

日本的思想

[日] 丸山真男 著 区建英 刘岳兵 译

E FRONTIERS
FRONTIERS OF ACADEMIA THE FRONTIERS OF ACAD
OF ACADEMIA
FRONTIERS OF ACADEMIA THE FRONTIERS OF ACAD
FRONTIERS
FRONTIERS OF ACADEMIA THE FRONTIERS OF ACAD
THE FRONTIERS
THE FRONTIERS OF ACADEMIA THE FRONTIERS OF ACAD
OF ACADEMIA
THE FRONTIERS OF ACADEMIA THE FRONTIERS OF ACAD
THE FRONTIERS
THE FRONTIERS OF ACADEMIA THE FRONTIERS OF ACAD
OF ACADEMIA

生活·讀書·新知 三联书店

《日本的思想》是丸山真男的经典名篇，它对日本近代思想史上的各种重大问题，如天皇制、思想的杂居性、传统与现代化、革命……等进行了深入的剖析，并放到整个日本思想史的广阔视野下来讨论，概括出日本思想的一些结构性特征，对我们了解日本的思考方式和价值观提供了重要参考。

定价：19.80 元

ISBN 978-7-108-03149-5



9 787108 031495 >

学术前沿

THE FRONTIERS OF ACADEMIA

日本的思想

[日] 丸山真男 著

区建英 刘岳兵 译

*

生活·读书·新知 三联书店

Simplified Chinese Copyright © 2009 by SDX Joint Publishing
Company All Rights Reserved.

本作品中文简体版权由生活·读书·新知三联书店所有。
未经许可，不得翻印。

图书在版编目(CIP)数据

日本的思想/(日)丸山真男著;区建英,刘岳兵译.
—北京:生活·读书·新知三联书店,2009.5

(学术前沿)

ISBN 978-7-108-03149-5

I.日… II.①丸…②区…③刘… III.思想史—研究
日本—近代 IV.B313.4

中国版本图书馆CIP数据核字(2009)第014985号

责任编辑 贾宝兰

封面设计 罗洪 崔建华

出版发行 **生活·读书·新知** 三联书店

(北京市东城区美术馆东街22号)

邮 编 100010

图 字 01-2006-7425

经 销 新华书店

印 刷 北京京海印刷厂

版 次 2009年5月北京第1版

2009年5月北京第1次印刷

开 本 880毫米×1230毫米1/32 印张5

字 数 110千字

印 数 0,001—5,000册

定 价 19.80元

学术前沿

总序

生活·读书·新知三联书店素来重视国外学术思想的引介工作,以为颇有助于中国自身思想文化的发展。自80年代中期以来,幸赖著译界和读书界朋友鼎力襄助,我店陆续刊行综合性文库及专题性译丛若干套,在广大读者中产生了良好影响。

第二次世界大战结束后,随着世界格局的急速变化,学术思想的处境日趋复杂,各种既有的学术范式正遭受严重挑战,而学术研究与社会—文化变迁的相关性则日益凸显。中国社会自70年代末期起,进入了全面转型的急速变迁过程,中国的学术既是对这一变迁的体现,也参与了这一变迁。迄今为止,这一体现和参与都还有待拓宽和深化。由此,为丰富汉语学术思想资源,我们在整理近现代学术成就、大力推动国内学人新创性著述的同时,积极筹划介绍反映最新学术进展的国外著作。“学术前沿”丛书,旨在译介二战结束以来,尤其是本世纪60年代之后国外学术界的前沿性著作(亦含少量二战前即问世,但在战后才引起普遍重视的作品),以期促进中国的学科建设和学术反思,并回应当代学术前沿中的重大难题。

“学术前沿”丛书启动之时,正值世纪交替之际。而现代中国的思想文化历经百余年艰难曲折,正迎来一个有望获得创造性大发展的历史时期。我们愿一如既往,为推动中国学术文化的建设竭尽绵薄。谨序。

生活·读书·新知三联书店

1997年11月

《日本的思想》译文凡例

1. 此译文以岩波新书版《日本の思想》(丸山真男著,岩波书店 1961 年 11 月 20 日初版,第 1—66 页)为底本。

2. 译文的目录也援用上述新书版的目录(标出小标题及页码)。

3. 原著中的注释以 * 标出,注释文字置于正文中相应位置。译文照旧。

4. 原著中的“明治〇〇年”、“大正〇〇年”、“昭和〇〇年”,译文照旧。明治 1 年为 1868 年、大正 1 年为 1912 年、昭和 1 年为 1926 年,依此类推。

5. 译文中所有脚注均为译者注。译者注以提供简单的知识背景和方便阅读为原则。

中译本《日本的思想》序文

平石直昭

(东京大学社会科学研究所教授)

一、刊行的旨趣

本书是现代日本具有代表性的知识分子丸山真男的论文《日本的思想》的中文译本。在当今的中国知识界,对战后日本的思想运动及思想家的关心好像迅速增强了。去年4月,我在东京大学与北京大学合作召开的“UT Forum 2005 in China”上作了关于丸山真男的中国观的变化的报告,包括年轻的学生在内的听众的热心倾听,给我留下了很深的印象。另外,据说本书译者之一的区建英教授,在北京师范大学作关于近代日本与中日关系的讲演时,介绍了丸山的思想史学,听众对此寄予了高度的关心。即便在东京,在中国留学生之间对丸山等的高度关心,从参加以丸山的著作做教材的研究生课程的学生大多数积极提问中也可以知道。这种关心的增强,很大程度上得力于中国的日本研究者准确的介绍。而且,也存在着在改革开放的路线下,中国的知识分子阶层力图从战后日本的思想史中找出有效的思

想资源的情况吧。这样来考虑的话,我认为这个中译本将有助于中国的学生和知识分子进一步了解丸山的学问与思想。

像在后面将要论及的那样,《日本的思想》特别以近现代日本思想史上的问题为论题,对此进行了相当网罗性的、而且是放在长期的视野之下的考察。不用说,丸山写这篇论文是希望它能够成为日本的读者加深自我认识、实现精神上的变革的媒介的。而这个中译本将有助于中国读者加深对日本思想的系统性的理解。特别是近年在中日之间存在着排外空气的状况下,对日本人的思考方式或价值观、及近代日本的制度与共同体的关系进行分析的这篇论文,我认为将有益于中国读者对日本人的思想及生活意识获得客观的理解。但愿这种理解有助于建立起创立理想的中日关系的思想基础。这就是这次我们齐心协力刊行《日本的思想》的旨趣所在。

二、关于丸山真男的履历与业绩

为了一般读者的方便,首先对丸山的经历和业绩、思想与学问作一简单的介绍。丸山真男 1914 年 3 月 22 日生于大阪府。其父亲幹治,笔名侃堂,是一个刚毅的政论记者。丸山自幼亲炙于父亲的友人长谷川如是闲(战前具有代表性的自由主义的左派论客),在大正民主运动的余晖中成长。虽然走上了精英的道路,但是在第一高等学校的学生时代,参加唯物论研究会的讲演会而被检举,受到了精神上的创伤。之后,战前一直在官方当局的监视之下。1934 年 4 月入学东京帝国大学法学部政治学科。整个青年时期,丸山从德国的观念论、马克思主义、英美民主主义、近代政治学、陀思妥耶夫斯基等各种各样的源泉中吸收

营养,形成了自己的思想与学问。

1937年4月,丸山留校任法学部的助教,在指导教授南原繁的劝导下专攻日本政治思想史。南原(西洋政治理论史家、无教会派基督徒,后来的东京大学校长)痛感在军部和右翼为“日本精神”论摇旗呐喊的气氛中,在同一个舞台上需要有与他们在学问上进行对决的专家,并将此托付给了丸山。丸山在从事德川时代的思想史研究取得了业绩(参照《日本政治思想史研究》)的同时,通过学习明治时代的福泽谕吉,以批判近代日本的原理形成了自己的思想立场(参照《读〈文明论之概略〉》)。1940年6月任副教授,之后应征入伍,在广岛近郊的宇品体验到了原子弹爆炸。

战后,丸山结成了思想的科学研究会及青年文化会议等组织,根据战争体验,寻求学问上的思考在民间的普及、民主主义在社会上扎根和民族主义的根本革新等而发表言论。由于丸山对战前日本超国家主义及天皇制的批判、对以经济决定论而无法作出充分说明的政治的动态分析及其一贯的主体精神与人文主义,因而具有广泛的影响力并发挥了思想上的指导性作用。1950年成为法学部教授。在伴随着冷战与占领政策的转换的逆流中,丸山作为和平问题谈话会与宪法问题研究会的主要成员,主张包括中苏在内的全面讲和及不支持美苏任何一方的和平中立路线,与偏向美国的政府路线相对抗。在此延长线上,与竹内好等一起参加了1960年安保改订反对运动(参照《现代政治的思想与行动》)。其间,由于过度劳累,因患结核而不得不作了两次长期疗养。

从50年代后半期开始,丸山将研究重点再次转移到日本思想史的研究,试图以伴随文化接触而来自横向的冲击、传统与革

新的机能转换等分析视角,努力从与马克思主义的发展阶段论所不同的视角来提出日本思想史的构图。从1960至1962年的旅居欧美前后,丸山发现了在日本作为阻碍普遍的精神确立的要因的“古层”,致力于阐明贯穿日本思想史全体的构造性关联。而且在大众化与都市化进展的日本社会,为以自发性结社为中心的民主化运动的理论化而不懈努力(参照《忠诚与叛逆》、《丸山真男讲义录》、《现代日本的革新思想》等)。

在1968至1969年的“学园纷争”的漩涡中,丸山病倒了,1970年3月辞职。1973年被普林斯顿大学、哈佛大学授予名誉博士学位。1974年任东京大学名誉教授。1978年任日本学士院会员。1982年选为美国历史学协会外国名誉会员、英国学士院外国会员。1996年8月15日逝世。去世后,其藏书及未刊的草稿之类,一并寄赠给了东京女子大学图书馆,设立了丸山真男文库,现在在对其进行整理之中。

丸山留下的业绩和作品类中有《丸山真男集》(全17卷)、《丸山真男座谈》(全9卷)、《丸山真男回顾谈》(上下,以上岩波书店)、《丸山真男讲义录》(全7卷,东京大学出版会)、《自己内对话》、《丸山真男书简集》(全5卷,以上みすず书房)。还有《丸山真男手帖》由丸山真男手帖会一年刊行4回,登载由丸山的座谈的录音带而起稿的资料等。论述丸山的书籍有都筑勉的《战后日本与知识分子》(世织书房)、笹仓秀夫的《丸山真男的思想世界》(みすず书房)、宫村治雄的《丸山真男〈日本的思想〉精读》(岩波现代文库)、荻部直的《丸山真男》(岩波新书)等达数十册之多。仅由其数量之多,也可以看出在战中战后的日本思想史上丸山所扮演的角色之重大。

三、关于《日本的思想》的书志及译文的底本

这次译出的《日本的思想》，是在1957年11月作为岩波讲座《现代思想》的第11卷《现代日本的思想》的卷头论文刊出的。这是此前论述德川时代或近代日本的政治思想的丸山真男最初探讨日本思想史的整体性关联的作品，就本论文确立了他以后言及日本思想之际的基础性的立场这一点上而言，它是极为重要的。到50年代中期为止的丸山，对日本的讲和与独立、亚洲的民族主义、斯大林主义等有关日本内外的世界政治的动向问题进行了积极的发言，对战后政治学的活性化做出了很大贡献。但是由于结核而导致的体力衰退及承蒙新生代的成长，从50年代后半期开始将主要精力向本来的专业即日本政治思想史领域转移。这里也有战后经历了15年以上的时间，在经济复兴进展、刚刚战败之后的流动状况也可见收敛的局面中，而产生了重新构筑战线的必要吧。即便在东大法学部的讲义中，也开始在1956年度的讲义中改变了原来的构想，而开始从古代讲起。在欧美旅行后的1963年度的讲义中，丸山开始试图描绘以日本思想史中的“原型”这一观点为轴心的日本思想史的整体图像，可以说与这种观点相关联的基本想法出现在这篇论文中。这样说来，该论文是在向新的观点迈进的过渡时期的苦恼中产生出来的作品，如后面将要论述到的，我认为此作品之所以难懂，其很大的理由就在这里。

接着这篇论文作为第一篇论文被收入到同名的丸山真男的著作《日本的思想》（岩波新书，1961年11月。该书中所收录的其他三篇论文的题目依次是《近代日本的思想与文学——作为

一个事例研究》、《关于思想的存在样式》、《“是”的状态与“做”的过程》)中。在收入该书之际,仿效一般的新书版的体裁而附上了小标题。而且段落划分大幅增加,文章也在细微之处作了相当的修改。但这些都是为了明确原文的旨趣,并非因为丸山的想法发生了变化。新书版《日本的思想》尽管其内容具有高度的专门性、学术性,在同类书中却意外地畅销。据说在发售当初,东京大学附近的书店的店头堆放着的该书被不断地买走。到现在已经是第83次重印了。而且由于被经常作为高中的国语教科书或作为大学升学考试出题的题材也广为人知。

此后《日本的思想》以新书版的形式广泛流传,丸山去世前后刊行的《丸山真男集》的第7卷(1996年1月刊)收录了(第191—244页)此文。这个著作集版删去了新书版所附加的小标题,但段落划分与文章基本上承袭了新书版。这个译本是以新书版的《日本的思想》为底本,小标题也翻译出来了。底本中所见的误植之处等未作特别申明进行了改译。顺便介绍一下,该论文的德语译本也已经出版:Denken in Japan/Masao Maruyama; herausgegeben und uebersetzt von Wolfgang Shamoni und Wolfgang Seifert, Suhrkamp, 1988

四、关于《日本的思想》的形成情况及 丸山的执笔动机、所处地位

《日本的思想》不是像可以顾名思义那样的“日本思想史概论”或“日本思想概论”。其内容或标题与上述作为岩波讲座《现代思想》的第11卷的卷头论文来写作这件事有不可分割的关系。这里先来看看这第11卷的编辑方针及构成。

根据“前言”，这一卷是以“选出在战后日本成为论争的题目几个问题，各个执笔者对其进行自由探讨”为目标而编辑的。在本卷之前，该讲座的第1卷至第10卷探讨了“世界性规模的思想问题及条件”。与此相承接，因而本卷将现代日本的思想问题提出来讨论。其目的是为了“让日本及日本人登上新的成长及发展轨道”这一“大事业”而“创造出小小的出发点”。“这一事业，不是像仅仅凭学者著作一册书籍就完成了的，而是如同通过全体日本人的不断地充满苦恼的思索与行动而渐渐得到解决的端绪的问题。”这样，该讲座本身就是包含有利于解决此问题的愿望而编辑的。这里对于从战败已经经历了12年的1957年当时日本的现状有如下的认识。

“战争结束了的瞬间，很久没有机会介绍和讨论了的外国诸思想以非常之势在日本国内到处流传开。那是对破坏战争中的精神僵化状态所必要的一种启蒙时代。同时，人们面对在某个时代某个国家完成的种种思想，觉得就好像其中潜藏着克服日本现实困难的特殊魔力。但是，为了发觉这种期待的虚幻，并不需要花多长的岁月。……随着日本所肩负的条件或问题的真实的重量被明确，这种季节即错位的启蒙时代就结束了，而所谓可以称为显著的尊重经验的倾向迅速表现出来。……但是经验只有被组织化高度化才能具有积极的意义。”为此“就不可避免地要求思想——这样说，不是指作为已经形成的思想。在内外的新条件下，现在人们感觉到这一点。……该讲座是为了服务于这种自觉的发展而产生的。这样，战后思想充满活力的状况中所表现的诸问题就自然地形成了本卷的论点”。（同上“前言”）

在这种编辑方针下，该卷收录了鹤见俊辅的《战后日本的

思想状况》、石田雄的《天皇制的问题》、日高六郎的《世代》、堀田善卫的《日本的知识分子》、清水几太郎的《和平的问题》、上山春平的《思想中的“和平共存”的问题》、栗田贤三的《自由的问题》、桑原武夫的《传统与近代化》、真下信一的《战争责任的问题》、清水几太郎的《日本的革命》。只是这些论文都不过是就战后日本思想论争的各个具体问题进行讨论。据丸山说，“在编辑这一卷之际，责任编辑清水几太郎强烈地提出首先有必要对这种战后思想的历史的、逻辑的背景进行一般性地论述，并将这个任务分派给了我。”（引自丸山《日本的思想》“后记”）《日本的思想》就是这样作为卷头论文而执笔的。

因为这种情况，就要求该论文尽可能将其他论文所涉及的主题进行网罗性地、而且放在长期的视野中来论述其相互关联。在该论文中，论及日本论争的方式及天皇制的问题、思想的杂居性、无限责任、传统与现代化、革命这些论题，而且标题也没有以特定的时代或思想领域来限定，而选择了“日本的思想”这种一般性的题目，就是由于这种理由。不过，当然在这里力图阐明贯穿日本的思想全体的构造关联的丸山自身的执笔动机或处理主题的方法也起了作用。关于这一点，他自己在《日本的思想》的“后记”中有所论及，因为对理解该论文有益，虽然稍微长一点，还是将相关之处引用如下。

从作者本人个人的思索轨迹来说，在这种情况下（上述形成情况——引者）下，被派以如此可怕而茫然的题目，究竟如何来概括至少在逻辑上包括从古事记的时代到总力战的时代的“日本思想”以交接给该卷的本论为好，实在是无计可施。但是这也成了让我跃跃欲试地将此前几个在自身

内部培育起来的问题和视角好歹试图统一地联系地来思考的机缘。在这种意义上,尽管从通常的观念来说可能是如何地误导,但是从我的问题意识和视角来看,毕竟只好将其命名为“日本的思想”,就这一点而言,我认为即便遭受傲慢的僭称的非难也是不得已而为之。因此无论好坏,在这里,包含了我大学毕业以来所面临的各种各样的学问的课题及其在追求过程中不可避免地刻下的我的思想的道程,与此同时,这也成为以后的关心方向的新的起点。(新书版《日本的思想》,第184—185页)

不管怎么说,我在《日本的思想》一文里试图将在日本没有形成起到各种个别思想的坐标轴的作用的那种思想性传统这一问题,与从过去到现代经历了约千年的世界上重要的思想产物,几乎在日本思想史中作为储备都存在这一事实,这两者作为同一过程来理解,尽可能地阐明由此而产生的各种思想史上的问题的构造关联。无论这是一个怎样的自不量力的企图,作为我自身来说,由于这样从现在的立场出发尝试了将日本的思想上的过去加以构造化,才开始变得未曾有过的“轻松”,将至此可以说是拖拉在背后的“传统”拽到前面,像是将它放在了可以从中“自由”地去探索面向将来的可能性的地方。所谓在可能性中来理解,比如,作为完成了的思想,或作为思想的实践上的结果,从“反动”的东西里可以找出“革命的”契机、服从的说教中也可以找出反逆契机、谛观之中也可以找出能动的契机,或者说就是去发现各自的对立面的思想史的方法。此后我所写的《开国》或《忠诚与反逆》这些论稿中,在赋予历史的关联

的同时,也从这一方面来试图加以阐明。

因此在《日本的思想》一文中所提起的各种认识命题,当然一方面具有继续作者一贯的主题即日本人的自我批判的意义,但是在另一方面,也考虑到引出与此不同的评价的意义。比如,在第一章(即《日本的思想》一文——引者)中,提出由“回忆”而突然变异的“传统”回归这一方式,作者的意图是要指出,对新思想的敏感的感受性,其普及度之惊人,而在另一方面,过去的东西——极端地说是太古的东西——的执拗地持续,这两者的矛盾契机之相互关联,特别是力图阐明这种关联性在日本近代化的历史过程中起到了什么样的作用,因此,如果在将这种精神构造与历史作用作为我们的认识而对象化了之后,如果自觉地驱使“回忆”,那么这种自觉地驱使的回忆就不会以突然变异的转向这种单调的重复方式出现了吧。

《日本的思想》一文就这样,将与我们的现在直接地接续的日本帝国的思想史上的构造尽可能作整体地把握,不过是想表示我们实际面临的各种问题——知识分子与大众、世代、思想的“和平共存”、传统与近代、转向、组织与人、反逆或抵抗的形态、责任意识、社会科学的思考与文学的思考等等——在其中发酵并被赋予轨道的过程,或这些问题的“传统”的配置关系的一种试图而已。因此,对于将此视为仅仅是将各种问题在近代化的文脉中“巧妙的解释”,或没有向实践的指针这种批评,作为作者也无非只好苦笑着说,那么请自便吧。这样的话,那么试图使之原原本本地作为日本人的总体的自我意识的“模范”来通用的这种黑格尔式的虚妄的自大,远不是作者自身的意图。作者

所希望的,无非是引起对上述种种问题在逻辑上及历史上赋予关联的方式进行活跃的批判,或者说受其刺激,从个人构思的层次到政治制度与社会机构的层次,在各个方面从与作者不同的角度提出近代日本的思想示意图。或者读者将在本稿中驳杂地投入而未被充分整理的、不用说也有未被展开的问题中,自由地挑出来作为讨论的素材,即便仅仅如此,作者也觉得满足了。值此之际,如果能报以讨论的问题点等,对于作者今后进一步加以考察,就更加难能可贵了。(新书版《日本的思想》,第187-189页)

如以上引文所示,对丸山来说,这篇论文对自己的日本思想史研究而言也是作为一个划时代的作品来被认识的。实际上这篇论文中也提出了贯穿日本思想史的坐标轴之缺乏及近代日本国家的构造与近代日本人的认识世界的方法有怎样的对应关系等非常重要的问题。但是对该论文,在论坛上所得到的反应,不能不说很多是围绕“理论信仰”与“实感信仰”的问题(第四节)的,而其他问题没有充分地提出就作罢了。在这里,由于上述形成情况,或许难以追寻论旨的一贯性的因素起了作用。无论如何这都是件很遗憾的事情。

如果考虑到这一点,上述《丸山真男集》第七卷的解题中,松泽弘阳对该论文所写的如下评论,对读者阅读本论文可以说是很好的参考。“这篇论文像是可以看出作了首尾一贯的归纳,而各部分的关联未必很好,有将在此前丸山之中产生的多样的想法强行一体化的感觉。这样来认识这篇论文,将各种想法所蕴含的事态作为自由探讨的素材,这就像丸山也在‘后记’中所希望的那样,是《日本的思想》的建设性的读法之一吧。”(第

406 页)

在新书版《日本的思想》的“后记”中,丸山表述了有修改本论文的意图,由于时间的限制而没能实现。可见他本人对此论文未必满意。这表示作为读者的我们自身不是将此论文作为成品来阅读,而有必要以置身于苦恼地写作的丸山的思考现场、与他一同来思考问题的态度来阅读。希望读者以这种态度来对待本书,从内在的方面去理解丸山所未言及之处。

五、关于译文的形成

最后,以下所说的是此中译本完成的经纬。2004年刘岳兵博士将最初的译稿寄到我手头。当时在浙江大学日本文化研究所工作的刘岳兵(现在南开大学任职)说,在研究生的讨论课上将丸山的这篇论文作为重要的参考资料,让研究生诸君分担翻译出来了。寄来的稿子是他将研究生诸君的译稿进行检查修正、调整统一翻译用语的结果。即便作为试译,想在大学的学报等刊物上发表,我记得这是他当时的希望。

生前的丸山,希望自己的作品被读者广泛地阅读,以作为他们思考历史或世界之际的参考。因此他很高兴读者将读后感反馈给自己,而且热心于与亚洲的年轻学生或知识分子的交流。我认为如果丸山知道年轻的中国研究生诸君合作与这篇难解的论文较量、不管怎样作成了译文这件事,一定很高兴吧。因此接受了译文的检查。

但是实际上将译文拿在手里一看,就知道了这种检查对于汉语不是母语的我来说是件困难的事。这里有各种要素。第一、该论文本来是想定日本人读者而写的,如果是日本人的话,

感觉上能够理解,对外国人来说难懂的口语的表现用得相当多(关于语言的 nuance 问题)。第二、因为是在有限的篇幅中加入了许多论点而写成的,内容就像浓缩的牛奶一样浓,为了解就需要熟读玩味。第三、该论文以关于德川时代或近代日本及西欧近代的政治理论(社会契约说等)的历史知识为前提,政治学的见解或关心也随处可见。因此如果没有这些方面的素养,就不能很好地理解。第四、当时日本的思想言论状况及其丸山是以怎样的立场来看待这些的,关于这些的同时代史的理解也是必要的。

由于有这些情况,年轻的研究生诸君能够将丸山的原文到什么程度正确地翻译出来,对此我抱有相当的疑问。因此拜托了区建英教授(新潟国际情报大学)对译文的检查。区教授曾在丸山生前直接与丸山见面,一起反复进行对译文的检查,用中文翻译了他的有关福泽谕吉的论稿,出版了《福泽谕吉与日本近代化》。因此具有这种经验的区教授,在理解丸山的用语法或思考方式这一点上,对译文检查而言是最合适的人选。幸而区教授愉快地答应了请求,在百忙之中抽空对译文进行了检查。说是从头到尾加注,甚至到了满篇通红的程度。

我将被改译了的中文译稿与丸山的日语原文相对照,找出有疑问的地方做成了笔记。这对我而言是将丸山的原文从完全不同的关心与视角来阅读的难得的机会。有指示代名词指什么难以明白的地方,也有因为原文的文章结构本身复杂,因此也留下了不同的解释的余地的地方,这样,充分地明白了以前所没有看到之处。关于区教授的译文所产生的疑问,主要是有关这些方面的。回应我的笔记,区教授再次推敲译文,最后我们两人直接见面有了探讨译文的机会。这样经过译文的检查,到今年春

天几乎可以定稿了。幸好刘博士也从去年末开始有在日本长期旅居的机会,对此定稿刘博士也能够加以探讨了。这次所刊行的,就是经过以上的过程而完成的译稿。我只不过是对中文译稿提出疑问,实际的翻译由区教授与刘博士进行。因此作为两人共译而出版。

对于完成的中译本的结果的好坏,很遗憾我没有作为 native speaker 来议论的资格。但是,就是限于作为日本人来阅读,由于上述理由本来也就难以理解的丸山的原文,将其翻译到这种程度的二位所付出的努力,也应该给与高度的评价吧。特别是对回答我的疑问而不厌再三改稿之劳的区建英教授,表示衷心的感谢与敬意。还有对刘岳兵博士在为译本的刊行承担了事务之劳之外,给我翻译了这篇《序文》,深表感谢。

希望本书成为中国的读者哪怕能够加深一点点对丸山真男这位罕见的思想家、及日本的思想的理解的资源,就此搁笔。

2006年9月19日

目 录

《日本的思想》译文凡例	1
中译本《日本的思想》序文(平石直昭)	1
前言	1
日本思想史的概括性研究为何贫乏	1
日本缺乏思想的坐标轴	3
自我认识的意义	4
所谓“传统”思想与“外来”思想	7
开国的意义所在	8
一	11
无构造的“传统”(一)——思想继起的方式	11
无构造的“传统”(二)——思想受容的方式	14
倒逆语与反义语的功能转换	17
意识形态揭露的早熟性登场	18
作为无构造传统原型的固有信仰	21
思想评价上的“进化论”	23
二	30
作为近代日本机轴的“国体”的创立	30

