

第5卷

国家·人·公共性

[日] 佐佐木毅 [韩] 金泰昌 主编 金熙德 唐永亮 译

STATE, MAN AND PUBLICNESS

人民出版社

《公共哲学》丛书编委会

主 编 佐佐木毅 金泰昌

编委会

主 任 张立文 张小平

副主任 陈亚明 方国根

委 员 (按姓氏笔画为序)

山胁直司 方国根 田 园 矢崎胜彦 卞崇道 竹中英俊

李之美 陈亚明 佐佐木毅 张小平 张立文 罗安宪

金泰昌 林美茂 洪 琼 钟金铃 夏 青 彭永捷

译委会

主 任 卞崇道 林美茂

副主任 金熙德 刘雨珍

委 员 (按姓氏笔画为序)

刁 榴 王 伟 王 青 卞崇道 刘文柱 刘 荣 刘雨珍

朱坤容 吴光辉 林美茂 金熙德 崔世广 韩立新 韩立红

出版策划 方国根

编辑主持 夏 青 李之美

责任编辑 夏 青

版式设计 顾杰珍

封面设计 曹 春

总序

公共哲学,作为一种崭新学问的视野

卞崇道 林美茂*

近年来,“公共哲学”(public philosophy)这一用语在我国学术界开始逐渐被人们所熟悉,这一方面来自于我国学术界对于国外前沿学术思潮的敏感反应,另一方面则与日本公共哲学研究者在美国的推介多少有关。其实,在半个多世纪前,“公共哲学”这一用语就在美国出现了,1955年著名新闻评论家、政论家李普曼(Walter Lippman)出版了一部名为《公共哲学》(*The Public Philosophy*)的著作,倡导并呼吁通过树立人们的公共精神来重建自由民主主义社会的秩序,他把这样的理论探索命名为“公共的哲学”。但是,此后,对公共哲学的探索在美国乃至西欧并没有取得较大的进展,尽管也有少数学者如阿伦特、哈贝马斯等相继对“公共性”问题做过一些理论探讨。另外,宗教社会学家贝拉等人也提出了

* 卞崇道:哲学博士,原中国社会科学院哲学研究所研究员,现任浙江树人大学教授,我国当代研究日本哲学的知名学者。

林美茂:哲学博士,中国人民大学哲学学院副教授,主要研究领域:古希腊哲学,公共哲学,日本哲学。

以公共哲学“统合”长期以来被各种专业分割的社会科学。然而，把公共哲学作为一门探索新时代人类生存理念的学问来构筑，并没有在学术界受到普遍而应有的关注。

自 20 世纪 90 年代开始，东方的发达资本主义国家日本的学术界，却兴起了一场堪称公共哲学运动的学术探索。1997 年，在京都论坛的将来世代综合研究所（现更名为公共哲学共働研究所）所长金泰昌教授和将来世代财团矢崎胜彦理事长的发起、倡导以及时任东京大学法学部部长（即法学院院长）、不久后出任东京大学校长的著名政治学家佐佐木毅教授的推动下，经过充分的准备，在京都成立了“公共哲学共同研究会”，并且于 1998 年 4 月在京都召开了第一次学术论坛，从此拉开了日本公共哲学运动的帷幕。该研究会后来更名为“公共哲学京都论坛”（Kyoto Forum For Public Philosophizing），迄今为止，该论坛召开了八十多次研讨会，其间还召开过数次国际性公共哲学研讨会，各个学科领域的著名学者、科学家、社会各界著名人士等已有 1600 多人参加过该论坛的讨论。研讨的成果已由东京大学出版会先后出版了“公共哲学系列”丛书第一期 10 卷、第二期 5 卷、第三期 5 卷，共 20 卷。这次由人民出版社推出的这一套 10 卷《公共哲学》译丛，采用的就是该丛书日文版的第一期 10 卷本。这套译丛的问世，是各卷的译者在百忙的工作之中抽出宝贵的时间，经过了四年多辛勤努力的汗水结晶。

这套中译本《公共哲学》丛书，涵盖了公共哲学在人文、社会科学的各个领域的理论与现实的相关问题，其中包括了对政治、经济、共同体（日本和欧美等国家地区以及各类民间集团）、地球环境、科学技术以及公共哲学思想史等问题的综合考察。第 1 卷《公与私的思想史》以西欧、中国、伊斯兰世界、日本和印度为对

象,主要由这些领域的专家从比较思想史的角度,就公私问题进行讨论。第2卷《社会科学中的公私问题》围绕政治学、社会学以及经济学各领域中的公私观的异同展开涉及多学科的讨论。第3卷《日本的公与私》从历史角度重新审视日本公私观念的原型及其变迁,并就现代有关公共性的学说展开深入的讨论。第4卷《欧美的公与私》以英、法、德、美等现代欧美国家为对象,探讨其以国家为中心的公共性向以市民为中心的公共性之转变是如何得以完成的问题;并且重点讨论了向类似欧盟那样的超国家公共性组织转换的可能性等问题。第5卷《国家·人·公共性》,在承认20世纪各国于民族统一性原则、总动员体制、意识形态政治、全能主义体制等方面存在着差异的前提下,围绕今后应该如何思考国家和个人的关系展开议论。第6卷《从经济看公私问题》是由具有代表性的日本经济学家们围绕着是否可以通过国家介入和控制私人利益来实现公共善以及应该如何看待日本的经济问题等进行了讨论。第7卷《中间团体开创的公共性》围绕介于国家和个人之间的家庭、町内会(町是日本城市中的街区,类似于中国的巷、胡同;町内会则是以町为单位成立的地区居民自治组织)、小区(community)、新的志愿者组织、非营利组织(NPO)、非政府组织(NGO)等新旧民间(中间)团体在日本能否开创出新的公共性问题进行了探讨。第8卷《科学技术与公共性》,主要由科学家、技术人员和制定有关政策的官员讨论科学技术中的公私问题,以及人类能否控制既给人类的生存、生活带来巨大的便利,同时又有可能导致人类灭亡的科学技术的的问题。第9卷《地球环境与公共性》着重讨论了在单个国家无法解决的全球环境问题的今天,如何重新建立环境伦理、生命伦理和环境公共性的问题。第10卷《21世纪公共哲学的展望》由来自不同领域的专家学者从不同的

3
0
.....
0

视角探讨着构建哲学、政治、经济和其他社会现象的学问——公共哲学——所必须关心的问题以及相关问题的研究现状。

这套丛书除了第10卷《21世纪公共哲学的展望》之外,其他9卷的最大特点是打破了以往学术著作的成书结构,采用了由各个领域的一名著名学者提出论题,让其他来自不同领域的学者参与讨论互动,使相关问题进一步往纵向与横向拓展的方式,因此各章的内容基本上都是由“论题”、“围绕论题的讨论”、“拓展”等几个部分构成,克服了传统的学术仅仅建立在学者个人单独论述、发言的独白性局限,体现了“公共哲学”所应有的“对话性探索”之互动=公共的追求。其实,作为学术著作的这种体例与风格,与日本的公共哲学京都论坛的首倡者、组织者、构建者金泰昌教授对该问题的认识有关^①,也与日本构筑公共哲学的代表性学者、东京大学的山胁直司教授的学术理想相吻合。^② 金泰昌教授认为,“公共哲

^① 金泰昌教授是活跃在日本的韩国籍学者,他对于东西方哲学、政治学、社会学等领域的学术问题都很熟悉,年轻的时候留学美国,后来又转到欧洲各国,至今已经走过世界的近60个国家,从事学术交流、讲学活动。为了构筑公共哲学,他从20世纪90年代开始就把学术活动据点设在日本,致力于日本、中国、韩国学术界进行广泛的学术交流,为各个领域的学者之间搭起了一座跨学科的学术对话平台,希望能为东亚的三个国家的学术对话有所贡献。

^② 山胁直司教授并不是一开始就参与京都论坛所筹划的关于公共哲学的构筑运动。所以,在《公共哲学》丛书10卷中的第1卷、第2卷、第7卷、第9卷里并没有他的相关论说。然而,自从他开始参与“公共哲学共働研究所”所组织的研讨会之后,在至今为止八十多次的会议中,他是参加次数最多的学者之一。本文把他作为代表性学者来把握在日本兴起的这场学术运动,一方面是因为他在1996年就已经在东京大学驹场校区的相关社会科学学科的研究生院开设了“公共哲学”课程,与金泰昌所长在京都开始展开哲学构筑活动不谋而合。1998年秋,由山胁教授编辑的《现代日本的公共哲学》一书出版了,金泰昌所长在京都的书店里看到了这本书之后马上托人与山胁教授取得联系,从此开始了他们之间关于构筑公共哲学问题的合作、交往与探讨至今。与金泰昌教授作为公共哲学运动的倡导者、

学”应该区别于由来已久的学者对学术的垄断,即由专家、学者单独发言,读者屈居于倾听地位的单向思想输出的学院派传统,让学问在一种互动关系中进行,达到一种动态的自足性完成。所以“公共哲学”中的“公共”应该是动词,不是名词或者形容词。公共哲学是一门“共媒—共働—共福”的学问。“共媒”就是相互媒介;“共働”的“働”字在日语中的意思是“作用”,在这里就是相互作用;“共福”,顾名思义就是共同幸福,公共哲学是为了探索一种让人们共同幸福如何成为可能的学问。而山胁直司教授提倡并探索公共哲学的目标在于,如何打破 19 世纪中叶以来逐渐形成的学科分化、学者之间横向间隔的学术现状,让各个领域的学术跨学科横向对话,构筑新时代所需要的学术统合。那么,在这种思想和目标的基础上编辑而成的这套丛书,当然不可能采用传统的仅仅只是某个专家、学者单独著述的形式,而在书中展开跨领域、跨学科的学者之间的对话互动成为它的一大特色。

从上述的情况我们已经可以看出,关于“公共哲学”问题,无论作为一种学术概念,还是作为一门新兴的学科,都是一个产生的历史并不太长、尚未得以确立的学术领域。针对这种情况,我们认为有必要借这次出版该译丛的机会,通过国外关于公共哲学的理解,提出并尽可能澄清一些与此相关的最基本问题,为我国学术界今后的研究提供一些参考性思路。

组织者、推动者,致力于学术对话的社会实践活动的学术方式不同,山胁教授多年来致力于相关学术著作的著述,先后出版了介绍公共哲学的普及性著作《公共哲学是什么》(筑摩新书 2004 年版),面向专家、学者的学术专著《全球—区域公共哲学》(东京大学出版社 2008 年版),面向高中生的通俗读本《如何与社会相关——公共哲学的启发》(岩波书店 2008 年版)等,成为日本在公共哲学领域的代表性学者。

一、公共哲学究竟是怎样的学问

当我们谈到“公共哲学”的时候,首先面临的是“公共哲学是什么”问题。那是因为,近年来冠以“公共”之名的学术语言越来越多,而对于使用者来说其自身未必都是很清楚这个概念的真正内涵,更何况读者们对此更是模糊不清。所以,我们在此首先必须对相关思考进行一些相应的考察和梳理。

李普曼只是从西方自由民主制度下的自由公民的责任问题出发,提出了在现代民主社会中构建一种公共哲学的必要性。至于公共哲学是什么、是一种怎样的哲学的问题并没有给予明确的解答。之后,宗教社会学家贝拉等人为了统合各种专门的社会科学,再次提出构建公共哲学这个问题。他们以“作为公共哲学的社会科学”为理想,通过“公共哲学”的提倡来批判现存的分割性的学问体系。但是,对于公共哲学究竟是什么的问题,同样没有给出明确的定义。很显然,从“公共哲学”产生的背景与学问理念来看,在美国其中最根本的问题并没有得到解决。金泰昌教授甚至指出:李普曼著作中所谓的“公共哲学”之“公共”问题,与东方的“公”的意思基本相近,即其中包含了“国家”、“政府”等“被公认的存在”的意义。但是,对于我们东方人来说,“公”与“公共”的内涵是不同的。^①更进一步,我们不难注意到,李普曼的公共哲学的理念与西方古典的政治学、伦理学的问题难以区别,而贝拉等人所

^① 汉字中“公”的意思,以及在中国传统文化思想中公和私的问题,沟口雄三教授在论文《中国思想史中的公与私》(参见《公共哲学》第1卷《公与私的思想史》)作了详细的介绍。还有请参见《中国的公与私》(沟口雄三等著,研文社1995年版)以及日本传统思想中“公”与“私”的问题(请参见《公共哲学》第3卷《日本的公与私》)。

提倡的统括性学问,与黑格尔哲学中以哲学统合诸学问的追求几乎同出一辙。

当然,日本的学者也同样面临着如何界定“公共哲学是什么”的问题。作为日本探索、公共哲学代表性学者的山胁教授,他在《公共哲学是什么》(筑摩书房 2004 年 5 月初版)一书中,同样也避开了直接对于这个问题的明确界定,只是强调指出“公共性”概念、问题的探索属于公共哲学的基本问题,他把汉娜·阿伦特在《人的条件》一书中对于“公共性”概念所作的定义,作为哲学对公共性的最初定义,以此展开了他对于公共哲学的学说史的整理和论述。从山胁教授为 2002 年出版的《21 世纪公共哲学的展望》(本卷丛书的第 10 卷)中所写的“导言”——《全球—区域公共哲学的构想》一文看出他的关于公共哲学的立场。本“导言”在开头部分作了以下的表述:

公共哲学,似乎是由阿伦特和哈贝马斯的公共性理论以及李普曼、沙里文、贝拉、桑德尔、古定等人的提倡开始的在 20 世纪后半叶新出现的学问。其实,如果跨过他们的概念之界定,把公共哲学作为“哲学、政治、经济以及其他的社会现象从公共性的观点进行统合论述的学问”来把握的话,虽然这种把握只是暂定性的,但是即使没有使用这个名称,公共哲学在欧洲和日本都是一种拥有传统渊源的学问。

这种观点包含了以下两个方面的问题意识:一是公共哲学好像是崭新的学问,其实其拥有悠久的传统;二是公共哲学是一种从公共性的观点出发进行诸学问统合性论述的学问。

那么,为什么公共哲学好像是崭新的学问又不是崭新的学问呢?他认为,这种学问的兴起,是为了“打破 19 世纪中叶以来产生的学问的专门化与章鱼陶罐化后,使哲学与社会诸科学出现了

分化的这种现状,从而进行统括性学问的传统复辟”,以此作为这种学问追求的目标。当然,这里所说的统括性学问的“复辟”问题,与黑格尔的哲学追求有关。但是,他同时指出:公共哲学的立场不可能是黑格尔的欧洲中心主义的立场,而应该是追溯到康德的“世界市民”理念,只有这样的理念才是全球化时代相适应的统括性之崭新学问的目标。为此,他对公共哲学作出了如上所述那样暂定性的定义。很明显,山胁教授在承认公共哲学的崭新内容的同时又不把公共哲学作为崭新的学问的原因是,他不把这种学问作为与传统的学问不同的东西来理解与把握,而是通过对于“传统渊源”的学问再检讨,在克服费希特的“国民”和黑格尔的“欧洲中心主义”的同时,以斯多亚学派的“世界同胞”和康德的“世界市民”的理念为理想,重构黑格尔曾经追求过的统括性的学问,以此放在全球化时代的背景之下来构筑的哲学。这就是他所理解的公共哲学。在此,他创造了“全球—区域公共哲学”的问题概念,提出了在全球化时代构筑公共哲学的视野(全球性—地域性—现场性)和方法论(理想主义的现实主义与现实主义的理想主义)。

与山胁直司教授不同,在构筑现代公共哲学中起到中心作用的金泰昌教授的看法就不是那么婉转,他一贯认为公共哲学是一个崭新的学术领域、一门崭新的学问。并且,这种学问正是这个全球化时代中人们所体验的后现代意识形态才可能产生的学问,才可能开辟的崭新的知的地平线。金教授认为,西方的古典学问体系是以“普遍知”的追求为理想,寻求最为单纯的、单一的、具有广泛适用性和包容性的知识体系。但是,近代以后的学术界,意识到这种统括性的形而上学所潜在的危机,开始重视拥有多样性的“特殊知”,诸学问根据学科开始了走细分化的道路,其结果出现

了诸学问的学科之间的分割、断裂现象的问题。那么,公共哲学一方面要避免“普遍知”的统括性,另一方面也要克服学问的学科分化,实现学科之间的横向对话,构筑“共媒性”的学问。所以,与传统的“普遍知”和近代以来的“特殊知”不同,公共哲学是一种“共媒知”的探索。为此,2005年10月11日他在清华大学所进行的一场“公共哲学是什么?”的对话与讲演中,针对学者们的提问,他提出了公共哲学的三个核心目标,那就是“公共的哲学”、“公共性的哲学”、“公共(作用)的哲学”,并进一步指出三者之间相互联动的重要性。所谓公共的哲学,那就是从市民的立场思考、判断、行动、负责任的哲学;公共性的哲学,就是探索“公共性”是什么的问题之专家、学者所追求的哲学;公共(作用)的哲学,就是把“公共”作为动词把握,以“公”、“私”、“公共”之间的相克—相和—相生的三元相关思考为基轴,对自己—他者—世界进行相互联动把握的哲学,其目标是促进“活私开公—公私共创—幸福共创”的哲学。以此体现日本所进行的公共哲学研究与美国所提出的公共哲学的不同之处,强调日本的公共研究的独特性。^①

上述山胁教授所提供的问题意识,对于我们进行公共哲学的研究,拥有许多启发性的要素,在一定的时期,将会为人们进行公共哲学的研究与探索,提供一种学术的方向性,这是其研究的重要意义所在。但是,他那暂定性的诸规定,并没有从正面回答“公共哲学是什么”的问题,只是在公共哲学的概念、问题还处于模糊的状态中,就进入了关于公共哲学的目标和学问视野的界定。其实,这种现象并不仅仅只是山胁教授一个人的问题,也是现在日本在

^① 公共哲学共働研究所编:《公共良知人》,2005年1月1号。

公共哲学的探索过程中所存在的共同问题。^①

金泰昌教授的观点与山胁教授相比体现其为理念性的特征，其内容犹如一种公共哲学运动的宣言。这也充分体现了在日本构建公共哲学的过程中，他作为运动的组织者和领导者而存在的角色特征。确实，我们应该承认，金教授的见解简明易懂，可以接受的地方很多。特别是他提出的公共哲学所具有的三大特征性因素，对于打破19世纪中叶以来所形成的学问的闭塞现状，将会起到一种脚手架式的辅助作用。但是，问题是他的那种有关知的划分方式仍然只是停留在西方传统的学问分类之中，还没有超越西方人建立起来的学术框架。仅凭这些阐述，我们还无法理解他所说的“共媒知”与传统的“普遍知”有什么本质上的区别，而“共媒知”是否可以获得与“普遍知”对等的历史性意义的问题也根本不明确。当然，西方思想中所谓的“普遍知”是以绝对的符合逻辑理性并且是以可“形式化”（符合逻辑，通过文字形式的叙述）为基本前提的，而金教授所提倡的“共媒知”却没有规定其必须具有“普遍”适用的绝对合理性。与其如此，倒不如说，其作为“特殊知”之间的桥梁，多少带有追求东方式的“默契”的内涵，也就是“无须言说性”的认知。这种“默契知”的因素，从西方的理性主义来看属于“非理性”，但是，在东方世界中这种不求“形式知”，以“默契知”达到人与人之间、人与世界之间的沟通是得到人们承认的。

那么，很显然，无论在美国，还是在日本，所展开的至今为止的有关公共哲学的研究，明显地并没有对“公共哲学是什么”的问题给予明确的回答。根据至今为止的研究史来看，如果一定需要我

^① 桂木隆夫著：《公共哲学究竟应该是什么——民主主义与市场的新视点》，东京：劲草书房2005年版。

们对公共哲学给予一个暂定性的定义的话,那么,只能模糊地说:公共哲学是一门探索公共性以及与此相关问题的学问。关于这个问题,我们觉得可能在相当长的一段历史中,仍然会不断被人们争论和探讨。

也许正是由于“公共哲学”的学术性概念的不明确,其研究对象、涵盖的范围也茫然不定,现在仍然被学院派的纯粹哲学研究者们所敬畏。在日本,东京大学的研究者们展开了积极而全方位的研究活动,而保持学院派传统的京都大学的学者们至今仍然保持静观的沉默态度。但是,我们与其不觉得一种学问的诞生,最初开始就应该都是在明确的概念的指引下进行的,倒不如说一般都是在其研究活动的展开过程中,其所探讨的问题意识、预期目标逐渐明确,方法论日益定型,通过研究成果的积累而达到对问题本质的把握。从泰勒士开始的古希腊学问的起源正是如此开始的。为了回答勒恩的提问,毕达哥拉斯也只能以“奥林匹亚祭典”的比喻来回答哲学家是怎样一种存在的问题。对哲学概念的定义,只是在后世的学者们整理学说史的过程中才慢慢得到比较明确把握的。

我们认为,对“公共哲学”的学术界定问题也会经过同样的过程。只有到了我们所有的人都能站在全球化的视阈和立场上思考、感受、共同体验一切现实生活的时候,所有的人理所当然地站在公共性存在的立场上享受人生、悲戚相关的时候,公共哲学在这种社会土壤中就会不明也自白的。对于“公共哲学是什么”的回答,应该属于这种社会在现实中得以实现的时候才可以充分给予的。这个回答其实与过去对于“哲学是什么”的回答一样,学者们在实践其原意为“爱智慧”的追求过程中,通过长期不懈的探索智慧的努力,才得以逐渐明确地把握的。当然,为了实现对于“公共哲学是什么”问题的本质把握,社会的意识改革与实际生活中的

坚持实践的探索追求是不可或缺的。要在全社会实现了上述的每一个社会构成员对于公共性问题的自我体验的目标,从现在开始循序渐进地努力是必不可少的。当思考公共性的问题成为人们自然而然地接受和体验的时候,“公共哲学”究竟应该是什么的答案将会自然地显现。从这个意义来说,现在日本所进行的公共哲学的探索,朝着自己所预设的暂定性的学术目标所作的研究和努力,也许可以说正是构筑一种崭新学问所能走的一条正道。

二、公共哲学是否属于一门崭新的学问

在这里,我们涉及一个重要的问题,在日本所展开的公共哲学研究,企图构筑一种崭新的学问。那么,我们必须进一步思考:日本的学术界所谓的公共哲学的崭新性是什么?究竟公共哲学是否属于一门崭新的学问?如果作为崭新的学问来看待的话,必须以哪些领域作为其研究对象?应该设定怎样的目标、采取怎样的方法进行探讨呢?

纵观日本的公共哲学研究,上述的金泰昌教授与山胁直司教授值得关注。笔者对金教授的学术理想虽然拥有共鸣,而从山胁教授的研究视野、所确定的研究领域和研究方法也能得到启发。但是,两者所表明的关于公共哲学的“崭新性”问题,笔者觉得其认识仍然比较暧昧,而有些方面,两者的观点也不尽相同。

如前所述,山胁教授的“公共哲学……似乎作为崭新的学问而出现”的发言,容易让人觉得他并不承认这种学问的“崭新性”。其实不然,他就是站在公共哲学是一门崭新的学问的前提下展开了相关的研究。他在《公共哲学》20卷丛书出版结束时于2006年8月发表的一篇短文中,明确地表明了公共哲学是一门崭新的学问的认识。他认为:公共哲学是一门发展中的学问,虽然学者之间

可能会有各种各样的见解,但是自己把其作为崭新学问的理由,除了认为它是一门“从公共性^①的观点出发对于哲学、政治、经济以及其他的社会现象进行统合性论述的学问”之外,它的崭新性还可以从以下五个方面得以认识:(1)对于现存学问体系中存在的“社会现状的分析研究=现实论”、“关于社会所企求的规范=必然论”、“为了变革现状的政策=可能论”之学科分割问题进行综合研究,特别是没有把其中的“必然论”与“现实论”和“可能论”分割开来进行研究是公共哲学的重要特征。(2)以提倡“公的存在”、“私的存在”、“公共的存在”进行相关把握的三元论,取代原来的“公的领域”与“私的领域”分开对待的“公私二元论”思考。(3)通过提倡“活泼每一个人使民众的公共得到开启,使政府之公得到尽可能的开放”之“活私开公”的社会根本理念,克服传统的“灭私奉公”或者“灭公奉私”的错误价值观。(4)把人们交流、交往活动中的性质进行抽象性把握,探索一种具有公开性、公正性、公平性、公益性之“公共性”理念,这也是公共哲学的实践性特征。(5)在公共哲学的构筑过程中,努力尝试着进行“公共关系”的社会思想史的重新再解释,这种研究也是这种学问的重要内容。^②

与山胁教授不同,金教授邀请日本甚至世界各国著名学者会聚京都(或大阪),进行“公共哲学”对话式探讨的同时,积极到世界各国特别是韩国和中国行走,进行讲演和对话活动。到2008年

^① 关于“公共性”、“公共圈”(öffentlichkeit, öffentlich, publicité, publicity)的问题,哈贝马斯在《公共性的结构转换》一书中,对于其历史形态的发展过程做了详细的梳理和研究。日本的“公共性”问题的探索,从哈贝马斯的研究中得到诸多的启示。

^② 山脇直司著:《公共哲学的现状与将来——寄语〈公共哲学〉20卷丛书的发行完成》(请参见 UNIVERSITY PRESS),东京大学出版社,2006年第8期。

10月为止,在中国就进行过十多次关于“公共哲学公共行动的旅游”。在这个过程中,每当人们问及公共哲学是否属于崭新的学问的时候,他都是明确地回答这是一门崭新的学问。但是,纵观其所表明见解,其中所揭示的“崭新性”也都是停留在这种学问追求的“目标”和“方法”之上。他承认自己所说的这种学问的崭新性,并不是从根本的意义上来说的,而是“温故知新”的“新”,“是对学问的传统向适应于现在与将来的要求而进行的再解释、再构筑意义上”的崭新性问题。就这样,毫不犹豫地宣言公共哲学是一门崭新学问的金教授的见解,基本上与山胁教授的观点是一致的。只是他明确表示不赞同山胁教授的“统合知”的看法,公共哲学的目标应该是“共媒知”的追求。^①而针对山胁教授所提倡的“全球—地域(グローバル)”公共哲学的探索目标,他却提出了“全球—国家—地域(グローナカル)”公共哲学的学术视野。

上述的两位学者关于公共哲学“崭新性”的见解,基本体现了日本当代公共哲学研究的一种共有的特征。但是,我们面对这种观点,自然会产生下述极其朴素的疑问。

只要我们回顾一下人类思想史就不难发现,人类对于社会生活中的公共性问题的思考、探索的学问,古代社会就已经存在,并不是现在这个时代才产生的新问题。从古代希腊的城邦社会的城邦市民到希腊化时期的世界市民,从近代欧洲的市民国家到现代世界的国民国家,随着历史的发展,公共性的诸种问题在伦理学、政治学、经济学等领域中都被提起,并以某种形式被论述过。因此,并不一定要把公共哲学作为一种崭新的学问来理解,即使过去并没有使用过这个概念来论述,但是,其中所探讨的问题在本质上

^① 公共哲学共働研究所编:《公共良知人》,2006年10月1号。

是一致的。现在所谓的“公共哲学”，只是从前的某个学问领域或者几个领域所被探讨的问题的重叠而已。如果这种理解可以说得通，那么现在所探索的“公共哲学”与过去的时代所被探讨过的有关“公共性问题的哲学”，即使其所展开的和涵盖的范围不尽相同，其实那只是由于生存世界环境发生变化所带来的现象上的差异，从根本上来说，其问题的内核并没有多大的变化。那么，他们强调“公共哲学”属于一种崭新的学问领域的必要性和依据究竟何在呢？

更具体一点说，public 的概念中包含了“公共性”问题。这种情况下所谓的“公共性”，就是相对于“个”（即“私”）来说的“公”的意思。通常，从我们的常识来说，构成“个”之存在的要素是乡村、城市，进一步就是国家。把“个”之隐私的生活、行动、思想、性格、趣味等，敞开放置于谁都可以明白的“公”的场所的意思包含在 public 的语义之中。那么，public 本意就是以敞开之空间（场所）为前提的，即“öffentlich”的场所（行动、思想、文化的）。正因为如此，汉娜·阿伦特把“公共性”的概念，定义为“最大可能地向绝大多数人敞开”的世界。但是，个体的世界在敞开的程度上会由于时代的不同而存在着差异。随着时代的变迁，生活的世界也在逐渐地扩大。这种发展的过程到了现代社会，随着全球化的浪潮扩大成为世界性（或者地球）的规模出现在我们面前。因此，如果以个人（私）与社会（公）的对比来考虑这些问题的话，虽然其规模不同，但其根本点是一样的。所以，公共性问题自人类组成社会、共同体制度确立以来，从来就没有间断过、总是被思考和探讨的古典问题。对于个人（私）来说，公的规模从很小的村庄发展到小镇，从县、市发展到大都会，然后是国家，随着其规模扩大的历史进程，其构成员之每一个人之“个”的生存意识也要进行相应的变

革,这种一个又一个历史阶段的超越过程,就是人类历史的真实状况。因此,认为现代社会的公共性问题会在本质上出现或者说产生出崭新的内涵是值得怀疑的。

当然,金教授和山胁教授以及日本的公共哲学研究界,对于这种“私”与“公”的发展历史是明确的。正因为如此,金教授在谈到公共哲学之“崭新性”时,承认“如果采取严密的话,这个世界上完全属于新的东西是没有的”,强调对于这里所说的“崭新性”,是一种“继往开来”意义上的认识。^① 而山胁教授更是在梳理社会思想史中的古典公共哲学遗产的基础上展开了他的公共哲学的研究。然后,根据“全球一区域公共哲学”的理念,提出了构筑“应答性多层次的自己—他者—公共世界”的方法论,尝试着以此界定作为公共哲学的崭新内容。^② 就这样,即使认识到提出公共哲学之“崭新性”就会遇到各种难以克服的问题,却还要强调并探索赋予公共哲学的崭新意义,日本的这种研究现象说明了什么呢?

如前所述,在人类历史的现实中,公与私的对比是随着规模的不断扩大而发生变化的。个人层次的自他的界限,是在向由个体所构成的社会的扩大过程中逐渐消除的。个体是置身于公的场合而获得生活的领域的。但是,这种情况下“个”性并没有消亡,而是成为新的“公”中所携带着的“个”的内核。也就是说,从对于“个”来说属于“公”的立场的“村”,与其他“村”相比就会意识到自他的区别与对立,这时作为“公”之存在的“村”就转变为“私”

① 公共哲学共働研究所编:《公共良知人》,2006年10月1号。

② 山胁直司著:《公共哲学是什么?》,东京:筑摩书房2004年版,第207—226页。

的立场。而“村”放在比村的规模更大的“公”(乡镇、县市、国家)的面前,其中的对立就自然消除。接着是乡镇、县市、国家也都是如此,最初作为个体的“个”性所面对的“公”,而这种“公”将被更大的“公”所包摄而产生公私立场的转换。这种链条型动态结构,与亚里士多德《形而上学》中的“实体论”的结构极为相似。这就是自古以来人类社会进化的过程,基本上来自于人类本性中所潜在自我中心(或者利他性)倾向所致。这也就是普罗泰哥拉思想中产生“人的尺度说”的根本所在。从这种意义上来看,普罗泰哥拉的哲学已经存在着公共哲学的端倪,“尺度说”思想应该属于公共哲学的先驱。

人类在国家这种最大的“公”的场所中寻求“公”的立场经过了几千年,现在却直面全球化的浪潮,从而使原来处于“公”的立场之国家面临着“私”的转变。因此,可以说全球化的产生来源于原来的“公”的立场的国家之“个”性的增强所致。即由于国家之“个”性的增强,由此产生了侵略、榨取、掠夺、环境恶化等生存危机状况的意识在世界各国中日益提高,为此,全球化的问题从原来的历史潜在因素显现出历史的表面,让人们无法拒绝地面对。当然,这种意识根据各国的发展情况不同而强弱有别。那么,新时代的“公共性”问题,要想获得拥有“崭新意义”的概念内涵,就需要各国各自扬弃自身的“个”性,也就是说强烈地意识到个的立场的基础之“公”性,实现站在“公”的立场思考、行动的一场意识形态革命。人的意识变革,不能仅仅停留在立法、政策的层面纸上谈兵。如果不能做到地球上的每一个人真正回到思考作为人的本性、在现实生活中实现把他者当做另外的一个不同的自己之“公”的意识,一切立法和政策都将是空谈,最多也只是国家之间的一时性的政治妥协而已,没有实质性的现实意义。只有实现了这种意

识形态的变革,所有的人类在生活中极其平常地接受新的生存意识,崭新的公共性才会成为现实中人们的行为规范。现在日本所进行的公共哲学的研究,有意识地将其作为崭新的学问领域进行探索,应该就是以上述思考为前提而致。金教授的“活私开公”的理念提出和“公—私—公共世界”之三元论的提倡,山胁教授“学问改革”的目标和“全球—区域公共哲学”的构筑等等,都应该属于以新时代意识革命为目标而构筑起来的面向将来的理想。

但是,现在日本的公共哲学研究中所提出的“公”与“私”的关系,并没有明显地把“公”作为“私”的发展来把握。他们过于强调“公”是“私”的对立存在,缺少关于包含着“私”之性质的“公”的认识。因此,在那里所论述的“私”只是始终保持自我同一性之狭义的“私”,对于包含着自我异质性的、内在于他者之中的另一个自己,即广义的“私”,属于向“公”的发展与转化的问题,还没有得到充分的认识。这种意识结构,明显地受到西方近代以来个人与国家、与社会对立关系的把握与定立方式的影响。那么,在这种思考方式下所展开的公共哲学的研究,其中对于“公共性”问题的领域的圈定、目标的设立、方法论的构筑等,当然无法脱离西方理性主义之知的探索方法的束缚,为此,在这里所揭示的这种学问的“崭新性”,只是一种旧体新衣式的转变,根本无法从本质上产生真正“崭新”的内容。

三、作为崭新学问的公共哲学所必须探索的根本问题

那么,我们能否把公共哲学作为完全崭新的学问来构筑呢?能否通过“公共哲学”来探索一种与至今为止在西方理性主义和形而上学的基础上建立起来的学问体系不同的、崭新的思维结构、思考方式并以此来重新认识和把握我们所面临的生存世界呢?如

果设想这是可能的话,我们该以怎样的问题为探索对象?应该具备怎样的视阈和目标进行探索呢?对于我们现有的学问积累来说,要回答这些问题需要一种无畏的野心和面向无极之路的勇气。从我们自己现在的浅薄的学识出发,将会陷入一种已经精疲力尽却还要在茫茫大海中漂流的恐惧之中。一切的努力最终都会如海明威笔下的那位老人,拖回海滩的只是一架庞大的鱼骨。然而,我们明白,自己已经出海了。也就是说一旦把上述问题提出来了,就已经无法逃脱,就必须确立自己即使是不成熟也要确立的目标和展望。为此,我们想从以下三个方面,把握公共哲学作为崭新学问的可能性。

1. 首先必须明确公共哲学的构建问题已经在日本引起重视并开始展开全面探索的现实背景问题。一句话,这种学问的胎动与20世纪80年代前后伴随着信息技术的飞速发展、网络技术的出现与迅速普及、标志着全球化时代的全面到来的时代巨变有直接的关系。在全球化的大潮面前,至今为止处于被人们所依存的公的存在,几千年来,作为处于公的立场的国家,面对其他的国家时其内在的“个”性(私)逐渐增强,伴随着这种历史的进展而出现的弊端(侵略、榨取、战争、环境恶化等),特别是首先出现的经济全球联动、环境问题的跨国界波及等,让世界各国日益增强了现实的危机意识,无论个人还是国家,都面临着作为私的存在领域和公的存在领域该如何圈定的全新的挑战。那么,新时代出现的“公共性”问题,以区别于过去历史中的同类问题,凸显其迥然不同的内核,这些问题成了迫在眉睫的必须探讨的现实问题。人们希望从哲学的高度阐明这个新时代的“公共性”问题的内在性质和结构,为解决现实问题提供崭新的生存理念。

然而,从一般情况来看,现在学术界热切关注的全球化问题,

主要集中在政治学、经济学、环境科学等社会科学和自然科学的领域,从文化人类学的角度进行思考的并不太多。特别是从哲学的理性高度出发把握人类生存基础所发生的根本性变化的研究几乎没有。学者们在这个时代所呈现的表面现象上各执一端、盲人摸象式的高谈阔论的研究却很多。这就是现在学术界的现状。而在全球化问题日益显著的20世纪90年代开始在日本出现的“公共哲学”的研究胎动,虽然所涉及的研究领域是全方位的,可是其探索的热点同样也只是集中在政治学、经济学、宗教学、环境科学等社会科学诸领域中凸显的个别问题的个案研究,从高度的哲学理性进行知的探索,对于现实现象进行生存理性的抽象和反思的研究还没有真正出现。从哲学的角度(或者高度)思考全球化时代出现的问题,就必须超越一般的社会科学和自然科学中所探讨的问题表象,通过洞察人类生存的根本基础在这种时代中究竟发生了怎样的变化,这些变化意味着什么,通过前瞻性地揭示人类生存的本质,为人类提供究竟该如何生存的行为理念。那是因为,只要是哲学就必定要探讨人类该如何生存的根本问题,哲学是一种探讨世界观、提供方法论的基础学问,公共哲学作为哲学,同样离不开这样的学术本质。

20世纪的人类历史,科学技术的进步促成了至今为止几千年来所形成的人类生存的基础发生了根本性的改变,使人类面临着全新的生存背景。为此,必须从根本上重新思考人类自身的生存问题,探索出一种可以适合日益到来的未来生存之崭新的思考方式、认识体系。之所以这么说,那是因为20世纪的科技发展从根本上改变了迄今为止的人类生存际遇和意识形态基础。核武器的开发利用,使人类的破坏力达到了极限。宇宙开发所带来的航空技术的发展,登月的成功,使人类的目光从地球转向了宇宙太空,

从而打开了把地球作为浮游在宇宙太空中一个村庄来认识的历史之门。网络技术的发展、利用和普及,使国界线逐渐丧失现实的意义。特别是网络上的虚拟空间的诞生,使人类的现实生存发生了根本的改变,从此虚拟空间与现实空间开始争夺占领人类的生存世界。最后不可忽视的是克隆技术的出现、开发、研究、利用,摧毁了至今为止人类作为人类生存的最后堡垒。也就是说,克隆技术使动物的无性繁殖成为可能,从而使人类获得了本来属于神才能具备的创造力。这些巨大的科学进步,使人类生存的根本之生命的意识、意义必须重新面对和认识。至今为止的人类构成社会基础的婚姻、家庭、所有制、共同体、国家的起源与存续,都必须开始重新认识和界定。我们已经进入了这样的崭新历史阶段,20世纪发生的全球化现象,来自于上述人类生存基础的根本性改变,这是最为根源的时代基础。哲学是一种关于根源性问题的探索。公共哲学中所关注的以“公共性”为核心概念的诸问题,必须深入到这种时代的根源性认识,只有这样,才能获得作为新时代的崭新学问的基础。

2. 对于崭新时代的思考、认识与把握,当然是从反省已经过去的时代的历史开始的。为此,我们要对从古希腊开始产生的西方理性主义和形而上学以及中国先秦出现诸子百家思想的历史背景进行一次彻底的再认识,由此出发探索适应于后现代的生存时代可能诞生的学问,并对此进行体系的构筑。

确实我们应该承认,从这套中译本中也可以看出,现在日本的公共哲学的研究,一边关注现实问题,一边整理学问的历史,正进行着适合于这个时代的学问的再认识和再构筑。他们对于公共哲学的构想与探索实践以及对于学问历史的整理和方法论的摸索,都是站在现实与历史的出发点上而展开的,特别是他们鲜明地提

出了对于东亚的思想传统的挖掘和再评价的探索目标,具有极其重要的历史与现实意义。但是,问题是他们的这种研究,尚未克服从西方人的思维方法、问题意识出发的局限,还没有获得具有东方人固有的、独特的把握世界方式的自觉运用。为此,在这里所构筑的“公共哲学”,仅仅只是通过“公共哲学”这个崭新的概念对于传统的学问体系所作的重新整理而已。

从泰勒士开始的西方学问的传统,是把与人类现实生活不直接相关的对象即客观的自然中的“存在(最初称之为‘本原’)”作为探索的对象。之后,巴门尼德通过逻辑自洽性的批判性质疑,进一步把完全超越于人类生存现实的彼岸世界中、完全属于抽象的存在,作为哲学探索的终极目标在思维中置定。但是,由于从自然主义的绝对性出发,就无法承认人的现实生存的种种际遇的存在价值。对于这种自然主义的人文观,出现了强调人的现实生存的价值问题的反省,这就是智者学派的出现。他们为了把人类只朝向自然的目光在人类生存现实中唤醒,为了高扬人类生存的价值和意义,提出了人的“尺度说”思想。但是,如果要想给予人类存在一种客观的依据,人的“臆见”、主张与具有绝对的客观性之“知识”的冲突问题自然会产生。这种冲突以苏格拉底的“本质的追问”形式在学问探索的历史中出现,从而开始了关于如何给予人的思考方式、接受方式以客观的依据,使人的价值获得认识的哲学探索。继承苏格拉底思想的柏拉图哲学,把迄今为止的自然哲学家的探索进行了综合性的整理和把握,把自然的、客观的存在性与人文的、主观的存在性的探索进行思考和定位,构筑成“两种世界”的存在理论之基本学术框架,为之后的西方哲学史确立了基础概念和探索领域。最后,由亚里士多德把两种世界进行统一的把握,完成了西方学问的范畴定立,从此,建立起西方传统的理性

主义和形而上学的一套完整的理论体系。虽然,亚里士多德对于柏拉图的超越性存在的定立持批判的态度,但是,在他的形而上学的“实体论”的体系构筑中,最终不得不追溯到“第一实体”的存在,只能回到柏拉图的超越性世界之中才能得以完成。从此,西方哲学的探索以形而上学作为最高的学问,存在论成为哲学的最基本领域。虽然到了黑格尔之后的西方近现代哲学出现了哲学终结论和形而上学的恐怖的呼声,但是,植根于欧洲传统思维基础上思考与反叛传统的西方近现代哲学思潮,仍然无法从根本上彻底动摇西方学问的思维基础和思考方法。

那么,究竟为什么西方人在哲学探索时必须把探索的对象悬置于与人类隔绝的彼岸世界之上呢?从简单的结论来说,那是因为,自古以来人类被自身之外的自然世界所君临,对于自然世界中未知的存在潜在着本能的恐怖,彼岸的存在来自于这种恐怖的本能而产生的假说。从而产生了把宇宙世界不可见的绝对者在宗教世界里被供奉为神,在哲学世界里被界定为根源性的存在的抽象认识。为了逃离这种绝对者的君临,从本能上获得自由的愿望成为哲学探索的原动力。但是,人类对于超越现实存在的彼岸世界究竟是否存在都无法确认,又将如何认识与把握这个世界呢?为此,几千年的努力没有结果之后,自然地会反省自身的最初假设,终于就在这种思考的土壤上产生了“终结论”和“恐怖论”,点燃了对于传统思考反叛的狼烟。但是,上面说过,20 世纪的科技发展与进步,使人类的存在上升到神的高度。几千年来的人类恐怖从对于彼岸世界的恐怖转移到对于自己生活的此岸世界的恐怖。这时,对于人类的良知和理性的要求,完全超越了智者时代的层次,成为人类从恐怖中解放出来的根本所在。在此,西方理性主义所企图构筑的均质之多样性和谐的传统求知方式,已经成为人类认

识世界的过时方法,人类需要探索一种能够把握多元之异质性和谐的超理性主义的知识体系的构筑方法。如果将公共哲学作为崭新的学问体系来探索全球化时代的生存理念的话,那么,首先必须获得的就是这种此岸认识和超理性主义的思考方法,并以此为前提展开公共性、公共理性的思考和探索,构筑起自己—他者—公共世界的三元互动的体系。只有这样,才能够真正地开拓出一道崭新的知识地平线。

3. “此岸”认识与多元之异质性和谐的探索之超理性主义的知识体系,与其说是西方,倒不如说这是我们东方的思维方式。^①但是,只要我们回顾一下至今为止的历史就不难发现,那是一种西方的思维方式向东方、向世界的单向输出的历史,东方的东西虽然有一部分进入西方,对于西方的思考却没有构成太大的影响。特别是近代西方通过工业革命之后,其文明得到极端的膨胀,使得东方文明转变为弱势文明。东方文明在西方强势文明面前为了自我保存,不得不采取通过接受西方的思维方式,整理和解释自己的思想遗产,以此获得文明延续的苦肉之策。现在我们所使用的学术话语基本上都是西方的舶来品,西方的思维方式几乎成了人类思考、认识世界的国际标准,我们无意识中都在使用着一个“殖民地大脑”思考现实的种种问题。在全球化日益进展的后现代社会中,这种倾向更为明显地凸显了出来。那么,在这全球化生存背景下构筑公共哲学的探索中,我们就必须有意识地改变西方文明单向输出的人类文明的交流与对话方式,提出一套平等的文明对话的理念。为了做到这一点,公共哲学的目标就不应该单纯地只是

^① 这里所说的“东方”,只是特指“以儒家文明为基础的东亚世界”,不包括印度和阿拉伯地区。

追求打破 19 世纪以来形成的学问体系,而必须更进一步,做到对于西方的学问体系、求知方式进行彻底的反思,充分认识与挖掘东方思维方式的固有特征和内在结构,以此补充、完善西方思维方式的缺陷,探索并构筑起与全球化时代的人类全新生存相适应的认识体系。

确实,现在日本的公共哲学研究,已经开始对于东方的知识体系开始整理,相关的研究已经纳入探索的视野。在古典公共哲学遗产的整理过程中,对于中国、日本甚至印度、伊斯兰世界的思想文化遗产也都有所探讨。在金教授的一系列的讲演和论文与山胁教授的著作中都提供了这种思考信息。还有,源了圆教授(关于日本)、黑住真教授(关于亚洲各国主要是日本和中国)、沟口雄三教授(关于中国)、奈良毅教授(关于印度)、阪垣雄三教授(关于伊斯兰各国)等,许多学者也都发表了重要的论述或者论著。而《东亚文明中公共知的创造》^①和《公共哲学的古典与将来》^②两本著作的出版,集中体现了这种视野的目标和追求。但是,也许是一种无意识的结果,学者们的视点基本上还是存在着从西方的学问标准出发,挖掘和梳理东方传统思想中知的遗产的思考倾向。也就是说,那是因为西方古典思想中拥有与公共问题相关的哲学探索,其实我们东方也应该有这样的知的探索存在的思考。对于究竟东方为什么拥有这种探索、这种探索所揭示的东方的固有性和认知结构如何等问题,都还没有得到进一步的挖掘和呈现。

21 世纪的世界,正是要求我们对于近代以来在接受西方的思

① 佐佐木毅、山胁直司、村田雄二郎编:《东亚文明中公共知的创造》,东京大学出版社 2003 年版。

② 官本久雄、山胁直司编:《公共哲学的古典与将来》,东京大学出版社 2005 年版。

思维方式、学问体系的过程中,形成了东方式的西方思考和学问体系进行反思,从而对于东方的文明遗产中的固有价值再认识和揭示的时代。^①在这个基础上构筑新的学问体系,探索新的思维方式应该成为公共哲学的目标和理想。也就是说,以全球化时代为背景而产生的公共哲学问题,在其学问体系的构筑过程中,其最初和终极目标都应该是:打破东西方文明的优劣意识,改变君临在他文明之上的欧洲中心主义所拥有的思维方式以及由此形成的学问体系的求知传统,为未来的人类提供一幅既面对“此岸”生存又可获得“自由”的思维体系的蓝图。

以上三点,只是作为我们的问题和思考基础提出来的,当然要达到这个目标还需要漫长的探索过程。为了实现这些学术目标,西方哲学的研究者和东方哲学的研究者的对话、参与、探索不可或缺。特别是现在从事西方哲学的研究者们,利用自己的学术基础和发挥自己形而上的思维习惯,有意识地接触、思考、探讨东方哲学思维方式,改变已经形成的思维定式和思维结构更是当务之急。也只有这些人的参与,才有可能出现令人欣喜的巨大成果。

四、在我国译介这套丛书的意义

我国长期以来存在着一种潜意识里的接受机制,一提到国外的著述就会产生“高级感”。确实,在学术上国外的几个发达国家在许多方面领先于我们,需要向人家学习的地方还很多。但是,学

^① 笔者强调“东方”,没有“东方中心主义”的追求,无论“西方中心主义”还是“东方中心主义”都是狭隘的“地域主义”,都是应该予以批判的。我们强调“东方”,是由于几百年来“东方”文明被忽视之后出现了地球文明的畸形发展,要纠正这种不平衡,就必须提醒“东方”缺失的危险性,克服我们无意识中存在的“殖民地大脑”思维局限,明确地而有意识地揭示我们“东方”的文明价值。

术虽然存在着质量的高低、方法论的新旧,但是更为根本的应该是要把握观点上存在的不同之别。我们认为,现在应该是有意识地克服我们学术自卑感的时代了。所以,我们在学术引进时,虚心肯定与冷静批判的眼光都不可或缺。因为肯定所以接受,而批判则不能只是简单的隔靴搔痒、肤浅的意识形态对立,而是在明白对方在说什么的基础上有的放矢。所以,在我们揭示翻译这套丛书的意义之前,需要上述的接受眼光以及相关问题的基本认识。

那么,从我国近年的学术界情况来看,公共哲学的研究也已经展开,即使没有使用“公共哲学”这个学术概念,而与公共哲学的研究领域和探索对象相关的论文和著述陆续出现、逐年增加。比如说,从1995年开始,由王焱主编的以书代刊的杂志《公共论丛》,在这个论丛中主要有《市场社会公共秩序》、《经济民主与经济自由》、《直接民主与间接民主》、《自由与社群》、《宪政民主与现代国家》等。而从1998年前后开始,在《江海学刊》等杂志上陆续出现了一些关于公共哲学的研究性或者介绍性论文。此外,还有华东师范大学现代思想文化所编辑出版的“知识分子论丛”、清华大学编辑出版的《新哲学》等。特别需要一提的是,中共中央党校出版社编辑出版“新兴哲学丛书”,其中在2003年出版了一部直接名为《公共哲学》(江涛著)的论著,书中的参考文献中介绍了大量的有关公共问题研究的相关论文。到了2008年年初,吉林出版集团也开始出版由应奇、刘训练主编的“公共哲学与政治思想”系列丛书,其中包括《宪政人物》、《正义与公民》、《自由主义与多元文化论》、《代表理论与代议民主》、《厚薄之间的政治概念》等。除此之外,还有一些杂志也登载一些相关问题的文章。从这些丛书的书名中不难看出,在中国,关于“公共哲学”的概念与学术领域的理解是多元的、多维的,其中比较突出的特点是学术视野集中

27

在对于西方学术思想中政治学、伦理学、社会学等介绍和评述上，他们有的循着哈贝马斯的社会批评论，有的倾向于罗尔斯的政治哲学等，所以，在公共哲学的研究中存在着把其理解为管理哲学的倾向，甚至被作为行政学问题进行阐述。因此，这些研究与现在日本的公共哲学研究相比，在学术视野、问题的设定以及参与研究的学者阵容上都相差甚远，基本上缺少一种在现代化和全球化的浪潮逐步深入和拓展的时代背景下，面对日益出现的伦理失范、道德缺席、环境危机、政治困境、经济失衡等一系列与公共性理念相关问题的关联性探讨，更没有把公共哲学作为一种崭新的学问体系来构筑和探索的宏大视野。由于存在着对所研究问题的意识不明确，学术方向和目标定位过于混乱，甚至不排斥一些属于功利的猎奇需要，所以，作为一种学问的公共哲学的研究，至今为止还谈不上有什么引人注目的成果出现。

从这套译丛中我们不难看出，日本的公共哲学研究是建立在各个领域一流学者的参与互动的基础上，寻求构建适应于这个全球化时代的学问体系。他们的那些有关公共性问题的历史与现实的梳理、研究、探索，拥有政治、经济、文化、法律、宗教、环境、科技、福祉、各种社会性组织的作用等全方位的视觉，是一场全面而深入的跨学科的学术对话。因此，在日本学术界掀起的这场关于公共哲学问题的探索与建构，呈现着立足本土、走向世界的一种学术行动的意义。这套10卷《公共哲学》译丛，从其所涉及内容的广度和深度而言，所探讨及试图解决的问题已经不只是局限于日本国内而是世界性的问题，其目标是探讨在新时代生存中与每一个人息息相关的生存理念的确立问题。为此，我们认为，通过这套来自于日本的关于公共哲学研究成果的译介，必定对我国今后关于同类问题的研究有所启发并有所裨益。其意义至少体现在以下三个

方面：

第一，借鉴性。日本的公共哲学在建构伊始，首先遇到的是如何把握公与私的内涵、理解公与私的关系问题。因为在不同的文化语境或不同的历史时代，公与私的含义是不尽相同的。从思想史上看，迄今的公私观大体有一元论与二元论之两大类。灭私奉公（公一元论）和灭公奉私（私一元论）是公私一元论的两种极端形态，尽管二者强调的重点不同，但在个人尊严丧失或者他者意识薄弱的公共性意识欠缺的问题上却是相通的。而公私二元论基本上反映的是现代自由主义思想，它通过在公共领域追求自由主义而避免了公一元论的专制主义；但由于它更多的是在私的领域里讨论经济、宗教、家庭生活等而往往会忽视其公共性问题，从而容易导致单方面追求个人主义的弊端。所以，日本的公共哲学努力寻求在批判公私一元论、克服公私二元论存在着弊端的基础上，提倡相关性的公、私、公共的“三元论”价值观，即在“制度世界”里把握“政府的公—民的公共—私人领域”三个层面的存在与关系，倡导全面贯彻“活私开公”的制度理念，^①而在“生活世界”中提倡树立“自己—他者—公共世界”的生存理念，以此促进“公私共媒”

^① “活私开公”是金泰昌教授提出的公共哲学的探索理念。根据他的解释：“私”是自我的表征，是具有实在的身体、人格的，是人的个体的存在。因此，对作为自我的、个体存在的“私”的尊重和理解，对“私”所具有的生命力的保存与提高，就是构成生命的延续性的“活”的理念。这种个体的生命活动，称之为“活私”。复数的“活私”运动，就是自我与他我之相生相克、相辅相成的运动。而把处于作为国家的“公”或代表个人利益的“私”当中有关善、福祉、幸福的理念，从极端的、封闭的制度世界里解放出来，使之根植于生活世界，进而扩大到全球与人类的范围，使之能够为更多的人所共有，在开放的公共的世界里得到发展与实践（超越个人狭隘的对私事的关心），这就是“开公”。简单说来，就是把我放在与他者的关系中使个人焕发生机，同时打开民的公共性。只有活化“私”（重视并且打开“私”、“个人”），才能打开“公”（关心公共性的东西）。

社会的形成。

上述日本学术界的有关公共哲学探索中所提出的问题,应该是当今世界上卷入全球化时代的无论哪个国家和个人都存在的并且必须面对的问题。特别是几千年来习惯了在巨大的公权力统治下生存与发展的中国社会,“私”与“公”基本上不具备对等的立场和地位,“公一元论”的问题是值得我们反思的问题。相反,随着市场经济的接受、实行、发展,原来的“公一元论”正逐渐被“私一元论”所取代,公私关系的价值观里的另一种极端在当今社会的各个领域已经开始出现。在这原有的公权力作用极其巨大的作用尚未退场的社会里,随之而来的是对于“公”的挑战的“私一元论”的价值观正在蔓延,那么,在巨大的公权力作用下的中国市场经济社会里,对于“他者”如何赋予其“他者性”,应该是我们迫切需要探索的紧要问题。因此,在我国研究、探索公共哲学,就应该把日本的这种对于传统公私关系的反思纳入自己的视野,只有在这种学术视野下的研究,才会出现属于“公共哲学”意义上的成果。如果我们只是把“公共哲学”当做“管理哲学”或者作为“行政学”来理解,至多作为“政治哲学”的一种领域来研究,那么,这种视野里的“公共哲学”,其实在本质上还是“公的哲学”范畴,这里所理解的“公共”,只是长期以来人们习惯了的把“公”等同于“公共”的历史产物。所以,我们相信这套译丛对于我国公共哲学的研究具有重要的借鉴意义。除此之外,采用跨学科的学者之间的对话互动的探索方式,也是值得我们参考和借鉴的。

第二,推动性。对于“公共哲学”这个学术领域的研究,无论在国外还是国内都只是刚刚开始,基本学术方向和学术领域的设定还处于探索阶段,将来会发展成一门怎样的学问体系,现在还不明确。对于这种新兴的学术动向,通过我们及时掌握国外的相关

研究信息,促进我国的学术进步,为我国在 21 世纪真正达到与世界学术接轨,实现与世界同步互动,其意义不言而喻。我们的学术研究无论在方法上还是视野上仍然比国外落后,对于这个问题,从事学术研究的每一个学者都应该是心知肚明的。那么,在这思想解放、国门全面敞开、提倡接轨世界的当代学术界,对于国外最新的学术动态的把握、参与,必将有助于推动我国新时代学术视野的世界性拓展,在未来的历史中不再落后于别人,甚至可能让中华的学术再铸辉煌。

从这套译丛中我们可以了解到,日本学术界所探讨的公共哲学,体现着一个基本概念,那就是如何有意识地让公共哲学从传统意义的哲学中凸显出来,他们所追求的公共哲学的学术特色、构筑理念是:其一,其他哲学如西方哲学、佛教哲学等都是在观察(见、视、观)后进行思考或者在阅读后进行论说。与之不同,公共哲学是在听(闻、听)后进行互相讨论。公共哲学的探索不在于追求最高真实的真理的观想,而是以世间日常的真实的实理之讲学为主要任务。所谓讲学,不是文献至上主义,而是参加者进行互动的讨论、议论和论辩。其二,其他哲学几乎都倾力于认识、思考内在的自我,而公共哲学则以自他“间”的发言与应答关系为基轴,把阐明自他相关关系置于重点。其三,公共哲学与隐藏于其他哲学中的权威主义保持一定的距离。权威主义既是对专家、文献权威的一种自卑或盲从的心理倾向,同时也是指借他物的权威压迫他者的态度和行动。但是,人是以对话的形式而存在的,为了实现复数的立场、意见、愿望之不同的人达到真正的平等、和解、共福,建立对话性的相互关系是必要条件。后现代的世界不再是冀望于神意或良心的权威,而是冀望于对话的效能,这才是后自由、民主主义时代的社会中作为哲学这门学问应有的状态。

日本的这种学术目标和姿态,可以推动我国学术界对于近代以来单方面地引进、移植西方学术话语与思想的接受心态进行一次当下的反思,促进我国在新的时代自身学术自信的建立,并为一些名家和硕学走下学术圣坛、接受新的学术倾向的挑战提供一种心理基础。从日本的公共哲学探索的参与者来看,许多领域的代表性学者基本都在讨论的现场出现,而在我国出现的公共哲学的研究,还只是一些学界的新人亮相。那么,通过这套丛书的译介,我们期待着能够推动我国各个领域的代表性学者也能积极参与这种前沿学术的探索,并且,目前的公共哲学研究还处在探索阶段,对于究竟何谓公共哲学,公共哲学的理论框架以及公共哲学的最终目标是什么等,都还没有一致的意见。这种具备极大挑战性和将来性的学术探索,对于我国的新时代学术研究的推动作用是值得期待的。

第三,资料性。这套丛书的另一个突出特点是问题的覆盖面广,作为了解国外的前沿学术动态,具有极高的资料性价值。这里所讲的资料价值包含以下几个方面的内容:其一,通过这套译丛,有助于我们了解在日本学术界,哪些问题是人们关注的前沿问题,而这些问题的探讨达到怎样的学术高度。特别是日本的学术界基本与欧美的学术界是同步的,通过日本学术界的研究成果,同样可以让我们了解到欧美学术界的最新学术动态、相关问题的代表性学术观点。其二,通过这套译丛提出以及被探讨的问题,可以让我们了解到在当前的日本社会中,存在着怎样的亟待解决的问题。为什么会存在这些问题,问题的起因、症候、状况是什么,这些问题会不会成为正在发展中的我国市场经济社会必将遇到的问题等等,这些都会成为我们的学术前沿把握中不可多得的信息、资料。其三,至今为止,我们翻译外国文献,即使是一套丛书,也只能集中

在某个领域、某些时期、某种学科。可是,这套丛书的内容,其中涉及的学术领域可以说是全方位的,而被探讨的问题的时期既有古代的、近代的,也有现代的,成为他们探索对象的国家有欧洲的、美洲的、亚洲的最主要国家,这为我们拓展学术视野、在有限的书籍中掌握到尽可能多的研究对象的资料等,都具有向导性的意义。

一般情况下,资料给予人的印象都是一些被完成了的、静态的文献,可是这套译丛所提供的资料却是一种未完成的、处于动态观点的对话中被提示的内容。这种资料已经超越了资料的意义,往往会成为激发每一个读者参与探索其中某个问题的冲动契机。

正是我们认识到这套丛书至少拥有上述三个方面的意义,我们才会付出许许多多的不眠之夜,才能做到尽可能抑制自己的休闲渴望,尽量准确地把这套前沿性学术成果翻译、介绍给国内学术界,丛书的学术价值就是我们劳动的根本动力之所在。当然,如果仅仅只有我们的愿望,没有得到具有高远的学术眼光和令人敬佩的学术勇气的人民出版社的大力支持,我们的愿望也只能永远停留在愿望之中。在此,让我们代表全体译者,谨向人民出版社的张小平副总编、陈亚明总编助理以及哲学编辑室方国根主任、夏青副编审、田园编辑、李之美编辑、洪琼编辑、钟金玲编辑,对于你们的支持和所付出的劳动,致以由衷的敬意。同时,在这套译丛付梓之际,也要向参与本丛书翻译的每一位译者表示我们深深的谢意。当然,我们也要感谢日本的京都论坛——公共哲学共働研究所金泰昌所长、矢崎胜彦理事长以及东京大学出版会的竹中英俊理事,是他们全力支持我们翻译出版这套由他们编辑、出版的学术成果。

对于刚刚过去的 20 世纪末所发生的事情,相信我们一定记忆犹新。世界性的 IT 产业从 80 年代兴起到 90 年代陆续上市,世界上几大发达资本主义国家的股市,很快走向来自新兴产业带来

的崭新繁荣。网络时代的到来把当时的世界卷入一场新时代到来的欣喜之中。可是随着跨入新世纪钟声的敲响,发生在发达国家的一场 IT 泡沫的破灭体验,让人们在尚未从欣喜中回过神来之时就陷入梦境幻灭的深渊。然而,IT 技术正如人们的预感,由其所带来的世界性信息、产业、资本、流通的全球化格局的形成,正以超越人的意志的速度向全世界波及。改革开放后的中国经过 90 年代的提速,紧紧抓住了这个历史性发展的机遇,逐渐奠定了自己在世纪之交的这一历史时期里名副其实的“世界工厂”的地位,并逐渐从生产者的境遇过渡到作为消费者出现在“世界市场”的前沿,历史让中国成了全球化时代形成过程中世界经济的安定与繁荣举足轻重的存在。可是,正当中华民族切身体验着稳定发展的速度,享受着新中国成立以来未曾有过的经济繁荣的时候,源于美国华尔街并正在席卷全球的“金融海啸”,强烈地冲击着尚处于形成过程中的世界性经济格局。那么,当这场海啸过后,在我们的面前会留下一些什么?幸免者会是怎样的国家?幸免者得以幸免的理由何在?为什么这种全球性的金融风暴会发生?为了避免类似的事件在将来重演需要确立怎样的生存理念?这些问题都将是此劫过后我们必然要面对的问题。

进入 21 世纪,前后不到 10 年,世界就在短短的时期内频繁地经历着起伏起起的全球性经济繁荣与萧条,无论是所谓发达的资本主义国家,还是新兴的发展中国家,都要为某个国家、某个地区的经济失控付出来自连带性关系的代价。很明显,历史上通过战争转化国内矛盾的暴力方法,已经被经济全球性的互动格局所取代。这种只有通过相互之间的磋商、协助、合作才能实现利益双赢的 21 世纪世界,我们当然应该承认其标志着人类历史的巨大进步。然而,这种现象的出现,让生活在这个时代的每一个人不得不

接受一种生存现实的提醒,那就是“全球化时代”的真正到来。“全球化时代”的到来首先在经济上得到了确认,与此相关的是,在国际政治上不同国家之间的对话方式开始发生变化,而如何做到自身文化传统的独立性保持、宗教信仰的相互尊重等问题也日益凸显。那么,一种崭新的生存理念的产生,正在呼唤着适应这种理念发展、确立所需要的人类睿智的探索、挖掘和构筑。那么,“公共哲学”的探索,是否就是这种呼唤的产物呢?当然现在为之下这样的定论还为时过早。然而,在新时代人类生存理念构筑过程中,我们相信“公共哲学”的探索将成为一种不可替代的学术方向。

那么,这套译丛如果能够为这种时代提供一种参考性思路,促进新世纪的中国在学术振兴与繁荣上有所裨益,我们所付出的一切劳动,它在未来的历史中一定会向我们投来深情的回眸。我们期待着,所以我们可以继续伏案,坚守一方生命境界里昭示良知的净土。

2008年平安夜 于北京



凡 例

1. 本书内容源于“将来世代国际财团·将来世代综合研究所”共同举办的第23次公共哲学共同研究会“人在与国家关系中的地位和公共性”(2000年6月24—25日,丽嘉皇家大饭店·京都)。

2. 第23次公共哲学共同研究会的与会者名单请看卷末。

3. 论题和讨论已由参加者审阅。论题中包含主旨未变前提下重新撰写的部分。讨论内容有缩短或省略。

目 录

前 言 佐佐木毅 1

论题一 国民·皇民·公民 坂本多加雄 1

1. “国民”意识的层次 2
 2. 战后日本的“国家”定位 6
 3. 国家被相对化了吗 11
 4. “日本人”和“日本国民” 15
- 围绕论题一的讨论 19

论题二 人 民 加藤哲郎 31

1. 从辞典中看到的问题所在 31
 2. “人民 = the people”的激进自由派的脉络 37
 3. 日本马克思主义史中的“阶级”、“大众”、“人民”、
“国民” 43
 4. 从阶级性“人民”的重新定义到“普通民众” 54
- 围绕论题二的讨论 58

论题三 市 民 杉田敦 67

1. 责任主体的确立 68

1
0
.....
0

- 2. 关于宪法修改论 72
- 3. 国家主义和共和主义 76
- 4. 今后的政治 79
- 围绕论题三的讨论 82

论题四 性 中山道子 93

- 1. 英美思想史中“个人”观念的成立 96
- 2. 现代宪法学中的个人概念 101
- 3. 公共性和性别 103
- 围绕论题四的讨论 109

论题五 市民社会·市民·公共性 千叶真 125

- 1. 新市民社会论 125
- 2. 现代日本的市民形象 136
- 3. 关于市民的公共性 145
- 围绕论题五的讨论 149

论题六 国家·国民·公共性 佐伯启思 159

- 1. 所谓“战后日本”的问题 162
- 2. 围绕“近代市民社会”的问题 165
- 3. 如何理解国家 172
- 围绕论题六的讨论 176

论题七 在日外国人 姜尚中 191

- 1. 市场·公共性·共同体 193

- 2. 全球主义和国家的重组 195
- 3. 主权·领土·市民权和移民·外国人 196
- 4. 在日本全球主义是如何被谈论的 197
- 围绕论题七的讨论 205

论题八 世界主义者——全球—地域性的市民

..... 金泰昌 215

- 1. 人的自我认同的履历及其复合性 215
- 2. 国民的自我认同的重新建构 221
- 3. 国家的应有状态:从城邦到世界城市 226
- 4. “公”与“私”和公共性 229
- 5. 城邦式的爱国心和世界城市式的爱国心 234

围绕论题八的讨论 236

拓展一 主持人:佐佐木毅 245

“市民”概念/“主体”和“网络”/走向闭塞的日本/战后日本的正式话语/“国民的历史”/自然感觉的相对化/国旗、国歌与教育/日本社会中的外国人

拓展二 主持人:今田高俊 279

国家·国民·市民·人民/共和主义和伦理性/世界市民和国家/共同体论者·共和派/国家的灭亡和“遗民”/nation 的变迁/民主主义和多元文化主义/“国民”这一想法

后记 金泰昌 311

译者后记 319

前 言

佐佐木毅

“人在与国家关系中的地位与公共性”这一题目,在某种意义上包含着最直接地触及公共哲学最核心问题的内容。这一问题的背后一方面有着漫长的思想史历程,即使在现代也有无数的理论方案,对此,很难在古今东西范围内进行详尽的探讨;在另一方面(与该问题也有关联)还有着活生生的历史经验和遗产这一“既定事实”,后者归根结底只是个别、具体的东西,在共享同时代性的同时,也把差异作为当然的前提。把这两者连接起来的东西,就是“20世纪国家”的终结这条线索。

如果从这两方面来观察本次研究会,则会清楚地看到如下事态。

第一种事态是,在20世纪结束之际,已不可能继续单纯地依靠以往的思想、理论框架;或者说对迄今为止在自明前提下进行议论这件事本身提出异义已成为一种常态。静听着探讨“○民”、“×民”含义的讨论,仿佛是在观看流沙中建造房屋。这一讨论的状况就是:刚刚以为划定了界限,该定义马上就变得暧昧不清,因此又要重划界限。因此,讨论自然就不可避免地“主体”概念向“网络”理论发展。但与此同时,也就不可避免地会出现要求向坚实的、确实可靠的概念归属的意见(这不仅是古典的,而且也可以

说是原教旨主义的)。可以说,本次研究会在很高水平上,以素描的笔法,把正以多种形式展开着的这种现状做了描述。

第二种事态是,本次研究会并未停留于提出单纯的理论素描。这是因为,参加者们对活生生的历史经验抱有强烈的关心。毋庸赘言,这是对20世纪日本历史经验的关心以及对其未来样态的忧虑和期待。“日本人”以外的参加者积极地提出了问题,使这一关心变得更加切实。实际上,日本历史经验这一具体事实,促使围绕理论框架的讨论更加活跃,使本次会议得以避免了为理论而理论的研究会易于陷入的无聊感。在此意义上,这些内容使本次会议附加上“日本的”这一限定词也就不足为奇了。而且,这一点不仅不是负面的,毋宁说应给予正面评价。

为了便于读者阅读接下来的内容,笔者在这里提出几个视角。这里的主要焦点,就是寻求新的公共性的应有方式,其背后的主角无疑是国家。这里的前提是,迄今为止国家一直垄断了“公共性”这一历史事实,而且,国家也是典型的历史产物。但本次会议并没有把它作为主题,而是把“20世纪国家”的终结作为前提来讨论。另外,“20世纪国家”时常被与国家本身同等看待,对这一点需要进行进一步探讨。在这里并不是要否认在主权国家形态上理解国家的合理性,而是说不能忘记在历史上国家与国民、市民、人民的关系显然经历了几多变迁。“20世纪国家”是其中带有极其独特面貌的形态,这其中包括,基于民族同一性原则的国家形象的自明化(对少数民族的迫害),把国民总动员体制视为当然的国家权力的强化(它与参政权的扩大和国家对广泛国民生活的庇护和统治有着相辅相成的关系)以及意识形态政治和全体主义体制的成立等等。毋庸赘言,这些东西与自由主义的基本原理是相互矛盾、格格不入的。而且十分棘手的是,20世纪的日本为“20世纪国家”

提供了各种合适的经验。不仅如此,明治初年以来日本不断发生了仿佛是为了成为“20世纪国家”而精心“计划”出来的故事。而且在日本,离开了20世纪所谓的国家形象就基本无从谈起,因而“20世纪国家”即等于国家这种议论方式,在讨论日本问题时就更是难以避免的了。

说得简单些,“20世纪国家”的解体在某种意义上是向19世纪国家的“逆转”,这一说法也未必就是不能成立的。当然,19世纪国家的民主化程度很低,但却对权力的行使加以了恰如其分的限制。共有着“文明”的国家、国民之间形成了一定的公共空间。正如“英国治下的和平”这一说法所表示的那样,19世纪国际经济,特别是金融领域的“全球化”已达到相当高的水平。就拿对明治日本成为决定性转机的日俄战争来说,假如未能在国际金融市场上筹到资金则是不可能进行的,这在当时领导人之间属于一种“常识”。并且正如曾经存在许多帝国一样,多民族国家并不是十分稀奇的现象,在这个前提下国家发挥作用曾是当然的事情。著名的自由主义者阿克顿指出:哈布斯堡帝国把内部的异质性和竞争性植入体内,在这一点上曾是比单一民族国家远更“自由的国家”。国家不仅不是以社会“平均化”为前提,而是实际上把含有社会极大不均衡视为当然,并且劳动者阶级的国际主义中也具有其自身的存在感和实质性。而对国内政治对立发动暴力机器来加以处理,对此国际社会曾批判为“野蛮”。实际上,对于俄罗斯和日本等位于该“文明”系统边缘的国家来说,“野蛮”这一印记足以成为现实威胁。这种拼盘式的“立宪主义”、“自由主义”国家,因发动第一次世界大战而自灭,给“20世纪国家”让出了道路。

国家这一事物是如此变幻自如地改变其作用,依靠变化得以在历史中持续生存。在此意义上说,国家是功能性的存在。说

“20 世纪国家”的终结是向 19 世纪国家的“逆转”，这一说法终究是一种比喻。这么说的目的，是使人们改变仿佛一切都是“为了国家”而存在、把国家作为独立变数而持有强大影响力视为当然的观点。实际上，潜藏在“20 世纪国家”观的死角，就在于它（仿佛）放弃了把国家视为功能性存在的看法。促成这种放弃的因素，包括国家与民族主义和民主化形成了密切关系。反过来，从把寻求异质性和多样性视为国家功能的立场来看，经常是王政更加受欢迎，这也是事实。不待言，主权国家概念本来就是基于高度功能性的思考之上获得根据的。上述两个因素不经现实分析就促进了国家的自我目的化，其结果是切断了国家与现实主义的关系。如果换个说法来描述“20 世纪国家”的终结，那么是恢复这一失去的功能性应当就是其主题吧。19 世纪国家告诉我们，看似拼盘的国家也具有其自身的意义和合理性。在此意义上把国家加以客体化，应当正是本次议论的出发点。

前些日子，在日本政府某审议会的报告中发现了题为《公共性不是官的垄断品》的文章。这种文章也需特意写出来，由此正可看到“20 世纪国家”的束缚。反过来说，这也是如下意识正在觉醒的一个例证，即必须考虑有代替国家而承担一部分公共性的场所或主体，必须开始从功能性上探讨国家。缺乏功能性探讨和区分的“20 世纪国家”，因此而失去回旋余地，陷于迷茫和自我束缚状态。如上所述，这也可以说是国家由民族主义化、民主化两个因素而自我目的化，现如今而遭到报复。用利益政治的话语来说，国家被置于“晒在一边”的状态下，但从其内部又没有产生阻止该状态的功能性议论。以往的成功原因，如今却成了失败的根源。

从明确国家功能性的观点看，“市民”或其他主体开始以某种方式成为公共性的承担者而发挥作用，这简直就应说是“及时

雨”。即国家与“国民”一体化的状态,有时也会成为奇迹般成功的秘诀,但也可能导致毫无节制的堕落或催生出相互推诿。对这两方面都加以戏剧性表现的,不正是 20 世纪日本的历史吗? 这种一体化状态将持续到何处? 如果这种状态持续下去,在与客观形势的差距当中,是否会再次导致不测事情发生? 本次研究会对本国表现出来的关心和危惧,想必就在于此。如上所述,重新考虑这种一体化与重新思考和限定国家功能是相辅相成的关系,与以新的形式把握公共性也是并行不悖的。在此意义上,即使为国家着想,重新把握公共性也是一项不可或缺的重要工作。

重新考虑国家垄断公共性的状态,在包括跨国层次在内的范围内,以“市民”或其他主体为中心探索公共性的空间,这不仅不是反国家的,而且可以把国家从反常的 20 世纪的锁链中解放出来,通过限定和规定其功能来恢复国家的功能性。功能的明确化与被要求的能力的明确化是一个整体,从而使关于国家的合理议论变得可能。在此意义上,笔者想强调,对国家的作用进行现实考虑的立场和超越国家框架来对公共性进行思考的立场,其实具有相互补充的一面。这一点在本次议论中尽管未必得到了充分展示,但我愿把它作为自己的解读而提出来。

论 题 一

国民·皇民·公民

坂本多加雄

当初,金泰昌先生提议,在与“国家”的关系上主要围绕“国民”进行论述。但看到这里确定的论题演讲题目是“国民·皇民·公民”,因此,我拟先就“皇民”、“公民”谈一下自己略微作了研究的结果,然后就“国民”这一观念或词语在战后日本的话语空间、思想空间里被置于何种状况下这一问题做一下阐释。

在辞典上查一下“皇民”(“すめらたみ”),就会觉得它不是一个那么常用的词语。战前的国语辞典里往往没有这一词语。偶尔有该词语的,也往往是出自于《释日本记》等古代史书中。但实际上,在日中战争以后,作为对朝鲜人民皇民化政策中的“皇国臣民”的略称而使用了“皇民”这一词语。

有一点,就是昭和六年(1931年)左右成为陆军大臣的荒木贞夫十分喜欢天皇的“皇”字,使用了“皇军”、“皇道”等词语,似乎是因为他才流行起了在“皇”字上加上“民”的叫法。这一点其实无从考证。

“公民”(“おおやけのたみ”)被一般使用也是在第二次世界大战前。在市町村体制下,这一词语在以下形式上被使用。“在地方居住两年以上者叫公民,拥有选举权”,“公民可以在地方公

职上就业”等等。但是,日语中的“公民”,本来指“律令制国家之民”。在地方自治里使用“公民”一词很有意思。本来,作为“citoyen”的译语,应当可以在“国民”的意义上使用“公民”一词。但在明治宪法中,比如其第二章里有“臣民权利义务”,一般国民被规定为“臣民”,“公民”一词就被适用于地方自治体方面了。

实施普选数年后的昭和六年(1931年),中学设了“公民科目”,讲授的是宪政自治的基础素养。可能从那时起,以往的地方居民开始从地方自治体的“公民”被冠以带有“国民”含义的“公民”一词。

于是,又会使人联想到本来带有“国民”或“公民”意味的“市民”这一概念。“市民”一词,在受德语圈影响下的大正^①中期以后,作为“bürgerliche Gesellschaft”的译语而译为“市民社会”,一直沿用到现在。至于“citoyen”,明治时代中江兆民把它译为“士”或“国人”。武士的“士”的译语,传达其本来的意思是很好的,但大正以后作为德语圈的“bürger”的译语却变成了“城市的民”。

德语的“bürger”一词既是“城市的民”,又带有“citoyen”的意味。因此,“市民社会”作为译语进入日本时,与“国民的民”的关系不甚清楚,一直延续到了现在。到了战后,与“市民社会论”的关系上开始流行起“市民”一词,但它未必是“国民”的含义。这一状况难道不是一直存在的吗?

