

日本文化与现代化丛书

日本的思想

〔日〕丸山真男 著
宋益民 吴晓林 译



日本文化与现代化丛书

主编 加藤周一
叶渭渠
唐月梅

责任编辑 张雅莲
封面设计 尹怀远



日 本 的 思 想

〔日〕丸山真男 著
宋益民 吴晓林 译

吉 林 人 民 出 版 社

日本的思想

〔日〕丸山真男 著

宋益民 吴晓林 译

*

吉林人民出版社出版发行

长春市全安印刷厂印刷

*

787×1092毫米32开本 4.5印张 100 000字

1991年12月第1版 1991年12月第1次印刷

印数：1—1 000册

I S B N 7—206—01315—5

·R·1 定价：2.80元

《日本文化与现代化丛书》总序

日本明治维新以后，从封建社会向资本主义社会发展，实现了现代化，其成功的主要经验是最终避免了“全盘西化”和“全盘国粹化”，使其文化传统的创造主体，在现代化中起着动力机制的作用，在实践中确立了自己的现代化模式，即“民主主义原则、技术文明和日本文化传统相结合的形式”（加藤周一语）。也就是说，以民主主义为基础，以高度技术文明为手段，以日本文化传统作为根本。简言之，就是大文化起着主导的作用。

“他山之石，可以攻玉”。中日两国社会制度不同，实现现代化的目标各异，但日本在现代化进程中坚持本国文化传统，建立与西方文化“对立·融合文化模式”，并发挥着创造的主体作用，也许还有值得借鉴的地方。因此，我们特邀日本著名学者、评论家加藤周一先生和中国社会科学院研究员叶渭渠先生、副研究员唐月梅先生合作主编《日本文化与现代化丛书》，以供读者思考、研究日本之经验，努力探索我国现代化的模式，使我国早日实现现代化。

本丛书的出版，承蒙加藤周一先生各方面的大力支持，以及叶渭渠、唐月梅两先生的通力合作，在此一并鸣谢。

编者

目 录

第一章 日本的思想	(1)
前言	(1)
1. 日本思想史的综合研究为何贫乏?	(1)
2. 日本缺少思想坐标轴.....	(2)
3. 自我认识的含义.....	(3)
4. 所谓“传统”思想与“外来”思想.....	(5)
5. 开国的意义.....	(6)
第一节	(7)
1. 无结构的“传统”之一：思想继承的方 法.....	(7)
2. 无结构的“传统”之二：接受思想的方 式.....	(9)
3. 反论与反语的机能转化.....	(11)
4. 意识形态批判的过早登台.....	(12)
5. 作为无结构传统原型的固有信仰.....	(14)
6. “进化论”在思想评论中.....	(16)
第二节	(20)
1. 制造近代日本的机轴——“国体”.....	(20)
2. “国体”中臣民的无限责任.....	(22)
3. “国体”向精神内部的渗透性.....	(23)
第三节	(27)

1. 天皇制中无人负责的体系·····	(27)
2. 明治宪法体制中最终裁决权问题·····	(28)
3. 虚构的制度及其局限性的自觉·····	(30)
4. 近代日本的制度与共同体·····	(32)
5. 合理化的下行和共同体情感的上传·····	(34)
6. 制度化的进展与“人情”之间的矛盾·····	(35)
第四节·····	(38)
1. 两种思维方式的对立·····	(38)
2. 实感信仰问题·····	(39)
3. 马克思主义在日本思想史上的意义·····	(40)
4. 理论信仰的产生·····	(42)
5. 理论上的无限责任与不负责任·····	(44)
结束语·····	(46)

第二章 近代日本的思想与文学····· (49)

——一个案例研究

前言·····	(49)
政治——科学——文学·····	(49)
第一节·····	(51)
1. 明治末年关于文学与政治问题的提出·····	(51)
2. 席卷文学界的“台风”·····	(53)
3. “社会”意识的产生导致跑道的接近·····	(54)
4. 马克思主义对文学的“冲击”·····	(55)
5. 文学家眼里的马克思主义·····	(57)
6. 昭和文学史的“成就”与“悲剧”·····	(59)
7. 从政治(=科学)优先到政治(=文学) 优先·····	(60)

第二节	(61)
1. 无产阶级文学理论中政治的以及科学的总括主义	(61)
2. 政治的与图解的	(63)
3. 政治过程中情绪的渲泄	(64)
4. 政治中“决断”的因素	(66)
5. 作为思考方法的总括主义和官僚制理性主义	(67)
6. 政治的整体性与日常政治的完全对应关系	(70)
7. 方法论上总括主义的典型	(71)
8. 政治(=科学)形象的崩溃——转向的起点与终点	(72)
9. 日本近代文学中的国家与个人	(73)
10. 诸形态 “台风”的逆转与作家的反应	(76)
11. 文学在老无产阶级文学家中的内向化与个体化	(76)
12. 向对立物(文学主义)转移的因素	(79)
第三节	(80)
1. 国际上对待文化危机的反应	(80)
2. 各文化领域对“自律性”的探索	(81)
3. 文学主义与同盟在政治、科学、文学认识上的对抗	(82)
4. 科学主义的空白点	(83)
5. 总括主义遗产的扬弃与继承	(85)
6. 脱去“外衣”的结果	(86)

结束语..... (87)

第三章 关于思想的存在方式..... (89)

1. 人依靠印象判断事物..... (89)
2. 印象创造的新现实..... (90)
3. 新形式的异化..... (91)
4. 罐子型与竹刷型..... (92)
5. 近代日本学问的接受方式..... (93)
6. 没有共同基础的争论..... (95)
7. 近代组织体的“罐子化”..... (97)
8. 组织中隐语(黑话、行话)的产生和偏
见..... (98)
9. 国内的锁国与国际上的开国..... (99)
10. 受害者意识的泛滥..... (99)
11. 战后大众传播媒介的作用..... (102)
12. 观念上的空白点——组织的力量..... (103)
13. 非阶级性的组织化及其意义..... (104)
14. 组合多元印象的思考方法的必要性..... (105)

第四章 “是”与“做”..... (107)

1. “躺在权利之上睡觉的人”..... (107)
2. 近代社会的制度观..... (108)
3. 以德川时代为例..... (110)
4. “是”的社会和“是”的道德..... (111)
5. “做”的组织在社会上抬头..... (111)
6. 成绩本位的含义..... (113)
7. 在经济领域里..... (114)

8. 仅就制度的原则作出判断·····	(115)
9. 把理想状态神圣化·····	(117)
10. 关于政治行为的思维方法·····	(119)
11. 市民生活与政治·····	(120)
12. 日本的急速“近代化”·····	(121)
13. “做”的价值与“是”的价值的倒置·····	(122)
14. 在学术与艺术中价值的内涵·····	(123)
15. 把倒置的价值再颠倒过来·····	(124)
跋·····	(125)

第一章 日本的思想

前 言

1. 日本思想史的综合研究为何贫乏？

我常常被外国的日本研究者问及有无通观日本“学术思想史”的书籍，这时我感到十分为难。提出这类问题也许是受到如下动态的刺激的缘故吧，即不是政治思想、社会思想、哲学思想等单个领域的思想史，而是将这些种类综合起来探讨各个时代“学术”面貌以及世界模式历史变迁的研究。这种研究在第二次世界大战后的西欧和美国颇为盛行。这种动态为什么在战后重新兴起，其本身是个饶有兴趣的问题，但在广义上说，这种方法在欧洲思想史上未必是罕见的，例如，一向就有西方思想史、精神史等各种形式的研究。

然而，在日本虽有诸如儒学史、佛教史等研究传统，但就一个时代的理性结构、世界观的发展或追溯其历史关系的研究则极为贫乏，至少尚未形成为传统。津田左右吉的《从文学作品所见我国国民思想之研究》（共4卷，1916~1921年出版）一书，虽冠以“文学”的限定词，但它却是早已指向此目标的极为罕见的一例。过去在狄尔泰的影响下，日本也曾有过流行“精神史”研究的时期，但它作为以日本为对象

进行综合性研究的尝试，仍未能扎下根来。和辻哲郎的《日本精神史研究》（本卷1926年出版，续卷1935年出版），本身虽是个可贵的成就，但也是分科研究，而它作为通史大功告成时，带上了伦理思想史的面貌。众所周知，日本精神史这个范畴，不久从日本“精神史”演变为“日本精神”史，可怕地朝着专断、狂热的方向发展了。我们多数人能以极为平常的学术兴趣对待例如弗里德里希·赫尔的《欧洲精神史》、查尔斯·毕尔德的《美国精神的历史》等书名，但对“日本精神的历史”这类题名，总有某种令人无法安适的、不寻常的感觉，可见两者之间有多大的区别。若把这种感受仅仅看作是对战时潮流的反动，并归咎于我们“惩羹吹齏”的过敏症，那就仍然没有说中问题的要害。从江户时代的国学到今天的日本思想论、日本精神论尽管以千姿百态的形式问世，但对日本思想史的综合研究甚至和对日本史、日本文化史的研究相比也明显贫乏，这一点可以象征性地说明日本的“思想”在历史上所占的地位和状态。

2. 日本缺少思想坐标轴

就个别而言，各个时代里也有过深邃的哲学思维，也不象常常被人们所肤浅理解的那样未出现过独创性的思想家。然而，限于某一时代、特定学派或宗派另当别论，要通观日本历史来把握思想整体结构的发展，就谁也不得手，其原因恐怕是超出研究的落后、研究方法上的问题，而深深扎根于对象本身的性质上。譬如，将它融化在各个时代的文化和生活方式中的各种观念——无常感、情义、出世等，不是以整体的社会复合形态，而是以一个思想折出并立体地揭示其内部结构，这本身就非常困难（九鬼周造的《俊俏的结构》，

1930年。这类著作是最成功的例子），但即便是成功了，若要探究它与同时代其它各种观念有什么结构性的联系、它在下一个时代发生什么样的内在变化等问题，就越来越说不清楚了。再者，拿学者和思想家的理性上更为自觉的思想来说，虽然有这同一学派、同一门宗教范围内的对话，但要举出不同的思想立场在共同的智力基础上相互交锋并由此推陈出新的例子，当然不能说没有，但无论如何至少不能说是俯拾皆是。也有这种情况：象基督教，开始传教就以传教师本人惊叹的速度迅速流行起来，对教义的理解上亦能达到极高的水平，但外部条件一变就很快失去力量，并以思想史的长河中几乎完全销声匿迹。一句话，变成无名无实之物。这就是说，那种与一切时代的观念和思想不能不产生相互联系，而一切思想立场都在同它的关系——即使是通过否定——确定自身历史方位的核心或相当于坐标轴的思想传统，在我国却未能形成。我们对这种自己所处的方位不能仅仅作叹息或赞美，而首先只能正视这个现实，并从这里起步。

3. 自我认识的含义

K·勒维特曾把日本式“自爱”和欧洲的自我批判精神作过比较论述（《欧洲的虚无主义》），他的意思是，战后状况看起来似乎已丧失“爱国心”，思想上亦陷入“自虐”的状态，但也未必是矛盾的（其证据有：最近在论坛上可见到以各种形式复活“自爱”的征兆）。诚然，我们今天急切地想拥有和欧洲基督教一样的传统是不现实的，因此十分清楚，我们也不能追踪通过和那种传统的对抗（但不意味着反对）所形成的欧洲的近代足迹，即便是撇开基础而只限于近代思想，也是如此。问题是我们自己要明白，日本“近代”的性

质，其超近代和前近代总是以特殊形式结合在一起的。仅在这种意义上，同欧洲的比较仍有意义。如果把对象化的认识完全溶解在傍观、品头论足、褒扬或贬损等情绪化的反应中或感性的好恶中予以接受时，我们就不可能真正地从自己的方位起步。从结构上把握日本“近代”特色的努力——就思想领域而言，把握各种“思想”在历史上不能形成结构的“结构”——如不向前迈步，那就只能造成甲说近代化了而乙说前近代的二者必取其一定义轮番掀起“反动”的结果。

话扯远了，现在言归正题。我们探讨迄今为止的思想状况、批判方式或吸收方式，如果认为其中存在着阻碍思想被积淀和结构化的诸因素，那么我们通过一点一滴地把这些因素作为问题来研究，即便是未必能够追溯到终极原因，哪怕是一小步也能够开拓出从现在的地点向前迈进的道路吧。因为如不变革思想与思想不进行对话和对抗的“传统”，恐怕就不能指望思想的传统化。*

* 日本的论争史更为直接地、毋宁说是漫画般地表现出思想不能在对抗与积淀的基础上历史地形成结构的“传统”。

在一个时期轰轰烈烈地开展的论战作为共有财富为下一个时代所继承的例子，是极为罕见的。自由论也罢，文学的艺术性和政治性也罢，知识分子论也罢，历史的本质论也罢，同一类问题隔一个时期重新成为论坛的主题。诚然，思想论争本来就不会有绝对的结尾，但在日本的许多论争一向是尚未弄清哪些问题已得到解决或理出头绪、哪些问题还有待于今后解决的界线时，就不了了之。因此，过了许久因某种原因就实质上同一类主题又开始论战，一切都从头开始，而不是从前一场论战的成就开始。再者，多少涉及文化和世界观本质的主题，虽其普遍性很高，却把在欧洲经过长年的研究已得到阐明的思想背景——尽管欧洲产的论著传入那么多——几乎完全置之不理而展开论战的例子亦不少见，

因而从“思维的经济”角度来看，也有不少浪费。这里有如下几种原因：（1）作为对日夜忙于输入和传播“完成品”的日本学术界的反动，尤其是在论坛和新闻界过分崇尚片断随想的“创新”，崇拜不断地再生产，造成两者相轻的恶性循环（这一点与下述情况有关）所致；（2）各个时期各类团体分别与当时在西方实力强的国家或思潮进行横向联系，塑造出闭塞的欧洲图象，因此也产生忽视纵向的、历史的思想联系的情况；（3）在当代毫无疑问地有更为简单的原因，这就是：论战通过舆论界展开时就顺着新闻媒介铺好的轨道进行，这样就会出现与论者本来的意图相去甚远的结果。然而，正如明治年代闻名于世的关于基督教和国体关系的论战，在佛教徒和儒教思想家向基督教徒发难的论据中，找不出将幕末乃至16世纪基督教传入时的论争加以发展的痕迹，这就不能不把问题提到更为抽象的日本思想史的模式上去。思考无庸讳言，“论争”是辩证法的原始形态。

4. 所谓“传统”思想与“外来”思想

人们常常把儒教、佛教以及与此两者“互学”而发展起来的神道或江户时代的国学等称为传统思想，以与明治以来大量传入的欧洲思想相区分。把这两类加以区分是没有错的，而且也有意义。然而，用传统和非传统的概念来区分两者，就容易造成很大误解。摄取外来思想，并以各种形式将它纳入我们的生活方式和意识之中，在文化上打上难以磨灭的烙印，在这个意义上欧洲思想已被“传统化”了。即便是翻译甚至误译的思想，它也建构了我们的思维框架。从纪平正美到鹿子木贞信，哪一个国粹主义、思想家也不可能仅用《回天诗史》、《靖献遗言》的著者们使用过的词汇、范畴来展开其宏论的。甚至连蓑田胸喜的措词激烈的“思想斗争”，也以援引W. 冯特和A. 卢森堡的文章所充斥。若把

我们的思维和构思的方式分解为各种要素，并追溯其来龙去脉，就可以找到佛教的、儒教的、黄教的、西欧的——要言之，在我们的历史上留下其脚印的所有思想的片断。问题在于它们都处于杂然同居状态，一向不清楚它们相互之间的逻辑关系和应占有的位置。在这种基本状态下，不论是所谓的“传统”思想还是明治以来传入的欧洲思想，都看不出它们之间的本质区别。尽管人们一而再、再而三地慨叹（从明治以后至今，这种慨叹也已成了口头禅了），说近代日本丢掉了维新前的思想遗产而“欧化”了，然而，如果已有几百年历史背景的“传统”思想作为遗产真正被传统化了，怎么能够发生如此轻易地被“欧化”怒涛所吞噬的现象呢？！*

* 为了方便起见，下边仍按惯例把儒、佛、神等非欧洲思想通称为传统思想。这里所指的“传统”或思想的批判、发展的模式上的“传统”，是和开头所说的“思想未能传统化”一语中的“传统”，其意思、内容当然不同。

5. 开国的意义

仅就思想渗入日本人的精神生活的方式及其相互关系而言，在其根底里存在着历史的连续性，但以维新为界，无论是看国民的精神状况还是看个人的思想与行为，前后呈现出迥异的景观，这是因为中间发生了开国这个决定性的事件。它的意义，不在于传统思想和后来传入的欧洲思想其性质完全不同这种不言自明的道理上，也不在于吸收进来的思想量大、品种多，而在于把自己向外即国际社会开放的同时，而向国际社会把自己作为国家、统一国家划界的这两个方面。面临这两个课题曾经是亚洲“后进”地区共同的命运。而不被这个命运所压倒，并自主地开拓这个命运者，在19世纪就只有日本了。

然而，正因为如此，由于缺乏如上所述的思想传统（如同儒教在中国）的坚实基础，随之而来的矛盾现在不能不爆发出来。诸如领土、国籍、对外代表国家的权力归属等区分本国与他国的制度标志得以成立，以天皇为顶峰的集权国家（尽管实质性的集权能力不够充分）迅速趋于完备，与此同时，以远远超过前者的速度与数量，欧美思想文化从开放的门户滚滚流入，由此国家生活的统一有序化与思想界“无序”的狂风怒涛形成了鲜明对照，并且两者都在文明开化的旗帜下经常演出对台戏。关于这种事态经过哪些过程最终以天皇制（意识形态上是国体）统一并正统化的历史过程的叙述，是超出本书范围的问题（关于伊藤博文等人苦心制造的“近代”国家和日本思维模式之间的内在联系，将在后边述及），不再论述。

首先请大家注意的事情是：传统思想在维新以后渐渐变成了片言只语，并在其内部把各种新思想纳入编次，或不起对异质思想坚决对抗的原理作用，正是在这里，尽管一个个在其思想内容和它所占的地位之间存在着巨大差异，但在思想的吸收和表面上对抗的方式上却产生了“前近代”与“近代”反而相连接的结果。关于由此萌生的诸现象，将在下边稍作具体论述。

第一节

1. 无结构的“传统”之一：思想继承的方法

虽说传统思想随着日本的近代化或现代化多么黯然失色，但正如前述，它渗透到我们的生活情感和意识的深层里。近代日本人的意识和思维在时髦的外表下多么严重地受

无常感、“怜爱”、固有信仰的幽冥观和儒教伦理所影响的情况，已由很多文学家和历史学家所指出。毋宁说正是因为过去不能自觉地对象化而在现在中得到“扬弃”，它才从背后溜进现在之中的。思想不能作为传统积淀和“传统”思想稀里糊涂地互不相关地潜入，实际上这只是一个事物的两个方面。按照一定时间顺序传入的各种思想，由于在精神的内部仅仅调换空间位置即具有无时间并存的倾向，它们却丧失掉历史的结构性。小林秀雄常说，历史到底回忆起来了。这是与对历史发展的看法、或更正确地说和对日本移植发展思想的形态一贯采取拒绝的态度直接有关，至少就日本的、日本人的精神生活中思想“继承”方式而言，他的话说中了某一要害。新事物甚至原本异质的东西，都不经过同过去的充分较量而一个接着一个地被吸收进来，因而新事物的胜利惊人的迅速。过去作为过去不能自觉地面向现在，而被推到一旁，或往下沉没并从意识中消失、“遗忘”，因此它有时突然以“回忆”的形式冒出来。

在国家或政治上遇到危机的时候，这表现得尤为明显。日本社会或个人的精神生活向“传统”的思想复归，往往就象一个人在受惊的时刻长期不用的家乡方言突然从嘴里冒出来一样，它同前一秒中平常使用的语言毫无内在联系，突然“冒”出来（以近代史上的思想事件为例，如维新时的废佛毁释、明治14年前后的儒教复辟、昭和10年的天皇机关说等问题）。拿个人来说，具有“欧化”教养的思想家转向日本主义，无论是苏峰、梶牛还是横光，其表现方式都非常突然怪异，然而都不是向迄今在他们内心根本不存在的思想的飞跃（回心）。只是“到昨天为止”没有连续罢了。高村光次郎在《暗愚小传》中，真实地描写了他听到太平洋战争爆发消

息时这种“回忆”冒出来的情况*（战后他重新回到了对罗丹的“回忆”）。

从过去“摄取”的东西中“回忆”什么，这是依个人素质、教养内涵以及年龄的不同而异同。万叶、西行、神皇正统记、吉田松阴、冈仓天心、费希特、叶隐、道元、文天祥、帕斯卡尔等等，迄今的思想积累丰富多彩，不怕苦于找不出素材来。舞台一转，这一回又“回忆”起托尔斯泰、啄木、资本论、鲁迅，等等。把某个时代的思想或一生中某个时期的观念同自我合二为一的做法，从旁看来是非常随意性的，然而，对本人或同时代而言，这本来不过是把某时某处存在过的东西不按时间顺序调换位置拿到阳面来的事情，因此，这时他就把它理解为恢复日本的“天然本色”或自己的“本来面目”，并且诚心诚意地去做。

* ……昨天已成为遥远的过去，遥远的过去却成了今天。天皇危在旦夕，这一句话便决定了我的一切。父亲母亲在那里。少年时代家里的云雾，弥漫在整个屋子里。祖先的话音回荡在我的身边，我喊着陛下、陛下，挣扎的意识使我头昏目眩。……

2. 无结构的“传统”之二：接受思想的方式

本来，构成同一精神“传统”的两个方面，即新的迅速取胜和旧的糊里糊涂地潜入、积淀，这不仅是以上述方式表现出来。由于欧洲的哲学和思想的历史结构常被支解，或把它从思想史的前提割裂并作为零件不断输入进来，结果常常发生高度抽象的理论出乎意料地受植根于我们旧习俗中的生活情感的欢迎、或在欧洲不过是表现为对顽固传统拚死反抗的东西在此却与已成“常识”的思维合拍、或最新的舶来品顺利地钻进现存思想库等事态。把德国观念论的伦理学说理解

为：“人称舶来之新说，此乃古来朱子学派之唱道所系”（《日本朱子学派之哲学》第600页），并据此高唱“东西文化之融合”的井上哲次郎式的折衷主义“传统”，这里毋庸赘述。就是不以这类宏论为例，那种认为马拉美的象征诗与芭蕉的精神“相通”啦、实用主义本来就是江户町人的哲学啦，等等，这类说法不胜枚举。*

把不同的东西在思想上加以接木并把它合理化的逻辑经常得以流通，是因众所周知的、××郎××、××，一如这类佛教哲学的庸俗运用所致。然而，对于如此把所有的哲学、宗教、学问——也包括原理上相互矛盾的东西——“无限拥抱”，并使它们在精神的履历中“和平共处”的思想上“宽容”的传统来说，唯一的异己，就是要求否认这种精神杂居性的原理，以及从内部强迫要求在理论上和价值判断上整理世界经验的思想。在近代日本，带着这种意思登上舞台的，无非是明治时期的基督教和大正末期以后的马克思主义。这就是说，尽管基督教和马克思主义终究是立足于完全相反的立场上，但在日本的学术风土上却有着精神史上承担同一责任的命运。因此，两者同样难免陷入进退两难的困境，即如果上述要求与这种风土进行妥协的话，那么至少要丧失精神革命的意义；如果坚持其要求，那么由于有上述杂居的宽容“传统”，就无法避免被不予宽容的紧张气氛所包围（这里只指思想的接受方式和相互交流方法，而不说与国家权力的关系。关于“国体”问题，将在下面论述）。一个马克思主义的叛逆者所写的如下一段话，说明了这样的一个问题：“转向”意味着从以原理（即公式）自我约束的紧张状态下的解脱，恰似上满的弦被割断，一下子通过“回忆”回到了拥抱、融合和一如的“本然”世界里。他写道：“日本

哲学是物心一如的世界……当我们清算了马克思主义、而且又领悟到日本民族的包容性的时候，就会自觉到日本民族于世界的新使命……东西文化的融合带来发展——这应该是我们的新的信念。”（小林杜人编《转向者的思想与生活》，第48—49页。如无注明，着重点均为丸山所加，下同）

* 当然，这既不是说它们之间毫无类似的地方，也不是说寻找它们之间的共同点没有任何意义。如果说人们所考虑的问题和过去无甚变化，那么就不过如此罢了。毋宁说在理解不同文化的精神作品时，首先是因为彻底地把它视为与己不同的东西来对待的思想准备淡薄，由这种意义上的聪明所造成的轻率接木的“传统”，反而使任何东西都不能转化为传统，这一点是重要的。尤其是明治以来，由于以贪婪的求知欲和头脑敏捷——这的确是世界一流的，也是日本迅速“跃进”的一把钥匙——吸收外国文化的“传统”，在当代知识分子阶层中，至少在思想界，看起来几乎已不存在“不可知”的感觉。即使是开始表现出好奇心，但接着就会说“啊，是那个呀！”过敏症和迟钝相反相成地结合在一起。例如，在西欧和美国的知识界，迄今仍反复“探讨”民主的基本理念、民主的基础等已经讨论了差不多数百年的题目，而且面对面地进行讨论，这种状况与战后几年就“已懂得了”“民主”的日本的轻慢气氛，形成了惊人的对照。

3. 反论与反语的机能转化

也常发生这样的事情：同欧洲的传统拚死斗争而产生的东西，一旦移植到我国，就为了使之完全适应自古以来的生活情感，往往出现改变原来的社会意义的现象。例如，尼采的反语、奥斯卡·王尔德的反论，只有在著有基督教——这才是欧洲最顽固的“公式”——长年涵养而对生活加以积极肯定的思维方式普及的社会里，才会产生出同现实的剧烈紧

张感，而在日本，由于在生活中存在着无常感和如同“浮世”观的逃避意识，那种犬儒主义和反论反而适应于实际生活的感觉，虚无主义产生出与其说是对现实的反叛，不如说是顺应的作用，这类例子并不少见。在这里，反论不成其为反论，反题当作正题被接受和欣赏。例如，世界杂乱无序这个命题，就变成人世间不尽人意一句，成为百姓自古以来的常识。

得意于反论、反活的评论家之所以把马克思主义的“公式”视为眼中刺，固然与政治（或反政治）态度有关，但其中似乎还隐藏着别的原因，即在没有基督教传统的地方，除此之外再无和欧洲公式相应的东西。这样一来，在对“马克思主义的”知识阶层的时髦的反论家和百姓的“传统”直觉，以及躺在其上打瞌睡的新闻媒介之间形成奇妙的联盟，造成“进步知识分子”受两面挟击而被孤立的事态。将在后边叙述的日本马克思主义的“理解信仰”，促使这种事态越发严重起来，然而至少那种“反叛”的态度在现实中却常常起着使大多数人顺应的作用，究其原因，政治上的条件姑且不论，和上述日本的精神面貌是有着密切的关系的。

4. 意识形态批判的过早登台

与此有关，值得注意的是，大凡和原理、思想、要求把经验合理化的意识形态直接相遇时，“传统”的态度表现出来的反抗就容易采取一种意识形态揭露这种批判形式。在这里，一种对异己思想立场的意识形态批判很早就已“传统”化了。无庸讳言，在近代欧洲，对思想与其说是从其内在的价值和逻辑上的严谨与否的观点出发，不如说是从其“外部”即对思想所起的政治社会作用——掩饰或美化现实——

的揭露，或通过对隐藏在背后的动机和企图的揭露进行批判的形式，是在马克思主义的意识形态理论中才开始以学问形式得到大力展开的，这和马克思是一位对近代市民社会以及近代理性主义所孕育的问题早熟的——在此意义上是预言式的——批判者这一点密切相关。因此，毋宁说这种批判方式在19世纪是例外的，而意识形态批判在欧洲广泛普及并成为常识，是在第一次世界大战后的一代人“不仅目睹了对各种观念的真理性的普遍的怀疑，而且目睹了对那些观念提倡者动机的普遍的不信任”（K·曼海姆：《意识形态与乌托邦》，L·沃思作序，第13章）之后。

然而，在日本，早在幕末攘夷论者对以基督教为首的欧洲思想的批判方式中，对思想的意识形态功能的批判反倒非常敏感地先于对思想内涵的批判而出现了。例如，会泽正志写道：“……故欲倾人之国时，则必先因通市而窥其虚实，见可乘则举兵袭之，不可则倡夷教，以煽惑民心。民心一移，箠壶相迎，禁之不得也。”（《新论》卷二）他从这种泛论开始批判了侧重经济、军事上的富国强兵论，强调思想国防的重要性，写道：“今虏乘民心无主，阴诱边民，暗图移心，而民心一移时，则不战而天下既为夷虏之所有。所谓富强者，已非我所有，适足以借兵于贼，济粮于盗年。”（同上，卷一）杜勒斯之流间接侵略的逻辑在此已以较完整的形式被揭露出来。不过，这也许是在与异质文化突然相遇时传统集团共同表现出的变态心理。那么，本居宣长著名的儒教批判方式是怎样的呢？在他看来，“唐国称为道者，究其宗旨，唯在夺人之国与防人夺国二者。”因此，譬如，“所谓天命者，在彼国自古弑君夺国之圣人为己免罪之托词耳。”（《直毗灵》）就是说，“擅立繁多名目”、夸耀其哲学构

