

孙 歌 著

东亚视角的认识论意义/如何做个台社人/跨文化视野的形成/如何叙述“战后”东北亚问题/文化间的日本思想/丸山真男政治学中的“政治”/文学作品中的“政治”/状况中的“政治”/横向思考的东亚图景/昭和史论争的一个侧面/在中国的历史脉动中求真

我们为什么要谈东亚

——状况中的政治与历史

生活·讀書·新知 三联书店

ISBN 978-7-108-03845-6



9 787108 038456 >

定价：40.00元

当代
批评

孙 歌 著

我们为什么要谈东亚

——状况中的政治与历史

生活 · 读书 · 新知 三联书店

Chinese Copyright ©2011 by SDX Joint Publishing Company.

All Rights Reserved.

本作品中文版权由生活·读书·新知三联书店所有。

未经许可，不得翻印。

图书在版编目 (CIP) 数据

我们为什么要谈东亚：状况中的政治与历史 / 孙歌著.

——北京：生活·读书·新知三联书店，2011.12

(当代批评)

ISBN 978-7-108-03845-6

I. ①我… II. ①孙… III. ①政治—研究—东亚②历史—
研究—东亚 IV. ①D731②K310.7

中国版本图书馆CIP数据核字(2011)第219609号

责任编辑 冯金红

封扉设计 蔡立国

责任印制 张雅丽

出版发行 生活·读书·新知三联书店

(北京市东城区美术馆东街22号)

邮 编 100010

经 销 新华书店

印 刷 北京隆昌伟业印刷有限公司

版 次 2011年12月北京第1版

2011年12月北京第1次印刷

开 本 635毫米×965毫米 1/16 印张 24.75

字 数 330千字

印 数 0,001—5,000册

定 价 40.00元

目 录

序 理论的即物 1

第一编 东亚论述和东亚感觉

1 东亚视角的认识论意义 17

一 中国社会既定的东亚视角及其问题性 17

二 现代历史过程中东亚内部的不均衡状态 24

三 冷战历史与东亚的关系 31

四 后冷战时期的历史视野与东亚叙事的思想品格 40

五 关于后东亚论述的可能性 48

2 如何做个台社人 59

一 台社的文化性格 59

二 《台湾社会研究》二十周年纪念特刊的理论视野 62

三 作为方法的主体认同 68

四 寻找“思想两岸”的接触点 75

五 追问这个问题：什么是多元化前提下的普遍性 80

第二编 跨文化的体验与课题

- 3 跨文化视野的形成 89
 - 一 回顾知识共同体的思想课题 89
 - 二 观察日本的视角 102
 - 三 亚洲的普遍性想象与中国的政治叙事 112
- 4 如何叙述“战后”东北亚问题 122
 - 一 高句丽问题引发的思考 122
 - 二 内在于冲绳的东亚战后史 131
 - 三 从那霸到上海 145
 - 四 民众视角与民众的连带 155
- 5 文化间的日本思想 170
 - 一 个体文化认同的精神性格 170
 - 二 今天,我们为何需要竹内好 180
 - 三 阅读竹内好与阅读历史 190

第三编 作为艺术的政治学

- 6 丸山真男政治学中的“政治” 211
 - 一 本行与副业——政治的认识论问题 211
 - 二 “作为艺术的政治”——丸山政治学的思考 219
 - 三 丸山政治思想史的环境 228结语:丸山的政治性与阅读丸山的政治性 233
- 7 文学作品中的“政治” 236
 - 一 极限状态下的政治感觉 236

二 投向“一草一木”的视线 248

8 状况中的“政治” 261

一 在历史的交叉路口上 261

二 作为思想史事件的“SARS” 269

三 正视作为“综合社会”的中国 283

第四编 思想史的逻辑

9 横向思考的东亚图景 299

一 地理想象力的射程 299

二 从超克分断体制到双重周边视角 309

三 社会人文学的前景 319

10 昭和史论争的一个侧面 329

一 昭和史论争的基本轮廓 330

二 论争展开的一个侧面 334

三 亚洲认识与史学史的自律性 341

11 在中国的历史脉动中求真 349

一 “不容已”：作为思想原点的李卓吾 351

二 曲折的思想传承模式：另一种历史解读 357

三 另一种普遍性：经验研究深处的结构想象力 362

四 “乡里空间”：中国历史的内在逻辑 371

五 作为方法的中国：在历史脉动中求真 381

序 理论的即物

本书的内容，围绕着近几年我所关心的一个主要的问题展开：怎样看待历史与政治？

对我而言，历史与政治无法分开，这是因为它们以不同的方式呈现同一个对象：流动着的状况本身。因此，它们在某种程度上都是经验学科处理的对象。不过，比起这一有关学科分类的讨论来，更重要的问题是，实际上仅仅依靠学院学术的定义，我们无法理解历史，也无法理解政治。在这两个语汇被不假思索地使用的时候，我们其实并没有真的追问过，它们到底意味着什么？

迫使我追问这一问题的，是这些年艰难的写作实践。为了让自己的学术思考尽量避免生产伪问题，也为了在不脱离现实复杂性的前提下保持政治思想史研究的内在张力，我尽量地写作一些面对状况的分析性文字。与此同时，我要求自己尽可能不是仅仅做思想评论，而是在一时一地的具体分析中通过非直观的方式开放分析本身。这中间就产生了一个问题，那就是有效的分析要求理论能力，而这种理论能力却是大理论很难提供的。几年前学界曾经讨论过“中层理论”的可能性，这个借用于美国社会学的概念所具有的生产性经由中国学者的提倡，曾经为经验学科特别是历史学提供了一个新的思路，不过这样的尝试必然要面对一个无法回避的困难，那就是如果中层理论也试图用大理论的产出方式从经验中自我抽象，同时又试图有效处理大理论难以解决的经验多样性问题，那么它将不得不是自相矛盾的。大理论正是因为它舍弃了具象问题的经验性，特别是舍弃了具象问题无法整合的内在矛盾与歧义，才有可能保持自身的逻辑一贯性，同时这也必然地使它所关心的问题集中于从各种不同经验中抽离出来的“一致

性”或“同质性”。之所以大理论被认为是“普遍性的”，就与它的这种思维方式有关。在此姑且不讨论普遍性理论霸权性的一面，我希望指出的是，它虽然有增强人类相互理解的积极功能，但它同时也在很大程度上是人类知性寻求自我满足的结果，就是说，它可以有效地帮助人们通过高度抽象规避那些很难有效处理的个别性问题，尤其是规避那些对大理论的解释系统构成挑战的个别性问题，从而避免难以自圆其说的困境。高度抽象的分析方式，当然有助于问题的整理和统合，但由于这种整理与统合是以舍弃经验的多样性与歧义性为代价的，它的局限性也是明显的：当大学里的研究生们套用大理论的结论来说明他们的经验材料时，他们充其量不过是用新的材料论证了已有的结论而已，很难进行富有洞察力的创造性工作。如果中层理论也用同样的方式来抽象自身的话，哪怕它仅仅是在具体问题的基础上抽象出一些可以直接使用的概念，那么最终也必将面对同样的问题：它是否也把“一般性论述”作为自己的追求目标，亦即把生产那些具有普遍性的理论分析工具作为己任？如果是这样的话，那么中层理论的有效性就可能仅仅体现为它“降低了大理论的身段”，让它与经验实证离得更近些，除此之外则很难开辟新的思路以及新的理论方向。

不能否认，大理论对于人类观念生活的重要性是不可替代的。它不仅追问那些最为根本性的问题，而且基于这种追问不断地为人类认知提供方向性启示。如果没有对大理论的理解力，任何形态的理论生产都会缺少自觉。但是，大理论的这种重要性并不意味着它可以直接涵盖一切，特别是涵盖动态经验。在为人类的认知提供方向性启示的层面与对于具体经验进行理论判断的层面之间，存在着一个断裂，它们不能相互取代。如何处理具体经验，我相信这是20世纪语言学转向之后困扰着西方哲学家与思想家的根本问题，也是各种解构理论试图突破的困境。而对于我们非西方世界的知识人而言，还有一重更加棘手的困难，那就是如何生产切合自身历史经验的理论表述，如何建立自己的知识传统。在此意义上，甚至什么是“经验”这个问题都显得有些可疑。为了有效讨论这些问题，还必须清理

一些相关的认识论误区，以期避免讨论走上歧途从而使得问题被消解掉。

第一个误区，我把它称之为“大理论帝国主义”。尤其在第三世界的知识精英里面，这个误区最为明显。简言之，这一认识论误区因其过分强调大理论的重要性并且贬低有质量的经验研究，已经造成了对大理论的膜拜效果。如果考虑到下述情况：迄今为止的大理论生产基本上来自西方发达国家，而这种高度抽象后的理论又与普遍性画了等号，从而具有了不可动摇的权威性；那么可以进一步说，这样的思维定式暗含了某种“文化帝国主义”的特征。需要强调的是，指出这个认识论误区绝非意在否定大理论的功能，如上所述，大理论特有的功能是不可或缺的。但是当第三世界的知识精英把大理论抽象地定位为至高无上的标准，甚至把“反对文化本质主义”作为一种思想立场的时候，大理论的真实功能以及它的限度问题就被遮蔽了，这才是问题之所在。这种情况，借用韩国思想家白乐晴的话说，它将导致的恶果是：第三世界的知识传统在不能得到第一世界知识界认可的情况下将无法形成。进一步说，我们还有必要区别大理论与大叙事之间的差异。^{〔1〕}当今世界流行“宏大叙事”，这是使大理论具体化的一种实践。但是并非所有的宏大叙事都是成功的。在很多情况下，宏大叙事模仿了大理论的高度概括，却缺少大理论的内在紧张，因此它仅仅表现了尽可能涵盖多数事物的野心，却因为四平八稳而使得自己变得空洞无物。

第二个误区，是二元对立思维的绝对化。我把它称之为“对抗西方的误区”。由于理论生产特别是大理论的生产基本来自西方发达国家，导致了第三世界的一些知识分子以对抗的心态来处理本土的经验，生产完全与西方理论对抗的知识和理论。而在认识论领域，由于大理论帝国主义的负面效应，也导致了一些知识分子决定干脆放弃理论用经验工作，以“实

〔1〕 关于区别大理论与大叙事的想法，来自赵刚对本文初稿的批评。他指出“大理论帝国主义”的问题并非在于大理论本身，有必要区别大理论与大叙事，这给了我重要的启示，在此谨致谢意。

证”对抗“理论”。不仅如此，在知识生产领域内部，被通俗化了的二元对立感觉因为它的直观与简明易懂几乎构成一个无法被取代的思维定式。这种思维定式远远超过了“东—西方对立”这种具体的范畴，而成为一种知识习惯甚至前思考的条件反射。由于把“对立”理解为对抗和排斥，使人们在处理经验问题和理论问题的时候易于使用“非此即彼”的思维方式进行反应，这一误区导致人们忽略历史过程中最为丰富的问题群，倾向于从两极出发去认识问题。

第三个误区，是对于普遍性与个别性的对立想象。这种想象建立在上述两个误区的基础上，即把理论设定为普适的和高层次的，把具体的个别性设定为理论的对立面，也就是无法具有普遍性的低层次表象，这就使得研究者往往急于寻找个别性状况中那些可以被抽象出来的要素，并且通过这种抽象建立与西方主流理论相对立或者相对应的第三世界知识立场。于是，普遍性与个别性的具体存在形式，抑或普遍性经历什么样的思维过程才能与个别性相区分等等问题，很难成为理论讨论的正面对象，它只是在似是而非的“共识”中被一笔带过。

必须承认，上述三个误区并非从一开始就是误区，它们在特定历史阶段中曾经为认识论建设提供了有效的营养，发挥过积极的功能。尤其对于第三世界知识精英而言，这些误区同时也提供了某种必要的知识训练，使得人们相对顺利地地与西方世界“接轨”和对话。但是，当历史不断运动、世界越来越一体化从而反倒使得知识的积累越来越地域化的时候，人们开始发现，不仅后发达国家的知识是地域性的，发达国家的知识随着霸权意识的松动也越来越地域化了：当世界尚未一体化的时候，人们满足于了解相互之间那些类似性的部分，并借助于这些类似性进行沟通；更何况在西方霸权的扩展中，只有确认了与西方社会文化中关键环节（例如现代性）的一致性，才能为后发达地区带来知识的合法性。但是当世界一体化（哪怕是借助于资本的力量进行的一体化）的进程深入之后，人们就不再满足于从抽象的层面进行这种同质性的理解了，因为他们开始有能力发现，即

使是在那些借助于霸权把自己的历史要素解释为人类共通性的“发达地区”，其知识与思想传统也受制于自己的历史，因此是地域性的。而经过了鹦鹉学舌阶段之后，所谓“后发达地区”的知识精英也开始不满足于用修正各种“进口理论”的方式工作，他们试图用更尊重自己历史的形式寻求有效的理解和解释。可以说，与全球化所带来的政治经济以及社会生活中充满矛盾对抗的一体化进程互为表里，认识层面的地域化趋势已经同时在东西方的知识领域里悄然生长。于是，重新思考普遍性的含义，跨越直观的求同或存异趋势以期建立真正的相互理解，变成了越来越现实的课题。用一句已经用滥了的话说就是，到了今天，“多元化”的问题才开始变得真实了。而多元化的需求，也必然暗含一个知识的进路，那就是从抽象的形而上论述转向历史。

可以说，当历史走到今天，当我们不再满足于把自己的历史分析套进西方的理论模式中去，以求获得第一世界认可的时候，上述三个曾经有效的思考维度才开始变成了误区。我之所以这样判断，是由于我们不能再满足于使用“同质性”的视野去处理异质性问题，这种肤浅的“普遍性”认知已经不再是有效的沟通手段，而所谓“反对文化本质主义”作为一种知识立场，它也仅仅能够对应那些粗浅直观的“本质主义”，基本上没有什么理论建设性。于是，麻烦也就来了。在今天这个霸权虽然存在却无法再维持一元性格局的世界里，那些富有理论前景的个别性经验，只有在它拒绝一元性统合的时刻才可能具有原理性的价值。因此，仅仅依靠同质性的抽象无法创造多元化的原理，这才使得下面这个问题成为了问题：以异质性为原理的理论必然拒绝同质性的抽象，它最可能的形态将是被特殊处理的经验本身。那么，“经验性理论”是否是可能的？如果是可能的，这将意味着它在超越一时一地具体经验的同时，并不舍弃经验特有的歧义性与个别性，它要以个别的方式成为“普适的”，也就是说，它不以追求同质性，而是以追求多样性乃至异质性的方式，完成它的普适化过程。

理论是否能够以具体的而非抽象的方式存在？理论是否可以“即物”？

这个问题的症结在于，如果设定理论只能体现为高度抽象的不即物形态，那么它就必须舍弃自身的歧义而最终走向趋同。因为只有具备趋同的特征，抽象才是有意义的。反之，如果试图最大限度地解决这个难题从而使理论思考不再满足于从具有理论意义的个别性经验中抽取抽象命题，并且如果承认这种个别性经验的理论价值只能通过它的个别状态加以呈现，那么，理论与经验、普遍性与个别性的关系，就必须重新加以设定。显然，这不是一个通过发明几个新概念就可以解决的简单问题，它需要重新进行理论思考方向的调整。

促使我进行这样思考的契机，是我对沟口雄三先生的阅读。本书第四编的最后一部分，记录了我的阅读结果，也在某种意义上构成了本书的思考起点。

沟口通过对李卓吾的个案研究，触及了一个非常尖锐的理论问题：建立“形而下的理”，如何才是可能的？如果改成现代用语来表述，这个问题就是——如何建立一种理论（特别是关于道德的和政治的）叙述，却又不使它丢掉经验性与个别性？这正是沟口通过李卓吾的追问所进行的追问。

借助于李卓吾有关“不容已”、“真空”、“童心”的特定论辩，尤其是他在这些论辩中体现的“不立论”的立场，沟口提出了这样的分析：

对他来说，本于形而下性质的存在的、人人普遍的客观实在之理，与其说是理，不如说是真空，它的确实性和不确实性同时共存。〔2〕

李卓吾的自然是人自然，也就是所谓的“不能空”，是说不能以形而上的观念思辨来造型。他认为，把人的自然本性特定为不容已的孝悌，不外是观念的造型。换句话说，这是以“我”的观念

〔2〕 沟口雄三：《中国前近代思想的屈折与展开》，东京大学出版会，第167—168页。

所塑造的我，等于以“忘牛存人”的人使牛成为无的牛。他认为，以不被“我”所观念化的我，经过以有“我”之故而有的我，达到以无有“我”之故而有的我，才是我的自然。它时而是欲望，时而是私。^{〔3〕}

沟口这些分析背后隐藏着的那个理论关怀，一直是困扰着我的基本课题意识。这个课题在沟口那里的表层含义是：从阳明学的“无”到李卓吾的“真空”，发生了一个对于“理”阐释的结构性转换，“存人欲的理”突破了即成理概念的束缚，获得了方法论的确立，它意味着理（秩序）不再是先在的对人的规定性，而是相反，它只能是从个体的社会生活（按照李卓吾的说法就是“穿衣吃饭”）那里产生的结果。如果再结合16世纪以来儒教向民间渗透这一历史过程加以理解的话，那么上述引文中李卓吾关于形而下性质的理、关于无法用形而上观念造型的自然的思考，就获得了思想史的具体意义：它意味着个体的欲望和“私”作为形而下之自然，具有了社会价值。

对于没有中国思想史和中国哲学史训练的我而言，这个课题的表层含义是可望不可即的。但是它吸引我的理由却不在于它的内容本身。对我而言，沟口推进了一个关键的理论环节，那就是他借助于李卓吾特有的“穿衣吃饭作为人伦物理”的思想轨迹，建立了一个“不能空”的论述空间。

沟口这样论述李卓吾“穿衣吃饭”这一个别性视野的普遍性：

定理之所以成为“定”，是由于这个理具有“一”的普遍性。……李卓吾则要从正面破除这个观念，如上面所说的那样，“成佛者，成无佛可成之佛”，人人各自是本来佛，在这一点上，人人是普遍的，而在作为应成之佛的意义上，不是普遍的。……人本具有佛性（即

〔3〕 沟口雄三：《中国前近代思想的屈折与展开》，第182页。

理)，在这一点上是普遍的，然而其发显则是个别多样的。所谓个别多样，换言之，是说人是各自作为人而活着的，各自作为人而活着是人的普遍性。〔4〕

沟口在此颠覆了对普遍性的通俗理解。作为“应然”的“一”，亦即作为先在规定性的抽象定理，并不是普适的。对定理的普遍性进行颠覆，是因为它自上而下地规定了单一的秩序体系。对于李卓吾而言，对这套单一秩序体系的否定意味着自然法与治政观在原理上的转换，对于沟口雄三而言，对通俗的普适观念的颠覆则意味着打破直观的一元世界感觉或者二元对立观念，建立一个真正多样的思维空间。

我注意到沟口表述多元多样的“人人”所具有的普遍性格时，打破了追求同质性的惯性思维。首先，他否定了“应成之佛”具有普遍性的假定，这是易于理解的：今天，用“应该”去讨论历史将导致非历史的结果，在学界已经形成了某种程度的共识；特别是当“应该”的假设具有了某种“自上而下”性格的时候，它遭到历史的报复将是不可避免的，这一点已不必解释。但是沟口并不在这一层面止步。他进一步指出，“各自作为人而活着”，这才是人的普遍性。即使人人具有佛性是普遍的，这一普遍性也仅仅是相对于“应成之佛”而言才能成立，亦即人人具有佛性只有在否定单一的应成之佛具有普遍性的意义上，才是普遍的；但是指出人人具有佛性却不是重点，它仅仅提供一个讨论的起点。李卓吾说：“发愿者，发佛佛各所欲为之愿，此千佛万佛之所不能同也。有佛而后有愿，佛同而愿各异”，这导致了沟口对于普遍性的讨论。他揭示了两个不同的普遍性维度：一个是人人具有佛性的那个同质的普遍性，一个是千佛万佛不能同的差异的普遍性。借助于李卓吾，沟口在这两个普遍性论述中建立了潜在的关联：同质性的普遍性，其自身不具有形态，是“真空”，换言之，它

〔4〕 沟口雄三：《中国前近代思想的屈折与展开》，第187页。

无法表述，因为当它被赋予形态的时候，它就成为了一，成为了应然，成为了自上而下的强制性秩序；差异的普遍性才是普遍性的真实形态，它不但是千差万别的，而且“不能空”，具有实在的形而下内涵。因此，关于普遍性的论述，不应该建立在真空的同质性层面，而应该建立在“不能空”的异质性层面。

我就此联想到竹内好在《作为方法的亚洲》结尾的讨论。他提供了一个更容易理解的解释：人在类型上是等质的，文化的价值也是等质的。但是文化价值并非是浮在空中的，它通过渗透到人的内部才能获得现实性。显然，这个关于“等质”的论述就是李卓吾“人人具有佛性”论述的现代版本，它也同样体现了对立“自上而下”（准确地说是“自西向东”）强制性秩序的平等意识，而强调文化价值渗透到人内部才具有现实性，也是在说文化需要通过个体的人加以个别性的体现，以个别的形态自我实现，否则它将无法直接呈现自身。竹内好关注的是近代西方通过武力把它的文化价值渗透到东方之后，东方如何处理这个外来价值内化的难题。他的态度是，东方必须以自己独特的主体性重新打造来自西方的价值，而不是直接把它视为普遍性。

沟口显然在更精致的认识论层面上推进了竹内好的问题。他揭示了普遍性只有在无法言说（即“空”）的意义上才是同质性的这一关键环节，换言之，任何一种可以言说（不能空）的理论都不能够以同质性的方式寻求普遍性；而可以言说的普遍性，却一定是多样的、异质的。这也就意味着，对于普遍性的感觉方式必须调整到体认异质性本身的层面上来，才是真正意义上的多元化立场的实现。

如果继续推进沟口提出的这个问题，我们将遇到的理论困境是，以个别形态呈现的普遍性如何不被个别性局限，并且也不被形而上的同质性回收，它如何以个别的方式成为普遍的？

沟口并未直接讨论这个问题，他只是从思想史的角度揭示了与竹内好在方向上一致的认识论：把中国作为方法，把世界作为目的。亦即对中国

的研究不以中国本身为目的，而仅仅把它作为方法。竹内好《作为方法的亚洲》中对于“方法”的解释，是强调它并非是实体的，说它是一个主体形成的过程。显然，如果把中国思想的历史视为一种个别性的话，它的普遍性只能体现为在非实体的意义上与世界相关，也就是说，它通过超越自身的方式，使自己成为世界的一个部分。这当然对所谓文化本质主义和直观的反本质主义同时构成了批判。沟口进一步说，把世界作为目的，是与把世界作为方法相对的。后者是把某种既定的“世界史”方法作为标准，以此衡量中国的历史，而长期以来，所谓世界史的方法，就是欧美的方法。以世界为方法以中国为目的的中国思想史研究，表面上似乎是“反本质主义”的，它为何受到沟口的强烈质疑？原因就在于它为了让中国“走向世界”而以既定的西方标准衡量中国的相似性或者差异性，这实际上是一种被伪装了的一元论认识论，在现实中是与霸权关系共谋的。

从沟口的《作为方法的中国》和竹内好的《作为方法的亚洲》中，我受到了一个启示：个别性以个别的方式成为普遍的，并不意味着它被抽象后转用于其他的个别性之中，也不意味着它超越自身去涵盖其他的个别性。事实上，如果把个别性之间的相互沟通理解为普遍性的话，那么它并非借助于有形的同质性，亦即并非借助于内容或结构要素的类似性，能否沟通取决于个别性之间是否具有竹内好所说的“价值上的等质”。在充满了不平等与歧视的现代世界，真正造成沟通困难的并不是理解的障碍，而是理解的诚意。只要想一想第一世界对第三世界如何缺乏好奇心，而第三世界如何努力理解第一世界，今天通行的所谓“普遍性”的深层含义在于它是一种价值判断，而且往往是不平等的价值判断，这一点就不需要论证了。

正是基于这样的认识论状况，沟口的李卓吾研究才具有了理论意义。他对于个别性本身的普遍性认知，特点在于拒绝把个别性抽象到那个无法具有形状的“价值上的等质”中去，而是固守着个别性本身，同时以价值上的等质这一平等的立场来开放这一固守。用沟口的话说，这个价值

上的等质就是“作为目的的世界”，它本身不构成方法，亦即不构成衡量的直接标准。在此，我们看到了一个认识论的倒转。这个倒转重新确认了普遍性的存在方式以及它与个别性的关系，使我们可以通过对个别性的深度阐释获得普遍性，而不是通过对个别性的舍弃抽象出普遍性。通过沟口的个案研究可以很清楚地看到这种个别性的开放具有的形态：在他的《中国前近代思想的屈折与展开》中，对于李卓吾与东林派以及明末清初思想家在思想命题上的对立的解释，并不以对立为本，沟口揭示出这些对立以其异质性相互关联，在历史转折期承担了特有的结构性功能。这就是说，个别性通过在同一结构中的不同定位，发生了相互关联，这种关联并不把它们统一为同质性的事物，却使得它们因而超越了自身，具有了普遍性。

对于普遍性与个别性的讨论，也同样适用于对理论和经验的讨论。理论在今天之所以具有潜在的霸权，与它被语焉不详地赋予了普遍性价值有关。理论在追求同质性的过程中表现了使自己成为“方法”的意图，亦即使自己尽可能地涵盖经验的多样性，并通过对同质性的追求完成对单一体系性解释的建构。这造成了“大理论”的流行。似乎后结构主义理论扭转这一局面的努力并未获得成功，今天的理论生产，表现了更强的实体性和直观性特征，对于经验的歧义性与多样性缺少必要的敏感和对应能力，更缺少理论生产者必备的对于经验的爱惜之情。

经验是个别的，当个别经验具备了超越它自身的要素时，它就具有了理论性格。但是，不通过抽象出同质性的方式把握这种要素，需要建立一个必要的认识论程序，这个程序必须打破直观的惰性，使个别经验的理论性转换为间接的认识论，而不是直接的抽象叙述。认识论是无法套用的，它只能通过个人的体悟转换为观察现实的能力与发现问题的能力。当沟口通过李卓吾而强调“各自作为人而活着是人的普遍性”的时候，他并非在说个体的多样性与活着这一形而下事实本身是普遍的，而是在说当人们有能力在这一形而下事实的层面固守并拒绝通过抽象来赋予其意义的时候，他就将获得一种认识论，帮助他克服直观的以可视的事实为事实的论述，

从而在形而下的经验中发现个别问题之间不可视的关联。我认为，揭示这种关联性应该被视为即物性理论的重要工作之一，它在某些情况下是结构性的（例如沟口雄三的研究），在某些情况下则未必具有结构性（例如丸山真男的研究），本书在不同章节中分别讨论了这两种工作方式，并试图深化同一个问题意识：个别性开放自身的重要标志，就是它与其他的个别性发生深度关联，并在这种关联中保持自身的个别性。在沟口雄三那里，这种深度关联的个别性通过完整的结构意识获得开放性；而在丸山真男那里，这种深度关联的个别性则通过非实体的动态分析环节获得开放性。

政治思想史作为经验研究，需要对于各种个别要素之间的关联进行理论想象。或许这种研究迫切需要即物性的理论，就是因为它必须对经验的丰富性不断提供新的解释，为经验打造新的形状，同时个别性经验之间的关联往往不是通过类似性而是通过差异性完成的，它们的关联也并非仅仅依靠逻辑就能够推导。这些工作绝非直观的方式可以胜任，因此这种经验研究不能仅仅凭借经验感觉来完成。同时由于经验研究特有的面对史料的性质，政治思想史的解释绝对不可能是自由的随意的，不可能依靠“理论”的逻辑进行推论，更不可能先行规定一些大理论的前提再填充经验材料。它们必须经历“史料的反抗”，亦即充分尊重史料本身的逻辑（在此姑且不讨论史料本身的逻辑应该如何判断的问题，这涉及另一个复杂的理论问题），并不断在史料的冲击下对解释本身进行质疑与完善。正是在这种戴着镣铐跳舞的过程中，理论的想象力才有可能真正“即物”，它呈现出的事物之间的关联性才不会被史料本身所推翻。

沟口对李卓吾的研究涉及了一个饶有兴味的问题，那就是李卓吾“不立论”的知识立场，这不是说李卓吾不使用概念、结论，或者说概念没有价值；而是说概念与结论对李卓吾而言并非是第一义的，他随时可以抛弃这些东西，绝不会以此安身立命。“以不依靠概念的方式使用概念”，并不是提倡概念的随意性，事实上，沟口在他的研究中也体现了这种不立论的知识态度，这并不妨碍他为了找到准确的概念一直摸索到晚年。这种知识

态度强调的是，概念不可以成为“方法”，更不可以成为标准。它充其量不过是“得鱼忘筌”的那个“筌”而已，不能自我目的化。因此，仅仅在概念层面乃至仅仅就结论进行讨论，就政治思想史而言是远远不够的。所谓理论需要即物的要求，很大程度上与这个“不立论”的知识态度相关。这就是说，即物的理论一定要有自我相对化的能力，它只能不断通过概念方式把握事物的动态结构，并且不断对自己“挂一漏万”的宿命有清醒的自觉。因此，即物的理论一定要通过不断地调整甚至是自我否定来面对经验的“个别性”，在个别性中寻找开放个别性的契机，这也就导致了一个棘手的问题：即物的理论不一定具有理论的形态，但是同时它也不是经验的；因此，即物的理论是否可以独立地存在，就成为一个问题。显然，它很难作为一个自足的知识范畴自我确立，这也是导致它无法被正面讨论的原因，但是假如我们不愿意用粗浅的态度把知识分成理论的和经验的两种，并且不愿意在种种关于理论的误区中就范，那么显而易见，这个“不立论”的理论，可能提供意想不到的思考契机。

在个人的学术实践过程中，我还没有能力解决这个关于即物性理论的范畴问题，准确地说，有些问题比这个问题对我而言更重要。尽管我也重视大理论的功能，但在致力于对经验进行深度开掘的过程中，我痛感即物性理论不可替代的重要性，因为只有这样的理论才可能提供处理经验的想象力，并且拒绝那种套用理论结论的肤浅态度。我越来越感到理论其实是一种能力，一种对于不可视要素进行想象的能力。无论大理论还是即物性理论，在这点上都是同样的。重要的不是理论的结论，而是理论思维本身提供的想象力。

本书仅仅是我在思考政治思想史课题时的一些记录。对我来说，锤炼即物性的理论能力这个艰巨的任务远未完成，但幸运的是，我找到了一些前辈学者作为榜样，从他们那里直接获得有启发性的精神营养。除了上面提到的沟口雄三先生之外，韩国的白乐晴先生也给我很多教益。而作为他们上一代的思想家，竹内好和丸山真男更为我提供了非常有效的思考契

机。这些东亚的思想家与学人，在战后面对着的是一个延续着也变化着的思想课题——如何形成自己的知识传统，如何使自己的思想和知识生产与自己的社会生活发生某种内在关联。而这，也正是我们这一代人面对的课题。本书在某种程度上，也是我作为晚辈学人与这些前辈的对话。

东亚作为一个思考的范畴，它的有效性经常受到置疑。但是在形成自身知识传统的问题上，我感觉到把东亚作为一个知识范畴而不是仅作为一个地理想象空间，有它的合理性和不可取代的价值。正是东亚邻国知识分子的逼问，使得一个往往被中国知识分子忽略的问题凸显出来：为什么要谈东亚和为什么不谈东亚，同样是一个历史的问题，也同样是一个没有理论想象力就无法把握的问题。获得东亚的“现场感”，并非熟悉东亚的人文地理就可以做到，这就如同我们活在当下却未必活在同时代史里一样；同理，所谓“跨文化”的视野，也不是依靠出国和学习外语就可以形成，这就如同旅游者并不会把旅游等同于他的日常生活一样。东亚的状况性，跨文化的知识活动，需要借助于即物性的理论想象力去发现和打造，它不可能是现成的，不可能有既定的轮廓；而这种发现与打造，没有对自身主体性的追问就无法完成。

什么是历史？什么是政治？我把这种种追问视为自身的思想训练，本书就是这一训练留下的痕迹。对我而言，找到答案绝不是目标，目标在于追问本身。当这些问题引出更多问题的时候，我想那就是治学的意义所在了。

第一编

东亚论述和东亚感觉

1 东亚视角的认识论意义*

一 中国社会既定的东亚视角及其问题性

关于东亚的讨论，到今天已经有了相当的积累，以至于一提到“东亚”，人们就会无意识地感受到某种既定的对象。可是，追究起来，这对象却有些含糊：它是指中国、日本、韩国，还是指中、日、韩加上北朝鲜，抑或再加上越南，或者再加上东南亚？我们到底把中、日、韩这个最常见的框架称为东北亚，还是语焉不详地称其为“东亚”？

比起这些地理性的问题来，更难于回答的是在今天中、日、韩三国知识分子交流的时候那个常常逼到面前的问题：中国社会为什么缺少亚洲意识？这是否与中国中心的大国意识有关？

中国从事国际关系研究的知识分子常常觉得，与其进行所谓“东亚论述”，不如直接进行东西方对话；或者建立其他的视野更具有现实的紧迫性，比如中国、俄罗斯、印度三个国家的知识分子对话，大概要比东亚对话更具有现实性。这是因为，作为一个与东亚、南亚、西亚和很少被作为单位提及的“北亚”地区都接壤的国家，中国很难被完全地塞进东亚这个框架中去。“为什么一定要谈东亚？”

确实，如果我们追踪一下东亚论述在中国的兴起，可以发现它其实并不是从我们的知识土壤里“自然地”生长出来的，毋宁说它有很大的移植色彩。这移植主要来自两个方面：一个是改革开放之后的现代化意识形态，它使得日本还有韩国（或者说是“亚洲四小龙”）进入了中国

* 本文前四节原刊《开放时代》2009年第5期；《台湾社会研究》2008年6月第70期。

社会舆论的视野，并借助于经济一体化的趋势把冷战时期并不一体化的东亚视为一个整体；而日本和韩国积累至今的东亚研究，以及日本与韩国的各种基金会推动的东亚研究项目，都对中国的东亚论述发生了很大的影响。另一个方面是来自美国的地域研究框架，“亚太地区”的视野与美国大学里的东亚系框架，都使得东亚变成了一个相对独立的地区。可以说，为了回应国际上的种种新的趋势，中国的言论界也把东亚作为一个话题，并且越来越觉得它顺理成章地原来就在我们的意识当中。

但是，仔细观察一下有关东亚的论述，我们可以发现，在中国形成的东亚视角是相对薄弱的。这种薄弱并不意味着东亚话语不流行，也不意味着把东亚作为一个有机整体的研究成果积累不足，而是意味着，关于东亚的研究在中国知识界并没有获得认识论上的相应位置，它并没有把上述种种问题作为需要回应的问题，也几乎没有进行回应；同时，由于东亚研究基本上停留在经验层面，这种经验性研究的本体论对象很少受到质疑，因此，在中国的思想与知识生产的层面上，东亚研究的定位是不清晰不自觉的。在这一基本状况之下，我们可以大致把当下构成了某种共识的关于东亚的视角做一个简单的勾勒。

比较通行的东亚视角，是传统儒学的视角。这种视角以高度抽象的方式把中国、朝鲜半岛和日本通过“儒学”的框架统一为一个整体，并且力求论证儒学中最基本的抽象价值观念（例如“仁”、“中庸”）在上述地区的普遍性。这种方式的有效性很有限。即使在直观意义上，我们也很难断言儒教在东亚地区具有同一功能，因为我们无从解释为什么同样受到儒学影响，日本走上资本主义的道路，而中国选择了社会主义；更无从解释朝鲜半岛在被迫分为两个部分之后，它的“儒学”到底如何在不同的社会系统中起作用。假如我们把儒学视为已经过去的某个历史阶段的产物，那么下面这个问题将是不可回避的：儒学在东亚的不同国家里具有不同的历史形态，即使在儒学的鼎盛时期，作为一种意识形态的儒学

也不能够毫无媒介地涵盖三个国家。在不同的国家里，儒学具有相当不同的内涵，它受那个社会本身的历史制约，不可能是抽象孤立的。在近代之后，儒学在东亚不同社会中的潜在功能更加不同，对此，已经有大量的个案研究可以证实。因此，假如儒学视角是观察东亚的出发点，那么，我们不得不从儒学在各个社会的差异性而不是类似性出发，需要调动的不是直观经验而是对于历史结构的想象力。即使是试图以“传播学”的思路来确认儒学在这个区域内的走向，目标也很难设计为到底谁是“始祖”谁是“后继者”，而应该更多地关注在传播过程中的流变：因为，在这个过程中，最基本的问题在于不同的政治共同体对于儒学的“再塑造”功能，儒学从来不可能脱离政治环境以真空状态去“旅行”。如果以儒学为视角建立东亚论述同时又以直观的态度把东亚各国的儒学视为同一个东西，这样的东亚视角将会由于缺少历史和现实性格而变成一纸空论。

其实，在严格意义上说，儒学视角并不必然地等同于东亚视角，这是后来附会的历史叙述，并不能等同于历史逻辑本身。对于儒学而言，东亚的框架并不是必要的，但是对于东亚这个后来形成的历史叙述框架而言，儒学却是一个必要的黏合剂。因此，儒学作为“今天的视角”，其功能不在于认识“东亚的历史”，而在于力图论证当下存在着一个有着内在结合力的“东亚”。观察一下现有的“东亚儒学”论述，我们可以发现，这种论述的功能在于通过“儒学”来消解东亚（而且基本上是中、日、韩）的内在差异，以求建立一个统一的相关叙事结构。

第二种关于东亚的视角其实是受到日本影响的。这就是“现代化”视角。把东亚视为一个赶超和对抗西方以求实现现代化的区域，是日本在明治之后一直以曲折方式追求的思路。这个思路潜在地规定着日本知识分子思考东亚时的视角。在今天日本的东亚论述里面，也仍然再生产着这样的思路。在这个思路里，中国、日本和朝鲜半岛与其说是对抗西方的盟友，

毋宁说是赶超西方的竞争对手。^{〔1〕}谁代表东亚，一直是个潜在的问题。在中国改革开放以后，现代化成为某种社会公认的意识形态，日本的这种东亚论述也就随之获得了进入中国的可能。通过论述东亚，为现代化在东亚的形态找到某种表现方式，从而也就形成了潜在的共识：这将是东亚成为某个相对整合的系统的基础。但是，作为现代化视角的东亚论述暗含了一个方向性的误区：东亚地区的现代化程度将按照时间的先后顺序被加以纵向排列，而各国乃至地区所谓“现代化”的内容差异则被一笔勾掉，“西方模式”以一种同样整合的形式被抽象为某种既定的现代化样板，似乎现代化只有一种形态，那就是以工业化和后工业化来完成“福利社会”的建设。在这个视角之下，我们可以观察到的东亚论述暗含着一个进化论的逻辑：处于社会发展不同阶段的东亚地区，最终将一同走向同一个现代化目标。因此，先发达的国家必然地把后发达国家的现状视为自己的“昨天”，相反，后发达国家则把先发达国家的今天看作自己的“明天”。

还有第三种视角，这就是关于战争的创伤记忆视角。东亚地区之所以可以构成一个整体论述的框架，有一个沉痛的因素是不可无视的，这就是战争记忆。在二战之前就开始伺机侵略中国大陆并在其后把战火燃向东南亚国家、强化对朝鲜半岛和台湾的殖民统治的日本，是东亚的一个残酷的“黏合剂”。到目前为止，在战争记忆的层面使得东亚社会获得相对深入共识的，主要是东北亚地区，而特别需要指出的是，日本的进步势力在追究

〔1〕 代表这个思路最高水准的力作当推山室信一的《作为思想课题的亚细亚——基轴·连锁·推动——》，岩波书店，2001年。此书占有大量资料，集中讨论了日本乃至东北亚在近代转型期的“近代化焦虑”问题，把东北亚地区各国视为回应西方近代的挑战、相互争夺近代化主导权的竞争对手。该书指出，亚细亚主义是东北亚地区在遭遇了17世纪以来西方的世界认识之后发生的关于自身认知方式的变化，它带来了一系列的思想观念、文化习俗乃至政治实践的连锁反应。该书提供了很多精彩的分析和资料的线索，特别是充分考虑到了“国家利益”与思想意识形态之间的关系，是一部了解日本亚洲主义脉络的重要著作。但是，该书在结构意识上完全忽略了在亚洲主义问题上中国、日本、朝鲜之间的非均质特征，并且把近代转型期东北亚地区的近代化焦虑放大为亚洲主义的绝对前提，从而在客观上简化了这个思想课题在跨越国界时的历史复杂性。尽管如此，在理解日本近代以来关于亚洲主义见解的意义上，此书仍然具有高水准的代表性。

战争责任和正确传承战争记忆方面的努力是不可低估的要素，它使得东亚受害国的战争记忆有可能转化为日本社会变动的外在压力，同时也使得受害国民众的创伤记忆有可能得到某种回应。近年来关于教科书事件、靖国神社参拜事件、慰安妇诉讼、细菌战诉讼、日军遗留化学武器受害者索赔等等一系列事件，使得日本的战争处理问题不得不“国际化”了。这个过程带来了一个并非预设之中的收获，就是东亚的民间社会开始发生了某种程度的融合，使得东亚的相关人士跨越国界站在一起，形成了一些共识，这是非常重要的进展。不过，我们也可以观察到，这种进展伴随着相当深刻的内在紧张，而这种内在紧张暗示着调整认识论的客观需求。第一，在讨论战争创伤记忆的时候，个人的记忆只有被整合进国家框架论述中去的时候才能获得历史记忆的形态，而在此种情况下，“国家利益”将构成绝对的前提。于是，在一国框架内不会成为问题的视角，在进入“东亚”的时候就有可能出现问题。编写“三国历史教科书”作为一种可贵的探索，提供了这方面的信息：在有关历史事件的评价问题上，三国的执笔者需要进行非常困难的协调才能形成相对统一的论述，原因在于“国家利益”是一个很难简单跨越的制掣。问题在于，如果战争这一现代性最核心的事件是以国家为单位进行的，同时战争又分为加害国与受害国，战败国与战胜国，那么问题就不太容易简化为一视同仁的“批判和超越国民国家”。因为一视同仁的批判将混淆上述这些具体状况中的种种历史脉络，在客观上为加害国免罪；但是同时，如果不把批判和否定国民国家作为既定的视角，那么，是否意味着历史书写必须认同于受害国和战胜国一方的国家利益？特别是当受害国（战胜国）不止一个，相互之间又有着利益冲突的时候，在整体上使用二分法来处理战争历史，会遇到巨大的认识论困难：这导致人们避开那些纠缠不清的关键性分歧，而抽象地使用“赞成还是反对”这样的粗疏判断来回避问题。这些涉及国际政治学基本原理的问题原本就非常复杂，再加上日本政府在战后受到美国掌控，与台湾签订了单方面和约，从而使得与中国大陆之间的战后处理工作拖延到了70年代才开

始进行，这就留下了大量的遗留问题。在这种情况下，作为受害国的中国面对了太多的历史头绪，这也就使得中国大陆的社会舆论很难在认同国家框架之外找到处理战争的视角。这在客观上形成了对于东亚视角的一个挑战。第二，在如何处理战争记忆的问题上，其实各国的有识之士基本上受制于本国的历史脉络和社会思潮，他们的问题意识和思想态度并不可能一蹴而就“东亚化”，这也就意味着东亚不同区域的有识之士并没有进入可以一致行动并且建立相互深度理解的阶段。事实上，在很多重大的问题上，东亚的进步人士之间并没有建立共识，特别是在当下冷战意识形态并未真正解体的情况下，曾经分属于冷战两大阵营的中国与日本、韩国之间，进步知识分子和运动人士还没有真正跨越冷战想象达成思想上的共识。一个典型的例子是关于南京大屠杀的数字问题。尽管日本的很多有识之士已经对左派史学家考证死亡者数字的做法不以为然，但是在很长一个时期内，日本的左翼人士考证死亡者数字的动力不仅仅是为了回击右翼的“南京大屠杀虚构论”，也暗含了对于“集权主义的中国”缺少言论和学术自由的想象。在另一方面，中国的社会舆论对于日本左翼的这种考证方式也缺少历史性的分析和同情之理解，有时会用极其简化的二分法将其归为“右翼”。

如上种种，作为战争记忆的东亚视角至今仍有着生命力，但是它却缺少一些基本的要素，那就是对日本的侵略战争以及第二次世界大战乃至战后冷战格局这一历史流动性的关注。特别是在经历了半个多世纪之后，20世纪40年代的国际政治势力的组合关系已经完全变为另一种结构，而这另外一种结构恰恰是从二战之中发展出来的，因此，在当下讨论中日之间的战争历史，就不能无视其后的国际局势发展，追究战争责任的工作与关注历史流动性的工作不能截然分开。否则，单纯切断历史很难清理历史逻辑本身；而如果要把战后的历史也纳入历史视野，我们就不得不重新设定问题：东亚（在此，姑且把东亚先等同于东北亚）是否可以简单地视为中国大陆和台湾、朝鲜和韩国、日本的集合体呢？

事实上，上述三种论述东亚的视角，所指涉的对象本来是有所不同的：儒学视角可以涵盖儒学实际发生功能的地域，因此东南亚的一部分区域例如越南、新加坡等等应该进入这个视野；而现代化视角则容易把韩国视为朝鲜半岛的代表，甚至导致朝鲜的缺席，同时，这个视角可以涵盖中、日、朝鲜半岛的时期是比较短的，在国家之间的动态平衡被打破之后，它不得被战争视角所取代。至于战争记忆的视角，如果历史性地设定，则很难把东亚想象成为一个封闭的独立视角，因为这段历史无法把美国、苏联等排除在东亚之外，更何况美国的军事基地至今仍然还存在于日本与韩国的领土之上，而朝鲜半岛南北之间至今也不过是“休战”状态，“停战”还没有真正实现！至于中国大陆与台湾的关系，至今也仍然具有“牵一发而动全身”的性格，对于整个亚太地区的和平具有不可小视的影响力。

但是当我们讨论东亚的时候，这种种差异却基本上被忽略，从而导致了一个抽象的“东亚框架”的形成。加以日本与韩国的东亚论述暗含了“中、日、韩（有时候是中、日、朝鲜半岛）”这一框架，它强化了东亚论述的固定意象，且进一步把其建构成三个国民国家的组合。恰恰是这个东亚视角的抽象性，使得本来与我们的历史最为贴近的“东亚”在我们的精神与思想世界中无法找到确切的位置，从而也使得大量有价值的个案研究缺少有效地转化为中国知识界思想资源的媒介。

建构东亚论述的视角，是一个历史性很强的论题。换言之，这是一个流动的、无法固定化的视角，因而，具有很强的变化形态。透过东亚视角，我们可以观察的不是某些固定的意象，而是这些意象在历史沿革过程中的流动状态。恰恰在这样的流动状态中，我们可以发现我们自身主体形成的某些关键环节，讨论其可能变革的方式。

为了建构这样的历史性视角，我希望以今天我们身处其中的“东亚”作为出发点，构想可以相对有效地观察战后至今的东亚视角。这样做并不是为了否定前述已经形成的那些既定框架，而是相反，我希望在既定的东亚分析框架中增添一个新的构想，以面对在上述视角中被忽略和回避的那

些问题。作为初步的探索，我希望下述讨论可以激活已有的亚洲或者东亚讨论一直不能面对的一个基本困惑：我们为什么非得谈东亚不可？这个视野是否有独立存在的必要？

二 现代历史过程中东亚内部的不均衡状态

为了建立东亚视角，有一个基本的思维前提是无可否定的，这就是东亚必须是一个可以相对独立的对象。作为一个论述单位，东亚应该是相对自足的，至少是可以按照某种思维逻辑加以整合的。这也正是“东亚共同体”作为一个命题得以存在的原因。尽管当今东亚地区的内在紧张尚未缓解，但是“共同体”的设想却在顽强地表达着一个主观意志：不能成为一个组合整体，东亚还有什么资格作为一个独立的范畴存在？！

一个基本上不需要援引萨义德就可以确认的事实是，东亚的成立是由于西方的命名。但是当我们提到这个命题的“出身问题”时，其实问题并未到位。因为，这里面潜在着需要进一步拓展的两个问题：第一，假如东亚是西欧的反命题，或者说是为了西欧建立自我意识而作为媒介被制造出来，那么东亚的一体性是否也是来自西欧命题的延伸？换言之，我们今天强调东亚这个范畴的“西欧出身”，仅仅是为了打破所谓东亚的“非西欧本质主义”想象，还是为了进一步追究它的认识论特征？假如是前者，那么这个问题基本上没有讨论的前景，作为结论，它已经有了足够的正当性；但假如是后者，那么问题就需要澄清了。对于东亚人来说，这个范畴并不仅仅是在西方强加的意义上存在，它包含了东亚人自身的认同欲望，但是由于被作为对抗西方近代的代名词，更由于日本曾经把东亚想象转换为“大东亚共荣圈”这样的以日本为中心且伴随战争暴力的血腥过程，因此，东亚的命题就不再能够仅仅以“西欧的远东想象”作为主轴，因为它反倒会模糊我们历史中那些最沉重的部分。第二，与上一个命题互为表里，东亚地区对于西欧的想象也同样具有“整合性”的特征。正如西欧人

(包括欧盟成员国的知识分子)并不倾向于接受把他们视为一个整体的看法,而东亚人的西欧想象却是整体性的一样,外在的视角总是倾向于把对方整合起来,而内在的视角却更倾向于关注其中的差异性。在这个意义上,东亚是谁的概念或许并不重要,重要的是这个视角的历史沿革带来了什么样的自我确认。

在近代之前,东亚这样的范畴不具有真实的意义。作为地缘政治的范畴,东亚的存在与西方近代的人侵和渗透有着直接的关联。但是,当这个范畴一旦形成,它的功能就脱离了它所由形成的原因,具有了单独的意义。值得注意的是,在历史过程中,其实把东亚论述为一个有机的整体是困难的。特别是经历了日本以“亚细亚主义”开始以“大东亚共荣圈”告终的悲剧性插曲之后,把东亚作为一个整体论述变得更困难了。而且我们可以观察到,在东亚论述中,其实一直隐含着—个根本性的难题,这就是谁来代表东亚。当年,孙中山的“大亚洲主义”明显地表达了“王道”的意图,与其说这是一种国家中心的论述,毋宁说它是一种文明观的论述;但是,无论现实中的孙中山政治处境如何,更无论当时的中国作为一个国家究竟是否获得了真正的自觉,孙中山的“大亚洲主义”毕竟不是一种多元主义的国际政治论述。这也就难免会引起对于“大国中心主义”的联想和批判。这中间,特别是来自韩国的批评,有助于理清这一论述在今天的定位问题。^{〔2〕}其实,问题不在于孙中山是不是一个中华中心主义者,而是在于,当我们论述东亚的时候,是否有可能不去设定一个中心。孙中山的“大亚洲主义”因为其乌托邦的性格,因此避免了与日本的亚洲主义相提并论;而日本的亚洲主义由于其乌托邦的性质并未占据主导,滑进了“大东亚共荣”的泥坑,使得亚洲论述遭遇了尴尬。孙中山所憧憬的不诉诸武力而诉诸道德力量的亚洲论述,被他所批评的与王道相对立的“霸道”所压抑以至于最终消退,这是历史的悲剧,但是平心而论,如果不去

〔2〕 参照白永瑞:《世纪之交再思东亚》,《读书》1999年第8期。

论及内容而仅仅把关注点集中于思维方式上的话，那么王道与霸道在结构上是相似的，它们都设定了一个中心，并且都以中心自居。这也正是为什么孙中山的大亚洲主义会受到韩国学人批评的原因。

在孙中山逝世之后，中国的亚洲主义并没有发展出具有同样鲜明性格的、新的论述维度，相反，在后来的战争状态和战后处理过程中，对于亚洲的论述被包含进了焦点别有所在的其他论述。在此情境之下，东亚作为一个视角，在中国的现代史上基本上不具有重要的功能。至于把东亚整合起来作为一个统一体，在认识论上就有更大的难度了。由于二战之后东亚本身成为冷战的一个缩影，随着朝鲜战争的酝酿与爆发，铁幕在朝鲜半岛正式拉开，处在铁幕两端的韩国、日本、台湾与苏联、中国、北朝鲜、蒙古人民共和国，一直处在无法共享同样意识形态的社会对立以及精神隔绝的状态之中。在这样的历史进程中，谈论“东亚”并将其视为一个整体，缺少最基本的条件。柏林墙倒塌带来的一个意识形态后果，是社会主义阵营内部对于资本主义阵营的某些意识形态（特别是“市场经济”这一看似非政治性的意识形态）的相对宽容，这使得两种意识形态的干燥对立被打破，甚至有时候看上去是西方自由主义意识形态占据了主导位置。在此状态下，“东亚共同体”作为一个新的构想（而且首先是作为经济体制构想），开始找到了建立整体论述的土壤。这个土壤，就是现代化和现代性理论。

但是，当东亚论述在东亚的一些地区有所推进的时候，一个无法避开的问题浮现出来了，这就是如何看待中国“东亚意识薄弱”的现状。应该承认，中国社会虽然不缺少东亚论述，但是只有在经济共同体的意义上，“东亚”这一范畴才在中国的舆论和思想乃至理论空间中找到了自己的位置，而且这一经济视角中的东亚，也并没有涵盖东亚整个地域，它以现代化程度作为指标，有“嫌贫爱富”的嫌疑；至于其他论述，特别是“东亚”在当下的思想功能问题，其实是悬置在空中的。换言之，尽管关于东亚的研究和讨论一直在进行，但是它们与中国思想界和知识界的关系却是

不清楚的。就中国知识分子而言，一个似乎是自明的问题却一直是一个悬案：我们为什么必须讨论东亚？而对于东亚邻国的知识分子而言，中国知识分子的这种暧昧态度则被视为“中国中心主义”。“中西对话”这样一个语焉不详的框架，一直就是批判中国的大国中心主义的靶子。时至今日，即使中国的知识分子已经在努力地进行东亚对话了，这种状况也并没有根本性的改观。其实，是否进行东亚地域之间的论述，并不意味着中国知识分子是否放下身段，而是意味着，它象征着东亚意识在中国的思想空间中是否具有位置。如果不具有相应的位置，我们需要追问的是，其原因是否仅仅在于大国中心意识？它是否还有着更基本的历史原因？

回顾中国作为独立的主权国家建立主体性叙事以来的历史，我们可以看到，在冷战结构解体之前，主要的区域性视角有两个，一个是1955年周恩来总理参加万隆会议时所认同的“亚非”视角和后来的“亚非拉”视角（随着不结盟运动的兴起和中苏关系的破裂，毛泽东改变了一边倒的政策，他在60年代初期提出了“争取两个中间地带”的策略，将“亚非”视角改变为“亚非拉”视角^{〔3〕}）；另一个是70年代初期开始采用的“第三世界”的说法。值得关注的问题是，这两个视角在中国的语境里都服从于一个目标，就是与冷战结构带来的美苏对立格局保持必要的距离，从而

〔3〕 参见毛泽东：《中间地带有两个》（1964年1月5日），载《毛泽东外交文选》，中央文献出版社、世界知识出版社，1994年，第508页。亚非视角与亚非拉视角，一个与50年代的万隆会议直接相关，一个则与60年代的中苏关系破裂和反美斗争的需要相关。这两个视角的最大差异在于对苏联的态度不同。亚非拉视角包含了与苏联的霸权相抗衡的含义，而亚非视角并不强调这一点。1956年12月8日，毛泽东在全国工商联第二届会员代表大会各省市代表团负责人座谈会上发表讲话《“一边倒”对不对？》，强调中国在当时的国际环境中无法在美苏之间保持中立，只能采取对苏联一边倒的策略，但是同时他强调这种一边倒是平等的。尽管在50年代毛也使用亚非拉的说法，但是作为一个独立的视角，特别是在相对于亚非视角不与苏联对立的意义上，亚非拉这一视角似乎可以视为60年代初期的产物。而其后在1974年毛泽东提出三个世界理论的时候，他已经明确地把美苏归为第一世界，把包括中国在内的后发达国家归为第三世界，而包括日本在内的发达国家则被归入第二世界。

获得摆脱殖民危机的独立自主权利。亚非拉民族解放运动和第三世界运动，作为冷战结构中的缓冲地带，完成了它的国际政治功能，同时也把“远东”这个国际政治术语的定位问题推到了我们的面前。^{〔4〕}很难设想，这样一段经历了近半个世纪的历史，会在柏林墙倒塌之后一夜间消失，更何况历史地看，冷战结构本身并不能真正涵盖“亚非拉”和“第三世界”这样的历史过程。

由于这样的历史不可能在一夜之间消失，在中国社会的思想积累过程中无法产生强有力的东亚论述就带有了某种必然性。即使改革开放带来了迫切的经济需求，东亚作为一个相对独立的区域，完成内部的政治互动和思想共享，也还是需要相当的准备。如果使用亚非拉或者第三世界的论述范畴，对于中国的思想界来说，这些范畴可以在某些历史脉络中找到位置，但是如果谈到东亚，作为一个相对自足的单位，它的历史脉络是不清楚的；今天，在清理现代史特别是战争史的意义，东亚构成了一个论述单位，但是这个论述单位尚未发展到反思主体认同方式的阶段，因此，它是相当有限的。与此同时，我们还可以看到另一个视角与东亚视角并行，这就是“发展中国家”的视角。这个发展了“第三世界”思想的视角，具有强有力的功能：一方面，它暗示着今天的中国社会与毛泽东时代的连续性，另一方面，它也制约了东亚视角在中国思想建设中的功能：它要求东亚论述在中国当代精神生活中必须回应上述跨越东亚视野乃至使之失效的历史视野所涵盖的问题，而这也正是东亚论述在当今的中国思想界尚未找到有效定位的主要原因所在。

就日本而言，东亚一直是一个切肤的视野，它曾经代表了日本对抗西方的文化建构单位（只是，如同冈仓天心的论述所表达的那样，作为文化

〔4〕 根据吴建民记述，周恩来总理在万隆会议上发言的时候，谈到东亚局势时使用的也是“远东”而不是“东亚”这个词。周恩来在出席八国代表团团长会议的时候声明：“中国政府愿意同美国政府坐下来谈判，讨论和缓远东紧张局势问题，特别是和缓台湾地区的紧张局势。”参见《外交案例》（中国人民大学出版社2007年12月出版），第52页。

单位,“亚洲”是更常用的视角),也曾经体现了在特定历史时期内对于东亚邻国的失望(如同福泽渝吉的“脱亚论”所显示的那样);它表达过日本取代中国成为东亚乃至亚洲中心的野心,也催生了清算日本军国主义的思想。可以说“东亚”或者“亚洲”是近代以来日本思想史的基本母题之一。尽管“大东亚共荣圈”使得日本的东亚论述罩上了阴影,但是作为主体认同的一个关键性问题,日本与亚洲特别是东亚的关系,进而言之,日本在亚洲的自我定位问题,一直是其近代思想史认识论的核心。在这个意义上,可以说从“大亚洲主义”到“大东亚共荣圈”再到作为对于大东亚共荣意识形态的反命题的“日本回归东亚”的论述,尽管在内涵和功能上不能归类于同一个范畴,但是作为一种历史认识论的形态,它们之间存在着某种相互紧张的一致性:无论是出于何种动机并朝向何种目标,东亚作为一个论述单位,在这些历史阶段里都具有强大的制约性,而这一点与中国把亚非拉和第三世界以及发展中国家作为论述单位的制约性是相当不同的。日本思想界所面临的,不是有没有东亚的问题,而是如何处理东亚与自身关系的问题。因此,东亚论述是否成立不是问题,问题在于东亚到底应该如何论述,包括从地理范围到论述理念,都构成日本思想界争论的焦点,而这些问题在中国却基本上还不具有意义。

关于朝鲜半岛的东亚意识,我缺少直接的了解,无法进行准确的判断,但是至少,即使不追溯朝鲜半岛前近代的历史状况,仅就二战后期才形成并在朝鲜战争后被定型化了的韩国而言,似乎也可以指出这样的事实:东亚意识的兴起与韩国的“后冷战思维”有直接的关系。尽管朝鲜半岛的战后处理工作并没有真正完成,美军基地也没有撤离韩国,但是韩国社会的民主化进程使得东亚认同变成了一个切肤的问题。对于韩国社会而言,认同美国还是认同东亚是关系到主体建构的重要问题,更何况韩国在东亚的定位是一个不同于日本、中国以及其他地域的主体确认方式:在东亚有美国(其实美国也在韩国的内部)、西有中国、南有日本、北有俄罗斯的国际政治环境中,韩国社会或者韩国的知识界(当然,这不等同于韩国

政府)建立东亚认同,就意味着它进行战略性的选择。更何况下文将要涉及的、二战之后东亚铁幕的形成是以朝鲜半岛为中心的这一历史状况,使得韩国思想界关注东亚的姿态具有了特定的历史内涵。因此,可以想见的是,韩国的思想界在认同东亚还是认同西方(美国和西欧在此应该代表了不同的取向)的问题上必然存在深刻的分歧,这种分歧的定位恐怕很难在日本和中国思想界得到内在的理解。还有一个极其微妙的问题,就是韩国思想界对中国的态度。在韩国的东亚论述里,中国所占的位置是相当重要的。从汉字的一度被废除到汉城改名为首尔以及高句丽问题引起的社会反响,可以很清楚地观察到韩国社会内部对于中国所感受到的压迫感。可是与韩日关系不同,韩国社会对于中国的态度既非单纯的对抗,又非同情之理解,我们可以在中韩两个社会之间感受到比韩日之间更深的隔膜。这种隔膜的根源在于双方视野的不对称。它使得中韩社会在同一个问题上的态度之间存在相当大的落差,为建立思想上的互动造成了很大的障碍。

还有一个经常被中国大陆的学术界遗漏的区域是台湾。在二战之后的台湾,建立亚洲论述毋宁说是一个困难的课题。这不仅因为它与大陆的关系带来了认同问题的复杂性,而且还因为它也曾是冷战在东亚的一个重要的结节点。台海关系与中美关系的交错,朝鲜战争中台湾的位置,还有历史上与现实上台湾与日本的关系,都使得台湾难以把东亚作为一个可以整合的视角加以认识。就中,反倒是东亚内部的区域性紧张构成了台湾的思想课题。由于大陆知识界对台湾的这些复杂课题很少进行内在理解,关注的热点基本上集中在统独问题上,致使台湾在东亚的特殊定位被忽略,也使得大陆知识界很少关注台湾如何建立(或者为何难以建立)东亚视角这样的问题。

以上种种,仅仅是东亚地域的一部分状况。仅就上述状况而言,我们可以观察到东亚论述在东亚部分地区的不均衡状态和它所包含的内在紧张。其实,在今天盛行的东亚论述中,我们尚忽略了另一些部分的状况:

北朝鲜、蒙古人民共和国、越南以及东南亚的某些国家……恐怕随着时间的推移，这些社会必将进入东亚论述的视野，但是另一个问题也将同时凸显：由于种种原因，这些今天并不就东亚论述发出声音的区域或许拥有自己的东亚想象，但也许相反，有些社会并不迫切地需要东亚论述。换言之，并非所有地处东亚的国家和社会都必然地追求东亚论述，这取决于该社会 and 该国家的历史脉络。即使追求东亚论述，那些使其成为自身建构主体认同方式的不同社会，其东亚论述的内在逻辑也是大相径庭的。因此，我们在认识论上不得不面对一个基本的困境：在直观的或者逻辑的层面上建立一个统一的东亚，这种不均衡状态将不得不被故意无视；而人为地建立起来的均衡的东亚视角，在理论上而不是实践上（就国际政治实践而言，求同存异仅仅是国家间的政治策略，它并不回避国家之间政治立场的差异）奉行的“求同存异”思路，将有可能最大限度地抹杀历史差异的重要制约功能，以至于难以面对现实当中那些必然性的分歧，并把问题导向“东亚到底是否有可能成为一体”这样的抽象设定上去。

三 冷战历史与东亚的关系

在认识论层面，东亚是否可以成为独立的论述单位成为一个问题。但是，这个疑问导源于逻辑上的预设，却并不能够直接导向对于历史的解释。事实上，无论是“远东”也好，“东亚”也好，在历史上都构成了一个独立的对象，但是它的存在方式却并非是逻辑的，亦即它并不以排除掉外在于东亚的国际政治关系为前提，相反，它把东亚外部的政治势力作为自己运动过程的一个必要的因素。

造成这种局面的，是冷战的历史。

关于冷战，中文世界里已经有了相当优秀的研究成果，这使得我们对这段历史的回顾有了可以参照的轮廓。本文也由此得以省略对于这段历史

的描述。^{〔5〕}在此基础上，有如下三个问题需要加以事先说明，因为它们与下文需要展开的分析有关。

首先，冷战的实际历史过程与冷战的意识形态必须加以区分。就前者而言，它指的是二战结束之后英美特别是美国针对苏联所代表的共产主义势力采取的敌对性封锁政策，并且在朝鲜战争的时候达到了白热化程度，但是在其后，冷战的内涵随着不同阶段的国际政治局势变化不断变动，而支撑了冷战结构的美苏对立也并非是一成不变的；就后者而言，1946年丘吉尔演说时使用的“铁幕”和1947年美国传媒炒作的“冷战”构成了意识形态想象的关键词，它是冷战的一种固定化意象，与不断变动的冷战现实并不真正对称；即使在冷战结构事实上已经解体的情况下，冷战意识形态也仍然相对独立地保持着不变的形态，并且越来越简化和固化。由于它被简化为对于集权政治（这通常被视为共产党国家的别名）的抽象批判和对于自由主义民主政治的高度神话化，使其直接与新自由主义的意识形态发生了连接。特别需要指出的是，冷战的意识形态主要是由西方资本主义阵营生产的，由于它是对共产党国家进行攻击的意识形态，社会主义阵营对于它的态度毋宁说是冷淡的。但是同时，为了对抗来自西方的冷战意识形态，社会主义阵营的国家也同样生产了简化和丑化西方阵营的“共产主义意识形态”。意识形态战争，是冷战时期非常重要的组成部分，它以水火不相容的姿态为复杂的历史过程打造了一个简单明了的轮廓。意味深长的是，在冷战结构解体之后，来在西方阵营的冷战意识形态以极为简化的形态“全球化”了：它被转化为一种关于民主和自由的乌托邦描述，为不同社会体制下的知识精英所共有。

〔5〕 在此仅举出笔者阅读的极其有限的著作：沈志华主编《冷战时期苏联与东欧的关系》；牛军主编《冷战时期的美苏关系》；杨奎松主编《冷战时期的中国对外关系》（以上均为北京大学出版社2006年1月出版）。沈志华、李丹慧著《战后中苏关系若干问题研究》（人民出版社，2006年）；沈志华著《毛泽东、斯大林与朝鲜战争》（广东人民出版社，2003年）；孔寒冰著《中苏关系及其对中国社会发展的影响》（中国国际广播出版社，2004年）等等。

其次，虽然冷战被视为从丘吉尔 1946 年的“铁幕”演说到 1989 年柏林墙倒塌之间的一整段历史，但是在这个过程中冷战并非是一个均质的过程。由于冷战就其本质而言是西方资本主义世界对以苏联为首的社会主义国家的经济贸易封锁，它以制掣苏联为主要目标，而对于中国这样的有可能独立于苏联控制的大国则采取拉拉打打的策略，这使得两大阵营的划分很难以社会制度这一单一标准来衡量；同时，不仅西方阵营在冷战策略上存在着深刻的分歧，共产党国家之间也存在着紧张和冲突关系。其中，例如中苏之间在 50 年代后期开始的分歧乃至冲突，使得冷战结构相对化甚至失衡。而在 70 年代开始之际，苏联与西德建交、中美开始实质性接触，这些都使得冷战在内容上发生了相当大的甚至是本质性的变化。

第三，“冷战”实际上并不能概括二战之后的世界格局。所谓第三世界和亚非拉视角，都是在强调冷战结构之外广大区域的主体性这一意义上产生的。二战期间亚洲的很多国家尚未获得独立和民族解放，战后英美的冷战构想只是针对二战中唯一对其具有抗衡力量的苏联而发的^{〔6〕}；而二战之后亚洲局势发生了巨大变化，中国成为共产党执政的国家，同时在摆脱苏联控制和构想世界革命前景的意义上，中国很快就在事实上与冷战结构保持了距离；而例如印度这样的大国和东南亚诸国在国际事务中所扮演的角色也愈来愈重要，例如在朝鲜战争时期印度在联合国的发言和万隆会

〔6〕 参见 D. F. Fleming, *The Cold War Its Origins*, 1961（日译书名改为《现代国际政治史》，岩波书店，1966 年）。这部深入剖析了冷战起源的出色著作对此进行了充分的揭示。在第一部《敌与友》中，作者指出，在第二次世界大战中，英、法对于苏联的恐惧胜过其对于德国的恐惧，对于共产主义的防范胜过了对于法西斯主义的抵抗。由于希望借助于希特勒削弱乃至消灭苏联的力量，使得欧洲战场上的反法西斯战争坐失良机，导致了希特勒在东欧战场上长驱直入，并且不断推进其战线；美国则在 1917 年俄国革命之后展开反共宣传，同时在美国国内对议会内部的社会主义者进行清洗，直到 16 年后的 1933 年，迫于石油危机和希特勒的攻势，罗斯福政府才不得不承认了苏维埃政府的合法性。Fleming 写作此书的目的，在于揭示冷战历史是如何从西方世界对于共产主义的恐惧中孕育而成的，在冷战格局曾经有过转机的 1960 年代初期，他通过对于第二次世界大战以来的历史回顾，呼吁西方社会对于共产主义阵营进行“内在理解”，尽早结束由偏见和盲目自大造成的敌对局面。

议上尼赫鲁的态度等等，都在缓冲紧张局势维护世界和平的意义上起到了重要的作用。这一切都使得冷战视角成为观察战后世界格局的众多视角之一，而不应该成为唯一的视角。

以上述三个问题为前提，我希望进而讨论冷战结构中的东亚视角，特别希望关注东亚视角的历史特征，而不是它的意识形态功能。

1972年，苏联科学院远东研究所创办了季刊杂志《远东的诸种问题》，并且同时翻译为日语和英语（1980年开始增加了西班牙文版）发行。这个刊物直到1990年因经费问题停止出版日文版为止，一直面对日本大学发行（据说有些大学一直得到苏联大使馆的寄赠），在日本的很多大学里都可以找到。但有趣的是，尽管这套杂志并非历史久远的文献，却似乎没有一个大学的图书馆有成套的藏书。我能够找到的最早的杂志是1974年6月出版的第3卷第2期，前面两年的杂志并不见于图书馆系统的电脑索引。僵硬的文体和教条的论述，使得这份杂志阅读起来味同嚼蜡，而且，从借阅情况看，这套杂志似乎并没有得到广泛的关注。但是时过境迁，通过这些并不完整的文献和被冷落的说教性论文，仍然可以获得相当重要的信息。

《远东的诸种问题》的功能显然超过了一个学术机构机关刊物的权限。它不仅经常在头条位置刊登苏共领导人的讲话、文章甚至声明，而且其中相当一部分文章的写法是官方发言的口气，而无法视其为纯粹的学术论文。^{〔7〕}因此，虽然它不是苏联政府对外的喉舌，但把它在某种程度上看作是苏联官方的“学术态度”，应该不至于离开事实太远。

〔7〕 例如，1975年第2号发表勃列日涅夫总书记对于亚洲和平安国际会议所做的讲话；1983年第4号发表安东罗波夫总书记对美国的声明；1987年第2号发表戈尔巴乔夫总书记在列宁勋章授奖大会上的演讲；1988年第4号发表戈尔巴乔夫回答中国《瞭望》杂志的访谈记录；1989年第2号发表戈尔巴乔夫在库拉斯诺雅尔斯库发表的演讲；同年第3号发表戈尔巴乔夫在乌拉基尔国际会议上的讲话，等等。此外，该杂志还发表苏联、印度共同宣言（1983年1月）等苏联在亚洲的外交文献以及苏共第25次、26次、27次代表大会有关东亚的政策。此外，还有相当数量的关于这些政府文献的解释文章或者与此相关的文章。

在这份杂志里，有几个称呼是互换使用的——“东亚”，“亚洲”，“远东”，“亚太地区”。它们之间有着微妙的差别，但是也存在着某些重叠之处。

“东亚”基本上是指地理上的东北亚地区，因为在有些论文里，“东亚”与“东南亚”（或者东盟）被并列起来使用。但是这份杂志中的“东亚”比“中、日、韩”这样一个现今流行的框架涵盖面要宽。在苏联的“东亚”范畴里，包含着苏联和蒙古人民共和国、中国、北朝鲜、越南，而且这些区域在“社会主义阵营”（在杂志出版的1970年代到1990年代，其中除了中国之外，其他国家受苏联掌控的程度相对都比较高）的意义上，构成了“东亚”主要的部分。与此相对，日本和韩国在这样的划分方式中并不被视为东亚的代表性或者先进的区域。换言之，在“现代化”视野中几乎不被质疑的“中、日、韩”视角，在这里是不能成立的。日本和韩国被作为美国的同盟乃至走狗，在东亚被定位为对和平地区安全具有破坏性的区域（特别值得一提的是，直到1988年为止，这份杂志一直拒绝使用“韩国”这个称呼而把它称为“南朝鲜”，坚持认为把南北朝鲜视为两个国家是美国出于对远东的战略考虑而推行的阴谋；而台湾则没有被作为独立的区域加以论述）。而且，在日本和韩国拥有军事基地的意义上，《远东的诸种问题》在谈到东亚问题的时候，从来没有让美国缺席过。

在使用“亚洲”这一范畴的时候，其实在具体对象上基本是指东北亚、东南亚以及南亚诸国的统合。比较主要的是印度与苏联的关系在“亚洲”这样的范畴中被处理。除在少数行文中涉及中近东例如两伊战争和巴以冲突问题（例如，1983年3月出版的第12卷第1期刊载的《苏联—印度共同宣言》中提到了中近东局势）之外，并没有关于中近东国际关系的专门著述。这大概是由于远东研究所的任务是研究远东问题，与西亚没有直接关联性。而“远东”这个概念，显然更具有战略性的色彩。在地理上，它既包括了东亚地区，也包括了苏联内部的“远东

地区”。〔8〕同时，不能不指出的一个基本事实是，“东亚”这一概念虽然并不是东亚人自己创造的，但是它毕竟暗示了一个置于东亚地区的视角，而“远东”视角的设定则明显是以欧洲（自然其中也包括前苏联）和美国为基准的，它的“外部性”要远远胜过“东亚”视角。成立于1967年的“远东研究所”本身，虽然已经过了冷战最激烈的时期，但是仍然充分体现着“远东战略”的国际政治意图，尽管《远东的诸种问题》也包含了相当学术化的文学和文化研究，但是基本上局限于苏联的“中国学”领域，与“远东”乃至“东亚”等范畴无关。

除上述范畴之外，还有一个概念是“亚太地区”。它的使用与“远东”有相近之处，亦即它也是一个二战之后的国际政治关系术语。它的使用对象见于通行意义上的“环太平洋地区”，而且重点在于对美国远东政策的批判。

尽管上述几个概念有着相当重要的区别，但是对这几个范畴进行区分其实并不像想象的那么重要。在这份创刊于70年代初期而在1990年停止出版日文版的苏联刊物中，我们可以观察到在这近二十年里苏联的一个一贯性的视角，那就是以美国作为对立面的东亚想象。针对这个战略上的敌人，苏联把东亚乃至南亚建构成为一个有机整体。在此，东亚并不是一个自然的地域，而是一个由国际政治的力学关系组成的“张力之网”。而关于东亚的论述，也并非立足于“追求共同”这样一个直观意义上的整体感，恰恰相反，如果没有内在的对抗性紧张与外在的压力，对于苏联而言，东亚（远东）论述的框架或许是无法建构的。

最为引人注目的，是这份杂志近二十年内的意识形态表述。这在很大程度上可以折射苏联政府和苏联社会东亚想象的历史沿革状况。就中，最

〔8〕 例如1975年3月出版的第4卷第1期所载苏共中央政治局候补委员梭罗门契耶夫的《为国民做出贡献的西伯利亚和远东资源》、1988年8月出版的第17卷第4期所载苏联国家计划委员会地域计划总局副议长斯科罗霍多夫的《苏联的远东——问题与展望》，讨论的完全是苏联内部的地域资源问题。

显眼的是关于中国的叙事。在创刊之后最初十年里，该杂志对中国采取了极为敌对的态度，每期有相当数量的论文是针对中国的意识形态批判，而且其中必有对毛泽东个人和“毛主义”的批判。特别值得一提的是，在这份杂志里有一个专栏，名为“意识形态”，它的绝大部分内容是对“毛主义”的批判。但是与此同时，这个专栏也刊登少量正面论述马克思列宁主义作为“意识形态”在苏联之外国家（例如蒙古）影响力的宣传文章，换言之，这份杂志的“意识形态”专栏肩负着批判论敌的意识形态和宣传自己的意识形态这样两种功能。与“意识形态”基本上被作为指控论敌“脱离现实”的罪名这一常识性用法不同，《远东的诸种问题》提供了另外的理解，那就是把意识形态作为一种思想斗争的手段，赋予其合法性与正当性。

如果说《远东的诸种问题》以学术的方式传达了一种始自 20 世纪 70 年代截至 20 世纪 90 年代的苏联高层关于东亚地区的意识形态的话，那么，最值得关注的是这一意识形态在二十年剧烈变动的时期内的迅速调整。这一意识形态在前十年可以归纳为：把社会体制与政治理念作为衡量现实的最高标准。在这一标准之下，这个以政治经济和社会研究为主、以文化研究为辅的杂志，一直坚持到底的是它对冷战的最大敌人——美国的一贯性对抗态度。但是，对于东亚各个国家，包括被它斥为美国在东亚的帮凶的日本，它的态度都是有很大调整的。这个调整集中地表现在 80 年代中期以后，最为显著的是 80 年代末期。杂志开始讨论苏联与日本进行经济合作的可行性，并且强调苏联是日本最合适的经济伙伴。在 80 年代中期，《远东的诸种问题》开始把关注的重点从社会体制和政治理念转向经济结构调整，讨论远东地区经济合作的论文开始增加，而相对而言，讨论远东地区如何抵制美国的渗透和如何维护社会主义成果的论文则开始减少。最为显著的变化是对中国的态度，在 1988 年前后，这个杂志虽然继续刊登少量批判中国的文章，但是主调已经发生了明显变化，它把中国的改革，包括改革中的失败，视为社会主义阵营内部改革的一种尝试，并且

试图共享其中的经验和教训，苏中友谊和苏中关系的改善开始得到强调。这些变化显然与 1985 年戈尔巴乔夫上台有关，他在苏联推行的改革政策导致了苏联与东亚各国关系的改变。虽然意识形态话语并未发生明显的变化，但是使用的频率与偏重点的变化则暗示了此前的以社会制度和政治理念为基准的表述转向了对于经济需求与社会生活的表述，特别是进入 1989 年之后，苏中关系得到了明显的改善，不仅两国的文化交往恢复了，而且久违了的“苏中友谊”之类的说法也开始在杂志上登场。而这在意味着中苏关系在外交方面发生变化的同时，也意味着“远东”对于苏联而言，已经变成了其内部改革的一个重要的外延。当然，这种定位本身显示了苏联依然试图充当社会主义阵营的首脑这一意图，但是同时，这种主体性的姿态则使得它的叙事有可能提供不同于西方冷战意识形态的另一种解读。〔9〕

因为无法了解 1991 年以后这份杂志的情况，有些推论无法得到证实。但是，从 90 年代以来东亚的国际政治关系看来，可以说冷战结构的解体和前苏联的解体并没有导致俄罗斯退出东亚，相反，它在更深的层面上介入了东亚事务，成为东亚的有机组成部分。围绕北朝鲜核问题的“六方会谈”，不仅把东亚现代化叙事所排除掉了的北朝鲜推进了东亚视野，也同时把俄罗斯作为东亚的一员确认了下来。值得指出的是，在现有的通行于中、日、韩的“东亚视角”里，北朝鲜核问题并没有被与东亚框架联系起来加以认识，它被视为一个暂时性的国际政治问题，而不是东亚论述的一种模式；这是因为在本文开头指出的三种东亚视角里，并不包含冷战

〔9〕 戈尔巴乔夫上台之后，这份杂志开始陆续刊登关于中国改革的研究，而从 1989 年开始，开设了《中国的改革之路》专栏，对中国的改革进行了持续性的关注和研究。1990 年 2 月第 3 号发表 V. 佐托夫的论文《中国政治危机的原因与结局》，对天安门事件进行了相当深入的经济与社会角度的剖析，并不像西方传媒那样把这个事件简化为“镇压民主”的意识形态符号。值得注意的是该文的主体性姿态：它把中国改革的困境视为社会主义阵营进行改革过程中的一个实验，并没有采取隔岸观火的态度。事实上，在该杂志发表的关于中国改革的研究中，这种主体性姿态是贯通的基调。

的形成与解体为东亚带来的国际变动这样一个历史视野。但是，假如我们借助于《远东的诸种问题》建立另外一个观察视角的话，那么，不仅北朝鲜核问题导致的六方会谈属于“东亚”问题，就连上海合作组织也将会进入东亚论述。

因为僵化的意识形态表述已经逐步失去了主导社会的功能，今天看来，《远东的诸种问题》很难直接被视为历史过程本身；但是，正因为它纯粹的意识形态形式，我们反倒可以比较容易地辨认那些基本的框架性预设。假如对于前苏联而言，东亚是冷战的一个重要的阵地，那么，当今天我们讨论东亚是否可以一体化的时候，冷战这一页就无法简单地翻过去，不仅在东亚拥有军事基地的美国无法从东亚论述中去掉，即使是前苏联和今天的俄罗斯也很难从东亚视野中排除出去。但是就问题的另一方面而言，正因为冷战是苏美两国对立的历史过程，在这个过程中东北亚某些国家的功能恰恰与这个结构存在着不对称乃至对抗关系，例如中国的战后历史；于是在这个意义上，我们又无法把战后的东亚历史简单地归结为“冷战对抗的历史”——亦即不能简单地把苏美象征的意识形态对抗结构套用到战后的东亚历史中去。

进而言之，在东亚视野里处理的冷战历史，与作为国际关系对象的冷战历史又是不同的，因为它与冷战之前的漫长历史过程有关，不是一个自足的研究对象。作为东亚历史叙述的一页，冷战意识形态以及冷战和后冷战时期历史的真实结构关系，与东亚的整个近代过程有着密切的关联性。因此，东亚研究中的冷战历史，应该是原理性的而不是时事性的。东亚研究的着眼点并不在于冷战历史的来龙去脉本身，而在于它背后的结构转变过程。在此意义上，对于战后东亚冷战过程的分析，必将会与本文开头所指出的三种东亚视角发生关联性，借助于冷战视角的剧烈流动状态，我们可以比较容易辨认出，已经建立的关于东亚的论述是静态的而不是动态的；是描述性的而不是思辨性的；是抽象性的而不是历史性的。由于上述种种原因，东亚论述尚不能产生自己的原理性价值，仅仅停留在直观意义

上的“地区认同”程度。特别是在中国改革开放、柏林墙倒塌、前苏联解体之后，“中、日、韩”这样一个以现代化为潜在逻辑的论述框架被迅速地建构和强化，以至于关于东亚的其他想象均被视为这个框架的衍生物。这种论述有它自己的历史正当性，但是把它绝对化为东亚论述的先在前提却是存在问题的。当我们不假思索地把这个框架视为东亚历史过程基本结构的时候，我们会遇到一些困难：台海问题和朝鲜半岛的对立问题，基本上被归结为“中、日、韩”框架之下附带的问题，它们不会被作为东亚现代史中的主要环节加以对待；至于东南亚，由于对于东南亚的论述同样依赖于现代化叙事，因此，它的功能似乎更多地在于扩大中、日、韩框架的外延，而不是把这个框架最大限度地相对化。而与此相应，“中日”这样一个维度则经常被视为东亚框架中的主要部分。当这样的东亚视角被默认为相对固定的持续性视角的时候，很难把历史的复杂性带进东亚论述里面来，于是，我们将要面对一个困境：讨论东亚，是为了制造一种相对于东亚以外地区（例如欧盟或者美国）的意识形态，还是为了正视这个区域的历史？假如是后者，我们如何把两次世界大战和战后的冷战事实纳入历史视野，而不是把它仅仅看作“国际关系研究”的对象？

四 后冷战时期的历史视野与东亚叙事的思想品格

后冷战时期刚刚开始，但它并不意味着冷战意识形态的结束。例如西方媒体对中国和俄罗斯的描述，基本上没有超出冷战时期的想象。而在冷战时期业已开始的西方阵营对于共产党国家的经济、军事控制，在后冷战时期则伴随资本全球化的过程进一步渗透到东亚地区的经济和金融结构内部，并进而引起一系列的内在紧张。冷战意识形态在东亚社会内部所起的作用，在社会制度之间表面上的对抗格局消解之后，显示了相当大的变化：一方面，对于西方资本主义体制的理想化，使得作为发展中国家的共产党国家内部产生“市场民主化”的幻觉；另一方面，西方世界的经济与

制度危机反过来使得发达国家内部的思想者转而在转型中的东亚后发达国家中寻找新的可能性并且将其理想化。但是，这种寻找与认可依然是以冷战视野为框架的，亦即把冷战时期的社会制度对立束之高阁，以冷战时期的意识形态“西方市场经济模式”作为认识论前提。东亚国际关系中冷战结构的解体，使得冷战意识形态在东亚进一步内在化，而不是相反，促使东亚摆脱冷战格局从而形成新的国际秩序。

在现实层面，由于东亚的区域整合从根本上来说是无法排除美国的内在化的，因此，在现阶段把东亚视为一个可以独立存在的整体面临着很大的认识论困境。不仅如此，随着北朝鲜的出场和俄罗斯的进入，东亚正在面临重新整合的框架性课题。在日新月异的时局变动中，既定的“中、日、韩”框架不仅在历史上是难以绝对化的，在现实中也正在迅速失掉它的绝对有效性。

由传媒主导的现实认知模式随着东亚国际关系的迅速变化在不断调整，可以说，在这个每天都面临新局势的现代世界里面，对于现实的追认与预测几乎都失掉了认识论本身的意义，仅仅变成了一种类似于快餐文化的消费行为。东亚论述也正是在这个意义上面临着一个严峻的考验：它是否可以承担思想的重任，在纷纭复杂、变幻莫测的东亚国际关系场域里提炼出原理性的思考？

关于东亚的思想原理，迄今为止并非是东亚各国共同生产的。换言之，并非东亚的所有地域都需要“东亚”这个认识论视角。例如，就东北亚而言，日本是最早和最执著于东亚乃至亚洲叙事的，但是，由于这个视角和日本近代化过程中的侵略战争纠缠在一起，使得日本近代以来积累的关于东亚的思想资源也一并被束之高阁。反过来，当人们试图发掘这些资源的时候，只能以非历史的方式进行抽象的讨论。例如冈仓天心这种以抽象方式强调亚洲价值现象象征意味的思想家，会被抽离他所处的那段历史，他所倡导的“爱”的哲学会被直接普遍化为亚洲认同的模式；这本身就造成了非常大的认识论误区。当日本关于东亚的思想资源被完全与近代日本

的侵略意识形态割裂开来的时候，我们很难把握那段历史的真实状态，以至于仅仅从侵略意识形态出发否定性地对待日本的现代历史，而把解释历史的权力拱手让给靖国神社的游就馆。

如本文第二节所讨论的那样，中国近代史里缺少持续性的“东亚”意识。这也使得中国现代思想的积累里缺少东亚思考这一维度。当近二十年以来日本与韩国社会的东亚叙事影响到了中国，同时市场和资本的运作机制也使得东亚相对被整合；加以来自欧美的东亚视角对于中国知识界的影响，使得中国的东亚叙事不得不仓促上阵。在这种情况下，可以调动的思想资源只有“儒学”这个已经被高度非历史化了的符号。这个符号比日本的冈仓天心更具有普遍性，因为至少在中国、日本和朝鲜半岛，儒学曾经直接充当了社会制度与文化形成的媒介，近代以后又具有某种间接的社会功能（哪怕并非都是积极的或主要的）。因此，如果在中国寻找东亚论述的资源，儒学似乎具有最大的可能性。

然而不得不承认，无论是日本的亚洲主义还是中国的儒学，以其“纯粹”的形式直接充当今天的“亚洲原理”有着很大的困难，因为它们都无法构成社会结构的基本轴线，更无法充当认识论意义上的原理，它们充其量仅仅是学术会场上的良好愿望而已。可以说，这些思想资源如果要转化为亚洲论述的原理，需要一个相当复杂的转化过程，并且不得不与那些异质性的要素结合。

这些异质性的要素，就是并非本土所产但是已经在近代过程中被“本土化”的所谓“西方”原理。

在今天，把东亚与西方直观对立起来的命题，其虚假性几乎是不攻自破了。而所谓“中学为体西学为用”（日本人的说法是“和魂洋才”）的假设也需要重新审视。当伴随着欧美的军事和经济掠夺而产生的近代世界认识被东亚社会（首先是生产认识论的东亚知识精英阶层）所接受的时候，一个“西学为体中学为用”的认识论乃至政治和社会实践过程早就在如火如荼的“民族主义叙事”的底层悄然展开了。当东亚的“民族主义”

被肯定或者被否定的时候，它们只不过是西欧和北美的认识论框架里塞进了东亚的材料而已。西化与民族化的共谋关系，正如资本全球化与民族国家的共谋关系一样，是一个看似费解却无可回避的事实。这意味着我们的世界认识必须随之调整，也意味着从一个极端跳到另一个极端的已有认知模式必须被破除。具体而言，当实体性的“东亚原理”并不能真正完成认识东亚历史与现状的任务时，并不意味着我们必须放弃对于东亚原理的探求而简单地断言“东亚”作为一个认识论视角没有意义。当伴随着西欧老牌殖民国家的殖民过程所发生的“近代认识”和美国的全球战略所造就的“世界图景”越来越暴露了其单极化想象的弊端的时候，一个非常紧迫的课题已经摆在我们面前：如果要把这些源自先发达起来的区域、伴随着暴力推向全球的认识论资源最大限度地变为人类的思想遗产，仅仅依靠现有的理论框架把它们直接视为“普遍性叙述”是不够的，它们必须先被“特殊化”，被视为一种区域性的思想资源，只有通过这个必要的程序，“西方”才能够真正属于全人类。

正是在此种意义上，东亚认识在下述两个方面将是不可或缺的：

一，它将在认知层面创造一种开放性的统合模式。迄今为止的关于主体问题的认识论，包括来自西方的“东亚（远东）认识”，无不内含一种以排他性为前提的认识论预设。因此，“他者”总是存在于外部的异己性，它与自我的关系是对抗的，因而不可能内在于自我。对于生活在通过殖民手段征服过世界的西方社会中的思想家而言，创造一种面对东方的彻底的自我否定方式（它不仅意味着“他者”在主体的自我否定过程中具有摧毁性的功能，而且意味着这种摧毁性功能同时拒绝“自我”成为“他者”）是缺少理由的。因此，对于西方思想家而言，东亚（亚洲）的意义就在于它不同于西方。虽然西方思想者在破除本质主义想象的意义上已经为东亚定义了它的开放性和“普遍性”，但是东亚之为东亚，在西方的视野里仍然需要仰赖它相对于西方世界的“异己性格”。对于东亚知识分子而言，思想课题并不仅仅在于回应西方知识分子的这一复杂的要求，我们

更需要正视东亚的历史过程本身，正视它统合他者与主体的艰难过程。这个痛苦的开放过程，将要求一种无法从西方理论中直接获得的认识论视角，它只能源自东亚的历史本身。而把它原理化，是东亚认识的思想课题。

今天，我们其实已经拥有了这样的思想资源，在中国，例如鲁迅留下的关于主体存在方式的思考；在日本，例如竹内好清理日本主体性问题的的工作。但是，这些思想资源由于没有采取西方通行的理论方式，它们往往会被忽视。或者相反，被“折合”成西方理论某些问题点的东方解释版本。这样的知识生产方式，其实是我们不能创造原理性思考的一个旁证。而东亚认识如果要具有自己的存在理由，它就必须具备原理性的认知能力。

但是，在认识论层面创造开放性的统合模式，面临着一些基本的困境。首先是国际关系论述中伦理与政治这两种认知对象之间的关联方式不明确，它会带来视角的混乱和论述上的以偏赅全。其次是对于“统合”的暴力性格和东亚在这一过程中的主体存在方式缺少整体性的想象。

就第一点而言，以中国为例，一个普遍存在于中国社会的思维定式是把政治和伦理同样抽象化。这种思维把政治视为权谋之术，把道德视为裁断政治的根据。它导致人们把政治从日常经验中剥离出去，使其外化于社会生活本身，仅仅被归结为“国家权力之争”，并且被抽象为与己无关的事物。而道德则被视为先在的和绝对的“正义”的化身，它同样是抽象的。正是在这一意义上，中国社会仍然信任以非历史状态被抽象化的儒教价值观可以打造为政之道。这种思维模式被应用于国际政治分析的时候，我们能够看到的就是那种就事论事的分析。因为同样抽象的政治与道德都无法解释东亚的国际关系历史和现状，尤其无法面对这样一个基本事实：不仅东亚，整个世界的国际政治格局都是通过两次世界大战被打造出来的，这个基本格局是西方强国占有世界的大部分资源，同时享有解释世界的话语权力，这也就意味着国际政治这个领域内的伦理道德标准是由西方

强国自身的利益所决定的，它不是先在的和绝对的。同时，战后的亚非拉国家主体意识的觉醒，必然伴随着对于国际政治伦理基准的重新解释，这种重新解释意味着不断地质问“正义”与“和平”等一系列观念的内涵，意味着亚非拉发展中国家参与到制定国际正义标准的过程中来。无论是伊拉克战争、北朝鲜与伊朗的核试验，还是科索沃独立引发的对立，都使得西方世界独占道德解释权的局面发生了动摇。这是一个动态的政治对抗过程，而且将不断进行调整，但是这个过程并不意味着伦理与政治的关系有了新的变化，当今世界国际政治的“伦理标准”，仍然受制于国家实力之间的力学逻辑。而亚非拉后发展国家的“国家利益”，也同样服从于民族国家的自我中心逻辑，它同样无法从伦理意义上推导政治决策，而只能是相反，从政治的角度制造伦理标准。不同的只是两次世界大战之间资本全球化的潜在功能并未被推上前台，而今天它已经具有了不可逆转的优势。这使得“国际关系”并不仅仅存在于国与国之间，也存在于国家内部，因此，今天国际政治领域中的道德标准问题受制于更多的方面，甚至不能仅仅依靠国家视角加以认知。

在此情况下，我们无法把东亚看成是一个道德性的“统合体”，自然是顺理成章的。东亚统合方式的政治性格，需要一个新的认知逻辑加以表述，尤其需要建立一个可以处理历史状况又不追认现实的原理视角，它将不得不重新处理政治与道德的关系。

就第二点而言，对于以战争为首的现代性事件，至今已经得到了相当多的讨论，尤其是来自日本进步知识界的“民族国家批判”和“民族主义批判”，为东亚知识界认识这种暴力性的统合过程提供了有价值的视点。但是，这种批判通常仅仅以一个维度为出发点，这使得它不免有顾此失彼之嫌。例如对于日本在东亚内部的暴力性统合企图——它具体化为大东亚共荣圈的口号——的批判通常只能故意无视美国在太平洋战争后期对日本乃至东北亚的暴力性“统合”欲望和苏联控制日本的企图；反过来，对于美国远东政策的批判则很难与日本的侵略战争结合起来讨论。进一步

而言，对于日本在战后利用美国的占领政策以求国内重建的复杂过程，还缺少有效的视角加以处理。事实上，可以观察到的一个基本事实是，为了处理东亚内部与外部通过暴力达成的复杂统合过程，现有的分析要么是抹杀暴力性格而仅仅强调统合的结果，要么是强调一方的暴力“不得已而为之”的性格，以求暗示统合的不稳定性。就前者而言，如小林善纪关于日本殖民给台湾等地带来的现代化结果的解释可以视为代表；就后者而言，日本社会的右翼保守势力不断再生产的日本对抗西方的“近代模式”，通过例如靖国神社游就馆的历史解释转化为意识形态。由于这种基本的状况，对于东亚在两次世界大战以来的不断再整合需要建立一个新的有效的分析视野。事实上是，仅仅依靠对于小林善纪的《台湾论》和靖国神社的历史解释进行就事论事的批判基本上无法清除这些意识形态的负面影响，只有提供新的历史解释模式，上述对抗和批判才可能在此前提下奏效。

二，它将不可避免地要求重新清理我们已经习以为常的价值判断体系。就中国剧烈变动的现代历史而言，已然形成的政治的和社会的价值判断主要依赖于不同历史时期的意识形态整合功能，但是，无论内容如何，就中，对于历史过程的二元对立判断却是一贯性的。特别是近代以来对于传统社会的激烈否定，使得现代认识论日益趋向于二元对立的价值判断。一次次思想界的论战，以强化这种二元对立为结果，这使得“对号入座”的思维方式代替了准确的分析和判断，也使得价值体系变得粗疏和简化。在这种情况下，认识论的粗疏常常会使我们远离历史的丰富性，从而失掉进入历史的机会。

当东亚视角被确立的时候，我们必须追问，这个视角与国别视角究竟有什么不同？在本文的讨论里，东亚视角不能等同于国别视角的集合体，这一点已在第一节讨论战争记忆视角的时候有所涉及。在此，我希望继续深化这个问题意识。由于日本的侵华战争和中国在二战之后的内战，也由于战后的冷战以及朝鲜战争，使得东亚无法摆脱战争记忆这一最能够破坏统合功能的历史阴霾。如果我们试图以国家为单位建立价值判断（而且尤