关于日语的语汇论就谈到此。

1. “国民”意识的层次

下面谈“国民”问题。“国民”一词,一直被置于战后特有状况

^① 大正期指 1912—1925 年。——译者注

之下。为何要在这里特意指出这一点呢？这是因为，仅仅说出“国民立场”或“提高国民意识”，就马上会无端地令人感到有些芥蒂或心理隔阂。只因“国民”与“国家”有关，才使人们产生了那种条件反射性的联想。

但另一方面，“国民”一词也有与“国家”相区别而使用的时候。几年前，自民党某派阀的领袖曾说：“我们这一代人，不是从国家角度，而是想从国民的立场来谈问题。”就是说，他要把“国民”一词与“国家”相割裂开来加以使用。在这里“国民”可能是“生活者”的意思。其意是“倾听一下我们国民的意见”。然而，这样一来讨论就难以进行下去了。如果不从“国民”就是“属于国家的民”这一点出发，讨论就难以深入下去。因此，我在这里不是在“生活者”的意义上，而是在与“国家”不可分的、国家成员的意义上使用“国民”一词。

“国家”是什么？如果就“国家”的定义进行讨论则会没有尽头。暂且把国家大体理解为，以马克斯·韦伯的“正统暴力的垄断团体”这一定义为核心以及其他各种从事着相同事业的组织。“国民”又是什么？其可以理解为，个人在与上述组织发生某种关联的状况(situation)后就成为“国民”。这种理解是否正确呢？对此，有人曾说，你这是站在“国民的立场，还是个人的立场啊”？但是，“个人的种种属性会在相应状况下显现出来，所谓国民也是其中的一种属性”，如果从这样的理解出发则可能更好一些。

例如，在这样的场所参加研究会，我未必是作为“国民”而行动。具体而言，这里是一个旨在搞清学术问题的公认的“共同体”，我是作为其中一员而进行议论。还有作为“家族”的一员以及其他各种情形。“国民”这一自我认同，也是作为各种情形中的一种而存在。这是作为事实而存在的。我认为，它在谈论应否存

在之前就是绝对存在的。因为,我们时常在事后回顾时发现,自己也在不知不觉中站在“国民的立场”上。

这是一种常有的经验。有一天我与美国的一位老妇人闲聊。那位妇人说,她的父亲是在日军突袭珍珠港时死去的。当时,我感到有些不知所措。我不知是应当像她父亲在一次交通事故中死去那样说一声“真遗憾”而了事呢,还是不应就此了事呢?

当时,我们两人心里意识到了同为美国人的她的父亲在与我同样的日本人的攻击中死去这一件事。我刚想说些什么,对方也察觉到了这一点,为了照顾我而设法没有让这一话题继续下去。于是说,“不,不,这里说的不是那个意思。这不是在谈论国民的事。我们是个人对个人的关系。”如此这般,当时没有成为复杂的话题。

但是,换一种场景,偶尔有日本学生和美国学生在一起,正好在当时美国发行了蘑菇云邮票。日本学生说:“这让人很不愉快。”对方问道:“为何如此不愉快?”“提起蘑菇云,许多日本人被投下的原子弹炸死了呀。但是美国人却满不在乎地贴上这种邮票,投进邮箱里,这让人很不愉快。”如此这般地发生了议论。

这个日本学生与广岛和长崎并没有个人关系,也没有亲戚在那里。作为“个人”是与那件事毫无关系的。尽管如此,看到蘑菇云他却不由得感到不愉快。另一方的美国人,则拿出了美国一贯的立场:“当时那(投下原子弹)也是不得已的。”他不是埃诺拉·盖伊号飞机乘务员的亲属,而且更不是他本人投下了原子弹。因此,就“个人”对“个人”聊天这一点而言,50年前投下的原子弹,与他们是没有什么关系的事情。

尽管如此,为何日本学生觉得与被原子弹轰炸的一方有着某种关系、美国学生则觉得与投下的一方有着某种关系因此而发生议论呢?这当然是因为,他们自然地想到同为日本人、或同为美国

人,因而进行了议论。如后面要说的那样,这一场合的日本人是否就是“日本国民”另当别论,但事实上有着构成“国民”自我认同核心的那种东西。

不管好与坏,这种东西是存在的。反过来说,还有一个问题是,把这种东西一概加以排除是否就正确呢?与其说这是“是否正确”的问题,不如说“是否正常”的问题吧。我认为,排除国民意识是“不正常”的。任何国家的人们都有着这种心理层面,并从这种层面作出应有的反应。即使是与自己并不直接相关的过去的事情,就因为是与本国国民相关的事情而容易引发议论。

如果提到以色列和巴勒斯坦的话题,不是说与个人没有关系,而是从过去一直延续下来的与个人紧密关联的问题,至今依然是以国民为单位的议论。在这样的世界里,无视“国民”意识层面来进行议论是不可能的吧。“国民”意识一直存在着。我认为,在当今世界里,必须从这一前提出发来进行议论。

至于就“国民”进行议论的方法,如果引用福泽谕吉在《文明论概略》开头处的话语,就是有必要“确定议论的本意”。所谓议论,弄不好就容易被不着边际地无限扩展。如果就“国民”进行谈论,许多场合下经常会出现“必须把国民立场加以相对化,世界是一个嘛”这样的议论。这一议论本身没有什么问题,但重要的是,不应从“二选一”的立场出发来讨论这一问题。这不是是“国家”还是是“个人”的问题,而是在不同状况下应以何种自我认同来处理问题这样一件事情。

还有一种方法即从某事到某事的说法。例如有一种说法是“从国民到地球人”。但是,我觉得,不采取这种思考方式更好一些。有人认为历史向一个方向不断进步,由此现存的东西变质而成为全然不同的东西,历史从 A 走向 B。我认为不采取这种直线

性的思考为好。

我为何这样考虑呢？今年（2000年）5月《日本经济新闻》刊载了题为《2000：地球人》的系列文章。这是很有意思的专集，其中以多种事例介绍了国际市场的力量如何遍及全世界。但是，我感觉这个专集的立场大概是：如今是地球人的时代，不要搭晚了车。

其中的事例很有意思。例如，美国某一小规模的地方自治体被解散，交给各行业自行管理；在加拿大与美国合办的军工厂里，有位持加拿大、中东某国双重国籍的工人向中东泄露了情报，美国政府欲追究此事，但积极接受移民的加拿大却未予理睬。专集从加拿大的立场写道：如今全球化已发展到使其发祥地美国也备感困惑。该专集呼吁道：“我们不能落后于全球化的迅猛速度，在克服其负面因素的同时，要切实享受到地球社会的成果。”

一般专集都以如下方式结尾。它也在报道中明确地介绍了伴随全球化而来的矛盾，但并没有写克服这些矛盾是多么不容易，而是标榜“如今是地球人”，并抓住世界上发生的各种各样的前沿现象，最后写道这是世界体制向某一方向发展的证据。但是，我总觉得并非如此。

我认为，历史是在多层面上演化的东西。如先有“国民”，在其上还重叠着让人感觉到“跨越国境的自我认同”的层面。或许其中也可能有逐渐消失的东西。但是，“国民”这一意识层面绝不会突然消失而成为“世界人”，而更可能是“逐渐重叠下去”。我觉得所谓进步应当是如此的。

2. 战后日本的“国家”定位

在上述前提下进入正题。刚才也说过，我觉得只要“国家”这

一组织出现,议论就会奇妙地陷于停顿。

回首过去,这的确也有其理所当然的一面。首先一点是,以1945年战败为契机,日本对那以前的国家主义或军国主义进行了反省。作为“正统暴力”垄断团体的“国家”进行了战争,其结果就变成这样了。这是重要的原因。还有一点是,20世纪30年代以来的十多年期间,人们曾不断被灌输了“国家、国民”等等,大家都饱尝了乏味的感觉。其结果是,人们的印象中作为“正统暴力”垄断团体的“国家”拥有军队本身就是应当避讳的事情似的。

加之还有日本国宪法的问题。日本国宪法的结构是,不把宪法前言中的一节和第九条合起来加以理解是不行的。前言中写着“相信热爱和平的各个国民的公正和信义,决意维护我们的安全和生存”,与此相对应的只有第九条。其基本想法是认为由“国家”组成的国际社会是和平爱好者的集合体。因此,其逻辑结论当然是在那样的集合体中武装等东西都是不必要的。只要日本国宪法立足于如此结构,那么在“国家”中成为核心的部分就没有议论的余地了。我觉得迄今为止的情形就是如此。

与日本同为战败国的德国常被作为比较对象。德国有征兵制度,宪法规定着军备。其背景是这样的:日本国宪法是1946年制定、1947年实施的。西德的基本法无疑是1949年制定的。这里就有时代的差异。即这期间有了冷战,美国的占领政策发生了变化。在1945年的阶段,恐怕美国的前提是,只要德国和日本投降,世界就和平了,因此反正要让德国和日本变得老实起来。但是,其后还没有经过两三年,苏联作为世界秩序的新的扰乱者而出现。美国认为这可是更大的问题,要求德国和日本武装起来站到美国一边。因此西德的基本法使重新军备变得合法化。

日本也以朝鲜战争(1950年)为契机而建立了自卫队。自卫

队是冷战以后美国世界政策的反映,而宪法第九条则是 1945 年左右美国政策的反映。日本带着宪法第九条和自卫队之间的矛盾走到了今天,这是美国的 1945 年和 1949 年时政策差异的反映。为此,日本人吃了不少苦头。仔细想来,战后日本应不应该拥有军队的议论,始终是与第九条相对照着进行的。客观地看日本这一“国家”究竟应拥有多少程度的武装这种超越第九条的议论,因有日本国宪法这堵墙壁而未能出现。就是说,这种议论在“国家”大前提的一步之前止住了步伐。

刚才我就日本和德国作比较后提到其差异是美国占领政策差异的反映。但实际上,差异的原因不止于此。原因也在日本方面。日本特别是与欧洲等相比,对包含对立的国际政治过于缺乏体验。日本进入国际政治,始于 19 世纪后半叶。在那之前,德川幕府成立后的 270 年间,与荷兰有过一些交往,但没有一次对外战争。而在此期间,欧洲一直在国际社会的对立中争斗着。这一差异也是很大的。

明治维新后进入国际社会的日本,在进行“国家”建设的同时,每 10 年就至少有一场战争,频率很高,1945 年一败涂地。而且,这个战败完全不同于 19 世纪欧洲的那种小型战争下的战败。那是进入 20 世纪后才发生的世界规模的总体战,国民被全部动员起来,光日本就死了近 300 万人。这一战败,对日本人是巨大的打击。这完全不是欧洲常有的那种稍微参加一下战斗就论胜败的问题。日本人是在持续地经历了那种紧张的“国家生活”之后,遭遇了巨大的破产,因此对“战争”和拥有“军队”产生了某种避讳的感情。

战后处在和平中这一因素也起了作用,日本人逐渐形成了这样的历史观,即日本解除武装而获得了和平。在远东地区曾爆发

越南战争。在东亚,南北朝鲜一直紧张对峙着。但是,事实上南北之间一直存在紧张但没有再爆发战争。东亚没有战争,是因为日本遵守第九条而没有采取大规模的军事行动,这样一种历史被创造出来了。这一情况更使日本人失去了谈论“国家”的现实性。

今年(2000年)1月21日的《读卖新闻》发表了就“你想改变国籍吗”这一问题进行调查的结果。20—29岁的男女中,40%的人回答“希望自由地改变国籍”,其中女性则高达50%。有个回答者写了如下理由:“我们出生在没有战争的和平年代,很少有拘泥于国籍的心情。”客观地看,这可能是战后50年日本人特有的说法。其实,只是日本没有战争而已,世界在50年间不断爆发了战争。仔细想来,甚至是想找出没有进行战争的国家都很难。不是“没有战争的时代”,而是“没有战争的日本”,后者才是正确的说法。

这个回答者可能抱有如下认识:“由于世界变得和平了,可以不必意识到国家间的差异了,可以自在地改变国籍的时代正在展现。”但是,现实未必是那样。日本的出入境管理也很严格,如今还不是可以轻易地改变国籍的时代。上述调查结果想必也是战后日本状况的产物。其背景是,“国家体验”或作为“国家”一员而行动的动机和现实性变得十分薄弱。

另外,日本的学术界也存在着“国家”论的问题。政治学中常说,战前的“国家学”已转变为战后的“政治学”。就是说,如今不是把政治单纯归结为与“国家”相关的现象,而是以更广阔的空间为前提来加以考察。我也觉得这本身是学术的进步。

但是,迄今却没有人从正面议论“国家”。这样断言有些忌惮,但印象中确实如此。我本身在此之前一直研究政治思想史。在战后日本,社会契约论的研究十分活跃,人们时常从契约论的视

角思考政治社会、思考“国家”。但是,在这一领域,关于“国家应当如何保障个人权利”的观点占主流,而关于“国家如何人为地构建秩序”的研究则比较薄弱。

如今,看一下日本政治学会的花名册,分析选举等问题的人较多,而专攻国家论、真正专门研究这一问题的人并不多。但是,也有从事“国家论”研究的领域。在图书馆等场所查一下有关国家论的议论,古代史方面的书较多。这些古代国家形成历史的根底里,是马克思主义的思考方式,具体而言是恩格斯的《家族、私有财产和国家的起源》这一著作。加之,还出现列宁的议论。其基本前提主要是,出现生产过剩,导致阶级分裂,统治阶级统治被统治阶级,其机器就是“国家”,在这里也存在着难以对“国家”进行积极思考的一面。

我虽是门外汉,也读了一点古代史。结果,其中有很多有趣的东西。为什么国家论如此活跃呢?刚才说的马克思主义的观点是其原因。石母田正的著作中也包含着民族主义。一般来说,如果从马克思主义的前提来思考“国家”,那么顺序应是,一个社会内部发生阶级对立,“国家”由此成立。但石母田正却强调:“不,考察古代社会时,国际契机是更重要的。”

他为何这样说呢?从1950年左右起日本共产党的方针发生了变化,占领军不再是解放军,而被说成是美帝国主义用于统治日本的军队。那么,从属的民族怎样才能从帝国主义统治下解放出来呢?这一问题成为关注的对象。这一问题也反映到了古代史研究中,日本民族的形成这一问题在石母田正那里也成了十分重要的课题。因此,国际社会中的国际契机,政治中的国际契机等议论开始出现。

在这里,“契机”这一说法是十分微妙的。本来,“国家”走向

成熟的过程是依赖于某地区内部的社会结构的,但如果从一旁加入了“契机”,就产生了国家一举形成之感。石母田正的议论虽也谈到了“国际契机”,但他还是基本上维持着先有国家内部的阶级对立,然后出现贯彻阶级统治的国家这样一种国家论。只是,既然说到了“国际契机”,石母田正的头脑里似乎一直存在着与阶级处于不同层次上的领域的统合或领域一体化之类的东西。在这里,存在着以某种特定领域为前提的暴力机器加入进来的余地,但其后国家论的发展是由比石母田正更晚的人们所继续做的。

到了20世纪90年代,新的古代国家论发展起来,这主要是在人类学的领域。在人类学研究中,展开了关于国家形成的各种各样的议论。例如,有的认为国家由战争而产生,有的认为国家作为远距离贸易组织而产生。至于日本国家的形成,认为大和国家是为了确保来自韩国铁的进口途径而应运而生的议论日益活跃。我觉得,从国家旨在从事某种共同事业这一定义看,立足于与单纯以社会内部对立为前提的压迫机关不同的、新的国家观之上的研究正在兴起,而学术界的“国家”观正是其前提。

3. 国家被相对化了吗

其次,最近出现了一种有关“国家”的新动向,它很难说清楚,我将其概括为“全球化”。常被引用的例子是,欧盟的成立以及国家以外的叫做非政府组织、非营利组织的各种团体正在出现。这些事物被牵强地扯到上述“进步模式”上,用以证明如今“民族国家”已被相对化了。

就说欧盟的成立,它究竟能顺利地走多远本身就是问题。但欧盟的成立毕竟超越了以往“民族国家”的框架。但是,它并不是

连某一领域一体化也加以放弃,而是要实现“欧洲”这一新的领域一体化。意在恢复原本夹在美苏两大国之间、从世界中心位置跌落下去的欧洲。我认为,只凭个别的法国和德国等被相对化,还不能判断“国家”这一概念本身是否真的就要被相对化了。

国际社会主体因非政府组织、非营利组织的成立而增加是事实,但远没有达到可以不考虑“国家”存在的地步。由此也可知,不应该有“国家”的作用已消失、已不是“国民”自我认同的基础等说法。

另外,在日本经常使用“想象的共同体”和“被创造的传统”一类概念。我读了之后感到很有意思。本尼迪克特·安德森的《想象的共同体》认为,在近代民族国家统一于大领域时存在着象征性的共时体验,我认为的确如此。他关于“被创造的传统”的见解也很有意思。对此我也赞成。我本人从那里得到了很多有益的启示。

只是,这两个话语在日本被介绍时,议论会向“因此,所谓民族国家不过是虚构”的方向发展。我认为这也是自然的。的确,“国家”这一事物,从象征意义上讲就是虚构。但是,一个重要问题是,19世纪以来,靠着维持这种虚构而产生了民族国家世界,而在虚构成立民族国家上未能成功的地方则往往沦为殖民地。如此考虑,谈论“这是虚构”,在某种意义上是很幼稚的。

戏剧也是虚构。但是,看了虚构的戏剧,说“这是说谎,只是在演戏”,是幼稚的孩子的话语,大人明知虚构却乐在其中。在人类社会里,虚构发挥着十分重要的作用,“国家”也是这种意义上的虚构。它是“想象出来的”或“创造出来的”确实不假。但经过了这些阶段,各地区创造出了虚构的“国家”,以此为单位发生了各种各样的事情。这一“事实”是不容忽视的。

我认为,如今“国家”的作用和地位正在发生巨大变化是事实。国家确实已不是唯一的主体,但是,并不因此就可以把“国家”和“国民”忽略不计了。应当说,“国家”和“国民”的作用以及对其他事物的接触方式正在发生各种变化,这样理解更好一些。

另外还有一点,正如上述《日本经济新闻》的专集中所说,经济全球化后市场的力量逐渐变强,其结果造成“国家”也越来越不能对此加以控制,这也可能是事实。但是,当说到“全球经济”时,我很想问一下经济学者,“物品”和“资金”是在相当自由地流动了,但“人”的流动是自由的吗?

有人说,这是国际移民的时代。虽然确实存在人的流动,可各地区的情况是不同的。真正意义上的人在全球范围内的自由流动是怎样一种情况呢?如果进行想象,情况可能是这样的。例如,我如今在日本学习院大学工作。对正在找工作的学生来对我来说,“工作好容易内定了”。其就业单位大体上是日本企业。这里所说的内定,包括某人定于在纽约某处就业,或某人将到卡拉奇赴任。这些情况经常发生着。这说明日本企业也对日本人、美国人、中国人或南非人进行同等采用,这是人在全球范围内流动的情形。如此这般,人在世界各地自由流动的社会就真的到来了。

人在国际范围内流动这件事,如果加以单纯说明的话,是那种拥有即使没有语言沟通或文化纽带也可以在任何地方都得到评价的有能力的人在流动。一种情形是,像小泽征尔、五岛绿这样从事具有普遍价值的艺术活动或学术活动的人士,在全球范围内到处流动着。另一种情形是,不必借助复杂的沟通也可以的从事着一般所说3K^①工作的人们也在流动。很多难民就不得不沦落为这

① 3K:日语中指“危险、繁重、肮脏”三类工作的略语。——译者注

种人。

但问题在于居于两者中间的即在一定的文化环境所规定的各种沟通体系中从事工作的人们,他们能够马上自由地流动吗?移民最初居于社会底层,到了第二代左右才开始在所到地方的文化中适应下来。考虑到这一因素,人在全球范围内的流动会是真的吗?我作为门外汉也不能不感到疑惑。

在特定地区居住着某些固定的人群。他们兴许也会出外旅游,但苟而言之对在一定的文化中生活过来的人们而言,生活在那种文化中是最舒适、最有利的。很难到其他文化中去生活。况且,在那里要和当地人发挥同等程度的能力来进行活动,更不是一件容易的事情。

如此看来,不同地区的国家也在发挥保持该地区文化环境的作用。就算经济在全球范围内流动,但“国家”的上述作用是不会消失的。而且,从经济学的角度思考“国家”,是否本来就存在某种局限性呢?在经济学里谈到“国家”时,常用“公共财产的提供者”这一说法。如果放任市场则会出现免费搭车者,导致在市场上筹集不到必要的东西。所以就会出现一种极为简单化的议论,即由国家进行共同采购、对各种服务进行分配就可以了。这种“国家”论可以说是一种生活协同组合^①模式,即认为国家是拿出税金来进行共同采购的机器。这一问题本身可以说是一种十分有趣的议论。

但是,问题在于加入生活协同组合的人在哪里?许多公共财产在提供时,对什么范围的人加入该组合这一问题不大进行讨论。有一个固定的某领域但该领域里已经存在的人究竟是什么人?对

^① 生活协同组合:日本的互助型消费组织。——译者注

此类问题不大进行界定。但是,我认为就“国家”而言,问题恰恰就在这里。“国家所属”这一件事为什么已经被确定了呢?

4. “日本人”和“日本国民”

明治时期的福泽谕吉曾言:“国家就像是作为吸取税金的代价而出售治安的商社。”对此,陆羯南批判道:“福泽谕吉的议论是法律经济进步主义。”“如果是那样的话,日本人应当任意地成为以最廉价税金享受最好服务的国家的国民。但是,这种事情不是没有发生吗?因此,如此想象国家是错误的。”“国家所属”的问题就在于此。

福泽属于极端的人,所以作了那样的说明。但他也不是没有考虑过国民的问题。正相反,大概还没有人像福泽如此多方面地考虑过国民问题。我想,在福泽的议论中,全球经济是一种理念,它就是“文明”。但是,他也说过:“现在国与国的差异产生了国境。人们具有对本国人加以援助的偏颇心。正因如此,每个人跨越国境进行交往的原则,不能原样适用于现实的国与国之间的关系上、或国民与国民之间的关系上。”福泽所说的“偏颇心”,是他在某种程度上站在普遍性立场的同时、也考虑了“国民”问题的表现。

如上所说,当出现原子弹轰炸的话题时,日本人不由得就站到日本人的立场上,这类事例就是“偏颇心”吧!福泽还认为,私人与私人的交往和国与国的关系是旨趣全然不同的。那么,“属于国家”到底是从何而生?对此福泽是如此说明的:“共有世代沿革,同抱回顾之情。”就是说,共有历史的就是“国民”。羯南抓住了福泽的一个方面加以批判,但其实福泽也对“国民”的含义作了

15

思考。

“国家”确实是由现在生存的个人所构成,但处于这一国家、这些个人之中的“国民”这一自我认同却比“个人”存在得更加长久。这也适用于刚才说到的原子弹轰炸的问题。把自己出生之前的事情思考为似乎与自己有关似的,是因为“国民”这种东西超越个人生命而持续存在着。对于过去的各种经历我们在“国民”意识层次将其接受下来并以某种方式把它联系到未来中去。

如果只考虑眼前的时刻,那么“生活者”虽存在,而“国民”却不能成立。如此看来,生活协同组合模式,只考虑现在活着的人的方便,而未能考虑到“国家”。对“国家”所具有的某种作用,可以就事论事地进行议论。但只要说到“国民”,我们却不得不思考久远一些的东西。但是,如果把“国民”只是单纯地说成“民族”,我认为这也不尽然。作为“民族”,如同说“同是日本人”一样,在某种意义上是指无意识地感到有一体感的東西。

刚才提到原子弹轰炸的例子时,我说了“同是日本人”。但这是否就是指“日本国民”还不能这么说。因为,我想到了这样一个问题。在看足球赛时,人们在挥着日本国旗进行声援。那当然是作为日本人在看球。如果是作为普通的超越国境的一个生活者来看足球的话,则不必非要看到日本运动员的活跃场景,只要能看到来自于足球发源地的优秀的足球选手的比赛就行了。有人想看日本人的比赛,或正在声援日本选手,但是,这是否就是“日本国民”意识的表现呢?我觉得这不完全是—回事。

瑠伟·拉莫斯^①等人是改为日本国籍而成为日本人的优秀足

① 瑠伟·拉莫斯:巴西出身的足球选手,1989年加入日本国籍。——译者注

球选手。如果想以这种方式组成强队的话,那就可以不断地让外国人取得日本国籍,组织一个全由外国人组成的日本队,即让外国裔日本人组成一支足球队就可以了。但是,这样作的话,许多日本人是否把它看做是日本队呢?这是一个问题。在目前,这样做或许还有些难度。

在这种场合,假如许多日本人都认为“不,这确实是自己的球队,这是日本队”,那么这意味着许多日本人已不是把自己当过去想当然的那种“日本人”,而是开始作为“日本国民”来考虑自己了。就是认为:“取得日本国籍、经过日本国家的一定的手续、选择了作为日本人而生活的人们,就是日本人。”

“国民”是处于这种层面上的人们。我们经常说:“日本人是单一民族”,而且一直没意识到作为日本人的民族认同与“国民”的区别。然而,说到“国民”时,应当包括刚才谈到的那一方面。在这个意义上,必须超越可以实际把握的范围,在更抽象的“国民”意识层次上来加以把握。实际上,我认为这一时期在日本也到来了。

还有刚才说过的移民劳动者的问题。今后,将迄今尚未达到国民意识水平的日本人不能直接说成是国民,而是必须在“国民”的说法上对各方面都要照顾到。这样一来,迄今为止一直作为日本人生活过来的日本人,如何看待其与“日本国民”的关系呢?我认为,谈到“国民”话题时需要日本国历史上的一种新说法。即谈论日本是由于某种情况而存在到现在、成了现在这种样子、今后“日本国民”将会成为某种样子这样的说法。但是,这在理论上和实践上都是十分困难的事情,是很难在时常说到“地球市民”时的那种轻松的感觉下来加以探讨的课题。

时常听到这样的议论。“日本人即使放任自流也是单一民

族,因而十分团结。这不是挺好吗?”但是,那是自然的日本人,而在谈论“国民”时,就需要自觉的要素。而且,不能无视这一范畴的“国民”。今后,重新谈论与迄今为止不同的“国民”是十分重要的。毋庸赘言,这也涉及由“国民”支撑的“国家”如何行动的问题,因而也将是政策论的问题。不同的人会有各种不同的判断。可能会出现不同意见涌出的局面,但议论的出发点是新的自觉存在的“国民”。我觉得那种古典的定义会变得十分重要。

作为“日本人”的一体感是一直存在的。但是,日本人缺乏国民意识形成的经验和自觉缔造国家的经验。从2000年这一漫长的历史来看,非常缺乏民族间的争执或国际纷争的经验。我认为,如何克服这一点是今后日本的重大问题。

我认为,日本迈向“国家建设”其实只有过两次:

一次是古代国家的建设。古代律令制国家出现以后,律令制度变质而成了王朝国家,那是“国家”吗?毋宁国家在那时已经衰退了。为何出现那种情况呢?我认为,那是因为欧亚大陆中心部分成为多元化状态,远东的亚洲相对变得和平的缘故。

律令国家出现的背景是,大陆出现了隋、唐这样巨大的中央集权国家,从而引发了其与朝鲜半岛高句丽间的对决,与此连带着又发生了新罗、百济问题。日本在铁资源方面依靠朝鲜半岛,这也使得日本介入半岛问题中。战争(白村江之战)打响,日本吃了败仗,担心唐、新罗联军攻来会导致本土决战,于是特意迁都到天津后构建防卫体系。这样就成立了律令国家。刚刚成立,新罗和唐又开始了争斗,其结果并没有攻到日本来。于是,国家自然而然衰落了。

第二次的国家建设是在明治维新时期。这一次,欧亚大陆的东亚一带很稳定,但一方面从北方进入西伯利亚的俄罗斯南下而

来；另一方面，英国绕过南边，奔着欧亚大陆的远东地区而来，这时冲突一触即发。因此，日本的朝鲜政策可以说也与英国、俄罗斯、中国围绕朝鲜半岛的争执具有相关联之处。我觉得，东亚变得非常不稳定，日本的国家就形成了。

今后，东亚如何变化很难加以预测。战后 50 年间，有超强的美军在这里，也就没有出现什么问题。在这一期间，日本不必考虑什么。但是，21 世纪可能会发生变化。正如常说到的那样，存在着中国的海洋战略和扩军等问题。昨天报纸上也有报道，据美国国防部的报告，中国正谋求成为在 21 世纪能够对抗美国的大国。这看来是美国的判断。其能否实现，可能是十分困难的，但不管怎样很可能出现与过去半个世纪的东亚十分不同的情况。

在这一情况下，日本应如何应对呢？既然是政策论，可能有各种议论，但在这种场合，必须以与以往不同的方式探讨“日本国家”的问题。

还有刚才提到的全球化问题。这个问题是说，能够像以往一样把“国民”单纯地说成是“日本人”吗？不管怎样，我认为必须把“国家”和“国民”置于中心地位。从这一点出发来进行议论，一说“国家国民”就说这是“国家主义”从而制止这种不合规矩的做法，如果单单这样讨论，那么思考就总也不会向卓有成效的方向进展。

围绕论题一的讨论

金泰昌：早就想找个机会从正面议论一下这个问题。我很重视坂本先生在最后所说的“国民”并不等于“民族”的观点。我的（基于体验和研究之上的）意见是，民族几乎是命运，而国民则是课题，因为它是根据场合的不同而加以选择的问题。迄今的逻辑

是，“日本国民”由大和民族这一单一民族构成，其他民族被排除在外。如果大和民族自动地就是日本国民，那么我很怀疑国民的问题现在还有什么太大必要来特意进行谈论。正是因为国民与民族未必同一，所以民族和国民的问题才成为重要问题。今天，坂本多加雄先生就这一点，强调了“国民”本身是一个复合的、多元的概念。

我想提问的是，对森总理^①的“日本是以天皇为中心的神的国家”这一发言，虽然媒体和在野党进行了各种批判，但我觉得这不也如实地反映了日本这个国家的应有状态和日本国民的思考方式的某一方面吗？从这一观点思考，我的头脑里浮现的是曾出席过这个研究会的神户大学教授铃木正幸的关于日本“王（天皇）·公·公共性三者关系”的见解，其以“王（皇）民共同体”来把握了日本国家的应有状态和国家与国民的关系。

他认为，当作为“国家”或“民族”的日本陷于危急状态时，其内部团结的话语和规范总是依靠类似于以天皇为中心的神国概念的形式凝聚、守卫了国家。因此，“天皇”是“公”的承担者，日本民族以天皇为中心摆脱了对外危机守卫了自己，其结果使日本绵延延续下来。就是在这种历史脉络上得出了“日本是王（天皇）民共同体”这一定义。对此，您是如何考虑的呢？

第二点，有人把日本说成是“家族国家”。确实日本给人以家族国家的印象。天皇是父亲，全体大和民族是一种家族，这样的议论以不容忽视的程度存在着。如果按照这一家族逻辑，不属于家族的邻居就是“外人”，不能进入国家之内。对家族逻辑所描写的“日本国家”论（观）和先生所讲意义上的功能性的“国家”这两

① 森总理：森喜朗首相。——译者注

者,从不是日本国民的人们的立场来看,应当如何加以把握呢?

第三点,关于“国家”这一词语,把“国”与“家”相并列,其中就包含了家族国家论的意味。“国家”这一词语是日本人创造的,还是日本把原产于中国的词语引进来的,我不知道。但是,语言实在是微妙的东西。它在使用过程中,会不知不觉地形成印象,固定下来,并约束我们的思考。

但是,先生所说的“国家”,是指在其中发挥各种功能的类似“体”即“国体”的意思呢?还是应理解为当说到“国家领域”、“地域”、“领域”等时的“作为国家的领域”呢?或者指“家族”式的感觉呢?

坂本多加雄:关于第一点“皇(王)民共同体”,我的想法是这样的。在日本政治体制的顶点有着叫做“天皇”的职务、制度,对此应如何考虑是一个很大的问题。现在也有天皇这个人,但实际上其在发挥何种政治功能,很难弄清楚。如果没有天皇这一存在,这个国家会怎样呢?有时实际上也感到不会有很大问题的吧。

因此,日本也常出现共和制的议论。我有时也从实际感觉出发认为就是如此。江户时代中叶的天皇议论也是如此。那个时期,征夷大将军和天皇之中谁更了不起,这样的话题当时不是什么大的问题,也不是严重的问题。或者说,没有议论的价值吧。如果不小心说出皇室在上,反而会被揪到幕府那里。

只是,当幕府陷于危机状况、必须考虑到日本全国问题的时候,持有葵纹的享受八百万石^①奉禄的德川幕府还是不行。虽然天皇作为封建领主势力弱,但还是作为象征而出现了。考虑到这

^① 德川是当时统治日本的将军的姓,八百万石是粮食单位,指德川拥有的经济规模。——译者注

一情况,刚才说到的危机状况时的律令国家也好,明治国家也好,“天皇”这一象征浮现到上面来,这里应该是存在某种理由的吧。

我还想象这样的事情。例如,多党制在议会制民主主义之下得到进展,如今是联合政权在作政治决定,这真的是国民的意思吗?这是一个问题。另一方面,居民运动等运动中存在着在不依靠议会来寻求国民意思的倾向。各种“公议舆论”如此喷涌而出时,会出现何种状况呢?

其实,在幕府后期,一方面人们开始谈论公议舆论体制,另一方面天皇的权威也有所上升。我认为,存在这两者是明治维新进展顺利的原因。如果只有“公议舆论”,恐怕需要一种对按照人民的意思来搞政治的“人民的意思”进行确认的制度性共识。如果没有共识,代表“人民的意思”的势力之间会发生纷争。大概戊辰战争时也只有“公议舆论”,那么德川家族和长州势力可能都会继续进行内战。靠“御锦旗”取胜,在败者看来是非常不合理的,但实际上就是靠此而及早结束了内战。

我认为“天皇”身上潜藏着这种意义上的统合能力。只是,第二次世界大战后 50 周年正像江户时代中期的状态,只能加以想象,我也不能妄加断言。今后,当“公议舆论”无法解决问题时,天皇之下的“皇(王)民共同体”在这种场合能否会形成我刚才说的“开放的国民”概念呢?我认为这是一个重要问题。

我还思考这样一个问题。这也可以被当做历史的想象力而任由各位笑话。律令国家体制时,大量亡命者从朝鲜半岛来到了日本。那些人被赋予律令制内的姓而成为“日本国民”。有趣的是,日本国在律令制的建设期接受了大量外国人。可是,到了平安时代则变得封闭,对东亚局势疏远,不知怎的排他意识变强起来。

古代日本在国家建设意识表现强烈时,接受外国人的体制也

很完备。在那时,也处在天皇之下,但这一体制对当时的移民有无歧视呢?我认为没有歧视。移民很好地居住下来了。因此,认为“皇民共同体”就是单一民族国家的看法必须加以重新探讨。反过来说,即使是“天皇的传统”也是今后可以继续创造的东西,不应将天皇统治作为闭塞的东西来考虑。我认为,其实这也是我们今后的课题。我并不认为,由于是“王(皇)民共同体”,就应当得出“生物学上的日本人以外的人不是日本人”这样的结论。

其次是“家族国家论”的问题。井上哲次郎等人是把它作为意识形态来谈论的。战前有些日本人认为“天皇家是 본가,我们是 분가”。但是,我认为“家族国家论”的想法本身就是意识形态,缺少现实性。《古事记》等里面出现的古代国家,基本上是氏族社会。氏族的祖先全部在以天皇为中心的系图中得到定位,以此确认自己姓氏的自我认同。那时人们认为,日本是以这种方式保持同一性的共同体。

把此转用到近代,就“家族国家”进行了议论,但这在当时也十分缺乏现实性的吧。现在也有人在说着同样的话。但是,仔细听一下,很难知道其本人是带着多少现实性来如此谈论的。有时真想问一下:“你真认为自己是天皇家的亲戚吗?”

“国体”的“体”,可能是“体”和“用”即“本质”和“现象”之中的“体”。关于“国体”,存在着各种各样的议论,我认为可以把它理解为日本的基本的国家体制。但是,“国体”这一概念,有时难以心平气和地加以使用。

在我看来,江户时代的水户学是关于“国体”的一种解释学说。这个“水户学式国体论”在明治国家的宪政下发挥了强有力的作用。其本身确实是很重要的学说。但是,它毕竟只是一种学说,我们在谈论“国体”时,不管是正面的还是负面的,不会过于受

到水户学派的“国体”解释的束缚。

另外，这一问题还与“皇民共同体”这一概念以及今后如何对其进行解释的问题相关联。但是，“国体”的解释不必过于狭窄，不必彻底贯彻水户学式的解释。即使是在天皇统治体制之下，也曾存在各种各样的形态。没有必要拘泥于某一个时期的某一种解释。因此，在广义上，“国体”可以在具有实质性意义的“宪法”上加以使用。而其本身，也可以被作出各种各样的解释。

对“国体”还是“国家领域”的提问，再做一点……

24 ○ **金泰昌**：对介绍铃木先生的观点的部分，如不站在公平的立场上我会感到很内疚，因此想作一确认。“生物学上的日本人以外的人不是日本人”这一歧视性、排他性的逻辑，不是来自“王（皇）民共同体”这一日本国家和日本国民的应有方式，而是更容易从家族国家论的观点引出来，如此提起问题的是我本人。另外，坂本先生所描述的“国家”，是像具有着各种功能的人的“体”那样的感觉呢？还是各种人居住着的“空间”或“地域”的“域”和“国”加在一起的“国家领域”的概念呢？

坂本多加雄：我的观点大概首先是“国家领域”。当然，二者选一是有困难的……

大沼保昭：对于坂本先生的今天的论题，我是以几乎赞同90%的态度倾听的。特别是对“国民”的主体性、作为性进行强调这一点，与我所预想的报告不同，因而是带着几乎意外的共鸣来听讲的。

在21世纪的东亚，美、中竞争关系成为重要课题，日本作为国家的存在也将受其很大影响，这一点也如先生所述吧。只是在这一点上有很多不确定因素。

较更确实一些的是，随着出生率的下降，日本的人口将减少。

在 21 世纪,日本人口急剧减少的概率将远高于美、中对立的概率。在这种情况下,维持现今的生活水平社会稳定,基本上有两种可选择项:一是大量接受外国人,让其在各种职业上就业;另一个是基本上维持现在这种事实上的锁国政策,而致力于开发女性和老年人的能力。

我认为,这两者可能都需要,即需要把这两者相结合。不管怎样,将有与迄今为止不可同日而语的大量异民族在日本居住。在这种情况下,如何实现日本这一具有一体性的社会内社会成员的统合呢?一个是“国民统合”的层次;另一个是,虽然不是国民、国籍的拥有者,而是社会成员的层次、整个日本社会成员的统合层次。

必须把这两者很好地并立起来。最简单的做法是,大幅度缓和赋予国籍的条件,使社会成员和国民几乎一致起来,从而以新的国民统合的手段来实现事实上的社会统合。在这种情况下,主要问题将聚焦在以何种叙事来实现“国民统合”这一问题上。另一种做法是,对国民 = 国籍拥有者进行某种限制,而对社会成员进行一定程度的权利保障,以此实现“社会成员的统合”。在这一层次上,统合的叙事将是不同的。

坂本先生今天强调了社会成员的统合和国民统合的主体性契机,但它是以何种东西为媒介来使统合得到推动,对这一点您没有谈到。虽然有些重复,我想请教一下把社会成员的统合和国民统合分开的看法。可能的话也想听一听佐伯先生的见解。

坂本多加雄:这是一个很难的问题。坦率地说,我对这一问题没有明确的见解。只是,从逻辑上说可能是这样。其一,在澳大利亚和美国这些本来就因移民而成立的国家里,对不同族群的人们进行统合的抽象理念和仪礼体系很完备。而有的国家则没有这些东西。日本基本上就是这样一个国家。当探讨日本究竟以哪一国

家作参考时,我认为由移民而成立的国家未必能成为模式。因此,只能采取渐进的方式。但是,在技术上何种方式更好,很难弄清楚。

例如,作为过渡阶段,也许可以承认“准国民”的概念。一方面,不管好坏如何,如今存在着“日本人的一体性”,今后则要从开放的方式来考虑“国民”,这是一个大前提。尽管如此,作为今后的现实政策,要使“国民”不断开放下去,其社会成本也将不断提高。我认为,对此还不得不参照过去的例子而进行。

大沼保昭:坂本先生等代表的“偏右”的论者们(虽然坂本先生今天以明确的语言加以否定)也靠向单一民族的神话,而急于创造自觉的国民统合的故事。当然,急于创造国民统合的故事,并不仅是坂本先生们的责任,而是包括我在内的整个日本社会的责任。

这也与“公民”问题相关联。就是说,天皇制能否成为这种意义上的“国民”,甚至是“社会成员”统合的核心概念,很令人怀疑。现在的皇室是来自于朝鲜半岛的移民者的子孙,只要是真正具有历史知识的人,包括宫内厅的职员在内都知道这一点。在这种意义上出现了同一个亚洲的设想,有一个时期,在现今的皇太子寻找结婚对象时,有人提出泰国公主为何就不行呢?没有这种程度的大胆设想,以天皇制为基轴的国民,甚至社会成员的统合就是十分困难的。这是我的见解。

加藤哲郎:提一个简单的问题。如果说“作为虚构的国家”中的“民族”和“国民”是不同的,那么您究竟如何考虑与国民不同的民族?就是说,当本尼迪克特·安德森说到“想象的共同体”时,其在“作为虚构的国家”的部分中所说的是“nation”^①。

^① nation 可译为“国家”和“民族”两种汉字词。此处原著使用以片假名表示的 nation 的音译词,指该词的国家 and 民族的整体含义。——译者注

另外,您说与“民族”不同,“国民”是自觉的存在。但通常在辞典等书中所写的“民族”,特别是在丸山学派中,指的是汉斯·柯恩所说的在过去的共同荣光、现在的共同利益、对未来的共同使命这一意义上作为“自觉存在”的“民族”。那么,如果说到作为与民族不同的“自觉存在”的“国民”,其中是否包含着某种更高的东西?

或者,您只是把民族作为类似如人种(race)的东西看待的吗?或者,您是设想着类似德语的“Staatsbürger”的东西吗?

坂本多加雄:先说结论的话,“国民”就是“Staatsbürger”。

今田高俊:一般来说,“国民”是国籍持有者吧。

坂本多加雄:不,是指存在国家这一组织体、“参与”其中的意思。例如,有过没有民族自觉的文化共享阶段,然后产生出拥有共同语言和历史的自觉从而形成“民族”。但是,曾有过不是国民的事例。例如德意志就是如此。就是说,也存在着“国家”尚未形成、唯独民族自觉却变得很强的例子。也有国家形成,国家成员逐渐自觉到自身的义务和权利的情况。我认为这就是国民。

金泰昌:是自觉的“Staatsbürger”(国民)啊。因此,与血统、种族等非主体性和非选择性因素相比,您更加强主体性地“参与”意识这一因素,是否可以这么理解?

坂本多加雄:是的。

佐伯启思:关于刚才大沼先生提的问题,我是从二元观点来考虑“国家”和“国民”的。以横轴和纵轴来说,“国民统合”是以文化和历史的某种东西为基础的纵轴。如果一定要谈“社会统合”的话,它是横轴。横轴是指如何从法律和政治上予以明确化的问题。

国民统合和社会统合这两个层次不同的事物是同时存在的。

因此,其中当然会出现差异。即当然会出现对这一国家持有文化自我认同感的集团以及这种认同感薄弱或对其抱有对抗意识的集团。

如何对这些东西全部加以包容、对其进行调整而实现作为均衡体的国家,这是一国领导人的政治手腕的问题。不是几乎所有国家都在做着这一事情吗?美国有些不同。美国在文化上以多元性为前提,所以,国家的形式性的或理念性的构成原理与美国所拥有的文化性的东西十分相近。这样的国家是罕见的。在欧洲各国,也有着归属意识高低不同的集团,也有着这样的二元性。

与此相关的是,在这种情况下,在日本如何考虑天皇制的问题。刚才所说的文化的、历史的等等,并没有明确提示其内容。我认为,对此不应加以明确提示,什么是日本的文化自我认同呢?什么是历史自我认同呢?我认为,对这些东西不应加以明确提示,也不能明确提示,而且,它也不是应加以政治化的东西。至少,要对“这是日本的传统”这一命题进行政治性议论也是做不到的。

因此,我对“国歌、国旗法案”并不赞成。我认为国歌和国旗是“习惯”的问题。

在这一场合,无论如何也要进行议论的是天皇制问题。由此往下是对坂本先生的提问。我一直在考虑坂本先生刚才的发言,我也认为现在“国家”和“国民”存在着并发挥着重要作用。这些东西并不会因“全球化”而消失。我们与美国人交谈时,是带着自己是日本人的自觉而说话,看足球时则声援日本,排球输了也会感到“遗憾”,这是以“国家”、“国民”为前提的话题吧。

那么,为什么一定要有这种东西呢?对这个问题坂本先生并没有说明。我是想问,究竟为什么一定要有这种东西?

坂本多加雄:可能是说漏了。这与人不移动这一前提有关。

许多人都生活于一定的地域。那里的人们承担着各自生活习惯凝结的文化。我认为“国家”是承担这些人们的各种共同事业的组织。这样做就包括着维持文化的作用。这不是指保存古老文化遗产,而是指如何才能维持现在的文化。“维持”并不仅仅是守卫。如何维持,把它向哪个方向发展?这也可以由各种民间团体来做。即使在这种情况下,国家也依然会在很多方面参与进来。

这在各国大概都是一样的吧,存在着“文化政策”。特别是像法国那样,还有“维持法国”这样的极端做法。只要都在某一地域的文化中以某种形态存在这一前提,那么国家就会参与到其中。

佐伯启思:刚才,坂本先生可能没有说,但我最想知道的是这样一件事:国家为什么是问题呢?直截了当地说,如今这里有土地,有文化,要由某个人负责把这些东西传给下一代。对您刚才这些说明当然完全可以理解。但是,在稍更形式性的层面上,国家有理由束缚人们。这就是国家拥有唯一“主权性”的问题,即可以行使公认的权力,这就是近代国家。

对此应如何考虑呢?这是很难的问题。为何西方出现了“主权性”的想法呢?这可能有两个阶段:一是基督教的问题,即世俗国家权力从罗马教皇统治下摆脱出来时,把国家权力与宗教权威分割开,从中带来了主权性,主权性由此成立。例如霍布斯试图以十分明快的形式、而且是逻辑性地对之加以证明。霍布斯提出了“主权者”的概念。他指出,“主权者”不是从神那里、而是从“自然状态的自由的个人”那里导出。但是,霍布斯虽然提出了主权者的概念,但对主权者的内容却没有进行讨论。因此,又产生了下一个阶段的即主权者是“绝对君主”还是“人民”这样的问题。但是,我认为这不是太重要的问题。霍布斯的近代主权成立的要谛就在于“从神分割开”这一点上。

同时,霍布斯写作《利维坦》的时期,比他稍早一点,正好格劳秀斯正在写作《战争与和平法》,正是国际法开始形成的时期。在欧洲,世俗权力(主权性)被从“神”即“宗教权威”中分割开来,同时诞生了多个国家,产生了国家间关系。因此,国际关系中的主权性同时也被加以定义。

这样的结构,大概存在于近代主权的观念之中。问题在于这一同样的事情是否也适合于日本呢?对这种意义上的主权国家,日本是否明确地意识过呢?如果有至多也不过是明治以后的事情吧。如果没有意识过,那么对于成为近代国家的日本来说,格劳秀斯式的国际关系世界具有何种意义呢?

另外,我认为把世俗权力从宗教权威分割开来的问题,与现在的天皇制问题具有关联。在欧洲则以明确的、理论的方式对此进行着整理。但是,真的把它诉诸实施是另一个问题。就是说,在欧洲,宗教权威和世俗权力是否真的分割开来是另外一个问题,而且每个国家都不同。只是,在理论上,所谓近代社会是建立在从宗教权威分割开来的前提之上的。在日本,这一方面究竟是何种情况呢?与此相关联,如何考虑天皇制呢?

金泰昌:我认为,把国民混同于民族而单纯在共有过去这一点上把两者加以一元化,是时代性的错误。所谓国民是由多种民族构成的,应当把在共有过去的同时还要共创现在和未来的意志作为本质的因素加以考虑。而且,把国民过于实体化也是危险的。从某种意义上说,国民是历史地形成的,而且它是以异质性的共存为前提、作为共同项目来一起建设国家这样一种意志和希望的共同参加体,我想应当这样把握这一问题。

今田高俊:这是非常大的问题,希望在拓展讨论中能就这一问题继续进行讨论。

论 题 二

人 民

加藤哲郎

1. 从辞典中看到的问题所在

我的本专业是国家论,今天却就“人民”的概念作报告。可能是关于“人民”的问题没有合适的人选,所以这个任务就转到我这儿了。一般认为“人民”论者是左派,而我却被左派正统派批判为“市民派”。我既不是“人民派”,也不是“国民派”。

日语辞典中关于“人民”有各种各样的说明。

(1) 日语的“人民”和英语的“people”

关于“人民”,《广辞苑》等国语辞典有各种记述,其一般界定大概是“构成国家、社会的人”。但是,例如《广辞苑》(第五版)则以“特别指相对于国家统治者的被统治者”的记述作了“被统治者=人民”这样的界定。讲谈社的《日语大辞典》(1989年)中则采取了“构成社会的人们。”“people”的日英并记方式。这涉及了如何翻译英语的 people 或法语的 peuple 的问题。

31
○
……
○

看一下英语的《COD》和《OED》^①，“people”分为在“臣民”（subject）的意义上使用的场合和“enfranchised or qualified citizens”这种具有高度的公民性或市民性的人们的意味上使用的场合。《兰登豪斯英和大辞典》（小学馆，1973年）的“people”条目中也有在“平民、下层民”的意义上使用的例子和在“民众、有权者、公民”的意义上使用的例子。就是说，英语的“people”本身就具有很广泛的含义。日语的“人民”，有着与英语的“people”相重合的部分和不重合的部分。暂且请了解这一点。

有人说“人民”是作为“people”的译语而被使用，但未必如此。小学馆的《日本国语大辞典》（1974年）中，作为“人民”的用例而举出了续日本纪庆云元年七月甲申“亟闻。海东有大倭国，谓之君子国，人民丰乐，礼义敦行”和将门记、古事谈等，从语源来说它来自中国。沟口雄三先生在公共哲学共同研究会的论题中谈到了“天”与“民”的关系（参照本专辑第一卷《公与私的思想史》），其中的“民”和“人民”是否同一，对此请哪位中文好的先生验证一下就好了。

（2）历史学中的“人民史观”、“人民斗争史”

现在再看一下历史学和政治学的辞典中是如何论述的。在历史学领域，除了角川书店的《日本史辞典》以外，现在几乎所有的辞典都没有这一内容。角川《日本史辞典》中，旧版和新版都有“人民”词条。吉川弘文馆的《国史大辞典》中也有“人民”词条，但其解释却是明治时代后期的自由党、政友会系的报纸名。

① 代表性的英语辞典 *The Concise Oxford Dictionary* 和 *The Oxford English Dictionary* 的缩略语。——译者注

在角川《日本史辞典》旧版第二版(1974年)中,关于“人民”的解释如下:“民众把自己作为政治主体而自觉地加以把握的概念。原被统治者身份的总称。古代中国政治思想中被作为统治对象的民的别称。在日本从古代以来作为被统治者身份的人民观在儒教式政治思想中得到确立。明治维新后,政府使用人民一词,致力于培育国民对天皇制国家的归属意识。另一方面,在吸收欧美政治思想过程中,人民被作为 people 的译语而使用,特别是自由民权派把人民定位为与被统治者身份的含义不同的政治主体、天赋人权的拥有者。其后,随着天皇制的确立,政府使用了臣民一词,而人民一词则被作为从民主主义、社会主义的立场出发、在政治上觉醒的民众的概念而被使用。国民是受到国家、民族的制约的概念,人民则成为超越这些制约的被统治者的概念。第二次世界大战后初期,人民概念被反体制运动一方大量使用,但最近已不太被使用。在历史学中,大正末期以来,羽仁五郎积极使用了这一概念,被称做人民史观。近年来,人民斗争史研究得到了提倡,但人民概念在不同学者那里并不一致。”

现在角川书店出版的《新版日本史辞典》(1996年)中,继承和略述了这一解释。作为历史学的概念,不知为何只有角川的辞典作出了这样的定位。

(3) 政治学中主体性的、解放性的“人民”概念

政治学辞典则把问题说得很明确。1954年平凡社出版的《政治学事典》的解释如下:“英语的 people 一词是从拉丁语的 populus 的语源出发,经由法语而被使用的概念。日语中的人民是 people 的译语,在明治宪法下也被官僚政治中警官用于居高临下地蔑称民众,但原则上是指共和国中的国家成员。因此,人民一词伴随着

自由和解放的意味。特别是, nation 是意味着国家性的概念, 而 people 则带有超越国境而被称谓的性质。因而社会主义国家和左翼团体在这一意义上使用着人民的概念。它还被与消极意义上的大众(mass)相区别, 在人民一词中被强调的是主体性格。”《政治学事典》是日本政治学的经典作品, 因此其中的记述如此带有浓厚的马克思主义的影响。

1991年脑库出版社出版的《现代政治学事典》中解释道:“人民”的语源“来自拉丁语的 populus”, “当时是指共和国平民的 plebus”。这种解释与往下的议论相关:“正如卢梭把市民的集合体冠名为 people 而展开了人民主权论一样, 人民开始被考虑为是构成国家的主体性存在。人民的、由人民建立的、为了人民的政府恰恰契合于此。另外, 也有从阶级压迫中解放出来的立场出发在特定意义上使用人民概念的场合。”在其后的词条“人民主权”的解释中有如下解释:在法国“人民主权”和“国民主权”是被区别的。对此, 在下面再作论述。

到这里, 我想已可以看到大致的问题了。如果想把“人民”作为社会科学概念来加以把握, 那么主体或解放等含义就会加入进来。本来是作为被压迫者的存在, 却反而在逐渐主体化, 在这种意义上的用法, 进入了日语的“人民”概念之中。

在平凡社的《世界大百科事典》中, 政治学者阿部齐先生作了如下解释:“在广义上指国家的成员, 与国民同义。在狭义上则指国民中除既存的统治层的部分, 即指作为被统治层的国民。从这一对比看, 国民是强调包括统治层在内的整体一致性的概念, 而人民则更多的是被作为重视被统治层的联合和解放的概念。……人民多被马克思主义等左翼势力所使用。”但是, 作为例外, 还有如下表述:“在美利坚合众国, 由于没有形成以单一民族为基础的国

民概念,而且平等主义倾向很强,所以,尽管缺乏左翼传统,但人民在国民的意义上被使用。”

(4) 日本共产党《社会科学辞典》中的“人民”的“国民”化

那么,左翼方面是在何种意义上使用这一概念的呢?考察这一问题很方便的是通过《社会科学辞典》。该辞典在形式上不是日本共产党编辑、而是由辞典编辑委员会编纂,但这一由隶属于共产党系统的新日本出版社出版的辞典,在1967年、1978年、1989年、1992年更新了好几次版本。这让人觉得如此频繁地改变概念能行吗?但这样做也自有其理由。看一下“人民”的词条。这是迄今为止看到的辞典中被称做解放型的“人民”概念的日本共产党式的内涵。

1967年初版《社会科学辞典》的表述如下:“在一定的国家或社会,被统治、被压迫、被剥削的阶级、阶层,具有实行革命的能力的社会、政治势力的总称。因而,在人民中所包含的社会、政治势力,因其国家的历史发展阶段和面临的革命性质的不同而各自相异。在资产阶级革命和社会主义革命中,构成人民的社会、政治势力的内容各自不同。同样在资产阶级革命中,帝国主义阶段和那以前的阶段也各不相同。在全面危机中的今日的垄断资本主义国家,不仅工人、农民、城市劳动市民(城市小资产阶级),而且中小资产阶级也包括在人民之中。”这里特意强调了“人民”中也包括了一部分资本家。不包括的只有大资本家,这就是统治阶级。

然而,到了1978年,该辞典被修改成为《新版社会科学辞典》。关于“人民”的基本记述没有发生变化,但加上了“在一定条件之下,有时也把革新势力的内容总称为国民”的记述。这样一来,就产生了什么是“一定的条件”的问题,但对此该辞典并没有

加以记述。

到了柏林墙即将倒塌的1989年,又发生了变化(《新编社会科学辞典》)。“实行革命的能力”被改写成“具有追求社会进步的力量”。其意是,即使不实行革命,只要主观上追求社会进步,这就是“人民”。另外,“全面危机”和那之前记述着的时代认识消失,改写成“在今天的垄断资本主义国家,工人、农民、渔民、劳动市民”。不知为何加上了渔民,而且原来在“劳动市民”上附加的“城市小资产阶级”的阶级说明也消失了。继而又追加了“另外,在国际法上使用‘人民’一语时(例,人民的自决权),指一个国家或地理单位(如殖民地那样的)的住民的集合体”这样的一般界定。

但是,这个1989年出版的辞典中,加入了很多对共产党很不利的内容,即,它正好是在东欧革命、“柏林墙”倒塌的时刻出版的。由于这太不好了,于是在1992年又对它进行了修改(现行版《社会科学综合辞典》)。其中,“人民”被下了全然不同的定义,不再以“阶级、阶层”的概念严密地加以界定,而是变成了如下定义:“在如日本这样的虽为高度发达的资本主义、却处于对美从属地位的国家,工人、农民、渔民、劳动市民、知识分子、妇女、青年、学生、中小企业家等包括在人民之中,占人口的压倒性多数”。这个定义是“压倒性多数”等于“人民”。而且,还加上了如下一段奇妙的解释性记述:“日本共产党在1970年的第11次党代会上,就从这一观点来把人民和国民作为同一语来看待,从那以来,在该党的文献中,人民和国民在同样的意义上被使用着。”

但是,正如刚才看到的,1978年或1989年时,两者未曾是同义语。本来需要对这一变更尽到说明的责任,但这些都未做,一下子就到了如今“人民”变成了“国民”的同义语。实际上,例如

2000年众议院选举时,日本共产党的小册子上没有出现“人民”的字眼,而全部是“国民”。这件事情与对天皇制评价的变化、在安全保障问题上出现灵活运用自卫队的政策等也似乎都有关联,包括这些也都应当进行探讨。这就是我在下面所要报告的主题。

以上,“人民”在日本的基本用法中,是作为“people”的译语而被使用着,但从一定时期开始(我认为精确地说是战后)则是作为左翼用语而被使用着。但在左翼用语的变迁中,如今连共产党也不再使用“人民”概念了,这就是大致的变化过程。

2. “人民 = the people”的激进自由派的脉络

(1) 法国革命中的“国民主权”和“人民主权”

在这里,首先就日语中的“人民”是如何被使用过来的这一问题,在激进自由派的政治思想史、运动史的轨迹中,包括英语的“people”的译语问题在内,进行一番历史的概观。马克思主义的解释,则在后半部分进行。

首先讲关于法国革命的“国民主权”和“人民主权”相互关系的问题。杉原泰雄先生等人的观点在日本未必是多数派,但却已成为宪法学的一个有力学说。即认为,“国民主权”难以把市民的政治参与加以具体化、主体化,而“人民主权”则能做到。

这一学说认为,“国民”(nation)是作为国籍持有者整体的全体国民,其自身并不具有意志能力,而是通过国民代表机关来行使主权(即成为议会主权),在法律上不受“人民”(people)意志的约束,可以排除民众的政治参与。因此,所谓“国民代表”是把代表机关作为实际上的主权者的体制,是君主主权和人民(people)主权的中间形态。这就是杉原先生的观点。

那么“人民”是什么？所谓“人民”，是具有行使主权的意志能力的具体的现实的“市民”的整体，就法国革命过程而言是激进民众。其“一般意志”即“人民主权”是不可让渡、不可分割的，不能被“代表”。它是要求全体市民参与、并可以具有委任命令和直接诉求、人民提案、罢免制度等的概念。在法国革命的过程中，国民主权论和人民主权论在相互竞争着，这就是杉原先生对革命过程的历史描述。

由此也可知，当与如此法国式思想相结合时，就成为容易与社会主义相结合的解释。

(2) 林肯葛底斯堡演说中的“people”和“nation”

那么，在日本经常被引用的林肯的用语又如何呢？“the government of the people, by the people, for the people”中的“people”，一般被译为“人民”。但是，如果看葛底斯堡演说（1863年）的整体，实际上这与其说是倡导“人民”的文章，毋宁说是倡导“nation”的文章。据最新研究，如James McPherson, *Abraham Lincoln and the Second American Revolution* (Oxford UP, 1990) 等中所述，林肯的话语是在唤醒独立革命时那种悼念死者、创造新国家的传统，结束现在不幸内乱这样的脉络上说出来的。下面引用一下那之前的一段话：“The nation shall under God, have a new birth of freedom, and the government of the people, by the people, for the people, shall not perish from the earth.”

从整体上看，实际上林肯的演说是在“people”很少、“nation”却出现数次的脉络中进行的。在这一意义上，这里的“人民”（people）是与“nation”相重合的（日语中存在着应把“nation”译为“国民”还是“民族”的问题）。但在日本，一提起“人民”，“the gov-

ernment”以下的那段话就被从演说整体中割裂出来以独来独往的形式固定下来。

(3) 明治时期日本的“人民”和“人民新闻”

在日本该词是怎样变化而来的呢？日本历史学界集全体力量编纂的《国史大辞典》中关于“人民”的条目说明如下：“是明治时代后期的自由党、政友会的报纸。自由党系的《醒目新闻》、《东京新闻》的后身。《醒目新闻》宗旨在于以自由平等主义启发社会良民的思想，于明治二十六年（1893年）11月15日创刊，……三十一年10月19日改名为《日刊人民》、三十五年2月1日改名为《人民》、三十八年10月18日又改名为《人民新闻》，如此一再改名，从自由党、政友会的立场展开了论战。”就是说，人民曾是从民权派到政友会系谱的报纸名称，是一个固有名词。自由民权运动中植木枝盛等人关于“人民”的用例，后来在讲座派的平野义太郎《日本资本主义社会的机构》（岩波书店，1934年）一书中被作为史料而引用。

正如“人民创造历史”一语所示，在战后左翼话语空间中，“人民”一词经常被使用，也成为《人民评论》的报纸、杂志的名称，而在战前的固有名词中却只有这一份报纸被采录了，这是十分有趣的现象。在后面还要论述到，在战前，“人民”一词即使在马克思主义的源流中也没有被广泛使用。精确地说，1935年以后，在所谓“人民战线”中出现了这一名词，而在那之前几乎没有出现过。

(4) 竹越与三郎的《人民读本》中的天皇、臣民、人民

从明治到大正时代，“人民”是在何种脉络上被使用的呢？一个很好理解的例子，就是竹越与三郎（三义）的《人民读本》（明治

三十四年即 1901 年初版 = 明治版, 大正二年即 1913 年再版 = 大正版)。这本书于 1901 年首次出版以来, 成为每年都要再版的长期畅销书。现在庆应义塾福泽研究中心出了复刻版(《近代日本研究资料 2》, 1988 年)。

《人民读本》是以向少男少女们谈话的形式写成的, 即它是为普及“人民”概念而写成的书。西园寺公望为该书写了序, 主张“日本国已立, 尔后须是塑造日本人民”, 其意是说, 国家已由大日本帝国宪法的发布(1889 年)而成立, 今后就要塑造“人民”了。

那么, 对竹越来说“人民”是什么呢? 其在《人民读本》中写道: “以人民分担天皇治国的重任”, 或“本来国家的目的是发达人民品性确保人民幸福”, “宪法是人民藏身的城塞”, “天皇和人民的关系如父母与子孙, 天皇之心即人民之心, 人民之心即天皇之心”, “每个人对国家是人民, 对天皇是臣子”, “天皇有统治日本的大权, 但行使其大权要遵循宪法的条规”, “教育使国民悟到自主之民、人之子弟、国之人民之道”(明治版)等。

但是, 由于大日本帝国宪法中出现的是“臣民”, 天皇和“臣民”、“人民”的关系是怎样的呢? 大正版中写道: “权力在帝或王的手中叫君主国, 在全体人民的手中叫民主国。也有把君主和人民共有此权力作为主义的国民”, 并说日本属于这第三类型。即在立宪君民共治论的源流中引出了“人民”的概念。把“人民”定位在“我天皇虽临御但不搞政治”、“国务大臣上对天皇、下对人民负责”这一关系中, 其是“作为兵士的立宪人民”、“所谓日本国由日本人民所组织是指由所有人民所组织”。

有趣的是, 其中说到“毋庸赘言, 在一切所谓人民之中也包括着妇女”。这在当时属于自由派或激进派的立场, 从而把女性也包括在“人民”的概念之中。“如今日本人民建成了立宪国这一新

的建筑。然而,作为主人的人民,如果没有作为立宪人民的公德,则好容易建成的建筑也不会有其效果”(以上,大正版)。这里“人民”被定义为在所谓立宪君主国这一建筑物、器物之中的具有公德的公民性的存在。

(5) 高木八尺《美国政治史序说》中的“people”的区别译法

高木八尺《美国政治史序说》(昭和六年,1931年)把刚才阐述的脉络展示得更加清楚。该书是东京大学最先担任美国政治史的高木先生频繁引用美国原著而写就的历史书。该书对1776年以前和以后使用着不同的译语。例如,像“自由公民 freemen”、“民主的 democratic”一样,全书在重要概念的旁边都加入了英语。

高木从“五月花号”开始叙述美国政治历史,书中提到马萨诸塞的殖民者中出现了“自由公民 freemen”,并从中产生了从事全体居民行政事务的都市行政委员等内容。在马萨诸塞的范围内形成“自由公民”的过程中,出现“多数居民”、“人们”等词语。在其旁边虽没有像“人们 people”这样注上英文,但它们显然是“people”的译语。但是,在这一阶段并没有将其译为“人民”。该书论述道,“地方层次的殖民地人最初培养了成为 American 所应有的美国人的国民意识”,以此为开端,1760年左右美国殖民地人“事实上成为恰如一个独立的国民 people”。这里的“国民”旁边特意加上了“people”。但是,这里也还不是“人民”。

该书的写法是,从“波士顿茶会事件”描述到1776年的政治过程,在说明独立宣言的时候才使用了“人民”这一译语,在其旁边加上了英语“the people”。其后的革命过程即独立宣言以后,“人民”被频繁地使用。

就是说,高木先生是把发表独立宣言之前的“people”和那以

后的“people”区别开来加以翻译的。该书的历史叙述是把革命过程作为“the people”的形成过程来加以描述。这与刚才提到的林肯的脉络很相近,其结构是把参与公民化、国民化或 nation 形成过程的人们称为“the people”,而把其主体性一面翻译为“人民”。

(6) 茅原廉太郎《日本人民的诞生》中“人民”形成的逻辑

战后马克思主义的人民概念加入进来以后,上述自由派系谱中的“人民”论大为减少。但是,我在互联网上检索出,战后初期的1946年6月,岩波书店出版了茅原廉太郎(华山)的题为《日本人民的诞生》的书籍。这大概是该谱系的最后一本书吧。顺便说一下,茅原曾是刚才提到的《人民新闻》的记者。

茅原认为,被“死的哲学”所支配的旧日本已伴随无条件投降一起终结。必须以内在精神西方化的“思考方式革命”,创造出像兼备个性和社会性的美国人那样的“人民”。其生成逻辑是“人民”依靠自由意志,首先创造“社会”而不是“国家”。继而通过寻求内在自我和外在自我的“人民”的团结而创造新日本。即概述了“民众”成为“人民”的形成逻辑。其做法是:“美国是人民的国家。日本也必须成为人民的国家。如何成为人民的国家呢?成为人民的国家,首先必须有人民诞生。”

这些自由派系谱的共同逻辑是,“平民”、“民众”或者也可称为“庶民”、“大众”,这些原本为被动性存在的人们,在某一历史阶段上在政治上主体化(这能否称做“国民化”,则与坂本论题相关联),参与到形成 nation 的过程时,就形成了作为“Staatsbürger”即国家公民的“人民”,其一个个的成员就是“市民”。该逻辑的基本结构就是如此。

然而,这种自由派或激进派的“人民”概念的系谱,虽然今日

也在对林肯的葛底斯堡演说和卢梭的一般意志进行说明等场合被使用,但作为现实政治中使用的语言则在战后已衰退或消亡。我想其原因可能是,在马克思主义等左翼中出现了新的“人民”概念并占据支配性地位,因而“人民”被理解为一种党派用语。

3. 日本马克思主义史中的“阶级”、“大众”、“人民”、“国民”

(1) 马克思列宁主义理论和共产国际的“人民战线”

这次调查了日本马克思主义史中的“阶级”、“大众”、“人民”、“国民”等用语。令人吃惊的是,初期马克思主义文献中几乎未出现“人民”概念,绝大多数都是“阶级”和“大众”,偶尔也出现“民众”一词。然而,20世纪30年代中期开始出现“人民”一词,1945年日本战败后则急速流行开来。对此拟在下面简略介绍。

首先请了解这一点,如果不限于日本范围而谈论马克思列宁主义理论和共产国际(第三国际)的理论框架,则在马克思主义用语里有着由经济基础中生产手段的所有关系所规定的“阶级”这一绝对的基轴概念。其理论结构是,由基础层次上的资产阶级和无产阶级之间的对抗性对立所决定,在上层建筑领域展开阶级斗争。在马克思主义中,“阶级”是作为绝对的基轴概念而存在的。

这个“阶级”,在政治上具体而言是如何表现出来的呢?在这里就出现了“大众”这一概念,出现劳动大众乃至劳动者大众和先锋政党之间的关系。其理论架构是,先锋政党即共产党领导“落后的大众”,使其形成为“阶级”。例如,卢卡奇写作《历史和阶级意识》一书的问题设定,就是探讨如何使该“阶级”主体地、自觉地

形成起来。

如果说这个阶级层次存在于底层,那么紧邻它的层次就是阶级联盟或阶级集团的概念。在具体的阶级斗争过程中,由经济基础决定的阶级关系不是直接表现在政治中,例如工人阶级为了打倒资产阶级就必须借助小资产所有者农民的力量,从而使“工农同盟”与“工人阶级”相重合。

在共产国际时代的马克思主义中,有着比“阶级联盟”更加上层建筑的因素,作为在具体的、现实的政治状况中出现的概念而被使用的就是“大众”、“民众”和“人民”等。这个“人民”概念出现的关键与“统一战线”这一概念紧密相连。

“阶级联盟”如何在具体的、政治的局势中表现出来呢?在马克思主义中,政党也是“阶级和阶级派别的多少的适当表现”,这是恩格斯的定义。^①就是说,政党本来就把立足点置于某个阶级之上。而“统一战线”这一概念则适用于处理政党间离散聚合的关系之上。

具体而言,共产党和社会党、劳动党等社会民主主义政党建立何种关系,在这里就出现了“统一战线”这一概念。在历史上,从马克思到列宁使用的是“阶级联盟”一词,而从俄国革命后的1921年左右起,则在与德国政治形势的关联上开始使用“统一战线”这一概念。1935年的共产国际第七次大会以后,为了拥护反法西斯主义、民主主义而使用起“人民战线”这一概念。其后,“人民战线”概念传到了日本。其在英语中是“people's front”或“popular

^① 这段话可能指恩格斯的下面一段论述:“这些阶级对立,在它们因大工业而得到充分发展的国家里,因而特别是在英国,又是政党形成的基础,党派斗争的基础,因而也是全部政治历史的基础。”(《马克思恩格斯选集》第4卷,人民出版社1995年版,第181页)——译者注

front”，在德语中是“volksfront”。

就是说，20世纪20年代的主要问题是，“工人阶级真正的先锋政党”共产党和“假工人党”社会党如何相互合作打倒资本主义的问题。这个阶段就是“统一战线”阶段。但是，进入20世纪30年代以后，纳粹法西斯主义抬头。为了与之进行抵抗，在走向社会主义之前，首先要保卫民主主义。在这方面，从政党层次上说，不能仅靠共产党、社会党，而要建立包括所有反对法西斯主义的政党、政治派别以及工会等在内的新的政治势力。这就是“人民战线”(Popularfront)。1936年在法国和西班牙实际成立了“人民战线政府”。这种经验是一个方面。

正好在同一时期，苏联开始使用“人民的敌人”这一概念。苏维埃是“工人、人民是主人公”的国家，与苏维埃联邦对立者就是“人民的敌人”，在此理由下数百万人被整肃，这是又一个源流。

20世纪30年代的西班牙、法国人民战线政府短命而终。如果先就1945年以后的国际源流做一下说明的话，第二次世界大战后，东欧各国发生的革命并非“社会主义革命”，而被叫做“人民民主主义革命”。这里的“人民民主主义”，指由曾一起进行反法西斯斗争的势力所建立的国家，通过产业国有化和农业集团化会走向社会主义，在这一理论前提下，“人民民主主义”这一概念是作为该过程的前一阶段而被使用的。其原封不动地被东亚建立的朝鲜民主主义人民共和国(1948年)和中华人民共和国(1949年)的国名中所采用。

在这一源流中，“人民”概念使用的最高潮是朝鲜战争时期。在亚洲，被从殖民地、半殖民地解放出来的“人民”为“民族解放”而奋起，朝鲜和中国在建设“人民民主主义国家”，即使在日本，20世纪50年代前半期的共产党路线，也是要推动反美爱国的“民族

斗争”、“人民斗争”。在知识界,刚才坂本先生提到的石母田正发表“历史中的民族发现”的时期,正是“人民”概念的最盛期。

“人民”的概念以这种形式在中国、朝鲜站稳脚跟,被苏联军队解放的东欧各国也被冠以“人民民主主义”的称呼,因而在一定时期内具有很大影响力。但是,把“people”、“the people”与社会主义相结合而称做“人民战线”、“人民民主主义”、“人民共和国”的国际源流,因1989年柏林墙倒塌和1991年苏联解体而基本上成为过去。目前在互联网的搜索引擎上搜索“人民”,日语中最多的是与中国、朝鲜有关的网站。据说,有一个新左翼党派设立了叫做“人民的旗帜”的小网站,但目前基本不用了。

(2) 从战前日本共产党纲领中的“阶级、大众、民众”到“人民、国民”

那么,日本左翼的主流——日本共产党又曾如何使用这些观念的呢?美铃书房的《现代史资料》第14卷是《社会主义运动》(1964年),其中收录了战前共产党的所有主要政治文件。另外,我和最近从东京大学退休的和田春树先生一起去了俄罗斯的苏联共产党马克思列宁主义研究所档案馆=现代史资料保存研究中心(现俄罗斯国立社会政治史档案, RGASPI),搜集了苏联保存的日本方面的文件。在此我想结合这一过程中发现的文件进行一下探讨。