“国体”中臣民的无限责任	32
“国体”对精神内部的渗透性	34
三	39
天皇制下的无责任体系	39
明治宪法体制中的最终判定权问题	40
对作为虚构的制度及其局限性的自觉认识	44
近代日本的制度和共同体	46
合理化的下降和共同体心情的上升	48
制度化的进展与“人情”的矛盾	50
四	54
两种思考方式的对立	54
实感信仰的问题	55
日本的马克思主义在思想史上的意义	56
理论信仰的产生	58
理论的无限责任与无责任	61
结语	64
译后记(刘岳兵)	67
跋(区建英)	71
附录:丸山真男相关论著三篇	75
一、关于思想史的思考方法——类型、范围、对象	75
二、幕末维新的知识分子	99
三、福泽、内村、天心——欧化与近代日本的 知识分子	120

前 言

日本思想史的概括性研究为何贫乏

外国的日本研究者常常向我问起,有没有通观日本的“intellectual history”的书籍,这往往令我感到很为难。他们所问到的思想史,不是指政治思想、社会思想、哲学思想等个别领域的思想史,而是指研究涵括以上各个领域、并上溯各个时代的“intelligence”状态和世界认识等历史变迁的著作。他们之所以会有这种询问,是因为这种思想史研究在二战后的欧美国家很盛行,也许是受到这股风潮的刺激。这种研究动向在战后如此之盛,其原因本身也是一个有趣的问题。但就广泛的意义而言,这种研究方法在欧洲思想史学领域未必罕见,其以“History of western ideas”或“Geistesgeschichte”等各种形式而进行的研究发展至今。

但是在日本,虽然有研究儒学史或佛教史的传统,但对于追溯时代的知性构造、世界观的发展或历史性关联的研究却非常

贫乏,至少没有形成研究的传统。津田左右吉^①的《文学中所表现的我国思想之研究》(全四卷,1916—1921年),虽然有“文学”这一限定,但恐怕是早就有志于此方向的极为罕见之例。过去在威廉·狄尔泰^②等的影响下,日本也曾有过流行研究“精神史”的时代,但那也没能使以日本为对象的概括性研究的尝试扎下根来。和辻哲郎^③的《日本精神史研究》(正、续,1926、1935年),就其本身来说是非常宝贵的业绩,但仍属于个别领域的研究,其作为通史的成果则是以一部伦理思想史的面貌出现的。众所周知,日本精神史这个范畴,后来从日本“精神史”变貌为“日本精神”史,不久便可怕地向独断和狂热信仰的方向发展。我们多数人对诸如弗里德里希·赫尔^④的《欧洲精神史》、查尔斯·毕尔德^⑤的《美国精神的历史》等标题,一般能表现出极普通的学问关心,而与此不同,“日本精神的历史”这种表述,则总让人觉得不稳妥、难以平常心对待,这大概是由于彼此之间存在着某种巨大的不同。把这种感觉单单看成是战时风潮的反作用,把其原因归结于我们“一遭被蛇咬,十年怕井绳”的过敏症,这还没有触及到问题的核心。虽然日本思想论和日本精神

① 津田左右吉(1873—1961):历史学家、思想史学家。其著作收入岩波书店出版的《津田左右吉全集》(共35卷)。

② 威廉·狄尔泰(Wilhelm Dilthey,1833—1911):德国哲学家,主要著作有《精神科学引论》、《历史中的意义》等。

③ 和辻哲郎(1889—1960):伦理学家,在文化研究方面也颇有建树。其著作收入岩波书店出版的《和辻哲郎全集》(共20卷)。

④ 弗里德里希·赫尔(Friedrich Heer,1916—1983):奥地利历史学家。《欧洲精神史》的日文译本(小山宙丸、小西邦雄翻译)1982年二玄社出版。

⑤ 查尔斯·毕尔德(Charles Beard,1874—1948):美国历史学家。《美国精神的历史》(《美国文明的兴起》第四部)为与其夫人Mary R. Beard共著。该书日文译本(高木八尺、松本重治翻译)1954年岩波书店出版。

论从江户时代的“国学”到今日不断以各种变奏曲或变种形态表现出来,但日本思想史的概括性研究,与日本史及日本文化史的研究相比,也还是显得非常贫乏。这正象征了日本的“思想”在历史上所占的地位及其状态。

日本缺乏思想的坐标轴

在各个时代里,也有过个别深邃的哲学思索,而且也不是没有那种往往被人们所肤浅地理解而实际上具有独创性的思想家。但那些限定某个时代,或只截取某个学派或宗教系列进行的研究姑且不论,若要纵观日本史,把握思想的整体构造的发展,那么谁都将难以着手。之所以如此,其原因已超出了所谓研究的落后性或研究方法等问题,问题难道不是深深植根于对象本身固有的性质之中吗?譬如,将已经融入各个时代的文化或生活方式中的各种各样的观念——如无常感、义理、出世等——不是作为完整的社会复合形态,而是作为一种思想抽取出来,立体地解析其内部构造,这本身也是很困难的(九鬼周造^①所著的《いきの構造》[1930年]等,也许是其中最成功的例子)。即使能做到这一点,但要了解该思想与同时代其他各种观念在构造上的关联,及其在下一时代的内在变化如何这些问题时,就更难分析清楚。而且,即使以学者或思想家更具自觉理性的思想为对象,也主要是在同一学派、同一宗教范围内有对话,而那些不同的立场在相通的知性平台上进行交锋,从中产生新的发展的

^① 九鬼周造(1888—1941):哲学家、美学家。著作收入岩波书店出版的《九鬼周造全集》(共12卷)。

例子,当然不是没有,但不能说是通常形态。也有像天主教那样的情况,一旦布教,不久便以令传教士自身都惊叹的速度而得势,而且其神学的理解程度也达到了一定的高度,但其成果又因外界条件而急剧地失势,在思想史中几乎完全销声匿迹。若表达得露骨一些,也就是说,在我国没有形成这样一种思想传统,即那种可以给各个时代的观念和思想赋予相互关联性,使所有的思想立场在与其相关的关系中——即使是通过否定而形成的关系中——力图定立自己的历史地位的那种核心性的、或相当于坐标轴的思想传统。我们不要只悲叹或美化自己所处的位置,而应首先敢于正视这种现实,我们只能从这一现实出发。

自我认识的意义

卡尔·洛维特^①曾经把战前日本的“自爱”与欧洲的自我批判精神相对照而作了论述(《欧洲的虚无主义》),他所说的“自爱”,与日本战后那种失去了“爱国心”而在思想上似乎陷入了“自虐”的状况,可以说不一定相矛盾(其证据是最近论坛上又出现了各种形式的“自爱”复活征兆)。当然,我们现在试图马上具备像欧洲基督教那种意义上的传统,是不可能的。因而,我们显然也不可能追踪那些曾经通过与其传统交锋(不单纯是反对)而形成的欧洲型近代轨迹——即便是仅限定为割裂了传统的近代思想。问题在于,我们自己要认识到无论在哪方面日本

^① 卡尔·洛维特(Karl Lowith,1897—1973):德国哲学家。著作有《世界历史与救赎历史》等。1936—1941年任日本东北帝国大学讲师。《欧洲的虚无主义》的日文译本(柴田治三郎翻译)1948年筑摩书房出版。

的“近代”都具有超近代和前近代独特结合的性格。在这一点上与欧洲进行对比，仍是有意义的。将其对象化而加以认识，如果人们对它的理解只停留于旁观、说坏话、谈褒论贬这种完全属情绪反应和感觉嗜好的层次，我们就无法从自己所处的位置真正出发。正因为我们没有进一步深入地从结构上努力把握日本“近代”的独特性质——就思想领域而言，就是把握各种“思想”之所以未能被历史地形成结构的那种“构造”——所以才出现要么说“已经近代化了！”要么说“不，还是前近代！”这种二者必居其一式的轮流叫板。

话题扯远了，让我们回到本题上来。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之所在，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。因为，如果不变革那种妨碍思想和思想之间进行真正对话或对抗的“传统”，大概就不可能期望思想自身会形成某种传统了*。

* 思想没能在对抗和积累的基础上历史地形成构造，这一“传统”表现得最明显而又滑稽的例子，便是日本的论争史。某一时代所进行的激烈论争，极少能成为共有财产而为下一时代所继承发展。不管是自由论、还是关于文学的艺术性与政治性的论争，以及知识分子论、历史的本质论等等，同样的问题提法，在不同的时代反复成为论坛的讨论题目。当然，思想的论争本来就没有绝对的结论可言，但在日本，大多数的论争往往没有就某些问题进行分析 and 整理，也没有明确归结出遗留的问题就不了了之。过了很久以

后,因某种契机又对实质相同的题目展开论争,这时也并不是从前次论争所到达的结果出发,而是每回都一切从零开始讨论。还有,比如那些多少与文化或世界观的本质相关的题目,尽管这些题目具有高度的普遍性,但其在欧洲所经历的长年深入探讨的思想背景却往往在日本的论争中被完全置之度外——尽管产生于欧洲的作品已不断流入了日本——因此,从“思维的经济性”的角度来看,这也是巨大的浪费。在这里,(1)一方面,日本“学界”整天忙于经销输入的“完成品”,另一方面社会又产生了一种逆反现象,就是“独创性”崇拜,即把零碎片断的偶然想法当作“独创”来极度尊崇,这种崇拜在评论界和大众传媒的推动下得以不断地再生产。而且两者之间互相轻蔑的恶性循环(这一点和后述部分有关联)也在其中起作用。(2)因为各时代各集团与当时西方占有地位的国家或思潮分别形成横向联系,造成了一个封闭的欧洲形象,所以纵向的历史性思想关联被无视了。(3)不言而喻,现代常见的最单纯的原因,就是论争被搬上大众传媒时,便按着传媒所布设的轨道发展,从而愈益背离论争者当初的意图。但是,像明治二十年代有名的基督教与国体的关系论争,在佛教徒与儒教思想家责难基督教徒的根据里,几乎看不到幕末时的、更何况是十六世纪基督教传来时的责难根据得到了发展的痕迹。这样看来,不得不说问题是波及到日本思想史的一般形态。因为不言而喻,“论争”是辩证法的原始形态。

所谓“传统”思想与“外来”思想

儒教、佛教以及与之相“习合”而发展的神道，或江户时代的国学等，常常被统称为传统思想，以此与明治以后大量流入的欧洲思想相对比。区别这两种类型本身并没有错，而且也是有意义的。但是，以传统与非传统的范畴来区分两者，有可能会导导致重大的误解。因为外来思想被摄取进来后，便以各种形式融入我们的生活方式和意识中，作为文化它已留下难以消除的烙印。从这种意义上说，欧洲的思想也已在日本“传统化”了。即使是翻译思想，甚至是误译思想，也相应地形成了我们思考的框架。即使从纪平正美^①到鹿子木员信^②，不管是怎样的国粹主义思想家，若仅仅局限在《回天诗史》^③以及《靖献遗言》^④的作者们的语汇和范畴内，他们的宏大论述就无法展开。连蓑田胸喜^⑤的激越的“思想斗争”，也整篇充满着对威廉·冯特^⑥、阿弗

① 纪平正美(1874—1949):哲学家。著作有《行的哲学》、《日本精神与辩证法 国体的真意义》等。第二次世界大战时期右翼思想的指导者。

② 鹿子木员信(1884—1949):第二次世界大战时期“大日本言论报国会”专务理事。著作有《新日本主义与历史哲学》、《皇国国体原理》、《日本精神的哲学》等。甲级战犯。

③ 《回天诗史》:幕末水户学者藤田东湖(1806—1855)作，给当时尊王攘夷的志士很大影响。

④ 《靖献遗言》:江户时代崎门朱子学者浅见炯斋(1652—1711)作，强调君臣大义名分。

⑤ 蓑田胸喜(1894—1946):国家主义者，以打击进步知识分子而著称。二战后自杀。著作收入柏书房出版的《蓑田胸喜全集》(共7卷)。

⑥ 威廉·冯特(Wilhelm Wundt, 1832—1920),德国心理学家、哲学家。著作有《人类与动物心理学讲义》等。

雷特·罗森伯格^①的引用。如果把我们的思维方式分解成一个要素,再分别追溯这些要素的谱系的话,就会发现有佛教的因素、儒教的因素、萨满教的因素、西欧的因素——总之,最终是在我们的历史上印下足迹的所有思想的断片。问题在于这些因素皆杂乱地聚在一起,其相互之间的理论关系和该占的位置全然不明确。从这种基本的存在方式来看,无论是所谓的“传统”思想还是明治以后引进的欧洲思想,都看不出其本质上有何区别。人们反复地慨叹近代日本舍弃了维新以前的思想遗产而“欧化”了(而且这种慨叹从明治以后至今日已经成为定式),但是,假如具有数百年背景的“传统”思想能真的作为遗产形成了传统,那又怎么会那样轻易地被“欧化”的怒涛所吞没呢?*

*但是以下为了叙述方便,拟按照惯例将儒学、佛教、神道等非欧洲的思想一概称为传统思想。这种场合所称的“传统”,或是在思想批判和发展模式中的“传统”,与最初论述“思想没能形成传统”时所讲的“传统”,其意义和内容当然是不同的。

开国的意义所在

在日本人内在生活中,思想的渗入方式及其相互关系,从根本上说是具有历史的连续性的。但以明治维新为界,无论是从

^① 阿弗雷特·罗森伯格(Alfred Rosenberg, 1893—1946),纳粹德国的政治家,主要著作有《二十世纪的神话》。

国民的精神状态还是从个人的思想行动来看,其前后的景观显著不同,这是因为“开国”这一决定性的历史事件介入其中的缘故。在此并不是想说传统思想与其后流入的欧洲思想本质上截然不同这一自明之理,也不是想说输入思想的数量之庞大和多样。开国的意义,包括将自己向外即向国际社会开放,同时又面对国际社会将自己画为一个国家 = 统一国家的双重意义。面对这双重课题的挑战,这是亚洲“后进”地区的共同命运。在十九世纪,只有日本没有被这种命运压倒,而是自主地打开了局面。

但是正因为如此,前述的那种由于缺乏思想传统(像中国的儒教那样)的深厚根基所带来的问题群,现在已经爆发出来了。领土、国籍、对外关系上代表国家的权力所在等区别本国与他国的制度性标志已被确立,以天皇为顶点的集权国家(尽管实质上的集权力量不十分完善)也已迅速建立,在此同时,欧美的思想文化却以更快的速度和更大的数量从开放的国门急剧地汹涌进来,以致使国家生活的统一秩序的建立与思想界“无秩序”的疾风怒涛形成了鲜明的对比。而且两者同在“文明开化”的旗帜下不断地演出对位法的合唱。至于这种事态经过怎样的过程而由天皇制(意识形态上的国体)的正统性所统合,对这一历史过程的叙述已超出了本稿的范围。(伊藤博文^①等苦心制作的“近代”国家和日本的思考模式之间的内在关联后文再提及。)

现在想提起注意的是,传统思想在维新后越发增强了零碎片断的性质,既不能将各种新思想从内部进行重新构建,亦不能

^① 伊藤博文(1841—1909):明治时代的政治家,日本首任总理大臣。

作为与异质思想断然对抗的原理发挥作用。正因为如此,尽管各个思想内容及其所占地位有着巨大差异,但在思想摄取与表面交锋的方法上,“前近代”与“近代”反而产生出相互连续的结果。其中孕育的各种现象,将在下面作较具体的说明。

无构造的“传统”(一)——思想继起的方式

即便传统思想随着日本的近代化或现代化而其踪影日渐淡薄,但正如前文所述,它已深深地潜入于我们生活的感情和意识的最底层。很多文学家、历史学家都曾指出,近代日本人的意识和构思在追求时髦的外表下,实则深受无常观、“物哀”、固有信仰的幽冥观以及儒教伦理的左右。这不如说,正由于过去的东西未能被作为对象来自觉认识,从而未能被现在所“扬弃”,所以导致过去的东西从背面溜进了现在之中。一方面是思想没有被作为一种传统积淀下来,另一方面是“传统”思想糊里糊涂地延续和无关联地潜入近代,这两者其实只是同一事物的两个方面而已。按一定时间顺序引进的各种思想,在精神世界内部都只是转换了空间配置而已,可以说具有无时间顺序的并存倾向,因此这些思想反而失去了历史的结构性。小林秀雄^①反复说

^① 小林秀雄(1902—1983):文艺评论家。其著作收入新潮社出版的《小林秀雄全集》(共16卷)。

过,历史说到底只是往事的回忆。这种观点是直接同一贯拒绝历史发展观,或更正确的说是拒绝发展思想在日本的移植形态等态度紧密联系的。他的命题,仅就日本的、或是日本人的精神生活中的思想“继起”形态而言,是击中了某个核心问题的。因为新事物,甚至是性质迥异的东西,一个个都与过去毫无冲突地被摄取了,所以新事物的胜利往往快得惊人。过去,并不能作为过去而自觉地面对现在,或被推至一旁,或沉降到下方,并逐渐从意识中消失进而被“忘却”。正因如此,它又会在某种时候以“回忆”的形式突然迸发出来。

这种现象特别是在国家危机、或政治危机的情况下表现得尤为突出。日本社会或个人内在生活中对“传统”的思想回归,往往会以这样的形式表现出来,就如同人在吃惊时会情不自禁地突然冒出久违的方言来一样,与一秒钟前使用的普通语言完全没有任何内在关系,就突然地“迸出来”。(作为近代史的思想性事件,如维新时的废佛毁释^①、明治十四年前后的儒教复活^②、昭和十年的天皇机关说问题^③等。)从个人来看,无论是苏峰^④、樗牛^⑤

① 废佛毁释:以1868年发出的“神佛分离令”为契机的排斥佛教的运动。

② 明治十四年前后的儒教复活:其事件主要有1880年(明治十三年)4月文部省刊行西村茂树的以儒学修养为主要内容的《小学修身训》、6月成立儒学团体斯文会。1882年5月东京大学设立古典讲习科、12月颁发《幼学纲要》等。

③ 昭和十年的天皇机关说问题:作为对明治宪法的解释,针对国家统治权在天皇之说,美浓部达吉等主张统治权属于法人的国家,天皇为其最高机关。1935年这种主张作为反“国体”的学说而被起诉。

④ 德富苏峰(1863—1957):记者、著作家。1887年设立民友社,发行《国民之友》、《国民新闻》,提倡平民主义。甲午战争之后成为帝国主义的鼓吹者。

⑤ 高山樗牛(1871—1902):评论家、思想家。著作收入博文馆出版的《樗牛全集》(改订注释版共7卷)。

还是横光^①，这些教养已经“西欧化”的思想家向日本主义的转向，其表现形式虽然都是突然变异的，但其转向并不是对自己内部从未曾存在过的思想的一种飞跃（回心），而仅仅是“到昨日为止”，不再持续下去而已。高村光太郎^②在《暗愚小传》中，真挚地歌颂了当接到太平洋战争爆发消息时的那种“回忆”的迸发*。（战后，他又再次回到了对罗丹^③的“回忆”中。）

在过去“摄取”的东西里哪些东西会成为被唤起的“回忆”，这是因人的个性、所受的教养以及世代之不同而不同的。万叶^④、西行^⑤、神皇正统记^⑥、吉田松阴^⑦、冈仓天心^⑧、费希特^⑨、叶隐^⑩、

① 横光利一(1898—1947)：小说家。著作收入河图书房新社出版的《横光利一全集》(共17卷)。

② 高村光太郎(1883—1956)：诗人、雕塑家。著作收入筑摩书房出版的《高村光太郎全集》(共22卷)。

③ 罗丹(Auguste Rodin, 1840—1917)：法国雕塑家。

④ 万叶：《万叶集》的略称。

⑤ 西行(1118—1190)：平安时代末期、镰仓时代初期的歌僧。《新古今集》中收录了其94首和歌。

⑥ 神皇正统记：北畠亲房(1239—1354)1339年所著史论。记载了从神代到后村上天皇(1339—1368年在位)的历史，强调南朝为正统的历史观。

⑦ 吉田松阴(1830—1859)：幕末志士。因1854年偷渡而被投狱，后被处死。开设松下村塾，培养了不少尊王攘夷运动的指导者。其著作收入岩波书店出版的《吉田松阴全集》(共12卷)。

⑧ 冈仓天心(1862—1913)：明治时代美术界的指导者。著作收入平凡社出版的《冈仓天心全集》(共9卷)。

⑨ 费希特(Johann Gottlieb Fichte, 1762—1814)：德国哲学家。著有《全部知识学的基础》、《人的使命》等。

⑩ 叶隐：论武士道的著作。元佐贺藩士山本常朝口述、田代又左卫门阵基笔录，11卷，1716年前后成书。

道元^①、文天祥^②、帕斯卡尔^③等等，至今为止思想的库存很充足，毫不缺乏素材。一旦舞台发生转换，那么托尔斯泰、啄木^④、资本论^⑤、鲁迅等等又会成为被唤起的“回忆”。把某一时代的思想或人生某一时期的观念与自己合为一体的方式，在旁人看来是极其恣意的，但对当事人或者那个时代来说，这只是将一些本来就无时间性地共居于某个角落的东西进行配置转换，将其置于当阳之处而已。因此这些转换，每次都被认为是对日本的“本来面目”或自己的“本来面貌”的回归，其发生和进行是诚心诚意的。

* ……/昨日成往昔/往昔复成今/天皇危急/仅此一语/决定我一切/父母浮现眼前/儿时家中云雾/满屋弥漫/祖先声音充斥我耳/陛下、陛下/急迫意识令我心焦/……

无构造的“传统”(二)——思想受容的方式

新事物的迅速胜利和旧事物稀里糊涂的潜入、沉积，本来就构成同一精神“传统”的两个方面，而这两个方面又不仅仅以上

① 道元(1200—1253)：镰仓时代初期的禅僧。日本曹洞宗的开祖。著有《正眼法藏》、《永平广录》等。

② 文天祥(1236—1282)：南宋末期的忠臣。

③ 帕斯卡尔(Blaise Pascal, 1623—1662)：法国哲学家、数学家、物理学家。著有《思想录》等。

④ 石川啄木(1886—1912)：歌人、小说、评论家。著作收入筑摩书房出版的《石川啄木全集》(共8卷)。

⑤ 资本论：马克思的主要著作之一，共三卷，第二、三卷为恩格斯编辑。于1867—1894年刊行。

述方式表现出来。欧洲的哲学、思想本来所具有的历史构造性屡次被分解,或被割断了其思想史的前提,仅作为零件不断地吸收进来。其结果,那种经过高度抽象的理论却意外地在扎根于我们旧习惯的生活感情中受到欢迎,在欧洲本来是对根深蒂固的传统进行殊死抵抗的东西,在日本反倒与“常识”性的想法轻而易举地相一致,或是最新的舶来品与原有的手头上的思想库存顺利地吻合,这样的情况屡见不鲜。如井上哲次郎^①将德国观念论的伦理学说理解为“人们以为它是舶来的新学说,实则与自古以来朱子学所倡导的思想相关”(《日本朱子学派之哲学》第600页),由此高唱“东西文化融合”。当然,在此我们没有必要再去深究他的折中主义“传统”。即便不举上述那种规模庞大的例子,如认为玛拉美^②的象征诗与芭蕉^③的精神是“相通的”,或认为实用主义(pragmatism)本来就是江户町人的哲学等例子也比比皆是*。

如此使不同的东西在思想上接合,并使之成为合理化的逻辑而得到不断流通,则不外是那种常见的“某物即某物”,或“物物一如”等庸俗化了的佛教哲学方式而已。但是,这样地把各种哲学、宗教、学问——甚至连从原理上相互矛盾的思想——“无限地拥抱”,使之在精神的经历中“和平共存”,似乎是一种思想“宽容”的传统,而对于这种传统来说,唯一性质相异的东西恰恰是要求从原理上否定这种精神杂居性,并从内部强制其对世界经验的逻辑性和价值性进行整合的思想。在近代日本,

① 井上哲次郎(1855—1944):哲学家。后文提及的《日本朱子学派之哲学》一书为1905年富山房出版。

② 玛拉美(Stéphane Mallarmé, 1842—1898):法国诗人。法国象征派的代表。

③ 松尾芭蕉(1644—1694):江户时代前期的俳人。

在这种意义上出现的思想正是明治时期的基督教和大正末期兴起的马克思主义。尽管基督教与马克思主义终究是站在完全对立立场的,但它们在日理性风土中,承担起了在精神史发挥共通作用的使命。因此,如果两者都使上述那种要求与日本的风土相妥协,至少会丧失其精神革命的意义;反之,如果使其执拗相逼,那么就免不了要陷入杂居性宽容的传统所产生的强烈不宽容的围困之中。(这里所论及的,不是与国家权力的关系,而完全是思想的受容和交流方式的问题。“国体”的问题随后马上谈到。)一个由马克思主义而转向的“转向者”写了如下这段话,正表明其所谓“转向”,就是把自己从受制于原理(=公式)的自我约束的紧张中解脱出来,通过唤醒“回忆”而一举返回到拥抱、融合、一如的“本来”世界中。“日本哲学是物心一如的世界。……我们在总结马克思主义之时,在把握日本民族的拥抱性之时,就会认识日本民族在世界中的新使命了!……而东西文化融合的将来的发展——这必须成为我们新的信念。”(小林杜人编《转向者的思想与生活》^①第48—49页,以下的着重号没加特别说明的,都是丸山所加。)

* 在此并不是说上述这些东西之间是没有任何类似性的,也不是说找出其中的共通性本身没有意义。如果说人类的思考自古以来不会发生什么变化,那讨论便到此止了。应指出,在理解异文化背景下的精神作品时,我们非常缺乏首先把它看成与自己彻底不同的东西来对待的心理准备,从在这种意义上表现出的良好的事物理解力所产生的与异

^① 1935年大道社出版。

文化轻易接合的“传统”，反而阻碍着任何外来文化形成传统，这才是重要的问题点。特别是明治以后，在对知识贪婪的好奇心和头脑置换转移的迅速性——这的确可算世界第一流，这正是日本飞速“跃进”的一个关键因素——由于吸收外国文化的“传统”，在现代的知识阶层里，就其思想而言，似乎对“未知事物”的感觉已经完全丧失。最初表现出来的是好奇心，但马上就会说“哦，不外是那个”，过敏症与感觉迟钝症如此违背逻辑地结合在一起。比如，在西欧或美国等的知识界中，关于民主主义的基本理念、民主主义的基础这种已有数百年历史的题目，依然被反复质疑，从正面进行探讨。但在日本，战后仅过数年，就轻率敷衍地说“民主主义”“已经都弄明白了”。上述两种状况所形成的巨大反差实在令人惊叹。

倒逆语与反义语的功能转换

还常常有这样的情况，那些在坚决抵抗欧洲传统中产生出来的东西，一旦移植到我国，意外地与古来的生活感情完全适应，也因此使其原本的社会意义发生变化。例如，尼采的反义语以及奥斯卡·王尔德^①的倒逆语，正是在基督教——欧洲社会最顽强的“公式”——长期培育出的对生的积极肯定想法已普遍化的社会里，与现实发生了激烈的紧张感。但是，像日本这样在生活中存在着无常感、“忧世”观等的逃避意识的情况下，那

^① 奥斯卡·王尔德(Oscar Wilde, 1854—1900): 英国作家, 19世纪末唯美主义文学家的代表。

种犬儒主义或倒逆语反倒适合了现实生活中的感觉,而虚无主义与其说是对现实的反叛,不如说更多地发挥了顺应现实的功能。这里,倒逆语已经失去其作为倒逆语的作用,而它的反命题则被当作正命题来理解和欣赏。比如“世界是荒谬的”^①这样一个命题,就以“世事常不如意”的说法与普通民众古来的常识相合拍。

