
第四部 政治与道德

不服从的遗产

——1960年代的竹内好

日本人的战争体验不能超越《平家物语》和《方丈记》——这是小林秀雄所预见的战争体验论。我们难道应该让小林成名吗？我们的任务应该是：为了摆脱季语化的战争体验，要发现批判国家的原点。（竹内好《“战争体验”杂感》）¹

一 战争体验的一般化

反对修订日美安保条约运动是“1960年的民众运动”，竹内好（1910—1977年）在事发一年半之后回顾它时，试图要把它看作是“战争体验的总结”。

关于战争体验的一般化，要将战争体验叠合于战后体验的这种处理方式，我认为发挥了较大的有效性，但在如今，是否已经到了应该进一步地、更限定地去思考方法问题的时候了²？我们已有了60年的共同体验。我认为，我们可以把它看作战争体验的总结，从而追溯战争体验。我想，不仅可以这么做，而且有必要这么做。我们应该开始探求其方法，否则，战争体验这次将会彻底流产，我们依然如故地不能摆脱着迷于自然主义的状态也说不定。60年的体验可以理解为应该存在于战争中的事情推迟十五年之后才发生。那是在法西斯主义和战争的时代应该发生的一种抵抗的型态。因此，我们反过来也可以认为，战争在日本一直到

1. 竹内好《“战争体验”杂感》，1964年8月，全集第8卷，第235页。
2. 着重点为笔者所加。下同。

这个时候才终结，战争体验延续到了这个时候。这种思想操作是可能的，也是有必要的，除非你要站在自然主义的宿命观。我认为，这样才使我们能够填补好代沟，反而也可以抓住克服自然主义的一个契机³。

将“战争体验”作为“真正的体验”来体验化，并传达给没体验过战争的下一代人，才是重要的。但这并非易事。因为，它需要有一种同时做到两个事情的方法：在把体验变成“真正的体验”的同时，将“真正的体验”越过代沟传达下去的一种方法。

其实，现实上并没有这样的方法，反而，就有不把体验体验化而“季语化”的日本式“自然主义”（“季语”为日本诗歌当中表示季节特征的套词）。它继续存在下来，战争和战后派都没能够使之崩溃。在这种情况下，“战争体验”“埋没于体验”，顶多是作为“自我陶醉的，封建的审美意识之产物”来言说。于是，对于这种“战争体验”，“年轻一代人冷眼相待是理所当然的”⁴。正因为如此，竹内在此认为无论如何也要发明不同于“自然主义的认识方法和审美意识”⁵的另一种方法（和审美意识）。没有这个，绝不可能对那场战争加以思想性的处理。

作为“60年的共同体验”的反对安保条约运动在这种压抑氛围当中，成为了对“自然主义”和“埋没于体验”的“战争体验”说不断的契机。竹内在上述引文中给它诸如“应该存在于战争中的事情推迟十五年之后才发生”、“在法西斯主义和战争的时代应该发生的一种抵抗的型态”之类的定位，并称：“战争在日本一直到这个时候才终结”。然后，他接着说，经过这一“共同体验”，“战争体验花了战后的十五年时间，才作为体验扎下了根。或者说，至少得到了扎根的端绪”⁶。

竹内并不是要试图把方法从某个地方寻找出来，再把它运用到体验。在这里，他在60年的反对修订安保条约运动之上将四五年战败而告终的那场战争以及其记忆“叠合”上来，由前者向后者去“追溯”。这是他的“思想操作”。有可能这本身已经作为一种述行性（performative）的方式成为了方法。

3. 竹内好《关于战争体验的一般化》1961年11月，全集第8卷，第231-232页。

4. 同上，第230页。

5. 同上。

6. 同上。

而倘若我们追溯竹内的文本，我们将会发现把过去“叠合于”现在的方法便是他在各式各样的表述中反复讲述的方法。

二 “叠合”的方法

例如，我们看看他在“60年的共同体验”喷涌而出的前一年写作的文章《近代的超克》（1959年11月）。1942年的“近代的超克”座谈会如同幽灵一般附着于战后日本，正如他所评述的，“像幽灵一样不可捉摸，却困扰活着的人”⁷。它没有被驱除，而不加反思地以不同的姿态反复出现。如果“近代的超克”只是一个“过去留下来的遗物”的话，“让过去葬送自己就可以了”⁸。但是，如果说它作为一个幽灵至今仍然挥之不去，那么，要想驱除它，就需要将“近代的超克”当作遗产来继承，作为传统来接收过来。为此，首先有必要观察“近代的超克”“以何为课题，在具体的情境下如何解决它的，或没有解决”⁹。

“近代的超克”原来是“日本近代历史困境的浓缩”¹⁰。它将“诸如复古和维新、尊皇和攘夷、锁国和开国、国粹和文明开化、东方和西方之类的，在传统基轴之上的对抗关系”的解决当作其思想课题。然而，事实上，它并没有达至解决，只是以“困境的消除”¹¹告终，“连成为战争和法西斯主义的意识形态都没做到”¹²。