说结论的话,直至1928年,有关日本共产党的文件里连一句“人民”也没有出现,出现最多的是无产阶级、大众、民众、工农大众、劳动大众、被压迫民众、小资产大众等,并把工会和青年团叫做“大众团体”。当说到共产党必须发展壮大时候,就使用“大众先锋党”这一概念。最显著和明确的说法是“如何与落后的大众

相结合”。在与现实政治相关的口号中也是“把政治全权交给民众之手”，还是没有使用“人民”。当时，悲观的大众社会论还没有进入日本，“大众”至少是作为左翼用语而放射着光芒。

唯物论哲学家户坂润的“科学的大众性”这篇论文便清楚地说明了这一点。该论文载于1930年出版的《意识形态的逻辑学》这一有名的著作中。在这里成为问题的是，叫做“多众”的劳动者的现实存在。户坂润把“多众”叫做“乌合之众”。他提出：“如何把多众这种虽为绝大多数、但在质量上却为同质而且是低质的存在提高为大众呢？”成为“把多众变为大众”这一命题的媒介的是“统制（统一，管制）和计划”的逻辑。按照该逻辑，“多众在统制和计划中被组织起来时就成为大众”。而对这一过程进行指导就是“先锋”。“人民”这一概念从1928年左右开始出现，到了1938年则大量出现。当时共产党提出“如何把人民组织成革命组织？”的逻辑与户坂润说到“把多众变为大众”时的逻辑几乎没有两样。即如何在统制和计划之下把“乌合之众”的民众变成有组织性的“人民”，这就是与下面的话题相关联的逻辑。

从1928年左右起，作为政治口号中出现了“人民”，例如“劳农党的口号是‘给所有人民以自由’”（1928年总选举方针书）。为什么要特意指出是“劳农党的口号”呢？这是因为，当时共产党是非法、非公开的，而工农党则是地下共产党领导的在合法领域活动的政党。共产党是以“阶级”为基础的，而在选举等合法领域则以“人民”这种较柔和的语言来加以表现。另外，还有“殖民地人民”以及与其后的用法相联系的“广大人民大众”等说法。这种“人民”的用例，在当时还是属于例外。

而在对所谓战后历史学产生压倒性影响的“1932年纲领”和讲座派的理论框架中，也包含着“人民”。例如，“在为了工农的人

民革命这一核心宣传口号下把广大大众动员到斗争中去”(1932年纲领),以这种方式出现了“人民”。在这里,提到“宣传口号下”,与前述选举口号的场合一样,是作为向人民浅显易懂地说明“阶级”原理的政治表现而使用了“人民”。

日本共产党曾是共产国际的日本支部。从1935年夏季共产国际第七次代表大会以后,“人民”一词就出现在前台。与共产国际的“人民战线”相关联,日本也开始积极使用“人民战线”乃至“人民”的概念。例如,“没有被帝国主义压迫的各民族的解放,我们的人民的最终解放也是不可能的”(第七次代表大会,田中即山本悬藏演说)。但是,“人民”概念以与“nation”相结合的方式在社会主义方面肯定、积极地出现,则是1935年以后的事情。1936年,野坂参三(冈野进)以及山本悬藏(在该文中以党内名字田中而出现)发表了《致日本共产主义者的一封信》,其中有“法西斯军部把我国引向法西斯的野蛮、经济与军事的惨祸之中,而且企图使日本国民成为国际反革命的肉弹”;“把我国国民从法西斯和战争的战栗中解救出来的道路,只有以工人阶级的统一行动和反法西斯人民战线为基础的伟大的国民运动”;“要建立所有权力在人民手中的民主主义日本”等等。实际上,在那之前“国民”在共产党的文件中几乎没有出现过。但到了这时,“国民”却与“人民”并列而出现。

这里的政治要点在于,保卫社会大众党和合法大众的团体,并把民政党中的进步分子也吸收到“人民战线”中来。1937年的社会大众党尚能得到近百万张选票,共产党认为包括这股势力在内一起阻止法西斯军部发动的战争,这是共产主义者的任务。

但当时,日本共产党在国内已被取缔。美国、中国等国外传到日本来的非法通信文件中出现的是“国民”和“人民”。作为政治

主体的共产党=先锋党消失后,京都开始发行介绍西班牙、法国的人民战线的《世界文化》、《星期六》等杂志,但未能扎下根来。马克思主义学者,不管是讲座派还是劳农派,都因“人民阵线事件”等而遭到镇压。

(3)战后从“诉诸人民”的“人民共和政府”到“人民大众”、“人民斗争”、“爱国民族解放”:左翼的、阶级的“人民”概念的全盛期

第二次世界大战后,日本共产党得以合法化而走到了前台,“人民”概念随之复活,在政治上开始具有重要意义。被占领军从“府中”监狱释放出来的德田球一、志贺义雄等人发表《狱中十八年》集体声明(1945年10月),以“诉诸人民”为标题是具有象征性的。其后共产党的政策也是建立“人民共和政府”、“人民战线”、“代替天皇制的、人民自身掌握主权的民主制,以一院制为支柱的人民共和政府”,在“大多数人民的赞同和支持”下,“以人民自身的努力”来建立“不依靠暴力、排除独裁、适应日本社会发展的民主主义的人民共和政府”(以上引自1946年2月日本共产党第五次代表大会宣言)。这里不断出现了“人民”一词。1946年6月,共产党起草的宪法草案的题目也是“人民共和国宪法草案”,这里的主权者,是前面介绍的卢梭意义上的“人民”。

其后,“人民”也作为这一时期的左翼用语而被频繁地使用,达到最高潮是当“人民”与“爱国”或“民族”相结合的时期,即朝鲜战争爆发后,发生旧金山媾和问题的时期。

最容易理解的一个事例是,1950年3月作出的“为了民族的独立而诉诸全体人民诸君”这一决议。其中这一阶段“工人、农民、知识分子、中小业主”,连“民族资本家”也作为爱国者而被包

括在“人民”之中。虽然卖国贼吉田茂不能列入“人民”之列,但即使是资本家,只要是民族派就不要紧了。其宗旨是“针对威胁民族独立的帝国主义势力和卖国势力,实现全体爱国者的大同团结”,“通过民主民族战线实现真正独立”,实行“民族解放民主革命”。这就是被称做“1950年问题”时期的共产党的政策。

被这一决议动员起来的是以历史学研究会为中心的日本社会科学研究者中的马克思学派。1951—1952年,在历史学研究会大会上突然提出了“历史上的民族问题”这一题目。石母田正等人采取了“为了弄清日本人民的爱国传统而研究历史”的姿态,藤间生大把日本武尊作为“民族英雄”提了出来。总之,出现了回溯日本古代国家的形成过程,为促进“人民”的“爱国”自觉而挖掘“民族”的历史与传统的潮流。它与山村工作队等的武装斗争也相结合起来。

这种极“左”潮流,到了1954年左右就逐渐失去“人民”的支持而衰落下去,但作为概念的“人民”则继续在革新势力中留存下来,把它定式化了,它至今仍是日本共产党的纲领。1961年纲领就是如此,即典型的“人民革命”纲领。在1985年以后的纲领局部修改中,“国民”一语也开始被使用。但就其本源而言,日本共产党纲领是以“人民”为中心的纲领,即作为纲领上的理论概念来界定时,其目标是实现“人民民主主义革命”,以便把“人民各阶层的大众组织”组建到“民族民主统一战线”之中,通过“人民对垄断资本的统治”,“把国会从反动统治的工具改变为服务于人民的工具”。

(4)“人民”概念的扩散而导致的没有“市民”的“国民”化

在过去,“阶级”是理论概念,“人民”是政治口号。到了20世

纪70年代,“人民”成为理论概念,政治上则开始使用“国民”。

在1961年日本共产党纲领中出现了“世界各国人民”的概念,在国际上也开始被使用,在主张“日本人民”必须“与中国人民、越南人民联合起来”进行斗争的意义上,也使用了“人民”这一概念。但是,20世纪60年代发生了中苏对立,日本共产党起初与苏联相对立,其后又与中国的“文化大革命”相冲突,其后日本共产党自身开始标榜“自主独立”。为此,“人民的联合”这种与他国人民相联合的“人民”概念逐渐淡薄,在1967年版《社会科学辞典》中,“人民”的定义被固定于“一定的国家或社会”的基础上,而作为普遍概念的“人民”则被弱化。就是说,“人民”变成了与“国家”(state)或 nation 相结合的概念。

这样一来,如今在政治上“国民”出现在前面,“人民”的使用价值就要消失。在日本共产党里,20世纪60年代末,不破哲三提倡“人民议会主义”,即把那以前当做宣传场所的议会,作为走向革命的一个步骤而进行积极评价,在这个意义上,不破哲三把它称为“人民社会主义”。不久,“人民议会主义”这一用语也消失,出现了“多数人革命”的概念。简言之,采取“人民议会主义”路线,就要在选举中获得多数人的支持。这个多数人是什么呢?就是“国民”。

在这一过程中出现了“革新统一战线”的概念。当时对日本共产党来说,重要的联合对象是日本社会党。社会党和共产党的统一战线在革新势力的地方自治体之下得以建立。那是东京都知事美浓部亮吉正在活跃的时期。虽然那个时代革新统一战线还停留在自治体的层次上,但在国政层次上,统一战线政府也是追求的目标,其名称是“民主联合政府”。作为理论问题当时出现了和平联合会等“市民运动”,与此同时又出现了叫做“住民运动”的地方

运动。共产党采取了批判“反共市民主义”而肯定“住民运动”的立场。“人民”概念在与“市民”概念分割开来的形式上而变成了“多数住民”或“国民”。

在同一个时期,不知为何“人民”概念在历史学界却得以复活和高涨。为了对抗“明治百年”,战后历史学如何创造民主的历史意识呢?正是在这一问题设定下出现了上述现象。这是角川《日本史辞典》中曾有的“人民斗争史观”的思考方式。从1967年到1972年的历史学研究会、历史学者协议会、日本史研究会等学会年会的主要题目里都曾使用了“人民”、“人民斗争”等概念。日本政府抱着“对特定人民形象的期待”,想从“臣民”乃至“公民”的历史观上庆祝明治百年,历史学界则认为必须从“人民”的观点挖掘历史上的民族传统,从而对自由民权运动和大正民主主义等进行重新评价。

但是,考察当时历史学会等组织的文件,“人民斗争是阶级斗争的现象形态”,“阶级斗争的具体表现是人民斗争,因此必须研究人民斗争”等思考方式占了上风。而且从实证的角度看,其议论的方向是:在历史上既有“斗争的人民”,也有“不斗争的人民”。因此,不仅要关注“斗争的人民”,而且也要关注“不斗争的人民”。在研究“不斗争的人民”、“不能斗争的人民”的流派中,不久就出现了色川大吉和安丸良夫等人的“民众史”、“民众思想史”的动向。进而又发展为网野善彦等人的“社会史”。

以上就是大概的轨迹。20世纪70年代后半期以后,“人民”概念虽在共产党的纲领中留存下来,但作为政治口号却几乎不再被使用,“国民”成为压倒性的概念而被使用至今。历史学和学术界,也走过了同样的路程。

在此举出一个例外。“冲绳人民党”这一政治组织在弘扬“人

民”方面取得了成功。战后不久,冲绳就被与“日本国民”相割裂,进入美军的直接占领之下。由于战前的皇民化教育和冲绳战役的影响,在这里出现了冲绳少数民族论和独立论。“本土”的日本共产党起初站在少数民族论的立场上对独立论表示支持。但后来,当地发生了各种自发社会运动。其中,冲绳出现了“冲绳人民党”、“社会大众党”等以“人民”和“大众”为主体概念的地方政党。该“社会大众党”至今仍存在。“冲绳人民党”在所谓复归祖国运动中发挥了重要作用。1972年冲绳被返还给日本后,该党与日本共产党合流而后消亡。

“阶级上的先锋”——日本共产党作为获取支持、进行工作的对象而起初确定的是“大众”和“民众”。但是,在把“阶级”概念扩大和具体化为“大众”和“民众”的过程中,在创造本研究会讨论过程中所说的“阶级的公共性”或“Alternative Public Sphere”(其他公共领域)的过程中,出现了左翼的“人民”概念。但在界定“人民”的内容时,从阶级论上看中小资本家可以纳入进来,大资本家则不行,买办资本家也不行,爱国资本家可以,这些区分的外延逐渐扩大。当选举中应获得支持的对象成为“多数住民”和“国民”时,“人民”概念就失去了使用价值。在2000年众议院大选中,日本共产党领导层对大资本家团体也进行了积极对话,据说他们与大企业经营者之间也有90%的意见相一致。这也是这一流派的归结。在这一流向下,国内已没有了“统治阶级”,作为被统治阶级的“人民”这一概念也不再需要了。“人民”最流行的时期,是社会运动的“统一战线”时期。随着劳动运动和学生运动的衰退和革新自治体的崩溃,“统一战线”这一概念也退到了幕后,共产党成为“议会政党”、“选举政党”,至多也就是追求“在野党共同斗争”、“参加联合政权”。在进入21世纪的时候,“人民”被“国民”

所代替。

4. 从阶级性“人民”的重新定义到“普通民众”

对日本马克思主义正统派的这种趋向,我在理论上和政治上都不予以肯定评价。今天的话题是“人民”从出现到死亡的故事。我自身一直是从称做“新马克思主义”的西欧马克思主义的立场来进行研究。从这种立场上看,阶级还原主义的日本马克思主义的“人民”概念在政治上的消失,是一种必然。“人民”这一概念的意味,不仅在日本,而且在最近的西欧激进的思想当中,也正在被重新探讨。

(1) 阶级的位置和阶级立场的错位,阶级关系和官民关系:

N. 普兰萨斯、B. 杰索普

在马克思主义中本来就有“资产阶级掌握着政权”、“国家是阶级统治的工具”等学说。但到了1970年左右,这一说法变化为“不,阶级层次与国家层次不是一个层面”。以阿尔德尤塞尔、普兰萨斯等人的结构主义(structuralism)的马克思主义为开端,从经济决定论批判之中,出现了阶级的位置和立场不同的观点。这是一种“错位”的说法,即从结构上说在阶级关系中有着位置。但是,国家乃至政治上有着源自于经济基础的“相对自律性”,与政治意识形态实践中的阶级立场不同,其政治选择也未必与其位置相一致。

与此相关联,鲍勃·杰索普等人的观点是,在基础以及经济层次上承认阶级关系的存在的同时,政治上的力学关系则从官吏和人民的关系、官方和人民的关系而进行单独分析。格劳思·奥菲

等人由此出发,进行了以不同于传统经济学、政治学的方式重新区分“公共性”和“私人领域”的探讨。

(2)“人民”话语的构成:E. 拉克罗、C. 穆福等人的后马克思主义

从上述议论与安东尼奥·葛兰西的霸权论的结合当中,出现了艾尔内斯特·拉克罗、香塔尔·穆福等人关于“people”和“官方”等概念是离开经济基础而在话语上形成的“绝对自律性”的议论。毋宁说,左翼的任务,在如何把“人民”这一话语作为民主霸权而在人们之间加以推广这种形式中被逻辑化了。

这是一种与“阶级”概念相割裂的“people”,它已不是结构概念,而是建构的、形成的概念,是把激进自由派卢梭和林肯的“人民”概念引入马克思主义核心中的产物。作为当今激进民主主义的先驱者,E. 拉克罗和 C. 穆福等人从“新马克思主义”出发而又走向“后马克思主义”,其背景就在于此。

(3)从“人民民主主义”到“市民社会”:东欧反体制派、J. 哈贝马斯

另一方面,在德国出现了“市民社会(zivilgesellschaft)论”。这是20世纪70年代末起从东欧反体制派中出现的理论。其观点是,东欧“人民民主主义”国家所说的“people”是假的,“只有市民才是主人公”,“在社会主义之下也需要市民社会”,这种说法在1989—1991年迎来高峰。因此,东欧革命被称做“市民革命”。

在“柏林墙”倒塌的影响下,哈贝马斯出版《公共性的结构转变》一书的新版时,把原来资产阶级社会的德语 bürgerliche Gesellschaft 替换为 Zivilgesellschaft(市民社会)。这样,在“市民社

会”这一概念中,构成这一社会的每个人的场合已不是“资产者”,而是“市民”,“人民”作为“市民”的集合成了与“阶级”概念无关的卢梭和林肯的意义上的“the people”,从而已不再需要马克思主义的固有概念了。

(4) 走向世界体系的“下层贫民”:A. 葛兰西、G. C. 斯匹巴克

从现代方式重新发掘与马克思主义的“无产者”和“被压迫人民”意味相近的概念,毋宁是经过文化研究和后殖民主义的探讨而出现的斯匹巴克等人的“下层贫民”概念。它开端于安东尼奥·葛兰西。其是指历史上没有留名、也没有被议论的人们,不能表现自己的人们,他们才是社会中的最底层。在这个意义上,日文版《葛兰西选集》中把这一词译为“下层贫民”。他们是被永久边缘化的少数人,这些人在世界体系的意义属于最下层,因此,问题就在于如何把这些人变成“地球市民”,而不是变成“国民”。

这样的议论迄今在后马克思主义的流派中展开着,并与斯匹巴克等人的议论相连接。在那里,“人民”这一概念在理论和政治上也因失去固有意义而正在消失。就是说,面向 21 世纪,从世界史上看“人民”也正从政治用语中消失,正在替代它的不是“国民”而是“市民”。

[附记] 本稿是笔者对在第 23 次公共哲学共同研究会上所作的报告《关于“人民”概念的研究——国家、人民、公共性》的录音整理稿进行修改而成的。在本稿以外,为本报告而准备的史料为基础而新写作的论文《20 世纪日本的“人民”概念的获得和丧失》,刊载于立命馆大学政策科学会发行的《政策科学》第 8 卷第 3 号(田口富久治教授退職纪念号,2001 年 3 月),后来又被编入加藤哲郎的《超越 20 世纪》(花传社,2001 年)一

书中。请一并参考。

参 考 文 献

杉原泰雄：《国民主权的研究》（岩波书店 1971 年）。

杉原泰雄：《人民主权的历史性展开》（岩波书店 1978 年）。

盖里·威尔滋：《林肯的三分钟——葛德堡演说之迷》（共同通讯社 1995 年）。

James M. McPherson, *Abraham Lincoln and the Second American Revolution*, Oxford UP, 1990.

平野义太郎：《日本资本主义社会的机构》（岩波书店 1934 年）。

竹越与三郎：《人民读本》（庆应义塾福泽研究中心，《近代日本研究资料 2》1988 年）。

高木八尺：《美国政治史序说》（有斐阁 1947 年）。

华山茅原廉太郎：《日本人民的诞生》（岩波书店 1946 年）。

羽仁五郎：《日本人民的历史》（岩波书店 1950 年）。

山边健太郎编：《现代史资料 14 社会主义运动》（美铃书房 1964 年）。

政治问题研究会编：《日本共产党纲领问题文献集》全 3 卷（青木文库 1957 年）。

《日本共产党纲领集》（日本共产党出版部 1966 年）。

《日本共产党的七十年》（日本共产党 1994 年）。

犬丸义一：《关于历史上的人民、人民斗争的作用》，载于《历史评论》1967 年第 6 期。

远山茂树：《战后的历史学和历史意识》（岩波书店 1968 年）。

《历史学研究》、《历史评论》1967—1973 年各期。

《特集：现代历史学的课题》《历史评论》1975 年第 4 期。

深谷克巳：《历史学和阶级斗争史研究》，载于《阶级斗争的历史与理论 1》（青木书店 1981 年）。

- 历史学研究会:《历研半个世纪的脚步》(青木书店 1982 年)。
- 《冲绳人民党的历史 1947—1973》(刊行委员会 1985 年)。
- 丸山真男:《现代政治的思想与行动》(增补版)(未来社 1964 年)。
- 田口富久治:《现代政治学的诸潮流》(未来社 1973 年)。
- 田口富久治:《马克思主义国家论的新展开》(青木书店 1979 年)。
- 田口富久治:《现代资本主义国家》(御茶水书房 1982 年)。
- 加藤哲郎:《共产国际的世界像》(青木书店 1991 年)。
- 加藤哲郎:《国家论的文艺复兴》(青木书店 1986 年)。
- 加藤哲郎:《东欧革命和社会主义》(花传社 1990 年)。
- 加藤哲郎:《超越 20 世纪》(花传社 2001 年)。
- R. 古哈等:《下层贫民的历史》(竹中千春译,岩波书店 1998 年)。
- 《特辑:斯匹巴克、谁是下层贫民》,《现代思想》1999 年第 7 期。

围绕论题二的讨论

吉田公平:我从专门研究中国哲学的立场,对加藤先生的论题做一下评论。“官民(官吏、人民)”的说法是近代的用法。从传统看,在中国“官”与“吏”截然不同。“官”是受中央政府派遣的享受俸禄的人。而“吏”则称做胥吏,是地方职员。

在中国,“人”和“民”一起作为单词而被使用是最近的事情。在古代没有这一用法。“人”不是指“人的一般”,通常是在“他人”、“人们”等意味上被使用。“民”是被统治者,原意是奴隶阶层。

另外,在被统治者意义上使用“民”的词语有“庶民”。在日本,在生活感觉的意义上使用着“庶民的”这一说法。其实,与“人民”一样,“庶民”也是新词。本来,“庶”是与“官”相对的。以皇帝为顶点的阶层往下走,其最下层是“庶”。其是指全然不包括在

政治主体者和政治作用(官僚机构)中的人们,比明治时期所说的“臣民”地位还低一些。因此,“生活者庶民”、“庶民”等说法,从“官吏”的序列看则并不具有积极的意义。

“人民”这一概念也是我想请教的一个问题。中国使用的“人民”一词,只是集合概念。那么对其中包含的每一个人的看法是如何的呢?例如,中国共产党的毛泽东在使用这一名词时,只是作为如大众一样的集合概念,而每一个人的幸福等等从一开始就没有成为主题。

加藤哲郎:我也通过调查知道了一些。“人民”、“大众”也如您所说的那样,但在左翼用语中,首先“阶级”是第一位的。从一开始“阶级”就是不能分割的概念,根本就没有构成阶级的每一个人的概念。就是说,“人民”也好,“大众”也罢,都成为注入了“灭私奉公”的概念。要想把与“阶级”相结合的“人民”概念先砸碎后重新建构,则必须先讨论构成“人民”的个人是什么。可是,至少在正统派的脉络中完全看不到这种讨论。

其实,当时激进地开展了这种讨论的是西欧马克思主义流派。拉克罗等人的后马克思主义就是这一流派。在“人民”、“大众”中,如何表现构成阶级的每一个人呢?结论是,只有“市民”。

就是说,马克思主义方面出现了“市民”概念。如果从原子论的方式把原来在全体主义或集团主义的方式上构成的“人民”概念分割为“个人”,则未免使政治意义过于被消解,而要加入一些主体的、解放的意义进去,这就成了“市民”。正因为如此,最近“市民社会派”在左翼方面正在增加。

吉田公平:还有一点。关于“私”这个词。以前在北京,我在与研究文学的学者交谈时曾说:“我非常讨厌日本的私小说。”对方学者却说:“不对。在日本私小说作为一种类型得以确立并赢

得读者,这是了不起的事情。”我们是从日本的感觉谈及“私小说”,人家却说“私”的世界作为作品世界而在日本知识世界拥有一定空间是很了不起的。

例如,美国在对中国的人权外交中指手画脚,可在中国“私”并没有发育起来。

杉田敦:我想问两个简单的问题。第一点,从“阶级”转变为“人民”。其后,日本共产党又将其转变为“国民”。就其转变的原因,您谈到了议会。毋宁说,其中包含国际主义被完全放弃的因素。如果坚持国际主义,就很难说到“国民”。本来也可以回到“市民”或“大众”,但没有这样做的原因是否可以看做放弃国际主义的结果?

第二点,马克思主义转向后马克思主义或新马克思主义的概念时,社会敌对性问题是如何变化的?就是说,是否认为国民或市民内部存在严重的分裂?我想请教一下。

加藤哲郎:第一点与您说的一样。我已说过,大致在20世纪70年代起,日本共产党就不再使用“人民”的概念。60年代从中苏对立到“文化大革命”,再经过捷克的“布拉格的春天”,世界范围的共产主义运动发生了分裂,日本共产党与直至最后保持友党关系的朝鲜劳动党的关系也恶化了。70年代以后,“人民”几乎不再被使用了。这样看来,把“人民”替换为“国民”,是与放弃国际主义有关吧。但是,由于越南战争还在持续,只有“越南人民”还保留到了1975年左右。正如您所说,由此出现了转向“国民”的方向。

那么,变成“国民”后,革命去了哪里?或者说马克思主义去哪里了呢?看日本共产党方面,在纲领中还保留着“人民”的概念。因而在纲领上,包括“人民”内部的各种裂痕,至少从理论上

采取了结构论分析的形态。至于每个政策,则各自站在“国民”的立场上,就论点相异的部分得出选举政策及其他结论。

新马克思主义、后马克思主义等与苏联或日本共产党的源流不同的流派是如何变化的呢?在此之前的那些流派不是从话语上构成“人民”这一概念,而是以“阶级”为主轴的。虽然不是否定这个“阶级”概念,但包括族群、性别或阶层在内,社会纷争的因素在“阶级”以外还有各种东西(也包括文化层次)。把马克思主义重新组合为对这些加以综合分析的框架,出现了安东尼奥·葛兰西的霸权论,或从机动战转向阵地战,最近定位为信息战,以如此葛兰西式的理论框架进行分析的形态逐渐精致化,这就是其现阶段。

与过去不同的,在阶级概念是唯一绝对的最重要的分析轴的、堪称阶级绝对主义、经济还原主义的思考方式上,加入其他分析视角,从多元对立分裂的组合之中进行结构分析。

金泰昌:听着“人民”的话题,思绪变得有些复杂。在日本,到了20世纪70年代左右,“人民”作为政治用语几乎消失了。那“民众”这一说法又如何呢?

加藤哲郎:“民众”和“人民”既有重叠的部分,也有不同的部分。

金泰昌:“民众”这一用语消失了吗?

加藤哲郎:不,还有。“民众”和“大众”还保留着。

金泰昌:我现在想起的是,从20世纪70年代到80年代,“人民”是岩波、朝日系统的部分知识分子、文化人、言论人在批判当时的军事独裁政权的过程中经常使用的语言。在韩国,参与反军事独裁体制、民主化运动的知识分子、文化人、言论人,为了明确地表现与军部用以正当化其自身立场的国民、民族等不同的立场而使用了“人民”一词。

听着加藤先生的论题,联想起又一个问题。那就是,我们在小时候几乎每天都要背诵“皇国臣民的誓词”。即“一,我们是大日本帝国的臣民。二,我们相互齐心向天皇陛下尽忠义。三,我们忍苦锻炼成为优秀坚强的国民。”与此同时,还有“皇国臣民体操”。

您说皇民这一话语在日本几乎没有扎根,人们对此有多少实际感觉无从得知。殖民地时代的韩国人被强迫变成忠实的皇民。这种皇民化政策也被日本的一部分军国主义官僚及其周围的知识分子、文化人、言论人高调强调和支持。

加藤哲郎:作为左翼用语的“人民”已经消失了。但是,在卢梭、林肯意味上的“人民”则或许能够在理论意义上重新创造。但是,污损了一次后,在话语中必然会留下伤痕。因此,我认为没有复兴的可能性。

阿部浩:我想就最后的新马克思主义或后马克思主义的部分提一个问题。听了今天的报告,我对所谓正统派的人们中使用的词汇由“人民”变成“国民”这件事有了清楚的了解。实际上,本次大选中日本共产党提出的口号也是“国民中心的”或“为了国民的”等等。

把新马克思主义作为对以上这些不足之处进行批判的理论来考虑时,您在第四部分第3点中写的哈贝马斯或东欧反体制派的那种从“人民民主主义”转向“市民社会”(zivilgesellschaft)的源流和另一个文化研究、后殖民主义的下层贫民(边缘民、毫无地位可言之民)研究等,确实是将它们摆在了同一个位置。但是,从它们与“民族主义”的距离定位、批评的彻底性等方面看,我个人认为有很大的不同。

例如,从日本的文脉上说,民主党使用的“市民”或“民”等词语,在多大程度上可以与“国民”、“民族”等相区别呢?与斯巴

克和霍米·巴芭等人在说到下层贫民时所谋求的对“民族主义”的批判,是否有很大的不同呢?

加藤哲郎:下层贫民或文化研究,本来是从批判西欧中心主义话语的后现代主义源流中产生的。因此,显然包含了对民族主义进行彻底批判的观点。对此,从东欧反体制派到哈贝马斯,则是近代框架中的话题。正如哈贝马斯自身所写的那样,其问题设定毋宁说是在近代之中自己如何把近代更加彻底化。如果做通俗的、领域上的划分的话,“市民社会论”在某种意义上是从发达国家、如欧洲及日本这样的地方产生的话语。下层贫民式的话语,是从对这种问题设定或对象设定本身进行批判的源流中产生的议论。

但是,从理论上说,我在1996年的政治思想学会作了题为“马克思主义的市民社会论”的报告,在其中我谈到这个从东欧反体制派和哈贝马斯的源流产生的“市民社会论”中的、作为“主体”的“市民”概念中,蕴涵着超越国境的理论可能性和朝向“全球市民权”的志向。

例如,东欧各国和西方的人们在交换信息、进行联合中拆毁了柏林“墙”。如今这一过程已显而易见,东欧的变革:东西欧都潜在着欧洲市民式的感觉,其与1989年(柏林墙的倒塌)相结合而被重新发现,并得到人们的肯定。

大沼保昭:我做一下某种意义上是外在性的批判。我对“人民”概念史的论题有了清楚的了解。但另一方面,正如您在论题中所说,“people”一词在日本大都被译为“人民”。如果着眼于这种意义上的“people”,面向21世纪我们面临的重大问题之一,就应该是“分离”的问题有可能搞垮现今国家框架。

“self determination”(自决)的单位被认为是“people”,至于这个“people”究竟是什么,这一问题确实已经在原南斯拉夫、共同体

论者的代表人物查尔斯·泰勒等人参与的科比克分离运动等等,以及各方面表现了出来。另外,对于国内存在巨大异质性的印度以及非洲的大多数国家来说,“people”还涉及其未来能否作为“民族国家”把统一维持下去的根本问题。我很希望就这方面再多听到一点您的看法。如果有补充的内容,我很想再听一下。

还有,就刚才金泰昌先生的发言补充一句。以日本的所谓岩波知识分子为中心的朴政权批判具有非常主观性的弱点,这正如金先生所说。我本人从比较早的时期就作了这种批判,曾说过“应首先关注自己的脚下”,因此对金先生的发言完全理解。

但是,如果补充一点的话,当时在韩国国内,知识分子对朴政权的批判也很强烈。金大中在受到那种选举干扰的情况下,在总统选举中得到了几乎与朴总统相比肩的票数。朴政权的历史作用得到重新评价,是过了很久以后的事情。这不仅在日本,在韩国也是一样。在这种意义上,犯错误的不光是日本的岩波知识分子,韩国国内也未能充分理解朴政权的积极一面。

小林正弥:我本人对今天论题中的林肯和卢梭的立场抱有亲近感。实际问题是,作为“people”或“peuple”的译语的“人民”很难使用。因为这个词容易混同于马克思主义的用法。因此,我有时也把“people”译为“人们”。因为“国民”这一译语有时意思不大一样。

听了今天的论题,感到有些遗憾的是,作为结论“人民”无法再使用,而只能在哈贝马斯的“市民社会”或下层贫民中寻找出路这一点。但是,下层贫民正因为是下层的贫民,不能成为表示“人民”全体的概念。因此,它不可能作为积极概念而成为“人民”的决定性的替代概念。

“国民”也好,“国家”也罢,都有作为记述概念和规范概念而

使用的两种场合。我赞成把“国民”作为记述概念来使用。我本人也在使用。当然也使用其他概念。但现在最重要的是作为规范概念使用哪个概念的问题。“市民”之所以被使用,就是因为这一理由,但把它作为积极的规范概念而使用显得突破力不足。这是最大的问题。

我认为坂本先生就“国民”发言的那部分是非常“现实主义的”,这是我得到的印象。确实,这在现在的状况下具有妥当的一面。但是,我认为在今后考虑公共性时很重要的一点是,使用像“地球民”(我对 global citizen 的译语)这样的较更积极的规范概念。那么在这种意义上取代“人民”的积极概念是什么呢?

既然我们是在就“公共性”进行讨论,我宁愿使用“公共民”这一概念,而不是“市民”。

花冈永子:我要说的与小林先生几乎一样。我认为应当加进可以包容全世界的某种积极的东西。而且,如果是从国家引出国民这样的思考方式,则教育、语言、历史等都完全会飘在空中。况且已有的国家不会轻易地消失,真的消失了也有很难办的一面。因此,今后有必要产生“国民”和“世界市民”或“地球市民”真正相交融的、可以包容两者的概念。

“国民”和“世界”,特别是如果没有了后者的视角,世界真的会支离破碎。同时,如果把不知能否形成民族国家的南部非洲等情况考虑在内,那么仅靠“世界”的思考方式,对排除在国家之外的人们或双重国籍的人们的教育就会变得十分薄弱。如今已经出现了像地球浪人、全然不知究竟属于哪个国家、哪个语言的奇妙的人们。德国有些地方,一个班级里高达七成左右为土耳其人,两三成是德国人。听说,这些地方的老师们,因不知以何种语言讲述哪国历史为好而烦恼。但真正需要的是国际化的教育。如果能找出

包容两者的概念的话。

今田高俊:那么,最后请加藤先生归纳起来回答一下。

加藤哲郎:如果采用刚才大沼先生所说的“people”,确实能够使全体也统一起来,但同时也就会过于多义化。例如,日语中可以用“国民”、“民族”或者“人民”、“大众”以及其他词语来表示意味的不同。但问题是,在英语中“people”本身是多义的,因而只能从文章脉络中加以区别使用。

因此,作为“自决权的主体”,“nation”即民族自决这个20世纪的思想方式里存在问题这一点已经得到明确,那么应该是什么呢?如果在这里引入“people”,则意味的内容就会扩散。

大沼保昭:作为用语“people”现在被使用吧。

加藤哲郎:是的。但是,必须读一下文章脉络。因此,在刚才提到的那种意味上,作为全体的集合名词使用哪一概念呢?我个人认为,在考虑到如何连接人的存在或者人类时,考虑“市民”这一形态或许是可以的。

金泰昌:在韩国,直至最近人民一词是被禁止的用语。人们感到这是不能用的词语。因此,当时使用国民或市民等词语,安全也是其中的一个原因。但是,所谓进步的统一论者们从很久以前起就时而使用人民这一词语。为了从积极的意义上克服这种语言使用上的敏感问题,人们还作了用“同胞”、“共同同胞”等词语来进行统一的努力。

论 题 三

市 民

杉 田 敦

以我的理解,这个研究会就总体而言,是围绕政治性单位成员的叫法问题,从各种角度来进行探讨。但是,这里提到的“政治性单位”是什么?这一点本身就很成问题。毋庸赘言,使用“政治性单位”这一用语本身,就已隐藏着某种陷阱。各位知道,卡尔·舒密特曾说过:“政治性的单位是决定性的单位,它是例外状态下的决定的单位。”这不光是卡尔·舒密特的说法,而是至少自霍布斯以来的议论方式。

什么是“例外状态下的决定”呢?对此可以作出各种解释。一般拿“战争”作例子,因为,在战争这种事态下,谁和谁在进行战争,战争双方之间的分界是什么,这些都必然变得极为显著。就是说,大概这边的人们与大概那边的人们在进行战争,这样的战争是不会有。

如果是我们现在这种会议,则可以在一定程度上公开化,可以做到“想听的人就来听吧”。但设想战争这一事态,必须就这个人是“敌人”还是“自己人”的分界线加以明确。反过来说,当人们想明确敌人和自己人时,就以战争作比喻。总之,设想战争这样的事态,就必须把敌人和自己人弄明确。为此,就必须把“政治性单

67

○
⋮
○

位”加以明确。

因此,在某种意义上不希望把分界线(border)搞得暧昧不清。或者通过把“政治性单位”加以明确而使事物得以利落地决定下来。站在这样一种思考方式上的人们,通过指出例外状态的重要性,而期待着例外状态。这是我特别要指出的一点。最近这种氛围正以各种方式在高涨。

我基本上不想采用这样的政治定义。把区分人的集团的分界线加以明确,一刀切地把应当参与决定的人们的范围决定下来,并把这一决定当做最终的决定,对这种主权论的逻辑,我不予承认。就是说,任何分界线都是流动性的,某种分界线对其他分界线保持绝对优势地位的情形是不存在的。我认为,对决定具有参与资格的人们的范围,假定在某个时间上暂时被决定,但它总是可能被改变的。

因而在这里,说到“政治性单位”时的“政治性”,其与霍布斯、舒密特主义不同,它不是最终的。即,正因为最终决定还没有作出,所以才有政治介入的余地。如果最终决定已经作出了,那么政治也就不存在了。

但是,这种说法好像是把分界线加以相对化了,马上有反驳是可以想见的。“开放分界线”,这种说法听起来很好,但结果就会出现谁也不认为自己是当事者的不负责任状态。因此,就会出现“这就是单位”、即力图通过确立集合性的主体来进行推论的议论。最近特别是在共和主义的名义下进行这种议论的场合居多。在这里,我想对这种共和主义进行批判。

1. 责任主体的确立

先看加藤典洋先生的例子。加藤先生迄今展开了一系列议

论,为了负起战争责任,也须首先确定谁负有责任。就是说,必须确立负责任的集合性主体。为了探讨日本战争责任问题,就须首先确立“日本国民”这一集合性的自我认同。在此之上,这种主体对外,该道歉的就道歉。这就是其议论的方式。

但是,迄今战后民主主义式的话语,把强调“我们”这一集合性主体作为民族主义而加以回避。因而未能作出集合性的决定,未能明确地表示一定的意思。由于没有确立集合性的主体,一部分人玩弄国际主义的言辞,另一部分人则玩弄民族主义的言辞,貌似相互对立,实则两者内在地相互关联。这就是加藤先生的主张。他把这叫做“分裂”。

与此相关联,他对日本国宪法也提出如下主张。首先他不太把现行宪法的内容作为问题,但认为其制定过程由外部因素决定,这才是问题。因此,哪怕其结果是同样内容,也应通过国民投票重新进行选择。即,“我们”这一国民的主权性主体应以明确的形式显露一次,由其发动宪法制定权力,这是十分重要的。这可以成为人们把政治当做自身的问题、从而积极地参与进去的契机。

加藤先生的想法,与以往被说成所谓右派的民族主义的议论有细微的不同。因为,在他看来,战争责任,且不论有多少,首先应承认可能有这种责任。而且,他也不太批判宪法的内容。他承认宪法的内容大致上还可以,即在其目的或意图上,相当符合战后民主主义的逻辑。

但是,他认为这种战后民主主义的逻辑正面临着困境。以这种认识为前提,他似乎是为了突破这种局面而欲指出其他途径。正因如此,他才得到了一定的支持。不仅是加藤先生,近来以同样的方式重新探讨宪法问题的做法相当流行。

对此,高桥哲哉等先生作了各种批判。我对其虽不是全部赞

同,但想以此为一个契机,谈几点看法。

首先,“主体的成立”和主体的某种“行为”之间虽然有着逻辑的先后关系,但它显然不是时间上的先后关系。这不是首先形成主体、然后过了一阵以后采取行为这样的关系。那么,就算是逻辑的先后关系,这一点有何种特别的意义呢?关于时间上的先后关系,加藤先生在后来修正了说法,还指出本来不是那种意思,但他也不是完全放弃了时间上的先后关系。

加藤典洋先生最近撰写了《日本人的自画像》(岩波书店,2000年)一书,其中通过论述本居宣长、民俗学、吉本隆明等,也指出首先要在“日本”这个分界线(我不知这个分界线是何时、何地、如何决定的)之中展开内在的议论。他强调,确立了“日本”这个分界线之后再面对与他者的关系,这种进展方式很重要,而不能突然进行国际性的议论或采取普遍主义的立场。

他的意思是可以理解的。但是,“内在”和“关系”之间存在这种时间上先后发生的必然性吗?例如,实行锁国,然后再解除这种状态。或者,在战争中先是信息被阻断,然后信息可以进入。这些急剧变化,对生活经历偶然一致的那个年代的人来说,在某一时间范围内由于外部信息没有进来而可以那样说吧。但是,通常,所谓“内在”和“关系”应当是同时进行或往返运动的。大概应该是那样发展的。

这并不是说,可以不看强烈地体现着自身想法的语言世界以及其中蓄积的文化传统和历史过程。这是一定要看的。但是,如果强调完全满足那种条件、确立了某种东西之后再观察外部,那就将总也不能“确立”,而总是停留在“内在”里。

实际上,我对他举出的宣长不太熟悉。即使根据加藤先生本人的记述来看,许多都是拘泥于“内在”的理论,其结果是徇情于

“内在”，在“内在”中结束。由于过于追求内在，在对外部的关系相对应之前，其生活历史就会穷尽，这样的案例很多。“这一点很棒。心里感觉很好。”他可能持有这种美学，但这类美学难以被人们所共有。

所谓“主体”，难道不是必然在与他者的某种“关系性”中形成的吗？毋庸赘言，“主体”这种东西必然只能是在他者的视线中、或者是在自己如何看待他者如何看自己这种关系中形成的。

对这一点，加藤先生的《日本人的自画像》首先是从对拉甘的镜像阶段这一例子的议论开始的。这个所谓镜像阶段是这样一种议论，即人的意识是通过把镜子里的映像作为自己加以接受开始的。镜子里反映的东西当然不是自己，但通常都把它作为自己而加以接受。如果说这是“镜像阶段”，那么加藤则说：“我的自画像与镜像阶段完全不同”。加藤先生的意图是，通过描述镜子里反映的自己，与镜子里反映的自己相对抗。即他要做的是通过把日本人的概念作为同一性来描绘而抵抗这种同一性的工作。

这种意图可以理解。但是，照着镜子来描绘，这为何必然与“抵抗”拉上关系呢？其根据他并没有给出。实际上，随处可见自我陶醉于镜子中美丽自己的情况。为何作为同一性来描绘就必然要产生抵抗呢？

与此相关联有两个疑问。一是，这种自画像的比喻、个人的自画像，首先是依据个人身体的同一性。但是，如今脏器移植正在发展，个人身体的同一性是何种东西呢？最终不得而知。

二是，会发生如下问题，这个集合性主体的自画像究竟以何种方式成立、在这个镜子中自我反映的范围到何处为止呢？就是说，不决定“自我”的轮廓而描绘自画像是可能的吗？

例如，加藤先生说到“日本人的自画像”时，冲绳的人们和阿

伊努的人们是否在一起看着镜子呢？台湾的人们和韩国、朝鲜的人们在某个时期被强制“看镜子”，8月15日以后突然又被告知“不要看了”。这种事态在现实中存在着。“日本人”这个单位本身在历史上是非常流动性的。而且，它不光是在生生流转，而且在被编入单位或被从单位排除掉时，实际上是有暴力介入的。对这一事态，小熊英二等先生的研究已多有论及，加藤先生对此没有提及。

就是说，如果避而不谈形成“国民”这一单位时的暴力（国民化的暴力），则很难说是公平的。如果说，由于以“日本人”这一单位的自明性为前提而忘记谈及，或者本来就认为不用谈及，这仍然会成为问题。

但是，这不光是加藤先生的问题。以丸山真男的“执拗低音”这一论点为例，为何把“执拗低音”波及的范围当做自明的东西来对待，我对此抱有疑问。即，各种问题正是由把“日本”这个单位视同自明而产生的。

总之，当加藤先生说到通过描绘自画像来剖析时，描述自画像这件事作为事实而成为前提。由于现在正画着自画像，因而其“主体”应当是存在的，说这就是“日本人”。即，这是一种“我画故我在”式的结构，“主体”由好像在哪儿听过的逻辑加以贯彻而被创造出来。这与“镜像阶段”的效果没有什么不同。

不管怎样，我并不认为应当被他人告知“必须画自画像。如果不先画自画像，就不能谈论与外界的关系”。而且我认为，如果存在着必须创造 nation 的统一的自画像的想法，那也是缺乏根据的。

2. 关于宪法修改论

这种集合性的自我认同论，特别是在与宪法修改的关系上出

现的。人们常说这是受海湾战争影响的产物。最近,提倡宪法改正论的学者中,有不少人都曾谈到过海湾战争时的事情。我在海湾战争时偶然在国外,后来虽对当时日本国内舆论作了各种调查,但对其氛围不太知晓。

在海湾战争中日本出了很多钱,但在科威特的感谢广告中却没有列入日本的名字。以此伤害为契机,出现了如下逻辑。“只出钱、不出军队的国家就会如此被轻视。日本的集合性的自我认同被严重伤害。因此,修改宪法第九条派出自卫队吧。”

海湾战争时,日本的所谓论坛,所谓加了括弧的“知识分子”之中产生了微小的裂痕。有人说这个裂痕逐渐变大了。加藤先生本人也说他是从那时的经验出发开始了以上的讨论。我想他肯定是从对这种问题的关心出发,在看到科威特人新闻广告的欧美人眼中,“日本人”是什么样的呢?产生了“画一下自画像”的想法。

海湾战争时日本的应对是好还是坏?或者通俗点讲是派出自卫队好呢,还是不派好呢?这一点很难用一句话简单地说明清楚。我也不是专家。但只想发表一点看法,那时确实是为了和平的军事干预论最盛行的时期。在那场战争中日本也确有受到过批判。但是,其后,特别是在南斯拉夫事件中,美欧想把塞尔维亚扮成坏人,那科索沃解放军就是天使了吗?后来判明绝非如此。其后,由于未能发现被塞尔维亚大量屠杀的尸体,这个问题目前在欧洲也引发了很大的议论。特别是,“以空袭介入是理所当然的”这种单纯议论已经行不通了。我认为,只以海湾战争的经验来说话是非常成问题的。

如上所述,我对把形成集合性的自我认同作为前提的思考方式抱有疑问。那么,不形成自我认同就可以保证自发性的出现吗?这样就能够出现负责任的政治吗?特别是在与日本国宪法的关系

上,让制定宪法的权力表现一次是否就更好呢?我想下面就如何看待这种议论谈一下我的看法。

首先,“让国民投一次票”,这种主张当然与社会契约论式的想法有关。通过得到一次同意来稳定地形成某种秩序的学说出现在改宪论的脉络上。这表明,所谓战后民主主义面临着严重的困境。因为,以战后政治理论为中心,所谓战后民主主义式的学说,一贯强调了这种契约论式的构成。战后,为了与不依靠契约和共识动不动就谈“神话起源”的秩序观(即战前式的学说)进行斗争,而强调契约论,重视自发形成秩序的动因。这当然是重要的论点。

但另一方面,这种议论与护宪的立场却不能很好地相吻合。捍卫美国主导下制定的宪法显然缺乏“共识”,宪法被制定时并没有明确而自由的共识,因而违背契约论的逻辑。最近常听到这种议论,它触及了战后民主主义派的弱点。

应如何对待这种批判呢?许多宪法学者和政治学者,想从某种自然法论出发,以“宪法是人类普遍的原理,谁制定都可以”这种方式来坚持己见。但这很难说有充分的说服力。仅靠此恐怕是不行的。

我认为,对这个契约论式的理论构成本身还需要加以重新审视。即,契约论式的构成,作为未曾预料到的结果,有着支撑这种改宪论的一面。因此,必须对契约论本身加以相对化。首先可以指出,严密地满足“要求同意就宪法进行一次国民投票”的契约论式的要求是不可能的。因为,契约的“母集团”——这可以是国民、人民或民族,在某种意义上他们是执行宪法这种契约的母集团——每天发生着变换。每天有人出生,有人死去,过了25年就会更换不少。从社会契约论的逻辑看,社会契约不是民族同意而是个人同意。如果严密地考虑个人同意这件事,那就必须每天都

进行国民投票。

其结果，“投一次票就行了”这种议论就成了强调这个社会契约或宪法制定瞬间的特权性。但是，在该特权瞬间现场的人们固然是被征求了一次同意，而对偶然未能在现场的人们来说，难免会在某种意义上变成是被强加的。要想避免这种情况，在契约论内部难以自圆其说，其结果必须引入某种超越时间而存在的主体。即，引入像 nation 这样的东西。其逻辑是，同一个 nation 在过去曾有过共识，所以你即使不同意，也被视为同意了。

那么，这种 nation 是何时成立的呢？它当然是与宪法制定的同时被确定的。宪法制定后，它作为该宪法下政体上的从属物而形成。但是，政治理论和法理论却不喜欢这种好像在那以前早已存在、并把它投影于过去和未来的做法。这种做法是，先想象出某种超越时间的共同体似的的东西，这个权力空间一旦由契约而成立，个人也就不再是单纯的个人，而是被看做集合性的自我认同的一部分；而该 nation 过去决定的事情，好像也是个人的决定似的，以这种方式认定同一性。

但是，如果想象革命或内战那种事态之后成立某种政体时的状态就可以知道，某种体制成立之前，进入其权力空间的人们的范围本来是未定的。例如，在内战中，100 万人左右的 A 势力和 100 万人左右的 B 势力在战斗。如果就此分开的话，A 国成立政体而有 100 万人加入。如果 A 征服了 B 实现某种统一，则成 200 万人。如果它更加分裂的话，则会成 50 万人。这本来就是依存于军事性的事实问题。如果碰巧军事上强大，则可以成为拥有非常广阔的领域和人口的单位，军事上弱小则可能成为很小的单位。只能认为，它是在事实上成立的，而其单位的大小和领域的大小不存在任何规范性的根据。

75
○
:
:
○

但是,这种政治性的单位一旦成立,绝对不会承认自身是偶发性地事实上产生的。它会主张,自己是基于某种理念或某种本来就存在的 nation 之类的东西之上产生的单位,而非除此以外的东西。

3. 国家主义和共和主义

政治性的单位寻求自身稳定性的时候,最便利的意识形态就是“nation”。对此刚才已提出了共同体的话题。但是,我想再进一步对与这个 nation 概念相区别的、抽象的、基于理念之上的共和政体也进行批判。

在国籍管理方面,与德国、日本等接近属人主义的国家(尽管德国最近予以改变)相比,法国等接近属地主义的国家摆脱了同质性的束缚,这种意识形态长期以来颇为流行。相比之下,这一说法可能有道理。那么,法国这个共和国为何对持有法国国籍成人的孩子理所当然给予法国国籍呢?本来,如果是仅仅依靠理念的共和国,则即使是孩子也不具有当然成为成员资格。其无非只是血统的延续性而已。在这个意义上,单靠抽象理念的共和国是不存在的。这里有着对遗传基因延续性的一定的考虑。在这一点上与 nation 大同小异。而且,我认为,这也不足以证明,因为法国的共和主义还不够彻底,所以我们就可构想出与其不同的共和主义。

叫“共和国”也好,叫别的什么也好,它为了寻求超越时间的稳定的秩序,必然对保证某种同质性的条件产生依存。即使是共和国成员的孩子也不能天然地拥有成员资格,因为过了 10 年就可能都发生更替,在此情况下共和主义者就不大可能支持这种短

暂的秩序。

说到共和主义,不一定是指与君主制相对立意义上的共和制。这是因为,共和主义的最大目的在于,寻求通过共有某种德性而由一定单位构成的秩序上的稳定性。如汉娜·阿伦特的行动论^①,常被与共和主义相联系起来。但阿伦特的行动基本上是刹那性的、更不稳定的东西,其性格具有两面性。虽然有时成立,但马上就会消失。因为是这样一种秩序,希望引用阿伦特来进行共和主义式议论的人们,对这一点应加以更多的考虑。

为什么日本国民非要以 nation 为单位来制定宪法呢?不能说“事实上就是这样”,这种解释很难令人信服。日本国宪法的序言中说这“是人类普遍原理……所以我们就……”,如此而言的话,不一定只是偶然住在日本列岛的人才必然需要遵守这部宪法。

尽管如此,战后民主主义最近的言说使制定宪法的权力得到表现,正朝着把日本国宪法交给各国民投票的方向发展,从而与右派民族主义者产生出本来并非必然的联系。对此,我们仍须警惕。因为,这可能导致 nation 的重新确立。在这个意义上,我认为现在推进共和主义,可能与民族主义演奏出一种和声。我想它是与民族主义不同的旋律,但两者之间却会形成和声。

契约论的第二个大问题是,它无视形成主体的权力的存在。在社会契约论式的构成中,个人集结而订立契约,但他们何以能够

^① 汉娜·阿伦特(Hannah Arendt,1906—1975年)。原籍德国,20世纪美国著名的政治理论家,她曾师从于海德格尔、雅斯贝尔斯门下。阿伦特继承了亚里士多德的生产—工艺—实践的三分模式,从现象学的角度分析得出,行动就是在生活实践当中自由决定的行动,是体现人的价值与意义的实践活动,尤其是在人与他人共存的关系中,在人们多样性的条件下,体现着人之为人的价值与意义。行动的现象学特征,还在于行动与公民领域不可分离的关系,其是“公共领域”的建构性活动。——译者注

进行沟通呢？何以共有着订立契约的动机呢？这当然是霍布斯以来的问题。罗尔滋那样的议论，归根结底也是这方面产生的各种问题。这里被称做共同体论者的人们，在某种意义上使用亚里士多德主义的说法，认为在共同体中会变得拥有政治的、伦理的能力。

但是，我认为，在共同体中共有道德，例如与政治权力是何种关系，这是极为重要的问题。这只靠共同体论者说“不以 nation 这样的单位为前提”是不够的。应当具体地指出某种与 nation（国民）相结合的 state（国家）不同的教育德性的场所，否则是危险的。78 “道德教育”过去曾被单纯地与教会相联系起来考虑，批判教会者被当做批判一切道德而被批判。而现在，作为道德教育的主要场所，人们对主要由国家经营的义务教育寄予很大的期待。

此前，森喜朗首相作的“神国发言”。当时，有很多诸如“这违背国民主权的原则”、“会导致神道国教化”等批判。但是，我最关注的是，它（森首相发言的本意）把在学校里“强化国家的道德教育”作为主要论点。他说“报纸有误解”的主旨在于“对国家实施道德教育本身，谁也不会反对”这一点上。新闻报道对这一点没怎么提出异议。但我认为，神道也好，基督教也罢，“由首相加以推动，在学校强化道德教育”本身就是问题。

追求“共同体式的道德”这种形式上的议论是有问题的。而被共同体论者批判的、倾向于契约论的自由派方面，也一直无视了“主体形成的过程”。例如，语言能力或我们的所有行为，并不是与生俱来的东西，而是在某种规律权力作用下形成的，这一点不用福柯说也是显而易见的。

问题在于，如果只强调被规定的一面，就会变成结构性地规定，那么，一切个人的自发性就可能会被消灭掉。但是，即使是福

柯也没有注意到这点。他在说到“assujettissement”(臣下=主体化)时,利用了“sujet”一词的双重性。确实,一方面人是在被权力作用规定着,但另一方面,任何主体化权力也不是把人完全变成机器人。

例如,即使是被称做所谓暴力机器的警察和军队等组织,最终也还是依赖于支撑它们的社会成员的意志。没有了这种支撑就会崩溃,就像我们已看到的苏联一样。任何权力,如果没有“主体”的支撑就不能维持下去。反过来说,权力通过主体的抵抗而随时可能被改变。我想把人作为带有这种共同性和自发性的两重性、或者参加和抵抗两重性的存在而加以考察。

4. 今后的政治

综上所述,我想谈一点看法。我不是宪法学者。作为一个市民、国民或个人来谈论宪法修改的话,过度聚焦于宪法的制定、修改过程是非常危险的。我们在这里应当清楚地认识到宪法制定权力的局限性。就是说,所谓宪法过程是政治过程的一部分,而不是特权性地代表整个政治过程。

例如,就拿宪法第九条来说,主张修改第九条的人,对日美安保条约的未来却意外地保持着沉默。但是,从外部看来,即使改动第九条,只要日美安全条约存在,日本安全体制的核心就不会有任何变化。反之,日美安全条约的内容和解释变化了,则即使第九条保持不动,整体结构也不可能保持不变。宪法非常重要,条约也同样重要。要以某种方式改变日美安全条约,归根结底与亚洲各国等的外交和日常政治活动就变得重要起来。朝鲜半岛局势以(2000年6月13日南北首脑的戏剧性的和解)这样的方式发生变

化,坦率地说,超越了改宪论者的预测。

无论如何,这些各种各样的问题不会因宪法的修改而一蹴而就。必须进行外交活动,它不仅仅是防卫问题。前些日子,静冈县地方法院就歧视外国人问题直接运用了国际人权条约。人们对这一举措相当惊奇,但如果国内法不完备,国内法效力所不及的范围,国际法就会生效。这一点不必看欧盟等例子也是显而易见的,正因此才出现了“subsidiarity”(互补性)的问题。国家主权的领域到哪里,欧盟的领域又到哪里,这绝不是能逻辑地决定的问题,而是最终要在政治事实层面上决定的问题。

所谓国家主权的绝对性,已不能作为前提。国家层次的法具有绝对优先性的时代正在结束。这并非仅是外部的的问题。在日本国内也有各种各样的地方性异议以直接投票的方式提了出来。这在现行地方自治法之下,在法律上是几乎没有意义的行为,不能直接产生效力。但是,直接投票的发生,实际上会使政治问题明显化。与此同时,国家层次上的议会和行政发现和解决问题的能力在相对下降。这未必是说有人怠惰,而是意味着社会变得更加复杂。

另外,企业和其他集团的影响力正在变得更加强而有力。日本和美国这样的国家暂且不提,如果看非常小的国家,跨国企业或世界银行比国家还要有影响力,这连孩子都知道。如果说有人抱有这样的幻想,即自己把宪法写在纸上就什么都会如此实现,那么这样的国家恐怕也只有美国。

契约论的结构与护宪的关系似乎是矛盾的。但是,松下圭一先生的《市民自治的宪法理论》一书中,使用了难以翻译成英语的“市民自治”一词。他把这一概念称做宪政上实质性的市民主权,即宪法的实现就是要使由下而上的自发性得以较好发挥。简言

之，“地方自治”实际上就是“宪法问题”。这好像是诡辩，但未必是诡辩。即，把“宪政”考虑为写在纸上的东西，这样的必然性是不存在的。

在这一意义上，我想确认一下，所谓“宪法”是从条约到条例的、现今多层次地存在的规则中的一个，其效力不是仅由宪法制定权力所决定的，而是在与其他各种各样的单位的关系中被决定的。

最后，虽说不是结论，但再补充一点。

如上所述，战后民主主义的言说，过于忽视主体形成权力即国民化权力的存在，把主体当做好似悬在空中的东西来对待，唐突地开始谈论契约论。即无视了现今的人们因纪律权力而被国民化的一面。这里有很大的问题。

基于这一前提，我反对一方面是“国家权力”、另一方面是作为与此无缘而存在的“市民”这样的“国家”对“市民”的看法。如果采取这种看法，必然会产生这种自由漂浮的“市民”从何而来的疑问。就目前来看这种疑问已经被提出了。这样一来，反过来就会出现如下议论，既然没有这种自由漂浮的市民，那么也就只有“国民”，只能存在“国民化权力的产物”。

但是，这种议论的问题就在于，把在我看来充其量不过是在事实上形成的“国民”这一单位加以绝对化，好像除此之外不可能有别样的必然单位似的。我认为把“国民”这一自我认同看做与其他认同不一样的特权性东西的根据是不存在的，其也正被事实所否定。

从这一观点看，我们如今与其是说在高度共和主义的议论中谈论把德性严格地强加于人的问题，就像前面也提到的，不如说是有必要对战后议论中使用的“市民”概念进行重新评价。“市民”这个概念是如此随意地被使用着，这一点在此前的这个研究会上，

福田欢一等先生也曾指出过。事实上，“市民”或“市民社会”等用语，在日本是在脱离思想上的脉络被使用的。

但是，这些用语为何会被如此使用呢？这不单纯是无知或随意的问题，也可以看做有其一定的必然性。即，从主体形成这一点上看，在国际化的主体形成不可能实现的现状下，暂且谁都会被当做“国民”。但是，尽管如此，是否还是可以拥有如下两重性呢？即一方面认识到 nation 这一框架的偶发性，另一方面不把对特定单位的归属视为自然，对政治单位进行自由设想。我想可能是由于还没有表现这种两重性的用语，所以“市民”这一用语暂且被使用到现在。

围绕论题三的讨论

大沼保昭：我是国际法学者，我想就我认为或许导致误解的地方谈论一下，然后再提出一个问题。

法国忠实于共和主义，但其中也包含着虚构。您指出法国不是基于抽象的理念来确定国民，这一点是正确的。只是，在此前的脉络上，您把日本这样的国家叫做属人主义，好像法国不是属人主义似的，这在法学的观点上看是不确切的。法国在传统上一直拥有基于属人主义的国籍法。但众所周知，法国一直为人口减少而烦恼。因此，可能是在基本上维持基于属人主义的法律体系的同时，为了增加人口也采取了各种各样的措施。

对我来说，杉田先生的论题，指明了现今宪法大多作为依据的契约论的虚构性和国民概念的虚构性，对这两方面都进行了相对化的说明。在这个意义上，我非常赞同，对其结论部分我也很赞同。

那么,就此具体而言怎样做才好呢?在此,会出现几种论点。我想,杉田先生的主张可能是,战后本来无须重新选择任何东西。这一点确实如此。即使是运用社会契约论,如果使用默认协议的理论,可以说战后50年间,日本国民是以不改变现行宪法的方式而肯定了其存在。契约论式的解释,作为说明是说得通的。

但是,正如杉田先生的论题中提到的那样,迄今为止的那种解释以某种方式勉强自圆其说,对显然是与一般人读到的宪法不同的现实说明道:“这是符合宪法的呀”。这在自卫队的存在上典型地表现出来。我认为,迄今我们为此付出的代价是出现了愤世嫉俗主义(cynicism)。反正“法”就是这样的。现实这样不是挺好吗?表面应酬的话太没意思了。最后就导致这种本真万能主义横行起来。

把这种代价一直维持下去,就会使“所谓宪法根据具体的解释可以任意地变化”的意识固定化,在这种情况下选项完全被当做政治的决定而发挥作用,这好不好呢?这是一个问题。

另一个问题是,正如杉田先生的发言中提出的那样,一个世代大概有25年左右。制定现行宪法的世代,大体上是我们之上两世代的人。我认为,各自的世代明确其自身的国家理念,对宪法条文进行某种修改,这种方式会使宪法整体更加长久,与社会的差距也会更小,能够以矛盾比较少的方式解决社会的各种问题。

我们已经维持现行宪法达两个世代之久。“法”是保守的东西,因而不可否认“法”与现实已产生了差距。正如杉田先生所说,不能只把宪法制定当做特权,这是完全正确的。尽管如此,不可否认世代性的选择在政治中也是十分重要的行动。议论集中在第九条是非常不幸的事情。50年来都没有进行世代性的选择,今后也继续这样做下去是否妥当。对此我是有疑问的。

对这两点请给予答复。

杉田敦：首先谈一下后一个问题。我在这里进行批判的主要是加藤典洋先生所说的那种“内容虽好，制定过程有瑕疵”的议论。对于这一点加藤先生已经言辞确凿。在国会宪法调查会的议论中，在就宪法内容进行讨论之前，其内容已经强加于人，这样的呼声很高涨。

正如大沼先生指出的那样，根据状况而修改内容不是更好吗？这样的议论我认为很好。以往的宪法修改论中，对内容的批判很少，而是一种我提到的那种主权性权力的设想。对此我感到有疑问。这就是我发言的主旨。

关于法国，确如先生所说。

今田高俊：关于是否归结到愤世嫉俗主义的问题又如何呢？

杉田敦：我并不认为愤世嫉俗主义有什么不好。例如，英国宪法在某种意义上就是愤世嫉俗的。把几百年前的大宪章 Magna (arta) 说成是宪法，由此而得以成立。如何看这一点呢？

大沼保昭：英国基本上是以判例法作为国家法文化的国民意识。我对杉田先生个人持有愤世嫉俗主义完全不介意。社会在一定程度上是需要愤世嫉俗主义的人。但是，我想说的是，尽管国家拥有成文法，由于与现实的差距太大而使整个国民的愤世嫉俗主义固定下来，这是非常危险的。如果是成文法，就必然会产生那样的议论。

杉田敦：就是说，可能是因为以往已经法典化了，就想以法典化为前提进行下去。日本的法学一直维持大陆法^①的解释体系，

^① 欧洲大陆诸国，特别是以德国和法国的法律系统，其主要特征是受罗马法的直接影响，具有法典化的成文法。——译者注

从法学上讲,即使我们今后进行英美法式的解释,我想也完全没有问题。

佐伯启思:杉田先生的论题,有一半是很明白了。可以说,我在某种意义上也是在思考着同样的问题。剩下的一半左右则与我的政治观、问题意识相当的冲突。在细节上我也有几个想提问的地方,但还是就更大的脉络上进行讨论吧。

首先第一个问题,您在开头讲了拥有绝对主权性的国家这一概念,或由其规定的国民这一概念是一个暴力的,也是虚构的东西。从杉田先生的论题看,与其关联,宪法制定权力正是这种主权性实体的表现,当然包含着暴力。就是说,它伪装得仿佛是虚构似的。

您的发言是否可以理解为如下意思。“国家”是虚构,国民主权概念也是虚构,最终不要限定在主权性和领土性等形式内,而最好是每一不同时刻都出现可以说是更具自发性的、不包含暴力的、也不被固定化的、某种超道德的政治运动。

杉田敦:前半部分也可以那样理解吧。至于最后一点,我不认为存在着不包含任何暴力的秩序。不论是自发性的,还是由下而上形成的,恐怕也包含着暴力吧。新秩序形成后,这个秩序对秩序外部也是带有暴力性的。

佐伯启思:有的暴力来自国家拥有的主权性。比这小的、例如市民运动中也有某种暴力,对外部也具有排他性。其中的区别是什么呢?

杉田敦:区别就在于是否伴随着“主权”这一意识形态吧。“主权”当然是国际上相互支持的东西。就是以相互认定“那是主权”的形式由外部给予支持。从内部看,因“那是主权,没有办法”而加以信服,这种方式作为制度化的东西支持着主权性。

佐伯启思: 第一点,关于国家主权是虚构的议论。第二点,您谈到了,现在实际上由于经济全球化和来自国家内部小集团的反抗日益增强,以往意义上的主权国家概念将难于为继。

就第一点来说,“主权性”和“主权国家”的概念基本上是虚构,这一点是对的。在这里,我有两点想提醒一下。第一,这个虚构并不是只要使用暴力就可以由任何人任何时间创造出来的虚构。第二,这也不是说,某种“主体”在某处突兀地出现、再由“主体”本身创造出虚构。

就是说,我认为只能采取如下说法。在某处继承某种历史的或领土的东西,把它进行重新建构或重新确认,这种场合采取虚构的形式。但是,这个历史的东西是否有意味则不得而知。因此,也不是说,虽然历史的东西是实体,但产生出来的主权概念却是虚构。即,从某种意义上说,实体这个东西是不存在的。历史的东西(当然也可以把其叫做被创造的传统)是当虚构被创造出来的时候被唤醒的。但是,这也并不是说,作为虚构的历史也不存在。

就是说,当共有一种记忆而成立某种共识(其中当然也存在并不共有一种记忆的人的情况)的时候,这种共识与新捏造的虚构还是有些不同的。

杉田敦: 我认为“记忆的共有”属于 nation 的话题,与“主权”的话题区分开来更好一些。

佐伯启思: 知道了。但是,近代性的主权,国民国家的……

大沼保昭: 在这种意味上的社会构成,依然是基于共有的记忆、意识之上的。在这一意义上,所有的观念都是虚构吧。

杉田敦: 是虚构的。但是,不一定都共有着历史。在新兴国家的场合,主权有时是突然形成的。很难知道其中是否共有着历史。

佐伯启思: 就是说,在中东是很突然地划了线,然后牵强地创

造出了近代国家。但是,按我的解释,那种形式也共有着历史。即共有着被强制性地形成国家这样的历史观。看来不这样考虑是不行的。我们可以议论说,这种历史的创造方式、共有方式都是暴力性的、任意性的。但是,中东这一地区本来就混居着各种民族。英国和德国等国来到这样的地方,将其分割为几个国家,包括这一切不是可以成为一个共有的历史吗?

杉田敦:对此您可以随时提出异议。“主权”这个东西,再长也不能追溯到500年之前。任何概念也未必可以说是永远存在的。但是,就现状认识来说,谁也不能否认,这个“主权”拥有着驱使人们的非常强大的力量。

佐伯启思:我想确认一下杉田先生和我感觉到的东西哪些是一致的,哪些是不同的。我宁愿认为,例如当说到主权国家时,不一定就将其考虑为一种坚固的东西。因为其中存在着种种抵抗运动,主权范围也随状况而可以发生变化。即使欧洲充其量也是16世纪或17世纪时被创造出来的。其被创造的方式也有所不同。其后欧洲历史上,“帝国”变成了“国民国家”。在这种意义上,国民国家的创造方式也是可以变化的。在目前欧洲的分离独立运动中,少数民族巴斯克也可能独立而创造出另一个国家。我还是认为,主权国家这个虚构是基于所有这些因素之上而成立的。这与您的想法有所不同吗?

杉田敦:就现状而言,(国家)依然成立着是事实。但是,它在各种意味上比以前面临着更强有力的挑战。以日本为例,在地方选择原子能发电站地址的问题,迄今为止是由中央政府(国家)作出决定,但如今一般并不认为政府决定就解决问题。过去认为,由于存在国家“主权”,所以原子能发电站的地区分配是由国家决定的,这种议论的说服力正在减弱。

佐伯启思:是否可以从国家意志层次上的主权性与市民、少数民族等运动相竞争的形态上考虑一个国家体系?我是这样考虑的。当然其中也有抵抗运动。另外还有因经济全球化,政治主权在某些地方开始偏离轨道的问题。

杉田敦:如此被相对化的主权不是很难叫做“主权”了吗?当然,“主权”在有数的观念中还是属于比较强有力的一种观念。

今田高俊:下面请金泰昌先生、拉兹罗先生、坂本先生发言。

金泰昌:在转入下一个有关“性”的话题之前,我想请教杉田先生和佐伯先生几个问题。我认为杉田先生的意思是,针对加藤典洋先生关于首先确立主体,之后由该主体负起责任的议论,主张“主体的成立”与其“行为”间的逻辑关系不是时间前后关系。这不论是在“国民”层次还是在“市民”层次都是非常大的问题。

在濑户内海的丰岛发生了垃圾处理问题。开始倒垃圾时的知事和现今的知事已不是同一个人。如果使用加藤典洋先生的逻辑,首先应以某种方式重新确立作为责任主体的知事,然后再负起垃圾处理问题的责任,这样的话,事情会变得非常奇怪。

为什么奇怪呢?因为,倒垃圾是在“县”这一地方自治体的名目下进行的,不管作为自然人的知事是何人,他不是作为自然人A而负责任,而应是在行政上、法律上“作为机关的县”,“以知事的名义”进行“道歉”和“补偿”吧。因此,对在“日本国”的名义下作出的一种不正当决定的责任,应由“国家”来负。不应让不同世代、不同的自然人负起一个个的责任。不管是谁,应是由职权上处在代表国家地位上的人,在“国家”的名义下负起责任。

那么,为何加藤先生等一些人持有那种逻辑呢?为何要提出先重新确立主体、然后再负起责任这样的逻辑呢?这或许会成为文学、或者哲学诠释的材料,但我认为从社会科学的观点看,它是

有些奇怪的逻辑。

关于“国民”、“市民”的议论，现在为何重要呢？是否可以考虑一下“国民”和“市民”处在何种关系上呢？首先，从“国民”转向“市民”后会出现何种情形呢？反过来，如果没有“市民”而只有“国民”会发生何种问题呢？我原希望会有更多这方面的讨论。

如果是一般被提到的“国民”，如今发生了记忆等各种问题，人们容易倒向如下逻辑。即既然国民全体是命运共同体、是超越世代而一直承袭下来的，那么在国家名义下进行的事情必须由全体国民负起全部责任。这与“日本国民一亿总忏悔”的逻辑一脉相承。

如果说存在建设性意味上的“市民”概念，那就是一个具体的人同时具有着“国民”的一面和“市民”的一面，而未必始终仅仅是“国民”。因此，被作为国民动员起来，半强制性地参加战争而杀了人，就算有这种事情，但有时这在某种意义上是从国民这一面产生出来的不得已的行为。我认为，在战争的场合，国家对每个人作出的事情一件件地都负起责任来是不可能的。正因为如此，如果认识到那是坏事，承认坏事已被客观认定，而且从日本国家利益来看如此判断也成立的话，“国家”就应负起责任。但是，第二次世界大战后发生了各种各样的责任问题，但日本“国家”却不想负起责任，而把它们转嫁给了市民运动和中间团体，这就是实际情况。

我想明确指出，今后，无论何人发起某种新行动，最好不要由“国家”而要由“中间团体”或“市民”来做。但是，已经在“国家”名义下所做的事情则应由“国家”负起责任。由于其把责任转嫁给国民或市民，所以人们不得不继续感到扭曲和负担，到其他国家去也因不知怎么做才好而总是感到畏缩和困惑。对这些热爱“国

家”甚至有为“国家”而死的觉悟的人们,难道“国家”还应把如此辛酸的感觉强加给国民吗?这个问题不仅日本如此,韩国也是如此。难道不应对此进行认真思考吗?

考虑到这些问题,如今的具体的人在有着“国民”一面的同时,难道不是还要与另外一面(例如“市民”)共存和多层次地生存下去吗?

托尼·拉兹罗:刚才杉田先生在关于“国民主权”的发言中说,对国内法难于处理的歧视问题上,法庭应以国际法代替国内法加以适用。这大概指的是静冈县浜松发生的事件吧。

这个诉讼是,某人为购物而进入商店时被问到国籍,便答道“巴西”,结果被赶了出来。他将其作为歧视和非法行为而起诉。一般而言,非法行为是适用国内法而成立的。该审判追究了赔偿责任,但在国内法中没有“因国籍或外表而歧视顾客并赶出商店是非法的”这样的条款。但是,由于有日本批准的“条约”,基于该条约将其作为非法行为而提起诉讼,结果胜诉了。

因此,这与其说是国民主权问题,毋宁说是政府偶然的怠慢。就是说,批准条约后有义务制定相关国内法,但却没有这样做。这种诉讼今后发生多少起也不奇怪。政府偶然没有制定合适的法律。就是这样一个问题,而不是国民主权危险的问题,也不是不太适合的问题以及其他什么问题。只不过是偶然怠慢罢了。

杉田敦:我讲了这样的话,只是举出一个例子来说明,“国民主权”也不能任意做什么事情。因此,即使存在非常坏的人们,想制定没有人权规定的宪法,也是做不出来的。我只是在这个意义上讲的。如果认为宪法制定权力就可以制定任何宪法,所以想制定没有人权规定的宪法,但其实不仅存在国际人权条约,而且存在国际舆论,所以归根结底是做不到的。这不是自由的,其实在各种

意义上存在着制约。我的意思仅此而已。

托尼·拉兹罗:这里仍有点问题。先有“国民主权”,国民基于自我决定权来表达其意思。代表如此国民的是“政府”,该政府批准了条约,因此条约不可能是与表达意思无关的事情吧。该条约不会成为这种意思表达的障碍,因此可以说是相联系着的吧。

坂本多加雄:简单说一下。衫田先生开头提出了舒密特的话题。每当国家牵扯进来的时候,“行使暴力”就占有重要位置,您发言中的一个论点是否在于不愿对此加以肯定?

但是,世界也好,国内也罢,以行使暴力来解决问题的方式在人类社会是不会消失的。对犯罪,则有警力这种暴力来加以遏制。就是说,在这种情况下,“国家”是行使正统暴力的团体。它解体了暴力就会烟消云散吗?我并不这么认为。某“国家”解体时,就会有其他私人性的暴力团体以黑社会那样的形态来瓜分地盘,或他国暴力机构的暴力就会到来。由此看来,我认为如果抹杀暴力的作用,政治秩序就不能成立。

还有一点。我认为,衫田先生今天的论题毋宁是与如何考虑人之存在的既定性相关联的。恐怕一般是生下来一看是日本人。就是说,许多场合不是发明的问题,而是发现的问题。在国际化的社会,国籍也可以自由地获得。在这一意义上,很多场合是靠选择来成为国民的。但即便如此,如从巴勒斯坦逃来成为某国国民的例子中所典型地反映的那样,原本没有特意要求,但一旦发现,巴勒斯坦这一附带着地区既定性就出现了。由此出发开拓新命运而成为某国国民。

也许是我的误解,但今天的论题是否认为,既定性并不带有必然性,而是可以自由进行选择的。您是从这样一种立场展开议论的吗?