思的儒教思想，在这里与其说是被介绍其“繁锁”的理论内容本身，不如说是被揭露为其终极目的上统治者或篡权者为掩盖或美化现实而服务的意识形态。

但引人注目的是，宣长把道、自然和性等范畴的一切抽象化、规范化都斥之为汉意，并企图排斥一切说理而直接依靠感觉事实，因此，他的批判即使是意识形态揭露，但决不是根据某种原理展开的意识形态批判。他抓住儒者不问教导是否符合现实而信仰规范的弱点是正确的，但其结果排斥一切理论化和抽象化，认为在日本未曾有过规范化的思维即是有事实就不需要“教导”的证据，以否认现实与规范之间存在的紧张关系。因此，由此造成一方面对生来就有的感性的尊崇，另一方面对现有统治体制的被动追随，总之只能是在这种双重意义下肯定现实，“随遇而安”。

5. 作为无结构传统原型的固有信仰

众所周知，宣长曾试图以学问的形式把日本传入儒佛以前的“固有信仰”的思维和感觉加以复原，但在那里，不论是以人格神的形式还是以理或样态等非人格的形式，本来就不存在终极的绝对者。正如和辻哲郎所分析，在日本神话中无论追溯到什么时代，被祭祀的神具有它同时又是祭祀神的性质，祭祀的终极对象在飘浮的时空彼岸逝而无踪。在这个“信仰”中不存在一般宗教所共有的始祖和经典。因此，宣长完全接受了说古代没有“神道”的徂徕的说法（《铃屋答问录》），而宁愿在此正襟危坐，否定了一切意识形态（教义）。

“神道”犹如垂直细长的布袋，同每一时代盛行的宗教“互学”，充添了自己的教义内容。无庸讳言，神道的这种

“无限包容”性和思想上的杂居性，集约地再现了上述日本思想的“传统”。正是因为没有绝对者、没有形成以独自的方法、理论和范畴整理世界的“道”，才对外来意识形态的感染处于无防备状态，而国学试图清扫“布袋”内容——扫除汉意、佛法——的作业，就必然陷入这个不可分割的两个因素中赞誉前者（即没有形成“道”）而为后者（即思想易受感染）叹息的矛盾之中（这也是后来一切国粹主义者所面临的两难处境）。追随直觉而否定任何抽象化的宣长的方法，在社会政治方面走到了机会主义，他说：“非儒不能治者，以儒治之。非佛不适者，以佛治之。是皆为其时之神道也”（《铃屋问答录》）；而在试图重新构建“神道”世界图式的笃胤那里，它表现为泛日本主义，作为以“道”规范化的代价，儒佛不用说，就连基督教也重新“拥抱”起来了。

总之，这种国学对儒学的批判，尔后以如下的方式形成了思想批判的顽固的“传统”：（1）对意识形态的普遍的厌恶和轻蔑；（2）否定推论式的解释，采取“直接”钻研对象的态度（对解释的多义性没有耐性，结果是把自己的直观解释加以绝对化）；（3）只把确实摸得着的感性的日常经验视为明晰的世界的思维方法；（4）通过对论敌的态度或言行不一致的揭露，来贬低对方理论的可靠性的批判方式；（5）把历史上的理性（规范或法则）一概视为“公式”、牵强附会而加以抵制的思维方式，等等。当然，其中包括正确的批判，也有一定历史意义，但眼前的问题是必须重视如下一点，即由于意识形态批判依然否定原理本身，这就无法使其从感性层次上升华。在我看来，直到现代，文学或“平民”批评家对社会科学、思维方式的厌恶或反感的思想，在此早已

萌生了。马克思主义的意识形态批判本来是在一定的理论及政治立场上进行的，而在这里，这种方式经常被人以奇妙的形式反过来利用，从“无”的理论进行意识形态揭露，把矛头对准马克思主义。

6. “进化论”在思想评论中

在日本传统思想中作为唯一的自然法体系的儒教，早在江户时代已受到种种历史相对主义的挑战，而且由于幕藩体制的崩溃，它作为时代的“信仰体系”（S·格雷吉语）的神通力量急剧削弱，这时迎来了19世纪后半期的自然科学进化论，不久它被辩证法的发展图式所继承，这一点同上述对思想“外在因素”的批判并列，为思想评论的标准赋予了另一种特殊质，成为又一个思想传统化的不利因素。就是说，在用一种永恒的——其本质无论是历史内在的还是超验的——光芒来评价事物的思维方法的脆弱地盘上引进历史进化这个观念，不仅是因为思想抵触少，而且是因为其浸润速度惊人地快，这就反而使进化的意思、内容变得空泛和庸俗化。在那里，进化常被人们理解为从一个过程向另一个过程的平滑过渡，而价值的历史积累这个因素就消失了。*

维新以来日本进化的目标无疑是“先进”的欧洲；因此，在思想评价上对西方的自卑情结和对进化的自卑情结也不可分割地结合在一起，在评论各种思想时，与其说是根据在日本的基础上所具有的现实意义，不如说是往往按照那些思想在西方历史上产生的时间先后顺序，来评论其优劣。这一点不一定限于具有“进步思想”的自由主义者和社会主义者，同时也频繁出现在敌对阵营的批判方式上。国粹主义者和反动派攻击知识分子进步病的理论，通常也是周游欧洲而归，

他们“传统”的手法就是说进步派的观念在欧洲（或美国）也已陈腐过时了。加藤弘之手持进化论抨击天赋人权论之“妄想”，就是其光辉先驱。在这里重要的是，进化论在内容上传授了进化的图式，与此同时，在形式上它就是在欧洲最先进的学校。由于辩证法也符合这种思维方式，即使是反动派或现实追随着，也把它作为论证自己的“哲学”（或“皇国”）走在世界史发展前列的根据而加以玩弄。但是，辩证法在我国开始“流行”时已出现了“西方衰弱”的说法，因此，世界史图式不象进化论的情况那样单纯，它以诸如东西方文化之综合、资本主义和社会主义对立的扬弃等形式，和日本的使命结合在一起。进化论把帝国主义的现实以优胜劣败、适者生存之类实在令人败兴的理论加以合理化，相比之下，辩证法势必乘现实矛盾激化的时代，更多地蒙上了道义色彩。尽管如此，两者在运用理论的手法上存在着共性，即对各种意识形态不经过在日本现实中的检验程序，抽掉其社会关系，去把思想的历史进化和发展加以图式化，由此产生出“超先进”的思想与政治上超反动相结合的乖谬来**。中江兆民曾写道：

“……吾人如斯云，适于世故的政治家就一定得意地说，那是15年以前的陈腐的民权论，在欧美各国盛行帝国主义的今天，再抬出民权论就与世界的风潮不合，就是过时的理论。……然而，它作为理论已经陈腐，实行尚属新鲜，条理清晰的理论在欧美从数十上百年前的过去就开始实行起来，即使在那些国家已经陈腐，但在我国则刚刚作为理论发萌于民间，就被藩阀元老和利己的党人政治家所扼杀，理论被消灭，因此，虽其词句极为陈腐，实行尚为新鲜，试问实行尚属新鲜而作为理论已经陈腐，这究竟是谁之罪？”（《一

年有半》，明治34年日文版附录）

的确，在他死后，理论仍被统治者所“扼杀，理论被消灭”，因此，“虽其词句极为陈腐，实行尚为新鲜”的进步思潮积累如山堆，直到1945年8月15日（另一方面，进步思想以这种形式“实行”受阻，成为产生下述“理论信仰”的原因之一）。战后的“解放”使从明治的自由民权论到昭和的共产主义凡被天皇制的堤坝所阻挡过的所有“陈腐”的进步思想奔腾咆哮起来，是不无原因的。

然而，在战争时期著名的“世界史的哲学”家今天还在说，“日本的新宪法轻视对国家及社会的义务，就极端尊重个人人权的权利一边倒的基调而论，实为社会思想产生以前的时代产物，宛如法国革命人权宣言时代的主张。新宪法写入新型权利，还不能说明它的新时代性和进步性。在经过为社会公共福利而抑制自由主义的个人权利偏重现象、尊重义务的社会主义精神的现阶段，如何调整权利和义务，这是站在最进步的思想立场上应该考虑的课题。从这一点上看，日本的新宪法在其思想基调上，可以把它评价为存在于社会主义以前阶段的、落后于时代的产物。”（高山岩男的《战后日本的精神状况》，载于《现代宗教讲座》第6卷，第127—128页。着重点是笔者所加。）当他讥讽“拥护这个旧时代的宪法而欢呼”的知识分子和社会主义政党“落后于时代”的时候，那里就有加藤弘之以来真正陈腐得惊人的批判方式同庸俗的发展阶段论相结合，重弹老调。

* 在各种意义上说，日本的进化（即欧化）和立身处世哲学都存在平行的关系。乡下书生“进化”的目标，是到东京这个犹如“日本的西洋”顺着朝向大臣、大将的“台阶”往上爬。欧化就是日本的“立身处世”，立身处世就是书生的“欧化”。顾名

思义，两个象征在“留洋”这一点上合二为一了。如果把日本“进步”的价值标准统一到欧洲历史阶段的先后顺序上，那末，“伟大”人物的标准就会统一到官僚制台阶的高低上。正如日本的惊人进步是伴随着“脱亚”、进而蔑视亚洲大陆的“停滞”，甚至宁可加以践踏的过程得以实现一样，秀才的“立身处世”是从“村庄”（经常是依靠上边的提拔）出逃。正如福泽曾以太阁秀吉的“立身处世”为例所指出，这里有它消极的一面：“比如，一个人为了躲避低洼地而搬到高燥地，虽然他能得其益，但这还不是他亲手挑土把原来的低洼地变成高燥地的，因此，低洼地依旧是低洼地……”（《文明论概论》）。尽管如此，正如日本在军事、经济上的发展为亚洲民族点燃了希望与自信的灯一样，发迹的高官变成了依然如旧的贫穷乡土“骄傲”的象征，两者关系微妙，可作类比。而当“欧化”的进步受阻时，立身处世的途径亦被堵塞，于是，昔日的书生就以俄国方式或跟着“农本”主义走上激进的道路。

* 然而，喜剧和悲剧在此只有一纸之隔。日本“开国”的19世纪后半期的国际社会，无论是在政治经济的动向上，还是思想文化的状况上，的确都处于欧洲近代的大转折时期，而日前称为“危机”的各种症候都在那时已开始暴露出来，这种现实不可避免地早就为日本在理解“近代”上——不管是模仿的一派，还是反抗的一派——投下了复杂的阴影。在这种情况下，命运使“超越近代”的思想与欧化主义几乎同时登上了历史舞台。

冈仓天心说，“大不一定成为真正的伟大，奢侈也未必是高贵。加入所谓现代文明大机器的组织里的个人成了因袭机械习性的奴隶，无情地被这个亲手制造的怪物所操纵。尽管西方高谈自由，但为了争夺财富，真正的个性受到伤害，并为不断膨胀的欲望而牺牲幸福和知足。尽管西方以从中世纪的迷信中获得解放而自豪，但如何看待代替它而出现的对财富的偶像崇拜呢？在现代五光十色的假面具背后，隐藏着何等的烦恼和不满！”（《日本的觉醒》，岩波文库版，第54页）他的话富有“预言”性，以致

若不注明作者姓名，人们还会把它当作奥尔特加、瓦莱里、托因比等宣扬“精神危机”的思想家的话来照此援引的。

此外，从文明开化到自由民权的思想——和后来国粹主义抬头的时代相比——在对欧洲的认识上并不浅薄，如同常有人把它简单化的那样。以天赋人权论为理论根据的大多数民权论者，正如他们早就指出的那样，已看到在国内宣传自然法的合理主义立场，与在国际社会的弱肉强食观念的思想分裂（参阅冈义武的《明治初期自由民权论者所见当时的国际形势》，载于《明治史研究丛书》第4卷）。B. 罗素曾以尖刻的语言说，欧洲文化对中国文化的优越，并非依据但丁、莎士比亚、哥德胜过孔子、老子的事实，毋宁说是根据平均起来一个欧洲人杀死一个中国人比起一个中国人杀死一个欧洲人更容易这种十分残忍的事实。对东方而言，在更为贴切而具体的意义上说，“欧洲近代”意味着帝国主义和机械、技术的结合。但在我国，由于对中国思想文化传统的“传统”自卑感和对西方的劣等意识前后衔接起来，在思想上东方对西方的问题就和日本作为东方“近代”的优胜者这个问题交错在一起，加强了意识的虚伪性，以致尔后日本发展为帝国主义，肤浅的东西方“综合”观发酵起来。

第二节

1. 制造近代日本的机轴——“国体”

明治21年（1888年）6月，枢密院在天皇驾临下庄严开始了对帝国宪法草案的审议，第一天由议长伊藤博文就制宪法的根本精神发表了如下的信念：

“宪政政治在东方诸国未经过历史的验证，我日本实行则未免是全然创新之事。故实施后，其结果为国家有益还是适得其反，事先难以预料。然而，既然在20年前已废止封建政

治，开始了与各国的交往，其结果谋求国家之进步，舍此别无经理之良途，奈何……虽欧洲至本世纪无不行宪法政治，是历史沿革而成立，其萌芽发于遥远的往昔。相反，在我国则事属面目全新者。故今制定宪法时，必先求我国之机轴，确实何谓我国之机轴之事。无机轴而将政治任凭于人民之妄议时，政失其统纪，国家亦随废亡。……抑或在欧洲宪法政治发萌已有千余年，不独人民对此制度习熟，又有宗教成为其机轴，浸润人心深处，人心在此归一。然而，在我国宗教其力微弱，无一能成为国家之机轴。佛教虽一度隆盛张势，维系上下人心，而今已倾衰替。神道虽根据祖宗之遗训而记述，但以宗教使人心归向之力气也”（引自清水伸的《帝国宪法制定会议》，第88页）。

也就是说，伊藤在着手建立日本的近代国家大厦时，首先明确地承认我国迄今的“传统”宗教没能形成在其内部发挥“机轴”作用的传统这一现实（这里没有谈到儒教，因为儒教不属于伊藤所说的宗教，加之，如上所述，作为统一的世界图式的儒教思想，这时已经瓦解，如元田永孚也承认的那样，仅以具体的日常道德规范的形式保存下来。众所周知，关于这个作为具体的道德规范的儒教，通过元田同伊藤、井上等人围绕着“教育提案”的论争，终于被吸收到《教育敕语》之中）。对于和自由民权运动斗争的惨厉记忆依旧新鲜的藩阀政府来说，没有“机轴”的宪法政治局面，将是可怕得不堪设想的。

这样，确认了如下结论，以为“宪法政治”的绝对前提：“在我国可视为机轴者，唯有皇室。据此，在此宪法草案中专用此意，尊重君权，尽可能避免使其受到束缚。……即在此草案中以君权为机轴，偏期使之不受毁损，而不必依据彼

欧洲主权分割之精神。本来，在欧洲数国制度上，君权民权共存，其准则各异。以上为拟案之大纲。”（同上，第89页）如上所述，由于“开国”所造成的直接结果，国家生活的有序和欧洲思想的“无序”，传入而形成的对照，在这里以把国家秩序的核心同时当作精神机轴的方法加以解决了。“无论将来发生何种事变，……上保元首之地位，决不把主权下让于民众”（《明治22年2月15日向全国府县会议长所作的说明》，载于《伊藤博文传》中卷，第656页），新的国家体制为此作了政治保证，同时肩负了兼作欧洲文化经千年而形成“机轴”的基督教的精神代用品的重大使命。这件事对于日本“近代”具有何等深刻的、宿命的意义，尽管战后已说滥了，以至变得“陈腐”，但如果不涉及这个问题仍无法谈论近代日本精神史的模式。

2. “国体”中臣民的无限责任

名谓“国体”的这个非宗教的宗教曾经发挥过何等魔力的痛感，在战后所生的一代人中已不复存在，而且被这种“魔力”完全制服并从中享受过“思想自由”的老一代人中本来就不曾有过。但是，这个魔力决不是在以“思想问题”这个象征性的名称震撼日本朝野的昭和年代里，即日本法西斯主义狂暴起来之后，才突然地从地下被呼唤出来的。即使是日本自由主义或“大正民主”思潮在思想界掀起最高浪潮的时代，它在“临界状态”下立即显示出了令人生畏的紧箍咒的魔力。

过去曾在东京大学执教的E. 莱德勒在其所著《日本——欧洲》一书中，谈到了在日本期间亲眼目睹而吃惊的两件事。其一，是发生在大正12年年底难波大助狙击摄政官事

件（即虎之门事件）。他吃惊的与其说是狂热暴徒的行为本身，不如说是“事后处理”。内阁宣布总辞职，从警视总监到相当于马路护卫的警察，一连串的“负责人”（作者强调指出，这些人根本不在能够防暴的岗位上）受到惩罚和革职处分。非但如此，犯人的父亲立即辞去众议员职务，门前扎竹栅栏，闭门思过；同乡全村人都不过新年而服“丧”，甚至连大助就读过的小学校长和担任过他的班级训导的老师也因曾经教过如此一个不法之徒而引咎辞职。这种漫无边际的引咎方式、以及宁可把它视为理所当然的无形的社会压力，似在这位德籍教授眼里展示出全然奇异的光景。其二，他谈到了（大概是大地震的时候）很多学校校长为了从烈火中抢救“御像”而丧命的事。莱德勒写道，“进步团体提出建议说，对这种危险的御像，学校疏远一些为好。但与其烧死校长不如烧掉照片一类说法，却完全无人理睬。”（第230页。着重点是作者所加）也许日本的天皇制在行使权力方面没有沙皇专制那样残暴。然而，西欧君主制不用说，即使是在和正统教会相结合的帝俄，也根本无法想象是如此追究社会责任的。这里不是指孰好孰坏的问题，而是指埋伏在其中的问题，决不是同近代日本的“精神”和“机构”无缘，也不是特殊的例外。

3. “国体”向精神内部的渗透性

如此被居民的无止境的责任所支撑的“国体”，在意识形态方面承袭了那个“国有信仰”以来的无止境的包容性。因为以特定的“学说”和“定义”把国体加以理论化，就有立即把它在意识形态上加以界定和相对化的含义，因此谨慎地避开了这一点。这样，它在消极的一面——即对于一旦被

断罪为反国体的内外敌人——发挥了极其明确而严峻的权力实体的作用，而在积极的一面它被漫无边际的层层浓云所包围，其内核不易暴露。由于治安维持法上有“变革国体”这个著名的第一条条文，国体才首次以法律术语出现，因此就产生了不得不将其“内核”界定的必要性*。在大审院判例中，以“万世一系之天皇君临总揽统治权”的国情，即帝国宪法第一条和第四条的规定，为之下了“定义”（昭和4年（1929年）5月31日判例）。然而，无庸赘述，国体不是用散文式的定义所能界定的。过激社会运动取缔法案经过治安维持法及其修订“进化”为思想犯保护监察法的过程，也就是在“思想”问题上国体超越对外在行为的限制——市民法治国家的法的实质——而日益表现出作为精神“机轴”无止境地使精神均质化的机能的过程。这与世界史上国家权力从作为近代自由主义前提的内与外、个人自治与国家机构二元论开始过渡到积极要求对正统意识形态“忠诚”的倾向日趋露骨的时期是相一致的。由于日本的“国体”本来就既不是彻底的内在之物，也不是彻底的外在之物，它就原封不动地适应了这个“世界史”阶段。日本的“集权主义”在以权力实行统一方面毋宁说是“兼容并包”的（请照《翼赞体制形成过程和经济统制》），因而其效率非常低，但至少在意形态均质化方面具有使希特勒望尘莫及的“素质”。超近代与前近代在这里也紧密地结合在一起了。

* 由于日本战败，在极为绝望的状态下，接受了波茨坦公告，迫使日本的统治阶层接纳关于“国体”的最低格调的定义。而我方则是“谅解其中不包括变更天皇统治国家之大权的要求”这种附带条件而接受的，盟国方面作出的答复是：“天皇及日本政府统治国家的权限”，“从属于盟国最高司令官”，日本最终的统治

形式将“由国民自由表达的意志”来决定。众所周知，外务省当局在措词上煞费了苦心，将subject to“竟敢意译为‘置于……制约之下’”，将The ultimate form of (the) government of Japan“译为‘最终的本国政府的形式’，以避免使人联想到包括天皇的国体的政治形式、统治机构等词”（见外务省编《终战史录》，第631页。着重点是原文所有），尽管如此，这是否意味着改变国体这个问题，仍然是御前会议上争论最激烈的焦点，以致拖延了投降的最终决定。由此令人吃惊的，与其说是即使到了穷途末路的地步、维护国体仍然成为统治阶层所关心的最大事情，不如说是对他们来说如此具有决定性意义、且在事实上作为统一国民的“原理”起到如此有效作用的实体究竟意味着什么，关于这一点就连日本帝国的最高首脑部也未能取得一致的看法，以致依靠“圣断”来收场。而且，军部围绕着这一“圣断”能否保全国体的问题，分裂为承诏必谨派和神州防卫派！后者辩解道，“即使是一时违抗天皇裕仁之意图，但维护皇祖皇宗以来创立的国体本义意义重大，是真正的忠节”（大井笃的《天皇制与太平洋战争》，同前书，第752页）。这种解释也决非荒诞不经之说，正如平泉博士等人早已进行过“考证”的那样，其缘由从“国体”中亦能找到根据。权威与规范，主体裁决和非人格“传统”的约束处于混沌状态而不迫使其二者取其一，就在这里有和“家”、同族团体或“乡党社会”（伊藤博文语）相结合的天皇制意识形态的“包容性”、“无界定性”的秘诀。天皇制的悲剧在于必须剥去层层皮膜而为最后的内核下定义，然而，一旦闯过这个困境，那么直到昨天还在宣扬“连德、意也学之不尽”的真正的集权主义国家，今天却突然来个急转弯，从五条誓文“回忆”到八百万众神聚会的“传统”，硬说日本的国体本来就是民主的，八紘为宇的皇道本来就意味着四海皆兄弟（鹤泽博士在远东军事法庭所作的说明）。如上所述，从外部看来似乎是突然的异变，其实是一切都以已知数地齐备于内部，因此，由于战败而国体的“转向”，通过调换“传统”的空间位置即可从主

向上顺利完成的这种个人思想的转向形式，以更大规模表现出来。但是，无庸赘述，上述列举的例子，只是为了说明“国体”的思想特性，它并不意味着天皇制经过转向之后仍与故前保持连续性，因而今后重新作为权力与精神的统一体就会膨胀起来，存在改态复辟的可能性。

然而，天皇制作为近代日本的思想“机轴”所发挥的作用，不仅限于所谓国体观念的教化和渗透方面。它作为政治结构，或作为包括经济、交通、教育、文化的社会体制，作为机制的一面是不可忽略的。近代化引人注目的，当然是这一面。把日本归类到西欧型的主张，也主要着眼于这种制度上的“欧化”。毫无疑问，日本同其它亚洲各国的关键性的区别就在于此，这是无法否认的事实。然而，果真如此，可否总结为制度上“欧化”而在精神方面仍保存日本的或“传统”的要素呢*？毋宁说，问题总是在于所谓日本国家的认识结构上，即寓于制度的精神、创立制度的精神怎样和制度的具体职能内在地连结在一起，它又怎样决定制度本身和人们对制度的想法。若从这种观点看问题，那么在前一节所述的思想“传统”与“欧化”中涉及的问题，也有必要重新和天皇制国家的动力联系起来加以考察。

* 只在思想和精神方面承认国民的或个人的特殊性，而把政治、经济的制度视为“物质”、因而是普遍的东西这种只承认有一般的“近代”和“封建”的认识，不仅存在于自然科学家和“唯物论”者中间，而且存在于埋头研究“个性”和“精神”的很多文学家中间。把技术、机器、生产关系、议会制度都放在同一个平面上，视为同一种物质的“机制”，并根据它们的有无来问卜一般的近代化。然而，即使机器是世界通用的但，掺入人际关系的制度却因文化因素而带来个性之间的差异。法律规定相同的

选：“制度”，也因每一个选民投票行为的差异，例如很据部落聚会全体一致推举确定候选人和个人的选择占主导地位的情况下，同一种政治制度就不能发挥同样的作用。又如宪法制度，若其中原来就包含着政治伦理因素时，那么包括制度中的精神在内的全体结构就更是一个问题。

第 三 节

1. 天皇制中无人负责的体系

关于近世的认识论结构和近代国家的政治结构之间的密切关系，已由E. 卡斯尔和C. 施密特等人从思想史的角度作了阐明，这种关系也反映在相近的政治理念通过不同国家的国民形成具有个性的组织化方式上。譬如，欧洲大陆的理性主义和以绝对君主的政治集权（形成官僚制）为前提的法治国家的形成相适应，而英国的经验论和在地方自治的基础上作为自主团体的理论成长的“法的统治”传统相呼应。而同一种儒教的自然法思想，在中国则较强烈地表现为规范和契约的性质，在日本却突出表现为权威（施恩）与报恩的因素，这种差异不仅来自学者的不同解释，而且来自渗透在封建制或家产官僚制内部并构成其现实关系的“精神”。幕藩制内在的“天下者天下之天下”的“民政”观念，在幕末尊攘思想中转变为“天下者一人之天下”的一君万民理念，为维新的绝对王政的集权做好了思想准备。尽管如此，这样产生的明治绝对主义，正如中江兆民评为“一身多头怪物”一样，一开始就不得不为这种多元的政治结构所烦恼。当然，这也是维新的革命势力由激进派公卿和西南强藩出身的“新官僚”联合但终究不能在组织上统一起来的社会状况的直接延伸，

但由此也不难发现，这与不能合理地整理关于世界的认识并使“道”多元并存的思想“传统”有关。

明治宪法采取了“几乎所有外国宪法所无法比拟”的大权中心主义（美浓部达吉语）和皇室自律主义，然而毋宁说正是因为这个缘故，建立了如不依靠元老、重臣等凌驾于宪法之上的存在的媒介，国家意志就无法统一的体制，其中也有避免将裁决主体（责任归属）明确起来，而喜欢“互帮”的暧昧的集体行动（如抬神輿所象征的！）的行为方式暗中起着作用。所谓“辅弼”，说到底不外乎是在揣测统治的唯一正统性来源——天皇意向的同时，通过向天皇提出建议，为圣旨赋予具体内容的行为。在这种机制中，常常包含着将上述的无限负责的严峻伦理转化为无人负责的巨大可能性。

2. 明治宪法体制中最终裁决权问题

一方面，在政治结构内部极力避免主体裁决的出现；另一方面，如前引伊藤的话所示，毫不含糊地明确从外部起动这“一大机器”的主体，为制宪权不留任何争议的余地，这是天皇制的炮制者们煞费苦心之所在。明治宪法之所以是钦定宪法，这决不是一个简单的制宪手续问题，而是尔后决定以君权为机轴的全部国家机器活动的不可动摇的原则。在这个“近代”国家中，关于制宪权属于谁的问题，在这之后不论是在学术上还是在实践中，都已不存在“诘问”的余地了。为了稍加明确其含义，现在让我们重新回到制宪会议，光顾一下在森有礼、伊藤博文和井上毅之间进行的饶有趣味的论战吧。

在开始审议第二章“臣民的权利义务”条款时，森突然对原案提出了重大异议。他说，在宪法上写入权利、义务的

字样不稳妥，因为臣民是“主体”，臣民对天皇只能享有“法律身分”和“责任”，这不属于权利，因此，应把它一律改为“臣民之资格”。伊藤当即反驳说，“森氏之言，可谓命令宪法学和国法学滚开。制定宪法的精神在于：第一，限制君权；第二，保护臣民之权利。故若在宪法上不列臣民之权利，而只记载责任，则无需制定宪法……臣民有无限的责任，君主有无限的权力，则可称其为君主专制国。……总之，从宪法上删除权利义务，宪法不能成为人民的保护者。”伊藤摆出了堂堂一个“进步论者”的面孔。相反，自从向公议所提出废刀会建议以来，在政府中以头号开明派著称的森有礼在此却变成了“反动派”。然而，森有礼有他自己的想法。他回答说，“臣民之财产及言论自由等为人民天然所持之物，在法律范围内加以保护或限制。故在宪法中始有此等权利之主张，不可取也。……又将臣民天然享有之权利视为无法，徒然主张王权而不保护民权，称之为专制。且若内阁为保护臣民权利而工作，那么，即使此处删去权利义务字样，臣民将依然享有财产之权利及言论之自由。”论战还有下文，略而不述。作为实际问题，森氏的“资格”论是毫无道理的，因此，他败于伊藤是理所当然的。但是，看起来这里埋伏的对立复杂些，在思想上存在着不少问题。

森氏之说与从斯宾诺沙到霍布士一脉相承的自然法思想极为相似，是建立在公共权力与不可侵犯的个人自然权利的二元论之上的。宪法属于前者的秩序，森氏想要在这里集中写入日本“国体”的特殊性。但是，他认为，人所固有的自由权是不包括在任何成文法和权力体系的事实上的权利。1872年他在美国发表了《宗教自由在日本》（英文）一文，以锐利的笔锋，论述了任何政治权力都不得侵犯人的思想自由。青

