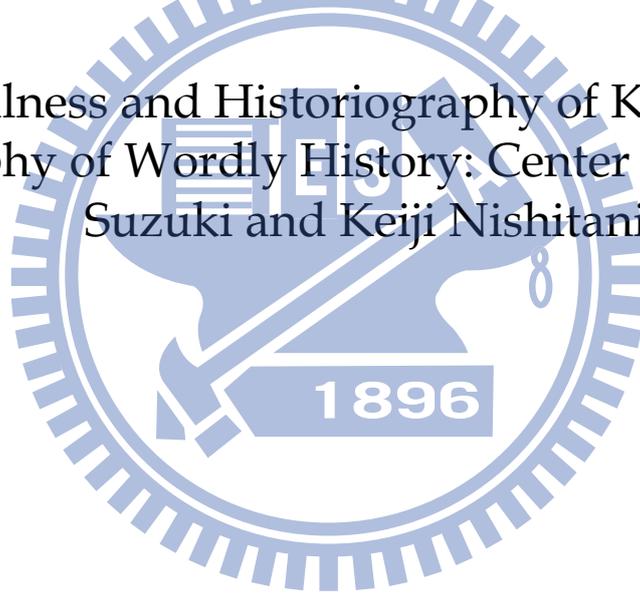


國立交通大學  
社會與文化研究所  
碩士論文

京都學派「世界史」論述：以鈴木成高、西谷啟治為中心

Structuralness and Historiography of Kyoto School's  
Philosophy of Wordly History: Center on Shigetaka  
Suzuki and Keiji Nishitani



研究生：朱婷婷

指導教授：劉紀蕙

中華民國 102 年 8 月



## 摘要

京都學派於 1930、1940 年代提出一系列環繞「世界史」的歷史論述，它做為回應西方帝國主義政治、思想秩序的思想活動，是京都學派對當前歷史境況的認識和分析，目的是希望通過提出新的思想意識來推動現實歷史秩序的轉換。然而此一欲與西方帝國主義抗衡的思想嘗試，於戰後受到知識界躡伐與放逐，認為京都學派「世界史」論述是日本帝國主義的幫兇。為什麼反帝國主義的思想意識會與帝國主義有相同的邏輯？是什麼樣的歷史或思想本身的因素，使京都學派「世界史」論述產生上述矛盾？本論文的主要目的，便是藉由檢視「世界史的立場與日本」等三場與「世界史」論述相關的座談會，以及鈴木成高、西谷啟治的歷史論述，來找出是何種思想元素、思想方式，使京都學派「世界史」論述站在反西方帝國主義歷史與思想秩序的位置上，卻終究無法成功挑戰帝國主義歷史與思想秩序。之所以重新檢視戰前（日本）的思想，是因為筆者認為戰前思想活動所提出和造成的問題，即便耗費了戰後幾代人的心力，仍舊如夢魘般左右著與這段歷史相關的我們的日常政治感覺、經驗與歷史認識，與西方帝國主義歷史、知識與思想秩序的抗爭和角力，至今亦不見可停歇的終點。本論文便是對上述問題意識的延續。

**關鍵字：**京都學派、世界史的立場與日本、世界史哲學、鈴木成高、西谷啟治



## 誌謝

首先要向劉紀蕙教授呈上我最深的謝意。她擔任我的論文指導教授，不只是在知識上教導我，在情緒上也適時地給予支持和鼓勵，這對一個經常感到挫折和沮喪的碩士生來說，無疑相當重要。在論文撰寫過程中，我一方面充分地享有思考及寫作的獨立性，另一方面又不時地獲得劉教授廣博學識與方法上的支援，尤其是如何架構問題意識、如何進入特定思想活動的思想脈絡再加以解構和分析，以及如何將歷史中的思想活動放回歷史脈絡中去理解。這一連串的思考訓練使我認識到一個問題背後可能具有的複雜性，以及如何可能突破思想與思考方式的限制。在劉教授的指導下撰寫論文，是一場既豐富又美妙的知識體驗，我衷心地對此感到幸運和感激。

其次要感謝吳叡人老師及廖欽彬老師。兩位老師各自從不同的知識領域提供我許多資訊，並從不同的視角給予我多元面向的建議和方向。吳老師對知識回應社會及知識方式本身深刻又廣博的思考，刺激我對知識、知識方式與社會歷史間互動關係的反省；廖老師對一個哲學問題背後牽涉到知識體系和解構該問題的方法，讓我認識到透視一個問題必須考慮到它在相互關聯的知識體系內的多次轉折和問題本身具有的多層次。兩位老師大大開啟了我的知識視野及對知識的敬畏和熱情，希望將來自己能不負他們在知識上、精神上對我的付出。

其三要感謝我二姊，她數次抽出博士生寶貴的時間從美國跨洋和我討論我的論文，不只是在知識上提供資源與支援，更從一位讀者的角度給予建議。她做為我知識上的前輩、夥伴和好姊妹，非三生有幸所能形容。

最後要感謝我的父親、母親和大姊。他／她們為我提供了最根本也最重要的物質和情感上的支援，盡全力地支持我的生活和精神，並適時地為我安排休息的機會。過去和未來的路或許並不好走，但他／她們仍然尊重我的決定並繼續支持我，我由衷感謝能生在這個家庭。

## 目次

摘要.....	I
誌謝.....	II
目次.....	III
第一章 緒論.....	1
第一節 問題意識.....	1
第二節 文獻回顧.....	3
第三節 研究架構與章節安排.....	13
第二章 「世界史的立場與日本」座談會：問題意識與矛盾.....	15
第一節 前言：座談會概述.....	15
第二節 「世界史」之問題意識.....	24
第三節 突破困境的主體立場.....	33
第四節 小結.....	38
第三章 「結構」的歷史：鈴木成高的世界史論述.....	41
第一節 前言：何謂「世界史」.....	41
第二節 蘭克史學與「世界史」.....	45
第三節 「近代歐洲」的成立.....	52
第四節 小結.....	60
第四章 歷史認識與歷史變革：西谷啟治的歷史論述.....	63
第一節 前言：「世界」的成立與轉換.....	63
第二節 兩種「世界」：分歧與統一.....	67
第三節 歷史認識：主體自覺.....	72
第四節 小結.....	86
第五章 結論.....	89
第一節 思想方式與意識型態.....	89
第二節 京都學派「世界史」論述與戰後思想.....	90
參考書目.....	96



## 第一章 緒論

### 第一節 問題意識

京都學派<sup>1</sup>於 1930、1940 年代發展出一套圍繞「世界史」的歷史論述，其做為東亞近代回應西方帝國主義政治、社會與思想殖民的思想意識之一，值得放入東亞近代思想史的光譜中，探究它所具備突破西方思想壁壘的內在能量。然另一方面，面對西方帝國主義壓迫的現實、現代化的迫近與迫切性、戰前（日本乃至整個東亞）現實歷史與政治的腥風血雨，京都學派的「世界史」論述卻存在無條件承認現實、複製既存帝國主義秩序與意識的深刻矛盾。「世界史」論述的內在矛盾，一如後文指出，在於京都學派提出所謂以「主體立場」來挑戰西方帝國主義政治與思想秩序，卻又落入與西方帝國主義相同的意識邏輯。這種對帝國主義秩序再製的矛盾，筆者認為，曝露出京都學派本身做為思考如何抵抗帝國主義的思想主體，其實只是透過轉移（國家）主體位置來試圖脫離帝國主義殖民的秩序，即從被（帝國主義）秩序定義的對象，轉換到做為秩序的定義者（給予、主導秩序者），<sup>2</sup>而非在根本上質疑、破除該秩序。因此，儘管筆者認為從京都學派「世界史」論述中，可以看到打破西方帝國主義政治和思想秩序的契機，卻終究未能成為顛覆性的思想力量。

本論文的主要目的，首先是以京都學派進行於（太平洋戰爭）戰前、戰中與「世界史」相關的三場座談會<sup>3</sup>為切入點，並且以鈴木成高、西谷啟治的歷史論述為分析軸線，討論京都學派如何透過其「世界史」論述，企圖達到現實歐洲主導之世界歷史秩序的轉變。另一方面，將同時分析已於上段提到之「世界史」論述反帝國主義的矛盾，即縱使

<sup>1</sup> 「京都學派」的名稱在哲學、史學和經濟學界均有人用來指稱京都（帝國）大學的學人群體，例如在東洋史學的研究上，使用「京都學派」來稱呼內藤湖南以下至谷川道雄的京大中國史研究群體，並以此與東京大學東洋史研究所或其他學派進行區分（劉正 2009）。哲學界則以此指稱西田幾多郎、田邊元至高坂正顯、高山岩男、西谷啟治和鈴木成高等學人，嚴格來說，是對京大哲學學人群體的泛稱，非理論或方法論上的特別指向。本文使用「京都學派」來指稱參加「世界史的立場與日本」（世界史的立場と日本）等三場座談會的高坂正顯、高山岩男、西谷啟治和鈴木成高等四人。若涉及上述四人以外的京都學派學人，筆者會特別說明。

<sup>2</sup> 此（國家）主體位置的轉移，相當程度上從防衛觀點獲得其正當性。Williams（2004）以美國為例，指出確保「國家安全」的倫理觀（建構），使得美國對太平洋秩序的控制和對外戰爭，獲得相當程度之社會意識的支持。劉紀蕙（2011）則指出這種防衛性社會的意識結構，能夠經由不同的主體介入與權力結構透過各種文化與教育政策進一步加強。

<sup>3</sup> 「世界史的立場與日本」（世界史的立場と日本）、「東亞共榮圈的倫理性與歷史性」（東亞共榮圈の倫理性と歴史性）、「總體戰的哲學」（總力戰の哲學，総力戦の哲学）。依照大島康正（2000）和大橋良介（2001），京都學派開始進行對世界史和當時日本歷史情勢的討論緣起於太平洋戰爭前的近衛（文磨）內閣為抑制陸軍不斷擴大戰爭的意圖，而與海軍合作，欲在政治力上牽制陸軍，京都學派（含西田幾多郎、田邊元等人）在此背景下成為海軍的智庫（但田邊元以健康為由，完全沒有參與），以京都學派四位學人為主展開多次討論，其中本論文討論的三場座談會有公開刊行於《中央公論》。大島及大橋視此三場座談會的目的是顛覆軍國主義的東條（英機）內閣（繼近衛內閣），但有學者持相反意見（如：Kimoto 2009，詳見第二章）。本論文不擬涉及上述背景，僅就京都學派的歷史論述進行討論，主要目的在於呈現京都學派論述中客觀（歷史）知識與主觀（歷史）立場之間的悖論。儘管不能說一時性的政治歷史因素對於理解文本解讀無所影響，但筆者認為長時段的社會歷史結構要素並不會因此隱而不顯，在下文討論中，可以看到京都學派對「世界史」的討論是延續日本明治以來對日本國家走向的論述脈絡中。

「世界史」論述並非直接支持日本的帝國主義戰爭，但為何仍通向、導出足以支撐帝國主義戰爭的意識型態之問題。筆者認為，之所以出現導向支持軍國主義擴張的意識型態，是因為京都學派所主張的「超克」西方秩序，並非以超越西方或歐洲中心主義為目的，而是以「歐洲」之為一特定的「歷史結構」做為近代<sup>4</sup>日本進入世界歷史的範型，透過與「歐洲」在概念上的同一化，來克服歐洲主導的世界歷史秩序。<sup>5</sup>就此而言，京都學派仍舊是以「歐洲」為中心，但與傳統意義的歐洲中心極為不同，並不是追求（京都學派所認為）歐洲之所以成為「歐洲」的自由主義、資本主義等政經結構和思想意識，無寧是站在揚棄這些歐洲性的立場上，而達到「歐洲」象徵的歷史結構。因為「歐洲」具有某種範型意義，京都學派在思考近代日本的歷史走向時，「歐洲」反而成為思考的起點和原理；本論文中筆者將分析此一思考方式與思維構造如何衍生出對眼下帝國主義秩序的承認與再造。無論複製帝國主義意識是否獨立於京都學派的思想之外，上述思想方式使得京都學派「世界史」論述一方面充滿突破帝國主義歷史與思想秩序的能量，另一方面卻又成為日本軍國主義意識型態的支柱。京都學派世界史論述這種內部緊張卻遮掩的悖論，是本論文的研究主旨。

關於京都學派「世界史」論述的先行研究不在少數，但針對京都學派把握「世界史」的方式，筆者認為仍有從不同面向討論的空間，尤其對鈴木成高史論的專門討論相當缺乏，因此對鈴木歷史結構論述的闡釋與分析，是本論文的重點之一。米谷匡史在一篇談到京都學派「世界史哲學」的文章中指出，戰後對日本帝國主義戰爭及意識型態的批判，是替日本解放亞洲和帶來現代化的辯護，取代了對戰前（京都學派）思想本身的探究。伴隨冷戰和極為表面地歷史和解、亞洲合作的情勢發展，對思想的討論停留在對現實政治的「反省」上，思想本身和現實歷史的緊張性（世界史／戰爭的理念、理念化的世界史／戰爭），在表面的和解與意識型態的「反省」以及批評中被省略和忽視，始終未受到深度的檢視，而成為當代歷史的包袱，使我們無法從這樣的歷史中獲得自由（米谷匡史 1995）。在距離米谷撰文近二十年的今天，這樣的狀況是否已經改善，或許是值得認真面對的問題，因為對京都學派「世界史」論述的探討，不僅是追問京都學派對歷史的思考和態度，同時已經成為我們如何面對這段歷史的態度問題。或許惟有承認同一思

<sup>4</sup> 日文中的「近代」不完全等同於中文的現代、現代性或現代化，它同時包括這三者：既具有表述時間的意義，又指涉某種精神狀態，同時將特定物質文明包含其中。孫歌（2009）指出「近代」一詞在日文語境中反映了所謂「現代性」的內容，其中包括「現代化」的內涵，而此二者原本就非獨立之存在。筆者同意孫歌的看法，但欲強調「近代」尚具歷史過程的意義，因為這關係到京都學派學人如何討論、看待「近代」做為一非／連續之歷史過程。由於中日文之脈絡有別，故筆者於本文直接使用「近代」來指稱日文語境中的意義，若單獨表述時間或非特定日本脈絡之現代性或現代化，則使用現代、現代性或現代化等詞彙。另外，本論文不擬特別討論「近代」的內涵，因為即便限於日本歷史脈絡，它仍是個多義不易清理的概念和行為方式，故下文提及「近代」，都是依著文本的論述脈絡。

<sup>5</sup> 需先強調一點，筆者於此處及之後各章指出京都學派以「歐洲」為「近代」與「世界史」範型而與歐洲帝國主義共有某些擴張邏輯，並非暗示可能存在非歐洲的近代方式，或假設非歐洲的近代與世界史就絕緣於帝國主義。筆者的重點在於京都學派如何想像／建構了一個「歐洲」，並依此「歐洲」定義了特定內涵的「近代」，然後用這樣的「歐洲」和「近代」去想思考日本如何進入「世界」。對於非歐洲的近代是否可能、非歐洲如何不依靠歐洲獲得自己的近代，或者非歐洲式近代與帝國主義的關係等問題，本論文將不予涉及和討論。

想意識中存在的肯定與否定、突破與屈服等內在矛盾和衝突，才可能完整認識該思想意識，以及究竟是思想意識中的何種元素，導致且維繫了對過分殘酷之現實的無條件認同和支持。尋找京都學派「世界史」思想的組成元素、組合方式，是本論文的重點所在。

最後想對本文的討論範圍進行說明。首先是本論文特別針對鈴木成高、西谷啟治二人進一步討論，因為就與「世界史」相關的三場座談會來看，筆者認為鈴木與西谷對於歷史結構與歷史認識的論述，構成了京都學派「世界史」論述的基礎。儘管京都學派四人的意見仍存在分歧，但將如以下各章所示，在歷史做為一種「結構」，以及問題化歷史認識之基礎、以歷史認識帶動現實歷史秩序轉變等觀點上，筆者認為京都學派四人的看法相當一致，<sup>6</sup>故將鈴木成高、西谷啟治的歷史論述提出來專門討論。其次是筆者只專注環繞「世界史」的各種論述，割捨掉影響京都學派思想之西田幾多郎、田邊元、三木清和歐陸哲學的討論，此外亦不涉及西谷啟治龐大、佔其論述絕大部分的宗教哲學。前述各者做為京都學派思想體系的構成要素，將之割捨必然會造成論述上的缺陷，但若將京都學派「世界史」論述定位在回應現實政治、社會歷史情勢的言說，而非只是抽象理論的探究，那麼專注其與政治、社會思想意識上的（可能）互動，筆者認為對解明京都學派「世界史」論述仍有助益。其三是筆者用於討論的京都學派的各種文獻，僅限於戰前，不涉及戰後。<sup>7</sup>京都學派關於「世界史」的討論，產生於一個特殊的歷史環境，其欲呼應者亦是戰前、戰中的政治和社會歷史狀況。儘管筆者不認為京都學派「世界史」論述只是一時性的發言事件，但戰後的社會歷史結構已產生巨大的變化，「世界史」論述做為歷史中的活動，歷史脈絡對於理解該思想活動如何落實在社會情境中，無不是值得加入考量的因素。因此，雖然戰爭前後的「世界史」書寫很可能存在某種延續，戰後書寫本身或戰爭前後書寫的比較亦是值得進一步探究的題目，但把握其思維結構的方式或有差異，故不擬涉及戰後部分。另一方面，筆者認為京都學派的「世界史」論述有強烈回應現實的動機，植基於特定的思想環境，儘管不能說相關的思想條件於戰後完全喪失，因為就某方面而言，「世界史」論述欲突破的意識壁壘並未崩塌，但戰後的「世界史」書寫面對的已是不同於戰前的歷史社會和政治境況，故筆者認為應對此有所區分。基於以上原因，本論文暫僅關注戰前的相關文本。

## 第二節 文獻回顧

1990年代至今，日本國內外對京都學派哲學進行再評價的相關研究已累積不少。過去深受日本軍國主義印象框限的歐美學者，也開始從不同方向重新討論京都學派的哲學。例如從比較哲學的角度，在京都學派哲學與歐陸哲學之辯證法、存在主義、現象學間尋求對話，<sup>8</sup>或是重新審視京都學派宗教哲學。<sup>9</sup>下面，筆者僅提出與京都學派「世界

<sup>6</sup> 鈴木成高與高山岩男對於「世界史」的結構方式有相當不同的解釋，請見第三章第一節的討論，但筆者認為儘管對世界歷史結構內涵的看法不同，並不影響二人同將歷史視為「結構」的觀點。

<sup>7</sup> 即筆者確定撰於戰前的各種書寫，但部分文獻是戰後才出版或筆者採用的版本是戰後出版的版本。

<sup>8</sup> 例如 Davis, Schroeder and Wirth (2011)。

<sup>9</sup> 例如 Franck (2004)。

史」論述相關的討論進行回應，主要是針對幾種於先行研究中重覆出現的方法與觀點。筆者將挑選幾個筆者認為在方法和觀點上具代表性的文本進行討論，與更廣泛文獻的對話，則留待各章。下面分成三部分進行回顧：就「世界史」論述的整體評價、對西谷啟治戰前歷史與政治論述的討論，以及對鈴木成高戰前史論的討論。

## 1. 京都學派「世界史」論述

就「世界史」論述整體評價部分，David Williams 大力批評西方學者（尤以美國學者為最）嚴重忽視京都學派期待日本做為亞洲領導者並解放亞洲的歷史理念，京都學派乃至日本社會大眾真誠地相信日本能夠尊重東亞共榮圈內各國的主權；此外，京都學派的歷史理念的最終目的是發起精神革命，從而超越、克服近代。因此，作者認為京都學派是追求一種「後白人」（Williams 2004：18）、「非西方之現代性」（Williams 2004：44）的世界，<sup>10</sup>其論述儘管包含國家主義的成分，卻並非支持戰爭的意識型態。Williams 還明白地指出，佔據二戰後東亞研究主流的美國學者以一種勝利者的邏輯評斷京都學派的思想，目的無非是藉由指責異己之他者邏輯的不正當，來強化自身的合理性（Williams 2004）。筆者認為 Williams 清楚揭露了西方（美國）知識界自我倫理化，從而排除、拒斥異己意識的邏輯。這是以自身做為倫理來制定倫理階序、將自身意識普遍化的企圖；以 Williams 的文脈為例，美國學者通過建構美國之為普遍性的倫理，進而能夠打造或召喚其他國家、社會、個人向其認同的意識，「美國」於焉成為其他國家、社會或個人行動的前提，也就是先於行動的規範（因此限定了可能的行動方式）。

Williams 對西方學者自我倫理化之意識型態的批判，給予筆者在分析「世界史」論述上相當程度的啟發。然而筆者認為，Williams 雖然批判了西方的思想霸權，卻忽略了京都學派「世界史」論述與其所言之西方學者共享相同的邏輯。在下面三章中，筆者將指出，京都學派透過建構（看似）客觀的歷史結構，來支撐產出於歷史之「主體立場」的正當性。京都學派視歷史結構具有外於主體的客觀性，故有其普遍的倫理性。但如下文所示，所謂歷史結構的客觀性，其實是京都學派在將日本「世界史的使命」觀普遍化的主觀認識下，由主體（京都學派）架構出來的非客觀性客觀。通過（建構）歷史之為「客觀的結構」，對「世界史的使命」有所「自覺」的主體及其立場<sup>11</sup>因為是出於歷史，故具備來自歷史的客觀性，從而具有倫理性的外衣。更詳細的分析將在以下各章展開，先以結論來說，筆者認為京都學派與 Williams 批評的西方（美國）知識界一樣，都企圖使自我與倫理等同，並以此（與自我相等的）倫理將他者收編到統一的意識秩序中。以自我為標準劃分了倫理與非倫理的界線，這何嘗不是以帝國主義視角的主體所建構出來、以自身主觀做為倫理拒斥（潛在的）異己意識的邏輯？雖然如上文提及，筆者將說明京都學派是將「歐洲」做為思考「世界史」的典範，但「歐洲」無法賦予「世界

<sup>10</sup> 對於作者強調的「後白人」與「非西方」，筆者認為作者有其打破西方霸權（政治、經濟、知識）的目的，京都學派在此目的上成為他用於批判西方霸權的工具。

<sup>11</sup> 對當前歷史的認識方式和相應的行動。

史」論述外於日本或京都學派思想脈絡的客觀性，因為將如第三章所示，「歐洲」在相當程度上也是被建構出來的概念。換個角度來看，就某方面而言在「現實」中成為「普遍」的「歐洲」（秩序），為京都學派（尤其是鈴木成高）挪用來做為特定「客觀性」的支點，這是否就是一種對自身做為倫理標準並將自身普遍化的客觀性修飾？筆者認為，Williams 批判西方知識霸權的目的使其分析存在些許盲點，然而正是這些盲點未能展示的部分，使京都學派「世界史」論述無法真正挑戰西方帝國主義的思想秩序。

相較於 Williams，Christopher Goto-Jones 從「世界史的立場與日本」座談會的文本切入分析，他指出在該座談會中，京都學派點明了當前世界歷史早已不能再以歐洲中心的視線來觀看，即「近代不再只意味歐洲性」（Goto-Jones 2005：118），故世界性歷史無法以歐洲史為模式或在其階序上被理解（Goto-Jones 2005：119）。然而，Goto-Jones 說到，京都學派強調以「道德生命力」（*moralische energie, moral energy*）達到世界歷史秩序轉換的「自我實現」，有傾向法西斯主義的危險，這裡顯示京都學派未意識到規範國家行為之倫理在政治層面的危險性（Goto-Jones 2005）。Goto-Jones 意識到了京都學派論述中倫理問題的矛盾，即將自身行動視為某種道德實踐，卻不反省該道德、倫理是否真的具有普遍性。Goto-Jones 提示的問題成為筆者於以下各章討論的重點之一，但筆者將補充討論 Goto-Jones 所沒有分析的京都學派如何建構其倫理觀之客觀性的問題，這又關乎到「歐洲」做為「世界歷史結構」在京都學派論述中的位置。這個問題會在第二章提及，並於第三章深入分析，簡言之，筆者將指出京都學派所謂的「自我實現」，不僅是「日本」的自我實現，而更是「世界歷史」做為具有自我實現之能力、動力的「結構」的自我實現；鈴木成高又指出至「近代」為止，「世界史（性）」的歷史結構只存在於歐洲，即如上已經提及，「歐洲」對京都學派來說是「世界歷史結構」的範型。

筆者認為此處有兩個重點：第一，透過歷史是一種「結構」的論述，京都學派有將歷史秩序變動客觀化的企圖，即世界歷史是一個自我運動、客觀的結構，有「自我實現」的內在衝動。是歷史結構自我運動的客觀性賦予歷史本身無限的合理與倫理性，其催生的主體態度，同上段所述，亦因此具有客觀、倫理性。同樣已於前段指出，以特定主體立場做為倫理的京都學派倫理觀，是對「倫理」背後強烈之主觀性的修辭。筆者認為之所以值得對京都學派如何建構「倫理」的客觀性加以討論，是因為此倫理建構或重構的過程不僅暗示了「世界史」論述如何呼喚主體對日本之「世界史使命」的回應，還反映了京都學派做為主體，是如何且為何站到了回應日本帝國主義意識型態的位置上。一方面是藉著「世界史使命」（主體立場）的（表面）客觀性，要求個人主體以特定的姿態出現（支持、實踐此使命觀）；一方面是京都學派的思想意識，從以下各章討論可知，並未超出 19 世紀以來日本面對西方帝國主義的歷史語境，如防衛性擴張、亞洲協同與解放亞洲的使命觀等。<sup>12</sup>換言之，京都學派未意識到自身成為某一歷史性話語所召喚的主

<sup>12</sup> 此處的想法來自劉紀蕙（2011），依筆者的理解，作者指出歷史境況牽引出不同的意識型態和主體位

體，此一矛盾是在分析其建構客觀性倫理的過程中逐漸浮現。要言之，Goto-Jones 雖然意識到了倫理的問題，但似乎只將對此問題的認識停留在京都學派思想上的缺陷或不夠周全，沒有對京都學派倫理建構指向的目標（塑造某種主體）及盲點（做為被形塑的主體）有更深入的分析。

第二個重點是「歐洲」在京都學派的論述裡有不同層次，一種是帝國主義擴張、應打破的歐洲歷史秩序；一種是如第三章所示之做為「世界史」普遍性關聯歷史「結構」意義的「歐洲」。這個「歐洲」是具有世界性的「近代歷史結構」，在第四章中可見，西谷啟治指出和歐洲相等世界性歷史結構，就是「近代」的歷史結構樣態。換言之，筆者認為在分析京都學派「世界史」論述的時候，歐洲中心論、歐洲性的近代等不能直觀以對。區分做為帝國主義秩序的歐洲，以及做為「歷史結構」的歐洲，與「歐洲」做為「世界史」範型和其能否支撐「世界史」論述之客觀性，顯然密切相關。前面已經提到，「歐洲」被京都學派（鈴木成高）用來做為其世界史觀點客觀性的支點，因此理解「歐洲」在京都學派論述中的不同層次，<sup>13</sup>筆者認為對於理解「世界史」論述具有基礎的意義。Goto-Jones 指出京都學派發言中「近代」意義潛在的翻轉、移動，但由於未著眼於「歐洲」之為「歷史結構」在「世界史」論述中的基礎位置，使其分析看來似乎稍顯簡化，只停留在將歐洲視為帝國主義秩序的層次。

子安宣邦（2008）以不同於 Williams 和 Goto-Jones 的方式詮釋京都學派的「世界史」論述。子安宣邦認為京都學派「世界史」論述是發生於「戰爭期間」、無可回溯的特定言說（子安宣邦 2008：62-63），僅僅是京都學派對該時期日本國家、國民自我理解的主觀歷史表述；其論點（日本的世界史立場）的正當性，是來自日本帝國存在之現實的主觀認識（子安宣邦 2008：70），而這無非是京都學派面對歐洲秩序受到挑戰的自我膨脹意識，不是出於對國際狀況或現代日本歷史的分析（子安宣邦 2008：69-70）。子安點明了京都學派「世界史」論述根植於特殊的歷史環境，並指出其歷史表述做為某種主體立場的表現，其實並非來自歷史或任何認識上的客觀性，是以特定之普遍化的現實（「帝國」的現實）為支點的主觀言說。子安對「世界史」論述主觀性的揭露，為筆者提示了一個討論上的著眼點，不過筆者認為其分析存在些許疑問：子安一方面強調京都學派「世界史」言說的歷史性，一方面又剝除了它的歷史脈絡。子安關注「世界史」論述的「事件性」，<sup>14</sup>認為是戰爭期間日本帝國成為現實催生出來的發言，但卻不是對現實的分析，

---

置；主體位置是對時代話語的一種回應，透過分析主體為何會在非強制下自居於特定位置，能夠理解該歷史境況中倫理話語的邏輯。

<sup>13</sup> 筆者認為，其實京都學派亦簡化了「歐洲」內涵的複雜性，此問題將會於第三章進一步討論。

<sup>14</sup> 子安宣邦（2002）透過對徂徠學的討論展示不同的思想史方法，即將徂徠學視為一個言說「事件」。子安認為言說本來就是「事件」，是言說的對外表白，通過向言說空間——言說之外的社會空間，或言說界——發言，言說與言說空間產生互動（2002：184），完成一個發生於空間中的話語事件。他主張將徂徠學視為事件，從它與言說空間（含其他言說事件）的關係來釐清徂徠學的意義（2002：185）。子安提出言說事件性的思想史方法，是為了回應丸山真男對徂徠學的解釋，意在剝除丸山之徂徠學的「近代」外衣，並藉由重新檢視徂徠學來展示一種思想史的批判性解讀方法。筆者認為在子安對京都學派世界史哲學的解讀中，亦可見到上述的思想史方法，即將京都學派世界史論述視為對特定言說空間（戰爭期間）的發言、是在特定空間中構成的發言，故筆者主張子安是以「事件」來把握京都學派

或者說是未經分析之對現實主觀認識。然而，根據劉紀蕙（2011）的研究，對日本做為亞洲進步秩序的代表，從而具有領導亞洲、創造亞洲協同的使命觀，早在明治維新前便已經出現，明治、大正時期則已相當強烈。此般重整亞洲秩序，從而帶領亞洲諸國容於世界文化的使命觀（劉紀蕙 2011：77-84），<sup>15</sup>將如下文所示，與京都學派主張日本之世界史使命觀可謂一脈相承。

換句話說，京都學派針對「世界史」的發言，並非只是一時性的言說事件，子安此處的論點，疏忽了從 19 世紀便已經開始對日本世界史位置的討論。筆者認為理解京都學派論述所處的歷史脈絡之所以重要，在於其延續 19 世紀以來、在相當程度上獲得日本國家文化與教育政策加強之使命觀，<sup>16</sup>凸顯了京都學派本身成為特定倫理建構召喚的對象。無法意識自身為某特定意識型態所定義，是「世界史」論述最終落入相同日本膨脹邏輯的原因之一。因此，「世界史」論述的弱點，或許不在於子安所言之單為一種主觀表述、缺乏對現實狀況的分析，而在於京都學派強調問題化做為當前歷史認識前提之歐洲帝國主義現實（見第四章），但卻未質疑與歐洲共享相同帝國主義邏輯、做為其理解日本歷史狀況前提的日本「近代」。

與子安宣邦採用類似方式理解京都學派「世界史」論述的是大橋良介（2001），雖然二者的見解極不相同。大橋良介認為應將與「世界史」相關的三場座談會視為反日本軍國主義內閣的思想策略，主張在當時複雜的政治環境下，京都學派的（戰爭）論述不能表面地理解，戰後對京都學派的批評是未考慮戰時政治情勢的觀點，並不能反映真實的京都學派之思想動機。Parkes（2009）與大橋良介有相似的看法，認為大部分的分析忽略了「世界史」論述反軍國主義政治勢力的策略面向，是戰後的勝利者觀點決定了京都學派是軍國主義的打手（同樣的論點亦出現在 Williams 2004）。上述二者雖然重視「世界史」論述與現實政治的互動，但其把握方式與杉山雅夫（2004）或許並無太大的不同，杉山認為京都學派是在對現實毫無關心的情況下討論「世界史」，因此才能產出跳過戰爭現實將之正當化的思想戰、大東亞共榮圈和世界新秩序等論點，這些「學問化的樂天主義、狂熱」是缺乏被侵略國視角的架空理念（杉山雅夫 2004：79）。