其是道德性的判断)的框架,那么,我们将不得不割裂历史。例如在第二次世界大战结束之前,日本是中国的敌人,美国是中国的盟国。为此,中国的现代历史著述以无保留肯定的态度记录东京审判;但是,在国共内战结束,共产党获得全国政权之后,占领了日本的美军成为中国的敌人。当朝鲜战争爆发的时候,台海关系在这个时期也构成了大陆政权与美国之间紧张关系的一个结节点。从这个时间点上回溯历史,我们才能看清楚从东京审判开始的东亚战后历史是如何与美国一步步深入东亚内部的过程相重合的。可是在这种情况下审视美国在战后进入东亚的过程,我们就需要重新讨论它在东京审判中建立霸权的野心;这样,毫无保留地肯定这个并没有真正尊重东亚受害国意志的审判就是自相矛盾的。但是反过来,毫无保留地否定这个审判也违反历史的逻辑,因为这就意味着肯定日本侵略战争的正当性。如果再往后追溯,则可以看到从日美安保条约的缔结到冲绳的回归日本,从美国在战后设计日本的和平宪法到变相地武装日本使其绑在自己的战车上,不仅奠定了美国与日本的共谋关系从而巩固了在东亚的军事基地,也提供了美国利用军事手段控制世界的有效立足点。另一方面,中国与苏联的关系也是不断变动的,在俄罗斯日益进入东亚的今天,如何评估中国与前苏联坎坷的历史关系,并不比处理中日关系更容易。在这半个多世纪的历史里,中国与美国、苏联(俄罗斯)和日本、朝鲜半岛的关系,不断地在“国家利益”的意义上发生变化,每一次变化都可能意味着对此前某些判断的否定。执著于某一历史横断面,可以得出的判断是清楚的,但是如果纵向地审视历史,这些变化就不能回避。那么,这一切变化是否能够仅仅归结为“国际外交战略”?事实上,思想界在处理上述问题的时候,思想史研究基本上是缺席的。这是因为,如果在思想原理的意义上讨论这样的历史过程,必须有一个大于国别关系亦不同于复数国别总和的视角,于是,与被绝对化的“国家视角”如何协调,就将成为一个问题。更何况迄今为止各种意义上的“国际联合组织”,其实通常只是体现少数实力国家的意志而已。高于国家的“跨国视角”,如果建立在国家组

合的基础上，很难避免现有的少数国家控制局面的格局，但是如果以乌托邦的方式寻求超越国家的可能性，这种努力必须直面现有的困境，否则，它很难具有真正的思想潜能。

迄今为止，中国的东亚研究基本上很少处理上述两个方面的问题。这使得它不得不停留在某种似是而非的不自觉状态。这当然致使一些中国知识分子对于东亚论述的必要性发生怀疑，东亚论述的思想品格也因此难于定位。在后冷战时期，我们面对的问题越发无法使用现成的价值判断加以处理，于是，打造可以面对复杂状况的思想认识论成为紧迫的课题。

但是，问题在于，即使我们可以在开放的统合模式中对于既定的简单化价值判断进行清理，并且具备了针对历史状况的多元价值观念，也并不等于我们已经建立了东亚的认识论原理。可以说，我们尚处在建立自我认知的初级阶段，目前的任务在于清理，不在于建构。当对于问题的清理获得了某种程度的共识之后，我们才能避免对于伪问题的纠缠。在认识论层面对东亚视角进行追问，目的就在于此。或许，东亚视角在今天的意义，就在于它在知识混乱状态中把我们引向认识论的自觉。虽然要达到这种自觉状态，我们尚且需要其他的媒介，但是东亚视角的不可替代性，却是由它的特定历史过程所决定的。毕竟，有一些重要的历史转折事件，只有置于“东亚”这个特定的视野，才能进行综合性的分析，而随着历史过程的不断呈现，作为认识论视角的“东亚”，也必将贡献新的思考维度和思想资源。

五 关于后东亚论述的可能性 *

关于“后东亚论述”这个说法，需要做一个说明。今天在东北亚有很多“后学”流行，我希望“后东亚”不会跻身于这个序列。但是，我还是采用了这个说法，其实有一个很具体的原因，就是应日本一家出版社之

* 本节原刊《后东亚》，孙歌、白永瑞、陈光兴编，作品社（东京），2006年。

邀请，我曾和一位韩国学者、一位台湾学者三个人一起编辑了一期关于东亚的特辑，“后东亚”是出版社的编辑所期望的书名。

作为个人，我并不看重“后东亚”这个说法。但是我并不拒绝使用它，是因为今天的知识状况里有一个约定俗成，即认为“后”具有内在否定的意义。在这个意义上，我认为这个说法可以在某种程度上传达我希望传达的信息。简而言之，为了从当今流行的“东亚论”或者“亚洲论”中把自己区别出来，需要一个不同的语词传达它，我只是在这个意义上使用“后东亚”这个我并不喜欢的语词。我当然了解，当你使用一个语词的时候，你就是在借助也受制于语言的“强制力”，从而在历史中有所取舍，并借以制造某些新的要素，因此思想史研究必须要慎重地关注这种强制力的限度。那么，借助于“后东亚”这个话语的强制力，我有可能发现什么样的可能性呢？

迄今为止，东亚论述与亚洲论述，都是在极为暧昧的前提下被不断累积起来的。这种暧昧性格与没有能够正面处理下面这个问题有关：姑且不论早些时候那个臭名昭著的“大东亚共荣圈”，仅就东亚这个指称而言，它究竟是指怎样一个地理范围，作为思想课题具有什么样的方向性？东亚是应该作为一个整体加以论述，还是不能作为论述范畴加以确立？假如“作为方法的东亚”与“作为地理概念的东亚”是可以区别对待的不同对象，那么这种区别是否具有语词以上的现实意义？进而，从论述东亚到论述亚洲的这样一个概念的飞跃，在思想史上究竟是否可以成立？

特别需要指出的是，这一系列的问题与其他范畴的问题不同，仅仅依靠概念的讨论并不能够得到建设性的结果。因为东亚这个概念与残酷的战争相关，因此它不能够与这个重大的历史事件割离开来独立地讨论。在此意义上，“东亚”这个语汇特有的这种暧昧性格，或许恰恰是东亚论述不可或缺的前提。因此，依靠从正面讨论以上问题并且加以定义，并不一定能够触碰到问题的关键之处。那是因为东亚这个语汇所具有的特殊的氛围里，刻印着生活于这个地域的各个民族难以言说的情感记忆。

1960年，竹内好以《作为对象的亚洲·作为方法的亚洲》为题进行了讲演。这个讲演后来成为了名文《作为方法的亚洲》的基础，相当充分地体现了竹内好的思维方式。不过，在作为方法的亚洲这个命题今天被普遍使用的时候，恐怕很少有人注意到下面这个事实：在这个谈“方法”的讲演里，竹内好既没有谈方法论，也没有谈“亚洲”，而仅仅谈论了个人的体验，并且几乎把话题仅仅集中于中国。

这是为什么呢？

有一种批判认为，在谈论东亚的时候，竹内好缺少朝鲜这个视角。不过就这篇文章而言，并不能这样说。竹内好在批判日本教育制度中轻视亚洲研究的时候，他首先举出的例子就是朝鲜语教育的缺失。但是，问题并不在这里。对于竹内好而言，“亚洲”，还有“方法”，究竟意味着什么，这才是问题的关键。

在《作为方法的亚洲》中，竹内好提出了一个略显粗疏的命题：以日本、中国、西欧作为三个类型来认识近代化的模式。这种思维方式贯穿了竹内好的一生，而且他终其一生也没有把它从一种思考方式进一步发展为精细的分析方式。尽管如此，从这一粗疏命题的“提出方式”中，我们仍然可以学到一些有益的思想，那就是把西欧式的“近代”多样化的努力，为此，必须放弃以西欧为基准看世界的知识习惯。

竹内好说，日本的近代在东亚是最早实现的。但是那只是表面上的现象而已。日本社会与文化构造自身并非与其表面相一致。与此相对，中国与印度的近代化相当迟缓，但是这种近代化却是破坏了社会文化结构之后从内部产生的结果，虽然后进，却是深刻的。那么，为什么日本人很难接受这样的判断呢？竹内好说，这是因为日本人对于中国的歧视一直没有消除。他们认为日本败给了美国，却没有败给中国。这种潜在的心理与日本人的“近代观”直接相关。就是说，日本人在模仿美国式的近代，并自命为近代的模范国，同时，把中国视为非近代化的国家，居高临下地藐视中国。这也就是日本对于亚洲的基本态度。

对于竹内好而言，亚洲不是研究对象，而仅仅是方法。但是这个“方法”却不是方法论。它是一套为形成日本人的主体性而“翻转”价值观的构想。这个翻转，用竹内好的话来说，就是“为了更大规模地实现西欧式的优秀文化价值，由东方再度反击西方，反过来从东方这里变革西方自身。通过这种文化的翻转，或曰价值上的翻转，创造出普遍性来。为了使东方的力量得以增强源自西方的普遍价值，必须变革西方”。

为什么有必要依靠东方的力量而增强西方所产生的普遍性价值呢？竹内好在1960年的时候就已经敏锐地指出：西方的一些优秀的价值，比如平等和自由等等，在渗透到东方的过程中，伴随着武力。也就是说，是由殖民地侵略所支撑的。他指出，“在欧洲内部或许是平等的，但是如果是在认可了对于亚洲和非洲的殖民地掠夺基础上的平等，那么是不会贯彻到全人类的。”

在竹内好所处的时代，历史发生了巨大的变化。在第二次世界大战之后，在朝鲜战争之后，东亚在冷战状态下摸索着新生之路。日本正如竹内好所指出的那样，从美国以成品的方式引进了由武力所支撑的“优秀文化价值”。在这一扭曲的状况中，那一代日本知识分子，无可选择地面对着一个艰难的课题：接受不能够贯彻到全人类的文化价值，再把它改造成可以为人类共享的价值。以东京审判为契机，美国对于日本的占领不仅对于日本的战后，而且对于东亚的战后也产生了巨大的影响。经过朝鲜战争，美国确立了它在韩国的位置，美国在东亚的“内在化”成为一个不可避免的事实。问题的复杂性恐怕在于下面这一点：美国在现实上的占领，是一个不平等的过程，但是它同时伴随着优秀价值观的引进，而这个基本状况提供了东亚内在变化的契机。这使得这一段历史变得非常复杂，在认知领域里，仅仅依靠直观的价值判断，我们无法把握东北亚的战后。东西对立的思维方式，日本不是亚洲国家的自负感，批判知识分子对于东京审判的复杂回避态度等等，都是从这样的“直观价值判断”衍生出来的态度。可以说，竹内好在《两种亚洲史观》等一系列文章中，与其说是与日本社会

对于亚洲的歧视态度进行战斗，不如说是对于这种直观的价值判断进行战斗。因为，竹内好比任何人都清楚，正是认识论的直观性，构成了歧视亚洲的基础。

在这样的历史走向中，在日本与中国之间仍然处在实质上的战争状态的“战后时期”，竹内好不断地写作着他的中国论。在某种意义上，这些中国论并不是作为中国研究而写作的。这是为了纠正日本社会表面化的近代认识，示范了把对象“翻转过来”的构想本身。今天，从竹内好的中国分析中抽出结论，议论它是否合适并不具有意义。如果从这种直观的和实体的思维方式中解脱出来，并且思考今日仍然被轻视的亚洲或者东亚所具有的问题性，那么我们才会理解，竹内好为什么在《作为方法的亚洲》中只把关注点集中于中国，并且只是拘泥于他个人的体验。

当然，竹内好是中国研究者，这篇文章是讲演记录，这些状况可以在某种程度上说明上述问题。只是，这些说明并不能穷尽上述问题。即使是在后冷战时期，中国仍然是日本知识界难以理解的对象，日本的近现代中国研究主流基本上追随美国的理论（特别是后现代理论和后殖民理论），这些状况跟竹内好的时代比起来，并没有太多的改善。如果考虑到这些基本的事实，恐怕可以说，竹内好的这一姿态绝不仅仅是他个人的素质所使然。不只是日本，在今天的中国知识界，状况也没有太大的差别。即使东亚知识界以英语思考来交流和竞争的时期不久将成为历史，我们也仍然要思考，到了那时，我们是否自然地可以拥有进入跃动历史的合适途径与工具？

如果没有中国，东亚论述就无法成立。但是这并不是实体意义上的问题。毋宁说，这是在竹内好所说的“方法”层面上才能显现出来的问题。换言之，今天剧烈变动着的中国这一对象，作为锤炼认识论的媒介，要求人们把混沌作为混沌来把握，并从这种混沌中提炼出原理来。因此，中国论述作为东亚视角的一个环节，才是不可或缺的。这样说并不是在强调中国中心主义。如同强调东亚中韩国的作用不等于是韩国中心主义一样。现实是，在中国的改革开放这一历史的结构转换中，潜在的原理正在通过

正面和负面的表象呈现出来。中国并不是美国的反命题；中国也不是从前的日本。为了认识中国的原理，套用美国的各种“后学”没有什么助益，因为那是存在于亚洲的中国独特的原理。这样的原理，由于它的独特性，才能够成为“为了增强西方的普遍性价值观而变革西方”这种“翻转”的力量。竹内好说，“在翻转的时候，自己必须拥有独特的东西。”对于竹内好而言，这种独特的东西是中国，也是亚洲。亦即，它不是实体的，而是“方法”。这一方法说到底，就是为了把以美国为首的西方世界的“优秀的价值观”变为自己的东西，尊重历史的复杂性，在这种复杂性的基础上把亚洲原理化的构想。在东西对立的层面上，这样的构想是有可能存在的。

今天，中国正在显著地现代化，各种各样的社会问题也随之深化。今天的中国在各种内在矛盾状况之下不断地维持着动态的平衡。而维持这种平衡的，正是中国社会的历史逻辑，绝非进步主义者如咒语一般念诵着的“独裁”、“集权主义”、“民族主义”等等概念装置。另一方面，中国大都市的摩登风景与农村的贫困，如果只是静态地对峙起来，与其他的状况分割开来讨论，那么，我们也无法接近真实的现状。对于剧烈变动的现实，注目于哪些部分，依靠什么样的构想结构那些部分与其他部分的关系，这些都是因研究者的立场而异的。研究者看不到自己意识里没有的东西，总是会搜集那些与自己的意识里确定的部分相对应的材料。如果相反，当遇到那些自己意识里不存在的要素，从而相应变革了自己的意识的时候，那就是“发现”。今天的中国，正是产生“发现”这种知性兴奋的最好媒介。

与竹内好的时代不同，今天东亚论述变得非常盛行。日本与韩国自不待言，就连一直被批评为缺少东亚视野的中国大陆，东亚研究作为一个活跃的领域也已经拥有了自己的位置。作为实体的东亚，作为方法的东亚，作为概念的东亚，作为矛盾的东亚，作为无意味单位的东亚，等等，可以说，我们正在进入一个前所未有的东亚论述的丰收时代。

这种状况可能与东北亚进入了剧烈变动的时期有关。在中国与日本之间，在韩国和日本之间，以历史认识为首，现实中的各种矛盾不断发生；北朝鲜的核问题引起的争议，台湾与大陆的关系问题，都成为了冷战结构复生的导火索。正如六国会谈的成员国之间关系所象征的那样，东亚的“整体”并不仅仅限于东亚本身，至少美国总是介入其中。

在这样的构图中，中国的定位最成为问题。既然中国的经济发展不是观念的产物，而是摸索性的实践，静止的判断就将脱离动态的现实。内外“观察家”们的预言总是无法应验，似乎是一个很好的证明。今天的中国社会，政治机制与经济结构正在激烈地变动着。在这种极度的混沌状态面前，由于找不到有效解释的线索，人们依靠不断空洞化的“中国威胁论”也是难以避免的。这种情况的一个具体例证，就是2005年围绕日本入常问题，中国社会出现的言论动向，几乎都被西方舆论界回收到中国威胁论中去了。中国正在发生的、被命名为“改革”的巨大历史变动，包含了以经济改革所带来的大量社会问题为首的大量不确定因素，如何分析它，依靠什么框架分析它，是一个世界性的思想课题。在这之中，最紧迫的课题恐怕是，从中国是否是威胁这样的空洞问题中摆脱出来，在现实的流动性中去追求原理问题：中国的国家机制是如何进行调解的，社会系统又是怎样运作和变动的？毋庸讳言，这样的知识积累是非常匮乏的。特别是在东亚的知识界，一直存在着一个认识上的障碍。这就是，与日本、韩国等相比，中国是一个“大国”，把这个事实作为“事实”来认识的知识习惯，在东亚是非常薄弱的。为什么呢？因为很难把这种认识与中国中心论区别开来。因此，大国—强国—威胁这种三段论法，很容易流行并获得共鸣。现在，在东亚论述中成为主流的论述方式，是基本无视这种物理意义上的空间差别，在“民族国家”这种划一的前提下，以同样的模式来讨论中国、日本、韩国、北朝鲜的问题。而在中国，由于需要控制物理意义上的广大空间，历史性地形成了怎样的机制（例如充满了缝隙的体制秩序），这些问题只有在把物理意义上的小国以及其他“大国”放在一起比较

的时候，才有可能显现出来。半个世纪之前，竹内好以中国式的近代这样一种表现来指称中国这个大国所具有的历史逻辑，但是这个历史原动力在今天也仍然没有找到适合自我表现的模式。因此，竹内好所表现的、绝不那么美好的中国原理的混沌之处（他借用鲁迅这样加以表现：“无路可走而必须前行。或者说正因为无路可走才必须前行这样一种状态。他拒绝成为自己，同时也拒绝成为自己以外的任何东西。”^{〔10〕}）反倒被视为对于中国的赞美，削减了它的分量。

问题到这里还需要继续深化。通过创造适合于中国状况的认识模式，有可能改变邻国的“中国认识”吗？这种期待恐怕离开了历史的内在紧张。即使从中国这个物理意义上的“大国”机制中可以提炼出和平发展的逻辑与现实可能性，邻国的人们真的能够把它“作为事实”加以认可么？无视美国的威胁、日本的威胁，仅仅把中国的威胁性从现实状况中抽离出来加以强调的做法，是否仅仅作“反华”或者“右翼”定位就足以说明问题了呢？在此，我们又遇到了本节开头触及到的东亚思想课题的暧昧性问题。东亚这一思想课题，具有无法“客观化”的一面。亦即它具有不能完全脱离这个地域居民的生活感情加以论述的一面。这种“非客观”的侧面，以难以定型的方式，潜在地规定着研究者的问题意识、问题的提出方法以及讨论的方向。仅仅排列资料并不等于客观性。资料的选择与论证的推进方式总必然是主观的。但是这个意义上的主观感受性，并不能以朴素的方式承担思想的功能。如何把这些朴素的感受能力思想化，这正是当下最紧迫的思想课题。就东亚论述而言，这种主观的操作基本上与生活感觉没有什么区别，没有经过知性的锤炼，就直接支撑了东亚研究。例如，我们不能不对下面的现象产生疑问：为什么在韩国和日本社会，一部分社会舆论无视美军基地的存在，却大唱中国威胁论的论调？中国社会的日本意象，为什么一直处于观念性的单纯化和符号化的状态？与此相关，中国

〔10〕 竹内好：《何谓近代——以日本与中国为例》，《近代的超克》，三联书店，2005年，第206页。

社会的韩国意象为什么如此贫乏？台湾社会和大陆之间为什么难以找到真实的接触点，一直持续干燥的对立状态？北朝鲜为什么总是被一句“集权主义的独裁社会”简单地打发掉？在这样的情势之中，难怪良识者动辄产生对于“连带”的绝望感……上述所有这些现象，远非概念性讨论可以解决的问题，它为知识界提出了一个棘手的课题，要求我们在东亚地域的知性生产中抽出那些非逻辑与非观念性的部分，从中提取知性和思想的命题。我们的课题意识，既不是把这些非逻辑与非观念的要素视为负面的要素，也不是把它们直接视为知性本身，而是通过知性活动，在这些要素中发现为理念注入生命力的能源。

在此，或许有必要把韩国在东亚的思想史定位问题化。与中国的混沌状态没有得到有效认识同样，韩国社会所积累的优秀的政治传统也没有得到充分的认识。在东亚论述中一直容易被作为受害者和弱者的韩国社会，却拥有着东亚地域中最为成熟的民主主义政治传统。这并不仅仅意味着韩国社会拥有各种各样的政治社会运动。韩国知识分子对于东亚情势的危机感，他们强烈的批判精神，从这种危机意识和批判精神中转化而来的对于东亚的责任感，以及在中国大陆、台湾和日本并不普遍的对于美国霸权的清醒的抵抗意识，这些都暗示了韩国社会孕育的政治感觉的特质。但是，这样的政治感觉并没有作为东亚的思想资源而得到共享，来自韩国的呼吁也没有被东亚地区准确地接受。在这种情况下，恐怕韩国在东亚地区的独特贡献很难得到正确的认识。从今天的东亚论述中摆脱出来，共有韩国社会这一宝贵的思想资源，对于当今的知识生产来说，构成了一个重要的挑战。而特别要指出的是，从韩国社会状况中提炼政治传统并把其转化为思想资源，绝不比在中国的混沌状态中发现原理更容易，因为两者都不可能依靠直观的生活感觉来完成。

2005年是第二次世界大战结束60周年。战后的东亚，关于战争认识的思想斗争也整整持续了60年。应该把中日战争和太平洋战争分开来讨论还是合起来讨论，这种对于讨论方式的关注在今天具有了特别重要的意

义。因为，以美国挑起的伊拉克战争为契机，昔日竹内好所提出的“优秀的文化价值伴随着武力，因此削弱了价值本身”的问题凸显出来了。从日本战败开始，众多有识之士指出了一个问题，就是日本对于亚洲邻国的侵略不可以置换为太平洋战争，对太平洋战争中日本战争责任的追究不能代替对日本侵略亚洲国家战争责任的追究。特别是，由于战后的日本追随美国，它与中国大陆的实质性和解被大幅度地拖延，而以中日战争为首的日本对亚洲的侵略战争和太平洋战争既具有复杂的两义性，同时也相互关联着，这个事实很难被正确地认识。实际上，在追究日本的战争责任的时候，把“两场战争”亦即对亚洲的侵略战争和帝国主义对帝国主义的战争区别开来认识的做法可以成立，但是，如果仅仅依靠这样的区分方式，对于东京审判这样一个历史事件的定位将会发生困难。因为这个审判一方面体现了“优秀的文化价值”，但同时又是主要通过“帝国主义”的操控完成的。对于这场审判，既不能完全否定，也不能全面肯定。这个两难困境困扰了竹内好那代人，唤起了他们的思想紧张。问题还不止这些。我们不能否定的一个状况是，东京审判这个无法单纯化的历史事件，也在某种程度上规定了战后东亚的历史轨迹。它意味着东亚主动地把以美国为首的“西方”内在化，由此重新编制东亚各自社会的秩序，推动战后的“复兴”。在此，“东方对西方”的单纯图式无法说明战后东亚的政治世界。同时，无法有效处理东京审判这个事件，也暴露了东亚知识界对于战后起点认识模式的粗疏之处。

东京审判进行的时候，正是中国现代史最为复杂的动荡时期。15年抗日战争的结局，与中国内部政权的更迭相重合，伴随着剧烈的历史转折。从这个时期开始，新中国经由不久之后的朝鲜战争，在东亚确立了自己的独立地位。另一方面，撤退到台湾的国民党“代表”中国的扭曲认同方式，经过日本的单方面和谈，也埋下了战后东亚历史上无法用单纯的思维方式把握的伏笔。进而，在东京审判中没有得到裁决的日本在朝鲜的殖民地统治问题，被不久之后的朝鲜战争所造成的南北分裂和美国在韩国军事

基地的确立这一严酷的现实所消解，不仅是日本，东亚全体都是在没有彻底清算历史的情况下开始了自己的“战后”。

指出以上问题，仅仅是为了指出历史的复杂性，绝不是把东亚问题简单地归结为美国的霸权问题。东亚地区相互缠绕的历史，一直以远远复杂于美国内在化的结构沿革着。在这个地域里，不断积累着有助于形成新的认识模式的最好要素。今年，以韩国社会和中国社会相继爆发的反日浪潮为开端，台湾与大陆戏剧性对话关系的确立，韩国在反对日本入常问题上在国际舞台上所扮演的积极角色，以及韩国与北朝鲜之间的新的关系，这一切都使得东亚历史呈现出新的态势，这个态势毋宁说正在强化着“东亚”这个范畴。这种对立的、却由于对立反而造成了一体化的范畴，绝不是“东亚共同体”或者“儒教文化的连带”等模式可以把握的。在这个由紧张关系所连接起来的地域里，酿造出连带关系的原理，绝对不是直观意义上的“合作”，而是远为复杂的机制。为了超越东亚是否可以形成共同体一类空洞化的议论，或许我们必须具备把上述紧张关系作为连带的一种形式加以把握的能力。依靠这种能力，我们才能把正在僵化并成为绝对前提的“东亚”在包含着同时代史在内的历史脉络中定位，并且勾勒出在历史的流动性中活着的东亚。在这个地域中，围绕着相互想象，人们各自拥有自己的问题，但是也共有着某些课题意识。那些课题意识，就是承续惨痛的战争记忆，抗拒各种歧视与霸权，共同创造和平。比起东亚是否一体的问题来，恐怕这样的课题意识才是更宝贵的吧。

后东亚论述在复苏历史脉动的意义上，试图从观念化的东亚论述中“选择出自己”（竹内好语）。当然，我们期待着这个“后东亚论述”不要也成为流行话语。如果通过这个语汇我们可以意识到非观念性地思考我们置身于其中的状况的必要性的话，那么，这个语汇也就完成了自己的使命，应该被忘却了。

2 如何做个台社人

一 台社的文化性格

台社走到今天，已经不再仅仅是属于“台湾人”的知识群体了。不仅大陆人加入了它的行列，就连那些母语不是方块字的外国学者，也赫然地把自己的名字列在了编辑委员的名单里。如果选个政治正确的说法，那么可以断言，《台湾社会研究》已经是个国际性的刊物。

然而台社这个群体、《台湾社会研究》这份杂志，即使在它近年来吸纳了外籍编辑委员之后，也仍然是高度“在地”的台湾群体和台湾刊物。它不断介入台湾风云变幻的同时代史，试图以知识的方式介入和影响台湾社会的走向。我相信，恰恰是它的“在地身份”，让它得以在二十年的历史风暴中存活、生长、挫折、摸索，并在内部不断的质疑摩擦中保持了这个团体真正的活力。

台社吸引我的理由很多。它介入现实的高度热情和实际能力；它累积了二十年的思想讨论习惯；它超越学科分野而试图从不同角度逼近思想问题的“联合作战”姿态；它随时停下脚步自我反省的能力——这一切都是非常宝贵的思想资源。然而最吸引我的，却是台社同仁那种可以面红耳赤地争吵的“论争态度”，以及争吵之后仍可持续的合作状态。在大陆知识界，目睹了知识分子间无法弥合的分裂之后，我珍惜台社同仁这种几近天真的吵闹和指责，珍惜这种表面上的不一致所掩盖着的那种高度共享的真实危机感觉。或许正是在这个意义上，

* 本文原刊《台湾社会研究》2009年12月第76期。

在台社开始讨论如何再做“中国人”的时候，我想要说的却是，比起做中国人或者做台湾人来，做一个“台社人”也许更困难，也更迫切。

我相信很少有人注意到台社成员的“国际化”与《台湾社会研究》的“本土性”之间的关系。在今天，似乎不会有谁觉得这两者之间有什么冲突，无论在学理上还是在现实中，这两者看上去一直是相互匹配的。大陆通行的做法是，假如一个会议邀请来一位外国学者，它的性质就可以定性为“国际会议”，而假如那个外国学者不知趣，不知道如何配合会议的主旨而说了不合时宜的话，主人也多半会宽大为怀，因为只要他在，国际会议就可以定性，他的功能就完成了。在认同问题不被作为一个可以选择、可以质疑、可以思考的对象时，人们不会有动力去面对那个本来人人都必须面对的问题：我是谁？谁是“我们”？（我一向觉得这个问题应该是“谁是我们”而不是“我们是谁”）谁是“他们”？“我们”和“他们”的关系是什么？在此情况下，国际化和本土化，从来是井水不犯河水的“双赢”关系。

然而台社的性格应该是不在此列的。至少在今天，它正在经受“国际化”与“本土化”的双重挤压，就中还经验着大陆人难以体验的“中国化”与“台湾化”的双重挤压。借助于台湾这个几乎集结了认同问题所有复杂要素的历史场域，生活在这个场域中的台社同仁们正试图与生活在他之外的人们分享一份特殊的思想经验——在认同的极限状态下逼问：怎样规定自我，才是可以安顿自身的政治与道德的选择？与这份杂志发生关系，就意味着必须深度体验这样的思想经验。

在徐进钰与陈光兴共同执笔的《异议思想二十年》一文的开头，有一段意味深长的话：“人们自己创造自己的历史，但是他们并不是随心所欲地创造，并不是在他们自己选定的条件下创造，而是在直接碰到的、既定的、从过去承继下来的条件下创造，只有建构在历史条件下的社会论述与

行动，才会具有批判性与进步性。”^{〔1〕}这段话让我联想起索绪尔所说的能指相对于观念的那种“不自由的自由选择”，因为语言并不与大众社会商量，它所选用的能指虽然具有任意性，却很难随心所欲地创造，它要受制于没有道理可讲的语言社会的强制性。

是的，我们都在这一无形的强制力下生活和工作：使用可以重新定义的语言符号，尝试扩展它、改造它以传递批判性信息，却必须时时刻刻地小心这些符号被传统的强制性理解习惯所收编。

如果用一个或许太过迂回的说法来表述，可以说，台社人通过创造新的能指，或者说改变能指的定义来介入历史。这个介入体现为二十年的思想论战和直接的社会思想实践，这个过程把台社打造成一个《异议思想二十年》所自我定义的“学术思想团体”而不是一个社会运动团体。以知识生产的方式与台湾社会发生联系，使得台社发出的声音具有了双重性格：一方面，它必然要把台湾社会的基本问题、基本困境作为自己的关注对象，这使得它无法抗拒对于知识介入之后可能带来的“直接性现实效果”的幻想并潜在地以此为评价思想的标准，因此，台社的相当一部分工作是对现实问题给出解决的方案；另一方面，它也必须正视知识生产与现实之间“断裂性连接”的宿命，这使得它无法满足于就事论事的知识生产，也无法对自己不可能有效左右现实这一事实视而不见，从而致力于谋求创造那些可以针对现实问题却同时可以在将来再生的思想积累，这使得台社同仁经常对自己的工作不满，并由此而产生反思与论争。与此同时，创造新的能指与改变既有的能指的定义，并非是一个随心所欲的过程，它面对的是强大的社会理解方式所造成的惰性，最大的困难在于必须随时警惕这种惰性的直观性格对新的思想生产所产生的干扰。而天马行空的书斋式“思想生产”，看上去避开了这样的干扰，其实却因为放弃了与它的对

〔1〕《台湾社会研究》第74期“台社二十周年纪念特刊”，2009年6月，第274页。以下引自同一期纪念特刊的引文仅略称为《台社》，不再一一注明。

垒而丧失了自己的功能。这也正是台社同仁不断自戒的底线。

在阅读“台社二十周年纪念特刊”的时候，我比任何时候都强烈地感觉到这种属于台社也属于人类的思想困境。应该说，理论与实践这一对在书斋里似乎已被充分讨论在现实过程中却很难真正结合的思维范畴，在今天又一次被台社推上了前台：当台社试图推进“本土化而排斥异己”、“民主化而拒绝问责”等等一系列尖锐的现实问题的时候，它正是在同时推进对于已有理论框架、对于约定俗成的概念的再思考；而这些思考是否能够进一步发展深化，它们最终将指向何处，目前尚无法加以确认；如果它们可以打破原有的思维习惯，改变既有的挪用西方理论（特别是挪用西方左翼批判理论）的习惯，那么，如何建立新的感觉世界的方式，如何打造新的思维路向？这一切不仅与台湾的现实走向相关，也与我们（我的意思是，“我们台社人”）的“知识计划”相关。

二 《台湾社会研究》二十周年纪念特刊的理论视野

这一期纪念专辑推出了几个重要的理论视角。我把它们归纳为“历史化”、“作为方法的中国人”、“超克分断体制”。我想结合我对专辑的阅读，以回应的方式尝试着共享这些视角。

首先，我觉得台社当下提出的视角中最重要的是“历史化”。这是一个已经被磨出了老趼的词汇，但是它在今天的台湾知识界却可能充满了新鲜感甚至危险感，因为“历史”在现实经验的层面立刻会被理解为“寻根”，而寻根，在台湾是个何等敏感的政治话题，即使身处台湾之外，我也依然可以想象。但是，假如用“寻根”的眼光去理解郑鸿生的《台湾人如何再做中国人》、宁应斌的《中国人如何再做中国人》，甚至去理解赵刚对五四不无武断的解读，那就不可能读懂他们。他们在这些讨论里提供的，并不仅仅是在台湾语境里“寻根”所需要的勇气 and 道义，而是更为复杂的思考。这思考，就是历史化的努力。在这些讨论里面，“再做中国人”

绝对不是讨论者们预设的终点，“如何”才是真意所在。而要进入这些“如何”，作为大陆人，我承认我必须谨慎地接近台社同仁情感深处的那份剪不断理还乱的复杂纠结：它不仅关乎台湾与大陆的历史关系，它更关乎台湾内部的历史关系。对于每一位生活在台湾的台社同仁来说，这份纠结绝对不可能仅仅用理性的方式加以穷尽，这也正是吕正惠《如何“超克”台湾情结的知识结构》一文中的嬉笑怒骂传达给我的沉甸甸的信息。

历史化这一视角并不意味着单纯的、直观经验层面的寻根，这一点从郑鸿生的《台湾人如何再做中国人》^{〔2〕}讨论福佬人与台湾人这些名称的历史沿革过程及其不确定性、讨论两岸中国人身份的历史大转变的叙述过程中，可以非常清楚地感受到。郑鸿生的叙述是动态的，他关注历史过程中那些不断变化的要素，这种眼光不仅引导他辨析台湾话与华语对立的迷思、台独割断历史的错误，更引导他关注中国历史上大移民与大混血的过程，关注中国人概念的包容和交杂。郑鸿生的这篇长文有一个明确的历史性动机：作者试图在传统中国极具流动性格的构图中为台湾人的认同确定一个位置，而这个位置绝非是空间性的，它是一个思考的维度，一个立足于当下的“历史中的立脚点”。这一知识操作有一个非常明确的边界意识——它意在通过对中国历史高度流动状态的勾勒，提示近年来台独运动中的“台湾人概念”（其实在另一方面，作为其对立面的“中国人概念”也具有同类性格）的局限性、排他性，并试图通过强调在中国历史中形成的作为文明身份的“中国人身份”的开放性，进一步对以“人种”或者“民族”为基准来设计台湾未来的知识计划提出了批判。

毫无疑问，郑鸿生的视角植根于台湾社会生活。但是我宁可强调说，这个视角与当代台湾特定的精神风土有着微妙的距离。这个距离不仅使得他的论述摆脱了“统独”框架，并没有把台湾的最终归宿作为讨论的目标，更重要的是，这个距离使得他的讨论不再仅仅涵盖台湾的问题，它具

〔2〕《台社》，第95—139页。

有了某种原理指向性格。当郑鸿生提出“不要当什么样的中国人”的时候，他也在触动大陆中国人的薄弱之点。

郑鸿生在他的历史回顾中指出了一个基本的事实，那就是台湾进步运动在历史上依靠或者说利用了“中国人身份”，使得它具有了非常现实的政治功能。从辛亥革命、五四运动的时代开始，直到大陆成立了共产党政权、国民党统治台湾，这个中国身份一直是对抗日据、推动启蒙的重要基点。特别值得注意的是，他提示了一个饶有兴味的状况：台湾战后新生代通过自由主义管道寻回自己与五四新文化运动的连接，这一思想运动是在国民党粗糙的国族教育体制之外发生的；恰恰是这种在冷战结构中被遮蔽被忽略的历史文化传承方式，为台湾今天的知识分子找回自己在历史中的位置提供了重要的线索。而在另一方面，80年代以后的激进台独，在早年也并不排斥自己的“中国人身份”，只是在国际情势的剧烈变动中，这些人的身份发生了大转折而已。在这种历史视野的参照下，郑文指出：台独的高度非历史意识形态和国民党粗糙的国族教育，都不是今天台湾人可以选择的“历史化”方式，郑鸿生提出了一个明确的设想：重建一个开放的、具有前瞻性的中国人身份。而这个身份的建立，绝不仅仅是为了解决认同的问题，它首先是一个进入历史的方式。它意味着对于狭隘和直观的“传统”与“国家”感觉方式的否定（最有效地表达了这一点的是郑文以大陆文革期间“保钓”运动为例，说明了“中国”是难以被独占的），意味着超越民族国家的框架来思考延伸到当下的中国历史；这个呼吁并不仅仅针对台湾，它对于我们这些生活在大陆的知识分子来说同样是值得深思的。

宁应斌的《中国人如何再做中国人》^{〔3〕}，从完全不同的角度补充了郑鸿生的历史视角。那就是“做假中国人”与“做假台湾人”。这是一个大胆的对于语词的再定义，因为在约定俗成的理解习惯里，在今天现实的

〔3〕《台社》，第223—238页。

国际政治格局里，“做假”仅仅意味着对于国族的否定。但是在宁文里，做假是援引了霍米巴巴的后殖民概念的“杂种”、“杂交”的含义，换一个与今天的思维定式相吻合的说法，“做假”的意思不仅是在反对文化本质主义，更是在主张为了反对文化本质主义而开放和包容，也就是郑鸿生提议的“做个开放的中国人”。只不过，在宁应斌这里，开放的中国人对立于“国族政治”的中国人，具有更多的“后殖民”特征而已。

虽然宁应斌关于“中华台独”的设想有观念化地对立政治与历史文化、观念化地区区分大陆政府与民众的缺陷，而这个缺陷有可能使得他的讨论在某些时刻滑入非历史的陷阱；但是更值得瞩目的是，宁文一直坚守着非实体性的底线，并在这个底线之上巧妙地翻转了国族主义的价值判断，把讨论引向在差序格局中被置于边缘处的弱势群体，从而到达了他的结论：边缘性运动是中国人重新做中国人的关键。与大陆的女性主义和性运动尚不能超出自身实体化命题，因而尚未具备机能性的政治功能这一状况相比，宁文的这个把边缘性运动通过非实体的理论维度转换为结构性历史认识的努力，具有很大的前瞻性启发。而他提出的“做假台湾人”和“做假中国人”（必须承认，对生活在大陆的我而言，需要对自己的语词习惯进行彻底清洗，才能接准宁应斌抛过来的球）的预设，与赵刚的“方法论中国人”具有异曲同工之处。

赵刚的长文并不容易把握。在这篇论文里，同时存在着几个相互缠绕的维度，也不乏自相矛盾之处；但是，赵刚的努力在轮廓上尽管尚嫌粗糙，却是清楚可辨的。沿着他思路的主线向前走，我走到了他最核心的命题：方法论中国人。

作为论述的理论视角，我想请赵刚允许我在讨论这个命题的时候稍微做一点篡改，把它改为“作为方法的中国人”。之所以这样做，理由当然在于竹内好的“作为方法的亚洲”与沟口雄三的“作为方法的中国”。我并没有强迫赵刚接受日本思想界说法的意思，也没有“食日不化”的意图，这样做仅仅出于一个论述上的方便：我希望在日本思想资源的参照

下，更鲜明地讨论赵刚命题的理论和历史含量。

无论竹内好还是沟口雄三，他们“作为方法”的能指都是地域概念。地域概念当然可以承载主体性问题，事实上他们也正是这样做的；但是，毕竟在这样的知识操作里，“认同”的问题是第二位的。当竹内好提示“作为方法的亚洲”时，他面对的问题是如何建立现代化模式的多元性论述，并以此克服日本社会根深蒂固的歧视亚洲邻国、力图跻身于西方的心理定式。竹内好这一“方法论视角”的基础是他的历史意识——他在文中强调：“日本历史在何处误入歧途？如果不把探寻这个问题作为出发点，那么，我们无从理解我们现在生活的根据。”今天重读竹内好的这篇名作，如果不迷失在他的亚洲论述粗疏的表象里，那么，我们仍然可以沿着这个沉重的命题所暗示的方向理解和推进“作为方法的亚洲”：竹内好很少使用“历史化”这一类概念，在他所活跃的那个日本由侵略国和殖民宗主国到战败国的历史阶段里，在美国的战后占领政策下被冷战意识形态所收编的日本社会里，讨论亚洲就意味着最大限度的历史化。这是因为，当日本自由主义阵营中的进步势力试图利用西方古典自由主义（而不是新自由主义！）的思想资源把亚洲整合进战后的世界格局当中去的时候，竹内好敏锐地察觉到了这一“进步的举措”遮蔽了亚洲历史本身的逻辑。〔4〕

沟口雄三“作为方法的中国”继承了竹内好的这一思路，但是他试图精细化竹内好“亚洲”观念的粗糙轮廓。沟口把“方法”的能指限定在了中国，并且使用竹内好并不擅长的思想史分析方式，试图为“中国”界定它自身的历史逻辑。如果说，竹内好方法论上的论敌是日本的进步自由主义知识分子的话，那么，沟口的论敌则是后冷战时期日本的西方化左翼知识分子（他们对沟口最大的批评是，他是个文化本质主义者）。这两类论述上的论敌在思想立场上或许有所不同，但是有一点是相同的，他们都拒绝放弃政治正确的理想状态（而且，这种理想状态是由不同时期西方理

〔4〕 竹内好：《作为方法的亚洲》，筑摩书房，1993年，第442—470页。

论的关键词建构的)，拒绝放弃历史审判者的自我定位，却由此而弱化了自己进入活的历史的能力，在某些情况下不得不使自己处于本土的历史之外。

问题到此并没有完结。我们必须追问的是，为什么竹内与沟口都执著于“作为方法”这一视角？

《作为方法的亚洲》对此给出了明确的解释。这篇文章的关键点在它的结尾处。竹内好在花了很长篇幅论述了中日甲午战争与日俄战争之后有色人种（不仅仅是日本人）进入世界格局的历史辩证法之后，指出了一个基本的事实，这就是以人种为基点建立歧视性世界认识的现状，以及亚洲有色人种在这种歧视性格局中的历史定位；然后，他话题一转，反对因为这种歧视格局而直观地拒绝西方一切价值的所谓“亚洲主义”立场。竹内好说，他不承认人在类型上是有差别的，人类在个体意义上、在历史性意义上以及文化价值的意义上，全部是等质的。但文化价值并不是脱离现实的抽象范畴，由此，必须历史性地看待亚洲对于人类的意义：它不仅是现实世界格局中弱势群体对于平等与自由的政治诉求，而且是打破西方式均质化普遍性想象（竹内好把汤因比作为这种想象的代表）的理论诉求。竹内好呼吁这一诉求必须伴随非实体性的主体形成过程，只有这样，它才能构成“方法”。

应该说，竹内好近半个世纪之前的这段论述，一直很难获得理解它的现实氛围。发表于三十年之后的沟口雄三的《作为方法的中国》用更为简洁的方式把它表述为“以中国作为方法，就意味着以世界作为目的”〔5〕，亦即通过对于中国历史独特性格的探讨打破知识领域的西方中国学认知模式，建立世界认识的多元化格局；不过他的呼吁似乎也没有引起日本社会和日本知识界语词以上的反应，也就是说，没有造成相应规模的知识感觉。我的理解是，无论竹内好还是沟口雄三，他们所身处的知识环境和社

〔5〕 沟口雄三：《作为方法的中国》，东京大学出版会，1990年，第137页。

会思想习惯都不具有真正接受这种“方法”的基础，他们面对的强大思维惰性才是真正的障碍。或许正因为如此，当赵刚高调论述“方法论中国人”的时候，尤其是这一论述是在台社同仁的集体论述中得到互补的时候，我觉得似乎有必要结合竹内好和沟口的看法以及它们的历史命运来思考如下问题：“方法论中国人”如何才能有效地推进我们面对的问题？它将要遇到的理论困境和思想困境是什么？

赵刚的《以“方法论中国人”超克分断体制》〔6〕的具体针对性是明确的，它在追问为什么台社二十年前确定的知识计划没有能够按照它的预设推进。对此，贺照田在回应文章《勉力献疑》中已经有了初步的唱和，而且我期待他还有进一步的回应文章问世，所以在此不打算直接进入这个问题，况且与贺照田相比，我也没有能力进入这个问题。我希望讨论的问题仅仅是，如果我篡改一下赵刚的问题，把它与竹内好和沟口雄三的问题并列，使其成为“作为方法的中国人”，那么，它将如何给自己定位？

三 作为方法的主体认同

“作为方法的中国人”提出了一个“作为方法的中国”和“作为方法的亚洲”没有正面开陈的问题，那就是个人的主体认同作为一个认识论问题而非作为现实归宿问题被正面问题化。赵刚的提议是，这个“我们是什么”的问题必须在认识论的结构层面而非仅仅是现实层面发生，且必须超越两岸之间的分断体制以及“统一独”框架，作为一个两岸民众共同面对的、不被任意切割的深度历史问题加以认知。正是在这个视野里，赵刚对于台社二十年来的知识计划展开了反思，因为阻碍这个计划实现的诸种要素，也将是阻碍“方法论中国人”确立的真正障碍。

我尝试着接近这个困难的课题。正如赵刚指出的那样，两岸在历史意

〔6〕《台社》，第141—218页。

识问题上是不对称的。但是，赵刚的反思所涉及的问题，却恰恰是两岸同时存在的。用赵刚的话说，台社之所以在这二十年介入现实斗争的过程里与自己当初确立的知识计划渐行渐远，主要原因在于台社的主体想象出了问题，这使得它与自己所批判的对象共享了同一个“去历史”的、反映冷战思维的知识方式。也如同贺照田指出的那样，“正确的理论加立场并不总是保证我们准确地抵达现实、深入现实，反而有时因为立场本身的建设性位置和理论带来的观察上和论辩上的快感，更容易使适时立场和批判理论的拥有者丧失对现实的整体感、平衡感、纵深感。在某种意义上，这很像台社。”〔7〕

“去历史”确实是“方法论中国人”面对的最大障碍，而这个障碍的去除却不能仅仅依靠“正确的理论加立场”。台湾 20 世纪后半叶所发生的复杂的“去历史”过程，并不仅仅是割断历史，更重要的，是历史的意识形态化。如果就这一点而言，大陆所发生的去历史过程，虽然内容并不相同，但却具有同样的特征。改变这样的状态，当然不仅仅是一个知识的工作，它具有很强的现实政治性格。问题在于，如果我们不再相信“政府—民众”这样单纯的两分法可以通向现实的复杂状况，也不再相信使用说理的方式可以有效解决现实问题，那么，改变“去历史”局面的呼吁不可能直接引发现实效果，这是一个必须正视的基本事实。这也就意味着，包括根除“去历史”这一障碍在内的知识计划，必须首先面向我们自身，它才是有意义的。

台社这一组文章都在尝试着这样做。如何扭转“去历史”的局面，是所有论文共同的出发点。我觉得，在反思的勇气与深度方面，台社走在大陆知识界的前面。“方法论中国人”作为一种机能性的概念，集中体现了这种反思精神。把“作为方法的亚洲”和“作为方法的中国”作为参照系来观察，尤其可以看到这种反思精神的不同特质。借助赵刚的文章给出

〔7〕 贺照田：《勉力献疑》，《台社》，第 494 页。

的线索，我想把它归结为：1，“方法论中国人”既是外在于台湾人的“社会历史他者”，又是内在于台湾人主体性的根源。在台湾特定的历史社会和精神风土之中，这一特点就使“方法论中国人”与其他可以作为方法的对象具有了不同的性格；2，“方法论中国人”固然也宣布以人类为自己的“目的”，但是这个目的设定尚未获得真正意义上的自觉，它的目标其实主要在于如何摆脱目前的知识困境和现实困境；3，“方法论中国人”的主要功能是“学习”，亦即对于基本社会状况的认知、对于中国历史的分析，而这些认知和分析一定与主体认同相关。那些真正外在于主体的对象，也只有在与主体的认同问题发生关联的时候才有可能成为主体的方法（例如赵刚对“方法论美国人”、“方法论日本人”、“方法论东南亚人”的解释）；4，与竹内好和沟口雄三明确的批判目标不同，“方法论中国人”并没有把西方中心的认识论一元化格局作为自己的主要批判对象，这个批判仅仅是附带着进行的，而且基本上没有被真正问题化；而它的主要对立面是“方法论台独”，这也就意味着这个名为方法的讨论并不仅仅是在认识论层面进行的，它的现实关切构成了同样重要的内涵。在赵刚论文中占据了大量篇幅的对于台湾知识运动的现实分析，其犀利和精彩令人折服，但是当知识介入现实的失败被归结为“方法论台独”、亦即“历史浅短、结构扁平的脉络”的时候，这个直奔主题的结论却未免显得过于性急。

从上述四个特质出发，我觉得“方法论中国人”其实与“作为方法的中国人”是不同的，这不同就在于它不仅仅是认识论意义上的方法，它还不得不是一种现实的立场和姿态；它的思考性格与现实的连接方式仍然具有某种直接性因素，而它所依赖的“中国人”意象的冲击性，在加强了它的策略性的同时，也隐含了损害它本身原理性的危险。

不过，我并非是在贬损或者否定的意义上进行上面的分析。恰恰相反，我觉得，在今天这个时刻，“方法论中国人”所具有的这种现实针对性是宝贵的。结合阅读宁应斌的论文，可以说在把“中国人”这样一

种历史主体机能化（也就是开放中国人的主体性）的意义上，“方法论中国人”迈出了重要的第一步。而我希望思考的问题是，在这种独特的语境里所设定的“方法论中国人”，如何可以在与“作为方法的亚洲”和“作为方法的中国”不同的方向上，成为赵刚所说的“真正植根于历史与结构的思考”，并“对所有关心人类未来路途的思考，提出有益的参照”？

赵刚的文章虽然对这些问题有所照顾，但是它毕竟不可能承载太多的问题，反倒是瞿宛文和陈光兴的论文与赵文具有很强的互补关系。我在这两篇论文中读到了一些非常重要的信息。

瞿宛文的《台湾经济奇迹的中国背景》^{〔8〕}提供了一个相当成熟的历史视角。它虽然是讨论台湾战后经济发展的经济学论文，但是却从经济发展的角度把通常被意识形态化的“中国背景”真正历史化了。我从这篇论文中学到的，并不仅仅是经济分析的具体观点，尽管这些观点非常吸引人，但是它还不是这篇论文最重要的贡献；这篇论文的关键之处在于它建立了一个历史分析的视野，并自觉地在这个视野里处理威权政治、民族主义这类易于被观念化的政治因素在历史转折期的现实形态及其在发展经济过程中的历史功能；同时，它还充分照顾到了历史过程中那些“偶然性因素”，并以此为线索观察这些偶然性因素所由产生的历史阶段具有的基本特征。瞿文固然没有讨论“方法”与“目的”，但是它却自觉地设定了这两者间的关系：它的用意显然在于通过战后台湾这一具体的经济发展个案，讨论后发展国家在全球化的经济帝国主义扩张过程中的历史命运，以及当后发展国家转变为工业化国家之后与帝国主义关系的转变。当瞿文把台湾战后经济的发展过程置于落后国家与帝国主义强势经济的历史关系中探讨时，它非常关注在不同的历史阶段中这个紧张关系的变化形态，以及进行主体性调整的必要性。该文拒绝使用同样的概念指称不同时期的历史

〔8〕《台社》，第49—93页。

对象。例如对于战后初期台湾执政精英的民族主义动力和当代新国族主义的内涵所进行的比较，简洁而富有说服力；而对于“经济共同体”在不同历史时期的界定，则提示了一个极富动态性的理论思路：如果一种历史—社会文化在政治对抗的状态下被人为分割，那么我们是否可以根据“经济共同体”这一特殊的认同样式去追溯即使在“分断体制”之下也不能被政治意图所完全切割的“主体状况”？进一步说，这一追溯最终是否将创造出一种大于（而非仅仅是超克）分断体制的认知结构，以历史的眼光将包括分断体制在内的政治力学关系相对化？

瞿宛文的论文，其中心课题在于讨论中华民族主义在台湾的战后经济成长过程中所发挥的潜移默化的作用。出于这同一个视角，该文非常巧妙地提出了如何看待今日两岸关系的论点。从经济学的角度，瞿文反驳了那种“中国进攻台湾”的预测，因为就目前的状况看，中国经济并没有发展到需要向台湾输出资本的程度。同时，该文亦指出台湾主流论述中的贸易保护主义态度其实属于全球化的普遍性问题，并不能简单地归结为“两岸问题”。这些论述正面凸显了论文的全球性（或曰人类）视野，使得两岸关系的展望不再仅仅是对于我们自身的关切，它同时带有了普世的性格。

或许瞿宛文的分析真正体现了“作为方法的中国人”所可能具有的理论潜能。它不仅向台湾的现实问题尤其是知识层面的认识论危机开放，而且它本身即表现了具有“人类视野”的历史分析性格。作为台社“知识计划”的一个组成部分，这是一个非常值得关注的基点。

在同样的意义上，陈光兴的《白乐晴的“超克‘分断体制’”论》〔9〕给出了一些更为明确的轮廓，从而提供了加深理解目前台社思考焦点的线索。这篇论文在详细介绍了白乐晴关于“超克分断体制”基本论述的同时，也为整个台社二十周年纪念特刊确定了一个基调，这就是“超克分断

〔9〕《台社》，第3—47页。

体制”。

必须承认，我自己并没有达到陈光兴阅读白乐晴的深度。这不仅仅是因为译本不全的缘故，还因为在大陆的政治文化风土中确定白乐晴思想的意义需要更多理论转换，而我尚缺少这种能力；所以对于这篇论文的阅读让我感到十分兴奋。

可以说，陈光兴的整个论文都在致力于对抗那种对于这个视角望文生义的理解。我相信很多大陆知识分子都会想当然地把这个标题理解为“朝鲜半岛的统一”。对于白乐晴，“超克分断体制”并不意味着南北韩在政治意义上的统一，而是意味着南北民众民主化努力的真正实现和主体性的真正确立；对于陈光兴和以“方法论中国人”为立场的台社同仁，“超克分断体制”则意味着一种建立“思想两岸”的出发点。借助于韩半岛的视角，陈文强调了白乐晴对于分断体制分析中隐含着一个颠覆性的结构意识——在韩半岛，无论是改革世界体系还是改革自己内部的关系，任何一个社会运动如果不与“超克分断体制”这一任务结合，它都不会有力。这是因为分断体制造成南北韩各自的主体不完整状态，使得两个社会之间借助于外力来推动政治关系的状态一直持续；而白乐晴呼吁建立一个不同于民族国家的认识框架来认识这种以民族国家对立为前提的“分断体制”，这个框架就是以民众的主体性为支撑的“民众和解运动”。由于不以民族国家为前提，对于分断体制的超克就不会被理解为南北韩的“统一”，它将大于这种统一。

陈光兴认为白乐晴的“超克分断体制”论述基本适用于台海关系的认知。我的看法是，这种适用并不是直接的，而是理论的。对此我将在最后一节讨论，此处从略；在此我想强调一个问题，即陈光兴的视野有一个必要的前提条件，这就是几乎所有在地的台社同仁都共有的危机意识：当台湾何去何从的问题被简化为一个关于认同“选边”的道德问题和情感问题，当民进党把这种干燥的对立进一步升级，从而把台湾人从中国人的身份认同中排除出去，在这种情势下，台湾社会将会被割断历

史的意识形态左右，并形成“两岸问题与蓝绿问题共构”^{〔10〕}的认识论特征。当这种认识论形成了认知状态的死胡同时，白乐晴的论述凸显了它的原创性。

在当下的这个阶段，台社的在地同仁如此强调“历史化”，他们的动机并非在于揭示中国的历史过程本身，并在这个揭示中把台湾的现代历史加以定位；我相信，即使将来台社的论述可以发展为真正的历史论述，当下它也不是首要的目标。有一个比这种揭示更迫切的思想任务，就是打破在台湾社会已经被打造成了集体无意识的“两岸问题与蓝绿问题共构”的认知格局。在观念层面，可以说这个同构格局也存在于大陆社会，但是，内容和历史含量并不相同。对于多数大陆人来说，这个认知结构基本不伴随深度情感经验（这种情感经验的高强度，使得它无法用日常生活这样的范畴概括），它被直奔主题地理解为“两岸统一”；即使存在着类似的情感经验（例如两岸的分断造成家人离散给个体带来的无法弥补的精神创伤），它也仅仅局限于个体经验，无法上升为社会的共识乃至精神世界的冲突与困境；可以说，大陆认识论中“两岸问题与蓝绿问题共构”的认知格局，缺少情感紧张状态和内在冲突，也缺少不可言说的那份沉重。由于这个不相同，我很看重吕正惠的《如何“超克”台湾情结的知识结构》。^{〔11〕}对于大陆知识人而言，阅读吕正惠的这类文章需要一份特殊的精神准备，这就是理解台湾人、特别是台湾知识分子在认同问题上的复杂情感经历以及这些经历带来的对立冲突所特有的不可简约性格。或许吕正惠的表达方式仅仅代表了台湾某一类知识分子的感觉和思考，但是，对于我这样的大陆人而言，他的不可简约不可化解的情感强度，却具有更为一般的代表性。理论与思想的对话固然重要，但是只有我们准备好了相应的心理状态，可以理解吕正惠在嬉笑怒骂中传达给

〔10〕 这是陈光兴论文引用的初稿评审人的说法，见《台社》第36页。这是一个相当精辟的概括。

〔11〕 《台社》，第239—244页。

我们的那份无法摆脱甚至拒绝分析的纠结，“思想两岸”的接触点才会真正呈现。

四 寻找“思想两岸”的接触点

如何寻找“思想两岸”的接触点，并不是一个自明的问题。暂时不讨论现实中的两岸关系，在“思想两岸”的视野里，两岸关系的不对称并不仅仅来源于意识形态和社会形态发展脉络的差异，也不完全取决于地理空间的悬殊差异，这种不对称更来源于国际政治关系中历史地形成的心理结构的差异。如果说南北韩的“分断体制”是一个基本对称的结构，那么，两岸的“分断体制”在结构关系上则是高度不对称的。而这个不对称，首先存在于两岸的心理结构之中，我希望指出的是，它的表现形态与其说是大陆的大国中心主义心态与台湾的对抗心理的对立，以及后发展地区和发达地区自我认知方式的对立；不如说是对于“分断体制”这样一个现实所采取的简化和拒绝简化这一认识论的对立。如果使用一个粗疏的表述，请允许我把这种对立暂时笼统地表述为“回避认同与直面认同的对立”。一个基本的事实是，大陆并非不存在认同危机，认同危机的程度也并非可以小视，然而今天的大陆人仍然有空间语焉不详地绕开这个问题，而台湾人却基本上必须直面它。

生活在大陆的中国人，尤其是在台社同仁的争论里几被质疑、被郑鸿生精辟地概括为“像剥洋葱那样，剥到最后空无一物”^{〔12〕}的“汉人”，正是因了吕正惠敏锐地指出的那个原因：“勒紧裤腰带站起来”^{〔13〕}，才得以避免了正面面对台湾今天的认同危机。是的，假如1949年之后的中国选择的不是这样一条独立自主的发展道路，而是选择以某种方式作为苏联的

〔12〕《台社》，第126页。

〔13〕同上书，第243页。

属国或美国的附庸，那么，也许它的经济发展会是另外的境况，也许它可以避免例如反右或者文革那样的巨大内耗，当然，或者完全相反，它也许早就如同“被切开了血管”的拉丁美洲一样，眼睁睁地看着自己的资源被国际资本瓜分。历史很难设想“假如”，但是有一条假设却是可以确定的：假如当年中国不以建立主权国家的方式选择独立发展现代化的话，那么，今天的大陆人也将面对无法回避的认同危机。

问题不是到这里结束，而是从这里开始。大陆人作为中国人，该如何看待这一段“绕开认同危机”的历史？如果认同问题是历史性的而不是观念性的，是分析性的而不是姿态性的，那么，大陆人作为个体，该如何确定自己与这段历史之间的关系？

吕正惠所说的“勒紧裤腰带”的历史，充满着牺牲和悖论。与这段历史共患难的大陆中国人（并不仅仅是汉人），在认同上并不比在国民党和民进党治下的台湾人更轻松。当中国实现了工业化和军事现代化，为之而献身的一两代普通百姓不仅付出了代价，他们也与这段历史契合在一起。当普通中国人批评中国的时政甚至对社会的各种不公表示绝望的时候，他们并不需要质疑自己的认同。把这一点仅仅归结为被打造出来的“想象的共同体”未免过于简化了问题的复杂性，因为在二战之后形成的普通中国人与这段“勒紧裤腰带”的历史之间存在的认同关系，并没有什么选择余地，这就使得大陆人的认同呈现了一种高度抽象的状态。一方面，它因为抽象而具有不可置疑的单一性格，另一方面，它又可以因为抽象而被演绎成各种形态。但是深究起来，这各种形态也并不具体，它们同样似是而非。这也正是王晓明在回应台社同仁的文章中所指出的那个基本状况：当他询问学生爱国的内容时，得到的回答五花八门，“这种情形在大陆有很大的代表性，一面爱国，一面却并没有认真想过究竟爱的是什么国。”〔14〕

〔14〕 王晓明：《为什么就不能乌托邦一下子？》，《台社》，第270页。

2005 年大陆自发地产生了抵制日本申请加入联合国常任理事国的反日游行运动，这被时人看作中国民族主义的典型表达。我曾经询问过一些支持抵制日货的年轻学生，他们不买日货，那么买什么货？令我感到意外的是，回答买国货的人寥寥无几，多数人会选择买美国货或者欧洲货，甚至有人因为韩国人反日的坚决而选择买韩国货。这个事实饶有兴味。尽管经济全球化已经使得当代世界的生产机制与市场状况完全不同于五四时代，但是日货与国货在并不完全对等于“日本生产”与“中国生产”的意义上，仍然是一组有效的对立范畴。在今天大陆的反日运动中，这组范畴的连接关系发生了断裂，它传达了一个信息：大陆人的“爱国”与“认同”正在发生分离。

与上一个例子的“爱国”却未必“认同”相反，另一个例子也可以从相反方向，亦即“认同”未必“爱国”的角度来说明这个分离。这几年中国大陆走红的歌星影星时兴落户大陆之外以使自己变成“境外人”，然后再活用中国背景从艺谋生；最近在拍摄一个有众多明星加盟的纪念建国 60 周年影片的时候，有好事者统计了明星们的国籍，据说其中竟然有 26 人已经属于境外人士，这引起了很多网民的不满。而一位影星对于来自网民的质疑是这样回答的：加入了外国的国籍，并不妨碍我们作为中国人拍中国电影呀！网民的回应则是，那你们干吗不把国籍落到非洲去呢？

当然，上述两个随机性的例子还仅仅是从意象的表面含义引出分析，在某种意义上，这两个例子只不过是象征性的。如果追问下去，这一类事例有可能会引出围绕中国人认同方式的更细致的讨论，而这种细致的讨论才是把握当今中国社会基本状况的当务之急。特别是在近年大陆的民族问题被视为理解中国的关键视角的情况下，观念化地讨论大陆中国人的“民族主义”的思维定式变得益发明显，如果把大陆中国人视为一个整体，今天流行的把汉族和其他民族分离和对立的认知模式是远远不够的。这种笼统的讨论不仅带来了对于大陆多民族生存历史状况的粗暴简化，而且同样影响到对于两岸关系乃至更广泛的国际关系的理解方式。赵刚在文章中列

举的发生在福州大学的那一幕，正是这种观念化的简化方式的样本。中国学生所发生的那个“何必区分你们和我们”的疑问，代表了今日大陆中国人对于台海关系的典型想象：一旦两岸在将来以某种方式统合，那么，“台湾问题”就解决了。看似亲近的“不分你我”，却是最粗暴地对待历史和简化现实的认同方式。赵刚建议大陆人把“方法论台湾人”作为理解主体意识历史形成的媒介，这是一个非常有见地的想法。不过，这个媒介为何无法在大陆生长，其理由却远非大国中心主义那么单纯。我认为，一个更为重要的理由，是当代大陆中国人没有经历曲折的认同危机，没有体验过台湾人所体验到的从国民党到民进党关于认同的朝三暮四。当代中国人可以体会“爱国”与“不爱国”的区别，可以理解“国家”与“天下”的紧张，却很难建立“我们是什么”的感觉方式。章太炎和王国维那一代人所经历过的认同危机，今天已经失掉了真实的紧张感，变成了电视剧松弛的娱乐材料。而对于民族关系的简单化、情绪化理解，不仅不会把人们引向对于认同的丰富感受力，反而窄化了人们的视野，加强了认同的抽象性与单一性。

大陆人没有经过台湾人经历的这种关于认同的曲折，这造成了认同问题在大陆的高度简化。在对照台社这一组论文思考大陆状况的时候，这一点尤其明显。应该说，在今天的大陆知识语境中，基本上不存在理解“方法论中国人”的精神土壤，宁应斌呼吁的“做假中国人”是一个遥远的艰巨任务。而对于“超克分断体制”的理解，也很难超出“两岸大和解”的政治想象，在大陆人的视野里，它必然以两岸统一为最终到达点。问题在于，这种状况虽然发生在大陆，它却影响着“思想两岸”的形成，因为恰恰是这种认同感觉方式的错位，使得两岸知识分子对于同样的问题难以发生可以链接的反应，极端一点说，当今的思想两岸，只有借助于两岸批判知识分子共同心仪的“西方左翼”，甚至有时只有借助于冷战意识形态（例如被高度观念化的“民主”和“自由”概念），才能够找到接触点。

必须承认，仅仅依靠现实感觉，我们无法有效处理这些问题。而且也

只是在依赖现实感觉的时候，我们才可以逃避这些问题。大陆的知识界其实一直是在依赖现实感觉的前提下回避了面对认同问题时的这份麻烦，语焉不详地成为了中国人。反过来，这份语焉不详的认同，也使得大陆知识分子容易忽视赵刚所强调的“方法论台湾人”中认同的复杂性，把它与蓝绿分立同构化。如果说“方法论中国人”，这个对立于“实体化中国人”的认同问题，并不仅仅意味着个体对于群体和国家的归属性格，它还是一个面对历史的认识论要求，那么，“方法论台湾人”则更正面地要求对于认同的主体自觉意识。可以说，作为方法的“中国人”和“台湾人”，并不必然地指向同一个方向，即使它们同样处于一种机能性的层面，也不能仅仅在“把自己相对化”这样一个中间环节上定位。当我们考虑到思想两岸的困境时，同样作为方法的“台湾人”和“中国人”将分担不同的角色——前者指向台湾社会把两岸问题与蓝绿问题简单同构的思维定式，后者则指向大陆民间社会回避主体认同自觉的“爱国状态”。说到底，对于认同问题的讨论并非仅仅意在确定主体的位置，它更重要的意义在于引导主体面对那些最为艰难而且可能是无解的课题：例如第三世界近代主权国家的建立及现代化的历史必然性、战争与和平与道德基准的关系等等，这些似乎与个体最远的问题却最能潜在地左右个体的价值判断；当赵刚笔下的台湾妈妈们说出“我不知道要如何教育下一代，告诉他们什么是对的、什么是错的”^[15]之时，“方法论台湾人”的丰富含义被正面阐释了。尽管在具体语境中，台湾妈妈们的困惑并非直接关乎认同问题，但是它的深层意义恰恰在于认同本身。台湾经验中认同问题的大起大落大曲大折，打碎了在大陆主体认知状态中尚且可以存在的安定表象，使主体真实地存活于不确定的动态历史场域之中。台湾妈妈们的困惑以最为直观的方式，深化了“我们是什么”这一问题的伦理性格：“我们是什么”不仅仅关涉个体的认同，也关涉着个体和社会在历史传承方面的道德责任。

[15] 《台社》，第213页。

大陆知识分子，也同样面临着台湾妈妈们的问题。只不过这个问题并非以个体认同的方式呈现，而是以历史认知的方式呈现的。近年来大陆知识界日益凸显的两大主题，即现代史研究中对于国民党历史功能的研究和当代史研究中对于毛泽东、邓小平和当下的时代连续性的研究，已经获得了相当社会化的效果（大众传媒是否表现这方面的题材是一个衡量社会化与否的指标，近年的电视剧已经开始以这两个方面作为题材，就中不乏大胆的突破），但是不能否认，已有的积累回避了主体认同的伦理性，它的基点仍然是王晓明所说的“一面爱国，一面却并没有认真想过究竟爱的是什么国”。

然而“方法论台湾人”被转换为大陆知识分子的主体性反思媒介仍然有困难。因为主体性的问题从来就不是一个单纯的理论问题，它无法靠说理来完成：正如历史不是均质的直线运动一样，对于思想资源的使用和共享也受制于很多条件。对大陆人来说，无论这个社会如何动荡，只要没有陷入认同的多重性困境，理解台湾经验就将存在简化的弊端，而认识台湾思想讨论的普适性格，也将存在障碍。在此意义上，把台社的讨论转化为可以共享的思想资源，需要一些必要的环节。

五 追问这个问题：什么是多元化前提下的普遍性

台社这一组高度互补的论文，是对于台湾经验的一个理论整理。它的理论志向决定了它潜在的开放性格，使得它在某种程度上降低了对读者台湾现、当代历史掌握程度的要求，但却加强了对读者理论敏感度的要求。

在台湾社会紧迫的现实课题摆在面前的时候，台社的这组论文坚守了它“知识计划”的底线，这就是以知识的方式“间接地”介入现实。对于二十年来这个知识计划的挫折，台社的同仁表达了深刻的反思，从这个反思出发，这组论文的针对性从现实关怀拓展为认识论本身。正如汪晖在书面发言中指出的那样，“相较于大陆的情况，台社最为宝贵的经验是始

终保持着对现实的介入，这种介入既是行动的，更是理论的。对于实践的面向并不仅仅意味着直接行动，它也是一种理论要求。”〔16〕

在台社以《超克当前知识困境》为题的这一组专题论文和相应的回应文章中，这一面向实践的理论要求展示了它特有的风貌，这就是植根于文化认同复杂状态的历史认知方式。当然，实践的面向使得这种对于历史认知的强调并没有离开台湾的具体情境，因此它并不必然导出“如何研究中国历史”这样的知识命题；但是，它非常清醒地指出了当前的“知识困境”，这就是对于理论与实践关系的直观理解、知识结构与思想批判方式过于依赖西方的模式、对于历史的非历史化和意识形态化，等等。同时，它还指出了这一知识困境特有的“台湾背景”，这一背景使得台社对于台湾知识困境的分析拒绝舍弃它特有的那些要素而简单地“普遍化”。

我觉得很受启发的事实是，台社把韩国的思想资源导入了二十周年纪念特刊并作为一个基本的参照。与台社以往的讨论往往直接依靠西方理论的做法不同，这个纪念特刊从总体上看是以贴近历史的方式体现它的理论思考特质的。受过很好的西学训练的台社成员，当他们试图切近自己的历史时，面对的困难不仅仅是西方左翼进步知识分子所遭遇的面对时代巨大转折时的思想与认识困境，更有一重对于主体如何确定自身的“理论焦虑”。这一重焦虑所要求的理论性格，逼迫台社成员跨出西方批判理论的边界而探寻东亚的思想资源，他们对于白乐晴这样的韩国思想家所表现出的深刻关切和内在阅读，也正是缘于这种自我确认的理论诉求。

在简单的东西方对立模式被唾弃、西方的思想资源被最大限度地活用的知识状况之中，有一个迫切需要正面对待的理论问题尚未得到正视，这就是如何理解普遍性的存在方式这个老而常新的问题。对于我们这些东亚知识分子来说，不陷入简单的二元对立和文化本质主义，并不等于直观地建立一个全球化叙述，对于自身历史特质的强调，也并非必然意味着一定

〔16〕 汪晖：《异议的困境与必要性》，《台社》，第482页。

是在进行相对于普遍性论述的“特殊性叙事”。如果我们把“普遍性”理解为可以囊括最广大地区的社会历史解释，而把特殊性理解为一时一地的特殊经验阐释，那么，我们就很可能是在不自觉地与精神世界中的西方中心主义逻辑共谋，因为在这种情况下，可以通用的至今仍然是由西欧和北美生产的理论模式。事实上，今天的第三世界知识精英，多是在这样的集体无意识支配之下生产自己的历史解释的。第三世界的经验被视为“地域性知识”，是因为它很难直接适应由西欧和美国生产的历史解释模式，尤其是当它与既定的民族国家共同体叙事或者否定这种叙事的模式相龃龉的时候，尤其是当它很难简单地使用现代性/后现代性的视角加以概括的时候，它就很容易被第一世界与第三世界的知识精英看作无法普遍化的“地域性经验”。这就意味着，它对于世界上大多数地区的思想状况并不具有参照性的价值。于是，一个潜在的陷阱就无法避免：当第三世界的知识精英试图把自己的理论思考推向“普遍性”层面的时候，他们将会无法战胜“代表性”的诱惑。以理论的方式清理母语文化的社会历史形态的时候，他们往往倾向于把这些整理视为代表最广大地区的“普遍性”模式。这样做的代价，首先是牺牲历史的多样性本身，更主要的是，由于过分急切地把自己在对立于已有西方理论模式的意义上定位，这样的论述将受制于西方理论的潜在逻辑，它可以打破已有西方论述的框架，却无法打破这个框架所产生的思路和规则，因此，它将会牺牲第三世界经验所具有的原创性思想和理论前景。

正是在这个意义上，植根于韩国经验的白乐晴给我们树立了一个榜样。“超克分断体制”的提出，看上去是一个很“区域化”的命题。这个命题并不能简单地套用到东亚或第三世界的其他地区，更无法与西方的批判理论直接接轨：在广泛性的意义上，它的“普遍性”似乎很有限；但是，正是白乐晴的思考给我们开辟了一个正视自己历史的理论前景，那就是打破既定的民族国家想象，创造有效表述自己历史的思想理论方式；而这种思想理论方式并不需要以涵盖多数区域从而获得“普遍的代表性”为

自己的目标，相反，它以有效面对社会历史的基本问题并对此进行“深度思考”为旨归。

陈光兴在他的专题论文中慨叹两岸知识界并没有出现白乐晴这样的知识分子，我倒是很期待台湾甚至台社可以出现中文世界的白乐晴或者白永瑞。这个期待是我自己的东亚经验造成的。在我的观察视野里，东亚地区最具有理论原创性可能的，恰恰是那些认同最为复杂的地区，这些地区在历史上和现实中都缺少现代主权国家的完整形态，在区域政治格局中都不占据中心位置，它们的发展逻辑和自我认知的方向都不够主流。经由白乐晴、白永瑞等韩国知识分子的努力，韩半岛已经进入了我们的知识视野；其实日本的冲绳、北海道和韩国的济州岛（甚至日本本土在战后一段时期内）的历史，也同样具备这样的可能性。只不过现行的知识方式过分执著于“国家视角”、过于精英化，而边缘视角又难免会被打造成简单的“受害者”视角，因此，白乐晴呼吁的“民众的连带”很难真的成为理论视野，它很容易仅仅被理解为现实中社会运动的具体指标。但是，假如我们真的有能力把“民众”打造成历史的和理论的视野本身，那么，东亚历史的内在逻辑应该是以不同的方式被呈现的。这意味着知识分子要以民众的视角观察历史，判断现实，确立价值所在，而那些认同最为复杂的区域，也就最为集中地体现了后发达地区被卷入全球化资本主义过程时被有意无意遮蔽了的历史逻辑。谨慎地提炼这些历史逻辑，不仅需要去除掉试图涵盖世界的“普遍性”幻觉，也需要去除掉各种意义上的“中心意识”，慎重地对待那些在今天的理论格局中难以找到位置的思想经验。与大陆的现实状况相比，应该说台湾更具有这样的思想资源，更易于生产这样的原创性理论。

若在全球视野中思考，今天的大陆社会也同样具有这种认同的复杂性。这不仅表现为它的多民族构成结构机制，也表现为它的历史沿革过程所特有的包容与吸纳能力。不过大陆当代的主流叙事所具有的中心意识，使得这些复杂性要素被整合进一个安定的结构性框架，它的直接后果就是

使得认同问题变得不那么直接。正是因为认同问题没有被问题化，它只能以潜在的方式不自觉地存在，这使得它缺少深度也缺少生产性。我们看到的所谓“民族矛盾”和以此为根据的直观对抗心理，其实正是认同问题没有被问题化的直接后果。

台社关于“我们是什么”的发问，是一个可以拓展的理论思路。在资本全球化的状况下，对于社会形态和社会制度的讨论离不开对于主体状态的认知，而这种认知如果不被高度抽象的理论表述收编，它就会揭示全球化过程中各个层面的多样性。在资本的逻辑日益把世界打造成一个模式的时候，“多样性”作为思考的出发点，将帮助我们发现真正的抵抗契机。

在我看来，台海关系直接套用白乐晴的“分断体制”是很难解释的。在台海关系中确实存在着“分断体制”所分析的多种要素，但是同时也存在着无法被它所囊括的基本结构，这就是国际关系与两岸关系乃至历史本身所具有的那些使得两岸很难如同韩半岛那样分断为两个国家的制约力。正是由于这种种制约的力学关系，台湾人的认同问题才会具有如此难以化解的张力，并从而激发出丰富的问题性，才会成为今天思想生产的一个关键的环节；而在有限的理解中，这种深刻的追问似乎并不是韩国知识分子的首要课题。在直接挪用的意义上，“超克分断体制”不过指示了一个思考的方向而已；在对于台社提供的白乐晴的有限信息的阅读中，我获得了一个初步的感觉：白乐晴的理论最有魅力的地方并不发生在这个现实论述的层面，并不在于他提供解决韩半岛具体问题的方案，而在于他的相关论述给我们提供了认识自己主体状况的历史视角，并且颠覆了约定俗成的思维框架，把“民众”打造成理论的出发点，从而重新阐释了在全球化背景中以国家为中心建构起来的现代社会状况。他对于理论和实践关系的密切关注，使得他的论述具有真正的在地性格，韩半岛的局势分析由此难以被简化地归入一般性叙述，同时，也因为问题的深度而具有了不需要代表性的普遍性。

如果我们的潜在理论感觉把普遍性理解为“尽可能广泛地涵盖多种事

物”的话，那么，无论是白乐晴的“分断体制论”还是台社的“我们是谁”乃至“方法论中国人”，都暗含了对于这种理解的挑战甚至是否定。在现代性作为一种全球性的运动，伴随着来自西方的暴力压抑人类生态的多样性之后，把所有的历史统合为单一的模式将是不可避免的。被殖民或者次殖民的历史给我们留下的思想遗产，是不加质疑地接受这样的单一化，并且在这种单一化的前提下将其多样化。历史走到今天，或许这样的斗争策略也需要调整了，建立多元化的前提，并在这样的前提下创造普遍性的思想，这是一个崭新的课题。我们被现代性理论训练出来的思维定式，在这个课题面前也不得不进行改变，这改变的艰难，台社的尝试已经充分地呈现给我们了。

在多元化前提下的普遍性，必须具有理论性格，却不可能是抽象的。换句话说，它的理论视野必须是历史的。但是，这里所说的“历史”并非套用了理论思路的历史资料，它是独一无二的动态结构。任何历史都是独特的，但是任何历史都在深层具有普遍性，我们的课题是如何让这种普遍性以特殊的、具体的方式而非一般的、抽象的方式呈现出来。因为只有这样的呈现，才能建立属于我们自己历史的普遍性感觉，从而使我们的叙述构成人类历史叙述的组成部分。应该说，属于我们的普遍性，并不需要直接涵盖广大的地区和事物，但是，它却是人类不可回避不可绕行的基本问题，它的普遍性不在于广度，而在于深度；当我们的讨论抵达了那个深度的时候，它就将是普遍的。

台社的讨论提供了一些关键的环节，不能否认，这是严酷的现实和介入现实的能力所造就的。台社人面对的问题是大陆知识界回避的问题，这在一定程度上是历史和社会环境所造成的。正是由于这个原因，做一个台社人就成为大陆知识人的思想修炼方式。如何做个台社人？我想对于这一点，台社的专题讨论已经给出了准确的想象，这就是《异议思想二十年》中所说的“转化知识方式”。

我曾经在冲绳和北海道分别向当地的知识分子请教，深刻地感受到了

现实的认同危机是如何“转化”知识方式和感觉方式的。在他们的视野里，有着比批判民族国家和民族主义更为急切的实践命题，有着比概念化的“民主”“自由”更具体的理论设计。台社的思想经验与这些地方的经验有着某些结构上的类似，这也正是白乐晴的“民众视角”的理论前景。这些并不拒绝在全球性课题中为自己定位的思想命题，同时却拒绝着在一元化的前提下被抽象为“普遍性叙事的地方性知识”。它本身所具有的历史深处的普遍性格，只有在完成了知识方式的转化，建立了真正的多元性认识论前提之后，才能呈现出来。

台社正在摸索这种转化，很多问题被提出了却未必被理解，或者提出之后又可能被已有的思维定式回收；但是这个转化却似乎越来越具备自觉的品格。我愿意参与这个艰难的过程，把它看成自己知识实践的课题。在此意义上，我愿意随时停下脚步自问：如何做个台社人？

第二编

跨文化的体验与课题

3 跨文化视野的形成

一 回顾知识共同体的思想课题

十年前，我曾经参与过一个活动，当时，它被命名为“中日知识共同体”。

这并不是一个合适的名称，因而从一开始就受到了很多人的批评。但是，所有的批评者都只负责破坏而不关心建设，所以尽管一直征求批评者们的建议，希图得到一个合适的名称，但这个活动从它开始一直到结束，一共持续了六年，却没有找到替代的名字，所以我至今仍旧只好叫它作“中日知识共同体”。

中日知识共同体这个名字，有两个致命的弱点。第一，它冠以“中日”字样，而这通常暗示着中国和日本两个国家，至少，让人联想到以国家为框架的模式，那么，我们这些普通的知识分子，似乎就有了些代表国家的意思，这很难让人接受。第二，“共同体”其实是个很老旧的词汇，各种“后学”流行到今天，还使用这种含有封闭和排他性的血缘性词汇，确实不太容易排除掉政治不正确的嫌疑。所以，这名字怎么看也不顺眼，大家也就尽量不使用它，有时候干脆就称之为“中日知识分子对话”了。不过，也有人的反应并不一样。旅日的韩国学者李静和曾经在一次聚会中说过，“共同体”确实不是个好名字，但是，在语词被严重污染的今天，我们只能在这些旧有的词汇中冲出一条新路来。我很钦佩她的洞察力。她

* 本节原题为“跨文化视野的形成——回顾知识共同体的思想课题”，《中国图书评论》2008年第1期。

看到的是一个普遍性的问题：当一种新的探索开始的时候，往往不具有相应的表述方式。在策略上，要么是造出全新的语词，要么是清洗旧有的词汇以期新的词汇开路。但是新词汇要想流通，有时候需要一些特定的条件，甚至是某种暴力性，而完全脱离既定语词系统却能够获得持久生命力的全新语词，其实仅仅是少数。毕竟，新的思考方式和新的词汇的诞生，如果希图获得生命，无论如何需要一个艰难的过程。这个过程如果不开始于旧事物和旧思维的内部，就不会具有真实的活力。

关于这个活动的内容，我曾经在几年以前写过一篇《全球化与文化差异——对于跨文化知识状况的思考》^{〔1〕}，尽管在写作的时候这个活动并未结束，但是其后却也没有产生再谈它的需要，所以，或许那篇东西也可以视为对于活动的总括性报告。

转眼之间，十年过去了。对于我而言，这个活动已经是过去的一段经历，它给我的经验与教训都转化为其他的形态，被糅进我后来的个人学术实践中去了；只是偶尔还会有人来信提及、询问，甚至还有外国的学人把它纳入了研究的对象，这些信息让我了解到，任何一件事情，只要它具有了某种公共性，它就不再能仅仅被纳入个人性的叙述，不能属于任何个体，哪怕是发起者。

于是，十年后的今天，我尝试着用局外人的眼光反观这个“中日知识共同体”。

有位外国学者问我，知识共同体为什么“解散”了。我当时回答，没有解散的问题，因为从开始就没有什么结集。看上去这回答有点狡猾，但是这的确是当初的预设。学界盛行一种风气，把一件事情做得“实在”，才能算成业绩，比如无论怎样没趣的国际会议，都要出版论文集，否则没有办法对出资的单位交代。知识共同体不实在，没有出版会议论文集，甚至人员也不断地流动；连续六年，除了相关的论文在思想和学术性杂志上

〔1〕 参见拙著《主体弥散的空间》，江西教育出版社，2002年。

发表之外，它自己并不追求独立的轮廓。但是，这“飞行集会”似乎真的留下了痕迹，因为至今仍有人记得它。

它留下了什么样的痕迹呢？

看起来，比起大陆和台湾来，日本和韩国对于这个活动表现了更真实的兴趣。尽管这个对话发生在中国与日本的知识分子之间，但是涉及的问题却不能完全纳入中日的框架里面去，因为，它面对的是“东亚”的问题。

东亚是一个区域，却不止于一个区域。无论是否情愿，这个区域历史地形成了开放的格局。美国并不在东亚的外部，它内在于东亚。只要看看日本与韩国的美军基地，我们就知道即使在物理空间上美国也并不仅仅在北美洲。美国海军开到横须贺美军基地的核动力航空母舰，预示了美军基地在日本的进一步强化；冲绳日益高涨的反对美军基地的呼声，也未能阻止日本政府与美国的军事合谋。至于在经济、文化和精神方面，美国对于东亚的日益渗透，也是有目共睹之事。因此，中日之间，无论个人还是团体，无论什么对话，只要牵涉东亚，就无法避开美国。

其实，还有另外一个内在于东亚的地方是无法回避的，这就是以前的苏联今天的俄罗斯。在二战之后，苏联在东亚现当代史上同样扮演了重要的角色，只不过柏林墙的倒塌造成了一个假象，似乎苏联解体之后它的历史功能和现实作用也跟着解体了。其实，只要浏览一下上海合作组织的运作轨迹，我们便可以知道中苏关系在当今暗示着后冷战时期的一条基本轴线，暗示着即使冷战意识形态松弛，也并不会产生一边倒的国际政治格局。

当年知识共同体进行对话的时候，并没有把上述问题设定为主要的话题。这一方面是因为有些思路需要清理和积累，不可能一蹴而就；另一方面，也是因为在中日之间积怨已久的问题需要正面碰撞，引入美国和苏联以及冷战的问题，反倒会冲淡这些话题。

因此，今天看来，知识共同体对话的活动中虽然有着很明显的局限

性，却也正是因为这些局限把一个最基本的问题轮廓设定得比较清晰。这就是中日社会的感情记忆问题。

当年，人数极为有限的参与者们各自交流过战争的受害经验。今天看来，这些交流仍然是有限的。因为，当话题仅仅限于日本侵略战争给中国人带来的创伤记忆的时候，它还无法承担更深重的历史内涵。平心而论，那场对话所完成的功能仅仅是把一向关起门来说事的习惯打破了，中日知识分子可以坐在一起讨论尚且无法直观地共有的战争记忆。从那之后，日本的批判知识分子登上中国的传媒，开始与中国市民一起追究日本的战争责任，这不能不说是一个很大的变化，但是，时过境迁，当日本批判知识分子在中国的发言越来越拥有了位置的时候，正如历史所经常显现的那样，其实这个开端已经不那么重要了。重要的是，在当初创造了开端之时，是否也准备了其后可以深入的契机。

当年，知识共同体设定的另外一个论题是交流中日社会的不同历史脉络与结构特征。表面上看，这个论题与战争记忆的问题没有直接关系，但是就认识论而言，其实这两个论题有着重要的关联。当战争记忆被仅仅限定在个人的层面上时，它无法直接承担历史功能；相反，当关于战争的话题被抽象为形而上的“道理”时，它同样无法承担历史功能。因此，当我们尝试着讨论战争记忆的时候，背后隐含的目标是非常重要的。究竟为什么要讨论战争记忆？是为了在现实中伸张正义，还是为了追究历史的真相？进一步说，在现实中伸张正义与追究历史真相究竟是什么关系？它们如何才能够有效地配合？

早在 30 年代末期，英国的国际政治学家 E. H. 卡尔就指出了—个意味深长的事实：在充满危机的 1919 年到 1939 年这二十年里，国际政治学作为一个新的学术领域获得了它的合法性。在国际政治学的视野里，乌托邦主义的政治理想和现实主义的政治关怀构成了一对对立的要素。乌托邦主义者必定坚持“主义”的立场，并因此而根本否定现实，而现实主义者则不确信自己的意志可以统御现实，从而具有某种决定论的倾向。于是，在

两次世界大战期间的这二十年里面，这种思维方式的对立演化成了左派与右派、知识分子与官僚的对立。知识分子多数具有理论倾向，比官僚更加追求政治理念，在事实上成为近代以来乌托邦式政治运动的指导者，而且比较容易具有左翼乃至激进主义的倾向。但是，卡尔指出：乌托邦式的政治知识分子具有的最大弱点，在于他们无法理解现实状况，且不能理解自己据以为基准的基本理念其实恰恰是他们所拒绝的现实状况的产物这一基本事实。于是，便产生了一个现实困境：“无数的历史经验证明，当左翼政党或者政治家掌握了政权因而开始接触现实的时候，他们就会放弃‘空头理论’的乌托邦主义，转而右倾。”这也正呼应了梅涅克对于德国政治中知识分子功能的分析：“他们可以举出自己的纯粹与独立精神、哲学的理想主义精神，以及超越具体利害关系的精神等等证明自己的政治愿望。……但是由于他们对于实际国家生活所具有的现实利害关系的感觉存在着缺陷，他们往往会从崇高的事物迅速地滑向疯狂和悖理状态。”〔2〕

当卡尔列举乌托邦与现实主义的对立时，他为自己设定的立场并非其中的一方。对他而言，这种对立揭示了人们的现实思维困境，从而带来了新的课题。卡尔因此不仅把这种对立结合进现实分析从而试图找到政治学对象新的基本轮廓，同时也试图援用曼海姆的知识社会学视角对于认识论和学术生产进行反思。他指出：就国际政治学这门学问而言，乌托邦因其过于执著于既定目的而无法走向具有分析精神的成熟状态，而现实主义虽然具有分析的能力，却因其盲目的实证精神排除了主体设定的目的，因而过于年老了。达到成年期的学问，应该将乌托邦的目的性和现实主义的观察分析能力巧妙地结合在一起。当知识共同体就中日之间的战争问题等进行对话的时候，其实也无法回避这个最基本的困境。那就是将清醒的目的意识和准确的状况分析有效地结合起来——这正是思想的任务。

〔2〕 E. H. 卡尔：《危机中的二十年》，岩波书店，1968年，第26、19页。

知识共同体在关于中国与日本的社会与知识状况的认识上仅仅进行了初步的努力。横在面前的困难是明显的。一方面，既成的西方现代性理论既不能照搬照套，又不能简单排斥，它对于中国与日本的文化认同所起的潜在影响是无形却不可忽视的。我们尝试着把中国的农村改革作为一个共同的话题，这一度引起了日本知识分子和传媒的高度兴趣，但是，这个话题很容易被回收现代性理论框架中去，作为中国乃至东亚的历史叙述，它并没有找到有效的历史叙述轮廓；另一方面，在进入历史之前，其实知识界已经有了过度的武装，那就是对于历史特殊性的抽象性警惕。由于普遍性叙述具有了至高无上的政治正确性，强调历史特殊性将是一项困难的工作。因为它很难把自己从文化保守主义的立场中区别出来。“文化本质主义”是一顶屡试不爽的大帽子，它是否可以遏制文化保守主义还是一个疑问，但是却足以扼杀思想与学术中的某些原创性努力。尤其对东亚地区的知识分子而言，假如试图在西方既定的叙述之外找到自己历史的有效叙述方式，首先需要证明自己“并非保守的文化本质主义者”，否则，他将会面临暴力性的无视。

知识共同体在讨论中日历史的时候，遇到的一些特定的困难与上述基本的知识状况有关。就中，中日战争的历史记忆是否可以用“资本主义全球化”的维度转换为一个一般性的话题构成一个冲突之点，这一点与战后西德史学界发生的论争情况有某种类似性。假如日本的侵略战争不可以与其他事件类比，它具有某种特殊性因而必须单独讨论，那么对于这种特殊性的坚持将向什么方向延伸？换言之，这是否意味着日本具有某种特殊的“本质主义”？如果是，那么，这将与批判文化本质主义的立场构成何种关系？如果不是，那么，这是否意味着为了保持普遍主义姿态的绝对性，而在客观后果上避开那些最棘手的特殊问题，从而有可能助长日本社会中逃避战争责任的风潮？

由于知识共同体对于中日社会历史的分析与战争记忆保持了密切的关系，这就产生了一个便利的制约，使得参与者无法天马行空地把话题高度

抽象化。在我们的知识习惯里，理论通常可以规避那些最悖理的情感问题，尤其是战争记忆这样的话题；相反，那些具有情感要素的经验性话题则会以最直观的方式呈现它自身。知识共同体也没有真正解决这个问题，但是，它毕竟正面碰撞了这个困境。

知识共同体的活动告一段落之后，中国社会出现过若干次反日事件。这些被中国知识界遗漏在自己分析视野之外、因此反倒会简单认同的重要社会现象，暗示着卡尔当年曾经指出的那个关于国际政治学的基本事实：意欲胜过了思考，概括优越于观察，这是学问处于初期阶段的征候。在这个阶段，人们的关心集中于应该达成的目标本身，对于手段的分析和批判却被视为有害无益之举。而由于目标的设定排除了通过精确的现实分析而达成有效判断的政治程序，也不具备建立在这种程序之上的政治决断力，因此，我们可以观察到，在中国社会出现的反日事件，轮廓是相当粗糙的，目标也是相对抽象的。尽管在若干次反日事件的并不连续的“持续状态”里，我们可以观察到一些意味深长的进展，它暗示了中国公民政治参与意识的增强^{〔3〕}，但是，总体上说，以大规模运动形态呈现的社会事件，通常很难具有高度自我控制的技巧，与其去指责社会事件本身的不完备之处，毋宁说，我们从社会事件中可以有效地观察同时代知识状况是如何对于人们的意识发生直接和间接影响的。换句话说，当一个社会事件自发地产生的时候，它有赖于当时的社会政治经济环境，同时，它也有赖于在社会精神生活中业已形成的某些共识。这些复杂的社会条件会综合性地投射到社会事件中去，并且左右着社会事件的政治成熟度。

必须承认的一个基本事实是，由于冷战的具体历史条件制约，中日之间的战后处理失掉了它最有效的时机。当日本在美国的操纵之下于1951年在旧金山与台湾签订了单方面和约的时候，它错过了与中国和解的最佳时机。这就使得中日之间的和解由于时间的拖延需要承担更多的历史功

〔3〕 关于这个问题的分析，请参照本书中的《在历史的交叉路口上》一节。

能。同时，由于中日关系在东亚的冷战结构中从来不曾独立地存在，也就是说，中日关系并不仅仅意味着两个主权国家之间的关系，至今仍然为美国提供亚洲最大也最重要的军事基地的日本，在中日关系上一直受制于美国的控制。因此，中日关系的改善必须要在东亚的冷战结构中加以观察和判断，才具有现实的针对性。

以柏林墙倒塌和苏联解体为标志的“后冷战”时期语焉不详地开始之后，已经很少有人关心冷战的历史事实了。尽管我们可以看到国际政治学领域里越来越多地出现了关于冷战的出色研究，但是这些研究似乎还没有通过有效的思想手段被转换成社会共识。于是，在改革开放之后的中国社会，由于具体的思想状况，中国知识界的亲美感觉构成了一个基本共识，在社会生活中，“反日亲美”这一脱离历史状况的精神结构变成了一段历史时期中的主要认知模式。问题并不在于是否应该把反日和反美结合起来，更不在于是否应该把中日关系的尴尬归罪于美国；问题的症结在于，当我们讨论中日关系这个最切实的话题的时候，如果不满足于就事论事，也不满足于抽象地对战争历史做一个道义性的姿态，那么，我们的分析不可以脱离历史而仅仅依靠逻辑来建构。

在中日战争历史的问题上，有关情感记忆的历史责任绝不是一个轻松的话题。我虽然没有直接参与相应的工作，但是我一直直接和间接地关注着那些在感情记忆的现场奋力搏斗的知识分子：王选，苏智良，还有无数因为直面血淋淋的历史而不能不忍受巨大心理冲击的有识之士。他们在以最艰难的方式探寻那一段惨烈的历史，他们在履行我们这一代人保存历史真相的责任。我可以想象在这种工作中他们所体会到的孤独与创伤，也可以体会到感情记忆与历史真实之间错综复杂的关联性；用王选的话说，看到了，就不能背过身去！作为一个用中文和日语工作的研究者，我必须用我的方式回应他们的努力：如何在思想史研究的意义上面对这段历史？

于是，我不得不回到当年知识共同体的那个起点上去：假如我们需要

面对的是民族国家的叙事，那么，我们如何处理以国别为单位的历史特殊性问题，并进而在这样的讨论中建立新的国际政治观察视野？在二战结束之后的半个多世纪里，尤其是当经济全球化造成了民族国家的开放性形态（不言而喻，在很多情况下，这种开放性形态伴随着不合理的霸权关系，是不得已而为之的结果）之后，古典意义上的国家观念也不能不发生转变；就思想分析而言，国际政治的视野不仅需要安置“国家之间”这个直观意义上的着眼点，而且需要提供一个新的观察视野。这个视野简而言之，应该是一个“跨文化”的视野。特别是在区别于国家主权的意义上，思想与文化的层次需要寻找一个不同于“国家联合体”的立脚点。但是，在历史的创伤尚未愈合的状态下，我们如何在中日之间建立这样的不以国家为绝对前提和归宿的出发点，从而真实地进行跨文化的思想建设？

对于国际或者文化之间的理解，通行的认识论是以主权国家为基本单位进行“对话”。我们已经看到这方面的对话开始产生了效果。由中国、日本和韩国的历史学者共同编写的三国历史教科书同时用三种文字出版，可以看成这种对话的代表性成果。但是，由于视野的设定是国家视角的“集合体”，一个基本的问题就无法回避：当国家之间在具体问题上发生对抗（而这种对抗通常很难简单化解）的时候，从属于不同国家的知识分子在面对基本历史问题的时候并不能摆脱这种对抗，那么，在知识的立场上，“妥协”通常也就意味着某种背叛。因此，我们可以观察到，在这种“对话”中，冲突其实并不发生在学者们之间，而是发生在国家利益之间，但是，它却必然性地由学者们加以体现。我们在东亚的国际对话场域经常观察到的学术领域的冲突，并不在于知识论的差异，而在于这种主权国家视角之间的不可妥协性格。

在全球化不断从经济领域向各个方面扩展的时候，主权国家的功能发生了转变，却并没有因此衰退。有些与此相关的问题其实被知识界忽略，以至于在国际学术界盛行批判国民国家和民族主义的意识形态同一性的时候，遮蔽了更为棘手的历史问题。日本学者西川长夫最近出版了他的新著