年森有礼的这种思想，于今依然犹存。但在另一方面，伊藤要把自由权完整地塞进宪法腹内，在此自由被成文法上的自由所代替了。而在宪法所给与的权利义务之外享有绝对自由者，只有拥有制宪权的天皇一个人。可见，两者的思想分歧决不仅仅在于学术观点上。森氏二元论的问题在于没有回答如下疑问，即由谁来最终确定君民两者的权利界线，在紧急状态下谁作出决定，是由君主还是人民？社会契约说辨析考证了人的民主权利的历史意义，正在于此。在这个意义上，既然采取钦定宪法和君主主权的原则，伊藤之说比起将最终决策权问题弄得含糊而留下疑问的森氏之说来，无疑是首尾相呼应的。

然而，这个宪法所“保护”的良心与思想自由，由于“国体”作为一种精神具有能够自由自在地渗透内部“保护监察”人民的一面，它即使是可以得到宽容，也不能从原理上得到保障。在这一点上，一方面承认君权在法律上的绝对性、另一方面肯定市民权在事实上的绝对性的森氏二元论，是现实主义的，因而反倒鲜有意识形态的粉饰。这种二元论恰与自由民权运动活动家们的理论相反，后者高歌“纵使得不到市民自由，但愿实现政治自由”，比关心个人自律，

在社会基层建立近代的人际关系——更热衷于获得参政权。但是，森氏也好，许多民权论者也好，甚至包括伊藤在内，他们都缺乏这样的考虑，即国民为了从权力的侵犯中保护个人的、日常生活的自由，就必须判断整个权力体系的正当与否。

3. 虚构的制度及其局限性的自觉

把宪法以及其它法律的、政治的制度同制定制度的主体

问题割裂开来，并把它看作是完美无缺的东西的思维方式，是与把思想和理论当作完成品的想法有着密切关系的。在近代的欧洲，认为唯一的绝对神有计划地创造世界秩序的思维方式，已经成为世俗化，因此，在精神上铺设了这样的道路，即由自由的责任主体的绝对君主，来制定出形式的法律体系，建立合理的官僚机构，以及统一的货币制度。充当其理论媒介者，不外乎是笛卡尔，他把精神从物质分离出来，并从我思故我在的原理出发，试图用认识主体（悟性）来组织经验世界。绝对君主瓦解了中世纪用自然法——在那里，自然隶属于超自然，自然秩序中的每一部分分别接受恩泽的光照形成有机的等级秩序——辨析考证的教会、贵族和行会等封建身分的自主特权，并使它们成为服从统一主权的平等的国家成员。其历史大业，一方面促成权力逻辑的自觉（国家理性的问题），另一方面把人的巨大能量从教会的自然法束缚中解放出来了。以这两个转机为发条，迈开对国家秩序的合理组织化的雄健步伐。尽管还存在着由绝对君主制的历史局限性而产生的不彻底性，但终于打下了建立近代国家的基础。这里极为重要的事情是，正如E·特罗尔茨所指出，“国家在同教会的斗争中，领略到对自己世俗权力的敏锐而明确的意识，同时产生了不能也不应该支配生命的活力这种感觉。”对虚构的制度的自觉，也是对虚构与活生生的现实之间存在严重的脱离和紧张关系的自觉。而这种自觉随着欧洲近代的完成和各种制度开始自动运转反而淡化下来，由此萌生了对制度的拜物教这个“近代的危机”。尽管如此，由于一方面有绝对超验的神的传统，另一方面有市民自发的结社再结社的精神，这种自觉在欧洲的思维中仍未完全消失。但是，从霍布士、洛克到卢梭所完成的近代国家的政治理论

和近世的认识论平行发展，各种理论虽有很大差异，但它们都共同继承了以主体的操作组织经验世界的认识方法，把位居顶端的操作主体君主的作用转移直至底层的作为主体的市民的作用上。在此，作为虚构的国家观结晶为社会契约说，但“生命的活力”与制度之间存在差距的感觉仍旧保持下来。把两者之间二元的紧张关系加以理论化的，不外乎是把“自然状态”和国家状态——仍以各自不同的方式——相互联系起来的思维。即使作为一种“学说”的契约论成为陈腐之论以后，把“多得不怕的人们服从于较少的人们”这一自古以来存在的政治社会现实，视为“一个令人吃惊的现象”的感觉，成为被上述紧张意识所支撑的市民社会的传统，以及不断地追究权力正当性根据的源泉。

4. 近代日本的制度与共同体

无庸赘述，为了迅速应付国际压力和“不落后于外国”，在日本建立统一国家和强制实行资本的原始积累是以惊人的快速进行的，接着它又被马不停蹄的近代化——官僚机构的统治一直伸展到终端的行政村，完成以轻工业和军需工业为机轴的产业革命——所接力赛跑，其社会的奥秘之一，就是遵循自主特权，封建等级中中间势力的微弱反抗。明治政府必须先于开设帝国议会而创设新的华族制度（生造的贵族制，这本来就是矛盾的定语），从这一具有讽刺意味的事情亦可知，象在欧洲所见的享有社会荣誉的顽固的贵族传统、自治城市、特权行会以及拥有不许闯入权的寺院等对抗国家权力的社会堡垒，原本是何等的脆弱。前述“立身处世”的社会流动性出现极早，其原因就在于此。在政治、经济、文化等所有方面，近代日本是暴发的社会（统治阶层中多数人

就是由暴发户构成的)，不伴随民主化的“大众化”现象，也和技术普及一起较早地为人们所注目了。

总而言之，由于社会堡垒的反抗微弱，以修订条约为强烈动机的制度的“近代化”，几乎如入无人之境地向国家机器乃至社会各领域挺进。但是，如上所述，绝对主义的集权在最高权力层次上形成为“一身多头怪物”，与之相应的，社会水平化在最基层的农村共同体面前停止前进了。毋宁说，在两极之间中间地带的“近代化”之所以能够迅速实现，是因为在制度和意识形态方面都保留并利用了顶部和基层两极的“前近代性”。在这里，保留基层的共同体结构并使其能够同天皇制的官僚机构连结起来的法律保证是山县所推行的地方“自治制度”，其社会媒介就是以共同体为基地的地主、乡绅的统治，而有意把这种结合意识形态化的不外乎是所谓的“家族国家”观。

这个以同族（当然其中包含着虚拟成分）纽带、共同祭祀和“邻保互助的古风”所支撑的部落共同体，不允许从其内部析出个人，它是避免将裁决主体明确起来和公开发生利害冲突的、以情换情、直接相处的集合体，“固有信仰”传统的发源地以及权力（在入会、水利管理方面表现尤为突出）和恩情（亲子关系）的直接统一体，在这些方面，它是传统人际关系的“模范”，因而成了“国体”的终端“细胞”。它和顶端的“国体”相对应，本来就兼容着超现代的“集权主义”、互相对话的“民主”以及和气蔼蔼的“和平主义”等一切意识形态，因此，它是从一切“抽象理论”的紧箍咒中解放出来被“一如”世界所拥抱的场所*。所以，和顶端的“国体”一样，用一切方法防止随着“近代化”造成分裂、对抗等政治局面的因素向基层“春风和煦育儿养孙之

地”（山县语）的“自治体”内部渗透，这是自明治至昭和的统治阶层所一直关切的问题。

* “在这样的家里，以家长为核心，一家如一人。那里没有财产私有，同劳动，共占有。全家尊敬长者，长者抚爱晚辈。为了养儿育女，家中核心人物必须劳动。家里若有病人，虽其消费比别人多，却决无人怨言。……这里，由现实而非理论所支配着。这样的家族主义之特点，今天难道不应该剥去其封建的外壳，重新为我们所接受吗？共产主义者梦寐以求的社会，早已在我们的脚下”（小林杜人编《转向者的思想与生活》，第15页）。

5. 合理化的下行和共同体情感的上传

日本近代国家发展的动力是从如下两个方向的无限往返的运动中产生的，一是起动中央的近代化（合理的官僚化不仅限于本来意义上的官僚机构，也作为企业及其它职能集团的组织原理发展的倾向）向地方和基层波及和下降的过程，一是以上述“村落”或“乡党社会”为模特儿的人际关系和制裁方式——不是胡萝卜和大棒（俾士麦语），而是“泪的痛斥、爱的鞭笞”（《劳政时报》，1942年8月21日）——从基层上升，向所有国家机器和社会组织内部传达的过程。因此，一般地说，在任何类型的组织和团体或上、中、下任何一个社会平面上，都可以发现近代社会所必然要求的功能上的合理化——在此基础上产生权限等级制——的因素与家长式的或“派系”、“徇私”的人际关系的结合。它在认识论上表现为超人格的合理思维原则和直觉、习惯的密切结合共存，而作为工作方式则表现为领导非一元化，而且好管闲事的倾向（用福泽评论明治政府的话来说，就是“自作多情的老太婆”倾向）。然而，重要的是由于上述两种因素——当

然，因时代变迁和组织性质不同，其比重也有所不同——的微妙的相互依存而不向某一方倾斜，天皇制社会的再生产才得以顺利完成。*

由于近代化这种平衡易受破坏，于是用自上而下地灌输国体教育和自下而上地吸收共同体的情绪来不断地进行调整，这无非是一种“统治技术”。尽管这一点十分危险，但直到最后仍获得成功。因此，无论是试图从机制上将其结构彻底揭露的共产党，还是把它当作一种纯粹的情感体系来理解的右翼民族主义分子，（其它社会政治条件另当别论）都未能逃脱被人们视为违背日本帝国的常识——即所谓“大人”的见识——的“极端”认识而遭抨击的命运。

* 无庸讳言，相对地说，在中央行政机构和大工业中，形式的合理性因素实质上或至少在原则上居于优势，但越到下边的职能团体，在原则上也强调共同体的约束，与部落本身合二为一。例如，农政学者为农户小组组合下定义说，“所谓农户小组组合，可理解为依靠部落内部存在的非商品经济的、自然村的以及传统凝聚力开展各种活动的部落。”（《产业组合》，1938年5月号，第54页）即使是大企业，一到最上层，却又是同族的、家产制的精神与结构占据优势。银行、产业、商业等各部门作为持股公司统属“大本家”，在其下边开展“老板政治”，这种日本的财阀结构是小写的天皇制国家。

6. 制度化的进展与“人情”之间的矛盾

然而，在另一方面，由于明治以后的近代化在政治、法律、经济、教育等一切领域里都采取了输入欧洲产的“制度”以及对它不断加以“改良”的形式，因此，机构合理化永无终期，但也不能据此就仅仅依靠“人情自然”，于是日本帝国只能为接二连三的危机感所困惑。这一方面表现为占

统治地位的意识形态专家们认为制度化破坏了“淳风美俗”（穗积八束说，“民法出，忠孝亡”），就此不停地提出忧虑*和警告；另一方面“基层”也以为官治（他们把它同法治等同起来）“偏于形式”，与“地方的实际情况”脱离，因此一而再、再而三地向上陈情诉苦，而这一点又成为玄洋社、大日本生产党成立以来代表日本式“田园骑士”的国粹主义团体，以及置身于农村“实际情况”中的中小地主等反中央、反官僚主义的发酵池**。其中内在的矛盾是错综复杂的。

第一，由于“实际情况”植根于共同体的习俗中，它本来就与合理化、普遍化是不相容的，因此，任何近代制度本来是不可能适合于“实际情况”的。第二，有不少情况是把“制度”当作成品、而且由各部门分别引进来，并在没有制度化的计划（总体的计划性与个别的实际调查相结合）下移植的，因此，终于出现了它同现实之间的恶性循环。改善这种局面，就变成了所有政府人员的机构调整把戏——办公桌上的自我运动。第三，本来，近代的制度和规则是以现实的多样性为前提，并通过对它的规格化与理顺得以成立的，在这里规则的划一性是和其“极限”意识相即不离的（参见前引特罗尔茨语），然而在日本，由于机制是通过权力与恩情的直接统一来运行，因此，虽然它有无限地打入日常生活的内部要把现实有序化的倾向，但因尺度反而受“徇情”的限制而伸缩，起不到尺度的衡量作用。这样，从乡土心情的实感出发，把压在个人生活之上的不明不白的、沉重的官僚统治或组织的压力，其中甚至包括从日本社会基层上升并被“机构合理性”注上油、再重新从天而降的家长制精神，也都真的当作近代制度和组织的普遍的、必然的逻辑接受下来***。于是，“水泼不进”的一家一村共同体的情感或对

它的乡愁，更受大都市的杂乱现象（无计划性的表现）的刺激，奏出了由各种旋律和成的“克服近代”的低音。

* “淳风美俗”不过是结核菌素阴性反应状态，在此，对各个农户越过共同体秩序“直接”走向买卖流通领域的倾向、地主离开土地、青年和妇女自主的动向、投票行为的变化等农业危机的经济的、政治的反应不用说，恐怕城市化的一般影响——正是因为没有免疫力，更加严重地威胁着其“健康”。甚至把本来就在部落的行为方式中内在的消极方面，也会认为是阴转阳的结果。在联队管区司令官的报告中，把在东北的农村普遍所见的逃避征兵倾向，也说成是“受自由主义、个人主义的影响所致”。

（大正2年（1913年）12月《各联队管内民情风俗思想现状调查报告》）

** 这种反抗不一定以中央、官僚和地方、农村的对立形式表现出来。如前所述，因为寓于制度的精神是白形式的合理性和家长制的精神复合而成的，因此，即使是在从企业的“制度”向“进步”官僚的诉苦中，它也是接二连三地出现。明治29年（1896年）涉泽荣一就工厂法草案提出强硬的主张说，“只凭一面之道理，照抄欧洲之法案，我坚决反对！”（在第一次农工商高层会议上的发言）无庸讳言，自那以后，在从工会法案到积累式退休金法案的雇佣关系法制化方面，资产阶级一贯地以劳资之间的“淳风美俗”为堡垒进行了抵制。在这里，摩擦发生在“近代”行政与“近代”企业之间。

*** 部落共同体的人际关系是日本社会的“自然状态”，在这个意义上，它提供了对自上而下的近代化、官僚机构化（国家状态）的日本式“反抗”形式的模特尔。但是，由于它本来与从实感中抽象出来的一般规范意识无缘，它的“反抗”不能起到形成规范乃至秩序的力量的作用，而只能以极其不寻常的形式发泄出来而已。它往往是逃离生活的基地，试图通过时务的“慷慨”，不经过组织的中介，一举实现自我与终极价值的合二为一；接着，从那里

回过头来，要么是反抗转化为被体制方面的操纵所吸引过去，要么是大则到艺妓作陪的酒馆或银座的酒吧，小则在村庄的聚会上，大声朗诵“富士山的白雪”，释放出的能量，重新回到充满生活“实感”的世界里。正因为日本的民族主义是将基层的家族爱或部落爱动员到整个体制和官僚的国家主义二者合流而成的，因此，如同穗积八束那样的官府国家主义者所慨叹，“我国固有之忠孝大义为中外敬慕之处，可向万国夸耀……然于国家之自觉上，我国尚不能以为欧洲二三之立宪国民无羡慕之处”，“虽说忠君爱国之至情，多流于粗犷之义气，口称以身殉国之大义，同时又弄虚作假，逃避兵役之义务，隐藏资产以防课税”（《论文集》，第365、329页），始终为进退两难的矛盾所烦恼，这同上述“反抗”的二面性恰成表与里。这个没有自然权利的自然状态，也许是“日本文化的根底里潜在之物”（北实语），但因它是未经抽象的“具体”，从这里就不可能形成究诘权力根据的立场。

第 四 节

1. 两种思维方式的对立

如上所述的状况，即一方面是没有“极限”意识的对制度的拜物教，另一方面是不能把自己提高到规范意识而与“自然状态”（实感）紧密结合在一起，这种状况在近代化的进展中发展为在官僚式的思维方式与庶民（有别于市民）式的或老太婆式的（有岛武郎语）思维方式之间几乎无法架桥的对立，形成了“组织与人”的日本式模式。而且，此两者发挥作用的层次全然不同，思想上不能互为中介，因此反而可以共存于同一人身上，有时轮流被排上用场，有时则从不同角度有意无意地为同一目的服务。随着近代化矛盾的激化，

它们表现出背离倾向，但这是本来共存于日本“近代”内部并保持微妙平衡的因素的两极分化，亦即不过是日本的“制度”与“精神”之间的结构性联系在认识论上表现为两极的形式而已。究其原因，这种日本社会科学的“传统的”思维形式与文学上更为传统的“实感”信仰形成互不交叉的平行线，似同出一个根源。

2. 实感信仰问题

日本近代文学是在“家”的同化与“官僚机构化”这两种推动日本“近代”的巨大力量夹击下，试图捕捉真正自我的拼命的探索起步的。而且，由于：（1）就国语的特点而论，描写感觉上细微差异的词汇甚丰，但表述逻辑的或抽象概念的词汇却极其贫乏；（2）与此有关，日本文学素有把自己的感情寄托于四季自然，或仔细观察起居行为，用极为精炼的词语将微妙变化的“心绪”描写得维妙维肖的传统；

（3）现实主义仅仅是作为扬善抑恶的反题产生的，而不是以理性主义（古典主义）和自然科学精神为前提，因此，它容易与把国学意义上的事实绝对化以及直观紧密结合的传统衔接起来，规范意识在自我意识中不能敏感地从欲念、好恶感情分离出来；（4）由于从事文学者是官僚制台阶上的被淘汰者（鸥外的例子另当别论）、或从直观环境（家与乡土）的逃避者、或其中不少人是为弥补在政治运动中的受挫感而闯入文学领域的，总而言之是脱离帝国臣民“正常”轨道的“多余”的存在，这是作家自己承认、别人也公认的事实，诸如此类的原因，它同制度近代化的因缘淡薄，因此只能脱离自觉的立场，明显地向“传统”的心理或审美感倾斜。

在那里，对制度的反感（即反官僚的情绪）是和对抽

象化、概念化的本能的厌恶不可分割地结合在一起的，而在前述“暴发户的社会”中对地位、名誉的反感与轻蔑（有时表现为变态心理）中萌发的反俗套思想，则以一种佛教厌世观为根据，得出了世俗即现象世界、即概念世界、即规范（法则）世界的等式，渐渐地把对理性思维、探究规律的思维的反感加以“传统化”了。然而，又不能象欧洲浪漫主义者那样从正面否定自然科学的智慧，因为整个近代日本太依靠自然科学和技术的成果，况且我国的文学家并不具有能够怀疑其真实性的强烈（或顽固）的精神。这样，真实的世界只剩下两极：一极是无法否定的自然科学领域，另一极是感觉到摸得着的狭小的生活现实。文学的实感，只有在后者即狭小的日常感性世界中，或在作为绝对自我超越时空，用“自由”的直观捕捉到刹那间闪烁的真实之光时，才能得到满足。而介乎其间的“社会”这个世界本来就是模棱两可的，经你随意解释，而且终究不过是变幻莫测的现象。最终的选择，要么是 $2 \times 2 = 4$ ，要么是修辞问题，二者择其一！（小林秀雄的《致×君的信》）

3. 马克思主义在日本思想史上的意义

从一切政治的和社会的意识形态嗅到“肮脏的抽象”而一心沉溺于自己直观中的这种思维方式，一旦被压倒一切的强大政治现实（例如战争）所包围时，它就几乎象对待自然现实一样，以“温顺”的心情把它加以绝对化。关于这种过程，在此从略了。最后，谈一下和以上题目有联系的、在我国代表社会科学的思维但在传统上激发文学“实感”的反抗的马克思主义的这个问题，以总结近代日本在理性结构上存在的问题。

马克思主义一手代表了社会科学，这一点虽成了如下所述的悲剧的原因，但其中有它的必然性。第一，日本的学术界借助它的力量，不仅第一次掌握了从政治、法律、哲学、经济等具体学科认识社会现实的方法，而且也学会了把它们相互联系起来综合考察的方法；对于历史，不仅是根据史料考证具体史实，或了解领导人物的盛衰荣辱，而且学会了从复杂多变的历史现象背后探究推动其前进的基本原因的方法。这种综合性的社会科学和结构性的史学观点，虽在传入孔德、卢梭、斯宾塞、巴克尔等人学说的明治初期就已存在，但一是由于处在天皇制的整合过程，二是由于欧洲在19世纪以来社会科学分化和专门化进展迅速，各个学术机构一开始就传入这种专门化的学术形式，而舆论界又日趋大众化，因此，它从理性世界不知不觉地销声匿迹了。马克思主义在学术上的一大魅力，就在这里。

第二，与此相关，马克思主义揭示了任何科学研究都不可能是没有前提的事实，即不论本人是否意识到，科学家都是在一定的价值选择基础上从事科学工作的。迄今为止，仅在哲学上但在非常观念的意义上被意识到的学术与思想之间难以分割的关系，马克思主义用“党性”这种形式摆到所有科学家的面前。而且，这个思想以为其必然使命的就是，不是以各种方式去解释世界，而是去变革世界。只有从直接给与的现实中分离出认识的主体，使现实与认识主体处于尖锐对立的关系，并经过理论上重新组织世界时，理论才能够成为推动现实的杠杆。无庸讳言，这种自笛卡尔、培根以来的近代理性中无可置疑地内含的逻辑，在我国却是通过马克思主义才开始普遍悟到的。再者，在没有基督教传统的我国，也是由马克思主义来告诉全社会的人们：思想不是一个仅在书

房里精神享受的对象，而是—个人格上的责任。例如，共产主义者的大批转向，若从前述的思维方式来看，大多数是通过传统的形式实现的，尽管如此，思想转向总是作为良心上的内疚以各种形式（即使是消极的形式）留在人们心中，这至少在迄今的“思想”中是前所未有的。仅从这一点亦可以看出，认为马克思主义在日本知识分子的内心里打下深刻烙印，就如同对待其它各种时髦思想一样，是因为日本人爱赶时髦或求知的好奇心所致，这种看法是多么的肤浅！

4. 理论信仰的产生

然而，马克思主义在日本思想史上具有如此巨大意义，这本身又成了产生悲剧和不幸的原因。近世理性主义的逻辑、基督教的良心以及近代实验科学的精神，这是现代西欧思想的传统，马克思主义也是明的暗的以此为前提的，而这三者的任务究竟由何种世界观一手兼而完成的呢？若说日本马克思主义难以胜任这个重负而引起自身中毒症，也是不足为怪的。此事反过来就意味着：第一，凡是对理论的普遍的和抽象的东西，来自日本感性的反抗和抵触，到头来都由马克思主义单独承受了；第二，不限于马克思主义者，就是一般的哲学家、社会科学家、思想家身上多多少少共有的、甚至非专家的广大读者或政治家、实业家、军人、记者等作为一种“修养”重视哲学、社会科学时表现出来的令人吃惊的对理论及思想的偶像崇拜倾向，促成的马克思主义只因其极为系统，就给人们造成了这似乎是马克思主义所独具的印象。正如马克思主义垄断了“思想问题”一样，人们至今还以为公式主义也是马克思主义的专卖品。此时，人们几乎不去反思“公式”所具有的内涵和作用，而且人们往往忽略马

克思主义以外的主义、世界观和教义等在日本的土地上被人们理解和信奉时，它们会不会变成不亚于马克思主义的公式主义的问题。

理论信仰的产生与制度的偶像化，在精神结构上是相对应的。近代日本移植制度或“机制”时，不是从其创造源泉的精神——自由的主体自觉地用严谨的方法、抽象的概念整理对象，并通过不断的检验把它重新组织的精神——入手，而是把它当作现成品引进的事实并行，在此受到重视的往往是抽象化了的结果，而不是从现实中抽象化的作为。这样，理论和概念失去了作为假设的意义，而转化为一种现实。难怪一外籍教师惊叹而带有讥讽的口吻说，日本大学生和知识分子在用各种范畴的“抽象”组合进行概念游戏方面反倒胜过西方人。

然而，如此同现实在一个平面上并列的理论与丰富多彩的现实相比，毕竟显得简陋寒碜。尤其是对于前述与“实感”结合的文学家来说，它简直就象是不堪忍受的暴力一样。由于公式变成了公式主义，因此，对主义的反感也表现为对公式本身的蔑视，引起实感信仰与理论信仰无休止的恶性循环。

第三，一个不可忽视的现象是，在理论和现实的关系上，作为一种综合性世界观的马克思主义独具的思想方法，同日本知识分子的思维方式相结合，更加剧了对理论的偶像化倾向。众所周知，黑格尔哲学说，智慧之泉到了黄昏时分才开始翱翔天空，就是说，只有当某种历史现实几乎不留余地展开自我时，哲学才从理性上把握它，并把它提高到概念上。马克思主义是在继承这种哲学的同时，通过对它的倒置才得以成立的。马克思富于魅力的生命力的源泉在于，他用世界自

我的总体认识的完成就是这个世界衰弱的象征这种哲学，对资本主义生产的全过程加以理论化。然而，这种从总体上认识历史现实的思想方法，一旦植根于把理论视为假设的传统淡薄的我国，就往往变成产生理论（乃至法则）与现实简单的先验和谐的信仰了。

5. 理论上的无限责任与不负责任

本来，理论家的任务不是将自己一举与现实融为一体，而是按照一定的价值标准设法将复杂多样的现实进行整理。因此，经过整理的认识无论它如何完美无缺，也不能包括全部现实，更不能代替现实。就是说，它是理论家按照自己的责任，有意地从现实或其一小部分摘取的东西。所以，理论家的注意力一方面倾注于严谨的抽象化工作上，另一方面总是伴有一种对研究对象的外边出现无垠的旷野、其边沿在薄暮中渐渐消逝的现实的望洋兴叹*，以及对操作中舍弃的素材的惋惜感。这种望洋兴叹和对保留部分的感觉培养出对自身科学工作的严格的伦理意识，激发精力充沛地推进理论化的冲动。

然而，不管是在对实践(实感!)的情结形式上也好，还是在对理论的偶像化形式上也好，在理论与现实同在一个层次上竞争的学术土壤上，上述从黑格尔到马克思的思维方法就很容易产生如下结果，即由于相信自己所依据的理论体系本来就总体上把握或能够把握现实，所以，责任的界限消失，而对无限现实的无限责任这个原则实际上反而表现为对自己学说的理论上的无责任感，并且严重时还会被模棱两可的人道主义感情所中和而不能敏感地意识到这一点，始终不能自拔。不过，马克思主义在其总体的理论化过程中对现实所欠

下的累积债务，是准备在对现实的总体变革中还清的，但这种结构只有在总体的革命变革已被提到现实的日程上，或即使不到这一步，至少也要从日常生活到最高层次的问题上有效地促成组织方法上自发性和目的性的结合，这样才能得到实现。如果缺乏这些条件，对理论的偶像化继续得到发展，那就几乎不可避免地出现如下蜕变：要么是在社会科学和史学中革命成为自慰的概念，产生某种革命学院主义倾向；要么是作为对经典（《资本论》）的训诂注释学而出现。

正如我反复说明的那样，上述问题不仅见于严格意义上的马克思主义者中间，而且也是迄今为止日本的社会科学多多少少都带上的倾向。社会科学和文学不同，它本来就是逻辑的和抽象的世界，而且（好坏另当别论）不一定潜入自我精神的内部，——不通过个性的媒介——可根据科学的“要求”客观地进行工作，因此，至少对理论化的内容而言，直接受到日本式思维方式影响的机会少些。正因为如此，对象化了的理论和其背后素朴的人们的思维方式之间容易出现分裂。在日本，社会科学的思维和文学思维之间的区别表现为似乎是“欧洲”对“传统”的形式，其原因就在于此。真正的问题，恐怕还在于两者以相反的形式但却同样地被打上烙印的、日本“近代”认识论的特殊性上。当社会科学家和文学家都自觉到这一点时，只有到了那个时候，才能在两者面前出现共同的场所。我认为，为了砍断前述官僚式思维和老太婆式思维之间恶性循环的根子而首先应迈出的第一步，似乎就在这里。

* 请参见前引特罗尔茨关于制度化与现实关系的一段话。

“理论是灰色的，现实是常青的”这一歌德的名言，也是最大的

马克思主义理论家列宁最喜欢的语录。但对这句话也出现了种种歪曲的形式：第一，慷慨派或实感派用来为自己辩护说，探究理论之类，终究与人生的目的无关，不值得作为大丈夫一生之事业（这里不是指二叶亭）；第二，强调把直接动手脚的“实践”摆在首位；第三，一方面坚持对理论的“学院主义”；另一方面用机会主义态度追随“实感”，各有各的用处，等等（我们知识分子以各种形式具有平民复合心理，因此，一遇到“庶民的实感”，如同强者亦有致命弱点一样，就往往有甘拜下风的倾向）。可见，“理论信仰”和“实感信仰”不妨在一个人身上并存。

结 束 语

让我们重新回忆这篇短文的开头吧。由于我们的传统宗教不能发挥和新时代传入的意识形态进行对抗，并通过这种对抗自觉地再生传统的作用，因此，新思想接踵而至并无序地堆积起来，使近代日本人在精神上的杂居性越发严重起来。的确，日本的天皇制曾试图以权力的核心同时当作精神“机轴”的方法来应付这种事态，但因为国体把杂居性的“传统”本身当作自己的实体，未能成为从实质上整顿我们思想的原理，相反地仅在消极的均质化（排斥异端）方面发挥了强大作用，而在确立人格主体方面——无论是自由的认识主体、或道德的责任主体，还是在建立秩序的主体的意义上——一开始就内含着成为绝对桎梏的命运。战后的变革把这个虚伪的“精神机轴”一举推翻了。在此，由于第二次“开国”，日本人精神状态中内在的杂居的无序性，看起来差不多暴露无遗了。思想界混乱，这是自明治以来统治阶级和道学保守主义者常用的一句黑话。然而，若把在战前思想和现实自由交往的条件严重受阻的情况考虑进去，那么我们

