

## 學林

◀ (上接13版)

和日本”和“近代的超克”两次座谈会，日本在自身之中发现了两种看待西方近代化的方式，一种是作为“自己”的近代，另一种是作为“他者”的近代。前者认为，伴随着近代化而产生的弊端(在大多数场合，此弊端是和近代相同的)本来并不属于日本。为了回到过去纯粹的日本，主张去除这些弊害，从而将近代视作是与日本自身相异质的存在。后者主张，近代并非他人之事，而是自己自身的问题，是自己自身的立场，直视第一种看法中受到忽略的和被错误理解的“自己”。(藤田正胜：《座谈会“近代的超克”的思想丧失——近代及其超克的对立》，酒井直树、磯前顺一：《「近代の超克」と京都学派—近代性帝国普遍性》，东京：以文社，2010年)

采取第一种立场的是“近代的超克”座谈会的策划者河上彻太郎和龟井胜一郎，这种立场虽然能够在一定程度上唤醒人们情感中的责任意识，并通过这种责任意识抵制西方近代化的普世价值，但对于



近代化过程中的日本来说，却是一种历史倒退的看法，因而只能流于情感表面的宣泄，无法深入到理论的骨髓，形成巨大的历史的内生力量。

中村光夫和下村寅太郎以及同时参与“近代的超克”和“世界史的使命和日本”座谈会的京都学派的学者则倾向于第二种立场，尽管京都学派仍旧以不同于文学具体的情感体验的抽象性而参与到通过现代性超越现代性的活动之中。也正是在这个意义上，两次座谈会被竹内好称为“以思想形成为志向结果却是思想的丧失”

(藤田正胜：《座谈会“近代的超克”的思想丧失——近代及其超克的对立》，酒井直树、磯前顺一：《「近代の超克」と京都学派—近代性帝国普遍性》，东京：以文社，2010年)。

为此，美国学者戴维·威廉姆斯(David Williams)从一种为京都学派的政治参与做辩护的角度肯定了“世界史的立场和日本”座谈会中京都学派哲学家们寻求近代化过程中主体性的努力，他说：

三次座谈会中主体性问题(什么是主体性，怎样获得主体性，怎样在非西方世界中得到维持?)是主要议题。仔细阅读“世界史的立场和日本”文本可以得出结论：“世界史的立场和日本”是主体性哲学的一种练习和实践。但是这种实践是一种政治干预行为，是一种隐蔽的但仍可称大胆的对东条英机冒险性质的野蛮凶残的非理性军事政策的公开批评，是一种指摘大东亚战争基本观点之错误的尝试。这种主体性批判是从理性思考的民族主义立场出发的。然而，国粹主义的意识形态的反对是凶残的。但是颇具讽刺意味的是这些国粹主义的极端主义者非常仔细地阅读



了京都学派对现代日本历史的形而上学的解释方面的著作，甚至比战后京都学派的批评者，无论是日本的，还是西方的，都更为仔细。(David Williams, *Defending Japan's Pacific War—The Kyoto School philosophers and post-White power*, Routledge Curzon, 2004. p. 68.)

西谷启治曾言：“如果有人试图赋予传统日本精神和思想以世界的性格，之后将这种精神和思想强加于世界之上，那么他就忽略或低估了存在于何为日本与何为世界之间的裂痕。这种强加应被世界所

拒绝，结果日本被退回到它自身，从而不得不陷入一种自我陶醉的国粹主义之中”(西谷启治：《西谷启治著作集》，第四卷，创文社，1986，第353页)。美国学者戴维斯(Bret W. Davis)认为西谷启治的以上言论是在挑战战时日本的保守主义和帝国主义意识形态，并于其中发现了人们对于西谷启治历史哲学的两个误解。第一个误解是，将西谷启治的历史哲学视作是为日本帝国主义侵略战争的单薄而虚伪所作的辩护，是一种为日本法西斯主义构筑统治的意识形态的持续而热情的尝试。第二种误解是，将西谷启治后期的宗教哲学视作是一种“国家对个体的集权主义吸收”的合法化工具。(Bret W. Davis, “Turns to and from political philosophy: The case of Nishitani Keiji”, in Christopher Goto-Jones, ed., *Re-politicizing the Kyoto School as Philosophy*, Routledge, 2008. p. 33.) 在西谷启治之后的发言中，戴维斯找到了澄清以上两种误解的证据：“在日本和大东亚最需要的不是简单的分立的个体，也不是全体主义，而是一定意义上对两者的扬弃”(Nishitani et al. 1943: 213)。并且，因为西谷启治历史哲学中拒绝全体主义的明显态度，致使原本发表在《中央公论》上以“世界史的立场和日本”为题的座谈会文章被政府勒令禁止印刷出版，同时也导致主体性问题被视作“象牙塔式的沉思”的命运。

