抗争(这是1892年由君主赋予了自由以后,立宪制度生出的不自然之子),但来自玉座之一语可以和解政府与反对派”。这个说法,与内村所表示的“正确地解释之,帝国议会没能超出顾问团的作用,因此其不得称为议会。……议会在必要时,应反对君主的意志,表明人民的意志”(《万朝报》,明治三十年三月)的主张可谓鲜明对照。如果说,福泽的思维深处具有多元的均衡,内村的思维深处具有对立与紧张,那么,天心的口号则是始终调和合一的“不二元”主义。天心说:“真的无限,不是延长的直线,而是圆环。一切有机体都意味着部分对全体的从属。真正的平等,是正确履行各自的职能。”(《东洋的觉醒》)就这样,他把黑格尔的辩证法也放到有机体论中来理解。但是,天心的思想中也贯穿着一个明显的对立。这就是欧洲的“科学”与亚洲的“理

想”——亦即“艺术”之间的对立。以“体系”、“区分”、“分类”等来牺牲美，这对于天心来说，是“西洋侵略”的核心问题。他猛烈地批判产业主义和大众民主主义所带来的趣味的低俗化和个性的划一化，批判基督教与水雷结成的奇怪同盟等；他对近代的这种批判在某种意义上是打中要害的。但是，这种批判由于浪漫主义的“概念的解体”（卡缪·舒密特）导致的情绪上的高涨。其结果，亚洲乃至日本，一方面在“调和”与“不二元”理想的名堂下被否认了内部事实上存在的对立，另一方面，与欧洲的关系被解释为“艺术”对“科学”的范畴对立关系。当然，天心后来被法西斯主义者捧为“大东亚新秩序的预言者”之事，应该得到名誉恢复，而且在理论上也不难恢复。尽管如此，当天心把东洋内在发展的逻辑描写为与近代欧洲对抗的图式时，不管他本人有否意识到，他的使命观带着致命的弱点渡过了芦比根河。（译者：“芦比根河”即古罗马时代介于意大利与伽利亚之间的Rubicon河。古罗马时规定，军队渡过此河进入意大利时必须解除武装。公元前49年，伽利亚的恺撒率军渡河作战，打破了此禁。以后，“渡过芦比根河”被作为惯用语，用以形容“对付严重事态的重大决策”。）

三

以上通过分析三位思想家的使命感，揭示了其各自思想结构的形态上相异，这三种形态是有“典型”代表性的。在那里，他们曾对明治初期开放性的能量支撑下的日本和日本人的未来寄予了无限的确信（甚至连内村这种“亡国”的预言者也曾是那样）。又由其确信产生出对“现状”的深刻忧虑，进而由意识到

“课题”实现之困难而产生绝望心情。这种确信与忧虑、绝望不断地交错，使他们的爱国呼吁总是长短两调双重旋律同时弹奏，其与之独特的文体相应，形成奇怪的魅力吸引住听众。他们的社会发言，奇妙地表现出一致的风格——处处充满倒逆说法和冷嘲热讽。这个风格也许与上述矛盾心理的交错相关。然而，即使三人如此类似，当我们观察其倒逆说法和冷嘲热讽的结构时，又会发现三人的对立。先看福泽，在权力的牵制和价值的均衡问题上，他认为德川时代比明治时代更具有自由。他对日本的现状作了这样的判断：“日本国之人心，有动辄凝于一方之弊。……极端地偏于其所好，极端地反对其所恶，……一旦所奔之直线方向忽然中断，亦不许前后左右有些少余地，暗于变通流畅之妙用。”（《社会形势学者之方向》《时事新报》明治二十年，一至四月）出于这种判断，他尖刻地指出“僧出于俗，比俗更俗”。他那要打破“集中化型”思维方式（惑溺）的“战略性”思考，始终在深处起着作用。内村则与之相反，他说道：“我辈厌恶迷信。但与近代人之基督教相比，迷信更可爱。迷信至少诚实也，全力奉献也。此与近代人之宗教兴趣相比，天地之差也。”（《文学者的基督教》，圣书之研究，大正九年五月）内村的这个倒逆说法，是预言者达到绝望和愤怒之绝顶时发出的一种慨叹，这里面完全没有“嬉戏”的因素。再看天心，天心有这么一句名言：“西洋人把日本人沉溺于和平艺术之时期视为野蛮国。当日本人开始在满洲战场大规模杀戮之时，却视之为文明国。”（《茶书》）这与其是倒逆说法，毋宁是鲜明的讽刺，典型地表现了在颓废与紧张中无限地保留自我的浪漫派的冷嘲热讽。总之，在这三位思想家的“哲学”相异中，都深深地刻有各自不同的构想方式。有一点值得注目的是，他们是在深刻的危机感

中，不约而同地把倒逆说法和冷嘲热讽作为危机的解毒剂的。这一点，与单纯为炫耀自己才气的“逆说爱好家”迥然不同。

福泽提倡的“独立自尊”，在某种意义上与天心和内村的信条、现实生活态度相通。他们三人还有一个共同特点，就是有一股孩子般的纯真直率气。他们不善于摆出傲岸的姿态，而是毫不隐瞒地把自己的弱点暴露于人前。福泽和天心的这个特点是比较为世人所知的，但夸示“自己为武士之子”的内村其实也不例外。比如当中江兆民被医生宣告了死期时，写下了著名的《一年有半》，内村得知后，在给成泽玲川的信中写道：“我没法做到那样。如果是我接受了医生这种宣告，我也许会痛哭一个通宵，并作祈祷。”（《回想的内村鉴三》）福泽把自己对甲午战争的胜利尽情欢庆的样子原原本本写在《自传》中，还不至于那么令人奇怪。但是，甲午战争前后热烈高唱反战论的内村，当接到旅顺海战的捷报时，也禁不住说“三呼万岁之声响彻四邻”，给山县五十雄写信，描绘了自己的喜悦心情（同上）。内村虽说也是明治人，但这与他在此之前的言论行动相比，确实是一个惊人的对照。内村在接近晚年时写下了《关于矛盾》一文（英文，圣书之研究，大正十三年八月）说道：“诗人瓦尔特·惠特曼说过，‘我有很多矛盾，因为我大’。诚如所说，神是最大的存在，所以神具有最多的矛盾。他爱，他亦憎。爱的同时又如烧尽了的火那样冷。他的真正的孩子也永远与他相像。保罗、路德、克伦威尔等人物都是矛盾的结合体。”在此，内村其实无意中在说他自己。以观念思考问题的内村都是这样，那么要在坚持根据状况作发言的福泽那里，或者在浪漫的诗人天心那里找出相矛盾的命题就更加容易了。然而，正如完全没有挫折的人显得缺少些人的魅力一样，像形式逻辑教科书一般完美井然的思想，不一定

是具有高度价值的思想。如果仅仅是无数设想的单纯排列，那么不管其包含的设想如何崭新，其思想也难以产生出独创性。在上述三人的言论和行动中，都始终贯穿着一种充满矛盾并执拗鸣响的基调，宛如某种不可言状的东西代替了他们的矛盾，并给予他们的生命力一种活力和紧张感。通过最突出的个性来揭示最深奥的普遍性的思想，是最有学习价值的思想，但同时也是很不容易学习的思想。在最“像”思想家的思想家模仿者中，往往最能产生具有思想家“派头”的思想者。希拉曾叹惜说：“灵魂说话与否？啊，灵魂已不说话了。”当思想被人们从思想家的骨肉中分离出来，被作为“客观形象”来把握的瞬间，便开始“独自”（译者：指脱离了主体）行走。如果它进而受到思想模仿者称赞和崇拜，那它本来所内含的紧张就会松弛，它的棱角就会被磨得圆滑，它那充满活力的矛盾就会被强行“统一”。或者因它的某个侧面被继承而使它丧失原有的活力，从而变得僵化。内村在他的遗稿中说：“我不是今日流行的‘无教会主义’。”（译者：“无教会主义”被认为是内村主义的象征）假如福泽和天心能活到第二次世界大战的战中和战后，也许会对“今日流行的”福泽主义或天心主义感到愤怒，也许会以与内村同样的无可奈何心情发出感慨。这是所有伟大思想家在目睹自己思想的这种无法避免的命运时所表示的不满。著名的马克思不也是有同样的慨叹吗？

译自：《现代日本文学全集·51》，筑摩书房 1958 年版

文 史 哲
2010 年第 5 期(总第 320 期)

JOURNAL OF LITERATURE, HISTORY AND PHILOSOPHY
No. 5, 2010(Serial No. 320)

超越“近代主义”对“日本主义”的图式

——论丸山真男的政治思想史学

唐 利 国

摘 要:丸山真男是著名的日本政治思想史家。学界一般认为他有个从面向西方的“近代主义”者,到面向本土的“日本主义”者的思想转变。而丸山一直认为思想史在本质上只能是问题史,强调研究者在尊重历史客观性的同时,必须突出自己的主体性,适应时代需要设定学术课题。他认为日本从战前到战后所面临的共同课题是思想的近代化(或现代化)的问题。为了深入探讨妨碍日本人完成这一课题的深层的思想因素,他终于形成了其独特的关于日本思想史的一个整体性的解释理论,即“原型”/“古层”论。

关键词:丸山真男;近代主义;日本主义;问题史

丸山真男(1914－1996)是日本政治思想史研究的名家,对该领域的日本学者长期保持着强大的指导力。其门下俊杰辈出,有藤田省三、石田雄、神岛二郎等著名学者,形成了所谓“丸山学派”,丸山本人甚至被戏称为“‘丸山教团’的法皇”①。丸山的主要作品已被翻译成东西方多种文字,影响力远播于日本国门之外。除了致力于日本政治思想史研究之外,丸山还是战后日本政治学的重要开拓者。他密切关注美国行为主义政治学的新进展,并对现代日本的政治状况作出了深刻而独到的分析,有“丸山政治学”之称。丸山的学问不是单纯的学究式的研究,而是灵敏地回应了时代思想的脉动,因此其声望远远超出专业领域,吸引了日本知识界以致大众媒体的广泛关注,被视为战后日本民主主义的理论旗手。

作为战后日本思想界的代表性人物,丸山真男在 1996 年的辞世引起了新一轮的谈论丸山的热潮。有学者致力于继承和进一步发展丸山的思想,即所谓丸山正统派;有学者从或左(所谓国民国家批判)或右(所谓政治现实主义)等不同角度出发来批判丸山。但是这些研究往往关注的是丸山真男的思想本身,“对丸山的日本思想史研究的方法和内容的深入批评,无论从哪个立场上看都是欠缺的”②。丸山真男是一位抱有强烈的问题意识和突出的方法论自觉的学者,如果不深入分析他在思想史领域的学术工作,便不可能准确理解其思想本身。日本思想史学会 1999 年度大会举行了以“丸山思想史学的地平线”为题的学术研讨会,对其方法与成就进行了系统的考察,有数位学者深入分析

作者简介:唐利国,北京师范大学历史学院副教授(北京 100875)。

基金项目:本文为“教育部人文社会科学研究项目基金资助”(项目批准号:08JC770002)之成果。

① 丸山真男:《エドワード・サイデンステッカー. 日本の不謬ならざる法皇》,《後衛の位置から—〈現代政治の思想と行動〉追補—》,东京:未来社,1995 年,第 140 页。

② 安丸良夫:《丸山思想史学と思惟様式論》,大隅和雄、平石直昭编:《思想史家丸山真男論》,东京:ぺりかん社,2002 年,第 190 页。此外,关于各种丸山真男论的总结,还可参考小林正弥:《丸山真男と公共哲学—論争的構図—》,见小林正弥编:《丸山真男論—主体的作為、ファシズム、市民社会—》,东京:东京大学出版会,2003 年,第 1－39 页;坂垣哲夫:《丸山真男の思想史学》,吉川弘文馆 2003 年版,第 195－205 页;等等。

了丸山史学方法中的思维方式问题、自我问题等[①]。在学习现有研究成果的基础上，本文尝试对丸山思想史学的发展进行一个整体性的梳理，以求明确其治学的基本立场。

一、问题的提出

丸山真男对日本政治思想史的研究大致可以分为三期。第一期作品以近世(1603－1867年)日本思想史论为主题，代表作是《日本政治思想史研究》(岩波书店1952年版)，由他在日本战败之前完成的三篇论文构成。第二期作品的主题是以民族主义问题为核心的近代日本思想论，由两个方面的内容构成：一是以他在日本战败投降之后展开的以《超国家主义的逻辑与心理》(1946年)、《日本法西斯的思想和行动》(1947年)和《军国支配者的精神形态》(1949年)等名文为代表的日本法西斯主义批判，二是以一系列的福泽谕吉研究为代表的论述近代日本启蒙思想的文章[②]。第三期作品的主题可称之为日本思想通论，以论文《日本的思想》(1957年)[③]为标志，丸山为了探讨日本思想的固有倾向，开始着手进行通史性的、整体性的日本思想史研究，最后形成了其独特的"原型"(或称"古层"等)论。丸山所谓"原型(古层)"，指的是日本思想中的某些固有倾向，他认为这是从根本上制约着日本人如何思考问题的结构性因素。

丸山在战前完成的第一期作品中已经开始致力于揭示在日本近世思想史中，近代性思维逐渐萌芽并最终遭受挫折的历史过程。丸山在战后不久正式发表的第一篇文章《近代的思维》中更加明确地写道："在我国，近代的思维……还没有真正获得。"[④]此后，随着丸山第二期作品的陆续推出和第一期作品的整理再版，逐渐确立了他在战后日本思想界的指导性地位，同时也造就了他作为"近代主义"者的形象。在日本，所谓近代主义是指这样一种思想倾向：致力于以起源于西欧的近代社会为理想目标而推进日本的近代化，但并非只关心作为经济进步和制度变革的近代化，而是特别关注社会变革的承担主体(即"近代人格")的确立问题[⑤]。无论是赞扬其对战后思想启蒙的贡献，还是批判其西方中心主义的偏见，丸山之"近代主义"者的形象维持了几近三十年，直到他在1972年发表《历史意识的古层》[⑥]。这是其第三期作品的代表作，揭示了自太古以来直至现代，一直顽固地盘踞在日本人思想深处的历史意识的构造(即所谓日本思想史上的"古层"或"原型")。由此而形成了一个通说，认为丸山有个从面向西方的"近代主义"者，到面向本土的"日本主义"者的思想转变；一般强调转变前的丸山局限于一元单线的历史发展阶段论，而转变后的丸山基于文化接触论的多元历史观，突出了日本自身的历史特殊性。如佐藤诚三郎便认为丸山有个"从马克思主义的发展阶段论或者启蒙主义的进步史观向对日本文化的个性的关心的转换"[⑦]。

然而，正是在被目为典型的近代主义者的时期，丸山于1946年写成《陆羯南——人与思想》一

---

① 讨论会的成果后出版为大隅和雄、平石直昭编：《思想史家丸山真男論》，东京：ぺりかん社，2002年。此外与本文主题相关的重要成果有米原谦：《丸山真男一作為から古層へ一》，见小笠原弘亲、饭岛升藏编：《政治思想史の方法》，东京：早稻田大学出版部，1990年，第9－43页；米谷匡史：《丸山真男の日本批判》，《现代思想》1994年1月号《丸山真男〈特集〉》，第136－161页；富田宏治：《丸山真男一近代主義の射程一》，西宫：关西学院大学出版社，2001年；等等。

② 丸山真男论述日本法西斯主义的主要文章均收入《现代政治の思想と行動》(未来社1956年出版上卷，1957年出版下卷，1964年出版增补版)；其福泽谕吉论散见各处，参见丸山真男：《福泽谕吉与日本近代化》，区建英译，上海：学林出版社，1992年。

③ 最初于1957年11月刊登于由岩波书店出版的《岩波講座現代思想》第11卷《現代日本の思想》，后收入丸山真男：《日本の思想》，东京：岩波书店，1961年，第2－66页。

④ 丸山真男：《丸山真男集》第三卷，东京：岩波书店，1995年，第4页。

⑤ 可参考日高六郎：《戦後の"近代主義"》，日高六郎编：《現代日本思想大系34近代主義》，东京：筑摩书房，1964年，第7－52页；金原左门：《社会科学の諸理論と歴史学》第二节《近代主義社会学理論の発想様式》(近代主义社会科学理论的思考方式)，见历史学研究会、日本史研究会编：《講座日本歴史》第10卷《現代歴史学の展望》，东京：东京大学出版会，1971年，第62－73页；等等。

⑥ 丸山真男：《歴史意識の古層》(《历史意识的古层》)，最初发表于《日本の思想》第六卷《歴史思想集》(东京：筑摩书房，1972年)，后收入丸山真男：《忠誠と反逆——転換期日本の精神史的位相——》，东京：筑摩书房，1992年，第293－351页。

⑦ 佐藤诚三郎：《丸山真男論一その近代日本観一》，《中央公论》1996年第12期。

文，意在表明："日本主义或国粹主义里面不也有好的地方吗。"[①]文章最后总结道："如上所述，陆羯南的日本主义有意识地综合了民族主义和民主主义。不管多么不彻底，那是在本质上对日本近代化方向的正确透视。"[②]丸山虽自认"本质上具有强烈的普遍主义志向"，却无意提倡"没有民族主义的普遍民主主义"[③]。他一贯既批评所谓"欠缺理论"所主张的"欧洲曾经有的东西，日本没有"，也批评所谓"固定的'先进国'理论"所主张的"日本下一步将会重新经历西欧曾经经历过的某一特定的历史发展阶段"[④]。如果近代主义是指以近代西欧为理想社会的话，丸山当初便不是这种近代主义者。早在1946年发表的《近代的思维》一文中，他已经开始了对西欧神话的批判："在过去的日本完全看不到近代思想的自生性成长，这样的见解也绝非正确。……这种……'无缘'说……之中包含着这样的危险性：它使得国民对自己的思想能力丧失自信，结果反而会回归曾经流行的近代思想即西欧思想这种简单划等号的公式。"这篇文章同时也明确突出了日本近代化道路的特殊性："思想的近代化没有表现为对封建权力的引人注目的反抗，而是表现为居于统治地位的社会意识的自我分解，这里体现了日本这个国家的显著的特殊性。"[⑤]丸山对日本特殊性的重视，可以追溯到他在战争时期的研究。他认为西欧近代政治思想和近代思维方式是同步发展的，在日本则两者之间有个时间差，近代思想的萌芽首先体现于传统思维方式的分解过程中，虽然没有发展出从正面批判封建权力的政治思想体系，但思维方式的变革却是"不断涌出的近代性的源泉"。他致力于在此前提之下揭示"日本社会的、狭义而言则是日本思想的近代化的类型"[⑥]。

与在《日本政治思想史研究》中把朱子学直接视为近世日本的支配性社会思想相比，在《历史意识的古层》中，丸山突出了近世日本朱子学之不同于中国朱子学的日本特色，在对近世日本儒学史的整体把握上提出了和以前不同的视角。这的确体现了丸山第三期作品对异文化接触的历史影响的重视。但是在这两种不同的视角背后，传统社会向近代社会发展演变的基本理念并无改变。如果说《日本政治思想史研究》的重点在于分析日本的"近代思想的自生性成长"，而"原型(古层)"论的重点则在于分析：日本固有思想中限制近代意识成长的因素。如同坂本多加雄所论："丸山恐怕是考虑到在日本形成他作为理想的'近代精神'的困难程度，于是到日本传统的历史观中间去探索其原因。"[⑦]丸山认为日本尽管有外在的近代化的炫人眼目的发展，但在思想上一直未能突破"原型"的束缚，以致于难以真正实现精神层面的近代化。因此，丸山在展开"原型"论的同时，也一直在寻找打破"原型"限制的能量。他高度评价镰仓新佛教、武士原初气质等的思想史意义，正体现了这一意图。

丸山的"原型"论，或被批判为有失偏颇的日本特殊主义，或者被称赞为对日本特殊性的准确把握，但是，无论其观点本身是否正确，本文想强调的是其观察问题的基本立场，即在承认世界历史普遍规律的前提下来思考日本的特殊性。在丸山看来，文化接触所可能导致的发展类型的复杂化，正是人类历史普遍规律的具体表现。他自述道："我对本土的或者日本的之类的词语几乎有过敏反应。""无论什么样的内发的文化，被完全异质的他者的文化所刺激，通过这种火花四溅的过程，进行新的创造和飞跃，这是理所当然的。"[⑧]他后期的"原型"论不仅与其前期已经形成的并非西欧中心的"近代主义"并不对立，相反，正是他深化了对各国近代化历程的复杂性的理解的产物。他始终是立足于普遍主义的规范意识来关注日本特殊性："我承认我的思想中有着对欧洲文化的抽象化。我认

① 鹤见俊辅：《語りつぐ戦後史》(Ⅰ)，东京：思想の科学社，1969年，第83页。
② 丸山真男：《丸山真男集》第三卷，东京：岩波书店，1995年，第105页。
③ 丸山真男：《丸山真男对話篇2 現代日本の革新思想》(上)，东京：岩波书店，2002年，第14页。
④ 丸山真男：《開国》，日高六郎编：《現代日本思想大系》第34卷《近代主義》，东京：筑摩书房，1964年，第283页。
⑤ 丸山真男：《丸山真男集》第三卷，东京：岩波书店，1995年，第4页。
⑥ 丸山真男：《日本政治思想史研究》，东京：东京大学出版会，1952年，第5页。
⑦ 坂本多加雄：《近代日本精神史論》，东京：株式会社讲谈社，1996年，第67页。
⑧ 丸山真男：《丸山真男集》第九卷，东京：岩波书店，1996年，第369、371页。

为那是人类的普遍性遗产。……如果不能将过去的某些东西进行理念化，什么思想都不可能形成。……我一点儿也不否认我曾尽自己最大的努力向欧洲思想史和文化史学习。同样，通过研究中国，学习建立判断的基轴，不也很好吗？东洋对西洋、日本对外国，我厌恶这种思维方式。"①用面向西欧的"近代主义"或面向本土的"日本主义"之类的概念来框定丸山真男并不妥当，他看待历史的眼光辩证而全面，只是在具体文章的写作中有所侧重②。鉴于现有研究对丸山的内在连续性重视不足，本文计划集中考察其变化中的不变之处，希望能够超越"'近代主义'对'日本主义'"的固定图式，以揭示丸山思想史学中的某些本质特点。

二、作为问题史的思想史

丸山真男曾写道："我被评价为既非学者也非思想家的怪物。这在某种意义上是准确的。但之所以被目为奇怪，是因为我所贯彻的重大的问题关心，完全不被批判者所关心。我在杂志上发表的堪称对象繁多的论文的方法论视角集中于一点，即如何打破日本式的关于'认识的客观性'的因袭观念，以及关于思想或理念的同样根深蒂固的观念，并使两者互相交锋。"他激烈批判日本思想传统中的两点弊端：在客观主义的名义下的主体性缺失，以及用所谓思想取代史实的非历史主义。丸山认为："所谓认识的客观性……必须自觉地意识到，认识活动必须由自己负责来构成素材，因此不可避免地要踏入思想和价值判断的领域。但是在另一方面，所谓'思想'也绝对不是学问性认识的代用品。"他的学术理想使他既不肯做一个"以欠缺主体性的价值参与的'认识'为满足的学者"，也不赞成"对像矿物质一样冰冷的知识缺乏内在热情的思想家"，力求在思想与学术之间保持平衡③。

具体到思想史学，丸山一方面强调"思想史毕竟是必须由严密的史料考证来支持。因此，在史料的斟酌和运用上，与一般的历史学有着共通的一面"，另一方面认为与一般的历史学相比，思想史尤其需要研究者自身主体性的支撑："思想史家的思想无论如何都是过去的思想的再创造的产物。"因此，思想史研究必须在严格尊重历史的客观性的同时，充分发挥自身的主体性，在严密的史料考证的基础上，再现历史上的思想。思想史"正好位于把历史上的思想当做素材来展开自己的哲学的'思想论'与一般的历史叙述的中间"。思想史家的这种处境就像音乐演奏家，要在严格遵循乐谱的前提下表达自己的感情与理解："一方面要接受历史的限制，另一方面要重新建构历史，在此两者之间辩证的紧张关系中，再现过去的思想。这是思想史的本来课题，也是其乐趣的源泉。"④

从这种立场出发的思想史必然表现为问题史。丸山战前完成的《日本政治思想史研究》"绝非所谓近世时期的网罗无遗的政治思想或者政治学说的通史，不如说一、二、三哪一章本质上都是问题史"⑤。他在战后倾注多年心力的日本政治思想史讲义，形式上是通史，实质上也是问题史。丸山曾写道："我一直认为思想史只能作为问题史而存在。"⑥如果研究者缺乏问题意识，一味强调客观性，往往就变成了旁观的思想史，止步于简单罗列某一时期某位思想者的某些主张。历史资料浩如烟海，历史事像无穷无尽，历史学家必须根据自己的判断作出一定的取舍，如果没有特定的问题关心，就无法形成真正的历史叙述。

如何把思想史上的事件转化为一个"问题"来把握呢？丸山认为必须通过移情体验，把过去的具

---

① 鹤见俊辅：《語りつぐ戦後史》(Ⅰ)，东京：思想の科学社，1969年，第94页。

② 关于丸山真男写作中的这一特点，中文论述可参见区建英：《译者序：福泽谕吉研究与丸山真男》，见丸山真男：《福泽谕吉与日本近代化》，第16页。

③ 丸山真男：《自己内对話》，东京：みすず书房，1998年，第248－249页。丸山所引用的评论，见吉本隆明：《丸山真男論・序論の序》，《吉本隆明全著作集》(12)，东京：劲草书房，1969年。

④ 丸山真男：《忠誠と反逆一転換期日本の精神史的位相一》，东京：筑摩书房，1992年，第377、379－380、378、380页。

⑤ 丸山真男：《日本政治思想史研究》，东京：东京大学出版会，1952年，第4页。

⑥ 丸山真男：《忠誠と反逆一転換期日本の精神史的位相一》，东京：筑摩书房，1992年，第391页。

体事态"抽象为'典型的状况'"。他写道:"思想家用当时的语言和当时的价值标准进行写作。研究者必须重新思考:他当时面对的问题是什么?把思想家当时面对的问题放在当时的历史状况之中进行考察,并重新解读为今天的或者将来的时代的问题,于是,我们就可以把历史上的思想家所面对的问题,作为我们自己的问题进行主体性的思考。"①研究者必须首先发挥自己的想象力,置身于历史之中进行换位思考,然后超越具体的历史场景而提取出能够反映人类一般处境的思想史问题,从而才可能把对历史人物所面对的问题和"我们自己的问题"真正统一起来进行内在的思考。丸山的论文《开国》(1959 年)便是这样一篇典范之作。他通过研究日本历史上的"第二次开国"(即明治维新时代的开国),抽象出从封闭社会到开放社会演变的典型问题,以求促进对战败后的日本的历史境况(所谓"第三次开国")的思考。丸山强调:"不要仅仅把历史性的开国归结于一定的历史现实,还有必要自由地从中汲取现在的问题和意义。"②作为历史事实,日本"第二次开国"的结局是在封闭的传统社会崩溃之后并未形成新的开放社会,反而形成了新的封闭社会即近代天皇制国家。文章最后说:从近代日本的"痛苦体验"中能够"引申出什么","这完全是正面临着'第三次开国'(指日本战败之后的状况——引者注)的我们的自由选择和行动的问题"③。其意图显然是警告同时代的日本人不要重蹈覆辙,不要以为法西斯主义的灭亡会自然而然地带来自由开放的社会。

总之,为了突出研究者自身的主体性,丸山特别强调对所谓"超学问的动机"(或称问题意识)的自觉。他曾如此盛赞南原繁对西方政治思想史的研究:"超学问的动机推动着严密的学问操作,对现代的切实的问题意识与纯粹的历史研究在最深处完美契合","这才是思想史这种学问在本质上所应承担的课题。"④在他看来,真正的思想史家与时代是呼吸与共的。思想史研究必须立足于对时代问题的关心,"通过再现过去的思想,来研究对当今社会的意义"⑤。丸山多姿多彩的思想史研究中令人惊异的前后一致性,首先来自于他对思想史的学问本质的这一理解。那么,他具体有着怎样的时代认识和问题意识呢?

三、"近代化的同时现代化"

丸山真男的学问核心是从思想史的侧面思考日本近代化的问题。他从战前开始强烈关心"近代思维"的问题,战后继承了这一主题,并在新的历史条件下不断将其丰富发展。他最初踏入日本政治思想史研究领域的时候,恰逢日本对外侵略战争逐步进入高潮。一批追随法西斯主义的知识分子提倡"超越、克服近代",批判欧美近代思想对日本的影响,主张回归本民族传统的所谓"日本主义"。丸山曾如此回顾其《日本政治思想史研究》中诸论文的执笔动机:"在'超越、克服'或'否定'近代的叫嚣声中,注目于明治维新的近代的侧面、并进一步关注德川社会中近代的要素的成熟,这不仅是对我自己,大概对所有自觉地顽强抵抗法西斯主义历史学家的人们而言,可以说是最后死守的据点。这是不可否认的事实。我致力于德川思想史的一个所谓超学问的动机也在于此。"其中论述"前期"国民主义(即民族主义)的第三篇论文是他接到征兵令之后,在出发前怀着作为遗著的心情赶写出来的。对抗皇国史观的"危机意识"和学术研究中的"历史意识"难分难解地纠结在一起,他日后写道:"如果读者认为支撑着这篇论文的主体性意识,已经超过了历史学家应有的最低限度的'禁欲',过度泛滥于历史叙述之中,我甘愿接受这一非难。"⑥

---

① 丸山真男:《忠誠と反逆—転換期日本の精神史的位相—》,东京:筑摩书房,1992 年,第 116、117 页。

② 丸山真男:《開国》,日高六郎编:《现代日本思想大系》第 34 卷《近代主義》,东京:筑摩书房,1964 年,第 283 页。

③ 丸山真男:《開国》,日高六郎编:《现代日本思想大系》第 34 卷《近代主義》,东京:筑摩书房,1964 年,第 312 页。

④ 福田欢一:《丸山真男とその時代》,东京:岩波书店,2001 年,第 4 页。

⑤ 丸山真男:《丸山真男講義録》第一册《日本政治思想史》(1948 年),东京:东京大学出版会,1998 年,第 15 页。

⑥ 丸山真男:《日本政治思想史研究》,东京:东京大学出版会,1952 年,第 8、10 页。

日本投降之后，知识分子纷纷改变战前的立场，丸山"很轻蔑这种突然变异"①。他日后回忆道："对于那些曾经在战争时期活跃一时的知识分子们，当时不如说是抱着憎恶和轻蔑之情。那种感情之强烈，自己现在已经难以想象了。"②丸山曾揭示日本人有种"突然变异"般地"转向"(即转换方向)的弊习③。或许正因如此，周围的日本人很容易以为丸山也在"转向"。实际上，丸山出于对身为日本人的自觉，对此有着明确的抵抗意识："与昨天所说的话毫无关系似的，突然就改口了。我在心情上就不喜欢这样。可以说是一种内在的连续性，或者可以说是一种保守性。"④他在战后正式发表的第一篇文章中明确说道："我打算更加专心致志地研究日本的近代性思维的成熟过程，这也是到目前为止我的学术关怀的最为切实的对象。因此可以说，虽然客观形势激烈变动，我的问题意识却没有任何变化。"⑤他并非无视时代变迁，而是自觉地把日本帝国主义的崩溃这一"堪与数十年、数百年相比的历史状况的变动……的意义作为切实的学术性的课题来接受"。但他强调："虽说问题意识有差异，今后也不是要踏上与我曾摸索至今的方向完全无关的'新奇'的道路。"⑥

战败后的日本面临着怎样的时代课题？丸山称之为"近代化的同时现代化"，因为"已经不是单纯的近代化、纯粹的近代化，登上日程的是近代的扬弃、市民社会的扬弃"⑦。近代化和现代化其实同是 modernization 的译语，前者强调克服封建残余，后者强调近代社会的自我扬弃，两者分指同一问题的不同侧面。在战后重登东京大学讲坛之初，丸山热情洋溢地讲道："我们面临着一个有着双重构造的课题：一方面要提倡在社会的所有方面克服封建制和实现近代化，与此同时，在另一方面，对'近代'(市民社会)本身的扬弃正在成为世界性的课题，我们也要将其作为自己的课题。这一双重性的课题，显著地增加了日本完成现在的民主革命的困难，但也正是这种双重课题，即近代化的确立和向现代化的演变，使我们有可能建立对封建制及其思想的真正科学的批判性认识。"⑧由此也可看出，丸山不仅并非那种西欧至上的近代主义者，也绝非把近代本身视为神圣，他所理解的 modernization(近代化或现代化)是一个不断在自我否定中演变的进程。这种"不断近代化"的观念，反映到战后日本近代化的精神层面即民主化问题上，就形成了其独特的"不断革命"论。丸山认为："所谓民主主义是个内含着永恒矛盾的概念，即人民的支配——多数者的支配。多数人进行支配，少数人被支配，这是不自然的。正是因此，民主主义只有不是作为制度、而是作为过程，永远处于运动之中，才可能真正实现。"⑨但是在日本战后初期的历史条件下，丸山的首要关心在于日本人近代人格即独立自由的人格的形成，自然而然地将重心放在了克服前近代性残余的方面，于是长期被认为是个近代主义者，而他也如此感慨："我自己被贴上了所谓西欧近代主义的标签，对此一方面深感荣幸，另一方面也想提出抗议。"⑩

在日本投降两个多月后，丸山写道："首先人们应该一一成为独立的人。基于自己的判断确定真伪、正邪。不钻入他人制作的范式，自己创造自己的思考范式。对于认为错的事情，首先马上说 NO。这种可以说'NO'的精神——孟子所谓'虽千万人，吾往矣'的精神——是其中最重要的。……不能说 NO 的软弱性格，是雷同、阳奉阴违、党派性、喜欢有人斡旋、妥协性等各种各样的国民性缺陷的源

① 丸山真男：《日本政治思想史研究》，东京：东京大学出版会，1952年，第3页。
② 鹤见俊辅：《語りつぐ戦後史》(Ⅰ)，东京：思想の科学社，1969年，第85页。
③ 丸山真男：《日本の思想》，东京：岩波书店，1961年，第12页。
④ 鹤见俊辅：《語りつぐ戦後史》(Ⅰ)，东京：思想の科学社，1969年，第83页。
⑤ 丸山真男：《丸山真男集》第三卷，东京：岩波书店，1996年，第3页。
⑥ 丸山真男：《日本政治思想史研究》，东京：东京大学出版会，1952年，第2－3页。
⑦ 丸山真男：《丸山真男講義録》第一卷《日本政治思想史》(1948年)，东京：东京大学出版会，1998年，第7页。
⑧ 丸山真男：《丸山真男講義録》第一卷《日本政治思想史》(1948年)，东京：东京大学出版会，1998年，第16页。
⑨ 丸山真男：《自己内対話》，东京：みすず书房，1998年，第56页。
⑩ 丸山真男：《丸山真男集》第九卷，东京：岩波书店，1996年，第374页。

泉。"[①]特别值得注意是，丸山并非置身事外似地批判日本人，而是强调自己批判近代日本的"根本动机"无一不是"作为体验过战争之后的一个日本人的自我批判"[②]。他如此回忆写作《超国家主义的逻辑与心理》(1946 年)的心理路程："日本战败后，半年多苦苦思索的结果，我好不容易到达了这样的结论：天皇制对日本人的自由人格的形成——依据自己的良心判断和行动，并对其结果负责的人，即和'依赖他人'正相反对的人格类型的形成——而言是致命的障碍。……在后来人眼中，这也许不过是我的'思想'的当然流露，然而论文的一行一行，对我而言都是在拼死说服昨日之我。我被近代天皇制约束得如此之深，从天皇制的'魔力中解放出来'对我而言绝非容易的课题。"[③]这篇论文揭示了近代天皇制政体没有责任主体的本质，对日本国民产生了冲击性的影响。文中说："国家在'国体'(即近代天皇制政体——引者注)中占据了真善美的价值内容……只要国法是来自于作为绝对价值的'国体'，其自身的正当性便以其内容的正当性为基础，轻松自在地渗透到所有精神领域。"在这种"国体"之下的日本人，"不存在自由的主体意识，个人并非依据自己的良心而约束其行为，而是由更上一级的(从而也就是更接近终极价值即天皇的)人物所制约。"于是在近代日本"形成了通过压力的转移来保持精神平衡的现象。来自上面的压迫感，通过恣意地向下面的人发泄而依次转移，从而形成了维持整体平衡的体系。"丸山批判道："这正是近代日本从封建社会继承的最大'遗产'之一。"[④]在战前已经迂回地抵制皇国史观的丸山真男，现在终于开始从正面批判近代天皇制。

丸山本来认为，是近代日本的政治体制阻碍了近世以来逐渐萌芽的近代思维的成长，因此他在战后初期对日本思想的真正近代化满怀期待。但是随着日本经济的复苏和快速发展，精神革命的课题渐趋不了了之。他满怀郁愤地写道："1960 年代的日本，旧态依然的人们和集团关系正与令人眼花缭乱的'近代化'野合。因此，去哪儿都好，从羽田机场乘坐喷气式飞机离开日本的土地的瞬间……马上心情为之一爽。"[⑤]在此背景下，丸山逐渐开始进入其第三期的研究，转折点即其 1957 年的论文《日本的思想》。他也认为这篇文章在他自己整个的思想史研究中占有一个"特殊的位置"："在这篇文章中灌注了我从大学毕业以来所面对的各种学术课题，以及在追求这些课题的过程中不可避免地被刻下印痕的我的思想历程，与此同时，这也成为我以后的关心方向的新起点。"[⑥]

丸山第三期作品依然继承了第二期作品中对日本思想中"病理现象的结构性原因"[⑦]的强烈关心，但是他开始认识到阻碍日本思想近代化的还有更深层的因素。论文《日本的思想》一面继续批判天皇制："对于人格的主体——无论是在自由的认识主体的意义上，还是在伦理性的责任主体的意义上，或者在秩序形成的主体的意义上——的确立而言，从一开始它就内含了成为决定性的桎梏的命运。"一面开始着手向历史更深处挖掘："我们的传统宗教，都没能承担通过和新思想对决、从而自觉地实现传统的再生的功能，所以新思想一个个毫无秩序地堆积起来，近代日本人的精神的杂居性越发严重。"[⑧]对日本思想病理的结构性成因的不断深入的探讨，最终引导丸山走向对日本思想史的通史性、整体性的把握。论文《日本的思想》正是他初次尝试的重要成果，因此，尽管其考察事项主要属于日本近代，却被命名为"日本的思想"。丸山说："就我自己的问题意识和观察角度而言，毕竟只能称之为'日本的思想'。在这一点上，即使被批评为傲慢的僭越，也是不得已的。"[⑨]此后，从 1964 年至 1967 年，丸山以四年连续讲义的形式完成了一幅日本思想通史的壮丽图卷(即《丸山真男讲义录》第

① 丸山真男：《自己内对話》，东京：みすず书房，1998 年，第 10 - 11 页。
② 丸山真男：《日本的の思想》，东京：岩波书店，1961 年，第 186 页。
③ 丸山真男：《丸山真男集》第十五卷，东京：岩波书店，1996 年，第 35 页。
④ 丸山真男：《現代政治の思想と行動》(增补版)，东京：未来社，1964 年，第 15、25 页。
⑤ 丸山真男：《丸山真男集》第九卷，东京：岩波书店，1996 年，第 369 页。
⑥ 丸山真男：《日本の思想》，东京：岩波书店，1961 年，第 183、184 - 185 页。
⑦ 丸山真男：《日本の思想》，东京：岩波书店，1961 年，第 186 页。
⑧ 丸山真男：《日本の思想》，东京：岩波书店，1961 年，第 63 页。
⑨ 丸山真男：《日本の思想》，东京：岩波书店，1961 年，第 184 页。

四到第七卷，东京大学出版会1998－2000年版），提出了著名的“原型”论。他的基本设想是：日本人要完成精神革命，必须先完成思维方式的变革；而要变革思维方式，必须先要自觉地认识到它。“‘日本以前是怎样的？’对这一问题上升到整体性的认识，是通往控制这种思维方式、克服其弱点的途径。”①例如丸山曾指出日本人思想活动中的一个常见模式是“由于‘记忆复苏’而突然变异般地向‘传统’回归”。他设想：如果能够清醒地认识到其精神构造，就可以“自觉地驱使我们的‘记忆复苏’，那样的话，就应该不会再简单地重复一直存在至今的‘突然变异般的转向’这种模式了吧”②。因此，他坚信：“把过去作为一个整体性的构造来认识，这本身就是变革的第一步。”③

如上所述，尽管日本从战败到复兴，时局变化之波谲云诡令人眼花缭乱，但在丸山眼中，时代课题并无本质变化，即日本思想的近代化或日本人近代人格的形成。这种内在的问题意识的持续性，从根本上决定了其思想史研究中的强韧的连续性。其第一期作品是在近世传统思想的自我分解过程中探寻近代性的成长及其挫折；第二期作品则对近代日本思想史中向前近代复归的现象展开批判；第三期作品又进一步追溯日本思想的固有传统，尝试揭示战后日本民主主义精神革命再度受挫的深层原因。丸山真男的思想历程是一个名副其实的“发展”过程，而非缺乏内在连续性的转变。他曾感慨：“我是在根本上反映了时代呢？或者根本就是反时代的呢？我的实际感受只有后者。”但他马上强调：“理念正是在自然倾向性的‘逆流’处，才有其存在意义，我对此确信不疑。”④对理念的现实批判功能的确信，正是支撑了丸山从战前到战后的思想史研究的最基本的“超学问的动机”。福田欢一曾道：丸山真男的学问是“与时代格斗的产物”⑤。如果“格斗”不仅是指直面时代，而且是指对时代的冷峻批判，这句话堪称是对丸山的人格与学问的简洁而准确的总结。

[责任编辑　扬　眉]

① 丸山真男：《丸山真男集》第十一卷，东京：岩波书店，1996年，第222页。
② 丸山真男：《日本の思想》，东京：岩波书店，1961年，第188页。
③ 丸山真男：《丸山真男集》第十一卷，东京：岩波书店，1996年，第223页。
④ 丸山真男：《自己内対話》，东京：みすず书房，1998年，第246页。
⑤ 福田欢一：《丸山真男とその時代》，东京：岩波书店，2001年，第3页。

·亚非史·

日本的“近代”与“近代的超克”之辩

——以丸山真男的近代观为中心

唐永亮

内容提要　丸山并不是以“西方近代”为模板来评判“落后日本”的“近代主义者”。丸山对“西方近代”的认识是辩证的。他肯定西方近代进步性的同时，也批评19世纪中叶以来“西方近代”的变质，主张回到“近代”初始点上把握“近代”的本质。基于此种近代观，丸山真男对“近代的超克”持批判态度。第二次世界大战期间，丸山对“超克论”的批判，虽基于非学术之目的，但采用的是学术方法。他将批判的矛头指向“超克论”问题意识的起点——时代“诊断”上，揭示日本近代以前并非没有近代的“污染”，近代主体性的萌芽在近世思想中已经形成。第二次世界大战后，丸山对“超克论”的批判，则着力批判阻碍日本人近代主体意识形成的社会结构性病理。丸山主张通过构建自由多元的市民社会、与异质文化思想相接触、培养他者意识，来促进日本人近代主体意识的形成。

关键词　丸山真男　近代　超克论　日本思想家　竹内好

对近代的批判本是西方社会面对资本主义发展产生的弊端进行自我反思的产物。然而，伴随西方资本主义“把一切民族甚至最野蛮的民族都卷到文明中”①，非西方世界在“接受与应对”西方资本主义后也开始认识近代、反思近代。与欧洲的自我反思、自我批判不同，非西方世界对近代的反思因其同时与超越欧洲的世界支配这一特殊的课题相重复而具有更加复杂的内涵。在日本，第二次世界大战中盛极一时、战后又再度复兴的“近代的超克”（以下简称“超克论”）即是如此。无论是战中的“超克论”，还是战后从各个视角对它的重读，在以“日本对西方”的逻辑寻求日本民族主体性的华丽辞藻下，掩藏的却是为日本帝国主义发动对外侵略战争加以辩解之词。丸山真男作为一位学者，敏锐地认识到“超克论”的上述本质，对其展开了深入批判。

在中国，伴随现代化的发展，知识界也开始认识和反思“现代”，亦注意到了日本战后重新认识“超克论”的思想动向。多数人从狭义角度，对战时“超克论”的形成背景、思想流派等做了深入研究。② 也有些学者从广义视角，对战中与战后日本兴起的若干次围绕“超克论”的讨论做了较清晰的梳理和分析。③ 但是，很少见围绕“近代”与“近代的超克”之论争的研究。日本学者子安宣邦和中国

① 《马克思恩格斯选集》第1卷，人民出版社1972年版，第255页。

② 这方面主要的研究成果，可参考魏育邻《“现代的超克”的民族主义基调——对其产生背景及有关主要言论的考察》，《日本学刊》2010年第2期；吴玲《西田几多郎与“近代的超克”》，《北方论丛》2013年第3期；刘超《“近代的超克”思想谱系中的“满洲浪漫派”》，《外国文学评论》2015年第4期。

③ 赵京华《“近代的超克”与“脱亚入欧”——关于东亚现代性问题的思考》，《开放时代》2012年第7期；孙江《在亚洲超越“近代”？——一个批评性的回顾》，《江苏社会科学》2016年第3期。

?1994-2017 China Academic Journal Electronic Publishing House. All rights reserved.　http://www.cnki.net

学者韩毓海虽对此有所关注,[①]但均未从历史维度对之加以充分展开。本文通过梳理丸山的近代观及其对“超克论”的批判,揭示“超克论”的历史变迁与思想本质,尝试勾画第二次世界大战以来日本知识界近代观的变迁。

一

第二次世界大战期间出现的“超克论”是所谓狭义的“近代的超克”,主要指由 20 世纪三四十年代以“世界史的立场与日本”和“近代的超克”为主题的若干次座谈会而在日本引发的对西方近代理论与近代日本的批判思潮。该思潮是在日本工业化基本实现的背景下出现的。伴随工业化的发展,有些人在其中取得了成功,有些人则作为失败者满怀对“传统”与“消失故乡”的怀念和感伤。更为直接的政治背景是,这一时期日本企图推动和利用世界秩序的变迁,努力挤进世界霸权体系中,参与世界新秩序的构建。此外,这一思潮的出现与西方思想的影响也不无关系。日本学者铃木贞美认为,德国文化哲学家斯宾格勒(Oswald Spengler)在《西方的没落》一书中对欧洲中心论的猛烈批判在当时的日本思想界起到了巨大的思想解放作用。[②] 而 20 世纪三四十年代,伴随日德关系的紧密化,反近代主义的纳粹主义思想也涌入日本,无疑对日本思想界产生了深刻影响。[③]

1941 年 11 月至 1942 年 11 月,中央公论社组织高坂正显、西谷启治、高山岩男、铃木成高等京都学派的年轻哲学家、历史学家先后召开了题为“世界史的立场与日本”“东亚共荣圈的伦理性与历史性”“总力战的哲学”三次座谈会。1943 年中央公论社将这三次会议上的发言结集出版,名为“世界史的立场与日本”。所谓“世界史的立场”按照西谷启治的理解就是,近代西方“将它的势力向全世界扩展,世界开始出现了一种整体性”[④]。日本面对西方帝国主义统治下的世界,面对崇尚物质价值、科学主义、理性主义的西方文明所暴露出的种种弊端,需要回归于日本的传统,通过“祖先传承下来的民族精神”来克服西方文明给日本带来的危机。[⑤] 那么,西方文明究竟有哪些弊端呢?参会学者们对之做了深入分析。高山岩男批判西方近代理性主义所倡导的“惟有理性才是真正正直的人性,其他都是动物性”的观点。他认为,“理性的立场归根结底是必须要尊重的。……但是,理性也是受限制的。在现实世界中,非理性的原理和理性一样具有普遍性和必然性,起着支配作用”[⑥]。高山认为,西方近代民主政治有明显的弊端。“由人民掌握的民主国家的主权从一开始就是毫无任何掣肘的至上性存在,由此开启了近代人民专制的时代。伴随大众社会、大众民主政治的发展,掌握着国家主权的‘大众’正在成为人类政治史上从未有过的暴君。”[⑦]他们认为,西方近代文明观所暗含的“人类至上主义”也需要深刻反思。“丧失谦虚之心的人类主义陷入到了自私自利的人类至上主义中。从根本上改变这种近代精神的就是精神革命,而在精神革命中最不可或缺的是宗教的精神和虔

① 子安宣邦著,赵京华编译《东亚论——日本现代思想批判》,吉林人民出版社 2011 年版;韩毓海《日本“近代的超克”及其变奏》,《21 世纪经济报道》2006 年 10 月 16 日。
② 铃木贞美著,魏大海译《日本的文化民族主义》,武汉大学出版社 2008 年版,第 157 页。
③ 多田真锄《“近代的超克”的思想——围绕高山岩男教授的言说》,《横滨商科大学纪要》总第 7 卷,横滨商科大学 1991 年版。
④ 西谷启治《西谷启治著作集》第 8 卷,中央公论社 1943 年版,第 422 页。
⑤ 西谷启治《西谷启治著作集》第 1 卷,中央公论社 1943 年版,第 150 页。
⑥ 高山岩男《哲学式人学》,岩波书店 1938 年版,第 2—4 页。
⑦ 高山岩男《哲学是什么》,创文社 1977 年版,第 186—187 页。

?1994-2017 China Academic Journal Electronic Publishing House. All rights reserved. http://www.cnki.net

诚之心。”①其于日本而言，就是以“绝对无”立场上的“日本精神”为武器，超越西方近代，创造出以自身为主体的世界史。② 总之，京都学派的学者具有深厚的西学素养，他们对西方近代的批判是深入西方近代思想体系内部的批判。这是京都学派“超克论”的突出特点。

与此同时，1942 年 7 月，日本刚刚对英美宣战不久，《文学界》杂志就组织召开了题为“近代的超克”的座谈会，龟井胜一郎、河上彻太郎、小林秀雄、津村秀夫、吉满义彦、西谷启治、铃木成高、中村光夫等代表参加了会议。会后不久，1943 年，由创元社将会议论文与会议记录结集出版，名为“近代的超克”。这次会议与“世界史的立场与日本”系列会议相映成趣，其宗旨是讨论知识界如何应对刚刚爆发的太平洋战争，希冀以此次讨论会掀起一场精神革命，建设“新日本精神之秩序”，超越西方。“近代的超克”是上述会议宗旨的高度凝缩。就如河上彻太郎在该书中的《‘近代的超克’结语》一文中所言：“‘近代的超克’这唯一的指路明灯，尽管有些朦胧，却穿透各种阻碍同时映入我们眼帘，这是何等喜悦！”③那么，究竟何谓“近代的超克”呢？铃木成高给出的定义是：对法国革命以后近代的各种倾向，即政治上的民主主义，思想上的自由主义，经济上的资本主义，进行整体上的超克，就是“近代的超克”的思想立足点。④ 但是，与会者围绕“近代的超克”的词语用法、知识方法论及具体实施操作路径等问题仍存在争论。多数人主张，近代化使日本社会遭到西方文明的“污染”，要去除这些“污染”必须回到“纯粹的”日本精神传统当中去；少数人则认为，“近代的超克”绝不是完全肯定近代或完全否定近代，而应在承认近代积极性的基础上对之加以扬弃。⑤ 因为在日本，欧洲文明已非简单的外来文明，它已深深内化为日本自身的一部分。简单地排斥西方文明的做法是无法解决问题的。⑥ 总之，“近代的超克”是沿着“东洋对西洋”的抵抗逻辑来思考问题的，无论是一味批判西方近代，还是以肯定的态度扬弃近代，其目的在于以东西方对抗的姿态，抵抗西方的冲击，树立日本的主体性。

归根结底，以“世界史的立场与日本”和“近代的超克”为代表的“超克论”作为一种意识形态，与国家政治权力密不可分，其现实目的是为日本帝国主义发动对外侵略战争提供理论支撑。英国著名历史学家汤因比曾指出，一种文明在遭到另一种文明挑战时，会采取以武力回敬武力、孤立主义、以文化领域的反击或创立一种高级宗教的方式来回应武力等抵抗模式。⑦ “超克论”可谓是以文化领域的反击来回应西方挑战模式的重要表现。值得注意的是，“超克论”对西方近代的批判是较全面的，他们对西方近代的认识相比当政者只想打败西方国家但不标榜打倒资本主义体制的认识更全面更复杂。⑧ 而恰如子安宣邦所言，“超克论者”将自己作为“世界史”的审判者在批判西方近代原理时，缺乏对“近代国家日本”本身的认识视角。⑨ 更进一步讲，“超克论”缺乏对东亚各国主体性认可的他者认识视角。日本基于武力征服之上的“东西方对抗”的“超克论”的背后，完全依凭的是弱肉

① 高山岩男《哲学是什么》，第 154 页。
② 高坂正显《世界史的立场与日本》，中央公论社 1943 年版，第 205 页。
③ 河上彻太郎、竹内好《近代的超克》，富山房 1979 年版，第 166—168 页。
④ 河上彻太郎、竹内好《近代的超克》，第 175—181 页。
⑤ 河上彻太郎、竹内好《近代的超克》，第 114 页。
⑥ 藤田正胜《座谈会“近代的超克”的思想丧失——围绕近代与近代的超克的对立》，酒井直树等编《“近代的超克”与京都学派：近代性·帝国·普遍性》，以文社 2010 年版，第 83 页。
⑦ 阿诺德·汤因比著，郭小凌等译《历史研究》下卷，上海人民出版社 2014 年，第 798—801 页。
⑧ 广松涉《“近代的超克”论——对昭和思想史的片段想法》，朝日出版社 1980 年版，第 23 页。
⑨ 子安宣邦著，赵京华编译《东亚论——日本现代思想批判》，第 10 页。

?1994-2017 China Academic Journal Electronic Publishing House. All rights reserved. http://www.cnki.net

强食的西方逻辑。所以，‘超克论”在逻辑上无疑是前后矛盾的。

在“超克论”大为盛行的战争时代，不是所有人都对之委身迎合，包括丸山真男在内，许多日本知识人以各种形式对之展开了批判。丸山毕业于东京帝国大学，他留校任教后，一直从事日本政治学、思想史等的教学研究工作。丸山批判“超克论”主要源于以下几点原因。

首先，从家庭环境看，丸山深受作为新闻记者的父亲丸山干治的影响。干治秉持自由主义立场，在日俄战争时，他作为随军记者赴前线采访，因如实报道战争惨状而被遣返回国。干治与著名的反法西斯主义者长谷川如是闲颇有亲交。① 丸山真男本人也深受长谷川如是闲思想的影响，称他为人生中两大恩师之一。②

其次，从学问渊源看，丸山深受马克思主义、自由主义思想的影响。他在高中、大学时代曾醉心于马克思主义，甚至因参加“唯物论研究会”的活动而被捕。③ 也正因马克思主义的机缘，丸山在上大三时读到德国著名社会学家曼海姆的《意识形态与乌托邦》一书，深受书中“思想的社会制约”之思想史研究方法的影响。④ 丸山战后曾感叹，这种研究方法对当时社会上汹涌泛滥的“日本精神论”和“皇道哲学”之流的思想讨论，在某种程度上是一味解毒剂。⑤ 丸山在东大学习工作期间，亲眼看到老师南原繁等人对法西斯主义思想的抵抗，深深认识到自由主义的可贵。丸山曾回忆说 ‘在那个正如精神病理学家 E. 克雷奇默精辟指出的 ‘平常我们诊断他们(疯子) ，非常时期他们诊断我们’ 的狂热的 ‘非常时期’，温暖地包围着我的是东大法学部研究室的自由主义氛围。”⑥在马克思主义和自由主义影响下的丸山，对当时日益明显的极权统治，产生了近乎生理上的厌恶感。⑦

这一时期，丸山已敏锐地认识到“超克论”的本质。他指出，‘超克论”是要打倒以英、美、法等为代表的落后于时代的自由主义诸种意识形态，助力日本、德国、意大利等轴心国站在前列不断向前推进的“世界新秩序”的建设。⑧ “超克论”不仅站在轴心国对抗同盟国的立场上，而且还包含着要求日本国内意识形态齐一化的含义。其具体建立在两种相互关联的对日本的历史与现状的“诊断”之上: (1) ‘明治以后的日本早已充分近代化，现代日本的最大病患，就是过分吸收西欧近代文化和制度而滋生出了毒素。”(2) ‘在被 ‘近代’ 污染以前的日本，古代信仰和以儒学为代表的来自亚洲大陆的 ‘东方精神’ 浑然融合成了美好的传统，其虽历经风雨在文化、社会、政治各个领域中仍被保存下来。现在把我们祖先这种美好的传统从 ‘近代’ 的污染中拯救出来，才是日本对 ‘世界新秩序’ 建设的贡献所在。”⑨丸山认为“超克论者”上述“诊断”是错误的，近代只是“超克论者”趋炎附势的替罪羊而已。⑩ 他认为，为了抵抗“超克论”及作为其支撑的极权主义，有责任感的知识分子必须站在拥护近代一边，把拥护它作为自己的义务。

---

① 《年谱》，《丸山真男集》别卷，岩波书店 1997 年版，第 27 页。
② 丸山真男《长谷川如是闲与父亲和我》，《丸山真男集》第 16 卷，岩波书店 1996 年版，第 127 页。
③ 丸山真男《从师南原先生》，《丸山真男集》第 10 卷，岩波书店 1996 年版，第 178 页。
④ 丸山真男《探索思想史的研究方法》，《丸山真男集》第 10 卷，第 324 页。
⑤ 丸山真男《从师南原先生》，《丸山真男集》第 10 卷，第 180 页。
⑥ 丸山真男《〈日本政治思想史研究〉后记》，《丸山真男集》第 5 卷，岩波书店 1995 年版，第 293 页。
⑦ 丸山真男《〈日本政治思想史研究〉英文版作者序文》，《丸山真男集》第 12 卷，岩波书店 1996 年版，第 89 页。
⑧ 丸山真男《〈日本政治思想史研究〉英文版作者序文》，《丸山真男集》第 12 卷，第 93—94 页。
⑨ 丸山真男《〈日本政治思想史研究〉英文版作者序文》，《丸山真男集》第 12 卷，第 94 页。
⑩ 丸山真男《〈日本政治思想史研究〉英文版作者序文》，《丸山真男集》第 12 卷，第 93—94 页。

?1994-2017 China Academic Journal Electronic Publishing House. All rights reserved. http://www.cnki.net

然而，值得注意的是，丸山所拥护的近代是西方近代的“原点”，而非工业革命以后的西方近代和近代日本。他在为麻生义辉著《近世日本哲学史》一书所写的评论中指出，近代日本引入的西方精神文明实际上只是“物质文明的哲学”，其并不具有从内部塑造日本国民近代精神的力量。“日本刚开始全面接触欧洲文明时恰逢19世纪中叶，黑格尔庞大的哲学体系土崩瓦解，欧洲已失去内在支柱，随之而来的是仅仅关注经验和现实生活的哲学荒芜的时代。自然科学取得了令人瞩目的成绩，产业技术变革也带来了物质生活方式上急速的进步，市民对政治生活的广泛参与，这一系列现象归根结底并没有对人的内心产生多大影响。……这一时期兴起的思潮是实证主义、功利主义、机械唯物主义论、进化论。维新后不久，纷纷涌入日本的恰恰是这一时期的欧洲精神。所以说，近代日本最初从欧洲引入的精神层面的最深刻的东西实际是物质文明的哲学。在我国国内体制正在急速资本主义化时，这种哲学作为开化国民使之适应时代需要的意识形态无疑是恰好合适的。但是，重要的是，在这一过程中，人们不知不觉中学到的仅仅是精于形式与器物的精神，……这些消化过的哲学无论是实证主义、功利主义，还是自然进化论，从其原本的思想性格来看，并不具有从内部制约和改变国民精神的力量。甚至就如福泽谕吉所言，以结果为本位的功利主义思维对日本人从内部培养‘独立自尊’精神是不利的。”①由此可见，在这一点上丸山与“超克论者”的观点并非完全矛盾。也恰因如此，丸山曾言，‘超克论者”的见解“在当时的我看来也包含着合理的东西”②。

丸山对“超克论”的批判主要基于学问以外的目的，因考虑到当时思想检查的严酷形势，被迫采取了导师南原繁教导的迂回方式，即“对涉及时局性学问对象的日本思想史，要加以非时局性的处理”③。丸山将自己对日本当时政治社会状况的担忧都聚集到全身心的历史考察中。④ 他首先从批判“超克论”的时代诊断入手，证明在维新以前的日本前近代，也不像超克论者所美化的那样，与近代无缘的“东方精神”一成不变地持续着。丸山战后曾感叹‘将无论多么坚如磐石的体制自身都包含着导致其崩溃的内在必然性的道理用德川时代——当然是从思想史的角度——来证实，夸张点说，在当时的环境中，这件事本身就是灵魂的救星。”⑤当然，丸山也意识到这样做有超出历史学家最低所需要的“禁欲”之嫌，⑥但对于这一在“危机意识”与“历史意识”的拮抗中迫不得已的选择，丸山甘愿为之接受非难。⑦

丸山认为，‘近代”的核心是“近代精神”，即区别“存在”与“价值”，以抽象逻辑把握客体的近代主体性思维。⑧ 而“公”与“私”的分离、‘存在”与“价值”或“自然”与“人为”的分离是近代主体性思维形成的关键。基于此种近代认识，丸山高度评价徂徕学在日本思想史上的意义。

丸山在1940年写的《近世儒教发展中徂徕学的特质及其同国学的关系》一文中指出，徂徕学与

① 丸山真男《读麻生义辉〈近世日本哲学史〉》，《丸山真男集》第2卷，岩波书店1996年版，第190—194页。
② 丸山真男《〈日本政治思想史研究〉英文版作者序文》，《丸山真男集》第12卷，第93页。
③ 丸山真男《〈日本政治思想史研究〉后记》，《丸山真男集》第5卷，第293页。
④ 丸山真男《〈日本政治思想史研究〉后记》，《丸山真男集》第5卷，第292页。
⑤ 丸山真男《〈日本政治思想史研究〉后记》，《丸山真男集》第5卷，第290页。
⑥ 丸山在1943年为清原贞雄《〈日本思想史 近世国民的精神生活〉》一书所写的评论中指出“历史、特别是思想史，不可避免地会参入史家自身的价值体系，正因如此更要求思想史家必须严格地‘禁欲’。既然要叙述历史，就不能隐蔽乃至歪曲实际上并非如此的地方。日本思想史特别容易陷入诱惑。那样对待历史的态度，看似忠于自己的国家，实际是对自己国家走到现今的发展史缺乏虔诚敬意，在这一点上反而是对国史的冒渎。”
⑦ 丸山真男《〈日本政治思想史研究〉后记》，《丸山真男集》第5卷，第292页。
⑧ 丸山真男《政治学中的国家概念》，《丸山真男集》第10卷，第7页。

?1994-2017 China Academic Journal Electronic Publishing House. All rights reserved. http://www.cnki.net

诸如古学派等其他儒学流派相比，有着“质的飞跃”①。它打破朱子学的“天人合一”观，将“公”与“私”截然区分开。原本朱子学中的“道”被定义为“治国平天下”的政治意涵，“私”被从“天人合一”的连续性结构中解放出来。② 在 1941 年写的《近世日本政治思想中的“自然”与“人为”》一文中，丸山进一步分析指出，徂徕学打破朱子学“社会政治秩序是先在的天地自然之所与”的思维模式，确立了“社会政治秩序是主体性的人为创造”的认识。但是，要排除一切非人格理念的优位，将人作为秩序的创造主体，将自由的人格以及人的现实存在本身作为终极根据，就又不可避免地造成最初人格的绝对化。徂徕由此认为社会秩序是由“圣人”这一绝对化的人格实在创造出来的。③ 在现实中，这个圣人就是德川将军。

与前两篇论文不同，丸山在 1944 年 7 月应召入伍前写就的《“前期”国民主义的形成》一文基于国民主义的视角将批判的矛头直指幕藩体制。丸山指出近代意义上的“国民”具有两个指标：(1) 属于一个国家共同体。(2) 相互之间具有对同属一个国家的一体感。这种国民意识既包含基于语言、宗教、风俗、习惯等共通的文化传统之上的文化意识，也包含政治意识。如果把以这种国民意识为背景，主张国民统一和国家独立的思想称为“国民主义”(Nationalism; Principle of Nationality) 的话，那么只有它才是近代国家作为近代国家得以存立的“精神动力”。丸山认为，作为政治范畴的“国民”以及主张国家独立的国民主义都是历史发展到一定阶段的产物。它们不是自然而然地生长出来的，一个国家的政治秩序有时会阻止作为政治范畴的国民的产生，使大多数国民过着没有“人格”的生活。④ 幕藩体制恰恰就是这种国家秩序。丸山认为，虽然在幕末时，日本受到来自欧美的“刺激”而出现了诸如“万机决于公论”的思想，但是一旦涉及谁才是国家独立责任的承担者这一核心问题时，封建支配层以外的国民大众仍旧会被排除在权力之外。⑤ 那如何才能使日本国民成为肩负国家独立之重担的能动主体呢？这不仅是明治思想家，也是丸山本人着力要解决的切实课题。

战后初期，丸山也意识到自己战争期间的近代观中，存在着“把从内部促使封建意识形态解体的思想契机直接看作是近代意识之表征”的机械性认识的问题，⑥也存在着对“超克论”及其背后的日本法西斯体制批判得不够鲜明、不够彻底的问题。但是，在日本法西斯对内施行高压统治，坚持反战反法西斯统治的知识分子纷纷转向的情况下，丸山仍能坚守立场，将批判的矛头直指为大东亚战争摇旗呐喊的“超克论”，也是非常难能可贵的。

丸山这一时期的近代观在战后受到了批判。子安宣邦就在《“近代”主义的错误与陷阱》一文中指出，丸山的近代观中“存在着一个围绕‘近代’而展开的抗争性话语图式”。丸山把“超克”近代的言行当作法西斯主义，“超克论”要超越近代，而他则针锋相对地拥护近代。子安宣邦认为在丸山抵抗的话语中，“超克论”所要克服的那个“近代”并没有得到追究，而他拥护的“近代”概念却被创造出来。⑦ 这种观点有一定合理性，但其中有两个问题值得商榷。

第一个问题，这一时期丸山是不是把“超克论”者的言行视为“法西斯主义”？要弄清这个问题

① 丸山真男《近世儒教发展中徂徕学的特质及其与国学的关联》，《丸山真男集》第 1 卷，岩波书店 1996 年版，第 189 页。
② 丸山真男《近世儒教发展中徂徕学的特质及其与国学的关联》，《丸山真男集》第 1 卷，第 229 页。
③ 丸山真男《近世日本政治思想中的“自然”与“人为”》，《丸山真男集》第 2 卷，第 47—48 页。
④ 丸山真男《早期“国民主义”的形成》，《丸山真男集》第 2 卷，第 227—229 页。
⑤ 丸山真男《早期“国民主义”的形成》，《丸山真男集》第 2 卷，第 266 页。
⑥ 丸山真男《〈日本政治思想史研究〉后记》，《丸山真男集》第 5 卷，第 290 页。
⑦ 子安宣邦著，赵京华编译《东亚论——日本现代思想批判》，第 223 页。

?1994-2017 China Academic Journal Electronic Publishing House. All rights reserved. http://www.cnki.net

仅仅关注《日本政治思想史研究》是不够的，还要结合《读麻生义辉的〈近世日本哲学史〉》《政治学中的国家概念》《清原贞雄〈日本思想史 近世国民的精神生活〉上》等丸山这一时期的其他作品来综合判断才行。通过阅读这些作品我们发现，诚然如子安宣邦所言，在丸山的近代观中存在着对抗性的话语图式，他企图通过支持“超克论”批判的“近代”，以迂回的方式来抵抗“超克论”背后赖以支撑的极权主义。但是，这并不意味着这一时期丸山把“超克论”的言行都当作法西斯主义。丸山在《〈日本政治思想史研究〉英文版作者序文》中就明言“超克论者”的见解“在当时的我看来也包含着合理的东西。”①而这种合理性的东西就是对近代的认识。这一时期丸山对源自西方世界的“近代”并非无批判地全盘接受。他在为麻生义辉著《近世日本哲学史》写的书评中就明确指出，19 世纪中叶以后仅仅关注经验和现实生活的西方近代是哲学荒芜的时代。日本应学习的近代不是物质化的近代，而应是西方近代的原点，要学习文艺复兴时代的近代精神。

第二个问题，丸山是否用自己构建起的“近代”概念来取代“超克论”者所要克服的那个“近代”，而使“超克论者”口中的“近代”完全未得到追究？表面看起来确如子安宣邦所言，丸山在《日本政治思想史研究》中十分强调近代主体性思维的意义，而对西方近代以及日本的近代化问题没有太多述及。但是，这并不能直接推导出丸山对“超克论”者批判的“近代”没有充分“追究”。实际上，这一时期丸山对“近代”的批判似乎比“超克论”者更加彻底。“超克论”批判的“近代”，既包括西方近代，也包括日本近代化，但是他们的批判在日本模仿西方近代模式走上对外扩张的帝国主义道路问题上却戛然而止。这种批判链条的断裂恰恰暴露出了“超克论”的内在逻辑矛盾与“超克论”者甘愿为日本帝国主义提供注脚的心理动机。与之相对，丸山对法西斯主义持批判态度，也正是基于对法西斯主义、纳粹主义国家观的批判。② 他于 1936 年写了《政治学中的国家概念》一文，他在该文中指出，法西斯主义国家观是从西方自由主义国家观演变来的极权主义国家观。③ 1943 年，丸山应时任《三田新闻》编辑的中学同学林基的请求，写了《福泽所谓的秩序与人》一文，批判当时社会上铺天盖地宣扬福泽的国权论和大陆进军论的论调。他在文中指出，日本要作为近代国家获得正常发展，就要对唤醒那些对政治秩序被动服从的国民大众，使他们自觉自身作为国家成员的主体能动性，④由此才可遏制极权的日本法西斯体制。

二

1951 年，日本与美英等国单独媾和签订了《旧金山媾和条约》，使日本国家主权得到恢复。但是，在一些日本知识分子看来，日本同时与美国签署的《日美安全保障条约》意味着日本将长期处于美国监管的“次殖民地状态”中。⑤ 在这一背景下，因战后民主化改革一时归于沉寂的“超克论”再度兴起。

---

① 丸山真男《〈日本政治思想史研究〉英文版作者序文》，《丸山真男集》第 12 卷，第 93 页。
② 丸山真男《从师南原先生》，《丸山真男集》第 10 卷，第 175—176 页。
③ 丸山真男《政治学中的国家概念》，《丸山真男集》第 10 卷，第 26—31 页。
④ 丸山真男《福泽之中的秩序与人》，《丸山真男集》第 2 卷，第 220—222 页。
⑤ 赵京华《世界秩序的重组与东亚现代性问题——以二战前后日本“近代的超克”论为例》，钱永祥编《普遍与特殊的辩证：政治思想的探掘》，台湾“中央研究院”人文社会科学研究中心 2013 年版，第 100—101 页。

?1994-2017 China Academic Journal Electronic Publishing House. All rights reserved. http://www.cnki.net

1952 年 1 月，同样由《文学界》牵头组织了一次讨论会，战中“超克论”的代表人物龟井胜一郎、中村光夫、河上彻太郎等人也参加了这次会议。会议的主题就如会后刊于《文学界》特辑“现代日本的知识命运”的编者按中所言：“和谈条约之成立，虽给予了独立的名义，然众所周知日本所处之地位极不安定。战争之危机依然未去，日本正立于重大的歧路之上。于国际国内两方面问题重重，而文学家对此有何见解与信念？不仅为了讨论现实状况，还为了追究明治以来日本人所备尝之种种悲剧，或认知上的混乱，即所谓‘近代日本’之实体，并为预知与省思未来相互探讨。”①由此可见，这次会议的主题依旧是批判“近代”。“近代”被视为造成明治以来日本人备尝种种悲剧，认知上产生混乱的“罪魁祸首”。但是，这一暗含着欲为战中“超克论”平反的思潮在“左翼”势力蓬勃发展的 20 世纪 50 年代并没有产生多大影响。直到 20 世纪 60 年代初伴随左翼运动在安保斗争中的失败，重新评价“超克论”的思潮再度兴起，其代表人物是竹内好。

竹内认为，应该将思想维度的“超克论”从历史维度的“超克论”中分离出来，高度评价“超克论”的思想意义。竹内坦陈将思想与历史剥离开的工作是异常困难的，但是“如果不承认思想层面具有与体制有别的相对独立性，不甘愿直面困难将作为实施的思想分离出来，那么就无法从被尘封的思想中提取能量”②。因此，“在可能的范围内，批判地吸收遗产，作为思想的处理方法是正确的”③。

竹内并不讳言应该对战中“超克论”曾助力战争的历史进行反省，但他同时又极力用“双重结构论”为大东亚战争辩护。他认为大东亚战争具有两重性，日本“一方面对东亚要求统领权，另一方面通过驱逐欧美而称霸世界，两者既是一种互补关系，同时又是一种相互矛盾的关系”④。这种战争的两重性由来于日本近代史的特质。日本对侵略战争负有责任，但是就帝国主义战争而言，这个责任不应该由日本单方面承担。⑤

竹内基于“近代—传统”“西方—东方”的二元对立图式，来认识“超克论”的思想意义。他期望借用“超克论”来唤醒战后日本人的抵抗意识，至少在精神层面达到摆脱日本战后对美从属依赖的目的。竹内指出：“日本在迈向近代的转折点上，曾面对欧洲产生过绝对的劣等意识。从那时起便开始拼命地追赶欧洲。它认定自己只有变成欧洲、更漂亮地变成欧洲才是脱离劣等意识的出路。就是说，试图通过变成奴才的主人而脱离奴才状态。所有解放的幻想都是在这个运动的方向上产生的。”但是，竹内认为在这场解放运动中，日本并未形成自己仍是西方“奴才”的自觉，而“安居于自己并非奴才的幻想之中”。这种主体性的缺失，是主体并不具备自我造成的，而其归根结底是因为主体放弃了自我成为自我的可能，即放弃了抵抗造成的。⑥ 正因如此，竹内反对直接从欧美移植近代精神。⑦他主张日本人自我意识的形成需要建立在日本传统上，要从起始点上培养日本人的自我意识。

由此可见，战后“超克论”虽然不是战中“超克论”的简单复活，但是两者在逻辑上具有同构性，即以“欧洲—亚洲”“近代—传统”的二元对立图式，通过对西欧的抵抗来培养日本人的自我主体性。

---

① 竹内好著，李冬木等译《近代的超克》，生活·读书·新知三联书店2005 年版，第 296 页。
② 竹内好著，李冬木等译《近代的超克》，第 301—302 页。
③ 竹内好著，李冬木等译《近代的超克》，第 313 页。
④ 竹内好著，李冬木等译《近代的超克》，第 324 页。
⑤ 竹内好《有关战争责任》，《竹内好全集》第 8 卷，筑摩书房 1980 年版，第 216 页。
⑥ 竹内好著，李冬木等译《近代的超克》，第 208 页。
⑦ 竹内好著，李冬木等译《近代的超克》，第 192 页。

?1994-2017 China Academic Journal Electronic Publishing House. All rights reserved. http://www.cnki.net

丸山真男与竹内好是同道益友，[①]两人的近代观有诸多相似处。竹内认为，“近代”的核心是主体人格的产生，“所谓近代，乃是欧洲在从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”[②]。丸山也具有相近的认识，他认为近代主体性思维、主体人格是“近代精神”的核心，精神上的“近代”远比物质上的“近代”更为重要。丸山与竹内对近代日本均持批判态度，就如伊藤虎丸所言，“竹内好批判日本近代缺乏‘精神’，缺乏‘反抗’，缺乏‘发展’，从根本上说，是和丸山真男在《日本的思想》中所指出的‘缺乏思想的坐标轴’，即思想并没在交锋和积淀的基础上被历史性地构筑起来的‘传统’（即思想的‘杂居’性）是完全重合的”[③]。

尽管丸山与竹内都致力于树立日本人近代主体人格，但值得注意的是，他们诉诸的实现方式完全不同。竹内主张分割历史与思想，积极评价“超克论”的当代意义，通过以日本传统抵抗近代，促进日本人主体人格的形成。丸山不同意走这条道路。他在《围绕竹内好的谈话》中直言不讳地指出，竹内“在《近代的超克》中把思想只是作为思想来看”，但若不能把思想放在历史中，“就不能做到对思想的批判”[④]。丸山认为从主体性思维而言，日本别说“超克”近代，近代甚至尚未真正形成。但是同时，丸山也反对“近代”与日本毫无关联的“无缘论”的观点。他认为完全看不到日本历史上近代思维的自发成长，容易使日本国民对传统思想的力量丧失信心，这也是危险的。[⑤] 也就是说，在丸山看来，对日本而言，既不应简单地言说“超克”近代，也不能机械地认为近代化就等同于西方化，而完全看不到在日本历史上存在着近代思想自发成长的事实。

竹内主张重建日本传统，丸山却着力批判阻碍日本人主体性思维形成的思想传统和社会结构。丸山在《日本的思想》一文中指出“我们在探讨思想至今的状态、批判样式或其理解方法时，如果其中存在妨碍思想的积累和形成构造的各种契机，就应对这些契机逐一地不断追寻其问题所在，虽未必能追寻到究极的原因，至少也能从现在我们所处的地点出发，开拓出一条前进的道路。”通过批判阻碍主体性思维形成的思想传统，为主体性思维的形成开辟道路，这是丸山的思维逻辑。如果说丸山在战中发表的《“前期”国民主义的形成》一文只是开启了批判社会结构之开端的话，丸山在战后对日本社会病理结构的批判则更加深入、犀利。因为在丸山看来，战后日本人获得的“自由”是“他者赋予的自由”，作为自由之本质的主体性仍颇为欠缺。[⑥]

丸山认为，近代天皇制以及与之相关联的“思想的无构造传统”“抑压转嫁平衡”病理和现实主义性格是阻碍日本人主体性思维形成的主要“病根”。丸山在战后不久发表的《超国家主义的逻辑和心理》一文中指出，近代日本国家的政治秩序“是以作为绝对价值体的天皇为中心的、连锁式的自上而下的秩序。万民在相距中心的各种各样的距离上翼赞天皇，距离越远价值就越小。[⑦] 这种天皇制政治传统在排除异端方面发挥了强大作用，但“它对于人格性主体——无论是自由认识主体上的意义、伦理责任主

① 丸山真男《读竹内日记》，《丸山真男集》第12卷，第37页。
② 竹内好著，李冬木等译《近代的超克》，第183页。
③ 伊藤虎丸著，李冬木译《鲁迅与终末论——近代现实主义的成立》，生活·读书·新知三联书店2008年版，第227页。
④ 丸山真男《围绕竹内好的谈话》，《丸山真男集》第9卷，岩波书店1996年版，第339页。
⑤ 丸山真男《近代的思维》，《丸山真男集》第3卷，岩波书店1995年版，第4页。
⑥ 田中久文《重读丸山真男》，讲谈社2009年版，第57页。
⑦ 丸山真男《现代政治的思想与行动》，未来社1983年版，第23页。

?1994-2017 China Academic Journal Electronic Publishing House. All rights reserved. http://www.cnki.net

体的意义，或是秩序形成的主体意义——的确立，从一开始就包含着成为决定性桎梏的命运”①。

在丸山看来，日本社会结构中的“抑压转嫁平衡”原理是阻碍日本人主体人格形成的社会病理。丸山通过研究发现，在以天皇为权力中心的天皇制政治权力结构下，存在着一种居上位者按顺序向下位者恣意行使暴力，‘通过抑压的转嫁来保持精神平衡”的集团病理。丸山认为它是近代日本从封建社会继承下来的最大‘遗产’之一”②。日本人缺乏主体性思维既是造成这种集团心理产生的原因，也是这一集团心理产生的结果。

在思想传统方面，丸山认为，日本人缺乏核心性的思想坐标轴。按一定时间顺序引进的各种外来思想，在日本人精神世界里是无时间顺序地并存的，历史顺序性消失不见，甚至从原理上相互矛盾的思想也和平地并存着。当然，丸山也承认在日本历史上并非没有传统思想对外来思想的反抗，但他认为这种反抗只是一种非原理立场的意识形态上的批判而已。而正是这种非原理立场的意识形态上的批判，否定了现实与规范之间紧张关系本身的意义，由此产生出了两种倾向，即对与生俱来的感性的尊重和对既成统治体制的被动追随。③

丸山还指出，日本人现实主义思维方式也不利于主体人格的养成。他认为日本人现实主义思维方式有三大特征。第一，强调现实的被赋予性。一般而言，现实既有被赋予性，也有被塑造性。但是，日本人通常重视前者而忽视后者。而仅从赋予性和过去式的角度来理解现实，就很容易形成“现实总是毫无办法改变的过去”的思维定式。丸山认为，正是这种思维方式扼杀了日本人的自由想象力和行动，使抵抗法西斯主义的力量从内部土崩瓦解。④ 第二，现实观的单向度性。社会现实通常是由极其复杂而矛盾的各种动向构成的立体画面，而日本人在叫喊着“直面现实”时，通常头脑里已经有了希望某个方面出现，不希望其他方面出现的价值判断。丸山认为无论是第二次世界大战中的日本媒体报道，还是战后围绕媾和问题、再军备问题的报道，都不是现实论和非现实论之争，而只是围绕要做哪种选择的争论。⑤ 第三，支配者所选择的方向往往被视为英明的“现实”，而反对派选择的方向往往被贴上“观念论”的“非现实”标签，其中隐含着日本人根深蒂固的事大主义和权威主义性格。丸山主张日本人应向这种现实主义思维方式发起正面挑战，拒绝屈从“既成事实”。他认为即使这种“拒绝”可能只是些微不足道的行为，也是有价值的，它能逐渐提高人们自主选择的能力。⑥

那么，到底该如何来培养日本人主体人格呢？丸山认为，应建构自由多元的市民社会，以为主体人格的养成创造环境。丸山在《福泽谕吉其人与思想》一文中指出，只有从“权力偏重”的社会发展到多元的自由并存的社会，民主主义才会免于向“极权主义”倾斜，人的“独立精神”才能从一味盲信的“惑溺”传统中摆脱出来。⑦ 丸山借用结核菌素阴性反应形象地说明这个道理，‘结核菌素阴性反应的状态既不能证明现在状态是健康的，也不能保证将来是健康的。相反，在某种情况下还可能提高感染的危险性。尽管如此仍一味地礼赞‘无菌’的阴性状态，会阻碍通过将身体暴露在病菌中，不

① 丸山真男著，区建英、刘岳兵译《日本的思想》，生活·读书·新知三联书店 2009 年版，第 64 页。
② 丸山真男《超国家主义的逻辑与心理》，《丸山真男集》第 3 卷，第 32—33 页。
③ 丸山真男著，区建英、刘岳兵译《日本的思想》，第 20—21 页。
④ 丸山真男《军国支配者的精神形态》，《丸山真男集》第 4 卷，岩波书店 1995 年版，第 117 页。
⑤ 丸山真男《“现实”主义的陷阱》，《丸山真男集》第 5 卷，第 197 页。
⑥ 丸山真男《“现实”主义的陷阱》，《丸山真男集》第 5 卷，第 200 页。
⑦ 丸山真男《福泽谕吉其人与思想》，《丸山真男集》第 15 卷，岩波书店 1996 年版，第 291 页。

?1994-2017 China Academic Journal Electronic Publishing House. All rights reserved. http://www.cnki.net

断提高自身的抵抗力和免疫力的努力”①。当然,丸山也注意到了伴随日本经济高速增长,从“农村型社会”向“都市型社会”转变过程中,“大众规模的自主人格”并未出现,②相反却产生了因转型不适而对现实生活怀有恐惧不安、对公共生活漠不关心的大众。他由此感叹民主主义革命是没有止歇的。

他还认为,与异文化接触有利于增强人的自主选择能力,而主体性归根结底“是自我从面对的多元价值中自主选择的能力。一般而言,面对的异质性价值越多,就越容易磨炼出选择能力。……主体性的程度与主体适应环境来选择自我发展方向的方法本身息息相关”③。具体而言,人通过与异质文化圈的频繁接触,既可促使人自觉地意识到自己具有有别同一集团内部之“他者”的“自我”个性,也能增进人对更广义的、抽象的社会的归属感。④ 也正因如此,丸山主张切断“外在”普遍主义与“内在”本土主义的恶性循环,从“日本之中有世界,世界之中有日本”的意义上来理解“开国”的思想史意义。⑤

在他看来,日本文化在与外来文化交流接触中存在着底层与上层明显区分的二重结构,底层部分具有很强的同质性和连续性,上层部分则很容易受到外来文化的刺激而产生时代性的变化。丸山将日本文化的底层部分称为日本文化的“原型”(prototype) ,认为它是阻碍日本人主体人格形成的重要障碍。所谓日本文化的“原型”主要指日本社会的结合样式及政治行动样式的原初形态,以及神话、古代传说中所表现出的思维方式和价值观。⑥ 后来,丸山意识到“原型”一词带有浓厚的宿命论色彩后,又先后用地层学上的“古层”和音乐学上的“执拗低音”取而代之。丸山认为日本文化的本质就是“执拗低音”的文化,“执拗低音”能改变儒教、佛教、西方思想等外来文化,使其成为日本式的思想。⑦ 丸山认为这种囿于传统文化的强韧的“执拗低音”在近代成了阻碍日本人近代主体性思维进一步成长的障碍,其具体表现就是“近代的超克”。他在《日本的思想》一文中就谈到,在近代,当对村落共同体的乡愁被巨大都市的杂然无章进一步刺激后,就形成了隐藏在各种旋律中的“‘近代超克’的执拗低音”⑧。那么,如何才能突破“执拗低音”的限制进一步培育日本人的主体人格呢? 丸山提出了一条对传统进行再解释、再创造的具体路径,其包含以下几层含义。

第一,对不言自明的“常理”进行重新认识和反省,以促使日本人从定式思维中解脱出来。丸山认为“学习思想史的一个意义就是重新认识我们以前未曾反省就作为前提的观念和在刻意宣扬的作为意识形态的‘主义’底层所潜藏着的、我们自身尚未意识到的为意识形态所制约的思考方式,以此将我们自身从这些思考方式中解脱出来。”⑨

第二,积极与异质思想对话,以培养日本人的主体意识。丸山认为“只有了解与自己完全不同的思考方式和世界观,才能做到对现代的真正研究——我们才能真正对现代发挥主体作用。如若不然,就容易产生如下结果: 自我受一个个现代情景下的共通观念所制约,使我们错误地认为它们就是我们自己的思想。所谓主体意识(independent minded) 并不像嘴上说的那么简单,在报纸、收音机、电

① 丸山真男《个人析出的各种模式》,《丸山真男集》第 9 卷,第 417 页。
② 丸山真男《〈现代政治的思想与行动第一部〉追记及补注》,《丸山真男集》第 6 卷,岩波书店 1995 年版,第 272 页。
③ 丸山真男《丸山真男讲义录》第 6 卷,东京大学出版会 2000 年版,第 19 页。
④ 丸山真男《开国》,《丸山真男集》第 8 卷,岩波书店 1996 年版,第 66 页。
⑤ 丸山真男《欠缺普遍意识的日本思想》,《丸山真男集》第 8 卷,第 56 页。
⑥ 丸山真男《丸山真男讲义录》第 4 卷,东京大学出版会 1998 年版,第 41 页。
⑦ 丸山真男《原型·古层·执拗低音——关于日本思想史方法论的我的历程》,《丸山真男集》第 12 卷,第 153 页。
⑧ 丸山真男《日本的思想》,《丸山真男集》第 7 卷,岩波书店 1996 年版,第 232 页。
⑨ 丸山真男《丸山真男讲义录》第 6 卷,第 250 页。

?1994-2017 China Academic Journal Electronic Publishing House. All rights reserved. http://www.cnki.net

视以及其他传递外界信息的通信方式急剧扩大的现代社会，尤甚如此。”①

第三，重读古典，以古观今，以提高日本人认识现代社会的眼界。丸山认为：“阅读古典，从古典中学习的意义——至少有一个意义，那就是将自己与现代隔离开来。所谓‘隔离’是主体自身的积极作为，而不是‘逃避’。毋宁说，正相反。我们通过有意识地将自己从所生活的现代氛围中隔离开来，才能够真正养成‘有距离地’观察现代之整体状况的眼界。”②

总之，在日本战后宪法颁布、《旧金山条约》签订后、无论是丸山还是竹内都发现日本仍未实现真正的独立。两人都企图通过塑造日本人主体人格，以为实现日本真正独立提供精神上的动力。丸山曾明言：“只有一身独立，才能一国独立。我确信竹内好与我抱有同样的想法。竹内好与我工作的领域不同，思想方法也有很大不同，一句话很难说清楚，但是归根结底最不同的是有关民族主义的问题，而就算这个问题我们两人实际上追求的也是一个硬币的两个不同方面。”③恰如丸山所言，在塑造日本人主体人格的问题上，两人选择了完全不同的道路。竹内主张通过抵抗西方，从不断失败的自觉中塑造日本人的主体意识。而丸山主张回归到近代的“初始点”上，④基于“近代”的本质来塑造日本人的主体意识。丸山批判竹内的“西方—东方”、“内—外”的认识图式，主张与异文化接触，来培养日本人的自主选择能力。竹内主张重建日本传统，而丸山着力批判传统的社会病理。当然，丸山也支持重读古典，但这并非出于抵抗西方的目的，而是为给现代日本人提供一个将自己与现实社会隔离开的空间，以古观今来提高他们认识现代社会的眼界。相比战中时期，丸山战后的近代观更加深刻。战中，丸山关注的是幕藩体制对近代主体人格的制约，而战后他进一步将批判的矛头指向近代天皇制以及基于其上的思想传统、思维习惯与社会结构病理。不仅如此，战后丸山突破思想史研究的单向度性，将关注横向对比的文化接触论引入研究中，为解决塑造日本人主体人格的课题找到了新契机。

三

丸山真男是日本战后思想的象征性存在。⑤东京大学渡边浩认为，丸山真男的思想是战后思想的坐标，“第二次世界大战以后对于日本思想史的所有研究都是在丸山的影响下展开的。……即使是反对他的人，也全都受到他的影响”，研究者们都是根据与丸山先生的关系来自我定位的。⑥也正因如此，丸山的近代观、“超克论”批判，成为战后日本学界研究甚至批判的对象。其中有代表性的是批判他以“西欧近代”为模板，以“欠缺的逻辑”来评判“落后的日本”，称其为“近代主义”者。当然，丸山自己也曾高调宣称他是“近代主义者”。目的是与社会上兴起的批判近代的“超克论”相对抗，促使人们应回到近代的“初始点”上把握“近代”的本质，在思想上重新认识“近代”。他坦言：“从这个意义上我被称为‘近代主义者’，毋宁是光荣的。”⑦

然而，通过对丸山发表的诸多著述的分析我们发现，丸山的近代观是较为客观和辩证的，用“近

① 丸山真男《丸山真男讲义录》第 6 卷，第 250 页。
② 丸山真男《怎样从古典中学习》，《丸山真男集》第 11 卷，岩波书店 1996 年版，第 20 页。
③ 丸山真男《我与竹内好的交往》，《丸山真男集》第 10 卷，第 359—360 页。
④ 丸山真男《复初之说》，《丸山真男集》第 8 卷，第 351 页。
⑤ 小林一喜《战后精神中的近代与超近代——从田中角荣看“现地”民主主义的形成及其轨迹》，文艺社 2000 年版，第 61 页。
⑥ 渡边浩《渡边浩谈日本思想史研究》，《东方早报》2010 年 2 月 21 日。
⑦ 丸山真男《5. 19 与知识人的“轨迹”》，《丸山真男集》第 16 卷，第 33 页。

?1994-2017 China Academic Journal Electronic Publishing House. All rights reserved. http://www.cnki.net

代主义”一词来概括它并不全面。丸山认为“近代”不是高度成熟的资本主义模式,而是近代社会产生出来的毫无完美可言的初始点。① 正是在这个意义上,丸山认为西欧近代原理不应被绝对化。他通过对福泽谕吉的研究指出:“福泽一方面倾尽全力使造成民心惑溺的最大责任者——儒教诸种价值相对化,另一方面又极力避免将欧洲原理绝对化。从他的思想中可以发现这种‘自由的辩证法’。无论什么样的思想,什么样的世界观,不管其内容是进步的还是反动的,如果无视自由的辩证法,用自己的意识形态来实现统一的支配,其在福泽看来就是人类进步的敌人。”②丸山认为,对于日本而言,“一方面要提倡在社会的所有方面克服封建制和实现近代化,与此同时,另一方面对‘近代’(市民社会)本身的扬弃正在成为世界性的课题时,我们也要将其作为自己的课题”③。相比外在的近代化,丸山更加关注“近代”的核心问题。在他看来“近代”的核心是近代精神,而近代精神应追溯到西方文艺复兴时期。倡导自由、理性、怀疑精神、辩证思维的黑格尔哲学④以及建立在多元价值中自主选择能力之上的主体人格是理解近代精神的关键。⑤ 正因如此,丸山批判日本近代化不得要领。维新不久日本所接受的实证主义、功利主义、机械唯物主义论、进化论只不过是“物质文明的哲学”,日本本质上从未与真正意义上的欧洲精神有过对话。⑥ 丸山认为近代化是可以多种多样的,“可以有不同的近代化模式,日本的近代化与中国的近代化不同,也没有必要相同。日本的近代化与欧洲的近代化也是不同的”⑦。丸山批判日本近代化,不是要否定近代,也不是否定已经实现了近代化的方面,而是“要否定近代日本,否定一方面背负着封建的东西,一面又实施着眼花缭乱之近代化的日本”⑧。

丸山本人也认为这个“近代主义者”的称谓,存在着对自己近代观的误读。他在为《日本的思想》写的后记中写道未料受此误解,“说我是专门揭露缺点和病理的,或说我把西欧的‘近代’理想化了,并以与西欧对比的差距来评判日本的思想传统,诸如此类。对其作现象论式的回答,只能是让他们看看我同样在战后不久发表的论文《陆羯南》和《明治国家的思想》”⑨。丸山的这两篇论文充分体现了他对日本近代化的客观态度。在《明治国家的思想》一文中,丸山通过对明治时期日本近代化过程的考察指出,虽然明治日本作为近代国家在发展过程中存在着变质和堕落的问题,但与其后的时代相比,明治时代整体上却包含着某种本质上健康进步的精神。⑩ 在《陆羯南》一文中,丸山则明确承认陆羯南的日本主义思想对日本近代化的积极意义。他指出,日本主义思想及运动就如同凶恶的罪犯也有过天真无邪的健康的少年时代一样,明治时期陆羯南所提出的日本主义,与同法西斯专制紧密结合在一起的日本主义相比,包含着健康进步的精神,发挥过积极的社会作用。⑪

总之,丸山的近代观是较辩证的,他既褒扬文艺复兴时代的西方近代精神,又批判自 19 世纪中叶以来西方近代的“变质”。他既主张日本应走近代化之路,又批判日本近代化没有抓住近代精神的

① 丸山真男《5. 19 与知识人的“轨迹”》,《丸山真男集》第 16 卷,第 33 页。
② 丸山真男《福泽谕吉的哲学》,《丸山真男集》第 3 卷,第 186 页。
③ 丸山真男《丸山真男讲义录》第 1 卷,东京大学出版会 1998 年版,第 16 页。
④ 丸山真男《读麻生义辉的〈近世日本哲学史〉》,《丸山真男集》第 2 卷,第 190—194 页。
⑤ 丸山真男《丸山真男讲义录》第 6 卷,第 19 页。
⑥ 丸山真男《读麻生义辉的〈近世日本哲学史〉》,《丸山真男集》第 2 卷,第 194 页。
⑦ 丸山真男《欠缺普遍意识的日本思想》,《丸山真男集》第 16 卷,第 54 页。
⑧ 丸山真男《点的轨迹——〈冲绳〉观剧所感》,《丸山真男集》第 9 卷,第 137 页。
⑨ 丸山真男《〈日本的思想〉后记》,《丸山真男集》第 9 卷,第 112—114 页。
⑩ 丸山真男《明治国家的思想》,《丸山真男集》第 4 卷,第 94—96 页。
⑪ 丸山真男《陆羯南——人与思想》,《丸山真男集》第 3 卷,第 93 页。

?1994-2017 China Academic Journal Electronic Publishing House. All rights reserved. http://www.cnki.net

精髓，批判日本社会中阻碍近代主体人格形成的结构性病理。从这个意义上讲，丸山并不是以“西欧近代”为模板来评判“落后的日本”的“近代主义者”。当然，丸山前期和后期的近代观发生了巨大变化。围绕着丸山前后期思想的转变是量变还是质变的问题，学界仍存在争论。许多学者将这种变化称为“转向”，即丸山从面向西方的“近代主义”者，转变成了面向本土的“日本主义”者。转变前的丸山主张单线的历史发展阶段论，而转变后的丸山强调日本自身的历史特殊性。有学者则认为丸山前后期的思想本质上并没有转向。东京大学的黑柱真就认为丸山思想上的变化并不是一种转向，后期的思想不过是原本暗伏于《日本政治思想史研究》中的潜形存在变得表面化了而已。“丸山的思索是一贯的，即在与西方、近代的对比过程中，始终如一地带着日本的感觉。‘古层’论便正是存在于这一思索延长线上的命题。”①实际上，丸山的“古层”论归根结底也是为了解决如何培养日本人近代主体人格的问题。就如丸山自己所说，受黑格尔思维方式的影响，他认为只有将自己作为对象来认识，才能将自己身上的无意识的东西提升到有意识的水平。就日本思想史研究而言，只有完全弄清楚日本过去思考方式的“构造”，才能控制那种思维方式，找到突破“执拗低音”的契机。②

与之相关联，丸山对“超克论”的批判也是一贯的。所不同的是，前期的“超克论”批判主要通过揭示日本近世思想中已经孕育出了近代主体性的萌芽，来揭露战中“超克论者”所主张的回归前近代，创造新世界秩序的欺瞒性。后期的“超克论”批判则着力批判“超克论”者以传统抵抗西方的思维模式。丸山认为日本的传统与近代并不是矛盾关系，而是互补关系。“日本的近代，是在部落共同体的基础之上取得了令人瞩目的发展。……如果把一方作为抵抗另一方的据点来否定近代日本，恰恰就如寄希望于所与的一方来否定另一方面的所与一样。我批判亚洲非洲主义的原因也是因为如此。”③丸山进而批判阻碍日本人近代主体意识形成的诸如近代天皇制精神结构、“思想的无结构传统”“抑压转嫁平衡病理”等结构性病理，主张通过构建自由多元的市民社会、通过与异质文化思想的接触，来提高日本人面对多元价值的自主选择能力，促进日本人近代主体意识的形成。当然，我们也要看到，丸山“超克论”批判是以日本为中心来考量的，缺乏亚洲视点，从而造成他对“超克论”，特别是战中“超克论”之世界观批判不够彻底。从这一点上说，子安宣邦批评丸山真男的近代观缺少对“近代”的追究，④也有一定道理。

［本文作者唐永亮，中国社会科学院日本研究所副研究员。］

（责任编辑：李 冉）

① 黑柱真《日本思想及其研究——有关中国的认识》，东大中国学会编《中国—社会与文化》总第 11 期，中国社会文化学会 1996 年版，第 3—28 页。

② 丸山真男《日本思想史中的“古层”问题》，《丸山真男集》第 11 卷，第 222—223 页。

③ 丸山真男《点的轨迹——〈冲绳〉观剧所感》，《丸山真男集》第 9 卷，第 137—138 页。

④ 子安宣邦著，赵京华译《东亚论——日本现代思想批判》，第 223 页。

?1994-2017 China Academic Journal Electronic Publishing House. All rights reserved. http://www.cnki.net

Tang Yongliang, ***The "Modernity" Debate and "Overcoming Modernity" in Japan*: *The Modernism of Masao Maruyama***

As a renowned post-WWII Japanese thinker, Masao Maruyama's analysis concerning Japan was not based on the archetype of Western modernity. Instead, he cherished his own dialectic view. He acknowledged the progressiveness of Western modernity, but criticized its "degeneration" since the middle 19th century, and therefore advocated a return to the "origin" of modernity. Based on this view, he harshly denounced the trend of "overcoming modernity", which had prevailed during WWII and then revived afterwards. During WWII, his criticism had a non-academic end, but his means was purely academic. He targeted at the origin of "overcoming modernity", i. e. , the "diagnosis" of the time, and revealed that pre-modern Japan was not "uninfected" by modernity, as a primitive modern identity had already appeared. After WWII, his criticism was centered on the social-structural pathogens hampering the full realization of Japanese modern identity. In his view, a real Japanese modern identity could not form unless improvements in free choices among different values made by establishing a civil society and increasing inter-cultural contacts.