杉田敦：关于后者，正如我在最后说到的“两重性”一样，当然不是全盘否定既定性。但反过来也并不是说，由于是既定性就必须在一定的限定范围内进行活动。

关于前面提到的行使暴力的问题，我也认为当然存在。我并不完全否定那种情况。但是，所谓舒密特式的、过于强调战争状态的说法，其自身有可能转化为强化界限的逻辑。当然不一定会那样，但应对此加以警惕。

论 题 四

性

中山道子

受邀来到这一光荣的场所,但对我来说感到很有压力。我甚至在经常光顾的心理医生那里因为感觉“不愿去这种地方”而接受了诊疗。我有过作为宪法学者的经历,但感到厌烦而在三年前不再干了,所以已经不是学者了。我名字后面写上的“独立学者”,那不是我自己起的,而是金泰昌先生想出来的(笑)。已有三年没有读书了,在这种地方参加讨论,自己感到没有自信,所以不太愿意来。

在接受治疗时,我作了发现自己内在一面的练习。那时我有了自我发现。那就是,如果我的巾幗不让须眉之气不如此强烈,就不会去东京大学当学者了呢。因此,虽然10年一晃而过,但辞掉学者这件事,在或许既定的前提中则有了一种作了了结的感觉,不知怎的就此幸福又回来了。

此次金先生让我谈一下“女人”的话题。当宪法学者时,我当然曾有那种作用。用法国女权主义者的语言来讲是“femme d'alibi”(发挥存在证明作用的女人)。就是说,其是为了证明那个共同体是自由的和开放的而被安排在那里。就像是说:“作为女人居然还在那里。那个集团是多么开放、多么出色呀……”

93

让我谈女人问题,起初我不太愿意。但是,今天感受到金先生非常博大的心胸,我深切感到自己是多么渺小的人物。我私下问了一下,金先生非常喜欢桥梁,到各地去也都要看那里的桥梁,其自身的目的就是成为桥梁,而我却是与此正好相反。

我在会前散发的资料是英文的。这是“同性恋”领袖们的有趣简报,是我的友人用电子邮件发来的。我想来得正及时,就发给大家了。

作为黑人的 LGBT 即“Lesbian, Gay, Bisexual, Trans-gender”、而且是“of color”的人们,被介绍参加白人同性恋组织,于是说“我们也很忙,何必去那种地方呢”。那里写着“Sick of being the damn bridge for everybody”即自己始终扮演桥梁作用是很累的。这正与金先生时常要作桥梁的意识形成对照,某种意义上是消极的受害者意识型的思维方式。

我受邀到这里来就曾是那种心情。可是现在,我已经来到了这里,就想顺便做一下宣传。我和学习院大学的纸谷雅子先生正在一起编辑一本论文集(2001年12月出版,现正在准备中),2001年将由世界思想社出版。我们的题目暂定为《法的性歧视》(*Sex Discrimination by the Law*)。如有可能请读一下。

至于让我就公共性问题和性别谈一下的今日的课题,我有一本2001年2月由东京大学出版会出版的书《近代个人主义和宪法学——公私二元论的界限》。我想以这个研究为前提谈一下。

如果结合这个研究会关注的问题来讲的话,为了理解“公共”这一概念,我想采取“探讨其与非公共领域的划界方法”的方法论,以此对我这部分的议题给予回答。在这里使用的是宪法学上叫做“个人”的概念。政治学上则有“市民”、“人民”、“生活者”等各种概念。“个人”这一概念,在法学上,即使现在也仍在一定程

度上被当做所有问题的出发点。论述一下法学家那里划分“个人”概念与公共领域之间界线的历史,以此对“公共性”领域是如何被认识的这一问题加以范围上的考察。以此对与公共性和性别这一问题相关的课题作出我的贡献。

在“公”对“私”的对比中,原本有几种定义类型。弗郎西斯·奥尔先对之加以整理得出了四种“公”对“私”的概念,即“国家(State)对经济领域(Economic Sphere)”型的“公对私”,“State对Family”型的“公对私”,“Economic Sphere对Family”型的“公对私”,“国家(State)对市民社会(Civil Society)”(这个场合的Civil Society里通常也包括Economic Sphere和Family)型的“公对私”。以此为前提,我的概论论题是非常概略性的东西,围绕“国家”对“市民社会”这一框架本身则几乎没有做任何涉及。虽然不是十分准确的议论,但对于我当前的论题,大致这个程度已经充分了吧。

具体而言,我的报告分为三部分。

第一部分,关于“公共对非公共”这一划分以近代形态产生的过程。这是关于英国政治思想的研究。

第二部分,就日本“个人”概念的宪法学说史进行探讨。这种方法论认为,“个人”这一概念是以“公”与“私”的近代型划分为前提而产生的,由此出发来把握“个人”概念。为此,拟运用我自身对第一部分描述的政治思想史作出的重新解释。

第三部分,将“个人”与近代公共领域这一概念的现代课题谈一下我的看法。

我认为,近代的“个人”概念,是以划分“近代的公私二元论”的境界线为前提而构筑起来的。但意外的是,这一点并没有被认识到。最近,“个人”概念的非历史性的约束性在相对广阔的范围

内被论及。但是,近代“公共圈”这一概念本身是与“个人”概念一体而不可分的形态,它是在非常为历史所局限的脉络中形成的,这一点却没有真正被论及。我认为,这种情形在批判一方和被批判一方都一定程度地存在。这种状况是造成所谓女权主义者与自由主义者们的议程设定迥然相异状况的一个间接原因。

至于“公共性”或“公共圈”概念的历史,当然有哈贝马斯的社会学角度的研究等。但是,我所设想的是对法学家来说具有最重要意义的“公私二元论”。有了“公的领域”对“私的领域”的对比,“公共”这一概念才带有意义。在此意义上的“公私二元论”是非常领域型的概念。要进入其中,首先要以程序加以识别,然后与定义上在哪里“划线”联系起来,就是其宗旨所在。我想,公共圈和公的领域这些语言,在日语中是不同的,在英语里却都是“public sphere”。

1. 英美思想史中“个人”观念的成立

下面,从公私二元论成立的角度着手,考察一下英美思想史中“个人”观念的成立。我认为,英美思想史中的“近代市民社会”、“近代的个人”、“公私二元论”这三点集大成的创始人是约翰·洛克。今天没有时间谈及共和主义的历史主义和洛克的重新评价的问题。关于这个问题,我在几年前的《立教法学》上发表了专门论述这一问题的文章,因此今天的报告中就加以省略。

为了回顾洛克的思想,有必要回溯到在17世纪英格兰有很大影响力的家长式政治理论家萨·罗伯特·菲尔玛的政治思想上。因为,洛克的《统治二论》(*Two Treatises of Government*),在当时的论战情况下,是作为对菲尔玛的族长说(patriarchalism)的反驳而展

开的。

菲尔玛完全依据旧约圣经,寻求把政治服从归于父权的正统化的根据。菲尔玛的逻辑是相对单纯的,即主张家族关系本身就是权利关系,父权原是亚当从神那里得到的支配力,并在其子孙中得到行使。在这里产生出族长(patriarch)的概念,君主作为一国的族长而支配国家。臣下奉君主为“父”,基于神命而服从政治父权。17世纪的王位继承论战的一个时期,这个学说在英格兰是作为所谓托利型思维^①的典型例子而居支配地位。

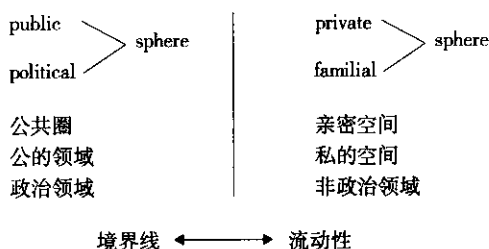


图1 公共性是什么:从境界划分方式做起

我对这一思想的特征作了整理,第一个特征是,该思想中没有公私的区分,没有“公共性”的概念。或者也可以说是“公共性”概念支配着一切,也可以说是非公共的逻辑支配着公共。就是说,如果认为政治领域这个独自领域只有在某种对比下才能存在,那么这一思想中不存在被对比(contrast)的东西。按我的说法是“政治领域=家族领域”。

^① 托利型思维来源于托利党一词。托利党(Tories)是英国的政党,属于清教徒革命中的王党系统,从1680年左右起称托利党。与辉格党(Whigs)相对立,拥护王权,主要支持者是地方的地主和教会。1832年选举法修订以后,改称保守党。——译者注

第二个特征是,其采用着自然主义的政治正统化根据,因为其思维方式是,自然的父权本身就是政治权力的渊源。

第三个特征是,“扩大家庭”(extended family)概念被作为家族理论而被采用。

约翰·洛克为反驳菲尔玛而写了《统治二论》。在这里他首次采用了亚里士多德式的公私二元论。在写作《统治二论》之前,洛克明确表示对希腊式的公私二元论不感兴趣。与菲尔德进行对比,洛克的个人主义近代市民社会论有以下特征:第一是公私二元论的采用,“公共性”概念的创造以及政治领域(political sphere)的独立;第二是契约主义(contractualism)式的政治正统化根据的采用以及自发主义的动因;第三是作为家族理论而采用核家族形象,以此取代“patriarch”(族长)的“head of household”(核家族的家长)的支配。

这三点结合在一起,反驳了菲尔玛的政治理论。具体地说,在脉络上为了把自然主义的权威主义封在核家族之中,而把扩大家庭变为核家族。通过采用公私二元论,在公的领域最大限度地否定权威主义自然主义支配的可能性。其结果,在政治上采用、确立契约主义就变得可能了。新的民主制中的行为主体,是从扩大家庭的族长(patriarch)支配下解放出来的“heads of household”(核家族的家长)们。不是“paternal”(父权的)支配,而是变成了“fraternal”(兄弟的)支配。

图2是把刚才阐述的“菲尔玛对洛克”的对比加以图式化的结果。

洛克的公私二元论早已被现在的女权主义者们批判为家长制的东西。其实,我在出版这本书后应邀到宪法理论研究会去谈论该书,当时曾被一个年轻男性质问道:“你说洛克有反家长制的动

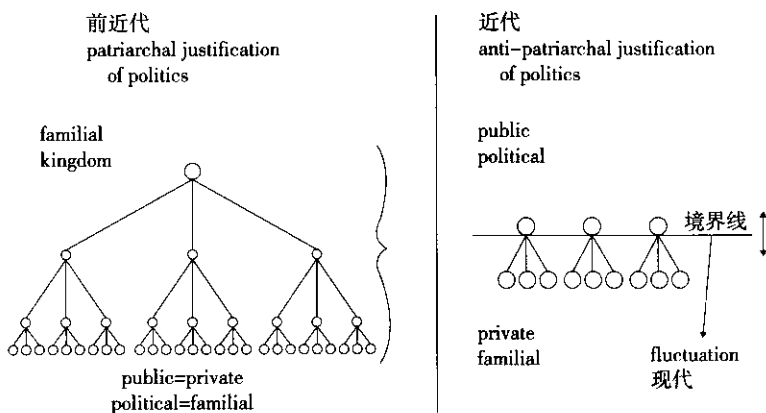


图2 菲尔玛对洛克

机而想进行重新评价。你到底是怎样的反动主义者呀？写了这样的书，想怎么回答对女权主义者所取得成绩的责任？”我当时非常生气(笑)。不管怎样，正如这个逸事表明的那样，归根结底“女权主义者”之中存在着“洛克是 patriarchalist”(家长主义者)的命题。

但据我的整理，洛克在历史主义上有两个侧面。第一个动机把他定位为反家长制仍然是正确的，就是孩子们对父亲的反抗。第二个动机是妻子和佣人、孩子对核家族的家长的反抗，是现代(女权主义式的)“反家长制”(anti-patriarchalism)的动机。这在洛克的时代，其自身并不是位于前列的先决条件。

把洛克和菲尔玛加以对比来理解时，我认为有必要提到霍布斯。他在时代上比菲尔玛更早。但是，通常与洛克一样，他被批判为是个人主义和原子主义的，被定位为近代契约主义的始祖。在女权主义者看来，菲尔玛、霍布斯和洛克，都是“patriarchalis”(家长制主义者)。

但是，从“近代公共性”确立的观点来看，霍布斯尚显示着过

渡性的特征。因为,在霍布斯那里,契约的观念非常空洞化,就是幼儿的协议。所谓契约无非是,婴儿在出生时,为了从养育者那里得到生命安全保证而首先对母亲、如果不是由母亲养育则可以任何给予养育的人宣誓永远的忠诚。霍布斯的契约观念是这样一个层次上的东西。

实际上对他而言,基于协议的支配即社会契约论式的国家也好,靠掠夺而获得的王国也好,都是一样的。霍布斯自身也说道:“大家族就是小王国。”这种说法,在当时的英格兰或美国广泛流传。与此同时,洛克的所有精力,都倾注在对王国与家族的模拟进行拒绝上。在某种意义上洛克是那个时代的异类,也是现代的先驱。

如此看来,就刚才洛克对菲尔玛的三点对比而言,在霍布斯那里,第一,缺乏公私二元论。对他而言,政治领域等同于家族领域。第二,乍一看他把契约主义作为政治正统性的根据。但是,第三,他的家族观依然是扩大家族观。这是“patriarchal”(族长制的)家族,而不是“nuclear”(核)家族。就是说,从近代公私二元论看,霍布斯的理论显然可以看出过渡期的混乱吧。

因为,霍布斯的“契约主义”,由于在王国和社会中采用了“patriarch”(族长)支配的扩大家族,在幼儿对保护者达成生死攸关的默契的契约、或父母代替孩子签订契约、或雇主代替佣人签订契约等形式中完全空洞化了。

与此同时,在洛克的契约中,具有成熟判断力的成人的契约这一概念非常重要。实际上,他忌避着相对其他历史主义动机强调契约在瞬间进行的宪法制定权力。其结果,一些洛克研究者甚至指出:“洛克的协议不是通过契约,而是经常使用一致这个说法”。即如果是一致的话,就像用电和用气的契约一样,可以在自己愿意

的时候达成协议。也可以说,珍惜每个人成熟的动机上的一致,达到了连历史性地集结在一个动机上的必然性都加以否定的程度。

霍布斯的契约,归根结底不过是把菲尔玛自然地加以说明的东西,人为地重新作了说明。如此对英格兰的政治思想史加以探讨的话,我认为可以确认如下状况:即当时近代社会契约中的公共性这一概念,是在采用了伴随核家族观的公私二元论之后才实现的。

在当时菲尔玛已经对契约论提出了如下批判。曰:“采用近代个人主义的统治原理,最终在逻辑上必然会产生出连对女性、孩子都要达成统治协议的必要性吧?但是,如此政治上就会出现无政府状态。”菲尔玛 1648 年说的这样的话,而到了 20 世纪,女权主义者从相反的政治观点谈论着完全一样的话。

在契约论者提出其主张之前的早期就已出现了批判,对此事最敏感的是洛克。那么,他的回答是什么呢?就是无视那种批判。我认为,他的无言的回答或许可以说是给出了如下解决方案:“近代式的家长个人以外的政治社会成员,归根结底被公私二元论的盾牌封闭在核家族之内,以此强调两者间质的不同。由此可以无视那种批判。”

2. 现代宪法学中的个人概念

接下来,我想转到现代宪法学中对近代个人主义的理解这一部分。

如果以第一部分的整理为前提,常说的近代个人是家长个人这一说法,比所谓自由主义者所想得更深刻一些。在近代正统宪法学内,通常采用着如下观点:回到近代的个人概念,使其在日

本社会扎根,这对近代立宪主义的确立是十分重要的。那么,实际上近代个人是何种存在呢?对这一问题,实际上宪法学几乎没有进行研究。例如,宪法学者广泛使用“洛克是近代立宪主义的始祖”这一教科书式的说法。1949年政治学中已判明,洛克的《统治二论》不是以霍布斯为对象,而是以菲尔玛为对象的议论。但是,这在宪法学里却依然没有被认知。

如果要说的话,我认为可以说,对个人主义社会的论点,以历史和政治为前提多少进行了真正研究的,是我的指导教授、宪法学者樋口阳一。众所周知,樋口在理论上把托克维尔式的市民社会形象和卢梭的市民社会形象从欧美立宪主义的历史中抽出来都当做个人主义的近代市民社会可能有的形象。这是他把其自身的个人主义理解从历史回溯中加以正当化、理论化的努力。

这或许也可以说,宪法的个人研究是在比较迟的阶段才产生的。相对于这种个人主义研究,德国法学者村上淳一也曾在比较迟的时期作了具有历史意义的发言:“那种个人是指家长个人,而女性和佣人等大概没有进入其中吧。”1987年出版的村上的《近代法的历史》,按安念润司的说法,对宪法学者来说是具有冲击性意义的著作。实际上,这只不过是因为在此之前宪法学者不读他人的论文。因为偶尔村上对樋口说了什么:“唉,这是我说的话吧。”如此而已。

我认为,在这一领域,真正做了先驱性工作的,是民法学者稻本洋之助。他与樋口是法国留学时的同学。稻本于1960年作为助教发表的论文《拿破仑民法典中的家族法》(该论文重新刊载于他的《法国近代家族法》一书中)中已经对“川岛命题”提出了反命题,即所谓经济领域的个人主义、反权威主义和家族法领域的团体主义、权威主义是表里一体的关系。川岛有一个“在近代欧美,家

族关系没有近代化”的谜一样的命题。稻本则在该论文中指出，这种“权威主义对反权威主义”的对比结构本身就是近代欧美市民社会。

尽管如此，对1987年或1989年阶段出现的村上的“黑船”^①，樋口等宪法学者反而非常痛快地接受了这一主张。拿安念的话说，“宪法学者对欧美流近代个人主义的甜美幻想破灭了，这是十分具有冲击性的”。而原本可能是极有冲击性的体验，却非常顺畅地，几乎没有留下精神冲击痕迹，瞬间就被业界所接受了。

显示这种转换的典型例证，就是村上、稻本、樋口三人都说道：“今后只要认定近代的女性也是‘个人’，问题就会得到解决。”这不知是“猜拳”式的还是什么，反正三人大概也没有对酌畅饮（笑）。那以后，在宪法学中就没有专门研究这种问题的动向。就是说，自战后的川岛（启蒙）法学以来，日本人所如此盼望的川岛式理解的“西方式的近代”，虽说阶段迟了一些，但宪法学还是以“女性也可以作为近代的个人，请这样做”这样的形式将其接受了。这就是现在我的认识。

3. 公共性和性别

作为今后的课题，我想思考一下“公共性和性别”的问题。现在宪法学中的近代个人主义者们，邀请女性也加入“强家长”（这是村上的说法）的行列。那么，女性被满足了这些以后还有什么不满呢？在谈到这个问题之前，我首先要说的是，我被所谓女权主

^① “黑船”是日本人对1853年首次驶到日本耀武扬威的美国舰队的称呼，后来成为泛指冲击性事物的名词。——译者注

义势力视为“反动的国家主义者”(笑),甚至受到年轻而连字也不会读的宪法学者的批判。因为我说了“女性在自卫队里也受歧视真不像话”,结果连上野千鹤子也给得罪了。在这样的意味上,我不太具有代表女权主义社团的力量。

但是,我读的女权主义文献和宪法文献一样多。我想以此为前提开始我的发言。第一,否定公私二元论本身的想法,在相当激进的女权主义中也几乎没有先例。对公私二元论的历史加以批判性地重新探讨的女权主义的研究比较多。弗郎西斯·奥尔森的 *The Family & the Market* (家庭和市场)一文也作为早期进行重新探讨的论文之一而确立了地位,在美国最常被引用。

当然,只要简单地考虑一下就可知,女权主义社团的主张并没有达到如下地步,即主张应当完全否定通信的秘密和信息隐私权等,或者主张不是成为大哥大、而是如能成为国家大姐大对女性来说就是愉快的。但众所周知,公私境界线已经发生了变化,这件事本身是不可否定的吧。

例如,有一种“引产和隐私权”的想法。在现今美国的判例中,这被诠释为“引产属于女性的隐私权”。对此,首先有女权主义式的批判,这被美国的主流派宪法学者所采用,并作了进一步的发展,“如此以隐私这一想法来把自我决定的本来领域加以概括并不好。毋宁说,不是作为隐私,而应作为自我决定权来加以认识。以美国的条文解释来说,应靠近‘equality clause(平等原则)’来加以解释,而不是靠隐私权来加以解释。”

而把引产作为隐私权加以拥护的是,至少在美国判例法中已经确立的实定法。如果以此为前提,引产中的隐私,不单是对于国家而言,而且也是对丈夫而言的。或者当女性是未成年人的场合,也有作为对父母的隐私而被保护的实例。就是说,公私的划线把

家族分割开来。因为公私的分界线,在家族中间穿过。

在图2里,“近代”一边的“家长”和“家族内成员”之间划了线。如以洛克的想法来说,曾存在让只考虑高高在上的“家长们(fraternal)”支配即万事大吉的虚构得以成立的强烈共识;相对于此,家长之下的线在上下移动着。由此,社会上在某种程度上逐渐形成了在家长之下存在的家族成员必然被允许升上来的共识。因此,在历史上,在哪一阶段、把何种线、划在哪里的选择性的动机已开始被经常重新思索。

当然,在公私二元论的近代社会里,“杀人”这样的事情,即使在家族内也被作为刑法上的问题而被明令禁止。想在原理论中把这种“例外”加以无视的政治理论的共识,在某种程度上曾起过作用。但是,从现代来看,那样做会比较困难。其中一个例子是“隐私权”。另一个就是对家庭内暴力的公共反应。

回顾历史,在罗马法中,至少在理念上,决定一家成员成败的生杀予夺的权利在于男性家长。虽然在文献上并无历史上实际把这种权利加以广泛行使的记录,但在一个时期的罗马法上,这至少在条文上作为理论是被承认的。在这一场合,私的审判权在与公的审判权的对比上规定着家庭。

对此,洛克的看法是,把习惯法体制作作为一个既定的前提。在这一脉络上说,习惯法的“黑石”中也记述着丈夫拿小指头粗的木棍状鞭子鞭打妻子的权利。这种事情在现代,则首先被当做家庭暴力,变成了“即使妻子对丈夫做了同样的事情也是家庭暴力”。

不久前一个日本外交官说“打妻子是日本的传统”,记得日本政府也不得不对此加以正式否定,否定过去曾有过那样的传统。现今的日本,更是对那种问题的认识发生了变化。在现代,在正式场合人们似乎认为那不是日本好的传统,也听不到民间对此进行

反驳的声音,可见这是社会的共识。

如此,“家庭对政治”这一洛克式的公私二元论框架的虚构性正在不断暴露。

就是对“家族是什么”这一问题本身,洛克式的意识也在发生变化。洛克式的“家族”,充其量是把以生殖为目的的异性伴侣和其子女、佣人和奴隶作为单位来考虑的。但是,在现代女权主义者看来,“结婚”并不是以生殖为目的的。要求赋予男性同性恋者婚姻权利的运动时有发生。在技术上性转换手术已成为可能,但户口上的性别却不能进行更换。因此,在户口实际业务上处理同性婚姻关系的状况已在偶发性地发生,或者今后可能会发生。

由于人工生殖,出现了亲生母亲、遗传基因母亲、养育母亲等概念。这些近年来出现的新事象也使如何定义“家族”成为现实问题。家族相对于其他团体、在近代是相对于协会这一公共概念,而属于私人性概念。然而,如今该协会一般和家族、公共对私人这样的划分本身已相对化了。由于家族被考虑为是协会的一种,于是出现了三个人结婚也可以、男性同性恋者之间结婚也可以的情况。在这里,分界线的划分也在改变。

在欧洲传统中,英国是很有趣的国家。早在17世纪初,就已存在着核家族体制。这一点已被人口统计学所证实。这就是英国比欧洲其他地区更有趣的地方。总之,如果说核家族体制是欧洲近代的东 西,这种家族的样式只在欧洲是原生的东西,在其他民族那里则并不一定这样。这种议论,在日本被视为反动的东西。而在美国,判例法上分区域承认黑人多样性的家族样式,如此“自由主义”的动机得到成立。

如此考虑,虽然那种视“公私”区别为好的自由主义国家观为众多的人们所共有,但对在哪里具体划线才符合正义的问题,则有

必要对各种事项分别进行现代式的重新议论。

但是(对不起,这也是我的行话),在以“近代个人主义哲学的现代确立”为目的的宪法学中,可以说几乎没有对以上问题进行探讨的真正机运。

具体而言,例如宪法学说(这与家族没有直接关系)一般对雇佣配额制持严厉批判的态度。如果只说“因为是雇佣配额制的原因”,则批判性不够充分,于是通过使用“逆歧视”的说法,而更加强这种强烈的批判。因为,从近代个人主义哲学的支柱,即所谓自由主义式的实力自由主义来看,这是国家的不正当介入。对于自律社会,不允许国家权力歧视弱者,这就是自由派宪法学者的个人主义哲学。

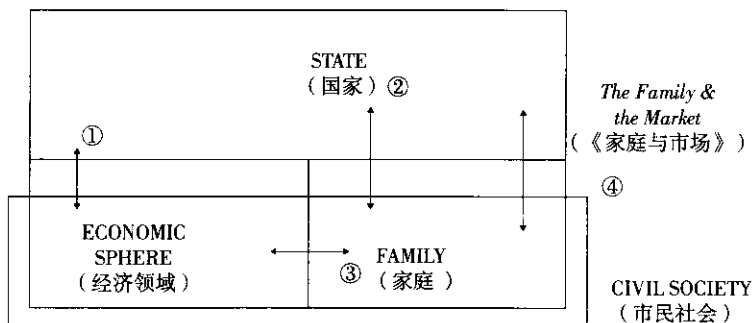


图3 公↔私概念的四种定义

资料来源:Fances Olsen, Harv L Rec. 1982.

107

对此,我本人认为,雇佣配额制本来是“想救济那些明明具有实力、但就因肤色而被淘汰的人们中的一部分”,具有这种非常有限的作用,但这个制度并不是对弱者的救济手段。退一步说,假设事实上可以把它定位为救济弱者的制度,那么雇佣配额制与现代福祉国家中的其他救济弱者的手段相比,在本质上有何区别,这一

论点并没有得到广泛探讨。例如,母子补贴的发放和失业者补贴、对家庭暴力被害者的救济又如何呢?这些也与近代立宪自由主义背道而驰。对这种事情在哪里划线呢,是否具有随意性呢?对这些批判,我从未见到宪法学者作出诚实回答的努力。

由此可知,当从“国家权力对市民社会”、“国家权力对家族”、“市民社会对家族”等多种层次考虑“公私”的区别时,其分界线必须通过使用“性别”概念来克服近代约翰·洛克式的概念而重新加以划分。但是,这条路并不是那么好走的。

对“公共”这一概念应把分界线划到哪里,对这一问题,17世纪的理论家们有意识地积极地进行了探讨。这是因为,菲尔玛使洛克对这一问题产生了十分强烈的印象。卢梭也持有这一问题意识。对此,现代的自由主义者们,对当时的那种状况本身感觉十分迟钝。

有一个显示这一状况的典型逸闻。那是数年前,公法学会首次想就“家族”问题进行宪法学的探讨,主持会议的先生对报告者说:“哎呀,迄今为止家族这个题目从来没有成为宪法学的问题,这是为什么呢?”这时,包括报告者在内,会场上到处说着:“哎呀,不知道哇。为什么在宪法学上,我们迄今为止都没有把家族问题当做问题呢?”

但是,如果从洛克的公私二元论的立场上来考虑一下,“政治对家族”的二分法的成立本身就是近代个人主义成立的前提,是使近代市民社会得以成立的动因。这一点读了洛克或卢梭的作品就可以知道,但在这里却没有被认识到。“公法”的定义和“私法”的定义,都是从法上把那种“政治对家族”的逻辑加以重新叙述的结果。但对这些定义的来由,人们并没有认识到。

公法、私法二元论,在某种意义上已经内在化为一种心理上的

局限性。在家族法中,宪法学者形成了一种心理上的框架,即认为这不是自己领域的问题,这种问题意识确立使本来可以提到议程上来的机会错失掉了。

我现在把自己的行业当成了靶子,但这并不只是日本宪法学者存在的问题。这不过是女权主义者和自由主义者之间进行相互交涉的一个例子而已。但是,女权主义者在这类问题的议论方式上,不一定明确地说出来分界线问题。这是靠近代个人主义原理的扩张不能解决的问题,要想理解这一论点,我认为必须引入“分界线”这一概念。

“公共性是什么?”对这一问题的回答,现在是非常不确定的。在我看来,这一问题与分界线划在哪里这一迄今没有那么明显化的论点密切相连着。我认为,如果不是在方法论上意识到这一点并在此基础上描述“公共性”、“公共圈”等概念,则重新构筑公共性论的工作可能会受到挫折。

围绕论题四的讨论

今田高俊:在具体的家族中,“公”与“私”的分界线可以划在哪里呢?我想就此做一下评论。

伴随着近代化,扩大家族向核家族演化。这个流向不会停止,今后“核分裂家族”会继续发展。近代个人主义作为其内在逻辑,具有瓦解家族、使单身户成为正常的倾向。单身的性交关系可以另当别论,孩子可以另外以试管来制造和养育,这样的压力已经出现。因此,出现这样一种逻辑——“个人以外都成为公共”。

社会在这种逻辑下演变而来,但家族目前还是被当做“私的领域”。而且核家族变成了密室,包括儿童虐待在内的家庭暴力

变成社会问题了。如果想介入这种事态而轻率地说家族是公共，就会放任国家权力的介入，因而也不能单纯地那样说。即使近邻的人们说“那个家庭很奇怪”，但如果搞不好就会侵害隐私。这是非常微妙的。在这个意义上，划线在动摇。

因此，围绕家族的“公”“私”区别，是非常两难的问题。我认为，在现实上，如果从这里入手加以考虑的话，公私的各种问题会迎刃而解。

在我的大学教授会发表人事报告的时候，有位工学专业的先生就公法与私法的私法提问道：“这是否是司法的误写？”对非法学专业的人们来说，这个区别很难理解。

中山道子：我来下定义有点那个，但我在写论文时，通常是引用过去某先生在岩波书店的一本书里写的定义。就是说，“公法”是指“国家对个人”的关系，“私法”则是指其以外的个人之间的关系，我想这是正式的法学中的定义。

今田高俊：例如，商法是私法吧。

中山道子：是的。

今田高俊：请你具体举出几个例子。

中山道子：家族法是私法，宪法是公法。这是目前在此需要的知识。因此，存在着宪法学者与家族法无关的状况。但是，最近宪法学里出现了如下状况，即非嫡生子的鉴别是否违宪，这一点被外国人、社会运动家以及民法学者指出后，其审查标准问题成为非常重要的争论点。

金泰昌：我为何这次特意邀请中山道子先生谈这一题目呢？这也与最近的波斯尼亚和欧盟的关系具有关联。对波斯尼亚问题，从欧盟看待问题的所谓普遍价值来看，认为“这很不好”，而加以干预。对这一点，在现阶段还存在着各种议论。

那么家庭的场合又如何呢？家庭内发生虐待儿童和家庭暴力时，把这些说成是家庭内发生的事情而放任自流行不行呢？或者是否应当有某种社会标准，当超出这一标准而太不像话时，即使其善恶判断很难，但进行某种介入更好呢？我想这一问题也是作为“公”与“私”的问题而出现的。

谈到波斯尼亚对欧盟，就成了很大的问题而使议论变得比较困难，但作为逻辑来说是一样的。“公”最初是“国家对家庭”，但其后，原来没有包含在“公”里的领域不断包含到“公”里来。最终，就连男性个人也全部进到“公”之中了。如此一旦达到只有女性个人剩在“私”里这样一种极限状态时，这次是女权主义者中发生了反抗，于是女性也进到“公”之中了。这样一来，不进到“公”之中的“私”的部分剩下了什么呢？这样一个朴素而重大的问题就产生了。

参加“公”的资格因时代而异。从教养和财产的持有者这一极普通的观点开始，直到达到某一年龄为止才被承认公的人格，此前这些人是被封闭在私的空间之中的。在此之前，100%听由“父母”的任意支配，以“神圣家庭”领域的说法防止外部的介入，这是曾经有过的情况。但是反过来说，“不管发生什么事情，不要在外面说三道四”这种逻辑，在奴隶制度、女性问题、孩子问题上都是如此。

因此，我们这次已议论到第23次，而这是到最后为止剩下的问题，是足以颠覆以往的一般社会观念的重要而重大的课题。这就是包括“性别”概念在内的孩子问题和女性问题。思考这样的问题，其结果，就有必要对原点重新加以考虑了。

杉田敦：这是非常有意思的论题。关于宪法学的状况您作了相当坦率的介绍，十分有意思。这与我的论题也相互关联。这就

是重新划分界线的问题。那么,没有分界线就好了么?所有方面都没有分界线就好了吗?未必如此。

中山先生的论题中也是如此,即“分界线还是以某种方式存在的吧”,这是大多数人的共识。围绕分界线位置的政治学是存在的,但以某种方式、在某一地方最终会收敛这样一种前景则目前还看不到。特别是您指出“家族”一直被考虑为是社会组织的一种,这一点非常有意思。反过来说,如今可以说“国家”也不能不被视为某种社会组织。全都是社会组织。

只是,当然不是说,谈到都是社会组织就解决了问题。因为这些社会组织之间如何调整又成了问题。恐怕作为自由主义的解决方案是逐渐扩大分界线。就是说,最初只是有钱的男人,后来没有钱的男人也加入进来,然后也接纳了女性。是否接纳孩子还不知道,但只要有逐渐扩大的方向(即选举权的扩大及其延长的方向)就可以了。不是“歧视”,而是逐渐扩大的过程。我认为这就是人们的理解。

在国际政治上,最近没有了南北问题等观点,在各种意味上利己主义盛行起来。当然,这种论者也有其理由。全世界一齐吃上饭是不可能的。先让发达国家吃上更多的饭,也使福祉更加充实,最终就能使全世界成为福祉国家。因此,试验性地实现福祉国家,也不是利己主义。一步、两步地实现福祉国家,它最后在世界上扩散就能解决问题。这就是其理由。

但是,现实完全没有朝着这样的方向前进,反而是贫富差距越来越大。以七国集团为中心的一部分国家垄断着财富。它们想维护富国俱乐部,这就是从外部观察的公平的看法。

从这些方面看,逐步扩散就不是歧视,我认为这种逻辑本身就很值得疑问,但也不能导致如下极端的议论。“那么,你是否定这

种福祉社会吗？日本应废除这种福祉社会，大家都变成贫穷就可以使世界财富分配公平吗？”例如，现在以放弃发展中国家债务的形式提起的，归根结底就是这样一种问题。我想这会联系到对过去那样逐渐扩散、最终扩散到全体的议论本身进行批判的论点。您对此是如何考虑的？

中山道子：我认为正如您所说，如果一定要做补充的话，以共同体主义式的用语来说，我们都有“embeddedness”（与自我认同本身相关程度上对该人非常重要的特征）这种要素。例如，就我而言没有阴茎而有子宫，或者就我们日本人而言日语是母语，其他语言是其次的语言等存在各种情况。当这种“embeddedness”具体地、在延长线上（扩大主义）适用抽象理念时，可以在多大程度上加以敷衍，我想可能在这里就有着个个相克的情况。

阿部洁：中山先生以图表为前提，写道：“我的议论是无视国家对市民社会这样一个框架的。”如果问到无视这件事本身，或许是没有用的。但是，正如您最后所说的那样，什么是家族，或者到哪里是公共领域，什么是私人领域呢？对这些问题，特别是当从男女关系或者性别等视角加以思考时，确实不是说脱离市民社会领域而进行议论究竟可以在多大程度上实现逻辑构成，而是说如果对照实际发生的事态的话大概有很大问题吧。

具体而言，从女权主义的立场上就“公共圈”进行写作的南希·弗雷泽谈论了家庭暴力问题。过去，它被说成是私人的事情。但是，由于女权主义者的运动，它开始被作为公共的或政治的事情而被议论。但是，它现在正在重新被“私人化”。

简言之，这是何种事态呢？这次拿行政方面的社会工作者和咨询人员作比喻，如同“接受行政服务的顾客个人的问题”这一说法那样，家庭暴力的定义发生了变化。当然，弗雷泽对此是持批判

态度的。

据她所言,当说到隐私的事情其实是公共的、政治的事情时,最初是谁、如何理解的十分重要。当初,同样有着“对妻子施加暴力”受害者经历的女权主义者们,制造出某种避难所,想以此来解决问题。但是,其后国家行政方面取代了其作用。

围绕家庭暴力的这种定义变化,与今天所谈论的“什么是家族领域,什么是私人领域,什么是公共领域”的话题,正好是相重合的。那么,想到对这些问题具体地如何加以对应的问题时,如果不以市民社会来设定解决问题的场所,则我个人认为可能是很困难的。对这个方面,请谈一下看法。

中山道子:围绕“公共”这一象征,行政对市民之间存在争夺这一构图本身,是在我研究之前就已存在的非常古典的论点。例如教育。父母的教育权和国家的教育权,在教科书等问题上表现得很突出,在日本作为古典问题而一直在争论之中。

围绕迄今为止在正统宪法学中一直在古典地争论的“公共”的各种派别的争论,作为其下一阶段的应用问题有必要出现性别的论点,对您的这一看法我本身也赞同。

关谷升(千叶大学法经学部法学科助教):我是研究社会契约论的。刚才中山先生的论题,在这一意义上是非常有刺激性的发言。

但是,我想问一个问题。私人领域和公共领域的边界在发生变化这一点没有问题,但在把基于洛克解释的原理在现代加以发展时,伴随着边界变化而发生的政治规范是如何被重新构成的呢?洛克那里曾有的那种政治,随着边界的变化而会发生何种变化呢?我想问的是,先生是如何考虑政治这一概念的。

中山道子:我的意见并不是什么了不得的东西,没有得出政治

学教科书内容以上的东西。例如,由于大众化,政治的质量就下降。张三、李四都参加,出现大众政治。这就是“从自由的脱逃”。其结果,连女性也参加进来,甚至出现过不识字而画“×”来投票的故事。但是,即使识字也不读报,因而可能发生更加糟糕的状况。对这种一般性的政治荒废,例如提出要从共和主义观点出发重新构筑道德,或者要从共同体主义的观点出发实现基于共同体的多元国家建设,我想两天来各位先生所议论的一般状况是可以适用的。

尾形健(京都大学大学院法学院研究科助教):我也是专修宪法的。借此机会想请教一下中山先生。政治哲学的问题,我没有研究,有些地方也不能完全理解,可是对公私的重新划界,在以往的宪法学中没有被认识到这一点我想大体是正确的。实际上,作为具体的宪法解释问题,到底怎样划界为好,是极其困难的。与之大概相类似的,有一个有些专业的问题。私人效力论是宪法学,两者是否有相同结构呢?这在宪法解释论上具有怎样的含义?对此想听听您的看法,谢谢。

中山道子:就拿“结社自由”这一概念来说。《宪法》第二十四条(家族生活中个人的尊严与两性的平等)的规定否定了同性间结婚,这是主流派宪法学说的观点。我想或许也可以不那么想,如果认为第二十四条是将同性婚姻制度定为违宪的条文,那么,像“结社自由”这一概念就会成为将同性间婚姻关系正当化的宪法上的根据。这种解释论或许可行吧。但这只不过是个人尝试性的想法。

山胁直司:我从12年前在驹场校区就已经开始讲授“社会思想史”,每年都要在东京大学一、二年级学生面前讲菲尔玛和洛克,甚至使这些内容出现在考试中。然而,今天听了中山先生的发

言,这些题目宪法学至今一直忽视,对这一情况我首先感觉有些吃惊。我想这或许是许多宪法学者还都封闭在自己领域中的反映吧。

这个暂且不说,对于“公法”、“私法”的区分,我也常常抱有疑问。民法,英语称为 civil law,但却被纳入到“私法”之中。

中山道子:大体如此。

山胁直司:归根结底要打破概念自身的框架,至少必须要重新探讨。例如,最近被称为“经济刑法”的领域受到人们的关注,它在商法等分类为私法的领域中,也混入了刑法的内容。所以,我认为经济活动归根结底也应该在“公共性”框架中来谈。如果不那样,将灌输了忽视这一层面的单一经济学的学生推向社会是危险的。抱着这种经济观进入社会的人,即使因违反规则而被捕,也不会有“做了坏事”的感觉,也许仅仅会感觉“自己命运不好”。今日的社会科学教育,必须反省这种错误理论模式所带来的实践上的结果。

另外,“家族”问题在法律中恐怕也出现了封闭的领域划分体制,这大概是因为家族问题归入民法领域,而不是宪法学的题目这一根深蒂固的想法所造成的吧。那么,中山先生作为宪法学者,对这种“公法”、“私法”的区分,今后打算彻底批判下去吗?

中山道子:关于第一论点,我提出得稍晚一些,之前已有冈田与好先生的“经济自由的争论”。这一争论是关于“经营自由”是公共秩序,还是人之正义的历史性争论,宪法学者甚至也已半跟随地达至这一领域。在这个意义上说,当“公法”与“私法”分离开来时,作为公共决策,确实已经具备公权力将诸种封建制度进行权力性清除的制定秩序的水平。这一点在经济法上,已经是抽象的、最起码的认识。

可是,在家族法上,因为这一问题还没有被认识,所以从大家族到核家族的转变这一近代社会性动机本身可能还没有被认识,这是我个人的论点。

第二,关于对公私的彻底地批判,我与其他人相比,并没有特别的眼识“insight”。我想每一个事项或许需要分别加以建构。从这个意义上,刚才提到的与纸谷先生合编的论文集,就采取了让诸位先生写下不同论点的研究方法。因为我想只有通过这种做法,才能够对问题进行探讨。

今田高俊:在《公私二元论的界限》和您的著作中,您曾说过停止二元论后怎么办以及在何处划线都必须对每个事项分别思考,这是可以的。但是,二元论是因为有界限而终结的吗?您要选择公私一元论吗?

中山道子:对此我想重点说一说。我特别想问东京大学出版社的就是关于“界限”一词。这本著作的题目《近代个人主义与宪法学——公私二元论的界限》原名为《政治的领域》(*The Political Sphere*)。可是,这样的题目令人不知道它要说什么,我自己也想稍微为销路考虑一下(笑)。销售者们也跟我说,题目那样改或许还是可以的,因此我也很高兴。

副题中的“界限”一词,我曾经向出版会负责人提议,“公私二元论自身的放弃”或许更好读一些吧,可是公司内部讨论的结果,通知我“没有那回事”(笑)。

今田高俊:你是不想自寻烦恼,可是那一修改你自己应该拒绝的。这个话题就到此为止(笑)。

中山道子:“尽管怨别人,但全都是自己答应的”(笑)。我并不想完全放弃公私二元论。因为我想我的妹妹读我私人信件的问题都还没有得到解决。关于这一点,历史上最具代表的就是霍布

斯。当然我们不是霍布斯,更不会洛克。

霍布斯曾经用 De Cive 来表示“人类像蘑菇、松伞蘑一样从地面生长出来,与他者没有任何直接关系地长大成人”,进而展开他的理论。可是实际上他也知道那种情况不会发生。在《利维坦》中对于养育者永远的忠诚,取而代之为甚至延续到子孙后代的契约论。连霍布斯也知道那是不可能的。

霍布斯当然没有采用公私二元论或私人领域这些概念,但其中的问题在近代已被人们所认识。我想没有必要将其用现代的形式再回笼一遍。

加藤哲郎:奥尔森图示由“家族”、“经济领域”与“国家”构成,其中“家族”界线正在崩溃,而实际上企业内部的关系也由“私人契约”渐渐演变。在法律上,按照劳动法,企业甚至必须对个人健康进行管理。我曾经一直通过市民运动来解决过劳死、过劳自杀的问题。总之,实际状态是,国家、市民社会模式也都正在被侵蚀。

所以,将“公私划线”用在“家族”问题上,理论上也必然受到“经济领域”的影响。也就是说,通过在“经济领域”中加入家族问题,“家族”正在变成从属性和公共性的东西。揭示这种关系也是这一图式的意义。

在此基础上,用中山先生的“何为公共性”的图1来说,私人、家庭领域存在亲密空间,有私人领域。哈贝马斯等人曾经用亲密圈(intimate sphere)设定了私人、公共议论中不适合“公私区分”的领域。我感觉它们好像是同一类词,中山先生所谓的“亲密空间”到底设定的是什么呢?

中山道子:所谓“亲密空间”也有“情感性的家庭”这种近代式的说法,是以欧美虚构而言的爱情为前提而成立的,请在异性浪漫

家庭的意义上思考。没有太大的意义。

佐伯启思:就像先生在刚才的论题中所说的,所谓洛克式思考方式已经明确带有公共领域与私人领域的亚里士多德式的区分。可是,洛克在那种情况下所说的公共(political)基本上是财产主通过契约建立政府,政府保护其财产的想法。

法律我不太懂,您的意思是说,洛克公共的意义在于政府或是公众保护作为财产主的个人权利和其他,在这种脉络中,公法学被建立起来了吗?

中山道子:我的论题的动机不是把国家对个人所能提供什么服务,而是把“个人”作为主体,作为国家中的“公共性存在”的参加者来展开的。我想你所指出的是洛克自身的想法,但不应仅仅停留于此。

佐伯启思:洛克的逻辑大体有两个方面。在通过契约建立政府的方面,个人是以公共性的形式参与的,这无可非议。可是,洛克议论的另一个中心是,政府在某种意义上被最小化,以充分保护个人的生命和财产。而将它形式化和法律化了的就是“公法”,可以这样理解吗?

中山道子:我不知道刚才您说的与我的主张有什么关联?

佐伯启思:我想说的是,亚里士多德式的动机之中,还有另一方面,就是由共和主义的“以‘德’来追求‘共通善’(common good)的市民来建立城邦”。我不知道这一动机是否已经被引入到洛克的理论之中。如果以这种形式来推进对公共领域的考察的话,我想就会得出与图示中所表现出来的“公”与“私”的分割稍有不同的结果。

例如,像刚才阿部先生所说的,更加自发地形成市民社会,或者以更小的形式形成政治性的集团。或许这些动机也会以其他的

形式表现出来吧。

中山道子:我想洛克的解释是有多种多样的。

佐伯启思:中山先生在洛克的语境下所说的公共领域,是个人政治性地参与,创建公共领域的意思吗?个人可以,家父家长也可以吗?

中山道子:我想建立契约时的契约构成成员的资格、要件标准是洛克契约论中最为重要的一点。

那个时候的契约,未必仅仅是契约(contract),还包括同意(consent)的动机以及接受继承(inheritance)的内容。

佐伯启思:在洛克看来同意(consent)是重要的概念。可是,给予同意,好像与刚才出现的阿伦特的“行动”概念,即能动地活动以某种形式参与公共领域,稍有不同。

中山道子:我在这里谈领域,可是在领域中做什么,完全是精神性的问题,也就是它不是已经确定了内容的问题。

佐伯启思:明白了。

坂本多加雄:佐伯先生所说的,如果按照最初的解释,简而言之,因为洛克提倡保护私有财产,所以像政治活动那样的活动大概就成为从属性的内容了,是这样的意思吗?

佐伯启思:如果将“公共”的意思更宽泛地理解,就会出现形式上稍有不同的思考方式。譬如,像共同主义者那样的思考方式,其中多少掺杂着共和主义的东西、传统主义的东西、习惯性的东西,使“公共”领域和“私人”领域变得模糊不清。共同主义者认为公共是人能够政治性地、社会性地活动的领域,这一点与让政府同意意义上的公共稍有不同。其动机与中山先生的议论是完全无关的吧?

中山道子:仅听您目前的说法,我感觉是“没有关系”的。

小林正弥:我其实读过中山先生那本书成书前的原稿,这些内容好像在哪个讨论会上使用过。成书前的长篇论文在讨论会上使用,只有中山先生这一篇,其内容很有趣。

为什么说有趣呢?宪法学者写“政治领域”这一题目,仅其本身就很有趣,论文中相当一部分本来应是政治学者该做的工作。有关菲尔玛的内容和家长制的内容都是如此。

在有关菲尔玛的内容中,我赞成中山先生对女权主义关于洛克家长制等问题的评论,我认为写得非常好。

中山道子:那是因为女人写的,说话没有棱角吧(笑)!

小林正弥:我想问的是,中山先生也写到了共和主义,那么,对共和主义与自由主义或洛克式自由主义的关系,您是怎样想的?

另外,您说在女权主义者看来是“反动的”这样的话,恐怕与共和主义问题相关。像我这样,在共同体主义和共和主义范畴内进行讨论,不会因此而走上与主流派女权主义的冲突上吧(笑)。总之,女权主义者中有很多人把近代个人主义作为前提。而中山先生明确地意识到了女权主义的观点,与此同时来探讨公私二元论的演变。于是,轻易地就将平常与女权主义冲突的共同体主义、共和主义的要素都纳入其下。您是如何看它们之间关系的?

足立幸男:某事件是属于“公”的领域还是“私”的领域,这与对某行为应如何加以社会性规制的问题,具有何种关系呢?

对家庭暴力问题怎样思考才合理呢?虽然其属于私人领域,但也应对其有种种规制。举一个极端的例子,有些事情是国家通过法律来规制的。但有些则是通过共同体、地区社团作出各种各样的规制。所以,尽管属于私人领域,完全脱离规制的自由实际上是不能存在的。

与其谈论某事件是公还是私,还不如讨论“即使是私,怎样加

以规制才妥当”，这将有助于加深对“公”与“私”的理解。您认为怎么样？

特别是，在有关女权主义的内容中，若认为家庭暴力是公共的，就会出现怎样应对的问题。即使是“私人”的，（我不认为这是“私人”的。）也一样。中山先生刚才说，不同的情况要分别思考，我想那是有道理的。

中山道子：小林先生比我更了解我在《立教法学》上发表的论文，我不知道怎么回答才好。我那篇论文的观点就是“当理解共和主义时，依据波考克是错误的”。写得很冗长，但论点就是这个。与其将共和主义理解为反自由主义，不如把它作为自由主义众多流派中的一个元素来理解或许会好一些。为了在我论文的正文中阐述“所以还是以洛克为好”，而在最初作了那些议论。

可是，除了更加规范的方向性上，我并没有太多的思考。只是有一点，在怎样思考国家的“首尾一贯性”，某种程度上“被嵌入”（embeddedness）已然成了一个前提。因此，它既有与各个人相异的部分，也有相当多的共通部分。我们大多数日本人所共有的日本式文化，并不仅仅是天皇制。毋宁说是一个更加广泛地“被嵌入”（embedded）的共有财产，我要举的是“日语”本身。

把说日语的共同体视为日本社会的某种成员，这是非常合理的看法。日语很难学，像欧美人要花10来年的时间。而亚洲人能学得很快。在日本的外国人中，一半左右是亚洲人。这种情况符合能力主义概念已获得广泛认同的状况。

日语具有很强的阶层性。例如，对上下关系非常敏感，蔑视女性，性歧视的动机也比其他语言更强。方言也因为语调而非常清楚，很容易知道是哪个地方人。例如，外国人说日语，金泰昌先生也是这样，像姜尚中先生尽管是第二代韩国人，但也带有韩国式的

语调。

像我这样的(长期居住国外回国的)归国子女,即使与完全不认识我的人谈话,也经常被问道:“你会两种语言吧。”我的日语发音大概很奇怪。从这个意义上说,语言尽管是人类共有之物,但也是更能确认人类差异化的工具。

例如我对日本文化已表示了“使用女性语言”的恭顺。连巾幅不让须眉意识最强的时期也曾是如此。或者通过将天皇称做“天皇陛下”或“天皇”,也能够知道其政治上的意义。

在这种意义上说,把说日语的共同体把握为一个共有的历史空间,这一概念不就比较行得通的“国体”论吗?这是否是共同体主义,我也不太清楚。

小林正弥:刚才您说的我基本赞同。这有助于探讨姜先生所说的双重国籍问题,这是其理论上的根据。如果意识到泰勒的语言共同体论,大概就可以知道这一点。

中山道子:我们或许已经成为朋友了(笑)。

论 题 五

市民社会·市民·公共性

千 叶 真

以佐佐木毅先生为代表的日本政治学会与欧洲政治学会(ECPR)的政治理论、政治思想家们正在进行一项共同研究,题为“全球化时代的市民社会论”。这项共同研究我也已参与3年了。今天我想说一说与此相关的一些思考。

佐伯启思先生在迄今所著的书及论文中,一直在强调日本人自身的灵魂形态与精神形态或许正在不断消失。这是社会精神气质的问题,我本人对此也有同感。然而这一问题与“市民社会”、“全球化”问题交织在一起时,就会得出相反的结论,社会精神气质或日本固有的精神形态以及灵魂形态的问题反而可能变得不重要了。但是,我还是认为社会精神气质问题与“民主政治”、“市民社会”的概念背景有很深的关系。

125

1. 新市民社会论

(1) 市民社会论的两个传统

市民社会的概念,具有可以与希腊神话中经常出现的普罗特斯——能够随意变换自己形态的海神——相比的一面。对市民社

会的概念给出单一的定义是十分困难的,这种看法已经作为常识而为人们所接受。市民社会概念的历史发展也有着错综复杂的内情,因此对它做历史性展望是相当困难的。市民社会的定义或概念,就像预想的一样,通过论者、思想传统以历史的多种多样的不同形式表现出来。关于市民社会,即便是概念史的考察也是必要和有益的。但是,今天在这里,我将仅围绕与所谓“新市民社会论”相关的两个传统略加考察。

从20世纪70年代初到80年代末期,被塞缪尔·亨廷顿定义为“民主化的第三次浪潮”的民主化洪流在世界各地显现出来。在此之前被打上“权威主义国家”烙印的世界各国,如在西班牙、葡萄牙、菲律宾、韩国、拉丁美洲各国以及东欧各国,都骤然实现了民主化。如今,经美国政治理论家M. 沃尔泽的新包装而被称为“市民社会论”的讨论变成了社会科学诸领域不可避免的主题,这也与全球化下的民主化浪潮不无关系。

“市民社会论”成为议题的直接历史背景有以下几点:第一,以1989年为顶点的东欧、中欧各国民民主化的一系列事件说明,市民社会形成和维持的问题作为民主化斗争的一个重要课题而已被人们所接受。第二,现代西欧各国和北美各国所代表的自由民主主义国家,面临着被称做“民主主义欠缺”(democratic deficit)的事态;为了发挥民主政治的良好机能,市民社会及其自身活力的恢复被认为是不可或缺的条件,这是“新市民社会论”兴起的背景因素。

今天,关于市民社会概念界定的问题,在加入还是排除“市场”的问题上,出现了激烈的对立。据M. 沃尔泽的定义,所谓市民社会是“非强制性的人们社群空间的称谓,是因家族、信仰、利害、意识形态而形成,并充满其间的关系性网络的称谓。”(“The

words 'civil society' name the space of uncoerced human association and also the set of relational networks formed for the sake of family, faith, interest, and ideology that fill this space.”^①) 这样, 市民社会就被理解成为由亦包含市场在内的广泛的“各种结构构成的结构”。这一定义的特质有两点, 其一在于强调市民社会的广泛性与复杂性, 另一点在于将市民社会理解为诸种异质集团与价值得以共存的社会空间。因此, 沃尔泽的定义也就成为一种不必排除“市场”的市民社会概念界定的典型。这里, 先将沃尔泽包含市场的定义称为“市民社会 A”。这种“市民社会 A”的优点在于, 它既有与从来的黑格尔—马克思传统的认识相通的一面, 又以包摄经济社会在内的形式, 提出了关于市民社会的广义定义。最近, 在令人瞩目的市民社会的议论中, R. 帕特南、N. 罗辛布林 (Rosenblum)、F. 福山等人将市民社会理解为信赖与友爱、勤勉与安全、政治参与等社会资本的贮藏所来探讨, 这些研究也被认为是属于沃尔泽式的市民社会理解——“市民社会 A”类型。关于沃尔泽市民社会的定义, 还需加以说明的是其多元性视点。按照他对当代市民社会的描述, 所谓市民社会, 不应是社会主义协作、民主主义公民、资本主义市场、民族主义等任何一个单一性意识形态在其中排他性地获取主导权的场所, 毋宁说它无非是这些要素既相互紧张, 又竞争、对抗的“由各种结构所构成的结构”。因此, 在沃尔泽市民社会论中, 正是因为多元性, 市民社会身份性属性才被认识。

127

以与此相反的形式, 通过排除市场的方法来定义市民社会的

① M. 沃尔泽《市民社会论》(高桥康浩译, 《思想》第 867 号, 1996 年 9 月), 第 166 页。Cf. Michael Walzer, “The Civil Society Argument”, in *Theorizing Citizenship*, ed Ronald Beiner (Albany, N. Y.: State University of New York Press, 1995), p. 153.

论者中有 J. 哈贝马斯、J. 金、J. 科恩、A. 阿拉托以及坂本义和等人。按他们的理解,所谓的市民社会是以人们的意见、判断以及活动为基础而成立的公共领域,可以理解为相对独立于国家机器与经济市场的公共领域。在此我将其命名为“市民社会 B”。与此相关,应该特别说明的是,J. 哈贝马斯在 1989 年东欧各国连续发生民主主义革命时的相关论述中,提出要重新定义市民社会概念,不是将其理解成为在从来黑格尔—马克思传统中能够见到的“bürgerliche Gesellschaft”(市民社会),而是应该把它作为“Zivilgesellschaft”(市民社会)来认识。他在 1990 年《公共性的结构转换》的新版序言中指出,不应将今日市民社会的核心,理解成由劳动市场、资本市场以及货币市场所支配的经济领域,而应该理解成是由建立在“民众自发的动议权基础上的非国家性和非经济性诸种共同社会”所构成的东西。由此,在哈贝马斯看来,所谓市民社会无非是排除了国家与市场的民众自发的公共领域,而作为这种民众公共领域的市民社会是由“教会、文化沙龙、学术性社会、独立媒体、运动方面的共同社会、娱乐团体、市民团体、市民运动、职业团体、政党、工会、反支配的诸种机构等”构成的。^①

市民社会概念,即使在近代也是历史性、多元地发展的。首先,在从苏格兰启蒙经黑格尔至马克思的市民社会论传统中,出现了与上述“市民社会 A”部分符合的市民社会论。尽管其不完备,我们也称之为理念型“市场模式的市民社会论”。其次,还有另外

^① Jürgen Habermas, *Strukturwandel der Öffentlichkeit* (Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1990), S. xxvii. 细谷贞雄、山田正行译:《新版 公共性的结构转换》(未来社 1992 年),第 xxxviii 页。

一个传统,它尽管从苏格兰启蒙运动间接地受到影响,但不是将市民社会作为市场模式,而是作为民众构成的公共领域来把握。它主要是与上述的“市民社会 B”相符合的传统,在此,我们暂时将其命名为“公共领域模式的市民社会论”传统。从 18 世纪至 19 世纪,T. 潘恩与亚历西斯·托克维里的市民社会论主要成为这种“市民社会 B”的先驱,这种传统又为 A. 米奇尼克、L. 柯拉柯夫斯基、J. 克伦等波兰的东欧革命先驱理论家们以及 J. 哈贝马斯等人所继承。“公共领域模式的市民社会论”传统与“市场模式的市民社会论”传统相比,在 20 世纪处于边缘位置,几乎未被人们关注。哈贝马斯的《公共性的结构转换》,与其说是直接使潘恩、托克维里论说复权,毋宁说是想要尝试精密地追溯在西欧各国中市民公共性概念的历史性发展。通过这种踏实的工作,哈贝马斯的市民公共性的论说,尽管是间接的,但可以说为 20 世纪后半叶“公共领域模式的市民社会论”的复权发挥了重要作用。另外,作为对这种思想传统有影响的论说,汉娜·阿伦特在《人类的条件》(*The Human Condition*, 1958)中也有关于“公共领域”的内容。其尽管不是作为市民社会论来展开的,但是作为承担 1989 年东欧革命的为数众多的知识人的代表,对今日许多市民社会论者有过相当大的影响。更应该注意的事实是,东欧各国的市民社会论在“对抗国家的市民社会”的坐标下,对所谓“公共领域模式的市民社会论”在理论和实践上都作了提示。

129

○
:
:
:
:
:
○

在战后日本社会,从 20 世纪 50 年代到 70 年代,内田义彦、高岛善哉、平田清明等人从社会主义的观点出发对市民社会作了重新定义,试图积极地评价战后日本社会中民主主义的潜力。例如,平田清明将市民社会重新定义为是“与私有财产支配的市场社会(企业社会)根本对峙的道德社会(具有家庭、学校、地域社

会、友人关系的独自的价值规范关系)”，是“具体的人作为普通的市民，相互自立、相处，相互交换其所拥有的东西及想法的社会”^①。战后日本的市民社会论，包含着预先进行“市民社会论复兴”。

(2) 1989 年东欧革命与新市民社会论

20 世纪末新市民社会论成了世界性的议题，其背景是 20 世纪 70 年代以后，在共产主义圈的东欧各国发生了民主化运动。经过 1956 年“匈牙利动乱”、1968 年“布拉格之春”的历史性挫折之后，东欧各国的民主化势力，变换战术，在潜入到水面下的同时，想要走向自下而上的渐进主义结构改革路线。特别是在 20 世纪 70 年代和 80 年代开展民主化斗争之际，波兰“团结运动”周围的人们反对共产主义“政党国家”而提出的就是“市民社会”概念。

20 世纪 70 年代和 80 年代的波兰民主化斗争，是由“团结运动”周边的知识分子，即 L. 柯拉柯夫斯基、L. 克伦、A. 米奇尼克、B. 格雷梅克、T. 马佐维其等理论家们领导的。在民主化斗争的过程中，70 年代初“市民社会”的概念第一次作为对抗共产主义“政党国家”的象征来使用，70 年代后期在反体制知识分子中确定下来。这些波兰知识分子们提出的“市民社会论”问题，其后又为匈牙利、捷克斯洛伐克的知识分子所接受和传播。这里应该注意的是，“市民社会”概念是作为与“国家”参照系相对抗的概念而被提出来的。美国社会学者 A. 阿拉托是最先将试图使用“市民社会”概念开展民主化斗争的波兰知识分子的动向介绍到西方的理论

^① 平田清明：《市民社会和社会主义》（岩波书店 1969 年），第 56、79、86、89、93 页。

家。在我的印象中,当时阿拉托论文的题目是“与国家相对立的市民社会”(*Civil Society against the State/Delos* 杂志,1981年春)。当时,J. 克伦、A. 米奇尼克等波兰反体制派知识分子们的课题是通过让国家承认法律支配与市民权的保障,来探求市民社会的重新组合,以此在社民社会内部形成自由的公共领域,并尝试为建立诸种独立共同社会(associations)的联合体打下基础。^①

(3) 另一个公共圈:新型的政治

详细探讨直至1989年东欧革命的东欧各国民主化运动,并不是此处的目的,我是想从市民社会论现状的视角,回头审视东欧各国中民主化理论与实践的历史性意义。首先值得注意的是,市民社会的概念是作为与国家相对立的概念而被明确提出的。其结论是,只有市民社会才是形成拥有相同政治意识的市民的“另一个公共圈”。在这个意义上,它包含了一个前提,即与通常主权国家的政治完全不同,它是一个内部蕴涵着“新型政治”可能性的领域。“新型政治”的概念,在东欧各国的语境下,也经常表述为“反支配的政治”,或“反政治的政治”等概念。

举个例子,捷克斯洛伐克长久的反体制斗士、民主主义革命后成为总统的V. 哈维尔曾主张“反政治的政治”。它不是以往那种以支配为目的的权力与操作的政治,而是一种实现与探求有意义的集团式生活方式的政治,是“实践道德”的政治以及“对同一人群加以关怀”的政治。^② 它是附加了“反政治的”这一形容词的政治。

^① Andrew Arato, “Civil Society against the State: Poland 1980 - 1981”, *Telos*, No. 47 (Spring 1981), p. 23.

^② Václav Havel, “Anti-political Politics”, in *Civil Society and the State: New European Perspectives*, ed. John Keane (London: Verso, 1988), pp. 396 - 397.

治,但它也同样是一种政治。依照哈维尔的概念,其中的政治,是根植于市民社会中普通人们网络中的政治,用他的原话就是“自下而上的政治”,“不是工具的政治,而是人们的政治”。^① 这种新的政治概念,尽管其实质性内容欠缺明确性,但人们已明确将它接受为与主权国家支配工具基础上的“支配政治”(high politics)不同的东西,也明确地将它理解为立志于此的建立反支配政治的政治。“反政治的政治”可以说是普通人所建立的政治,是以在压抑的状态下,被边缘化的人们的团结与相互扶助为基础而建立的政治。^②

“反政治的政治”这一语言,可以说类似于像 H. 阿伦特从古希腊与罗马中提炼表述的“公共广场政治”或“市民自由的政治”的理想模式。^③ 确实,就像 J. 伊萨克所指出的那样,东欧革命中所探求的新型政治的形象,是“充满了阿伦特影响的共和型政治的政治”,这种说法是有一定道理的。^④ 在迈向东欧革命的道路中所摸索的新型政治形式,包含着丰富的含义。其中之一就是,市民社会概念本身已包含着存在论政治的契机。换言之,“生活世界”(Lebenswelt)作为存在论的基础,其一部分已融入到市民社会概念之中。只有“生活者”所组成的多种网络,才是适合于市民社会的“生活者”政治基础源泉,这种思想已为人们所理解。所谓普通人的“政治体”(body politic),就是“生活者”确实已将日常生活和工作的“生活世界”作为基础。市民社会的政治表达了植根于这种

① Václav Havel, “Anti-political Politics”, in *Civil Society and the State: New European Perspectives*, ed. John Keane (London: Verso, 1988), p. 398.

② Jeffrey C. Isaac: “The Meanings of 1989”, *Social Research*, Vol. 63, No. 2 (Summer 1996), p. 305.

③ 参见千叶真:《阿伦特与现时代》(岩波书店 1996 年),第 154—158 页。

④ Isaac, *op. cit.*, pp. 308 - 318.

“生活世界”存在论基础上的政治样态复权的意图。因为我们可以这样理解,只有这种既是“生活者”又是“市民”的普通人的愿望与需求,才是构成民主主义政体中纯粹政治性内容的一个主要源泉。

(4) 市民社会脱离黑格尔—马克思主义模式

东欧各国所讨论的新市民社会论的另一理论性贡献,在于从曾被黑格尔—马克思主义模式支配的市民社会论脱离开来的动机。如上所述,波兰知识分子在民主化过程中,作为对抗共产主义政党国家体制的范例而倒向了“市民社会”概念。值得注意的是,他们所依据的市民社会模式,不是黑格尔—马克思主义模式,即所谓资本主义“经济社会”或“资产阶级社会”通常的“市场模式市民社会论”,而事实上是潘恩—托克维里主义模式,即意味着民主主义的“市民公共圈”或“政治社会”的“公共领域模式市民社会论”。市民社会概念,不仅被认为是与主权国家体系不同的人们自发性的网络,而且也被理解成为与经济市场相对独立的公共圈。从市民社会概念发展史的角度看,东欧各国新市民社会论的历史意义,大概正在于其所体现的由黑格尔—马克思主义模式向潘恩—托克维里主义模式的转换,这才是其独特性与理论贡献。

从19世纪中叶至20世纪末期,市民社会的黑格尔—马克思主义模式一直是关于市民社会最为支配性的学说。就像后面我们将要详细探讨的,黑格尔依据史密斯、弗格森等苏格兰启蒙思想家的理论,将市民社会理解为“欲求体系”。在市民社会中,任何个人和集团的私人或个人的需要、冲动和经济欲求会形成多重的相互依存关系,不断增强社会凝聚力,同时又作为不断扩大社会经济行为方式的驱动力而发挥作用。黑格尔所设想的市民社会概念,指的是完全由某些个人或集团所组成的经济性相互关联领域。毋

庸赘言,以解决市民社会内部诸种利害对立与纠纷为目的的司法行为与经济社会团体活动也被认为是构成市民社会的内容。这些行为主体虽然是与国家组织具有很深关系的法院和全权处理行政福利业务的内务省,但因为这些行为现实发生的场所在市民社会自身内部,所以被理解成为市民社会的行为。马克思主要从黑格尔的观点出发已认识到,市民社会是出现贫富差距扩大化和劳动者被边缘化被剥削的、充满资本主义矛盾与不平等的领域,本质上是“资本家社会”或“资产阶级社会”,从而予以否定。实际上,这种市民社会的黑格尔—马克思主义模式,一直深深植根于20世纪各种社会科学的基本立场之中,乃至最近成了各种现代社会科学的社会认识的一大前提。

东欧各国的知识分子所发展的新市民社会论,断然摆脱黑格尔—马克思主义模式,而向潘恩—托克维里主义模式靠拢。这一点,在当时展开这一论战的人们的认识之中也是有意无意的。例如,米奇尼克在日本接受采访时表示,市民社会论的提出,如果不算葛兰西的话,托克维里的作用很重要,而我们所预想的潘恩却没有被言及。^①但不管怎么说,波兰知识分子拒绝黑格尔—马克思主义模式而倒向托克维里主义模式的理由是,为形成市民们自发性、社会性、政治性行为的网络,至关重要的公共圈是市民社会。面对这一课题,他们明确地从后者导出了有效的观点。

(5) 作为民主化存在论基础的市民社会

东欧各国新市民社会论的第三个理论意义是,只有市民社会

^① 参见亚当·米奇尼克:《民主主义的天使——波兰、自由之苦》(川原彰、武井摩利、水谷晓译,同文馆1995年),第232页。

才能发挥民主化斗争基础的功能。在这个意义上,市民社会概念中已明确具有潜在的解放性动机。如上所述,东欧各国的市民社会论已潜在地包含着反体制的政治概念。在这一点上,可以说东欧各国的新市民社会论不仅依据潘恩—托克维里模式,而且亦共有葛兰西主义的前提。简而言之,按照葛兰西已经设定的前提,市民社会在与权威主义国家的民主化斗争中,处于关键的战略性枢要位置。它是在民主化斗争中主导权抗争与交涉战略上极为重要的事项。这是一种把市民社会作为与权威主义主权国家相对立的范例来认识的视点,特别是将市民社会概念理解成不仅包含民众多种多样的社会、经济、文化行为方式,而且包含生活世界民众政治体的决定性作用。其意义在于指出了,在市民社会内部奠定了民主化的存在论基础。

正因为与1989年连续发生的东欧革命所提出的市民社会与民主化课题密切相关,以至于新市民社会论在多种领域被作为“光辉象征”(E. 格尔纳)而被接受。^①也正因如此,东欧知识分子所发出的重新审视市民社会的呼吁,受到世界各地理论家,如沃尔泽、科亨、阿雷特、泰勒、帕特南、福柯、坂本义和等政治思想史家、国际政治学者的欢迎。这些理论家在所谓“先进”资本主义、自由民主主义的本国中,在市民自发形成共同社会的背后,发现了“日常协同劳动与市民友情的渐次腐蚀”^②,感觉到了议会制民主主义的危机。

135

例如,沃尔泽试图通过市民社会的活性化,具体地奠定相互扶助、市民协同劳动、文化与政治多元主义并存社会的诸种价值基

① Ernest Gellner, *Conditions of Liberty: Civil Society and Its Rivals*(London and New York: Penguin Books, 1994), pp. 1, 5, 14.

② Walzer, op. cit., p. 154.

础。科恩、阿拉托、坂本等人则强调自信、自律、自发性的团结、多元主义、自由交往、民主主义地参与等诸种市民社会组织化原理的重要性。这些动机,几乎等同于在波兰团结运动基础上所形成的诸种价值。若按照这些论者的前提性理解,可以说上述市民社会组织化的诸原理对南欧、西欧、北美、南美、东南亚等地区各国,甚至韩国和日本等东亚各国所进行的市民社会讨论同样具有意义。因此,在今天,不仅东欧各国,世界各地都已将市民社会充满活力,看成是发展健全民主主义的重要前提。

2. 现代日本的市民形象

(1) 战后日本社会与市民的概念

从思想史上看,“市民”(πολίτης/civis)概念是政治学中最古老的专门用语之一,可以追溯到公元前6世纪至公元前5世纪的古希腊时期以及公元前3世纪至公元1世纪的古罗马时期。所谓“市民”概念原是指当时地中海世界优秀的政治共同体古希腊的“市民城邦”(都市国家/polis)与古罗马“共和国”的成员。这种“市民”指的是参与政治共同体诸问题的政治主体以及具有政治共同体法律承认的各种权利的法律主体。^①在近代欧洲,“市民”概念曾为马基亚维利、孟德斯鸠、卢梭等一群立足于近代共和制传统的思想家和实践家所颂扬。

在第二次世界大战后的日本,从20世纪50年代到60年代,

^① J. C. A. Pocock, “The Ideal of Citizenship since Classical Times”, in *Theorizing Citizenship*, ed. Ronald Beiner (Albany, N. Y.: State University of New York Press, 1995), pp. 29 - 42.