现在才真正面临着思想的混乱。由此将出现什么，不得而知。但可以肯定地说，已不能从这一点倒退回去，也无此必要了。

加藤周一把日本文化定义为实质上的杂种文化，并认为过去欲从国粹的和西欧的角度把它纯化的努力均遭到失败，因此他建议，索性从杂种性引申出积极的含义来。这是值得洗耳恭听的意见，其大意我表示赞成，但就思想方面，似需作若干补充。第一，已有在坏的意义上把杂种性加以“积极”肯定的东西方融合论或辩证统一论的“传统”，而且这种“传统”太多了；第二，正如我在本文常用精神的杂居这一表述所示，问题在于异质的思想不能真正“交融”，只在空间上共存。如果多种思想在其精神上相互交融，那么也可以期待顾名思义的杂种这一新个性的诞生，但两者只是相互假依或争吵，至多不过是重复毫无结果的论争而已。

最近，我用“章鱼罐文化”和“竹刷子文化”这种比喻，将具有共同的传统文化基础的社会和与此相反从一开始就由专业上分化的知识集团或意识形态集团分别组成相互封闭的“章鱼罐”，因而不易用伙伴的语言建立“共同广场”的社会来加以区分，而把日本看作是后者的典型（参阅本书第三章“关于思想应有的状况”。毫无疑问，这是为了突出某种特征而作的分类，而不是论述具有普遍意义的社会形态论）。在战前作为“机轴”的天皇制好歹成了一种公用语言，将“章鱼罐”与“章鱼罐”连结起来了，但到战后不能通用了，而且由于国际交流急剧增多，出现了这样一种怪现象，即通过各种途径进行国际交流，比国内各集团、团体之间的交流更为容易得多。当然，在另一方面，由于战后社会流动增大和新闻媒介发达，不同集团之间接触机会明显增

多，这也是事实。

以众所周知的昭和史论战来说，虽然历史学家关于太平洋战争史的研究从很早以前就开始，也发表了一些著作，但以“丛书”的形式得到普及，并以此为契机才发生论战的。这场论战始料未及地暴露了社会科学家和文学家在历史观上的分歧是如何之大。反过来，这说明在这之前两者之间完全没有进行过交流。在这个意义上说，一向以完全不同的价值标准思考问题的学术团体之间进行相互交流和对话，——若不为新闻媒介坏的一面所污染——那将成为对多种经验的抽象化在各自不同的领域里得到锤炼的一种前提。如果进一步从群众性的层次上考虑的话，那么在多层次上（按阶级、性别、年龄、地区等）纵横交错地发展具有各种争论点的组织，这也许将有助于克服因价值取向简单集中而造成的思维的懒惰（福泽谕吉所说的耽溺）、以及提高独立思考的能力。另一方面，这种社会条件亦可成为，这样的前提，即不仅使认识的整理越发困难，而且把它固定在零碎的“实感”上，或加剧误认为新思想的倾向。无论在认识上还是在实践上，如无具有坚强的自我控制力的主体，就不可能产生把杂居提高到杂种的能量。我们要造就这种主体，这是我们首要的“革命”课题。

第二章 近代日本的思想与文学

一个案例研究

前 言

政治 — 科学 — 文学

昭和9年（1934年），“文艺复兴”的口号终于在舆论界喊开。当时，户坂润在题为《反动期中的哲学与文学》（《日本意识形态论》，白扬社1935年）的论文中，以他那一贯尖刻的口吻，指出：“那种认为批评就是文艺批评的思想迷信盛行”，同时，作了如下论述：“尽管许多人都在谈论文艺复兴，然而其所要复兴的不是包括科学生产技术在内的文艺乃至文化，而仅仅是单纯的以文学为内容的‘文艺’。而且，由于聚集在这面旗帜下呼号呐喊的评论家将宗教、神学和形而上学与文学联姻，使其得到了复兴。结果，唯有科学在这场运动中被遗忘了，或者说，由于文学、宗教、神学等等的复兴，被摧毁的正是所谓科学。”总而言之，这恰好是与“文艺复兴”的原义相背的。

到昭和11或12年止，即称为“文艺复兴”的整个时期，户坂润作为对“文学主义”最有战斗力的批判者，在文坛上极为活跃。恰好在这一时期，文学中的逻辑性、直观性、理性和非理性等问题死灰复燃，文学杂志、综合杂志展开了持续很久的争论。如后所述，这里固然有历史的源由，不能说完

全是由户坂点燃的，但是，他用“文学主义”这一命题概括了当时知识界蔓延滋长的一种难言状的精神状态。并且由于这种表述方法，引出了“科学主义”这一反命题，使争论以文学主义与科学主义的形式发展开来。不管是非功过如何评价，户坂在这场争论的作用不容忽视。可以说，这一时期，“科学主义”一词，如户坂本人所承认的那样（“人称吾为公式主义者”《中央公论》昭和12年8月）是作为对“文学主义”这一诘难之词的“回报”或“反唇相讥”出现的。

杂志《文学界》在昭和12年7月号，召集三木清，冈邦雄、谷川彻三、佐藤信卫、大森义太郎、青野秀吉、岛木健作、小林秀雄等当时广泛活跃于哲学、自然科学、社会科学以及文学领域的代表人物，举办的“文学主义与科学主义”的讨论会，可看作是这一主题发展过程中的最高峰。会上，曾有这么一番对话。大森：“称为科学主义，不好！”小林：“所以，称作‘文学主义’更不好！”（哄笑）大森：“正是您在说科学主义、文学主义！”小林：“这不是题目吗！”只有从当时的历史背景上把握、才能够理解这番无可奈何的对白。所谓“文学主义”与“科学主义”的说法，尽管确实象小林说的那样，仅仅是供杂志刊用简单化了的“题目”，但是其中包含的实质问题，不仅在历史上具有重要意义，至今仍有现实意义。从历史上看，它是昭和初期出现的“政治与文学”命题在这一时期的变奏曲，战后它又是从“和平论”开始中经“昭和史论争”直至“实感信仰”问题等社会科学或者说历史学界与文学界思想认识交叉对立的前奏曲。“文艺复兴”时期提出的这些论点是在什么思想背景下产生的呢？本稿试图从无产阶级文学理论中政治与科学的关系上加以探讨，在所谓“政治与文学”这一文学史上周知的命题中，再增加一

个“科学”的要素，即将科学当作一个独立的层次，从政治—科学—文学的三角关系上重新认识问题，以期能揭示近代日本文学中的思想史问题。

* 注，本文将昭和初始至太平洋战争这一时期作为试验的案例，无意全面叙述这一时期的历史乃至文学史。

第一节

1. 明治末年关于文学与政治问题的提出

户川秋骨在明治42年《国民新闻》(12月8日9日号)上论述了“文学与政治的进步”问题。其中，户川举出德川秋水所谓今日即明治末期的政治正处于文学比喻中“雪中梅”时代的说法，以及三宅雪岭关于相反的诸文化中文学最为落后，今日的文学只相当于明治初年的军学(1)程度的观点，同时阐述了自己的观点。简单地说，他在承认文学的进步这一观念自身含义不清的前提下，做出结论，勉强地说，文学较之政治略为进步，但无多大差别。我们无暇查找雪岭的“军学程度”的说法的出处，很难正确地把握原意，不过从当时处于最高峰的文学——大概应是自然主义文学——仅是仿效外国文学一味地输入外国文学这一点来看，他似乎是在用明治初年完全处于法国影响下的“军学”来比喻当时的文学。秋骨反驳雪岭说，这么讲，较之文学，“物质之事，有形之物”更是比外国逊色。所以不能说文学比政治进步20年、30年。他接着谈伊藤博文对韩国的统治、对比小村寿太郎与维特(俄国政治家——译注)，进而写道：“我认为，思想的解放一事，乃是文学方面颇为重大的事情。然而，恰恰

由于事情的艰巨，成果仍然很小。在整个日本只有为数有限的人认识到了这一点（着重号为丸山所加，无特别说明者，下同——原作者注）。石川啄木迅速地对这种比较发表了看法。（“文学与政治”《东京每日新闻》明治42年12月19日—21日《啄木全集》第九卷）

啄木认为，如秋骨指出的，两者并无多大差别。相反，倒是政治多少进步一点。但他并没有谈论据。较之结论，啄木更为关注文学与政治的比较引起人们争论这一事件本身所具有的意义。他断言，这正是“文学与实际生活的交汇某种程度上得到具体认识这一变化的证据。对这种倾向，广义上的唯美主义者及其他人士也许一笑了之，然而，说不定什么时候，它将成为一种巨大的潮流，给将来的日本文学带来内容上的某种变化。我认为这是必定无疑的。”这不愧是啄木式的预言。

这里所以介绍这些议论，是因为其中包含着明治末年人们对“政治与文学”问题的基本认识，将它与以后的观点进行比较，实在是很有意义的。可以说，在这里“政治与文学”被看成是在进行一场争取进步的竞争和赛跑。第二，啄木称为“多少有些进步”的“政治”，如他自己所做的注释，“称之为政治，不如称为日本的国势更为贴切”，主要是指日本的国际地位及势力，或者说是“外向”的政治。这与秋骨举的例子也是一致的。反过来说，除此之外，政治作为比较对象不具有具体的形象。第三，与上述两点有关，啄木的“预言”仅仅只具有预言的意义，在现实生活中，政治与文学、乃至政治与（秋骨的所谓）“思想的解放”基本上没有发生关系，各自独立地发展着。上述讨论发生后不久，发生了“幸德事件”，在这种沉重的打击下，啄木思想发生

变化，极力主张“应该拿出全部力量系统地探讨明天——我们自身的时代”（《封闭时代的现状》）。然而，无视进行“思想解放”的场所本身，在整个“国运”中已小得几乎不存在了，这一现实势必不能准确把握事件在思想影响上的含义。（这一点，对于如何理解鸥外的《如此》很有关系。这篇作品中，我们不难看到一个为“善道思想”苦心营造天皇制思想支柱的官僚鸥外的形象。这恰好是大正以后天皇制矛盾日趋加剧在此时的反映。其实，在深刻鲜明表现天皇制的虚构性上，鸥外在“特殊”的知识分子中间可谓更为“特殊”的了。）

这里，我们又联想到了濂石。他在大正5年“托斯杰克”^①（《点头录》）中，介绍了英法评论家关于黑格尔以后的思想家对于德国军国主义的影响的论述，写道：“在现代日本，政治始终是政治，思想到哪里仍然是思想，两者同处一个社会，却分崩离析孤立存在着。彼此没有任何的接触和沟通。偶而看见两者结合，全都是以禁止发行的形式出现的镇压行径。这种状况今天仍然继续着。”

2. 席卷文学界的“台风”

第一次世界大战后工人运动、社会运动的兴起，以及此后迅速袭来的马克思主义的“台风”，使上述“政治与文学”以及“政治与思想”的关系发生了一个大转变。随着“国势”即国家对外发展的受阻，“内向”的政治引起了思想界强烈的关注，它促成了与“国家”意识不同的“社会”意识的产生和发展，进而不容置疑地向各个文化领域提出了密切与新出现的“社会”的联系，建立自己生存场所的任

^① 托斯克杰（1834—1894年）德国历史学家。他对内主张权力国家，敌视社会主义者，倡导军国主义，对外主张强硬外交。

务。大正末期就是这样—个时代。（从1921年前后开始，大山郁夫和长谷川如是闲几乎同时分别开始尝试为“社会集团”和“生活事实”寻求政治基础，试图将“政治学”从过去的“国家学”中解放出来。前者的《政治的社会基础》与后者的《现代国家批判》就是标志。在个人交往上，他们与日本马克思主义经济学的创建者河上肇、栉田民藏等人也保持了密切的关系）。

“台风”给予文学的影响尤为深远和复杂。人文科学、自然科学最终有“大学”这样的城堡护卫，而文学的自我几乎完全不受国家的庇护，一向漠视和轻蔑“国势”当它突然间处在暴风雨的冲击中，何去何从，必须做出抉择。

3. “社会”意识的产生导致跑道的接近

首先，竞赛的意义不同了。在此以前，如前所述，“国势”与文学，二条跑道相距很远，充其量只是评论家感兴趣的对象，对一般文学家来说，并不是那么现实的问题。然而，当“社会”政治较之“国家”政治更直接出现在他们面前，作为“机构”的政治与作为“运动”的政治形成对峙后，政治的跑道与“民间”文学的跑道一下子拉近了。此时的“社会”与自然主义，白桦派所面对的“俗世”或“世间”不同，分化为了阶级，并且随着交流手段的发达，如同机械一样具有非人格化的特点，出现在文学家的眼中。总之，已不是与己无关的存在。而是以“世间”向“社会”演化的形式，迅速与跑道接近与此相适应，出现了以《一个宣言》为起点，经过《播种人》发展为无产阶级文学的潮流，与此交叉或对立，主要从人际关系的“机械化”侧面思考问题的，是来源于新感觉派的所谓现代主义。

尽管如此，我们不能忽视这样一个事实，无产阶级文学特别是大发展时期的无产阶级文学中，“文学与政治”的竞赛意识变换形式，继续保留下来。无产阶级文学的发展在日本文学思想史上的革命意义，如下所述，在于政治超过并行的对手，扶摇直上，以一个“绝对者”出现，将文学的内部世界割裂开来。这一意义被人们明确地加以认识，大约是在昭和4、5年（1929年、1930年）至转向者文学时代（昭和8年以后）。在此之前，它对竞赛传统的继承和意义转换的一面表现得更为明显。平林初之辅那篇著名的论文《政治的价值和艺术的价值》（《新潮》昭和4年3月）最早反映了上述两侧面鲜明的交错关系，具有划时代的意义。文学与不同于“国势”的“社会政治”竞赛意味着什么呢？它是这样一种问题意识，即在意识到“革命”——众所周知，从《27年纲领》到《32年纲领》，它的特点发生了令人眼花缭乱的变化——在紧迫性的前提下，对文学如何跟上迅速发展的政治形势，如何改变“文学”的落后状态等所做的思考。围绕艺术评价的标准、内容与形式的问题以及创造活动与组织活动的关系展开的广泛激烈的议论，正是以革命形势的发展一浪高过一浪的紧迫感为背景的。

4. 马克思主义对文学的“冲击”

第二，假如席卷文学界的“台风”仅限于改变竞赛的意义的话，它是不可能对“资产阶级”文学的领域造成那么强烈的“冲击”。马克思主义在近代日本精神史各方面的划时代意义，我在第一章“日本的思想”中做了论述，这里不再重复。它对于我国的文学传统有何种意义呢？不妨听听小林秀雄这位过去（至今仍然）是马克思主义文学批评最强硬的敌

手的评论：

“不夸张地说，在此之前，我们在批评领域完全没有感受过科学的存在。处在这种状态中，突然间一种极其科学的批评方法被引入进来。这无疑是借助了马克思主义的思想影响。对文坛来说，这是一个意外的事件，没有丝毫的准备。其反响当然远远大于它的实际内容。在这种轰动作用下，引入方法的人与接受方法的人似乎都忘记了一个事实——在我国的批评史上不曾有过与此方法类似的方法。这恰恰是任何一个批评家都不愿正视的我国独特的国情。你的批评是资产阶级的自由主义批评，行不通。受到非难的一方却不知道自已曾作过所谓自由主义的文学批评，由此，竟然自鸣得意起来。此类令人啼笑皆非的滑稽场面到处出现，离开了我国独特的国情无法解释清楚。”

他的批评一针见血，击中了要害。日本“自由主义者”的自我意识正是借助于马克思主义才得以产生。这一点不仅对于我们认识文学，对于了解日本学问史、思想史都具有重要意义。（这里我们不妨回味一下河谷荣治自由主义理论的讽刺意味——他致力于在“存在论”基础上分五个层次严谨地构建“思想体系”，这种异乎寻常的热情竟然是以对抗马克思主义为动机，并且，他创造的精巧的样品本身又是“图解主义”的。）“在过去的传统中不曾有过与马克思主义方法类似的方法”，小林所说的情况，文学领域比其他领域表现得更为强烈。因此，它对文学内部的震荡作用就更大。一年后，小林又写道：“为什么以前短篇小说会受到作者和读者那么青睐，这是因为它缺乏思想性。日本文学真正开始寻求有逻辑结构的思想，始于马克思主义文学输入以后……当时内心的慌张和痛苦，只要回头读一下自己写过的文章，

就足以回味。（见《读〈纹章〉和〈让风雨更加猛烈〉》，昭和9年。小林的上述“评价”，在《私小说论》后又有所发展）

当然、科学的批评，实证的方法等术语，自从输入法国自然主义以来，时常有人谈论。不过，这种场合下的所谓“方法”几乎不具有超过技法的意义。正如许多人指出的，作为“技法”，人们的理解千差万别，很不准确，其中充满对所谓“科学”“实证”等象征的憧憬甚至怀疑。没有人认为这些方法会从根本上动摇文学的自律性、人们的认识停留在吸收程度的大小问题上。从这一意义上说，“科学”与“文学”仍然是作为带有竞赛性质的范畴来把握的。然而马克思主义是一种世界观，它的情况与前者完全不同了。它不是文学家可以任意决定取舍的简单“技法”，是统帅人们一切行为的“具有逻辑结构”的思想。艾温格豪曾说过：“意识形态，作为克服社会生活的抽象性的手段，是人们努力寻求抽象观念的表现，对于陷入困境的人只会变成一种热情（见《小说与政治》，中村保男译）。正是在“世间”显现出非人性特征的时候，马克思主义作为上述意义的最初的意识形态，闯进了文学的世界。

5. 文学家眼里的马克思主义

无产阶级文学最鼎盛的时期结束后，非马克思主义的文学家是怎样形容马克思主义的呢？由此进行观察，可以很有意思地看到这场“台风”过后所留下的痕迹。在文学家简洁的语言表达中，最容易观察到沉淀于他们精神中的思想精华。例如，横光利一的《纹章》一文中，有这么一个著名的片断。作者借文内之口说道：“你也知道，叫作马克思主义

的实证主义的精神只是到最近才传入日本。假如你去碰它被撞了个跟头的话，起码该知道什么是自由了吧！因为我们还不能称为真正的知识分子。”这不久，横光又写道：“马克思主义的缺陷在于所有事物中最喜爱概念，在没有分清喜爱概念和喜爱现实这两者差异之前，喜爱概念的马克思主义得到的是遭到现实报复的结果。”（《备忘录》，昭和15年）忽视现实专爱概念的实证主义！此外，阿部知二在《关于文学》（《文学界》，昭和12年7月号）中指出，大正时代，关于文艺的感性标准——什么是美，什么是艺术家，文坛和读者是存在标准的。“马克思主义式的”理性主义“无疑是对它的一场革命”，文章中他非常慎重地给“理性主义”加了引号。而当时作家中将马克思主义的方法简单称为理性主义或逻辑主义的现象极为普遍。伊藤整在战后写的回忆录中有一段话：“从我开始写作散文时起，马克思主义已从根本上震撼了文学的世界，它的实践的伦理具有一种足以改变文艺艺术性质的惊人力量，使人无法抗拒。”他强调的却是马克思主义“实践的伦理”的一面。（《我的文学生活》，《新文学》昭和23年8月）

以上这些或多或少都反映了马克思主义对于人们心灵深处的冲击。而象对白鸟正宗那样深受日本自然主义的现实观影响，对思想的“抽象性”意义几乎不关心的大家来说，他们所看到的却是“今日的批评家志士无理的要求我们的文学成为某种主义、某种思想的宣传品。这类批评家与那些读马琴的书而为善恶扬善主义掉眼泪的人，实在没有任何区别…使人有历史倒流到坪内博士的《小说神髓》以前的感觉”（《关于批评》，昭和15年）正宗白鸟这段曾引起音野秀吉猛烈攻击的发言表明，在他们眼里，马克思主义系统的文学

批评只不过是儒教式的劝善惩恶思想的直系奴婢。尽管如此，马克思主义这一日本近代文学史最早的实证主义、理性主义、科学方法、实践伦理，可谓是空前绝后的“主义”！

6. 昭和文学史的“成就”与“悲剧”

嘲笑这些文学家对马克思主义理解的浅薄很容易。但是，马克思主义中间实际上存在上述因素。哲学史的常识告诉我们，笛卡尔以来大陆的“理性主义”与英国的“经验论”是近代哲学中二大基本对立的潮流，19世纪的实证主义的出现是对18世纪的启蒙理性主义的反动。启蒙“理性主义”开始是唯物论，到孔德实证主义的顶点，却成了一种观念论。马克思主义“辩证的”解决了理性和实证性的对立，是唯物论，也是世界观，“实践的”，而不是象黑格尔那样“直观的”统一了完全依据普遍概念的自然法思想与作为它的反命题着眼于历史特殊性的空想主义的对立。思想史的发展无疑是这样，然而，问题并非如此简单。至少考察一下昭和初年的文学状况，就可以发现，一方面是“资产阶级”文学家的混乱，用实证主义、理性主义或者将对一般法则的归纳与历史意识搅在一起，给马克思主义扣上各式各样的“帽子”；另一方面是马克思主义评论家以及先锋作家的浅薄，大肆宣称马克思主义无所不包，将以上一切都纳入了统一的体系。这两者在社会意义上是等价的。近代欧洲起源不同在各种逻辑组合过程中发展起来的思想要素，被浓缩为一种“科学的世界观”，塞进艺术的世界，马克思主义作为它们的“综合象征”发挥了作用。日本的无产阶级文学史或者说以无产阶级文学为起点展开的昭和文学史的成就与悲剧就在于此。

7. 从政治（一科学）优先到政治（二文学）优先

上述两个方面因素，即（1）文学与政治竞赛的意义转换；（2）“具有逻辑结构”的思想闯入文学，这两个坐标形成了“台风”的基本结构。而且，通过“政治”——“准确地说基于无产阶级立场的政治——是科学在现实中的运用”这一命题，这两个坐标内在地被紧密地联系起来。这种意义上的“政治对文学的优先”必然产生问题。有人指出，将昭和文学史与明治大正的文学史划分开来的最大特征，在于围绕着政治与文学的关系，文学不间断的痛苦斗争。（平野谦《战后文艺评论》，昭和31年）。当然，昭和初期文学的主要斗争对立面——政治与日中战争至太平洋战争时期文学的死敌——政治，性质是完全不同的。

我认为，从一种“政治”向另一种“政治”匆忙的转移，如果不是单纯从“内界”的文学对“外界”的现实政治变动的反映上着眼，而是考察文学本身的政治观及其变化过程，则会发现“台风”初始的特殊结构，最终给无产阶级文学走向“转向”以及“反动”——这不见得一开始就是政治的反动——后出现的各种趋势，打下某种共同的烙印，它很大程度上左右了战时体制下“文学”的存在方式。我的设想，通过引入新的角度——从文学内部把握“科学”或“理论性”，将政治与文学二元对立的关系变成三角关系，动机正是由此而来的。

按照上述观点，对“台风”的反动先做一个大致的描述的话，是这样一种情况——在“政治优先”原则上产生的文学与政治的关系以昭和9年（1934年）无产阶级作家同盟（纳普）的解体为界，它的重心开始微妙的转移，与此同

时，前述“科学主义与文学主义”的问题摆到评论界的面前。昭和21年（1937年）日中战争爆发以后，随着“新体制运动”的发展，“科学主义对文学主义”这种形式的问题讨论，逐渐消失，文学被更为直接地与政治放在一起考虑。换句话说，“文艺复兴”，即暴风雨间歇期，正好在文学与科学的关系上成为集中议论的对象的大致相同的。

当然，表面上主题的区别并非非常清楚，但是，至少在昭和8、9年前，“政治优先”的问题已明显地摆在人们的面前，文学方法与科学方法的问题在其从与政治的关系上得到了讨论。此后，文学与科学的关系脱离政治成为文学评论的主要议题。这两个时期探讨问题的角度存在显而易见的差别。昭和初期“政治价值与文学价值”关系引起了强烈的关注。这一时期的文学发展以“科学主义对文学主义”的争论为媒介，转向逆向“政治价值”优先的时代。以下将就第一期的“政治优先”原则中“政治性”和“科学性”在思想的联系上及其问题展开讨论。

第二节

1. 无产阶级文学理论中政治的以及科学的总括主义

自青野提倡“目的意识性”（《文艺战线》，大正15年9月）起，经过从全日本无产者联盟（纳普）到日本无产阶级文化联盟（克普）的变化，确定了“政治首位性”的原则。它最为重要的来源于以上考察过的两个坐标在思想上的结合。因此，就“纳普”系统文学的“错误”而言，那种认为党的方针命令制约了作家的活动——创作活动和组织活动，这种简单

看法结果扼杀了作家的自发性和创造性，并不能真正说明问题。确实，在“纳普”的理论家，主张无产阶级文学应从过去的茫然状态中彻底走出来，转向“建立共产主义艺术”的方向的藏原惟人（笔名佐藤耕一）的《“纳普”艺术家的新任务》（《战旗》，昭和5年4月）中，也谈到：“我们决不是要求艺术家将政治口号原封不动地搬到作品中去。相反，我们认识到过去在将‘确保和扩大工人在政治上思想上的影响’看作阶级艺术的使命的同时，由于没有搞清楚它与艺术的特殊关系，我们提出问题的方法存在缺陷。”毫无疑问，在现实中，命令口号左右一切这种简单意义上的“政治主义”，在“将帝国主义战争引向革命”的意识背景下，曾经猖獗一时。然而，视创作为生命的作家们虽然曾经相信过党的绝对正确，但并不能认为他们完全是受制于上述朴素政治主义摆布的。如果事情如此简单，即便不是中野重治，谁都可以站出来宣称“艺术不存在政治价值”，以维护自己了。相反，正是由于政治——阶级斗争的普遍性将那种普遍地把握现实的理论及世界观渗透到创作方法之中，由此，“真正艺术的再现政治”这一方针得到了贯彻。这种政治上的总括主义（为了与所谓的极权主义相区别，暂且作如此称呼）与科学的总括主义以孪生子的形式君临于作家之上。这里隐藏着“政治首位性”原则曾经猖獗一时的秘密，它也是现实的盲动主义的思想发酵剂。

龟井胜一郎在《我的精神履历》（《龟井胜一郎著作集》第二卷，昭和27年）中，将“理论性”作为“政治性动物”的第一特征，这无疑与龟井在“纳普”时代的亲身体验有关。然而，这一界定显然与世界历史中“政治性动物”的实际情况正相反，又与政治学的常识相抵触。例如，从E·斯普

兰格——他虽然并不是政治学家——的《生的诸形式》中，关于从理论的人经过审美的社会的人成为宗教的人的著名分类，可以知道，将“政治性动物”升华后新生的“权力人的形象与理论人的形象是如何的不同。从马基雅布里到E.伯克(英国政治家、著述家——译者注)从俾斯麦到列宁，凡举政治思想史上伟大的政治家的言论，几乎都是在本能地警惕一般原则制约人们自由把握操纵形势的危险性这一点上，强调政治智慧的功用*。在这一意义上，政治的现实主义，不是机会主义它要求人们经常保持灵活性。只有保持灵活性，才可能对形势变化出现的新问题做出敏锐的反应，超越“现实”，制定新的方案(所谓跟形势主义在不承认状况形势的可操纵性这一点上，不过是政治的现实主义的对立者而已)。不过，龟井式的“政治人”的理解也反映了无产阶级文学或者说整个无产阶级运动中不可否认的现实。

2. 政治的与图解的

在运动进入低潮时期后，出现过激烈的自我批判或者说反批判，认为作家同盟的错误在于“政治的图解主义”。然而，政治性的问题从来就不是模式的或图解主义的，相反，图解主义的也不是政治的。无视如此简单的道理，用“政治的图解主义”一词批评自己或批判他人，不管结果如何，对于“政治”与“图解”两个无共同之处的词被捏在一起使用，居然无人产生疑问，这反映了政治观上的问题。由此，将政治性等同于法则性的。“政治首位”思考方法产生的第一个结果，就是对政治中非理性因素的舍弃或轻视。

* 这里，我并不是说马克思主义的政治观必然导致以上结果，而是想指出，从经验上这种倾向出现的频率很高。现在依然

如此。举一个眼前的例子，佐佐木基一在《日本的法西斯主义与日本的艺术至上主义》（讲座《现代艺术》第5卷，昭和33年）的论文中写道：“这一时代的特征，就是否认客观现实观念的非理性主义的哲学、思想即敌视一切约束人的社会关系法则，进而排斥一切政治，只关注自我内面问题的思想风靡于世。”因为敌视一切法则，我们被迫目睹了国际国内大量与特定政治相联系的事件，他的论文所尖锐批判的正是这些现象……

3. 政治过程中情绪的渲泄

这里，有必要涉及到政治的非理性问题。政治过程中不可避免的非理性因素之所以产生，第一，由于一切政治都是对人行为的组织化，必然不断地激发人性中情绪性因素。象革命、战乱等政治的极限状态，必然伴随着这种因素的逆反。政治通常被认为是非人性的代名词。其实，政治的世界与法律、经济的世界相比，具有更为强烈的世俗气息。政治中人的问题之所以成为柏拉图以来政治思考中最大的课题，以及政治学这门学问较之相邻学科经济学、法学，被认为缺乏“严密性”是一门不严谨的学问，其理由就在这里。