Xiao Xiaodan, ***The Development of French Regulations on Urban Industrial Pollution (1810 – 1850)***

With the rapid growth of chemical industry and rampant increase of urban industrial pollution, France issued an Imperial Decree on 15 October 1810 to classify industrial installations and to establish a regulation system in accordance. Aiming at a steady development of industry and the reconciliation of conflicts among facility and land proprietors, the decree was far from effective due to the conciliatory attitude of provincial governments and advisory agencies. Nevertheless, the regulation and compensation system which the decree set up was influential in the European continent. The gradual correction and completion of the classification system also reflected the enhancement of environmental awareness of citizens.

?1994-2017 China Academic Journal Electronic Publishing House. All rights reserved. http://www.cnki.net

竹内好，《近代的超克》， 2005，北京：三联出版社

屈辱的事件

我一直想按自己的方式把对八·一五的记忆保留下来。如此重大的事件，恐怕一生中再也不会遇到。我的后半生是以八·一五为出发点的，前半生亦是因了八·一五才赋有了意义。八·一五像影子一样笼罩着一切。不认真思考八·一五，则对自己对民族的命运都是无法思考的。

八·一五是一个决定性的重要事件，其重要的程度使我对自己至今想保留只属于自己的记忆这一尝试感到了踌躇。越踌躇越难以着手。随着岁月的流逝，越发感到困难的加重，而再想重新做起则需要一定的气力。为了积蓄气力，是导入新的体验，还是从直接忆起八·一五开始为好呢？我自己也有些弄不清楚。

对我来说，八·一五是一个屈辱的事件。即是民族的屈辱，亦是我个人的屈辱。那是一个不堪回首的事件。在面对波茨坦革命的短暂过程时，我思索到，八·一五的时候实现共和制的可能性是不是就根本没有呢？如果有可能性而我们怠慢了将它转化为现实性的努力，那么，留给子孙的债务则连带地要由我们这一代来偿还的。

根据记录，在八·一五之后，甚至释放政治犯的要求也不是我们主动提出来的。我们作为一个民族或个人仿佛是白痴般地

迎来了八·一五。比起朝鲜和中国来，这实在是无法忍受的耻辱之事。就是比起我们明治时代的祖辈们来也是可耻的。

关于日本的天皇制和法西斯主义，已经有社会科学工作者做了分析，可是，以痛苦的实感取出渗透在我们体内骨髓里的天皇制重荷来，这工作我们还做得不够认真。奴隶的血一滴滴被榨出来，到了某天早晨，才发现自己变成了一个自由人，朝着这种方向认真做去的努力还不够。我感到，这努力的不足正妨碍着我们对八·一五的意义做历史性的定位。

法西斯主义抖擞淫威，使我们耗尽了力量，而在朝鲜和中国，法西斯主义的淫威却强化了抵抗的力量。因此，说是法西斯主义使人丧失了骨气，这并不等于我们就可以解除掉道德上的责任。八·一五的时候，假如有过树立人民政府的宣言，即使是微弱的声音，哪怕运动失败了，我们也会减轻几分今天的屈辱感，然而却不曾有过。恐怕八·一五时，我们已经失掉了高贵的独立心。作为统治的民族横行霸道，结果失去了独立之心，失掉了的独立之心现在又陷入了被统治的境地，这不正是今天我们自己的形象吗？

作为抗日战争一定胜利的一个理由，虽然是个次要的理由，毛泽东曾经期待日本人民的抵抗会使战争以失败而告终。毛泽东的战争理论是正确的，可是在这一点上，他犯了过高估计的错误，而未能洞察日本法西斯统治的实际状态。毛泽东是外国人，他估计错了也是没有办法的事，可是，战争末期住在延安的野坂参三也曾持有乐观的看法。甘萨尔·斯坦因的《红色中国的挑战》（很遗憾这本书还没有译成日文）中对此有所记载。这种乐观论与波茨坦革命的挫折有关，这是不能否定的，而使八·一五以屈辱的事件而告终恐怕也和这个乐观论并非无缘。

丸山真男在某个座谈会上曾讲过这样的话。他当时在国内的军队里，从报纸上读到了波茨坦宣言。当读到其中“基本的人权当得到尊重”一句时，他震动了。看到多少年见不到的这个“基本的人权”的字样，脸上的筋肉情不自禁地松弛开来，这脸上的笑容如果被谁看到了可了不得，于是，他拼命地抑制自己的感情。

听了这番话，我感动了。可是，回想起自己却不曾有过这样的经历，于是感到很遗憾很后悔。我也一样确实是在报纸上读到了波茨坦宣言。那是在汉口出版的日文报纸，大概晚了一两天才送到的。读到波茨坦宣言时的印象已经记不大清楚了。我只漠然记得仿佛还是在满载战事的报纸版面当中，有一小块儿记事，觉得令人感到唐突，至于是否登载了宣言的全文也记不准了。不过，即使读到了全文，大概也只会觉得与自己毫无关系，仿佛是遥远世界里发生的事情吧。

这里恐怕有身处国内军队和驻外军队之别[①]吧，不过我觉得原因不只是这个。大概还是与抵抗的姿态有关。另外，还有政治知识——不如说政治感觉的不同。我终于没有预料到会以那样的形式结束战争。

我当时住在可以望到洞庭湖的岳州城。那里有我所属的独立混合旅团的司令部，我作为一等兵在那里的报道班勤务。报道班班长是个将校，却住在营内。而两名下级军官、士兵数人与两名中国佣人一起住在营舍外面的小房子里。

---

① 战争后期，丸山真男和竹内好都被迫应征入伍，丸山因为身体状况的原因一直在日本国内服兵役，战败时他正在广岛；而竹内好在一九四三年入伍后不久就被派往中国大陆。战败时他在中国。这里所说的“国内军队和驻外军队的差别”，指的是竹内与丸山在战败时所处的位置。——译注

所谓独立混合旅团只是屯驻，不是作战的主力。装备和队员的质量都不好。有很多像我这样的老兵（我当时三十岁）。将校也很少有那种干劲十足的现役将校。所以，我的经验也多少受到了这个军队性质的制约。

还有一个原因是报道班。这是一个担任情报宣传和涉外工作的机关。隶属于报道班则与外界接触比一般的部队自由些，从上边来的压力也不是直上直下的，往往有些曲折变形。我想，这也是使我的经验比较特殊的一个原因。

司令部里只有一台收音机。报道班里的一个士兵是专管听收音机新闻的。十五日那天，说是有天皇的广播讲话，所以，那个知识分子出身，年龄和我差不多的老兵便穿上礼服到旅长室去听广播了。我为避暑躲在屋里。终于，那个穿礼服的老兵汗流浃背地回来了，呆呆地小声向我说了一句，我则答道：是吗。

他究竟说了什么，我现在怎么也想不起来。总之是非常短的一句，因为不需要什么语言。哪怕是摆摆手，做个表情就行了。A 还是 B，如此而已。比一般的部队要自由些，这使我们得以用以心传心的方式来判断形势。

那天下午，我沉浸在复杂的心情中，那是一种交织着喜悦、悲哀、愤怒和失望的心情。对于今天的我来说，当时的心境仿佛身处未踏的旷野一样空旷无边。因为，我在比一般的部队自由些的环境里，可以一人独处，所以才有这样的感觉。

我想，天皇的广播讲话大概是投降，或者相反是诉诸彻底的抗战吧。而我自己的预想则更倾向于后者。这里，有我自己对日本法西斯主义的过高评价。我预料到了战败，却没有想到以那样的保持着国内统一的状态而战败。我曾经梦想过：美军的上陆作战，主战派和主和派两者之间统治权分裂，全国沉浸在猛

烈的革命运动之中等等。国内人口减少一半，失去了统帅，各地派遣军成了孤立的单位。我想，在成了游击队的部队内我该归到哪个部分去呢？这可要好好琢磨琢磨。我的想法是浪漫的，世界主义的。可是天皇的广播讲话使我失望颓丧，对什么也发不起怒来。从一开始我就没有实际感受到解放的欢喜，也没有感受到生存下来的喜悦。现在想来，我当时相当程度上处于非正常人的状态。

我在岳州待了三个月左右。在那以前，我曾在离岳州徒步要走三天，坐船则要两天行程的小港口城镇里的营队本部宣抚班（比报道班小一点儿的单位），过着只有我一个士兵的随心所欲的日子。营队本部的直属将校和士兵们把我当成宝贝，我借此有了挡风墙，得以悠闲地生活。所以，当转到司令部去的时候，我想会失去这份悠闲，便觉得厌烦。

比起营队本部，旅团司令部的官僚主义要严重得多，这也使我觉得气闷。于是，尽量找事外出去城里散心。有一个同文书院毕业，比我汉语好的兵长，经常护着我，带我去城里逛街。去岳阳楼，天主教会，访问城里有地位的人等等，还走访喜欢学问的民间人士。

同文书院出身的兵长好像要向我炫耀自己和民间人士有交往似的。可是很意外，我们并没有受到欢迎。主人不在的时候很多，即使见到了也谈不起兴致来。总觉得我们的访问让人敬而远之。兵长在我面前很不好受地找理由来解释，我反倒觉得他很可怜。而直到战败的时候，才懂得了其中真正的理由。

在我原来所属营队本部所在地，有个小镇里住着两个朝鲜人。一个是营部的翻译，另一个是照相馆的。这两个人的住所便成了将校们聚会的场所，每天都是宴会。那个翻译吃透了情

报系统将校的情况。他在战败的前一年请了长假出去旅行。我在岳州的时候，这两个人前后都离开了部队本部所在地的那个小镇，穿过岳州而不知所往了。每当我去看他们时，照相的总是若无其事地对我说，不知怎的买卖总是不好呀，我感到在那表情后面有一种冷冰冰的东西。他从散乱放着的女人时髦服装当中，取出汽水来给我，却奇怪地有些慌里慌张。那原因我也是到战败时才终于明白的。而他们是借什么理由得到脱离部队本部的许可的，我至今仍然不知道。

不过，对他们来说，找个什么理由骗日本军将校，根本算不了什么大事。身处被压迫的生活里所练就的智慧，压迫者们怎么努力也是赶不上的。

没有经历过集团生活的我，不可能以在士兵营队里那样的感觉来接受八·一五的冲击。不过，我可以举几个所见所闻至今还记得的例子。

这是某个很小的小分队的事。传来战败的消息时（大概比十五日要晚几天吧），听说队员都嚎啕大哭。他们整整哭了一天，晚上睡过之后，第二天便一齐开始了回国的准备。

报道班里有一个民间翻译，他的体验是这样的：他潜入中国人当中，过着纯中国人的生活，听到战败的消息时，他仿佛感到，太阳再不会从东边儿升起来了。可是睡了一夜第二天醒来一看，那太阳不是照旧又从东边儿升起来了！

这故事是他来报道班时，笑着亲口对我们讲的实事儿。我也一边笑一边听着，可是渐渐笑不下去了。这件事使我第一次如此痛切地感悟到：侵略者是没有自由的。他是一个纯情的青年，毕业于乘日本的国策之便而建立的专业学校。像宠爱自己孩子似的对待中国人的小孩。是个常常和将校们吵架的主儿。

战败后不久，我去营内的医务室，与往常一样，患者成群结队。年轻有为的候补干部军医突然嚷道——就因为有你们这些体弱的士兵，我们才败了的。那喊声，与其说是怒吼，不如说更接近于嘟囔。那个时候，我第一次在军队里听到了“战败”这个词儿。军医一个人嚷着，士兵们则默默无言。他的孤独情绪感染了我，不用说也一定感染了士兵们，然而士兵们是毫无表情的。

但是，将校当中也有更趾高气扬的，这便是我原来部队的连长。跟我前后，成了营队本部直属干部，进而当上了旅团的参谋。他是一个东京郊外有名的神社神官的儿子，大学毕业。我刚入队不久，就被这个人用佩剑殴打过，并被他从堤坝上推了下来。一般连长是不会直接对士兵们下手的，可是这家伙有一种蛮不讲理的脾气，毫不在乎地打士兵。那蛮不讲理处我倒是很喜欢的，但讨厌他那偏执狂式的残忍。他还在作战的时候，不容分说任命我做传令官。

战败的时候，部队的纪律还没有马上崩溃。有一天早上点名时，他正好是值班的军官。他披上斗篷（当时是夏天，披斗篷有点儿奇怪，可我的记忆就是这样的）来到队伍前面，照例齐颂军人勅谕，可是他却以完全不同的方式来阅读：

“吾国社稷得以振威全赖汝等与朕共患其忧”。①

---

① 《军人敕谕》是明治天皇于明治十五年（一八八二年）一月四日新年度政事开始的第一天，一反以往经由太政大臣宣奉赐诏的方式，直接向陆、海军卿颁发的诏书。该敕谕针对当时军队内部反政府运动的倾向，强调军队是天皇的军队，军队不得干预政事，训诫军队要恪守忠节、礼义、勇武、信义之道。作为天皇署名的诏书，《军人敕谕》本是针对当时时政的训诫之言；在后世逐渐被奉为金科玉律，昭和时期军队被强制背诵全文，甚至出现因为念错而承担责任自杀的军官。

这使我为之一惊。知道了在这单是文辞修饰而读之一过的勅谕中，还包含着一种急切紧迫的表现，这使我进一步感到有重新估价明治精神的必要。

可是，这个将校却悄悄地问我“民主主义是什么？”这让我觉得颇愉快。我一边引用“五条御誓文”[①]，一边给他讲了连我自

本文所提到的这个细节，其意义与军人敕谕“完全不同的阅读方式”有关。在昭和时期侵华日军整队点名的时候，通常要求集体背诵的是军人敕谕的后半部分，亦即关于军人必须恪守的忠节礼仪等具体要求，由一名军官领诵；而竹内好所记载的这个场景里，那个将校领诵的却是通常不要求集体背诵的部分。在这一部分之中，表达的是明治天皇与军队将士一同为日本国安危而忧患，为日本国振兴而奋斗的意愿。在竹内好的笔下，那个日本军官去掉了标点符号，一口气读完了原本分为两部分的一句话，在当时的战败氛围中，传达了竹内好所体验的那种紧迫的危机意识。在此必须严格贴近本文的上下文理解竹内好对于这个朗读方式的感觉，他是在日本国民毫无抵抗地接受了昭和天皇宣布投降的决定之后，借助这个细节暗示了他后来一直追求的思想课题，在竹内好看来，真正的屈辱不是输掉了战争，而是以毫无主体意志的方式战败。他曾经设想日本法西斯的顽固对抗会迫使日本国内发生革命或混乱，从而改变日本的命运，但是战败与日本国民的一致转向打破了他的幻想，因此，他只能在明治天皇的军人敕谕中寻找与昭和天皇不同的主体意志。理解上述这个细节，与下面的关于《五条御誓文》的细节有直接关系。在此，竹内好希望传达的，是一个特定历史时刻文化认同面临危机时个体的真实思想状态，尽管这篇写于一九五三年的回忆文字已经经过了八年时光的过滤，但是它显然没有融入战后“全民总忏悔”的成分；而从竹内好的其他相关文字可以看出，他对于战败的追忆与日本民族文化的重建是直接相关的。竹内好这个颇具浪漫主义色彩的想法，并没有直接产生有效的思想成果，它的价值仅仅在于为解读战后竹内好的“明治情结”提供间接的线索。对此，请参照导读有关部分。——译注

① 《五条御誓文》是明治天皇一八六八年以在神前起誓的方式公布的明治维新政府的基本政策。共包含五条，其中第一条为“广兴会议，万机决于公论”。但是把这个文件视为明治政府的“君主立宪制”是不合适的。首先，这个《誓文》面对的是神，天皇仅仅对神负责，而不是对国民负责；其次，誓文中的“会议”是指大名的“御前会议”，不具有民主内涵。竹内好在写作本文的时候并没有进行相关的研究，把日本的民主主义比附在《五条御誓文》上是违反日本政治思想史常识的：因为其后福泽谕吉所写的《会议辩》相对于《五条御誓文》而言，更接近于民主主义的理念。但竹内好没有举出《会议辩》而使用《五条御誓文》，并不仅仅是因为他缺少日本政治思想史的基本知识。一九七一年他和日本政治思想史学者松本三之介对谈的时

己也不太清楚的民主主义的定义。

侯，他面对松本的反驳时解释了个中原委。松本指出，不具有国民参与政治含义的《御誓文》在日本一向被理解为民主主义的制度宣言，战败时的日本内阁也拿它说事，这形成了日本式民主主义理解的一个固定思路。竹内承认自己没有想到这一点，但是接着说，如果使用大正民主主义或者民本主义之类的概念，对当时的日本人特别是受到军国主义教育的军官来说是很难懂的，但是如果说到《五条御誓文》，会产生某种直接的感觉效应。诚然，这里面的确没有人民意志，但是却存在着被另行解释的可能。松本似乎被竹内的思路所影响，立刻举出了一个例子支持竹内的说法，就是十年之后的自由民权运动。这个运动把《五条御誓文》作为否定藩阀政府合法性的根据反向利用。竹内好说 我觉得，必须做这样的工作，就是通过反向解读作为恶的体制，来达到瓦解它的目的。——译注

竹内好，《近代的超克》， 2005，北京：三联出版社。

何谓近代

——以日本与中国为例

近代的含义

鲁迅是建设了近代文学的人。我们无法把鲁迅视为近代文学以前的人物。无论怎样对诸多条件打折扣我们都难以这样称谓他(为了避免从概念出发，这里我们将保存近代这个词所具有的暧昧性)。在鲁迅那里包含了很多前近代的东西，尽管如此，我们仍然只能说他的文学是以包含了前近代性的形式而存在着的近代性的东西。通过对鲁迅出现以后和那之前进行比较，这一点将清晰了然。在鲁迅之前，虽然产生过一些先驱性的开拓者典型，但他们都孤立于历史之外。因孤立于历史之外，他们作为开拓者未能得到历史性的评价。使得这些先驱有可能被视为开拓者，盖始于鲁迅出现以后。就是说，原因在于，鲁迅的出现具有改写历史的意义。故新的人之诞生，以及与此相伴随的意识上之全面更新的现象在历史进程中发生，而自觉到这一点总是要在历史的一个时期过去之后。

东洋的近代

东洋的近代是欧洲强制的结果，或者说是这一结果引导出的后果，对此我们应给予大致的承认。所谓近代，是一个历史性的时代，如果不在历史的意义上使用这个词语，就将引起混乱。东洋在很早以前开始，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），尽管如此，我们仍然不能断言这种文学与今天的文学之间不存在中介环节而直接地前后相续。今天的文学是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的文学的起点。毋宁说，这些遗产得以被作为遗产加以承认，即传统得以成之为传统，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。

当欧洲将其生产方式、社会制度，以及与此相伴随的人的意识带进东洋时，在东洋此前不曾存在过的新事物得以诞生。恐怕欧洲并非为了这个新事物的诞生而将其生产方式等带进东洋（当然，现在情况不同），但结果却变成了这样。欧洲对东洋的入侵，是出于资本的意志，投机性的冒险心理，还是出于清教徒的开拓精神？或者是什么自我扩张的本能所使然？对此我并不清楚，但是，欧洲有着支撑这一切扩张理由的根本性的要素，它使得入侵东洋成为必然，这一点毫无疑义。我感到这根本性的

要素似乎与我们称之为“近代”的这个东西的本质深深纠缠在一起。所谓近代，乃是欧洲在从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，它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，欧洲之所以得以成之为欧洲，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，而且也将失掉历史。如果欧洲仅仅是欧洲，它就不再是欧洲。通过不断自我更新的紧张，它顽强地保存着自我，历史上的诸多事实昭示了这一点。“无法怀疑怀疑着的自我”这个近代精神的根本命题之一，正是植根于自我被置于这一紧张状态下时人们的心理，这一点恐怕是难以否定的。

欧洲在根本上是自我扩张性的（暂且不论这个自我扩张的内容是什么），一方面它作为对东洋人侵的运动而得到体现，我们可以确认这一点；另一方面，他们又生出了美国这个逆种。这是欧洲自我保存运动的表现。资本欲求市场的扩张，传教士自觉到扩展神圣之国的使命。他们试图通过不断的紧张而成为自己。欲确立自我的永不间断的运动使自己无法局限于自己之内。为了使自我成为自我，必须甘冒失去自我的危险。一旦获得解放的人，很难再回到以往那个封闭的硬壳中去，他只有在运动过程中才能确保自己的存在。这正是所谓的资本主义精神。这个精神在向时间与空间扩展的方向上来把握自己。就这样，进步的观念，与此相关，还有历史主义的思想，到了近代欧洲才

开始建立起来，它们直到19世纪末都不曾受到过怀疑。

欧洲为了得以成为欧洲，它必须入侵东洋，这是与欧洲的自我解放相伴随的必然命运。遭遇到异质的对象，自我才能得到确立。欧洲对东洋的憧憬虽然古已有之（不如说欧洲自身本来是一种混沌不清的存在），而这种入侵形式的运动却是近代以后的事情。欧洲对东洋的入侵结果导致了东洋资本主义化现象的产生，它意味着欧洲的自我保存—自我扩张，因此，对于欧洲来说，它在观念上被理解为世界史的进步或理性的胜利。入侵的形态最初是征服，接下来变为要求市场的开放，或者人权与信教自由的保障，以及借款、救济、教育和对解放运动的支援等，这些形式本身象征着理性主义精神的进步。在这样的运动中产生了旨在无限趋向于完善的向上心态，以及支持这种态度的实证主义、经验论和理性主义，以等质为前提的量化观察事物的科学：所有这些都具有近代的特征。

对于从等质的角度观察事物的欧洲而言，欧洲的这一自我实现运动的趋势，是被以客观法则的形态加以理解的：它理所当然地是一个高层次的文化向低层次文化的流动过程，它带来同化，或者造成对历史发展阶段落差的自然调节。欧洲对东洋的入侵，使东洋产生了抵抗，这种抵抗自然又折射到欧洲自身去，但是，即使这样也没能动摇欧洲彻底的理性主义信念：所有事物在终极意义上都可以对象化并被提炼。他们预想到了抵抗，并洞察到东洋越抵抗就越将欧洲化的宿命。东洋的抵抗不过是使世界史更加完整的要素而已。

在欧洲这一自我实现运动中，到了19世纪的后期，发生了质的变化。这恐怕与东洋的抵抗有关，因为这是在欧洲对东洋的入侵将要完成的时候发生的。人们开始意识到使欧洲走向自

我扩张的内在矛盾本身的存在。通过把东洋包括进来，世界史几近完成，与此同时，以内在化了的异质性的因素为媒介，世界史本身的矛盾露出水面。人们开始自觉到，导引出进步的矛盾同时也是妨碍进步的矛盾。于是，在这个自觉发生之时欧洲的内部失去了内在的统一。我们大概可以从各个方面来观察欧洲分裂的要因。而分裂的结果，则从欧洲内部划出了与欧洲对立，并且相互之间亦对立着的三个世界。作为物质性基础的资本之矛盾将自己导向否定资本本身的方向，而以俄国的抵抗形态表现出来。原为欧洲殖民地的新大陆从欧洲独立出来而超越了欧洲式的法则。它以超欧洲的形式与欧洲相对立。第三个则是东洋的抵抗，从整体上看，东洋通过不断的抵抗，一面以欧洲为媒介一而超越它从而逐渐产生出非欧洲的东西来。

东洋的抵抗也折射到了欧洲。所有的事物只要是处于近代这个框架之内，就无法逃脱欧洲式的视野。每当欧洲自觉到自己内部的矛盾而产生危机时，浮现到欧洲意识表层的总是自己潜在地拥有的对于东洋式想像的眷恋。欧洲对东洋抱有乡愁大概是欧洲之矛盾的一个形态吧。矛盾越明显化，他们就越发不能不想到东洋。东方主义者总是存在的，但只是到了所谓世纪末危机之际，才在欧洲如此明显地出现了东方主义者。这个危机即是至今持续着的欧洲之分裂的危机。欧洲虽然包容了东洋，但看上去它也感觉到有些不能包容进来的部分是保存在它的外部的。这就是使欧洲感到不安的根源。我觉得似乎东洋之持续不断的抵抗刺激了这种不安。

不过，欧洲是否如同我想像的那样以上述逻辑面对这些基本状况，这还是一个疑问。恐怕不一定是我想像的那样吧。不管怎么说，对欧洲来说东洋是自己的背面，用自己的眼睛是无法

看到的。我觉得，正像我使用理解俄国的方式（我对俄国的理解是通过二叶亭四迷[①]获得的）无法理解欧洲一样，欧洲只有通过一半是欧洲的俄国才能理解欧洲的另一半。俄国革命是欧洲矛盾的产物，但是欧洲难道不是因为自己无法看到的另一面而对俄国感到恐惧的吗？不也正因为如此，而使他们在对比之下承认了美国（纯粹的欧洲）的优越位置的吗？当今，美国与苏联对立的问题，确实具有作为在欧洲内部的东西方对立这一历史遗产在深层次上之再生产的性质。

不管欧洲怎样理解这些状况，东洋的抵抗乃持续不断。通过抵抗，东洋实现了自己的近代化。抵抗的历史便是近代化的历史，不经过抵抗的近代化之路是不存在的。欧洲通过东洋的抵抗，在将东洋纳入世界史的过程中确认了自己的胜利。这种胜利被理解为是文化，或者民族，或者生产力的优越所致。东洋则在同样的过程中，确认了自己的失败。这失败是抵抗的结果。不经过抵抗的失败是不存在的。因此，抵抗的持续也就是失败感的持续不断。欧洲一步步地前进，东洋则一步步地后退。这个后退是伴随着抵抗的后退。这种前进与后退，对欧洲来说被解释为世界史的进步，理性的胜利。这种认识在不断的失败感中，经由抵抗而作用于东洋时，失败便成为决定性的。就是说，人们于失败感中自觉到了失败。

及至在失败感中自觉到失败，是有一个过程的。而不断的抵

---

① 二叶亭四迷（一八六四——一九〇九年），明治文学家，在东京外国语学校就读时醉心于别林斯基，并广泛涉猎了包括陀思妥耶夫斯基在内的俄国文学。一八八六年发表以别林斯基的美学理论为蓝本的《小说总论》，力图推进不同于劝善惩恶小说的直面人生的写实文学。其后，他在参照俄国近代文学经验的基础上在日本提倡了"言文一致"运动，把口语体引进了文学创作。——译注

抗则是其条件。在没有抵抗的地方不会产生失败，即使有抵抗，若非持续不断也不会自觉到失败感。失败是一次性的东西。失败之一次性这一事实，与自己处在失败之中这一自觉并非是直接相关的。毋宁说，失败往往将自我引导到忘却失败的方向去，相对于现实中的失败，在认识论的意义上对于自我而言再次失败，而这一失败却是决定性的。在这种情况下，当然不会产生对于失败感的自觉。对于失败感的自觉，只有通过拒绝在认识论意义上输给自己这样一种第二义的抵抗，才能得以产生。这里的抵抗是二重的。即对于失败的抵抗，与对不承认失败或者忘却失败的抵抗。也即是对理性的抵抗，与对于不承认理性之胜利的抵抗。理性的胜利是不能不承认的，但是这一点只有通过二重的抵抗才能得到承认。欧洲所认为的理性之胜利，乃是伴随这经过东洋的抵抗而前进一步所获得的胜利。欧洲只有在不断的紧张之中才是欧洲。理性则只有在前进一步的一步之中才能成为理性。前进一步之中的理性，当然不可能在后退一步的一步中成为理性。如果说那是理性的话，那也不会是理性的实体，恐怕是由实体反射出来的虚像吧。假如实体露出自己的姿态来，那一定是在拒绝虚像，也就是说只有在抵抗的状态下才能展露出来。换言之，只有在绝对的失败感中才能展露其姿态（我觉得关于理性的这个道理，也可以用来说明自由，还有意识一般。或者进而关于意识的道理也可以用来说明物质吧。不过对此我有些说不清楚）。

如果假定存在着既非欧洲亦非东洋的第三种视野，那么将会把欧洲前进一步与东洋后退一步（本来这两者是互为表里的关系）作为同一个现象来观察吧。大概这一现象会被视为类似于液体 A 与液体 B 相互混合那样的自然现象。东西文化融和（以及其变种）的观念正是这样的。这种观念在舍弃了价值这

一点上是抽象的，不过即使不谈这一点，单是这种假定第三种视野的做法本身，就是欧洲式的思维方式，是欧洲前进中的产物。另一方面，因为欧洲只有在不断的紧张中才能成为欧洲，所以在这种情况下可以说，只有在欧洲的前进—东洋的后退之前进过程中欧洲才能成为欧洲。从而只有在其前进的瞬间里这个思维方式才是妥当的。而人们视此为真理一般，其原因在于认为瞬间将永远持续下去，瞬间永远持续这一观念来自让瞬间永远持续的努力（运动）。就是说来自欧洲的希望自身成为自身的自我保存本能。毋庸讳言，这对于欧洲的前进—东洋的后退这一模式中的后退之东洋是不合适的。这样的思维形式如同一般的意识一样，也反射于后退的东洋。但是所反射的是一个虚像，没有生产性。在液体 A 与液体 B 的混合情况下，如果液体 A 存在着意识，那么它不会达成自己和液体 B 混合在一起的观念。如果它是东洋的话，它只会感到自己的丧失吧。

西洋与东洋

欧洲与东洋是对立的概念，这如同近代的与封建的是对立概念一样。本来，在这两对概念之间，大概存在着时间与空间范畴上的差异。但我既不研究逻辑，也不研究历史哲学，那种事情对我来说无所谓。说起来，这种概念性的理解，因而还有判断这种形式之不同的力量，乃是近代欧洲的产物，即紧张之持续的产物。在东洋原来就不存在理解欧洲的能力，甚至也没有理解东洋自身的能力。理解东洋，使东洋得以实现的是存在于欧洲的欧洲式的要素。东洋之为东洋，借助的是欧洲的脉络。不仅欧

洲之为欧洲要借助于欧洲这一脉络，东洋亦只有在这个脉络里才成其为东洋。如果让理性来代表欧洲的话，不仅理性是欧洲的，反理性（自然）也是欧洲的。所有一切都是欧洲的。

欧洲与东洋在时空的某一点上相会，由此产生了前进—后退的运动，或者相互混合着，如前所述，这种理解方式假定在历史之外有一个不动的观察点，是抽象的。但是，并不能说这种抽象不是真实的观念。在无限地一步步向前迈进的欧洲，历史之外的点亦会因为自我扩张而被囊括到历史中来，遂成为历史中的一个点。他们通过改变历史而不断地赋予抽象以具体的内容。抽象是思维的冒险，却不是无中生有的捏造。正如科学假说那样，通过实验能够得以证实的话，那就是真理。也许毋宁说，因为预先设想能够得到确认，所以才产生了这样的冒险。处于时间之外也好，空间之外也好，如果时间空间自然延伸的话，便不再是超越性的了。因此，即使架空的东西在可能性上也就不再是架空的，在某个时刻这架空的东西将具有实在性。为什么呢？因为它与运动的方向正相一致。（这里我所思考的是东西文化论最简单的类型，若是较复杂的东西也不过再附加一些东西而已，在原理上则是一样的。）

因此，在前进—后退的图式中处于后退状态的东洋，当然不会产生在前进的欧洲所产生的意象。抽象这一思维的冒险，作为一种思维的形态也很难产生。前进—后退是瞬间的，是欧洲得以成其为欧洲（从而东洋不成其为东洋）的紧张的瞬间。所谓瞬间，与其说意味着作为极限状态的不具有延伸的历史上之一点，不如说是历史从那里涌现的点（而不是历史的扩展）。因此，将此称为前进—后退的运动形式，其实是不合适的。一切意识都将从这里产生，故前进—后退的意象亦是后来才产生的。

也因此，这个意象本身亦是欧洲式的。

然而，说这是欧洲式的，其证明何在？所谓欧洲式的或东洋式的，其判断的根据是什么？真理不是普遍的吗？我这里所论述的，如果这样诘问下去，不是要成为一种不可知论或相对论吗？这些疑问对我来说也是存在的。这恐怕要么与认识论的问题相关，要么是用心理学可以解决的问题也未可知。我既不懂认识论也不了解心理学，故无法沿着这个方向深究下去。当然，这些方面的深究是重要的，但那不是我的任务。我只是想以自己经验上所理解的事物为基础，以文学的直感为线索，尝试去解释我所遇到的（即目前我自身的）问题。与其说是解释，我只是在摸索问题的所在而已。

如果要被人问起真理是相对的还是绝对的，以现在的状况而言，即在当下我所处的环境中，我只能回答说是相对的。我根据经验了解了这一点。对我来说是真理的东西，对官僚或学者来说却不是真理，而在官僚和学者那里，我觉得他们认为是真理的东西，对我来说有很多并非真理。我从经验上获得了这样的认识，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。通过鲁迅，我的经验内容得到了确认，并使我得到了解决问题的线索。

我正是在这样的道路上与鲁迅相遇的。我与鲁迅的相遇对我自己来说，是一个重要的事件。关于这件事（尽管思考起来也会成为一个线索）在此不做详述。总之，在这里，现在我所思考的问题，以及真理是相对的这个判断，恐怕也是欧洲式的吧。我并非真的懂得了这一点。我在前面说过“我知道”，但那并非意指这种“知道”可以转而变成一种自我立场。我是以知道这一行为来表示我的不知道。我感到自己仿佛理解了鲁迅反复说

过的“我什么都不知道”这句话的意义。

我认为，在无限前进着的欧洲，真理本身是不断发展的，并且只有发展的东西才是真理。因此，我怀疑地想到，在前进—后退这一图式中的东洋，真理作为它本身，恐怕并没有出现过吧。对这个情况，如果做一下历史性的观察，将会看得很清楚。

在欧洲，不仅物质是运动的，精神也在运动。精神不是物质的影子，物质也不是精神的影子，它们看上去是作为运动主体而各自进行自我运动的实体。我觉得确实可以承认精神有自我运动。有着不断超越自我的动向。各种概念并非停留在概念的层面上，它们如同象棋盘上的棋子向前推进一样被推动着。不仅棋子在前进，驱动着棋子的棋盘本身，看上去也随着棋子的前进而前进着。棋子的移动并不是完全一样的，但停止不动的棋子也迟早一定要从停止处移动起来，绝对不会有完全停止不动的情况。理性、自由、人、社会，无论哪个“棋子”都是这样。大概进步这个观念，就是从这样的运动中，作为运动的自我表象而迸发出来的吧。

在东洋没有过这样的精神之自我运动。就是说，精神这个东西就不曾存在过。当然，近代以前有过与此相似的东西，如在儒教或佛教中就曾经有过，但这并非欧洲意义上的发展。近代以后，连这个程度的运动也没有了。要寻找证据的话，只要看一下日本的语言历史就行了。语言总是要么堕落要么消失的。“文明”变成蛋糕，“文化”则成为公寓或炒锅。[①] 就是公寓也会

① 日本大正（一九一二——一九二六年）后半期开始，日本把新型简单方便的公寓楼称为“文化住宅”，相对于传统的和式建筑，这种受到西方影响的建筑方式对年轻时髦的一代很有吸引力。文化住宅后来又演变为专为出租而建的木造公寓，竹内好所说的“堕落”当指此简易公寓而言。至于文明变成蛋糕的说法，当指有名的西式蛋糕品牌“文明堂”，文明堂至今仍在生产的西班牙风味的日本蛋糕，据说是当年荷兰人传到长崎的。——译注

从钢筋水泥的堕落为木造的，而绝不会由木造的向钢筋水泥的进展。新的语言源源不断地产生（语言的堕落需要新语言的不断创出，同时新语言的创出又促成了语言的堕落），但因为本来没有根基，故看上去仿佛是新语言的诞生，实际上并没有产生。生长、结实，由于内容的沉实而自然地导致裂变，新的萌芽从中生出，这样的语言在日本曾经有过吗？当然，既不堕落也不消失的语言也不是没有，可是仔细一看，这样的语言乃从另外别的地方获得了营养，它只能生存于营养的供应尚未中断的期间，这种语言本身并不具备生产性。

语言是意识的表象，故语言没有根即意味着精神本身并非是发展着的，这也就意味着文化成了没有生产性的东西（因此也就不是文化），不是这样吗？不过，提出这样的疑问，并不意味着我有答案。我的疑问已经过时了。很多人已经做了回答。有的说有根，有的则说没有，说有根的人会举出各式各样的实体一样的东西说那就是根。如果按照他们讨论的逻辑去理解的话，会让人觉得有道理。可是，在我看来，他所说的根并非活的。主张没有根的人试图从别的地方移植来各种各样的根。而在我看来，移植过来的根培植活了的例子还不曾有过。因为移植是不成功的，故又有人要从培植土壤开始做起，可是我觉得，那土壤也只好从别处搬来，在搬来的土壤上还没有生出根芽来。

重复与发展

这个状况不仅可以说明历史，大概也适于说明个人的问题。历史的法则与个人精神的法则当然会有不同，但在两者之间还

是有着某种关系的(是怎样的关系我不大清楚),历史里面没有发展,与个人没有发展,两者之间总还是有关联的吧。在日本的文学家中很少有超越自己,溢出作品规范之外这种类型的作家。说其数量之少,不如说这样的类型没有清楚地浮现到历史的地表上来,而是以隐形的方式存在着。要使光亮成之为光亮必须加浓暗色,然而,在日本光亮与暗色之间的界限是暧昧的(这大概与个性的问题有关。从这一点观察过去,我觉得也可以走到发现鲁迅的地点)。当然,看上去似乎是发展的一面也并不是没有的,但那是在固定的坐标上的发展,而坐标本身并没有发展。日本的作家们一般是忠实于观念的(私小说上的诚实之意),而语言却粗糙随意(因此,它反过来消解了观念本身的发展)。如果有发展则应当产生矛盾,可是这样的矛盾却几乎不见于历史,也不见于个人。所以,我们只好认为,仿佛是发展的东西,其实并非是发展,而是循环重复,是从假定的本体发射出来的影子。

提出文化是什么,精神是什么的问题,浮现出有关的表象,然后去寻找与此表象相当的东西(找不到的话则撤销),这种方法已是事先预想到有实体性的东西存在于外界,认定那就是所给予的前提,它提示出精神的走向。这恐怕与欧洲式的运动方向是正相反的吧。运动的方向是相反的,一个是前进的另一个是后退的,这种关系就是如此建立起来的。

在前进—后退的运动过程中,在前进的方向上当然可以创造出前进这一观念,或者准确地说,精神本身由前进的因素所构成,而从后退的方向上却无法产生出后退这一自觉来,此亦当然之事。为什么呢?因为在前进的方向上只有由前进的因素构成的精神(此乃真的精神)才有其生产性。而在后退的方向上则

不会产生出精神这个东西来。相反，一般说来，在后退过程中，前进将会被意识到。为什么呢？就是因为在前进中所形成的前进观念，由于它在本质上是前进性的，故将渗透到后退一方中去。而原本在精神上是虚空的一方，很容易接受这种渗透。而且，渗透进去的观念失去了生产性，被作为固定化了的实体看待。

但是，后退被意识到，也是由于它存在于同一个空间。后退的观念亦诞生于前进之中，即作为把前进投射于对象中去的对立概念而诞生。因此它们是相关性的；但在后退的方向上理解这个事实的时候，这个相关性将要失掉，而双方被作为各自固定为孤立的实体。前进与后退这两个实体性的观念在后退的方向上互不构成媒介，从而互不矛盾亦互不统一地并存着。优越感与劣等感并存的缺乏主体性的奴隶感情之根源，大概就在于此吧。

这种现象，我想在相当的程度上是共存于东洋各国的，并且也存在于欧洲的一些落后国家。没有纯粹的欧洲，也没有纯粹的东洋，所以也可以说这只是一种程度上的不同。可是，最清晰地反映出这一点（或许只是我自己这样看）的恐怕就是日本吧。在这个意义上，可以说日本是最东洋化的。当然，在某种意义上，日本在东洋各国中可能又是最不东洋化的。这里所说的“某种意义上”，并不是一般所谓就生产力的量之比较而言的。我正在思考的是有关东洋的抵抗问题，所以这里指的是抵抗之弱这个意义。而且，我还认为这恐怕与日本资本主义化的惊人速度有关。看上去像是进步的东西同时又是一种堕落，与最不东洋化的同时又是最东洋化的这一点正好结合在一起。

东洋的抵抗是欧洲之成为欧洲的历史契机。如果不是在东

洋抵抗的状态下，欧洲将无法实现自我。将这个问题移到个人意识上来考察更有助于理解：意识的发生在于抵抗。A 之存在即是 A 对非 A 的排除。欧洲对东洋的入侵不可能单方面发生。改变对方同时也改变自己，这就是运动。运动具有幅度，正因为有幅度才被认知为运动，但这并非如流水般地连续不断。运动以抵抗为媒介，或者说在抵抗的状态下运动才被认知。抵抗是运动得以成立的契机，因此也是使历史得以充实的契机。

尽管我做了如上论述，然而我对于抵抗是什么的问题还不很清楚。我无法深入探究抵抗的意义，我不习惯于哲学性的思考。假如有人批评说这根本不是抵抗，什么都不是，那么问题就被搁置在那里了。我只是在此感到了有这样一种东西的存在，却不能取出来进行逻辑性的建构。这里所说的“不能”是因为我无能为力，并不意味着不可能。说起来可能与否我并不清楚，但觉得这终究是可能的吧。当然，不去实践就不会知道可能与否，在我不放弃追求之努力的前提下，我只能说这是可能的。可是，这可能性又太遥远了，我站在它的面前感到了某种恐惧，而对感到恐惧的我又有一种心虚之感。对我来说，那种所有一切都可以抽取出来的理性主义信念是令人恐惧的。或者与其说是理性主义的信念，毋宁说是使这种信念得以成立的理性主义背后的那个非理性主义之意志的压力是可怕的。面且，我觉得这信念正是欧洲式的。在很长一段时间内，我一直并没有把自己的这种恐惧感作为恐惧感来对待。除了少数的诗人，日本的思想家者流文学家者流中的大多数也并没有感到我这种感觉，他们并不畏惧理性主义，而且，他们所称之为理性主义的（包括唯物论），在我看来怎么看也不像是理性主义，当意识到这一切时，我感到了不安。就在这个时候，我与鲁迅相遇了。我看到，

鲁迅以身相拼隐忍着我所感到的恐惧。更准确地说，从鲁迅的抵抗中，我得到了理解自己那种心情的线索。从此，我开始了对抵抗的思考。如果有人问我抵抗是什么，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，或者即使有也很少的。从这个时刻开始，我形成了对日本的近代与中国的近代的比较性思考。

我开始用"东洋的抵抗"这一概括性的表现来思考，是因为我感到鲁迅所具有的那个东西在其他东洋诸国也存在，并认为由此大概可以推导出东洋的一般性质。说是东洋的一般性质，我并不认为那种东西是实体性地存在着的。关于东洋是否存在的议论，对我来说是无意义、无内容的，那只是学者头脑中倒退式的议论。认为这种议论具有客观主义学术内容的学者们，其头脑的构造是成问题的。我觉得这种情况正象征着东洋这个观念在日本的堕落史，以及一般学问的堕落史。在现实的实践方面，这样的学问曾借学问之名宽容了军阀的私欲，至今不也仍在宽容着么？（请看看东京审判时的辩论）东洋这个观念也和其他观念一样，在日本近代化的某个时期曾经显示过进步的方向（如《东洋自由新闻》时期），在那之后，就无可挽回地堕落下去了。而且，对于这一堕落，处在堕落方向上的主观精神，理所当然地意识不到它的堕落性格。只有在欧洲的东洋观念（它是运动着的）投射过来时，这两者之间的差异会上升到意识层面，但是这种差别意识却不能进而推进到自我认识的层面，从而发现这种差异意味着在对方的进步过程中自己的堕落。为什么呢？因为在这里没有发生抵抗，即没有想保存自己的欲望（自己本身并不存在）。没有抵抗，说明日本并不具有东洋的性格，同时，它没有自我保存的欲望（没有自我）这一点，又说明日本并

不具有欧洲性格。就是说，日本什么都不是。

不过，东洋是否存在这一提问方式本身，也不是不可以说成是从某种抵抗产生出来的。确实，这一问题本身包含了对于将东洋作为自明前提的观念的反抗。就这一方面而言，它作为学问是正确的，也为此不受军阀的欢迎。但是，因为试图成为学问，面采用针对东洋存在这个命题提出东洋不存在的命题的对立做法，即将抽取出来的东西进行比较的做法，到了这个地步就是学问的堕落了。因为，只有这个做法成了惟一的科学方法。还因为，所谓科学的方法在日本只能是一种堕落的东西。我不是在说悖论或讽刺话，我没有这个余裕。学者们所谓学问的进步在我看来不过是学问的堕落。学者们带着进步的眼镜，故看不到这种堕落，如此而已。所谓进步，如果摘下眼镜，就是堕落。将观念抽取出来的时候，这观念已开始腐败。如果有人说没有腐败，那么，请告诉我日本近代历史上有哪个观念没有腐败而存活下来了？哪个学问没有堕落？哪个文学没有堕落？日本近代的文学史难道不是人之堕落的历史吗？如果不是这样，那么，少数诗人为拒绝堕落而遭到了失败，究竟原因何在？

认为抽取观念就是科学的那种学者，他仅仅身处于科学这一观念之中。认为抽取出人来的便是文学，相信人最终是可以抽取出来的那种文学家，只不过是把人硬塞到文学这个观念中去而已。他们没有去思考将自己置于其中运转着的那个空间，因为如果他们去思考，那么，所谓的学问、所谓的文学将不能成立。因此，忠实于学问忠实于文学，这忠实将会导致对于学问和文学的远离。在日本要成为学者，可以对所有一切进行怀疑，但只是不允许对终极性的问题有所怀疑。因为，他们这样做的话，便无法成为学者了。文学家可以使人赤身裸体，但必须保留这

最后一块遮羞布。因为假如连这一块也要撕掉，人就不再成其为人，就是说，人本来并不存在。

在欧洲，当观念与现实不调和（矛盾）的时候（这种矛盾是必然要发生的），便会发生一种倾向，在试图超越这一矛盾的方向上，也就是通过张力场的发展求得调和。于是观念本身亦将发展。可是在日本，当观念与现实不调和时（这种不调和因为不产生于运动，故不具有矛盾性格），便舍弃从前的原理去寻找别的原理以做调整。观念被放置，原理遭到抛弃。文学家将舍弃现有的语言去寻找别的语言。他们越忠实于所谓学问所谓文学，便越热中于舍旧求新。自由主义不行了换上极权主义，极权主义不行了便来共产主义。斯大林不行了换上毛泽东，毛泽东不行了便来戴高乐。唯物辩证法不行了就换上绝对矛盾的自我同一，绝对矛盾不行了便来存在主义。所以，东条英机不行了换谁呢？要不然干脆老子我来干？这实际上是一种不断的失败，却绝对没有可能对失败产生失败。失败是成功之母，失败了可以重新做起。家中失火烧了房子可以再建，执著于失火这件事自我折磨则什么都无从开始。与其掐算死去的孩子的年龄不如再生一个。战争已经失败了，追究战犯又有什么用处呢？日本的意识形态当中不包含失败。日本的意识形态永远在失败，故永远是成功的。这是一种没完没了的重复，并被认知为是一种进步。还真是的，这东西不叫进步还真不知道叫它什么好。欧洲人惊讶于日本近代化的速度之快，惊讶于日本人对战争失败的痛楚之少。鲁迅对日本的所有一切表示排斥，但却认为应该学习日本人的“勤勉”。说真的，这东西不叫勤勉还真不知道叫它什么好。只是有一点，这个进步不过是奴隶的进步，这个勤勉不过是奴隶的勤勉而已。

日本文化是进步的，日本人是勤勉的。这实在是千真万确无可怀疑的，历史已经揭示了这一点。“新的”成了价值的基准，把“新的”与“正确的”看成同一个东西的日本人无意识的心理倾向，如果与日本文化的进步性分离开来是难以想像的。不断地寻求新奇，不断地变成新的，这就是日本人的勤勉。因此，所谓学问的进步便是寻找更新的学说，所谓文学的进步便是发现更新的流派。在追求新奇方面，比日本更勤勉的民族大概不多吧。为什么一定需要新奇呢？因为有这样一种逻辑在：见到旧的学说旧的流派与现实之间的失调，便认为是这学说这流派太陈旧了，无法适应现实，因此，不寻找别的新家伙便不行。这种逻辑认为，新的东西变得陈旧了，就必须换别的新东西，因为这才是对学问的忠实。越有良心的人越如此认为，因为注意到与现实之间失调的人都是那些有良心的人。其理由在于现实在发展，学说也必须发展。这个“必须”乃是在“追求”新的东西这一方向上的“必须”。为什么“追求”呢？因为有一种会被给予的预测存在。而会被给予这样一种预测，植根于在被给予的环境中形成的心理倾向，它认为过去曾经得到过，现在也正在得到，将来也会得到的吧。就是说，这已经成了一种结构性的东西，故被给予已是自明的道理，不被给予则不可想像。当然，一方面，也存在着对被给予的拒绝，对新的东西的反抗运动。但是，这是一种来自追赶不上现实的发展而灰心丧气的拒绝和反抗，在追随现实这个方向上，与谋求给予的态度没有什么两样。理想主义者说到底不过是要追逐现实（这个观念），他们将不断地抛弃不适应现实的观念，而现实主义者实在追不上现实便死心断念，回过头去寻找可以说明追不上之理由的学说。无论两者的哪一方都不想把现实拉回来。哪一方也不想通过把现实拉

回来使现实与观念之间的失调调和起来。他们根本没有想过是否能够把现实拉回来。是否能够拉得回来，我认为不尝试一下是不会知道的，而在他们看来，这样的想法太傻了。对于他们这些观念论者（包括唯物论的观念论者）来说，现实是绝对的、神圣的。现实被供奉在权威的祭坛上。他们沉睡于现实可以变革这个被给予的观念之中。对于一次也没有得到过变革现实之经验的人们来说，就是这个现实可以变革的观念亦是一个舒适安逸的睡眠场所。他们认为现实这个实体性的东西存在着，不断地接近这个实体便是科学、理性主义的。不假，这的确是科学的，也是理性主义的吧。只不过，这是奴隶的科学，奴隶的理性主义，如此而已。

优等生文化

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，哪怕只是一步，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。蠢材们抱有一种劣等意识，因而其秀才情结在秀才之上，所以很难在秀才面前挺起腰

来。日本的私立学校比官办学校更官学化。福泽谕吉的传统在他生前就已经丧失殆尽。就这样，反映着等级制之金字塔形社会结构的金字塔形优等生文化得以成型。金字塔的顶点不断伸展，秀才们意气风发。日本的军备世界第一，日本的纺织业世界第一，日本的医学世界第一，日本的民族性在世界上最优秀。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，指导落后的人民是自己的使命。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。所以主观上他们是正确的。于是，进一步产生了下面这种反映优等生心理的独断性结论：我们之所以优秀，是因为接受了欧洲文化，因此落后的人民当然会接受我们的文化施舍，也必须接受。他们这个结论在主观上不用说也是正确的。他们认为如果落后的人民拒绝接受，那是人民愚蠢，是人民没有接受优秀文化的能力，是人民的保守顽固所至。这种指导者意识不仅存在于军人政治家那里，也存在于工人运动之中。不仅军人政治家要引导人民，解放运动本身也在引导人民的方面体现了这种优等生心理。同时，这种状况又与下面这些现象相关联，反映着日本文化的优等生性格：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坚力量，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。

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。优等生们说日本文化是优秀的，作为劣等生的人民岂有不同意之理。说起来，在优等生中

间也有日本文化是摹仿的而非创造的这种论调。但就是这个摹仿也是优秀的摹仿，故摹仿论者还是和优秀论者没有两样。他们有时说正因为优秀才会摹仿，有时又说摹仿本身也是一种独创，就是说那也是优秀的。听了这话，作为劣等生之人民也觉得有道理。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。他们说：要是只有优等生，日本文化可就太完善了，就是因为有劣等生的存在，日本文化才无法十全十美。不管优等生怎么奋斗，因有劣等生在，文化的总体水平便打了折扣，实在可惜！听了这话，作为劣等生的人民对优等生不能不感到歉然：因为劣等生的存在，优等生应得的份儿减少了。优等生作为代表队参加国际比赛赢了的话，对劣等生也是一种荣誉呀。劣等生应当声援优等生，他们事实上也声援了吧。他们会赢的吧？因为他们是优秀的。然而，他们失败了。为什么失败了呢？优等生们这样想：是因为劣等的部分拖了优秀部分的后腿。应该胜利的优秀部分遭到了劣等部分的影响，所以失败了。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。

于是选手要更新换代了。不过，换上来的还是优等生，因为非优等生不可能当上选手。只是军官学校的优等生变成了帝国大学的优等生，如此而已。是啊，过去的优等生失败了。可他们认为：那不是因为优等生而失败的，而是做法错了，就是说，忘记了把劣等生计算进来。这失败在于劣等部分的存在，即对劣等部分的计算有误导致了失败。于是，这回要通过使劣等生向优等生靠近而挽回以往的失败。对于这些优等生们的恩泽，劣等生之人民是不能不感恩戴德的。就连优等生也失败了，而且是

因为我们劣等生的存在才失败的。优等生们则给予罪恶深重的我们以恩泽。这能不感谢吗！我们要奋发向上，好好听优等生的嘱咐，向优等生靠近，哪怕是一步也好，这回可不能再失败了，哪怕是微不足道也要争取提高优秀的日本文化的总水平，否则那可太对不起人了。这正是优等生文化的教育精神。

是的，教育是会成功的。觉悟到战败之教训的劣等生们会向优等生学习变得聪明起来。优等生文化一定会繁荣发展的吧。日本的意识形态里面没有失败。因为日本的意识形态是连失败都会转化为胜利的优秀精神力量的结晶。请看，这日本文化的优秀性。日本文化万岁！

可是，如果认为失败不在于优秀文化中的劣等部分而在于优秀部分，那会怎样呢？如果拒绝优秀文化，将进步本身视为一种堕落，如果拒绝了进步又会怎样呢？他们会大叫：荒唐！这是不可想像的。这是成心想当傻瓜。眼睁睁地让进步溜掉了，劣等生会变得越发劣等不堪。正因为有优等生的存在，才在某种程度上阻止了战败，拯救了劣等生。是优等生给那些因战败而自甘堕落，搞黑市、闹罢工的家伙们提供了文化国家这个目标以代替军国主义，使他们走上了正道。若要拒绝优秀文化，拒绝进步，那不是要把文化国家变成非文化国家吗？优等生们一定会大喊：这样，我们的好意和苦心不就成了泡影了吗？千万不能干这种反动的事。不仅优等生，劣等生也会这样说吧：我们太混蛋了，因为非优等生当了选手而失败了。当真心声援的选手失败了的时候，我们实在不好受啊，面当真正的优等生告诉我们那是假的优等生，我们才终于恢复了信心。优等生说你们这些家伙一定要成为优等生啊，我们也觉得：应该如此！我们决心洗心革面努力学习，请不要再把我们当做劣等生，因为我们已经和那些

假的优等生一刀两断了。

是的，诸位劣等生，你们大概是正确的。如果你们能把我当成朋友，我也想加入你们的行列，我觉得你们的意见再正确不过了。在日本的优等生文化中不如此就无法生存。劣等生只有依靠优等生才有活路。如果反对优等生，不仅要受到优等生的教训，而且会被劣等生赶出门外的。鲁迅这样写道："人生最痛苦的是梦醒了无路可以走。做梦的人是幸福的；倘没有看出可走的路，最要紧的是不要去惊醒他。"（《娜拉走后怎样》）

我也是个想做好梦的人，我也想不被叫醒而绕开"人生最痛苦的"事情。但是，我遇见了被叫醒的人，遇见了体验到"梦醒了无路可以走"之"人生最痛苦的"事情的人。这就是鲁迅。我一面感到自己有被叫醒了的恐惧，同时已不能够从鲁迅那里离开。鲁迅这样写道："我们无权去劝诱人做牺牲，也无权去阻止人做牺牲。"（同上）

鲁迅是被什么叫醒的？怎么被叫醒的？我无法摆脱这些缠绕着我的问题。

人道主义与绝望

鲁迅有一篇题为《聪明人和傻子和奴才》的寓言。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"。然而奴才的生活依然困苦。于是他又向傻子鸣不平："我住的只是一间破小房，……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，动手砸起墙壁来。"先生！你干什么？""我给你

打开一个窗洞来。"奴才阻止他，傻子却不听。奴才大声喊："来人呀！"子是一群奴才出来，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"。当聪明人来慰问奴才时，奴才对他说："先生，这回因为我有功，主人夸奖了我了。你先前说我总会好起来，实在是先见之明。"聪明人也很高兴似的应声说："可不是么"。

我觉得可以认为，这就是鲁迅对被叫醒状态的描述，也是对"梦醒了无路可以走"之"人生最痛苦"的状态，对无法从要逃脱的现实中逃脱出来的那种痛苦的描述。不过，我感觉到解释这篇寓言恐怕需要解释者在主观上具备某种条件，而这条件是由作为阅读对象的鲁迅那一方面反过来规定着的。不过，现在没有详细思考这个问题的余地，姑且请允许我省略有关分析。因为，这不仅脱离了我的主题，而且，即使不做说明，大家也会明白我的主题和我对这篇寓言的解释之间有一种相互媒介的关系。

这篇寓言的主语是奴才。不是奴才的根性，而是具体的奴才（极端地说，即鲁迅本身）。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那个傻子的，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物。这样的观点乃是人道主义的立场，在鲁迅那里是不成立的。因

为傻子并不能按人道主义者希望的那样拯救奴才。傻子要拯救奴才，则将被奴才所排斥。为了不遭到排斥，为了拯救奴才，傻子除了不再当傻子而变成聪明人之外别无他法。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。意味着他不得不去忍受这种恐怖。如果他忍受不了这种痛苦而求救，他甚至要失去对自己是奴才的自觉。换句话说，所谓“无路可以走”乃是梦醒了之后的状态，而觉得有路可走则还是睡在梦中的证明。奴才拒绝自己为奴才，同时拒绝解放的幻想，自觉到自己身为奴才的事实却无法改变它，这是从“人生最痛苦的”梦中醒来之后的状态。即无路可走而必须前行，或者说正因为无路可走才必须前行这样一种状态。他拒绝自己成为自己，同时也拒绝成为自己以外的任何东西。这就是鲁迅所具有的、而且使鲁迅得以成立的、“绝望”的意味。绝望，在行进于无路之路的抵抗中显现，抵抗，作为绝望的行动化而显现。把它作为状态来看就是绝望，作为运动来看就是抵抗。在此没有人道主义插足的余地。

如果是日本的人道主义作家，大概不会这样来写“聪明人和傻子和奴才”的寓言吧。他们只会写奴才被聪明人所拯救，或被傻子所拯救，或者奴才自己起来打倒主人，自己解放自己。就是说，日本的人道主义作家大概只会把被叫醒的感觉描写为喜悦，而不是痛苦。在这种人道主义者的眼中，鲁迅之阴暗，是解放的社会性条件还不具备的殖民地落后性的表现。但是，正

是这种日本文学的先进性使得它不可能设想和理解，在鲁迅那一面看来，视鲁迅为阴暗落后的“先进的”日本文学却恰恰是聪明人的文学，即幻想解放的文学。在我看来，与鲁迅相比，日本文学中的所谓阴暗的东西亦是通透明亮的。鲁迅的阴暗来自缺乏解放的社会性条件的殖民地落后性，这一点不能否定。但是，鲁迅拒绝幻想，憎恶聪明人，忍受着“被叫醒”的痛苦状态，摸索着与黑暗斗争。他不是把解放的社会性条件作为“被给予”的东西来追求。这是在过去不曾，现在、将来也不会被给予的环境中所形成的自觉。因为抵抗，所以不能得到，因为不能得到，故拒绝得到的幻想。如果放弃抵抗便可以得到，可是为此，对于得到的幻想加以拒绝的能力也将同时失去。这中间的区别，乃是因保守所以健康，与因进步所以堕落之间的区别。日本文学中的人道主义者们，全都堕落了（少数拒绝堕落的诗人则失败了）。拒绝了人道主义的鲁迅，无论在任何意义上都不能说他堕落。

奴才拒绝意识到自己为奴才。他觉得自己不是奴才时，才是真正的奴才。当奴才自身成了主人的时候，将发挥出彻底的奴性。因为，那时他在主观上并不认为自己是奴才。鲁迅说“暴君治下的臣民，大抵比暴君更暴”。还说“做主子时以一切别人为奴才，则有了主子，一定以奴才自命”。奴才成为奴才的主子，这并不等于奴才的解放，然而，在奴才的主观上，它却是解放。如果以此衡量日本文化，日本文化的性质就会一目了然。日本在迈向近代的转折点上，曾面对欧洲产生过绝对的劣等意识（这正是日本文化的优秀性使然）。从那时起便开始拼命地追赶欧洲。它认定自己只有变成欧洲、更漂亮地变成欧洲才是脱离劣等意识的出路。就是说，试图通过变成奴才的主人而脱

离奴才状态。所有解放的幻想都是在这个运动的方向上产生的。于是，使得今天的解放运动本身浸透了奴性，以至于这个运动无法完全摆脱奴才性格。解放运动的主题，不具备自己是奴才这一自觉，安居于自己并非奴才的幻想之中，而欲将作为奴才的劣等生人民从奴才的境遇中解放出来，在自己完全感受不到觉醒者痛苦的状态下唤醒对方。因此，无论怎么做也产生不出主体性来。就是说，无法获得觉醒。于是，便去外部寻找应该得到的“主体性”。

这种主体性的缺失，是主体并不具备自我所造成的。主体不具备自我，是因为主体放弃了自我成为自我的可能，即放弃了抵抗。从开始的起点上，这种可能性就被放弃了。对于抵抗的放弃正是日本文化优秀性的表现（因此日本文化的优秀性乃是奴才的优秀性，是堕落方向上的优秀性）。放弃抵抗的优秀性，因了自己的先进性而视未放弃抵抗的其他东洋各国为落后，视鲁迅那样的人为落后的殖民地类型。以日本文化的眼光来看，中国的文学是落后的，而偏偏同为未放弃抵抗的俄国文学却并不落后。就是说，只看到俄国文学吸取了欧洲文学的一面，而无视抵抗欧洲文学的另一面。他们无视陀思妥耶夫斯基文学世界中顽强的东洋式抵抗的契机，至少，在陀氏的这种抵抗还没有反射到欧洲文学上来时，便不会直接映入日本文学的眼中。陀思妥耶夫斯基无论怎样痛苦地自我折磨，在没有体验过这种痛苦的日本文学眼里，那都是他人瓦上霜，无法成为自己内部的问题。所以，对于为同样的痛苦所折磨的鲁迅，也根本不想进行内在的理解。日本文学缺乏将陀氏和鲁迅共通的抵抗之契机统一起来理解的眼光。

在场外观看的看客与奋力奔跑的选手

鲁迅那样的人，作为类型来看，大概属于落后国家的类型，产生鲁迅那样的文学家之中国文学恐怕是落后国家的文学吧。而视中国文学为落后国家文学的日本文学之眼光大概是正确的。正确——真是太"正确"了。这是一种如照相机般准确，将时间和空间在"场外"加以再调整而达到的"正确"。它意味着看客自身并没有进入历史，只是从外部观望着跑在历史跑道上的赛马。自己并没有进入历史，所以看不到使历史得以充实的抵抗之契机，不过，这倒使自己可以清楚地看到赛马的各方谁胜谁败。中国马落后了。日本马不断向前挺进。看上去确实如此。这一观察是正确的，观察之正确在于自己没有参加赛跑而是在一旁旁观之故。

使鲁迅这样的人物得以诞生的，一定是以激烈的抵抗为条件的社会。只有在欧洲历史学家所谓的亚洲之停滞，也即日本的进步历史学家所称的亚洲之停滞(!)的社会中才能诞生鲁迅这样的类型。正如陀思妥耶夫斯基的诞生以俄国式落后为条件那样。当所有通向进步的道路都被封闭了，所有新的希望都被粉碎了的时候，才能积淀起鲁迅那样的人格吧。不是旧的东西变成新的，而是旧的东西就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。鲁迅那样的人在进步没有边界的欧洲社会中是不会诞生的吧。而在处于进步的幻想之中的日本，也是不会产生的吧。不仅不会产生，甚至也不具备理解它的能力。从日本来看鲁迅，正如观察所有事物

一样，鲁迅也会被曲解为是一个进步主义者、优秀的启蒙家，一个为消除落后而拼命追赶欧洲的开明主义者，根据镜子的尺寸而适度地扭曲。鲁迅会成为中国的森鸥外。可是，鲁迅实际上恐怕是与此正相反的人物，是与胡适或林语堂那种进步主义者正相反的存在。鲁迅常说“我是旧式的人”。而日本的进步主义者则认为这是鲁迅的谦虚，根本不想去思考，这句话恰恰是日本近代与中国近代之结构上的不同所致。

鲁迅那样的人是无法产生于日本社会的。即使得以产生也不会成长，不会成为值得继承的传统。当然，鲁迅在中国文学中也是孤立的。但是，孤立着的形态却是鲜明的，而且他被继承着。鲁迅这个人物形象清晰醒目，不会埋没在环境中。在日本则相反，常见的情况是最初很清晰的东西会渐渐埋没于环境之中。不断地产生新的东西，又一个个陈旧下去。旧的东西以它旧的面貌承担新使命的情况，在日本是绝对没有的。二叶亭四迷和北村透谷已经被环境埋没了。石川啄木[①]以“社会主义之帝国主义”的部分也被埋葬。岛崎藤村从《破戒》走向《东方之门》，却没能从《东方之门》再走向《破戒》。[②] 芥川龙之介在列宁那里看到了“散发着花草芳香的东洋火车头”，将芥川的这方

① 石川啄木（一八八六——一九一二年），早逝的日本明治歌人、评论家。一九一〇年日本无政府主义者幸德秋水等人因“大逆事件”被捕次年被处死刑，此事导致啄木对于社会主义思想的关心，并写作了与此事件相关的评论和诗作。——译注

② 岛崎藤村（一八七二——一九四三年），跨越了明治至昭和三个时代的日本近代作家。代表作《破戒》出版于一九〇六年，描写了部落民出身的主人公自我觉醒之后面对社会歧视的内在矛盾，特别是描写了觉醒之后无路可走的悲哀。竹内好显然试图在岛崎的这个起点上寻找与鲁迅的接触点，但岛崎后来的创作中消解了这个主题，他晚年的未完成之作《东方之门》是他后期长篇历史小说《天亮之前》的摹写，被视为日本近代文学代表性作品的《天亮之前》是从民间视角重新评价明治维新的尝试，早期作品中“梦醒之后无路可走”的主题不复存在。——译注

面继承下来的只有吟唱着“朝鲜是他渴望的地方”的诗人中野重治一人。[①] 唱出“我面前无路可走”时的高村光太郎[②]曾站到了与写出“地上本没有路”的鲁迅同样的起点上。然而鲁迅披荆斩棘鲜血淋漓地径直走向前去，高村则向右转，沿着那个方向迈出了自己的步子。

回心与转向

“转向”这个现象也是特殊的日本性格的产物。在优秀的

---

① 芥川龙之介（一八九二——一九二七年），日本近代著名作家。代表作《罗生门》等。芥川在三十五岁时的自杀事件本身，几乎和他的创作活动同等重要，被视为一个时代的结束。芥川曾经一度对列宁和俄国革命表示了强烈兴趣，曾经耽读关于社会主义理论的英文著作，并写过关于列宁的诗歌。但是芥川本人并未成为社会主义知识分子，他被当时新兴无产阶级文学家视为资产阶级作家。中野重治（一九〇二——一九七九）是日本现代重要文学家，他几乎集中了现代日本文学的所有复杂的内在矛盾。早在大学时代，他就展示了自己的文学才华，受到芥川龙之介的高度重视。当中野加入日本无产阶级文学队伍时，芥川曾断言中野的文学因迥异于此前无产阶级作家的观念化创作，将成为日本无产阶级文学不可或缺的代表性部分。后来中野本人发生了“转向”，他对于文学与政治关系的理解一直体现了日本现代文学最基本的矛盾。竹内好在他的著述当中经常提到中野重治，这不仅是因为他对中野的文学禀赋给予了高度评价，更因为他注意到了中野所代表的这个内在的矛盾。——译注。

② 高村光太郎（一八八三——一九五六年），日本近代著名诗人和艺术家。他一生为了坚持自己的个性选择，一直以反社会的生活方式对抗日本的近代化过程所造就的世俗道德准则。他创作了大量优秀的雕塑作品，也留下了脍炙人口的诗篇。其中记录了他和同样离经叛道的妻子感情生活的爱情诗集《智慧子抄》被视为代表作。在“二战”期间，以唯美作为道德标准的高村暴露了思想上的极端幼稚，他先是退居内心生活，后来又无保留地做诗支持战争，鼓励国民参战。竹内所说的“向右转”，指的是高村在“二战”期间的创作和社会活动与日本政府之间的合作关系。——译注

日本文化中，不是成为优等生走向堕落，便是拒绝堕落而失败，除此之外别无生存之路。优等生若依良心行动便必然地要产生转向这一现象。如不转向他便不成其为优等生，因为不转向将失去接受新东西的能力。如果极权主义比共产主义更新，抛弃后者而奔向前者就是有良心的行动。民主主义来了就遵从民主主义，这才是符合优等生性格的进步态度。转向是由进步而产生的，所以没有什么可耻的。反倒是不肯转向才是保守的，从而被作为反动的证据，这样的事情实在很多。无产阶级文学进来的时候，曾顽强抵抗过的鲁迅，经过了某个时期后，则比起无产阶级文学家们更马克思主义，这种现象在日本是绝对不会产生的。从根本上看，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不可分割的关系。明治维新先驱者之一的加藤弘之身体力行，由民权论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。

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。执著于自我者很难改变方向。我只能走我自己的路。不过，走路本身也即是自我改变，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）。我即是我亦非我。如果我只是单纯的我，那么，我是我这件事亦不能成立。为了我之为我，我必须成为我之外者，而这一改变的时机一定是有的吧。这大概是旧的东西变为新的东西的时机，也可能是反基督教者变成基督教徒的时机，表现在个人身上则是回心，表现在历史上则是革命。

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，回心则向内运动。回心以保持自我而反映出来，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。发生回心的地方不可能产生转向，反之亦然。转向法则所支配的文化与回心法则所支配的文化，在结构上是不同的。

我认为日本文化在类型上是转向文化，中国文化则是回心型的文化。日本文化没有经历过革命这样的历史断裂，也不曾有过割断过去以新生，旧的东西重新复苏再生这样的历史变动。就是说，不曾有过重写历史的经历。因此，新的人不曾诞生。在日本文化中，新的东西一定会陈旧，而没有旧的东西之再生。日本文化在结构上不具有生产性。即可以由生走向死，却不会由死走向再生。正像藤村没能由《东方之门》走向《破戒》，高村光太郎终于向右转了一样。鲁迅的法则在日本是不适用的，这只要比较一下二叶亭的言文一致运动[①]和一九一七年的"文学革命"，便一目了然。一般认为，"文学革命"是以胡适的口语运动、欧洲近代文学的输入和传统破坏为发端的，事实上也是如此，但是，推进运动的原动力在于有一种从内部否定该运动的更为根本的力量存在。这个力量的核心就是鲁迅。日本的言文一致运动没有发展出从内部否定从而超越该运动的方向，而是以二叶亭的自我分裂而告终的。而且，森鸥外的成功亦是由外部强迫所使然。[②] 在日本一切都是成功的，且是一次性的。

---

① 二叶亭四迷的小说《浮云》被公认为是言文一致运动在文学创作领域里的里程碑作品。这部小说在文体上开了使用口语体创作的先河，推动了文学界言文一致运动的展开。但是，二叶亭在后期回击反对言文一致言论的同时，又开始使用文言写作。这一矛盾使研究言文一致的学者感到不解。——译注

② 森鸥外（一八六二——一九二二年），日本近代著名作家、评论家、陆军军医。作为留学德国的留学生，他回国后是以翻译开始自己的文学活动的。这些译作全部采用了言文一致文体，成为新的翻译文体的代表者。鸥外因此也被视为二叶亭的后继者。在此意义上，鸥外的言文一致是受制于他翻译西方小说这一"外部强迫"的。但是，后期的鸥外也放弃了言文一致体，为了雕琢美文改用掺杂着和汉洋三种语体的文体，并向当时保守的新国文运动表示了认同。——译注

辛亥革命与明治维新

通过辛亥革命与明治维新的比较，也可以理解这一点。明治维新确实是一场革命，但同时也是一场反革命。明治十年的革命之决定性的胜利是在反革命的方向上的胜利。从内部否定这一胜利的革命力量，在日本是非常微弱的。所谓微弱，与其说是绝对数量上的微弱，不如说是革命势力本身在反革命的方向上遭到了利用，这样一种结构意义上的微弱（参见诺曼《日本士兵与农民》）。辛亥革命在革命—反革命这一性质上也是一样的，但是，辛亥革命是在革命的方向上发展的革命，是从内部不断涌现出否定性的力量之革命。孙文不断地意识到革命的"失败"。这是一场在否定辛亥革命所催生的军阀政治（一种殖民地性的绝对专制），进而否定革命党本身之官僚化的方向上发展着的革命。即生产性的革命，也因此是真正的革命。

明治维新成功了，而辛亥革命则"失败"了。之所以失败在于它是一场"革命"。把明治维新的成功看作失败，试图再来一次革命的努力并不是绝对没有，但总是为革命的指导者所摧毁。不摧毁便是被利用。自由民权运动便是一部分被国权派所摧毁，另一部分被利用了。被利用的那一部分就成了"支那浪人"的鼻祖。一九二〇年代的革命亦是这个模式的重复，一部分被摧毁了，另一部分转化为新"支那浪人"（满洲铁路系统）而为侵略所利用了。只不过，如国权派堕落了一样，在这一次重复中，"支那浪人"在本质上也堕落了。

明治维新与辛亥革命相隔五十年。这相隔为日本文化的优

秀性提供了证据，同时革命性质的不同也为优秀性的方向提供了证据。在东洋各国中，像日本这样如此轻松地获得革命成功的国家是没有的。日本对欧洲几乎没有表示出任何的抵抗。俄国对资本主义几乎表现出了非常野蛮的抵抗，最终才接受了资本主义，而日本的资本主义甚至没有遇到欧洲工业革命所有的那种抵抗。即使是在日清战争（中日甲午战争——译者）受到决定性打击的时候，大清帝国的进步官僚们的改良主义意识形态亦不过是“中学为体，西学为用”而已。即只承认欧洲的优越地位在于技术领先。这在日本相当于新井白石[①]的主张。日清战争失败后，产生了严复、康有为等的改革运动（日本的好多历史学家忽视了日清战争为中国近代史的转折点这一问题），却一一为反动派所摧毁。试图以明治维新为样板的康有为改革运动没能成功。与同时期出国留学的日本学生归国后受到政府的重用其志向得到了发挥相比，严复（中国最早的留学生。留学制度本身比日本晚十年）则因为作为官吏的身份低下，好不容易得来的新知识未能得到活用，自己深为沮丧。在中国反动势力的程度极为强大，几乎所有自上而下的改革都受到了阻挠。而这种反动势力的强大则促成了自下而上的革命的兴盛。关于一九〇〇年的反动，鲁迅这样写道：“清末之所谓儒者的结晶，也是代表的大学士徐桐氏出现了。他不但连算学也斥为洋鬼子的学问；他虽然承认世界上有法兰西和英吉利这些国度，但西班牙和葡萄牙的存在，是决不相信的，他主张这是法国和英国常常来讨利益，连自己也不好意思了，所以随便胡诌出来的国名。他

① 新井白石（一六五七——一七二五年），江户中期儒学者、政治家。德川家宣时期曾出任幕府儒官。他参政的主要业绩在于进行了幕府对外贸易方面的改革以及与朝鲜信使建立新的应对制度等。——译注

又是一九〇〇年的有名的义和团的幕后发动者，也是指挥者。但是义和团完全失败，徐桐氏也自杀了。政府就又以为外国的政治法律和学问技术颇有可取之处了。我的渴望到日本去留学，也就在那时候。"（《在现代中国的孔夫子》）

从日本看来，一九〇〇年的反动是一种达到了滑稽程度的野蛮。一九〇〇年日本加入八国联军以文明的名义占领了北京。日本曾经文明到那种程度。日本文明到了何种程度呢？我们从曾经留学日本的鲁迅得到的印象中可见一斑。这一点还和一九〇〇年之中国与一九四五年之日本相类似的问题有关。在上面的引文之后，鲁迅接着写道："达了目的，入学的地方，是嘉纳先生所设立的东京的弘文学院……这是有一天的事情。学监大久保先生集合起大家来，说：因为你们都是孔子之徒，今天到御茶之水的孔庙里去行礼罢！我大吃一惊。现在还记得那时心里想，正因为绝望于孔夫子和他的之徒，所以到日本来的，然而又是拜么？一时觉得很奇怪。而且发生这样感觉的，我想决不止我一个人。"

于是，我们可以知道这个文明的性质了。一九〇〇年的反动使鲁迅感到"绝望于孔夫子和他的之徒"，而使鲁迅感到"然而又是拜么？一时觉得很奇怪"的则是日本的文明。毋庸质疑这个文明导致了一九四五年的到来。

所有这一切都在于明治维新所规定的进步方向有问题，这个问题就是使明治维新得以成功的日本文化之优秀性。日本的指导者们是优秀的，他们的进步主义十分强盛，而其反动则相对脆弱。由于出色地闯过了明治十年，日本的进步主义彻底地铲除了反动的根苗。然而，与此同时也铲除了革命本身的根苗。在中国，连官僚内部不平分子的运动都遭到扼杀，可见反动力量的强大。于是，革命不断地被驱赶到下层，在底层人民当中扎下

了根。而在日本，即使人民的运动也被军官学校和帝国大学这两个向上敞开的管道所吸收以至枯竭。

日本文化的优秀性究竟缘何而来？大概由于指导者的优秀吧，或者来自经济基础的优秀。而把其终极原因归结到生产力这一量度上来的尝试也不错吧，因为这种尝试总会使我们明白一些什么的。但是，我总觉得如果只有这些标准，还是会有些无法说明的东西遗留下来。在与欧洲相遇时，为什么只有日本没有表示出抵抗来？仅用生产力这种均质性的指标来解释能够说明清楚吗？欧洲对东洋的入侵有着时间上和空间上的幅度之差，用时间或空间上的某一点来切割这个幅度，在这一点上，欧洲也好东洋也好，都将成为被限定的现实性的存在，因此，在这个点上发生的抵抗也是有个性的，难道这一个性是可以用均质性的指标来说明的吗？更何况，从个性化的抵抗中产生出来的人之类型乃是多种多样的。粗略而言，就有列宁和高尔基型、孙文和鲁迅型、甘地和泰戈尔型、或者穆斯塔法·凯末尔[①]和伊本·沙特[②]型等等（不过，这种类型分析只是在假定了把他们作为类型来观察这一前提下相对而言的）。在日本可以成为类型的东西是不存在的。就是说抵抗是不存在的。如果粗暴一点地说，无形即是日本类型，没有个性便是日本的个性。我认为日本对欧洲没有表示出抵抗来，恐怕就在于日本文化之结构上的这一性质。日本文化总是面向外界，等待新的东西的到来。文化

① 穆斯塔法·凯末尔（一八八一——一九三八年），土耳其共和国首任元首。他曾在一九二〇年组织反对赛夫勒条约的民族运动，发起了土耳其大国民议会，推翻帝政，建立共和。——译注

② 伊本·沙特（一八八〇——一九五三年），沙特阿拉伯王国的奠基人，一九三二——一九五三年在位。伊本·沙特统一了以游牧民族为主的阿拉伯半岛，建立了现代意义上的国家，并先后摆脱土耳其和英国的干涉和控制，获得了独立。——译注

总是从西面来，儒教佛教便是如此，因此，只是等待着。锁国是一种选择，但不是拒绝。江户的市民文学如果没有明末市民文学的影响则是不可想像的。芭蕉、西鹤、马琴等都是如此。江户的国学家拒绝了传统，但并没有改变其结构，只是为无抵抗地承载新的主人欧洲清扫了基础而已。正如日本的封建制上承载着日本的资本主义一样，在儒教性的结构（或者无限接受外来文化的结构）上称心自在地承载着日本的近代。这种承载几乎浑然一体到不被意识到前后承续关系的程度。在明治维新革命（反革命）之际被剥夺了教学权的汉学，不久又得到了复活便是证据。这一点就体现在元田永孚[①]等人的活动中。而这与强制鲁迅信孔教的那个文明是一脉相承的。

我感觉到，日本文化难道不是在传统中未曾有过独立的经验吗？难道不是因此而无法在实际感受上体验独立这一状态吗？把外面进来的东西作为一种痛苦，在抵抗之中来接受它，这种经验难道不是一次也没有过吗？不知自由之滋味者仅满足于自由的暗示。奴才因不觉得自己是奴才而成为奴才。“被叫醒”的痛苦恐怕与日本文化无缘吧。若非如此，为了“唤醒”而特地找来近代、绝望、存在主义以及各式各样对症药的做法难道能够如此盛行么！

国粹主义和日本主义曾流行一时。但抬出国粹和日本是要驱除欧洲，并不是为了驱除接受欧洲的奴性结构。现在作为对它的反动而近代主义流行，但承载近代的结构还是没有被视为问题。就是说，只想改换主人，而并非要求独立。将东条英机作

---

① 元田永孚（一八一八——一八九一年），江户末期实学派儒学家。明治四年（一八七一）开始出任明治天皇侍讲、宫中顾问官、枢密顾问官等，参与起草《教育敕语》，在明治天皇身边进讲经学达二十年之久。明治天皇在元田出任侍讲几年之后下令恢复维新时被废除了的东京帝国大学汉学科，不能说与元田的活动无关。——译注

为劣等生来处理，与为保存优等生文化而让别的优等生取而代之，乃是同样的事。日清战争和日俄战争确实是由于日本文化的优秀部分而取胜的。即使这两场战争失败了，毫无疑问那也是由于优秀部分而失败的。没有理由认为只有一九四五年的失败是劣等部分所致。主张一九四五年是一个错误的人，是想借此为由保存优等生文化，他们不过是想以帝国大学优等生来取代军官学校的优等生而已。这些主张并不触动日本文化的奴性结构，只想改换置于其上的那个部分。这并不构成对于东条英机的否定。置身于滋生了东条的基础上来否定东条是不行的。要否定东条，仅仅是与东条对立还不够，必须超越他。为此，甚至连东条都必须加以利用。如果要求真的独立，必须豁出自己的生命，为此，也要豁出去紧抓住所有的抵抗契机，哪怕是那些微不足道的契机。甚至东条所表现出来的那种似是而非的微弱抵抗意识，也必须加以利用而不是否定它。不过，这样做需要有承受"被叫醒"之痛苦的能力，而不可把这种痛苦的牺牲强加于人。

诺曼（Herbert Norman）[1]的《日本的士兵与农民》[2]这本书，

---

① 诺曼（一九〇九——一九五七年），在日本出生的加拿大籍日本史家、外交家。曾长期在日本生活，"二战"时期任职于加拿大外交部，战后曾任加拿大驻日本外交官，与麦克阿瑟有密切交往。五十年代初期美国麦卡锡主义猖獗时，诺曼因直接对麦克阿瑟所执行的扩大东亚战争事态的政策提出了质疑，被美国上院指名为赤色间谍，其后美国一直向加拿大外交部施加压力，诺曼一直受到监视和传讯。一九五七年，诺曼任加拿大驻埃及大使期间，在开罗自杀。

诺曼作为历史学家，在外交生涯中一直没有间断他的著述活动。他的代表作《日本的士兵与农民》、《被忘却的思想家——安藤昌益》等在日本都产生了相当大的影响。——译注

② 《日本的士兵与农民》英文版出版于一九四三年，日译本最初出版于一九四七年，由白日书院刊行。该书讨论了江户末期幕府为了对付外患而武装农民使其成为农兵，但同时又不得不受到农民起义可能性增加的威胁这样一个两难之境，通过对明治政府的征兵令所具有的对内维持治安和对外发动侵略的双重性格的讨论，对于日本近代化过程中的非近代特征进行了独特的讨论。——译注

是我近来所读书中感受最深的一本。我几乎产生了一种艺术性的共鸣。这本书内容沉实，有着抓住读者使其跟进的力量；层层推进的逻辑论述具有造型的效果，仿佛罗丹的雕刻似的充满空间性的质感。这是洋溢着生命力的古典式的美。在该书的末尾部分，作者结合着心理现实抓住了军国主义成为落后资本的马前卒入侵大陆时，近代军队必然野蛮化的过程，分析说："自己被征兵入伍的作为非自由主体的一般日本人，无意识地成了把他国国民拷上奴隶枷锁的代理人。"然后，诺曼进一步解释说：

> 要将他人奴隶化，使用纯粹自由的人是办不到的。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。（114 页，白日书院版）

我阅读这一段的时候想起了鲁迅。关于自己的祖国，鲁迅多次说过与此非常类似的话。诺曼大概没有读过鲁迅的文章。而他对日本和日本人的热爱是不容置疑的。作为外国人，他的这种热爱几乎达到了一种极限的程度。他以与小泉八云（Lafcadio Hearn）、陶特（Bruno Taut）等不同的方式表达着自己的这种感情，乃至于超出他们之上。如果没有这种热爱，他的学问不可能会有如此卓越的成果。我觉得诺曼的话是不可多得的，同时为我自己没有足以回答他的话语而感到遗憾。不过，鲁迅对此做出了回答。如果没有鲁迅的这些话语，我将要怎样地感到羞愧啊。诺曼在指出日本的历史研究中完全没有关于隐岐岛起

义人民方面文献的一段话中[①](九十四页),几乎批判了日本的所有学问。我不知道日本的历史学家会怎样回答。我只知道,外国人诺曼如此出色地抓住了日本文化的结构性弱点,姑且不论他讨论的问题本身,仅此一点对我来说,已经足以成为我的出发点。

第三样时代

鲁迅的话是这样的:

任凭你爱排场的学者们怎样铺张,修史时候设些什么"汉族发祥时代""汉族发达时代""汉族中兴时代"的好题目,好意诚然是可感的,但措辞太绕湾子了。有更其直捷了当的说法在这里——

一、想做奴隶而不得的时代;

二、暂时做稳了奴隶的时代。

这一种循环,也就是"先儒"之所谓"一治一乱"。(中略)