擅长倒逆语和反义语的评论家把马克思主义的“公式”视为眼中钉,有些是因为他们采取了政治(或反政治)的姿态,但不仅如此,人们还会认为那儿隐藏有一种情形,即在无基督教传统的地区,只有马克思主义才具有欧洲型公式的对应物。这样一来,那些针对“马克思主义”式的知识阶层使用潇洒倒逆语的运用者,与普通民众的“传统”生活实感——或轻易地与苟同于百姓生活实感的大众传媒结成奇妙的联盟,以致“进步的知识分子”陷入了受到两者夹攻的孤立状态。日本马克思主义中的“理论信仰”(后面将要论述)正使上述事态越来越严重,但那“反叛”的姿态往往发挥着顺应现实的功能,姑且不论其政治上的条件,至少可以说,它是与上述的日本精神状况有密切关联的。

意识形态揭露的早熟性登场

联系上文,我们必须注意到一点,就是当面对着原理性的思想或要求合理调整经验的意识形态时,“传统”态度所表现的反

^① 法国存在主义者加缪(A. Albert Camus, 1913—1960, 法国小说家、戏剧家、评论家)的命题。

抗,往往倾向于采取一种意识形态揭露的批判形式。在这里,针对其他思想立场发起一种意识形态批判,在相当早期就已成为思想批判的“传统”了。在近代欧洲,对思想的批判并不从思想的内在价值、逻辑整合性的观点来进行,而只是从“外在的”,即从其思想所达成对政治社会的作用——对现实的隐瞒或美化——或从揭露其背后的动机、意图来进行批判的这种方式,毋庸赘言,是从马克思的观念形态论开始才以学问的形态大规模地展开的。那正与马克思对近代市民社会及近代合理主义中潜存的问题发起的一种早熟的——在这意义上是具有预言性的——批判有着密切联系。因此,这种批判形式在十九世纪说是一个例外。对意识形态的批判在欧洲成为一般常识,是到了第一次世界大战后,那一代人“不仅目睹了对各种观念的真理性的普遍不信,并目睹了对各种观念的主张者的动机的普遍不信”(K. Mannheim, *Ideology and Utopia*, Preface by L. Wirth, VIII)以后才发生。

但是在日本,幕末的攘夷论者对以基督教为首的欧洲思想进行的批判,其批判形式已显示出对思想的意识形态机能极其敏感,而且这类批判形式出现在对思想的内在批判之前。比如,会泽正志斋^①说,“……故欲倾人国家,则必先因通商窥其虚实,见可乘则举兵袭之,不可则唱夷教以煽惑民心。民心一移,箠壶相迎,莫之得禁之。”(《新论》卷二)从这种一般论出发,批判了偏重经济军事的富国强兵论,并指出“今虏乘民心之无主,阴诱边民,暗移其心。民心一移,则未战而天下既为夷虏之有。所谓

^① 会泽正志斋(1782—1863):江户后期的儒学者。所著《新论》提倡尊王攘夷,给幕末政治运动以很大影响。

富强者，既非我有，而适足以借贼兵资盗粮耳。”（同上、卷一）强调了思想国防的重要性。这里我们可以发现杜勒斯^①式的间接侵略的逻辑已经完全成型并显现出来。当然，人们也许会说这只是在突然面对异文化激烈冲击时，传统集团一同显示出来的一种自卑感。要是如此，那么本居宣长^②著名的儒教批判方式又如何解释呢？他指出：“在汉土，所谓道究其要旨无非二法也，即夺人国与防人夺己国而已。”因此，比如“所谓天命，在彼国古代不过是灭君夺国的圣人为开脱罪责而捏造出来的口实罢了”（《直毘灵》）。这里与其说是以哲学构筑为荣的儒教思想的冗长理论——“设置了各式各样的繁杂名目”——的内容本身为问题，不如说揭露了它是一种替统治者或篡权者隐瞒或美化现实的意识形态。

不过，这里特别显著的一点是，宣长把道、自然、性等范畴的一切抽象化、规范化都当作汉意^③一律加以排斥，并把一切抽象的议论全部排斥，只想追求纯感觉上的事实。由此，他的批判即便能算是意识形态揭露，但本来就不可能是以一定的原理立场作根据的意识形态批判。这虽然准确地触及了儒者对其教义的现实妥当性缺乏斟酌的盲点，但由此而摈弃一切逻辑化即抽象化，认为日本不存在规范化思考，这恰恰证明了日本事实上的良好状态并不需要任何“教义”，从而否定了现实与规范之间紧张关系本身的意义。由此而产生的倾向，一方面是对与生俱来的感性的尊重，另一方面则是对既成的统治体制的被动追随，

① 杜勒斯(John Forst Dulles, 1888—1959):美国政治家。

② 本居宣长(1730—1801):江户中期的国学者。著有《古事记传》等，提倡排斥儒、佛而回归古道。

③ 汉意:中国的思考方式与价值观。

结果只能是在这两重意义上对“既成的”状况作出肯定现状的反应。

作为无构造传统原型的固有信仰

众所周知,宣长试图将儒佛以前日本的“固有信仰”的思考与感觉在学术上加以复原,但是原本在那里无论是人格神的形态,还是理或形相这种非人格神的形态,都是不存在什么终极的绝对者的。正如和辻哲郎分析^①的那样,日本神话里被祭祀的神,同时又是进行祭祀的神,无论追溯到哪个世代都具有这样的性格,而祭祀的终极对象却消失在茫茫的时空之中。在这种“信仰”里,并不存在一切具有普遍性的宗教所共有的那种始祖和经典。因此,宣长承认了徂徕^②所说的神道以前并不存在的说法(《铃屋答问录》),但这种承认只是为了翻脸导出对所有意识形态(教义)的否定。

“神道”可以说像一个毫无内容而不断延长的空白布筒,它是用每个时代强有力的宗教“习合”(指把相异的教理折衷调和——译者)来填充其教义内容的。毋庸置疑,神道的这种“无限拥抱”性和思想杂居性,集中地表现了上述指出的日本思想的“传统”。正因为它没有绝对者,又没有以独特的方式形成对世界进行逻辑性、规范性整合的“道”,所以对外来意识形态的感染也无抵御的装备。国学试图对“布筒”中的内容进行清

① 见其《日本伦理思想史》。

② 获生徂徕(1666—1728):江户中期的儒学者。著作有《弁道》、《弁名》、《论语征》、《政谈》等。此处关于神道之说出自其《太平策》。

扫——排除汉意和佛意——时，自然要面对这样一种矛盾，即在两个难以区分的契机中，赞扬前者（即没有“道”），却又慨叹后者（即思想的感染性）。（这也是后来所有国粹主义者所面临的矛盾。）宣长这种完全靠着直接感觉，拒绝一切抽象化的方法，在社会和政治方面反而导致了这样的机会主义，“不以儒治则难治时，就以儒治国。无佛则不能成就时，则以佛治国，此皆其时之神道也”（《铃屋问答录》）。与此相对照，试图重新构筑“神道”世界观的笃胤^①，则作为“道”的规范化所要付出的代价，去再次“拥抱”儒佛甚至包括基督教，表现出一种泛日本主义。

总之，这种国学对儒教的批判，表现为（i）对意识形态全盘的厌恶与侮蔑；（ii）拒绝推论性的解释而“直接”进入对象的态度（无法忍受解释的多样性，结果是把自己的直观性解释绝对化）；（iii）其思维方式是只在手摸得着的有确实感觉的日常经验中承认清晰的世界；（iv）其批判方式是以揭发论敌的作态或言行不一来贬低对手理论的可靠性；（v）将历史中的理性（规范或法则）一概归为“公式”=牵强附会来加以摈斥等样式，因诸如此类的样式，后来便形成了极其强韧的思想批判“传统”。当然它作为批判，也包含了某些正当的东西，也具有其历史意义。但是，当前必须注重的问题是，上述这种意识形态批判的方式因否定了原理本身，以致不能从感觉的层次抽象升华。一直持续到现代，那些文学性或“民众性”的批评家对社会科学思维持有厌恶和反感的思想根源，早已萌生于国学的意识形态批判之特征中。马克思主义的意识形态批判，本来是从一定的

^① 平田笃胤(1776—1843)：江户后期的国学者。将复古神道体系化，给幕末尊王运动以很大影响。著有《古史微》、《古道大意》、《灵能真柱》等。

理论和政治立场出发的,可是这种方式在对社会科学思维厌恶的气氛中,却屡屡被一种怪异形式反过来驱使,即以“无”理论的意识形态揭露方式,反把矛头指向马克思主义者。

思想评价上的“进化论”

儒教作为日本传统思想中唯一的自然法体系,早在江户时代就已受到种种历史相对主义的挑战,后来由于幕藩体制的崩溃,其作为时代“信条体系”(桑塔亚那·乔治^①)的通用效力急速下降。恰恰在这种状况下,日本导入了十九世纪后半期自然科学的进化论,不久,进化论就被继承为辩证法发展的公式。这样一来,除了上述的思想“外在”型批判之外,还给思想评价的基准增添了一个新特性,这一点也构成了一种不利于思想自身形成为传统的因素。就是说,在某一永恒物的——其本质不管是历史内在的,还是超越历史的——光芒照耀下对事物进行评价的思考方式极为薄弱的社会基础里,如果导入历史进化的观念,由于思想性的抵抗薄弱,其渗透快得惊人,因此反而使进化的意义和内容变得空虚和庸俗化。在那里,进化往往被理解为从一个过程到另一个过程的平行移动,因而失去了价值的历史性积累的契机。

维新以后,日本把进化的目标设定为“先进”的欧洲*,因此在思想评价时,对西洋的自卑感和对进步的自卑感便紧密地接合起来,那些思想之间的优劣区分,与其说基于其在日本的现实

^① 桑塔亚那·乔治(Santayana, George, 1863 - 1952);美国哲学家、诗人。著作有《诗与哲学》等。

意义如何,不如说往往是按西欧史上那些思想产生的时代的先后来决定的。而且,这种优劣区分不仅仅出现在持“进步观念”的自由主义者、社会主义者的批判方式中,同时也频繁出现于其对立阵营的批判方式中。国粹主义者和反动派攻击知识分子为进步狂的逻辑,一般是通过绕欧洲一圈来进攻的,此时他们总是使用那种“传统”的论法,指责进步派的意识形态即便在欧洲(或美国)也已经陈旧。加藤弘之^①就是用进化论批判天赋人权论为“妄想”的光辉先驱。在这种场合值得注意的一点是,进化论在内容上教会了他们进化的公式,同时在形式上又被看成是欧洲学说的最尖端。因为辩证法也适合了这种思考方式,所以,对于反动派或现实追随派来说,这正可以作为证明自己的“哲学”(或者“皇国”)已立于世界史发展尖端的证据来炫耀。只是,当辩证法开始“流行”于我国时,已出现了“西洋的没落”之说法。因此,世界史的公式并不能像进化论那么单纯,它以东西文化的综合、资本主义和社会主义的对立的扬弃等形式与日本的使命相结合。进化论用优胜劣败适者生存这种煞风景的逻辑来使帝国主义的现实合理化,与之相对,辩证法却被信奉于现实矛盾不断深刻化的时代,仅此而言,可以说更带有道义的色彩。尽管如此,这两者的逻辑的运用方法有一个共通之处,那就是在接受各种意识形态时,不经过日本现实的验证、不接触日本的社会脉络,就将其当成思想的历史进化和发展的公式,以致产生出“超进步”的思想与政治上的超反动倾向相结合的滑稽现象**。

^① 加藤弘之(1836—1916):哲学家、教育家。起初提倡天赋人权、自由平等,后来主张社会进化论反对平等说。著有《真政大意》、《国体新论》、《人权新说》等。

中江兆民^①曾经说过：

……如果我们这样说，那些深通世故的政治家必然会得意地说，那都是十五年前陈腐的民权论了，今天欧美各国已盛行帝国主义，还去推崇什么民权论，这是不懂于世界潮流的过时理论了。……不错，它作为一种理论是陈腐的，但在实行上却是新鲜的。如此明了的理论，在欧美数十百年前就开始实行，在那些国家也许是已陈腐了，但在我国，它却刚作为一种理论在民间萌发，而因为受到藩阀元老和利己的政治家所蹂躏，使它还处于理论形态时就消亡了。因此，虽然作为言辞已非常陈腐，但在实行上却还很新鲜。在实行上新鲜，但在理论上却陈腐，试问这到底是谁的罪过？（《一年有半》明治三十四年版附录^②）。

确实如此，在他去世以后，仍有无数的进步思想被统治者“蹂躏，使它还处于理论形态时就消亡”，因此“作为言辞已经非常陈腐，但在实行上却还很新鲜”，这样的理论是累累如山，直到迎来一九四五年八月十五日。（但是，进步思想以这种方式被阻碍了付诸“实行”，其结果便成了产生后述的“理论信仰”的原因。）战后的“解放”，使曾遭天皇制的堤坝阻挡的所有“陈腐”的进步思想汹涌奔腾，如明治的自由民权论到昭和的共产主义，出现这种现象诚然是事出有因的。

① 中江兆民(1847—1901)：思想家。自由民权运动的理论代表。其著作收入岩波书店出版的《中江兆民全集》(共18卷)。

② 博文馆出版。该文章题目为《考へざる可らず(其二)》，见该书附录第37页。

而且直到今天,战争期间的那些著名“世界史的哲学”家还在说“日本新宪法是建立在轻视国家、社会义务,极度重视个人人权的权利一边倒的基调上的,这宛然是社会思想产生之前的时代产物,提倡的是法国大革命人权宣言时代的主张。提出新类型的权利^①,还不能保证新宪法的新时代性和进步性。在经过了为社会公共福利而抑制自由主义的偏重个人权利、尊重义务的社会主义精神阶段之后的现阶段,如何调节权利义务的关系,这应成为有最先进思想立场的课题。从这一点来看,我们可以说日本的新宪法在其思想基调上,是存在于社会主义以前阶段的时代错误的作品”(高山岩男《战后日本的精神状况》127—128页,《现代宗教讲座》VI^②,着重号为笔者所加),他们如此指责,并嘲笑那些“叫嚣拥护这个旧时代的宪法”的知识分子和社会主义政党的“时代错误”。在这里,加藤弘之以来的那种极陈腐的批判方式在与庸俗的发展阶段论相结合中重新表现出来。

* 日本的进化(=欧化)与出人头地主义在多种意义上具有平行关系。田舍书生“进化”的目标无非就是到相当于“日本的西洋”的东京去,上升到大臣大将的“阶段”。欧化即是日本的“出人头地”,出人头地就是书生的“欧化”。这两个象征在“留洋”一词中得以吻合。如果日本“进步”的价值标准是按欧洲历史阶段之先后来一元化的话,那么“伟”人的标准就在官僚制等级的高低地位中得到一元化。

① 指《日本国宪法》第25条中的生存权。

② 创文社1955年出版。

就如日本惊人的进步是以“脱亚”，或更进一步，以不顾亚洲大陆的所谓“停滞性”而践踏亚洲大陆之方式所取得的那样，秀才的出息是从“乡村”中脱离出来而实现的（往往通过上级提拔）。正如福泽^①曾以大阁秀吉^②的“出息”为例指出的那样，“比如说，就像为了避开湿地而移到高处干燥的地方去一样，虽然对于自己会方便些，但并不是在原来的湿地上亲自堆上泥土将其改造为较高的干燥之地，因此，湿地依然是湿地……”（《文明论之概略》）也就是说，上述那种秀才的出息还具有这样一个相反的侧面。尽管如此，就如日本军事经济的发展为亚洲民族点亮了希望和自信之灯一样，显达了的高官依然被作为贫穷乡村的“荣耀”的象征，在这种微妙的关系方面，两者可以进行类比。这样一来，一旦“欧化”的进步之路走不通了，那么，出人头地的渠道也就堵塞了，过去的书生便激进地转向俄罗斯型的、或“农本”型的方向。

**但是，在这种场合，喜剧和悲剧也不过是一纸之隔。日本实行“开国”时的十九世纪后半期的国际社会，无论是政治、经济的动向，还是思想文化的存在方式，都处在欧洲近代的大转折时期。实际上，现在所叫嚷的“危机”诸征兆几乎在那时期都已开始出现，这一现实难免给日本的“近代”理解——无论是模仿一方，还是抗拒一方——很早就投下了复杂的阴影。在这种历史条件下，也就导致了“近代的

① 福泽谕吉(1834—1901)：思想家、教育家。著作收入岩波书店出版的《福泽谕吉全集》(共21卷)。

② 丰臣秀吉(1536或1537—1598)：战国·安土桃山时代的武将。

超克”思想几乎与欧化主义同时登上历史舞台的命运。

“仅仅大不能算是伟大，极尽奢侈也不能算是高尚。加入到所谓现代文明大机构组织中的个人，正成为机械习惯的奴隶，受到曾由自己制造的怪物无情地制御。虽然西方高谈自由，但为了争得财富而伤害了真正的个性，为了无穷无尽的渴望而牺牲了自己的幸福和满足。西洋夸耀自己从中世的迷信中得到解放，又是如何看待对富有的偶像崇拜的呢？在现代绚烂的假面背后，又隐藏着多少苦恼和不满呢？”（《日本的觉醒》岩波文库版，54页）冈仓天心的这段话是很有“预言性”的，如果隐去其名，便可与奥尔特加^①、瓦勒里^②、汤因比^③等思想家的“精神危机”的名言完全相通。

然而并不像人们单纯的理解那样，从文明开化到自由民权的一系列思想，——与后来的国粹主义抬头的时代相比——它们对欧洲的理解并不是那么“天真的”。一直就有人指出，以天赋人权论为依据的民权论者中，大部分人存在着如下思想的分裂，即在国内采取自然法合理主义立场，在国际社会则采取弱肉强食观念的。（参照：冈义武《明治初期自由民权论者眼中的当时国际形势》，《明治史研究丛书》第四卷所收。）罗素^④曾经辛辣地指出，欧洲文化相对于

① 奥尔特加（José Ortega y Gasset, 1883—1955）：西班牙哲学家。著作有《历史理性》、《哲学的起源》等。

② 瓦勒里（Paul Valéry, 1871—1945）：法国诗人，有《海边墓地》等作品。

③ 汤因比（Arnold Joseph Toynbee, 1889—1975）：英国历史学家。主要著作有《历史研究》等。

④ 罗素（Bertrand Russell, 1872—1970）：英国数学家、哲学家。著作有《数理哲学导论》、《哲学问题》等。

中国文化的优越性,并不是基于但丁①、莎士比亚②、歌德③比孔子④、老子⑤占优势,而是基于这样一个更残酷的事实,即平均起来,一个欧洲人杀死一个中国人要比相反的情况更容易一些。而对于东洋来说,最切身而具体的感受是,“欧洲近代”意味着与帝国主义相结合的机械和技术。但从我国来看,先是对中国的思想文化传统抱有“传统的”自卑感,继而又对西洋抱有自卑感,因此,东洋与西洋的问题,和日本作为东洋“近代化”优胜者的问题在思想上交错,这种交错后来甚至强化了日本实现帝国主义的发展的虚伪意识的性格,促成了轻率的东西方“综合”观的发酵。

① 但丁(Dante Alighieri,1265—1321):意大利诗人。著作有《神曲》。

② 莎士比亚(William Shakespeare,1564—1616):英国戏剧作家。著有《哈姆莱特》、《罗密欧与朱丽叶》等。

③ 歌德(Johann Wolfgang von Goethe,1749—1832):德国作家、诗人。著有《少年维特之烦恼》等。

④ 孔子(公元前551—公元前479):春秋时代的思想家、教育家,儒学创始人。

⑤ 老子:春秋战国时代的思想家,道家的创始人。

作为近代日本机轴的“国体”的创立

明治二十一年六月，枢密院的帝国宪法草案审议在天皇莅临之下庄严开始。就在这一天，议长伊藤博文首先就制定宪法的根本精神表明了如下信念：

宪法政治在东洋诸国的政治史上不曾有历史可征之先例，故日本施行宪法政治也不免是一种创新。因此，实施的结果对国家是有利，还是相反，则无法预期。虽说如此，但既然二十年前业已废除封建统治，并与各国互通往来，其结果为谋求国家的进步，舍此别无其他更好的治理途径了。……在欧洲，到本世纪已经没有不实行宪法政治的了，但这些都是历史的变革发展中成立的，其萌芽无不远发于往昔。与之不同，对于我国来说，这完全是崭新的。因此，当今要制定宪法，首先需要寻求我国的机轴，确定此机轴究竟为何物。如果没有机轴，而任由人民妄议政治，则政治将失去统治规则，国家也将因之灭亡。……本来，欧洲的宪法政治自

萌芽以来已逾千年，不仅人民对此已非常熟练，而且还有宗教作为其机轴，已深入人心，所以人心皆归于此。但在我国宗教其势微弱，无一能成为国家的机轴。佛教曾一时隆盛，维系上下人心，但如今已倾于衰微。神道虽以祖宗遗训为祖述，但作为宗教却无力使人心归向。（清水伸《帝国宪法制定会议》^①第88页）

也就是说，伊藤在开始构建日本近代化国家之时，首先就明确地承认了一个现实，即日本既有的“传统”宗教并没有形成可作为精神内部的“机轴”而起作用的传统。（在此没有提及儒教，因为儒教不是伊藤所说那种意义上的宗教，而且作为具有统一世界观的儒教思想，如前所述，此时已经解体，就连元田永孚^②也承认的那样，儒教思想只以个别的日常德目之形式而残存着。众所周知，这种作为个别德目的儒教后来通过元田、伊藤、井上^③等人围绕“教育议”进行的讨论，被吸收到了教育敕语中。）对于藩阀政府来说，与自由民权运动进行斗争的那种惨烈的记忆还历历在目，因此在他们看来没有“机轴”的宪法政治是超乎想象地可怕。

这样一来，“在我国可以作为机轴的，惟有皇室。因此在此宪法草案中要致力于这一点，尊重君权，尽量不使其受到束缚。

^① 岩波书店1940出版。

^② 元田永孚（1818—1891）：儒学家、教育家。明治天皇的侍讲，编辑《幼学纲要》、参与起草《教育敕语》。其著作见元田竹彦、海后宗臣编《元田永孚文书》（3卷）。

^③ 井上毅（1843—1895）：政治家。参与明治宪法、军人敕语、教育敕语的起草。参见井上毅传记编纂委员会的《井上毅传 史料篇》（6卷）。

(中略)即决定此草案以君权为机轴,使其不受毁损,因而不须参照欧洲那种主权分立的精神。本来其意图就与欧洲数国在制度上君权和民权共治国家的大旨相异。这就是起案的大纲”。(同上,89页)这一结论,作为“宪法政治”的绝对前提被明确下来了。前面^①已论到,“开国”的直接结果,带来了国家生活的秩序化与欧洲思想“无秩序”的流入这种鲜明对照,至此,便归结到国家秩序的核心本身同时兼为精神机轴的方向上了。在新的国家体制中,除了设有“无论将来遇到怎样的事变,都要保住元首的地位,绝不让主权落到民众手里”(明22年2月15日,对全国府县会议长的指示,《伊藤博文传》^②中卷,656页)的政治的保障以外,同时还作为相当于欧洲文化千年之久的“机轴”的基督教精神的代用品,被托付了巨大的使命。这对日本的“近代”具有如何深刻的决定性意义,这一点虽在战后已被反复讨论而近似“陈腐”了,但是如果不触及这一问题,就无法讨论近代日本精神史的基本形态。

“国体”中臣民的无限责任

称为“国体”的这种非宗教的宗教,是如何发挥了魔术般的力量?关于这一点的痛切感受,在纯粹的战后世代那里已经不存在了,另一方面,那些完全陷入了此“魔术”中、并在其中享受“思想的自由”的老一代本来就无此感受。但是,这种魔术决不是在“思想问题”这一象征性名称震撼了日本朝野的昭和以后,

^① 参见本书第8页“开国的意义所在”一节。

^② 春叟公追颂会编1940年出版(上中下三卷)。

更不用说是在日本法西斯主义肆虐化之后突然从地下冒出来的。即便是在日本自由主义或“大正民主主义”思潮达到最高潮时，它在“极限状况”下也马上露出了惊人的束缚力。

曾在东京大学执教的莱德雷^①，在所著的《日本 = 欧洲》(Japan-Europa, 1929)一书中记录了他在日本期间所见识而感到震动的两件事。一件是大正十二年未发生的难波大助^②的摄政官狙击事件(虎之门事件)。此事件之所以令他震惊，与其说是狂热主义者的行为本身，不如说是“接下来发生的事”。内阁辞职，从警视总监到路边值勤的警察等一连串的“责任者”(作者强调他们都不在能阻止凶犯恶行的位置)都受到了免去官职的惩罚，不仅如此，而且连犯人的父亲也被辞去众议院议员^③之职，在门前围起竹栅栏，足不出户；乡里的人们也取消了正月的庆祝，进入“丧”期；连大助曾毕业的小学的校长乃至班级训导都因曾经教过如此不法之徒而辞职。这样一种对责任的漫无边际的承担方式，还有把这看成理所当然的社会的无形压力，在这位德国教授眼里，完全是一幅异样的光景。他所举出的另一件事，即(大概是在大地震时)为了抢救出在大火中燃烧的天皇照片，很多学校的校长都因此殒命。“进步团体曾提议，应该让这些怕遭不测的天皇照片远离学校。与其让校长们烧死，还不如把照片烧掉，这种想法居然完全没有成为问题。”(着重号是莱德雷的强调，原书 230 页)日本天皇制也许的确不像沙皇主义在

① 莱德雷(E·Lederer, 1882—1939):德国经济学家。1923—1925年任教于东京帝国大学。

② 难波大助(1899—1924):1923年12月27日“虎之门事件”(摄政官裕仁亲王——即后来的昭和天皇狙击事件)的肇事者。

③ 应该是山口市会议员。

权力行使方面那样残忍,但是,西欧的君主制,甚至与东正教会相结合的帝政俄国,也难以想像出这种对社会责任的承担方式。这里并不是要讨论孰好孰坏,应该指出,这里潜在的问题,与近代日本的“精神”和“机构”都绝非无缘,也非例外。

“国体”对精神内部的渗透性

还有,这种由臣民的无限责任所支撑的“国体”,在意识形态方面则继承了“固有信仰”以来的无限的拥抱性。因为把国体用特定的学说或定义来逻辑化,会把国体限定于意识形态中而使其相对化,所以慎重地回避了。在消极的方面——也就是对于一旦被判定为反国体的内敌或外敌来说——国体作为一个相当明确、严厉的权力体来发挥其功能。在积极的方面,国体则被茫茫浓厚的云雾重重包裹,不轻易显露其核心。但在治安维持法“变革国体”的著名的第一条规定^①中,国体第一次作为法律上的用语出现,这就不由自主地产生了规定其“核心”的必要*。大审院的判例中就是以“万世一系的天皇君临,总揽统治

^① 1925年公布的《治安维持法》第一条为:“组织以变革国体或否认私有财产制度为目的的结社,或知情而加入者,处以10年以下的徒刑或禁锢。”1928年这一条的相关内容改为:“组织以变革国体为目的的结社者、或该结社的干部及其他从事指导指导者任务的,处以死刑或无期徒刑,或者处以5年以上的徒刑或禁锢。知情而加入结社者或为实现结社的目的而行为者,处以2年以上的徒刑或禁锢。”1941年再次改为:“组织以变革国体为目的的结社者、或该结社的干部及其他从事指导者任务的,处以死刑或无期徒刑,或者处以7年以上的徒刑或禁锢。知情而加入结社者或为实现结社的目的而行为者,处以3年以上的有期徒刑或禁锢。”