市民以及市民主义的概念,为当时的市民运动和社会运动的指导者所使用。与此同时,如上所述,高岛善哉、内田义彦、平田清明这些 20 世纪 50 年代到 70 年代战后日本的市民社会论理论家们,也曾频繁地使用市民概念,这一点也应特别提到。进入 20 世纪 70 年代,一部分政治学者中开始出现正式使用市民概念的倾向。市民概念,在理论性地分析和省察当时政治状况时,作为一个关键概念而渐渐固定下来。例如,松下圭一极忠实地按照西欧共和主义传统而将市民定义为:“所谓市民,是具有自发的自由、平等共和感觉的一类人,这类人为实现市民自治可能的政治,具有主体性参与的德性。”^①

进入 20 世纪 70 年代,松下圭一、久野收、高岛通敏等少数政治学者开始自觉使用市民概念。其原因在于:其一,鉴于“国民主权”的空洞化,而主张市民参加政治。在当时关于协商政治(参与民主主义)的议论中,一个值得注意的前提是,国民主权往往意味着人民关于政治事件具有形式上的、被动的权利或权限,这已成为一种共识。为使国民主权更实质性地具有协商政治的内容,作为其补充,缜密地认识市民及市民参与概念所具有的政治性意义被认为是必要的。特别是认为市民概念可以明确地显示人民作为政治及法律主体在国家政治与地方政治上能发挥积极作用。20 世纪 60 年代各种市民运动、社会运动,特别是安保斗争^②、反对越南战争运动、学生运动等蓬勃发展,这种现实的社会状况是市民主

137

① 松下圭一:《市民自治的宪法理论》(岩波新书 1975 年),第 x 页。

② 所谓安保斗争是指为反对日本与美国政府修订日美安全保障条约,1959—1960 年间在日本爆发的全国性的大众运动。该运动没能阻止日美安全保障条约的修订。1970 年围绕着该条约的延长问题,日本国内也爆发了群众性的反对运动。——译者注

义、市民概念出现的历史背景。20世纪70年代,引进了尽管不完备但聚焦于市民与市民政治的新政治学学说,其目的在于使与国家主权这一形式上的概念相结合的议会民主主义理论与实践恢复活力和得到完善。与此相关,西尾孝对那个时代作了如下描述,值得参考。

“在国民主权空洞化和议会制民主主义形骸化的情况下,作为其恢复活力的突破口,20世纪70年代提出了通过塑造市民而自下而上地重建民主主义的课题。这是在国民这一大语境下,与以往自上而下的权力争夺斗争构筑民主主义理论的根本转换,在市民或自治体这一小语境下,渐渐实现民主主义,并不断累积,借此使大语境下的国家主权恢复活力。为此,必须将作为承担者的国民自身重新塑造成为市民。而这种自治体就会真正成为名副其实的民主主义学校。可以说作为民主主义学校的自治体,再次被置于战略性的位置。”^①

进入20世纪90年代,在日本也到处显现了称得上真正市民时代来临的征兆。在政治学领域,与民主政治论、共和政治论相关联,“市民”、“新市民社会”问题作为一个紧密相关的主题被提了出来。在法学领域,承认在日外国人地方选举权的问题、“阶段性市民权”(驹井洋)的问题等也开始成为话题。甚至在实际政党政治领域,民主党、社民党等政党也已经以“市民政党”的名义参加竞选。这不光是日本的现象,而且是一个世界现象。这是与上述世界各地市民与市民社会的复兴相关的运动。当然,今天在世界规模上目睹的市民与市民社会的复兴,因为不同地域与国别的差异,

^① 西尾孝:《市民》(收入日本政治学会编《1981年年报、政治学的基本概念》岩波书店1981年),第10页。

具有多种多样的历史性、文化性以及社会性的表现,而承认少数民族权利的问题与外国劳动者问题无疑算是其中共同的决定性要因。

(2)是市民,还是庶民

对一般日本人即使说“市民”、“市民主义”、“市民社会”,他们大概也不会马上就懂。这也是因为“市民”是英语“citizen”、法语“citoyen”、德语“Bürger”的译语,自然带有这些欧洲语言译语的味道。说到“市民社会”,就是英语“civil society”、法语“société civile/société bourgeoise”、德语“bürgerliche Gesellschaft”或“Zivilgesellschaft”的译语,或许人们更听不惯。

谈一个稍早一些的话题。在1997年1月8日《朝日新闻》早刊,原首相中曾根康弘与民主党党首鸠山由纪夫就“市民”还是“庶民”这一问题进行了意味深长的论争。其中,中曾根康弘指出,民主党所宣扬的“市民”理念不十分清楚,“感觉上是观念性想象集团的理念”。并作了如下的批判,“……所谓市民好像是削弱了各种要素的混合液体。要是右就有右的责任,要是左就有左的责任,市民则既无责任,也无自己的原籍,如同从企业、地域、工会中脱离出来的抽象幽灵。”与“市民”相对,中曾根拥护作为反义词来使用的“庶民”,并说:“我每次选举说的都是‘庶民’。比起市民,我们身边处于下层的木匠、蔬菜店老板、鱼店老板才是政治的根基。自民党一直恪守这一想法。……木匠呀、蔬菜店老板呀,为了生存尽心竭力,回应这种痛切呼声的,才是政党,才是政治家。这种关系生出友爱。庶民之间有友爱,而‘市民’中却感觉不到血脉的相通以及情和泪”。对此,鸠山表示:“即便是庶民,也应该是市民啊”,并主张:“自立的个人伴有责任。另外要在社会中生存下去,共生的原理也是必要的。这种懂得自立与共生原理的个体

就叫市民。”中曾根指出,鸠山的祖父原首相鸠山一郎提倡的“友爱”,是从以国家和共同体为前提的同胞爱中产生的看法。鸠山对此回答道:“友爱不是我祖父的专利(笑)。友爱也需顺应时代而变化啊。因为不断全球化,所以我们构想了‘地球市民’。同胞爱不仅要寻求日本的利益,还要保卫全球的利益,要有‘宇宙船地球号’那样的感觉才行。”^①

中曾根批驳的基础就是“市民”的抽象性,这种批判在今天也已成为日本舆论界的一个话题。例如,佐伯启思提出了对现代日本的市民论及市民社会论的彻底批判,在《“市民”为谁》(PHP新书,1997年)一书中对上述争论作了如下评述:“据我的理解,中曾根的发言对政治的理解已经很深刻,而鸠山所谓的‘市民政治’听起来只是为民主主义这一词汇修饰的华而不实之物。即使说政治的友爱等等,也只是产生于政治家与庶民间的依存关系之中,中曾根的这种表达方式,与‘个体的网络’等抽象语言相比,我们理解起来会确切得多。”^②

两位新老政治家之间的这场争论,纯粹是日本式的辩论。确实,一般的日本人无论是客观上,还是主观上,在历史上都还未完

^① 鸠山由纪夫、中曾根康弘:《此二人——重大对谈丛书(上)》(收入《朝日新闻》1997年1月8日早刊)。

^② 佐伯启思《“市民”为谁》(PHP新书1997年),第22—23页。另,森政稔研究了今日日本的市民论及市民社会论,其认为佐伯启思的观点是一种“保守的市民社会像”。其认为,佐伯的论点有以下两点特征:第一点,把主张自由、平等的战后市民社会论及进步思想作为瓦解公共性和秩序的元凶而彻底地加以否定。第二点,认为民主主义的“市民”和享乐主义的“私民”归根结底都是战后进步主义创造出来的虚妄。森政稔批判佐伯启思的“市民自由主义”几乎没有包含一点民主主义的要素,并且没有把握国家与中间集团之间的紧张关系。参见森政稔:《现代日本市民社会论——对它的批判与构想》(山胁直司等编《现代日本的政治哲学——业书相关社会科学5》新世社1998年),第36—38、56—57页。

全成为“市民”。从这个意义上说,对市民概念抽象性的批判也具有妥当性一面。其中淋漓尽致地表现了民主主义不成熟这一日本战后民主主义的长久苦恼。而中曾根流的无自觉的“庶民”赞歌,在战前或战争中的日本另当别论,某些地方却散发着不符合时代的气息。这是因为在现代日本这样一个采用了民主主义宪法的国家,“庶民”必定既是主权者“国民”,同时又是人权保有者“市民”。

从这个意义上可以说,“市民”是政治性的、法律性的概念,与“庶民”这一社会性概念是一枚硬币的表与里关系。坚忍、自制、努力、忍耐、克己等“庶民”的德目,同时恰恰构成了“市民”人格的基础。一般市民作为政治性、法律性的存在,同时也具有自立、自主性、守法精神、权利意识、团结意识、责任、义务、参与、自治等“市民德性”(civic virtues)。或许可以说,即使在宪法行文中没有体现,包括日本国宪法在内的近代立宪主义的前提是“市民”。

若将“市民”概念具体地植入到日本思想传统与日本人意识之中,则“市民”必须在“庶民”日常生活的感觉中打下牢固的基础。这是日本“市民”概念为今后世界民主主义运动的发展作出独特贡献,并在日本文化中得以血肉化的必要阶段。

在上述鸠山与中曾根的争论中,除了个别论点,我们还是全面支持鸠山观点的。原因在于,仅仅通过“庶民”,无法开拓 21 世纪的世界。第一,“庶民”是历史的产物,在政治上表现为,带有浓重的顺从支配权力——不管是君主权力、天皇权力还是政治经济体制的权力——的被动的“臣民”一面。而现代“庶民”则必须是在必要时,对权力的过度支配与权力的不当行使提出异议的真正“市民”。其二,环境危机等世界范围的紧迫问题,促使日本的一般民众不能仅停留在“庶民”水平上,而必须自发地与世界人民一起探索性地协同合作,成为真正的“市民”。“市民”在追求私己关

心的同时,也不会将公共关心放于一边,因而是公共的人。从这个意义上可以说,所谓“市民”,尽管忠诚于个人所处的职位、职务及自我认同,但也不可回避对公共世界的责任,因而是 21 世纪“历史性存在”的主体。这种“市民”,虽然是私民,但同时亦是公民,是肩负着双重性格的存在。20 世纪 70 年代以后环境问题、少数民族自我认同的承认问题、女权主义运动、核军备反对运动等构成了“新的社会运动”,这一运动是由将私民与公民二重社会功能集于一身的“市民”来承担的。由此,“市民”在今日状况下,或许可以规定为是私人与公共的同时存在。因为,尽管“市民”忠实于自身历史、社会性自我认同、职务以及工作与课题,但其又是不能忽视对公共世界责任的存在。

(3) “生活者市民”的概念

毋庸置疑,“市民”概念是从西欧共和主义及民主主义传统中派生出来的。但是,近代初期共和主义的市民没有放弃“为祖国而死”的决心,这一点与现今日本社会的市民像和国家像有着本质区别。另外,中曾根、佐伯所批判的“市民”在今日的日本社会是极为抽象之物,有其正确的一面,即凸显了当今日本社会语境下,将“市民”概念理论性、实践性地加以血肉化的课题。而问题是,在今天,如何使“市民”概念与日本人的政治意识在日本社会和政治传统中扎下根,打下基础。与此相关的课题是,使“市民”概念具体地扎根、植入日本社会传统所产生出的“庶民”意识和与此相关的现实工作。这一课题在具体社会状况中,从以“民主主义的民主化”为目标的激进民主主义论的历史视点来看,也可以说是重要的、不可欠缺的工作。

与此相关,我们来谈谈“生活者市民”概念的理论及实践上的

可能性。所谓“生活者市民”很难将其翻译成欧洲语言。若勉强翻译的话,英语或许可译为“daily-life living citizen”,德语可译为“Bewohner-Bürger”。“生活者市民”是复合名词,在当今的日常会话中并没有被广泛使用,作为一个社会概念或政治概念,在诸种社会科学学说中也没有被确立起来。然而,在今天,“生活者市民”概念的重要性,有以下两点是明确的。其一,“生活者市民”概念是比前述“庶民”的日常意识和现实更具有亲和性的概念。正因为这一点,才有可能使其植入现代日本具体社会状况之中。其二,回顾战后市民运动与社会运动,我们发现这些运动大多都是由这些“生活者市民”来承担的。从这个意义上讲,在20世纪60年代以后诸多的社会运动和市民运动中,可以看出作为“生活者”的“市民”形象,并且这种形象已经渗透于公害反对运动、消费者运动、反对越战和平联盟运动以及生活俱乐部运动等诸种运动之中。另外,在20世纪90年代,因为对自愿者活动关心的提高、对NGO(非政府组织)期望的提高以及NPO(非营利组织)法的颁布等,“生活者”、“市民”的想法已更加适合于现代日本社会的现实。

刚才我们看了松下圭一对“市民”下的定义。但在考察今日日本社会的现实与人民状况时,这种传统共和主义“市民”概念——纯正的政治性市民(citoyen)已成了一道难关,听起来像是一种异质的、抽象的理想。从这个意义上讲,“生活者市民”概念,虽然没有全面废弃传统的市民概念,但也可以说提供了一个与此相对的替代物。并且,以往的共和主义“市民”概念,并没有充分说明今日市民社会论的复兴。在今日市民社会论的背景下,普通人日常生活交织而成的“生活世界”被认为是重要而具体的基础性的“生活之座架”(Sitz im Leben)。只有这个“生活世界”的住民,才是“生活者市民”。这个民众的“生活世界”是迄今习惯性地

被称为“民众政治体”的存在论基础,同时也是今日“市民社会”的存在论基础。“市民社会”的动力性依存于人们由日常生活、工作和余暇所交织而成的“生活世界”的活力与丰富多彩。

天野正子所著的《“生活者”为谁——自律性市民像的系谱》(中公新书,1996年)一书,恐怕是围绕着“生活者”概念而展开的第一本学术分析著作。该书认为“生活者”一词,从20世纪80年代末以后,也开始出现在政治家的发言和广告之中,不久作为一个时代的关键词固定下来。但是,该书也指出在日本思想史和社会史传统中,“生活者”概念是渐渐形成、传承下来的。其中提到了哲学家三木清、街区生活者新居格、生活文化论者今和次郎、鹤见俊辅等《思想科学》的同仁们,试图历史性地梳理“生活者”概念的发展。另外,该书也提到了20世纪60年代以后以“生活者”为主题词的组织和运动,如专心致力于改善、变革一般民众生活的“生活俱乐部生活协同”以及以关心政治的市民运动而非过去的劳动运动为基础的,致力于生活者社会运动与政治运动的“反对越战和平联盟”运动等。它们不是因阶级对立以及围绕财物争夺而引起的阶级斗争、社会斗争或社会运动,毋宁说是从根底上具有“脱离物质主义价值观”,可以说近似于图海纳所的“新社会运动”形态。

天野正子著作中的“生活者”,是具有日常生活感觉的人,具有“厨房感觉”和“主妇感觉”的人,具有“庶民感觉”的人,以及处在高龄者、残疾人等有社会性障碍人士身边的人。^①在该著作中,根本找不到对“生活者”概念的明确定义,这是一个遗憾。但关于“生活者”的规定性特征,则作了两点说明:第一,“生活者”“指的

^① 参见天野正子:《“生活者”为谁——自律性市民像的系谱》(中公新书1996年),第3—4页。

是全面把握生活的主体”。第二,指的“不是静态的,而是以‘生活者’为目标、改变生活方式的一个动态日常实践”。^①

战后日本民主主义理论家高阜通敏的众多著作中,有一本是《生活者的政治学》(三一书房,1993年),其内容很少涉及与这一题目相关的内容。尽管如此,高阜仍是对刚才提到的“反对越战和平联盟”运动起过主导作用的政治学家,也是最早政治性地运用“生活者”概念的理论家。按照高阜的理解,“生活者”概念相较“生活”和“家计”宽泛得多,它体现了现代人对生活的关心,由家庭拓展到了地域社会和职业生活领域。^②在高阜看来,现代人“不是封闭于家庭之城的被动的庶民,而是在更加广阔的社会乃至世界中作为积极的参加者,正在养成新的看待事物的习惯”,^③只有这种“生活者”的视点才是批判政治世界、对待政治世界时的基本立场。

在此,笔者想对“生活者市民”下一个尝试性的定义。所谓“生活者市民”是将“生活座架”置于生活世界之上的普通人,他们在追求私人利益的同时,亦关心公共世界的变化,有自己独立的意见和判断,必要时也对政治表达自己的主张,直接或间接地参与政治。他们是具有这种意志的私人与公共性的存在。

3. 关于市民的公共性

(1) 民主主义的激进主义传统与市民的公共性

美国政治思想史家 S. S. 沃林在其经典著作《西欧政治思想

145

① 参见天野正子:《“生活者”为谁——自律性市民像的系谱》(中公新书1996年),第14页。

② 参见高阜通敏:《生活者的政治学》(三一书房1993年),第23页。

③ 同上书,第24页。

史》(Sheldon S. Wolin, *Politics and Vision*, 1960)第九章中指出,从洛克的政治思想中派生出了两个18世纪的政治思想传统——初期自由主义及激进民主主义。前者发展成为休谟、史密斯、弗格森等苏格兰启蒙政治思想,后者则为同样受到洛克政治思想影响的潘恩、葛德文等人所继承。据沃林精辟的分析,以潘恩为先驱的18—19世纪激进民主主义传统,缺乏人作为真正历史性存在的有限性的感觉。进一步讲,激进民主主义所欠缺的就是洛克、休谟、史密斯等初期自由主义所具有的特征,即“生于恐怖而由幻灭培育起来的严肃哲学”。^①总之,他批判性地认识到,某种乐观主义和朴素的理想主义在一部分18—19世纪激进民主主义传统中若隐若现。但据沃林分析,激进民主主义传统相对于自由主义传统所根本欠缺的种种思想契机,对将政治理论作为救赎政治社会的知识来认识、将政治行为理解为社会重生手段的尝试等政治思想传统主题的复权却是一个贡献。^②

沃林通过理论分析揭示了在激进民主主义理论家们看来,政治本来的场域并不是以往所公认的国家,而只能存在于社会内部,这种认识已成为一种共识。其立论很重要,故引用如下:^③

“潘恩与葛德文接受了洛克的观点,将政治性的东西与政府的强制权力同一视之。但是尽管他们认为洛克的这一主张是事实,但他们并不认为,根据它会自然而然地提供政治制度的适当模式。新的政治形态只能另外寻求。于是,他们着眼于具有自发协同劳动、必要的和平满足、无中枢支配机构等特征的社会,摸索其

^① Sheldon E. Wolin, *Politics and Vision* (Boston: Little, Brown and Company, 1960), pp. 293-294.

^② Ibid., p. 302.

^③ Ibid., p. 113.

中政治秩序的范例。”

按照沃林的立论,潘恩与葛德文的努力可以理解为显示该时代人们共通的“对政治的敌对意识”的又一例子。然而,如沃林所暗示,潘恩与葛德文的尝试或许没有必要用“对政治的敌对意识”这一坐标轴来解释。或更积极地看,或许可以这样说,潘恩与葛德文是在近代初期的政治状况中,在新的定位下重新叙述政治的一种尝试。他们的时代,英格兰、苏格兰、美国,都正处于市民社会(文明社会)的勃兴期。需要注意的是潘恩出生于1737年,与1711年出生的休谟相差26岁,与1723年出生的史密斯以及弗格森只相差14岁。他们是动态地、亲身感受到当时西欧各国、美洲殖民地的人们通过网络运动所创造的市民社会不断勃兴的理论家。同时,那个时代又是一个与这种蓬勃发展的气运相适应,正自上而下地萌发出以民众为主体的市民公共性的时代。或许正是因为那个时代,他们才可能窥视到其中所存在的政治新内涵。

如哈贝马斯所指出,当时正在不断勃兴的西欧各国产业市民层中,以咖啡屋、剧场、沙龙等社交场合,教会、大学,甚至印刷厂、出版界等为中心,读书的市民、讨论的市民登上了舞台。与此同时,在英格兰等地以酒吧为中心,工人、自耕农、商人等劳动者阶级也不断地开展公共和知识性的讨论、议论和争论。^①其中显示了在民众中正在不断形成可以称为市民公共性的言论、说教及讨论的空间。在潘恩等一部分18世纪激进民主主义者中,公共性并没有像历来那样仅被限定在国家支配机构中来理解,而是被理解为依据市民社会,即在普通人中所建立的和平、自发性关系网络社会

^① 森政稔:《未完结的急进主义与W.戈德温》(《国家学会杂志》第99卷第7.8号,1986年),第88页。

中构建而成的。

我们在这种近代西欧社会所蕴涵的市民公共性概念与以1989年东欧革命为契机的讨论而形成的新市民社会论包含的市民公共性概念之间,或许也可以发现一种理论上的并行关系。

(2) 现代日本的两种公共性理论

斋藤纯一在近著《公共性》(2000年5月)一书中,特别参照了H.阿兰德与J.哈贝马斯,提到了与传统的国家、国民公共性相对立的,并作为补充的“市民公共性”的几点特征。根据他的理解,“市民公共性”除了共通性、公开性的属性外,也要将其看成是意味着“所有人和集团都有位置”的“复数的(对排除的反抗)领域”以及人们要创始什么的“自由领域”。^①并且,他在看到20世纪90年代后期日本的社会趋势时,分析指出这个意义上的“市民公共性”,就像各地住民投票中所显示的,是“从国家垄断中开始夺取定义‘公共性’(公益性)的权利”。^②同时,斋藤主张20世纪90年代另外一种“公共性”理论正在抬头,其露骨地蔑视上述层面上的公共性。

这种公共性理论是试图通过民族主义来重新定义“公共性”的思潮(请参照小林善则的《战争论》(幻冬舍,1998年),佐伯启思德《“市民”为谁》(PHP新书1997年),西尾干二编的《国民的历史》(扶桑社1999年))。其基本的特征,是在共同体的延长线上将“公共性”专门理解为“国民共同体”。其主张如下,“公共性”在战后社会中,无疑受到了肆无忌惮地扩展的个人主义、私生

① 斋藤纯一:《公共性》(岩波书店2000年),iii-xi,第5-7页。

② 同上书,第2页。

活主义的破坏。为与“公共性”的空洞化相对抗,作为市民——公民德性的核心,必须通过国家的教导,积极地涵养“为祖国而死”的觉悟。实现从“私民”到“公民”的蜕皮,是这个国民共同体的课题。^①

今天,国家公共性与市民公共性两者,处于一种紧张的关系和对抗的状态之中。这不光是今日日本社会的问题,也是世界上许多国家直面的问题。因此有必要从市民公共性的基点出发深化21世纪公共哲学,本论题正是从这一视点出发尝试性地作了几点论述。可是,这并不意味着市民公共性常常与国家公共性保持着相互对立的关系,毋宁其前提理解是,两者的关系中常常可以看到非连续与连续的辩证法式的契机。

围绕论题五的讨论

中山道子:谈到“生活者市民”这一观念,我自然而然地感觉是左派的论点,因为排除“市民”想法好像可以归为右派之中,而排斥政治全球化的动机大概就是“生活保守主义”这一概念。

“生活者市民”我认为是与中曾根康弘所讲的“庶民”不同的概念。例如,论题中已经蕴涵了如下的内容,“在现代,‘庶民’在必要的时候必须是向权力的过度支配、不当权力行使发出异议的‘市民’”,他们对环境危机也一定要有关心。我感觉这种左派的议论好像非常厌烦“权威主义”这一概念。

我认为,自由主义市民社会中灵魂的缺失,某种意义上完全是

^① 斋藤纯一:《公共性》(岩波书店2000年),iii-xi,第3页。

因为自由主义意识形态没有意识到一个动机,即教育应该是权威主义的。在美国解放战争时期,洛克说《教育论》比起《统治二论》更好读,在共和主义的构想上也是同样的。这是没有反省、认识到这一契机将要消失的必然归结。

千叶真:您提的问题很重要。但是,我想“左派对右派”这样的议论在今天或许不能不是相对的。我在其他的地方曾写过,在现在这种时代状况下,学习包括保守派在内的诸种立场的知识和洞见,成为自己的东西,然而自己若不重新构建,就完全失去了意义。

150

问题是,“国家”或“国民”概念自身,经过第二次世界大战后正在变质。所谓今天的“国家”乃是巨大国家,且在政治经济体制或经济政体的形式下,经济财产正在扩大再生产,以“经济成长”为国策,权力得以自我展开和自我增值。今日的国家,具有极为特殊的经济政体性质,从民主主义的立场上看,这或许可以说是非常危险的状况。

在这一情势下,从“民主主义”的观点出发,利用单一的方法,不能导出“国家”和“国民”的概念。但如果不对这种国家“概念”进行分析和精辟地考察,国家的公共性就无从谈起。那么,怎样在既考虑到这种情况,又在每个人自我认同的基础上,来谈论国家呢?

并且,现在有许多议论,认为后现代文化使现代伦理淡薄,灵魂丧失,大众的自我中心主义与利己主义的自我主张是不对的。与大众相比,巨大国家的危险性或许要大得多。

尽管阿伦·布鲁的观点与佐伯启思先生的观点有诸多相通之处,但是布鲁点名批判米克·贾格尔等人,认为他们是摧毁现代规范意识的元凶。然而还有更加恐怖的现实,在核武器问题、自然环

境等问题存在的现时代,已经到了思考怎样系统地控制危机、如何更好地提议的时候了。

我对您称我是左派并没有异议,那么说也是可以的。但就我自己来说,我赞成说我提出了宗教伦理和伦理意识的重要性这样的说法。从这点看,我也受到过批判认为我是保守主义者(笑)。我用自己的眼睛看待现代社会的现实,10年、20年下来,尽管或许还不够成熟,现在所讲的是其中一部分认识,但是却想把问题提出来。为了慎重起见,我并没有打算肩负起以往的左翼主义及其意识形态。

藪野祐三:“公共性”是公的体系与承担这一体系的市民共同构成的集合体。那我们就来谈谈承担这一体系的主体——市民。例如,20世纪60年代的时候我们还是学生,言论本身具有极强的真实性。仅仅通过所说的言论就会知道事实。可是,如今家庭正在失去教育能力,企业也正在丧失雇佣能力。与此相同,言论本身的囊括力也正在减小。

实际上,“市民”这一说法也已经变得极其无力。一周前,福冈市东区,在新市长的领导下,决定资助市民自愿者80万日元。我也受到邀请当了一天的审查员。但是,“市民”所拿来的几乎都是硬性的计划。全都是想要放烟花,想要举办庙会。却没有提出育子援助或看护老人等软性的计划。总之,我们把更能共同相互支持的人想象成“市民”,然而现实的市民却并非如此。

对于城市中这种“市民”和“庶民”以及千叶先生所说的以环境和和平为主题打造城市的市民,市民这一概念我想大概有必要稍微再加以分析和详细的划分。

另外还有年龄层的细分化。在日本也有市民。即使不算NPO等,还有民生委员,有社会福祉协会。如果充分发挥已有合

作体系的作用,像 NPO 这样的团体就不需要了。但是,这些组织是自愿团体,全都是上年纪的人。自己都是要被照顾的人,却成了民生委员(笑)。并且这些老年人,已经有了行政上的担保。

尽管我们已经看到了承载市民性的主体的这种实际情况,但是所有这些人已经打造了城市。支撑这些人的全都是高龄者。从这个意义上讲,对于这种承载着您所谓“市民性”及其言论的现实的市民形象,千叶先生是怎么想的呢?

千叶真:这或许依然是现时代的一个大课题。我所尝试提出的“生活者市民”这一概念,或许在某个地方存在着与此相适应的现实。我想大概只能这么说。总之,其有清晰可见的时候,也有暧昧模糊的时候。清晰可见的时候也并不是不存在。

已经是陈词滥调了,神户大地震的时候,我与学生一起去了神户,我想他们之中还没有新公共性和新政治意识的萌芽。对我们这些从 20 世纪 60 年代后期到 70 年代初当学生的人来说,神户的学生们的行为稍显迟钝。自愿者活动上午 9 点集合,从 10 点半才迟迟开始工作。与我是同龄人的一些妇女,一边缠着头巾,一边干劲十足地说:“能不能快点干啊,快点开始吧。”年轻人则与她们形成了不同的感觉。与这种感觉不同,他们或许有很强的社会意识,但却没有养成极其重要的公共感觉,即尽可能地相互分担受害者痛苦的基本的公共感觉。

所以,或许还是有必要从长远上看,做各种各样的尝试。但是与此同时,从世界多种多样的现实来看(对于世田谷地区的一些实际情况我也多少知道一些),也不是不存在软性方面的市民活动和社会活动。实际上,有相当多的人对此表示关心,也以各自的方式在做着这些事情,这也是现实。当然今天我只是非常粗略地描述了一个图示。通过这种形式,或许可以为思考 21 世纪的公共

性,一种应对 21 世纪世界和社会的理论提供一种可能。其是作为一个试验性的问题被提出来的。但若深掘现实,就会出现各种各样的矛盾和问题。

托尼·拉兹罗:我有几个问题、提案和要求。首先,大家所使用的“市民”、“国民”等五花八门的词汇,在日本的定义仍然是非常混乱的(笑)。

我在 1998 年出版的《现代日本政治哲学》(山胁直司等编,新世社刊)一书中,写了一篇关于外籍住民参政权问题的文章,在其中就牵涉“市民”、“国民”、“住民”在日本的定义问题。所谓的要求就是,在这里必须要对“市民”、“国民”的基本内容和定义稍作思考。下面给出的定义或许可以作为参考吧。

“国民”= 拥有特定国家国籍的人。

“住民”= 在特定的地域拥有住所的人。

“市民”= 在特定的地域能够参与政治的人。

千叶先生的论题最后有一句(谈到斋藤纯一的著作)说得非常好,就是将“对排除的抵抗”说成是“市民公共性”的一个属性。

举一个具体的例子,今天早上到的新闻报纸上,部分登载了我所参加的一个市民团体的调查结果。在日本有很多排除外国人的设施。数量少是少,但北海道的小樽、稚内、那霸、滨松等地就有写着“Japanese only”字样的民间设施。对此,按照日本的法律,日本警察和政府只能是提醒。所以这一问题已经持续了六七年。确实存在着“排除”。外国人及其配偶不能进入温泉等设施,他们虽缴纳了税金,却被排除在用税金所建造的半公共设施之外。

由此,市民社会中当然会出现“对排除的抵抗”运动。对此,政党作何感想呢?有市民团体曾质问过:“这不是歧视吗?”回答是:“歧视。”那么,应该怎样做呢?政党的回答也被刊登了出来。

藪野祐三先生好像很担心市民无法产生,但是我想如果没有具体的问题,市民就不会产生。但是,在“市民社会”没有养成时,市民运动也不能发动,问题没有解决。或是显现不出问题。大概“市民社会”就是为发挥这方面的作用吧。

于是,就有了疑问。曾有说法说,“创造出”“市民社会”或“国民意识”这一共通的意志(common interest)。我想“国民意识”与“市民社会”与其说是“创造出来”的,莫若说成是“生成出来”的,是不是这样的呢?

千叶真:您所说的方面是显而易见的。所谓“市民社会”是自生性的秩序,因此是“生成出来”的自发的东西。这一点我非常理解。

可是,考虑到今日日本社会未成熟的状态,我们将市民社会的概念作为理念,而现实却是无限接近于大众消费社会。在相互矛盾之中,势必就会出现“生成出”和“创造出市民社会”两种表达方式。

在一开始的时候我说过,与欧洲学者的交流已经有3年了,观点的摩擦大概就在这里。我们的观点是“市民社会”是自生的秩序,同时生成的问题意识必然会起作用。而对于现实的大众消费社会,我的理解是,具有浓厚“理念”色彩的市民社会就是在与这种现实相对抗中挣脱而出的。

姜尚中:千叶先生的论题的很多地方我都有同感,我想向千叶先生和佐伯先生提几个问题。这次,北约(NATO)已经军事介入了科索沃。其是从所谓人道主义立场,对公共性即市民社会程度低劣的国外社会施加的暴力打击。从科索沃国内来看,这种打击确实是对其中“排除的抵抗”,但从全球范围来看(我自己也不太了解),是超国家的机关及其市民社会因为相对那些公共性不强

的社会更加成熟,为了人道主义反而走上了“军事制裁”的道路。

英国的布莱尔也好,美国的克林顿也好,都是团块世代的人,具有比较强的“市民意识”。他们走上了对科索沃那样的国外社会实行制裁的道路。科索沃制裁的正确与否,我自身也很难判断,这件事应该怎样解释好呢?

总之,市民主义在扩展至全球范围时,反而是“国家理性”(Staatsräson)吧,更为古典的民族主义在与其对抗时,哪个又是正确的呢?在听到这个问题时,我自己也很迷惑,回答不好。当然哈贝马斯曾经说过“应该走向更加制裁的道路”。应该怎样理解这个问题呢?

山脇直司:与此相关,我无论如何不能同意哈贝马斯的是,他好像没有放弃“近代=还未完成的计划”这一历史的幻影。以实现讨论式民主主义为目的近代启蒙计划,这种想法在研究欧盟(EU)内部的人权问题时,确实有效。可是,问题是,就像刚才姜尚中先生所说的,从落后社会与先进社会、启蒙主义与进步主义的图式出发,能够多大程度上实现自由?

人出生时的状况具有偶然性。有可能出生在欧盟那样的“市民社会”,也有可能出生在落后的非洲。所以,一切生存着的人类,有各种各样的生活方式。因此,有必要阻止强制地向其中灌输成熟的市民社会与不成熟的社会这种图示。可以说认为历史是向完成发展的世俗版的基督教终结论,对于这一点可以无反省地思考,那么信仰新教的千叶先生对于这种历史观是怎样想的呢?

千叶真:我是日本人,所以对于西方世俗版的终结论式的历史认识,持有不同的意见。姜尚中先生提出的问题也很重要。在文明化的名义下,规制被视为非文明的民族和个人的行为,或许还不是公民性的问题。非西方人不会有这种想法。我想这可能是外在

于西方社会的看法。

关于这个问题和科索沃问题,在探讨市民社会的人和持有激进民主主义立场的人中,极少有像哈贝马斯那样持肯定态度的。确实除了班哈毕伯与艾利斯·杨之外很多的人,都曾在“市民”(civil)的名义下批判过北约的轰炸,甚至约翰·金等人认为科索沃的空袭出自于北约国家安全保障体制的军事战略,“文明品质(civility)问题”只是假惺惺的讨论。对此,我也赞成。

所以,今天“市民社会论”所提出的,不是利用以西方为中心的文明品质的概念来弹劾、排除非西方社会,而是包含非西方社会在内,批判性地重新看待“市民社会”概念的尝试。“所有的人都有座”,当然文明的或民族的异质性也都包含在内。在此之前的市民社会论浓厚地带有接近西方合理主义的气息。人权至上主义和战后启蒙主义也多少受到过它的影响,但我却对这种西方合理主义持有不同的看法。

在此之前,被看成是政治问题的文明问题与民族问题,甚至从政治人类学的观点上有过相当的关注,但错在没有做下去。

佐伯启思:刚才姜尚中先生说的,我也注意到了,是一个非常意思的问题。我的解释是,西方的市民社会正在形成,如人权主义、民主主义以及人道主义等理念,有其独特的表现,并且已经“脱领土化”、“普遍化”了。在抽象化的过程中,它们被奉为高度“普遍化”之物,西方人自身似乎也陷入到了这种陷阱之中。例如,美国对中国提出了人权问题。可是,毋宁说这基本上是一个国际政治问题,而美国将其作为一种普遍主义的意识形态提了出来。其中的两层意思,第一点拉兹罗也曾提到过,而让我感触深刻的是西方的市民社会概念已经被某种特权化了。原来西方的市民社会概念,也包括市民权是已经被限定了的。原本是排他性的市民社

会概念,最近却极速扩大,但也在某处划了界。

划界的基础是,要了解“民主主义、人权概念是先进的、文明的,即市民性=文明性”。正因如此,才生发了现在的普遍主义。因为其背后存在着某种特权意识,因此普遍化在冷战后的国际战略中,被用于处理对外的国际纷争。

佐佐木毅:刚才山肋先生的发言指出,市民社会分为两种,千叶先生的可以称为第三种类型吗?

千叶真:是两者兼而有之(笑)。或许目前两者还都是必要的。要说哈贝马斯的公共领域模式,听起来好像是与公民没有太大关系的存在,给人一种不能提升到那种高度的印象。而沃尔泽的市民社会论,被刻画成具有“结构中有结构”的多元“共存”的公共领域,但是从激进民主主义为出发,思考民主主义的民主化时,前者依然是不能忽视的。若仅仅是后者,就会有流于价值相对主义的危险。我认为两方面都是必要的,我准备接受批评。若今天被说服,可能会多多少少加以修正(笑)。

金泰昌:我与姜尚中先生、山肋直司先生以及佐伯启思先生的想法和角度多少有些不同。我认为有个人和集团两种不同的立场及其意见,而将基于市民社会、民族国家以及这些联合体的安全保障政策所采取的行动,置于同样的水平来谈论,这种逻辑或许是错误的。无论是个人也好,集团也好,与国家的立场未必是一致的,毋宁说必要的批判与抵抗就是市民社会的存在方式,而市民也应该放在与国民不同的立场上来把握。

所以,几个市民社会论者在市民社会的名义下甚至动用武力介入他国的国内问题,强制推行自己的世界观与社会观,将其作为文明品质的普遍问题,全面批判市民社会的逻辑和精神气质,是不当的。

无论怎么说在日本存在着否定市民社会的氛围,并且我不太明白为什么一部分日本人会敌视市民。或许是因为马克思主义派系的人曾使用过,或许是因为市民运动总是对政府政策持续地为反对而反对的原因,我曾听说很多,然而这些都只是因为没有形成健全的市民社会而产生的诸多问题。

在国家的名义下,一部分势力沿着无制约的独善方向上发展的时候,也有必要通过既与国家理性保持一定的距离,又采取合理地批判姿态的市民良心以及基于市民良心之上的健全的市民活动(个人的或集团性的)来抵抗与反抗它。也是因为这个原因,市民社会的发达与成熟是一个紧急的课题。在思考 21 世纪的国家时,多元化的市民社会是不可欠缺的。

论 题 六

国家·国民·公共性

佐伯启思

我的专业虽然不是政治学,但也想谈谈关于“国家、国民、公共性”的论题。就在近几年由于我对“国家”问题的关注,报纸等的约稿机会多了起来。数年前,我刚写了《“市民”为谁?》(PHP新书,1997年)一书,在得到赞扬的同时,也有很多批评的声音,大多的批评将我称为“民族主义者”,而“民族主义者”意味着粗暴;有的批评认为我将“市民”定义成了民族主义者;有的评判认为我完全不懂近代市民社会概念。

被叫做“民族主义者”毋宁说是光荣的,可是遗憾的是我不是像“民族主义者”那样志向高远的人,没有像他们那样对民族主义和国家进行讨论,而仅仅是凭着印象来讨论的。

“市民”与“国家”的关系归根结底是一个重要的问题。我对政治学了解得不是很深,只是大概知道西方近代市民社会概念。“近代”市民社会概念是与“国家”相对立的,这一点我也大体知道。我在那本书中所写的虽不能说错误,但也不够充分。仅仅那样是不能完全理解西方市民社会概念的。今天的论题也多少与此相关。

从与国家对立的市民社会的侧面来把握市民,或仅从市民公

159

共性的侧面来把握公共性,就像我刚才所说的,不能说是错误,而仅仅那样是不充分的。从这一观点出发,倒要稍微思考一下市民与国家的关系。为什么会这样想呢?其中具有怎样的问题意识呢?对此我先稍作说明。

我的问题意识就是当今日本所存在的问题。例如,就说最近这10年。这10年经常被称为“失去的10年”,同时也是改革论充斥舆论界的10年。

为什么被称为“失去的10年”呢?这10年日本在哪些方面没有进展呢?通常的解释是,日本旧态依然的官僚制度是与落后于时代的封闭的经济结构相联系的,与冷战后全球规模的市场经济与民主主义正在蔓延的世界形势是不相符合的。因此,必须使日本落后的体质即社会结构、社会制度实现现代化,向更加全球化的方向发展。我今天议论的主要思路就是这样。

制度没有现代化,官僚组织强有力,个人的自由被剥夺,即使想开办高新技术企业(venture business)的人,也被规制所束缚。我没有认为这种观点完全错误,可是对我来说有更为重要的问题,我所关心的问题与之稍有不同。

“失去的10年”,不限于日本,是世界范围内出现的严重现象,甚至可以说,是人的一种生命力,包含伦理规范在内正在急速下降的现象。这不是从生物学意义上说的。制度改革要达到什么目标?适应世界主义之后,又会出现什么?实行规制缓和,出现高新技术企业之后,还会出现什么?进行IT革命之后,日本将向何处去?它会使我们的生活变好,还是变差?

对于这些事情“意义赋予”基本都没有做。因为“意义赋予”的话语已经消失,无法产生出对我们的人生、我们的将来和未来赋予恰当意义的语言。这对我来说是更大的问题。

在日本,象征性集中表现这一问题的,就如最近震惊社会的17岁少年犯罪问题。这个事情若从少年的方面讲,他们当然无法对自己的将来和人生赋予意义,除了任由自己在那个地方那个时刻有瞬间的快乐和冲动外,他们几乎已经失去了赋予自己“生命”意义的手段。看到这一事情的大人也只能是犹豫不定,不能从正面加以否定,也就不能自信地说“那就那样,明白了”这样的话。总之,大人也不能为他们的行为赋予意义。换言之,评判善恶的价值观不能应用在这件事上。对我来说,“失去的10年”中,我所关心的就在于此。

刚才我所说的,若理解为是因为战后日本的一大目标,即实现“与欧美并驾齐驱的现代化”没有达成而产生的,这样的说法是不确切的。毋宁说这一目标在某种程度上已经实现。生活也丰富了,民主化也有进步,个人的自由也有相当程度的实现。可是,“自由”的内容到底是什么呢?“民主主义”所应该实现的是什么呢?市场竞争的结果有很多,而其中想要实现的是什么呢?当真正被问及这些问题时,却找不到这些问题的答案。于是大概就会发生过去具有某种确定性的道德观和伦理观的崩溃问题。

我所谓的“伦理观的崩溃”,并不意味着在世界上发生了应该遭到伦理的、道德性非难的事情。某件事情已经发生,其是正确,还是错误,这样的判断不可信,应该终结。被欺负的孩子因冲动而杀人,这样的事情曾经有过。这到底应该说是“可以原谅的”,还是“绝对不允许的”呢?这种确定无疑的判断已不可能存在。从这个意义上说,产生了伦理观的崩溃,换言之就是产生了愤世嫉俗和虚无主义。

为什么会是这样呢?这个问题就是我所关心的。这种“伦理观的崩溃”在这10年间确实表现得很明显,但在10年前还没有特

别地出现,我本人认为战后日本五十多年间的问题,某种意义上已经被集约化了。

1. 所谓“战后日本”的问题

要说怎样理解战后的日本,与上面的问题相关联,以下两个问题要关注。

第一个问题是,在战后的日本,所通行的言论被二重化的问题,即被二重化为正式的言论和非正式的言论。所谓正式的言论,在这里就是指具有正当性的言论。所谓非正式的言论,就是指在社会上没有得到正当化的言论。战后日本作为对战前军国主义体制的反动,民主化得以高扬,因此,所谓正当化的言论就是“民主主义”、“个人的自由”、“和平主义”以及“人权主义”和“人道主义”这样的语言,它们被认为是正统的,是在战后社会中获得了正当性的语言。与这些语言相对,如“国家主义”、“日本主义”、“权威主义”、“家族主义”等语言没有获得正当性,也就是说,对于战争的积极评价以及露骨地言及像儒教忠孝那样的价值观,一般都是避讳的。总之,它们是非正统的。

我们在正面上倡导“自由”、“人权”、“人道主义”的重要性,然而光靠正式的言语在世间流通,并不能顺利地治理国家。在日常生活的各个领域,仅限于正式的言语是不行的。因此,事实上,导入儒教的规范,尝试寻求父亲的权威,倡导家庭的重要性,主张恶有恶报的观点,这些被排除在“正式价值”之外的内容也进入到日常生活之中,但它不以正式的形式出现,因此出现了正式言论与非正式言论的裂痕。

若仅仅认为正式化的理念是正确的话,那么现实中日本社会

上所发生的事情,依然是封建的,完全是非现代化的,也就是说出现了回到战前的动向。另一方面,从不被正统理念所理解的日常生活看,“民主化”、“市场竞争”、“个人主义”以及“人权主义”和“和平主义”这样的语言,听起来像是某种漂浮在宇宙中的东西一样,没伴有生活的实感。

在战后日本这种被二重化的现实,已经产生了重大问题。实际上,如政治系统并不仅是通过人民主权意义上的民主主义来运行的,官僚制度是必要的补充。这是理所当然的,但从正式言语的角度看,官僚主义是作为与民主主义相对立之物而被否定的。即使选择市场竞争,也并不是仅通过市场竞争就能够百分之百行得通的,现实中在某些地方实行种种规制和调整是必要的,这一点许多人都明白,然而,官僚制度因未被正当化,所以我们很难作出反驳。

另外,“自由”确实有重要的价值,然而实际上在自由的背后一定存在规律,为了能使规律有效运行必须有权威,而这种权威和规律很难被正式化和正当化。

通过这种二重化的言论会造成怎样的结果呢?例如,作为日本战后思想的一大特征,民主主义同时又被理解为反国家主义(反权力主义)。我想这并不完全错误,因为它是民主主义的一个方面。但是,民主主义既有反权力主义的方面,民主主义本身也会成为权力,其本身也是与国家和强力结合在一起的。

反而言之,战后的政治理论认为,民主主义本身就是政治机构,“不存在实体性的国家”,但是,当说到“对抗国家的民主主义”时,国家已被实体化了。这一点从理论上讲,有些地方我也不太懂。但是,至少在我看来,“对抗国家的民主主义”这样的理解已作为理所当然的事情,成了通行的说法,这与“民主主义”已经成

为正式语言而“国家主义”成了非正式语言这种战后的思潮不无关系。

“民主主义”社会是由人民构成的社会,而“国家”通常被定义为“社会之外”的存在,所以国家是外部的,应该被驱逐。由此,就出现了“国家与社会”、“国家与个人”的对立关系。这种对立关系当然在某种情况下是实际存在的,但如果仅仅是对立的关系就麻烦了。也就是说只要“国家”没消亡,必须要有某些人来支撑这个国家,在战后(现代)社会中既不是君主,也不是天皇,只有我们即国民来支撑。在这种情况下,国民如何来支撑国家?民主主义是其中一条路径。在这一点上,民主主义非但不是与国家相对抗,反而构成和支撑着国家。

第二个问题是,战后日本社会特别是近10年间,包括伦理观在内的社会精神气质已经崩溃,形成了伦理上的无力状态,即对于生的意义的漠不关心。这恐怕也与战后言论的二重性构造不无关系。

例如,个人的自由以往是怎样理解的呢?通常认为其是“从什么而来的自由”。这样消极地理解“个人的自由”,就会出现一个人要做什么任由他自由判断的情况。总之,以往的自由意味着价值的相对主义。而从“民主主义”的视点看,个人自由是由全体成员来保障的,于是会出现什么情况呢?只要不触犯“法律”,不给社会 and 他人带来麻烦,个人做什么完全是其“主观的问题”。总之,“价值判断”的问题被转化为“主观”的问题。换言之,社会共有的规范意识变得异常淡薄,社会共通的关于善恶基准的观点正在弱化,善恶基准本身成了每个人的“主观问题”。

甚至可以说,不存在杀人不好的理由,只是杀人者要受罚,这种惩罚也许是死刑,那么,是死刑还是杀人由那个人主观来判断,

来考量,如果他接受死刑,那就会得出可以杀人的结论。

这种极端的价值相对主义带来了像主观主义一样的脱价值的世界,其判断基准仅靠主观的偏好和功利计算。这至少来源于战后我们所接受过的近代自由为中心的观念。我本人是战后出生的,在战后教育中有很长一段时间我都那样认为,把其作为一个理所当然的事实来看待。然而若那样,社会的规范性无法设定。其结果,就无法赋予包含“伦理观”、“善恶”以及“价值观”意义在内的自我的“生的意义”。在这个意义上,共有的价值消失了,所有的事情都变成“主观的问题”,“公共性”也无法定义。

这到底仅仅是日本的问题吗?我想未必。这也可以说是世界性的现象,更进一步讲,这种现象触及了20世纪现代社会存在的根本问题。它是什么呢?

2. 围绕“近代市民社会”的问题

孕育出近代社会的19世纪的西欧,启蒙主义的影响很大,宣扬“自由”、“民族国家的独立”以及“民主化”的人道主义和人类中心主义观念为基轴的社会进步思想受到人们的支持和信仰。但是,从19世纪后半叶以来,西方进入帝国主义时代,亚洲、非洲被殖民地化,到了20世纪爆发第一次世界大战,西欧内部出现了“近代”本身的自我反省。他们意识到与其说是因为近代没有完成而出现了种种问题,毋宁说是即使近代社会原原本本地实现,也终究不会发展得很顺利。

以这种状况为背景,需要注意几个问题。这些问题恐怕与“近代市民社会”的概念有很深的关联,我觉得近代市民社会这一概念具有两义性。当然,在某种意义上我们正生活于近代市民社

会之中。在这种意义上,不能不承认这是一个很难否定的事实。可是,在近代市民社会中存在着无论如何不能忽视的疑点,这种感觉我怎么也无法消除。也就是说,近代市民社会的根底中蕴藏着无法驱除的脆弱性,主要表现在以下两个方面:

其一,整个 20 世纪的问题,大而言之,就是“人类生存的不安”问题。现代化,无论在空间上,还是时间上,都在扩大“人的自由”。人被从生来俱有的特定制约条件下解放出来,变得能够设计自己的人生,从这个意义上说,人获得了各种各样的自由,比如空间上,人们没有了出生地的束缚,能够搬到喜欢的地方,固有的阶级消失了。然而,在这种形式下,人的自由越解放,人越会认为自己的存在是无可依凭之物。这种不安在 20 世纪初以来的欧洲成了大问题。在这种背景下,讨论人的本性存在方式的有海德格尔。在海德格尔看来,20 世纪的欧洲,“人类的存在”迷失了本性,陷入非本性的存在方式之中,其称之为“颓落”。在此,无法对海德格尔观点加以概括,本文仅就我所关心的,请大家注意一下他对“公共性”的批判。

总之,海德格尔认为人类社会进入 20 世纪,人迷失了自己本来的生存方式,对与他人即使一点点不同的差异性也过度敏感。人们已卷入到消除差异性的平等化、公平化、画一性运动之中,其结果就出现了显示这种集体性人类存在的公平化、画一性的“公共性”。人在其中,迷失了本来具有的共同存在方式,丧失了在同存在之中产生的人之“生”的意义。

海德格尔言论的正确与否、“本性”的意义以及之后阿多诺等人对“本性”的批判,另当别论。海德格尔想要解决的问题完全是今天的问题。人在情绪化的氛围中生活,于是在与他人聊天和充满好奇心中耗费时间,仅为与他人同样地生活而造出了“公共

性”，海德格尔对这种公共性持批判态度。

在海德格尔之前更直接地批判“近代性”和“近代市民社会”的毋庸置疑就是尼采。对尼采这个人有赞否两种看法。尼采本人认为自己是怨恨心很强的人。当然也有人批判他是妄想家。我也认为这是有道理的，某种意义上在尼采的身上可以发现严重的妄想家心理，这是不能否认的事实。

尼采认为，虽然称为“现代市民”、现代自由的个人以及民主的人，这些归根结底是被压抑的弱者发泄怨恨的出口，也就是弱者权力欲望的集团性表现。所以他们所倡导的“正义”无非是一种被翻转的权力欲。这么说也是大略性的，一说到原因、为什么这样的话时，就会陷入其中，但至少很难简单地说“现代市民社会完美无缺”。

就如大家所知道的，接受尼采这种问题意识的人有福柯以及康诺利。用福柯的话说，所谓“自由个人的自我认同”、“总之就是将权力作用内在化，强迫压抑自己的怨恨结果所产生的道德性的主体，其也是在历史的言论作用中产生的”。总之，在“自由主体”的背后，常常有权力的作用。并且现代的“平等化”和“有规律的社会”、“道德观”是在社会性构成的权力作用中制造出来的观念，所谓正常性、异常性以及被规格化的标准，不知不觉又内化到个人的内部。而到那时，连现代的个人寻求真正的解放、与政治权力相抗争的“叙事”也变得相当危险了。总之，不能否认康诺利所谓的“怨恨的政治”是形成现代市民社会的一个心理上的契机。

另外，美国政治学者爱尔希坦曾说过，如果民主主义在某种程度上发展为平等化，那么无论是谁都会认为他自己在某种意义上就是少数派。现代民主主义因各种利害调整的原因，自我利益无法完全实现。所以，无论是谁被民主主义所压制，也都一定会抱有

不满。其结果,被害意识出现了,即认为在某处存在着推动民主主义的权力者,自己为他的权力所压制。这也与怨恨的政治相关联。用爱尔希坦的话说就是具有一种被害妄想。因是被害者,就意味着可以提出政治上的不同意见,具有诉诸自己权利的权利,甚至可以说,被害者被特权化了,在这个过程中出现了“被害者意识”。现代市民社会存在这一问题是一个事实,其或许正在成为一个极为深刻的问题。

在此我想概括说一说。现代市民社会确实正在形成,可是在某种意义上作为一种相反的结论,在市民社会中“公共性”却很难定义。在民主主义中,支撑民主主义的应当是“公共性”,而现代民主主义却被各种受压抑的少数派集团和被害者意识所分裂。于是,其中产生的并不是“公共性”,而是主张将各自的利益变成政治上的权利,并为其在政治上的实现而战斗、斗争。在这一点上,无法将其定义为是支撑民主主义的“公共性”。

其二,刚才也说到,按照现代社会通常的理解,“国家”被置于“市民社会”之外,于是就形成了中立的、外在的、功能性的“国家”与个人(市民社会)相对立的图式。因此,出现一种简便的解决方法,即认为在市民社会中不能定义所谓的“公”(公共性)而在国家中存在,所以推动国家发展的是“公”,而推动市民社会的则是“私”。由此,就可理解为推动国家发展的官僚机构垄断“公”,市民一方则为“私”,也就是“国家为‘公’,个人为‘私’”。

可是,这种理解并不确切。从其中推导出的结论是,从民主主义的立场上,要批判“国家”=“公”,更进一步讲,就是批判官僚对“公”的垄断,对市民幸福和权利的践踏。另一方面,从国家和官僚方面讲,会形成一种自以为是的意识,认为作出社会公共性决定的,只有垄断了“公”的自己。所以,无论从哪方面看,都很麻烦。

然而,这种麻烦的事情现在已经发生,因为在现代对于现代市民社会的“公共性”很难下恰当的定义。当然,也有一些尝试。例如,哈贝马斯等人对“市民公共性”的定义。他们不是在国家中而是在市民社会中定义“公共性”。而在这种定义之中,假如脱离“国家”在“市民社会”中定义“公共性”,那么无论如何都要从“私”出发,因此就不会形成全体的利益和关心。所以,并非是调整事项的内容,而是调整某部分的关心和利益的制度机制以及保证自由言论和讨论的机制本身才是公共性,而依靠形式上合理的制度性条件来保证的“公共性”依然是无力的。因为尽管讨论被保证,却未必会形成共通的问题意识和理解。

由此问题是,在我看来,“国家”与“公共性”就像刚才所说,尽管是不同的,但如果把“国家”设置为背景,无外乎就是把“支撑国家的市民”设置成了背景。总之,“公共性”是作为“私”的各个人与集团性的国家相关联之物,其具体的主体可以认为是“背负国家的市民”。如若不然,大概无法定义“公共性”。

最后,我想说说“国家”,但在此之前我仅想提一个问题,就是西方的“公”“私”是怎样形成的?在西方“公”与“私”是相当清楚地区别定义的,对此我印象很深。进一步讲,在西方社会,一方面具有非常强的个人主义,另一方面也具有非常强的国家意识。我很感兴趣的是,这两种情况到底是以何种形式得以形成和并存的?

我想大体是这样的。西方近代社会形成时,出现了通过契约构成社会的想法。总之,存在自由的个人,自由的个人为了守护自己的利益,通过契约构成一个社会,这是一种社会契约论式的想法。

在西方为什么会出现那种思考方式呢?按照马克斯·韦伯的理论,归根结底不能忽视新教的影响。就如各位所知,新教强调信

仰的内在化。个人首先是具有甚至是达到禁欲程度的强烈内在化信仰的存在。当然,路德派和加尔文派多少有些不同,具体的我在这里就不再赘述了。特别是加尔文派,以神议论为媒介来定义具有强烈内在性的个人,且这种个人同时也要建构社会性的共同体。这是加尔文派的杰出人物优越感意识以及在此世俗中寻求他们内在信仰的外在评价所造成的结果。

这种情况下,首先因存在基于信仰而与神订立契约的个人,基于此所建立的社会就自然成为一种利益共同体。犹太人社会就是这种典型,即使在新教中,契约性社会的理念在其中也是成立的。因此,这种情况下在构成社会的领域,公共意识很强。可是,一旦脱出社会之外,以信仰为中心的个人的内在性就变得重要起来,这就是“私”。在这种形式下,出现了“公”与“私”截然区别的条件。

这种“社会”是一种利益共同体,是通过契约建立的。契约的中心包含着一个要求,即当社会共同利益受威胁时,社会成员理所当然要通过自己的手来守护共同利益。因此,这一社会还要求社会成员要有非常强的社会自我认同。总之,从个人的角度上讲,具有非常强的对社会的情感聚焦。假若把这个社会叫做“国家”的话,那么可以说“国家意识”非常强。所以,个人在处于这种社会、国家之外时,个人是与国家对立的,要彻底地守卫“私人”的内在自由。可是,在公的层次上(在社会、国家内部),则具有强烈的民族主义意识和对国家的义务感,从而形成一种两面性构造。

由此出现了“自由”的两种意义。总之,在进入公共世界时,导出的是要实现公共自由中的“某某自由”。与此同时,在脱出公共世界时,导出的是“从某某中获得自由”这一私人的自由。这就是“自由”的二重性,并且,就如巴林所说,这两种自由是共存的。但在日本,这种情况好像还是很难理解。

假若这种看法是正确的话,近代西欧社会实际上是由新教以极强的形式支撑着的。与此同时,这一论点也与西方思想史中的另一个传统共和主义相当符合。今天没有谈到这种共和主义传统,但恐怕近代革命的发起者们已用共和主义传统的语言对新教的思考方式作了重新解释,从而使新教的(基督教的)内容与共和主义的内容得以重合。

总之,可以说古代经典的共和主义传统、亚里士多德式传统以及基督教新教传统,即使在今天也依然支撑着西方近代社会。西欧的个人主义不仅包含自由的个人,其归根结底也是在基督教和共和主义传统之中生出的产物。其中有西欧的精神气质,当然也有我刚才一直在说的伦理观——构成“灵魂”核心的伦理。因此,即使在“社会”中定义“自由”和“民主主义”,“伦理”问题与它们也是有区别的,因为在“自由”、“民主主义”形成之前,“伦理”已经内化于个人之中。因此,“伦理”问题要确保不卷入到“自由”和“民主主义”的议论之中,伦理和规范的绝对性与包含自由和民主主义的价值相对主义是并存的。或许这种并存的结构已经形成。

按照这样的思路,我们依然很难理解日本的“公”与“私”的截然区别。日本的公共意识到底从何而来?日本从一开始有共同社会的时候,个人在某种意义上已经被纳入其中,所以很难区别公与私。因此,即使想要强行抽出“公”,也会形成“请大家遵守”和必须遵守官僚行政制定的规则的形式。并且,某种程度上这又符合于儒教的公私观。因此,即使日本使用了“公”与“私”的概念,其意义也有别于西欧原有的意义。

尽管如此,在日本要开展“公共性”的讨论,首先必须更正面地思考“国家”。要采取与西方契约社会传统不同的形式来思考“国家”的存在方式,如若不然绝对无法定义日本的“公共性”。

3. 如何理解国家

最后,我想简单地对国家加以描述。

其一,要从二元化构造的角度把握国家。这种方法在民族主义研究中经常被提到。例如,汉斯·康对西欧国家主义与东欧主义作了区分,而安东尼·史密斯区别定义了领土国家主义与种族国家主义,他也使用过公民国家主义与种族国家主义这样的词。这些对我来说很容易明白和理解。我大体也有与此相似的想法。请大家看一下“国家的存在方式”图,就会明白(关于此观点请参照拙著《关于国家的考察》,飞鸟新社,2001年)。

其二,假若有“国家”,不用说恐怕其中当然会有某种形式的“共通关心”和“共通利益”。将“共通关心”稍加归纳和体系性整理就成了“法”,若再稍以默认化的形式来处理就成了惯行和惯习。现代“法”基本是实定法,而最终对“共通关心”作出明确意思决定的,当然就是“政治”。另一方面,若探究惯行的背后,则有“文化”和“历史”。它们虽然表现得不明显,但必定已经蓄积于一个社会之中。这是第一根坐标轴。

其三,虽说存在“共通关心”,但是大家对它的看法却不尽相同,因此“共通关心”必然存在着断裂。因为存在断裂所以就必须以某种形式进行调整。断裂的一个契机就是经济问题,而调整经济的是市场,“市场经济”就成为另一个重要的焦点。“共通关心”若以其他的形式发生断裂,则会分裂成各种各样的小集团。横轴是沿着扩散国家的方向发展,而纵轴是向着凝聚国家的方向发展。

我所思考的“国家”完全包含以上诸种动机。用上面提到过的安东尼·史密斯的话来说,上半部分是公民国家(Civic Na-

tion), 下半部分则是种族国家(Ethnic Nation)。所谓的“种族”(Ethnic), 当然是“民族”的意思, 但比起“民族”斯密斯更强调事实上的“文化”, 加之, 两者之间没有太严密的区别, 所以他使用了种族国家的说法。总之, 公民的要素与种族的要素以某种形式黏合在一起就成了“国家”。同时, 作为背景, 有以“市场”形式实现的利益分散, 也有向“小集团”利益和关心的分散, 调整它们的是结构和价值。

市场背后有所谓全球化的世界(世界主义)。我曾说过, 政治世界的背后有一种世界市民主义。小集团背后存在主张独立分离运动的分离主义。文化、历史若走上极端, 就会出现某种文化的原理主义、人种差别主义以及民族原理主义。要是那样的话, “国家”就会僵硬化, 成为非常危险之物。因此, “国家”通常处于这些因素平衡状态之上。

另外我想说的一点是, 国家通常会把处于国家之外的东西纳入到自己的关心之中。也就是说, 在国家之外存在着世界主义、世界市民主义、原理主义以及分离主义, 国家通过将这些内容同时纳入进来以使系统维持均衡。总之, 我在这里想说的是, 所谓国家就是一个“均衡体”。

国家是均衡体, 这是奥尔特加曾经说过的话。由于是均衡体, 反而非常脆弱。一旦有某种偏差出现, 国家很可能崩溃。右、左、上、下, 无论偏向哪一方, 国家都会处于不安定的状态。换句话说, 为了使国家安定和存续, 其所具有的强力的意志是必要的, 其所具有的强力的企望也是必要的。如果没有这种意志和企望, 就不会形成安定的国家。

勒南说过一句话很有名, “国家就是日复一日的国民投票”, 这通常被看成是从政治立场看待近代市民国家的论述。可是, 勒

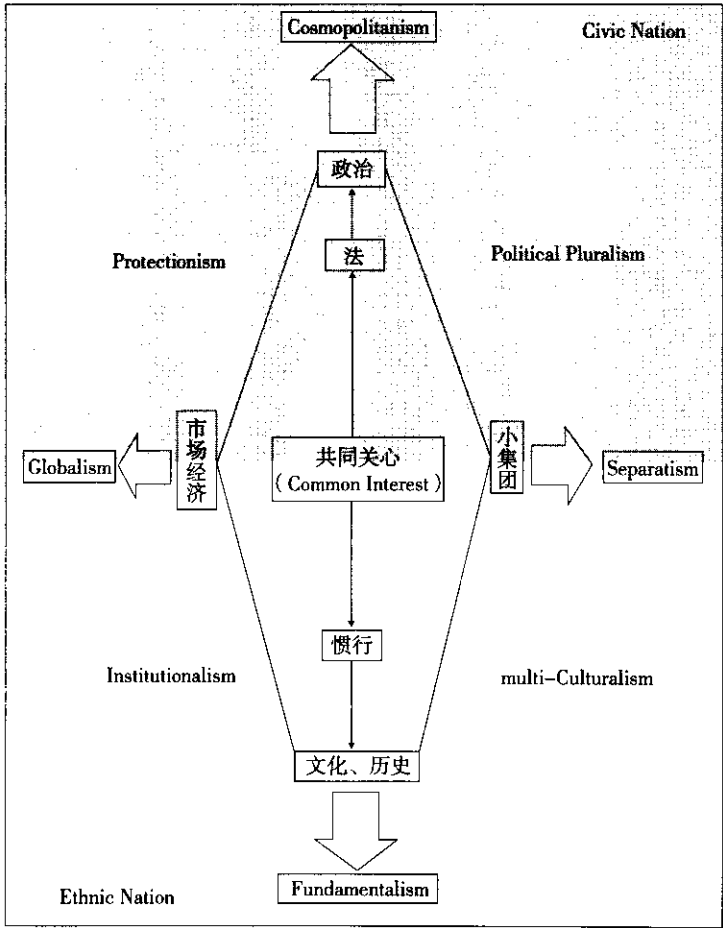


图4 国家的存在方式

南同时也说过,所谓国家就是国民共通的历史记忆及国民的追忆,只有在此之上国家才能成立。总之,虽然是日复一日的国民投票,但日复一日的国民投票只有通过再次活现历史的记忆才能够实行。这就是勒南那句话的意思。

奥尔特加曾批评勒南,认为所谓国家毋宁说是以某种形式来实现对将来的“共通关心”,只有这种对将来的企望才是重要的。故简而言之,所谓国家就是面向未来的“共通企望”。我认为两方的观点大概都是必要的。以上,大体就是我所思考的国家形象。

进一步讲,“公共性”曾被在多个层次上给出过定义,也可以专门在政治的维度上加以定义。如果用文化术语来定义的话,大概就是“基于共同性基础上的公共性”,而处于最核心的归根结底是明确时常提到的“共通关心”到底是什么的问题。所谓明确“共通关心”,就是要认识和讨论存在于国家背后、从内部支撑着国家的世界主义、世界市民主义以及其他,对于想要分裂国家的动机,国家应当怎样维持平衡,这就是我所思考的“公共性”。

接下来我就想讲一点。刚才我说过,我们把国家看成是脱离于我们生活之外的东西,即我们与国家间失去了联系的线路。于是,归根结底就会出现爱国心的问题。爱国心是一个很难的问题。要我说,爱国心之本归根结底是扎根于某种(这一点特别是英国流派的学者经常提到)生活之上的爱乡心之类的东西。在某一特定的场所生活,那里有什么,有怎样的风景,过过怎样的生活,蓄积于记忆之中,就形成了奥克肖特等人所谓的“习惯亲近的东西”,生成了某种对乡土的爱。若稍微再扩展一下,就会变成爱国心。其被屡屡称为“钟楼国家主义”,我对这种英国流派的爱国心认识持有同感。

其中重要的问题是,因为从“私”的角度出发,同时还有“他人”存在,所以我们将居住的场所认为是“乡土”。在那里,“私”在日常生活中没有接触的“他人”出现了。从乡土到更大规模的“国家”,归根结底需要一种观念操作。其中,这种新共同体就是安德森所说的“想象之物”。其不是自然紧密相连的,而必须用反思来

把握。然而在反思时,就会有“他人”加入进来。住在京都的与住在北海道从未谋面的“他人”之间到底通过什么连接在一起?这大概就是我们现在一直在说的“共通关心”。

进一步讲,一个国家产生时,在国家的外部就会出现“他者”,就会存在连接它们的中介,可以称为“世界”,也可以称为“世界主义者”。但是,形成“所谓世界主义者就是自我”的认识是非常困难的,因为不存在相对于世界主义者的他者。火星上如果有人那就另当别论了。

围绕论题六的讨论

季卫东:我就想请教两点。一个是佐伯先生所给出的图4中“政治”与“法”的关系。通常,利益集团首先追求的是自我利益,然后通过诸种政治交涉达成妥协和一致,法才得以成立。先生以一部既成“法”为前提,要在其基础上进行政治交涉。这种“法”与“政治”的位置反转有什么特殊的含义吗?另一个是先生将西方近代的个人解放与“普遍主义的教会”联系起来的问题。这一点是可以理解的,近代国家的形成有其规律的一面,这一规律中也存在着像福柯所说的以“修道院”为模式的部分,只有它才是在强调个人的同时,也能实现社会公共性的历史条件。但是,另一方面在日本、中国以及韩国这样的东方社会却不存在那种历史条件,在这些地方就会出现以“国家”为中心来实现公共性还是以社会中的其他形式来实现公共性的问题。关于这一点我想请教一下。

佐伯启思:这是很难的问题,我现在还不能完全合适地回答。从前者来说,就像您所说,最终在现代社会中提出“法”的是政治。“法”的产生当然是各种政治调整的结果,把它用“法”的形式提出

来的是政治,所以在这里将“政治”放在“法”的上位。可是,一旦制定法律,“政治”的行为也当然要受法的制约。而国家意思的最终决定是通过广义的政治行为来实现的,其不受“法”的限制。

后一个问题很难啊(笑)。其本身大概就是本次研究会的一大课题。从大体感觉上讲,像“公共性”与“私人性”的东西与日本人的心理状态不太适合,这或许是与社会的构成方式与历史上形成的思考方式有关系。

在日本,共同社会是极为自发地产生的,多数人定居于其中,人们不仅通过法律,而且由自然产生的习惯来协调各种事情。所以,本来的“社会”到底是什么?其是个人的,又不是个人的,这种西欧式的双重感觉,我怎么也弄不懂。因此,无论是以“国家”来定义“公共性”,还是以“社会”来定义,我现在的感觉是这两者无论哪一方都不好做。

关于“国家”和“社会”有必要再详细地说一下我的想法。例如,因为日本有如此的国家构成,所以西欧社会契约论的想法基本不适合的。这种议论在某些方面是必要的。

与此相关我想稍微讲一下,例如英国在17世纪进行了清教徒革命和光荣革命(Glorious Revolution)。光荣革命以一种契约论的思考方式带来了议会制,因此,英国变得很奇特,即产生了某种程度上吸取社会契约论想法的近代市民社会,但清教徒在英国绝非多数派,支配多数的政治原理依然是王权。

所以,从来王权继承的正统性与近代市民社会的逻辑在英国是冲突的。既冲突,又并存,自然要在形式上采取立宪君主制,实际上它是由民主制和共和性的内容构成的,是两者的妥协,因此英国《宪法》很难写。这种情况,与法国和美国稍有不同,特别是与美国在结构上有很大不同。

若按此类比而言,日本归根结底接近于英国。总之,天皇这一权威的根源连绵持续,其权威、权力的最终根据是历史持续着的,这就是正统性的方面。

而战后日本国宪法中所体现的人民主权、民主主义,则是广义共和制的形式,其并没有将人民主权和民主主义完全展开,而是将正统性的方面和广义共和制的形式都胡乱地纳入进来,这就是今天日本国的宪法。我感觉其形式勉强接近于英国。因为我的印象中英国在欧洲诸国中“公”和“私”的区别没有法国和美国那么截然分明。

178

季卫东:在中国也存在一个大问题,那就是“国家”是“私”的政府。也就是说国家没有“公”与“私”的区别。很多中国人没有激动的爱国心的原因就在于中国的国家具有私的性格。这个问题应怎样解决呢?

金泰昌:与此相关,佐伯先生所讲的“共同关心”我听起来就是以事先调和收缩到“国家”之中的意思。可是,实际的问题是“共同关心”没有收缩到一个国家框架中的情况,所以要增加对超越国家框架或脱离国家框架时的关心以及对这些情况的适当应对,这或许就是现代的问题。

另外一个“民主主义”与“国家”间的关系问题。不知道这种比喻是否恰当,若以“国家”为体,仅靠“体”无法生存,因为不“呼吸”,“体”就会死去。呼吸和身体都具备了,才能成为活着的人。所谓“民主主义”或许就像这里所说的呼吸。“民主主义”和“国家”两方都是必要的,仅有其中任何一方也是不行的。

日本给人很强的“先有体而后有呼吸”的感觉。佐伯先生所讲的也是这个意思。但也有不同的看法,认为没有呼吸的体是无意义的。对此,佐伯先生是怎么想的?

佐伯启思：我这里所说的“共同关心”，不是某些意见的一致。总之，是有某一话题，一个共通的问题，然后就此展开议论。对这一问题尽管也有反对的人，但其中有共通的课题，这就是“共同关心”。

金泰昌：其要收缩到“国家”之中吗？应该怎样收缩呢？

佐伯启思：当然有些问题本身或许不是“国家内部的问题”。例如，环境问题中有世界环境问题，也就是说存在与外国发生纠纷的情况。可是，这有别于所谓的世界主义和全球化，即使属于国家之外的问题，但其议论的依据点也是国家。总之，将外在的世界纳入到内部，把它作为一个国家的问题、自己的问题来思考。就是这个意思。

另外，对于后者，那也是奥尔特加的比喻。他曾写道：“所谓国家就像是身体的皮肤。”他的话包含两个方面：若没有皮肤，又不能呼吸，那么身体中的组织就无法维持。可是，有皮肤人就能活下去吗？当然也不是。皮肤归根结底是为了维持、激发体内的机能。所以，我也认为“体”和“呼吸”是密不可分的。

刚才，您说日本或许先形成了明显的身体方面的特征。这是仁者见仁智者见智的问题。我觉得这就是当今日本的问题。某人看来，“日本完全丧失了国家意识”，可是别的人看来“日本具有过度的国家意识”。即使在日本国内，观点也有很大的差别。

那么，为什么会那样呢？这或许就是因为刚才所说的战后言论的二重性吧。总之，公认没有国家意识，而实际是有的。所以，从认为无的立场出发看起来就是过度，而从本来就有的立场出发看起来则过于稀薄。

金泰昌：佐伯先生在刚才的议题中说到，所谓国家是将外在之物纳入其中，实现系统平衡的均衡体。这是在此之前关于国家存

在方式的一致公认的看法。可是,最近作为未来的现实问题,要将国家内部的事情与外部的事情联系起来,取得平衡,规模会更大。所以,皮肤比喻的解释也是对身体内部而言的,即要重视维持和保护体内组织和器官的机能。若按此观点,或许可以说日本现在内部的统合是不充分的。而从另一方面看,皮肤有与身体外部接触、碰面、交际、交流、循环、交换的机能,这种机能很重要,但看起来它发挥得也不够充分。

佐佐木毅:刚才还有一个问题,国家与“私人”没有关系吗?

佐伯启思:福泽谕吉说过“国家”对“世界”而言就是“私”。也就是说“国家”是追求自我利益的集团。因此,“国家”相对于世界就是“私”,而一个国家对于本国的国民或市民来讲就是“公”。民主主义也是如此,所有的政治形态都以某种形式反映着“私”的利益,根本没有全体国民都同样能够享受的政策和政治,某些地方一定夹杂着某些“私”的成分。

可是,作为一种思想可以在国家的范围内定义“公”。国家并不意味着对“公”的垄断,而是定义个人所具有的公共精神和公共问题的基准点。可是,在很多情况下,国家又是集中的。主要围绕这些问题集中进行管理和处理,从这个意义上说国家是公共的。

金泰昌:我所说的“成为私人”的意思是,尽管称为“共同关心”,实际上一部分权力集团或个人利用“国家”结构片面地压制它,将其纳入到“自己的关心”之中,所以其名称虽是“公”,实际则是“私”。因为这种情况频繁出现,所以“国家”招致反对,民众不得不转向反对国家的行动。日本的情况我不太了解,不过在其他国家发生过许多这样的事情。现在的情况是,因为出现了这种“国家私有化”的问题,所以形成“共同关心”或许越来越难了。

佐伯启思:市民社会是多样化的,采用民主的政治制度多少都

会那样。要让我说的话,这就是近代社会产生的一种两难选择。为防止发生“成为私人”的问题,作为“私”的“个体”也必须承认“公”,这样自然而然“个体”就具有了国家意识。

金泰昌:刚才佐伯先生说作为“私”的“个体”也必须承认“公”,这一点与我的看法基本不同。所谓“个体”是具体的人,在日常生活现场中一般处于“公私未分、公私混融”的状态。这样的个人沿着“私”、“公”两个方向思考、行动以及做着决定。“个体”沿着“私”的方向决定思想,导治公私对立的二元论的固定化。把“公”和“私”联系起来,在不抹杀“私”的情况下,不断开拓更高层次的“公”,这就是“个体”的作用。

大沼保昭:佐伯先生在论题的最后所说的观点给我的印象是,在某种意义上推翻了您之前用50分钟所陈述的内容。我的专业是国际法,大概受专业的影响而反应过度了。总之,为什么要收缩到“国家”中而不收缩到“世界”的单位中?佐伯先生的说法是,在现实意义上“对于世界来说没有他者。如果是国家的话还有他者”。

可是,佐伯先生在50分钟里所说的几乎都是从国家内部所做的说明。国家是多重身份的存在,在与他者的关系上公共性正在向国家收缩,这一点您并没有提到。那么,最后您所说的内容与论题的整体怎样整合呢?

不单是佐伯先生,许多人都将国家论设定为“a nation”或“a state”,而不是“nations”或“states”,对此很长时间以来我就不同意。国家不可能在真空状态中作为“一个国家”100%的存在,而是常与他国对峙作为多重身份的国家而存在。对于这一事实,应该怎样认识和从理论上解释呢?请您稍做说明一下。

佐伯启思:我并不是特意要讲矛盾的话。刚才前半部分讨论

的是“国家”与“市民社会”的关系,也就是用“市民社会”来定义“一个国家”中的公共性好,还是在“国家”的范围内来定义公共性好的问题。所以,这毋庸置疑是“一个国家”(a state)的问题。

当我们说在国家的范围内来定义公共性时是因为确实有外国存在,这是毋庸置疑的。正是因为有外国才有“国益”的存在。现如今谈世界形势是怎样的?世界中发生了什么?这些也都是与“我国”有关系的讨论。用康诺利的话说就是存在作为“被差异化的他者”的外国,日本处于这些国家中,于是就会首先大力推出其所限定的公共性。我的想法就是按照这一形式展开的。所以,最初 50 分钟的发言中当然暗含着国际关系的背景,或许我说明得不够充分。我认为国际关系中“nations”的问题与“一个国家”中的公共性有着非常紧密的关系。

其中,我所关注的问题,或许大沼先生多少也都涉猎过。例如,在亚洲的战争赔款问题。有人认为必须给亚洲人战争赔款。当时的主流意见是,“赔偿不是由民间而必须由国家来做”。我听到这种说法感觉有些奇怪,因为那些人基本都是强烈的国家主义者。

这个问题与我刚才一直在说的战后言论的二重性问题(国家的外部化与国家意识的扭曲)是相关联的。有外国问题介入进来时,必然会形成“他者与日本国家”的结构,所以尽管是日本与外国的问题,却不是一个一个日本人的问题,从而形成了一种由国家来赔偿的反转的国家主义。但说这些话的人却全然没能注意到发生了这么奇怪的事情。

小林正弥:大而言之,我对市民社会派和市民派抱有同感,所以从这个观点出发提个问题。在佐伯先生发言的最开头,先生批判了市民社会抑或近代化的问题,并且认为有必要思考社会精神

气质的问题,这一点我完全赞同。若不深入思考这一问题,或许很难理论化地重新建构市民派的观点。

确认了上面这一点,我想问的是关于历史感觉的问题。例如,就像在今天您所说的,社会契约论与新教主义或共和主义在近代都发挥了重要的作用。但是,恐怕两者之间确实存在着比您说得还要严重的差距,存在着复杂的问题。并且,那个时代共和主义的一个最重要的课题就是“面向存在中世式的贵族、平民和农民等各种身份制的地方创造出新型国民国家的共同体”。在这个意义上确实存在一个动机,就是创造出崭新的前所未有的安德森所谓的“想象的共同体”。

而现在国民国家的共同体已经形成。我们所讨论的是,这一国民国家的共同体在全球化的潮流中必须怎样改变的问题。我想这是与超越国家联系在一起,如果在今天将共和主义式的动机作为伦理性社会精神气质导入的话,就会沿着创造超国家共同体的方向发展,这就是今天的历史感觉。我的问题是,您有怎样的历史感觉?