但我们也就都像古人一样,永远满足于"古已有之"的

① 关于隐岐岛的分析见该书第十三章《反革命的胜利》。隐岐岛在日本岛根县海域,江户末期属于幕府管辖范围,明治维新前夜,岛上发生了起义,赶走了幕府官吏,成立了自治政府并且制定了简单的法律审判制度。但是维新成功之后,新成立的中央政府派来的官员却是曾经被岛上人民赶走的幕府官吏。诺曼在注释中写道:"(东京帝国大学版《复古记》)研究隐岐暴动所使用的资料,是明治政府以及在它之前由出云藩官吏写的东西,站在人民的立场说明暴动的资料一个字都找不到。"(岩波书店版《诺曼全集》第四卷,七十一页。一九七八)——译注

时代么？都像复古家一样，不满于现在，就神往于三百年前的太平盛世么？

自然，也不满于现在的，但是，无须反顾，因为前面还有道路在。而创造这中国历史上未曾有过的第三样时代，则是现在的青年的使命！（《灯下漫笔》）

（一九四八年四月）

竹内好，《近代的超克》， 2005，北京：三联出版社。

亚洲的进步与反动

——参照日本的思想状况

一

“反动”这个词带有价值判断和感情的色彩。说“那家伙反动”时，这反动里包含着顽固、不通事理、陈旧等语意。有时还让人联想到不可理喻的暴力性。一般的人大抵讨厌被人说成“反动”。很多人都觉得保守还可以忍耐，反动则实在受不了，别的都可以，就是不想让人说成反动。当然，其中也不是没有自称“我反动呀”的人，不过，这种突然改变姿态的做法乃是一种反守为攻指称对方的“进步”为假的策略手段，并非真心认为自己是反动。

有“保守反动”这个套话，保守和反动联合像一对亲戚似的，据说这个说法植根于日本特殊的风土：在这一风土中，马克思主义的思考方法在知识人中间得到普及而庸俗化。应该说这个说法体现了一种误解，保守和反动乃是不相干的两件事。保守与反动不同，有贬义同时也含有褒义。在生活方式或美学意识上，自豪地称自己为保守的，大有人在。

反动被视为坏东西，但什么是反动呢？如果有人要求你下定义则很麻烦。在这个月中，我翻了好多书，看了好些人的解释，可还是有些不得要领。粗粗一想好像懂了，认真一追究，却又不明白了。所以，这篇稿子说真的不应该现在动笔，只是到了交稿的期限，不得不写罢了。

与反动成对儿的概念是进步。反动被视为恶，在于有视进步为善的思考方法存在。可是，进步有与其相反的概念退步，故进步为好退步为恶应该是常识了。然而不然，进步与退步可以用于说明人类，通常却很少用于解释历史，作为替代使用进步与反动这一范畴。在历史方面进步是善的，反动则是恶。这种认识大概来自历史是不可逆转的单线向前发展的思考方法。根本上有一种历史本来是不断进步的信仰，因而，产生了束缚进步的东西就是恶这样的想法。

可是，反动另有一层涵义，而且在起源上这另一层涵义恐怕更为古老。这就是力学意义上的就动而言的反动，即就作用而言的反作用。因此与运动相关，而不含有价值判断意识。当人们不把历史视为等质时间的流动，而是认为在其内部有力在起作用的时候，在这种情况下，相对于动而言的反动这种认识方式就会出现。中国自古有“一乱一治”的说法，这在某种程度上，是一个很好地表达了中国人历史意识的词语，就是说中国人的历史观是以循环为基础的。有治则必乱，战争结束了和平就会到来。治与乱相互交替。如果站在运动的立场上观察，治为动则乱就成了反动，乱为动则治又成了反动。从因果关系上讲，治的结果是乱，乱的结果又成了治。因为力的作用产生反动。仅有一方，反动是不会产生的。

动与反动在力学上是等量的。动越大则反动亦大，反之亦

然。大概用力学来思考历史是不成的，但历史在本质上是一种变化，变化来自运动，则某种程度上也适合于力学（古典力学）的法则吧。变化较小的情况下，即运动的量相对较小的场合，作用力也较小，因而反动也就不大，反之亦然。

应该说推动历史的力量内在于历史之中吧。这样，这种推动力量就要归结为人类的集团（复数）意志。人类的集团其内部也很复杂，集团与集团之间亦有一种复杂的力量关系在发挥作用。有时 A 集团的意志压倒了 B 集团的意志，于是在 B 集团里就会产生出反弹的力量来。我想这可以用来说明反动之所以产生的原因。这里所说的集团，可以是阶级，也可以是民族，或者是两者的合成。总之，我们应对下面的论点予以承认：一个是对于反动而言有应成为其原因的动之作用，另一个是运动量相对大的时候就会产生反动——至少反动会变得显著。

看看历史上反动一词的用法，可以发现，有的时候指某个时代某种体制，有的时候指人类集团或其代表人物，还有的时候指运动本身，我觉得不论指哪个意思，都适合于上述法则（?）的。比如，称拿破仑战争之后的神圣同盟，及随后而来的时代为反动时期，这是指某个时代某种体制。其代表人物是梅特涅。法国大革命后的热月反动则指某种运动。俄国革命时期的所谓斯托雷平反动兼有人类集团和运动的两方面意思。战争和革命是历史上的大事件，运动的量巨大，变化的幅度也大。可以说为此其反动也表现得尤为显著。

仅仅观察一下上述实例就可以知道，历史上一般所说的反动都不单是反作用的意思，其中还包含着价值判断的意味。粗略地说，可以称之为逆流。历史要向某个方向行进，阻止其行进或者试图返回原初状态的运动，推动这种运动的势力以及实现

运动的某个时期被称之为反动。

在亚洲寻找同样的实例，可以举出这样一些事例：日本明治维新革命的反动是西南战争，在中国辛亥革命的反动是袁世凯的恢复帝制计划以及张勋复辟事件等。历史学家们称这些为反动。在这些实例中有一点是一致的，即是由贵族和封建官僚所发起的复古运动，而且，这些运动最终都没有成功，这也是一致的。

没有成功，并不意味着反动不曾存在过。反动曾经发生，但是还有一种将这些反动推倒的力量存在，故历史得以保持其一贯性。在法国有七月革命，俄国有十月革命，中国则在其后发生了国民革命。日本的情况更为复杂，革命的性质不同，革命与反革命的交替方式也不同，某种意义上可以说反革命的胜利形成了明治国家，因此不能与上述国家的实例放在同一个系列里类比。但至少就明治国家体制得到了强化，成了既成事实这一点来说，镇压西南战争的功绩是可以大言特言的。总之，激烈的变革必然伴随着反动，可以说这几乎是一条法则。战后的日本也不例外。

在日本，伴随着战败产生了巨大的变革。从某种观点上可以说，是与明治维新相匹敌的变革。因此，当然要引起反动。这种反动现在还在行进之中，或者处在停滞的状态，或者已经变质倒退？总让人觉得缺少一个整体轮廓，也看不清楚发展的方向。但是，许多人在一九五〇年前后，实际感受到这种反动之不小的重压则是无可怀疑的。当时，猪木正道写了一篇很有趣的文章，我们看看其中的一节：

a　可不是，日本自身内部有着反动化的原因。不过，

无论哪种革命都必会有反动到来的。十七世纪的英国革命亦有王朝复古，十八世纪的法国革命不也是一样吗？我最近读布林顿(Bringhtor)《革命的解剖》，知道哪里的革命都免不了有热月政变。

b　问题就在这儿，热月政变是不可避免的，问题是怎样的政变。布林顿也指出，热月政变的特征在于被革命所放逐或处罚的那帮人获得了赦免，满不在乎地回来，就是说解除放逐，还有革命高潮中抖威风很潇洒的家伙们遭到了镇压，即清洗赤色分子。而且，这里都是有顺序的，解除放逐是从左向右进行的。就清教徒革命的情况而言，一六五三年首先是长老派复归，不久主教派也回来了，最后是查理二世复政。法国革命也是如此，雅各宾右派，吉伦特派，赞扬派渐渐复活，接着来了拉法耶特派，王党派，最后是波旁王朝的归来。在日本，顺序也一定是这样的。正如布林顿先生指出的那样：解除了放逐的那些家伙们哪里是“什么也不忘，什么也不学”，他们简直是“大事全忘掉，只学无聊事”便回来了。清洗则大有从极左开始渐渐及于自由主义者的危险。还有，原来的教会之复活(日本则是国家神道)，享乐之风盛行，这些都完全适合今日日本的情况。在这个意义上，正如刚才所说，日本的现状不用说也是一种热月政变。不过问题是政变要走到哪里去。在英国斯图亚特王朝葬送于光荣革命，在法国波旁王朝被七月革命所摧毁。就是说，在英国和法国，还是有制伏反动的力量的。日本是否有这种力量则很成问题。很遗憾我觉得没有。因此，反动来得迅速而猛烈。而且，扼制反动的力量很脆弱。(“反动问答”，《日本的方向》九

十——九一页）

这里，猪木是以民主主义为进步的指标来看反动的。我觉得选择民主主义为指标，以及对于民主主义内容的理解，恐怕不是没有问题的，不过现在暂且不提。总之，作为揭示了反动的运动法则，这篇文章让人觉得信服，我觉得很有意思。

姑且不论以什么为指标，当认为历史单纯地沿着进步的方向发展这种思考方法、即进步史观成为根本立脚点的时候，对于反动的把握方式也就被决定了。反动内含着非价值性的、力学运动的侧面，即使在对反动进行价值判断的情况下，这一力学的侧面也仍然足以在事件内部生存，并得到维持。从以上的事例可以观察到这一点。尽管如此，反动的涵义被清晰地揭示出来，还是在它成为与进步相对的概念之后。进步史观形成于近代欧洲。最早出现于启蒙时代（孔多塞等人），这种进步史观一方面吸取资本主义，特别是工业革命的经验，另一方面融入了自然科学的发达状况，最后发展到马克思主义。对指标的选取也不仅仅局限于启蒙时代的理性这一点，还摄取了自由、平等，以及民族、社会的财富生产和分配，大众解放等等不同的要素，变得越发复杂。马克思的历史观并非单纯的进步主义，还包含着实证主义等要素，甚至与基督教的末世观也并非毫无关系，这里就不做细致的分析了。至少在日本所移植的马克思主义中，进步史观的侧面得到了强调，甚至可以说进步的观念几乎由马克思主义所独占了，其理由及妥当与否暂且不论，我觉得让马克思主义代表进步史观，也没有什么不妥。我们不妨承认，这只不过是当初体现为理性文明之类的进步观念，为社会发展的观念所取代了而已，面对进步的强烈信仰却是一以贯之地得到承续的。

进步史观产生于近代欧洲，故在导入这个进步史观之前，亚洲不曾有过关于进步的思考方法，也不曾有过产生进步史观之基础的历史事实——带来急遽变化的作为制度的资本主义。因此，这里所提及意义上的反动这一思考方法也不曾存在。说到亚洲固有的历史观，主要有前面提到的儒教性格的循环史观，还有佛教的末世思想，说到日本则有神国史观，等等。

在中国，近代的历史意识产生于上世纪末，一般认为康有为是其代表。的确，在康有为那里有这样一种内在的价值转换，而且可以感到他对此是有着自觉意识的。他所依据的是中国古典中有关"大同"的记述。所谓"大同"乃完全不存在差别的世界，而以往的古典学者站在末世思想和尚古主义的立场，视"大同"为人智未开的远古世界。康有为则将大同反向定位，视其为投向未来的乌托邦，并认为只有这种解释才符合孔子的真实精神。就是说，孔子不过是把理想假托于古代而已。这无疑是儒教世界观中的哥白尼学说。大概是面对清末社会的混乱，士大夫的危机意识，还有以进化论为中心的西欧科学思想的压力，从内外两方面促使他走向了这种思想冒险的吧。因此，他和哥白尼一样未能幸免于迫害。康有为本人后来在革命的过程中走向了反动，但是，他在精神领域的贡献对革命运动来说是永不泯灭的。

在日本，我认为这样的价值转换，至少作为明显的例子不曾存在过。诚然明治维新以后历史学十分繁荣发达，但与其他所有近代科学一样，那是以已完成的形态引进的东西所具有的繁荣发达。实证主义、进步主义、马克思主义等都是如此。神国史观仅仅是被驱赶到角落里，未曾经过思想的交锋，因此也未曾经历内在的转化。神国史观受到学者的轻视，却在平民当中以便子为权力利用的形式不断延续。

我现在在此所涉及的问题，上升到普遍意义的层面，可以归结为近代化方式中的日本模式与中国——广而言之是整个亚洲——模式的差异。我认为在精神和文化领域可以阐明的道理，也可以适用于整个生活领域。不过，在此我并不是要处理这样重大的问题，我只想就进步与反动的问题继续做些叙述。简要地讲，就是进步这个思考方法本来不曾存在（同时，事实也不曾有过），是从西洋引进的。这一点在整个亚洲是共同的。不过，在引进方式上日本和中国有所不同。我现在提出的问题是：因此，日本人和中国人之间，对进步的思考方法不是也会有所不同吗？从而，对反动的思考也会相应地不同吧？

我当然知道，这篇文章被要求分析的问题是，结合实际状态把亚洲的进步与反动作为思想课题加以阐明。但是，作为进入这个问题的必要程序，我不能不对进步与反动之思考方法中暗含的日本特性进行反省。不如此，我便总是觉得脚下不稳无法安心。我无法对“那家伙是进步派”“我就是反动呀”等信口开河的话充耳不闻。我们不能任凭日本战后的反动轨迹被不明不白地束之高阁，而对他人的反动高谈阔论。我们所认为进步者真是普遍性的进步吗？我们所认为反动者真是普遍性的反动吗？我对此抱有怀疑。

上面以实例提到的在历史学家之间已成定论的反动，几乎没有什么问题，但随着时代的向前推移，并涉及到晚近的事件时，评价就会变得十分困难。人们说二十世纪最大的反动是法西斯主义。这一规定本身无可置疑，可是法西斯主义是具有世界规模的运动乃至思想，其实际状态还很模糊，不仅全貌很难把握，就是在处理法西斯主义各阶段或具体表现的复杂力量关系时，我亦痛感自己的方法之无力。法西斯主义不仅存在于欧洲，

而且在亚洲也有发生，更重要的是直到最近我们还处在其漩涡之中。要绕开这种直接的体验而谈反动，在我是做不到的。坦率地说，对于“进步”与“反动”这两个词语语感中反讽的韵味，我自己也多少有些共鸣。

在动笔的时候，我原来的打算是，为了弄清楚问题的所在，先阐明概念的边界，然后进入对内容的分析，但进展得并不顺利。结果又回到日本进步观念的特殊性这一出发点上来了。下面，我改变一下角度，重新再做一次尝试。不过，在此我先要就西欧进步观念的终结补充几句没有来得及说的内容。

进步观念本身到了二十世纪初也出现了危机，发生了变质，出现了对进步的怀疑。反动的思想则与思想的反动化密切相关。所以，进步观念的混乱不单单是日本的特殊问题，可以说也是世界范围内的事情。尽管如此，我仍然反对在这种情况下，直接把日本的特殊性还原到普遍性上去的做法。不过，关于这一点在此就不再重复了。

二

如前所述，本文的目的在于阐明亚洲——特别是东亚——的进步与反动的实际状态，及其思想意义。今日之进步与反动的势力分布是怎样的？具有什么历史背景和怎样的思想内容？将来会如何发展？对于这些问题即使不能完全阐明，至少也想思考一下阐明问题的线索。为此要对进步与反动做出初步的定义，以上便是我颇为烦琐的梳理。不过，由于问题的梳理不尽人意，下面我将改变方法从别的角度对这一问题再做思考。

如果假定历史的进步是以共产主义为目标的，而这个共产主义又要经历同质（而非均等）的过程，那么，进步与反动的区别则相对容易些。以国家为单位来讲，在某一个历史时刻，接近共产主义的国家是进步的，反对共产主义的国家则可以划入反动的阵营。就集团或者个人论，共产主义者及其同路人是进步派，反对共产主义者则为反动。

东亚各国在政治上可以粗略地分成三个群体。一个是中国那样的共产主义国家，另一个是印度和缅甸那样的中立国家，第三个是泰国及菲律宾那样的反共国家。朝鲜和越南则国家由共产主义和自由主义一分为二。中国亦包含着反共的台湾政权。这是体制间的对立在亚洲的反映，同时这也是前述的法则——反动伴随激进的运动而出现——的具体实例。从日本战后的经验来讲，共产党的运动之尖锐化时期与反动立法的时期正相对应。

在东亚，还有其他如日本、印度尼西亚、巴基斯坦、锡兰等等国家，除去日本，其他国家都可以分别归属于以上三个群体中的某一个。只有日本，虽可以勉强地划分到反共群体中去，但正如人们称其为亚洲中的西洋或亚洲的孤儿一样，在政治上经济上历史上，日本都是一个特例，这一点将在后面论及。

反共国家也好反共政权也好，虽然存在着程度上的差距，但大都具有以下的共同特征。如标举反共亲美政策，并且实行它；接受美国的经济援助，在领土内建立他国的军事基地同时拥有与自己国力不相称的军队，政权的独裁化倾向鲜明，言论出版结社自由受到压制等等。如此看来，从常识上考虑，这些国家或政权应该说也是具备了反动的条件的。一般日本人会在感觉上承认，即使不使用反共等于反动的指标来衡量，仅从自由主义的前提来看，说这些国家是明显反动的也是成立的。不用说，虽然政

权具有反动的性格，但这不等于说其国民也是反动的。这一点即使就日本的情况而言也是相同的，必须加以严格的区别。我只是想要指出，如果以国家为单位来划分，结果就会是这样的。

这些政权是怎样建立起来的呢？这当然是第二次世界大战的直接结果。日本帝国主义对东亚各国的入侵（这本身是战争的目的，还是为达到战争目的的手段，这个问题暂且不论），由此激发起各地的民族主义运动，而由于日本的战败，民族主义运动演化为殖民地独立运动，同时因为殖民地性格的不同以及世界形势的变化，东亚诸国以不同的形式建立起独立国家。由于如此复杂的条件，结果就形成了上述三种国家或政权的类型与特征。

在此，让我们看看日本所扮演的角色。现在，那种认为日本所发动的战争是为了解放亚洲殖民地的正义战争的观点已经不再受到人们的支持，因为事实证明情况并非如此。不过，日本的侵略战争激励了本土自发的民族独立运动，或者给独立运动的发生提供了机遇，这种不期然的另一面影响是不能否定的。直到战败，日本被称为亚洲帝国主义的尖兵、反动的大本营，事实也是如此。刚才所列举的反共政权的共同特征，除了依靠美国这一点外，其他的特征也是战败之前的日本所具有的特征。以单纯的图式加以比较，也可以认为战前的日本所承担的东亚角色，在战后分化成多个角色。而且，由于分化的结果其作用也相对减弱了。无论哪个反共政权，如果没有美国的援助都很难维持，其中亦有像几年前的越南保大（阮永瑞）政权那种明显的傀儡。再一次依靠单纯的图式分析，我们并不难以判断，战前日本的角色为美国所代替，日本一手促成的傀儡政权及支持过的小型反动政权所扮演的角色，在今天则由包括日本在内的几个更大一点的反动政权所接替了。

这一事实有助于确立反共等于反动的分析指标。的确，这样一来，作为一种思考方法很明快，说明起来干脆利落。世界在向共产主义迈进，由于革命形势越发紧迫，日本那样的处于中间位置的法西斯主义已起不了什么作用，于是变为由美帝国主义从正面来对抗共产主义阵营这样一种格局，这种说法也可以大致说得通，亦有很多有利于这种说法确立的证据。例如，不管哪个反共政权，若除掉其反共的招牌则没有共同的思想，因此，甚至美国欲将东南亚条约组织扩大到东亚全体的意图至今亦未能实现。

但是，说明的干脆利落也可以认为起因于指标的单纯，因此，若用别的单纯指标，即自由主义的原则来说明，当获得大致同样明快的解释。按照自由主义的原则来说，共产主义也好法西斯主义也好，都是极权主义的独裁，按照西欧的进步观念衡量乃是一种异端，因此也就是反动。于是反共政权的反动性可以用民主主义的不成熟来说明。反映这种思考方法的适当例子是，同样一个"不负责任的军国主义"的词语被使用在内容完全不同的"波茨坦宣言"和"日美安全保障条约"[①]里。反法西斯战争阶段的主要敌人，在新的阶段变成另外的对象，而关于敌人的定义，在思想上并没有发生变化。当然，接受"波茨坦宣言"的

① "波茨坦宣言"是一九四五年由美国、英国和中国在柏林郊外的波茨坦起草发表的对日宣言。该宣言要求日本无条件投降并彻底清除军国主义，解除武装，保障基本人权等。"日美安全保障条约"签署于一九五一年，由美国和日本在旧金山签署旧金山和约的同时缔结。由于旧金山和会是以美英为主的太平洋战争参与国与日本之间的单方面和谈，以共产党中国为首的亚洲战争受害国在战后并没有达成与日本的和解。"日美安保条约"规定了美军为了保障日本的安全继续驻留日本，并设立军事基地。在此条约里，日本变成了被保护对象，而假想敌变成了"极权主义"的苏联与中国。下文所说的在"波茨坦宣言"和"安保条约"签署人为同一负责人，亦指这一"共产主义和法西斯主义都是极权主义"的思维逻辑。

负责人同时也是“日美安全保障条约”的签字人，这种违反常识的勾当实在有些过分，但是，在强迫这样做的一方来看，其逻辑却是一贯的。

当下的反动，当然绕开意识形态是无法论述。正如历史上的反动一样，能得到众人一致认可的讨论很是困难。假如过了一百年之后回头来看现在，或许可以辨明个中是非，可是我们不能中断思考干等到百年之后。我认为，无论是坐等历史的审判还是任凭意识形态的摆布都是不负责任的态度。这种不负责任，与侵略者在宣布放弃侵略后不久，又马上跟人约定说咱们一起侵略吧这种不负责任是不相上下的。意识形态问题无法排除，也不应该排除，但也不能因此把它视为安身立命之物，意识形态是应该加以掌控的对象。我前面已经说过，今天进步的观念在很大程度上发生动摇，这是世界性的现象。其中一个原因便是意识形态不正当地左右着人们的思维。

对发生动摇的进步观念，是否能够重新设计？是否应该重新设计呢？如果这样做有利于作为事实的进步——人类幸福，我想就应该去做。但关于这一点我并没有十足的确信。我认为与其以历史为主线来思考进步与反动，不如以人为主线来思考进步与退步更好。当然，即使为了这个目标，尊重历史积累下来的进步因素，可能的话致力于再建信仰，这也是过渡性的必要步骤。如果连这种必要性也否定掉的话，那么，这与其说是思想的反动，不如说是对思想的放弃。

方法只有一个，那就是解放被意识形态所僵化了的进步这个观念，使之变得更加适应今天的事态。进步观念是历史地形成的东西，当然可以通过人们的努力而得到改变。怎么改变呢？由于将指标单纯化了，故意识形态上的评价发生了分裂，因此，

确立有包容性的复数指标便成了惟一的拯救途径。如果不如此，我们将无法解除意识形态的武装。

有很多人提倡建立多元化的指标，作为其中的一个例子，这里介绍一下丸山真男的意见。这是他在载于创文社刊行的《现代史讲座》别卷的共同讨论《世界史中的现代》中的发言。参加讨论者除了丸山以外，还有上原专禄、竹山道雄、林健太郎、务台理作、铃木成高、都留重人（这只是第二分会的参加者）诸位。丸山真男说：

> 我想现在我们的讨论已经到了可以做总结的阶段，作为事实的世界史的倾向，不管意识形态如何不同，我们必须承认的指标到底是什么呢？我想大家会有各种各样的想法，但暂且可以说，下面三个因素是不能不承认的：第一是技术的进步，第二是大众的兴起，第三是亚洲民族主义，这些并行的现象不论站在什么意识形态的立场都是无法否定的，不管你喜欢还是不喜欢，这三个要素都不得不承认，我觉得这三个要素未必可以无所限定地作为进步而礼赞。即使是亚洲的民族主义中，亦有可能走向超国家主义的因素。不过至少有一点是清楚的，所谓这三种倾向，不管你喜欢不喜欢，总之作为事实是不能不承认的。如果这一点是可以肯定的，那么，无论对这三种社会的历史的倾向中的哪一种，如果政权试图把它回归过去或者阻止其发展，那么，这种权力即使兴隆一时最终也难以长久持续。以这三个标志来衡量现代意识形态，例如甘地主义以大众的兴起和亚洲的勃兴这两个契机为背景，显示了非常强大的力量，但不承认另一个因素，即技

术发展的不可避免性，而带有否定机械诅歌原始生产的倾向。在这一点上，不能不说有其政治上的局限。相反，欧洲的社会主义既容许技术的发达也承认大众的兴起，但因为长期以来的传统难以舍弃殖民地统治上的国家利益，故显示出难以正视亚洲民族主义的致命缺欠。英国的劳动党和法国的社会党情况便是如此。说到底，我们要讨论的是，究竟什么样的意识形态或者是权力，能够承认这三种事实的不可逆性格、肯定它们，同时又能够把握三者之间的平衡关系，不使其中的一方吞没其他方面，不断保持它们之间的均衡关系？（同书二〇九——二一〇页）

这段发言并没有得到哪个与会者的积极赞成或者反对，便转到其他话题上去了，不过参照讨论的整个过程来看，就从意识形态的僵化中解放出来，为此有必要承认价值的多元化这一点来说，我感到全体与会者的意见几乎是一致的。而关于丸山所选择的指标，乃是作为对到此为止的讨论所做的总结提出的，大家基本上没有异议，不过，虽然不是直接针对于此，还是出现了一些修正意见。对此，提议者本人亦很宽容，正如发言开头强调的"暂且"那样，是事先就准备了接受修正的余地的。所以，我不想针对这一提议进行讨论，只想就多元化地设定指标这一问题本身做些思考。

确实，我觉得这样做对整理进步观念的混乱状态是有效的，选择指标的方针也很实际。我甚至在提议者有意选择不带意识形态色彩的中性用语，以及把亚洲的民族主义作为独立的一项而提出这些地方，感受到了他的良苦用心。这种周到的考虑，在日本式进步主义横行的精神风土中，是特别重要的。因为，日本

式进步主义不管它们的意识形态是左还是右，都把像背诵咒文一样背诵各自不同的特殊用语的能力集中运用于进步的指标。

如果把共产主义视为进步的惟一指标来选择，那么，对亚洲的民族主义很难进行独立评价。假如认为这是最终要走向共产主义的民族主义，那么，可以给予肯定性的评价，假如这是最终走向自由主义的民族主义，则只能给予否定性的评价。事实上，我们回顾一下至今为止的历史，也会看到评价始终摇摆于两个极端之间。有时把甘地和孙文视为反动，有时则视为民族英雄。这与其说是顺应情况的变化改变价值标准，不如说由于价值标准只有一个故只好论其一点不及其余。如果不承认亚洲的民族主义具有独立的价值，则难以突破这个难关，同时，为此不得不改变进步的指标。我们可以视中国共产党对矛盾论所做的理论发展为这种努力的表现。

还有一个难关。如果把共产主义视为进步的惟一指标，最终在逻辑上只有战争与革命之二者择一的选择，而今天在原理上战争已经成为不可能，因此革命在原理上也成了不可能之事。如前所述，不伴随反动的进步，在理论上和实际上都是不可能的。如果共产主义者空想着不伴随反革命的革命，那不过单是一种自我满足而已。

这样看来，指标的多样化，至少是这样的设想，对防止理论的荒芜是绝对必要的。在此，我只把共产主义的进步史观作为讨论的对象，是因为我认为在日本这是进步史观的代表，同样的情况，如果是单一指标的进步史观，恐怕都可以适用。

那么，丸山的建议可以完全接受吗？对此我多少有些疑问。这里，他所提出的三个指标（数量和内容都可以变更）是作为同质的数量上可以比较的东西来处理的。从他的关于并行现象的

说法，相互可以取得平衡的看法里，可以察觉到这一点。由此，我们可以知道，这是引申欧洲进步的观念而得出的有意对应现状的折衷方案。我认为亚洲的民族主义，或者其深处所流淌着的亚洲式情绪，乃是更为异质性的东西，不适合使用并行现象这种处理方式。这不是可以成为进步指标的东西，相反是更本源的，能够检验进步是可能的还是不可能的这样一种性质的东西。

这个建议中体现出来的丸山观点的弱点以及促使我想到的问题有两个。一个是从这样的设计中恐怕很难有革命的契机"现在性"地产生出来。在亚洲革命比起理论来更是一个实际进行着的事实。针对这种情况，如果不是包含革命契机的理论，这个理论将无法发挥实际作用。当然，如前所述，那种无意义地助长反动力量的共产主义进步观是无济于事的，但为了纠正这种弱点，反过来又认定渐进的进步才是惟一的进步，这也不能适合亚洲的现状。

另一个问题与这第一点相关联，即日本人之民族使命感是否因而被抛弃的问题，诚然，日本曾经是亚洲的反动巨头，而且培养小型反动势力，用自己的手制造了若干小反动。反动会带动反动。甚至越是小型的，反动化的倾向就越强烈。现在东亚反共政权的分布中，有相当一部分继承了日本的遗产。但是，如同前面已经论述的那样，日本的反动化在另一方面，即使不能说起了助长的作用，至少可以说充当了诱发亚洲民族运动的契机，这是千真万确的事实。由于情况不可笼统而论，故在朝鲜、中国、东南亚、印度、乃至西亚之间是有差距的。总体说来，相隔距离越近憎恶感越深，因此同化力量越在发挥作用，相隔距离越远则亲密感增多的同时，缘分也就不够深厚。在这一意义的极限状态上看，日俄战争和大东亚战争的距离接近于零。据说战后，

去缅甸旅行的日本人听缅甸人说日本“不是东西”，于是慌慌张张地对发动战争表示谢罪，可是，对方其实是因为日本没有招呼自己去参加对英国的战争，才指责日本人“不是东西”的。这个逸闻正象征着日本在与亚洲民族主义的关系上所起作用的复杂性。

今天，多数日本人都感到兴无名之师发起非正义战争的屈辱。因是无义之战，故亲人之“英灵”无法得到拯救，因此自己也难得拯救。从战争中“什么也没学到”便可以转向进步，这只有“进步的文化人”可以做到，可是我无法做到。这无疑是一种新的反动化的思想温床。而且，只就国内条件来考虑的话，则激进化越发展反动化也越深化。参照前面所述有关反动的法则，不难看到这一点。在日本如果渐进的进步可以得到保证的话，丸山的命题在实践上会有效果，不过如上所述，猪木之说在这一点上是悲观的。

即使强调现在日本应该与亚洲的民族主义相结合，但无视昔日的民族使命感，将很难发现相结合的道路吧。日本人的民族使命观曾经与日本帝国主义的扩张政策结为一体不可分离。怎样才能区分开来？从哪里加以区分？如果不能区别开来，民族使命感就不会得到充实。那么，我们通过清理进步观念的混乱，确立起新的指标，能够达到这个目标吗？我感到怀疑。

讨论到这个程度，问题又回到了什么是进步、相应的什么是反动，这个最初的出发点上来了。而且，从亚洲的立场出发重新对此加以思考的必要性也呈现出来了。亚洲的进步是什么？将其视为与西欧的进步相同的东西是否合适？日本蹈袭西欧的进步而成了亚洲的反动势力。是否应该将此理解为在进步过程中转化为反动（自由主义者和共产主义者都持这种说法）？这样

理解的话，民族使命感的一贯性将要丧失。如果要保持这种一贯性，只有两种选择：要么承认日本帝国主义的进步性（这正是法西斯主义者的想法），要么溯本求源，从根本上把对进步与反动的评价颠倒过来。除此之外，别无他法。选择哪一种呢？如果要我直截了当地说出结论来，我当然是选择后者的。

三

终于到了可以窥见问题的关键之处，然而，时间、篇幅和我的思考能力也达到了临界点。所以，下面我将不再做逻辑的展开，只就所要思考的几个问题点以提纲的形式开陈于此。

一，对于上引丸山的建议，如关于对甘地主义的评价问题，在讨论中上原专禄表述了有节制的反对意见，这对我很有启发。例如，对甘地主义的评价，他联系中国革命做了如下叙述：

> ……比如说中共的革命。中共的革命，在理论上或许是马克思主义的，但在革命的行进氛围中却有着某种古老中国的传统精神气质存在。……接下来是印度的甘地主义。……的确，他们并没有致力于科学技术，不过，这是否只具有负面的意义呢？对于科学技术采取漠不关心的态度，这本身就没有积极的意义吗？我感到在甘地主义对科学技术嗤之以鼻之处，其实是颇有意味的。这种态度其实在印度教传统中是古已有之的氛围，这种氛围在大众中被重新唤起并且富有生命力地复活下去。要是按照近代主义的观点，这实在是不得要领的作法，但实际上它也同时具有

着非常伟大的力量吧。我不认为古老的东西可以原封不动地应用于现在，不过，如果说人类的危机意味着西欧近代走进了死胡同，那么，在与近代主义没有直接关涉的地方存在着的亚洲传统，难道不是可以在现代世界发挥积极的作用吗？甘地主义所具有的朴素的正义观，及中共革命行进中所展现出来的古朴人道主义，是可以给我们以启示的。（二二五页）

在日本的思想家中，上原是有意识从心理情绪方面来关注亚洲民族主义的，如他在讨论中曾这样感慨道："我尽管一直期望尽可能脱离西欧式的思考方法以获得思想的自由，可最终还是采用了西欧式的思考方式。"（一八九页，同样的感慨还见于《思想》杂志一九五七年五月号，历史专集的对谈中）在这次讨论中，他还透露了这样的想法："我无论如何不期望那种众人信服的惟一的思想体系，或者什么思想流行的发生。我想即使不搞那一套，也是可以行得通的。我总觉得，好像印度人或中国人具有这样的自信。"（二八二——二八三页）接下来，他对亚洲的民族主义做出规定时，提出了这样一个前提条件：

我们在思考"民族主义"这一词语的意义，思考它的实体和内容时，总是不自觉地发生一种倾向，即追随欧洲人在思考欧洲历史事实时所运用的方法。这种情况在其他地方也比比皆是，这实在是奇怪得很。我觉得这种奇怪现象，尤其突出地表现在对"民族主义"一词的使用方式上。为什么这么说呢？因为，在亚洲和非洲的"民族主义"中，本来存在着相对于欧洲的制度与文化，要获得主体性和自律性

这样一种生活态度，可是偏偏又要像欧洲人那样来理解“民族主义”这一词语，这实在是一种反讽性质的自相矛盾。说到“民族主义”，人们可能会认为，在亚洲或者非洲，真的存在一种“国家的”或者“民族的”东西，而针对欧洲的殖民主义强调着自己的存在。但是，这种理解方式是非常欧洲式的，在多数情况下并不符合亚洲或者非洲的实际情况。（七四——七五页）

这里所说的“民族主义”，恐怕也是可以置换为“进步”的吧。

二，近代欧洲入侵亚洲，使古老的亚洲解体，从而在亚洲内部引起内发式变革，这一历史事实难以否定。在这种情况下，如果侵入者独占了代表进步的专利，那么对它的抵抗当然不得不以否定进步的形式出现，那么，这种抵抗能够被称为“反动”么？许多被视为亚洲存在着民族主义的证据的历史事件，难道没有从这样的疑问出发进行再评价的必要吗？例如，太平天国是以打倒清朝为目标的革命运动，可是从反面来说，这又是取代清朝而试图建立新王朝的复古运动。同样，一八五七年印度的印兵大起义曾经试图复兴莫卧儿王朝。而义和团的反动性格则是众所周知的。

三，这一点在意识形态斗争方面也是一样。比如，鲁迅与林语堂的费尔泼赖论争（鲁迅《论费尔泼赖应当缓行》，参见《鲁迅选集》第五卷，岩波书店版），反对费尔泼赖的鲁迅，就这一点而言，是反动的。

四，日本法西斯主义的源流可以追溯到黑龙会、玄洋社，最后追溯到西南战争的反革命巨头西乡隆盛。从进步的立场出

发，西乡的意识形态作为一种反动将遭到否定（如诺曼《日本的士兵与农民》），但这又与国民感情相背驰。

五，冈仓天心所谓“西欧的光荣便是亚洲的屈辱”，作为历史事实，毋宁说其悲惨的结果是“日本的光荣便是亚洲的屈辱”。尽管如此，冈仓天心的话乃具有超越他自己意图之真理性。

六，进步与反动是相互关联、相互转化的。马克思和列宁也强调过：进步针对具体的状况具有转化为反动的一面。但是，这恐怕与基督教的末世思想有关。而马克思和列宁未曾强调的反动可以转化为进步这一方面，难道不需要更加强调吗？这样做更适合于亚洲的情况。如果不这样，便不会产生对甘地的积极评价。这里，毛泽东的《矛盾论》可以作为参考，也有必要对康有为的内部转化说做进一步思考。

七，日本式的进步主义不仅与进步无关，与反动亦无缘。因此，由此难以产生出创造性的能量。

参考文献

《现代史讲座》别卷《战后日本的动向》中的共同讨论（一九五四年，创文社）

上原专禄著《世界的观点》（一九五七年，理论社）

猪木正道著《日本的方向——抵制反动》（一九五三年，创文社）

《现代亚洲史》第四卷《世界史中的亚洲》（一九五六年，大月书店）

《世界史中的亚洲——历史学研究会一九五三年度大会报告》（一九五三年，岩波书店）

罗津纲编《现代亚洲之展望》（日本太平洋问题调查会译，一九五三年，岩波书店）

丸山真男著《现代政治的思想与行动》下卷（一九五七年，未来社）

岛恭彦著《东洋社会与西欧思想》（一九四一年，生活社）

小岛祐马著《中国的革命思想》(一九五〇年,弘文堂)
诺曼著《日本的士兵与农民》(陆井三郎译,一九四七年,白日书院)
《亚洲政治经济年鉴》(一九五六年,国际日本协会)

一九五七年七月

竹内好，《近代的超克》， 2005，北京：三联出版社。

近代的超克

一、关于问题的处理方法

所谓“近代的超克”，是一个操控了战争时期日本知识人的流行语，或者说它相当于一个咒语。“近代的超克”与“大东亚战争”结为一体，发挥了一种象征符号的功能。因此，即使在当下——说“当下”，指的是“大东亚战争”被改称为“太平洋战争”的现在——“近代的超克”依然缠绕着梦魇般的不祥记忆。只要是三十岁以上的知识分子，听到或说起“近代的超克”这个词语时，不可能不伴随着复杂的反应。

“近代的超克”这个知识人的词语大概可以与民众说法“壮士一去兮不复还”、“奢侈是敌”相对应。这里所谓的“民众说法”并非意味着民众创造的语言，而是指由统治者替民众制造，并为民众所消费之意。[①] 由于消费，民众当然得使用自己的智慧，

① “壮士一去兮不复还”是译者借用《史记》的歌词文体试图再现当时在日本民间流行的这一类口号的氛围。在战争时期，由官方制造和推广的很多口号取自日本古典名著，竹内好在此所举的例子即取自《万叶集》的歌谣体，如果不考虑潜台词和文体，原文的准确翻译应该是“不获全胜决不收兵”，但是结合《万叶集》歌谣的时

可是他们的智慧无法凝结为词语，于是，他们除了在“壮士一去兮不复还”这样的表现里寄托自己的喜怒哀乐之外，别无自我表现的方法。“近代的超克”则纯粹是知识人为自我消费而生产出来的，这一点与“壮士一去兮不复还”大不相同，但这个词语缠绕着战争与法西斯主义的记忆，容易唤起复杂的反应，这一点则与前者是共通的。

狭义的“近代的超克”，指杂志《文学界》一九四二年（昭和十七年）九、十月所载学术讨论会纪要。这个讨论会纪要于次年出版了单行本。[①]“近代的超克”一语因这次座谈会而流行起来，成为一个象征符号。

但是，作为象征符号而固定下来，并不等于座谈会主持人或参加者倡导或者推行了“近代的超克”。就是说，我们还不能断定座谈会当事人们有将“近代的超克”发展为一场思想运动的意图。这是我在当下基于事实做出的判断。座谈会出席者的思想倾向多种多样，既有日本主义者也有理性主义者，围绕“近代的超克”这一给定的题目，各执己见地进行了论述，但最终对于什么是“近代的超克”这个问题并没有给出明确的结论，只是停留于确认了相互之间思考方法差异的程度。

代背景考虑，这个说法的上下文在于强调日本人对于天皇的乡土亲情，以及出于这种感情而出征的心态。且原文语体为古日语。“奢侈是敌”的原文是现代日语，意在号召日本人节衣缩食支援战争。当时这类流行口号很多，比如还有“一滴汽油一滴血”的说法。竹内好相当准确地勾勒了在战争时期普通日本老百姓“消费”官制口号的复杂状态，特别是民间共有的传统文化被转化为对外侵略意识形态的微妙过程，暗示了国家与普通百姓在战争状态下的复杂互动关系。这与他在本文后半部分所分析的战争状态下日本国民并不是简单服从军国主义的命令，而是主动为民族共同体而战的问题直接呼应。——译注

① 该书一九四三年七月由创元社出版，全书三百页，初版六千册。——作者注

因此，仅从这次讨论会的记录中是无法抽取出“近代的超克”这一思想内容的。“近代的超克”，作为战争与法西斯的意识形态代表，人们每当涉及到它的时候几乎习惯地要冠以“臭名昭著”的形容词，战后它一直被视为罪恶的标签；可是，今天重读一过却让我惊奇地感到：为什么它发挥了如此横暴的威力，却又不具有与其相称的思想内容？为何“近代的超克”那么声名狼藉？这理由无法从座谈会本身得到说明。

在同一个时期，与“近代的超克”并列，还有一个“臭名昭著”的座谈会。这个座谈会由师从西田几多郎、田边元的、人称“京都学派”的四位哲学家、历史学家举行，一九四一年至一九四二年分三次连载于《中央公论》杂志，后来取第一个座谈会的名称“世界史的立场与日本”为标题，也出版了单行本。[①] 而“世界史的立场”或曰“世界史的哲学”（这是座谈会中出现的词语，也是出席者之一高山岩男一本书的书名）的提法则与“近代的超克”一并在当时的知识圈中发挥了象征性的功能。通过阅读座谈会的发言及与会者的著作，我们可以相当清晰地抽取出“世界史的立场”或“世界史的哲学”的思想内容来。不仅如此，通过这个座谈会我们还可以抽取出一部分有关“近代的超克”的思想内容，因此，可以利用这个材料来补充说明“近代的超克”的内容。

“近代的超克”与“世界史的立场”作为思想有许多共通之处，作为运动（如果将此视为运动的话）亦有关联的地方，因为后一个座谈会的两位出席者也被邀请参加前一个座谈会。在对

① 该书一九四三年二月由中央公论社出版，全书四四二页，初版一万五千册。——作者注

于知识人协助战争一事进行弹劾之时，通常会并列地提到“近代的超克”和“世界史的立场”。就细部而言，两者之间确有差异，而其差异正是导致学术讨论会“近代的超克”失败的一个原因，但包括这个差异在内，两者都作为思想形成的功能具有相同的针对性，这一点是不容否定的。在广义上谈到“近代的超克”时，可以将两者综合起来思考。

“近代的超克”作为事件已经成为过去。但是，作为思想还没有成为历史。所谓作为思想还没有成为历史，一方面是指缠绕于此的记忆还是鲜活的，每遇到这个问题就会唤起怨恨或怀旧的情绪；另一方面是指“近代的超克”所提出的问题，其中有一些在今天又被提出来了，但由于是以与“近代的超克”无关或关系很暧昧的方式提出来的，因此人们在心理上对问题的提出本身难以认真接受。比如日本的近代化、日本在世界史上的地位等，这些问题是我们日本人面向未来为自己制定生存发展目标时不可缺少的认识现状之重要组成部分。由于未能理性地处理“近代的超克”，致使这些课题难以成为我们知性探索的对象。如有人就什么是日本的近代化发言时，关于其人其发言就会被说成“那是超克派”或“那与超克派接近”，“那不是超克派”等等，不是因与“近代的超克”的距离远近而被一句话打发了事，就是因担心被打发了事而在发言中带有感情上的弦外之音。而且，在这种情况下，每个人所思考的“近代的超克”的意义内涵并不确定，仿佛亡灵一般难以把握，正因为如此，反倒使活着的人感到困扰。

例如一九五二年六月号《新日本文学》杂志所载文章便是一例，其中一位年轻人这样写道：

整整十年过去了。

《文学界》杂志刊出座谈会“现代日本的知识命运”[①]是在一月号上。这个长长的座谈会在序言里大谈“一种知性合作会议”，我又重新阅读了一遍。然后，找出了十年前即昭和十七年（一九四二）十月号的《文学界》，那里刊载了题为“近代的超克”长篇座谈会纪要。而这个座谈会也有个大谈“文化综合会议”的序言。我不禁生了思古怀旧之情。十年前青年们贪婪地阅读着那期刊物，那是一个杂志读物几乎荡然无存的时代。第二年作为那个座谈会的结果，该杂志又刊出了“日本人的神与信仰”座谈会纪要。而《文化综合会议（“知识合作会议”之误——引者注）近代的超克》单行本被堆积在当时空空荡荡的书店里时，日本全国的文科学生们已被送上了兵营、战场。学生们无疑会相信在欢送自己的“学生兵出征”的小旗与“近代的超克”这一冗长的座谈会之间没有任何联系。或者小林秀雄下面的一段话成了被套上军装的青年学生良心得到支撑的惟一支柱也说

① 特辑“现代日本的知识命运”占了《文学界》第六卷第一号（一九五二年一月）大约一半的篇幅（八十页）。内容分成三个部分，第一部分“政治·社会”，第二部分“宗教·道德”，第三部分“文学·艺术”。各部分的主持人（浦松佐美太郎、龟井胜一郎、中村光夫）写了“结语”。参加者除上述三人外还有伊藤整、猪熊弦一郎、长谷川才次、丹羽文雄、河上彻太郎、河盛好藏、吉川逸治、吉村公三郎、中野好夫、中山伊知郎、大冈升平、福田恒存、今日出海、阿部知二、宫城音弥、平林泰子、菅原卓，共二十人（也有同时参加两个部分讨论的，故有少数人名重复出现）。刊首以编辑部名义所写编者按曰：“和谈条约之成立，虽给予了独立的名义，然众所周知日本所处之地位极不安定。战争之危机依然未去，日本正立于重大的岐路之上。于国际国内两方面问题重重，而文学家对此有何见解与信念？不仅为了探讨现实状况，还为了追究明治以来日本人所备尝之种种悲剧，或认知上的混乱，即所谓‘近代日本’之实体，并为预知与省思未来相互探讨，我们主办了这次座谈会。此乃一种知识合作会议。”——作者注

不定:“什么时候都有同样的东西,人类永远向同样的东西宣战——就是这个意义上的‘同样’——贯通了这种同样性的人就是永恒的。”

我在此并不是要勉强把“现代日本的知识命运”与“近代的超克”拉到一起。可是,当我读到龟井胜一郎的“我们正生活在源于知识好奇心旺盛的独特的悲剧时代”的发言时,不由地产生了某种感觉,“现代日本的知识命运”座谈会出席者的面孔、发言方式、所提示的问题、所吐之言辞,似乎暗示着他们不过是以缅怀青春时期过失的心情记起了“近代的超克”而已。虽说假名的用法有了改变,可还是让人感到有仿佛在读“近代的超克”,或其续篇的感觉。然而十年过去了,我还活着。但是,这十年间有多少青年、多少学生在被套上军装之后,或在战后悲惨的生活之下丧失了生命呢?(仁奈真《第十年——关于“现代日本的知识命运”》)

讨论“近代的超克”时,我感到受难者的怨恨是不能绕开的,如果绕开的话,将看不到历史真实,因此,我首先引用这段年轻一代的控诉。我认为,仁奈的怨恨是非常正当的,而且仁奈代表了众多人的呼声。同时,我又感到有必要向仁奈一代人说明,“近代的超克”本身并没有直接驱赶知识青年们赴死。如果不向他们说明,则年轻一代和我们这一代双方都会是不幸的。“近代的超克”根本就不曾有过那么大的力量。被迫出征战死的青年们确实热心地读过“近代的超克”乃至“世界史的立场”。而经过战败价值观颠倒过来之后,怨恨之情无法面向暴力本身发泄,而是面对着曾经是自己的精神支柱的那种东西以“反向

的仇恨”的形式宣泄出来，这作为转向者的心理是很自然的。恰恰是这种“自然的心理反应”，在下面的这个操作中被无视了：经历了十年的岁月，同一个杂志（虽然主持人强调其实质的不同）以同样的“知识合作会议”的招牌，同样的出席者来讨论同样的议题（仁奈是这样认为的），却对读者可能做出何种反映不加考虑。应该说，这实在是一种冷血的勾当。

这种情况可能源于下列三种原因：一个是没有把“近代的超克”之象征作用从思想中分离开来，另一个是因为觉得没有分离开来的必要，第三个则是不做分离使其暧昧不清，反倒对自己有利这样一种功利的或者思想的惰性。总之我们中间某种不负责任的态度是造成这种状况的根源。我认为，这种不负责任的态度在直接意义上是战败的后果，但其根子却深深隐藏在日本的思想及职业思想家的传统之中。完全有必要通过研究井上哲次郎和德富苏峰来抽取出这个传统的形态来，不过，这不是本文的研究课题。本文的课题是区别象征符号、思想、思想的使用者这三者的差异。被仁奈所控诉的人们，他们在主观上确信自己是受害者，这在某种意义上而言也是正确的。

在仁奈一方，也有夸张的地方和对记忆的美化。他所说的“杂志读物几乎荡然无存的时代”是不符合事实的。荡然无存是在两年之后。当然，对期刊杂志的管制在这之前就开始了，没有新的杂志创刊而给了年轻的仁奈没有杂志的印象，这种记忆的误差本身也有它自身的意义。

小田切秀雄说：“我比仁奈年纪大些，故当时便对于‘近代的超克’座谈会怀着强烈的鄙视感觉”，小田切秀雄表达了这样的感觉后，当然可以对“近代的超克”给以“理论的”历史定位。他这样写道：

太平洋战争状态下举行的“近代的超克”讨论，成了军国主义支配体制的“总体战”之一个有机部分的“思想战”之一翼，是为了灭绝近代的民主主义思想体系及生活诸欲望而进行的宣传运动。与当时叫嚣“思想战”的更为粗暴的军国主义者（文坛中亦有不少这样的人物）的活动相比，以《文学界》同人为中心进行的这次讨论，虽显示了漂亮的知识外观，而本质上却与“思想战”的叫嚣是沿着同一条路线展开的，并因此产生了相当高妙的影响。日本浪漫派以批判“文明开化”和官僚主义的形式所展开的对资本主义文明之批判，也于这次讨论中在更广阔的视野下提了出来，进而在日本近代社会及其生活、文明、艺术等方面，其近代性的畸形发展和随之产生的弱点也受到了多角度的攻击，总之作为思想宣传运动所进行的讨论乃是拥护军国主义的天皇制国家，为其提供理论根据甚至容忍、服从战时体制的理由。（《关于“近代的超克”》，载《文学》一九五八年四月号）

小田切的这段定义，完成度真是高得很。不但首尾照应，而且所需的要素无一遗漏（在这段引文里没有涉及的“世界史的立场”，稍后他在下文里也提到了），恰到好处地都安排停当了。如果这是历史考试的答卷，我真想给他满分。我这样的人是绝对答不出这么好的答卷的。

可以说小田切之说几乎是今天的通行说法。新日本文学会或日本文学协会的近代文学史家们的观点，细微处又当别论，在框架上和小田切没什么不同。“近代文学”系统的批评家们也大致一样。这里所谓的框架，是指确认“近代的超克”有其“抵抗”与“屈服”的两面，但最终是屈服，与军国主义“在本质上是

同一条路线的”这样一种判断。这是文学史中对“近代的超克”的定位，在哲学史和思想史方面，“世界史的立场”取代“近代的超克”，占有与此同样的地位。它得到的评价也是“显示了更为漂亮的知识外观，而本质上是同一条路线的”等。①

这种解释的特点在于，作为历史观，是追随潮流的历史观，作为思想论，是意识形态裁决法。历史在某种意义上总是以结果而论的，思想则常常作为意识形态而发挥其机能，我并不想说这样的解释不好。哪里是不好，我认为作为定义简直是很精彩的。正因为如此，我才引了在这里。

但是，我在这里要说的是，这种解释难以有说服力地否定为“近代的超克”平反的要求，对于那些小田切认为是“近代的超克”之现代版的对象，他的解释也同样难以奏效吧（这个问题将在后面论及）。

平反要求的一个例子是这样的：“我自己受到过这次座谈会的强烈影响，至今仍记忆犹新。而座谈会上提出的主题中正确的部分，毋宁说是那些到了今天，经历了战后的解放，依然要求我们做出认真回答的问题。正是在这个意义上，我自己未必能赞同一部分论述者只批判‘近代的超克’所作尝试中负面影

① 主要文献有：

平野谦：“战时下的文学”（见《昭和文学史》上卷，一九五六年，角川文库。另，筑摩书房版《现代日本文学全集》别卷一《现代日本文学史》内容基本一样）

小田切秀雄·古林尚：“太平洋战争下的文学”（见《讲座日本近代文学史》第五卷，一九五七年，大月书店）

三枝康高：《日本浪漫派运动》，一九五九年，现代社（该书资料介绍详细）

吉田光：“第二次世界大战下的思想状况”（见《近代日本思想史》第三卷，一九五六年，青木书店）

竹内良知编《昭和思想史》中的“世界史的哲学”（一九五八年，ミネルヴァ书房）。——作者注

响的做法。”(佐古纯一郎“战争下的文学”,载《解释与鉴赏》一九五八年一月号,转引自小田切论文①)

佐古正好是仁奈的反面,如果说后者的立场是一种怨恨的哲学,前者则是一种怀旧情绪。面在价值观上虽与小田切正相反,但在同为意识形态批评这一点上,佐古与小田切完全一致。不同的是,小田切认为意识形态与政治体制密不可分,或者意识形态是从体制自动流淌出来的东西。而与此相对,佐古则没有把体制问题放入思考的理路中来。就是说,虽然没有意识形态观念的自觉,但对“一些评论者只批判其负面影响的做法”提出责难,显然也是一种意识形态论的立场。

意识形态论的终极目的是使对方屈服而转到自己一边来,这是一种思想斗争。这里,小田切对于佐古的平反要求,一方面承认“的确如佐古所言,即使是在今天,‘近代的超克’也有可以一般性通用的理论侧而”,但另一方而又责难佐古的观点,认为该观点“仅仅把精力和组织讨论的工作集中在这样的侧面,从而把自己和读者引向‘超克’‘近代’,无条件地服从军国主义体制的方向上去”。在此,历史与现实被叠印在一起了。这是一种认为过去存在过的东西今天依然存在的论述方法,与佐古的“经过战后的解放至今”这一逻辑没有接触点。我对佐古所谓“战后的解放”是有疑问的,不过也并不像小田切那样认为“近代的超克”与“军国主义”密不可分。如果确有密不可分的关系,那么,当不足以称之为思想,也不会打动仁奈那些知识青年。

我觉得关于“近代的超克”的平反论与镇压论,就进行思想

① 臼井吉见亦提出平反要求。见《近代能拯救人类吗?》(连载于《东京新闻》一九五七年九月十五至十八日)。——作者注

斗争而言是有价值的，事实上这种思想斗争正在进行，今后也会持续下去。但是，因为这里没有建立起对于事实的共通认识，故议论也只能悬在半空。这是很遗憾的。现在需要的是对事实做出判断。首先，要求平反论者与镇压论者一起就事实问题亮出底牌。

从思想中剥离出意识形态来，或者从意识形态中提取出思想来，实在是非常困难的，也许近乎于不可能。但是，如果不承认思想层面具有与体制有别的相对独立性，不甘愿直面困难将作为事实的思想分离出来，那么就无法从被尘封的思想中提取能量。就是说思想无以形成传统。这里所谓作为事实的思想，是指我们要进行下面这样的观察：某种思想以什么作为自己的课题，在具体的状况中是怎样解决该课题的，或者没有能够解决。如果“近代的超克”仅仅是过去的遗留之物，那么，不需要特意履行如此麻烦的程序，只要把它作为过去埋葬掉就可以了。然面，作为思想的“近代的超克”，今天依然是现实的课题，包括小田切也承认“所谓新一轮的‘近代的超克’论正开始在文明批评和文学论中传播”，不仅如此，他还反思到这是“我们没有亲自对于过去加以努力清算面遭到的来自过去的报复”。因此，在过早地进行裁决之前，有必要再就事实做出一些分析，我想对此小田切也不会有异议吧。

二、“超克”传说本事

上文中我指出，作为思想的“近代的超克”仅从以此为题的学术讨论会里是很难抽取出来的，此外，作为思想的“近代的超

克”与它作为一个象征符号也不能直接等同起来。不过，为了讨论这三者之间区别何在，还须以学术讨论会作为线索，除此别无良策。

如前所述，“近代的超克”分别载于杂志《文学界》一九四二年九月号和十月号。九月号载有西谷启治、诸井三郎、津村秀夫、吉满义彦的论文，十月号发表了龟井胜一郎、林房雄、三好达治、铃木成高、中村光夫的文章及座谈会的记录。其中三好和中村的文章是“会后写来的感想”（十月号编后记）。单行本《近代的超克》于次年即一九四三年七月出版，其时增加了下村寅次郎和菊池正士的论文，而杂志所载铃木的论文则被删除了，书后附有河上彻太郎所写《“近代的超克”结语》一文。座谈会出席者，除了会前提交论文者之外又增加了小林秀雄，共计十三人。据河上彻太郎《“近代的超克”结语》称：“这次会议从计划召开到公之于世，大约花了一年时间。今年（一九四二）初，龟井胜一郎君多次提出要以这种形式召开，他与我和小林秀雄君每次见面都谈到这一计划。到了五月份将要具体实行的时候，我们提出了人选，邀请诸位参加，而得到了全体应邀者的赞成（只有保田与重郎君会议召开时突然有事未能参加）。接着我们便邀请各位提交论文，并将这些论文印刷后发给出席者以资讨论。会议于七月二十三日二十四日举行，在当时的炎炎酷暑中，每天历时八个小时进行了讨论。”

参加者中，龟井、林、三好、中村、河上、小林为《文学界》同人，其余乃同人之外的应邀参加者。并非同人的有搞音乐的诸井，搞电影的津村，神学学者吉满，哲学家西谷、下村，历史学家铃木，科学家菊池，这种安排是充分注意到了专业学者搭配的，其中西谷和铃木又是座谈会“世界史的立场与日本”的参加者。

杂志《文学界》常常举办座谈会，而且所讨论的问题也不限于文学，还包括更为广泛的文化问题，这在早先就形成了习惯，因此，这个座谈会的举办，并非偶尔的、孤立的行为。不过，从文学圈外邀请来那么多学者，又要求每人提出论文，确属例外之举。同人中每逢座谈会必到的三木清没有参加，大概是因为当时三木应征参加军队的报道班去了国外的缘故。中岛健藏和阿部知二等也出于同样的理由没有到会。

不知出于什么理由，单行本中删去了铃木的论文。保田与重郎的“突然有事没能参加”也不知道是什么理由。我推测，铃木对座谈会中的讨论有不愉快之感，故拒绝发表自己的论文。保田未到会的直接原因不得而知，不过看当时保田的思想，我想他是不会认为这样的座谈会有什么意义的。这虽是两件小事，但是在我们从作为意识形态的“近代的超克”中抽取作为逻辑的“近代的超克”时，它们有可能成为参考资料。不过，铃木的不合作或许出于偶然，关于保田，其“日本浪漫派”的主张可以由龟井来代表（林房雄也可以代表一部分），所以说保田的参加与否并非重要，这种说法也可以成立，那么，这两件小事也许不能成为有积极意义的参考资料。

以上，我们考察了座谈会“近代的超克”之人员构成。接下来，我们有必要考察这种人员构成具有什么样的意义。我觉得讨论这个问题时必须要有一种事前的考虑，就是不能拘泥于具体实在的人名。如“近代的超克”代表战争与法西斯意识形态，而座谈会“近代的超克”代表作为意识形态的“近代的超克”，接下来再把代表权分配给每个参加者这种自上而下直接贯通的思考方法，或者相反，把每个参加者的“思想”之集合视为由下而上可以直接提升到天皇制法西斯主义意识形态的思考方法，都

不能对我们把握作为事实的思想有什么帮助。每个参加者的到会都是很偶然的，名字和其代表资格并不一致。我们可以来讨论具体的个人 A 或者 B 的思想，这种讨论也是必要的。但个别人的思想必须和“近代的超克”的思想区别开来。当我们把后者作为问题来处理时，必须注意排除掉具体的个人，使用具体人名的时候，也要限定其代表资格和范围，从而把个人的名字作为脱离本人实体的象征性的、思想的代名词来处理。

说心里话，我自己也认同怨恨的哲学。因此，仁奈真在前面那段引文之后将诸位思想家十年前与现在的发言相比较，而一律投以不信任的白手套，对于他的一些具体判断，我尽管有所保留，但作为处理思想问题的原则，我是赞成的，并在相当程度上对于小田切秀雄的弹劾也有共鸣（《关于“近代的超克”论》一文的后半部分）——我也很难摆脱思想属于个体这样一种信念。但是，即使为了使这样的具体批判产生有效性，也有必要履行一个思想的程序，那就是先将思想与肉体相分离，使它作为客观之物而存在；我的担心在于，如果不履行这样的程序，恐怕认识就会模糊，就会看不清敌人的本来面目。“近代的超克”最大的遗产价值，在我看来，不在于它是战争与法西斯主义的意识形态，而在于它并未得以充当法西斯主义意识形态，它以思想之形成为志向却以思想之丧失而告终。

与实际的人名拉开距离而观察座谈会的人员构成，我们可以发现这里有着三个思想要素，或者三个谱系的相互组合。如果以其基本定位的名称来称呼的话，它们便是“文学界”群体、“日本浪漫派”和“京都学派”。不用说，这里所谓的“京都学派”是指西谷和铃木，不过与其让此二人做代表，不如再加上没有出席会议的高山岩男和高坂正显，合其四人为一体将更为合

适。关于“日本浪漫派”，若从出席者中选择的话，当是龟井，但是他的代表性相对弱些，而把未出席会议的保田与重郎拉进来则比较妥当。小林秀雄除了初期以外始终是“文学界”的核心，但在这一时期，他实际上与“日本浪漫派”只隔一层纸，这一层纸的距离固然重要，不过从代表资格方面来说，比起“文学界”来，他更接近于“日本浪漫派”。那么，“文学界”群体的代表是谁呢？河上、小林都不够资格。我认为提出论文《对于“近代”之怀疑》而在会上没怎么发言的中村，在同人中略有代表资格。此外，还应该加上客串身份的、有分寸地坚持理性主义的立场不肯让步的下村。

这三派组合起来，作为思想之“近代的超克”便可以确立起来了，这是我的判断。在考察这三派的组合之前，首先让我们看看主持者的意图。河上在“结语”中这样写道：

> 此会议是否成功，我还不十分清楚。不过，这是在开战一年来知性颤栗之中召开的会议，这是不容隐蔽的事实。的确，我们知识人因为始终在知识活动的真正原动力之日本人的血和一直以来硬把它塞进体系里去的西欧知性之间相生相克，故即使在个人方面也无法心悦诚服。弥漫于会议全过程的那种异常的混乱和分歧的状态便源于此。这是鲜血淋漓的战斗之忠实的记录……
>
> 从大东亚战争开始之前，有关新日本精神之秩序的口号，便在大部分国民之间得到了同声齐唱。在这同声齐唱的背后，一切精神上的努力和力量被竭力掩盖了。……我们愤然崛起，为的是打破此种安逸的无力状态。……
>
> 数年以来，便有人指出我们各文化部门的相互隔绝，闭

读本书，当有很多人愈发加深此种感觉吧。词语用法、知识方法论、具体操作的发展阶段，无论取哪一点来看，都是不相一致的。我们仿佛是牢房中隔壁的同志相互叩打着墙壁而交谈。……这之间，"近代的超克"这惟一的指路灯，尽管有些朦胧，却穿透各个墙壁而同时映入我们的眼帘，这是何等的喜悦啊！

这里充分显示了组织这个学术讨论会的意图和对没有达到预期结果的自我反省与辩白。第一，太平洋战争的开始对河上等来说是一种震惊，即所谓"知性的颤栗"。这种"知性的颤栗"被解释为"西欧知性"与"日本人的血"之间的"相克"。第二，表露出要打破"新日本精神的秩序"在"大部分国民"当中仅仅被当作"口号"而"同声齐唱"的无力状态。第三，反映出为此而需要冲破专业知识分子之间"文化各部门相互隔绝"的墙壁的实践性要求。因此，在"文学界"同人之外广泛呼吁，设定了作为共同课题的"近代的超克"这一目标。

为什么选择了"近代的超克"这个题目呢？讨论会开始时河上做了这样的说明：

……实际上，"近代的超克"这个词语仿佛一个符牒一样，把这个词语抛出来，大概会有一种共通的感觉，马上被大家抓住吧，出于这种期待，我们才做了这个尝试。

我们，——如果允许我这样说的话——我们面对着从明治以来流入日本的时代趋势，未必走的是相同的生存道路。就是说，我们是从各种不同的角度，面对现代这一时势各自走过来的。从各种角度走过来，而特别是十二月八日

以来，我们的感情仿佛获得了一个得以凝聚起来的合适的模子。这个模子，它实在无法用语言来表达，我用“近代的超克”来指称它，而大家若能反过来从这个模子出发，各自发现自己感情模式的特色和风格，同时听取他人的讲话，激发出关于自己的模式之各种各样的感想来，最终，日本的现代文化会获得一条可靠的自我表达线索，按照那个方式面对世界传达自身。若说这是一个目标，那么，这也就是我们的目标吧。

这里的十二月八日即一九四一年十二月八日，不用说是对英美宣战之日。直到一九四五年八月十五日为止，这一天乃是国家的神圣之日。不单是十二月，每月的八日都被称为“大诏奉戴日”，宣战的“诏书”刊载于报刊，有各种各样的活动。

“近代的超克”在河上的解释里，是“一个符牒一样的东西”。他并没有赋予“近代的超克”以内容。这只是一个“模子”，“无法用语言来表达”。但只要抛出这个符牒，就可以期待“共通感觉”被“马上抓住”。这个期待最终落空了。首先对于应该“超克”之“近代”的理解，个人的意见就各不相同，讨论到了最后，还是没有取得一致。而且，第一天学者们经院式的讨论原地打转地让人厌烦，第二天从文学家方面出现了不着边际的空论，最后带有感情色彩的交锋使讨论堕入混乱，散会时没有获得任何看上去像是结论的东西。主持者所追求的目标并没有达到。

中村光夫在提交的论文中指出：“迄今为止，我国一般是把近代这一词语与西洋这一意义等而视之，如果按照这种思路，以西洋的没落与日本的觉醒的方式提出问题当然很简单。但是，

假如想以这样粗杂的概念来把问题处理掉，则根本没有必要提出这些新的语词概念。为了否定西洋而借用西洋的概念，这本身已是一种短见的矛盾。因为以‘近代的超克’一语来表述现代文化课题的，不是别人，恰恰是现代西欧的一部分思想家。”中村的论文是讨论会之后提出的，却自然而然成了对全体讨论的批判。虽然中村在讨论会上几乎没有阐述自己的观点。

“近代的超克”来自西洋，这一点铃木成高也是承认的。但他与中村不同，是从肯定的角度承认这一点的，他将这个问题拉回到“历史主义的克服”这一西方思想史原有的意义上来，试图把它作为一个课题。不过，在讨论会上也没有充分展开论述。而在自己大本营内部的“世界史的立场与日本”讨论会上，这个问题在配合默契的伙伴之间被尽兴地发挥了。

历史主义的克服或者发展阶段论的克服（两者可以做同等意义来理解）之外，“近代的超克”还有一层含义，这就是对文明开化的否定。在提交的论文中，林和亀井集中强调了这个侧面。但讨论中这个问题也没有得到充分的展开。座谈会第二天一开始，河上作为主持者提出了这个问题，但没有对内容加以说明；接力棒传给了小林秀雄，他将话题引向了自己一贯坚持的历史否定论和机器否定论，铃木和下村出来应战，这中间还夹杂进了林和亀井不着边际的发言；这就是讨论的情形。将日本的近代规定为文明开化并作为整体否定对象的是“日本浪漫派”，特别是保田与重郎。林和亀井只是吸收了这个思想流向，却不包含保田否定思维理性的观点，因此与西谷、吉满之间的议论无法对接。在反历史这一点上与保田接近的是小林，但在小林那里文明开化并没有成为问题。小林认为：“所谓近代性的克服是指西洋近代性的克服。没有对日本近代性之克服的道理。”而且，

小林持有“近代人战胜近代的能量须来源于近代”这样一种难以摆脱的理性主义悖论逻辑，到底无法转向保田式“达致物体”的逻辑。就这样，文明开化只能在历史上相对地加以否定，或者将此置于议论之外，讨论中可能得到的成果也因此而被消解了。

结果，讨论到最后，各位参加者又回到了自己的出发点上去了。我们可以从所提交论文中随便找出两三个例子，比如西谷启治认为“一般所谓近代乃指西洋的东西”，“日本的近代性要素也是以明治维新以后移植过来的欧洲的东西为基础。”只是“文化的各个领域基本上是互不相通地输入进来”，故为了将此统一起来，需要“宗教的立场”，即“主体的‘无’的立场”，这个立场与作为“世界史的必然”的“大东亚建设”相一致：西谷回到这个基点上去了。下村寅次郎对近代的规定与西谷一样，但从“欧洲已非他者”的观点出发，近代未能得到否定，结果又回到了“近代之超克的方向应该通过认知新的精神观念来寻求方法”这一论点上去了。吉满义彦则回到了下面这一观点：“正如在上帝面前西洋也好东洋也好都是一种爱和真理的源泉一样，大概这本身便直接承担着实存性的课题。”津村秀夫回到了不得不否定科学这一原点：“在克服近代精神的同时，也有必要脱离现代精神。”林房雄则回到对“使我们大部分知识阶级成为忘掉我们的国家、忘掉我们的君主的租界人种”的那个近代文学的诅咒。亀井胜一郎提出“我们从接受‘近代’这一西洋晚期文化之日起，精神深处就逐渐受到侵犯的文明生态”问题，回到下面的观点上来：“现在我们正在参与的这场战争，对外是为了歼灭英美势力，对内则要根治近代文明所带来的精神疾病。”

以上诸说对近代的解释不仅多种多样，而且包含了关于近代的肯定说和否定说，否定说中又有是否包括超越的契机之别，包

括超越的契机之说中又有是否因为基于时间逻辑而强调超越契机之别。因此，即使不是河上，任何人来主持这个会议，最终都无法把这样分歧的意见统一起来。假如硬要尝试这样做，把座谈会整个结集起来，只能使"近代的超克"变得毫无内容。所谓"'近代的超克'这惟一的指路灯，虽然有些朦胧却穿透各个墙壁而同时映入我们的眼帘"这一评语，不过是主持者的自我安慰而已。

尽管如此，为什么这一座谈会能够触动仁奈、佐吉和其他一些知识青年呢？这大概是因为"近代的超克"里"有一种我们似乎明白又好像不得要领的暧昧之处的缘故"（中村光夫）。即在于这种暧昧之处所发挥出来的魔力，以及如果没有"文学界"的传统便难以结集起来的这种"知识合作"的最后光芒之故吧。事实上，自那以后直到战败为止，不管以什么形式出现的思想形成的尝试都没有发生过。"近代的超克"是无内容的，正因为如此，它才可以被随意地解读，才可以放大其间思想的痕迹以作为填补空虚感的线索。也正因为如此，它在另一方面又成了怨恨和憎恶的标的，由它自己播下了种子，导致了"超克"传说的诞生。

以武田麟太郎为核心创立于一九三三年十月的《文学界》，经历了经营上的多重辛苦，在不到两年的时间里，编辑主导权转到了小林秀雄的手里，又在文艺春秋出版社的后援之下发展为当时最有影响的文艺杂志，后来编辑责任由小林移交给河上，直到一九四四年停刊为止，在各阶段中的一些变迁正好对应着整个战争时期，因此，它宿命般地具有一种有趣的时代缩影性质，从中可以观察到知识人的抵抗与合作。[①] 对《文学界》的评价，

① 小田切进编《〈文学界〉详目》（见《立教大学日本文学》一一三号，一九五九年七月合订本）中有总目录。——作者注

甚至具有左右昭和文学史评价的分量。在一九三六年四月号的“编辑后记”里出现过“日本之 n·r·f”(NRF 为法国文学杂志 La Nouvelle Revue Francaise 的缩写——译者)这样自负的词语,“知识合作会议”的几次筹划亦是对 NRF 的模仿,不过,在多大程度上获得了成功倒是很令人怀疑。河上彻太郎在《“近代的超克”结语》中这样写道:“形式上与这次座谈会类似的会议,有十几年前由国际联盟知识合作委员会[①]主持召开的,以瓦雷里[②]为委员长的数次会议。其中可以看到,已经开始暴露出矛盾的凡尔赛条约,作为应急之策而对知识人进行的动员。……一流知识人尽其所有的知性而致力于从知性中驱逐肉体。……装出知识性的礼节,乍看起来很是丰盈,……实际上全体的合唱一片虚空。所以,他们绝望性的希望正被当今欧洲政局的实际状况所证实着。”这一段文字在今天看来,简直可以视为《文学界》的自我批判,悲惨过了头,反倒几乎变成了滑稽。

但是,要因此断言说“文学界”始终扮演了法西斯主义的急先锋角色,则与事实不符。对于中野重治把“日本浪漫派”与“文学界”放在一起来处理(《关于第二“文学界”、“日本浪漫派”等》,收《近代日本文学讲座》第四卷,河出书房,一九五二年),高见顺是反对的(《昭和文学盛衰史》二,文艺春秋社,一九五八年),即使考虑到中野始终拒绝“文学界”的邀请这一立场,我依然感到在此种情况下,高见顺的看法是正确的。

---

① 国际联盟是一九二〇年成立的国际性和平组织,知识合作委员会是附属于其下的咨询性机构。日本曾经是创立时期的常任理事国,后在一九三三年因满洲问题宣布退出国际联盟。——译注

② 瓦雷里(一八七一——一九四五年),法国著名诗人、思想家。一九三二年任国际联盟知识合作委员会委员长。——译注

是抵抗还是屈服，这必须参照具体的状况来观察，因此，我觉得今天怎么看都感到不成体统的“近代的超克”，仍然有些许可以拯救的余地。问题是这牵连到怎样解释河上所谓的“知性的颤栗”。抵抗也应有几个阶段，屈服亦然。仅根据“超克”的传说而舍弃其思想，将会导致把其中所包含的、今天有可能继承的课题也抛掉，这不利于传统的形成。我觉得在可能的范围内，批判地吸收遗产，作为思想的处理方法是正确的。

三、“十二月八日”的意味

在刊载《近代的超克》的《文学界》同年一月号卷首，河上彻太郎发表了题为《光荣之日》的文艺时评。作为了解所谓“开战一年间的知性颤栗”的意义的线索，让我引用开头的部分：

> 光荣的秋天终于来临了。
>
> 我们的帝国直至开战的堂堂正正的态度，时至今日才终于可以领悟的、政府方针政策及步骤的周密性，特别是一开战便传来的辉煌战果，都是令所有国民感到心中欢喜的事态。此时此刻乃一亿国民再生之日。而且，这心情并非外部强迫使然，如前所述，眼前所发生的一切促使我们自然而然于胸中升腾起这般感情。我们怀着这样的感情，守候在天皇陛下身边，我们时刻等待着被召唤，准备着尽卑微之力，化作盾牌保卫陛下。无论如何如无此等事态发生，我们难以感到这种心情的存在。
>
> 我并非是在绝望之下昂奋起来，才说出这般话的，我为

自己心底真实的明快之情而欢喜不已。太平洋的暗云这一词语，想来乃是符合长期以来腐朽之状态的词语。若说今日之开战此暗云终于云开雾散，或者有些言过其实亦未可知，不过在我的感情上，确实可以说是云开雾散。比之战争的纯净，混沌暗淡的和平真是昏浊而令人不快之物！

这篇文章据说是开战第二天写的（见作者后记）。我在这里并不是为了非难河上而找出这篇陈旧文章为证，为证实这一点，我将接着引用同期所发表的青野季吉《祈祷之强力——经堂襍记》一文开头的一节——青野也是在同样的状况下写了下面这些文字的：

向英美宣战的消息被公布了。这只能说是顺理成章的结果。我还记得战胜的捷报在胸中鸣响。这是何等巨大的构想和图景啊。突然美国英国变得渺小起来。如我们这样有着绝对可以信赖的皇军之国民多么幸福啊。而今，日本真是伟大的国家。

顺手再引一条，三好达治的《捷报传》系列之作十首中的一首：

未来无际，祓除红毛贼子，涤荡苍海[1]之污秽。

① 原文使用了古代日本对于大海的称呼。这里指太平洋。此一句歌词虽短，但有两个词汇含有神道教色彩，即"祓除"和"污秽"。此外，"未来无际"为佛教用语。这首和歌虽然没有直接歌颂天皇，但是暗含了天皇制社会的精神氛围。——译注

一边引用这些资料文章，我一边强烈地感到今天重现一九四一年至四二年间的知识气氛实在困难。不仅河上，就连青野[①]也在肆无忌惮地礼赞开战，这哪是什么“知性的颤栗”，简直是知性的混乱，知性的彻底放弃。[②] 为什么这种事情会在知识人当中大量出现呢？要对此加以说明实际上是困难的。

“比之战争的纯净，混沌暗淡的和平真是昏浊而令人不快之物！”这种表述显然与在臭名昭著的“近代的超克”中都显得特别惹眼的亀井胜一郎所提交的论文末尾“比之战争更可怕的是和平。……比之奴隶的和平我们更期待王者的战争”之说法相似。对战争的肯定与对和平的否定，两者是处在同一水平线上的。不过，这里也有微妙的不同，在亀井那里是一般性地比较战争与和平，而在河上那里则是站在一九四一年十二月八日这一时刻的特殊感觉上的比较，这一点从他的文章脉络中可以体会到。河上所谓“我绝非是在绝望之下昂奋起来……”的感想，其关键在于下文的“我为自己心底真实的明快之情而欢喜不已”，故对“欢喜不已”心情由来的说明是在这句话的前半部分。因此，前半部分刻意进行了知识的粉饰。我们应该注意到，感想

---

① 河上的思想立场基本上是自由主义的，但是青野季吉（一八九〇——一九六一年）曾经是日本无产阶级文学初期的指导性理论家。青野的这个表态相对于他本该反政府的政治立场而言有些突兀，这是竹内好引用他的用意。——译注

② 竹内好这个对于“知性混乱”与“知性的自我放弃”的批判，与他本人执笔的《大东亚战争与吾等的决意》其实有些矛盾。他没有在此提到自己的那篇宣言，究竟该如何理解？参照本书所收的该文可以看到，同样在太平洋战争爆发后感到高度振奋的竹内好，在他支持战争的宣言中始终保持了一个底线，这就是对于天皇制的距离。在竹内好的宣言中，战争的主体是“我们日本国民”，而不是“天皇陛下”或者“皇军”。战争的方向虽然是“从东亚驱逐侵略者”，但是却没有丝毫的日本神道教色彩。这个微妙的差别，或许可以用来解释为什么竹内好没有把自己同时置于批判反省的位置上。——译注

的关键“欢喜不已”与走向对一九四二年十二月八日这一特殊时刻的肯定战争相关联，而肯定特殊的战争接下去会发展为对一般战争的肯定。所以，这里河上与亀井的不同，不应当看成是两者思想的不同，而应该视为时间上推移变迁的表现。

河上那种对于十二月八日的体验并非例外，除了当日被以违反治安维持法为名进行“预防拘禁”[①]的少数者外，毋宁说人们普遍地抱有这样的心情。河上不仅代表着《文学界》，也代表了更为广泛的日本知识阶层。例如，当时杂志《文艺》编辑部的高杉一郎，对这一精神转折点做了这样的回忆：

> ……在日本对中国发动侵略战争的情况下，尽管我们的抵抗是惰性的和无力的，但总之一直抱有抵抗的意识。
>
> 可是，到了战争转向欧洲又再次折回到亚洲，日本于昭和十六年底终于闯入那绝望的太平洋战争时，我们一夜之间仿佛自我麻醉一般，丢掉了抵抗意识，被一种圣战意识牢牢操控。
>
> 十二月八日夜，我和既是同事又是文艺评论家的寺冈峰夫一起，在因灯火管制而一团漆黑的银座大街上，一边兴奋地大声说着话，一边走着。……
>
> 只有那天晚上我打消了喝酒的念头，径直回到地处阿佐谷的家里，从柜子的里头找出莫斯科出版的英文版《国际文学》里的一本。这是苏维埃俄国受到德军攻击时的专号，在 Will to Fight!! 的标题下，表达了所有苏维埃作家与

① 日本在“二战”时期实行的保安法之一，对于已经刑满应该释放的犯人，为了预防“犯罪可能”而继续拘禁的法律手段。当时被以违反治安维持法名义滥加逮捕的各种受害者，在太平洋战争爆发之后遭受到了此种不公正待遇。——译注

法西斯主义战斗到底的决心。还刊出了描写哥萨克士兵出阵情景的肖洛霍夫的短篇小说。

第二天早上，我带着这本杂志来到出版社，计划以同样的形式在《文艺》上组稿，给许多作家发出约稿信，希望他们以"战斗的意志"为题给杂志写稿。没有一个作家拒绝我的约稿，我对自己的编辑计划亦没有半点儿的怀疑。

这以后，我们的手便渐渐地凝凝了……（见《作为〈文艺〉的编辑》，载《文学》一九五八年四月号）

这里十分精彩地描述了由抵抗转向合作的曲折心理秘密。对苏维埃与德国之战，高杉内心是声援苏维埃的。这表明他理性上把对纳粹的厌恶与不容日本发动侵略中国的战争定位在同一层面上，暗中抵抗着不经宣战而挑起战争的伪善。而使他在心理上获得解放的是太平洋战争。或者是期盼着这种解放的心理促使他将太平洋战争理想化了。因此，他可以毫不感到矛盾地把因反法西斯战争而动员起来的苏联作家"战斗的意志"，转用到苏联的敌人德国之"盟友"日本的"歼灭美英"之战上来。这种知识的倒错与嘲笑瓦雷里的河上彻太郎很相似。依理性的立场判断，依靠帝国主义无法打倒帝国主义乃是自明的道理。的确，在今天看来，可以说此种情况下的高杉拒绝了依据理性来判断。然而，实际上对高杉的约稿"没有一个作家拒绝"。[①] 促使河上做出对"我们帝国堂堂正正的态度"的赞美与让青野不

① 为存史实，特列举《文艺》一九四二年一月号特集"战斗的意志"作者名单如下：张赫宇、上田广、清水几太郎、火野苇平、秋山谦藏、水原秋櫻子、津村秀夫、中河与一、岛木健作、本多显彰、富泽有为男、崔承喜、龟井胜一郎、保田与重郎、石川达三、丸山熏、斋藤史、浅野晃，插图作者为中村研一、小矶良平、野间仁根。——作者注

自觉地袒露出“日本真是伟大的国家”一语的，是在同样一条根上连在一起的。这的确不是理性，但在具体的状况之中，又不是单纯的非理性。这是一种选择：比之虚伪的战争更期待着真实的战争，也是一种在当时尚且是消极的战争肯定论：比起“混沌暗淡的和平”更要求“战争的纯粹”。

对于高杉的上述回忆，年轻一代批评家分析说：“这种经验谈伴随着沉重危机的到来，就连知识人亦自动投到了‘圣战’‘八纮一宇’乃至‘大东亚共荣圈’等的神话式象征中”（江藤淳《神话的克服》）。在同样经历了那个时代、与高杉有着相近体验的我看来，这种解释并没错，但不够充分。我认为，根本不是“自动投到”“神话式象征中”的，毋宁说主观上一贯拒绝甚至讨厌神话，而同时就结果而言，又以多重曲折的形态被卷入神话之中，这样的看法大概更符合大多数知识人的情况吧。与其说我们是以大国沙文主义的狂热来迎接“十二月八日”这猛然一击的，不如说是把它作为更沉郁的东西来接受的。高见顺这样追忆当时的状况：“以‘保有天佑……’开篇的宣战圣诏，其给予我们的无以名状的悲哀之感，今天仍记忆犹新。”“这既不是来自自己心底潜藏着的反战、憎恶战争的心情，也非源于讴歌战争、欢迎开战的情绪。而是，日本这一存在本身所具有的难以名状的悲哀，一种将我的心诱向那种悲哀的无可言说的悲哀。”（见《昭和文学盛衰史》卷二，一九五八年，文艺春秋新社）

这段文字是高见顺在引用了大宅壮一“感到应该来临的终于来临了”的回忆，以及桑原武夫“我感到了不得的事件开始了。……直率地讲，我没有意识到日本干了非常恶劣的勾当。三天后英国战舰普林斯·威尔兹号被击沉时，现在想来很是奇怪，当时心情确是非常爽快的”之后，为表示同感而加上去的个

人追忆。这里即使有事后的加工处理，原始材料亦当没有什么变化。我不能无条件地同意高见关于“日本这难以名状的悲哀”的非常“高见顺式”的咏叹，但是，“感到应该来临的终于来临了”的感觉，我在当时也是有的。

恐怕问题的关键在于怎样解释战争的性质。战争并不是在一九四一年十二月八日突然开始的，它很早以前就发生了并一直持续着。这场战争的起始既可以追溯到一九三七年，也可以追溯到一九三一年。而且，太平洋战争爆发之前，反对战争的势力还存在着。但是，在连续发展的过程中，战争性质在各个不同阶段都发生着变化，我们却没能有效地相应组织起反战势力的战线，总是落到战争时局变化的后面，就这样一直到了一九四一年，这是历史的事实。

被称为“支那事变”的战争状态乃是对中国的侵略战争，这几乎是包括《文学界》同人在内的当时所有知识人的共通观念。但是，这一认识逻辑并未强大到足以对抗作为民族使命观支柱之一的“生命线”论的程度。另一方面，从原则立场上否定侵略战争的共产主义则仅仅固守原则，缺乏对应实际状况的灵活性。一九三一年到一九四一年的十年间，正是“文学界”活跃的整个时期，伴随着战争与法西斯主义事态迂回曲折却持续着的深化，这使结集于“文学界”周围的最为活跃的中间派知识分子懂得了，状况的变化是怎样作为条件而左右着思想的。《文学界》记录了这样一种艰苦鏖战的状态。如果没有这样的背景，恐怕就不会有河上彻太郎在会议开头提起的“日本人的血”和“西洋知性的相克”这一“近代的超克”问题了。

在这一阶段里，“文学界”群体或由“文学界”群体所代表的知识分子，为什么没能组织起反战、反法西斯主义的斗争呢？虽

然他们有着组织这种斗争的意图，却没能有效地实现，这中间的理由何在？对此，阿部知二曾给出一个解答。

说起来是很羞愧的，那时我虽然模模糊糊地感到厌恶法西斯主义，对战争抱有一种恐怖，但却没有思想上的力量对其进行历史分析并把握其真正内涵。例如，我感觉战争无论在怎样的社会，怎样的时代里都有可能发生，其发生几乎如自然灾害一样无法操控，——固然我并没有清晰地这样界定它，但总归是朝着那个方向去感觉的。我不过是一个没能看清楚抵抗法西斯主义和战争的力量之所在的自由主义者。（见《出路与退路》，载《文学》一九五八年四月号）

给出另一个解答的是亀井胜一郎。

日华事变（即"七·七事变"）始于昭和十二年（一九三七）。这一年，"日本浪漫派"以自生自灭的形式消失了，……而我不久便成了"文学界"的同人，从这一年起我开始了对大和古寺的巡礼。

可是，今天回想起来，我觉得这里有一个重大的空白。这就是满洲事变已经发生多年，然而，我对于"中国"却仍处于几乎一无所知且毫无关心的状态。不仅仅是"中国"，例如对亚洲整体，我也根本没有连带感情。从日清战争（即中日甲午战争）、日俄战争开始、经过大正时代的第一次世界大战培养起来的日本民族"优越感"，也深深植根于我的内心里。

当时，我无论如何也没有想到，满洲事变、日华事变，对

于日本来说竟然会是致命的。当然，在今天想来，那时我在认识上犯了严重的、准确地说是致命的错误，就我当时的心情说来，我对中国的态度是非常傲慢的。同时，在“民族主义”复活的背景下，我加深了自己对日本古典和古寺的研究，并将其与反击一直以来的“西洋一边倒”倾向连在一起。这即是对于我们所接受的“欧洲近代”的怀疑以及超克的意志。（见《回想》，载《文学》一九五八年四月号）

这段话的末尾是对他自己提出“近代的超克”之议案的辩解，那么，我们顺便再来听听他涉及这个问题的说法吧：

对于当时的我来说，战争必须意味着对“近代化”了的日本之精神病态的抵抗和治愈。必定是克服上述各种危机的意志，必定包含了对本民族起死回生的愿望。战争就是民族再生的意愿，战争就是“近代的超克”。无数的阵亡者，其极端的行动乃作为一个实现了“纯粹性”而神圣化了的东西映现在我的眼里。

昭和十七年我们召开了“近代的超克”座谈会……其主题，说到底即是要阐明我们所讨论的“危机”之实质。不过，今天回想起来，连自己也感到惊异：“中国”不管在任何意义上都没有被视为问题。（见《现代史的课题》，中央公论社，一九五七年）

“近代的超克”之问题的提出是正确的，这个问题在今天也依然存在，这就是亀井现在的立场。而且在此基础上亀井主张，“近代的超克”对战争的肯定态度，在那个时刻是得到认可的。

如果否定“近代的超克”，则在逻辑上必然地也要否定作为观念的（而非作为事实的）战争，因此，亀井如此主张，也可以说是顺理成章的。但是，这个看法得以成立的条件，是必须经历战后十年的岁月，因此，从另外的角度看，可以说这也是今天提出的新问题。而且，这个问题还与佐古和臼井对“近代的超克”之平反要求联系在一起，亀井的说法揭示了“近代的超克”问题无论如何必须包括对战争的再解释和再评价，否则将无法展开。亀井的这个揭示，就为佐古们的看法定位这一意义而言，是很重要的。

亀井排除了一般的战争观念，从战争中只抽取出对于中国（以及对于亚洲）的侵略战争这一侧面，而试图单就这一个侧而或者部分承担责任。仅就这一点来说，我愿意支持亀井的观点。大东亚战争即是对殖民地的侵略战争，同时亦是对帝国主义的战争。这两个方而事实上是一体化的，但在逻辑上必须加以区分。日本并没有试图侵略美国和英国。从荷兰夺回了殖民地，但并没有企图争夺荷兰本土。依靠帝国主义打倒帝国主义是不可能的，反过来说，帝国主义制裁帝国主义也同样是不可能的。要制裁帝国主义需要以某种普遍价值作为基准（例如，东京军事审判中使用的自由、正义、人道概念）。这样的普遍价值，在亀井的逻辑中是不被认可的。为什么呢？因为在亀井的逻辑里，包括了东方与西方的普遍价值是与传统断裂的，与传统断裂了的价值就是“文明开化”，是无法成为“原典”的。

我认为这些讨论恐怕对今天再次从“近代的超克”出发也是有效的，并且也适合对于为什么直到一九四一为止的十年间，抵抗的力量如此薄弱这一问题做出历史性的说明。但是，这个说明并不能使太平洋战争下“近代的超克”论合理化。因为太

平洋战争中这两个侧面粘合在一起，而在那个阶段将这粘合在一起的两者剥离开来已经是不可能的了。或者不如说，我们经历了战后的东京军事审判，[①]从巴尔法官的少数派意见[②]那里，才知道有可能存在剥离这种粘和状态的逻辑思路，而"近代的超克"论中没有任何人提到这种逻辑。在今天的状况下，当我们对大东亚战争进行再评价时，亀井的观点很有参考价值，但就当时历史的具体发展状况而言，是不能以追溯的方式来利用亀井今天的观点的，这是我个人的看法。

---

① 东京军事审判，亦称远东国际军事审判，是一九四六至四八年，由当时的"反轴心国"组成的"远东国际军事法庭"，在东京进行的针对日本A级战犯的军事审判。当时的B级以下战犯均在受害国各个国家分别举行，而最重要的战犯集中在东京接受审判。远东国际军事法庭由美国、英国、法国、中国（国民党政府代表）、加拿大、澳大利亚、荷兰、新西兰、苏联、印度、菲律宾等十一国代表组成。由于东京审判具有跨国性质并且惟一具有审理重要战犯的权利，故被视为"二战"之后远东战场的权威性军事审判。该审判提出了"对人道的犯罪"与"对和平的犯罪"两项新的国际法审判标准，无疑具有重要的意义，但是，由于这个审判是由美国一手操纵的，对于日本战争犯罪的审理也以太平洋战争为主。中国等亚洲受害国并未起到主导作用。这也在很大程度上削弱了这个审判的公正性。——译注

② 巴尔（一八八六——一九六七年），生于印度西孟加拉邦，毕业于加尔各答大学，一九四六至四八年出任东京审判印度法官代表。巴尔向法庭提交了长达二十五万字的英文判决书，被视为远东军事法庭中少数派的代表。巴尔判决书共分七个部分：第一部分从法律原理的角度对于东京审判的合法性问题进行了法理意义上的质疑，第二、三部分提出了从侵略战争的定义到关于证据使用的规则等等一系列法律程序的问题；第四到第六部分对于法庭的审理内容进行了质疑，第七部分提出，根据法律条文和起诉书的起诉内容本身，只能判定被告全部无罪。巴尔的少数意见在法庭上没有得到支持，因而没有影响审判的结局，而且巴尔的这个判决书，就结论本身而言，很难为受害国和日本进步人士所接受。但是除掉他主张日本战犯无罪这一程序性的结论之外，巴尔判决书涉及到东京审判的一些核心问题。竹内好在此关注的是，巴尔在做出这些判断的时候，目的不在于保护日本的战犯，而在于维持国际法的普遍公正性，并且由此激烈地反对东京审判中强烈的西方单极化文明观。因为在巴尔看来，东京审判和纽伦堡审判一样，都带有为部分人制定法律的"私法"性格。国际法的公正性应该建立在对于普遍真理的追求上，它必须以文明多元论为基础。——译注