大橋、Parkes 提示了一個艱難的問題，即知識分子如何在極端的政治狀況下，保持思想活動的獨立性，這點對於理解思想活動確實有其重要性。然而，把京都學派的「世

---

的世界史哲學論述。

<sup>15</sup> 關於日本領導亞洲的使命觀，據劉紀蕙（2011），早在 19 世紀初就有佐藤信淵撰書提倡，他主張北併滿州、南吞台灣乃至征服歐洲，通過以日本為中心的向外擴張來達到世界和平。此外，石川興二（1939）闡述佐藤的「共同體經濟學」，指出佐藤冀望藉由日本領導亞洲結合成東亞共同體以將亞洲各國從被西方國家榨取的困境中解放出來，從而能夠解決各國內部飢荒等社會問題。佐藤思想包含著解救萬民的觀念，但其人道主義或社會主義的觀點（石川興二 1939；確井隆次 1971）正是他支持日本向海外擴張的原因。除了佐藤信淵，德富蘇峰列舉日本幕末以來一連串思想家的主張做為支持，倡導日本應持奮進的帝國主義態勢，指出日本在西方船堅炮利下被迫開國，掃除屈辱感及中日甲午戰爭賦予日本絕佳向外擴張的機會，是日本必要且必然向外擴張的原因；德富蘇峰不僅指出帝國主義是時代趨勢，同時還要成為國民的本能，日本的帝國主義擴張不只能使日本一改過去消極的精神狀態，還能成就東洋自治（劉紀蕙 2011；梅津順一 2006）。

<sup>16</sup> 可參考劉紀蕙對「倫理」成為近代日本國家治理重心的討論（劉紀蕙 2011：56-66），以及丸山真男對日本天皇制的論述（丸山真男 1984）。

界史」論述固定在反政權的位置上，儘管看似與杉山的論點出入甚大，在筆者看來，卻與杉山有相同把握京都學派言說的方式，三者都抽掉了京都學派論述的社會性。大橋與 Parkes 強調京都學派發言的「意圖」，看似是對現實政治的回應，卻截斷了該思想言論與社會意識型態相互牽連的可能性，即如果京都學派的論述產生了暴走的意識型態，不過只是對京都學派的誤解。此論點等於否定了「世界史」論述對既定社會意識型態的繼承，以及它可能產生的社會影響力，從而使該論述成為孤立的發言。就此而言，與杉山視「世界史」論述為架空的狂想相同，都明確地劃分了京都學派言說與社會意識之間的界線。

筆者認為大橋、Parkes 與杉山的論點似乎有些矛盾。在以下各章可見，京都學派反覆強調主體意識對於改變歷史秩序的重要性，如果我們相信京都學派確實抱持上述理念，那麼大橋、Parkes 的辯護反而是對京都學派的背叛，因為意識革命不可能不在社會層次上發生。換言之，大橋、Parkes 將京都學派的論述鎖死在反政權的「理念」層面，等於否定了京都學派一再強調國家或社會整體對世界史之「自覺」的主張。大橋、Parkes 意欲切割「世界史」論述與蔓延於社會中的軍國主義意識型態，但割斷該論述與社會意識的牽連，反而使其觀點與京都學派論點相互矛盾，根本上打破了其立論的基礎。杉山亦類同，杉山批評京都學派的論述是一種非現實、樂天的空想。然而，一種思想如果沒有社會現實的意義，該如何主張其有社會性的影響——造成錯誤的意識型態？換句話說，筆者認為杉山批評京都學派對歷史現實的遲鈍，反而赦免了「世界史」論述通向軍國主義意識型態的責任，因為如果思想活動能夠只做為其自身而無任何社會性，那麼我們該如何評斷其造成謬誤的社會意識型態？杉山對「世界史」論述脫離現實的主張，反而使其喪失了批判的基礎。

儘管筆者認為大橋、Parkes、杉山把握「世界史」論述的方式存在些許疑義，但他們把握一種思想活動的方式，帶出了相當重要且基本的問題，即歷史中的思想活動是否可能獨立於社會之外，單單只做為「思想」存在？所謂的「理念」或「思想」，是否能與社會性的意識型態完全分離？根據 Althusser<sup>17</sup>對意識型態的定義，以極簡略的方式說，是個人對其存在之現實狀況的認識（Althusser 1971）。此一對個人存在進行理解的思維活動，Mannheim<sup>18</sup>指出，受到雙重限定：既存的社會歷史環境，以及既存社會環境中的思考和行動模式。也就是個人思維活動具有集體性，儘管沒有一種「群體」的實體能取代個人進行思考，但個人思想在一開始便有其依賴的社會歷史與文化脈絡，用於表述的語言（含語法）是相當典型的例子。換句話說，思維活動的起點已然具有社會性，思維活動的社會性同時表明，個人是在繼承所處社會意識的情況下進行思考，個人是延續、更進一步思考前人思考過的事物；既存的社會意識也可能對個人產生召喚，即社會意識會成為個人思想、行為的指導線索（Mannheim 2000）。雖然個人思維活動受到既存文化意識與模式的限定，但不表示思維活動只能在特定的意識型態中無限迴圈。個人

<sup>17</sup> Louis Pierre Althusser (1918-1990)，法國哲學家。

<sup>18</sup> Karl Mannheim (1893-1947)，猶太裔社會學家，生於匈牙利，以知識社會學方面的研究最為著名。

是利用既存的社會文化語境來自我理解，正因為有「自我理解」的過程，也就是個人獨立地利用既存語言自我認識、解釋的過程，個人與社會的意識與行動能夠產生些許分離（Mannheim 2000）。

依照 Mannheim 的論點，可以說任何理念、思想做為思維活動，其實在發生之初就被包含在社會意識型態中。也就是理念、思想不是獨立地發生和發展，而是社會意識的延續。但是，筆者認為，雖然所謂理念、思想是社會意識型態的一部分，仍然具有相當程度獨立性的可能。一如上述，利用社會意識自我認識的過程，個人思想可能與社會意識拉開距離，這是對既定社會歷史、文化脈絡和社會意識的反省，個人「思想」的獨立性和開創性，能在此產生。然而，因為個人思想與意識型態共享「社會性」的要素，二者是連續性社會意識的繼承和延續，雖然意識型態不等於個人思想的總和，但有共同的溝通基礎和歷史狀況。因此，是否能同大橋、Parkes、杉山所示，從根本上切割京都學派「世界史」論述與社會意識型態，或者完全否定其社會歷史基礎，值得懷疑和進一步討論。筆者認為，「世界史」論述做為京都學派對當前歷史狀況之認識、解釋的思維活動，與當時的日本軍國主義向外擴張的意識型態，不能夠直接相等，但也不能因其做為具某種獨立性的「思想」或依其「動機」（理念），就忽視它與軍國主義意識型態的關聯，亦不能因此成為選擇如何理解該論述的方式。或許惟有正面檢視京都學派的「思想方式」，才可能發覺它如何獨立於或陷落於眼下的社會／歷史意識型態。

## 2. 鈴木成高的歷史論述

無論戰爭前後或日本國內外，就鈴木成高之歷史論述進行分析、討論的文章，至今仍相當缺乏。儘管鈴木是日本最早對蘭克<sup>19</sup>史學進行討論的學者（林健太郎 1995），<sup>20</sup>但他對蘭克史學的詮釋、以蘭克史學概念進行的歐洲史研究，卻未受到學界的注目，亦無專文討論。孫歌（2001）與菅原潤（2007）將鈴木置於「近代的超克」（近代の超克）座談會的脈絡下討論，<sup>21</sup>但並非分析其歷史論述，而是用於定調同時期召開之「世界史的立場與日本」與「近代的超克」兩場座談會的差異。這兩場座談會都討論到西洋史上文藝復興和近代的關係，孫歌指出在「近代的超克」座談會上，鈴木成高試圖將對此問

<sup>19</sup> Leopold von Ranke (1795-1886)，德國歷史學家，被視為實証主義史學的代表，以及西方近代史學研究方法的奠基者。蘭克史學在 20 世紀初對英美及中國、日本史學影響甚大，主要著重其以檔案為基礎的「科學」、「客觀」的研究方法。然而，雖然蘭克史學研究法在上述各地獲得很大程度的延續，但英美學界對蘭克史學的討論在 1930 年代後便幾近消失，且英美中日對蘭克史學的討論與德國學界差異甚大，相關討論可見 Krieger (1977)；Gay (1974)；Meinecke (2010)。

<sup>20</sup> 林健太郎雖然提及鈴木成高是最早將蘭克史學介紹到日本的學者，但很可惜的是並未就鈴木對蘭克史學的詮釋進一步分析。

<sup>21</sup> 「近代的超克」座談會是 1942 年由日本戰前文人團體《文學界》主辦的一場對西方與日本現代性的討論，與會者包含鈴木成高與西谷啟治兩位京都學派學者，戰後竹內好 (1910-1977) 承此問題予不同的討論方向（竹內好 2005）。極簡要地說，「近代的超克」座談會旨在討論日本現代性的問題，即「近代」對日本的衝擊，同時期的「世界史的立場與日本」座談會也可說是以「近代」為討論中心，即討論日本近代的歷史結構、歷史境況及走向，但兩場座談會的問題意識及走向，存在不小的差異。惟「近代的超克」座談會提出之「近代的超克／超克近代」，成為一個超越座談會本身的時代性思想符號（孫歌 2001），一方面總結日本明治時代以來對日本歷史結構的認識與討論，另一方面又做為一個長時段（明治以來乃至今日）思想意識的基本問題，而成為思考的基礎或問題化的對象。

題的討論導向純粹學理化的方向（孫歌 2001：297），但《文學界》的文人團體則要求更具日常經驗性的解釋，如此則決定了上述兩場座談會的根本差異：「近代的超克」的主題是「討論者主體的自身問題」，「世界史的立場與日本」的主題則是「討論者面對的學理對象問題」（孫歌 2001：301）；菅原潤在其論文中則接受、採用了孫歌的看法。筆者不擬於此討論「近代的超克」座談會相關的問題，但欲回應孫歌的觀點。

按孫歌的解釋，鈴木成高（或京都學派）將問題（孫歌強調，即便是意識型態的表述）學理化的傾向，是討論者（鈴木或京都學派）將自身的主體性置於討論問題之外，把對象僅當作「對象」來討論。筆者認為孫歌指出了鈴木等人自身做為思考主體，卻未意識到或忽略其自身對歷史與歷史認識的介入。如筆者將於二、三章所述，鈴木試圖建立歷史之為結構具有不証自明的客觀合理性，但其賦予歷史結構此一要素所造成的可能結果卻被鈴木忽略，也就是在此表述下，主體行動在客觀歷史結構的背書下被無限正當化的問題並未被進一步討論。然而，在第二章中筆者亦將提及，鈴木明確表示主體對歷史的認識不可能不在主體自身所處之歷史位置上發生。筆者認為鈴木確實拒絕主體做為歷史結構轉變動力的觀點（見第三章），但他並不是反對（歷史或其他）認識的主體性，儘管第三章會呈現鈴木論點的內在矛盾，然就鈴木的思想方式而言，他非單純地面對「學理對象」，他對主體與認識對象歷史性的疊合有所意識。換言之，筆者認為孫歌的批評其實並未及於鈴木成高的思想方式，而是指向其缺乏對自身做為主體的意識。

同樣在前述兩場座談會的比較下討論鈴木成高的是內田圭二（2009）和涉谷要（2009），內田解釋鈴木成高關於如何超越、克服「近代」的觀點，指出鈴木認為應克服的是資本主義、機械文明、自由主義等「近代歐洲」的文明要素，且不只是克服歐洲，已經歐洲化的日本，亦需進行內在的克服。因此，內田進一步說到，鈴木認為應克服的是以 Anglo-Saxon 世界秩序為代表的近代歐洲文明，而做為克服之手段的大東亞戰爭，是被鈴木放置在「近代超克」的延長線上理解，非為了正當化大東亞戰爭而論「近代超克」（內田圭二 2009：29-31）。內田接著解釋鈴木的歐洲史論述，指出鈴木將蘭克史學做為其史觀的原型，然其意識到蘭克提供的歐洲史世界已不符合現實，故鈴木開始以資本主義帶來之生產過剩、貧窮等問題，或美國崛起成為「第二世界」的國際政治現實，來展示世界歷史的變貌，內田結論鈴木的歷史論述是探究人性與批判資本主義、機械文明（內田圭二 2009：32-42）。涉谷要雖然特別就鈴木成高對機械文明的討論切入，但其對鈴木史學論述的把握方式和解釋與內田差異甚微，故僅以內田為例進行評論。

內田點出鈴木成高所謂對「近代」的超越與克服，不單只是排除西方帝國主義，而是對整個文明性質及世界觀的反省，故已經歐化的日本自身也必須自我超越。此一闡釋對於理解「近代超克」的內涵無疑是相當重要的，但若就理解鈴木的「世界史」論述來說，內田並未著眼於構成鈴木史觀的基礎，同時亦是鈴木反覆論述之歷史的「結構」意義。換言之，由於內田沒有分析將歷史視為「結構」的鈴木史觀，即鈴木史觀的構造方式——如何以「結構」來認識歷史，鈴木的史學在他的論述下，是「呈現」世界歷史面貌的改變，而不是對「歷史結構」自身變動的認識和論證。筆者將於第三章詳細分析做

為鈴木史觀基礎的蘭克史學，並展示鈴木如何建構世界歷史轉變的動力來源是做為結構的歷史自身，筆者認為此問題是京都學派「世界史」論述的基礎，京都學派透過世界歷史結構自身的輪轉來獲得歷史性主體立場的客觀性與正當性，此論點則與戰爭意識型態有所關聯。

### 3. 西谷啟治的政治論述

Davis (2008) 指出西谷啟治思想中的兩次「轉向」，<sup>22</sup>一次是自 1941 年開始進入其政治哲學書寫，此階段大致於 1944 年結束，戰後再度回歸戰前宗教哲學的研究 (Davis 2008: 28-29)。雖然 Davis 強調西谷哲學「轉向」的觀點或許值得更多討論，不過本論文暫且採用 Davis 的劃分，並聚焦於西谷 1941 年至 1944 年間關於世界／史的書寫。關於西谷此一「中間時期」(Davis 2008: 29)，Davis 將之放在「世界史的立場與日本」座談會的脈絡下討論，指出西谷毫不掩飾地主張解放亞洲，Davis 說此「偽善」使其難逃於帝國主義的批評；儘管西谷清楚地表示應區分日本對外戰爭與西方帝國主義的差別，然西谷「以理論化理念改革現實」的努力並未獲得實現 (Davis 2008: 32)。不過 Davis 引用部分西谷撰於戰後的文章，指出西谷(戰中)所強調的是「無我」的日本國家，即透過宗教式的自我否定來去除日本國家發展成帝國主義國家的可能，同時又能打破歐洲、美國主導的世界秩序。然而，Davis 再說到，西谷過分天真地相信了日本具有建設一無中心世界秩序的客觀性，日本戰敗的背叛促使西谷必須將其政治論述從他的哲學論述中切割出來，最終了解到無我國家的不可能並回到本業之宗教哲學研究 (Davis 2008: 34-37)。

由於筆者並未深入西谷的宗教哲學，因此無法就 Davis 對西谷提供之思想方案的解釋予以回應，不過筆者認為 Davis 的觀點提示了看待「思想」與意識型態的問題。前文提及米谷匡史指出戰後對京都學派世界史哲學的討論，絕大多數是以對戰爭意識的反省取代了對思想本身的探討。Davis 的觀點則將具備某種獨立性、面對歷史進行的反思(「理論化理念」)，和社會意識型態相互連接，呈現出思想與意識型態如何共享社會性的基礎。也就是無論多麼理論化或使用哲學式的語言，思想、理念和社會意識型態之間，無法輕易地被分割，而可能是彼此過渡的狀態。不過筆者認為 Davis 的分析方式有幾處或許值得再討論：首先，他將西谷啟治在「世界史」等三場座談會的發言獨立看待，但筆者將於第四章指出，西谷解放亞洲的使命觀，或準確地說是產生使命觀的歷史認識，是建立在歷史結構有其客觀性的認識上，這是西谷、鈴木乃至整個京都學派共享的認識基礎。換言之，筆者認為孤立地理解西谷的發言或許不甚恰當，森哲郎 (2013) 也指出京都學派是一個共同思想團體，非指思想上完全一致，而是思想活動彼此交錯影響，互為

<sup>22</sup> Davis 於文中強調 turn 與 return，筆者譯為「轉向」，此詞借用自鶴見俊輔 (2008)，一開始是指稱戰爭期間日本共產黨人放棄左派思想，後來則被更為廣泛地用來指稱思想方向或精神生活態度的轉變。在 Davis 文中，他清楚劃分了西谷論述的政治與非政治時期，故筆者認為使用「轉向」一詞頗能符合作者欲表達西谷進入政治哲學時期的突兀感。

論述的基礎。

誠然，一如第二、三章所示，所謂歷史結構具有客觀性，其實背後隱藏著強烈的主體意志，是主體建構起來的客觀性。然而這並不表示對於西谷乃至京都學派的論述，能夠以個人主觀意見或「偽善」等一語帶過。因為建構某主體意志或立場的客觀性，在筆者看來，正是主體能否自我合理化、倫理化的關鍵。如果不細緻地理解西谷等人如何建構「世界史」論述及主體立場的客觀性，或許無法完全抓住此倫理建構論述的殺傷力和危險性，即為何它與帝國主義意識共享相同的思維邏輯，卻（在當時）能被視為超越帝國主義、非／反帝國主義的力量。筆者認為 Davis 雖然帶出了「思想」之為變革動力的問題，但在掌握、處理西谷啟治政治歷史論述的方式上，或許還有深化、值得再討論的空間。

同樣指出西谷使命觀論述的是 Goto-Jones (2005)，他從西谷的「世界」觀點切入，說明西谷視「世界」歷經地中海、大西洋、太平洋三個時期的重心轉移，當前則以太平洋為「全球霸權中心」，代表一種「特殊性現代」的日本則位在創制新世界秩序的特殊位置上，而世界歷史的變化——（日本主導下）東亞共榮圈的形成<sup>23</sup>——本身是世界歷史進展的證明（Goto-Jones 2005：107-109）。Goto-Jones 明白地呈現西谷啟治對「世界」轉換及當前情況的觀點，儘管他使用「霸權」來指稱國際政治中心的轉移，或許略帶有戰後國際政治論述的影子，但或許不會對理解西谷啟治之論述造成困難或誤讀。不過針對其詮釋，或許有一點值得討論。Goto-Jones 指西谷主張日本代表一個具特殊性的現代——位在世界史特殊位置上使日本具有特殊性的現代，或因日本是一特殊性的現代，故位在世界史的特殊位置上。

無論是上述何者，筆者認為 Goto-Jones 是站在去除歐洲中心主義的脈絡下理解西谷啟治的「近代」認識。但一如前文所示，「歐洲」在西谷乃至京都學派的論述中，無法直觀以對，且在第二、四章的討論中，可以看到西谷並非主張日本「近代」的特殊性，而是主張「近代」如何以「歐洲」做為前提。筆者將指出，西谷認為日本和歐洲有著相同的「近代」，僅以「歐洲」為內涵的「近代」歷史秩序才需要打破，因為顯然「歐洲」已經不能使「近代」的歷史結構獲得完整、全部的定義。在筆者看來，Goto-Jones 的論點暗示了西谷啟治欲提供一種不同於西方現代性的方案，此觀點或許有其道理和依據，但 Goto-Jones 似未意識到西谷所言打破、克服「近代」秩序，是建立在獲得代表「近代」之「歐洲」相等的能動性和歷史位置上。換言之，如以下各章所述，（鈴木成高指出）雖然「近代歐洲」建立的世界歷史秩序是應被清算的對象，但以「歐洲」為內涵的近代世界歷史結構卻具有日本進入世界史的範型意義，也就是西谷等人是從「歐洲」之「近代」來思考何為「世界史」。

也正是上述以歐洲之近代為「世界史」的歷史認識，筆者認為，導向了大東亞共榮圈做為日本開創「世界史」的思維和使命觀。大東亞戰爭被看作為了實現日本進入「世

<sup>23</sup> Goto-Jones 是使用「地域集團」(regional bloc)，或可說是日文直譯的「廣域圈」，此概念與大東亞共榮圈可說相互重合，見第二章討論。

界史」而進行的實踐，是此實踐推動了世界歷史的轉變。因此，筆者認為在西谷啟治的論述中，大東亞共榮圈的建設並非單純只是世界歷史自身運動的一種表現，而是具有強烈的主體使命觀，此使命觀（西谷認為）又是由客觀歷史結構的支持。雖然筆者將反覆指出此客觀性主體立場背後的建構性，但一如前文已提及，若未對西谷啟治的政治論述進行結構性的分析，即未理解西谷如何建構其論點和立場的客觀性，將無法完全掌握此一嚴謹、理性的知識體系具有的殺傷力。是此般嚴謹、理性的知識建構賦予其倫理主張、使命觀的客觀性外衣；是主觀性格被遮掩的倫理主張能夠真正成為「倫理」，即（被視為）具備（規範）普遍性與中立性的行動判準。筆者認為 Goto-Jones 對西谷啟治的分析，雖然清晰地說明了西谷啟治的世界觀，但同 Davis（2008），未能指出除了個人主觀認識外，西谷啟治的論點是如何發展出來。也就是 Goto-Jones 並未對西谷啟治的思想方式——論述的結構方式——做更深入的討論，這或許是其分析的一點缺憾。

### 第三節 研究架構與章節安排

本論文計以五章分層展開論述。第一章為緒論，說明本論文的問題意識並回顧相關先行研究；第二章針對京都學派與「世界史」相關的三場座談會進行分析，以此帶出京都學派「世界史」論述的問題意識及其論點。筆者將指出這三場座談會問題的出發點，是由來的東西方史學均未能提供符合當前（1930、1940 年代）歷史狀況的描述，京都學派認為當前的世界歷史正經歷一次轉換的過程，他們主張以具主體性的歷史認識來反映世界歷史運動的實態。第三章討論鈴木成高的史論，從他闡釋蘭克史學與「近代歐洲」之形成中，抽出他賦予「世界史」的內涵，即具普遍性關聯的歷史結構。「歷史結構」做為京都學派「世界史」論述的基礎，筆者將展示鈴木如何將歷史建立為一客觀的運動構造，從而回應座談會中主張世界歷史轉變的合理與倫理性。第四章論述西谷啟治的歷史論述，指出西谷如何論述歷史認識、個人與國家內在的世界性與現實歷史結構轉變的關係，這與座談會強調主體性的歷史認識相互呼應。在第二、三、四章的分析中，筆者亦將適時點出京都學派論點的內部矛盾，以及這些思想中的矛盾導向何種現實的意識型態。第五章為結論，筆者擬將京都學派「世界史」論述提出的問題、包含的內在矛盾與戰後思想進行初步的連結。

以下附上章節安排：

#### 第一章 緒論

##### 第一節 問題意識

##### 第二節 文獻回顧

##### 第三節 研究架構與章節安排

#### 第二章 「世界史的立場與日本」座談會：問題意識與矛盾

##### 第一節 前言：座談會概述

##### 第二節 「世界史」之問題意識

第三節 突破困境的主體立場

第四節 小結

第三章 「結構」的歷史：鈴木成高的世界史論述

第一節 前言：何謂「世界史」

第二節 蘭克史學與「世界史」

第三節 「近代歐洲」的成立

第四節 小結

第四章 歷史認識與歷史變革：西谷啟治的歷史論述

第一節 前言：「世界」的成立與轉換

第二節 兩種「世界」：分歧與統一

第三節 歷史認識與恢復「世界」中立性：主體自覺

第四節 小結

第五章 結論

第一節 思想方式與意識型態

第二節 京都學派「世界史」論述與戰後思想



## 第二章 「世界史的立場與日本」座談會：<sup>1</sup>問題意識與矛盾

### 第一節 前言：座談會概述

1941年11月26日，高山岩男、高坂正顯、西谷啟治和鈴木成高等四位京都學派學者在京都一家日式旅館內進行一場名為「世界史的立場與日本」（鈴木成高、西谷啟治、高坂正顯、高山岩男 1942a）的座談會。之後不到兩週的時間，日本發動珍珠港事變（真珠湾攻撃）；隔年（1942）3月4日和11月24日，四人又分別進行了「東亞共榮圈的倫理性與歷史性」（鈴木成高、西谷啟治、高坂正顯、高山岩男 1942b）與「總體戰的哲學」（鈴木成高、西谷啟治、高坂正顯、高山岩男 1943）<sup>2</sup>等兩場對談。

如何理解和串連這三場關於「世界史」論述的座談會，在距離那些充滿知識與政治戰慄的夜晚已超過一甲子的今天，仍然是個未定的議題。Parkes（2009）指出第一場座談會的主要目的是討論如何避免戰爭，但在珍珠港事變既已發生，以及東條內閣<sup>3</sup>的言論監視下，下面兩場座談會則轉向討論如何在日本軍方可接受的前提下盡快結束戰爭（Parkes 2009：350）。在他更早的論文裡，Parkes（1997）反駁了Najita和Harootunian（2005）<sup>4</sup>對京都學派世界史哲學的觀點，Najita和Harootunian指出京都學派倡導的是「日本特殊主義」，「世界史的立場與日本」座談會和世界史哲學的主要目的是思考日本當前的處境並揭示日本未來的走向。然而，Najita和Harootunian接著說到，撇去京都學派的哲學用語，其對當前和未來歷史的分析與討論無疑是日本軍國主義的最佳打手，是採用納粹式「血與土」結合的主張來瓦解西方霸權；京都學派自視具有領導此一「推翻共產主義與建設未來新秩序」的使命，「世界史」論述便是京都學派用以主張日本之存在、使命（「打造新秩序」）與日本「優於西方成就的文化模式」的法西斯說辭（Najita、Harootunian 2005：741-743）。Parkes批評Najita和Harootunian並未直接分析原始材料，且未考慮到京都學派四位學者間思想與政治主張的差異及日本「可理解的」軍事行動。因此，Parkes主張直接以「日本法西斯」來統括京都學派的言說有欠公允，且應將重點放在當時複雜的政治歷史環境與京都學派立場間的關係上（Parkes 1997：308-310）。京都學派的「世界史立場」，在Parkes看來，是站在「世界史」的觀點對日本歷史位置潛力的認知，非單純的國家主義或帝國主義，且重視的是「文化性與政治性國民」的共同體型態而非法西斯的血統純正主義（Parkes 1997：311）。

Parkes的主張得到David Williams（2004）的呼應，Williams與Parkes同樣接受

<sup>1</sup> 標題以第一場座談會名稱總稱文中討論的三場座談會，但在文中的討論，「世界史的立場與日本」是單指第一場座談會。

<sup>2</sup> 以下內文引用三場座談會文字時，僅標示年份及頁數，如下：引述第一場座談會「世界史的立場與日本」，標示為1942a（及頁數）；引述第二場座談會「東亞共榮圈的倫理性與歷史性」，標示為1942b（及頁數）；引述第三場座談會「總體戰的哲學」，標示為1943（及頁數）。

<sup>3</sup> 東條英機（1884-1948）領導的內閣（1941-1944），主導日本侵略中國與進行太平洋戰爭。

<sup>4</sup> 筆者參照的版本是第八版The Cambridge History of Japan, The Twentieth Century，其初版首刷於1988年，根據Goto-Jones（2009），從初版至第八版，Najita和Harootunian均未改寫。

了大橋良介（2001）對「世界的立場與日本」等三場座談會的解讀，<sup>5</sup>認為京都學派是站在反抗東條內閣的立場上提出政治思想的替代方案，以及提出國際政治秩序的「第三條道路：非英美資本主義與非全體主義」的可能性（Williams 2004：63）。Williams 進一步將京都學派的世界史立場置於反抗歐洲中心主義與西方（美國）霸權的脈絡下，援引二戰前後及美國伊拉克戰爭期間的資料來指証京都學派如何受到美國學界正統主義的汙名化，他指出京都學派並非「反西方」，而是追求「非西方」的文化、政治可能性（Williams 2004：30），其目的是思考日本如何能夠到達現代化，並需付出何種代價以完成現代化（Williams 2004：45）；太平洋戰爭做為保持東亞自治性的「世界史」階段——作者強調，京都學派並未有種族主義的言論（Williams 2004：43）——則訴說了白種人全球霸權的命運（Williams 2004：44）。京都學派的「世界史」討論，是對美利堅帝國及其他西方霸權沒落之「後白人」政治秩序的思想努力，是迎接「後白人」世界的到來（Williams 2004）。

相較於 Parkes、Williams 以批判西方知識霸權為目的的看法，杉山雅夫（2004）與子安宣邦（2008）對京都學派「世界史」論述有別於上述幾位學者的理解。杉山雅夫將京都學派的「世界史」論述放在明治維新以來日本知識分子對西方進行思考的系譜上，指出解放亞洲殖民地與共構經濟共榮圈的構想，也在日本輿論界興盛一時。但他接著說到，京都學派世界史哲學是脫離現實歷史、學問的「樂天主義」與狂熱，將現實戰爭與大東亞共榮圈等架空為理念，是對現實的不關心；不僅缺乏被侵略者的視角，其歷史哲學的話語也僅為現實的侵略行為正當化服務，戰爭做為打造世界歷史之道德生命力的發現而被倫理化（杉山雅夫 2004：74-82）。此外，杉山指出京都學派世界史哲學相關之座談會的思考前提，是強調「根植於歐洲對亞洲之基本性異質的原理上的對立」（杉山雅夫 2004：85），在兩種原理（歐洲與亞洲原理）不可能相互理解的情況下，京都學派便尋求不同的歷史哲學原理，即通過世界史之轉換來「創造」不同的原理，而創造此一原理的日本，便不能不為「亞洲民族的指導者」（杉山雅夫 2004：85-86）。換句話說，杉山雅夫認為京都學派提出世界史哲學，目的並不是回應現實歷史結構的變動，完全是正當化政治作為的策略性說辭。子安宣邦也有類同的主張，子安宣邦指出京都學派世界史哲學，是對昭和戰爭時代之日本國家與國民進行自我理解的哲學表述，但卻不具思想的回溯性，是在「戰爭期間」內構成的言說（子安宣邦 2008：62-63）。藉由規定日本已到達「世界史」之歷史階段，京都學派世界史哲學賦予（當代）日本史世界性的

<sup>5</sup> 大橋良介利用「大島筆記」（大島メモ，大島康正〔1917-1989〕於1965年公開之與座談會內容和週邊相關事項的記錄）說明京都學派秘密進行之三場座談會的主要關注點是如何阻止戰爭、如何使戰爭盡快結束、如何傾覆東條內閣及戰後處理。他指出戰後學界對於京都學派的批評（支持戰爭）並未考慮到戰爭期間嚴峻之政治環境，以及在此環境下所必須採取的言論策略（大橋良介 2001）。另一方面，Kimoto 則指出「大島筆記」本身並未受到嚴謹的檢視（他指出該筆記與座談會及周邊活動的發生日期與內容有出入），故是否能夠直接做為評論京都學派思想、政治立場的前提，是具有疑問的，他認為大橋對京都學派的辯護掩蓋了對京都學派思想內部矛盾的檢視（Kimoto 2009）。筆者同意 Kimoto 的看法，認為對京都學派思想論述之「目的」的討論不應掩蓋、取代對其思想內部所具有的衝突、矛盾性的審視。

意義。但子安認為，這除了是主觀的歷史表述之外，別無其他。子安接著說明京都學派世界史哲學給予日本世界史的立場之所以正當，是因為「日本正好在世界史的位置上」，此主觀認識的根據則是帝國日本存在的現實（子安宣邦 2008：70）。因此子安認為，京都學派世界史立場的發言，並非出自對當時國際狀況的認識或分析，更非對現代日本歷史的自我分析，而是面對歐洲危機的自我膨脹（意識）（子安宣邦 2008：69）。

上面對京都學派「世界史」論述的評論、分析儘管相當分歧，但可粗略地分為兩種解讀方式：其一是圍繞著京都學派論述世界史的目的——以瓦解西方霸權為名之對帝國主義的支持與辯護，或者是提供反抗軍國主義政治、反歐洲中心主義和美國霸權的思想方案。其二是將京都學派視為戰爭期間的一場言說事件，儘管有回應、源於現實的面向（合理化政治作為或根據日本做為「帝國」存在的政治現實），但基本上是主體在非現實、以學問為目的、架空的理念上所進行的主觀表述，非對實際歷史狀況的分析。雖然筆者欲將對上述主張的回應保留在下面的分析中，但想先指出以上各篇評析或許指出了京都學派「世界史」論述欲導向某種政治、思想方案或意識型態，但沒有針對京都學派思想內部的矛盾、衝突或潛能進一步討論，也就是沒有看到反西方或非西方主張下，「西方」或「歐洲」做為思想結構的一部分，成為導向支持戰爭意識型態或挫敗之思想方案的原因。此外，僅僅將京都學派環繞「世界史」進行的討論視為一時性的、片段的主體發言事件，忽略了京都學派強調或建構「主體」及其歷史認識的主要原因，從而未能指出京都學派自身做為思考主體，在賦予主體主動認識的力量時可能展現的（思想）暴力——被倫理化的主體本身未受到質問（問題化），所謂個人或國家的「使命」很可能只是強加在其他主體身上的意志。前述各項評析同樣也未處理如下分析所述，主體（歷史）立場做為由歷史所推動的結果，歷史與主體主動性之間存在京都學派未予說明的矛盾。