《新殖民地主义论——追问全球化时代的殖民地主义》^{〔4〕}，提出了一个非常困难的课题：日本的殖民地历史需要清算，但是在战后日本被殖民的历史该如何清算？作为在日本掀起批判国民国家理论热潮的主要学人，西川教授在尝试着处理面对东亚战争史和战后史的认识论问题。假如我们把视点锁定在日本的侵略和殖民地历史上，那么在日本一直积累至今的对于国民国家和民族主义的批判是有效的；但是假如在进行这种批判的同时批判美国对于日本的“战后殖民”，尤其是为日本人在从原子弹轰炸到战后占领的过程中体验到的苦难找到合适的历史位置，而不是抽象地谈论“后殖民”，那么同时坚持对于日本的侵略历史和国家意识形态的批判就需要一个新的思想立场。因为，如果批判者仅仅直观地把自己的立场设定在某个国民国家的主权层面，那么，他在西川提出的课题面前只能要么认同美国，要么认同日本。在对待东京审判的问题上，日本的进步知识分子一直避免涉及其中的某些关键问题，就是因为这个新的思想立场尚未形成：假如对美国在东京审判中赤裸裸地贯彻的“美国国家利益”进行批判，那是否会被视为与右翼同道？因为日本右翼在对于东京审判的态度上一直是简单明快的：他们坚持日本的国家利益，因此否定美英主导的东京审判。

如何在这种简单和直观的二元对立之外建立批判知识分子的思想立场？有些学者以乌托邦式的“世界主义”论述试图建立一个超越的思想立场，但是这种努力由于无法处理类似于东京审判这样的历史事件，至今尚未提供有效的思想能量。或许这正是日本批判知识分子一直面对的困境。西川等学者显然已经意识到，仅仅单线地批判日本的国民国家意识形态并不足以有效处理那一段历史，日本的侵略历史不能被简化成一个意识形态对象，否则，它不可能被真正清理。而为了把握人类史上这最为惨痛的一页，知识分子必须建立新的有效的思想立场，而不是简单地走向世界

〔4〕 日本平凡社 2006 年 8 月出版，尚未被翻译成中文。

主义。

知识共同体在若干次探讨中从不同的侧面接触了这个问题。当参与者把中国社会与日本社会中关于战争的记忆以及战后几代人在战后处理问题上所具体面对的困境带到同一个空间里来的时候，一些新的视角开始显示了潜在的可能性。这就是打破单数的“国家前提”，建立个体在历史中承担责任的共通层面。

当我们把“日本”和“中国”仅仅看成主权国家代名词的时候，其实反倒搁置了每一个个体作为公民的具体责任。如同鲁迅所说，我们不可能拔着自己的头发离开地球，今天没有人可以与自己生活的社会乃至国家完全脱离关系，但是这并不意味着知识分子可以成为国家的代言人。回顾历史，无论是进步的还是保守的抑或是反动的知识分子，没有人可以代表国家政治。这是因为，在瞬息万变的国际政治关系中，国家理性必须选择那些损失最小收益最大的方案，并在不断的调整中进行灵活的决断。这种国家政治的“结果责任”（即对运作的结果负责）导致了它的“非原理形态”；可以说，在相对于原教旨主义理论立场的意义上，现实政治的立场是实用主义的（尽管这种实用主义有各种不同层次和不同性质的版本，就中也包含了在状况中坚持原理的可能性）；而知识分子，只要他是知识分子，就必须保持自己思考的一贯性，他不可以采取简单的实用主义态度。只是，这种思考的一贯性并不等同于一成不变的抽象立场，也并不等同于在任何状况下都不做调整的原教旨主义；相反，它在具体状况中会呈现为多样的形态和论点。但是，与现实政治的目标不同，知识分子的思想立场并不直接针对现实政治的结果，它通常具有某种原理性——思考的一贯性就体现在对原理的追求上。知识分子的思想立场与现实的关系需要通过某种媒介进行转换，而不是直接介入现实。而且，这种转换也并不服从于知识分子一厢情愿的目标设定。比如，知识分子制造认识论乃至意识形态，并进而通过各种手段将其转换为社会的共识，从而促使社会发生某些变化；但是这个过程通常不是由主体的个人意志所决定，它取决于多种力学

关系的平衡，因此，知识分子在一个社会中所扮演的角色，不能由知识分子自身乃至知识界来决定，当历史发生突然变化的危机时刻，我们才会理解知识分子在一个社会里的真实功能。因为在这种历史转折关头，我们最容易观察到历史对于已有的认知模式的无情淘汰，也最容易观察到现实政治对于知识分子的制约关系。

正是由于这样的基本事实，知识分子需要建立必要的责任伦理意识。而恰恰是在这个责任理论的层面，跨文化才成为可能。

当知识共同体把中日知识分子各自的课题带到同一个空间里来的时候，这个层面暗示了它的存在可能性。对于中国知识分子和日本知识分子而言，现代史的课题有相当大的差异。中国知识分子的课题在于如何承继战争受害国的历史，包括如何在这段历史过程中讨论主权国家的形成与冷战结构在海峡两岸的具体形态等等具体问题。而对于日本知识分子而言，战后的历史不仅仅是一个追究战争责任的问题，它还牵扯到日本在东亚的冷战格局中如何为自己定位的问题。因此，对于国民国家意识形态的批判与对于美国“殖民政策”的批判，构成对同一段历史的探讨。知识共同体并没有能够真正建立起一个具体的视角把中日知识分子的不同思想关怀组合为一个整体，但是它确实让那些富有争议的议题进入了大家的视野。比如南京大屠杀与广岛、长崎的原子武器受害体验；比如靖国神社问题与批判知识分子的跨文化合作可能性；在更具有原理的层面，比如理论与实践的优先权问题，东亚的实体性与理念性的关系等等，也都作为问题进入了讨论的范围。当然，距离实现建设性目标还有很大的距离，但是就提问和争论的方式而言，知识共同体已经开始突破知识分子代表国家发言的框架，开始为分有乃至共享思想课题寻找可能性了。

不能否认，时至今日，中国的知识分子比较习惯于接受的是日本批判知识分子对于日本国家的严厉批判。但是，在此情况下，其实很少有人去想象这些知识分子在本国的处境。在右翼势力仍然在日本社会具有强大能量的时候，有些日本知识分子为了追究战争责任甚至要冒生命危险。因

此，如何支持他们的努力，变成了一个非常现实的课题。同时，在日益复杂化的国际关系格局中，日本的政治正在发生巨大的变化，日美关系和日本与中国的关系，在主权国家的意义上不断发生着调整，这与两国社会的关系调整并不同步。在此情况下，其实有些非常棘手的问题是需要中日知识分子乃至世界知识分子合作面对的。比如日本的修宪问题。为了抵制宪法第九条的修改可能，日本的九位著名知识分子发起了“九条之会”，对日本社会进行不知疲倦的呼吁，但是仅仅发自日本国内的这些呼吁并不能有效地牵制日本与美国不断加快的军事同盟步伐。中国社会，首先是中国的知识分子，是否有可能在维护和平的意义上声援“九条之会”的运动？这个问题其实很难找到答案。在习惯于粗疏地看待国际关系的现有认识论制约下，我们其实很难判断制造怎样的国际压力是在帮忙，而不是相反，给日本的有识之士添麻烦。我也曾就同一个问题请教过日本参与实际运动的友人，得到的回答是同样困惑的。在中日社会和中日知识分子之间，还没有建立行之有效的合作模式，我们并不了解怎样的国际声援与压力可以在相互之间造成有成效的现实效果。

与此相应，还有一个重要的现象也是不可忽视的：当中国知识界试图突破走进死胡同的中日关系时，往往因为缺少思想资源而不得不从一个层面跳跃到另一个层面：从极为现实的分析转向大而化之的抽象话题。《菊花与刀》在这种情况下提供了一个万金油式的视角，使得很多具体的思想课题被语焉不详地回收回到“国民性”论述里面去了。理论与实践的二元对立，使得我们的思维要么停留在极为具体的就事论事上，要么一跃而转换为居高临下的理论概括。正是由于这样的知识习惯，我们至今还很难在纠缠不清的中日关系中理出有效的思路，建设性地推进关于战争历史的讨论。

历史从来不走直线，政治也不是逻辑的产物。而知识分子在面对历史和政治的时候，却需要用逻辑来工作。或许到了今天，曼海姆当年提出的课题又一次摆在我们的面前：“种种因素正在不可避免地促使愈来愈多的

人不仅对外界事物作出反思，而且也对思想本身作出反思，甚至在这里，对真理的反思也不及对下述惊人事实的反思，在不同的观察者眼中，同一个世界可能是不同的。”〔5〕

即使在知识领域里不可能存在“同一个世界”，即使现实被理论过滤之后损失掉了大量尚未被认知的重要内涵，我们也仍然没有权利认为知识生产可以在随意的和直观的情况下进行。恰恰是不得不“戴着镣铐跳舞”，知识的真理性才越发得到拷问，而跨文化领域的知识生产，则面对着更多的考验。这也就意味着，知识共同体的初步摸索，还有着漫长的艰苦的道路要走，它会在什么样的状况下、以什么样的方式持续和再生，取决于知识社会共识者们的努力，而这已经超过了我们曾经推进的那个有限运动的承载能力了。

二 观察日本的视角^{*}

中国人怎么观察日本，并不是一个不需要讨论的问题。而且，最棘手的问题在于，尽管有主次缓急之区别，但视角的设定是复数的而不可能是单数的，尤其在历史剧烈变动的时代，没有哪个视角可以独领风骚乃至独霸天下。

视角的不同，可以带来完全不同的观察结果。这是因为，当你无意识地从属于某一个视角的时候，你会强调它给你呈现的那些内容，而忽略它所遮蔽的部分。没有万能的视角，而且随着历史的变化，视角的变化也是必然的。问题在于，我们是否能够感知这一切？

南京大屠杀。靖国神社参拜。细菌战。慰安妇问题。这一个个血淋淋的视角，至今仍然让我们颤栗。我有幸结识了王选，直接聆听她讲述自

〔5〕 卡尔·曼海姆：《意识形态与乌托邦》第一章第二节：《当代的思想困境》。引自黎明、李书崇译本，商务印书馆，2000年，第6页。

^{*} 本节原载《读书》2008年第5期。

己的经验，了解她艰苦而孤独的努力；她让我懂得了一个沉重的道理：战争的创伤，永远不可能用和解来抹掉，但是这并不意味着仇恨可以承担历史。和解与仇恨，在历史中都可以找到位置，但是，它们不是通向历史的路径。

最让中国人无法忍受的，或许是南京大屠杀与靖国神社参拜这两个事件。由于它们具有一个相同的特征，就是它们承载了超过本身内容之上的象征性，因而，它们往往被置于细菌战、慰安妇等等同样沉重的历史事件之上，被视为中日两国之间的争端性事件。当社会舆论被集中于这样的象征性事件的时候，冲突的白热化在所难免。就结果而言，这种白热化的冲突有可能提供拒绝忘却历史的动力，使得有识之士在还历史真相的艰难斗争中便于得到必要的社会舆论支持。

但是，与此同时我们也不得不看到问题的另一个方面，那就是当社会舆论集中于这样的象征性历史事件的时候，有时候会过分关注它的象征性，而忽略它的历史性。在这种情况下，人们争执的焦点不是认识和分析的具体对象，而是关注者自身的态度和立场。由于日本社会中一直存在着美化侵略战争和否定战争整体犯罪事实的右翼倾向，这就使得态度与立场问题具有了非常现实的功能：在很多情况下，历史分析的目标是为了反驳日本右翼的谬论，这反驳自然需要一个明确的立场，因而，它是必要的。关于南京大屠杀的数字问题，关于靖国神社性质问题的讨论之所以引发了如此重要的连锁效应，首先因为它们都具有这样的性格。但是，假如我们不能清醒地把握这种对于历史事件象征性的追求自身所具有的限度，那么，一种简化的立场分析眼光将要取代真正的历史分析，而我们将面临失掉历史的可能。事实上，我们经常可以在“反日”思潮暂时消退的时候观察到一个发人深思的现象，那就是曾经聚焦于重大历史事件的象征意义的社会舆论并没有必然性地导致整个社会声援那些在第一线为追踪历史真相而奋斗的有识之士，他们反倒会被社会舆论所遗忘。人们常常忽略一个基本的事实，作为象征的历史事件是名词性的，而作为历史的历史事件是

动词性的。当人们满足于一个名词性结论的时候，那个作为动词不断流动着的历史却在悄然地改变着。而处在这不断变化的漩涡中心的人们，需要的是同样动态性的支持，但是，为结论而争执的时候，我们很难给出这样的支持。

历史分析的确立，需要建立主体的目的意识，因为这可以避免导致在激烈冲突的历史面前采取追认现状的历史决定论态度。但是这种目的意识不能简单地等同于现实的政治态度与立场。相反，它要求历史视角在不断涌来的现实政治漩涡中保持自身的“射程”。正是由于如此，对于历史真相的追问并不一定与政治斗争完全同步，它的主体目的意识并不在于直接追求自我实现（因为这一预设是虚假的），而往往会体现为对于历史场域中结构性力学关系的追问。这是因为，历史从来不会垂青于任何主体，主体如果试图实现自我意志，那么，就必须经受历史这一力学场域的锤炼，但是即使如此，主体的自我实现依然可能仅仅是部分的、与预设目标有距离的。

现在，越来越多的人开始关注中日关系，而随着日本批判知识分子对于相关历史事件的研究、特别是近年来有关靖国神社的出色研究被介绍进中国社会，我们开始获得了关于日本的初步知识。这些知识对于打造中国人对日本的感觉是重要的，尤其是它们具有的批判性格，使得中国知识界比较易于打破对于日本的单一想象，从而对于日本内部的批判知识分子发生某种认同。为了有效地建立历史分析，这或许是非常重要的一步。事实上，这一步正在发生，而我们需要问的问题是，下一步，我们该向何处走？

我翻开岩波书店出版的临时增刊本《世界》。这本2008年1月1日出版的《冲绳战与“集体自决”——发生了什么，传达什么》，传递了一个紧迫的信息：对于当今日本来说，一个迫在眉睫的历史与现实问题集中在冲绳！

中国的传媒其实已经报道了这个信息，这就是在2007年3月30日，

日本文部科学省公布的教科书审议结果，删去了历史教科书中关于太平洋战争中的冲绳战役后期美军即将登陆之际，冲绳民众被日本军队强迫“集体自决”中“日军强迫”的部分，把这一骇人听闻的事件改写成了冲绳人为了殉国而自愿选择了自杀。这个举动引发了冲绳民众的愤怒，2007年9月29日，在冲绳举行了有11万人参加的群众集会进行抗议，要求文部科学省撤回这一审议结果。文部科学省迫于压力不得不承认了集团自决的被强迫性，表了一个“价值中立”的态度：如果送审的出版社要求撤回该稿，可以维持原来的写法。

与此同时，其实早在两年之前，围绕着同一个问题，大阪法院已经在受理一起诉讼案。原告是冲绳战役中曾任海上挺进队第一队长的梅泽和已经去世的第三队长赤松的弟弟；被告是岩波书店和大江健三郎。前者曾在1968年出版了家永三郎的《太平洋战争》，1965年出版了中野好夫、新崎盛暉的《冲绳问题二十年》，1970年出版了大江健三郎的《冲绳笔记》。原告以大江的《冲绳笔记》记载了冲绳民众“集体自决”的被强迫性而构成名誉损害为理由，要求被告停止出版并公开道歉和支付精神损害赔偿金等等。实际上，这起诉讼暗地里完成了一个转换，就是把由日本国家操纵的军队在战时的加害行为转换为个人的名誉问题，从而把焦点集中在某队长在当时是否真的下达过要求民众集体自杀的命令这一极其有限的个人层面上来。这当然使得对立的双方不得不就事论事地进行法庭辩论，但是这一事件也同时推出了另外一个认识层面。

利用民事诉讼来进行思想和政治斗争，这是日本社会通行的一种方式。各方政治势力都在自觉地利用它以实现自己的政治目标。自从新历史教科书编纂会出版了他们的“自由主义史观”的教科书并试图在学校教育中推行，日本的进步势力一直通过各种方式阻止这一篡改历史的企图，其中的方式之一就是以民事诉讼的形式进行抗议和抵制，而小泉参拜靖国神社之举也因为其违背了宪法被多次告上法庭。当年的东史郎事件，最初也是以民事诉讼的方式呈现的。在很大程度上，政治与思想的问题以民事诉

讼的方式表现出来，其涵义已经远远超过了民法本身所能涵盖的范围。因此，法庭取证和辩论，具有非常强烈的公共政治色彩。当大江健三郎这样的公共知识分子在法庭上出现的时候，他的证词在事实上构成一种演说，实在是顺理成章的。

这个持续了两年的诉讼在 2007 年 11 月又一次开庭，对原告和被告进行了传讯。大江在证词中表示：他的《冲绳笔记》中包含了三个主要的母题：1，他向日本社会报告了自己了解到的日本近代以后为把冲绳纳入日本的体制而对其进行皇民化教育的过程，且认为这是冲绳的悲剧；2，在 70 年代初，他预期冲绳在从美国占领状态下回归日本之时将继续忍受美军大规模军事基地的存续；3，日本人并未认识到本土的繁荣与和平是以冲绳付出的巨大牺牲为代价的，他扪心自问：“我是否可以改变自己而成为与现在这样的日本人不同的日本人？”

与法庭上关于具体的人事纠纷所涉及的问题不同，大江健三郎在法庭上陈述了超出个人名誉损害层次的重大政治问题。这个在 12 月结审并在 2008 年 3 月宣判的诉讼案件，其实远远不能涵盖大江提出的问题，因为它把一个具有深刻历史脉络的事件偷换成了具体的军人当年是否下过强制自杀命令的问题。尽管大江和岩波书店在宣判中获得了胜诉，也并不意味着这个偷换问题的解决。正如坂本义和在同一期《世界》临时增刊本中所写的那样：“在冲绳发生的集体自决中，究竟有没有日本军队的强制和命令？每当我听到报纸和电视在传播这样的设问时，总不由地想到：‘又开始歪曲和缩小问题啦！’因为，这设问本身就是有问题的。”坂本指出：冲绳人并没有想把自己的家乡变成战场，也没有想卷入太平洋战争，包括他们的“集体自杀”，整个战争过程都是以东京为中心的日本军队强制的结果。而这种强制并不仅限于冲绳，日本本土也是一样，坂本本人当时也经历了那样的“准备自决”的“强制内在化”过程。坂本尖锐地指出：“当时的日本，是一个不允许存在‘强制’与‘自发性’的区别、连它们之间的界限都要抹掉的国家。”

利用事件与人物个案中的具体证词、特别是与事实有出入的证词来否定总体性历史事件乃至历史社会结构的基本特征，这是日本保守势力与右翼的惯用手法。在现实层面，发掘有力的证词仍然是一个必要的斗争策略，而冲绳民众中那些当年亲历了惨剧的老者也打破了保持多年的沉默，坚强地站出来提供了他们本打算带到另一个世界中的证词。在这个过程中，发生在东亚受害国的慰安妇、细菌战受害者当中那提出证词的艰难一幕又一次重现，看着《世界》增刊本上那些证人的照片，我又一次感受到了揪心的震撼。

冲绳是唯一真正实践了“死者平等”信仰的地方，与宣称这一信仰却按照是否效忠天皇对死者进行取舍的靖国神社不同，冲绳的百姓们至少容忍了那个平等祭奠冲绳人与本土日本人、平等祭奠日本军队与美国军队的“和平祈念公园”。但是，这份宽容并不意味着无原则的顺从。当冲绳人集结起来反对篡改历史的“皇民化”记述的时候，他们与其说是在日本内部进行抗争，毋宁说是构成了东亚地区追究日本战争责任的一个有机组成部分。

问题到此并未完结。当大江和坂本以自省的姿态推进他们的问题的时候，冲绳的无辜百姓在太平洋战争末期的集体自杀问题与日本社会的其他问题发生了关联。不仅慰安妇问题、细菌战问题、教科书问题等都在冲绳这一视角中获得了新的形态，而且南京大屠杀和靖国神社参拜这两个象征性的事件后面隐藏的日本社会政治结构问题，也被冲绳的事件牵到了前台。更重要的是，我们中国人作为受害国家的国民，究竟如何回应冲绳民众的抵抗运动，进而，我们到底应该如何看待“日本”，也变成了一个问题。

日本不少有识之士指出：在现有的关于冲绳民众集体自杀是否受到强制的争论背后，隐藏着一个危险的走向，就是日本的防卫厅升级为防卫省，现有日本宪法中为“和平宪法”定调的关于永远不拥有军队永远放弃战争的第九条将被废除，日本将成为美国在国际上的军事帮凶。这种担心

绝非空穴来风。前不久日本内阁为了通过《自卫队海外运油新法案》，在在野党占多数的参议院已经否决了该项提案的情况下，不惜再次延长临时国会，利用执政党在众议院的多数席位，动用了众议院否定参议院决议的特别手段。这不免让人联想起 1960 年安保运动时岸信介内阁强行通过日美安保新条约以及附属条款的所作所为。《每日新闻》在 2007 年 9、10、12 月分别对日本人进行了三次全国范围的电话民调，对于日本海上自卫队是否应该在 11 月运油期限结束之后再次开始下一轮的运油任务，民调显示了民意正在从多数支持转向多数反对。但是与此同时，我们也看到与要求和平的民意相拂逆的是，日本内阁在派出海上运油队等等问题上，并没有给国会以任何讨论空间。正如《朝日新闻》在 2008 年 1 月 11 日的社论《走投无路的“三分之二”决议》中指出的那样，“再次投票通过，是宪法为政治对立无法解决的时候预备的非常手段。要想行使这一权利，立法单位为达成共识所进行的最大限度的努力和选民的理解是不可或缺的。为了否定参议院的意志，必须具有政治上的妥当性。”这就是说，借助于宪法规定的非常手段而推动一个决议的通过，特别是这个决议有违选民的意志并且一度被否决的时候，议会需要履行真正的民主程序，而在关键时刻，我们可以看到今天的日本执政党并没有这样做，它体现的议会政治并不是“说服的政治”，而是“非常手段的政治”。

在此情况下，冲绳民众的抵抗运动就不再仅仅意味着对于改写教科书的抗议。事实上，在冲绳的社会舆论里，它也是被与一系列事件联系起来认识的。就中，发生在 90 年代中期的美军士兵对冲绳少女的性暴力事件、对于美军从冲绳撤出基地的要求以及与此相关的对于日本政府的抗议，不仅在抗议美国与日本政府的合谋，而且以此抗议为世界和平做出了真实的贡献。在冲绳的边野古一带，抗争美军基地移设计划的行动一直在艰难地持续，而日本政府与冲绳县政府的绥靖乃至合谋的政策，资金援助的利诱与自卫队的威慑，在给冲绳民众造成内部的分裂与对立的同时，加大了抵抗美军基地运动的难度。与发生在韩国的抵抗美军基地的运动一样，这抵

抗一方面意味着对于本国政府的对抗，它将引来政治上的压力；同时，也意味着该地区民众已然形成的以基地为生的“基地经济”的瓦解可能性。相比之下，后者是造成对抗基地运动的内在困境。

与日本本土捍卫宪法第九条的社会运动相呼应，冲绳的抗议教科书改写与反对美军基地的运动都是日本社会中正在消长起伏的社会状况。与此同时，与中国社会的状况相似的是，大众文化正在日本社会生产大规模的“政治冷漠症候群”。更多人关心的是自己的生计，以及日常性的享乐。他们对于国家政治，对于世界和平，采取了隔岸观火的态度，而对于发生在身边的事件中隐含的政治性，缺少必要的敏感度。这样的社会群体最具有追认现实政治的保守性，这也正是日本内阁得以不断推行保守主义路线的社会基础。在很多情况下，我们已经不太能够使用“民众”这样一个语词来泛指社会生活的主体，正如我们不能把“国家”看成一个既定不变的实体一样，它不是一个静态的统一体，它因为剧烈的分化包含着相互对抗的力学关系，从而造成不断起伏的动态平衡。正因为如此，我们不能把冲绳看成铁板一块，也不能把日本看成一个单纯整合起来的对象；进一步说，只有在主权国家的意义上，我们作为一个普通公民是外在于日本和内在于中国的，而在追究战争历史真相和维护世界和平的时候，以主权国家为唯一标准来区分自我与他者，常常会遮蔽问题的真正所在。举一个极端的假设（当然，希望这仅仅是假设）来说，我们可以以“日本内部事务”为由隔岸观火地对待冲绳正在发生的一切吗？我们难道一定要等到美国的航空母舰联合日本的自卫队（军）有一天开到家门口，才能意识到冲绳人的抗争与我们并非毫无关系么？！

当然，这个极端的例子并不能说明问题的真正所在。问题的真正所在，是我们语焉不详地用“批判民族主义”的方式遮蔽了的问题，这就是个体与国家的关系。在国际政治学领域里，关于这个问题已经有了相当的累积，借助于古典性的论述，我们可以了解这样一个基本事实：当国家在假设意义上被人格化，因而使得国际道义在这个假设的前提下可以成立的

时候，作为真实存在的个体所信奉的道义原则并不能直接转化为国家的道义原则。在这个意义上，不仅个体不能直接代表国家，而且个体伦理意义上的“恶”在很多情况下会在国家道义的意义被转化为“善”。今天，当跨国的联合在各种层面上都向前推进（尽管这种联合未必都对等，也未必都意味着伦理意义上的“善”）的时候，“国家主权”等问题并没有被边缘化，因为“跨国”依然是以“国”为单位的；而我们需要继续追问的一个问题是，在此种情况下，个体的道义选择究竟如何与国家的道义选择建立真实的关系，从而使得它具有国际政治意义上的正当性？

日本的民主化进程告诉我们，仅仅有了民主化的程序，并不必然具有民主化的内容。在政治权力与选民的社会压力高度分离的状态下，哪怕是国会内部的论争代表了选民呼声，哪怕是高度透明的舆论可以自由地进行批判，关键时刻的决断却未必是“民主”的，也不一定是代表民意的。日本国会关于海外运油法案的这个个案，在很大程度上暗示了民主制度走到今天的困境，它说明，我们不能仅仅在一般意义上谈论民主，不能把希望寄托在“有了民主程序就可以解决一切问题”这样一个幻想之上。更为紧迫的问题是，在国民意志并不能真正影响国家政治决策的时候，如何设想国家的道义原则，如何思考国民与国家之间的道义关联性？换言之，当冲绳民众作为个体集结起来抗议的时候，我们从中可以学习到的，应该并不仅仅是抵制修改历史书写这样的思想课题，而是国民对于国家道义的自我诠释与坚持。显而易见，在冲绳民众当中，对于“日本”这个国家的诠释是多样的和复杂的。但是，在现代史中冲绳受到不平等待遇这一点上，他们的意见并没有太大的分歧。说到底，造成不平等的元凶是二战时期的日本政府和它在战后奉行的追随美国的政策；对集体自决的不公正记载与对美军基地的鼎力支持是互为表里的。冲绳人的道义感觉与他们的生活感觉相关，也与他们的特定处境相关。美军基地构成冲绳经济的基本支柱这样一个扭曲的现实，在今天的国际经济政治格局中，已经使得冲绳带有了特

定的“亚洲性格”：它对美军基地的抗争，不仅直接意味着对于美国在亚洲乃至世界的军事霸权的抗争，而且同时意味着打破现有的“基地经济”模式探索并无保障的经济发展可能性：由于除了基地经济之外，冲绳的经济结构基本上被破坏，而进入冲绳的日本贸易系统则仅仅是利用冲绳的空间获取利益并将其转移到日本本土，因此，冲绳人打破基地经济也就意味着他们要失掉最可靠的经济来源，探索没有保障的生产与生活方式。正是在此意义上，冲绳人的反基地运动具有了道义性格，而他们的这种道义感觉代表了亚洲的道义感觉，也体现了同时代史的推进状态。进一步而言，在本土日本人支持冲绳抵抗运动的过程中，日本社会的道义感觉也正在被重新打造。

二战之后德国知识分子在总结他们自己对于纳粹的合作何以会发生的时候，有过非常精辟的概括，那就是法西斯的进行状态并不是一蹴而就的，它是渐进的，不显眼的，有时候甚至还伴随令人信服的自我反省和修正，或者是迂回曲折的推进。正如农夫每天到田里照看庄稼一样，由于每天都看到与前一天没有太大差别对象，他意识不到庄稼的成长，直到有一天早上，他才突然发觉，庄稼已经高过了他的头。事不关己的意识，当年曾经把德国的抵抗力量分散为各扫门前雪的隔绝状态，直到灾难降临到自己头上，才开始了各自的抵抗，而这时事态已经发展到了无法收拾的地步。在二战之后追思这段历史的时候，德国的抵抗力量才感到，真正的抵抗必须发生在事物的开端之处，而不是结局之时！

我们正在面对这样的状况。尽管当今中国以及中日关系的课题与当年德国进步力量的课题并不相同，但是就认识论而言，我们完全有可能重蹈德国知识分子的覆辙。在开端之处认识事物，在事态的进行状态中识别它，不用静态的眼光去观察历史：这意味着我们必须学习建立动态的分析习惯，而不是盲从于静态的结论。因此，从何入手讨论中日战争的历史这一认识论课题，也必须先进入我们的视野。当整个舆论界不假思索地把日本设想为一个完全外在的对象，并把问题象征性地归结为靖国神社和南京

大屠杀事件的时候，我们或许正在忽略另一些同等重要的事物——例如今天冲绳进行着的斗争。更重要的是，如果我们仅仅把一些固定的意象作为历史讨论的话题，那么，活着的历史将与我们擦肩而过。在当代历史里，我们每一个个体的历史功能都是间接的，这种间接性造成了很多错觉，使人感到自己就在历史之中。其实，当日本的冲绳“事件”正在进行的时候，中日关系在将来的某一部分基调也许正在悄悄调整，只是，当我们执著于自己的意识形态想象的时候，我们可能正在错过抓住它的机会。由此，我们便不得不置身于历史之外，而我们的思考，也可能因而失掉历史性。

三 亚洲的普遍性想象与中国的政治叙事 *

查特杰教授在中国知识界已经开始发生影响，这是一件意义深远的事情。在已经出版的《被治理者的政治》^{〔6〕}等著作当中，在查特杰教授在中国大陆的数次讲演当中，我很兴奋地感受到一种植根于印度但同时面向人类精神生活的理论原创性，并且从中看到了以此为媒介建立中国政治理论的可能性。查特杰教授提供了一个机会，让我们暂时离开西方理论的基本脉络，思考如何开放亚洲的本土思想资源的问题。

对于同属发展中国家的中国和印度知识分子而言，有一些基本的理论预设是需要讨论的。例如，针对直观的文化保守主义观念，是否抽象的“反对文化本质主义”的立场是必须的抑或是有效的？当对于普遍性的强调与具体的历史脉络并不能有机地内在结合的时候，如何避免在观念层面构成虚假的二元对立，从而阻碍对于普遍性和多元性内在关系的探讨？进而言之，所谓的普遍性，到底是一种什么样的理论状态？它是否意味着可

* 本节原题为“亚洲的普遍想象与中国的政治叙事——回应查特杰教授”，《探索与争鸣》2008年第1期。

〔6〕 查特杰：《被治理者的政治》，广西师大出版社，2007年。

以把一些来自具体历史语境的概念框架套用到另外一些同样具体的历史语境中去？而如果不能进行这种套用，是否就一定意味着对于普遍性叙事的否定，意味着保守主义的文化立场？假如普遍性立场必须是建立在多元基础之上的，那么，这种普遍性与多元性之间，究竟是什么样的关系？我们如何可以从并不能直观地等同起来的多元历史之间，找到一种并不以一元化的霸权思维为基准的平等而多样的“普遍性”？

不能不承认，当今世界的理论和知识并不是均质的和自由的，东西方的知识分子在生产知识的同时也在生产围绕着知识形态的霸权关系。当今，恐怕已经没有人愿意简单地在直观层面上谈论“西方中心主义”的问题了，正如查特杰提到的，在今天的世界上，帝国正在生产“没有霸权的支配”。因为在这个层面上，现实的国际关系支配格局使得发展中国家被迫卷入了以“全球化”命名的资本运作过程，东西方的相互渗透，无论是否以平等的形态进行，都是一个不可逆转的事实，这使得我们已经很难再直观地区分出一个互为他者的东方和西方。在这个意义上，强调对立干“西方”的亚洲和本土，恰恰是反历史的。

随着政治经济与文化的相互渗透，我们也不能不重新思考冷战时期定格化的两大阵营和与其相关的发达国家和发展中国家的关系。在意识形态抗争垄断一切的历史时期里，这些观念营造出来的关系是简单明了的，而在今天，当意识形态表述已经不再能够独揽一切的时候，这些关系并没有消失，但是却变得复杂多样难以把握。或者说，当我们不再满足于意识形态表述的时候，那些真实的历史形态才得以呈现它们错综复杂的样态。

于是，我们不得不重新寻找路径以摆脱意识形态的困扰，摆脱新的知识霸权关系的困扰。就后者而言，它最为常见的形态已经不是简单地套用西方理论和观念解释本土历史现实的知识生产模式（尽管这种形态仍然在被大量复制，但是已经很难真正主导发展中国家的知识界），而是更为精致的对于理论形式本身和普遍性价值的崇拜。理论形式与普遍性价值的重

要性当然是不可否认的，只有当它们被与具体的历史分析对立起来并被置于优越位置的时候，才存在知识霸权的问题。这种霸权的要害在于，当发展中国家自身的历史和现实状况分析无法适应既成的理论（而且通常是来自西方的理论结论）的时候，前者就会被合法地无视。而对于普遍性的望文生义的理解，使得我们误以为普遍性就是放之四海而皆准的灵丹妙药。我们大概很难断言，这种理论误区所导致的知识霸权关系仅仅是由西方知识分子生产出来的。正如斯皮瓦克多年前曾经指出的那样，第三世界的知识精英通常会在这种霸权关系的形成过程中扮演同谋的角色。

这也正是查特杰所试图挑战的理论和知识困境。他关于政治社会的论述，针对的正是社会精英特别是理论精英对于无法进入公民社会的大众社会政治的“无视”；并且，恰恰是在这个对于“无视”的敏锐洞察的基点上，查特杰建立了他对于当今知识状况和话语霸权关系的批判。

我对查特杰教授的论著知之不多，只是聆听了他在2007年上海文化研究年会上的讲演，读到了《被治理者的政治》和收入其他中文出版物中的单篇论文，但仅仅是这些，已经足以让我感到兴奋。尽管我不能够同意教授把他对于印度经验的理论概括没有任何媒介地直接视为亚洲大部分地区的大众政治的基本模式，并且，我希望能够在他的论著中找到对于普世性价值的多元视角，但是目前尚未得到满意的结果；但是查特杰教授关于印度社会的理论分析，仍然在认识论方面给了我非常大的启示。

印度社会的政治形态，被查特杰分为国家政治、公民社会政治、政治社会的政治。在他的论述中，政治社会的主体——被称为“大众”的庶民，特别是农民和流落到城市中的出卖劳动力者，形成着一种不同于公民社会的政治操作形态。在印度，恰恰是这种不符合公民社会规则的政治形态，成为了多数人的政治操作方式。它在法律和国家权力可以掌控的边缘空间乃至非合法性的空间运作，以非正规的、不确定的方式维护自身利益。当国家职能不能不维护这些不可能被吸纳进资本主义增长部门的人群的基本生活条件的时候，在原始积累的同时，就发生了一个抵消原始积累

的平行过程。

查特杰的这些出色的分析具有非常广阔的理论前景。它预示着对于印度现代化进程的分析并不会遵从西方的基本理路。这个被公民社会排除在外的“政治社会”，重新诠释了政治的内涵。在充满不确定性因而不免缺少秩序感觉而更多具有偶发因素的政治社会中，隐含着另外一种动态的秩序，它不能被视为过渡状态，而应该被确定作为一种新的政治形态。

或许查特杰的分析会让我们联想起中国社会的很多相似的现象。黄昏时分出现在城市街头的无照商贩，他们与工商管理人员猫捉老鼠的游戏；大量涌入城市的农村青壮年劳动力；在城市的边缘迅速集结的打工者社群；在近年来农村政策调整过程中不断地改变着的农村结构等等。很多迹象会让我们非常短路地认同查特杰教授的分析，那就是中国也可以找到一个存在于公民社会之外的、具有法律之外潜规则的政治社会。

如果查特杰的理论在如此直观的意义被挪用，那么，我相信这对于我们和查特杰教授都将是一种不幸。理论的旅行需要一个必须的条件，那就是它需要脱掉直观的外衣，变形为与不同社会历史相应的新的形态。在这种变形之后，理论原有的框架和结论都不再具有重要意义，而它所提供的洞察力本身则会以不同的形态再生。如果说查特杰和他的庶民研究群体有关政治社会的理论具有冲击力的话，那么，真正的冲击力不在于那些新鲜的印度材料，也不在于那些针对印度的实际而具有说服力的结论，而在于那种面对本土现实的鲜活的眼光。正如我们不能套用西方的理论模式一样，我们也不能套用查特杰和他的伙伴的理论模式。正是在此意义上，我不能赞同查特杰教授把有关政治社会的理论视为亚洲大部分发展中国家可以普遍使用的分析模式。

但是与此同时，一个必须说明的问题是，我并非在此强调某种文化本质主义以拒绝查特杰教授的理论贡献。由于“文化本质主义”被语焉不详地视为一个贬义词，进而被庸俗化地滥用于对于特殊历史分析的否定，那些真正的历史眼光常常被与肤浅的“本土主义”混为一谈，以至于任何对

于特定历史的分析不套上“普遍主义”的理论光环就会遭到冷遇。这种可悲的知识状况使得我们失掉了很多深入思考的机会，而不得不停留在一个非常浅表的知识层面上，在这个层面，人们关注的问题常常只是：你是否真的对西方的理论构成了挑战？一种无法与西方理论构成呼应关系（最好是以挑战的方式修正西方的理论）的叙述，无论它是理论的还是历史的，无论它是否具有原创性，都无法有效流通，这才是问题的关键。为了不使问题在深入之前就在这个层面消解掉，我需要首先强调，我不打算用中国的“特殊性”来对抗查特杰教授的政治社会理论，我关心的是，当我们强调亚洲的时候，究竟如何跳出虚假的东西方二元对立，同时又不掉入鹦鹉学舌的理论陷阱？

关于当代中国是否存在一个西方意义上的“市民社会”，一直存在着争议。即使在现象层面上我们可以观察到很多可以归类为“市民社会”或者“公民社会”的表征，除非把香港视为中国的缩影，否则我们至今也还无法有效地把中国社会的政治过程归结为市民社会与国家权力之间的抗衡互动关系。相反，在中国的政治过程中，我们有时可以观察到查特杰笔下“政治社会”的某种不确定的流动性特征。这当然并不意味着印度政治社会的内涵在中国权力政治中体现，而是意味着，在中国，并不存在印度那种国家政权——市民社会——政治社会三分天下的基本结构。中国的现代政治，由于历史的剧烈变动，特别是社会主义实践经验积累的不足，还没有获得足够的时间形成自己的独立叙事。我们只能判断，中国的政治形态既不会是美国式的，也不会是俄国式的，当然也不会是印度式的。当中国的政治形态被视为是向某种既定样式发展的雏形时，现阶段我们可以观察到的所有现象都会被视为一种“过渡”，然而当我们放弃这种先入为主的观念时，所谓“过渡状态”就不再是未成形的和无序的，它内含着另一种秩序。

作为一个现代意义上的主权国家，中国的政治形态应该称之为“新民主主义”，还是中途实现了“社会主义”，抑或是“社会主义初级阶段”？

从目前的文献来看，这是一个尚缺少定论的问题。与此相应，中国政治的真实形态也一直被高度观念化和意识形态化的表述遮蔽，缺少对于具体政治决策的思想理论分析。改革开放之后，中国的政治过程被简单地解释为现代化过程以便与世界接轨，这样的表述固然有利于打破西方意识形态一直妖魔化中国的“独裁想象”，却无助于解释中国政治的基本特性：中国现代社会政治，究竟如何执行它的治理功能？如何表述它所付出的代价和它所收到的成效？中央政府与基层民众的关系，以什么为媒介得以成立，又是如何运作的？进一步说，中国的民众如何选择他们被治理的方式？在剧烈变动的全球化格局中，中国政治结构有可能进行什么样的改变？

我在日本听说，日本的传媒制造过这样一个假设：假如每个中国人都有一票的权利来选举国家领导人，那么中国社会可能变成另外一种样子，云云。

这让我联想起国内类似的说法。回想起 90 年代以来中国知识界的论争，其实有一些潜在的假设跟国外传媒这种简化的宣传相去并不太远。很多人把中国政治的弊端归结为缺少民主，并且进而把民主抽象化为一种正面价值。似乎只要中国有了民主，一切问题就都可以解决了。但是，什么是“民主”？民主的关键是否可以归结为“一人一票”的选举方式？进而，民主作为一种社会政治程序，在现代政治中究竟扮演了什么样的角色？“9·11”之后西方民主神话的失效有可能引发怎样的思维调整？由于对这些需要正面解析的问题缺少分析，知识界过于依赖移植西方政治经济学的理论乃至西方理论界植根于自身社会状况的论争，所以，中国的民主仍然被设想成正在向西方式民主过渡的不成熟状态，而来自冷战意识形态的二元对立政治思维才会在中国知识界不断制造出极为简化的视角：民主的，抑或是专制的。在这样的对立视野当中，中国政治过程的实际样态被遮蔽，社会诉求与政治决策之间的复杂互动关系被简化为是否有一票权利的问题。因此，正在形成的中国社会的政治过程，因为不具备西方资本主

义社会的基本结构，被排斥在政治分析的框架之外，相反，对于西方式“民主社会”的理想主义观念化，使得人们不断把目光聚焦于中国政治结构中或许并非重要的环节，而忽视那些真正重要的因素。正在艰难生长的中国社会新的政治要素，即使它未必以意识形态的方式自我命名，抑或并不呈现为市民社会的基本结构，但是在现实政治过程里，它却恰恰是左右着中国明天走向的基本要素。

日本政治思想史家丸山真男曾经指出，日本的传媒不能有效地区别政界和政治的界限，结果把政治理解为政界的人事变动，传媒的政治部所作的报道集中在政界的动向上，却很少关注如何使每个个体成为政治人这样一个关乎社会政治的根本问题。丸山和他那一代知识分子一直致力于在日本建立一个政治社会，他们关心的并非是否赞成民主自由这样的抽象“立场”问题，而是切近现实的具体分析；在这些分析中，这一代知识分子试图找到把来自西方的自由主义理念转化为日本的政治治理模式的可能。在这个层面上，他们的工作是立足于古典自由主义基点的。在今天，日本社会已经进入了查特杰教授指出的那种以行政治理代替政治事务的所谓福利社会时代，这是对于古典式民主政治想象的最大挑战，因为控制日本社会的与其说是自由主义的民主政治，毋宁说是由专家代表的技术治理系统。但是，丸山那一代人追求的使个体成为成熟的“政治人”的课题并没有过时。因为这牵扯到社会如何理解“政治”这一根本问题。在这个视点下，丸山解构了冷战思维，指出了意识形态对立与现实国家形态之间的落差。他不仅揭示了战后的美国与苏联在体制上的近似化问题，而且反复强调，世界是否能够实现和平，在很大程度上也是一个认识论的问题。丸山对于在日本建立政治社会的努力，一直体现在他对于建立政治思维的努力上。他坚持认为，政治思维对于政治家和普通人是同等重要的。耐人寻味的是，他提出了这样一个有关政治判断的标准：政治不是追求最大的善，而是追求最小的恶。它不是去创造“最好的”，而是“两弊相权取其轻”。换言之，政治要求现实主义态度，拒绝任何理想主义的预设（这当然并不

等于拒绝政治家本人具有理想主义)；这是由政治本身的特质决定的，因为它是关于统治和权力斗争的技术。这也就说明了政治之外为什么需要道德，而政治伦理为什么不同于道德伦理。政治的伦理是彻底的“结果责任”，就是说，政治的善意味着对于政治行为带来的结果所必须承担的责任。

丸山的这个关于政治的视角或许有助于我们排除那些把政治与道德混为一谈的思维混乱，更谨慎地接近中国的政治过程。中国的政治过程并不是一个依靠古典自由主义理念可以解释的系统。在以往的论述里，这种生搬硬套的解释在思路导致了追问中国政治“缺少什么”，并造成了对中国政治过程的简单否定。与印度社会不同的是，中国基本上不具备后殖民经验，也不具备后殖民社会特有的“民主治理”模式，但是却拥有自己特有的新民主主义（社会主义）实践。在漫长的中国历史过程中，并没有形成印度底层社会（这也正是查特杰所说的“政治社会”）那样的政治谈判机制，相反，却存在着中国革命的遗产。而在印度构成基本对立关系的世俗政治与教派政治之间的对立，在中国也不构成结构性的特征。由于这一切历史性的差异，直接套用查特杰关于政治社会的理论将是有所问题的。因为这种套用会令人忽视中国在所有制转变过程中国家与社会之间真实的关联方式，而把分析视角悬置为“弱势群体与权力机构的对抗和谈判”，从而忽略那些真实有效的政治选择。在今天全球化经济占主导地位的局面中，中国社会的政治调节功能不能不随之变化，而最基本的问题在于，在民族国家对于发展中国家而言仍然具有重要意义的世界格局中，中国政治必须探索适应自身生存需求的发展模式；在此意义上，丸山真男对于政治思维的界定具有高度的现实意义。只有当我们把目标设定在“追求最小的恶”这一政治选择之上的时候，中国政治的真正问题才会呈现出来，而分析也才会切中时弊。

当“社会主义”、“革命”等语词和“市场经济”、“民主”、“市民社会”等语词一样，都从具体的历史过程中脱落而成为可以随意套用的观念

时，它们遂不再具有指称现实和分析历史的功能。正是在这个意义上，中国的政治过程是不透明、不可测的。如果印度的政治存在着可以归纳为国家政权和公民社会互动的部分，并且在此规定之外可以建立政治社会的视角，那么在中国并不透明的政治过程中，我们很难进行如此区分。中国革命作为现代中国的政治传统，并不仅仅意味着对于既成秩序的破坏，它同时也是一种建设和管理的样式。在很长一段时间里，它被抽空了历史内容而仅仅变成了道德意识形态，这使得我们反倒失去了历史地分析它和继承它的契机，而满足于把它转化成为对于“政治立场”的确认。90年代以来知识界无谓的纷争，也因此使得一个严肃而困难的课题搁浅。为了客观分析历史过程中最复杂的部分，为了使中国政治过程因为获得自我表述的语言而走向可测，我们需要建立成熟的政治视野，这不仅意味着避免政治判断的道德化，同时也意味着避免历史判断的抽象化。这也就意味着，在性急地把中国当代政治归结为“民主与专制”的矛盾、在知识分子忙于在“左、右”之间选择站队位置之前，恐怕需要更谨慎地去掉先入为主的价值判断，追问中国在1949年之后究竟形成了什么样的政治治理机制，在付出了巨大的代价之后，它如何延续到今天？

查特杰教授带给了我们具有挑战性的思考契机。正因为同为亚洲的发展中人口大国，我们与印度的共通性远远胜于我们与欧美的共通性。但是，这并不意味着我们可以套用查特杰的理论模式解释中国的政治形态。同时，这也意味着我们必须重新思考关于“普遍性”概念的理论认识。普遍的，必须是多元的，而且是不能被直接统合为一元的多元。当美国式的普遍主义理论叙事暴露了它的一元论霸权面目的时候，我们需要重新思索发展中国家的知识分子坚持多元论立场（甚至在某些情况下，坚持“文化本质主义”！）的理论意义。当查特杰教授设想大多数发展中国家的民众政治模式的时候，我们需要做的并不是批驳他以印度经验直接涵盖了大部分世界的大众政治，而是相反，我们需要在印度同行已经开辟的多元化视野里增加新的一元。而只有当发展中国家多元化的政治视角真正形成的时

候，欧美的普遍性叙事才会恢复它的本来面目，各自成为世界史多元化叙事格局中的一元——这个曾经由竹内好在半个世纪之前提出来的设想，在今天又一次成为了问题。也正如竹内好所预言的那样，把包括欧美优秀价值在内的人类思想遗产上升为全人类的“普遍性”价值的工作，需要亚洲（不过这个人格化的“亚洲”并不一定仅仅限于物理性的实体）来完成，因为，在来自西方的暴力之下崛起的亚洲现代史，才真正具有对于多元性格局的需求。

4 如何叙述“战后”东北亚问题

一 高句丽问题引发的思考 *

2003 到 2004 年间，关于高句丽的历史记述问题在韩国社会一度引起了很大的反响。由于两国政府间达成了共识，高句丽问题在发展成为外交和国际政治关系的冲突事件之前得到了解决，这是中国和韩国知识分子都希望看到的结果。今天，对于东北亚各个地区的人们来说，维护和平是高于一切的基本原则，因此，我们必须思考的问题是，如何才能维护和平？我们试图建立的区域间和平，究竟是什么样的机制？

当高句丽问题摆到我们面前之后，有一些潜在的问题浮出水面。可以说，高句丽问题提供了一个很好的契机，帮助我们认识这些问题的复杂性。

(一)

首先，我们必须回溯历史，重新面对这样一个基本的问题：当前近代的“朝贡关系”解体之后，东北亚的国际关系是以什么为契机被重新建构起来的？它具有什么样的特征？

20 世纪的东北亚，是以频繁的战争为媒介推进自己的“现代化”进程的。现代化在东北亚带来的后果之一，是国民国家的确立和民族自决权的确立。中国和朝鲜半岛曾经拥有共同的敌人——军国主义日本，并且至

* 本节原题为“如何思考东北亚的战后——高句丽问题引发的思考”，《二十一世纪》2005 年 8 月号。

今各自保留着日本侵略战争带来的创伤经验，但是这种被侵略的经验并未造成中国社会与韩国社会之间的连带感，近年来中日与韩日关系也并没有产生复杂的相关性。换言之，仅仅依靠日本侵略东亚邻国这样一个单纯的视角，并不能有效建立和解释东北亚区域的现代国际关系，日本的侵略战争历史并不足以单独构成东北亚区域（当然也包括日本本身在内）内部有机联系的媒介。今天，我们是否可以把东北亚视为一个相对独立的认识对象，这个问题已经引起了很多争议，恐怕问题也正在于这个地理区域还没有找到可以构成内部有机联系的媒介。至少，当我们使用“东北亚”而不是“中日韩”来讨论问题的时候，无论这个视角是否能够成立，我们都必须建立一个跨越国别界线的更复杂的观察维度，这就是东北亚的“战后”。

东北亚的“战后”起始于1945年日本战败。而战后的标志性事件是东京审判。在某种意义上，东京审判确定了战后东北亚地区国际关系的基本走向：这是一个以美国和英国为主导的霸权结构，它以正义之名审判了日本军国主义在太平洋战争中的罪行，而对于太平洋战争之前的日本侵略战争却基本上只是进行了附带的审判，没有与太平洋战争时期日本的战争罪行进行同等对待。在东京审判之后，美国对日本的占领为其后的朝鲜战争和越南战争奠定了军事和物质的基础，由此开始了美国对东亚暴力性的“内在化”进程。但是，这个进程并非是单向的，它同时也被东北亚各个地区所反向利用。比如，美国在日本充当了“军事代理”，使得日本在50年代迅速发展了经济，并在朝鲜战争和越南战争的时候大发军火财；韩国也曾利用美国驻军为自己提供安全保障，同时得以削减军费开支和发展经济。对于中国来说，朝鲜战争使得美国从盟友变成敌人，但是在一段时期内，它仍然是牵制日本军事力量的重要因素。而在战后的台湾，与大陆的敌对关系和无法简单投靠前殖民国家日本的困境，也使得美国有可能乘虚而入。在东北亚地区，美国的内在化借助于东北亚国际关系的紧张而变成了一种“双向选择”的怪圈，就是说，由于东北亚各个国家和地区的相互

敌对，美国得以内在于东北亚，变成东北亚国际事务中的一个要素；相反，由于美国的进入，东北亚地区的内在紧张又在不断加强。冷战结构的形成，鲜明地反映了这个怪圈的存在。

美国的“内在化”同时伴随着另外一个现实过程，就是中国在东北亚的“外在化”。这不仅仅意味着前近代朝贡关系的破裂、原来的宗主国与朝贡国关系转变为平等的国民国家关系，更意味着包括中国自身在内的“去中国化”倾向——这就是试图在社会制度和文化构成上摆脱前近代中国中心的传统，引进外在的“先进”模式。朝鲜半岛和日本都在这个去中国化过程中试图确立自己的独立位置，日本还曾经试图取代中国成为新的宗主国；而中国的去中国化，则是一个不断与传统发生断裂和重新认识自身的复杂过程。不过，把这个过程命名为“去中国化”并不是非常合宜的，至少这个命名需要很多的注解，因为它不能用直观的方式来讨论；当然，中国的现代史绝不是简单的“脱亚入欧”过程，它的去中国化并不意味着简单的自我否定，而是具有非常复杂的内在矛盾和不同的价值取向；中国近代以来的反传统倾向与回归传统的努力是一个相互缠绕的内在过程，此外，反传统倾向与20世纪后半叶的社会主义实践之间的关系是一个尚待清理的问题，而中国内部的“去中国化”，在不同历史时期的内涵也并不相同；但毫无疑问的是，除掉北朝鲜之外，中国在战后与东北亚邻国的关系变得比任何时候都疏远。而随着中国半个世纪以来社会发展的大起大落，邻国对于中国的理解也越来越难以建立。在这个相互缺少理解的情况下，随着后冷战时代的开始，在东北亚开始出现经济全球化带来的资本主义市场一体化局面，这使得美国在东北亚的内在化变得更加难以受到质疑。一个具有讽刺意味的事实是，在中国也进入了市场化阶段之后，直到“9·11”之前，美国作为民主的符号，曾经被东北亚各个区域（当然也包括中国）的民间社会不同程度地共同承认过。

于是，我们不能不思考这样一个困境：在东北亚的地区冲突中，是否存在着可以摆脱美国霸权加以认识的“东北亚内部问题”？而被想象的中

国和韩国的紧张关系，或者中国与日本的对立关系，与现实当中美国在东北亚的存在是否真的是两个没有瓜葛的问题？如果把美国的内在化作为思考东北亚战后状况的一个维度，那么，我们到底应该如何承续这样的一段复杂的历史？

(二)

在东北亚地区冲突中，最值得思考的冲突与其说是发生在民族国家之间，不如说是发生在更复杂的区域。战后出现的韩国和朝鲜的关系，既是国民国家的关系，又具有着民族的和文化的内在联结，很难与其他国际关系相提并论；中国大陆与台湾的关系，更是错综复杂地缠绕在一起。在后冷战时期，资本和通俗文化的巨大冲击力，使得东北亚以非意识形态的方式一体化了，但这种一体化改变了冷战时期东北亚各个地区之间不相往来的局面，反倒把原来只能建立在想象基础上的敌对和矛盾关系具体化到现实中来了，这使得对于问题的清理变得非常困难。我们不能不承认的事实是，在冷战时期，东北亚内部的紧张关系是相对单纯的，易于表述的；而在后冷战时期，东北亚内部的紧张关系却变得非常难以准确把握。我们已经习惯了的“社会主义—资本主义”的认识框架、民族国家的分析框架，其实都不能很有效地把握当下的问题。例如，如果按照民族国家的框架来认识问题，高句丽的遗址在北朝鲜和中国东北部境内，韩国似乎并没有代替北朝鲜直接处理这个问题的余地；但是，韩国社会发生的强烈反应，反过来证明高句丽问题不能被仅仅作为国家间的问题处理。那么，如何才能在逻辑上真正有效地讨论这个问题呢？再比如，中国的边疆史研究工程在韩国社会上一度引起强烈反应，使它变成一个韩国全社会关注的问题，而在中国，这个工程仅仅被视为一个局部性的项目，并未引起知识界的关注，也没有引发相关的争论。即使是这个问题后来被升级到了国际政治层次之后，它也仍然没有引起太多的社会关注。说中国的知识分子不敢进行批判是不准确的，准确的说法应该是，中国知识分子缺少关注这个问题的

动力。这是为什么？这固然与这个“工程”在中国各种“工程”中位置并不重要有直接关系，但更应指出的是，中国社会的政治过程并不能被想象为一个自上而下的有序过程，中国的知识生产与国家政策之间的关系也很难被设想为上下联系的直接性关系。换句话说，中国知识界所设计的各种“工程”和进行的各种批判，并不一定可以直接转化为现实的政治决策，而现实政治决策所需要的“御用学术”，其实在学术界和思想界基本上不具备生命力。中国的知识生产所具有的可能性，并不能以它是否直接介入现实政治来加以衡量，包括那些敏感话题在内的学术讨论，只有在具备了与现实政治并不对等的“文化政治”内涵的时候，才会引起学界的真正关注。这也就意味着，高句丽研究这个项目在中国知识界受到冷落，其实暗示着它并不具备足够的文化政治品格。进而，作为一个政治学的课题，我们必须面对的问题是，中国社会的政治结构究竟是什么样的？它的运作规律究竟应该怎样认识？简单地把中国知识界的一些争论直接看作政治过程的一个环节，是否符合中国社会的真实状况？进而还有一个问题是，批判知识分子的批判，究竟如何才能避免与现实脱节？

遗憾的是，由于过度依赖西方特别是美国的政治分析模式，我们至今还无法有效地回答上述这样的问题。在国民国家和民族主义的认识框架不能完全涵盖东北亚国际关系的情况下，在认识论上如何推进对于中国政治结构的分析，如何展开对于东北亚区域政治的论述，还是一个尚未得到充分讨论的崭新课题。

在资本的力量冲击东北亚社会的时候，政治霸权未必以政治的方式呈现。在相当多的场合，扩张和霸权的问题反倒可能以最和平的方式呈现。反霸权的有效斗争，也因此不能靠表态式的意识形态方式完成。在这样的情况下，对于现实状况的准确判断比任何事情都重要，而冷战时期单纯的价值判断在今天已经越来越失去有效性。无论是韩国、日本还是中国的知识分子，在今天都无法回避的一个问题是，如果不把现实归结到几个既定的框架里面去，那么，我们就不能不冒赤手空拳地与现实相遇的风险——

这个风险就意味着，我们有时候需要牺牲“政治正确”的安全感。

(三)

在东北亚和平的问题上，还存在着另外一个复杂的维度，这就是感情记忆的维度。已经有大量的文化研究在证实，无论哪个国家哪个民族的感情记忆，其实都是被舆论或者其他的社会力量乃至官方意识形态打造出来的，而纯粹属于个人的感情记忆，在不加以转换的情况下几乎不具有社会价值。区分感情记忆中的社会性格或者意识形态性质，由此变成了文化研究的课题。

但是有一个同等重要的问题也需要得到强调，那就是衡量感情记忆的尺度不在于它是否以客观事实的“真实性”为依据，也不能仅仅在于它是如何被生产出来的，同时，更在于它在同时代史中占有什么样的位置，在同时代史中具有什么样的政治功能。换句话说，感情记忆如何被制造和被制造的感情记忆具有什么样的现实政治功能，是不能互相替代的两个不同的问题。仅仅分析感情记忆如何被意识形态打造的问题，并不能有效地逼近感情记忆最具政治性和社会性功能的核心部分。

在东北亚地区，一度最受关注的感情记忆问题，是中国与韩国对于日本侵略和殖民时代的社会记忆。在中国和日本社会之间，至今仍然没能为这种感情记忆的现实功能找到清楚的定位，而在中国和韩国社会之间，也没有彼此共有过这种感情记忆。可以说，在整个东北亚地区，还没有对感情记忆进行有效的清理和转化，也因此没有能够就它的“同时代史真实性”达成共识。

所谓“同时代史真实性”，不是指这种感情记忆是否具有可以客观实证的内涵（目前对于感情记忆所具有的官方意识形态特征进行的分析，就其根本思路而言，其实主要是依赖于个体记忆“真实性”这样一个含混标准的），而是指它所具有的历史和社会功能是否具有现实的真实性。因为感情记忆会转化为一些具体的社会事件，可以间接地驱动一系列的社会效

应。恰恰这一类的社会效应，是最为善变和最缺少固定轮廓的，因此人们甚至很难意识到感情记忆本身的存在。在东北亚地区不同言语共同体内部，我们可以发现很多知识分子的批判性思考背后隐藏的基本动力正是这种感情记忆，而社会保守势力的政治立场，也与特定的感情记忆分不开。特别需要指出的是，当这种社会效应超越了国界的时候，我们很难用一国之内的价值标准去判断它。而由于各自的感情记忆无法统一，也导致了东北亚地区很难产生“共同的逻辑”。因此，感情记忆的公共使用问题，是一个极其复杂的政治学与思想史课题。必须承认，这个课题还没有充分得到知识分子的注意。人们往往把感情记忆如何被制造的问题作为关注的重点，而忽视了当感情记忆转化为某种社会氛围的时候，它所具有的同时代史功能本身。

韩国社会在高句丽问题上出现的争执，恐怕也和感情记忆有关。正因为如此，把韩国社会出现的关于高句丽叙事中的感情要素提炼出来是一件重要的工作，更重要的工作则在于分析这些感情要素在现实社会生活中是如何起作用的。如果比较一下中国社会氛围中对于韩国和日本的基本感情要素，可以明显看出的是，中国市民对于韩国的好感度远远胜过对日本的好感度。一个具体的例证是：在中国的一些市民中间，“反日”变成了一个话题，而完全没有“反韩”这样的语汇。不仅如此，很多中国人会在比较中国人与韩国人在反日姿态的彻底性方面，对韩国人激烈的反日态度表示赞赏和钦佩。

但是，中国市民对于韩国的好感并不是建立在对韩国的深入了解基础上的，在很大程度上，它是以对日本的创伤记忆为对称轴的。近几年出现的反日情绪，已经暴露了中国社会作为一个政治社会的不成熟，因为政治的国民应该考虑每一个社会行动的后果并且有能力对此承担责任，而不是不计后果地发泄情绪。在这种情况下，情绪性的对抗只会把问题推向极端，而不会有助于问题的转化。在政治性格不成熟的中国社会，建立对于日本和韩国的政治性理解将是一个困难的课题，尽管随着时间的推移，中

国的一些公民正在艰难地推进政治过程中的某些社会互动环节，但这将是一个长期的过程，不可能一蹴而就。特别困难而且微妙的问题是，中国市民无意识流露出来的“大国情绪”，在很多场合下并不一定具有向外扩张的内涵，作为知识分子，是把这样的情绪推向中国中心主义的极端，还是转化为平等前提下的对于东北亚的责任意识，是分寸感极强的思想课题。而完成这个思想课题，迫切需要中国和韩国、日本的知识分子进行合作。在此，需要有细致的分析和判断能力，草率从事将会带来负面的效果。高句丽问题出现之后，最让我们担忧的是，这样的龃龉是否会带来两国市民之间感情上的裂痕？日本的侵华战争引发的中国社会的创伤记忆，经历了几代人都没有能够消解掉，尽管日本的很多友好人士为此付出极大的努力，两国民间的和解仍然没有真正完成；任何一个有良知的中国人都不愿意看到中国和韩国社会之间出现感情上的对立，因为这种感情对立意味着那些没有形状的反感情绪被塑造成形。为了有效地制止战争的可能性，保持东北亚的和平，我们要尽自己的最大努力克服造成战争的精神基础：历史告诉我们，这种精神基础是民间社会的感情裂痕，和对历史的无知与意识形态狂热。

最近，在中国社会开始悄悄地流行“换位思考”的说法。它的意思是使自己站在对方的立场上，设身处地地用对方的方式想问题。这个说法的流行与近年来中国社会巨大的变化有关，因为社会的流动性使得中国社会内部不同部分有可能发生接触，阶层的、民族的、地区的差异等等造成各种各样的沟通困难，而且很容易产生冲突。更重要的是，其实中国内部各个地区一直没有建立真正的相互理解，这和中国人不了解外部世界几乎是同类性质的问题。在这样的状态下，换位思考的意义就变得非常重要，尽管它并没有成为全社会的共识，但是它却是使中国社会真正国际化的一个有效的途径。因为一个社会学会了在内部的“换位思考”，才能够在面对外部世界的时候懂得如何与他者相处。中国社会和中国的市民，还没有学会在世界史中思考自己的位置，这使得中国人在国际关系中思考国内事务

的能力难以被培养起来；问题其实不在于是否有“大国心态”，而在于是否有意愿自觉地依靠国际政治的眼光来分析大国的内部状况。日本的侵略历史证明，大国并不一定比小国更危险，最危险的是不能准确地对国际关系进行判断，不能对社会的“内部事务”与“外部事务”的关系进行换位想象。这种换位，无论资本的逻辑如何强大，也不应该被回收到经济利益驱动的范畴里面去。在这个意义上，中国人如何建立亚洲视野，确实是一个紧迫的课题。这个课题的意义，也许不是改变现实，而是改变认识现实的方式。假如我们只是凭借已有的惯性思维处理问题，那么显而易见，很多紧迫的社会问题是会被视而不见的。

就世界历史已有的经验来看，很难找到真正意义上的社会性“换位思考”的成功事例。或许对于人类来说，这种建议本身就带有乌托邦性质。恐怕更为真实的想象是，人类如何在危急之中学会反省，学习找到不同于当今美国式暴力“输出民主”的国际政治途径。如果不找到真实有效的途径，“和平”将永远是一个美丽而空洞的口号。

对于和平的威胁性因素，是在和平的岁月里被培养起来的。感情上的对立不可能以回避问题“向前看”的方式消解掉，相反，对于问题的回避只会助长隐藏在社会生活深处的那些破坏性的要素。因此，一个紧迫而艰难的课题是，我们如何才能正视感情上的潜在对立，建立不同社会和市民之间的理解和信任？假如推动中国社会的“换位思考”是中国知识分子的责任，那么，韩国社会是否也有必要理解中国这个具有完全不同的内在运作机制的社会，了解它的变化和难题呢？换位思考不仅会有助于了解对方，也有助于了解自身，否则，对于自我的想象也将和对于他者的想象一样，仅仅是一相情愿的。

这些困难的课题非常难以处理，因为它有时意味着自我否定。但是，为了东北亚的和平，为了不再人为地制造感情对立，我们没有其他的选择。日本的进步知识分子在总结他们的近代历史时，痛心疾首于日本一次次错过了与东亚邻国建立信任的机会，或许对于中国和韩国社会而言，现

在也是一个建立深入了解的机会。尽管我并不认为我们可以左右现实，但是我仍然认为，知识分子在认识论方面的工作，将是创造历史机遇的一个必要的环节。

二 内在于冲绳的东亚战后史

(一)

2008年初夏，我应邀参加了在冲绳举办的研讨会《为了创造“自我决定权”——冲绳·亚洲·宪法》。这是一个由冲绳思想界和社会运动界筹备和举办、面向冲绳市民的公开学术讨论会，在某种意义上，也是冲绳的知识分子、社会活动家对于施政权归还日本之后冲绳社会思想状况的一个回顾和总结。

在会议中，我通过影像资料了解了老一辈知识分子冈本惠德等人关于冲绳复归日本基本状况的思考，也通过诗人川满信一的报告了解了他在复归—反复归运动中起草《琉球共和社会宪法草案》的真实动机，更听到在场的社会活动家关于冲绳社会现状的看法，并有幸接触到了很多战斗着的冲绳人。对于我来说，这是一个近年来少有的会议，我从中感受到的是东亚半个多世纪的历史重负，它使我体验到了历史参与者面对历史纠结时特有的高度紧张和隐藏在话语背后的“失语状态”。

就在这次会议期间，我有幸结识了新崎盛晖。也是在这次会议之后，我才开始阅读他的《冲绳战后史》和《冲绳现代史》（前者一时难以买到，承蒙《现代思想》主编池上善彦把他珍藏的唯一一本赠送给我，在此谨表谢意）。新崎是一位谦和沉静的学者，他给我留下的印象正与他的书写风格一致：一个可以如此冷静地清理一团乱麻般的现实状况并把它整理

* 本节原刊于《读书》2010年第2期。

成“历史”的人，必定具有深刻的洞察目光。

正如新崎在为这两本书中译本写作的前言中所指出的那样，今天的冲绳是日本的一个县，但是它不同于日本其他的县（或者应该再补充一句，它也不同于有别于其他县的北海道），它有着以琉球王国命名的悠久历史，曾与明朝和清朝保持着以礼仪为表象的朝贡关系；在被江户时期的萨摩武力控制之后，它的独立性渐渐被剥夺，在明治初期的1879年，琉球成为日本的一个“县”，它在朝贡体系中曾经拥有过的自主性不复存在，它的历史也被日语所遮蔽，今天的多数冲绳年轻人甚至不再会说自己的语言，也不再熟悉琉球的文化艺术。在1945年日本战败之后，冲绳重新以琉球之名脱离了日本，但是却没有获得自由，因为它被置于美国的占领之下。在世界强权政治的网络之中，冲绳这个被践踏的区域社会却占有一个重要的位置：它是美国称霸全球的军事基地，它也是日本转嫁危机的一个载体。然而，这个“重要性”给冲绳民众带来的，不仅是无尽的灾难，而且是选择认同的艰难。发生在50年代初期、在某种意义上可以说一直持续到今天的“复归日本还是独立于日本”的两难，就是冲绳人历史命运的写照。1972年冲绳的施政权“复归”到了日本，但是这丝毫没有解决冲绳的问题。日本政府给了冲绳某些经济援助，但这不过是转嫁本土各种危机（首先是本土的美军基地）的铺路石而已。冲绳人要获得各种基本权利，依然必须依靠自己的抗争。

会议之后，著名的评论家仲里效和他的夫人挤出时间陪我参观了一些古琉球文化遗迹。我至今无法忘记在琉球王国的旧址上仰望头顶美军战斗机飞过的情景。琉球的辉煌曾经属于这片被占领的土地，这里的人们为了夺回自由竭尽全力地拼搏着、坚持着，今天，作为“日本人”，他们如何感受自己与历史的关系？

离开冲绳之前，我在一家咖啡店与一位社会活动家约见。她匆匆赶来，一杯咖啡的工夫，又匆匆离去，这短暂的会面给我留下深刻的印象。在这短短的时间里，她告诉我，冲绳的社会活动家们正在为持续对抗美军

基地的运动不断注入能量，这是个耗尽心力的事情，因为任何群众运动在兴起的时候尽管需要发动和组织，但是比起其后的坚持而言，它消耗的心力还是有限的；而对抗美军基地在冲绳的扩展，特别是把美军基地从冲绳赶出去，却是一个旷日持久的斗争，社会活动家必须时刻向运动群体中注入能量，以保持斗争的持续，防止它中途变质。

那位活动家对我说，美国最终可能会撤走在冲绳的基地，但是这未必意味着冲绳人的胜利和美国政府的失败，因为撤出冲绳的美军基地可以立刻被重新安置在太平洋中的其他岛屿，并非所有的岛屿都有如同冲绳这样的反对美军基地的能量；美国早已预备了几套可以选择的基地设置方案，冲绳的抵抗即使可以赶走在冲美军，却未必可以把美军真的赶回他们的国土。

我为这位活动家的分析所折服。在她的视野里，冲绳人的斗争目标并不是把美国从自己的土地上赶走，而是真正消灭战争的潜在威胁，取消美国在它国土之外的军事基地。这是怎样的政治责任感！

同样，当川满信一解释他所起草的《琉球共和社会宪法草案》的时候，我受到的触动也是难以言说的。这份草案并非是一个对现行日本国宪法的替代方案，因为它并不是一份“国家的宪法”，而是一份“社会的宪法”。这份宪法草案曾与另外一份由法学家起草的《琉球共和国宪法草案》一起，最初发表于1981年的《新琉球文学》上，当时引起了很大的反响；川满在他的草案第一章《基本理念》里是这样写的：

第一条 我们琉球共和社会人民，立足于历史的反省与悲愿，扬弃人类有史以来权力集中的功能所造成的一切罪孽的根基，在此明确宣布坚决废除国家。

这部宪法仅仅保障共和社会人民的如下行为：凭借对于万物的慈悲原理，不断地创造互助互惠的制度。

超越和偏离了慈悲原理的人民，以及协调机构及其当权者，他们

的任何权利都不会得到保障。

第二条 这个宪法是为了废弃所有法律而设的唯一的法。因此它废除军队、警察、固定的国家管理机构、官僚体制、司法机关等等集中权力的组织体制，不设置此类组织。共和社会人民须在每人心中摧毁权力的萌芽，竭尽全力将其去除干净。

.....

要指出这部“宪法”的乌托邦性格是很容易的，在 80 年代它似乎也得到了这一类评价。然而，在时隔二十多年之后，尽管这一类批评还在，但冲绳的知识分子再次重温这部“宪法”（另外一部“宪法”由于作者去世，没有直接被讨论；但是在会议文件中也同时被印发），却是出于清醒的现实认识。如果说它具有乌托邦的性格，那么，这种乌托邦并非远离现实社会，它恰恰以一些散在的“要素”的方式存在于现实政治关系之中，具有瓦解现实既成秩序的功能，因而，它或许代表着冲绳的明天。

川满信一在研讨会上说，在日本国会并不让冲绳议员发挥作用的状态下，他希望这部宪法可以唤起日本民众对现行日本国宪法合法性的质疑，唤起日本人自主设计自己社会形态的主体意识；他说，假如日本每一个都督府县都有一部自己的“宪法草案”，那么，日本国的宪法就不得不被真正重新制定，在此前提下，日本本土进步知识分子今天这种保卫宪法第九条的斗争也就显得过于苍白无力、舍本逐末了。

仲里效则说，这部宪法草案是对于冲绳本土发生在 60 年代到 70 年代的“复归日本”运动的彻底批判，它同时提示了一种对于权力的另类想象，这就是基于对冲绳“近代”深入反思的“反复归·冲绳自立论”。局外人或许仅仅把它直观地理解为“冲绳要求独立自治”，但如果这样理解，那就实在是大错特错了。仲里效和其他反复归运动的倡导者绝对不是直观意义上的“独派”，相反，他们反对对现实不负责任的“冲绳独立

论”。在严酷的斗争中，这些思想家时刻关心着斗争的有效性和理念性，为此，他们锤炼着作为斗争灵魂的原理。按照仲里效的解释，“反复归·冲绳自立论”试图对峙的，不是简单的“复归日本”，而是这样一种复归潮流中表现出来的对于殖民地主义的内在化认同以及这种认同的文化形态。同理，显然“冲绳独立论”也并不是一个现实政治的独立方案，而首先是一种精神的自立自主的欲求。同时，也如同新崎所说，反复归思想并非复归思想的反命题，它包含着更多的创造性想象。仲里效强调，真正的问题在于，“生长于冲绳的我们，是否能够获得通向世界也回到自身的话语？”这两部宪法对于政治权力的另类想象，应该理解为对冲绳话语和冲绳的世界意象的创造。

在这次会议之后，我一直想动笔写下我所受到的冲击，把它传达给中国的读者；但却一直苦于无法找到准确的语言。冲绳的经验并不是用苦难和反抗就可以概括的，它凝缩了半个多世纪东亚的战后史，几乎聚集了这段历史里所有的残酷和两难；而冲绳人的反抗，不仅决定着冲绳的命运，也影响着东亚的命运。冲绳的活动家们在艰苦的“持久战”中付出了几代人的生命岁月，冲绳的思想家们在紧迫的实践课题中为这一持久战打造着不断变动着的思想轮廓；在当今世界的知识格局中，冲绳人清醒地意识到，他们要想表述自己的历史，必须从锻造自己的话语开始，因为，这个被强权支配的世界并没有为冲绳这样的区域预留属于它的表述空间。

中文世界里已经有了大江健三郎的《冲绳札记》，这是一部具有相当代表性的著作，它表达了本土有良知的日本人对于冲绳的复杂情感。这部著作中涉及的关于太平洋战争后期日本军队强迫冲绳民众“集团自决”的事实曾经在日本引起了一场诉讼，大江通过这场诉讼又一次向日本社会传达了他关于战争责任的思考；同时，这场诉讼也暗示了冲绳的战争记忆并不仅仅是“记忆”，它还以现在进行时的状态活在人们中间；随着时间的流逝，冲绳的现代历史正在以更广泛的方式被记忆，例如今年由岩波

书店推出的《残伤之音》——这部由旅日韩国诗人、学者李静和主编的文集，汇集了冲绳、韩国、日本本土艺术家的创作和对这些创作的阐释，其视点被明确地置于战争时期的冲绳和朝鲜半岛。而且，这部配以DVD的著作最大的特点是它瓦解了语言，而尽可能地代之以话语之外的“音响”。应该说，李静和的工作中暗含了一个与仲里效提出的“冲绳话语”问题相吻合的主题，这就是面对冲绳和韩国（尤其是济州岛）的历史，我们必须处于“失语状态”，才能听到它的声音，才能缔造属于它的话语。

（二）

在上述经验的脉络之下，我阅读时所获得的感受或许才便于传达。由上述两本书合成的中译本《冲绳现代史》^{〔1〕}，是严格按照同一条线索写作的，这就是从日本战败之后直到今天发生在冲绳政坛与社会中的抗争。冲绳在战后从被美国“托管”到施政权回归日本，再到复归后与日本政府和美国的尖锐冲突，这被分为两个阶段加以记述的历史同样贯穿着冲绳民众的一个一以贯之的奋斗目标，那就是依靠自己的力量而非依靠任何外在的恩惠为自己争取最大限度的自决权；同时，这一奋斗一直是在非常艰难的条件下，利用各种制度空间和时代变化的空隙来推进的，每一个斗争环节都构成这个历史的一部分，但是每一个环节的内涵都未必与其他环节直接勾连，甚至在多数情况下，它们只有以相互矛盾的方式才能相互连接。这个特性，正来源于冲绳在国际政治格局中所处的特殊位置。

从冲绳在战后以“琉球”之名脱离了日本而被美国“托管”，直到1972年施政权返还日本，这期间它是美国的一个州还是东亚的一个孤儿，一直是一个暧昧不明的问题。这个问题对于美国和日本政府而言并不重要，因为它们关心的是如何在战后国际格局中为自己争取最大的利益，琉

〔1〕 三联书店2010年出版，胡冬竹译。

球仅仅是转嫁危机和进行交易的筹码而已；但是对于需要在现代世界中确定自己位置的冲绳人而言，这个关乎身份的问题却是至关重要的，因为它不仅仅意味着归属与认同，而且更重要的是，它意味着对于现实政治权利的确认与斗争目标的设立。作为日本在太平洋战争中唯一发生了本土战役的区域，冲绳在战争后期就被日本政府用来“丢卒保车”了。当美军在冲绳登陆之后，这个登陆行动在它发生的时刻就体现了美国建立世界霸权的计划性：美军登陆的行动和在冲绳本岛划分禁止民众进入的大片军事区的行动是同时发生的。当日本本土的进步势力还在把美国军队视为解救民众于天皇制水火之中的“解放军”之时，冲绳的民众却已经饱尝了这“解放”的艰辛；而当本土的人们还对美国输入的“民主化”充满幻想的时候，冲绳的民众却已经在现实的抗争中深刻地体味到了这民主制度的虚假内涵。如果说，历史曾经给了本土日本人以虚幻的“选择余地”的话，那么，可以说这种哪怕是片刻的虚幻可能性都不曾光顾过冲绳。当本土日本人尚且有梦可做的时候，冲绳人却面临着鲁迅所说的“梦醒之后无路可走”的局面。

《冲绳战后史》简洁地勾勒了这段历史。发生在冲绳的合法斗争，正是在这种无路可走的状态下，依靠冲绳人自己的力量推进的。他们巧妙地利用日本与美国的关系、利用美国占领的事实和美国军政府（1950年开始，这个直到1972年为止都拥有琉球实际统治权的美国军事机构改名为“民政府”）出台的各种政策条文，一步步推进和确立冲绳社会的自由度和自决权。本书花了大量篇幅勾勒了冲绳政坛本身的纷争对立：革新势力与保守势力、革新势力内部的对立，以及这些对立导致的冲绳社会的变化；在几乎难以喘气的紧迫节奏中，新崎盛晖描述了一个复杂变迁的动态政治过程。在这一过程中，美国、日本政府与冲绳政坛内各种势力所构成的紧张力学关系，在不同的历史时刻具有不同的结构关系，很难使用同一的尺度加以衡量；例如在这一时刻需要捍卫的政策条文的法律效应，在另一时刻却需要彻底摧毁；在这一时刻需要坚持的对日对美的某种立场，在

另一时刻却需要加以否定。

政坛斗争如果没有民众意志的参与，不免会流于党争；而冲绳的政治斗争却始终贯彻了民众的意志。本书中不止一次地介绍了“举岛上下”的大规模抗争形态，而且特别强调这种全岛奋起的政治斗争传统具有直接影响政治局势的能量，它不仅能够有效地制止例如美军对于那霸市政的操纵，也能够迫使美国驻冲政策进行让步和调整。冲绳人这种在极限状态下形成的战斗传统，在日本政府出卖冲绳利益、美国把冲绳作为控制亚洲的主要落脚点的险恶局势下，几乎是维护自己基本权益唯一可靠的方式。

本书中的“冲绳民众”并不是单数。换言之，民众并不总是进行同样的选择或者进行统一的行动。事实上，当本书叙述战后岁月中发生在冲绳政坛的政党分歧和不断形成的各种社会组织的时候，它正是在叙述冲绳民众的“多元”性格。在当今世界的民主制度日益流于形式化、政党政治日益脱离它的社会基础、民众要求与议会辩论日益脱节的时候，冲绳的民众政治抗争依然保持了它的活力，民众的多元化政治欲求依然可以影响到政坛的斗争形态，这是一个需要极大的能量才能够得以维持的艰难局面。而造成这种局面的，正是冲绳在当代东亚格局中的重要位置和它战后命运的两难处境。

最具代表性的，应该是本书涉及的“复归—反复归”运动了。这个运动尽管内部充满了歧异和对立，但从整体上看，却相当清晰地体现了冲绳战后历史中最大的两难。本书第一部第九章所写的问题，并不在于冲绳的最终归属，而是围绕着这个归属问题在冲绳与日本本土之间、在冲绳内部所引发的一系列派生的问题。例如冲绳施政权返还给日本政府，与日美安保体制之间是什么关系？日本自卫队是否可以开进冲绳？美军基地在冲绳返还时是否可以保留核武器使用权？冲绳的美军基地在返还之后与本土的基地之间是否应该建立一个“平等”的标准？冲绳的复归与反复归运动在时间形态上似乎是前后相续的，其实它们是同时进展的。因为在倡导冲绳

复归的活动家中，很多人仅仅是把复归日本视为突破冲绳被占领局面的一个出路，为此，复归“拥有和平宪法的日本”就成为一个有感召力的口号，而这个口号的实质，与其说是回归日本，不如说是回归“和平宪法”；但是，复归“和平日本”的理想并不能解决冲绳被日本政府离弃和歧视对待的现实，也不能解决日本政府在战后并没有真正独立于美国、因而复归日本并不能有效地对抗美军占领的问题。因此，从复归日本的运动兴起的时候开始，反复归的理念和情感就同时生长了。但是，反复归是否可以通向冲绳的独立？当反复归与冲绳独立论结合的时候，它的具体困境是什么？这些困扰着冲绳人的问题最终使得“复归—反复归”变成了一个思想和现实斗争的框架或者媒介，而不是实践的目标。借助于这个框架，最为清晰地浮现出来的就是冲绳人在孤独的战斗中为自己设定的一个个具体的目标，而这些目标不仅关系到冲绳人的生存问题，也同时关系到东亚地区的国际局势。

冲绳的归属问题被纳入日美两国谈判日程的时候，正是越南战争进入白热化、冲绳成为侵略越南的前线基地、日本政府更深地介入越南战争的时期。冲绳施政权回归日本，与美国把东亚反共政策的具体实施转嫁给日本的政策互为表里。与冲绳人回归“和平宪法”的愿望相反，拥有和平宪法的日本政府正是在这一时期表现了它最强烈的战争愿望。据《朝日新闻》2008年12月22日报道，当中国在1964年核试验成功之后，1965年1月访问美国的日本首相佐藤荣作曾经明确表示，如果日中之间爆发了战争，希望美国立刻使用核武器进行报复。正是同一个佐藤首相，在1969年11月访美并签署“佐藤·尼克松联合声明”，使得冲绳复归日本成为了现实，而这个现实的直接后果，正是本书所提示的，日本本土的美军基地进一步集中到了冲绳，冲绳的复归日本没有使它通向和平，而是相反，把它进一步推向战争。

复归还是反复归，这个问题远比认同问题复杂。在越南战争爆发的60年代中期，冲绳的民众意识到了复归与美国的远东反共政策之间的潜在联

系，运动口号从“向和平宪法复归”转向了“反战复归”，这是一个与日、美政府的冲绳施政权移交目标在方向上相反的斗争，尽管它也使用了“复归”这个口号。本书指出，这个运动虽然最终并没有取得成功，但是它却使得民众认识到了对于美军基地的默认就是对越南民众构成事实上的加害，这一认识使得冲绳的归属问题和认同问题构成了东亚国际关系的一个环节。

冲绳复归日本之后，日美军事同盟以此为契机得到强化，自卫队进入了冲绳，日美的军事力量被重新整编，所谓周边事态法案等补充条款进一步强化了日本民众一直试图摧毁的安保条约，为以后的海湾战争和伊拉克战争等准备了军事条件，也为美国和躲在其保护伞下的日本在东亚确立军事霸权不断奠定基础。与此同时，复归为冲绳民众带来的，是虚假的繁荣和实质上的被掠夺。一位冲绳知识分子告诉我，如今充斥着冲绳的观光、贸易、生产机构，基本上都是来自日本本土的大公司，它们在冲绳的盈利并非造福于冲绳人，这些收益被转移出去，它的最大受益者仍然在冲绳之外，而冲绳在战后的畸形发展，使得它丧失了自己的渔业和其他可以维持社会再生产的经济形态，只能依靠“基地经济”维持社会的发展。因此，如果美军基地真的被赶出冲绳，日本政府也将撤销基地补偿金，那么，并不具备合理的产业和商业结构的冲绳社会，将要面临非常严峻的考验。

正是在这个意义上，1972年之后更加成熟的“反复归运动”和反对美军基地的运动，以及与此相应的反对天皇制和拒绝日本国旗的运动，是一个艰难的奋斗过程。这意味着，它必须为自己找到一个更合理的社会形态，并且在现实斗争中不断打造它的基础。在不具备可以与美国和日本相抗衡的“国家机器”的情况下，冲绳人激发了民主社会最大的潜能，依靠自己的危机感和决断，利用合法斗争的制度空间，不断牵制美国的军事扩张和日本的同谋，也不断培育自己的政治理念。本书中几次提到的“一坪反战土地主人运动”，就是这样一个具有理念性的具体斗争。由于它动员

了多数人以“一坪”为单位分购美军基地内部分土地所有权的形式在美军基地内部造成了障碍，这使得它具有了一定的现实对抗功能；同时，由于这个运动强烈的象征性，使得它同时具有了某种社会启蒙的功能。它与其他相应的运动，例如“一英尺胶卷运动”（即筹款以“一英尺”为单位联合购买美军占领冲绳时拍摄的胶卷以保留历史教育下一代）等结合，在冲绳社会形成了使每一个体都可能参与的政治过程。只有理解了这样的社会氛围，我们才有可能理解川满信一起草的《琉球共和社会宪法草案》的乌托邦所具有的现实性格，也才能理解由冲绳和平市民联络会发表的《冲绳民众和平宣言》中的下面这段宣言：

所谓“经济繁荣”，只不过是追求一部分大国和其中的特权阶级的利益，所谓“和平”，只不过是维持足以保证这种利益的经济体制和国际秩序而已。

我们所企望的“和平”，是地球上的人们珍惜自然环境，尽可能平等地共享有限的资源和财富，绝不使用暴力（军事力量），不同的文化、价值观、制度之间相互尊重，从而实现共生。

在人们可以用自己的斗争去影响现实，并且在分歧和争执中日益培养出相应的社会共识的时刻，这样的宣言就绝不是观念性的纸上谈兵，它规定了具体的抗争目标，也规定了具体的理念环境，因此，它具有真实的政治能量。

（三）

冲绳民众和冲绳思想家旷日持久的抗争，并没有成为东亚社会共有的精神财富。尽管这持续了半个多世纪的抗争每一次的起伏跌宕都牵动着东亚和亚洲的国际局势，尽管“举岛上下”的对抗行动是冲绳人为世界和平直接牵制着美军的手脚，并为此耗费着巨大能量，但是，冲绳人却是在孤

独中战斗的。他们的孤独不仅起源于一次次被日本政府出卖，而且也起源于难以找到冲绳以外区域的深度理解者和同盟军。

本书中多次提到了日本本土的进步力量与冲绳社会之间的隔阂，提到了部分冲绳人激愤于本土日本社会的淡漠态度转而“支持基地”或者“支持挟核返还”的曲折纠结情绪；与此相对，其实本土进步人士在面对冲绳的时候也常常因为感觉到问题的复杂而无所适从。本土日本人中的良识者对于冲绳近代以后的遭遇有着深刻的罪孽感，面对冲绳和冲绳人的时候，他们常用“冲绳应该独立”或者“冲绳不是日本”来表达自己的心情，其实他们的感情大多比这种表述更为复杂。据我观察，本土进步知识分子的高调批判态度在冲绳并没有找到立脚的基础，而本土的良知者在面对冲绳时的那份真诚的歉意也并非冲绳社会真正的期待和需求。这个深刻的错位不仅折磨着冲绳的人们，也同样折磨着本土有良知的日本人。

我曾经查阅过从1951年日美安保条约缔结到1960年安保条约改定，再到70年代冲绳施政权回到日本这一时期的部分资料，可以说冲绳的归属问题与安保条约的关系、冲绳回归日本和安保斗争中本土进步势力的认识盲点等等，构成了一个相互勾连很难化约的庞大问题群。冒着挂一漏万的危险，我想仅仅初步地指出一个问题，那就是冲绳被美国占领的二十余年，正是安保条约在日本不断渗透、日本政府从“不战国家”转向“向战国家”的时期，安保条约这个以维护远东和平为借口的军事条约把美国在东亚的军事部署合法化，并使其不断“日本化”（日本政府在冲绳回归之后在很大程度上“接管”了原来由美国负担的军费、基地补偿费和土地管理权，成为美国在冲扩建军事基地的得力帮凶；同时，日美通过条款的修订使日本自卫队更直接地参与到了美国军事行动中来），而冲绳的基地何去何从，正是安保条约中最核心的问题；对此，日本本土的思想界并非缺少意识，但是一个棘手的问题在于，冲绳问题的性格并不能完全被国家视角所回收，而日本的进步知识分子却无法建构足以对

应冲绳现代史困境的有效视角。这也是本书批评本土安保运动致命弱点的原因。在本书作者看来，本土反对安保条约的群众运动与冲绳民众的斗争是相互脱节的，这种脱节导致了日后冲绳民众反基地斗争孤立无援的困境。

冲绳在当今世界是一个饱受凌辱但却不被真正尊重的地方。人们今天仍然很难理解的一个问题是，冲绳人并不需要同情，他们需要的是对“冲绳逻辑”的理解和尊重，需要的是立足于这样的理解和尊重的思想与行动支援。而建立这种理解和尊重，需要人们在认识论层面上进行根本性的变革。近代以来的国家观念造成的主流意识形态使得所有与认同相关的历史问题都被归入国家主权和民族自决权的范畴，这样的思维定式固然处理了世界体系中那些重大的政治问题，却无法触及重大问题所遮蔽的更为深层的社会问题。当今世界上的多数政治问题都被从“归属”的视角来定位和争执，但是归属问题的讨论可以处理的对象以及解释问题的有效性却需要具体甄别：这个视角并不是万能的，在很多情况下，它不过是一个媒介，却并非问题的核心。在那些主权问题没有受到威胁或者也不存在选择余地的地方，有关归属的问题很难被相对化，也很难被问题化，它往往被顺理成章地视为可以提纲挈领的先在前提；但是在冲绳这样的社会里，归属这个关乎主权也关乎认同的重要问题却必须是相对的。冲绳的思想家对于无条件的复归日本和绝对化的冲绳独立同样保持了警惕，这恰恰是朝贡时期的古老琉球和饱受创伤的现代冲绳给他们提供的宝贵思想遗产。冲绳人为了什么而战斗？他们反抗的方向是什么？他们给这个世界带来了什么样的贡献？

新崎盛暉分析现实运动中“反复归论”（因为篇幅，无法在此展开“反复归论”在冲绳的多义性问题；这里新崎所说的作为现实运动的“反复归论”与本文开头提到的仲里效作为理念的“反复归·冲绳自立论”并非同一对象）的弱点时，尖锐地指出：“反复归论主张通过彻底斩断冲绳人自身构成日本国家统治冲绳内在基础的‘大和情结’，从而与日本国

家在根本上相抗衡；但反复归论不得不止于反复归论，是因为它并不拥有属于它自己的独特社会构想。”统观本书，可以注意到一个重要的特征，作者虽然把复归与反复归作为一条阐述冲绳现代史的基本线索，却并没有把它设定为讨论的到达点。显而易见，真正的焦点是“独特的社会构想”，并不是归属问题。

本书或许并不是写给外国人看的。在无暇喘息地反对美日军事霸权第一线战斗了半个多世纪的冲绳人，还没有获得足够的时间来斟酌他们“通向世界的话语”；但是，当饱尝歧视之苦、付出惨重代价的冲绳人拒绝把他们仅仅视为受害者、同时也拒绝把他们的“边缘”位置翻转为中心的时候，他们却已经在为我们生产着人类未来的理念。对于外界的想象力而言，或许脱离美国和日本、回归历史上的琉球、重新获得独立自主，这就是冲绳人斗争的最终到达点，而对于冲绳人来说，他们的战斗目标却远远高于这一想象，他们的具体奋斗又远比这一目标预设的内容丰富而曲折。这一切都使得冲绳人的奋斗不再仅仅是解决自身困境的手段，它本身就构成了原理。

如果说，《琉球共和社会宪法草案》所提供的理念对我们这些外国人而言仅仅意味着遥远的将来，那么，它在冲绳这块燃烧的土地上却是脚踏实地的。正是在这个意义上，冲绳人走在我们的前面。理解本书所记录的那些抗争的含义，需要颠倒我们的世界感觉，需要反思我们的政治意识，需要重新思考关于认同的那些基本问题。发生在冲绳人和本土日本人之间的隔阂，并不仅仅是他人之事，这隔阂也同样存在于我们的政治想象与世界想象之中。在我们中国人的社会生活中，并非不存在冲绳人所面对的问题，只不过它们没有以赤裸裸的形态呈现，没有形成基本的社会结构关系罢了。或许冲绳人已经在自己的实践中摸索出的政治表达方式，只有通过必要的转换才会与我们真实的问题意识发生连接，我们无法直接套用这些宝贵的思想经验；但是，即使不在这一意义上学习冲绳，至少，我们也需要扪心自问：冲绳人在反战和平意义上的国际主义视野，冲绳人反对霸权

的平等共生理念，冲绳思想家在认同问题上表现出的清醒判断力，不正是中国社会也需要的基本共识吗？

三 从那霸到上海 *

2004 年的圣诞节，我是在冲绳的那霸度过的。

当飞机准备着陆的时候，我经验了一次奇特的低空飞行。透过窗口，可以看到下面美丽的海浪透明地追逐着，幻化着，飞机就在海浪上掠过。不知是否幻觉，依稀觉得看到了水底洁白的珊瑚礁。听说珊瑚死后的颜色才是白的，而白色珊瑚会把深蓝色的海水点染成美丽的碧绿：冲绳渔民视绿色海水为死亡的颜色，因为水底一定有珊瑚的遗骸。飞机抖动着机翼，掉转着角度，舱外的天空和海洋倾斜着连成一体，海天一色，让人产生幻觉，不知道人在天空还是在海底。我不记得这低空飞行持续了多久，但这个迥异于其他机场着陆方式的低空滑翔，却把一个美丽的时间维度定格进了我的记忆。

几天之后，我才从冲绳人的口中得知，所有进入那霸的飞机都必须要在起飞之后和降落之前保持一段时间的低空飞行，因为，冲绳的领空被美军占领，民用客机不能够进入高空。为此，飞机要承受更多的风险，耗费更多的能源。当我听到这个事实的时候，几天前那个美丽的定格在瞬间轰毁。眼前浮现的，却是几年前在海南岛我国领空发生的美军飞机撞机镜头！

冲绳，是一个被占领的岛屿。1945 年美军攻占冲绳岛的时候，截断岛上南北通行的要道，把当地人集中到固定区域，不许他们随意走动，并在岛上划出大块地区，准备筹建军事基地。后来，当美军解除了对冲绳老百姓的禁令之后，在这个岛上发生了奇妙的政治文化景观：以美军基地为中

* 本节原刊于《读书》2006 年第 4 期。

心形成了一个生活集散地，这也就是今天的那霸市城市格局。冲绳的百姓为了生计，把美军基地变成了谋生的媒介，战后产生了许多针对基地的行业。在今天的宜野湾市中心，坐落着普天间空军基地，当地人无法穿越市中心通行，只能绕路而行；这种零距离的共生状态带来很多麻烦，岛上频发的恶性事件，让老百姓吃尽苦头。

我和同行的学者一起到冲绳国际大学参观。这所私立大学的院墙紧挨着普天间美国空军基地，中间只隔着一条小路。听说是因为毗邻基地的土地比较便宜，而且政府每年还提供相应的补偿费用，当年这所大学才会在这里选址。几个月前，一架据说是刚从伊拉克归来的直升机从基地起飞后直接撞到了冲绳国际大学的一号馆墙壁上，引起大火，烧掉了半栋楼，烧焦了院子里的树。更残酷的是，人们在飞机残骸散落出来的零部件中，发现了和贫铀弹类似性质的放射性物质的载体，而且其中一个去向不明！直升机的坠毁，给校园留下了无法驱散的阴影。一位在这里工作的教员说，我们在任何时候都有可能发现自己得了癌症，可是我们没有任何防护的能力！