原本很有人情味的政治带来的是极其没有人性的结果，这里隐藏着政治最大的悖论。法西斯政治中的拷打、暴行、大规模屠杀等各种非人性的行为直接来源于构成法西斯意识形态核心的非理性主义和反知性主义。与此相同，共产主义以及作为它的思想源流的雅各宾民主主义的政治过程中非人性的因素，恰恰表现为实践中理论的封闭僵化和完美主义。前者认为，政治本质上就是非理性的。因而非理性的行为被视为天经地义的。而后者将政治特别是同伙的政治完全还原为理论的——合法则的东西，因此，反而陷入在具体生活中非理性的情绪的泛滥。

昭和10年代初，左翼的或同路的知识分子加深了对政治的冷漠，不仅是因为运动受到了残酷的镇压和运动内部头面人物竞相转向，还有其他的因素。由于运动陷入低潮，被普遍性“理论”所排斥而躲避在下意识世界中的非理性的因素迅速抬头，它以各种形式向与理论处于等式的政治进行了报复。对那些虽然转向脱党，内心仍然燃烧着共产主义信念的作家打击最沉重的，是苏联发生托洛斯基事件的报道。它使一部分原无产阶级作家在思想上更加接近于小林秀雄等“文学界”，一贯高举的反政治的“文学主义”大旗的主流派路线。更为重要的是，作家们不仅再次体会到了现实政治的残忍，产生了厌恶和恐怖，而且，不管愿意与否，必须正视这样一个问题，对于昨天的同志这种大整肃是在大家认可的马克思列宁主义的最高权威理论家的指挥下进行的。

例如，青野季吉在《萧条的无产阶级文学及其课题》（《中央公论》昭和12年3月号）中，涉及到审判反革命的“地狱报道”时，真实地述说了内心的痛苦：“我们过去粗略地学习了革命的逻辑学，然而几乎没有学习革命家的人性观。”所以，接触到这一事件，感到“惊慌不已，身心交瘁”，“用革命的逻辑学是无法剖析革命家的人性观的。而不讲革命家人性观的革命逻辑学无疑是不完备的。”由此，他主张，在反法西斯斗争中，无产阶级文学不应该安于接受对法西斯的政治学经济学上的定义，而应该研究“法西斯党的人性观”。这里可以清楚地看到上述冲击后的影响和后果。青木站在两种观点——即将人们对以“革命的理论”受到审判的人的同情和关心一律视为小市民的感伤主义的“政治主义”或“科学主义”的一元论，相反，认为政治就是政治，与自己毫不相关的“文学主义”的一元论——之上，企

图将政治中的人性作为文学的课题。这种认识当然应该予以充分的评价。然而，在耳闻这一“外国”的事件以前，即便是青野——这是位划时代地提出“目的意识性与自然生长性”以后，在运动的分裂过程中历经磨难、饱受正统派抨击的先觉者，也没有意识到政治中的情绪性——非理性因素与革命的“逻辑学”之间的差距。这一事实，反过来印证了马克思主义文学理论中极端“理性主义”的政治观是多么的根深蒂固。

在这个意义上，包括转向作家在内文艺复兴时期的领袖人物必然地将反对“政治主义”与申张被“理论”抛弃的人性结合在一起了。然而，由于他们普遍地反对“政治的总括主义”和“科学的总括主义”，一味地在非理性中探索文学中的人的问题，他们的“反政治主义”相反，却丧失了对出现在自己面前的非理性种类的“政治”的批判原理。他们全盘地继承了“纳普”时代封闭的“科学”和“体系”的观点这一不好的遗产，用文学来反对它。其后所有的悲喜剧由此胚胎发育起来。

4. 政治中“决断”的因素

不过，政治中的非理性因素既不仅是意味着非人性的暴虐，也不仅表现为猜疑、恐怖、憎恶、嫉妒等人的感情在政治过程中不可避免地被利用。其实，政治过程也是由无数大小不同的“决断”行为构成的（当然不是个别决断的算术加法）。在这一点上，政治中的非理性因素找到了第二个发酵源。任何历史法则，任何慎密的现状分析，都不可能为那些处在决断立场的人提供一张精确无比的未来图画。理论无论是多么的具体，都具有一般——概况的性质，理论与个别情

况之间总是存在距离。在跨越这段距离的最后时刻，唯有依靠“将生死置之度外”的决断力。

人们在判断革命形势，做出将革命转入总攻击这种巨大的政治决断时也是如此。在日常的复杂的政治状况中，每一个行为尝试都离不开决断的因素。并且，在人们“动手去做”的瞬间，行为即变成了形势状况中的一部分，它与“动手去做”以前的形势状况已不同了。不亲口尝一尝，就不会知道梨子的味道。这句话包含的政治上的真实正在于它简洁地表达了上述个别的决断与法则认识之间不断演化的密切关系。在规则概括不了的非理性的问题上孤注一掷，这种赌博行为实际上是以自己的责任为赌注的。相反，普遍主义理论则不是这样，它事先便设定了普遍的理论₁与普遍的现实相对应。并且，“正确的实践”必然来源于理论。因此，人格的决断经常被还原为一般的——普遍的东西——无产阶级利益、人民大众的利益或世界观等，这样，政治的责任意识不见了，以自己的责任为代价去把握和操纵现状的可能性也丧失了。

5. 作为思考方法的总括主义和官僚制理性主义

法西斯主义的意识形态正是将上述政治中的“直观”与“赌博”的要素绝对化，自我目的化的产物。它的“逻辑”就是将“例外状态中的决断”（卡尔·施密特，1888年—卒年不详，现代德国法学家、政治学家、极权主义政治观的提倡者、纳粹的重要理论奠基人——译者注）优先置于规范和一般逻辑之上。这是法西斯主义在原理上成为政治至上主义的缘故。与此相反，法治国家官僚“理性主义”典型的思考方法，在于认为一切行为都应是规则的演绎，个人决断的因素

绝对应该从人们的视野中加以排除。这是K·曼海姆（1893—1947年，德国社会学家——译者注）曾经定义过的。（见《意识形态与乌托邦》英文版第二章）。曼海姆由此接着分析了马克思列宁主义的辩证法思考方法的特质，发现它正好是普遍性状况分析中的理论的——唯理主义的思考的一面（这与法西斯主义不同）与革命实践中对非理性因素的认可的另—面（这与官僚性的思考方法及资产阶级自由主义的思考不同）的结合。且不论他的理解是否正确，在现实的马克思主义运动中或者个人的思考方法中，以上两种因素的协调统一极其困难。正象在无政府工团主义传统强大的地方非理性的突变的要素，在自由主义传统强大的地方，理性主义协商的乐观论各自占据着首要的位置—样，在一个国家的文化或者政治传统作用下，只会出现思维方式向着一个侧面倾斜。

日本是怎样倾斜的呢？这个问题本身是一个需要在思想史上加以独立研究的课题。如果对福本主义以来正统派“理论信仰”结构的倾向作一个概述的话，我认为，与其说它是资产阶级唯理主义性质的，不如说是更接近于官僚制理性主义（与法律学中的概念法学相照应）。这与传统上日本的理性的——规范主义的思考方法来源于作为德川家产官僚制意识形态的儒教特别是朱子学，以及马克思主义运动中理论战线的领导成员大部分由出身帝大新人会的秀才组成这一事实不无关系。

* 以所谓法律秩序的完整性为基础的“法治国家”的官僚性质的思考方式，创造了曼海姆的所谓“封闭的——静态的理论体系”。每一项措施和决策都被认为完全是这一体系的具体化。并且，实际生活中，即使从官僚的立场出发，对事件和状况作出实用主义的处理，但作为姿态，他们始终要表明自己的行为是根

据法规的逻辑演绎的。这里，一切都被看成是体系的“内在”发展或者自我增长，而加以合理化了。其反面是现实中出现的极端敷衍了事的无原则主义。新的情况、新事物产生时，与其通过改变体系适应事态的发展，不如随意地采取便宜措施蒙混过关。由于将体系的完全自足性作为前提来考虑，对于无法预测的非理性的现实——例如不稳定的空气流、动乱，完全被当作对内部均衡的一种扰乱。

不管是官僚的、还是资产阶级的，与完美主义相结合的理性主义，作为一种思考方法表现在科学观上，即认为宇宙完全被唯一的正确的真理，或由第一原则逻辑推理必然产生的相互具有不可分割关系的诸法则支配，它只有通过唯一正确的方法程序才能被说明。与此相对立的实验科学观，不言而喻就是关注“已知的”法则的例外现象，发挥人的创造力，去建立假说，即以不断的程序作为方法。这种方法既不是绝对的，又不是唯一的，所以总是“开放地”对待新的经验，尊重和强调将众多人的经验（实验）收集组合起来。理论的假说性这一意识，无疑离不开怀疑精神。（不过，绝对怀疑实际上如同笛卡耳所表明的，与追求绝对真实仅有一步之遥，往往以完美主义而告终。）

关于这一点，假如回到我们的主题上，平林初之辅的政治与艺术二元论所包含的思考方法，我们不应该去作“怀疑一切真理的怀疑家”，对新的尚未解决的问题持之怀疑，对理论家来说，是不得已的事情，不是坏事，而是好事。相反，我们倒是应该避免过早地确立不完全的正统”，这种认识已远远超过了他的二元论本身，今天仍应予以充分的评价。这种建立在适度怀疑精神基础上的“开放的”科学观，在近代日本文学家中以二叶亭、漱石、鸥外等为代表。历史地考察这种科学观与他人意识，以及与市民意识之间的关连，是一个极有意义的课题，这里不再更多涉及。

6. 政治的整体性与日常政治的完全对应关系

在极度理性主义孪生的政治总括主义支配人们思考方法的场合，“政治”的表象集中上升为政治的整体性——例如全国性的或国际规模的阶级斗争，这一整体性（暂且将它称为大政治）广泛地渗透在各个政治过程中，起制约的作用。所以，“大政治”与日常政治的完全对应关系是预先假定好的。从每一篇作品中，探讨无产阶级文学如何将“政治性的东西”加以形象化，是我现在力不从心的工作，只有等待将来再说。这里我所能谈的，是评论家、包括作家，他们一旦有意识地谈论起“政治”，上述“大政治”或者说政治的大目标便取代了政治过程本身的定义。关于这一点，例如提出“政治的价值与艺术的价值”问题的平林初之辅就认为：“马克思主义虽然是一种世界观，但它最为直接的目的，就是要将无产阶级的所有力量集中在联合无产阶级夺取资产阶级政权的政治这一点上。（前引书）”与此相接近，曾断言“艺术中不存在政治的价值”的中野重治对“斗争”作了这样的定义：“斗争就是为了夺取国家权力的斗争，就是改造保护生产资料垄断具有阶级性对抗性的装置”，这些定义都是关于政治斗争所要达到的目的或运动的目标，而不是指政治过程本身。

当然，这并不意味着事实上运动中没有考虑过协调人的关系和组织不同的小组等问题。关键在于大政治与日常政治的关系，与其说大政治处于日常政治的所谓“积分”关系中，不如说日常政治（也可称为日常斗争。政治越是深入到日常人际关系的层次，它就越带有难以完全用“斗争”一词来表达的复杂内容）被理解为大政治的简单的缩小再现即小

字体改写的全社会或——全世界规模的阶级斗争观念化了。这与前面谈过忽视对“理性”以外个别决断问题的认识，与日常观察中缺乏根据例外事态建立假说这总括科学的思考过程问题，都是产生于同一根源，这是显而易见的。这种政治的总括性掩盖了细微的日常性的思考方法，表现在文学创作问题上，只能导致这样的结论：“就艺术而言，现在的社会事象——题材，如果不从全国规模、世界规模上把握，就没有实际的意义。或者说，现阶段无产阶级作家的任务在于从全社会的性质和历史的性质高度，处理看起来细微的局部的题材。”（胜本清一郎《艺术运动中的前卫性与大众性》，《新潮》昭和4年6月号）。

7. 方法论上总括主义的典型

藏原的艺术论将以上政治观和科学观的一统主义精致地加以理论化，变成了艺术的方法。他的《关于艺术方法的感想》（《纳普》昭和6年9月号），是那样详尽地列举具体的事例，铺陈辩证唯物主义的创作方法，不禁使人感到他赋予了作家一种神奇的任务。这里无法对整篇论文加以评论，仅讨论他关于艺术创造中如何区别可概括现象与不可概括现象的论述。

在他看来，艺术同科学一样，可以用不同于科学的方法，对现象进行一般性的概括（这一论点本身是正确的）。但是，这种场合，具有本质差异的现象，无法也不应该概括在一起。例如，可以将同一时期、同一地方、同一领导人那里发生的多件租佃斗争作概括描述，但却不能将城市的无产阶级的罢工斗争与农业工人的罢工斗争混为一谈，不同的时代也不允许概而括之。然而，今年的春季和夏季斗争却可以

归纳概括在一起。这不单纯是时期长短的问题，关键是看“其时代的本质差异”。例如，3·15前与后的斗争，不能概括为一个斗争。藏原的论述大致如此。

他所举的概括的例子，作为历史的认识问题，包含着极其重要的启示。所谓“本质的差异”是什么？如果限定问题的角度和范围，也许可以说3·15前与后的情况存在本质上的差异，然而不能做“绝对”的评论。比如，将“满洲事变”爆发前与后斗争形态的差异看作是本质性的，由此观察问题，则有充分理由注意和概括3·15前与后的共同性，而不是差异性。总之藏原的这一思考方法，基本上排斥了人们变换认识问题的角度，确定不同的层次，认识并将其有机组合起来的可能性。这也是必然的。“用无产阶级的观点——辩证唯物论武装和统一的现实认识，只要它是认识现实唯一正确的观点和方法，必然与现实中的客观实际相一致，表现了现实的本质。”（同上）因为，既然假定了只有唯一正确的观点才能表现本质，那么，可以概括的与不可以概括的，作为不可改变的客观事物，就完全被“现实”所限定了。一般认为，藏原理论在文学方法上存在照搬马克思主义“逻辑”的缺陷。其实，在其理论形成之前，他对“逻辑”和“科学”的认识方法本身就存在致命的问题，并且，这不仅仅是藏原一个人的问题。

8. 政治（=科学）形象的崩溃——转向的起点与终点

这样，在无产阶级作家的创作活动及组织活动中，由于所有日常性被一般地变成了大政治，作为纲领的标准带来的却是现实中将日常生活变成小政治的奴仆。林房雄那句不无悲壮的呼号：“如果有出席委员会的时间，作家的实践难道

不应该是创造超过歌德、托尔斯泰的大文学吗！”（《为了作家……》，《朝日新闻》昭和7年5月）正是由此而来。随着“纳普”运动持续受到镇压，萌动中的思想转向首先是作为对渗透在日常生活的“政治首位”的反动，提出了更加重视创作生活的要求，接着发展为对用一般的主张武断地解决个人具体问题的倾向的抨击，（可见岛木健作的《一个转机》，《改造》昭和10年10月中对于那位“阶级斗争的花瓶”——女共产党的描写）最后走向中野所说的“诅咒一般原则”，完成了一个运动周期。

由于大政治与日常政治的普遍对应变成了思想前提，这种普遍一致的信念，一旦在“客观形势”的急剧变化下开始崩溃，它转向拒绝“抽象性”的大政治的倾向是很强烈的。龟井胜一郎在第二次转向前夕写下的《艺术家的气质——政治欲》（《文学界》昭和9年8月号）中，认为“处在一个黑暗的时期，从自己身上寻找出一切败退与忧郁的根源，绝不畏缩的坚持下去”时，便出现真正的政治的能动性，并论述道：“所谓政治主义正是对在盲目追随党派中产生的非政治主义的反动表现”。由此我们不难发现一个浪漫主义者的精神追求。他试图将过去的理论的普遍主义注释为非政治主义，同时高扬受它压抑的非理性的激情，寻求艺术与政治热烈的融合。

9. 日本近代文学中的国家与个人

关于昭和8、9年开始的转向文学在文学史上如何分期以及它的社会背景，已经有了一些很出色的研究成果，这里没有必要再重复。不过，如果从前述明治末期以来文学与政治问题的提法上联系起来看，我认为应该注意以下几点。第一，“作为运动的政治”浪潮再次退潮后，孤单的个人直接

地面对着“作为机构的政治”。可以说无产阶级文学中对个人的重新认识，正好出现在广义的转向文学阶段。政治与文学的竞争意识消失，个人与政治的冲突表面化了。日本文学史中早已销声匿迹的国家（与社会的意义相区别）与个人的问题此时具有了最为重要的现实意义。不少无产阶级文学家远离集体、被关进了牢狱，从这种生活经历中，他们开始重新发问：“我究竟是什么？”*并将它当成了一个文学上的课题。

* 抛开以自由民权运动为背景的“政治小说”和以木下尚江为代表的一部分“社会主义文学”，日本近代文学中的自我几乎都是在与“家”、“世间”、“社会”的联系中发展起来的。自然主义形成的时代，正是天皇制国家通过在全国范围内确立寄生地主制，吞并了“社会”。在此基础上，国家权威得以安然地躲在“家”和“世间”权威的背后（家族国家观的统治）。那时，笼罩在我们心灵上最大的阴影是“义气”和“人情”——不，还有社会的社会道德的传统习惯的约束，许多人不能按照自己的思想而行动。因此，陷入了表里不一的不自然的二元行为。我们这样感叹：

“堵住了的水沟臭气熏天，快挖开通道放掉脏水！否则，哪有新水流来！以表达自己郁闷的心情。”（田山花袋《夜座》）这段话生动地反映了他们的动机。以体制的安定为背景，第二代青年中产生的思想主张，其实正象啄木曾一针见血指出的那样，只是“不谈论国家”。它以“对于强权的存在不介入”为理论基础，“国家当然应该强大，我们没有任何理由去阻止它。但唯有一个要求，就是别让我们出力帮忙”。这种被称为盲目反权威的倾向的产生，恰恰由于国家成为我们的怨敌的机会“减少或消失。”我们不应忽视这一悖论。白桦派的“反世俗主义”与“反权威主义”正好处在这条历史线索上。对于明治天皇的死以及乃木大将的殉死，志贺、长马和漱石，鸥外在态度上明显的差异，与整体上白桦派的自我中规范意识的薄弱不无关系，武者小路赞美幼年的日本“没有权威的国度欢乐无比”，而在“你是个人主义者吗？”“对，某种

意义上”，“是世界主义者吗？”“某种意义上”，“你是社会主义者吗？”“对，某种意义上”，“你是国家主义者吗？”“不，某种意义上不！”（《某种意义上》，《白桦》明治41年7月号）的问答中，只对“国家主义”加了“某种意义”限定后的否定，也可以从体制的稳定带来的国家意识的削弱这一背景来理解。我们切不可将“无视”国家或“轻视”国家不加区别地混同为对国家的批判性态度。

然而，如上所述，第一次大战后的“台风”也在文学世界广泛地唤起了与家、世间无渊源关系的作为“有共同目的的结社”的社会意识。那时，在原本与国家权力严重对立的无产阶级文学作品中，“国家与个人”的感性印象直到转向时代前并没有充分形成。因为，当时与“作为机构的政治”对抗的，是“作为社会运动的政治”，并且，国家权力在层次上表现为社会的阶级诸关系，即是在“社会”对“社会”的层次上加以理解的。（这一问题可以一直追溯到马克思主义国家理论缺乏对权力本身的力学关系的探讨上）

由于战前日本天皇制在特征上不是表现为日常中明显的权力统治，而是作为一种社会氛围具有肉眼看不见的强制力。所以，很多场合下，只有在军队、警察、监狱等原本意义的暴力机构中，才能实在地感受到国家权力的存在。在这一意义上，例如，有岛武郎在一年后对当年入伍时的回忆：“从今天起，我进入了与自由完全绝缘的牢狱，手上、脚下流淌着无用的汗水……这就是对国家应尽的义务？……何谓国家、何谓对国家的义务……”

“人与人相互争斗，世间予以谴责，公司与公司互相争斗，世间予以谴责，国家与国家争打，世间谨慎地保持沉默。任何权威国家均是如此。滚开吧，恶魔！折磨人的家伙！据说所谓对国家的义务，就是执行这个国家的命令，换句话说，就是执行无“人”的命令。我荣耀地成了一名无“人”命令的大日本帝国的二等兵。”（《观想录》，《有岛武郎全集》第十一卷）这段话可作为一个线索，比较有岛武郎所走的道路与其他白桦派作家的区

别。

10. 诸形态——“台风”的逆转与作家的反应

然而，建立“满洲国”导致的大陆政策的发展，以及作为其历史归结的日中全面战争的扩大，使文学与政治所处的基本环境又出现了一次大变动，“国势”的问题再次突出地反映到文学上。已经向外的国家与随之在内部展开的新体制——“翼赞运动”，这两者分别开始逼迫文学家作出命运的抉择，台风的方向发生了逆转。转向作家的某些组织将过去与政治——作为“运动”的政治比赛的竞争意识原封不动地带入了新的“政治”中。政治如此迅速地前进着，文学不能落在后面（所谓国策文学与大陆文学的方向）！还有一些组织从民族与天皇的结合中发现了过去被“政治优先”排斥的“非理性”，作为对普遍理性的反动，全身心地拥抱普遍的非理性，试图由此唤起文学的自我。

11. 文学在老无产阶级文学家中的内向化与个体化

在老无产阶级文学家的动向中，在那些处在步步退缩状态，但仍然坚持无产阶级文学培养出来的艺术良心、迂回前进的作家中，他们的“逻辑”最值得注意。例如，洼川鹤次郎在昭和14年（1939年）这样一个特殊时期写就的《艺术的价值与政治的价值》（《现代文学论》，中央公论社刊行），回顾了10年前围绕平林初之辅同一主题展开的争论；同时指出：“过去，无产阶级文学衰落时期，要政治还是要文学之所以引起论争，在于它实际上是从事文学活动的人处在特定的时代，如何处理自己与政治的关系、如何决定自己对文学的态度这样一个关系到每个人行为选择的问题。在这个意义上，

它不仅是文学发展动向的问题，作为个人自身的问题也具有特殊的意义。”但是，今天，所谓政治与文学的问题“已经不需要重新提起了。因为，文学已经具有政治上的意义。政治发展到了在文学史上具有重大的意义”。这里洼川称为“发展到了在文学史上具有重大意义”的政治，无疑是指逆向发展的政治。对此，洼川又写道：“文学如果没有在方法论上明确认识与政治的不可分离性，在它于政治的关系密切起来的时候，就完全无法期待这种文学的艺术价值。因为，这时缪习已经沉默了。”“今日的文学还要遵循平林的主张吗？去哪里寻找正在丧失的艺术价值的根基呢？”他断然地向新的“政治价值”提出了疑问。这篇文章鲜明地反映了他试图对经过衰落期从与政治较量转向自我封闭的无产阶级文学的发展过程进行积极的象征意义上的转化，在新时期的追随政治的思潮中，采取保护文学自律性的态度。

青野季吉也在《散文精神的问题》（昭和15年）中提出：“过于偏重政治带来的文学的自我丧失”这一昔日的错误也许还会穿上崭新的衣装出现。他引用了季德（1869—1951年，法国作家，1947年诺贝尔文学奖获得者——译者注）的话，来阐述艺术的完全自我补足性质。青野在结尾时写道：“我有充分的理由相信现在强调这一点极其重要。能以这一观点结束本文，内心默默地感受到了某种满足”。这个结尾向我们暗示逆向“台风”正以嚣张的气势袭向这些作家。作家同盟与《文艺战线》这两个昔日严重对立的阵营中生存下来的作家都同样地固守在文学自律的这一古典立场上。

马克思主义的整个衰落期，顽固地坚持“第一条道路”的无产阶级文学家是如何注释马克思主义的“逻辑”以反抗潮流的呢？可举一例，昭和11年（1936年）中野重治关于

“世界观”的解释，他以“马克思、恩格斯的艺术论”的注释者F·希鲁勒对恩格斯的错误解释为线索，提出了应该充分重视政治立场与世界观的关系的看法（《关于F·希鲁勒对恩格斯的注释》，《中野全集》〔第7卷〕）。在他看来，“所谓世界观，包括思考方法、人生观、生活方式等等方面，它们一方面彼此联系，互相影响；另一方面，由于每一个人的特点最终发展为各自独特的东西”。从概念上把握它，就称作世界观。然而，它本身并没有在概念上形成体系，而是生活经历的结果。一般地说，所谓“理论体系、逻辑的东西，”不能代替世界观。世界观不决定人的思想体系，而决定人的阶级生活，即“政治立场、社会思想、恋爱婚姻观、习惯、金钱观、嗜好、兴趣等一切”。如果否认这一点的话，那么某个作家的世界观及整个艺术活动是反动的，而政治上是进步的，则必须承认他作为艺术家是进步的。F·希鲁勒认为巴尔扎克的世界观属于正统王朝派，是一种误解。恩格斯仅仅认为巴尔扎克在政治上是正统王朝派。所谓王朝派是指巴尔扎克的“政治偏见”，而不是“世界观”。

通常这位诗人的话理解起来是很困难的。不过、这里可以很明显的看到，中野在分析中假设了理论——思想体系——政治立场与具体人的整个人生观——他的艺术活动这样两个系列，并试图将世界观从第一个系列中分离出来，从第二个系列上来考察世界观之所以成为世界观的理由。在相信艺术是涵盖整个人生的东西这一信念和某种反政治的态度上，中野的世界观自提出“艺术中不存在政治的价值”以来是一贯的。尽管如此，从他的这段话里仍然可以发现他在不自觉地假定理论——思想体系——政治立场之间存在对应性。并且，它们又都不同于世界观，不经过个性化过程，可

以说是作为“既成品”客观地摆在他面前的。这种教条主义仍然左右着他的思想。

12. 向对立面（文学主义）转移的因素

然而，就思想理论而言，某人有意地吸收某种思想乃至理论，这种行为是否意味着他的理论和他的思想体系的全部？从政治立场而言，他的整个行为并不一定是由他所持的政治立场直接决定的。相反，政治立场与政治行为之间经常存在着差距。对“理论”来说，行为不断地背离意图的秘密正是中心课题。因此可以说，中野在这里依然继承了政治及理论的极端理性主义的思考方法，并且正是由于这种继承，才使他企图由此寻求被视为与艺术性等同的人性的东西。与这个问题相关连，我们再次想到了前面洼川的论文。洼川在批评平林的同时，指出：“艺术上对现实的具体把握与它的形象化……这种只有经过坚持不懈的磨练和丰富经验的积累才能获得的能力，一般远远落后于思想的发展。这是显而易见的事实。”他进而反省说：“过去无产阶级文学不仅是平林，所有的人都存在‘思想万能’的倾向”。假如我们进一步地思考这个问题，没有经过“坚持不懈的磨练和丰富的经验积累”，直线发展而来的“思想”难道不是一种浅薄的思想吗？进入反动期后，这些企图以创造方法为突破口，坚持艺术的自律性和个性的人，依然一方面在意识形态的名义下混淆了“科学”与“思想”的差别，另一方面，完全从对既定的法则的概括的意义上理解“科学的方法”，其结果就相反，使得以统一的世界观而自豪的马克思主义破绽更加明显了。

由此看来，横光、小林等人很早以前便注意到无产阶级文学中一贯的空白点——思想的、心理与个性化的问题，并

抓住了问题的关键，一跃成为文学复兴时期代表性的思想家。排除所有的外部条件，还有其内在的原因。他们认为：科学可以用一般尺度衡量，艺术则不行，在此基础上排斥科学，将思想拉入艺术之中，从而成功地更加鲜明地树起了文学至上主义的旗帜。

第三节

1. 国际上对待文化危机的反应

文艺复兴时期成为主要论点的科学主义与文学主义的问题是昭和初期产生的政治与文学论的变种，这在前面已反复作了论述。我在本文开头介绍了“科学主义者”与“文学主义者”交锋的情况。由此，仅仅在两者表面的冲突和对立上认识以上问题，势必将问题简单化。不可否认，一方面随着无产阶级文学、广而言之马克思主义文化运动中“政治首位”原则失去现实意义，与政治的总括主义互为表里的潜在的科学的总括主义走到了前台，直接与文学相对立。同时另一方面，随着法西斯主义在国际范围的发展，特别是纳粹主义称霸世界，对共产主义者以外广大的社会民主主义者、自由主义者、天主教徒也发起了焚书、没收财产、流放等残酷的露骨的文化扼杀，知识分子发出了国际性的抗议。世界范围建立各文化领域新的联合体，以反抗野蛮的暴力镇压（1935年召开国际作家会议，形成了以阿兰为会长的反法西斯联盟）的动向，以各种形式反映到由于军部策划军事政变不断受到威胁的日本知识分子阶层（例如，成立“学艺自由联盟”、“世界文化组织”等）。

2. 各文化领域对“自律性”的探索

对于上述形势的发展，以往主要是从“人民战线”的形成及其可能性的角度上来考察的。假如我们从这一时期的整个思想精神状态来思考政治——科学——文学的三角关系，我认为将问题的视野局限在以共产党的存在为前提的“人民战线”这一范畴上，就显得过于狭窄了。在我国尤其如此。例如，在与“人民战线”基本无缘的学术部门也出现了与这一形势相对应的各种反应。末弘严太郎在回顾昭和10年的法学界时说过如下的话：“谁都会轻易注意到，对于以法律从政治中独立为最高目标发展起来的近代法律理论的压制倾向在我国逐渐明显起来。近代法学的一般性目标，在于探索政治之上支配政治的法律原理，法学的使命就是通过确立政治力量无法动摇的法律原理，谋求政治的稳定，这是法学家普遍的信念……然而，随着各国社会形势的急剧变化，世界各地出现了企图再次将法律置于政治之下的倾向”。（末弘编《法律年鉴》，昭和11年版）当时，在纳粹发生了科尔罗特、斯密特对市民的法治主义乃至规范主义法学思想的猛烈批判，昭和9年末发生的“天皇制机关说”问题，使法学界受到了沉重的打击，这些无疑都是他这番话的背景材料。由于法律的解释学性质和马克思主义法学理论的贫困，在社会科学的诸领域中法学是受“台风”的思想影响最小的学术领域。然而处在这种新的“政治首位”的状态下，它也第一次不得不认真地正视法律学的自律性问题了。