有別於 Parkes 和大橋良介強調座談會與現實政治對峙的目的，或者杉山雅夫與子安宣邦視京都學派「世界史」論述為一整體的事件，筆者想從三場座談會提出討論的問題切入。筆者認為「世界史的立場與日本」座談會關注的重點是「世界史」之問題化、為何需要問題化「世界史」。高坂正顯在座談開頭便表示日本正面對著一個「正在形成中的新世界」（1942a：150），因此需要或已經產生對世界歷史新的思考，也就是「世界歷史的哲學」（1942a：150）。鈴木成高接著說到當前新的歷史意識是「對現代的分析」、「現代自身的自我批判與自我檢討」（1942a：151）；所謂「對現代的分析」，高坂指出：「實為僅得以於世界歷史上之『現在』<sup>6</sup>此一時期進行的分析」，且「比起哲學單單賦予存在物基礎的學問，更進一步成為面對歷史性變動，給予（歷史）方向的學問」（1942a：151）。又此一新的歷史意識和對現代的解析，鈴木和高山岩男都指出，不單只出於日本主觀的革新意欲，亦具有世界史客觀的根據（1942a：151）。<sup>7</sup>也就是

<sup>6</sup> 此處雙引號為筆者所加。

<sup>7</sup> 京都學派所謂來自世界史的客觀根據究指為何，除了在各處強調的日本崛起外，筆者認為其義不甚清晰，但京都學派的主張或許並非全然缺乏根據。MacFarlane（2012）指出一戰的殘酷後果、俄國共產革命成功、日本挫敗帝俄（日俄戰爭的日本勝利）及其崛起，都使歐洲出現相當深刻的政治、經濟困境，對理性和自由主義的不信任感則加深了精神危機。Schorske（2007）則通過藝術表現（建築、庭園等）

說，鈴木成高等人認為當前正面臨了變動中、「形成中」的世界歷史，這樣的世界歷史從內部發出要求新的歷史意識，其目的是對當前時點進行分析，並給予「現在」之為歷史時點的發展方向。從下面的分析會看到，給予「現在」之歷史時間發展方向，是指當前的歷史是在過去、既成的歷史上成立，但歷史在受歷史制約的同時，具有一種創成的力量和衝動，故「現在」做為由既成歷史所推動、產出的歷史構造，同樣具有向未來創造的潛能。換句話說，「歷史」在制約上成立的同時，已經包含了它向未來創造的實踐。高坂以「世界歷史的哲學」來總稱這樣一種問題化歷史、對當前歷史結構進行分析，從而具有歷史創造性的意識及其活動。

對世界歷史之「現在」進行分析的必要，或者說世界史哲學之所以必要，在下一小節的討論中可見，是因為由來的東、西洋史學均無法反映眼下「形成中」的世界歷史——「世界史的」新世界情勢，是以「中日戰爭爆發與日本提倡東亞新秩序」為代表（高山岩男 1940a：329）之歐洲對非歐洲統制的鬆動（1942a：152）。反映動態的世界歷史，是要打破一直以來為西方所獨佔的歷史意識，具有「世界新秩序」的意義（1942a：153）。那麼，該如何反映世界歷史的動態變化，又如何能夠成就新的世界秩序？在本章第三小節的討論裡，筆者將指出京都學派認為需貫徹主體的歷史性認識，即「從歷史中」認識歷史，歷史認識做為一種意識實踐，將可反映移行中的世界史。亦即，透過主體的歷史認識使世界歷史構造變動樣態得以浮現，從而得以實踐歷史構造的變動。這裡於是產生了兩個問題：其一是主體如何回到歷史內部去認識歷史，即如何貫徹具有主體性的歷史認識、「主體」位置在此具有的意義。其二是「歷史認識」本身做為意識實踐，與現實歷史行動之間如何產生聯繫。換言之，如果京都學派的「世界史」論述意在回應現實的歷史、政治、社會情況，那麼「意識」之為實踐過程的起點，該如何連接、落實到具體的行動中？抑或如杉山雅夫所言，整個京都學派的「世界史」論述不過是學問狂熱下將現實歷史高度抽象化的結果？

關於前段未提到的第一個問題，即「主體」主動地「回到／從歷史中」認識歷史，既然是出於對當前史學無法反映現實歷史的原因，那麼首先就不能不尋找一能反映現實的史學和歷史認識——實証性的史學（歷史認識）。其次，過去的史學不能再做為歷史認識的前提而必須被揚棄，這要求著歷史認識之主體有意識地問題化原本歷史認識的前提，同時根據自身認識的結果發展新的歷史意識，這是主體對自身主體性之意識和發動的要求。上述問題可從「東亞共榮圈的倫理性與歷史性」座談會的討論來尋求解答。先以結論來說，鈴木等人認為歷史或史學不能不具實証性，但實証的歷史（學）卻不必然反映現實的歷史境況，因為所謂回到歷史去認識歷史，並非單純地將史料做為認識對象來觀看歷史。鈴木指出歷史不能不具實証性，但具現歷史實証性之史料「是一種手段，並非（史學的）對象」（1942b：124），尚必須發現歷史的「歷史性」。「歷史性」之為歷史的意義（詳下討論），是由認識歷史的主體所賦予，故從歷史認識歷史的主張，

---

說明 19、20 世紀轉換之交自由主義走向沒落的過程。京都學派所言日本崛起及世界歷史的變動有出於歷史本身的客觀根據，或可在上述脈絡中理解。

一開始就包含著主體做為出發點的立場，這是主體從其歷史位置對歷史進行認識之自覺。此主體立場之為一種自覺，高山岩男指出，除了「選擇」史料，還有「建設」世界史的意義，且此主體出發的立場是世界史學與世界史哲學相互滲透結合的地帶（1942b：125）。

西谷啟治則將上述立場與倫理相連接，他指出「倫理立基於歷史認識」，且是從「歷史現實的最深處發出」，如果「離開以實証的立場洞察歷史變動之歷史認識」，便無法掌握倫理（1942b：124-125）。西谷此處的發言可分幾個層次來理解：首先，前面已經提到，歷史認識的起點是主體的立場，是主體回歸歷史現實後對歷史進行認識的立場，故倫理以歷史認識為基礎，便是以前述的主體（立場）為基礎，即京都學派論述的「主體」成為倫理的根源。其次，倫理出於「歷史現實」，以「主體」為基石的倫理若是由現實歷史本身所發出、要求，那麼，筆者認為，這裡暗示的是「主體」（及主體立場）本身亦是出於現實歷史的推動，這在第三章的討論中將更為清楚。最後，離開實証地洞察歷史變動便無法掌握倫理，上段鈴木指出實証史學的意義不僅在於反映現實情況，尚必須挖掘「歷史性」，若將西谷與鈴木的發言連結在一起理解，或可說西谷表達的是若離開反映現況與對「歷史性」的洞察，便無法掌握倫理。換言之，歷史現實及其「歷史性」是倫理的前提。至此，產生了如下圖示：倫理源出於「主體」；「主體」由歷史所推動，並進行歷史認識以發掘「歷史性」；「歷史性」出於主體意識成為倫理的前提。因此，「主體」連繫著「歷史性」與倫理，「主體」立場決定了「歷史性」，進而決定了倫理。或許可以說，決定倫理之主體立場本身，就是倫理，而這整個階段最終回歸到現實歷史之為根源的起點（終點）上，即西谷啟治以現實歷史本身為「主體」及其立場和倫理提供了擔保。

從上面兩段的討論，可看到自覺地揚棄原本做為歷史認識前提的史學、把握歷史的實証性是主體主動回到歷史去認識歷史的方法，主體做為由歷史自身推動的結果，在整個歷史認識的過程中，據有發掘、反映「歷史性」——從而是倫理性的位置。但這裡出現了幾點矛盾，首先是京都學派強調主體的主體性、自覺及由此主體性、自覺產生（主體認識歷史）的立場，而此主體性自覺及其立場又是孕生於現實歷史。這裡一方面主張主體有自我決定的主動能力，一方面又將這個主動性讓渡給歷史本身。在歷史制約上進行歷史創造的問題，雖然會在第三章進一步討論，但筆者在此想先指出的是，主體做為「歷史性」的決定機制而出於現實歷史自身，不免是給予主體裁決歷史意義的權力，同時該權力（和其後果）獲得來自大於主體之力量的授予，這等於是以前述歷史為主體行動提供保證。換個角度說，是以現實歷史為理由合理化了主體行動。同樣的邏輯出現在京都學派論述歷史性、主體與倫理的關係上，倫理以出於主體決定的歷史性為前提，「主體」是倫理的根源甚至倫理本身，倫理做為規範在「主體」上失去效力，因為何為倫理（「歷史性」為何）是由主體定義、主體決定了倫理的內涵。然另一方面，因為主體是由現實歷史產出，故主體對倫理的定義，亦將來自現實歷史本身的要求——主體賦予倫理的意義來自歷史的意志，故再一次地，主體主觀的決定獲得了大於主體之力量（現實歷

史)的擔保,即主體行動的倫理性不僅因主體做為倫理本身而具有絕對性,同時還因來自(相對)客觀、高次元力量而具有合法的依據。

上段所述的根本問題在於,主體與倫理之間的接合——從而是現實歷史與倫理的接合——並未被問題化。京都學派指出哲學具有指導性、能給予歷史前進方向,同時又說主體行動的起點便已經具備了必然性,即「歷史的必然是主體的必然,是實踐的必然」(1942a: 151, 180-181; 1942b: 122)。在這裡,「歷史」或「現實歷史」已經無法直觀以對,因為在哲學指導下的主體——出於過去的現實歷史——在行動之前,其實早就已經決定了未來的「現實歷史」。換言之,推動主體進行實踐的「現實歷史」本身成為被(京都學派)建構的對象,現實歷史之所以「必然」,無非是出於主體的意志及實踐;已被決定的現實歷史是「實踐的必然」,不過只是對主體意志無限回歸的另一種說辭。當現實歷史成為被建構的對象,出於歷史的主體、以歷史性主體為根源的倫理,都將遭到質疑,即為「主體=倫理」提供保證的「現實歷史」,其實並非大於、高於主體的力量或泉源,反而是主體主觀的使徒。以現實歷史為終極依據的主體行動及其倫理性,實際上是對主體意志的客觀性修辭。這不只是做為京都學派論述對象之「主體」與現實歷史、倫理間的矛盾,亦是京都學派四位學人本身做為意識主體,並未將自身及其思想意識與現實歷史、倫理性問題化所產生的矛盾。

現實歷史、主體(行動)、倫理性之間相互連結的問題,對於思想意識如何導向實踐,即前面提到的問題:「歷史認識」做為意識實踐,如何與具體行動產生關聯,在京都學派的「世界史」論述中無疑佔有重要的位置。高坂正顯在第一場座談會開頭便指出,世界史哲學的目的之一是要辨明「日本於世界歷史上的使命」(1942a: 150),此一「自覺於世界史的使命」,也就是「歷史性的自覺」、「倫理,即實踐性、建設性的主體自覺」(1942b: 127)。這裡很明顯可以看到京都學派將日本國家的「使命」與主體的倫理性相互鍊接,那麼,日本國家做為一個由國民組成的主體,在其出於歷史的「使命」觀下,其行動——依前述京都學派所論之邏輯——無疑符合倫理的要求。京都學派亦於座談會中強調因為日本具有「道德生命力/精力」,因此具有指導亞洲的責任、將成為「大東亞建設的基礎性力量」(1942b: 127-128)。Kimoto 指出京都學派對日本之指導者位置及其道德、倫理力量(實則是出於完成現代化)相連,已然呈現(面對亞洲的)階序性的思想,其論述亦是與霸權的同謀(Kimoto 2009)。野村浩一對日本使命觀的研究也顯示,使命觀背後的思維和由此導出的行動(或對行動的主張)極其複雜,同一使命觀下不乏全然相反的思維與行動模式,既可能出現非戰、反戰思想,也可能出現以國權為中心考量的極端國家主義(野村浩一 1999)。Alan MacFarlane 在回顧人類學及其理論發展過程時也提到,文明開化使命(civilizational mission)與帝國主義的暴力、剝削和破壞經常相互連帶(MacFarlane 2012)。儘管筆者認為京都學派與「大東亞建設」——伴隨著對台灣、朝鮮半島的殖民與日後的大東亞戰爭(太平洋戰爭)——之間的關係需要更細緻的分析,因為將如下方所論,「戰爭」被京都學派視為歷史結構本身,而非(僅只是)手段,但是仍難以忽略京都學派之論述與(日本國家或社會)實

際行動間的關聯。

因此，筆者認為，若未先理解「戰爭」在京都學派思維中的定位，便無法理解一種思想活動如何最終導向了瘋狂的、趨於並最終被實踐的意識型態。換言之，子安宣邦（2008）與杉山雅夫（2004）將京都學派的「世界史」論述視為一起狂熱、僅僅是自我主觀意識膨脹的思想、言說事件，或者如 David Williams 指出京都學派思想家們的思想提案是試圖在殘酷的現實歷史中提供一個倫理上的補償（或者說慰藉）（Williams 2004：62），其實對理解該論述如何通向所謂支持／不支持戰爭的意識型態，或許並無太大助益。剝除該言論的現實性（指其非現實的、非對現實情況的認識和分析，或者是一種精神上的補償），反而是讓言說本身成為一種不具現實（實踐）意義的、意識內部的空想。這一方面是對思想意識有能力導向行動實踐的否定；另一方面反倒赦免了京都學派「世界史」論述支持日本國家侵略戰爭的責任，因為若該論述不以回應現實為出發點，或者僅只是一種哲學式的政治修辭，那麼該論述在一開始就不是以實踐為其目的，責任將只在於相信這些狂熱空想並付諸行動的個人或團體身上，這使得京都學派與戰爭間關係的討論喪失意義。然而，在不同作者不斷對此問題提出討論的情況來看，顯然並非如此。要言之，筆者認為，無論是將現實政治行動織入「世界史」論述，或是在「世界史」論述的延長限線上理解現實政治行動的邏輯，可能惟有將京都學派「世界史」論述視為回應現實、具現實意義的思想活動，才可能釐清思想意識與行動實踐之間的糾葛——在本論文中，則是現實歷史、主體、歷史認識及其中倫理性的交錯運動。呈現上述各項因子的互動與聯結，在筆者看來，亦是京都學派「世界史」論述所關注，同時是其能夠成立的關鍵。

從京都學派對世界史與戰爭間關係的討論，可以看到京都學派如何將現實歷史結構、主體及倫理、歷史認識相互串連。「總體戰的哲學」座談會呈現了京都學派如何思考戰爭和歷史構造間的關聯，對此筆者將於本章第三小節詳細論述，但欲先簡要地敘述京都學派的主張。鈴木成高首先說到從中世到近代，不同時代之不同的歷史構造孕育了不同的戰爭型態，因此戰爭標示了社會構造、國家構造及世界觀的轉變；而現代戰爭，即總體戰，則表明了「近代」秩序的崩潰，因為總體戰牽動了個人、經濟、科學技術、國家社會結構等各層面，因此「總體戰」展示、實踐的是「全部秩序……19世紀之全部秩序的根本性崩潰」（1943：56-57，62）。鈴木成高是在現實歷史結構內部理解戰爭（現代戰爭型態之總體戰），<sup>8</sup>也就是將戰爭視為現實歷史之歷史性的反映——反映了現實歷

<sup>8</sup> 內田圭二在論及鈴木成高的近代超克論時，指出鈴木成高所述的近代超克，不只是推翻歐洲帝國主義的支配，同時必須超越、克服完成「近代」的日本，對西方帝國主義的戰爭（大東亞戰爭）對鈴木來說於是不單單是對「西方」的戰爭，亦包含了自我克服的意義。因此，內田認為鈴木並非為了正當化大東亞戰爭而論述近代超克的問題，而是在近代超克此一思考的延長線上理解大東亞戰爭的位置（內田圭二 2009）。雖然筆者認為內田圭二的論述值得再進一步討論，但筆者基本上同意內田的看法，即鈴木成高並不是從「戰爭」出發去發覺它的意義，而是透過環繞「戰爭」的歷史結構去理解戰爭的意義。但上述兩種認識方式，即便出發點相當不同，卻很可能導向相同的意識結果，因為該二種認識方式的基本問題，是鈴木並未質疑「戰爭」本身是否缺乏合理性，在相信歷史是由歷史自身所推動的思考方式下，傾向的其實是對現實無條件地承認，而未意識到現實本身的暴力和不合理，故儘管筆者認

史結構（政治、社會結構）和對其之認識（世界觀）的轉換，在此是指「近代」秩序的瓦解。此（通過主體歷史認識表現出來的）歷史性則是出於歷史、由歷史結構所推動和形構。西谷啟治則較鈴木更進一步，說到人們向來視「戰爭」為一非日常的變態現象，但是「這次的戰爭，絕非一時的變態現象……猶如超越平時與戰時的區別，感覺戰爭像是從歷史深處湧現……戰前與戰時有根本性的聯繫，又戰爭自身當中包含所謂日常性的要素，即戰爭真正成為總體戰」；所謂戰後，「亦無可視之如戰爭結束回到原來的平時狀態，而是戰爭自身內部日常性的脈動的所謂的戰後延長、持續展開」，對於戰爭包含日常性的「認識不足」，則是總體戰的「最大障礙」（1943：60）。從上述發言可以明顯看到，西谷啟治將戰爭視為現實歷史結構本身，他指出戰爭包含日常的要素，戰爭不僅僅是由日常（非戰爭）的社會歷史結構所蔓生、擴散，戰前、戰時、戰後都是戰爭做為一種日常性構造的連續，對於「戰爭」做為日常構造的自覺，是總體戰成立的關鍵。

從上述做為一種出於歷史結構之歷史認識的總體戰認識，或者是做為歷史結構本身的日常性戰爭（總體戰），雖然定義、理解方式稍有不同，但同樣要求、號召了「戰爭」做為社會歷史結構（含國家）各層面的統制，不單是在戰爭所牽動的物質、行政層面，還包括對「戰爭」之為一種瓦解舊秩序和日常性結構的主體「自覺」（認識）。Kimoto 引用當代戰爭理論，<sup>9</sup>指出京都學派的總體戰概念，與當代以美國為首的反恐戰爭（war on terrorism）極為類似，都企圖將原屬例外的戰爭一般化，將戰爭時期的控制擴展到社會生活的所有層面，並使這種統治隨戰爭的一般化而日常化（Kimoto 2009）。Kimoto 使用的類比可能需要進一步討論，因為「戰爭」在此二種情況（京都學派所述之總體戰與當代戰爭）下的位置有相當程度的差別，反恐戰爭與歷史結構本身的關係、要求對戰爭做為一種秩序的主體自覺在他的類比中無法看見，但將現實歷史結構與「戰爭」相互附著，並強調「自覺」於其做為結構／與結構之間的關係，筆者認為，是京都學派戰爭觀中的關鍵。然而在某些層面上，Kimoto 的類比確實給出一個理解京都學派戰爭觀的方式，也就是生活層面的徹底收編，在京都學派戰爭觀中，尚包含明確被點出的「自覺」——個別主體精神層面的一體化。

高山岩男在第二場座談會中說到，大東亞戰爭——出於現實歷史結構之歷史認識或歷史結構本身的戰爭——是倫理與反倫理的相互鬥爭、是「道德精力的力量，從而是歷史現實的力量」的實踐，因為是與「將 Anglo-Saxon 的世界秩序超歷史化」之「反歷史性的情力」的鬥爭，也就是面對「反歷史」、「反倫理」的力量，「終究要以歷史性生命的立場與之一戰」（1942b：147）。到這裡，可說是完整呈現了京都學派之現實歷史、主體、倫理和歷史認識間的邏輯。承上面鈴木與西谷的論述，「戰爭」是主體對現實歷史之歷史性的認識，或者是做為日常性現實歷史結構本身（包含主體對其做為歷史結構

為指稱鈴木是軍國主義、侵略戰爭支持者可能略欠公允，但他的思想方式在很大程度上確實（能夠）產出通向戰爭的意識型態。

<sup>9</sup> Kimoto 引用的是 Antonio Negri 和 Michael Hardt 於 2004 年出版的 *Multitude: War and Democracy in the Age of Empire*。筆者於文中的討論是依循 Kimoto 論述的脈絡，非直接就 Negri 和 Hardt 的理論予以回應。

的自覺／認識）。由於「戰爭」是「歷史的」（出於或做為現實歷史），依前述京都學派的主張，「戰爭」因此具有倫理性，這樣的倫理性則是源自現實歷史所推動、對「戰爭」進行歷史認識或實踐的主體。從以上敘述，可說在京都學派的戰爭觀中，主體再次擔任中介現實歷史（總體戰、大東亞戰爭）與倫理的角色。然而前面已經提到，以現實歷史做為擔保的主體及其倫理性，實際上是出於主體的主觀定義，因為「現實歷史」（大東亞戰爭）在主體行動前便已經被主體決定，源於歷史本身的主體、倫理，是複述主體對歷史的裁決，故大東亞戰爭因其歷史性而具有倫理性的主張，揭示了京都學派論述中主體與倫理之間的矛盾。另一個矛盾，是京都學派一再強調主體對戰爭歷史性和結構性意義的自覺，但這種原本具主體主動性的認識、理解，在京都學派的論述中卻相當曖昧。西谷提到戰爭做為一種日常性結構貫串戰前、戰中、戰後，說「擔當政治力的人」<sup>10</sup>有必要構築做為貫串戰時、平時的戰爭體制（1943：61）。<sup>11</sup>高山岩男也指出大東亞戰爭之為具轉換世界觀意義的「思想戰」，其「思想指導」的方向必須先從國內開始（後及於共榮圈、敵國和世界）（1943：69）；在第一場座談會便被提出之哲學的指導性位置，以及對日本人「使命」觀的強調，也再再說明、暗示了所謂自覺於當前歷史的「主體」，或者說做為京都學派論述對象的「主體」，是「應該」被構築的對象。換言之，對於前述總體戰具有歷史性主體在認識和實踐上倫理性的主體自覺，很可能是憑藉政治力所召喚出來，並以「倫理」之名鼓舞、獲得呼應的非主動「自覺」，自覺的「主體」，從而只是透過戰爭的日常化所塑造出來、具主體性假想的對象。

總結本小節的討論，京都學派透過三場座談會提出其「世界史」論述的基本問題，即當前正面對一個「形成中」的世界歷史結構（伴隨的是一個崩解中的世界歷史結構），但是做為歷史認識前提的歷史學卻無法給予眼下動態的世界歷史結構適當的描述，因此必須對「現在」進行分析以反映歷史結構轉換的動態過程。京都學派認為，惟有貫徹主體性的歷史認識，才可能反映、推動現實歷史結構的轉換。主體性歷史認識的方法是要主體回到歷史中、實証地把握現實歷史，並發掘歷史之「歷史性」。此一回到現實歷史的主體，京都學派主張，是出於現實歷史本身的要求和推動，其歷史認識與實踐，亦是現實歷史自我移行的結果；主體也因其獲得源自歷史的能動力而具有倫理性。此一論述邏輯在京都學派對戰爭的討論中得到完整的呈現，但同時如前所示，也曝露了京都學派主張以現實歷史為終極根源的主體及其倫理性的內部矛盾。主體與倫理的接合，從而是現實歷史與倫理的接合，在京都學派的論述裡沒有做為一個問題被提出來。「現實歷史」（總體戰）做為被無條件承認的存在成為主體用來擔保自身倫理性的依據，這一方面使「現實歷史」（總體戰）具有的暴力性被忽略和無限認可，另一方面「現實歷史」（總體戰）在「哲學指導」下其實是被構築的對象，因此現實歷史做為主體及其倫理性的泉

<sup>10</sup> 筆者認為此處西谷所指應是從事政治、政策決行的政府人員集團，以日本來說，即內閣。

<sup>11</sup> 西谷雖然提出應建立一連貫戰爭前、中、後的體制，但並未明確出給這樣一種體制的具體架構，或可說他是以二戰期間全民總動員（總體戰）做為一種延續性的生活狀態來設想這樣的體制，亦即無需區分平時與戰時，均以「總動員」為生活樣式。

源，不過是主體暗影下的幻象。要言之，京都學派戰爭觀所論的主體自覺，並不具有起源的主動性，而是「思想指導」以倫理之名呼喚其做出回應、做為客體被打造出來的「主體」。<sup>12</sup>上述「世界史」論述內部的矛盾，筆者認為，不只是思想意識的內部衝突，同時反映了京都學派學人做為意識主體，並未質問自身的歷史性和倫理性位置，以及此自居位置是否也是被某種特定話語所要求、召喚而出現。<sup>13</sup>

在下面兩個小節中，筆者欲進一步討論座談會的問題意識，第一部分論述這三場座談會所揭示的問題意識；第二部分討論京都學派就其論述的問題意識提出何種思想方案。透過分析這三場座談會的軸心問題來展示京都學派如何通過論述來達到現實歷史構造的轉換。本章討論的三場座談會做為京都學派「世界史」論述的中間點，某方面而言又是其總結和戰後歷史認識的開端，筆者認為能夠先給出一個京都學派主張之「世界史」的輪廓，並帶出之後各章主要討論的問題——不僅是針對京都學派提出的概念或思想實踐進行分析，更包含其思維結構中存在的深刻矛盾。這些矛盾猶如板塊的錯裂面，以極具張力的方式展示了京都學派「世界史」論述含有的思想力量，但同時也是該論述極為悲劇之所在。

## 第二節 「世界史」之問題意識

本節討論圍繞「世界史」之三場座談會提出的問題意識。京都學派指出東西方的歷史意識，均無法描述以日本「近代」史（非「近代史」）<sup>14</sup>為轉換動力的現實「世界」歷史結構，故一種自覺於當前歷史境況的歷史意識和歷史認識乃是必要。透過這樣的歷史認識，京都學派認為，能夠達成現實歷史結構的轉換，不僅是打破已然喪失合理性的秩序，更包含超越、克服由歐洲所規定之「近代」的契機。但是，在下面的分析中，筆者將同時指出京都學派主張的內部矛盾：京都學派是透過與「歐洲」同一化來達到超越歐洲秩序的目的，此一思想提案則是建立在「歐洲」做為「現實歷史」的無條件承認和其具有不証自明的倫理性上。以結論而言，京都學派的思想方式確實導出了一種向戰爭趨近的意識型態，無論該意識型態是否獨立於京都學派之為意識主體之外。下面，先從西方的東洋觀談起。

鈴木成高指出歐洲早於東洋（日本）出現「世界史」的觀念，但當代（20世紀前葉）歐洲的世界史意識，是由其危機意識所催生（1942a：151）。關於歐洲的危機意識，他說到：「……歐洲人自身也相信歐洲文化的優越性。我們一直以來也如此認可，這並沒有錯。因此今日歐洲外的世界抬頭，歐洲人視之為世界全體的危機……」（1942a：156）。

<sup>12</sup> 這個問題當然不只發生在京都學派，例如對工人運動的討論中類同的問題（指導思想）也不斷被提出來，Antonio Gramsci 也提到過教育和培養革命意識、革命運動領導者之間的關係，可見 Gramsci（2000：53-75）。然無論思想指導的對象、動機與目的為何，介入、塑造主體立場、意識或許從來都不是自然地具有正當性，而是需要受到檢視的問題。

<sup>13</sup> 請參考本論文第一章第一、二小節的論述，以及劉紀蕙（2011）。

<sup>14</sup> 此處強調的是筆者視日本之「近代」為一特定之歷史構造和思想意識，雖然產出於日本的近代歷史狀況，但非單純之歷史本身。故「『近代』史」指的是描述做為歷史構造及意識之「近代」的歷史敘述，而不是單純對日本（時間意義上）近代歷史的敘述，即「近代史」。

鈴木的發言表示他認為歐洲內部出現了危機意識，且此危機意識是來自非歐洲之抬頭對歐洲之為（全球性）優越文化的威脅；西谷啟治也對此說到：「對歐洲而言，『亞洲』<sup>15</sup>並不是一個迫身痛切的問題，對我們來說，歐洲則是個痛切的問題……；對歐洲來說，『亞洲』<sup>16</sup>僅被看做它行動的對象，對我們來說，問題在於（如何）能動地回應歐洲的能動性。亦即，比較『我』和『你』兩種立場，歐洲可說是在『我』的一方。因此歐洲的危機意識，是指日本之為世界新秩序……」（1942a：153）。西谷的發言包含以下數個層次的觀點：首先，「歐洲」是具能動性的一方；其次，在「我」和「你」兩種立場間，「歐洲」是站在「我」的位置。換言之，「歐洲＝我」具有能動性，「亞洲＝你」則是被動的行為對象；最後，對歐洲來說，「亞洲」不是一個問題——問題化的對象，只是一個消極參與互動的客體，但原本處於對象位置的日本卻打破了原本「歐洲＝我」和「日本（亞洲）＝你」的關係。這裡所暗示的，是日本否定「自我（日本）＝你」的被動位置，轉而獲得具能動性之「我」的位置。高山岩男也指出，日本內部伴隨「近代日本」意識出現的是「否定明治、大正之日本」的意識（1942a：155）。也就是說，透過將原本做為「你」的前近代自我（明治、大正的日本）與他者的「我」相互統一，說明日本從被動之「你＝自我」到能動之「我＝歐洲（他者）」的位置轉換，此一過程具有世界新秩序的意義，然歐洲視之為危機。換言之，所謂「歐洲的危機意識」，或可說是指日本獲得了與「歐洲」相同之「我」的能動位置，這是歐洲之為主導秩序鬆動的起點。

上面的討論或許已可讓人嗅出一些矛盾，因為京都學派主張取得秩序中能動位置、動搖歐洲主導秩序的前提，是「歐洲」本身。「歐洲」主導性逐漸喪失，不代表京都學派否定或否認「歐洲」文化的優越性和普遍性，鈴木指出：「實際上歐洲至今是世界史的指導者，這是事實，但這個事實不單單只是（歐洲在）政治支配、經濟支配上的優位性而已。歐洲的文化是非常具普遍合理性的文化，是這個（具普遍合理性的）文化支撐著歐洲的優位性，進一步創造歐洲的世界秩序。因此，歐洲外世界的抬頭，必定也是由具備普遍合理性的文化所支持……」（1942a：156）。高山岩男在談到日本近代性時也指出日本在江戶時代已發展出近代精神，而此近代精神「在（明治）維新後與歐洲的近代精神相連續，應該說是轉向歐洲（的近代精神），創成了明治以後的日本……」（1942a：158）。這裡表明了京都學派認可「歐洲」因其「普遍合理性」的文化而居於「世界史」指導者的位置。鈴木成高在論及普遍性「世界史」成立的要件時，說到「世界史」是指個別歷史之間能夠「糾合為一高次元的某物」，這是個別歷史間的「普遍的關聯」、是個別歷史內部的普遍性素質（鈴木成高 1941：208-210）；普遍的「世界史」便是成立在歷史內在的普遍性上，而此一普遍性的世界史，「至近代階段為止乃歐洲世界所固有」（鈴木成高 1941：216）。西谷啟治在其〈東亞與世界史〉（東亜と世界史）中也指出「若全世界沒有因著歐洲勢力統一性地開展，將無法考慮如現在般的世界關聯」，因此「世界逐步成為最初之『世界』的現在，不可能在無先行之歐洲『世界』的情況考慮

<sup>15</sup> 此處雙引號為筆者所加。

<sup>16</sup> 此處雙引號為筆者所加。

世界」(西谷啟治 1988d: 324)。換言之,即便歐洲主導秩序日漸崩解,從中產出的新世界卻無法不以「歐洲」為前提,因為歷史內部的普遍性要素在近代以前只存在於歐洲,是透過歐洲向擴張而使世界統一地獲得歷史結構內的普遍性要素,「歐洲」做為具普遍之世界性的歷史結構,<sup>17</sup>是非歐洲進入「世界」歷史結構的通過點。

換言之,京都學派無條件接受了「歐洲」做為進入「世界」歷史結構的前提,所謂日本與「歐洲」等同,或可說就是在世界歷史結構位置和意義上的等同——從「世界史」的對象,成為「世界史」的主體,以及同「歐洲」具有歷史內在普遍性。為達成此一目的,便不能不打破「歐洲」做為唯一能動主體的「世界史」(歐洲=世界),且必須構築日本做為一歷史主體的內在普遍性。這裡於是出現一個於前小節已經提出過的矛盾,即京都學派將「歐洲」之為世界秩序當成「現實歷史」來接受,並視之為不証自明的前提,這不僅關乎此一「現實」是否合理的問題,更重要的是與這樣的「現實歷史」相連結的倫理性問題。前節指出京都學派視「現實歷史」為主體倫理的根源,若現實歷史是以「歐洲」為內涵的秩序,那麼取得與「歐洲」相同的歷史結構位置,將同時取得「歐洲」做為現實歷史結構的倫理性。京都學派藉由將日本與「歐洲」之為現實歷史結構同一化,使日本做為行動主體獲得來自現實歷史結構本身擔保的倫理性,這種尋求倫理性的作為,與構築日本歷史的內在普遍性或可說是相互連結。上段提到鈴木對「世界史」的定義,即個別歷史間普遍性關聯糾合而成的高次元歷史結構,個別歷史因能與其他個別歷史產生普遍性關聯而具有內在的普遍性,從而能共構普遍性的「世界史」。又個別歷史的內在普遍性,需通過普遍性關聯的存在與否來證明。那麼,日本要證明自己進入「世界」,即具有內在普遍性,便不能不尋求與其他歷史的普遍性關聯。這裡的問題是,普遍性關聯該如何產生?大東亞共榮圈做為民族「主張自我生存、經濟自給」之具「歷史性必然」的「廣域圈建設」(1942b: 136-137),是否就是日本與其他個別歷史的普遍性關聯?