在那霸逗留的短短几天里，我们赶上了冲绳的一个重大的事件。由于当地群众的抗议，美军决定关闭普天间基地，把它搬到别的地方去。1996年日美特别行动委员会的报告书看中了离那霸市并不太远的名护市边野古，这是一片著名的珊瑚礁产地，由于海水的清澈，这里栖息着许多珍贵的海洋生物，有些还属于濒于灭绝的罕见物种，这里的海草则以其纯净上乘而闻名。为了建造新的基地，美军要填掉这片美丽而富饶的海湾，这当然意味着毁掉这里世世代代与海湾共生的渔民的家园。1997年12月，名护市民举行投票，表明了反对建设新基地的态度，接着，发起了抗议静坐示威活动，这个长达几年的和平示威活动的确妨碍了工程的开始，但是并不能真正阻止它。到了2001年1月，日本政府决定在边野古海域打桩建设新基地。美军军方把填海造基地的工程通过竞标“承包”给了日本的大建筑公司，自己坐山观虎斗。于是，当地人为了维护自己的生活，从2004

年4月19日开始，跟在海里打钻孔勘探的日本公司展开了顽强的对抗。我们到达的时候，边野古的人们已经抗争了二百多天时间，他们每天到海里的勘探架上去静坐示威，借以拖住工程的进展，为取消这个计划争取时间。时值隆冬，海面上寒风刺骨，静坐的人每隔两三个小时就需要换班。这片海域里已经竖起了六七个勘探架，示威的人手显然不够。因此，这引起日本全国志愿者们关切，他们从各地赶来，要求参与。据说当地人有过一些争论，认为是否应该让来自日本本土的志愿者参与是一个问题，但是我们到海上去的时候，发现本土的志愿者的确已经参与了这艰难的抗议行动。

圣诞节那天，我们去了边野古，听那些组织和参与静坐的人们讲述他们的故事。他们说，在漫长的抗争中，他们为了确保斗争的合法性，一直坚守“非暴力抵抗”的原则。他们曾经划着小船试图靠近勘探架，被勘探队员推入海中；落海的人爬上小船，仍然划船靠近，又被推入海中。这样明显弱势的斗争方式为他们赢得了坚持抗争的权利，因为警察没有借口找他们的麻烦——边野古人知道，斗争的合法性，在这个并不合理并不公正的世界上依然是至关重要的。

而更让我感动的是在沙滩上听到的一位从90年代后期就致力于抗争的老妈妈的话。我问她，她是否认为这场抗争可以赢？她冷静地说：她并没有这个期待。之所以全力以赴地抗争，是因为她觉得这抗争是一种重要的形式，可以把历史传给下一代。“我们曾经有过一个自由的琉球，我们可以自由地跟东亚和东南亚进行贸易。那个时代不再有了，但是我们不应该忘掉。我要让子孙知道，我们这一代人没有放弃自由理想！”

也正是在边野古的海滩上，我听冲绳的几位学者讲述着他们的处境和困惑。冲绳是日本在二战时期唯一被美军登陆作战的地方。但是，这并不意味着它的战争记忆与日本本土是一致的。在战后思想史脉络里，日本本土的进步知识分子一直倾向于把冲绳看作日本的受害者，因为它不仅是太平洋战争时期的牺牲品，而且在战后美军基地的蹂躏下依然付出着沉重的

代价，而日本政府采取追随美国的政策，一直无视冲绳的被害体验，冲绳人撤走美军基地的呼声至今没有得到政府的回应。如果加上对于历史的回顾，本土的进步知识分子不免产生更多的歉意，因为在冲绳成为日本组成部分的过程中，它被强加了太多并不属于自己的文化，比如天皇制。日本本土的进步知识分子在冲绳会歉然说到“这里不是日本”，我能够理解那里面复杂的潜台词。

然而我遇到的几位冲绳知识分子却似乎并不愿意单纯以受害者自居。在他们的讲述里，加害与被害的结构关系被更多地内在于冲绳本身，而不仅仅是在“美国”、“日本”与冲绳之间。波平恒男教授在他的战后思想史研究里指出：那霸与冲绳的其他离岛之间，一直存在着中心与边缘的关系，美军的占领和军事基地的建设在战后引起了冲绳本岛与离岛之间更为畸形的分化和与此相关的歧视问题。研究日本文学的新城郁夫教授则通过分析描写冲绳男性和美军士兵同性恋关系的小说，试图揭示加害与被害者之间角色转换的可能性。在反对美军基地、抗议日本政府对冲绳态度的背景之下，这些冲绳知识分子的视角显示了更丰富的内涵。

在冲绳的那几天里，我趁着开会的间隙独自溜到路边的商店和饭馆，力求跟普通的冲绳人有所接触。令我惊讶的是，这些冲绳人对于美军基地的撤离有着相当的保留。他们一方面承认美军基地的存在破坏了冲绳的安宁，另一方面，却对于基地的撤离充满现实的疑虑。一位经营礼品店的老板对我说，美军的确不好，但撤走了基地，谁知道日本又会把什么塞过来？说不定是核试验基地，或者更坏的东西！反正，日本从来没有善待过冲绳！另一个在饭馆里跟我邻桌吃饭的中年妇女也说，能把美国人赶走当然好，问题是赶走之后怎样？现在，冲绳县的预算里有一半来自日本政府赔偿在冲绳建立美军基地的补偿费，如果撤走，完全没有自己产业的冲绳将如何安身立命？

波平教授把这种战后发展起来的经济结构称为“基地经济”。我在德国也听说过类似的状况，当美国决定部分撤离驻扎德国的部队的时候，引

起了基地周边依靠基地为生的德国人的抗议。但是美国在德国的驻军并不多，对德国社会生活的影响也远不能与冲绳相比，因此这种“基地经济”的状况是局部的和表面的。而冲绳的情况却并非如此。冲绳的面积不到日本国土的百分之一，但是这里的美军基地却占了整个日本基地中的百分之七十五。基地经济在这里是最基本的结构，它牵制着整个冲绳县的命脉。正是在这个意义上，赶走美军基地的社会运动变得异常艰难，它不仅需要对抗日本政府追随美国的国家政策，而且还要面对自身的生存困境。“自由”在这块土地上，并不是一个美丽的字眼，而是一种需要付出昂贵代价的艰难抉择——我在冲绳学者的发言中感觉到了它。

从那以后，一年过去了。在 2005 年这一年里，日本本土和冲绳的社会运动人士为了赢得边野古的抗争，展开了全面的抗议活动。在边野古静坐的同时，东京都的日本防卫厅前面也定时举行着抗议示威活动。在 2005 年的 8 月 30 日，我收到了来自日本的一条信息：为了纪念边野古静坐五百日，在边野古所在的名护市市政府前将要举行集会；而在 9 月 4 日，运动团体将要在东京的日本防卫厅前面举行以“人间之锁”命名的象征性包围活动。冲绳县政府在民众的推动下，也终于开始对日本政府表示了有节制的对抗态度。由于稻岭惠一知事反对在边野古填海造基地，日本政府计划在 2006 年国会讨论中提交一项特别立法议案，把冲绳的制海权从冲绳县知事那里转移到日本政府手中。同时，日美政府在 10 月 26 日发表共同意见书，表示将要基地建设地点从边野古转移到邻近的海域。同时，不但日本自卫队将参与军事设施转移过程，日本政府还将全面负责提供美军基地转移的费用。一位来自美国的社会活动家凯丽·德兹呼吁征集签名，抗议美国政府以及日本政府无视冲绳民众的意志与人权、强行签订美日共同建设基地条约的反民主主义立场。随着斗争的深入，冲绳与日本的舆论也开始对于“法制社会”的有效权能发生怀疑，有人指出：政府为了达到强制目的，随时可以不顾国民的意志强行立法，法制仅仅作为一种程序，并不必然地保证社会公正。日美政府在冲绳的所作所为，以最极端的方式

暴露了法制理念与社会政治实践之间的巨大反差，暴露了在西方社会内部尚可局部有效的“法制”实践，在不平等的东西方关系中是如何毫无矛盾地转化为赤裸裸的强权政治的！

在这同一年里，中国社会也悄然发生了变化。为了表达对于日本申请入常和日本阁僚参拜靖国神社等事件的抗议，4月开始陆续发生于各地的自发性游行揭开了抗战胜利60周年的序幕；而接下来台海关系的戏剧性变化，也带来了东北亚政治格局新的可能性。在这一切变动中，最值得瞩目的是中国社会对于日本表现出的前所未有的关心。尽管在多年的隔绝之后，这关心显得有些稚嫩，但是中国人，特别是中国的年青一代，毕竟开始显示比单纯仇日的情绪更有建设性的追究态度和反思精神。

正是在这样的社会氛围里，我度过了2005年的圣诞节，这次是在上海，在一个与日本思想家竹内好有关的国际学术讨论会上。

竹内好论文的外文翻译本，至今已经出版了中文、韩文、德文和英文四种，而且都集中于2004年到2005年前后。有关竹内好的学术研讨会，2004年9月在德国的海德堡大学举行的是世界上的首次，而这次的上海会议则是第二次。这个会议令人感到兴奋的，在于与会者基本上都不是日本研究者，而是不谙日语的中国文学研究者。或者这种会议可以最有效地证明一个思想家的能量，同时也可以最有效地摸索在不同文化中激活思想遗产的途径。对于我们这些战后出生的中国人来说，接受竹内好并不是件容易的事情。因为那场战争和战后的冷战格局阻隔了我们与日本知识分子有可能建立的沟通，我们从未有过上一代人在危机状态下与日本知识人“亲密接触”的经验，没有过在严酷的政治斗争中进行理性抉择的困境，这使我们不像上一代人那样可以在历史状况中理解日本知识人的个体经验，而更易于把中国和日本作为先在的前提。正是因为如此，在上海大学举行的这个以鲁迅和竹内好为主题的研讨会才显得弥足珍贵，因为它显示着不以日本研究为业的中国学者们对于日本思想进行着艰难探索。这是鲁迅度过他生命最后时刻的城市，是卢沟桥事变之前充满混沌与不安的地方，在这

个空间里，曾经产生过相当复杂的思想斗争方式，因而在这个空间里对于竹内好的阅读绝不仅仅意味着研究一个日本思想家，它更与我们自身的思想状况相关。

身在上海，或许是适逢圣诞节的缘故，不知道为什么，我眼前出现的却是一年前圣诞时分的那霸。一个似乎被一年时光掩埋的场景，突然出现在我的眼前。

从那霸南行，可以到达系满市，这里有个和平祈念公园。我至今还可以清晰地回忆起这个公园的景象。这个临海而建的公园，准确地说，是战死者的墓地，里面排列着同样格式的墓碑以及纪念碑。在公园入口处的大型广场上，黑色的石质墓碑依次排开，上面以小字刻满战死者的名字；而在广场后面纵深之处，则是以日本各县为单位祭奠冲绳战战死者的纪念碑。在墓碑广场，以同样的方式和同样的大小平等地镌刻着日本百姓和日本军人以及美国军人战死者的名字，也包括被日本强征入伍的朝鲜和韩国雇佣兵中战死者的名字。每年到了8月15日，这里总是会有一番奇特的风景：纪念死者的日本百姓和美国大兵，经常是并肩站在一起，各自献上鲜花。小泉首相在参拜靖国神社的时候经常强调的一个借口是，日本的风俗是视死者为佛，无论他生前是积德还是造孽。人死了，一律平等。但是，在日本真正体现了这个风俗的，绝对不是具有强烈排他性的靖国神社，而是冲绳的这个和平公园。当年小泉刚刚就任首相，正为选择哪一天参拜靖国神社而踌躇的时候，曾经来到过这个公园，一家日本电视台把摄像机镜头对准了他。小泉面对在墓碑前并肩默哀的美国军人和日本平民，面无表情地站了一会儿，既未献花也未参拜，而是掉头走开了。

我问冲绳朋友这个公园的缘起。他们告诉我说，90年代后期，当时的冲绳县知事到美国访问，发现美国人纪念二战的阵亡者，只纪念自己人。这位知事发愿，一定要在冲绳建立一个跨越国界纪念死者的纪念公园。他花费了很多的时间和精力，才克服了当地人的对抗情绪，终于建立了这个地方。我在街头探访冲绳人，得到的回答不尽相同，有人说他们从来不去

这个地方，冲绳人自有自己的祭奠之地；有人说那不过是个噱头而已。但是也有人认同这方式，他们的说法是，人死了，不会再作恶，一起祭奠供养，本是再自然不过的事情。

我猜想这公园的缘起或许还可以有更多种解释，政治的，策略的，经济的……然而缘起并不一定可以解释一切。当这个公园落成、这种祭奠形式出现了，它就开始脱离那个成因，独自承担自己的命运。我不能把这宽容的墓碑公园和边野古的抗争，和冲绳人在“基地经济”中的苦恼困惑分割开来看待。当美军不顾冲绳县知事的抗议，在冲绳的金武町展开城市实战演习，让这个小城镇充满枪炮声的时候，当边野古的非暴力抗争并不能阻止美军的水陆两用装甲车沉入海湾污染那片纯净海域的时候，当频发的美军士兵针对未成年少女的性暴力破坏着冲绳人的日常生活安全感的时候，我感到奇怪的是，为什么没有一个冲绳人想到要去破坏那个象征着平等和宽容的和平公园？或许，在冲绳人的政治本能里面，蕴涵着比单纯的愤怒更为深厚的情感和判断力？或者，在他们并不依赖理性进行逻辑分析的朴素判断中，蕴涵了比理性的克制力更为强大的民俗与民风？

这也正是我在上海思索的问题。引起我这份思索的，是一位上海的近现代文学史专家引我参观当年鲁迅、瞿秋白、茅盾、郭沫若故居和左联纪念馆等历史遗迹时的介绍。这位熟悉上海人文地理的学者引导我确认了鲁迅在上海先后住过的三个寓所和藏书室，指出了鲁迅每天从家里走到内山书店的那条隐秘的小路，告诉我鲁迅如何在白色恐怖状态下到那里接待客人并接收信件。他还一一告知我左联作家们的故居所在。这些故居，除掉鲁迅去世时的那个大陆新村9号公寓还保留着之外，其余的早已经物是人非，只有上海市文物局钉在墙上的牌子显示着这些老房子里面隐藏着一段历史。我惊讶于这些故居相距那么近，就连鲁迅的三个故居和他用日本人的名义租下的藏书室，也彼此相隔不远。问起缘由，那位学者指点着离昔日内山书店不远处的一个挂满银行招牌的建筑说，那是当时的日本海军司令部。因为有了它，周围充斥了大量的日本侨民，使得国民党特务来这里

活动不太方便。鲁迅在上海的第二个寓所，拉摩斯公寓，就在这个恐怖建筑的对面，鲁迅每天从窗口就可以看到对面岗楼上日本兵换岗，也曾经在一·二八事件的时候被从窗口打进过一颗子弹。而正是因为这里可以躲避国民党特务的骚扰，在日本人的眼皮底下，集结了中国那个时期的左翼作家们。他们相邻而居，往来于并不安全的日本人聚居区，从事着艰难的文化救国运动。日本侵略者的阴影，被用来掩护了中国的民族魂，在那充满各种陷阱的战争时期，生活在上海的普通日本人并不一定是朋友，也不一定因而是敌人；同是中国同胞，也并非全都可信，更何况“借刀杀人”的把戏随时可能上演。在这危险的不确定关系中，生活在日本人中间的中国进步知识人，究竟有过什么样的猜疑、什么样的压力？而在日本海军司令部旁边生活的鲁迅，在他晚年与日本人的密切交往中，究竟如何处理信任与警惕的问题？更进一步说，他在那个民族存亡危在旦夕的时刻，究竟是如何感知“日本”与“日本人”，如何在他的文化政治选择中建立自己的判断标准的？

在熙熙攘攘的人群中，在弯弯曲曲的弄堂里，我竭力分辨着昔日的气息。虽然试图进入那段历史谈何容易！阅读资料里的掌故，复原历史氛围，在一定程度上可以做到，但是，我们如何才能在鲁迅寓所通向内山书店那条狭窄弄堂的两壁之间，体验那个时代极度的紧张？我记起鲁迅《且介亭杂文·运命》里的调侃：“我是常到内山书店去闲谈的，我的可怜的敌对的‘文学家’，还曾经借此竭力给我一个‘汉奸’的称号，可惜现在他们又不坚持了。”还有在《从孩子的照相说起》里说过即使是仇敌的优点也要学习之后的一段话：“我相信自己的主张，决不是‘受了帝国主义的指使’，要诱中国人做奴才；而满口爱国，满身国粹，也于实际上的做奴才并无妨碍。”我只是在通向内山书店的那条弄堂里，才真正进入了鲁迅在1934年写下的这些调侃，理解了那调侃并不仅仅出于他对无端攻击的愤怒，更是出于他对于在历史状况中进行政治选择的坚持。在国家存亡日益成为现实问题的严酷时刻，鲁迅的坚持，并不是直观意义上的

“民族立场”，而是对于比这个立场更为深刻的“拒绝做奴才”的坚持，是对于在不自由状态中艰难地创出“自由”的坚持！

或许只有在和平的年代里，感觉方式才会被培养得直截了当。也或许只有在可以从危机意识中掉转身去的余裕时刻，观念才会被看成实实在在可以坚守的东西。在上海虹口区那个繁荣热闹的下午，我遥望着昔日日本海军司令部房顶上那个特意保留下来、因而与周围景色明显错位的破旧岗楼，似乎懂得了在遥远的那霸和边野古所发生的、不能以“对抗美军基地”简单加以概括的一切，并且懂得了，那不能以透明的方式诉诸概念加以传达的，才是历史，而这不透明的历史，也同样发生在我们的土地上。

今天的上海人引为骄傲的，或许不是虹口区那些牌牌之后需要想象才能呈现的一段历史，而是浦东那可以直接触摸的现在。当 88 层金茂大厦把世界上各大都市的名字按照方向和距离写上观光厅八方玻璃窗的时候，我产生了世界在以上海为中心向外延展的幻觉。漫步在金茂大厦顶层，我并没有找到“那霸”的字样，但是面向东南，我却真切地感觉到了它的存在，感觉到它与上海、与中国息息相关。当中国人还在想象和呼唤美国式民主和法制、把它幻化为透明的理念时，冲绳正在真实地承受着这并不透明的“法制”的蹂躏——竹内好说过，西方内部的平等是在认可对亚洲、非洲的殖民掠夺基础上的平等，这样的价值不可能贯彻到全人类！而我们，如何才能找到自己克服危机的有效进路？如何不纠缠于肤浅意义上的立场之争，不简化地挪用被抽象之后失掉历史含量的那些西方观念，从而打造我们的社会和历史所需要的价值判断？

我在那霸曾经遇到过一位喜爱竹内好的冲绳知识分子。他说，当年他在竹内好那里曾经找到过投身学运的能量。在本土日本人还在疑虑把冲绳称呼为日本一部分是否有失政治正确的时候，这个冲绳人却似乎并不计较竹内好是个日本本土知识人。他说，因为他在竹内好那里得到过关于中国、关于革命的最好想象。今天，冲绳承受着多重压力，把美军基地赶出

去只是浮在水面上的一角冰山。或许正是在这样的多重压力之下，和平公园的墓碑才得以与边野古的老妈妈对自由的渴望一起，承载同样的一段历史。当我在上海走过鲁迅当年走向内山书店的那段百米多长的石板弄堂时，我同样感受到了多重压力之下那绝不单纯的历史，感受到了鲁迅思想遗产的丰厚。而或许正因为这连续两个圣诞节的经历，我对于中国和日本的感觉，对于鲁迅与竹内好的感觉，不再能以截然分开的方式并存，它们缠绕着却又各自独立，抗衡着却又不断转化，在跃动着纠葛着的历史关系中，从那霸到上海，我依稀看到一个艰难延展着的思想维度。在这个维度上，或许我们可以重新开掘关于“中国与日本”的思考，更重要的是，重新开掘在现实危机意识中潜藏着却未及生长的政治判断能量。

四 民众视角与民众的连带 *

2010年11月下旬，台湾的金门聚集了来自东亚地区的一批知识分子，在这个特殊的地理空间，召开了一次题为“冷战的历史文化”的东亚批判刊物会议。与会的有《创作与批评》（首尔）、《反风》（冲绳）、《现代思想》（东京）、《台湾社会研究》（台北）、《热风学术》（上海）等等有影响力的刊物的主编和撰稿人，也有一群来自台湾和东亚其他地区的年轻听众。

这是继2006年的首尔会议和2008年的台北会议之后的第三次东亚批判刊物会议。不过这次会议有些特别的地方。它的特别之处在于，金门和冲绳，这两个在国家论述中通常被视为边缘的区域，在会议上构成了中心的话题。而不仅中国大陆和日本在会议上没有成为论述的中心，就连一向被视为东亚周边地区的韩国和台湾，在这样的结构中也没有被以边缘的身份定位。在以国族为中心的论述框架中通常被遮蔽的金门与冲绳，在这次

* 本节原刊于《台湾社会研究》2011年3月第81期。

会议上因其曾经处于或者正在处于冷战第一线的位置，得到了与会者的集中关注，而这个关注点引发的历史思考，则不仅仅是由于它们在冷战结构中的核心位置，更起因于这两个地区与国族认同之间的错位关系。

(一)

金门在行政区划上归属台湾，但却是一个远离台湾本岛、靠近大陆福建省的离岛。这里是国民党在内战中失败、撤到台湾时一直固守的反共前线，从1949年到1956年实施军事管制，从1956年到1992年，则实施军事化统治，是一个处在战争状态下的岛屿。从这里坐飞机到台北的松山机场需要近一个小时，但是坐船到厦门的五通港却只要半个小时。从金门岛西北部海岸，可以清楚地眺望厦门的高层建筑，晚上会有游客在这里观赏厦门夜景。从1958年开始，大陆对金门实行“隔日炮击”，从实弹到宣传弹，炮击长达二十年；而国民党军队也在这里对厦门和泉州一带进行炮击，所以，据说两岸民众在生活中流行着同样一句最厉害的诅咒：让你被第一发炮弹打中！在这个漫长的战争状态下，金门岛被完全武装为战争环境，百姓的生活也被战争所塑造。岛内主要部分的地下几乎被挖空，几条长达几公里的地下坑道蜿蜒曲折，通向地上的各主要建筑。沿海地区遍布地雷，至今仍没有被完全扫除干净。

随着大陆与台湾关系的和缓，厦门与金门之间实现了“小三通”，现在两岸民众有了更多的交往，金门人也有了到对岸买房就业的机会。但是，“脱冷战”之后的金门仍然没有真正地摆脱军事化的痕迹，这里的民众不得不承担军事化带来的后果，并且刚刚开始寻找表述这段历史的恰当叙述形式。

与金门相比，冲绳的战后历史更为复杂。它在1952年日本签订旧金山和约之时，被作为日本独立的交换条件划归美国管理；而在1972年复归日本之后，冲绳也没有得到真正的独立和自由。在所谓的“战后”时期，无论处于美国“民政府”管理下还是作为日本的一个县，冲绳一直处

于战争状态，美军基地在各个历史时期都对冲绳人的生存权构成巨大的威胁。2010年是冲绳人反对美军基地建设斗争白热化的一年，为了对抗日、美政府签署的把普天间机场转移到边野古的协定，并进而把美军基地赶出冲绳，冲绳的民众进行了持续性的大规模集会和示威活动。刚刚举行的冲绳县知事选举，也在历史上第一次把基地问题作为了竞选口号。直到今天，这个旷日持久的抗争还没有取得最后的胜利，冲绳人还不能有丝毫的松懈。

应该说，在反对美国在东亚的军事霸权这一意义上，冲绳与韩国社会有更多的相似之处。在会议上做基调讲演的前冲绳大学校长、著名的反基地运动和市民运动活动家新崎盛晖先生也谈到了这一点。他说，在1995年以美军士兵强暴冲绳少女事件为契机，冲绳民众掀起大规模抗议行动；当时，他们曾经希望可以跟韩国的反基地运动人士建立连带关系，但是却苦于不了解情况，害怕给韩国朋友添麻烦，不敢贸然行动；而就在他们踌躇之际，韩国的反基地运动活动家出现在冲绳，主动要求与冲绳民主运动的活动家进行交流。于是，从那时开始，冲绳人始终把韩国的民主运动视为自己的参照系。

然而，在反对美军基地的层面与韩国社会建立了连带关系的冲绳社会，却在另外的一个层面上与韩国社会之间存在着差异，这就是它的认同困境。尽管在韩国社会也存在着因为分断体制所带来的不完整性 and 因此而产生的相关问题，但是韩国并不存在类似于冲绳那样复杂纠结的认同问题。冲绳问题的复杂性在于，在日美关系乃至东亚国际关系中，由于冲绳被视为日本的一个组成部分，冲绳人本身的欲求和利益一直被忽略，他们的意愿以及与日本本土之间的曲折关系从未得到尊重，而这种不被尊重的状况又被以国家为基本单位的叙事所遮蔽，从而在东亚视野里没有为冲绳人留下自我表达的空间。投身于反基地斗争的冲绳人越来越明确地把自己称为“琉球人”，但是他们并没有因此推动“独立运动”。正因为如此，在反美斗争的某些阶段中处于孤立状态的冲绳人，在被周围的社会视为

“日本人”的时候，不得不孤独地承担着作为受害者的代价和作为加害者的责任。

只是在金门这个同样被忽略、被遮蔽的空间里，我才如此强烈地感受到了一个被强行划归到现代行政框架中去的地域所承受的苦难。尤其是当这个地区不得不接受战争带来的后果时，这种难以言说的苦难往往很难被周边的社会所理解。在金门从事精神病患康复工作的洪德舜在会议上报告了金门精神病患的情况。他说，在1949年以后，金门进驻了十万国民党军队，而金门的户籍人口还不到十万。这个庞大的军队以及长达近半个世纪的军事管制给岛上居民带来的创伤自不待言，因此金门出现了大量的精神病患者，其中以妇女居多。由于金门没有有效的医疗设施，当地居民往往求助于传统巫术和风俗，造成的后患十分严重。在台湾岛内热衷于统独之争时，金门的民众却需要面对长时间的紧张所带来的负面后果。金门高粱酒，这一原本由军队为了解决给养而创造的军事产业的产品，却成为慰藉金门人战争创伤的有效工具。随着“去军事化”的展开，金门人似乎已经摆脱了昔日的阴影，但是，刻骨铭心的战争记忆却不是可以忘怀的。在国共军队之间1949年发生过惨烈战斗的古宁头镇，至今仍然保存着弹痕累累的断壁残垣，当地百姓尽量闭口不提当年的残酷景象，很多目睹了惨剧且被逼掩埋尸体乃至活埋伤员的村民一直保持沉默。但是，在台湾以统独对立为基轴的叙事中，金门人的创伤记忆却无法找到准确的位置。

冲绳民众也在经历着类似的状况。江户时期琉球被萨摩藩的岛津家族侵略并武力控制，建立了与清朝和江户的双重朝贡关系；而到1879年明治政府把琉球正式吞并改制为冲绳县，史称“琉球处分”。二战末期美军对日本发动了本土攻势，攻占了冲绳，并且立刻开始规划建立美军基地。1952年日本与美国签订了旧金山和约，同时签订日美安保条约；当日本的施政权因此从被美国占领的状态下解脱出来的时候，冲绳却被从日本分割出去，被在冲绳建立的美国民政府管理，成为美军控制东亚乃至亚洲的最大基地。直到1972年，冲绳的施政权才回归了日本，本土日本人与冲绳

人才能自由地往来。但是这种回归，并没有在实质上给冲绳民众带来自由和自主，反倒使得日本政府得以把本土的美军基地向冲绳集中。因此，冲绳人把1952年和1972年称为继第一次琉球处分之后的第二次和第三次琉球处分。1990年代中期，日美政府签订了安保条约的附属条款，其中包括把普天间军用机场转移到边野古海域的决定，这引起了边野古和整个冲绳县民众的激烈反抗。大规模的反美军基地运动持续了十几年之久，并导致民主党上台后的第一次内阁辞职。今天，冲绳的反抗美军基地运动仍然没有停歇，在普天间机场移设的条约没有废除的情况下，冲绳人必须坚持持久的对抗运动。

(二)

在冷战的结构中，金门、冲绳、韩国处于或者曾经处于前沿位置。不同的历史脉络使得这一“前沿”定位具有了不同的意涵，但是它们同处于冷战结构中以美国为主导的西方一侧，直接或间接地受到美国的影响乃至控制。在此意义上，在金门讨论冷战主题，似乎是一个很恰当的选择。但是，问题还不止于此。借助于这几个地区相同的定位和不同的历史脉络，我得以找到一些线索，深化了在单一区域里很难察觉的那些问题。

我一直试图了解，为什么冲绳人会如此强烈地对本土日本人怀有抵触之情。甚至连充满了自我批判精神的本土左翼知识分子，也不能轻易获得冲绳人的认同。在金门，我开始理解了这一点。在国族叙事中被抹去了自身主体性的区域，尤其是在冲绳这样的长时间被日本政府出卖的区域，建立对于日本政府乃至日本社会的信任是非常困难的。但是，与金门有所不同的是，冲绳人并没有单纯地“认同”他们自身的创伤经验。在长时期的民主斗争中，冲绳人在作为被害者的意识之中打造了高度的责任意识。新崎盛暉先生在他的报告中提到，60年代中期的反越战运动中，冲绳基地的工人进行了罢工，他们提出的口号是，我们罢工二十四小时，就会拉住美军的后腿，给越南游击队争取二十四小时的主动权。因此，冲绳人在越战

当中提出了与越南民众连带的口号。在 1995 年，因美军士兵的性犯罪而引发的冲绳全县规模的反基地示威运动中，冲绳人也产生了与同样面对美军基地问题的韩国民众连带的愿望。但是，由于各种原因，似乎在冲绳民众与日本本土的民众之间，却一直未能产生大规模的真实连带，而本土进步知识分子的连带行动，除了少数人的声援活动之外，还基本上囿于对冲绳人表达谢罪之情或者同情之感。如果不考虑局部的连带关系（这种发生在本土日本人和冲绳人之间的连带主要还是少数知识分子内部的事情），从整体结构上看，冲绳社会与日本社会之间仍然不能消除明显的错位关系。似乎很难用“中心”和“周边”这种同一平面的概念去认识这种错位，由于冷战的特殊历史和美国军事力量进入东亚的特定条件，应该说冲绳社会是以不同于本土日本社会的方式组织和运作的，而冲绳的民主运动也是以不同于本土的课题意识不断被推动的。简言之，冲绳不具有本土社会的那种“国家意识”，也不具有本土进步派那种“反国家意识”。这两种意识在冲绳的现实斗争中，都被冷战状态下的紧迫课题打造为不同的政治诉求。就前者而言，冲绳人虽然有明确的“琉球认同”，但是他们并没有因此推动一个真正意义上的“琉球独立运动”；同时，在各种具体事件中，冲绳的社会运动家们并没有把“反对日本国家”作为一个前提，他们有着更为细致的斗争目标。

新崎先生谈到，在冲绳人反基地的抗争中，“不做加害者”的自觉一直是他们斗争的动力。正是这种高于自身的政治目标，使得冲绳的民众运动得以在艰苦的分裂和对立中持续，并且在一些重要的环节上进行正确的选择。例如，主张冲绳独立的运动家一直存在，也在推动独立的运动，但是，竞选中以独立为口号的候选人，得到的票数却最少。新崎的解释是，我们有独立的权利，但是也必须思考是否有权利行使这一权利。因为南斯拉夫已经提供了一个教训，就是如果独立运动不考虑地区和平的要素，它往往会造成破坏和平的巨大代价。又如，在钓鱼岛问题上，新崎指出，中日政府之间应该建立一种务实的对话态度，不应该在争执主权问题上僵

持，同时，也应该尊重生活在钓鱼岛海域的冲绳人的态度。

2010 年的下半年，东亚经历了多事之秋。中日之间从政府到社会，围绕钓鱼岛问题发生了对抗，而且这个对抗关系也波及到了离钓鱼岛最近的冲绳和台湾，牵引出更复杂的归属争议。南北韩也由于延平岛的炮击事件而一时陷入紧张状态。在短短的几个月里，东亚地区的紧张气氛似乎到了一触即发的程度。即使在各种政治力量的努力之下，目前紧张状态得到了某种缓和，但是地区和平仍然受到威胁。

在金门召开的这个以冷战历史文化为主题的会议，正是以这样的地区局势为背景的。出席会议的各个批判刊物的主要成员，带来了不同区域的不同讯息，并且共同推动和深化了一个急切的话题：如何找到有效的连带途径，推动地区内民众运动的相互连接？

在这次金门会议上，来自韩国的代表性知识分子白乐晴先生与白永瑞先生，为全体参加者提供了一些思考东亚问题的新视角。这就是“分断体制论”和“复合国家论”。关于他们的具体思考，我当另行撰文论述^{〔2〕}，在此姑且从略，我仅仅希望强调的是，借助于金门会议，韩国思想界对于东亚论述的贡献得到了明确的彰显。事实上，近年来有效推进东亚原理性思考的，正是韩国的思想家们。他们已经为东亚各个区域的原理生产提供了有效的参照系。

无论是白乐晴的“分断体制论”、“复合国家论”，还是白永瑞的“双重周边视角”和“东亚论”，都有一个共同的思想特征，这就是从实际的现实状况出发进行原理性的探索。所谓现实状况，在韩国思想家的思考中并不是既成事实，而是那些需要推动的可能性要素。因此，他们对于国民国家的存在方式、对于南北韩紧张关系的思考，提供了新鲜的富有弹性的理论设想。对于置身于朝鲜半岛之外的人们来说，理解在 20 世纪一直处于外来势力霸权关系之下的朝鲜半岛历史，尤其是 50 年代之后处于分断

〔2〕 参见本书的《横向思考的东亚图景》一节。

状态下的政治格局，并不是一件容易做到的事情。事实上，在讨论东亚的时候，不仅大陆中国人，就连日本的进步知识分子，有时候也会忘记朝鲜半岛的主体性，而把它仅仅看作冷战在东亚的前沿阵地。因此，当白乐晴把韩半岛分断的历史作为一种社会机制形成的历史进行论述的时候，分断就不再是一个被动的消极过程，它变成了一个主体性的参与。于是，分断作为一种南北韩既得利益集团之间的共谋性体制，它的相互依存关系将导致自身的不断再生产。白乐晴敏锐地觉察到分断体制的特殊性格：它并不仅仅是冷战的直接后果，而更是对于冷战结构的牵制与利用；它也不仅仅是对于近代民族国家形态的颠覆，它可能造成一种新的复合国家模式。

白永瑞在他的著作和发言中，不断强调一个基本观念，即韩半岛的“去中心化”过程将与它建立韩人的世界性网络、建立联动的东亚的过程同步进行。这也是一个重要的理论与实践命题。它意味着一个全新的感觉方式：以一种姑且命名为“开放式的集结点”这一感觉取代既有的“中心”或者“反中心”的感觉方式。在这个维度上，白永瑞强调韩半岛不仅在冷战意义上对国际资本的世界体系构成了直接的影响，而且在更积极的意义上有可能主体性地参与到东亚和国际事务中去。^{〔3〕}

韩国思想界积累的这些思想资源，如何才能真正走出韩国，为东亚知识界所共享？这次金门会议提供了一个机会，使冲绳、韩国等地的思想资源在同一层面上发生碰撞，让某些原理性思考有可能相互印证和相互补充，这使得那些在单一语境中难以理解的论述得到立体的展现，并激发出更多的理解和想象。

（三）

冲绳的老一辈思想家冈本惠德，留下了一些重要的思想文本。其中已

〔3〕 有关论述参照白永瑞：《思想东亚》，三联书店，2011年。

经被介绍到中文世界的论文是《水平轴思想——关于冲绳的“共同体意识”》^{〔4〕}，应该说这是一篇与白乐晴和白永瑞的思考遥相呼应的重要文献。在这篇论文中，冈本试图处理冲绳的共同体认同这一棘手问题。他拒绝进入既定的“冲绳人的自卑感来自日本本土的歧视”的认知模式，设定了“水平轴”这样一个讨论维度，以日常生活为基点探讨人际关系和秩序感觉的形成方式。所谓“水平轴”，是指民众作为个体建立对共同体的归属意识时，是以与自己及周边成员之间的关系是否会受到阻碍为标准的。换言之，共同体成员要根据与特定对象之间的位置和距离的差异来决定自己的态度，因而，不存在抽象的、一成不变的判断。冈本认为，个体判断是非的标准，完全受制于该个体所关切的对象和场域与自己关系的稳定性，这种稳定性，冈本称之为“秩序感觉”。不言而喻，这种秩序感觉不但必须是具体的，而且必然由于对象和场域的变化而变化。因此，冈本把这种变动不居的秩序感觉称为“共同体的生理”。冈本关切的问题是，冲绳社会的共同体意识，不是作为意识形态观念，而是作为活生生的民众生活感觉，它真实的状态在于以复合的形式平衡了无数个体的这种秩序感。显然，这个问题的指向性是不同于那种自上而下地统合民众认同的思维方式的。

冈本以战争时期的集体自决事件和1972年回归日本的运动为例，分析其中真实的“共同体生理基础”，提炼出了冲绳共同体意识中的另外一个面向：在这种集体自决的悲惨事件的底层，却存在着“同生共死”的集体价值观念。这种价值观相对于所谓“近代”的个人主义价值观，是更为冲绳人所接受并且制约着冲绳人情感世界的。冈本指出，共同体意识被明治时期开始的皇民化教育所利用，充当了冲绳人“成为日本人”以及对抗“异质性的占领者”（即美军）的驱动力；但是如果从民众这一视角来看，这种状态却显示了另外的逻辑：民众需要以“秩序感觉”作为行为规范，

〔4〕 译文全文载《热风学术》第四辑，上海人民出版社，2010年。

而天皇制巧妙地利用了这种内在于共同体意愿的机能，把它打造成了“爱国心”。因此，以天皇制为顶点的日本共同体意识形态，在冲绳并不是第一义的“秩序感觉”，它只不过是战争状态下面对生死存亡危机时表现出的特定意识形态而已。换言之，当冲绳民众拥有的那种“同生共死”的秩序感觉在特定历史阶段被天皇制的政治权力进行深度控制的时候，从外表上看，这种秩序感觉是以认同日本天皇制的方式显现的，但是，只有在进行谨慎的甄别之后才可能发现，这种看似效忠日本的“爱国心”，却仅仅是同生共死这一秩序感觉在特定时期的表达方式。

冈本显然在摸索冲绳人的共同体意识深处的新的社会可能性，在他看来，某些朴素、健康的“集体无意识”，并不能简单地归咎为“民族主义”或者“国家主义”，如果有了适当的通道，这些社会能量或许可以激发出更有主体性的责任感与连带感。他抓住了一个非常关键的问题：构成民众共同体意识的，并不仅仅是官方意识形态自上而下的操控结果，而是“水平轴”上源自生活实感的生活秩序。仅仅揭示这种秩序“被权力塑造”的面向不能抓住问题的核心，因为诸如“被塑造”、“被操控”这样的论述，尽管在揭示权力的支配关系方面有它的批判功能，但是，却无助于理解民众在生活状态中的主体能动性；事实上，民众的共同体意识，既包含了被皇民化意识形态所利用的基础，也包含了民众之间同生共死的连带感，它们同样植根于生活经验这一“水平轴”上，甚至是错综复杂地缠绕在一起的。很难用单一的价值去肯定或者否定民众的共同体意识，因为它几乎是生理本能式（冈本称之为“共同体生理”）的连带感，既可以成为极权体制利用的能量，也可以成为反极权的能量。问题是如何找到民众认可的形式，使得这种“生理本能”转变为民众的主体意识。

简化的自由主义者把民众视为启蒙的对象，简化的马克思主义者把民众视为革命的动力。这样的民众观看似对立，却共有一个置身于民众之上的“外部视角”。但是冈本提供的这个“水平轴”视角，不但具有内在于民众的特征，更重要的是，它有效地揭示了民众这一复杂多样群体的动态

性格。在冲绳反基地斗争的背景下，我们看到冈本揭示了完全不同的图景：无论是战争末期的集体性自杀，还是战后复归日本的社会运动，其中都包含了冲绳民众自己的生活逻辑，是他们在不得已状态下的不得已选择。因此，仅仅把他们视为受害者，仅仅批判迫使他们集体自杀的日军分子，或者仅仅指出回归日本的运动反倒被日本政府所利用，都仅仅揭示了冲绳民众受害经验的外在因素（当然，这样的揭示工作是重要的，而且还需要持续），还有一些更为深刻的要素需要谨慎地对待，这些要素就是他们进行不得已选择时的标准。冲绳知识分子拒绝把民众和冲绳的反基地运动理想化，原因就在于，民众进行判断和选择的标准，来自他们“水平轴”上的生活感觉，而并不是意识形态的理由。民众的生存状态所决定的抵抗形式，是更为混沌和多重的，知识精英的理念化分析，却有可能使其因简化而偏离生活乃至偏离历史。

借助于冈本的这些讨论，我试图再回到韩国的思想生产中去。在同一个层面上理解白乐晴的“分断体制”论述，我发现其中存在着与冈本非常相通的问题意识。当白乐晴呼吁使“超克分断体制”的运动成为一种“日常生活的实践”时，他正是在民众的秩序感觉层面上重新定义政治的含义。他指出：分断体制在韩国社会已经变成了一种稳固的日常性结构，要对它进行超克，就必然意味着要对日常生活秩序进行巨大翻转。如果不希望通过战争手段完成这个翻转，唯一的真实选择就是进行不间断的改造生活的日常运动。在此，白乐晴推进了冈本设定的那个话题：如果对于民众而言，水平轴上的秩序感觉是最为基本的判断标准的话，那么，如何把运动的目标设定在这一基本点上，这就成为推动改革的运动家们最迫切的课题。

或许正是在这个共同体生理的层面，“国家”可以被真正的相对化。借助于冈本和白乐晴的分析，我们可以看到，民众在本能层面上与国家的关系，是一种积极的（当然，通常是不得已不自由情况下的）选择而非消极耐受。因此，复合国家的设想，是从民众的视角而非国家的视角提出

的，也正是在这个层面上，连带的课题不但真实，而且其困境也更为易于辨认。

白乐晴在分析朝鲜半岛分断体制的特性之后指出，事实上“分断”也是东北亚地区的基本问题。他把日本与其余地区之间的分断和中国与其余地区之间的分断称为“巨型分断”，并在这些巨型分断的背景下讨论朝鲜半岛的分断体制问题。值得注意的是，他同时提示了另一个概念：经过重新界定了的“第三世界”概念——他认为有必要从民众的视角把世界视为一个单一整体。换言之，白乐晴认为第三世界视角并不是实体性地把世界分为三部分，而是机能性地从认识论角度把世界在另一个维度上重新整合为一个整体。换言之，相对于资本全球化自上而下的过程，白乐晴试图通过第三世界这样一个民众视角完成“自下而上的全球化”。

这样的“全球化”，不言而喻，就是民众跨越国家框架的连带。为了正视资本全球化下民众“秩序感觉”这一最基本的课题，他同时还提出了另一个重要的概念，就是“民族文学”的概念。他指出，发生在韩国 70 年代的民族文学运动，并不等同于“国民文学”，它是跨越分断体制的民众文化运动。他指出：“民族文学运动是一种民族运动，但却不仅仅是一种民族主义的运动或方案。……它不颂扬某种抽象的民众或民族概念，而是针对处理在韩国占压倒多数的成员的真实需要。”〔5〕

在白乐晴上述三个基本论述范畴〔6〕的关联当中，我们可以找到某些重要的理论思路。这些理论思路指向了一个棘手的问题：如果批判知识分子不满足于脱离现实的政治正确论述，也不认同于民众既有生活状态所规定的“日常生活规律”，那么，这意味着创造性的改变要在普通人的日常生活中产生。白乐晴指出：“一项真理只有能在日常生活中被理解的情况下，才能称之为真正的真理，那么，任何要‘历史地有意义’的运动，就

〔5〕《全球化时代的第三世界及民族文学概念》，《分断体制·民族文学》，联经出版公司（台北），2010 年，第 197 页。

〔6〕白乐晴提出的这三个重要的范畴，见于他在台湾发表的三次演讲，收入上引中文论文集。

必须有一种与‘日常平凡’之间的微妙张力和平衡。”〔7〕

在讨论跨国国家连带的民众课题时，恐怕最为棘手的就是这种“微妙的张力和平衡”了。因为这意味着，白乐晴的“第三世界”机能论视角和冈本惠德的“水平轴秩序感觉”之间要建立真正的接触点，使民众的跨境连带意识和自身的共同体秩序感觉成为有机的组成部分；否则，把世界视为一个整体的民众的“自下而上”的全球化设想和民众以生活场域为本位的同生共死的共同体感觉有可能仅仅停留在修辞层面，在资本全球化和国家的共谋关系中，它们将被打造成对立的生活形态，而不是具有张力关系的有机组合。应该说，冈本惠德、白乐晴和白永瑞的思想工作，正是直面这个困难的课题，并为了推进它而打造有效的认识论工具。例如，他们各自以不同的方式指出：民众的“民族感情”并不能仅作为民族主义简单否定，白乐晴甚至强调说今天仍然需要民族主义；冈本惠德试图从被否定了的“爱国心”中拯救冲绳民众的连带意识，也同样是为了寻找建立开放性认同的可能性；而白永瑞所设想的“韩半岛去中心化”与“建立韩人网络”的悖论性课题，更是试图直接处理这个问题：如果民众的共同体认同具有排他性，那么，如何才能在民众的层面建立跨境连带？

（四）

跨越国家框架的民众连带是什么样的社会过程？它的真实状态与知识分子的论述和推动之间有什么样的关联？在知识分子的论述中，民众通常并非主体性的社会存在，而仅仅是一个论述范畴；即使作为论述、分析乃至依靠的对象，民众也通常被化约为一个单数的群体，且仅仅被转化为某种可以明确定义的社会力量。在这种情况下，知识分子关于民众连带可能性的讨论，往往容易忽略民众作为社会集团在政治取向上的不确定性和民众政治选择的主体意志，而不自觉地代之以知识分子的价值判断。这一基

〔7〕《全球化时代的第三世界及民族文学概念》，《分断体制·民族文学》，第81—82页。

本的理论困境在今天已经暴露，知识分子对于社会状况的估计往往与现实的走向相左，而且，在评价现实的时候，我们可以观察到关于民众的状况评估或者基本上被省略，或者被高度抽象化。这是因为，知识精英的民众想象，更倾向于赋予其道德正当性，而并非处理民众“共同体生理”具有非凡能量的特质。因为这种共同体生理并不一定具有政治正确性，因而往往被视为保守落后的力量，而知识分子的精英意识，往往会在这种“共同体生理”面前遭遇挫折。在处理这个棘手问题的时候，最容易的操作方式就是使“民众”抽象成一个范畴，成为知识精英价值判断的载体。

但是，在今天的东亚论述中，民众的连带成为一个现实课题，而不仅仅是一个抽象的概念范畴。如果不把这个课题局限于知识分子的观念论世界，那么，它是否意味着要在“水平轴”的视角上重新调整知识分子的思路与问题意识？我想，这正是金门会议碰撞出的基本问题。

在金门会聚了来自东亚各个地区的知识分子，构成了难得的多元化论述，由于置身于金门这个几乎未被东亚了解的陌生空间，很多思维定式被打破，这也迫使我开始思考“民众”对于批判知识分子的真正含义。

如果没有冷战结构中的国共对峙，金门不会成为白永瑞所说的“核心现场”；但是，对于金门的普通百姓而言，这个对峙却是第二义的，第一义的是他们的生活本身。当金门的大小坑道被装扮成了旅游景点的时候，当渔民们把当年的反降落桩^{〔8〕}改造成了牡蛎采收桩的时候，当金门的商家把当年的宣传炮弹壳改制成刀具的时候，这一切并不意味着金门人忘记了过去的残酷历史，但是，金门人确实在以自己的方式吸纳和承担着这段历史。当我在金门岛中心的后浦繁华街区看到一家名为“老金门怀旧馆”的饮食店招牌时，我感受到了“民众秩序感觉”的含义。这家小店的招牌上画着很大的毛泽东头像，旁边是“毛泽东奶茶”的广告，下书一行小

〔8〕 国共对峙时期，为了防止大陆的解放军空降部队登陆，金门岛沿海区域设立了很多水泥桩，上接钢筋刺针，据说可以刺穿降落伞。但是这种攻击并没有发生过；如今水泥桩仍在，不过上面寄生了很多牡蛎，是当地百姓采收牡蛎的工具。

字：“时代要变，奶茶要变，命运才会改变。”这行字的下方更有一个具体的建议：“来到这儿，请将统独、蓝绿放两旁，轻轻享用两岸共治的和平氛围……”

如果我们把视野置于民众生活的“水平轴”上，那么可以观察到一个饶有兴味的基本事实：越是处于社会的下层，意识形态的冲突对立就越是减弱，而越是转向社会上层，意识形态的对立就越变得重要和明显。当上层的意识形态要素伴随着权力渗透到民众生活层面的时候，民众在很大程度上是这些意识形态的消费者。但是，这并不意味着民众无条件接受所有来自上层建筑的意识形态，他们有自己的选择标准。除了战争时期别无选择的极限状态之外，民众的选择标准虽然受制于大众传媒和各种宣传手段，但是这并不意味着他们是完全“被动地消费”这些被权力操纵的意识形态。而民众的各种需求（尽管这些需求往往相互矛盾）如何打造自身的外在形状，又通过何种管道抵达社会的上层建筑，这是批判知识分子必须面对的课题。

冈本惠德《水平轴思想》的重要性，就在于他试图正视这个困难的课题。这个文本具有的混沌性格，由于它对于民众共同体意识的慎重省察态度获得了深厚的历史性。这是这个冲绳的文本有能力遥相呼应白乐晴等韩国知识分子思想论述的原因所在。白乐晴等人大声疾呼的以民众的视野“超克分断体制”的提议，并不是一个简单的政治方案，它意味着从认识论上对批判知识分子的论述进行根本性的调整，从而真实地思考，在国家意识形态自上而下地渗透到民间层面的今天，民众之间的越境连带如何才是真实的和可能的？

我希望，这将成为东北亚知识分子共有的课题意识，只有到了那时，东亚论述才是真实的。

5 文化间的日本思想

一 个体文化认同的精神性格 *

我很荣幸地得知韩国的朋友们把我的一些文字译成韩文。借助这个契机，我获得了一个面对韩国读者的机会。负责这件事情的韩国朋友对我说，希望我谈谈自己，而不是谈这本书里的文字；我理解，那不是因为我的个人经历有什么价值，而是因为在现在这个中国和韩国的知识分子还不能彼此感觉（虽然我们可能在知识上觉得已经有所了解）对方的文化背景以及行为逻辑的陌生时刻，坦率地谈谈自己也许会拉近我们彼此间的距离。

1995年，我第一次造访韩国，在釜山参加一个学术讨论会。对于我而言，那次韩国之行是难忘的和重要的：它给了我一个很大的冲击，使得我在皮肤感觉上开始谋求关于“东亚”的经验。

我出身于大学中文系，由于后面将要谈到的机缘，偏离了正统的“文学研究”而进行了和日本思想史相关的研究。十几年里，我一直在讨论中国和日本之间的问题，完全没有机会也没有能力进入韩国的问题。其实，就连第一次去韩国，也是由于日本友人的推荐，并且，是从日本与几位日本学者和韩国留学生一起动身去釜山的。

或许正是由于这一进入韩国的方式，我观察到了一些“纯粹的中国”很难注意到的事实。那就是，在韩国和日本的“对立”或者“对话”

* 本节曾收入《亚洲这一思维空间》（韩文），孙歌著，创作与批评出版社，2003年；《中国21》第22号（日文），2005年6月。

当中，存在着“中韩”或者“中日”的同类状况中很难遇到的真实接触。韩国人和日本人之间看上去很懂得如何交锋，懂得如何找到对话的通路，无论是对立、敌视还是友好相处，双方都不缺少必要的“呼应”；相比之下，中国人对于韩国和日本，却似乎找不到进入对方的有效途径，因而便缺少感觉上的呼应。或许正是由于这样的状况，在中国知识分子和韩国知识界的对话中，更多地需要借助于来自西方的媒介——比如西方现代性理论资源和批判理论资源——而直接的对话比较艰难；无论怎样具有诚意，我们彼此都很难毫无媒介地接近对方的问题和苦恼。

从第一次造访韩国到现在，时间过去了整整七年。一切都发生了变化，韩国的状况更多地进入了中国知识界的视野，对话也在深化。但是我仍然隐隐地感觉到，那个最初的困惑并没有因此而消解，相反，它以更隐蔽的形态左右着我们的“交流”。对于中国知识人而言，“韩国逻辑”是陌生而费解的，只有把它“翻译”成“英语逻辑”，辅以大家在很大程度上共有的理论分析，才是可以理解和可以进入的；而对于韩国知识界而言，中国知识分子的视野里“亚洲意识”的缺失，在某种程度上则很容易被理解为中华帝国自我中心主义的当代翻版。

我相信，韩国朋友批评中国知识分子缺少亚洲意识是正确的。即使在今天“亚洲”话语渐渐走红的环境下，在中国知识界，亚洲意识依然是缺失的。尽管我们也在讨论亚洲，但这并不必然地证明亚洲意识的存在，正如同使用西方的理论资源也不必然就是鼓吹西方中心主义一样。使我不得不关注这一知识状况的，是一个在某种程度上为东北亚地区所共有的知识处境：当我们不得不在一个东西方相互冲击和融合的框架里讨论自己的历史过程的时候，我们已经不可能依靠所谓“纯粹的本土”或“区别于他者的自我”这样的分类来确立主体性；但同时，不能否认的是，我们拥有的母语文化又有着不可简单通约的特质。仅仅使用文化本质主义和文化相对主义、国际主义和民族主义的对立范畴不能有效触碰到这样的复杂状况，仅仅把问题搁置在全球化叙述层面上也不得不割舍掉状况中最复杂的

成分，这是任何一个不想回避问题的人都不得不承认的。只要这样的大前提不得到讨论，我们就很难在更为复杂的精神领域里面对一个基本的问题：为什么我们需要讨论亚洲？这个命题和我们这些生长于这个区域的知识分子之间的关系是什么？经济的全球化和东亚社会迅速的崛起，亚洲金融风暴所造成的东亚和东南亚等各区域的紧密关系，的确促使“亚洲”不再仅仅是一个面向西方的被动实体，这个原本被西方世界制造出来的客体转向了自身，开始确立自己的主体；而这个过程一旦开始，原有的以民族国家为基点的“对抗西方”的模式就变得不再清晰了。同样在自己的国土内不得不容忍美军基地存在的韩国和日本，如果不提到“亚洲”问题，以民族国家为前提的各自对抗美国的思路似乎还是有效的，但是当亚洲特别是东亚的叙述变成一个前提的时候，日韩之间的矛盾也交织在一起，历史上的恩怨记忆并不亚于被美国占领的现实创伤，于是这种“东亚内部矛盾”的凸显逼迫我们不得不重新组织对于国际政治关系的叙述，因为它已经不再仅仅是“西方霸权入侵东方”的问题，日本的“大东亚共荣圈”意识形态所遮蔽的侵略亚洲各国的事实证明仅仅使用“东西方对抗”的模式无法解释历史中的紧张关系。日本在现代历史上以“代表亚洲对抗西方”的意识形态组织起来的，并不是亚洲的一体化，而是对邻国残酷的侵略与剥夺；这就把一个棘手的问题推到了东亚知识分子面前：其实对抗西方的姿态并不必然地保证自身可以因而避免霸权逻辑。更何况在战后的冷战历史里，东亚在冷战格局中的分裂状态已经把美国这样一个西方霸权的象征“内在化”了。亚洲（东亚）对抗西方的设想，其实仅仅在逻辑上具有可行性，在现实和历史的关系里，这种表述并不能触及我们政治和社会生活的真实状况，而真实的状况在于，复杂的霸权关系通过“内部”与“外部”的互动过程，使得亚洲内部的霸权关系和西方（特别是美国）对于东方的霸权关系紧密地缠绕在一起；在此状况之下，尽管民族国家的框架依然有效，尽管地缘政治的视角开辟了新的视野，但是面对复杂的国际政治关系格局，我们依旧很难依靠一个固定的框架和视角去解释所有的问

题，因为即使是这些相对有效的框架和视角，也处在激烈变动的过程之中。

基于上述认识，我在自己有限的知识和思考范围内一直试图处理东亚特别是中日之间的“亚洲内部问题”。尽管我并没有能力去发现某些亚洲或东亚的原理，但是在这样的摸索之中，我不仅被引向了真实的东西方互动过程，而且被逼迫着面对状况的流动性。我开始自觉到，是否面对亚洲、是否把亚洲作为课题，还不是问题的关键，问题的关键在于，通过这样的思考，我会置身于什么样的问题群；换言之，当我面对亚洲、面对东亚的时候，我是否真实地面对了流动着的状况？

1978年春天，在我走进吉林大学的校门开始求学的时候，时逢中国发生历史性转变的时刻。作为文化大革命之后第一次依靠考试成绩进入大学的文科学生，我们那一届大学生和以后的若干届学生面对了一个知识上和精神上的“断层”。我们的老师们是刚刚走出动荡的一代知识分子，他们中的多数人在文革中是受到批判的对象，心灵上还潜藏着创伤和阴影；这使得他们在教学中对学生多少采取了某种迁就随和的态度。我们的教材和教学延续了文革之前和文革之中的若干线索，却没有可能形成一个严整的轮廓。正是在这个时期，中国的文学艺术界开始了有声有色的创作，大量的外国文学名著也从图书馆“解冻”，虽然有些书还不出借，有些书很难公开阅读和讨论，但是课堂以外已经充满了越来越多的信息。那个时候，特别是在中国的东北，几乎完全没有“流行”的意识，绝大部分讯息都是指向“过去”的；这意味着当时的东北地区具有很好的学习古典著作的条件；我的母校文科各系拥有一些优秀的教授，有些人当时还在第一线教学；但是学生选课却不像今天这样自由，跨系选课是被禁止的。我还记得当时哲学系一个很优秀的老师讲授洛克，为了听他的课，我逃了自己在中文系的课，偷着进入哲学系的教室，但不幸的是，只听了两次，就被哲学系的行政管理人员驱逐了。不过那个时候，大学校园里却有着一种今天年

轻一代学人无法感觉的自由：在那个历史的空隙里，由于上一代人的创伤经验和急剧的社会转型所造成的知识断裂，我们虽然在外表上受制于很多人造的干预，但是却没有一种为我们所认可的规范作为“学术”进入我们的感觉系统。因为各种制度可以造成权威，却不能造成思考的障碍——真正的障碍来自你自己认同强势的本能。于是在那样的环境里，反倒形成了一个轮廓模糊却真实存在的自由思考空间——我是在很多年之后才意识到这一点的。或许就是因为那份自由，在当时，我的同窗中涌现了几位很有才华的诗人，他们后来成为中国诗坛红极一时的人物。这几位才子才女组成了一个诗歌小组，经常有些唱和性的活动；一直梦想当作家的我也写了几篇东西想去凑热闹，但是很快被礼貌地告知我缺少才华。回想起来，整个大学时代最真实的创伤记忆，大概就是那几位朋友对我的拒绝了。

整个80年代是我走出校门进入学术单位的最初时期，随着中国以“科学生产力”的统合取代原有的政治意识形态，这个时期被中国知识界称为“新时期”，认为它是一个新启蒙时期。对我而言，这当然也是一个开阔眼界的时期，但是我却并不属于它。我的一些同辈朋友在那个时期的学术界叱咤风云，几乎塑造了那个时期的学术风格；而我所在的中国文学研究领域，大概由于当时“人的主体性”成为关注中心的缘故，也是在那个时期扮演了辉煌的角色。

但也就是在那个时期，我却无意中离开了中国文学研究，并且也没有融入当时如火如荼的西方哲学和思想理论的学习热潮。这一切是如何发生的，似乎已经不重要了，因为我并非有意作出这样的选择。假如人可以不与他所身处其中的场域或知识氛围一致，那么我的确获得了这样的经验。现在回想起来，这可能与 I 早年在东北求学的经历有关。东北缺少“时代潮流”的精神风土，既可能会反过来造就追逐乃至创造时尚的弄潮儿，也可能造就与时代精神保持距离的“背时者”。我觉得，我似乎是后一种类型。我在当时并非拒绝进入时代潮流，只是没有这样的本能而已，但这样的距离感其实反倒使我得以获得某种对于知识处境的反思可能。假如这种

偶然的个体经验不仅仅是我个人性的，假如与“时代精神”存在距离这样的状况可以被视为历史和社会的另一个方面，那么是否有可能把这样的方面视为进入历史和社会的另一个思考维度呢？在后来的研究生活里，我开始不自觉地把自己的这些“距离感”转化为思考和写作的视角，摆脱追寻“时代精神”的思路观察时代和历史，时至今日，这竟然成为我的学术习惯。

我很偶然地到了日本，也很偶然地被日本的思想史研究所吸引。进入90年代，中国的学术界在一次次争论中开始建立自己的自觉，它引来了一场关于社会科学规范化的讨论。在中国学术界90年代越来越注重学术形式的严整和成规的重要性时，我极其不规范地开始了自己的“思想史研究”。我相信，无论是中国的还是日本的思想史领域，都没有给我的这种不规范研究留下空间，但是说来奇怪，我竟然就这样走到了今天。

其实，我绝不是孤军奋战。我至今仍然感激两位中国和日本的前辈学人，是他们决定了我的这个不规范的起点。80年代末期，当我还在编辑一个专门译介国外中国文学研究的刊物时，我当时的顶头上司、那份杂志的主编把我硬“推”到了日本。她自行帮我联系了去日本进修的机会，命令我“出去看看”。这是我第一次到日本，而且很不情愿。假如她不做出这个决定，也许我一生都与日本无缘。几年后，一位日本的夏衍研究专家给无名小辈的我又创造了一次客座研究的机会，这位老先生对我说：你可以在我的研究室里挂个名，但是不必承担任何义务。你可以去任何你想去的地方，做你想做的事情。

这两位我所尊敬的先生如今都退休了，他们对于我的研究没有给予过任何直接的指导，我们至今也只是保持着最低限度的交往；但是，我对他们的感激却胜过后来的任何一位良师益友。因为是他们在我最需要帮助的时候以违反常规的方式帮助了我：他们显然没有任何关于“学科”或者“地位”的考虑，他们大概只是想，与其给不那么需要机会的名人创造机会，与其按照学科体制评价标准要求后来者，不如给晚辈创造更多自由发

展的可能性。

这个难得的机缘使我离开中国文学研究，或者也许可以说，使我试图“放大”中国文学研究，使它与别的学科发生交错并碰撞出其他学科在自足状态下也许不会遇到的问题。几年之后我才明白，所谓的跨学科研究其实是非常艰难的事情，它必须以对于所跨学科内部知识状况的深入把握为前提，而不是相反，以简单否定的方式凌驾于各个学科之上。实际上，跨学科所冲击的不仅仅是各个学科的封闭性，而且也在冲击各个学科知识水准低下的状况。或许只有在今天所谓“跨学科”被体制收编的状态下，知识体制对于似是而非的“跨学科”方式的肯定才充分暴露了自身评价机制和知识积累方式的贫乏。

使我认识这一点的，其实是我的另一群支撑者。这是一些比我年轻的朋友。假如没有上面说到的两位先生，我可能与日本无缘，而假如没有这些年轻朋友的支持和期待，我也许不会得到后来的“培养”。因为这些朋友多数或专职或兼职地从事杂志出版的编辑工作，他们不断地修改和形成自己的编辑方针，并且不断地要求我为他们提供稿件和意见。在我与他们的互动中，最使我感动的是《学术思想评论》的主编。在完全没有资金保障的情况下，这位年轻人靠着自己的努力来设计和编辑这本民间学术文丛，它并不具有“同人”性质，因为它的执笔阵容是开放的；同时，在整个90年代中国学术界把“思想”和“学术”分而论之的趋势里，这套文丛难能可贵地显示了学术与思想的真实关系。我最初几年的大部分学术论文，都发表在这个文丛中，主编不断地对我的想法提出质疑和建议，促使我不敢怠惰。这个经验使我确信，我在某种意义上是被年轻人所培养的。整个90年代，中国知识界在分化和转型中形成新的无法简单统合的格局，是很难用若干次有形的论争概括的，假如论争被视为“时代精神”的象征的话，我倒是宁可在它之外去寻找这个时代的活力，哪怕它还缺少固定的形状。或许时代的活力之一，是知识体制之外诞生了众多的“民间刊物”。这些刊物缺少体制内的物质资源，却往往由于编者的思考深度和探

索精神而拥有体制内刊物所缺少的高质量读者群；正是这些读者群，会吸引那些渴望探索和讨论的作者。当然，衡量出版物的质量时，是否在知识体制之内并不是绝对的标准，因为一个出版物的质量受制于编者的质量，而不是它与知识体制的关系；在某种意义上，十几年来中国集中涌现的各种类型民间出版物的质量并不一致，也并不以与体制内刊物的对抗为特征，而且有些优秀的刊物就是利用体制内资源生存的；准确地说，90年代以来的出版状况是学院学术日益规范化过程中的一个必然的产物：当学术规范的过程促进了学科建设的进展，但也同时带来了狭隘、僵死以至于使得伪学术死知识获得正当性的时候，必然会有一部分具有生命力的思考和探索溢出所谓的“学科规范”，这些思考也必然谋求自己的生存空间。应该说，这十几年是中国学术转型期的一个宝贵的空隙，因为它在知识制度的边缘处催生了很多尚未成型的思考。

我很庆幸自己赶上了这个黄金时期。当“博导”、“教授”的头衔日益变成衡量学术的尺度时，在中国仍然存在着不受这些力量控制的思考能量，仍然有一些探索学术真谛的人们，尤其是那些试图通过自己的编辑和著述建立充满活力的思考空间的人们，他们不断地思索着学术与社会以及学术自身的基本状况，也不断地面对着很可能没有解答的棘手问题。我缺少“潮流意识”的工作方式，在这些人们中间找到了共鸣，他们正如《学术思想评论》的主编一样，并非戴着浮面的“思想”光环，却在直视着真实的思想课题。

自从进入学术研究领域，由于个人能力的限制，我没有介入过任何“思潮”，甚至也缺少可靠的学科背景，所以我相信，我完全不具有这些意义上的代表性，也很难借助于这些背景材料为自己的工作定位；不仅如此，由于从事的研究对象是日本现代思想史的事件与人物，我还需要面对另外一重定位的困难，那就是我与母语文化的连接方式。这样的个人经验，给我一个非常特别的感觉过程，那是一个对于中国文化的重新认同

过程。

我曾经和一起工作的朋友讨论，是否研究者应该进入自己的研究对象。如果可以 and 必须进入，那么这将是一个什么样的过程？这几年，我一直在试图这样做，这意味着我用自己的感受谨慎地接近我面对的日本思想史基本问题，去设想我的研究对象在历史中是怎么想和怎么感觉的。这样做使我在某种程度上进入了日本思想的历史，却并没有使我“日本化”，因为我尽量避免在直观意义上使用自己的“感觉”，在直观意义上认同自己的研究对象。中文系出身的人比较容易犯直观的错误，误以为自己看到和感觉到的就是真实的世界，误以为自己的讨论会直接影响社会进程，并且想当然地从各种现象中得出抽象的结论，很少顾及从直观到抽象之间毫无根据的跳跃。中文系出身的我不得不跟自己的这个“学科劣根性”进行斗争，以求从知性层面进入研究对象并保持把自己从中抽取出来的能量。但是这种进入所获得的收获却是意外的：它破坏了我原有文化认同的直观性。

从事外国研究的一个最容易犯的错误就在于，在力图进入对方文化逻辑的努力失败之后把自己的母语文化作为退路，在这种情况下，母语文化很容易被绝对化为不可分析的前提。和研究本国问题的研究者相比，从事外国研究的人比较容易具有更激烈也更单纯的民族主义倾向，大概原因就在这里。在我开始处理日本思想史的一些材料的时候，我也同样面对这样的危险。而在对于一系列问题的讨论过程当中，我发觉这个危险其实是与上一个危险互为表里的：你的思维方式越是直观，你对于母语文化认同的盲目性程度就越高。而这种直观和盲目的文化认同，其实完全不能提供有效的社会 and 知识立场，尤其是在复杂的国际政治关系当中，这种盲目性是处理实际问题的很大障碍。

在面对上述双重危险的情况下，我尝试着使自己进入日本的现代精神史，于是我不得不学习控制自己感情的直观性而使其转化为思考的动力。正是在这样的过程中，我重新锤炼了自己的文化认同。作为一个以知识为

业的中国人，作为一个并不能代表自己所在环境、不能代表“时代精神”的思考者，我开始学会了反观母语文化给予我的一切。这种反观使我在近距离接触东亚邻国的人们时，在细微处察觉了一些无法被语词表述的东西，使我学会了在沉默中领会各种信息。而也正是这种反观，帮助我发现自己其实并不天然地属于母语文化，那是一个需要努力才能进入的过程。于是我开始体会知性生活的一个简单道理：假如希望真正进入自己的文化，那不妨先尝试进入别人的文化。正如人的外语能力通常受制于母语能力一样，假如我不能有效地进入另一种文化，那么通常，这很可能意味着我对于自己的母语文化缺少感悟能力。当我日益深入我的研究对象时，我也日益强烈地感觉到一个悖论性格的问题：进入研究对象，不意味着“移情”式地认同这个对象，而是意味着把自己也改变得富于“状况性”，这就是说，必须在流动和变化着的过程里自觉塑造自己的主体性格，并使它富于弹性，这种弹性会在知性层面消解国别意识，使关注深入到更具体的问题中去，并在具体问题中寻找解释的可能；在这个过程里，我无法简单地使用国别框架拒绝那些棘手的“外国问题”，而恰恰是因为这种进入“他人”问题的愿望，却使我在忘记了自己是一个中国人的时候比过去更接近了自己的母语文化：因为在意识到自己并不必然代表自己的母语文化的时候，我才会以进入他者的那份努力进入自己的母语文化，并寻找自己与这一文化的联结点。主体形成的过程由于这种“进入”的努力才开始变得真实，在知性的层面上，我开始了解了个体文化认同的非直观性格。

或许正是由于这样一个基本的知性立场，有限的个人经验促使我关注东亚三国之间国际关系的不均衡状态。正如本文开头所提到的那样，三国和三国人们之间的接触方式和效果是不同的。无论是在国家层面上还是在民间社会层面上，甚至是在个体交往层面上，这种不均衡都是显而易见的：中国人与韩国人之间的隔膜植根于彼此之间文化的错位，很难用知识的方式加以弥补；地理意义上的大国与小国的差异当然是造成这种不均衡状态的基本原因，但是把问题仅仅追究到这个层面上仍然无法说明问题。

在接触的障碍和彼此的漠视等等问题都得到一定程度的解决之后，“东亚”视角是否有可能进一步揭示这种大国和小国在内在机理上的差异？这种机理上的差异是否有可能不仅使用国家的框架加以揭示，而且打破这种国家框架，在一种“内外互动”的层面上揭示？

使用“思潮”为一个时代定位，以“国家”、“文化”为单位为某些行为和现象定位，比较符合我们的思维习惯。但是假如深入这些定位的内部去发现那些不确定的因素，或许现实状况的复杂性才会显现。当“中国”相对于“韩国”被整合为一个实体的时候，问题似乎变得比较容易把握；而一旦进入这些流动状况本身的时候，并不能简单地把所有的状况都归结到民族国家的框架里面去；相反，“内部”与“外部”的勾连互动在现实中并不逊色于国家框架的统合功能。文化认同的真实性，就发生在这种不确定的状况里面，真正意义上的主体性，也形成于这种不确定的状况之中。

自从“9·11”事件历史性地改变了世界格局之后，民族国家的存在方式和它的实际功能正在成为思考的对象。最重要的也是最困难的一点大概在于我们如何把民族国家的实际功能作为一个视角，而不是作为一个前提或者是结论，融入到对状况的讨论中去。在这种情况下，国别论述的有效性将要受到限制，我们不得不更深入到他人的政治文化生活中去，寻找那些具有“内外互动”可能性的问题点。只有在这样的讨论中，“亚洲”或者“东亚”才能具有意义，我们的思考才能进而面对真实的状况。

二 今天，我们为何需要竹内好^{*}

近年来，竹内好似乎开始从被忘却的记忆中浮现出来了。其实这种“浮现”并不仅仅限于竹内好一个人。在今天的日本社会，由于强烈的危

^{*} 本节原为《竹内好集萃》解说，日本经济评论社，2006年。在日文基础上改写补充而成。

机感，催生了一种回顾和面对过去时代的思想潮流。竹内好正是在这样的背景之下开始苏生。

但是在阅读竹内好之前，可能我们先要思考一个问题：所谓“过去的时代”，是否真的作为一个实体“在那儿”存在着？作为实体存在着的“过去”，其实仅仅是自然时间而已。自然时间是创造历史时间的必要的要素，但是为了创造出历史时间，仅仅依靠自然时间的均质性是不够的，它还需要进一步的程序。这是因为，作为历史时间的“过去”，并非“存在”于什么地方。换言之，作为历史时间的过去并不是一个实体。为了切实地感受并不具实体性的时间，无论如何都需要借助于那些在时间中变动着的对象。于是，“人”或者“事件”这些对象的“历史性”就由此产生了。

追究起来，人在受制于时间的同时，其实也受制于空间。作为个体的人，总是站在自己的立场上进行判断，也总是基于自己的立场形成行动模式。而无论一个人多么深谋远虑，个体的立场终究是有限的，由此，立足于自身有限度的视角，“看见”和“视而不见”这两种认识行为必将同时发生。进一步而言，无论是个体还是群体，只要是立足于一个立场，就不可能拥有绝对意义上的“整体性”认识。无数的个体，不同层次的群体，他们相互之间驱使着不同的视角，面对同一个对象造就着互不相同的意象。历史的时间，正是把这些视角之间的差异纠缠在一起，从而催生出无数不透明的瞬间。在无数个体和无数群体之间，当立场和状况的差异造成了紧张关系的时候，这种纠缠就更化为混沌的瞬间。立足于一个视点，历史的某一个侧面会呈现在眼前，但是历史的整体状况却无从把握。而为了把握历史的整体状况，只能从无数视角之间的纠葛紧张入手。从这样的纠葛紧张中产生的，是自然时间绝对不可能包含的“时间的浓缩性”。于是，历史时间便具有了自然时间所无法想象的非均质性格；换言之，在那些紧张达到了高强度的瞬间里，寄寓着破坏自然性的“历史时间”。所谓历史认识，正是以这样的历史时间为对象所发生的认知活动。毋庸赘言，这样的历史时间并非常识意义上的“过去”。

在表述历史的时候，人们很容易产生错觉，觉得自己是在论述客观的对象。虽然在实际上，人们只不过是依靠自己有限的认识在进行有限的判断，但是通常这个基本事实是很容易被忽略的。由于缺少对这一基本状况的自觉，下面的事实就往往被无视——历史人物也与我们同样，他们也总是在有限的状况中进行并非自由的选择和决断。紧张的历史时间，由于无数主观的介入而具有了流动性，且由于这无数主观的介入反倒变得无法掌控：这一悖论性格的认识，将是我们接近历史的钥匙。例如，某个主体意志在紧密切合状况的情况下对状况进行参与，并在关键的时刻进行决断，但是，即使由于这一主体意志的努力而使得状况向着他所期待的方向有所发展，也绝不会按照他的主观意志发展。这是因为，无数的主体意志总是从不同的方向且向着不同的方向试图引导状况发展，这种张力使得任何一个主体的意志都不可能按照其事先设想的那样通过状况加以实现。为此，我们应该同时意识到下面的两个问题：第一，历史总是在变化。而促成这变化的就是进入历史的行为；第二，这一变化是任何个别的意志都无法左右的，因此，把个体的意志绝对化以掌控历史的想法是不具有现实性的。只有意识到这两个问题，才会产生对于历史的真正的“谦虚态度”。

把历史作为一个固定的“东西”加以把握的习惯，在很长一段时间内一直左右着我们的潜在意识，在此基础之上，那种所谓肉体性的历史感觉，直观性的“客观主义”，实体化的所谓历史真实认识，才能够得以不断再生产。这种历史观念，导致了一种思维定式，把历史作为固定不变的对象加以把握，并且认识主体置身于这个不变的对象之外，对它进行大而化之的把握，且认为这种把握可以达到绝对意义上的“客观化”。

以日本的战败为契机，这种历史认识的问题超越了狭义上的“学术”领域，不断地被转化为政治斗争的手段。在否定战争罪行“真实性”的社会逆流中，那种篡改历史的政治意图，被披上了常识性和情感性的外包装。这样一种由日本右翼所代表的粗糙的历史表述和对于历史事实的恣意解释，不能不引起有识之士坚持“历史不可以改写”的对抗姿态。特别是

对于马克思主义历史学而言，通过严密的实证手段来确认事实，这个操作本身就是政治斗争。毫无疑问，这样的政治斗争，是为了正视历史而必须履行的必要程序，也是为了重建日本社会所进行的具有良知的努力。我们对此必须给予高度评价。不过，与此同时，我们也不能不承认，这种斗争样式的背后也必然需要那种把历史作为一个实体来对待的思维方式加以支撑。也就是说，由于把问题聚焦于对抗历史解释的恣意性上面，结果，反过来却无法看到问题的另外一面：历史其实是由流动着的力学关系所构成的事物的“关系之网”，它是动态的，而不是静止的完成态。由于对历史的这种动态性和未完成性的关注被含糊地混同于“恣意地篡改历史”，在认识论层面，我们就看到了非常单纯的对立：要么是肆意改写历史，要么是强调客观事实本身的绝对性。于是，历史只能被理解为“过去的事实”本身，而所谓过去的事实，正如常识意义上可以直观看到的“东西”一样，一旦被某种观念打造出了轮廓，就不允许再从不同的方向去照亮它，不允许它呈现出不同的轮廓。

竹内好终其一生与这种将历史实体化的思维定式搏斗。他坚守的立场是：“过去”并非沉重的既定之物，并非与今天毫无关系的绝缘体；它是可以分解而且必须分解的建构过程——这正是竹内好在《关于学者的责任》一文中提出的基本命题。这个命题贯穿了他一生的思想工作。

问题的复杂性在于，竹内好的这种搏斗，使得他面对了被日本左翼从外部整体否定了的那些历史对象。他不仅面对，而且还试图进入那些被否定的对象，从那些被否定了的要素中提炼“可以分解”的要素，从而在更具有建设性的方向上重构历史。这样的重构当然不等同于日本右翼的捏造历史和美化侵略战争，这原本是不言而喻的，但是由于竹内好的努力并非那么黑白分明简单易懂，遂经常招致“危险”乃至“右翼”这样的评价。结果，竹内好未能获得日本进步阵营知识分子的有效合作，一直是孤军奋战，他的思想工作最后处于被架空的状态。

竹内好在世的时候，来自日本马克思主义者和左翼批判圈的竹内好批

判，与竹内好之间的分歧与其说是思想上的，毋宁说更主要的是认识论上的。分歧的症结点在于：对于例如“亚细亚主义”、“近代的超克”等臭名昭著的历史对象，对它们进行深入其中的内在剖析，是否是可能的？抑或进而言之，是否是应该的？

在产生这一分歧的时代背景里面，潜存着一个巨大的思想课题，这就是如何应对历史修正主义者的问题。从60年代前期开始，从“大东亚战争肯定论”到全面肯定“明治百年”的社会风潮，无不全面肯定并大加赞美近代以来日本走过的道路。这些风潮无视史料和史料的复杂脉络，依靠意识形态简化历史，在这个意义上，这些风潮是在捏造历史。今天的“新历史教科书编写会”所使用的手法，并不是突然出现的，它正是在这一个脉络上延续了60年代的风潮。而在60年代，日本的左翼所采取的斗争策略，就是针对这一全面肯定明治以来历史上的民族主义要素的动向，对其进行了全面否定。

竹内好很早就提出了“改写历史”的问题。^{〔1〕}看上去，他的想法似乎跟当时进步派“捍卫历史真实”的斗争策略有出入，与那种把明治时代作为专制和对外侵略的符号、把战后视为和平与民主同义词的图式化历史观念也是对立的。可是，即使如此，简单地断言竹内好站在左派的对立面也仍然是违背事实的，因为他对于日本亚细亚主义的再探讨、对于“近代的超克”进行的内在分析，这些让日本的进步知识人不以为然的努力，也同样并不与保守派和右翼同道。在60年代整体上肯定历史的社会风潮中，竹内好突破了肯定一否定这一二元对立的图式，在批判了马克思主义史学

〔1〕 在竹内好的代表性论文《何为近代》（1948年）中，提出了这样的想法：鲁迅的出现具有改写历史的意义。这也就是说，由于鲁迅的出现，使得对于过去的再认识成为了可能。对于历史过程中所出现的新的人和新的认识，“自觉到这一点总是要在历史的一个时期过去之后”。换句话说，对于历史现象所进行的判断，正是因为那个历史时期过去了，才能够得以形成自觉。改写历史并不是篡改历史，而是提示关于历史的“自觉”需要等到那段历史时期过去之后才可能发生（参见《近代的超克》，三联书店，2005年，第181页）。竹内好的这个想法，最初见于他写于1942年的《鲁迅》。

的“实体史学”观念的同时，也对于历史修正主义给予了自己独特的批判。要言之，竹内好的历史认识论，与历史修正主义的逻辑和站在其对立面的进步派的认识论，均构成了某种冲突。

在60年代前后，竹内好得以把他在40年代末期提出的“改写历史”的命题具体化。促使他这样做的媒介，是在战后特殊的社会状况之中酝酿出的“为日本自豪”的社会氛围。在这样的状况下，例如林房雄的《大东亚战争肯定论》等著述一时间流行甚广。作为最初提倡“明治维新百年纪念”的发起人之一，竹内好艰难地摸索着突破“肯定—否定”框架的道路，但是他最终无法让在直观意义上的肯定—否定拉锯战中对立的思想界接受他的操作，结果，他不得不宣布退出已经变了味道的纪念明治维新的活动。但是，他却没有放弃“改写历史”的意志。

竹内好这样说：“明治国家只不过是一个选择而已。我认为那个时期包含了更为多样的可能性。通过对于那些可能性的探求，我们可以把日本国家本身相对化，因此也有利于形成对于未来的构想。”〔2〕竹内好认为明治民族主义是日本国民国家形成的一个失败的例子，他希望回溯到明治维新的源头，探求其他的可能性，以期寻找通向未来的“健全的民族”。在“民族主义”已经成为贬义词的今天，这样的命题看上去似乎有些“危险”，但如果不突破“肯定—否定”的二元对立框架，恐怕很难把握竹内好的真意。他并未把“民族”作为一个固定不变的实体，而是把它作为各种各样的矛盾着的要素的集合体；正因为如此，他才认为可以从中抽取各种各样的可能性。竹内好把这种矛盾要素的集合体，命名为“可以分解的建构之物”。

竹内好一生的知识活动，主要由两个部分构成。这就是日本思想传统的形成和对于中国思想的探求。后者，其实是前者的媒介。而竹内好并没有进行学院生产通常可见的那种“学术研究”，同时也没有停留于多数评

〔2〕《明治维新百年祭 感想与提议》，《竹内好全集》第八卷，第238页。

论家所易于选择的时事评论层面。竹内好在思想的“洞察力”所赖以生存的不可视层面，不断进行着思想生产，但是他在著述当中多直截了当地表达自己的主观看法，很少间接地通过史料的考证来自我论证。不仅如此，竹内好很明显地把中国理想化了。当然，在理想化了的中国意象当中，也潜藏着竹内好的历史洞察力。这一点充分地表现在他的毛泽东评传和孙中山论中，也充分地体现在他关于中国抗日意识的讨论当中。竹内好对于中国具体问题的分析，有相当一部分失之于粗糙和单纯且有美化之嫌。尽管如此，即使是在今天重新阅读他关于中国的讨论，仍然可以在字里行间感觉到某种厚重的东西。恰如他在《鲁迅》中所做的那个脍炙人口的比喻：“就像骷髅舞动在华丽的舞场，到了最后骷髅会比其他的一切更被认作是实体。”〔3〕在这里，这个“骷髅”不是别的，正是中国历史中活生生的“中国原理”。竹内好的中国论述，在今天充溢着丰满肉体的华丽舞场当中，的确就像是骷髅。至于是否“到了最后骷髅会比其他的一切更被认作是实体”，那实在是因了观察者的目力而不同；但是至少，这“骷髅”的存在，却使竹内好成为了竹内好。

竹内好在他的时代里，对于中国的历史形成了某种“自觉”。而且，通过这种自觉，他以自己的方式“改写”了中国的历史。当战败之后的日本社会形成了对于西方近代的曲折情结的时候，竹内好却断言“中国的近代比日本的近代有更深厚的根基”。落后的中国所发生的“近代”，比先进的日本要彻底。这种认识在进步知识分子的阵营里，恐怕是很难得到支持的。在此，恐怕需要追究一下什么是“近代”的内涵〔4〕，但是更需要

〔3〕 竹内好：《鲁迅思想的形成》，三联书店，第46页。

〔4〕 对于日本战后的进步知识分子而言，“近代”是一个对抗日本天皇制传统的“民主主义”政治过程，因此，它并不首先意味着经济制度和文化制度的变化，而是意味着政治制度的调整。在此意义上，日本的进步知识分子（当然也包括日共知识分子和日本的马克思主义者）基本上都是“近代主义者”。除了50年代的一个短暂的时期之外，日本知识界对于中国革命的理想化基本上没有占据主导位置。由于冷战和中苏论战等等外在条件的影响，使得日本的多数进步知识分子对中国的政治制度感到了失望，他们更多地关注中国政治过程中“不民主”的面向，这影响了他们对于中国式“近代”的评价。

追究的，其实还是战后日本社会中占支配地位的“近代意识形态”。在诸如《国家的独立和理想》、《亚洲的进步与反动》、《我们的宪法感觉》等一系列文章中，竹内好在同一个层面上进行了“价值的颠倒”。这所谓同一个层面，是指认识论的层面。当独立、进步、民主等等被视为绝对的正面价值的概念，被置于历史状况这一流动的不可视的力学关系的集合体之中的时候，它们才开始处于及物状态，从这个瞬间开始，这一系列价值被具体的历史条件所拷问，于是，日本社会中的“近代”究竟是否有深刻的根基，这样一个问题才会成为了问题。在追问之后，这些价值观念不再成为判断事物的前提，而成了必须进行讨论和追究的对象。通过这样的“颠倒”，竹内好揭示了一个关于中国的不同意象。在发表于1961年的《作为方法的亚洲》一文中，竹内好这样地描述了杜威对中国和日本的观察：杜威“洞察了流动在中国文明表面上的混乱之下的本质。他预见到了中国在今后将拥有在世界上发言的力量。外表上先进的日本很脆弱。什么时候都可能崩溃。中国的近代是内发性程度很高的，也就是说，它发源于中国自身的要求，因此是强固的。在1919年的时候，杜威就能够作此断言，在此意义上我觉得他很了不起”。〔5〕

当竹内好写下上述这段话的时候，距离中日邦交正常化还有11年的时间。在这个时间点上，竹内好表达了他对杜威远见的钦佩。但是如果我们仅仅停留在钦佩杜威的远见这一点上去理解竹内好的想法，恐怕很容易忽略了问题的真正所在。因为竹内好并非要把中国的强固与日本的脆弱这一结论作为他的论述重点，而是通过颠倒既定价值判断这一认识论的努力，倾注全力于“改写历史”这件工作。在竹内好知识生产中占有重要位置的另一项工作，即对于日本的思想传统进行“价值颠倒”，也与他对于中国理解所进行的价值颠倒一样，立足于某种“自觉”。这种自觉，就是在日本近代思想内部发掘潜藏着的“作为自己的内在要求”的“近代”，

〔5〕《竹内好全集》第五卷，筑摩书房，1981年，第100页。

以期将其作为取代以外来方式建立起来的那种“被给予的近代”的脆弱性的要素。历史地看，这种要素就是竹内好试图在明治以来与侵略相连接的日本意识形态中甄别和抢救的“连带”的意愿。

1963年，筑摩书房出版了由竹内好编辑的《亚细亚主义》一书。为该书所写的长篇导读《日本的亚细亚主义》，是竹内好继《近代的超克》之后所作的具艰难挑战的代表性作品。

在这篇导读中，竹内好把玄洋社和黑龙会视为日本的亚细亚主义所赖以生存的几乎唯一的渠道；但是他关注的重点并不是这种渠道所引导出的侵略意识形态的问题，而是在玄洋社和黑龙会意识形态最终确立的明治末期之前，状况变化的复杂性本身：“但是，如果说玄洋社=黑龙会的意识形态从一开始就是主张侵略的，这不符合事实。玄洋社=黑龙会意识形态的确立是到了明治末期的事情，而在此前的过程当中，状况变化绝非如此简单。”〔6〕

竹内好的问题意识在于：“后发达国家日本的资本主义形态，不断重复着以对外扩张弥补内在缺陷的模式，这个过程一直持续到1945年，这是一个基本的事实。这个事实植根于人民的懦弱。但是，能否在历史上发现阻止这种模式形成的契机呢？这正是今天审视亚细亚主义的最大课题。”〔7〕

竹内好在日本社会战败之后进行的反省和对于明治历史的全盘否定的动向之中敏锐地察觉到，这样的批判内部潜藏着某种外在的“被给予的”性质。与“被给予的近代”一样，这种外在的反省与批判也是脆弱的。他对于日本的亚细亚主义进行的重新审视，并不是为了对玄洋社和黑龙会进行辩护，更不是为了给日本近代的侵略意识形态寻找借口；而是为了思考左翼的责任：在历史上，他们曾经一度坐失良机，使得亚细亚主义未能发

〔6〕《竹内好全集》第八卷，第111—112页。

〔7〕同上书，第153—154页。

展为足以裁决侵略战争的文明观。竹内好指出，在明治末期，日本的左翼由于过于观念化地坚持国际主义和反帝的立场，放弃了对民族现实的思考，其结果，把有可能升华为文明观的亚细亚主义拱手让给了右翼民族主义团体：“并不能说没有（使亚细亚主义转化为文明观的）机会，在没有抓住机会这一点上，幸德秋水与内田良平是同罪的。”〔8〕

不仅如此，竹内好还进一步着眼于明治维新的失败和西乡隆盛的“双重性”，并且对于自由民权运动进行了这样的分析：“明治的自由民权是宝贵的革命遗产。我无论怎样都希望能发掘这笔遗产。我希望在学问上为这样的发掘做一点有益的工作。但是，我觉得有一点是不可以掩盖的：自由民权内部已然萌发了侵略大陆的萌芽。”〔9〕竹内好对于连带和侵略二分法的可行性提出了质疑。他认为，毋宁说只有连带和侵略的不同组合模式，才更加接近于历史的复杂性。他的这一思想工作虽然并没有完成，但是他的思考本身却留下了启示。竹内好的“改写历史”，使得那些被抽象化了的诸如左翼—右翼、连带—侵略等“立场”都被置于它所由产生的具体历史状况，而在此状况意识当中，中国与日本并不是对立的绝缘体，它们被置于同样的结构当中。他说：“如果我们今天不能像当年中国的青年（特别是学生）把二十一条不平等条约视为民族的耻辱那样，把二十一条作为日本民族的历史耻辱来理解，如果我们的研究推进不到这一层面，那

〔8〕《竹内好全集》第八卷，第147页。幸德秋水是明治末期的社会主义者，为被称为“日本的卢梭”的中江兆民的弟子。内田良平是黑龙会的创始人，是玄洋社创始人头山满的弟子。黑龙会在日俄战争之后成为右翼国家主义的团体。但是，在明治前期，亦即中江兆民和头山满活跃的时代，左翼与右翼的区别并非如此清楚，中江与头山也是互相合作的朋友。而他们的弟子幸德与内田，则完全分道扬镳。竹内好认为，由于幸德秋水抽象的帝国主义批判和国际主义立场，使得他把亚细亚主义拱手让给了内田这样的国家主义者，后者尽管在早期还有着某种革命意向，但是最终堕落成为日本国家侵略意识形态的鼓吹者。在这个意义上，竹内好认为观念化的幸德秋水没有历史转换时期抓住拯救亚细亚主义的机会，因此也有不可推卸的责任。

〔9〕《为了进入日本思想史》，《竹内好全集》第八卷，第209页。自由民权运动是发生于明治初期的社会政治运动，以争取人民的政治参与权和个人自由为目标，反抗幕藩制专制政治。

么，就是远远不够的。”〔10〕

这段话传达的，并非竹内好以中国为中心的想法，而是他试图通过改写历史建构的、能够裁决侵略的作为文明观的“亚细亚主义”。在竹内好出生之前的明治时代，在竹内好生活着的战争时期，连带这一心情，终于丧失了形成作为文明观念的亚细亚主义的机会，滑向了法西斯主义。在今天，在我们面前，这种机会或许将又一次出现。这也正是我们今天为何需要竹内好这一问题的本质所在。

三 阅读竹内好与阅读历史 *

2005年，日本思想家竹内好的论文集在中国大陆出版。这是从17卷本的《竹内好全集》中遴选编辑而成的，也是第一本获得版权授予的中文译本。〔11〕

竹内好是日本中国文学研究和中国文学研究会的创始人，因此，他一直被视作中国文学研究者。但是，在他一生的著述中，其实中国文学与思想的研究本身并不是他的真正工作目标，他以这一研究为媒介致力于日本的思想建设。因此，这本译文集也并不是一本中国文学研究的著作，它是一个顽强的思考者不断自我否定和更新的心路历程，也是一个在现实探索中担负社会责任的日本思想家的剪影。

在中国大陆，一直存在一些根深蒂固的认识论误区，使得人们很容易把思想视为绝对不变的“正确”的观念。特别是传媒高度发达所导致的大众社会追求通俗的倾向，使得思想界和知识界也不免染上了简化历史认识

〔10〕《为了进入日本思想史》，《竹内好全集》第八卷，第208—209页。

* 本节曾收入《鲁迅与竹内好》，薛毅、孙晓忠编，上海书店，2008年。

〔11〕《近代的超克》，三联书店，2005年，孙歌编，李冬木等译。80年代初期，大陆曾经翻译出版过竹内好的《鲁迅》，对鲁迅研究界产生了相当的影响，译者李心峰。《近代的超克》重新翻译了这篇长文，并与其他十篇论文一起结集。

和过度依赖既定概念模式的毛病。这种情况极大地妨碍了知识界认识现实复杂性的可能，而当今又正是现实具有最多的歧义，因此也暗含了多种可能性的时刻。当知识界致力于把复杂的现实回收到简明易懂的分析框架中去的时候，现实其实被遗漏在话语之外。

竹内好正是在这样的状况中被翻译介绍进来。在这个译本中，收入了他政治最不正确的文本《大东亚战争与吾等的决议》，这是他1942年1月发表的支持太平洋战争的宣言；同时也收入了他最难理解的文本：《近代的超克》，这是他1959年为了推动日本思想界在对自身的思想历程反省中寻找可以转化的要素而写作的论文，与战后简单地否定战时所有知性的风潮不同，这篇长文致力于分析那些失败的努力究竟失败在何处，同时也致力于在战后被视为法西斯意识形态的战时言论中寻找可以转化为积极思想能源的那些要素。由于篇幅限制，本书没有收入竹内好另外两方面的著述，这就是他关于中国现代史和中国革命的分析与对日本明治时期开始萌发的“亚洲主义”的分析。这两个方面都是竹内好思想中重要的组成部分，而且如果在直观意义上看，似乎又是相互矛盾的：他一方面高度评价现代中国的主体性，一方面又并没有因此而简单地否定日本明治初期的亚洲主义，尽管后者在1890年代之后呈现的是连带与侵略难以区别的复杂态势，且最终沦为法西斯意识形态。

正是由于竹内好有着如此复杂的面向，使得编者在遴选本书选篇时颇费踌躇。说到底，在大陆翻译竹内好，其实基于一个非常学理化的考虑。自从80年代思想解放运动以来，大陆的思想界开始从文革期间的简单化思维中挣脱出来，试图建立主体的和历史的思考方式，借以摆脱简单化的意识形态思维；但是，由于很难从简单的二元对立认识论框架中摆脱出来，加以80年代对于西方理论的抽象化引进方式，其实大陆思想界并没有真正奠定足以摆脱简单化思维的认识论基础。而二十多年来同时代史的巨大变动，使得很多知识分子开始变得急躁和焦虑，把思想讨论等同于现实、把观念等同于历史过程，这种认识论误区使得学术界和思想界追求政

治正确观念（而且是相当简化的政治正确观念）的本能变得空前膨胀。在大理论与大政治的前提下，不加任何转换地让现实“对号入座”，使得学术丧失了自我发展的机遇。正是基于这样的认识，竹内好被作为一个媒介翻译过来，编者的意图在于通过这个人物非观念性的历史思考与非事后诸葛亮式的思想实践，戳破大陆知识界缺少历史感觉的知识格局中的某些盲点，从而寻找自身建设新的可能性。由于竹内好本人在重大的历史事件面前并不采取洁身自好的态度，他一直在思考的问题是如何建立日本人的主体性而又不重复当年的法西斯化老路，这使得他对日本部分左派知识分子简单明了地否定侵略历史的做法产生了怀疑：在他看来，这种政治正确的做法过于外在，过于脱离民众，因此无法有效地介入历史。竹内好并没有能力给出一个完整的思想方案，他仅仅是在尝试着用切近多数日本人的思路建立日本社会的主体性：他一直坚持的一个观点是，一个没有主体性的社会最容易被危险的政治家所利用，因而对于国际社会来说，是最具有威胁性的。为此，他试图开掘在战争时期利用了战争条件的知识分子中那些有可能形成主体性的要素，坚持“火中取栗”。这自然使得竹内好远离了政治正确，也远离了先知先觉的可能。

《近代的超克》出版之后，似乎引起了不小的反响。这本书的读者主要是中文系与历史系的学者和研究生，不少人开始引用它。但是，这些反响其实仅仅是表面性的，而在引用当中很难观察到具有生产性的创造性想象。与此相对，晚些时候出现了一些“竹内好批判”，抓住了竹内好思想实践中最具有冒险性格的部分，上纲上线地把竹内好说成了日本法西斯分子。在被批判的文本中，不仅有他支持日本向美国宣战的《大东亚战争与吾等的决议》，有他分析战争中与法西斯意识形态同调的座谈会的《近代的超克》，甚至还有他的名篇《鲁迅》。与批判的内容相比，其实最值得关注的是批判的形式：应该说，这些批判基本上体现了对于观念正确性的关注，而判断一个观念是否正确，标准则在于它是否合乎后来的历史结局。