阿部所说的自由主义的脆弱性，特别是这种自由主义丧失了科学认识功能的现实状态，与亀井所说的对亚洲认识的肤浅，特别是对中国民族主义之毫无理解，两者是相互补充的关系，它们致使毁灭性的全面战争不可避免。站在知识人反省的立场上，指出这些理由，我认为是正确的。当然，无法断定当时若有此种认识则战争可以避免，但至少有可能在某种程度上挽救经过战争而导致的思想之荒废，至少，“近代的超克”论有可能避免那个四分五裂，毫无结果地被时局所摧毁的凄惨结局吧。

阿部和亀井的分析，一方面说明了抵抗的脆弱，同时还可以反过来说明战争理念的崩溃。大东亚战争的确具有双重结构，这双重结构导源于始自征韩论的近代日本战争传统。这个传统是什么呢？这就是一方面对东亚要求统领权，另一方面通过驱逐欧美而称霸世界，两者既是一种互补关系，同时又是一种相互矛盾的关系。因为，东亚统领权之理论根据不是别的，正是导源于先进国家对落后国家这样一种欧洲式原理，而亚洲殖民地解放运动在原理上与此相对立，故只好把日本的帝国主义作为例外特殊对待。同时，为使欧美承认日本为“亚洲的盟主”，不得不依据亚洲的原理，可是日本本身在亚洲政策上却放弃亚洲的原理，因此在现实当中并不存在连带的基础。一面强调亚洲，另一面又强调西欧，这种分而用之的勉为其难，造出不断的紧张，因而只能依靠无限地扩大战争，不断地拖延真正的解决，才能掩盖真正的问题所在。太平洋战争自然成了“永久战争”，这一命运乃是由于传统所决定的。这传统便是“国体的精华”。

从原理上给一般战争以否定的只有绝对的和平主义。但是，绝对的和平主义缺乏对具体状况的对应能力。战争连续不断地发展，每个阶段性质都在发生变化，而且是在若干可能性的

选择中发展。最终决战以对英美宣战开始，还是以对苏联宣战开始呢？直到一九四〇年前后这两种主张仍然势均力敌，最后的决定几乎可以说是偶然性的。评价反对战争的立场，要看它是在哪个阶段反对什么性质的战争。对“十二月八日”的开战持否定态度的人，亦有出于反共立场而作的否定，所以甚至有太平洋战争是共产党的谋略之说。如果最终决战是以对苏联宣战的形式开始的话，那么反过来，说不定这一派当时的“和平主义者”今天会被追究战争责任也未可知。

所以，不能仅就太平洋战争来思考整个战争的原因结果，乃至讨论战争责任问题。不过，从结果上来概括规定战争还是可能的，也是必要的。但是在这种情况下，我认为，因为给战争提供了理论依据从而使得知识活动本身受到无条件的责难，这是不正确的。这种责难是不负责任的。从今天的角度来看，“近代的超克”固然是一种滑稽，但在它内部，并非一切知性都停止了自己的判断，如果不是这样的话，它不可能具备被战争和法西斯主义意识形态所利用的能量。今天，我们如果对这个座谈会所呈现的混乱不加以整理，不汲取其中的意义的话，思想继承将无从谈起。这个“知识合作会议”怎样承受了战争的压力，具有怎样的主体性姿态和介入现实的意图，他们在这样的意图之下如何对战争做出解释，其意图在多大程度上得到了实现？就是说，近代日本的思想结构在他们那里是被怎样把握的？我们必须将这些作为问题来处理。“开战一年间的知性颤栗”这种说法一方面不能说没有显示虚张声势的姿态和生怕落伍的焦躁感，另一方面，也透露出一种解放与紧张的气氛，让人感到是一个“思想”的季节，它具有一种切实的效果，而这种效果是不能站在今天的立场仅加以丑化和嘲笑就能了事的。因此，我们有

必要将战争的思想定位在一个极点上，然后在与这个极点的对应关系中，对“近代的超克”之构成要素的各个方面再做些分析。

四、总体战争[①]的思想

我抱有这样一种激进的想法：战争应该彻底地继续下去。

死亡已经在预料之中。我当时坚信，年少的自己将葬身于战火之中，当时我确信，这一结论是竭尽了自己未成熟的思考、判断、感情，所做出的彻底自省与分析的结果。理所当然，这是因为如若不能对死亡进行逻辑上的论辨，也就无法肯定它。我并没有感到死亡之可怕。

我根本没有想到反战和厌战作为思想是可以存在的。

我知道，旁观或者逃避作为一种态度，是以支撑这种态度的物质性特权的存在为前提的，因而对此几乎只是感到反感和蔑视。

战争如果失败，亚洲的殖民地将无法得到解放：对于这一天皇制法西斯主义口号，我曾经从自己的理解出发确信不疑。并认为如果战争失败了，那么战争中牺牲者之死也将是无意义的。（吉本隆明《高村光太郎》，一九五七年，饭塚书店）

---

① “总体战争”是日本在“二战”时期的一个口号，意思相当于中文的“全民皆兵、全民参战”。为了与中国在抗日战争时期的理念相区别，在此译为“总体战争”。——译注

我觉得这是十五年间战争时期所形成的一个精神类型，而且是一个优秀的类型。所谓优秀是指其知性的明晰程度。假如把战后出现的战争责任论的思考类型分为怨恨、憎恶、愤怒和轻视，那么，吉本隆明则代表愤怒这一类型。这种愤怒的哲学是这样形成的："我几乎在思想上从右翼恐怖分子那里受到了极大的影响，文学方面，则在下列人物的影响下度过了少年和青年时代的前半部分，他们是日本式近代主义者高村光太郎、空想社会主义者宫泽贤治、近代的——激进的法西斯主义者保田与重郎、庶民知识分子小林秀雄、横光利一、艺术至上主义者太宰治。"吉本对思想的理解是，所谓思想乃是"为实际行动提供根据"的东西。不能影响现实的则不是思想。"撇开成百个玩弄诗歌技巧的人，我特别执著于高村，并非因为他是诗人，而是因为他一生中从没有失去过脚踏实地的行动者风貌。"

在立足于这种思想观的吉本看来，战后"冒出了一代抵抗过战争的人，这让人惊诧万分。如果真有这样一代人，那么不管怎样也应该在战争期间遇到过或听说过的吧"。

我与吉本一样，也认为那种能够区别于"旁观或者逃避"的抵抗，并不曾以一代人或者某些群体的规模存在过。个人的抵抗也可以说是凤毛麟角。这里所说的抵抗是指从战争体系的内部变革战争体系的意图，以及制定实现这一意图的相应纲领的思想。这样的思想不仅在事实上没有出现过，其实，在逻辑上也是不可能存在的。因为，战争在现实中是总体战争，在理念上是永久战争。对此从总体上予以否定的，只有绝对和平主义和欲"把战争导向内乱"的共产主义，可是，前者在日本脆弱到不足以成为问题的程度，后者从结果上看处于某种机能丧失的状态。

总体战争中的抵抗哲学，不仅在战争期间找不到，就是战后也不曾有过。强调自己做出了抵抗的人，其理论根据或者在于与旁观或逃避在程度上的比较，或者是反向利用了特高警察或宪兵当时的印象，并非吉本意义上的思想。

太平洋战争的思想性格，现在还没有搞清楚。战后，出现了一些军事技术方面的研究，有关思想的研究还没有着手，除掉东京军事审判的记录之外，尚未见到较有规模的资料。尽管现在无法就这个大问题进行讨论，但是姑且为了论述的必要进行最低限度的规定，我想可以把体现了国家思想的开战诏书作为线索，把握一下大致的思想性格。以下所要引用的是有关过去三场大的战争所发的诏书，略去中间的正文，只取前后的套话部分。

保全天佑，践万世一系之皇统，大日本帝国皇帝示忠实勇武汝有众。/朕兹对清国宣战。朕之百僚有司宜体朕意，陆上海面对清国从事交战，以努力达成国家目的。苟不戾国际法限，各应权能于尽一切手段，必期无遗漏。/（中间省略）事既至兹，朕虽专以和平相终始，以于内外宣扬帝国之光荣，亦不得不宣战于公。依赖汝有众忠实勇武，速战速决以期永远和平，以期全帝国之光荣。

（日清战争，明治二十七年[一八九五]八月二日）

保全天佑，践万世一系之皇统，大日本帝国皇帝示忠实勇武汝有众。/朕兹对俄国宣战。朕之海陆军宜极尽全力从事与俄国交战。朕之百僚有司宜各率其职。应其权能以

努力达成国家之目的。举凡于国际条规范围内，必期尽一切手段以保无误。（中间省略）事已至兹。依帝国和平交涉以谋求将来之保障，今日除谋求于旗鼓之间已无他法。朕依赖于汝有众之忠实勇武，速战速决以期永远和平，以期保全帝国之光荣。

（日俄战争，明治三十七年[一九〇五]二月十日）

保有天佑，践万世一系之皇统，大日本帝国天皇示诏于忠诚勇武汝有众。/朕兹对美国及英国宣战。朕之陆海将兵奋全力从事交战，朕之百僚有司励精奉公以尽职务，朕之庶众各个尽其本分，亿兆一心，举国家之总力以达成征战之目的，不可有误。/（中间省略）事既至此。帝国至今为自存自卫决然而起，于破除一切障碍之外别无他法。/皇祖皇宗神灵在上。朕信赖汝有众之忠诚勇武，期望汝等恢弘祖宗之伟业，速铲除祸根，确立东亚之永远和平，以保全帝国之光荣。

（大东亚战争，昭和十六年[一九四二]十二月八日。以上三段由引者改片假名为平假名，并断句加重点号）

在日清战争和日俄战争两个诏书之间已经有了一些差异，但这种差异很小。只是国家元首的意志被暧昧化，军队和"百官"被加以区别而已。可是，把这两个诏书合在一起，再与"大东亚战争"的诏书相比较，其间的差异就非常之大了。在关于"大东亚战争"的诏书里，第一，在这里引人注目的是，不仅"百

官”，就连“黎民庶众”也被吸收进来置于“朕”之下。“亿兆一心”成为期待目标，举“国家之总力”这种总体战争的性格被规定了。第二，开战意志的主体既非元首亦非国家，而被明确规定为“皇祖皇宗之神灵”，被解释为“弘扬祖宗之伟业”的战争。第三，诏书并没有表明要以遵守国际法规为条件。这可以理解为是因为已不必再顾虑强国的监视，自然漏掉了这一部分。另一方面，与对“自存自卫”之不必要（所有战争主观上都是一种自卫行为）的强调合起来考虑，也可以解释为“破除一切之障碍”中的“障碍”包括了现有的法律秩序。这是行动创造法律的思考方法。就是说，战争本身被目的化了。因此，第四，通观全文会感到有永久战争的理念存在。战争的终极目标是“确立东亚永久和平”而非普遍性和平。我们从中可以领会到这里包含着一种称霸世界的预设①。

总体战争、永久战争、“肇国”理想，此三者相互矛盾着却又结为一体，构成了战争思想体系的轮廓。我觉得大概可以这样概括：战争期间各种思想的尝试：怎样解释这种官方的战争思想体系？怎样调整三个支柱之间的平衡？或者相反不做调整而扩大矛盾，或强调某一面抑制另一面？总之，以什么逻辑、向哪个方向去解释所给定的命题之复杂性，这是战争期间各种思想有可能为自己确定的课题，而各种思想之间的斗争也都以此为中心展开。各种思想都是在与官方思想的关联中确定自己位置的，在完全脱离官方思想的位置上进行思考是不可能的。当然，在官方思想下面提供了可以逃避的场所。但如果是不肯逃避的

① 宣战诏书草案于一九四一年十一月以后，曾作为“战争理由要点草案”在军大本营和内阁联络会议上多次进行讨论与推敲。（服部卓四郎《大东亚战争全史》卷一，一九五三年，鲸书房）。——作者注

思想主体，那么，他就不可能因为力图与官方思想划清界限而放弃影响现实的可能性。这是由总体战争的性格所决定的。因为在这种情况下，不但难以避免肉体的被征召，而且也难以逃脱精神内部被战争思想所占领的命运。

因此，为使思想成为创造性的思想，只能不辞艰险地火中取栗。不舍身就不会抓住和呈现真正的问题。“举国家之总力”而战的，不仅仅是一部分军国主义者，还有善良的绝大多数国民。认为国民只是服从了军国主义者的命令并不正确。国民为了民族共同体的命运才“举其总力”。今天，我们能够将作为象征的天皇、作为权力主体的国家和作为民族共同体的国民区别开来，这是战败的结果使然，却不能将这种区别类推到总体战争的那个阶段。这里存在着对于战争中的迎合、利用、追随，即放弃了思考追求形式的思想，与自主的、创造性的、对民众负责之思想进行甄别的困难。姑且不说那种被民众投以石块的、与状况相龃龉的预言者，在某种状况之中，抵抗与屈从几乎仅仅是一步之差。

世界史上今日之日本，在力量与能动性方面具有自己最大的独特性。战争本身亦变成了庞然大物，变得极其复杂。“纵深”关系由战场移到国家间关系上来，前线与后方已密不可分，针对敌人“谋略”的战斗已渗透到远离战场的国民日常生活的每时每刻之中。如果说日俄战争时期左千夫[①]的战

① 伊藤左千夫（一八六四——一九一三年），近代歌人、小说家。“左千夫的战争吟”是指左千夫在日俄战争时期写下的讴歌日本战胜俄国、赞颂日本皇国威力的诗歌。与同时代歌人很少写作战争诗歌的情况相比，左千夫的诗歌作品中所含这类吟唱战争的作品便显得异常显眼。左千夫的战争吟单纯明快，透明而具体。——译者

> 争吟，茂吉的《战场上的兄长》[①]等等，在今天听上去具有物语色彩，那么，目前的战争则庞大驳杂到如果只看局部便类似于散文的程度。因此，更要求一种高远的诗之构想和统一。恐怕正因此，昭和十六年之当今的战争吟，才形成了这种国民规模的汪洋恣肆吧。包括数种支那事变歌集、遗属歌集和歌人的战争诗歌，事变使国民得以以全民的规模展开歌喉。

这一段文字引自战争中代表性的抵抗书之一，中野重治的《斋藤茂吉笔记》[②]（一九四二年六月，筑摩书房）。其中所使用的语汇比起《近代的超克》来更接近于《世界史的哲学》，这与中野对总体战争现实把握的深度胜于《近代的超克》直接相关。中野也正是由于具有了这种现实把握的深度，才使得这本书得以成为抵抗之书。如果不深入战争，如果不深入直接参战的民

① 斋藤茂吉（一八八三——一九五三年），歌人、医生。他是相当于左千夫下一代的歌人，是左千夫所属"马酔木"流派的传人，曾写作长篇传记《伊藤左千夫》。茂吉也写作了有关战争的诗歌，但是除掉少数与左千夫的诗歌相似外，由于描写的战争不是日俄战争而是日本的"大东亚战争"，呈现了左千夫诗作中不具备的紧迫性和不透明性，因而也多数比较抽象；但是《战场上的兄长》一诗，仍然具有某种与左千夫相似的透明性。中野所说"物语"，指的就是这种透明性，它造成了战争与现实生活的距离感。——译注

② 中野重治（一九〇二——一九七九年），小说家、评论家、诗人。他的《斋藤茂吉笔记》写于日本侵华战争时期，是一部以斋藤茂吉作为线索的诗歌评论，巧妙地揉进了时代政治和社会变迁的基本问题，但全书又严格限定在诗歌技巧的讨论框架中。《战争吟》是该书第七节（筑摩书房版一九六四年），在这一节中，中野非常敏锐地指出了"大东亚战争"与日俄战争的不同性格在于它的全民性。他指出，日俄战争对于左千夫而言是单纯的和透明的，恐怕对于当时的一般国民而言也是一样，因此日俄战争时期并没有产生多少关于战争的诗歌；但是昭和时期的战争所带来的全民参战局面却是日俄战争所不具备的，它消灭了战争与日常生活的距离，使每个人都卷入了战争。——译注

众生活，那么，无论在何种方向上努力，都无法组织起民众来。就是说，无法促成思想的形成。这是思想形成最基本的必要条件。因为战争吟吟诵了战争从而否定它，也正是否定了民众的生活。承认战争吟，但是却批判这战争吟依赖过去的战争观念、回避直视眼下行进中的战争本质（不是帝国主义战争这一观念）的态度，假手于把战争吟改变成适合于总体战争的战争吟，并由此改变战争的性质，在这样的决意中才存在着使抵抗得以成立的契机。[①] 在厕所里涂写“反对侵略战争”，或使“干掉英机”[②]这样的双关语流行开来的，绝不是抵抗，而是抵抗的解体，是在把思想贬低到风俗的层面。

---

① 这一段费解的说法传达的是竹内好关于战争的基本思考。他认为，说日本的大东亚战争是帝国主义战争，仅仅是一种抽象观念，战争的“本质”远为具体，更牵扯了所有的国民。无论是高藤茂吉还是中野重治，他们都在自己的“战争吟”中进入了这种“具体的本质”，因此，他们看到了战争与普通国民“零距离”这样一个基本的事实，这种零距离促使他们除了加入战争并发出自己独特声音之外别无选择。中野重治曾加入日本共产党，在战争期间发生了“转向”，竹内好认为，类似这样的政治不正确，恰恰体现了抵抗与屈从的“一步之差”，而它的非观念性格，只能在了解民众在战争中的趋向后才能呈现。同时，把所谓“大东亚战争”与日俄战争和日清战争相比，竹内好通过比较三个宣战诏书，简洁地揭示了这场战争的复杂性：它作为“总体战争”卷入了全体日本国民，使得对抗只能发生在卷入战争的过程中而不是在它之外；同时，它在发展到太平洋战争阶段时无视国际法的姿态，在不择手段这一点上显示了前两次战争所没有的野蛮，但是同时，也暗示了“帝国主义反抗帝国主义”的模式对于单一文明标准的“国际法”的挑战。竹内好在“二战”的这种复杂结构中看到了“火中取栗”的可能，这就是在霸权与霸权的对抗关系中，重新反思“文明一元论”的欺骗性。竹内好所说的“承认战争吟，但是却批判这战争吟依赖过去的战争观念、回避直视眼下行进中的战争本质（不是帝国主义战争这一观念）的态度，假手于把战争吟改变成适合于总体战争的战争吟，并由此改变战争的性质”，重点在于借助战争歌谣在不同战争中的不同性格来揭示战争的不同性质，并且进而强调这种揭示只能通过“假手”的方式得以完成。——译注

② 东条英机的名字“英机”与“英国飞机”谐音，故战争时期曾经有人利用政府允许公开倡导对抗英国的条件，用谐音的方式发泄对于日本法西斯政府的不满。——译注

对于总体战争、永久战争、"肇国"理想这三个支柱间的关系,从逻辑上进行了严整说明的功臣是京都学派,特别是由四位代表选手巧妙组织起来的"世界史的立场与日本"连续三次的座谈会。第一次座谈会"先于大东亚战争大诏十三日"(单行本中的"序言"部分)召开,发表于一九四二年一月号《中央公论》。单行本的序言说:"大东亚战争爆发的时候,正是座谈会的清样校对完成之时。我们带着难以言表的激动和忐忑,等候着严酷的世界史现实对我们的思索进行裁决。而面对这一艰巨的考验,尊贵的国体之精华越发得到宣扬,于海上于陆地皇军的威武风貌震动了世人的心。这本来是大御稷威力所至,同时也有赖于忠勇将士与一亿臣民之合作,我们深深铭感于皇国的鸿恩,同时对我们的议论没有偏离正鹄而暗暗感到自慰。"(出处同上)

这里多少有点儿与东条英机的口吻相仿佛,这一点姑且不论,他们自喜于"我们的议论没有偏离正鹄",当然并不过分。这第一次座谈会几乎预料到了开战,而且在某种程度上预测了此后展开的战争之性格。"前不久有人问到日本的历史哲学到底是怎样的东西?我觉得有些难以回答,稍做思考之后,觉得日本的历史哲学大体经历了三个阶段。最初是李凯尔特(Heinrich Rickert)的历史认识论广为流传的时代,而今已经成为过去的事了。接下来是试图从狄尔泰(Wilhelm Dilthey)的生之哲学或解释学来思考历史哲学的时代,这可以大体上称为第二阶段。然而现在更进一步达到了历史哲学必须是世界历史的哲学这样一种自觉,我想这就是第三阶段。那么,为什么是这样呢?我认为这是日本在世界史上现在的地位所使然。……如果讲到世界史上日本的使命是什么?……日本人必须用自己的头脑来思考。我想这正是在现代日本特别需要世界史的哲学之原因所在。"

"这一点我完全赞同。前不久……"如以上对话所显示,这个座谈会是在高品位的沙龙气氛中进行的,例如,有人提出这样的问题:"所谓世界历史的方向,从东洋来看和从西洋来看,还是很不同的吧?"则有人进一步就"欧洲人的危机意识与日本人的世界史意识"加以展开,接下来又有"近代的超克"论的一个原型理论:"在对抗欧洲这一日本乃至东亚意识中,实际上同时包含了日本自身内在地否定近世日本,即明治、大正时期的日本这样一种意识。"然后,话题又转向了"Moralision Energie"(道义之生命力)问题,出现了下面这样的说法:力与道义的结合方式,能够结合的方法,即所谓的 Staats Räson,仅仅依靠这两项本身是无法结合起来的,因此为了促使这两项的结合,需要作为媒介的道德能量等等。不久话题又回到了"创造新的世界性的日本文化"和"树立新的世界史之原理"上来,最后,座谈会以下面的论述面告结束:"永远肇国之事业","世界史乃罪恶之净化","人愤怒时,要以全身心愤怒。那是身心一致的愤怒。战争亦是如此。与天地同时愤怒,于是人类的灵魂将得到净化。战争构成世界历史的重要转折点,原因正在于此。所以,世界史即 Purgatorio(炼狱)。"

这个座谈会当时得到了很高的评价。所以又召开第二、第三次,分别题为"东亚共荣圈的伦理性与历史性"(四月号)和"总体战争的哲学"(次年一月号),登载于同一杂志上。这里不再详细介绍其内容。不过,为了观察他们是怎样给总体战争的理念提供理论根据的,我们再从第三次座谈会中引用一些代表性的发言吧。总体战争、永久战争、"永远肇国"被他们巧妙地结合起来,其巧妙之处真是值得佩服。

"历史大部分几乎都是由战争构成的,这是无可怀疑的事

实”,“战争是历史之最有生命力的力量”,“总之近代到了走投无路的地方便有总体战争发生,即总体战争乃近代的超克”,“战争以发出宣战布告开始,其后通过和谈宣告战争结束,于是战后又重新建设原来那种和平的秩序,——我觉得这种对于战争的理解方式仍然占主导,但以这样的战争概念来思考当今这场战争……是极其危险的”,“战争绝不是一时的变态现象”,“战争不是以和谈恢复到原来的状态,而是创出新的东西来”,“所谓‘总体战争’是不断改变一切的表现形态”,“从实证的角度看,战争被消除掉之类的情况是不可想像的”,“不仅如此,战争是一种必要的东西。战争便是永恒”,“战争本身即是合目的性之根据”,“正像永久和平论乃空虚的理念一样,永久战争论对人类的自然要求来说也是很难接受的。但是,我们要改变……战争这个概念本身,……扬弃战争与和平相互对立的观念,这就是所谓创造性的、建设性的战争新理念”,“站在与永久和平论同样的立场上,仅从相反的角度出发所倡导的战争赞美论,与永久和平论一样是错误的。要而言之,永久和平论也好永久战争论也好,都是站在和与战对立的层面上,以要战争还是要和平这样二者取一的立场来选择其中的一方,这是一种低级的思想。与此相对,如果达到了将战争作为一种本质性指导力量的境界,那么和与战的低级对立将会消失。……真正深远的和不是作为反对战争的和。而是真正大的和——‘大和’。只有在这种情况下最初相对立的和与战才能‘得其所在’”,“大东亚战争所显示出来的日本之主导性、主体性实际上在支那事变发生的老早之前就隐然存在着。在日俄战争中已经……”“进而再追溯到明治维新的完成”,“明治维新以王政复古焕发出国体本来的光辉”,“神圣敕令预告了日本永久的繁荣”,“日本的国

体乃是真理”,“今天的战争必胜”。

这真是漂亮的图式。对开战的诏敕给以如此完美说明的,通观整个战争时期都不曾有过可比肩者。东条英机、奥村喜和男(开战时的情报局副官)、还有一年之后威重一时地弹劾“世界史的哲学”、使得京都学派若没有海军的庇护差点被一网打尽的皇道哲学一派,都未能给出如此完美的说明。

作为教义他们的说法是完美的。因其完美,发言在某种意义上成了战争将来发展的预言。即战争本身在“和与战这一低级的对立”层面上将变得难以处理,思想将陷入混乱,战争所要达成的目的也将会丧失。而“当为即事实,事实即当为”,“他力即自力,自力即他力”之“绝对行为即绝对无”的境界,则以因饥饿而虚脱的形态,呈现在亚洲的废墟上。

竹内良知评论说:

> “世界史的哲学”是从“主体性”立场上把作为帝国主义战争的第二次世界大战正当化了的学说,这是它得以成立的基础。
>
> “大东亚共荣圈”的思想包含着一个矛盾,即一方面强行推行帝国主义战争,一方面高呼摆脱帝国主义,“京都学派”则将二战这一事实上的帝国主义战争作为摆脱西欧帝国主义的“当为”加以把握,他们主张道:如果站在“主体性”的立场上将这个“当为”贯彻到底,则中日战争“乃与欧美所为一样是帝国主义之侵略战争,这种错误解释的”“不透明性”就会消灭。于是,他们为了把这个“当为”与“事实”之间的矛盾做“毫无矛盾的思考”,便从兰克(Leopold von Ranke)的“道义的能量”的思想中,提取出“道义的生

命力”这一概念……致力于遮蔽战争的侵略性格。这样，他们的“世界史的哲学”，其哲学概念虽神秘得煞有介事，其实乃“胜者为王”之浅薄的既成事实之辩护论，不过是日本帝国主义与天皇制法西斯主义的意识形态而已。（《昭和思想史》“总论”）

作为意识形态批判，竹内良知的论述与小田切的“近代的超克”论一样，是完全正确的。只是这里的京都学派“致力于遮蔽战争的侵略性格”的说法，我觉得不符合事实。战争本身就是作为“遮蔽侵略性格的东西”而开始的。认为京都学派的教义能够“遮蔽战争的侵略性格”，那是对他们做了过高的评价。他们并没有创造出战争与法西斯主义的意识形态，只不过对官方思想做了演绎，或者只不过是进行了解释而已。京都学派的思想发挥了意识形态的作用，那是其他的要因所导致的，并不是因为他们的思想本身有力量影响现实。举例而言，假如第一次座谈会不是在开战前夜举行的，还会有那么大的反响吗？再比如，三个座谈会所一贯主张的，日本在东亚具有指导权这一理论，其根据为日本在亚洲是惟一一个实现了“近代”的国家。[①] 但是，实际上在过去十年间，中国的民众在行动上是一直拒绝承认这样的日本为“盟主”的。在这个意义上，京都学派的主张只是一个空洞论调而已。如果没有发生对英美的战争，毫无疑问京都学派会多增添一个空话库存货而绝不会引起世间的关心。只不过碰巧遇上了开战，空洞论调才起死回生。所以，走在了开

① 这个逻辑在今天毫无改动地被日本的外交官僚及外交发言人之“日本文化论坛”一派的评论家所继承。参照下一节。——作者注

战诏敕之前，是这个座谈会遇到了好时机，并非对于事实的解决发挥了什么作用。只不过日中事变的解决无限期拖延下来，这种无限期的拖延，事实上解除了京都学派做出证明的责任，如此而已。

对京都学派来说，教义是重要的，现实则不在话下。我觉得他们的教义甚至没有成为“既成事实的辩护”。在他们眼里事实根本就不存在。高山岩男说：“我一点都不认为我所确定的世界史根本理念有什么谬误。这是因为，我并没有思考那种会因为战争的有无或胜败而受到左右的理念。”（“世界史的理念”，载《理想》一九五一年六月号）我觉得这话说得符合事实。

日中事变无法得到解决，因此，为了把解决这件事无限期拖延下去，发动太平洋战争便成为拖延的手段。因此，战争当然不能不是永久战争。京都学派可以纸上谈兵说明永久战争，却无法解决它。那么依靠高呼“反战”或结集反对战争的势力以求解决吗？这大概可能吧。但是，处在总体战争之中，怎么结集这种反对势力呢？什么逻辑可以将战争转化为和平呢？如果只是在观念论上超越“和与战的低级对立”，用“绝对无”的哲学大概可以做到吧，然而这不是问题所在。思想作为影响现实的力量，这种思想逻辑是什么？这个逻辑不仅在战争时期最终没有发现，在今天也依然没有发现。

虽然没有发现，但还是有人向着发现它的方向做了努力。把楔子打入战争的两重结构中，通过改变战争的性格有可能找到这个逻辑。龟井胜一郎的自我批判是在战后对这种可能性的发现，就是在战争时期，亦有亲自写过战争发展大要的正牌法西斯分子所发出的苦闷之声。

若是清朝末期抑或军阀时代的支那，恐怕南京陷落或者汉口、广州失守之时，支那早已败在我们的军门之下了吧。然虽且战且败，前后历时七年抗战而不衰。特别是目睹大东亚战争半年来的战果，日本武力之绝对的优势得到了他们的承认，然而，尽管最可依赖的英美援助几乎难以期待、毫无希望，但支那仍在不息抗战，这里，我等必须认识到在此四分之一世纪里支那所发生的非常之变化。如果日本仍将现在之支那与清朝末期抑或军阀时代的支那等同视之，则这种认识必须加以改变。

日支两国究竟要战到何时为止啊？这实在是全体国民的深深哀叹。

日本将陷入一边与本应为友人的支那作战，一边要与亚洲的强敌英美战斗的僵局。

自日德意三国同盟结成之时起，支那事变已成世界战争的一环，正因为如此，从各个方面开始提出了应该把它作为世界战争的环节予以解决的主张。这种主张一半正确一半错误。即支那事变不单是应在日支两国关系上来考虑的事情，事变背后有强大的第三国存在，这第三国以日本为敌，抱有称霸东亚的野心，施展了所有的招数，故根据事变的进展，最终必须要与此第三国，具体说就是英美决一死战，这一主张是正确的。而现在事变也真的发展到了对英美之战的地步。但是，因此而认为支那事变作为世界战争的一环，必须与对世界战争的处理一同来解决，这一意见乃是我等决不能首肯的。（大川周明《建设大东亚秩序》，一九四二年，第一书房）

源于佐藤信渊《混同秘策》[①]的日本传统国策——称霸世界的最终目标，而今正将土崩瓦解。在上面引文中，我们可以听到对这种国策之土崩瓦解的“痛恨无比”的叹息声。而与京都学派不同的是，在明确地自觉到行将破产这一点上，大川的话是以自己的方式负起现实责任的思想话语。

大川的叹息是针对一九四一年日中事变无法解决而发的，然而这个事变直到一九四五年也未解决，在一九五九年的今天依然没有解决[②]，这是众所周知的。为什么没能解决呢？原因就在于太平洋战争的二重结构性格在没有得到认识的情况下就和这场战争一起被遗忘掉了，而溯本求源，则在于明治国家的二重结构性没有成为我们认识的对象。明治时代以来，日本一贯的基本国策在于实现完全的独立。在开国之际的安政年间[③]所签署的不平等条约之最终废除（关税自主权）拖到了明治四十四年。可是，另一方面日本又早在明治九年强使朝鲜接受不平等条约。向朝鲜和中国强要不平等条约，这与日本自身要求脱离不平等条约相关联。由此传统所形成的是“东亚共荣圈”的乌托邦思想，也因此，“大东亚战争”成了不可缺少的条件。但是，京都学派的“总体战争的哲学”在走向“绝对无”的毫无内容的同时，“东亚共荣圈”以至“大东亚共同宣言”（一九四三年—

---

① 佐藤信渊（一七六九——一八五〇年），江户后期经济学者。曾研习本草学和兰学，致力于农政学和神道的研究。具有某种“国家社会主义”倾向。——译注

② 此处所说的“众所周知的”事实是，日本对华侵略战争的责任问题在战败（一九四五年）的时候被东京军事审判强调太平洋战争的做法所掩盖，而在一九五九年，由于日本战后并没有与中国签订和约，故仍然没有机会得到清算。——译注

③ 安政为江户末期孝明天皇朝的年号。一八五四——一八六〇年。安政五年（一八五八年）江户幕府与美国、荷兰、俄国、英国、法国缔结了不平等的通商条约，开放了箱馆等五处港口。直到明治四十四年（一九一一年），日本才废除了这些缔约国的治外法权，收回了关税自主权。——译注

月）也成了没有内容的华词丽句。而高见顺对开战诏书直觉到“悲惨的日本”这一文学家式的预感却是正确的。

大川以无法解决问题的方式提出了问题，但问题的提出本身并没有错。这个问题直到今天，仍作为课题摆在我们的面前。为了摆脱安政年间的不平等条约花了整整五十年时间。面且，其解决的办法并不正确。我们必须通过追溯历史，发现逻辑上的错误究竟发生在何处。在今天的问题状态下，“近代的超克”当会给我们提供解决的线索吧。

五、“日本浪漫派”的作用

如前所述，座谈会“近代的超克”是三个思想要素或三个谱系的纠合，但将三者统一起来的志向未竟，成了一场失败的尝试。我并且指出：三者乃“文学界”群体、京都学派以及“日本浪漫派”，“日本浪漫派”可以让保田与重郎来代表；我还提到“文学界”群体和“日本浪漫派”不能搅在一起处理。按照顺序，现在应该讨论最后一个思想要素“日本浪漫派”了，不过，这里我并不想演绎保田的思想来讨论日本浪漫派，而是想集中考察一下在“近代的超克”讨论中保田所起的作用。即通过保田带来的影响来考察保田的思想，这自然而然地会与探讨“近代的超克”之思想源流联系起来。

在进入正题之前，让我们再次重温今天的问题状况，由此来回溯历史会更易清理问题的走向。这里，我们再以本文开篇引用过的小田切秀雄的论文为线索。下面是挨着已引用过的那段文章的前面一段：

朝鲜战争结束后不久，竹内好著文指出："包括马克思主义者在内的近代主义者们绕开了染满鲜血的民族主义。他们将自己规定为被害者，视民族主义的极端化发展为自己责任之外的事情。（中略）然而，摧毁了'日本浪漫派'的，并不是近代主义者们，而是来自外部的力量。"（竹内好《国民文学论》）这之后，通过中野重治、桥川文三等人，有关日本浪漫派的比较深入的讨论终于有了一些进展。特别是最近桥川的论述，开始显示出这方面的巨大发展。在这种情况下，按说关于"近代的超克"论也应该有所进展，却至今不见此方面的论述。……只有前不久江藤淳在《日本读卖新闻》上以批判山本健吉为中心，对新式的"近代的超克"论进行了出色的批判而引起人们的注目。另外，如下论述也自然地触及到这个问题："近代的超克"论与日本浪漫派的立场及其发展明明有着密不可分的关系，可是最近对于日本浪漫派的再检讨却没有更多地注意到这个问题。实际上，新式"近代的超克"论的出现，是与近来的日本浪漫派式的思考方式或情绪的复活直接相关的，山本健吉在《古典与现代文学》一文中便具体地表现了这一点。即在"近代的超克"里最突出地呈现出来的是山本所谓由前现代的"共同的社会性"而构成的统一，当然，山本尚且将此限定在文学论的范围之内，并没有越出作为传统与创造之场域来加以提示的限度。如果他不得不对"共同的社会性"（共同的社会性这一词语本身要求做出具体的社会性规定）这一概念的社会性内涵做出进一步规定的话，那么，他除了像战争中保田与重郎和龟井胜一郎那样抬出天皇主义国家之外，还有可能抬出别的东西来吗？而且这个共同

的社会性与现在的统治体制是怎样一种关系呢？反体制的要素在保田等人的初期思想里也是存在的。但是，为了成为反体制的力量，是要有实际上的必要条件的。我们必须在与这个条件的关系中弄清楚事情的真相。所谓浪漫派的危险乃是作为今天的新问题而出现的。

这里讲到很多事情，有的地方由于提出的问题本身混乱，不容易找到脉络；不过如果把它叙述的事实本身提取出来，则有下面几点：首先，“日本浪漫派”研究在最近“开始显示出巨大的发展”，但是“与日本浪漫派的立场及其发展有着密不可分关系”的“近代的超克”论却未能在与“日本浪漫派”相关的意义上得到应有的研究。指出这一点是正确的。的确，我在“国民文学”之后没有再做这方面的研究，桥川的研究（如连载于杂志《同时代》上的《日本浪漫派批判序说》和载于杂志《文学》一九五八年四月号的《日本浪漫派的诸问题》等），焦点完全集中于“日本浪漫派”，特别是其核心人物保田与重郎，并没有直接触及“近代的超克”这一问题。当然，桥川自有其可以辩解之处，就是说，就他的浪漫主义研究方法而言，“近代的超克”只是派生性的事件，并没有单独处理的必要。

第二，文章以山本健吉为例指出“近来的日本浪漫派式的思考方式或情绪的复活”，认为“这种现象取的是新式‘近代的超克’论的方向”。我也觉得山本健吉的思想是反近代的。而在“思考方式或情绪”上反近代这一点上并非山本一人，唐木顺三、臼井吉见也是如此，还包括前面引用过的佐古纯一郎。文章作者大概还希望把我即竹内好也加到这里去。但是，我无法赞成小田切将这些人笼统地视为“日本浪漫派”的观点。这一点

与如何看待“日本浪漫派”的本质这一现实的问题有关，简单说来，在“日本浪漫派”中分别包括了日本主义、复古倾向、对共同体的憧憬、对理性主义的怀疑等等要素，不过使“日本浪漫派”得以成之为日本浪漫派的最主要特色，却在于过激的浪漫主义，在这一点上以保田为代表的“日本浪漫派”与山本等人的反近代主义有着决定性的不同。

第三，小田切想定“共同的社会性”当然是“天皇主义国家”，并在其中看到“浪漫派的危险”。这一点也是我所不能同意的。为什么“共同的社会性”一定要归结到“天皇主义国家”呢？归结到原始共产制、归结到人民公社就不行吗？如果说这就是历史的教训，那么，这种历史解释是错误的。我觉得，小田切还是仅仅在“反体制的要素”意义上肯定思想的功能，并基于这种意识形态一元论来反观历史，从而导致了“浪漫派的危险”这样一种被害妄想。

第四，小田切同感于江藤淳对山本健吉的批判。在此，我想顺便介绍一下小田切所推崇的江藤对山本的批判。江藤肯定了在古典鉴赏方面有着杰出感受性的山本健吉，同时批评他是“无视时间的变化，而以共同体意识的规范来划分各时代”的“性急的理论家”，断定构成山本理论前提的现实认识是错误的：山本认为艾略特所谓的“传统”在现实上是不存在的，而“共同体”实际上并没有崩溃。进而江藤还提到《东京新闻》上臼井与加藤的论争，反对臼井吉见“现代无以拯救人类”的观点，而赞成加藤周一“现代化是必要的”看法。江藤认为大肆宣扬“‘传统’或‘共同体’，难以避免前近代性的结果，而前近代性是培养法西斯的温床”。因此，“在当今日本，正如加藤周一所说的那样：较之‘传统论’，我们更需要人权宣言。”（《传统论与否

定近代的倾向》，收于《海盗之歌》，一九五八年，みすず书房）

“日本浪漫派”臭名昭著的程度与“近代的超克”不相上下，甚至超过了后者。“近代的超克”只是受到了来自战后复活起来的左翼的批判，而“日本浪漫派”则在那以前，从诞生之初开始便遭到了来自左翼和中间知识分子的批判。保田写道：“从昭和九年（一九三五）前后开始，我便一个人与世间无数的恶意批判斗争着……”“在这一点上，我不知道在近期的文坛中，还有谁像我这样处在非难和恶意中伤之中”（《关于文学立场的备忘录》，一九四〇年）。这个自述虽夹杂着他所特有的悲壮倾向和文坛情结，却也离事实相去不远。保田成为媒体的宠儿，其独特的非逻辑的美文开始走红，那是战争进展到相当程度之后的事情。

臭名固然是昭著了，而对它的研究却没有达到同样的程度：何谓“日本浪漫派”？他们究竟干了什么？小田切谈到的我所提出的问题要点是：日本浪漫派的功绩，在于他们要求不仅把阶级还要把民族这个范畴放到思考的理路中去。对此，中野重治一方面给以部分的肯定，一方面又对这一研究思路有所怀疑（中野重治《关于第二“文学界”·“日本浪漫派”等》），可是，这个问题尚未得到展开就与当时的“国民文学论”一起流产了。不过，包括后来桥川的研究在内，到目前为止的研究还是弄清楚了如下的几个问题：仅仅依靠创刊于一九三五年三月持续到三八年八月的杂志《日本浪漫派》[①]及其同人，无法涵盖“日本浪漫派”；毋宁说同人解散后才产生了思想上的影响力；同人之中，比起年长的亀井胜一郎和浅野晃来，保田与重郎更具有代表性，

① 三枝康高的《日本浪漫派运动》中载有总目录。——作者注

等等。保田代表说最早是杉浦明平提出的，桥川也认为“对于我们来说，所谓日本浪漫派，便是指保田与重郎。亀井胜一郎、芳贺檀等在我们少年的心目中不过是某种暧昧的文学化新闻记者而已，浅野晃以下的人则根本不曾引起我们的注意。保田正是在所谓与‘日本浪漫派’完全无关的情况下得到我们的阅读……”（见《同时代》五月号）这里所谓的“我们”大概是在一代人这样的意义上使用的吧。

就是说，反过来这样考虑可能更合适：保田与重郎代表了某个时代的某种思潮，因为保田是其倡导者，故那个思潮才被称为“日本浪漫派”。而某个时代指的就是战争时期。

“日本浪漫派”之难以理解，原因大概在于它冠以浪漫主义的名称。“日本浪漫派”并非一般的浪漫主义。我觉得与一般的浪漫主义相混同所导致的误解，在很大程度上造成了今天评价“日本浪漫派”，以及评价“近代的超克”时的混乱。桥川提出，作为“日本浪漫派”的构成要素，有马克思主义、国学和德国浪漫派。这种分析建立在对于“决定昭和精神史的基本体验类型”的分析假说之上，这个假说认为，昭和精神史的基本体验由共产主义—无产阶级运动、转向，和“日本浪漫派”的等价对置构成，就桥川的方法论来说，这种分析自然是正确的。我的想法与桥川的说法不同，虽然还谈不上是什么假说，我认为把生田长江[①]看作“日本浪漫派”的直系祖先，做一点状况的对比，说不定

① 生田长江（一八八二——一九三六年），日本现代批评家。特别活跃于明治、大正时代。他与既成文坛一贯保持距离，因此具有独特的批评视角。生田既反感于日本自然主义文学的平板化，又不认同白桦派人道主义的空想性格。他早年翻译尼采并且倾心于尼采的“贵族式个人主义”，晚年转向宗教。代表作有六部《评论集》以及《释迦牟尼传》等等。竹内好把生田视为日本浪漫派的始祖，当与生田的种种反文坛个人主义倾向有关。——译注

有助于理解与“近代的超克”有关的“日本浪漫派”的问题。还有，我感到要直截了当把握“日本浪漫派”的审美意识，与其说依据江藤淳所评并非“人间话语”而是“自然之声”(《神话的克服》)的保田文体，不如看栋方志功[1]的版画更为合适。

为了探讨“日本浪漫派”是怎么回事、究竟干了些什么，视日本浪漫派为敌人的那些人的观点当可作为参考。

那时候再没有比保田与重郎更受到期待的人物了。他的登场使宏大的喜剧主角凑齐了。

应该说保田与重郎正是一个天才的人物，傻瓜芳贺檀不用说了，就是那恶劣党徒浅野晃和龟井胜一郎也到底难与保田比肩。

剽窃的名人，空白的思想之下天生的造谣惑众之徒——请看那无以复加的装腔作势煽情美文——作为厚颜无耻的典型，他正是日本帝国主义最深刻的代言人。

但是，他的最大功绩不在于通过篡改尼采或折口信夫的思想而每年出版十几本著作，以那种使人烦恼的怪诞的美文煽动青年走向战争，而在于像搞经济学的难波田春夫等人那样，作为思想侦探以狗一般的敏感嗅出他人作品中的赤色味道而报告给参谋本部的某课。他称自己为“草莽之臣”，原因大概就在于本来是间谍的他如狐狸一般头顶草叶幻化为文学家的吧。(《保田与重郎》，一九四六年)

他们(“文学界”群体——引用者注)被保田与重郎那

① 栋方志功(一九〇三——一九七五年)，现代日本版画家，画风奔放，且具有很强的日本乡土倾向。曾获得日本文化勋章。——译注

种无耻的帝国主义战争之代言人所压倒，如果保持沉默还算好，然而他们却对保田如圣书一般顶礼膜拜，到处礼赞。小林秀雄、河上彻太郎、舟桥圣一等等不惜为保田大发赞词，这使我们瞠目结舌。（《文化斗争的自我反省与课题》，一九四六年，收自费版《黑暗时代的纪念》一书）

关于保田究竟干了些什么，杉浦明平的看法如上所述。杉浦属于"我奔赴战场的时候，正是战斗刚刚结束、伴随大鼓与喇叭之噪音荒野上野兽大军在凯旋行进之际"的那一代。上述引文中所谓"间谍"之说，并没有提供确切的证据，这是一件无法提出确切证据的事情，大概是凭借印象猜测一类的吧。如果考虑到这篇文章写作的时代气氛，或者不应该在此引用也说不定。无论从保田性格的某种软弱（桥川所谓的没有勇气）来看，还是从思想文章之非实践性格来推测，我都觉得"间谍"之说有些可疑，不过，这些特性同时也未尝不可视为他成为间谍的资格，所以我无法提出反驳的证据来。

以上是将保田视为最大敌人来处理的看法。另一方面，曾经站在"人民文库"立场上，与"日本浪漫派"有过激烈论争的高见顺则这样写道：今天"保田与重郎具有的反俗精神"，"战后不久，战争中仿佛神一般的保田与重郎被视同于战犯的时候，我曾指出这个保田与重郎在日本现代批评史上是仅次于小林秀雄的人物。我只想保护他所有的'精神之瑰宝'免受恶俗的、政论性的弹劾。我是坚信他那特有的'精神之瑰宝'的"（《昭和文学盛衰史》）。这对立的意见之间保持着一种奇妙的平衡。

让杉浦惊叹不已的，是"文学界"逐渐染上了"日本浪漫派"的色彩。对于这个情况的原委，河上彻太郎在战后从某种交替

史观出发这样说明道："观察最近思想界的动向，粗略地说来可以概括为，大正时代以后，打倒自由主义的基本上是左翼，而取代左翼的是理性本位派，进而压倒这个理性本位派的则是日本主义。"至于对日本主义的抵抗之软弱无力，河上彻太郎辩解说："我没有采取有形状的对立抵抗行动，而是故意尝试投身其中而经受锻炼"（《停战的思想》，收入《战后的虚实》，一九四七年，文学界社）。对于同样的情况，阿部知二则作为文学界同人从内部回顾说："《文学界》逐渐染上了日本浪漫派的色彩，这不能只归咎于来自外部的压力摧毁了同人们抵抗的努力。当然，外部的压力不是没有，可是，同时在内部，也有一种逐渐强大起来的与日本浪漫派思想同调的倾向。比如在同人会议等等场合，越来越多的人认为作为评论家的保田与重郎干得最漂亮，而否定他的意见却逐渐消失了"（《后退之路与前进之路》，载一九五八年四月号《文学》）。

"剽窃的名人"、"空白思想之下天生的造谣惑众之徒"、"厚颜无耻的典型"与"精神之瑰宝"，这看上去针锋相对的评价，实则一个事物的两面。其差异概来自如何看待一九四五年八月十五这一历史时刻，是视其为日本帝国灭亡的一面，还是视其为日本国再生的一面？如此而已。保田既是"生就的造谣惑众之徒"，同时亦是"精神之瑰宝"。如果不是"造谣之徒"也就不会成为"精神之瑰宝"。这正是所谓的日本精神本身。保田是一个无法限定的存在，一个无法从中逃脱的日本式普遍主义的终极典型。"空白的思想"即是他的思想，如果不空白，就无法成为不死之身。正因为要把保田作为可限定的、实在的东西来把握，不仅杉浦，而且"文学界"的知性判断也失败了。

保田所发挥的思想性作用在于通过破坏所有范畴而灭绝一

切思想。在这一点上，他比将范畴从属于概念之随意性的京都学派更进一步。他倡导对文明开化的全盘否定，而他所谓的文明开化不是一个思潮、一种流行、一种逻辑，但却既是一个思潮也是一种流行又是一种逻辑，就是说，是全部的近代日本。因此，这否定对象之中当然也包括了他自己。他的自我是难以确立的。为什么呢？因为一旦确立，他自己将被相对化而发生与他者的关系。故他的方法是无限地扩大自我，由此将自我下降为零。在这一点上他超越了小林秀雄。他虽主张绝对攘夷，然而这绝对攘夷却仅仅是作为相对攘夷的反命题被提出的，亦即是他所谓"情势论"的反命题，并没有具体的对应物，故攘夷内容无限扩大化从而无内容化。京都学派的教义学，不管怎么巧妙地把战争与国体拉扯到一起给出解释，从保田的观点上看来，都不过是应该破除的情势论之变种而已。保田的判断不采取确定性的语言形式，看上去非常强烈的自我张扬，实际上却是一种自我缺席。他的文章没有主语。看似主语的东西乃是他思维内部的另一个自我。所以，读他的文章总有一种被玩弄了的感觉，让人感到这是一个"厚颜无耻的典型"。而实际上保田是一个胆小鬼。

> 有人说在某一方面，我写的东西大有顾影自怜的色彩。这恐怕是因为我的作品多为急就章的缘故吧，但另一方面，我想这也起因于我如何考量批评这东西。我觉得使人感动的札记作为札记本身也不是没有传达于读者的价值，不过，之所以给人以这样的印象其更根本的理由在于我思考批评这东西时的思考方法。（《近来我的文学之立场》，一九四〇年）

> 人们似乎认为思想战是当今崭新的思考方法，这种认识丝毫没有什么不好的地方，称呼它是什么都未尝不可，我以前曾写到，在这样的时代里，希望人们能精读那册《耿戎慨言》，我介绍那本书的文章发表于月刊杂志上时，正巧赶上那个月发布了宣战布告。关于所谓思想战，今天人们在什么范围内来思考它姑且不论，我一直想要思考的是国学这一人们所思考的范围和深度。（《攘夷的思想》，一九四二年。原文照录，重点号为引者所加）

这样的文章或许是天籁或者地声，但绝对不是人的语言。正可谓“皇祖皇宗之神灵”的昭告。甚至连“朕”都不是，那是巫。正因为是巫，才成了作为最后登场之“宏大的喜剧”精心预留到终场的“受到期待”的角色。保田精彩地扮演了这个角色。他通过摧毁一切思想的范畴与价值，解除了所有思想主体所应有的责任，为思想之大政翼赞会化[①]铺平了道路。思想战并不是问题。关于思想战的“思考”才是问题。战争不是问题，战争“观”才是问题。桥川指出，战争后期“保田写了《游戏与文艺》的悠长（？）[②]文章”（《文学》一九五八年四月号）。在保田那里，战争只是浮游着的幻影，而非实有的存在。他甚至“没有思考过因战争的有无或胜败而受到左右的理念”。这种逻辑，当然与战败并非问题，“国体的护持”才是问题的逻辑连在一起的。

① 大政翼赞会一九四〇年十月在当时执政的近卫内阁授意下组织起来的国民组织。近卫苦于当时的政党政治不仅无法操控军部的军事统治权，反倒不断被军部所干扰，因此试图通过解散政党推行新体制运动而建立变相的“全民政党”，以促使全体国民实践臣道，克己奉公，从而建立“统帅与政务的调和”，实现“高度国防的国家”。——译注

② 问号为原文所加，译文照录。——译注

保田乃是思想上的近卫文麿。[①]

"文学界"自然没能阻止得了保田以"国体"自我膨胀的方式对自己所进行的渗透。因为,在"文学界"的知性活动中,并不能够创造出可以与"国体之精华"相抗衡的普遍者。小林秀雄已经走到了从事实那里剥夺一切意义的地步,但却没能再向前迈出下一步。他只有等待保田这个"巫"来宣告对思想解除武装。而巫也确实出现了,与"知性颤栗"这一击同时出现了。

> 我是作为政治上无知无学的一个普通国民默默地对待事变的。对此,我现在没有任何的后悔。大的事变结束以后,肯定出现这样的议论:要是那时怎样怎样的话,事变当不会发生吧,事变不会弄到这个地步吧,诸如此类。此乃人们对必然这个东西的复仇,不会有实际结果的复仇。这场大战是发源于一部分人的野心和无知的吗?或者只要是没有这些人的无知和野心,战争就可以避免吗?我无论如何无法相信这种给人以安慰的历史观。我认为所谓历史必然性这个东西远为可怕。我因为无知无学故不打算做反省什么的。那些脑子灵巧的家伙倒是应该多多做些反省吧(《近代文学》一九四六年二月号座谈会上小林秀雄的发言)

这在当时被评价为是小林秀雄的改变姿态,而实际上并非

---

① 近卫文麿(一八九———一九四五年),保皇派政治家,在一九三七、一九四〇、一九四一年三次组织短命内阁,推行天皇制下的政治体制。一九四五年二月,曾上书提议为了"维护国体",避免因军队内部有共产主义倾向的势力发动革命,尽快结束战争。近卫的政治主张缺少对于现实国际局势的基本判断,也缺少对于国内政治势力的客观估计,把"维护国体"置于一切政治目标之上,包括"大政翼赞会"和新体制运动在内,他的决策经常引发他最不希望看到的结局。近卫于战败后自杀。——译注

如此，这乃是“败军之将”坦诚的心境自白。“国体观念……是只能存活于我们对自己国家历史之爱情中的观念。”（《历史与文学》，一九四一年），他也只能够把话说到这个地步而已。

概括地说，“近代的超克”是思想形成之最后的尝试，而且是一次失败的尝试。所谓思想形成，是指在他们的出发点上还多少有一些要扭转总体战争逻辑的意图，所谓失败，是指结果上他们是以思想的毁灭而告终的。作为思想的“近代的超克”，由“文学界”群体、京都学派、“日本浪漫派”这三个要素纠结而成。在马克思主义受到挫折之后，“文学界”成了中间知识分子最活跃的活动舞台。作为延缓寿命的策略，“文学界”出于保护自己免受“日本浪漫派”国体思想侵蚀的目的，同时出于利用国体思想的目的，而做出了最后之知性挣扎，这个挣扎的样本便是“近代的超克”。“文学界”群体并非真的相信京都学派的教义学，可是，这个教义学作为官方思想的祖述却是无法轻视的。于是在这里，他们尝试做出了从主体性的内部出发将其化为思想的努力。因此，他们感到“日本浪漫派”的末世思想是值得利用的。可以认为，在“近代的超克”思想中，“日本浪漫派”不是因复古的侧面而是由于末世论的侧面而发挥了作用。当他们不是把“永久战争”的理念作为教义，而是在思想主体的责任层面将它作为行动的自由来重新解释的时候，末世论是不可或缺的，而“文学界”的知性中则无法推导出末世论之契机来。为此，他们只好借用“日本浪漫派”的力量，这正是所谓的以毒攻毒。也因此，演出了“近代的超克”这场闹剧。

“近代的超克”是所谓日本近代史中难以逾越之难关的凝缩。复古与维新，尊王与攘夷，锁国与开国，国粹与文明开化，东洋与西洋，这些在传统的基本轴线中所包含的对抗关系，到了总

体战争的阶段，面对解释永久战争的理念这个思想课题的逼迫，而一举爆发出来的，便是“近代的超克”的讨论。所以说，在这个时刻提出此问题是正确的，也为此赢得了知识人的关心。而其结果不很漂亮则另有理由在。即战争的二重性格没有得到清楚的划分，就是说，难关并没有作为难关而成为认识的对象，因此，他们没能创造出足以转化利用保田思想之破坏力的强健的思想主体。结果，难得地呈现出来的难关云消雾散，“近代的超克”仅仅成了官方战争思想的解说。而这个难关的消解则为战后的虚脱和日本的殖民地化准备了思想基础。

> 我们对这个座谈会（指“近代的超克”——引者）具有的多样性意义还没有充分的理解。但是，至少值得注意的是，这个讨论的基本框架并不是由参加讨论的日本主义者们，而是由当时最优秀的欧化“近代主义”理论家们支撑的。可以说，此乃近代主义者们为了承认自己的败北而举行的座谈会。
>
> 我想唤起人们的注意，我们的“神话”在昭和十七年（一九四二）七月获得了决定性的胜利，其后它一次也没有被日本人挫败过。可是，与此同时，不得不承认了自己决定性失败的欧化近代主义者们，总体上说，从那以后也不曾依靠自己的力量重振旗鼓。（江藤淳《神话的克服》）

我觉得这一观点将状况的变化片面化了，失之于过度单纯。在我看来，“欧化的近代主义者们”并没有“承认自己的决定性失败”。因为，他们虽然抬出了“近代的超克”这个招牌，但并没有实行实际的思想斗争。他们不可能有失败感。而没有失败感

正是今天的问题之所在。即由于战败而导致了那个本应面对的难关的消解，使思想的荒废状态原封不动地冻结起来了。在此状况下，思想的创造性功能根本没有可能产生。如果要尝试使思想恢复其创造性的话，就得解冻这个荒废状态，再次将这个需要跨越的难关置于思想课题中来。为此，我们至少要返回到大川周明失语的状况中去，即使在今天也必须要解决那个无法解决的"日华事变"。如果投入到战争中去的所有资源都仅仅是浪费，都是无法继承的，那么，立足于传统形成思想也就不会成为可能。今天的日本，问题不在于为"神话"所支配，而在于没能克服那个"神话"的虚假知性，并非"依靠自己力量"重振了旗鼓。现今，"近代主义者"也好"日本主义者"也好，已经合为一体，正额手相庆着"今日之日本乃真的文明开化之日本"，"实在荣幸感激不已"（福泽谕吉《自传》），这样一种天下太平的文明开化时代不是就要到来了吗？日本文化论坛所编《日本文化的传统与变迁》[①]便是一个佐证。强调日本对亚洲的主导权与"超克"西洋近代，这一在原理上相互背反的国民使命观，在这本书里，通过将日本与西欧划上等号的观念性操作，以单纯而明快地留下前者而抛弃后者的方式，解决了这个背反的问题。然而这不过是对于传统的背弃，并不是真正的解决。在他们那里，难关是不存在的。"我们乃于心中谢绝亚细亚东方恶友"（福泽谕吉"脱亚论"）。这一派新的文明开化论者认为，福泽犯了事实认

① 围绕竹山道雄所作论文"日本文化的位置"，由十七位参加者于一九五七年夏进行了两天的讨论。次年五月新潮社出版了该书。除竹山道雄外，参加者为高柳贤三、木村健康、高坂正显、铃木成高、西谷启治、平林泰子、林健太郎、关嘉彦、大平善梧、河北伦明、唐木顺三、石井良助、直井武夫、帕新、塞迪斯悌卡、罗根德鲁夫。——作者注

识的错误，日本本来并非属于亚洲。理所当然地，使福泽苦心思虑、肝胆欲碎的“国家之独立”，在这种论述里变成了毫无意义的东西，甚至明治维新以来的历史也将不再对今天具有意义。具有讽刺意味的是，当年“日本浪漫派”对思想的破坏，在今天就这样以相反的方式又一次得逞了。

一九五九年十一月

https://mp.weixin.qq.com/s/rirdlVCff4hR7m2xiB0ZJQ
保马 2015-08-31

【保马编者按：为纪念中国人民抗日战争胜利 70 周年，“保马”从今天开始，推出“抗战纪念周”特刊，每期三个部分：推送相关纪念文章一篇，“每日一书·认识抗战”栏目推荐相关著作一部，以及“重温毛主席抗战论著”。敬请关注。

下文为纽约大学比较文学系博士候选人王钦老师所译竹内好《日本人的亚洲观》及附录（桥川文三《两种“超克”论》），发表于《现代中文学刊》2015 年第 4 期，经授权，由“保马”于网络首发。】

日本人的亚洲观

竹内好

[译者按：竹内好写于 1964 年的《日本人的亚洲观》原先是一篇报刊文章，后来收入《竹内好评论集》第三卷，并在多年后以《日本与亚洲》为标题出版了相应的文库本。该文凝练地表达了竹内好对于日本在第二次世界大战中的位置和日本帝国主义在现代日本思想史中的位置的认识。竹内好写作该文的 1964 年，安保斗争已经以失败告终，日美的新安保条例已经成立，美国在日本的军事和政治占领虽然在名义上终结，却在实质上得到了加强和确立。日本人对于什么是民主、什么是独立的认识，注定与美国的在场撇不清关系。在这个时间点重新审视日本的侵略战争，并揭示其反抗欧美帝国主义的另一面，是竹内好“火中取栗”的思想姿态的一贯坚持。他在文中所提出的日本针对美国的“太平洋战争”所具有的双重性质（对于中国和亚洲其他国家的侵略战争和对于英美帝国主义的战争），在当时成为学界重新讨论日本战败问题和“近代的超克”思想史问题的重要契机和争论焦点，其本身作为日本现代思想史遗产之一部分的意义，迄今都值得再加探讨。

几乎在同一时期，竹内好进行了对于日本浪漫派的重新认识（最典型的表现便是其名文《近代的超克》），以及对于一系列怀有“亚洲主义”理想的思想家和政治家的梳理（如孙文、冈仓天心等等）。无论在当时还是现在，竹内好的这些探讨都显得有些“不合时宜”——不但与冷战结构不符，更与美国的普世理想的口号格格不入。对于中国读者来说，竹内好这种拒绝“非此即彼”的思想姿态，更为我们自身接触和了解现代日本历史和思想史，增加了一个不得不认真对待的维度。不过，如果说竹内好的文章以极端的方式重新触及了“太平洋战争”，而其中介则是“近代的超克”文学座谈会，那么，不同于竹内好那种以类似的悖论模式阐释“近代的超克”的符号和日本浪漫派的暧昧性，却同样试图从思想史立场审视现代日本思想史的，便有批评家和思想家桥川文三。

桥川文三收于其名著《日本浪漫派批判序说》第二版的一篇短文中谈到了竹内好的《近代的超克》一文。作为对“近代的超克”一语在思想界重新得到关注

的回应，桥川文三在文中言简意赅地表达了自己与竹内好的不同认识：无论从读者受众角度出发，还是从当事人的自我理解出发，“近代的超克”座谈会上为“太平洋战争”的正当性辩护的文学界人，和当初对现代性本身持批判性立场的、以保田与重郎为代表的浪漫派同人之间，有着根本的区别。因此，桥川文三提醒我们，虽然竹内好尖锐地指出了“近代的超克”的问题性，但若没有充分理解此前的日本浪漫派，也就很可能无法恰切地理解和评价后面这次以战争为契机的文学讨论。

竹内好和桥川文三等人所做的艰难工作在今天看来有其非同一般的价值，不仅是因为，在日本右翼政治势力近年来企图修改战后宪法这一大背景下重提日本在帝国主义时期犯下的战争罪行以及日本思想家战后对日本战败所做的思考，有着警醒世人的作用，更是因为若不清扫这一现代日本的思想史战场，处在“一衣带水”的中国的人们，也无法从根本上扬弃那段屈辱与痛苦的历史。]

一 大东亚战争的复权

最近对亚洲的关心似乎又高涨起来了。我通过许多征兆而感到了这一机遇。日本思想界隔一段时间就会回到亚洲，因而这次或许也无出其右。不过，这一周期所需时间的多少，还尚不明确。不管如何，借此机会再次思考亚洲问题，也是好事。

要说战后思想界的大势，西欧当是占了压倒性的比重。颇似文明开化时代的重演。这在某种意义上也是不得不然。某种意义指的是，如一部分人所说，日本战败和与之相伴的战后改革，正类似于明治维新前后、从攘夷到开国时候的急速旋转。一旦从名为大东亚战争的攘夷运动之梦醒来，就以猛烈之势追赶文明开化，这种事历史上亦有先例。

大东亚战争（后改称太平洋战争）以来已过了二十年。刚开始的时候，人们将它当作噩梦，想尽快忘掉它，因此往往将过去一切都抛却；过了些日子冷静下来之后，便明白历史并没有在一九四五年断绝，日本的国家或曾一度破灭，但作为民族却是连续不断的。

人们也开始能冷静观察战争本身了。一度废止的大东亚战争之称呼和公民权都复活了，最近甚至出现了《大东亚战争肯定论》（林房雄，载于《中央公论》）这种大张旗鼓的文章标题。

绝不能将此视为单纯的复古论调而草率打发。复古固然是复古，其中也有理由和先例。

大东亚战争这一称呼的复活确实是危险的症兆。但不该回避这危险，而必须认真对待并因此来克服它。仅仅满足于讴歌第二文明开化，又会重蹈覆辙也未可知。

对亚洲的关心的高涨，不说与这一复古论调直接相关，也该说有很大的间接关系。什么关系？能澄清这一点，对亚洲的关心的周期也就能推定了吧。

几乎日本的所有对外战争都是以自卫或东亚安定为名发动的。其中最大且最终的战争是大东亚战争。就如后来的改称那样，这一战争具有太平洋战争的一面，也有第二次世界大战之一部分的侧面，但也不能被由此穷尽。它另外也有大东亚战争固有的性格。

这一性格，便是日本人主体性地思考亚洲，将亚洲命运的开拓作为自身的计划而付诸实行的一面。试图将亚洲的改变作为自身的责任，至少有此意图或主张——这一点绝不能忘记。

不能否认的事实是，这场战争的本质（尤其从与中国的关系来看）为侵略战争。历史研究表明，日本军部及政府无法收拾日华事变的局面，一味软弱的结果是，出于善后抑或目标转换的意图而孤注一掷地向英美宣战。

大概真相的确如此。并且当时日本国民对此也隐约有所察觉。虽然有所察觉，但不能完全抵抗，原因之一在于全体战争的性格，之二是这场战争具有亚洲解放之义战的名分。

藉由标榜这一大义名分，政府好歹能止住国民的厌战情绪。从国民角度来看，由于不想与无名之师战斗，士兵以“为了东洋和平”之名战死，或是想着战后便是亚洲解放之日而忍耐着粮食的不足。

当时亚洲深深存在于日本人的心中。战败后人们知道，这种亚洲认识事实上是错误的，但即便如此，主体性思考的姿态是存在的。并且，这一姿态是在明治以后的近代化历史中得到培育的。

战败后，文明开化的进程重新开始，大东亚战争在这一风潮中遭到彻底否定。如开头所说，这固然是不得不然之举，但由此也失却了重要的东西。

失却的是明治以来培育的、主体性地思考亚洲的思考姿态。作为亚洲一员而为亚洲负责的姿态。这一姿态被放弃了。并且耽于“如果想要的话，世界国家也好世界政府也好都能立刻实现”的幻想。虽说第一次体验战败给人以巨大冲击，但这一状况还是十分遗憾的。

虽然犯下了毁灭朝鲜、侵犯中国主权等暴行，但日本在过去七十年里是和亚洲一起生存的。没有与朝鲜和中国等的关联，日本就无法生存——这一自觉意识在过去的七十年中发挥了作用的。侵略固然不好，但侵略也从侧面表现出扭曲了的连带感。从某种意义上说，和事不关己放任自流的态度相比，侵略甚至是更健康的表现。

我无法赞成像林房雄那样全面肯定大东亚战争。并且，林氏的论说作为对战后思潮的反动，也有与之相应的存在意义，但大东亚战争的侵略面是不论怎么强

辩都无法否定的。只是，过分憎恨侵略，以至于否定以侵略形式呈现的亚洲连带感，恐怕是将孩子和洗澡水一起倒掉了吧。这也是因为日本人始终无法从目标丧失感中恢复过来。

二 兴亚还是脱亚

亚洲的观念是何时在日本人中产生的？学术上虽然有很繁复的论述，大致而言，或许可以说是在明治维新前后，或稍微往后一些，在明治国家形成期。亚洲观念扩展至民众之中，则是更后来的事。

亚洲一词的根本内容、延续至今的最普遍含义，与地理区分有关。这是《世界各国》以来的将亚洲作为五大洲之一的思考方式。

但亚洲一词除了地理区分之外，很早就被赋予了政治意义。例如在维新运动的先觉者佐藤信渊和佐久间象山等人那里就能看到。简言之，其政治意义便是：与先进的或侵略的欧洲相对的后进的或被侵略的亚洲。由此产生了危机感，这一危机感成了推进维新革命的动力之一。

从发源上说，亚洲这一地名指的是地中海东部的小块地域，而随着欧洲的勃兴，亚洲的范围便逐渐向东延伸。由此，亚洲一词便有了“非欧洲”的语感。并且，十九世纪中叶之前，“亚洲”还带有“被欧洲殖民的地域”的观念，这一观念因日本现代国家的形成而中止。幕末的志士们尖锐地看穿了这一点。

亚洲与欧洲相对，但另一方面也存在“东洋”或“东方”的称呼。当然，这是与西洋相对的语词。我认为基本可以认为东洋一词的内容与亚洲相同。要说不同的话，亚洲带有政治性，东洋更多在文化上使用，例如可以说东西文明而不说欧亚文明。虽然根据时代和作者的不同这些语词的使用也有细微差别，但这都不重要。从冈仓天心的用语来看，基本上也没什么差别。战争中津田左右吉虽然对这一区别做了考证（《支那思想与日本》，岩波新书），这也不过是为了驳斥亚洲一体观。

Oriental 一词过去同时指古代文明发祥地米索不达米亚流域和东方的方位，后来其内容扩展到与亚洲重叠。该词和 Occidental 相对。不过在日本这一语词没有费什么周章便由东洋来代表了。

不论是亚洲还是东洋，其内容皆是由欧洲在西方为其赋形、由日本在东方为其赋形。这既是政治影响所及的方向所致，也进一步作用于学术研究和国民意识等。

在封建时代的日本人看来，外国除了朝鲜（某种意义上还有琉球）之外就只知道唐和天竺。明治以降，虽然视野一下子扩大了，但靠的都是传入的知识，而没有实感。大概日本人最大程度了解亚洲的机会就是大东亚战争，而其范围则限于大东亚共荣圈。

明治的开国和建国的先觉者们由于敏锐洞察了当时的国际局势，确立了与“西力东渐”相对抗、保持国家独立的雄心。其结果便是采取富国强兵和殖产兴业的政策。

当时亚洲诸国几乎全都被迫处于殖民地或半殖民地的状态。位于亚洲的日本带有强烈的紧迫感，深怕陷入同样的危险之中。真正完全废除不平等条约，还要此后四十年的时间。

在这一情形下，与其依靠自己的力量与强大的西方对峙，不如与近邻诸国联合起来更为容易，这是很容易想到的道理。亚洲连带的思想由此萌芽。当时这被称为“兴亚”思想。

如今很多人都忘却了，但翻一下明治文献，官员那里也好民众那里也好，“兴亚”思想都随处可见。

“连带”更进一步演变为寻求改革对方国家的入口、策划军事阴谋等如今看来相当糟糕的过分之举，这之后便堕落为“浪人”或“大陆流氓”等令人反感的东西，但纯真的事物也绝不少，这一点看看例如宫崎滔天的《三十三年之梦》便可知。“唇齿相依”是那个时候的流行语。

作为兴亚思想的典型，或可举出樽井藤吉的《大东合邦论》（一八九三年刊行）。樽井的主张是日本和朝鲜对等合国，总名“大东”；以大东国为中枢，与中国等国联合阻止西方的侵略。如今看来这是多少有些空想的议论，但在当时是认真而独创的见解。而且，这一国家联合方式就算在今天看来也不能说没有未来性。

与兴亚论正相反的是福泽渝吉的《脱亚论》（一八八五年发表）。福泽以非常敏锐的现实政治为基点，认为亚洲连带的想法太模糊。根据他的主张，日本毋宁应该舍弃落后的近邻诸国，独立向文明迈进。

“我国无暇等待邻国开化、共兴亚洲……我们由衷谢绝亚洲东方的恶友。”

历史的步伐曾一度证明福泽的正确。之后日本一味向脱亚的道路迈进，跃升为世界三大强国之一。樽井的理想结果没有得到实现。一九一〇年的日韩合并完全是一方面的合并，与樽井当初的想法毫无关系。

根据冈义武的说法，日本现代政治思想在脱亚之后开始向亚洲回归，而其顶点是太平洋战争（筑摩书房刊《近代日本思想史讲座》第八卷）。但是，我认为毋宁说与此相反，太平洋战争是脱亚的顶点。理由源于对亚洲的理解差异。

三 亚洲是一还是多

何谓亚洲？亚洲对于我们意味着什么？日本人如今已是不知道第几次碰到这个问题了。

亚洲有很多国家。仅就东亚而言，小学生也能说出十个以上的国名。但是，这是第二次世界大战之后的情况，战前的亚洲地图要简单得多。日本、中国、泰国之外没有独立国家，此外是被称为荷兰印度、法国印度等等的地方。缅甸是英国殖民地的一部分，菲律宾是美属领地。

古代殖民地时代结束后，东亚产生了许多独立国家。亚洲的政治地图为止一变。

有人似乎认为，这一变化是大东亚战争的成果，但这一说法与事实不符。诚然，作为战争目标抬出的大东亚共荣圈也包括这些地域，日本军队也曾一度成功驱逐旧殖民者。

但是，日本军部的真意是创造以日本为盟主的共荣圈，即对日本言听计从的经济圈，而没有明治中期以前的兴亚论者所考虑的那种亚洲解放构想。原本就不是援助独立运动，而不过是在对方承认日本独占支配的前提下对有限的独立予以认可。

亚洲诸国的独立是靠自己的力量实现的。独立或许利用了战争，但并不是归功于战争。

由此，作为国家目的的大东亚共荣圈在一九四五年破产的事实，必须明白地承认。若非如此，日本人的亚洲认识便模糊不清。

只是，有过很多作为个人而非国家，有时甚至背叛国家命令而协助亚洲解放运动的日本人。并且其遗产也留了下来。缅甸和印度尼西亚自不待言，“满洲国”中这样的人也有。他们继承的是宫崎滔天等人的兴亚思想传统。读一下伊东博一的《トンッグ・ロード》（岩波新书）就能知道这一遗产以何种形式继续存在。

大东亚战争期间，为了操弄大东亚共荣圈这一符号，冈仓天心所谓“亚洲是一体”的说法经常被利用。由此，天心给人的印象仿佛是日本帝国主义的赞美者一般，战后其名声也被埋没。如此种种都表明，大东亚战争乃是日本现代化并行过程中兴亚与脱亚交织的产物。

“亚洲是一体”一语是天心最初的英文著作《东亚的理想》（一九〇三年刊行）的开头一句话。如今重读该书，便知天心的真意既非赞美帝国主义，亦非建议日本成为老大。

他的真意是：现状上充满污辱的亚洲，以本性的自觉而重新站起来，期盼有一天补救以力为基础的西洋文明的欠缺。亚洲的这一本性便是美，天心试图从日本、中国和印度发掘这一美。

因此，“亚洲是一体”便意味着不是靠武力、而是靠美来实现统一的理念，而现状本身并不是一体。现状是复杂而多样的。在天心那里，这种现状认识是很深厚的。

正因如此，他不禁浪漫地讴歌理想上本应是一体的亚洲本性，这也使他的亚洲观与告诫日本不要沉迷于西洋的泰戈尔的亚洲观非常类似。

在天心和泰戈尔那里的美，与中国革命之父孙文那里的伦理几乎等同。孙文也告诫日本不要依存武力。他在最后访问日本时所做的演讲中劝告日本不要做西洋的犬马，而应建立以王道为基础的对等友好关系。

以“大亚细亚主义”为题的演说的真意未能传到日本国民之中，广为流传的倒是“孙文承认日本的指导权”的曲解形式。

津田左右吉在战争时期写了《支那思想与日本》，通过日本、中国、印度各自的文化论证了各国相互之间本质的不一致。可以想知，当时基于错误认识的性急的亚洲一体观颇为盛行，津田左右吉不忍看到这种观念将日本国策引向错误方向，想在学术上予以抗议而写了这一著作。

仅从上述比较而言，或可说天心的亚洲观是一元的，与津田的多元观对立。但我认为，除开两者的学问态度和方法上的差异不说，就其是具体情境的发言而论，两者似乎并没有太大隔阂。

天心认为美的敌人是明治国家的官僚化，而津田认为学问的敌人是军国主义支配。由此，根据两人各自的气质，一方强烈鼓吹理想，另一方则强调重视眼下的现实。

歪曲天心的真意、利用它为侵略服务的日本军部，也暴力葬送了津田的学问。但因此，日本军部同时丧失了冷静认识亚洲的目光和高迈的亚洲理想。

我之前写道，大东亚战争是兴亚与脱亚交错的产物；但更确切地说，大东亚战争毋宁是脱亚吸收兴亚、将兴亚形骸化来利用的顶点。想要支配亚洲的野心在先，为此才有必要认识亚洲，但反过来也自然而然地拒斥对亚洲的认识。这就是失败的理由。这一点必须牢记在心。

亚洲是一还是多？或许这个问题没有单一的答案。根据对亚洲的不同认识，也会得出不同答案吧。

四 日本是亚洲吗

我之前说过，从思想史角度看，日本现代史是兴亚与脱亚的不断交错，最终以脱亚吸收兴亚的形式走向战败。换言之，对日本而言，亚洲的意义便从当初的连带感逐渐向支配的对象演变。

不仅国策如此演变，学术研究和国民意识也受到这一变化的影响。说到亚洲或东洋，最初人们认为自己国家当然也包含在内，而逐渐地就将日本排除在外、将本国作为超越立场来谈论亚洲。

出于占领地行政考虑而在官制上附以“兴亚院”、“大东亚省”之类的名称；调查机关取名“东亚研究所”；左尔格事件的尾崎秀实编撰的名著《亚洲问题讲座》中没有提及日本，世人也不以为怪；凡此种种都是例证。比较一下冈仓天心和野口米次郎，就能明白日本人的亚洲观的变迁。

“应由日本支配的地域”这种亚洲观随着战败一同消逝时，日本人的亚洲观不得不分为两种。一种是重新使日本向亚洲靠拢，想要恢复连带关系；另一种是希望日本在观念上进一步向脱亚迈进。暂且将前者称为新兴亚派，后者称为新脱亚派吧。

新兴亚派后面再来谈，这里先说新脱亚派。

战败的创伤终于开始愈合之际，日本思想界传入一种新的文明论。其核心意思是，日本本来就不是亚洲。

为什么亚洲唯有日本未曾遭到殖民，而具有自发的资本主义，并且像西欧那样成功现代化了呢？对此西欧历史学家早有讨论。各种论述都有，但最后脱颖而出的似乎是主张日本在文化模式上不同于亚洲其他国家的论述。然后通过汤因比、赖肖尔（当时的驻日美国大使）介绍到日本。

与此同时，也有日本人从别的问题考虑这一问题并得出相同结论，即生态学家梅棹忠夫。一九五七年和五八年他在《中央公论》上两次发表自己的论文。

梅棹认为，将亚欧大陆分为亚洲和欧洲毫无意义。他主张应将它分为大陆中部和周边地区。无论是气候条件、生产样式还是社会形态，这一区分都更合理，由此文化的性质差异也更容易说明。根据这一梅棹假说，日本和英国虽然占据远东和远西的位置，彼此同质的部分却很多。

从观念上说，梅棹如此设想的动机是对亚洲一体观的反感。他战争期间去过蒙古，战后去过东南亚，见到了与日本具有质的区别的生活。将这些都囊括在一个亚洲之中是多么没道理啊——他的假说便是建立在这种实地观察基础上的。

竹山道雄将这一梅棹假说用在文化价值领域，鼓吹日本非亚洲论。他在日本文化论坛上提出了他的报告，参与者几乎全员赞同（《日本文化的传统与变迁》一九五八年刊行）。

如果日本原本就不是亚洲的话，就不需要对亚洲负责。既然亚洲是他者，侵略亚洲也好支配亚洲也好，或者无所关心也好，当然都无所谓。由此，便能把自己从大东亚共荣圈这一从某种意义上说是过重的责任感中解放出来。

对于福泽来说，脱亚是向文明接近的一个努力目标；而对于竹山来说，脱亚也罢不脱亚也罢，日本原本就不属于亚洲，所以这种问题就变得毫无意义了。

当丧失了作为支配对象的亚洲，为了补偿这种挫折感，上述考虑也算一策。但是，这种考虑有两个弱点。一是切断了日本以亚洲为主体的思考传统；二是，无论自己如何主张日本不是亚洲，都要看其他亚洲国家同意不同意。

国际文化馆专职理事松本重治在一九五八年一月访问了印度，与某个上议院议员进行了会谈。当被问及“你们日本人认为自己是亚洲的国民吗”时，松本不知道该怎么回答。以下引自松本的文章。

“我回答说：‘日本现代化程度比亚洲更高，而现代化迄今为止都是西化。由此，日本与亚洲各国相比都远为西化。可以说是半个西洋。而且，战败之后不管怎样都势必与美国加深关系。但现在到了思考日本自身方向的时候，因而也开始以亚洲国民的自觉来展开新的努力……’听着这番勉为其难的回答，肯泽先生静静点着头，说道：‘虽然知道日本的情况，但作为印度人还是认为日本是亚洲的一国啊。’我再次感到被问倒了。”（《中央公论》一九五八年四月号）

日俄战争促进了亚洲的自觉。大东亚战争虽然也扮演了同样的角色，但同时也遭到了憎恨。比起对外人，对关系相近的人的憎恨往往更深。尽管如此，血肉相连的缘分也不会断。日本是否属于亚洲，如果由日本人自己说了算的话，怕是没道理的吧。

五 面向亚洲的姿态

“亚洲变得不好办了”——这是欧文·拉铁摩尔写于一九四九年的话（《亚洲的情势》）。这是日本人在战后最初接触到的来自西方的亚洲观。正是因此，这一论断颇受关注。啊哈，原来西方人是这么看亚洲的啊——而被这么说的时候，日本人也重新深切体会到，自己已经把亚洲忘得一干二净了。

前面说过，这一反应是通过新脱亚论和新兴亚论的分裂而表现出来的。

回顾起来，拉铁摩尔教给我们的亚洲的姿态，与此前日本人所想的亚洲截然不同。首先，中华人民共和国成立了，其他国家也相继独立。独立的浪潮接着波及了非洲。中立或非同盟的外交政策令人耳目一新，和平五项原则这一打破以往国际关系常识的方针也令人惊异。“亚洲完全变样了”的印象由此而来。

亚洲的变样之后也逐步扩大。经济建设、外交关系等领域虽时有停滞，但哪怕是一进一退，也是向着前方迈进的，这一点无可怀疑。

如何应对这一变化？面对这个问题，新兴亚派认为日本应向新的亚洲靠拢。AA连带委员会、AA作家会议就是这一产物。

在此，对于“亚洲已经变化了”的认识成了思考的前提——这一点很重要。人们提问的方式是：亚洲发生了变化，那么是怎么变的呢？也就是说，人们的认识立场本身和战争时期没有变化。这里的亚洲仿佛只是外在的对象。

如同新脱亚论不同于明治时期的脱亚论，新兴亚论也和明治时期的兴亚论不同。在此，欠缺的是从主体角度思考问题、从自己的责任出发设法解决问题的意志。

由于大东亚战争这根紧绷的弦断了，兴亚论者也好脱亚论者也好，都显得没有活力、放任自流、坐待情势发生变化。即便是现在人们也未能摆脱这种姿态，不是吗。

中国也好印度也好，其指导者们都不认为自己发生了变样。他们都认为，自己只是根据本国传统，从古至今一贯地进行着努力，要将普遍价值（正义也好真理也好）推向全世界。尼赫鲁自认是国民会议派的正统派，毛泽东则自认是孙文的正统后继者。

从上述立场来看，变化的不是亚洲，而是对面的西欧。当然，变化都是相互的，亚洲并非一味不变，但至少也不是只有亚洲发生了变化。

“亚洲变得不好办了”——这一亚洲观是来自西方的看法，而来自东方的亚洲观则要说“让它变得不好办”。在这一点上，包括兴亚论者在内的日本，仍然是在西方的亚洲观的位置上。在这个意义上，脱亚论者的自我认识更为现实。

认定亚洲发生了变化，再追踪这一变化的认识方法，或许可以固定大东亚战争时代的认识方法，并从中单单除去主体性责任。也就是说，这是尚不肯完全承认过去的错误认识的做法。令尾崎秀实颇为诧异的是，AA 作家会议东京大会的与会者们一个都没有提及过去的大东亚文学家会议（《现代文学的伤痕》），但这种自我忘却也并非只在文学家中间才有。

日本人主体性地思考亚洲的日子尚未到来。那么，不思考也可以吗？不是这样。亚洲最大的问题有待日本人自己解决。并且，这是必须由日本人解决的问题。

这一问题便是中日关系恢复正常。中日关系迄今在法律上仍处于战争状态，只是被放在一边不谈。对此，日本几乎要负全责。亚洲三大国——日本、中国、印度——之间此外都互通彼此，唯独中日之间不通有无，这是亚洲最大的不安的种子，进一步说也是对世界和平的威胁。

当然，要解决这一问题非常困难。但是，复兴日本人自明治以来的传统，主体性地承担亚洲责任——能意识到这一点的话，我认为也并不是不可解决的。而且，通过严肃对待这一问题，日本人也能重新获得自主的思考姿态。而变得自

主也意味着变成亚洲。尼赫鲁在一九五〇年于勒克瑙召开的太平洋会议上，面对西方代表做了如下演说。

“各位如果要理解我们的话，在我们的经济、社会、政治等问题上进行讨论是行不通的。请务必更深地看到并理解亚洲核心处所存在的苦恼。”解决这一苦恼是“我们应背负的重荷，所以，我们以外的任何人都无法解决。他人可以对此予以帮助或阻挠，但无法代替我们来解决它”（饭塚浩二《亚洲内部的日本》）。

只有共同感受到苦难才能理解对方，这与明治以来的传统中的亚细亚主义心情相一致。日本人的亚洲观的所有问题，都取决于我们能否以新的形式复活这一传统。正是现在，我们应向“自主解决中日关系”这一苦恼的核心突进。

（译自竹内好『日本とアジア』、筑摩書房 1993 年、第 92-111 页）

https://mp.weixin.qq.com/s/rirdlVCff4hR7m2xiBOZJQ
保马 2015-08-31

【保马编者按：为纪念中国人民抗日战争胜利 70 周年，“保马”从今天开始，推出“抗战纪念周”特刊，每期三个部分：推送相关纪念文章一篇，“每日一书·认识抗战”栏目推荐相关著作一部，以及“重温毛主席抗战论著”。敬请关注。

下文为纽约大学比较文学系博士候选人王钦老师所译竹内好《日本人的亚洲观》及附录（桥川文三《两种“超克”论》），发表于《现代中文学刊》2015 年第 4 期，经授权，由“保马”于网络首发。】

两种“超克”论

桥川文三

众所周知，“近代的超克”一语是因昭和 17 年 9·10 号《文学界》座谈会而流传开来的。这一口号如今又成为问题，大概是因为竹内好的《近代的超克》一文（《近代日本思想史讲座》第七卷）的影响，以及花田清辉出版了同名的单行本著作，两者加在一起，让人觉得这一问题值得关注吧。

不过，竹内也罢花田也罢，都可以说是颇为厉害的思想战略家，不太会蠢到被表面的语词所骗而开始重温“近代的超克”吧。

确实，“近代的超克”这一符号在太平洋战争开始后不久，似乎便成了知识界共识。但必须注意的是，即便在当时，对于这一符号也有如下的批评：

“去年《文学界》对近代的超克大做文章，如今也显得颇为得意，但这首先是当代现实派诸代表的胡言乱语。知晓文学、尤其是日本文学的状况的人们，看了不仅会觉得可笑，甚至会感到愤怒。尽管文字上和保田与重郎的《近代的终焉》有些相似，但绝不能将两者混同……”（莲田善明：《神韵的传说》，收于昭和 18 年《超克之美》）

竹内好在《近代的超克》一文中推测保田刚开始是准备出席《文学界》座谈会的，后来突然身体不好，就没有参加。不过，根据莲田的文章，自然可以推测当时的状况究竟怎样。事实上，即便承认“近代的超克”一语在某个时期在知识界广泛流传，如果将比如小林秀雄的读者群和保田与重郎的读者群之间的代际差异考虑进来的话，后者的世代中“近代的超克”的号召力就没那么大了。（在这个意义上，我觉得竹内论文中引用的仁奈真的回忆，不免有些夸张。）

也就是说，保田从开始写作起便提出的“文明开化”批判思想，与“超克”座谈会的现代性批判之间的差异，几乎是可以直接感知到的——对于当时潜在的

世代断层和思想断层，我记得很清楚。如果这一点没有被得到足够的批判性理解，在战后十五年的今天就这样重新提出“近代的超克”的话，由此出现的种种说法，大概会再度围绕日本近代的规定性发生异议，并以此告终吧。

以前我就竹内和日本浪漫派写过下面这段话：

“……我认为如今以最为正统的形式继承日本浪漫派的问题意识的唯一一人是竹内好。毋宁说，当下我们应该吸收竹内好和保田与重郎，认真地考察作为文明批判体系的日本浪漫派所具有的意义。”

也就是说，竹内的“近代的超克”论，尽管经过了各种曲折和放大，但基本上还是与日本浪漫派这一异常的思想运动的历史意义相关。因此，就有必要确认日本浪漫派本身在明知以降的政治和思想中的位置。

日本浪漫派的现代性批判恐怕是从早期的《我思》杂志开始的，例如保田的早期文章《维特为什么死去》等文就是典型例子。毋宁说这是通过恩格斯和歌德等人对欧洲现代布尔乔亚文明展开批判，与后来搭便车似的含混的“近代的超克”完全不同。也就是说，保田的见解是受到尼采和格奥尔格等对于欧洲危机意识的表达的感染，从一种比较文明论的观点出发而开始对亚洲怀有自我意识——在保田那里，这都是在纯粹艺术论的语境下展开的。

出于这种危机的美学意识，保田发现了日本现代史上的神风连的美学，并开始对现代日本的形成原理——“文明开化”展开批判。这个时期是昭和 10 年左右，距离所谓“近代的超克”论的风靡还早得多。

保田的“文明开化”批判就实质而言，带有像被藩阀势力圈排斥的思想家和文学家所抱有的对于明治国家的嫌恶感。所谓不平分子的美学成了其指导原理，以此为前提，作为明治国家——现代国家的意识形态的产物的文学（尤其是自然主义文学和无产阶级文学），也遭到了否定。

与此同时，在评价作为文明形态的战争时，太平洋战争的“文明开化”要素——总力战要素被抹杀，而浪人般的浪漫主义的要素则被一味放大地进行观照。这大概就是为什么在保田战争时期的文章中，几乎没有反映现代全体主义战争的理解的文章——这些文章体现的，反而多是从战争不合作中产生的闲适感。

我认为竹内关于太平洋战争的二重构造论（对中国和亚洲的侵略战争和对英美帝国主义的战争）不可以直接追溯到保田式的（日本浪漫派式的）解释，但至少可以说，若不处理在其背后的日本现代思想史重叠错节的部分，批评的方向从一开始就搞错了。荒正人对于竹内好一文的严厉批判（《近代文学》1960 年 2 月号），正因在理论的完备性上十分尖锐，反过来在问题的全盘结构上缺少考虑。

花田的《近代的超克》与所谓“超克论”没有关系，也和竹内的论述没有关系。它首先是一种艺术战略论，这一意味深长的标题也不过是为所谓“活字文化以后的新视听觉文化的创造”计划提出的总称。

不过，对我而言，他所谓以“文艺复兴以前的视听觉文化”作为“否定的媒介”，试图创造出超越“现代活字文化”的“迈向新视觉文化的突破口”——这个规划在艺术论的意义上究竟是不是一时的想法，是不太好说的。

不过，根据他的柳田国男论的常识性来看，大概整个规划也不过是一时的想法。简言之，我认为他在《近代的超克》中论述的想法，保田在一些民俗文艺研究中早就已经提到了。古代和中世纪歌谣的“否定的媒介”，当然也在保田的关心范围之内——他未必只是沉迷于支配阶层的宫廷艺术。花田试图以中世纪或古代的否定性媒介来超越现代，与此相对，保田反过来以现代为否定性媒介超越古代或中世纪，两者只是坐标轴相反而已。

或许正是因此，充分明白“无论如何，言及古代的我们，在方今才是最为尖锐的现代”的保田的自负，与花田的自信——“我感到，过去无产阶级艺术家们虽然无一例外地摆出要超越现代的姿态，……他们的视野却基本被现代所限”——奇妙地重叠在一起，这该怎么解释呢。