就上述問題,西谷啟治於〈東亞與世界史〉中表示,隨著「非歐洲之唯一強國日本」的出現,「歐洲的世界被打破,世界史的新秩序及整編必然開始」,而「迄今在世界史陰影中等待出場的東亞」,藉由「日本擔負之東亞歷史世界進入世界史主流」,如此則「經由日本之世界史性」使「世界成為真正世界的現代」(西谷啟治 1988d: 326)。換言之,「東亞」做為真正普遍性世界的條件,只能由日本將之實現(帶入世界史主流)。「東亞」之為普遍性關聯歷史結構的存在(即世界史的存在)非日本不能實現,證明了日本具備歷史的內在普遍性,故能取得同「歐洲」之為世界歷史結構位置及倫理性。然

<sup>17</sup> 此處或許需要釐清「歐洲」的內涵,筆者認為在京都學派的討論中,「歐洲」是一個能帶有地理意義的歷史結構概念,也就是它首先是具備內在普遍性關聯此一素質的歷史結構(依鈴木的說法,乃「世界史」,詳第三章),而此一歷史結構(即「歐洲」)與歐洲之為地理上的區分相互重疊,歷史結構意義與地理意義重疊的歐洲藉由向外擴張將其內在普遍性散布至(地理上)非歐洲(依西谷的說法),這是非歐洲獲得自身歷史內部內在普遍性的契機。筆者區分歷史結構和地理意義的歐洲,是想強調京都學派是將做為歷史結構意義的「歐洲」視為世界歷史結構的範型,是這樣的歷史結構成為進入「世界」的前提。但是,無論如何,「歐洲」做為一個現實意義的歷史結構並未受到京都學派的質疑,它是以「現實歷史」獲得接受和其自明的倫理性,這本身已經具有矛盾性,詳下方討論。

而，證明、尋找這種普遍性關聯的具體實踐，即主張「大東亞共榮圈」建設之必要、必然性，以及日本擔任喚醒對共榮圈之自覺、建設共榮圈的「責任」（使命）（1942b：143-144），與日本國家對外侵略的殘酷結局顯然無法割離。儘管直稱京都學派是軍國主義法西斯或許並不允當，但此處論點所顯示出支撐軍國主義暴力的責任，卻不能不為我們反思。

回到以「歐洲」為世界歷史結構和倫理性前提的問題，尚存在另一個矛盾。前節提到，京都學派視以 Anglo-Saxon 帝國為代表之歐洲秩序為「反歷史—反倫理」的力量，但在此卻同時做為現實歷史之倫理性的「歐洲」，該如何解釋二者的並存或轉換？這是與歐洲之歷史認識相關的問題，京都學派指出企圖將自我秩序「超歷史化」、「永遠化舊秩序」的歐洲，因為無法認清上述日本之為世界新秩序的「現實」，仍舊趨向將「現實非歷史化」、「歷史非時間化」，即欲將世界歷史固著在過去的秩序結構，因此是「反歷史—反倫理」、「非倫理」的（1942b：147）。但是歐洲「反歷史—反倫理」的歷史認識並不影響「歐洲」之為世界性歷史結構的素質，「歐洲」做為一個具普遍性之「現實」世界歷史結構，反而成為日本奮力打破歐洲帝國主義舊秩序<sup>18</sup>最堅固的倫理性來源。關於上述西方與京都學派歷史認識之差異，Goto-Jones（2009）也指出京都學派強調的是（東西方）「（歷史）立場」的不同，非知識上的異質。下面，就進入阻礙了歐洲對當前世界歷史結構加以認識的東洋主義觀點，以及東西方的歷史（意識）內部是否存在能夠打破這種阻礙的力量。

關於歐洲的東洋主義，鈴木成高指出西歐將帝俄視為一種「披著西歐外衣的亞洲主義」，且法國的國粹主義「自視為歐洲的正統」將德意志視為東洋主義的對象，鈴木說這是歐洲內部的「擬似東洋主義」，是「偽東洋主義」（Pseudo-Orientalism）（1942a：154）。同樣的情況出現在歐洲面對亞洲的時候：「說到亞洲的自覺，日本也好，中國也好，印度的民族也好，大體上是發生於具備歐洲教養的人，並非古典亞洲的復活，這仍然是『擬似東洋主義』<sup>19</sup>」（1942a：154）；歐洲對「具歐洲教養」之亞洲的「擬似東洋主義」則是出於「防禦」的目的，因為亞洲內部的「歐洲」使「歐洲人感受到東洋的攻擊」（1942a：154）。依上述，可將鈴木所說的東洋主義分為以下二類：第一類是存在於歐洲內部、西歐從其（歐洲）文明正統的立場出發，將後起之德意志與帝俄視為「東洋」的東洋主義。鈴木指出這是一種「擬似東洋主義=偽東洋主義」，這裡暗示了鈴木視之為不合理或不合於歷史境況的視角；第二種東洋主義是黑格爾式的東洋觀，<sup>20</sup>當

<sup>18</sup> 舊秩序也就是未認識到「真正的世界」的歐洲。

<sup>19</sup> 此處雙引號為筆者所加。

<sup>20</sup> 京都學派在座談會中並未對「東洋」加以定義，歐洲歷史上的東洋觀亦是相當複雜的問題，在此不擬涉及此一問題。惟高坂正顯提到「在歐洲人看來，東洋是在世界之外」（1942a：155）；西谷啟治和高坂也提到歐洲是以歐洲為中心進行歷史認識（1942a：153）；在後面討論東洋史觀時，可見到京都學派學人將東洋史觀定義為在既定範圍裡輪迴的循環史觀，而黑格爾在其《歷史哲學》中亦表示中國（和印度）是在世界歷史之外，東洋的歷史是一種既定的狀態（Hegel 2001：128-154；陳瑋芬 2006：151-175），這些觀點與京都學派提供的東洋史觀或歐洲觀看東洋的方式有共通性，因此筆者使用「黑格爾式的東洋主義」來指稱包含上述觀點的東洋觀，但不表示這樣的東洋觀只限於黑格爾個人的觀

中亦存在「擬似東洋主義」，因為東洋中有「歐洲」（獲致歐洲教養的東洋），這表明了鈴木認為黑格爾式的東洋主義中存在差異。

換句話說，前述兩種東洋主義實際上可分成三個面向：其一是西歐對德意志與帝俄的「擬似東洋主義」；其二是歐洲對東洋（黑格爾式）的東洋主義；其三是因具備歐洲文化教養而「應該」從黑格爾式東洋主義割裂出來之歐洲對（具歐洲教養之）東洋的「擬似東洋主義」。鈴木將「擬似東洋主義」從東洋主義區分出來，指出那是一種「偽東洋主義」，並強調亞洲內部有具備歐洲教養的群體，其亦屬於「擬似東洋主義=偽東洋主義」的範疇。也就是說，鈴木認為將亞洲具歐洲教養的群體視為東洋，與將德意志、帝俄看作東洋一樣，都是不適當的認識。筆者認為此處暗示了鈴木認為確實有一種「東洋主義」存在，且具有某種認識上的合理性。「東洋主義」是一個以「（西）歐洲」視點為標準的判別，如果鈴木認為有一種合理的「東洋主義」存在，那是否表示他並不全然否定「歐洲」之為一判準視點的合理性？也因此，鈴木提出「擬似東洋主義=偽東洋主義」，其欲批判的並不是「歐洲」——「歐洲」視點的合理性，而是「東洋主義」對象的不合理，即帝俄、德意志與具歐洲教養的亞洲，實際上並不／不應屬於東洋主義的對象，然「歐洲」卻仍將之掃入東洋主義的境域，故鈴木認為這是一種不合理的、假的東洋主義——「擬似東洋主義」。換言之，「擬似東洋主義」批判的對象是西歐或歐洲無視現實歷史境況的正統主義，但它所反對的不是「歐洲」，因為鈴木將「擬似東洋主義」從「東洋（亞洲）主義」中分離出來，已經說明了他認可一個由「歐洲」出發並以其為標準的視線存在。亦即，筆者認為，鈴木承認了「東洋主義」觀點的某種正當性，否則實無必要將「擬似東洋主義」區分出來，因為「東洋主義」同樣可以作為批判西歐視角的出發點，惟以「東洋主義」為始點的批判是反對「歐洲」做為任何秩序的上位標準，與「擬似東洋主義」強調「歐洲」視點之對象（東洋主義的對象）是否合理不同。依鈴木的發言，歐洲或西歐視線的問題不完全出在「東洋主義」觀點本身，而是西歐「正統主義」的觀點及「東洋主義」的對象不符合歷史現實，因為顯然日本、德意志、帝俄等（已）不具「東洋主義」的類別特質。從這裡，筆者認為，很明白地表示了鈴木所稱之「擬似東洋主義」仍是以「歐洲」為中心，但要求對其進行「再認識」。

Najita 和 Harootunian 指出京都學派是以「日本特殊主義」來強調日本的「近代」是優於西方的文化方案，其欲掀起的乃是「對抗西方」的起義（Najita、Harootunian 2005）；杉山雅夫也主張京都學派的思考是「根植於歐洲對亞洲之基本性異質的原理上的對立」，從而欲尋找一種不同於歐洲（西方）的原理（杉山雅夫 2004：85-86）。但是，從上面幾段的討論來看，指稱京都學派主張「對抗西方」，或強調歐洲與亞洲（日本）原理性異質的對立，可能是不夠準確的說法。「歐洲／西方」做為京都學派思考的對象，並未被京都學派置於思考的對立面——亞洲的「擬似東洋主義」是通過亞洲內部的歐洲（接受歐洲文明理念的亞洲）將自我與他者（西洋）相互同一，以此要求、定義

---

點，亦不表示歐洲的東洋觀都是在黑格爾的影響下成立或只限於上述的觀點。

新的「歐洲」內涵。換句話說，鈴木提出的「擬似東洋主義」，一如西谷啟治在談到歐洲危機意識時的立場，是通過將日本（自我）與「歐洲＝我」等同，以此回顧自我和「我」，並重新定位、定義二者。此一藉由「歐洲」分離出屬於東洋的、前近代的自我和屬於「歐洲」的我，使日本在連續的歷史上產出非連續的歷史意識，也就是透過從前近代割裂出來並與「歐洲」同一，進而超越當前由近代歐洲定義之歷史、思想秩序。因此，筆者認為，京都學派「對抗西方」或尋求異質性原理的圖示或需進一步討論，因為上面的討論已經表現出京都學派將「具普遍合理性的歐洲」自體化的企圖。這種企圖不是單純地「反西方的西化」<sup>21</sup>以追求現代化來達到與西方分庭抗禮，京都學派是將「歐洲／西方」做為思考的起點，是透過將日本織進「歐洲」、尋求視線的同一，以求獲得由「歐洲／西方」所代表之具普遍合理性的原理，目的不是要成為一個生活樣式上的「歐洲」，<sup>22</sup>而是要確認自身（日本）歷史結構具備普遍、合理的「世界（史）」要素，但歐洲卻未此加以認識，因此，鈴木指出這是「非常有問題的觀點」（1942a：156）。

回到東洋主義與「擬似東洋主義」的問題，有一點值得多作說明。從上面的討論中，可看到京都學派傾向將「歐洲」看做一個包含西歐、德意志，甚至帝俄的整體，「歐洲」內部的層次性、多義性在論述中被抹消、否定。此一觀點，依筆者所見，與「擬似東洋主義」的主張是否成立相互呼應，因為若承認了歐洲內部的文化質地不一，那等於承認確實有一個「正統」的歐洲存在，即「歐洲」是可以被本質性定義的基體。如此一來，歐洲內部則無「擬似東洋主義」的問題，因為確實有一個東洋主義的「非正統」歐洲存在。那麼，同樣遭遇「擬似東洋主義」的日本將因此失去批判的合理性，因為歐洲之為世界主導秩序的「現實」已經說明日本無可改變的後進性，京都學派將因此面對日本終究不可能獲得歷史能動性——成為「歐洲」、獲得具相同文化原理之「近代」——的困境。也就是說，「擬似東洋主義」無法成立，將使（鈴木等人所認識的）日本的「近代」無以成立，亦無以可突破當前歐洲優位的秩序。在前面的分析也已經提到，京都學派是試圖通過與「歐洲」的同一來突破「歐洲」秩序，因此確立「歐洲」之為可獲得的整體性歷史結構而非本質性的、多義的歷史基體，不能不為立論的關鍵。

京都學派接下來面對的問題，是如何打破缺乏現實歷史意識的歐洲東洋主義觀點。在承認東洋主義觀點的部分正當性下，或許可以說京都學派想問的是有什麼力量可以「調整」東洋主義之為一種歷史認識的偏差。先從歐洲內部來看，同屬「擬似東洋主義」、

<sup>21</sup> 此詞筆者借自余英時（1996）對 20 世紀前葉中國文化狀況的描述，余英時指出五四運動以來的中國知識分子追求以西方為標準的「新」和「變」，這樣的西化運動多半是溫和的；然而俄國共產革命和納粹德國興起造成西方內部巨大的分裂，向外影響的結果是非西方地區的反西方運動，這是以「西化」為手段之對抗西方的運動。余英時指出，這樣「西化的」反西方運動與革命暴力有不解之緣，因為它必定追求暴力地摧毀本土傳統以徹底地革命（余英時 1996：I-IX）。

<sup>22</sup> 生活樣式上的西化當然無法否認，且就經驗來看，生活樣式的西化與否甚至成為是否現代化的唯一標準。筆者在此欲強調的，是京都學派將自身（日本）與「歐洲」相等同，並非在文化同質化的面向，鈴木成高在其〈現代的轉換性與世界史的問題〉（現代の轉換性と世界史の問題，1941）中指出「世界」的成立同其普遍性，並不是建立在文化的同一性上，而是歷史結構內部存在的普遍性，且在過去，歷史的內在普遍性確實只存在於「歐洲」（鈴木成高 1941），這個問題筆者會於第三章討論，在此筆者欲說明者，即京都學派追求的是近代日本歷史內部具備普遍性的要素。

被西歐視為威脅的德意志，是否已經挑戰或與日本同樣具備改變舊秩序的能量？在京都學派看來，答案是否定的。高山岩男指出納粹和法西斯運動都是與「蔣介石之國民運動相同」、著眼於「某種意義上的國內統一」，即便是與打破國際性的凡爾賽條約秩序有關，但德義的方法是以「國內體制」改造為重點，「如此則不把世界史和世界新秩序等看做緊急的問題」（1942b：140）。換言之，高山認為雖然有凡爾賽條約此一外部因素，但德意志的態度是對內的，世界史與世界秩序是次要、尚未著眼的問題；西谷啟治雖不贊同高山的看法，認為納粹或法西斯運動「必然還是與打破凡爾賽體制有本質性地連結」（1942b：141），是與打破現行秩序同步，一開始便具挑戰秩序的意義，只是「納粹提出人種論，一如高山君所言，與日本不同，是缺乏世界史視野的思想型態。但理由無寧是德意志並未脫離歐洲的世界史立場。因此德意志一開始以世界新秩序躍現時，是從事殖民地的再分配……」（1942b：141）。鈴木成高接著說到，德義雖然是民族國家的後起之秀，但卻迅速成為大國，「單憑這樣的事實就應足以打破當時世界的平衡」，惟俾斯麥<sup>23</sup>「徹底地避免德意志的對外膨脹，此一維持德意志安全的立場是（對）歐洲的政策，非（對）世界的政策」（1942b：141）。至此可見，無論是否挑戰了當時的主導秩序，京都學派認為「擬似東洋主義」的德國僅著眼於歐洲內部，並與其所反對的歐洲秩序合流（對外的帝國主義行徑）。因此，雖然同樣是「擬似東洋主義」並往「歐洲」方向運動，但是德意志的歷史位置並未超出既定的歐洲視野，高坂正顯因此指出德意志「是迄今世界史的延長」（1942b：142），德意志仍然只是在由近代歐洲所設定的（舊）世界史中行動，故不具批判（舊）世界秩序的能力。

既然歐洲的歷史意識無法予現實世界史結構適當的認識，那是否可能從東洋歷史意識中找到世界史哲學的根基？答案仍然是否定的。高坂正顯表示，中國（支那）史學提出某些原理並依其分類、整理各種現象、規律，但是「很少對原理本身予以發展」。他舉中國五行五方四季的自然哲學為例，指出以五行四季解釋人世朝代的變化只說明了「中間有對應、類別的關係」，但是「發展與演繹的關係卻相當缺乏」（1942a：160），即中國史學單指出對應的邏輯，卻沒有演繹與實証的根據。西谷指出這是「循環的」史觀，而循環史觀在高坂看來，「因此沒有進步、無法更加深入（原理）」（1942a：160）。不單是中國，日本也有相同的歷史意識，高山指出「進步」是歐洲近代特有的觀念，他舉興起於平安時代<sup>24</sup>中期的末法觀<sup>25</sup>為例，指出興盛於平安時代中期的末法觀認為，後

<sup>23</sup> Otto Eduard Leopold von Bismarck (1815-1898)，普魯士 (Prussia) 政治家，推動日耳曼地區的統一，並為德意志帝國首任宰相。

<sup>24</sup> 日本公元 794 年至公元 1185 年為止，以現在京都為政治中心的時期。

<sup>25</sup> 引自佛光大辭典（線上版）：「指末法時代之思想。釋尊入滅後，教法住世歷經正法、像法時代，而修行證悟者漸次減少，終於至末法時代，從此一萬年間，則僅殘存教法而已，人雖有秉教，而不能修行證果。此一萬年間，即稱末法，此種末法思想散見於經典之中。末法之思想促成此一時期教徒之反省與奮起，而使其開始思考、尋求解決挽救之方法。我國文獻中，此種思想最早見於北齊慧思(515-577)之南嶽思禪師立誓願文；其次為隋代信行(540-594)提倡之三階教，其以正法住世時為第一階，像法為第二階，末法為第三階，各階各有其相應之法，一乘為第一階之法，三乘為第二階之法，普法為第三階之法。認為當時已進入末法時代，若依前二階之別法來修行實甚困難，必須修行普法（全佛教），歸依一切三寶、斷除一切惡、修持一切善，始易有成。唐代道綽(562-645)、善導(613-681)等則

起的武家之世（武家掌權）<sup>26</sup>代表了日本逐漸惡化的過程；「武家自身似乎也不抱持著自己（掌權）的時代是一種進步發展的史觀。江戶時代認為必須復古的思想出現，這也非近代比中世更加發展進步的觀念」（1942a：160）。中國和日本循環、復古的歷史意識「有形而上理性但無實証理性」的史觀（1942a：159），在京都學派看來，是一種無法將歷史推向進步的史觀。鈴木因此說到東洋「有非常優越的古代，但無論如何優越、高度（發展）的古代，那（終究）不是『近代』。<sup>27</sup>因此東洋有非常優越、不亞於歐洲的古代，但東洋無法獲得『近代』<sup>28</sup>」（1942a：160）。換言之，東洋的（循環）史觀未能導向「近代」，遑論「近代」或當前的歷史構造。

東洋史觀為何無法產出「近代」和足以描述「近代」的歷史，可能並非京都學派所言之「進步」可以解釋，因為就京都學派強烈回應「歐洲」的動機和其如何認識「近代」來看，或許可以說，「近代」的意義雖是由京都學派（或應說是「非歐洲」）所賦予，但規定其性格的是「歐洲」。亦即，東洋史觀的近代性或是否能導向「近代」，參照的對象是「歐洲」及其歷史觀念，故東洋史觀之為「東洋的」史觀，以及與歐洲史觀必然存在的差異本身，依京都學派的思考脈絡，就已經決定了東洋史觀的非近代性，這裡再次顯示京都學派對「歐洲」視線一定程度合理性的認可。另一方面，京都學派一再強調東洋史觀欠缺歐洲式進步觀念，或可與他們主張世界史結構已發生變遷的觀點相互呼應，因為「進步」不必然（只）是在於現代化的達成與否，更包含了在科學與「進步」背後突破現狀的意志。鈴木成高指出「戰爭與歷史之各時代的構造間有很深的內在聯繫」，歐洲從中世走向近代的同時，戰爭脫離政治成為軍隊獨佔的戰爭，這與「自然經濟走向貨幣經濟」、「傭兵制度與職業軍人出現」等時代變遷有關；又「中國由兵農分離標示中世向近代」、「近代專制主義國家向法國大革命後的國民國家、市民國家的階段移走」，這些再再表示「時代與戰爭的內在關聯是該時代的社會構造孕生出（不同的）戰爭（型態）」（1943：56-57）。這裡明顯看到鈴木認為不僅社會歷史構造影響戰爭型態，戰爭本身亦標示了社會歷史結構的變動。

承上述脈絡，如果戰爭是歷史結構的宣言，那麼是否就能夠從戰爭中看到歷史結構移行的動態過程？鈴木指出「近代歐洲的世界史階段，是以其『膨脹』<sup>29</sup>為媒介而進入世界史性世界的階段」，然因「近代日本藉由主體地參與這個秩序」而使歐洲的世界史性世界發生破綻（1943：95）。日本的主體性參與則是指「1902年日英同盟成立、1905

---

主張與末法相應之淨土教，強調懺悔、念佛等之實踐生活為信仰重點。日本平安時代中期，源信（942-1017）、源空（1133-1212）等亦繼承此一思想，而鼓吹淨土宗；日蓮（1222-1282）創立日蓮宗，亦因順應末法思想而成立。日本平安末期之末法燈明記一書，乃推動此思想之最有力著作。〔無量壽經卷下、善見律毘婆沙卷十八、往生禮讚、法苑珠林卷九十八〕。

<sup>26</sup> 日本之「武家」是指具有主務作戰之貴族階級官職的家系，江戶時代（1603年至1868年）之武家現多以武士稱。武家掌權系指武士階層掌握中央政權，源於平安時代後期，正式起於鎌倉幕府（武士源賴朝建立的武家政權，1185年至1333年），終於德川幕府（即江戶時代，由武士德川家康建立的武家政權）還政於明治天皇（即大政奉還）。

<sup>27</sup> 此處雙引號為筆者所加。

<sup>28</sup> 此處雙引號為筆者所加。

<sup>29</sup> 此處雙引號為筆者所加。

年日俄戰爭（日露戰爭）及其後日本之大陸經營」；但是，「真正帶有世界秩序變革性格的，無寧說是與 1930 年代以來的瀋陽事變（滿州事變）、日中戰爭（支那事變）相連繫」（鈴木成高 1941：206）。不只日本，美洲之「1898 年美西戰爭及其後合眾國（美國）向太平洋岸擴張、展開加勒比海政策」也反映了歐洲秩序的破局（鈴木成高 1941：206）。接著，鈴木又說到「做為現代戰爭的總體戰」，是以市民、資本主義為表徵之「近代秩序的崩壞」（1943：57）。高山岩男則以歐洲和日本為例，指出歐洲之戰爭由封建騎士為主力轉換到國民軍為戰爭主力，以及日本的西南戰爭<sup>30</sup>由農民、町人<sup>31</sup>組成的軍隊戰勝專門的武士團，這說明了「近代戰爭成立的背後，是從中世秩序到近世秩序的變換，終究有世界觀轉換的要素存在」，因此「今日的戰爭在廣義上是以世界觀轉換為基礎，因此若不從近代的世界觀向現代的世界觀來理解，將無法構想今日總體戰的理想型」（1943：58）。也就是說，鈴木等人從過去的歷史看到戰爭與社會歷史結構轉換的關係，那麼近代的戰爭也必定有近代秩序崩壞並往現代的移行的歷史意義，因此鈴木再次表示：「總體戰在『近代』<sup>32</sup>困礙難行處產出，也就是說，總體戰是『近代』<sup>33</sup>的超克」（1943：57）。

上述戰爭與社會歷史結構的主張，簡言之，就是不同的社會歷史結構孕生出不同的戰爭型態，而「戰爭」本身展現了社會歷史結構的變革。鈴木等人從近代日本成為「非歐洲的唯一強國」和美國勢力興起，看到戰爭折射了歐洲歷史秩序的解體，而當前逐步成為現實的「總體戰」無不是因歷史結構本身遭遇困境而自我推動、產出，從而回頭對當前世界歷史結構由近代走向現代的反映。因此，總體戰是超克近代的方法，同時也是近代超克的反映。然而，鈴木等人的論點存在幾個問題：首先，不同社會歷史結構產出不同型態的戰爭，戰爭做為社會歷史結構轉變的縮影，這或許是個可以接受的論點，但是戰爭與社會歷史結構變動之間的連接，在京都學派的討論中是被呈現出來而未有更多的討論。也就是說，僅僅被「呈現」的「戰爭—社會歷史結構」關係，是京都學派做為歷史主體所發現之戰爭的「歷史性」。「歷史性」由主體立場決定，主體立場由歷史結構決定，看似有一個客觀產生的過程，但一如前文討論所示，歷史結構之客觀性及歷史結構的意義，終究是對主體意志的修飾。

筆者並非反對主觀性的歷史解釋，甚至懷疑是否可能存在非主觀性看待歷史的方式，但正因為歷史認識、歷史表述有內在的主觀性格，就更不能不對主體的話語邏輯進行審視，尤其是牽涉到倫理及歷史合理性的問題。在筆者看來，京都學派論述最大的內在矛盾，是他們問題化了現實歷史秩序存在、延續的合理性，但卻未質疑現實秩序（發生、發展）的邏輯。這造成的問題不僅是現實歷史在京都學派論述下具有邏輯、結構上的無限正義，更反映了京都學派本身做為思想主體，未意識到他們掉入了相同的話語邏

<sup>30</sup> 1877 年（明治 10 年）發生於今日本熊本縣、大分縣、宮崎縣、鹿兒島縣等地區並以武士西鄉隆盛（1828-1877）為盟主之對明治政府的戰爭。

<sup>31</sup> 江戶時代住在都市裡之工人、商人的總稱。

<sup>32</sup> 此處雙引號為筆者所加。

<sup>33</sup> 此處雙引號為筆者所加。

輯。換句話說，京都學派強調「主體立場」的目的，原本是要「自覺」內化的帝國主義秩序並跳脫之，而此立場又產出於歷史本身。但此論述的基礎，是以肯定現實歷史（秩序）為前提。以其戰爭論為例，「戰爭—社會歷史結構」的關係做為一種「結果」（現實歷史）被接受，是在「戰爭—社會歷史結構」之為「現實」所具有的自身合理性、必然性的前提下，「即將」成為現實歷史的總體戰，必定有世界歷史從近代向現代移行的結構意義，以及其做為現實的必然合理性（倫理性）。京都學派不質疑做為「現實」的戰爭是否合理而加以承認，無疑等於間接認可了迄今為止的帝國主義戰爭，也有其世界歷史結構的意義和倫理性。這不僅使西方的帝國主義侵略具有歷史正當性，更提供現實中正在發生之日本帝國主義擴張堅實的支點。要言之，京都學派「世界史」論述欲打破現行的歷史秩序，但其思想方式顯示其反而被現行的歷史秩序所決定，並延續相同的秩序邏輯。因此筆者認為，「世界史」論述提出之主體立場做為主體對歷史境況的反思，雖一度點亮了反抗現行秩序的道路，終究難以展現真正跳脫、突破歷史框架的主體實踐。

### 第三節 突破困境的主體立場

上面兩個小節已經討論京都學派三場關於「世界史」之座談會的問題意識，以及其論點中存在的矛盾。上述問題意識主要是由來歐洲與東洋的歷史意識對當代狀況思考的無能為力，京都學派視歐洲未意識到原客體（歐洲的對象，即亞洲）轉向主體（與「歐洲」同一的亞洲）的現實，東洋史學則缺乏對現狀加以超越的原理，以是二者均無法產出能夠描述當代正在瓦解又重構的、移行的世界史。此一問題可以歸結於歐洲與日本對眼下「世界」之歷史認識的差異所致，西谷啟治也說到：「維持舊秩序的國家與欲創造世界新秩序的國家間，在世界史意識、歷史的『世界』意識上有差異（矛盾）存在」（1942b：136）。在上一小節，筆者已經討論了京都學派如何論述歐洲與日本之歷史認識的差異（或說立場的不同），若京都學派認為歐洲的歷史認識是「反歷史」、「反倫理」的，那麼，需討論的問題便是究竟該如何進行歷史認識才能反映當前的歷史結構，此即本小節要討論的問題。

如何達到對當前「世界」的共識，即意識到世界歷史結構的滑動，高坂正顯表示要「貫徹主體的歷史性認識」，也就是「一切從歷史的立場來考慮、進入歷史中來考慮」，必須避免以「歷史之外跳越過歷史的原理，例如自然、邏輯」等「預設的原理」來說明歷史，若以預設、觀想的方式說明歷史，「歷史將被固定」且「無法理解蓬勃發展中的日本歷史」（1942a：173-174）。鈴木成高則指出：「歷史是在面對歷史時開始，必須從歷史中思考歷史」，「從歷史中思考歷史」做為「一個一直未貫徹的問題」，具有「實踐性的意義」，且這種歷史認識方式是「由今日世界史意識所喚起」（1942b：122）。上述發言或可作以下理解：從歷史中思考歷史，即從現實歷史中理解現實歷史，是「歷史性」的歷史認識；徹底地歷史性認識方法，具有實踐（日本）世界歷史位置的意義，且是「世界史」自身所發出的要求。換言之，當前包含日本世界史意識的世界歷史結構，只能以現實的歷史狀況來說明，這個以現實掌握現實的歷史認識方法，同時有反向展示

現行秩序瓦解之世界歷史結構變動的深刻意義。接著必須追問的問題，是貫徹歷史性認識，即「從歷史中思考歷史」究指為何；又徹底的歷史性認識何以推動現實歷史結構的轉變。

就京都學派來說，歷史性地思考與認識，即實証史學。京都學派一再強調史學不能不為實証史學（1942a：152；192b：122，124，125），但這不表示實証史學已無反省的必要，因為即便是孕育實証史學的西洋史學，在京都學派看來，與東洋史學一樣未能掌握眼前的歷史。鈴木成高舉例說到：「太平洋問題，是現在世界政治中心非常重要的問題」，然而「一直以來的西洋史學完全無法有所掌握」（1942a：152），原因就在於西方實証史學將其所強調的史料「對象化」，即將史料視為歷史本身。然而，鈴木指出史料「是手段而非對象」，史料做為手段、方法，「無論如何地嚴密，仍然無法說明真實」，因為更為根本的問題是「從歷史中思考的前提」，故儘管「歷史不能不為實証的」、「要從這樣的立場思考世界史學」，但另一方面也有必要「對實証性抱持某種懷疑」；「世界史的意識會出現」，也正是出於實証史學方法上的困境（「無法說明真實」）（1942b：124）。也就是說，鈴木認為實証史學不必然反映現實歷史及其構造，因為僅將史料做為對象（史料=歷史）無法完整捕捉「歷史」的真實——歷史性，這是必須對其抱持相當程度懷疑的原因。因此必須探究存在於史學中更為根本的問題，如此才能徹底地「從歷史中」思考，即「歷史性」地思考，「世界史」是帶著這樣的問題性成立。換言之，鈴木強調「世界史」做為一種實証史學，不僅要能展示現實歷史，更要能映射歷史內面的理念，即其「歷史性」——歷史的內在意義，「世界史」正是以呈顯現實歷史及其內在意義而成立。這裡同時說明了前段最後提出的問題——何謂徹底的歷史性認識，即對現實歷史有所認識，並掌握歷史表層下的「歷史性」；所謂「從歷史中思考歷史」，筆者認為，便是從「現實歷史」中思考其「歷史性」。

接著鈴木進一步說到：「過去的方法論，思考歷史者與被思考的歷史間彼此相當游離，以能彼此游離做為方法論的前提」，但鈴木認為這樣的前提是錯誤的，因為「思考歷史的主體與被思考之歷史客體，是不可分地處於同一個歷史之中」、「歷史是在過去與現在的兩極統一上成立」，這同時要求對實証史學方法予以檢視（1942b：125）。這裡表明了對現實歷史（歷史客體）的認識無法外於思考主體，主體是站在自己所處的歷史構造中思考、認識「歷史」。因此，「實証性」並非意指將歷史（客體）絕對地客觀化，因為「歷史」（過去）是由主體在其所處的時空（現在）中展示，並沒有一個能夠超越個人和歷史時空的展示方式存在，故「實証性」（用鈴木的話來說）是「非個人的主觀、拔除主觀的主觀」（1942b：126），即歷史認識中包含的主觀意志，主體立場是所有（歷史）認識的前提。筆者認為，也正是此主體介入歷史認識、以主體立場出發思考歷史，才使（從現實歷史中）思考「歷史性」成為可能，因為「歷史性」之為一種意義，無疑是由主體所賦予。