然而，两次座谈会谈论的近代化主体性问题又是一个容器，并在此意义上可以充当支配体制的战争意识形态的一翼。这之中，参加过两次座谈会而成为沟通整个思想界的灵魂人物的西谷启治，他的世界史的哲学立场在对抗西洋的日本民族主义性质的意识形态之中，包含着使日本成为世界史的一部分的努力，只是这种努力最终陷入了一种新的帝国主义意识形态之中。这种努力，拥有将自己的观念和思想去中心化的可能性的同时，但也有被权力规范化、驯化的危险。具体来讲，西谷启治通过树立日本在世界历史中的客观性地位，从而将日本本身

的历史生命视作是世界历史的脉搏，并以此成就日本承当世界精神的历史使命，进而妄图将日本在亚洲的侵略战争合法化。与此同时，西谷启治区分了日本帝国与之前所有帝国的世界历史的不同，认为日本创造了一个“没有特殊中心”的世界，这个世界建立在不断进行自我否定的宗教原则之上，是一个“无我的国家”，而历史终结的方式也将是这种不断进行自我否定的“主体的无”。然而，作为一个事件的座谈会，及提供给思想家们思想展开空间的这两个座谈会的位置，并不是在近代的外部。相反，我们不得不宣布它属于近代发展的内部，是近代的一个篇章，一个阶段，一个插曲。因此，那次座谈会便成为了批判近代的既成的现代性自身的一部分，提供给抵抗最终的超克从而使近代的存续得以可能的意识形态。近代已经是一种超克。想要描画对于“超克”的超克的任何尝试都导向了再度肯定近代过程的结果。如此一来，文学界、日本浪漫派、京都学派的思想家们虽然都在通过各种形式与日本帝国所置身的政治状况相关联，试图确立某种普遍性，以此克服西洋的近代性，但最终都深陷在近代化自身的逻辑框架之中。

**京** 都学派的历史哲学尽管将自己的学术的智性事件视为“西洋哲学”的一部分，在战后围绕京都历史哲学的议论却重新将自己定位在了日本“文化”、亚洲传统或东洋宗教上。以此，战后日本思想界所鼓吹的特殊主义方在一边对抗以普遍为目的的殖民或帝国话语，一边在“去日本精神实体化”过程中表现出某种反思的精神，也才发现了战后日本精神的否定性特征，拓展了自我与他者以特殊性为目的的对话的广阔空间，并以其否定性的“主体的无”对抗西方社会所谓的历史终结概念。

恰恰是在这个时候(1959年)，左翼黑格尔主义者科耶夫来到日本，开始了第一次日本之旅。科耶夫在日本发现了在历史终结之际存在的另一种非“动物的”形式，也就是说，一种能使否定性以

“后历史”的方式，或以形式化的方式持续下去的途径。以西谷启治为代表的京都学派在他们的世界历史哲学中构成的将日本精神实体化的主张，正是科耶夫视作是不同于西方物质性历史终结概念的精神的否定性概念，这也促使初来日本的科耶夫很快地对于这种陷于西方普遍均质化概念中的历史终结概念进行了一定的修正。这种修正因为发现了不同于西方的日本的历史主体的特殊性，并在这种逻辑之下演变出了之后以不同于通过西方现代意义上普遍化的“世界”来一元地衡量亚洲的特殊性理论。

然而，京都学派将历史哲学建立在东方宗教之“主体性的无”上的努力首先在本质上造就了一种观念论的神学。像文学、道德一样，宗教也是一种思想，因此便不得不具有思想的体系。宗教的思想体系取得逻辑的形式后便是神学，神学则首先需要具备观念论的体系，因而观念论实质上也是一种宗教，是资产阶级的意识形态。

这种资产阶级观念论的哲学形态促成了实践概念向非实践概念的转变，从而将历史哲学的观点建立在“即物”性质的道德主义之上。道德主义是一种将一切人类生活形态最终还原到道德生活这唯一一个层面的态度，是被马克思所批判过的费尔巴哈意义上的感性人学。道德实践的这种“即物性”特征绝不是物质性的实践，它仅作为实践的形式而出现。因为这是一种道德的实践，而所有仅作为“道德实践”的实践最终成为排斥唯物论的形式主义。实践的非实践化是实践的形式化的结果，形式主义总要导向某种形态的形而上学。在马克思主义看来，形而上学意味着静止固定的范畴体系。以形式主义(道德主义)的道德实践为基础的历史哲学自然就具有了一种形而上学的性格。因而，在其一味强调作为观念论的伦理共同体，忽视历史发展的物质实践基础，并最终偏离了马克思主义唯物史观的意义上来讲，京都学派“世界史立场”的历史哲学构建只能是“以思想形成为志向结果却是思想的丧失”。