在一个事件有了结局之后，再回过头来审视整个过程，特别是审视那些与结局不相一致的要素，我们可以很容易辨认各种层面上的“错误”。历史解读中最常见的所谓“因果解释”，就是依照这个逻辑。因果解释，表面上看是从原因一路追踪到结果，其实在思路上，如果不从结果反过来上溯到原因，是根本无法操作的。但是，如果身处事件进展的过程中，情况却完全不同：因果解释在这个过程中是无效的。在一个复杂事件的过程中，做出正确的判断是一件极其困难的事情，因为在信息不充分甚至也不能保证准确的情况下，任何判断都必将具有“赌一把”的性质。既然是具有冒险性的决断，那么，正确与错误的可能就各占一半，根本无法根据结果来判断“原因”何在。更何況，在正确与错误之间，还存在着更多的“灰色地带”，每一个点都具有多重可能性。

关于历史和历史学，已经有众多学派和众多定义，以至于我们无法简单地断言“什么是历史、什么不是历史”。但是即使如此，也仍然可以找到一些基本的环节，可以讨论关于历史的阅读和谈论方式。首先，历史有自身的限度。任何一个历史事件都不可能脱离它的时代状况。用当下的标准要求历史和裁断历史，是反历史的态度。换句话说，历史的态度在于慎重地处理过去与现在的差异，而不能把现在的标准强加在过去之上。但是，这并不意味着无条件地认可历史的限度，不意味着“存在就是合理的”。从今天的角度对历史事件与人物的限度进行分析，是历史学的任务之一，只是，这种分析必须尊重历史的规则，不可以随意为之，这正是历史学需要想象力和高度技巧的地方。其次，历史学尽管可以有各种方式，比如可以研究人也可以不研究人，可以研究长时段也可以只面对短时段，可以以事件为对象也可以不处理事件；但是，无论是哪种情况，历史学如果要处理有质量的问题，都不可以似是而非地泛泛而论。第三，历史解释是一种超验的行为，它不能依靠“常识”进行。正如任何个体都不能测控天气以控制飞行一样，历史过程由于是多重力量之间抗衡的产物，依靠个体的直观经验根本无法把握。一个社会的历史解释是否发达，因而标示着

这个社会的“头脑”是否具有超越直观经验的想象力和创造性。可以说，读史的深度，取决于整个社会睿智的累积程度，反过来说，史学的质量也将对于社会的睿智有着直接的影响。那么，深度的读史是否应该有标准？在关于历史学的讨论众说纷纭的今天，恐怕很难有一个统一的标准，不过，至少可以说，深度的读史与套用既定的观念以及意识形态思路的做法在根本上是对立的。它要求读史者能够在已有的框架或者结论之外有新的发现。

那么，什么叫做“发现”、如何才能“发现”？

在事件进行过程中，其实每一个选择的功能都不能同步评价，它是对是错，需要等到有了结局方能了解；那么，这就意味着冒险进行的选择必将同时伴有至少是两个性质：对事件的结果而言，它是对的，或者是错的。假如我们仅仅抓住事情的结果，那么我们只能反过来从结果来推论事件过程中的每一个环节，判断其到底是对是错；而在通向结果的过程当中进行选择的每一个瞬间，就会被固定化：似乎一切都按照结局的规定，只能有一个选择。这样，主体在变动着的状况中进行选择这样一个具有高度紧张感的行为，由于被结局反过来所规定，就被简化成了或对或错一目了然的手段。

历史的过程，正如一个人打算坐飞机却遇上雷雨天气一样，他不得不在机场耐心地等候天气稳定后可以飞行的时刻。如果说变化莫测的天气可以象征历史过程本身的话，那么，在这个任何个体都无法左右的过程当中，主体能够进行的，只有对自己而言具有很大冒险性格、却又极其有限的“选择”。充其量，他可以选择的仅仅是退票或者不退，以及承担因为退票或者不退所带来的后果。与这种有限选择相对立的，是为了保险而不进入状况的立场，它避免了冒险，却使得主体无法进入历史。每一个时代结束之后，都会有一些根据历史事件的结局回溯整个过程并进行判断的“事后诸葛亮”式的态度出现，它最大的特征在于无视事件过程的不确定性，把历史似是而非地表述为一个确定的过程。如果历史过程被确定化

了，主体具有冒险性的选择本身就不具有意义，而只有与结局一致的选择才是有价值的。

其实，这本是历史学里面老而又老的问题，但是，这问题却老而常新，因为它并没有被解决掉，它还是一个问题。在历史哲学的层面上，似乎已经没有人愿意把历史表述为确定的单线进化过程，但是这并不妨碍人们在进行历史判断的时候充当事后诸葛亮：试想，假如你对一段历史进行裁断，那是否意味着你自以为比自己比那段历史里的人物更高明、更“进化”？更重要的是，事后诸葛亮式的读史，完全忽略历史过程的不确定特征，把历史过程置换为一个确定的对象。于是，从结果出发反过来判断历史行为的正确与否，就变成了读史的中心课题。这种“政治正确”的读史方式，有一个最大的弊端，就是很难有属于读史的发现。有一种说法，认为在历史事件和历史人物那里寻找到错误，是为了避免在今天再犯同样的错误，这是相当皮相的认识。因为即使历史可以重复两次，那也是把悲剧变成喜剧的重复方式，你如何能在这不同性质的戏剧当中避免“同样的错误”？无论是审判前人，还是效仿前人，对于读史而言，都是非历史性的。因为它的前提都在于确定历史结局的绝对性，否定历史过程的流动性。

那么，如何在读史的过程中找到“发现”的契机呢？

我想，阅读竹内好是一个非常好的训练。

在竹内好一生的著述中，始终没有把历史看作确定不变的实体，同时，他也没有直观地认为知识分子的言论可以直接左右社会现实；在这样的前提下，竹内好拒绝“事后诸葛亮”式的读史态度，拒绝为了安全而避免冒险的策略，一生中讨论了很多今天看来仍然是“问题”的问题，包括那些进步知识分子不愿意处理的政治不正确的问题。在日本，竹内好激励过至少两代人：战后成长起来的一代和战后出生的一代，后者亦是1968年学生运动的主力；今天与这些人交流，他们仍然会说：竹内好构成了他们对于中国与中国革命想象的起点。

然而阅读竹内好的著述，你会发现，他的真知灼见并不表现为指点同时代史“应该如何”，不表现为给他的时代开药方，而是表现为对于历史流动性的高度敏感。这使得他不断地提出和追问那些对人类而言最根本的问题，并且保持了这种提问的姿态。竹内好追问这些根本问题的时候，并不热衷于把问题转化为“知识”，他只是在历史的漩涡中不断追问：人类应该如何生活？什么样的选择对国家、对个体是富有伦理性的？在现实中不得不进行决断的时候，人究竟有多少自主的可能？为此，竹内好试图给日本现代史勾勒一个充满了不确定性因而充满转化契机的轮廓，并且力求确认那些有可能使日本同时代史更具有理性的转化要素，与同时代那些受到西方现代性理论训练因而习惯于把西方理论作为本土经验参照系的工作方式相比，竹内好的工作方式更具有冒险性。这使得我们获得了一些得以观察那段历史复杂性的历史文献，而与竹内好从同一个时代走过来的日本人，则见证着那个已然逝去的时代与他的论述之间的真实关联。

竹内好对于中国的想象的确有“美化”之嫌。这种美化，与同时代某些日本进步知识分子对于西方的“美化”有着异曲同工之妙：它们都是在特定历史阶段中试图对本土文化进行重新设计时采取的策略：假如竹内好的中国想象中缺少对于中国历史流动性的把握，那么，他很难把自己区别于普通的“日中友好人士”。事实上，在五六十年代之交，也的确有些中伤他的谣言说他“领着中共的津贴”。而后来对竹内好缺少细读的性急学者，也片面强调了他中国想象中的理想化成分，忽视了他的“历史观”本身。但是，竹内好的历史观，却不像他的各种正确或者错误的结论那么“现成”，就是说，他并没有给出关于自己历史观的固定说法，我们只能通过对他文本的细读，通过建立同时代史的脉络，来谨慎地建构他的历史观。

这，需要读史的功夫。而竹内好，也正是帮助我们进行读史训练的最好对象。

在日本当代思想史中，很少有人像竹内好这样受到“四分五裂”的评

价。在日本乃至国际学界范围内，从竹内好同时代至今，我们很难得到一个相对完整的关于竹内好的意象。有些人把他看作亲华派知识分子，有些人把他视为日本“大亚洲主义”的现代鼓吹者；有些人把他看作“反现代性”的本土主义者，有些人则视他为另类的现代主义者或者后现代主义者；有些人认为他是民族主义者，有些人认为他是深层意义上的国际主义者；有些人认为他是日本建立战后民主社会和反天皇制的精神领袖，有些人认为他是天皇制军国主义的辩护人……

之所以造成这种种对立的看法，是因为竹内好与他同时代的左、右派知识分子都不同。他无法归入这两个政治性的类别，却又不曾超然于现实政治问题之外。他敢于处理那些只有被视为保守乃至右翼知识分子才处理的问题，比如“亚洲主义”的理念（对竹内好而言，他的思想课题要处理的并不是“大东亚共荣圈”，而是在历史上曾经作为理念存在过但后来变质为军国主义意识形态的“亚洲主义”）；他也愿意内在地逼问日本本土与天皇制意识形态有直接关联的“日本浪漫派”思潮的边界，试图打造“深入到对象所由产生的根源之处，进行内在的批评”^{〔12〕}的思想斗争方式，并强调说这是“打倒敌人的唯一的方法”（竹内好这篇写于50年代初期的《近代主义与民族的问题》在50年代末期被桥川文三称为推动了真正意义上日本浪漫派批判的契机。而桥川的《日本浪漫派批判序说》，至今仍然是关于日本浪漫派研究的经典之作）；甚至对于东方知识分子几乎本能地接受了关于“民主”的西方化想象，竹内好也试图用相当大胆的方式把它转换为明治天皇的《五条御誓文》。上述种种，当然给断章取义的阅读提供了不少把柄，使得一些学人攻其一点不及其余；相反，试图从竹内好那里寻找思想资源的学人，则往往避开那些不利于竹内好的事实，使用“三七开”的模式讨论他的主要贡献。可以说，无论在日本还是中国，我们的知识训练还没有提供有效处理竹内好的思想手段：说到底，假

〔12〕《近代主义与民族的问题》，《竹内好全集》第六卷。

如一个人被同时分裂为几组对立的要素，那么，恐怕出了问题的不是这个被割裂的对象，而是我们的认识论本身。

正是出于这个基本的状况，竹内好在今天仍然未能得到整体性的处理。对于他的断章取义的批判和肤浅的“三七开”式辩护，并不足以构成“竹内好研究”，问题并不在于是否建立“竹内好研究”的学术视野，而在于我们是不是正在错过一个认识论调整的契机。在日本和中国的学界，近年来相继出现的对于竹内好的关注，尚未发展为对于已有认识论的调整，毋宁说，在很大程度上，竹内好正在被回收到的已有的知识论框架中去。这个框架，其实是一个进化论的框架，它使得当今学人误认为自己处于历史的最高点，可以居高临下地审视和评点前人的一切，而不必考虑前人在历史进程中的各种选择和决断。这个框架的缺陷，其实还不仅在于导致了历史认识的概念化与意识形态化，更重要的是，它恰恰导致了现实认识的观念性。同时代史也是历史，对于竹内好的阅读方式与思考同时代史的方式是互为表里的。在竹内好那里寻找贡献或者错误的思维方式，在现实社会分析中也同样只能面对那些固定的“结论”。甚至在有些情况下，由于缺乏对于流动状况的准确把握，这种仅仅关注于结果的思维方式会使人忽略问题的真正所在，而直观地把责任强加到与问题无关的那些人或事上。

在日本现代思想史上，进化论史观一直潜在地居于主导位置，部分马克思主义历史学者也有这个倾向。就中，特别是专攻日本史的学者，他们自觉地把日本式马克思主义政治分析模式应用于历史分析，也应用于对于时代课题的分析。在战败后的日本思想界特有的精神风土中，日本马克思主义的影响力渗透到了学院学术的广泛领域，使得在现实社会运作中并未成为主导力量的日本共产党势力在学院学术里面获得了相当的主导权；在此意义上，观察作为在野党的日本共产党在学术思想领域内的作为，其实是一个非常需要分寸感的思想课题。本文无法正面展开相关讨论，只限于指出一个基本的事实：在战后日本学术领域内，日本共产党（当然，作为

政治派别的日本共产党不断经受了内部的分裂与调整，并不是铁板一块）背景下的马克思主义学术立场，曾经吸引了大批优秀的知识分子，他们中间产生了相当出色的学术成果。而且，由于这一类知识分子需要面对“政党政治”特有的意识形态要求，他们在处理学术问题的时候面临更多的困境，就是党派之争的现实政治判断与学术生产所要求的精神创造自由之间的矛盾。为此，那些最优秀的学者尝试着以“科学性”统一两者之间的矛盾，并且确实也有些优秀的学者可以在进行精神生产的时候摆脱现实政治意识形态的约束，比如石母田正与远山茂树，作为史学家他们都试图通过自己的日本史研究来严肃地处理这两者的关系。而且他们都表现出了对于马克思主义在日本学界的概念化缺陷的反思；但是，毕竟这种高难度的操作所要求的边界意识并非人人都可以模仿，因此日本马克思主义史学者中很多人满足于使用“上纲上线”的方式进行学术生产；而即使在最优秀的史学家那里，当遇到日本史中最为敏感的政治话题时，有时也会采取“政治正确”的简化立场，使得有些本该延展的问题被搁浅。

竹内好在战后与若干种类的知识分子进行过论战，与日本马克思主义者的论战是其中之一。这中间，他面对了几种批评与反批评，显然，由于马克思主义阵营中比较常见的意识形态化学术生产方式，使得竹内好不得不面对一些非学术性的“大批判”，这些违反学术常识却因为某种特定的政治氛围而在社会上流行一时的“误读”（准确地说，这一类“误读”其实是“不读”。批判者根本没有耐心阅读自己批判对象的文字，只是断章取义地找出一些说法然后捏造罪名大加讨伐而已）乃至攻击显然激怒了他，这激怒影响了他反驳文章的学术深度，是一件非常遗憾的事情。在竹内好留下的论战文字里，最有代表性的当属发表于1966年的《关于学者的责任》^{〔13〕}。这篇文章本来是为了回应远山茂树的质疑而作，可惜因为其他人的低水准“大批判”文章过于牵扯了他的注意，他没有把与远山的

〔13〕《关于学者的责任》，《竹内好全集》第八卷（筑摩书房）。

对话作为文章的主要部分，影响了文章的完成度。但是即使如此，把该文与远山的文章配合起来阅读仍然可以得到一些重要的讨论线索。

在60年代初期，竹内好曾经有过纪念明治维新百年并对其进行重新探讨的设想，他认为明治民族主义是一种“有国家无民族”的失败形态，这与其后的军国主义有密切关系，因此，试图通过对于明治维新的重新探讨，开掘日本现代思想传统中可以转化从而通向未来的那部分思想，从被高度简化为“军国主义”的历史中抢救出可以对抗军国主义的要素；但是，他的设想并没有得到理解，相反，文坛中占上风的是全面肯定明治维新的风潮，以至于变成了朝野合作的“明治维新百年祭”，竹内好只好宣布取消这个设想并退出。1965年，马克思主义史学家远山茂树撰文，以“明治维新百年纪念”为背景，发表了《明治维新研究的社会责任》一文，该文以明治维新研究作为基本线索，提示了关于学术规则、学者的社会责任和学者间合作的问题。他富有洞察力地这样为竹内好关于明治维新纪念的提议定位：“竹内好预先估计到了将要到来的1968年里，政府和右翼都要大肆举办纪念维新百年的活动，所以提倡由我们来争夺话语权，对明治维新进行再评价。”^{〔14〕}作为一个优秀的史学家，远山在马克思主义阵营内部需要两面作战：一方面，他自觉于日本马克思主义史学成果的贫乏，以及战后马克思主义史学在论坛中地位的迅速下降，主动从非马克思主义史学家和知识分子（也包括竹内好）那里吸收学术营养，同时对马克思主义史学阵营内部的强烈排他性和神经质的贴标签做法进行了委婉的批评，另一方面，他也要把学术与思想的政治功能和社会责任归结为“党派性”（他强调党派性是一种现实中的政治选择，而不是结党营私的小集团主义，为此，他特别把党派性与派系之争做了区别）并坚守这“党派性”。正因为如此，远山成为竹内好所尊敬的少数马克思主义史学家之一。当竹内好撰文回应远山的时候，有别于他对于其他马克思主义学者的

〔14〕《明治维新研究的社会责任》，《展望》1965年12月号（筑摩书房），第14页。

激烈批判态度，他显示了极大的“同情之理解”的诚意。

竹内好对于远山的“同情之理解”，源于他和远山一致的现实危机感。这就是“感觉到在历史学里，广而言之是整个学界存在着荒废的趋势，由此而考虑学者的责任（我倒是认为不必说它是社会责任）问题”^{〔15〕}。竹内好不仅把“学者的责任”与“社会责任”作为两个不同的范畴提出来，而且把问题指向了“学界的荒废”，这使得他与远山的立场有了微妙的区别。在远山那里，尽管有着对于马克思主义史学贴标签式的工作方式的反省和批判，但是却避开了一个棘手的问题，那就是现实政治的党派性是否可以直接应用于学术生产。反过来说，强调文化政治的功能，是否意味着它与现实政治的关系是直接的和对等的。在马克思主义阵营内部一直存在着的贴标签式的知识生产模式，其实在后来已经越出了马克思主义阵营，成为世界范围内学院左派学术生产的通病，这也就是今天语焉不详地被作为负面现象的所谓“政治正确”问题；与当年马克思主义学者遇到的困境一样，“政治正确”同样起源于认识论的误区，它把学术行为简化为现实政治行为，把精神生产的复杂面向依靠现实斗争的“结果”简化为非此即彼的单纯问题。尽管远山是一个充分关注历史过程的不确定性和复杂性的优秀学者，但是，当他把学者的责任直接等同于社会责任时，却是在强化一个直观的二元对立思维模式：要么为了履行社会责任而直观地把现实问题变成学术问题，要么脱离现实躲进“象牙塔”。这使他在面对历史过程中那些与“政治正确”相违逆的问题时，会本能地突然违背他的历史学学养，做出简单化的判断。

对于竹内好而言，这样的思维模式无法建立有效的思想斗争传统，相反，它只会导致“学界的荒废”。当他面对同样感觉到学界的荒废并且试图扭转这一局面的远山的时候，他感觉到的无奈恐怕大于他的愤怒。这是因为，远山在上述文章中涉及了相当重要的认识论问题，提出了富有建设

〔15〕《关于学者的责任》，第246页。

性的提议，同时又以最典型的政治正确姿态消解了这些问题。这是情有可原的。在这篇文章中，远山试图处理的是竹内好迫于问题的变质而不得不取消的那个设想：明治维新百年纪念，并由此延伸为日本现代史上亚洲主义的评价问题。在当时的状况下，这些问题基本上由日本的保守派知识分子把持，而竹内好那个“批判继承”的想法基本上没有市场。同时，由于竹内好在提出动议之后并没有来得及充分发展他的整个设想（在1965年的《“明治热”所感》^{〔16〕}一文中，他谈到自己在退出明治维新百年纪念的同时，通过写作《近代的超克》、《日本与亚洲》、《亚洲主义的展望》等，逐步地独自勾画这个设想的轮廓），更重要的是，在当时的知识状况中，竹内好的设想乃至他的工作方式缺少得到准确理解的基础，因此，当远山处理这些问题的时候，他不知道该如何对待竹内好。在《明治维新研究的社会责任》一文中，他一方面承认竹内好的思想工作并非其他批判者所说的是“为日本帝国主义辩护”，他甚至准确地指出，“特别是富有创造性的思想和研究，要想完全避免误解与恶意的利用是很困难的。”^{〔17〕}但是，对于日本马克思主义史学阵营中的意识形态批判进行了批评的远山，同时又拒绝接受竹内好“火中取栗”的做法：

竹内好氏一贯性的论点是：日本在亚洲是唯一的一个帝国主义国家，战后也一直走复活帝国主义的路线，这一状况对于日本人而言造成了深刻的思想问题。日本人作为日本的国民，主体性的责任感一直不强，因此，失去了从这种状况中挣脱出来的可能性。为了搞清楚这一宿弊的根源，他追溯历史，用自己的工作探究日本何时、在何种条件下选择了帝国主义的路线，丧失了亚洲认识的能力。我是如此理解竹内氏的问题意识的。不过从这个问题意识出发，把亚洲主义定义为

〔16〕《竹内好全集》第八卷。

〔17〕《明治维新研究的社会责任》，第15页。

“指向亚洲诸国的连带（不问是否以侵略作为手段）”，不免让人对于它在当今时代的意义产生了疑问。^{〔18〕}

上述引文是远山在同一文章中的看法，看上去有些自相矛盾。以远山的历史学功力，本来不该产生如此误读。因为在竹内好的《日本的亚洲主义》^{〔19〕}中，对于日本亚洲主义的定义绝非如此单纯，更何况他是在历史脉络中而并非价值判断的层面上谈及亚洲主义与连带的关系；而且竹内好是在充分强调了日本亚洲主义到了后期的侵略扩张意识形态功能之后，才对早期亚洲主义者的动机进行了细致的甄别，试图对其中潜在的“连带”指向进行发掘。显然，竹内与远山的区别，在于追溯历史的时候是着眼于那些应该批判的因素还是着眼于可以发掘的可能性。远山之所以做出这样的判断，其实出于他的认识论。在同一篇文章中，他在批评马克思主义史学阵营意识形态斗争的贴标签做法时明确阐述了自己的认识论：“对于主观的意图与实现这一意图的论证过程，以及这一理论的社会反响这三者之间的关联和错位，必须切近主观意图，进入该理论的内容，从内部进行分析和批判。如果不把这样的努力进行到应有的程度，仅仅是在理论和思想的外部对其贴上标签，那么，将在意识形态战线上把本来该成为盟友的思想推给了敌人，为敌人的恶意使用开路，并使其固定化，这才真的是在客观上起反作用。”^{〔20〕}但是同时，他也强调了另外的一个方面，那就是在进行分析的时候，比起对象的主观意图来，对象所导致的客观效果更为重要。由此，远山不免面对了一个无法自圆其说的困境，那就是他使用“客观效果重于主观意图”的判断时，他其实并不能有效处理那些主观意图与客观效果错位的历史对象，这导致了他最终以成败论英雄。特别是对于那些历史上被后来者否定了的人物，远山其实并不打算贯彻他所说的切近主

〔18〕《明治维新研究的社会责任》，第27—28页。

〔19〕《竹内好全集》第八卷。

〔20〕《明治维新研究的社会责任》，第16页。

观意图的“内在分析和批判”。对于日本马克思主义史学家来说，有一个基本的认识论立场在实际操作中（而不是口头上）是无法接受的，那就是“向敌人学习”。向敌人学习，意味着在进行价值判断之前先进行一视同仁的分析，无论对象是敌是友，这种一视同仁的分析将充分面对历史过程的不确定性，充分考虑对象的内在逻辑，并对其作出恰当的评价。在这个过程中，“以成败论英雄”的方式将大大简化分析的厚度，因为它将使在历史进程中那些不确定的因素以及在状况不透明的情况下进行决断的行为变得无足轻重，而仅仅关注那些对于结果而言具有正面价值的现象，不考虑就结局而言的负面现象中潜在的、有可能发展的各种正面要素。这正是日本马克思主义史学在认识论方面的底线。远山也不例外。尽管他没有如同其他人那样粗暴地无视基本文本，胡乱地上纲上线，但是，他仍然不愿意在不同政治立场的历史对象面前采用同样的分析态度。

竹内好在回应远山的时候，显然对这样的认识论感到恼火和无奈。他说：“我到底怎么说，才能让远山氏明白呢？”他感觉到，必须设定一些共同的问题，才能让讨论发生接触。在《关于学者的责任》中，他提出了这样一些基本观点，以推进共同问题的产生：

为了真理的探求，无论对象是魔鬼还是蛇蝎，该走的程序都要走，该看的东西都要看，该听的也必须听。如果做不到这点，那么，就不要靠学问立身处世。〔21〕

马克思主义史学的“社会责任”或者“党派性”，都无可厚非，不过在强调这些之前，我提议先找回学术的尊严与学者的责任。〔22〕

竹内好谈的是切实的感受。他在回击某些学者无视他写作的上下文随

〔21〕《关于学者的责任》，第266页。

〔22〕同上书，第268页。

便捏造罪名的做法时，辛辣地讽刺说：“把文章打碎，再重新组装，还真是能干各种各样的事情呢。”面对种种曲解，竹内好只能强调引用的原则：“这个原则就是整理出对方主张的主要着眼点。只要看一看引用，就可以知道引用者头脑的程度。如果你遇到的是那种离开整体脉络，只为了配合自己的目的而断章取义或者歪曲原意进行引用的人，那可也就是一场灾难了。”〔23〕

这样的灾难多了，学术的尊严也就没了。古今中外，概莫能外。竹内好一生遇到的这样的“灾难”还真不少，其中，来自进步派学者的曲解也不在少数。

不过竹内好知道，远山不在此列。正因为如此，竹内好显然把远山作为自己认真对话的对手，而不像对其他人那样嬉笑怒骂。可以说，竹内好在对远山提出反批评的时候，之所以得以把问题推进到比较深入的层面，是因为远山也是尊重学术规范的学者。也正因为如此，这一部分对话对于我们后来者而言，更具有启发性。比如，针对远山提出的对日本现代史上的亚洲主义思潮使用连带与侵略的二分法的建议，竹内好的回答是：“我的情况相反，我是从质疑连带与侵略二分法的问题出发的。”〔24〕这种质疑，导源于竹内好的历史认识论。使用二分法区分历史过程的不同质乃至对立的要素，只有在立足于历史结局的情况下才是有效的；相反，如果不把历史的阶段性结局视为历史认识的起点，那么，二分法很难具有意义。因为在历史过程中，不同质的要素必然是混杂在一起的。对其进行甄别，只能采用历史的方式，竹内好把这种方式表述为：“我的问题设定是，考察连带与侵略组合方式的不同类型。”〔25〕

竹内好批评说：“我感觉到，历史家阅读文献的方式是偷工减料的。他们只是掠过文字的表面。不敢要求他们力透纸背，至少眼光应该到达纸

〔23〕《关于学者的责任》，第249页。

〔24〕同上书，第272页。

〔25〕同上。

里面吧。”掠过文字表面、脱离文本的“纸张”制约仍然可以治学，需要借助于一些文本之外的现成东西。例如借助于社会通行的意识形态，借助于一个时代的危机意识，借助于各个特定时期的社会期待，等等。这样的工作方式，反过来又助长了对于文本的浅层次阅读，甚至使得断章取义的做法通行无阻。比起恶意的曲解来，这种似是而非的阅读虽然可能还不构成“灾难”，但是，至少它构成了使得灾难“合法化”的知识生产土壤。

不过，这批评对于远山并不太合适。竹内好与他的分歧是认识论的分歧，而非阅读功力的差异。竹内好下面的补充才是切中肯綮的：“在远山氏那里，人的动机与手段是可以明确区分、并且可以被他人整体上把握的透明实体，对我而言却是流动的、状况性的，而且难以明确区分自我与他者的对象；而历史，在远山氏那里是沉重的被给之物，在我这里，是可塑的、可以分解的建构之物。我想，这是我与远山氏的不同之处。”〔26〕

是否进入历史，对于读史者而言，并不是一种语词游戏，它意味着读史的视角与标准遵从完全不同的规范；对于同时代史的参与，也并非仅仅是一种主观意志，它同样受制于认识论和客体对象的约束。竹内好所说的“流动的、状况性的、而且难以区分自我与他者”的对象，只有在明确了历史过程的不透明性，因而注重主体每一个决断具有的歧义性这一前提下，才能得到理解；否则，这将仅仅是一个“说法”而已。在历史被视为沉重的“被给之物”的时候，进步知识人只能采取“外在批判”的态度，是在所难免的。“政治正确”所纠缠的，恰恰是如何对待这个“被给之物”的态度问题，而不是如何分解它并内在的改变它的问题。毕竟，历史并不仅仅是过去，它以非直线的方式连接到现在，并且通向未来。

在上世纪60年代中期，身体状况不如人意的竹内好没有把他与远山这样优秀的马克思主义史学家的论战推进到应有的层面，是一个非常大的遗憾。这当然与竹内好个人学术方式的限度相关，但是，更重要的是，这

〔26〕《关于学者的责任》，第273页。

也与当时日本史学界（不仅仅是马克思主义史学）认识论自觉程度的限度有关。其实，同样对日本史学家发生影响但是同样未能改变学术局面的还有上原专禄等优秀的史学家，意识形态化的读史方式也并不仅限于马克思主义者。“从结局反观过程”的思维定式，一直是读史的主导方式，特别在充满危机的历史时刻，历史被高度地简化和透明化，状况被高度地固定化和外在化，这种做法反倒容易获得社会基础。在今天，我们更多地是在学院“批判知识分子”（这些人的思想立场毋宁说更多地具有自由主义左派的特征）那里观察到了这种简化历史固定化状况的思维定式，那个曾经由竹内好提出的老问题，似乎并没有得到解决：“社会责任”或者“党派性”，都无可厚非，不过在强调这些之前，需要先找回学术的尊严与学者的责任。说到底，在今天，重新审视认识论问题，并非为了解读竹内好，甚至也不仅仅是为了深度地读史，这与我们今天和未来的知识生产方式直接相关。

第三编

作为艺术的政治学

6 丸山真男政治学中的“政治”^{*}

丸山真男是日本政治学界颇富争议的政治思想史家。由于长期以来的各种争议，特别是他去世后集中出现的“丸山批判”风潮，反倒使他得以逃脱被忘却的命运。尽管如此，日本政治学界——准确地说，日本政治思想史研究领域——对于丸山政治学真正意义上的分析与批判性的继承，却是一件远未完成的工作。之所以这样说，是因为这件工作的完成需要一些基本的程序：把丸山政治思想史学置于他同时代思想史研究之中定位，由此梳理丸山自身的认识论和他所设定的时代课题；进而，需要把丸山政治思想史学和对他的质疑乃至批判同样地“历史化”，亦即在其各自所处时代的思想状况中相对化。

本文是在上述问题意识主导下所进行的讨论。本文试图揭示丸山政治思想史学中“政治”的含义，并探讨其政治性的基本特征。对于笔者而言，有一个基本的问题尚未得到充分的解释：丸山真男在日本学院学术领域中确立“日本政治思想史”这个范畴的过程中，究竟试图确定什么样的课题，又是如何实现那些课题的？

一 本行与副业^{〔1〕}——政治的认识论问题

丸山真男多次强调过他对于政治认识论问题的执著。

^{*} 本文原刊于《台湾社会研究》2009年3月第73期。

〔1〕 日语原文为“本店”与“夜店”。为照顾中文习惯，在此译为“本行”与“副业”。

我在这里讨论的中心问题，不是现实的政治论本身，而是我们对于那些具体的政治问题的认识方式。之所以这样设计话题，是因为在讨论问题的时候，这个认识论的问题通常会被忽略，立刻对于政治论的内容进行“好”或者“坏”的评价。于是就引出了很多的麻烦。我在这里要说的，表面上看很抽象，我要谈的是政治的认识方法，在哲学意义上说，就是“政治的认识论”问题。〔2〕

这是丸山在1958年一次讲演的开头部分。与此相关，在另一些场合，丸山同样也涉及了有关政治的认识论问题，比如《丸山真男讲义录》第三卷《政治学》第一讲、其他数篇关于“思想史的方法论”的讲演等等。进而，与这些问题形成互补关系的，是《讲义录》第五卷的“导言”，在此，丸山提出了这样的问题：

通信（刺激）出现之后，会发生反应。在通信与反应之间，会产生思想。〔在受到刺激之后，不立即反应〕对于刺激进行思考，〔在此期间〕有一段时间。如果有了通信就立刻反应，就不会有思想。……在刺激与反应不直接连续的地方，存在着思想。〔3〕

在上述两个引文中，包含着几个值得注目的问题：第一，对于具体政治问题的认识方法，并不直接等于政治论的内容本身。回避了认识论问题的“政治论”，未必能够有效地对应政治问题。第二，政治认识论的问题需要与“好”、“坏”这样的价值判断在相对意义上分开，这不仅仅是“方法论”问题，它是一个哲学意义上的认识论问题。第三，刺激与反应不直接连续的地方，会产生思想。为此，需要有一个切断了自然时间“同

〔2〕《政治的判断》，《丸山真男集》第7卷，岩波书店，1996年，第306页。

〔3〕《“思想”发生的条件》，《丸山真男讲义录》第5卷，东京大学出版会，1999年，第12页。

时性”的“思想时间”。当然，这个定义比较模糊，我们需要在具体问题的上下文中思考它的含义。在这个问题里，需要关注的不是丸山对于思想的定义，而是他对于思想与事件刺激之间“非同时性”的强调在逻辑上排斥了思想直接的“实用功能”。在此意义上，这是一种认识论的表达。

可以说，以上问题构成了丸山真男政治认识论的核心。那么，这一政治认识论的问题，在丸山政治思想史学中应该如何定位呢？在16卷本的《丸山真男集》中，正面讨论政治的认识论问题和思想史的方法论问题的论文占有相当的比重，但是，是否可以仅仅在方法论层面上理解这部分著述呢？

在写于1984年的《原型·古层·执拗的低音——我关于日本思想史方法论的探索经历》中，丸山曾经有过这样的说法：“作为一个专业的学者，说得拗口一点，就是作为马克斯·韦伯所说的从事‘作为职业的学术’的研究者，我的本行是日本政治思想史，而其它的，说极端一点，是我的副业。”〔4〕在丸山这样表白之后，他所说的“副业”，就主要被视为他的代表作之一《现代政治的思想与行动》的别称，因为收在这个论文集中的大部分论文是他为公共性综合刊物写作的。也就是说，知识界对丸山这个界定的理解是，属于“学院派写作”的学术论文是他的“本行”，属于介入时政的“公共言论”则是“副业”。大概是因为这个理解有些偏离了丸山的本意，1995年，丸山在一个座谈中对于自己这个说法做了进一步解释：“我说的本行，是指日本政治思想史这个领域，即使是在政治学学科里，除此以外的其他领域也都属于副业。……我要辩解一下，被称为副业的论文，在内容上，我也尽量有意识地选择那些比较接近我的本行的主题。”〔5〕关于“本行”和“副业”的理解，于是发生了一些歧义，其所指也发生了微妙的转移。被视为“副业”的综合杂志上的论文，比如《超

〔4〕《丸山真男集》第12卷，第110页。

〔5〕《本行与副业》，《丸山真男座谈》第9卷，岩波书店，1998年，第288、292页。

国家主义的逻辑与心理》、《日本法西斯主义的思想与运动》、《军国统治者的精神形态》等等，其实全都没有停留在“内容性的政治论”这个水准，它们都在指向丸山本行的意义上，带有强烈的思想分析色彩。后来有人指责丸山的这部分论文“缺少制度分析”，让丸山哭笑不得。那是因为，在某种意义上，丸山这些看上去是在分析现实政治问题的“时评”，都是作为“政治认识论”的问题写作的。它们的功能是通过现实分析完成对于丸山政治思想史学基本思路的导引，而不仅仅是对于时政的分析。在写作这些论文的时候，丸山为了提炼同时代政治思想课题，在现实事件和他对于现实事件的反应之间，创造了一个切断了“同时性”的时间差。这个时间差并不意味着他与所讨论的事件在自然时间上不同步，而是意味着主体对待刺激所做出的反应与刺激具有非同时性。亦即是说，丸山对于同时代的一些事件立即做出了反应，在自然时间上并未发生断裂，但是这些反应并非意在解决这些问题本身，而是意在提炼对于这些问题存在方式的认识。而这些认识之所以会给日本思想界带来冲击，是因为它们细致地分解了通常被笼统接受的“常识”，使得这些约定俗成的常识崩溃，产生了新的问题意识。丸山一直严守认识论与内容论的区别，通过这个微妙的差异，他完成了“思想”的过程。丸山的思想行为，在方向上并不配合直接地（用丸山的话说，就是“没有媒介”地）改变现实这样的预设，而是致力于改变对于现实的认识。

“现实”这一政治思想范畴，往往被生活感觉所偷换，在此前提下所产生的“现实认识”，由于其所具有的直观性和实体性，必然缺少洞察力。政治学所特有的经验性，使得“现实认识”的问题变得非常尖锐。依靠生活常识直观地和孤立地总结出的所谓“现实政治认识”，很难有效地面对复杂多变的政治现实，这是一个不争的事实。在多数情况下，这种认识论的缺陷被语焉不详地归因于现实政治的暴力性，并进而催生了大众社会和知识阶层对于政治的厌倦。我们所见到的学院“批判知识分子”，其实往往在“现实认识”的问题上采取非常直观和实体的态度。因此，丸山

的政治认识论的讨论起点，必须置于这样一个“把现实从生活感觉的常识中解放出来”的位置上。在《现实主义的陷阱》和《政治的判断》这两篇论文中，他论述了现实应该如何定义的问题。他指出：日本人喜欢说的“这不现实”中的“现实”，其实不过是一种可见的既成事实而已，不仅如此，在可见的既成事实中，其实也只是某一个固定化的侧面（通常，是传媒的意识形态制造出来的意象）被强调，而各种各样不可视的动态结构却被忽视。于是，常识性的“现实”意象，便通过不断地把动态的事件塞进不动的框架中去而制造出来。丸山解构了这一常识意义上的现实观，提示了现实是作为“各种可能性的集束”而存在的这一政治学中已有的命题。这个命题虽然并非丸山的发明，但是，它在丸山政治学中具有相当重要的位置，这个位置却是丸山的独创。换言之，丸山试图为自己的政治学视野确定一个通常被政治学理论忽视的角度，这就是强调变动不居的现实对政治的制约功能，把通常被视为政治思考中应对现实“策略”的部分提升为政治原理的论述。丸山现实观的特点是，它植根于对现实状况可能向何种方向发展进行的判断，自觉地把握现实所具有的多重构造，并捕捉该构造日复一日的流动状态和局势转换的契机，寻求改变现实的可能性。基于这样的自觉，丸山写作了相当数量的“副业论文”，这些论文均显示了丸山这种不被给定的事实拖着走的“现实感觉”。这里，仅举《三谈关于和平》（第一·二章）为例。

《三谈关于和平》（第一·二章）写于1950年朝鲜战争爆发之后，这是当时日本知识分子为了呼吁和平而组织的“和平问题谈话会”共同声明的一部分。丸山负责第一章和第二章的写作，在这两章里，他提出的正是“如何看待和平的可能性”的认识论基础问题。在这里，丸山提出了如何跨越铁幕谋求两个阵营的共存、从而避免第三次世界大战这一紧迫课题。当然，这一问题意识并非丸山个人所有，这是当时“和平问题谈话会”中被热烈争论的问题。不过，把这篇声明中丸山执笔的这两章置于《丸山真男集》的脉络中阅读，有些与结论和声明不直接相关的问题就显得重要

了。这些问题，就是暗含在行文中的“丸山式”多重性分析，用他本人的表达方式来说，就是“包含着意欲的认识”〔6〕。

“和平问题谈话会”，是在联合国教科文组织声明的启发下所形成的、战败之后日本知识分子的思想运动组织。据当事者回忆，在政治局势复杂混沌的局面中，当时的思想状况混杂着诸多的课题，绝不是有序的集合体。其中，和平问题应该在什么样的上下文中加以认识，这一课题处在流动着的国际国内政治状况中，一直具有向多个不同方向发展的可能性。〔7〕而《三谈关于和平》这篇由多个学者共同执笔的声明，则显示了其中的一个可能性，在此意义上，这是一篇重要的历史文献。

在丸山执笔的第一、二章中，直接对抗了当时占据主导地位的冷战意识形态所强调的“与共产主义势不两立”的“现实认识”，详细分析了为了和平而谋求两大阵营的共存作为认识论为何是可能的这一问题。在这个问题上，根本点在于这样一个认识论上的“意欲”：把以和平为“理想”的常识（这个常识经常被视为与战争频发的“现实”井水不犯河水的“理念”）转化为把和平视为现实中最大价值的思维习惯。

在第二章中，丸山涉及了政治思考的原则。这个原则是“多重性地、有条件地思考世界政治与外交的问题”。从这个原则出发，有必要警惕那

〔6〕 参照《三谈关于和平》，《丸山真男集》第5卷，第13页。在此，“包含着意欲的认识”，是指在错综复杂的现实动向中偏重于某种动向，以期促使它更快发展的主体认识论。丸山在此强调：“与主体立场完全无关的‘客观的’认识是不可能存在的。通过对问题的不同设定方式，会导致现实处理的方向发生变化。”

〔7〕 参照《关于和平问题谈话会》，《丸山真男座谈》第9卷。这一座谈会的参加者包含了当年关东地区分部与关西地区分部的几位主要成员，据他们回忆，在战后和平问题并没有立刻成为焦点，在国际上的情报被封锁的困难条件下，他们想办法搞到了联合国教科文组织科学家的声明，以此为媒介使得日本的大学知识分子发生了横向的连带。当时对于知识界来说，最关注的问题是革命问题，而非和平问题。和平问题不如说是被内在于马克思主义和社会主义问题内部而被提出的。其后，当人们把目光转向日本国内的问题时，谈论集中于民主主义、经济问题、民族主义、宪法的问题以及战争责任问题等等，和平问题变成了一个自明的问题，反倒被束之高阁。在当时，缺少一个基本共识以促进独立地思考这样一个问题的意义：如果不把冷战的两大阵营对立作为破坏和平的绝对化前提，而是寻找现实地维护和平的方案，那么，将需要什么样的思维方式？而这个问题绝非是自明的。

种“以敌我、善恶等先在的、绝对化的标准来切割现实”的危险思维方式，因为它将会导致政治思维的高度非政治化。丸山指出：在50年代初期的国际政治视野中，区分如下三组对立的具体意味是很重要的——作为意识形态的自由民主主义和共产主义的对立；以美英为中心的西欧国家群和以苏联为中心的共产主义国家群的对立；美苏之间的对立。如果把这三组对立的内涵混为一谈，那么，对于复杂状况的认识将会单纯化，从而失掉增加“两大阵营”并存可能性的契机。丸山在这一章里分析了这三组对立的含义和它们各自的流动性，重点揭示了这些对立受到什么样的牵制、在何种多角关系中维持自己的现实功能等问题。联合国的存在方式、殖民地国家的民族主义问题、两大阵营之间的“第三种势力”、由于冷战的持续而导致的美苏体制的近似性等等问题，这些都构成了世界政治格局复杂变化的可能性。在此认识论层面，丸山论述了和平的现实可能性问题。不妨读一下他对印度尼赫鲁首相“中立政策”的分析，以便理解丸山的认识论特征：

尼赫鲁首相在朝鲜事件中，明确地批评了北朝鲜军队的行动，主张其应该撤退到三八线一侧，但与此同时，他坚持安理会在对此做出决定的时候要以控制朝鲜的事态为前提，反对任何刺激中国和苏联的动向。而作为真正解决朝鲜事件和复活联合国机能的途径，尼赫鲁热心地致力于帮助中国共产党的代表加入联合国。在任何情况下都务必通过国际协调解决武力纷争，尼赫鲁的这一原则看上去似乎有些陈腐迂阔，但是，我们其实可以从中窥到对于在本文开头涉及的现代战争性质的透彻洞察力。〔8〕

“两大阵营”并不是静止不动的“客观存在”。由于在这两极之间存

〔8〕《丸山真男集》第5卷，第25—26页。

在着各种各样错综复杂的力学关系，使得这两极也不得不不断地进行自我调节。为了把握这种动态的平衡，需要有尼赫鲁首相表现出来的政治洞察力，需要有催生了这种洞察力的以和平为最大价值的价值观。可是，事实上，丸山所批评的把“善恶”作为绝对前提的思考方法，在冷战结构崩溃之后，却并未随着冷战结构一起崩溃，它作为冷战思维的一个组成部分，仍然顽强地存在着。在今天的东西方格局认识中，作为“先在的、绝对化的标准”的美国式价值观，不是依然游离于它所产生的历史脉络，被天马行空地不断再生产吗？而以苏联的解体为首，曾经属于社会主义阵营的各国进行的结构性转换，例如中国发生的体制改革，北朝鲜发生的经济改革等，不是正在被回收到“西方一侧”的模式当中被认识和被评价的吗？伊拉克战争暴露了一个基本的现实，那就是美国正在试图强迫世界把其他价值置于和平价值之上。在这样的状况中，重新阅读丸山的这篇“副业论文”，至少可以唤起我们对于认识世界的认识论模式进行反思的自觉吧。

丸山的这些对于状况具有时评性的论文，或许相当于他的政治思想史乃至他的政治学学理的“实践”。在此所说的“实践”，是区别于现实行动的“思想实践”。这种思想实践并非是为了直接解决现实问题而进行的，它以现实事件为营养，在与现实事件的关系（这种关系通常包含着丸山所说的切断了自然时间的思想时间）中推进认识论的变化，并通过这种变化反作用于现实的发展趋势。丸山的思想实践全部具有不黏着于具体政治事件的特征，它总是指向人类的认识世界本身。

但是，这些写在“刺激与反应不直接连续的地方”的、属于“副业”的思想文本，却似乎并不能使丸山感到满足。当1984年他第一次提到“本行”与“副业”的区别的时候，他强调的是，世上有“丸山政治学”这样一种说法，但是这对他而言仅仅是一种虚名而已，他实际的专业是政治思想史。政治学的一般理论也好，对于政治状况的分析也好，由于自己不是这方面的专家，所以只不过是作为副业搞搞罢了。

这些至今仍然被人们所忽略的解释，暗示了丸山把自己的工作与只谈

内容的政治论加以区别的方法论意识。对于他而言，在综合杂志上发表的时代评论和在学院内部进行的政治学研究，同样属于“副业”的范畴。这就是说，“本行”与“副业”的区别，并不仅仅是理论与思想实践的区别，说到底，它是政治学与政治思想史的区别。不过，值得注意的是，丸山给这种区别赋予明确形状，是在1984年以后，这中间经历了1968年学生运动和70年代日本社会的高速发展，丸山的学术生涯也进入了最后阶段；在此之前，丸山对于自己作为政治学者的身份并未表示过拒绝。当然，这也和战后几十年日本政治学与政治思想史的职业化过程有直接关系，从50年代到80年代，日本政治学已经完成了它作为一个学科的基本建设，而新一代政治学者已经成长起来，不再需要丸山“客串”了；同时，政治思想史作为一个学科，在丸山等人的努力下，已经具有了自己的独立性。但是，问题仅仅如此吗？

使笔者感兴趣的问题是，今天，无论日本的大学法学部还是日本政治学会，都只是相对地区分了政治学和政治思想史，它们同属于政治学学科，人们并不重视它们的“行业之分”；那么，为什么在政治学上留下了相当业绩的丸山却要再三强调这个区别？笔者希望沿着这条线索，谨慎地追踪这样一个假设：除掉一些显而易见的原因，丸山对于这个区别的坚持，是否还有更深层的考虑？而这个区别，给他的政治思想史学究竟带来了什么样的影响？

二 “作为艺术的政治”——丸山政治学的思考

年轻时的丸山真男，曾经写作过一篇耐人寻味的论文：《作为科学的政治学》。这篇发表于1946年的论文，在方向上与他晚年关于本行、副业的思路完全不同。在此，他不仅以政治学者自认，而且雄辩地论证了在战后日本如何才能使政治学成为一门“科学”。若干年后，丸山真男不再标举“作为科学的政治学”这一口号，他的解释是随着时代的变化，特别是

科学一词被滥用之后，这个提法已经不再具有意义了。不过，那仅仅是他对于这个口号而言所作的说明，并非他针对这篇论文的核心所作的解释。^{〔9〕}这是因为，在这篇短小的论文中，丸山已经提出了他在其后的学术生涯中对于“政治”的主要视角。

这篇论文的要点如下：在1946年，亦即日本刚刚战败之际，政治性的要素以未曾有的深度和广度，迅速渗透到了现实的各个方面。而与此相对，政治学本身却大为落后。例如，与邻近学科诸如法学和经济学相比，这种弱点就非常明显。这种弱点的特征是，由于政治学与现实政治全无关系，一旦直面现实，政治学的方法论种种完全派不上用场，政治学者就如同完全没有受到过政治学训练的报社政治部记者一样，只能依赖常识进行分析。政治学的这种“不孕症”，是明治以来日本社会政治结构（它在表象上体现为言论统制）所规定的，而随着战后日本社会的变动，政治学的“客观制约”已经被大幅度地解除了。为了打造能够与日本的政治经济状况相对应的政治学，有必要确立“政治的思维”。为此，必须认识不同于“常识”的政治性思维的特质。这一特质就是，“不是依赖于已经固定化了的形象，而是不断地推进形成一些新的东西，在此意义上，以包含着未知数的动态的可变性要素为对象。”通过这样的认识作用，不断给予客观的现实以一定的方向感，在认识的主体与客体之间，发生“相互移入”的过程。作为科学的政治学（也就是丸山说的“纯粹政治学”），并非实证主义的“客观学问”。说到底，它必须承认“包括自己在内的所有政治思维所受到的客观制约”，并在这一承认的基础上，采取与被制约的自我主

〔9〕 参照《政治学研究导引》，《丸山真男座谈》第4卷，第99—100页。这是一篇对话，发表于1960年。丸山在此说明道：他曾经提出过关于“纯粹政治学”的设想，这是为了对抗战败后日本社会的意识形态化政治观，试图确保“向敌人学习”的政治视野，使政治学避免成为主流意识形态帮凶；但是随着时间流逝，意识形态状况有所缓解，而科学变成了类似于国体的口号，“作为科学的政治学”失掉了对抗性。但是，丸山并没有因此放弃对于“纯粹政治学”的思考，他将其深化为通过纯粹政治学的研究探究权力运动法则的问题意识。

观意志相对决的“禁欲主义”态度。〔10〕

毫无疑问，丸山其后一系列关于同时代政治状况的“副业论文”，都是沿着这个方向写作的。不仅如此，在1960年安保运动结束之后，他在东京大学法学部开设的《政治学》课程，也是在拓展了《作为科学的政治学》的思路基础上展开的。在1960年的这门课程和1946年的这篇论文之间，有着14年的时间，这14年里发表的众多作为政治认识论而写作的“副业论文”，支撑着这门课程的内在张力。这门课程由六个部分组成，从个体（自我）对外部世界所抱的意象开始，谈到主体政治态度的形成问题、集团与领导权的政治过程问题，直到后半部分，才进入“属于常识性的被视为政治学的问题”，即政党政治、统治结构和政体的问题。很明显，这门课程中具有一般的政治学很少涉及的内容，而恰恰是这部分内容构成了这门课程的特色——它追究的是政治的思维如何形成的问题。

丸山在分析政治思维的特质时，强调的是构成政治状况的主体的机能性。这就是说，人们行动的政治层面可以作为政治的主体加以抽象，但是政治的主体并不等于人这一实体。政治的主体是实在的个体（也可以是一个群体）所具有的政治的侧面，只有当主体承担政治功能的时候，他才是政治主体，否则，他只是其他主体。在这样的主体所处的状况中，时间和空间这两个方面不断地发生着变化和转移，同时，政治主体的变化、复数的主体之间关系的变化、场的变化、主体与场的关系的变化等等，这一切都以复合的形态进行着。而强调这所有一切的动态性，是由于需要揭示政治的现实所具有的具体性特征。不过，这一具体性并非日常感觉意义上的具体性，换句话说，它不是直观意义上实体性的，而是非直观意义上机能性的。丸山在这里同时强调了“政治感觉”中事件的机能性和处理这个事件的主体的机能性；也就是说，主体并不是针对“直接的事件”进行反应，而是通过若干媒介，对事件的“意象”进行反应。而与此同时，进行

〔10〕 参照《作为科学的政治学》，《丸山真男集》第3卷，第146—151页。

这些反应的主体本身，也并非作为实体的生物性的客体，而是被社会化了的主体（亦即发挥社会机能的单位）。正是在这样的机能层面，政治的思考才能发生。在这门课程中没有来得及进一步展开的这个基本命题，在丸山的其他论文中得到了进一步发挥。^[11]政治的思维在这样的机能层面产生，意味着它将规定政治认识的基本特质。

例如，在《政治学》课程的第一章里，丸山谈到了“幽默”在认识活生生的状况时所具有的重要功能。这里的“幽默”，指的是在政治判断中最为困难的“拉开距离审视”的精神余裕。在此，政治认识的机能性问题被以“相对化”的形式加以表达：“政治是充满激情的行动，因此距离感才是必要的；政治是严肃的和认真的问题，因此，一根筋式的认真反倒是危险的。”^[12]这样的认识，必然要求主体主动把自己的政治立场相对化。换言之，在政治的现场，由于复数的立场之间交错着各种各样的紧张关系，只有立体地把握这种种关系，才能保证把握到现实的多重性，并冷静地预见时局转换的可能性。而仅仅固守自己的立场，对于一切对立的或者不一致的立场全部采取排斥态度，这种“实体性”的政治态度，反倒是最为缺乏政治性的。这种缺少政治性的政治态度，在现实层面导致政治斗争的失败，在认识论的层面则把遵守原则变成拜物教，把“政治思想”变成空洞的教条。政治认识的特质之所以必须区别于这种实体化和静态化的态度，最大的理由在于政治思考必须面对政治的决断和“必要恶”的

[11] 例如，在《日本的思想》里，丸山指出了“制度拜物教”和“实感信仰”的问题，可以视其为他关于政治思考机能性的反命题。在《近代日本的思想与文学》中，丸山分析了知识界流行的思维定式，他指出，“宏观理论与宏观现实对应”，因而“正确的理论”将内在地和必然地导致“正确的实践”，这种很容易被人接受的思维方式是非政治性的。因此，“决断”这一对于个别状况所进行的政治认识，必须在两面作战的情况下才能成立：一方面，它要与被绝对化了的直观和“冒险”进行区别；另一方面，它也要区别于把所有行动看成是法则的演绎这种思维方式。在此，丸山指出的“个别决断与法则认识之间不断再生产的紧张关系”正是主体政治认识的机能性特质。对于这两篇论文的分析，请参照笔者《文学的位置——丸山真男的两难之境》，原载《学术思想评论》第三辑，辽宁大学出版社，1998年。

[12] 《丸山真男讲义录》第3卷，东京大学出版会，1998年，第25页。

问题。

关于施米特的政治决断理论，丸山有过明晰的批判。这个批判与其说是政治性的，毋宁说是认识论的：“把这种政治中的‘直观’和‘冒险’的要素绝对化，使自己变成了自己的目的，这是法西斯的意识形态。使得‘例外状态下的决断’（卡尔·施米特）优先于规范和逻辑的，正是这个‘逻辑’。在此，存在着导致法西斯在原理上奉行政治至上主义的根源。”^{〔13〕} 尽管进行了这样的批判，这并不意味着丸山因此而轻视施米特的政治决断理论。毋宁说，在与施米特不同的方向上最大限度地激活“决断”的意味，是丸山政治思考中相当重要的环节。这是因为，在政治的现实当中，非理性的和预测与结果相悖的状况，经常要求主体进行“决断”。^{〔14〕}

丸山清醒地认识到，与状况保持必要的距离，由此现实地把握状况结构中的复杂政治力学关系和这些关系的变化能量，并不是一件轻而易举的事。即使在意识上这一点得到承认，也不等于它会在实际中完全实现。他因而没有满足于泛泛而论，而是进一步为政治学设定了一个困难的课题，亦即处理对于一般状况的认识和个别性决断之间的落差问题。当主体面对现实的复杂性和变化的激烈性的时候，仅仅依靠整然有序的“理论”，很容易大而化之地遮蔽现实中变化的契机，从而失去有效地介入现实并促使其向更好方向发展的机会。丸山的两篇重要的论文《日本的思想》和《近代日本的思想与文学》，均为处理这一基本问题的重要文献。他不仅揭示了日本的精神风土中理论与实践关系被理解为一对一的统一体，指出这一思维样式的简化和直观，而且具体地提出了一些改变这一状况的设想。

〔13〕 《近代日本的思想与行动》，《丸山真男集》第8卷，第133页。

〔14〕 丸山从施米特那里受到的影响，恐怕比他从曼海姆和韦伯那里受到的影响更能成为一个有价值的研究课题。他并没有如同从后者那里那样直接接受施米特的影响，而是在自己的政治学论述中向区别于施米特的方向转化了后者的政治学理论。与一般通行的那种因为施米特对于纳粹政治的效力而无视他政治学理论与法学理论中所提出的重大问题的做法相反，丸山显示了“向敌人学习”的重要性及其具体操作的过程。

比如建立什么样的分析范畴才能使分析不停留在抽象的一般化问题上，而是得以培养现实的政治感觉从而能够处理那些复杂的个别状况？为什么处理这些个别状况对于政治学而言是必要的？等等。而在这里，对于决断的分析又引发了另一个问题：正因为带有人格性的决断不可能被还原为一般性的普遍主义问题，政治与道德的关系也构成了问题。

在初期写作的例如《近代日本思想史中的国家理性问题》、《明治国家的思想》（均为1949年）、《权力与道德》（1950年）、《政治的世界》等论文中，丸山对于国家理性的存在方式表现了浓厚的兴趣，以国家权力和道德这一对范畴为中心，把国家理性作为基本视角，展开了对政治学基本问题的讨论。在此特别值得关注的是如下的特点：当论及国家理性的时候，丸山并非强调国家权力与社会道德之间的对立，而是注目于这两者之间复杂的紧张关系和这种紧张关系的历史脉络。例如在《权力与道德》中，丸山在分析了西欧的政治权力与宗教的人格化道德的含义在历史中的变化之后，这样总结了分析的主旨：“赋予欧洲世界以特色的，是政治权力固有的存在根据与基督教的人格伦理这二元价值的矛盾纠葛，这两者无论在何种细微差异的意义上相互缠绕，也最终未能合为一体。它们不断地保持着相互间的距离，从中产生着新的紧张。向愤世嫉俗的转化、向伪善的堕落，从根本上说，都是以内在道德性的不可视但却强大的约束力为前提的转化和堕落。”^{〔15〕}而在《〈近代日本思想史中的国家理性问题〉补注》中，丸山这样界定“国家理性”：“对于权力政治具有作为权力政治的自我认识，国家利害则被作为国家利害的问题加以自觉，在此限度内，这意识就同时包含了对这些权力行使和利害的‘限度’的认识。”在此方向上，丸山指出以福泽谕吉为首的明治前期日本思想家的国家理性认识，是一种“自觉于国家理性是普遍理念与对国家固有的权力利害的追求

〔15〕《丸山真男集》第4卷，第278页。

这‘两个魂灵’之相克意识”。^[16]

丸山以国家理性为中心的政治学研究，包括其定义的方式在内，都涉及了很宽的问题面。这样，他所追求的“权力的运动法则”这一课题，就不再是孤立的课题，而得以派生出一系列相关问题群。《权力与道德》、《忠诚与叛逆》、《支配与服从》等论文，都是对于权力的存在方式进行的追究。尽管关于国家理性的研究未能完成，但是，实际上它被转换成了对于国家理性的基础——社会系统和主体精神结构的追究。与此相应，把政治学从“国家学”的框架中解放出来的可能性也出现了，而把政治状况视为整个社会“相互作用”的思路成为重要的课题意识。

“必要恶”这一政治学的基本课题，在丸山的思考中被赋予了特定的方向。它不是被作为国家机构非人格性的力学结果加以确认，而是被作为基于对于行为者（actor）人格的认识而发生的“政治判断”。丸山从性恶论这个范畴入手，试图论述对于政治而言的“必要恶”这个政治学自古以来最大的难题：

有效果地支配人，并将其组织化，如果说政治的生命在于把这一过程作为外在的结果而确保其实现，那么，理所当然，政治将在这个过程中，把人这个它所要处理的对象作为“危险品”加以对待。所谓性恶，就是这个危险品的标签。如果人在任何情况下都肯定采取“恶”的行动的话，那么事情反倒简单了，没有原本意义上的政治介入的余地；人既可以向善的方向也可以向恶的方向转变，在具体的状况下既可以变成天使也可以变成魔鬼，正是在这个意义上，才会需要作为技术（art）的政治产生。……作为政治的前提的人，正是这样的——一个“谜”。正如对于神学而言人的原罪是救赎的前提一样，人的这种“危险性”，不是别的，正是不能不整体把握人的政治所必然需要

[16] 《丸山真男集》第15卷，第182、181页。

预设的契机。〔17〕

丸山政治学在整体把握权力与道德的层面上，特别提取出性恶这个状况性判断，使得他对于权力和道德关系的理解具有了某种人格性。在此，特别值得注意的是，在谈到政治这门“技术”的时候，丸山特地为日语的“技术”这个词标注了“art”这个注音。显然，他希望强调的是，政治不是一般意义上的操作技术，不是仅仅为了达到目的而使用的手段，而是与艺术相同意义上的精神生产。它具有高度的精神性，这精神性的特征，用丸山的话说，就是“在隔着一段距离观察现实的同时，把梦想精细化的能力”。〔18〕

作为技术（艺术）的政治认识，是丸山政治学的特质。内在于丸山政治学的对于人的关心和观察，特别是对于人的精神世界的关注，是通过对于政治过程的固有法则，亦即政治学的自律性的关注被表达出来的。丸山政治学，最后并没有完成它的政治学理论建构工作。〔19〕由于一些外在原因和内在的关心，丸山把日本政治思想史作为了自己的“本行”。如果不过分受制于丸山的个人意图，而是从他政治学研究的性格出发考虑，那么，恐怕下面这个假说是可以成立的：他最终没有深入一般意义上的政治学研究，而是专注于政治思想史，并且对政治学与政治思想史在学科上进行了区分，是有某种学理上的必然性的：政治学难以处理的人的精神世界

〔17〕《人与政治》，《丸山真男集》第3卷，第211—212页。

〔18〕《丸山真男讲义录》第3卷，第32页。

〔19〕对此，丸山本人除了在《原型·古层·执拗的低音》中有所触及之外，还在与高岛通敏的对谈《政治学研究导引》（《丸山真男座谈》第4卷）中正面谈及。在这个对谈中，丸山一边对“市民政治学”表现出了浓厚的兴趣，但是同时也说自己更关心日本政治思想史，以至于政治学的基础理论太薄弱了。高岛在《丸山真男集》第3卷的《月报》中推测说，丸山没有能够通过自己的思路有效地处理当时政治学中对于现代政治的两大认识论（即集中于少数政治精英的政治权力论和多元的扩散的政治权力论）之间的对立问题。此外，面对大众运动与市民运动的现实，不知道是否因为丸山自觉到了美国行动主义政治学的理论局限，他没有发展自己的政治力学理论。

的“政治性”，借助于政治思想史这个领域才有可能真正深入。在确认了这个基本事实的基础上，关于丸山的“本行”与“副业”关系的思考，毋宁说在考察下面这个问题上具有了意义：他对于政治和政治学的这种“以人中心”的基本认识和对于这种政治认识自律性的坚持，在很大程度上进一步规定了他的政治思想史的性格。按照丸山的说法，思想史研究中存在着事实史和观念史两个类别的差异和对立，而丸山的政治思想史研究，并没有停留在观念史的程度，在他的思想史研究中，渗透着具有自律性的政治感觉。这种对于状况流动性的敏感和关注，与静态的观念史分析不同，它把分析导向了观念的“紧张状态”，也就是观念的“极限状态”。这样的思想史研究，与那些研究一次性事实的“事实史”也不相同。它并不把价值赋予事实的变化本身，而是把价值赋予潜在于事实背后的“变化的契机”。可以说，丸山以福泽谕吉研究为代表的日本政治思想史研究，明确地显示了他的这种认识论意图。

当然，思想史未必可以用事实史和观念史的分类加以穷尽，超越这两个类型，把历史性注入观念，借此从事实中发掘原理的范式也是存在的。但是，丸山的视野里并未收入这样的类型，他自己也并没有培养起历史感觉来。即使丸山政治思想史学并非在建构静态的观念史，但是在使用观念来处理历史中的紧张时，丸山政治思想史研究仍然不得不面对一个困境：当他为自己确立了“从把思想史视为对于事实史的‘反应’乃至其函数的看法中解放出来”〔20〕的课题时，他其实已经做出了一个作为知性实践的“决断”。这个决断就是：如果立足于政治学的基本方法，通过分析观念的紧张状态而深入分析对象的内部结构，那么，这意味着“不得不对更完整和更丰富的认识断念”，意味着对于一个基本局限具有自觉：“从自己所立足的地点使用透视法来观察。由此，我们的认识总是会带有一定的偏

〔20〕 丸山真男：《自己内部的对话》，みすず书房，1998年，第243页。

向。”^{〔21〕}这就是说，为了确立政治思想史的自律性，丸山尽管知道认识过程的无限性，但还是决定只选择其中的一个侧面。这种偏向为丸山政治思想史的特质划定了轮廓，也暗示了它的局限。这是因为，当对于更为丰富的认识断念的时候，很难最终逃脱观念的静态化所带来的危险。也许在某种意义上，丸山政治思想史的性格，与其说是“史”，不如说是政治学的一种表现方式更为贴切。

三 丸山政治思想史的环境

我被评价为既非学者亦非思想家的奇怪的怪物（吉本隆明）。这评价在某种意义上是准确的。不过，把这种情况仅仅视为“奇怪”，说明贯穿我思考的最大问题关心完全没有进入批评者的视野。我所写作的、散见在杂志上的论文，处理的对象多种多样，但它们的方法论视角，都在于如何打破不断因袭的日本式“认识的客观性”图式，还有对于思想和理念的同样根深蒂固的图式，并且设定一个可以使两者发生激烈冲突的场域。所谓认识的客观性，不能等同于“一本正经的实证主义”，或者单纯的逻辑整合性。进行认识，是这样一种行为：由于自我的责任而使得素材得以被结构，以这个结构过程为契机，不可避免地会进入思想和价值判断的领域。但是，在另一方面，“思想”并不能作为学术认识的代用品，更不是什么高于一切的尊贵之物。看看那些只是把自己的灵机一动向外投射的思想吧！看看那些只不过是自我表白和表达感慨的思想吧！看看它们是何等地泛滥吧。我一方面无法满足于做那种安于缺少主体介入的“认识”的学者；另一方面，也不愿意与那些尽管使用美丽动人的词汇表现思想和世界观等等，却几乎无法理解对于及物的认识和矿物质般冷峻认识的内在热情的“思

〔21〕《现代的态度决定》，《丸山真男集》第8卷，第308页。

想家”为伍。我被视为“怪物”，怕是也在所难免。〔22〕

丸山这一针对具体状况而发的“辩解”，以极端的方式暗示了他所处的知识环境。丸山在自己的政治思考中，一贯对抗着那种把具体事物与抽象理论在同一个层面“实体化”，然后再把它们对立起来的知识生产方式，他认为思想“并不能作为学术认识的代用品”，并且力图保持对于“及物的认识和矿物质般冷峻认识”的内在热情。这是值得充分注意的知识立场。这是因为，植根于他的“政治认识论”的这种“由于自我的责任而使得素材得以被结构”的契机，包含着思想的要素，却同时试图把思想进一步发展为“学问”的形态。丸山的“内在热情”经由“禁欲主义”的程序，一方面具有“及物”的特性，另一方面，它却作为“冷峻的认识”呈现出来。这种方式与日本通行的（当然并不仅仅通行于日本）有关“认识的客观性”和“思想”的理解方式是针锋相对的。丸山非常重视使“客观的认识”（用中国学界的说法就是“纯学术”）与思想和理念发生“激烈冲突”的必要，并认为需要建立这种冲突的场域，正是为了揭示这两者井水不犯河水其实仅仅是一种假象。由于丸山的这一认识论意图，确实如同吉本隆明敏锐地指出的那样，他不再是通常意义上的“学者”，也不是通常意义上的思想家。不过，或许这并非意味着丸山是一个“怪物”，相反，它可能意味着一种新的知识实践场域正在形成。

丸山对于同时代知识状况的认识，打造了他知识生产方式的这一性质。作为政治学者，在战后激烈的社会变化中，丸山通过例如“和平问题谈话会”或者安保运动那样的社会实践，无疑对于日本政治社会的形成这一问题感到了强烈的责任。他尤其对于日本的政治运动并未养成相应的“政治性的思维方式”这个基本状况抱有强烈的危机意识，由此树立了“基于普通市民立场的政治学该如何形成”这样一个基本的课题意识。发

〔22〕 丸山真男，《自己内部的对话》，第248—249页。

表于安保运动高潮期的对谈《政治学研究导引》，谈到了关于“日本政治学的方向”的构想。他对于日本政治运动的特征和知识分子对于政治运动特征的认识论倾向，做了如下的分析：

在这里，国民之间并不存在关于公共政治的明确意向，私人感情啦，伙伴关系啦，这些私人性的的人际关系，全部都被投入政治的，例如政治运动的层面去了。这是什么？这就是政治的现实主义的消亡。这种消亡体现在知识分子和学者的政治认识论里的时候，就表现为他们打出的一些招牌：明明是人性中非理性的侧面——嫉妒啦好恶感情啦激情啦等等——对于政治运作起到了很大的作用，他们却不把这些侧面对象化，只是大谈原则性的前提，或者是关于利益的功利主义判断等等，好像人的政治行动只是从这些可以用理性判断的地方发生出来似的。……正是因为政治中受到感情和潜意识心理的影响非常之大，政治认识与政治指导才必须具备对于这种非理性作用的冷彻的洞察力。特别是就政治指导而言，必须把两种不同的能力结合起来：彻底地抑制自己的好恶和偏见以至于达到非人程度的冷静的状况认识，和对于政治的正义、对于“更好的社会”的燃烧的热情。^[23]

在政治运动中投入私人性的感情，会妨碍对于公共政治的有效对应——亦即政治的现实主义——的形成；在这种情况下，从生活感情和原则性前提两个极端，会同时发生破坏“政治的现实主义”的副作用。丸山在终极意义上使自己不得不站在一个悖论性的立场上：一方面，他一直坚持私人感情的介入会使得政治的现实主义遭到破坏这一观点，面向大众社会持续性地宣讲政治态度如何才能形成的问题，强调不仅是政治指导者，所有政治性的个体都必须具备“冷彻的眼光”；而另一方面，他则不断致

[23] 《丸山真男座谈》第4卷，第97—98页。

力于提醒以知识分子为首的“政治意识”的生产者，反过来充分注意到这种人性的非理性侧面所具有的“政治作用”。

在安保斗争高潮期做了上述分析的丸山，在安保运动结束后开设的《政治学》这门课程里，实践了他所思考的“基于市民立场的政治学”。所以，在终极意义上，这门课程并非开设给他的学生们，而是开设给未来的日本市民。在方向上，这与丸山多年来持续进行的“市民讲座”是完全一致的。安保运动与这门课程之间未必有因果关系（法学部决定开这门课是在1959年，当时安保运动尚未开始），但是丸山对于安保运动的很多状况认识显然在这门课程中得到了活用。在这门课程中，贯穿着丸山的一个基本的方法论意识，那就是为了确立“市民参与政治”的“政治现实主义”，既要警惕那种“把自己的灵机一动向外投射的思想”方式，也要拒绝缺少主体参与的“一本正经的实证主义”。构成这门课程的核心内容的，正是每一个个体作为政治主体的“政治的存在方式”。而对于这种存在方式的分析能够保持冷彻的洞察力，实在是得益于丸山的包含主体介入在内的“客观的学问”这一“最大的问题关心”。在这门课程中，可以清楚地观察到丸山内在于“矿物质”般的认识内部的政治性“热情”。

例如，在讲授了政治的非合理性侧面、政治认识中合理性的判断与决断之间的关系之后，丸山进一步详细地讨论了他在此前曾经几次讨论过的“对政治的冷漠”（political apathy）。在丸山的论述逻辑里，apathy中潜藏着的强大的非理性破坏力，是政治认识中的一个关键性的问题点。丸山曾经在若干论文中论及对政治的冷漠态度所由产生的现代社会机制。^[24]在这里特别值得注明的，是1953年写作的《现代文明与政治的动向》后半

[24] 例如，在下列论文中，丸山把对政治的冷漠作为复杂的“现代病”的症状进行了分析：《现代文明与政治的动向》（1953），《政治的世界》（1952），《政治学事典执笔项目》（1954），《现代的态度决定》（1960）。

部分丸山的分析。他指出“单向度的人”^[25]（原文为“部分性的人”）这一综合人格被解体的人格类型被大量生产，而这种单向度的人由于技术的发达而把手段目的化，只对效率感兴趣，对历史的动向、社会的变化等价值完全没有兴趣。由此，当这样的人进入权力部门，“官僚的非政治化”这一现象就产生了：本应具有政治判断力的官员仅仅充当了技术官僚，对于政治的整体结构完全没有把握能力。而由这种单向度的人支撑的大众社会，一边是对政治的冷漠气氛迅速蔓延，另一边则是不具有民主训练的大众对政治过程施加的社会压力在不断增大。在这种悖论性的状况中，大众的勃兴未必意味着社会朝着民主的方向发展。这是因为，对于政治漠不关心的大众，承担社会压力的大众，由于他们所具有的非理性的激情，反倒不断造成被法西斯政治家所利用的危险性。

丸山的这部分思考，或许有必要和他的《日本的思想》与《近代日本的思想与文学》结合起来理解。他之所以最大限度地暴露认识的“拜物教”状况，并不仅仅是出于他的知性好奇心和论述逻辑的需要。丸山的政治思考，发生于他直面战后日本并不成熟的政治社会时的危机意识。他看到，日本社会特别是知识界，流行着很多未经讨论就似是而非地被确认了的“约定俗成”：要求思想对现实直接发生影响的心理；或者相反，认为不能直接控制现实的思想没有价值；把思想与学问、理论与现实对立起来的知识习惯；认为思想和理论可以笼统地囊括现实，并由此可以替代现实；把现实和理想隔离开来，视现实为不变的既成状态的习惯……丸山认为，正是这一系列“认识论”的问题，使得日本社会生活中的政治成熟度无法提高。具有讽刺意味的是，后来丸山本人受到的批判中，有一部分恰恰是这种种认识论的“样本”。不过，丸山本人一直恪守“学问的认识

[25] 使用这个语词来翻译丸山的“部分性的人”概念是为了在方向上便于理解而借助了马尔库塞的概念，但是丸山的“部分性的人”与11年后马尔库塞写作《单向度的人》时使用的“单向度的人”这一概念，含义和侧重点并不完全一致，本文省略了这些歧义，仅仅是因为“部分性的人”不是本文要讨论的中心问题。特此说明。

论”这一原则，他终生未把“论战”作为自己思想生产的基本样式，恐怕原因就在于他对思想所采取的这种认识论立场。通过切断“同时性”而创造出的非连续的时间，丸山把思想转化为学问。但是丸山学术的性格，要在重新定义“学问”之后才能把握。而使这个再定义工作成为可能的，不是别的，恰恰是丸山真男思维中的“政治性”本身。

结语：丸山的政治性与阅读丸山的政治性

丸山真男具有严密的思维结构和敏锐的问题意识，且拥有宏大的知识视野。但是，他终于没有成为体系性的政治理论家，也没有成为整然有序的思想史家。同时，由于丸山在转化西方理论分析日本的政治思想状况时，总是把西方理想化和普遍化，借以推进自己的论点，他还常常被看成“近代主义者”。^[26]如果通览以《丸山真男集》为首的他庞大的著作群，恐怕任何人都会产生一个疑问：丸山以确立认识论为目标不断进行着知识生产，他为什么没有把如此庞大的生产量用于制造体系性的“巨著”呢？如果与同时代的其他历史学家和思想史家乃至政治学家的工作相比，丸山最受瞩目的著作，哪一部都没有超过“大论文”的程度，并没有鸿篇巨制问世。如果仅仅依靠健康状况、大学教授这一职业的性质等个人的理由来解释，恐怕不足以充分说明原因。因为丸山从学生时代开始，就受到德意志观念论的影响，一直对日本政治思想史领域缺少体系性的著作抱有危机

[26] 关于对丸山的“近代主义”的评价问题，一个比较有参考意义的例子是美国康奈尔大学日本学家 V. 科施曼的看法。他说，丸山与其他的日本批判知识分子，在潜意识里有着把欧洲和美国作为“普遍主义”和主体性的模式的倾向，为美国的学者提供了一个让他们高兴的位置。但是从日本的脉络看，这不过是日本内部发生的自我批判性机能，并非对于西方的艳羡。在讲授丸山的《法西斯的诸种问题》一文时，科施曼从丸山对于法西斯的批判中反倒找到了对美国社会状况的尖锐批判这一思想态度（《丸山真男集》第 10 卷月报）。但是，在丸山那里，这个问题反倒被以相当明确的方式得到承认：“在我的思想里，我承认存在着欧洲文化的抽象化。我认为那是人类普遍的遗产。”（《普遍原理的立场》，《丸山真男座谈》第 7 卷）由于这个问题无法抽象地讨论，在此从略。

感，以写作“真正的通史”为己任。

丸山所追求的“真正的通史”为何没有完成？本文并不想推测这件事情的原因。本文的关心所在其实在于，这样一种缺少体系性的丸山著作群，为什么在日本历史的某个阶段得以成为重要的著作，并在今天仍然会不断再版？在此，有一个理解丸山政治思想史的最好线索，那就是丸山对拉斯基（H. J. Laski）的评价。他所写的关于拉斯基的两篇主要的论文，均谈到了拉斯基的著述缺少体系性，以及不以理论为第一义的特征。不过对于丸山而言，这不是缺点，反倒是长处：“在丰富的具体事例中，穿插着一针见血的敏锐感受力，这高超的技巧是非常吸引人的。”^{〔27〕}政治学家拉斯基的政治性，就在于他这种不被具体性所埋没的“具体分析”之中。

丸山是否自觉地把拉斯基的著述形态作为自己的写作模式，这恐怕是值得怀疑的。不过有一点可以肯定，作为一个政治学者，丸山埋头于对于紧迫时代状况的政治思考的热情，远胜于他对于体系性的憧憬。丸山的“政治性”，恐怕正是体现在这样的“选择”当中吧。

在今天，如何阅读丸山成为了一个新的课题。这倒不是因为近十年来出现了“丸山批判”，而是因为，包括如何评价丸山批判在内，日本政治学正在面临生产新的思考范式的考验。丸山曾经把第二次世界大战结束前的西欧政治学作为自己的思想资源，同时也致力于把日本的政治思想资源化。这努力成功与否并非本文关心的问题，本文所关心的是，这努力为什么需要以“认识论”为中心？

政治学和政治思想史，在日本并非自明的学问。它作为可以自律的学术领域，也是在日本战败后方始获得外在条件。在欧洲历史中累积起来的政治论思考，作为“理论”被进口到日本，立刻与“实感信仰”结合在一起。这一点已经如丸山所指出。把理论作为既成品，原封不动地复制和

〔27〕《西欧文化与共产主义的对决》，《丸山真男集》第3卷，第42页。

应用，这态度今天不仅是在日本，例如在理论出口国美国也左右着知识生产。为了突破这种状况，除了处理认识论的问题别无他法。丸山的“副业论文”之所以在今天读来仍无过时之感，正是因为即使它讨论的内容已经不具有时效，它的认识论却仍然具有穿透力。但是，尽管丸山花费了一生的能量打造“政治的认识论”，他的工作却不能说真正得到了有效的传承。对丸山既不简单地模仿，也不直观地批判，而是致力于发现丸山直面的思想课题与今天的思想课题的历史关联性，为此，需要具备丸山政治学意义上的“政治性”。

本文并非“丸山真男论”。为了把已经成为历史人物的丸山作为现代日本政治思考的一个样态进行考察，本文只是试图在与他的机能性思考相同的层面上，尽量接近他的政治认识论。这一接近只是真正与丸山相遇的预备程序。在今天危机四伏的世界局势中，以对于战争与和平的判断为首，所有的对于“现实”的认识依然是需要讨论的问题。为了防止那种与现实并不相干地“裁决”现实的伪知性的泛滥，恐怕有必要打造我们自己的现实感觉。阅读丸山，因而成为锤炼阅读者政治性的最好契机。

7 文学作品中的“政治”

一 极限状态下的政治感觉 *

对于韩国几乎不具备任何知识准备和感觉经验的我，突然接到来自韩国朋友的委托，希望我为作家黄皙暎写一篇书评。我完全没有读过他的作品，而且很久不写作文学评论，不免有些踌躇。但是我被告知，黄氏是韩国最有影响的代表性民主作家，无论是否为他写书评，至少应该读一读他的作品。

我于是得到了一本日文版的小说集《客地》（高崎宗司译，岩波书店，1986年）。原来以为使用日语阅读韩国的小说会发生误读，把它想象成日本的故事，但是没有想到，一旦进入了阅读，我不怎么费力就跨越了日语造成的“日本”意象，进入了韩国的语境——那是在日本的人道主义或者民主主义文学中从来没有见到过的世界，我就把它命名为“韩国”了。

说来也凑巧，我的一个年轻朋友知道了这件事，借给我一本他从台湾带回来的中文版译本《当代世界小说家读本/黄皙暎》（陈宁宁译，台湾光复书局1987年初版，1993年第7次印刷），选篇居然是一致的。我尝试着又用中文读了一遍，看看自己会不会发生“台湾”的幻觉。然而竟然也没有。它与我至今所习惯的“台湾文学”并不吻合。是的，黄皙暎的小说里有一种很特别的东西，在我相当有限的文学阅读经验里，我还是第一次与它相遇。

* 本节原刊于《开放时代》2004年第1期。

这种强烈的印象来自中篇小说《客地》。我听说，这篇写于上个世纪六七十年代之交的小说曾经是当时学生运动的“启蒙读物”，也听说它的出现改变了韩国文学“现代派艺术”的倾向，并且颇费了些时日才迫使韩国的文学界在阅读经验上把它作为“文学作品”加以接受。但是，有关的评论都仅仅说这篇作品是现实主义作品的极致，而从古到今全世界适合于戴上这顶帽子的作家实在是太多了，对于不了解韩国文化的外国人来说，说黄氏是现实主义作家等于什么也没有说。在读完了《客地》之后，我越发感觉到，《客地》的现实主义精神并不在于它力透纸背地描写了苦难的现实，而在于它以非观念性的态度参与和重构了观念的世界。换言之，《客地》的贡献在于它冲击了观念世界对于“现实”的理解和基于这一理解的价值判断。

《客地》描写了以失败开场又以失败告终的“民主抗争”过程。它的发生地是海边的某个修建防护堤以围海造田的工地，主要人物是从外地来此打工的劳动者和管理工人的劳务公司监工以及他们雇用的打手。小说开头，工人们在一次抗争失败后被大批解雇，新雇用来的外地工人正被补充进来。当新的劳工带着以体力换取报酬的梦想被整编进这支受过清洗的劳动力大军之后，一切又从头开始：工人们开始承受超过正常人耐受限度的非人工作，而劳务公司支付的工资在被工头、监工层层盘剥之后已经所剩无几，这微薄的报酬又不以现金支付，工人领到的兑换券只能在工地内部流通，尚不够偿还被工头开的小卖部用赊账方式诱惑工人欠下的债务，于是工人与雇主的关系，居然变成了欠债人与债主的关系。劳动时间越长，欠下的债务就越多，工人们最终变成了负债累累的变相奴隶。当新来的工人也开始意识到劳动不但不能致富，反而会使自己的处境变得更加悲惨的时候，他们又一次开始计划反抗。在艰难的准备和动员之后，大规模的罢工和谈判开始了，但是当权者采用各种策略拖延，以瓦解罢工谈判群众的斗志，分裂他们的队伍，致使罢工和谈判又一次失败。小说结尾处，罢工的核心领导者李东赫孤独地坐在山上，下定了干到底的决心。但是，他身

边和他一起奋斗的工人们却在陆续离开他，下山去接受改善了的劳动条件，重新回到不久后将复原的被剥削处境中去。

《客地》震撼人心的写实力量，并不在于它细致地叙述了劳资纠纷和韩国大量的廉价劳动力在六七十年代前后的非人待遇问题，也不在于它正面宣扬了民主抗争的必然性。因为假如仅仅如此，在韩国经济飞速发展的今天，它或许会被韩国读者作为昨天的故事所遗忘。《客地》在今天仍然保持着它震撼人心的艺术生命力，在于它不动声色地展示了政治斗争的实际运作过程。在这展示过程中，作品不仅提示了有关在松散的民众中发动民主政治操作的基本问题，更暗示了政治运作与人道理念之间的紧张关系。正是这一切，对于被知识分子不断重复再生产的有关民主和人权的想象构成了强有力的冲击，小说的这个基本母题，使它不再是一个 20 世纪六七十年代的故事，也不再仅仅属于韩国，它成为世界知识分子省察和重新建构民主观念的思想资源。

《客地》的核心情节是新来的工人李东赫与逃过了上次清洗而留下来的老工人上尉计划发起联合签名请愿以改善工人待遇的经过。东赫和上尉在悄悄征集了部分签名之后，准备利用几天后国会议员视察工地的机会，当场提出谈判要求，以迫使劳务公司不得不答应相关条件。为此，他们设想了具体发动罢工的时机：等待工人们趁下雨之后加班以期大家都能领取加班费，当微薄的加班费到手后，工头立刻会来逼债，在那时候如果发动罢工要求改善工资，就会有更多的工人为了保住手里仅有的一点工资不被抵债而参加进来；他们还周密地设想罢工发生后可能出现的各种不利状况，包括本地农民工的袖手旁观和以低廉的劳动力价格取而代之的后果。在这个准备过程中，东赫的提议构成了这次斗争的政治性格：“我们不能发动暴动。因为我们是为了改善条件而抗议的，如果为了报仇出气，那事情就不好收拾了。”

利用现行体制的运作机制进行合法斗争，与为了报仇出气而以恶抗恶，是发动群众性民主运动时必将面临的两个不同抉择，后者显然会使不

具有体制优势和武力优势的抗争群众处于不利地位，因为现成的法律会有足够的借口制裁暴动者。但是东赫的提议并没有忽视问题的另一个方面，那就是合法斗争与不合法的暴动在现实过程中是很难截然分开的。特别是对于完全没有政治斗争经验的底层群众而言，使他们能够凝聚起来的纽带并不是政治理念，甚至也不是改善生活的经济要求，而是在不公正的现实生活中逐渐积累起来的仇恨。这是一种非理性的感情要素，尽管它具有很强的破坏性，但是它也具有在短时间内聚集多数个体的感召力。

东赫和他的同伴十分了解这一点。在策划罢工伊始，东赫在强调不搞暴动的同时就考虑到了“报仇”这个要素的重要性：当在请愿书上签名的人数还不足以构成强大声势的时候，需要有人付出流血的代价以刺激工人，使更多的人加入到抗议的队伍里来。所以，东赫一直在考虑如何找到这个契机。

机会意外地来了。当工人们在雨后忙于加班，并且超额完成任务之后，上尉发现监工在记录工作量的时候做手脚，故意少算工作量以克扣工资。这使得上尉与监工发生了冲突。这个冲突又进一步引发了在场工人的不满，结果一位姓吴的哑巴工人开始与监工交手并被毒打。这时，东赫表现得颇为冷酷：他阻止上尉试图保护哑巴小吴的企图，并且说：为了整个计划，需要个把人付出牺牲。“就算是火药爆炸，也需要点火才行。”上尉被说服了。当哑巴小吴再次遭到更多打手围攻的时候，上尉也制止了其他工人上前营救的企图，坐视小吴被打成重伤。接着，上尉背起重伤的小吴，东赫低声嘱咐他“慢慢走，让更多人看到”，他们不是去救治小吴，而是在各个工区的工人中现身说法，力求让更多的工人受到刺激。于是激愤的工人纷纷加入了请愿的队伍。

在其后的请愿活动中，东赫代替同样因为没有控制住情绪而受了重伤的上尉，成为唯一的领导者。在这个过程中，东赫始终坚持了他不搞暴动的初衷，在最初的一段交涉中有效地控制了局面；但是当工地办公室用缓兵之计稳住了人群却偷着叫来警察的时候，东赫因为没有识破这个诡计而

失掉了威信，不再能控制局面。于是，对峙开始转为暴力的性格，工人们最终分化。在小说的结尾，退守到山上去的工人们在内奸的劝说下纷纷下山接受怀柔条件复工，留在山上准备对抗到国会视察团到来的，仅仅是少数人（也许仅仅是东赫一个人）。而在这个时刻，东赫拿起一个工人们留在山上的炸弹，咬了一下它干燥的点火索，体验到一种继续斗争下去的期待之感。

这是一个相当暧昧的结局。无法判断作者是否在暗示合法的民主抗争在失败后只能诉诸武力。但是这个结局其实无关紧要。小说真正精彩的部分恰恰在于它淋漓尽致地书写了政治斗争特别是依靠感情因素组织起来的群众运动瞬息万变的过程，以及在这个过程中每一个瞬间判断的重要性。东赫这个人物相当出色的政治判断力，在于他理解现实政治绝对不是一个抽象不变的“东西”，不是使用抽象正义的概念可以运作和解释的静态对象，而是一些需要主体在每一个关键时刻做出选择和决断的动态力学关系。《客地》就是由若干个这种瞬间的内在张力组成的，它在每一个决定性的瞬间都充满着不确定性，充满着因为不确定而带来的焦虑与怀疑。在组织请愿以及为此而进行一系列准备的时候，东赫曾经一次次陷入近乎恐惧的焦虑之中：如果没有人出来流血，那么动手的机会就会在等待中溜走；即使有人肯牺牲，也不能保证请愿的结果一定成功，提出的条件一定能得到满足；即使表面上满足了，也不过是当局的缓冲之计，又能维持多久？……

事实上，整个事件的进程证实了东赫的担心，依靠仇恨的感情动员起来的劳工，不可能维持长时间的非暴力抗争，可以随便解雇工人不愁找不到廉价劳动力的工地监工一方，事实上并不会因为工人罢工而真正改变其剥削劳工的残酷程度，但是，在这样的极限状态下，东赫和他的伙伴们没有其他选择，他们只能通过民主抗争争取自己的生活权利。在这个严酷的现实面前，如何使抗争具有实际效果是一个胜过一切的标准。这当然并不意味着可以不择手段，但是却意味着在通盘考虑的时候正确估计局部事件的定位。东赫不是一个职业政治家，但是他却具有着相当成熟的政治感

觉。作者特意强调东赫的政治感觉不是来自他的政治斗争经验，因为他没有这种经验；而是来自他深思熟虑的性格。显然，作者在暗示我们，政治感觉并不是职业政治家的专利，普通民众同样可以拥有它；在哑巴小吴因为无法忍受不公正待遇奋起反抗监工的时候，东赫做出了让流血事件发生的决定。在这个时刻，他的决定对于小吴而言是冷酷的。但是小吴的一时兴起却在事实上变成了整个请愿事件的导火索，东赫期待的请愿格局形成了。接下来，上尉出于感情冲动与工地的监工打手们大打出手，也受了重伤，东赫在这种情况下继续领导请愿，把整个行动推向高潮。值得注意的是罢工队伍与工地的监工组对峙的时候，东赫提出了救治二位伤员的要求。他强调说，伤员受伤和工人罢工是两回事。工头立刻要挟说，救治伤员的条件是工人立刻停止请愿，东赫当即拒绝。而在非暴力抗争失败后，东赫所做的第一件事情就是跑去察看上尉和小吴的伤势并试图说服他们去治疗。

《客地》以极有魄力的笔触描写了政治斗争的瞬息万变与政治感觉的分寸。东赫尽管冷静得近乎残忍，却并没有因此而失掉他的人情味。尽管这并不是直观意义上的人情，而是政治过程中人性的特殊表达；显然，它服从于整体的政治行动目标，服从于关键时刻的政治决断。与朴素的人道感觉相对，这种政治中的人性有时会以“反人道”的方式呈现，这种“反人道”绝不等于非人道，它只是超越了朴素直观的人道感觉而已；在这个意义上，《客地》让我们充分地体验了什么是政治中的人性。

在我手里的日文与中文译本中，除了篇幅较长的《客地》之外，还收入了另外一篇中篇小说《韩氏年代记》以及两篇短篇小说。日文版还包括一篇中文版没有的报告文学《边地的天空》以及日本的韩国问题专家和田春树先生对作者进行的访谈。除了《客地》之外，其他作品均没有正面描写民主斗争作为一个政治过程的具体状况，但是却贯穿着同样冷峻的观察。比如《韩氏年代记》中从北朝鲜逃难到南韩的韩氏，始终在如何活下去这样一个最低的底线上保持着他作为医生的道德和作为人的尊严，而朝

朝鲜半岛分裂这个大的政治背景，恰恰在这样一个人性的底线上被转化为现实政治：《韩氏年代记》同样是一部政治小说，但它并不仅仅是呼吁结束朝鲜半岛南北对峙的作品，它揭示的是更为具体也更为可怕的现实状况：国家的意识形态机制如何被现实生活中的利益关系所利用，南北分裂的政治格局如何被转化为南韩社会内部的权力关系。在这个过程中出现的受害者，并不能简单地归结为朝鲜半岛分裂造成的牺牲者，尽管朝鲜半岛的分裂显然提供了促使现实矛盾尖锐化的极限状态，但是小说揭示的基本问题显然不会因为朝鲜半岛统一的实现而得到解决。因此，需要关注的是分裂所造成的极限状态：《韩氏年代记》中来自北朝鲜的亡命者，尽管是名牌医科大学的教授，却不能依靠技术合法地生存；他们不仅在生活的重压下不得不再次组织家庭，而且随时会被出卖逮捕，并在此过程中为了活命而不得不行贿乃至被屈打成招。这种极限状态，正与《客地》中挣扎在生活底层的南韩劳工相同。作者向我们传达的，并不仅仅是对于苦难生活的控诉，在贯穿着作品的极限状态之下，作者传达的是主体的政治感觉。《客地》中经由东赫传达的政治感觉，在其他作品中是由第三人称叙述者传达的；但是由于它的非观念性格，它的存在本身更容易隐藏在人性描写的背后而被人忽视。如果说《客地》正面描写了政治中的人性问题，那么，其他作品则开掘了韩国底层社会的人性存在方式，它的扭曲和顽强，它的微小与真实。黄哲暎告诉我们，这种人性的存在方式，决定了现实的政治关系乃至整个社会的政治格局。但是，正如人性瞬息万变一样，动态的日常政治也充满了未知的变化，这正是试图从现实中创造理念的知识分子（包括黄哲暎）不得不面对的困境。这一困境迫使知识分子生产政治观念时不得不确定自己工作的有效边界，不能以理论之名无限涵盖现实；同时，也意味着正在被相对固定化的“民主”和“自由”等等抽象理念，需要通过某种必要的转换才能面对现实：它们并不能直接套用；这一方面要求理论本身具有自我调节的张力，另一方面，也要求理论与现实之间的不对等关系得到正面的认识。

黄哲暎的作品给了我深刻的印象。我想，这位韩国作家为世界文学贡献的，并不是他在极限状态下的人道主义思考，而是他特有的政治感觉。对于我个人来说，与黄氏的相遇是一个改变文学阅读习惯的契机，也是一个重新思考文学功能的契机。就中，最使我感到震撼的是，《客地》迫使我重新面对文学的政治功能问题。

近代以来的中国知识界，特别是中国的文学界，一直没有走出梁启超有关“小说与群治”的问题预设。这个预设在上规定了政治“自上而下”管理民众的功能，却并没有留下足够的“自下而上”形塑政治的余地。对于政治的这种单向性想象，剥夺了东赫那样的底层民众拥有政治主动性的机会，他们往往被视为政治的受害者，因而所谓政治感觉非常容易转变成对于“坏政治”的单纯批判态度，而近代以来中国以政治性文学自居的文学，都是在控诉和对抗“坏政治”、宣扬与其相对的“好政治”的意义上发挥着它的功能。有关文学的概念化问题，一直是困扰着中国知识分子的一个难题，但是在历次关于文学是否应该为政治服务、如何为政治服务的论争里，被问题化的仅仅是文学，而不是政治，更不是文学与政治的关系。在这样的一个脉络里，政治被概念化和简化，被以“大政治”的方式抽离日常生活，变成一个空洞的权力符号，而现实生活中随时发生又不断变化、盘根错节的日常政治却似乎与普通人并不相关，或者即使进入人们的视野，也被草草回收到大政治里去。在这样的思考模式流行之时，要害的问题不是导致文学的概念化，而是导致政治的概念化。不言而喻，政治概念化的后果，却是社会与国民的非政治化。那些看上去很具有政治色彩的姿态和言论，其实仅仅是缺少政治感觉和政治判断力的抽象演绎，在思想界流行一时的所谓“政治正确”的姿态，正是政治感觉匮乏的典型样本。在这种把一切政治问题归咎于“大政治”的精神氛围里，抽象的政治观念被随意使用，同时，“反政治”变成了具有现实政治价值的思想立场。中国现代文学为人类文化贡献了鲁迅，但是鲁迅在现代文学史中的位置是孤立的，他的出现并没有给中国的现代文学带来内在的有机结

构，相反，鲁迅富于政治感觉的文学精神被游离于现代文学史叙事之外，在中国的文学史叙事中，现当代文学其实是在“反政治”意义上承担了它的社会功能，但是由于它所反抗的并不是现实政治本身，而仅仅是观念性的政治想象，这使得它难以逃避非政治的宿命。

当政治被描述成可怕而肮脏的暴力时，远离政治变成了人性的选择。以朴素的人道感情取代政治判断，以观念化的抽象推论消解现实难题，这是近代以来发生在很多文化中的“人道主义者”最常有的行为模式。文学，常常被用来承载这样的“人道主义”，而这样的“人道主义”却往往最远离苦难的现实，也因而最为透明和抽象。不能不承认，我们都或多或少被这种“人道主义”文学打造了阅读习惯，并且把这习惯直接推演为所谓的“社会政治批判”。

黄哲映作品毫无观念色彩的政治性格，来自他多年的底层生活经验。“民众”在他的作品里并不是描写对象，而是视角本身。这使我联想起日本思想家竹内好的一个著名的论题。日本战败之后，在文学界面临文化重建课题的时候，竹内好于1948年集中发表了若干关于文学政治功能问题的文章，提出了这样一个基本的论题：文学的政治性并不表现为文学为现实政治服务，而是表现在它以自己的功能表现民众的政治要求，介入社会的改革。这个前提是文坛打破自己的封闭性，代表国民的意愿。竹内好的这个论题当然针对的是当时日本文坛的行帮式存在方式而言，但是在他的论述里，涉及了与黄氏相通的一个基本的问题，那就是知识分子如何理解和传达民众的政治要求。