那么，如此“失败”而告终的“近代的超克”论争，应该怎样继承呢？竹内说：这需要追溯历史，解决困境。但这不仅仅是要简单地回溯时间。那只是从结果来定位原因，使之颠倒而创作“文学史”、“哲学史和思想史”的“流水史观”¹³。他认为应该用另一种办法来追溯历史。这便是，将不同的日期和历史上的重要时刻叠合起来，并在寓言式的视角下联结在一起，把过去

7. 竹内好《近代的超克》，1959年11月，全集第8卷，第6页。

8. 同上，第12页。

9. 同上。

10. 同上，第64页。

11. 同上，第65页。

12. 同上，第17页。

13. 同上，第10页。

在现在的语境当中救济出来的一种方法。

竹内从仁奈真和小田切秀雄对“近代的超克”所做的批判开始写起《近代的超克》一文，以江藤淳的批判结束。之所以这样做，是因为他认为不经过包括他们在内的战后批评家们所提出的“今天的问题状况”，便无法捕捉到“近代的超克”。

至此，按顺序，应该开始检讨剩到最后的“日本浪漫派”了。我不想从保田的思想演绎出来，而愿意集中探讨其在“近代的超克”讨论当中所起到的作用。换句话说，我想用保田所带来的东西来思考保田。这自然而然地会关系到对“近代的超克”的思想源流的探索。

作为其准备工作，我们再回到今天的问题状况。从那里再回溯历史让人更容易探寻线索¹⁴。

保田与重郎并没有参加“近代的超克”座谈会。按竹内的意思，用这个“保田所带来的东西来思考保田”远比“从保田的思想演绎出来”来思考“近代的超克”重要，同样，他也要从“近代的超克”所带给战后的东西来思考“近代的超克”。

但我要在此提醒：竹内与此同时还做了另外一种“叠合”。就是说，将“近代的超克”追溯到1941年的“日华事变”和“明治国家的双重性”甚至到“安政不平等条约”，并把它理解为其矛盾所喷发之所在。无论是其中一个历史事件，被质疑的都是日本近代的“双重结构”：对欧美的抵抗同时构成了对亚洲的压迫。“近代的超克”的课题便是“通过使战争的双重结构出现裂痕，改变战争的性质”¹⁵，解决“日华事变”以来“无法解决”的“永久战争”¹⁶。但它却没有得到解决。如上所述，只是归结于“困境的消除”而已。正因为如此，他认为“今天”“应该通过回溯历史来发现在哪里出现了

14. 同上，第52页。

15. 同上，第49页。

16. 在此所谓的“战争的双重结构”是指：亚太战争“一方面要求对东亚的领导权，一方面把驱逐欧美在世界上称霸当作目标，而这两者构成了既是互补，又是互相矛盾的关系”（同上，第35页）。因而竹内断定“只通过无限扩大战争而拖延解决，才可敷衍”，并说那只能导致“永久战争”（同上）。

逻辑错误”¹⁷。映入竹内眼帘的是，从“安政不平等条约”以来到“今天”仍然不能解决的困境的、那些重大事件的叠复。贯穿这些的寓言式目光，乃是竹内的方法。

三 竹内好与本雅明

“在寓言当中，历史的死相作为僵化的原始风景躺在观察者面前”¹⁸。从瓦尔特·本雅明看来，allegory（讽喻、寓言）的方法是对待历史的新态度，也是面对过去的、独特的视角，而不是别的什么。

历史从一开始便伴随着不合时宜的、令人痛心的、失败的事情。潜藏于这一切的历史使自己的身影出现在一个面容，不，一个骷髅的相貌之中。……这就是寓言式观察的核心，也是将历史看作世界受难历史的，巴洛克式现世历史诠释的核心。历史在其凋敝的驿站上才会有其意义¹⁹。

寓言的方法把“凋敝的驿站”这一“死相”析理出来，索要贯穿它的“受难的历史”。这首先需要以“忧愁的目光”观察对象，并把它当成“已死的”。

那么，怎样叙述贯穿这种办法所析理出来的“死相”——多个重要时刻的历史？本雅明在“历史唯物论”的名下，认为以“结构的原理”来叙述，说：把过去从历史主义解放出来，并作为单子来抽取出来，而让“整个的历史的经过都保存并扬弃在一个时代〈里面〉”²⁰。

本雅明此等“历史唯物论”和竹内“叠合”的方法绝非二物。譬如，我们看一下竹内对武田泰淳《司马迁 史记的世界》所做的评语：

历史虽然有时候看上去好像在停滞，循环的轨道显得不可动摇，但

17. 同上，第 51 页。

18. 本雅明《寓言与巴洛克悲剧》，《本雅明文选——近代的意义》，浅井健二郎编译，久保哲司译，筑摩学艺文库，1995 年，第 200 页。

19. 同上，第 200—201 页。

20. 本雅明《历史哲学论纲》，今村仁司《精读本雅明〈历史哲学论纲〉》，岩波现代文库，2000 年，第 78—79 页。

其内部却说不定储存着预料不到的起爆力。如果着眼于此，就不只是持续，而是革命也许更加受到了重视。假如《司马迁》一书的作者在其写作的过程中想像在持续性世界背后与之相对抗的启示录世界而进行写作的话，会成为更加厚重的作品。这样推测并非不恰当吧。当然这属得陇望蜀。鉴于其写作的时代，为了对抗当时流行的流水史观或者万世一系史观，这样做算是付出了最大的努力了²¹。