大权”之国情，即帝国宪法第一条、第四条^①的规定来“定义”的（昭和4年5月31日判决）。但是不用说，国体并不是这种散文式的规定能够说透的。过激社会运动取缔法案经过治安维持法及其修正案，“进化”为思想犯保护监察法，这一过程，正是国体对待“思想”问题，越过了外部行为控制——市民的法治国家的法的本质——进而呈现出其作为精神“机轴”的无限制的内在同化机能的过程。这在世界史上，也正是与国家权力超越了近代自由主义前提下的内部与外部、个人的自治与国家机构的二元论，积极要求对正统意识形态表示“忠诚”的倾向开始露骨呈现的时期相一致的。由于日本的“国体”本来就既不是完全内在的，也不是完全外在的，所以照其原样就适应了“世界史的”发展阶段。日本的“全体主义”在权力统合方面，是“抱拥主义”式的（如翼赞体制的过程及其经济统制）、低效率的，但它至少在意识形态的同化方面，具有令希特勒^②羡慕的“素质”。在这里，超近代与前近代也非常完美地结合在一起了。

* 由于战败而接受了波茨坦宣言，因此日本统治层需要再一次、这回则是在极其绝望的状况下，被迫给国体下一个极限的定义。我方（日本）在接受波茨坦宣言时，附加了“在允许了不包括要求变更天皇对国家的统治大权的情况下”这一条件，对此，盟军方面的回答是，“天皇及日本政府对国家统治的权限”“从属于盟军最高司令官”，日本的最

① 第一条：大日本帝国由万世一系之天皇统治。第四条：天皇为国家元首，总揽统治权，依此宪法之条规而实行。

② 希特勒（Adolf Hitler, 1899—1945）：德国政治家、纳粹党首。1939年挑起第二次世界大战。

终统治形式将根据“国民自由表明的意思”来决定。“subject to”在此“勉强意译为‘在限制之下’”，“The ultimate form of (the) government of Japan”“译为‘最终的日本国政府的形态’，以此尽量避免使用可能联想到包含天皇的国体之类的政治形态或统治组织等用语”（外务省编《终战史录》，第631页，原文有着重号）。尽管外务当局如此煞费苦心，但在御前会议中，这种写法是否意味着国体的变革这一问题仍引起了十分激烈的争论，以致推迟了投降的最后决定，这是众所周知的了。令人吃惊的，与其说是在此最后关头日本统治层依然最关心维护国体，毋宁说是对于统治阶层如此具有决定性意义、并在事实上作为国民统合“原理”起着如此有效作用的这个实体终究意味着什么？关于这一点，在日本帝国的最高首脑层次也得不得一致的结论，最后只能由“圣断”来解决。而且，围绕着“圣断”是否能保全国体这一问题，军部又分裂为“承诏必谨派”和“神州防卫派”！后者认为“即便一时违背天皇裕仁的意图，但能守住皇祖皇宗以来建立的国体的本旨，那么在更大的意义上是真正的忠节”（大井笃《天皇制与太平洋战争》，同前，第752页）。这种解释并非出奇意外的想法，正如平泉博士^①等早就“考证”的那样，其契机可以从“国体”中找到根据。权威与规范、主体的决断与非人格“传统”的束缚仍未分化地结合在一起，在无需追究二者必取其之一的状态中潜藏着与“家”、同族集团或“乡党社会”（伊藤博文）密不可分的天

^① 平泉澄（1895—1984）：主张狭隘的国体史观的右翼学者。其著作参见田中卓编著的《平泉澄博士全著作介绍》（勉诚出版2004年）。

皇制意识形态的“包容性”和“无限定性”的秘密。必须剥开层层外壳才能对最里层的核心作定义,这是天皇制的悲剧。但是,一旦摆脱此困境,那么昨日才刚刚喧嚣过的“德国、意大利还未学够”的真正的全体主义国家,现在则猛然“回忆”起从五条誓文^①到八百万神集合的“传统”,摇身一变而声称日本国体本来就是民主主义的,八紘为宇的皇道本来就意味着“universal brotherhood”(远东军事裁判中鹤泽^②博士的说明)。从外部看来,这是突如其来的转变,但因其内部本来就具备此已知数,通过“传统”的空间配置转换,在主观上就能顺利圆满地转变。前面论述过的^③个人的思想转向形态,在战败的国体“转向”中以最大的规模表现出来了。当然,以上所述只是指出“国体”的思想特质,但并不是因此就意味着天皇制转向后仍保持与战前的连续性,并不是说因此天皇制今后仍孕育着可能重新膨胀成权力和精神的统合体的原貌。

但是,天皇制作为近代日本思想的“机轴”所起的作用,并不只限于对国体观念的教化和渗透。它无论是作为一种政治结构,还是作为包括经济、交通、教育、文化的社会体制,都不能缺乏机构这一层面。日本的近代化所引人注目的当然是在这一层

① 五条誓文:1868年明治天皇发布的关于明治新政的五条基本政策。内容为:1.广兴会议,万机须决于公议。2.须上下一心、盛行经纶。3.官武一途以至于庶民,须各遂其志,以不使人心倦怠。4.须破除原来的陋习,基于天地公道。5.须求知于世界,以大振皇基。

② 鹤泽聪明(1872—1955):东京国际军事裁判辩护团团长。主要著作有《法律哲学》、《法律与道德的关系》等。

③ 参见本书第11—17页“无构造的‘传统’”两节。

面。把日本看作西欧型的说法,主要是关注了这种制度的“西欧化”。当然,说日本与其他亚洲国家的根本区别就在于此,这一点也是不可否认的事实。但是不是因此就可以简单地认为,在制度上虽已西欧化,但精神方面还残存着日本式的,或“传统的”要素呢*?问题归根结底在于制度中的精神、创造制度的精神与制度的具体作用方式是如何内在结合的以及这种结合是如何规定制度本身与人们对制度的想法的。即问题在于日本国家的认识论构造中。从这个观点出发,如前节所论及的思想的“传统”与“欧化”问题,也有必要重新与天皇制国家的活力联系起来进行考察。

* 只在思想或精神上承认国民或个人的特殊性,而认为政治或经济的制度是物质的,因而是普遍的,只有普遍的“近代”和普遍的“封建”,这种想法,不仅在自然科学研究者和“唯物”论者中,而且在一向据守“个性”与“精神”的文学家那里也很常见。技术、机械、生产关系、议会制,都一概被看作是在同一平面上的物质“装置”,根据其有无来测定是否是普遍的近代化。即使机械本身是世界共通的,但有人与人的关系介入的制度已因文化而别具个性的差异。如在法规上同样是选举“制度”,但会因各个选民的投票行为的不同,——例如由部落聚合的一致推选来决定候选人的情况,与个人选择占主要地位的情况,作为同样的政治制度并不能发挥其功能。像宪法制度那样本来就包含着政治伦理因素的情况下,更应把包括制度中的精神的全体构造作为问题进行探讨。

天皇制下的无责任体系

关于近代认识论的构造与近代国家的政治构造之间的密切关系已由卡西尔^①、施密特^②等人从思想史的角度进行了阐述。这种关系也表现于类似的政治理念因各国民之相异而带有个性的组织化形态这一点上。例如在欧洲,如果说大陆的合理主义有以绝对君主的政治集中(官僚制的形成)为前提形成的法治国家(Rechtsstaat)与之融成一体,那么英国经验论则有在地方自治基础上作为自主性集团的逻辑培养起来的“法的支配”(rule of law)传统与之相呼应。同样是儒教的自然法思想,在中国则表现出较强的规范性、契约性的特征,而在日本却表现出权威(恩情)和报恩的契机,这并不仅是学者解释上的差异,而是渗透到封建制或家产官僚制内部、构成其现实的作用关联的一

① 卡西尔(E. Cassirer, 1874—1945):德国哲学家。著有《国家的神话》、《人论》等。

② 施密特(Carl Schmitt, 1888—1985):德国政治学家。著有《政治性的概念》、《政治神学》等。

种“精神”。幕藩制所内含的“天下乃天下之天下”的“民政”观念，到了幕末尊王攘夷思想中，便转换成“天下乃一人之天下”的“一君万民”理念，这成了维新时期绝对王政集中的思想准备。但是，这样出现的明治绝对主义，从一开初，就正如中江兆民所指出的“一身多头的怪物”那样，总得为多元政治构造所困扰。不言而喻，这也是维新革命派势力由激派公卿与西南雄藩出身的“新官僚”联立，最终也没能形成一元化组织的这种社会现实的延续。这里也不难看出上述状况与世界认识未得到合理整序而致使“道”的多元并存的思想“传统”之间的关联。

明治宪法虽采取了“几乎在其他各国中难以见到”的大权中心主义(美浓部达吉^①的话)和皇室自律主义，但不如说，也正因这个缘故，造成了一种非依靠元老·重臣等超宪法的存在作媒介就无法使国家意志达到一元化的体制。这种现象也由于有一种行为方式在冥冥中发挥作用，即回避把决断主体(责任的归属)明确化，倾向于“互相依赖”的暧昧行为关系(如抬神輿所象征的那样!)的方式。“辅弼”说到底，就是一边揣度统治的唯一正统性源泉的天皇意志，一边通过向天皇进言来对其意志赋予具体内容。前面论述过的无限责任的严格伦理在此机制中，往往包含着跌入巨大的无责任体系的可能性。

明治宪法体制中的最终判定权问题

在政治构造内部极力回避主体的决断，其反面则如上述伊

^① 美浓部达吉(1873-1948):宪法学家,提倡天皇机关说。1935年遭到攻击而辞去贵族院议员。著有《宪法撮要》、《逐条宪法精义》等,日本评论社出版有《美浓部达吉论文集》(4卷)。

藤的言语所表达的那样,使从外部来驱动这“一大器械”的主体绝对地明确化,从而消除关于宪法制定权力的任何纷争的余地,这正是天皇制制定者的苦心所在。明治宪法之所以必须是钦定宪法,这绝不仅仅是制定宪法中的手续问题,而是用以规定今后以君权为机轴的整个国家机构活动的不可动摇的方针。在这个“近代”国家中关于制定宪法的权力归谁的问题,从那以后无论从学问的角度还是实际生活的角度,都没有“探讨”的余地了。为了把其意义说明得更清楚些,让我们再次回到制宪会议来看一看森有礼^①与伊藤博文、井上毅之间饶有趣味的论战吧。

在进入第二章“臣民的权利义务”一项审议的时候,森有礼突然对原案提出重大异议。森认为将“权利义务”的字眼写入宪法是不妥当的,所谓“臣民”只是“subject”,所以臣民对天皇只有“分限”^②和“责任”,而没有权利,所以主张将其全部改为“臣民的分限”。伊藤马上对森有礼的观点予以反驳。他说:“森的主张可以说是命令我们撤销宪法学和国法学。本来创立宪法的精神在于,第一、限制君权;第二、保护臣民的权利。所以,如果在宪法中不写入臣民的权利而只记载其责任的话,就没有必要制定宪法了……臣民只有无限的责任,而君主则有无限的权力,这样的国家称之为君主专制国。……如果从宪法中删除权利义务,宪法就不能发挥人民的保护者的职能了。”在此伊藤似乎表现出堂堂的“进步主义者”姿态。那么,自从向公议

① 森有礼(1847—1889):政治家,特别是对日本现代教育制度的确立有贡献。于明治宪法颁布的当日被暗杀。著作有文泉堂书店出版的《新修森有礼全集》(5卷,别卷3)。

② 其意可理解为汉语的“本分”。

所^①提出废刀令^②以来一直作为政府内部首屈一指的开明派人物而著称的森有礼,为何在此变得“反动”了呢?然而,森有礼有他自己的见解。他回答说:“臣民的财产及言论的自由等是人民天然所具有的,在法律范围内对此既进行保护又加以限制。所以,把这些权理作为写入宪法后才产生的东西来提倡是不恰当的。……另外,如果粗暴地对待臣民所天然持有的权利,无端地提倡王权而不保护民权,那就是专制。而且,内阁应是为保护臣民权利而发挥作用的,所以即使在这里删除了权利义务的字样,臣民仍然可以保持财产权及言论自由。”论战还继续下去,在此就不多赘言。作为实际问题,森的“本分”论是不现实的,被伊藤击败也是当然的。但是,这里所潜伏的对立要更加复杂,内含着不少思想性的问题。

森有礼的主张极其类似于从斯宾诺莎^③到霍布斯^④的自然法思想,是站在官方的权力关系与个人不可侵犯的自然权利的二元论立场上的。宪法属于前者的规章,在此范围内,森力图集中地把日本“国体”特殊性的内容纳入其中。但关于人类与生俱来的自由权,森主张这是任何人为法和权力体系都不能包括的事实上的权利。曾在明治五年,森有礼写于美国的《日本的宗教自由》(英文)中就尖锐地指出,不管是什么样的政治权力都不能侵犯人的内在的自由。当时的青年森有礼的思想在这里

① 公议所是1869年开设的立法机关,由公议人形成,负责审议国事。

② 废刀令是1876年发布的,是禁止军人、警察、大礼服穿着者以外的人带刀的法令。

③ 斯宾诺莎(Baruch de Spinoza, 1632—1677):荷兰犹太系哲学家。著有《知性改进论》、《政治论》、《神学政治论》、《伦理学》等。

④ 霍布斯(Thomas Hobbes, 1588—1679):英国哲学家。主要著作有《利维坦》等。

仍继续发挥着活力。而伊藤却试图把自由权完完全全地收入宪法内。自由在此便消解于实定法上的自由之中，而作为绝对的自由者而独立于宪法所赋予的权利义务关系之外的，只有作为这部宪法的制定者的天皇。两者的思想的差异决不仅仅是学院式的不同。在这里，森的“二元论”的问题，在于没有回答最终决定君民相互的权利界限——即在紧急状态下能作出判断的，是君主还是人民这一疑问。而社会契约论所阐明的人民主权的历史意义也正在于此。在这个意义上，既然采取钦定宪法的原则和君主主权主义，那么比起森模糊地遗留了最终判定权的问题，伊藤的主张无疑是更加首尾一致。

但是，这种由宪法所“保护”的良心和思想的自由，只要“国体”自在地渗透到内在性中而具有能作为“保护监察”人民的精神的侧面，即使只是容许范围的问题，其最终就不可能成为原理上的保障。与之相对，森所主张的一方面是君权在法律上的绝对性，另一方面是市民权在事实上的绝对性，这种二元论具有其现实性，仅此而言，其意识形态的粉饰性毋宁说更少。这种二元论，与自由民权运动家所高唱的“作为市民虽不自由，但政治方面能自由也可以”以及与其追求个人领域内的自律——社会底层中近代性人际关系的确立，不如更热中于获得参政权的想法正好相反。但是，森也好，大多数的民权论者也好，当然包括伊藤，他们都同样缺乏如下想法，即为了保障个人的、日常的自由不受权力的侵害，国民必须确保自己手中拥有对整个权力体系的正当性进行判定的根据。

对作为虚构的制度及其局限性的自觉认识

把宪法以及其他法律上的政治上的制度,与制定制度的主体问题割裂开来,而作为既已完成的东西来论述的思想方式,与那种把思想、理论等作为既成品看待的思考方式是有紧密关联的。在近世欧洲,由唯一绝对神有计划地创造世界秩序的思考方式被世俗化,这就内在地准备了通向由作为自由责任主体的绝对君主来创造形式上的法体系、合理的官僚制度以至统一的货币制度的道路。形成其逻辑媒介的,正是使精神脱离物体,力图根据“我思故我在”的原理,以认识主体(悟性)去构成经验世界的笛卡儿^①。绝对君主的历史事业,是把根据中世自然法——这里的自然从属于超自然,自然秩序的各部分各自蒙受神的恩宠而构成有机的阶层秩序——所阐明的教会、贵族、行会等封建身份的自主特权进行了解体,并使之改变为平等地服从统一主权的国家成员。这一历史事业,一方面带来了对权力的理性的自觉(国家理性的问题),另一方面把巨大的人类潜能从教会自然法的束缚中解放了出来。以这两个契机为发条的强大国家秩序的合理组织化,在包含着绝对君主制的历史局限所产生的不彻底性之中,构筑了形成近代国家的基础。而且,此时特别重要的是,正如同特洛尔奇^②所指出的那样:“这是国家在与教会斗争的过程中,获得了有关自己世俗权力的尖锐而明

^① 笛卡儿(René Descartes, 1596—1650):法国哲学家、解释几何的创立者。著有《方法导论》、《沉思录》、《哲学原理》等。

^② 特洛尔奇(E·Troeltsch, 1865—1923):德国神学家、哲学家。著有《基督教理论与现代》、《基督教社会思想史》等。

确的意识,与此同时,也认识到了对生的充溢不能统治,也不应该统治。”(E. Troeltsch, *Gesammelte Schriften*, IX^①, S. 302)对作为虚构的制度的自觉认识,同时也是对虚构与现实生活之间尖锐的分离与紧张的自觉认识。但这种自觉认识随着欧洲近代的完成以及各种制度开始自动运转而渐渐淡薄,并在那里滋生出制度的物神化这种“近代危机”。尽管如此,由于一方面有绝对的超越神的传统,另一方面有市民的自发结社和再结社的精神,所以直到今日,那种自觉认识在欧洲的思考方式中依然没有完全丧失。经历了从霍布斯到洛克^②再到卢梭^③而完成的近代国家政治理论,与近世认识论的发展并行,虽然各有很大的不同,但都同样地承继了由主体的作为使经验世界组织化的这种想法,把作为顶端的创造主体的君主的作用转回到底层的主体的市民的作用上。而且,此时作为虚构的国家观还结出了社会契约论的果实,而对于“生的充溢”与制度之间的距离感依然被保持着。使这两者的二元紧张关系得以逻辑化的,正是确立“自然状态”和国家状态——仍以各自不同的方法——的关系。即使“契约说”作为一种“学说”变得陈腐以后,那种把“由绝大多数人服从于少数人”的旧有政治社会的现实看成“一个惊人的现象”的自觉意识(H. J. Laski^④, *The Grammar of Politics*, p. 21),在上述紧张意识的支撑下形成了市民社会的传统,并成为不断

① 应为IV。

② 洛克(John Locke, 1632—1704):英国哲学家、政治思想家。主要著作有《政府论》等。

③ 卢梭(Jean-Jacques Rousseau, 1712—1778):法国作家、启蒙思想家。著有《社会契约论》、《忏悔录》等。

④ 拉斯基(H. J. Laski, 1893—1950):英国政治学家,力图调和社会主义与个人自由。著作有《政治学典范》、《国家的理论与实际》等。

地对权力正当性的根据进行质疑的源泉。

近代日本的制度和共同体

日本统一国家的形成和资本的原始积累的强势实施,在迅速应对国际压力、从而“不亚于外国”的目标下以惊人的速度推进。不用说,这些已经原原本本地被一刻也不停息的近代化——官僚制的统治贯彻到末端的行政村,以轻工业以及巨大军需工业为主轴的产业革命被迅速推行——所继承。之所以如此,其社会的秘密之一,在于以自主性特权为依据的封建的、身份上的中间势力的抵抗力非常脆弱。在明治政府开设帝国议会之前,不得不先创设华族制度(造出来的贵族制,这本来就是形容矛盾),由此讽刺意味可知,像欧洲的那种承担社会荣誉的坚韧的贵族传统、自治都市、特权行会、拥有禁入权的寺院等对国家权力形成社会性抵抗的势力,在日本是何等的脆弱。前面论述过的“出人头地”的社会流动性之所以能相当早期地形成,其原因就在于此。在政治、经济、文化及所有方面,近代日本都是暴发户型进升的社会(统治层本身则多由这些暴发户构成),而未经民主化的“大众化”现象也伴随着科技的普及而比较早就显著形成了。

总之,以条约改正为有力动机的制度“近代化”,只是由于缺少来自社会的抵抗力量,因而在以国家机构为主的社会各领域如入无人之地地展开。但如前所述,绝对主义的集中在权力的顶端现出了“一身多头的怪物”,与之相对应,社会的平均化也在最底层的村落共同体面前而停滞下来。毋宁说处于两极的中间地带迅猛发展的“近代化”,在制度上和在意识形态上,都

是通过保留和利用顶端与底层两极中的“前近代性”而成为可能的。此时,在维持底层共同体构造不变的情况下,使其构造与天皇制官僚机构连动的机能法制上成为可能的,乃是山县有朋^①所推进的地方“自治制”。而以这种共同体为基础的地主、名望家的支配正好成了其社会的媒介,有意地使这种结合意识形态化的,则是所谓“家族国家”观。

依据这种同族(当然包括拟制)的纽带和共同祭祀,以及“邻保互助的旧习”而成立的部落共同体,在其内部不允许个人的析离,并作为情绪上直接的结合形态来避免明确的决断主体以及露骨的利害冲突这一点上,还有作为“固有信仰”的传统发源地这一点上,在权力(特别是通过入会及水利规划所表现出来)与恩情(头目与下属的关系)的非自觉地统一这一点上,可说是传统人际关系的“模范”,并成了“国体”的最末端“细胞”。其部落共同体正是与顶端的“国体”相对应,使超现代的“全体主义”、协商性的“民主主义”、温和的“和平主义”等一切意识形态一开始就内包于其中,正因如此,其共同体是解脱一切“抽象理论”的束缚,使之拥抱于“一如”世界中的场所*。因此,尽一切办法遏制伴随近代化而发生分裂、对立等政治状况的要素,防止其向顶端的“国体”和底层的“春风和气养子育孙之地”(山县的话)的“自治体”内部渗透,这是从明治到昭和期间令统治阶层一直煞费苦心的事。

*在这样的家中,以家长为中心,一家是一个共同体。

^① 山县有朋(1838-1922):军人、政治家。日本近代陆军的创立者。历任内相、首相。甲午战争时任第一军司令官,日俄战争时任参谋总长。

在那里没有私有财产,共同劳动,共同拥有。尊重家中的长辈,长辈亦须体恤、慰劳晚辈。为养育子女,作为一家台柱之人必须辛勤劳动。一家如有病人,那病人当然比任何人都多消费一些,但其他人决不会说这是不公平。……这里并非理论在支配,而是现实在支配。这种家族主义的特征,今天我们应打破其封建的形骸,将其作为新事物来接受。共产主义者所梦想的社会就在我们的脚下。(小林杜人编《转向者的思想与生活》第15页。)

合理化的下降和共同体心情的上升

日本近代国家发展的可动机制,一方面是中央推动的近代化(合理性的官僚化,不仅成为官僚体制本身的,而且有成为经营体及其他机能集团的组织原理的倾向)向地方与下层波及、下降的过程,另一方面是上述以“村落”或者“乡党社会”为模式的人际关系和制裁样式——并非是糖果和皮鞭(俾斯麦^①),而是“眼泪的斥责、关爱的皮鞭”(《劳政时报》1942年8月21日)——从底层上升,并转移到所有国家机构及社会组织内部的过程,由这两个方面无限地反复交替而形成。所以,一般来讲,无论何种组织和集团,无论上中下哪个社会层面,都可以发现近代社会所必须要求的机能合理化——基于合理性而成立权限阶层制——的契机,与家长式的或“派阀”、“人情”式人际关系契机的复合。这在认识论方面,表现为非人格的=合理思考

^① 俾斯麦(Otto von Bismarck, 1815—1898):德国政治家。作为普鲁士的首相取得普奥战争、普法战争的胜利而于1871年实现了德国统一。被称为“铁血宰相”。

的形式,与对直接的感觉或惯习靠拢这两者的并存,而作为机能方式,表现为领导权不一元化,并且对他事胡乱关照的倾向(用福泽谕吉评价明治政府的措辞来说,就是“多情的老太婆”的倾向)。而且重要的是,天皇制社会的顺利再生产之可能,乃有赖于上述的两契机——当然,因时代的变迁和组织性质的相异而所占的比重不同——微妙地相互依存而不偏向于任何一方*。

随着近代化的推进,这个平衡可能会崩溃,通过自上而下地灌输国体教育和从民间吸收共同体心情来不断进行调整,这就是那里的“统治技术”。这虽然相当危险,但总算最终成功了。正因为如此,无论从机制方面对其进行揭露的共产党,还是纯粹将其作为心情体系来把握的右翼民族主义者,(其他的社会和条件的条件暂且不论)都避免不了被斥责为与日本帝国的常识性的——即“大人”的稳重见解背道而驰的“极端”认识的命运。

*当然,相对而言,在中央官僚机构和巨大工业里,形式的合理性因素,实质上或至少在方针上是较为优越的,但越是下到底层的机能集团,就连作为表面上的方针也强调共同体的规定,比如到了农家的小合作组,正如农政学者定义的“所谓农家小合作组,可以理解成指依存于部落内在的、非商品经济的自然村式的或传统式的凝聚力而开展种种活动的部落。”(《产业组合》,1938年5月,54页)其与部落本身是合为一体的。但是,在大企业如果到了最顶端,反而同族的、家产制的精神和构造会具有优势。银行·产业·商务等各部门都为持股公司的“总本家”所统合,在此下面实行“掌柜政治”,这种日本财阀的构造正是用小写字母写出的天皇制国家。

制度化的进展与“人情”的矛盾

另一方面,既然明治以后的近代化在政治、法律、经济、教育等所有领域引进了源于欧洲的“制度”,并且是在不断“改良”的形式下被推进的,而日本帝国既不能彻底进行合理的机构化,又不能只依赖于“人情的自然”,就不得不常常为崩溃的感觉而烦恼。也就是说,一方面占统治地位的意识形态方面不断发出忧虑和警告*,指出制度化破坏“淳风美俗”(“民法出而忠孝亡”——穗积八束^①),另一方面由“下”面不断陈述苦衷,指出官治(其又被等同于法治)“偏于形式”,脱离“地方实情”。这种状况正成了玄洋社^②、大日本生产党^③以来的那些代表日本的“田园侠勇”的国粹团体、或直接把持农村“实情”的中小地主等反中央、反官僚主义的发酵源**。其内在的矛盾非常复杂。

第一,“实情”既然植根于共同体的习俗中,其本来就与合理化=抽象化总体不相容,因而无论何种近代制度,本来就可能与“实情”相适应。第二,“制度”往往作为既成品,并且在各部门零散地引进,并在与制度化过程(整体的计划性与个别的实际调查结合的过程)相脱离的情况下被实施,所以,越来越招致与现实之间的恶性循环。其“改善”也不过是所谓官员玩弄

① 穗积八束(1860—1912):天皇主义的宪法学者。著有《宪法大意》、《穗积八束博士论文集》等。

② 玄洋社:1881年创立的以旧福冈藩为基地、以头山满为中心的国家主义的右翼团体。1946年解散。

③ 大日本生产党(1931—1942):以大阪中小工商业者为中心而组织的全国性的法西斯团体,是侵略主义团体黑龙会的近代法西斯化。

机构,桌面上的自我运动。第三,本来,近代的制度和规则是以社会现实的无限多样性为前提,通过对其进行规范和整顿而确立起来的,因此在那里,规则的整齐划一性是与其对“局限性”的认识相伴随的(参照上面特洛尔奇的引用)。但在近代日本,其机制是由权力和恩情的自身统一来运转的,所以它无限制地渗透于日常生活内部,带有左右日常生活的倾向,加之其尺度反被“情面”所掣肘而伸缩,以致尺度也无法发挥平衡的作用。就这样,模糊而且沉闷地笼罩到个人生活上的那种来自于官僚统治或组织的压力,加上从日本社会底层升起的家长制精神被“机构合理性”所强化再从天而降,土著心情的实感便把其作为近代的制度总体、组织总体的必然逻辑来接受^{***}。这样一来,一家一村“水泼不进”的共同体感情或对此的乡愁,在大都市的杂乱状况(无计划性的表现!)进一步刺激下,以各种各样的旋律奏出了“近代的超克”的通奏低音。