竹内好在《中国文学的政治性》中这样说：“民众的要求契合着日常生活，都是个别性的。他们恐怕连‘民主’这个词都不知道吧。但是，当那些日常性的要求积累起来，被组织进政治要求中去的时候，赋予它以文学的表现就是文学家的责任。”竹内好慎重地把这种“文学家的表现”与脱离现实的静态抽象加以区别，紧接着指出：日本的知识人通常把中国分为国民党和共产党两个部分，认为中国人只能是二者择一，学者们更喜

欢讨论中国的民族性等等问题，这些都不过是按照自己的要求抽象了现实，把自己内部的价值判断标准投射到对象那里去而已。这一切，按照竹内好的看法，都是缺少政治感觉所造成的误解。换言之，缺少对于动态现实的政治判断，所谓“纯学术”往往会变成虚假的东西。而政治感觉，并不是从学术著作中来的，它植根于对于“那些日常性的要求”的敏感和把它们组织到政治要求中去的能力。

竹内好的这些讨论并不是针对学术而发的。对他来说，有更重要的工作要做。1948年，困扰着竹内好的问题是如何建立真正意义上的国民文学，如何打破文坛圈内使用国民字眼的行帮文学。就中，最艰难的问题莫过于如何使文学在非直观的意义上真正反映“恐怕连‘民主’这个词都不知道”的民众的日常性要求，而不是从民主的概念出发把演绎政治纲领作为自己的职责。在此，竹内好强调了政治感觉的重要意义。竹内好在论述中暗示了一个最棘手的问题，那就是真正的政治感觉并不把大政治（在现实当中，它有时体现为政党的纲领，有时体现为政治运动要实现的目的）作为绝对的目标，也不规定抽象的行动标准，它要求对于复杂的状况作出有针对性的判断，并且在动态的对应中贯彻自己的原则。竹内好援引了战后的日本文坛为重新评价无产阶级文学家小林多喜二而发生的论争为例。在这个发生在进步文学家内部的论争当中，小林以《党生活者》为代表的政治性文学是否具有“人性”，成为争论的焦点。竹内好抓住了这个论争在结构上的要害问题，那就是论争的双方对于“政治”的理解上存在着同样的误区，他们以貌似对立的形态强化了同样的思维方式：小林文学和小林多喜二本人的人生道路所象征的“文学的政治性”是一种抽象的固定化的政治性，它的严酷和牺牲精神，使得小林变成了所有人都无法企及的绝对表率。论争的双方，无论批评他非人性，还是面对小林文学感到自愧不如，在使小林变得越发难以企及这一点上，都是一致的。

竹内好指出，这个误区证明了日本的进步文学家缺少政治感觉。他进而批评说，日本的无产阶级文学运动没有能力转化小林多喜二实践中的政

治要素并把它变成其他人也能够实行的原则，而仅仅强调了他的自我牺牲精神从而把他变成了一个无人可以效法的偶像，这不仅致使小林的牺牲白白浪费，而且也证明了日本无产阶级文学运动本身的非政治性。

在这里，竹内好其实涉及了理论如何与现实发生连接的问题。“政治感觉”所具有的双向功能，是把理论命题转换为可以面对流动现实的思想、把现实经验提炼为理论问题并推动理论思考深化的关键环节。缺少这样一个关键环节，人们就只能在抽象的命题和具体的经验之间毫无媒介地跳来跳去，并且粗暴地把二者硬性地套在一起。而政治感觉同时具备的非直观性和非抽象性，决定了它在任何情况下都将同时拒绝意识形态的教条和直观经验的盲目。

当竹内好批评日本无产阶级文学运动的非政治性格的时候，他至少是在下面这几个问题的关联性中讨论这个问题的。一是政治的开放性和非观念性亦即政治的国民性格问题；一是政治与现代性运动亦即东西方的现实冲突和文化冲突过程的关系问题；一是政治相对于实体性的静态前提而言的机能性特征问题。在这样一个复杂的脉络里，竹内好把鲁迅作为建立现实政治感觉的思想基点，因为鲁迅同时具备了回应上述这些基本问题的思想要素。竹内好同时预见到，鲁迅的政治感觉很容易在他被偶像化的过程中变质为非政治性的符号，在1948年前后，竹内好竭尽全力与这种偶像化和抽象化的非政治性进行斗争，他在这个过程中试图建立那种与缺少政治判断力的“假冒政治”相对立的政治感觉，并把它命名为“文学”。竹内好在《鲁迅》中确立的那个基本命题——文学是行动，而政治是这个行动发生的场——在战后日本知识界普遍使用二元对立的图式把文学与政治对立起来的时候，提示了文学与政治关系的真实样态，并且通过竹内好的一系列论争文字得到深化，把问题推向了这样的层面：政治与文学被描述为对立的两极，证明它们同样面临被实体化和绝对化的危险，而产生这一状况的共同根源是脱离民众生存状态，以封闭的小团体感觉取代应有的社会感觉。在这一意义上，建立政治感觉并不等于使文学简单地从属于现实

政治目标，它恰恰意味着对于这种方式的否定。鲁迅一生的思想实践，留下了使现实政治目标相对化的政治经验，竹内好认为，这才是真正的文学精神。

对于拥有鲁迅思想传统的中国知识分子而言，以政治感觉来继承鲁迅的思想遗产也是一个同样艰难的课题。实际上，我们还没有能力与鲁迅形成互动，鲁迅当年面对的那些基本社会问题，以及鲁迅对这些问题的反应方式，还没有被作为使理论向现实开放的关键环节加以继承。鲁迅在很大程度上被非政治化，这使他不可能真正走下神坛。这同时也意味着我们今天仍然没有真正建立政治社会和与其相应的政治感觉，在很大程度上，中国知识界也在重复 40 年代末日本讨论小林多喜二人性问题时的基本模式，为从偶像位置中解救鲁迅而把他人性化，与简单否定鲁迅因而把偶像化这一问题本身消解掉，对立的双方都无视“偶像化”本身所暗示的政治不成熟这一基本社会问题。因此，它们其实共同强化了使鲁迅精神丧失政治性的思维模式。这种思维模式致使人们总是在一个狭隘的直观框架中思考和批判现实，它的结果是过于依赖某些现成的理念，并把现实塞进这些理念中去。正是在这样的状况当中，政治感觉的匮乏促使人们抽空了“政治”，也抽空了“人性”、“人道”。与政治被符号化为“恶”相对应，人性或者人道被符号化为“善”。依靠同样的逻辑，“民主”、“革命”、“抗争”都被理解为诸如《客地》中的哑巴小吴和上尉那样的直接反抗乃至发泄，而不是需要思考需要判断力更需要审时度势的紧张政治过程。我不知道假如中国出现了黄哲暎这样的作家，他是否也会拥有同样的影响力和感召力？《客地》这样的作品是否会被理解是为抨击黑暗现实、号召人们奋起反抗的“宣传性”作品？抑或更糟糕，被理解为“反人道”的作品？

听说《韩氏年代记》在韩国被改编成话剧和影视剧目，受到观众的好评。我不知道那是否因为这部作品从人性角度探讨国家机器以及日常政治的思考所致，因为我并不愿意设想那仅仅是出于人们解决朝鲜半岛的南北统一问题的愿望（当然，我并不否认这是韩国政治现实中的首要问题）。

这是因为，朝鲜半岛的统一问题，只有在激发起人们在社会生活过程中的政治感觉时，才是政治的而不是意识形态的。假如黄皙暎在韩国一如小林多喜二在日本，假如《客地》一如《党生活者》，那么黄皙暎也会成为一种浪费。黄皙暎的参与现实，并不仅仅止于他揭露现实的黑暗和暴露人性的缺陷。这是中国和日本的很多人道主义作家共有的主题。黄皙暎的独到之处，是他并不把这些批判和暴露归结到抽象道德或者意识形态中去，而是把它转化为冷峻的现实政治思考。从下面这个典型的例子中可以体会这一点：他在与和田春树先生的谈话中指出，韩国的光州事件，尽管可以在民众遭到残酷屠杀、民众艰苦卓绝的反抗斗争等等意义上加以总结，但是，更重要的是民众在那个时期经历的为期五天的自治经验。黄氏说，在理念上整理这五天当中发生的各种事情是更为重要的，因为有了那五天，光州事件才得以成为革命。

当年竹内好在鲁迅精神的意义上使用“中国”这个称呼。我相信，竹内好在写作《中国文学的政治性》等一系列讨论文学与政治关系的文章时，他头脑中的中国就是鲁迅。我不知道是否也可以使用同样的思路用黄皙暎这个名字来代表韩国，因为这个名字所象征的政治感觉或许暗示了一个政治社会的存在。一个作家的政治感觉是否能够与他所在的社会互动，取决于那个社会的政治成熟程度。韩国向世界贡献了黄皙暎，韩国读者爱戴黄皙暎，我愿意设想那是因为韩国拥有政治性的国民。小林多喜二变成了偶像，鲁迅也一度变成了偶像，我祝愿黄皙暎能够逃脱这个命运，因为只有在这种情况下，这个富于政治感觉的名字才真正能够代表韩国。

二 投向“一草一木”的视线^{*}

在一次聚会上，日本的朋友曾问过我们这样一个问题。

^{*} 本节曾收入《岩波讲座·思考天皇与王权》第10卷，岩波书店，2002年；由庄娜译为中文，刊于《名作欣赏》2009年第11期。

“故乡对我来说非常重要，其实不只是我，故乡在日本人心中占了很重的分量。可是中国现在有这么多的农民工流往城市，他们会不会有失去故乡的危险呢？”

当时在场的中国人并没有意识到这个问题的方向感，他们的回答非常现实，却与提问者的意图分道扬镳。他们说现在中国的农村依然很贫困，尚没有产生这种乡愁的余裕，大量农民的涌出以及他们生活改善的问题要比是不是失去故乡更加重要；要说对故乡产生眷恋的话，恐怕要等到他们将来生活富裕之后了。

这是显示了某种方向性的一次典型对话。对于比较文化研究者而言，没有比这种对话里包含的问题更令他们感到头痛的了。这种问题就是，有的时候本来是无法类比的两种情形，但由于语言的相似性，其中的差异被掩盖了，于是这两种情形就在我们的认识世界里被短路地连接到了一起，这样的思考方式一再地出现在“比较”的世界里。然而另一个无法否认的事实是，虽然有些人对于主张不可比较的“文化特殊论”持批判态度，但他们也并没有因之使比较的程序更加复杂和严谨，反而在结果上使得“比较”更加易于短路。

当我从日本岩波书店的丛书主编那里接到稿约，并被指定为《环绕着君王的视线》这个分册提供论文的时候，我立刻就想起了文章开头的那次对话。然而遗憾的是，日本语境里对君王的那种视线在中国并不存在。因为“天皇制”以及王权的问题在日本近代以后曾以各种各样的形式得到了讨论——或是着眼于其作为社会组成系统的一面，或是着眼于一种意识形态和禁忌，或是作为一种批判对象——但在中国却基本上没有形成类似的讨论。

中国在过去当然也有王权，也并非没有关于王权的禁忌。中国的王权体制作为一套有中国特色的社会组织系统，曾对中国的近代造成了复杂的影响。不过，在中国尽管“王权”成为历史叙述的对象，但基于“王权”建构出来的历史叙述（像日本的皇国史观）却并不发达。想用中国并不发

达的王权史观去解开日本天皇制以及王权的“咒缚”，未免太过于力不从心。

因此本文并不想硬要表现在中国基本上并不存在的“视线”，也并不想就为什么不存在这种视线加以论述。关于“为什么”的问题，想必社会史和经济史的大量研究已经提供了许多答案，并将继续成为今后的课题。所以，本文想回到一个更为古老的论题，那就是不管是日本的天皇制还是中国的王权，都不是飘浮在空中的无本之木，而是深深地扎根于社会这一土壤之中，并从那里不断地获取能量。过去竹内好所说的“一草一木中皆有天皇制”就是这个意思。正是这种关注“一草一木”的视线，把我的思考从“天皇与王权”的命题中稍稍引开，使我到达了一个角度，能够在一定距离之外来观察不断被“物化”的“关于天皇制的言论”。

1 鲁迅的“故乡”——中国近代的困境

日本读者比较熟悉的作家鲁迅曾写过一篇著名的小说，叫做《故乡》。当与日本人的故乡观相遇的时候，我总是会想起这部作品。

《故乡》的故事很简单。说的是主人公“我”在大家族没落之后从城市暂时回到故乡，处理自己的那份家产，并最后带着母亲和侄儿远离故乡的故事。在与故乡诀别的过程中，“我”与小时候的伙伴在阔别多年后再次相遇。虽然对于故乡“我”一直存有美好的记忆，但在严酷的现实面前，“我”终于意识到这美丽的印象却只能永远停留在回忆里。在鲁迅冷峻的作品世界里，《故乡》是少见的带有暖色调的作品。

小说在开头描写了“我”在二十年后重返故乡时途中所见的情景。时候正值寒冬，当萧索的风景映入眼帘时，“我”努力地想要搜寻记忆中故乡的样子，却未能成功。“我所记得的故乡全不如此。我的故乡好得多了。但要我记起他的美丽，说出他的佳处来，却又没有影像，没有言辞了。”〔1〕

〔1〕 鲁迅：《故乡》，《鲁迅全集》第一卷，人民文学出版社，1981年，第476页。

但当第二天回到家中，从母亲口中听到“闰土”这个名字的时候，“我”这儿的记忆，忽而全都闪电似的苏生过来，似乎看到了我的美丽的故乡了。”〔2〕

“闰土”是“我”少年时家里所雇的帮工的儿子，也是“我”的儿时玩伴，那个时候“我”还是个少爷。但实际上，和闰土之间的友情不过是在仅有的一次聊天中建立的，在那之后，分属不同阶级的两个少年就再也没有见过面，各自只在想象的世界中保存着那份美丽的友情。对于“我”而言，闰土是与深蓝色夜空中金黄的圆月、绿色的西瓜地、雪地里的鸟儿、海边的贝壳等连在一起的，他是美丽的大自然中的小英雄。不过对于这个世界，“我”实际上一次也没有踏入过，但也正由于它只活在想象里反而更加使人憧憬。因此，“我的美丽的故乡”已经不是现实本身，而是与现实相隔一定距离的存在，并由此成了“乡愁”的源泉。

但我与二十年未见的闰土再次相见的那一刻，“我”脑海里一直保留的美丽故乡的图景在一瞬间土崩瓦解。人到中年的闰土已“不是我这记忆上的闰土了”——被生活的苦难压倒了的成年闰土身上，已经丝毫看不到少年时候那生气勃勃的活力和机敏。闰土以前是称呼“我”为“迅哥儿”的，而现在“他的态度终于恭敬起来”，对着“我”分明地叫了一声“老爷”。于是，在“我”的脑中如走马灯一样回旋的“角鸡、跳鱼儿、贝壳”等等——这些才是美丽的故乡的象征——都随着那个世界的向导少年闰土消失，在一瞬间灰飞烟灭。

在小说的最后，“我们”收拾好所有的东西上船离开后，“故乡的山水也都渐渐远离了我，但我却并不感到怎样的留恋。……那西瓜地上的银项圈的小英雄的影像，我本来十分清楚，现在却忽地模糊了，又使我非常的悲哀。”〔3〕

〔2〕 鲁迅：《故乡》，《鲁迅全集》第一卷，第479页。

〔3〕 同上书，第485页。

这篇小说发表于1921年，刊登在被视为代表五四运动精神的杂志《新青年》上。在某种意义上可以说鲁迅的《故乡》是五四时期文化的典型体现，它比《狂人日记》传达了更为复杂的时代感觉。在对家族制度的反叛构成了社会舆论之基调的时代，故乡成了内省的对象。在《故乡》里，作者一方面对故乡怀着深沉的爱，一方面却又不得不与它诀别，这种复杂的心境将那个时代的氛围刻画得淋漓尽致。而对故乡的思念之所以解体，不仅仅是由于少年闰土消失，还因为那些虑事周详精打细算的邻居、贫困的生活以及流言与恶语等等。当故乡已经与现实合而为一的时候，就再也无法提供逃避现实的渠道。正是无从逃避这一点，鲁迅谈起了“希望”。

“希望是本无所谓有，无所谓无的。这正如地上的路；其实地上本没有路，走的人多了，也便成了路。”^{〔4〕}为了寻求一条前所未有的路，鲁迅与“回归传统”划分了界限，从而将故乡解体。

在《故乡》发表的上世纪20年代，中国的思想界正在进行“农业立国”还是“工业立国”的争论，“乡村建设”这一社会运动也正处于准备时期。在1921年出版了《东西文化及其哲学》的梁漱溟此后投入了乡村改造工作，并于30年代发表了《乡村建设大纲》等文字。与此同时，从20年代后半期开始，由晏阳初等组织成立的“中华平民教育促进会”以及由他本人担任首任主席的“华北农村建设协进会”在河北省定县开始了实验工作，梁漱溟等则在山东省成立了“山东乡村建设研究院”，全国各地正式展开了轰轰烈烈的乡村建设运动。这些由知识分子和农村干部推进的农村改造运动，虽然最终因为日本的侵略而不得不中断，却留下了中国作为一个农业大国摸索自己的近代化道路的珍贵足迹。

中国的“乡村建设”运动和思潮是否可以与鲁迅的小说《故乡》放

〔4〕 鲁迅：《故乡》，《鲁迅全集》第一卷，第485页。

在同一结构中进行分析，这一视点到现在尚未确立。因为其中的“关联性”是无法以直观的方式来建立的。但如果脱离了直观的层面，想要勾画上世纪20至30年代中国社会的“整体轮廓”的话，考虑到两者在形成现代中国人的故乡观这一点上各自占据了不可或缺的位置，在这一层面上两者之间的关联性是应该得到承认的。

如果我们仅仅将视线停留在鲁迅的《故乡》上的话，那就只能从比如传统社会批判、尤其是家族制度批判等角度来读取那个时代的信息。如果是这样，那么鲁迅所说的“希望”就只能是个空洞的口号。正因为有了试图在“故乡”中实现这种希望的努力，中国的近代精神才体现出了它的厚重。如果说鲁迅的《故乡》毫不慈悲地暴露了真实的传统社会，并试图通过从内部破坏它来摸索新的可能性的话，那么“乡村建设”运动就是试图在社会的层面上为这一摸索指明方向。这是将农村的建设当作中国近代化的重要部分所进行的尝试。比如晏阳初曾强调，“乡村建设”运动不是“乡村救济”，而是“民族再造”，梁漱溟也在《乡村建设理论》中提出了以乡村组织的方式实现“新社会组织结构之建立”。就这样，上世纪20年代到30年代的“乡村建设”运动将中国的近代构想寄托在农村的结构革命中，开始了对中国近代道路的摸索。

与梁漱溟、晏阳初等未竟的尝试相并行，鲁迅在与他们相当一致的方向上揭示了中国近代所面临的困境。那就是在激烈的“开国”过程中，当不能采取“保留故乡”的立场而是选择了“改造故乡”的时候，人们就不得不面对自我解体的危机。在这个痛苦的过程中，中国的传统世界根本没有丝毫理想化的余地，正因为如此也没有任何象征化的余地。在鲁迅的文学世界里，“乡村”常常只是他寄托眷恋、苦恼或是遗恨的对象，它永远都不会成为伊甸园。在与《故乡》大致同一时期写作的《风波》中，也可看到对这一特征的典型描述。“河里驶过文人的酒船，文豪见了，大发诗兴，说，‘无思无虑，这真是田家乐呵！’但文豪的话有些不合事实，

就因为他们没有听到九斤老太的话。”〔5〕

将这“有些不合事实”的方面当作问题来剖析，对于鲁迅而言应该是件非常痛苦的事情。因为这不得不意味着对故乡单纯而又美好的记忆的破坏。在《故乡》这一作品的末尾，当故乡在“我”身后越来越远的时候，“我”彻底地打破了文豪的诗兴，表达了一种敢于面对这种与诗兴完全“不合”的现实的决心。而这种决心恰恰是中国的近代精神之所在。鲁迅之所以总是把自己称作“历史的中间物”，就是因为他不采取简单地站在对立面、从外部进行批判的立场，而是进入自己所批判的对象当中，领受它的全部缺陷，并通过无情地暴露这些缺陷来摸索新生的道路。对鲁迅来说，思想的源泉、斗争的能量，全部都是从那“不合诗兴的”“故乡”中得到的。正如《阿Q正传》所象征的那样，鲁迅的“故乡”不仅不合文豪的诗兴，也自然与新思潮知识分子的“思想”不相合。因为从破坏自我的决心中来“重建”自我的做法，与从外部借取来的“先进”思想是毫无亲缘性的。因此这样的“故乡”没有丝毫产生“乡愁”的余地。

2 失去的故乡——近代认识的差异

虽然鲁迅的《故乡》对中国的“近代”这一转型期做了典型的刻画，但它并不是唯一的刻画，也有其他的“故乡之歌”唱出了对难以进入现代文明的土地的眷恋。沈从文以《边城》为代表的文学世界就是其中之一。〔6〕从年代上来讲，他属于比鲁迅晚的一代文人，当中国东部兴起

〔5〕 鲁迅：《风波》，《鲁迅全集》第一卷，第467页。《风波》描述了七斤夫妇等村人在辛亥革命以后的生活。七斤的祖婆婆九斤老太总是牢骚满腹，嘴里嚷着“一代不如一代”，年龄很大了却活得很健康。九斤老太因为她的曾孙女生下来只有六斤，常常不满道：“我活到七十九岁了，活够了，不愿意眼见这些败家相，——还是死的好。”作为拒斥革命和变化的保守的象征，九斤老太的形象依然活跃在现代中国文化世界里。

〔6〕 沈从文是中国现代文学的所谓“京派”的代表性作家。他出生于中国湖南省西部苗族和土家族等少数民族聚居的地方，少年时走上入伍之路，快20岁时第一次来到了外面的世界，接触了五四时期的杂志，从“乡下人”进入了文化人的世界。拥有曲折经历的沈从文晚年曾述怀，自己的前半生是在故乡沅水的岸边度过的，后半生则是在对沅水的思念中度过的。

“乡村建设”运动的时候，在鲁迅的《故乡》发表了二十多年之后，1934年，描述中国西南地区少数民族故事的《边城》问世了。

表面上看来，《边城》描写的是日本文学中常见的“悲哀之美”。故事发生在完全没有受现代文明污染的湘西地区，船总家的两兄弟同时喜欢上了纯真的少女翠翠，而翠翠的爷爷在选婿问题上的态度却不明朗。翠翠心里喜欢的是弟弟，但因为没有表明自己的心迹，亲事就这样拖延了下来。在这期间，兄弟俩终于知道他们喜欢上了同一个姑娘。按照当地的风俗，这种情况下决斗是难以避免的，为了避免决斗，兄弟俩决定用歌声向翠翠表达心意。但是因为弟弟在第一晚唱得很好，不擅歌唱的哥哥觉得自己无望取胜，就灰心乘船去了外面的世界，不想却在途中溺水而死。弟弟受了震动，也乘船离开了家。雷雨之夜，象征着村子稳定的河边白塔崩塌了，那一晚翠翠的爷爷也离开了人世，最终只剩下翠翠一个人留在河边，等待着心上人的归来。“这个人也许永远不回来了，也许‘明天’回来！”〔7〕作者在小说的最后这样写道。

在沈从文的文学世界中，有很多主人公都是水手，这在某种意义上具有象征性的意味。以水为媒介的人生常常是流动的，包含着危险的同时又充满了刺激和新鲜感。正是在这个意义上，在他那洋溢着野性的文学世界中，悲伤总是充满了力量，悲剧中也蕴藏着鲜活的人性。正是由于这一点，沈从文的文学世界绝非日本式的“物之哀”。对于把“江河”作为自己故乡的作家来说，故乡绝非可以固定化的东西。正是出于这个理由，沈从文才成为现代中国最受欢迎的作家之一。

但是问题并没有到此结束。对于新婚不久就写下了《边城》这样美丽悲剧的作家而言，他的心中一定有某种使他感到不安的东西，而恰恰是这种不安造就了优秀的文学家。这种不安不仅来自于他的美学观念，还植根

〔7〕 沈从文：《边城》，《沈从文文集》第六卷，花城出版社与生活·读书·新知三联书店香港分店联合出版，1983年，第163页。

于近代中国的命运。

从鲁迅一直到沈从文的时代，对中国人而言“故乡”常常是流动的，或者说现在的中国依然如此。现实世界中的剧烈流动性毋庸赘言，精神世界中的“故乡”亦是如此。当“故乡”一旦被鲁迅那一代人“解体”之后，不管接下来的沈从文那代人对它如何向往，“故乡”都已不再可能是固定化的意象了。其实，流动的“故乡”也可被置换为“民族”的意象。“黄河”被作为中华民族的象征，也正是因为它的流动性被看作整合这片广大土地的力量。

在这片土地上，经过了贫困和战乱的半殖民地状态，伴随着近代以后屈辱的历史记忆，中国的“近代”终于在曲折中艰难长成。日本有一句表达一过性恐惧感的谚语叫做“地震、打雷、火灾和老爷子”，而与这种恐惧的“短暂性”恰恰相反的是，中国的“流动性”是绝对无可逃避的宿命。

在沈从文发表《边城》的几乎同一时期，小林秀雄于1933年写就了《失去故乡的文学》。令人深感兴趣的是，小林在这篇著名的作品中批判了近代日本人的“抽象性”。他说道，“没有回忆的地方就没有故乡”，“当我反观自己的生活时，发觉非常缺乏某种具体性。”缺乏的就是“现实的生活感情的流动”，而且这一流动并不存在于看上去颇像自然主义的近代日本的肉体文学中，而是存在于远离现实生活的“古装剧”和武打影片中。他同时指出，一样远离现实的西洋的东西，也因为同样的理由诉诸日本人的生活感情。〔8〕

如果将小林的“私小说论”以及他与正宗白鸟之间关于“思想与现实生活”的争论联合起来看，《失去故乡的文学》的主旨就会更加清晰。故乡在这里被放在了知识分子抽象的“感觉”的对立面，更进一步说，在当时“西洋等于近代”的风潮之下，小林在“故乡”上寄托的是“日本人”的前意识形态的“传统感情”。小林并不想在一般意义上讲述东洋与

〔8〕 参照《小林秀雄全集》第三卷，新潮社，1968年。

西洋、近代与传统的对立的问题，也不想把这些概念作为一种“物”来使用，而是试图通过东洋的自我解体（小林把它定义为对现实中的“我”的否定）寻找向传统的回归。但是小林并没有真正做到这一点，反而经常和自己所批判的对手一样，把“生活感情”无媒介地物化。当小林用“故乡”来批判现代日本知识分子观念的扁平化的时候，他自己也没有摆脱像鲁迅《风波》里文豪一样的做法，结果仍是在“故乡”之外把它理想化，并同样把它扁平化。

我并不想在此对小林的艺术论加以评价，而是只想指出一个基本状况，那就是对于日本和中国而言，“失去故乡”都是近代的一个难以回避的特征。它意味着家族制度以及与之相伴的传统价值体系的解体。但是，在小林的“故乡论”中作为“回忆”的载体出现的“故乡”在中国是不存在的。在中国混沌的近代过程中，中国人的回忆是通过在鲁迅的《故乡》和沈从文的《边城》中共有的“不安”来构建的，正因为如此才带有流动性和现实性。但是，小林的故乡却不见丝毫的不安和流动。小林在说故乡的时候带有某种自明性，那就是故乡等于脱离现实生活的“过去”。他是在对知识分子眼里现实的“抽象性”做出否定的基础上赋予“故乡”以价值的，也正是通过这种不参与现实的方式，他的“故乡”巧妙地避免了成为被分析的对象，最终也变成一种抽象的东西。因此，小林所设想的“故乡”是一种固定化的存在，它的内容是什么并没有被追问过，而通过现实的生活感情这种暧昧的语言被人们所共有的“回忆”，它的内容也一样没有被追问过。

我并无意批判这种安定的、没有经过追问的“故乡”和“回忆”，也并不认为在近代中国一直被追问的“故乡”和解体了的“回忆”就是伟大的。本文只是想对一个问题意识进行初步的揭示。那就是语言的相似性掩盖了中日之间“故乡”感觉的根本差异，“故乡”能否被分析决定了它在社会构造中位置的不同，而这其中也许潜藏了一些问题，可以引出对中日近代认识的新的讨论。

有一个问题想起来很有趣。在日本完全没有被追问的“故乡”由于是

抽象的，反而使它再也无法成为私己的东西，而是变成一种社会化了的感觉方式，以不言自明的方式被大家共有。因而在日本的思想空间里，有关“故乡”的言论变成了某种逃避现实的方式。相对早已成为分析对象的“家族制度”，不能分析的“故乡”取而代之，不仅成为对抗外来的“近代”的场所，也成为精神世界里的一个禁忌。在日本作为与生俱来的存在而被继承的“故乡”，变成了精神上某种不可视的强制力量。但是在中国思想空间里的“故乡”，却在鲁迅等知识分子的工作以及以“乡村建设”运动为首的各种社会运动之后，早已不再抽象，而是成为现实的存在。在这个意义上，中国的“故乡”无法发挥意识形态的作用，也不能成为社会的统合力量。把“故乡”作为远离现实生活的一种“回忆”，对今天的中国人而言只能是单纯的个人行为，并不能成为固定化了的社会性的行为方式。在“近代”这一课题面前，即便中国人失去了“故乡”，也不会产生如小林那样的知识分子。这是因为，静态的、抽象的、并且固定化了的“故乡”这一愈合精神创伤的场所，在我们中国人当中是不存在的。

3 从鲁迅到竹内好

在上一个时代，竹内好提出了他那著名的“一草一木中皆有天皇制”^[9]的命题。要想准确理解这个命题，至少需要理解竹内好的以下几个问题意识。首先，竹内好认为，要将作为政治系统的天皇制及作为国家宗教的天皇信仰与民众的天皇信仰区分开。^[10]第二，天皇制不是以固体

[9] 竹内好：《竹内好全集》第七卷，筑摩书房，1981年，第170页。“正如‘残缺的雕像中有整个希腊’一样，一草一木中皆有天皇制。我们的皮肤感觉中渗透着天皇制。”

[10] 1961年，竹内好在《摆脱恐怖》一文中，提出了一个很有分量的问题：“想要忘记天皇信仰的存在，是知识分子的一个盲点。这一盲点暗示了日本知识分子存在着的如下弱点：他们想要切断与传统的联结，并在主观上自以为切断了与传统的联结。天皇信仰深刻地存在，就这一点而言，应该像其他宗教一样受到尊重。作为制度的天皇制变成怎样是一回事，然而不作为国家宗教、而是作为个人或者民族神的天皇并没有消失。它甚至与现实中的天皇或是作为象征的天皇不直接相连，以有些类似天主教的形式存在着。”（《竹内好全集》第九卷，1981年，第260页）

的而是以液体和气体的形式存在着，渗透到日本人的日常生活中。所以，“天皇制的组织原理”也就是部落共同体的秩序，甚至贯穿在学界和文坛之中。在先进政党和工会组织中也积累了根深蒂固的“上意下达”的传统，执行来自上面的命令是一种潜在的心理定式，那些试图不被这种传统控制的努力往往中途变质，最终很难成功。^[11]所以，如果把天皇制当作“物化”了的、独立的对象来看待的话，反而无法把握它。这是因为，天皇制的特征，就在于它“不以权力的形式表现权力”、“轻柔地像空气一样充满了我们周围”。作为精神结构的天皇制，“不是单个的价值体系，而是一个复合体系，或者与其说是体系，不如说是在多种价值之间调节平衡的一种装置。”^[12]最后，竹内好对日本激进知识分子的“天皇制批判”提出了质疑。他认为，即便是近代主义者的精密武器，也依然无法与天皇制原始的顽强生命力相抗衡。在这个意义上，需要一种创造性的领导类型。那就是，不依赖既有的价值和象征，而是通过对它们的破坏来创造新的价值和象征。^[13]

“一草一木中皆有天皇制”的命题只有在上文的语境里才可以理解它的意思。竹内好最为忧虑的，并不是天皇制政治系统和作为国家宗教的天皇制是否已经消失这个“物化”的问题，也不是能否通过教育改变民众的天皇信仰的问题。他最想解决的是“权力之所在”的问题。因为“天皇制不仅有暴力，同时也有‘仁慈’的一面。它不只打你的头，还能用另一只手来安抚被打的头”。^[14]之所以能够这样做，是因为“醇风美俗”的根据地——“家”——在日本的近代过程中没有被解体。

当竹内好在批判岛崎藤村的《家》和志贺直哉的作品没有把握住家的结构时，他的脑海中是否有鲁迅的《故乡》虽然无可考，但要说竹内好的

[11] 竹内好：《Leadership》，《竹内好全集》第六卷，1980年，第275—290页。

[12] 竹内好：《权力与艺术》，《竹内好全集》第七卷，第160页。

[13] 竹内好：《Leadership》，《竹内好全集》第六卷，第290页。

[14] 竹内好：《权力与艺术》，《竹内好全集》第七卷，第170页。

“一草一木论”是从鲁迅的视角中产生的，应该是没有问题的。因为他将视角从天皇制这一既定范围转向了民众的生存状态。1958年竹内好曾经指出，由于被在天皇制下情绪化地结合在一起、并不停地监视对方私生活的民众所包围，所以日本的艺术家的“无法成为孤独的自我”^{〔15〕}；在他这样断言的时候，他应该已经知晓日本的“故乡”这一牙城是何等坚固。

鲁迅的作品对于今天中国的年青一代来说并不易懂，虽然《故乡》被收入中学的语文课本让学生们阅读，但那种绝望的感觉很难被今天的学生们体会。但即便如此，鲁迅也绝不是一个已经过时的存在。因为在现在的中国，故乡解体之后的“希望”仍然没有实现。在同样的意义上，在今天的日本社会中，虽然竹内好所体会到的对天皇制的恐怖感被大众的“不关心”所取代，虽然天皇与王权作为意识形态或作为知识被讨论着，竹内好的“一草一木论”也绝非过时之物。这是因为，不管民主主义的威力再怎样渗透到日本社会当中，不管前卫的知识分子主观上多么想与传统切断联系，我们正是通过竹内好的视野，才真正注意到了“无法成为孤独的自我”这一日本社会的基本样态。

〔15〕 竹内好：《艺术家的自我与民众》，《竹内好全集》第七卷，第131—133页。

8 状况中的“政治”

一 在历史的交叉路口上 *

进入 2005 年，围绕着日本申请加入安理会常任理事国以及历史教科书等问题，韩国与中国社会先后出现了大规模的游行示威活动。由于日本政府在第一时间错过了外交解决的机会，并对中国采取了很不明智的态度，使得事态一度变得十分紧张，中日关系也由此成为东亚国际关系中的一个重要的事件。随着时间的推移，局势在不断发生变化，在谋求外交解决的共识之下，小泉首相在亚非首脑峰会上援引村山前首相的立场，就日本的侵略战争历史表示了道歉，日本内部也出现了越来越强烈的要求缓和局势的呼声，而中国市民也表现出了相应的克制态度。当然，这仅仅是一个良好的开端，并不意味着问题的最后解决。如何使事态在两国市民的关注之下得到良性发展，将是一个持续性的课题。

中国的游行是一个突发事件。在我们这个充满危机却缺少危机感受力的时代里，它似乎并没有带来新的信息，而是很快就被整合到旧有的认知模式里面去了：长时间以来，中国大陆被视为政治与言论不自由的“集权国家”，在这个国家里发生的所有突发事件最终都会被解释成“政府授意”的结果。从这次中日关系紧张之后日本朝野的反应中，也可以找到这种思维方式的形态。尽管随着事态的变化，日本舆论的说法也在不断地调整，但是占主导位置的基本认识模式并未发生变化。这个模式，就是所谓“中国政府掌控”。作为游行主体的中国市民，在日本社会的想象里，经常

* 本节原刊于《读书》2005 年第 8 期，收入本书时有增补。

被视为受到政府利用或者被压制的被动对象。因此，对于日本朝野的主流舆论来说，游行过程中的失控状态，是绝对不可或缺的材料。游行，特别是游行中出现的混乱和暴力，变成了一个游离于其他现实要素之外的符号。这个符号所暗示的，是近年来日本保守传媒不断再生产的集权国家特有的无秩序暴民的意象。它的潜台词是：中国政府无视国际法准则，默许暴民的暴力，并且不加阻止，也不对日本政府道歉；进而，当需要的时候，政府又会转而在国内实行镇压，逮捕闹事者。这种符号化的意象，一直与日本保守传媒近年来反复报道的诸如中日之间领土问题等相关联，并且在遇到各种突发事件的时候被重复再生产。

在这种情况下，或许中日有识者首先需要关注的，是人们在谈论当下事件的时候明显的偏重倾向。姑且不提日本极端分子对中国驻日机构的暴力性骚扰，即使仅仅就中国的游行而言，渲染游行中的失控并且把它孤立于其他要素之外的做法，也是偏离现实的简单意识形态。比如，由于过分渲染游行中的暴力，人们很自然地忽略了这样的问题：这次陆续发生的大范围反日游行，为什么仅仅发生在周末？它为什么没有发展为对社会正常秩序的破坏？为什么这些游行的主体并不是大学生，也并不是社会的贫困阶层，而主要是那些被视为中国新兴中产阶级的年轻白领群体？在中国社会内部是否存在着对于游行和抵制日货的不同意见？各种意见是否有平等争论的局面？等等。

事实上，伴随着游行的出现，中国的市民，特别是年轻的网民一直在进行着各种争论。关于游行是不是民族主义，关于游行的有效性，关于抵制日货的限度，关于日本人常之后会出现什么局面，等等，都存在着多种意见。值得注意的是，极端的反日派和极端的亲日派看上去都缺少拥戴。毋宁说争论是在这两个极端之间进行的。例如，呼吁抵制日货的人们同时会承认是否抵制日货是个人选择的自由；而关于抵制日货的论争，也并不是在原理的层面上展开的，更多的是对于状况的分析。比如日本的品牌在中国生产的产品是否应该列入抵制的范围？如果抵制，对于中国的从业人

员与中国经济会产生什么样的负面影响？这些讨论的意义并不在于它是否得出了令人信服的结论，而在于它成为了促使人们深入认识现状的契机。因此，它进而深化为对于中国经济改革道路的分析。相比之下，反倒是对于游行中发生的暴力很少产生争论，因为对于多数人而言，除了谴责之外，很少能够从中找到可以深入分析的要素，这不是一个可以引起讨论兴趣的话题。尽管官方传媒一直采取低调态度，并没有为民间开辟论争的空间，但是在互联网上，在社会生活的各种空间里，争论仍然一直在持续。这些争论呈现了一个基本的事实：相当多的市民并不满足于游行这个形式本身，而暴力性的事件对于多数人来说也不是关注的重点。相比之下，无论是否参与了游行，中国人开始表现出更多的追问兴趣：日本到底是一个什么样的国家？怎么分析小泉首相参拜靖国神社的行为模式？普通日本人究竟如何看待中国？等等。这次断续地持续的自发性游行，提供了一个难得的公共性话题空间，那就是“日本”。中国社会历来对于日本缺少关注，改革开放带来的各种难题比中日关系更急切和直接。但是，当游行发生并且彼此呼应之后，它的真正意义似乎在于引发了一连串的讨论，从而把“日本”这样一个既近又远的对象真正带入了中国的社会生活。

中国社会对于日本表现出如此广泛的关注（特别需要指出的是，普遍存在的对日反感和仇恨由于这种关注将会渐渐变得不再单纯），似乎并不能理解为对于“五四”运动的简单复制。随着局势的缓和，有一些要素暗示着当下的“反日”具有着某些新的结构关系，比如，在激烈的情绪化的反日风潮中，开始出现了冷静的认知（或者讨论）空间；以白领为主的游行，显示了很多市民开始摸索理性地参与社会政治的方法，一个显著的例证是，面对背景不明的暴力行为，相当多的人把“理性”作为约定俗成的关键词；很多人观察政府对日立场是否代表民意，并以此作为行动选择的前提。必须指出，这些新的要素并不是独立而完整地显现的，它与很多破坏性的负面现象掺杂在一起，因此，充其量也不过是暗示了当下的“反日”具有着某些新的结构关系，而这些结构关系恰恰在人们把关注过分集

中于游行（特别是其中的暴力部分）的时候被遮蔽了。

或许我们可以通过被日本传媒反复炒作的“中国政府控制事态”看到这一点。这个说法有一个前提，那就是在中国，除了国家意志之外不存在民众意志。只要市民上街游行，就是政府纵容，而只要市民不上街，就意味着政府实行了掌控。这个前提进而暗示一个思路，就是把一切都归咎于中国缺少政治和言论的自由。日本的公众可以调动他们在冷战时期的某些历史记忆片段支持这个思路。事实上，这种状况也不仅仅限于日本。在文革结束之后的三十年里，这是一个包括很多中国知识分子在内的人们不断再生产的思路，并且形成了固定乃至僵化的思维定式。当中国社会在不断的变动过程中不断地进行自我调整的时候，观察中国的思路却没有相应的调整，这或许才是问题的关键。在人们把中国设定为大一统的集权国家之后，只要有突发事件发生，一切解释最终都被归结到这一点上，政府与民间的复杂互动关系只能被描述为“官民一致”。由于游行中的暴力行为引发了日本公众记忆中反复出现的“暴民”意象，人们很容易忽略这次游行的结构性特征，从而把它视为以往发生在中国社会那些局部性反日事件（比如足球球迷事件）的延伸，并且把事态的平息归结为政府的强权。但是，尽管政府与行政系统对于民间的确进行了平复事态的呼吁，但是恐怕在绝大多数场合下，这种政府意志并没有形成硬性的干预。统观整个反日游行从高潮走向平静，不能不说中国市民对于政府意志的配合是基于自己的主体判断，而判断的依据是民间对于政府对日姿态的满意度。与“9·11”以后舆论一律的美国社会相比，今天中国的舆论界在事实上显得更有弹性，更富于多样可能性。行政压力固然存在，但是它是否有效，却最终取决于民间的意愿；应该看到的是，在中国，外在的行政压力越来越成为缺少效率的应急手段，而不再是组织社会的基本原理。

进而需要指出的是，中国对日本政府表达的态度和要求（比如胡锦涛主席对小泉首相提出的关于停止参拜靖国神社问题等等），首先也正是在顺应民意，并不是政府的独断专行。日本的主流舆论很难把中国市民

的政治诉求对于政府决策的复杂影响力纳入自己的视野，当然也很难接受中国政府呼应民众意志这样一个视角。这是当今西方世界的一个通行的偏见。但是比起纠正这个偏见来，更值得关注的一个基本事实是，中国社会显然正在形成政府与民间的互动关系，由于找到合适的制度形式并且使其发挥有效的功能尚需要相当的时间，这种互动关系主要不借助于日常制度安排加以表达，而是借助于突发事件呈现出来。必须承认，这个正在形成的互动关系对于中国人来说，也同样是一个新鲜的经验。而它的非制度性格所带来的不确定性，使得我们很容易忽略它的真实存在，忽略它在一次性的意象之下留下的“累积”的痕迹。游行作为一个非制度性的突发事件，在这个意义上，恰恰是它的非制度性反倒使得它具有了混沌而丰富的内涵。而对它的观察，最重要的不是它和暴力有什么关系，而是它造成了什么样的关注点，以及它有可能带来什么样的社会结构调整。回想一下十年之前、二十年之前的状况，可以明确地看到的一个变化是，中国的政府与民众之间的互动，无论是对抗性的还是协调性的，都在日益积累着一种属于国家也属于人民的政治能力——以最有效的和最少损耗的方式解决问题。

2003年，借助于SARS这样一个突发事件，中国社会重新组合了各种力量对比关系，推进了政治改革过程。政府不仅把关注转向了弱势群体，而且建立了更有效地回应社会诉求的机制。在这个改革过程中，官僚主义作为强大的惰性，仍然构成巨大的干扰，而已经形成的利益阶层也在顽强地把历史进程扭向对自己有利的方向。中国社会每时每刻都在发生的不同社会群体之间的动态张力关系，正在迫使当代史以迂回曲折的方式变动着，延展着，推进着。尽管在外观上，中国仍然有着官方控制舆论、政府掌控意识形态的特征，但是这样的控制却并不能代表中国政治过程中最核心的部分。毋宁说，中国政治最有活力的部分将越来越突破这种旧有的操作模式，它正在摸索着新的政治形态，建立新的制度安排。一个有弹性的政府是由有政治判断力的公民打造的，中国政府近年来表现出的弹性和自

我调整的功能，不仅证明了这个政府的能力，同时更证明了中国公民在民主过程中的成长。越来越多的自发性群体事件，在引起政府和公众舆论共同关注的同时，它也在积累真正的民主政治契机。这种契机首先意味着建立民众与政府的对话和呼应关系，从 SARS 的时期开始，我们已经可以观察到这种关系清楚而强有力的萌芽。应该说，今天的群体性事件的政治成熟度仍然很低，它基本上仅仅发生在直观的解决具体问题的层面，而且对于事件解决的前景缺乏必要的掌控能力和判断能力，这与中国底层民众社会生活的普遍缺失不无关系；然而，正是这样的多发性群体事件，却在日复一日地强化着民众与政府之间真正意义上的政治接触。这种接触关系通常充满张力，有时甚至以直接对抗的暴力方式体现这种张力关系，但恰恰是这种看似缺少政治内涵的张力，却以真正的活力激发着中国民众对于中国式民主形态的摸索。而游行，恰恰发生在这个摸索过程中。作为在中国社会中生活的公民，我们每个人对于改革的艰难和不尽如人意都有很深的体验，而作为一个思想史研究者，我更有着对于通行认识框架的危机感。无论是在中国还是在日本，当人们津津乐道地猜测游行是否还会发生时，或许悄然发生的历史性变化却正在与我们擦肩而过；当人们更多地满足于对两国的政府评头品足的时候，或许我们正在失去参与历史的机会。现在，我们正站在历史的交叉路口上，而是否能够进入跃动着的同时代史，与它一起行进，这或许是比游行更为重要的事情。

时至今日，随着西方国家在国际政治方面显露出更明显的强权特征，西方式人权与民主的神话已经受到了越来越多的质疑。但是，至少在目前阶段，我们还没有真的把这些质疑转化为有效的正面思考，这妨碍着我们对于中国社会正在成长的政治民主要素进行客观的评估。我曾经不止一次地在国际会议上面对外国学者对于中国政治的概念化质疑：他们通常会非常简化地固定中国“缺少人权”、“没有民主”的意象，并且情绪性地质问中国为什么“没有民主”。这暴露了今天国际政治中的冷战意识形态对于知识界的影响，也同时暗示了这一类冷战思维的知识分子（其中也包含

了一些所谓“批判知识分子”)缺少最基本的政治判断能力。但是最核心的问题并不在于如何反驳这些肤浅的批判,而在于如何避免自己也陷入冷战思维的逻辑。事实上,我们已经可以观察到,站在这些冷战思维对立面的反批判,通常也是在共享同样的非政治逻辑:通过把中国当今的政治形态模式化并且进行抽象的正面肯定,来对抗既定的西方冷战意识形态论述。因此,这样的中国论述并不能有效地揭示中国社会正在形成的民主政治要素的特性,也无法预测这些要素与中国社会的政治制度变革之间可能具有的关联——就形态而言,中国社会真正意义上的民主政治萌芽,正如反日游行与政府对外姿态之间的协调状态所体现的那样,它往往不一定具有明确的对抗关系,而是更多地体现为社会舆论与政府决策之间的弹性张力。

2008年四川大地震发生的时候,中国的普通国民表现出了非常高的社会责任感。除了来自全国各地普通民众的自发性救援之外,地震中“震出来”的各种现实政治、经济结构问题也引发了全国范围的关注。这种关注转而形成了来自社会的压力,它在一定程度上揭开了后来重庆“打黑”斗争的序幕。对于公安部门执法公正度的怀疑,对于领导干部受贿的愤怒,这些来自民间的呼声为政治体制的自我更新提供了社会基础。特别值得关注的是,四川地震之后形成的社会性互动(比如互联网上持续性的对灾区状况的关注,各种志愿者和社会学家不断从震后重建现场带回的信息等等)在媒体已经因为新鲜度问题转而追踪其他对象之后,仍然在某种程度上持续,特别是重庆打黑的艰难举措所带出来的一般性问题,使得民间的关注并没有因为震后重建的展开而淡化。这意味着四川地震这个“突发事件”已经比SARS时期更具持续效应,它不断在现象层面改变自身,却不断地积累着各级政府与民众之间围绕着公平正义等社会问题的接触经验。

随着时间的推移,中国社会的日本观也在发生潜移默化的变化。时隔四年,在2009年,我们又一次得到了观察这一问题的机会。这个机会是由陆川导演推出的电影《南京!南京》提供的。这部电影从历史观上看,

从对中国政治状况和历史状况的具体观察上看，从对于中国普通百姓的美学评价上看，都存在着很多严重的缺陷，因此从它推出伊始，就引起了非常多的争议和批评。但是，这部电影却具有一个超过它自身承载能力的社会效果，那就是对中国社会的“日本意象”进行时隔四年的又一次测试。

《南京！南京》有一个基本的视角，这就是同时从日本侵略军下层士兵和中国下层士兵以及民众的视角来看待这场战争。这样一个视角曾经在1990年代后期由日本导演尝试过，而且当时也曾动员了中日两国的演员加盟，但是当时那个片名为《陈宝的故事》的电影却没有在中国上映，只在日本放映，且并没有引发太大的反响。据说当时拍摄这部影片的时候，在中国遇到的不顺利并非仅仅来自有关行政部门，它直接受到了中国演员的抵制。拍摄并不愉快，拷贝也难以发行，这对于很希望通过电影拍摄来推进中日社会对战争和战后和解的思考的日本导演来说，不能不说是一个挫折。然而时隔十多年，陆川的《南京！南京》却在众多的非议声中避免了这个挫折，它也是从同样的视角出发进行了拍摄，且在意象上明显地美化了日本士兵；它也同样起用了中国和日本的演员，在拍摄上给了日本演员极大的镜头比例；尽管有很多批判的声音，但是这个电影依然获得了相当的社会基础，而且据说所谓的“八〇后”中相当一部分人成为这个电影的热心受众。

对《南京！南京》的争论很快被人遗忘，但是一个基本的事实却在无人关注的情况下静静地积累和扩展——中国社会的日本意象，正是在各种意义上的冲突和纠结过程中，艰难却真实地丰富着自己。当2011年3月11日日本东北地区的地震和海啸发生之后，第一时间内中国社会的反应是友好的和积极的。中国市民关注的是日本人在震灾面前的秩序感，很多人自发地伸出了救援之手；当福岛核电站事故曝光之后，中国市民也显示了真挚的同情之心。在依然存在的仇日情绪之中，这些对待日本普通市民的友好态度得以获得正当性，并占据了相当显著的位置，这是非常引人注目的状况。在日积月累的点滴变化中，人们可能不会意识到变化本身，然而

回顾早年中国社会贫瘠的日本观，相比之下，今天中国人对日本社会的态度却是具有了多样性，而且中国的舆论空间也提供了表达这种多样性的可能。

中国人如何看日本，并不仅仅是日本观的问题。它直接与我们这个社会本身的政治含量相关。并非只有掌握了关于日本的知识才能准确把握日本，中日关系这个极其富于政治性格的话题，如果没有相应的政治判断力，徒然有再多的经验和知识，也是无法真正把握的。无论是一个人，还是一个社会，在积累政治修养的意义上，都需要把日本视为一个有效的媒介：它可以考验我们自身和我们的社会，是否有能力真正把握政治对象那种复杂的历史面向，是否有能力跨出“善—恶”、“好—坏”的简单二分法了解事物的多样和多重状态，是否有能力透过直观的表象洞察事物的内在逻辑……这一切，都是作为行动者的中国市民面对的基本课题，它不仅关乎我们如何对待日本，它更关乎我们如何履行自己的社会责任。所谓“民主政治”，正是通过这样的途径才能得以真实地形成和生长。

二 作为思想史事件的“SARS”*

本节将把2003年春夏期间在中国广东和北京等地发生的非典型性肺炎（SARS）作为思想史上的事件看待，从思想史的角度对知识分子与公共社会生活的关系，尤其是与政治的关系做出分析。虽然非典作为现实生活中的“事件”已经过去几年了，可是它在思想史上的意义却依然是一个尚未得到解决的课题。

（一）

对于非典型性肺炎人们知之甚少，不仅对它的传播途径，甚至连发生

* 本节原刊于《中国——社会与文化》第20号，2005年6月（日文）；由庄娜译为中文，刊于《文化研究》（台湾交通大学）第9期，2010年4月。

原因到现在都尚未清楚。2002 年底出现在广东、并于 2003 年春传入北京的非典不仅是一次前所未有的灾难性事件，也成为人们认识领域的一个珍贵的媒介。它打破了一直以来被作为常识的种种感觉方式和思维模式，迫使人们在生死之间重新思考自身与社会的关系。于是原先一直潜在的几种可能性开始浮现在社会认识的地平线上，而其中的一个可能，就是中国的知识界也许可以以此为契机对自己的思维模式做出反思性的思考。

与传染性疾病的一般特征有所不同，在广东发生、传入北京的非典具有如下几个特征。

(1) 在社会上并不优越的阶层亦即贫困阶层并不是主要的被传染对象，最初被传染的主要是生活较富足的群体。这可能与非典的如下特征有关。因为这种病在密闭的空间里易于扩散，并可以通过医院进行传染，所以经常使用空调的人和经常出入医院接受保健医疗的人们比较容易被传染，而贫困阶层的人则因为没有上述生活条件，反而在疾病开始扩散的初期处于比较安全的环境。

(2) 其实与一般的传染病相比，非典的传染性并不见得更强。非典虽然在发病之后有较强的传染性，但是在潜伏期却基本上不会传染，或者说传染性不强。正因为如此，医院反而成了最主要的传染源，在非典的初期阶段，由于医生和护士们尚未做好充分的防护措施，他们最先被传染甚至被夺去了生命。在这种情况下，非典在社会范围内引起的心理恐慌要比其他疾病严重得多。想到连医院这种给病人提供最后庇护的场所都无法对自己的生命提供保障，这种心理使许多病人拒绝和逃避入院治疗。这种混乱在刚开始的时候导致的不仅是疾病的社会性蔓延，也给人们的人际关系带来了巨大的负面影响。所谓“SARS 症候群”就是在这种情况下出现的。

(3) 非典在北京的传染有很强的人为因素作用。由于原卫生部负责人隐瞒真相，致使在非典初期有效遏制疫情发展的时机白白失去。这是对中国官僚主义的一次重大暴露，也使北京和中国各地的市民付出了巨大的牺牲。因此非典从最初病发的时点开始就不单纯是一次疾病的蔓延，而是成

为与官僚政治问题纠缠在一起的事件。

从2003年4月中旬到下旬，整个北京市进入了非常状态。商业和娱乐设施停止营业，学校停止授课，多数市民开始了在家中自主隔离的生活。外地上京务工的农民开始返乡，原本充满喧嚣的北京城甚至不见了平日的交通拥堵，变得安静了，而与此同时东亚经济正与中国经济一起面临着严峻的危机。对于已进入中国的日韩企业来说，非典绝非一次可以隔岸观火的事件。到了现在，由于不像伊拉克战争等事件一样具有持续性，再加上东南亚海啸等新一轮自然灾害的到来，非典开始在人们的记忆中逐渐淡去，它所包含的问题性也极容易被人们所忽略，而在这种情况下，如果说今天还有重新讨论非典的必要的话，那么这种必要性到底体现在哪里呢？

（二）

北京的非典从初期的局部感染到大规模的爆发，再到最终被控制，大约经历了4个月的时间。现在即使是当时的亲历者北京市民，也难免在记忆中把这起事件处理成一个均质的过程。虽然当事人的历史记忆与局外人的推测想象在内容上存在着明显的差异，但是从形式上而言却都存在着一个共同点，那就是它们都依赖于一种从结果出发来回忆和推测事件经过的思维模式。虽然在事件结束以后，当事人和局外人可以从事件的结局出发提炼出共通的话题，但是在事件尚在进行中的时候，状况却与之完全不同。对于处于事件漩涡之中的当事人而言，他们不可能知道事件的整体结果，也无法预知当时做出的一个个局部的决定会与什么样的结果相连。所有的判断从最终的结果来看都常常包含着过错的可能。但是选择必须在瞬间做出，除了冒这种危险以外并没有别的路可以走。而且对于当事人而言，事件的最终结局并不一定是最重要的，最为重要的课题是如何解决当前面对的具体难题，尽管在事后看来，它可能是微不足道的。

非典正是对上述问题的一次极好的展示。面临生死考验的北京市民除

了在严峻的局势中共度时艰之外别无选择，而且随着状况的推移，人们的既有判断开始失效，社会的状况和价值判断也面临着剧烈的变动。就任何当事人而言，要是想成为一个真正的“当事人”，就必须把所有的事情放到事件的整体变化过程中来认识。而与之相反，对局外人而言，只有把所有的局部问题作为已完成的、不再发生变化的东西，才可能理解这些问题。在非典的进行过程当中，我比以往任何时候都更强烈地感受到了这种“内部视角”与“外部视角”的差异。而且我还发现，置身于非典疫区的人们（尤其是知识分子）未必一定都能以“内部视角”来看问题。首先需要说明的是，这里所讲的“内部视角”和“外部视角”并不是指物理空间意义上的“内”与“外”，也不是强化作为实体的“内部”和“外部”的差异。之所以用内部和外部作为视角进行比较，是出于如下的分析需要：对某一事件进行观察和分析时出现的差异，并不在于分析者是否当事人，而是有赖于分析者采用的“视角”。不同视角间的根本差异，就在于是从“内部”来把握事件的状况、理解流动的现实，还是从“外部”把状况固定化、依靠一连串静止的要素对事件做出重构。这里需要特别注意的是，身处局外的人未必不能拥有“内部视角”，而即便是当事人也有可能只会用“外部视角”来看问题。我还想强调的一点是，当把“内部”和“外部”作为思想史分析范畴的时候，这两者绝不是毫无关联相互对立的两极，而是由于事件的流动性常常会发生相互转换、且有可能相互关联的一对概念。

从3月到4月上旬，在北京还没有发生大规模传染的时候，如何才能得到真实的信息成为大众最为关心的事情。对政府的批判也主要集中在这一时期。但是各种批判和不满都是就具体问题而言的，并没有在国外传媒最关心的有无言论自由的方向上展开讨论。其中最为显著的是对近年来持续出现的“腐败”和“官僚主义”问题的批判。这一时期在网络上流传着大量真假难辨的、充满恐慌和不安的信息。然而有意思的是，真正相信这些信息的市民并不是很多。因为如果全部按照网上的信息去做的话，人

们的生活根本无法进行下去。

4月下旬，北京大学附属人民医院突然开始了自主隔离。以此为契机，人们开始意识到非典的大规模爆发已成事实。从4月上旬开始，中央政府进行了内部调整，出台了一系列具体措施，尤其是开始着手在各大医院之间建立合作关系，创建有效的隔离和治疗体系等。随着政治政策的渐趋透明，媒体也呈现了前所未有的透明化。媒体的报道和互联网上的信息开始一致，有的时候甚至媒体的报道更为大胆。到了这个阶段，对市民而言，如何动员社会全体的力量防止疾病的扩散，已成为最为重大和紧要的事情。媒体此时也非常有效地发挥了它们的作用。在这个时期，市民开始对政府寄予了高度信任，市民的意见也开始通过各种渠道对政策决定施加影响。于是社会上各种群体的关系马上呈现出少有的一致性，朝着抑制非典的方向转化。

6月下旬，WHO把北京从疫区的名单上删除。虽然各大医院依然保持着警戒，但市民们已经摘下了口罩，开始庆祝自由生活的重新到来。虽然非典已经过去了，可是北京市民的社会参与意识与自主精神等并没有随之一起成为过去。这对于今后的社会公共生活具有什么意义呢？

如果说非典给中国知识界提供了一个省察知识生产和思想状况的契机的话，那并不是由于它提供了一个超越自由主义判断和政治意识形态判断的“生命视角”，而是由于非典迫使人们直接面对了瞬息万变的“状况”本身。状况是流动的，这一点虽然从道理上讲谁都明白，但是只有当与人们的生死密切相关的时候，它才有可能成为人们无法回避的切身问题。这种流动性首先打碎的，是固定化的概念性判断。

（三）

在非典开始爆发的时候，外国的媒体迅速做出了反应。我对此没有做过系统的调查，只能根据非常有限的信息做判断，所以我将尽量避免做整体性的论述，而试图从媒体报道中存在的很强的地缘政治特征出发，思考

以下几个问题。在地理上远离中国的欧美媒体把视线集中在了中国的政治制度和与此相关的社会生活方式上。比如正像美国《时代》周刊的非典专集把封面设计成中国国旗与患者的X光片重叠的画面所象征的一样，西方国家的部分报道中把中国刻画成一个恶的形象。它们在没有上下文语境的情况下描述中国人落后的生活方式、医疗水平的低下和文明程度的低劣。其中有的还将香港与大陆放在一起，来凸显前者之优与后者之差。

而与之相比，亚洲的邻国就完全没有这种将中国负面化的余裕了。因为非典不仅对中国的经济造成了重大的负面影响，也极大地影响了日本和韩国的经济，不仅如此，这些国家在现实中还面临着一个紧要的课题，就是如何将非典挡在自己的国门之外。浏览一下日本的报纸就可以发现，日本报道的姿态和欧美世界的报道之间存在着微妙的差异，他们没有采取单纯的“旁观者”姿态。就连风格迥异的《朝日新闻》和《读卖新闻》，一读之下也会发现它们之间的一致比差异更为显著。要言之，不管是强调思想批判的《朝日新闻》还是面向普通人和商务人士的《读卖新闻》，在非典期间报道中国的时候都有一个共同点，那就是不同于欧美世界的旁观姿态，它们都密切关注着事态的进展，并尽可能地将信息毫无遗漏地提供给读者。其中以下两点尤其使我深感兴趣。

(1) 这两大报纸都对非典的全过程进行了跟踪报道，并且都试图把中国的疾病预防、治疗过程与政治体制的变动联系起来分析。对于那些代表性的事件也都抓住了关键进行了报道。但是，所有的报道都在朝着某个预先设定好了的结论推进，在这一点上两大报纸似乎没有什么不同。这一预先设定好了的结论，就是中国在政治上尚未实现民主主义、没有言论自由、中国市民的人权问题依然没有得到解决，等等；关于这一点，《朝日新闻》与《读卖新闻》的不同只是前者做了精致的分析而后者粗略一些而已，但从方向上来说，它们基本上是一致的。令人遗憾的是，这两大报纸都没有注意到这样一个问题，那就是中国社会之所以能相当有效地克服非典，并不是依靠他们所说的政府专制，也不是因为市民们以被动的姿态

被卷入事件，而是因为市民们积极自主地参与到了这个过程当中；而他们参与的方式并不同于现在已经成型的美国式形式民主的民主主义模式，而是看上去更曲折更无序的方式。这种状况提示了一个具有原理性格的问题：在民主主义的模式中，应该包含着不同的社会体系或政治过程。中国国民的政治生活之所以具有“无序”的特征，并不能仅仅归因于中国人缺少政治训练，还有一个更重要的原因在于，中国人的无序状态中包含的是另外一些西方民主形式所缺少的秩序感，它们被视为不合法的潜在规则，因此也无法被充分认知和讨论，更谈不到有意识的培养和促进。

(2) 既然报道是站在中国社会没有民主这个立场之上，那么很自然就会得出这样的结论：非典对中国市民而言除了是一场灾难之外没有任何正面因素。在这种立场的报道中，事件只带有阴暗的色彩，中国市民也仅仅被作为受害者来对待。这些报道对因隔离产生的隐私问题和居民委员会的监督系统等“强制性管理”的一面尤其表现了极大关注，而对与之相比毫不逊色的互帮互助的另一面却完全没有报道。非典对于置身其中的北京人来说当然是莫大的灾难，但他们的生活并没有因之停止，他们在非典期间的生活也并非只是单一的灰色调。对置身于这一疾病区域之外的人来说，他们容易只把这场丰富的事件看成一场单纯的灾难，而这终究只是一种旁观者的认识。

当以上述“外部视角”来看待这起事件的时候，事实就以一种微妙的方式被整体上改写了。因为在非典疫区经历了整个过程，在我看来，有许多论述其实都只是似是而非的。这些论述依靠的只是局部的、固定化了的事实，而对处于流动中的状况的整体性却几乎不具备敏感。因此在那些囿于“外部视角”的论者那里，这次的事件并不能成为一个对中国产生新的认识的契机。因为所有的报道最终都回避了那些根本性的问题——那就是，尽管在初期犯过错误，但中国还是在短时期内有效克服了疫情的大规模扩散，而在这一过程中，中国的政治系统到底发挥了什么样的作用，中国市民们的实际感觉到底是怎样的，等等。

本节的目的并不在于处理非典期间外国媒体的报道，我只是对以下的问题感兴趣。那就是，所谓“外部视角”并不等于“外部者的视角”，它是在无论处于内部还是外部的人那里都可能存在的一种认识论基础。我们已经看到，中国的“当事人”，尤其是包括批判性知识分子在内的东亚进步知识分子，在思考非典的时候，不管是有意还是无意，最终基本还是遵从了媒体的上述逻辑。令人感到遗憾的是，这次事件对中国的思想界，进而对东亚的思想界而言都没有成为一次催生新认识的契机。

但是，作为一次思想史的事件，非典不仅是观察中国社会政治过程的一次绝好的机会，而且也为人们提供了一个契机，来正面面对理论分析的工具该如何使用、怎样与社会现实发生关联等问题。腐败和官僚主义的问题不仅是当今世界政治中的重大问题，也是阻碍中国社会前进的重大障碍。贫富差距和城乡差距等问题也对中国的现代化过程造成了极大的负面影响。但不能说这些就等于中国的政治过程本身。现代中国的政治过程不仅催生了一连串的负面因素，同时也使它们成为了要克服的对象。在这个过程中，各种紧张关系不断产生，压力团体也在以与迄今为止的政治学概念不同的形式发挥着作用。这种时常处于流动状态的、充满了纠结和冲突的政治过程，用政治学理论里既定的标准是无法正确认识的。

(四)

在非典期间，发生了几件意味深长的事。

第一件事，就是解放军附属医院的老医师蒋彦永在美国的《时代》周刊上批判中国的原卫生部部长隐瞒疫情真相。这一行为最终唤起了中央政府对非典疫情的真正重视，并对各种应对措施出台发挥了重要的作用。《朝日新闻》是这样报道这一事件的：“据这位医生声称，仅在北京市另一家解放军医院之内，就收治了60名患者，死者上升至7人。而中国的卫生部部长张文康却在3日的记者招待会上公布整个北京市只有患者12例、死亡3例。这位医生对《时代》周刊说，他之所以发这篇稿件，是因为

‘如果不公布正确的数字，就会有更多的患者死亡’。”（见2003年4月9日《朝日新闻》晚报版）该报接下来就对中国政府如何隐瞒真相和如何难以信赖做了连续的报道（参考该报6月1日、5日和25日的报道）。在这样的语境下，蒋医生对《时代》周刊的投稿就被定位成一种对中国政府决策的不透明进行揭露的行为，媒体在其中传递的依然是一种陈旧的印象，那就是中国社会现在还是一个言论不自由、信息不透明的社会。

但如果结合当时的情况考虑的话，事件的意义就会完全不同。2003年5月19日《北京晚报》上刊登了一篇名为《“非典”划出道德上线》的综合时评，文中分析道：

在防治“非典”工作走向公开透明的今天，这位率先向媒体披露真实疫情的“诚实的医生”，终于从幕后走向前台。……韩福东、长平撰文说：蒋彦永医生让人想起了河南的高耀杰医生。面对河南艾滋病的蔓延，高耀杰没有选择沉默，除了身体力行做种种的宣传救助工作外，她也和国内外传媒建立广泛的合作，凭一己的单薄之身，说出皇帝没穿新衣的事实。也正是因为高耀杰等人的努力，导致海内外对中国艾滋病状况的广泛关注，最终引起中央政府关注，加大了对艾滋病的防范与救治力度；蒋彦永医生还让人想起两年前湖北省监利县的一位乡党委书记李昌平，向总理写信直言“农村真穷，农民真苦，农业真危险”，信写好后搁置数日，直到做好各种准备才予寄发，这就是诚实的勇气。

我们的国家还处于转轨的过程中，诸多制度都还不健全，譬如危机处理机制以及外部的监督机制，都远没有到完善的地步。蒋彦永医生能够在众人皆暗之时，发出自己真实的声音，需要很大的道德担当与勇气。

这篇报道虽然不尽完美，却充分展示了一种不同于“外部视角”的思维方式。它把《朝日新闻》用“批判政府”单纯化了的事件放到了动态

的政治过程中来考察。蒋医生的行为传达的正是中国市民参与社会政治的政治感觉，他的真正目的并不是“政府批判”，而是为了有效地控制事态，在力所能及的范围内发挥一个市民所能发挥的作用。包括利用美国《时代》周刊在内，所有的一切都是为了改善困境而采用的手段。这里需要注意的是，蒋医生采用的方法实际上是中国市民参与日常政治的一种有效的模式，并不是一时的冲动。而这种模式之所以能奏效，是因为政府往往会正面做出反应，通常，这些反应也多会伴随着相应的政策调整。李昌平的“给总理的信”就是一个典型的例子。在非典过去一年半时间的2004年底，围绕着“人民来信来访”（一般称之为“信访”。这是普通市民越过正常的行政系统、直接向上级有关部门反映情况的一种系统。因此各级行政机关还设置了常设的“信访办公室”，在制度上和行政管理系统平行。这个办公室的作用不是处理日常事务，仅仅是向上级管理部门传达信息）这个渠道的生产性和副作用，从中国的政府到民间产生了激烈的争论。“信访”到底与日常的行政系统具有怎样的关系？为了有效遏制地方的官僚主义和腐败，应不应该赋予“信访办公室”处理问题的权力？抑或相反，应该加大对正常行政监督的力度，取消这一渠道？在非典期间得到关注的普通市民参与政治的问题，到这里进一步与制度上的改革建立了连接。中国的公民在利用“信访”这一形式的时候，所面对的最大障碍并不是言论自由的问题，而是对各级官僚为了一己之利益有可能会打击报复的担心。正是因为这样才“需要很大的道德担当与勇气”。

让人感到意味深长的另一件事，是北京市政府的记者招待会。从4月开始，北京市开始每周召开一次记者招待会。招待会每次预计一个小时，但因为需要翻译，所以实际上提问、回答的时间只有三十分钟。每次都是主办方点名提问，只有四名记者能得到提问的机会。有趣的是，在记者招待会上，美国《时代》周刊的记者被连续三周指名，而他们也连续三次问了同样一个问题，那就是“蒋医生现在有没有言论的自由”。当然，他们得到的回答是“有”。我深感兴趣的并不是这一回答的内容，而是为什么

北京市政府会故意这样指名。如果这种指名是出于向国内外公开政府立场的意图，那么如果不是对中国社会的公共反应有相当自信的话，他们很难这么做。或者，更有说服力的解释也许是，北京市政府也许正因为确信中国社会的公众最为关心的问题并不是有无言论自由的问题，同时感到美国记者恐怕除此之外也提不出别的问题来，才会这样做。我感觉在利用外界传媒的意义上，北京市政府的这种做法和蒋医生的做法之间有某种微妙的联系，这种联系才是动态的政治过程本身。事实上，中国政治正在发生结构性的变化，尤其是近年来政府已经开始对社会需求表现出了一定的反应。社会的各种需求在互相比量的同时，也强化了政府作为政治综合系统的反应能力。官僚主义和腐败问题虽然对这一“反应系统”是一个巨大的破坏，但中国的政治过程却不是官僚主义一种色调就能代表的。毋庸置疑，这也不等于单纯的意识形态统治。从2003到2004年，中国政府提出了“以人为本”的口号，并从调整农业政策开始，着手对一直为盲目的“现代化”付出牺牲的农民和农村的境况进行改善。民间也开始对所谓的市场经济就是“国家”与“资本”相结合的问题进行了讨论，这一状况必然会对今后的政治政策带来冲击。当然，中国政治的一系列变化还是会受到社会整体的运作和经济状况的制约，但是对于包括这些变化在内的、正处于混沌的转轨期的中国社会，用美国式的“有没有言论自由、有没有人权”的教条是无法做出有效整理和分析的。

第三件事是在广东发生的一起外地人被当地警察殴打致死的事件。在非典期间，一位从武汉到广州就职的大学毕业生因为外出的时候没有带身份证，被当作非法务工人员监禁起来，受到暴力对待以致死亡。在广州和北京的报纸和网络陆续对事件做出报道之后，北京和武汉的三名年轻法学工作者向人大写信，要求对杀人犯做出惩戒。这在全国范围内引起了广泛的讨论，市民的人权问题、外出务工人员特别是农民的尊严以及利益的保障等成为热门话题。6月5日，广州法院二审做出判决，判定与案件有关的警察和有关人员等二十多人有罪。在非典过去之后的今天，保护农民工

利益的政策已经出台，在法律上已经可以给弱者以某种程度的保护。

上述三起事件都需要深入的调查和分析，但这里我想仅就一种政治学分析的可能性对事件做初步的揭示。一个令人遗憾的事实是，对于无法嵌入冷战思维模式的中国政治过程的复杂系统，包括中国的知识分子在内，国内外的许多中国研究者很难慎重地把握、理解和分析。许多研究都只是依赖既定的“批判标准”，仅满足于指出政治和社会中的缺陷。而包括这些缺陷在内的“现实状况”本身却由于静态的分析和单面向的见解而被遮蔽。比如，社会舆论和政府调节之间复杂的紧张关系中是否存在着中国以新的方式创造政治运作过程和社会民主生活等的可能？还是说以“美国式民主主义”对照中国，后者纯粹就是“落后”而已？官民双方常常批判的官僚主义和腐败的问题在中国的现实政治中究竟具有怎样的破坏力量、又通过怎样的力量关系发生变化，它的历史根源究竟是什么，等等，这些现在仍没有得到认真讨论的现实问题因为非典的缘故突出地呈现在人们面前。而中国的知识分子对此则暴露了思想极度匮乏的状态。

（五）

在非典期间，中国的批判知识分子也发出了自己的声音。所谓“新左翼”和“自由主义者”在这个时期也显示了联合的姿态。但这些并不重要。事实是，虽然政府的责任问题、社会贫富差距的问题和公民的道德、反歧视等问题都得到了讨论，但这些讨论的思路与《朝日新闻》的模式没有太大的差别。虽然中国政府为了克服非典实行了一系列的政策转换和自我调整，并试图构建新的社会系统，但这些变化和这些变化所具有的日常政治的含义却几乎没有进入只持有“外部视角”的中国知识分子的视野之内。这被忽略的部分——在正反两个方面——才是可能为今后的中国政治带来重大影响的问题。从知识分子单纯的批判姿态中很容易能够觉察到对这些问题讨论的不充分：政府的政策调整对于国民来说，必然意味着参与政治过程的新的角度和可能性，而这一切可能性却不可能由政府给予，

它一定需要国民的自觉争取。当知识分子还仅仅执著于讨论政府是否代表人民利益、知识分子是否应该维护政府立场的时候，他们就不可能把自己置身于这个变化的政治过程之中；换句话说，虽然身在现场，虽然这些讨论也起到了制造舆论压力的作用，但中国的批判知识分子拥有的却基本上只是“外部视角”。

中国政府之所以能有效控制非典，依靠的并不仅仅是自上而下的行政压力。这一过程中的政府与市民的关系也无法用相互间没有互动的“统治者—受害者”的既定构图来解释。如何看待在剧烈变化之中政府做出的一系列自我调节？如何理解那些尚未成型但又充满了活力的社会能量？对这些复杂的结构关系如果不做出解释，只是简单再生产批判政府的思维模式，甚至把与政府、体制的关系视为衡量标准，那就和站在外部观看激烈变动的历史没有两样。实际上，这一类“批判”即使再激烈，也与蒋医生们的勇气和决断无缘，充其量只是一种仅供自家消费的东西。

我并不想在本节中进行知识分子批判，而只是想借非典的契机将一个事实问题化，即1950年代日本的政治学者提出的“欠缺理论”这个认识论的问题现在依然存在。所谓“欠缺理论”，是指一种流行的知识认知模式，它在对象中确认它所缺少的东西，并且致力于对这种欠缺进行指责。这种思维模式很容易发展为一种政治正确的批判模式，而这种批判通常依靠设定一种理想状态并以此为准指责研究对象缺少这种状态。这个思维模式的要害在于，它总是以一种完美的潜在预设去观念性地介入现实。不管这一类知识分子在现实中处于事件的内部还是外部，由于他们仅在观念上面对现实，实际上潜在地拥有某种“理想的民主政治”和“理想的公平社会”图景，而这种图景的典范在很长一段时期内都是“美国”。在这种“文明一元论”的观点之下，亚洲以及第三世界的知识精英常常在验证“我们缺的是什么”。但是，“欠缺理论”其实还只是这种思维模式的一个方面。它的另一个方面恰恰是追认现状。这就是相对于“我们缺的是什么”而强调的“我们有的是什么”。在知识界的认知格局中，我们很容易

发现一种简单的二元对立，无论“市场—国家”、“民主—专制”还是“左派—自由主义”、“体制派—反体制派”，这种抽象的二元对立构图在今天依然变换着各种形式被重复生产出来。其结果就是知识生产的贫困化，从丰富的现实中提炼思想变得极其困难。真正的课题在于我们如何通过斗争来创造“可能有的现实”，而由于现实本身的动态性格，这种不追认现状的态度无法预设一个具体的目标，它必须在具体状况中不断推进。

中国本来就是一个很难被归入西方理论框架的国家。强调这一点并不意味着为了批判西方中心主义而将中国特殊化。现在已经有一些美国和中国的学者在做这样的尝试，但这种特殊化论述未必能够有效地解释中国的原理。对于研究者而言，在做出肯定还是否定的姿态之前，首先将中国的政治过程作为动态的结构来考虑和认识才是最重要的。有了事实并不会必然地得出结论，一旦放弃了一直以来依赖的分析框架，到底应该使用什么样的方法来看待中国？这是从非典这一事件中得出的最应思考的课题。

从非典的发生到现在已经过去两年了。在这两年之中，中国发生了剧烈的变化。潜在的矛盾开始呈现并白热化，为了施加对政治和经济的影响，各种社会势力也在进行持续的较量。中国的研究者——虽然只是一部分——已经开始认识到，如果不对迄今为止的认识范型进行转换，就无法对中国做出正确的分析。外国的部分有识者也开始提出，“中国是否是威胁”式的固有模式已无法正确把握现实。由于现在正处于前所未有的转换期，是否拥有“内部视角”比任何时候都显得重要。所谓“内部视角”就是接受状况的流动性，有足够的力量进入流动的状况之中来发现活的原理。而要做到这一点，就需要为静态的概念注入生命力，这也是思想史研究的必要程序。外部人员要想“内在地”理解研究对象，也必须经过这一程序。要想突破在日本被视为禁忌的“内部”和“外部”的表达方式，以及与这一表达有关的意识形态化的思维方式，不一定要回避这样的表达，因为语词上的回避并不意味着解决了这个问题。内在的理解绝不是放弃批判，真正的批判必定是在内在理解的基础上做出的，否则就不会具有

生命力。要理解中国复杂的现实状况，迄今为止的静态“批判”已经毫无效用，我相信这一点将来会在越来越多的人中形成共识。但问题是在这之前，在今天，我们该如何为这一共识的形成做准备。如何分析现在的中国以及中国至今所走过的历史轨迹，要想正面面对这些问题，“批判性”知识分子如果不首先从封闭的自我满足中解脱出来，那就什么都做不到。这就是经历了非典之后，我作为一个思想史研究者强烈意识到工作伦理的重要性的原因。

三 正视作为“综合社会”的中国 *

2008 年无论对中国还是对世界来说都不是风平浪静的一年。这一年里中国国内发生的一系列事件都在世界范围内得到了关注，并在各种意义上继续发挥着世界性的影响。在激烈变动的同时代史中，我们对这一系列的事件应采取何种立场并不是个不言自明的问题。在此我想谈谈我个人的一些看法。

首先我想对 2008 年的三起事件做一个简单的勾勒。这三起事件分别是西藏骚乱、圣火传递和四川大地震。这三件事在日本也得到了大量的报道，可以算得上 2008 年上半年日本社会最热门的话题了。

西藏骚乱发生在 3 月份，从日本媒体的报道中可以得到以下几个基本印象。第一，骚乱是以西藏的僧人作为中心发动的，理由据说是要给西藏以自由。但是这个自由的内容到底是什么，无论是日本的媒体还是欧美的媒体都基本上没有给我们答案，而是以没有宗教自由这种极其抽象的结论来做了结。第二个印象是，藏族人对于近年来汉族对西藏的地区治理或说统治进行了反抗。这一点从事件中汉族人的商店被袭击而藏族人的商店得以

* 本节原刊于《现代思想》2008 年 7 月临时增刊（日文）；由庄娜译为中文，刊于《天涯》2010 年第 1 期。

无虞的事实中得到了印证。

第三点是关于中国政府的反应，媒体的报道从一开始就突出了这种意象——从西藏骚乱发生的时候起中国政府就进行了严厉的镇压。但是关于“镇压”的规模和手法，说法却各有不同。从日本《每日新闻》的报道来看，至少有两种说法。一种是说中国的军队并没有大肆镇压，只是以维持治安的形式采取了防卫性的措施，并力图使事件平息。另一种则是说西藏发生了大规模的武力镇压和屠杀，不多久之后并有大量藏族人被逮捕监押，这种说法来自美国媒体的报道。但媒体对这一点直到最后也没有更明确的说明，只是强调了中国政府禁止外国记者进入这个理由。为了强化“镇压”的意象，“天安门事件”的记忆重新回到话题当中，于是人们不免延续了同样的眼光来看待这次事件，而西藏事件的“真相”也在真相未必明了的情况下被固定下来。

西藏事件发生后不久，第二起事件即奥运圣火传递事件发生了。那段时间几乎所有的媒体都在报道这件事，却都没有触及这个现象表明了什么问题，最终，混乱的报道只给人们留下了一些奇怪的印象：虽然妨碍圣火传递的暴力行为在各地扰乱了仪式的进行，但媒体传递的信息却是“中国”如何如何可怖——尽管中国是事件中并未采取暴力的一方。在这里有一个逻辑上的断裂性跳跃，那就是在西藏事件中被强化了了的“中国政府在天安门事件后依然如故地进行着独裁统治”这个基本意象（image），被直接挪用到了妨碍圣火传递的画面中。但是把这个意象应用于圣火传递却有些不太方便的地方。因为圣火传递虽说是中国主办的，但同时也是一个国际性的活动，各国政府都有义务协助活动顺利进行，所以都在当地出动了警察以警戒破坏行为的发生。他们没有必要对中国政府采取暴力措施，也没有必要对支持圣火传递的中国人行使暴力，已有的局部冲突基本上都是在当地警察和妨碍圣火传递的人之间发生的。因此想要将这种复杂的局面单纯化，最终都归结为“中国可怖”这一意象，在操作上实在是有些牵强，因此在我们在电视上看到的画面和听到的解说之间产生了一个很大的

错位。虽然日本的媒体很多，思想立场也各不相同，但在将西藏骚乱和妨碍圣火传递两件事情毫无媒介地重叠在一起这一点上，它们之间表达的差异并不是视角之差，充其量不过是程度之差而已。

早在西藏问题发生之前，法国的某个人权组织就已制定了对圣火传递加以政治性利用的计划。西藏事件发生之后，西藏问题也被利用来实现这个计划。而要想把西藏事件纳入妨碍圣火传递的行动中，西藏问题就不得不被单纯化，于是“西藏问题=人权问题”的模式就被创造出来，对圣火接力的妨碍也以“人权”为由被正当化了。

但当圣火传递还没有结束的时候，第三起事件发生了，这就是四川大地震，一场严重的自然灾害。当大地震发生的时候，世界各地的媒体的思路还没有从对抵制圣火传递的报道中走出来。就拿日本来说，媒体上翻来覆去出现的话题，是日本市民对四月下旬长野圣火接力的不满、中国人的民族主义和中国政府对圣火支持活动的操纵。而就在这个时刻，四川大地震发生了。

地震与前两起事件的性质完全不同。四川大地震是自然灾害，恐怕也是人类历史上规模最大的一次。日本以前曾经历过关西大地震，日本的市民对此仍存有痛苦的记忆，所以当四川大地震发生时，有的日本媒体送上了关切的问候。与欧美的媒体相比，日本的一些媒体在这一点上充满了人情味。

但这充满人情味的问候是过了一段时间之后才到来的。日本的媒体至少花了三四天的时间才从圣火接力的宣传中走出来。地震发生于5月12日，虽然第二天媒体就开始对此报道，但报道的内容除了地震的惨状之外并没有任何的评论。再过了一天，才开始出现是否继续进行圣火传递、中国政府有没有限制言论自由的报道和评论。持续了两三天之后，批判的声音逐渐弱化，中国政府反应的迅速和民间的援助行动得到了报道。之所以会出现这种变化，是因为日本社会是对地震这一自然灾害的残酷性有着深刻理解的社会，没有这种体验的社会是很难做出这种反应的。

在短短两个月的时间里我们经历了从西藏问题到四川地震这三起事

件，在事件的性质各自变化的同时，我们也在其中感受到了某种一贯的基本印象。这三起事件在经过某种同质化的努力之后，最终被一致转化为一种政治统治系统的集权主义的意象。另外一个意象就是中国的民族主义：不管是西藏问题、圣火传递还是地震，构成其基础的民族主义都是一样的。还有一个印象就是人权问题。在前两起事件中，人权以其概念的抽象性成为一个关键词，而在地震的事情上，人权问题虽没有全面出现，但想必也会潜在地以受灾者的人权问题的面目出现。

进一步而言，中国的“民众”也被塑造成了一种固定的意象，那就是他们是被政府所操纵的人群，是备受压抑的受害者，是没有自由、没有主体性的存在。在媒体上出现的中国民众仿佛就是单纯为了喊冤诉苦而存在的，而他们对于社会的改造是如何看待并如何行动的，则基本上没有在媒体上出现过。有时候又会有“反体制的活动家”被报道，他们几乎被视为中国唯一的“民主主义的努力”。

在对以上三起事件的报道进行整理之后，即便我们对中国的事情并不熟悉，也不免会有如下几个疑问。

第一，西藏事件中最核心的是应不应该让西藏独立的问题。那时东西方媒体中的主流意见恐怕是支持独立的。这一点虽然没有明说，但是人权、自由等观念就是在这一点的延长线上被提出来的。但是西藏问题有一个现实的背景，那就是如果西藏的背后有美国存在，西藏有没有可能实现纯粹的“独立”或是“中立”？关于西藏是否会变成美国的战略据点的问题也许现在没有讨论的必要，但是震区内居住着相当数量的少数民族，其中也包括藏族，中国多民族共存的格局是一个不可回避的事实。就这次的地震救援来说，在多民族聚居的情况下，统一国家中央政府的作用显得极其重要。比如5月16日的《每日新闻》曾报道说，中国出动了13万军队参与救援。生活在日本的人们几乎是难以想象的如此大规模地震发生后，如果没有统一国家中央集权的力量，中国的迅速反应和这样大规模的救援行动是无法发生的。虽然有包括日本在内的国际救援力量的协助，但中国

要渡过难关最终还是要靠自己。这样大的地震所造成的损失不是七十几个小时的救援行动所能补偿的，震后的灾区重建需要更多的能量和资源。根据《朝日新闻》的报道，中国正以各省分工协作的形式，从经济上富裕的省份开始调配救援物资，具体地给予灾区灾后重建的长期保障。这种功能的分担很显然是统一国家在行使保护国民的职能，那些主张西藏独立的人对这些要素不应避而不谈。在这个意义上，如果要使用“人权”“自由”这样的概念的话，首先就要把在大地震这种严苛状况下（当然，还有比地震更加残酷的人祸，比如战争）政府“对国民的责任”问题同时纳入视野。读一下这两个月日本传媒的报道，可以看到很明显的逻辑裂缝。一直持续到长野站圣火接力结束的对中国政府的严厉批判，在大地震发生后就基本上消失了。在西藏问题上“恶人”的中国政府，由于在大地震中的竭尽全力而在一瞬间变成了“好人”。这种逻辑如果继续推下去，就是不在政治上正视一个统一国家中央政权的作用，而只是简单地以“好人”“坏人”的二分法来思考问题。这种思维方式只以黑白两色来划分世界，作为政治解释而言是站不住脚的。这一点我在后面还要进一步分析。

第二，在大地震发生之前，中国人的“民族主义”问题同样是被作为“恶”的东西来看待的。在西藏问题上社会反应还不算太强的多数中国人，在圣火传递受阻时一下子被刺激起来，在国内外都进行了强烈的回应。尤其是抵制家乐福的行动在世界范围内被看作是“中国的民族主义”。但是，这里占主流的逻辑既然是中国没有言论自由，那么中国人这种行动就不过是政府操纵的而已。日本通行的也是这种逻辑。

但是，在大地震发生之后，日本的媒体也多少对中国人的互帮互助进行了报道。于是“藏族对汉族”的对立构图开始褪色，日本在某种程度上也开始了解到，在与国家政权的救援同时进行的，是全国各地的中国人不问民族出身、自主展开的救援行动。于是这就会产生一个疑问：如果中国人是没有主体性的、被政府操纵的存在的话，那这样积极的救援行动就是不可能产生的；而如果他们是自主行动的主体性存在的话，是否在此之前

的“民族主义”可以仅仅理解为被操纵的行为、而现在的行为则可以看作是主体性行为呢？

这里我们终于正面触及了根本性的问题。当去理解中国发生的一系列事件的时候，我们看待中国的视角首先就会受到检验，而其中尤其受到严格检验的是我们对政治（不仅仅是对中国政治）的理解方式。

以道德为标准理解政治与将政治全部推给政治家而自己置身事外，是同一个问题的两个方面。在我们身边并不鲜见的一种现象，就是以善恶为标准、事不关己地去议论国家政治。这种态度不管是持批判还是辩护的立场，都没有把政治看作变动中的、流动的过程，而是仅以“善”或“恶”的判断来给政治定性。

媒体是要追求新鲜度的，所以不管事件是大是小，它常常是在事件发生的当时做集中的报道，在事件过去之后往往就不再去关心。而在现实生活中，尤其是在重大事件发生的情况下，状况在突发事件过去之后依然以变化了的形态存在着，并继续发生着变化。但是媒体在事件一开始为我们制造的印象很容易脱离事件本身而继续存在，我们还会继续依赖这一印象来理解现实，于是就产生了大量缺乏“历史视角”看问题的现象。历史是时常在变化的，并从变化当中产生出新的要素，来打破人们凝滞的印象和固定化的判断。如果缺乏这种历史的视角，就很容易根据固定化的价值观来理解现实。这种特征在所谓发达国家对中国的看法中尤其明显：复杂的现象被切割开来，以绝对的善对绝对的恶的思维方式来做判断。在这种情况下，因为是以“反对还是支持”、“批判还是拥护”的二分法来划分立场，要对中国复杂的现实做出分析基本上是不可能的。

但这种“好—坏”“善—恶”式的印象为什么在媒体上会被一再地生产出来呢？我想在此指出一个冷战意识形态的问题。坂本义和曾在《地球时代的国际政治》一书中有过十分简洁明了的分析：

冷战解释的另一种类型以杜勒斯为代表。众所周知，根据杜勒斯

的解释，东西方对立就是“民主主义”与“共产主义”的意识形态的对立，就是善与恶、神与恶魔的较量。……不仅恶的存在是恶的，承认善恶之间存在着妥协和并存的观点本身也是恶的。所以其逻辑必然要发展为用“反攻政策”来“解放”共产主义阵营内的民众这样一种欲求。〔1〕

在对 2008 年三起事件的报道中，以部分欧美媒体为首的发达国家的报道所呈现的基本上都是坂本上面总结的冷战意识形态的模式。民主主义对集权主义（共产主义）的框架硬是套在了无法嵌入这一模式的现象之上，并被以善恶对垒的方式来理解。在某种意义上，那些认为中国的民众毫无“人权”、他们只是被政府所操纵的看法当中，暗含的也是一种用“国际反攻”来“解放”中国民众的思维方式。

但是与冷战时期不同的是，尽管冷战意识形态脱离了现实独立地自我复制，但在实际的国际政治中却无法真正维持这样的对立。在 2008 年的事件中我们可以明确地观察到，在西方国家政府的态度与它们媒体的宣传之间存在着明显的错位。这种意识形态脱离现实的现象，不单单是在世界范围内敌视中国与否这个层面的问题，更是集中反映了冷战结束后人们对世界政治的认识与世界政治的现实之间的鸿沟。现实中的世界政治已发生了巨变，过去将世界分为两大阵营的观点已经失去效力，但与现实相应的新的认识却还没有真正发育。在讨论中国问题时所使用的“人权”、“自由”等在冷战意识形态中常用的关键词，正因为其抽象的使用方法反而暴露了它们意识形态的性格。媒体虽众多却绝不发出与主流不一致的声音，舆论虽庞大却众口一词，这种局面难道不正与“民主主义”的规则相违背吗？意味深长的是，国际范围内意识形态的压力在中国社会内部也引起了类似的意识形态局面，中国人的对外反应中意识形态的单一色彩也在加

〔1〕 坂本义和：《地球时代的国际政治》，岩波同时代书库系列，1990 年，第 90—91 页。

强。2008 年上半年真是向我们展现了又一场冷战意识形态的战争。

但问题到这里并没有结束。如何跨越冷战意识形态来把握中国复杂的时代史，这才是我们真正的课题。

当分析现在的中国时，首先应该问的不是怎样看待中国，而是怎样看待“历史”与“政治”。冷战意识形态之所以难以轻易跨越，就日本和中国社会而言，最大的困难就在于对“民主主义”的想象极其观念化和贫乏。历史中的民主主义实际上具有各种各样的形式，不可能有统一的模式，也常常难以尽善尽美。政治本身也并非理想状态，而是常在紧张关系中运动，同时包含着“善”与“恶”两个方面，甚至同时纠结二者形成混沌的状态。所以我们应当注意的是社会中形成了什么样的政治结构，并以何种力量关系在进行调整。此外，一国的政治状况常与其国家的经济、文化或风土问题等相关联，与国际政治中的力量对比也有很大关系。“人权”和“自由”如果不在这些关系中讨论，就没有任何意义。

让我们再回到西藏问题上来。这里我想讨论的是如何理解中国的现代化的问题。我不是西藏问题的专家，无法给出详尽的分析，只想在常识的层面上进行初步的讨论。

当阅读日本媒体对西藏问题的报道的时候，我们应当会思考这样一个问题——僧人们要求的“自由”到底是什么？为什么骚乱的发生是以僧人作为中心？如果是因为汉族的大量涌入妨碍了藏族人的利益的话，这也不过是最近一些年的事情。那么历史上在西藏曾发生过什么？

这里我只想指出一些常识性的问题。中国共产党自夺取政权之后就进入了西藏，并在那里进行了土地改革。这个过程的内容是用暴力夺取寺院独占的土地，并把它们分给身为农奴、没有土地的藏族民众。土改的过程是激烈的，但是这种土地改革是在中国全国进行的，并不仅限于西藏一地。而且在西藏进行的土地改革还掺杂着民族对立等微妙的问题，所以要比在汉族地区实行的土改费时更长，基本上花了近十年的时间。

这里我想向大家介绍一本书——*The Struggle for Modern Tibet: The*

Autobiography of Tashi Tsering。这本书是藏族人扎西次仁（Tashi Tsering）的自传，由他本人口述、美国的西藏问题专家梅尔文·戈尔斯坦（Melvyn Goldstein）和威廉姆·司本石初（William Siebenschuh）记录而成。扎西次仁出生于西藏的偏僻山村，在过去属于西藏社会中地位较低的阶层。小时候由于某种机会他得以接近西藏上流社会，后来他亲历了共产党进藏的过程，并于1956年去了印度，在达赖喇嘛的兄长手下工作。1960年他去了美国留学，在留学期间他学习了欧洲史，发现西藏社会与欧洲中世纪“政教一致”的封建社会很相似。他对西藏宗教的认识因之改变，开始认识到宗教是对上流社会榨取贫困奴隶这一事实的掩盖，并认为西藏应该发动一场革命来实现现代化。作为藏族人，他一方面对中国共产党怀有不信任，一方面开始对共产党在西藏的改革进行历史的考察。经过考察后，他认为共产党在西藏进行的土地改革和政治改革是西藏历史上最初的改革，共产党是在代替藏族人发动社会革命，他也开始思考如何利用这种革命来建立西藏人的现代社会。

为了实现这个目标，扎西次仁拒绝了达赖喇嘛的兄长要他去印度的邀请，于1964年回到了中国。那时中国正值文化大革命的前夕，归国后的扎西次仁历尽艰辛，在某种意义上可以说，他是在和中国一起受难。当文化大革命结束之后，虽然可以去美国等国家，但他选择了留在西藏。到如今，在各级政府力量的帮助下，他已在西藏创建了66所小学和一所专科学校，为藏族的孩子提供受启蒙教育的机会，在文化领域为西藏的现代化奋斗着。

扎西次仁的传记并不简单，他提出了一些沉甸甸的问题，那就是“现代化”到底对中国意味着什么，对西藏又意味着什么。这才是西藏问题的本质所在。

这里我想借用一下英国政治学者拉斯基在《论当代革命》一书中的论述。拉斯基在这本书里对苏联的“现代化”做了分析。他指出，苏联政府在革命之后有两个选择：一个是资本主义化，引进外来资本，继续推

行新经济政策；另一个选择就是自力更生，全面实现苏联的工业化。他们选择了后者。而这一选择的结果是不得不将一种专政体制全面地强加于国民。

中国在1949年以后的政治进程虽然与苏联大不相同，但在以下方面却非常类似。“工业化（如果不依靠外国资本来实现的话）的代价是严格限制消费品和实行农业集体化（因为没有农业集体化，就无法限制消费品）”，在中国发生的情况与此完全相同。“一句话，苏联是要努力在不到三十年时间内完成一个发展阶段，这个阶段连美国也花了一个半世纪，而且还是依靠大量外国资本的帮助才完成的。再说，这种努力又是通过对所定目标多半没有受过训练的人民进行的，他们非常可能（至少是在农民中）不懂目前吃苦是为了将来享福的道理，如果听凭他们自由选择的话。”〔2〕

用暴力来实现现代化，这一过程在西欧许多国家是通过对殖民地的占有和掠夺完成的，而在美国则是靠第二次世界大战之间和之后确立世界霸权来实现的。但如果俄国和中国等所谓共产主义国家要靠自己的力量实现现代化，在外部压力之下他们除了在短时间内在自己内部进行“榨取”之外没有别的选择。于是问题就发生了变化，变成了如何看待“现代化”这一历史进程的问题。