对于抵抗历史主义而将历史中“停滞”的时刻抽取出来，从而描述了其结构的泰淳，竹内还要求贯穿它的“末世史观”²²。这是因为竹内和在“历史唯物论”当中看到救世主的时间的本雅明一样，最终要把所有的事件，不管其大小，都要救济出来。

然而，人类得到解放的、救世主的末世，只能由现在的人们解放过去才会到来。竹内为此更应该一面鞭挞“现在”，一面救济“传统”，并要追溯历史。

四 蜕变为他者以及道德

我们再从《近代的超克》一文回溯十年。中国共产党掌握政权的这一年，身在没有革命的日本的竹内完成了叫做《文学革命的能量》的文章（1942年2月）。他其中就中国文学的革新性论道：“从传统与革新的层面看，文学革命便是通过全盘否定传统来使传统全盘复苏的一场运动”²³。也就是说，真正的革命不是要把什么新事物（文学、思想）从外边借来和旧传统相对置，而是虽然是一种坏传统，不，正因为是坏传统，更应该由自己把它彻底地，统统地包容起来，然后再对这个传统加以全盘否定。在此基础上，自己也要蜕变成别的、新的存在。

21. 竹内好《〈武田泰淳全集〉第9卷解说》，1961年2月，全集第12卷，第161页。

22. 同上。

23. 竹内好《文学革命的能量》，1942年2月，全集第7卷，第140页。

俗话说困兽犹斗、以毒攻毒。逼迫之极盖为如此。而除非在极点，价值转换无从发生。除非在自己蜕变成为他物的一切途径都被堵住之时，以自己之所以为自己当作基础而蜕变成为他物是不可能的²⁴。

中国文学（而且也就是中国）做到了“以自己之所以为自己当作基础而蜕变成为他物”。因为她有如下方法：把传统作为传统来体验化，从而形成了作为抵抗的主体，再截断传统，有自觉地蜕变自己。而这是日本文学（和日本）所没有的。该文的结尾处写到：“日本文学没有经历文学革命。换句话说，日本没有经历历史的断绝”²⁵。

但是，日本文学难道也不是被逼迫到极点了吗？对于传统，也不是以某种方式把它体验化了吗？尽管如此，如果还说存在把日本文学从中国文学隔绝开来的决定性的契机的话，那又是什么？综合竹内所论，那便是缺乏不依靠他者的自我判断，以及缺乏“道德”²⁶。

24. 同上，第139页。

25. 同上，第141页。

26. 他在《中国的抵抗运动》中说：

为了彻底去除权威本身，除了自己变成权威从而消除其外在性，别无他途。把他律地推卸到自身的东西化为主体，把外在的权威内在化，只有这样，破坏才会完成，人的真正自由才会实现。中共的伦理是通过这样的转变而产生的。……儒教规范至今已不是对人的约束，而是自由的内在律令。有些批判说中共是民族传统的破坏者，但从这一点来看，这是不对头的。中共才是民族至高伦理的体现。而这种伦理便是新中国的力量的源泉。（竹内好《中国的抵抗运动》，1949年12月，全集第9卷，第101页）

他把中国（或曰中国共产党）和她的“伦理”几乎过分地理想化了，好像要想凸出和日本的对比。竹内把“伦理”或“道德”规定为“力量的源泉”并对之肯定。我们在此该问其结局如何。

这个“力量”本来就是“抵抗”暴力的力量。仅此而言，这个“力量”是由“道德”来支持的，所以是可以容许的。这是“初发的动力”或“始发的暴力”，“根据地”是依据它来建设的（竹内好《评传毛泽东》，1951年4月，全集第5卷，第310—311页）。那么，万一其“抵抗”获得成功，“破坏才会完成，人的真正自由才会实现”的情况出现了，会怎样？

对竹内来说，至少在日本，这是不可预料的情况。因为该“抵抗”的暴力俨然继续存在。因此，“道德不是被赋予的，也不是一旦拥有之后永远不会失去的，而是通过不懈的努力创造出来的”（《写给年轻朋友的信》，1952年5月，全集第6卷，第45页）。竹内无法掩盖对“末世”的渴望，但“末世”不会来到日本。

然而，对竹内来说，中国——作为可能性的中国在于破坏已经完成的“末世”。那么，“道德”和“力量”在那里终于被扬弃了吗？“如果根据地最大，敌人的战力则最小，武力斗争将会消灭。这是和平革命的顶级类型”（《评传毛泽东》，第310页）。竹内如此预言“末世”。他却并没有回答中国是否达到了这样的境界。其实，现实的中国，“道德”还是不断地被制造出来，“力量”也随之继续被生产出来。“初发的暴力”在那里不停地在反复。在失去了“抵抗”的对象之后，还继续“抵抗”下去，或者说，哪怕要捏造“抵抗”对象也要“抵抗”下去。

竹内往往被批判为“民族主义者”。因为他动辄就说“国家的独立”和“爱国”。那么，他又是什么意义上的“民族主义者”呢？作为例子，我们看一下《近代主义和民族的问题》（1951年9月）。