这一时期，“自由主义”的价值和活力引起了广泛的议论。由于“战斗的马克思主义者”基本上被开除出了大学，大学里“自由主义者”的动向自然具有很大的思想份量。这

里不可能漫无边际地赘述纯学术的诸学科的动向，总而言之，文化的危机意识以不曾有过的广泛规模在知识分子中间扩散开来。在这种气氛下，科学主义和文学主义变成了论题，这是一个值得重视的问题。

3. 文学主义与同盟在政治、科学、文学认识上的对抗

从本文最初介绍的“文学主义与科学主义”的座谈会来看，文学主义者直接的动机是对户坂润的挑战作出反应。但在与会者的发言中不自觉地包含了一个主题，即同时希望在哲学与文学之间找到一个共同的分母，在此基础上寻求相互独立于政治的广泛的文化的联合。座谈会恰恰是在这样一个历史的转折点上召开的。此后不久，便爆发了芦沟桥事件。半年后，7位出席者中3人遭逮捕或被剥夺了写作的自由，仅举这些事实就足以说明问题了。由此，本来已开始积极寻求各种发展可能性的“文学界”自身也失去了中立，急速地向着那具有历史意义的“超越近代”的方向滑去。可见当时“文学主义”与“科学主义”在现实政治中是处于何种微妙的关系！

这里，一方面与会者们用“科学主义”一词所做的分析概括，依然是运用了马克思主义方法。这在大森义郎的论说中表现得很明显。他将科学的真理称为“具体地说，就是用包括辩证法和形式逻辑方法进行思考的结果”。围绕着感性印象问题，科学结论告诉人们：日本存在穷人，而人们得到的却是不存在这样一种文学印象，这一现象有什么意义呢？他与人进行了激烈的争论。另一方面，也存在青野、冈（邦雄）尖锐指出的情况，所谓今日的文学主义，不是单纯地从文学上观察事物，也存在政治主义倾向。文学主义周围有一

种朦胧的东西维系着”。猛烈攻击“伪科学主义”的小林秀雄也无法否认这种“朦胧的东西”。也就是说，(1) 政治加科学与文学对立的方式；(2) 政治加文学加科学的方式；(3) 政治加文学与科学对立，这三种认识方式不仅表现在这次座谈会上，而且贯穿了整个文艺复兴时期。如果承认这一点，针对朦胧中的逆向政治，科学与文学建立联合的方向——它不单纯是哲学家、文学家、社会科学家友好地结合在一个组织中，还要以承认相互方法的差异为前提，寻求本质上存在的知性的自由和普遍性——这一意向已被双方所抛弃。相反，在太平洋战争中，“文学主义”的命运在彼此隔绝中已注定了。以下不再逐一介绍由户坂润的发言诱发的一系列议论，而集中考察“科学主义”本身，分析问题的所在。

4. 科学主义的空白点

风靡日本思想界的“伪科学主义”“是人们早已学过的文化的积木游戏，算不了真正的知识”。而评论家“让科学承担了一切责任，自己却逃避到了没有责任的地方。”小林这番抨击，无疑是对走下坡路的论敌背后一击。但却也击中了要害。对此，“科学主义”阵营或称“分析问题应该考虑到外部条件日益变得恶劣了”（冈邦雄），或辩解：正象伽利略的科学在教皇面前受到压制一样，这只是表面的障碍，而不是事物的本质（户坂《反动期中的文学与哲学》）。依然如同过去那样，一方面用“客观形势论”，另一方面用“本质论”逃避现实，丝毫没有促使问题的认识深化。相反，小林提出的“真的科学”、“具有象征的真实性，包括人的创造欲望、形式的美感等”，即科学中的想象与创造过程的问题。如能得到深入挖掘的话，应是能够找一种以更加内在的

形式探索科学与文学关系问题的方法的。如果承认既然自然科学中“创造的过程与个人的情绪机制也存在密切关系”，那么社会科学更是不容置疑了。

人们执着地追求理性、合法则性，作为其根源的精神动力，相反是非理性的。仅仅一方面从普遍性、法规性、概念性，另一方面从个体性、非理性、直观性上界定科学的世界和艺术的世界，两者最终只能是彼此向背。或者说，“享受”神圣不可侵犯的理论体系的“精神状态”，在另一个深邃的世界，它与“感应”神圣不可侵犯的美的作品的态度互为矛盾的关系，通过其完美主义联系起来。普遍的非理性只能成为普遍的理性——命中注定互相憎恶——的双胞胎。社会科学与文学的发展却不是这样，三木清几乎在同一时期指出：

“正如从哥伦布与鸡蛋的故事中可以发现实干家的构想力一样，知性(知识)的弹性在于能作假设性变动。在这一点上，或许可以说知性与空想相似。不，在这一点上，知性必须借助于空想的帮助；相反，空想也需要知性的帮助。认为知性和空想完全冲突，互不相容的看法是错误的……有人指出，日本的小说缺乏空想，这与日本的小说缺乏知性有关。也就是说，我们没有充分理解假设思考的方法”（《文艺》，昭和12年7月号），应该在“培育有弹性的知性”的方向上寻找共同的课题。然而，当时的社会科学，恐怕包括自然科学领域，也几乎不具备这种态势。马克思主义中，理论和意识形态相互渗透，混杂地得到了“统一”，相反，资产阶级“科学”不遗余力地否定意识形态的制约性，通过玩弄“方法”，以确保“自律性”。

5. 总括主义遗产的扬弃与继承

那么，“文学主义者”的问题又在哪里呢？他们从反对“政治主义——意识形态主义的反政治的态度出发，经过怎样的思想过程，最终被另一种“大政治”吞没的呢？这个问题当然需要针对每个人逐一分析，如果以为日本的文学主义的这种发展过程完全是由它与马克思主义的政治及科学总括主义的对立关系所决定的，那就太简单化了。详尽地考察他们对于理论、历史、概念等范畴的认识理解，我们再次惊奇地发现，他们很大程度上受到曾给日本思想史以重大影响的马克思主义的制约。

欧洲近代思想史上的体系、概念系统和“历史中的理性”的代表无疑是黑格尔、马克思和杰尔哥尔（1813—1855，丹麦思想家——译者注）的工作恰恰在破坏这一典型“体系”的物种崇拜性。写下了《资本论》的马克思一次也没有使用过辩证唯物主义一词，更不曾将这一名称的理论体系变成书籍。这难道是因为偶然的外在原因吗？在日本体系和概念系统的代表不是黑格尔，而是马克思。正因为如此，小林秀雄在激烈地反对涂上了颜色的作为“思想制度”的马克思主义和主义者的同时，对于采取通货形态以前的马克思和恩格斯的高于个性的思考和“文体”，则佩服不已。他极其讨厌变成专用名词的辩证法。相反，对于那些难以用语言表达的东西大加赞赏。结果不由自主地走向反面，承认了辩证法。在欧洲，称为历史主义的思想无疑是对将历史看作是绝对精神的自我实现（发展）的泛理性主义的反动，其特征在于主张所有时代都分别与神联系，而将历史的个性绝对化了。

6. 脱去“外衣”的结果

在日本谈到历史的观点、历史意识，仍然是代表着马克思的历史观——将黑格尔的绝对精神转换成了物质的生产力，将“理性的狡诈”转换成了阶级斗争的逻辑。所以，小林对这种历史意识采取一种“反历史”的态度，认为“以前要想完全从所谓历史的新观点、新解释的思想中摆脱出来是很困难的。因为这一思想向我们袭来时展示出各式各样看起来颇有魅力的图案（外衣）。另一方面，在我们眼里所谓历史却根本没有随着岁月的流逝而改变。远不是用新解释可以动摇的。”（《所谓‘无常’》，《文学界》昭和17年6月号）。接着他发现了观念。应该说，小林不是在思想内容上，而是在企图摧毁“体系”的这种精神状态上，一身兼备了马克思、杰尔哥尔和神的特点。对他来说，作为激发个性的摩擦物，需要马克思主义这一“具有逻辑结构的思想”，以及由它带来的抽象的“社会”的观念。随着马克思主义运动的消沉，这种思想的抽象性作为锻炼自我的好东西理所当然地逐渐得到了评价。然而，所有一切与欧洲相比，都发生了一个层次的错位。错位并不是坏事，问题在于错位导致了什么？在一个不存在普遍者的国度里，揭去所有普遍的“图案”时，展现在他眼前的，只是用“解释”和“观点”丝毫改变不了的事实_的绝对性。（此处唯有及“物”之路——宣长）在这一事物面前，小林强烈的个性只有低头沉默了。

“一切都是可疑的。此时此刻，为什么对那些十足可疑的意识形态的只言片语、概念的片断，仍然露出半信半疑的表情！是可疑的东西，就大胆怀疑吧！难道你没有看见那蔑视人类精神的家伙赤裸裸地四处游荡？难道你没有发现自己

象性欲一样不容怀疑的利己主义即爱国心在燃烧吗？眼下唯一就剩下这两个东西。我们已到了必须彻底摆脱它们的时刻，这就叫非常时期”（《关于‘神风’一词》，昭和14年）并且，在小林那里，文学——思想，现实——政治，两者的通道由于否定了思想的流通性（通货形态性质），被完全切断。所以，“文学为和平而存在，而不是为了战争”的命题与“处在战争的旋涡之中，我们只能持一种态度，战则必胜”的命题（均见《关于战争》，《改造》）竟相安无事地共存了。非常时期之所以非常，其原因就在于例外的状况，即任何一般理论都不适用了。“对今天的我们来说，谁也不怀疑“支那事件”^①完全是新性质的事件，“今日，感叹没有指导性理论”的声音不绝于耳，指导性理论是什么？是指那种事先就存在，按照它的指导可以准确无误行事，不需要担心失败的理论吗？如果有，那还叫什么非常时期呢？不就是平常时期了吗？（《事变的新性质》，昭和15年）。从这里可以鲜明地看到对过去马克思主义的纯粹理论主义全盘否定的决断主义思想。将无可奈何的决断加以原理化时，他就走到了“叶隐”和宫本武藏的世界去了，而不是走向卡尔·斯密特。

结 束 语

登载“文学主义与科学主义”座谈会的同一期《文学界》上，还翻译刊载了H·G·威尔斯（1866—1946年，英国小说家、思想家——译者注）提议编撰新的世界百科全书，加强全世界范围的知识合作的文章。今天看来实在是一个讽刺

^① 指发动支那事件。

性的对照。威尔斯的百科全书是一个全世界的学者、作家、新闻记者合作收集事实和报道，同时调整和法院有不同意见的机关。“清算误解的票据交易所”！他问道：“没有世界的‘精神合一’的话，怎么能跨越现代的混乱？”“两个人聚在一起，不会以一个脑袋去想问题。人各有异。科学任何时候都充满了矛盾。科学家和经济学家永远也走不到一起”。这种看法之所以流行泛滥，他断定“大多出于防御立场上的懒惰精神”。不难发现，学者、神学家始终都在追求完美的真理和精确无比的表现形式，强调各自的特点。真实，只不过是抓住了外观的不同，在语言上互相矛盾冲突罢了。我们有必要基于人类共同的精神、普遍的知性，建立教育和报道的普遍的公允的组织——这就是威尔斯的倡议。他并不是要抹煞知识个性的差异，相反在给予承认的同时，企图将这些差异集合起来建立广泛的世界性概念。由此我们看到一个巍然屹立在20世纪现实的危急关头，坚持“18世纪的”启蒙精神的思想家的形象。威尔斯当然百分之百地知道这种主张会被称为乌托邦。面对这种非难，他慨然地说：“30年前飞机难道不也是乌托邦吗！”

这才是真正的自由主义。正如一位思想家所指出的，因为自由主义的本质不是作为暴力的预言者，“不将人看作历史命运的工具，相反看成是社会的自由的创造者”，即在于“人具有按照希望处理自身、处理社会的力量”的观念。

第三章 关于思想的存在方式

1. 人依靠印象判断事物

刚才主持人在介绍我时作了很有意思的注解。其实，我并没有立过不在外面讲演的规矩，但是人总有这么一种感觉。这种情况多少与我今天的讲演有些关系。冒昧地以自己的事作例子。也就是说，谁也没有来问过我，只是听传说，如我是个天性不做讲演的人，或者说我从来不上电视等等。不知什么时候，对我这个人形成了这种印象。人们不是亲自去证实，而是凭着先入为主的印象，对这个人加以判断。这种情况，社会上是很的。象现代这样信息非常发达，不知何时传开的印象便会脱离原来的主人，自己走起路来。简单地说这些。我想，此类情况还能举出许多更明显的例子。

简单地说，我们形成的印象，是人为了适应周围的环境而制造的一种润滑油，即为了避免受到环境的冲击，预先分别地对每个人、或某个集体、某种制度、某个民族形成一种印象，根据它进行思考和行动。这种印象是我们判断、期待和预测他人或非人格组织活动的基础。所以，如果在某种程度没有持续性，它就失去了作为印象的意义。印象如果与事物本身的差距太大，则失去作为润滑油的功能。换句话说，在某种情况下，意外的行为或意外的事物出现时，人们必须更新对这个人或这个物的印象。我们就是这样在修正再修正

印象的同时，不断地去适应变化的环境。

如今，随着进入我们日常生活视野的世界范围越来越大，我们的环境变得更加多样化了。对于我们所无法直接接触的人或集团的活动和行为，我们只能预测或期待，同时采取行动。换句话说，在这种情况下，我们变得只有依靠印象做出行动。并且，此时，我们周围的环境一旦变得更加复杂、更加多样、更加具有世界性的范围，印象与实际在多大程度背离、多大程度相吻合，是我们无法从自己的感觉上把握得了的。也就是说，我们每时每刻的行为和发言都只能依据那些无法对原物加以验证的印象。随着我们必须适应的环境变得越来越复杂，我们与现实环境的中介物——印象层变得又沉又厚了。原来的润滑油逐渐固态化，成了一堵严实的墙壁。

2. 印象创造的新现实

现在，我们在日常交谈中，很随便地会谈起美国人的办事方法，苏联人的态度如何如何。这些都是以我们头脑中存在的一定的美国印象、苏联印象为前提的。这些印象与真实的美国、真实的苏联有多少相吻合、多少相背离，可以说几乎没有时间和手段去加以证实。印象越是具有整体性，就越是如此。比如，对艾森豪威尔、赫鲁晓夫、尼赫鲁，我们头脑里都分别有一个印象。再举更具体的例子，我们在谈论京都人怎样、东京人怎样……的时候，仍然是以京都人、东京人的印象作基础。进一步说，谈到和平运动、保守派有保守派关于和平运动的印象，新闻记者又有自己的印象。这些印象有时很好，有时则很坏。总之，规定的和平运动与我们之间存在着—堵关于和平运动的墙。

这样，随着印象这种东西越来越厚，它就会脱离原主人，化为独自的存在，即依附原主人的无数的印象，或者说只是原主人的化身，这些无数的化身变成了会走路的生物。我们就是生活在这样一个世界里。我这里谈了真人与化身的区别，但针对一个对象，假如许多人中的印象一旦相同或相近，比如苏联是这样一个国家、美国是那样一个国家这些都是模糊的未经系统整理的印象。这种相同的印象一旦在广范围地扩散开，这个化身就比原物具有了更强的现实性。也就是说，由于我们不能感知证实真东西本身的全貌，一旦现实中许多人都依据这种印象做出判断和行动，不管这种印象实际上是怎样的幻觉、怎样的错误、怎样的脱离原有的事物，印象都与此无关，并创造出新的现实。出现了幻觉与现实更具有实在意义的悖论。

3. 新形式的异化

思想史上经常出现这样的事例。马克思说过“我不是马克思主义者”这样一句著名的话。连马克思这样著述惊人，以极其系统的形式发展了自己思想的学者，对于所谓马克思主义或马克思主义这种印象脱离它本身而招摇过市，越走越远竟毫无办法，只能发出这样的叹息。何况象今天这样，处在世界信息极其发达的时代，无数大大小小的真东西更是阻止不住作为化身的印象脱离自己，比原主人更具有真实性。在一些极端的情况下，甚至出现过这样的事态：真正的主人彻底绝望或为了对自己有利，反过来让自己的言行去迎合关于自己的印象。如此一来，人们越发不知道，究竟哪些是真的主人，哪些是假的化身。可以说，现代已出现了这种新形式的自我异化。这是一种世界性的倾向。在日本尤其明显

地存在让其横行于世的因素，存在使我们与环境之间的印象夹层加厚的条件。我有这样一种感觉。

4. 罐子型与竹刷型

为了思考这个问题，稍微变换一下话题，我想对日本社会或文化内在的类型作一个非常图式化的表述。这里暂且将社会文化的类型做一个分类。其一，用个有趣的词来说，叫“竹刷型”，相对应的另一类称作“罐子型”。大家都知道，竹刷这个东西就用一节竹子将它的一端劈成很多细条，拿手做比喻，从手掌中分出手指，手指根都连在一起。这样类型的文化叫“竹刷型”。“罐子型”，照字面理解就是一个一个罐子并排着互相没有联系的类型。我认为近代日本的学术、文化以及各种社会组织的形态不是“竹刷型”，而是“罐子型”的。这与前面说的印象的巨大作用很有关系。

比如就学术来说，大家都很熟悉，用不着我多讲。欧洲近代科学大量移入日本的19世纪后半叶，正是欧洲在社会组织、文化形态上，专门化现象即分工和专业化发展很迅速的时代。以社会科学为例，19世纪前半期的学术形态与后半期的学术形态的情形大不一样。19世纪前，有诸如黑格尔、斯坦因、马克思或本萨姆、孔德等学者。包罗万象的综合性的学术体系不断地涌现，它是无法用法律学、经济学、社会学等专门的学科加以划分的。

然而，这种状况进入后期，发生了急剧的变化。单一的社会科学解体，变成了分门别类的社会科学群。正象大家所知道的，只有斯宾塞的社会学冠以综合性这一形容词，这也说明了斯宾塞社会学孤军奋战的处境。密尔与斯宾塞是两个处在分水岭上的学者。我认为，19世纪末期形式社会学的

形成，是这种变化在学术上最明显的反映。单个学科迅速发展起来，法律、政治、经济、心理等各学术领域的专门化、独立化大踏步地前进了。

过去，按字面理解，所谓“社会学”是关于社会的学问，以探索非常综合性的社会的运动法则、发展法则为己任。单个学科发展了，社会学独自的对象究竟是什么，这成为无法回避的问题。当时，认为法律学、经济学等单个学科分别以社会的内容作为研究对象，而社会学的特点就在于从形式上把握人际关系的即是形式社会。例如，它研究人际关系以竞争关系出现时和以斗争关系出现时形式有何不同的问题。它认为，这一场合，竞争的实质是什么，是经济的市场竞争还是社会的演进竞争均不属考虑范畴，纯粹研究竞争这一人际关系的形式特点，是社会学的任务和独特之处。这个观点是否正确另当别论，我认为这种思想方法的出现，反映了学术进入19世纪后半期迅速地具体化和专门化了。

因此，我经常开玩笑地用日本明治以后内务省的命运来比喻近代社会学的命运。大久保利通任内务卿时，内务的意思包括了国内各领域几乎所有的工作。然而，以后随着日本资本主义的发展，国家功能的复杂化，例如铁路、通讯、商工、农林等各部门专业化，变成了由独立的省管辖了。如此一来，内务省所说的“内”的内容，便逐渐缩小、贫乏了，到最后内务管辖即专业内容就是警察了。最后作为内务的主要任务只剩下警察即整理疏通社会交通，这件事打个不贴切的比喻，与19世纪的社会学的命运正好相似。

5. 近代日本学问的接受方式

谈一点题外话，日本接受欧洲的学术时，正是学术的专

门化、具体化具有明确形式的时期。并且，在大学制度上，学术的细分化、专门化形态很自然地被人们所接受了。然而，在欧洲单一学科的根基都是共同的，也就是说，以希腊——中世纪——文艺复兴而来的悠久的共同的文化传统为根基，一端的顶部大量分化。这就是前面所说的“竹刷型”。切断了根基，顶端个体化（分离化）的学术形态移植到了日本，形成了大学里学院式的科分类。从类型上抽象地说，这种技术化、专门化了的所谓学科，一开始就被当作学院式的学术存在的形态。其原因，除了开国的时期已是19世纪后半叶以外，对于在意识形态上采取“和魂洋才”或“东洋道德西洋艺”二分法继承的明治国家体制来说，上述学术形态是最理想不过的了。这一点不多谈了。总之，由于近代一开始，学术的传入就采取了非常分离化、专门化的形态，所谓学者就是这种意义上的专门家或者说是分离了的单一学术的研究者。这一历史背景，至少在学术界影响到了现在。也就是说，学者与欧洲的学术基础所支撑的学术思想或文化的联系被切断了，一开始就陷入了独立分化技术化了的学术框子里。因此，包括大学教授在内，学术研究者之间没有被一种共同的文化或知识联系起来。刨开各学科的根部，一直往下挖，绝对找不到一条共同的主根，各学科都变成了一个罐子。这一点，看看我们学院式的学术的存在形态，就知道了。

自然科学家和社会科学家之间极其缺乏这样一种连带意识，也就是说没有意识到我们彼此从事的都是本质上相同的工作，负有相同的任务。象大学或学术界的哲学与其他社会科学之间几乎没有内部的交流。哲学本来是保持与诸科学的紧密联系，为各科学奠定基础为己任的。然而，近代日本哲

学——至少在学术研究界已经被专门化、罐子化了。在某种意义上，哲学本身的专门化是个悖论，却无法回避。哲学家完全不了解社会科学，而社会科学家觉得哲学家的工作与自己毫不相干。举例来说，黑格尔哲学曾经给了法学、历史学、社会学极深远的影响，构成了社会科学的基础。与此相比，在日本被看作最有独创性的西田哲学作为原理是否具有奠定社会科学各领域基础的有效性呢？现状是各社会科学相互间，比如就象法律学、政治学、经济学等本来有密切联系的学术领域，几乎也没有交流。何况文学与社会科学本身就距离，隔绝就更严重了。如今，文学家与社会科学之间，除了摘下社会科学家、文学家的牌子，一起喝酒时能聊到一起之外，没有共同的语言可以进行交流。因为作为社会科学家或作为文学家，从学术上谈论其面临的共同问题时，彼此能够听得懂的语言、实在太贫乏了。

6. 没有共同基础的争论

大家都知道，最近围绕着昭和史的问题，文学家和社会科学家或历史学家之间展开了各种各样的争论。概括地说，争论的焦点在于某些著作是否真实地记录了历史。什么是真实地记录历史，文学家和社会科学家的理解存在很大的差异。由于对如何真实反映历史这一问题本身缺乏一致的认识，因此争论不可能建立在共同的基础上。结果，除了表面的热闹以外，双方都认为彼此无法沟通，只得匆匆告终。

举一个更甚的例子，3、4年前一位著名的文学家与另一位同样著名的社会科学家之间有过一场和平论的争论。当时，那位著名的文学家大概这样说过对方脑筋不好！不管这位社会科学家是否赞成那个观点，他本人在学术曾经很有建

树，虽然在社会科学家中间有人议论他的行为，批判他的学说，至少没有人认为他脑筋不好。可是，到了文学家的嘴里，就变成了所谓脑筋不好。脑筋好还是不好，说起来是再简单明了不过的了。其实，那位文学家所说的“脑筋”与社会科学家所说的“脑筋”并不一样。这一点在这次争论中偶然而清楚地反映出来。我想，这件事非常极端而象征性地说明了日本知识分子之间缺乏共同的语言、共同的基准。

记不清具体的时间了，大约也是在3、4年前有过一场自由论争。起因是石川达之先生的发言。我记得他说过，日本的知识分子动不动就讲自由，其实这种自由不过是在酒馆里喝酒撒疯的自由。换句话说，是摆脱什么的自由。我们应该思考一下争取什么的自由。在苏联和中国，这种意义的自由已成为主流。总之，是批评日本的知识分子脑袋里只有喝酒撒疯的自由，并根据这种观点判断苏联和中国。然而，另一方面，在报纸的匿名文章栏中，经常出现“知识分子如何如何”，

“日本知识分子如何如何”的攻击性文字。不管从什么角度来看，报纸匿名栏攻击的日本知识分子与石川先生批评的日本知识分子是不同的。用以攻击的论据性质正好相反。一方面批评知识分子沉溺于酒馆中的清谈，逃避国家大事，另一方面则指责知识分子凡事都与国家大事联系在一起，将与政治无关的事都归结在政治的罪恶上。在这种情况下，日本的所谓知识分子只能感到困惑了。

换句话说，石川先生头脑中的知识分子的印象与报纸匿名的批评家冠以“凡是知识分子”的知识分子的印象是完全不同的。所谓知识分子的印象，因人而异。并且，进行攻击时，只是抓住各自日常生活中耳闻目睹的知识分子中刺眼的行为，加以普遍化，而加上了“日本的知识分子”这样的称呼。

这种场合，进行攻击的人都不把自己放在知识分子或文化人的范畴里。这也是不存在由共同文化维系的知识分子阶层的“罐子型”社会的反映。

7. 近代组织体的“罐子化”

由于知识分子没有共同的“知识”基础，所以一开始就不存在知识阶层这种同质功能结合的阶层。这不仅影响到文学、社会科学、自然科学各自的存在方式，而且表现为这样一种情况：文学家、社会科学家、自然科学家分别形成一定的团伙，各个团伙变成一个罐子。随着近代市民社会的发达，功能集团多元化就成为世界性的倾向。如上所述，在美国和欧洲，人们指出的学术组织过于专门化、过于细微化及其带有的弊病，是一回事情。

只不过日本有自己的特殊性。在欧洲尽管出现功能集团的多元分化，另一方面存在着与此不同范围、不同层次上维系人的传统集团和组织。例如，教会、俱乐部、沙龙等，传统上拥有很大的力量，它横向地将从事不同职业的人联系在一起，成为彼此交流的渠道。然而，在日本能起教会、沙龙功能作用的组织很少，并且民间自发的交流渠道极其狭窄。明治以后，伴随着近代化的发展，近代的功能集团取代封建时代的传统的行会、“讲”（一种会）“寄合”（即法会）等发展起来了。然而，组织体不论在官厅、教育机关或产业工会，虽然程度有差别，但都存在变成各自封闭的罐子的倾向。巨大的组织体内部象过去的藩一样，被分化割据。在东京、京都及其他大城市都有综合大学。设有文科系、理科系等各种学系的大学称为综合性大学。然而，综合一词在这里只具有讽刺意味，实际上没有一点的综合性得到体现。

它只不过是设了法学、经济等各个学系，将它们在地理上集中到一个地方。各学科教室和研究室只在地理上有联系。这里既不能实施综合性的教养教育，各学科的协作研究也没有日常化、组织化，大学只不过是作为一个经营体，在行政上被组织起来罢了。这与大学的原意相差太大。这就是现实。

8. 组织中隐语（黑话、行话）的产生和偏见

各组织体变成一个个罐子后，组织便吞并它所属的成员。由于成员被捆起来了，他们中间极其缺乏自下而上地自发形成共同的语言、共同的判断标准的机会。不仅政治经济组织如此，在艺术领域、文坛、乐坛、画坛等所谓的“坛”，以及其中的某某小组、某某会等又都具有不断“罐子化”的倾向。结果产生了只为它的成员所有的通行语言和印象。我国这种组织集团的“罐子化”现象经常被表达为封建性、家族主义。然而，家族主义、封建性等前近代的东西是否完全是历史因素造成的呢？我认为，它实际上是近代社会的组织功能分化的同时表现为“罐子化”的这种近代，与前近代的结合。

接着往下说，各集团将成员牢牢圈住的结果，必然形成组织的内部与外部即内圈外圈的划分。由于罐子中间又可形成罐子，无限的分化，内圈与外圈也无限的层层细分化。例如，学术界与新闻界就变成了二个罐子相互对立，彼此很难沟通语言。然而，光从新闻界来看，这里大报、周刊杂志、综合杂志等又是不同的罐子，中央级大报中、各报社又有一种非常封闭的团体精神似的东西。明治大正时代，新闻记者由一家报社转到另一家报社很简单就能办到。新闻组织越是近代化、巨型化，反而越是将人捆得更紧，变得缺乏社会流动

性，这深刻地反映了日本“近代”的特质。记者先生经常说，“咱们家这样处理新闻”，所谓的“咱们家”就是一个很好的象征。

这样一来，不论是会社、大学还是工会，必然生产各种价值标准和语言，只有在内部同伙中通用。因此导致集团内部语言的隐语化，并且渐逐沉淀下来。换句话说，内部对于外部的认识了解沉淀于集团下层后，组织中间彼此习以为常，不以为怪的事逐渐增多。所谓理所当然，即必然的不言自明的看法，沉淀在集团意识的下层，越积越厚了。也就是说，不同的组织集团都有了由此沉淀而来的思考方法，其中顽固不化地附着组织本身的偏见。