* 所谓“淳风美俗”就如诊断结核时注射液的阴性反应状态,因此在这里,各个农家超越共同体秩序而“直接”进入贩卖和购买的流通领域的倾向、地主对土地的脱离、青年及妇女的自主活动、投票行为的变化等等一系列对农业危机产生的经济上、政治上的反应无须赘言,大概都市化的普遍影响——由于无免疫力而表现为更激烈的形态——威胁着其“健康”。不仅如此,甚至连本来应内在于部落行为方式的消极一面,也被认为是阳性转化的结果。连东北农村也广泛出现逃避征兵的倾向,在联防区司令官的报告中被说成是“自由主义、个人主义的影响”。(据大正2年12月调查《各联防区管内民情风俗思想界之现状》)

** 这种反抗不一定以中央 = 官僚对地方 = 农村的形式来表现。在制度中的精神方面,如前所述,只要是形式上的合理性与家长式心情相复合,这种反抗,或以企业的“制度”对“进步”官僚不满的形式也就会不断产生。明治29年,涩泽荣一^①针对工厂法案强硬地表示:“我坚决反对仅仅根据偏执一方的道理来设立完全模仿欧洲的事物的做法”(在第一次农工商高等会议上的发言),自他提出这种意见以来,从劳动组合法案到退职金积存法案,资产阶级对雇佣关系的法律规定所作的一贯抵抗,无需赘言,也是把劳资间的“淳风美俗”作为根据的。这里的摩擦存在于“近代”行政和“近代”企业之间。

*** 部落共同体的人际关系可以说是日本社会的“自然状态”,在其范围之内,那里也提供了对自上而下的近代化 = 官僚化(国家状态)的日本式“抵制”形态的模式。但是,这种“抵制”形态与从实感中抽象出来的一般规范意识本来毫无关系。因此,其“反抗”作为规范的形成力量,因而作为秩序的形成力量是不发挥作用的,而只停留于以非日常的形式来爆发。所以那往往是舍弃生活的场面,只依据时务性的“慷慨”而不通过组织的媒介,就一举地把自己与终极价值合而为一。结果反而使其抵抗,或被消解于体制方面的操作中,或大则在召妓游乐的酒馆、银座酒吧等地方,小则在乡村的集会中,通过放歌“富士的白雪”来发泄其能量,最后再次封闭于日常的“实感”世界中。由于日本的民

^① 涩泽荣一(1840-1931):实业家、社会活动家。被誉为“日本资本主义之父”。著有《论语讲义》等。

族主义恰好是由来自底层的家族爱或部落爱向体制总体动员的方向与官僚式国家主义的方向合流而成,所以,就如穗积八束等官府的国家主义者所感慨的那样,“我们固有的忠孝大义是受中外所钦慕,可对万国而引以为自豪的,……然而在国家的自觉意识方面,我们尚有羡慕欧洲一些立宪国民之处”,“所谓的忠君爱国之至情都多流于粗鲁的慷慨之心,在辩论以身殉国大义的同时,又造出虚伪的事实来躲避兵役义务,隐藏资产以逃避课税。”(《论文集》^①,第365、329页)近代日本的国家主义直到最后仍为其两难之境所困扰,而上述“抵制”的两面性正好与这种情况形成表里关系。此种无自然权的自然状态也许就是“潜存于日本文化根底”的东西(きだみのる^②)。既然它是未经过抽象的“具体”,那么就不会从中形成质疑权力根据的姿态。

① 《穗积八束博士论文集》,有斐阁,1943年。

② きだみのる:山田吉彦(1894—1975)的笔名,社会学家、作家。与林达夫合译有法布尔的《昆虫记》。

四

两种思考方式的对立

如上所述的状况,即一方面是由于缺乏“局限性”意识而把制度物神化,另一方面是不把自己提高到规范意识而仅仅贴合于“自然状态”(实感),这种状况随着日本近代化的推进,便作为官僚的思考方式与庶民(区别于市民)的或者说“罗法”式(Loafers,据有岛武郎^①的说法)的思考方式之间几乎无沟通的对立而出现,形成了“组织与个人”关系的日本特有形态。而且由于两者起作用的层次完全不同,以致思想上不能互为媒介,反而使这两者在同一个人的头脑中能够共存,有时还能在不同的场合区别使用。结果也就出现了从这两个不同的方向有意识或无意识地为同一目的服务的局面。两者虽然随着近代化矛盾的加剧而出现了背离,但这本来就是内在于日本“近代”本身,用以保持微妙平衡的契机的两极分化,这就是日本的“制度”和

^① 有岛武郎(1878—1923):小说家、评论家。“白桦”派同人,著作收入筑摩书房出版的《有岛武郎全集》(15卷,别卷1)。

“精神”的构造关联在认识论方面作为两极表现出来的形态。这样一来,日本的社会科学中“传统的”思考形态和文学中更为传统的“实感”信仰,这两条互不相交的平行线,就可以说是归结于同一根源的了。

实感信仰的问题

日本的近代文学,是被“家”的同化和“官僚的机构化”这两股推进日本的“近代”的强大的力量挟持着,在力图抓住自我的现实感的努力摸索中起步的。并且,在这里,(i)在表现感觉的细微差异上词汇丰富,而在表现逻辑性的、普遍性的概念上词汇贫乏的日语特性,(ii)与以上的日语特性相关联,将感情寄托于四季自然,或者对人的言行举止进行细致观察,并且将微妙摇摆的“心情”用极度精练的文体来形象化的日本文学的传统,(iii)现实主义只作为劝善惩恶的反命题而产生,不具备合理精神(古典主义)和自然科学精神作前提,因而容易与国学的那种把事实绝对化和紧密贴合于直接感觉的传统相连接,以致在自我意识内部,规范感觉极难从欲望和好恶感情中分离开来,(iv)大多数文学者(不包括鸥外^①那样的例子)或是从官僚制的阶梯中落伍者,或是对直接环境(家和乡土)的逃逸者,要不然就是为了弥补政治运动的挫折感才进入文学领域的,不管哪种情况,都背离了日本帝国“正常”的臣民途径,作为“多余者”已为自己和他人所认可的。由于这些情况,这些文学者与制度

^① 森鸥外(1862—1922);军医、文学家。曾任陆军军医总监。著作有岩波书店的《鸥外全集》(38卷)。

上的近代化的关系变得淡薄,从而超越自觉的思想立场,不得不显著地倾向于“传统的”心情和美感方面。

对制度的反抗(反官僚的情绪)与对抽象性、概念性的生理上的厌恶难以分离地结合在一起,加之胚胎于对如前所述“升官发迹社会”的地位名誉的反感和轻蔑(有时是自卑感)的反俗物主义,借助了佛教式的某种厌世观,便产生出俗世 = 现象的世界 = 概念的世界 = 规范(法则)的世界这样一个等式,对合理性思考、法则性思考的反抗便越发“传统化”了。而且,也不具有像欧洲的浪漫主义者那种从根本上否定自然科学知性的精神,因为整个近代日本,对自然科学及技术成果过分依存,日本文学者也缺乏对科学真确性存疑的强烈(或者说是顽固)态度。这样,一方面是不可否定的自然科学领域,另一方面是感觉所能触及的狭隘的日常现实,唯有这两极被作为确实的世界而保留了下来。文学上的实感,也只在后者狭隘的日常感觉世界中,或在由绝对自我超越时空,并以“自由”的直观来把握瞬间闪烁的真实之光中得到满足。而介于两者之间的“社会”这一世界则本来就是暧昧的,不论从哪个角度都可以解释的,最终都不外是逐渐变化而过的现象。究极的选择只归于 $2 \times 2 = 4$, 或文体的问题!(小林秀雄《致 X 的信》)

日本的马克思主义在思想史上的意义

在所有的政治和社会的意识形态中嗅出一种“不洁的抽象”,一味地沉溺于自我的实感,这种思考方式一旦压倒地被巨大的政治性现实(例如战争)所围绕,几乎都用与对自然的现实同样“纯粹”的心情将其绝对化,关于这个过程,在此不作深入

叙述。不过,最后,我想把代表我国社会科学的思考、并传统地触发了文学“实感”的抵抗的马克思主义的问题,与上述题目联系起来,对近代日本的知性构造中的问题性作一个概括。

马克思主义一手独揽了代表社会科学的地位,这自有与其相应的必然性。第一,有了马克思主义,日本的知识界才因之而开始把社会现实分别地按政治、法律、哲学、经济等方面来把握,不仅如此,并且学会了用相互联系的观点来综合地考察问题的方法。另外关于历史,也学到了不单单用历史资料确定个别事实,或只着眼于领袖人物的枯荣兴衰,而是寻求在多样的历史表象背后驱动历史运动的基本导因。这种综合社会科学和构造性历史学的观点,虽然在移植孔德^①、卢梭、斯宾塞^②、巴克尔^③等人思想的明治初期出现过。但由于天皇制的统合过程,以及如同在欧洲十九世纪以后社会科学的个别化专门化急速推进,一方面学术机构的各科起初就以专门化学问的形态引进,另一方面新闻传媒则越来越大众化,这两方面的原因使上述观点从知性世界中便不知不觉地消失了。马克思主义的一个巨大的学问的魅力就在于此。

第二,与上述的内容相关联,马克思主义明确揭示出,任何科学研究都不可能完全没有前提,不管自己是否意识到,科学者都是站在一定的价值取向上进行理性操作的。以往只是在哲学

① 孔德(Auguste Comte, 1798—1857):法国哲学家,社会学之祖。著有《实证哲学讲义》、《实证政治体系》等。

② 斯宾塞(Herbert Spencer, 1820—1903)英国哲学家、社会学家。主要著作有《综合哲学体系》十卷。

③ 巴克尔(Henry Thomas Buckle, 1821—1862):英国历史学家,著有《英国文明史》。

方面、而且是极其观念地意识到了的学问与思想不可分割的关系,马克思主义则以“党派性”的过激形态,将其推到了所有科学家面前。而且,这种思想不是用来对世界作各种解释,而是把改变世界作为自己的必然任务的。认识的主体一旦从作为直接所与的现实中隔离开来,置身于与之甚为紧张的关系中,从而逻辑性地重新构成世界,这样才能使理论成为推动现实的杠杆。这种自笛卡儿、培根^①以来,当然地内在于近代知性中的逻辑,在我国可以说是因马克思主义才得以大规模地唤醒。另外,在我国这个向来没有基督教传统的国家,也正是马克思主义以广泛的社会规模教会了我们:“思想”不单是书斋里精神享受的对象,思想肩负着作为人的人格责任。即便共产党人的大量转向,如前^②所述,其思考方式大多数是以传统的形式出现的,但思想的转向好歹也以各种形式留下了一种良心上的印记,这至少在以往的“思想”中是看不到的。仅由此点也可以明白把马克思主义给日本知识分子带来的深刻影响与对待其它的外来思想那样,一概归结为日本人的追逐时尚和知性好奇心,这是多么肤浅的观点!

理论信仰的产生

然而,马克思主义在日本具有如此巨大的思想史意义,其本身还有着悲剧与不幸的缘由。近世合理主义的逻辑与基督教的

^① 培根(Francis Bacon, 1561—1626):英国政治家、哲学家。科学的方法与经验论的先驱。著有《新工具》等。

^② 参见本书第11—17页“无构造的传统(一)、(二)”。

良心以及近代科学的试验操作精神——这三者作为现代西欧思想的传统,或明或暗地成为马克思主义的前提。而究竟由怎样的世界观来把这三者的任务兼于一身付诸实现呢?日本的马克思主义难堪如此重负,这也不足为怪。反过来说,首先第一点,凡理论性的东西、概念性的东西、抽象性的东西,都遭到了日本式感性的抵抗和排斥,结果,马克思主义必须完全承受这一切。第二,不仅马克思主义者,一般的哲学家、社会科学家、思想家也在这一点上多少有些相通,尤其是专家以外的广大读者层或是政治家、实业家、军人、新闻工作者等等,在把哲学、社会科学作为一种“教养”来重视时,则以更激烈的形式表现出对理论乃至思想的拜物教倾向,正是因马克思主义具有体系性,以致使人们认为似乎这是马克思主义特有的。也正如马克思主义独占了“思想问题”一样,直到今日,人们仍认为公式主义是马克思主义的专卖。这时,“公式”所包含的意味和机能几乎没有得到反省。而且,马克思主义以外的主义、世界观、教义等等在日本的土壤中被理解和信奉时,难道没有形成不亚于马克思主义的公式主义吗?此类问题亦往往被人们忽略。

理论信仰的发生与制度的拜物化在精神构造上是对应的。近代日本在引进制度或“机制”时,并不是将其作为创造源泉的精神——自由的主体站在严密的方法自觉的立场上,将对象进行概念性整合,通过不断的验证将其再构筑的这种精神——而是作为既成品来接受的,与此相平行,在此往往不是重视其从现实出发的抽象化作用,而是重视其被抽象化了的结果。因此,理论、概念等就失去了作为虚构的意味,反而转化成了一种现实。因此,外国的教员们常带着讽刺的意味发出惊叹,说日本的大学、知识分子通过各种各样范畴的“抽象的”组合进行概念操

作,比起西方人来还得心应手。

然而这样一来,被置于与现实同一平面的理论,与丰饶的现实相比,当然就显得贫乏而可怜。特别是对于前面所述的那种与“实感”紧密结合的文学家来说,这种理论几乎是难以忍受的精神上的暴力。由于公式成为了公式主义,所以对其的抗拒也就成了对公式本身的蔑视,以致实感信仰与理论信仰形成了一种无尽的恶性循环。

另外,第三,在理论与现实的关系上,作为总体世界观的马克思主义,其特有的思考方式与日本的知识分子的思考方式相结合,进一步加速了理论的拜物化倾向,这一点也是不能忽视的。众所周知,黑格尔主义主张密涅瓦的猫头鹰^①到了傍晚才起飞,即当一定的历史现实几乎毫无保留地得到展现之时,哲学将理性地把握之,并使之上升到概念的层次。马克思主义是在继承这一立场的同时并将其逆转的过程中成立的。世界的总体性自我认识的成立正好成了世界没落的印证,这正是马克思试图将资本制生产全过程理论化的超乎寻常的能量源泉之所在。然而,对历史中的现实进行总体性把握的这种想法,一旦扎根于日本这个传统上还缺乏把理论作为虚构来思考的国家,往往会导致轻易地信仰理论(乃至法则)与现实之间会形成某种预定调和的倾向。

^① 密涅瓦(Minerva)的猫头鹰:密涅瓦是罗马神话中掌管技术的女神,密涅瓦的猫头鹰被认为是智慧的象征。

理论的无限责任与无责任

本来,理论家的任务并不是与现实一举融合,而是根据一定的价值基准,对复杂多样的现实以一定的方法进行整理。因此,整理后的认识无论多么完美,既不可能是无限地完全包容复杂多样现实的东西,也不可能是现实的代用品。就是说,这在理论家自身的责任里,是从现实,不,是从现实细微的一部分中有意识地抽象出来的东西。因此,在理论家的眼中,一方面要致力于严密的抽象操作,另一方面要看到在现实中,自我对象之外有无垠旷野,其边际总在朦胧的亮光中消失,需要常常具有对这种无法完全把握的现实的断念*,与对在操作过程中遗落的素材的爱惜。这种断念与对遗留事物的感觉,能培养对自我理性操作的严格的伦理意识,并且能唤起试图精力充沛地推进理论化的冲动。

但是,无论是对实践(实感!)的自卑感形式,还是对理论的拜物化形式,在理论被置于与现实相同层次而进行竞争的知性风土里,上述黑格尔→马克思的思考方法动辄便产生以下的结果。即,一方面,由于认为自己所依据的理论立场原本就是总体地把握现实、或能够总体地把握现实的,所以对责任就没有了限定。那种对无限的现实负有无限责任的原则,实际上反而表现为对自己学说在理论上的无责任。并且更糟糕的是,这种无责任由于被暧昧的人道主义感情所中和而不能被敏锐地意识到。本来,由于总体性的理论化而积蓄了对现实的负债,这种负债是通过现实的总体性革命变革来偿还的。但马克思主义的这种构造只有在使总体变革提到现实日程上来的情况下,或即使不这

样,也只有在其组织论把自然成长性与目的意识性的结合,包括从日常生活层次到最高层次的问题,在各自的层次都能有效推进的情况下才能够实现。如果缺乏了这两方面的条件,而只推进理论的拜物化,那么就无法避免会转化为如下结果,要么出现革命在社会科学和历史学中求得自慰的所谓革命 academism 倾向,要么成为经典(《资本论》)的训诂注释学。

如反复所述,以上的问题并非只在严格意义上的马克思主义者之间才能看到,这多少是至今为止伴随着日本社会科学而来的倾向。社会科学与文学不同,本来就是逻辑与抽象的世界,并且(暂且不论其好坏)由于其不一定需要潜入自我精神内部——不一定需要通过个性的媒介——只要根据科学的“规矩”就可以进行对象性操作,所以,至少凡是关于被理论化的内容,其受日本的思考方式直接束缚的契机是非常小的。正因为如此,被对象化的理论与其背后活生生的人的思考方式两者间的分裂就很容易显现。社会科学式构想与文学式构想之间的错位,以如同日本中的“欧洲”对“传统”问题那样的形态出现,也正由来于此。真正的问题难道不是两者从相反的两面共同印刻出来的日本“近代”认识论的特质吗?只有社会科学家与文学家都共同认识到这一点,才能拓展出两者共通的平台。而要切断前面所述的官僚式思考与庶民式思考之间恶性循环的根源,当务之急也就在这里。

* 让我们回想一下前面所引用特洛尔奇关于制度化与现实间关系之说。“理论是灰色的,现实是绿色的。”这句歌德的名言,也是列宁最喜欢的一句话。但是,这句话也有着各种各样的歪曲表现。第一,这些表现给那些认为理论

的追求终归与人生中本质的东西无关,如二叶亭^①曾说“其不足为男人一生之事业”的那种慷慨派或实感密切派提供了正当化的根据;第二,那些以激进方式进行运动的“实践”占了优越地位;第三,一方面“坚持”理论的经院主义,另一方面对“实感”进行机会主义式追随,等等。(我们知识分子以各种形式抱有对民众的自卑感,因此,一旦面对“民众的实感”,这种精英的弱点便会暴露。)所以,“理论信仰”与“实感信仰”在同一个人身上也就可以并存而无碍了。

^① 二叶亭四迷(1864—1909):小说家,翻译家。著作收入岩波书店出版的《二叶亭四迷全集》(17卷)。

结 语

在这里,让我们再一次地回顾一下这篇论文的出发点吧。我们的传统宗教,没有一个能发挥与新时代流入的意识形态进行思想交锋、并通过这个交锋使传统发挥自觉再生的作用,因此,新思想一个一个地被无秩序地积埋,使近代日本人精神上的杂居性愈演愈烈。日本的近代天皇制正试图把权力核心同时作为精神“机轴”,用以对付这种事态,但是,因国体是以杂居性的“传统”本身作为自身的实体的,所以,它并不能成为将我们的思想进行实质性整合的原理,而只在否定性的同质化(异端的排除)作用方面发挥了强大作用,它对于人格性主体——无论是自由认识主体上的意义、伦理责任主体的意义,或是秩序形成的主体的意义——的确立,从一开始就包含着成为决定性桎梏的命运。战后的变革使得这个似是而非的“精神机轴”一举颠覆。在这里,原本存在于日本人精神状况中的杂居的无秩序性,由于第二次“开国”几乎显露到了极限。思想界的纷乱这个词在明治以来,曾是统治阶层以及道学保守主义者的共通说法。但是,思想与现实之间自由地相互交流的条件,在战前明显地受到了阻碍,就此看来,可以说,现在我们才开始迎来了真正的思想的纷乱。实在不知从中会产生出什么,但是可以确切地说,是

我们已经不能从这个地点折回,也没有必要从这个地点折回了。

加藤周一将日本文化在本质上规定为杂种文化,指出试图将日本文化纯化为国粹性的或西欧性的所有过去的尝试都失败了,他提议不如从这种杂种性中导出积极的意义。这是值得倾听的意见,其趣旨大抵可以赞同,但尤其关于思想方面似乎还需要若干的补充。第一,也有在不好的意义上“积极”肯定杂种性的东西融合论或辩证法统一论“传统”,这已经不胜枚举;第二,我在这篇论文中经常使用精神的杂居这个用语,问题毋宁说正存在于异质性思想没有真正相互“交”流而仅在空间上同时存在。多样的思想如果在内面进行交流,那么从中可期待杂种一词所意味的新个性诞生,但如果仅仅是调调情或吵吵嘴的话,顶多只会导致前面所说的那种没有成果的论争不断重复。

我曾经用“瓮壶文化”和“竹篓文化”的比喻,将在基底中具有共通的传统文物的社会,与最初就已进行了专业分化的知识集团或意识形态集团形成各自封闭的“瓮壶”、只使用伙伴言语而难以形成“共通的广场”的社会,进行了类型上的区分,并把日本归为后者的典型。(参照本书^①第三篇文章“关于思想的存在方式”。当然,这种类别化只是为了将某一个特征加以强调,并不是将其作为普遍的社会形态论。)且不论在战前作为“机轴”的天皇制成为一种公用语而连接在各个“瓮壶”之间,但是战后,那已不能通用了,并由于国际交流的激增,则出现了与其国内各集团、团体之间相互交流,不如以各自的途径进行国际交流更能说得通的奇怪现象。当然其反面,随着战后的社会流动性的增大和大众传媒的发展,使得不同集团之间接触的机会大

^① 指1961年出版的岩波新书《日本的思想》。

大增加,这的确是事实。

诸如昭和史论争^①,在历史学家当中以那样的方向来进行的太平洋战争史研究,很早就开始进行,并出版了著作。其偶然以新书^②的形式出版并得以普及,便成了论争的契机。不料这场论争显露了社会科学者的历史观与文学家的历史观之间的严重隔阂。这反过来说明,两者之间的交流在此之前是多么贫乏。从这层意思上来看,用与以前完全不同的价值基准来考虑事物的知性群体进行相互交流对话——如果不受大众传媒的负面毒害的话——那是有可能成为来自多种经验的抽象化在各自领域中得以磨练的一个条件的。如果进一步从大众的规模来考虑,拥有多样的争论点、以多种层次(阶级区别、性别、世代区别、地域区别等)的组织化纵横交错,也许能防止由于价值关心的单纯集中所导致的思维惰性(福泽谕吉所指出的感溺),并在提高自主性思考方面起作用吧。然而这样的社会条件,在另一方面,同时可能使认识的整合越发变得困难,甚至固执于片断的“实感”,或将其误认为是新的思想形态,总之这也是使诸如此类倾向变得更甚的条件。把杂居提高为杂种的这种能量,不管是作为认识还是作为实践,如果不具备强韧的自我驾驭能力的主体,就无法产生。由我们来创造出这个主体,这正是我们的“革命”的课题。

① 昭和史论争,是以1955年出版的《昭和史》(远山茂树、今井清一、藤原彰著)为发端引起的论争。此书在关于昭和的战争责任方面只注目了决定历史潮流的经济基础,而忽视了人的作用,这一点在论争中受到了批判。参见大门正克编著《质疑昭和史论争:叙述历史的可能性》,日本经济评论社,2006年。

② 新书:出版物的形式之一,指以比B6号纸型还小的形式收入较为轻松的读物的丛书。

译后记

刘岳兵

关于这篇《日本的思想》的形成及译稿的来龙去脉,平石直昭教授在序文中已经作了详细的说明,作为本书翻译和出版的发起者,请允许我在这里画蛇添足,就相关情况作一点补充。

2003 年度的第一个学期,也就是从这一年的 9 月份开始,我在浙江大学日本文化研究所给该所专门史研究方向的硕士研究生开设了一门“日本思想史专题研究”的课,这门课的名称看上去有些吓人,实际上主要讲的是日本近现代思想史中的一些问题。在第一堂课上,我将丸山真男及其这篇《日本的思想》作了重点介绍,我说,这个学期我所讲的内容大家也许不感兴趣或者很快地就被忘记了,这不要紧。但是,在听了这门课之后,如果有人问起,你们却还不知道丸山真男是谁,说还没有读过他的《日本的思想》,作为这门课的教师,将会是我的失职。于是我将《日本的思想》这篇文章分成若干段落,让参加这门课且需要学分的同学各自在学期结束之前翻译出来,并作为期末成绩的重要参照。这些同学是二年级的陈越、方琳琳、贾莉,和刚入学的
新生陆雅英、施梦嘉、王坤、翟文栋。他(她)们几乎都是大学

日语专业出身,有的还甚至做过多年的大学日语教师,由于很少接触思想史方面的著作,他们都来抱怨说单词虽然几乎都认识,但是翻译过来组织成文却非常困难。尽管困难很大,学期结束之前他们还是都完成了作业(第一稿)。由于各自的日语水平和知识背景不同,译文参差不齐、用语的五花八门等问题是可以想象的。尽管当时筹备“明治时代的儒学”国际会议的工作繁杂,我还是尽了最大的努力,在尽可能多保留一点他们的辛苦劳动的同时,对译文做了大量的修改和调整(第二稿)。需要说明的事,这期间也曾几次麻烦过平石直昭教授,就其中的个别不明白的词句以电子邮件的方式向他请教过,并很快得到了他详细的回答。2004年3月会议结束之后,我将译稿打印出来正式邮寄给了平石教授,4月19日收到了回复的电子邮件,说“译文草稿”早已经收到。这里的“译文草稿”就是平石教授序文中所说的“最初的译稿”。

再次见到这篇译稿(第三稿),是2006年4月13日下午在平石直昭教授的研究室里。我知道现在手里的这份译稿经过整整两年的时间,已经浸透了区建英教授和平石直昭教授两人很大的心血。这一点在本书的序文里我们都可以很清楚地看得出来。此后,我和平石教授又在5月11日和25日下午,对第三稿再次进行了仔细的推敲,在吸收了这两次共同作业的成果的同时,我作成了第四稿。需要说明的是,第四稿对第三稿的修改多属于一些技术性和修辞上的问题,远远不能和区教授与平石教授,特别是区建英教授在两年时间之中为修改第二稿作成第三稿所付出的巨大努力相比拟。5月29日,我将第四稿寄给了平石教授。平石教授说在他仔细看过之后,再请区建英教授最终确认。读者看到的这篇译稿可以说已经是第五稿了。

就在与平石教授一起对第三稿进行推敲期间,我提出了将译文与原文合起来作为一个单行本在中国出版的想法,并请求他为此书写一篇导读,他非常支持并愉快地答应了我的请求。而且后来在推荐出版和联系版权等事务性的细节上,都给与了很大的帮助。因为自始至终,平石直昭教授不仅仅是关注,而且直接参与了翻译的整理与修订,所以我曾经表示在出版的时候以我们三人联名的形式来署译者名。他回答说自己只是找出译文中的可疑之处,作为译者是不合适的。我们尊重他的意思,并把他对这篇译稿的翻译和出版所付出的巨大心力以及由此看到的他对学问的一丝不苟和精益求精的态度,满怀感激地默默记在心里。众所周知,平石直昭教授是参与编辑再现丸山真男“学问的现场”的《丸山真男讲义录》的丸山四大高足之一。他之所以愉快而郑重地接受一个来自中国的与他还只有一面之缘的无名后生冒昧提出的检阅这份中文翻译稿的请求,从他的序文中也可以读出这很大程度上是出于他与他的老师丸山真男之间的师生情谊。这种值得景仰的师生情谊,我们同样默默地记在心里。