「歷史性」做為由主體賦予的意義，不表示歷史認識的客觀性已不存在，「非個人的主觀、拔除主觀的主觀」做為一種包含「主體態度」的歷史認識，西谷表示，是主體

對世界史方向的洞察，故具有客觀性（1942b：126）。前面的討論已經提到，京都學派將現實世界歷史結構視為前提，並主張其自我推動，故主體對「世界史方向的洞察」無不是展現世界史自我推動的方向，因此具備來自世界歷史本身的客觀性（或做為前提的絕對性）。換句話說，京都學派主張的主體立場是由現實歷史所孕育，是由歷史構造所推動，故有其非個人的客觀性，在此前提下所成立的歷史認識，儘管帶著主體意識，卻不是主體一廂情願的感性認知。此處論點存在的矛盾，已於前面兩節討論過，不擬在此重覆，但值得注意一點，正因為京都學派賦予主體立場客觀性，使得以歷史性認識轉換當前秩序成為可能。高山岩男說到：「世界史學與世界史哲學首先的接觸點是史料的『選擇』……對實証性的檢視無疑是必要的，但僅是如此（實証性）是無法做出『選擇』<sup>34</sup>的，『選擇』<sup>35</sup>之能成立要有做出選擇的『主體立場』<sup>36</sup>存在，正是此與今日的歷史現實相互結合。思考所謂世界史之『成立』，做為史料的是站在今日『世界史建設』<sup>37</sup>的立場上所做的選擇。……（史料）不單只是在過往『成立』的立場上，是規定著此一『成立』之『建設』觀點的立場上，即現代世界史建設的主體立場上自然而然地被選擇。在這個意義底下，世界史哲學與世界史學一方面並不相同，但另一方面，彼此無法區分，存在著彼此相互滲透接合的地帶」（1942b：125）。高山岩男的發言帶出一個將在第四章進一步討論的問題，即歷史哲學（世界史哲學）是起於對歷史認識之前提——「歷史」本身，實証性的史料——的問題化。「實証」做為一個方法無法成就「歷史」，「歷史」在成立之初便必然包含了「選擇」史料的主體立場；對史料進行「選擇」，從而使歷史「成立」，本身便是一種歷史「建設」。也就是說，歷史之成立無法不依靠主體立場（選擇史料），在主體立場上成立的歷史，是主體透過選擇史料而建設、構築出來的歷史樣貌。正因為歷史不能不依靠主體立場的建設而呈現，主體便能夠透過歷史認識（史料選擇）來「建構」世界史。主體立場做為問題化當前「歐洲=世界」的世界史（故要主體地選擇史料），以及普遍性「世界史」成立的中介點，媒介了世界史哲學與世界史。其中所包含面對歷史的主動性，正是不與眼前秩序妥協、展示眼前世界歷史結構已然轉變的關鍵。這種對主體主動性的意識，於當前，是對「世界史使命的自覺」，是「建設世界新秩序的實踐性、建設性意識」（1942b：127）。

討論至此，已經可以看到開啟歷史性認識通往變革現實歷史結構大門的樞紐，是一方面實証地掌握史料，一方面又將之問題化，並透過主體「選擇」，來完成「建設」歷史、使歷史成立的主體立場。京都學派主張主體立場孕生於歷史，故特定主體立場下的史料選擇，也將出於歷史的要求，這具有建構「世界史」的主動性。依此，主體建構歷史的意志與行動是出於歷史自身推動的結果。根據此論點，主體立場是「建設」世界史和世界史「構想」（行動與行動理念間）的媒介，「世界史」及其歷史意義（主體的歷

<sup>34</sup> 此處雙引號為筆者所加。

<sup>35</sup> 此處雙引號為筆者所加。

<sup>36</sup> 此處雙引號為筆者所加。

<sup>37</sup> 此處雙引號為筆者所加。

史性認識)是以主體對「世界史」的意識(即世界史意識)為中介。透過具世界史意識之主體的歷史認識,一方面能夠藉由「選擇」歷史成立之方式來展示當前動態世界歷史結構,另一方面能夠帶動對「世界史使命的自覺」,將理念導向主體行動,故能成為由來東西洋歷史意識以外、能突破當前思想壁壘的意識方案;而且,在現實歷史做為倫理根源的前提下,此主體立場的歷史認識和行動實踐因之獲得來自歷史的倫理性。此意識方案是以「現實歷史」為前提而成立,其中的矛盾已如前兩節所示,不僅是「現實歷史」之合理性、建構性和倫理性問題,還包含問題化了現實歷史的京都學派,做為意識主體卻未對主體與現實歷史間距離,以及他們做為主體之「指導性」可能包含的極端暴力性加以反思。他們一方面展示了意識帶動主體行動的思想能量,但也同時落入承認主體及軍國主義暴力的深刻矛盾中。

通過上面三場針對時局的發言,應如何定位京都學派所提出以主體「自覺」為關鍵,從而能夠帶動變革當前歷史秩序的思想方案。大島康正<sup>38</sup>於〈大東亞戰爭與京都學派:關於知識分子的政治參與〉(大東亞戦争と京都学派:知識人の政治参加について,2000)中指出,始於太平洋戰爭前夕之微妙時間點的座談會,使得京都學派始終被視為戰爭意識型態的推動者,並於戰後遭到學術圈的放逐,但是這三場歷史立場一致的座談會「並不是以追隨戰爭、禮讚戰爭之追隨者(epigonen)為目的而舉行」,而是「欲以一哲學立場、歷史哲學的主張,將不斷發生的戰爭往此(哲學)方向引導」(大島康正 2000:276)。Yusa(1991)和 Goto-Jones(2005)則以西田幾多郎為例,指出京都學派戰爭期間的發言無不受到日本法西斯國家的限制,只能符應日本國家主義及其帝國主義意識型態,故必須從其私人書寫(日記)中發現京都學派的真正思想。

暫且不論大島康正的戰後証言本身做為史料是否應先受到檢驗,<sup>39</sup>或者政治非常時期的公開思想發言可信度等問題,<sup>40</sup>筆者認為問題的根本可能不是京都學派當初的動機為何,或應取哪部分的書寫才能真正反映主體的思想。因為至少就京都學派來說,經歷戰爭前後不同的政治、社會環境,對於上述問題,已經不可能釐清或有所定論。誠然,思考主體的立論動機不可忽視,因為是否可以說,主體言論都是圍繞主體發言的動機所建構、呈現出來。就此而言,鈴木所說「拔除主觀的主觀」確實有幾分啟發性,因為即便是強調客觀與追求「真理」的科學,也不可能不在主體介入的情況下自然成立。但是,我們要怎麼決定思想動機、目的或理念與思想的「真實」或「思想本身」的關係?況且

<sup>38</sup> 大島康正(1917-1989),以京都帝國大學助理身分負責座談會召開相關事務,並負責記錄、整理座談會內容送交時日本帝國海軍。據其言,座談會乃是為了尋找阻止陸軍方面無限制地戰爭擴大。除了本論討論的三場座談會外,在日本戰敗前尚召開其他座談會討論戰後(敗)處理等問題,詳論請參考:大島康正(2000)。

<sup>39</sup> Kimoto(2009)指出「大島筆記」多處記錄與座談會相關活動實際發生的日期或內容有所出入,因此主張大島康正的戰後証言本身應該先受到檢証,而非直接採用為研究京都學派的一手材料。

<sup>40</sup> 對 Goto-Jones(2005)的評論,可參考 Maraldo(2006)。Goto-Jones 針對西田幾多郎及其後繼者(主要是西谷啟治),指出他們的哲學論述的目的是以理想型(烏托邦)的政治型態來批判當時日本的現實政治,而不是以將現實政治導向理想型政治型態為目的,且其看起來政治態度的轉向,究竟是哲學用語的策略。Maraldo 則認為 Goto-Jones 忽視了京都學派的政治轉向(例如政治參與的積極性),且透過佛教或儒學方面的論述來研究其政治思想,不免顯得過於「想像而非歷史性」。

做為闡釋者，該如何保證處於特定歷史、語言脈絡下之我們的表述才是真實、歷史性的？講得極端一些，任何對特定思想活動的闡述，都只會是一種趨近；趨近程度的大小則可能是由闡述者所居之社會歷史脈絡、社會意識來決定（認可）。既然我們只能「接近」歷史中的思想活動及當時的歷史境況，那麼以思想動機來評斷哪些書寫才是真實或具有歷史性，或許並不能使我們更靠近思想活動，因為我們對「真實」和「（符合）歷史」的宣稱（認識），借用 Mannheim 的說法，在思考或表述的出發點，便是在與我們所處的社會歷史和語言脈絡相互妥協下進行，無法真正與「真實」或「歷史」重合。

因此，筆者認為這裡要求不同的提問方式，不問什麼是某思想的動機與「真實」，也不問何種解釋才符合「歷史」，而是問思想活動的組成元素和方式——思想的組成元素為思考主體所能動用的社會、歷史和知識語境，思想的組成方式是這些元素的排列組合。<sup>41</sup>從這些元素的排列組合中去理出思想意識發展的軌跡，筆者認為，一方面是另一種貼近具某種獨立性之「思想」可能樣態的方式；另一方面由於「思想」與意識型態共有社會性的基礎，<sup>42</sup>在通過各種思想元素和排列方式來拼湊「思想」面貌的同時，可以同時看出「思想」內部其所居之歷史語境如何對其產生影響，或「思想」是否有強大、跳脫歷史境況的獨立性。要言之，分析思想活動的組成元素和方式，是看該思想活動在連續性時代話語中的位置。如果我們在乎的是思想活動與歷史的關係，在此是京都學派「世界史」論述與日本軍國主義現實的關係，那麼分析思想活動之元素、組成方式，從而梳理其自身的歷史脈絡和與時代語境的關係，較之論證什麼才是「真實」或合於「歷史」，何嘗不是一種更積極的討論方式。

本章筆者試圖透過對三場座談會的討論，找出京都學派「世界史」論述的結構元素：現實歷史、主體、歷史認識、倫理性等如何相互交織，以及這些元素結合後與進行中的

<sup>41</sup> 欲強調的是，筆者並非否定發言主體意圖的重要性，一如上文所述，主體立論動機與其如何建構、呈現其文本顯然難以分離，即主體立論動機是特定文本產生之歷史脈絡的一部分。Quentin Skinner 亦指出作者意圖與文本本身透露出的意義對於理解文本有同樣重要的意義（Skinner 1969；Schochet 1974；梁裕康 2006，2007）。因此，筆者贊同在討論作者意圖與文本的關係前，先建立「意圖」本身的歷史脈絡，即將意圖產生及其欲指向之目的的社會歷史結構做為文本歷史脈絡的一部分，以做為理解文本的考量。但在上文提到大橋、Parkes 等重視京都學派立論動機的先行研究中，似乎缺乏對反政權動機與座談會內容相互連結的討論，他們指出三場座談會的動機是反軍國主義政權或防止戰爭擴大，但這樣的動機該如何與座談會中一再強調之自覺性的主體立場或世界史使命等相互鍊接，前述作者並未加以處理。另外，同第一章所示，思想意識（發言或文本）不是一個孤立的事件，不僅是在相對外於主體之社會歷史脈絡的影響下產出，亦不會只停留在本身。因此筆者認為根據作者意圖而決定思想或文本的意義，很可能只是部分脈絡化，也就是作者意圖導向的結果與實際產生的意識型態效果極可能差距甚大，特定的結果或雖非作者本意，但筆者認為，這並不能免去該思想活動、思想方式受到各大程度（作者意圖之外）的檢視，理由誠如上述。筆者欲強調的是以下二點：其一，發言或文本具有社會性，因此僅依作者意圖來理解或決定該如何解讀文本，或許並不充分。其二，本論文著重的是什麼樣的「思想方式」推導出了帝國主義邏輯，而不在於京都學派本身是不是帝國主義支持者。「思想方式」（各項元素及其排列方式）則是思考主體以其自身所處的歷史脈絡對歷史進行的認識，因此思想元素及其排列方式具有歷史性，而不是純粹抽象的、外於歷史或主體的概念單元。筆者認為從歷史性的思想元素著手，可以呈現文本和文本作者與時代話語的關係；如果說作者的「意圖」在相當程度上是社會歷史脈絡的產物，是與時代話語的對話，那麼尋找思想主體運用的思想元素及方式，和強調作者意圖——語言使用的方式、欲呈現的效果或想達到的目的（Skinner 1969；Schochet 1974；梁裕康 2006，2007），或可說是採取不同的提問方式，但企圖都是在梳理思想活動的組成方式，惟前者（本論文）更加重視文本與時代話語的關係，而非止於意圖—文本的階段。

<sup>42</sup> 請見第一章關於 Mannheim 的討論。

軍國主義意識型態共享了什麼邏輯，從而為什麼成為軍國主義的支點。在通過對不同元素交錯作用和欲／可能導向的意識及行動方式，可以發現是圍繞「主體」做為中樞的連鎖反應。「主體」做為克服當前秩序之思想提案的關鍵，卻同時也是京都學派「世界史」論述的矛盾所在，京都學派視主體具有來自現實歷史的必然性和倫理性，但這是以客觀性外衣遮掩主體建構歷史的意志。就「世界史」論述而言，主體建構歷史的方向又是以「歐洲」為典範的歷史結構，如前文所述，這是對做為「現實」之歐洲帝國主義的認可，同時與當時日本國家的軍國主義共有「建設」之「世界史使命」的擴張邏輯。京都學派做為思想主體，並未真正拉開其思想與國家、社會意識結構的距離，反而回歸 19 世紀以來、由日本國家進一步強調的帝國主義語境而不自知，這對反帝國主義思想本身而言，無疑是相當深刻的悲劇。

#### 第四節 小結

本章藉由回顧「世界史的立場與日本」、「東亞共榮圈的倫理性與歷史性」、「總體戰的哲學」等三場座會，勾勒出京都學派「世界史」論述的大致輪廓，並指出其內在矛盾。京都學派主張當前世界歷史結構正迎來轉換點，但從來的史學卻無力於反映動態的現實世界歷史構造，歐洲的東洋主義阻礙其認識日本從被動的客體（非歐洲）轉向能動的主體（成為「歐洲」），並因此具有打破歐洲主導秩序之能力的歷史現實。東洋對歷史則缺乏實証的根據與相關原理的發展，其循環史觀無法導向突破現狀況的歷史現實及歷史意識。歐洲與東洋的歷史意識因未能掌握當前的歷史結構，故均無法提供一個足以描述因日本已然成為「歐洲」，並成就「世界史」崩解與重構的現實歷史構造。為了解決眼前歷史認識的困境，京都學派提出一種意識方案，即回到現實歷史去認識歷史。不只是要求歷史的實証性，因為實証的歷史不必然導向真實的歷史狀況——變動中的世界歷史構造。因此，京都學派主張尚必須要求「自覺」性的「主體立場」，通過主體立場回到現實歷史去認識歷史現實之「歷史性」。京都學派指出，主體立場是由現實歷史產出，藉由貫徹此一主體立場所進行之歷史性認識和行動實踐，即把握現實歷史、其「歷史性」和「世界史的方向」，終將能展示現實世界歷史構造本身的推移，並帶動主體行動去實現世界歷史結構的轉換。這是通過主體立場之歷史認識所帶動的「世界史」建構，這具有打破當前的秩序壁壘的潛能。

但是，儘管京都學派提出世界史意識之主體立場的目的，是想要從當代歐洲之為世界史的秩序中解放出來，其中卻包含了相當深刻的矛盾。京都學派通過將日本與「歐洲」同一來取消「歐洲」做為「近代」秩序前提的方式，將如何在自覺性的主體立場上實踐，才不致於再次落回京都學派所反對的、由歐洲帝國主義為代表的世界秩序？此外，京都學派將戰爭視為實歷史構造本身的部分展演，在認定「現實歷史」具有自身合理性和倫理性的前提下，戰爭做為現實歷史構造（轉換）本身的自我表述，具有自身的合理性和倫理性；產出此歷史認識的主體立場（對戰爭之為歷史結構本身的「歷史性」認識），京都學派相信，是由現實歷史自身所孕育，故由此立場所給出的歷史認識，以及其帶動

的主體行動，同樣擁有現實歷史擔保的合理性與倫理性。

然而，現實歷史與倫理性之間的必然性——從而是主體與倫理之間的必然性——並未被京都學派問題化。這一方面是未質問「歐洲」做為前提之秩序邏輯，也就是「歐洲」既為應清算的帝國主義，同時又是「現實」世界史成立的典範；在「現實」具有無限自我正當性的前提下，現行的歷史秩序被京都學派視為唯一的「世界史」模式，帝國主義歷史秩序不旦未被打破，反而獲得延續。換言之，京都學派認為實踐與「歐洲」的同一化能打破帝國主義秩序，卻未對「歐洲」有任何質疑，因此陷入相同帝國主義邏輯的矛盾。另一方面，源於現實歷史之主體及其使命（立場），在前述「現實」（「歐洲」歷史結構秩序）面臨被問題化的同時，其倫理性將喪失基礎。這裡反映的是主體及其使命的倫理性主張，是主體為了合理化自身對世界觀的解釋，而做出歷史具有客觀性的限定，以此反饋主體的歷史認識和行動實踐。這是主體主觀的客觀性修辭，也就是對自身做為倫理的修飾，通過一個看似超越主體的客觀結構，來界定倫理／非倫理、歷史／非歷史。但當「現實」是由主體所建構，真正劃分倫理界線、對「非倫理」的「反歷史」力量進行排除的，便是隱於「客觀」現實歷史背後的主體意志。京都學派以客觀性掩飾歷史結構的主觀性，將使主體免於對歷史現實負責，這何嘗不是一種思想活動內在的不義與暴力。





### 第三章 「結構」的歷史：鈴木成高的世界史論述

#### 第一節 前言：何謂「世界史」

第二章指出了京都學派「世界史」論述的主要問題意識和克服該問題的思想方案。要言之，京都學派認為當前世界史的問題是「現實世界歷史結構」沒有被歷史性地反映出來，京都學派提出「主體立場之歷史性認識」來解決上述問題。在第二章，筆者已經討論了「現實世界歷史結構」和「主體立場之歷史性認識」之間如何被聯繫起來，但並未對上述兩項構成「世界史」論述的主要元素加以解釋，本章及下一章，便準備對此二項元素進一步討論。本章的主要問題，是做為「歷史結構」的「世界史」所指為何、如何成立？接著，是京都學派世界史論述一再強調世界歷史結構的轉換，那麼，行將崩解的、正在成形的「世界史」又是何種世界史？下面，首先討論鈴木成高如何定義「世界史」——「結構」的歷史；其次討論做為「結構」的世界史如何成立；其三指出行將崩解的「世界史」為何，並帶出新的「世界史」。前面兩項討論對第三個問題極為重要，因為從下文對鈴木史論的分析中，可看到世界歷史秩序的轉變，即新世界史之所以能產生，是建立在「世界史」本身做為「客觀」之歷史「結構」的前提上。筆者將指出鈴木成高力圖建立一個外於主體力量的客觀性世界歷史結構，此客觀的世界史結構具有自我運動的能力，而世界史結構自我運動的「客觀性」，支撐著第二章京都學派主張之「主體立場」的合理性。換言之，鈴木成高的「歷史結構」論，筆者認為，是京都學派「世界史」論述相當重要的一個支點，因為它賦予座談會中一再強調之「主體立場」最為根本的客觀性與合理性，從而是倫理性。接著下面的討論中，雖然可見高山岩男亦提出一種不同於鈴木所闡釋的「世界史」，但筆者將指出高山的「複數世界史」並不具有內在的客觀性（儘管鈴木之世界史結構的客觀性，同樣於下文分析中可見，亦是一種建構），因此筆者認為鈴木成高的史論是理解京都學派「世界史」論述的開端。

關於「世界史」的定義，或許可以從鈴木成高談論「世界史」的轉換來看。鈴木指出「標識現代之轉換性的劃時代現象」有二，第一是「迄今歐洲式世界像的世界史觀念漸次無法成立的劃時期事實」；第二是「近日以『新中世』稱之的歐洲世界內部社會及文明的全面變質」。所謂「新中世」，是指「『現代』逐漸無法做為『近代』的一部分」；「近代」則是指「緣於歐洲的膨脹與其在政治、經濟、文化上的優越性，以歐洲秩序為基礎構成的世界結構體系」（鈴木成高 1941：204-205）。由此，可知鈴木視世界史的轉換為歐洲走進「新中世」，即「近代」變質並由「近代」轉向「現代」的過程。換言之，當前的「世界史」，或者說世界史的轉換，是歐洲秩序之為世界結構崩潰、走向「現代」的歷史狀況，鈴木引高山岩男之「世界史的世界」來指稱「近代」瓦解後構成的「現代」。<sup>1</sup>

<sup>1</sup> 高山岩男於〈世界史的理念〉（世界史の理念）說到：「歐洲式世界之為近代秩序已達自內部崩壞的時期，這可視為現代世界史一大轉換，同時具有非歐洲世界漸次要求同於歐洲世界之對等存立性的意義，因此，有別於近代世界之秩序與構造的『現代性世界』，或者是真正意義上的『世界史的世界』，初次

「現代」之為「世界史的世界」，並不表示在「現代」之前不存在世界史，鈴木透過比較高山岩男在〈世界史的理念〉中提出的「世界史」和蘭克的「世界史」<sup>2</sup>概念來說明此一問題。在進入鈴木的論述前，有必要先了解高山定義的「世界史」。高山岩男表示世界上存在「許多世界史」，「東洋有自身完結的世界史，其中各有各自特有的古代、中世，甚至近代」，故東洋在歷史構造上「與歐洲世界的世界史並無不同」（高山岩男 1940a：338）。且不限於東洋，非歐洲諸文化皆是如此，他認為不能因為與歐洲在時間、社會型態、文化樣式上不同而否定個別歷史做為一個「世界史」完整性（高山岩男 1940a：339-340）。他又舉文化類型為證，指出：「文化中可看到『樣式』」，「樣式」是文化類型的基礎，且「類型無法在一元論的立場上存在，本來就是多元論的立場」，故樣式殊異之各文化類型的存在，「是世界上諸多歷史世界存在的有力證據」（高山岩男 1940a：342）。基於此，「不能不承認多數的世界史及多數的歷史世界，立基於歷史世界之多元性的立場，是考察真實的世界史不可或缺的條件」（高山岩男 1940a：341）。換言之，高山認為真正的世界史是指多數殊異歷史世界的世界史並立，這些同時並列的世界史於近代「因著歐洲世界向非歐洲地域擴張，一種具統一性之世界史的世界開始成立」，漸次獲得統一性的多數世界無法保持封鎖性的獨立並逐漸產生聯繫，多數的世界史「向著一個單一的世界史收斂」，這是「近代應令人感到驚訝的『世界史的事件』」（高山岩男 1940a：341）。

也就是說，高山認為「世界史」的成立，首先是多元歷史世界的存在，這些各自獨立、特殊的歷史世界因歐洲向外擴張而產生關聯，並收束到一個具統一性的世界史中。然而，這並不表示高山認為「世界史」就此一元化，因為 19 世紀末、20 世紀初，「幾乎所有將歐洲性世界內在化的非歐洲——特別是日本——逐漸從內在化脫離出來，展示其超越的存在性」，這些非歐洲「意識到過去被視為『世界』的歐洲世界，其實也只是其中一個『近代世界』罷了」（高山岩男 1940a：330）。歐洲使多元歷史世界產生統一性的關聯，但這些歷史世界在產生統一性關聯的過程中也日漸意識到給予秩序和統一性的普遍性表象下，「歐洲」同樣也只是一個不具普遍性的歷史世界。歐洲做為普遍秩序的崩壞，意味著「有別於近代世界之秩序與構造的『現代性世界』，或者是真正意義上的『世界史的世界』，初次展現其成立的契機」（高山岩男 1940a：330）。總而言之，高山視多元歷史世界之世界史並立是「世界史」的脈動所在，近代歐洲向外擴張使殊異之世界史中間產生統一性的關聯，但同時也成為揭露歐洲不具「世界」之普遍性的契機，這是「現代=世界史的世界」得以成立的前提。複數歷史世界的世界史同時並立，

---

展現其成立的契機，此外別無他義」（高山岩男 1940a：330）。這裡表示了「現代=世界史的世界」是近代秩序崩潰後成立的新歷史秩序與構造。

<sup>2</sup> 本章提及蘭克史學的部分，都是以鈴木成高對蘭克史學的闡述為根據，而其他各章（其他京都學派學派學者）提及對蘭克史學的理解，筆者認為亦是以鈴木對蘭克的詮釋為基礎。京都學派做為一個思想共同體（森哲朗 2003），京都學派哲學及其背後之歐陸哲學的影響，極可能影響鈴木成高如何理解和詮釋蘭克史學，且鈴木分析蘭克史學觀念及據此重現近代歐洲如何成立的史學方法，本身也需要進一步討論，然由於筆者的重點是在鈴木成高對蘭克史學的詮釋如何做為京都學派世界史論述的基礎，因此在這裡暫不擬對前述哲學背景和鈴木史學方法進行討論。

在高山岩男的定義下，是新的、真正意義上的「世界史」成立的基礎。

高橋哲哉（1995）從語義的角度質疑高山岩男的「世界史」概念，他指出「世界史」（Universalgeschichte, universal history）一詞所包含的「普遍」（universal）意義，何以能與特殊相即而為「『特殊的』世界史」？又「普遍的世界史」，是通過非歐洲（尤其是日本）自覺脫離於歐洲，並以「展示其超越的存在性」所表明的「他者性」——「複數之特殊世界的分裂、分離」——做為特徵，這等於承認歐洲「具有普遍性世界史的前史意義」，故高山岩男的「世界史」一開始便是針對「超越歐洲中心主義」、「向著『世界』的欲望」而發起（高橋哲哉 1995）。亦即，高橋認為在高山的「世界史」定義下，根本就不存在「普遍的」世界史，這是高山「世界史」定義的矛盾；其目的與其說是主張多元性，不如說是把日本推向世界的企圖，背後是「回應西洋的他者，將西洋之他者從西洋殖民地統治中解放出來的責任」，即高山自我指定的「世界史的使命」（高橋哲哉 1995：202）。儘管筆者不打算對高山岩男的世界史論述深入討論，但高橋的分析確實點出高山岩男論點中的幾項矛盾：若「世界史」的本然是複數世界史的存在，那麼即便沒有歐洲擴張所促成之非歐洲的統一性，「世界史」仍然存在。換句話說，高山一方面強調「世界史」是個別歷史的並立，另一方面又認可「歐洲」做為世界史的前提，即如果沒有歐洲為非歐洲帶來的相互關聯，以及後來歐洲做為普遍性秩序的崩潰，「現代性世界」將無以成立，這等於否定了個別歷史之為世界史的潛能。此外，在高山的定義下（世界史=個別歷史的集合），因為不同的文化樣式始終存在，「世界史」看似能夠本然且自動地成立，這是高山賦予「世界史」之相對客觀中立的意義。但是高山又同時強調「意識」到歐洲的非普遍性，是現代性世界成立的契機，即在「現代世界」的成立上，從一開始就不能不依賴主體的因素。也就是說，「現代世界」是建立在主體「意識」到歐洲其實不具普遍性的自覺上，但若主體未能產生這種自覺，「現代世界」是否能夠成立？且既然多元歷史世界始終存在，為何「世界史的世界」非通過歐洲擴張的階段才能實現？要言之，筆者認為高山岩男提出以多元性為本質的世界史，是一個靜態和等待被發現的世界史，它無法支持第二章所言由現實歷史推動的「主體立場」——前者必須依賴主體做為出發點，後者強調現實歷史做為出發點、產出促成其轉變的主體立場。

因此，鈴木指出高山所謂的「現代」，即「世界史的世界」，是「非歐洲主張自身固有原理與自身的秩序，並以此樹立新的世界史構造原理」（鈴木成高 1941：206），是「以世界及文化的多元性做為其最重要的根本概念」、「以對世界之多元性的再認識為媒介」來構築的新世界史（鈴木成高 1941：208）。換句話說，鈴木認為高山的新世界史是建立在世界中已經存在的各種殊異上，構築新世界史即是對這些世界中本然的特殊進行再認識——「意識」殊異的存在。然而，鈴木認為特殊與特殊的並立無法成立世界史，比起綜合的特殊，「無寧首要是將特殊與特殊糾合為一高次元的某物」，即「普遍的關聯不能不存在」，這個高次元的普遍「必須為世界史固有的對象」，故「世界史的立場原本就不是容許『許多的歷史』並存在其中，本來一開始就必須以『一個歷史』來思考」（鈴木成高 1941：208-209）。鈴木在此主張「世界史」自始至終都是「一個

歷史」，不是特殊與特殊的加總，即「特殊」（多元）不是「世界史」能夠存在的條件。「世界史」之能成立，非各個特殊因其特殊而單子性地存在，是各種殊異間存在著一個上層的連結。惟有各特殊中存在著高於自身的普遍性——「特殊」自身存在著普遍性，才足以構成世界史，即世界史之為「一個歷史」，是透過各個特殊內部在一開始就存在的普遍連結才能展現。

鈴木以蘭克的「世界史」概念對上述進行說明，指出相較於高山的多元論的世界史，蘭克樸素的、限於記述歐洲內部的一元世界史觀點似乎未能抓住「世界史」的要點。東洋做為「一個統一共同體世界，世界史在其中可能成立」，但是蘭克卻未將東洋做為「世界史」的對象，表示蘭克認為「諸多可能成立的世界史中（只）存在著一個世界史，或者說所謂世界史，只存在於歐洲」（鈴木成高 1941：212）。這樣的見解雖有極大的問題，但鈴木說「蘭克絕非認為歐洲以外的印度、中國等有『文化』卻尚未具有『歷史』，也就是他並非否定文化的多元性」，只是蘭克「並未認同該處（印度、中國等）之為一個具高次元普遍統一的世界史」（鈴木成高 1941：213）。鈴木指出蘭克在《近代史的諸時代》<sup>3</sup>的序文中表明：「人類的歷史是一個普遍且統一發展的體系，也就是世界史的體系，然而並非所有民族都參與這個體系的運動，某些民族被置於這個體系圈外」，意思是「本來世界並非從幾個特殊的世界史發現，而是在一個普遍的世界中發現」，但「在這個普遍的世界史圈外，明顯存在著孤立的民族」，這些孤立的民族可能具有相當優越的文化和歷史，但缺乏「普遍性的關聯」，故無法加入「世界史」（鈴木成高 1941：213-214）。

鈴木於此提出了一個有別於高山岩男的「世界史」定義——蘭克的「世界史」。依鈴木的詮釋，蘭克並非否定殊異的存在或某些民族單只有「文化」而無「歷史」，惟蘭克認為「世界史」是建立在不同歷史中存在的世界性——普遍性的統一與關聯，故某些民族歷史之非「世界史」，乃是因為其未交織在這個普遍統一的連結當中；但這不影響個別歷史加入「世界史」的潛力，「歷史中必然存在著世界性的歷史」（鈴木成高 1941：214），問題只在於如何產生普遍性的關聯。也因為「世界史」始終都是「一個」普遍性的統一發展體系，而不是複數歷史的加總，故中國、印度之所以不具有與歐洲相同之「世界史」歷史構造，是因為「羅馬—日耳曼共同體世界支撐著超民族的普遍性世界史」，但印度、中國是「孤立的世界」，印度、中國、日本之間缺乏「恆常、必然的內面關聯而獲得之統一」，即東洋非「高次元歷史性共同體」，鈴木指出高山岩男亦不認為東洋存在著「普遍性的世界」（鈴木成高 1941：215）。這裡表明了鈴木視東洋之為一個歷史世界，缺乏內部的普遍性關聯，單只是孤立存在的歷史，故在結構意義上，不具備與歐洲相同的「世界史」（歷史構造）。亦即，鈴木雖指出蘭克視「世界史」只存在於歐洲的觀點極有問題，但認可了「此一普遍性（世界史），至近代階段為止乃歐洲世界所固有」的主張（鈴木成高 1941：216）。惟「這個歐洲固有的性格日漸喪失」，

<sup>3</sup> *Über die Epochen der neueren Geschichte*, 1941 年岩波書店出版由鈴木成高、相原信作翻譯的日文譯本《世界史概觀：近代史の諸時代》。

標示了「現代具劃時代意義的轉換性」（鈴木成高 1941：216）。也就是所謂「世界史」的轉換，在鈴木看來，是現實歷史發展使「歐洲」漸次喪失對「世界」的解釋能力，而非「歐洲」本身只是（高山岩男定義下）「許多世界史」中的一個。