在此，我将竹内的问题意识和花田的前卫艺术论意义上的“超克”论一并提出来，尚未触及两者共同的基础。我只是觉得，这些问题的共同基础，还是日本浪漫派的问题。

（译自《日本浪漫派序说》，讲谈社 1998 年版，第 284-289 页）

孙歌，《竹内好的悖论》，2005，北京：北京大学出版社。

第五章　寻找“近代”

1942 年，在太平洋战争爆发之后，日本的一群知识精英召开了一个以《近代的超克》命名的座谈会。以战争的暴力性为背景，这个座谈会折射出当时日本全民参战的社会氛围，和知识精英在太平洋战争爆发这样一个特定历史时刻投入战争的“学理性”热情。除少数人提交的论文之外，座谈会本身并没有正面讨论战争，它的主题是欧美的现代性催生的基本问题和西方现代性在日本产生的效应和副作用，以及日本精神的再发现等等问题。主持者在座谈会结语中强调会议的主旨在于张扬被大东亚战争的宣传性口号所压抑的精神上的努力和能力。这个结语还特别指出，在那个意识形态高压的时代里，所谓“想说的不能说”其实仅仅是一种感伤的独白而已，这个座谈会既区别于意识形态口号，又区别于感伤的独白，它要讨论的是“我们怎样才能成为现代的日本人”①。

尽管座谈会忠实地实践了这个结语归纳的宗旨，但是它忽略了现实的残酷性。这个在温泉旅馆里相当奢侈地持续了两天的讨论，无论它多么远离战场，却没有在形式上区别于官方意识形态或反官方意识形态以外的第三条路可走。在反官方意识形态基本上不存在的 1942 年，以表面上配合或默认官方意识形态的形式进行独立的思想建设，很容易与真正的官方意识形态混为一谈。事实上，在这个座谈会里，这两者基本上被混淆了。因而，尽管具体评价有种种差异，其后的日本思想界对于这个座谈会的一致性看法是它与当时的法西斯战争意识形态有某种复杂的共谋关系。

---

① 河上彻太郎、竹内好：《近代的超克》，富山房百科文库 1994 年第 6 版，167 页。

然而一个悖论现象却一直与这个评价并行不悖，那就是尽管这个座谈会口碑极差，但在后来的思想者那里，它却远远胜过同时期的任何一个质量更高的座谈会，被不断地提起和分析。在重新分析这个座谈会的一系列努力里，传达出对于一个基本事实的确认：这个座谈会对于后世仍然具有重要意义。这也意味着它并不仅仅是一时一地的意识形态喧嚣，其中暗含着某种对于后来者仍具启发性的价值要素。

于是，这个悖论就被以下述方式加以处理：人们试图超越这个座谈会本身而把它视为那个时代的一个思想符号，从而通过这个座谈会引出二战期间乃至更长的历史时段内日本思想的基本问题；因而《近代的超克》在完成这个符号化任务的同时，就不得不承载远远超过它自身含量的历史和思想内容：它被要求回答日本近代意识形态与法西斯主义的关系、日本现代性基本问题以及战争和知识分子责任等一系列重大的问题，也因而被谴责它未能有效回答这些问题。

沿着这样一个基本思路，我们可以读到出自战后知识分子之手的一系列“近代的超克论”。座谈会《近代的超克》与后世的“近代的超克论”，构成了一个相对完整和独立的问题群，向我们展示了日本知识分子有关“近代”问题基本思考的轨迹，对于这个轨迹的勾勒，将有助于我们理解所谓“近代”的冲击所激发的那些并不仅仅属于日本或东亚的问题。

一、《近代的超克》座谈会的基本轮廓

《近代的超克》座谈会，是由杂志《文学界》在1942年主持召开的一个跨学科知识分子座谈会。[①] 这份杂志虽以文学为本业，

① 杂志《文学界》在1942年10月号以《近代的超克》为题刊登了该讨论会的记录，1943年7月，创元社出版了同名单行本，初版发行6000部。

但是在当时却是以跨学科的开放式讨论闻名的。据河上彻太郎回忆，为了创造这种开放式的意象，《文学界》特意把哲学家三木清拉来作同人，并时而在文人们内部为三木清的评价问题发生口角。[①] 然而即使如此，有一个事实仍然是不可忽视的，那就是，《文学界》同人基本是以文学为基点思考和讨论的。进而，另一个事实也必须强调，那就是当这个杂志的同人决定发起这个座谈会的时候，他们构想了讨论的基本思路；这意味着，这个貌似跨学科的讨论其实拥有一个相当文学化的架构。[②]

这个持续了两天的座谈会讨论了这样一些内容：文艺复兴的近代意义、科学中的近代性、科学与神学的联系、我们的近代、近代日本的音乐、历史的演变与不变、文明与专业化的问题、明治的文明开化的本质、我们之中的西洋、美国主义与现代主义、现代日本人的可能性。仅仅从这些小标题就可以看出，这个座谈旨在通过讨论西方现代性的基本局限达到“超克”它的目的，并且在超克近代的意义上强调日本本土文化的优越性。但是如果沿着这些小标题指示的方向去寻找座谈会的内涵，我们不会有太多收获：所有的讨论都因为参加者思路之间的差异在深入之前就被抵消了。寻找这个座谈会的真正内容，必须摆脱话题的局限，而追寻讨论话题的方式。

---

① 林房雄、小林秀雄、河上彻太郎等：座谈会《〈文学界〉二十年的里程》，《文学界》1952 年 4 月号，108 页。

② “超克”这个日语单词具有对困难的对象进行超越、攻克等等含义，具有相当明显的暴力性和感情色彩；“近代”相当于中文概念中的“现代”和“现代性”乃至“现代化”，是一个含义非常庞杂的词汇。在 40 年代初期，这个口号以其暧昧性得以传递了当时广泛涵盖整个知识界的特定情绪：清算明治以来日本以西方为蓝本的现代化带来的负面影响，抗击来自西方特别是英美的经济文化渗透，确立日本文化的独有价值，并进而确立日本作为东方现代化强国的领导地位。但是这些情绪并未以如此简单的概念得到传达，它作为一种弥漫在空气中的感觉，统合进大量青年被送往战场并为侵略战争而捐躯的残酷现实中。在此状况下，当时文学界煽情式的口号反倒最有效地传达出了当时的时代氛围，作为一个口号，“近代的超克”传达出了当时的特定气氛，与下文提到的《世界史的立场与日本》相比这一点尤其明显，后者很难作为一个口号使用。

参加座谈会的除了《文学界》同人之外，还有来自“京都学派”的两位学者，以及专攻神学、自然科学、音乐等等学科的知识人。他们的参与使讨论呈现了立体性，也使本来就语焉不详的主题变得更为众说纷纭。但是恰恰由于他们、尤其是由于两位京都学派“代表选手”的参与，使《近代的超克》座谈会获得了有效参照：来自京都帝国大学的哲学学者西谷启治、历史学者铃木成高，在同一时期参加了另外一个由京都学派的学者举行的系列讨论《世界史的立场与日本》，它分三次在《中央公论》上连载，并与《近代的超克》相继结集成册。[①] 《世界史的立场与日本》作为完成度相当高的系列讨论，反衬出了《近代的超克》的混乱，以至于我们不得不就此断言，后者是一个失败的跨学科之举。

1952 年，《文学界》又一次举办了被称之为《近代的超克》续集的讨论会，题为《现代日本知性的命运》。[②] 该讨论的内容姑且不论，比起内容来，更值得注意的问题在于人员构成：曾经参与过《近代的超克》座谈会的《文学界》同人基本出场，而几位学者一个也没有露面。假如在两次时隔 10 年的座谈会之间建立某种联系，那么，可以清楚地看到的是，《近代的超克》其实是一个文人发起和延续的讨论。参加了这个讨论的那些学者战后的活动，更可以证实这一点：在战后几乎同一个时期，另一个讨论会则在讨论“什么是现代”的问题，司会的是参加过《近代的超克》讨论的铃

---

① 该讨论会分三次召开，只有四位学者参加，除西谷、铃木之外，另外两位是哲学学者高本正显和高山岩男。综合性杂志《中央公论》分别在 1942 年 1 月、4 月，1943 年 1 月分三次刊载了讨论会记录，三次的题目依次为：《世界史的立场与日本》、《东亚共荣圈的伦理性与历史性》、《总体战的哲学》。1943 年 3 月，该讨论会记录由中央公论社结集出版，初版发行 15000 部。与《近代的超克》相比，这个连续座谈会由于没有文学家的参与，话题不仅具有学理性深度，而且观照现实的方式也更为统一。仅就座谈会的完成度而言，《世界史的立场与日本》远远高于《近代的超克》，其发行量也是后者的两倍半。但是值得注意的是，后世却没有出现正面处理这个规模更大、完成度更高的座谈会的论著，对它的讨论仅仅是在对《近代的超克》的讨论中附带性地进行的。

② 《现代日本知性的命运》，《文学界》1952 年 1 月号，6—85 页。

木成高。[①] 该讨论会在某种意义上曲折地延续了《世界史的立场与日本》中讨论世界史学理的部分，却与《近代的超克》的内在方向没有什么联系。

详细比较一下《近代的超克》和《世界史的立场与日本》这两个座谈会的内在导向是非常必要的：在同样貌似挑战西方现代性、充当了大东亚共荣圈意识形态的两个座谈会中，讨论的导向有非常微妙但却是根本性的区别。通过这样的比较，或许我们可以接近那个棘手的问题：在后来的时代里，为什么混乱而无建树的《近代的超克》会被人反复提起，理路清晰的“世界史的立场与日本”却只能被置于陪衬的位置？这个奇妙的现象背后，是否隐藏着某种历史的逻辑？

当《近代的超克》在河上彻太郎主持下开场的时候，他提出的第一个问题是“文艺复兴的近代意义”。[②] 这使得整个讨论获得了一个特别的出发点，使有关近代的讨论从文艺复兴这个起点开始。被指名阐释这个问题的是京都学派的铃木成高。尽管铃木在为会议提交的论文中谈到文艺复兴的评价问题，他的用意却显然在于对这个起点进行质疑。作为历史学者，铃木试图把话题引向历史学内部的学术复杂性：“尤其是在西方学界，最近十几年有关这个问题已经有了好多讨论，例如关于文艺复兴是什么这样的问题也有各种说法，有的说文艺复兴是古代的复活，有的说文艺复兴是对于人和自然的发现，对自我的发现……但是在历史学内部，出现了只依靠这些概念性的规定难以处理的问题点，由此生发出了很多学问上的问题。关于那些问题，日本也有出类拔萃的博士写的东西，而且

---

① 创文社编辑部编：《现代史讲座·别卷：战后日本的动向》，创文社 1954 年，167—295 页。该讨论分两个部分，第一部分题为《什么是现代》，铃木成高司会，参加讨论的有上原专禄、竹山道雄、林健太郎、丸山真男、务台理作；第二部分题为《世界与日本——分析与课题》，林健太郎司会，除上述讨论者外还有都留重人参加。

② 这是讨论的第一个小标题。参见河上彻太郎、竹内好：《近代的超克》，富山房百科文库 1994 年第 6 版，175 页。

那是专门性的学问，我想一般人没有必要深入这样的问题。”①

铃木成高试图传达的，其实就是京都学派的看家功夫——哪怕是进行意识形态表述，京都学派仍然试图把它学理化；而且，这种学理化在他们看来正是“一般人没有必要深入”的问题。座谈会《世界史的立场与日本》，就是在这样的前提下进行的。

但是在《近代的超克》座谈会上，文人们并不给铃木这个面子。他的学理性发言立刻被打断，曾经笃信马克思主义但已经转了向的文人林房雄不客气地问道：“你自己对文艺复兴是如何看的?”② 铃木成高试图把话题再度引向学理，他一方面强调说自己的专业是西方中世纪历史学所以不是文艺复兴研究专家，一方面委婉地指出对于文艺复兴的通行认识太“近代化”了，他强调的是文艺复兴否定了中世纪但是也继承了中世纪。于是他又被主持会议的河上彻太郎打断，后者替他总结说：“那就是说，文艺复兴是中世纪的结论吗?”③ 铃木感到为难，因为文人们使用的是他刚刚指出的无法处理具体问题的“概念规定”，对话很难进行，然而他还是决定妥协：“说是结论，真让人为难。不过简单而言，也可以这么说吧。”④

就常识而言，有关近代问题尤其是现代性问题的讨论，至少应该从 18 世纪法国大革命开始，启蒙应该成为一个重要话题，然而这个由日本文人结构起来的座谈会，却把近代的讨论与文艺复兴缠绕在一起。这当然很难归结为文人们的历史考证癖，倒是更让人联想起 30 年代中期日本文坛的一个特定时期：文艺复兴时期。

昭和八年亦即 1933 年，是日本文坛丰收的一年。这一年里不仅集中涌现了如谷崎润一郎等既成文学大家的峰巅之作和新兴文学

---

① 河上彻太郎、竹内好：《近代的超克》，富山房百科文库 1994 年第 6 版，177—178 页。

② 同上书，178 页。

③ 同上。

④ 同上。

家们的优秀创作，而且是《文学界》、《行动》、《文艺》等等在其后颇有影响的“纯文学”杂志同时创刊的年头，而在此之前，所谓“纯文学”杂志只有《新潮》一家。在1934年，改造社还出版了“文艺复兴丛书”。这种状况有一个特定的上下文，那就是20年代中期之后曾达到顶峰的马克思主义思想文化运动的退潮。不言而喻，30年代日本政治局势的法西斯化和白色恐怖是导致这种局面的直接和主要的原因，但是马克思主义以“理论”的形态进入日本知识界却并未催生出真正的本土思想传统也是一个不能忽视的因素。马克思主义作为一种思想立场，从它进入日本知识界的时候开始直到现在，一直被以非常曲折的方式继承了下来，但是它与日本本土基本问题的关系却一直是马克思主义知识分子的一个难题。在30年代前期和中期，文艺界风靡一时的无产阶级文学运动退潮，代之以“纯文学”的兴起，具有某种隐喻的意义：它象征着曾经被马克思主义的理论魅力所征服的文学家们，迫于白色恐怖的政治压力，更迫于无法有效使用马克思主义理论资源的窘境，在寻找突破途径的时候，求助于“纯文学”。与稍早些时候的无产阶级文艺运动与现代派艺术运动合流的状况相比，这个求助于“纯文学”的思潮暗示了日本文坛的又一次艰难探索。正是这个时期，从1933年到1937年的4年间，被后人称作“文艺复兴时期”。[①] 只要粗粗地翻阅一下这4年间的文艺杂志，就可以发现，当时“文艺复兴”这个词的使用频率很高，而且被文坛各派的文人随意使用。它几乎是一个与“近代的超克”同样没有确定内容的煽情口号。

当河上彻太郎把“近代”的话题引向文艺复兴的论述时，他是否被记忆中的这个特定时期的印象所驱使，我们不得而知。能够

---

① 这个时期是否可以称为“文艺复兴时期”，在日本文人的圈子里一直有争论。至少在《近代的超克》讨论会召开的时期，这个称谓并不存在。但是从1933年到中日战争全面爆发的4年之间，日本文坛发生了重大的转折是一个基本事实。参见野口富士男：《感性的昭和文坛史》，文艺春秋社1976年第1版，98—152页。

判断的仅仅是，河上给西方近世开头的这个特定时期派定了一个独立和重要的位置，使它充当了有关现代性讨论的起点。这种做法明显违背了铃木成高作为历史学者的学术习惯，以至于他不得不又把话题引向启蒙时期和法国大革命。铃木在自己的发言中委婉地否定了河上的看法，他指出文艺复兴被简单地定义为近代的起点不合适，倒是它与中世纪的既否定又承续的连带关系更值得讨论。铃木和西谷一起合作，把有关文艺复兴的讨论转化为对于中世纪和近代关系的讨论，力图使它获得某种流动性，消解了河上彻太郎所强调的独立性。但是，由于神学者吉满义彦的不断插嘴，他们的努力也只能半途而废。

在同年11月的《世界史的立场与日本》中，铃木成高和他的三位讨论伙伴也同样谈到了文艺复兴问题。把这两段讨论对照起来阅读非常有趣，因为在两段讨论中主要发言者都有铃木成高和西谷启治，而他们所谈的也是同样的问题；但是，在由文人设计的上下文和由京都学派学者设计的上下文里，这同样的发言却显然具有相当不同的指向性。

在《世界史的立场和日本》中，文艺复兴的讨论出现在有关历史哲学理论诸种概念的讨论之后，其小标题为《西洋的文艺复兴与近世史》。在学者们的讨论中，文艺复兴不仅不具备独立讨论的资格，它的近代性本身也要加上很多注解。铃木强调说，过去的世界史观强调非连续性，因此在中世纪与文艺复兴之间建立了一个断层；与此相对，在中世纪内部发现古典的要素，在文艺复兴内部发现宗教性根源，成为另一种连续性的历史观。这就意味着，近代的起源可以追溯到中世纪而不是近世的文艺复兴。他还指出，文艺复兴其实是意大利历史中的一个特定时期，不能简单抽象化为整个欧洲的历史时期。西谷启治在铃木成高的基础上把话题复调化，说连续性中有非连续性，非连续性中有连续性。而高坂正显则进而把话题从文化史概念转到了政治史概念，强调它与获取殖民地的过程直接相关，并且在此意义上把西谷的命题进一步历史化。要言之，

在这个讨论里，文艺复兴作为认识欧洲史和世界史的一个环节，而不是作为近代的出发点，被确定了一个不能单独讨论的相对性位置。与河上彻太郎规定的文艺复兴话题相比，它既不具有近代起点的重要性，也不具备独立于其他历史时段的绝对价值：它只是欧洲近世的一个组成部分。

与《近代的超克》相比，京都学派的学者在自己的对话空间里显然没有遇到他们在前者那里遇到的麻烦：《文学界》同人们不喜欢纯学理的讨论，他们向学者们要的仅仅是个“说法”而已。换言之，他们希望在这些训练有素的学者那里找到一些有用的结论。正如学者有关文艺复兴的讨论被文人打断的方式所象征的那样，当对话被学者们复杂化从而偏离了某些易于接受的结论时，文人们的作用似乎就在于打断这种讨论。在整个《近代的超克》混乱的局面里，呈现的就是这样的一个基本结构。与此相对，在《世界史的立场与日本》中，讨论沿着不会被打断的学者思路绵延下去，引经据典地阐发着“世界史”的学理——完成度的差异，来源于两个座谈迥然不同的内在结构。

与内在结构的差异相辅相成的，是两个座谈会主题的差异。表面看来，两个座谈会都试图处理二战白热化时期日本在世界中的定位问题，并且都在鼓吹日本的卓越性和领导权，但是由于讨论者定位的不同，导致了主题的根本差异：《近代的超克》规定的主题是讨论者主体的自身问题，而《世界史的立场与日本》规定的主题却是讨论者面对的学理对象问题。这个根本性差异明确地表现在前一个讨论会的分工当中：学者们被派定的工作是在第一天的讨论里阐释西方近代的基本问题，而对于日本近代的讨论则是《文学界》同人的使命。在第二天的讨论里出场的主角们开始把话题引向自身的体验，这种微妙的差异从开场的小林秀雄与铃木、西谷的对话中清楚地呈现了出来。

小林秀雄是《文学界》同人中最为“学贯东西”的一位，在这个话题里，他和京都学派的学者表现得极为配合，使对话呈现了

难得的和谐气氛。他们讨论的话题是历史里变化与不变之间的关系，在大致的方向上，似乎没有什么矛盾。三个人都认为前世伟人的到达点是后人不可企及的，而历史中新的创造其实都不过是以变化的形式对不变的历史主题的模仿；但是小林的出发点是“反历史发展论”，亦即在对立于近代历史发展理论的意义上建立一个历史亘古不易的叙述，而西谷、铃木的用意却在于强调现代人与古代人精神连接点的悖论性格。这个差异在河上的插话中被明确化了。当小林陈述了一套古典的不变性以驳斥进化史观的时候，在河上和他之间发生了这样的对话：

河上：那当然是非常重要的，不过好像不说它是历史也没关系吧。

小林：不说是历史，说它是什么？

河上：更有普遍性的人学什么的……

小林：或者说它是一种美学……①

紧接着发生的事情，就是西谷打断这种典型的文人对话，把话题又一次引向历史。经过短暂的调整，两位京都学者终于夺取了话语权利，有效地镇压了文人们的“反历史”论调，基本上把对话者限定在小林一个人那里。小林秀雄似乎也被他们的雄辩压倒了，不能不把自己的“美学观”又一次转向历史。当讨论在克服历史主义这一点上达到一致之后，铃木开始追问小林秀雄：他所表达的历史变化中的不变是从什么地方观察到的？而小林则回答说，“使我们惊叹、尊敬的对象没有时间也没有发展。……这是我们日常的经验。”②

在京都学派的《世界史的立场与日本》中，日常经验不占有位置。受过严格学术训练的几位学者，哪怕是表述自己的个人看法也必须引经据典。这当然并不保证他们的立场具有客观性，但是这

① 《近代的超克》，富山房百科文库 1994 年第 6 版，220 页。

② 同上书，231 页。

却保证了他们的学术视野拒绝以日常性为基础。因此，在这个连续三次的讨论会里，学者们尽管比《近代的超克》更直截了当地讨论了战争并且在学理上论证了大东亚共荣圈的合理性，但是后来受到的社会谴责却没有后者受到的那么强烈。这并不能仅仅归结为《世界史的立场与日本》在意识形态上没有讨好官方。正如铃木成高在与文人们讨论文艺复兴时强调的那样，“一般人没有必要深入这样的问题。”① 在排斥日常经验的意义上，京都学派的学者们排斥了“一般人”和他们的体验。与此相对，《近代的超克》中的文人们为自己的日常经验赋予了重要价值，这当然也不等于他们代表了“一般人”和他们的体验，但是在思路上，他们确实使日常经验变成了观察和思考的一个视角。②

这既是《近代的超克》混乱性所在，同时也是它胜过其他座谈会不断被提起的原因所在。在日常经验的基础上，文人们组织了被归结为小标题的一系列话题，而京都学派的学者们是从学理意义上理解这些话题的。这样，在貌似相同的话题中，叙述被引向两个完全不同的方向。就文人而言，“反近代”意味着对于本土“清洁的传统”③ 的肯定，而对于学者而言，对于日本优越性的论述仅仅是世界史叙述的一个组成部分。在第二天的讨论“存在于我们之中的西洋”这个专题里，西谷启治与小林秀雄的对话典型地反映了这一点。

小林：（西谷等人的论文）极端一点说，没有作为日本人

---

① 《现代日本知性的命运》，《文学界》1952 年 1 月号，6—85 页。

② 有关日常生活和日常性在本世纪前半期的特定内涵，美国学者 Harry Harootunian 在《以近代超克近代》一文中有精辟分析。他指出有关近代日常生活的话语建构最终催生了关于社会整体的日常性话语，《近代的超克》座谈会是这一话语的顶点。它压制了排除了那些对植根于都市理解的、把自身的经验普遍化的做法的批判。参见《思想》882 期，1997 年 12 月，131 页。本文在不同的意义上使用“日常经验”这个概念，希望指出的是，同样作为知识人的自家消费，日常经验构成了一些文人的讨论视角，而为另一些学者所拒绝。

③ 《近代的超克》，244 页，河上彻太郎语。

语言的肉体感觉。这让我们感到，对于不能不使用国语写作这一宿命，哲学家们实在是漠不关心的。无论怎样诚实地、逻辑地加以表现，既然言语是日本的，那么在文章的形态上就必须体现除了日本人就不可能有的味道。文学家对此总是有一种职业性的关心，这关系到文学的现实性，从而鼓动人或不能鼓动人。

西谷：要说使用为一般日本人所易于了解的语言写作，实在是没有那个工夫。说实在的，我们反倒是在感情上更意识到西方思想家的存在，想在思考上走得比西方人更远；比起关心日本人是否看得懂这样的问题来，还是突破西方人的死胡同的愿望来得更急切。……我认为，现在的日本文学和哲学都有一个不利之处，就是不存在那种兼有哲学家和文学家两种气质的中间性大人物，例如帕斯卡尔、尼采那种类型的人物。没有奠定产生这种人物的基础，对此文学与哲学两方面都有责任。①

小林与西谷表达的这个分歧呈现了日本知识状况的一个基本层面。由于明治以来的近代日本存在着根深蒂固的“西方情结”，跻身于西方列强的愿望在知识的层面上曲折地反映为“以西方为对象”的视角。京都学派在他们的学术活动中，始终贯穿着西谷启治所表达的那种面向西方的急切之情，对于他们来说，文人所关注的本土问题其实只不过是“突破西方人的死胡同”时必不可少的材料而已。在京都学派宏大的世界史叙述里，“日本”虽然被置于取代现代西方的重要位置，但是却从来没有被作为论述的终结点。“近代的超克”和“世界史的立场与日本”这两个标题所表现出来的差异，正象征着前者饱含了充满日本式“肉体感觉”的“对抗西方”的立场与后者“没有工夫”意识到日本式肉体感觉的“世界史”立场在方向上的微妙差异。

在1942年前后的历史时段中观察这种差异，可以看到貌似对

---

① 《近代的超克》，248—249页。

立的这两种立场之间的基本关联性。太平洋战争的爆发不仅使日本知识人在侵略战争问题上的不同立场获得了短暂的统一，而且使他们在如何对待西方的问题上获得了某种似是而非的同一性。就前者而言，弱小的东亚岛国向强大的美国乃至它的西方盟国挑战的姿态，遮蔽了日本此前对于东亚邻国的侵略为进步知识人所带来的焦灼感和罪恶感，以至于在偷袭珍珠港之后的短暂时期里，日本知识人基本上只发出了支持战争和支持大东亚共荣圈的声音；就后者而言，明治维新以来一直存在的日本中心的立场和西方中心的立场之间的对立，以及这种对立派生出的种种复杂变种，也在这个短暂的时期里被统一到了“日本”的立场上来。借助于太平洋战争这样一个契机，日本内部围绕着西方近代冲击所产生的种种分歧，获得了被暂时搁置起来的可能性，《近代的超克》显示出来的文人学者间无法咬合却又勉强合作的状态，突出地体现了这种被暂时搁置的分歧，以及在分歧基础上所硬性推出的日本取代西方成为东亚强国的虚幻“同一性”。正如战后《文学界》再也没有力量召集京都学派的学者参与自己的讨论所显示的那样，1942 年文人学者的这次勉为其难的合作，其实是借助于太平洋战争而完成的一次艰难的“文化认同”。它是绝无仅有的一次，因为它在同一个言语空间里统合了肉体感觉和理论思维、日常经验与学理思考、近代的主体性和历史观念与建构日本传统叙事的立足点等等难以统合的对抗性要素。必须强调的是，尽管这个讨论没有把战争作为中心议题而仅仅把其作为背景，但是它比任何讨论都更凸现了战争的暴力性，更揭示了这种暴力统合知识界的强大功能。

然而问题还不能就此了结。既然我们不可能把西方和东亚乃至日本视为均质的自足的实体，尤其不能无视东亚各国近代过程中接受与融合西方各国近代性要素的基本状况，上述分析就不应该导出“日本对西方”的二元对立模式。事实上，差异并不存在于日本和西方、传统与近代的对立中，而恰恰存在于这种二元对立的叙事在太平洋战争中被瓦解的过程中。文人并不真正代表本土传统，而学

者也不代表西方的近代。在传统与近代、日本与西洋之类的问题上，40 年代初的日本知识人并不存在真正的立场分歧。他们在《近代的超克》中所发生的争端，是紧紧围绕着近代叙事中的“日本”与“西洋”应该如何叙述的问题展开的。正是这“如何叙述”的根本分歧，潜移默化地影响了其后的“近代的超克论”，而《文学界》同人与京都学派学者之间的上述分歧，在其后的半个世纪里又引发了更为复杂的讨论和歧义。

二、竹内好与荒正人的“近代的超克论”

经历了战败的惨重打击，日本的知识人以极其复杂的心态面对《近代的超克》这样一笔精神遗产。特别是东京审判和美国占领军的进驻，使得日本的民族主义和文化认同问题变得不再单纯。假如仅仅在批判日本的国家主义和民族主义的帝国主义功能这一层面讨论它们，批判的任务和边界都比较清晰，但是加上了反美和检讨日本战后无主体状态的课题之后，这种单向度批判忽然变得有些隔靴搔痒。问题在于日本在战后面对特殊的“被殖民”状况而又毫无道德正当性可言，既有的民族主义和文化认同都无助于摆脱这种尴尬的局面，但是又无法在既有的民族主义之外寻找新的认同。一个严峻的考验是，日本人是否有可能绕开民族主义的问题寻找新的自我认同方式？战后的一批进步知识人分别进行了尝试。共产党知识分子试图把自己的立场组织进国际共产主义运动和社会主义阵营中去，中国的社会主义实践给了他们直接的精神资源；而如丸山真男这样的批判知识分子，则继续坚持在西方的现代性理论中寻找思想资源以建立日本新的民主传统。不言而喻，这些批判和建构对于封闭的日本言语空间而言，都是积极的和有效的，它使得某些为日本人所陌生的语汇获得了合法性。但是与此同时，这些进步知识人也

忽略了一个问题，那就是这些批判并不足以真正取代它所批判的对象而成为日本社会新的“日常经验”。在日常经验的层面上，《近代的超克》所提示的那些“日本人的肉体感觉”并未得到知识人自家消费的现代性话语的真正打造，小林秀雄和西谷启治所触及的那个基本问题，即言论和学理针对谁而发的问题，在急剧的社会转型期又一次浮出水面。

在战后的全民总忏悔之后，《近代的超克》作为一个“隐痛”，从京都学派相关学者的战后叙事中消逝了。相反，“世界史叙述”通过所谓“日本文化论坛（forum）”这一具有反共政治背景和保守意识形态色彩的民间论坛得以传承，京都学派的四个学者几乎又都在这个论坛中露面，而《文学界》的文人们与这个团体无关。在“世界史”叙事和“超克近代”叙事之间，本来就存在的方向性隔阂，在这种状态下进而扩大为一堵墙，把对于这个座谈会的回忆完整地留给了文人。1952 年 4 月《文学界》发表的座谈会《文学界二十年的里程》，由河上彻太郎、林房雄、小林秀雄等人又一次提起了《近代的超克》，它完全被描述为文人们的私人活动。[①] 就当事者而言，这个座谈会已经成为了怀旧的对象，不再是思想史上的事件。而作为战后批判和反省战争中知识分子协同鼓吹法西斯意识形态时的反面教材，这个座谈会在另一方面也遭到了各个层面日本人的非难，这样的非难又进而引起了维护这个座谈会合理部分的“平反”要求。

在这样的状况下，1959 年 11 月，竹内好发表了他著名的论文《近代的超克》。[②] 这篇论文中心的论点是，要把象征符号、思想、

---

① 《文学界二十年的里程》，《文学界》1952 年 4 月号，108—111 页。在这段谈话里，林房雄说这个座谈会是河上彻太郎一手策划的，其他人由于友情而轻率地赞同；还提到座谈会在温泉旅馆举行，结束时连盘子都摔破了等等。河上彻太郎则提到他请来了铃木成高和西谷启治，但是没有任何人呼应他的这个回忆。

② 本文与该座谈会均收入《近代的超克》，富山房百科文库 1994 年第 6 版，274—342 页。

思想的使用者这三者区别开来，寻找那些相对独立于体制的、以意识形态方式呈现的思想（竹内好称之为“作为事实的思想”①），从中提取出建构日本思想传统的资源。不言而喻，竹内好继续了他在战后一直坚持的“火中取栗”的思路，试图在这个名声不佳的座谈会中寻找战后日本思想界的真正课题。

竹内好在论文开头就清醒地指出，“近代的超克”是知识人纯粹为了自家消费而制造出来的用语，它与民众消费的用语不同，但是在缠绕着复杂的战争与法西斯历史记忆这一点上，它与民众用语的功能是一致的。因此，在当时 30 岁以上的日本人那里，没有人能够对这个特定用语不做复杂反应地加以使用。

可以说，竹内好的整篇论文都是围绕着这种知识阶层的复杂反应展开的。他注意到，座谈会的当事人并不具有推动一个思想运动的能力，但是这个驳杂的座谈会却被视为一个意识形态的符号，从而在座谈会的评价问题上产生了“复权”与“否定”两种对立的看法，而它们在同为意识形态式批评这一点上，又是一致的。竹内好尖锐地指出：以小田切秀雄的《近代的超克》批判为代表的左翼知识人的理论把这个座谈会分为抵抗与屈服两个侧面，认为它的结局是屈服，与军国主义本质上是一致的，而在哲学史和思想史方面，对于《世界史的立场与日本》的评价也是大同小异的。但是，（小田切）“这样的解释既不能有说服力地否定‘近代的超克’的复权要求，而且对于他认为的‘近代的超克’的现代版也是同样没有否定力度的。”②

没有否定力度，是由于这样的正确解释与具体的事实之间有微妙的游离，这个游离恰恰存在于《近代的超克》的主题与它的实际话题之间。后来的论者基本上把这个座谈会的小标题作为着眼点和切入点，从而仅仅抓住了问题表述的混乱并从而断言这个座谈会

---

① 《近代的超克》，283 页。

② 同上书，282 页。

必须和它之外的要素结合起来讨论；但是这个座谈会内在的结构与实际的话题其实并未呈现在小标题里。如上所述，由特定的文人集团和学者集团借助于太平洋战争的暴力性所完成的这样一个艰难的文化认同，集中展现了以学理的方式和日常经验的方式吸纳近代要素时的不同方向感，以及由此派生出的一系列问题群；处理近代问题的不同方式之间的差异，是这个座谈会真正的内在骨骼；它构成了这个座谈会与它的主题貌合神离的真正原因。事实上，使用为军国主义张目之类的批判视角，正确固然正确，却无法说明这个座谈会真正的内在结构，也无法说明这个座谈会在当时的历史时期内所面对的真正课题。换言之，小田切这样的左翼文学家在进行批判的时候，其实遮蔽了批判对象的复杂历史面貌，所以不能够有效处理作为事实的思想。竹内好指出，处理“所谓作为事实的思想，是指观察某一思想为自己规定了什么课题，它又是如何在具体状况中被解决，或者未能解决”。[①] 显然，这与把分析仅仅导向正确的意识形态结论是完全不同的。竹内好所说的“思想”，当然不仅仅是正确的思想，它也包含各种各样错误的乃至有害的思想。但是，只要是思想，它就有相对独立于政治体制的影响力，这也正是思想对社会发生影响的立足点。《近代的超克》和《世界史的立场与日本》，恰恰拥有这种“思想”性，尽管正如竹内好指出的那样，它以思想形成为指归却以思想丧失为结果，但是它究竟并不是以对于体制的简单依附为前提的。

那么，《近代的超克》作为事实的思想究竟是什么？

竹内好紧扣住了太平洋战争。他指出，这个座谈会的真髓在于它传达出了太平洋战争爆发这个特定历史瞬间里日本知识界的精神状态。它不仅反衬出此前为止长达十年之久的侵略战争中“自由主义”反战思想的无力，而且传达出了在当时历史条件下不可能区别侵略战争和抵抗战争的两面性这样一个实际状况。竹内好援引

---

① 《近代的超克》，283—284 页。

了诸多同时代人的文字证明了一个令人痛心的事实：不同于中日甲午战争和日俄战争，二战中的日本以“全民战争”的形态裹胁了日本民众，这场全民参与的法西斯侵略战争完全堵塞了在侵略战争之外反对侵略战争的空间。事实上，不仅当时的社会气氛根本不允许反战言论的存在，而且几乎所有的青年知识分子都不得不走上战场。在这种情况下，“一方面在主观上一贯拒绝和厌恶神话（即‘圣战’、‘大东亚共荣圈’等宣传——引用者注），同时却以二重、三重的曲折形态在结果上卷入了该神话，这一判断恐怕对大多数知识人是适用的。”① 在此意义上，竹内好认为除了少数例外，基本上不存在能够与旁观和逃避相区别的反战态度。

正因如此，竹内好紧紧抓住了河上彻太郎为《近代的超克》所作结语中的一句话：“作为我们的知性活动真正原动力的日本人的血，与迄今为止强行赋予它以体系框架的西欧知性之间的相克，致使我们知识人作为个人也难以摆脱这一切。”② 在战争状态下，这种相克正是导致诸如高衫那种把认同苏维埃的感情直接置换为支持太平洋战争态度的根源，它融合了日本知识人亚洲主义的历史记忆，把战争正义与否的问题遮蔽殆尽。这也正是致使抵抗与服从的行为表面上难以辨认的特定状况。当战后世界格局重新分化，社会主义与资本主义世界两大阵营取代了欧美对亚洲的历史记忆，也取代了轴心国和反轴心国的战时格局，导致“日本人的血”不得不重新寻找它赖以流淌的动脉。竹内好深知，战后左翼阵营的批判，

---

① 《近代的超克》，301 页。在这一段文字之前，竹内好引用了太平洋战争爆发时编辑《文艺》的高衫一郎的回忆。偷袭珍珠港的消息传来的当晚，高衫在家里找出了莫斯科出版的英文版《国际文学》中苏维埃反击德军入侵的专号，并在第二天向日本的作家们发出了稿约，决定模仿该专号也编辑一期反映日本人战斗意志的专号。他发出的稿约得到响应，没有一个人拒绝。竹内好指出，高衫在心里是站在苏维埃一边且厌恶纳粹德国的，并且他在理智上也厌恶日本侵略中国的行径。这一切在他那里一直以压抑的形态存在着，因太平洋战争爆发时日本的宣战姿态而获得“解放感”，从而毫无矛盾地把苏联抗击德国与日本抗击美英的行为等而视之。

② 《文学界二十年的里程》，《文学界》1952 年 4 月号，166 页。

其实并没有克服这种状态，所以它没有能力面对战后依然存在着的“日本人的血”，以及它的“二重、三重的曲折形态”。

但是，“日本人的血”并不是均质的，这也是《近代的超克》内在混乱的原因所在。竹内好完成的主要工作，就是对于这个座谈会以及它所处的那个高度紧张的时代内部的具体状况进行甄别。作为一个思想家，竹内好在这篇论文中留给我们的重要遗产，其实并不是那些被后人反复引用的论断本身，而是在状况里面分析这样一个思想立场。这个状况，首先就是大部分国民参战的现实。竹内好指出，国民参战并不是因为服从军国主义者的命令，而是为了民族共同体的命运自愿尽力。区分天皇、国家和国民是战后的事情，无法类推到战争时期。竹内好的这个清醒的认识，帮助他有效地指出抵抗和服从之间的一步之差才是当时最真实的状况，换言之，他看到了战后被建构的所谓“反战力量”的虚假性，察觉到真正的反战可能性其实仅仅存在于主流意识形态之中，那是因为，除掉当时的主流意识形态，没有其他思想力量能够对全民参战这一现实发生影响。

竹内好进而在《近代的超克》中寻找这一反战契机。这个座谈会当然是一个使用主流话语并且在结果上配合了战争意识形态的讨论。但是在这个话语空间里，其实仍然存在着使用主流话语（亦即战争话语）但却从内部改变它的可能。竹内好看到的可能性，首先是京都学派体现的“教义胜于现实”的立场，它虽然没有给这些学者带来有效的参与现实的视角，并且事实上导致他们把自己的理论发展为一片空论；但是在主流意识形态被高度法西斯化的时代，这种对理念独立性的强调却暗示了某种思想独立的可能。[①] 与此同时，《文学界》同人所显示的对于“日本人的血”的关注，以及对于明治以来日本社会“文明开化”和盲目追赶西方

① 正如竹内好和其他日本知识分子指出的那样，被视为宣传军国主义意识形态的座谈会《世界史的立场与日本》，不但没有讨好官方，还受到了东条英机等保皇军官的迫害，若没有海军的庇护恐怕将全军覆没。

这一状况的批判态度，也让竹内好看到日本建立自我主体性的渺茫希望。在此基础上，竹内好更关心的是被视为日本浪漫派核心人物的保田与重郎在他臭名昭著的著述活动中所显示出来的“打破所有范畴、以此灭绝思想”① 的功能。他指出，在以毒攻毒的层面，这种思想破坏的力量在逻辑上可以被利用于意义转换，从而在区别于脱亚入欧意义上的强有力思想主体的引导下，建立不同于京都学派战争理念的行为自由。但比这些具体分析更重要的在于竹内好提出了一个原理性的问题：在所谓集权制国家里，真正的民主可能性不是在体制之外以对抗的方式形成的，它恰恰是在体制之内以“修改”体制的方式艰难生长的。因此对于主流意识形态而言，真正可怕的未必是“反体制”的力量，而是体制内的异己；对于反体制的民主派而言，有效的手段也恰恰是在主流话语内部改变它的性质，而不是在外部做出对抗的姿态。这就是“火中取栗”在集权制国家的重要性。二战前后日本的白色恐怖状况，作为一个极限状态，提供了观察这一情况的有效材料。

但是，竹内好并没有在《近代的超克》中找到这些可能性的生长点，他看到的仅仅是一个试图在极限状态下创造思想传统但是却最终被极限状态压跨的失败尝试。日本近代史上所有进退两难的困境都集中在这个座谈会里，而它却没有正视这一切。竹内好说，由于困境在这个座谈会里烟消云散了，它最终只变成了官方战争观的解说。他无法解决的一个问题是，为什么知识界会在太平洋战争爆发时毫无矛盾地把支持日本军国主义与支持苏维埃反法西斯战争

---

① 有关保田与重郎的评价，值得参考的著作有桥川文三的《日本浪漫派批判序说》（未来社 1965 年）、Kevin Michael Doak “*The Japan Romantic School and the Crisis of Modernity*”（University of California Press1994）、日译《日本浪漫派与民族主义》（柏书房 1999 年）。保田与重郎在日本浪漫派中所占有的重要位置，是与他通过追溯日本古典而建立美学式民族主义表现方式密不可分的，他对于整个近代日本的文明开化的否定态度给反近代意义上的日本民族主义提供了立足之地。保田创造了一种打破西方近代式合理主义表述方式的表达形态，但是在我看来，真正具有穿透力的见解却是并未发表日本浪漫派研究的竹内好的意见。

视为同样性质的行为？这后面隐藏的，不就是日本知识人对于“近代”的基本认识框架吗？“西方”作为一个强有力的对手，作为日本最大的威胁，左右了日本近代以来的全部世界想像，战争作为现代化过程中一个暴力性的环节，被组织进了这样一个想像之中。但问题还在于，《近代的超克》这一未能面对的困境，在战后不但依然存在，而且依然未能被面对和解决，用竹内好的话说，这造成了日本战后思想的虚脱状态。

这个困境，就是围绕着东亚近代化过程所发生的日本何去何从的问题。战后的日本政府接受了一种不得已的观念：“占领即解放”，从而把日本捆绑在美国的战车上，并且趁机推卸了日本的战争责任；而曾经卷入过整体战争的国民，在战后则沉醉于新的文明开化风潮，亦即建设以西方为蓝本的现代经济福利社会。在日常经验的层面，人们封存了日本对于亚洲、特别是东亚的责任这样一个明治以来的老问题，也同时封存了以日本的亚洲主义为线索贯穿起来的半个多世纪的曲折尝试。京都学派学者显示的那种面向西方的急切心情，由于战后的复杂政治局势，被合理化乃至获得了某种道德正当性，反倒压抑了“近代的超克”曾经显示过的那种微弱的“肉体感觉”在开放视野中艰难再造的可能。在对抗日本军国主义政府的意义上，在抵制日本天皇制的民主主义建设意义上，西方的思想资源构成了日本进步知识分子的有力批判武器，而西方近代所具有的殖民主义性质和对于东方的黑格尔式历史认识，却构成了进步知识人的盲点。观察一下 50 年代日本知识界数不胜数的座谈会，可以发现讨论阵营的划分其实并非严格受制于进步知识分子和保守知识分子这样的区分标准，而是更多地受制于对西方现代性理论资源的使用方式和熟悉程度。借助于战后日本的归属问题，意识形态与政治立场在知识阶层呈现的，是比简单划分立场远为复杂的知识组合形态，知识界在日本何去何从这个大前提下，不断调整着思想分歧的讨论角度，也不断重构着思想阵营。

竹内好敏锐地察觉到，建立新的东西二元对立模式不可能解决

日本何去何从这一难题。这是因为，50 年代末期日本优越论又一次沉渣泛起，在诸如“日本文化论坛”某些文人的表述中，日本被叙述为东亚的指导性国家。在《近代的超克》失足之处，战后的日本主义者又重蹈覆辙，而进步的知识人却几乎无法借助于西方的资源有效对应这种局面。危机意识引导竹内好重新开封《近代的超克》，试图在被简化为意识形态结论的这个思想史事件中发现新的可能性。竹内本人或许并未意识到，他的这次并不成功的尝试，意义其实不在于是否发掘出了他所说的健全的民族主义，而在于显示了政治正确的思想立场其实往往无法有效处理状况中的问题这样一个意味深长的难题。

竹内好的论文在当时的知识界立即引起了反响，有一些看法与竹内好的看法形成的张力关系，构成了当时知识状况的一个基本层面。1960 年 3 月，杂志《新日本文学》以竹内好为中心组织了题为《关于“近代的超克”》的座谈，其中哲学和大众文化研究者鹤见俊辅的发言是值得深思的。鹤见说，他对于竹内整理这个座谈会的方式无法认同，因为他不认为战争是不可避免的，他强调说，日本从明治以来，自小学教育开始就在灌输非战的常识，民众层面存在着反战的可能性，所以不能说整体战的思想是存在于日本国民深处的基本思想。他还举吉本隆明为例，说明竹内好所主张的发掘健全的民族主义的路是走不通的。鹤见主张不避简化之嫌地强调和平反对战争，因为“杀人不好”，明知会失败却故意发动的战争更不好。他把自己的立场称之为“算术式的和平论”。[①] 竹内好有礼貌但是却毫不客气地揭示了鹤见俊辅这种政治正确性的无力：他说，鹤见俊辅直到太平洋战争爆发都一直在美国，事实上他并不了解战争中那一代人的真实感受，也不了解 12 月 8 日作为一个感情上的

---

① 参见《新日本文学》1960 年第 5 期，总第 154 期，134—149 页。鹤见有关说法分别见 135 页、139 页。参加这个座谈会的，除了竹内好与鹤见俊辅之外，还有佐佐木基一（兼司会）、伊藤整。竹内好的反驳见 137 页 。

分水岭所具有的微妙功能。至此，竹内好与鹤见俊辅显示了同样处于进步立场的知识分子在课题意识上的差异：竹内好要处理的是战争时期的国民体验，他苦恼的是，这种国民体验并不是算术和形式逻辑之类的教条能够左右的；而鹤见俊辅要处理的，却是一个正确理论的推论和应用的可能性。他作为一个在美国接受了大学教育、相当国际化的知识分子，尽管一直在话题上关注日本的大众文化，但是却并未在体验上进入过他所关注的对象。这种微妙的距离感保证鹤见俊辅远离了那些最危险的视角和领域从而始终保持着正确姿态。在日本的进步知识分子里，鹤见或许只是一个极端的例子，但是他的代表性意义却恰恰由于这种极端性而显示得非常充分。

另一种意见与鹤见俊辅不同，基于战时的体验而发，但是同时也与竹内好相左，这就是荒正人所代表的某一类左翼知识分子的意见。荒正人作为曾经加入日本共产党，又因为政见不和而退党的进步文人，从学生时代开始就以其热情的文人气著称。从 1960 年 3 月开始，他在杂志《近代文学》上连载长篇论文《近代的超克》，直到 8 月号为止，共发表了 6 篇。尽管该论文在结构上东拉西扯，而且毫无交代地就从 9 月号停了笔，但是作为对竹内好同名论文的回应，荒正人的话题远比鹤见俊辅深入，因为他基于战争中的某种“体验”提出了一些重要问题，而且击中了竹内好的某些盲点。

在第一篇里，荒正人提出了一个不无见地的看法：竹内好似乎有一个理想的《近代的超克》意象，所以他脱离了实际的座谈会，把不在场的一些人拉进来，又对在场的人进行有选择的忽略，这种做法不利于讨论这个座谈会本身，比如竹内好完全无视在座谈会中最为活跃的神学者吉满义彦的言论，而他却是最彻底的“近代的超克”论者。荒正人强调说，《近代的超克》其实仅仅是那个讨论会，没有必要把它看得那么重。①

尽管荒正人自己后来的讨论离开这个座谈会更远，但是他的这

---

① 荒正人：《近代的超克（一）》，《近代文学》1960 年 3 月号，8 页。

个看法仍然指出了竹内好讨论方式中的一个潜在限度，那就是竹内好的确有一个自我设定的《近代的超克》意象，这与他在战后执著于火中取栗地开掘日本思想和民族主义的可能性有直接关系。在竹内好的论文中，座谈会本身其实并未得到讨论，他讨论的仅仅是这个座谈会在那个特定时代以及在历史脉络中的定位问题。这个限度恰好与竹内好的课题意识相关，因为他关注的是座谈会所体现的特定时代氛围，并通过对该氛围的分析导出有关日本侵略战争的二重结构问题，而不是这个座谈会的话题本身。不言而喻，这妨碍了竹内好从整理话题的角度继承这一笔精神遗产。比如，他几乎完全无视《近代的超克》与《世界史的立场与日本》之间的差异，把后者归纳到前者之中；这样，竹内好无形中限制了思考特定时期思想形成的多种可能性。

继而，荒正人对于竹内好在文中谈到太平洋战争时提出的“不可能依靠帝国主义打倒帝国主义”的观点进行了激烈抨击，因为在这样的观点之下，苏维埃的反法西斯战争将无从定位。荒正人对于竹内好的批判虽然有些强词夺理，但却暗示了一个重要分歧：在竹内好看来，苏维埃的反法西斯战争仅仅是一个背景，它并不能构成讨论二战的有机组成部分，这暗示了竹内好对于战争和现代性关注的基点，其实在于东亚如何回应西方现代性的冲击，俄国在竹内好那里被定位于西欧内部分化的标志；它作为一个特殊的思想资源，一直是竹内好思考中的盲点。[①] 同时，竹内好以战后东京审判为契机，最终奠定了这样一个观点，即日本和美国不过是在争夺东亚的殖民地而已，其关系并非是文明对野蛮、正义对侵略，而是帝

---

① 在早期的亚洲主义者中，有一些人也曾试图参与俄国的社会变革，但是当竹内好整理亚洲主义问题的时候，这一部分基本未得到他的重视。不言而喻，竹内好在思考亚洲问题时，下意识地保留了日俄战争的历史记忆，在当时它被东亚各国视为“有色人种战胜白人”的战争，俄国被视为西方的一个部分。

国主义对帝国主义。[①] 与此相对，荒正人则一直把俄国视为看待二战的一个视角，他由此引申出了一个命题：美国作为俄国和中国的盟国，在事实上支援了民族统一战线，抗击了日本的法西斯主义。所以，尽管美国是帝国主义，而且战后在东亚的所作所为具有明显的扩张和殖民性格，但是荒正人仍然坚持反对竹内好这种对美国和日本等而视之的做法，他认为应该从法西斯与反法西斯这样一个基本轴线上多角地把握第二次世界大战。[②] 在这样一个基点上，荒正人展开了他对于资本主义的批判，并且尖锐地指出：《近代的超克》就没有否定资本主义这一点而言，其实是没有超克近代的。他还援引了当时另一个座谈会《复古的真意义》，指出后者与《近代的超克》同样否定了个人主义而没有否定资本主义。[③] 进而，在下一篇文章中，荒正人翻出了竹内好战时写作的《大东亚战争与吾等的决意》与《〈中国文学〉的废刊与我》，不依不饶地把竹内好描绘成了一个为侵略战争张目的法西斯知识分子。[④]

就事论事地看，荒正人对于战争的把握比竹内好更为接近当时的国际局势与政治判断。[⑤] 但是在事过境迁之后，我们却不得不谨慎地面对一个困难的课题：竹内好在他的《近代的超克》中提出

---

① 座谈会《日本人与文学》中，竹内好非常明确地提到了这一点。他强调说，尽管在与中国的关系上，日本所犯下的罪行不能与美国相提并论，但是在殖民地争夺战这一点上，日本与美国同等恶劣（《近代文学》1960 年 12 月号，139 页）。他甚至在座谈进行到民族主义有可能催生中国的大国主义和小国的激进民族主义的时候，表示说问题的关键在于对于西欧近代的评价问题。竹内好特别强调日本人很难接受不信任西欧这样一种感觉，但这是一个必须建立的感觉。他甚至强调，对于西欧的不信认，是太平洋战争合理化的一个根据（147 页）。这让我们联想到，竹内好在太平洋战争爆发后执笔的《大东亚战争与吾等的决意》，其思想基础正是这种对于西欧的不信任。

② 《近代的超克 二》，《近代文学》1960 年 4 月号，1—16 页，此观点见 3 页。

③ 《近代的超克 三》，《近代文学》1960 年 5 月号，1—4 页，该观点见 2 页。

④ 《近代的超克 四》，《近代文学》1960 年 6 月号，1—5 页。

⑤ 在日军偷袭珍珠港的第二天，中国共产党就发表宣言指出：“这一太平洋战争，是日本法西斯为了侵略美国、英国及其他各国，而发动的非正义的掠夺的战争，而在美国、英国及其他各国起而抵抗的一方面，则是为了保卫独立、自由和民主的正义的解放的战争。”转引自《民国史大辞典》（中国广播电视出版社 1991 年），565 页。

的那个日本如何回应现代性冲击、如何在东亚建立日本自身的“健全的民族主义”的设想，是否由于鹤见俊辅的理论推演和荒正人的激烈抨击而被消解掉了呢？后者的工作是否能够取代竹内好的课题意识，从而有效回击新一轮的“日本优越论”呢？

同年 12 月，《近代文学》发表了由荒正人、竹内好、花田清辉、山室静出席的四人座谈，题为《日本人与文学》。花田也以《近代的超克》为题出版了一本小册子，尽管竹内好对其给予了高度评价，[①] 但是由于它是一本随笔集，处理的问题过于分散，所以似乎影响力受到了限制。时值荒正人严厉批评竹内好的论文连载之后不到四个月，竹内好与荒正人的坦诚相见，展现了真正的危机意识之下才有可能出现的动人合作关系。

不知出于何种原因，有关《近代的超克》的话题并未成为这次讨论的中心。而且由于参加者之间的差异，这个讨论整体上看是散漫而肤浅的。但是在话题由民族主义到国际主义再到日本文化论之后，荒正人与竹内好之间仍然开始了有节制的辩论。通过讨论广岛长崎核爆炸的责任问题，荒正人再次强调太平洋战争的“反＝反法西斯战争”的性质，而竹内好则伺机把话题引上日本和美国都是帝国主义的方向。荒正人和竹内好的分歧在于，前者不同意把太平洋战争视为日美两国之间的战事，强调它是轴心国和反轴心国之间的较量；这样，无论如何苏维埃的定位就得提到日程上来；后者则坚持强调说美国在战后居于其他西欧国家之上充当了霸主，日本事实上只是向美国服了输；因此，把美国独立提出来正面交锋是必要的。荒正人主张日本必须先承担侵略战争责任，然后才能讨论广岛的问题，竹内好则在同意这一原则的基础上强调美国是已经了解了日本准备降伏的情况之后才开始轰炸的。最后，辩论没有任何

---

① 花田清辉：《近代的超克》（讲坛社 1993 年）。竹内好认为，在战后处理“近代的超克”问题的文字里，只有花田的这本小书是从正面迎击近代的，因为它抓住了日本民众这个基本的问题。参见《新日本文学》1960 年 5 月号，148—149 页。

进展地不了了之，两个人的看法没有找到任何接触点。

然而这个讨论却象征了其后日本进步知识人内部的基本分歧。时隔四十年，日本知识分子在广岛问题上还在重复荒正人与竹内好的问题意识，几乎没有任何实质性的推进，这究竟是为什么？

一个基本的思考线索仍然存在于竹内好的《近代的超克》之中。富有讽刺意味的是，在众多的“近代的超克论”中，任何一个在政治立场上比竹内好正确、在解读上比竹内好精细的文本都没有能够像竹内好的这个文本那样超越时空地被一次次重提，只有竹内好的这个充满了民族主义乃至大东亚主义“嫌疑”的《近代的超克》，在日本思想史上成为了名著。

我相信，那不是因为这个文本没有瑕疵，而是因为，只有竹内好在那个进步与反动被单纯地归类为国际主义和民族主义的状况下，敏锐地觉察到了问题并不存在于这种归类之中，并且以最为直接的方式强调了打破日本对西方、民族主义对国际主义、资本主义对社会主义这种二元对立思维的迫切性。竹内好没有找到取代二元对立的理论模式，但他充分调动了战争经验者的感情记忆，并且尝试在感情记忆中挖掘活着的原理；对于竹内好来说，战后对于这场战争的反思遮蔽了它的原理性，那是因为，日本的现代性问题以二战为顶点，它基本存活在各种形式的对外扩张状况之中。竹内好不相信整整一代人除了意识形态之外没有任何思想，不相信这段思想史是一段空白，在战争历史中甄别出现代思想形成的基本路向，甄别出思想与暴力之间的复杂关系，是竹内好的基本课题。当他在《近代的超克》中找到思想形成的蛛丝马迹时，最棘手的问题在于，他试图挖掘和重造的日本思想资源几乎都是被“污染”过的，它们不仅在历史上与日本的军国主义相关，而且在新的时代状况中仍然基本上是日本保守派乃至右翼的意识形态。不仅如此，竹内好本人也曾经在战时试图使用这些被污染的词汇制造思想。竹内好诉诸于战时的感情记忆和体验，并且试图在感情体验中寻找流动的原理，是因为他深知抽象表述会遮蔽一些微妙的差异之点——在对外

侵略的意识形态中，隐含着在历史上曾经萌发但又被扼杀了的对于东亚的责任感；在对抗西方的民族主义意识形态之中，也包含了使日本成为世界史一部分的努力。假如这一切都被“正确”理论一笔勾销，竹内好的疑问是，日本人还有什么资源可以建立思想传统、可以承担历史责任？外来的思想和观念依靠什么转化为本土的思想观念、又如何影响本土的日常生活经验？

当竹内好的这个疑问转化为他寻找和清洗本土思想资源的行动时，他遇到的阻力来自左翼知识人。如何在状况中寻找原理、如何在状况中保持原理的生命力，这一切都取决于自我否定的能力。使竹内好区别于鹤见俊辅这一类知识分子的，是他进入复杂现实状况的能力；使他区别于荒正人这一类知识分子的，则是他在状况中寻找原理的本能。对于竹内好而言，理论不是认识状况的出发点和归结点，它只能存活在状况之中。正如竹内好与荒正人的分歧所显示的那样，前者追寻的原理是流动的和生长的，而后者则执著于某些既定的原则。这样的分歧本身或许就是原理性的，它的悬而未决致使当年发生在竹内好与荒正人之间的分歧今天仍然是一个基本的分歧。竹内好呼吁把困境作为困境来对待，是他给自己，也是给日本思想界提出的重大课题；遗憾的是，这个竹内好自己无力解决的难题，并未得到同时代人的关注，在一次次论争中，他的努力被扭到完全不同的方向上去。当竹内好在 70 年代初宣布自己走下论坛的时候，他只好把这个未能解决也未能引起关注的难题留给了后人。

三、广松涉的《〈近代的超克〉论》与西尾干二的《国民的历史》

当竹内好退出论坛埋头于《鲁迅文集》的翻译工作时，1974 年至 1975 年，又一部《〈近代的超克〉论》在杂志《流动》上开始连载；而当它被印成小册子的时候，竹内好已经离开了这个世界。

新的《〈近代的超克〉论》出自左翼哲学家广松涉之手，他给我们留下了一个宝贵的文本——假如没有这个文本，今天在梳理《近代的超克》这条思想史线索时或许要面对更多的技术性难题。

广松涉的这个文本非常难读。这倒不是因为他使用的语言和文体佶屈聱牙，而是因为他并没有像他的前辈那样明快地提出自己的问题。他似乎总是动摇在意识形态批判和思想分析这两者之间，最终也没有找到有机组合它们的方式。但是我们仍然可以比较顺利地进入这个文本，因为他花费了一些篇幅来批评竹内好。

广松涉对于竹内好的批评在第七章才展开，换言之，他并未把竹内好当年的课题意识作为自己立论的出发点。事实上，尽管广松涉的思路实际上很受竹内好的影响，但他并不认为竹内好的文本提出了重大的课题，更不认为应该沿着竹内好开辟的思路把这个课题进行下去；他认为这个文本对其后有关“近代的超克”的讨论起到了定向作用，应该对其进行重新讨论。但是为什么竹内好的文本会对其后的讨论起到定向作用，这种定向又在何种程度上被篡改或利用，这一切似乎不是广松涉关心的问题。

广松涉对于竹内好的批评集中在两点上：一、竹内好在文中提到“近代的超克”论在战争期间连战争与法西斯的意识形态也未能充当；二、日本从大东亚战争到太平洋战争的整个过程中隐含的“战争的二重性”未能得到剖析，这同时意味着日本没有把困境作为困境来对待。

广松涉的确抓住了竹内好提出的核心问题。然而遗憾的是，他的批评并未超过当年鹤见俊辅或荒正人的水准，甚至有些地方还不如荒正人精彩。就第一点而言，广松涉的批评是：京都学派即使仅仅拥有可以完美地论证开战诏敕的教义学，已经足够充当战争和法西斯意识形态的工具了。他们的思想力量的确不足以推动现实，但是思想的力量有时不必直接推动现实，他们的解释能够使当时的青年相信大东亚战争的世界史意义，就足够充当现实的能动性契机了。关于第二点，广松涉进行了有意无意的误读。他抨击说，“竹

内氏明确地提出，‘《近代的超克》是所谓日本近代史上困境的凝缩’、‘复古与维新……国粹与文明开化、东洋与西洋、这些基本轴线上的对抗关系……一举作为问题爆发出来的，就是《近代的超克》的讨论。’这岂不是说《近代的超克》的讨论正是被当成解决这种困境的认识对象了么？有关战争的二重性格的说法也可以同样质疑。不过，或许有人会说竹内好并不认为这个座谈是对于困境的真的认识，而且也不认为它真的剖析了战争的二重性格，即便就最终确认而言不可能与他硬唱反调，但是就当时的问题看，‘近代的超克论’是以它的方式认识竹内好所说的‘困境’和‘二重性格’，并立志于‘解决’乃至扬弃统一它，正因如此，它才得以回应了往日意识形态的要求。”①

广松涉这种明显无视竹内好上下文的做法并非出于矫情。同当年荒正人与竹内好的对峙一样，广松在此也显示了与竹内好的分歧。这个分歧在于，竹内好试图火中取栗，而广松涉要做的却是洞若观火。换言之，前者作为战争的直接体验者，作为一个在战时曾经为大东亚共荣的理念寻找新的正当性和生长点的失败者，在《近代的超克》中要寻找和复原的是一种历史的临界状态，以及在特定情境下转化这种临界状态的必要条件；后者作为战时尚且年幼的间接体验者，关心的却是对于历史的裁决。尤其是当广松涉面对60年代末世界性风起云涌的学生运动所提出的反叛既定秩序的课题，面对来自资本主义体系内部的又一次“近代的超克”要求时，解构新的“日本浪漫派”意识形态的课题被他视为己任。但与竹内好不同，一直依靠西方现代哲学工作的广松涉可以在理论上反对西方中心论，但是却在感觉上并不相信东方存在处理现代性课题的思想资源。更何况当时他面对的是中国的文化大革命和日本的右翼思潮泛滥，他很难像竹内好那样思考东亚现代化的不同模式，只能凭借西方近代以来的思想资源重新开掘历史。这样，广松涉在建构

① 广松涉：《〈近代的超克〉论》，讲坛社1989年11月，171—172页。

与京都学派同样浩大的“超克近代”的叙事时，理所当然地忽略了竹内好叙事中最基本的思想契机——置身于历史对象内部，寻找历史真正的张力所在。广松涉的叙述充满了火药味，但是却缺少必要的内在紧张，这使他在扮演历史裁决者的同时，也与历史中最为跃动的部分失之交臂。

广松涉在认定了《近代的超克》意识形态功能的前提下，亦即在拒绝从这个座谈会中寻找思想尝试或思想失败契机的前提下，展开了他对于这个座谈会的思想清理。对于一个以哲学思考为业的人来说，把握“座谈”这样一个特定的言语空间是相当困难的，所以他基本避开了对于座谈会本身的讨论。同时，他把话题从一开始就引向了京都学派的世界史哲学，但是同时也避开正面讨论京都学派分三次进行的座谈会。这样，广松涉依靠的主要材料是出自京都学派学者的专著或论文，而不是他们在座谈中的对话、尤其是对话中的潜在分歧和冲突——不言而喻，相对于个体性的著述，座谈会的特征在于提示个体思路之间的交错和碰撞，以及这种交错和碰撞所暗含的思想路向的组合可能；尽管竹内好也没有如同荒正人强调的那样仅仅把目光设定在两个讨论会中，但是他关注的显然是昭和前期和中期的特定言论空间，以及在这个空间中不同思考与主流意识形态的不同张力关系；所以，竹内好得以提出对于符号化的“近代的超克”进行内部的一系列甄别这样困难的课题；广松涉虽然试图建立一个有关这个时期思想状况的庞大深层结构，但是由于他基本不进入“座谈”式的思路，他的空间意识其实只是形同虚设，流于概念而已。他不仅把《近代的超克》与《世界史的立场与日本》混为一谈，而且基于对竹内好的批判把二者间立场的微妙差异无差别地简化为替主流意识形态张目的工具。广松涉说：竹内好仅仅把《文学界》和京都学派的两个座谈会以及日本浪漫派置于视野之内，忽视了三木清这样的意识形态鼓吹者，“在此前提下，诚然会导致他所认定的结论，但以他的视野处理‘近代的超

克’论，作为昭和思想史论的方法论程序还是过于狭隘了。”①

广松涉进行的一个明显的置换，是他无法进入《文学界》同人的思路所导致的。② 他把竹内好只提了一笔的三木清作为连接文人与学者的重要纽带，是因为三木是文学界同人，同时也是京都学派出身。当三木清被视为《文学界》的代表时，广松涉就可以把对文人的讨论束之高阁，保持其话题的学理严整性了。但是姑且不问三木清对于《文学界》以及这个杂志同人的代表权问题，问题更在于，这种置换方式完成了一个理论上的偷换，把历史上那个有明确限度的象征符号“近代的超克”无限地扩大为整个昭和思想史的基本结构。这个基本结构就是广松涉最关心的以天皇制为顶点的国家垄断资本主义的社会结构及其意识形态。对于日本国家垄断资本主义及其意识形态的批判分析，是广松涉作为一个马克思主义者的基本思想课题，他指斥竹内好的“程序”过于狭隘，是由于后者仅仅在文明论和文化论的视野中处理相关问题，不能从社会史角度处理广松涉的课题。就其他课题（比如亚洲主义的课题）而言，广松涉的批评也许是正确的，但是就《近代的超克》而言，他的批评恰恰显示了他的弱点：在宏大的社会史和观念史叙述中，广松涉通过对于竹内好的批判遮蔽了一个被竹内好提出又被荒正人等明确化了的重要思路：《近代的超克》作为一个言论空间，它在日本现代思想史中所起的作用不能等同于讨论者乃至相关者个人的观点，更无法简单还原为社会史问题；它本身显示的问题的多面性和它在当时社会气氛中为某些无以名状的感觉赋予固定形状的独特

---

① 广松涉：《〈近代的超克〉论》，讲坛社 1989 年 11 月，169 页。

② 广松涉在文中提到日本浪漫派和《文学界》的时候，目的在于以此反衬三木清等“昭和研究会”的学者和京都学派学者“近代的超克论”的深度。他甚至还讥讽说，文人们谈论的自我经验一类的话题，根本用不着贴上“近代的超克”之类的标签，干脆开个文艺畅谈会不是更好吗？他还指责说，文人诸氏既没有提供取代近代意识形态体系之思想，也没有提供打破近代社会历史现实的实践，他们不过说了些空话。（同上书，197—199 页）

功能，是只有少数座谈会才可能完成的；就此而言，任何独立的著述都无法与之相比；恰恰是在这样一个为感觉赋予固定形状的意义上，这个充满了冲突和对抗但又高度妥协的座谈会提供了把历史分析从图式化推演中解救出来的契机。

广松涉对于这个问题显然毫无兴趣。他不仅过分强调了《近代的超克》中京都学派的作用从而不顾事实地认定只有京都学派的学者确定了这个座谈会的基调，而且强迫这个座谈会承载超乎它负载限度的社会历史内容。在前后共 10 章的长文中，广松涉分别讨论了京都学派学者高山岩男的世界史哲学、西田几多郎哲学的定位问题、三木清哲学的意识形态窘境、日本资本主义的特质、昭和维新和日本共产党转向声明的特定社会史含义，日本浪漫派的民族主义情结与其世界感觉的关系，文人的近代的超克论的虚无主义倾向等等。但是，这个貌似博大的架构中暗含的问题其实是非常集中的，它们可以简要地归纳为如下几点：

一、广松涉认为“近代的超克”无论是口号还是这个座谈都没有解决要超克的近代是什么的问题。由于对象的不明了，所以讨论不会有结果。与此相关，京都学派的学者所设定的世界史理念和超克近代的课题也没有提供有效的突破现状的理论模式。

二、以反驳竹内好区分思想与意识形态这一设想的方式，广松涉强调无论是座谈会本身还是当时的知识人，都在起为主流意识形态助阵的作用；虽然他同时强调知识人的思想功能，但是他反对把思想从意识形态中区分出来的做法。

三、广松涉通过对于西田哲学和京都学派世界史理念的分析证明，所谓“本土对外来”的模式是不符合历史状况的，在当时的京都学派和《文学界》同人那里，日本与西方并未以简单的方式截然分开；在此意义上，广松涉认为当时的课题意识达到了相当的水准。

四、通过两章昭和政治史和社会史分析，广松涉揭示了“大东亚共荣圈”是如何把对外侵略与内部权利关系的调整结合在一

起的。尤其是借助于对于日本入侵满洲时国际国内关系的分析，他指出内外危机的调节是如何相互牵掣的。

作为一个思维缜密的哲学家，广松涉的文本很注意把握问题的多侧面性，他提出的很多结论几乎无可指责。他似乎既照顾到了意识形态批判也照顾到了思想立场，既分析了哲学和历史学理论建构的概念，也没有忘记理论之前的“心情”。在抽象结论的层面，广松涉似乎没有遗漏什么。然而，有一个隐藏在这些结论背后的基本问题很容易被忽略：当广松涉进行立场正确而又面面俱到的分析时，他混淆了两个基本视角之间的差异，并通过激烈的批判遮蔽了这差异本身的重要性。这就是意识形态批判与思想批判立场的差异。就前者而言，它追求的是立场的正确和对现实的直接指导功能，所以广松涉对于40年代知识分子的基本责难就是他们在意识形态上的为虎作伥和没有指出一条摆脱现代性困境的出路；就后者而言，思想批判并不简单等同于与主流意识形态的分庭抗礼和为现实寻找出路，它关注流动状况之中的原理，并献身于这样的原理。广松涉在展开他的论述时，其思路与他的结论常常背离，结论中出现的在意识形态中整理思想的意图并未成为他组织自己论证的框架，相反，他把分析集中导向了对于《近代的超克》的意识形态批判。就连书中最精彩的昭和社会史分析也没有为他带来任何思想性的清理，它们仅仅被用来驳斥竹内好的“狭隘”。竹内好在他的论述中强调了京都学派的空论与大川周明这样的实际活动家的言论的区别，暗示了应该在两个方向上认识这两种言论的性质；同时，竹内好在日本近代以来的一系列“困境”中为这个座谈会定位，强调的是多种要素的“一举爆发”，这也为座谈会确定了一个限度：它虽集中了多种张力关系，却并非是社会政治权力关系的直接投影。广松涉无视了竹内好论述中最微妙的分寸感，通过扩大座谈会的容量，他消解了竹内好的问题。表面上看，广松涉的视野更为开阔，提出的问题架构也更为宏大；但是追究起来，在把竹内好提出的“思想传统的形成”这一困难的课题简单地等同于“文化形

态论”并且试图以把握资本主义体制的社会史角度补充其不足的时候,[①] 广松涉错过了一个继承竹内好的机会。广松涉的宏大架构中不缺少正确的批判立场和观念分析乃至社会史分析，它缺少的是建立思想传统的努力。在这个篇幅浩大的文本里，不仅充满了对前人的指责，更重要的是，有关战争的叙述是以旁观者身份进行的。这种旁观者的身份使得《近代的超克》中所包含的“前理论的心情”仅仅被含糊其辞地解释成对于“今日的风潮”的“前车之鉴”，但是在此项下进行的整理与批判是极其草率的。竹内好花费大量篇幅讨论了弥漫在当时知识界的特定精神状态，在此它被简单地归结为“以对现状绝望为媒介的犬儒主义，以及与自认穿透了西欧文明的认识互为表里的国粹式审美意识”[②]，于是，这个对于竹内好来说最重要的思想生长的可能之点，和竹内好试图追究的那个知识人何以同等对待日本的太平洋战争和苏维埃的反法西斯战争的艰难课题，就被广松涉轻易地否定了；而在小林与西谷当年对话中出现的那个“日常体验”的课题，也被这种旁观者的立场消解了。问题不在于广松涉这样的批判知识分子是否意识到了“今日的风潮”的危险性，而在于他以似是而非的方式回应了这种思潮。广松涉又一次重蹈了竹内好曾批评的日本马克思主义者的覆辙，以“外部的”和“理论的”方式简化和置换了日本的复杂现实问题，这使他的批判热情与现实责任感只能与他批判的对象无伤地共存。

在其后的历史中，这个无情的逻辑首先在广松涉自身的论述中呈现了出来。

1994 年 3 月 16 日，《朝日新闻》晚报版的《文化》专栏发表了广松涉的一篇题为《东北亚将成为历史的主角》的评论，提出

---

① 广松涉并未直接提出这样的观点，但是结合他认为竹内好的视野“过于狭隘”的指责（169 页）、对于近代认识三个基本形态的归纳(《〈近代的超克〉论》，179—180 页）和全文立论的方式来考虑，他的这一看法是显而易见的。

② 《〈近代的超克〉论》，182 页。

了在欧美中心的世界观走向崩溃的时代，以日中为基轴建立“东亚”新体制、以此为前提建立世界新秩序的基本设想。文章说：“东亚共荣圈的思想曾经是右翼的专利。日本的帝国主义行径被搁置起来，而只有与欧美的对立被强调。但是，今天历史的舞台已经大幅度旋转了。以日中为基轴建立‘东亚’新体制！以此为前提建立世界新秩序！现在是时候了，以包括对日本资本主义重新进行根本性追问这一课题在内的形态，这一切该成为反体制左翼的口号了。”①

在广松涉面对21世纪作出如此乐观而短路的展望之后不到一年，全世界开始纪念二战结束50周年。中日之间、日韩之间的战争记忆时隔半个世纪又一次被激活，“东亚新体制”、“世界新秩序”这些并未被清洗干净的“口号”，如何面对这复杂的状况？它如何成为日本“反体制左翼”的口号？在广松涉的《〈近代的超克〉论》里，政治正确的理论批判并没有解决这个问题，因为广松涉本人并未承担任何历史责任。那个曾经使竹内好大伤脑筋的“日常经验”——战争的体验者所拥有的包括意识形态口号在内的经验——以及在这个经验内部改变它，从而创造新的日常经验的努力，由于广松涉的外在批判立场而被消解了。在《朝日新闻》的短文与洋洋洒洒的《〈近代的超克〉论》之间，并不存在逻辑上和感觉上的对立，它们的内在连接是非常紧密的：自身不投入被批判的状况内部，就不会提供改变状况的有效思想武器，相反，当状况发生变化时，批判者甚至会陷入批判对象的逻辑。广松涉短文里的逻辑甚至用语与他十几年前批判的京都学派的世界史哲学惊人地相似，实在令人深思。

距广松涉呼吁日本的左翼重新使用大东亚共荣理念不到两年的1996年12月，日本社会出现了名为“新历史教科书编写会”的组织和“自由主义史观”的思潮。这股以批判“自虐史观”为名修

① 《朝日新闻晚报版》1994年3月16日。

改战争历史的动向，其实是以另外一种“前理论”的“心情”重提并未过时的“近代的超克”命题。它的基本要点是日本在二战中所犯罪行并不甚于世界上其他国家，通过经济赔偿，这笔旧账已经清算过了；日本人应该从自我否定和自我怜悯的对立中走出来，建立第三条出路亦即自由主义的历史观。这个理论上并不复杂的思潮立刻引起了反响，尤其是在感情上抓住了年轻一代日本人。对于试图批判该思潮的进步知识人来说，最困难的课题莫过于寻找精良的批判武器。广松涉提供的前车之鉴已经显示，正确的立场和意识形态并不能够有效批判这种“心情”，理论分析也很难在抽象层面完成它的批判功能；而竹内好留下的那个半途而废的课题，却已经被悬置得太久了。

1999 年 10 月，“新历史教科书编写会”会长西尾干二出版了近 800 页的《国民的历史》一书，并在一个月之内第二次加印。同时，由产经新闻社出版的这本超厚的书，竟然以低于 2000 日圆的低廉价格销售。进入 2000 年之后，相传此书已经销售了 100 万册之多。无法判断日本的批判知识分子中有多少人认真地读过此书，然而这本缺少学术性的书与“自由主义史观”的影响力却并不是可以一笑置之的。

《国民的历史》行文简明易懂。它讲述了人格化的日本从古到今的艰难历程：它懂情理、有自尊、讲信用，在近代复杂的国际关系中充满了苦恼和委屈。该书尤其强调，在近代以来西方列强操纵世界的国际关系格局中日本因认真遵守由西方列强制定的国际条约反倒不断被指责和利用，而它无论是兼并朝鲜还是侵略中国，都只不过是想把邻国从沦为白人殖民地的窘境里解救出来，那是国际政治力学所导致的选择结果，日本并没有干坏事。朝鲜 20 万慰安妇的历史只是一个谎言，而说起大屠杀让人想起纳粹，说起一般意义上有组织的屠杀则立刻让人想起波尔布特。与此相应，日本国民在战争中饱受苦难，不仅经受原子弹的创伤，而且忍受无数次空袭轰炸，还有伴随着几代人的恐惧感。《国民的历史》指控美国一直以

日本为假想敌，强调美国才是现代国际政治经济关系中真正的霸主，并以细致的笔触重新唤起了战败时日本国内有条不紊地接受这一现实时带给世界的惊讶。书中有这样一段话：“天皇休战的诏书所带来的环绕全体国民的那个死寂的沉默瞬间，带来的是一个深深的暗示；这个暗示里包含着异国人无法感知的沉重。异国人就此可以得到一个证据，以了解日本人尽管结束了战役，却并未结束战争，日本人仍然继续保有着无声的抵抗意志，保有着不服从的意向。”①

这个意象几乎可以用以象征全书的主题。“无声的不服从”是西尾眼中迄今为止“多数”日本人面向世界和面向内部批判知识分子的态度。《国民的历史》和“新历史教科书编写会”要做的，就是把“无声”变成“有声”（尽管西尾宣布此书与该会活动无关）。在此基点上，《国民的历史》试图建构古代独立于中国、近现代独立于西方的日本主体性，该书因而不仅激烈抨击追究战争责任、批判日本社会的知识人以及社会力量，而且也激烈抨击了西方中心论的价值体系与历史和现实状况。在抽象议论之中，该书极富对照性地穿插进包括作者本人在内的战争亲历者的创伤经验，并且在暗示日本人才是真正受害者的前提下呼吁停止对历史进行道德化判断，在国际政治的力学关系中重新“客观”地讨论历史。

无论在意识形态立场和学理上还是在资料使用方式上，该书的弊端都是极其明显的；但恰恰是这样一本为进步精英不屑一读的书，却反衬出日本知识分子批判立场所面对的困境：这本书意味着对于《近代的超克》以来日本知识界围绕近代冲击进行的思想建设的全面反动，那个被竹内好称之为“困境”的日本主体建构问题，被彻底消解在“有声的不服从”之中了。《国民的历史》以最为单纯的方式重新整合了一直受到严厉批判和解构的日本想像，而其基础却是二战中日本人的创伤经验和对于日本民族的英雄主义书

① 西尾干二：《国民的历史》，产经新闻出版社，1999 年 11 月，643 页。

写。诉诸于这些被否定了的记忆，《国民的历史》试图重新塑造日本人的“日常经验”，这也意味着进步知识人使用西方思想资源批判日本民族主义工作的有效性受到质疑。或许只有到了今天，我们才会了解竹内好为什么要“火中取栗”，才会理解竹内好寻找日本主体性的尝试被批判民族主义的抽象论述简单消解之后所带来的负面效应。《国民的历史》以竹内好最为痛心的方式证实了他的预言：民族主义“具有当被无视之时就会成为问题的性质。民族意识因为受到压制才会发生”。①

当年竹内好着手整理《近代的超克》时，他希望找到“健全的民族主义”。对于竹内好而言，“近代”是一个自我否定和自我更新的契机，而不是一个可以实体化的对象。在竹内好的一系列论述中，始终贯穿着一个危机感：他感到如果不进入日本战争历史的内部，如果不去体验战争中日本人复杂的精神和心态，真正的批判主体不会产生，真正的可能性也不会呈现。正如他在《近代的超克》结尾处阐述的那样，当投入战争的能量被浪费、不可能继承的时候，思想也就不会依靠传统形成。没有传统的思想，就是竹内好所说的不依靠“自身力量”的思想，它借助即成秩序中占优势的意识形态和思想结论来巩固自己的权威性，竹内好称其为“冒牌知性”。竹内此话易被误解为“日本主义者”和“反近代主义者”，假如有能力祛除这样的浅薄误读，我们就可以看到竹内好不是在东方—西方、传统—近代对立的意义上抽象讨论此问题，他始终在状况之中。

《国民的历史》有效地显示了这个状况。时隔半个多世纪，这本书又一次开封了《近代的超克》，以通俗、挑战的姿态全盘否定了战后日本进步知识人的批判工作。它把立场倾向有各种差异的批判知识分子统统划入“对现实视而不见的知识人”一类，并警告

---

① 竹内好：《近代主义与民族的问题》，1951 年 9 月，见《竹内好全集》第 7 卷，筑摩书房，1980 年，34 页。

说“想搞政治就去从政，想做学问就老老实实守住学问的本分。不要在学问名下塞进政治的空想。战前战后那些对现实视而不见的教养派的政治空论也差不多该收场了。”① 尽管这批判并不公允，但是它从反面又一次证实了竹内好当年对日本马克思主义知识分子的批评。如果把战后围绕《近代的超克》的一系列讨论联系起来思考，或许《国民的历史》的出现是一个重新认识思想传统形成方式的契机。当批判被单纯定位于广松涉式的裁决历史，或者被单纯理解为荒正人式的国际主义判断时，一个最棘手的问题就会被遗漏：日本人作为“日本人”的文化认同方式，不可能仅仅依靠否定性批判加以消解；当它不被赋予某种重新建构的形状和某种思想可能性的时候，它往往会以“无声的不服从”或最具破坏性的方式突然呈现。在“日常经验”的层面，文化认同的问题远比理论分析来得复杂，理论层面的正确性并不能保证日常经验尤其是感情经验的同等“正确”，因为日常经验总是被排除在意识形态乃至理论视野之外的。日常经验的无声，不等于它不存在，它一旦爆发，理论常常无法有效应对，更无法简单改变它。这一状况不仅存在于批判理论与保守现实的关系之间，它何尝不是进步知识人本身也在体验的困境呢？

当日常经验在竹内好的意义而不是小林秀雄的意义上获得了重要位置的时候，“火中取栗”的必要性就产生了。日本浪漫派从火中取出的仅仅是形骸，竹内好则希望取出生命的营养。“火中取栗”要冒的风险，就是丧失“政治正确性”。“近代”带给日本乃至东亚的最大冲击，或许就是这个风险本身。在近代以来的东亚，西方的相应理论资源往往被转换为某种革命的要素，这种复杂的转换通常会伴随着各种意义上的简化和由此而生的政治正确性。所谓的“传统——西方”之类模式的出现，就是这种转换过程中简化的结果。与此相对，对于传统的开掘也充满了各种简化，在回应西

① 《国民的历史》，产经新闻社 1999 年 10 月，683 页。

方近代冲击这样一个前提下，本土文化被实体化为与“西方”对立的概念，对于本土资源的开掘因而往往与保守甚至反动的定位联系在一起，事实上，保守和反动力量也确实最容易依靠所谓“本土文化”。在此状况之中，开掘本土的思想资源不仅需要与种种保守势力划清界限，而且也需要承担“落后于时代潮流”的风险。这项工作的艰难，在于它必须与直观的和实体化的本土想像不断冲突，并且不断以落后于时代半步的姿态融合“西方”和“本土”的思想资源，打破那种二元对立的简化模式。这种两面出击带来的直接风险就是“自身为了成为自身，必须甘冒失掉自身的危险”，[①]它比外在的丧失政治正确性的结果还要严重。但是，在东亚各个民族形成自己的现代思想传统时，承担这一风险却是无可逃避的选择。

当年竹内好密切关注的鲁迅“历史中间物”的特征，就是东亚民族承担这一风险的一种途径。在谈到中国现代文学传统时竹内好说，“从‘文学革命’以前到最后与其共存亡的，只有鲁迅一个人。……为什么他有如此长的生命力呢？鲁迅不是先觉者。”[②] 即使中国知识分子在处理思想传统形成等课题时遇到的具体问题不尽相同，但是“火中取栗”却是同样必要的程序。鲁迅不是先觉者，竹内好也不是。但是当时代一次次淘汰了先觉者之后，“历史的中间物”一次次显示了他们的分量。传统和历史如此左右着我们的思维，却又不存在可以直接继承的现成的传统。历史的中间物们通过自身的挣扎，显示的立场完全不同于《近代的超克》中文人们那种传统代言人的姿态，也完全不同于《国民的历史》那种使传统简化和实体化的思路，更不同于某些批判知识分子的先觉者立场。这个通过挣扎而显现自身的立场致力于建构思想传统，它基于主体的内在自我否定原理。当竹内好强调中国的近代与日本的近代之间的差异时，当竹内好痛斥日本的优等生文化时，他在讲述一个

---

① 竹内好：《何谓近代》，《竹内好全集》第4卷，筑摩书房，1980年，131页。

② 竹内好《鲁迅》，收入《竹内好全集》第1卷，筑摩书房，1980年，9页。

为日本也为东亚所陌生的原理：近代化的冲击作为一种政治、经济和军事的入侵，的确来自东亚的外部，而现代性的冲击，在原理上却必须产生于东亚内部：竹内好说，在没有抵抗的地方就没有近代。假如在抽象概念上理解竹内好的近代观，他似乎并没有摆脱黑格尔式的历史主义模式；而一旦在历史状况里，在论争里，在座谈里加以理解，新的问题就呈现出来了：竹内好孜孜以求地寻找的那个以“抵抗”为媒介的东亚“近代”，就存在于对类似《近代的超克》这样的历史事件的重新认识与整理之中；当抵抗的契机被消解在右翼保守知识人的日本想像之中时，当抵抗的可能与左翼知识人的先觉者姿态擦肩而过时，正是竹内好在提醒我们：假如放弃“火中取栗”的尝试，我们可能会失掉自己的近代。

参考书目

第一、二章

狩野直喜:《支那学文薮》，東京：みすず書房，1973

中国文学研究会：《中国文学月報》，東京：汲古書院，1936—1943

竹内好:《竹内好全集》，東京：筑摩書房，1980—1982

平野謙編:《現代日本文学論争史》（全三卷），東京：未来社，1957

本多秋五:《物語戦後文学史》（上、中、下），東京：岩波書店，1992

伊藤整:《伊藤整全集》17 卷，東京：新潮社，1973

野間宏:《野間宏全集》16 卷，東京：筑摩書房，1970

第三、四章

中文部分

钱理群:《周作人传》，北京：十月文艺出版社，1992

日文部分

竹内好:《竹内好全集》，東京：筑摩書房，1980—1982

丸山真男:《丸山真男集》12 卷，東京：岩波書店，1995

福沢諭吉:《文明論概略》，岩波書店，1995

福沢諭吉:《福沢諭吉全集》16 卷，岩波書店，1970

本多秋五:《物語戦後文学史》，岩波書店，1992

三木清:《三木清全集》，岩波書店，1967

河上徹太郎：《河上徹太郎全集》17 卷，東京：勁草書房，1970

日高六郎：《1960 年 5 月 19 日》，岩波書店，1960

上山春平：《大東亜戦争の遺産》，東京：中央公論社，1976

林房雄：《大東亜戦争肯定論》，東京：番町書房，1965

前坂俊之：《言論死して国ついに亡ぶ：戦争と新聞，1936—1945》，東京：社会思想社，1991

鶴見俊輔：《竹内好：ある方法の伝記》，東京：リプロポート，1995

東京裁判ハンドブック編集委員会：《東京裁判ハンドブック》，青木書店，1989

杂志

《中国文学研究月報》1936—1943；東京：中国文学研究会，生活社

《思想の科学》，1963，東京：思想の科学社

《思想》，1942，岩波書店

《潮》，1964、1971，東京：潮出版社

《中央公論》，1942，1960，東京：中央公論社

《世界》，1960，岩波書店

《辺境》，1987，東京：記録社

第五章

河上徹太郎、竹内好等：《近代の超克》，東京：富山房書房，1994

花田清輝：《近代の超克》，東京：講談社，1993

広松渉：《近代の超克論》，講談社，1989

創文社編集部：《現代史講座 別巻 戦後日本の動向》，東京：創文社，1954

西尾幹二：《国民の歴史》，東京：産経新聞社，1999

竹内好：《竹内好全集》一卷、四卷、七卷，東京：筑摩書房，1980

杂志

《文学界》1952，東京：文芸春秋社

《中央公論社》1942—1943，東京：中央公論社

《新日本文学》1960，東京：新日本文学会

《近代文学》1960，東京：近代文学社

[General Information]
书名=竹内好的悖论
作者=孙歌著
页数=220
出版社=北京市：北京大学出版社
出版日期=2005.02
SS号=11900006
DX号=000005330185
URL=http://book.szdnet.org.cn/bookDetail.jsp?dxNumber=000005330185&d=8904FB659F81F0EFE51A47504D276F6F

封面
书名
版权
目录
序言：思考的习惯
第一章　遭遇鲁迅
　　一、与支那学家的论争
　　二、《鲁迅》的诞生
第二章　探寻现代文化政治
　　一、竹内好的近代论述：作为世界结构的文学
　　二、民族独立的“机能化”问题与文化政治的存在方式
第三章　战争与历史
　　一、历史瞬间的“错误”抉择
　　二、非日常性的道德实践：主体进入历史的渴望
第四章　缠绕在一起的历史与现在
　　一、战败体验：战争责任与文明观的摸索
　　二、安保运动：战争体验的“现在进行时”
　　三、“传统”的悖论：内在否定与重建的政治性
第五章　寻找“近代”
　　一、《近代的超克》座谈会的基本轮廓
　　二、竹内好与荒正人的“近代的超克论”
　　三、广松涉的《〈近代的超克〉论》与西尾干二的《国民的历史》
参考书目

编者按 所谓“全球化本土化”(glocalization)由全球化(globalization)和本土化(localization)两个词组合而成,意为从全球角度思考,进行本土化的实践。从19世纪中叶到20世纪中叶,中国分别经历了导入西方近代知识的历史,是为“西学东渐”;学习日本化西学知识的历史,此乃“东学入中”;还有“借鉴苏俄”,学习马克思主义的历史。中国学习外国知识,并非简单移植和模仿,而是伴随具有主体性的活动,或改写,或创新。就此而言,中国的近代史是全球史的一部分,从中国的近代可以反观全球范围的近代进程。本刊将持续刊载讨论涉及“全球本土化”问题的论文,期冀从实证研究和方法辨析的角度推动中国近代史研究的深化。

在亚洲超越“近代”?