竹内回答如何给历史以断绝的问题，他说：“把污垢用自己的双手洗掉”²⁷。也就是说，“沾满血迹”的日本人有必要把变相为超级民族主义的民族主义放到眼前，不依靠他者而自己与之对决，对之清算。

从一方面来看，要回避与民族主义对决的心理，可以说是对战争责任自觉不足的表现。换句话说，是良心的不足。而良心的不足基于勇气的不足。因害怕伤害自己而要忘掉沾满血迹的民族记忆，不敢高喊我是日本人。然而，淡忘不能把血迹清洗掉²⁸。

作为“民族主义者”，竹内的立场很明确。他说，只是“对战争责任自觉不足”、“良心的不足”和“勇气的不足”促使人“要回避与民族主义对决”。需要有“民族主义”，为的是自己对自己的责任承担到底，为的是最低限度的道德。这样，“文学革命”以及所有的革命不能没有“民族主义”和“道德”。

但是，此“道德”并非是归结于自我合法化或者自我满足的那种类型的一种规范。它是为了他者，面向他者的，使自己在保留自己的同时又根本蜕变的一种“责任”。也即，不依靠他者的态度乃是，在意识到与他者之间的不对称性的同时，首先由自己单方面的负起责任来的一种态度。

正因为如此，竹内一边将“60年的共同体验”用寓言的方法看作“真正的体验”，一边要把它引伸到两个他者。这可以说是两个联合。

在竹内的论述中，我们无法推测这样做会带来多大的祸害。因为，“道德”和“力量”的联接越紧密，对换个姿态悄然进入到“道德”之中的暴力进行批判变得越困难。

就算我们诉诸“道德”之外没有别的办法，也不应该被其骗术所迷惑。就算要说“作为始动力量的暴力”是不可或缺的，也要不懈地去想像其“最后”。我愿意这样质问下去，在抗拒竹内的同时，也与竹内在一起。

27. 竹内好《近代主义和民族的问题》，1951年9月，全集第7卷，第37页。

28. 同上，第36页。

五 跨越代沟

其中之一，是引伸到对“战争体验”宣告决裂的“年轻一代人”。

执着于战争体验的一派和宣告决裂的一派，其区别无论是由于两代人之间的还是不同的个人之间的，不能不承认事实上是存在的。我认为，这两个都有其存在理由。那么，两者之间的共同点是什么？这对战争体验论说来，无疑是当前要面对的课题。虽然我没有具备现成的解决方法，但依我想像，这里的关键有可能是要发现重新体验他者的体验的方法。这种方法恐怕不会从私小说演绎出来，也不会从祖述学问的传统上演绎出来。我们需要有新的框架。我期望年轻一代人能够发现把学童疏散以教师的目光、父母的目光以及学童的目光同时能捕捉到的一种方法，因为他们正是要从疏散体验出发的²⁹。

正如本章开头处所讲，竹内苦心于如何将“年轻一代人”与执着于战争体验的上一代“战中派”之间的断绝联接起来的问题。因为，他坚信“年轻一代人”“愿意把自己从战争隔绝开来的那种心理本身和战争的创伤不无关系”³⁰。然而，为此，有必要“发现重新体验他者的体验的方法”。这犹如说“把学童疏散以教师的目光、父母的目光以及学童的目光同时能捕捉到的一种方法”，是“叠合”多个侧面的方法。

我要再回到1960年5月以便确认。5月27日，竹内“在永田町”和丸山真男以及年轻一代的开高健，一边“听着窗外游行队伍的歌声”，一边进行鼎谈。《中央公论》杂志1960年7月号刊载此次座谈。其实，本文开篇所引《关于战争体验的一般化》（1961年7月）一文便是从对此次座谈会再次确认开始写起的。

会上，竹内和丸山关于年轻一代人所以参加60年抵抗运动的“行动发条”对开高提出了问题。不料，按竹内的回忆，开高说道：“我想好好想一

29. 竹内好《战争体验论杂感》，1960年1月，全集第8卷，第221-222页。

30. 同上，第218页。

想”³¹，“没有直接说”其答案³²。这一段对话让竹内认为“文不对题，有些龃龉”³³，觉察到年轻一代人和自己之间的隔阂。虽然如此，他把原因归结于不能够做到“战争体验”一般化的“我们这一代人”一方。竹内因为没能把“战争体验”一般化而整理出该继承的遗产来，并把它传授给“拒绝遗产”而进行斗争的年轻人，而有感悔恨。竹内接着说：

年轻一代人的一部分或者多数人对上一代人的战争体验冷眼相待或者拒绝，就从站在以战争体验的不开放性为前提的立场上看的话，可以认为其有充分的理由。但是，如果他们认为主观上要拒绝便可以战争体验的那一代人断绝关系的话，这本身就证明他们并没有被从战争的创伤解放出来，也是战争体验特殊化的受害者。要拒绝遗产的这种姿态无非是着迷于遗产的表现。我并不反对人为地截断历史，但我又认为截断需要一个方法。我不认为离开对战争的认识便能够找到其方法³⁴。