佐伯启思:我今天所讲的,实际上与福泽谕吉在《文明论之概略》中的观点基本相同。福泽是我非常喜欢的思想家。他所谓的“文明”不是“制度”的问题,而是“人之智德的进步”。这本书用了一半左右的篇幅探讨文明要进步、人的智德必须进步的问题。他的宗旨就是说:“将来国际性的交际是必要的。总之,世界必然进入全球化之中。可是,越进入全球化的世界,现今的智与德越是难以维持。因此,首先必须维持一身独立、一国独立。一身不独立,一国不独立,一国人民风气之智德则将崩溃。”所以,“全球化”与“一身独立和一国独立”对他来说并不是完全矛盾的。他曾指出:“或许有这样的观点,全球化(世界交际)渐渐扩大,世界就和

平了。我们可以在之后做那样的讨论,现在只有一身独立和一国独立才是大事。”

我今天想要说的也大体是那条线索。就像福泽所说,一二百年后,或许全球化确实会不断发展。世界民主主义也会发展,或许就是沿着世界市民社会的方向发展的,或许 NPO、国际环境问题等就是促进它发展的媒介。这些问题我无从知晓,也不感兴趣。我现在关心的充其量就是三四十年后的事情。在这个范围内,必须把他国的事情、世界形势以及世界未来等全球化的问题作为我们的问题来思考如何应对。换句话说,在全球化的潮流中,国家的意义也同时再一次成为重要的内容,那么怎样重构国家论就成为问题。

花冈永子:我与小林正弥先生的提问和主张完全相同。面向 21 世纪的“新国家论”是否是不可能的? 刚才您的回答是“不知道”,我也在此基础上提个问题。海德格尔与尼采否定神。战后日本,天皇失去了神格化,作为宗教消失了。日本的社会精神气质失去了基础,就如金泰昌先生所比喻的,日本的心与体有时分裂,有时合一,是没有目的地的世界。对于图 4 中所表示的“国家”,与其从外在施加压力的角度,不如从心和体的问题出发或许能够形成适应全球化的新国家论。

在欧美,新教主义和古典主义仍然支撑着国家。在欧洲世界中我了解德国,在德国各种国家会议上,一定既有宗教者又有哲学家参加,以努力避免社会精神气质的衰落。可是,看现在基督教的状态,早晚要衰落。在此之前形成的宗教观终究会全部崩溃,或许将重新构建一个新的身心一体的宗教。仅仅在政治学的水平上谈论“国家论”我感觉已经很困难了,因为 21 世纪归根结底是国际的、学际的和综合性的世纪。

宗教和哲学的形态将变成什么样是未知的。但是,或许这些问题归根结底应该统统归于“国家论”之中。例如,在日本谈论国家论时,不需要宗教者和哲学家或僧人和神父。可是,有必要与这些领域中的人进行共同讨论,从中提取一些新东西。当然要政教分离。分离是分离,这一点我也承认,但我认为要摸索共通的部分。这种共通的部分可以称之为“公共性”。若没有它,人类的国家观、世界形势以及青少年的状况,无论哪一方面都将以加速度向绝望的方向发展。

尼采也好,海德格尔笔下的作为坠落体的第三人称“das Man”的存在方式也好,杀人和被杀都成了自由的感觉。如今为尽量防止这种情况的发生,新形态的哲学、宗教、精神性以及身心合一等或许确实是需要的。关于这一点,我想听听您的想法。

佐伯启思:我感觉您的提问大体包含了几个问题。首先一个是宗教问题。就像您所说的西方宗教未必是讨论“国家”的,例如新教就是以诉诸于一个一个人的形式开始的。反而言之,欧盟的出现,尽管是从来国家形态的弱化,但或许在某种程度上统一了基督教的整体框架。当然,其中既有宗教的对立,也有民族的对立,所以也不能过于简单地那样说。

把“国家”与“宗教”联系起来是很困难的。宗教归根结底是赋予人一种生活方式与生存的意义。与伊斯兰教那样有清楚教义不同,日本的佛教完全两样。那么,在日本宗教的替代品是什么呢?当然,在我们之中存在着各种各样的东西,其中之一就是具有历史性的精神性的东西,它既不是日本的佛教、儒教,也不是神道。我们有必要重新思考到底什么是日本人所具有的历史性的社会精神气质。

直率地说,在此之前我几乎不怎么关心这个问题。10年前我

第一次开始对什么是日本的精神源流感兴趣,做起来觉得很有意思,而且内容非常丰富。但我不认为“新哲学”、“新宗教”和“新国家观”有必要出现。日本的精神源流或许存在于前人的智慧和历史的遗产之中。那么,怎样发现这些东西呢?我感觉,对我们来说或许只能摸索。

有人认为国家或许要变成一种更新的形式,也有人认为没有转变的必要。一般来讲,是能有改变的。奥尔特加在谈到“国家是发展的”时候,就已经说到了是“会改变的”。奥尔特加认为,现在民族国家形态不久就会崩溃,欧洲应该朝着建立欧盟的方向发展。

可是,那是欧洲,地域性和历史性发展到了那种程度。欧洲的状况毕竟是个别的。欧洲的事情不能原原本本地适用于日本。美国的事情也同样不能简单地适用于日本。在参考欧洲和美国的同时,日本应该追求什么?这是我们必须决断和计划的。

与此相关,我与市民流派的人持相反的立场。就国家与市民社会来说,市民流派的主张给人的感觉是,市民社会有某种比较正面的东西,而国家容易为一部分利益集团所垄断。

我刚才说过,海德格尔和尼采提到的20世纪的问题就是“社会”正在崩溃,“社会”正在变成一种暴力机器。国家是暴力机器,某种意义上是明了的,甚至法西斯主义的出现,希特勒盗取国家这类事情还是容易理解的。

单是这些事件不是问题,问题是不知不觉中“社会”正在崩溃,明确的价值观也正在丧失。可是,人们必须要依赖某种“价值观”,这个时候简便而单纯的正义观念出现了,并被绝对化。净是彼此非难对手,相互将对方拉下台,揭露丑闻决定着政治,这就是刚才所说的“憎恨的政治”。总之,在社会中出现了极端阴暗的暴

力。我认为现在的问题是社会正朝着那个方向发展。

今田高俊：我想对最初谈到的现代化和价值伦理的问题谈谈我的看法。随着现代化的发展，“生”的意义丧失了，人们陷入伦理的虚无之中。不仅是日本，现代社会的国家都是如此。就此试论如下。

缘何如此？如您所说，因为自由横行，社会规范弱化，所有的一切都成了个人“主观的问题”。我想大体是这个原因。那么，现代社会为什么会发生这种变化？我认为是社会结构和原理导致人们朝着那个方向发展。从“意义”问题上看，被人们所接受的现代社会的积极意义是“科学技术”所代表的认知意义，它与“美”和“善”等意义不同，同“文化”和“意识形态”没太大关系，是普遍的通用的意义。例如，一按照相机的快门就可以拍照，无论是非洲，还是日本都一样。这种真理和技术渐渐普遍化，整个社会完全向科学技术的意义倾斜，造成了没有美丑、没有道德上良否的意义成为支配性的意义。这种“意义”或许已经蔓延。

一般所谓的“意义”，既有“真理”的意义，也有“道德”的意义和“美好”的意义。后两者是不同国家在各自特有的文化语境中形成的。如果无视这一语境，仅仅将某种特定的“意义”（像科学技术之类的）普遍化，那么文化性的“意义”就变得不被人们所关注，“生”的意义也就不那么重要了。如此连“生”的根据都没有必要认真思考，结果就出现了“意义的丧失”。

要说怎样恢复“意义”，大概就得靠在国家的存在方式那部分提到的“共同关心”。可是，刚才金泰昌先生也说过，或许在现代“共同关心”本身并没有成立。那样的话，恢复“意义”就成为很难的事情。关于此，您是怎样看的？

佐伯启思：就如今田先生所说，现代社会确实有“意义丧失”

的一面。物质性的共通的文化已经完全形成,因此就不会对自己固有的文化持有强烈的关心。恐怕或许是这样的。

可是,我依然想强调的是,在“现代自由”和“现代民主主义”的观念之中也根本性地包含着“共同关心”,因为这是其自然运动的必然结果。如果有防止“意义丧失”之物的话,那一定是附加“自由”或“民主主义”限定的东西,或是诸如存在于这些概念之中的已有的先验的伦理观。

在西欧社会,基督教文化和古代思想在某种程度上或许也都提供了共通的关心。进入20世纪,就如海德格尔所说,这些东西也确实正在崩溃。可是,在西欧它仍然存在,比日本崩溃的方式缓慢。

我在这里所说的“共同关心”不是最初就有,然后由“国家”来定义的,而是必须创造出来。在这一过程中,要弄清隐藏在背后看不清楚的东西、加了“自由”和“民主主义”限定词且促进其发挥作用的精神气质是什么?没有它们是不行的。而创造它们的就是“共同关心”。其不是存在的东西,而是被创造出来的。

金泰昌:思考谁在何时为什么“创造了”“共同关心”这一问题是极其重要的。在以前,国家名义下的权力集团(也有特定人的情况)一心以“共同关心”为口号来动员全体国民达成某种目的。这种“共同关心”已经崩溃,没有必要一味地否定,勿宁说可以从向下一个阶段发展的方向上来理解。也有人认为没必要一定拘泥于现在国家的形式上。如果也将国家理解为成长、发展的东西,则没必要固定化地考量既成的国家框架,但从来的国家厌恶、恐惧、防范发展到另一个阶段,对此佐伯先生做过大量研究,但其中有两个问题,一是历史的潮流会发展到何时?另一个是光保存、维持现在的国家是否正确?

我想说的是,国家需要从佐伯先生所说的“他人”、“他者”以及“世界”置于外部才能构筑、安定国家的阶段,发展成为将其吸纳到国家内部、与其共存的国家阶段。不仅是日本,无论哪个国家都是如此。

佐伯启思:这一点我完全理解。最后我想说一下关于福泽谕吉的事情。我一直认为他是近代日本公共哲学家的代表。他的文明论无非就是我所说的公共哲学。从幕末明治转折期日本的情况来看,“一身独立,一国独立”的国民道德具有重大的意义。可是,19世纪60年代日本的国内外形势与现在的情况,在时代的要求以及要应对的内容上大概是不同的。

金泰昌:佐伯先生刚才说到,将福泽谕吉定位为近代日本公共哲学的代表,这一点应该再次加以重视。日本的公共哲学——假设这是事实而试着考察它的思想史——是通过圣德太子(十七条宪法)、获生徂徕与福泽谕吉连接起来,经过构筑、解体、再构筑而形成的。这个传统具有重要的意义。

可以说圣德太子的“以和为贵”目的是在日本式“和”的逻辑上建立日本式“公”的构造的基本哲学。获生徂徕将日本式的公私观从朱子学固有规范中解放出来,转变成日本独有之物。福泽谕吉则在文明开化时,应对当时日本最大的时代要求而建立了日本式“公”的思想体系。其后通过“国体之本义”、“臣民之道”以及《教育敕语》完整的公共哲学思想体系得以确立。

当然,并不是说这种“公”哲学现在也应该那样来应用,抑或是它是与现代日本及其世界史作用相适应的公共哲学。这完全是两码事。我的观点是,那种思想体系是国家哲学的发展、确定和扩展,不能不说与公共哲学应该是有区别的。而我想说的是,在日本的思想史背景中,用现在的说法,也存在公共哲学思索的多样性尝

试,这些尝试以及对其所作的批判性研究都是在思考新时代公共哲学时,有意义的知识性与思想性的课题。

进一步讲,可以说有不少的指导者、知识分子以及文化人都认为日本还没有完成福泽谕吉所谓的文明开化的近代课题,并一直基于这种认识来做着事。这种感觉来源于他们一直主张日本比起亚洲与欧洲之间有更多相似点,日本自古以来具有有别于亚洲的独特而高度的文明。

在日本思想史上,从“公”哲学向公共哲学思想的转换,大概是从横井小楠开始的,这只是我个人的意见。从这个观点看,横井小楠的一系列“公共”论(公共的天理——天地公共的实理、公共之政——公共之道——天地之大道等)对于现代的私共^①也具有重要的参考价值。

^① 所谓“私共”是相对于横井小楠等人的“公共”论而言的,是现代基于私的基础上的公共论。——译者注

论题七

在日外国人

姜尚中

2000年6月10日召开了一次有关南北首脑会谈的讨论会，东京大学名誉教授和田春树等人受邀参加了会议。其时和田先生提出了一个围绕国籍的问题。仅就在日韩国人和在日朝鲜人来说，其外国人登录证上写着“大韩民国”和“朝鲜”，可是持带有“朝鲜”字样外国人登录证的人未必对朝鲜民主主义人民共和国具有归属意识。在经过日朝交涉两国建立正式国交后，有“朝鲜”籍的人该怎么办呢？也就是说他们是否敢选择朝鲜民主主义人民共和国在外公民立场上的国籍呢？朝鲜国籍事实上是否只是被收缩为朝鲜民主主义人民共和国在外公民呢？这个问题非常重要。与之相反，具有日本国籍而在民族上属于朝鲜民族的问题，大沼保昭先生在此之前早就提出过。据称这些人有65万人，从民族性上看，他们应该很可能已融合在一起了。

191

另外一个问题，南北是统一呢，还是分裂固定化，现在的状况还不明朗。若从乌托邦主义观点看是统一的。然而，从现实上看不能不说目前分裂也有以共存的形式得以固定化的可能性。

在日朝鲜民族人的国籍无论是朝鲜还是韩国，都已经能够自由地入境，为什么在日本的土地上居住了半个世纪以上而没有取

得日本国籍呢？这作为问题当然地被提了出来。

譬如，我在与延边的朝鲜族中国人会面时，他们对于日本俱乐部的男招待没有日本国籍这一点非常惊奇，就像看“空棘鱼”一样。其中的道理在于，像我一样的第二代在日朝鲜民族人，某种程度在身体感觉上知道自己是朝鲜民族人，而到了第三、四代，作为朝鲜人的正当性，至少动机就不太知道了。这种状态如此持续下去是否是好事呢？

总之，南北关系无论是被固定化，还是被统一，将来的往来会越来越自由。而与此相反，住在日本的朝鲜民族人把这个社会当成男招待社会，要把这里作为根据地生活下去或不得不生活下去，这作为更加现实的问题被提了出来。如果沿着这个思路想下去的话，朝鲜民族的日本人，也就是具有日本国籍、但在民族上是朝鲜民族的日本人——譬如我以现在朝鲜民族的名字若能取得日本国籍，能否进入政党比例区成为国会议员？日本的容量能否变得那么大？这也存在着争论。

众所周知，韩国人口是4000万，是1.2亿日本人口的1/3，经济规模是日本的1/10，现在日本仅九州一地的国民生产总值（GNP）就凌驾于现在的韩国之上。现在韩国和朝鲜仅由GNP来判断是20:1，那么朝鲜与日本相比，则是 $20 \times 10 = 200$ ，是日本的1/200。从日本的经济规模来看，朝鲜是完全不成为问题的小国。

听了今天的会谈，我感觉日本还是没有自信。因为不安，而没有自信。恐怕从朝鲜、韩国和中国来看，日本的海外资产居世界第一，是仅次于美国的经济大国，缘何不自信呢？大概这些国家也感觉不可思议。

佐伯先生说到明治时的福泽谕吉。福泽谕吉的时代，日本的封建社会正向万国公法的社会转变，想方设法取得对外独立的国

家理性(staatsräson)被置于极其优先的位置。与那时相比,日本现在的经济规模或许已经达到了那时无法想象的巨大规模。那么,又有什么不安的呢?那是为什么呢?我觉得不可思议。即使泡沫状态崩溃后的“失去的10年”,在海外看来,日本依然具有惊人的GNP,它的不自信又源于何处呢?就像我刚才说到的,容量变大,一切异质性的东西都被包容进来,为了能成为更加开放的具有容量的社会,日本终究还是显得不安和没有自信。在我看来,这就是一种二律背反。今天我就想谈谈与此相关的问题。

为什么要谈这个呢?现在日本的劳动人口是18岁到65岁的人,支撑65岁以上的人口所占的比例是“1:5”,到2025年会达到“1:3”。所以联合国以及一些国际机构曾提出过建议,日本归根结底必须从国外输入大量人口。当这个社会的现实支撑者成为问题时,不能不考虑巨大人口的输入。现在丰裕的生活水平维持二三十年,地方和国家加起来的600兆日元以上的欠款,将其原原本本地交给下一代,其负担是巨大的。那么,怎样输入人口呢?这恐怕是日本在21世纪所必须面对的重大课题。

就我个人来说日本社会是我的根据地,所以我希望日本尽量软着陆,虽然其确实存在不像我所期望的那样发展的方面。这是我个人的看法,在理解这一点的基础上来进入本论。

1. 市场·公共性·共同体

第一次试着将“市场”与“公共性”、“共同体”作为关键词并列起来。对于这些词汇的定义,如果能够听到大家的意见将不胜荣幸。作为实际决定日本国策的要素,佐佐木毅先生一直在强调“来自外在的压力”。确实比起日本的选民所投的一票对具体政

策的影响,来自美国的压力、来自 IMF(国际货币基金组织)、OECD(经济合作开发组织)的压力作为能够改变政策当局政策的因素,作用要大得多。

在国民国家中民主主义以及代议制已经发挥作用,作为选民的国民通过“一票”应该能够改变国家的政策。可是,现实中考察这期间的政策调整和各种现象,“外来的压力”在改变国家政策的问题上已经成为一种重要得多的因素。这不单单是日本的问题。“经济”在脱国家化过程中,一国如果不考虑超国家的 IMF、OECD 和 WTO(世贸组织)以及其他各种国际机构的意向,该国的经济和金融政策就无法制定,这是现实。

印尼、韩国皆如此。事实上,韩国现在处于 IMF 的管理之下,现实中被强制做各种各样的选择。国民即使投反对票,现实中既然处于 IMF 的管理之下,就不能不依从它的菜单。日本也是经济大国,但在与美国的现实交涉中,政策的决定过程受其左右。NTT(日本电信电话公司)的连接费问题就是一例。

在这种情况下,作为选民的国民对投票越来越不感兴趣,这大概是事实。或许是出于对那种外来干预的回击,佐伯启思先生提出了应对全球主义的某种市民国家主义。

但是,在现实中,外来干预问题严密地隐藏于结构之中,去除它一国的决策将无法制定。是好是坏是另一回事,但这种相互依存性已经在结构上表现出来。战前,可以导致日美发生战争的要素,通过以不发动战争为目的的日美两国政府之间的各种结构调整,到今天为止已经被根除。这一现实与一般国民作为选民决定国家政策的代议制民主主义的主张有极大乖离。

佐伯先生刚才说到,言论正当性问题说起来就是吉基尔与亥德或真心与主义的二重性问题,作为实体的日本国的政治意思决

定过程就是这样摆动的。对此应该怎样理解呢？总之，“经济”在脱国家化过程中，只要依然还是代议民主制，国民作为选民投一票就应该能够决定国家的政策，而实际的政治过程却越来越受国家主权所无法直接涉及的“外来压力”的决定。

另一个重要的因素是移民。说到这个问题的政治言论今后更会被国家所控制。总之，具有主权的国家，对于外来的人就像开关水龙头一样，可以让他们进入也可以拒绝他们进入。在这里，国家主权是能被现实感觉到的。在全球化中，有金融、金钱的问题，同时也有移民的问题。一方面，出现了经济上的脱国家化，另一方面，关于移民的政治言论受到很大限制。这种分裂的状况正在出现。

这样一想，我们到底应该怎样看待“世界主义”才好呢？我本身并没有读太多佐伯先生的书，但佐伯先生所说的确实存在。可是，另一方面，世界主义是否能简单地说是美国化？对于怎样看待“世界主义”，我们大概还需要进一步思考。

2. 全球主义和国家的重组

譬如，萨丝凯·萨森所说的“世界主义”并不是像苏珊·斯特兰奇所说的单纯是“国家的退场”。毋宁说“经济全球化”在某种意义上强化了“国家”的某些要素。如果这些要素变得更强，就会推动全球化的发展。萨森所说的，也许确实存在。

例如，本来是“任由市场来做的”，为什么必须将只有这么一点点的税金作为公共资金投到巨大银行呢？这明显就像是将暖气和冷气一起放进去一样。用我的说法是同时踩离合器和油门。总之，如果没有一定的国家网络和网络安全，市场是无法运行的。

“全球化”归根结底不单是“国家的退场”，而是国家的某种作用和机能的变质，也有某些部分被大幅放大的方面。这是我个人的观点。若这方面是“人”的问题，将以何种形式表现出来呢？对此有必要进一步思考。

3. 主权·领土·市民权和移民·外国人

有一个国家主权的问题。国家具有排他的领土性，只有出生在那里的本国人才被允许有市民权，在日本称之为“民族性”。福泽在谈到“国体就是民族性”时，其所说的国体也指的是国籍、国民性和国格。所以不具有这些特征的人和具有这些特征的人被明确地区分开来。

事实上，在世界主义中，现在的国家确实已不能再像以往那样在国家空间中排他地占有垄断性的主权。即使在金融政策方面，大藏省大体按照国家以外的国际机构和国际会计基准的形式确定民间的企业会计基准，并将其下达到日本企业。主权以这种形式被分散到国家之外，这也是一个不争的事实。

可是，另一方面，无论多么全球化的企业，拿东京来说，既然是东京，处于日本这一国家的空间中，就必须服从这里的法律体系。并且，通过这种服从，企业的所有权和契约的施行得以可能。在这一点上，国家的主权应该依然存在。

看待领土问题又当如何呢？譬如，在日本和韩国都有美军基地，其在某种意义上就是明治以来的居留地。我称之为“异质世界”，也有人称之为“异质场”，因为其中包含着与国民同质空间不同的异质空间。也就是说美国已经直接侵入了日本的领土。

发展中国家的经济特区实际上也是相同的。因此，所谓“领

土”，古典意义上被理解为同质性的空间，是理想的模式，实际上它也是不存在的。全球化越发展，现实中那样的问题就会越发生。

仅就“市民权”(citizenship)，只要国家是承认市民权的主体，在现今的时点上市民权的资格就严密地被规定着。一方面经济脱国家化在发展，另一方面政治言论被国家化，在这一过程中所出现的问题，特别体现在“市民权”问题上，这个问题在日本演变成为地方参政权的问题。因此我想将市民权放在日本的语境下谈一谈。

通常我们认为移民来到日本，是依据个人的动机来做的，也就是将其理解为个人的选择。

法律的问题另当别论，现实移民的移动有非常固定的模式。譬如，在法国，有相当一部分移民来自于阿尔及利亚等曾经是法国殖民地的国家。在英国，移民主要来自印度和加勒比地区。在德国的移民则以南斯拉夫人、希腊人和土耳其人为中心。希腊籍人作为移民来到日本的并不多。中南美的日本籍人是另外的问题，来自加勒比诸国的移民劳动者也为数不多。即使日本也一样，与曾经是以日本为宗主国的旧殖民地或准殖民地国家的人民一直保持着关系，这就是后殖民的状况。移民包含着历史性，而不能仅仅抽象地说是移民。拿日本来说，若将日本籍的外国人分开算的话，压倒多数的还是韩国人和中国人。由此，我们需要思考这些人在日本社会中怎样被接受的问题。

4. 在日本全球主义是如何被谈论的

(1) “共同体”这一幻想的问题

樱井良子最近在一本周刊杂志中写道：“将地方参政权赋予

定居的外国人是亡国的第一步。”她这种理解，我也并不是不明白。因为我住在日本，非常了解日本的精神气质。就像我在刚开始所说的，日本或许是那种柔弱的国家，抑或是日本的容量小，甚至到了那种不安的程度。这是我自身的直观感觉。可是，那样的反映确实是部分地出现了。

对于她来说，日本的市民权与福泽谕吉所说的“民族性”与“国籍”以及“国民共同体”、“民族文化”和最近成为流行语的“国体”间形成了一种连锁。赋予外国人以国籍，不止在某处切断这种连锁，很可能从内部将“共同体”解体，成为扰乱“共同体”的某种要因。这种差别是非常强的。

这种“共同体”恐怕有别于查尔斯·泰勒等人所说的“共同体主义”的思考方式。这种“共同体”是一种强迫观念，其不单单是法的问题，或许甚至应该想成是与文化以及刚才佐伯先生所说的习俗和自我认同相关联的非常根本的问题。

若以此为前提，今后日本社会能否最终接受庞大的外来人口？其作为一个现实问题被提了出来。因此，我们必须讨论怎样来思考“共同体意识”的问题。这也是我所关心的。

我从《朝日新闻》的政治部长那里得到了宫泽喜一先生和中曾根康弘先生的对谈《改宪与护宪》（朝日新闻社出版）一书。读了一下，觉得非常有意思。中曾根先生说过以下的话：“大概有必要进一步认清作为日本国宪法基础的日本国家的性格。我认为其基础就是共同体这一概念。所谓自由民主党，自由与民主不是直接联系起来的。不是直接联系的为什么要联系在一起呢？是因为它们是一个共同体，有相同的语言和文化，有共命运的集团。在命运的基底上产生出同胞爱。产生同胞爱的时候，因为对可怜人的不离不弃，就产生了平等概念。”

总之,法国革命中所说的“liberté”“égalité”“fraternité”,支撑它们的归根结底就是共同体意识,而共同体在中曾根看来明显就是血统主义观念。

中曾根进一步讲道:“这种与日本命运与共的共同体概念,生发于历史与传统。正确尊重历史和传统就是保守主义。所以我一贯主张新保守自由主义。”

另外,中曾根接下来的发言也应该注意。“可是,战后日本宪法中没有共同体论。所以,宪法中基本没有历史、传统以及文化概念。若我说,那就是没有国籍。教育基本法也是如此。思考宪法问题时,归根结底必须考虑宪法制定权力的问题。也就是说,制定成文宪法的权利与权力(这大概就是卡尔·施米特所说的宪法制定权力吧——姜尚中),这是法国政治学者迪贝尔杰和东大的宫泽教授教给我们的。因此,所谓主权在民,人民应当具有制定宪法的权力,而人民却依然安于和讴歌像被剪下的花一样的宪法。在这种意义上讲,有必要重新审视国家论和共同体论。”

我认为这绝不是粗糙的议论,而是恰如其分地倡导保守主义王道的老政治家的发言。在中曾根先生的头脑中,宪法制定主体在于国民。支撑国民的是刚才佐伯先生谈到的“共同关心”,再进一步追溯的话,就是安东尼·史密斯所说的“民族国家”。近代宪法的主体如若不是由习俗(中曾根先生所说的传统)等支撑的宪法制定权力,其最终将变成一种抽象之物。

当然,在宪法学者看来,本来所谓的宪法学恐怕是从怎样规制国家权力出发的,因此,有观点认为传统和习俗归根结底是另外一个问题。中曾根先生在上面已经对“共同体”问题作了非常深入地思考,其大概是在“世界主义”中必须思考的关键词。

这是为什么呢?用刚才佐伯先生的话说就是,“共同体”和

“公共空间”几乎是重合的。但在共同体论中思考“政治空间”时，还是必须要用“Staatsbürger”或“citoyen”将从“共同体”全体来思考问题的人与和不是这样思考的人清晰划界。诸如此类的问题有很多。

再做进一步思考，下面这个问题具有很强的新闻性。最近，森喜朗总理大臣提到了“神国”一词。我全篇阅读完森氏的发言，感觉并不像大街小巷中所议论得那么严重。总之，它有它的语境，与刚才佐伯先生的问题意识也有某些共通之处，即这种情况如果持续下去，在“共同体”中，作为基础的规范意识、伦理和习俗就会渐渐淡化，出现各种各样的犯罪，继而使共同体从内部崩溃。他的问题意识就在于怎样防止上述情况的发生，用黑格尔的话说就是“人伦的恢复”。当然，森氏没有用黑格尔那么难解的词汇，但也是那个意思。

如此想来，森氏并不是说想要恢复大日本帝国宪法中的“天皇主权”。但也有必要对这一论争做进一步挖掘。我曾对《朝日新闻》的记者说过：“与其抓话把儿，不如将问题深入。”森氏后来提出了“国体”一词，他所说的“国体”中确实存有战前的妄想，但我本人认为“国体”或许就是中曾根所说的“共同体”。总之，其是一种由历史传统和习俗来保证的“我们”的意识，在这种意识中可以相互共有一定的“我们”的自我认同，并相互分担这种文化。

所以，“是日本人”不单单是具有国籍，应该具有更为复杂的意义。反言之就是“民族国家”(ethnic nation)与“市民国家”(civil nation)已经几乎被同一化了。但是，它们是不同的，一个普遍地认为国家(nation)是历史形成的，而另一个认为其仅仅是被建构的。最近后者占了优势，经常从建构的角度批判民族国家。对此，安东尼·史密斯认为：“不对，民族作为前近代之物一直存在，国

家只有在此基础上才能形成。”

但是,支撑这种 nation 的归属意识是复杂的。也就是说,我们在考量日本列岛上的日本国家时,其中绝不会只存有一个族群,必然有处于支配地位的族群和下层的族群。因为毕竟这些族群往往以某种形式发挥着同质化的作用,所以最终 ethnic nation 才得以产生。其产生后,我们就可以反过来思考 civil nation 与 ethnic nation 是否完全一致的问题。它归根结底是与日本所存在的相当强的“共同体意识”相关联的。

可是,现实中,在最近 10 年到 20 年间,在冲绳和其他许多地方都提出了差异问题。譬如,日语作为“国语”在近代产生过程中,在东北和许多地方都是以某种形式强制推行。5000 日元纸币上的新渡户稻造带有浓重的方言,他又为什么来东京呢?就是因为通过学习英语也会一跃成为文明人。如此在日本这一空间中,明治以来就已经未必是同质性的了。这样的研究一直在做,在历史学、社会学和教育学等诸多领域都已经取得了研究成果。这种非同质性的情况也体现在外国人特别是在旧殖民地出生,从战前一直居住在日本的人们身上。

然而,就像刚才我所说的,尽量通过自我认同将“ethnic nation”与“civil nation”恰当地联系起来,就无论如何不会出现那样的问题。我想这其中大概就有刚才所说的“共同体意识”问题。

(2) 共同体主义和“天皇制民主主义”

和辻哲郎在岩波的《世界》和《思想》上发表了 5 篇关于“国民统一象征”的论文,从文化国家论的角度论述了天皇制。自 1945 年 11 月起他与近卫文么的幕僚之一京都大学宪法学者佐佐木惣围绕着国体是否已经改变展开了讨论。

和辻主张表现为超越天皇主权的大日本帝国宪法中的国体(天皇制),完全脱逸于日本漫长的历史,也脱逸于武家社会两三百年的历史,本来的国体是文化性的共同体。总之,日本人是以太皇为文化象征的文化共同体。日本人一直将天皇当成国家,从这一点上说,战后日本国宪法第一条明确写着的象征天皇制就是和辻所说的本来的国体。

像这样,从战败后不久他就开始将国体想成是一个自我共同体,在他看来战后宪法不是否认了国体,毋宁说是向本来国体的回归。这种国体既与纯粹的立宪君主制不同,也与共和主义不同,是更加具有文化性共同社会的国家。它被理解成无政治性的文化国体,因为没有政治性,所以具有相当大的影响。

最近一直在谈的“共同体”,并非仅仅是一义性的政治共同体,毋宁指的是自己的自我认同。或用和辻的话说就是,即使是国民主权作为主权者国民的全体意志也无法通过议会或通过政党具体地看出来,具体、个别地表现全体国民意志的是“作为全体国民意志表现者的天皇”。

即使法国革命以来的人民主权,就像卢梭所说,也不可能具体、个别地理解“全体人民的意志”。所以,和辻将天皇理解成是全体人民意志的个体性表现。像这种将人类自然形成的共同社会式的国家大量写进战后的宪法,大概在此之前从未出现过。

(3) 共同体民主主义与“内在的国境”

现在,与“不是日本人”的人接触时,具体怎样相处是非常困难的问题。在日本与人相处的方法只能是被完全同化。同化对蓝眼睛的人以及实际上具有与日本人在人种上完全不同特征的人来说是另一回事,而对来自邻国的中国、中国的台湾以及朝鲜半岛的

人来说,则是在完全消除他们以往名字和文化痕迹的方向上起作用,是以缄默的形式施之以有形无形的压力,本人自发而行就另当别论了。

仅就战前以来住在这里的人来说,同化依然以有形无形的形式残存着。可是,实际上,就像大家所知道的,在日本足球方面来自韩国的选手表现得很突出,棒球方面也有新人日本籍的人在大显身手,事实上同化问题正在逐渐发生着变化。对于如何处理共同体中微妙的差异问题,在接近日本共同体最末端(边缘的)的人们中间差异已经摆在了眼前,而多数共同体中的成员则以有形无形的方式指出了那些差异,这两类人之间存在着微妙的悬隔。

这一点大家也是很容易明白的。作为新入籍的朝鲜民族的人以及我自己,与日本人在一起的时候,我的立场是很模糊的,如果不这样的话,总觉得非常不舒服。我感觉那时的我正处于共同体境界的边界线上,非常难。那种状态,对于实际生活于其中的人来说是很疲惫的。日本再稍微开放些,将这些人揽入到日本社会之中,这样的结构怎样能形成呢?

作为结论,我认为所谓的“共同体”或“共同体意识”不是政治范畴,而是文化范畴,正因如此,它是非常难解的、更深层次的问题。“市民权”问题是法律问题,将它从法律中完全剥离出来,个别地加以处理将会如何呢?实际上,无论是“宪法”的讨论也好,还是“市民权”的讨论也好,还应该与文化 and 法律问题捏合在一起讨论。就拿刚才中曾根氏的宪法论来说,其不光是一个宪法学的题目,也提出了一个文化共同体的问题。

今后,日本社会应该如何来认识这些问题呢?与其让我自己来给出答案,我更想听听大家的意见。我自己是个体的,在家庭中也是少数派,我的妻子和两个孩子都是日本国籍,只有我自己是韩

国国籍。四个人去海外旅行是很困难的。到成田机场后,因为有“日本人”和“非日本人”的区别,我要走“非日本人”的出口,人家说:“您这种情况,也可以走日本人的出口”,所以我又绕到那边去了。于是,我就有了可以走两个出口的“特权”。因为,日本人不能使用“非日本人”的出口。

可是,回到韩国也有“本国人”(National)和“外国人”(Foreigners)的问题。我在通过出口时,因为持有大韩民国的国籍,所以我要走“National”的出口。可是,有时候也会不由自主地想走“Foreigners”的出口大概也可以吧。所以共同体是非常模棱两可的问题。

这种模棱两可的问题为什么会出现在呢?其大概是近代的产物。刚才也说到,近代产生了诸如不安等诸多问题,而迫使这些问题产生的也是近代,或许本来国民国家并没有预定会有这些问题,可是现实情况还是国家使这些问题产生了。因此,如何对其定位是一个相当大的课题,仅靠日本是无法解决的。具体来说,国家既然已经嵌入了南北朝朝鲜半岛与日本之间所形成的超国家体系之中,恐怕就像刚才大沼保昭先生所说的,这归根结底是一个超国家的问题。

(4) 当前的结论

我的一个具体结论,不知道我自己在活着的时候能否看到,现在的朝鲜会怎样另当别论,在大韩民国与日本之间至少要20年,大概可以实现双重国籍。在日外国人与日本人有唯一共通的一面,就是没有兵役。尽管作为少数派这其中存在很多问题,但在亚洲没有兵役却是一个非常特殊的尝试。这种尝试非常宝贵。韩国也好,朝鲜也好,单一民族意识非常强,这一点强于日本。若再经

过一个时段,日韩两国之间是否能够实现相互渗透呢?在相互渗透中,两国因为地理上的接近,经济上自由贸易构想作为一个实际的具体课题也会被提出来,因此,双重国籍大概有可能会实现。

在日韩两国间建立双重国籍制度一定涉及许多法律问题,需要抱着一种相当强烈的互惠主义态度来思考,如果成功,地方参政权问题也会迎刃而解。这或许是二三十年内可以考虑的问题。大沼先生在后面可能也会提到,譬如最近要建立德国社会民主党(SPD),因德国国内时机还未成熟而遇到了挫折,但在德国,土耳其人,甚至土耳其此外的人也都被允许有双重国籍。当然在允许双重国籍的时候,也可以考虑一个一时停止某一国主权者诸种权利的方法。这种情况下,大概就会出现这样一个问题,即韩国社会最终能否成为那种连兵役都没有的社会。这或许还是有必要考虑的,因为在考虑那种情况时,毕竟某种地域主义式的发展就会稍微凸显出来。

在上一个论题的讨论中,佐伯先生的意见是“日本与欧洲不同”,我想那是正确的。特别是在日本周围有中国这样的大国,所以无论从地政学上看,还是从历史问题上看,欧洲都与日本不同。可是,在日本与朝鲜半岛间的双重国籍的尝试还是要进行下去。但我并不认为仅通过我所说的共同体意识,将来就能解决日本社会先前存在的内外问题。

围绕论题七的讨论

藪野祐三:说一下我的感想。我现在住在福冈。韩国釜山的政治学者不管怎样就是不喜欢首尔,想与福冈交好。两地学者决定每年定期召开“釜山、福冈政治学会”会议,交流思想。其中有

中国台湾地区学生,也有中国大陆学生参加。德国、朝鲜等国家和地区因冷战结构而被分裂,冷战结构已经完全渗入到民族问题之中。姜尚中先生的讲话中如果加入这层含义就好了。

第二点,刚才说到歧视让新入籍的人感觉不好,而我们团块世代^①的日本人也感觉不好。最初要去韩国的时候我抱有很强的罪恶感,当时想去那好吗?可是,实际去了一看,非常愉快,其后我就开始非常喜欢韩国了。带着研究班上的学生,一年要去几次。我已经去了许多次了。一年要去三到四回。比起东京,首尔近,且酒店便宜,饭也很好吃。

我们在心理上对战前也抱有罪恶意识,但当被问到这些时,这种因为罪恶意识而产生的不舒服的感觉与现在年轻人的意识有极大的差别。总之,现在的年轻人,创造历史的意识很强。攻击对手时,不是将过去摆出来,而是创出新型的关系。韩国学生与日本学生交往后,有的也结婚了。

这种相互关系的巨变今后将以何种形式出现?福冈与釜山之间飞机两个半小时就能到。走在福冈的街道上,有中国语、韩语以及英语的标示,用写朝鲜字的方式也能与当地入聊两句。

我向学生提议玩一个游戏,试着建立一个“亚洲联邦”(USA, United States of Asia),韩国是“韩国州”,日本是“日本州”。我想这么一说,学生会很愤怒地说日本又要侵略吧。可是一个学生风趣地说:“USA好像是第二个美国,我不喜欢。EU好,‘East Asian Union’是第二个EU。”在年轻人中让他们玩这种游戏,或许国家就会变得相对化。

^① 团块世代主要指在日本1947—1949年婴儿生育高峰期出生的一代人。——译者注

第三点,是关于招收工人的问题。福冈县临近的大分县有一所“亚洲太平洋大学”,是招收亚洲学生的学校。即使九州大学,该校的校长也说:“学生少。毋庸置疑,市场在亚洲。”从这个意义上讲,学者自身已经将未来劳动力的市场转向了亚洲。这一点我们这些感觉不舒服的一代人大概已经落后于时代了。

近来,我对中国学生讲,近代日本 1895 年以来的 50 年间一直将台湾作为殖民地,学生们对此很惊讶,说:“不知道有那样的事情。”这种意识的巨大变化很有意思。

托尼·拉兹罗:最近成为废案的参政权法案中赋予具有永住权的外国人以地方参政权。永住权成为划分的界线,而九成具有永住权的人是所谓的在日朝鲜人。他们占在日外国人总数的不到一半以下,却占具有永住权人数的九成。除在日朝鲜人以外,许多外国人尽管缴纳税金,却没有参政权。

殖民地时代以来就已经住下来的人们中有许多问题没有解决,要想解决这些问题,就要赋予他们参政权。总之,虽说是“具有永住权的外国人的参政权”,事实上是与“必须进一步考虑殖民地时代的外国人”的课题相互重合的。

与此相类似,在参政权问题提出前,公明党提出了一个“故乡通票”的提案。在这个提案中,最初外国人被排除于对象之外。当时侨民协会等提出反对意见说,“不行”,要是“分层”的话,也要“赋予具有永住权的外国人这项权利”。但是,将“永住权”作为界线,而那些住在日本没有永住权的外国人也缴纳了大量的消费税,这种情况应该返还其已缴纳的消费税。听到这个问题后,公明党接受了“不应当赋予观光客这项权利”的说明。

我想向姜先生提一个问题。您提到了有殖民地感受的人和他们子孙所面临的问题。但要解决这一问题,首先就应该以所有的

在日外国人为对象,而您并没有这样做是为什么呢?当然以有殖民地感受的人为对象,将这件事彻底说清楚,也是合理的。

姜尚中:那是非常难的,用形而下的语言来说,在亚洲除日本以外的国家中,创价会员最多的国家是韩国。池田大作先生也去过韩国两次。恐怕对于公明党来说,在大阪的某一地区赋予朝鲜民族学会成员以地方参政权的话,也确实可以获得几个议席,因为在关西地区学会成员中朝鲜民族的人是非常多的。

至于另一个问题,应该提给来自韩国的先生,在韩国地方自治体选举中也提出了赋予外国人地方参政权的方针。这一点是相互的。实际上,在韩国的日本人获得参政权的比例在数量上是极少的,可是在日本已经达到了几十万个单位。这的确是不平衡的,但通过政府间的协商,大概会实现相互协调。

现如今,持有中国台湾籍的人,没有参政权。当然也是因为日本与中国台湾之间没有正式的国交,但是在中国台湾,台湾政府没有以相互主义的方式,进行赋予日本人参政权的协调也不能不是一个原因。

怎样说才好呢?让中学生从一开始就做大学生的考试试题是非常困难的,或许还是应该首先从其自身的情况出发,循序渐进。在地方参政权的实行上亦是如此。

托尼·拉兹洛:在最后的修改案中,朝鲜国籍和无国籍的人被排除在对象之外,这也是因为没有“相互主义”吗?

姜尚中:并非仅仅如此。这是政治力学的问题,在自民党的某一派阀中,有非常顽固地排斥这些人的势力。其是作为取消这些人权利的妥协案而出台的。在实现日朝国交恢复后,才有实现相互主义的可能性。当然,要说在朝鲜贯彻相互主义的原则,我想大概不可能。但至少也并不是完全没有可能性。

中山道子：姜先生所讲的，前半部分和后半部分我感觉没有关系。前面您讲的是，为确立国家的首尾一贯性，国家主义概念有必要通过“国体”概念表现出来。我自己也曾在宪法学会上说过这个问题，做过集中讨论。战后宪法学者在克服“国体”概念本身的过程中，产生了现代立宪主义。对此姜先生好像认为，也未必能够那么轻易断言。若是这样的话，如果不经过包括在日外国人在内的所有人来重新创造日本神话的话，国民的重新定义是不可能统一的。对于重新统一新的国民观念来创造共同体和神话，先生有什么意见？

在地方参政权问题出现之前有地方公务员就任的问题。主张应该逐渐承认地方公务员的潮流非常强大。对此，我对当时在学会上对这一问题作报告的“擅于煽动人心的”先生说：“那么，作为开放这一机会的担保条件，在他就任之前要做背景调查、思想调查或其他形式的调查，调查那个人对国家是否具有自我认同，是否具有忠诚心，是否具有面对他者保卫国家的意识。但问题是怎样来解决担保的问题？”他回答说：“没有考虑过那个问题。”会上有人说：“那个问题与主题无关。”可是，国家为了某种目的而接收第一代移民，作为对应措施，调查这些人是否是明处的间谍，这样的调查有没有用另当别论，但担保其不是间谍的手续本身，也没有什么不正常。

参政权赋予的对象，亚洲人居多这一问题，尽管刚才拉兹罗先生曾作过一些批判，但在日本成为政治中心焦点的是来自韩国的人和来自朝鲜的人是事实的话，以“天皇制”概念为中心的日本国则成为极为脆弱之物。缘何如此，我本人没有研究，如果真要发掘古坟、天皇陵，真正的天皇一族或许来自于朝鲜。大家都不想提这件事，因为如果发掘，我们就无法构建排他性的国家主义。特别

是,日本人与韩国人长得相似,赋予他们国籍与赋予蓝眼睛的人国籍意义完全不同。

那么,若突发奇想,譬如,古坟发掘完会怎样呢?弄清了本来的支配民族为来自朝鲜的人。由此,则具有了一种逻辑上的可能性,即不是八紘一字,而是构建超越日本的亚洲民族和同胞的更加广泛的天皇制为中心的神话。这样说,大概会遭致大家的反感吧(笑)。

姜尚中:所谓“神话”我不懂,若说故事的话,是最近的流行语,还懂一些。用哈贝马斯的说法就是“宪法爱国主义”。譬如,有一种说法:“对德国宪法所具体体现的普遍理念的参与就意味着忠诚心的问及。”而在欧洲则有人认为,这种看法要与作为一个民族的德国人具有忠诚心的某种特殊主义区别看待。

听到您刚才的提问,我感觉与战前的议论非常相似。譬如,原朝鲜总督南次郎认为因为“国民皆兵”,在国家总体战的年代,朝鲜半岛的成年男子也有可能在前线上将炮筒对准我们,如何是好呢?只有彻底推行皇国臣民化。结果,当时出现什么问题了呢?越是要彻底地让他们与日本人相同,他们握筷子的方法了,不用筷子而用勺了,越是出现微妙的差别。通过进门的动作和细微的行为就一定将他们与日本人区别开来。总之,无法具体地证明他们对日本的忠诚心。结果,除了相信他们的话外没有别的办法,因为忠诚心归根结底是内心的问题。

只有通过具体可见非常细微的差别,能测量出是不是日本人。日本最终会被人人工化,变成“这样做或许很不像日本人吧”的问题,缺失了刚才所说的精神气质,完全变得形式主义化了。这就是战前的两难选择。

所以,我想也许可以把这个社会当成男服务生社会,在这里生

活的人,只要知道他,如,居住几年了,有无犯罪史以及靠什么生活的实际情况,就可以向他们大大地开放。

中山道子:我并不是主张“不能开放”,我所说的就是要求调查那个人是否有犯罪经历,居住多长时间了,是做什么的,从而寻求与国家有约定关系的东西。它是否能被人工化是另外一个问题,当然那种思路是必要的。

小泽一郎所说的“普通国家”,我想是可以派兵的国家。但在没有兵役的,就像刚才您所说的只有日本人和在日的外国人。如果在某一阶段向全国人民课以兵役的话,在日的外国人也要一起去参军,那“为什么不能当公务员呢”?

姜尚中:从亚洲范围来看,确实正在出现日本化。漫画以及流行文化虽不是日本独有,但被相当程度地共同拥有了。我时常感觉自己已经变成老古董了。

我的叔叔有较高的学历,大学毕业后,在熊本做了宪兵,是九州最大的师团第六师团中相当大的官。爸爸经常回忆这些往事。这些回忆像在座各位年龄段的人是应该知道的。

可是,即使在韩国,十多岁的和二十多岁的人也几乎没有那种意识。其是好是坏,另当别论,通过这种形式亚洲社会正在极为不均等地发展是一个事实。然而也可以明确地说,随着亚洲社会相互渗透的提高,历史的看法和思考方式无疑正一点点被修订。

所以,问题是如何才能降低经典国家主义的基准,再加以不同的构建。为此,必须重新看待彼此的社会文化、历史、记忆以及其他各种问题。然而,这是一个完全没有答案的难题。

佐伯启思:我很理解姜先生的问题意识。其与我所想的根本没有两样。只是,关注的角度不同,但基本点没有太大区别。

我将安东尼·史密斯所说的市民国家主义与族群国家主义加

以组合,确实中间存在着姜先生所说的问题,全球化的出现使在此之前是少数派的声音得以体现,将来也一定会一点点向多民族混合的社会发展。当这一问题出现时,归根结底有两个战略是必要的。

第一,就像姜先生解说以及史密斯所提到的,民族的或文化内核的存在归根结底是必要的。若没有这些,社会精神气质行将崩溃。

第二,在与此稍有不同的维度上,也是能够定义市民性的。也就是说,可以通过“法律的身份”、“市民权”以及“政治参与”等剥离于文化的形式来定义市民性。同时,这两种维度是不可分离的。对于这种二重性我想稍微谈一谈我的看法。

一种极端的做法就像哈贝马斯,将宪法爱国心和文化上的自我认同完全割裂开来,最终成为两个东西,那样是不行的。

另外,像美国以多民族和个人主义为前提,所以其市民性(公民、国家、国家主义)是统括性的。要塑造这样的市民性是很困难的,因为是美国所以才不得不那样做。而无论哪个国家,归根结底大概都存在两重或三重维度。

还想说一句。譬如,“国家认同”一词经常被使用。但至少我在说“国家认同”时,不是指国家的自我认同,而是指“我对国家具有怎样的自我认同”。所以,“国家认同”实际上包含两重含义。

或许也有这样的说法,“日本国的自我认同是什么?是天皇制吗?”答案并非如此,而是“作为日本人,我对日本人的意义是怎样理解的”。我是在这种意义上来使用国家认同一词的。

刚才我已经说过,对于“国家”和“个人”我所关心的是,在说“我是日本人”时,我到底接受了日本人的什么意义。也就是说,我并不是24小时都完全意识到自己是一个日本人,也几乎没有认

真思考过这个问题,基本上是将自己作为一个“人”来思考的。作为“日本人”来思考则是非常奇怪的想法,也是一个令人厌烦的事情。一个“人”,一个“大学教师”,一个什么什么人,一个家庭成员,具有这几种自我认同,是理所当然的。如此想来,这与姜先生所说的也没有太大的差别。

佐佐木毅:您说得非常重要。大沼先生您有什么问题?

大沼保昭:哈贝马斯所谓的“宪法爱国主义”以及支持他的德国知识人的言论,是从反省德国纳粹主义到确立战后基本法中的“战后民主主义”国家理念的过程中出现的。把握这一背景大概是必要的。所以,将其普遍化原原本本地应用到日本就会出现若干问题。从这个意义上说,中山先生所讲的和姜先生所讲的内容之间或许有一些观点上的分歧。尽管是外国人,但生活状况也有多种多样,加以区分是必要的。而以永住资格的有无来区分,也有其合理性。

既然要创造一种也包含在日外国人在内的新的公共性,那么某种“故事”或许是必要的。这种“故事”亦贯穿于佐伯先生的论题之中,但如果不将以历史为基底的故事面向未来创造也是不行的。另外,关于是否能将它作为一种文化共同体的统合与天皇制相结合,我想这是困难的,且我个人也是反对的。另一方面,作为一种新的“故事”,仅仅谈论宪法爱国主义或许也是不够的。

姜尚中:我曾思考过刚才大沼先生所说的新故事怎样确立的问题,我想能否以某种更加超越“国家”的形式将它建立起来呢?其不是过去的大亚细亚主义,但两个国家也可以成为一个国家,可以按照某一地区的形式来思考。总之,以何种形式构建故事性,确立新故事确实是很困难的事情。

论 题 八

世界主义者——全球—地域性的市民

金 泰 昌

1. 人的自我认同的履历及其复合性

公共哲学共同研究会到这次是第 23 届。关于我个人的想法想要发表,但因种种原因没有实现。最近很多人批评我说:“您怎么想的要是不说出来,或许就是没有责任感了。”这迫使我有必要明确我的立场和观点,遂决定特别作一次发言。

今天不谈文献的探索,而是想进一步讨论现实的课题。对于与国家关系中人的地位与公共性是怎样的这一问题我将基于研究思考与生活经验常识性地加以回答。这完全是我自己思考的轨迹,它有赖于我所存在的思想和时代背景。

我是作为“日本人”出生的,后来成为“韩国人”。幼年时期,我在以学习“国语”日语为义务的生活环境中长大,了解了日本的文化,背诵过日本历史。那是小学初期以前的事情,或许还没什么民族意识,就一直接受着作为“日本人”的基础教育。至少我自己没有对“是日本人”产生过怀疑以及抱有明显的隔阂感。

这或许是因为我生长于一个极为平凡的商人家庭,父亲在日本开办事业取得了成功,周围其他人也没有强烈的反日民族意识。

215

我明白自己不是日本人是韩国不再是日本的殖民地、成为一个独立的国家之后。

最初我被告诉说,要“成为韩国人”的最初第一步就是“要全部忘掉日语”,并且“要尽快忘掉”,“改的韩国名字就是你的名字。以前的要在你的脑中尽快消失”。

这件事对完全没有政治意识的孩童的我来说,带来的仅仅是一种莫名的不安与恐惧,但也只是一种不好的感觉而已。我并不知道为什么必须得改变名字、语言与文字。

我第一次被教朝鲜文字,是刚好在某种程度上习惯平假名、片假名,能写东西的时候。半途中我被告知:“把日语全部忘掉。学习朝鲜字。”朝鲜字背起来真的很费劲,我最初怎么也不习惯。

唯一的帮助是爷爷在我幼年以来教给我的汉字。如今想起来,爷爷是反日的,是反抗到底的人。爷爷从指定的古籍中选出精华的部分让我背,尽管我不明白其中蕴涵的意义,但还是每天一味地几乎都背了下来。爷爷到处引用强调朱子学教养的文章,他对我人格教育的宗旨是“父母亲孝行,志为天下万民”。当时,“国”或“国家”指的是“日本”,所以爷爷大多尽量强调“天下”(世界)和“万民”(人类)的解释。在我年幼的心中,爷爷那种亡国志士所埋藏于内心深处的世界主义理想主义或许已经扎下了根。我这样理解爷爷的内心是因为我至今仍抱有如下观点,将宇宙万物和合(cosmos)的朱子学教养特征与人类社会的统合(polis)相互联系起来的认识与行动的原理体系就是真正的世界主义。

给大家印发的材料中有一部分是金九(1876—1949年)的自叙传《白凡逸志》(平凡社东洋文库),其中有说到安东金家家世之处,那是我的本家。安东金家从新罗时代以来一直与政治有很深的关系,是统治阶级的一员,可是李氏王朝末期在朝鲜半岛周

边事态激烈变化中金家没落了。受其影响，我爷爷那一代陷入了极为贫困的状态之中。即使在那种情况下，我父亲的向学热情好像极高。小学校的日本人校长看到父亲的样子感觉很可怜，就将我父亲带到日本发展。也很幸运，父亲在事业上取得了很大的成功。

父亲非常想报答老师的恩情，但恩师本人已经故去，所以报恩不能采取直接向特定个人报答的形式，而决定要对日本国有所贡献，从这个意义上，捐赠了一架飞机。后来听说，有一年天长节^①父亲被邀请参加在宫城举行的纪念庆典。我记得父亲曾给我看过那时的照片。

现在回想起来，在爷爷与父亲之间存在某种微妙的关系。爷爷恐怕只是在心理上反日，在超越国家实体框架中寻求自我精神居所的知识分子，而比起这种哲学上的问题意识，父亲则是想方设法摆脱经济生活上的紧迫状况。这恐怕就是爷爷与作为现实生活者父亲之间的差别。我与父亲之间也存在着一代沟。这或许可以说是因为我的心理年龄还不太成熟造成的。我不能完全理解，父亲作为一名商人将人的自立和家族的自尊作为最优先的课题来理解，一心为现实生活打下经济基础而没有其他选择的家庭长子的生活方式。这种微妙的关系一直持续到战争结束。1945年8月15日即使现在还清晰地记得，日本战败，韩国得到了解放，所有的事情一夜之间都改变了。

我那时住在忠清北道的清州市。主持人佐佐木毅先生也曾为特别讲演去过两次。市长公寓（当时的清州在行政上属于“邑”，

^① 日本四大节日之一，纪念天皇诞辰的节日。1868年制定，第二次世界大战后改称为天皇诞生日。——译者注

因此应该叫邑长公寓)就在我当时住所的旁边。大日本帝国统治体系完全崩溃那天朝鲜国内出现了一种无政府状态,此后数日,作为应对这一极度混乱状态的措施,迅速成立了“爱国青年团”。他们声称发现日本人就打死,瞪着眼睛到处搜索日本人。我们也很恐惧,就躲在家里。夜里听到有人喊叫,父亲很惊奇出去一看,几天前还威风凛凛的日本人市长与夫人战战兢兢、面露恐惧地走过来说:“请将我藏起来。”父亲一时很踌躇,因为面临着被发现也许会一起被打死的危险。我想就是瞬间的判断,父亲将他们放进家门,藏到衣柜里。

就像刚才所说的,因为父亲在日本生意上取得了成功,所以生活比较富裕,在家附近做了很多事,也很有人望。即使那样,因为事情发生了变化,扎着“爱国青年团”包头巾的人都拿着棒子,问我父亲:“这里有日本人来过吗?”听到这个问题,当时自保的本能很容易起作用,我幼小的心中也很恐惧。父亲回答道:“没有。”他们又问了一句:“真的没有么?”父亲再一次回答:“没有。”他们才终于走了。

后来这件事被其他人知道,父亲受到了种种责备,被称为“亲日派”,那段时期父亲真的很难。父亲的兄弟也就是我的叔父,因为曾被强拉到九州的煤矿,得了病也受过很多苦,因此父亲的行为在亲戚看来,也“绝不会被理解的”。在这件事引起激烈讨论时,父亲说了一句话:“他是我的客人。”对行商一辈子的父亲来说,只有客人才是最尊贵的人。可是,在当时的情况下,没有人理解父亲的那种心情。我也一个时期认为商人真是无情的人,全然不考虑国家,只知道买卖东西。即使是自己的父亲我也实在不能不批判。而且父亲也因为这件事受到母亲一生的责备。“你作为民族一员没有点骨气和愤怒吗?”那时,父亲只有一直忍受、忍耐。

其后,我在很多场合听到过抗日爱国者的讲话。说日本帝国主义和大东亚战争是侵略战争,也告诉过我有关日本宪兵和警察所做过的残虐行为的实情。在我出生的故乡中清南道天安郡东面发生的所谓柳宽顺女士拷问致死等事件,对我年幼的心灵来说也是无法用语言表达的残酷的非人的犯罪行为。在这样的心情下,我也曾读过金九的自叙传《白凡逸志》。他是在韩国现代史上南北朝鲜都能接受的爱国者。老实说,因为金九与安东金家有关系,也使我对其抱有亲近感。我自己一无所知,自认为自己是日本人,过着应有的安定的日常生活,而在那时有人却为了争取民族的自尊和国家的独立,拼着命,经过了苦难之路,我总感觉有某种歉意。在这一过程中,我是把金九作为一个人、一个“爱国者”来尊敬的。读一下这一节:

恐怕一个国家要独立,一个民族国民要生活,必须有它基调的哲学。若无此,国民的思想就不统一,动辄会向这个国家的哲学倾斜,或拘于那个民族的哲学,思想的独立与精神的独立得不到保证,依赖他人,彼此上演着丑态。看如今我国的现状(南北激烈对立的 1947 左右南朝鲜的状况),有人相信洛克哲学,要将首尔移到华盛顿。还有人相信马克思、列宁、斯大林的哲学,要将莫斯科作为我们的首尔。华盛顿也好,莫斯科也好,都不能也不可以成为我们的首尔。万一有人那样主张,他们与曾主张“把东京作为我们的首尔”的人也没什么不同。我们的首尔,必须只能是我们的首尔。我们必须主张,探求并确立我们的哲学。只有领悟到这一点,才是我们同胞真正具有独立精神之日,真正独立之日。

我是从这种动机和意义上,表达我的心愿的。换句话说,它记录的是我所怀抱的、坚信的所谓民族哲学的大纲。

金九并没有特别接受过大学教育,对外国的文物制度并不详解,但一心为抗日独立运动献身。是独立运动的名副其实的志士。他曾经做过设在中国的朝鲜临时政府的主席,晚年因为美国主导韩国的政治运营,所以完全不被承认。作为一个“凡人”回国后的他,在独立前的混乱状态中,关于国家的独立这样写道:

“你的愿望是什么?”神如果这样问我,我会毫不犹豫地回答:“我的愿望是大韩的独立。”如果问我:“那接下来的愿望呢?”我还会回答:“我国的独立。”即使被问第三个问题,“那接下来的愿望是什么呢?”我会更加大声地说:“我的愿望是我国的完全自主独立。”

同胞们!我金九的愿望只有这一件事。我过去70年的生涯仅为这一愿望而活着,现在也为此而活着,并且未来也为实现这一愿望而活下去。

金九还写道:“我曾期望成为我们独立政府的看门人。”当国家独立时,“即使成为这个国家的最为卑微者,亦是我的夙愿。”并且,金九实现“独立国家”的愿望是与世界和人类相联系的。

新的生活原理的发现与实践对人类世界日益必要。并且我相信只有这个才是我们这个民族要背负的天职。正因如此,我们这个民族的独立,绝不单单是涉及三千里、三千万的问题,而真正关乎全世界的命运。因此,为我国独立而工作,就是为全人类而工作。

金九深切的爱国心,是与爱世界和爱人类相关联的。那么,基

于这种爱国心基础上的金九是怎样看待国家的呢？

我期望我们的国家变成世界上最美丽的国度。不是期望它变成最富强的国家。因为自己因受他人侵略而让人心痛，所以期望自己的国家不侵略他国。我们的财富，如果能够足以丰富我们的生活就足够了。我们的力量，如果足以防止他国的侵略就足够了。

但最需要保有的是高度的文化力，因为文化的力量不仅使我们自身幸福，进而也会给他国带来幸福。现在人类所不足的，不是武力，也不是经济力。自然科学的力量无论有多少，也没有什么困难，从全人类来看，即使现在的自然科学，也足够让人们舒适的生活。人类现在不幸的根本原因是仁义不足，慈悲心不足，爱的不足。只要能够发达此心，以现在的物质力，用 20 亿就可以让大家过上满足的生活。培育人类此种精神的唯独是文化。

我想大部分日本人不知道金九是一个怎样的人，但与我同一个时代的韩国人，在十七八岁到二十多岁充满梦想的时期，曾深为他感动。也包括我在内，为什么很多韩国人读金九的自传呢？因为当什么是真正的爱国心、什么是人的正确生活方式、与世界应该是什么关系这些难题摆在面前时，人们苦恼地处于精神混沌的转换期，金九的自传给人们提供了一个坚定信念的样板。

2. 国民的自我认同的重新建构

作为“日本人”出生的我重又变成“韩国人”，体验了国民自我

认同全人格的结构转换。这说起来简单,却存在着很大的迷惑与不安、挫折与委屈。不是实际体验到的人,很难切实地感受。一种国民自我认同的解体与另一种新国民自我认同的建构,在现实层面来认识,要么是对国家的归属、民族意识的变革,抑或是向原点的回归,总之,它是与上述深层因素相关联的,时至今日其影响依然持续着。

我在韩国接受的基础教育,其他教育是在美国和英国完成的,并且从幼年开始我曾多次去国外旅行。在这种自我形成的过程中,我的心中一直埋藏着一个问题,这一问题越想越复杂,那就是我作为人的自我认同如何应对民族、国民与个人这三种自我认识的坐标相互分裂、纠缠与补充的问题。为解决这一困惑我首先专心致志学习的就是金九的思想,他知性、感性地回答了我民族自我确认的要求,探求了民族哲学,回答了什么哲学是对韩民族自我确认有贡献的问题。另外,我还学习了其他许多人提出的诸多理论。

其中有安在鸿,他是在独立后不久所迎来的转换期活跃的言论人。他将一、二、三这样的数字与韩语联系起来,在韩国原有思想的基础上,整理出一种易于理解的政治哲学。他的说明方式很巧妙,也很有说服力。在许多不明所云的理论中,像这样简洁而深入并灵活运用韩国原有思想资源的政治哲学还不多见。

首先,“一”读成“han”。就是“一天”,即“一个广大的天”。所以,“一”是数字的开始,同时也表示广大世界的天。“han”是“最大”、“无穷大”以及“独一无二”的意思,人由此明确自己的存在。所以,首先有“共同体”,人归根到底乃是这一共同体的一员,像这样的认识韩国人是没有的。作为“han”的个人是韩国人思想的出发点,两个以上的个人都将彼此的“han”作为自己与他人关系的出发点,所以很难有“共同体第一位”的想法。善与恶,另当

别论。

其次，“二”读成“douru”（二地）。日语中没有原原本本表记“douru”的词。它是“地”、“原野”与“大地”的意思，所谓万事万物为大地所包容，温暖而广大。“一”因为只是一，所以是绝对的存在，“一”与“一”相对抗，就有一方要消亡，无法包容。可是，如果是“二”，是“大地”，当然具有包容“一”与“一”的基础和场所。

一个“han”（天）对两个“douru”（地），不是“一对一”，而是“一对二”，由此生成“三”、“setu”、“siatu”，是种子的意思，从中孕育出万有。这与其说是“人类”中心主义，毋宁说接近于“生命”中心主义，因为在那里，人的作用以责任和使命的形式出现了。

在韩语中，“人类”读做“saramu”，其包含“sarumu”（生命、生活、生存）与“saran”（爱、仁、慈）两种含义，意思是人类个体通过对生命本原的爱和仁，与宇宙的生命复合联系起来。

安在鸿对“四”、“五”、“六”，也从政治哲学的角度作了新解释。“四”读成“netu”，“na”（个我）→natu（个）→“naumu”（出生）表示对自我实现的生命意欲，汇集就成为“nara”（国家），安在鸿将“nara”解释为“基于个我生存意识上的精神综合体”。

“五”是“tasotu”，它又叫做“tasari”（治理，统摄），是生人的意思，是面向全人类而言的大众共生与总括万民的意思。古代文献记述为“接化群生”，檀君时代则记录为“在世理化，弘益人间”《桓檀古记》，两方都与“tasari”紧密联系在一起。

“六”是“yosotu”，即“youso”，是“持续、存续”的意思。分为纵、横两个方面来说明，一个是向无穷大的空间坐标轴（横）的扩展，另一个是与向无限久的时间轴（纵）的推进。所以，作为一个愿望它包含着一个想法，即一个独立国家的创建尽可能地要集合所有人的生命力，扩张为无穷大，推进到无限久。

此外,还有很多。他本人已经建立了现在所说的“公共哲学”的纲领,以之尝试性地进行民族的启蒙,这之中包含着致力超越无限混乱状态的切切希望。

在知性地、感性地探究重新认识国民自我认同这一问题的过程中,出现了如何评价从20世纪60年代到20世纪80年代末期所谓军事独裁政权时代带给韩国的思想和教育风土怎样影响的课题。当时具有强烈国家主义倾向的一部分知识人、文化人、言论人强调的要么是国内外总体危急状态论,要么是韩国式民主主义的逻辑。他们认为只有在当初“国民再建运动”的名义下,重塑恢复国权时的民族正气,国民才能得以重建,而这需要正确的历史认识和健全的道德涵养来确保。后来,这一思想转变成“新农村开发运动”,进而发展成为强调勤勉、自助、协同为基本道德的国民意识高扬运动。

与这一运动形态相区别,按照国民教育的基本方针,“国民伦理”作为新设科目被引入到国内所有大学的必修教养课之中,甚至作为研究生院的博士课程确定成为一个专门的学术领域,也成为各类国家考试的必考科目。其主要内容是从固有思想和传统文化的探索中形成民族的自我认同,从正统史观、道德观以及价值观中重新构建国民的自我认同。所谓的正统史观意思就是通过彻底批判日本帝国主义殖民地统治官僚及其支持者所作的歪曲历史的犯罪行为,重新确立正确的国民历史,并且认为道德的堕落、退化以及价值观的混乱、空白所形成的精神虚无主义的甚嚣尘上,完全是过去日本帝国主义统治下的非道德的殖民教育的恶劣影响以及现在日本资本所带来的经济动物式快乐主义的侵入所造成的,对欧美过度的私利追求主义的无批判的受容也是其中的一个原因。主张应该与作为诸恶根本的从日本传来的精神上的污染菌与从欧

美传来的道德上的腐败菌相对抗,只有这样才是培育由正确国民意识武装下的真真正正之国民之道,这种言论在日常生活中处于绝对优势。从日常生活感觉上说,所谓国民就是具有国籍者,在去外国的时候就要拿韩国政府发行的护照。可是,在更高一个层次上,就需要有某个敌人。特别是在战争和操控意识形态时,这种需要是显而易见的。

这里,还有一个具有讽刺意味的事情。为了让强力推行国民动员的军事政权以光州事件(1980年5月17日)为契机给人们一种由军阀武力——应该是国民的军队——镇压市民主导的民主化运动的印象,并在国内外传播,卢泰愚大总统政权通过对光州事件民主化运动的认定(尽管是军事政权,但前[全斗焕]政权是在关系国家存亡的危急状态下,以保卫社会秩序和国民安全的名义声讨、镇压反国家的市民叛乱势力,但这一叛乱的支持者却是主导民主化运动的爱国市民,从而正式地承认了这一事件[1988]),剥夺了国民本身作为市民的正当根据的地位。在现在的时点上大概可以说,通过“市民”暴露了“国民”反民主的伪善性。

为什么政权和一部分知识人、文化人以及言论人执著于国民这一表象?这种情况是从什么时候、何种意图下产生的?另外,所谓国民的自我认同,对我们具有怎样的意义?其归根结底是一个不可欠缺的必需的存在条件吗?毋宁说它大概歪曲了人的良心和感性。人除了作为国民的形象以外,只有在更深、更广、更高层次上培育才能够形成完满的人格,然而完全向一个坐标收敛,这真是理想的做法吗?谁有自信给出正确的答案?这种自言自语让我度过了持续一个时期的不眠之夜。这些问题也是在20世纪这一伟大的时代临近结束时,一种已经固定了的自我与另一种期望新生成的自我之间的激烈斗争。在这种历史大转换时期,什么是国民

自我认同的具体核心？如果韩国人的自我认同否定了南与北的和解、民族的统一、将来统一国家的建设以及与以日本为首的国际社会的多元化、多层次的相互依存关系的深化和发展，那么甚至确保民族、国家的存续和繁荣都会变得困难，面对这种状况的变化以及它所带来的要求，韩国人的国民自我认同又迎来了一次大的转折。

3. 国家的应有状态：从城邦到世界城市

226 那么，韩国作为“国家”又是怎样的呢？暂且可以这样定义，它是韩民族的政治意识通过排他而实现的法律上、军事上以及经济上的生存时间和空间。在此之前，没有人这样定义过，我是在整理诸多人提出的各种理论的基础上而提出的。可是，实际问题是，因为“国家”在历史上有兴亡的交替，亦有名称、领土的根本变更，因此它不像“民族”那样具有强烈的现实感。其存在的理由与目的指向都受到彼时的彼政权的担当者与其集团意志的操控与歪曲，到底有多少为国民所接受和支持令人怀疑。有一种国家观念认为韩国作为国家它是自我归属于此的政治时空，但什么是这一国家存在的核心并没有说明白。

由此，我提出三个问题。其一，国家是特定民族的政治意志在法律上、军事上和经济上得以实现的封闭的生存时空吗？这只不过是向单一民族国家这种非现实神话的过度追求，这种错觉的强制或许仅仅使其放大了原本复杂的问题。如果特定民族的人哪也不去，或者其他人都谁也不愿住在这个国家，将会如何呢？这个国家的存在或许不会因为这件事而出现问题。可是，没有骄傲的地方，也绝不是这个国家品格的证明。盼望来的人多，想要定居的人多或许也不能成为这个国家优秀的实证。如果这样的话，是否任何

时候都应该执著于排他性的封闭之中呢？

其二，国家是按照自己的目的获取它自身存在的理由，还是应该基于构成成员的明确的或暗示的同意，在其界限内被正当化呢？如果是前者，构成成员也许没有必要被限定为特定民族。而如果是后者，关于构成成员资格的基准设定或许有必要重新讨论。

其三，外国人对于一个国家来说是否是危险的存在？外国人应该被时时刻刻地排除于一个国家之外吗？尽管住在国内，却被政治和法律排除于国家之外，这尽管是现实，但它会永远不变吗？

我出生并成长在韩国，从1992年以来居住、工作在日本，在与这两个国家间的关系上，我自身作为人的属性可以说是“世界城市主义者”。可是，我的立场与一般在日本所说的“世界城市主义者”不同。为了防止可能的误解，我想事先明确一下我自身作为世界城市主义者的定位。

首先，针对认为世界城市主义者就是国籍不明的观念上的世界主义者这种非难，我想明确地说我是持有大韩民国国籍的名副其实的韩国人。既不是所谓的“在日的人”，也不是“殖民者的后裔”。其次，有人说世界城市主义者是没有存在根据的像幽灵一样的存在，对于这种批判，我的回答是我现在在大阪拥有住宅，以京都为中心，在世界许多地方都有工作，我是一个主体明确的人。另外，对于认为世界城市主义者因为对任何地方都没有忠诚心，所以是欠缺义务和责任感的没有规范意识的人，而我对大韩民国履行着作为国民的义务和责任，对于大阪市履行着作为市民的义务和责任。虽然不能说国民意识和居民意识之间不存在矛盾和斗争，但是我一直具有作为健全市民的规范意识，基于现实生活中必要的常识性判断来维持它们之间的平衡。

并且，世界城市主义者与国际主义者不同。世界城市主义者

与其说是将国家、国民间的友好关系作为最优先课题,毋宁说关注这种范畴所带来的歧视与排外的根源并加以变革的另一种层面的探索。世界城市主义者与全球主义者也有不同。全球主义者是站在国家与地方之外,从超越的视点出发,采取的是俯视的态度,而相对于此,世界城市主义者完全处于现实的生活世界之中,对于在多民族化、多元文化方向上改善生活条件的课题,采取的是共同参与、参与企划、参与决定的态度。我所说的世界城市主义者不是全球主义者,而是同时具有全球、国家、地方三个维度而思想、行动的人。

接下来我想谈谈为什么我一心将自己定位为世界城市主义者。这是因为在此之前我的生活和教育体验使我必然会有如下的问题意识,并且在这种问题意识的根底之上已经建立了一种假说。这种作为前提的假说是,韩国、日本这样的国家正在由基本的单一民族文化共同体(城邦)向多国籍文化共同参与的公共空间(世界城市)转化,并且作为多国籍文化共同参与事业的国家目标是基于多样性基础上对高质量幸福价值的共同创造。那么,从中又能导出怎样的问题意识呢?