因為鈴木與高山對「世界史」的定義不同，由二者所呈現的「近代」走向「現代」的世界史構造變動方式與意義也不相同。在高山定義下，或可說「世界史」無論於「近代」或「現代」都存在，因為組成「世界史」之殊異的歷史世界及其歷史一直存在。然而，「現代」以前存在著一種不適當，甚至錯誤的意識，即將歐洲視為「世界」本身，故發覺歐洲是眾多世界史之一，乃「近代」崩解及「現代」成立的契機，故「近代」與「現代」並非結構意義上的不同，而是歷史認識上的差異。鈴木所示的「世界史」，同樣於「近代」和「現代」都存在，但意義遠不同於高山岩男的「世界史」觀點。鈴木認為「近代」（以前）有歐洲的世界史，但無東洋的世界史，因為歐洲內具備羅馬—日耳曼共同體世界，即歐洲各民族、各文化的歷史共構了一個更大的歷史基體，但（依鈴木所言）中國、印度、日本或其他民族、文化的歷史，未出現如歐洲共同構成一個相對具普遍性的（上層）歷史。以是，「近代」世界史是歐洲世界史，或者說「近代」以前只存在歐洲世界史。但隨歐洲向外擴張等歷史發展，構成（原本）世界史之為普遍性歷史構造的要素（諸如各個民族、文化等），已經遠不同於前（超出原本歐洲的範圍），這是「近代」世界史瓦解及「現代」世界史重構的原因或動力。換言之，依鈴木的觀點，「近代」向「現代」移走是歷史結構內部結構元素發生變動，無論歷史主體有無認識到此，歷史結構都發生了改變，只是這樣的轉換必須透過歷史主體的歷史認識來展現。

到這裡，可以明白看到鈴木成高關於「世界史」主要關注以下兩點：一，「世界史」是一個具普遍性的歷史構造，即在個別歷史「普遍性的關聯」上成立；二，當前的「世界史」之為歷史結構，正發生由「近代」向「現代」滑動的現象。然而，從前面的論述中尚看不出何謂「普遍性的關聯」，它又和世界歷史結構轉變有什麼關係，這兩個問題在鈴木對蘭克史學更為詳細的闡述中可得到解釋。下面，筆者將先論述鈴木如何通用對蘭克史學的討論，呈現「普遍性關聯」的意義，以及在普遍性關聯上歷史構造的世界史何以成立。更為重要的，是鈴木運用前述「世界史」概念對做為「世界史」之歐洲從成立到崩解的討論，來說明「近代」走向「現代」的契機。在討論中將可看到鈴木如何通過蘭克史學來論證歷史結構自我運動的能力，是這種自我運動使世界歷史能從「近代」走向「現代」。筆者在闡述鈴木史觀的同時，將指出其論點與第二章概述之京都學派「世界史」論述有何種呼應，其中又存在哪些矛盾。

## 第二節 蘭克史學與「世界史」

鈴木成高在《蘭克與世界史學》（ランケと世界史学，1939）中說到蘭克雖然以撰述國民史為主，但蘭克「龐大作品的每一個都是世界史」，因為在蘭克作品中「不會見到任何不具世界史立場的國民史」、「世界史非單只是蘭克史學的一個面向而是全部」（鈴木成高 1939：114-115）。亦即蘭克的史學書寫，在鈴木看來，即使是以一國一民

族為對象的國民史，都具備了做為一部「世界史」的資質。之所以能夠如此，是因為「國民史與世界史的差異不是量的差異而是質的差異」，「世界史不是歷史的百科全書，而是『構造的歷史』<sup>4</sup>」——「構成體系的完結性」；鈴木指出應區分普遍性和全面性，涵蓋廣泛的歷史不等於「普遍性的世界史」，「普遍史之能夠成立，不能不先存在普遍性的關聯」，即個別歷史共構的「高等的事件（高次の環境，größere Begebenheiten）」（鈴木成高 1939：116-117）。換言之，蘭克的歷史書寫全部都是「世界史」，並不在於是否網羅了「一切」歷史，而是出於其各作品均展現了歷史構造的完結性，構造上的完結性則是建立在歷史所內涵的普遍性上。因此，只有具備由普遍性所導出的完整歷史結構，才稱得上是「世界史」，「世界史」做為「構造的歷史」也正是在這樣的意義上才能被理解。至此，可以說「世界史」的關鍵要素，是個別歷史共構「高等的事件」的「普遍性」，以及由其導出的「構成體系的完結性」。也就是說，個殊中包含著向「普遍」運動的素質，「普遍」則以個殊為其內涵，只有同時包羅、呈顯普遍與個殊的歷史，才具備完整的歷史構造，也才是「世界史」。

### 1. 「世界史」的成立：普遍性關聯

「世界史」之為「結構的歷史」是以歷史構造的完結性為前提，歷史結構的完整性又取決於歷史內在的「普遍性—普遍的關聯」，那麼就不能不追問何謂「普遍性—普遍的關聯」。這個問題之所以重要，是因為通過接下來鈴木對蘭克史學的討論，可看到被視為實証主義的蘭克史學，其背後有著相當深刻的哲學動機，而此哲學動機則說明了內在於歷史的「普遍性—普遍性關聯」的來源。同時，筆者認為，鈴木透過蘭克史學的哲學動機強化了京都學派提出以主體立場進行歷史認識、以歷史認識超越現行秩序的論述基礎，從而肯定了歷史認識和建構歷史做為歷史實踐的正當性。

鈴木首先提到蘭克終其學術生涯，歷史觀從未發生轉換，這是緣於蘭克「（視）歷史有其自我目的」（鈴木成高 1939：4-5），這樣的認識，則是來自蘭克宗教上的信念。鈴木談到，蘭克出身於虔誠的路德派牧師家庭，但對於當時大學內傳授的理性主義神學感到相當不滿，加上對希臘、羅馬古典作品深感興趣，故在繼承家業（聖職）與從事世俗職業（歷史學研究）之間徘徊不已（鈴木成高 1939：10-11）。因此，蘭克從事史學為的是「自我發現」；歷史之於蘭克，是「在尋求神的遊歷最後所遭逢之物，並非由誰所教導得來之物」，尋求事實間的「關聯」即是尋求「關於神的證明」（鈴木成高 1939：14-15）。也就是說蘭克於當時的神學中無法求得對「神」的認識，歷史學乃成為他追尋信仰的個人神學——「神內在於歷史」、「個別事實中各自存在著神」，故把握「事實與事實相互連繫之理念的關聯」，是以神的方式加以把握（鈴木成高 1939：15-16），同時也是對神的認識。神之為一種普遍內在於歷史，從而使個別的歷史因內在的神而具有內在的「普遍性」。此外，由於將歷史事實看作是神的展現，故「對『事實本來如何』的認識乃成為關於神的認識」（鈴木成高 1939：15），「對事實的忠實同時是對神的

<sup>4</sup> 本處雙引號為筆者所加。

謙虛」。換句話說，「（事實）本來如何」的問題對蘭克而言已非單純史學的問題，而是一個宗教問題。也由於「歷史事實」是神的反映，故蘭克強調「事實的絕對性」、面對歷史之「無我地」客觀性，主張應對歷史「無媒介的直觀」——「宗教式的即物主義」，並反對以「理性判斷的思辨」來推導、理解和解釋歷史（鈴木成高 1939：15）。鈴木還強調所謂內在於歷史的「普遍」，在蘭克史學中並非抽象的概念，亦不同於黑格爾理性之理論的普遍，不是一個先於歷史、高於歷史的秩序。<sup>5</sup>「理念」或說普遍性「不能不通過直觀個別的具體性獲得」（鈴木成高 1939：16），即蘭克史學中所謂的「普遍」，是只能從個別推導出來的結果，只能從對個別的認識中獲得，無法先於歷史得知。

該如何理解蘭克所言內在於歷史的「神」，是如鈴木所詮釋，為蘭克宗教上之信念所產出的歷史觀點，還是蘭克援引自己熟悉知識體系內的概念所做出的表達，或許無法於此討論。但無論如何，從第一小節至此的討論可看到，鈴木接受了一種「神／理念」內在於個別歷史，故個別歷史有內在的普遍性（來自「理念」的普遍存在），並由此普遍性的關聯共構成歷史（結構的歷史）的概念。雖然鈴木反覆強調此一內在於歷史的普遍性，也就是理念，不是理性思辨所導出的結果，是由現實歷史綜合發展表現出來，即只有在通過現實歷史之後，才可能看到此等歷史內部的「理念」為何，非一個先於歷史、主導歷史發展的力量。但是，上述觀點存在一點問題：鈴木藉由蘭克予「理念」（或「神」）客觀性的外貌，「理念」做為個別歷史的普遍性關聯共構歷史，即便不是先於、高於、主導歷史走向的理念，仍然是以哲學上的概念來規範歷史連結的原則。「理念」或許並未主導歷史的走向，但卻規定了歷史的解釋、「意義」，也就是「歷史性」。換句話說，看似來自歷史本身、客觀的「理念」，終究是主體意識介入下呈現的主體立場（即歷史認識）；所謂非理性（思辨）的、通過歷史事實綜合展現的「理念」，實則是以現實歷史為擔保的主體性客觀——呼應了第二章所討論之京都學派以「現實歷史」為客觀性（和倫理性）根源的主張，但「現實歷史」及其客觀性，或此處存在於歷史中的普遍性理念，從第二章的討論可見，無非是出於主體意識的建構。於此欲強調的一點，是筆者認為「主體立場的歷史認識」本身不是一種錯誤，因為不通過主體而呈現歷史的可能性是否存在，值得討論；但是「主體立場的歷史認識」需要受到檢視、本身是需要受到問題化的對象。鈴木（或京都學派）論點的問題，一如第一章所提及孫歌（2001）的批評，在於其將包含自身在內的主體僅當作「對象」來討論，卻沒有意識（或忽略）自身做為主體對歷史、歷史認識的介入。把一切歸為「客觀」之現實歷史自身的意志，於此是歷史內在的「理念」，這一方面是將歷史主體主觀認識與行動客觀化，主體從而獲得源於現實

<sup>5</sup> 黑格爾（2001a）視世界由理性所統治，世界是理性的實踐，是展現其理性化的過程（Hegel 2001a：22）。理性猶如星辰運行的法則，但並不為依此法則運動的星體所知，亦即理性是一個外部的秩序，是一個在星體開始運行前便存在的原理、秩序或法則。因此理性統治世界，便意味著一個高於、先於世界的原理統治世界。Charles Taylor（2002）提到黑格爾對歷史的看法，即黑格爾的歷史哲學，是一種神正論，歷史之為理性化過程，是神意的圓滿表現（Taylor 2002：389-657）。黑格爾的這種觀念與蘭克視歷史為神的展現，有相互類同的地方，但蘭克視歷史只能通過自身（歷史）來展現神，換言之，要展現神之為一種普遍秩序，無法從先於或高於歷史處求得，這與黑格爾對歷史的看法，有關鍵性的差異。

歷史之絕對客觀、自明的倫理性；另一方面是鈴木做為意義賦予主體自我倫理化，這背後所隱藏的是鈴木自居於某種特定的倫理位置，即某種歷史「理念」與倫理結構使其認可「理念」內在於歷史的普遍性——「普遍性關聯」的存在，以及「普遍性關聯」是「世界史」的先決條件。換言之，鈴木將「主體」視為思考「對象」且具有客觀性，卻忽略自身做為主體，很可能已經受到某個強烈主觀所建構之客觀、倫理結構的限定。<sup>6</sup>筆者於此不是要否定鈴木思想活動的獨立性，但鈴木的思想方式，即客觀化主體性，卻未意識到自身做為主體對意義系統的介入，也未意識到自身思想活動受到的制約，從而無力於自身思想活動落入主導意識型態的命運。

回到鈴木對蘭克的討論，他指出雖然蘭克視歷史認識為對神的認識，不表示他視歷史為宗教的代言：「絕非要將歷史轉譯為宗教」。對蘭克而言，「將歷史宗教化並非接近神的方式，歷史是做為歷史以其本來的姿態與神相互交結，對歷史的歪曲同於對神的不義」。因此，蘭克的宗教信念是引導蘭克「將歷史絕對化、客觀化」（鈴木成高 1939：26），即宗教動機對蘭克的影響是其對歷史做為歷史本身的忠實態度，而非領其史學成為表達抽象、唯一目的或超於歷史事實之最終神意的歷史式神學。這種拒絕超越歷史之決定性意志存在，以及不由任何原理推導出歷史的態度，鈴木認為有將歷史從思想與哲學理性思辨解放出來的意義，「是一種精神解放」（鈴木成高 1939：24，27）。更重要的，是相信「歷史個體有其性格，有其獨有的根源，有創造的自由」；將歷史僅做為歷史來認識——「單做為事實而無在此之上的目的」，是承認、肯定歷史「擁有自身絕對性的自我目的」（鈴木成高 1939：24-25）。西洋史學中線性的進步觀念在前述史觀下受到拒斥，鈴木指出線性進步觀視後一個時代較前一個時代優越、「處於更高的階段」，前一時代經常被視為「導出後一時代的準備與階梯，即具有媒介過程的意義，其自身則不具意義」，故「過去的價值是因其對現代的貢獻而被正當化，過去是為了現代而帶有歷史意義」（鈴木成高 1939：43）。換言之，在鈴木提及的進步觀念下，前一個時代的意義是依附在後一時代上被定義，前代只具有做為孕生較其上位、卓越之後代的工具性意義，其本身未能產生自我定義和「歷史性」。然而在每個歷史都擁有自我目的與價值的觀念下，「歷史」是為自身而存在——「時代的價值存在於自身當中，各時代因自身而合理」，因為「原理內在於自身，而非由外在所給予」，因此各個歷史、時代「非『過程』而是『本質』」（鈴木成高 1939：44）；每個歷史都其自身的「完結性與獨立性」（鈴木成高 1939：42），且具自我完結性的不同時代「各有其一定的傾向性」（鈴木成高 1939：45）。歷史之為絕對的自我完成、實現，總是「自我發動、無法被預測」的自我「發展」——「個體依自發性而自我變化」，即歷史是一種「動態」的自我「生成」（鈴木成高 1939：47），故無所謂進步與退步（鈴木成高 1939：40）。

<sup>6</sup> 筆者此處的重點不是在鈴木受到何種歷史、倫理結構制約，而是他未意識到自身受到制約的可能性。這儘管是主體發言的永恆困境，但並不表示主體發言可以忽略自身所處的特定脈絡。另外，雖然在連接上需要更細緻的討論，但從下文討論來看，或許可以說鈴木的發言延續了 19 世紀初以來對日本國家使命和歷史方向之建設的討論，即鈴木自居的倫理位置，與明治維新前後的日本國家使命觀之倫理結構，有相當程度的呼應。

鈴木此處的論點包含一個前面已經出現，但筆者尚未指出的問題。鈴木主張蘭克的宗教信仰——對鈴木而言，則是對「理念」內在於歷史的信念，<sup>7</sup>所導向的是歷史做為歷史本身的客觀態度和方法，這種態度與方法則能如實反映每個具自我實現目的、完結性和獨立價值之歷史／時代的運動，即歷史／時代所表現出來的「傾向」。「傾向」如何產生，會在下面進一步討論，但在此，可以說「傾向」是歷史內部原理（理念=普遍性）所推動之「現實歷史」綜合呈現的自我樣貌，因為「傾向」是「現實歷史」內在理念的外顯，即歷史內在的「理念」是「傾向」的根源、動力。換言之，現實歷史的自我展示就是「傾向」，「現實歷史=傾向」的等式，在理念內在於個別歷史的前提下，應可成立，且是歷史的自我生成的結果，非任何外在歷史之力量的裁決。問題在於，「現實歷史=傾向」的根源若是內在的理念，是受動於理念，那麼無論「理念」是外在於歷史或必須即物地（通過歷史）呈顯，「理念」都是高於、大於歷史本身的力量，「理念」影響現實歷史的走向——使歷史呈現出某些「傾向」。也就是說，儘管鈴木一再說明內在於歷史的「理念」不具主導性，必須通過客觀的現實歷史才能為人所知。然而，從上面的分析，可以說鈴木是以「現實歷史」或史學方法上的客觀性來掩蓋（或被遮掩）「理念」的指導性意義，即「理念」指導歷史走向的可能性。

因此，無論是否是要將歷史轉譯為宗教，在鈴木詮釋下的蘭克史學，現實歷史運動的發動者，都將是高於歷史的宗教力量，即「神」；就鈴木的論點來說，現實歷史變動的發動者，其實是內在於歷史的「理念=普遍性」。儘管鈴木藉由蘭克指出「支配所有現象的『指導理念』不存在於歷史中」（鈴木成高 1939：47），普遍性理念也「絕非收編、消解個體獨立性的上位概念」，「傾向」則是普遍性關聯（理念）的「多樣性統一」（鈴木成高 1939：49）。但前面已經提到，被賦予客觀外貌的「理念=普遍性」仍舊是主體意識介入下的歷史認識——受到主體的定義。換言之，現實歷史因內在的「理念=普遍性」而趨向自我實現、自我完結，究其實，是現實歷史在主體「指導」下的運動；歷史自我發動之「創造的自由」，則是戴上客觀性面具之主體意志（指導）的表象；「傾向」之為「理念=普遍性」的外顯，終將是主體立場的行動實踐。歷史以內在理念為動力進行自我實現，這樣的史觀或許能讓人聯想到出現於第二章討論中京都學派的主張——現實歷史推動主體立場，現實歷史是出於自身內在的要求而推動特定的主體立場。筆者認為這裡暗示的，正是所謂歷史內在的「理念」推動了主體「建設」歷史的立場，而此一立場做為一種「傾向」，又反向證成歷史的「理念」。換言之，鈴木通過蘭克史學所呈現的歷史「理念」和「傾向」，筆者認為，是京都學派對當前世界史之認識的支柱，它導向的是「建設」世界史——日本世界史的「使命」，此一使命觀包含的危險性和問題性，即它與軍國主義侵略戰爭及其意識型態間的關係，已於第二章討論，故

<sup>7</sup> 在鈴木的書寫中，並未看到他直接討論其如何理解蘭克史學中的「神」，但他解釋「神」是「事實與事實相互連繫之理念的關聯」（鈴木成高 1939：15-16），又內田圭二（2009）指出蘭克史學成為鈴木成高歷史觀的原型，故筆者認為，蘭克所言的「神」之為一種歷史普遍的內在，就鈴木而言，是遍在於歷史的「理念」。關於蘭克史學做為鈴木史觀的原型，可從其討論近代歐洲如何成立中看到，詳下節。

不再複述。

## 2. 歷史「傾向」與歷史結構轉換

本節的主要問題，是討論使「世界史」做為「結構的歷史」能夠成立之歷史內在的「普遍—普遍性關聯」的來源和內涵。上面已經討論了「普遍—普遍性關聯」是來自歷史在內的「理念」，而此「理念」則是藉由歷史的「傾向」表現出來，下面就從「傾向」來看「普遍—普遍性關聯」的內涵。鈴木指出「傾向之為關聯就是此一多樣的統一」（鈴木成高 1939：49）。個別的歷史或時代雖然都是獨立與自由的，但是個別的自由之間必須共存，個別的自由之間「存在著境界線並因此相互制約」；猶如「每個瞬間都是嶄新的，但其『新』<sup>8</sup>總是因與另一個瞬間相連續而受到制約」，因此歷史是「『繼起』<sup>9</sup>與『並存』<sup>10</sup>制約的事件系列」。個別歷史「一方面完全地獨立，另一方面不斷被編入這樣的系列當中」，這是「任誰均無法超越」的「普遍關聯及一種必然」（鈴木成高 1939：50）。也就是說，個體之為獨立的歷史，一方面享有充分的自治權，有其獨立的價值和意義；另一方面，個別歷史處於歷史做為一整體的序列當中，無可避免地與其他的個別歷史有著接續、並立的關係。個別歷史間接續與並立的關係無損於個別歷史獨有的價值與意義，然而這種關係，或許可以說，是一種時間和空間上的「必然」，是這樣無法從中脫逸的關係，使個別歷史之間產生普遍的關聯。

鈴木進一步說到普遍關聯存在的必然性，「是從自由中孕生的必然，是人類創造的必然；不是超越人類（歷史）之目的論式或機械性的必然，不是處於歷史之外、支配性的必然」（鈴木成高 1939：50），因為「人類是『創成者』，同時是『被創成之物』，人類總是創造新的世界，但也承繼著此前的舊世界」——「自由是站在已被創成之物上，已被創成之物無法被取消，它是可能出現之行為的基礎」，故「歷史世界是必然與自由同時存在的世界」，是「『既成物』與『形成物』的同時存在，是既成物制約著形成物的世界，即新生的既成世界（*werdendes Gewordensein*）」（鈴木成高 1939：50-51）。要言之，「歷史」是從「歷史」中產出，歷史及歷史主體的創造性是以既成的歷史為基礎，歷史與歷史主體因此是在既成歷史（既成的世界）的制約上進行創造，可以說成是對既成世界的再造——「新生的既成世界」，世界歷史便是由創造與制約相互交錯形成的普遍關聯中誕生。換句話說，個別歷史或時代在彼此制約上有向著創造的動力，這種制約與創造的交錯是歷史普遍性關聯的來源。世界史做為以普遍性—普遍關聯為關鍵素質之「結構的歷史」，是成立於歷史之獨立的自發性、歷史主體的能動立場與結構性制約之上。

筆者認為，此處表明了鈴木成高所見的歷史是一動態的構造——繼起與並存、既成與創成的連結及每個嶄新瞬間的連續，此論點可說成為京都學派「世界史」論述的理論基礎。正因為歷史結構在「本質」上是「動態的」，即個別歷史間繼起、並存、制約（既

<sup>8</sup> 本處雙引號為筆者所加。

<sup>9</sup> 本處雙引號為筆者所加。

<sup>10</sup> 本處雙引號為筆者所加。

成)、創造的多樣性統一——歷史的「傾向」是歷史之為動態結構的表示,現實歷史才具有策動自我結構轉換的能力。是在此一對歷史結構「本質」的認識上,現實歷史的自我變革有其不証自明的合理性,以及自我規範的倫理性。就京都學派「世界史」論述而言,歷史自身、主體、主體的立場及所從出的歷史認識,都是由現實歷史結構為終極動力煉造而出,此一主張不能不以鈴木所論之現實歷史結構自我輪轉為前提。此外,因為現實歷史結構的動態本質,給予歷史自我變動的合理與倫理性,從而也給予主體、主體立場及其歷史認識源自歷史的合理與倫理性。在「世界史」問題上,「世界」之為「新生的既成世界」,含有結構自我推移之「新生」的必然性;同時,此一新生之「傾向」所產出的主體,於是也發展出符應世界「新生」的主體立場和歷史認識,即推動此「新生」的自我完結。然而在第二章的討論中,可以清楚看到現實歷史結構的轉換無法不通過主體立場的歷史認識來展現,「現實歷史」做為根源,其實是主體為了獲得客觀性與倫理性的擔保而賦予「現實歷史」的意義和(認識上的)位置。現實歷史結構轉換之意識與實踐,始源的發動者仍然是主體。

換言之,鈴木建立之「歷史自我發動」是京都學派「世界史」論述的基礎之一,前述它和主體之間的矛盾同樣是京都學派「世界史」論述的問題所在。京都學派做為主體沒有將主體立場問題化,而是將主體意志委給現實歷史結構,但這種讓渡卻使主動之主體得以獲取看似外於主體主觀的客觀性,從而是合理性及倫理性。另一方面,這種欲從現實歷史結構取得主體認識及實踐正當性與倫理性的方式,導向的是對現實歷史無條件的承認,所造成的結果有二:其一是(不能不)承認西方帝國主義之為歷史現實有其出於歷史、合於歷史的正當性,西方帝國主義的全球擴張成為京都學派所主張之世界史結構轉變的前提;其二是將日本國家的侵略戰爭與海外殖民視為具有歷史倫理性的作為。更甚者,在主體立場是出於歷史自身要求的邏輯下,主體「建設」歷史的立場無不具有自身的合理與倫理性,主體建設歷史的立場之為一種世界史的「使命」,以及在此「歷史性」使命觀下所推動已成、「將成」的歷史現實——軍國主義侵略、殖民、以大東亞共榮圈為目標及號召的太平洋戰爭,都從鈴木成高所論現實歷史之為動態結構的理論上獲得其發生的基礎、合法性與倫理意義。

從另一個角度來說,若將「現實歷史」問題化,即問題化現實歷史之為動態結構此一觀點,那京都學派的「世界史」論述整體可能將為之動搖。亦即,「動態的現實歷史結構」做為京都學派「世界史」論述的基礎,同時也是其崩潰點。因為一如第二章已述,「現實歷史」是主體介入下成立、「(重)建構」的歷史樣貌,當「現實歷史」失去其客觀性,及因此客觀性而具有的自我合理與倫理性,從而由「客觀」歷史推動的主體、主體立場和歷史自身,都將因此受到質疑。筆者並非主張歷史的相對主義,只專注歷史的建構性或因之主張沒有所謂的「歷史」,並不能幫助我們更了解歷史。但筆者認為,時時提醒(個人或他人)主體立場對歷史認識的影響有其必要,這種意識強迫我們以更廣的視角去認識歷史(同一個歷史片段),不同視角之間的矛盾與衝突,反而使「歷史」更為全面地展現——內在的複雜性被更多、更完整地呈現。也惟有歷史內在的複雜性被

更為充分地理解，筆者認為，才可能找到使過去真正成為過去的方法——某些歷史問題不會再如魅影般不斷困擾著現代的精神，也才可能真正「克服」歷史。

本節承前一小節，依著鈴木成高對蘭克史學立場及史觀的分析，呈現「世界史」做為「構造的歷史」如何在個別歷史內在的普遍性上成立，以及「普遍性」的來源和意義，並說明該等論點與京都學派「世界史」論述及其矛盾產生了何種呼應。下一節，筆者將論述鈴木成高如何在上述歷史動態結構的基礎上，說明「歐洲=世界史」從成立到分崩離析的過程，藉以展示歐洲之為世界歷史秩序從合理到喪失合理性的經緯。

### 第三節 「近代歐洲」的成立

本節主要的問題，是在歷史之為動態結構的前提下，「歐洲=世界」如何成立，「歐洲」又如何喪失做為「世界史」的資格。鈴木成高試圖通過各種歷史元素的綜合作用，來呈現歷史結構「內部」的自我轉換。重建「歐洲」等於「世界」，再到喪失做為「世界」的過程，帶出了當前（20世紀前葉）「世界史」轉換的必然性。這是京都學派「世界史」論述問題意識的起點，同時做為京都學派的基本意識支撐著整個「世界史」論述。下面，從反省「歐洲」之為世界的歷史認識談起，帶出當前應打破的秩序是「近代歐洲」做為世界的秩序；接著論述「近代歐洲」的成立，它如何成為「世界」，最後又如何失去「世界」。

鈴木在〈歐洲性世界史的展望〉（ヨーロッパの世界史への展望，1939c）開頭便說到「在過去，歐洲同時是世界」。「歐洲=世界」包含兩種意義：第一，「歐洲是具有自我完結性的孤立體系」，因為「西洋與東洋統一為高次元世界的『構造』在過去並不存在」。在此意義上，歐洲「是一個世界史——與其他世界『相對立』的世界」。但是，「這樣的歐洲早已不存在，僅僅為『歐洲』<sup>11</sup>的歐洲已無法存在」，因為當前歐洲內部的政治均衡是以美國或者日本為支點來維持。第二，「歐洲同時包含著非歐洲，歐洲支配著非歐洲」。19世紀歐洲擴張帶來西洋與東洋的「結合」，即「歐洲秩序向亞洲延長」，這顯示了「發現美洲以來之歐洲膨脹、世界歐洲化的一個階段」。就此而言，「近代的歐洲同時是『歐洲以上』的世界——歐洲『包含』著其他世界，（歐洲）非『一個』世界，而是『全部』的世界」，惟今日「具二重意義的歐洲，早已非世界的同義語」（鈴木成高 1939c：137-139）。這裡呈現了歐洲之為世界在不同歷史階段意義的轉變過程，從做為「一個」世界，到成為「全部」的世界，再到歐洲之為世界整體持續崩壞的當前狀況。此過程也反映了歐洲「自我完結性」內涵的變化——隨著歐洲在不同歷史時期的發展，「自我完結性」歷經了一個意義擴大、膨脹的過程，並不斷返身重新定義「歐洲」，而做為世界整體的歐洲，即「歐洲以上」的歐洲，是「近代的歐洲」。換言之，「歐洲=世界」的歐洲是「近代的歐洲」，眼下正在坍塌的秩序（也是應打破的秩序），正是「近代歐洲」之為世界的秩序。在這個階段，日本、美國等成為「近代歐洲=世界」不能不考

<sup>11</sup> 本處雙引號為筆者所加。

慮的要素，這裡暗示了鈴木視日本、美國已不再是「近代歐洲」的延長，故「世界」亦不能再以「近代歐洲」及其延長來定義。

這裡浮現了一個問題，即鈴木成高視「歐洲」為一個整體。同樣的問題在第二章論及「擬似東洋主義」時亦有提到，該處鈴木成高透過抹消「歐洲」內部的異質性來支撐「擬似東洋主義」批判的合理性。此處將「歐洲」視為整體，則是站在「歐洲」是世界性歷史結構的立場。鈴木成高接受了蘭克「（歐洲）世界史」的概念，將「歐洲」定義為一個具普遍性關聯的「民族共同體」（詳下），從而是「世界性」的歷史結構。這種「歐洲」認識，筆者認為，是因為鈴木成高（或京都學派）已經認可「歐洲」做為「世界」歷史結構的前提，「歐洲」做為一個世界性的歷史結構，對京都學派來說有範型的意義，同時也是日本獲得「世界性」歷史結構位置的參照點。在下面的分析中，筆者將指出「歐洲」具備的民族共同體普遍性關聯，如何反映在京都學派對當前日本歷史的思考上。從另一個角度來說，如果「歐洲」不是一個結構意義上的整體，那麼京都學派所主張之主體立場的亞洲新秩序建設——建立與「歐洲」等量齊觀的「共同體」，便會因此失去立足點。這反映的不只是「歐洲」在京都學派思維結構中的位置，即「歐洲」不是單純的對象，而（必須）是日本自身，同時也反映出京都學派對「現實歷史」之為絕對客觀中立的觀點，此問題會在下文分析中進一步討論。

### 1. 歐洲「世界史」：「古代」變質與「近代歐洲」成立

關於「歐洲」的成立，鈴木首先指出「歐洲」是一個「歷史形成」，「近代歐洲」則是在歐洲古代、<sup>12</sup>中世的歷史積澱和制約上成立（鈴木成高 2000：19-20）。「古代」做為與「歐洲」相異的歷史秩序——二者是獨立的兩個具自我完結性的歷史，但卻是「廣大歐洲文化的原型」（鈴木成高 2000：17）。原本古代的歐洲只是「與眾多文化一樣的地方文化」，但希臘為古代世界提供了共同的精神傳統：「在精神上，全歐洲的民族無寧都是希臘人的子孫」。到了亞歷山大東征與羅馬帝國向西方擴張，「統一文化的世界成立」，古代世界不再是地方文化雜然並處的狀態，而是「共有一個具普遍性的世界文化」。羅馬世界帝國將這個世界「往更高一個秩序提升，世界已非偶然接觸的空間，而是具備構造的秩序」（鈴木成高 2000：18-19）。亦即，希臘古典時代之為歐洲的「文化的傳統」，使歐洲「共有一個共通的古代」；反之，「中國的古代、印度的古代、日本的古代各自存在，但共通的東亞古代並不存在」故「承載著一個共通的古代」的歐洲是一個「世界史的存在」（鈴木成高 2000：18）。這裡明顯地看到鈴木重建「歐洲」做為一個歷史結構的存在——有古典古代文做為「高等事件」，即高次元的、具普遍性的歷史構造，也因此「歐洲」是「世界史」意義的存在。<sup>13</sup>

<sup>12</sup> 公元前八世紀至公元二至三世紀為止的古希臘羅馬時期，即古典時期（Classical Antiquity）。

<sup>13</sup> 筆者認為鈴木成高此一主張有待商榷，文中亦未提供可支持其觀點的論據。從下文的脈絡，其主張的依據，似乎是東亞並未出現一個統一的政體或文化根源（如希臘），然此主張顯然與如何定義「普遍性關聯」有關。鈴木提到古典希臘文化（精神）是歐洲具普遍性的基礎，又在下文中亦可見鈴木視基督教為羅馬帝國崩潰、歐洲封建王朝至民族國家成立之普遍性要素。那麼，我們是否可以問，儒學或儒教在前近代的東亞是否有類似希臘文化或基督教的角色？儘管儒學很可能只限於小部分的文人團