竹内再次论及了“战争的创伤”。需要的是，把遗产作为遗产来继承下来，在此基础上能“人为地截断历史”的一套方法。他举出吉本隆明、本多秋五、尾崎秀树等人的文艺批评作为或多或少地获得成功的具体例子。因为他们都“有意无意地采用”了鹤见俊辅所倡导的“将战争体验叠合到战后体验来加以处理的方法”³⁵。

虽说如此，填埋代沟并非易事。竹内连和他所列为成功案例的吉本隆明之间也没能保持联合。60年5月底，竹内和吉本闹出了“激烈辩论”，说：“那我们只好各走各的路了，说罢，我中途离开了会场”³⁶。传达“战争体验”如此艰难。

尽管这样，竹内始终执着于“战争的创伤”。因为，战争尚未结束。我们在这里，应该面向另外一种他者，而且对竹内来说是最大的他者——中国。

31. 竹内好《关于战争体验的一般化》，1961年7月，全集第8卷，第223页。

32. 同上，第224页。

33. 同上。

34. 同上，第227-228页。

35. 同上，第230-231页。

36. 竹内好《作者解题》，全集第9卷，第502-503页。

六 中国问题与法

我们再看一遍《不服从的遗产·前言》：

为经验的积累和经验的公有化，我们不应该舍不得出力。我们一直到最近，为了挖掘战争体验付出了相当大的努力。这项工作至今仍在继续。挖掘已被抹杀的东西，需要耗费精力。没被抹杀之前，也没淡忘之前，我们有必要做更多更多的纪录，积累更多的纪录。我认为，1960年是不亚于战争的民族体验宝库³⁷。

“我原来想成为历史的见证人”³⁸，竹内如是说。而“不管是大的还是小的，凡是在我记忆里面的都已经搜集到了”³⁹。再看所搜集到的“纪录”，虽然它们深刻地缠绕在一起，却大致可以提取出三个讨论的方向来：和中国之间的讲和、反对安保运动、以及宪法的坚决拥护。

竹内所反对新安保条约的最大原因是什么呢？旧安保条约是在受到美国占领而没有独立地位的情况之下所签订的。因此，在旧金山和约获得“独立”之后再对之进行修订的行为便等于日本“自主地”敌视中国，而持续和中国之间的战争状态。竹内在签订旧金山和约之时，提倡全面讲和，对他来说，在法律上结束和中国的战争构成了“日本人的道德责任”⁴⁰的根本。1960年5月17日，竹内也这样说过：

日本和中国之间的战争状态还没有结束。从法律上说的话，交战状态仍然持续。日本已经和美国、英国等遥远的国家得到了讲和，但是和最近的外国（在此除却过去日本殖民地的朝鲜）——中国还没有讲和。还不如说，由于和美国讲和了，所以无法和中国讲和。其原因是，因为朝鲜战争，美国和中国站在了相互敌对的位置，这个冷战状态还没有冰释。

37. 竹内好《不服从的遗产·前言》，全集第9卷，第4页。

38. 同上，第5页。

39. 同上，第6页。

40. 竹内好《日中关系的走向》，1960年3月，收入《不服从的遗产》，全集第9卷，第47页。

这种状态和日本国民的愿望不相符。日本国民的大部分都认为对中国有最大的战争责任，希望通过恢复邦交补偿这个责任，认为恢复和中国的邦交应该成为日本外交政策的中心议题⁴¹。

在法律上和中国讲和以及恢复邦交并不单单是政治技巧或手段的问题。要引后来的发言来说的话，那就是“作为个人也好，作为民族也好，生存所需的最低伦理条件”^{42 43}。因此，承认并批准新安保条约无非是使关系到其“生存

41. 竹内好《面临破裂的日中关系》，1960年5月，全集第9卷，第96页。

42. 竹内好《池田讲演读后》，1968年11月，全集第11卷，第342页。

43. 当1972年日中共同宣言颁发以及两国恢复邦交之际，竹内很执着地在意其前文中“反省”两字。

反省一般都是良心的问题，属于道德范畴，不属于法律范畴。当然，既然明说了要反省，尤其在公文中作出了承诺，区区具有良心者都应该反省。但是，至于是否已经做到了反省，客观上却没有检验的方法。因为只是诉诸对方的良心，不具备法律的约束。

不管在国际法上或者在国际关系上有无先例，我认为这两个字非常意味深长，将来其意义会愈加深刻。

……

求得对方反省和主动放弃要求赔偿的权利是一个事物的两面，我们在此可以读到中国外交的一贯作风。也就是说，这是将外交放到道德基础上去的尝试，对待国家之间的关系也和对待人之间的关系一样，用信赖来代替依靠力量，为此不会拘泥于现代法的约束。我们把它看作是这样一种态度的表现。（竹内好《前事不忘，后事之师》，1972年12月，全集第11卷，第395-396页）