同时,很庆幸以这种方式结识区建英教授。虽然还不曾有谋面之缘,但是我觉得从她那里学到的东西已经很多很多。当然拜读她修改过的译文,是最为直接的学习方式。不仅如此,在我还没有机会和可能阅读丸山真男的原作的时候,是她翻译的《福泽谕吉与日本近代化》一书在思想上给了我很大的愉悦与启发。在这里对她表示衷心的感谢!能够有机会与区建英教授一起完成这项工作,我觉得是件很荣幸的事情。

这本薄薄的小书之所以能够出版,也要感谢上述七位同学所做过的努力,尽管摆在读者面前的译文已经与原初的译稿几

乎全然不同了。在我个人而言,是他们的积极参与使我第一次走上了大学“日本思想史”课程的讲坛,是他们如饥似渴的求知目光坚定了我的这一研究方向。这个中译本的正式出版,也是对那段难忘的时光的最好的纪念吧。

小泉信三在《读书论》(岩波新书,1950年)中曾把名著的翻译比作名画的临摹,他说通过翻译可以将优秀的原作者对事物的看法、想法及其思想的表现方法当作自己的东西来吸取。也能够通过翻译具体地知道理解外文是如何困难。的确如此。虽然对这篇名著的翻译告一段落,但是在我个人而言,实事求是地说,对其内容的理解还只是刚刚开始。我之所以想要将原作与这幅集体临摹而完成的作品一并刊出,是希望我们的努力能够为日语虽未入门但对日本感兴趣的朋友提供一个了解日本思想的窗口和引线、为正在学习日语并想以日本作为研究对象的朋友提供一份不无价值的参考资料、为已经精通日语及日本学研究者提供一个自认为还有点意义而值得批评的对象。

虽然由于各种原因没有能够实现将中文翻译与日文原文一同刊出的愿望,但是能够将其与区建英教授翻译的其他三篇丸山真男的相关论文一同出版,这对于我们不论是进一步理解丸山真男还是日本的思想,无疑都是一件值得庆幸的事情。丸山夫人以及岩波书店和三联书店为本书的出版给予了大力的支持,在此表示衷心感谢。

2006年9月21日初稿

2007年10月25日改定

于大东文化大学2-0415号研究室(东京)

跋

区建英

丸山真男先生的思想史学杰作《日本的思想》，终于译成汉语和中国读者见面了，这对曾受业于丸山先生的我来说，真是实现了一个期待已久的宿愿。

我最初读到丸山先生的这篇作品，是在1979年大学二年级的时候。当时中国刚改革开放不久，国外的思想文化开始缓缓流入。经历了思想封闭的文革时代后，很多人尤其是青年学生如饥似渴地去汲取外来的思想文化，来寻求对过去时代进行反思的理论，或探索今后新方向的思想资源。我在同样的心境下阅读《日本的思想》，感到了一种难以言表的魅力。但因对此作品的思想背景和知识结构了解不足，所以当时有很多地方还没理解透彻。

1987年我考入东京大学博士课程后，幸运地得到了与丸山真男先生直接交流的机会，当时先生已是东京大学名誉教授，承蒙丸山先生作为我的个人导师，给了我无可估量的宝贵指导。随着对丸山思想史学的理解逐步加深，我对《日本的思想》更加爱不释手。这篇作品并不是阐述日本历史上有过何种思想，也

不是分析各个思想的内容和意义,而是整体地把握日本思想的结构、历史地把握其“继起”关系,从中发现一种“执拗地”不断重复的思想存续方式,也就是本作品中丸山先生加上引号的“传统”。不言而喻,对于这种“传统”,丸山先生并不是作为支撑日本国民共同体的精神之魂来建构的,而是作为一个需要治疗的对象来进行解剖、分析、批判的。丸山先生的方法就像一把手术刀,他的手术并不是小切小补,而是涉及心脏中枢的大手术。他的解剖分析,揭示出日本思想中“病理现象”的结构性原因,同时又从日本思想自身中探索出通往希望的可能性。丸山先生此作品中的研究对象是日本思想,但他独创的方法超越了日本文化的范围,具有普遍的价值。尤其对在近代转型期与日本面临同样课题的东亚诸国的思想省察,是一份宝贵的智慧资源。

正如平石直昭先生在序文中所说,《日本的思想》是丸山先生首次对日本思想史的整体关联性进行分析和构筑的作品,在此奠定了他后来论述日本思想的基本观点。从这个意义上说,《日本的思想》在丸山思想史学中占有重要地位。我曾多次想把它译成汉语,期望有更多的中国读者能从中汲取智慧的资源,但一直拿不出勇气,因为这篇作品极其珍贵,我一直担心无法译成传神之作。据我所知,有些学者也曾试图翻译,但最终还是没能翻译到底,可见此作品具有相当的难度。

中国的改革开放经过了1989年的动荡以后,我着手翻译丸山先生的著作。虽然觉得翻译《日本的思想》非常有价值,可仍然下不了决心,所以我只翻译了丸山先生关于福泽谕吉的研究论文。但是,当平石先生把刘岳兵先生组织翻译的《日本的思想》第1版译稿转给我时,在刘先生勇气的感召下,我终于下了

决心。在改译第1版译稿时,我遇到了不少难点,幸得平石先生耐心、反复地与我切磋,甚至不辞劳苦特意从东京远道来我任教的新潟,直接和我一起探讨,从而使译稿更加贴近原文。当然,为了尽量保持原作者的本意,有些句子只好直译,不免表达得有点艰涩,但宁可如此,也不愿伤及原文的本意。在改译过程中,我又进一步加深了对《日本的思想》的理解,我很感谢两位先生给了我这次宝贵的机会。

我译的那本丸山真男先生有关福泽谕吉研究的论文集,出过两个版本:第1版是《福泽谕吉与日本近代化》(学林出版社1992年);第2版是《日本近代思想家福泽谕吉》(世界知识出版社1997年)。这本中文版的论文集并无日文版的集子,都是丸山先生和我一起,从散在于各种书籍和杂志上的论文中收集选编而成的。顺便介绍一下,丸山先生有关福泽谕吉研究的特色,并不在于他对福泽思想的内容或具体观点的阐述和解释,而在于他把贯穿于福泽整个思想的观察问题 and 价值判断的方法揭示出来了,对福泽思维方法的发现才是其学术价值之所在。

这次应三联书店的要求,从上述论文集里选出三篇作为附录收进本译著。其中《关于思想史的思考方法——类型、范围、对象》自1992年与中国读者见面以来,承蒙很多学者和青年学生厚爱,所以在考虑附录时,我首先把这一篇选进去了,希望在《日本的思想》中它能更加得到读者的喜爱。因篇幅有限,我没有把关于福泽谕吉的研究论文选进来,而是另外选了两篇稍短的论文:《幕末维新的知识分子》和《福泽、内村、天心——欧化与近代日本的知识分子》,比较易读,有助于读者理解近代转型

期日本思想的背景。

在本书完成过程中,得到三联书店和岩波书店以及各方人士的大力支持,一并致谢!

2007年10月于日本新潟

附录：丸山真男相关论著三篇

一、关于思想史的思考方法

——类型、范围、对象

笔者虽然是思想史研究者，但并不见得具有什么特别的思想史方法的理论。到目前为止，关于“思想史”是什么，以及思想史的专门方法问题没有写过任何论文。就这样的题目发表意见还是第一次。请读者不要认为我这个发言是从我多年的研究中提炼出来的方法论考察。笔者自身还未弄清的问题，特别是老出现混乱、老解决不了的问题还有许多。按笔者的独断意见，在思想史领域里，能作为学界的公共财产而被认可的方法几乎还没有诞生。故在此只能提出一些假设供读者探讨。

“思想史”这个学问，可以说还没有作为独立的体系取得市民权。举一个身边的例子。在今日的大学里，思想史理论的讲座少得可怜。过去，我在东京大学担任东洋政治思想史的讲座，但在我所了解的范围内，除东大外，设有同名讲座的国立大学几乎没有。担当日本政治思想史的学者虽有若干人，但实际上几乎都被编入了政治学或政治史讲座中。所以，我常常从现实出

发为学生考虑问题。比如,当每年从我这里毕业的本科生提出想专攻思想史时,我总是遗憾地劝他们放弃此想法。因为即使煞费苦心地攻读了半天当上博士,亦无法找到工作。当然,一般来讲,研究者的职位不容易得到,但像历史之类古老的学问在所有的大学都设有讲座,还有就职的可能。而“思想史”因为没有讲座,所以即便遇上好运就上其职,实际上也只能放弃好不容易学到的思想史,去担当别的讲座。不言而喻,这种现实问题必然反过来导致思想史专业人才培养的恶性循环。大概,历史学专业中的思想史也具有同样情况。

最近,跟我很熟的一家旧书店的人来访,谈到思想史的书很难处理。理由是不知道应该编入哪个分类。有哲学、宗教、法政、历史等分类,比如政治思想史究竟应编入政治类还是历史类?又假如算它是思想,那么究竟又应该编入哲学类还是宗教类呢?总之,没有放置的地方。思想史的书籍往往卖不出去,这大概也因为散于各个分类中不易寻找。因为大学里不承认独立的思想史讲座,所以要叫旧书店率先设置思想史的专柜等于开玩笑。

由于“思想史”还没有获得独立的市民权,所以在此也难以谈出学界共同的、关于思想史的方法、对象、范围的定论。而且,这也不仅仅是因为这门学问还没发达,还因为各种思想史可以复数地成立,根据对象之不同,可以有多种种类的思想史,与之相应,其方法又必然是多样的。在这种多样性之中,要抽象地判定以哪个为中心,不仅困难,而且没多大意义。

不仅是思想史,一般说来,一切学问的所谓方法论,都不能说具有在任何场合通用的方法。特别是我们学习思想史的时候,要警惕那种“陆上练游泳”的做法。实际上,只有在进入思

想史的茂密森林,融进对象内部,从而遇到各种问题的过程中,才能思考思想史的方法。还未跳进水里,就先议论哪个游泳方法最好,这种做法在思想史的领域是不明智的。以上是本稿题目展开的前提。下面就若干问题发表些见解。

—

先验地谈方法论固然是不妥当的,但世界上思想史的研究实际上已从昔日持续到如今。至少在到目前为止的思想史研究的积累中,根据对象来分类,是可以分成若干类型的。下面我们先来阐述这个问题。不同的思考方法可以有不同的分类,若是一般地区分,笔者认为思想史可以分为三种类型。

第一类型是“教义史”(History of Doctrine; Dogmengeschichte)。如西方的基督教教义史、日本的儒教史、佛教教义史等皆属于此范畴。或者马克思主义的历史等,在某种意义上说,也可以作为马克思主义的教义史来叙述。若进一步把这个类型运用于学科的区别,则可以有学说史。学说史里又可按目前通用的科别区分为政治学说史、经济学说史、伦理学说史等等。而且学科内又可以有某某理论的发展史,比如剩余价值学说史。这些都可以编入教义史的范畴内。当然,这时候“教义”的含义非常广泛,里面包括有以“世界观型”教义体系为对象的教义史,和只以理论问题为对象、并不包含价值判断的教义史,此两者在性质上具有相当大的区别。“教义史”型的思想史的对象,一般是具有高度觉悟的、抽象度较高的理论体系或教说,“教义史”就是要追寻这种体系、教说的历史展开过程,而其作为对象的人物往往主要是比较著名的思想家和学者。

第二类型是“观念的历史”(History of Ideas)。这个名称还没有被人们广泛使用,在此只是方便起见,为了与上述的教义史或学说史相对应而使用这个名称。它的定义可以解释为:它并不以历史上某某人物的思想为对象,而是以某个文化圈里、某个时代或几个时代里一直通用的特定观念为对象,研究这些观念与其他观念相结合、相分离的过程,追求这些观念在社会发展过程中机能的变迁。比如西欧的“进步”观念(Idee de Progres),这个观念不仅出现在狭义的思想范围内,而且出现在文学、政党纲领等各种领域。人们先从各个领域将其抽象出来,然后对其结构的成分进行分析,再寻求其在时代和文化的的影响下的变迁过程。这就是“观念的历史”之其中一例。(当然有些书也以“观念的历史”之类的名词作题目,但那不一定是按这里定义的方法来写的。而本论文中所说的不仅是名词问题,这里所指的是类型问题。)不用说,“观念的历史”也重视某观念的社会基础和主张者等因素,而且,由于对这些因素的处理方法不同,“观念的历史”也会产生出丰富多彩的差异。但总而言之,它的任务主要在于分析出特定观念的内部结构和某观念与其他观念之间的化合或混合关系,追寻其历史发展的线索。

不过,“观念”一词本身是非常多义的,而且“观念”的抽象方法也多种多样。所以虽统称为“观念的历史”,但对其个别的具体问题并不能单一地解释。比如,就有学者把我们生活感觉中极其切身的,抽象度较低的观念郑重其事地作为问题来研究。就拿日本人生活感觉中的例子来看,曾担任京都大学哲学讲座的已故九鬼教授写了《粹的构造》(译者:“粹”是表现日本文化的一个特有名词。大概相当于中文的“帅”、“潇洒”、“俊俏”、“适中”等意),这本书非常有名。此书作为学术问题所论述的

“粹”，就是我们日常议论某人“粹”不“粹”时的“粹”。《粹的构造》通过研究大量的文献，阐述了“粹”这个日本的传统观念具有的内在构造，以及“粹”与“恬静”、“古雅”之类的传统观念的相互关系。“粹”是我们这些既不是艺术家，也不是美学家的人日常不自觉地使用着，并因此无意中深深影响着我们的美感的传统观念。此书从日常生活中抽象出这个观念，通过研究解明了其逻辑构造及其历史发展的状况。这是“观念的历史”多样性中的一个典型例子。再举一个与此相反的典型。比如思想的历史中，同一个语言随着时代的推移，其含义会发生变化。但因为是同一个语言，所以即使时代发生了变化，人们往往不意识到其含义与过去时代的差别，并在无意识中以变化了的含义来使用其语言。“观念的历史”便专门以这种现象为对象，主要考察语言如何随着时代的进程发生含义的变化，考察其语言的社会基础是否已经变化。这种考察，也可以说是“观念的历史”的一个典型课题。

第三是“范畴的历史”。这主要是把时代精神或时代思潮整体的历史作为对象来探讨的。“时代精神”这个日语本来是由德语的 *Zeitgeist* 翻译过来的。因 *Zeitgeist* 这个概念本身产生于特定的历史和思想状况中，所以其含义受到特别的限定，它最初是由威廉·迪卢泰 (Wilhelm Dilthey) 提出来的。但在此我们所讲的并不是这种狭义的特定意义上的“时代精神”，而是一般性意义上的“时代精神”。总而言之，“范畴的历史”就是以某个特定时代为对象，总体地把握其政治、社会、人间、文学、艺术等各领域出现的思维方式，及其相互的关联和其与政治状况的关联。也就是说，综合性地把握时代精神的整体结构，从而解明其历史的发展状况。就是这样一种思想史。日本思想史的

古典著名学者津田左右吉博士所著的《表现于文学中之我思想之研究》就是其中一例。此著把“国民思想”这个非常广泛的范畴作为研究对象,主要以文学为素材,按照贵族文学时代、武士文学时代、平民文学时代的顺序来追寻。他不是以某主要学者的学说为对象,而是以那个时代活生生的人生观、政治思想、伦理思想或恋爱观等内容为对象,对之作作了概括性的叙述。此外,还有通过整体地把握所谓时代意识形态,如“封建意识形态”,或“近代意识形态”等来追索历史发展的。这种方法也属于“范畴的历史”类型。以上只是非常概括的分类尝试。到目前为止的思想史研究,如果就其研究对象来看,似可大略分成上述三类。

回顾上述三种思想史,可以说,只是在第二类型的“观念的历史”和第三类型的“时代精神的历史”的研究领域中,思想史渐渐被承认为独立的学问领域。而第一类型的“教义史”的独立性则不易被承认。因为在这个研究领域中,思想发展的历史被视为教会中教义的继承,或学院中科别学问的继承,所以制度和传统的实体被看作首先必要的前提。特别是在“学说史”领域里,各个专门学科越是发达,其思想史便越被分解在各个具体学科中。因为,在那里,思想的历史严重地受到教会、学院、或教义、科别理论等的横跨或凌驾,所以难以产生作为独立学问领域的觉悟。不过,第二类型和第三类型的思想史研究,也是在研究者具有了独自的问题意识以后,才产生出把思想史作为独立领域学问的觉悟的。

以笔者从事的政治思想史研究为例,可以从两个角度来定其所属。首先因其是政治学史、政治思想史,所以被列入广义的政治学中。这个广义的政治学又被细分。按美国式的学科区

分,政治哲学与政治思想史一起同属于政治理论分科,主要注重现状分析。而且政治理论分科内又可再细分。就这样,这个分科与行政学和比较政治论(Comparative Government)等分科一起被统称为广义的政治学。在此,政治思想史便作为政治学中的一个分科而成立。在日本的传统分类中也是这样考虑的。因此,笔者在东京大学属于法学部,在法学部的讲座编成上,笔者担任的东洋政治思想史,属于政治学的第三讲座,而欧洲政治思想史则属于其第二讲座。可见,在传统的哲学讲座制度中,政治思想史只被看成政治学的一部分。

然而,另一方面,思想史又可编入一般的“人类文化”领域中。这个领域包括还未进行反省和抽象化的原始政治学、经济学,同时也包罗政治、经济、法律、教育、艺术、伦理等各领域。政治或经济的各个局部在这个整体中受到了注目,政治思想史或经济思想史被看作是人类文化活动的其中一部分。也就是说,政治思想史一方面归属于政治学中的一个分科,另一方面则归属于包括政治、经济、教育、艺术、宗教等在内的人类文化活动的整体领域。后者是以人类原始的层次为起点、横跨人类活动全部领域的思想史。政治思想史在其中并不是独立的,而仅仅是把着重点相对地置于政治方面而已。当然笔者在这里并不对之作好坏的价值判断,只是指出政治思想史同时属于两个领域的事实。如果要问政治思想史是什么领域,那么回答哪一方都似乎可以。如果说它是政治学,自然又因政治学史、政治思想史与经济学史、伦理学史等有关而不能表达全面。不过,这时政治学是作为主要基地来与经济学、伦理学相媒介的,所以勉强还讲得通。如果说它属于人类文化活动的学问领域,那么思想史就被作为上层建筑来考虑。这时,思想史的对象便是超出人类活动

特定领域的传统区分、或超出科学中的科别区分的一个巨大的精神活动整体。必须在这个广大范围内考虑思想史的实际内容。

假如是前者意义上的思想史,那么即使是以洛克、霍布斯等思想家(特定的个人)为研究对象,也必须以自然法、自然权等政治学范畴作为前提,去考察洛克、霍布斯等人物的政治思想与整个时代的政治思想的相互关系,以及考察其与后代,比如卢梭的自然法、自然权乃至社会契约思想的相互关系。就是说必须把考察这些关系作为中心题目。然而,假如是后者意义上的思想史,那么洛克的政治思想必须是他本人思想的全部,即必须考虑其与他本人的经济思想和认识论等的关系。也就是说,研究的中心内容应是洛克这个人物在他所处的时代所设定的课题,及其解决其课题的方法等等。这时即使设洛克政治思想为一个专业,上述那种对基本范畴起源问题的追究也只能是第二位的内容。概而言之,如果从前者意义的思想史出发,必须进行本来意义上的政治学探讨,才能算作政治学学科的政治思想史。同样,经济思想史也只有设定了经济学的范畴,对其历史的发展进行分析,才能算经济学学科的一个分科。但如果从后者的意义出发,范畴上的研究只是出于方便。

上述以政治思想为例,说明了同是政治思想史也可以从两个角度来理解。人们对思想史独立性的认识,往往是从上述的第二个角度中才能产生出来。因为只有痛切地感到需要打破传统式的领域区分规范,打破学问分科的框框,才能产生出独立于“教义史”或“学说史”的上述第二、三类型的思想史研究意欲。不过,正因为大学不欢迎这种打破,才不愿设置独立的思想史讲座。换句话说,即第二、三类型的思想史具有跨越大学旧有的学

科区分,朝横向发展的倾向。这会使大学难以按学部、学科分开的制度进行控制。这不仅是日本的问题,其他国家在不同程度上都存在这种问题。各国的文化背景虽有所不同,但大概从上个世纪末以来,人们已开始意识到建立第一、二类型意义上的独立思想史(横跨政治、经济、法律、教育、伦理各领域的思想史,或以这些领域的关联为题目的思想史)的必要性了。

关于各国的不同情况在此举几个例子。在美国,最先在学院层次为推进思想史的独立化作出重大贡献的,是琼斯·霍布金斯大学1922年创立的“观念的历史俱乐部”。这个俱乐部是在琼斯·布金斯大学的哲学教授拉布约伊(Arthur O. Lovejoy)(被誉为美国思想史研究的教祖)的斡旋下设立的。这是一个开放型的俱乐部,其成员不必是琼斯·霍布金斯大学的教授,也不必是某大学的教授。它是所有对思想史感兴趣的人的团体。其最初的纲领是:从历史的角度研究西欧文学中出现的一般哲学上的概念、伦理思想、美学上的审美意识的发展及其影响。特别是注重文学中出现的这种范畴,在哲学史、科学史或政治、社会运动的历史等文学以外的各种文化领域的表现情况,历史地研究其内在的关联。通过拉布约伊教授所创立和推进的这个俱乐部的活动,特别在文学和艺术领域中,思想史的研究得到了划时代的发展。他们采取了不同于传统学院式专业分科的文学史、美学史的方法,以文学和艺术为素材,对其中出现的各种观念的含义进行了超出狭义的文学或美学范围的分析,追究其含义在历史上的变化。比“自然”(nature)、“浪漫”(romantic)等在文学和艺术中广泛应用的歧义概念,他们对这些概念随着时代推移所产生的含义变化,以及这些概念在文学、美学以外的各领域出现时的相互关联,还有其含义向相反意思转化的情况作

了仔细探讨。现在,美国有一家名为《观念的历史杂志》(*Journal of the History of Ideas*)的刊物,这就是以琼斯·霍布金斯大学的俱乐部为母体的。

在德国,一般来说,思想史被称为精神史(*Geistesgeschichte*)。我们前面提到过的威廉·迪卢泰为把精神史确立为一个学问的独立领域发挥了重要作用。在此不准备阐述迪卢泰提出这种方法的来龙去脉,只想指出一点,迪卢泰庞大的精神史研究,是在大胆地打破了大学传统学科区分的基础上成立的。如果说,上面提到的美国俱乐部是通过把传统的文学史、美学史框框中的内容扩大到更广大的范围来建立自己新学术的,那么,迪卢泰的精神史可以说是通过超越哲学领域的范围,打破其窠臼而建立起来的。其研究对象也是广泛包罗的。宗教、哲学不用说,其还涉猎到文学、教育、艺术、政治、普鲁士国家等广大的范围。这样,文化现象就被理解为历史的活生生(*Leben*)的表述,为此,需要整体地把握贯穿于全部文化现象中的精神作用关系,从而总括性地理解时代的精神。

迪卢泰的精神史研究在后来发展出很多分支,在此只谈谈在考察思想史中特别重要的、后来德国的两个流派。第一是由历史学产生出来的流派。其代表者特别可举出菲德烈·麦涅科(*Friedrich Meinecke*)。麦涅科的学说属于前面说过的“观念的历史”。他提出过观念历史(*Ideengeschichte*)的说法,他从这个角度进行的思想史研究,众所周知是取得了巨大成果的。他曾把国家理性思想的发展作为典型的观念历史,从马基雅弗里开始一直追溯到第一次大战。在那里,他着眼于观念与各种社会力量的相互作用,从中探索其历史的发展。就这样,他把这种研究看作观念历史的主要课题。

第二是由社会学中产生出来的流派。这个流派兴起于第一次大战后,是由卡尔·曼海姆(Karl Mannheim)、马克斯·谢拉(Max Scheler)、翰斯·弗莱雅(Hans Freyer)等所代表的文化社会学或知识社会学。特别是知识社会学通过深入探讨意识形态论,对思想史研究方法给予了很多启示。当然,在意识形态论诞生的系谱中,马克思具有划时代的意义,但马克思并没有特别在方法上对意识形态论作过理论性研究。以马克思的意识形态论为出发点,结合今日的问题,将之提炼成思想研究的一个规律,这是第一次大战后知识社会学的功绩。这个流派重视所谓思想的社会制约性,但并不把每个个别观念直接与社会基础结合,而是抓住某个时代的思维范畴,由此分析各种各样的观念形态。这个流派的学说在思想史的研究史上具有非常重大的意义。以上只是简单的介绍,像蜻蜓点水。总而言之,在德国,从迪卢泰开始,一方面发展出麦涅科,另一方面发展出曼海姆,这可以说是德国思想史研究中的两大潮流,其在今日依然具有重大影响力。

可见,国情的不同,文化背景的不同,各国思想史研究的开拓状况亦相异。但同时各国不同的尝试中显示了一些共同点:要建立具有独自规律的思想史,必须超越传统学问的专业领域。这样一来,思想史自然要变为光靠一个人的力量难以进行研究的学问,因此在思想史研究中产生出多种专业部门共同协作的必要性。

二

以上通过阐述思想史研究上的三种类型,提示了思考思想史方法论的线索。下面拟进一步考察思想史研究对象在实质上

所包含的内容,以及这些内容之间的相互关系。

在进入这个问题的具体考察之前,有必要弄清楚日语中“思想”一词的含义。日语的“思想”一词含义非常不明确,它与“观念的历史”中的“观念”多少有点类似。美国的“观念的历史俱乐部”的一位主要成员乔治·波尔兹指出,“观念”一词至少包含有42个意思。日语中“思想”一词的多义性也不亚于此。这种多义性在考察思想史时是很值得注意的。现在只把“思想”一词引为例证,实际上除此以外,思想史中多义性的概念还有很多。而且正如前面所指出,同一个词语或观念随着时代的发展,其含义也在发生变化。

另外,同一个观念在不同的时代往往会被不同的语言所表现。光看其语言,其意思似乎完全相反,但如果将之与其所处背景的具体状况结合起来考虑,往往又不是相反的,或不仅并不相反,而且非常近似。比方说,社会上出现了要对某个特定集团的思维方法作协调的要求,这种要求的语言表现即便在同一种文化背景下也会随着时代而变化。如在战前的日本,人们常说某某思想、某某观念是“反国体的”,现在则已不使用这个语言,而用别的语言来表现。如“反民主的”、“托洛茨基主义的”等等。在这种场合,如果割裂其背景和状况,光看其语言本身,那么“反国体的”与“反民主的”这两个表现不仅非常不同,甚至正好相反。但是若深入观察其背景下的状况,会意外地发现这两个相异的语言表现是处于同一种状况,表现同一种要求的。这类例子不胜枚举。所以必须分清观念的实质性意义与其语言表现的区别。

也有与之相反的情况,同一个语言由于时代的变化而表现不同的含义。比如世界通用的“自然”一词就是一例。日语

的“自然”也如此。“自然”这个概念自希腊以来就是多义的,从表示“人的本性”到表示“宇宙的自然”。光就“人的本性”的含义来看,又包含相反意义的。尤其在日本,日本的抽象用语以前先是来自佛典,然后来自儒教经典,明治以后又来自欧洲,多是从外来文化中输入。由此导致了大量违反原意地使用原词的现象。举一过去的例子,关于大乘佛教与小乘佛教,以前此词本身并没有包含“大乘比小乘好”的意思,但在日本则习惯于解决问题时用“大乘”一词,“小乘”往往被用于贬斥的场合。在这里,其实原来此词的意思已经变质。再举一个类似的例子,如“pressure group”这个词,本来并不含有价值判断的意思。但日语将之翻成“压力团体”,这就带上了贬意。从这个意义上看,在日本思想史中,语言的变化和观念的变质是一个大问题。