然而，「歐洲」共有的古代，鈴木以「地中海世界」稱之，雖賦予歐洲「世界」的性格，卻不是歐洲之為「歐洲」的原因，更未導向「近代歐洲」的成立。鈴木指出「地中海世界」是與「歐洲」、「近代歐洲」相異的歷史結構，而「歐洲」和「近代歐洲」得以成立，看似相當矛盾地，是建立在「地中海世界」歷史結構的分裂上。關於「地中海世界」的崩潰，鈴木提到過去的史學都將古代到中世的過渡視為「非連續」的「斷裂」過程。這種看法暗含三種觀點：一，「古代文化在極盛期突然沒落」；二，「古代沒落是他動且暴力地發生」，即古代是「被破壞」而非「崩壞」；三，「視侵入羅馬帝國的日耳曼民族為蠻族」，羅馬帝國與日耳曼民族之間「只有侵入與防禦般武力戰鬥的關係」（鈴木成高 2000：23）。這樣的論點，鈴木認為，未認識到「古代文化在末期階段其自身已全然變質」、「古代世界自身內在、必然的解體過程」（鈴木成高 2000：23）。此一羅馬帝國晚期向中世轉換的「古代末期」，是羅馬社會喪失其「古代」性格，步步向「中世的構造體變質」的過程，即「羅馬自身已經中世化」（鈴木成高 2000：27）。

鈴木反對上述三種古代沒落的觀點、強調古代世界的「變質」、「內在必然的解體」，可說是站在歐洲做為歷史結構的前提上。他反對以外部性的、人為的介入為歷史變化的主要力量，因為由其對歷史結構的詮釋來看，歷史結構是一個大於個人的中立構造，故能產出個人的主體立場，而非由主體為動力去改變歷史結構。因此，若接受歐洲「古代」崩潰是導因於「他動」、外部的「入侵」、「被破壞」，以及由此外在因素造成的「突然」沒落，便等於承認歷史是非中立於個人、是能被「人為介入」，即以個人主體——非歷史自身——為主要改變動力的結構。換言之，認可主體對歷史結構的主動性作用力，將使歷史結構失去其基本性格——「歷史」之為「客觀」的結構，其轉換「必然」是一種自體變化。因此，鈴木強調「古代」內發的變質，筆者認為，目的無非是為了保持歷史結構的客觀性，這對於京都學派的「世界史」論述來說，已如前所示，是其根基。若歷史結構自身的客觀性不能維持，那麼從客觀歷史結構所獲得的主體立場及其歷史認識、實踐都將喪失客觀的合理與倫理性。

#### （1）古代中世化：政治因素

鈴木從政治和經濟兩方面為例來說明「古代」如何變質與「中世化」。首先在政治上，羅馬帝國為挽救共和時代末期的政治混亂，由共和制走向帝政。但帝制初期仍然「有強烈的憲法（制）性格和諸多共和制的殘留」——皇帝（元首）做為「第一公民」（*first citizen*），其權能是「由市民委任得來」，故前期的羅馬帝制可說是「保全了所有羅馬古代以來的共和憲法傳統，社會上市民性的城邦構造也得以存續延長」（鈴木成高

---

體，但基督教的信仰在不同群體和地域間也存在很大的歧異；又長期存在於東亞的朝貢體制、冊封體制和天下觀念，或者同樣具有東西方要素的蒙古帝國為何不是東亞歷史構造中的普遍性要素？即為何這些要素仍不足以構成超出地理意義的「東亞」——一如稍後會提到的「地中海世界」或「（近代）歐洲」？又或者東亞存在著一個具普遍關聯的古代，但此一古代「世界」已然瓦解？鈴木對此並無討論，筆者亦不欲在此論述此問題，只是想點出鈴木對東亞歷史不具普遍性的觀點值得進一步討論。關於基督教信仰內部的歧異，可參考：Le Roy Ladurie (2001)；以「東亞」做為一個整體進行世界觀、政治體制等相關討論者，可參考：甘懷真 (2007)，吳展良 (2007)。

2000：27-28）。換句話說，羅馬帝國雖從共和制轉向帝政，但「羅馬」之為「古代」的性格本身卻未變質，仍延續了做為「古代」特徵的共和政治傳統及以市民為基礎的城邦社會構造。但是，隨著羅馬帝國的擴張，單憑「市民」已無法應付帝國擴張的兵力需求，由共和時代以來由市民編成軍隊——「軍隊與市民有著一體性的關係」——之古代「城邦國家的傳統」也逐漸發生改變（鈴木成高 2000：29）。如公元 1 世紀以傭兵為基礎的職業軍隊出現、公元 2 世紀邊境地域徵兵取代「市民」成為軍隊主力、軍隊內部「蠻族分子增加」，如此則使「軍隊與羅馬市民的關係稀薄化」，軍隊轉與「自然經濟的農村社會相結合」，本來與「市民」相等的軍隊轉而做為「中世」基本性格之一的「市民以下的下層大眾社會」（鈴木成高 2000：30）。此外，軍隊職業化與軍隊組成改變，造成的結果是軍閥崛起及羅馬晚期帝政的軍人獨裁，「意味著城邦國家原理（共和憲法制）的沒落」。且這不只是政治鬥爭，還「具有社會鬥爭的性格」，「反映了做為古代社會構造中核之市民階級的沒落」（鈴木成高 2000：33）。政治與社會構造的改變說明了「做為古代地中海世界構成原理之城邦秩序的崩壞」（鈴木成高 2000：35）。

鈴木透過羅馬帝國在政治、軍事、社會上的發展，呈現了羅馬逐漸喪失「古代性」，即共和憲法傳統的城邦國家原理、市民為主的政治和國防基體，逐漸走向君主專制、以自然經濟之農村社會的下層大眾社會為主的「中世」社會結構。鈴木欲表現的，是羅馬歷史「自身」的發展帶動了其本身的變質：羅馬持續向外擴張帶動軍隊組成的改變、軍隊變質促使古代憲法制和市民性的消滅，並產出中世性的王權和自然經濟農村社會。換言之，鈴木欲強調的是歷史結構的變動是「內在的自我帶動」，不是因為「介入」而發生改變。或者說，鈴木否定外部「介入」歷史並使之發生改變的能力和可能性，他透過組合一個歷史基體（羅馬帝國）內部各種元素來證明歷史結構是／能自我發生變化，進而拒斥任何主體對歷史的作用力，依此建立了現實歷史只受自我規範和推動的客觀性。

## （2）古代中世化：經濟因素

回到「古代」變質的問題，鈴木再以經濟生產為例。他指出羅馬（古代）是以「奴隸集團」為生產主力、以提供貨幣交易之市場消費為導向的「奴隸經濟」。由於奴隸沒有結婚權，所以奴隸勞力補充是靠戰爭的俘虜，即與古羅馬向外擴張並行的是對勞動力（奴隸）的需求。但公元 1 世紀起羅馬對外擴張停滯，使得勞力補充不足，導致經濟生產停頓與貨幣經濟惡化（鈴木成高 2000：45-46）。取代奴隸成為經濟生產主力的是農奴，農奴是被束縛在相對小片土地的「不完全的自由民」，是一種小作農民的農業勞動力，故農奴經濟代表的是「小作模式之小農經營與自給自足的家庭經濟」，以及「取代市場交換經濟的自然物給付經濟」（鈴木成高 2000：47）。農奴制究竟如何取代奴隸制並有著與奴隸制不同的特徵，無法於此詳論，惟指出鈴木視隨農奴制出現的小農經濟，造成了「狹隘的自然經濟自給圈之形成」、「過去做為（同）一個世界流通圈的地中海世界，最終被分解為無數局限於地方且封閉的小自給圈」（鈴木成高 2000：47）。也就是說，經濟生產制度的變質和古代世界的瓦解互相推動。此外也非常重要的是，「農奴」多半是來自羅馬帝國邊緣的日耳曼人。其實不只限於農奴，鈴木指出隨著羅馬向外

擴張，軍隊逐漸由邊境地區直接徵取兵力，同時奴隸亦是透過戰爭從外部取得，長期在羅馬帝國邊緣活動的日耳曼人，在與羅馬帝國戰爭的過程中，便以傭兵、奴隸及後來的農奴等方式進入帝國（鈴木成高 2000：67-71）。換言之，日耳曼人是透過政治上、經濟上的「滲透」進入帝國內部，尤其到了帝政末期，職業化、地方化的軍隊和經濟生產方式的轉變，都標示了羅馬已經自我「日耳曼化—中世化」，故鈴木說到古代末期「羅馬的羅馬帝國早已蕩然無存，存在的是日耳曼化的帝國」（鈴木成高 2000：73）。

這裡，鈴木成高從生產「制度／結構」的轉換來證明歐洲古代如何步步往「日耳曼—中世」移行。其之所以是歷史結構內部的自我變化，是因為「古代」歷史結構秩序尚未結束，「古代」自身已經中世化（日耳曼化）。在此一「古代」與「中世」相對連續的史觀裡，鈴木成高卻提出了歐洲古代歷史的某種「斷裂」——東西方斷裂——來凸顯出歐洲獲得之所以為「歐洲」的性格。鈴木成高說到歐洲「古代」包含著東西方的要素，做為東方要素的「專制帝國的古老傳統」在亞歷山大帝國達到頂點，並為羅馬帝國所繼承。羅馬皇帝在西方是「市民中最高位者」（第一公民），即共和憲法制；在東方則如「希臘王朝（亞歷山大帝國）之後繼者」般行君權統治（鈴木成高 2000：39）。換言之，羅馬帝國內部同時存在東方專制與西方城邦兩種秩序，但到了帝國後期（3世紀以降），古典共和統治傳統已喪失殆盡，軍人獨裁的君主專政雖然一時穩定帝國內部秩序，卻使原本以古代共和城邦為其性格的羅馬帝國成為「東方、亞洲式的新專制帝國」（鈴木成高 2000：38）。

其後東西羅馬分治，<sup>14</sup>更強化了東羅馬（拜占庭）帝國的東方性格，就此開啟中世紀拜占庭帝國的扉頁（鈴木成高 2000：40）。羅馬帝國的分裂定調了東方與西方的政治（與社會）統治結構，故鈴木指出帝國分裂不只是國家行政的分裂，而是「世界的分裂，意味著東洋與西洋的分裂」，並與「歐洲的成立有相當密切的關係」（鈴木成高 2000：36）。原因就在於此時的西方（指地理上的歐洲），日耳曼人不再以個人而改以整個部族大量移入帝國內部。日耳曼人雖得以武力佔據（原）帝國之一部，但人數較原帝國居民少，基於統治有效性及正當性的考量，一方面日耳曼部族集團仍奉（東）羅馬帝國政府為正朔，部族首領多授領帝國官職，即「一方面是日耳曼族王（*volkskönig*），同時另一方面又具有帝國官吏的二重資格」（鈴木成高 2000：77）；另一方面是「政治」取代「血緣／部族」成為維繫統治者與個人關係的主要憑依，並採用分別針對日耳曼人和原帝國居民的多重法律制度，即「日耳曼國家裡羅馬法與日耳曼法兩種法律並行，法本身具有二重的構造」（鈴木成高 2000：80）。換言之，從國家形式到統治方式，都反映著日耳曼國家的二重性——帝國內部有王權國家，這是國家形式的二重性；對不同群體採用不同的治理方式，這是統治形式的二重性。此等二重性反映了「世界國家中有民族國家」（鈴木成高 2000：76）。中世紀歐洲的封建制度正是從此不同層次的統治方式上進一步發展，並成為西方（地理之歐洲）主要的政治、社會形態。此一日耳曼文明相

<sup>14</sup> 始於公元 293 年戴克里先皇帝（284-305 AD）將帝國一分為二，由其與一位副帝共治，但帝國就此一分為二。

對於東方文明，「標識了歐洲文明的原理」、是「最具歐洲性的文明原理」（鈴木成高 2000：61）。

換句話說，依鈴木的主張，做為中世紀性格的日耳曼文明賦予歐洲之為「歐洲」的根本性格。「歐洲」經過中世日耳曼封建化所獲得的意義，是「世界國家」中的「民族國家」，此一源自古代世界（東西羅馬帝國）分裂而發展出的「歐洲性」，鈴木指出，是當前（日本）對「歐洲」的認識：「我們所具有的歐洲概念，其實是自中世開始確立」（鈴木成高 1939c：151）。鈴木此處呈現的歷史發展帶出兩項重要的問題：其一，在鈴木看來，「歐洲」的基本性格之一是「民族國家」；其二，「民族國家」與「世界」在結構位置上有所關聯。鈴木指出「民族國家」是在羅馬帝國與日耳曼統治的基礎上成立於「（西方）歐洲」，「束縛諸民族的普遍性權威沒落，從中獲得解放的民族擁有了新的獨立秩序」，這就是「蘭克所言羅馬—日耳曼民族國家，也就是我們所說的近代國家」（鈴木成高 1939b：133）。這些做為「民族國家」的「近代國家」，是「歐洲」的基本素質，但並非互不相干的存在，是「由世界教會與世界皇帝（神聖羅馬帝國皇帝）兩個普遍性權威與封建、基督教之共同文化所連結在一起的諸民族共同體」（鈴木成高 1939b：133）。

這裡明顯可見鈴木接受了「近代國家」具有「世界性」的觀點，即便近代民族國家從羅馬帝國的普遍性權威中解放出來，但並未喪失其與「世界」的關聯，獲得獨立的近代民族國家透過普世性宗教與（封建）制度共同構成了一個歷史共同體。此處顯而易見的矛盾是，鈴木不假思索地認可了唯一具「世界性」的歷史結構是「歐洲」的「近代（民族）國家」，卻未意識到此一歷史結構模式乃蘭克以日耳曼民族為中心建構出來的歷史圖像。換句話說，蘭克的歷史表述有其（受社會歷史脈絡牽制的）主觀性，但鈴木並未將之問題化，反而無條件接受這種建構歷史的方式。問題不在於蘭克史學的主觀性，或者不以任何歷史基體為中心的歷史表述是否可能；而是當鈴木接受了以民族國家做為世界歷史結構的基本元素，並由此構想日本的「世界史」時，很可能是導向以「日本—民族國家」為中心成立的世界史，這包含兩種意義：其一是以「日本—民族國家」做為結構範型來建立亞洲的世界史要素；其二是以「日本—民族國家」為世界史建設的動力。無論哪一種意義，都能輕易地與日本做為亞洲指導者的使命觀結合，即與帝國主義之大東亞共榮圈建設共享相同的思維邏輯。

從上面幾段的討論，已經看到「歐洲」之為「世界」如何成立。「歐洲」因為能形成一個「民族共同體」——源於文化、政治與社會制度的普遍性關聯，所以是一個具結構完整性的「世界」，是一個以「近代／民族國家」為其組成元素的「世界」，且是非歐洲認識的「歐洲」。鈴木此一「歐洲」認識，筆者認為，同樣成為京都學派「世界史」概念的基礎之一。在第二章筆者指出，京都學派是透過與「歐洲」同一化——與「歐洲」在歷史結構位置上相等，即與「歐洲」一樣成為「世界」，來說明當前世界的秩序並不符合實際的歷史境況。日本要獲得「世界性」，就不能不建立與歐洲「民族共同體」有相同構造的「共同體」——大東亞共榮圈，通過大東亞共榮圈之為一個「共同體」，日

本取得成為「世界」所必要的歷史結構之普遍性關聯。又京都學派強調共榮圈是亞洲各民族維持自身存在的必要存在，即共榮圈做為一個「共同體」，並不是一個完全同質、同化的存在，是含有不同民族的歷史基體。或許可以說，京都學派對做為「世界」歷史結構的「共榮圈」，是以鈴木所闡釋的「歐洲（世界）」為範型。這一方面說明了日本與「歐洲」在結構位置的同等，一方面以各民族（國家）為內涵的「世界」，也能夠給予日本與西方帝國主義不同的面貌，即日本不同於歐洲欲將世界「歐洲化」，而是維持「各民族」的存續，故日本對外戰爭不是帝國主義戰爭，而是「世界史」使命下的解放戰爭、民族「階級鬥爭」的戰爭（自視為優等民族之歐洲與被視為劣等民族之亞洲）（鈴木成高 1939c：161-163）。

## 2. 歐洲「世界史」：成立與崩潰

做為「世界」的「歐洲」是以「中世」日耳曼封建制為基礎，同時又確立了「近代」民族國家的結構型態。亦即，「中世」中有「近代」的要素；反之，「近代」則包含著「中世」的性格，故此處的「歐洲世界」就是「近代歐洲」，即「中世—日耳曼」的歐洲與「近代歐洲」同時成立。這個做為「世界」的「近代歐洲」於13世紀開始出現「膨脹的新趨勢」（鈴木成高 1939c：153）、15世紀末哥倫布「發現」美洲「新世界」（鈴木成高 1939c：155）。然鈴木指出，所謂發現美洲新世界雖然在經濟上有重大的影響，卻「未使歐洲文明發生變化」（鈴木成高 1939c：155），因為「『發現』並不是新世界的出現，僅僅只意味著舊世界的膨脹擴大」，也就是「空間的擴大」，故發現「新世界」只是「『地理』的發現，而非歷史的發現」（鈴木成高 1939c：155-156）。這裡表示「近代歐洲」向外擴張並未使「近代歐洲」之為一個「世界」的完結性受到影響，其歷史構造本身不因「地理」上的新要素而發生任何改變，是「世界的歐洲化」（鈴木成高 1939c：156）。將世界歐洲化的「歐洲」，將不再只是「一個」世界，而成為世界「全部」及其唯一內涵。17、18世紀歐洲各國的對立「不終於單單歐洲的對立，同時包含殖民地爭奪戰之海上權的推移」（鈴木成高 1939c：156），即「近代歐洲」內部的彼此對立涵括「超歐洲」的利害衝突（鈴木成高 1939c：164），此一連同海外殖民地之爭奪於19、20世紀到達高峰，並釀成了歐洲大戰（一戰）（鈴木成高 1939c：157，164）。一戰所造成的「不只是19世紀秩序的崩壞」，還有「歐洲之於世界的位置變化」，因為「歐洲無能收拾自身惹起之殘局時，解決（此殘局）的是美國，自此美國早已非歐洲的延長，已成為第二個世界」（鈴木成高 1939c：168）。換言之，做為「近代歐洲」內部權力紛爭的歐洲戰爭，一來包含了「超歐洲」的要素，二來因「近代歐洲」無力由內部自身解決，必須依賴美國來收拾殘局。

美國原本只是「近代歐洲」的延長，但通過這次特殊地、反向地介入「近代歐洲」，使其成為一個「新世界」，即獲得歷史結構的獨立性與完整性；另一方面，「近代歐洲」之為一個自我完結的「世界」，卻在這次不得不讓美國介入的情況下破局，這裡已經暗示了「近代歐洲」做為（唯一的）「世界」已不符合現況、失去了合理性。不僅如此，

以「資本主義」和「機械文明為代表的科學文明」為其「文明特徵」的近代歐洲，經由帝國主義擴張將此二種文明向全球散佈，而「日本獲得這兩種文明是歐洲化的結果，這是世界歐洲化之近代世界史必然過程上的一個事實」，且「日本藉由歐洲化將會為亞洲帶來新的時代」（鈴木成高 1939c：160）。亦即「近代歐洲」所包含的「非歐洲」與「超歐洲」的要素——日本，在「近代歐洲」將其歐洲化的過程中，獲得與其同具「歐洲性」的資本主義和機械文明等兩種近代文明。也因取得這兩種歐洲性的近代文明，日本有能力改變亞洲當前的狀況，也就是改變「近代歐洲」帝國主義主導、甚而形塑且仍只能在「近代歐洲」延長線上被思考與認識的亞洲，這無寧是表達打破以「近代歐洲」之為「世界」框限亞洲歷史構造的意欲。

之所以必須打破籠罩亞洲之「近代歐洲」的歷史結構，鈴木指出兩點原因：其一，歐洲缺乏因應工業革命發展出來之新生產技術所需的原料，同時也缺乏足以消費大量生產商品的市場，這樣的發展「必然須追求非歐洲對其之從屬，這便是 19 世紀列強的帝國主義政策」（鈴木成高 1939c：161-162）。依涉谷要對鈴木論點的解釋，這是「資源世界性」的矛盾——全世界都對資源有需求，但資源是受國家管制，二者相互矛盾（涉谷要 2009：48）。其二，歐洲性的機械文明是機械在為人所創造的同時，卻具有超越人類的的能力，使人類「反被剝奪自由而成為機械的奴隸」，並「形構了今日於美國可見之手段文明、目的文明、量的文明」，也就是現代物質主義下「人類的異化」問題（涉谷要 2009：48）。要言之，必須克服「近代歐洲」歷史結構的原因有二：一是從帝國主義施加的不平等枷鎖中解放，無論是在民族或經濟生產的階序方面，故「日俄戰爭是對帝俄的日本自由戰爭」，是「今日東洋被壓抑民族對帝國主義」的「解放運動」，具有「反帝國主義對劣等民族所展示之優秀民族優越感」與「資本主義榨取」的「階級鬥爭色彩」（鈴木成高 1939c：162）。二是改正做為「近代歐洲」文明原理的資本主義、機械文明奴役化、侵奪人類自由，「日本於今被賦予建設亞洲新秩序的課題，也就是修正資本主義所致的亞洲舊秩序」（鈴木成高 1939c：161），即鈴木視之為日本當前的使命。

至此，已經論述了「歐洲」成為「世界」，以及「歐洲」做為「近代歐洲」成為全部、唯一的「世界」如何成立。接著鈴木成高透過「近代歐洲」歷史結構內部的變化，來說明「近代歐洲」之為「世界」唯一內涵如何失去合理性。首先是其近代歐洲本身的向外膨脹，使其內部包含「超歐洲」要素；其次是「超歐洲」的利害釀成了歐洲內部的戰爭，戰爭的結果是近代歐洲做為一個自我完結之歷史結構的破局，不再能夠單憑自身維持自身歷史結構的完整性，必須依賴美國的介入。美國做為有別於「近代歐洲」的另一個世界歷史結構，已成為維持「近代歐洲」歷史結構完整性的要素之一；其三是標示「歐洲文明」的資本主義和機械化，造成了對非歐洲的榨取和對人類整體的奴役，此一要素致使「近代歐洲」不能不成為清算的對象，而這是日本「建設新秩序」的立場，也就是「近代歐洲」自身的文明推動日本產生對之進行修正的「使命」。在鈴木論述「古代」自體變質時已經提到，鈴木藉由說明歷史結構內部的變化、推動自身改變，來呈現歷史結構變革的客觀性，即具有非人為介入的中立性。此處同樣地，鈴木成高通過「近

代歐洲」結構性（排除個人性）的轉變，證成「近代歐洲」之為「世界」的歷史結構面臨轉換有來自其本身的客觀性和必然性，並由此孕生對其進行變革的主體立場，即日本打破當前秩序的「使命」。

然而，前面也已經提到，鈴木展示歷史結構自身轉變、拒斥個人主體對歷史結構主動作用的能力與可能性，目的是在確保歷史結構自我規範的客觀性與倫理性。其做為京都學派「世界史」論述的基礎，一旦失去自身的客觀性，也就是肯定個人主體能施力於歷史結構的能力與可能性，那麼源自於此客觀性的轉換必然性和歷史自身、（由歷史推動之）主體、主體立場之歷史認識和行動的客觀性與倫理性也都將為之潰散。又如第二章所示，這種以現實歷史結構為終極根源的史觀，使主體有（來自歷史本身所要求的）「建設」歷史之「使命」的主動性，同時卻也陷於對現實歷史無限承認的危險境地，即反向承認當前西方帝國主義有其歷史發展的客觀性，從而具有合理性、正當性和「倫理性」，更無可避免地導向肯定日本對外侵略、殖民和以大東亞共榮圈為名進行慘烈戰爭的意識型態。

筆者認為，鈴木成高（進而影響其他京都學派學人）從歷史的動態構造中看到對主導秩序進行變革的黎明與潛能，但卻在進行現實歷史結構客觀性的保衛戰中，犧牲了對現實之合理性、倫理性及主體立場的審視。鈴木建構了具顛覆意義的歷史論述，但卻也同時犧牲了對現實的鬥爭，這無疑是其史學論述中的悲劇。

#### 第四節 小結

本章主要分為兩個部分，第一部分討論鈴木成高如何論述「世界史」是具普遍性——普遍關聯的「構造的歷史」。鈴木指出「世界史」成立與否是由歷史結構決定，個別歷史唯有具備共構一個「高等的事件」——上層的歷史基體——的潛能，否則無法形造具自我完結性的「世界史」。接著鈴木藉由對蘭克史學的討論，來說明做為「世界史」必要條件的普遍性關聯，即歷史內在的普遍性，是從何而來，意義又為何。鈴木指出歷史普遍性的根源是來自「神—理念」內在於歷史，每一個歷史／時代也因此具有獨立的價值與自我完結性。此外，每個歷史／時代無可避免地與其他個殊歷史接壤，而個別歷史會在繼起、並存、既成（制約）與創造的連續過程中達成多樣性統一，從而產出歷史的「傾向」。「傾向」做為歷史結構內部孕生出的力量，推動歷史結構自身的轉變。

第二部分以前述觀點為基礎，論述「近代歐洲=世界」如何成立，又如何於當前喪失其做為「世界」的自我完結性。鈴木主張「歐洲」是經過古代東西方斷裂和「古代」的日耳曼化而得以成為「歐洲」，此以日耳曼文明為其性格的「歐洲」包含「近代」的要素，故「近代歐洲」是與「歐洲」同時成立，也是當前所認識到的歐洲。「近代歐洲」向外擴張使得非歐洲地區能在其延長線上被思考，「近代歐洲」成為「世界」的唯一內涵。但「近代歐洲」的帝國主義擴張導致歐洲大戰（一戰），這場戰爭曝露了「近代歐洲」之為「世界」已然破局；另一方面，獲得歐洲性文明原理、歐洲化的日本認識到「近

代歐洲」民族和經濟生產的階級主義和資本主義、機械文明的弊病，故不能不打破「近代歐洲」的秩序。

縱觀鈴木對蘭克史學和歐洲成立的討論，可說其目的在於證成「世界史」之為「歷史結構」，本身是一個動態過程，具有推動自身轉換的必然性與客觀性。鈴木最終的目的，或可說就是要證明「近代歐洲=世界」之為一種歷史構造，推動其自身的成立及瓦解。也就是說，只有在歷史是「結構的」、「動態的」及自我證明和運動的前提下，「近代歐洲=世界」才可能失去合理性。鈴木成高對蘭克史學及歐洲形成的史學論述，為京都學派「世界史」論述奠定了基礎，其論點在後來「世界史的立場與日本」等三場座談會中繼續得到闡述與呼應。從前章的討論可以看到，京都學派要求具主體立場的歷史認識，而主體立場與其歷史認識——「從歷史中思考歷史」——都是由現實歷史所形塑、推動。主體立場一方面從現實歷史獲得其客觀性和倫理性，另一方面介入歷史認識、賦予「歷史性」而展現其主動性與對歷史的創造力。就鈴木的立場來說，此主體的創造力是導向突破「近代歐洲」做為世界的歷史構造，是新「世界史」的建設。然而，筆者也已經指出，鈴木藉由歷史之為出於自身的結構來建立主體立場之客觀性、正當性的論點，為其史論埋下了矛盾的種子。雖然他肯定了歷史主體的主動位置，但同時也對歷史現實及歷史主體的行動予以無窮盡地承認，亦即他在主張歷史主體顛覆當前秩序、創造歷史的同時，也認可了歷史現實的不可抗拒，戰爭、殖民等現實壓迫於焉一併獲得了歷史的正當性。





## 第四章 歷史認識與歷史變革：西谷啟治的歷史論述

### 一、前言：「世界」的成立與轉換

如果說鈴木成高通過証成「世界」做為一歷史結構，來說明世界歷史具有自我變革的動力和傾向，那麼西谷啟治的世界史論述，便是推動主體的歷史認識與世界歷史結構的動態實況相互統一。因此不同於鈴木成高以「結構」的視點來考察世界史，西谷啟治將重心放在主體歷史認識與「世界」的關係。本章的主要目的，是討論西谷啟治如何論証主體的歷史認識終將推動現實歷史結構的轉換。下面，首先討論西谷提出的不同歷史時期有不同內涵之「世界」觀念的論點；接著，西谷主張在「近代」，歷史認識中的「世界」和現實歷史世界發生斷裂，即現實境況中的「世界」不同於意識中認定的「世界」。第二小節便是以說明貌合神離的「世界」如何產生為主軸；最後，西谷認為通過主體對分歧之「世界」的歷史認識，以及主體對自身「世界性」的自覺，將能推動現實歷史與歷史認識中的（兩種）「世界」再度統一，並由此促成世界往新歷史秩序行進。第三小節討論的主題便是以下西谷的主張：透過問題化歷史認識之基礎——現實世界歷史，以及對世界性的自覺來帶動現實世界歷史秩序轉變。

西谷啟治主張「世界」觀念歷經三個歷史時期的改變：古代地中海時期、大西洋時期、太平洋時期。在古代地中海時期，古代帝國征服諸民族與地域，推動了一種普遍性——「征服者羅馬之個別性的普遍化」，即「普遍化之個別性的實現形式」，「世界」是以「世界『帝國』被實現」（西谷啟治 1988c：301）。古代以世界「帝國」為其唯一內涵的「世界」，一方面否定個人的個人性，要求個人「服從於世界國家全能性的權力」；另一方面將個人「向普遍秩序提升、給予精神的自由與驕傲」。因此古代「世界」中「個人的實存具有自由與屈服直接合一的性格」，也就是「法之實存的性格」——「抽象化自己的個人性，依此自我普遍化，通過自我普遍化與普遍秩序直接合一」（西谷啟治 1988c：306）。換言之，西谷認為建立在向特定個別統一上的「世界」，是個性的個人向國家權力徹底屈服，個人存在於是只能在國家之為普遍的意義下被定義。世界國家同一化所有個別、個人的傾向，使個人的存在也被國家所獨佔的「普遍」同一化，個人（的存在）因此只能等同於「普遍」，這是一種法的存在。法律之為一種面對所有個別的普遍性原則，體現了被掏空個人性之個人的存在，是一種不具實質意義的實存——「主體」僅具有法律所定義之抽象、空泛與非個人的意義。這裡所展示的是去除個人性、個人非自願地被強行普遍化的「世界」，這無疑反映了一個「獨裁」的「世界主義」——只存在單一內涵的「世界」。

古代帝國崩潰後的大西洋時期世界是「不允許單一普遍性之多個別的世界」（西谷啟治 1988c：302），「勢力均衡被視為國際政治的基礎」、「均衡中的霸權則取代世界征服成為強國的目標」，故近世的歷史是「勢力均衡中交替制霸的歷史」，「世界」就在此般「個別分立與相互關係之場所」中成立，這是「做為『國際性』的世界性觀念」

(西谷啟治 1988c: 302)。大西洋時期的「世界」，是無單一普遍性之獨立多個體間相互作用的場所，其「統一性游離於個別之多，僅做為抽象的普遍性被概念化」，「世界」因為與個別游離而「自覺意識到自身之存在」的「抽象的普遍性」，「當個別之多逐漸呈顯其獨立性、實在性及其權利時，世界自身也反映出無法與那些個別同一化之普遍性」(西谷啟治 1988c: 302)。亦即，這個時期的「世界」，是在無法與任一個別一體化的基礎上，呈現其做為一個整體的普遍性。此普遍性的「世界」是與具個性的個別同時成立，即個別以其個性自我區分於整體時，整體便即時成立，西谷指出這是世界對自身抽象普遍性的「自覺」。這個「世界」不同於古代，「不具有世界帝國迫近般的現實性」，與個人的關係亦「如同從個人的實在中被拋出般」，「單純地成為被個人觀察的對象」；同時「個人也內在於世界而成為被個人觀望的對象」，因此「世界、世界與個人的關聯、個人自身都被客觀化、以客體被掌握」，「理性或悟性」取代「實存」成為理解世界與個人的立場(西谷啟治 1988c: 311)。也就是說，不與任何個別同一的「世界」，猶如在我們眼前展開的天空一般，無法實體地掌握，或者說沒有一個現實之實在(如世界「帝國」)可用於定義之，只能以抽象、客觀化的概念被個人所認識，而內在於「世界」的個人，也只能在抽象普遍的層次思考個人與客觀化世界之間的關聯，從而使個人、個人與世界都因做為被觀想的對象而客觀化。正因為「世界」與個人均客觀化為某種概念，「世界」與個人在認識上並非來自其實存，而是來自對其之觀想，所以說理性的認識取代了對實存現實性地把握。對此，西谷認為，較之古代的「世界」及個人，更缺乏主體性，因為與世界帝國一體化的古代「世界」，儘管抹殺了個人的個人性，但「世界」本身能以帝國的實體來認識，個人也至少能以「法的實存」來定義，「就算只是法律上的，也包含了主體的性格」；然於近代，「世界和個人都無法以其實存來捕捉」，「世界與個人的關係、個人與自身的關係都漸喪失其主體性」(西谷啟治 1988c: 311)。<sup>1</sup>