在这里，竹内看到了超越“现代法”的，作为“道义”的新型“法”。这便是和中国在“法律上”恢复邦交的意义，也是拥护日本国宪法的意义。

附带着说，竹内好的同时代人，森有正（1911-1976年）也在谈及日中邦交恢复之际说：这“本身是非常令人高兴的事情”，但“由于某种原因办事的顺序颠倒过来了”（《当下之感》，《森有正全集》第5卷，筑摩书房，1979年，第294-295页）。因为首先大前提是：“日本作为第二次世界大战中有责任的一个国家进行内部革新”，但在其没有完成之前却已经恢复了邦交。“日中邦交恢复”的过程中始终被问，而且还要被问下去的乃是“我国战争责任的问题到底该怎么办？”（同上，第292页）。恢复邦交绝不意味着我国对日中两国之间过去的责任变轻”（同上，第295页）。相反，中国已经不区别日本政府和日本国民了，“战争责任”则变为由日本国民来担负起的责任了。因为，“如今，只要国民愿意，就没有理由不能建立做正确主张的政府”（同上）。加之，“中国放弃要求赔偿在本质上说明了日本在本次大战中的责任是不可估量的”（同上，第296页）。

然而，这种深刻态度没有充分的分享。举一例（而且是重要的一例）：“靖国神社法案”前后于日中恢复邦交之际，即从1969年至1974年期间，有五次提交到国会。森有正对此说：

人的责任问题才是天皇制的中心，明确责任问题才能清除讨论中的迷雾，随之，自己的权利意识也会逐渐变得明确起来。当每个人的责任和权利明确化，并通过法律来体现出来，而且得到社会上的保证之时，也即当特定社会（这里指日本社会）的内在自律确实被组织起来的时候，其社会中的心情的、礼仪的规定在其重要性上，就隶属于与社会的实质性组织自然有别的另外一个维度。这是一种政教分离，我认为，这是在当下能够维持并更加促进我国政治的民主性质之唯一途径。在此意义上，我认为，“靖国神社法案”之类的东

所需的最低伦理条件”的法律归于无。就算以另一种法的名义这样做，也是对法之所以为然的破坏，既然如此，这就是对法的从根本上的暴力。

众所周知，1960年5月19日深夜，国会强行裁决新安保条约之后，竹内立即从东京都立大学辞职，并且写了份辞职理由书，通过传媒公布于众。其辞职理由便是：在立法、行政两权的首长无视宪法的情况下，作为公务员发誓过尊重宪法义务的自己没法留在自己的岗位上。竹内诉诸宪法，在宪法的名义下辞职了。

对于自己诉诸宪法，竹内本人还夸口说：“好像是天赐的一闪念”⁴⁴。他的意思是说：正因为宪法“素来受培养”，“沉积于下意识”，才在非常时刻喷涌上来，使得他做出决策。但是，这不是竹内第一次把宪法拿出来。更早以前，他已经在一个紧要关头说及过宪法。

七 把被扔弃的宪法捡起来！——抵抗暴力的宪法

我已经说过，竹内在1960年的语境里说新安保条约便是中国问题，是他总是把它与旧金山和约的非人道重叠着看待。我们要回到该和约被批准的1952年（签订时间为1951年）。

是年，如同继承户坂润《日本意识形态论》（1935年）的遗产一般，竹内出版了《日本意识形态》。置于其开头的《写给年轻朋友的信》的第4章题为《宪法与道德》：

为什么学会了呢？也有时间的原因。但不仅如此。看着新宪法在光天化日之下残忍地受到了侵犯，不知是从何时起，产生了一个疑问：这样行不行？我可不可以像和自己无关似地旁观？难道它不是我自己的

西，只要至少还包含着使这分离模糊化的方向，就应该加以充分的批判性检讨。（《三十年的岁月》，《森有正全集》第5卷，第304页）

森有正始终讨论区别于体验的，作为“真正体验”的“经验”，而始终主张社会需要有以此“经验”为基础建立起来的法律。对他来说，“靖国神社法案”在与日中恢复邦交同一个时期的提出绝不是可以承认的。

44. 竹内好《我们的宪法感觉》，1960年6月，收入《不服从的遗产》，全集第9卷，第132-133页。

吗？不知是从何时起，我身上有了疼痛感。……拿我个人而言，当政者对宪法的无视，反而令我产生要拥护宪法的意愿。如果再和刚才说过的我独特的历史法则对照着说的话，我没有要否定被赐予我的宪法的力量，但不知这样是否幸运，当权者以暴力去破坏它，所以我把这个破坏当成杠杆，逐渐地把宪法当自己的东西来开始接纳了。这是一种弱者的智慧⁴⁵。

因为新宪法不是在对旧宪法的自我否定之后被制定出来的，所以竹内“虽然认为这个宪法还不错，但又觉得太耀眼，和自己无关”⁴⁶，然而自从新宪法“残忍地受到了”当权者的“侵犯”之后，反而开始要把它接纳过来，并要化为己有。因为这样做就是以鲁迅为代表的“弱者的活法”，即“让自己所憎恨的对象来憎恨自己”⁴⁷。正因为抛弃了，所以要把它捡起来，这种拥护宪法的方式便是“弱者的智慧”。

竹内后来一直主张的也是，把自己所扔弃的捡起来化为己有的，拥护宪法的一种方式。宪法是位于一切法律根源处的法律，用暴力的手段赐予它的一方，又用暴力去破坏它。竹内用了“我觉得：咳！他妈的！”⁴⁸、“很气愤”⁴⁹等语词，坦率地表达了对施加于法的暴力的愤怒，与此同时，他又抵抗这种暴力，在法的名义下，要断然拥护法。