9. 国内的锁国与国际上的开国

勃格逊、波普等许多学者将社会划分为开放社会和封闭社会。我所说的组织的“罐子化”也可以与封闭社会一词对换。不过，在日本必须注意的是现代的日本整体上未必是封闭社会，相反已经四处打开，正向着国际开放。并且，日本国内的集团形成一个个罐子，入口分别地向着国际开放。也就是说，由于日本本身不存在封闭社会那种横向等质的交流，导致了出现一种奇妙的现象，各个集团通过各自的渠道分别与外界的国际渠道沟通和联系起来。在国民中间必然无法形成所谓国家利益的明确印象，无论政界、财界还是文化界各集团相互间都没有横向的交流。我认为，眼下正出现这样一种奇妙的情况。

10. 受害者意识的泛滥

个别集团的“罐子化”和我们的交流范围越来越大即社

会渐逐变成大社会。这样一来，各自所属的集团之间印象的冲突日益明显。随着社会向巨型化发展，自己所属的集团虽然实际上已具有很强大的势力，但是在集团自身看来，其影响和势力并不大。在这种气氛下，就出现了各个小集体都认为自己是少数派的现象，即各个小集体都有一种少数派意识，极言之就是强迫观念——自己被某种与自己敌对的强大势力所包围着。这种受害意识，在各小集体里，尤其是在集团首脑身上表现得最为明显。

几年前，曾有过吉田先生骂一位主张全面讲和的著名学者是“拍马屁”这样一个有名的故事。熟悉这位挨骂的学者的人都知道，这种说法实在是无端的中伤。他在战争期间或者战前从来没有过阿谀奉承的言行。然而，吉田先生凭想象和推测作出了这样的判断。现在，不仅是吉田先生，就是那些所谓的老自由主义者，也有不少人或者是悄悄的、或者是公开地对吉田先生的这种说法报以喝采了。观察一下他们头脑中对于现代日本的印象，可以发现他们似乎感觉到自己在日本正被具有绝对优势的进步力量所包围。于是，有了一种庄严感，觉得自己正是在此时此刻站出来反击流行的庸俗论调，保卫了暴风雨中的灯塔的。换一个角度，从相反的立场来看，事情就全然不是这样，他们的观点以及支持这种观点的人非常有势力。虽然得不到大多数国民公开的拥护，但却得到了消极的“支持”。所以，进步人士的论调虽然在一、两份综合杂志上占据了优势，但现实的日本的发展，大体上是与此相反的。老自由主义者不仅不是与庸俗论抗争的少数派，而且在国民的意识中，他们是站在大多数人头上发号施令的。

连保守势力都有这种受害者意识，进步的文化人作为少数派的受害意识就更强烈了。不管是保守势力还是进步主义

者、自由主义、民主主义者或共产主义者，各自的内心深处都隐藏着一种势单力薄的意识或受害者意识。所以，对整个情况的观察和把握，往往偏激或严重对立。人们常说大众传播无所不能，的确，就象我后面将要说的，日本的大众传播媒介在使人们思想单一化方面是很有能量的。然而，如果与新闻界的个人交谈的话，那么可以看出，他们绝对没有大众传播媒介万能的意识。相反，对于人们关于新闻的批评非常神经质或者说神经过敏，总觉得对新闻的批评攻击太多，经常处在挨骂的状态中。

官僚掌管日本，已是人所共知的常识了。我高中、大学的朋友中当然有许多人成了官僚。我去参加“同窗会”，发现局级的官僚也有一种受害者意识。在外界来看，官僚现在掌握着巨大的权力。然而，这些官僚的统治者、当权者意识，并不象人们所想象的那样强烈。相反，认为所谓官僚总是处在受人攻击的地位，有的政党干部在背后捣鬼，又被报纸视为眼中钉肉中刺而经常挨骂，实在是吃力不讨好的苦差事。在这些官僚看来，大报纸的“舆论”处处与自己作对，由此他们有一种强烈的焦躁感、孤独感和愤懑的心情，一种自己的处境和观点不被人理解的孤独感。如此一来，出现了全国上下只有受害者，没有一个加害者的结果。这种意识在多大程度上是一种幻觉，那就是另外一个问题。我想指出的是这样一个问题：即自己对“社会”的期待与大众传播媒介的报道相互作用，形成对其他势力或集团的印象，这种印象又将人紧紧地包围起来。并且，人际关系“罐子化”，一旦相互间自发的交流不存在，就自然地产生这种事态了。

11. 战后大众传播媒介的作用

战前的日本，非常概括地说，天皇制尤其是通过义务教育灌输形成的“臣民”意识，维系了这些“罐子化”的各个组织体，确保了国民意识的统一。战后，这种粘合作用失去了。作为形成共同语言、共同文化的要素，大众传播无疑具有了压倒一切的力量，各集团的组织越是严重地“罐子化”，相互间的交流就越是困难，能联系封闭体（罐子）的唯一的交流工具就是所谓的大众传播了。

经常有人指出，大众传播媒介造成思想的单一化。我认为，日本的大众传播结构更为复杂，是一种大众传播的核内部分的非交流——没有交流的反常结构。所谓大众传播，一方面发挥着巨大的影响力，一方面各个集合体又有各自的语言，非常缺乏相互间自主的交流，这种非交流与大众传播本身并不矛盾。结果双方高度发达，互成因果。我说了大众传播媒介联系着各个封闭体（罐子），其实它仅限于字面意义在封闭体（罐子）间起维系作用，没有渗透在封闭体内部，打破它们之间语言封闭性的作用。所谓大众传播媒介本来是以孤立的个人、行为被动的个人为对象的，原本就缺乏破除组织体与组织体之间语言不通的现象的能力。

总而言之，在这种情况下，一方面人人纷纷强调要消除语言障碍，建设共同的交际广场，另一方面大众传播带来的令人惊异的思想、情感的单一化、均衡化却在迅速发展。虽然出现了几家民间广播电台，然而每一家播放的内容大致相同，在某一时间扭开电视机开关，所有的电台不是在播放歌

曲，便是浪花节^①。在广播、报道缺乏个性这一点上，日本比起典型的大众社会美国来，有过之而无不及。例如在美国，宣传媒介的地方色彩极其鲜明。此外，教会、其他压力集团拥有自己强大的机关报，掌握自己的广播网。相反，这在一定程度上成为削弱典型的宣传化、单一化的因素。在广播、新闻高度垄断的日本，阻止单一化的因素极少。因此，组织内部各自的非公开的隐语得以与新闻媒介的“公开语”在社会上广泛地并存和通行。

12. 观念上的空白点——组织的力量

今天，我之所以说这些，是因为我认为，我们思考各种问题，或者采取各种行为，总是离不开这样一个现实，即在我们与环境之间存在着巨大的印象夹层。此外，日本的所有集团、共同体或近代的集团，都孤立封闭化了（罐子化）。这个问题在各种意义上影响至深。却往往容易被人忽视。比如，就政治问题来说，进步阵营经常谈论组织的问题，认为必须增强组织的力量。在现代仅有组织的形式，没有对力量的组合，作为组织是没有战斗力的。作为原则它本身是不错的。然而，这种想法是否能原封不动地适用于机械的“罐子化”了的社会呢？

我认为，以上观点，第一往往缺乏对某个组织内部通行的语言、外界状况的印象在组织外部多大程度上行得通等这些问题的反省。由此，忘记了努力去印证组织内通行的语言在组织外部是否被接受，也就是说忘记了印象夹层是很厚实的，并且其中有错觉这样一个现实，仅仅将问题归结为单纯

^① 浪花节，一种三弦伴奏的民间说唱。——译者注

组织形式和力量的聚合。并且，陷入这样一种思维，与自己持有的印象不符的印象均是谬误。应该对此加以启蒙，把自己的印象普遍化。这就必然错误地判断整个状况，提出的主张缺乏说服力。

下面谈第二点。假如存在象“竹刷型”社会那样共同的基础，则工人阶级的一个组织强大起来或者一个组织冲锋陷阵，其结果，它一定会通过共同的根须，带动和促进其他组织的发展和前进。然而，这种情况在“罐子型”社会往往难以看到。因为组织变成一个个的“罐子”（封闭体）后，便不具有向周围扩展的活力。在这样的环境中，有时结果相反，一个组织的发展会带来破坏与其组织之间的联系。而且，由于封闭体（罐子）无限地分化发展，组织内部的一些部门与其他部门也会出现上述情况。在极端的情况下，甚至出现这样的结局：该组织的力量或组织的进步性质，虽然丝毫没有受到损害，但与四周的联系完全被切断了，如同沧海中的一叶孤岛，漂浮在表面。如果这些组织的人安心于依赖自己的印象，依赖内部约定俗成的通行语言，很难说有一天，当他从沉睡中醒来时，四周的环境还会与原来一样。

13. 非阶级性的组织化及其意义

我认为，在这一点上革新势力领导人的任务在于确立一种不同于过去的思维方式，即立足于根据阶级的同一性建立组织的同时，还应该在各种层次上积累各种不同的发展组织的方法。这不仅是物理上的加强力量，在防止一个组织的思维方式凝固僵化，不断地合成各种印象，创造流通性更高的语言方面也是必要的。这种跨越阶级的组织化，已有了各种尝试的经验。过去的无产阶级运动，比如妇女方面有无产阶

级妇女同盟，它的组织形式是以阶级划分的。现在这类情况已没有了。以家庭主妇、母亲为对象建立组织，其结果加强了阶级的力量。可以说，以青年、学生为中心的组织的建立，起到了同样的作用。总之，将各种不同层次范围的人加以组织，已经有了许多经验。直截了当地说，战后在国民的广泛性上，成功地展开了组织活动，不论是反对原子弹运动，还是母亲大会，几乎都不是所谓按阶级进行的组织活动。我认为，它所具有的思想史的意义，并未充分地得到认识。这不单纯是狭隘的战术策略上如何克服浓烈政治味道的问题，而且是现代社会状况本质的反映。认识不清它的意义，只会陷入单纯的跟着形势跑的机会主义和实用主义。

14. 组合多元印象的思考方法的必要性

我认为，时代要求我们正视一个基本的事实，社会上语言与组织的多元化并行发展，日益复杂的多元化。由此，印象本身即便完全脱离了原来的对象，也可以在社会上通行，并具有独自的力量。因此，需要一种蒙太奇式的将对整体状况的认识加以剪辑合成独特的思考方法。

同时，这又是社会科学的问题，仅靠原理、原则等真理解决不了问题。在我们固步自封，以为这些是真正的真理，其余都是幻想错觉的时候，幻想和错觉不断地创造出新的现实。现实大踏步地发展，将“真理”远远地抛在一边。我们正处在这样一种状况中。在十层二十层印象的壁垒中一味地守卫“真理”的旗帜是办不到的。相反，如何合成人们的印象，扩大自主交流的范围，是今后社会科学面临的课题。

捉捕犯人时，需要根据见证人的印象制作模拟照片（蒙太奇照片）。这种操作方法，值得在学术上加以思考。我以

为，我们非常有必要研究这种方法，不是照搬照抄原则原理，而是象电影那样，以现实存在的多样的印象为素材，将其积累组合起来，使观众获得一个逻辑概念。为了今后与各位共同思考这一问题，作为认识前提，我集中在组织的“罐子化”问题和印象的独立发展这两个问题上，发表了自己的看法。

第四章 “是”与“做”

很抱歉，出题象个英语的考试题。不过，我想先不从一般的意义上讲它是什么意思，而采取通过各种具体例子，把今天的题目逐步解释清楚的方法来讲下去。

1. “躺在权利之上睡觉的人”

我在学生时期曾听过末弘（严太郎）先生的民法课，记得他就“时效”制度作了如下的说明。他说，借钱的人钻不催还的空子，赖着不还，得了便宜，结果将使心慈手软的债权人吃亏，此事想起来非常不近人情，但这种规定的根据中也包含着如下意思，即躺在权利之上睡大觉的人不配受民法的保护。我信服这个说明。与此同时，“躺在权利之上睡觉的人”这句话，给我留下了特别强烈的印象。只有提出要求的行为，才不致使时效中断；相反，若仅仅安心于自己是债权人这个地位，那么债权也终会丢掉。现在看来，在这种逻辑中包含着不限于一个民法法理的极为重要的道理。

譬如，让我们翻开日本国宪法第十二条吧，其中写道：“受本宪法保障的国民的自由与权利，国民必须以不断的努力保持之。”这一条文与宪法第九十七条关于基本人权“是人类为争取自由经过多年努力的结果”的宣言相对应的，可以说这是将争取自由的历史过程一直延伸到未来的。我们从这里领略到与方才在“时效”上看到的极为一致的精神，是

既不牵强也不困难的。也就是说，如果把宪法上的这一规定换一个说法，就会变成这样的警告：“国民现在已成为主权者了，但是，如果你只满足于现在是主权者的地位而懒得行使权利，那么当你有朝一日醒过来时就会看到，已发生了你不再是主权者的事态。”这既不是危言耸听，也不是教科书式的空乏说教。这无非是从拿破仑三世的宫廷政变到希特勒篡权的近百年来西欧民主的血迹斑斑的历程告诫人们的历史教训。

美国一社会学家说，“为自由而祝福是容易的。与此相比，维护自由却是困难的。但比起维护自由来，市民天天行使自由〔权〕就更困难”。这里表述的思想与上述的也基本一致。我们不能打包票说，当我们为自由而祝福，欢呼我们的社会是自由啊自由的时候，这个自由的内核不会人不知鬼不觉地被人掏空。自由不是象装饰品那样摆在那里的，而是只能靠实际行使才能守得住的，换言之，只有天天去争取自由，才能成为自由的。在这个意义上可以说，近代社会的自由也罢，权利也罢，对于那些总喜欢惰性生活的人，只要每天过上安稳的日子，就宁愿把动脑筋的事交给别人去做的人、或者素有一坐上安乐椅就不肯起来的气质的人来说，是非常累赘的包袱。

2. 近代社会的制度观

人们常用“自由人”这个词。但是，相信自己是自由的人反倒容易对自己的思想和行动懒于作不断的检查和反省，因此，实有不少例子说明，由于自己身上盘踞着偏见而使自己变得最不自由。相反，对自己的“先入为主”有痛感而始终注意自己“偏向”的人，由于他总想更加自由地认识和判

断事物而努力，相对地说更有机会获得自由。对制度而言，也有与此类似的关系。

民主这个东西，本来只有人民不断地警惕制度本身转化为目的——偶像化，并对制度的现实运转方式采取不断监视和批判态度时，它才能变成活的东西。这个道理最适用于名为民主的制度本身。也就是说，民主和自由一样，实质上具有这样的性格，即只有依靠不断的民主化，它才能成为民主的。人们说，所谓民主的思维就是重视过程胜于其定义和结论，其最深邃的含义就在于此。

由此看来，债权只有通过行使其权利才成其为债权的逻辑，大概可以推广到深深影响着近代社会的制度、道德乃至判断事物方式的“哲学”上加以思考了。

有句名言说，“梨子的味道只有亲口尝一尝才会知道”。梨子的味道是作为其“属性”存在于其内部呢，还是通过亲口尝的实际行为即时验证其味道之甘美与否呢？这大概是判断社会组织、人际关系和制度的价值时构成两极的两种思维方法。冲破等级社会制度，从唯实论转向唯名论，让一切教义过一过实验的筛子，向在政治、经济、文化等各个领域里“先天”的通用权威“诘问”其现实机能与效用的近代精神的生命力，正是从上述“是”的逻辑、“是”的价值，向“做”的逻辑、“做”的价值重点相对转移中产生的。如果说，对哈姆雷特时代的人来说“是或不是”是最大的问题的话，那么对近代社会的人来说，“做或不做”的问题渐渐成为人们关心的大事。

当然，到将来立足于“是”的逻辑的组织（如血缘关系、种族集团）和价值判断的方式，也不会完全消失，但也不是说，在所有领域里就可以不加区分地讴歌“做”的原

则。不过，我们通过这两种图式的假设，可以找到一种标准来测定一个国家的政治、经济及其它各种社会领域里“民主化”的实质性进度、制度与思维习惯之间的差距等问题。非但如此，对于象在一些方面是十分非近代的、而在另一些方面又是惊人的超近代的现代日本的问题，它也可以成为反省的线索。

3. 以德川时代为例

为了进一步阐明如上所述的典型对照，下边以德川时代的社会为例进行考察。无庸赘述，那时象出身、门第、年龄（年长者）等因素在社会关系中起着决定性的作用，这些都是以我们现实的行动所无法改变的因素。因此，在这种社会里，不管是在权力、道德以及一般的思维方式上，和“做什么”的问题相比，“是什么”的问题成为价值判断中更为重要的标准。一般来说，大名和武士认为他们对百姓和町人拥有统治权，不是因为他们对百姓和町人做了某种服务，而是因为他们是大名或武士，这种身份上的“属性”使他们理所当然地——先天地——进行统治，这是一个原则。谱代之臣、株仲間、家元等都是在这种意义上的“是”的价值，而不被看作是只有通过具体的贡献和服务才能够检验其价值的东西。

在此，人们的行为方式和交际方式，是从“他是何等人”这个判断中自然而然地“流出来”的。武士要象个武士，町人要象个町人，这是基本道德。不是“为争取权利而斗争”（耶林语），而是每个人都要安于被指定的“份”上。对维持这种社会的秩序来说，这是性命交关的要求。在这个社会里，同乡、同族、同身份等既定的关系是人际关系的核心，而

通过工作和有目的的活动同未知的人们建立多种关系的例子实不多见；即使是这种基于“做”的逻辑建立的关系，也尽可能以“是”的关系为模特儿，并有向它趋同的倾向。

4. “是”的社会和“是”的道德

在象德川时代的社会里，某人是大名或名主，这本身就决定他应如何行动的模式。因此，在这个社会里，人们之间彼此交往，第一件大事就是从外表上识别对方是何等人，即是武士还是百姓或町人的问题。因为不从对方的服饰、装束、言谈中立即识别出身份，就无法决定以何种方式对待对方。然而，反过来说，在这种社会里，在人们的聚会上只要彼此辨认出对方的身份，——其实那时同不相识者聚会是不多见的一——即使不特意制定讨论的程序和方式，也不必养成“聚会的精神”，只按照〔与身份〕“相符”的礼法，对话就自然而然地上轨道了。

换句话说，同素昧平生的人打交道的伦理在此尚不发达，也无需发展。所谓公共道德，是同素昧平生的人交往的道德。例如，儒教有著名的“五伦”，这个人與人之间的基本关系，包括君臣、父子、夫妇、兄弟、朋友。其中，前四种为纵向的上下关系，仅朋友为横向关系。再超过这种朋友关系的互不相识的人们之间的横向关系，在儒教的基本人伦中就没有包括进来。这就说明，儒教道德是典型的“是”的道德，而产生儒教的社会或把儒教道德视为人际关系网目的社会，是典型的“是”的社会。

5. “做”的组织在社会上抬头

与此相反，随着在素不相识的人们之间建立关系的必要

性日益增大，组织和制度的性质也必然发生变化，于是仅靠“是”的道德就无法适应了。一方面，社会按政治、经济、教育等各种活动领域产生分工；另一方面，在每一部门的组织和制度的内部又按其职能分化为某某局、某某部等机构。这样一来，一个人将同时处在多种关系之中，在不同的场合必须扮演不同的角色。就是说，人们之间的关系相应地从依附关系转变为角色关系。在现代，即使我们拜访熟人，也要先说明自己的角色：“今天是作为一个朋友来谈的”，或者“今天我是代表部长来的”，等等，否则无法让人知道来意、扮演的角色或资格。几年前，当西尾末广担任社会党书记长的时候，他的行为曾引起人们的争议。当时，西尾在答辩中说，“那是我作为书记长个人之所为”，这句话又引起了争议。也就是说，西尾末广是以他个人身份所作的呢，还是作为社会党的书记长、代表社会党所作的呢？对于这个质疑，他的回答是非常复杂难解的，他的意思是：既不是以纯粹个人的身份，也不是以书记长这个公职身份作出的。这里不准备谈论究竟是什么事件、西尾的答疑是不是支吾其词的问题，而主要是想说那种质疑以及非常复杂难解的答疑为什么产生与我现在谈论的话题有关。仅靠西尾与其身份“相符”的解释已不能圆场，这一点象征性地说明了问题。

再举一个多少相反的象征性的例子，即川端康成的新闻连载小说《因为是女人》。读这一篇，它甚至将女性极为微妙的情绪波动以及小小心曲也传给我们。即使是离开川端的小说，我们也从她“是”女人这个属性——不用说性交也是人的属性——中，可以联想到女色、女人行为方式的种种印象。诚然，也有男子汉这个词以及由此而来的印象，但男女之间似有差异。至少把“因为是男人”作为小说篇名就有些

不自然，总觉得滑稽些。这里可能有种种原因，但我认为较多的是以如下的事实为背景的，即男子在社会里从事各种活动，扮演着多种角色，相反，女子尤其是家庭妇女，大部分都扮演妻子和母亲的角色，因为她“是”女人，就自然而然地使人想起女人的行为方式。由此可知，假设有一个社会女人同男人完全一样地担当各种角色的话，那么在这种社会里能否象我们日本社会一样，从女人的属性就能联想起女人的行为方式、言谈举止的具体形象呢？至少可以想象，在那种环境中川端也很难把“因为是女人”作为他的小说篇名。我不是讲这是好是坏的问题，而是用简单的例子来说明这样一个道理，即人所处的环境的复杂化，给人的行为方式以及观察人的视角带来什么样的变化。

6. 成绩本位的含义

从“是”的逻辑向“做”的逻辑过渡，未必是有一天早晨人们醒过来突然改变了思维方法的结果。随着生产力的提高、交通发达、社会关系变得复杂和多样化，人们之间的关系就不以门第、同族等自然属性为基础，而是为了某种目的而且仅仅是为了这个目的而建立关系和制度，这种比重日益增大，是社会进程的一个侧面，仅此而已。反映近代社会特征的、社会学家所说的职能集团——如公司、政党、工会、教育团体等——的组织机构，本来就是按照“做”的原理建立起来的。因为这些团体存在的理由，离开某种特定的有目的的活动就根本无法想象，团体内部的地位和职能的分化，也是因工作的需要才产生的。和封建社会的君主不同，说公司的领导或团体的首脑“卓越”时，不是因为他是领导，而是他的成绩总是成为价值判断的标准。

武士行住坐卧永远是武士，而且必须如此。但是，公司里的科长就不同，他同下级的关系不是人身依附的关系，而仅仅是在工作这个层次上的上下级关系。我们从美国电影中常常看到这样的场面，工作时间一结束，经理和职员或打字员之间命令与服从的关系就立刻转变为普通的市民之间关系。从立足于“做”的逻辑的上下级关系上来看，这不过是理所当然的事。如果说，这种关系在日本未必已经建立起来——公司内部的“相互关系”，甚至缠绕在娱乐、家庭的交际上——那么，可以说职能关系在一定程度上具有“等级身份”的成份。

从上述例子中可知，向“做”的社会和“做”的逻辑的过渡，在具体的历史发展过程中，既不是在一切领域里同步进行，也不是这种社会关系的变化自动地改变人们的思维方式和价值观念。由于这些不同领域之间的落差，以及在同一领域里的组织原理和实际上操纵这个组织的人们的伦理上存在着差异，在同一个近代社会里也会出现各式各样的变异。

7. 在经济领域里

一般地说，比如在经济领域里，最早出现从“是”的组织向“做”的组织、从“属性”价值向“机能”价值的转变，而且渗透得最深。无庸赘述，它表现在封建土地占有向“资本”占有过渡这个巨大变化上。即使是在同一个资本主义阶段，它高度发展时，便出现被人们称为占有与经营在机能上分离的倾向。你是股东或资本占有者，但不一定就是搞经营的人。在日本，领薪的公司领导这个词，虽有特殊的含义，但一般地说，高度发达的资本主义社会的经营者都是工

薪阶层，最高层管理已逐渐变成独立的业务。无能的富翁不会引起人们的注意，但能否找到有能力的经营者，这对企业来说是生死存亡的问题。当然，经营与占有的分离仍然不出资本主义所有制关系的框框，而社会主义的想法，可以说是从干脆打破这个框框，要把“做”的逻辑贯彻到经济组织的意图中产生的。但是，这里有个难题，即政治领域和经济领域相比，“做”的逻辑和价值的渗透往往是落后的。

在政治的世界里，如果在政治上适用“做”的原理，对领导者来说，这就意味着决心不断地向人民和社会提供服务，而对人民方面来说，就意味着经常监督领导者是否滥用权力、并采取不断考核其政绩的态势。这不是根据制度原则的民主，而是根据上述标准去衡量我们国家的政治民主化的程度，那将会是如何呢？不问现在作何贡献、如何有效地开展工作，只凭关系和资金，或凭长期身居支配地位资格，或凭昔日的功劳，而盘踞在政治地位上的领导人，大则一国之政治家，小则村庄的头目，从右的自民党到左的共产党，是何等人浮于事，狗苟蝇营！造成派阀、徇私之泛滥的结果，也是因为人际关系，即不是按照“做”的需要而随时聚合离散，而是给特殊的人际关系赋予价值所造成的。

然而，政治上“是”的价值执而不化，恐怕不仅表现在谁也都能看得见的这些现象之中，毋宁说，它无孔不入地在人们不易意识到的政治思维方式中扎下了根子。

8. 仅就制度的原则作出判断

如上所述，仅从制度的原则上判断政治是否民主的思想方法，本来不过是一种“是”的原理的变种。说句题外话，看一看歌舞伎或《八犬传》等读物中出场的人物，大体

上好人百分之百地做好事，坏人差不多净做坏事。就是说，好事从好人的内涵中必然地流了出来，而坏事则从坏人那里流了出来。这是所谓劝善惩恶的意识形态，但又不完全是这种有意识的“主义”之产物。也就是说，因为产生这类作品的社会的每一个角落，都按照“是”的原理组织起来，这种思维方式才能够占据统治的地位。

随着社会关系的复杂化，一个人以各种不同的侧面与角色和他人发生关系，因此，如不看具体情况下的具体行为，就不能简单地评论他是好人还是坏人。毋宁说，区别好的行为和坏的行为的标准，已代替区别好人与坏人的标准而日益受到人们的重视。但在判断制度时，还是很多而且明显地保留了不以其制度在现实中所起的作用来衡量，只就制度本身来评定其好坏的思维方式。加之，由于现代的国际国内政治带上了意识形态斗争的性质，把资本主义和社会主义的区分法“先验地”适用于对一切政治现象的判断上的倾向，更加剧了上述的“是”的思维。

当然，我不是说这种对“主义”的区分毫无意义。但是，如果认为好的制度一定产生好事、坏的制度一定产生坏事的思维模式一旦固定化，那么这不仅是一个认识上的错误，而且在实践上也会带来非常危险的结果。共产主义者及其同路人直到三年前出现“批判”以前曾顽固地否认了斯大林主义所带来的灾难，其中固然有其政治意图，但这岂不是认为既然是社会主义制度，本质上就不可能发生大规模的滥用权力和侵犯人权等现象的思维方式根深蒂固的结果吗？然而，在其反面，过去曾在盟军总部工作过的伊尔斯博士的思想亲了至今也未必是少数，他曾说在象苏联那样的社会中掌权者有时能把2加2变成5而为人们所嗤笑。一般地说，职

业的反共评论家们在国际上惯用的自相矛盾的手法是：一方面，把在共产主义阵营里现实中发生的事件和制度的消极一面都说成是从共产主义意识形态中必然滋生的东西；另一方面，把包含在这个意识形态中的人道主义、民主主义等具有普遍价值的一面都说成仅仅是现存权力的装饰品。

9. 把理想状态神圣化

身份、家世和人的素质等，意味着某种持久的“状况”。这里所说的“状况”相当于德语中的 Zustand，意即伫立在那里，表示物体的静态。在这种意义上，对服务和效用的检验本身却是一种动态“过程”，而不是一种状况。因此，如上所述的“是”的逻辑和“做”的逻辑、“是”的社会和“做”的社会的对立，也是重视事物的“状况”还是把重点放在运动和过程的分歧。在认为“好”的制度发挥好的作用、“坏”的制度必然发挥坏的作用的看法背后，就有一种假设，即理想的社会和制度是作为一种“模范”状态，就象一种蓝本一样静止不动地摆在那里的。因此，他们把现实恶、政治恶往往看作是这种模范状态的偶然的、暂时的游离，是由“好事”之徒从外部骚扰这原本美丽的花园所致。当某一制度的原则不问其现实的作用而被神圣化时，或多或少地都表现为向这种思想方法的倾斜。在我看来，过去一度支配苏联文学界的“无冲突”论以及迄今的共产主义者引人注目的一种倾向即对“修正主义倾向”的极端恐惧和警惕的思想根源之一，就在这里。