“造成现代文明的矛盾与冲突的重要根源，就是在法国革命中携手并进的自由和平等的理想在之后的历史中却出现了令人痛心的背离。”这是丸山真男在《“三谈关于和平”第一章、第二章》〔3〕中提出的问题。不管是标榜自由、牺牲平等的“民主主义”式的现代化过程还是标榜平等、牺牲自由的“社会主义”式的现代化过程，哪一个都不能说是成功的。所以今天我们看到的是“现代文明的矛盾与冲突”，面对着的是如何创造实现现代目标的社会体系这个沉重的课题。

〔2〕 拉斯基：《论当代革命》（朱曾汶译），商务印书馆内部读物，1965年，第58—59页。

〔3〕 《丸山真男集》第5卷，东京：岩波书店，1955年，第32页。

在中国，“天下”思想比“国家”思想的传统更为强大，因此难以形成欧洲近世以后形成的民族国家模式。多民族共存是一种极其复杂的存在形式，从政治上对这种形式进行分析的工作也没有得到充分的展开。西藏问题的发生给了我们重新思考多民族共存这一历史状况的机会，促使我们面对那些平时被忽略的问题。当然，现实中确实存在着民族间的矛盾和汉族优势地位的问题，但这只是问题的一个方面，真正的问题在于“共存的模式到底是什么样的”。矛盾并不是仅存在于不同民族之间，那仅仅是容易被意识到也容易被强化的一个方面，其实，在藏族、汉族、所有民族的内部都存在着激烈的冲突。不以历史的眼光对此进行分析，仅用意识形态恐怕是难以把握这一现实的。我们需要思考的，是在“现代化”这一框架之内如何将西藏加以定位，如何克服自由和平等“令人痛心的背离”的问题。像现在这样把藏族和汉族作为两个实体一分为二进行抽象对立的做法，会将流动着的政治决断和动向——比如上面讲过的扎西次仁的思考和努力——完全抹杀。

扎西次仁现在已快80岁了，他的这本传记最初由香港翻译出版（《西藏是我家——扎西次仁的自传》，香港，明镜出版社，2000年），2006年7月又出了大陆版，在2008年的藏族事件中这本书也在汉族人当中得到了好评。我想这本书之所以使不同民族的人都为之感动，就是因为作者在把普通人如何参与政治当作自己的课题时的决断和牺牲精神。扎西次仁曾进过监狱，受过监视，历尽苦难，但他却是与“喊冤诉苦”的形象完全无缘的人。他在对“问题是什么和如何解决”做出认真的分析之后，在每一个时点上都做出主体性的判断和行动。他没有把政治丢给身在其位的官员而自己只是充当喊冤诉苦的角色，也没有采取站在外部进行批判的黑白二元对立的立场，扎西次仁切切实实地在做普通人“参与政治”时所该做的事情。他的立场在这个意义上是无法用黑白对立的方式来判断的。

而在为他感动的其他民族的人当中，也有很多这样的人。正是由于这些人的努力，中国的政治在一点一点地发生变化。

在四川地震发生后，基本上从第二天开始普通中国人就行动起来了。我知道一个例子，是河北省的一个农村干部拿出了自己经商的积蓄成立了一个救援小组，这个救援小组在地震的两天后，于14日赶赴灾区。这个小组共有23名成员，包括15名村民，还有8名一直在进行农村建设运动的志愿者。他们在出发前曾对救援活动的内容进行了详细讨论，包括如何与灾区的民间团体协作，借助政府的力量，以切实使救援物资到位而不是中途被转移，尤其是如何与灾区的农民联手一起展开之后的灾区复兴建设。他们一直在参与农村建设运动，具有丰富的现场经验。知道这一消息后，许多市民也纷纷向他们公开的账户上捐款以示援助。

当日本的媒体在对中国的救援活动的报道中将中国分成“政府”和“民间”两个部分并把它们各自实体化时，这样的思维方式会使他们对某些事实保持敏感而对另一些事实反应迟钝。他们容易表现出敏感的是中国行政系统中的腐败问题和社会贫富差距的问题。这些问题确实是严重的事实，并非虚构。但中国的市民即日本媒体所见的“受害者”们是如何与这种腐败和差距作斗争的、如何努力将“自由和平等”的社会基础一点点扩大的，这些关键的部分却完全处于他们的视野之外。事实上，在2008年的一系列事件当中，中国的市民们在以往的积累之上，进一步在政治上得到了锻炼。比如在抵制家乐福的活动当中，他们在行动方式上所做的考虑比他们的目的更有价值。多数参加者对情绪性的反应保持了警惕，并呼吁不要将对法国的抗议扩大至家乐福以外的法国企业，等等。再参考2005年发生的反日游行时的情况，我不认为这种努力是中国政府的操纵，应该说这是中国市民民主训练的进一步积累。更接近事实的解释应该是，中国人并不把对抗政府的姿态作为政治立场的立脚点，他们在能够利用政府力量的时候总是会积极地加以利用——这才是民主化最核心的部分。在地震发生后，以四川省的市民为中心，并通过互联网和志愿者形成的网络，中国人从正面对了救援活动如何才能公平进行这个极其困难的问题。在地形如此险峻、受害面积如此之广、受害人数如此之众的灾害面前，像因

“豆腐渣工程”而受害的孩子们的问题、救援物资挪用的问题、特权阶层危害社会的问题等等，每一个问题都不是那么容易解决的，但中国的普通公民并没有只去制造流言或喊冤诉苦，而是自己在行动。在有的受灾地区，比如成都，在受灾后由市民自主成立了“监督系统”。他们对救援物资有没有被非法挪用、政府的救援活动有没有积极展开等进行监督，动员舆论，甚至在某些情况下向警察施压，借助警察的力量推动救援活动顺利进行。在四川政府的呼吁下，这个“监督系统”作为临时系统在制度上得到了承认。中国的民主主义就是在这一系列的偶发事件中逐渐得到了训练。虽然它并没有达到理想状态，但中国社会真正的政治过程可以说正是在这一系列的事件中初步形成了轮廓。而且回顾一下近年的情况就可以发现，这种训练并非始自2008年，而是在反日游行、SARS以及日本人不知道的许多中国国内事件中得到了积累。只依赖诉苦这种意象，只依靠抽象的“人权”概念，是无法发现潜藏在这些要素中的中国社会民主潜能的。

1968年，竹内好和吉本隆明进行了一场对话。如何看待中国这个话题在谈话中被提出，竹内好指出了一个意味深长的问题：

现在的中国已经是一个非常完备的现代国家了。如果不是这样，核武器的开发是不可能做到的。但是在历史上虽然首次变成了一个完备的现代国家，中国社会并不是我们想象的那种类型的现代国家。它是一个充满了相当的流动性的社会，内部构造极其复杂。从奴隶制社会、资本主义社会，到将人民公社等作为理想的未来的共产主义社会，中国是一个内部包含了所有历史阶段的社会。中国社会是一种综合社会。因此用我们所持有的国家观和世界观的尺度来衡量它是困难的。〔4〕

〔4〕 竹内好、吉本隆明：《思想与状况》，《吉本隆明全著作集》第十四卷，劲草书房，1972年，第619页。

今天的中国已经发生了相当大的变动。“综合社会”的特征和内容也许也发生了变化，但是中国依然是一个用“两极分化的社会”这个概念无法全面概括的社会，它的内部结构依然非常复杂。从这一点上来说，可以说中国仍然是一种综合社会，从原理上对此进行分析的工作依然没有完成；到了 2008 年，尤其是在与“民族国家”这一欧洲原理的冲突之下，这个工作就变得越来越紧迫了。那些被抵制家乐福和支持圣火传递等表象所禁锢的，只依赖“反体制”、“要求人权”这些现成观点来看问题的人，对这样的社会是无法理解的。要想发现在现实的对立背后潜藏着的、比这种对立更加复杂的政治原理，这项工作是用“好—坏”、“善—恶”式的思考方式无法完成的。

这是从西藏问题、圣火传递到大地震，我们生活着的同时代史向我们提出的思想课题。

第四编

思想史的逻辑

9 横向思考的东亚图景

白乐晴的《分断体制·民族文学》^[1]（以下简称《分》）与白永瑞的《思想东亚：朝鲜半岛视角的历史与实践》^[2]（以下简称《思》），是两本应该合起来阅读的著作。作为在韩国当代社会具有重大影响力的“创作与批评”团队的两代人，也作为韩国的代表性知识分子，这两部著作作为我们提供了理解韩国思想状况的有效线索，并且提出了一些重要的理论命题。

在我接触到的有限的韩国知识分子中，我观察到一种共通的素质，这就是对于现实的迅速变化具有高度敏感，并保持着基于这种敏感的危机意识。白乐晴与白永瑞是给我这种印象最为强烈的人。在这两部著作中，他们也集中地表现了这一特点。在某种意义上，或许可以说，阅读韩国知识分子著述的最有效途径，应该是把他们的这种危机意识作为入口，并在这种危机意识的延展方向中追寻他们的思考轨迹。

一 地理想象力的射程

白永瑞在《思》中提出了一个饶有兴味的问题：“所谓地域，不仅仅是已经固定的地理实体，更是人际活动所创造的结果。由于创造地域概念的主体多种多样，要想建立共同的地域意识，就必须确立足以吸引同一地

* 本文原刊于《开放时代》2011年第6期。

[1] 白乐晴：《分断体制·民族文学》，台北：联经出版社，2010年。

[2] 白永瑞：《思想东亚：朝鲜半岛视角的历史与实践》（台社论坛丛书），台北：台湾社会研究杂志社，2009年；三联书店，2011年。

域的人产生共感的认同性。”〔3〕

作为在韩国最早提出并且不断推进东亚论述的知识分子，白永瑞一直致力于这样的“人际活动”。他不但投入大量的时间和精力推动和参与东北亚地区的知识分子互动，而且摸索着推进在缺少共识的东北亚地区如何建立基本共识这一困难的思想课题。

就东北亚而言，建立这样一种基于“共感”的认同确实还面临着艰巨的困难。我曾经在一篇论文中分析过这个困境的历史理由〔4〕。由于历史的原因，特别是冷战的持续性后果，在东北亚部分社会〔5〕之间，至今也仍然缺少把东亚作为一个地域加以整合性认知的基础。这一点，即使从中国、韩国和日本各自与东盟的一些国家签订地区自由贸易协定，却迟迟无法在三者之间建立自由贸易区这个基本状况来看，也是可以窥见一斑的，更何况在今天的东北亚地区，为社会直接间接地提供思想论述的知识分子，也不同程度地缺少推进这种共识的欲望。或许现在还不到逼问东北亚是否可以通过人际互动创造出一个可以吸引人产生共感的认同性的时候，而是首先需要正视目前的思想格局：有关东北亚地域认同的想象力，它在不同区域内部的射程究竟具有什么样的历史内涵？

白永瑞在书中提供了一个饶有兴味的视角。他认为，东亚国际关系的内在秩序，在历史上是被三个帝国——中华帝国、日本帝国、美帝国——先后主导的。当然，他并没有把这三个“帝国”等量齐观，甚至于尝试把日本定义为“准帝国”；但是却对于帝国的概念给予了一个相当宽泛的规

〔3〕 白永瑞：《祈求和平的东亚历史叙述》，载白永瑞：《思想东亚：朝鲜半岛视角的历史与实践》，第218页。（此为台版页码，下同。）

〔4〕 拙著：《东亚视角的认识论意义》，载《台湾社会研究季刊》第70期（2008年6月号），《开放时代》2009年5月号；收入作者论文集《把握进入历史的瞬间》（台北：人间出版社，2010年12月）。

〔5〕 把中日韩作为东北亚载体的论述方式似乎已经获得了某种共识，但是这样的认识论框架是在简化东北亚战后历史图景的前提下才能得以成立，因此，尽管这个框架具有相当重要的现实性，但是不能忘记，它并不能被绝对化为“东北亚”本身，充其量，不过是一种认识论视角而已。

定：“帝国在本国和周边国家——在东亚则先后有朝贡国、殖民地、卫星国的性质变化——之间的关系上设定一定的位阶秩序，享有规定帝国势力圈之内各国对内对外政策的权力。从这种意义来看，完全可以用帝国的视角来比较近代以前和以后的东亚秩序的运作方式。如此不仅可以更有效地分析各秩序的调整，而且能够更好地理解各秩序之间的连续性。”〔6〕

重要之处并不在于白永瑞是否把中华帝国的朝贡体系与日本和美国的帝国霸权并列起来，或者他如何处理中华帝国的几千年文明史与后两个“帝国”之间的巨大落差；而在于，当他以一个历史学家的眼光对于这三个不同历史时期的帝国形态进行分析而非价值判断的时候，他真正的意图却是把问题引向“东亚共同体”的区域想象。这个想象的基点并非文明论，更多的是一种国际秩序论述。在这种国际政治的视野里，他关注这三个“帝国”在同一范围内所营造的秩序之间是否具有某种连续性，以及这种连续性与当下课题之间的关系。值得注意的是，他把美国看作东亚国际秩序的主导力量之一，它是内在于东亚而不是外在于它的。这个明显脱离了地理概念的视野，充分体现了白永瑞东亚论述的复杂性格，正是在这个视野里，他提出了一个易于被我们大陆中国人所忽略的问题：我们一直生活在曾经的中华帝国的传统里。这就是说，对我们而言那些顺理成章的问题，对处于这个传统周边位置的韩国社会而言却未必如此。

对于朝贡体系以及华夷秩序观特别是“王道”理念在东亚的历史作用，中国人很少能够接受把它视为一种霸权的看法。白永瑞也充分注意到了这一点。他承认：“中华帝国秩序，往往并不是由中国单方面强迫建立支配从属的位阶关系，与近代世界出现的帝国主义的支配关系相比，能够建立范围更广大，更加多元、宽容的秩序。从今天的立场看来，这也许可以成为我们探索帝国秩序的替代方案的一种思想资源。”〔7〕不过，他立刻提醒说，

〔6〕 白永瑞：《东亚共同体论述》，载白永瑞：《思想东亚：朝鲜半岛视角的历史与实践》，第3页。

〔7〕 同上。

仍然要注意中华帝国的“帝国性”，因为追求帝国的倾向使得历代中国王朝都试图实现天下一统，这种统治理念会烙印在中国人的集体记忆里。他还进一步指出，不仅是中国的传统王朝，它周边的国家也共享了这个帝国理念，建立了若干小规模朝贡体制，于是形成了“中华思想共用圈”。〔8〕

按照白永瑞的思路，这个中华思想共用圈在它的周边地带不仅产生了对中心的离心力，而且产生了下一个不成功的帝国——日本帝国主义。或许正是在这个思路里，中日社会之间的种种紧张关系获得了某种与韩日关系不同的解释——这是两个历史纠葛极为扭曲的社会之间难以拆解的对抗关系。

在2010年钓鱼岛事件发生之后，中国大陆社会与日本社会内部，开始在市民生活层面出现了相互对立的气氛。当一个社会在氛围上出现了某种好感或者恶感的时候，对于它的消除或者引导都无法仅仅依靠理性的分析。或者我们必须追问，为什么同样激烈地反日的韩国社会，并没有简单地把东亚认同等同于日本的大东亚共荣圈？而中国社会为什么难以形成韩国社会那样的“东亚诉求”？

白永瑞在谈到韩国人“东洋观”的形成史时，抓住了一个重要的现象，即“文化的感情主义”。他是在对应于英语的“sentimentalism”意义上使用这一概念的，显然作者或者译者是在试图扩展这个词汇的社会历史含量。文化的感情主义，作为社会主体政治潜能的非理性呈现方式，是任何一个政权都不会忽视的部分；但是，也由于它的非理性特质，它的内涵缺少可测性和方向感，从而很难把握它往往出现的突然性逆转，或者间接引发的破坏性后果。

在东亚诉求的问题上，东亚地区的状况是相当不一致的。这种不一致集中体现在“文化的感情主义”的表现形态上。当大陆中国人在钓鱼岛事件发生后持续性反日之际，同样与日本在钓鱼岛附近发生了冲突的台湾社

〔8〕 白永瑞：《东亚共同体论述》，载白永瑞：《思想东亚：朝鲜半岛视角的历史与实践》，第4—6页。

会却基本上没有发生类似的状况。相反，钓鱼岛主权问题被岛内的政治势力转化为蓝绿阵营对垒的媒介，“反日”没有成为主导性的社会氛围。但是如果不把目光局限于“哈日”还是“反日”的问题上，我们可以发现，尽管历史的理由并不相同，台海两岸“文化的感情主义”在缺少东亚诉求这一点上，倒是相当一致的。

有些显而易见的历史成因似乎可以解释这种状况，它们分别是大陆的中日战争记忆和毛泽东时代的第三世界理念；台湾的日本殖民统治和国民党政权解严之前的高压统治之间的力学关系。由于在特定历史阶段形成的这种深刻的对立，使得把东亚视为一个整体的需求很难产生。但是，或许还有一些更为隐秘的结构关系在起作用，例如，在东亚是否能够形成共同体的问题上，大陆中国人的主流想象是中国是否能够再度成为中心；而台湾知识界回避这个问题，恐怕有一个潜在的因素是台湾在东亚的定位——因为他们也需要寻找一个“中心”，但是却很难自认为台湾会成为中心，同时也难以认同中国大陆成为中心。

白永瑞正是在这个环节暗示了一种观察视角的存在：“帝国”以自我为中心的地理空间想象，使得中国和日本无论如何都难以跨越对于对方的恶感，尽管在日本朝野已经出现过关于以中日为中心的建议，但是，这似乎并不能有效解决帝国遗留的潜意识问题。正是这种潜意识，塑造着文化感情主义的走向。

白永瑞试图对这个问题进行挑战。在他的论述中省察了自己的思想历程——从一个局限在“分断的半国视角”的学人成长为获得了“东亚视角”的知识分子——他提供的正是一个处于东亚冷战中心的知识分子所具有的特定体验。在我们的知识感觉中，朝鲜半岛的缺席实在是太久了，而由于这种缺席，建构东亚论述的必要性也被搁置甚至被否定了。在东亚论述层面，无论是大陆的社会主义论述还是台湾的统独之争，无论是大陆逐渐兴起的和平崛起想象还是台湾逐渐曲折化的认同危机，都无法取代来自朝鲜半岛的独特经验。尽管今天我们还不能直接获得来自北朝鲜的论述，

但是韩国知识分子提供的地理想象力，却给我们揭示了一个重要的认识论维度，这就是去中心化的东亚想象的可能性。

白永瑞的叙述表达了一个深刻的两难境地：作为一个有着高度民族自尊的社会，韩国民众无法接受在东亚被视为从属性国家的对待，因此，孙中山的大亚洲主义所表述的“王道”，是历史上和现实中的韩国人所无法接受的；但与此同时，作为一个地理空间有限的小国，尤其是分断之后更处于弱势，韩国无论在历史上还是在当下的现实都必须明智地选择与某个国家或者某些国家结盟，这也使得它不太具有自我中心的想象基础（尽管在朝鲜历史上也一度存在着华夷观念和小规模的朝贡模式）。如何为了现实的政治目标而在国际关系中保持高度的弹性态度，同时又不因此而丧失思想立场的一贯性，这正是白永瑞追问的思想课题，也是韩国社会的历史命运。

白永瑞呈现了韩国社会正在日益增强的一种政治取向，这就是为了抵抗已经内在于东亚的美国强权，而选择建立与其相对的东亚认同。与中国知识分子的中国对西方或者中国对美国的二元想象不同，由于自身的历史处境，韩国知识分子更清醒地意识到了东亚的横向联合对抗西方霸权的有效性和迫切性。尽管白永瑞也同样承认东亚内部存在着深刻的对立和分歧，但是他并不因此放弃建立东亚想象的努力，相反，他试图在种种对立中寻找横向思考的可能性，从其中切实地建立可以产生人际互动的契机。

在白永瑞的东亚横向思考中，最基本的着眼点是民间范围的地区联合。他在回顾民国时期国民党上层的东亚观如何从孙中山的大亚洲主义演变为汪精卫的亲日合作时指出：“国民党人士对亚洲的认识与实践证明了一个事实：从官方立场上进行的亚洲地区联合，在现实政治当中容易被已有的国家体系（尤其是其衍生物——帝国主义）利用，从而失去地域联合的可能性。”〔9〕显然，他希望指出的是，只要以国民国家为单位来设想

〔9〕 白永瑞：《国民国家的这边与那边》，载白永瑞：《思想东亚：朝鲜半岛视角的历史与实践》，第104页。

地域共同体，就不免产生“以谁为中心”的预设，这正是帝国主义的逻辑。即使在他对孙中山大亚洲主义好意的解读中（白永瑞指出了孙中山在日本提出中日两国共同领导亚洲的设想是出于策略性考虑），他也仍然没有放弃这个底线。去中心化的东亚横向联合，这是一个只有在民间层面才有可能设计的模式。因为只有在这个层面，大国小国的差异才会成为文化的差异，而不再意味着权力的分配。

在白永瑞的东亚论述命题背后，有着白乐晴的“第三世界”视角。这是一个很值得推进的理论视野，因为白乐晴希望强调的并不是一个地域性的实体概念，而是一个机能性的分析视野。与中国在毛泽东时代一直强调的具有地域对应性的实体性“第三世界”论述不同，白乐晴的“第三世界论述”是基本不对应具体地域的。换言之，他并不试图把世界以国家为单位分为“第一世界”、“第二世界”和“第三世界”，而是在全球范围内区分“第一世界视角”和“第三世界视角”。即他的标准并不是地理的空间区划，而是在资本全球化过程中所处的社会位置以及由此而产生的价值判断，因此，白乐晴认为第三世界涵盖的是一个单一的世界，而不是世界一分为三之后其中的一个部分：“我所定义的第三世界观点，也就是不将世界分成三份，而是从普通民众而非强势者的观点出发，将世界视为一个单一整体。”〔10〕

显然，由于所处的时代和位置不同，也由于历史阶段性课题的剧烈变化，白乐晴为自己规定了与毛泽东的第三世界论述不同的理论任务。他在承认世界被资本主义经济政治霸权分为三个不平等部分的基础上，对当下韩国社会围绕三个世界划分问题的讨论进行了一些谨慎的修正：

首先，白乐晴认为人类世界不能全部被三个世界的物理区分所切割，有一些地域并不属于三个世界中的任何一个：“从根本上来讲，第三世界

〔10〕 白乐晴：《全球化时代的第三世界及民族文学概念》，载白乐晴：《分断体制·民族文学》，第192页。

的现实正是资本主义世界经济的建立及其全球化扩散的结果，和盲目宣传‘一个世界’以及‘人类兄弟’时期的情况不同。从广义来说，‘第三世界’是指地球上落后地区的整体。但对于那些现代世界经济尚未渗透到达的偏僻落后地区而言，此概念并不适合。”^{〔11〕}这也就意味着，白乐晴在理论上界定了第三世界与资本全球化的关系——它是资本全球化运动的产物，它与第一世界的对抗发生在这个运动的内部。而那些没有卷入这个过程的地区，则难以被三个世界的理论所涵盖。因此，人类社会的概念将大于“三个世界”的总和。

其次，他在承认亚洲、非洲、拉丁美洲等低开发地区是构成第三世界自我认识的主体区域的同时，强调要警惕“使特定地区孤立于世界的其他地区，并使‘第三世界’实体化的工作，很容易产生出称得上‘第三世界主义’这样一种新的虚伪意识”^{〔12〕}。这也就意味着，白乐晴希望把第三世界的自我意识作为一个内在于资本主义世界体系的对抗力量加以把握，而不是把它简化为一个外在的抽象立场。在这个机能性的视野里，白乐晴提供了与他的分断体制论述具有内在联系的认识论：“第三世界”不仅与其他两个世界以对立形态相互依存，而且也存在于第一世界和第二世界的内部。我们可以进而推论，反之，第三世界内部也同样存在着第一第二世界的要素。

第三，白乐晴在提出把第三世界打成一个整体概念的时候，特别注意到从民众视角把“三个世界”合为一个整体这样一个“自下而上的全球化”所具有的现实功能：一方面，他强调尊重实体意义上的第三世界民众生活感觉的多元化存在方式，建立一个真正具有民族性格的丰富多元世界，并以此对抗第一世界似是而非的多元主义意识形态所推行的划一主义；但与此同时，这也意味着对第一世界内部的“第三世界”和“第三

〔11〕 白乐晴：《看第三世界文学的眼睛》，载白乐晴：《分断体制·民族文学》，第59页。

〔12〕 同上。

世界元素”给予充分的关注，^{〔13〕}并从第三世界的视角（白乐晴强调说这就是“民众视角”）重新解读被第一世界奉为经典的思想文化遗产，从而使它为全人类所共有。

可见，白乐晴的第三世界论述，基本上不属于国际政治关系范畴，它更多的是认识论层面的论述，而且，它明确针对着后冷战时期的具体思想课题，绝非泛泛而谈。正是他这种“去实体化”的认识论努力，为韩国知识界讨论东亚认同提供了有效的思想资源，启发知识人去追问，把三个世界视为一个整体和把东亚视为一个整体，是否可以理解为同一个过程中的不同环节？特别是在不以国家为基本单位进行思考的时候，作为民众视野而确立的第三世界和东亚这两个范畴，是否具有某种类似的性格？进一步而言，民众层面的东亚认同，如何才能够真实地建构？

事实上，在东北亚地区，只有朝鲜半岛的韩国社会，有一些知识分子最为明确地表述了这种对于东亚认同的需求，也最为自觉地把东亚认同的问题与对抗美国霸权的问题结合起来考虑。而对于东北亚地区的其他社会而言，似乎东亚的横向连带还没有作为一个迫切的问题被提到日程上来。与此相应的一个课题是，当大陆中国人还不能有效转化对于日本的情绪性恶感的时候，谈到东亚似乎总是会被引向“大东亚共荣圈”的想象。至少在韩国社会与中国社会之间，存在着一个明显的认识论落差，这就是，韩国社会中已经形成了某种关于东亚认同的基本共识，在对抗美国东亚霸权的意义上，它首先意味着韩国的有识之士要重新寻找与中国社会的连接点，并克服韩国社会对中国的各种偏见去推动进一步的人际互动；但是在当下的中国社会，却基本上不存在与此相应的对等需求。谈到东亚，中国人想到的并不是中国社会与朝鲜半岛的关系，而是中日关系。韩国并非不存在反日情结，民间反日的激烈程度甚至远远大于中国的反日；但是它似

〔13〕 白乐晴说：“我们能在世界各地发现到‘第三世界元素’，甚至连美国和其他核心国家内部都不例外。”《全球化时代的第三世界及民族文学概念》，载白乐晴：《分断体制·民族文学》，第192页。

乎并没有成为东亚论述的障碍，这恐怕与韩国社会对于日本的客观分析有关——今天的韩国人并不认为日本会再度崛起成为帝国；而且从历史上看，一代一代的朝鲜志士，都曾把自己的奋斗目标寄托在东亚和平的理念上，并且以此为基点批判日本的背信弃义。这就是说，东亚理念在韩国近现代思想史上，并不与日本的大东亚共荣圈画等号。如同白永瑞在书中介绍的那样，当年安重根刺杀伊藤博文，理由就在于他要惩戒不但没有成为东亚和平的维护者，而且反倒背信弃义地占领了朝鲜的日本。^[14]这也就意味着，韩国社会并不认为东亚论述只能等同于日本的大东亚共荣圈。

在《思》中，白永瑞向我们勾勒出了朝鲜半岛在近代史上东亚观沉浮消长的轨迹，以及东亚观与韩国民族主义的关系。他强调说，在沦为日本殖民地之前，朝鲜的亚洲观与国民国家的成立直接相关，因此它引起朝鲜知识分子和百姓的关注，并且促使朝鲜的志士在 20 世纪初期的中国革命运动中寻找朝鲜独立解放的可能性；这使得当时的朝鲜志士认为促进中国革命的成功对于朝鲜的独立解放是有益的，因此他们投身于中国革命；但是随着朝鲜在 1910 年沦为日本殖民地，亚洲论述变成了于事无补的空洞理论，失去了它的民间基础。直到 20 世纪的最后十年，韩国出现了有关东亚的探讨，但是它已经不同于 1910 年之前的亚洲观，它是在对 20 世纪 70 年代以来民族民主运动进行反思的基础上形成的、“作为一个国家体制视角与世界体制视角之间的中介物的‘东亚性视角’”^[15]。

如同白永瑞指出的那样，在梁启超、孙中山、李大钊的时代，中国的亚洲主义都是在寻求民族解放并且对立日本的“大亚洲主义”的意义上确立了自身的正当性的。在这一点上，20 世纪初期中国亚洲主义论述消长的轨迹与朝鲜半岛具有某种一致性。但是，到了 20 世纪后期，中国并没

[14] 白永瑞：《韩国人的中国认识之轨迹》，载白永瑞：《思想东亚：朝鲜半岛视角的历史与实践》，第 155 页。

[15] 白永瑞：《国民国家的这边与那边》，载白永瑞：《思想东亚：朝鲜半岛视角的历史与实践》，第 111 页。

有与韩国同步地产生东亚横向思考的真实需求，相反，却似是而非地越过了这样的可能性，在潜意识上把思考导向了中国如何代表东亚的方向上去，其间的历史逻辑是耐人寻味的。

粗略地讲，或许在当今通行意义上的东北亚地区，唯一不曾充当帝国中心的国家，就是朝鲜半岛。也正是由于这个原因，使得韩国的知识分子更为敏锐地察觉到了“帝国情结”在东亚共同体形成过程中所可能发生的阻碍作用。假如我们正面接受白永瑞的这个分析，那么，或许有关东亚论述的方向感，也需要进行进一步的调整和追问。正如白永瑞援引白池云的看法时所说的那样：“她反思历史上出现的东亚秩序都是帝国运营的，而今天的东亚地域共同体概念中，依然受到国家间联合体观念的影响，因此希望目前正在进行的超越国境的基层民间团体的联合，能够为新的地域共同体提供健康的基础。”〔16〕

那么，白池云设想的超越国境的民间联合运动，究竟有可能具备何种思想与现实的能量呢？

二 从超克分断体制到双重周边视角

在白池云的论述里，包含了一个重要的信息，这就是东亚秩序如果要突破历史上的帝国运营模式，仅仅依靠国家联合体的设计是不够的。她显然认为国家联合必然要遵循大国小国之间权力分配的“帝国主义逻辑”，而对它的突破只能借助于民间力量的横向联合。

这显然也是白永瑞的想法。同时，他还补充了另一个看法，那就是单纯的反国家并不符合今天的实际状况，他强调要以政治作为媒介，建立国家机构与民众的新关系，亦即把民众要求作为重构国家政治的动力和

〔16〕 白永瑞：《东亚共同体论述》，载白永瑞：《思想东亚：朝鲜半岛视角的历史与实践》，第17页。

目标。

韩国思想界的领军人物白乐晴先生，一直致力于在原理上追寻超克分断体制的可能性。他的思考颠覆了以国家为前提的论述逻辑——在朝鲜半岛上，无论是改革世界体系还是改革自己内部的关系，任何一个社会运动如果不与超克分断体制这一任务结合，它都不会有力。这是因为分断体制造成南北韩各自的主体不完整状态，使得两个社会之间借助于外力来推动政治关系的状态一直持续；而白乐晴呼吁建立一个不同于民族国家的认识框架来认识这种以民族国家对立为前提的“分断体制”，这个框架就是以民众的主体性为支撑的“民众和解运动”。白乐晴面对的现实课题是，朝鲜半岛的分断不适于用德国、越南以及也门的方式进行“统一”，而且伴随着南北两个政权围绕着“再统一”进行的对抗和谈判，韩国社会各种力量也把“统一”而不是“超克分断体制”作为现实斗争目标来设定。显然，白乐晴认为“统一”和“超克分断体制”是朝向两个不同方向的努力，如果要有效地推进朝鲜半岛的和解，必须使这两者产生有机的结合。

《分》中有一篇文章专门谈到超克分断体制的含义。这是一个在理论上推进得有些艰难的论述，或许正因为如此，白乐晴提供了一个极为新鲜的历史视野，使得我们有可能重新审视被含糊地归纳为“冷战遗构”的朝鲜半岛分断问题，并且从中找到某些具有原理性格的论述方向。

白乐晴认为，构成朝鲜半岛分断根本原因的，并不是朝鲜战争。它是一个重大的诱因，却具有相当外在的性格。同时，他还认为分断体制这个概念之所以是不可或缺的，是因为它表述着一个基本的状况：分断并不是以统一为对立面的，它指向一个不易被察觉的现实：“确实有一种将整座半岛包含在内的结构，在对南北韩同样施加根本的决定性力量，而且为了巩固这种分断体制本身，甚至连彼此的敌意和对立都在动员之列。……两韩参与在世界体系之内的特殊方式，以及世界体系中两韩内操作的决定性力量，都经过一个结构的中介，这个结构是被分断所构筑起来，并且或多或少都被巩固了。……无论是要适当地阐释南韩还是北韩‘体制’的操

作，都无法不将‘分断体制’这个概念作为一个‘中介词’（middle term）来使用。这不仅仅是一项认识论上的问题，也同时是一项实践问题。”〔17〕

必须承认，即使动员了台海经验给我的知识感觉，我仍然在白乐晴的分断体制论述中读出某些陌生的东西，这让我直觉到必须对这个理论谨慎对待，不能把它简单地回收到我的既成理论想象中去。

一个关键的问题是：白乐晴区别了“分断”与“分断体制”的差异，并强调了后者作为一个概念独立存在的必要性。在他的论述中，南北分断的状态仅仅是朝鲜半岛特定历史时期的一个现实格局，而“分断体制”则是一个包括了分断这一格局在内、却远远大于这一格局的支配性结构。这意味着，分断体制是一个更为基本的结构，它不仅导致了特定历史时期内南北朝鲜的对立格局，同时也导致了其他并不一定体现为南北分断的对立状态。〔18〕进一步而言，分断体制的延命之术就在于各种形态的对立与隔绝，只要这样的隔绝性对立格局存在，分断体制就会存在；因此，哪怕南北韩达成统一，朝鲜半岛成为一体，如果这个深层的分断体制不被瓦解，那么，分断的局势仍然会以各种形态重演。因此，核心问题不在于分断，而在于分断体制。

由于无法全面阅读白乐晴的相关阐释，上述分析仅仅是我依靠有限的中文译文进行的推论。之所以进行这样的推论，是因为如果不把分断的现实和分断体制加以明确的区分，我们很难读懂他写于1998年的《使超克分断体制运动成为一种日常生活实践》〔19〕。在这篇文献里，他多次强调

〔17〕 白乐晴：《使超克分断体制运动成为一种日常生活实践》，载白乐晴：《分断体制·民族文学》，第86—87页。

〔18〕 例如，白乐晴指出：“在南韩相当普遍的、表面上看来和分断无关的地域主义，也可以被视为分断意识形态的一种变形。”载白乐晴：《分断体制·民族文学》，第88页。由于白乐晴相关论述尚未被翻译成中文，无法读到他的具体讨论，这是很遗憾的。

〔19〕 本文的韩文版最初作为研讨会论文发表于1998年，收入主办方韩国国立安东大学朝鲜研究学系的论文集，中文版见《分断体制·民族文学》，第81—120页。

南北韩政权之间的对立是相互依赖的，强调分断体制是一个渗透到南北韩民众日常生活的自我再生产过程，也强调全面开战不可能成为超克分断的正当方式。如果把他的这些分析仅仅理解为经验性分析或政治策略的考量，就容易忽略一个更重要的面向：白乐晴在具有强烈政治实践性格的现实分析当中，提出了一个尖锐的理论命题。

这个理论命题就是：分断体制是世界资本主义全球化的一个基本的中介模式。这也就是说，分断体制的形成和不断再生产，是保证资本主义世界体系得以有效运作的必要环节。在一些存在着现实分断状态的地区（例如朝鲜半岛和中国大陆与台湾），恰恰是分断体制所保证的“相互依赖的对立关系”，才是有效推进资本全球化的媒介。这形成了一个看似矛盾的基本事实：资本主义世界体系希望维持各种意义上的对抗与隔绝，这才是它控制整个世界的基础；正如朝鲜半岛出现的对抗格局所表明的那样，化解这种对抗的和平努力总是受到强势国家的谴责，而维持这种对抗的挑衅也总是被维持在一个不打破对抗平衡的程度。这暴露了一个易被忽略的事实：分断本身变成了一个目标，它不可能通过统一而简单地化解。这也正是白乐晴再三强调只有通过超克分断体制的民众运动这一中介，才有可能参与变革世界体系运动的含义，也说明他反对用武力实现统一的原因：这个立场的重点并不仅仅在于对和平和保证民众生活安定的重视，更在于他认为武力的统一即使可以解决分断问题，却恰恰是强化分断体制的最基本形式。

如果按照这个思路继续推进，我们将要面对的问题是，“统一”在何种目标下才是有效的，或者说是正当的？

由于无法读到白乐晴对于“分断体制”内容的正面讨论，我只能根据我所读到的他的相关论述推论白乐晴所界定的“分断体制”的内涵。我认为，至少从他的下述分析中，我们可以间接地界定分断体制的基本轮廓。

首先，他认为构成分断体制的“分断”是一种相互排斥性的对立，并以对立为前提造成对立双方的“隔绝式的”相互依赖。而这样的依赖关系暗示了存在着一个超出对立双方的结构，它不断对双方施加同样的影响；

亦即这个结构使得分断体制必须以对立的方式使各个方面发生关联，而不是以对立的方式使它们分离。当他强调南北韩两个政权并不能以自足的方式独立存在，并且它们都通过分断获取利益的时候，他显然是在试图指出分断体制所造成的隔绝并不仅仅意味着截然的对立，它同时是在利用彼此的敌意和对立来完成对自身的巩固，从中获利的则是权力和资本。这是一个悖论性格的结构：它通过内部的不断对立和冲突使各个部分发生有机联系，通过对抗（它的极端方式就是战争）使有可能分离的各个部分成为一体。如果回想一下东北亚的近代如何通过战争历史而发生了缠绕关系，这种缠绕关系如何具有不可化解的对抗性格，白乐晴的这一分析将不难理解。可以说今天南北韩的对抗方式，恰恰正体现了这样的性格。反过来说，那些仅有对立或排斥性却并不以对立为存在的必要条件的“分离”，即使体现为分断，也不应被视为分断体制的直接表现。我猜想，白乐晴大概认为东、西德和南、北越曾经是这样的例子，这也是他强调南北韩与德国、越南在统一问题上不可比的原因吧。

在此基础上，他进一步暗示了分断是一种断裂隔绝状态所引起的错位或者张力关系。这是一个不够清晰的论述，然而却因为它的历史内涵具有了重要的理论启发性。当白乐晴 2008 年在台北的东亚批判刊物会议上发表基调讲演《东亚和解的路障》时，他非常明快地指出东亚存在着两个“巨型分断”，一个是日本以“脱亚入欧”所表达的它与其余地区的“分断”，另一个是中国从中华帝国转变为现代国家之后产生的与其余地区的分断，它体现为中国与其他国家难以对等的事实所引发的严重不调和与不平衡，也体现为台海两岸的对立。值得注意的是，他并不认为可以用朝鲜半岛的分断来比附两岸的分断，他显然认为台海关系仅仅是中国这个巨大的帝国转变为现代国家过程中发生的一个不平衡状态，它仅仅是“中国巨型分断”的一个组成部分。^{〔20〕}

〔20〕 白乐晴：《分断体制·民族文学》，第 269—270 页。

显然，巨型分断与分断体制之间的关系还缺少必要的论述，我不能判断分断体制这个概念究竟可以一般化到何种程度；但是白乐晴的论述中更值得注意的是，这种对于东亚巨型分断的讨论是以和解为前提进行的。这一点从他讲演的题目可以很容易地理解。换言之，分断的对立项不是“统一”，而是和解。这也反过来间接地提供了理解“何为分断体制”的线索：它并非相对于统一而言的分裂，而是造成各种摩擦和冲突的中介物。只有在这个意义上，两岸关系才能够纳入分断体系论述。

如此看来，分断体制这一概念已经超出了朝鲜半岛的范围，成为一个东亚地区共同面对的课题。如何超克分断体制这一韩国思想界的课题，也因此不再仅仅意味着如何追求朝鲜半岛的统一。在理论前景上，它应该可以进一步引发对于资本全球化造成的“同一性”的深度分析，因为这个同一性恰恰是建立在摩擦和冲突之上的。而我们也可以通过这种分析去观察为何当今世界危机四伏的紧张状态总是在爆发之前得到适当缓解，从而更有效地把握和平的契机。

白乐晴为朝鲜半岛如何实现统一的问题提供了一个非常具体的建议，这就是以渐进的方式而不是立刻解决（尤其是通过战争手段）的方式推进统一。值得注意的是，他是在一种两面作战的状态中讨论这种和平渐进解决方式的：他认为过快的统一会对整个东亚区域造成负面冲击，对中国、日本而言，朝鲜半岛形成一个统一格局将会产生某种刺激，北韓以任何一种方式垮台都会动摇、损害东亚各国的全球竞争力；但是，维持分断的现状也同样不可取，因为分断体制的支柱正在消失，而这种不断制造摩擦的中介物绝对不是合理的区域性结构。白乐晴提醒说：在南韩，很多人谈论区域合作，但他们忘记了北韓还在。麻烦就在于北韓人不会让你忘记他们，他们不会同意被和平地遗忘。于是白乐晴建议说，急于刺激北韓或者武力解决的想法都是不正确的，“韩国式统一”将是唯一的选择。^[21]

[21] 白乐晴：《分断体制·民族文学》，第277—278页。

所谓韩国式统一，是以和平为前提条件的缓慢过程。它可以是一个初步的“邦联”状态，但这显然并不构成统一，充其量仅仅是迈向统一的第一步；白乐晴认为，重要之处在于，“如果这是一项很缓慢，而且一步一步来的过程，那么一般民众也能对这项过程贡献己力，并参与到这项过程之中。他们不只能协助决定第一阶段将在何时达成，还有第二阶段该是什么，甚至能决定是否统一就是我们想要的最终阶段。有可能我们会在过程中决定，朝向统一所进行的发展已经足够了，我们不要比当时已达到的还更加紧密的联合体，例如一种联邦之类的状态。我们也不一定必须重建一个在1945年时想要建立，却因外国势力干涉而未能成功的那种单一民族国家。”〔22〕白乐晴同时断言，这种过程将造成现代民族国家主权的弱化，但是它将具备普通民族国家所缺少的要素，例如它的国家形态可能相对于本国民众较弱，而相对于诸如美国的干涉却较强；它对于东亚邻国及其他国家的关系也将更为开放，等等。

显然，这个缓慢统一过程的核心，正在于打破分断体制所带来的封闭、隔绝和排他。它的最后结果是否是造成单一民族国家式的统一，并不是最重要的，重要的是，渗透到民众日常生活中的分断体制自我再生产过程，会由于民众参与的这个渐进的统一而被真正瓦解。因此可以说，超克分断体制的结果，将是和解、开放与和平局面的出现。这才是民众利益所真正需求的局面。

白乐晴关于超克分断体制的分析和对于复合国家的设想在韩国似乎具有相当的思想基础。至少从白永瑞的叙述和白池云的看法中，我们可以感知到这个思考被共同分享。《思》的整体结构，也正是在呼应这一韩国的当代课题，而且试图推进它。白永瑞是这样解释白乐晴的思考的：“国民国家在代表人民主权的同时，也通过法律和教育来规范市民，具有双重性。换句话说，即发挥解放与压制的双重作用。由此看来，20世纪既是

〔22〕 白乐晴：《分断体制·民族文学》，第275页。

‘国民国家’的历史，同时也是‘国民强制的历史’，因此21世纪应该是在控制国民国家的强制性方面取得划时代的成就，积极发扬国民国家的解放功能，树立新的国家构想的时期。”^[23]进一步而言，白永瑞所说的复合国家模式，是通过民主统治原理构想能够统合韩民族共同体的多层复合结构的政治体制的“志向性国家”。^[24]

毋庸置疑，对于今天朝鲜半岛上南北两个国家而言，统一和对立都不是一件单纯的事情。尤其在民族独立的意义上，白乐晴急切地呼吁“民众和解运动”以对抗外力的介入，植根于非常现实的政治考虑。但是，白乐晴的“复合国家”，白永瑞的“志向性国家”，又都具有超越既定国家想象的内涵，甚至是对现行的欧美式国家组织形式的反命题：“以人类史的目标为出发点来强调‘民族国家’与‘有效的国家’的观点，在已经进入21世纪的今天还是必要的吗？因朝鲜半岛目前仍然处在分断体制之下，还处在国民国家建设‘未完成的阶段’，从这点来看，这种观点明显带有一定的说服力。尽管存在南、北两个‘不完全的国民国家’，但是对于是否可以把统一一定归结为一民族建立一国民国家的形态，这是否是韩民族最为期望实现的结果，还需要进一步加以探讨。而且，在全球化的今天，国民国家间的疆界限制日益弱化，跨国家的主体的作用逐渐重要起来。为韩民族自身计，也为了学习与亚细亚近邻一起生活的方法，现在应该是重新考虑将建设国民国家作为唯一的历史课题的态度是否合适的时候了。”^[25]

这种以建立民众共生社会为基本理念的“国家观”，显然并不是简单地否定国家、否定民族主义的概念化产物。但是，它也明确地拒绝了复制现有国家模式的诱惑。白永瑞在书中不断强调“志向性国家”与民众生活方式和民众社会需求的关联，而且强调了韩民族共同体存续的主体性，其

[23] 白永瑞：《思想东亚：朝鲜半岛视角的历史与实践》，第64页。

[24] 同上书，第82页。

[25] 同上书，第215—216页。

中也充分注意到了生活在朝鲜半岛之外的朝鲜人和韩国人与朝鲜半岛之间形成的“跨国共同体”。但是他并没有把讨论引向建设一个“大韩国”的方向，而是相反，指出“如果我们过于强调朝鲜半岛的作用，则有变质为朝鲜半岛中心主义的危险”〔26〕。

白乐晴设想，南北韩经济合作不仅是朝鲜半岛的内部事务，同时也是牵涉海外韩人的参与领域，更是与美、日、中、俄经济合作乃至东亚、东南亚地区合作不可分割的组成部分。因此，需要在现实层面寻找有别于中国处理不同区域问题时的政治模式，即区别于大陆与香港的“一国两制”模式和大陆与台湾当下的“两岸交流”模式。〔27〕

而朴明圭提出，可以建立三个层次的共同体认同，促使“‘国民’认同性，‘民族认同性’及多国文化认同体的全球韩民族共同体的认同性交互存在”〔28〕。他同时设想，在朝鲜半岛两个国家的疆界阻隔日益松动的现实状况下，打造新的替代性原理：疆界的灵活性、许可权的分散性、联合的多重性。〔29〕

在全球化的国民国家力学关系中，如何建立这种多重认同并进而打造一种开放的去中心化的政治模式，从而在建构一个由韩人、朝鲜人支撑的主体的同时，也有效避免“朝鲜半岛中心主义”，以免在认识上重蹈帝国主义的覆辙？换言之，去中心化的认同，它的向心力该如何打造？

这确实是一个理论难题。在目前林林总总的以解构为目标的“后”理论中，我们好像无法找到直接解决这个悖论性问题的资源，恐怕真正的理论建设，需要韩国知识分子自己的创造性努力。更何况，这一源自朝鲜半岛南部的设想，目前还无法得到北部民众的呼应——这一切困难都注定

〔26〕 白永瑞：《思想东亚：朝鲜半岛视角的历史与实践》，第82页。

〔27〕 该论述出自白乐晴：《六一五宣言以后的分断体制克服工作》，载《创作与批评》2000年秋季号，转引自白乐晴：《分断体制·民族文学》，第93页，注65。

〔28〕 同上书，注66。

〔29〕 白永瑞：《思想东亚：朝鲜半岛视角的历史与实践》，第57页。

了，韩国的知识分子不可能借助任何已有的强势理论，特别是不可能借助于西方的理论资源，直接建立全球性的对话。

或许正因为这个困境，我们在《思》中可以接收到大量关于韩国知识界和海外韩人艰难探索的信息。他们的思考相互之间明显存在着差异乃至矛盾，尤其在认同建立和去中心化的关系问题上，即使是韩国人也很难达成共识；更何况，在中国和平崛起的过程中不断被复制的“中国威胁论”，至今仍然引发着韩国社会的不安。即使是对中国表现了相当程度内在理解的白永瑞，也不得不强调中国如果仅靠对于过去帝国的回忆来复兴，那么就很难得到周边国家的认可。

因此，白永瑞没有停留在对于认同和去中心化这一对悖论性要素的观念探讨，他进一步提出了建设性的想象，这就是双重周边视角的确立和以此为基点的东亚共同体的建设。

白永瑞解释说，双重周边视角是指：“‘在以西方为中心的世界史展开过程中，被迫走上非主体化道路的东亚这一周边的视角’，以及‘在东亚内部的位阶秩序中，处于周边地位的周边视角’的问题意识。我所说的中心和周边的关系并不单就地理位置而言，而是价值层次上的无限连锁和压迫转嫁关系。这里所说的‘周边’的存在并不单纯以周边国家为主体。透过探讨在东亚现代史中没有形成国家单位的地域或集团的历史经验和现在，希望不要将东亚的问题简单化为国家、国民一元化问题。例如，被压迫的民族或离散集团（diaspora），以及琉球（从某种意义上来说，台湾也可以包括在内）等在东亚论中必须得到重视，其理由也正在于此。我希望在东亚进行这样的知性和实践工作，即重新确立历史上形成的周边的多元主体的认同性，增强变革其整体构造的动力，切实发挥周边内在的批判精神。”〔30〕

白永瑞的双重周边视角与白乐晴的超克分断体制具有紧密的呼应关

〔30〕 白永瑞：《思想东亚：朝鲜半岛视角的历史与实践》，第5—6页。

系。他希望在一个开放的视野里讨论价值层次上的无限连锁和压迫转嫁关系，正是在试图逼问那个棘手的问题：如果朝鲜半岛乃至东亚的民众视角是一个多元的主体，那么，这些主体的存在方式在区别于国家论述的层面上，如何才能从分断体制中解脱出来？在这个过程中，已经无法以启蒙者自居的知识分子，该如何打造自身的工作伦理？

三 社会人文学的前景

白永瑞在韩国知识界正在试图推进一项艰难的实验，就是建立吸纳人文科学与社会科学要素的、向现实开放的“社会人文学”。这不意味着建立一个新的学科，也不是意在“跨学科”。我愿意把这个实验视为韩国知识分子的一个具体的社会政治实践：他们试图回应过于复杂的现实，并因而试图打造有效的知识与思想格局。

《开放时代》2011年第1期发表的白永瑞《开启社会人文学的地平》^[31]一文，简洁地介绍了这个实验的基本内容。值得关注的是，这个被白永瑞称为“刚完成出生申报”的构想，碰触到了一些重要的理论环节：在韩国社会积累起来的“体制外的知识运动”，如果试图进行稳定的知识生产，则不免选择模仿体制的道路，从而被体制收编而减损其活力与动力；如果这些体制外的知识活动能够自觉地与大学体制内部的革新结合并对后者发生影响，那么它或许可以找到更广阔的前景；但是一旦进行这样的尝试，这些革新的尝试将要面对的严峻事实是，体制内的知识生产不仅因学问的高度精细化而导致知识破碎，而且因远离现实生活的复杂状况而忽略“如何活得有尊严”这一根本性的人文课题。知识革新的运动如果尝试正面挑战这样的体制内知识状况，就必须建立有效的工作层面，有意识地找到那些关键的切入点，并且建立可以操作的知识维度。

[31] 白永瑞：《开启社会人文学的地平》，载《开放时代》2011年第1期，第39—50页。

白永瑞提供了一些初步的构想。他作为历史学家，并没有直接依靠大的结构性叙事来论述“社会人文学”的统合性，而是把视角确定在历史学如何开放自身，如何建立公共性的问题上。他具体提出的公共性历史学的五点特征，把历史学的改革作为一个学术问题对待，看似讨论的是历史学的方法论，但是他所坚持的这些历史学特征，却指向一个明确的目标：“与其硬要计较究竟有多少部分是符合事实的真实（truth），更重要的是坚持对过去的深思熟虑的态度即真挚（truthfulness）情感，发现活得有尊严、活得像个人的道路。”^{〔32〕}白永瑞更期待，当历史学以外的其他学科也进行这样的学术革新时，真正意义上的公共性社会人文学才有可能实现。

应该说，在白永瑞的构想中找到弱点并不困难，指责他过于理想化地为历史学设定了改革目标也未尝不可；但是，我更关注的是白永瑞这个设想中所暗含的建设性：在今天“学术”与“思想”语焉不详地分庭抗礼的知识状况下，白永瑞提供了一个非常有意义的视野：思想如果试图存活，它需要学术作为土壤；学术要获得生命，它需要具备思想能量。而学术与思想的结合，在“活得有尊严”的意义上，就不再仅仅意味着知识需要明确自己的“立场”或者意识形态的“姿态”，这种极其浅表的规定已经到了需要打破的阶段，而公共知识分子过分拘泥于政治正确的知识工作，也需要进行反思。正是在这个意义上，我更关注韩国知识分子那些看似平和却具有深度紧张感的知识方式，并试图从中找到可以媒介化的途径。

在阅读白乐晴著作的时候，我明显地感觉到一些“不合常规”的尝试。在知识生产相当西方化的韩国社会，如果不是有白乐晴这样有着深厚社会感召力的学者，我相信这种尝试是很难获得共鸣的。具体而言，白乐晴摆脱了西化和反西化这两种通俗易懂的知识模式，试图在他所定义的“韩国民众”的层面上进行思想生产和知识建构。他并不试图依靠援引或

〔32〕 白永瑞：《开启社会人文学的地平》，载《开放时代》2011年第1期，第46—47页。

者反驳欧美理论来打造他所说的第三世界视角中的“一个世界”，而是使用一些几乎是经验性的范畴来推进理论化论述。这自然给阅读带来极大的挑战。

作为英语文学专家，白乐晴的西学造诣自不待言。这种知识背景和他多年的民主运动经验结合，使得他可以从一个非常特别的位置上发言：他试图从韩国的民主运动经验中提炼思想能源，并且主要不借助于跟国际进步知识圈的对话，而是通过对朝鲜半岛现实的深度介入来完成对世界性思想生产的参与。他本土，却并不封闭自足；他国际，却有别于国际通行论述范式。他所论述的基本命题，是韩国社会最棘手也最迫切的问题，他思考非常具体的行动方案，却同时试图保持这种方案超越一时一地性的思想能量。不言而喻，这种贴近现实的思想方式，很难借助于与国际思想界的直接对话来生产，尤其在原理性思想生产基本上由第一世界知识分子承担的情况下，对于东亚任何真正在地的思考而言，这种对话都注定是间接的和断裂的。而且只有这种间接和断裂的方式，才有可能为国际思想界贡献第三世界的思考。正因如此，提炼白乐晴思想中属于人类的普遍性成分，需要具备习惯于消费第一世界思想产品的当下学界所缺少的学术共识。

在几篇论及文学研究的论文^[33]里，白乐晴讨论了当代韩国和第三世界的基本知识状况。他指出，资本的全球化瓦解了民族文学，也瓦解了世界文学。它造成了“市场写实主义”，使无关紧要的事物取得了最高的支配权，同时使得文学在思想和风格上都趋向同一化。因此，白乐晴认为，尽管民族主义在韩国可能带来很多陷阱，但是它仍然是一个有效的认识论维度，确切地说，白乐晴希望提倡以民族文化为基点的“第三世界”视角。也就是说，在对抗第一世界视角的霸权这一意义上，把“民族”的文化资源打造成世界的组成部分。而白乐晴强调的是，在第三世界视角上观

[33] 这几篇论文是：《看第三世界文学的眼睛》、《全球化时代的民族和文学》、《全球化时代的第三世界及民族文学概念》、《朝向以全地球的方式看待西方众文学典范》，均收入白乐晴：《分断体制·民族文学》。下文所举白乐晴的观点均出自这几篇论文。

察，不仅自身的文化是民族的，第一世界的文化遗产同样是民族的，但其自身最美好的传统却在被全球化浪潮横扫而去；因此，最迫切的知识工作是如何对抗全球消费文化，如何识破后现代所自夸的多样性只不过是“晚期资本主义的文化逻辑”所允许乃至所要求的结果，建立真正意义上的多元性。

白乐晴指出：文学是对抗全球消费文化的有效工具。因为它不仅依赖特定语言写作，而且需要有大量的特定在地知识才能理解。在电脑网络取代纸张的时代，文学因为这一特征而成为全球消费文化最难以入侵的领域。如果把白乐晴对文学的这一定位扩展为特定的历史文化，那么问题就变得更清楚了：任何具体的历史文化都具有大量的特定在地因素，以第一世界特有的意识形态——标榜多元主义的划一主义——对这种特定的在地因素进行处理，将得到似是而非的结果。

在这一具有强烈批判精神的前提下，白乐晴谨慎地处理了如何完成“民族主义和国际主义的结合”这一并不新鲜的问题。值得注意的是，在这个层次上，他完全打破了惰性的二元对立思维，尝试从思维的深度、思想的创造力这一角度来讨论这一问题。

白乐晴认为文学领域里存在着某些典范。它可以训练后来者获得有效的思考能力。但是，所有典范都是时代的产物，它们不仅不会是完美的，而且有些时候也会因后来者的需要被颠覆。白乐晴认为西方文学中的典范虽然必须避免被绝对化为唯一的典范，但也并不能因为西方霸权的存在而被否定，因为“一个人应该具备阅读与思考的能力，而若不曾有阅读和深思过阿诺德称之为‘世界上曾被思考过与说过的最佳事物’的经验，是无法获得这种能力的”〔34〕。

这是一种被人类思想文化遗产中最伟大的部分（当然，它绝非仅仅存

〔34〕 白乐晴：《朝向以全地球的方式看待西方众文学典范》，载白乐晴：《分断体制·民族文学》，第240页。

在于西方世界)所训练而成的能力。白乐晴从而向我们提出了一个严峻的课题:在哪个层面上、以什么水准从事知识生产和思想生产?进一步说,强调民众视角,是否意味着可以对被归类为“精英”的知识遗产视而不见?

正是在这一前提下,他针对韩国一些学者“抗拒式解读”西方经典作品的思想方式进行了谨慎却严厉的批评。白乐晴指出,抗拒式解读这一概念大概出自美国女性主义批评家茱蒂斯·菲特利写于1978年的《抗拒的读者:从女性主义的观点看美国小说》,它是一种第一世界的知识分子所生产的批判性认识论,它促使批评家对包括经典在内的作品进行暴露式的批判。具体说来,例如各种后殖民或新历史主义的解读,都致力于揭露作品的种族主义、性别歧视、帝国主义等偏见和错误。白乐晴指出,这种解构虽然相对于主流社会的霸权是有价值的,但是同时也存在着一些问题。首先,它有可能会使得批评家对自己的工作太容易感到满足,而事实上他所抨击的问题却是缺少洞察力的:“许多人声称自己暴露了他(即阿诺德)对经典作品与英语文学的评价,是如何实际上意图成为某种统治阶级意识形态与统治策略。我说这些人对自己的努力有点太轻易满足的意思是,阿诺德意图用英语文学研究作为统治阶级意识形态这点,事实上没有什么好加以解构的,他其实很明白地这么做。”^[35]换言之,白乐晴对于这类抨击的质疑是,它实在太容易做了。其次,非第一世界的精英们“在跟随西方抗拒式解读范例的同时,实际上却展现出非常顺从式的阅读,顺从于主要都会国理论家所立下的模范。因此,毫无批判地依附这种抗拒式解读的模范,很可能会再生产经过掩饰的欧洲中心主义”^[36]。

白乐晴触及了问题的症结,即知识领域中的“政治正确”如何才是有效的。他讨论如何历史性地继承西方文学中的典范作品,同时又不掉进西

[35] 白乐晴:《朝向以全地球的方式看待西方众文学典范》,载白乐晴:《分断体制·民族文学》,第236—237页。

[36] 同上书,第240—241页。

方中心主义的陷阱这个棘手的问题，其意义并不仅仅止于这个问题本身；对理解今天知识状况的一个侧面，这是非常有启发性的。今天有很多批判知识分子特别是年轻的知人把“批判”理解为思想生产的基本方式，但是有时却忽略了培养思想洞察力；而在这种情况下，单纯的抨击基本上不具有思想含量。白乐晴尖锐地指出：比起政治正确的姿态来，更具有挑战性的是“下一些困难的功夫，而不是被称为‘常态科学’的功夫”〔37〕。在这个意义上，白乐晴对那些被抗拒式阅读全面否定了的作家进行了“抢救”，呼吁不要因为他们的政治不正确而忽略了他们的典范性格；同时，他也含蓄地指出：从当下的标准出发质疑前人的政治立场，是非历史的。〔38〕

白乐晴特别注意到一个基本的事实，就是东亚地区如果要生产自己的文学典范，在某种程度上要取决于第一世界（他称之为“核心地区”）读者与批评家的认可。而这种认可就意味着将前者收编到后者的“普世”价值系统中去。这种状况是东亚的文学典范发生混乱的重要原因。白乐晴因而提出了一个建议：以对立的姿态生产“地方主义”是无效的，因为霸权论述（无论它是保守的还是激进的）会忽略它，因而不会形成对立。有效的方法是以第三世界的视角对西方的经典提供更具说服力的解读，这也就是白乐晴所说的“以夷制夷”——发掘欧洲经典文本中的解放潜力，抗拒霸权叙述以欧洲中心主义的方式使用它们的做法。〔39〕

白乐晴的这个策略仅仅是他针对文学批评而言的，但是结合他对“常态科学生产”占领知识界这一状况的批评，我们可以推进他提出的问题，

〔37〕 白乐晴：《朝向以全地球的方式看待西方众文学典范》，载白乐晴：《分断体制·民族文学》，第241页。这里所说的“常态科学”，是指进入实验室把当天的实验做完就可以达到要求的状态，白乐晴转用于人文社会科学，意在指出很多研究只是在极为表面的层次上进行，而人们可能认为这样就足够了。

〔38〕 他对西方批判康德《黑暗之心》的简化方式进行的质疑是一个恰当例子。同上书，第242—243页。

〔39〕 同上书，第241、245页。

把它引入白永瑞和他的团队试图进行的那个实验——如果社会人文学希望提供有效的思想和知识生产，那么，它要如何为自己规定工作伦理？

白永瑞在《韩国人的中国认识之轨迹》中指出：“从某种意义上来说，比情报更为重要的是左右情报判断能力或消化能力的时代状况。对此，用笔者的话来说，那就是我们有必要将朝鲜的中国认识，看成是在对中国所‘已知’和‘欲知’（或说期望的）这两个不同层面相互渗透的动态过程中形成的。”〔40〕

这当然不仅仅是韩国的中国认识独有的状况。在今天传媒大量输送情报同时却对情报进行深度过滤（把这种过滤仅仅视为政治权力的干预是肤浅的，即使权力的干预受到有效控制，这种过滤依然存在；因为每一个时代的各种意识形态都在生产“欲知”的标准，这些相互对立的标准渗透到不同的人群，它们将有效地排除那些“不欲知”的情报，或者使其改变成欲知的状态）的情况下，进行“客观的研究”比想象的困难。问题不在于情报的多少，而在于我们是否有能力利用情报进行“客观的认知”：这意味着我们是否有能力识别情报在哪个层次和哪些环节上被过滤和变形，它被过滤掉的那些信息意味着什么。所以，客观认知绝非追认既定的情报（文本），它是一种大于自身价值取向的精神活动。不具备价值取向和仅仅忠实于自己价值取向的人无法进行客观认知，因为前者只能追认既定的文本，后者则只认可他所接受的部分。而现实，却永远比所有的价值系统更复杂，这也是客观认知何以必要的原因所在。

从白乐晴的论述中我受到的启发是，客观的认知绝不是“常态科学”能够完成的工作，它需要“下一些困难的功夫”。它要求高度的洞察力以便处理被过滤后的情报所暗含的信息。越是形势严峻、斗争激烈，这种洞察力就越是难以形成和共享，人们期待的往往是具有某种情绪性的明确姿态，而不是有效的分析。批判性思想生产之所以排斥客观认知并缺少反省

〔40〕 白永瑞：《思想东亚：朝鲜半岛视角的历史与实践》，第173页。

的机会，与这种时代的“欲知”状况直接相关。当客观认知被视为“常态科学”的任务时，在人文社会科学领域里，它变成了松弛的工作。

跨学科尝试在今天已经成为一种趋势，让多个学科的成果发生融合，这可能是建立客观认知的一个必要环节，却未必可以保证白乐晴定义的“客观认知”产生：假如没有白乐晴所说的那种高水准的阅读与思考能力，很难保证跨学科不流于形式。为此，或许他提出的问题是值得参考的：如果说伟大的文化遗产必定属于人类，那么跨越第一世界规定的学术方式就意味着在人类范围内用第三世界的视角寻找伟大的知识遗产，并用它们进行自我训练。而这个自我训练之所以是必要的，在它的学理意义之外，还有一个现实的理由：知识分子没有权利在复杂的状况之外大谈“应该”，他必须在状况中谨慎地辨别哪些可能性可以导致人类社会朝向较理想的状态发展，哪些可能性相反；并在客观认知（它意味着尽可能全面把握现实）的前提下，为社会提供相应的思路。这当然需要必要的思想功力。现实状况越是复杂，客观认知就越是必要，而这种认知绝非直观的经验论或者抽象的观念论可以完成的工作。白乐晴恰恰提供了这样的范例：他之所以能够创造性地提出分断体制理论，是因为他并没有采取简化的知识方式，而是一直坚持面对复杂多变的现实状况；白乐晴为我们树立的榜样是，不要轻易地相信概念的既定含义，必须在现实的多样可能性中对它们进行重新定义。他不但翻转了既定的对于“国家主权”、“民族主义”等观念的理解，更有效地在历史语境中重新为南北韩的定位作出了解释。耐人寻味的是，他的学术训练来自对于西方文学典范的“第三世界式”阅读，而不是正统的政治学和其他社会科学背景。这种对于莎士比亚、歌德、劳伦斯等等的深度阅读思考与他对朝鲜半岛的政治论述之间的关系，显然既是断裂的，却又是有机连接的。白乐晴出色地显示了一个道理：如果在一个学科内部可以进行深度独创性的工作，那么，这种工作将可以转换为思想生产的跨学科媒介。

关于白乐晴在他所从事的英语文学研究中究竟如何完成这种转换，我

只能通过他《分》中有限的译文进行推测，不过这些译文已经提供了足以想象的线索：他是在特定历史状况中对优秀的文学文本进行解读的。正如上文所引他对于那些受到批判知识分子否定的文学作品所显示的“辩护态度”一样，他并不畏惧从那些政治不正确的经典中通过准确细致的阅读来提炼他所说的“解放潜力”。这种态度与他在论述朝鲜半岛政治格局时的分析精神是一致的，他关于超克分断体制的理论构想，并非出自建立“正确的批判理论”之类的目标，而是追求如何以准确的方式把握朝鲜半岛特定的历史状况，并结合资本主义的世界体系对它进行结构分析；在他论述国家、民族主义、资本全球化以及美国在朝鲜半岛事务中的霸权地位的时候，并没有采取高调的批判姿态，相反，他是在直面这一切现实状况的前提下讨论如何为半岛和东亚的民众赢得真实的利益。关于民众这个范畴，白乐晴也注意到它是一个复杂的变量。不仅南北韩的民众并不具有共识，甚至在民主运动拥有自己传统的韩国社会，民众也不是单一的存在。白乐晴提出了民众范畴的多元性和内在矛盾的问题，特别揭示了在分断状态下民众之间的敌对等问题，为如何使用民众这个范畴提供了有效的视角。这也为下一代知识分子如白永瑞讨论这个变量开辟了道路。^{〔41〕}

白乐晴在政治评论中表现出的富有洞察力的务实分析，是学院式批判中少有的精神产品。他这种紧扣现实的理论想象力，与他对方西方文学典范的独特解读方式显然有着紧密的内在联系。他把这种解读方式称为“全球式阅读”，但它的含义却是“自主独立”而且“尽可能客观”^{〔42〕}。正是这两项要求的结合，提出了一个困难的课题：自主独立意味着坚持自身的判断标准，而尽可能客观则意味着对自身价值判断的相对化，并在此基础

〔41〕 例如，白永瑞在论述朝鲜史上中国认识的演变时，很注意揭示各个历史时期朝鲜人、韩国人对中国人特别是中国劳工的歧视问题，以及现实生活中发生在韩国劳动者和中国劳工之间的紧张关系。这种分析对于把民众想象为单一主体的认识论有很大的冲击。参见《韩国人的中国认识之轨迹》，载白永瑞：《思想东亚：朝鲜半岛视角的历史与实践》，第141—202页。

〔42〕 白乐晴：《分断体制·民族文学》，第235页。

上培养结构性的洞察力。于是这两项认识论要素结合而成的“全地球式阅读”，构成了超越诸如普世主义和地方主义、西方和东方、霸权与反霸权、思想与知识等种种看似正确其实可疑的表面化二元对立的视野，也提供了判断思想产品质量的内在标准。

有限的翻译不足以让我准确把握白乐晴和白永瑞的工作，而且由于语言障碍，其他韩国知识分子（例如崔元植和更为年轻的韩国学人）的工作还没有进入我们的视野。我相信，严峻的现实斗争所造就的韩国知识界，在为我们提供丰富的思想资源，只是，我们需要突破对强势知识模式“顺从式阅读”的习惯，并且“下一些困难的工夫”，才能与它们相遇。

10 昭和史论争的一个侧面*

昭和史论争在狭义上是指从1956年起围绕日本现代史叙述产生的一次持续近一年时间的论争。论争的双方分别是以远山茂树为首的日本马克思主义史学家和以龟井胜一郎为代表的文学家及文学评论家。

1955年11月，岩波书店出版了远山茂树等三位历史学家编写的岩波新书《昭和史》，此后在日本引起了毁誉参半的评价。一方面，当时的历史学界极度缺乏当代史书写，而《昭和史》不仅以尚未成为过去的昭和和历史为对象，还尝试着将马克思主义的理论范畴应用于历史叙述，从而为一向以经验研究为基本形态的史学界注入了一股新鲜的空气。而另一方面，由于《昭和史》采用了近似于教科书的写法，完全没有涉及同时代人的体验，人们由此产生质疑，这种书写方式能否将活着的历史呈现出来。同时也有一种批判意见认为此书忽略了当时的人们，尤其是普通人的战争体验。“昭和史论争”就是在这种情况下产生的。从狭义上来看，这一论争毫无结果，因为双方的“代表选手”直到最后也没有接受对方的逻辑，论争的双方没有找到任何接触点。

本文试图从这次被看作无疾而终的论争中尽可能地抽取一些有生产性的问题来。要想从直观的现象中提炼出在直观层面上无法触及的问题以及它所产生的思想构造，就必须从资料的字里行间中抽取潜藏的思想要素，这是思想史研究的一个重要程序。本文将在这个程序的基础上对昭和史论争的一个侧面做初步的探讨，并尽可能地对日本亚洲观与战后历史学工作伦理之间的关联性进行揭示。

* 本文原收于《岩波讲座·亚洲太平洋战争》第3卷，岩波书店，2006年，由庄娜译为中文。

一 昭和史论争的基本轮廓

点燃了昭和史论争导火索的，是龟井胜一郎的一篇带有挑衅意味的文章——《对现代历史学家的疑问——要求历史学家有“综合的”能力难道不可能吗？》。这篇文章提出了一个朴素的问题——人类为什么需要历史，并在此基础上开始讨论历史学的伦理问题。龟井认为，现代人学习历史是出于两种需求，一种是“在民族性以及时代洪流中寻找自己生命的源泉”，另一种是“邂逅历史上的典型人物，从中发现新的伦理脊梁得以形成的根据”。基于这两种需求，龟井断言：“历史书辈出的年代一定是危机的时代。当一个民族对自己的存在状态、可能性以及生存依据产生的焦虑已经成为社会的基调时，也就是说当一个民族处于剧烈变动中的时候，历史学家必须是最先感受到这种状况的人。”基于这个判断，龟井对1955年11月出版的《昭和史》（旧版）做出了严厉的批判。对于这本由日本年轻的马克思主义历史学者写作的当代史，他斥之为“如果提供一定的资料 and 方向，连高中生都能写得出来”，并在指出这本书缺乏对人的描写的时候，言语间毫不留情：“左派的历史学家几乎毫无例外地承继了官僚文章的传统，这实在让人感到惊讶。”

龟井把《昭和史》看作“官僚文章”是基于他自己对历史的理解。但如果因此认为龟井要求在历史学里进行文学化的描写，恐怕是不正确的。他说，“进入历史，就是进入与各种各样的人的纠葛的关系。去认知所有的矛盾，在难以决断的时候陷入迷惘，这本身不也是史书的一种魅力所在吗？不管是皇国史观还是唯物史观，最终不都是没有迷惘的历史的堆积和泛滥吗？”〔1〕

旧版《昭和史》里确实缺乏这种“与各种各样的人的纠葛的关系”

〔1〕 龟井胜一郎：《对现代历史学家的疑问——要求历史学家有“综合的”能力难道不可能吗？》，《文艺春秋》1956年3月号，第58—61页。

和“在难以决断的时候陷入迷惘”的姿态。而1959年出版的新版《昭和史》中也同样缺少了这些东西。但尽管如此,《昭和史》从一出版就备受瞩目,并成为当时的畅销书。直到现在,被批评为“恶文”的这本书依然作为畅销书籍摆在岩波书店的书架上。

在发表了这篇具有挑衅性格的文章之后,龟井针对一些反驳他的言论,进一步发展了自己的观点。他在《文艺春秋》7月号至10月号上连载了一系列的文章,后来以《现代史的课题》为名集结成册。这一系列的文章与《对现代历史学家的疑问》在基本方向上是相同的,但也有些微妙的差异。在最初的文章里,龟井把《昭和史》中出现的“没有描写人的”历史叙述归因于历史学家缺乏“表达能力”;而在《现代史的课题》中,龟井的论锋一转,着重分析的已不再是现代史书写方式的问题,而是它的内容。比如龟井分析了日本的近代化以“悲剧”收场的原因,强调了日本社会的内在矛盾,并指出,帝国大学和士官学校各自成为左翼和右翼的据点,不管哪一方都是“从空间上或时间上向外部去寻求自己的范本,并去崇拜它,因而带有一种观念性,并脱离了国民。在知识阶层和现代文化中都贯穿着这种方式,只不过是程度的差别罢了”〔2〕。

在龟井作出批判之后,远山茂树很快就做出了回应。与不留情面、操戈相向的龟井不同,当时刚刚四十出头的远山表现了超出他实际年龄的稳重。在《现代史研究的问题点》中,远山对自己被批评为“没有迷惘”的历史学立场进行了说明。“在今天,有些人想要否定历史的科学认识和历史学的科学性,他们同政府修改宪法和管制教育的做法联合起来,力量正逐渐增大。”〔3〕远山指的正是当时的文部省以“政治偏颇”为口实使许多历史教科书通不过审查的情况。远山认为,当时“否定科学性的动

〔2〕 龟井胜一郎:《日本近代化的悲剧》,岩波现代文库《现代史的课题》,岩波书店,2005年,第72—73页。

〔3〕 远山茂树:《现代史研究的问题点——关于对〈昭和史〉的批判》(初刊于1956年),《远山茂树著作集》第六卷,岩波书店,1992年,第153页。

向”并不单纯是学术上的问题，它正是不折不扣的政治问题。但是，龟井主张的“带着迷惘的历史的魅力”和远山主张的“历史的科学认识”在这种政治感觉之下能够建立起怎样的联系、当时的政治形势是否真的可以作为所谓“否定历史学的科学性”的形态加以批判，这一系列的问题在“昭和史论争”中基本上没有得到讨论。

对于包括龟井在内的批评者指出的历史叙述的“教条主义”问题，远山认真地接受了，但他并没有进行更深层的理解。恐怕昭和史论争中没有出现真正的论战接触点，这是个很大的原因。远山只是在如下的方向上理解了 this 批判。“对我的批判中共通的一个评价，是说我教条主义、结论过于清楚。我想这是各位对我的一种指教，我也愿意接受这样的指教，即在现代史研究的困难面前要更加谦虚，在史料的选择、批判和史实的确认上要更加慎重。”〔4〕出于这样的理解，再加上龟井本身在表达上也存在着混乱，远山最终仅仅对历史叙述是否应该描写人物这一点表示了关心，而彻底地脱离了龟井的本意。令人兴味深长的是，最初参加论争的历史学家们不仅否定了教条主义的问题，而且对龟井提出的“进入历史，就是进入与各种各样的人的纠葛的关系”这一重大命题几乎一样是毫无反应。

对于远山来说，龟井提出的问题是无法接受的。因为对远山来说，历史学是一种“科学”。远山想做的，是用这种“科学”来填补战后日本社会中“历史的真实与国民的感觉之间的巨大裂缝”〔5〕，将历史发展的“法则性”揭示出来。对于那个时候的远山来说，这种现代史的法则性是通过日本共产党1927年纲领和1932年纲领表现出来的。他在这两个纲领上贯彻了自己历史批判的立场，并试图通过阶级斗争、人民立场和经济基础上层建筑等分析概念来讲述昭和的历史。而新版的《昭和史》虽然在具体的观点上有不少变化，但是这个基本的立场并没有改变。1963年，远

〔4〕 远山茂树：《现代史研究的问题点——关于对〈昭和史〉的批判》，第160页。

〔5〕 同上书，第155页。

山指出，如果把阶级和民族等“历史认识的基础概念”实体化，那么用理论来剖析现实时有陷入教条主义的危险性，同时强调通史“要用来把握社会存在层面上人们创造出的各种关系，即民族、阶级、政治势力的动向”〔6〕。在1978年，远山更加简洁地表明了自己对昭和史论争的态度：“我认为龟井批判的问题在于他将历史学的分析和文学的描写混为一谈，从而失去了历史学的科学性，这一点我到现在依然这么看。但是龟井在批判中所指出的问题——这一点由松田道雄做了更明确的阐述——将是我今后的重要课题，即历史学家在描写他生活于其中的当代史时，不要忘记历史学家本身作为当代的一分子也必须受到历史的裁决。”〔7〕

虽然在论争开始的时候参加的人有很多，也有比龟井和远山更为切中命题的发言，但论争的基本轮廓却始终没有克服上述理解上的错位。

这种错位产生于这样的问题，即当现代历史学研究参与现实的政治斗争时，应如何规定历史学自身的操作规范。很明显，龟井的论述中存在着重大缺陷。他虽然敏锐地指出，在历史研究中风行的那种指出历史人物“局限性”的做法在原理上存在着扭曲，但他只把这个问题归咎于历史学家的“傲慢”。于是为了对抗现代历史研究中没有描写人的“教条主义”，龟井提出了“对人的描写”和“对时代氛围和国民感情的形塑”。从龟井提出的两个“对历史的需求”中也可以推测，他所想象的“历史”和“历史学”基本上忽视了历史和现在在时间上的差别（同时还有空间上也就是社会原理上的差别）。历史学是一门在处理这种时间上（或者空间上）的差别的过程中确立自己操作规范的学问。虽然龟井提出的各个重大的问题都涉及了操作规范的问题，但他本人非但没有在这个视野里推进问题，反而在文学能力之类的说辞里把它消解掉了。因而历史学家们对龟井

〔6〕 远山茂树：《历史叙述与历史意识》（初刊于1963年），《远山茂树著作集》第六卷，第191页。

〔7〕 远山茂树：《现代日本的历史课题——对当代史的认识方法》（初刊于1978年），《远山茂树著作集》第六卷，第377页。

的反弹也正显示了他们强化历史学的自我意识。和歌森太郎等人〔8〕对龟井的批判正说明了这一点。

但不论双方怎样相互错位，这一论争在结构意义上却对日本战后历史学的发展具有重大的意义。论争中的各种议论为战后马克思主义史学进行范式转换（正确地说应该是修正）提供了契机。

二 论争展开的一个侧面

基本上对所有的论争而言，如果只局限于当事人双方的论调，是无法发现论争的丰富性的，昭和史论争也是如此。就像所有包含丰富性的论争都至少具备三个层面一样，昭和史论争也具有这种多层结构。即当事人层面、参加论争的人的层面以及“旁观者”的层面。这三个层面就像一个同心圆一样向外扩展，离圆心越远（即直接介入的色彩越淡），客观性就越浓。昭和史论争中最具生产性成果的，基本上都产生于第三个层面即没有直接加入论争的“旁观者”层面。

在昭和史论争开始之后，日本学界就发表了许多论文，举办了多场座谈会。在论争开始后的两三年间，现代史的书写方式以“历史与人”为主题被进行了多方讨论，几乎成为日本知识界最热门的话题。在这些热火朝天的论争当中，历史学基本规范的问题、现代史的叙述方式、危机意识以及历史学家的主体性等问题被一一提出并得到了讨论；但另一方面，由于讨论受限于论争的形式，所以大多停留在提出问题的阶段，讨论仅在与论争当事人论点相关的方向上才得以深入。相对于第一层和第二层将历史学的工作伦理作为“历史与人”的问题进行讨论，第三个层面的讨论则与昭和史论争保留了一定距离，因此反而激发了更为深刻的观点。其中尤其值得关注的是上原专禄和篠原一的讨论。

〔8〕 参照《中央公论》1956年6月号上刊登的和歌森太郎的《历史的看法与人生》。

对于昭和史论争的整个过程，上原专禄并没有表示出任何的兴趣。但显然由于编辑的意图，上原在两个场合下相当于间接地“参加”了这个论争。这两个场合的主题分别是“历史与人”和“历史感觉、历史意识与历史学”。前者是以“昭和史论争”为主题的座谈会，后者是与加藤周一在“文学对历史学”的框架之下进行的对谈。令人兴味浓厚的是，上原虽然始终对昭和史论争未置一辞，但他的问题意识却在结构上与这一论争有着微妙的关联。

参加“历史与人”座谈会的双方是包括远山在内的历史学者与包括野间宏、荒正人在内的马克思主义文学者。虽然主办方本意是要在历史与文学的关系上展开讨论，但座谈会却没有沿着这个方向进行，而是中途转移到了历史学内部的话题上去。而这与上原专禄有着决定性的关系。

这次座谈会的结构方式非常少见，在前半部分（文字记录的三分之二）上原一直没有发言，而后半部分（三分之一）却变成了他的大段演讲。在出席座谈会的八个人当中，七个人在前半部分“座谈”了以后，后半部分就变成了接受上原指导的局面。单从这一结构方式来看也可知道当时上原的影响力之大。正是拥有这种影响力的上原对会议主持松岛所提的“文学与历史”的分类发出了质疑。“先把历史学和文学分开，然后再去考虑两者如何协作，这种整理问题的次序现在是被作为不言自明的前提来接受的，我认为恰恰这一点才是问题。……必须要把这种整理问题的方式提出来进行质疑。”〔9〕

上原为什么要对“这种整理问题的方式”进行质疑呢？他把这一点作为自身的问题进行了说明。

“我曾经尝试过把这些问题逐个分开来进行分析，但我发现这不过是一种知识分子式的整理问题的方式而已，而问题本身却在以无法用这种方式处理的形式存在着。”“比如日本人实际的生活态度，还有日本人在工

〔9〕 上原专禄等：《历史与人》（座谈会，收于《历史学研究》1956年10月号），第25页。

作中的现实态度，这些都不是分析的结果，而是单纯凭直觉和感觉的行动，在这种直觉的行动过程中，恰好符合了某种道理。”^{〔10〕}

上原在这里以简洁的方式表明了自己的知识立场。他为自己“整理问题的方式”加上了“知识分子式的”限定，并指出实际上问题并不能以这种方式来穷尽。这与他下面的思考是相通的。他说“学问并不是万能的，凡是能做的都有其边界”。基于这种“边界意识”，上原指出问题并不在于历史学能不能处理人，而是在于历史学的“朴素性”：正如“在这种直觉的行动过程中，恰好符合了某种道理”所表现的那样。“一旦意识到历史学也必须描写人，就马上考虑用什么方式在历史学中表现人的问题，要这样的话就有些过于朴素了。”历史学不是万能的，但正因为如此才不可以用这种朴素的方式凭感觉来书写历史，这是上原的充满悖论的思考。如果把他这些略嫌含混的说法进一步阐发的话，我认为他是在强调历史学作为一门学科的工作伦理：历史学是一门经验学科，但是并不能够依靠直观的方式工作；这是因为它必须处理经验背后的“道理”，亦即不仅需要记述经验，而且需要对经验进行有洞察力的分析。但是，即使经验作为直觉的行动符合了某种道理，也绝不意味着经验是按照道理行动的。因此，用道理（理论）去解释经验（历史）是错误的。但是，反过来说，如果因此认为历史学可以直观地工作，也是错误的，这种直观的“朴素性”将导致历史学变成一种就事论事的言论，不会真正承担历史学的责任。可以说，上原对于历史学家回应龟井关于历史学应该写人的提议表示不满，首先在于他敏锐地看出了龟井的提议里并不包含历史学所具有的学科伦理，具有非常强烈的直观性。

虽然对于日本知识分子学习源自欧洲的“分析法”时所具有的边界一贯地保持警惕，但上原并不在直观上拒绝这种“整理问题的方式”。毋宁说他一生都在这种临界状态下工作，并在理论与实践、理性与感性的紧张

〔10〕 上原专禄等：《历史与人》，第34页。

关系中最大限度地发挥着创造性。尽管上原在这个座谈会上谈了很多问题，但对如上“整理问题的方式”的质疑是他所有论点的原点。

但上原为什么会对历史学的朴素性表示不满呢？这与他把日本马克思主义史学当作绝对前提而坚持的“世界史的基本法则”的质疑相关联。在座谈会上，他对历史发展的一般法则发出了如下疑问：“所谓历史发展的一般法则，本来是从经济学和社会学中产生出的想法”，而历史学家看上去“认为自己所不具备的东西才是可贵的”。^{〔11〕}随后他指出，日本对于欧洲产生的学问总是有一种自卑感，而这种自卑感无论是在日本的资产阶级经济学还是马克思主义经济学中都存在着。上原指出了克服这种对西洋的自卑感的一个途径，那就是把欧洲产生的社会科学“历史化”。“欧洲的历史学和经济学都是在历史中形成的，换句话说，它们不过是些相对的东西。我们要做的不是直观地把这话讲出来，而是要试着去揭示它们的相对性到底表现在什么方面。”上原在这里强调的是史学史研究的作用。而这种史学史研究在根本上是和我们今天的存在相关的。“如果不这样做，我们的想法就会太过于朴素。也就是说，要考察在欧洲社会里历史学和经济学各自的历史发展，并以此为媒介反过来把握我们自己在当今世界和在日本处于何种位置的问题。我认为这个方法、这种意义上的社会科学史研究和历史学史研究是非常重要的。”^{〔12〕}

上原指出的问题带有某种普遍性。日本的知识分子在直观地、凭感觉地从事知识生产的活动中，对理论产生了一种抽象的欲望，于是在直观的和抽象的理论之间产生了一种真空状态。而对于从感觉转换到理性分析时应该经由什么程序，上原给出了独特的答案，那就是史学史这种“历史化”的过程。上原显然是想通过这个程序在日本知识界培养出“相对化分析”的知识传统。在这个座谈会过去半年多之后，上原与加藤周一进行

〔11〕 上原专禄等：《历史与人》，第37页。

〔12〕 同上书，第38页。

了一场对话。对话以欧洲历史学的“历史化”为主旨，认真讨论了欧洲历史学的“相对性到底表现在什么方面”，也就是分析了欧洲的历史意识和历史感觉在历史的变化中如何形成的问题。在这个对话中可以比上次座谈会更具体地看出上原的观点。尤其值得注意的一点是，在昭和史论争中完全没有被触及的话题在这次对话中得到了深入的展开。上原非常关注欧洲的历史哲学和历史学进入日本时的“导入方式”，“作为实践者应有的姿态和责任问题被束之高阁，历史学研究的方法和成果就以这种方式被引进，同样地，关于思考历史哲学的理论和方法也被这样引进了日本。正是由于这种引进方式，所以就变成了纯粹理论上的问题。”上原说这是因为日本社会中缺乏培养历史意识的社会基础，或者说社会生活的现实和问题状况。但同时上原对日本社会在战败后历史意识和历史感觉的成长保持了关注。他认为在既有的生活秩序和价值观崩溃后，就会产生出“变化”这一要素，而从如何重建日本这一角度中可以产生“能动性”，也就可以产生出形成历史意识的生活感情。

这些论述很容易让人想起龟井的观点，但他们却是在不同的层面上谈问题的。相对于龟井基本上是把生活感情和历史意识作为同一层面的东西来对待，上原则是把它们划分为不同层次的东西。而在昭和史论争中被历史学家从历史学中排除出去的“生活感情”，在上原那里变成了形成历史学的不可或缺的基础。

这是一次完成度很高的对话，加藤周一对上原的命题在反方向上做了补充，从而使讨论进一步细致入微。尤其是对上原反复强调的“在世界史的变化中思考日本的位置”的命题，加藤做了这样的补充：“不是突兀地讲世界史的事情，而是指日本的国民从过去生活到现在，其间曾走过各种各样的路，而我们应该知道接下来应走向哪里去和想走向哪里去。”上原对此表示赞同，并对历史学的边界问题做了耐人寻味的补充：“要把这种愿望追溯到过去并进行分析，这一点历史学可以做到。但是要说历史学是否能够提供这种愿望，这就很难了”，“把这种愿望正当化并不是历史学的

任务，历史学也做不到这一点。”这里所说的“愿望”指的是20世纪50年代后半期日本社会普遍具有的一种危机意识，那就是在美国的压力下，日本如何才能自主地决定自己的国家道路，应该怎样做才可以避免战争的再次爆发。这正是在远山的科学的历史观中所贯穿的、为当时的进步知识分子（包括马克思主义者）所共有的一种危机意识。

但是上原同时认为历史学的任务并不存在于眼前可视的目标中。他做了这样的区别：“明确日本在世界政治中处于何种位置，这是历史学的任务。但这和主张怎样带领日本前进完全是两回事。”〔13〕

虽然上原将“人类史”和“世界史”的区分作为他历史学的基础，但这与日本马克思主义史学所坚持的“世界史的基本法则”具有根本的不同。这种根本的不同并不在于是否遵循资本主义—社会主义—共产主义这种单一的进化模式，而是上原在历史化（也就是解释“相对性到底表现在什么方面”）的程序中考察世界史的时候并不把“基本法则”这种东西作为大前提。上原在进行历史学史研究的时候一直保持的问题意识是，所谓“世界史意象”不过是一种历史的现象而已，而这种问题意识促使他探究不同的世界史意象是如何形成的这一课题。另一方面，那些持世界史基本法则观点的人以及它的反对者虽然也在抽象地使用“相对化”这个词语，但由于缺少了历史化的程序，他们讨论的框架只是建立在逻辑基础上的。因此当他们仅仅把一国史的发展阶段论是否可能成立当作核心问题来讨论时，其实早已预设了一个关于“近代的普遍性”的结论。令人深感兴趣的是，在马克思主义史学被看作“已破产”、“世界史的基本法则”被“世界体系”取而代之的今天，这种“内发论是否可能”、“一国论是否可能”等对立逻辑依然顽强地存在着。可以想象，这种“整理问题的方式”并不仅仅是马克思主义史学才有的问题，而是在缺乏历史化这一程序时的普遍

〔13〕 上原专禄、加藤周一：《历史感觉、历史意识与历史学》（对话，收于《思想》1957年5月号），第262—265页。

现象。

如果说上原凭着“历史化”的视角，对昭和史论争时未能深入讨论的战后历史学中“普遍法则的信仰”提出了质疑的话，那么篠原一就是从政治思想史的角度再次提出了对“普遍性”进行重新定义的可能性。

篠原在论争的时候发表了一篇名为《现代史的深度与厚度》^[14]的论文，引进了“政治过程”这一政治学的范畴。这篇文章讲的是在考察流动的政治过程时应该采用何种历史观的问题，并对马克思主义史学的一般做法，即“用经济基础说明上层建筑”的“唯物论的还原法”提出了疑问。在他的重要论文《现代政治史的方法》^[15]中，他将马克思的经济基础、上层建筑理论放到德国的历史学脉络中进行了定位，认为马克思主义的上层建筑论具有相对的特性，并进一步指出世界上各国的上层建筑都有其特殊性的问题。这篇论文确实抓住了日本马克思主义史学理论的弱点，并站在政治史的基本立场上提出了丰富的问题。在这个意义上可以说这篇论文是昭和史论争的重大收获。尤其值得一提的是，篠原在小松茂夫的《历史的唯物论与“现代”》^[16]的基础上，提出了这样的问题：“历史的普遍性，就是多种特殊意志的合力，简单说来就是特殊意志间相互冲抵的结果在现实中的体现。”^[17]这样就为克服那种把普遍性当作随处可在的东西，或者是与特殊性相对立的抽象物来思考的直观思维提供了一种途径。也就是说，篠原认为所谓历史的普遍性就是各种各样特殊的（或是个别的）力之间的一种紧张关系的结果，它只以流动的方式存在，并不是超越个别存在的抽象的“法则”。在恩格斯那里被称作“原动力”的，即对个别意图和整体结果之间的背离起决定作用的力量，正是历史的普遍性本身。这种普遍性并不是对特殊性的否定，而是只有通过各种特殊性之间的冲抵才得

[14] 篠原一：《现代史的深度与厚度》，《世界》1956年12月号，第143—158页。

[15] 篠原一：《现代政治史的方法》，《思想》1959年10月号。

[16] 小松茂夫：《历史的唯物论与“现代”》，《思想》1957年5月号、10月号。

[17] 篠原一：《现代政治史的方法》，第18页。

以呈现自身。

篠原并没有将这种普遍性回收到恩格斯的历史哲学中去，而是进一步去追究在历史学中这种普遍性是如何存在的。他首先指出，对历史进行概说式的把握容易陷入教条主义，而个案研究又容易缺乏重大的历史意义，然后他提出了一个研究“历史的关节点”的方法，即选择在历史上具有决定性的重要时刻，对它“集中炮火”进行冲击。毋庸讳言，他所说的历史的关节点就是普遍性最为激烈地使特殊性“相互冲抵”的时刻。而这种冲抵才正是历史的脉搏所在。这种相互“冲抵”的过程在思考方向上与对“普遍性法则”的信仰完全不同，毋宁说它是与上原的“历史化”过程相接榫的。

三 亚洲认识与史学史自律性

1966年，在昭和史论争过去了十年之后，包括远山在内的历史学家们将战后的历史学论文结成了一本论文集。在这本论文集里，昭和史论争的一个侧面经由历史学家（尤其是马克思主义历史学家）之手得到了揭示。^{〔18〕}

对日本的马克思主义史学家而言，在亚洲观问题上常会碰到麻烦的方法论问题。那就是如何处理马克思的“亚细亚生产方式”论以及它和“亚洲停滞论”之间的亲和性、世界史的法则应以什么作为典范等问题，而这种方法论问题也是讲座派马克思主义史学理论的内在困境。关于从战前到战后的日本马克思主义史学是如何形成并延续了这一困境的，可以参照永井和的《战后马克思主义史学与亚洲认识——“亚洲停滞论”的困境》^{〔19〕}。从1966年这个时点上来看，1964年林房雄的《大东亚战争肯定

〔18〕 幼方直吉、远山茂树、田中正俊编：《重塑历史面貌的课题——历史学的方法与亚洲》，御茶水书房，1966年。

〔19〕 古屋哲夫编：《近代日本的亚洲认识》，绿荫书房，1996年，第641—704页。

论》的余波尚未完全平息，当时也是明治维新一百周年的前夜。在这样一个时期，从正面处理亚洲问题对于日本的马克思主义史学者而言，无论在学理还是在现实层面都是个极其困难的课题。

这本论文集收录了被看作是战后日本历史学界中试图“重塑历史面貌”的论文。论文集以“亚洲认识”为中心议题，由三部分构成，分别是“第一部分 世界史中的东亚”、“第二部分 研究史的方式问题”和“第三部分 日本人的朝鲜观和中国观”。从这一构成中可以明确地推知编者的意图，那就是东亚认识是重构世界史所必要的工作元素，而且这一工作需要新的方法论。这本书也可以看成是日本马克思主义史学自我转换的一种努力。

这种努力在几个方面值得注意，从与昭和史论争相关的角度而言，首先需要注意的就是远山在解说和篇首论文中显示的姿态。

远山在战后不久就开始着手解决如何克服日本马克思主义史学中的“亚洲停滞论”的问题，他也是较早提出这一问题的历史学家。他在为第一部分所写的解说《把握世界史的观点》和篇首论文《对东亚历史认识的探讨》中很明显地显示了使世界史叙述复杂化的意图。对于日本战败之前的马克思主义史学中作为国别史的、社会经济构成体继起和交替形成的“世界史的基本法则”，远山进行了深入探讨，并尝试用“思维的转换”来实现对世界史的重新解释。他指出，战后亚非拉的民族解放运动扭转了世界史的结构，而国别史和比较史又各有局限性（国别史：普遍法则无法展开；比较史：以欧洲为模型来构想世界史），但是东亚的“区域史”在世界史论述中却是有效的，因为“东亚直到今天也仍然是整个世界史中矛盾的最大关节点”。这一构思是与篠原一的“历史的关节点”论相暗合的，但是却被远山回收到了帝国主义与民族斗争这一概说性的层面上来，而没有达到篠原设想的超越概说与个案研究弱点的层面。但对远山来说，只要比较一下他写《昭和史》初版与新版时的认识就可知道，他的这种亚洲认识是为了丰富那种不变的“世界史的基本法则”的，而从这一意图来看，远山与上原的世界史视点绝非一致，但他却诚恳地接受了上原在《历

史研究的思想与实践》中提出的“区域世界”的设想，开始肯定东亚区域史研究的意义。

在《重塑历史面貌的课题》的第三部分中虽然收录了有关昭和史论争的文章和解读，但可以看出在论争过去了十年之后，马克思主义历史学内部仍没有把它作为论争进行有效的整理。比起讨论这一论争的论文来，更值得注意的是这一部分收录的石母田正的《关于近代史学史的必要性和旗田魏的《日本的东洋史学传统》等论文，它们反倒从“反思方法论”的角度对昭和史论争中没有深入的问题进行了深入探讨。