这里，也许存在着对于关乎法的原初的种种关系以及支撑法的“普遍”之信赖。就是说，一切法都是早已用暴力携带着强制力量而被赋予。但赋予法的力量并无理解地去蹂躏法。与此相对，抵抗的“主体”将原初的法以及其暴力接纳过来，从而把自己形成为“主体”，抵抗二次暴力，在法的“普遍”之名下拥护其法，然后把它化为己有。这是“亚洲的原理”，也是“在价值层面上要卷土重来，创造出普遍性”。

然而，这为的是什么呢？竹内说：为的是优先于生命的东西。“我认为宪法优先于生命”⁵⁰。在这里所谓宪法不单是支持实在法的一种法之法。如果再

45. 竹内好《写给年轻朋友的信》，1952年5月，全集第6卷，第43页。

46. 同上，第42页。

47. 同上，第45页。

48. 竹内好《我们的宪法感觉》，全集第9卷，第372页。

49. 竹内好《拥护宪法优先于一切》，1945年5月，全集第6卷，第372页。

50. 同上，第373页。

用已经引过的话说，它是“作为个人也好，作为民族也好，生存所需的最低伦理条件”。

八 以解散为目标的国家

但是，我在此要提醒注意。当竹内讲“道德”和“伦理”的时候，这不仅关系到个人，而总是也要关系到“民族”。同样，他在谈及“主体化”和“内在化”时，也总是一并要谈“民族化”。

宪法或者民主主义的民族化，或曰主体化、内在化无论如何也是很重要的，否则，我们在如今的权力底下，只好甘做奴隶了。我们要想成为自由人，无论如何也要把宪法变成从自己的内部产生出来的、不是被赋予的东西，而是属于自己的东西，也就是要把它内在化为己身所有，换句话说，同时也是民族化⁵¹。

我们不应该对竹内的“民族”或“民族化”加以“自然主义”式理解。但是，竹内的措辞方式总是伴随着那种“自然主义”。例如，请看他讲述“民族”、“爱国”的以下文字：

请各位在各自的岗位上在这个战斗之中锻炼自己，通过锻炼自己来锻炼国民锻炼成为自由人聚集而成的日本民族集合体。爱国一词，虽然曾经一度受到过警戒，但我还是认为这很重要。当我们面临着日本民族光荣的过去所从来没有过的非常状态，我们发挥出日本人的全部力量，改写民族的光荣历史。这场战斗要求我们面向未来的子孙后代而做到问心无愧，作为日本人而做到问心无愧，我愿意在这场战斗里面和大家携起手来一道行动⁵²。

51. 竹内好《我们的宪法感觉》，第137页。

52. 同上，第138页。

竹内从“日本民族光荣的过去”以及“民族的光荣历史”的角度讲“爱国”，可以说作为“民族主义者”遭到过批判的面目表现得淋漓尽致。

然而，我还要强调，无论是“民族”也好，“爱国”也罢，仅仅加以“自然主义”式的阐释是不够的。因为，竹内要彻底地截断叫做“国体”的“天壤无穷”。《不服从的遗产·后序》帮助我们理解这一点。

我愿意提倡给日本国家也设置一个解散规定。否则，爱国心不会产生⁵³。

这是题为《关于末世观》的最后一节中的文字。也就是说，竹内所谓的“爱国心”是在设置人类集体——结社、国家以及文明的“终结”之后才产生的某种“思想感情”。这不是自然的情感或者自然主义所能够诠释的情感。

那么，何为以解散为目标的国家？

让我说我自己的空想的话，一个方案就是把日本分割成几块，再让各自根据自己的规划来建设国家。这和朝鲜、德国等不同，是非他律的，通过自主分割来进行的实验方案。这个方案与由权力来划一而无可挽回地去搞全国规模的实验相比，我认为是更合理且更有效的⁵⁴。

自主分割国家，然后在各个地方“建设国家”，对于如此建议的竹内来说，国家不是“天壤无穷”的自然物。它是被建构起来的，具有开始和终结的。而且其建构也不是自然的，而遵循了经过变革的学术所从经验抽取出来的“法则”。反过来说，不具有这样的学术的、不遵循“法则”的国家不是国家，聚集在那里的人们也不能称之为“民族”。

说如果国民文学不成立，日本就灭亡，这也许是有点夸张的说法，但我却认为这不是夸张。我认为日本民族现在已经灭亡了。她或许有可

53. 竹内好《后序》，收入《不服从的遗产》，全集第9卷，第294页。

54. 竹内好《1970年是目标吗？》，1964年10月，全集第9卷，第385-386页。

能将来会再生，但从现状来看，我认为处于亡国的状态⁵⁵。

对于竹内来说，能使经验成为经验，从而抽出“法则”来的“学术”无非是文学，是“国民文学”。但是，战后日本没有实现这个“国民文学”。这意味着从根本上改变自己的道德主体没有成立，与此同时，她没能把“开始”和“终结”赋予自己。既然如此，只好说“日本民族已经灭亡了”、“从现状来看，我认为处于亡国的状态”。

九 亡国之歌

在六十年代，竹内每年年初都写个报告，告诉读者已去的一年如何度过，并给未来的一年寄予希望。其最后一篇文章是写于1967年1月的《六十年代·第七年的最终报告》。其结尾如下：