然而，重视“状况”的思维，在我国不是以那种特殊的理论或阵营，而是以更加一般的热潮——可见，尚无清楚的认识——泛滥着。说“现在是民主的社会”、“既然日本

是民主国家，破坏这种秩序的行为就该……”之类论调射向工人运动和群众运动时，它多少都以这种思维为潜流的。

在这里，民主不是每天再生产出来，而是一种既有的“状态”；如果搅乱这种“状态”，就会自动地被贴上“反民主”的标签。最近，国会围绕着《警官职务执行法》发生争议时，其口号差不多都是“不正规国会的正常化”。诚然，因为这次延长会期是违犯议会政治规则的决定，提出“正常化”是理所当然的。但稍加留意便可知道，在当时提出“正常化”的呼吁中暗含着把某种“状态”视为神圣并对搅乱它的现象反应过敏的思想倾向。报纸的社论、短评和读者来信，在开头第二句都写着：“为否定议会的思潮抬头而担忧”。但是，一个不可忽视的现象是：人们在街头巷尾或工厂车间里都带着疑问或疑团窃窃私议道：“议会政治在日本总是不能顺利运行啊！”尽管这些议论的根据深浅不一。也许是因为这个缘故，前引的那些口套语才能反复地出现在人们的议论之中。

果真如此，那么将目前以各种形式发表了或尚未发表的对议会政治的批评，——不管它是如何胆大包天的或脱离常识的——让它们和广大国民见面，并通过公开的论战和竞争，使国民理解议会政治的合理根据，除此之外难道还有可望使议会政治在日本得到发展、扎根的道路吗？真正“可怕”的不是否定议会的思潮，而是议会政治如同过去日本的“国体”一样，不经过批判的磨练，自上而下地规定它为神圣不可触犯，并强迫人们去信奉。恐怕再没有比用禁令来“护持”民主的做法更为可笑的黑白颠倒了。用禁令来维持秩序，不过是自古以来一切部族社会——“是”的社会原型——的本质特征而已。

众所周知，我们日本国民缺乏在自己的生活和实践中建立制度的经验。从历史上看，大部分现代化的制度都是引进现成的，并按照其框框把我们的生活规范化了。因此，它很自然地给人们以一种强烈的实感，即先有法律和制度的原则，然后它降临生活之中。反过来说，通过我们的生活和经验要求制定或修订某种法律或制度的思维，就不易得到普及。原有的官僚式的思维方式，进一步加剧了这种倾向。在发生勤务评定问题时，威胁人们的论调便是：“法定之事必须实行”。在此，宛如从管子里挤出牙膏一样，有意无意地表现出这样一种想法，仿佛条例规定可以压出具体的勤务评定政策来。

制度原则的逻辑，通过从具体政策到实施法律、再到国会表决、最后形成国民多数意志的“首尾一贯”的還元论证法，一下子跳过实施政策后对具体效果的评定以及不断验证等麻烦的问题。

10. 关于政治行为的思维方法

然而，从“做”的逻辑来看，政治行为和经济活动等社会行为的区别，当然在于机能而不在于人和集团。在近代社会里，这种机能纵横分布在所有的人和集团之中。无庸讳言，象政府、政党等所谓政治团体主要是从事政治活动，而象公司、工会等经济团体则主要是从事经济活动的。但是，比如，政党从事土地买卖时，它就是从事经济活动了；比如，美国的工会具有强烈“经济主义”倾向，而在选举时它就积极参加政治活动了。然而，在“是”的思维和〔与身份〕“相符”的伦理盛行的社会里，总是认为那种“职能”上的区别都来自特定的人和集团的区别。就是说，文化活动

归于“文化团体”和“文化人”，政治活动归于“政治团体”和政治家，各得其所，因此往往以为文化团体就不应从事政治活动，教育工作者就应象个教育工作者，不应在政治问题上发言，等等。

如果这种倾向得到发展，政治活动就被职业政治家集团即“政界”所垄断，把政治封锁在国会内部。因此，在国会之外广大的社会舞台上，由非职业政治家所开展的政治活动，就会被视为超越名份的行为或“暴力”。然而，无庸讳言，民主本来是作为把政治从特定等级的垄断下解放出来，交给广大市民的运动而得到发展的。但肩负民主使命的多数市民，平时都从事着非政治的职业。因此，用略微反论式说法来说，民主只有依靠非政治的市民的政治热情以及从“政界”外领域的政治言论与行动，才能得到支持。这样说，并不过分吧。

11. 市民生活与政治

在发生警官职务执行法问题时，记得我曾在某报上读到站在“无言的示威”行列前头的一文学家写的文章，他说：“我不认为自己参加了什么政治活动。这只不过是文学家应采取的行动而已。”如其字面意思，无疑这是生性“寡言少语”的人素朴的感想。然而，在我看来，那里仍有日本的传统思维方式——把政治活动同平常的市民生活截然分开，并把它视为由特殊的人们运营的活动——发挥着强大的影响。当然，文学家——教育工作者也如此——的政治活动和职业政治家的活动，自然是不一样的。后者活动的目的在于争权，而文学家的活动当然是不以争权为目的，恐怕也不是从某种政治动机出发所进行的活动。然而，为什么只把以争权为直

接目的的活动才看作是政治活动呢？为什么不该有从学术或艺术等的属于非政治性动机出发而开展的、所谓勉为其难的政治活动呢？这里暗含着把政治和文化以空间和领域加以区分的逻辑，毫无疑问，这是把政治视为政治家领地的“是”的政治观。只要不打破这种政治观，一旦闯入政治世界的人，其行住坐卧等一切活动和思想方法都会变成“政治”的了。与之相反，身居这个世界之外的人，就会变成与政治全然无缘的芸芸众生。这种“非此即彼”的态度，缠绵于个人以及国民的历史中，或无法避免从极端“政治主义”突变为一概不问政治、事不关己的态度，接着又来个彻底的政治主义，如此反复无常的循环。

12. 日本的急速“近代化”

“世上做难事者谓之贵人，做易事者谓之贱人。读书思考，为世间做有益之事，乃难事也。夫人之贵贱，唯别人之做事难易矣。是故今大名、公卿、武士等，骑马佩刀，仪表堂堂，腹中却如空樽……虚度时日者，为数众矣。呜呼，此辈焉能谓之贵人、重于身份者乎？惟此辈因居祖传之金银谷米，适才堂堂仪容，实为贱人也。”这是福泽谕吉在维新时为少儿写的《每日教学》的一段话（着重点是笔者所加）。

这里以朴素的语言简捷生动地描绘了价值标准从家庭出身、财产等“是”的价值向“做”的价值的历史变迁。毫无疑问，在近代日本富有生机的“跃进”背后，这种向“做”的价值的转变确实发挥了作用。然而，与此同时，日本近代“命中注定”的混乱来自于：一方面“做”的价值以迅猛之势进行渗透，另一方面“是”的价值顽固地盘根错节，加之，以“做”的原理为前提的组织往往被“是”的社会伦理

所板结。

传统的“等级”急剧瓦解，而自发的结社与自主交流的发展受阻，集会和共议的社会基础尚未成熟时，那将是什么样的状态呢？相继建立起来的近代组织和制度分别形成为或多或少是封闭的“部落”，在内部“家族”成员意识和“家庭氛围”的伦理大显身手，畅行无阻。但是，只要向“外”走出一步，武士、町人等“是”的社会的做法已经行不通了，等待着他们的便是和素昧平生的人们打交道。人们同那些大小不等的“家族”式的集团交往，但因各个集团在“做”的价值浸润程度不同，因此每一个人就必须根据“不同场合”采取不同的行为方式。我们日本人在“是”的行为方式与“做”的行为方式交叉混用中多多少少都患上神经衰弱症，这一点早已由明治末期的夏目漱石一眼看破了。

13. “做”的价值与“是”的价值的倒置

在战前的日本，这个矛盾通过用众所周知的“臣民之道”这种行为方式的“统一”，勉强得到弥合了。但在“国体”这根支柱被拆除，所谓“大众社会”的各种特征迅速蔓延的战后，日本自文明开化以来一直蕴蓄的矛盾到处爆炸性地暴露出来，这是不足为奇的。这里的麻烦在于它不仅是一个“前近代性”的顽梗。毋宁说，更大的麻烦表现在：就如上述政治的例子所示，在最需要按照“做”的价值进行不断检验的地方，它却显著缺乏；相反，在不那么迫切需要的方面，或世界上对“做”的价值过份渗透正要反省的方面，效用与效率原理反而以惊人的速度与规模得到了发展。

在大城市的消费文化中，这表现得尤为突出。例如，我们的居住方式的变化——作为“是”的原理象征的带壁龛的

客室衰替，用“实用”的厨房、起居室以及家具实用化取而代之——日本式客栈——众所周知，谁是房客，他享受伙食及其它一切服务的权利均由此“带出来”，越是老客户越是如此——宾馆化的倾向等，其本身都还是有意义的。但是，象“假日”、“闲暇”的情况如何呢？对于城市里的小职员、学生来说，假日已不是静养、休息之日，从星期日木工到乘夜班列车去滑雪，假日反倒成为十分繁忙的“做”的日子了。最近我也接到了“您将如何打发闲暇？”的征询表。闲暇已不再是从“做”中解放出来，反而变成了为更有效地组织时间去“做”。不仅如此，看一看科学艺术的情况，那里已经滔滔江水般地涌现出群众性的效果与卑微的“实用”标准了。最近，有一位美国朋友对我叹息道：在美国研究人员的晋升越来越不依据论著的内容，而取决于在一定期间内搞了多少副业的倾向。在日本的大学里臭名远扬的教授终身制确实在某些方面可以说是学术上无成就的根源，需要以某种实效来检验。但是有讽刺意义的是，日本大学里的这种“等级制”的因素，对于如上形式的“成绩主义”无节制的泛滥，起到了防波堤的作用。可见，文化普遍艺术化的倾向，不能不说是令人吃惊的。

14. 在学术与艺术中价值的内涵

安德列·西格弗里德在《现代》（日译名，原书名为《20世纪的现象》）一书中说，“就教养而言——作者在此所说的教养，不是指博学，而是指内在的精神生活——问题不在于用适当的手段、方法发挥应该发挥的机能，而在于知道自己，对自己和社会、自己与自然的关系要有自觉。”他就是用“是”与“做”的概念强调指出：教养所不能替代的个

体性，其要点不在于他所做的事情，而在于他对他的存在有了自觉性。因此，在他看来，对于艺术的教养而言，“花朵高于果实”，它的存在比它将带来的果实更有价值。这种文化上的价值标准不能以群众的嗜好或表决来决定，其原因就在于此。所谓“古典”为何在学术和艺术世界里具有意义，恰与这个问题有关。

在政治和经济的制度与活动中，没有相当于作为学术和艺术创造源泉的“古典”，有的只不过是“先例”和“过去的教训”，这里暗示着两者之间存在着重大的差异。在政治上不存在它本身即是价值的东西。政治永远必须以“果实”来检验。对于政治家、企业家尤其是当代的政治家来说，“无为”不是价值，即使有人把这个词同“无能”联系在一起，也无可非议。然而，就文化的创造而言，“懒惰”的确不说明什么问题。就以上述的副业而论，也不能说少产就是优秀的学者和艺术家。但是，在这种文化的精神活动中，停歇未必是偷懒。停歇往往犹如乐谱中的休止符，它本身具有“生”的意思。因此，自古以来，在这个领域里，冥思、清闲受到推崇是有其根据的，我以为这未必是落后于时代的想法。因为对文化的创造来说，与其说马不停蹄地向前挺进或夜以继日地不停工作，不如说积累价值更为重要。

15. 把倒置的价值再颠倒过来

在象现代这样“政治化”的时代里，如上所述的从文化（不是文化人）的立场出发参与政治的发言和行动，只有其被深藏内蓄的东西的坚信所支撑时，才真正是生机盎然的。只有依靠这种行动，把“是”的价值和“做”的价值的倒置——后者在前者具有无可否定意义的方面蔓延开来，而前

者需要以后者加以批判的地方却赖着不动的倒置——再颠倒过来的大门，才会被打开。当我所说的意思从政治移到文化问题时，如果有人疑我骤然变得“保守”而诧异，那么我只好作如下答复而不怕为人所误解：在现代日本的知识世界里痛感不足而最需要者，是否在于富有激进（根底的）精神的贵族主义和激进民主主义内在地结合在一起这一点上呢？托马斯·曼在战后写的文章中有一句象征性的表述，即如同“卡尔·马克思读弗里特里希·赫尔达林的书”的世界。按照我的理解详释曼的意思，就如上述。这至少是从今天我所讲的角度诊断现代时我所获得的坦率感想。

跋

这本书是由论文体的两篇文章和讲演体的两篇文章组成的。之所以没有统一文体，是为了保持它们发表时的本来面貌。同时期望后两篇文章能对那些初读第一、二章感到困难的读者会有所帮助。首先介绍一下这些文章最初发表的时间和地点。

第一章 日本的思想 载于昭和32年（1957年）11月，岩波讲座《现代思想》第11卷，《现代的思想》。

第二章 近代日本的思想与文学 载于昭和34年（1959年）8月，岩波讲座《日本文学史》（近代I）第15卷。

第三章 关于思想的存在方式 昭和32年（1957年）6月，岩波文化演讲会。载于《图书》第96号。

第四章 “是”与“做” 昭和33年（1958年），岩波文化演讲会。载于《每日新闻》昭和34年1月9日一二版，

修订稿。

此次为以岩波新书结集出版时，按照新书的一般体裁，全部加上了小标题。第三四章比较简单，第一二章由于原来没有设想用小标题分节，所以加上以后，不少地方文章和逻辑的连接不自然地被打断了。不过，反过来说，或许有益于将各个问题明确起来了。

修改的程度各有不同，改动最大的是第四章。《每日新闻》连载时曾对原讲演稿作了大幅度的压缩，这次在此基础上进行了新的补充，并恢复了演讲体。可以说这是原来讲义和补充稿的结合。而第一章和第二章仅限于对若干表述作了词句上的修改。对作者来说这是一件极为遗憾的事情。当初发表时，迫于截约期限，留下了相当一部分的未定稿。此次重新整理，本来考虑吸收发表后的各种批评意见，从整体上来充实论述。然而，由于我忙于准备出国，并且新书的日程已无法改动，最终未能如愿。不过，正如我将要谈到的那样，在我再次披露自己写作《日本的思想》的动机之后，让读者结合已经提出的各种批评进行研讨，现在不增加更多的修订、补充，倒不失为一种办法。尽管如此，恕我直言，对于第一章中言及作为主要议论对象的日本近代文学的部分，直到最后我仍然拿不定主意，是否至少将已成为原稿的部分增加进去。反正都是半中拦腰，最后也就断捻了。

这本书标题取自第一章。其形式如上述距离“完成”有相当的差距。不过，从内容上说，不仅是全书的核心，在我为数不多的研究成果中占有比较特殊的位置。以下我要介绍一下这篇文章冠以《日本的思想》这么一个含糊不清的、在某种意义上很狂妄的标题的原由，同时谈谈我写作的基本动机。大家翻一下上述岩波讲座第11卷就可以知道，其中在战

后思想界曾引起过很大争论的几个问题，是由各位执笔人分别承担的。编辑该卷时，责任编辑清水几太郎等人强烈主张在最前面对战后思想的历史逻辑背景作一个一般论述，于是这个任务就交给了我。既然起了“现代”日本的思想这样一个总题目，并且是分题目具体讨论战后思想状况，这篇稿子作为它的导论，主要以第二次世界大战前为对象，就不能再加上“现代”这样的限定了。由于叙述的起点并没有设定明治维新以后为上限，尽管讨论的是近代的问题，作为对象的意识形态则要上溯到这以前。所以，标题定为“近代日本的思想”，反而与主题不符，难免招致新的误解。因此，结果做了如此相反的无限定性的题目的限定。

这些话听起来似乎是极其消极的辩解。然而，事实上，由于这篇文章受写作过程或客观条件的影响，在对象的选择和范围的设定上都受到了限制。作者首先对此加以说明，是对那些从书名来推测，以为该书是日本思想史概论或日本思想概论的读者应尽的义务。从作者个人的思想过程来说，在这种情况下，接受这样一个令人茫然无措的题目，如何才能概括好，至少从理论上说涉及《古事记》以来直到总体战时代的整个“日本的思想”，交出连接同一卷正题的接力棒，我感到它几乎是难以完成的。不过，这个任务也为我提供了一个尝试，将过去自己头脑中同时思考的几个问题和观点加以统一归整的挑战的机会。在这个意义上说，不管按通常的看法如何难免引人误解，但从我对问题的把握和角度来说，文章唯有使用《日本的思想》这个题目了。关于这一点，假如有人指责我傲慢狂妄，也是无可奈何的。并且，不管是好是坏、文章中间必然地包括了我大学毕业以来面临过的各种学术上的课题，并能看到在探索过程中不可避免地留在我思想上。

的痕迹。同时，它又成为我以后对学术的兴趣和研究方向上的新起点。以最表象的事为例，战后，由于各种现实因素，我的研究对象涉及到日本政治思想史上或者说超出了政治思想史范围的政治学的诸问题，特别是现状分析的领域。在写《日本的思想》前后，终于清理了“战线”，其后的论稿大体属于旧作《日本政治思想史研究》、福泽谕吉研究的系列。然而，所谓“兴趣方向的新起点”，包含着比这一机械分类更深的意义，这里就不拟深入展开，仅就“弘扬日本的思想传统”问题补充一句。自从发表了《超国家主义的逻辑和心理》以来，有关日本法西斯主义、国家主义的各种论文，进而有关日本政治状态的随笔、评论，不管是批评的一方还是支持、赞同的一方，都一般地将我的分析看成是对日本的精神结构、日本人的行为模式的缺陷和病理所做的诊断。我以为，在某些方面是说对了，某些方面则并不尽然，或者说在理解上有明显的误会。可举诸如一味地只暴露缺陷和病理，将西欧的近代“理想”化，以两者的落差来评判日本的思想传统之类的说法。对此，我只得请其读战后不久同一时期发表的关于《陆羯南》的小论（《从民权到国家主义》收在《日本近代史丛书》，御茶水书房发行），《明治国家的思想》（《日本社会的历史思索》，岩波书店发行），让事实来回答。当然，对我来说，人们上述评论的深层思考、思维方式本身正是我所要考虑的对象，关于它的特征，我在其他地方，并且就在《日本的思想》中已做了论述。我认为上述评论在某些方面是对的，这是因为以上论稿都有一个根本动机，即作为一个体验了战争的日本人进行自我批判——这句话已被用烂了，但我再找不到更好表述——并且是在对那种企图将30~40年代已明显表现在人眼前的病理现象归结为单

的情绪下执笔写成的，因此自发地将重点放在从思想史上探纯一时性的失误或例外事态而永远加以忘却的动向强烈抵触索这种病理现象在结构上的成因。这一动机和兴趣在《日本的思想》中也得到继承，成为贯穿本书第二三四章的一个主要线索（只不过这里论述的范围扩大到天皇制精神结构中无限责任——无责任的动态转换到其他社会集团，特别是政治上处于另一极的共产主义阵营上的表现这一问题上）。

因此，从过去的历史中发掘所谓“优良的”思想传统的工作无论如何只能降到了第二位。其间，所谓进步派的思想阵营以各种形式讨论了民族遗产的继承和发展的问題。然而，如果不是从整体上考察日本思想史中思想的继承方式，“外来思想”的移植与“传统思想”的对应形态，确定各种思想的地位，而是将符合自己的喜爱与政治课题相吻合的东西作为“传统”加以“挑选”，则势必在历史认识上被人以相反的例子所驳倒，从现实效果来看，使人有一种担忧，这只不过是明治末期的“国民道德论”的多重变奏曲中又增加了一重奏罢了。这种担忧过去有过，今天依然很强烈。我在《日本的思想》中所做的尝试，在于将日本没有形成充当各种思想体系的坐标轴的传统思想的问题，与相隔几千年的古往今来世界重要的思想产物几乎都在日本思想史中有存积这一事实，作为同一过程来加以理解，尽可能地揭示出由此而来的各种思想史问题的结构成因。不管这种想法是多么的不知天高地厚，我自己却通过现在对日本思想的历史结构性分析的尝试，第一次感到了从未有过的“轻松”，将压在自己背上的“传统”卸了下来，找到了一个角度，可以从中自由地探索走向将来的可能性。从可能性上探索这样一种思想史的方法，或作为完结的思想、或作为思想的实践结果，这对

于它们都可以从“反动”的一面中找到“革命的”因素，从遵从的说教中看到叛逆的因素，从绝望（宿命论）中找到能动的因素，或者找到各自相反的东西。在这本书之后，我写了《开国》和《忠诚与叛逆》，这些论稿都尝试了在注意历史联系的同时，从以上角度进行了探索。

当然，《日本的思想》所提出的各个认识命题，一方面反映了作者由来已久的思想动机——日本人的自我批判，另一方面也包含着抛砖引玉，希望引起不同的评价。第一章中归纳出“回忆”造成的突变性“传统”回归这一模式，作者的意图在于指出人们对新思想敏锐的感受性及其普及程度惊人的迅速，另一方面却又偏执地保存着过去的东西，极端场合甚至是远古的东西这两个相互矛盾的因素是相互联系的，并且试图弄清这种相关性在日本近代精神结构中发挥了怎样的功能。假如我们已将上述精神结构和历史功能作为认识对象把握住了，并能够在此基础上自觉地驱使“回忆”的话，那么就不会再简单地重复突变性转向这一过去的模式。

《日本的思想》不过是一件名副其实的草图，试图在整体上把握直接影响到我们现在的日本帝国的思想史结构，揭示现在我们面临的各种问题——知识分子与大众、世代、思想的“和平共存”、传统与现代、转向、组织与人、叛逆与抵抗的诸形态、责任意识、社会科学的思考与文学的思考等等——影响其孕育发展的程序，以及这些问题的“传统的”搭配关系。所以，对于那些批评我仅仅是以近代化为分析线索“巧妙地解释”了各种各样的问题，或称缺乏对实践的指导意义的人，作为作者只能报以苦笑、悉听尊便了。同时，作者自以为决无将它原封不动地当作日本人整体的自我认识的“范本”通行于世这种伪黑格尔的傲慢和自负。作者所期望的，有

人从理论上对以上各种问题，联系历史来把握并进行广泛的批判，或者在它的刺激下，从各个方面提出与作者不同角度的示意图。同时，由读者自由地挑选文章中枝叶繁杂，未做充分整理或者说没有展开的问题，作为讨论的素材，作者则将感到极大的满足。届时，如能告之讨论的问题所在，对于作者今后进一步深入考察，将是极大的帮助。

对于根据以上构想写成的《日本的思想》，其直接的反应基本上都集中在“理论信仰”“实感信仰”的对比问题上。直率地说，这是出乎我意料之外的。对于这种理解方式——如上所述，故然有我将该部分叙述过于简略化的责任——则感到更加意外了。其实，这两个词仅仅是在以下这样一个意义上才使用的，即将理论原封不动地直接作为思想加以“信仰”，或者说将“实感”原封不动地直接作为思想加以“信仰”时才使用的。但是，它作为术语一流传开来，极端的场合，就似乎是相信理论，即“理论信仰”（我自身也相信对于一定的研究对象，A理论比B理论正确），相信自己的实感即“实感信仰”，从而被庸俗化了。我作为一名专业的社会科学研究者，对于“理论信仰”的批判是有所侧重的。对此，无人提出过异议，相反我对实感信仰分析不够充分的一些地方，⁴极大地刺痛了一部分文学家的神经，这使我大为震惊。一位我敬仰已久的文学家据此说我“偏袒过甚”，进而指责我以社会科学的真理为盾牌，“将只管现实，不看本质，即对实体就事论事式的思考方式污蔑为现实主义”，对此我哑然无语（这一点参照本书第三章中特意给真理一词加上括号的部分），我坦然地承认第一章中的这一部分写得过于粗糙，尽管如此，如果不是因为忽视了从整体的联系上把握作者的理论的话，那么就不会产生如此大的曲解。实感信仰的问题，只有找机会

再谈了，但对第一章中引用的小林秀雄氏的部分，谨作简短的解释。无论我在文学上如何无知，自以为还不至于愚昧到象二、三篇评论所说的那样，将小林氏当作“躲在依靠感觉的狭隘的日常现实中”的代表。为慎重起见，我重引有关部分，我是这样写的：“文学的实感，或许在后者的世界中，如果不是这样，只有在用‘自由’的直观捉捕到绝对自我跨越时空瞬间发出的真实之光时才能得到满足”。正是因为我认为存在与躲在狭隘的日常现实中（当然以日本的自然主义为代表）的实感主义本质迥异的实感，才加入了“如果不是这样”以下的话。小林氏是为数不多的从文学家的立场理解思想的抽象性的人。我自认为是作为某种极限形态，而非实感信仰的一般的类型，引用小林氏的。

在第二章中，从某些侧面，对小林秀雄氏的思想做了略微深入的论述。尽管如此，仍然无法弥补第一章中实感信仰部分引用的不尽人意的地方。今后关于日本“实感”信仰的结构和功能，仍期望贤学赐教，以加深理解。再重复一遍，对第一、二章提出的其他问题，也切望读者能象这个问题一样，直率地提出积极的意见。

最后我要感谢由于自己在本书校对以前外出旅行、在小标题的标注及其他校正方面予以大力关心和帮助的北海道大学法学系松泽弘阳氏，以及始终鼎力相助的岩波书店编辑部的堀江铃子、田村义也诸氏。

丸山真男 1961年10月

（第一、四章，由宋益民译，第二、三章和跋由吴晓霖译）

[G e n e r a l I n f o r m a t i o n]

书名 = 日本的思想

作者 =

页数 = 1 3 2

S S 号 = 0

出版日期 =

封面页
书名页
版权页
前言页
目录页
第一章

日本的思想

前言

- 1 . 日本思想史的综合研究为何贫乏？
- 2 . 日本缺少思想坐标轴
- 3 . 自我认识的含义
- 4 . 所谓“传统”思想与“外来”思想
- 5 . 开国的意义

第一节

- 1 . 无结构的“传统”之一：思想继承的方法
- 2 . 无结构的“传统”之二：接受思想的方式
- 3 . 反论与反语的机能转化
- 4 . 意识形态批判的过早登台
- 5 . 作为无结构传统原型的固有信仰
- 6 . “进化论”在思想评论中

第二节

- 1 . 制造近代日本的机轴 - - “国体”
- 2 . “国体”中臣民的无限责任
- 3 . “国体”向精神内部的渗透性

第三节

- 1 . 天皇制中无人负责的体系
- 2 . 明治宪法体制中最终裁决权问题
- 3 . 虚构的制度及其局限性的自觉
- 4 . 近代日本的制度与共同体
- 5 . 合理化的下行和共同体情感的上传
- 6 . 制度化的进展与“人情”之间的矛盾

第四节

- 1 . 两种思维方式的对立
- 2 . 实感信仰问题
- 3 . 马克思主义在日本思想史上的意义
- 4 . 理论信仰的产生
- 5 . 理论上的无限责任与不负责任

结束语

第二章 近代日本的思想与文学 - - 一个案例研究

前言

政治 - - 科学 - - 文学

第一节

- 1 . 明治末年关于文学与政治问题的提出
- 2 . 席卷文学界的“台风”
- 3 . “社会”意识的产生导致跑道的接近
- 4 . 马克思主义对文学的“冲击”
- 5 . 文学家眼里的马克思主义
- 6 . 昭和文学史的“成就”与“悲剧”
- 7 . 从政治(=科学)优先到政治(=文学)优

先

第二节

- 1 . 无产阶级文学理论中政治的以及科学的总括
- 2 . 政治的与图解的
- 3 . 政治过程中情绪的渲泄
- 4 . 政治中“决断”的因素
- 5 . 作为思考方法的总括主义和官僚制理性主义
- 6 . 政治的整体性与日常政治的完全对应关系
- 7 . 方法论上总括主义的典型
- 8 . 政治(=科学)形象的崩溃 - - 转向的起点

主义

与终点

- 9 . 日本近代文学中的国家与个人
- 10 . 诸形态 - - “台风”的逆转与作家的反应
- 11 . 文学在老无产阶级文学家中的内向化与个

体化

- 12 . 向对立物(文学主义)转移的因素

第三节

- 1 . 国际上对待文化危机的反应
- 2 . 各文化领域对“自律性”的探索
- 3 . 文学主义与同盟在政治、科学、文学认识上
- 4 . 科学主义的空白点
- 5 . 总括主义遗产的扬弃与继承
- 6 . 脱去“外衣”的结果

的对抗

结束语

第三章

关于思想的存在方式

- 1 . 人依靠印象判断事物
- 2 . 印象创造的新现实
- 3 . 新形式的异化
- 4 . 罐子型与竹刷型
- 5 . 近代日本学问的接受方式

- 6 . 没有共同基础的争论
- 7 . 近代组织体的“罐子化”
- 8 . 组织中隐语（黑话、行话）的产生和偏见
- 9 . 国内的锁国与国际上的开国
- 10 . 受害者意识的泛滥
- 11 . 战后大众传播媒介的作用
- 12 . 观念上的空白点 - - 组织的力量
- 13 . 非阶级性的组织化及其意义
- 14 . 组合多元印象的思考方法的必要性

第四章 “是”与“做”

- 1 . “躺在权利之上睡觉的人”
- 2 . 近代社会的制度观
- 3 . 以德川时代为例
- 4 . “是”的社会和“是”的道德
- 5 . “做”的组织在社会上抬头
- 6 . 成绩本位的含义
- 7 . 在经济领域里
- 8 . 仅就制度的原则作出判断
- 9 . 把理想状态神圣化
- 10 . 关于政治行为的思维方法
- 11 . 市民生活与政治
- 12 . 日本的急速“近代化”
- 13 . “做”的价值与“是”的价值的倒置
- 14 . 在学术与艺术中价值的内涵
- 15 . 把倒置的价值再颠倒过来

跋
附录页