这些没有深入的问题，是历史学与时代、与政治形势的关联方式问题，是史学史的自律性问题。

石母田正的论文论述了史学史这一学科划分的意义。这不仅仅是与上原在 20 世纪 50 年代提出的为了克服“朴素的历史研究”所以需要史学史的观点相重合，而且以敏锐的分析将问题进一步推向深入。石母田以津田左右吉为例，指出日本近代历史学家的史观是与帝国主义和对其他民族的支配不可分割地结合在一起的，所以他明确地指出，那些认为学者的思想和学问是两回事的想法是错误的，“两者之间有着复杂的纠葛和统一”。他反对把津田这样的优秀历史学家的政治立场问题单纯还原为个人的“局限性”，而是主张“必须要对以往的史学进行客观全面的分析，以此对史学进行重新定位，换句话说就是要对东洋史和日本史做近代史学史的研究”。石母田指出，日本近代优秀的东洋史学家和日本史学家是在对周边民族的蔑视和帝国主义意识形态下形成他们的学术出发点的，他们一边发挥了他们卓越的学识，一边形塑了甲午战争之后日本人对亚洲的蔑视，尤其是导致了认识中国和朝鲜时的精神结构的低劣，并在之后阻碍了日本人亚洲认识的发展；石母田解释了日本近代史学史的这种结构特征，并进而提出了一个意味深长的问题：这样的知识遗产为今天的日本历史学带来了什么样的影响？

石母田曾于 1954 年的论文《历史叙述与历史科学》中以津田为反驳

对象对唯物史观的历史法则做了论述。在过去了十多年之后，石母田在《关于近代史学史之必要性》中展现了更为丰富和复杂的观点。在这里石母田并没有把“唯物史观”作为大前提来强调，而是指出，“我们不仅必须继承近代历史学的遗产，还必须从中发掘新的东西。这样做也许会挖出许多阴暗面，但光靠人类的洁癖是无法处理学问的复杂性的。”^{〔20〕}石母田正在努力地把上原提倡的“历史化”过程导入日本马克思主义史学中。在他那里，历史化的过程不仅不能脱离社会的责任，也是历史学家承担这个责任所需的最重要的条件。为了克服以“贡献一局限”的二分法来评价历史学家的“朴素”做法，石母田敏锐地指出提倡亚洲认识的意义并不在于研究对象的拓宽，而是在于创造新的历史认识。亚洲认识在这里意味着正视自明治以来内在于日本历史学中的精神构造的扭曲，并把日本历史学的根源本身问题化。这不仅是现实的社会责任的需要，也是学问本身的需要。

石母田进一步指出了一个问题。他认为在战后的日本社会，日本人国际意识淡薄的传统依然存在，国际意识的形成是个极其困难的课题。比如安保斗争就只被看作是对日本垄断资本的斗争，或是仅把它看作是向拥护民主主义的斗争的转化，这些看法都是从只把问题当作国内问题的思考习惯中来的。安保斗争对于亚洲来讲具有何种意义？如果要将其民族的视角和意识纳入自己内部并形成思想，到底需要以什么样的历史经验为基础？石母田从这些极具现实性的政治课题中抽取出史学史的要素，并把它作为历史学的课题来展开。由此，石母田将自己置身于仅靠洁癖根本无法把握的历史之中，主体性地面对了思想形成的困难。从石母田对东洋史学卓越的史学史态度中，是不会产生出对过去已有学术传统单纯的“清算主义”态度的。因为即便是对日本的马克思主义者而言，他们也并非置身于明治以后学术传统的外部。更何况在过去和现在的学问之间承担

〔20〕 幼方直吉等：《重塑历史面貌的课题——历史学的方法与亚洲》，第236—237页。

了媒介作用的当时的东洋史学家，在亚洲认识的形成上也发挥了重要的作用。

旗田魏就是这样一位东洋史学家，在《日本的东洋史学传统》^{〔21〕}中他提出了和石母田几乎相同的见解。但与石母田不同的是，他是以东洋史学史阵营中一员的立场对日本东洋史的局限性做出严厉批判的。旗田在这篇论文中指出，日本过去的亚洲研究是在侵略性的研究体制下进行的，通过这样的“史学史的分析”，他开始追究历史学自律性的问题。旗田指出，日本的东洋史学与侵略体制是共谋共犯的关系，研究内容当中也不乏侵略的性格，而不与现实发生关系、只为学问而学问则是东洋史学家的传统态度。从学问中抽去思想，虽然可以进行考证的研究，但是这种学问缺乏体系性，不得不局限于对个别事实的考证，甚至会与权力无责任地勾结在一起。由于在根本上存在着对亚洲的优越感和近代主义的态度，在学问中摒除了思想的东洋史学家们无法把亚洲的改革作为历史事实来进行正确的认识。旗田在做了这样的反思之后，对于当时的 AF 问题表示了严肃的态度，他担心接受了这笔资金就相当于屈从了东洋史学中歪曲了的精神构造。

AF 问题是指 1962 年 Asia Ford 财团对东洋文库现代中国研究中心的资金援助。当时反接受援助的行动被看作日本知识界主体意识的体现，但更重要的是以此为契机，关注史学史自律性的动向——尽管这动向很有限——已经露出了端倪。石母田一方面在现实层面上对 AF 问题持反对态度，一方面在学术层面上对历史学传统开始了“史学史”的探讨。这两个层面的姿态间存在着微妙的关联，同时也存在着方向性的差异。这种方向性的差异，就如同上原在和加藤周一的对话中所强调的那样，“明确日本在世界政治中处于何种位置，这是历史学的任务。但这和主张怎样带领日本前进完全是两回事。”换句话说，史学史的方向性并不在于如镜子一般

〔21〕 幼方直吉等：《重塑历史面貌的课题——历史学的方法与亚洲》，第 205—228 页。

地原样反映现实的问题，而是通过厘清历史学自身的传统，来改善人们的认识，这就是史学史自律性。

亚洲认识为什么是必要的，对这个问题的答案并不是自明的。与其他的地域研究不同，亚洲认识与下面这个认识论问题有着很大的关联。旗田所指出的东洋史的传统要素在现代日本史以及亚洲研究中根深蒂固地存在着，石母田说过要将其他民族的视角和意识纳入自己内部并形成思想，但这个积累还相当贫乏。因此上原指出的“单凭直觉和感觉行动的同时恰好符合了某种道理”的朴素的知识传统依然存在。从中发展起来的马克思主义史学如果仅仅采取“清算主义”即“从外部进行否定”的立场的话，是无法从这一传统中挣脱出来的。那些固守“世界史基本法则”和把科学这一前提绝对化的做法等，虽然看似国际化，但还是被后人斥之为“教条”终致无法开花结果，其原因恰恰就存在于这种被视为是“与之无关”的东洋史传统之中。具体而言，真正意义上的“史学的自律”不可能以远离现实的方式建构，日本东洋史传统提供的教训已经证明了这一点；而离开有着明显缺陷的东洋史传统另外建设世界史的法则之所以无法获得真正的成功，因为这些法则是游离于日本近现代社会历史脉络的“抽象法则”，它无法承担有效解释历史的责任。当昭和史论争以“历史是否应该写人”的方式接近了这些问题的时候，由于缺少必要的反思，历史学界特别是马克思主义史学家并没有真正推进这些问题；而上原专禄对日本史学“朴素性”的不满，正是在于当事人没有把“历史学是否应该写人”这样的命题有效地转化为历史学如何贴近历史本身而非演绎抽象法则、日本历史学家如何在并不“正确”的史学史基础上进行有效传承这样的课题意识。上原呼唤日本史学家的自觉意识，在于他察觉到了史学家们只是用自己的直观经验研究去迎合了某种既定的理论，而不是从自己的经验研究中提炼出具有理论想象力的命题。以马克思主义史学的教条主义倾向为代表，史学的自律性问题本身已经成为了一个紧迫的课题。

但问题并不在马克思主义历史学这里终结。在阶级论、唯物论和帝国

主义论等分析工具被束之高阁的今天，远山和石母田等人的努力已经变成了马克思主义史学史这一历史性的对象，而上原、篠原的工作也被作为日本现代史学史的遗产而保留下来。在所有的这些知识遗产面前，今天我们的作战对象要比昭和史论争时知识分子们面临的更为复杂和丰富。我们真的能比远山更好地整理并继承昭和史论争的遗产吗？

昭和史论争虽然从严格意义上来说是一场没有找到接触点的错位的论争，但是论争的发生并非偶然。在战后马克思主义史学占支配地位的时期，昭和史论争为历史学的自我反思提供了一个契机。不过这种反思并不是论争本身直接带来的结果，而是由论争带动的一种“连锁反应”。这种连锁反应在今天看来仍然代表了日本史学的高水准。就像以昭和史论争为圆心的同心圆一样，当时的争论看上去虽显得杂乱，却以昭和史论争为圆心向外发散，杂乱的讨论相互间带有一种结构上的关联。那是一个以历史学真正的自律性为中心、对历史学的工作伦理进行反思的结构。

在追究历史学自律性的时候，亚洲认识是一个重要的场域。在这里，亚洲认识与历史学的关系在一个具有相当高度的课题意识层面得到了统一。从昭和史论争的时候一直到20世纪60年代后半期，引导这一课题意识的是上原专禄。他毕生都在追求史学史的自律性，并在这一自律性中讨论亚洲的问题。当马克思主义史学用阶级论和帝国主义论等工具进行亚洲的历史叙述时，如何接受历史学自律性的问题就和如何克服教条主义的问题相联结。可以说至少在60年代，通过远山和石母田等人的努力，马克思主义历史学已经开始面对这个困境了。

不过，尽管亚洲认识成为确立史学史自律性的一个良好契机，但日本的马克思主义历史学并没能对此做进一步的展开。“世界史发展的基本法则”最终没有超越它的教条性，在某种意义上也许可以说，这正是史学史真正的自律性没有能够确立的证明。上原的“世界史中的亚洲”这一设想

是在他的史学史构想的基础上发展起来的，所以如果不能理解他对直观的、朴素的历史观的严厉态度，是无法继承他的亚洲论的。从暴露了朴素的历史学的弱点，以及暗示了通过史学史来克服这一弱点的可能性这个意义上来说，昭和史论争对今天的历史学具有重大的意义。而且从这种历史事件中，我们也许需要重新思考今天亚洲论述的“整理问题的方式”了。

11 在中国的历史脉动中求真^{*}

沟口雄三先生走了。他走得过于匆忙，来不及道别，也来不及让我们为他送行。

接到讣告，是在7月13日中午时分。我在研究所打开电子邮箱，发现了一封来自东京友人的简短邮件。他告诉我，沟口先生于当日凌晨突然辞世，没有任何具体的说明。我在震动的同时，也从这简短的信息中体会到了对方所感受的震动，显然，日本的友人也同样没有思想准备——就在一个月之前，我造访东京时听说沟口先生身体欠佳，跟他商量什么时候一起去探望合适，那时他说还是先不叨扰为好，让老先生静养一下吧。我们都确信沟口先生能够渡过暂时的困难，重新笑眯眯地回到我们中间——谁能料到事情竟会是这样！

那天之后的一个星期里，我陆续收到了来自不同人的讣告。在最初的震动和拒绝这一消息的本能反应过去之后，我渐渐地接受了这个沉痛的事实：这个世界上已经没有沟口先生了。我几乎没有兴趣打听他离去的原因，因为比起他离去这个事实来，他患了什么病、如何离开人世之类的临终信息实在是微不足道了。

我的书桌上还摆着没有校阅完毕的沟口文集译稿，三联书店为了让读者更多了解沟口先生的著述，计划推出他著作的译本和重译本，出版一套《沟口雄三著作集》。台湾的陈光兴教授来信说，沟口先生在台湾的讲演集马上要问世，没有想到出版纪念会也要同时开成悼念追思会了。他同时也转达了几位台湾学人的哀悼。北京的几位朋友在互相商量，要为沟口先生

^{*} 本文原刊于《开放时代》2010年第11期。

做点什么，不止一个报刊的编辑立即开始组稿报道此事。还没有摆脱震惊和悲痛，我飞到韩国去参加会议，接风的晚宴上，韩国的几位朋友也面色沉重地谈起了沟口先生，流露出真挚的哀悼之情。延世大学的中国史学者白永瑞教授提议说，应该搞一个东亚地区的纪念出版计划。沟口先生的离去，在东亚学人中引起的静悄悄的震动，并不显眼却是真实的、深刻的。

因为沟口先生是《台湾社会研究》的荣誉顾问，台社约我写一篇悼念文章，从未写过悼词的我，面对电脑感到踌躇。在这个已经没有了沟口先生的世界上，如何表述怀念与追思呢？

我并非中国思想史学者。对于沟口先生的研究领域，我是门外汉。与沟口先生相识多年，真正与他共事，只是组织一场长达六年的中国与日本学者的对话活动，这个活动被命名为“知识共同体”。在这六年之中，我和我的朋友们近距离地体会到了一位耿直、执拗的日本知识分子如何顽强地探索日本与东亚邻国和解的民间途径，如何以知识的方式为那一场灾难性的战争承担责任。从沟口先生那里，我学习到了在这个鱼龙混杂的世界上作为个体如何坚持，如何自律，如何负责任。这位严厉正直的长者赢得了我们大家的尊重，就连我的几位对日本缺少好感的朋友也对他怀有发自内心的亲近之情。

作为一个外行，我没有能力对沟口先生的学术正面进行讨论，事实上，我也尽量避免这样做。但是我对沟口先生的敬意却并非仅仅出自他在组织知识共同体对话过程中的无私投入和巨大的人格感召力。尽管这个过程已经让我学到了很多，但更让我折服的是他的作品世界。作为日本思想史研究者，当我带着自己研究中的困惑阅读沟口著作的时候，我跨过了我不熟悉的史料和沟口的对话语境，被沟口独特的“结构意识”深深吸引。那是一种几乎接近于本能的、以经验研究的方式呈现的理论洞察力，这种洞察力并不凭借理论表述，而是借助于设定问题、运筹问题的方式暗示着它的存在。或许正是由于这种洞察力的存在，使得我可以跨越外行的阅读障碍，被沟口的研究所吸引，也使我产生了有别于知识共同体活动时的另

一种深深的敬意。同样出于这种敬意，尽管我不是写作下面这些内容的合适人选，我仍然甘愿不揣浅陋，做一件专业人士绝不会做的事情，以外行的方式斗胆谈谈我所阅读的沟口学术，以祭奠这位具有创造力的学术前辈。如果本文可以抛砖引玉地引来有专业修养的学者对于沟口学术的阐释，那将是我最为期待的。

一 “不容已”：作为思想原点的李卓吾

作为日本著名的中国思想史专家，沟口雄三先生一生留下了多彩的业绩。他1932年出生于日本名古屋，先后就读于东京大学文学部和名古屋大学大学院，曾经师从著名中国学家入矢义高。他的处女作《中国前近代思想的屈折与展开》由东京大学出版会出版于1980年，这本并不按照常规写作因而有些难读的著作虽然没有引起他后来著述那么广泛的反响，却是他一生中最重要的著作。他关于中国思想史内在机理的结构性思考，他对于思想观念的历史性和状况性解读，更重要的是，他为思想史研究注入的具有高度人文精神的洞察力，都在这本著作中集中地呈现出来，这些构成沟口学术的基本品质，不是作为结论和观点，而是作为看问题的视角，作为推进问题的方式，潜在于他整个的分析论述过程。

我和几位朋友有幸亲耳听到沟口先生讲述他写作这本书的动机和经过。当他还是一个硕士研究生的时候，开始对李卓吾发生兴趣。他阅读了当时日本汉学界对李卓吾的研究之后，询问导师入矢义高：如果研究李卓吾，应该读些什么。入矢的回答是：当然是李卓吾的原著。于是沟口买来了当时能够买到的所有李卓吾的原著，开始日以继夜地攻读。为了准确地理解李卓吾，他甚至逐字逐句地翻译了《焚书》。

沉潜于李卓吾的结果，使沟口对日本汉学界前辈的李卓吾研究发生了怀疑。他发现，这些便于理解的李卓吾研究，基本上依靠的是在日本学界通行无阻的西方现代性理论，它们可以很快被读者接受，却似乎并不能有

效地解释他在阅读中所看到的那个李卓吾的思想世界。仅仅从这个朴素的怀疑出发，他开始了自己的学术旅程。

在沟口学术生涯的起点，日本中国学界已经有了相当丰硕的成果。不仅老一代支那学家和东洋学家例如内藤湖南、津田左右吉等巨匠留下了宝贵的学术资源，而且新兴的中国学领域里也有诸如岛田虔次、荒木见悟等上一代中国学大家进行了创造性的探索。对于日本中国研究而言，一个根本的问题是如何确认中国的“近代”。特别是战后日本的史学深受马克思主义的影响，中国学家大多倾向于认同“奴隶制、封建制、资本主义、社会主义”这样一种时代区分图式，同时也自觉面对打破亚细亚停滞论的思想课题，试图找到东亚历史发展的轨迹。沟口的上一代中国学家为了突破亚细亚停滞论，已经致力于论述中国的历史独特性，建立有别于西方的历史叙述模式；例如岛田虔次的中国思想史研究，不但自觉地拒绝以欧洲概念来理解中国历史，而且试图勾勒中国思想史的体系性。沟口在继承这一学术传统的意义上，通过对岛田的下述质疑，继承并且修正了岛田所代表的中国学传统：

第一，他指出岛田虽强调不同于欧洲历史的中国历史独特性，却缺少通过中国历史看到欧洲历史独特性的眼光。这使得他在追求中国历史体系性论述的时候，不可避免地认为其中的思想因素是片断的、扭曲的、驳杂的。沟口指出，如果立足于中国观察欧洲历史的独特性，那么后者按照中国的标准也同样是片断的、扭曲的和驳杂的。这个沟口在 80 年代初期未及展开的重要认识论命题，后来以更为简洁的方式在《作为方法的中国》中被表述为“以中国为方法，以世界为目的”，这也正是打破在无意识中一直支配着学界的“世界等于西方”的潜规则，建立使东方和西方世界同时构成世界史一部分的结构感觉。

第二，他指出了在岛田中国思想史研究中所依赖的概念和思路其实并没有摆脱西方特征，甚至依赖的是明治之后日本接受西方思想过程中形成的概念内容。这些认识论的特征并不仅仅表现在单独的概念上，更表现在

诸种概念之间的关系上。例如对于中国近代解释中依赖的天理与人欲的对立、外在规范与内在人性自然的对立、社会的公与个人的私的对立等等。正是因为这些欧洲市民社会概念之间对应关系所具有的约束力，使得关于中国的历史论述无法摆脱欧洲式的价值判断，也由此产生了岛田对于李卓吾“童心”说的西方式解读。

第三，沟口对于日本既定的阳明学评价进行了质疑。在写作这部著作的时候，他面对的阳明学评价基本是对于朱子学在封建末期的解体进行的重新整合，因而是封建体制的观念论；而这种观点又进一步导致了认为阳明学在明末清初遭遇挫折、中国思想史就此冻结的结论。沟口继承了岛田关于阳明学把主体作为现实判断基准、因而使得经典相对化的看法，并把问题进一步推进到了打破主-客体二元对立、近而打破封建体制与农民对立的观念论预设，重新评价了阳明学的意识形态与社会功能。他指出：阳明学通过对于“心即理”的命题，把理的判断标准从外在的定理转到了道德主体的内部，并把这一主体扩大到了乡村地主、城市商人甚至社会底层；它同时开启了欲望渗入理之内部的途径，为其后直到清代的现实之理的秩序、经典的相对化、历史学的自立、以社会性欲望为基体的理观的确立等等思想转型开辟了道路。而李卓吾，则是促使阳明学中这些要素成熟的关键人物。

第四，沟口对于思想史研究中把明末清初视为一个终结点，把清朝视为黑暗时代的认识提出了质疑。在大量准确阅读一手史料的基础上，他试图通过寻找明末思想特别是阳明学在清朝的转型方式等研究，论述明清作为中国前近代历史中富于变化的转折时期的内在脉动。对于清代历史的重新认识，由此也暗含了对于日本中国学传统中表面化地接受五四新文化运动反礼教结论这一“传统”的挑战。^{〔1〕}

〔1〕 上述沟口的质疑请参照《中国前近代思想的屈折与展开》序章，东京大学出版会，1980年，第24—48页。

《中国前近代思想的屈折与展开》把李卓吾作为一个论述的中心点，从这样一个并未制造有效概念的思想人物入手来讨论中国前近代转折期，并通过他导引出一系列重大的概念，是一个很特别的方式。我不能判断这个方式的真意何在，也不了解中国思想史研究领域如何评价，但是我确实从中感受到了非常多的启发：把这样一个并非创造了关键概念的思想人物（沟口甚至强调说李卓吾因此很难被称为思想家）作为讨论历史结构的出发点，除了李卓吾的思考本身对于沟口学术的重要性之外，我觉得这至少意味着沟口学术的结构并不仅仅是一个观念的结构，它包含了那些纠结不休无法通过逻辑推论加以表述的历史特质。沟口在学术的起点上就清楚地显示了，如果思想史不是仅仅依靠概念演绎来写作的话，它需要谨慎地关注那些混乱乃至混沌的历史要素，并找到一种有效地处理它们的方式。这种方式，正如后来沟口在自己的研究中展示的那样，是不拘泥于概念表面的统一性，而是寻找它们内在的关联方式；不言而喻，在今天学界已经习惯于用定义来理解概念的情况下，这种操作难度是非常大的。

沟口把李卓吾的“不容已”作为一个关键的环节引入了论述。他说，所谓“不容已”，就是“要从其深层的冲动之处、以其原初态去看人之自然，从这一点上说，这是把最没有做作之意的自然态看成本来性”，〔2〕并强调说，李卓吾与耿定向在对于“不容已”的争执中表现出来的分歧，并不应视为人的立场与纲常的立场的对立，而应该视为追求生命亦即人的自然实存秩序的不同方式。他指出，李卓吾的特殊之处在于他追求“只存在于赤裸裸的人本身的那种自然本来的现实的纲常”，〔3〕耿氏则使四端之心和色欲相近到毫发之隔的地步，因而走到了纲常的极限。这一区分跨越了通俗的简单二分法，使得李氏与耿氏的对立得以揭示对于“纲常”的两种生命理解方式。进而，沟口指出：“李卓吾对异端的自觉意识，他的孤绝

〔2〕《中国前近代思想的屈折与展开》，第84页。

〔3〕同上书，第91页。

的自觉意识，不是由于他脱离了世俗之后才获得的，相反，这是他最为真挚地生活于世俗世界的结果。他通过将世俗生活中的矛盾呈现于自身，在受到伤害的自身的痛感之中，磨砺了他自身的自觉意识。”〔4〕这个悖论的视角，恐怕是沟口执著于李卓吾的最大原因。我猜测，他大概在这个时刻已经预知了自己将要建构的那个中国思想结构内在“基体”的性格了吧。

沟口对李卓吾“不容已”的现世性和无善无迹特性的阐释，把论述导向了“穿衣吃饭之理”这一以人欲为原点的“形而下”的天理。在第二章《理观的再生——从“无”向“真”》中，沟口一气呵成地论述了中国思想史在明代中后期所完成的巨大转换，以及李卓吾在这个思想转换中的历史功能。

沟口指出，阳明学在明末已经不能充分把握这一时代，这是因为里甲专制秩序的崩溃和由此而来的乡村制度再建的过程，要求着与此相应的新的思想观念。李卓吾正是适应了这个时代又超越了这个时代的思想人物。与阳明学说“满街皆圣人”中以良知或者定质的善为标准的命题相对，李卓吾的圣人观则强调善不是定质的，因而无善。这种无善之善是普遍具体存在的“不容已”，它的普遍性不是抽象而来的超越之物，而是体现为个别的当下的、但却是人人都具有的“不容已”的状态，这样的普遍性境界也就是不自以为圣的真圣人状态，用王龙溪的话说，就是不能以己为是以人为不是，以“有我”来区分我和人，居高临下地以秩序伦理强加于人。因此，李卓吾才能够提出“夫以率性之真，推而扩之，与天下为公”〔5〕这样一个有关公—私的命题。这个命题与日后黄宗羲对于民之私的讨论有着潜在的联系；而沟口本人则从这个视野出发，日后发展出了关于“公私”的比较社会史研究。

〔4〕《中国前近代思想的曲折与展开》，第93页。

〔5〕同上书，第119页。

我不知道沟口出于什么考虑没有如同很多儒学研究家那样仅仅依靠中国思想人物本身的语汇，却在关键的分析中频繁地使用了“普遍性”这样一个用语。但是至少可以判断的是，在他使用这个词细致地论述“无善无恶”、“无人无我”、“无圣无迹”这些李卓吾的“真空”观念的时候，在客观上他是在使今天学界约定俗成的“普遍性”感觉相对化。沟口在“从无向真”的过程中重新定义“普遍性”这个被学界抽象化和定质化的西方式概念，让它在王阳明、王龙溪、李卓吾的思辨世界中获得个别性和“人人性”，并在这形而下的人人性之中一步步地瓦解既定的“超越之理”，建立与西方近代意义上的“天人分裂”和“个体的自由权利”相对的、包含了欲望的天理，同时也建立以调和为前提的自然法。正因为使用了“普遍性”这个词，沟口更有效地表达了他的世界史视野：来自西欧的“普遍性”概念只表达了一类阐述近代的思路，它与中国思想史中的“普遍性”相对，也是个别性的。当沟口使用这个词的时候，他其实也把自己从中国特殊论者或者文化本质主义者中区别出来了。“普遍性”在此不仅仅是一个概念，它体现着一种视野，这个视野后来在他的《作为方法的中国》中得到了更多的阐释。

《理观的再生——从“无”向“真”》这一章最后有一个附录，专门讨论李卓吾的《童心说》。这是一篇需要谨慎对待的独立论文，它的难解之处在于沟口并不是把“童心说”简单地视为与六经、语、孟等“道理”相对抗的对立命题，更不是自由人格的根据。沟口强调说，这个有别于“真心”、“赤子之心”的“童心”固然是李卓吾自家性命的下落之处，但它却是“胡然而遽失”的，具有转瞬即逝的特征，因而只能是一个不定之定点。由此，童心说不可能成为实在的落脚点，更谈不上是打倒既成权威的堡垒。正如李卓吾对标榜不容己之本心的耿定向严厉批判的那样，有目的地设定“本心”就已是作伪了，“童心”是李卓吾求道的足迹，他借此不断追问那个“不容己”本心的内容，这不但使他的性命不会得到安歇，而且使他不会以此为根据立论。

李卓吾的拒绝立论（也就是说他不肯把他的具体主张诸如“穿衣吃饭”等作为思想的落脚点），被沟口作为他区别于其他思想家的基本特质。沟口进一步指出，正是这一“拒绝立论”的思想姿态，使得李卓吾得以代表了明末的现实。他称这一现实为“混沌的动相”。沟口承认“童心说”之于李卓吾的重要，却不同意不加任何注释地把它视为李卓吾思想的核心，这是因为将其视为李卓吾思想的核心会在思维方式上无视“童心说”的“不定之定”这一特性，从而把它确定化，甚至简化为“主张个体自由”，造成误读。沟口的这一坚持，不仅仅是贴近了李卓吾的李卓吾式解读，更重要的是，它体现了沟口对于中国明末清初这个无法被西方现代性理论简单肢解的历史巨大转变时期的动态观察和思考。他之所以选择了李卓吾，正是因为他希望建构切合这个混沌历史的普遍性叙述。而且似乎问题还不止于此。我所阅读的沟口著述中贯穿着一种明显的“得鱼忘筌”的态度，他似乎并不太在意自己所提出的那些概念本身是否政治正确，也不太在意自己建构起来的这个关于中国的解释是否具有“体系性”，他急切地追踪的是一种对于中国历史的有效解释，这追踪似乎让他无法安顿。在他后期著作中，这种无法安顿的感觉尤其强烈。正是在这篇关于《童心说》的附录中，我找到了理解沟口这种态度的线索，或许，这正是一位真正的思想史家面对历史时的“不容已”境界吧。

二 曲折的思想传承模式：另一种历史解读

明末清初中国思想史的巨大转换，与中国乡村社会的巨大转换直接关联。沟口对李卓吾的细致解读，当然并不仅仅是思想认识论的梳理，他关注的是历史在思想人物的思考中的走向。沟口明确地指出了李卓吾的政治性，特别强调了他的无善无恶并非对善的否定，而仅仅是对于居高临下的抽象的“善”的否定，因而是“至善”，只有这种至善才真正能够存在于民众之中；而他对欲望的强调也并非鼓吹放纵欲望。正如他晚年严苛律己

的个人生活所显示的那样，他仅仅是在原理上说明社会人所必然具有的欲望的真实性，并试图在这一种混沌的“理的自用相”上确立政治治理的重点。沟口认为李卓吾的无人无己是一种万物一体的政治观，它把圣人、君主引入民众的混沌之中去，重新阐释了封建身份制度之下的支配与被支配关系，重新建立了“兵食”与“人人”之私的关系。李卓吾并非近代意义上的反封建政治思想家，但是他却在封建统治身份秩序的逻辑中嵌入了民众的人伦物理。李卓吾提供了一种以万物一体的天观为背景的公—私关系理解，它不仅不同于西方近代意义上的公私观念，甚至也有别于同时代的其他中国思想家。这是因为他的形而下人人的客在性格，通过真正的形而下视角得到了坚持，并通过“胡然而遽失”的方式成为了一个定点。

沟口强调李卓吾思想的这种“不定之定”绝非故弄玄虚，这与他对明清之际具体思想论争的定位以及明中叶到清中叶三百多年历史的思想传承方式的构想直接相关。沟口给出的历史思想图谱与众不同，他不过分重视思想史中的对立，尤其拒绝强化对立而使其定格为某种观念，却强调论争在历史脉络中的走向，以及它的后续历史效应。正是在这个视野里，他处理了东林派对李卓吾的批判，强调这个批判表面的对立与内在的一致性，更强调了清代批判李卓吾的思想家们对李卓吾实质上的继承。

《明末清初的继承和屈折》这一章非常耐人寻味。沟口把李卓吾去世之后所发生的东林派人士对他的弹劾作为重要的思想史线索，通过东林派对李卓吾毫无理解因而绝非公正的批判，钩沉一个重要的历史脉络：为什么并未肯定无限制纵欲、而且试图通过“率性之真，推而扩之，与天下为公”的论述建立新的“公”观念的李卓吾，会被在大的脉络里具有相近思想取向的东林派视为大敌？这中间，除掉显而易见的一些要素（例如李卓吾的论述有可能引发社会上的思想混乱和道德沦丧、李卓吾未能完成从欲即理的论述向“公”的内涵的论述的真正过渡等等）之外，是否还有更深刻的历史原因？

沟口指出了这个历史原因。东林派把李卓吾视为异端，根本的原因在于两种政治构图之间的对立。前者是富民主导型的乡村共同体构想，而后者则是以国家共同体中民的欲望为主体、以里甲制为框架的政治改革构想。但是在这里，沟口对于两者的政治边界又各自进行了一个细致的甄别。他分析东林派的政治构想时说：“他们不是要通过强化皇帝一元专制来解决皇帝方面的危机，而是以拥护乡村、城市的富民权益为第一义，要克服富民方面的危机。”〔6〕这个饶有兴味的甄别与他对东林派批判李卓吾无善无恶思想的分析相映成趣，体现了沟口特有的分寸感。他在谈到顾宪成与冯琦标榜反无善无恶时分析说：这是“为了摘除混杂在无善无恶思想中的李卓吾要素，反过来说，由于李卓吾要素混杂其中，所以要参与反无善无恶，而不是全般排斥无善无恶派。”〔7〕由此可见，沟口强调的是东林派人士对于皇权专制危机的漠视和富民危机的重视，他们对抗皇权一元化专制的真正用意不是取消皇权或取代皇权，而是为富民阶层打开新的政治空间，也就是建立一种具有富民阶层分权性质的“中央集权”体制。这个基本结构与后来的清朝富民之间以及富民与贫民之间的矛盾取代民与皇帝之间的矛盾这一历史发展走向之间有着潜在的联系，沟口也由此解释了为什么黄宗羲之后没有出现第二个第三个撰写新的《明夷待访录》以批判皇权专制的黄宗羲；这不意味着中国因此失掉了民本主义，而是由于黄宗羲从一开始就不同于西方的卢梭，他的目标并非是推翻皇权或者维护皇权，而是在皇权体制内强化“自私自利”之民的自主权。因此，事实上第二个第三个黄宗羲出现了，只是由于清朝政府采取了接近于他们需求的政治治理方案，他们便不再把对抗君主作为首要目标，而把关注点转向了更为突出的“民”内部的冲突与矛盾。这个分析与日后沟口对于辛亥革命性质的论述有着内在关联，他不认可把辛亥革命定义为一次“不成功的资产

〔6〕《中国前近代思想的屈折与展开》，第251页。

〔7〕同上书，第238页。

阶级革命”，是因为他不能够接受无视历史脉络的逻辑推演。显然，这一论述的脉络是无法整合到近代西方的资本主义社会取代封建社会或者市民社会理论中去的。

在分析李卓吾的政治构想时，沟口指出的是，他认为只要使民众生活充足，民众就能进行自卫，振兴人伦；否则只讲人伦就是本末倒置。他的《兵食论》是最先看到了皇帝与民的紧张关系，并试图找到解决的办法，因此李卓吾的看法是正视现实而且不免带有功利性的。他否定了自上而下强加给民的“吾之条理”，但同时也期待能够顺应民意的君主出现；这样的政治构想固然是旧式的，但是由于它具有真正的民本位的性质，沟口认为他比东林派的政治观领先了一步。^{〔8〕}

基于上述分析，沟口提出了一个具有想象力的命题：明末清初三大思想家黄宗羲、顾炎武、王船山，尽管各自都对李卓吾进行了严厉的批判，但是他们却在实质上继承了李卓吾童心说的理念。^{〔9〕}也正是在这一视点的延长线上，沟口专门讨论了黄宗羲的《明夷待访录》，指出它并非是一个主张民权的文本，而梁启超、陈天华过于执著于自己的民权思想，把它视为反君主制的民权宣言，这导致了他们无法发现黄宗羲思想在后来的历史中如何被继承，反倒为没有出现第二个第三个黄宗羲而焦躁不安。

在沟口的视野里，黄宗羲力主民的自私自利，为此甚至发出“向使无君”的呼声；但是他质疑的是为君之道，并非君的存在本身，换言之，他反君主却并不反君主制。就制度而言，他反对的是明朝的里甲专制，而非一般性的君主专制。因此，沟口认为黄宗羲代表的是一种体制内的立场，是从君民一元性的专制迈向富民分权性专制的思想。

正是在这个意义上，沟口为明代中叶到清代中叶的中国思想史水脉开

〔8〕《中国前近代思想的屈折与展开》，第252页。

〔9〕同上书，第258—260页。

掘了一条隐在的通路：这是从阳明学的满街皆圣人到李卓吾的不容己的民众观到东林派的乡村共同体秩序再整编，再到《明夷待访录》的富民分权，这一思想水脉以不断否定的方式绵延不绝地传承，构成了中国前近代的“屈折与发展”。相对于岛田把李卓吾视为近代思维在中国的“挫折”这一看法，沟口的“屈折”说开辟了另外一种解读历史的思路。

《中国前近代思想的屈折与展开》虽然引起了国际汉学界中关注同类问题的专家的重视，却似乎并不是学术畅销书。这当然首先是因为它的深度学术性格把大量未受过专业训练的读者挡在了门外，但是这原因应该是次要的。我猜想真正的原因在于这本书在事实上构成了对于强大的现行知识模式的挑战：相对于在西方理论视野的基础上建构东方历史图景的操作方式，沟口的思想史研究并不按照西方式近代的“自我”和“自由意志”的价值体系解释李卓吾和他的时代，它试图打造一个对于西方现代性价值体系而言难以理解的学术范式。而同时，它所具有的打破二元对立思维模式的历史思维（这一点通过他讨论李卓吾不立论的思想品格以及他的批判者在事实上对他思想的继承关系等等视角可以充分地感知到）也并不依赖通俗易懂的“反西方”思想模式，在它的论述结构里，强调中国历史逻辑的独特性并非遵照“与西方相对”这一标准，它有时与西方的某些观念相关或者相对，但更多的时候它并不与其形成对照乃至对峙。深深浸润于李卓吾思想营养的沟口雄三，虽然有时会谈谈学界是如何因为西方化而牺牲了中国历史的内在逻辑，但这谈论似乎与他笔下李卓吾的“童心”相似，并非他安身立命之处，只是他求道的足迹而已。应该说，沟口追踪的是一个更为本色的问题：中国思想到底是如何表现在它的思想家的论述中的？这些论述与同时代的历史脉动又有什么关系？

正是在这个难以归类的视野里，日后沟口不断强调的“空着两手进入历史”的认识论得以充分地体现。这是一个非常难以通过语言的阐释得到准确表述的思考过程，或许只有如同沟口一样曾经沉潜在李卓吾的世界里的学者，才能体会它最本真的意义。我仅仅从自己从事的日本思想史研究

体验出发，试图间接地理解这一认识论的重要性：它意味着研究者在进入史料的时候“不带武器”，也就是不带既定的观念、价值观甚至思路，同时要在这种“空手”的状态下诚实地面对“史料的反抗”，亦即正视那些与自己的问题意识不相吻合甚至破坏自己问题意识的史料要素，并力求在不断修改甚至推翻自身问题意识的过程中找到进入那些互相矛盾的史料内部的途径，并力求建构解释的结构。借用日本思想史学者丸山真男的话说，这是一种“充满了辩证法式的紧张”的操作方式：这意味着思想史家在被历史所制约的同时，主体性地建构历史对象。^{〔10〕}在我看来，沟口先生给出了一个表率，他证明了在面对史料的时候“虚怀若谷”和“绝不束手就擒”是可以同时做到的。而他做到这一点，却是因为对于李卓吾的深度沉潜，我相信这是一个双向的过程，在他进入李卓吾思想世界的同时，他也通过建构李卓吾的思想世界获得了他自身的视野与方法。

在《中国前近代思想的屈折与展开》中，沟口涉及了一些他后来中国思想史研究的关键环节。这些环节在其后发展为他的具体研究，并进一步扩展为他对中国思想“基体”的结构性讨论。我并没有阅读沟口的全部著作，况且也缺少必要的专业训练，因此没有能力对他的这个结构性讨论的意义进行整体的正面论述；我只能限于从我所阅读到的有限著述中，跟随着沟口在推进问题时表达的思路，推测他的结构意识，并仅止于谈谈这个结构本身。

三 另一种普遍性：经验研究深处的结构想象力

与通常的使用理论表述结构设想并完成体系性论述的方式不同，沟

〔10〕 丸山真男：《关于思想史的思考方式》，《丸山真男集》第9卷，岩波书店，1996年，第72页。

口是用具体的经验研究推进他的结构性思考的。但与一般经验研究局限于一点或者泛泛而论地随自然时间叙述不同，沟口在长时段的历史时间中挑选了若干个关键时刻作为着眼点，并对这些点上的问题进行深入开掘，这些点之间的内在联系构成了他所思考的中国思想史结构，它们相互缠绕、纠结，沟口把这种关系称之为中国历史的“基体”，却基本上不把重点放在对于“基体”的正面论述上。他最下工夫的是深入展开他所开掘的若干问题群，这些问题群透射着中国思想史的关节点，而这些关节点均处在历史剧烈变动的时期，因此可以说，沟口的中国思想史是在研究这些问题群高度变动的脉络及其内在动力。而在《中国前近代思想的屈折与展开》一书中，这些问题群几乎都不同程度地呈现了。我希望指出的一个基本事实是，李卓吾的“童心”作为思想史的认识论，一直贯穿着沟口关于“基体”构成要素的讨论，这个“基体”不仅是动态的，而且具有他笔下的李卓吾在突破明末既成思潮时锲而不舍追求真实的特性。沟口指出：李卓吾并非把“穿衣吃饭”、“私”等等作为自己立论的确定之阵，并据守这个阵地以展开进一步论述，它们对他而言是终其一生穷尽了所有尝试之后出现的结果，对他而言，除此之外无路可走。^{〔11〕}我觉得这个耐人寻味的甄别也是沟口的夫子自道，“基体”既不是他设定的目标，也不是他的“立论”，它不过是他突破学界既定思维模式时上下求索的足迹而已。而且，我相信沟口也是“除此之外无路可走”的。

如果做一个粗略的分类，沟口留下的数量众多的研究成果大体上可以分为“原理研究”与“经验研究”这两部分。前者至少包括了他对于中国儒学发展历史脉络的梳理和对中国哲学思想关键概念的思想史解读，后者则包括了他对明清思想乃至民初思想的社会史和思想史解读，特别是对于这个时期中国社会内在转型的脉络进行了深度的阐释。二者合起

〔11〕 丸山真男：《关于思想史的思考方式》，《丸山真男集》第9卷，第149页。

来，构成了一个虽然尚未精细化，但是已经具有明确轮廓的结构性设想——沟口试图追问的问题是，通过这一结构性设想，是否可以相对有效地解释中国近现代历史的基本特质？因此，他的原理研究支撑了经验研究的思路，而经验研究又反过来丰富了原理研究的部分，这使他的文字世界构成一个具有紧密内在关联的有机结构。

《中国前近代思想的屈折与展开》的后半部分是讨论中国思想史中“理”的观念在清代前期是如何被重新确立、明末清初时期人性论如何转型，以及朱子的自然法思想在清代是如何演变的，特别是在与丸山真男的朱子学分析相对的意义上，解释了中国式自然法的特质。这几章与前半部分的李卓吾、东林派、黄宗羲等研究，在方法论上一脉贯通，也充满了不拘泥于表面现象的历史洞察力，尤其是对戴震的历史解读充分揭示了戴震理学的社会史含量；但是在内容上，它们更偏重于对朱子学的主要概念在明清时期的变化形态进行梳理，并力图通过天理自然等概念的历史演变轨迹，揭示中国近代思想并不以个体自我确立为特质的历史逻辑。这一思考在后来沟口的原理研究中占据了重要位置。沟口著述中最为精彩的一部分是他对中国哲学史中的一些关键概念的思想史研究，换言之，他不仅从哲学意义上梳理这些关键的概念，还在思想史意义上讨论它们的历史定位以及传承关系。这些研究自1987年后陆续发表在杂志或者合作研究项目的论文集之中，在日本尚未独立结集出版，中文翻译也很有限。其大致的范围是研究中国思想史上的“天”、“理”、“自然”、“道”、“心”等观念，并进而讨论“理气论”、“天理观”、“天人合一”等等中国原理的形成过程。沟口原来计划再补充一两篇论文并从整体上进行修改之后再结集出版，可是这个计划永远无法实现了。

这部分论文我未及全部阅读，而且也缺少判断的眼光，在此只举一篇论文为例。这篇论文是沟口在1990年代初期组织的大型合作研究项目《在亚洲思考》的成果之一。关于这个项目，我曾经在十几年之前写过书

评，在此不再赘述；^[12]需要补充的是，我直到今天重新阅读沟口的著作之时，才真正意识到这个项目与沟口学术关怀之间的关系：他在最初的处女作中已经明确地显示了他的思想史研究对于中国前近代时期经济、社会和自然法的关怀，而这些领域的研究超越了他个人的学术范围，他需要合作者。虽然这个七卷本的研究合集未必按照他的思想理路结构，其中有些部分甚至与他的视角相龃龉，但是这个顶尖学者团队的讨论和写作，显然给沟口其后的研究带来了不少新的线索。

发表在这个系列论文集第七卷的《中国理气论的形成》，是一篇高浓度的论文。它试图梳理中国思想史中“理”和“气”的哲学观念在历史沿革过程中如何发展变化，又如何在宋代由朱子完成了从“天谴”到“天理”的转换，从而产生了“理气论”这一思想史脉络，对于完全没有进行过相关研究的我来说，概述这篇论文是没有意义的，但是我仍然希望可以冒着犯常识性错误的危险指出一个基本的问题：这篇论文以具体的研究实例挑战了中国哲学史研究的一个通行的规则：哲学命题是具有超越一时一地性的普遍命题。

当年这篇论文引起我极大兴趣的原因在于，它让我感觉到可以把理论（哲学）作为历史来读。准确地说，就是把理论命题置于它所由产生的历史脉络中来阅读，而这样的阅读结果却往往与非历史的理论阅读结果不同。沟口的这篇论文让我产生这样的兴趣，倒不只是因为他梳理“理”和“气”作为哲学概念从秦汉开始的历史沿革过程中注重了这些概念与其他概念之间的历史关联，强调了它们在不同历史阶段的不同含义；更主要的是，他拒绝在一般定义的意义上来讨论这些概念。例如，他提出了这样一个问题：朱子为什么把在此前思想史上被归入“气”的范畴的“太极”在

[12] 参见《求错集》，三联书店，1998年。今天读来，当年所写的三篇书评都是令我汗颜的幼稚之作，其中很多判断今天看来都是粗疏的、有失准确的。尤其是其中关于沟口先生的评论部分，有些说法流于浅表，应该纠正。但是这些写于十几年前的书评也是我探索的“足迹”，它提供了自我反思的媒介。

自己的理气论中作为“理”加以对待？他给出了六个理由论述了太极在朱子理气论中所具有的功能，并认为朱子不过是完成了历史赋予他的使命而已。这就是：“依靠作为客观法则的自然法则观念重新认识宇宙；从物和人出发主体性地认识宇宙；基于这两种宇宙认识的新层面重新建构汉代以来‘气的哲学’的宇宙论，这是当时的时代要求。”〔13〕

沟口进一步指出，“我不能赞成把‘理的哲学’的理观直接视为理气论先踪的观点，我认为理气论主要是‘气的哲学’的框架通过天观的转换，通过自然法则之理重构而成，这样看比较接近于历史的事实。不过，这种自然法则之理在诞生过程中，确实也存在着‘理的哲学’的理观的相应影响，在此意义上，可以说理气论是以‘理的哲学’为媒介对它的扬弃。”〔14〕

沟口专注于朱子理气论的历史特质，在于他希望指出朱子承担了他那个时代的特性或者说是限定性，因此如果仅仅把朱子这个太极 = 理的理气论视为一般的哲学命题，并以此规定理气论的性质，那将是片面的。例如，清代的戴震就曾反对过理气论把太极视为理的规定，但不能因此把戴震视为非理气论者或者不充分的理气论者。

如果从沟口的这个视野建构哲学史或者观念史，仅在表层意义上依靠概念进行操作的方式就将受到质疑。事实上，任何一个历史上的思想家都承担着他同时代史的特性或者说是限定性，何止是朱子和戴震呢。那么，如果对哲学和理论命题进行这样的思想史阅读，那将意味着一种全然不同的阅读结果：事实上，任何理论的概念在它被抽象为一般性命题之后，都将留下一些“剩余之物”，而这些剩余之物，由于它针对了具体的时代课题，具有高度的状况性格，因而最具有思想的紧张度。当仅仅依赖抽象的手段进行概念史讨论的时候，这部分最具有紧张感的“特质”将不得不被

〔13〕《在亚洲思考7——世界像的形成》，东京大学出版社，1994年，第114页。

〔14〕同上书，第117页。

舍弃，这也是观念史讨论有时会流于肤浅的原因所在，对于哲学与理论命题进行思想史阅读，就意味着要同时关注被抽象的部分和被抽象所舍弃的部分，而这种关注方式，必将重新确定抽象的功能——正如沟口在他的处女作中重新界定了“普遍性”的含义一样。

沟口当然并不否定观念史和抽象论述的意义，而这与他关注“剩余之物”的历史含量也并不矛盾。他只是执著地追问一个问题：为什么仅仅依靠一般性的理气论概念无法有效地解释朱子的理气论？在一般性的理气论特质中，朱子究竟组合进了什么样的特定历史要素？

我相信，在我未及阅读的沟口的其他关于中国哲学思想观念的论文中，同样存在着这种性格的追问。对于哲学而言，它过于经验，对于历史学而言，它过于理论——我想，这或许就是思想史的位置，只有在这个位置上，我们才能充分把握住那些具有高浓度历史含量的“剩余之物”，并因为它的这种“剩余”的性格，洞察另一种普遍性的存在方式。

在以思想史方式解读中国哲学观念这一着眼点上，有一件事情不可不提。这就是沟口先生在日本推动的一个浩大的学术工程——联合全日本众多大学的宋学专家翻译出版《朱子语类》。这件事情的缘起，是沟口对日本汉学训读《朱子语类》的似是而非之处不满。日本汉学一直用训读的方式避免了对中文典籍的翻译，但是由于使用了日语的音声，也就由此对中文典籍进行了日语概念的偷换，使得中文的典籍因此失掉了它本来的准确轮廓变得似是而非。由于没有《朱子语类》的日文译本，致使那些不懂中文的日本学者只好通过训读来阅读这套重要的典籍。例如丸山真男写作《日本政治思想史研究》时，曾对《朱子语类》下过很大工夫，但是他也不得不凭借着训读来阅读这一中文典籍。沟口先生找到了《朱子语类》训读本中的很多关键性的理解错误，感觉到了翻译的迫切性，同时，他也意识到，仅仅出版节译本的做法虽然可以较快奏效，但是不利于从整体上准确地把握朱子学。然而如此巨大的工程，并非可以一蹴而就，他需要组织一个团队通力配合。早在1987年，沟口便组织了“宋明研究会”，讲读

《朱子语类》，并开始在汲古书院的杂志《汲古》上连载讲读成果——《朱子语类》卷19全部和卷20一部分的翻译和注释。这个讲读在他退休离开东大后被转移到了他就任的大东文化大学，并进一步发展为包括东京大学、早稻田大学等几所大学的学者和研究生参加。连载也在卷20的第79条之后转到了卷1和卷2。这个研究会每个月活动一次，至今已经坚持了二十多年了，连载也转到了卷93、卷94，并将重新回到中断了的卷20。这个跳跃性选择当然有沟口和他的同行们有关轻重缓急的考量在内。除了把《朱子语类》相关部分翻译为平明的日语之外，还对其中的难解词汇进行思想内容和语词上的诠释，且对不同版本（如朝鲜本和和刻本）进行异同比照，作出注释。这个过程中，沟口不仅带领后学积累了译文本身，也培养了出色的翻译人才。但是，仅仅依靠这一个团队，毕竟无法完成全部翻译的大工程。于是从2005年开始，沟口先生向散在于全日本各地（也包括部分在国外）的宋明思想研究者发出倡议，建议把各地已经积累的零散翻译成果集结起来，并进一步进行有计划的分工，形成一个统一的译本。这个呼吁得到了大家的响应，在沟口牵头下，2007年，《朱子语类》译注刊行委员会成立了。从2007年开始，汲古书院以每年至少一本的速度出版，计划共出版50册，用沟口的话说，这将是一个二十年的大工程。但是，这个工程决定性地是一个寂寞的事业，出版也需要大量的资助经费，沟口为此多方奔走，亲自与日本的企业家商讨资助的可能性。听说沟口为了答谢决定资助整个出版计划的企业家群体，还专门为他们的研习机构“盛和塾”义务开设了《论语》讲座。

沟口把《朱子语类》的翻译跟日本对西方与朱子同时代思想家的翻译进行了对照。他多次谈到的例子就是托马斯·阿奎那的《神学大全》。创文社从1960年开始直到2007年，完整地翻译了该著作，共出版45卷。当然，大量的西方全集的翻译出版更是不胜枚举。沟口认为，翻译大国日本却没有一部完整的《朱子语类》日语本，理由绝非仅仅是技术上的。他在印发给2007年举行的第一次译注刊行会协议会全体参加者的《今天为

何翻译《朱子语类》》一文中指出：

长期以来，亚洲自身的历史被扭曲地对待。……例如，朱子学被比拟为托马斯·阿奎那，其思想被作为类似于西方中世纪的“封建”思维，人们要么认为为了近代思维的形成，朱子学的思维结构必须解体，要么把它肆意切割，用作战前民族主义教育的支撑。我们的意图在于，要把朱子学蒙受的各种陈迹清洗干净，依照把亚洲的事物置于亚洲的历史脉络中去的整体构想，让朱子学重新重生。^{〔15〕}

《朱子语类》的完整翻译让我从另一面看到了沟口先生的学术面貌，而且或许是理解他的学术品格的关键性一面。这是一种不计个人得失的“求真”品格。这种求真的欲望，促使他无法满足于对《朱子语类》的摘译或选本，也无法容忍把朱子学简单套用到当代语境中来给予时髦解释的做法。他投入巨大精力推动的这个庞大的学术工程，在这个以西方史学框架为潜在规定性的特定知识语境中获得了深刻的思想性。

在上述探讨中国思想史哲学观念的问题群之外，另一个问题群是中国的公－私概念的特性。这是早在探讨李卓吾的“无人无我”和黄宗羲《明夷待访录》的思想命题时就提出来的一个基本的问题，与天观、理观、自然观等等观念论的讨论既相关联又相对照的是，关于公－私概念的讨论基本上是在一个比较社会学的视野里展开的。在与日本学者的日本“公私”概念研究进行比照的基础上，沟口集中地追问的是这样的一个基本问题：中国的“公”与“私”的概念为什么既没有发展成西欧意义上的以自我权利为中心的社会契约关系，也没有发展为日本那样的缺少公理而只能以共同体为绝对前提的地域性意识呢？沟口在进行了相当有说服力的分

〔15〕《朱子语类》翻译的情况和沟口上述引文，援引自恩田裕正教授寄来的尚未印发的会议论文《关于〈朱子语类〉译著刊行会的活动》以及伊东贵之教授的介绍，在此顺致谢意。

析之后指出：中国的公私结构与西方的结构不同，它们之间并不存在对立关系。他举黄宗羲的“自私自利”为例，说明他的万民之私的对立物并不是公，而是皇帝的大私。换言之，黄宗羲高举“万民自私自利”的大旗，绝非在标举个人权利，而是在反对皇帝“一人专私”，他要建立的是可以使万人之私得到满足的“公”。换句话说，黄宗羲所主张的私并非是个人的私，它实质上是至今仍然存活于中国社会的对于“公”的理解，是一种由私的连带集结而成的公，是一种以协调为前提的包容性的公，这种公区别于西方式的理解，它不是以契约为手段、以保证个人权利和自由为目标的，它强调的是公平与公正。同时在另一方面，当“公”被视为“公平”、“公正”的标志时，作为它在理论上的对立项，中国的“私”观念在道德上具有了劣势，这也正是天理观在社会生活中的面相。沟口尤其比较了日本的公私观念，指出使用“私”作为日语第一人称的日本社会，是把公和私作为截然分开的两个领域进行对待的，在日本的公私观念中基本不存在伦理色彩，而且二者之间只具有上下关系，没有内在联系。日本的“公”概念不具有普遍的原理性格，它虽然相对于私而言具有至高无上的权威，但是这个权威仅仅意味着“官府的事务”，而且顶点是天皇，没有高于天皇的公理，所以对于日本人而言，公的范围仅仅限于日本国内部的领域。而中国的公最主要的部分与“公理”相连，它与中国的天理观念等等相关，是高于朝廷和国家的。日本人的私也是领域性的，它是指个人的私密领域，走出这个领域，外部就是公。私和公截然分开，而且私处于受到公掌控的低端位置。问题在于，日本的公和私事实上并没有被以任何形式连接起来，它既无法以西方的方式使私由契约关系进入公共领域，也非中国式通过私和私的连接介入公共事务乃至构成“公”本身。这就使得日本的私具有强烈的非社会性格。

限于篇幅和能力，我在此不打算展开介绍沟口关于公私研究的具体内容，我想确定的是他的这部分研究在他的中国思想史结构中的位置。很明显，这部分研究与他上述关于中国哲学概念的研究，同样属于他研究中的

原理部分，而且沟口正是在中国哲学的天观和理观等等视野里讨论公私概念的。但是他似乎明确地把它分为两个部分对待，我猜想，这是因为在天、理、道、自然等等哲学原理的背景之下，中国的公－私观念还背负着另外一个重任，这就是解释中国的所谓“现代性问题”。虽然现代性问题在中国不仅是由公－私这一对范畴构成的，但是无疑，追问个体价值这一现代性的重要课题时，绕开中国的公－私范畴则将毫无所获。在《中国前近代思想的屈折与展开》中，沟口已经明确地提出了中国式近代并不以个体自我确立为标志的问题，对这一问题的追究贯穿了他后来对中国哲学史概念的整体思考。事实上，在天、理、道、自然等等传统哲学观念已经无法直接在当代中国的社会生活中找到载体的时候，公－私的传统观念却不仅存活在中国的社会生活基本规则之中，也构成了中国政治经济制度的深层理由——虽然这理由不仅会发生变形，而且有时也会遭到背叛。无论如何，公私观念的社会史含义，在沟口的中国思想史整体结构中占据了非常重要的位置，日后当沟口把明末清初开始的中国乡村结构的变化作为一个历史脉络追寻到辛亥革命时期，再到革命中国的治理特征之时，它也是沟口阐释中国革命和改革开放之后中国社会走向的重要依据。

四 “乡里空间”：中国历史的内在逻辑

“现代性”这个概念在日语里虽然有相应的对译词汇，但是很多日本学者特别是沟口这一代人，似乎更喜欢使用“近代”一词来表述它。近代这个词含量很大，它首先是一个历史过程（这个过程，大致相当于中文里的“现代化”）的表述，其次才是对这个历史过程中精神特质的表达。沟口在他的著述里从未用过“现代性”这个词，但是在他使用“近代”一词的时候，很多情况下他是在论述中国的“现代性”问题——亦即中国从前近代走入近代时刻的精神特质。

这么做，我相信他是不得已的。正如下文将要谈到的那样，他最终决

定放弃使用“近代”这个称呼。但是当整个学界都把现代性作为一个首要问题的时候，沟口敏锐地觉察到了其中的问题，他显然并不认为从一开始就放弃关于现代性的讨论是明智的。特别是关于中国宋明之后直到当代的思想史研究，由于现代性理论被以西方的方式导入，它的一些基本要素构成了讨论的视角，这直接影响到了对于中国历史的解读方式；同时，“近代化”作为一个基本的历史过程，已经在中国和日本社会乃至学界得到了确认，对它的讨论也无可回避。但是，沟口对于中国近代的讨论，更多的却是出于某种结构上的质疑，他显然试图用自己毕生的研究追问同一个问题：中国这样走到今天，它的优势它的劣势、它的成就它的代价，究竟有什么样的内在逻辑？而我们到底应该使用什么样的标准去评价这一切？

从70年代到90年代中期，沟口大部分时间埋头于整理中国传统社会向近代转换的内在机理。他关于中国哲学概念和公私观念等等的讨论主要完成于这个时期，以《中国前近代思想的发展》为代表的明清思想史经验研究也在这个时期取得了最重要的成果；其后他开始在继续这个工作的同时转向对民初和毛泽东中国的研究，这个因为过早离世而中断了的研究尚在提出设想的阶段，但是也已经留下了相当清晰的轮廓。

无论在哪一个时期，沟口都面对一个困境：他的思路基本上没有同道。尽管他的经验研究可以在局部意义上得到同行的理解，但是很明显，很少有人与他共享相近的结构意识。我相信正是这种知识处境，迫使他不得不进行一项似乎非他所长的工作——正面谈谈他的中国思想史认识论。

《作为方法的中国》（东京大学出版会）出版于1989年，是沟口著述中论战性最强的一本书。虽然他本人日后并不太重视这本著作，但恰恰是这本书影响了很多，也改变了很多。我听一位年轻的日本学人说，他就是因为读了这本书，改变了原来的研究方向，决定转而感到中国来追寻中国的原理，而且来了就“落地生根”直到今天。

这本书分为三个部分，第一部分讨论如何看待“中国的近代”；第二

部分检讨日本中国学“没有中国”的问题；第三部分论述清末洋务运动的历史功能问题。贯穿了全书的一个基本的问题意识，则是指出日本知识界乃至日本社会在对待中国的问题上存在着根深蒂固的认识论偏见，从而在分析中国的时候套用（或反用）西方的理路，使中国研究屈从于西方一元论的“世界格局”。

这本书写作于1980年代，与晚年的讨论相比，它具有很强的过渡性色彩。尤其是对于“近代”一词的使用，对于沟口来说，在很大程度上是服务于论战需要的。但是，沟口基本的视野和认识，在这个他还拒绝使用“近代”一词的时期就已然成形，所以如果细读文本就可以发现，“近代”（或者现代性）在这部著作中并不构成关键词，毋宁说它很像是一个不太顺手的工具，是一个得鱼之后随时可以放下的“筌”，而不是立足点或者前提。

什么是中国的近代？沟口承认中国的近代过程受到了西方的冲击，并且发生了某些历史性的变化，但他不认为这个变化可以表达为与“旧社会”的决裂。他做了一个比喻：中国的近代过程是蟒蛇的蜕皮过程，它改变了蟒蛇的面貌，却不能说蟒蛇不再是蟒蛇。因此，把这个过程看成是中国的再生更准确。他举了一个例子来说明这个问题：这就是清朝后期关于议会制的讨论。沟口指出，议会制早在道光二十四年（1844）就被介绍到中国，其后经过同治年间张德彝等人的进一步介绍，到光绪年间已经发展成为政治建言。但是无论在哪个时期，议会制都基本上被使用传统的公私观念加以解释，亦即被理解成政事一旦偏私就应以群议废除它。沟口举出具体的例证强调这一议会制“中国化”的过程，特别指出它在清末往往被使用中国传统的制度名称加以讨论，例如乡士、里正、乡约等等。这个在制度形式上完全来自西方的议会制论述，在内容上却是传统中国的，正如上述用语表达的那样，它显示了地方分权的趋势。在此意义上，把西方的冲击过分夸大为摧毁了中国的传统带来了全新的时代，并不符合历史的复杂状态，沟口认为近代中国只不过是传统中国的基体在西方冲击这一

媒介之下改变了形态而已。

正如在明中叶之后变动的历史时期里沟口关注从阳明学的乡村重建运动到东林派的富民阶层分权主张这一历史脉络的重要性一样，他在这本书里强调了清末时期洋务运动的重要功能。这固然最初与当时学界对于洋务运动的否定性评价、把洋务和变法视为两个不同质阶段的一般性看法直接相对，沟口认为这个观点代表了典型的非历史和西方化的历史观，因此他试图对此进行正面的挑战；但是或许这还不是全部的理由，更重要的是这个讨论与他的整体结构意识有关。沟口认为，洋务运动是一场波及了政治、经济、社会、文化的广泛而深刻的运动，它显示了中华文明世界在迫于欧洲文明压力的时候，出于危机意识而摄取异质文明以图再生。无论它是否成功，它的历史定位都不能依靠“体用之说”表述，它是一个有机的文明转换环节。此书收录的关于洋务派和“反洋务”的两篇论文虽然在沟口的中国思想史整体论述框架中并非最重要的关键点，但却具有某种不可替代的起承转合作用：在这两篇论文中，沟口对照地讨论了清末洋务派代表人物张之洞、李鸿章和被视为守旧派反洋务的刘锡鸿在历史转折期具有深度内在关联的时代功能：他们以不同的方式同样地推动着清末的地方自治和地方分权，实现着在西方势力入侵时中国传统社会转型的构想。值得注意的是，沟口在1980年代为了批评时人概念化地把洋务派视为封建保守的旧势力和卖国贼所作的洋务派翻案文章，目的并非仅仅在于指出洋务派在历史上“推进现代化”的功能。因此在文革后中国学界已经开始重新评价洋务运动，日本学人也不再否定性地看待洋务运动时，沟口仍然坚持在书中收录这两篇论文，并且尖锐地提出：“中国的洋务派再评价，一言以蔽之是服务于‘现代化’的，这也是一种从目前需要反观历史而成的近代，不客气地说，它与过去从革命出发反观历史的做法一样，也是为了满足现代的时代要求、现代的政治课题，只是切割必要的部分，或者扩大必要的部分，为了现代的需求而重新整合。可以说这是满足‘革命’被‘现代化’取代之需

要的另外一个被歪曲了的近代。”^{〔16〕}

《作为方法的中国》不能单独阅读。这部著作的认识论独特性，只有在结合了沟口著述中经验研究的主要成果，尤其是他晚年所初步完成的关于中国思想史整体构想之后才能呈现出来。

这里我想仅仅谈及沟口的两本重要的后期著作：《中国的冲击》（东京大学出版会，2004）和《中国思想史》（与池田知久、小岛毅合著；东京大学出版会，2007）中的第三、四章。

《中国的冲击》收录了沟口在1990年代中期以后至2002年之间的一些论文，也由三个部分构成：第一部分讨论如何从中国的“外部”观察中国、如何承担包括战争责任在内的历史责任等问题；第二部分讨论中国的“近代”特质；第三部分检讨五四时期中国知识分子的历史观和“礼教”的历史功能。其中最值得关注的是三篇论文：《辛亥革命再思考》、《礼教与革命中国》、《另一个“五四”》。

《辛亥革命再思考》是沟口有关辛亥革命的研究中最早的、也是最简洁的一篇，它可以视为沟口辛亥革命论的基本问题意识解说。沟口简明扼要地表达了他不同意把辛亥革命视为“不彻底的反帝、反封建、反殖民地”的资产阶级革命的理由，以及如何为辛亥革命时期的地方军队亦即后来的军阀定位等问题。沟口指出，辛亥革命并非是一次不彻底的资产阶级革命，它是中国几千年王朝制度终结、从集权走向分权的划时代革命。它与其后的中国革命具有内在的历史连续性，但是却具有不同的性质；前者旨在地方分权，后者旨在中央集权。在此过程中，如何评价军阀的历史功能是一个关键问题。如果根据辛亥革命与新中国政权建立之间这三十八年军阀阻碍集权国家形成的作用简单否定其历史功能，那将有失于视野的褊狭。沟口指出，在辛亥革命各省独立运动中，新军（即后来的军阀）发挥了很大作用，可以说，它只是为了推翻王朝旧体制而登上历史舞台的。

〔16〕《近代中国图景没有被歪曲吗》，《作为方法的中国》，东京大学出版会，1989年，第202页。

在它完成了这个任务之后，由于它自身也是旧体制的产物，这使它成为下一个新体制诞生的障碍。沟口认为，军阀所具有的这种富于悖论性格的功能，恰恰投射出这一时期中国历史充满了荫翳的屈折特质。

这篇简短的文章后来发展为沟口建基于史料之上的辛亥革命研究。在他的视野里，辛亥革命并非一个突如其来的反清革命，它是至少从明代末期就清楚地呈现了自己基本轮廓的漫长的社会革命的最终到达点。这个社会革命就是乡村自治运动。它的社会秩序观在朱子学中始露端倪，在明中叶通过阳明学把儒教渗透到民间、在清朝则以“礼教”的形式继续发展，借助于善会、团练、宗族制度等等，构成了特有的“乡里空间”。正是这个最初以县规模形成的网络到清末发展为省规模的组织，于是辛亥革命爆发了。沟口指出了一个意味深长的事实：辛亥革命之际，并不存在取代清朝体制的新的体制构想。它的特质之一就在于仅仅以破坏旧体制为其目标。联想到早期的《中国前近代思想的屈折与展开》中沟口分析东林派政治构想时作出的那个有分寸的判断——东林派并非旨在突破皇权的危机，而是旨在突破富民层的危机——时，我看到了一条绵长的历史沿革线索：这个起始于明末的乡里空间自治结构，在清朝进一步扩大充实，伴随着省规模自治空间的形成，洋务运动、变法维新等上层的政治改革也在事实上强化了 this 结构。最终，辛亥革命为这个历史运动画上了完美的句号。但同时这也是另一段历史的开端：尽管辛亥革命不以建立新的统一体制为自己的目标，但它留下的这个空白却必须填补，于是在中国大陆出现了多样的错综复杂的新的体制构想，最终，与外来侵略的严酷事实相表里，中国确立了新的统一的中央集权体制。沟口做了一个很有趣的对比，他认为中国很难形成美国那样的联邦制，在于两者在历史文化各个方面都是正相对照的。中国民族文化的成熟度与向心力都很高，各地经济差距大因而需要中央的调配；从宋代以来就形成的积淀了浓厚传统、拥有卡利斯马权威的官僚制，它持续了千年以上，等等，这些要素都使得中国更适应中央集权制。

沟口的这个论述似乎不应该被浅薄地误读为他在论证中国“非民主的中央集权”的合理性。事实上，如果没有冷战意识形态的大肆炒作，这种肤浅的认识很难立足。但是为了避免不必要的纠缠，我仍然希望指出一个基本的事实：沟口所说的中央集权，并非西方世界炒作的“独裁体制”，而是建立在以辛亥革命为顶点的“乡里空间”基础之上的现代统一国家体制，它在蜕皮与再生之后，仍然与传统中国的“基体”一脉相连。

如果把这个关于辛亥革命的长线历史论述视为一个纵向轴线的话，沟口还面对另一个课题，即横向的“西方的冲击”的问题。这个冲击首当其冲的是军事侵略和经济掠夺，而中华文明在这个历史转折期处于明显的劣势。沟口在他的中国思想史结构里似乎没有过多地处理这个问题，他只是把这个视野置于他所论述的“乡里空间”的背景之中。我相信，这是沟口（也是我们）所面对的基本知识处境使然。无论是清末的维新志士还是五四时期的反传统知识人，无论日本的中国学家还是中国的现当代学人，几乎都把这个“劣势”作为基本的立论出发点，而且以各种不同的方式论述几乎同一个问题：中国是如何摆脱它落后传统的羁绊，建立新的社会与国家体制的？因此，当沟口论述他的长线历史观的时候，他为自己设定的课题还不可能是如何把西方的冲击有机地结合到中国文化的转型过程中去（我相信这应该是今后的课题，而不是沟口的工作），他需要清扫的障碍过多，这里一个重要的视点就是如何清理和继承“五四遗产”。

在进行了相当数量的族谱研究之后，沟口写作了《礼教与革命中国》、《另一个“五四”》。这是两篇素描式的论文，它们为沟口的结构意识承担了一个重要的环节：把五四新文化运动否定礼教、否定传统的激进意识形态历史化和相对化。在这个环节上，沟口要做的工作是对“五四反礼教意识形态”进行历史分析，指出它是特定历史时期危机意识的反映，并不能简单地等同于礼教的历史状况本身；同时，这一以西方近代市民社会为衡量指标的礼教批判高度抽象了礼教在几个世纪中所积淀的历史内涵，把它简化为扼杀人性的上下尊卑秩序，却遮蔽了它实际上所起的相互扶助的历史功能。

沟口对于礼教实际历史形态和功能的追问与他 90 年代初组织的《在亚洲思考》的合作讨论有直接关系。在那个合作工程中，以及那个项目结束后日益展开的相关研究中，日本中国学领域里经济史、法律史和思想史的优秀学者对于明清两朝中国乡村的组织形态和经济制度有相当深入的分析研讨，形成了初具规模的研究基础。其中例如寺田浩明关于明清法秩序中乡约性质的研究、岸本美绪对于明清契约文书的研究、小岛毅对于儒教地域性以及乡里空间秩序的研究，尤其是 1997 年出版的夫马进教授综合了大量史料的《中国善会善堂史研究》，对沟口的礼教和乡治研究给予了有力的资料和分析的支持。在这些相关研究的基础上，沟口提出了对于礼教和礼治的历史解读的构想，他认为，这一从明清社会发展而来的乡里空间的秩序规约，并没有因为五四时期中国知识分子和政治家的反礼教思想而消亡，相反，它“相互扶助”的实质，在后来毛泽东的“革命中国”时代构成了从内部规定中国式社会主义性质的要素。

探索礼教与革命中国之间的这种内在联系，是沟口结构性讨论中国历史的一个努力。他为此不仅援引改革开放之后中国乡镇企业经营模式的调查结果，而且也非常关注中国现代思想史中那些关键的分歧点。他敏锐地在梁漱溟与陈独秀、毛泽东的分歧中发现了历史脉动的信息，并且在《另一个“五四”》中进行了初步的清理。他在文中分析了梁漱溟关于“作为社会制度的礼”这一论述，指出了对他而言中国革命就是乡约的全国规模的版本。正是在这一意义上，他指出尽管梁与毛在中国是否存在阶级等等问题上存在着重大的分歧，而且毛路线伴随着对于传统宗族制度的破坏，但是毛却基本上继承了礼治的秩序理念。因此，梁与毛在建国的问题上，如同两股茅草那样，拧成了一股绳。

对于梁漱溟和五四与礼教关系的个案研究，用沟口的话说，“不是结论，而是提示问题的开始。”^{〔17〕}显然，如果说从阳明学到辛亥革命构成

〔17〕《另一个“五四”》，《中国的冲击》，东京大学出版会，2004 年，第 198 页。

中国近代历史前一页的话，那么从军阀混战到革命中国的建立和发展这段历史，就是下一页篇章。在这一页里所包含的内容，当然远远多于梁漱溟与陈独秀、毛泽东的对立，但是沟口的基本设想却是不容忽视的，他在素描式的论文中所试图提示的问题，与他的明清思想史研究之间，具有视野上和认识论上深刻的内在关联——以地方分权的方式建立起来的乡里空间，在战乱和建国等等重大的社会和制度变迁之后，究竟转变为何等形态？生活在中华思想世界的天理观和公私观的历史脉络中，现代的中国人究竟拥有什么样的政治感觉和世界感觉？

《中国思想史》是沟口与两位学者分工撰写的大学中国思想史课程教材，该书由四章构成，第一章（池田执笔）《秦汉帝国完成的天下统一》；第二章（小岛执笔）《唐宋的变革》；第三章《作为转换期的明末清初》和第四章《剧烈动荡的清末民国初期》均由沟口执笔。应该说，小岛与沟口执笔的三章具有某种连续性，一气呵成地构成了从唐代到现代中国的以“历史变动”为视角的、以“乡里空间”为舞台的思想史叙述。

在这本写给大学生看的教材中，沟口简明易懂地阐述了他追寻一生所建构的中国思想史结构。他选取了两个关键之点：明末清初和清末民初，通过论述历史上关键的“变动环节”来勾勒这个结构。这个以变动为基点的史的叙述容量很大，沟口很注意在其中集中阐释那些体现中国原理的部分。以他论述第一个环节为例。他指出，十六七世纪是世界史上剧烈变动的时期，中国也不例外。但是中国的变动与西欧近代的变化并不类似，它有着自己的轨迹。在明末清初这个历史变动时刻，中国完成了政治观的转换，确立了民的私有意识（而非私有权），但是这个私有意识并非建立在个人基础之上，它通常是指家族内的公平共有；这个时期也形成了新的田制论和封建论，为地方自治提供了基础。沟口在此特别强调了“乡里空间”这个论述明清之际转型期开始定型的乡村自治状态的概念。在2004年出版《中国的冲击》时，他在后记中使用的概念是“民间空间”，但是他显然不满意这个词的“非官方”性格，因为他希望勾勒的，是一个

“溢出体制和制度之外，或者反过来与体制和制度相勾连的、由官和民的复杂紧张关系所构筑的一种‘联动空间’”，“即使冠以‘民间’之名，它也未必是与‘官’对抗、或者自立于‘官’的‘民’，而是那种有时与官结合，辅佐官、利用官，或者与官对抗；有时又与官没有关系，或者想有关系而不得的‘民’。”^{〔18〕}在沟口年轻的合作者小岛毅的提议下，《中国思想史》把这个重要的概念确定为“乡里空间”。在乡里空间的背景中，沟口强调了这个时期社会秩序观的转换，他特别指出了“观察朱子学·阳明学·礼教”的一贯性视角的问题：“对儒教研究专家而言，朱子学、阳明学、礼教，其命题和存在样态，用地上看近处的视角去比较，其间各种各样的差异和对立之点会显得十分醒目；特别是阳明学和礼教，谁都会把它们视为互相无法融合的油和水的关系吧。但是如果依靠从高空俯瞰的着眼于远处的视角来看的话，那么就可以理解，从宋代到元、明代再到清代，这是一个儒教道德从少数为政阶层向庶民阶层的细部不断渗透的漫长扩展的过程。”而这个过程，也正是政治秩序的承担者从为政阶层向一般庶民阶层不断扩展的过程。^{〔19〕}

沟口的这个比喻不是很贴切，因为他高空俯瞰的视角从未停留在高空，它总是透过地面视角的具体分析来有效地捕捉那些含义丰富的经验对象，这使他的“俯瞰”成功地避免了由演绎而来的空洞抽象，同时也在经验研究中赋予了他以洞察力和穿透力，成功地避免了就事论事的论述；而这种难得的学术品质，终于使他在晚年决定放弃使用“近代”这个概念。他说，竹内好曾经把中国自身的历史发展称为中国“独特的近代”，这当然也是一种立场；但是在现在的这个时点上，我们不打算这么做。“理由之一，因为这个过程和欧洲的近代过程大相径庭，引入近代概念容易使人困惑、导致不必要的混乱。理由之二在于，为了防止这种混乱，需要预先

〔18〕《中国的冲击·代跋》，第248页。

〔19〕《中国思想史》，东京大学出版会，2007年，第169—170页。

有一个最低限度的共识，承认中国历史上各种概念及其展开的途径与欧洲的相应情况是如何不同，遗憾的是，这一共识的成立看上去还需要相当长的时间。与此相关，第三个理由是一种担心：无论怎样强调‘中国的独特性’，只要使用了‘近代’这一用语，‘抵抗的近代’也好，‘反击的近代’也好，其独特性从一开始就被束缚在与欧洲近代的关联之中，‘独特’这一语汇本来的实质就会丧失，或者由于‘近代’这一定型化名义的阻碍，使中国自立的世界图景的自立性受到损害。”〔20〕

沟口这个问题意识，比较容易理解的表层含义在于，他观察到大量以“近代”为绝对前提的认识论如何视中国传统宗族制和儒教伦理为阻碍近代的落后力量，从而忽略了这些传统能量中所包含的相互扶助、共同求存的部分，而恰恰是这一部分能量使得儒教伦理和宗族制度在形态上被瓦解之后不仅没有消失，反倒促使中国选择了社会主义的制度形态；因此沟口认为放弃对于“近代”指标的执著，可以更接近中国历史本身。但是沟口的问题意识在这个表层含义之下还有分寸感极强的深层含义，那就是追究中国独特性并非目的，它充其量不过是“方法”而已。正是在此意义上，我们有必要重新回到《作为方法的中国》。

五 作为方法的中国：在历史脉动中求真

沟口先生带走了一种工作方式。这就是用学术介入思想生产的方式。当今学界比较习惯的是以思想介入学术的方式，也就是把那些面对现实的思想甚至意识形态问题直接带进学术领域，并用学术的资源去论证它。这种方式在理论领域里或许是成功的，但是在思想史领域乃至历史领域里却面临很大的困境，因为它过于具体的思想目标使得它不得不无视“史料的反抗”，有时不得不割裂史料的内在逻辑而出于自己的需求有意无意地误

〔20〕《中国思想史》，第142页。

读乃至歪曲。换言之，对于思想性的学术研究而言，“求真”是第二位的，有时甚至是不足道的。

沟口并非“批判知识分子”，甚至也称不上“学院左派”。他一生执著于追求的学理之“真”，很难用“立场”去概括。他曾经在《近代中国世界图景的再检讨》中勉为其难地阐释过自己的“立场”：“如果被迫不得不回答的话，我只能说，我是立足于基体展开论的。”〔21〕

这个基体展开论，如上所述，是一个关于中国历史从古到今的整体构想。简言之，这是关于一个多民族、多文化文明世界的哲学、思想和社会原理的整体构想，它依靠对历史关键环节的深入把握勾勒出了一些基本轮廓，依靠非凡的历史想象力建构了有准确史料依据的历史脉络，而在这个历史脉络中，来自西方的“近代”的冲击和现代中国的意识形态叙述，作为危机认识的媒介被组合进了这一历史过程，却不可能构成前提或者结论。与此相对，沟口力图追寻的，则是传统中国的儒教伦理和社会制度在不同历史时期的变化环节，以及它们被历史冲击和淘洗之后获得的新的形态。在他的视野里，从宋代朱子学开始的天理观等等哲学观念的转换、从明末开始的田制改革和乡村自治运动等等社会形态的变化，构成了绵延至今的中国历史的潜在流向，在这个脉络里，发生了辛亥革命和中国革命，也发生了当今世界上的“中国的冲击”。我相信，假如沟口先生再活 77 年，他一定会向更早的历史时期进行进一步的史料钩沉，打通从先秦直到明末的思想史和社会史叙述的通路，也会更多地涉及中国多民族文化中与儒教缺少直接关联的那些部分。

但是沟口的这一基体展开论的构想，却使得他无法成为书斋里的学究，他必须磨砺自己的思想工具。这是因为，他面对了大量的认识论困境，而这些困境背后则存在着隐形的思想分歧甚至是学术政治的斗争。

细读《作为方法的中国》可以发现，沟口为自己设定的论敌（必须

〔21〕《作为方法的中国》，东京大学出版会，第 56 页。

甄别的是，这里所说的“论敌”即使是具体人，也不过是以人名为标志的观点或视角而已）是高水准的。他从一开始就避开了那些没有生产性的纠缠乃至攻击，拒绝回应诸如文化本质主义、中国中心论之类的批评。相反，他毫无客套地批评的论敌，多是在思想上具有建设性的学术观点。由于沟口的论战是学术性的，并不包含对于论敌的敌意，因此，他的论战目标在于推进问题而不是战胜论敌。这本来是学界的常识，不过在今天似乎也有说明的必要。因为只有确认了这个前提，才能理解为什么沟口不去理会那些低水准的纠缠，却把他所尊重的对象作为论敌。在这个视野里，沟口学术的思想功能不但起点很高，而且具有多方面的生长可能性，限于篇幅，我只能讨论其中最具代表性的两个方面。

第一，如何设定中国研究与西方“近代”的关系。

这是贯穿在沟口学术中最重要的思想认识论。需要澄清的基本问题是，沟口在讨论这个问题时已经排除了浅层次的“东、西方对抗”模式，亦即直观地以西方论述套用中国史料的方式和坚持中国传统特殊性以排他来对抗西方的方式。至于他本人的思考常常被误认为是后者，他显然没有兴趣给以回击。沟口感兴趣的思想论争对手，毋宁说是以竹内好的《何谓近代》所提出的基本问题作为出发点的中国研究，亦即承认西方近代对东方的强大入侵力量，以此为前提讨论中国在回应这个强大外力时所产生的自身的原理。对于竹内好的这个视角，沟口一方面承认包括他自己在内的战后日本中国学家都受到了影响，并且把它作为了中国观的出发点，但是同时，他也力图在历史状况中解读这种视角的历史限度：相对于例如津田左右吉等战前战中的思想史家表现出的歧视性近代主义中国观，竹内好的这个视角提供了一个批判性的立脚点，唤起了沟口那一代人的强烈共鸣；但与此同时，这个视角也暗含了对其后中国学的潜在制约。为此，沟口对于竹内好提出了两点质疑：第一，竹内好的近代观作为对欧洲近代的反命题，在事实上他的思路是受制于欧洲的；第二，在把中国的近代理想化的同时，竹内好也把日本的近代彻底否定了。这两种判断同属于一种反历史

的视野，从这个视野里不仅无法产生客观的中国研究，也无法产生客观的自我认识和日本研究。换言之，竹内好的中国认识虽然具有强大的思想能量，却不能有效地提供建立新的中国学研究的认识论资源。

尽管沟口晚年重读竹内好，并尝试重新讨论竹内好思想的历史功能，但这与他对竹内好的批评并不矛盾。不仅如此，本书中他对竹内好近代观的反思还必须与他对津田左右吉支那学的“抢救”结合起来体会。津田左右吉（1873—1961）属于竹内好的上一代人，作为日本和东洋古代史、思想史大家，他开创了具有严密实证精神的现代学术传统，但是他的中国历史停滞论和对中国的歧视态度也受到战后进步中国学家的批判。沟口指出，尽管津田的历史观念和价值观念具有鲜明的时代制约特性，而且这些局限性与他把欧洲作为自身原理来源的认识论直接相关，对此必须进行批判；但是他同时强调，在津田支那学中存在的强烈的原理主义，却并不能简单地与这些局限性画等号。正是在津田的原理主义当中，沟口看到了创造新的中国学的认识论资源。

沟口指出：津田完成的从旧汉学迈向支那学的决定性一步是把中国与日本各自作为一个不同的独立世界加以认识。尽管他在价值观上存在着歧视的问题，但是却提出了客观完整地进行历史研究的目标。这种目标体现在他反对研究者把自己的研究对象权威化并把自己埋没到其中的做法，并使他挑战那种在个别性的外部设定普遍性的思维方式。沟口强调，这是今后的中国学应该批判性地继承的原理。^{〔22〕}

把沟口对竹内好的反思性批评和对津田的建设性梳理加以对照，可以看到一个复杂却鲜明的学术理路：他认为竹内好的“回心—转向”论视角并不能直接挪用于中国研究，因为它不仅内含了价值判断，也缺少与对象的必要距离感，而且这种中国观实际上是对日本进行批判的反命题，它包含的自我否定倾向也妨碍日本人进行正确的自我认识。与此相对，津田支

〔22〕 参见《津田支那学和今后的中国学》，东京大学出版会，第149—152页。

那学暗含着的对于原理的有距离感的追究，正是可以弥补这一缺陷的有效资源。

正是在这个基点上，沟口重新定义了批判的含义。他说：对于没有中国的中国学最有力的批判，是彻底地把中国客观地对象化。换言之，他提出了一种关于“批判”的思路，这就是保持与研究对象的距离，尽可能尊重对象本身的内在逻辑。如果考虑到沟口这一思路的针对性，那么这个思路的分寸感与深度是耐人寻味的。

在沟口进行上述论述的1980年代，他面对的“没有中国的中国学”并不仅仅是传统旧汉学，也包含着对中国革命充满了认同感的进步中国学家的中国学。这些中国学家大多接受竹内好对日本严厉的批判，也因而对中国有强烈的认同。沟口敏锐地察觉到，即使在日本民族主义悄然复活的情况下，这种出于良知而认同中国的进步立场也不会因为它对民族主义的直观否定而催生真正的中国学。因为这样的知识立场不会把中国作为原理加以分析，而仅仅是把中国作为日本或者西方的“反命题”加以某种理想化。

从同一个问题意识出发，他在另一篇论文里以西顺藏的一些看法为例提出了批评。

西顺藏是日本中国哲学研究领域中有建树的大家，属于沟口的前辈学者。他对中国思想的研究，从沟口的视角看来，属于“超近代”的（显然，为了尊重西氏的进步立场，沟口刻意回避了“近代的超克”这一容易引起复杂联想的说法），也就是对抗西欧式近代的立场。西氏对于转型期中国的基本分析，沟口归纳如下：中国在鸦片战争以来从洋务运动到维新变法，即从“西用”到“中体”都被改变了，最后只剩下了中国农村，这是从欧洲视角看来属于古代的、封建的、超古代的、停滞的旧中国的底层，它的主体“人民”由于缺少西欧近代国民的主体契机，构成了拒绝封建、帝国主义、资本主义制度下阶级统治的“否定的主体”，最后由中国共产党的实践打造成具有主体思想的人民总体。西顺藏在这个“否定的辩

证法”前提下肯定了中国革命，例如他解释文化大革命为“没有文化的人民创造出文化”，并认为农村包围城市的革命运动方式是无法被欧洲规定的中国今后的发展走向。^{〔23〕}

沟口的疑问是，既然要论述中国革命思想的独自性，既然要否定欧洲的中国停滞论，为什么不可以从一开始就使用“中国的视角”，非要舍近求远地使用欧洲的有色眼镜呢？他尖锐地批评说，这是因为西氏有必要从欧洲式的中国里找回自我。而这种找回自我的方式是通过对欧洲视角中“落后”部分的正面肯定完成的——例如相对于欧洲“人格自由的原理”，肯定毛泽东的“总体人民的哲学”。沟口指出：“在原理上颠覆个体与总体的关系，就此而言‘使欧洲的体系·世界本身’被‘中国反过来批判和规定’，这样说是成立的；但是由于这一反批判·反规定是以欧洲体系和世界‘本身’作为基准的，因而这一‘反’，从一开始就是被欧洲的体系·世界所规定的。”因而，拒绝接受西方进步史观的西顺藏，由于他使用的方法是正面肯定被西方认定的“落后”的部分，结果反倒因为共有这一逻辑而掉入了进步史观的陷阱。^{〔24〕}

沟口对西顺藏这一革命哲学的质疑与他对清末民初中国启蒙知识分子的质疑是有关的。从严复到康、梁，从陈独秀到毛泽东，都以不同的形态共享了这一“落后”的价值判断并以此为前提论述革命的必要。沟口显然认为这种意识形态对于正确认识中国的历史走向是有害的。他认为这种仅仅依靠国民生产总值去衡量文明和历史并作出价值判断的做法是有失偏颇的，而且容易产生因追求自己没有的东西而来的欲求不满。

沟口的这部分分析当然有失于粗略。他不仅没有充分肯定西顺藏代表的那种“从欧洲式中国里找回自我”的工作所具有的建设性思想功能，而且也没有细致地区分清末变法派人士和毛泽东否定封建制度的意识形态所

〔23〕 《近代中国图景的再检讨》，《作为方法的中国》，第40—42页。

〔24〕 同上书，第42—43页。

具有的社会动员性格与思想史认识论之间的差异。然而指出沟口论战姿态中的这些缺陷并不具有太大的意义，因为这并非他立论的主轴。恐怕问题的实质在于，当沟口把这些高质量的思想人物作为自己论战对手的时候，他真正的关怀在于一个更为紧迫的思想课题，那就是：仅仅依靠对西方中国想象的批判、对抗或者修正，无法找到中国的原理。这条思路的延长线上，没有中国原理自由地自我呈现的余地。

事实上，沟口在自己的研究中遇到的真正阻力就在这里。他发现进入西方思想体系内部建构反西方的叙事策略，与按照西方的思想体系解释和改造自己历史的策略一样，都不能真正与中国原理相遇。当西方被潜在地规定为“世界”的时候，中国的特殊就只能是西方前提下的特殊，那些超出了西方原理因而无法解释的中国“经验”，就不可能作为原理被认知，这也就意味着，中国只能被分解为一些碎片再被重新组装，它的衡量标准只能来自西方。

我想这就是沟口过于严厉地批评西顺藏，并过于严厉地质疑五四一代反传统知识人的原因。然而不能不看到，当今学界主流依然沿用着这种被沟口否定的思维方式，并在此基础上建构中国图景。正因如此，沟口对于批判的重新定位，在今天也没有失去它的思想功能。

但是问题还有另外一面，沟口是否因此而拒绝西方的思想资源？

我想答案是否定的。沟口不仅不拒绝西方的思想资源，而且甚至认为西方的有些普遍性价值是必须得到承认的。沟口拒绝的是以西方理论为依据的前提和框架，而不是它的历史和思想资源。但是，正如沟口并不拒绝使用“自由”、“普遍性”等观念，但却坚持要在中国的历史语境里对其重新定义，而且也不把这些观念作为前提一样，他对于西方的态度服从于他世界史的视野。

沟口世界史的视野，就是“以中国为方法，以世界为目的”，这是《作为方法的中国》最核心的命题。把中国特殊化，同样也通过这样的媒介把欧洲特殊化，在这样的集合多元特殊化的前提下结构“世界”图景，

这样的多元化才是真正的文化相对主义。

文化相对主义在现实的知识图景中呈现是相当困难的。沟口指出的那个基本的知识状况在今天也没有根本改观。他多次指出，西方人以自己为参照系论证东方的特殊性，却从未想过以东方为参照系论证自己的特殊性。我们常常说的所谓“知识霸权”，并非总是剑拔弩张的，在学术领域里，迫使沟口过激地批判反西方知识霸权知识模式的危机感，不正是来自他对这种“正确认识”与西方霸权的潜在共谋关系的警惕吗？

第二，建立历史学的眼光和视野。

历史学从来就不是远离现实的“净土”，毋宁说这是思想性最强、紧张度最高的一个学科领域。在此我不打算论及历史学与现实政治的关系以及历史学作为国家之学的历史沿革，我仅仅想结合沟口的思想史研究探讨他的历史眼光所具有的思想内涵。

沟口是一个有着强烈现实关怀的知识分子。从他留下的部分讨论现实问题的文字看，从他发起并推进知识共同体讨论时显示的历史责任感看，他不但对日本社会歧视亚洲邻国、恃强凌弱的潜在社会心理深恶痛绝，而且对于曾经发生过的侵略战争有着发自内心的反省和承担。但是他没有选择做社会活动家，也没有选择当批判知识分子，他选择了中国思想史。

沟口的中国思想史研究打破了我既定的思想史意象。可以说，他把自己的全部现实关怀都转化成了在中国思想史领域里“求真”的动力，而且始终不允许这些现实关怀直接假学术之名以行。这个被严格遵守的分寸感觉构成了沟口学术中思想含量的底线：沟口学术的思想性和现实关怀体现为他学术认识论的针对性，而非现实问题的针对性。但是，恰恰是这种思想性与现实关怀的“间接性”，使得他的思想锋芒反倒具有了超越时空的能量。

沟口关于历史认识论的正面理论论述非常有限，而且很明显，这不是他所擅长的工作。这部分工作中完成度最高的是写于2002年的《历史认识的意图与客观性》一文。这篇论文提出的几个问题是值得玩味的。

首先值得指出的是一个历史学理论的老问题，就是所谓历史研究的主观与客观两者之间的关系。沟口也认同历史的客观性并不等于记录的客观性这一判断，而且也同意英国历史学家卡尔的如下判断：历史学家必须准确把握存在于自己之外的客观事实，同时对这些事实进行选择 and 组合，从而使其成为历史事实。但是，沟口不能满足于这个理论上的调和，他基于自己的研究实践，指出了进一步的问题所在：这里面还有一个历史学家的意图问题。如果说历史学是关于事实的学问，是客观实证的科学，还必须包含一个根本性的追问，即事实是根据某种意图被选择的，它的选择标准是什么？而决定了该标准的叙述意图又是什么？在此意义上，沟口不能同意使用客观（事实）与主观（意图）二分法的粗疏框架来裁断历史学。

其次，沟口提出了什么是历史学家的意图这一问题。他一方面指出了历史学界普遍存在的旁观、观察这一正统教义，它使得历史学家满足于按照时间顺序排列史料，而并不追究时间本身“质的变化”。这样的历史学家记录的是历史的“风景”，他并非没有意图，但是他的意图从属于已经给定的自然时间之流，是先在的前提。而历史学家除了记录这些风景之外，还需要有一种可以突破给定的“意图”的自由精神，这就是历史学家之“眼”，就是历史学家的历史感觉。为了给这种难以定位的历史感觉定位，沟口确定了它的对立面。这就是不同层次的“被给定的意图”。它们可以是没有历史感觉的排列史料的“观察意图”，可以是被先行规定的某一领域某一专业的主题限定；可以是某些意识形态目标，等等。沟口认为，历史学家必须在有别于这样的意图的意义上确立自己的意图，他以自己的研究现身说法：“与世界上的偏见、歧视、歪曲进行战斗。……这些偏见等等并不仅仅止于人种、民族歧视这样的政治和社会感觉，在知识层面也伪装成各种各样的形态，渗透到人们的知性中去，直至血肉化到当事人不把偏见视为偏见的程度。特别是亚洲研究领域，依靠西方观点结构历史图谱的偏见，已经固定化到了教科书的层面，偏见的再生产毫无障

碍地大行其道。”〔25〕

沟口通过自身经验提出的这个“意图”，恐怕说成是“原动力”更为准确。在这个原动力的基础上，他进一步提出的历史学家的意图则是透过“历史风景”追寻历史的动力，呈现动力的历史。这正是对他自身作为历史学研究原动力的“意图”的具体化，因为中国历史一向被偏见解释为缺少内在动力的、停滞的被动的过程；但是他能够确认的自己作为历史学家的意图，也就到这个程度为止，而在这个层面上，他的“意图”并不能直接构成他历史论述的观点，这是值得注意的。

第三，沟口提出了具有历史感觉的历史学家必须拥有放弃所有意图、在史料的海洋中游弋，并从中发现历史动力的能力。沟口在自己的研究实践中已经证明，这种放弃所有意图是一个什么样的摸索过程。他在各种已经被主流历史学固定了位置的史料中沉潜，探寻史料中流动着的脉搏，并且追踪着这一脉动找到了历史转变期那些关键的环节。沟口思想史的历史时间是有质量的、非均质的，正是在这些高浓度的历史时间里，沟口提炼出了“历史的动力”，建构了“动力的历史”。

对于历史的动力，沟口有一个很准确的解释：“所谓‘动力’就是在众多的事实与事实的关系之间归纳性地浮现出来的虚构性的映像，无论哪一种先在的框架对此都是无济于事的。”〔26〕同时，正是这种动力，决定了历史的风貌，也决定了历史的走向。

第四，沟口强调历史的动力虽然是历史学家建构的结果，但这建构并非随心所欲，它不过是呈现历史“本来状态”而已。这个所谓历史的“本来状态”，并不是外在于历史学家的客观存在之物，而是更高层次的“历史的虚构”。这里所说的历史的虚构至少有两个意思，一个是它一定要通过历史学家的历史感觉才能呈现，一个是它具有高度的流动性，并不具备

〔25〕《中国的冲击》，第225页。

〔26〕同上书，第215页。

确定不变的形态。但是只有经由了在史料之海中不带任何先入之见的摸索之后，历史学家才能把握这种内在于历史的“虚构”。沟口反复强调说，这种本来状态是历史学家在深入沉潜在史料之海之后“自行浮现”出来的。但是这种自行浮现的历史动力，只有在长时段的历史视野里和具体历史事件背后那种不可视的连续脉动中才能呈现，它不可能出现在任何先在的观念框架和狭窄的课题意识里。

我希望在沟口提出的上述四个问题之外，再补充一个他本人没有正面论述的问题，这就是思想史研究中分析和价值判断的区别。沟口的研究由于集中呈现中国历史的内在动力，往往会被人认为缺少对中国的批判精神。我相信这与对史学研究的通俗理解有关。沟口从未美化中国历史，也从未美化礼教，他对历史动力的正面分析并不等于他对其进行肯定性评价，在今天这个思想性分析过少而价值判断过多的时代里，反倒是这个基本的知识立场，决定了沟口是以学术的方式介入思想，而不是相反，以思想的方式使用学术。然而沟口的革命性却是深刻的。他在学术领域中试图解决的那些认识论问题，关乎我们看待历史和看待世界的基本前提，甚至关乎我们从事知识生产的知性本能。

沟口先生曾经说过，李卓吾走在他的时代前面。我相信这也是沟口雄三的命运。他领先于我们这个时代一步，我们看得见却无法赶上。也许有一天世界史翻转现有的格局，知识人不得不重新寻找精神营养，那时我们才能理解，过早失掉了沟口先生，对我们意味着什么。

[G e n e r a l I n f o r m a t i o n]
SS号= 1 2 9 0 4 7 7 9