总之,语言与观念之间并不存在一义性的对应关系,所以我们必须时时清醒地意识到两者的这种关系。不同的语言也会表示同样的态度,或同样的观念。相反,过去的语言也会用于表达与过去不同的思想或不同的对应方法。对此,必须随时引为注意。

在考察了上述关于语言多义性问题的基础上,我们再来思考观念形态领域内的各种层次。这是一个复杂的问题,总而言之,大体可有以下层次。

这与前面所说的思想史对象区别问题相关联。其最高的层次,是高度抽象化了的体系性理论、学说、教义(教义不是指基督教全体,而是指比如托马斯主义的教义这样抽象的、特定的具体教义)等。其第二个层次是较为带总括性的世界观或世界像,亦即关于世界总构图等内容。其第三个层次可以说是意见、态度,亦即与具体问题相应的意见,比如具体到“不同意搞军

备”等主张。第四个层次,是生活感情、生活气氛等实际感觉,这属于理性反省以前的生活情绪,或极端地说,属于低于意识的层次。一般来说,层次越高,其体系性、抽象性越高。层次越低,其片面性、经验性,即与生活结合的密切度越大。我们应该在这样的层次区分下考虑思想的问题。

那么在这种情况下,各层次的相互关系又应怎样处理呢?这本身是一个大问题,在此有限的篇幅里不可能全部论述清楚,况且笔者还有很多问题未弄明白。所以仅在思想史的意义,结合这个问题谈谈自己的一些具体感受。如上所述,人们是把各种层次的思想作为思想史的对象来研究的。但在议论思想的价值、意义、机能、作用的时候,作议论的人本身往往不清楚自己是在什么层次上把握思想,所以总是出现混乱。关于这一点,不见得笔者本人现在就认识得很清楚,但我想一般可以这样说,如果要考虑各种层次思想的相互关联,那么研究对象就应包括其全部在内,就应是多义的。其中相对地处于高层次的部分,是能给思想赋予目标和方向性的部分。换句话说,即带有目的意识或“方向性”的思想一般是从高层次向低层次扩展的。而与之相反,思想的能源或推进思想发展的动力,是从低层次向高层次上升的。如果借用康德的一句名言来说,没有生活感情或实际感受作根据的理论、学说、教义是空虚的。相反,没有理论、学说、教义或世界观作根基的实际感受是盲目的。也就是说,如果没有理论根基,即使有能源也不可能有明确的方向,不可能懂得怎样发挥其机能。概而言之,目的的设定或方向性的设定是自上而下的,而能源的产生则是自下而上的。另外,不管从哪个层次来把握思想,我们在测定某思想的价值时,应考虑的因素是什么呢?这是一个乍一看简单,其实不容易弄清的问题。我们在

考虑思想的意义或价值的时候,是否可以建立如下基准。第一、思想的分量。具体指思想对问题作解答的透彻性。比如,是透彻地解答了呢?还是仅仅含混地解答?因为思想的意义在于对人所面临的问题、状况作解答,当然应注目其解答问题的透彻性程度。第二、思想的渗透范围和流通范围。人们常说某思想对时代有巨大影响,或没有多大影响,就是以这一点为评价基准的。就是说,要看其思想渗透到哪种程度,流通到哪种程度。第三、思想的幅度。与第一的“分量”相对应,可以举出“幅度”。幅度指其思想所涉及的问题的范围。比如某思想所包容的问题非常少,涉及面很窄,但对特定问题解答得很透彻。就可以说它具有分量,但缺乏幅度。这种情况下,衡量思想的尺度可有两个以上。以不同的尺度衡量出的各种结果不一定有关联,所以事先明确采取什么尺度是非常重要的。第四、思想的密度。主要指逻辑上的密度。这与“分量”的关系很紧密,但不完全同等。比如以马克思的《共产党宣言》为例,此著对问题作了透彻的解答。先不管其结论正确与否,总之其解答是透彻的。但从密度来看,其与解答同样问题的《资本论》就不能相比了,《资本论》的密度是很高的。同是马克思的著作,但评价基准不同,其结论也不同。第五、思想的多产性,即思想有多大的生成力的问题。换言之,比如某思想虽然在逻辑上缺乏密度,在其所处时代渗透范围不广,但它含有多产的观念,后人可以从那里发展出各种不同的观念。在这个意义上,它也可以成为思想史的一大动向。这叫作思想的多产性。

可见,评价基准可按上述设定出许多。在判断某思想影响力的大小和价值的有无时,究竟在什么意义上有影响力?在什么意义上有价值?应按照什么基准来判断?这些问题都需要不

断弄清。因此,思想的影响力也是不能随便判定的。即使与同时代的思想作比较,也不能简单断定。更何况连应以哪个时代为基准来判断其影响力也搞不清楚的场合,就更难以下结论了。

三

这样一来,读者也许会认为思想史是无法捉摸的学问了。可以说确实是难以捉摸的。不过,虽说如此,却还是有各种各样的把握方法的。下面与之相关联,阐述一个常常容易引起人们误会的问题,这就是如何区别“思想史”与“思想论”的问题。通过这个阐述,拟说明思想史确实是难以掌握要领、并易于使对象过度扩大化的学问。但这并不意味着它没有本身的学问性制约,并不意味着可以像好事家那样听任感情支配,平淡单调、无边无际地奔向各种兴趣。

在把过去的思想作为对象来思考时,人们也可以单纯以过去的各种历史遗产为素材,完全脱离其历史的来龙去脉,随着主观的关心点自由地操作。这就是所谓“假借历史”(这样说也许不太恰当),而与历史无关地议论思想。在此暂时将之称为“思想论”,这本身也是有意义的。然而我想说的是,在日本,当人们说起思想史,或思想史热潮时,往往把“思想史”与“思想论”混同一气。也许因为如此,历史学家常说,思想史是什么都可以随便思考的学问,他们误认为把历史作为材料,随意地叙述自己的想法就是思想史。产生这种看法很自然,但这是对思想史的一个根本的误会。实际上,思想史也是由历史的考证严密地确定的。在斟酌资料和操作资料方面,它与一般历史学具有共同特点。例如,德川时代出现过一部《德川成宪百条》。据说这是

德川家康作的,实际上是伪书,今天一般被认为是德川中期之物。因此,《德川成宪百条》在“事实史”的叙述上,可以说是几乎没有史料价值的,因为是后世造的伪书。然而,在思想史上,即使是伪书,但因其能反映当时的思想状况,通过其能了解德川社会,至少能了解成熟阶段德川社会的价值体系。伪书的出现本身具有思想的意义。因此思想史把象征性之物也作为一种证据来对待,而且重视把象征性之物的实在意义作为对象来研究。这样,在判断资料价值之点上,思想史不一定与事实史相同,但它也是受历史的考证制约的。在这方面,它与脱离历史的文脉,用历史的素材来展开自己思想的做法有明显的不同。从这个意义上看,笔者认为,思想史研究者或思想史家的工作,正好介于把过去的思想当作素材来发挥自己主张的“思想论”与一般的历史叙述之间。

从这个角度来说,思想史家的工作与音乐演奏家的工作非常相似。音乐是一种再现艺术,这是与美学、文学极其不同的一大特征。换句话说,如果是绘画等作品,人们可以直接欣赏它。若是音乐作品,人们即使面对乐谱,也不一定能感受其妙处。起码一般的人是这样。不通过演奏,作品无法给人们传达自己的艺术意义。因此,作为再现艺术家的演奏家,与作曲家乃至画家、文学家不同,他们是完全不能自由地创作,不能随心所欲地任凭幻想飞翔的。他们根本上是受其所要演奏的乐谱制约的。就是说,他们的工作是通过对乐谱的解释来再现作曲家的灵魂。在这种解释中,他们不能无视作品自身的形式结构以及其过去的形式和后来继承的形式,还有其中所体现的理念、其时代背景等等。在这个意义上,他们是受对象限制着的。但是,对于演奏家,或者说对于作为艺术家的演奏家来讲,这决不是单纯地机械

地反映乐谱,或机械地再现乐谱。完全客观地反映乐谱的事,实际上根本不可能有。既然演奏本身是艺术,就必然包含着演奏家自己负责的创作。当然,这决不是随心所欲的创作,而只是“追创作”,即追随原本的再创作(nachschöpfen)。

与音乐演奏一样,思想史家的工作不是思想的单纯创造,而是双重创造。就是说,假借东西古今的思想家来展开自己的思想的做法不能算思想史,但仅仅把思想排列在历史的顺序中的做法也不能算思想史。与一般的历史学或政治史、经济史的研究一样,确定某事实或命题的操作也是思想史学家必须的作业。不用说,即使在一般历史学中,完全排除历史叙述者来自主体的构成的因素的“实证”主义,实际上是不存在的。由人来叙述的历史与由事件构成的客观历史本来不可能相同,它多多少少包含有撰写人主体的结构。在思想史中,这种主体的结构具有决定性的重大意义。比如不可能有康德思想的单纯的忠实再现,其结果必然只能是叙述者自己思想支配下的对康德的解释。反过来说,即在对康德的解释过程中,必然渗入自己的思想创造。因此,正如牡蛎附在船肚上一样,只对纠缠史实关心的人,或对创造性感觉迟钝、不易在对象的触动下产生想象的人,往往不会对思想史感兴趣。然而与之完全相反、不能忍受史料的客观制约,不能忍受历史对象本身的结构严格制约的“浪漫主义者”或“独创”思想家,也不会对思想史感兴趣。思想史家的思想毕竟是过去思想的再创作的产物。换言之,思想史家的特征是:埋没于历史中时表现得傲慢,从历史中脱出时表现得谦逊。一方面是严守历史的拘束性,另一方面是自己对历史的能动工作(所谓“对历史”,并不能误解为对现代,这是指自己对历史对象的能动工作)。在受历史制约的同时,积极对历史对象发挥能动

作用,在这种辩证的紧张关系中再现过去的思想。这就是思想史本来的课题,也是思想史之妙趣的源泉。

四

最后,拟简单阐述一下关于应怎样看待思想史研究中的传统活用问题。

比如人们常说,要发掘日本的民主主义传统,使之在现代得到活用。在思考这个问题时,有必要联想到以下事实(前面已指出过),即在日本,具有高度抽象性的理论、主义、世界观等,过去几乎都是从中国、明治以后从欧美输入的。总之,因为这些思想的原物全部都在外国,所以必须追究其在受容时其概念所发生的含义变化,或者说研究其外来观念在输入时发生了什么变化。这个研究是非常重要的。但是,如果神经质地注目于其歪曲和变质的尺度,日本的思想也许会在某种意义上被全部描写成对原物的歪曲和误解的历史。其实,当某某观念从其产生的文化移到别的文化中的时候,自然要发生变化。因此,如果光从如何变形、如何误解的观点来看问题,自然可以说全部都是误解和歪曲的历史。不用说,这种认识的重要性不可否定。但问题不仅仅在于有否“误解”,而且还在于要弄清其“误解”是否能解决问题,是否具有多产性。这个区分也是非常重要的。

在这一点上,日本和中国相似。这两个国家的近代化问题与如何自主独立地应付西欧冲击的问题紧密相关。尤其是思想领域,开国初期引进西欧思想是受高度的目的性支配的。就是说,在一定的状况下,带着一定的问题意识,把西欧思想作为解决问题的道具来引进。这种目的性在开国或近代化的初期表现

得相当显著。当时的人们或思想家努力从一定的现状中提取出问题,并自觉地去设法解决这些问题。在这个过程中,必然会产生出新的思想。西欧思想正是在这个过程中引进的,因此,如果只按上面所谈到的“有否脱离原意”为标准衡量之,自然会得出“错误兼混乱”的结论。但也许正是这些“混乱”蕴藏着不少的积极意义。本杰明·许华兹教授在他的中国思想研究中指出,清末的思想家严复通过引进孟德斯鸠的思想和赫胥黎的进化论创造了一个思想,并产生了巨大的影响。把十八世纪法国孟德斯鸠的思想与十九世纪后半期的进化论结合在一起,这本来是不恰当的。若从欧洲思想史的发展来看,那简直是逻辑上的混乱。但如果内在地去理解严复对当时中国现状的认识和所采取的克服、解决办法,弄清其把西欧思想用作改变现状的手段的来龙去脉,那么就会发现他把孟德斯鸠与赫胥黎同时引进并不奇怪。

日本的自由民权思想里也有过类似的现象。当时的自由民权家也是广泛地从卢梭、密尔、斯宾塞那里引进所需要的思想。不用说卢梭与密尔之间,就是密尔与斯宾塞之间本来也存在着相当大的不同,从这个角度看,他们确实是在误解卢梭、密尔的过程中引进其思想的。但如果我们换一个角度来观察,看他们是针对什么、为解决什么问题去引进卢梭等人的思想的,那么又可以发现明治初期的思想家是非常自由、非常具有主体性的。在那种把卢梭、密尔、斯宾塞混同一气的作业里,潜藏着不能被简单非难的意义。以欧洲的思想为基准,看其在引进过程中如何发生含义的变化,这种比较研究本身当然是需要的。然而如果对他们所抱的问题意识和解决问题的手段,以及对欧洲近代思想的运用方法等问题不给予理解,那么那段历史当然会全部

被涂上“误解的历史”的颜色,或者会导致思想史研究上的所谓“思想缺乏论”——认为他们只是把欧洲有而日本没有的东西收罗在一起。或者会出现与“思想缺乏论”对立的倾向——寻找西欧思想与日本思想相抵触的因素,反过来说明西欧思想在日本社会的适应过程。

若是把上述问题作为思考的前提,往往只会纠缠于日本没有固有优秀思想的问题。因此,在发掘过去的传统思想时,与其拘泥于其思想到达的归结点,不如说更需要注意其出发点,其孕育时的多重价值及其难以推测的可能性等等。否则,假如只从所到达的归结点来判断思想,在归结点的意义上发掘思想的传统,比如发掘民主主义的传统或革命的传统,那么可发掘出的东西可能会寥寥无几。这样,也许会导致日本极缺乏民主主义传统、革命传统的结论,或牵强地扒开草根去寻找实际上不存在的所谓传统。光从思想活动所到达的归结点的角度来看思想,显然容易陷入这种倾向。

而且,上述观察问题的立场还会导致用“直线进步观”看问题的思考方法。因为,从归结点出发,自然会以现在的基准、或现在的结果来评价过去的思想,而以现在的基准评价过去,会容易倾向于以下一类的评价。如关于思想家的评价,人们常说某思想家的思想达到了某个水准,但在那里停顿了,表现了局限性等等。这一类评价,就正如说亚里士多德虽然伟大,但因为不懂量子力学,表现了局限性一样地可笑。其实,对当时没有出现的问题没有作回答是很自然的。当时出现了、或没有出现什么问题对这些问题在多大范围内作了何种回答,这些才是我们应注目的问题。在某种意义上说,我们当然要比亚里士多德、比马克思知道得多。因此,若不去考虑以上问题,我们反而会满足于

自己贫乏的知识所有。可以说,以现在为基准来判断过去,用现在的想象力去装饰过去,是难以使思想史结出丰硕成果的。

所谓注重观察思想创造过程中的多重价值,就是注目其思想在发端时,或还未充分发展的初期阶段所包含的各种要素,注目其要素中还未充分显示的丰富的可能性。假如其中的某种可能性在后来的历史阶段或时代没有再出现,那么就有必要到思想家本身中去追究这种可能性的根源。但如果从结果出发来判断问题,就容易因结果里没有出现某种可能性而认为其思想本来不存在朝某方向发展的可能性。这样,就难以在真正意义上从过去丰富的思想中吸取有益的营养。就拿评价进步与反动的问题为例,在结果上导致了反动行为,或结果上使社会走向反动的思想,在其发端时也许会包含着进步的因素。反之,结果上带来了非常革命的行动、或对革命运动产生了影响的思想,也许在其发端时潜藏着与之完全相反的可能性。对这些问题有必要不断地注意。这是所有思想史研究中共同问题,对于几乎是引进完成状态思想的日本思想史来说更为重要。日本思想史是由多种思想相杂居的,那里不存在本来有条理的传统结构。要从日本思想史中抽出具有生产性的思想传统,就不能忽视其思想发端时的多重价值所包含的可能性。

举一个笔者最近研究的例子。在最近的研究中,儒教的君臣道德与日本武士的主从关系道德常常成为比较的一个问题。在日本非常强调“君即使不君,臣亦不可不臣”。诚如所知,欧洲的封建主从关系是明显具有契约性的。本来儒教的君臣关系虽与欧洲的不同,但也是带有浓厚的双边契约色彩的。从这一点看,日本的武士传统与儒教的相比,发生了显著变化。在儒教里,“君若不君,去也”,是以理智来拒绝。在日本,从战国武士

最初的主从关系,到德川时代幕藩的君臣关系,国学里对天子、天皇的忠诚,以及明治以后天皇制里对天皇的忠诚,都是一贯强调从者、臣下、臣民一方的无条件忠诚。这个传统一般被作为说明日本封建社会缺乏相互契约因素,对君主盲目服从或奴隶般服从的证据。在美化它的时候,它被看作是献身的道德。如果光从其思想所到达的结果,或现实中占支配地位的结果来看,确实可以这么说。“君即使不君,臣亦不可不臣”,是教人不管是暴君,还是仁君,总之对君主必须绝对服从。就其本身而言,它可以说是强调臣下一方作没有主体性的盲目服从的教导。而且,尤其到了德川时代,幕藩家产官僚制完善化以后,它在现实中确实起了这样的作用。

然而,如果从其文献中继续追究“君即使不君,臣亦不可不臣”这种道德所可能引出的态度,就不一定得出全部是对主君盲目服从的结论。这里正体现了多重价值的可能性。儒教的“君若不君,去也”,是具有契约色彩的,主君若不仁,便离开主君,非常自由。但如果仅仅如此,便难以产生出改变本来主君的积极因素。而“君即使不君,臣亦不可不臣”的主从关系,其前提是一种绝对的命运。纵令主君不仁,也不能离开主君,像宿命一般,仍然须仕奉于主君。在这里,反而会产生出不得不纠正主君的、强烈的能动性态度。或者说,在这种君臣关系中可能出现强烈的谏争因素。“谏臣”也是从中国输入的概念,但中国的“谏臣”因为被完全制度化了,所以其作为实践性的道德动因反而不太强烈。然而在日本的君臣关系深处,则包含着把“不能随便离去”的这种穷途末路的宿命感,转化为能动的实践的可能性。事实上,到了幕末,德川幕府体制中本来被动的恭顺因素渐渐减退,吉田松阴等人物以“忠义的逆焰”之表现,唤出了武

士道德中的能动性因素。如果单纯从思想的结果来看问题，“君若不君，去也”应当更为自由，而“君即使不君，臣亦不可不臣”是更屈从于权威的。但上述例子说明事情并不那么简单，那里还存在着多重价值所包含的可能性。

比如自己属于某集团，对某集团奉献忠诚。当这个集团变坏了的时候，是“痛快地离去”？还是“彻底作谏争”？这两种态度便可产生出上述指出的可能性的思想意义。以上用“服从权威”的命题作例子进行了论证。让我们从这个角度去反省过去发掘思想传统的作业。那种对其发端期所包含的可能性不作探究，而光从结果来看问题的研究方法，在战中或战前曾有过不少。其结果是两个极端：不是向最坏意义上的日本传统或国粹主义复归，就是牵强附会地从草根里寻找本来没有的因素。但是，如果当时能注目于思想的多重价值所包含的可能性，便可以发现某思想的结果虽然是其中某种可能性的发展，但在其思想发端的曾经有过别的可能性。就以进步与反动的公式为例，会看到带来了反动结果的思想也许曾包含有进步的契机。采取这种方法来看问题是非常重要的。否则，便不可能真正发掘日本思想的传统，而且即便去发掘，也难以使这个作业成为受历史事实制约的思想史研究，甚至会掉进凭主观随意作解释的陷阱中。

译自：武田清子编《思想史的方法与对象——
日本与西欧》，创文社 1961 年版

二、幕末维新的知识分子

与福泽谕吉相遇

我有三本岩波书店袖珍本的《文明论概略》。一本是昭和37年的第18次改版发行本(即今天的现行版本),另一本是战后的仙花纸印刷本,还有一本是昭和13年的第4次发行本。仙花纸印刷本和第4次发行本都是按原文照印的,没有标点符号。战后的仙花纸版本定价一元五十钱,战前的第四版定价四十钱。

昭和13年时,我毕业才一年,在东大法学部当助教。那时第一次读到这本书,还在这袖珍本上画了一道一道的线。但关于此书的内容几乎没有印象。在我当学生的时候,日本到处高唱皇国精神和日本主义,我对那个时代很反感。由于这种反感情绪先行,我对过去日本思想家的著作是不屑一顾的,福泽的著作自然也没读过。直到当了助教,以日本思想史为专业后,才出于职业之需开始研究福泽谕吉,不久便写了一些小文章。如《战中与战后之间》所收的《福泽谕吉的儒教批判》和《福泽的秩序与人间》等。因此可以说,我是进入了学者生涯后才开始研究福泽谕吉的。

昭和13年的版本有一个异常的特征,就是在重要的两处作了大幅度的削除。关于被削除的部分及其意义,下面再作说明。昭和六年的第一次发行本我不清楚,不知是什么时候开始削除的。至少在昭和13年,我进入学者生活时,世态已变得相当坏。

昭和9年秋,我大学一年级的時候,发生了“天皇机关说”

的问题。翌年,美浓部达吉先生被告发。虽然起诉缓期了,但美浓部先生辞了贵族院议员的职,在社会上几乎被埋没了。我进入大学时,美浓部先生在东大也已退休,没能听到他的讲义。在二年级期末时,爆发了二·二六事件。事件前夕,美浓部先生在自家被右翼袭击,进了东大医院。为此,崛起部队扬言要袭击东大,校内充满了可怕的气氛。昭和12年我毕业时,发生了卢沟桥事变,昭和6年的九·一八事变发展为全面战争。其翌年,劳农派被一起逮捕。

昭和12年末,我因患着感冒去滑雪,回京后得了肺炎,为此休学半年。昭和13年元月,我还患着肺炎发高烧,一天我打开报纸,头条新闻就是“大内、有泽等一起被逮捕”。这就是所谓教授集团事件。

可见,《文明论概略》岩波文库第1版本时的昭和6年与第4版本时的13年,是全然不同的时代。昭和初期,还留有大正民主主义时代的余韵,或者不如说正是知识界的马克思主义全盛期。

常常听年轻人说,看起来我和桑原武夫他们是同时代人。当我告诉说,我和桑原他们有十年之差,青年们就吃惊。其实反而是我吃惊。不过,正如我们看年轻人时,看不出五年十年之差一样,青年人把我们一概看成“战前派”,其实,当时是一年不同于一年。一年之差背景就大不一样。相差十年,体验完全不同。桑原武夫与中野好夫那代人充分吸收了大正民主主义的空气。而我们这代人,从高中开始就经历反动的军国主义时代。

我在昭和六年,九·一八事变之年进入高中。高中三年级那年,出现了佐野学·锅山贞亲的转向,这就是转向时代的开始。“转向”这个词是那时开始流行的。同在这昭和八年,发生

了京大泷川教授事件，还有日本退出国联事件。用经济学术语来表达，是出现剪刀差的一年。亦即民主主义、自由主义的曲线渐渐下降，右翼的或国家主义的路线急速上升的时期。

但昭和 13 年又与此时完全不同，且昭和 13 年如与 16 年——太平洋战争开始之年相比，仅仅三年之差，其变化还更大。昭和 13 年，中日战争事态扩大，日德意结成了防共协定，但还没有军事同盟。议会还存在着复数政党，还未被大政翼赞会统一。世态变迁如此急剧，以至要叙述 20 世纪 30 年代的事，必须确认清楚何年何月何时。

我在昭和 12 年当了助教，专攻日本思想史。明治以后属于现代史，若是研究这一段，资料的阅读并不需要书志学的特别训练。但日本思想史的研究，从学问的分工来看，需要追溯到明治时代以前。而且研究政治思想的，必须从儒教学起。于是便顺着手头之便，接触起用江户时代的汉文体写的儒书。

但并不感到有意思，总觉得其千篇一律，毕竟只是仁、义、礼、智、信之五常，“君臣义，父子亲，夫妇别，兄弟序，朋友信”之五伦。这些道德的基础，曾在学校的修身教育和汉文课上被灌输过，已觉乏味。其实，江户时代的儒学思想，也并不如其表面看起来那样单调，只是当时自己没有眼光。南原先生是直接指导我的先生，也不能太过抱怨。记得有一次，我对冈义武先生表示不满说：“一读原史料的注释书就厌烦。”冈先生叫我以学习经院哲学的态度去研究。当然，“经院哲学”一词不太好听，当时被看成是烦琐哲学。文学部的人不用说，专攻法学、政治学的人，也真是要富有耐性地去读儒者的书。

就这样只出于某种需要，我顺着手头之便，不管时代顺序，无体系地拿起原史料就读。同时，开始学习四书那样的中国古

典,并为学习书志学而听文学部的讲义。学习中,发现在江户的儒者里能闪出点光辉的就是获生徂徕,于是便决定研究徂徕。我非常尊重南原先生的人格,并且在学问态度方面从他那里得益不少。但南原先生比较缺乏日本思想的专门知识,他连徂徕与仁斋在时代上谁先谁后都不知道。所以,在日本思想史研究方面,只能自己决定题目,自己在混沌中摸索研究的方法与角度。我决定先努力读徂徕,然后顺时代向徂徕以前和以后的内容扩展。

关于自己是怎么研究起徂徕的,我心中非常清楚。但自己是如何关心起福泽的?其契机现在怎么也想不起来。昭和12年时,羽仁五郎著的《白石·谕吉》在岩波书店作为大思想家文库的一部著作出版了。此书的正文几乎为引用文占领,那是借白石、谕吉的文章来与当时的时代对抗。大概这本书的出版成了我的一个契机。我还记得,电影导演田坂真隆曾把山本有三的作品《路旁之石》拍成电影。这部电影中,有个场面是一少年在教室朗读《劝学篇》,屏幕上映出了如下字幕:“天不生人上人,亦不生人下人。”那印象非常深。山本有三的原作和这部电影在当时的时代,是富有良心的作品。

总而言之,一开始读福泽谕吉,就产生了强烈的兴趣。与其说兴趣,不如说是感到痛快,那种痛快感也许是今天难以想象的,特别是《劝学篇》和《文明论概略》,其每一行都好像是对当时那个时代的猛烈批判,读着读着,真是连续地感到痛快。这样,直到战争结束为止,在日本思想家中,我真正好好研究过的,就是获生徂徕和福泽谕吉。关于后来的思想家的研究,是不能与此二人同日而语的。

徂徕与谕吉两人,时代相差一个半世纪以上,而且思想上没

有什么直接关系。如果勉强说有的话,那只能举出,福泽少年时代的儒学先生白石常人属龟井南冥、昭阳的学统,而龟井父子是继承了徂徕学的,在福泽的著述中,也曾出现徂徕的名字,但那不过是在指出“徂徕这样的大儒也认为汉学者不行”的文脉中提起。尽管两者的相互关系没有清楚的轮廓,但我一直认为其两者之间有亲和性的相似。正因为如此,数年前《徂徕全集》问世后,出版社的编辑小尾俊人告诉我,白柳秀湖曾有过“福泽谕吉与荻生徂徕”的论稿。白柳秀湖其人不大为经院派历史学家所信用,在山路爱山、竹越三叉等明治民间史家流中也排在最后,是一个很有意思的人。他着眼于徂徕的“政谈”,说徂徕是封建社会的马克思。这篇论稿载于他的《历史与人间》中。