——一个批评性的回顾

孙 江

内容提要 在讨论亚洲问题时,竹内好的“近代超克”(overcoming modernity)话语广受国际学界关注,论者试图从中挖掘出有助于解决后现代问题的思想性要素。本文在分析竹内好战争认识及其所依托的语境后指出,竹内好“近代超克”话语具有反历史倾向,他之所以缠绵其中,乃是因为对战争责任归属表现出思想的暧昧。

关键词 竹内好 近代超克 亚洲主义 战争认识

孙 江,南京大学政府管理学院教授 210023

上世纪末,当历史行将翻开新的一页之时,“亚洲”、“东亚”、“东北亚”等突然成为学界的热门话题,众声喧哗中隐隐寄托着论者的期待:亚洲各国尽快解开历史魔咒,建构跨越民族-国家(nation-state)藩篱的地域性整合体。然而,2012年夏,时针倒转,中日、韩日之间围绕岛屿领土归属发生激烈冲突,十余年过去了,摆在人们面前的仍是同一本旧书,所谓亚洲话语不过是一场各说各话的能指游戏。德国历史学家科塞雷克(Reinhart Koselleck)在《批评与危机》一书中曾解释“批评”(kritik)与“危机”(krise)的语义,指出这两个词具有同样的古希腊语(判断、裁判)和拉丁语(分开、筛)来源,意为甄

本文得到“南京大学亚太发展研究中心”学术项目资助。

别、判断和决定[1]。如果说，亚洲话语的兴起蕴含了全球化时代所带来的“危机”——民族-国家的藩篱到底是松动了还是强固了，那么对该话语语义加以甄别、梳理乃至批评，或可从过去的历史经验中推导出未来的可能性。

一、竹内好话语

在围绕亚洲话语的讨论中，被置于中心位置的是竹内好。竹内好（1910-1977）毕业于日本东京帝国大学支那学科，1934年因不满日本“支那学”、“汉学”脱离现实而与友人武田泰淳等组建“中国文学研究会”，介绍同时代的中国文学。战争末期（1944年5月），竹内好应征入伍，远赴中国战场，最后在湖南岳阳迎来了日本战败投降。战后，竹内好活跃于评论界，一度任东京都立大学教授，1960年5月因反对美军基地的“安保”斗争夭折，竹内好愤而辞去教职。1972年中日恢复邦交，竹内好出于对两国如此简单地实现政治和解之不满，宣布放弃中国研究，从公众视线中隐身而去。

在日本中国学界，除去鲁迅著作的译者和研究者身份外，竹内好称不上学者，几乎没有任何学术地位；即使作为评论家，竹内好也算不上出色，因为无论是战时还是战后，他对中国的判断都悖离实际。尽管如此，竹内好比同时代的任何一位中国研究者和评论家都更受关注，获致来自“左”、“右”不同立场的论者的赞词。竹内好去世后，因1965年“教科书事件”而与日本政府长期对质法庭的历史学家家永三郎回忆竹内好曾写信对自己表示过支持：“对你的英明决断表示敬意，有只手单撑倾覆大厦之气概。”[2]立场歧义的右翼评论家苇津珍彦带有褒义地称竹内好为“偏见的泰斗”，“即便认为竹内的意见是偏见，总带有一定的尊敬之念”[3]。自由派思想旗手丸山真男称竹内好的长处在于“不把自己的想法强加于人”，而这在崇尚“都是日本人”的日本社会是非常难得的[4]。细细思忖，所有这些言论要么在表达对死者的哀惜，要么在赞赏死者生前的特立不群，与其思想本身并无直接关系。

作为活跃于“战后”初期的评论家，竹内好的思想属于他所经历过的战争时代，他的亚洲话语是在西洋-东洋、近代-传统、支配-被支配二元对立结构下展开的。1941年12月8日太平洋战争爆发，竹内好和许多因日本侵略中国而纠结的知识分子一样为之振奋，在《大东亚战争与吾辈之决心（宣言）》一文中欢呼“历史被创造出来了”，战争将“对祖国之爱”与“对邻邦之爱”合为一体，对中国的战争乃是反抗欧美、解放亚洲的一部分[5]。战后，当许多知识分子转向而纷纷“拥抱战败”（embracing defeat）时[6]，竹内好坚持己见，在1959年11月发表的《近代超克》长文中强调这场战争旨在打破亚洲主义所内含的“侵略”与“连带”的困境：“作为事件的近代超克失败了，但作为思想的近代超克依然有意义。”[7]在1963年8月发表的《日本人的亚洲观》中，一方面承认日本灭亡朝鲜和侵略中国主权都是不容争辩的事实，另一方面又说“侵略是不好，但侵略中存在扭曲的连带感这一侧面”，“大东亚战争的侵略事实不管怎样强辩，都是无法否定的。但因为憎恶侵略，而否定由侵略这种形式表现出来的亚洲连带感，令

[1]Reinhart Koselleck, *Kritik und Krise : Eine Studie zur Pathogenese der bürgerlichen Welt*, Suhrkamp, 1959, 1976, S.196-198.

[2]家永三郎：《竹内さんと私》，《竹内好全集》第4卷《月报》，1980年11月。

[3]苇津珍彦：《偏見の泰斗》，《竹内好全集》第12卷《月报》，1981年8月。

[4]丸山真男：《好さんとのつきあい》，《丸山眞男集》第10卷，〔东京〕岩波书店1996年版，第358页。

[5]竹内好：《大東亜戦争と吾等の決意（宣言）》（1941年12月），《竹内好全集》第14卷，〔东京〕筑摩书房1981年版，第294-298页。

[6]John Dower, *Embracing Defeat: Japan in the Wake of World War* II, W.W. Norton & Company, 1999. 约翰·道尔：《拥抱战败——第二次世界大战后的日本》，胡博译，〔北京〕三联书店2008年版。

[7]竹内好：《近代の超克》（1959年），《竹内好全集》第8卷，〔东京〕筑摩书房1980年版，第5页。

人担心会在倒掉洗澡水时连婴儿也一起扔掉了。”[1]对竹内好来说，“大东亚战争”好似古希腊戏剧从机关中突然出现的神(Deus ex machina)，一举解决了日本近代化过程中无法克服的东洋与西洋、传统与近代对立的难题。战争过去近20年，在“美日安保”下的“殖民地”状态下的日本，竹内好作为日本人的内心被那场不合逻辑的愚蠢的战争所折磨，他试图从中找出被近代/西化扭曲的逻辑性要素。

所谓近代是一种关于时间的认识，离现在比较近的“过去”是“近代”，“近代”是存在于今天的“过去”。对于日本所发动的“大东亚战争”/太平洋战争，战时曾被修辞为“近代超克”。“近代超克”是一句日文，意为克服、超越近代(所带来的困境)，英文译为overcoming modernity。在经历对美国(美英所代表的西方近代)开战“知的战栗”后，1942年7月23日、24日，13位学者在“知的协力会议”名义下召开了一次座谈会，13人的文章后来刊登于杂志《文学界》9、10月合刊号上。会议组织者河上彻太郎在阐述会议宗旨时随意使用了“近代超克”一语，这成为美化战争旨在超越近代困境之修辞。竹内好认为赞成“近代超克”的群体来自三个方面：《文学界》同仁、日本浪漫派、京都学派等[2]。如果把“近代超克”置于日本近代史中加以检验的话，确实不难把捉其中所蕴籍的思想内容，附和帝国战争的意识形态在对日本近代进行质疑时，竟然内涵了反对现存体制的倾向，这是著名马克思主义哲学家广松涉关注“近代超克”的原因所在[3]。但是，对近代的“超克”需要借助战争来实现，这不过是一种思想的“狡计”，最终必须直面回答战争所附带的伦理问题，思想家炳谷行人把“近代超克”问题转换为“美学”问题，实则回避了对“近代超克”进行历史的、伦理的诘问[4]。

在辞世20余年几乎为人淡忘时，竹内好一跃而为亚洲话语的明星，是日本以外的研究将原本属于日本的竹内好带出日本并置于亚洲话语的中心位置的。一如竹内好通过鲁迅批评日本一样，孙歌称竹内好提示了一种思考方式——“内在的否定才是真正的否定”，试图将从鲁迅发现近代的竹内好引入中国讨论中[5]。鲁迅到底有多大暗示作用？这让克里奇曼(Richard Clichman)试图勾连竹内好与鲁迅思想关系时颇为恍惚，只能借助竹内好的批评方法——抽取(“取り出す”/extract)其中的论点来“参与竹内好的思考”(an engagement with Takeuchi’s thinking)[6]。

其实，竹内好与鲁迅在思想上只是形似。松本健一认为二者的不同在于，“鲁迅以中国革命当下应走的道路为批判对象，而竹内好以日本意识形态为批判对象”[7]。不止于此，与鲁迅思想的非民族主义取向相反，竹内好到底是何种取向言人人殊，丸山真男认为竹内好不是民族主义者，是“国际主义者”、“世界主义者”[8]。孙歌续其说：“竹内好不是民族主义者，尽管他比任何民族主义者都更干脆地宣称他只关心日本。”[9]但是，我倾向于松本健一的看法：“亚洲主义式的民族主义者”，一如几乎所有主张“亚洲主义”的人都是“国权论者”(民族主义者)一样。自然，与鲁迅对中国传统持尖锐批判的立场不同，“竹内好的日本传统论所显示出活在当下的姿态乃是基于不因负的遗产是负的而加以舍弃”[10]。面对一边倒地追捧竹内好，子安宣邦在《何谓近代超克》一书中批判竹内好《近代超克》主观地将近代主义

[1]竹内好：《日本人のアジア観》，《竹内好全集》第5卷，〔东京〕筑摩书房1981年版，第118-119页。

[2]竹内好：《近代の超克》，第52页。

[3]广松涉：《〈近代の超克〉論》，〔东京〕讲坛社学术文库，1989年。

[4]柄谷行人：《〈戦前〉の思考》，〔东京〕文艺春秋，1994年，第96-122页。

[5]孙歌：《竹内好的悖论》，北京大学出版社2005年版。日文版《竹内好という問い》，〔东京〕岩波书店2005年版。

[6]Richard Clichman, *Takeuchi Yoshimi: Displacing the West,* New York: Cornell University East Asia Program, 2004, p.xiii.

[7]松本健一：《竹内好論》，〔东京〕岩波现代文库，2005年，第209页。

[8]丸山真男：《好さんについての談話》，《丸山眞男集》第9卷，〔东京〕岩波书店1996年版，第337页。

[9]孙歌：《竹内好的悖论》，第12页。

[10]鹤见俊辅：《竹内好 ある方法の伝記》，〔东京〕岩波现代文库，2010年，第11页。

与民族主义对立起来，其亚洲话语充斥着“日本在亚洲，但不是亚洲”之类的两义性反语。子安宣邦还进而批判沟口雄三在探寻中国的“近代性”时歪曲竹内好“作为方法的亚洲”在认识论上的意义，创造出属于自己的“作为方法的中国”[1]。对于子安的批判，新近出版的铃木贞美《近代之超克——它的战前·战中·战后》则反过来批评子安宣邦“完全不理解”竹内好，对竹内好的诘问存在“反历史”倾向[2]。有关阐述竹内好话语的分歧已经不单纯是如何理解历史的分歧，还深深地附带了个人的主观好恶。回顾关于竹内好的研究，虽然论者无一例外地触及其“近代超克”所依托的亚洲主义话语，但几乎没有一位论者借助历史学的成果具体考察竹内好所说的亚洲主义到底与实际有多大关系。

二、ism的亚洲

与竹内好《近代超克》一文一样，发表于1963年的《日本的亚洲主义》是理解竹内好亚洲话语的重要文章。“安保斗争”失败后，竹内好将思绪寄托于明治以来具有反西方倾向的亚洲主义上。在该文开篇“何谓亚洲主义”一节，竹内好在列举了辞典中关于亚洲主义的不同定义后，反对将植木枝盛、樽井藤吉、大井宪太郎等民权派的“亚洲连带”主张与玄洋社“大亚洲主义”一分为二，认为过于“机械”，亚洲主义与侵略主义、民族主义以及国际主义既有不重叠之处，也有重叠之处，近代日本的扩张主义催生了“国权论”与“民权论”、“欧化”与“国粹”之两立，亚洲主义是从中诞生的双胞胎。而第二次世界大战中的“大东亚共荣圈”思想在某种意义上是亚洲主义的归结点，但在另一层意义上则又可谓是对亚洲主义的“逸脱”和“偏离”[3]。“大东亚共荣圈”思想既是亚洲主义的“归结点”，又是“逸脱”和“偏离”，那么“亚洲主义”到底是什么呢？读者可以各取所需地从这种“两义性反语”中阅读竹内好。这里，笔者和克里奇曼一样援用竹内好自身的方法，即通过“抽取”其中的关键论点来讨论构成“近代超克”的历史/文本基础。

樽井藤吉《大东合邦论》是值得言及的文本。在该书中，作者提出了一个令人耳目一新的观点：日本与朝鲜平等合并为一邦，进而与中国结盟[4]。樽井藤吉最初于1885年用日语撰成此书，因被捕而丢失原稿。出狱后，樽井藤吉为了让朝鲜知识分子能阅读该书，于1893年出版了改用汉文撰写的《大东合邦论》。具有同样构想的不乏其人，1887年中村正直给高安龟次郎《世界列国之未来》一书所写“题辞”中用汉文写道：“日本及支那及朝鲜，三邦合盟金石坚，辅车相依唇齿全，犹如同气连枝然。”“三邦信义交团圆，不怕饥虎吐馋涎，强援在上赫赫天。”[5]1889年在柏林，留学德国的井上哲次郎邀请中国人、印度人和暹罗人结成“东亚洲会”，清外交官满人张德彝亦参与其中[6]。

亚洲作为被西方差异化的概念，被匀质性地归入其中的“亚洲人”基于共同的命运可以产生“连带感”。《大东合邦论》传到中国后，翰林院编修蔡元培读后慨叹：“引绳切事，倾液群言，真杰作也。”[7]但是，“亚洲连带”的非近代话语（种族、文明、地域等）所内涵的近代性要素（民族、国家、领土）制约着亚洲主义的走向，1898年在“上海亚细亚协会”成立之际，郑观应对创办宗旨中“本会或遇同洲有失和之事，在会诸人皆宜设法排解，使归亲睦”条，以小字注曰：“日本会员有不愿厮（斯）杀者。”[8]确实，在竹内

[1]子安宣邦：《近代の超克とは何か》，〔东京〕青土社2008年版，第13–14页、第240–244页。
[2]铃木貞美：《近代の超克——戦前·戦中の思想》，〔东京〕作品社2015年版，360–367页。
[3]竹内好：《日本のアジア主義》（1963年），《竹内好全集》第8卷，第97–100页。
[4]樽井藤吉：《大東合邦論》（1893年），〔东京〕东京：长陵书林影印本，1976年。
[5]中村正直：《题辞》。东洋奇人（高安龟次郎）：《世界列国乃行く末》，〔东京〕金松堂1887年版。
[6]张德彝：《稿本航海述奇》第6册，北京图书馆出版社1997年版，第99–105页。
[7]高叔平编：《蔡元培全集》第1卷，〔北京〕中华书局1984年版，第79页。
[8]夏东元编：《郑观应集》下册，上海人民出版社1988年版，第218页。

好罗列的亚洲主义谱系中真正具有世界主义品格的大概仅止宫崎滔天一人，其他人无一例外地可以归入国家“膨胀主义者”（扩张主义者）之中。1907年，洞悉亚洲主义的本质的章太炎联合印度人在东京组织“亚洲和亲会”，明确提出反对帝国主义，将日本人排斥于外[1]。这个未能如期活动的组织象征意义大于实际意义，因为它具有反讽意味地将首先提出“亚洲连带”的日本/日本人排斥于外。

作为动词的亚洲概念的生产总是和一定的社会、政治情境相关联的，ism缀于亚洲之后彰显了亚洲这一概念的政治性。罗存德（Wilhelm Lobscheid）《英华字典》（1866–1869）将ism译为“道”、“理”[2]；井上哲次郎《哲学字汇》(1881)将principle译为“道、原理、主义”，其后把词缀ism译为“主义”[3]。亚洲缀上ism稍晚，大概在20世纪10年代。回顾亚洲连带的ism化，即亚洲成为主义的历史可知，亚洲主义本来是游离于日本“近代”边缘的思想或主张，当帝国的边缘成为中心——“生命线”，亚洲主义便被纳入帝国意识形态之中了。朝鲜是一面镜子。以实践樽井藤吉“大东合邦论”理想为幌子，黑龙会（玄洋社）内田良平欺骗朝鲜人李容九颠覆朝鲜国王（皇帝）统治，最后直接导致了日本吞并朝鲜，而不是平等地合为一邦。第一次世界大战后，在日本“帝国主义”化过程中，李大钊（1919）和孙中山（1924）分别批判日本倡言的亚洲主义其实就是“帝国主义”和“霸道”可谓一语中的。涉猎亚洲主义在中国的历史实践，真正超越政治、展开中日“连带”的反而是一个鲜为人知的中国宗教慈善团体——红卍字会，是日本民间宗教大本教将红卍字会带入亚洲主义的“连带”之中的，而这种“连带”对大本教及其背后的黑龙会/内田良平来说不过是实现政治目的的手段而已[4]。

竹内好曾批评历史学者“缺乏阅读史料的眼光”，而他阅读史料的能力则为自己的眼光所遮蔽，他的亚洲主义话语是目的论的产物，借用斯金纳（Quentin Skinner）批评欧洲政治思想史研究的话，竹内好的亚洲主义话语中没有“真正的历史”（genuine histories）[5]。

三、韦伯的投影

让竹内好割舍不下的亚洲主义给日本留下了沉重的负的遗产：战争责任。2006年6月30日，著名评论家鹤见俊辅在名古屋召开的一次名为“竹内好再考与方法论的转换”的学术研讨会上开口第一句话：“如果将竹内好的方法与马克思·韦伯（Max Weber）对立起来看会非常有意思的，竹内好这个人是从感情出发的”[6]。在笔者看来，如果将二人——进而将受韦伯影响的丸山真男与竹内好——对于战争责任的认识作一对比的话“会非常有意思的”。

所谓战争责任，是指对战争负有的刑事、政治和伦理责任。1919年，第一次世界大战中曾经支持德国进行战争的韦伯在一次面对慕尼黑青年学生的演讲中，提出了“心情伦理”（Gesinnungsethik）和“责任伦理”（Verantwortungsethik）概念，这次演讲后来以《作为职业的政治》（Politik als Beruf）刊行[7]。按照韦伯的说法，所谓“心情伦理”，简言之就是按照纯粹的意图和感情行动，至于伴随行为而来的结果如何则由神来判定，而“责任伦理”指行为者对于可预测的后果必须承担相应的责任。韦伯在对伦

[1]汤志均：《关于亚洲和亲会》，《辛亥革命史丛刊》第1辑，〔北京〕中华书局1980年版。

[2]Wilhelm Lobscheid, *An English and Chinese Dictionary*, 1866–1869.

[3]井上哲次郎：《哲学字彙》，东京帝国大学，1881年。

[4]内田良平：《満蒙の独立と世界紅卍字会の活動》，〔东京〕先进社1932年版。

[5]Quentin Skinner, *The Foundations of Modern Political Thought*, Vol.1, Cambridge: Cambridge University Press, 1978, p.xi.

[6]鹤见俊辅、加々美光行编：《無根のナショナリズムを超えて——竹内好を再考する》，〔东京〕日本评论社2007年版，第44页。

[7]韦伯：《政治作为一种志业》（*Politik als Beruf*），钱永祥等译：《学术与政治》（韦伯作品集1），〔桂林〕广西师范大学出版社2004年版。

理做这种区分时，并没有将二者对立起来，认为行为的纯粹性和承担责任的态度并非不可共存。但是，面对第一次世界大战的战败责任，韦伯这个民族主义者强调责任伦理——行为的结果，而不是动机是否纯粹。

韦伯所提出的问题困扰着日本知识界。1950年11月，雅斯贝尔斯（Karl Jaspers）《罪责》（Die Schuldfrage，1946）日译本《战争的罪责》问世，雅斯贝尔斯认为可以将德国人的罪责区隔为四个方面：刑法的、政治的、道德的和形而上学的。刑法上的罪责要接受处罚；政治上的罪责要被追究责任，当事人要付出一定代价，甚至被剥夺政治权力和权利；从道德的罪责中如果能产生出洞察力，伴随而来的是罪的消失和获得新生；形而上学的罪责是人面对神的自觉，通过内心的活动而获得重生，这可以成为新的生活方式的源泉[1]。雅斯贝尔斯的著作重新唤起日本知识界对战争责任问题的讨论。1959年1月，鹤见俊辅在《战争责任问题》中指出，1955年之前因为东京审判、开除公职、法律和教育改革等形成了“战争责任意识”的制度化，而1955年以后由于之前的诸制度的废止或无效造成责任意识自动消灭[2]。

对于1955年出现的关于战争责任认识的逆转，1956年3月丸山真男发表《战争责任论的盲点》一文，批判“一亿人总忏悔”这种统治阶层将所有日本人都染成“乌贼黑”的做法，同时也批判对其进行反驳的黑白二分论。他认为，就对外而言，“区别统治阶层和国民的做法是不错的，但即使如此，不能以任何理由否定国民=被统治者的战争责任”；对国内而言，日本的法西斯统治不是建立在政治民主主义基础上的，这与纳粹德国不同，但即使如此，“一般国民”作为市民能否免除“默默服从法西斯的道德责任”，值得商榷。在此意义上，雅斯贝尔斯关于德国国民只有意识到自己的责任后才能获得政治上的觉醒也适用于日本[3]。接下来，丸山真男将天皇和共产党作为两极来讨论战争责任问题，指出远东军事法庭之所以没有追究天皇的战争责任乃是出于政治考虑，但无论将天皇至于怎样的“非政治的”位置，天皇负有不可推卸的“政治责任”，是战后日本社会“道德颓废”的象征。进而，对于战时反对日本法西斯而遭遇镇压的日本共产党，丸山真男认为共产党应该反省自身作为“前卫党”未能有效地组织反法西斯主义及反帝斗争的原因，消解社会民主主义者和自由主义者在战争问题上负于共产党的内心纠结，并与之建立统一战线[4]。

在1960年2月发表的《关于战争责任》中，竹内好在回顾丸山真男和鹤见俊辅对战争责任的看法后，同样反对日本社会所弥漫的不追究战争责任的氛围，但是，他认为在承认战争是对文明的挑战前提下，在最后得出这一终极结论前应将责任细分化。竹内好尖锐地指出：“罪责越深重，罪责意识越淡薄，这基本上是一个法则。”[5]接着，竹内好重复其在《近代超克》一文中的论点：日本所进行的战争性格“既是侵略战争，又是帝国主义对帝国主义的战争，”[6]反对将罪责一般化，“罪责是客观存在的，如果责任未被[责任意识]主体化，就无法证明罪的存在。”“只有讨论战争的哪个部分、哪个方面需要承担责任，有关战争责任讨论才是生产性的。”[7]

虽然，竹内好表示赞成丸山真男关于战争责任的认识，实际上二者的观点有着微妙的不同。丸山真男批判日本指导阶层是“没有责任的体系”，并将其（日本法西斯）源头上溯早期的亚洲主义[8]，而亚

[1]Karl Jaspers, *Die Schuldfrage*, Heidelberg: Lambert Schneider, 1946. ヤスペルス：《戦争の責罪》，桥本文夫译，〔东京〕櫻井书店1950年版，第66–67页。

[2]鹤见俊辅：《戦争責任の問題》，《鶴見俊輔集》9，〔东京〕筑摩书房1991年版，第159–172页。

[3][4]丸山真男：《戦争責任論の盲点》（1960年），《丸山眞男集》第6卷，〔东京〕岩波书店1995年版，第160–161页，第161–165页。

[5][6][7]竹内好：《戦争責任について》（1960年），《竹内好全集》第8卷，第213页，第216页，第217页。

[8]丸山真男：《続補遺（日本支配層の戦争責任）》，《丸山眞男集〈別巻〉》，〔东京〕岩波书店1997年版，第8页。

洲主义却是竹内好所欲张扬的[1];当丸山真男要从福泽谕吉处找回日本近代失去的“理性”时,竹内好则认为这一“理性”正是需要被批判(超克)的[2]。在论及日本近代化时,竹内好批判近代化造就了国民的“奴性”,按照“如果责任未被‘责任意识’主体化,就无法证明罪的存在”的逻辑,在天皇制“奴隶结构”下,“奴隶”——国民不但无罪,还是受害者。这恰是韦伯所批判的“心情伦理”。

四、 结 语

本文分别讨论了竹内好的战争认识、战争认识的“历史”依据以及对战争责任归属的看法等,三个问题相互关联,是理解竹内好思想的三个重要方面。作为暂时性的结论,可以初步确定:竹内好不属于亚洲,把属于日本的竹内好置于亚洲讨论中心是不恰当的。竹内好所谈论的亚洲,无论是作为理念的,还是作为方法的,都与亚洲无关,而他所张扬的日本的亚洲主义是建立在“他者”不在的基础上的。

平心而论,经历过战争的竹内好,在战后徘徊于日本近代的梦魇中,他真诚地面对失败,反省和批判自福泽谕吉以来日本所走过的近代化路线;但又不甘于失败,缠绵于“心情伦理”中,他关于侵略是连带的一种表现反映了其错误的战争认识。当竹内好研究热兴起时,正是历史修正主义和反历史修正主义围绕战争认识博弈正炽之时,竹内好这种模棱两可的战争认识和责任认识成为“沉默的大众”——知识分子的避风港。于是,当2012年东亚中日韩三国围绕领土的争端骤然升起时,竹内好亚洲话语显得苍白而无力,凯撒的归凯撒,上帝的归上帝,论者的亚洲身份顷刻被化解在族群认同之中。

在全球史视野下,亚洲话语需要一次“方法论的转向”,如果不以“理性”态度彻底告别历史上的亚洲主义,有关亚洲的任何话语再生产都是无谓的。当竹内好成为论者谈资之时,正是日本对美国的依附和与中国、韩国历史认识对立日益深化之时,如果竹内好活在今日,面对围绕竹内好的亚洲话语会说些什么呢?

〔责任编辑:肖 波〕

Overcoming Modernity in Asia?
— A Critical Review

Sun Jiang

Abstract: Takeuchi Yoshimi's discourse on overcoming modernity raises widespread concern by international scholars when the issues about Asia are under discussion because researchers are attempting to dig out ideological elements helping solve post-modern problems. After analyzing his reflections on the war and the context of his reflections, the present paper points out that Takeuchi Yoshimi's discourse on overcoming modernity tends to be anti-historical. His entanglement in it is due to his ambiguity in defining the responsibility of the war.

Keywords: Takeuchi Yoshimi; overcoming modernity; Pan-Asianism; reflections on the war

[1]比竹内好走得更远的林房雄在为“大东亚战争”辩护时激烈批判丸山真男。林房雄:《大東亜戦争肯定論》,〔东京〕番町书房1970年改定版,第231-241页。

[2]丸山真男曾谓:“对于日本的近代,(他)是从走福泽路线的角度加以批判,在这一点上,与我恰恰相反,我试图最大限度的学习福泽并以此为盾批判日本的近代。” 丸山真男:《好さんについての談話》,《丸山眞男集》第9卷,第339页。

战后日本知识共同体的流变

诸葛蔚东

提要:以协会、出版物等媒介为依托形成的战后日本知识共同体是一种社会自我反思的机制,其作用于社会的方式不必再通过体制这一中介;战后日本知识共同体的价值取向与战后日本的经济增长和社会转型有内在的关联。日本知识共同体在理论和方法上主要经历了从近代主义、马克思主义学派"近代的超克"思想到民众思想史观、社会史观的转换,其中折射出了战后日本知识分子心路历程的轨迹。近年来,随着《日本的思想》、《近代天皇观的形成》和《在中世纪星空下》等日本学术专著在我国的出版,战后日本知识共同体的形成和演变过程在中文文本中也逐渐得以呈现,本文主要围绕战后日本学界的话语体系由"人民"、"民众"到"市民"的转换,就战后日本主要知识共同体的展现过程及其所昭示的内涵做具体的分析。

关键词:知识共同体　东亚　日本　社会

在分析日本近现代社会思想的传承和流变时,丸山真男曾启用了"知识共同体"这一概念。他认为从明治维新到战后,日本历史上共出现了三次知识共同体的形成时期。第一次出现于明治维新初期到19世纪末期,近代西方文化在日本促成了公共话语空间的出现,这是日本知识分子的诞生期;第二次形成于20世纪20年代前后,随着社会主义运动的兴起,日本开始出现作为异端的"思想问题",当时的知识共同体是社会上最具有叛逆性的群体;第三次出现于战后初期,当时日本知识界普遍在对战争责任进行反思,学术和文化界出现了"悔恨共同体"(丸山真男,1995a:238－255)。

日本的知识共同体可以说是西学东渐的产物。本文中的"知识共同体"是对丸山真男上述概念工具的沿用,主要用于界定运用相似的概念、理论框架进行学术探讨的知识生产群体。

一、"悔恨共同体"的形成

战后日本知识分子普遍有一种"自责"意识,因为日本不同学科的

?1994-2015 China Academic Journal Electronic Publishing House. All rights reserved.　http:

学者之间没有联合的传统，这也是没能阻止那场“卤莽”的战争的原因。战后，社会结构得以重组，1946 年 11 月 3 日公布的《日本国宪法》第 21 条规定，日本国民享有集会、结社及言论等自由，政府也不得对出版物进行事前检阅和审查。

涂尔干十分重视专业社团在建构世俗价值观方面的作用，他认为在国家和个人之间需要一个具有调解作用的次级社团群体，该群体既能防御由个人欲望所导致的社会混乱，也能防止国家对个人的压制（涂尔干，2000:40）。作为社团组织的中介群体对于社会秩序的形成和维系社会的有机团结至为重要。

在战后日本，基于新的宪法和社会建构理念，社团组织得以合法化，日本知识界开始成为有活力的社会群体力量。

1946 年 1 月，日本知识界组成了民主主义科学工作者协会。在战争期间一度被禁止的历史学研究会也在这一年重新活跃起来，该协会以《历史学研究》为机关刊物，其纲领强调“在科学的真理以外，不认同任何权威，主张尊重科学的真理和人民与学术的统一”。1949 年 1 月，由不同学科和年代的学者为成员的和平问题谈话会宣告成立，丸山是其中最年轻的一位（福田欢一，2000:38 - 39）。也就在这一年的 1 月，吉田茂曾试图强行通过《选举特别法》，该法令的目的在于维护既有的政治格局，要求报纸不得公开宣布支持某一候选人。这一法令被认为是对言论自由的侵犯，在知识界的一致抗议下，该法案最终没能得到通过。

对以失败而告终的侵略战争进行反思是战后日本学界的出发点。在丸山看来，明治以后日本的社会进路与日本的思想传统有内在的关联，日本的“败北”来自于思想观念的“先天不足”。丸山真男在《日本的思想》（2009）中对日本思想中的所谓“传统”思想与“外来”思想、天皇制、无责任体制、思想的“杂居性”等问题做了经典性的论述。①

“传统”可以说是《日本的思想》所要论述的主题之一。丸山指出，日本人在思想上没有处理好“传统”文化与“外来”文化的关系，日本思想传统中缺乏能对所有历史时代的观念或思想产生影响、将其在历史

① 《日本的思想》收录了 20 世纪 50 年代丸山的主要演讲稿和论文，原版由岩波书店于 1961 年出版。其中《日本的思想》一文最初被刊发于岩波书店 1957 年出版的《现代思想》第 11 卷。

?1994-2015 China Academic Journal Electronic Publishing House. All rights reserved. http

中予以定位的坐标轴。日本尽管有漫长的引进外来文化的历史，但这些引进的“外来”思想并没有真正为人们所理解，没有和日本传统的价值观念产生联结，在这些外来的观念之间并没有发生对决，而仅仅停留于“杂居”的状态，日本的思想文化并没有得到“自觉的再生”，也没有形成所谓的“杂种”文化。日本社会之所以会形成这些特征与日本历史上不存在西方的基督教教会、沙龙和大学等传统有关。

丸山认为，日本人在认识世界时不追求合理的一元化，而是将“道”予以多元化的并存。而且，国家决策体制也没有被一元化，决断主体（即责任的归属）也是暧昧的，这也就形成了天皇制下的“无责任体制”，“抬神轿”[①]就是一个典型的象征（丸山真男，1961：38）。

丸山真男的论点在当时产生了广泛的社会影响。在战后初期，“近代”是最能代表战后思想方向的概念，与“近代”相对应的则是“封建性”。“近代化”（modernization）和“近代主义”（modernism）表明了社会发展的方向。近代主义一派试图在战后日本确立近代市民社会的自由、平等和独立的理念。近代主义者批判日本社会的封建主义性格，寻求现代西方意义上的自我，主张自我的确立。战后初期，在近代主义者看来，日本社会尚没有进入“近代”。曾提出日本文化是“杂种文化”的加藤周一甚至断言，日本的就是封建的，是应进行清算的。

在战后初期，不少学者深知，没有成熟、独立的个人，也不会有独立、强大的国家，个人的人格和国家地位的构成是联系在一起的。大冢久雄在 1946 年写了《塑造近代性的人格类型》一文，指出，日本人的人格尚不成熟，仍是“前近代的”，日本的当务之急是进行“人的变革”（大冢久雄，1969：172）。1948 年，川岛武宜也提出了家族式的日本社会的著名学说，他认为，日本社会是由家族结合方式构成的。这种家族主义原理与民主主义原理是相对立的，不对此加以否定，日本就不可能实现民主化和近代化。[②]

近代主义的思想观念对于清算封建思想残余无疑是有积极作用的。丸山关于传统与外来文化的论述仍具有一定的现实意义。丸山认为，日本人对“传统”思想与“外来”思想的认识是模糊的。人们习惯于

① 神轿是神道祭祀中用来抬神的轿子。丸山在这里用以表明由于参与者多因而很难分清个人的作用。

② 该书由学生书房于 1948 年出版。参见岩波书店新版：川岛武宜，2000：3。

?1994-2015 China Academic Journal Electronic Publishing House. All rights reserved.　http:

把明治维新以前的儒教、佛教和神道思想视为“传统”,将明治维新以后的西方文化称为“外来”文化,但历时性地来看,执著于区分“传统”和“外来”(西方)文化不但没有实际意义,而且还有可能导致许多不当的认识,以致延误社会发展的进程。而且,日本的当务之急不是对西方的近代进行反思,丸山真男反对所谓“近代的超克”,因为“对任何人来说,一个显而易见的事实是,在我们国家谈不上‘超克’近代的思维,原因是我们还未曾真正地理解”(丸山真男,1995b:4)。

实际上,自明治维新以后,日本在日常生活和制度上吸收了诸多西方文化的要素,西方文化也已经成为日本传统的一个有机组成部分。应该指出的是,在丸山提出该论点的数年以后,日本就开始准备纪念明治维新一百年的活动,日本在一百多年的时间里所摄取的西方文化理念已根深蒂固地融汇到了日本人的思维和行为方式之中。

当然,丸山的观点也有值得商榷之处。丸山在《日本的思想》中所罗列的日本思想文化的“杂居”性、集体无责任体制和“传统”与“外来”文化问题等特征似乎也适用于描述其他非西方社会;丸山在评价日本的思想时的参照体系在很大程度上是西方的社会和价值体系,在分析方法上,丸山也在很大程度上受到了齐美尔的影响;在丸山的思想深层似乎有一种“辨证”意识,似乎只有通过否定文化才能得以再生,但在强调文化的多元化和多元价值的现代社会,该如何评价丸山的一元化理念也许是一个应予探讨的问题。

日本学界对丸山的《日本的思想》也不乏批评的声音,如近年对丸山进行批判的一个主要论点是,丸山的思想史观念是以特定集团的“文化”为前提的“文化本质主义”。所谓“启蒙”意识是其精英观念的反映,其民主主义论是占领状态下的“泊来品”,是“虚妄”的,并且具有“欺骗性”。酒井直树曾就以上批判做了如下的评述,即丸山教授的业绩来自于欧化的知识分子,与日本本来的思想是隔绝的,真正的日本人或东洋人的声音却在别处(见酒井直树,1996:64:第二章)。

应该指出的是,在写作《日本的思想》之后,丸山的思想也发生了一些变化,他开始从不同的角度去思考“传统”与“近代”结合的问题。丸山把研究对象扩展到日本古代,与此相关联,对明治维新时期的“开国”进行了重新定义,明治维新时期的“开国”不再是“第一次开国”,“开国”与“近代”也就失去了固有的关联。丸山试图从“文化接触”的视角来研究“开国”问题(宫村治雄,2001:219)。

?1994-2015 China Academic Journal Electronic Publishing House. All rights reserved. http:

在战后初期，对“传统”和社会“现实”的批判可以说是日本知识共同体的共同取向。在近代主义之外，战后日本的论坛上还有两个具有广泛影响的思想流派，即马克思主义和“近代的超克”理论。当时，由于旧的价值观念业已解体，作为认识世界的有效方法的马克思主义的唯物史观在知识分子中也产生了广泛影响。其社会背景是，共产党的活动在战后得以合法化，与此同时很多知识分子也开始关心社会主义。众所周知，当时的日本共产党拥有了前所未有的党员人数，其原因在于马克思主义在战前、战中都是对抗天皇制意识形态的惟一理论，因此也就成为反战运动的思想支柱。

希望在战后日本诞生人民政权的知识分子也不在少数，当时“人民”是一个时兴的词汇。日共领导人德田球一在出狱后马上发表了《告人民书》，对日本民主主义革命寄予了厚望；1947 年，日本诞生了最初的“人民政府”：片山内阁。

战争期间走红的学者曾在不同程度上支持了战争，战败以后这些人也一时间沉默了起来，战后初期活跃在思想和文化界的主要是左翼和对现实持批判态度的学者。1952 年，特别是斯大林的《苏联社会主义经济诸问题》一文发表之后，日本的“各种问题都是以该论文为准则进行研究的”（山边健太郎，1956）。

与旗帜较为鲜明的马克思主义和近代主义论者相比，主张“近代的超克”（竹内好，2005）的竹内好又是一个独特的存在。1945 年 8 月，竹内好在中国湖南迎来了日本战败的日子，当时他想在日本也许会爆发人民革命。竹内好一度拒绝了邀请他加入共产党的劝诱，同时，他也坚决不认同近代主义论者。因为在本质上，所谓“近代的超克”实际上就是要“克服”欧美和社会主义的文化和思想理念。这一概念的内涵十分复杂。1942 年，河上彻太郎、小林秀雄、林房雄等人在《中央公论》和《文学界》杂志上提出了“近代的超克”的命题，其宗旨是要克服欧美文化，从欧美的“近代”中解放亚洲并最终肯定大东亚战争。而就竹内好来说“右翼思想”几乎贯穿了其战前战后的学术活动。L. 奥尔森甚至认为，竹内有将日本所发动的对外侵略战争予以合法化的倾向，其中国论的理论基础是亚洲主义（鹤见俊辅，1995：122；Olson，1992：65）。

竹内好称近代主义者主张以西方近代社会为模式来对日本社会进行改革，其目的是使日本西方化。竹内好则抵制西方文化，希望通过对日本文化的自我更新而实现日本社会的变革。他认为抵制西方的中国

?1994-2015 China Academic Journal Electronic Publishing House. All rights reserved.　http:

的近代化是成功的，一味学习西方的日本是失败的。竹内好把加藤周一看作是和自己持相反立场的人物“加藤信奉的是绝对的外力，我则是绝对的内力……作为对立者，我厌恶加藤；作为敌人，我尊敬他”（竹内好，1981：342－344）。

竹内好把自己的主要精力都用在了对近代化或近代主义的批判上，但有趣的是，他自己从未划清与上述两者的界线，竹内好也曾自称为近代主义者，在思想上，他也有与丸山真男那样的近代主义论者相通的地方。竹内好承认“我所说的近代主义和近代主义者不含价值判断。我反对否定近代主义的做法。我仅想承认，事实上存在作为思维模式的近代主义”（竹内好，1956）。但有一点，在论及近代化发展的道路时，对那种认为应把欧美作为典范，将近代社会全面单一化，近代化就是沿袭欧美的发展道路的观点，竹内好是反对的。

但到20世纪70年代以后，竹内好开始反省自己以往的思想，并改变了从前对中国和日本的近代化模式的想法，经过“安保”斗争，他的思想发生了变化。1960年1月19日，日本首相岸信介不顾社会各界的强烈反对，强行与美国国务卿克里斯蒂安·赫脱签署了《日美安保保障条约》，以确立日美军事同盟关系，其中包括美军驻日的条文。知识界广泛参与了反对美军继续“占领”和修改《日美安全保障条约》的运动。

由学者和文化界人士组成的“安全条约批判会”、“安全条约问题研究会”是“反安保”运动的共同体组织，竹内好、丸山真男是核心成员，岸信介曾要求与竹内好面谈，但遭到了竹内好的严词拒绝（竹村好夫等，1980：96）。运动失败后，竹内好辞去了东京都立大学教授的职务以示抗议。

20世纪60年代中期发生在中国的“文革”使竹内好领悟到自己对中国的认识是错误的，从那以后他不再论及中国。他对自己的思想转变做了如下总结“通过阅读鲁迅作品，我提出了一种假说，简单来说，就是近代化有很多类型，我们姑且称之为日本式的和中国式的。为什么这样说呢，因为我是研究中国的，特别是研究鲁迅的，由此我产生了这样一种想法，因此就起了这样一个名称。但实际上，这种设想不太好。中国也好，日本也好，毕竟是不同的，如果起个别的什么名称就好了。我们可以进一步予以提升，可能的话，使之理论化，让其更接近于一般法则。这也是应该做的，但由于力不从心终于没有完成。当时我

?1994-2015 China Academic Journal Electronic Publishing House. All rights reserved. http

认为近代化是人类历史不可逃避的命题，现在我的想法大部分都已改变”（竹内好，1981：469－470）。

竹内好不再坚持其“近代的超克”的思想表明自战前延续下来的否定欧美文化和思想的思潮已进入低潮，战后日本知识共同体在对普世性价值的认识上基本达成共识。

值得一提的是，《近代的超克》的中文版只收录了竹内好20世纪60年代以前的作品，并没有概括竹内好思想的全貌。由于东亚近代化历程的复杂性，对一般读者而言，要想以此来把握竹内好乃至日本“近代的超克”的思想脉络确实有一定的难度。

二、民众史观的兴起

在20世纪60年代初期，日本经济的高速增长使得知识界反思其以往的思想倾向，学界也开始重新清算以往对马克思主义和近代主义的认识，对社会主义的认识发生了转变。1956年对斯大林的批判，以及1963年的中苏论争，使人们认识到中国的社会主义道路与苏联的社会主义模式是有所不同的。

1964年，舒尔茨的《中国共产党》一书在日本的出版从根本上改变了人们对中国共产党与共产国际的关系的认识。舒尔茨认为，1935年以前，在共产国际路线指导下的中国共产党的发展过程中，毛泽东始终处于“支流”地位。毛泽东始终确信农民革命的重要性（舒尔茨，1964：88）。这一研究使毛泽东思想和共产国际的中国革命战略相异的论点几乎成了学界的共识。在社会主义阵营内部出现的分裂，在很大程度上动摇了日本知识分子曾拥有的社会变革理念。

自20世纪60年代以后，日本历史学研究会的议事日程也在发生变化。传统再度成为人们关注的问题　“民众思想史”开始成为新兴的研究领域，对农民起义和自由民权运动的研究成为学术风潮，安丸良夫、色川大吉、鹿野政直等人被人们视为新史学的代表性人物，他们都是历史学研究会的积极参与者，其中，色川大吉作为核心成员曾一度影响了历史学研究会的组织建构。

安丸良夫在《近代天皇观的形成》（2010）中阐明了近代转型期日本人的精神动态。在具体论述日本传统社会的转型过程时，天皇制自

?1994-2015 China Academic Journal Electronic Publishing House. All rights reserved.　http:

然是一个不可回避的问题。安丸良夫认为,“近代天皇制是在内外危机加重的情况下用来对应秩序崩溃的重建秩序原理”,幕末的内忧外患危机意识是近代天皇制观念形成的重要契机,“它属于一个应该与天皇本人相区别的、广大民众的幻想过程问题”(安丸良夫,2010:8)。

由于当时幕府的统治已失去民心,旧的观念体系业已崩溃,作为攘夷安内的一个对策,这时的后期水户学派便将古代大和朝廷看成是一种理想的国家体制,并将天皇作为绝对权威加以美化,视其为理想的统治者,并企图将这种理想化的天皇作为国家统一的核心。

然而,持守着地方民俗和宗教的地方民众对近代天皇制的建构进行了抵制和反抗。在很长的一个历史时期内,天皇被形骸化和边缘化,已习惯于幕藩统治秩序的广大地方民众对于天皇及其权威的意识是陌生的。对于他们而言,树立以天皇为绝对权威核心的近代天皇制,与其说是恢复“传统”,莫如说是破坏“传统”。在明治政府早期推行神道国教化、神佛分离、“祭政一致”体制、以新国家祭祀取代民间传统祭祀等政策的过程中,招致了民间各种形式的抵抗,引发了“骚动”和“暴乱”,因为人们不愿意接受这一强加的“秩序”(安丸良夫,2010:65-66)。

安丸良夫在《近代天皇观的形成》中对天皇观的审视实际上也是对日本近代化的历史,暨天皇是率先推进文明开化的具有神授能力的政治领袖的观念的再探讨;而且,他认为,在一定意义上,日本近代化的实现并不是“自上而下”的,日本近代化的问题,应从民众思想的观点去理解和把握,近代化的发展靠的是民众的孝顺、勤勉、正直、朴素等一般道德实践(安丸良夫,1974:4-5)。安丸的立场与当时试图重新评价天皇的历史地位的“皇国史观”截然不同。

此外,以往不少学者将阶级斗争看作社会诸多矛盾的典型体现,将矛盾的激化看作历史变革的原动力,旨在通过阶级斗争的分析来把握历史变革的方向。鹿野政直认为,民众在历史上的作用曾一度被忽视,“在20世纪60年代出现的民众史、民众思想史的历史研究潮流,带有向阶级斗争史观、社会组成的历史把握,或者精英中心史观、体制史观挑战的意义,这种学说具有一定的说服力。但我们的目的是给予民众史和民众思想史以定位,立足于民众探求推动历史的动力在‘何处’,‘具体形态’如何”(鹿野政直等,1977:序言:1)。

民众思想史的研究视角是,传统社会的转型在很大程度上有赖于民众伦理意识的提高,其分析对象是转型时期的日本社会,但其角度与

?1994-2015 China Academic Journal Electronic Publishing House. All rights reserved. http:

韦伯的“新教伦理精神”和托克维尔的“乡镇精神”命题也有相通之处。

50 年代末开始的日本经济复兴让人们开始重新审视当时遭否定的日本的传统文化，当时的社会发展态势是许多学者所未曾料及的。因此，有人甚至提出，那些未能预言日本经济复兴的学者应该进行反思。实际上，丸山真男就属于应该进行“反思”的学者。丸山显然没有意识到日本的“传统”文化在日本经济起飞中所发挥的作用。

战后的产业革命和普选制的实施标志着日本已进入大众社会。20 世纪 60 年代近代化论给重新评价日本的传统文化带来了契机。通俗道德论的出现，与当时日本的思想状况有密切的关联。赖肖尔是近代化理论的积极倡导者。他称明治以来的日本民主主义历史是令人鼓舞和充满希望的，并提出要对日本的传统文化进行重新评价。他认为日本与中国近代化之所以存在差异是因为两国的传统不一样，如日本和中国的对外观念是不同的；日本没有像中国那样强有力的中央集权政府；日本社会经过安定的德川时代，经济机构比中国完善（赖肖尔，1960，1963）。① 从以上几点出发，赖肖尔评价了日本近代化过程中传统文化要素的作用。尽管赖肖尔对日本传统文化给予了一定的积极评价，但其理论核心却不在此，在他看来，日本的传统文化虽然有适宜于近代社会的要素，但战后由美国主导的改革也是一个必要的前提条件，日本的近代化必须经过美国的价值尺度来加以规范。

罗斯托（W. W. Rostow）《经济发展的诸阶段》（*The Stages of Economic Growth: A Non-Communist Manifesto*）在当时的日本学界受到了格外的关注并引发了一些争议。罗斯托主张生产力是衡量社会发展的惟一标准，并主张从生产力的发展来把握近代社会的变迁。这一见解表明了罗斯托试图提出一种能替代马克思主义的可对近代社会予以解释的理论（罗斯托，1961：11 - 12，译者序言）。

主张人民革命史观的井上清对此持反对意见，他认为主要以生产力发展这一观点来把握近代化，而不问生产力的阶级性、历史特性，把资本主义特别是把生产力高度发达的美国资本主义当作最高模式，“有这样的反共意识，并将资本主义理想化，无视其矛盾，他们对日本及其他亚洲诸国近代化的根本的动力和阻碍近代化的因素的分析是令

① 20 世纪 60 年代，中根千枝的《纵式社会》（1967）也从不同角度对日本传统进行了解释，在学界产生了深远影响。关于战后日本学界对日本文化评价的变迁参见青木保，1990。

?1994-2015 China Academic Journal Electronic Publishing House. All rights reserved.　http:

人费解的”(井上清,1963)。

对于美国学者的日本近代化论,安丸保持了高度的警惕,他认为,把握日本近代化的问题是“关系到日本的未来的问题,也是意识形态斗争的问题”(安丸良夫,1996:210)。

其实,对近代化理论持谨慎态度的不仅是日本学者,在20世纪60年代末期,也就是1967年前后,在肯尼迪总统被暗杀和旧金山出现“爱的夏季”的社会现象时,美国的社会思潮发生了变化,近代化理论消失了,年轻一代的知识分子不再相信这一学说(Alexander, 2003:204),原因是有关“进步”的近代化理论并不能解释当时的社会现实。60年代,乌托邦、革命和战争在持续发展,新兴宗教运动也在四处蔓延,发展中国家似乎仍需要依赖威权体制来实现经济的起飞。可以通过法律和教育实现和普及民主和合理化的理念受到了挑战(Alexander, 2003:205)。

对20世纪初期社会思想的形成来说,“安保”运动也留下了丰富的思想遗产。安丸良夫也参加了反“安保”运动,这一经历直接影响到其学术思想的形成,他认为丸山真男的思想在战后虽然颇有震撼力,但他没有认识到民众的力量,丸山关注的是所谓主流和正统文化。“安保”运动中所显示出来的民众的力量则促使学界重新审视民众在社会变革中的作用。以往对日本近代化的研究存在着只注重知识阶层思想观念的倾向,下层民众的行为及思维方式没有受到应有的重视。

色川大吉在60年代初期就提出了“民众史”概念,开始致力于民众思想史的研究。这种新的研究方法也被称为色川史学。作为学者,色川也有独特的人生体验。他曾是一名军人,战争结束后务过农,当过小学教员。到大学任教以后,他开拓了一个与书斋学者截然不同的治学之路:从田野出发,从底层民众的视角来把握历史和社会空间的形成和建构过程。《昭和史话》写的是个人的体验,但这些感性材料又恰好勾勒出了现代史的大致发展脉络。个人史与大历史有机地融合在了一起。色川大吉的历史感觉和问题意识以及做学问的方法在该书中都得到了很好的体现。1980年,色川还和小田实共同发起了日本市民团体“日市联”。

为了挖掘流传于社会上的民众思想,色川就明治维新以后的自由民权运动的历史进行了研究,发现了当时在民间起草的宪法草案,从而揭示了历史和社会的另一个真实层面。色川认为,“自由民权运动的传统是思想的‘地下水’,在看不见的深层涌流着,影响着日本历史发

?1994-2015 China Academic Journal Electronic Publishing House. All rights reserved. http:

展的进程”(色川大吉,1990:115)。

这种观点倾向于研究“民众”而不是“人民”。用安丸良夫的话来说就是,自60年代以后“我们不再用‘人民’的说法了”。由此,来自京都大学的安丸在思想上已开始脱离井上清的“人民的历史学”。

三、从思想史到社会史

“安保”斗争之后,日本的马克思主义学派、近代主义以及“近代的超克”思想和对社会进路的探讨都在某种程度上陷入了理论上的困境,直到20世纪70年代末期,日本史学界尚没有在学科的交叉和整合上做过系统的尝试,色川大吉和安丸良夫等人也基本沿用了传统的历史学研究方法。社会史研究的兴起标志着一个新的学术视野的出现。

20世纪80年代,阿部谨也发现在经过明治维新和战后的民主改革之后,日本人生活在分别以近代合理主义和赠答、互酬等人情世故为基准的近代化体系和历史与传统的体系之中(阿部谨也,2008:260,2001:145)。阿部认为,“我国的官僚机构虽然具有了‘近代化’的形态,但支撑其中的人际关系是历史与传统的体系,也就是所谓的‘人情世故’……‘人情世故’是由赠与、互酬的关系、长幼之序和共通的时间意识连接起来的人际关系……近代化的体系和历史与传统的体系虽然在性质上是相互对立的,但却共同塑造了一个‘近代的日本’”(阿部谨也,2001:98-99)。如果在官僚机构内发生了丑闻,机构内部会协力加以掩盖,其中起主导作用的既不是“近代化”所标榜的“人权”,也不是“平等”观念,而是伙伴意识。在奥姆真理教成为人们的关注焦点之后,尽管人们都拥有人权和法律的常识,但奥姆真理教教徒的子女纷纷遭到学校的拒绝就是一个典型的事例(阿部谨也,2001:114)。

阿部谨也在《在中世纪星空下》(2008)中指出,社会史研究方法可以说是对以往的历史学观念,即对认为社会变迁的动力来自经济、社会关系以及阶级斗争的认识的进一步否定。而就阿部本人来说,他的研究对象虽然是欧洲中世纪社会,但其探求的本质问题是人与人之间关系的变化、整个人类社会转换方式的共同属性,并进而从这一共同属性中去具体把握日本社会的发展形态。近代化的体系起源于11和12世纪的欧洲。在11世纪以后,欧洲的社会结构经历了大的转换,人与人

?1994-2015 China Academic Journal Electronic Publishing House. All rights reserved.　http:

之间的关系从自古以来既定的赠与关系转换成买卖关系(阿部谨也,2000:236)。阿部的研究使学界得以从新的视角来认识人类社会共同的历史,而这种意识和方法对于现代人思考人类共同面对的问题是十分重要的(网野善彦,2008:267)。在阿部看来,"历史学是一门确认人类尊严的学问"(阿部谨也,2008:262)。

1979 年,日本编辑学校出版部出版了由阿部谨也、川田顺造、二宫宏之和良知力等编辑的《社会史研究》一书;同年,岩波书店的《思想》杂志编辑了《社会史专辑》。这表明知识界对这一新兴领域的关心。在当时的日本,年鉴学派也成为热门话题。日本舆论界甚至称日本的社会史研究方法是在年鉴学派的影响下发展起来的。有观点认为,是具有德国留学背景的阿部谨也把"社会史"这一学术用语引进了日本。尽管媒体把阿部谨也和网野善彦称为日本"社会史"研究的旗手,但他们本人却都没有这种意识。阿部谨也曾说"我本人和网野虽然都和年鉴学派没有任何关系,但从媒体的报道看来,我们好像和年鉴学派有什么关系似的"(阿部谨也,2005:198 – 199)。阿部谨也认为,"也许有时会存在这种情况,但在年鉴学派被介绍进来之前,我国的社会史研究就已经开始了"(见 1983 年 7 月 15 日《朝日杂志》)。阿部谨也还称,"不只是历史类的杂志,在最近的报纸上经常可以看到关于历史学的新潮流,尤其是关于法国年鉴学派的言论。其中许多观点对以往只埋头于文献史料的历史学的方法进行了反省,而对试图深究民众的意识和心智的新的方法给予了肯定,虽然也有人对年鉴学派的方法提出了疑问……我本人虽然年鉴学派全然不懂,但也对近来所介绍的方法感兴趣,尽管我本人既没有从事年鉴学派研究的计划,也没有进行系统的阅读的打算"(见 1981 年 8 月号《创文》)。

阿部和网野等学者采用的不只是以往历史学的方法论,他们所做的是一种总体研究,运用跨学科的方法到社会底层中去挖掘研究素材,他们的眼光是"向下"的,试图从底层生活的层面审视历史。他们分别立足于日本史或西洋史的研究,还借鉴了柳田民俗学和文化人类学等学科的成果。这在方法上也与采用系统论以及心态史、计量史学和比较史学等方法的法国年鉴学派有所不同。

阿部谨也研究社会史的方法是深入到中世纪的传说和民间故事中去,拆除了横隔在历史学、文学和民俗学之间的藩篱。《在中世纪的星空下》一书对中世纪以家庭为中心的小宇宙进行了细致入微的考察,

?1994-2015 China Academic Journal Electronic Publishing House. All rights reserved. http:

论述了中世纪从“以物为媒介的人际关系”到“以无形的纽带连接而成的人际关系”的转换过程，通过对中世纪的旅行、桥、钟、星空、历书和教堂的考察，带领人们走入中世纪的世界，对于认识和理解近代社会的形成具有重要的启示作用。

《在中世纪的星空下》对欧洲中世纪社会中“安全区”(Asyl)的描述格外具有深意。这些安全区是村落和城市的教会、领主公馆等处，人们只要进入上述地点，就会得到安全保障，因为追究者不得进入这些地方。而在研究日本的中世社会时，网野善彦发现日本过去有“缘切寺”、“菩提寺”，逃到里面的人便可以得到保护，从而摆脱世俗的干涉(网野善彦，2007：17－16)。这些地方可以说是日本习俗中的“安全区”。不过阿部认为，现代日本被认为是治安良好的社会，因为在日本女性可以一个人在深更半夜出门；但在日本个人的权利是否得到保障仍值得怀疑，因为日本毕竟是一个不接受“政治避难”的国家，尽管日本也有“安全区”的习俗；遗憾的是这种习俗只遗留在孩童的“捉迷藏”游戏里。

网野善彦关注的是为大多数学者所忽视的社会底层的生活众相。他指出，日本的中世社会的生活和经营主体不仅是农民，渔民、商人、手工业者和艺人等都在社会中扮演了重要的角色。他的观点改变了以为“百姓即农民”的固有观念。此外，他对日本是拥有单一、统一的固有文化的岛国这一单一民族观和以天皇为中心的国家形象也提出了疑问，推翻了日本史中的常识。这种从民众的视点出发的独特的历史观被称为“网野史学”。网野《日本中世的非农业民与天皇》、《重读日本历史》和《日本社会的历史》等书曾获每日出版文化奖，在战后的日本学界产生了深远影响。

有必要提及的是，在社会史研究兴起前后，也就是 20 世纪 70、80 年代，经过“安保”、反对公害和反对越战运动，日本的市民组织纷纷出现，这时出现的日本“市民”已在理念上不同于以往的“人民”和“民众”，在观念上更为注重客观和具有全球意识。在 1979 年以前，日本具有全球视野的以公共利益和市民利益为宗旨的市民团体总部大都在东京，但在 1980 年以后，随着全球化的发展和技术的进步，在地方上也开始出现大量具有全球意识的市民团体，他们寻求的是超越国境的开明治理和透明的决策(十中丰，2002：198－199)。

一般认为战后日本的市民运动开始于 20 世纪 70 年代的反对公害

?1994-2015 China Academic Journal Electronic Publishing House. All rights reserved.　http:

运动和消费者运动。日高六郎指出,日本市民运动的特点是无党派,成员多是普通人,其主要目标是促进地域变革和自治以及环保。根据日本内阁府的统计,日本市民团体中四成以上是从事与医疗保健和福利事业相关的团体,其次是城镇建设和环保团体。也就是说,日本市民团体的活动集中在与生活有密切联系的领域。这些领域往往会出现所谓的"政府失灵"与"市场失灵",政府满足不了一般市民的私人需求,而市场也会出现功能失灵。市民团体的兴起可以弥补市民社会对于政府与市场功效的普遍失望,日本的市民团体活动的范围非常广,如今,在日本无论什么事情,都有跟它相关联的市民团体(参见日高六郎,1973:39 -60;陈统奎等,2005)。

应当指出的是,尽管学界对丸山真男是否使用过"市民社会"的概念存在争议,但毋庸置疑的是在市民社会成为热门话题的时候,当时的社会现实与战后初期已明显不同(条原一,2004:99)。

四、知识共同体:一种自我反思的机制

知识共同体是战后日本的知识生产、学术流派形成和发展的平台。基于社会对于知识分子社会角色的重新定位,以学会、研究会或出版物等媒介为依托形成的战后日本知识共同体已成为一种社会自我反思的机制,作为国家和社会之间具有自主性和相对独立的中介,在促成社会的有机结合方面起到了议程设置的作用。如同"悔恨共同体"所代表的那样,这些共同体中的学术思考和取向都是和社会的发展走向紧密相关的。值得关注的是,这一知识共同体作用于社会的方式不必通过体制这一中介。战后日本知识共同体在理论和方法上主要经历了从近代主义、马克思主义学派"近代的超克"思想到民众思想史观、社会史观的转换,其中折射出了战后日本知识分子的心路历程。战后日本知识共同体形成和演变的过程,同时也是战后日本社会经由战后改革而逐渐过渡到大众社会和现代市民社会的历史。

其次,对普世价值的思考是贯穿战后日本知识共同体的主要议题之一,日本学界始终在面对社会转型时期传统与现代的结合问题。自明治维新以后,日本虽在制度和技术等层面对欧美文化有所借鉴,但对西方的核心价值理念一直持排斥态度。战后日本的经济成长和社会转

?1994-2015 China Academic Journal Electronic Publishing House. All rights reserved. http:

型等因素与日本知识共同体的价值取舍有直接的关联。

一般认为日本是较为成功地将外来文化嫁接到其传统文化之中的东亚国家，但通过研究可以发现，无论在战前还是在战后，日本学界一直都试图找到一条转换的有效途径，直到今日这仍是一个未完成的“课题”。对于明治维新以后日本在近代化进程中所面临的挫折有两种对立的观点：一种认为日本的失败是由于对西方近代缺乏真正的理解，另一种则认为失败的原因是日本在近代化的过程中失去了自身的传统和价值理念。尽管学界一直存在近代主义与“近代的超克”思想的对立，但近代的体系和传统的体系都已成为现实社会结构的构成因素，而且，由于日本官僚体制推行实用主义的近代化策略，不论人们情愿与否，日本的官僚机构在形态上大都采取了“近代化”的形态。

在 20 世纪 80 年代前后，日本学界出现了学术转向。社会史的研究视角放弃了以往对立的研究方法，试图寻求近代的体系和传统体系之间的内在关联，并从人类社会发展的角度在社会史上予以定位。这一研究视角无疑有助于认识日本的社会转型和社会属性问题。与战前相比，战后日本知识共同体开始注重学术研究的伦理取向和批判精神，追求学术研究的普遍性、共属性和一定程度上的中立。①

最后，经由比较和回顾可以看出，进入 20 世纪末期以后，中日两国间的知识共同体也开始呈现出交融的趋势。尽管中日两国近代化的道路和话语体系不尽相同，但在社会进程的演化和内在逻辑上也具有一定的趋同性。

加藤哲郎认为，“人民”这一词汇虽起源于汉籍，但实际上是日本明治维新时期用以译介西方概念而形成的翻译语汇，并被赋予了现代意义的内涵。“人民”这一词汇在 20 世纪的日本时兴一时，然而在 20 世纪末已趋于消失。日本共产党在 20 世纪末期自称“国民政党”并去掉了“人民”两字就是一个典型的事例。在日语中，“人民”是国民的同义词，在广义上被定义为构成国家、社会的人们；狭义上的人民是指国家中被统治阶级统治的被统治者、平民，其中不包括统治阶级（加藤哲郎，2001；《世界大百科事典》“人民”词条，1984）。

---

① 关于“科学的精神特质”的内涵和取向，参见 Merton，1973：270.。默顿提出的“科学的精神特质”（the ethos of science）学说，其中涵盖了西方知识界所追求的最高准则：普遍性（universalism）、共属性（communism）、利益中立（disinterestedness）和有组织的怀疑（organized skepticism）。

?1994-2015 China Academic Journal Electronic Publishing House. All rights reserved.　http:

其实,在《共产党宣言》经由日本被译介到中国以后,“人民”也在长时期内主导了近现代中国的政治和知识话语,直到20世纪80年代初期作为政治概念的“人民”话语才逐渐淡出,公民话语开始出现(高丙中,2008:313;范文澜,1949;黎澍,1984)。

在东亚,日本不仅仅是一个东亚文化概念上的“他者”。自19世纪末以来,中国从日本输入了大量近现代的用语和概念,但在进行自我确认和与外部世界进行沟通时,却没能充分认识到日本处于东西方的制度、学术和价值观念的交汇地位的作用。由于种种历史原因,我国学界未能对战后日本的人文社会科学研究的取向和思想内涵做客观、及时的解读,在认识上也有一定的偏差。尽管我国学界与日本学界曾面临和思考过共同的问题,然而由于受到历史和意识形态的局限,我们未能很好地研究当时日本学界的学术动向并给予充分的重视,对于正视历史的真相和厘清社会发展的思路来说,这不能不说是一大缺憾。

在这里有必要指出的是,与我国对中国革命与共产国际关系的研究相比,日本学界在50年代末期就已指出了在中国革命的战略问题上中国共产党和共产国际的分歧,以往的许多定论和观点就此被推翻了,而我国学界对这一历史事实的澄清则是在二三十年以后。1979年,《关于共产国际和中国共产党革命关系》一文的发表说明我国学界开始正式认可上述观点。

1969年,中西功在《中国革命史新探》中就已指出,社会主义社会应是一个没有阶级对立的社会,而“文化大革命”是在搞阶级斗争,这违背了社会主义理论的常识。中西的观点与1981年中国共产党《关于建国以来的若干历史问题的决议》中的结论有许多相似之处(向青,1979;中西功,1969:126)。

实际上,在西方话语体系仍处于主导地位的当今社会,中国和日本都在不同程度上处于被边缘化的位置,并且都在某种程度上有受制于西方话语概念的倾向。虽然中国和日本都有相同的被纳入近代化进程的历史,但在很长的一个历史时期内,与具有整合性的西方价值和话语体系相比,中国和日本在对现实的认知和解释上一直没能达成一致。真正意义上的东亚知识共同体依然缺失。尽管随着东亚在政治、经济上的崛起,东亚共同体的作用将会日益凸显,然而东亚话语体系的形成依然需要假以时日。

总的来说,在战后日本知识共同体中“人民”、“民众”和“市民”这

?1994-2015 China Academic Journal Electronic Publishing House. All rights reserved. http

些关键概念是在特定社会和历史条件下依次出现的。尽管存在思想、制度和社会发展程度等方面的差异，在我国学界毕竟也出现了与日本学界大致类似的话语体系转换的滞后现象，其间隔时间为 30 – 40 年。这一现象是值得深究的。研究日本战后知识共同体的形成和转换机制可以使我们得到自我参照，从中既可以看到在东亚社会中社会变迁对政治和知识话语的影响以及其间的互动关系，也可以对大社会中不同"小社会"的分离和统合过程有一个大致的把握。

参考文献：

阿部谨也，2000，《欧洲、原点之旅》，载《阿部谨也著作集》第 8 卷，东京：筑摩书房。
——，2001，《学问和世间》，东京：岩波书店。
——，2005，《阿部谨也自传》，东京：新潮社。
——，2008，《在中世纪星空下》，李玉满等译，台北：如果出版社。
安丸良夫，1974，《日本的近代化与民众思想》，东京：青木书店。
——，1996，《作为"方法"的思想史》，东京：校仓书房。
——，2010，《近代天皇观的形成》，刘金才等译，北京：北京大学出版社。
陈统奎等，2005，《亚洲市民团体运动走上正轨》，《新民周刊》，8 月 31 日。
川岛武宜，2000，《日本社会的家族式的构成》，东京：岩波书店。
大冢久雄，1969，《塑造近代的人格类型》，见《大冢久雄著作集》第 8 卷，东京：岩波书店。
范文澜，1949，《再谈谁是历史的主人》，《人民日报》6 月 23 日。
福田欢一，2000，《丸山真男和他的时代》，东京：岩波书店。
高丙中，2008，《民间文化与公民社会》，北京：北京大学出版社。
宫村治雄，2001，《精读丸山真男 < 日本的思想 > 》，东京：岩波书店。
鹤见俊辅，1995，《竹内好传》，东京：里布罗托出版社。
加藤哲郎，2001，《20 世纪"人民"概念的获得和遗失》，《政策科学》2 月号。
井上清，1963，《关于"近代化"的一个考察》，《思想》11 月号。
酒井直树，1996，《"死产"的日本语、日本人》，东京：新曜社。
赖肖尔，E. ，1960，《关于日本的民主主义》，《世界》第 10 期。
——，1963，《中国和日本的近代化》，《中央公论》第 3 期。
黎澍，1984，《论历史的创造及其他》，《历史研究》第 5 期。
鹿野政直等，1977，《近代日本的民众运动和思想》，东京：有斐阁。
罗斯托，W. W. ，1961，《经济增长的诸阶段》，木村健康等译，东京：钻石出版社。
青木保，1990，《日本文化论的变迁》，东京：中央公论社。
日高六郎，1973，《市民与市民运动》，载《岩波讲座：现代都市政策 2，市民参加》，东京：岩波书店。
色川大吉，1990，《自由民权运动的"地下水"》，东京：岩波书店。
山边健太郎，1956，《日本的马克思主义：发展史和文献》，《思想》7 月号。
《世界大百科事典》，1984，东京：平凡社。

?1994-2015 China Academic Journal Electronic Publishing House. All rights reserved.　http:

十中丰,2002,《现代日本的市民社会和利益团体》(国际市民社会、利益团体研究丛书1),东京:木铎社。
舒尔茨,B. I. ,1964,《中国共产党史》(日文版),石田忠雄等译,东京:庆应通信。
条原一,2004,《市民的政治学》,东京:岩波书店。
涂尔干,2000,《社会分工论》,渠东译,北京:三联书店。
丸山真男,1961,《日本的思想》,东京:岩波书店。
——,1995a,《近代日本的知识分子》,载《丸山真男集》第10卷,东京:岩波书店。
——,1995b,《近代的思维》,载《丸山真男集》第3卷,东京:岩波书店。
——,2009,《日本的思想》,区建英等译,北京:生活·读书·新知三联书店。
网野善彦,2007,《无缘·公界·乐》,载《网野善彦著作集》第12卷,东京:岩波书店。
——,2008,《解说:研究社会史的魅力》,载阿部谨也《在中世纪星空下》,台北:如果出版社。
向青,1979,《关于共产国际和中国共产党革命关系》,《北京大学学报》第6期。
中根千枝,1967,《纵式社会》,东京:讲谈社。
中西功,1969,《中国革命史新探》,东京:青木书店。
竹村好夫等,1980,《岸信介》,北京大学亚非研究所译,长春:吉林人民出版社。
竹内好,1956,《鲁迅思想与文学:理解近代的线索》,载《学灯》12月号。
——,1981,《竹内好全集》第3卷,东京:筑摩书房。
——,2005,《近代的超克》,李冬木等译,北京:生活·读书·新知三联书店。
Alexander, J. C. 2003, *The Meanings of Social Life: A Cultural Sociology*. New York: Oxford University Press.
Merton, Robert K. 1973, *The Sociology of Science: Theoretical and Empirical Investigations*. Chicago: The University of Chicago Press.
Olson, Lawrence 1992, *Ambivalent Modern Portraits of Japanese Cultural Identity*. Lanham MD: Rowman & Littefield Publishers, Inc.

作者单位:北京大学出版社
责任编辑:罗 琳

?1994-2015 China Academic Journal Electronic Publishing House. All rights reserved. http:

shaping personality with *qi*, and the last is advocating chivalry by *qi*.

Zero-inflated Poisson/Negative Binomial Modeling for Sociologists: Based on the analysis of induced abortion in China ..... *Wang Cuntong* 130

Abstract: This study introduced Zero-inflated Poisson/Negative Binomial modeling (ZIP/ZINB) technique and its applications to the research of social sciences. Hoping to help readers to better understand and feel comfortable to use these analytical tools, the author took an example about induced abortion in China to demonstrate major concepts, analytical strategies, and advantages of ZIP/ZINB modeling technique by comparing the analytical results of ZIP/ZINB with the Poisson/NB results.

The Changes of Post-war Japanese Intellectual Communities ..... *Zhuge Weidong* 149

Abstract: The post-war Japanese intellectual community, which grew out of associations and publications, is a mechanism of social introspection. The way it affects the society is different from that of the establishment. The value orientation of post-war Japanese intellectual community bears an internal connection to Japan´s economic growth and social change, in both theory and methodology, it has gone from Modernism, Marxism, Anti-Modernism, to a mass-based perspective on histories and social histories. This thesis attempts to examine the transformation of post-war Japanese intellectual communities by tracing the historical use of terminologies like "the people", "the general public" and "the citizen", thereby argues for a specific approach to analyze post-war Japanese intellectual communities and their implications.

Space: A concept of sociology ..... *Zheng Zhen* 167

Abstract: This paper tries to explore the situation of the concept of space in the history of western sociology, and lays open the sources of thought, the basic characteristics and the theoretical meaning of the turn of space in contemporary western sociology. This turn understood the concept of space as a social ontological concept, absorbed and transcended the objective and subjective theories of space. It criticized objectivism, universalism and historicism. But its perspectives of space tangled with Cartesian dualism in different degrees, and have been limited by the dualism of time and space. Hereby the author forecasts a reconstruction of the concept of space.

?1994-2015 China Academic Journal Electronic Publishing House. All rights reserved. http:

政治科學論叢／第三十六期／民國 97 年 6 月／頁 33～66

亞洲的超克？
戰後日本近代性思想中的時間與空間問題

石之瑜*、曾倚萃**

摘　要

戰前日本思想界從時間性的近代，退向空間性的亞洲，結果形成了獨佔亞洲的軍國主義。戰後反省起來，同時有左派對侵略的懺悔，也有右派回歸原理性的近代精神追求；前者突破軍國主義的亞洲空間，把近代性的動能重新讀進中國歷史脈絡，恢復近代概念的時間性質，而後者則反省軍國主義造成的時間斷裂，試圖恢復具有已經加上了近代性的古層文化，促成更進一步的近代精神。在竹內好看來，左右兩派都不能擺脫西歐啓蒙現代性的束縛，進而以火中取栗的態度回到亞洲概念，提倡去實體化的亞洲方法，以同時避免實體化亞洲所曾帶來的軍國主義，及一味移植西歐近代性所產生的奴性。針對竹內好，溝口雄三透過各自歷史基體的演化，將時間性帶回，用各個歷史基體自己的特殊時間性來完成特殊的空間，既不讓每個特殊的空間內涵固定，又不讓任一特殊空間擴張。回應溝口的各個亞洲思想家，則分別根據自身的位置敘說亞洲。他們爲了抗拒現代性中的西方霸權而回歸亞洲，並仰賴多元化的與去實體的論述，超克亞洲的帝國記憶。

關鍵詞：日本、亞洲、近代、東亞、思想史、主體

---

* 臺灣大學政治學系講座教授，E-mail: cyshih@ntu.edu.tw。
** 美國丹佛大學國際研究院博士研究生，E-mail: b90302241@ntu.edu.tw。
收稿日期：96 年 8 月 1 日；通過日期：97 年 4 月 29 日

壹、前言：戰敗、近代性論述與身分

一九四五年八月十五日正午，裕仁天皇以全國廣播向日本人民宣告戰爭終結——天皇不再是神而是凡人，解救亞細亞諸民族的聖戰成爲錯誤的侵略行爲——這場「玉音放送」成爲經歷戰爭的日本人心靈深處一個極爲震撼的記憶。如溝口雄三曾說，戰敗在他的「主體層面造成深刻的衝擊」，於是對戰後世代的的學者而言，戰爭爲何發生、其性質爲何成爲侵略、之後的日本該如何面對戰爭責任、美軍佔領等等問題，不得不成爲他們的共同關懷，對中國的認識與態度更因而再度與學者們自身的生命經驗切身相關。

上述問題在學者們的討論中多圍繞「近代」這個主軸展開，[1]「近代」本身亦是這些學者深感困惑並戮力探索的議題；多位重要思想家反省戰爭時都對「近代性」多所著墨，其核心在於處理日本在接觸「西洋事情」後，[2] 自身傳統文化的應對、變革與再生。日本自覺的近代化壓力起於幕末遭武力開國的危機感，故渴求西洋知識與科技的思想，雖然知識份子間有全盤西化派與保守派的分裂，社會上也發生許多進步和傳統相互激烈掙扎的事件（例見福澤，2005：171-195），但大致而言，此後的日本迅速地吸收了西方的工業與技術文明，進入以西方模式爲內容的近代歷史階段。

在二次大戰結束前，日本知識界的「近代」是以西歐啓蒙現代性作爲內容，並藉以爲評判一國是否已經進入近代的標準，故在當時，什麼是「近代性」基本上不是一個問題，因爲如此明確定義的「近代」乃是日本學習的目標。又由於近代性並非出自日本本身，所以日本與近代這兩個概念相加時，保存了各自的完整性，最終沒有造成思想界對自身認同的困惑。但到了戰後，由於戰敗造成自身理解的斷裂扭曲，「近代性」這一個以往提

---

1 「近代」一詞在日文中等同於英文 modern，指明治維新到戰敗的期間，而中文一般說的「現代」在日本則是指戰後至今，這是日語中較嚴格的用法，如韓毓海便在這個意義上提出 1955 年「五五體制」形成以後，日本才算進入現代（韓毓海，2006）。

2 此處借用福澤諭吉的第一本著作之名——《西洋事情》，第一集出版於 1866 年。關於日本「文明開化」的介紹可見許介鱗（1972）。

升身分的歷史認識，反而成了思想上亟欲追蹤與探討的困局。近代性本是屬於時間性的問題，但亞洲的概念則將討論增加了空間性的面向。下文將辯稱，長久以來日本思想界進出亞洲概念所反映的，持續是關於日本近代身分內涵不明的困惑，且這樣的困惑已經擴散到日本思想界所認識的亞洲範圍內其他社群，複製了類似的反思。與其說日本思想家力圖超克近代，不如說到後來因爲將近代性的概念空間化，以致於如今主要的困惑，同時也是要超克亞洲的實體性，厥爲一種「亞洲的超克」的寫作議程。

貳、從近代退向亞洲 ——「超克」思想人

一、亞洲之內的近代化

孫歌曾說：「近代化的衝擊作爲一種政治、經濟和軍事的入侵，的確來自東亞的外部，而現代性的衝擊，在原理上卻必須產生於東亞內部（2001：335）。」若將東亞的近代性置放在西方現代性發展過程的對面或外面，並區分西方與各東亞社群的互動，則東亞的近代性困境便有兩個敘事面向。其一是個別東亞民族自身的「現代化」問題，包括與傳統的對抗、現代化如何定義、如何面對西方的檢視等子題，也就是自身在東／西對立下的「近代史」如何書寫的問題。其二是在西方現代性已然加入的歷史書寫裡，各民族之間相對「近代化」的程度如何被導入「近代史」的認知中，其中主要子題就是因應日本帝國殖民主義而延續至今的各國民族主義問題，以及更晚近的中國崛起或中國威脅論，也就是亞洲各國如何被認識與言說的問題。前一面向是時間性的各自歷史進程問題；後一面向是空間性的各自主體構成問題。

日本戰後各家關於近代的論述，均可依上述兩種面向予以分類，從而論述本身的困境也有兩重向度，一是時間性的，體現在他們對於「日本是否已進入近代（性）？」、「日本近代（性）本身的內容是什麼？」、「近代（性）的內容是如何定義？」的爭論，這種知識與身分活動可以丸山真男的思想爲代表；同時在史學界探討的中國，由於出於日本自身的近代問題意識，其實也可歸入同一種時間性的範疇。另一個向度是空間性的，扼

要地說便是歷史上的「亞洲」概念的曲折分化——日本的近代（性）可說是鑲嵌於「亞洲」意識之中，「亞細亞主義」與近代化同樣都是日本思想界的重要課題。。

在全球化時代來臨後，亞洲各國在發展超越「西方」中心、超越「民族—國家」中心敘事的動機之下，紛紛投入重省與重述亞洲，但也不可避免地與曾經實行帝國主義宰制的大東亞敘事產生潛在的聯繫；百家爭鳴之中，彷彿看見了溝口雄三所引出的津田左右吉的「相互異別化」的過程，或京都學派提倡的世界史立場。雖然這些知識醞釀未來是否會走向溝口勾勒（或期待）的多元的「世界目的」仍未可知，但在此之前，探究那潛在聯繫的時間性和空間性內容是一項重要的工作，而「近代的超克」是一個挖掘的起點。

二、「近代的超克」與日本近代性

一九四二年太平洋戰爭爆發後不久，知識界便發起諸多討論，參與者以文人爲主的「近代的超克」和以歷史學者爲主的「世界史的立場和日本」，是知名度最高的兩個座談會，而一般咸認這兩個座談會都是知識界響應法西斯意識形態，爲大東亞共榮圈辯護的行動。「近代的超克」是由雜誌《文學界》發起，於京都集結多位跨學科知識份子，以探討西方現代性的基本問題及在日本產生的效應，及日本精神的再發現（孫歌，2001：295）。孫歌（2001：305）由討論的內容與過程等方面比較兩個座談會之不同，指出「近代的超克」實爲立基於日常經驗思考的文人，和致力於抽象學理、排除日常性的學者之間，在太平洋戰爭的暴力性背景下，完成了融合肉體感覺與學理建構的一次艱難的「文化認同」，於是在這樣的理解下，「近代的超克」就不只是一句口號或法西斯侵略行爲的思想附庸，而是承載了在西方現代性衝擊下回溯並重塑他者與自我意識之過程，反映爲日本思想界自十九世紀中葉以來整體的精神狀態。

「近代的超克」的布景是以西方爲對象，意圖與西方現代性競爭甚至超越之的自我期許。由於受制於傳統精神裡「華夷變異」的潛台詞，日本各界即使在遭受西方武力開國後，仍能迅速地將西方調整成「華」之內容並向其學習，以致政治經濟上經歷了明治維新的工業與資本主義化，社會

思想上接受文明開化的啓蒙進步價值。與此同時，以往華夷關係裡的中國從「華」變成了「夷」，在圖強抗侮的危機感背景下，變成日本需要加以擺脫的亞洲「惡友」（福澤，1885／1960）。然而，正如竹內好指出，脫亞論與亞洲主義的前提都在於一種「連帶」的「心情」，這種連帶感到了二十世紀初，伴隨因對中與對俄的軍事勝利所帶來的強大自信，成爲解救亞洲民族於歐美帝國殖民主義的精神基礎。

正是在一種極端民族自信的氛圍中，雖然歷經大正民主在思想上的百花齊放，但也是針對此一時期歐美思想的大舉降臨，而引發昭和之後的反彈，法西斯主義的勃興成功地壓抑了更早傳入日本的馬克思主義，在「近代的超克」座談會裡，如後來三木清「驚訝地回憶起來」，完全沒有提到近代性的資本主義性質與階級面向（韓毓海，2006）。[3] 馬克思主義進入日本知識界時，是作爲一種高度抽象的理論，而其與日本本土基本問題的關係，也一直是馬克思主義知識份子的難題。在軍國主義的三〇年代，日本文壇興起了被稱爲「文藝復興」的純文學運動，特色是注重現實的當下性與生活實感經驗，隱晦地對時政與當局進行對抗與批判（葉渭渠，2003：486-487），稍後「近代的超克」座談會其中一個主題是「文藝復興的近代意義」，雖然當場沒有人將歐洲的 Renaissance 和日本此一純文學運動連結在一起，但文人的發言則顯然將「日本的近代」此一問題意識注入了關於歐洲近代的理解。或許可以說，當時凝聚超克知識人的並不是法西斯主義，而是自認已見到歐洲近代性的危機，因而產生日本應當抗拒的共同意識，這種共識超越馬克思主義與法西斯主義的意識形態對立。

另一個例子是馬克思主義知識份子大規模的「轉向」，但即使他們宣言支持當局的擴張立場，卻未必就此自認爲右派，或者不認爲自己是左派。原因一方面是「轉向」此一行動或可使他們維持原先各自的學術主張和政治立場，藏身於體制內繼續自己的知識工作而免於遭到下獄迫害，或使當局可以容納他們原先的政治思想（鶴見，1984）。不過，更廣的精神範疇則是近代的超克已成爲一種時代的氛圍：當日本內部所有的思想都面

[3] 另外，荒正人指出「近代的超克」就沒有否定資本主義這一點而言，便是沒有超克近代，廣松涉則將「近代的超克」視做整個昭和思想史的精神內容，而此精神的具體化就是天皇制爲頂點的國家壟斷資本主義社會結構（孫歌，2001：317、325）。

對並指向西方時，超越、克服西方則成爲一種共同的目標；凜然站在西方面前對抗，使得馬克思主義者的反戰批判無力，使得法西斯主義的軍事擴張得到收編國內一切分歧思想的合理性與正當性。

到了戰後，隨著對侵略戰爭的批判，「近代的超克」這個符號變得惡名昭彰。然而，正是那樣一面倒的批判與揚棄的討論方式，反映了從戰前便存在的問題仍舊被保留下來。左翼思想與政治正確的自由主義式反戰批判在戰後同樣風行，但在「面向西方」這樣一個背景框架下恰好合流，因爲此背景蘊含的其實是跟「近代超克」相同的近代觀，西歐式的啓蒙現代性依然是所有思辨的參照系。而在日本社會歷經快速經濟復甦以後，憲法、教科書、靖國神社參拜等政治問題近年來再度抽動亞洲各國民族主義的敏感神經，對亞洲而言，當年的「近代的超克」彷彿幽靈重現。而在討論「近代」和「近代性」時，戰後兩位思想家丸山真男與竹內好的思想不可忽視；爲了超越引發戰爭的亞洲論述，前者重新將近代性的源頭讀進日本的前近代，以讓日本回到近代的軌道上，並擺脫之前法西斯獨佔亞洲的慾望；後者則拒絕實體的亞洲，清空亞洲的可佔有性，如此則仍保留對西方近代性的警覺。本文以下同時又藉由溝口雄三的介入，開創一種由中國直接進入世界，從而迴避亞洲的主體論述，以及這種迴避態度矛盾地在韓、台知識界引發對亞洲的志趣。

參、丸山真男與竹內好的近代典型

一、回溯「近代」的原理性——丸山真男

戰後日本重要的進步派思想家丸山真男，出生於一九一四年，家學背景使他很早就培養出自由知識人的傾向（吳叡人，1999：14-15），復以就讀東京帝大法學部政治學科時，師事聲望卓著的自由主義學者南原繁，奠定丸山日後以政治思想史研究爲志業之決心，以及對自由與民主精神價值的堅持。他畢生的核心關懷是日本國民精神的近代化，亦即日本人和日本國的「主體性」之成立。

㈠抗超克的主體性

丸山真男的思想和志向受前代維新思想家福澤諭吉影響深遠，盛邦和將丸山定位爲一個「『自由主義』與『民族主義』兼顧的人」（2002：113），其「自由主義」的內涵是一種「普遍理性」，也就是「人類的平等意識以及基於這種精神的『個人主義』」（盛邦和，2002：112），而「『民族主義』是個人主義在民族問題上的放大」（盛邦和，2002：114），呼應福澤的名言「一身獨立而一國獨立」（李永熾，1999：43）。戰敗是繼武力開國後再一次的民族危機，丸山承受與福澤當年相同的危機感，認爲戰後日本需要的個人與民族，是具有「近代精神」的國民與國家，也就是說，日本需要一種「近代國民主義」（李永熾，1999：42-5）來統合個人與民族，並健全相對於國家有主體性的國民、相對於國際有主體性的國家。所以丸山反對天皇制，推動戰後民主體制建立，其實出於保存日本民族與國家於國際上之生存的理想，及著眼日本如何面對戰後的設想。

由於見證了扭曲人性的法西斯統治與侵略戰爭，以及殘酷的原爆後果，使丸山在戰敗後進行了對日本文化的深切反省。丸山對日本傳統文化的分析，有批判其阻礙近代化的部分，也有開掘其孕育近代性思維的部分：在《現代政治的思想與行動》裡，丸山（1984：3-15；27-39）批判法西斯主義的社會精神基礎是「家族主義」與「無責任感系統」；在《日本政治思想史研究》中，丸山將朱子學經由徂徠學、古學到國學之逐漸解體的過程，理解爲從「自然」到「作爲」的轉變，並認爲這是日本固有思想中早已存在的「近代化」契機。[4] 然而這個歷史契機的出現尚不足以佐證日本人已經成爲「近代」的「國民」；大東亞戰爭完全揭露了日本人一直以來缺乏的現代的主體性，即精神自立、不受任何既成教條束縛，能夠就具體情境自主獨立下判斷的能力。

丸山另外從文學的角度論證這種缺乏主體性的文化根源，藉由猛烈批

---

[4] 丸山（1980）以鄧尼斯（Ferdinand Tonnies, 1855-1936）的從「共同社會（Gemeinschaft）」到「利益社會（Gesellschaft）」的轉換之模式，和鮑凱瑙（Franz Borkenau, 1900-1957）的從「封建世界到市民世界」圖像爲對比，來說明朱子學的「自然」論理到徂徠學「作爲」論理的轉移。

評當時的「肉體文學」，指出日本人一種「實體化」的思維習慣（1984：358-374）；他上溯本居國學，指其在排除一切儒學相關概念（譬如道、自然、性）且強調追隨感覺事實的同時，也拒絕了一切抽象化、邏輯化的原理與原理性思考的本身，並否定了現實和規範之間緊張關係的存在。這種沿襲「肉體性」、無法從感覺層次抽離、拒絕原理的「實感信仰」態度，尤見於近代文學；至於作爲西方現代化成品而被引進的社會科學，雖提倡邏輯與抽象思考，但因爲受到同樣一種「肉體性」思想傳統的制約，總是將理論應具備的虛構性「實體化」，日本的社會科學從而變成充其量是一種對理論的信仰。「實感」與「理論」的對立架構出日後文學與社會科學無窮盡的齟齬，且彷彿分別變成「傳統」與「西歐近代」的代表，文學甚至要成爲「超克西歐近代」的先鋒，但這種對立背後共通的背景卻是將一切虛構予以「實體化」的「肉體性」，是日本式近代中根深柢固的「前近代」部分，而正由於日本始終沒有進入「以虛構對待虛構」的真正的「近代精神」，丸山認爲，日本的近代化是不成熟的近代化，不具有「超克近代[5]」的社會與精神基礎（孫歌，2001：110-117）；真正的近代文化，仍需戰敗後的精神文明重建。

丸山對超克論者的「近代」的抗拒與批判，其實深植於其學術研究的內容與態度中。他坦言自己的研究是出於一個與「近代的超克」論相對抗的超學術動機，因爲一九四二年召開的那個座談會，是知識界將日本文化優越論推向極端、並爲軍國主義提供學理基礎的實踐。根據丸山的歸納，「超克」知識人基本上相信明治以後的日本已然充分近代化，但由於過分吸收西歐近代的文化制度，使得「近代」的毒素蔓延毒害了日本，而日本應當驅除「近代」思想的污染，回到之前那保存著國學、儒學等思想的優美傳統，作爲日本對「世界新秩序」之建設的貢獻（盛邦和，2002：112）。基於反對這樣爲軍國主義張目的主張，故對他而言「維護近代已經不是一個簡單的學理問題，而首先是一個戰後知識份子的政治抉擇問題」（孫歌，2001：105）。

吳叡人（1999：16-17）轉引中島誠在其《丸山真男論》中的評論，指

[5] 此處「近代」指的是超克思想人所論的近代。

出「丸山的日本政治思想史研究實爲戰爭下精神抵抗的產物，將徂徠學解釋爲絕對主義，一方面是暗示了昭和天皇的戰爭責任，另方面是暗示現代主體性的觀念有本土基礎，並非西歐的專利，而這個論證實際上也就是在批判前述的「近代的超克」論。」如前所述，丸山對超克論的反駁是：日本的問題並非出於「近代」，而是傳統中的儒教主義、無責任結構，而且「近代」也並非西歐專利，在明治之前的日本傳統裡一樣有本土的近代性思維因素。同時，丸山在戰後各種對日本傳統文化與法西斯主義的批判，以及參與安保鬥爭、捍衛民主制度等行動，都是希望維護戰敗此一契機帶來國民的「精神革命」之努力。

㈡日本文化原型論：「古層」與「執拗低音」

丸山晚年的重要思想是關於日本文化的「古層」與「低音」。在壯年期完成追溯「日本式近代」的工作之後，丸山接著探討日本思想的「個性」及其成因。長年的學術工作使他深感日本思想史中的重要問題，是與異質文化的接觸，日本歷史上的兩大變革——大化革新與明治維新——都是深受外來文明影響的運動。儒學、佛學、歐洲思想與馬克思主義等等外來思想，在日本思想史中佔據了表層或說主旋律的地位，但這些外來思想進入日本後便發生變形而被「日本化」了，不再是它們在原產地的本來面貌。之所以如此，是歷史意識中的「古層」在起作用；通過這個地質學概念的比喻，可以說儒學、佛學、西方思想是在「古層」之上、並經由「古層」不斷變化和逐漸積累，形成日本的文化結構，外來的「主旋律」會因爲日本內部的「低音」而產生出不同於原來主旋律的樂曲。如丸山所說，日本思想的「個性」是「外來文化的絕對影響與加之所謂『日本的東西』（『古層』）的執拗性生存的矛盾的統一（徐水生，2000：327）。」

丸山說，「古層」就是「與歷史有關的、我們祖先的不折不扣的『最古』的思考方法」（徐水生，2000：325）。他歸納《古事記》與《日本書紀》的神話敘述，歸納出日本歷史意識之「古層」的基礎性範疇，[6] 並

[6] 就是「產生、發生（なりゆき）」、「持續不斷（つぎつぎ）」、「時勢、趨勢（いきほひ）」（徐水生，2000：325）。丸山又說：「把我們的歷史意識特徵規定爲『持續地變化』，從某個側面來說，它也許是將近代日本定位於世界最先進國的重要原因」

指出其兩個特點：一是「斷片性的想法」，即「古層」本身不是一個完整的思想體系，也不是任何時代的歷史思考的主旋律。所以他也特別強調「古層」不是神道；原始神道中雖有些零碎的古層材料，但如果將這些片斷誇大爲整體的日本精神或思想體系，則是極大的謬誤，譬如國學走向神學，以及軍國主義訴求皇道精神。二是「構成古層歷史觀的核心既非過去、亦非未來，而是『現在』」，即日本傳統是一種「從『現在』出發」的樂觀論歷史觀——「過去」是從現在無限追溯而成，「現在」就是全部的「過去」，所以相對之下「未來」也就是盛滿「過去」而來的「現在」——，而這樣的歷史觀，使日本人能夠「不斷享受轉瞬之間的現在，接受瞬間不斷的潮流，故適應性很強」（徐水生，2000：325），而這也是外來文化能夠很快爲日本吸納、轉化、傳播的潛因。

㈢溝口雄三對「古層」的反思——歷史基體論

丸山真男的學術成就與政治行動，在戰後日本知識界產生全面的影響，也引起後世大量對他的研究與批判。尤其他以徂徠學作爲起點的日本政治思想史研究，隨著英譯本通行世界，幾乎成爲此一學科的知識典範。這個典範在方法層次上被不斷地沿用繼承，但在知識論層次上則不斷引起討論，也讓許多後人嘗試著要超越。