亡国之民除了唱亡国之歌之外，无事可做。诵读一句古人的诗曰：
伶仃小雀儿，你何不来邀我同戏？

也许地火仍然在吧。地火大概不会灭掉吧。不过，我觉得我只好放弃亲眼看到地火的喷发。乐乎哉，与雀同戏！⁵⁶

他从诗人小林一茶借了“亡国之歌”，这并非偶然。竹内好是年五十七岁，小林一茶吟诵此句也是在虚岁五十七岁那年。

竹内引用这一句到底出于怎样的感慨？他也和一茶一样，五十七岁之前得了场病，伤了身体。而且，他在其整整一年之前所写的《六十年代·第六年的中间报告》（1966年1月11日）中提及了庄子，谓：“庄子的中心思想之一便是生死应任其自然的道理”⁵⁷。尽管如此，要走近此种境界定要经过“依靠知识的方法”。“呜呼！学哉，学哉！”⁵⁸。亡国之歌是在此基础之上所

55. 竹内好《预见与错误》，1966年6月，全集第9卷，第418页。

56. 竹内好《六十年代·第七年的最终报告》，1967年1月，全集第9卷，第428页。

57. 竹内好《六十年代·第六年的中间报告》，1966年1月，全集第9卷，第410页。

58. 同上，第410页。

唱的⁵⁹。

还有，在这里也提到过“地火”。这是取自鲁迅写于1927年的《〈野草〉题辞》。竹内评《野草》为“鲁迅的精华”⁶⁰。他把这个《题辞》翻译如下：

我爱我的野草，但憎恨把野草当成装饰的地。

地火在地中行走，奔腾。熔岩一旦喷发出来，就要烧尽一切野草、以及乔木。这样，连要腐朽的东西都不存在了。

但我心不忧愁，我心很快乐。高声畅笑吧，唱歌吧！⁶¹

“吸收了死了很久的人的血与肉”的叫做“野草”的文学去“腐朽”，并且让“地火”给“烧尽”，鲁迅对此加以很大的肯定而认为这让“我心很快乐”。于是，歌在这里被吟唱。然而，“地火”不会喷发。该文接着说：

天地如此静谧，我无法高笑，无法唱歌。就算天地没有如此静谧，我也不一定能那样做。我将这一束野草在明与暗、生与死、过去与未来的界限上，献于友与仇、人与兽、爱者与不爱者的面前，以便作证⁶²。

“野草”徒然盛开，只“装饰”其“地”的“静谧”。在那里，“无法唱歌”。

为了我自己，为了友与仇、人与兽、爱者与不爱者，我祝愿这些野草尽快死灭，腐朽。要不然，便是我这个人从一开始就没有存在。要这样，实际上，比死灭和腐朽还要不幸。

去吧，野草，与我的题辞一道！⁶³

59. 写于1951年6月的，讨论“文学与伦理”的《亡国之歌》有如下一段文字：“文学家在国家灭亡的时候，只唱亡国之歌就行。他只是抱着满怀热情来唱它就行。但我认为，现在开始这样做也许为期过早”（全集第7卷，第28页）。文学家表达时代，其表现本身含有伦理，是中国文学的理想。对于追随这个理想的竹内来说，战后的文学连“亡国之歌”都不如。我这样说，是否言过其实？

60. 竹内好《〈野草〉解说》，1955年7月，全集第1卷，第324页。

61. 竹内好个人所译《鲁迅文集》第二卷，筑摩书房，1983年，第3-4页。

62. 同上，第4页。

63. 同上。

在不能唱歌的静谧当中，竹内却“唱亡国之歌”。我想这有可能是他要抛弃自己的“野草”。1960年元月，竹内曾建议过在1967年举办纪念明治一百年的活动，以期“发现将明治国家对象化的方法”。但到了1965年，他又收回了这个建议⁶⁴。这是竹内对自己宣告说他是“不够格的评论家”的时候，也是他断定“‘战后’革命”已经以彻底徒劳的方式挫败的一年。

事过境迁，四十年后的今天，“战争的创伤”的脓肿更加深入。一方面，反日游行再次在亚洲展开，一方面，在日本，虽然凝聚在靖国神社的历史认识受到质疑，持续参拜该神社的首相却得到了压倒性的支持，以修宪为目的的草案被提交了上来。

1960年5月，竹内还可以说：“快到黎明的时候是最黑暗的。绝望的深渊中孕育出希望”⁶⁵。但仅仅其八年之后，他唾骂道：“我对日本的战后一度曾抱过希望，但现在没有。那只能说是种幻想”⁶⁶。他所那么渴望的“末世”以完全不尽如人意的方式已经到来了。在其“末世”之后，我们怎样把竹内所抛弃掉的“希望”捡起来？这是继承不服从的遗产的我们之问题。

参考文献

《竹内好全集》共十七卷，筑摩书房，1980-1982年 [略作全集]。

64. 竹内好《六十年代·第五年的中间报告》，1965年1月，全集第9卷，第392页。

65. 竹内好《决断之际》，收入《不服从的遗产》，全集第9卷，第103页。

66. 竹内好《危机时代的思想》，1968年1月，全集第9卷，第437-438页。