试着提出最初的问题。这个问题是关于国家和国民存在的基本问题。以往的政治学、社会学和经济学都是把国家作为前提而建立的,并且直接或间接地将城邦作为这种国家的原型来看待。所谓城邦具有很强的以战士为中心的单一民族共同体的性格,其中战士就是市民,市民就是国民。将城邦理解为战士共同体是因为它基本是在“同”的逻辑基础上组织的集合体,其中最受尊敬的是战士,他们被赋予了在非常时期为共同体而死的义务,这已经成为了他们的觉悟。爱国的模范是战士的殉国。战士的道德是共同体道德的核心,这也是为了强调基于血缘、语言这一原初要因的同

质性、同一性基础上而得以牢固结合的集团性格的原因。并且,城邦与家族相比,两者的相互关系基本上是,城邦是“公”,无论是在道德上还是在政治上都居于上位;而家族作为“私”,处于从属地位。并且,“公”的承担者,是从物质生产与人的生产劳动中获得自由的战士(市民),只有他们才被承认具有参与政治的资格。

4. “公”与“私”和公共性

以城邦共同体为原型设想国家,以此为前提来展开政治哲学的讨论,例如仅公私问题就存在着是“公”重建优先论还是“私”丧失危机论两种对立的观点,对这一问题一而再再而三的讨论,我感觉完全没有意义。因为从公私对立的二元论出发得不出任何有建设性的想法。我的观点用一句话说就是批判的、生成的公私相关论。所谓批判意思就是对“公”一元化、绝对化、固定化的危险性以及由此容易产生的一种公善私恶的公私观所带来的压抑性持有深刻的警戒心。所谓生成强调的是经常从不同的认识论、实践论出发不断探索公共性范畴的必要性。

所以,对于“国家=公”这一观点,不是“公=公共”,而要重新认识公共的“共”的意义,可以说这是我所关心的重点。“公”与“私”不是两极分裂的,两者是通过“公共”这一媒介项联系在一起的。并且,与其将“公”与“私”理解为相反的实体,毋宁说应将其理解为力学上互为前提的作用力与反作用力的关系。另外,我认为现在的公私问题应该以三元论的观点(“公”与“私”以及作为公私共同媒介、活私开公来理解的“公共”)来讨论。

这种三元论的公私观是与有必要转变城邦国家观这一观点相关联的,是从“城邦”向“世界城市”的转向。缘何如此?怎样理解

“世界城市”？这一问题就是在同质性生活和意义空间中异质和其他者的存在与定位问题。譬如国家与外国人的定位问题。结果，“共同体”就成为家族伦理的扩展形式，成为以同类意识或价值、体验以及历史的共有为前提的集合。那么，并没有具有这种价值、体验与历史的人怎么办呢？这种人如果现实存在，仅以排除的逻辑将他们驱逐出去能解决问题吗？还是以何种形式承认、接受它的存在，并创造出一种新的共同空间呢？即承认“同”的逻辑的局限。这样的话，就需要另外一种逻辑，它就是和而不同的逻辑，不是“城邦”而是“世界城市”的逻辑。

外国人是异质性的具体表现，通过他们一直被认为是外部存在的世界侵入到了以同一性为前提而形成的国民共同体（城邦）的正中心之中，动摇了它的基础。适应这种大转折的现实而规范的新生活、新意义空间就是世界城市，所以需要“世界城市式”的观念，而非“城邦式”的观念。

另一个问题是对于观念、思想、哲学上的固定化、僵化以及过度固执于此的一种政治上怀旧所具有的危险性的认识问题，其必须在认识论和实践论上得以根本转换。一切问题不应从固定的、确定的以及稳定的角度来思考，毋宁说应从积极地展开流动的、不确定的以及不稳定的可能性的视角来把握，并且对于变化、变动和变革的速度也要加以充分的考虑。城邦是在确定性和统治可能性的方向上思考它的秩序以及实现规律的。对于不确定、不稳定以及由此带来的危险性，有必要从它是新的可能性的机会这一观点来重新把握。这就是我所想说的从城邦思考向世界城市思考的转向。

其中可以看到许多问题。譬如，就拿爱国心这一问题来讲，城邦的爱国心表现为（向战士道德的收缩）对已经存在并定型了的

传统、历史、价值与文化和语言的一元性忠诚向内部纯化、固定，向外部采取排外性地守护、防卫的姿态。而世界城市的爱国心相较于传统、历史、价值与文化和语言的既成性，将重点放在它们的生成性的方面，从而成为面向未来的多元爱国心相互联系又相互竞争的能量。真正的爱国心具有认识与实践两个方面，它也存在着共有过去记忆的深层方面，但或许相互明确面向未来的意志处于更高的位置。对此许多日本人漠不关心，也不抱有希望，同时为数众多的外国人也对日本的未来不寄予热望。所以，爱国心不是区别外国人和国民的标准。国家也好，国民也好，与其说是已经确立和固定化了的东西，毋宁说或许是能动地应对时代与形势的变化所带来的课题及其要求的过程中，经过解体、再建而转换、结晶成的新事物。

第三个问题是关于怎样接受多元化、多层次生活和意义空间中国境隔断的出现和增加的现实以及应该如何应对的问题。农村与城市相比，农村即使今天依然存在着很强的共同体性格，以田圃为中心的几乎相同的人、事关系很长一段时间一直存续着。而所谓都市则是由完全不认识的异邦人构成的集合。在农村“同”的逻辑成为基本条件大概可以了，而在城市、特别是超级大都市却正在向世界城市发展。

其中有必要在没有共同的传统、历史与文化的他者之中，寻求实质的、实物性共存规则的基础。其尽管未必能达到相互之间在心底里以心传心的程度，却能使人们最低限度地遵守礼仪、减少侮辱，尽量共同基于一个最低限度的规则生存，做买卖，谈生意和干工作。这或许就是与以往意义上的共同性不同的公共性。

其中实际存在一个以首都为中心的中央集权统治原理，单一民族、单一文化、单一基准和单一语言名义下的固态的民族国家结

构很难用暴力强制要求的气态的开放空间。抱有城邦式想法的人或许看待这个空间就好像是危险分子集结的法律真空地带。可是,对于那些未能被纳入到国民之中的人,他们从非国民的立场出发,本身愿意为自己居住的生活空间和意义空间作出贡献。这个空间对于这些作出那种选择的人,是能够更加舒适地生存的空间和开放的空间。按照以往的看法这些人应该作为共同体外部的存在被排除和驱逐,可是从今而后,甚至即使在现在,只有他们才是存在于国家共同体内部使国家共同体变得更加多元化与多样化的新的原动力。这一点很重要,并且这种情况在国境隔断中得以出现、扩展和增加。社会问题也是同样,仅仅在城邦这一同质共同体内部看是不行的,还要有世界城市的视点。

第四个问题是关于是否能说在国家的名义下所做的事情都是正确的问题。或者也可以说成是从国境隔断的伦理和道德的生成与扎根这一现实变革过程中,应该解读出什么的问题。最近我在伦敦和纽约的机场书店发现了两本有意思的书,都很厚,但内容都很有启发性,所以我一口气读完了。一册是克莱蒙特大学研究生院文化研究专业的主任教授伊拉扎·布尔汗写的《国家的犯罪》(*The Guilt of Nations*)一书,副标题是“关于历史上不正义的补偿和交涉”。书中举的例子是,对于以国家名义在全球范围内所做的不正义,1945年以后怎样可以让受害者站出来,最终让国家承认这种不正义的行为并谢罪、赔偿。作者原来是记者,所以该书采用的是报告文学的形式,尽管如此,该书理论缜密,并有论证,文笔审慎、绵密不掺杂感情。

另一册是在世界上名望很高的圣地亚哥大学路易·L. 布尔克斯教授写的《什么时候道歉是不够的?》(*When Sorry Isint Enough?*)一书,副标题是“关于人类所作的非正义行为的谢罪、赔

偿的争论及其结果”，由纽约大学出版社出版。其中说的一个内容是，“谢罪”不是今日的“好孩子综合征”，同时它也不是伤感的法典化，它是恢复一个国家的“尊严”，提高一个国民“道德水准”的问题。在很厚的一本书中援引了世界各国的例子。

最近，在日本包括国家机关、医院，所有的组织都在“谢罪”，尽管嘴上说着“对不起”、“抱歉”，但以后仍然不断去做。这是为什么？从来一直垄断“公共性”的组织、机关和团体所做的事情，如今已经不能借着“公共性”的名义正当化了，其中也包括“国家”。

这一现象在国际上也正在发生。有的人勉勉强强，但还是谢罪了。有的人找着不谢罪的借口，却暴露了他的羞耻，这样的事情在世界各地实际上已经发生了。其并不是康德所谓的普遍的伦理意识与道德情感忽然在世界上开始得到普及，毋宁说在一个个具体琐碎的问题中，这种倾向自然而然地出现，并成为全世界的潮流，成为用城邦“伦理”和“道德”所不能应对的世界性的变化。

以往的“国境”是所有伦理和道德终止的地方，但是如果将这种思想再向前推进一步，就会明白即使“国家”也有错误的时候，也有“犯罪”的时候。所以，也有必要超越“国家”，从更高层次的标准相对化地看待自己国家所做的事情。这种思想正在成为奠定论述非城邦公共性的世界城市公共性的基础。

上面提到的法学家布尔克斯在那本书的序中写道：“如果让我用一句话来定义‘现代’，那就是‘谢罪的时代’（Age of Apology）。”近代前期的“谢罪”行为是自己引起了别人的注意，感觉不好，别人评价不高，谢罪好像是受到了某种迫害的感觉。可是，到了近代后期，包括普通人在内，各个领域的领袖的感觉也发生了变化，就是一部分人开始认为，做了坏事却一直隐瞒下去，结果既对

233

自己没什么好处,对所有人也没有好处。

其未必只限于与作为国民国家内在正当化原理的“公”原理的对立,那种追求与国家存在完全不同层次的理由和目标而开展的生活活动,为了能以更加开放的形式为地球和人类的现在与将来作出贡献,作为认识和行动基准的公共性自身必须要超越国境,并且它也因世界城市公共性而非城邦公共性的伦理和道德基础的更加巩固而得以存在。

5. 城邦式的爱国心和世界城市式的爱国心

我从白凡金九那里学到了真正的“爱国心”,对申采浩如下的呼吁也深有同感。

无涯生(申采浩的号)曰伟大哉爱国者,壮丽哉爱国者,无爱国者国虽强亦必弱,虽盛亦必衰。虽兴亦必亡,虽生亦必死。

有爱国者国虽弱亦必强,虽衰亦必盛,虽亡亦必兴,虽死亦必生。(《意大利建国三杰传》,1906年,序文)

如果一个国家的国民把这个国家当做自己的国家,那这个国家就是自己国民的国家,如果一个国家的国民把他的国家视为他国,那这个国家就成为外国人的国家。

努力啊,今日的韩国人,我们的希望生出意念,意念产生热情,热情推进事业,事业成就国家。

努力啊,我们韩国人。要充满希望啊,我们韩国人!(《大韩的希望》)

我并不希望仅仅停留在金九的爱国心的水平,而是希望在正确继承申采浩的爱国者观以及国民意识的同时,将其发展成为更加开放的思想。我作为国民并不是任何时间、任何地点都有意识地生活的。在日常生活中作为一个极为普通的人,追求的是自己的根本需要以及利益和快乐,这是作为一个人、一个消费者的立场,可是在环境、人种、儿童、老年人等问题出现后,作为有思想的市民根据情况不同会采取超越国境的团结一致的行动。我们在观看奥林匹克比赛时,对韩国人这一概念有时也会有新的实际感受,这主要是复杂的自我认同在多个层次上的相互变动造成的。

我对居住地大阪以及工作地京都都很关心,对我来说那里有一种不能忘怀的感觉,但这与我是韩国人并没有矛盾。也有人认为:“为国而死是爱国心,只有这种爱国心才是真正的公共精神。”如果仅从这种观点来看,我还没想过能为日本国而死,所以也就不能成为日本国民,我也不想那么做。但是,我也不想被说成是搞坏日本的外(害)国人。或许连日本国民也未必都想为国而死。所以,我想大胆地说,只有“可以不为国而死的建设国家”的心态,才是现在和将来必要的爱国心。不要像过去那样以“死”为前提来认识国家,为了国家不是死,而是创造优质的高度幸福的生活时空,只有这样冷静地思考和行动或许才是真正的公共精神。若如此,国民与外国人就可以一起共同合力完成课题,在作为国家构成成员的资格上也没有任何差别。

为国而死是真正的爱国心,只有具有这种爱国心的人才是真正的国民,像这种国民观念、国家与人的关系带来了极大的悲剧。以对自己居住地的关心以及对那里寄托的原初眷恋与献身精神等住民意识为基础的对地域和国家的眷恋和献身精神,为何在向地球和人类这一层面发展时会引起强烈的反对?为什么对这种想法

会抱有敌视感？人的极为自然的感情有时会动摇，也有时会被扭曲，但基本上是成长和成熟的情感。只要不人为地附加操控和否定的动机，对国家的爱发展升华为超越国境的爱或许是人的自然心态。其心理上的根据就是人们期待由城邦公共心理成长为成熟的世界城市公共心理。

我坚信，在这个方向上的努力也是我们现代人面对后代的责任与义务中最好的选择。

围绕论题八的讨论

花冈永子：很早就知道金先生，像这样聆听您的讲话还是第一次，感铭颇深。您作为“日本人”出生这种伤心的事实，我觉得很抱歉。

您说的我都赞成，但在韩国是怎样理解“自然”一词的呢？在日本将它理解为“自然而然”或“人也是自然的一部分”，它具有很强的不是“做出来的”而是“生成的”感觉，这大概在韩国“han”的思想中也有吧？

金泰昌：汉字所表现的自然或许可以理解为，万物生生之理得以实现的生命时空。现在我们所讲的大概是文字意义上的自然。可是，思想上的“自然”一词要从两个方向来理解，它与“包罗万象”、“山川草木”这些词一起表示孕育包括人在内的一切生命的“场”以及在这个场内所发挥的“作用”。

花冈永子：也就是说“场”和“作用”的整合就是自然。那么，比起这两个方面，“自然”概念是否还包含更广泛的意义呢？

金泰昌：您将自然理解为“场”与“作用”的合二为一是可以的。与“人为”对比来理解，也可以说其意味着没有人的意识介入

的状态。从与社会的关系来看,可以将其理解为是除了人以外的动植物的世界。

学习儒教的人,用儒教来说明它;学习佛教的人,用佛教来解释它。“自然”与主张韩国原发性思想的观点关联起来,也就是“han”的思想。“han”可以说是每个人的心态,好的方面就是“希望”、“愿望”、“梦想”的意思,而消极的方面就是恨、憎恶和怨恨的意思。包含这两方面的就是“心”。没有人为介入的“本原状态”,就是自然之心。如,崔济愚(1824—1864年)的“无为而化”的思想,李奎报(1168—1241年)的“发于自然”、“自生自化”的自然观。这些处于人类周围,没有人为介入的天地、山川以及所有这一切,大概就叫“自然”。

而把自然—人—社会理解为相互亲和关系的观点大概可以说是关于“han”思想的主流观点。譬如,洪大荣(1731—1783年)的“人与物均”的思想就强调人为的东西与自然的东西之间的平等亲和性。“均”不是“同”,是没有“优劣”与“差别”的意思。

花冈永子:您提到的“han”的思想中“场”的思想非常好,但或许可以将“场”和“命”调换来使用吧?

金泰昌:就像金时习(1435—1493年)所说,所谓的自然是“生意”(万物产生的趋势),是“生生之理,贵于四时”,且“元元生意,无时不停”,所以说自然是“命”,同时也是“命”所生成的“场”。

大沼保昭:与刚才姜先生提出的问题相关,请您稍微谈谈您对“世界城市主义”的看法。

我完全理解金泰昌先生所要说的意思,我想其是对21世纪非常重要的想法。但是,另一方面它也不禁给我一种非常强烈的“发达国家中心”说的印象。对于全世界一半以上的人,21世纪前期,确实就像金九所说的是国民国家形成的时代,那个时候“国家

237

的框架”往往作为防止如佐佐木先生所说的“外力输入”的手段而具有非常重要的意义。

在那种语境下,主张世界城市主义本身,在21世纪前半叶的国际全球化之中,面对来自大国的干涉具有解除武装的危险性。关于这一点您是怎样想的?

金泰昌:我想说三点。第一点,要说我个人之所以有那样的想法,就必须考虑我所出生成长的韩国的近代史、特别是直到国家恢复独立前的历史。那个时候,从韩国国内和国外进行着对日本帝国主义统治的反抗,不可否认那时的外来压力也是一种强有力的支援。被剥夺了作为国民权利的韩民族的抗日斗争,通过非国家、非政府民间动员型的多地域、多种宗教文化的共同斗争运动团体,极大地发挥了战略性和战术性的效果,与此同时还将世界舆论的导向引向对韩民族的亲善,所以必须得有世界城市主义的视点。

第二点,从韩国地政学的方面讲,我喜欢桥,我去国外旅行时也经常寻访各地的桥梁。韩国就是像桥一样的国家。其战略要点就是在中国这一巨大的大陆势力与日本这一强大的海洋势力之间维持好平衡,从双方获得在安全保障方面的约定。也可以说它发挥着功能性很强的缓冲地带的作

用。这种情况使世界战略不得不介入到韩国国内政权的中心,同时作为一个新的发展和繁荣的机会来积极灵活运用世界形势的结构变化,从这个意义上看,韩国需要有不仅停留于国际关系层面上的世界城市式的想法。

第三点是分裂和克服分裂的问题。从恢复朝鲜半岛原状——指的是日本占领朝鲜以前的大韩帝国——的观点看,现在还没有完全恢复。所以,作为一个民族、一个国家、一个体制意义上的国民国家并没实现。

可是,要彻底地恢复到传统的国民国家,还是要向多国籍、多文化共同参与的国家发展,对于这个问题意见分歧很大。我支持后者。

大沼保昭:我刚才所说的不仅是日韩问题,从全世界的范围来看,您是怎样想的呢?

金泰昌:我也不仅仅是针对日韩问题来说的,我是想把它作为国民国家形成阶段上,受苦的人所不能不体验的一个具体的例子来说的。我现在想到的是,Franz Fanon 围绕法国与阿尔及利亚关系所作的思考是具体的,并且某种意义上是基于个人的情况和体验来解读其中脉络中断的意义。所以,不止日韩问题是那样。

加藤哲郎:与大沼先生说的相似。世界城市主义是非常热的问题,我自身也写过《全球化、市民性》以及《国民国家的黄昏》等文章。即将进入 21 世纪的今天,又被称为 IT 革命的时代。最近与今田先生等人参加了关于信息社会的座谈会,当时我也认为无论是物质基础,还是在交通和信息聚集的意义上,一切事实显示全球已经出现了世界城市形成的条件,出现了像非国家性 NGO 那样的模式。

可是,IT 革命扩展后,其以怎样的形式与公共性结合在一起了呢?事实上,在上网时就能够实际感觉到那种形式,它不可靠,看不见对方的脸。IT 革命正在向更广泛的水平扩展,同时它的确定性也正在弱化。其中人与人的冲突,一方面在机能上是非常均质性和原子性的,但另一方面通过电子邮件的群发,又有使纷争迅速扩大的可能性。

近来阿尔韦托·梅鲁西来到日本,我以为他要谈离散(Diaspora)的问题,最后说的却是“主体”的问题。总之现今全球范围内信息交换的空间已经扩大,将来无论谁想要寻找信息都能够得到,

但用什么来保证自我的确实性呢？按照梅鲁西等人的说法就是：“个人要成为信息的集合体。”也就是，自己可以相信自己的选择，也可以让其他人相信，以此不断反复地确保对自我的认同。

因此，我认为所谓世界城市主义潜在的可能性正在不断扩大，可是从以往支撑公共性的个人与个人的联结点来看，确实也有产生不确定性和不稳定性的可能性，反而也许会造成地域性或国家性的对抗。

另外，还有“数字鸿沟”的问题。能够按照世界城市主义来生活的市民，感觉就像是过去马克思主义所讲的“全面发展的个人”，只要有电脑什么都能做。其结果也会让人联想到乔治·奥威尔对电脑控制人类心灵和统治人类社会的预测。总之，要求所有人都成为具有世界城市主义的人，这种意义上的公共性到底是不是一个现实的课题，我对此抱有疑问。

金泰昌：我对谁说过什么不同的看法和观点是充分尊重的，可是无论在理论上，还是在实际感觉上，我的观点和看法都是与事物的全球化以及国家和地域密切交织在一起的。因此，从根本上说我只是认为一切都向国家和国民中心收缩这种理解和对策是不充分的。我们现实生活世界本身正在渐渐变成世界城市，所以无论是学问的基本性格，还是方法倾向，或许都有必要将问题意识向世界城市偏转。

这仅仅是我个人的想法。无可争议，近代化的前期用一句话来概括就是“管理化的时代”。管理化发展到最后，就渐渐出现了仅依靠管理化的思路和伦理所不能解决的情况。那么，接下来将是什么时代呢？许多人用不同的语言来描绘，我用的是“流动化”一词。所谓流动化，就是由固体状态向液体状态、气体状态的转化。不单是经济、安全保障、环境等问题，所有的一切都包含这一

变化。从全球规模来思考流动化这一巨变,就会得出全球化(主要是美国主导下的大型跨国企业活动为中心的贸易、金融、信息等活动中以往安保机器的崩溃及其反作用)的结论(很多人是这种理解)。可是,我认为这是一种片面的看法,正在出现更加复杂的、多层次的变化。在这种流动化之中,只靠国家才能实现管理化的逻辑达到了它应对能力的极限,国家在某种意义上,放弃了作用和责任。政治指导者所谓的“民营化”或“自负盈亏”就显示了国家管理能力的界限,所以“地方化”或“地方的时代”也是全球化的一个坐标。

在这个时候,无论何时都依靠国家,让国家来解决,或通过国家机器来解决,最终是否有效果呢?我并不是特别要否定国家,我禀性上不习惯于反对国家体制。年轻时虽与马克思的问题意识有过共鸣,但并没有完全沉醉于马克思、列宁主义思想之中,所以可以老实说我从未全身心地投入于民主化运动,或站在第三世界的民众立场上——直到现在也是这种态度。可是,许多事情通过国家机器很难解决,或做起来不合适,对此个人力量也无济于事。虽说是共通的理解和关心,但实际上它是一种幻想,一种被无限多样化、多元化的东西。寻求多样化关心中的共通项是有意义的事情,但以一种不怎么庞大的中等团体来应对那些问题、风险和非常事态等情况,或许才是现实可行的。我想强调的是,有必要在消除国家因过度负担而造成的功能疲软的同时,在建设性地培养人们自立性的自我发展能力和意识的方向上,来重新构建国家、人与世界的相互关系。

从来的政治都是以城邦为中心的,那么如果从世界城市的观点出发加以重新思考政治又将如何呢?现代人将要在何处生活呢?我想地方、国家以及世界的层面都是必需的,这三个层面的具体比

率大概因人而异。我作为韩国人在日本与日本人一起一直在做着国际学术研究活动,所以无论如何都必须同时在这三个层面中生活。

我一直在想双重国籍问题作为一个实际问题将来也必须具体地研究。像国籍具有什么意义,市民权应该如何理解,这仅仅是理论上的问题,实际问题并没有解决。

所谓“市民性”已经成为非常大的法律和政治问题,其不能仅从传统的血缘和爱国心的观点来讨论,或许应该把“居住”的事实作为根本来思考。我居住在大阪,向淀川区政府缴纳税金,我想我承担了与日本人没有太大区别的责任、义务。仅仅从承担纳税的责任来讲或许不够充分,可是现行的日本国宪法并没有明确写有服兵役的义务,所以说我与日本国民不同也就是无稽之谈。认为日本国民包含着无法言说的东西,或是设想一个极端非常的状态,问直到最后一瞬间你会向日本国表示忠诚么,基于这种想法之上的歧视,只能认为是一种情感论。我在日本并不打算要求得到选举权和被选举权,我就是想要参与讨论关于生活条件的问题和直接关系人的尊严和价值的公共性问题,从而为舆论的形成发挥一定的作用。

在我论题的最后也曾有所言及,世界城市的自我认同有别于世界认同。尽管我在国籍上属于一名韩国人,但我既生活在由国民国家构成的世界,也作为一名居民生活在日本大阪这一生活世界,我是一名同时生活在两个世界的世界城市主义者式的市民。

另外,很过意不去,我还想说一下我个人的事情。我是大雪纷飞的1990年12月31日到达东京的,当时打算从零开始重新研究日本。我并不是从日本拿的钱,而是靠我自己赚的钱(加上韩国政府[文教部]海外研究费)开始做日本研究的。从那时起佐佐木毅先生从公和私两方面一直给予我指导、解说、教导和协助,能够

和他一起共事真是无比的快乐。从我个人的观点来讲,从日本的“公”、“私”以及“公共性”的问题中或许可以发现一种了解日本的方式。可以说与佐佐木毅先生的共事对我来讲是研究日本的非常重要的内容,它也使我能和大家一起参与到相互学习的课题之中。在我提出论题并基于我的论题做讨论时,佐佐木先生担任主持人一职,对此再次表示感谢,并且对于从一开始您对本研究会给予的协助和主持也表示感谢。

拓展一

主持人：佐佐木毅

“市民”概念

佐佐木毅：不好意思，我说一下我个人的印象，本次研究会论题集中，密度非常高。如果将佐伯先生和千叶先生的论题作为一组来看，大概就会明显地看出两者间的共性和不同之处。姜先生和金先生的论题，这种内中之外、外中之外的内外对比方法是否行之有效我不知晓，但从那个意义上我们可以看出两者已经结成了一个话题。若说这次讨论的特征，就是在各个层次上都展开了讨论，特别是我们从与其他概念相关联的角度思考“公共性”，并围绕这一问题作了讨论。

对非常具体的争论点我们也展开了议论。我是一名政治学者，我认为所有的政治现象都是具体的。在整理各种概念的同时，还要从某一观点来看待具体的问题。刚才谈到科索沃等问题时，姜先生提出的论题大大地改变了讨论的局面，也使得这些问题的含义变得清晰起来。相关的具体问题，将来也会大量出现，通过对这些问题的讨论，各位先生的论题宗旨与内涵会变得更加清晰。

从这个意义上讲，围绕概念的讨论也应该进一步展开，也就是说我们大概可以这样提出问题，即把论题的宗旨与具体的问题联系起来，尝试进一步追问它的宗旨。那么就请各位提问吧。

245

今田高俊:关于“公共性”概念,我特想将其与佐伯先生和千叶先生的论题联系起来探讨。“市民公共性”中的“市民”概念,并不适合日本人的感觉。这一点我与佐伯先生的意见相同。在“市民”概念中,让“公共性承担者”来承担责任,或许是相当困难的。

就像拉兹罗先生所说的那样,为了消除各种各样的矛盾,直到20世纪六七十年代“市民公共性运动”也曾在很长一个时期内起到过效果,但是其后就没再出现过。对日本人来说,“市民”一词给人的感觉,具有很强“我是东京市民”那样的“市民”意识。总之,市民与地域社会的居住民的区别并不那么明确。

246

千叶先生的论题给我印象很深,如果去除左翼的观点,他的观点与我的想法非常接近。如果不是兜圈子式地言说生活者市民,并且再稍微中立地论述的话就没有问题了。先生所说的“新市民社会的想法产生于近代与超近代的弥合之中”的说法是非常重要的。可是,为什么最终要将其概括为“市民社会”这一概念呢?您提出了“生活者市民”,“生活者”不可以吗?为什么硬要在它的后面加上“市民”?其中包含什么含义?

NGO和NPO不是以赢利为目的的,而是一种自愿活动。这种活动既不是行政管理式的,也不是市民运动式的,它包含一个脱离于这两种结构的公共性问题。从事自愿者活动的人,尽管说“不是特别自觉地去做公共性事情”,可是他们实际所从事的却是接近于“公共性”这一概念的内容。我感觉如果能够完全区分这些概念,就会变得更加轻松,卸下负担后大概就可以思考“新的公共性”了。

我们应该回过头来考虑考虑现代年轻人感觉的“公共性”。如果对他们说背负“市民”重任,他们会说:“这与我们无关。”然而,在阪神大地震时人们的心情是“为何不做一下试试呢?”不也

就做了么。这种动机与市民公共性这一高高在上的理念间的“脱节”，或许我们应当认真地加以理论上的探讨。其或许与佐伯先生所说的公共性植根于“共同的关心”之上也有关系。所以，是否应当停止自上而下的“市民社会”的启蒙，而试着从“新市民公共性”这一新视角来思考呢？

千叶真：这是一个重要的问题，我承认“市民”并不是那么重要的一个概念。刚才金先生论题中所说的世界城市主义者也是“市民”。但用英语“citizen”表达的时候影响不是那么大。如果说现在日本年轻人是怎样理解“市民”和“市民社会”这些词汇的，毋宁说他们已经将这些词汇当成了相当切近的概念，团块世代也认为它们极为重要。在我周围有许多学生，这些具有“市民”感觉的人去跳迪斯科，第二天又去参加志愿者活动。

中山道子：现在称之为“俱乐部”。

千叶真：哦，是么。（笑）在德语中至今确实依然说成是“迪斯科”。对于今田先生为什么那样拘泥于“市民”这一概念的提问，我反而想问一问如果不是“市民”，那到底又是什么呢？不是市民社会，作为“公共性”承担者的替代方案又是什么呢？

另外，只有能够这样自由地言说“市民”才是有好处的。我想进一步强化一条界线，作为“市民”即使是私人的个体也要对公共事件给予关心。我不是一个法学家，但我感觉好像在“人权”和“市民权”概念的背景下，还是有不能不思考“市民”的地方，这大概是因为我的专业是政治学的缘故吧。

佐佐木毅：那或许是政治学与社会学的区别吧。

千叶真：对“市民”一词，我感觉没那么沉重，所以“生活者市民”对我来说也是非常自然的词。

今田高俊：“市民”一词可以自由地使用。例如，“因为我住在

新座市,所以是新座市民”,但我的意见是,市民是承担“公共性”,改变社会的存在,这绝不是大部分日本人的想法,我们应该承认这一现实。所以,不应拘泥于“市民”概念,可以创造出能够完全发掘出NPO活动以及自愿者活动所具有的公共性意义的词汇。

对日本人来说,毕恭毕敬言说的“市民”概念,是作为“公共性承担者”的“西方式的市民概念”。而对他们来说,“庶民”是更适合的概念,也是容易理解的概念。但这并不是说可以抛却“市民”概念的内涵。千叶先生所说的“生活者市民”的内涵是非常值得肯定的,也应该像他所说的那样做。

可是,将其称为“市民”,因这一概念的使用而使人们背负重荷,反而会起到相反的效果。让日本国民“具有作为市民的自觉,承担公共性”,这就是知识分子所想的“市民”概念。但如果稍微换一个角度,用“生活者”这一概念不行吗?为什么要用“生活者市民”呢?我感觉“生活者市民”是一个有些难于理解的概念。既然难理解而硬要加上“市民”,其中大概还是有什么想法吧?

佐佐木毅:就是说用“生活者”不可以吗?

千叶真:大概可以吧。

足立幸男:今田先生说:“可以是生活者”,千叶先生没有进一步坚持自己的观点,我感觉很难过。我想“公共性”概念中或许还有“生活者”、“庶民”等词汇所无法表达的某种重要的内容。

对金泰昌先生的讲话我感触甚深,金先生用世界城市一词所要表现的,既包含地方,也包含国际。囊括地方与国际,且某种程度上也具有民族性一面的“公共性”,如果我们不是有意识地努力追求,为获取它而经营的话,它是不会产生的。“生活者”一词也好,“庶民”一词也好,用它们来表示“公共性的承担者”或许是非常勉强的。

因此,尽管有难于理解和容易理解的问题,但我们或许还应该坚持用“市民”这个概念来表示将来会出现的“公共性的承担者”。总之,我的理解是,市民和公共性或许都应该追求,概念也是可以用的,或者毋宁说应该使用。

小林正弥:总体上,我也与刚才足立先生的意见相同。我的观点是应该继续使用“市民”一词,只是“公”或者“公共”一词与“市民”一词之间存在很多难解的问题。千叶先生的论题中谈到了A模式和B模式,A模式是与市场模式相联系的,B模式是与公共领域模式相联系的。那么,试做进一步思考,就会有“市场模式”与“公共领域模式”是对立的结论。千叶先生所说的A模式是沃尔兹的定义,但实际上沃尔兹的定义是两者兼容的模式。也就是说沃尔兹的理论是具有两极,且将这两种要素兼容并包的模式。所以,如果分成三种模式,或许千叶先生的话就好理解了。

那是为什么呢?总之,按照A模式——市场模式发展的是黑格尔—马克思模式。在这种模式中,因为市场经济是与“私”相联系的,所以某种意义上它是与“公”相反的。所以,先生在论述中讲到:“市民社会一方面关心私我,过私人生活的同时,对公共也表示关心”。可是,“私人”与“公共”之间的关系,在政治上存在一个相当微妙的问题,就是两者怎样联系起来的问题。为什么不能光考虑“私人”而要对公共加以关心呢?这样的议论继续下去就形成了政治学。所以,不要将两者单纯并列,而有必要将这些议论进一步深入下去。

反之言之,譬如从东欧的经验来讲,它是一部从全体主义社会中解放出来的历史,所以“市民社会”很自然就会有积极的一面。而在日本特别是20世纪60年代以来,出现了民众不关心政治的问题,因此这种“公”的内容,在某种意义上如果不加以规范和强

调的话,大概很难应对今日的状况。从这种意义上,我大胆地将“citizen”译为“公共民”(称为“公民”的话,就会和战前的意义牵扯在一起)。这是我所想提的第一个问题。

另一个问题是,姜先生和金先生的发言中指出“共同性”、“共同体”与“公共性”是有区别的。对此,我想谈谈我的看法。譬如,对金先生刚才的论题,我没有太多意见,因为有世界,就有世界城市。但是,有一个微妙的问题,世界城市之中应该可以包含多种多样的多个共同体,所以“共同体”与“世界城市”的概念未必是矛盾的。如果这样来理解大概就会与思考双重国籍而展开的政治理论联系在一起了。

千叶真:这又是一个非常难、但很重要的问题。“共同体”是从族群的意义上思考而得出的。因为具有某种同质性的条件,所以价值观的意义在其中被共有。“共同体”中存在着血缘同质性、宗教信条的同质性以及意识形态的同质性等多样的内容。而这种共同体与沃尔兹的多样性的“市民社会”概念还有不相容的一面。

总之,沃尔兹的理论中已经预见到了当代的“众神争斗”的情况。现代社会的前提几乎没有希望和不可能在它的发展方向和价值观上共同拥有同质的、同一性的内容。因此,可以说现代社会充其量能够存在的是“诸价值的共存”与“异质事物的共存”,所以在现代市民社会论中加入共同体性质的内容恐怕是不可能的。

可是,就像小林先生所说的那样,市民社会中存在着各种各样的结社、共同体。各自用自己的方法追求特定的目的,这当然是不应该干涉的。在市民社会中某种共生的做法和宽容是必要的。我想要将“共同体”与“市民社会的复杂性”大体区别开来的意义就在于此。但这并不完全否认“共同体”本身。

小林先生开头的发言我非常理解。同时我认为选择其一或许

也是一种死板的想法。结合日本考虑到现代社会的诸种条件,沃尔兹广义的定义或许还是非常有效的。它与价值观、意识形态的复杂性以及集团与人们多样性价值观的共存相适应。当然其中也包含利益的冲突。

可是,与此同时当今市民社会论的主要思想在公共领域的模式中已经明显地表现出来,它的巨大魅力也是不可否认的。在这个意义上,两者大概确实蕴涵着紧张的关系,而得以共存。沃尔兹确实很警惕各种单方面的意识形态(singular ideology)。我与他的共鸣之处在于,主张参与政治,创造民主主义式的文化。这一点哈贝马斯在围绕公共领域的市民社会论中也有论述,某些方面与我的主张也有关联。

由此我设想了 A、B 两种模式,但尝试思考只有“市场”的第三种可能性也是必要的。可是,现在很少有持这种观点的人,尽管在新保守自由至上主义者中有一些,但在今日的市民社会论中影响力还非常小,因此我才按照两种模式来思考。

金泰昌:暂且勿论从来市场模式的是与非,我想到了另外一种模式。这种想法源于我实际看到的在最近韩国发生的一系列事件,我将其中的新公共性加以理论化地创造,暂且称之为“竞争生成模式”。

“竞争生成模式”存在两种彻底对立与竞争的势力,即“市民”与“国家”、“权力方”与“庶民方”、“劳动者”与“经营者”。政府决定、发表一个政策,这种新政策的受害者如果很少的话没有问题,但是如果几千人、几万人的话,就会引起罢工,形成与政府的矛盾和斗争。这其中交织着诸多因素的作用,结果会使政府改变政策,作出让步。对政策持反对意见的人也作出让步,由此形成了作为国家政策的一种公共性。这种情况会不断反复出现。在日本很少

发生,但在邻国却已经出现。这种公共性是通过“激烈对立的能量和它的生成力”而形成的。

让我们与小林先生的发言联系起来,即“共同性”与“公共性”的不同意义的问题。存在两种情况,仅仅通过“共同性”能够说明的情况与仅仅通过“共同性”无法说明的情况。假如有一个共同体,它与农村是相互重合的,我们可以用农村共同体来说明。可是,作为世界城市的都市,存在着诸多共同体,共同体与共同体之间如果没有媒介的话,对立就无法协调。所以,“媒介”意义上的另一个空间,它的作用和机能是现实而必要的。这是我个人的认识。这种媒介机能暂且称之为“公共性”。

就“国民”与“市民”而言,从西方整个复杂的思想史和政治史上看,要将“市民论”理论化是很困难的。于此相比,可以从把“国民”改成“市民”有什么优点的角度来思考。对于住在日本的我来说,不能成为确确实实的“日本国民”。尽管不是“日本国民”,却在日本居住,吃惯了日本做的东西,呼吸着日本的空气,喝着日本的水,过着和日本人同样的生活,并且也想为日本做点什么,很多事情想与日本人以及各方人士共同合作。这些想法要站在怎样的立场上才能实现呢?恐怕不是国民,而是“市民”。

更进一步讲,今后与“国民”、“市民”相比,“住民”或许更具有实际的意义。尽管是韩国人,却居住在不同的国家——在那里已经取得了国籍,在韩国也有许多持有不同国籍的人共同居住着。这种情况与日本也是相同的。所以,关于“国家”的概念,如果顽固地认为它是将传统、历史、文化、语言等融合为一的东西,那么有些情况就很难解释。居住的时间长短,另当别论,现在已经住在日本或许是一个最重要的事实。韩国和日本成为多国籍的人共同策划的公共空间不是很好么?如果那样的话,既解决了双重国籍问

题,城邦也会成为世界城市,城邦政治也会成为世界城市主义。如此换成不同的新概念,就会更有弹性化。我是从实际的感觉出发得出的这种想法。

千叶真:图尔敏有一本书叫《世界城市》。该书中的观点与刚才金泰昌先生所讲的听起来是同样的观点,即以住民的感觉为媒介,除可以形成国际秩序之外,还可以创造出另外一种“自然生成的秩序”。这也许是21世纪的大事。我赞成我们的自我认同绝不是整齐划一、静止不动的东西,也不是均一的东西,而是像金先生所说的是多种选项的,其与一个人内心中一瞬间一瞬间实际想法的改变也属于同一类吧。

佛教徒,出生于京都,自由主义者等等,可以同时具有多重的自我存在的证明。这种自然的、多选项的自我认同是非常重要的,从这个意义上讲,今后“住民”也许会变得非常重要这一点就可以理解了。

“生活者”也是如此。同时可以使他们对“市民”概念感觉不那么敏感的条件在日本已经逐渐生成,我在与学生以及世田谷周围的诸团体交流时就已经实际感到了这种变化。其或许是一点点变化而来的,所以可以存在“住民”、“生活者”、“市民”等多种多样的自我认同的方式,我们需要对它们适时重新定义和重新规定。

从这个意义上讲,在国内的外国人的存在具有重大的意义。在欧洲可以有三重四重的自我认同。譬如,既是欧洲一员,又是澳大利亚人,在澳大利亚出生的少数的意大利种族的人,天主教徒,我想这些情况变得越来越重要了。在日本也出现了类似的问题。从这个意义上说,姜先生所讲的在日人群的自我认同某种意义上或许已经显现了上述情况的苗头。

“主体”和“网络”

姜尚中：以此相关，我想变换一个角度。今田先生所说的，也许完全是关于“主体”的问题。总之，我个人对于“市民”、“国民”这样的主体概念总感觉很别扭，我想毋宁或许可以用“网络”一词。这绝不是因为我是社会情报研究所的所以才这么说。

其原因是，众所周知，在东亚没有华人网络，从俄罗斯滨海边疆区到中国延边、日本列岛等东亚地区约有朝鲜民族人口 300 万人，我称之为“朝鲜网络”。总之，市民、生活者固然重要，但更应关注连接他们的东西，即媒介，要把“网络”作为关键概念。当我们说：“作为市民想要行动，可是现在有些不方便……”，“现在想要发信息”，“想从这个人那里获取信息”的时候，都是将“网络”作为关键概念、作为公共空间来考虑的。

譬如，最近在韩国发生了“落选运动”。当然其中存在许多问题，在这方面已有许多深入研究。其中也有一部分人认为这个运动对投票率没有贡献。可是，刚刚“网络”化，现实中上万人就已经在网上操作。我不知道这些人是不是自觉的市民，但实际上候选人中 70% 以上落选了，这个运动确实具有实际效果。

当今不参与政治的年轻人当中，也有很多属于哈贝马斯所说的自我演技型的人，即尽管去了很多地方，却不愿意将某些本质的属性放在那里。也就是说，这些人过于重视“主体”了。

在朝鲜半岛以外，包括在美国的 150 万人在内，有 500 万朝鲜民族的人。所以，不需要建构南北半岛居民所组成的国家主义实体，而是要从外部通过网络，稍微柔化这种坚固的国家主义，从外部移入各种文化。如果稍微转向这种媒介作用（networking）的话，问题的位相或许会发生变化。这就是我所思考的“networking”。

佐佐木毅：今田先生您有什么想法？

今田高俊：我也想说，确实存在过于注重“主体概念”的问题。对知识分子来说，“主体概念”不重要（那是微乎其微吗？），而对一般的生活者即使说“要有主体性”，他们也不知道“主体性是什么？”这是现今的实际情况。所以如何不使用主体一词，又可以将能影响公共性的媒介的结构纳入社会之中是将来思考公共性的重大课题。

关于姜先生所说的“网络”，我有一个很大的疑问。这个词汇包含作为商业机能合理化的网络与市民运动意义上的 networking 两个方面，您在使用时并没有加以区分。最初学术团体、NGO 等完全是将网络作为您刚才所说的 networking 使用的，可是一旦知道它是有利可图的空间，商业就不断侵入进来，目前已有近七成的网络为商务用途所占据，增加了人们上网操作的时间。不花钱的人就应该不方便已成为一种潮流。在上网操作时，页面上到处布满了小广告，给人们的操作增添了麻烦，很讨厌。所以，我们应该寻找另外一个比“网络”更能够表达刚才我们所讲内容的词汇。

金泰昌：关于姜尚中先生与今田高俊先生所谈到的所谓主体性问题，我不能不说一下我的意见。他们对主体概念抱有看法，认为主体太过被强调。这使我不由想起，对笛卡尔以来过分强调主体的自我批判与反省是欧美思想界的一个潮流（特别是后现代理论）。但是当我们想一想最近公共责任与义务（当然也包括权利）的意识和感觉几乎可以说完全丧失的社会状况，我感觉正是那里出了严重的问题。日本也是如此，东亚其他国家也在某种灭私奉公的政治空间中彻底排除、抹杀主体（意识、感觉），尽管他们曾理解 and 认识过它的存在和价值，却没有给予体感和内化它的场合和时间。主体有别于露骨的利己与放纵。无论是网络也好，媒体

作用也罢,存在于其中并形成它们的、在这一过程中发挥作用的当事人是存在的,所以我认为不能不设定具有某种行动和判断能力的主体。

足立幸男:姜先生刚才所说的我也非常理解。“媒介作用”(networking)或“结合组织”(connectiveness)是极为重要的,这一点我也同意,至少在我的内心中对“市民”概念是抱有亲近感的。

特别是我作为团块世代的一员,“市民”一词给我的感觉就是“networking”的意思。刚才金先生提出了可不可以用“住民”一词的提案,这我也能够理解。但也许是受平时上课的影响,我在讲课的过程中,非常注意并事后反思应使用什么词的问题,我认为“住民”一词基本上是讨论有关地方公共政策时才使用的。

例如,说“京都府的住民”,使用“住民”一词是考虑“京都”地域中的问题时才使用的。而考虑地球环境等问题时,不由自主地就会使用“地球市民”一词。也就是说,即使在更小的地方思考国家层面的大问题时也还是使用“市民”一词非常方便。我感觉比起“住民”,“市民”具有广泛的含义,甚至可以扩大到“地球市民”。

从这个意义上讲,“市民”一词至少在政治学中,是在刚才提到的“networking”的意义上使用的,所以不能简单地抛弃(笑)。

佐伯启思:终于提到了“市民”的问题,所以我也想谈一谈(笑)。“市民”成为问题的一个最重要的论点是战后日本在使用“市民社会”或“市民”一词时,还有一个历史观的前提。这种历史观是明显的进步主义历史观。这种康德式的进步主义历史观存在一个前提,即存在一个封建的共同体,由于革命等原因它被颠覆,成为自由的个人所组成的社会(Gesellschaft),于是国民国家得以产生,又因为市民社会是自律的,所以接下来的一个阶段这个市民

社会就会扩展成像世界城市一样的世界。在这个脉络中出现的“市民”和“近代市民社会”等概念是被特权化的。

我认为这种历史观本身还有一些问题。今田先生和我都是同龄人,当被问及学生时代的痛苦经历时大概都会有一种感觉,就是“记得非常清楚,但已不感兴趣”。

在现代那种简单的进步主义历史观是行不通的,在西欧也一样行不通。在我们学生时代,朦胧地认为西欧社会大体是那样发展,然而实际上西欧历史并不是按照单线进步主义所设想的那么发展的,过去的东西会不断再现出来。

而我们却脱离这一历史,单单全面接受了进步主义的理念。我在这里所说的不是“进步的知识分子”,而是“进步的历史”。以上是第一点,即以那种思想脉络来接受西欧思想恐怕是困难的。

其次,对于刚才金先生和姜先生等人的谈话,我总是有些不由自主地担心。通过“交往”和“网络”将跨国境的人联系起来,这种方法本身我也不是完全反对。

但我的想法与之稍有不同。虽然说要对外开放、要成为全球化的世界、要普及网络,但没有理由认为我们就是因对外开放才变得丰富起来。也许我们现在居住的地方包含着使我们丰富起来的要素。我们一方面居住在这里,同时这里也包含着一些使我们超越这里的方法。

夏目漱石笔下有过一位称为“伟大的黑暗”的“广田先生”,广田先生虽然也完全没有离开过那里,却知道世界上的任何事情,说不定还知道宇宙的事情。贯穿于这种地方主义中的普遍性,在我们进入近代社会后,要比我们所否定的封建共同体和古代神话世界中的普遍性更加丰富。其中有生死观,有宇宙观,也有对死后世界的想象,也有令人毛骨悚然的传说和神话,大概也包含着更为丰

富的与世界城市相关联的东西。如果是这样,假若我们稍微变换一下思路,在我们居住的地方恢复这些要素也不是不可能。对于“公共性”我最关心的是如下的问题。例如,四五个人一起去喝茶、吃饭,一般情况下大家只是谈论私人的话题。我们经常能够看到这样的情形,这边两个人说“大学里发生了这件事”,对面的人觉得没意思,心不在焉地听着。我觉得这才是理解“公共性”的最重要的线索。“公共性”某种意义上,是在那个场合下,使大家的谈话变得有趣起来的言语的交流方式,只有通过言语的交往,即社交,才能实现真正意义的 networking。

258

譬如,这回我与姜尚中和金泰昌先生都是第一次见面,可是,在这里我们刚一谈话,就发现了某些共通的话题,并饶有兴致地围绕它展开讨论,即使这次分手后大家也会感觉“当时很有意思”。这种情况在世界主义、世界市民概念提出之前也大量存在。为实现世界主义和世界市民概念还有“一些东西”是必要的,如会话能力、礼仪做法、幽默以及自我抑制的能力等。一般来说培育这种会话能力和社交能力是相当困难的。我想要谈“公共性”,首先这应该是一个问题。网络或其他则是接下来的问题,在它之前的事情或许更重要。

金泰昌:如今当下(hic et nunc)的问题是,国家也好,国民也好,是内向的固体状态,还是外向的开放的气体状态,抑或是内外联动的液体状态呢?哪一方能够能动地适应时代和形势的要求呢?这个问题如果被置换成是“开放就会丰富起来”,还是“我们现在居住的地方或许存在着一些使我们丰富起来的要素”,这样讨论的方向和内容就变了。

如果从思考生活的丰富程度的层面来讨论,未必算是对外开放的日本本身的丰富性是可以肯定的(可是会出现追求日本自身

的丰富性到何时为止的问题)。但或许并不能认为国家和国民的存在方式任何时候都处于封闭状态是个好事。作为媒介、扬弃两极对立的第三项同时具有粒子与波动两个性质,根据不同的状况其中的一个方面就会表现出来,从这个意义上可以认为它具有量子的性格。以往我们认为国家与国民具有强烈的原子式的性格,从今而后要重新理解,国民与国家必定会转变成量子式的性格。

花冈永子:首先评论一下千叶先生的发言。您的发言中提到的“生活世界”一词是胡塞尔提出来的。现在的学生如果在专门探讨学问的课堂上都会睡着的,而如果变成“生活”语言,他们就会聚精会神地听课。因为这是与他们自己有关的知识,所以他们无论如何都要听。这种“生活世界”其实西田几多郎也曾大力倡导,他曾说过,现代或许还是要要在“生活世界”中研究哲学。从这个意义上讲,千叶先生所提出的“生活世界”或许具有对现代有益的一面。

接下来,我想向千叶先生提一个问题。如果能够像哈贝马斯所说的那样通过脱离国家和经济的教会、文化团体与学术团体等组织建立“市民社会 B”是非常了不起的。可是,看一看作为当今欧洲经济机构的欧盟,也不是那么简单地实现的。国家与经济既是合二为一,又是相互分离的。在这种前提下,哈贝马斯所谓的“市民社会 B”应以怎样的方式来解决问题呢?另外,我还想请教一下关于“市民社会 B”的形成时间问题。

千叶真:常有人批评哈贝马斯的交往理性是理想主义的,被捧得过高了。我有时也有那种感觉。哈贝马斯的理性是具有康德式动机的讨论理性,是具有自律性与责任的理性。与国家权力联系起来讲,国家与其说是他律的东西,毋宁说要求国家对于市民社会中普通人的呼声、讨论和批评要承担解释的责任。这或许是为了

防止国家成为与自己完全不同的怪物的一种要求。大概可以这样理解吧。

从这个意义上讲,有一种想法,即欧盟在决定政策时,首先应该倾听来自受这个决定影响最大的地域中住民的声音。基于这种想法之上的政策及其制度化现如今正在以各种方式进行着尝试。对您所提出的问题的回答也与此相关。或许可以这样来理解,即可以探求一种对住民的意见承担说明责任的政治模式或统治权力的模式。

走向闭塞的日本

花冈永子:我非常同意姜先生的论点。可是,您在从世界各国中所占的位置来思考日本、韩国与中国时,您说日本人经济上虽处于上位,却处于“不安”之中。为什么这么说呢?

刚才金先生提到在韩国也有人认为应该拒绝从他国获得援助,日本人则完全是那种想法。因为每一位日本人都有一种发自内心的不安,就是日本如果成了他国的属国就完了。日本的经济水平很高,可是人们也有不安,虽还称不上是美国的殖民地,但作为“日本国”的日本大概正在走向消亡。以现在的状态可以说日本绝对无法保证独立性,因为无论是法律方面,还是经济方面,所有的方面日本仍然都是依存性的。从这个意义上讲,日本必须向美国、亚洲诸国以及世界上诸国表示感谢。那么,在世界诸国中,日本处于什么样的位置呢?与日本相比,韩国和中国又如何呢?对于这些问题我想听听您的看法。

姜尚中:佐伯先生认为日本具有两重性,一方面具有非常强烈的国家主义,同时国家主义也有薄弱的一面。但是现实的情况是,许多日本人根本就不想热心承担对国家的责任,由此,某种意义上

日本进入了国家主义的衰落期。从这样的日本来看周边的国家，当然就会觉得这些国家正处于国家主义非常蓬勃的时期。

另外，日本人一直不安的是，不知道日美两国间的命运共同体能够维持到什么时候？如果这种命运共同体断裂，日本最终将会怎样呢？1931年以来持续15年的对外战争，日本自己曾寻求主导权，但希望破灭了，造成了精神上的创伤。所以，从根本上日本必须建立多维的关系，而如何才能建立呢？明天举行大选，即使把它作为选举的方针也完全得不到选票，因为无论怎样谈论防卫和外交，也与普通选民的选票没有什么关系。政治家不会接受，官僚就更不用说了。于是，事态并没有任何的进展。

从这个意义上说，即使要施行大政治的构想，就像佐伯先生所说的，如果政治资源枯竭，利益分配的政治就无法进行下去。我感觉战后的日本好像还没有创造出应对战后情况的新的政治资源。

仅就和平宪法就能写很多题目，但都无法变成现实。日本的经济有恐龙那么大，但我感觉在它的内部似乎存在着某种闭塞感。

战后日本的正式话语

山胁直司：我想问一个相关的问题。这次研究会我与佐伯先生第一次见面，虽然15年前我曾在《经济学家》上给您的《隐性思考》一书写过书评。那之后，佐伯先生的思想好像发生了相当大的变化。在今天的发言中，您讲到战后日本的正式言论是“进步史观”，那么“反国家主义”是否是真正的正式言论呢？我感觉“革新国家主义”、“左翼国家主义”势力好像也很强。年轻的俊杰小熊英二关于“革新国家主义”曾写过一篇有意思的论文，主张实际上，在政治学领域丸山真男和南原繁都倡导健全的国家主义。即使安保斗争也具有强烈的反美国家主义色彩，强调亚非诸国左翼

势力的民族自决运动。在经济学领域也可以倡导追赶方针,专门在国民经济的框架内讨论经济问题。

如果是这样的话,国家与国民没有被认真对待的命题及其反命题就失去了重要的意义。并且看最近的讨论,基于上述形式的国家主义的复兴好像很明显。即使本次研究会上也出现了小林善则、西部迈以及西尾干二的名字。佐伯先生大概是与他们不同的人吧(笑)。实际上媒体起着推波助澜的作用,例如《产经新闻》通过敲打《朝日新闻》保证了卖点(前面提到的小熊先生就曾说过产经是朝日的寄生虫),我们几乎每周都能看见以人权派和市民主义者为靶子的周刊杂志的宣传广告。它既然被再生产了,不能不说有相当大的需求人群。现如今的日本有许多媒体都通过敲打人权派和市民主义者来获取收益。

与之相反,在现今的欧洲那种媒体即使有也非常少。与媒体的情况相似,在现今的日本像“文艺春秋知识人”(这种称谓或许有问题)那样兜售反人权和国家主义学说的人多得让人奇怪。我想再次问一问那种把作为佐伯先生所谓的战后正式言论的人权派和市民主义者当做反国家主义来敲打是否合适?

更直接地说,小林善则和佐伯先生之间的根本区别在什么地方?

佐伯启思:对小林善则我不太了解。

山胁直司:那佐伯先生谈谈您与老师西部迈先生之间有什么不同也可以。

佐伯启思:既然谈到这里,我还想说两句。就像您所说的,直到战后日本1960年安保斗争前后,民族主义言论非常盛行。例如,竹内好等人在提出亚洲论的同时,也提到了民族主义的问题。日本共产党人所讲的也是极类似民族主义的内容。历史学研究会

等机构也是如此。可是,进入 20 世纪 60 年代后,关于“国家”的讨论迅速消失了。

那么,这些议论真的完全消失了么?也不是的,仍然有很多人不自觉地持有那种观点,可是嘴上却不好讲,这种状况一直持续着。因此我把它称为“非正式的言论”。

山胁直司:为什么消失了呢?

佐伯启思:简单地说,因为战前的军国主义就是国家主义,而战后主张民主主义。也就是说,战后的民主主义被理解为“与国家主义相对抗的民主主义”,结果让人能够联想到国家主义的学说都被禁止了。这是最重要的原因。直到 1960 年安保斗争,出现了日本对美国应该保持怎样的距离并以什么方式取得独立的问题,在这种情况下,引出了对国家主义的广泛讨论。

可是,通过 1960 年安保斗争,包括丸山先生在内最后许多知识分子都将对美从属的安保问题转变成成为民主主义斗争的问题,又从民主主义斗争的问题完全转变成“民主主义”对“国家权力”斗争的问题。总之,对 1960 年安保的解释完全变了形,它不是日本脱离美国而自立的斗争,而是“民主主义市民势力”对“自民党国家权力”的斗争,其中基本没有对“国家”的讨论。从这个意义上说,反国家主义的民主主义确实是战后正式的言论。

但是,并不是说“国家”不存在了。我们生活在一个“国家”中,怎样对待“国家”无论如何是个问题。我觉得这个问题正在勃兴,就是表面不能议论的部分也像岩浆一样深深地渗透而出、堆积下来。

在我的发言报告中,谈到过左翼在对亚洲赔偿责任的问题上主张“国家”的回归。这种事情不胜枚举。譬如,现在改革路线中所提到的安全网(safety net)问题。“安全网”的主旨是与一种自

我责任论相结合而形成的。这种自我责任论认为：“国家或许什么都可以不做。国家不可以做超过权限的事情。个人责任是一切的基础。”可是，实际建造安全网的是国家，是政府，所以这种情况下理所当然每一位“国民”的安全和生活成了中心点。

或者，国家可以做风险管理，因为所谓市场经济会因国际金融市场的剧烈变动有时可能出现大规模的经济恐慌。在经济危机爆发时，无论是国家也好，政府也好，国际机构也可以，这些组织必须站出来。它们已经成为解决问题的前提。一方面把它们作为前提，另一方面又掩藏这个前提，这就是“个人责任 + 安全网”的观点。这种观点也很不现实，因为要是那样的话，我们应该对“国家的议事日程”进行彻底地讨论。

顺便说一下，持有跨国经济、全球化时代以及 IT 革命观点的人认为日本如果不这么做，就将灭亡。这些人某种意义上是强烈的国家主义者，所以就出现了称为“主张跨国化的国家主义者”这种非常有意思的说法（笑）。通过这种形式不正面讨论国家，而最终以隐蔽的形式将国家纳入其中，大概那是非常难的。

与以上观点相比，凯恩斯的国家观有些不同。第一，凯恩斯理解的国家是功能性很强的国家。总之，国家仅仅是出台财政金融政策的机关，除此之外不用考虑别的。第二，凯恩斯主义者完全不考虑对国家的忠诚和爱国心等问题。大概就是这一点点的不同吧。

“国民的历史”

佐伯启思：我想向姜先生和金先生提几个问题。非正式的言论是日本人所具有的国家意识，这一点我非常理解。大家都迫不及待地购买，使西尾干二先生写的《国民的历史》售出了 80 万册。

可是,知识分子对这本书却不太买账,他们对小林善则先生也一并发起了总攻。我顺便也一起敲打了一番(笑)。

总之,知识分子所持的观点与西尾干二先生和小林善则先生的漫画读者层之间存在相当大的落差。所谓知识人探讨问题的方式,在它的下面还有另外一个层面,一种在言论的表面怎么也表现不出来的某种感情。这种落差确实是一个问题。

刚才您一直在说,日本具有很强的国家主义,“国家”的力量过强,这一点不是不能理解。我也感觉如果拿底层蠢蠢欲动的那部分人来看,大概可以那么说。

佐佐木毅:山肋先生还有什么想要说的?

山肋直司:对于“国民的历史”观佐伯先生有什么看法?

佐伯启思:我和西尾先生、小林善则先生都见过几次,除此之外日常没有交往。我与“国民历史”运动也没有人际上的交往关系。

小林善则先生的写法非常吸引人的眼球。虽然他也曾写过:“可以为祖国而死”,但是他真正关注的是“现在”的问题。他曾对年轻人说过:“你们太可耻了吧”。他这样说,当然不是赞美战争,他想要表达的是,“那个时候的年轻人在困苦的状况下是那么的努力,在这一点上应该多多向他们学习”。这个观点我同意。

包括西尾先生在内,“国民历史”运动首先是对战后思潮错误发展方向的应有的批判。“国民历史运动”尽管看起来有一些国家主义的感觉,但在批判它之前我们应该讨论的问题是,促使这个运动产生的战后公认思潮的偏颇。

山肋直司:对于日本将来会不会成为移民国家的争论,您有什么看法?

佐伯启思:对于这个问题,山崎正和先生等人也主张:“必须

将日本建成为与美国并驾齐驱的移民国家”。并且现在所有的保守现实派和左翼进步派都主张日本应该把向世界开放的多元性的国家(移民国家和多民族国家)作为发展目标。某种程度上这是自然的发展趋势。但我想没有必要人工地将日本建成移民国家。相比投票权问题,放宽市民权(国籍取得)是首先要解决的问题,如果放宽市民权,投票权的问题就会迎刃而解。市民权将来无论如何是要扩大的,其并不是真正的问题。

无论美国人也好,韩国人也好,中国也好,无论哪国的外国人,只要他满足条件,在市民的水平上就可以获得某国的市民权。可是,在这个过程中,日本并不像美国那样多数人来自外国,原住民人数要多得多,因此在市民水平的背后还有另外一个问题,就是如果他们不具备成为市民的某些条件大概就很难办了。

自然感觉的相对化

佐佐木毅:那么,对于刚才佐伯先生的问题,金泰昌先生有什么要说的?

金泰昌:我说“日本具有很强的国家主义”,并不是基于想要否认国家意识而说的。我想说的是,依赖国家的想法或许还没有被完全培养成为自主健全的市民意识。议论国家不是问题,但在21世纪即将来临的这个时期,想要恢复过去的国家观,强调把它作为现在和将来日本当为和必须做的课题,这种观点是不正确的。

其一,我感觉日本这样的国家,与经济的庞大规模相比,政治判断力基本没有达到相应的水平,这是很可怕的。例如,在野党和执政党中的所有头面人物的发言中都没有提出明确的政策概念。

其二,基本相同的问题如果换一种说法就是,为什么在日本要展开“公”和“私”的讨论。如果有一个地方让每个人都尽情地表

达自己的欲望和各自不同的想法,然后通过媒介操作将这些内容净化为公共意识,那么为此就需要一个公共空间,而日本并不存在这种公共空间,只有“公”和“私”,所有的一切要么收缩为“公”,要么变成一个一个的“私”,只能选择其一。这样的日本将来如果出现了什么事情逼得它走投无路时,就会像战前一样不知不觉地走上战争的道路,成为谁都不负责的战争。

其三,最近宣扬国民意识的言论势头越来越强。有一种倾向认为只有设想了一敌,才会有国民,并且这种敌人标靶会指向何处不可预测。在某些灾害或危机发生时,很容易会出现国民感情受刺激、迅速查找敌人、将其当做替罪羊的情况。我虽然不知道为什么现在重新在国民的名义下进行社会心理上的动员,但是我感觉在一部分舆论人、文化人和知识分子的言论和行动中明显具有对在日本外国人的危险感和敌视感。我本人到今天为止见过各种各样的这种扭曲心理的表现。但我并不想因为这一点而抹杀时至今日在日本积累起来的具有深刻意义的生活经历。

佐佐木毅:那就是佐伯先生所说的“差异”没有被调整或没有看出“差异”的问题。所以,在某种意义上您说的与佐伯先生所说的问题大概是重合的。

佐伯启思:反过来说,关于“国家”包括宪法在内一直以来都没有充分地探讨。到底要不要承认自卫队为军队呢?对日本的国家形态问题一直没有讨论,在外交上除宪法本身之外,在许多水平上也都要看美国的脸色来做,总是感觉有些做得过头了。这种做法不是好不好问题,而是如此下去日本的“颜面”就没有了。如果没有“颜面”,而体格却异常庞大,看着都让人害怕。

金泰昌:某种意义上我也有同感。因为一直没有认真思考国家的问题,所以与其正面地讨论国家的存在方式,不如适当的回

避,所以本来应该解决的不解决就那样拖延过去了,这样的问题屡见不鲜。另外还有一点,我感觉日本不太重视“言辞”,这大概是“不立文字”的传统吧。可是,在思考社会信赖性时应该老老实实地承认言辞的重要性。“信”带有人字旁,所以信赖人所讲的话是基础。已经说过的话忽然变卦,要是普通人,某种意义上就算了,可是担任公职肩负重大责任的人也是那样。

特别让我吃惊的是,回顾战争,首相说:“是个错误”,大臣也那么说。而到了后来却说:“哎呀,那是政府的问题,实际上……”在“政府”(おおやけ)的层面搪塞支吾,在“私”的世界会实话实说吗?在“政府”的层面可以说谎,这大概弄反了吧。对此我不理解,但我感觉那样是很危险的。

佐伯启思:如果用我的说法,可以称之为二重言语体系。它与方针和真意有些不同。譬如,森首相说过:“日本是神国。”可是,另一方面他也说过:“日本要推进IT革命,必须全球化”。这当然是全然不同的两句话,全球化、IT革命后创建神国,多么荒唐啊,一般这两者是不可能并存的。

对他来说,什么是真意,什么是方针;什么是公共的,什么是私人的,也没有进行特别的区分。在他的心目中它们都是共存的。不仅是森首相,许多日本人都是这样。总之,还没有达到“区分使用”那么高深的水平。从这个意义上讲,日本人基本丧失了自己的语言。政治家如此,甚至连只会说“恶心”和“分手”的年轻人也都如此。

姜尚中:刚才您所说的不是国家性格的问题。约翰·格雷曾说过如果要推进世界主义的根基自由主义,就必须祛除陈旧的东西。我曾主张冷气和暖气同时开放,可是结果是,如果主张世界主义,共同体就要崩溃,所以为防止此类事件的发生,古典的东西还

是需要的。所以分裂症不能不一直持续下去。

在英国和美国,那方面出现了许多问题。为了修正,英国出现了布莱尔,美国出现了克林顿。而日本经过泡沫经济时代后,为缩短所谓“失去的10年”中的10年时间,最终两方面不得不同时做,一方面开展比英美更加进步的改革,同时也要修正改革所带来的负面影响。所以,就出现了加完油门又踩刹车的情况。这未必是日本的国家或政治家性格的问题,而是日本历史性的选择。这要在20年前还有许多张牌可选的大平内阁就将许多事情处理掉的话,那就是另一番光景了。

这个方面加上原来历史上的诸种要因就出现了双重效果。而更加让人难以理解的是刚才金泰昌所说的问题,但其绝不是不可思议的问题。日本失去的10年使政策上出现了那样的难题,执政党光靠新自由主义是不行的,因为那样做就会失去选民的支持,所以就一方面与公明党联手通过这种方式找个垫背的,另一方面也要实施IT革命。既是“神国”,又是“IT”绝不是因为日本特殊,如果其他国家在那种情况下,大概也要那么做。

所以,我认为日本特殊论也好,马克思主义讲座派以来出现的日本异质论也好,都没有必要。在这点上我与今田先生一样。日本特殊论主张因为日本特殊,“所以启蒙是必要的”。对这种观点我想今田先生是持有异议的。我倒是想正因日本是那样的国家,所以才要从更加普遍的语境来看待它。

金泰昌:把某一问题放在日本的现实和它的发展的脉络中来讨论,有人提出了反驳,认为这不光是日本的问题,而要和其他国家和地区结合起来。听到这种反驳我有一个疑问,这场争论到底是朝着哪个方向来展开的?当然日本特殊论也好,日本恶人论也罢,我都是不赞成的。日本是具有更多可能性并居住着优秀人士

的国家。所以我们所看到的日本过去和现在的一堆问题,要放在日本的脉络中思考,大家共同探索这些问题的解决方案才是最重要的。

大沼保昭:刚才姜先生所讲的我基本都赞成。在此之前我所说的也与刚才的讨论有关。刚才佐伯先生的讲话中包含几个非常重要的问题。

其一,西尾先生的书卖了60万册,而持相反意见的知识人的书怎么样呢?我也写了战争责任方面的书却只卖了不到1万本,就是家永三郎先生的书至多也就卖到几万本。由此出现了一个问题。当然我理解千叶先生的想法,我自己在立场上也与他接近。只是听到足立先生、金先生以及千叶先生的“市民”拥护论后,我感觉很危险,因为他们要将自己的经验普遍化。

例如,足立先生曾说过对他自己来说“地球市民”的出现是自然的。请恕我直言,作为学者不应该这样。对自己来说是自然的这类话轻易地说出来是不行的,说话必须要客观。使用“市民”这个词,是因为只有它才能符合那个时代人的自然感觉吗?这种自然的感觉实际上有别于西尾先生以及小林善则先生所发现的多数日本人的“自然”感觉,这一点我们还必须直率地承认。像那样我们自己的自然感觉要不客观的话,就会变得非常危险。

另一点我想说的是,佐伯先生所讲的,四五个人去吃饭,其中两个人说着他们自己的事情,其他人听起来觉得很无聊,这一点非常重要。我想这个才是战后市民派和左翼派言论的极大缺点,他们只是安于自己内部的议论。

譬如,在组织研究会时,在维和(PKO)以及自卫队等问题上,从“右派”到“左派”都应该召集。这样的研究会,像佐伯先生这样的“右派”,无论从哪方面说大概都是少数派,但也会泰然参加。

可是,“左派”的缺点是,有“右派”参加,仅仅因为这一点他们就不想来了。

另外,山胁先生说:“国家主义在现实中或许是正式的言论”,到20世纪60年代为止的左翼和自由主义的言论中实际上也都存在国家主义,在这一点上山胁先生和佐伯先生好像是一致的。但是就连那个时代,人们也忌讳使用“国家”一词。因一直使用“民族”一词,所以1960年安保斗争实际上是民族主义性质的,这是事后我们的总结。因此,当时“民主主义”无论怎么说还应该是正式的言论。

从这个意义上,我们不能否认战后因为在言语空间中忌讳“国家”的问题而具有脆弱性。我们——譬如足立先生、千叶先生,甚至也包括我,依凭自然的感觉是不行的。刚才千叶先生说到“迪斯科”时,中山先生说:“大概是俱乐部吧”,虽然她笑着说的,但这种做法完全正确。

中山道子:他发音也错了(笑)。

大沼保昭:好了好了(笑)。如果不克服这个问题,按照足立先生、千叶先生那样的观点来写的书(要说立场,我也与他们相近)大概怎么也卖不到80万部吧。

国旗、国歌与教育

山下博美(全球理解协会代表):如何将现在社会上发生的事情教给学生,是与教师和教育工作者的非政府组织有一定关系的问题,因此我想提几个稍微靠近教育的问题。

众所周知,现在的学校教育,特别是义务教育在培养人应有的公共性上,有的教育者想要把学生培养成为具有像金泰昌先生所说的地方性与国际性兼而有之的世界城市性格的人,有教育者想

把学生培养成为扎根于地方的人,为此召开过多次学习会。

而另一方面,教师被要求必须引导学生树立国旗和君之代中所表现的“国家”意识。作为教师,既不能对孩子说:“要活得像一名世界城市主义者”,也不能说:“要活得像一个日本人”,不知道应该站在哪个立场上与学生交流,所以尽量避开那些话题。这一点我也非常理解。

我们现在在这里所作的讨论非常重要,但在讨论这些问题的同时,我们也应该想一想怎样将有关“国家”的知识传授给现在正在成长的孩子和跟随你们学习的学生。抑或是不传授,像现在一样好像没有传授地传授,或是以想传授又没传授的形式来讲课,还是像姜先生所说的,感觉像是将双方掺杂在一起取其平衡好呢?怎样与下一代的学生日常交流、传授知识呢?各位如果能给一些建议我将非常高兴。

佐佐木毅:让谁回答呢?姜先生和佐伯先生怎么样?民族也好,国家也好,确实是一个大问题,而山下先生想问的是怎样来教授这些知识的问题。

山下博美:是的。站在怎样的立场来传授呢?

姜尚中:很难回答啊。我是在熊本长大的,因此我在根底里是非常保守的。这是受“日本”的影响。

孩子如果到某个时期还没有形成自我肯定的意识,那么最后他将丧失批判能力成为非常暧昧的人。所以,从这点上看,是否有必要将国旗、国歌法制化?

说是必要,原因何在?有人认为日本今后将成为移民国家,如果那样最后靠什么来显示日本国是日本国呢?这是推动国家发展的人们的想法。拿美国来说或许可以用《圣经》显示国家的存在,这样想来,在日本这种标志却正在消失。如果变成移民国家,将来

大学入学资格检查时也会出现外国人入学的情况,这些人当然首先要学习日本的历史,可是日本若连国旗和国歌都消失的话就难办了,所以首先要用法律的形式将它们固定下来。

然而,这种想法也是极为自相矛盾的。大家承认天皇制并不是通过法律来规定的,正是因为法律没有规定,所以天皇制才能深入人心。用法律将国旗、国歌规定下来是为了能区分内和外,但程序化后即使人们唱国歌、向国旗敬礼,在他们内心里也可以拒绝,我想这种做法反而会遭致失败。毋宁说在法律没有规定的地方存在着一种和辻哲郎所说的“国体”所具有的来自于内部的约束力。

有一点可以肯定,在上中学之前必须得相当自我肯定地生活。从这一点上看(我想把其称为“自虐史观”这样的批判是不恰当的),充分肯定地看待自己的父母,在中小学的时候是必要的,这一点毋庸置疑。

对大学生来说,比起为国奋斗,他们选择的是漱石所说的“个人本位”。总之,所有的事情都是为了自我实现。如果在这个思路上“国家”是绝对不可或缺的话,就可以找出传授有关国家知识的路径。我比较愿意像这样与学生交流。比起那些对左翼分子给予种种批判的学生,我身边的学生好像是老实的右翼。以上就是我的感想。

佐伯启思:受西尾先生所组织的“新历史教科书制作会”的委托,我负责撰写中学校“公民”教育。为了撰写这一部分,我大量阅读了中学的“公民”教科书和“历史”教科书。

这些教材给我的感觉是,教师用起来会很费劲。首先,索然无味。这些教材想要说的意思很明白,但无论是教的人还是学的人都觉得索然无味。“公民”教育部分,无论哪个教材都无条件地将“人权”思想和宪法硬灌进学生的脑子里,而这种做法从人权主义

立场上看,反而会起到相反的效果。

要是我的话,我会向学生讲述西方近代“人权”思想是以怎样的形式出现的,包括法国革命和接下来出现的大屠杀,将这些内容编成一个故事讲出来。在授课过程中,按照近代社会和近代民主主义是如何形成的、具有怎样的问题这一思路来进行,课程会变得有趣得多。这次我们要写的这本“公民”教科书,将尽量采取这种思路。

其次,“社会科”课程归根结底是一门有益于培养孩子社会性的课程,但光靠教科书所能教的还是有限的。反过来说,你自己也就是教师到底能做什么。如果你想说:“这是我自己的想法,日本在战争中所做的全是错误的,所以尽管战后民主主义存在种种问题也是值得肯定的”,那就清楚地讲出来。如果观点相反,就把相反的观点清楚地讲出来,或以提问的形式试着将问题提出来那也很有意思。老师有责任将各种各样的资料都发给孩子,让他们讨论。

我接下来要说的或许又会被大家斥责,所以还是不说为好,但报纸上也这么写过,所以我说出来。现在的孩子有一部分与社会联系在一起,也有一部分是封闭的,被封闭于学校之中。为什么说学生不是与社会完全无关的呢?例如,配有手机,在24小时营业的便利店中聚会,去游戏厅,在街上闲逛,通过这些孩子了解了社会,与这个社会相比,所谓学校实际上是一个无聊的封闭的空间。但是,学生所了解的社会仅仅是给他们良好感觉的一面,这种机能上的不平衡也使他们无法完全学到社会知识。

是叫社会科教育好,还是什么教育好呢,我不知道。我认为学校教育的最重要的目的是把孩子培养成为一个优秀的社会人,一个大人,因此我想提一个极端点的提案。无论是中学也好,高中也

好,可以把一年分为三个阶段。前三分之一教授老人看护、街道拾垃圾等福祉工作上的协助劳动。接下来的三分之一,可能大家要反对了,让他们进入自卫队参观学习。第三个阶段耗费金钱很难实行,就是如果有可能让他们到海外当志愿者。若能够这样实施,比起单单学习书本上的知识,更能将学生培养成为优秀的社会人。实践上是否可行,这不是我回答的问题,是教育改革的问题。我的想法就是这样。

日本社会中的外国人

托尼·拉兹罗:关于大沼先生、千叶先生以及足立先生所提出的关于“市民”定义的讨论,我想可以归结为以下两类:

一种人是积极从事自愿者活动的人,称他们为“生活者”或者其他什么称呼都可以。这些活动者自身或许并没有打算要成为“市民”。

还有另外一种“市民”,他们的称呼不能随便更动。不能随便更动的原因是,某人说他承认西方的价值观和西方的概念,这用关西方言说就是“没有办法了”(笑)。这些人接受了西方文明和社会的方方面面,他们觉得日本现在太需要“市民”了,所以在20世纪70年代全身心地拼命宣扬着“市民、市民”,使“市民”一词在日本扎下了根。

另外还有一些人也非常需要“市民”这个词,特别是外国人。在当今的日本社会,外国人很容易被忽视。譬如,我1996年受“news station”委托制作一期节目,当时出现了一个奇怪的事情,在电视台所作的舆论调查中没有将外国人作为调查对象。电视台委托企业来调查观众想要看什么?看了什么?而外国人看了电视却没有成为调查的对象。

于是,在“news station”作完普通舆论调查后,又另外作了一次以外国人为对象的舆论调查,将两组调查加以对比。在这里我想说的是,在日本居住的人不知道舆论调查中没有将外国人纳入其中,虽然日本人不知道已经忽视了外国人,但实际上已经忽视了。故乡联票也属于这类问题,外国人也缴纳了消费税,但最初却被忽视了。诸如此类问题在日本确实存在。

群马县佐波郡东村发生了一件非常重要的事件。那里有一个公共游泳池禁止外国人入内。因为是“公共”的,但有1个多月外国人被排除在外,所以该游泳池确实触犯了地方自治法。为什么会出出现那种情况呢?因为在那个游泳池中曾经有外国人相貌的人胡乱玩耍,“为了保护村民免受外国人的伤害”,该村村长遂下令游泳池实行不准外国人入内的政策。住在那里的外国人比较多,从亚洲嫁过来的媳妇很多尽管是村里人,却没有被划入到“村民”之中。那外国人应该划归哪里呢?只有划入“市民”之中,成为“住民”或“市民”。所以,从这个意义上讲,“市民”一词是非常重要的,如果不给“市民”明确的定位,外国人受到忽视将变成严重的问题。

金凤珍:我要说两点。第一点,在阅读千叶先生论题中中曾根先生与鸠山先生之间的争论部分时,我觉得这个争论本身或许有问题。概而言之就是,为什么他们只有“要是庶民可以,市民就不行”或“市民可以,但庶民不行”的想法呢?