以溝口雄三而言，他提出的「歷史基體論」如果作爲一種方法論觀點，其實相當程度與丸山的「古層論」相通，換言之，他們同享相似的內部性和連續性視角。溝口（1999：50）的「基體」基本上可解爲「傳統」或「通時性的要素」，二者都強調研究對象具有受容並轉化外來文化的「內發因素」，並因而都有不同於西方歷史經驗的近代化過程，故「近代」是「前近代」的連續性發展。此外，二者都將當下所見的社會現象，由對象自身的內部出發去觀察、理解，例如丸山以儒學和佛教傳入日本後的變形，指出日本歷史意識中「古層」的作用，溝口以「天下」、「生民」的視角進入清末洋務派人士的思想，一方面解構中國近代史研究中的階段論框架，二方面凸顯出，在中國所謂的西方衝擊甚至必須放在該內發的「基體」上，

（徐水生，2000：326）。

才能得到較好的理解。

但從另一個角度，丸山與溝口的歧異可能遠大於相同。如前所述，「古層」的提出是丸山一系列「近代」研究中，挖掘比「前近代」更古老部份的思想考古工作，於是他的思想具有明顯的時間性質；但溝口雖然強調基體本身歷史的連續性，卻因爲他也注重「相互異別化」的基體與基體間關係，使得他的思想除了有時間性，還有丸山所不敏感的空間性。另外，在同受「文化本質主義」之質問下，他們的反應也可看出時空性質意義的差別。丸山回應時強調古層的「斷片性」，譬如他在澄清「古層等於神道」的批評時，說「道」的概念本身便混雜了儒家、道家、佛教的思想；而因爲是斷片性的，「古層」便不能被單獨地挖鑿抽取成所謂的「日本性」，於是也不能等同於文化的「本質」。至於溝口，他雖並未直接提出基體的精確定義，但他說基體是不斷在「蛻變」的——蛇不會因爲蛻皮而變成不是蛇（許紀霖，1998：56）。由此可見，基體觀與古層觀有兩重重大差異：⑴在方法論上，後者是一種「定質」的觀念，它是一個固定的、與他性混合的質素，而前者則是一種「流變」的觀念，基體是整個文明體的內蘊，某種意義上可說是「整體」，卻因爲它的流變性而不是「本質」；[7] ⑵斷片的古層若不與他者混合，其本身也無法被辨認與觀察到，而這種定質性顯示了丸山的思路不具備空間性，但被視爲一個整體把握的基體則因爲能夠流動，反而能更好地理解他性的作用，所以具有豐富的空間性。

㈣溝口對近代的反思——以世界爲目的

至於「近代」的內容及其界定標準的批判，則屬於知識論層次的討論，譬如子安宣邦及左派學者認爲，當丸山在使用西方資源建立日本的「近代性」時，多著墨於現代性中自由主義和民主主義的內容，卻沒有注意到現代性也有帝國主義殖民秩序與資本主義經濟剝削的面向（陳都偉，2005：108）。另外，由以上介紹便可看出，丸山的近代論述，是以歐洲的「近代」當作思考日本的「近代」之起點，而他畢生致力建立的日本「主體性」，

[7] 溝口本人於 2007 年 5 月 10 日在清華大學演講，回答筆者等關於他與丸山比較的提問，亦證實了「流變 vs. 定質」此一差異的觀察推論。

其實也是以一個歐洲啓蒙式理性爲原型的期望；如子安（2002：182）評論說：「丸山真男的歷史哲學性觀點可稱之爲近代主義，他的近代主義可以說是將高度價值基準置於由近代自律性個人所形成的市民社會之上的思想觀。」此一批判與溝口對中國史學界的近代觀批判幾乎不謀而合，在戰後學術史的大脈絡下，子安與溝口隱然是與丸山學說對抗的聯盟（黃俊傑，2001：229）。

在史學界，展現丸山這種精神立場與方法論的史學家可以島田虔次爲代表。島田師承京都學派的東洋史家宮崎市定，他的成名作《中國近代思維的挫折》分析陽明學所標幟的「個體理性自主」精神如何在中國崛起與殞落，雖然論證方式與學理立場仍屬京都學派的傳統，但在一九四九年初版時，與丸山所持的「近代」定義是明顯相互呼應的。而溝口的重要著作《中國前近代思維的屈折與展開》就是在反駁島田的基礎上立論的，他認爲明末思想家李贄就非如島田所言，是理性自立之個體精神在中國的頂點與挫折，而是他的思想開鑿出肯定「個私」在「社會欲」意義上的主張，從而成爲「前近代」中的「近代性」發軔，是後來經過黃宗羲、顧炎武、戴震、顏元、康有爲、孫中山等人的曲折繼承而產生的中國式「近代化」之最重要思想資源。

在溝口對近代史研究框架的批判中，溝口一直試圖衝破傳統上對「近代」概念的預設，因爲那些預設基本上都出於支那學興起後，由於對西方實證「科學性」趨之若鶩，而整個搬用其研究方法，卻沒想到方法的背後，是在一個蔑視「東方」的西方中心歷史脈絡下進行對東方的理解。溝口一方面試圖打破以往近代史研究中，用西方標準規定「近代」之模式的限制，另一方面他以經濟史與社會思想史角度，對李贄、東林派人士、黃宗羲等人的研究，也是試圖從中國的思想本身去挖掘衡量中國自身近代化歷程的本土標準，這兩個層面的努力，由他近年所提出的「歷史基體論」得到一個（暫時的）總結。基體論的意義在於，「近代」的標準既不是西方的，也不是「反」西方的，勾勒一個基體的文化演變，不是要讓它被納入西方的歷史規律，也不是要爲了對抗西方宣稱其具有的普遍性，這種「不爲了面對西方」的態度，是一直以來受到西方現代性纏繞自我認知的「東方」諸民族與文化，必須有意識處理的一個歷史性結構。

九山真男反對的「超克論」中的「近代」，與他後來主張日本要建立的「有主體性」的「近代國民主義」之「近代」，其實都建立在同樣「日本有日本『自己的近代』」此一本體論意義的前提（assumption）上，卻都沒有去質問此一前提是否可能還是一個需要解釋的命題（proposition），亦即「日本何以認定有『自己的近代』？」這樣一個認識論的問題。然而如果要回應這個提問，正由於「自己的近代」是一個前提，而形塑此一前提的，是從歐洲而來的具有「普遍性」的世界觀，於是如同酒井直樹（1998）的解構，這種相對於「普遍性」的「特殊性」主張非但沒有擊敗普遍性論述的立足點，且避開了雙方真正交會的可能，並甚至補強了普遍主義的敘事框架。

溝口的「以（多元）世界爲目的」宣言則似乎藉由空間上的相互區隔，打破了這個困境，因爲在他的世界架構裡，歐洲和中國、日本都是「特殊性」，即便歐洲內部的法、德等各國，都和日本、中國一樣，有自己的「歷史基體」；真正的「世界」不是以任何一個基體的歷史爲模型的世界，而是各基體都在退出了自己的歷史基體之後，相互交會，從而產生多種標準並存的「世界」，「普遍的特殊性」本身，才是真正的「普遍性」。所以若問溝口「日本何以認定有『自己的近代』？」這個問題，他的回答可能是要先回頭尋找中國，要能在日本之外發現中國自身的歷史基體，才能主張一個在中國之外的日本歷史基體。在這個層次上，如果問溝口又是如何認定「中國有『自己的近代』」，因爲此問題並不涉及基體的確認，於是便僅有方法上的意義而已，[8] 也許溝口希望同樣這個問題也提給中國身分的中國近代史學者，這樣的知識實踐方能具有從面對西方現代性到超越現代性的能量。但溝口必然遭遇的另一個問題是，爲何有中國的而非江浙的基體？或爲何以世界而非以亞洲爲目的？

[8] 譬如葛兆光（2002／2006）與楊芳燕（2001：49）都認爲，在方法論上，溝口學說使用「前近代」此一提法，隱藏將「近代」做爲「前近代」之連續性結果的預設，從而可能導致學者在「近代」當中設定某些指標後再去回溯與重建「前近代」，換言之，就是有目的論的傾向。

二、以亞洲挽救近代——竹內好

㈠竹內好的反抗

在對於「近代」的詮釋上，超克知識人與作爲反超克論的進步派代表丸山真男雖然處於對立的兩端，卻因爲分享同一個認識「近代」的前提背景，使丸山僅能與他們爭論「近代」的內容，卻沒有問、或者也問不出「何以認定存在『近代』及如何規定其內容」這樣的問題。溝口「不以西方爲任何形式的基準」的態度，則拉出了串連這些問題的線索，然而將「近代」作爲一種概念質疑的並非始於溝口，比溝口更早的還有與丸山同時期的竹內好。

竹內好至今仍是一位備受爭議的人物。人們不太容易理解他的思想，亦無法用既存的各種思想或意識形態立場來定位他：由於他在太平洋戰爭爆發後寫作「大東亞戰爭與吾等之決議」，被貼上了法西斯主義支持者的右翼標籤（諸葛蔚東，2003：171），又因戰後對「近代的超克」一系列思辨中，並沒有採取劃清界線的立場，更受當代及後世的多方質疑；然而竹內的文學與政治活動，諸如戰前的反對日本侵略中國、戰後尖銳批判日本文化與投身對美國的安保鬥爭等等，又使他不能簡單歸類成軍國與種族主義者。除了他本身就彷彿一個各種矛盾因素的綜合體，各方評價不管是來自中國學或是其他領域，所呈現的多重性更是顯出竹內好的複雜與無法簡單定義。

竹內好自幼因父親事業失敗而家境貧寒，曾自言爲此而產生深切自卑感，也因而鑄造出強烈的不服輸與自負性格（諸葛蔚東，2003：165）。他在上大學以前幾乎一直是個成績良好的「優等生」，但進入東京帝大文學部支那學科以後，他卻很少去上課，畢業論文也並未遵循當時支那學的傳統；[9] 似乎在他早期的求學過程裡便能不拘泥於「優等生」這樣的虛榮，實際上他也開始對迄至當時的學術積累及日本整體精神文化，產生獨特的

[9] 他的題目是「郁達夫研究」，在當時以研究中國古典文學爲主的支那學科裡，這樣的題目是創舉，也是異數。

反抗與批判意識。

㈡重回「亞洲」火中取栗

一九三四年一月，竹內在即將畢業之前與武田泰淳、尾崎俊夫等人共同創立「中國文學研究會」，標幟了近代日本「中國學」的成立。中國學自許有別於傳統漢學及採取進口實證方法的支那學，批評後二者均缺乏「熱情」、自外於現實的「旁觀者立場」（孫歌，1998：56-60），這也是竹內發表在研究會刊物《中國文學月報》（後改名《中國文學》）上的第一篇批判性文字的中心主旨，揭示了他此後畢生的思想基調。對他而言，學院式的思考方式只是逃避「直視現實的污濁」此一知識份子本來的使命，而他畢生從事的，就是以人生熱情不斷進入每一個污濁的現實當下，並頑強地「抵抗」。

「抵抗」或許是最能刻劃竹內好一生志業的詞彙——這是總結他的一種方式，也是讀者要進入他的思想世界時所需的概念工具。竹內好是從魯迅得到這個詞彙以及精神力量。在公然與漢學、支那學決裂以後，在某種意義上他也實踐了與自己的決裂，那就是宣布《中國文學》的「廢刊」。同年，他完成了《魯迅》，並以其獨特的方式閱讀、感受魯迅對其自身所處的現實的思索與「掙扎」。他讀到的「抵抗」是不斷的「自我否定」：在每一個當下否定自己成爲自己，也否定成爲自己以外的任何東西；竹內（2005：206）曾以魯迅著名的寓言〈聰明人和傻子和奴才〉，指出魯迅式的「絕望」，是「被叫醒的奴才」的狀態，也是「抵抗」的姿態：「奴才拒絕自己成爲奴才，也拒絕得到解放的幻想，……即無路可走而必須前行，或者說正因爲無路可走才必須前行這樣一種狀態。」

對他而言，魯迅在本質上便是一個矛盾，這矛盾是掙扎這一過程所淬鍊出的結晶，而掙扎的痛苦與絕望做爲「抵抗」的本身，則是使竹內好能從掙扎的過程得到鼓舞的力量。他這種對魯迅的獨特理解方式，亦成爲他後來比較中國與日本文化與討論「近代」時的思想武器。戰敗後的竹內好和丸山真男一樣，也試圖處理「近代」與「主體性」的問題。竹內與丸山在戰後因爲「和平問題談話會」及反安保運動結爲盟友，但兩人論述「近代」的方式迥然不同：丸山致力批判日本文化中的「前近代性」，但竹內

的起點則無涉前近代，而是著眼於日本「無抵抗的近代化」（孫歌，2005：49），即認爲日本人的歷史意識中，不管認定的是哪一種「近代」——對超克知識人而言指的是西方，對近代主義者而言是以西方爲模型的日本——其實都是沒有「主體性」的，都屬於一味追隨所謂強者的奴才表現。準此，他自然不同意使用西歐的文明觀念以建立「主體性」與「日本的近代」的作法，在戰後，他從事的始終是「火中取栗」的工作，總是在看似政治最不正確的地方，企求通過「自我否定」以滌盪日本的思想，並尋找抵抗之契機。他的論述可以歸結爲以下三點：首先，這種抵抗不只是面對西方的，更是面對日本自己的；其次，沒有抵抗的地方就沒有「自我更新」，於是就沒有真正意義的「近代」；最後，「主體性」不是成爲日本自己，而是「拒絕成爲自己，也拒絕成爲一切」。

自我否定的高潮，是他提出以亞洲爲方法。竹內不計較在戰敗後亞洲是如何政治不正確的概念，直言應當以亞洲爲方法，追求真正的普遍性，並揭穿歐洲的特殊性。故「亞洲」對他而言「是理念，是方法，是他否定以進化史觀解釋歷史的工具，……準確地說，竹內好儘量避免亞洲的實體化」（孫歌，2001：56）。這樣直接探討亞洲，才能有效抵抗歐洲的特殊性，但同時也才能對戰爭產生出真正的反省，避免重蹈佔領亞洲的錯誤，並在日本的近代性中建立主體。

㈢在中國發現主體性

戰後初期由於美軍佔領，竹內好第一個面對的其實也是民族主義問題，故他曾自稱是半個近代主義者（諸葛蔚東，2003：199），但他後來反對套用近代主義的理解模式，而是藉由並置中國與日本、歐洲與東洋，而從彼此的關聯中抽繹「近代」。竹內好認爲，東洋（相對於歐洲）的近代化是在歐洲的強制之下發生，近代化基本上是歐洲的自我保存與自我實現「運動」。然而即使歐洲的意義是動態的，也不代表東洋的意義只能是靜止沈滯，或只能默默被歐洲依其歷史目的改造而已；相反的，東洋實際也是動態的，「通過抵抗，東洋實現了自己的近代化」（竹內，2005：186），故東洋近代化的歷史是「抵抗的歷史」，同時歐洲也需要透過東洋的抵抗，才能產生異質感而確立自己。

竹內眼中的東洋是因爲有「抵抗」而不停地感到失敗，故「失敗感」是抵抗存在的證明，如同「醒著的奴才」。然而他眼中的日本，受限於「優等生文化」的精神結構：眾人應當向優等生學習，故優等生有指導劣等生的使命且後者應當接受；日本對於向更優秀者（歐洲）學習一向不以爲忤，且若一旦有失敗事件發生，很快就能歸因於不優秀的劣等生，所以優等生不會有「失敗感」。這兩點解釋了日本優越感與自卑感並存的心理，將之總結爲沒有「抵抗」的「轉向型」文化，同時由於沒有抵抗，就沒有主體性——「對於抵抗的放棄正是日本文化優秀性上的表現」（竹內，2005：208），「沒有抵抗，說明日本並不具有東洋的性格」，同時，「它沒有自我保存的欲望，又說明日本並不具有歐洲性格」，則「日本什麼都不是」（竹內，2005：196-197）。

十九世紀以後的日本由於自認完成了歐洲性的近代，故而比中國進步，然而在竹內的「近代」認知裡，所謂進步的反而是在中國那樣具有東洋性格之「抵抗精神」。由於近代化的主流理解方式是將「西洋－東洋」之間的動態聯繫，呈現爲「前進－後退」之相對關係，所以當在「西洋－東洋」互動裡同樣遭遇東洋的「失敗」時，日本是以成功來否定（deny）失敗、以前進來否定後退，日本的「成功」與「前進」等於是根據西方認爲東洋的「失敗」與「後退」而被給定的，但中國則是以持續的抵抗來否定（negate）那種給定的失敗。竹內好稱中國爲「回心型」文化，中國的「自我否定」是不停地回入自身，向內否定「自己」（Be）是不斷形成的自己（Being），也否定是自己以外的任何其他狀態，相反地，「轉向型」是向外抹煞或改造自己的文化性格。中國（東洋）則是處在抵抗西方也抵抗「自己」當下的狀態，無論中國是否意識到「自己」在與西洋的相對關係中才能現身與自我理解，但中國的「不前進」或「後退」反而表示了它拒絕成爲在這關係中的自己。此外，「抵抗」的創造性在於它能夠產生主體「自我更新」的能量，如孫歌所說：「竹內好所關注的這種『抵抗』的意義不在於它是否要取西歐而代之或從劣勢轉爲優勢，而在於他包含了與西方近代發生關聯性的契機……它是一種『掙扎』，是在自我之內否定了他者也否定了自我之後重新創造的與他者相矛盾的自我」（孫歌，2005：60）。

竹內好的主張打破將前述兩組圖式「並列」而生的「西洋＝前進／東洋＝後退」局面，他的「抵抗」概念穿透了「前進」與「後退」之間平面座標式的靜態關連，也因爲中國的抵抗在這當中觀察不到，從而戳破「前進－後退」此一模式之本身實爲西方設定的理解方式。故竹內好主張的中國式的抵抗，一方面使西方模式遽然失效，另一方面也指引出一種脫離西方規定的存在方式。中國拒絕成爲自己與拒絕成爲一切，於是只能是中國，但日本「什麼都不是」，因爲原本便沒有「自己」，所以也不能是日本；換句話說，沒有自我否定的近代亦不是「近代」，沒有「抵抗」的主體不具有「主體性」。

重新進入竹內好當年寫作〈大東亞戰爭與吾等之決議〉支持太平洋戰爭的歷史感覺，便可以理解竹內好要「超克」的，並非超克知識人的那種「近代」，而是日本自身那個無抵抗、僅僅是追隨他人腳步而從無主體性的「近代化」。他自始反對日本對中國和周邊國家的侵略行動，因爲那只是複製西方帝國主義模式而欺凌所謂的「失敗者」，而太平洋戰爭的對美宣戰，則是正面抗擊帝國主義，也是日本終於展現主體性的決斷與「抵抗」。

㈣溝口雄三對抵抗的反思——相互異別化

「抵抗」這種思維方法與態度，在溝口的思想中也顯然可見，尤其體現在其「不以任何標準爲唯一標準」的世界觀中。[10] 竹內好以「中國的自我否定」拆解了「西方－東方」二元對立的框架，溝口則跨出此一範式長久以來的束縛，得以進一步提倡各「歷史基體」相互參照的多元世界。

作爲竹內的後輩，溝口的學術其實有很大部份在批評竹內及其同一代的中國研究學者。溝口基本上認爲，包括竹內在內的許多第一代中國學者們，懷抱著對中國羞愧或仰慕的情感，並投射在自己的學術工作內容中。在溝口眼中，這些研究和戰前「沒有中國的中國學」相同之處在於，他們都沒有將中國與自己「相互異別化」出來，都在用自己的需要在看中國。

[10] 溝口（2005：28）以下這段話相當能彰顯他與竹內的靈犀相通之處：「對於自我詢問研究中國古典文獻意義的人來說，竹內好的遺訓意味著這樣的行爲：與中國的當下正面相向，在這樣的關聯之中追問日本的存在方式、日本亞洲認識的存在方式。」

例如，溝口（2005：28）在整理日本關於中國之「近代」的幾種看法時，將竹內的中國認識歸類爲「超近代論」的；「近代論」是在有意識或無意識下以歐洲近代爲尺度，「超近代論」則是厭棄前者之方法，而試圖在中國檢取出「非」歐洲。[11] 溝口（2005：20-21）說：「那個「非歐洲」終究不外是以歐洲爲基準的、可說是歐洲反作用下的「非」而已。」

在中國學領域內關於研究方法的立場，溝口不認可竹內好實際上是以中國作爲日本的參照系的作法，而主張中國原本就與歐洲或日本一樣，都有自身的歷史基體，不應該在任何預先設定的框架中比較其進步或落後，「日本與中國之間，不待插入『歐洲』，自始二者就是相互獨特的」（溝口，2005：22）。於是，溝口自然不會同意竹內好以「自我否定」的有無來評判日本與中國的「近代」是進步或退步，而會認爲應該在二者各自的「前近代」基體中理解個別的「近代」。對溝口而言，竹內的作法是試圖將「西方」從自身排出而將「西方」樹立在自己的對面，卻因此而規定自己也只能站在「西方」對面、規定了自己的存在狀態。溝口既不贊成戰前的思想界要競爭誰能夠更西方，但戰後的思想家則試圖與戰前切割，從而彷彿在競爭誰能夠更「非西方」。這種「競爭」本身就是溝口所不同意的，因爲出於爲了自己（日本）而產生的主體位置與視角，都可能導致誤解對象的結果，所以他認爲學者需要清醒知道自己所屬的主體位置，但不能「爲了」這個位置而去觀察中國，導致中國成爲日本之內容；爲此，退出日本、使關於中國的歷史基體的知識裡沒有日本，如此才能認可日本的主體性。

根據溝口的批判，竹內的中國認識由於將自己設定在「反西方」的位置上而益加鞏固「西方－東方」的二元對立認識圖式，然而如前所論，竹內好藉由中國／東洋的「抵抗」，反而使西方模式聲稱的普遍性失效。這不是說溝口誤解了竹內，因爲溝口批判的上下文，其實是在日本中國學半世紀以來整體的發展狀況中進行的。

除卻上述的分歧，竹內與溝口的知識體系實有許多高度相似之處。首先在方法論層次上，溝口與竹內的思維方式中同樣具有一種「動態性」的

[11] 此亦對應溝口（2005：19）對中國學發展過程的評論，一是戰前因爲跟隨西方而「抹煞中國的中國學」，二是戰後因爲負疚感及批判日本的「復權的中國學」。

特徵。竹內好演繹「近代」時著眼於東洋的「抵抗」，便已經透露出不同於黑格爾式的東洋概念，且在比較中國與日本的「近代」時，「回心」與「轉向」的對比也是充滿動態性的理解方式。而在溝口學說中，基體概念本身便將文化視爲流變的主體，而「相互異別化」視角亦企圖在不受相互關係牽制的問題意識下，建立每一個主體自己的演化途徑，故從研究方法到理論建構過程都是動態性的。

其次在認識論層次上，他們都重視特定歷史事件發生的當下，因爲當下的事件最能反映出整體歷史展開中的張力，可以說「瞬時性」是二者思想的另一個共通點。承前述，動態性的思維方法之建立，往往需要捕捉歷史中緊張的瞬間，才能進入一次性的歷史事件，故這樣的思想者必須具備敏銳的感知力，在不預設任何前提的情況下能夠「神入（empathize）」對象在其所處的時空當下的苦惱。[12] 這是竹內好不同於許多「缺乏熱情」的學者之處，他的許多爭議性舉措，如戰爭時的「主戰」與廢刊、戰後卻主動碰觸「近代」與「亞細亞」等政治不正確的問題，都是高度貼合歷史感而反應在當下的實踐行動；這也是溝口採用的「內部視角」在歷史哲學上的意義，他進入多位中國的思想人的現實意識，以及多次歷史事件的內部轉折當中，如李贄、戴震等人，或者里甲制弱化、洋務運動等社會變動，都是對歷史中幽微之處（幽微是出於過往認識模式造成的忽略）的掌握。

最後，在認識論與本體論的雙重意義上，溝口與竹內都傾向將研究對象概念化、「去實體化」，用丸山的話說，就是作爲「虛構」看待。溝口提出「以中國爲方法」，其對象是中國，竹內論「作爲方法的亞細亞」，對象是「亞洲」。他們都不將對象限於「中國」或「亞洲」指涉的地域意義，而試圖賦予這兩個地域符號某種概念性，而避開具體內容，即使有內容，也是流動性的。竹內好儘量避免亞洲的實體化，溝口亦將「中國」視爲一個通往「多元世界」之過程，雖然他的學術成果中，研究對象的確是一個實體的中國（相對於竹內好），但研究的目的卻在於時間性的歷史進程帶入，從而空間性的基體內涵成爲是時間性的，於是超越中國、也超越

[12] 溝口（2004／2007）在〈關於歷史敘述的意圖與客觀性問題〉一文中，提倡要不帶任何前提地「赤手空拳進入歷史」，甚至不惜遭遇「文化本質主義」之批判，也不避諱與「政治正確的文化相對主義」正面交鋒，亦頗似竹內好當年「火中取栗」的決絕姿態。

實體性，甚至通往更高層次的「多元普遍性」。同時，使他們能將各自的研究對象概念化的前提，都是先將「西方」或「歐洲」也概念化，並且分別以某種原先「西方／東方＝先進－落後」框架裡看不到的主體內在規律（亞洲的「抵抗」、中國的「理」觀），相對化了原本東西二元對立框架裡的固定內涵；這種排除固定內涵的要求，也正是溝口「多元世界」設想的核心，也就是「普遍性」之所在。

肆、從邊緣主張去實體——誰的什麼亞洲

藉由以上與丸山、竹內兩位日本戰後重要思想家的對話和比較，可以察知溝口的知識體系和他們之間實有複雜的脈絡傳承，尤其顯現在各自的「近代」觀上。「近代」是溝口思想開展的重要起點，然而在十八世紀以後的東亞思想史中，「近代」由於纏繞著日本自我認識斷裂的歷史，使其作爲問題意識在日本學術圈代代相傳，但它彷彿也只有在日本內部才能引起較多的迴響與思辨；再者，溝口學說近年引起的對話乃至知識效應，雖然諸議題依然深深牽涉現代性，但大多無法勉強歸入「近代」此一知識議程。這些對話發生的平台，主要還是那個被竹內好概念化、機能化了的「亞洲」。[13] 以下圍繞「亞洲」爲軸線梳整當代與溝口的知識對話之同時，另外提出一個饒有興味的問題，即爲何溝口甚少討論「亞洲」？

一、具有危險性的亞洲——子安宣邦

以概念史的範疇而言，「亞洲」其實是一個歐洲的觀念，原因不僅止於它產生於文化交會過程中，還有它後來被使用的方式。在日本，「亞洲」和「東洋」、「東亞」等概念有著綿密複雜的共生連繫，反映當時日本在西方和中國之間的歷史關係及日本的自我認識（陳瑋芬，2005）。子安曾指出，黑格爾在《歷史哲學講義》中描述的「東洋式專制（oriental despotism）」及作爲其範例的中國，規定了後來的西洋對東洋與中國的認

[13] 本文以下旨趣在使幾位亞洲內的思想人，就「亞洲」概念發生對話，不擬深究日本近代以來各種「亞洲主義」之具體內容。整理亞細亞主義的作品可見（王屏，2004）。

識方式，且「如緊箍咒般束縛了極力向西方認同的近代日本之東洋觀」。[14] 汪暉在長文〈亞洲想像的譜系〉（2002／2007）中則明晰地闡釋黑格爾「如何」建立那樣的東洋觀。他以歷史社會學的方式追溯黑格爾知識的生成背景：亞洲概念的生成與中世紀歐洲「現代化」的歷史有內在關連，具體地說，就是關於近代以來從歐洲大陸上發生的擴張，包括政治意義上的民族國家融合、經濟意義上的地理大發現。抵達新大陸的西、葡、荷、英等各國人，在回望他們啓程的那片土地時產生了「歐洲」和「歐洲人」的意識，也同時爲新知識學科如地理、歷史、語言學、哲學、宗教學等培養了發展的條件。黑格爾從這些新知識體系獲得對不同地域與不同文明加以分類歸納的工具，並在論述結構上進行一場「時間往空間的轉換」，即爲向「絕對精神」發展的時間向度，轉換爲由亞洲向歐洲的空間向度，從而生產出地域性的文明差異觀。

子安（2004：166）隨即指出，黑格爾的東洋觀在日本扎根，並成爲日本自我認同與改造東亞、企圖成爲東亞核心領導者的思想淵源，譬如當談「脫亞論」時寫道：「『脫亞』意味著擺脫落後的亞洲，與先進的歐洲合而爲一。……也就是將歐洲形構的東方觀，原封不動的轉成日本建構的亞洲觀。」之後這種亞洲觀，在亞細亞主義「提攜連帶」的口號下，變成逕行帝國主義獨佔亞洲的基礎。子安自承受到竹內許多啓發，「作爲方法的亞細亞」揭示不以歐洲史發展爲普遍模式的立場，影響子安關於「近代」與「東亞」問題的基本思路。他與溝口是東大同年，也是戰後批判西方中心知識與世界觀的同盟，但兩人的取徑不同，子安傾向解構主義，溝口則傾向歷史整體主義。子安的日本思想史是，在歷史敘事中彷彿不證自明的前提處提問，解構許多思想史當中的「關鍵字」諸如「東洋」、「東亞」、「世界史」、「徂徠學」，他在方法論上的重要觀點——「作爲方法的『江戶』」，其內涵就是在追問，那些形成「江戶」的話語是如何在「近代」的語境中構成，以突出幕府江戶與近代解讀的江戶之間的不連續性，進而解構日本的「近代」與近代性思維模式（趙京華，2004：306；吳珮蒨，

[14] 子安（2004：129）舉的例子是福澤諭吉〈脫亞論〉，及竹越與三郎以日本語言之特性證明「日本爲歐洲文明在亞洲的嫡子」論述。

2007）。他也和竹內好一樣主張一個「作爲『方法』」而非實體性的東亞，他認爲「所謂『實體的東亞』，是日本帝國在尋求具備有機性的『東亞』一統論時捏造而成的」。並且認爲「作爲一種方法論，有必要貫徹到所有關於『東亞』論述的具體實踐上」，是具備批判性的（子安，2004：18）。

準此，子安「作爲方法的『東亞』」與「作爲方法的『江戶』」是如出一轍的方法論立場，也展現其汲取竹內好排拒帝國主義文化霸權的認識論精神。此外，他也用這樣的「東亞方法」批評溝口：由於溝口從津田支那學中讀出有關「原理性的主張」，並在「相互異別化」的立場上加以支持，[15] 但子安認爲津田支那學的「原理」就是某種「有機性的東亞一統論」。畢竟異別化的過程使中國相對化於日本之外，也就相對化於日本所追求的東亞之外，如此的危險性在於，對於類似戰前的實體的東亞無法進行反省，也就可能在將來重蹈覆轍，而絲毫不顧及被概念排除在外而無法現身的所謂中國。故即使溝口明確表示沒有接納津田的中國觀，但子安仍認爲溝口在「相對化」中國的同時，卻在堅持原理的立場上把中國從日本或從日本的東亞抹消掉了（張崑將，2004：282-3）。或許可以說，對子安而言，正因爲溝口要超越「西方」與「反西方」的限制，以致在處理日中之間的實存問題時，忽略「東亞」概念的歷史脈絡，從而消解實際存在於日本現代性當中的殖民性張力。

二、不容亞洲造成零碎化——葛兆光

著眼於「過度相對化」來批評溝口的還有葛兆光（2002／2006）。在爲《作爲「方法」的中國》寫的書評中，他認爲溝口「各自有各自的近代」這種認識方式存在內部矛盾，因爲這種方法使得「世界性」被「多元性」零碎化，從而溝口企求的「普遍性」也將被「特殊性」架空。雖然葛氏在史學方法論與中國史研究領域的交集之處對溝口的批判十分切中肯綮，但這裡則顯然未能與溝口「世界性」與「普遍性」的含意有效對話；因爲他將溝口的「世界性」與「普遍性」放置在一種固定模式的、可一體適用的

[15] 《作爲方法的中國》第六章中，溝口（2005）推崇津田支那學的幾個「原理性」特徵，而他支持的原因在於津田將儒教從日本分離出去，是中國學很重要的一步；日本的中國學應該要把自己從舊漢學習氣中相對化出來、也要從西方規定的框架裡相對化出來。

基礎上來理解，而其實溝口的這兩個概念，是在一種「退出」一體適用性與固定內涵的意義上使用的。或許對溝口而言，「多元性」非但不會零碎化「世界性」，反而「零碎化」的狀態才是「多元世界」之真諦，每一個歷史基體各具「特殊性」，就構成世界免於單一標準壟斷的「普遍性」。

葛氏會那樣理解溝口的原因，容或可從他的「亞洲」論述中窺得端倪。在介紹日本的「亞洲主義」以後，他接著梳理其在晚清至民初中國的複雜反應，並從中歸結出中國並未與日本分享同樣的「亞洲」認同。「本來中國的地理觀念中，就沒有『亞洲』或『亞細亞』的意識，而只有『中朝』與『四裔』的觀念，直到近代接受西方地理學的空間說法，才有『亞洲』的意識，但是這種地理學意義上的認知，卻與政治學意義上的認同無關。」（葛兆光，2005：246）他認爲即使中國一些重要知識份子曾經呼應過日本的「亞細亞主義」並促進中日親善，但其實是出自對快速富強的日本背後那個西洋文明的艷羨。中國的自我認同仍延續傳統的天朝觀，「在它的歷史記憶中，日本並不是一個平等的國家而是『蕞爾島夷』」，（葛兆光，2005：250）而「它在價值和文化上的認同空間是『中』或者『西』，並不很會考慮建構一個相對於西方的『亞洲』」（葛兆光，2005：251）。正因爲中國人歷史意識裡根深柢固的「天下主義」，故亞洲主義不是中國的，只是日本想像的共同體（葛兆光，2005：251）。

「天下主義」於是固定在一個「『中』／『西』」框架（而這是中國的概念分類）裡「中」的那一側，復以「天下」作爲「中國式的普遍性」概念，也被歸到了「中」的那一側，與另一側「西」形成對峙，而其後果若非衝突，就是吸納，反映在清末保守派與中體西用派的立場差異上。然而此一對峙本身的意義就是「中」與「西」兩種普遍性之競爭，爭何者的「一體適用」程度更高；故顯而易見地，這種競逐「更」普遍的普遍性內涵，並不同於溝口設想的藉由「退出」自身問題意識才能提升的「普遍性」。

三、以邊緣為中心——白永瑞，陳光興

除了大陸以外，同樣對「亞洲主義」討論抱有距離感的還有韓國知識份子，譬如白永瑞（1999：4）明白表示：中國和朝鮮不像日本那樣積極地將亞洲作爲一個單位來思考，基本上是在日本的議論的影響之下，大多

是以反論對應日本爲盟主號召的亞細亞主義。

白氏回溯朝鮮的亞洲意識如何形成，指出在十九世紀下半葉，由於西歐列強的壓力，使朝鮮從解體的中華帝國分離出來，成爲與清朝平等的國家，並開始自覺到自身爲亞洲此一地域圈中的一個單位。在抵抗西方侵凌的背景下，朝鮮曾出現過類似日本「亞細亞連帶論」的主張，但隨著日本亞細亞主義的變質，淪爲殖民地後的朝鮮基本上不存在討論亞洲的動機與意義。[16] 即使在解放以後，民族國家建構的問題也因爲快速地被併入冷戰格局的對立陣營，使韓國至今仍自認族國建構尚未完成，也尚未具備跨越國家疆界思索區域性概念的能量。

但是從一九九〇年代開始，冷戰格局瓦解的國際情勢與全球化下資本與文化流動帶來的國內生活經驗轉變，使族國中心的典範受到挑戰，且區域性概念又再度受到重視。白氏於是認爲，長久以來在「大國陰影」下的韓國，在重獲參與「亞洲」論述的契機時，主要的倡議便是一種納入「周邊」主體的東亞視角；在這種視角中的東亞「應視爲本地區各種主體的相互競爭、妥協、聯絡的場所」（蘆恆，2007），避免爲特定民族的民族中心主義所壟斷。

類似的「邊緣視角」提倡者還有台灣。陳光興（2005：151-161）出於思考台灣「主體性」的動機，在回顧「亞洲」回應「西方」的幾種後殖民主義途徑以後，指出這些策略正是在「回應」的過程中更加鞏固了「西方及其他（west and the rest）」的結構性公式，並且在這樣的公式當中，那個「其他」或者說亞洲，也同時被視爲一個內部同質的存在，其本身豐富的多元異質性就被掩蓋了。故陳氏希望將對話的對象從「西方」（對台灣而言是美國）轉移到「亞洲」的內部，並在操作上借用溝口「基體論」的理念，提出其「『亞洲』做爲方法」的模式，必須能夠讓亞洲內不同的基體得以相互參照，不再只是將亞洲當成分析的對象，而意味著知識生產轉化的媒介，同時也是「自身」再發現／轉化的動力（陳光興，2005：151）。

在陳光興（2005：199）的設想裡，「亞洲」是一個進行對話的場域，

---

[16] 「由於亞洲的觀念不論是地域秩序意義上還是文明意義上都以民族國家的獨立爲前提，並與爭取獨立的課題相聯繫，這在陷落爲日本的殖民地以前對一般民眾可能會有說服力，但在身陷殖民地的情況下這不過是空談而已（白永瑞，1999：7）。」

也是主體因對話而自我轉化的過程；他坦承自己批判性地繼承溝口的「以中國爲方法」，將「中國」代換成「亞洲」，更直接地說，陳氏期望的是通過與「亞洲」內其他的「歷史基體」對話、或說進行「相互異別化」，在差異流動中有助「互爲主體性（inter-subjectivity）」的建立，也同時讓其中任何因爲「主體性」宣告而發生之壓迫性，得以被亞洲消解。

然而如果稍加深入地推敲韓國與台灣的兩種「邊緣視角」，仍可以發現二者有所不同。若我們依循竹內好的指引將他們的「東亞」與「亞洲」都僅當做概念，白永瑞的「東亞視角」要求納入「周邊」主體，意爲從周邊主體的立場出發看待主體間的關係，這些關係則涵括帝國主義與冷戰遺留的歷史問題；「東亞」不是視野，主體與主體的「相互關係」才是。陳光興想要將一直以來台灣的對話對象從美國轉到亞洲內部其他的「基體」，於是他的「亞洲」傾向是一種視野、是經由「相互關係」證明「主體性」的空間，則「相互關係」不是視野，是實踐「主體」的手段。是故，白氏的「東亞視角」論中，各「基體」之「主體性」是給定的前提，但陳氏的「亞洲方法」論中則未必如此；但由於後者的「主體性」概念並非固定不變的本質，且認爲實踐「自我轉化」更是主體性之意義所在有關，故亦不可將它們的差別簡單化約爲有無預設「主體性」。

若以韓國和台灣的現實情況來看，二者在歷史上其實處在類似的位置，同樣受美國（西方）、中國、日本三方擠壓，然而上述兩位學者的不同想法透露他們的發言背景：韓國與台灣各自在主流國際關係中的處境不同，前者在十九世紀末已獲國際承認，但卻往往因爲中國與日本的龐大而不能充分現身；後者則至今仍無國際身份，造成內部各種主體主張（如中國 vs.台灣）相互傾軋。當自我無法在「自我—他者」關係中獲得承認時，甚至可能導致彼此壓迫，則每一種自我主張都需要透過跨越既有邊界（如亞洲）的相互關係，來獲得某種平等的認可，進而平撫相互否定的命運，厥爲亞洲方法。

四、誰需要亞洲？

顯而易見地，由竹內到子安一致堅持的「非實體性」，也被白永瑞和陳光興的「亞洲」觀繼承，並且從以上每位學者論「亞洲」或「東亞」的

內容，彷彿可以看見他們背後各自的發言位置，或說他們做爲日本人、中國人、韓國人、台灣人的「歷史基體」：子安論出的「亞洲」，是爲了警惕日本曾犯下的歷史錯誤；葛兆光論出的「亞洲」，是中國因爲歷史性的中心地位，而不情願理解或參與的周邊；白永瑞論出的「亞洲」，是源自朝鮮欲反抗大國以取得平等地位的民族主義；陳光興論出的「亞洲」，是可以容許複雜的跨文化歷史與艱困的國際關係中，消解任何主體性主張的壓迫性。他們對溝口的知識呼應，不論是批判或是吸收採用，卻都直接或間接在「亞洲」的討論中展現出來，於是浮出另一個問題：溝口自己對「亞洲」的看法又是什麼？

雖然溝口曾與濱下武志、宮島博史、平石直昭合編一套七卷本的叢書《在亞洲思考》，[17] 該書可謂日本現今收集關於「亞洲」論題之相關論文最豐富完整的著作，然而在溝口本身的知識體系中，其實仍不算有針對「亞洲」的理論性探討。若就其學說的內在邏輯探討其原因，至少可以提出兩重：⑴溝口強調的那種「多元性世界」，冀求超越「西方」（如丸山）或「反西方」（如竹內）的基本點立場，以及基本點立場所派生的各種規定「近代」和基體發展的標準，便已經昭示自己不願意接受「歐洲（西方）」與「亞洲（東方）」對立之模式的原則；⑵他亦強調的「基體的相互異別化」，也必須以「每個民族或文明都有個別獨立的基體」做爲本體論上的前提。

以上兩點都指向一個結論，就是溝口的學說體系不適合論及「亞洲」，因爲如果一旦有「亞洲」做爲相對於「西方」的概念出現，不但會更加固定溝口意欲打破的那種西方普遍性圖式，更會一元本質化圖式中的「西方」與「東方」，妨礙多元的民族歷史基體再現。不論是將「西方」或「東方」視做鐵板一塊，都將掩蓋它們各自內部的多元異質性，從而消滅相互異別化的本體論前提。

當然溝口並沒有絕口不談「亞洲」。在許多演講與論文中，他依然會提到亞洲以及它的概念史。或許他會同意，「亞洲」（如果也有這麼一個

[17] 原文爲《アジアから考える》，直譯爲「從亞洲出發思考」，正文使用的是孫歌的譯法（孫歌，2001：69）。

亞洲「基體」存在的話）仍然在進行中；[18] 由於近代以來爲了要回應「歐洲」，使「亞洲」變成一個充滿矛盾而太過混雜的「基體」，還無法用任何概念來解釋它，於是人們更需要「基體論」的方法論精神，亦即一種不斷退出「亞洲」以進行交互觀照的視角，來更好地認識、理解、詮釋「歐洲」、「非洲」、「美洲」等他者客觀性，以達到「多元」世界中的「亞洲」。這也更接近溝口主張的那種具有「普遍性」的特殊性。

伍、結語：「近代」的時間性與空間性

「近代」與「亞洲」是日本知識界在戰後討論的重要課題。由於「近代」牽涉的種種問題，在戰前戰後的一切緊張性都凝結於「近代的超克」此一精神結構，故本文先略述「近代的超克」之背景與意義，接著引介戰後進步派，也是近代主義代表丸山真男及他的「近代」觀，並由溝口與他的想像性對話，帶出對西方普遍性霸權有敏銳認識的竹內好。本文進一步介入竹內好，並比較其與溝口雄三的思想。雖然溝口曾在中國學研究的領域內批評過竹內，但他的思考方法其實很大程度地承繼了竹內好的思想遺產。溝口基體論與多元世界論當中流動性的視角，在竹內好的論述中相當清晰；將中國「作爲方法」，亦即將對象去實體化、概念化的作法，和竹內好處理「近代」與「亞洲」的作法又非常類似。本文然後整理當代回應溝口學說的幾種論述，並發現這些論述可以順著「竹內亞洲」的線索，在「亞洲」論題的思考脈絡梳整、理解。最後則延續前節的發現，提出不同「基體」的不同亞洲論述，實出於不同發言位置，暗示了不同的身分需要；也爲溝口學說中「亞洲」的缺席，提出了幾種可能的解釋。

日本知識界向來只有關於「近代的超克」的討論，而沒有「亞洲的超

[18] 溝口在 2007 年 5 月 10 日於台灣清華大學的演講問答中如此回答筆者等的問題：「『亞洲』在我的印象中，19 世紀的亞洲是被壓榨的亞洲，20 世紀的亞洲是無法被正確評估、是被誤解的亞洲，中國與日本都是亞洲的一份子，都沒有辦法掌握自己的定位，也沒有把自己的東西當作自己的東西，這是我認爲的關係」。可見在他的設想裡，不論中國或日本都還沒有辦法恰當地言說「亞洲」，或許還需要更頻繁與深入的相互了解與相互異別，某種「亞洲」的意義才可能出現，而那也可能只是很多種意義當中的一種而已。

克」這樣的提法，但從本文的整理中卻發現，近代性的探討不曾脫離對亞洲的界定，這在戰前與戰後皆然。大東亞共榮圈的主張後來受到思想界以「世界史的立場」相呼應，而世界史的立場所奠基的本體論，恰是四十年後溝口所重提的所謂「基體」。不過溝口已經改用多元化的基體，以免於戰時世界史的立場所影射的普遍性的基體，與因而助長的帝國主義傾向，反映出面對「亞洲」的戰後日本思想界，正從迴避的態度轉趨積極，並且努力超越實體的亞洲。故近代的超克同時必須是亞洲的超克，此何以在將近代性去實體化的同時，超克思想人在戰後進一步企圖將亞洲也去實體化。

戰前日本思想界從時間性的近代，退向空間性的亞洲，結果形成了獨佔亞洲的軍國主義。戰後反省起來，同時有對侵略的懺悔，也有回歸原理性的近代精神追求；前者突破軍國主義的亞洲空間，把近代性的動能重新讀進中國歷史脈絡，恢復近代概念的時間性質，而後者則反省軍國主義造成的時間斷裂，試圖恢復具有已經加上了近代性的古層文化，促成更進一步的近代精神。在竹內好看來，這兩派都不能擺脫西歐啓蒙現代性的束縛，進而以火中取栗的態度回到亞洲概念，提倡去實體化的亞洲方法，以同時避免實體化亞洲所曾帶來的軍國主義，及一味移植西歐近代性所產生的奴性。針對竹內好，溝口雄三透過各自歷史基體的演化，將時間性帶回，用各個歷史基體自己的特殊時間性來完成特殊的空間，既不讓每個特殊的空間內涵固定，又不讓任一特殊空間擴張。回應溝口的各個亞洲思想家，則分別根據自身的位置，敘說他們的亞洲，在多元化的與去實體的亞洲觀中，自言自語，或許是在實踐溝口提倡的相互異別化的多元近代性。

參考書目

一、中文部分

丸山真男著，徐白、包滄瀾譯，1980，《日本政治思想史研究》，台北：台灣商務。譯自《日本政治思想史研究》，東京：東京大學出版會，1976。

丸山真男著，林明德譯，1984，《現代政治的思想與行動——兼論日

本軍國主義》，台北：聯經。譯自《現代政治の思想と行動》，東京：未來社。

子安宣邦，2002，〈作爲事件的徂徠學：思想史方法的再思考〉，《台大歷史學報》，29: 181-187。

子安宣邦著，陳瑋芬譯，2004，《東亞儒學：批判與方法》，台北：台灣大學。

王　屏，2004，《近代日本的亞細亞主義》，北京：商務。

白永瑞，1999，〈世紀之交再思東亞〉，《讀書》，8: 3-8。

竹內好著，李冬木、趙京華、孫歌譯，2005，《近代的超克》，北京：三聯。

吳珮蒨，2007，《從中國反譯日本？面對竹內好抗拒西方的策略》，台北：國立台灣大學政治學系中國大陸暨兩岸關係教學與研究中心。

吳叡人，1999，〈悔恨與自由——丸山真男與日本戰後民主〉，《當代》，144: 14-33。

李永熾，〈丸山真男的思想世界〉，《當代》，144: 35-47。

汪暉，2002，〈亞洲想像的譜系〉，李陀、陳燕谷（編），《視界》第八輯，石家莊：河北教育。

孫　歌，1998，〈漢學的臨界點〉，《世界漢學》，1: 56-60。

孫　歌，2001，《亞洲意味著什麼——文化間的「日本」》，台北：巨流。

孫　歌，2005，《竹內好的悖論》，北京：北京大學。

徐水生，2000，〈丸山真男的日本思想古層論初探〉，《武漢大學學報（人文社會科學版）》，53(3): 324-328。

酒井直樹，1998，〈現代性與其批判：普遍主義與特殊主義的問題〉，《台灣社會研究季刊》，30: 205-236。

張崑將，2004，〈關於東亞的思考「方法」：以竹內好、溝口雄三與子安宣邦爲中心〉，《臺灣東亞文明研究學刊》，1(2): 259-288。

盛邦和，2002，〈丸山真男：傳統演化與文化的現代化〉，《日本學刊》，3: 110-122。

許介鱗，1972，《日本政治論》，台北：聯經。

許紀霖，1998，〈以中國爲方法，以世界爲目的〉，《國外社會科學》，1: 54-58。

陳光興，2005，〈「亞洲」做爲方法〉，《台灣社會研究季刊》，57: 151-161。

陳都偉，2005，〈丸山真男論的諸相——日本學界對丸山真男的最新述評〉，《世界哲學》，5: 107-110。

陳瑋芬，2005，〈「東洋」「東亞」「西洋」與「支那」——近代日本對國家主體性和普遍性的企求〉，陳瑋芬（編），《近代日本漢學的「關鍵詞」研究：儒學及其相關概念的嬗變》，台北：台灣大學，頁 83-148。

黃俊傑，2001，〈主編引言〉，《臺大歷史學報》，28: 225-231。

楊芳燕，2001，〈明清之際思想轉向的近代意涵——研究現狀與方法的省察〉，《漢學研究通訊》，20(2): 44-53。

溝口雄三著，林右崇譯，1999，《作爲方法的中國》，台北：國立編譯館。譯自《方法としての中國》，東京：東京大學出版會，1989。

溝口雄三，2004，〈關於歷史敘述的意圖與客觀性問題〉，賀照田主（編），《學術思想評論》第 11 輯，長春：吉林人民，《思與文》網站，http://www.chinese-thought.org/zwsx/001589.htm。

溝口雄三，2005，〈做爲態度的中國研究〉，《讀書》，4: 27-37。

葉渭渠，2003，《日本文學思潮史》，台北：五南。

葛兆光，2002，〈重評 90 年代日本中國學的新觀念——讀溝口雄三《方法としての中國》〉，《二十一世紀》網絡版第 9 期，http://www.cuhk.edu.hk/ics/21c/supplem/essay/0209009.htm。

葛兆光，2005，〈想像的和實際的：誰認同「亞洲」？——關於晚清至民初日本與中國的「亞洲主義」言說〉，高明士（編），《東亞文化圈的形成與發展——儒家思想篇》，台北：臺灣大學，頁 239-259。

福澤諭吉，1960，〈脫亞論〉，《時事新報》（1885 年 3 月 16 日上），收於《福澤諭吉全集》第十卷，東京：岩波書店，1960。

福澤諭吉著，楊永良譯，2005，《福澤諭吉自傳》，台北：商周。譯自《福翁自傳》，東京：岩波書店，1978。

子安宣邦著，趙京華譯，2004，《東亞論－日本近代思想批判》，長春：吉林人民。譯自《日本近代思想批判》，東京：岩波書局，2003。

諸葛蔚東，2003，《戰後日本輿論、學界與中國》，北京：中國社會科學出版社。

韓毓海，2006，〈「近代的超克」及其變奏〉，《21 世紀經濟報導》，《烏有之鄉》網站，http://www.wyzxsx.com/Article/Class14/200610/11149.html。

蘆　恆，2007，〈文明論與地域共同體——新世紀初韓國人的東亞觀〉，《國際邊緣》網站，http://intermargins.net/intermargins/TCulturalWorkshop/asia/02.htm。

鶴見俊輔著，李永熾譯，1984，《日本精神史：1931-1945》，台北：學生書局。譯自《戰時期日本の精神史：1931-1945 年》，東京：岩波書店，1982。

Overcoming of Being Asian?

Temporality and Spatiality in Post-War Japan's Thoughts on Modernity

*Chih-Yu Shih** *& Tracy Yi-Tsui Tseng***

Abstract

An obsession with modernity plagued Japan's modern thinkers as modernity seemed the key to Japan's inferiority to the West. One solution was to return to an Asia that enabled Japan to overcome modernity's alien features. However, this stress on Asia practically led to imperialist expansion. As a remedy, Maruyama Masao decided to bring modernity back into Japan's pre-modern history, while Takeuchi Yoshimi relied on an Asia that was a process rather than an entity. Koyasu Nobukni echoes Takeuchi with a postmodern narrative on East Asia that denies any claim to fundamentalism. In contrast, Mizoguchi Yuzo shuns Asia by linking each national modernity to the universal world without anything in between. Mizoguchi ironically inspired Baik Youngseo and Chen Kwang-hsing to resort to Asia again. Both cherish peripheral, sub-national narratives. Together, they are united in the quest for a deconstructed Asia that can overcome modernity's Western features.

Keywords: Japan, Asia, Modernity, East Asia, History of Thoughts, Subjectivity

---

* University Chair Professor, Department of Political Science, National Taiwan University, E-mail: cyshih@ntu.edu.tw

** Ph.D. Student, Graduate School of International Studies, University of Denver, E-mail: b90302241@ ntu.edu.tw

66　亞洲的超克？戰後日本近代性思想中的時間與空間問題　　石之瑜、曾倚萃

亞洲作爲抵抗線的問題意識
《文化研究》第六期（增刊）（2008年夏季）：9-18

「近代的超克」論序章：昭和意識形態批判*

Introduction to"Overcoming the Predicaments of Modernity": Critique of Shōwa Ideology

子安宣邦
KOYASU Nobukuni
大阪大學名譽教授

董炳月 翻譯
Bing-Yue Dong
中國社會科學院文學研究所研究員

所謂「近代」，要言之，那只能說不外乎
自己這十幾年間所體驗過的混亂自身。
——龜井勝一郎，「近代的超克」座談會

可以說，「近代的超克」即爲日本近代史之難關的凝縮。
——竹內好，〈近代的超克〉

一、竹內好的戰後發言

竹內好在發表於昭和26(1951)年9月號《文學界》上的論文〈近代主義與民族問題〉中，就「日本浪漫派」在戰後的被默殺一事提出了看法。「包括馬克思主義者在內的近代主義者們，避開鮮血淋漓的民

---

* 本篇由子安宣邦教授及日文版發行單位青土社同意授權，出自子安宣邦新著：《「近代の超克」とは何か》（何謂「近代的超克」），東京：青土社，2008。本篇爲第1章〈「近代の超克」論の序章：昭和イデオロギー批判〉，頁9-22。

編按：本專題內所有使用「近代」和「現代」的字眼，兩者均指「modernity」，惟子安宣邦在使用「近代」一詞時，有其對話脈絡及特定語境，因此在編輯時並不特意修改成「現代」，兩個字眼的使用採用言說者的用語。

族主義前行。把自己判定爲受害者，將民族主義的極端化看作是自己責任之外的事情。默殺『日本浪漫派』被認爲是正確的。」[1]竹內撰寫該論文的那一年——即昭和26年——我進了大學。我的大學入學與反戰運動具有直接的關連性。朝鮮戰爭在前一年(1950)爆發，美國建構的日本占領體制被迅速地重建爲反共軍事體制。與《日美安全保障條約》(*Treaty of Mutual Cooperation and Security between the United States and Japan*，日本国とアメリカ合衆国との間の相互協力及び安全保障条約）相伴隨的《舊金山和約》（*Treaty of Peace with Japan*，日本国との平和条約）簽訂於舊金山，是在竹內好發表上面這篇論文的昭和26年9月。第二年，即昭和27年，以《安保條約》爲基礎的《日美行政協定》（*Administrative Agreement under Article III of the Security Treaty between the United States of America and Japan*，日本国とアメリカ合衆国との間の安全保障条約第三条に基く行政協定）簽署，日本國內進行了美軍基地的興建或擴建。反基地鬥爭就穿插在我當時的校園生活之中。在此借竹內的論文談具有個人歷史色彩的事情，是爲了對竹內這種戰後發言背後的1950年代日本的狀況進行我個人式的確認。

我是面對被編入反共軍事體制、實行再軍備的日本的現狀，從反戰、反民族主義的志向出發，站在對立面進行抵抗。因此對我來說，竹內好那種包含著反諷的兩義性言論是無法理解的，並具有情感上的**錯位**。其無法理解之處，就像從本文開頭引用的文章中能夠看到的，在於將反近代主義與民族主義相連接而構成的竹內好的反語式、兩義性的民族主義話語。不言而喻，在當時我未曾對竹內話語進行這種分析。當時的我僅僅是對於竹內民族主義懷有不可理解的印象。對於我來說，不可理解的竹內好的言論，在1959年的「近代的超克」討論中與龜井勝一郎保持一致，進而發展成爲表述太平洋戰爭（大東亞戰爭）自身之兩義性、二重性的言論——所謂「大東亞戰爭是殖民地侵

1 竹內好的〈近代主義與民族問題〉最初刊載於《文學界》雜誌的「民族問題在日本」特輯（1951年9月），後收入《革命與人的解放》以及《國民文學論》。本文依據《竹內好評論集》第二卷《新編日本意識形態》（東京：筑摩書房，1966）收錄版本。

略戰爭，同時也是對帝國主義的戰爭」。[2]對於當時的我來說是不可理解的、而且到現在依然不能說已經理解的竹內話語的兩義性，大概就是對於昭和史或者日本現代史——集中體現爲長達15年的亞洲太平洋戰爭的昭和史或者日本現代史——的反語式話語的兩義性。

而且，在1960年代以後的很長時間裡未曾思考過竹內好的我，再次審視其戰後發言，是到了被稱作戰後50年的時期。那是80年代末，時間上與柏林圍牆坍塌這種世界歷史的轉折相重疊，也是近代日本或者昭和日本究竟爲何物這一問題從根本上被重新追問的時期。那個重新追問的課題也交給了我。[3]我是一邊回答那個課題、一邊重讀竹內好的戰後發言。而且，在現在主動接受「近代的超克」論這一課題的同時，我通過思考認識到竹內戰後發言中包含的兩義性自身，在將戰前昭和歷史與戰後建立關係的同時，提供了解閱讀「昭和日本」或者「昭和近代」的鑰匙。

二、竹內的反語式兩義性

竹內戰後發言中的兩義性，可以直接歸納爲近代日本在亞洲之中而非亞洲一語。竹內好大概是使用了地緣政治辭彙，將對於既是亞洲又非亞洲的日本的那種迷戀與否定，進行了雙重性、矛盾性的表達。而且，竹內好也是從那場戰爭中看出二重性——爲了亞洲的戰爭與對

2 竹內好的論文〈近代的超克〉是爲近代日本思想史講座第七卷《現代化與傳統》（東京：筑摩書房，1959）而作。後來又被收入現代日本思想大系第四卷《民族主義》（東京：筑摩書房，1963）、《近代的超克》（東京：筑摩書房，1983）等。本文依據《竹內好評論集》第三卷《日本與亞洲》（東京：筑摩書房，1966）收錄版本。

3 該課題本是應邀爲「岩波講座．現代思想」的編輯與雜誌《現代思想》而撰寫。其成果編輯整理爲《近代知識考古學——國家、戰爭、知識人》（東京：岩波書店，1996）。關於竹內好，是在該書第四章〈論日本的近代與近代化——戰爭與近代日本的知識人〉進行敘述。另外，《日本近代思想批判——一國知的成立》（東京：岩波現代文庫，2003）爲該書的增補修訂版。

於亞洲的戰爭。我們現在是將昭和日本的戰爭稱作「亞洲－太平洋戰爭」。我認爲這種命名自身與其說是肯定了竹內所說的戰爭二重性，不如說是已經否定了這種二重性。不過，圍繞戰爭的二重性下文還會涉及，這裡暫且不論。在此，我試圖思考一種可能性——將竹內好這裡的兩義性概念、將那場戰爭在歷史的中心所擁有的「昭和日本」或者「昭和近代」這種時代的反省性的知識（例如本章副標題提出的作爲「昭和意識形態論」），作爲批判性地發現並展開問題之視角的可能性。

竹內好這裡的反語式兩義性話語，就像從前面引用的重新評價「日本浪漫派」的言論中所能看到的一樣，是由反近代主義與民族主義的關連性組合而構成。所謂近代主義，在竹內話語中是民族主義的相關性對立項。「近代主義在日本文學中具有統治性傾向，這是我的判斷。所謂近代主義，換言之，即不包含或者排除思考民族的路徑。就是如此。」竹內在前引論文中這樣說。就像這裡用十分竹內色彩的主觀的、對含意缺乏說明的判定性語調所表達的一樣，近代主義乃是與民族主義對立的某種之物，民族主義即反－近代主義的某種之物。二者確實構成相關性的對立項。將此二者作爲相關性對立項的兩義性話語，是這樣展開的。

日本的近代只要是以歐洲式近代爲指歸之物，所謂作爲其「反」的民族主義就是對於本土式亞洲的追求。而且，對於日本而言，近代只要是作爲表層變化的近代，作爲其「反」的民族主義，就將要求源自深邃的亞洲底部的變革主體的出現。或者，日本的近代國家只要被看作是通過對先進歐洲式文明的模仿式接受而形成的僞似近代國家，作爲其「反」的民族主義就會追求擁有民族魂的眞正的民族國家。要言之，日本的近代如果是**外來**的，作爲其「反」的民族主義就會主張亞洲的眞正的近代。

所謂構成這種兩義性話語的反語，意味著一種話語態度——在從根本上不停地追求眞正之物的同時，一心否定在表層上實現的僞似之物。這正是提出「作爲反諷的日本」的日本浪漫派或者保田與重郎的話語態度。竹內共有、繼承了保田的這一浪漫主義反語式話語。由對

於日本表層近代的僞似性的否認、對於亞洲式日本及其民族主體深層的鍾情而構成的竹內反語式兩義性話語——對這種話語進行了以上詳述之後，就能知道這已經是「昭和日本」的反思性知識所構成的歷史性自我理解、日本理解的話語。

三、「昭和日本」、「昭和近代」

我在這裡所謂的「昭和日本」或者「昭和近代」，指的是從亞洲、太平洋戰爭開始的昭和以致於昭和結束的時代。或者說是指日本始自1930年代、延續了將近半個世紀的時代。就是將只把所謂太平洋戰爭作爲戰爭來區分「戰前」、「戰後」的時代，與15年戰爭[4]同時開始，開戰之後多次聲稱戰爭終結但總也終結不了、延續到戰後的時代作爲一個時代，此即我所謂的「昭和日本」。將此「昭和日本」稱之爲「昭和近代」，是因爲這個時代確實是那種追求思想超越，「超克」被宣揚甚至成爲討論主題的「近代」所統治的時代。在「昭和近代」，「反－近代主義」與其時代主流對峙。在關東大地震之後完成復興的帝國之都是作爲**現代大東京**出現。有馬學指出，在戰前昭和的日本社會，與「非常時期」這種意識同時，「近代主義」也浸透了社會。[5]我也將1941年開戰之前的昭和戰前時期看作是一個近代化完成時期——日本社會從城市生活，到文化、言論、學問諸領域完成了近代化。[6]「反－近代主義」亦爲此時完成的「近代」所生產的。而且，反－近代主義者在這時期重新將「近代」界定爲以歐洲爲起源的外來「近代」、即「歐洲式近代」。「昭和近代」就是這樣對自己的近代性

4　編按：15年戰爭指1931-1945年的日本侵華戰爭。

5　有馬學，《帝國昭和》，日本的歷史23，東京：講談社，2002。

6　我在重讀1920年代後期（昭和10年代前期）的《改造》、《中央公論》、《文藝春秋》等雜誌之後，深感日本輿論界新聞、雜誌的出版高峰期即在此時。而且，即使是從津田左右吉、和辻哲郎等人的工作來看，日本的近代學術也被認爲是在此時期達到高峰的。有必要從這種日本社會近代化的視角重新討論昭和戰前期。

反覆地、不停地進行自我追問的時代。「昭和日本」的反思性知識，在持續追問這種日本近代性的過程中，對自我（日本）理解的話語進行了文學的、歷史的以及哲學的建構。這個時代就是「昭和近代」。

河上徹太郎說12月8日的開戰突然給我們的感情規定了「一個恰到好處的規則」[7]——姑且沿用其「規則之決定」即「近代的超克」，將這種昭和的反省性知識所構成的自我理解式話語稱之爲「近代的超克論」。這種被稱作「近代的超克論」的昭和反省性知識所構成的自我理解式話語，與我前面詳述的竹內好圍繞近代日本的反語式兩義性話語相呼應、相重疊。甚至倒不如說，後者是從戰後的視角對前者進行了分層敘述。我想再一次回到竹內的兩義性話語進行思考。我是將歸結爲「近代日本在亞洲而非亞洲」一語的竹內好反語式兩義性話語作爲與近代主義、民族主義的相關性對立項而界定。因爲「近代」與「民族」是互相作爲對立項、互相規定的。只要日本的「近代」是被作爲**外來之物**、被指爲外部性、他律性而進行批判性的談論，作爲其「反」的「民族」就會被指向作爲**眞正之物**的自立性內部的志向而建構。不過，這種兩義性話語帶有地緣政治學的性質。所謂作爲**外來之物**的「近代」乃歐洲式近代，作爲其「反」的「民族」乃必須從亞洲的深處尋找出的某種**眞正之物**。由於竹內的兩義性話語帶有地緣政治學的性質，因此給予了解閱讀昭和話語的鑰匙。所謂昭和，即日本將非歐洲的自我進行地緣政治學的確認，或者被迫進行這種確認的時代。日本的近代確實進入了被稱之爲「昭和近代」的時代。

四、「昭和近代」的起點

參加了第一次世界大戰的日本儘管只是關心以圍繞德國在遠東地區的權益爲中心的問題，但參與世界戰爭意味著日本積極進入世界秩

7 此爲「近代的超克」座談會（《文學界》，昭和17年9、10月號）開始的時候，主持人河上徹太郎所言。筆者所引「近代的超克」座談會談話，根據《近代的超克》一書所載。著者代表河上徹太郎，創元社，1943。

序和世界歷史，不久也將提出重建世界秩序的要求。這裡所謂的「世界秩序」是指以歐洲爲中心、由歐洲建構起來的近代的世界秩序，所謂的「世界歷史」是指世界被嵌入以歐洲爲中心的國際秩序與經濟體系之中的現代史過程。被強制性地納入該世界秩序、開始建構近代國家的日本，現在積極進入該世界秩序，以致於也對該秩序中新的權益提出要求。日本在參戰的同時向中國提出的「21條」(1915)，是將中國、尤其是中國的滿洲，作爲自己的權益範圍置於統治意志之下的要求，也是對東亞的國際秩序進行帝國主義式重新建構的要求。日本通過這場世界大戰，姿態鮮明地成長爲「國際政治遊戲主要參與者」[8]中的一員。即日本在世界列強的行列中占有了位置。即巴黎和會認可了亞洲新強國日本的權益。這個來自巴黎的消息導致中國發生了5月4日的抗議運動。日本作爲世界列強之一登上舞台，是與中國發生被看作歷史上最初的民族運動相伴隨的。「昭和近代」就是這樣開始的。

將第一次世界大戰及其戰後過程，作爲歐洲主導的世界秩序發生崩潰與解體的起點，從積極的方面進行解讀的，是京都的「世界史的哲學家」們。其代表人物高山岩男說，這場世界戰爭中必須注意的事實是，「由於這場世界戰爭，包含著東洋西洋的整個世界在眞實的意義上成爲統一的、歷史性的世界」，與此同時「由於這場大戰，歐洲近代的原理展示出徹底的破產」。[9]確實，第一次世界大戰的決定性重要之處，即在於「歐洲主導的世界統治體制的根基開始受到侵蝕」這一點。而且，現代史研究者今津晃記述道：「該過程經由第二次世界大戰而得以完成。」[10]由帝國主義各國之間的惡性競爭導致的第一次世界大戰的戰後處理，就是發生在歐洲與新帝國美國和日本之間的，而且是指向已經開始擁有民族自覺性的殖民地、附屬世界的居民的，

8 霍布斯邦(Eric Hobsbawm)將第一次世界大戰看作是世界主要列強都參加的戰爭，將當時的主要列強都列舉出來，有歐洲的英國、法國、俄國、奧匈帝國、普魯士（德國）與統一後的德國共6國，此外列舉了美國和日本。（引自《二十世紀的歷史——極端的時代》〔上〕，河合秀和譯，東京：三省堂，1996）

9 高山岩男，《世界史的哲學》，東京：岩波書店，1942。

10 今津晃，《現代史概說》，東京：創元社，1973。

如何重新建構帝國主義並繼續維持的過程。所謂「昭和日本」的起點，就是帝國日本在第一次大戰後帝國主義式的亞洲重組過程中，一邊對應中國出現的民族主義運動，一邊侵入中國的過程。那就是15年戰爭的過程。

《世界史的哲學》將這一過程——即帝國主義的重組過程——作爲歐洲式世界秩序的解體性轉換過程來記述。在《世界史的哲學》——這本因爲將決定著帝國主義在亞洲重組的「大東亞戰爭」的開戰而下定決心要出版的著作——的開頭，高山說：「現今的世界歷史的大動盪、世界歷史的大轉換將要帶來的是什麼呢？我將其看作非歐洲世界對於歐洲世界將要獨立的趨勢或者事實。」而且，高山還說：「滿洲事變、退出國際聯盟、支那事變，貫穿這一連串具有世界史意義的我國的意志，不外乎是對於立足於歐洲近代原理的世界秩序的抗議。」[11]這是包含著對於與15年戰爭同時開始的「昭和日本」的辯解的自我理解式話語。是將「昭和日本」作爲超克歐洲近代世界的日本來理解。「今天的世界大戰絕非近代內部的戰爭，而是超出了近代世界的緯度，將成爲與近代不同時期之標誌的戰爭。」《世界史的哲學》就是用這種文字開始書寫的。

五、昭和意識形態

高山岩男是將第一次世界大戰結束至第二次世界大戰開始的這個過程，作爲歐洲世界秩序解體的過程來把握。這種歷史認識並沒有錯。但是，將帝國日本及其在亞洲進行的戰爭，作爲基於對歐洲近代原理的世界秩序的抗議，並說成是決定其解體並超越之、引導新世界建設的道義行爲的時候，那就成爲用**正確的**自我（日本）理解來支撐「昭和日本」及其戰爭行爲的話語，或者成爲意識形態。這已經是獲得了對作爲自己話語之死角的不明朗性進行修正的、眞正的自我（日

11 譯註：這裡的「滿洲事變」即九一八事變，「支那事變」即七七事變。

本）理解話語。何謂「作爲話語之死角的不明朗性」？那是圍繞「支那事變之意義」的不明朗性。

高山在《世界史的哲學》「序」中記述了在京都大學的教室裡開始講授該書內容時的情形。他說那是「支那事變發生之後」的事。「平日在教室裡經常見面的學生，畢業後不時有人奔赴戰場的時候。」大概就是在昭和16年(1941)「大東亞戰爭」爆發前2、3年的時期。學生們在課堂上向他提出的問題是：「支那事變的眞正意義何在？」高山在講義中從世界史立場的回答未能說服向他提出這種問題的學生。高山寫道：「支那事變所具有的複雜性質，我覺得似乎基於世界史立場的討論也未能給予眞正的理解。」高山對於自己基於世界史立場的討論是否具有說服力感到惶惑。但是，「大東亞戰爭」的爆發與隨後戰爭的進展消除了高山的惶惑。他這樣寫道：

> 由於大東亞戰爭的進展和擴大，支那事變所帶有的不明朗性質被除去，現在終於走上了一條十分明確的道路，容易陷於沉滯的道義生命力也被生動地發現。爲此感到高興的同時，也感覺到負起了對於支那事變發生之初作爲紀念而發表的言論的責任。

在思考「支那事變」對於昭和知識人和學生們來說所具有的意義的時候，這是極其重要的言論。其重要性大概能夠和竹內好記錄自己得到12月8日開戰的消息時之感動的〈大東亞戰爭與吾等之決意〉[12]相匹敵。「歷史被創造出來。世界面貌一夜之間發生了改變。我們目睹了那一切。被感動得發抖的同時，守望著那一道彩虹一樣的彼岸的光芒。」這種宣言式的文章記錄的是「大東亞戰爭」的爆發給予被置於黑暗中的他們的感動——像是帶來一道光芒的那種感動。那完全等同於高山在「序」中表達的內容。「支那事變」對於他們來說，曾經是作爲像是被置於暗夜之中那樣沉重、那樣難以理解的不明之物而存在的。而「大東亞戰爭」則是快捷地消除了他們心中的這種不明確性，並投射入明亮的光之物。「支那事變」的複雜性現在用「大東亞

12 〈大東亞戰爭與吾等之決意〉（宣言）作爲頭條刊載於1942年1月出版的《中國文學》第80期，作者未署名，但是是寫作於成立同人會之後的前一年的12月16日。

戰爭」進行了鮮明的解讀，即被作爲承擔世界史意義的聖戰——使得由歐洲帝國主義原理構成的近代世界秩序發生轉換、引導我們進入由亞洲作爲亞洲適得其所的新的道義秩序構成的世界。使用「大東亞戰爭」對「支那事變」之意義的解讀，是拯救與「支那事變」同時陷入困境的日本知識人的現代史再闡釋話語。

「昭和日本」的起點，就是第一次大戰後帝國日本在亞洲的帝國主義重組過程中，一邊對抗中國的民族主義運動、一邊侵入中國。那就是15年戰爭這一過程。我在前面這樣寫道，這一過程才是使昭和知識人們心情沉重，其意義被學生尖銳質問的「昭和日本」的歷程。這一黑暗而沉重的歷程因「大東亞戰爭」而被重新閱讀——作爲超克帝國主義式歐洲的近代諸原理、催生自立亞洲的道義歷程來重新閱讀。「近代的超克」理論，就是將「昭和日本」陷於困境的知識人拯救出來的新的自我理解話語，即「昭和近代」歷史的再闡釋話語。那並非僅僅是京都的「世界史的哲學」宣導者們所擁有的話語。如同河上徹太郎在那場座談會開始時所言：「尤其是12月8日以來，我們的感情這種東西，在此恰到好處地展示出好像是某種類型的規則。此種類型的規則——這實在是無法用語言進行表達的——即我所謂的『近代的超克』……。」給他們的感情帶來「一個恰到好處的規則」的是12月8日「大東亞戰爭」的開戰。河上是說，這場開戰所帶來的感情規則如果用語言來表達，即爲「近代的超克」。「近代的超克」這種理論，是給置身於昭和前期的15年戰爭過程中的許多日本人帶來「心之規則」的話語——那成爲哲學家的話語、文學家的話語，乃至歷史學家和社會科學工作者的話語。

「近代的超克」理論構成日本人在歷史中自我理解的話語，並非僅僅是昭和前期的戰前和戰中的事。在以圍繞昭和時期日本戰爭的思想性答案的問題遺留、延續下來的戰後世界，當日本的自我理解問題被置於歐洲近代與亞洲自立這種地緣政治學框架之中追問的時候，「近代的超克」理論也在戰後世界獲得再生。竹內好撰寫「近代的超克」論，也是在戰後日本從美國獨立的問題被探究的60年安保鬥爭即將到來的時期。「近代的超克」論確實就是昭和日本人自我理解的話語，就是昭和意識形態。

亞洲作爲抵抗線的問題意識

《文化研究》第六期（增刊）（2008年夏季）：45-57

近代日本對抗軸——亞細亞*主義：日本近代史與戰爭的二重性**

Japanese Modernity and the Axis of Resistance —Asiaism: Modern Japanese History and the Duality of War

子安宣邦
KOYASU Nobukuni
大阪大學名譽教授

林鍵鱗 翻譯
Jian-Lin Lin
輔仁大學日文系碩士

特別是在世界史偉大的轉換期，若日支兩國能同心協力的話，
亞細亞復興之事，當有如唾手可得吧。
——大川周明，《大東亞秩序建設》

要將西鄉視爲反革命，又或永久革命的象徵好呢？
或許是件無法輕易解決、充滿爭議的問題吧。
但，若不與此問題一併討論，也就難以去定義亞細亞主義。
——竹內好，〈日本亞細亞主義〉

一、爲何是兩種戰爭

竹內好於「近代的超克」再論中說到：「大東亞戰爭在屬於殖民

---

* 編按：亞洲與亞細亞二詞同時出現於本專刊之各篇文章內，爲尊重原作者之使用脈絡，均保留作者原使用字詞。

** 本篇由子安宣邦教授及日文版發行單位青土社同意授權，出自子安宣邦新著：《「近代の超克」とは何か》（何謂「近代的超克」），東京：青土社，2008。本篇爲第11章〈アジア主義という近代日本の対抗軸：日本近代史と戦争の二重性〉，頁209-229。

地侵略戰爭的同時，也是對抗帝國主義的戰爭。這兩個側面從事實上來看是融爲一體，但在邏輯上卻是必須要去加以區分的」。此「大東亞戰爭」的兩個側面對竹內好而言，是與「近代日本的戰爭傳統」有所聯繫的。也就是竹內曾說過的：

> 大東亞戰爭確實有著二重構造，此二重構造是從征韓論開始的近代日本戰爭傳統而來。究竟指的是什麼呢？是一方面爭取東亞領導權，另一方面則藉由驅逐歐美以達成稱霸世界目標，兩者之間有著補完及相互矛盾關係。

這兩個側面中的前者，也就是日本「爭取東亞領導權」是以日中戰爭（日華事變）來表現；後者的「驅逐歐美以達成稱霸世界目標」則是以太平洋戰爭這種軍事性的方式來表現。因此，所謂「大東亞戰爭」的兩個側面，就是指日中戰爭與太平洋戰爭這兩場戰爭。此兩個側面又或是兩場戰爭，也就像竹內所說的，原本就是相互補完，且應爲亞洲－太平洋戰爭的兩個側面。但，竹內又從此兩個側面中看出其相互矛盾的關係，稱其爲**兩種戰爭**，不僅如此還將此二重性與近代日本的「戰爭傳統」相連結，加以延伸並擴大。

在昭和時代，日本帝國國際戰略的理念乃是由身爲東亞領導國家的日本來推動追求東亞新秩序的建立。所謂新秩序的追求，是指追求既有世界秩序的重整，且與位於歐洲的德國有著世界戰略性的呼應關係，因此新秩序本身原本就蘊含著無法避免世界大戰這樣的結果。而我所理解的昭和日本帝國式國際戰略，是否受到某種二重契機所規定著？追求東亞新秩序的建立與參與世界大戰的決心，兩者間是否有兩個各不相同的某些契機在作用？抑或日中戰爭與太平洋戰爭間是否有著完全矛盾的存在？也許，在「事變」與「戰爭」之間，日本政府、軍部的當事者中也對其存有懷疑、猶豫和不同的意見。再者，日本國民在情感上也存在著不同的理解，認爲前者絕對是「事變」，而對於後者則直覺性地認爲是「戰爭」。不過包括竹內在內的知識分子或國民都對12月8日的宣戰相當感動，並感受到了豁然開朗的心情。這是因爲對於曖昧的「事變」，找到了「戰爭」這樣明確的回答。那不算是對中國的帝國主義戰爭嗎？人們對於「事變」所抱持的如此疑惑，也隨著爲確立東亞永久和平，對英美發動「戰爭」而一掃而空。

但即便經過情緒性的自我解讀而掃除對「事變」的疑惑，卻也無法改變「事變」與「戰爭」都屬於帝國主義戰爭的事實。這是一場由盎格魯－薩克遜(Anglo-Saxon)世界所支配、壓抑的亞洲所發動的反抗「戰爭」，只是用地緣政治學的理由所產生的正當性感情，來掩飾在中國之「事變」中的不正當性罷了。

這樣看來，竹內所說的**兩種戰爭**，似乎只不過是指在日本人情感上像這樣「戰爭」與「事變」的不同。太平洋戰爭是帝國主義對帝國主義的戰爭，而日中戰爭則是中國侵略戰爭。竹內表示，關於前者，日本不應該擔負被「文明」之名審判的責任，但關於後者，則需要大大地負起侵略的責任。這就像我方才所提及的，因爲後者是由亞洲所發動的「戰爭」，是從地緣政治學的理由所產生的非理性正當性，以及前者是在中國之「事變」裡所隱藏的不正當性，竹內似乎以此來區別這兩種戰爭。因此在之前〈「近代的超克」與戰爭的二重性〉一文裡我也曾提到，竹內所謂的兩種戰爭論，在本質上不就只是依循戰爭責任論之文脈而已。不過竹內所謂的兩種戰爭論，只是在討論到底是對抗帝國主義戰爭，還是殖民地侵略戰爭，這樣的區別而已嗎？若是如此，其實這兩種戰爭不過只是帝國主義戰爭相互補完之兩側面罷了。不過從竹內將此區別追溯到征韓論，並延伸解讀到日本近代史上這點來看，可以想像此區別中必然還隱藏著更大的思想契機。

二、日華事變尚未解決

竹內在「近代的超克」再論裡，追隨著大川周明的腳步，對日華事變無法解決一事的說法提出自己的想法，他寫道：「大川的嘆息，就是爲了日華事變在1941年無法解決所發出的，但在1945年時未獲解決，1959年的現在也仍然未能得到解決，這是眾所皆知的」。竹內在此所謂的「大川的嘆息」，是從大川的《大東亞秩序建設》裡所提到「日支兩國非得如此不斷交戰下去嗎？這確實讓全體國民爲之深深嘆息」這番話而來，那麼感嘆「支那事變」（編按：即七七事變）未獲解決現狀的大川，對於事變解決有著怎樣的看法呢？

大川說將「支那事變」視爲「世界大戰的一個環節，應和世界大戰一起作處理的意見，吾等是絕對難以首肯的」。當時一般認爲，不應該將事變看作「日支兩國間的關係」。由於事變的背後存在著英美兩國，現在事變已發展到對英美戰爭。因此一般都會認爲「支那事變」應該要與對英美之世界大戰作同步處理。然而，大川卻對此表示反對意見：

> 支那事變是在歐羅巴戰爭（編按：指歐戰）之前，日支兩國之間所發生的悲劇。其解決之道是絕不容許第三者的介入，必須要靠兩國的直接交涉。再加上大東亞戰爭這一事實改變了支那事變的性質，使得支那事變成爲東亞的一場內亂。吾等唯有盡早將此內亂平定，方能期待大東亞戰爭的圓滿順遂。

在此，也存在著將「支那事變」（日華事變）及「大東亞戰爭」（太平洋戰爭）當作兩場戰爭，並將其戰爭解決分開來處理的意見。大川認爲，當時的軍事情勢的確已從「支那事變」進展到「大東亞戰爭」，雖然很不幸地現在兩國之間已採取了戰爭的手段，可是「日支兩國」本應是要爲「復興亞細亞的大義」而相互合作的。讓我們來看看，他在感嘆「事變」未解決之現狀的同時，還說了些什麼吧。這能夠告訴我們，大川或竹內是透過什麼來區分「事變」及「戰爭」的：

> 日支兩國非得如此不斷交戰下去嗎？這確實讓全體國民爲之深深嘆息。就算用一般常識來想，也知道只要日支兩國相互理解、握手言和就能帶來無可計數的利益，對戰相爭則有百害而無一利。特別是在世界史偉大的轉換期，若日支兩國能同心協力的話，亞細亞復興之事，當有如唾手可得吧。現在，若日支兩國能以復興亞細亞的大義爲名結盟，並爲了實現大義而攜手共進的話，印度也將隨即與吾等呼應，於是擁有各自的生活及理想的大東亞圈之建設，將有如順風揚帆般地進行吧。

這裡所提到的是，大川周明對於「日支兩國」關係所許下的亞細亞主義式願望。大川所提倡的「復興亞細亞」，是指從歐美帝國主義的支配和從屬關係之中復興，追求亞細亞的獨立之戰爭。現在應是「日支兩國」攜手成爲「復興亞細亞」戰爭主要核心之際。然而何其不幸的是「日支兩國」現在卻處於對戰的局勢。那句「日支兩國非得如此不斷交戰下去嗎？」正是大川對解決之日仍遙不可見所發出的感

嘆。不過大川所指「支那事變」的解決，到底是什麼樣的局勢呢？難道只是指大陸戰亂的終結嗎？大川如此說道：

> 大東亞戰爭當前的目的，就是要從大東亞地區中掃蕩清除英美等敵對勢力，其次要作的是大東亞秩序的確立。爲此所需要的絕對條件便是支那事變的處理，也就是與支那的同心協力。

大川認爲，所謂「支那事變」的解決，是指「日支兩國」之間「同心協力」關係的實現。這正是爲實現「大東亞戰爭」的目的——「大東亞秩序的確立」——所需之絕對條件。所謂「支那事變」的解決，是指實現日本與中國站在同一陣線、和平互助的關係，若無此先決要件，「大東亞戰爭」所揭示之大東亞新秩序的確立就毫無實現的可能性。因此，在「大東亞戰爭」持續進行的情況下來思考「支那事變」的處理，對大川來說是本末倒置的作法。

如果支那事變的解決，並不僅指大陸戰爭狀態的終結，還有實現日中兩國站在同一陣線、朝向亞細亞復興而努力的互助關係的話，就像竹內也曾說過：「太平洋戰爭開戰的1941年時，此問題並未獲得解決，透過1945年的敗戰也仍未能得到解決，到了現在《日美安保條約》改訂的1959年也將仍舊是無法解決的狀態吧。」而即使到了戰後60年的現在，也依然無法解決，我想已故的竹內一定會這麼說的吧。

三、日本近代史的難題

大川認爲「支那事變」的解決並不是要在「大東亞戰爭」期間作處理，倒不如說前者的解決才是後者的戰爭理念得以體現的絕對條件。他駁斥了把「支那事變」當成「大東亞戰爭」環節之一的想法，意即「支那事變」與「大東亞戰爭」就大川而言是兩場不同的戰爭。讓他對這兩場戰爭作出區別的，就是大川對「支那事變」所作的亞細亞主義式願望或要求。直接用大川的話來說，所謂的亞細亞主義，乃是將「日本的國家統一與支那革新，以兩者的密切結合來達成亞細亞復興」視爲維新精神繼承者之宿命課題的日本人之政治、思想立場。

只要此亞細亞主義式願望或要求存在著，「支那事變」就非得是發展到「大東亞戰爭」的戰爭過程。所謂的「支那事變」，是指本應是要共同復興亞細亞的同志的「日支兩國」，現在卻不幸地處於敵對的局勢。因此，事變的解決之道就是實現兩國本來該有的夥伴關係。爲此，改變處於交戰局勢的「日支兩國」的現狀是不可或缺之事，這是我依循亞細亞主義的邏輯所作的解釋。只要提倡昭和維新的改革者仍肩負著昭和亞細亞主義的話，則「支那事變」的解決便必然能順此脈絡展開。然而日本大力推動昭和維新的體制改革時期早已成爲過去。大川與青年將校們一起策劃被稱爲「三月革命」的政變，也已經是昭和6年(1931)的事。10年之後，昭和16年(1941)「大東亞戰爭」的開戰，可說是把昭和初年體制改革的要求轉化吸收爲總力戰體制的結果。儘管以確立大東亞新秩序爲目的之「大東亞戰爭」已開始起跑，但離「支那事變」的解決卻越來越遠。大川的嘆息想必又將更爲深沈了吧。

我回溯大川嘆息的原因，是因爲竹內就像大川嘆息的原因一樣，認爲支那事變無法解決。如同我之前引述的，竹內認爲即便到了1959年的現在，支那事變依然未能解決。竹內認爲日華事變的解決，並不僅指戰爭狀態的終結而已。他和大川同樣認爲確立中日兩國同心協力的關係，才能使支那事變眞正獲得解決。如此一來，竹內或許也同樣在支那事變中，帶入了一個亞細亞主義式的願望、要求，來作解讀吧。這麼想我們才總算能理解到，爲何對竹內而言這是兩種戰爭。藉由觀察支那事變背後的亞細亞主義課題，支那事變就成了一場絕不會被太平洋戰爭所含括吸收，而是背負著對日本和亞洲而言至關緊要課題之戰爭。並且，透過將亞細亞主義課題帶入支那事變中加以解讀，讓竹內得以將這兩種戰爭與近代日本成立時即背負的二重性作結合。竹內把這種二重性稱爲「日本近代史的難題」：

> 「近代的超克」，也就是所謂日本近代史難題(aporia)的濃縮。復古與維新、尊王與攘夷、鎖國與開國、國粹與文明開化、東洋與西洋等傳統基本軸上的對抗關係，在總力戰的階段中，在面對不得不去對永久戰爭理念作解釋時，一口氣爆發出來的，就是「近代的超克」這個議題。

「日本近代史的難題」，也就是**近代日本難以解決的矛盾二重性**，在昭和的體現便是「大東亞戰爭」。因此「大東亞戰爭」也擔負著「近代的超克」此一思想戰課題。何來此言呢？竹內認爲那是因爲所謂「近代的超克」，便是身處亞洲卻又不屬於亞洲，這個近代日本的難題（矛盾的二重性）的濃縮。竹內認爲解決這個近代日本的難題，就跟支那事變的眞正解決是相同且難以解決的問題。甚至可以說，這是**日本能否以亞細亞的方式成爲眞正獨立自主國家**之問題。然而日本人卻隨著1945年的戰敗忘卻了此一難題。隨著太平洋戰爭的結束，日華事變也被迫結束在曖昧不清的情況下。1959年的竹內回憶起1943年「大川的嘆息」而嘆息，便是爲此之故。竹內在「近代的超克」再論的結尾，寫了如下一段話——「不得不再一次地重新面對此一難題。至少得要重返那使大川周明無言的時間點上，盡早解決那無法解決的『日華事變』」。

四、何謂亞細亞主義

至此，我似乎又將在之前文章中已探究過的「近代的超克」再論中竹內的推論，以「兩種戰爭」論重新作了一次整理。但我在此重新整理，並不是爲了再次確認之前的結論。倒不如說是爲了導引出該結論，或者先前所引用竹內所作的結語——「至少得要重返那使大川周明無言的時間點上，盡早解決那無法解決的『日華事變』」，對其邏輯結構重新作一番梳理。換句話說，竹內「日本近代史的難題」或「兩種戰爭」論是如何構成的，該結論是如何被推論出來的，對此重新加以釐清。這麼作也是在解讀竹內自身的「近代的超克」論。

竹內藉由「大川的嘆息」來敘述「日華事變無法解決」這件事。此事意味著竹內與大川同樣地將日華事變，用亞細亞主義的立場來加以解讀。先前也曾提過依大川的解釋，「亞細亞主義」乃是將「日本的國家統一與支那革新，以兩者的密切結合來達成亞細亞復興」視爲維新精神繼承者之宿命課題的日本人之政治、思想立場。我並不是想

說，此定義可以用來含括亞細亞主義的所有意涵。我只是將昭和日本國家的進路中成爲另一種選項(alternative)之政治、思想立場，亦即是將戰爭視爲兩種戰爭，透過解決日華事變來實現中日兩國互助性合作，將其視爲日本在亞洲的優先國家戰略之觀點，用來爲亞細亞主義作了以上的定義。這是竹內奠基於大川之論所提出的論述中，對於亞細亞主義所下的定義。讓竹內在思想上有強烈共鳴而引爲依據的大川周明「支那事變」觀，究竟能否成爲昭和日本國家戰略中的另一種選項呢？大川將自所謂的21條要求（1915年）開始的中日關係的推演，作以下概括：

> 因此儘管條約的精神顯然是符合亞細亞復興的要件，但緣起於此的支那的排日運動，年年不斷地越演越烈，當此運動波及至滿洲，方才有九一八事變的發生。而日本也像先前所說的，應藉此事變更改其錯誤的進路，回歸維新精神，表現出解放亞細亞之戰士應有的覺悟，努力與支那間重新建立比從前更緊密、血濃於水的結合。即便日本這樣的精神與理想，因對英美宣戰而如烈火般清晰可見，卻還是與蔣政權結爲亞細亞之仇敵，使興亞的大義不斷地被蹂躪，眞只能用痛心疾首來形容。

在此大川所謂「其錯誤的進路」，是指華盛頓會議（1921年）開始到滿洲事變（1931年）爲止的10年間，妥協於所謂凡爾賽體制的日本對外政策。大川稱此時期爲「被英美讚爲世界模範市民的10年間」。並說「日本眞實的樣貌爲闇雲所遮蔽，明治維新的兩大綱領被天皇機關說的橫行，以及爲求維持現狀之和平主義的跋扈所蹂躪，而向大陸發展等計畫也被視爲侵略主義者、軍國主義者的危險欲望」。而九一八事變則一口氣改正了日本外交上的錯誤。大川曾這麼說，「日本錯誤的進路，隨著滿洲帝國的建設，一舉轉向正確的方向。滿洲國建國，日本一舉拋開與壓抑亞細亞元兇之英美間的妥協，開始邁向興亞的大陸，就像是重歸維新精神一般」。包含糾舉日本錯誤的10年，由以上所引用大川的發言來看，其論述如何能說是昭和日本國家方向的另一種選項呢？對於以九一八事變爲突破點，透過軍事力量得以實現的日本帝國大陸政策，此一發言無疑是率先表達了強烈支持之意。那僅僅不過是在其中加入對亞細亞主義的改寫罷了。亞細亞主義在此只不過是日本帝國主義大陸政策的裝飾色彩。只有在相對於主導

長達10年間日本錯誤進路的歐美妥協派時，大川的立場可視爲另一種選項。但若說同樣與歐美妥協派成對比的亞細亞強硬派，也如大川一樣爲另類非主流的立場的話，1931年以後這些論述反倒成了帝國主義日本的正統立場。昭和日本的亞細亞主義絕非帝國主義日本的另一種選項。