其中有这么一段:“福泽谕吉虽说在传记上与荻生徂徕完全无关,但在其哲学上,史学上,两者之间有一看不见的、粗大的、不朽的思想链条相连接着。在经验的、实证的、功利的哲学上,两者的经济的、社会的、演绎的史学色调,是日本思想界巍然相应的高峰。记得谁说过,若精通柏拉图,晓达康德,就不必学习其间的思想家。同样,在德川氏以后的思想史中,若精通徂徕,晓达福泽,其间的思想不看也无妨。至少要学习日本自己的思想史,光学这两者就够多的。”

我不明白他说的“演绎史学”是什么,总之,他说了精通徂徕和福泽,便可跳过其间。我是不敢作出如此大胆的主张的,也知道秀湖大概是夸张。但他这句话倒可以给我些鼓舞,我觉得“在此问题上有了同志”。

“天保的老人”们

福泽谕吉生于天保五年。“天保”在江户时代，特别是江户时代末期的年号中，也是少有的、持续长久的年号，足有15年。因此，天保出生的著名人士相当多，有“天保的老人”之说法。

在明治十年代末与二十年代初之间，德富苏峰写了《将来之日本》和《新日本之青年》二著，此二著成了畅销书。当时他才二十几岁，其强烈的影响力波及二十来岁的青年，出现了“苏峰热”。在上述二著，特别是《新日本之青年》中，他将“天保的老人”与“新日本的青年”作为两代人的对照，把“新日本的青年”看成继明治维新后“第二次革命”的承担者。

苏峰主张的特征之一，是把在朝者和在野者一起纳入“天保的老人”的范畴中。一方面，他把伊藤博文、山县有朋等维新元勋排斥为贵族的欧化主义和复古主义，另一方面，把自由民权派斥责为“封建的自由主义”，还把福泽批判为偏知（即道德轻视的）主义。这是日本的“世代论”的首次出现。

德富苏峰生于文久三年（1863年），因此实际上没有体验过幕藩体制。明治二十年以后，基本上是在全然不知幕藩体制的世代中长大的人活跃于社会舞台的时代。从上述第二次大战一代的例子亦可想象出，这种情况会产生多大的世代之间的断绝。这并不是哪个好哪个坏的问题，只是说明经验的差距。维新时已经34岁的福泽，与维新前后才出生的人相比，其人生经验有质的不同。

那么，“天保的老人”，即与福泽同一世代中，都有些什么样的人物呢？顺着想到的来列举，有名的人物里，可举出吉田松阴

(天保与文政年间的人,文政十三年生,比福泽仅年长4岁);桥本左内(与福泽同年);坂本龙马(比福泽小1岁);高杉晋作(庆应三年病死,比福泽小5岁);蛤御门之变中负伤自刃的久坂玄瑞(比福泽小6岁)等。也就是说,在安政大狱、维新年间的动乱中死去的有名志士,都与福泽同世代。如果可称之为“志士的世代”,那么福泽应算“志士的世代”的人。这个世代的人,在富有感受性的青年期亲身了解了幕藩体制,并且是在亲眼看着那个体制土崩瓦解而迎接新时代的。

坂本龙马、高杉晋作等与福泽是同年人或比福泽小一岁,这在今天已难想象出其状态。福泽在维新后的著作成为畅销书,而且活到明治三十四年,所以,人们往往认为,福泽这个明治时人与幕末志士有一个时代之差。

但另一方面,高喊“天保的老人,退下去!”的苏峰世代,有前面说过的苏峰(明治维新前夕出生),比他稍年长的三宅雪岭等。文学家中,明治元年生的有北村透谷、德富芦花,明治三年生的有田冈岭云;明治四年生的有田山花袋、岛崎藤村、德田秋声等不少的自然主义者,他们都是完全不知幕末维新大变动的一代人,亦即,他们是到了“明治御代”(译者:“御代”指天皇统治的时代)才出生的人。

在这两代人之间,即明治二十年初被称为“天保老人”的志士世代与“维新后派”之间,还存在着自由民权观念派。如中江兆民(弘化四年生,比福泽小12岁),马场辰猪(小15岁),植木枝盛(小22岁)。今天,人们往往把植木枝盛和福泽看成同时代的人,其实,22年之差是巨大的差距。还有改进党的小野梓(比福泽小17岁)。这些自由党和改进党的观念派位于天保世代与维新后派中间。

阅读当时的著作时,有必要把这个基本构图放在脑子里。以“明治思想”或“明治初期的思想家”等词概括其全部,是不严谨的。

以上主要列举了思想史和文学史领域的人物。再看政治家、实业家的领域,那里被称为“明治元勋”的人,压倒多数是天保出生。除了文政十年出生的西乡稍为年长以外,大久保、木户,以及山县有朋、大隈重信、伊藤博文、井上馨、松方正义、黑田清隆等都是天保出生。福泽属于这“天保的老人”一代,因此,读福泽时需要留意这一点。

近代的知识分子

在理解包括自由民权观念派在内的幕末维新期的知识分子时,我想还需要预先考虑到以下问题。

前面虽然分了世代,但因帝国宪法发布和教育敕语后,情况有了很大变化,所以,在此把纯粹的“维新后派”另当别论,而将“志士的世代”与“自由民权世代”规定为幕末维新期的知识分子。为了理解这个时代的知识分子及其活动,必须弄清“近代知识分子”的一般性侧面,和弄清日本幕末维新期的知识分子的特殊性侧面,将之看成其两个侧面的重合。

近代知识分子的定义是什么?这是一个很大的题目,在此不详细论述,只点出结论。总而言之,不管在哪个世界,传统社会或者说近代以前的知识分子,在“古来”的意义上,都具有共同的因素。大体上说,所谓知识分子,指神官、僧侣等;就日本来说,指律令制度中的大学博士。然而,江户时代的儒者和戏剧作家等知识分子有些不同,江户时代奇妙地存在近代社会的要素。

这个问题比较复杂,在此省略不论。不管是中世纪的欧洲,还是在古代的埃及帝国,大体具有共同特征。如神官、僧侣、大学博士、中国的读书人,这些都是“体制知识阶层”(译者:指在社会体制中具有一定身份、官职的知识阶层,比如过去的士大夫等)。从他们担当的任务来看,他们是社会中正统世界观的垄断性解释者和授予者。

当然,这里提到的“世界观解释”,比通常所说的哲学或宗教体系的教义解释的含义要广,是指对我们生活着的世界赋予意义的工作。人不可能在无意义的混沌世界中生活。也许人们没意识到,实际上,我们是在不断地对自己、对自己的环境、对社会赋予某种意义或秩序。有人说“这个人世间没有意义”,这也是一种意义的赋予。给这种“意义赋予”提供基础的概念框架或坐标轴,这是传统社会知识分子的任务。把天地开创的神话,或“十戒”、“五伦五常”等基本的伦理范畴向世间的人传授,这是“体制知识阶层”的工作。

近代知识分子的诞生,首先是从身份的制度的锚缆中解放出来,再就是从正统世界观的解释和授予的任务中解放出来。这两种解放是其诞生的前提。“自由的”知识分子诞生于这两重意义中。这个说法,不管翻看哪国的历史,都基本上可以成立。多种多样的世界观解释,正如商品在市场上竞争一样,在思想的自由市场上竞争。这就是近代的诞生。在欧洲就是所谓“文艺复兴”的时代。近代的知识分子以各种各样的形式参与着思想自由市场的竞争。与商品的自由一样,思想的自由市场在什么程度才算真正的“自由”?这还是一个有待解决的问题。但是,至少知识分子的思想、言论要与权力和制度的任何特别保护脱离关系。

在维新的日本,也出现了类似的情况。知识分子在身份上,从幕藩羁绊中解放出来了。但很有讽刺意义的是,活跃于明治初期的知识分子,连结集于“明六社”的人们在内,几乎都是曾仕奉于幕府的蕃书调所、或学问所的知识阶层。萨长等推翻幕府一方中没有出现多少,反而从幕府一方或佐幕诸藩一方产生了初期的近代知识分子。被打倒一方比较快地被身份抛弃,其处境容易产生一种“被根除了”的意识。

就这样,从身份的制度的锚缆中的解放,与参加思想自由市场多种多样的世界观解释竞争,两者同时进行。“明六社”是近代日本知识分子最初的自发结社,《明六杂志》是日本高级思想杂志的开端,其意义就在于此。

以上所讲的是世界性的共同现象,下面再看日本或东亚的特殊现象。其最大的特征是“开国”的问题。这是欧洲的近代知识分子没有碰到的问题。

那么“开国”意味着什么?要详尽考究这个问题不容易,在此只谈谈具体的。用一句话概括,可以说这是与高度发达的异质文明发生急剧接触的时代的开始,或者说是文化接触。当然,文化接触是任何一个时代都有的现象,但幕末维新期的“开国”是急剧的、单方面的(输入过超的)文化接触。西洋文化从大开的闸门奔涌而进。于是,翻译和传播这种异质文化的使命,便落在那个时代的知识分子身上。不仅日本是这样,朝鲜和中国在这一点上也是共同的。文化接触,并不单纯是如何历史地内在改变传统文化的问题,而是对等的横向的文化圈相接触的问题。这个问题不仅东亚如此,俄国也一样。那时俄国本身是后进国,是欧洲的乡下。屠格涅夫等19世纪的俄国知识分子,多少承担了传播法国等先进国文化的历史任务。

这个说法，一般地适用于“后进国”的情况，尤其是日本这种有过“锁国”条件的国家。当然，虽说“锁国”，也并非完全的“锁国”。当时通过长崎出岛的小窗口，与外面有各种各样的接触。但是应该说，到了安政开国，才急速地进入过去所不能比拟的新时代。那是一个从生活方式、制度到思想方面，前所未知的文化像怒涛般涌来的时代。知识分子必须去解释这个时代出现的各种问题。而且这些问题今天依然继续存在着。

我也算是学者的末辈，也常常被文学家取笑。他们说，日本的学者只是“把横的变成竖的”——即读了横文字，把它介绍到日本而已。确实也是这样。但是，应该认识到“把横的变成竖的”，实际上是一件很困难的事。认识这一点，对于理解福泽非常重要。福泽正是为“把横的变成竖的”而努力奋斗过的先驱思想家。

与福泽同时代的人中，有不少文明开化的著作家。他们也“把横的变成竖的”，但他们的方法与福泽的大不相同，这一点非常重要。“把横的变成竖的”，实际上是把完全不同的传统中产生的文化移植过来的工作，它是难度很大的。这大概与大化改新前后——律令制确立时代的日本知识分子所面临的问题相似。不过，当时的知识分子主要是前面所说的制度上的知识阶层，而且多数是归化人。他们把高度的隋唐文化介绍给日本。再者，光从语言上看，那只是“把横的变成竖的”。但即使是这样，中文与当时的日文在文法构造上有很大的不同。当时的问题与明治初期的问题可以说非常相似。如何把“横的”变成“竖的”，使之成为“自家药匣中之物”，这里有一个思想独创性的问题。

关于独创性，认真研究过的人应该知道，即使拿欧洲思想史

为例,也决不会有突然出现的全新东西。正如人们说的,欧洲思想史是以古典希腊思想为主题的变奏曲。总之,所谓思想史,大体上是古来思想不断改编的历史。也就是说,对过去的思想一读再读,读透了再给以重新解释,给之以新的光辉。不外就是这样的历史。从这个意义上看,真正的独创,也并不是什么全新的东西,当然也不是什么新奇的构思。

不论是竖文字的场所,还是横文字的场所,只要是与异质文化接触,这一点是共通的。对异质文化,有人进行“直译”,有人进行“意译”。在意译的情况下,有的是无意识的意译,有的是有意识的意译。无意识的意译,用徂徕的话说,叫作“和臭”(译者:“和”指日本)。徂徕努力告诫人们说:有些人原想奋力读汉文,但只是按日本式的训读符号倒过来读,其结果,总是无意地把日本式的思维方法投影于阅读对象,以至远离中国古典原意。

有意识的意译,即按日本的风土来活用其原意,使之容易理解,为此有意识地对原典作某种“歪曲”。我认为福泽是这方面的大家。《文明论概略》就是一例。不仅福泽,同时代人的著作,几乎都有对方的蓝本。一提到蓝本,尤其是最近,人们总是将之与“盗作”混为一谈。“盗作”与“非盗作”的区别在哪里呢?在于“把横的变成竖的”时候的方法之不同,在于翻译者是否理解其文化传统的深度和意识其异质性,在于如何在此基础上将之变成“自家药匣中之物”。

另外还有两种情况,即一种是首先思考日本面临的课题,然后为其解决去驱使所谓“智慧的道具”的态度;另一种是只因欧洲文化是高级文化,出于尊敬而翻译之的态度。两者有着巨大的差别。

维新知识分子的两个特征

上述的近代知识分子一般具有的性格，与日本的特殊情况——简单地说是“开国”，这两个特性决定了不仅是福泽，而且是一群刚维新后的知识分子的共同特征，那就是“全能人”的特征。亦即“万金油”的性格。曾有一时期流行过“专业呆子”之词，“万金油”与之正相反。布鲁克赫尔特曾把文艺复兴的知识分子、艺术家称为“普通人”，维新知识分子也可以说是文艺复兴的那种“普通人”。另外，“万金油”性格本身，在日本是由两个要素复合而成。

其中一个，是儒教读书人的传统。在儒教传统中，君子不能是专家。正如著名的韦柏所引用的、论语中的“君子不器”之说，一个专业的行家不是君子。“器”是被君子使用的，专家是供君子使用的。作为君子的士大夫，对各个领域都适当地了解，但不是专家。专家是供治国平天下使用的。科举考试、古典的考试等，就具有这种意义。J. S. 密尔说：真正有教养的人，应是对所有事情知道一些，对某些事情知其全部的人。这也类似以上想法。

在欧洲，希腊、拉丁的古典教养与之相当。比如有一种非常顽固的想法，认为深通古典、熟知历史的人，不学经营学也能经营企业。这种意义上的“业余爱好主义”，在牛津、剑桥等的学问传统中可以找到。法国也一样。在这一点上，与中国读书人的传统相同。而美国的大学则相反，如麻省理工大学那样的新型大学，美国在这一点上可谓先驱。日本的帝国大学从创立时起，其“工学部”就不是欧洲型的，而是类似美国型的。然而，江

户时代的知识分子有不少地方继承了“君子不器”的传统。

另外一个要素，是幕末维新中日本近代化的紧迫性，使知识分子带上了“万金油”的性格。如果用列宁的用语“自然成长性”和“目的意识性”来表达，那么，相对“后进”的国家的近代化可以称作“目的意识”的近代化。这一点，是与相对“先进”的国家的不同之处。比如说，在某种意义上，英国是“自然成长”的近代化的典型。在那里，近代化并不是目的意识性的。也就是说，不是按实现近代化的愿望去推进近代化的，其近代化是作为历史发展的自然结果而出现的。又正因此，反而带有落后的方面，还残存着身份制等等。

越是“后进”国，越具有目的意识。因为在那里，事先有了近代化的模式，只是以其为目标来推进近代化。由于是“目的意识性”的，所以当然会带上较强的意识形态性格，亦即是某种意识形态指导下的近代化。同是在西方，美国独立革命比英国革命的意识形态性强，法国革命比美国的意识形态性强。其理由也在于此。因此，上述的作为异质文化传播者的知识分子的任务，自然也受到“目的意识”的近代化要求的制约。

具体地说，有两点不仅适用于日本，也适用于亚洲、非洲诸国。第一，是设定国家的目标，为达成此目标而有选择地实行现代化。其实施当然是政治家的事，但在此选择的近代化中，知识分子起的作用非常大。或者说，在“后进”国，多数的情况下，知识分子本身就是政治家。第二，是作为制度和技术的介绍者，从先进国导入制度和技术的。这两个课题是同时面临的。这个问题在今日世界中依然存在。而两者中任何一个，都会使知识分子带上“万金油”的特性。

而且，具有讽刺意味的是，“后进”国的反体制革命家、革命

知识分子也同样背负着这两个任务。希德尼·维布曾把革命家分为 A 和 B 两类。A 指无政府主义者，B 指官僚主义者。当然，这不是意识形态的分类，而是人的类型的分类。A 型在破坏方面比较得意，而不具有制度的构想。因此，随着夺取政权的任务完成，这类形态便脱落或被肃清。但是，革命告一段落时，B 型即官僚型便占优势，他们是制度和技术的专家。这种从 A 型到 B 型的移行现象，在所有国家的近代化过程中都可以见到。当然，其移行的时机各种各样，而且同一个人中也有两种类型共存的情况。哪方面的比重多一些，这亦根据各人的性格或当时的状况之不同而相异。但是，纯粹的 A 型或纯粹的 B 型是很少的，甚至可以说，A 型和 B 型往往是共存的。有人一开始就把近代的知识分子分成革命家型和经营者型，然而，近代的知识分子在与传统社会的关系上，尽管有程度之差，总的来说是具有革命性的。因此，我则倾向于采取维布那种方法，把革命的知识分子分成 A 型和 B 型，从而观察其相互移行的关系。

由于背负着上述任务，所以近代知识分子的课题里，必然具有无法摆脱的自我矛盾。近代知识分子的职业或任务中无法摆脱的自我矛盾之一，是对真理普遍性的信仰。换句话说，就是必须具有世界性的市民的侧面。前面说过，从身份社会中解放出来，在思想的自由市场信仰多样的世界解释的竞争，自然必须具有普遍主义的侧面。因为他们是普遍的“世界解释”的提供者，倾倒在真理的普遍性是他们的一个侧面。

但另一方面，如前面也说过，他们肩负着“目的意识”的近代化的使命。因此，知识分子所受到的期待和作用，往往只限于特殊的集团。比如，“把日本变成什么国家？”“如何争取日本的国家独立？”关于这些问题的构想必须被限定下来。这些问

题,与上述的真理普遍性相反,是倾向于特殊集团主义的。即与世界、人类的问题相比,日本是被优先考虑的。这里当然存在自我矛盾。目的意识的近代化一般是有计划的近代化,因此也是有选择的近代化。如果说不能什么都一起推进,那么就有一个“先后顺序”的设定问题。这个问题是后来贯穿于《文明论概略》的一大题目。

这个问题不仅出现于维新之时,而且其后依然一直纠缠着日本的近代化。“富国强兵”就是一例。在以“富国强兵”为目标的情况下,是先富国再强兵,还是相反?或是两者都适当地推进,目标则另设?总之,目的意识的近代化,就是这样在目的和手段两方面进行选择近代化。而自然成长的近代化则不是这样,其作为结果也许会突出某方面的优越性,但其与一开始就为某种目的意识作优先选择的近代化不同。明治天皇的“御制”：“采优弃劣,使吾国不逊色于外国”,在某种意义上,实在是简洁地表达了这个课题。现在第三世界的领导者也在干着类似此“御制”的事。

“采优弃劣”,是领导者的基准,是对于特定民族的基准。而决不是普遍主义中的“好”“坏”基准。作为政治家,这也许是很自然的。但作为知识分子,由于他们同时在思想自由市场的多样性中作真理性竞争,具有普遍主义的侧面,所以免不了上述两个矛盾。这两个矛盾往往以民族主义与国际主义的问题表现出来。

日本近代的内在自我矛盾

这个内在自我矛盾,不仅是近代知识分子的职业本身的内

在矛盾,同时也是知识分子要解决的课题本身内在的自我矛盾。这种情况不仅限于日本,而且中国、朝鲜,或把时代推得更后,还有越南、非洲诸国等。现在,第三世界当前要解决的课题内部也包含着自我矛盾。

比如民族共同体的同一性问题。用通常所说的语言来表达,就是“传统与欧化”或“传统与近代化”的问题。就日本的问题来说,即日本究竟“欧化”到哪一步才能依然是日本?这个问题,今天的日本仍未解决。一般来说,要改变过去,又要在不断的改变中保持自我本色,这就是民族共同体的自我保存问题,这里面存在着矛盾。近代日本的“国体论”,实际上不单是狭义的政治意识形态,而且包含着日本民族的自我保存问题,因此是一个难以解决的问题。战败时,围绕“国体的护持”掀起了轩然大波,也是因为存在着一个(与统治层的利害相关的)民族共同体的同一性的问题。

那么人们可以想象出,在异质文明怒涛般地涌入的幕末维新时期,这个问题是多么的切实。从尊皇攘夷一变为开国,如此近似荒谬地、急剧地导入西洋文明。在这种情况下,日本如何才能继续是日本?这就是人们不得不背负起的内在自我矛盾。对此,人们曾作过思想上的回答或理论上解决的尝试。《文明论概略》就是其尝试之一。以上所述是第一个内在自我矛盾。

第二个是制度革命与精神革命的矛盾。这两者因不能同时进行,在此意义上也成了内在的自我矛盾。是先进行制度革命,还是先进行精神革命?哪个是首先重要的?用福泽的话来说,这就是文明开化的进展与独立自主的矛盾。现在的社会不断地文明开化,但独立的精神随着文明开化的进展,反而不断减退。福泽的这个忧虑是发源于上述的内在自我矛盾。

第三个是国内的改革与确保对外独立的矛盾。这后来成了民权与国权的问题。究竟是优先国内改革,还是优先对外独立的确保?这是维新时非常紧迫的内在自我矛盾。在此举一个例子来说明。福泽在写《文明论概略》时,他给当时在英国留学的弟子马场辰猪寄了一封信,这封信很有名。信上写道:

“私下与朋友共谋。方今的日本兵乱虽治,但精神上的骚乱尚未止,此后仍有日益持续之势。我有志乘古今未曾有之好机会,一扫旧习的惑溺,导入新的要素,改革人心。若按今天这种状况,则经不起外国交际的冲击,法权和商权日益受外国人侵占,最终会导致无可奈何的状态。学者终身之担忧唯此一事。政府的官员并不愚蠢,亦不是思考不深切,只是事情无可奈何。其事情就是天下的民心。民心的改革不单是政府之事。既是有智慧有见识者,应自动分担其责。毕竟我辈的目的,是保护我邦之民族的赤心。这次两人(指小泉信吉和中上川彦次郎)去欧洲,只是为其万分之一。到达后请与之商量,给予周旋。傅习归来的学生很多,归国之时是身无分文。有人终于为钱干出意外的行为。”

“此外,委细之事请向两人打听。日本的形势处于困难状态。为得到外交的平衡,失去内面的平衡。要得到内面的平衡,必须扫除内面的荒唐。若优先内,则不及外。若先应付外,则内之地痞流氓起。若顾此想彼,则无事可成。然而,没有恐事之难而不敢行之理。最期望的是,健康其身体,开阔其心胸,学成归国,承担起我民族之命运。切切期待。”

“承担起我民族之命运”的期待,真是催人泪下的语句。这封信淋漓尽致地向人们展示出当时时代的内在自我矛盾状态。如果优先考虑对外问题,国内自由平等的实现则会被放置,反

之,如果优先于国内的变革,则会顾不及对抗西欧的压力、保持独立这一紧迫课题。正是“若优先内,则不及外。若先应付外,则内之地痞流氓起”的状态。这就是自由民权与国权确立之间的矛盾。这个内在自我矛盾不仅是《文明论概略》的重要题目,中江兆民的《三醉人经纶问答》等也鲜明地描写了这一点。

第四个,可以说是民主化与集中化的矛盾。所谓“民主化”,具体地是指“四民平等”和“地方分权”。福泽提倡地方分权,他在倡导国权论的同时,强烈主张地方自治的确立。用福泽的话来说,地方自治就是与“政权”相对应的“治权”。另外,与权力的分散化和民主化相对应,也需要权力的集中化。集中化,无论对于打破对幕藩体制的忠诚心,还是对于确立对外独立,都是需要的。用当时的话说,就是“政令归一”。幕末时期,由于不明确究竟是幕府和朝廷,还是有力的西南雄藩掌握决定权,所以,对列强的外交难以进行。于是“政令归一”成了切实之需。结果,维新的改革便以“政令归一”的方向告一段落。但另一方面,也不能不考虑“公议舆论”的平等化、民主化呼声。五条誓文的“万机公论”,实际上是和民选议院设立要求相联系的路线。这里面,本身就存在着内在的自我矛盾。在中国,有“民主集中制”一词,若偏重于“集中”,会忽视民主化。反之,若偏重于民主化,又会出现无政府主义倾向,难以实行集中化(计划化)。就是如此的一种内在的自我矛盾。

还可以举出很多。上面所说的富国强兵本身内部,实际上也有自我矛盾。众所周知,在近代日本的进程中,富国强兵从重在“富国”,不知不觉地变成重在“强兵”,渐渐变为“强兵富国”,最后陷入“强兵贫国”。在此,存在着前面提到过的“先后顺序”问题。福泽在《概略》中,对这些内在的自我矛盾努力作了

解答。

只要看看《概略》的目录就知道,其第一章是“确定议论的本位”。为什么最初要“确定议论的本位”?这与上面反复提到的“先后顺序”问题相关。所谓“确定议论的本位”,就是要弄清什么必须先解决,什么是当前紧迫的问题。就是说,福泽在进入本论之前,首先申明本论以什么为题,或本论不以什么为题。

大概任何人读书时,都会去思考其书写的是什么。但更重要的,不如说是要注意其不以什么为题目。我在读日本的书时注意到一点,就是人们往往爱批判其书没有写上某点。特别是在自己偶然知道的某点没有被写上的时候,爱这样指出。我认为这样的评法很可笑。因为著者总是以一定的问题意识,从某个角度,加以论述的,所以常常会有意识地舍去某些侧面。只要是具有课题的著作,就不可能是包容一切的大包袱。要从某个角度对某个对象进行论述时,自然不得不排除其他侧面。因此,弄清什么没有被作为题目,有益于使论述的对象鲜明化。这也与上述“先后顺序”的问题相关。

特别是对含有内在自我矛盾的课题进行论述时,必须拒绝“大包袱主义”或“一举包揽主义”。这类主义不过是华而不实的夸张广告。提出问题和解决问题的方法往往是伴有“舍去作业”的,“舍去作业”并不表明著者认识能力的局限性。这一点,不管读什么书时都是很重要的。尤其是阅读幕末维新大变动时期、肩负着上述任务的知识分子的书时;这一点必须注意。实际上,福泽在自己的著作里谈了这个问题。状况越是紧迫,越需要设定阶段顺序。因此,第一章是“确定议论的本位”。

当然,这个问题也可以作为一般论来解释。因为,如果不决定规则就开始议论,就会不知道为什么而议论。这种事情在我

们周围是常常发生的,议论问题时渐渐离题,最后不知道议论什么。简单地说,“确定议论的本位”,是“交通整理”上的需要。特别是《文明论概略》那种时代,五伦五常等传统范畴的权威发着响声崩溃,繁杂的异质的西洋文明侵入的急剧变迁的时代需要这样。因为那种时候,观察问题的思路往往变得杂乱无章。那种情况下特别需要“交通整理”。整理议论问题时的“交通规则”,设定重要的阶段顺序,这不仅能使论旨清楚,而且能把“不毛的议论”与“生产性的议论”区别开来,从而使议论产生最大限度的效果,创造必要的前提。

译自:《读〈文明论概略〉》第一讲,岩波新书 1986 年版

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)

—

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扬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,岂有能保全本国权利利益、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。另一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,而是发源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整体的从属。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“独立自主”,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