无论“国民”也好,“市民”也好,“庶民”也好,“人民”也好,“世界市民”也好,或“住民”也好,无论哪种说法都可以站在各自的立场上讨论。不是这方可以,而对方就不可以,包括“国民”和“国家”在内当然也可以一起讨论。采取这方好,而另一方不好的对立路线不能够触及问题的根本,彼此只能以没有任何作用的结

论而告终,所以我觉得不可取。

讨论“国家”、“国民”的问题是可以的,但是讨论的时候需要有所注意。现在日本人重视“国家”,弘扬国家意识与爱国心是必要的。我也持有同样的观点。事实上,无论是住在哪个国家的人,爱自己的国家、重视自己的国家、思考谈论国家的将来是理所当然的。如果日本过去不可以这样做,我希望她将来能够这样做。

无论君之代也好,国歌也好,国旗也罢,尊重它们当然是好事。关键问题是,没有看到君之代、国旗本身所具有的作为象征的内涵就马上将国歌与战前的军国主义联系在一起,只要讨论国歌就被划归于右翼或右派,这种做法实在有问题。我注意到佐伯先生也意识到了这一点,那我就基本放心了。

第二点,听到姜先生的讲话,让我想起了一件事。确切的数字我不清楚,在中国居住的朝鲜族有 300 万人左右。我曾经在中国居住过一年,那时候和许多的朝鲜人交谈过。他们当然都能流利地说朝鲜语和汉语。在中国会两门语言、三门语言的人实际上有很多,这一点我怎么也没想到。即使走在大街上也总能听到他们堂堂正正地讲着朝鲜语。我问他们:“你们没有被歧视?”他们说:“哪有歧视,我们有优惠。中国的汉族人很羡慕我们。”据说主要是因为他们可以要两个以上的孩子,这一点结婚的对象非常重视。

听到这些话,我想到了日本。我在日本待了十多年,我感觉在日本的韩国人中有许多人都忘记了韩语。一般将能说朝鲜语和韩国语的人总称为在日朝鲜人。在日朝鲜人对母语认识的改进要比我想象得大得多,他们认为不会说韩语也“没有感觉特别不方便”。然而从作为朝鲜民族人的本质上看,还会那么说么?重要的是内容和本质。

佐佐木毅:非常感谢。

拓展二

主持人：今田高俊

国家·国民·市民·人民

今田高俊：首先我想简单地整理一下。这两天我们围绕着“〇〇民”这一“民”的附加问题进行了非常多的讨论。包括“公民”、“人民”以及其他的称呼在内，都是围绕是“国民”还是“市民”这一文脉的问题。

在与“民”的关系上，交织着是市民社会还是市民国家、是国民社会还是国民国家、是“社会”还是“国家”的问题，其中怎样理解“公共性”是讨论的中心。并且，在本次会议上也讨论了家族、性别、世界城市以及在日外国人问题与公共性具有什么关系的问题。主权问题也被包含进来，我们讨论了在“市民社会”与“国民社会”中“主权”的情况。小林正弥先生又进一步提出了一个问题，即将“公共性”看做记述概念还是看做规范概念？正是因为将“公共性”作为“规范概念”引入，才产生了观点的差异和“是国民，还是市民”的差异。而其中一个人同时具有“国民”与“市民”两个方面好，还是二者取其一好呢？这也是一个与“公共性”相关的关键问题。我感觉我们的讨论就是这样进展的。

在“民”的上面加上“人”，加上“国”，还是加上“市”，在最后的拓展议题中，对这个问题我们将怎样决定呢？我期待着各位热

279

烈的讨论。那么,就从千叶先生开始吧。

千叶真:本次会议的一个争论焦点是,是国家的或国民的公共性,还是市民的公共性这一问题。从政治学的观点出发,自然会出现双方都很重要的意见。而从社会学或人类学的观点出发也只会更加重视多层面的自我认同或复合式自我认同。由此,好像存在着一种宽泛的统一意见。

以“国民”或“国家”为媒介的“公共性”尽管确实很重要,但是国民却不能全面、专一地参与其中。理由如下:

其一,威斯特伐利亚体制以来的主权国民国家体系从19世纪末到20世纪发生了巨大质变。现在我们在谈论“国家”时,怎么也不会将其理解为近代初期人们所说的共和国或祖国。

19世纪末以后出现了帝国主义这一阶段。在20世纪发生了两次大规模的战争,其中产生了极权主义,也制造了大屠杀。从军事力量方面讲国家权力将可以毁灭地球几十次的核武器掌握在自己手中。

在霍布斯所设想的近代初期阶段,主权国民国家成为结束无政府状态,特别是结束血腥宗教战争的重要的政治单位。可是进入21世纪,国民国家不断发生着变质,使它的负面变得明显起来。

思考这个问题时,我们还不应该忽视杉田先生所提出的“国民国家的暴力性”问题,这是一个大问题。重新评价主权国民国家(Sovereign Nation State)成为一个自然的趋势。主权国民国家不是国民国家(National State),而是市民的国家再添加上公共的东西(res publica)这一拉丁语原意的宽松的、具有某种脱中心化含义的分权式国家形态和世界秩序形态。与此同时,由市民所组成的各种各样的联盟和联合体也变得重要起来。

第二个理由是,现在在世界上可以以各种各样的形式实现跨

国交往,我们在外国都有许多朋友和熟人。世界上实质性的连带意识已经超过了国民规模,并且实际上这种情况正在不断扩大。从来的国际和平一直仅仅依靠世界秩序的形成,而现如今另一种形式,作为既是像金泰昌先生所讲的世界城市主义者(kosmopolites)那样的世界性、政治性的存在者,又是扎根于地方而生长的“世界市民”的连带意识正在逐渐变成现实。

这并不是说以“市民”为中心构建的共同体在形成过程中没有权力性,一定会有很多的问题,但它是作为一个尽量培养那种共同体的可能性的预案而展开的。在日本社会或许也有必要探索那种可能性。

日本固有的历史遗产和文化传统是非常重要的,我们怎样才能一方面尊重差异性和个性又把它作为桥梁呢?这是我们所面临的问题。

坂本多加雄:跨国关系正在扩大这一点我没有异议,但问题是,就像我最初所说的,“由国民到市民”这种二者择其一的方式是否合理呢?

关于刚才提到的“国家的暴力性”,既然是通过暴力来解决问题的概念,暴力的当事者无论是国家也好,还是什么也好,暴力都会出现。但当我们改换这个概念时,问题就出现了,因为概念都是在设想诸方之间的对立而形成的。所谓“国家”是已经设定了其他国家存在的国家,所谓“国民”是已经设定了其他国民存在的国民,所以优先“普通市民”这样的想法也是会有的。

事实上没有比我们这里所讲的“人民”概念更有内涵的概念了,而就连这种“人民”概念也会马上生出“人民之敌”的相反概念,现实中在两者间经常出现暴力。“国家”因为是暴力的主体,所以要重组这个概念,但不是由“国民”到“市民”,而是怎样以国

家来限制国家。这种限制包含诸多的含义,也可能是以暴制暴。

当然,“市民”可以存在。有些情况下国民与国民是对立的,但在某些情况下人们之间超越家属、亲戚、朋友等国民私生活上的联系正在扩大,所以国民间的对立也有所缓和。

从这个意义上说作为“市民”的联系正在扩大,这一点我没有异议。可是,这种变化或许不是“从国民发展成为市民”,归根结底是“国家”作为“国家”在具体的状况中决定与“他国”建立怎样的关系,而“国民”则是国家的支撑要素。

今田高俊:日本共产党已经停止使用“人民”一词,改为“国民”。大概也存在像坂本先生所说的只把名字换了就万事大吉的方面吧?对此,您是怎么想的?

加藤哲郎:我不是日本共产党的代言人,这个问题不该我回答。但从解释者的立场上说,我不太相信日本共产党表面和平但内心里支持战争的说法。日本共产党暴力革命路线的转向是认真的。

但是,首先在“敌人和朋友”之间明确地划一条界线,无论超出国境也好,没超出国境也好,把朋友一方称为“人民”,这种逻辑和思考方式确实日本共产党中还残存着。

如果将“人民”改为“国民”,“敌人”就变成了“其他的国民”,从马克思主义(本质意义上的马克思我比较喜欢)本来意义上的国际主义来看,这很容易变成完全与之相悖的悲剧式的样态。

设想卡尔·施米特意义上的敌友关系和极端状态而给“人民”划线,这种思考方式是危险的,但是用“国民”来解消这种危险性,就会有在整个国际关系中投入“敌友”关系的危险性。

从这点上看,刚才千叶先生的发言非常重要,自我认同也是圆桌主义的,在各种各样的标准上都可以划线,在这种关系中界线被

柔性化。从“人民”一词演变的过程来看,这一方法也是必要的。另外,还有一个赋予“国民”怎样“优先顺序”的问题,这与坂本先生和千叶先生的发言连在了一起。

共和主义和伦理性

佐伯启思:刚才在千叶先生的讲话中或许还有一些问题没有讲清楚。关于“公共性”一个比较容易的理解就是共和主义式的想法,即“公共的东西”(res publica)的想法。市民一起创建国家共同体,建立公共空间,承担公共义务,其中最重要的义务就是战争、防卫和兵役。这是共和主义思想的一个重要的观点,这种思想一直持续到近代初期。

可是,近代国家以另外一种面目出现,她成了暴力机器。因此,人民不再按照共和主义的模式积极地参加国家的公共活动,毋宁说应该参加抵抗国家的活动,即市民运动,于是“市民”概念出现。这就是大体的脉络。

千叶先生所说的动机是存在的,这一点我明白。这并不是因为我对共和主义抱有某种程度的共鸣,而是我感觉共和主义的想法时至今日在西方政治思想史以及政治心理中确实以一种看不见的形式延续着。

反过来说,因为它的延续,“国家”与“市民社会”没有完全分离,两方既对抗,又联合。西方社会,总体上是极端个人主义的,但也具有很强的国家主义。这就是刚才我们所说的“国家”与“市民社会”“对抗”的坐标轴与“国家”与“市民社会”“结合”的共和主义坐标轴在西方社会同时存在的原因。这一点我们不应该忽视。

而我的问题设定是从汉娜·阿伦特所谓的社会性进一步讲就是大众社会性这一20世纪最大的课题开始的。“市民社会”被不

断卷入到“大众化”之中,使在大众社会中培养具有公共精神的市民变得越来越难。

如果这是事实的话,市民社会就会渐渐为部分利益所侵蚀。在“现代民主国家”之下只有以尽量全面的办法来调和部分利益,但很难把它提升为大的国家目标或公共性的存在。所以,像千叶先生所说的“国家是压制市民的暴力机器”,在今后的世界中不会成为决定性的问题。这一点千叶先生的认识与我有很大不同。

从这个观点出发,日本到底是一个怎样的国家呢?它既没有共和主义,现在也不能想象有强力的政府,市民运动也不十分兴盛。那么,能够支撑它的东西到底是什么呢?

金泰昌:是啊,那是什么呢?

佐伯启思:我也想问那个问题,借用杉田先生的话,我想归根结底只有“培养想象的国民性”。

今田高俊:杉田先生您是怎么想的?

杉田敦:在这里我们讲到的言语共同体,严格地教授学生语言能力、读、写以及算盘课程确实在培养国民国家的国民统合力上具有某种效用。可是,通过培养国民意识就能消除某种伦理或构建某种伦理的共同体吗?

譬如,尽管让学生认识了国家的神话起源,却不能让他们停止投机式赚钱的想法。道德性的产生与其说依赖国家这种集合性的“记忆”,莫不如说应在更加个别的,例如亲子关系、近邻关系和同学关系之中思考“他者”的问题,它产生于这些具体的关系之中。我想人们意识的形成大概很少依靠几百年前已经死去的人们的“记忆”。

千叶真:有人认为除了“国民”之外,大概没有保证社会伦理性的东西了。可是,我认为我们有必要大胆地改变这种政治性的

设想。时至今日我们所说的政治是“敌友”关系,我们非常本能地接受了施密特或霍布斯式的敌友之间的严格区别,由此来思考国家,思考战争,思考主权。现在有必要重新反思这个概念。“现代国家”是一种政治上的联盟,所以应该可以有多种代替方案。因此,我将尝试性地重新思考这一概念。

“联邦国家”(federation)或“国家联盟”(confederation)的想法中好像包含着许多与霍布斯和施密特不同的政治观。最近欧盟等一部分地区展开了这方面的讨论,即有必要再一次重新思考“主权”问题吧?“国家”是否真的具有无论我们是否答应都能让我们去参军的权限?其归根结底真的能存在吗?

英国的多元主义基本不承认国家这一政治联盟与社会生活中的各种联盟之间存在着施密特所说的绝对的质的差异。可是政治联盟因为具有统一整个社会和安全保障的职能,所以有某种特权。但是,巴克以及青年时代的拉斯基在相当长的一段时期里认为近代国家可以不具有驱使国民参加战争的权力,对此我们应该重新加以认识。由反思这种政治假设开始,重新定义“国民”与“国家”,或许可以创造出适应 21 世纪的政治体。我是这么想的。

听到金泰昌先生说,在日本的历史家中至今还有人认为日本是作为“皇民共同体”的日本,天皇制是日本政治体制的顶点,我非常吃惊。怎样看待日本对其所发动的罪恶的侵略战争以及在 20 世纪所犯下的错误和暴行承担的罪责?尽管日本在这方面存在若干问题,但战后日本之所以想要加入到民主主义和自由主义的潮流中的一个理由就来自于对这个问题的深刻反省。日本国宪法包括第 9 条在内,都体现了这一点。这就是日本对世界所做的特有贡献。他们现在还说“作为皇国共同体的日本”,对此我非常愕然。

今田高俊：千叶先生提出了作为新市民社会论的“生活者市民”概念，这个概念的提出与开发非“国民国家”的“新型的公共性”有什么关系？

千叶真：比如说，明治时代的人归根结底算是国家主义者吗？国家主义者有很多种。西方大国的战车威逼而来，对此我们只有拿起竹矛，无论如何要表示我们破釜沉舟的决心，这大概是乡土主义吧。

中江兆民的“小国主义”以及内村鉴三的思想中都承认这一点，但他们的思想与今日的国家主义之间也存在着微妙的差别，我感觉这一点很重要。内村鉴三以“对地球的爱”、“对世界的爱”以及“对朋友的爱”展开了《留给后世的最大遗产》的讨论。无论如何要在这个世界上留下曾经爱过这个地球的印证，这种感情绝不可以归为国家主义，这或许可以为生活者或市民公共性提供某种启示。田中正造理论中的“自治概念”也具有同样的意义。我们或许可以在这些思想中发掘新市民社会论的可能性。

世界市民和国家

今田高俊：对于金泰昌先生提出的世界市民的观点，大家是怎么看的？

千叶真：我认为世界市民既是地方主义者，又是世界城市主义者。

金泰昌：本次讨论会我大胆地使用了这个概念，所以它被一些人误解为是在日本一般意义上的“世界城市主义者”，大多倾向于将它理解为处于国家之上的外在之物。我的思路是这样的，我其实原本想使用“世界市民”（Kosmopolites）一词，但后来决定使用全球市民这一概念，而作为出发点，首先要重新理解世界城市主义

者—世界市民这一概念。它是人的心情(内在)与生活世界和系统(外在)相互关联的问题,从这个意义上讲它有别于从来的“世界城市主义者”。

但为了避免繁杂的讨论,本次讨论会我大胆地决定在非一般的意义上使用世界城市主义者(cosmopolitan)一词。

一方面,“国”应该以“国家”为中心来思考,这是不可避免的,也是可以的。但是,如果仅这样一元化思考的话,就会出现许多问题。那将另一方面一元化就行吗?也不是,但至少超越国家,从使国家相对化的角度来看问题也是必要的。

对佐伯先生最后所说的话我想特别再谈谈我的看法。所谓“爱国”(热爱国家)是什么?我的理解是所谓的“热爱国家”就是“非常清楚国家不能做和应该做的事情”。当国家在做你想做的事情时,要全力协助,为之奉献忠诚。可是,国家也有做不该做的事情的时候,这时最好采用各种方式进行抵抗和反抗使国家不那么做,我想这就是“爱国”。它不因是国家的行为而无条件地(不光是无条件,而是尽量朝着那个方向发展)拥护,所谓赞成并不是“爱国”。

一般来说,主张世界城市主义的人倾向不一。他们逻辑上,有的否认“国家”,有的主张超越“国家”。我与他们不同,我认为国家像有生命的人一样会长大和成熟。国家有成长的阶段,必须经过获取自我认同的时期。在这个时期,为巩固、增强自己对外必须发动战争或运用战略。国家也会像人一样渐渐变好,也会一点点积累、增加以前没有的东西,形成新的看待外界的视角。如此累积下去,一点点成长,国家就会增长反省前一阶段自我状态和国家状态的能力。

这样的话,国家的形象比起前一个阶段又增加了一个维度。

国家不是一个一旦形成就永远不变的东西。我自己常常抱有这种国家观,从而使自己与国家一起天天向上。我尽管不是进化论主义者,但利用了进化论中的“异质多样性”(multiplicity)理论,将我的思想名之为“世界市民”。

当我这次读了中山先生的《近代个人主义和宪法学——公私二元论的界限》一文后,使我又想到两点。首先,中山先生强调的一个重点是,要改变即使在英国也存在的从家族伦理的延长线上来思考国家的想法,她按照这个脉络作了种种论述。

换句话说,比起将“家庭”理解为一种“共同体”,有必要将其理解为一种“联合”的形式。以往“家庭”是共同体最典型的例子。可是,现在连家庭都出现了诸多变化,虽然不能完全将它看成是联邦性的,但事实上它的联邦性已变得非常明显。从某种意义上说这种观点适用于“家庭”也适用于“国家”。用共同体理论来说明国家当然一定程度是必要的,可是也有它不能解释的地方,这时必须用联合的形式来说明。

这种“联合”的视角为什么必要?这与刚才的战争责任问题相关,有些时候在“共同体”的意义上解释“国民”一词感觉会好一些,这就是在战争中要团结、整合民众的时候。可是,如果按照这个逻辑思考下去,以国家名义做了坏事,按照“共同体”的逻辑国家是极为一体化的,所以全体成员都必须承担责任。

如果用联合的形式来解释结果就有些不同了。因为联合体本身的责任范围自然地分为按照“正式职务上”(ex officio)的身份应该承担的责任和每个人作为人根据其立场应该承担的责任。

我感觉最遗憾的是,日本人与韩国人、中国人曾经是真正的朋友。战败后日本认为应该为将来着想,所以对在“国家”名义上所犯下的罪行,没有完全承担责任。因此,韩国、中国这些曾遭受过

日本伤害的国家一直感觉日本全体国民都是坏的。有一天我看电视,一位电视记者去韩国会见了曾经做过从军慰安妇的人,当时他流着泪说:“我们确实做了很残忍的事情。”看到这个场面,我也感觉真得很伤心,但另一方面我也不能苟同。为什么这位记者一定要那样流着泪,认为自己做错事了呢?

战争是常有的事情。看看历史,有吞并战争,也有殖民地战争,这样的事情历史上多的是。我绝对不承认德国人在人性上比日本人好。德国是把以国家的名义所做的事情,让当时决定国家政策、处于“最高地位”的希特勒来承担,从而使全体国民免除了责任。可是,日本的情况很复杂,日本没有像德国那样了结事情的习惯,因此全体国民要承担责任。

除此之外更深层次的原因是什么?那就是无论政府的负责人是谁,只要国家存续下来就行。按照日本人通常的说法是“接受波茨坦宣言无条件投降之际,只要能保证一件事,其他的都可以接受。”其中所谓的一件事就是“国体”,就是说只要守住了国体就行。那么,这个“国体”又是什么呢?它就是以“天皇”为象征的日本国。

我的意思并不是说要追究天皇的责任,但不追究天皇的责任,剩下只有追究“国家”的责任。所以,如果一个国家以“国家”的名义来承担责任,那么接下来无论是与国家合为一体的国民也好,还是不合为一体的市民也好,全都会从这个问题中解脱出来。

最后我想说一点关于刚才提到的共和主义的问题。“republican”在日本许多人有不同的解读,我与他们稍有不同。历史由希腊发展到罗马时为什么会出现“res publica”这一概念呢?这是因为许多外国人被卷入进来,扩大了政治单位,以往基于共同体逻辑上的“polis”再也行不通了,所以不得不采用其他的原理来解释当

时的情况。

阅读当时的罗马史就会明白，罗马建立共和制以后，为了治安和有效地统治曾尝试使用过许多词，而用以前的“共同体理论”已经无法将它们都囊括进来，所以从恺撒之后，用“res publica”作为一种工具将与共同体无关的那群人也吸收了进来。

这种思想以共和主义传统的形式一直持续到现在。现在出现了无法用这种传统来解释的情况，有必要将这个概念再扩大一些。也就是说，与“国家”合成一体让它成熟起来的想法多少有些不同，在这个想法上再加上另外一个使“国家”构成起来的两者可以共存的想法，于是我大胆地提出了一个提案，即导入与“城邦—市民”不同的“世界城市—世界市民”的概念。

用日语很难表达，所以我使用了一部分社会科学家已经用过的词，尝试提出了一个新概念“世界城市主义者—世界城市—世界市民”。这个概念是我偶然想到把国民国家一词中的国家取而代之为“天下国家”，把其中的国民取而代之为“天下民”将会如何呢？从而对比创造出来的。

今田高俊：“世界城市主义者”作为一个新的概念兼有“市民”与“国民”两个方面，并且是“向国际开放”的大尺度的关于“民”的新概念。

共同体论者·共和派

小林正弥：我的观点与佐伯先生的区别就在于我刚才问过的“时代感觉”。譬如，日本在历史性转换过程中，怎样有效利用共和主义传统？佐伯先生说：“日本没有共和主义传统，所以只有培养国家主义”。可是，我认为日本也存在一些共和主义传统，并且共和主义传统将来也会真正在日本扎下根。

共和主义经常被认为是主张联合的契约论,是以“假设”为基础形成的思想。可是,在卢梭的思想中却具有很强的“自然”的要素,不要仅停留在联合的层面看待卢梭的契约论。卢梭的解释论暂且不谈,我认为对于共和主义应该以“自然的假设”,即将“自然”的要素与“假设”的要素相结合的观念来思考。这是我关注卢梭思想的原因之一。

举一个具体的例子。例如,双重国籍问题出现后,卢梭式共和主义思想对思考双重国籍和多重国籍问题有意义。再比如,我们在思考“日本”这一国家时,并不否认现在的国籍是在血缘这一“自然”原理上形成的。有人主张一下子彻底废除这种国籍制度,我却认为应该在血缘原理上加入联合原理,即增加“自愿加入日本国籍”的要素。特别是从言语共同体的观点看,使那些能够自由使用日语的人能较容易地取得国籍成为“日本人”。是否可以这样做呢?

并不只是日本,在既存国家共同体的基础上都可以加入联合的要素。从这个意义上说,在处理国籍问题时可以采取将“自然”与“假设”的要素结合起来的方法。

家庭问题也是如此。我同意家族内部的联合化正在加强的观点,但我认为在不久的将来不会出现完全的联合化。原来结婚按照理念论的说法靠的是两厢情愿,这其中就有联合的要素。离婚越容易,这种要素的比重就越强。可是,孩子(在现实中)并不是随自己的意愿而降生的,这里就存在着“自然”的“血缘”要素。总之,家庭中掺杂着两种要素,一个是通过自愿签订的“契约”要素,一个是“自然”的要素。

社会如果完全按照联合的原理来发展在现实中恐怕马上会碰钉子。我们当前的策略是应该以“自然”和“假设”两种要素相结

合的方式,使已经存在的共同体变得更加开放和柔性化。因此,我把自己看做是“社群主义共和主义者”(communitarian republican),社群主义重视“自然”要素,而共和主义者重视“契约”要素。这种思想也可以称之为以“全体居民共同参与的联合”(communal association)为中心的思想。

按照这个想法,家庭问题和国籍问题暂时能够得到一定程度的解决。从长远上看,我想必须要有一种面向未来的志向,那就是“思考并建立世界市民”。

292 对于杉田先生所提出的宪法问题也是如此。从理论上讲,不可能所有人都会投票,不会有原理上的完美联合。可是,如果从居住的意义出发导入“自然”的要素,也一样能够“改变”宪法。也就是说,即使不能实现宪法的修改,也能达到“呼吁建立作为政权公约的社会契约”的目的。

所以,将共同体与联合二元对立的想法已经过时,只有将这两方面融合和整合起来才能解决问题。我认为“共同体概念也还是应该使用的”,金泰昌先生刚才所提出的问题如果按照我说的想法也能够得到解决。

国家的灭亡和“遗民”

难波征男:我是研究中国思想特别是明朝灭亡新王朝清朝建立的明末清初时期的思想。中国是汉民族占90%左右的国家,而清朝时期却被少数民族满族所统治。

战后的日本是怎样发展的,在这个过程中,“国民”、“市民”以及“人民”概念是怎样被使用的,听到这些讲话我想直率地谈谈我的想法。我认为不能使用“国民”、“市民”和“人民”,特别是“生活者”这样的词。

那么,提出一个什么词,将来的日本人既能够在向世界开放的过程中发现日本自身,同时又能为地球和人类作出贡献?各位专家都在这里,我也正想请教你们。

从我的专业角度讲,我是这样想的。明朝覆灭后,明朝的臣民中有些人没有到下一个王朝中任职。在这些人中有些人开始思考为什么汉民族占人口多数明朝还会灭亡?汉民族国家应该怎样复兴?他们从政治、经济、文化等各个方面对这个问题做过思考。这些遗留下来的臣民被称为“遗臣”或“遗民”。与之相反,在下一个王朝为官的大臣被称为“贰臣”。对遗臣和遗民来说什么时候能够重见天日不知道,但未来新的汉民族国家一定会复兴。在中国这种想法是一种常识,现实也确实是那么发展的。

那个时候,他们当然会关心并展望新的国家将建成什么样子的问题。从未来联想到现在的自己。想到国家即将灭亡时,许多人因抵抗而死,自己却作为遗民活着。在明朝遗民的内心之中,依然存在着作为汉民族的自豪感,也存在着让下一个时代继续他们王朝的自负。

“遗民”这个词,在日语中有消极的含义,在中国却认为它是积极的。例如,“现在活着的自己”是“父母给的”,是将从父母那里获得的身体传续给下一代的存在。现在活着的人说:“身体发肤受之父母,不敢毁伤”,而爱惜自己。所以,在中国,“遗体”、“遗民”这些词有肯定的、发展的含义。遗民就是靠着这种思想活着的。

现在的日本也提出了相同的课题,那就是什么概念能使一个真正的国家建立起来?要怎样才能成为真正的“国民”、真正的“市民”、真正的“人民”、真正的“生活者”?在日本不会一下子出现另外一种意义上的“遗民”一词。有一位中国哲学家曾提倡使

用“天民”这一概念,还有“地球民”、“公共民”等等,没有其他更好的语言了么?……

nation 的变迁

金荣作:这两天内纵论古今东西,从各个侧面展开的议论使我受益匪浅。

听了各位不同的意见,作为基本思想我与小林先生、杉田先生以及千叶先生所持的观点大体相同。坂本先生、佐伯先生的想法我也非常理解,但其中存在着如下的问题,我就把它作为感想兼问题提出来。

今天的议题是在“市民”、“国民”以及“人民”之中选择其一,这不仅具有思想史上的意义,也有转变政治实践和战略的意义。诸位先生已经分别都从各自的立场探讨了这些词汇所具有的历史和政治的意义,我就不再赘述了。

我想要说的是,在“市民”、“国民”以及“人民”这些词汇之中选择一个,除了是词汇选择的问题之外,更重要的是战略和政治意义的转换。例如,英语的“nation”,法语的“nation”,在日语中被翻译成“国民”或“民族”。我们首先应该知道在日本所翻译的“nation”一词的发源地即西方,“nation”或“nationalism”这些概念的实体在世界史上经历过四五个阶段,其意义和形式都发生了质的改变。我们应该注意到日语中的“国民”一词与主体性存在意义上的国民不同,具有更强的国家构成者的含义。

在西方,在诸位先生提到过的法国革命后,经过近代思想的洗礼,“nation”的内涵从“朕即是国家”的国家的内涵中脱离出来首先得以民主化。我想这个时期大概是1789年法国革命到1870年左右。那时的“nation”是已经被民主化的作为国家主义主体的国

民。使用这种意义上的“nation”的“nationalism”与民主化以前的“臣民”、“君主主权”意义上的 nationalism 不同。

后来“nation”一词又被社会化,经过了一个产生大众的“社会化”阶段。于是,“国家”在思考公共利益和公共性时也就扩大了考察对象的构成范围。

这种范围扩大产生了副作用。即使社会主义也会被“国民”化或社会化,就是工人阶级也会把自己国家的利益看成是最高的价值,从而引发各国“国家主义”之间的冲突。这是我的理解。

国家利益至上主义甚至在民众水平上也达到高潮而引发相互冲突大概是在第一次、第二次世界大战时期。

在这种历史变迁的过程中,在以封闭的民族国家和排他的国家利益为中心思考问题的阶段,当然只会在国民国家或 nation state 的范围内制造“公共性”的场,推进公共政策,因此先进国家都是在一国水平上非常成功地实现了这一目标。

非西方国家的日本也按照这种想法,在明治到昭和期间非常有效地实现了“国民国家”(我想用“国家国民”更准确)公共场的扩大,在短时期内取得了成功和进步,这种成功的历史在亚洲甚至西欧先进诸国中也非常罕见。

如果把西方说成是契约社会,东方说成是血缘社会,那么日本好像可以说成是家族契约社会(Kintract Society,也就是血缘与场所契约混合的社会)。日本在具有公共性的“场”中,按照重要程度排成了从家族共同体、村落共同体、公司、地域到日本国的价值序列,并非常好地传授并确立这种思想。这一点韩国做不到,因为在韩国地域主义比国家意识强得多,家庭意识与国家意识总是相矛盾的。

日本在国家内部建立国民公共性的场的方面基本上取得了成

功,但问题是这种国民具有浓厚的作为国家权力的客体的一面,也具有排他性的一面。

在此之前我去了趟福冈,使我知道了明治国民形成时期“排他性”的实际情况,很受触动。“沈寿官”瓷器因司马辽太郎的小说《难忘的故乡》而出名,在它传到第15代的时候,我有机会来到古代渡来人曾经居住过的苗代川村。我到这个村子的公共墓地一看,碑石上的朝鲜文字全被削去了,据说这不是日本人干的,而是朝鲜人的子孙们自己削去的。为什么要削去它?因为这种一个字的姓,使在明治以后的日本社会中的朝鲜人即使意志再坚强也很难活下去。附带说一下,沈寿官在明治以前并不是像司马辽太郎所写得那样具有很强主体意识地不想改名字,而是萨摩藩不允许他改名字。在明治以前他的家姓受优待所以才得以存续下来。

进入明治时期在消除身份歧视的过程中,出现了民族歧视的观念。与这种民族歧视观念相反的日本民族的单一性和优秀性作为杠杆被用于日本国内的统一。我不知道日本政府是不是有意识那样做的,但在日本国内统一过程中一直存在非常强的民族歧视。

东乡茂德,终战时的日本外务大臣也出生在那个村,这是我后来通过调查才知道的。到他父亲那一代一直姓“朴”。明治十九年以前,无论他父亲怎样努力,那个姓氏都是一种障碍。因此,在这一年他花钱买了一个日本士族的姓,改姓东乡。这就是明治平等化过程的内情。

虽然这未必能体现明治国家整体的性质,但有一点是确定的,为了确保日本国内的统一和公共性,伦理与原则具有很强的排他性。在那个大盘子中间写着的“我是我,君是君,然而朋友”的谚语也完全没有使日本向“日本列岛”之外开放,或许也有这方面的原因吧。

现在重新追问“国民”一词,并不是要简单地抛弃它而使用“市民”或“公共民”这样的词汇。如果说西方的“国民”观念具有“国民国家”的含义,日本则具有相对较强的“国家国民”的一面。如何才能将具有这种强烈的“国家民族”性格和主体性薄弱的国民变成具有“国民国家”性质和形式的富于主体性的自立的“国民”呢?有人开始尝试使用“人民”一词,也有人使用“市民”一词。

使用“人民”一词失败了,使用“市民”一词或许也会失败。原因在于,在连“市民”的实体性还没有扎根的日本,金泰昌先生所谓的“世界城市—世界市民”的概念想要获得实体性并扎下根是不可能取得成功的。我理解金先生抱有的理念和态度,但把国民一下子变成一个高度理想性的语言,不是那么具有可行性的。

“市民”这个词已经产生了部分实体性的自我认同,这一点诸位先生都是同意的,所以我想如果抱有一种开放的、进步的想法,思考怎样将“市民”一词所包含的积极意义扎根到日本社会之中岂不是更好。

从这个观点来看,“市民”一词并不是特别排斥“国民”的概念。如果为形成“国民”而一味强调“天皇”象征、君之代和日之丸象征的传统与自然要素,那么由“国家国民”向“国民国家”的转变就很难实现。所以,应该将那些非理性的要素与理性的要素结合起来使用。其中一个重要的线索就是把握“市民”和“公民”概念产生的背景以及这些概念所具有的积极含义。但采用怎样的方式才能将这些相互矛盾的要素结合起来呢?如果方法不得当,不仅起不到补充完善的作用,反而会有副作用。在这一点上平衡感很重要。

今田高俊:刚才他提出了“国民”概念残存着排他性,如果胡乱使用会很麻烦的看法。对此,坂本先生有什么想法?

坂本多加雄：不知与您刚才所说的有没有直接的关系，“欧洲的历史显示国民概念正在渐渐相对化”，我们一直在讨论这个问题。

您刚才说在东亚日本在建设国民国家上取得了成功，而韩国失败了。这种东亚的国民意识与我们所探讨的在欧洲历史上延续了200年，现在又如何发展的国民意识之间或许没有直接的联系。欧洲的“国民”概念是经过种种矛盾后才得以相对化的。这些矛盾非常尖锐。譬如，法国有人权宣言，而它又是怎样对待殖民地阿尔及利亚的人民呢？保障他们的人权了吗？答案是没有。对此，我们经常用的说法是“伪善”（因为不保障人权）。

298

也许问题没那么简单。所谓“人权”是人当然具有的权利，可是如果法国原本就没太把阿尔及利亚人当“人”，那么它连伪善都谈不上。事实上他们并不认为阿尔及利亚人是“人”，只是在殖民地统治过程中，殖民地爆发了惨烈的斗争，在法国才出现该怎么办好，是否要承认阿尔及利亚人的若干公民权的讨论。

阿尔及利亚曾是法国的殖民地，所以在法国国内有很多出生在阿尔及利亚的人，法国对他们国籍的管理很严格。即使那样，从很早开始，具体情况我忘记了，就一直持续着你是否介意伊斯兰教徒的孩子戴头巾戴什么的讨论。在欧洲内部国民概念的相对化与人权概念的普遍化一样，也经历过矛盾激烈的历史。

回过头来再看一下日本的情况，我的发言报告是从战后日本到底是怎样塑造“国民”开始的。我感觉日本人实际上不太在“国民”的维度上思考问题，因此这种国民未必算是“国民”。他们只是依存于“自然的日本人”之中，尽量和气融融，说话做事“都是相同的日本人”，这些人又有多大程度上会在作为“国民”既有权利又有义务的水平上考虑问题呢？事实上日本人归根结底缺乏“国

民”思想。

在前面曾经提到过加藤典洋先生,我在读加藤先生的书时,常常有不理解的地方。加藤先生提到了“过去日本的罪责”,那么应该在哪个水平上来理解它呢?我想这是否仅是加藤先生自己的理解呢?但他却说:“这是我作为国民所理解的问题”,由此来“悼念自己国家的亡者”。所以,我注意到日本人并不是特别自觉地来思考“国民”意识的。

与欧洲相比,东亚的韩国和中国都是年轻的“国民国家”。在这些国家中,只有靠那里的人们的睿智才能防止再次重复在欧洲已经出现过的矛盾。但是,也并非那么简单。多多学习别国的经验,尽量改变那种固执己见的态度,但是直接援引在欧洲产生的相对化的“国民”概念来思考东亚的问题也有不妥的一面。我想强调的就在于此。

民主主义和多元文化主义

神岛裕子(东京大学研究生院综合文化研究科国际社会科学专业、日本学术振兴会特别研究员):姜尚中先生在前面讲到,中曾根首相曾对宫泽说:“因为是一个命运共同体,所以有困难的人会得到帮助,平等概念就产生于此。”这一点我也同意。但若在平等的基础上再加上“公共性”是否会成立呢?事实上,现今命运共同体或“公共性”所覆盖的范围未必等于国家,而“平等”概念所及的范围已超出了国家。

拿我的研究(政治哲学)来说,国际协作是平等理念的实践,这件事情本身已经证明“平等”概念所及的范围超过了国家。在本次冲绳首脑会议上,发达国家谈到了作为对发展中国家的援助要推进发展中国家 IT 革命的内容;发展中国家的人员也提出了相

对于发达国家自己“是不平等”的意见。刚才杉田先生所提到的发展中国家的债务放弃问题也属这类问题。

如果“平等”概念超越国家,就会出现怎样确定行使决定权的政治单位的问题,也就是民主主义在何处产生的问题。“地方自治”在国家内部是一个大问题,同时它又是一个超出国家的超国家民主主义的问题,今后可以在多元政治领域中寻求它的答案。

下面我想问杉田先生一个问题。先生也曾谈到“语言”的意义,与此相关在“超国家”的水平上使民主主义得以产生,对此您怎么看?

中野刚充(东京大学研究生院综合文化研究科国际社会学专业):以查尔斯·泰勒为中心正在研究共同体主义。

多语言主义与多元文化主义在日本的可能性是作为使日本这一国民国家得以相对化的一个选项而出现的。因此,我想问坂本先生以下几个问题:其一,在日本也已开始非常实践性地探讨关于“英语公用语”的问题,那么像中山先生所说的,作为某种共通文化的“日本语”是否可能被部分解体?其二,作为多元文化主义的一种可能性,将历史教科书改写成少数派参加的历史,或被压迫的历史,甚至在以北美为中心的一些国家中非常盛行重新书写每一个少数派的历史,这种多元化地改写历史教科书的方法,在构建国民国家上具有怎样的意义?

另外,我想向杉田先生提一个问题。作为对多元文化主义的批判,有人批判多元主义相反也存在着“使少数派集团的自我认同实体化”的问题。泰勒也持有这种意见,因为他从未说过要建构魁北克的自我认同。杉田先生强调的集团自我认同的建构这一视点在批判多数派掌握主权的方面非常有效,但这一想法也适用于少数派掌握主权的情况吗?对于这个问题,像千叶先生所提到

的乡土主义的理念或许是值得肯定的,这一点杉田先生同意吗?

杉田敦:归根结底我们还未能完全看到超国家民主主义的样子,但就像坂本先生也提到的,EU 至少在经济上同质的方面相当程度地形成了某一领域的超国家民主主义,它是地域国家的延长,有人也称之为“帝国”。

像从来南北问题中一直争论的债权放弃问题,只有通过包括南北双方在内的国际组织联合国来解决,目前还没有希望将这一问题放在民主主义的框架中来解决。

无论怎样强调必须建立类似于世界政府的组织才能解决这个问题恐怕也没有用,毋宁说只要一提 NGO(偶尔做一些暴力破坏世贸机构大楼的事)大家都很有气。这种愤怒的表现多是厌恶恐怖主义。当然,如果真是恐怖主义我是完全反对的,但提出问题有多种方式。譬如,因为不能无视冲绳所受的苦难,在冲绳召开了世界首脑会议,从而将冲绳问题的解决向前推进了一步。像这样,目前或许我们只能以迂回的形式向前推进超国家水平上的民主主义。

关于从与多元主义的关系上,怎样看待少数派自我认同的问题我以前曾经作过研究。从改变多数派专制的意义上赋予少数派一定的否决权,从理论上也确实可以那么讲,但少数派自身也有对内非常专制的问题。

对少数派很难下定义。根据定义的方法不同,所有的一切都可能成为少数派。少数派本身很难现实性地把握。可是尽管如此,也不能说没有少数派,很明显少数派概念已经发挥了作用。

我主要想说的是,“国民国家”已经基本确立,掌握着国家的强力集团的自我认同的非理性是很危险的,而弱小一些的集团或许可以采取与强力集团不同的对应方式。在强力集团掌握了国家

之后,因这个国家是“国民国家”,所以弱小集团还应该对其严密监视。

坂本多加雄:“多元文化主义”实际有问题的是制度。至于选择哪种制度是多元文化主义讨论的问题,我一概不能回答。但是,我也感觉严密的字面意义上的多元文化主义在一个国家很难实现。

譬如,在国家资格制度中无论是驾驶执照考试也好,还是其他什么考试也好,都可以使用应试者自己的母语,把它作为一种具体制度来操作到底多大程度能实现呢?

302

对于少数派的范围,我们要全面地思考,但相对于理论上的应然性的探究,在行政层面对待具体案例讲究运用多种措施和部分实现。至于多元文化主义在制度形式上能够多大程度实现,我没有作过仔细研究,所以只能回答这些。

教科书问题与我们普通所讲的历史研究和教科书的表达问题稍有不同。在北美记载着少数派历史的教科书是怎样写的我不知道,不敢妄断。可是,通常在少数派存在的多民族国家,教科书确实很难写。

在中国,在内蒙古的蒙古族也是中国国民。这个国家在历史上经常遭受来自外来少数民族的侵略,但历代说到与这些少数民族所发生的战争时,均被记述成:“是外来少数民族不好,将他们赶了出去。”这样写是不行的,但那段历史确实非常难记述。在墨西哥也是如此,怎样叙述新来的西班牙人与印第安人之间的关系,也很头疼。如果从整体上将双方的英勇行为都记述下来,那么墨西哥好像就成为由双方人民共同创造的国家了。

如此想来,一个国家的国民统一现在发展到什么程度,另当别论,教科书可以按照如下思路来写。“一个国家的国民包括各种

各样的要素,各自不同地形成了现在的国民。”在这个过程中包括这些少数派是怎样来到这个国家,做了什么都要写在教科书中,将其作为这个国家取得大统一中的一环来看待。

中山道子:谈到教科书的问题,我以前在特立尼达和多巴哥国上学时,直到第四学年(英国学制)都没考过试。那里虽然受到过旧西班牙帝国的影响,但基本是英联邦中一个独立的国家。在这个黑人国家中有白人、印度人和中国人。

那时候在学校里,我被要求学习西印度群岛的“历史1”课程。“历史2”是个选修课我没选,我选了“打字”课。一般想要考大学的人都会选“历史2”,学习O标准。那时候我也想上大学,但没选西印度群岛的“历史2”。

那时,除可选“历史2”之外,还有一个替代方案,用现在的话讲就是“HTML文书写作”的讲座,大概可以这样讲吧。

如以上所讲,从不同人的立场来书写历史并不容易。我敢说若谈起女人的事情,就会像打开了潘多拉盒子一样。甚至女权主义者内部也会出现内讧。有批评白人女人旁若无人地垄断女权主义的,也有男女双性恋者批评女权论者中为什么异性恋中心主义者占据统治地位。就像杉田先生所讲,这些都是少数派。

从这个意义上讲,或许宪法学者所反击的欲向近代个人主义复归的后现代主义反而有可能实现。但从某种意义上说后现代主义对那些对近代持批判态度的人来说,或许不是他们所真心希望的。

原田宪一:前几天,听原国学院大学教授神川正彦先生讲,日本人知性水平在近代以后的下降,是因江户后期国学与洋学携手来攻击、排斥佛学和儒学造成的。听了今天的讨论,我感觉确实是那样。但在印度和伊斯兰世界完全没有那种情况,在中国也基

本没有出现过关于西学与国学的讨论。

我的专业是地球科学,我曾担心从哪个角度可以加入到本次“在与国家的关系中人的地位与公共性”的议题之中,后来我想在“人的地位”的问题上大概可以谈一谈。刚才提到原子论式的个人已行不通了,原子论式地理解自然的方法论也已走到了尽头,无法有效解决环境问题和资源问题。

另外,在近代科学的时间坐标上,完全没有可持续发展的想法,所以才使人们陷入了现代人的公共性,即弱者对强者分配上的公平性这种短视的公共性的讨论之中。回顾欧洲的近代史,也正是在这一点上走进了死胡同,没有出现可持续发展的观点。

关于人的问题,譬如竞争原理解释也有很多地方让人怀疑。马基利斯(Lynn Margulis)在提出线粒体共生起源学说^①时,欧洲的生物学家说:“那是不可能的”而加以反对。洛伦兹也仅致力于“竞争”和“同类残杀”的探求。可是,我们现在明白,如果到现实的大自然中去看看,那种竞争几乎很少发生。

有“国家”,就有“暴力机器”,就有针对国家的反抗和冲突,这些观点大部分是针对近代国家及其殖民地而讲的。原子论式的解释在原子水平上确实是可以的,但在生物界等高于原子层次的生态系,是完全无效的。这一点现如今也已明了。就是在宇宙论上,也有人指出大爆炸用直线式的时间来解释是行不通的。

在谈论“人的地位”问题时,我们必须试着使人更加丰富起来,培养像金泰昌先生所说的面向 21 世纪的“走向世界的日本

^① 线粒体共生起源学说是由美国学者 L. 马基利斯等人提出的,是关于细胞器官的内共生起源学说,现在已为学术界所基本公认。该学说认为真核细胞的起源在于,好氧菌被原核生物吞噬后,经过长期共生形成了线粒体,而蓝绿藻被原核生物吞噬后,经过长期共生形成了叶绿体。

人”，如此就必须提出可以适用千年的哲学，除了西学和国学之外，应该再一次复活佛学和儒学的传统。

我参加本次会议，是因为如果没有公共性的概念，环境问题就会被成本和技术问题所消解，也就是说会出现“如果这样做成本便宜，那么管它什么生态经济不用在意”的情况。我非常期待能够改善这种状况的“公共性”的出现。

托尼·拉兹罗：听了刚才金荣作的讲话，我得到一些启示。金先生的问题是为什么必须要思考“国民”或“市民”，并在此基础上提出了日本人的自我认同是什么的问题。

可是，我有一个疑问，您提出的问题归根结底是否有紧迫性呢？换言之，日本人是“国民”还是“市民”或许多少是个问题，但在“日本”有没有支撑社会内部诸种结构的人？这些结构是否能够维持平衡？这些问题或许比您提出的问题更重要。

譬如，刚才提到的少数派问题，在国会中阿依努国会议员只有一个人。萱野茂已经卸任，他的儿子虽成为候补，却没有竞选成功。女性议员也很少。采取怎样的对策能够解决这些问题呢？换句话说，通过“国民”、“市民”以及“自我认同”是否能够反映这些人的声音呢？如果不能反映的话，该怎么办？这些才是迫在眉睫的问题。

刚才讨论的多元文化主义是否可行的问题，有些偏离主题。因为我感觉多元文化主义是否可行中的“主义”是“要创造出一些新东西”。

坂本先生在主题发言中讲到世界移民或者说国际性人口的流动还没有出现。可是，世界移民大量存在。现在我的邻居虽然没有外国人，但世界上 60 亿人口 40 个人中就有一人（现在大概 30 人中有一人）是脱离自己原来国籍而生活的人。在日本的许

多地方7%—11%都是外国人,某些地方4个人中就有一个是外国人。

但并不是说:“因此,多元文化主义就可行了”,而是怎样来对待这些人的问题。怎样来对待这些没有被关注,没有融入到社会结构中的人,是一个庞大而紧迫的课题。其不仅仅是日本的,也是世界性的课题。日本人在100年前也曾渡海到巴西等地,现在巴西有相当于石川县人口数量的日本民族人。人口的流动是大量存在的。

对于金泰昌先生所说的在日本家族国家的观念很强,在座的各位或许有不是那么想的吧?这个现实只有卓识的学者或外国人才能看出来,它大大存在,并被看得非常透彻。在思考“多元文化主义”能否行得通,怎样创造“公共性”的问题时,它也是一个极为重大的课题。

如下的问题也与之有一些关系。譬如,外国人与日本人结婚时,外国人要加入日本的户籍,但不会真正入籍。也就是说,如果是日本人的情况,日本人A的户籍中加入日本人B就可以了;而如果是外国人的话,户籍上不能写她的名字,不写她的名字,就不是真的入籍。当然在“备考栏”中会用小字写上“谁谁结婚了”。而居民卡是按照户口本做出来的,所以居民卡上根本就没有这个人的名字。日本人的外国人配偶的名字完全没在居民卡上体现的情况有很多,有的甚至在备考栏中也没有体现。这些情况并没有得到很好地处理,从中引发了很多问题。请大家想一下,居民卡上没有名字是多大的事,没有比这更严重的了。

那么,家族国家又体现在哪里?日本政府不将外国人的名字收入户籍的理由是,外国人的名字与日本人的名字不同,不是“姓氏”。因为不是“姓氏”,所以外国人的名字不能入籍。“姓氏”是

天皇陛下赐予之物,即姓氏带有大家族性质,所以外国人才不能入籍,从而出现了住在这个社会而没有户籍的隐身人。大家想一想这些亟待解决的大问题吧。

吉田公平:本次会议的发言人是从事社会科学研究的人,但对所给题目也作了法制方面的研究,这是非常可贵的。我们可以试想一下在过去的文化遗产中对公共空间中的“人”是怎样理解的,实际上已经对我们的思考模式产生了很大的影响。

但不能简单地说:“按照前人的想法,就会形成具有发展和希望的关于人的观念。”譬如,在中国正统的关于人的观念是“性善论”,认为:“如果通过自己的力量能够实现‘真我’的话,社会和社会的秩序都会顺利地发展”,所以在中国历代没有正式的国家教育,政治上也是“如果能实行仁政,社会就会顺利发展”,故而从来不允许公然讨论政治体系。

我作为一名中国学研究者参加此次会议,没能提出太多建设性的发言,我感到很遗憾。但是,我想性善说作为一种知性资源并不是不能使用的。譬如,当我们说到公民美德时,获得这种德性的根据是与生俱来的,还是后天获得的?或者说人为什么会做坏事?若不仅用社会原因,还追溯到本性论上来解释的话,议论会更加深入。

当然,中国人在讲“性善论”时,少数民族没有被纳入其中,这也是它的局限性。

“国民”这一想法

金泰昌:最后,我谈三点想法。本次会议所热衷的问题,在刚开始谈的时候让大家感到种种迷惑,所以我想最后回过头来再谈一谈。

第一点,通过一次会议并不能把所有的问题都涉及,也无法得到满意的答案。通过有限的问题提出和讨论,若稍微能使大家彼此深化原有的想法或给大家提供一个共同思考以前没有思考过的问题的契机,那就是我们所期望的。

初次与会的人中一定会有人抱有这样的疑问,有必要拘泥于“国民”、“人民”和“市民”这样的讨论吗?可是,在我们大家一起从不同的观点出发思考“公共性”以及“公”和“私”的问题,到了现在、特别是将日本的现状与其他国家的现状作了各种分析后,我们明白日本的“公共性”与“国家”联系在一起,归根结底要涉及对“国民”的讨论。这种呼声已经变得相当强了。

对这个问题进一步深究,有人认为:“日本之所以变成今天这个样子,原因在于丧失了所谓的公共精神或‘国家意识’。”可是,对此也有人会问:“日本之所以变成现在的样子,归根结底真的是因为没有国家意识,还是另有原因呢?”无论哪种意见都是对“公共性”的思考,在其延长线上也与其他问题有着诸多的联系和影响。本次会议是抱着这种问题意识和观点让大家展开集中讨论的。

第二点,对金荣作先生所讲的我真的很心痛。“世界城市主义者—世界城市—世界市民”这一概念无法现实性着陆成功,采用太过理想的词藻是没有建设性意义的。金荣作先生这种批评的主要意思我非常理解,他的绝望我也有所同感。就在最近我具体讨论和亲身体验了,在日本的思想风土中增加与文化的多样性和民族的复杂性相对应的心理和精神性要素的迫切追求与希望,我想作为礼貌或许应该让大家听听这些想法,实际上我也非常清楚这种问题意识很难成为正式讨论的对象,但是即使那样我想也有必要将它讲出来。

之所以说有必要是因为日本(国家和社会两方面都)正在经历着从城邦到世界城市的实质性的转变。在这一过程中出现的问题是,我们虽老老实实地承认了认识和制度落后于物理性变化这一现实,但无论是政治指导者也好,普通大众也好,还不具备尽可能地应对这种变化的态度以及改变这种状况的必要的觉悟和勇气。这些都需要在外压下准强制地形成和自发形成,日本归根结底是世界中的日本,传统的日本与世界二分的把世界置于外部寻求日本独立存在的想法越来越不可能了。世界已经毫无疑问进入到日本的正中心,在那里与日本共同改变着日本,日本无法仅凭自己的意向来阻止这种变化,因为日本已经太过庞大了。看似不能实现的世界政治如果换一个视点看,只有日本才具有实现它的可能性。日本如果成为像世界城市一样的国家,那么日本的国民就一定是世界市民。

第三点,对于拉兹罗先生所提出的问题也要放在日本成为世界城市国家这一过程中来解决,这或许需要一段时间。很多人认为“公共性”只限于“城邦”,听不进去、漠视这一意见,所以如何能将这些反对的声音和想法纳入到“公共性”中,使之在日本和日本之外都能引起更广泛的关注呢?

问题不在“国民”这个词上,而在于对它的想法,在于“国民”一词所包含的“想法”到底是按照怎样的思路展开的。对这一问题没有深入思考就谈具体某个词怎么样是方便,但没有抓住本质问题。

本次讨论会只想把“公共性”、“公”和“私”的问题,“在国家的前提下,从在国家中生活的人的地位相出发来思考”。当然不用说我们也清楚有超过它、比它更重大的问题。

以前,我们讨论过“自我”论,也讲过“人”的观念,当然并不是

想要通过这些讨论得出什么结论,而是想把那时意见交换的情况记录下来让人们看一看。

今田高俊:是“国民”呢,还是“市民”呢,抑或是超越它们的“世界城市主义者—世界城市—世界市民”呢,从这个角度出发我们展开了种种讨论,但无论哪一方都存在许多问题。或许日本人还是对文化上的异质性宽容度不够,我想对它的反省或许是思考“公共性”的一个契机。

“民”(tami)是日本古来就有的词汇,随着近代化在它的前面又加上了许多词,如“市”、“国”、“人”和“公”等等,使它的发音变成了“民”(min),所以我想也有必要从与公共性的关系上重新追问“民”的含义。

总之,本次研究会是一次内容充实的会议,这是事实。谢谢。

后 记

金 泰 昌

本次第 23 次公共哲学共同研究会(2000 年 6 月 24—25 日)的议题(“与国家关系中的人的地位与公共性”)是基于以下五点认识之上而设定的。

①今日的日本正处于“自我探索”与“自国探索”的二重“探索”的转折时期。

②“自我探索”是沿着两个方面进行的:一方面是个人的自我确认,探索作为个人的自我是谁的问题,另一方面是国民的(民族的)自我确认,探索日本是谁的问题。

③“自国探索”是为了解决日本作为一个国家应该是什么样的问题而进行的探索。

④关于这个问题存在着两种既相互关联又相互对立的意见,一方主张固守原有的传统,而另一方主张应该将其变革为一种新模式。

⑤面对这种世纪转换期所出现的新情况,日本人和在国籍上不是日本人但却和日本人同样关心日本的现在与未来的外国人之间,应该怎样开展相互对话?

在以这些认识为前提灵活地思考具体以哪个问题为中心展开讨论的过程中,我所深深抱有的问题意识的核心是,一个一个具体

的人通过日常生活的体验所积累起来的“与国家的关系”。也就是“国家”对我们来说是什么？我们在生活上所体验的国家的含义是什么？我们在与国家的关系中又占有什么位置？

在本次共同研究会上有许多人基于“从国家”的角度来考量人的立场展开了主题发言和讨论,但我的立场是“从人”的角度来考察国家。尽管也有人指出将个人(=自己)的体验普遍化是危险的,对此我不能不反驳,我认为国家与人的关系不光是每个人(像脱离当事者立场的旁观者那样)将自己现实的生活体验(感觉)对象化的单纯性的观照(theoria)。比起理论上的正确与否,这个问题应该放在其对于生命的根据及其存续具有怎样意义的层面上进行考察和讨论,并且在一定历史条件下从感觉和心理上能够思考现实问题的生活在现实世界中的肉身层面的个人,也可以积累和后续整理(包括解构和再建构的反复)这些通过日常生活体感、体得和表现出来的片断性的国家意识。如果不扎根于每个人的具体的体验,仅通过以所谓反省而建立的压抑、变形、抽象的理论体系来筛选国家意识,所剩下的主要就是怨恨、憎恶和反感。国家与人的关系有用理性能解释的一面,可是复杂的非理性的作用也需要充分探究。我再次感到这个问题并不是通过一次讨论所能解决的,需要进行更加严肃地对话。比起学知相克型的争论我更喜欢体验相生型的平和讨论,我的讲话是从以下几个立场上展开的。

第一点,一般情况下许多人出生死亡都在同一个国家,且持有一个国籍,这就是“国民”的位相。国民在基于主权而建立的统治时空下具有权利和义务。按照以往的常识,一个人的一生从他具有国民的位相开始,会在这个位相上终其一生,可是,近年来违背常理的例子越来越多。

第二点,许多人基本的生命活动(生命的维持及其再生产 = 与生殖繁衍等相关的活动)是在一定的生命时空中展开的,因此住所所处的物理意义上的地点与在那所进行的生活营生的维持(时间)是必须的,这就是“住民”的位相。绝大多数人的国籍和住所处于同一个国家内,但是与此不同的情况正在不断增加。

第三点,许多人从各不同的目的、利益和动机出发,通过参加或组织不同名目的民间团体、组织和集团达到各自的目的(民间活动时空),因为他们不把明确的国家归属意识作为前提,所以从这个意义上讲这不是国民的位相,而是“市民”的位相。这些活动和计划所波及的范围未必仅限于国内,毋宁说现在跨国性的联合行动正在不断增加。

第四点,任何人一定都会不断追问对自己来说什么是最大的意义。这通常是由人的意识性、选择性以及主体意思决定性所决定的。当然也有时是因各种各样的原因被迫或没有其他选择而作出的决定。将自己选择的意义时空理解为广义的职分作用,并忠实地按照它来生活、感受生活的意义,这是人的一种极为重要的位相,我们把这个位相称为“职业民”的位相。这种位相一般被限定于国家的范围内,这样的例子不胜枚举,但现实中超越国境的职分也正在增加。

第五点,人们寻求脱离其他一切人的独立的自由的时空(私密时空),这种绝对不能与他人共享的时空是必要的,人们也有这种要求。对这种私密时空的关注就是“私民”的位相,这种位相也不仅限于国家的范围内。

第六点,人之实存的方式是多层次、多角度、多阶层和多年代的,一个人并非仅收缩成为某一种位相。某些人(例如,特定的政权和势力集团)按照某一目的,有意识、有计划地使位相一元化,

通过发掘埋藏在大众心理深层的原初感情,促使其成为沿着同一方向奔流而出的强大潮流,其成功与否另当别论,但归根结底是一种不正常、不健全的位相。健全的正常的人的存在方式每一代人都有所不同,所处时代的不同决定了他们体验的多样性,从这些体验所自然生发出的感情、观点和意志通过种种契机,相互融合、重合和结合在一起。在这个过程中与国家关系人的位相也被建构出来。

第七点,尽管在人与国家的关系中作为“国民”的位相与国家结合得最为紧密,但是除此之外多种多样的多重的位相也与国家结合在一起。国民位相上所产生的将“私”收缩于“公”之中的“抑私立公”的做法是最理想的规范,而其他的位相只有在超过国境后才可能扩张。国民的位相是否是原点,对于这个问题或许有不同的答案,但是当我们想到在与国家关系中人的位相的复杂性及其多样性正在发展的现实和可能性,国民的位相自然会变得相对和有限了。

在与国家的关系中“人”的位相是复杂的、具有无限发展的可能性。在促使国境与国境、世代与世代间的界限不断放宽的时空中获得的生活体验将成为超越公私二元论的公共时空生成的原动力。这种生成活动是通过一个一个人在现实生活中与他人的协作共同创造的(请参见图5)。

在议题设定过程中的另一个问题意识是,对于以“公私两极对立”、“公导私从”两手政策为基础而形成的灭私奉公式公私观的偏颇和矛盾,在认识论和实践论上应该怎样加以应对?在灭私奉公式公私观中“公”基本等同于“国家”,“私”常常不得不处于从属地位,某些情况下在“国家=公”的大义名分下,可以允许将人的尊严、生存权以及思想信条和信教的自由等作为“私”的要

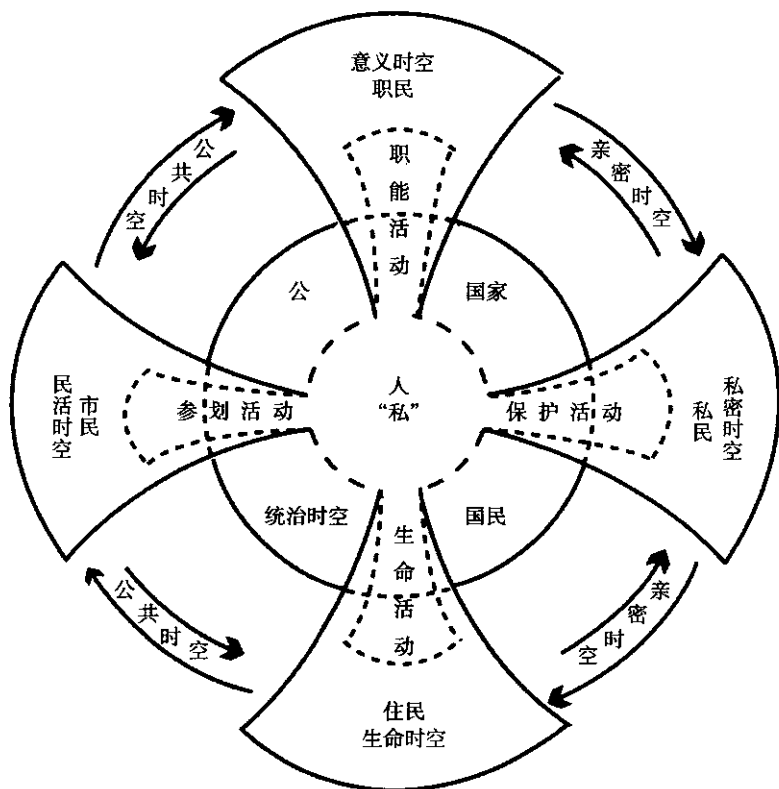


图5 在与国家关系中人的地位

求、欲求而加以否认。这种公私观在近世以来的日本根深蒂固。

在此之前举办的几届共同研究会上,我们曾探讨过国家通过解构和重构垄断性的“公”来构建非国家垄断的“公”和国家垄断的“公”的可能性,但现实不断让我感觉到在汉字中的“公”、“私”和日语中的“公”(“おおやけ”)、“私”(“わたくし”)所负载的语义学上的内涵意义与外延意义的历史变化中约束力是多么根深蒂固与强大。从日常生活中的常识性对话到高水平的专业讨论,在

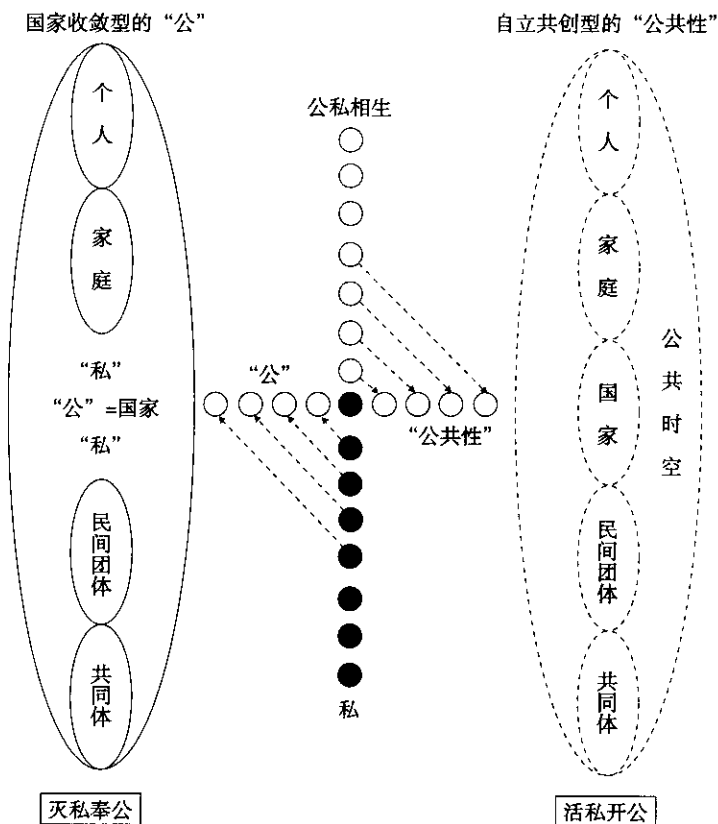


图6 公私相生的公共时空的共创

广泛的言论空间中占有压倒性优势的是上述的公私观,没有其他建设性的代替方案。面对这种闭塞的状况,作为一名期待日本思想复兴的学人我曾多次碰壁。

于是,我尝试建立一种与我们的认识和实践关系相似的替代模式,把“公共性”重新理解为连接“公”和“私”的第三项。这是一种思想上的转向,公共既不是“灭私奉公”,也不是“灭公奉私”,

而是“作为公私相生的场的公共”，公共的重点在“共”上，在这种“公共逻辑”中“公”和“私”都发挥作用，我试称之为“公私共媒、活私开公”。

以往公私对立的公私观，通过“国家 = 公”的形式将“公”实体化，通过与“公”的对比“私”也不得不被实体化。这种公私观在“公”和“私”之间具有先后、善恶的价值序列，很容易被歪曲成唯公一元论的极权主义。其因日本 1945 年的战败而告一段落，发生了 180 度的大逆转，变成了一种潜意识。作为对它的一种反动，灭公奉私的公私观在战后得以显在化，但最近的思潮中好像又出现了欲恢复原位的迹象。

我所提出的“公私共媒、活私开公”的替代模式（可以设想为它是一种在相互开放的关系中相互补充、相互完善的互动模式）将“公”和“私”非实体化，“公共性”作为第三选项居间调停、调整、止扬、变革国家、共同体、家庭到个人等所有层面上的公私对立。总之，无论从哪个层面向“公共”的转变都是可能的，在此基础上通过对话与合作来建立公私相生的公共时空（请参见图 6）。

人们一直认为“公”应该靠国家（如作为国家象征的天皇和作为国家代理的官僚）来承担，而“公共性”则只要有意志和能力谁都可能成为主导，这或许就是“公私共媒、活私开公”模式的特征吧。

译者后记

本书是对佐佐木毅、金泰昌主编《国家·人·公共性》(日本:东京大学出版社,2002年)一书的全译。

应当说,我参与本书翻译的契机,与其说是基于对“公共哲学”的预备知识,不如说是出于对本丛书中文翻译的组织者卞崇道教授及其团队的“公共意识”。早在20世纪80年代上半期,我在延边大学潜心攻读近代日本哲学史专业硕士学位时,就在学术会议上结识了中国社科院哲学所的卞教授。时隔10年,当我从日本留学数载归来时,卞教授在我重新适应国内研究生活环境的过程中给予了很大的帮助。两年前,当卞教授向我打招呼参加本丛书翻译团队时,我二话没说,当即应允。参与这个团队的十余个学界同仁笑称:“卞教授一声号令,我们不能不参加呀!”

如上提及,我在硕士期间攻读的是近代日本哲学史,也出版过一本《近代日本哲学史纲》(延边大学出版社,1988年)。1989年初留学东京大学,我转而潜心研究起国际政治和战后日本外交。从近代哲学史到战后外交,专业上是有了一个转换和跳跃,但我仍然是在研究日本。更重要的是,我依然在进行学术研究。我越来越感到,当初对近代日本哲学思想演进脉络的梳理,对我今日研究日本外交实在是大有裨益了。

当我接到本次所要翻译的《国家·人·公共性》一书的日本原著时,对其内容感到既生疏又熟悉。生疏的是,我离开哲学研究

领域已有若干年,况且“公共哲学”又是与我曾研究过的日本哲学史全然不同的学问领域。但熟悉的是,毕竟这本书所探讨的主题仍是我曾倾心研究的哲学问题,而且人类的学问说到底都是探究真理的,在根底里是相互传承、脉络相通的。

随着翻译的进展,我逐渐对书中的内容有了一些了解。这又反过来对我的翻译带来了新的乐趣和动力。对书中术语、概念和理论的理解,有些是逐渐从记忆中恢复过来的,有的是通过边翻译、边学习逐渐领会的,有些则是在部分日本原作者亲临北京时当面提问后得到释疑的。特别是本书的编者和作者金泰昌、山脇直司等教授特意来到北京,为译者团队提供了直接提问、答疑的机会。此举成为我们翻译过程中的一个至关重要的环节。

话说回来,公共哲学,对我而言是毕竟是一个生疏的学问领域。如卞崇道教授曾经所言“在中国说起公共哲学(public philosophy)这一用语,即使是学术界恐怕也鲜为人知。”什么是公共哲学?我是在翻译中才逐渐有所领悟的。据我目前理解,公共哲学这一概念本身在半个世纪前就在欧美出现。但真正的公共哲学研究运动,则是兴起于20世纪90年代后期的日本。1997年,在时任东京大学校长佐佐木毅教授、将来世代研究所所长金泰昌先生和将来世代财团理事长矢崎胜彦先生的倡导下,在京都成立了“公共哲学共同研究会”,并且于1998年4月召开了第一次论坛,迄今召开论坛达五十多次,其间还召开四次以上的国际公共哲学论坛。在日本,各个学科领域的著名教授、科学家已有五百多人参加过该论坛的讨论。

公共哲学是基于多学科的学术积累之上而兴起的一门新兴学科,旨在探讨“公共性”这一迄今各种学问都在探讨但又没有专门加以探讨的领域。它主张在“公”的领域和“私”的领域之间构建

一个自由对话的公共世界,力图对“公”与“私”这两个既相对立、又相统一的领域进行批判性的再探讨,就千百年来人们孜孜以求的两者间相互关联的答案给予全新诠释和重新构建。从本书及本丛书的其他卷中,读者当能看到,日本学界的公共哲学研究已经具有了相当的进展,形成了一个跨学科的参与人群和初具轮廓的学科体系。

如果一门学问是作为科学或哲学的一个分支而兴起,那么它就必然具有其存在的理由和合理的内核,就会有一般的理论意义和现实应用效应。公共哲学正在如何被中国的学术界所理解和接受?这一学问对中国的现代化建设具有何种意义?这些问题,只有通过这门学问先期成果的潜心研究,才能得出结论。我了解到,中国哲学研究界已经开始了与日本同行们围绕公共哲学的对话与交流。而对日本学界的公共哲学研究成果进行翻译和介绍,无疑是理解、消化、借鉴该研究成果时的一种基础性工作。

当我翻译到本书的后半部分时,各种研究项目的压力接踵而来,我陷于翻译停步不前的尴尬境地。正好这时,以日本思想史为专业、翻译功底良好的我所博士生唐永亮毕业留所。我抓住这一“机遇”,向唐永亮摆明我面临的现实困难,给他讲清这个翻译工程启动的来龙去脉,请他承担本书剩余部分的翻译,得到了他的欣然应允。这样,本书的多半部分、即“论题五”及往下各章节都是由唐永亮译成的。最后,由我再对全书译稿进行了一次统稿。

在人民出版社的大力支持下,本书就要面对读者了。值此时刻,我为两年来的努力即将结出果实而由衷地高兴。这套《公共哲学》系列丛书,将为中国读者展示近年来日本学界在这一学问领域进行探索的思想轨迹。如果本书能为中日学术交流添砖加瓦、为

第23次公共哲学共同研究会

[发题者]

坂本多加雄：学习院大学教授

加藤哲郎：一桥大学教授

杉田敦：法政大学教授

中山道子：独立学者

千叶真：国际基督教大学教授

佐伯启思：京都大学教授

姜尚中：东京大学教授

金泰昌：公共哲学共働研究所所长

[讨论参加者]（按五十音图排序）

阿依林·安艺子·凯尔曼：联合国开发计划广报官

足立幸男：京都大学教授

阿部洁：关西学院大学副教授

今田高俊：东京工业大学教授

大沼保昭：东京大学教授

季卫东：神户大学教授

金荣作：前东京大学客座教授、韩国国民大学校教授

金凤珍：北九州市立大学教授

小林正弥：千叶大学副教授
佐佐木毅：东京大学校长
托尼·拉兹罗：记者
难波征男：福冈女学院大学教授
花冈永子：大阪府立大学教授
原田宪一：山形大学教授
藪野祐三：九州大学教授
山胁直司：东京大学教授
吉田公平：东洋大学教授

[综合主持]

林胜彦：NHK“21世纪企业”栏目高级策划人、制片人

[主办方出席者]

西冈文彦：京都论坛策划委员、传统版画家
金泰昌：将来世代综合研究所（现为公共哲学共働研究所）所长
矢崎胜彦：将来世代国际财团理事长（兼任公共哲学共働研究所事务局局长）

[发题者简介]

坂本多加雄(Sakamoto Takao):生于1950年。学习院大学教授。

代表作有:《山路爱山》(吉川弘文馆,1988年),《市场·道德·秩序》(创文社,1991年),《日本的近代2 明治国家的建设》(中央公论社,1999年),《国家学的劝进》(筑摩新书,2001年)。研究方向为日本政治思想史。

加藤哲郎(Kato Tetsuro):生于1947年。一桥大学教授。代表作

有《共产国际的世界构想》(青木书店,1991年),《社会与国家》(岩波书店,1992年),《超越20世纪》(花传社,2001年)。研究专业为政治学、国家论。

杉田敦(Sugita Atsushi):生于1959年。法政大学教授。代表作

有:《权力的谱系学》(岩波书店,1998年),《权力》(岩波书店,2000年),《民主主义的讨论方法》(筑摩新书,2001年)。研究专业为政治理论。

中山道子(Nakayama Michiko):生于1966年。独立学者。代表作

有:《近代个人主义与宪法学——公私二元论的界限》(东京大学出版会,2000年)。研究专业为比较宪法学。

千叶真(Chiba Shin):生于1949年。国际基督教大学教授。代表

作有:《现代新教的政治思想》(新教出版社,1988年),《激进民主主义的范围》(新评论,1995年),《阿伦特与现代》(岩波书店,1996年)。研究专业为西欧政治思想史、政治理论。

佐伯启思(Saeki Keishi):生于1949年。京都大学教授。代表作

有:《被隐藏起来的思考》(筑摩书房,1985年),《〈市民〉为谁》(PHP新书,1997年),《货币·欲望·资本主义》(新书馆,2000年),《关于国家的思考》(飞鸟新社,2001年)。研究专业为社会经济学。

姜尚中(Kang Sang-Jung):生于1950年。东京大学教授。代表作有:《国外的东方学》(岩波书店,1996年),《民族主义》(岩波书店,2001年)。研究专业为思想史。

金泰昌(Kim Tea-Chang):生于1934年。公共哲学共働研究所所长。来到日本(1990年)以后,先后出版了 *Creating a New History for Future Generations* (Kyoto, Japan: Institute for the Integrated Study of Future Generations, 1994), *Self and Future Generations* (Cambridge, UK: The White Horse Press, 1999), *Co - creating Public Philosophy for Future Generations* (UK: Adamantine Press Ltd., 1999)。研究专业为政治哲学、比较社会思想。

原版编辑委员

今田高俊 东京工业大学教授

宇井纯 冲绳大学教授

黑住真 东京大学教授

小林正弥 千叶大学副教授

佐藤文隆 甲南大学教授、京都大学名誉教授

铃村兴太郎 一桥大学教授

山胁直司 东京大学教授

责任编辑:夏 青

封面设计:曹 春

图书在版编目(CIP)数据

国家·人·公共性/[日]佐佐木毅,[韩]金泰昌主编;金熙德,
唐永亮译. -北京:人民出版社,2009.6

(公共哲学丛书/第5卷)

ISBN 978-7-01-007480-1

I. 国… II. ①佐…②金…③金…④唐… III. 哲学理论-研究
IV. B0

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2008)第 173626 号

国家·人·公共性

GUOJIA REN GONGGONGXING

[日]佐佐木毅 [韩]金泰昌 主编 金熙德 唐永亮 译

人民出版社 出版发行

(100706 北京朝阳门内大街166号)

涿州市星河印刷有限公司印刷 新华书店经销

2009年6月第1版 2009年6月北京第1次印刷

开本:880毫米×1230毫米 1/32 印张:11.875

字数:282千字 印数:0,001-3,000册

ISBN 978-7-01-007480-1 定价:40.00元

邮购地址 100706 北京朝阳门内大街166号

人民东方图书销售中心 电话 (010)65250042 65289539

原 作 者：佐々木毅、金泰昌 編

原 书 名：国家と人間と公共性

原出版者：東京大学出版会

我社已获东京大学出版社(東京大学出版会)和公共
哲学共働研究所许可在中华人民共和国境内以中文
独家出版发行

著作权合同登记 01-2008-5125 号