那麼竹內引用大川言論並將戰爭予以二重化，講求日華事變的獨立解決，是誤解了大川的意思嗎？或者那是竹內別有用意的引用呢？

五、亞細亞主義的闡述性再構成

在竹內名爲〈日本的亞細亞主義〉的社論中，除了解說近代日本的亞細亞主義外，也記述著他是如何重新建構亞細亞主義的。他在論說中只將玄洋社、黑龍會等論述認定爲「日本的亞細亞主義」加以記述，把原馬克思主義者平野義太郎的「大亞細亞主義」貶得一文不值，言其「如此自稱大亞細亞主義，實則根本配不上主義之名，也不值得載於我國遺產目錄中流傳於世」。接著將平野的論述排斥於亞細亞主義之外之後，竹內還如此說道：

> 他（平野）不過是將玄洋社的亞細亞主義加以簡化並沿用。眞正的玄洋社式亞細亞主義，雖然有些觀點看來是徹頭徹尾充滿侵略性，但並沒有像平野一樣將侵略性隱藏起來。而且玄洋社不昧於時勢，時有反抗政府之主張。因此作爲亞細亞主義的一種類型，我們當然得要採用此派論述。

竹內將平野認定爲非亞細亞主義之後，認爲玄洋社式亞細亞主義名實相符而加以採用。由竹內所認定的亞細亞主義，無論是多麼侵略主義、膨脹主義的主張，只要是採取反政府的堅定態度，就會被認可是亞細亞主義。竹內的認可基準就是「不昧於時勢，時有反抗政府之主張」。以此反政府的抵抗態度，向大陸擴張的膨脹主義成爲近代日本國家經營的相對立場，因而被竹內認定爲亞細亞主義。確實亞細亞主義與近代日本國家形成過程中的膨脹主義是不可分割的，是無法離開膨脹主義而獨自存在。竹內試圖從亞細亞主義中，找出決定近代日

本走向之對抗軸[1]，因此也無怪乎以此概念寫成的〈日本的亞細亞主義〉，始終都在闡述著膨脹主義：

> （亞細亞主義）特別是跟膨脹主義之間有許多重疊之處。更正確地說，從起源來看，亞細亞主義可以看作是自明治維新革命之後的膨脹主義中，所結出的一顆果實。而且，並非膨脹主義直接孕育出亞細亞主義，而是先掀起國權論與民權論，以及稍後的歐化與國粹等對立風潮，而後從這種可說是雙胞胎風潮中才有了亞細亞主義的誕生，這是我的想法。
>
> 而且，能否具體地區別「侵略」與「連帶」本來就是個大問題。玄洋社轉向上的處理也有所爭議，比方說在朝鮮問題上，最後雖然是決定以「日韓合併」這樣完全侵略的方式，但其過程極其複雜，也不能說其中沒有共同防衛俄國、清國的「侵略」此一層面的「考量」。
>
> （亞細亞主義）無論再怎麼淡化，至少在內含以亞洲各國的連帶（先不問是否以侵略爲手段）爲方向這一點上，是無庸置疑的共通點。這也爲亞細亞主義的屬性作出了最低程度的界定。
>
> 初期國族主義與膨脹主義的結合是無可避免的，因此如果否定這一點，那麼日本的近代化根本就無法實現。問題是，這與人民自由的擴大有何關係。

近代日本的對外膨脹主義，透過竹內的闡述，終於得到了亞細亞主義之名。按照竹內的觀點，亞細亞主義就是近代日本的國家形成或其發展道路上的另一種選項，也就是以亞洲原理形成對抗軸。如果說依歐洲原理來達成單一國家的先進化，是日本國家形成的基本軸、中心軸的話，那麼依亞洲原理的國家形成便是其對抗軸。所謂依亞洲原理的國家形成，如同前文中竹內所述，意味著以與亞洲各國的聯合爲基礎，作爲一個亞洲國家，形成一個獨立自主的日本。那麼竹內敢對近代日本的膨脹主義（也是侵略主義）作出如前文般的闡述，又給予其亞細亞主義之名，這又意味著什麼呢？

---

1 譯註：若將對於某事物之特定想法、概念，想成是一軸狀集合，稱其爲基本軸的話，對抗軸便可想作是相對於此基本軸，提供另一種思考方式、角度的相對概念集合。

六、作爲對抗軸的亞細亞主義

竹內認爲，「初期國族主義與膨脹主義的結合是無可避免的」。確實在近代國家的形成中，一方面除需要具向心力的國家統合，另一方面也需要有對外的膨脹或躍進來帶動國家發展。兩者都屬於國族主義。因此向中心聚集的國體論式國家統合化，以及向大陸躍進的國家擴大化，是近代天皇制國家日本從成立之初便賴以仰仗的兩大國家發展方向。在明治政府剛成立便有征韓論的提倡，也是因此緣故。那麼日本的近代國家形成，是在怎麼樣的歷史、國際環境下發展的呢？

日本開始轉型爲近代國家的十九世紀後期，正是霍布斯邦(Eric Hobsbawm)稱之爲「帝國時代」的世界史時期。他把1875年到1914年這段時期劃爲「帝國時代」，意指「除了歐洲與美洲大陸之外，世界上大多數地區都被少數某些國家瓜分成正式統治區或非正式政治管轄區」的時代。所謂的少數國家，也就是英國、法國、德國、義大利、荷蘭、比利時、美利堅合眾國等，稍後日本也加入其中。在十九世紀後期所謂的先進國化，同時也是指加入先進帝國主義國家的行列。因爲遭歐美軍事力要脅強行開港，而走上了近代化改革道路的日本，更是在亞洲的先進國家化之路上狂飆突進。這也是一條亞洲新帝國主義國家的自我形成之路。因此明治政府在明治9年(1876)與朝鮮締結了《日朝修好條約》。這是把培理(Matthew Calbraith Perry)曾經強加於日本身上的不平等條約，轉而由日本加諸於朝鮮身上。不過在日本源自亞洲的先進國家化過程中，在與歐洲的同化中，同時也孕育著與之相對抗的契機。因此向日本提出帝國主義式向大陸擴張需求的膨脹主義，其中也必然包含穩固日本在亞洲地區基礎之目標。而竹內之所以闡述性地將膨脹主義再構成爲亞細亞主義，也正是因爲向大陸擴張的膨脹主義有著穩固亞洲根基的目標。

然而日本膨脹主義所抱持之穩固亞洲基礎的目標，即使能成爲日本帝國主義進路強而有力的輔助線，終究還是沒能成爲國家進路的另一種選項。比方說，即使可以從宮崎滔天這個人的生涯中，觀察得到類似於竹內般的亞細亞主義，卻找不到可成爲日本近代國家進路另

一種選項的政治性、思想性立場。竹內敢由膨脹主義中建構亞細亞主義論述，是由於某種思想態度。他把平野義太郎排斥在亞細亞主義之外，而認定玄洋社跟大川周明爲亞細亞主義。如同我前文所述，這是由於可以從後者身上看到「反政府的抵抗」態度。或許有人會說，這是矮化了亞細亞主義，然而竹內在對膨脹主義作深入闡述的同時，又特別在日本近代史中牽引出作爲對抗軸的亞細亞主義，或許正是由於他身上這種抵抗的思想態度吧。從征韓論到「大東亞戰爭」之日本近代史的二重化，乃是有竹內所導引出的亞細亞主義此一對抗軸才眞正得以成立的。

亞細亞主義是相對於規定了日本近代史的中心軸，由竹內所導引出的對抗軸。何謂中心軸呢？則要依與其相對之對抗軸之間的關連性來定義。亞細亞主義的目標是，成爲立足亞洲國家連帶之上的亞洲國家，追求日本的獨立國家形成。藉由導引出這條對抗軸，更能凸顯出貫穿近代日本國家形成的中心軸特色——在亞洲居於領導國家地位，致力於追求獨自歐式先進國化的這條日本之路。不過不知道大家是否有注意到，我在此將亞細亞主義稱爲「由竹內所導引出的對抗軸」。可是，這條對抗軸只要是不滿爲歐洲原理所一元支配式先進國化道路的人，不管是誰都能導引得出來。因爲我現在是透過由竹內所創作的〈近代的超克〉與〈日本的亞細亞主義〉，來加以探究在日本近代史中的亞細亞主義此對抗軸的眞意，因此我才會將此亞細亞主義稱之爲「由竹內所導引出的對抗軸」。更藉著將亞細亞主義稱爲「由竹內所導引出的對抗軸」，來說明我並非將亞細亞主義預設爲近代日本史中的思想實體來思考。亞細亞主義正如竹內所作的，其抵抗的精神可以引用爲日本近現代史中的思想對抗軸。亞洲被竹內稱爲「作爲方法」的概念，亞細亞主義同樣也是非實體的、作爲方法的概念。藉由竹內所導引出的亞細亞主義此對抗軸，日本近代史才首次呈現出對立矛盾、互相糾葛的二重性。而日華事變作爲一個未解決的問題，也將帶給我們如永久戰爭般永不止息的思想課題。

最後我想引用竹內有關福澤文明論的論述〈日本與亞洲〉，來作爲導向結論的橋樑：

透過否定文明的文明再建。這就是亞洲原理，把握了這個原理的即是亞洲……日本是西歐，抑或是亞洲，絕不應只靠工業化的水準來判斷。應要視其是否具有自力發現更具概括性的價值體系、遂行文明抽象化的能力。如能，則可與亞洲原理相連結，不能，則只得與似是而非的僞文明共存下去。

亞洲作爲抵抗線的問題意識
《文化研究》第六期（增刊）（2008年夏季）：58-77

「亞洲」這條抵抗線的可能性：省思東亞的近代*

The Possibility of Asia as a Line of Resistance: Re-thinking East-Asian Modernity

子安宣邦
KOYASU Nobukuni
大阪大學名譽教授

賴俐欣、林鍵鱗 翻譯
Li-Shin Lai and Jian-Lin Lin
輔仁大學日文系碩士

橫路啓子 校訂
YOKOJI Keiko
輔仁大學日文系講師

「東亞細亞共同體」並非過去至今徘徊顯現的幻影，這個構想已經成爲日本的大學在二十一世紀計畫中的課題。而對於亞洲的人民來說，這是帶來希望的計畫嗎？我認爲這是包含在全球化「帝國」之中，隱藏亞洲人民生活的悲慘與荒廢的這種「亞洲式的和平」的構想。我們居於現在，有必要重新解讀竹內好這位曾經試圖拉起「亞

* 本文發表於「『政治－美學－倫理』國際講座：子安宣邦」會議上，交通大學社會與文化研究所主辦，2008年4月8日。原本子安宣邦爲了4月8日的演講所準備的「本論」是〈「亞洲」這條抵抗線的可能性〉（アジアという抵抗線は可能か）（曾刊載於《現代思想》〔青土社〕2008年3月號，篇名爲〈アジアによる超克とは何か－「方法としてのアジア」をめぐって〉，本文也是新書《「近代の超克」とは何か》中最後一章〔第12章〕的論述），至於〈省思東亞的近代〉是以它爲基礎撰寫出來的「補論」（未曾發表）。然而，「本論」的內容有些抽象，而且篇幅過長，所以後來決定以「補論」作爲當日的主題。這兩者雖然都是在思考竹內論與溝口論之間的問題，但是論點是不同的。而此處刊登的文章則是經由子安宣邦的同意，由本刊編輯彙編「本論」與「補論」而成。

洲」這條抵抗線的學者。以下所提及的，即是我對於竹內好的〈作爲方法的亞細亞〉（方法としてのアジア）的再解讀。

一

（一）竹內好的「60年講座」

以「作爲方法的亞細亞」爲標題的竹內好講座，是由國際基督教大學丸山眞男與大塚久雄等人舉辦，關於思想方法史論的連續講座之一，並收錄在1961年11月所發行的《思想史的方法與對象》（思想史の方法と対象）一書中。[1]竹內的這個講座是何時開始的呢？按編者武田清子所言這是個「過去近兩年來」的連續課程來看，可以推斷出年代是1960年或是1960年前後。在此姑且以「60年講座」稱之。收錄了竹內的「近代的超克」論的《近代化與傳統》（近代化と伝統）[2]一書乃是在1959年出版，而附錄了竹內的〈日本的亞細亞主義〉這篇解說的《亞細亞主義》（アジア主義）[3]則是於1963年出版。如此一來，在1960年這個二戰後日本的重大轉折期，也就是由竹內發起對於昭和日本的省思式考察的這個時期，他同時召開了這個「作爲方法的亞細亞」的講座。他將學生當作聽眾，以對於近代中國與其對比的近代日本的看法爲主軸，平易地道出現在的思想課題與其方法。此外在講座的末了，竹內以「作爲方法的亞細亞」來作結尾，也將這句話當作該講座的名稱。藉由「作爲方法的亞細亞」這句話，竹內和「60年講座」在經過半個世紀的現在，也是「東亞細亞共同體」開始誇大其辭的現在，[4]催促著我們重新認眞思考現代世界中關於亞洲的觀點。

---

1 原收錄在《思想史的方法與對象》（武田清子編）中的竹內好的課堂紀錄〈作爲方法的亞細亞〉在修改加註後，重新收入《日本與亞細亞》（日本とアジア）（《竹內好評論集》第三卷，筑摩書房，1966〔初版〕；筑摩學藝文庫，1993〔再版〕）。

2 《近代化與傳統》，近代日本思想史講座第七卷，筑摩書房，1959。

3 《亞細亞主義》，現代日本思想大系第九卷，筑摩書房，1963。

4 剛好我在開始撰寫本稿時，國際亞細亞共同體學會代表進藤榮一於《朝日

竹內在講座中從再度審視日本的近代化開始，這是他在二戰後的思想主軸。而關於此主題，竹內特有的作法是，藉由日本近代化與中國近代化的對比來重新省思。相對於現代主義是透過與先進的近代歐洲之間的距離和差異來診斷日本近代，竹內採取的是與中國後進式近代對比的方式來再度審視、比較日本的近代化之路。正是這樣的觀點與方法讓竹內在二戰後的日本思想界中占有一席獨特地位。竹內在講座中，從引用杜威(John Dewey)——1919年訪問日本，並在五四運動前幾天正好到上海講學，因而親身體驗在中國正好發生的五四運動——這位美國哲學家的中日比較論開始談起。五四運動乃是因日本對中國提出帝國主義式的要求而發生反動的運動，這個運動本身顯示了中日兩國在近代化過程中顯著的差異。日本當時已經幾乎成爲帝國主義國家的列強之一，而中國才剛開始邁向成爲近代國家的苦難之路。杜威在中國接觸到五四運動，發現了新興近代中國正開始萌芽。竹內將杜威的中日比較論以他自己的話語歸納成以下所示：

> 日本在外表上看來非常的近代化，但實際上並非如此。**那是沒有根基的**。他預言照這樣下去恐怕日本會走向滅亡。
>
> 當時的中國在國際社會的眼中是回天乏術，混亂一片，可能就這樣瓦解。在這樣的環境之下，學生爲了承擔祖國的命運挺身而出。透過這些青年的活力，杜威洞察到中國文明混亂的表面下流動的本質，預見了往後中國將在世界上擁有很大的發言權。而日本表面上看來雖進步卻很脆弱，不知何時會崩解。他當時說道，**中國近代化非常具有內發性，也就是因應本身的要求而產生的**，因此相當的牢固。[5]

竹內一邊引用杜威一邊陳述他自己反諷式的近代化論，因其**虛假**的表面性否定了近代日本，並且透過這種內發的自主性看出未達成近代的中國的**實質**。就像這樣，竹內首先以中日比較論的觀點向學生提出近代日本的再省思，針對這個問題再以自問自答的形式補足他的中日比較論與中日近代化論，最後再由亞洲出發的近代化這個部分，陳

新聞》中（2008年1月21日）提到「過去（岡倉）天心所冀望但無法付諸實現的東亞細亞共同體的胎動」已經開始。

5 引自〈作爲方法的亞細亞〉，收錄於武田清子編，《思想史的方法與對象》（創文社，1961）。本文內所有粗體均爲筆者所加。

述所謂的「作爲方法的亞細亞」來當作該講座的結尾。

（二）「作爲方法的亞細亞」

竹內在「60年講座」中引用上述杜威的觀點來加以補充中日近代化論。竹內的確是以杜威的思考邏輯出發，但是這是竹內自己建構出來的杜威。杜威的中日比較如果以竹內的建構方式來說，便如同以下的近代化類型論：

> 近代化以日本的情況來說，就好像在原本日本這個東西上稀疏地裹上一層如砂糖般的西洋文明，中國則非如此。根據杜威的觀點，原本的中國是非常堅固不易崩解的，所以無法馬上適應近代化，但是一旦進入近代化，裡面的東西就會瓦解，從中產生自發的力量。如此兩者便產生實質上的差異，中國雖然表面上非常的混亂，但是以西方人眼中的近代性這點來說，反而中國遠比日本要來得有實質。

強國日本想要追趕上歐洲的帝國主義列強，於是從亞洲中出線。竹內對這樣的近代日本的批判，一方面是由批判「魯迅的中國」的觀點所構成，[6]一方面是以二戰後的日本爲出發點。一方面面對帝國日本戰敗的現實，一方面確實聽聞人民中國的胎動，對於處在這樣戰後的日本人民而言，竹內的論述擁有日本近代批判的根基。但是這個日本近代批判的論述，在看見中華人民共和國確實的存在，不久後即以中日近代化比較論的形式來重新論述其類型架構之際，日本近代批判的根基卻也消失無蹤。近代日本被質疑的並非是歷史性的，而是近代化構造上的型態。不論是「內發的」、「外發的」或是「原有的」、「接受的」。而所謂「內發的」近代乃是指亞洲式，而「外發的」則是指歐洲式的原理蔚爲主流，由此便另外衍生出來「亞洲式的近代」這個近代的概念了。竹內在「60年講座」中講述中日比較論時，他可曾預先想到會帶來應稱作後竹內式的這種「亞洲式的近代」論述嗎？

在建構後進的亞洲這種「內發的」近代化類型時，其理論架構本身便向近代化基礎要求某種亞洲式的東西，也就是亞洲式的實體。並

6　關於由「魯迅的中國」的觀點出發的日本近代化批判，請參照我的〈奴隸論式的日本近代批判〉（《現代思想》2007年12月號）。

非是竹內要求如此，而是這個理論架構本身就要求的。因此竹內的講座裡的聽眾，會提出對於奠基於亞洲式的實體上的近代這種疑問也是理所當然的。某位提問者在指出二戰後日本的美式民主主義教育的破綻後，向竹內質問奠基於亞洲式的實體上的教育的可能性時，這位提問者很直接地接受了竹內的近代化比較論。但是由這個提問，反而導致「作爲方法的亞細亞」——這句竹內發明的話——成爲答案。

竹內在回答這個問題時首先由人類價值的普遍性說起，而竹內的回答相當重要，這種回答方式顯示了他的方向並非朝向亞洲式或歐洲式的實體化前進。不管人類價值或是文化價值都是普遍而共通的，構成近代社會自由與平等的價值理念也是具有普遍性的，但是它們是受現實的人類所承擔慢慢浸透至社會每個角落的。所謂近代是歐洲在先進與後進、支配與從屬的關係中以軍力來處置亞洲的時代，這種由歐洲主導下的自由與平等的價值理念產生了變質。對於支配方的歐洲來說是獨善的理念，在從屬方的亞洲來說卻是強制、強加的理念。套竹內的話來說，「自由與平等這些文化價值，由西歐開始浸透的過程中，想當然爾，……因殖民地侵略使得這些價值逐漸式微了」。竹內要說的是，能夠讓這些逐漸式微的價值再次提升恢復原貌的，可能就是亞洲：

> 爲了將西歐的優秀文化價值更大規模的實現出來，讓西洋再一次被東洋包覆，反過來由這裡開始改變西洋本身，藉由文化上的反擊，或是價值上的反擊，爲了讓東洋的力量提升西洋產生出來的普遍價值而改變西洋，這是現今東對西的問題點。……在反擊之際，自己裡面一定要有獨特的東西。是什麼呢，**我想恐怕不是作為實體，但是作為方法或許可行**。[7]

何謂「作爲方法的亞細亞」，竹內如此加以說明。這句話提示了並非是和歐洲放在同等位置的「近代」中建構某種「作爲實體的亞細亞」來對峙，而是由亞洲來包覆近代，邁向變革的道路。但是竹內的

7 引自竹內好，〈作爲方法的亞細亞〉，收錄於武田清子編，《思想史的方法與對象》（創文社，1961）。此外，竹內的講座被認爲是在1960年舉行的。

繼承者卻並非這麼解讀這句話。

（三）「作爲方法的中國」

溝口雄三出版《作爲方法的中國》（方法としての中国）[8]爲題的著作是在1989年6月。提到1989年6月4日，就是全世界記憶猶新的天安門事件之日。在前一年1988年秋天，我雖有預感不久會發生事件，還是待在北京，我在那裡上日本思想史課程的同時，也一邊在撰寫《作爲「事件」的徂徠學》[9]的一部分章節。我藉由這本書成功轉換了思想史的方法，溝口也見證了「10年的動亂」這個文革後改革開放的中國，也就是國家領導原則大幅變動，由政治主義邁向經濟主義的中國；而算是清算中國研究上的二戰後的觀點，他寫了《作爲方法的中國》。非常明顯受竹內的「作爲方法的亞細亞」影響的溝口提出了「作爲方法的中國」，但是1989年溝口所謂的「方法」，就是1960年竹內所謂的「方法」嗎：

> 將中國作爲方法，就是以世界爲目的。仔細想想，目前爲止的——在此沒有中國的中國學(Sinology)當然不在此論——以中國爲「目的」的中國學，是以世界作爲方法來看中國。……對中國來說，世界是方法這件事，意味著世界只有歐洲，反過來說，所以世界對中國來說也可以當作方法。
>
> 所謂以中國爲方法的世界，就是以中國爲構成要素之一，換句話說，就是歐洲也是其構成要素之一的多元世界。

以上引用的是溝口《作爲方法的中國》中，以此爲標題的章節中的段落。溝口的文章相當難懂，而從這樣難懂的文章之中，就算只引用一小部分，也無法理解他所提的「作爲方法的中國」，不過至少能夠成爲一個線索。他所謂的「方法」及「目的」，應該是指認知的方法和目的。如此便要質疑中國學或中國研究中認知中國的方法了。東方主義，這個歐洲對中國的認知，也就是構成傳統中國學的中國認

8 溝口雄三，《作爲方法的中國》（東京大學出版會，1989）。作者在此書的「後記」中的日期是1989年4月22日，也就是天安門事件之前。

9 《作爲「事件」的徂徠學》（「事件」としての徂徠學），青土社，1990。自1988年4月起，構成此書的每一章大約隔月在《現代思想》上分成10回連載。

知，是以中國爲目的，以世界（歐洲）爲方法的認知，亦即溝口所言的「作爲目的的中國」的認知。而溝口也將根據世界的革命圖表來裁定中國革命這種馬克思主義式的中國認知包含在「作爲目的的中國」的認知中。那麼所謂「作爲方法的中國」爲何呢？溝口說那是以獨特的中國作爲方法來認知世界（歐洲）。也就是藉由認知無法還原歐洲世界史一元性這樣獨特的中國，來彰顯世界本身多元的構成，這就是「作爲方法的中國」認知世界的方法。

以上是我所解讀溝口的「作爲方法的中國」。這樣解讀下來我注意到的是，這根本是京都學派高山岩男的《世界史的哲學》（世界史の哲学）的翻版。[10]高山提出世界的多元化要由日本開始，而溝口提出的則是由中國開始。這部分容我之後再詳述。現在先來思考「作爲方法的中國」這個後竹內式的論述究竟意味著什麼？溝口將竹內的「作爲方法的亞細亞」限定在知識論的問題範疇，來建構「作爲方法的中國」這個批判性的觀點。於是產生一個問題就是，遵循歐洲所建構的世界史的普遍標準來定奪亞洲，特別是中國的歷史這件事。而中國究竟是近代抑或是以歐洲的價值標準來判定，也是個問題。所以對溝口來說，和歐洲的世界史相比較來發現中國歷史的獨特性成爲了課題。再者，和歐洲的近代比較來發現中國獨特的近代也是其課題。所謂「作爲方法的中國」，就是發現中國式近代的方法。

接續德國的「竹內好國際研討會」（海德堡大學，2004）而成的日本版「日本、中國、世界——竹內好再思考和方法論的範例轉換」（日本・中国・世界－竹内好再考と方法論のパラダイム転換－）[11]於2006年在愛知大學舉辦。溝口在此研討會發表了〈作爲方法的「中國獨特的近代」——從明末清初到辛亥革命、回溯歷史的軌跡〉（方

10 關於高山的《世界史的哲學》（岩波書店，1942），請參照我的《以往「亞細亞」如何被陳述》（「アジア」はどう語られてきたか）（藤原書房，2003）的第一章〈「世界史」與亞細亞與日本〉（「世界史」とアジアと日本）。

11 該研討會的論文集以《超越無根的民族主義——重新思考竹內好》（無根のナショナリズムを超えて－竹内好を再考する）爲題於2007年由日本評論社出版。

法としての「中国独自の近代」—明末清初から辛亥革命へ、歷史の軌跡を辿る）這篇報告。他在這篇報告中，如以下所言，指出找出「中國獨特的近代」的類型乃是竹內的一脈相傳：

> 中國的近代，是和西歐以及追隨西歐的日本有所不同的類型，亦即該說是第三種近代的類型，這是竹內一貫的主張。他認爲這不同於照本宣科模仿西歐的日本，乃是紮根於中國民族固有的文化之中。[12]

溝口雖然說這是竹內的主張，但是實際上並非如此，而是由溝口承續並且再建構出來的竹內。竹內本身是在二十世紀歐洲與亞洲的政治、文化及同時貫穿我們思想的「近代」這個關係之中思考亞洲，而非以對抗歐洲的形式來思考實體的亞洲。但是我剛才已經講過，竹內陳述的由「內發性」、「外發性」導致的日中近代化比較論超越了他自己關係論的想法，並非不可能導向「亞洲式的近代」或是「中國式的近代」的實體化。確實溝口是透過竹內構想出「中國獨特的近代」，還加以記述下來。溝口反對一般認定鴉片戰爭(1840-1842)是中國近代化過程起點的說法，表達以下的看法。雖然稍顯過長，但這可以清楚顯示溝口對「近代」實體化的看法，因此引用整段：

> 我想說的就是，將鴉片戰爭當作近代的起點之前，十六到十七世紀明末清初時期，中國就有中國獨特的歷史發展。而且，我認爲這個發展並沒有受到應有的重視。打個比方，王朝制的歷史像很粗的樹幹，十六到十七世紀所看到的變化就是在這個樹幹根部發生的變化，相對於此，鴉片戰爭之後的變化，表面上看來很動盪，但變化可以說只有在表層的一部分顯現出來。雖是如此，後人很重視鴉片戰爭是因爲，它孕育了殖民地化危機，同時知識分子救國的呼聲異常高漲的緣故，但實際上從十六到十七世紀的變化所波及的範圍更廣。**順著竹內的話來說，就是鴉片戰爭以後的變化是外發的，明末清初時期的是內發的。**

竹內同樣反對將鴉片戰爭之後劃分爲中國邁向近代這樣的看法，主張五四運動才是中國邁向近代的轉折點。溝口引用竹內的主張，

12 溝口雄三，〈作爲方法的「中國獨特的近代」——從明末清初到辛亥革命、回溯歷史的軌跡〉，收錄於《超越無根的民族主義——重新思考竹內好》。

即：

> 「五四」是廣泛的社會革命，同時也是精神革命。……也就是邁向近代的轉折點。……雖然將近代強加於中國的是歐洲，但是因爲對於這個強制有所反彈，所以中國反而尋找出屬於自己的近代。於是，日本和中國在近代化的方向上就有了決定性的差異，同時這也是日本人無法了解中國的原因。[13]

竹內不將鴉片戰爭而是將五四運動當作一個歷史上劃時代的事件，是因爲他認爲中國在抵抗歐洲式日本（帝國主義的日本）的五四運動當中，他們首次釋出民族的能量，其中可看到中國邁向自主形成近代的第一步。竹內在講中國的近代化時，絕不是偏離這種抱持抵抗態度的中國民族主義，來與日本的近代化相比較，更不是在明末清初的十六到十七世紀的中國社會中尋求「中國獨特的近代」。如此一來，溝口所謂「中國獨特的近代」的實體化，乃是將竹內的「作爲方法的亞細亞」限定在知識論的範圍中，或者帶來一個結果就是扭曲過的「作爲方法的中國」這個認知觀點。

1948年竹內得知了人民中國成立的胎動，寫下了「可以看得出來東洋藉由持續的抵抗，一方面以歐洲的東西作爲中介，一方面又能超越它並逐漸產生出非歐洲的東西」[14]這樣的文章。這是對未來寄予希望的話語。過了60年之後到了2006年，溝口以中華人民共和國這個無可動搖、國際上舉足輕重的存在爲背景，說明「中國獨特的近代」才是歷史的實像，「在凸顯這個實像時，西洋迴路的近代框架將會毫無用處」[15]。但是他要說的究竟是什麼意思呢？是追溯歷史之後，再次確認已是泱泱大國的中國其獨特的存在嗎？而歐洲式的近代框架中的什麼會因此毫無用處呢？我想這只不過是目前的世界一邊修正其框架，一邊被迫要面對泱泱大國中國罷了吧。二十一世紀的世界現況不

13 竹內的這段文章是〈胡適與杜威〉（收錄於竹內好評論集第三卷《日本與亞細亞》）中的一個段落。引用的節錄範圍也和溝口相同。

14 這是竹內在〈中國的近代與日本的近代〉（中国の近代と日本の近代，1948）中所說的話。收錄在《日本與亞細亞》。

15 溝口，同註12。

就是如此嗎？但是現在講結論還太早，在此之前有必要再一次將「作爲方法的中國」看作近代的超克論來好好地剖析一番。

國際資本主義化的現代政治以及經濟發展，正加強對「亞洲」或「東亞」區域的關注。當然經濟大國「中國崛起」的現象，更加強了對於上述區域的關注。在日本，「東亞細亞」這個概念也逐漸復甦。創立明確主張「東亞細亞共同體」的國際學會，或在大學將此作爲二十一世紀研究計畫的課題。在日本使此「亞細亞」概念復甦的人，同時也是再評價竹內好的人。他們將竹內的亞細亞論，解讀爲「亞洲式近代」或是「另一個近代」。他們所謂「亞洲的眞正近代」指的是，含有亞洲獨特性的「亞洲式近代」。但「亞洲式近代」並不是竹內所提倡的東西，那是後竹內式言論。我們必須透過對後竹內式言論「亞洲式近代」的批判，來重新解讀竹內所說的「作爲方法的亞細亞」的意義。而批判「亞洲式近代」，並主張重新解讀竹內的我們，要如何省思東亞細亞的近代呢？

二

（一）1840年與東亞細亞的分期

日本歷史學家尾藤正英將江戶視爲日本固有近代的成立期。這項主張獲得許多人的支持。一般來說江戶被視爲「近世」、明治被稱作「近代」，被分爲兩個時代。而尾藤認爲「前者是由日本史固有發展中所產生的，也就是日本的『近代』，相對於此，明治維新以後被『西化』的『近代』指的則是後者」。[16]從江戶來掌握日本固有近代的成立，這樣的看法是建立在日本獨特歷史發展中的時代分期上。受這種看法所影響的，最主要的就是對歷史固有性的嚮往、對國家社會連續關係的嚮往。所以比起與明治維新間的切割，尾藤更偏向從中找

16 尾藤正英，《何謂江户時代——日本史上的近世與近代》（江戶時代とはなにか－日本史上の近世と近代，岩波書店，1992）。

出連續關係來。亦即是，找出被視爲傳統日本的國家－社會意識的江戶，其與明治間的連續關係來。尾藤認爲：「可以想成由於有此連續關係，所以明治維新才能那麼順利地完成改革，而此後日本也才能一直沒經歷什麼混亂直到現在」。尾藤此一「日本的近代」之歷史認識，與溝口「中國的近代」之歷史認識間有許多共同點。兩者都注重在日本、中國各自的固有性，以及從近世到近代此一期間，國家－社會意識及社會構造的連續關係。這種被稱作「固有的近代」之歷史認識，除了對抗歐洲近代外，還有其他意義嗎？此一歷史認識難道不是僅僅只是爲了滿足國族主義而已嗎？所以就像是西尾幹二在《國民的歷史》（国民の歴史）中，透過此一固有主義的歷史認識，構成了「日本一國文明史」。[17]我認爲固有近代的主張，是一種相對於世界史，主張一國獨有歷史的一種歷史修正主義。

日本－中國的固有近代之歷史認識中的問題，若與拿1840年鴉片戰爭作爲東亞細亞邁向近代的歷史分期之看法作對比的話，就會更加明顯了吧。鴉片戰爭與《南京條約》的簽定，讓中國別無選擇地被迫劃入了近代世界史當中。《中國現代史》中如此記載著：「透過與歐美列強間的不平等條約，中國被牽扯進近代世界構造當中。半封建、半殖民地化的中國近代史，就是這樣開始的。」[18]這裡所謂的「近代世界」、「近代史」，即是指歐洲的－歐洲中心的近代世界、近代史。十九世紀中期世界的霸權國家爲英國。透過鴉片戰爭，中國被牽扯進歐洲的近代世界，但被牽扯進這世界的並不僅止於中國，應該要說整個東亞細亞都被牽扯進去了吧。日本長州藩改革派的武士們已注意到鴉片戰爭的動向。日本與美國間的不平等條約——《日美修好通商條約》(*Harris Treaty*)——簽訂於1858年。與此近代世界掛勾，是因爲屈服於歐洲列強挾軍事力量開港、通商之要求，意味著日本被劃入

17 希望能一併參照筆者〈「日本一國文明史」的夢想〉（「日本一国文明史」の夢想），收錄於《「亞細亞」是如何被論述的》（「アジア」はどう語られてきたか，藤原書店，2003）。

18 引自今井駿、久保田文次、田中正駿、野澤豐合著，《中國現代史》（山川出版社，1984）。

近代世界的國際政治－經濟體系當中。被劃入此一近代世界，多半也伴隨著國內體系的變動。此一變動過程，除了迅速完成自主變革的日本外，對整個東亞細亞來說則是伴隨著從屬化、殖民地化的苦難過程。不管怎麼說，有此東亞細亞的嵌入，歐洲的近代世界秩序與其歷史，才成爲了眞正的「世界秩序」或「世界史」。1930-1940年，此一「世界秩序」與「世界史」因第一次世界大戰後的大日本帝國而被迫重組與改寫，但這項動作也因日本戰敗而中止。1840年以後的東亞細亞，基本上是處於「世界秩序」與「世界史」中的東亞細亞。1840年也就是有此意義的歷史分界線。

然而，將1840年這個被劃入歐洲近代世界的時期，當作是東亞細亞邁向近代的分期，或許會被當作是對亞洲時代分期毫無主見，而引人非議。但即便是已預期會遭人非議，我仍將1840年當作是東亞細亞近代分期的原因是，爲了與世界史間產生關連，徹底探討東亞細亞從那之後包含學問思想在內的發展。1840年後東亞細亞被編入歐洲近代世界的過程，也就是東亞細亞的近代化過程。但那並不是平穩地吸收歐洲近代的過程。對東亞細亞來說，是歷經殖民地化的威脅與被殖民地化的過程，透過反彈、抵抗與抗戰而形成獨特的民族主體，近代不僅僅只是指國家－社會體系而已，而是將價值理念內化，自立的近代化過程。當然那過程有慢有快，各不相同。近代化，又或者該說必須即時與後現代化、全球化資本主義現代的變化接合，是亞洲目前所面臨的現況吧。

這麼來看東亞細亞近代化的話，會發現東亞細亞近代並不是爲了與歐洲的近代相對抗，而主張其獨特性。倒不如說是爲了究明將歐洲近代予以亞洲化，此一概念下的東亞細亞近代。這裡並不需特別去對「亞洲」下定義。對竹內來說，亞洲並不是實體概念，而是方法概念。以亞洲重新包覆歐洲，成爲自立的主體，此一運動即是竹內所謂「作爲方法的亞細亞」。據竹內所言，反過來包覆住歐洲的地方就是亞洲。爲了與單純的歐化作區別，把這稱作亞洲對歐洲的再內化。這樣看來，形成天皇制國家這樣的日本近代化，與歷經對日抗戰及社會主義革命的中國近代化，或是由附屬殖民地達成獨立的韓國近代化，

各自的特性與問題都將在世界史的脈絡中一一被揭示吧。更進一步地說，用這樣的概念來掌握東亞細亞近代的話，就能夠對正被全球性資本主義所浸潤的東亞細亞現狀有所因應吧。

（二）亞洲的再內化與儒學

在此我想舉儒學爲例，來說明將歐洲近代再內化的東亞細亞近代。當然在此僅著眼於日本、並畫出其概要輪廓而已。與現今東亞細亞現代息息相關的儒學就是朱子學（宋學、理學），我並不想將東亞細亞以儒教文化圈這樣一般概括的方法來表示。所謂的儒教文化圈，可以說是由要求「統一東亞」的東亞主義，這樣觀念所構成之物。我並沒將朱子學單單視爲一種儒學體系，那是一種包含宇宙觀在內的世界認識，以漢字加以語言化的語言認識體系。實現這體系的就是理氣論的概念構成及體用二元論的思維方法。因爲朱子學，儒教才能成爲具哲學思想體系的儒學。在日本，從儒教倫理學的再構成，人類觀及世界觀的形成，天文、地理、歷史這些世界認識，以及將此記載可能化的動力，都是因爲江戶時代朱子學的普及。江戶以前，朱子學幾乎只在禪儒一致的五山這種禪宗寺院內部傳布。江戶時代朱子學，因古學派的批評而喪失了形而上學的特質，轉變爲任何人都能接近、吸收之大眾化、一般知識體系。將此朱子學的變化表現得最爲清楚的就是貝原益軒(1630-1714)，還有透過朱子學批評，而將儒學重新構成並立足道德哲學反省上之倫理學的伊藤仁斎(1627-1705)，以及將其再構成成爲立於社會創造角度之政治學的荻生徂徠(1666-1728)。

我會這樣概觀江戶的儒學、朱子學，是因爲將明治期歐洲近代學問、知識的吸收，視爲透過此儒學、朱子學的再內化。一般說來，明治的文明開化被視爲一掃象徵封建道德的儒教。明治時有很多人站在將「儒教＝封建道德」視爲「殺父仇人」般敵視、排斥的福澤諭吉文明論立場上，這些人滿心只想著將儒教從自己身邊消去。而日本的這個近代，也就是亞洲最快達成的、日本的「歐洲的近代」，事實上就是透過儒學、朱子學的再內化，遺憾的是幾乎沒有人意識到這一點。

首先從我們使用的語言開始說起。我們現在所使用的漢語語彙，絕大部分背後都有歐美語言。這些是基本的翻譯語，或是可翻譯的語

彙。這樣的漢語被稱爲近代漢語，爲一近代的語彙。包含學術用語在內的大部分語彙，幾乎都是在後鴉片戰爭的中國與日本所產生的。《聖經》的翻譯或是《英華－華英辭典》的編纂便是近代漢語的創造行爲。在日本是由西周、加藤弘之、福澤諭吉等明治啓蒙派的人來進行此一作業。而哲學學術用語的翻譯（創造）則是由井上哲次郎所完成的。但，要將立足在歐洲世界認識上的知識體系所建構出的語彙翻譯到東亞細亞時，若是東亞細亞沒有朱子學的世界認識及語言－知識體系的話，幾乎是不可能完成的。我們便是透過朱子學的知識、語言，來吸收歐洲的知識。這點從哲理、眞理、倫理、法理、物理、心理、病理這些近代漢語來看的話，就可以很明顯地發現。一邊解體朱子學的統一性，另一方面卻又用朱子學的漢語來創造近代語彙的過程，西周的《百一新論》就是最好的例子。藉由「Ethics」的譯語——倫理學，產生了東亞細亞特有的倫理學。東亞細亞的近代，可以視爲藉由近代漢語的創造，對歐洲近代的再內化過程。

然而所謂的漢字，在中國有著帝國統治之語言工具的特質。有著各種方言、屬多語言世界的中國，便是透過漢字及其文化才能夠統合成一元的帝國。這點也影響到中國周邊諸國，朝鮮、日本、琉球、越南都歸屬於此中華帝國世界的漢字文化圈中，或成爲相對於中心的邊緣地區。讓東亞細亞的中國帝國世界面臨解體危機的就是鴉片戰爭，鴉片戰爭迫使東亞細亞不得不去接受歐洲的文明及語言。透過大量近代漢語的創造，明治日本成功地吸收了歐洲的近代。日本靠著近代漢語，將歐洲近代內化爲自己的文化。此時漢字被日本帝國內化爲近代漢語。朝鮮的殖民地近代，就語言上來說也是透過日本帝國的近代漢語所完成的近代化。因此朝鮮的「自立的近代」，便是將日本漢語驅逐出韓文字母。1945年日本帝國的挫敗，也意味著東亞細亞漢字文化圈的崩壞。

至此，我以朱子學的語言及近代漢語，來分析對於東亞細亞近代來說，儒學所代表的意涵。我也認爲儒學對於明治的天皇制國家與臣民國民的創造，扮演著極重要的角色。日本將近代歐洲國民國家的理念，透過儒學（徂徠學、水戶學）轉化成天皇制的祭祀國家及臣民。

關於這點，我已於《國家與祭祀 —— 國家神道的現在》（国家と祭祀—国家神道の現在，青土社，2004）中提過。最後，我認爲透過歐洲近代的亞洲再內化 —— 這樣的近代化（現代化）過程 —— 來看東亞細亞的現在，如此才能夠眞正重新省思儒學當中傳統思想之意義。

三

（一）所謂由亞洲開始的超克

溝口的「作爲方法的中國」論，雖然只限定在近代認知的問題裡，仍是由歐洲近代價值標準底下的一元歷史支配觀點來試圖解放中國及其近代史，乃是歐洲式的近代超克論。「作爲方法的中國」論在證明了「中國獨特的近代」後，瓦解了歐洲一元的世界史，並嘗試要帶來多元的世界史，但這幾乎全是高山岩男等人的「世界史哲學」所提的「近代的超克」的翻版。爲什麼說是翻版呢？

不論是京都學派的世界史立場或東亞協同體論、東亞共榮圈論，均是以日本爲中心、由亞洲開始的超克論。這些以歐洲式近代的超克爲志向的理論，主要部分都包含了道義國家日本和以此爲指導中心的東亞協同體的建構工作。這些工作本身，再建構出相對於歐洲式近代的日本式、亞洲式近代，也就是相對而言**克服過後**的近代。也建構出相對於歐洲法理社會(Gesellschaft)的亞洲禮俗社會(Gemeinschaft)，以及有別於功利的、帝國主義的歐洲，乃是道義的、天下一家的日本。昭和10年（1936年）日本文化類別的諸學問如歷史學、民族學、倫理學、哲學等等，或多或少都因應這個課題，再建構了日本與亞洲的概念，[19]也就是再建構了欲超克歐洲式近代的日本式的、亞洲式的主體。由亞洲、日本開始的近代的超克，其志向是力圖將超克主體的亞洲、日本再建構成實體的亞洲式國家、共同體。透過這個實體的亞洲、日本，既有的歐洲式一元世界就會解放爲多元的世界。照這樣來

19 我在《日本國族主義的解讀》（日本ナショナリズムの解読，白澤社，2007）中詳細舉出像這樣再建構的代表例子。

看待1940年代日本的「近代的超克」論，應該便可以了解我說的「作爲方法的中國」這個超克論乃是二戰時期日本的超克論的翻版之意。「作爲方法的中國」也同樣是試圖要再建構實體的「中國獨特的近代」。藉此超越歐洲式近代一元的價值標準。但是再建構亞洲式的（日本式的、中國式的）實體的「近代的超克」論爲何無法奏效呢？爲何我要拒絕透過竹內的「作爲方法的亞細亞」以實體的亞洲當作前提，或是以實體的亞細亞作爲結論？

京都學派的「世界史哲學」，是將近代的超克論以歷史哲學的形式表現出來的昭和戰爭時期的論述。高山岩男的著作《世界史的哲學》[20]代表了這個「世界史哲學」的立場。他首先由因近世歐洲的世界擴張而形成一元世界的觀點說起。這也是歐洲成爲普遍性的世界史的理由，所謂的近代世界正是主張歐洲近代原理的普遍性的時代。但是第一次世界大戰宣告了這種歐洲式近代的終結。高山說這也是普遍性的世界史宣告終結的時刻。不過大戰之後歐洲式的世界秩序卻以盎格魯－薩克遜式(Anglo-Saxon)的秩序繼續維持，這是因爲有某個東西讓「近代世界的原理原封不動地延長」，那就是《凡爾賽條約》(*Treaty of Versailles*)。到了1930年，要求轉換成這個體制的第二次世界大戰出現了，這個戰爭才是眞正的「宣告近代終結的戰爭」。這場大戰的特性，高山說「看我們日本爲主導者的大東亞戰就能相當明白，不會夾雜一點疑慮」。「太平洋戰爭」就像這樣，乃是含有「轉換世界史」與建設「世界新秩序」這種世界史的理念下發動的戰爭：

> 我國的意志貫穿九一八事變、退出國聯、日中戰爭等等一連串擁有世界史意義的事件，無非是要向立足於歐洲式近代原理的世界秩序提出抗議。去(編按：1941)年12月8日，藉著對美英二國宣戰的同時，以迅雷不及掩耳的速度開始的太平洋戰爭，打破舊有的近代世界秩序，建設世界新秩序的精神，越來越展現出其風貌，在今日的世界史趨勢中給了我們不得不改變的決定性的方向。

「太平洋戰爭」是場必須轉換因歐洲近代原理形成的既成世界秩

20 高山另外還有一本著作《日本的課題與世界史》（日本の課題と世界史，弘文堂書房，1943）。

序的戰爭。進行這場帶來轉換的戰爭，透過這場戰爭要實現的便是道義國家日本所指導的道義上的團結意識而成的東亞共榮圈。「太平洋戰爭」無疑是背負著「近代的超克」課題，這種具世界觀的思想戰。

竹內好從「世界史哲學」家解讀出永久戰是思想戰的理論，而我再次引用他們所說的「近代的超克」論這麼長的篇幅是因爲，我一定得明白地指出這只不過是辯證「太平洋戰爭」的修辭罷了。所謂必須透過戰爭才能超克的近代，其實就是主張戰爭的日本，而在這個超克論裡始終隱瞞了這一點。昭和二戰時期的「近代的超克」論，毋庸置疑是爲了隱瞞身爲帝國主義國家想要達成近代化的日本而發明的理論。「日中戰爭」對日本和日本人來說，是爲了隱藏自己的眞面目而不得不繼續演下去的戰爭劇。《文學界》（文学界）（1942年9、10月號）的座談會中將「近代的超克」這句話刻印在歷史裡，但是說了「近代就是我們自己，近代的超克就是我們自己的超克」[21]的也只有下村寅太郎而已。「近代的超克」論隱瞞了以身爲世界列強之一來進行帝國主義的近代國家日本，也正因如此，它只不過是辯證日本戰爭的理論而已。儘管如此，爲何「近代的超克」這句話會抓住受昭和16年（1941年）12月8號宣戰感動的知識分子的心，爲這場戰爭下了「近代的超克」這樣的課題呢？最重要的是因爲，這是在相對於歐洲的亞洲 —— 這個近代世界的地緣政治學式圖表中 —— 發言的，而日本僞裝成了亞洲的代表地位。竹內說到這個欺瞞的時候，是以採取抵抗姿態的亞洲（中國）取代僞裝的日本，並以此爲基底，陳述歐洲近代的超克這個思想戰的繼承。但是對二十一世紀現代亞洲而言，這種思想戰能否成立呢？在此回到溝口的「作爲方法的中國」的超克論來說的話，「中國獨特的近代」要說的，我認爲只不過是建構辯證現代國家中國的修辭而已。這難道不是單純地隱瞞現代中國的現狀，也就是囊括世界的現代資本主義理論早已深植中國這件事嗎？

21 這句話本身並不是在座談會上說的。座談會紀錄在單行本《近代的超克》（近代の超克，創元社，1943）出版時收錄於〈近代的超克的方向〉（收錄在同書）這篇論文之中。

（二）重回「作爲方法的亞細亞」

讓我們回到竹內的「作爲方法的亞細亞」來重新省思吧。竹內認爲，由東洋來包覆西洋近代所擁有的自由與平等這些優秀的文化價值，能夠讓其失去的光輝再度顯現，且其價值也能提升，這就是由東洋反擊西洋回去的作法。竹內說道，「在反擊之際，自己裡面一定要有獨特的東西。是什麼呢，我想恐怕不是作爲實體，但是作爲方法或許可行」，並據此提出「作爲方法的亞細亞」的看法。竹內說的「作爲方法的亞細亞」依其脈絡來看，很明顯是相對於「作爲實體的亞細亞」而言，並非是能夠反擊歐洲的亞洲式價值的實體。**亞洲式的實體永遠是我們尋找、創造出來的幻想，乃是隱蔽了亞洲的實像**。竹內否定了建構「作爲實體的亞細亞」並且將此當作反擊歐洲的方法。那麼「作爲方法的亞細亞」又是如何從亞洲開始反擊呢？

竹內在「60年講座」中提出的「作爲方法的亞細亞」收錄在其評論集《日本與亞細亞》時，修正加註了一些地方。在結論中也加了「在反擊之際，自己裡面一定要有獨特的東西。是什麼呢，我想恐怕不是作爲實體，但是作爲方法或許可行，因此取了『作爲方法的亞細亞』這個標題，但是我無法明確地定義它爲何。」這段話來稍微加以補充說明。但是如他自己所言，提出這個概念後其意義並不會更加清楚，只有將「作爲方法」換成「作爲主體形成的過程」的說法加以補充這點是值得參考的。仔細思考竹內在二戰後的論點的脈絡後，可以知道他要說的是，如果由採取抵抗態度的、自主性的亞洲的立場出發，歐洲近代的自由平等的價值也能恢復其失去的光輝。但是自主性的亞洲即使是採取抵抗態度的主體，也不會是對抗實體的亞洲式的民族(nation)主體，或是亞洲式的獨立國家(state)。相對性地定義實體的亞洲之時，就是直接隱蔽我們自己之始。而超克這個理論也就變成辯證自己的欺瞞修辭了。竹內認爲在抵抗的時候亞洲才存在，而將竹內補充的部分考慮進來的話，「作爲方法的亞細亞」可以說就是在世界史上持續地拉起亞洲這條抵抗線的戰鬥過程吧。「作爲方法的亞細亞」對竹內來說，就是反擊歐洲式近代，並且是從不斷革新的亞洲開始的持續思想戰。

我們現在身處二十一世紀全球化資本主義中的現代亞洲，在此現代化意味著開發是以社會不均與自然荒廢這樣顯著的型態進行著。二十世紀的昭和時代前期，日本以「東亞新秩序」建設爲名的戰爭，顯示出由包含歐洲式世界秩序的亞洲開始改變世界秩序的要求。「東亞新秩序」的建設是日本在進行自九一八事變到中日戰爭結束這個15年戰爭的國家目標，也是其戰爭理念。「世界史哲學」家等昭和時期知識分子賦予了這個「東亞新秩序」建設的戰爭，一個背負「近代的超克」課題的思想戰的特性。日本戰敗，便表示了身處亞洲卻非亞洲的日本過去一直擔任東亞盟主的欺瞞。稱之爲「杜威的日本」並否定這樣的日本的，就是竹內。而因著竹內，「近代的超克」以「採取抵抗態度的亞洲」爲思想根基，重新組織成由亞洲開始的持續思想戰。這就是「作爲方法的亞細亞」。竹內好在1977年辭世，而我們現在身處二十一世紀，嘗試著以發動新型態戰爭的方式接受竹內留存於世的「作爲方法的亞細亞」。

今年是2008年，「東亞細亞共同體」在日本的言論上開始展現其清楚的姿態。但是由日本提出的「東亞細亞共同體」，究竟以何種意義訴說著亞洲人民的希望呢？1938年，建構「東亞協同體」理論的日本知識分子之中，最先想到的便是岡倉天心的「亞洲一體」了。2008年日本再度想起岡倉的這句話，公然的提出了「東亞細亞共同體」。[22]1938年的「東亞新秩序」是日本帝國主義隱瞞了亞洲的悲慘所提倡的「日本式的和平」，而2008年的「東亞細亞共同體」，這個由日本提出來的「亞洲式的和平」又將隱瞞什麼呢？不用說，這不只是隱瞞現代化帶來更加深層的社會不均與生活環境荒廢這種亞洲的悲慘，還有連增加這種悲慘的自己也欺瞞的希望的提示。如果是竹內的話，想必會說正是向這種虛僞的希望的提示說「不」的同時，亞洲才存在吧。二十一世紀現代的「作爲方法的亞細亞」，全球性破壞人類的生存條件，同時在藉由開發與戰爭中進行自我文化的一元同化這

22 註4中提到的國際亞細亞共同體學會舉辦的「東亞細亞共同體與岡倉天心——展望二十一世紀亞細亞」研討會已於2008年2月23日召開。

種現代世界霸權文明及其制度中，由亞洲開始持續的正面對決這個「不」，繼續保持邁向革新的意志。以下即引用竹內否定由亞洲開始的虛假文明的主張：

> 透過否定文明來再建文明，這是亞洲的原理，掌握住這個原理的是亞洲。……日本是西歐還是亞洲，不應單看工業化的水準來判斷。應該看的是能不能以自己的力量發現更加全面性的價值體系，以及是否擁有實行文化虛偽化的能力。如果能找出來的話，就能連結至亞洲的原理，否則只能與虛假文明共存亡而已。[23]

但是爲何是亞洲呢？爲何他說的是亞洲文明的否定與再建構呢？就何種意義而言，亞洲能夠擁有何種否定虛假文明的資格呢？這是我最後不得不回答的問題。竹內在寫這段話的時候，已經看見了試圖建構第三世界的亞洲國族主義，也就是成立期的亞洲否定與創造的自主運動。而現在的我們已經無法在亞洲的背後看見這樣的國族主義。現在的國族主義，是從二十一世紀各自的國家所背負的世界體制的危機，以及社會共同性的喪失與國民的龜裂中誕生的，只不過是一時將整合的幻想加諸於自己身上的這種自我欺騙的運動罷了。就算國族主義再生，亞洲也已無法再生，但是不能弄錯的一點是，亞洲的再生不是目的，而是以亞細亞爲目的，才能捏造出「東亞細亞共同體」。所謂「作爲方法的亞細亞」，就是拉起說「不」的亞洲這條抵抗虛假文明的抵抗線。問題是亞洲能成爲怎樣的抵抗線呢？那就是將從殖民地的、從屬的亞洲開始轉變成自主的亞洲這樣已成立的亞洲之意志，當作是從殺戮與被殺戮的文明轉變成共生的文明的意志，藉此使其再生。但是日本擁有拉這條抵抗線的資格嗎？這是最後留下的問題。要我回答的話，我會說身爲非主戰國家，正是二戰後日本的自主性稍微賦予我們能夠拉起抵抗線的資格。在成爲非主戰國家的意志中，我們在1960年特別表達了達到亞洲的自主性安全保障的意志這一部分，而竹內所提的「作爲方法的亞細亞」，正是1960年這一年。

---

23 竹內好，〈日本與亞細亞〉（1961年6月），收錄在《日本與亞細亞》。

子安宣邦思想論壇
《文化研究》第六期（增刊）（2008年夏季）：131-146

記憶的政治學：評子安宣邦《何謂「近代的超克」》*

The Politics of Memory: A Review of KOYASU Nobukuni's *What is "Kindai No Chokoku"?*

KOYASU Nobukuni（子安宣邦）。2008。《「近代の超克」とは何か》（何謂「近代的超克」）。東京：青土社。ISBN：978-4-7917-6410-5，278頁。

趙京華
Jing-Hua Zhao
中國社會科學院文學研究所研究員

一、引言

如今，「竹內好」成爲學術界的一個熱門話題，不僅在日本國內，甚至擴散到歐美和東亞。2004年，在德國海德堡大學曾舉辦題爲「竹內好——思考亞洲另一種近代化的思想家？」的研討會，隨後兩年裡，中國上海大學和日本愛知大學也相繼召開了「魯迅與竹內好」(2005)和「日本、中國、世界——竹內好再思考和方法論的範例轉換」（日本・中国・世界－竹内好再考と方法論のパラダイム転換－）(2006)的學術會議。與此相伴隨的是近幾年來其著作陸續在海外被翻譯（《魯迅》韓文版，2003；《近代的超克》中文版，2005等），並在日本國內再版。這與竹內好晚年的孤寂冷落和1977年辭世

＊ 編按：本文直接列出頁碼部分，出處即指所評述一書之原列頁碼。由於作者直接引用《近代的超克》中文版及直接翻譯子安宣邦文章，此與本期子安宣邦文章及其引用之譯文不同。在這些不同譯文的段落後方，將另行標示可參考本期譯文之頁碼處。

後一段時間裡的被邊緣化形成了鮮明的對照。實際上，「竹內好問題」的升溫還有一段前史。1987年美國康乃爾大學日裔學者酒井直樹發表《近代批判：中斷的計畫——後現代諸問題》（載《現代思想》1987年12月增刊號，東京），從批判西方中心主義這一語境出發，在竹內好死去10年之後重提其「亞洲的抵抗」命題。1989年日本中國思想史學者溝口雄三出版《作爲方法的中國》（東京大學出版會），試圖在中國研究上擺脫竹內好形成於戰後的東西方二元對立思維架構，將中國視爲具有獨立於西方近代化經驗的歷史實體，並在其中思考走向多元化世界的思想方法論。而「作爲方法的中國」無疑受到了竹內好「亞洲的抵抗」、「亞洲原理」和「作爲方法的亞洲」等概念的啓發，兩者構成了明顯的批判性繼承關係。1994年前後，溝口雄三與東京大學同行合編七卷本叢書《在亞洲思考》（東京大學出版會），更將上述問題意識推向整體的亞洲研究，在東亞宣導一種超越西方中心主義近代化模式的「亞洲論述」，並得到了北京、首爾、台北一些學人的積極呼應。而東亞地區1990年代後期興起的這新一輪「亞洲論述」（相對於昭和時代日本帝國及其知識者的亞洲主義而言）背後，則隱含著一個作爲思想資源和話題原點的呼之欲出的「竹內好」。

然而，竹內好那套有關「亞洲近代」的思想話語，絕非可以直接作爲透明的知識架構和概念工具而應用於當今的。例如，他在戰爭期間和戰後對魯迅的不同解讀，1950年代依據魯迅的「抵抗」和革命中國的近代化經驗對日本乃至西方近代性的批判、透過戰後日本民族主體性重建問題對明治維新以來民族主義的重估，包括通過「近代的超克」論對大東亞戰爭「二重性」的解讀，1960年代提出「作爲方法的亞洲」命題而對自己之前的思想觀點的修正，以及他思想方法上與日本浪漫派反諷式的近代主義否定，與京都學派「世界史的哲學」之方法論上的同構關係等等。總之，對於上述一系列深深烙有日本昭和時期意識形態色調而又頗有思想深度和批判性的竹內好的思想話語，有必要從那段包含著帝國主義殖民戰爭暴力之「昭和時代」的歷史總體上加以清理和解構。這不單單是爲了「政治正確」，更不是要糾纏歷史問題以掩蓋竹內好的光輝，而恰恰在於要從錯綜複雜的歷史情境中搭救出他那獨特的思想遺產。不如此，人們便難以釐清帝國日本充

滿暴力性的國家話語與「昭和日本」知識者自我認識話語之間的同構性及差異，也就無法從被帝國主義殖民邏輯嚴重污染過的「解放亞洲」、「東亞新秩序」、「東亞協同體」、「大東亞共榮」等意識形態話語中，剝離出「亞洲原理」、「作爲方法的亞洲」等竹內好那些帶有歧義性和判斷錯誤的思想概念以爲今天所用，更無法消除當今討論東亞問題時經常碰到的質疑：你講的是誰的亞洲？「東亞共同體」構想會不會是帝國亡靈的再現？

2008年5月，以思想批判尖銳著稱的日本思想史學者子安宣邦，出版了他的新著《何謂「近代的超克」》。在我看來，這是迄今爲止對上述「竹內好問題」及其「亞洲論述」給出最有力的批判性解讀和重構的一部著作。該書從「近代的超克」座談會(1942)與「昭和日本」意識形態話語之間的同構關係入手，通過引入「世界史的立場」(1941)和「大陸政策十年之檢討」(1941)兩個同時期的座談會，以及詩人保田與重郎「文學的叛亂」和哲學家三木清對「東亞協同體」的理論建構，力圖整體地呈現「昭和日本」意識形態話語的基本特徵和問題所在。全書的主旨在於「昭和意識形態批判」，而討論的核心則是「竹內好問題」，這不僅反映在全書章節的比重安排上，更體現在作者一以貫之的問題意識和邏輯推演過程中。歸納起來，我認爲子安宣邦透過對昭和意識形態的整體把握，從以下三個方面正面直接處理了「竹內好問題」，並給出了獨自的解讀與判斷。第一，竹內好戰後的思想話語與日本浪漫派反諷式的近代批判和京都學派「世界史的哲學」之邏輯具有同構性，反映了「昭和日本」其意識形態上的基本特徵。第二，竹內好「近代的超克」論是一種大東亞戰爭論，其「戰爭二重性」說是一個錯誤的判斷。而將「二重性」說推至日本近代史的整個過程，由此構築起來的「亞洲原理」或「亞洲主義」，則是竹內好對抗「歐洲原理」而劃出的一條思想抵抗線。雖然在日本近代國家戰略中並不存在什麼「亞洲原理」，但這條思想抵抗線顯示了竹內好「亞洲主義」特有的方法論意義。第三，竹內好「作爲方法的亞洲」也是一個無法實體化的思想抵抗線，即在世界史上持續地劃出一條抵抗的亞洲線，立足亞洲轉守爲攻去革新和發展歐洲的近代價值。這是竹內好最值得我們今天作爲思想資源而繼承和重構的遺產。

二、竹內好與「昭和日本」意識形態話語的同構性

爲了深入理解竹內好與「昭和時期」知識者思想話語的同構性，有必要首先對「昭和」作界定和簡單的說明。日本紀年上的「昭和」是指1926年至1989年的時期，同時，依據1945年的「戰敗」，又有「昭和前期」和「昭和後期」或者戰前與戰後的劃分方法。但是，子安宣邦不贊同以1945年戰敗來劃分時代的作法，因爲在他看來，1945年日本帝國的消亡雖然引發了國家制度上的重大改革和知識話語的轉向，但從1930年代由日本帝國所建立起來的對世界和亞洲的「認識圖式」上來看，並沒有因「戰敗」而發生根本的改變。在這個相當於霍布斯邦(Eric Hobsbawm)所謂「短暫的二十世紀」的1930年代至1980年代的時期裡，無論是「戰前」還是「戰後」，日本國家都沒有放棄作爲「世界史」的積極參與者和「世界秩序」的重要成員而要求「重構」世界的立場，昭和前期那種帝國主義式的觀察世界和亞洲的認識圖式也沒有因爲戰敗得到清算。而1990年代以來驟然興起的新一輪民族主義浪潮更表明日本國民和知識階層也沒有眞正建立起徹底反思戰爭歷史而重建與亞洲之共生關係的共識。（子安宣邦，《亞洲是如何被敘述的》，頁38，東京：藤原書店，2003）

「昭和日本」知識者意識形態話語的基本特徵，首先在「近代的超克」座談會與會者以及沒有與會卻極具代表性的日本浪漫派詩人保田與重郎身上得到了集中典型的反映。那就是反諷式的近代主義否定：在不斷從根本上謀求「本眞的近代」的同時，堅持否定那種僅在表層實現的「虛假的近代」。或者說，在要克服的「歐洲近代」之對立面上設定「亞洲近代」的絕對價值。子安宣邦通過對保田與重郎《近代的終結》、《蒙疆》、《祈禱日本》等文本的分析，並將其與竹內好戰後所著〈何謂近代〉、〈近代的超克〉等重要文章進行比較，不僅發現了兩者之間在「話語姿態」，即反諷式表述方式上的同構性，而且注意到在戰後不久首先提出要對因讚美戰爭而聲名狼籍的「日本浪漫派」進行重估的，就是竹內好。在子安宣邦看來，這正清楚地表明，竹內好共有並繼承了保田與重郎那種浪慢主義的反諷式話

語。當他在〈近代主義與民族問題〉(1951)中將「近代」與「民族」作爲兩個相互對立的概念來規定時，他爲我們呈現了這樣的思考邏輯：當日本的「近代」作爲外來之物，其外來性和他律性受到批判的時候，另一面的「民族」必將作爲本眞之物被構築起來。如果說這個外來之物的「近代」指稱的是歐洲近代，那麼，作爲另一面的「民族」則必然是要到亞洲的深層去發現的某種本眞之物(16)。在此，外來與本眞、近代與民族、西洋與亞洲構成了一系列對抗的二元關係，而二元對立中的前一項是否定的，後一項則是肯定的，它們構成了一個價值判斷的等級序列。如果說，竹內好對日本浪漫派思想話語的共有和繼承證實了前面子安宣邦強調的「『昭和日本』認識世界和亞洲的『圖式』並沒有因『戰敗』而改變」的觀點的話，那麼竹內好戰後的思想言論更給我們提供了解讀「昭和日本」意識形態話語的鑰匙。

而「世界史的立場」座談會及京都學派的歷史哲學則反映了「昭和日本」知識者意識形態話語的另一個特徵，那就是循環論證式的對於日本帝國主義戰爭的肯定，並把大東亞戰爭視爲「永久戰爭」，即「思想戰」。子安宣邦在解讀該座談會的紀錄和高山岩男、高坂正顯等人的著作文本時，通過與已被忘卻的另一個座談會「大陸政策十年之檢討」的比較，發現京都學派這些理論家們高雅的哲學漫談中根本沒有對於「中國問題」——經過「滿洲事變」到「支那事變」再到座談會召開之際的1941年，日本對大陸的侵略戰爭已經深深陷入不能自拔的狀態，而中國的抗日民族主體於抵抗中已然形成——的現實分析，而且，對「日本的近代」乃至當時所處的內外危機和國際環境也沒有詳細的闡明。不僅沒有分析和闡明，座談會的參加者們根本就沒有表示出對這些現實問題的任何興趣來。有危機的只是歐洲的世界史，他們所要論證的則是日本如今在世界歷史上的位置。高坂正顯認爲，日本的歷史哲學經過第一階段的「歷史認識論」和第二階段的「生之哲學」，如今已經達至「世界史的哲學」之第三階段，歐洲化的世界秩序已出現巨大破綻，其世界史即將告終，而此刻於亞洲太平洋地區登上世界舞台的乃是日本帝國。這就是日本之「世界史的立場」。在此，子安宣邦解讀出京都學派戰爭意識形態話語的表述特徵：日本強調自己當下的世界史立場是正當的。何以正當？因爲日本

現在正處於世界史的位置之上。這是一種循環論證，因爲它不過是主觀信念的一種表明而已。而使這種循環論證得以成立的是作爲絕對前提的帝國日本的存在。(70)

這種「循環論證」與日本浪漫派「反諷式的近代主義否定」在邏輯結構上是一致的。如果以此來談論一個不痛不癢的哲學問題那也罷了，但當這種哲學漫談討論的是一個現實中的帝國主義戰爭時，那麼它只能成爲賦予「大東亞戰爭」正當性理念而具有煽動性的戰爭意識形態話語。然而，京都學派的哲學漫談並沒有到此爲止，在連續召開三場座談會的最後一場「總體戰的哲學」上，高山岩男明確指出：總之，由於這次戰爭是一場秩序轉換戰、世界觀轉換戰，而所謂世界觀屬於思想的範疇，因此，這次的總體戰爭當然在其根底上具有「思想戰」的性格。高坂正顯則強調：這是一場永久的戰爭，是改變戰爭概念本身的戰爭，揚棄戰爭與和平是相互對立的觀念、引導我們走向創造性、建設性戰爭這一新理念的戰爭。這個將「大東亞戰爭」視爲打破第一次世界大戰以來歐洲主導的世界秩序，從而獲得東亞乃至世界「永久和平」之思想戰爭的看法，不僅是日本帝國殖民戰爭的意識形態化託辭，而且也是「昭和日本」，特別是戰爭期間知識者思想話語的構成要素之一。而子安宣邦在解讀「近代的超克」論時，更注意到竹內好不僅對京都學派上述「世界史的立場」給予了高度評價，而且他將「大東亞戰爭」視爲「永久戰爭」的觀念就直接來自於他對京都學派「總體戰」觀念的重構。這個「永久戰爭」的觀念與竹內好對大東亞戰爭「二重性」的分析關係密切，我將在後面進一步論及。

總之，子安宣邦認爲，由座談會得名的「近代的超克」這一詞語，可以用來概括「昭和日本」知識者自我認識的話語總體，而竹內好戰後一系列具有反諷的歧義性思想話語則與之相重疊。由此，我們可以看到竹內好與昭和時期知識者思想話語的同構性，在這個判斷的基礎上，1950年代以後他那一系列引起爭議的思想話題，如大東亞戰爭的「二重性」、「亞洲原理」等，也就有了進行深入解讀和剖析的可能。

三、「戰爭二重性」說與「亞洲原理」的方法論意義

當然，指出竹內好戰後的一系列思想言論與戰前「近代的超克」論、乃至「世界史的立場」之京都學派的戰爭意識形態話語具有同構性，並不意味著後者只是複製了前者，如果只是那樣的話，竹內好就根本沒有在今天重新加以討論的意義了。子安宣邦說竹內好提供我們解讀「昭和日本」意識形態話語的鑰匙，我理解其含意是這樣的：竹內好在戰後以自己獨特的方式和問題意識將戰爭期間提出，卻沒有因戰爭的結束而得到解決的思想課題，如「近代」、「亞洲」、「戰爭」等接收過來，進行了不免有失敗和偏頗但頗具思想史意義的深入探索。他對日本浪漫派的「反近代主義」和京都學派「世界史的哲學」有贊同和共鳴，這讓我們獲得了窺視和解讀「昭和日本」知識者意識形態話語的一個視窗和路徑。但竹內好同時又對其進行了重構，由此形成了自己新的思想課題和方法論，這作爲思想遺產則成爲我們今天需要關注和思考的。也正是在這裡，子安宣邦對竹內好的解讀工作進入了最複雜繁難的境地，需要通過「知識考古學」式的解構挖掘到歷史的深層，以打開思想話語複雜纏繞的多個層面，從而給出思想史上的價值判斷。例如，我們應當如何正視竹內好「近代的超克」論所隱含的「大東亞戰爭」論的性格？如何在指出其「戰爭二重性」說之判斷錯誤的同時，理解竹內好潛在的問題意識和現實批判的意圖？日本近代以來的「亞洲主義」明顯地具有掩蓋殖民戰爭侵略性的意識形態特徵，而竹內好強調「亞洲原理」的存在價值並重構日本近代「亞洲主義」的譜系，具有怎樣的思想方法論意義？

在岸信介內閣正與美國修改《日美安全保障條約》(*Treaty of Mutual Cooperation and Security between the United States and Japan*，日本国とアメリカ合衆国との間の相互協力及び安全保障条約），日本將自願加入到美國核保護傘之下的1959年，竹內好寫作了〈近代的超克〉一文。文章開篇中便直言「『近代的超克』作爲事件已經成爲過去。但是，作爲思想還沒有成爲歷史」。這一句無疑表現了論文的前提和主旨。而在子安宣邦看來，如果考慮到「大東亞戰爭」乃是負載著「近代的超克」之理念的戰爭，那麼，這當意味著此戰爭在「思想戰」的

意義上也還沒有結束，或者說還沒有眞正得到解決。實際上，在1959年這個歷史時刻，日本國家也確實面臨著這樣的問題：隨著東京審判的結束和《舊金山和約》（*Treaty of Peace with Japan*，日本国との平和条約）的簽署，日本的戰爭問題得到了處理而結束了被占領狀態，國家主權得以恢復並重新回歸到冷戰格局下的國際社會。然而，《日美安保條約》的修改問題引起了日本內部廣泛的社會抗議運動，其戰爭的處理方法重新受到了質疑。《舊金山和約》是在沒有中國、韓國等眾多亞洲受害國參與的情況下簽署的與歐美單方面的媾和，所處理的只是太平洋戰爭，即日本帝國發動的那場戰爭的後半部分，而其前半部分的「支那事變」、「滿洲事變」乃至對台灣、朝鮮半島的殖民統治等依然沒有解決。於是，子安宣邦在此提出一個觀點：竹內好「近代的超克」論因此不能不具有「大東亞戰爭」論的性格，或者不如說討論「大東亞戰爭」本身正是其核心所在。(191)

子安宣邦這個閱讀感受和判斷十分重要。我們重新翻閱竹內好的論文，也確實能夠得到驗證。論文共有五個部分，前兩個部分是對論文主旨和方法以及「超克」傳說本事的交代，而第三和第四部分即論文的核心部分則通篇討論的是「十二月八日的意味」和「總體戰爭的思想」。這提醒我們注意，竹內好在戰後討論「近代的超克」問題，其宗旨和目的在於重新認識「大東亞戰爭」，在這個過程中他所提出的那個備受爭議的「戰爭二重性」說也絕非次要的附屬性的論題，或者一時的政治判斷失誤。我們今天討論竹內好的思想，這個核心問題不能迴避。在論文中，竹內好引用日本浪漫派成員龜井勝一郎於戰後講述的有關戰爭與「近代的超克」之關係的一段發言，隨後提出「戰爭二重性」問題：

> 龜井排除了一般的戰爭觀念，從戰爭中抽取出對於中國（以及對於亞洲）的侵略戰爭這一側面，而試圖單就這一側面或者部分承擔責任。僅就這一點來說，我願意支持龜井的觀點。大東亞戰爭即是對殖民地的侵略戰爭，同時亦是對帝國主義的戰爭。這兩個方面事實上是一體化的，但在邏輯上必須加以區分。（竹內好，《近代的超克》，頁322，北京：生活．讀書．新知三聯書店，2005；本期頁35）

必須首先指出，竹內好的「二重性」說，與戰時日本帝國對於侵

略戰爭的辯解之辭乃至今天右翼歷史修正主義否定大東亞戰爭侵略性之觀點如出一轍，同時也是不能成立的，不僅在事實上，而且在邏輯上亦然。子安宣邦對此也持鮮明的批判態度：如果說這是在戰爭責任論的語境下，強調對中國的戰爭是侵略戰爭而日本負有不能推卸的責任，只是在這樣的情況下，「二重性」說或許還有一點點成立的可能性。但是：

> 帝國主義國家間的戰爭（兩次世界大戰）乃是帝國主義霸權之間的對立，是圍繞帝國主義世界秩序及其重組的爭鬥，要想由此排除掉侵略戰爭的性質，那是不可能做到的。日本侵攻菲律賓，對美國／菲律賓來說乃是侵略，攻占新加坡，在英國／新加坡來看無疑也是侵略。說日本對這些地區的戰爭與對中國的侵略不同，這種說法即使可以進一步確認日本對中國的責任之重大，也絕對無法改變日本所推行的帝國主義戰爭之性質，更無法使其具有雙重的結構性格。強調那場戰爭的二重性，除了將引導人們走向自我辯解式的靖國神社史觀之外，還會有什麼結果呢？靖國神社史觀不是就強調日本針對帝國主義的戰爭開啓了亞洲殖民地各國走向獨立的道路嗎！(日文版頁195；本期頁36)

當然，批評竹內好的「戰爭二重性」說與自我辯解式的靖國神社史觀如出一轍，並不意味著兩者完全等同。實際上，細讀〈近代的超克〉文本，我們可以知道竹內好並沒有止於「戰爭二重性」說的提出，也不是要刻意加以宣揚。他追究的是一個更大的邏輯推演過程，即推動日本近代史發展的雙重原理——歐洲原理與亞洲原理的矛盾所導致的歷史緊張，而「戰爭二重性」說乃是這一邏輯推演的步驟之一。那麼，什麼是日本近代史的雙重結構呢？竹內好說：

> 大東亞戰爭的確具有雙重結構，這雙重結構導源於始自征韓論的近代日本戰爭傳統。這個傳統是什麼呢？這就是一方面對東亞要求統領權，另一方面通過驅逐歐美而稱霸世界，兩者既是一種互補關係，同時又是一種相互矛盾的關係。因爲，東亞統領權之理論根據正是導源於先進國家對落後國家這樣一種歐洲式原理。同時，爲了使歐美承認日本爲「亞洲的盟主」，不得不依據亞洲的原理，可是日本本身在亞洲政策上卻放棄了亞洲的原理，因此在現實當中並不存在連帶的基礎。一面強調亞洲，另一面又強調西歐，這種分而用之的勉爲其難造出不斷的緊張，因而只能依靠無限地擴大戰爭，不斷地拖延眞正的解決，才能掩蓋眞正的問題所在。（竹內好，《近代的超克》，頁324；本期頁37）

到此，竹內好宏大的邏輯推演其眞正目的才得以呈現出來，那就是批判日本國家在亞洲政策上放棄了亞洲的原理，僅憑「歐洲原理」，即帝國主義稱霸世界的邏輯，導致戰爭的無限擴大而走向不能自拔的毀滅深淵。而在面對《日美安保條約》即將修改簽訂，日本仍將處在從屬於美國的殖民地狀態下的1959年，竹內好作出上述批判，其意圖無疑在於重構日本的亞洲主義，再次確認那個足以抵抗歐美的「亞洲原理」。那麼，正如竹內好自己也承認的那樣，這個「亞洲原理」在日本的近代史，特別是日本國家確立過程中，並不曾作爲實體眞正存在過，而在1959年的那個時刻，或者對於今天身處二十一世紀的我們來說，重構這個概念具有怎樣的意義呢？對此，子安宣邦有非常精彩的解讀，他認爲「這應該是一個對抗歐洲原理所需要的非實體的消極性原理。正如針對歐洲，亞洲概念本身所具有的意義那樣。」（本期頁40-41）或者說「這是由竹內好構建起來的亞洲概念之傑出的非實體化構成。因此，也是由日本近代史上少數非正統人士所肩負著的抵抗的原理。」（日文版頁202-203；本期頁41）

到了1960年，竹內好終於將這個「非實體化的亞洲原理」方法論化，進而提出了「作爲方法的亞洲」這一概念。

四、「作爲方法的亞洲」乃是非實體性的思想抵抗線

1960年，竹內好在日本國際基督教大學作了一個有關思想史方法論的講演，後來經過修改收入其文集《日本與亞洲》（東京：筑摩書房，1966），取名爲「作爲方法的亞洲」。這個提法在後來日本的學術界影響很大，但由於各自的角度和問題意識不同，理解上便也存在很大的分歧。而面對當今一些日本人士不加辨析地複製竹內好的「亞洲」話語，忘卻歷史上「東亞」、「東亞協同體」、「大東亞共榮圈」等帝國主義話語的暴力性而重提建立「東亞共同體」的話題，子安宣邦懷抱危機意識，在《何謂「近代的超克」》這部著作的最後，就「作爲方法的亞洲」提出了一個意象深刻而極具參考價值的解讀。

首先來看竹內好的表述：

> 爲了使西洋優秀的文化價值獲得更廣闊的實現，有必要從東洋的角度重構西洋，即從東洋來變革西洋本身，這種文化上的或者價值上的轉守爲攻，將用東洋的力量來提升源自西洋的普遍性價值，已成爲今天東方與西方關係的關鍵所在。……但是，當轉守爲攻之際，在我們自己的內部必須具備獨特性的東西。這個獨特性是什麼呢？想來，這不可能是實體性的。不過，作爲方法即主體形成的過程還是有可能的，我將此稱爲「作爲方法的亞洲」。（《日本與亞洲》，頁469-470；本期頁62）

這是經竹內好後來修改過的講演結論部分。他清楚地表明，從「東洋的角度」重構西洋近代的普遍性價值，是當今處理東西方關係的關鍵。人類的價值或文化價值具有共通性，所謂「東洋的角度」不是以實體性的東洋來否定或代替作爲文明實體的西洋，而是作爲一種立場或方法去實現源自西洋的普遍性價值。那麼，這個「普遍性價值」是什麼呢？在講演中，竹內好以回答聽眾提問的方式說明：構成近代社會基礎的自由和平等等觀念是人類的普遍性價值。但這些「文化價值在從西歐深透到世界的過程中，如泰戈爾(Rabindranath Tagore)所言是伴隨著武力——馬克思主義則稱之爲帝國主義，即通過殖民地侵略——而實現的，因此，其價值本身遭到了削弱」（《日本與亞洲》，頁469）。據此，有學者甚至指出，竹內好並非人們印象中的那種「亞洲主義者」，他所謂「亞洲的近代」不僅是一個時代的歷史劃分概念，同時也是一個與西方構成對立統一的非西方的空間概念。只有在這種空間關係上，亞洲的近代才能得到理解。而從他沒有放棄全人類之解放這一理念的角度來看，竹內好依然是一個道地的近代主義者。他只是反對近代的某個方面，批判的是那種抹消和掩蓋西洋對非西洋的歧視和榨取的近代化論。他通過「抵抗」概念要拒絕的是關於解放的那套意識形態，而不是解放本身。（酒井直樹，《胎死腹中的日本語・日本人：「日本」的歷史－地緣政治學布置》（《死産される日本語・日本人：「日本」の歴史－地政的配置》，頁49，東京：新曜社，1996）

而子安宣邦的解讀首先注意的是，竹內好1960年的這個講演延續了他戰後以來通過與中國近代化的比較來質疑日本近代化的思想主題，即針對以往用先進的近代歐洲來診斷日本的那種近代主義方法，

竹內好則通過與落後的中國近代進行對比來追問日本的近代化道路並將其相對化。然而，在戰後不久的時期裡，如竹內好寫作〈何謂近代〉的1948年前後，他那種以「魯迅的中國」爲視角的日本近代化批判，對於眼前是一片戰敗的廢墟同時又切實地聽到了人民中國即將誕生的腳步聲的日本人來說，是有其堅實的基礎。但是，到了這個講演的1960年前後，這種近代化批判的話語轉變爲日中近代化比較的類型研究時，其批判的堅實基礎消失了。所追問的不再是日本近代化的歷史，而是其結構上的類型。內發性的與外發性的、本土的與外來的、歐洲式的近代與亞洲式的另一類近代等等。在子安宣邦看來，「落後亞洲內發性的近代」這樣一種類型一旦構築起來，其類型論的理論本身就要求一個亞洲的實體出現，不管竹內好本身的願望如何。這給他的後繼者們造成了可以將「亞洲」概念實體化的幻覺。因此，我們解讀竹內好這個「作爲方法的亞洲」，必須首先確認其非實體性的方法論意義，如此才不至於使其特有的抵抗精神和批判意識庸俗化而重新落入東西方二元對立模式的陷阱。

在此，子安宣邦給出了一個非常深刻的創造性解讀：

> 從竹內戰後言論的上下文來思考「作爲方法的亞洲」這一命題，其內涵應該是在強調從不斷抵抗的自立的亞洲立場出發轉守爲攻，將重新找回歐洲近代的平等和自由等價值，並煥發其已經失去的光輝。然而，所謂自立的亞洲既非抵抗的主體，也不是作爲抵抗實體的亞洲的民族主體，更不是亞洲式的國家。實體化的亞洲一旦被設定爲對抗性的存在，立刻就會開始對自身問題和弊端的隱蔽，而那個超克的邏輯也將成爲自我辯解的欺騙性修辭。竹內說在抵抗的過程中有亞洲的存在。如果考慮到其後來的補充說明，那個所謂「作爲方法的亞洲」應該是於世界史上持續不斷地劃出一條亞洲抵抗線的鬥爭過程。在竹內那裡，「作爲方法的亞洲」乃是轉守爲攻從亞洲出發不斷變革歐洲近代的持久的思想戰。（日文版頁250；本期頁75）

「作爲方法的亞洲」意味著在世界史上持續不斷地劃出一條亞洲抵抗線的鬥爭過程。我理解，子安宣邦這個精彩而意味深長的解讀，意在強調必須看清楚竹內好的「亞洲」論與「昭和日本」知識者自我認識話語乃至帝國戰爭意識形態之間的某種同構性，同時積極地剝離出同構性背後隱含著的他那特有的抵抗精神和民族自我批判的姿態，

從而走出那個竹內好也曾身在其中的「昭和日本」。不能把作爲思想鬥爭抵抗線的「亞洲」實體化，則是搭救出竹內好的抵抗精神和自我批判姿態最有效的辦法。因爲，日本近代史上知識者的「亞洲」想像在1930年代就曾被帝國日本實體化而成爲殖民侵略和稱霸世界的戰場，「東亞協同體」乃至「東亞新秩序」一旦成爲帝國輸出「和平」掩蓋稱霸野心的招牌，戰爭就不可避免。另一方面，竹內好的當代後繼者如溝口雄三的「中國獨特的近代化」論（中國的近代化發源於明清時代而有別於西洋的近代），在子安宣邦看來，便是把竹內好的「亞洲／中國」實體化而得出的結論，這個結論原本試圖超越歐洲近代的一元論價值基準，但結果卻成了對當今中國近代化中的資本主義邏輯及其病理的隱蔽(248-249)。我想，這也正是子安宣邦所謂亞洲一旦被實體化「立刻就會開始對自身問題和弊端的隱蔽」一句所包含的深意吧。

五、拒絕忘卻與記憶的政治學

以上，我就子安宣邦的新著《何謂「近代的超克」》，從「竹內好問題」這個核心論題出發作了大致的介紹和梳理。實際上，該書的內容遠爲豐富複雜，包括對和「近代的超克」座談會同時期的京都學派「世界史的立場」和昭和研究會成員的「大陸政策十年之檢討」座談會的分析，還有對於保田與重郎所代表的日本浪漫派「文學的叛亂」，以及近衛內閣「東亞新秩序」聲明和三木清、尾崎秀實等「東亞協同體」論的考察。而重要的是，子安宣邦用「近代的超克」這一詞語來概括上述「昭和日本」知識者自我認識的思想話語整體（文學、哲學、政治等），從思想史學者的立場出發直接面對並處理由15年戰爭所引發的時代意識形態的言說。子安宣邦認爲，在這個由「近代的超克」一語所概括的知識者自我認識的話語中，可以發現昭和意識形態的特徵。其中，反近代主義是日本浪漫派最重要的意識形態，而且也是「昭和日本」知識者自我認識話語本身的特徵。「近代的超克」也即是「昭和意識形態」。然而，這個意識形態並沒有隨著昭和

的終結而消亡，新的「近代的超克」論式的反近代主義在二十一世紀的日本依然有再生和復活的跡象。因此，子安宣邦說，爲了拒絕對昭和歷史的忘卻，他不能不寫此書。（《何謂「近代的超克」》後記）

作爲著名的日本思想史學者，子安宣邦的學術活動起步於上世紀的1970年代末。至1990年代初爲止，其研究主要集中在江戶儒學。他在不斷挑戰思想史研究上的「近代主義」代表丸山眞男的方法論體系的同時，通過對荻生徂徠、本居宣長，以及「古義學」上激進主義思想家伊藤仁斎的深度研究，逐漸建立起自己獨特的思想史方法論：以話語分析和知識考古學的方法，從東亞400年來地緣政治變動的長時段歷史視角出發，描述作爲「事件」的日本近世思想的話語抗爭過程，由此解構近代知識制度對近世思想的近代主義和民族主義式的肆意建構。1990年代中期以後，子安宣邦更將自己的思想史研究和批判的重心轉移到「日本近代」本身。以1996年出版的《近代知識考古學——國家、戰爭、知識人》（《近代知のアルケオロジ——國家と戰爭と知識人》，東京：岩波書店，1996）爲發端，針對日本近代知識制度的批判歷經10餘年的時間，通過《作爲方法的江戶》(2000)、《「亞細亞」是如何被論述的》(2003)、《日本近代思想批判——一國知的成立》(2003)、《國家與祭祀——國家神道的現在》(2004)、《福澤諭吉〈文明論之概略〉精讀》(2005)、《日本民族主義解讀》(2007)，以及這本最新的《何謂「近代的超克」》等相關著作，已經構成了一個整然有序的近代日本知識譜系學序列。它們涉及到民俗學、支那學（中國學）、近代化論、歷史學、東洋社會論、東亞論、語言學、神道宗教學及文明史論等等。這個知識譜系是在以西方爲典範建立起日本近代國家制度的同時被構築起來的知識制度，同時，這個知識制度所生產的一整套近代主義話語，作爲一個深深影響人們思想心靈的意識形態化敘事，反過來又爲日本國家的近代化——包括帝國主義殖民戰爭——提供了理論邏輯上的支撐與合法性依據。1945年日本的慘敗給予國家制度致命的一擊，使得社會結構和制度安排不得不發生某些根本性的變動和扭轉，但是這個知識譜系作爲一個深層精神層面的制度並沒有產生根本的動搖。換言之，比起國家制度的變革，知識制度的革命或許更爲艱難。因此，作爲具有後現代主義傾向

的批判型知識分子，子安宣邦以一己獨立的個體和自身全部的知識積蓄，去挑戰這個巨大堅固的知識制度，其反思和批判精神就特別值得關注和敬重。

與此同時，自2000年前後開始，子安宣邦還跨出日本內部而積極展開與東亞國家和地區的知識交流，以尋找與亞洲鄰人「共生」的道路。2000年，他赴韓國儒學研究的重鎮首爾成均館大學，在紀念該校東亞學術院成立的「東亞學國際學術會議」上發表特別講演〈昭和日本與「東亞」概念〉，隨後，又多次赴台北參與台灣大學「東亞近世儒學中的經典詮釋傳統」研究計畫，發表自己關於日本德川儒學的批判性見解和對「儒學文化多元化」的期待。2006年，在因日本首相參拜靖國神社而導致中日關係極度緊張的時刻，他來到北京與中國知識界關心中日問題的學者交流對話。這段期間，他的著作也開始譯成中文、韓文，在台灣、大陸和韓國出版。子安宣邦多年來對於日本近代思想的知識考古學解構，對帝國日本殖民主義戰爭歷史及其意識形態話語的尖銳批判，以及對東亞儒學多元化前景的宣導，可以說已經引起了東亞地區知識界的關注。而他的學術活動或者說在東亞思想界的地位就在於，作爲親身經歷過戰爭歷史的日本學者和公共知識分子，他始終不懈地從民族自我反省的角度出發，提醒人們不要忘記侵略戰爭的歷史教訓。例如，在首爾成均館大學的講演中，他就強調如果不對「東亞論」的歷史成因進行解構和祛魅，就不能指望它成爲二十一世紀具有生產性的公共知識。他疾呼道：

> 「東亞」絕非不證自明的地域性概念。從「東亞」成立本身來講，它也是具有明確的歷史性的地域概念。它於1920年代的帝國日本作爲文化的地域概念被建構起來。從1930至1940年代，伴隨著帝國日本對以中國爲中心的亞洲地區展開的政治、經濟、軍事，還有知識上的經營策劃，「東亞」成了一個具有強烈政治意味和地緣政治學色彩的概念。眾所周知，這個概念構成了「東亞協同體」乃至最後擴大到「大東亞共榮圈」的理念。在二十世紀現代史上這個具有「負面」印記的地域概念，我們，至少我們日本人怎樣才能再次提起它呢？爲了得以重構這個「東亞」概念，我們必須弄清楚與帝國日本一起誕生的此概念的譜系，必須看清楚它的消亡過程。不如此，我們就無法保證新興的「東亞」概念，不會成爲由帝國日本主導的亞洲廣大區域之幻想的死灰復燃，不會再出現帝國亡靈式的話語。（《「亞細亞」是如何被論述的》，頁177-178）

同樣地，在《何謂「近代的超克」》一書的後記裡，子安宣邦再次重申：二十一世紀當代世界政治經濟的發展，使人們進一步增強了對「亞洲」或者「東亞」的關心。而「東亞共同體」已漸漸成爲具有現實性的議題，而不再是從過去歷史中徬徨而出的幻影。但我們在昭和15年戰爭體驗中，曾經擁有過「亞細亞」、「東亞」乃至「東亞協同體」的理念。而拒絕忘卻這種體驗的我們，是必須對如今呼之欲出的「東亞共同體」發表意見的。這正是此書寫作的現實動機。

歷史是人們對於自身活動的記憶，但歷史敘事不可能記錄記憶的全部，必須有所選擇而作出判斷。所謂「忘卻的政治」有兩種情況：一個是刻意的抹消，例如一個民族國家的歷史敘事（正史）往往根據權力和意識形態的需要，肆意地切割「記憶」、編織「敘事」；另一個是有意無意間的忘卻，特別是那些對於民族或個人來說屬於不道德的歷史（如戰爭、犯罪等），那將喚起一種羞恥或不愉快的感覺，因此人們根據心理上的快樂原則往往將其過濾掉而迅速地忘卻。漢娜·鄂蘭(Hannah Arendt)面對二十世紀「戰爭與革命」的巨大暴力性，在《極權主義的起源》(*The Origins of Totalitarianism*)中用「忘卻的洞穴」概念，隱喻極權主義統治不同以往的特徵。而於寫作《人的條件》(*The Human Condition*)時期，在關於「政治性」問題的思考中，她彷彿是要抗拒人類將消失於「忘卻的洞穴」中一般，堅持把所謂「公共空間」的本質定義爲「人對人表像(appearance)」的空間，強調將這種「表像」留在記憶裡的「故事」(story)的重要性。可以想像，這樣的思考來自於對極權主義「抹消記憶」和普通人類健忘歷史的抗爭。我們可以將鄂蘭的政治思想作爲一個整體稱之爲「記憶的政治學」。同樣地，我想借用這個「記憶的政治學」概念來概括子安宣邦上世紀90年代以來有關日本近代思想的知識考古學式解構工作，包括《何謂「近代的超克」》一書對「竹內好問題」及其昭和意識形態的批判性解讀。這樣一種「記憶的政治學」將提醒今天的學術研究不要重複失敗的歷史。

2008年7月9日

於北京太陽宮寓所