上述以游離於個別為契機而獲得其普遍性的「世界」，「儘管自覺其普遍性」，卻往一個看似相反的方向發展，也就是成為「歐洲的『世界』」、「代表歐洲此一特殊統一圈的世界」。因為「做為個別之多而獨立的只有歐洲諸國，其他(地區或國家)事實上是其等之殖民地或半殖民地，或是被視為應然的殖民地」；世界自覺到的普遍性，其實是「與歐洲此一特殊性同一化的普遍性」，「游離於個別之多、單為觀念而自覺的『世界』的普遍性，反僅憑與此特殊性同體互舍而得以成為現實」，這是「近代的世界成為世界的特有方式」(西谷啟治 1988c: 302-303)。這裡表明的是無法與任一個別同一之抽象普遍的「世界」，其實是與「歐洲」相等的世界，因為只有歐洲諸國是能區分出整體(世界)的獨立性個別，<sup>2</sup>其他將／成為殖民地的地區在此並未被賦予區分個別性與

<sup>1</sup> 此處的觀點或值得再討論，西谷主張帝國內部的個人至少具有法主體性；近代世界的個人僅為觀想的對象，故完全喪失主體性。或許法律「施行」於個人強化了個人存在的實體性，但在筆者看來，無論是法律或概念，都是將「個人」做為一個具(相對)普遍性的概念來理解，同時有將「個人」普遍化的動力。儘管無法於此詳盡，但將「個人」普遍化(概念化)的傾向或與政治和文化治理的目的相關。

<sup>2</sup> 類似的思考邏輯在「世界史」座談會中也有出現。第二章說到西谷視「歐洲=我」具有能動性，非歐洲是被動的「你=自我」；此處西谷則暗示自我區分只有具能動性之獨立個別才能做到。那麼，為了獲得世

「世界」之為整體的能力或權利。仍具有對自身抽象普遍性之「自覺」的「世界」，通過與向全球擴張的「歐洲」一體化而獲得其普遍性的現實意義。換言之，「世界」在認識層次上是抽象、客觀和普遍的，但這樣的認識是透過「歐洲」來取得其現實內涵。這裡已經暗示大西洋時期的「世界」在認識和現實歷史層次上並不統一。

第三個時期即當前的「太平洋時期」，此時期的「世界」是在「打破歐洲的『世界』圓環」、「從單具國際性的抽象性中脫卻」、「無法再與個別性或特殊性同一化」之後，「真正以做為普遍達到與自己的同一」而成立（西谷啟治 1988c：303-304）。太平洋時期的「世界」做為「真正的『世界』」（西谷啟治 1988c：303），其定義在此其實相當模糊。或許可以說這個「真正的世界」是正在發生、誕生中的世界（Goto-Jones 2009），因為從第二、三章的討論可知，打破歐洲世界的歷史秩序是隨著日本世界史意識覺醒而正在進行的現實境況，此問題會在第三小節進一步討論。然無論如何，這裡暗示了西谷認為當前正發生著「兩個世界」的交替，從與「歐洲」一體化的「世界」，轉換到脫去與特殊性同一化的、真正具普遍性的「世界」；轉換的契機則是「日俄戰爭及其之後日本的強國化」，這是「日本勃興之歷史必然的結果」（西谷啟治 1988c：303）。換句話說，第三種「世界」，是打破近代「歐洲=世界」的觀點，也就是從大西洋時期的「世界」——認識上具有中立的客觀普遍性，但現實上與「歐洲」一體化——轉換到認識及現實歷史上相互統一真正普遍性「世界」。

Goto-Jones 指出西谷主張當前太平洋時期已經成為世界的「霸權中心」（Goto-Jones 2005：107），這是日本「世界性的自覺」，而保持以歐洲為中心的 19 世紀思想秩序（或指對「世界」的認識）則是非倫理、不合於當前（1940 年代）情況的企圖（Goto-Jones 2009：23）。Goto-Jones 並未分析西谷為何認為「世界」歷經了三個時期的變化，即「世界」轉變的動力為何。儘管西谷論述的是對世界的「認識」，但由前述可見「認識」是立基在現實歷史上。上一章討論了鈴木所謂的「世界史」是具「普遍性關聯」的「歷史結構」，符合此條件的「世界史」，在近代以前乃「歐洲」所獨有，並歷經以下階段：世界性帝國的古代地中海世界（以帝國為普遍性關聯的基礎），以及普遍性教會與神聖羅馬帝國牽連起來的文化與政治日耳曼民族共同體。這樣的「世界史」在 20 世紀初露出破綻，「歐洲」已無法再憑自身定義「世界」。至此明顯可見，在西谷論述裡做為世界認識基礎的「世界」，與鈴木成高所述的「世界」相互重疊，且西谷啟治之點明不同「世界」成立的實體、非實體的普遍性要素，亦與鈴木的論點一致。換句話說，筆者認

---

界性，也就是具有做為一個獨立、能動的個別與「世界」游離，首先必須成為西谷論述脈絡下的獨立個別=歐洲=我。Heisig（2001）將西谷在座談會的發言和其他歷史論述分開，認為西谷在座談會的諸多發言相當偏頗且簡化，故不能算是西谷的哲學論述。筆者認為 Heisig 以不同態度理解和評價不同文本的方式值得再討論。因為特定主體動用的思想元素和方式是否能被有效且公允的切割開來理解？如何確保不同情況下的發言不具有思考上的連續性？且無論發言主體是受到外在力量（如：政治）的干涉或基於本身的偏見，發言或書寫做為思想或社會意識的表述，在共有的社會性基礎上，無論真假對錯，或均需受到檢視，因發言或書寫不會止於個人層次，而會成為社會歷史意識的一部分。因此，如果我們關注的問題是特定社會意識或歷史語境為什麼會發生、發展，那區分言論的真假對錯，或許對問題的了解沒有太大的幫助。

為西谷所言之世界認識，是以鈴木所建立之「世界歷史結構」為根基，也就是西谷接受了世界歷史之為「結構」的概念。是世界歷史結構的自我變革推動了不同的世界認識，所謂世界對自身普遍性的「自覺」，或可說就是世界歷史內在的理念，是趨向普遍性的理念促成世界從大西洋時期轉至太平洋時期，從而也使世界認識連動地發生改變。

確定被西谷視為世界認識基礎之現實世界「歷史結構」的重要性，在於世界認識做為歷史認識是否具有客觀性。依第二章的討論，京都學派反覆強調歷史認識之為一種主體立場（的實踐），有來自歷史結構的客觀性，從而具備不証自明的合理與倫理性。筆者認為，西谷接受以世界「歷史結構」為世界認識的根源，反映了欲使世界認識做為主體立場的歷史認識，具有上述的客觀合理性與倫理性。因此，Goto-Jones 指出西谷主張企圖延續 19 世紀思想秩序不合於倫理，在所述脈絡下，筆者認為其非倫理性是在於世界歷史結構已經轉動，連動的歷史認識也因此轉變，故企圖固定思想秩序是非歷史——從而是非倫理的。<sup>3</sup>Goto-Jones 並未指出或意識到歷史結構在西谷之歷史認識的論述上，具有什麼樣的位置與意義，但筆者認為這關係到西谷啟治拔除主觀性的企圖，這是西谷（京都學派）以現實歷史（結構）為主體立場（認識）根源的主要目的。且從第二章至此，可見到這種態度的一貫性。當然，我們無法忽視客觀主體認識最為根本的主觀性，一如第三章所示，以歷史結構為客觀性根源的主體立場，終究是主體發動的意義系統。西谷接受鈴木論證的「歷史結構」、歷史內在「理念」等概念，通向的是將「歐洲」看作「世界」的前提，「歐洲」做為「世界」的範型被視為一種當然秩序，在下面的分析中，筆者將指出西谷的歷史認識論如何認可了前述觀點。這不僅是對「歐洲」做為現實歷史——非當然秩序——的變相承認，更重要的是以「歐洲」為範型、出於歷史結構之日本的世界史立場，即世界史的「使命」，在前面的論述下取得合法性，這與戰爭意識型態的關係並不容易切割。

總結本小節，西谷啟治區分了三種發生於不同歷史時期的「世界」觀點：首先是古代以世界「帝國」為實體的「世界」，此一「世界」壓迫個性的個別並要求其與國家權力同一化；個人不以其實在，而是以其法上的實存被定義，即「世界」和個人是透過與國家（及源於國家之法的普遍原則）同一化獲得和維繫其主體性格。其次以大西洋為重

<sup>3</sup> 欲強調的是，筆者認為西谷並非主張 19 世紀的歷史認識或歷史結構不合於倫理，只有在歷史結構已然轉變，但欲加以維持的「企圖」才不合於倫理。之所以進行區分，是因為若世界歷史是自我運動的結構，那麼各歷史階段都具有結構自身運動的合理性。亦即，沒有哪一個（階段）世界歷史結構是非倫理的，因為都是出於歷史結構自身的意志。因此，「歐洲中心」的世界史階段，在西谷、鈴木的論述下，是具自身倫理性、合理性的世界歷史結構，其喪失合理性則是出於歐洲無法維持自身做為世界的唯一定義，然此不是對該秩序做為世界史一個階段的否定。這是對歐洲秩序做為當前（形成中）世界史前提的承認，同時也反映出視西谷、鈴木以打破歐洲中心主義為目的的說法有待商榷，因為並未考慮到「歐洲中心」的結構意義（見第一章）。此外，歷史結構非不合於倫理，只有主體的「企圖」才不合於倫理，這似乎是一個論證上的矛盾，因為如果主體立場皆由歷史結構推動，為何會產生一個企圖阻止歷史結構轉變的主體立場？如果是主體問題化其認識基礎（現實歷史結構），那麼依下文西谷的論述，確實可能產生一種與現實歷史發生落差的歷史認識；若歐洲帝國主義國家是自身問題化京都學派所言變化中的世界歷史結構，從而產出維持既有秩序的主體立場，那是否仍不合於倫理？換言之，西谷、鈴木乃至其他兩位學者所主張之出於歷史的主體立場，儘管與主張日本特殊性完全不同，且是強調普遍性世界歷史的自我發動，但仍舊脫離不了日本做為當前特殊性主體的觀點，即使命觀。

心的時期，「世界」因為無法與任一個別同一而呈現其普遍性，但同時也做為個別、個人的外部而被客觀化和對象化，成為被觀想的抽象普遍性「世界」；個人與客觀化世界之間的關聯也只能被客觀地認識，個人因之亦被客觀化，世界與個人的主體性在客觀化的過程中消退。然而，這樣抽象普遍的「世界」其實是與「歐洲」一體化的「近代世界」，即近代的「世界」是在與特殊性同一並以歐洲全球擴張獲得現實性的情況下延續著它的抽象普遍性，然當前——以日本興起為表徵——面臨轉換的命運。

西谷對不同歷史時期「世界」內涵的討論，帶出以下問題：第一，前面已經提到，大西洋時期的近代世界，認識上的「世界」是客觀普遍性的世界，現實歷史的「世界」是與「歐洲」一體化的世界，歷史認識與現實歷史的落差為何發生？與「歐洲」相即的世界又如何維持其客觀、抽象的普遍性？第二，如果歷史認識的根基是現實歷史，那麼在認識與現實上錯位的「世界」，是否、如何尋求統一？第三，西谷已經揭示了新「世界」時期（太平洋時期）的出現，它是否、如何做為在歷史認識與現實歷史上相互統一的「世界」而成立？換言之，如果客觀的世界歷史結構已經行至一個新階段，那它推動了何種的主體立場？又此主體立場產生了何種歷史認識來反映世界歷史結構的新面貌？筆者將指出，西谷主張一種問題化自身歷史認識基礎之現實歷史的主體立場，藉由「自覺」內在的世界性，並以此認識為基礎推動主體實踐世界走向真正中立客觀的「世界」。下面第二小節，筆者將先討論歷史認識和現實歷史中的「世界」為何發生落差；第三小節討論以實踐歷史認識來達成相互落差之「世界」的統一，即主體立場如何通過自身的歷史認識、對「世界性」的「自覺」，來達成與新「世界」的統一。

上述問題其實是對京都學派於座談會提出之貫徹歷史性認識主體立場的進一步討論。據第二章，京都學派「世界史」論述的問題意識起於由來的東西洋史學無法描述當前的歷史境況，京都學派提出的解決方案是「貫徹主體的歷史性認識」：主體自覺其出於歷史結構的主體立場，以問題性的實証方法<sup>4</sup>回到歷史去掌握歷史。西谷啟治分別對主體自覺及問題性實証方法深入論述，下文將指出，西谷所論之主體自覺是其對自身「世界性」的自覺，而問題性的實証方法則是問題化歷史認識之基礎的現實歷史。藉由西谷啟治的歷史論述，可以對京都學派「世界史」論述的問題意識、解決思想與歷史秩序困境的方案有更進一步的理解。但同時，在相同問題的延伸下，西谷啟治的歷史論述亦包含了在「世界史」座談會中出現的內在矛盾，將在下文一併討論。

## 二、兩種「世界」：分歧與統一

### 1. 近代的「世界」：中立的世界

本節要討論的問題，是近代（西谷所說的大西洋時期）歷史認識中的「世界」與現實歷史中的「世界」為何及發生何種斷裂。首先關於近代世界認識的出現，西谷啟治指

<sup>4</sup> 鈴木於座談會中指出，歷史固然不能不具實証性，但實証史學卻不必然能掌握歷史的真實，因為實証史學無法把握「歷史性」故必須對實証性抱持懷疑，也因此是帶有問題性的實証性方法。問題性實証史學的前提則是主體的主體性立場回到歷史（實証）去發掘歷史的歷史意義（歷史性），見第二章討論。

出近代的世界是透過與個別游離而成立，至於「世界」為何與個別游離，是源於近代國家與普世性教會的互動：「諸國家在與教會早期世俗支配權的抗爭中，從宗教中分離出來的政治世俗性，使近代國家得以成立」；「宗教在強大至世界規模的同時亦微弱化，取而代之的是做為一歷史力之國家政治為中心的各種歷史力」。以國家政治為中心的歷史力，反使「世界」得以獲得「自身具客觀性的自存」，「世界」只能從「自身的立場出發以見其本源」，「無論（任一）特定個別的立場如何廣義地去把握，總是無法捕捉（世界）所有角度與地平線」。於是，在近代「歷史的世界初次做為本來的世界而展開」；對「宗教性全然脫落」的近代國而言，亦不存在一個「可限制自己的超越性規範」，這種做為一種客觀而「展開」的世界，是近代「世界主義思想發生的根本」（西谷啟治 1988a：233-235）。

換句話說，近代世界與個別的游離，可說是產生於等同「世界」之特定主體的消退，除了做為古代世界實體的世界「帝國」不復存在，中世紀予世界以內涵的普世性教會，一方面漸與世俗政治分化，近代以世俗政治為中心的近代國家得以成立；另一方面其普遍性亦使其與個別（國家）產生疏離。也就是說，筆者認為，西谷指出宗教普世化的同時亦微弱化，是因為此一普遍性的宗教成為外在於個別（國家）的客觀對象，不具能用於定義（個別）自身的現實與實體性。客觀的「普遍」既包含所有又不包含任何，普遍性導向的是抽象化的非實在。沒有世界「帝國」之具強制力的普遍性實體（權力落實在征服、法律上向個別、個人迫近的現實性），亦缺乏予「普遍」內涵的宗教意義（教會），即普遍之「實體=個別」的世界並不存在，在無可避免地與個別游離的情況下，「世界」只能做為世界自身而存在。

換個角度說，由世界帝國與支配性教會所形構之「世界」拋出的個別，其自立、任意性體現的就是瓦解後重構之「世界」（即近代世界）不與特定主體（帝國或教會）相即的狀態。前節已經說到，沒有特定主體內涵的「世界」是與個別之獨立性同時成立，這種始於起源的割裂，使「世界」獲得普遍性。或者說世界不能不為普遍的存在，因為它不再被允許與任一主體同一，亦沒有任一個主體能讓自己透過政治、經濟或宗教來成為「世界」，它不得不單做為一種概念懸置在個別之外。值得說明的是，世界做為個別自立於其中的「場所」，不代表其中的個別是點狀、無關係的存在。前已述及，西谷指出世界是個別相互均衡與制霸的空間，他在說明國家政治取代宗教成為主要的歷史力時也說到：「學問、藝術等文化或經濟世俗化，國民文化或國民經濟等於國家內部育成，且逐漸相互交涉而形成無數的連繫」，於近代一度瓦解的「統一性的歐洲世界」日漸回復，這是具世俗自由之各國結合而成的「能動性統一體」（西谷啟治 1988a：234-235）。亦即，國家之間在脫離宗教做為普遍層次的統合力量後，是透過政治、經濟、文化領域的互動，重新建立起關聯性。決定當前「客觀」世界的「近代」世界意識，便是以此新的統合出發。

這裡再度看到具普遍性關聯之世界歷史結構的影子，可以說西谷所述近代的世界意識，是成立在多個別之普遍性關聯構成的高次元歷史基體上。因此，「世界」是懸浮在

不同個別之上的存在，故不能與任一個別相即。這個在近代「做為本來的世界而展開」的世界，筆者認為，反映了西谷啟治觀想「世界」的方式，這會下面的討論逐步展開。這裡欲強調的，是歷史結構中的連結、轉變影響著主體如何認識「世界」，這從西谷指出歐洲大航海時代的「世界」觀中可看出。他指出發現新大陸帶來地理和自然界視野的擴大，使得「平等個人之為一總體的『人類』理念出現」，「人類」或自然的總體性概念則催生出「以理性的立場與人類或人性之理念為基礎的啟蒙主義」，以及「追求做為具客觀法則性秩序之自存世界的自然規範性」。換言之，對人類和自然總體性地認識，世界「與觀察主體分離而自存、與主觀角度分離而只能被客觀地觀察」；個人觀察者亦「做為世界中的一部分卻也成為應被觀察的對象」，「世界」和「個人」在上述過程中都被「普遍化」（西谷啟治 1988a：235-237）。這裡展示的是近代客觀化、普遍的「世界」如何透過「認識方式」成立。對「世界」之為普遍客體的認識，在時序進入大航海時代後得到加強，發現新大陸首次讓人們產生一整體性的「人類」概念，其後的科學、啟蒙時代，強調以科學方法探究做為一個整體的人類、人性和自然，目的是尋求共構此等整體之個別存在的客觀、整體法則和秩序；觀察者和觀察對象，都成為普遍意義下的客體，自身及各種對象都以看似中立的方式出現，是在這樣的認識方式下，由普遍性意義所定義的「世界」因而「客觀」地出現。

## 2. 近代的「世界」：「歐洲」的世界

到這裡，西谷啟治從歷史結構和歷史認識兩方面呈現近代世界的成立。在歷史結構上，帝國和教會做為普遍性關聯和權力支配力量衰退，「普遍性關聯」所標示的世界性不再由單一內涵所定義，「世界」亦失去能將之實體化的實體（帝國或教會）。近代的「世界」於是成立在多個別的普遍性上，即「世界」不得不單做為包含多個別之「普遍」本身，但同時又無法與任一個別相即而不包含任何（個別）。相應於此做為普遍本身之「世界」的是大航海時代後得到加強的總體性世界概念，即將人類與自然視為整體而追求其普遍的原理和法則。包含著人與自然、內在於個人又以個人為內在的「世界」，被純化為原理及法則等理性觀想的客觀客體，即「世界」經由「認識」（方法）被普遍、客觀地呈現，「世界」因「認識」而獲得客觀、普遍的意義。然而上述由不同方向趨近的「世界」，可能存在著衝突，西谷指出：「對我們而言自明者，深刻地滲透入我們的現實生活中，成為組織我們現實生活的契機，從而根本地制約了我們的生活意識」（西谷啟治 1988a：222）；「所有歷史觀——特別是世界史觀——的根柢，是做為該歷史觀發生基礎的、該時代構造特有之現實的『世界』，以及對該世界的意識」，而生活於此世界中的個人是「站在其世界意識上觀看歷史」，故「歷史觀自身其實也是一個歷史事件，基於特定歷史的制約而成立」，即做為「歷史觀基礎的世界意識」和「『世界』的存在方式」是歷史認識前提（西谷啟治 1988a：225）。

西谷在這裡所表明的，是我們用於認識的觀念是在歷史的制約下進行組織，歷史觀做為一個歷史事件，並不具絕對的中立性。這同時表示做為其基礎的世界意識，以及世

界意識之出發點的「世界」，並非絕對意義上的中立客觀。西谷啟治也說到：「世界史觀根植於世界意識、世界意識根植於現實的歷史世界，因此世界史觀自身也是歷史世界中的一個歷史事件」（西谷啟治 1988a：225-226）。換句話說，對「世界」之客觀、普遍性的認識，並非來自「世界」本身絕對意義的中立和客觀性，而是來自對此認識方式具制約性的歷史認識結構和過程——孕生認識的歷史觀、做為歷史觀基礎的世界意識、世界意識所從出之現實歷史。要言之，現實歷史及其結構規範了主體如何認識「世界」之為客觀、普遍的客體，是現實的歷史結構決定了「世界」之「客觀」何以客觀的原因。故可以說，這個「客觀」世界是一個「先入為主」的、經過內化的客觀世界，即此一「客觀」的世界其實遠非中立的世界所展現之「世界」，而是特定意識下的世界觀。

接著西谷指出：「近代之世界儘管做為能被客觀地觀看而展開的世界，其仍是歐洲的世界，不是真正中立的世界」（西谷啟治 1988a：228）；「對我們來說現在自明的歷史『世界』的意識與『歷史意識』等，實孕生於近代歐洲，其對於我們之所以自明，是因為我們自身是近代世界的個人，以及近代歐洲精神所具備的世界普遍性」（西谷啟治 1988a：224）。換言之，近代以客觀認識方式（以為自明的歷史世界意識）而客觀出現的「世界」，其實是「歐洲」的世界。其之所以客觀、普遍，是建立在「歐洲=世界」的結構前提上，是這樣的歷史結構產出了我們對「世界」之為一種普遍的認識；我們視「歐洲=世界」是真正客觀普遍的世界，從而在認識中加以反映。「歐洲=世界」做為「現實的歷史事實」，是出於「歐洲勢力向外放射」，依此展開的世界是「止於歐洲做為能動性中心的世界」；「世界性『世界』的歷史」於是成為「歐洲世界歷史的影子」，真正客觀、普遍的世界惟有「等到歐洲外之民族或國家同樣做為能動性中心登場、成為歷史創造主體的時期」，才得以實現（西谷啟治 1988a：237-238）。在這裡我們可以看到，決定近代現實歷史構造的是行海外征服的歐洲，於眼前展開、看似不証自明的「世界」，其實是在歐洲形造之「近代」的歷史制約下對「世界」的認識。亦即，以「歐洲」為內涵的「近代」透過向外擴張，將非歐洲亦包含入此一歷史構造中，通過以此歷史構造為前提的歷史及世界意識所觀看的「世界」，或者說將在眼前展開的歷史視為客觀及普遍意義的「世界」，是因為同樣處於「近代」中。也就是說，是因為「近代」之為一歷史構造已經先內在於非歐洲的歷史意識中、已是一內化的「歐洲」世界意識，因此才會將當下歐洲的世界（歐洲為唯一能動中心的世界）視為本然、客觀和中立的世界。

儘管西谷認為包含於「近代」中的歐洲精神具有普遍性，亦指出「近代」確實是客觀、中立「世界」得以成立的重要契機：「近代歐洲勢力向全世界擴張，世界因此初次做為一個整體性展開、做為此一『世界』被意識，進而在這個世界意識中的『世界』，能以其本身自存的方式被客觀地表象化」，這樣的世界意識首先出現於歐洲，是因為「歐洲的近代得以成為世界史之近代的緣故」（西谷啟治 1988a：222）。亦即「世界」做為一個普遍意義上之整體得以開展，是緣於歐洲的世界擴張，也就是初次普遍性的「世界」是由歐洲擴張為內涵的「近代」所催生。但另一方面，這個客觀中立的「世界」在成立之初就已經具備了內在的衝突，因為這個由近代歐洲所開啟的世界之所以能成為

「世界」，是近代歐洲將其自身做為「世界」的緣故。換言之，是歐洲收編非歐洲的現實歷史結構決定了「世界」何以成立，以及其「客觀」何以客觀，因此近代的「世界」是非客觀的客觀世界，是接受了歐洲之為「近代」此一歷史認識基礎所投射出之非中立的普遍性世界。

這裡剛好產生一個與「世界」成立於普遍性關聯歷史結構之觀點反向的呼應。前面提到，近代的「世界」是因為成立在多個別普遍性關聯的歷史結構上，而不得不做為不與個別同一的普遍；這裡呈現的則是「歐洲」將個別（非歐洲）強行拉進自己的普遍性關聯歷史結構中，故「世界」做為一種普遍性關聯的共構，其實是成立在「歐洲」之為普遍性的構造上。值得注意的是，前後看起來內涵不同的兩個「世界」，儘管西谷啟治做出了區分，即前者是以「近代」為契機而展開的中立、客觀的世界，後者是與歐洲相即的世界，然筆者認為，其實是同一個「世界」的兩面。前面已經提過，西谷啟治（和鈴木成高）將「世界」定義在歐洲的位置上，他雖意識到做為個別之多而獨立的是／只有歐洲諸國，但卻沒有質問為什麼「歐洲」的原理和結構才是「世界」。也就是說，西谷和鈴木相同，都接受了「歐洲」做為「世界」的前提，「歐洲」是「世界」的典型。

西谷啟治也表示當前「不可能在無先行之歐洲『世界』的情況考慮世界」，「若全世界沒有因著歐洲勢力統一性地開展，將無法考慮如現在般的世界關聯」（西谷啟治 1988d：324）。西谷一方面批判當前的「世界」是成就於非歐洲被強行收編至歐洲的歷史體系之內，但一方面卻無法脫離「歐洲」做為「世界」——統一性的關聯、歐洲精神的普遍性——的框架；他也未否定「歐洲」做為「近代」前提的合理性：「西洋近代自身是世界史的近代」（西谷啟治 1988a：222）。即西谷是把「歐洲」與「近代」相互等同，所謂以「近代」為契機而成立的客觀普遍性世界，其實在成立之初便已經是「歐洲的」世界。那麼，無論是「近代」開啟之初，或是地理大發現後發展出總體性和追求客觀法則的「世界」概念，都無法脫離「歐洲」原理的定義和其歷史結構的框限。如此，則西谷所言之真正客觀中立的「世界」認識，究竟該如何成立？換言之，西谷主張「近代」的歷史認識與現實歷史中相互偏移的（兩個）「世界」，若「近代」一開始就是「歐洲」，那是否可以說，二者其實並無偏移，因為從來不存在真正客觀普遍的「世界」，「世界」始終與「歐洲」相即——無論是在歷史結構意義上，還是在通過全球擴張獲得「世界」的現實意義上。

因此，筆者認為，西谷點明是歐洲將非歐洲收編入歷史結構而成就（以自身為內涵的）「世界」的觀點，看上去反駁了鈴木所論蘭克「世界史」的概念，但終究未能脫逸於「歐洲」為世界歷史結構典範的史觀，儘管此與歐洲中心論有明顯的差異，卻不能不說是西谷歷史論點中的矛盾。即便西谷啟治的意圖是透過揚棄「歐洲」來達到超越歐洲秩序的目的，仍無法避免「歐洲」做為日本進入「世界史」的通過點。前文已述及西谷認為之所以會「歐洲=世界」，是因為歐洲是唯一的能動者，同樣的觀點亦出現在座談會中。筆者於第二章指出西谷視「歐洲」為能動性的「我」，非歐洲則是不具能動性、

單做為對象的「你」，他認為當前日本正由被動的「你」轉換到能動的「我=歐洲」。由此可知，「歐洲」之為被揚棄的對象，是以先成為「歐洲」為先決條件。如此，則接下來的問題是如何成為「歐洲」？西谷視做為近代之「普遍」的歐洲，是以其文化精神、內部和向外擴張的統一性關聯為「普遍」的基礎。如果獲得某種「普遍性」是做為「世界史」的要件，那麼要取得與「歐洲」相同的世界歷史結構位置，一如第三章指出，日本的武力擴張及殖民極可能在尋求歷史結構普遍性的史觀下，獲得正當意義。換言之，西谷啟治雖然清楚意識到非歐洲被強行吸納入歐洲之為世界歷史結構內部的過程，但並未成功質疑「歐洲=世界」歷史結構原理的非必然性，其思想方式對應於現實歷史境況，反而成為支持再生產既定秩序的意識基礎。

西谷清楚地區分了現實歷史與歷史認識中錯位的兩個「世界」，二者的分裂，西谷認為是緣於真正客觀的世界「此一真理於近代未被充分展現」。是因為歐洲侵奪、獨佔了近代世界，所以於近代客觀展開的世界，終究成為歐洲的世界，以「客觀的立場」為理念的世界史，也因此「包含著向歐洲視角傾斜的偏倚」。然而，「客觀性做為真理性立場之近代的自覺，其自身包含著無可移動的真理」、「於近代到達的真理無法再次被減卻」，因此必然再次轉向「真正中立(neutral)的世界」，並「要求世界史學完全脫去視角之偏倚」(西谷啟治 1988a: 228)。這裡西谷以歷史自身的「理念」——對自身客觀性真理的要求——來主張歷史視角(認識)與現實歷史必然會再次統一。下一節，便對此問題進一步討論。

### 三、歷史認識與恢復「世界」中立性：主體自覺<sup>5</sup>

上一小節呈現了兩種以「近代」為契機開啟的「世界」，其一是脫離古代帝國與中世教會並成立於與個別游離之中立「世界」，它與任何個別之不同，使其只能被概念地認識，缺乏主體性的表述。但是，或許可以說正是這種不與任何主體相即、只能以觀想來把握的客觀普遍性，反而予此「世界」再度轉向與特殊主體相即卻仍具客觀性的可能性。因為此中立普遍的「世界」並不只因其游離於個別而獲得其客觀性，同時是以客觀客體的「認識方式」被掌握而獲得其客觀性。亦即，是經過概念化為一普遍性，世界才做為一個普遍中立的「世界」出現。換句話說，這種本來源於「世界」與個別分離之歷史狀況的認識方式，演化為以觀念、理性等非歷史或超越歷史的方式理解「世界」及

<sup>5</sup> 西谷文脈中的「自覺」，筆者認為同第二章內文所示，是指主體對歷史結構已然發生改變有所意識，然西谷比世界史三場座談會更進一步，指出尚有對主體自身「世界性」——本然地存在於世界——的意識。此外，筆者認為在下文西谷的論述中，「主體」是一個包含三階段意義轉換的指稱，即從個人(過渡)到共同體，再(過渡)到國家。意思是，筆者認為西谷強調「個人」做為主體對歷史結構及世界性的自覺，但此自覺做為推動歷史秩序轉換的動力源，要求的是集體性個人(共同體)的自覺，最後則以複數主體性的單一國家主體在國際(世界)上實踐歷史秩序轉換的作為。換句話說，筆者認為下面西谷論述中的「個人」，不單只停留在單一個人的層次，而是在對某種集體意義的要求下被指稱的個人，且如本節最後所示，是以與國家結合為目的或終點被標示出來的個人。前述多義(多階段)的個人或許並非西谷論述所獨有，即其與近代日本的個人如何捲進國家的歷史過程可能有相當深的連繫，惟筆者無法對近代日本個人被捲入國家的歷史脈絡進行檢視與討論，但認為從西谷論述中可看到將「個人」冠上集體意義並與國家結合的意識傾向。

其與個人的關係。於是「世界」、個人均做為觀想的客體，而不是做為歷史的存在被理解。此一外在於歷史的認識方式，導向的是個人認識和現實歷史的分裂，因為當近代歐洲將自身擴展為世界，我們仍以抽象觀想的方式理解當前的世界，此一認識方式保證了世界本身做為客體的客觀性，但卻與做為「世界」之「歐洲」主體內涵的歷史現實無法相互統一。若換個角度，亦可說放任歷史認識與現實歷史的乖離使當前歐洲主導的秩序延續了它的正當性，也就是使非客觀的「客觀」世界始終無法成為無特殊主體性之客觀中立的普遍「世界」。

本小節要討論的問題，便是如何使近代世界中立客觀的「真理性」復辟。西谷啟治對此提出的解決方案，其一是「與單純復歸於古代、中世完全相反」之「徹底近代性的立場」，也就是「最為徹底地排除主體性」的客觀立場；其二是「與古代或中世相互結合」、「做為客觀性立場的近代完全相反」的「主體性立場復活」的主體立場。客觀立場與主體立場，「前者是世界史學中向無偏倚純化的觀察立場，後者是做為現在實踐立場的態度」。也就是「以主體自身的存在為中心」，一方面「往世界內在去捕捉世界的主體立場」，一方面「世界得以內在於主體的立場出發」，從而能夠「創建一個『創造』世界史的現實世界」，這便是立基於現實世界的實踐性主體立場（西谷啟治 1988a：228-229）。

### 1. 主體立場：統一分歧的「世界」

西谷啟治提出以兩個看似矛盾的方向來解決歷史認識與歷史現實分裂的問題：貫徹客觀性的立場，以及主體立場的復活。前節已經指出，西谷認為客觀中立的普遍性「世界」是以「近代」為契機而展開，且他視世界之客觀性乃是近代達到的真理。此真理之再度滅却，即「世界」與「歐洲」同一致使客觀性喪失，則是出於客觀性在近代無法充分展現。故當前要恢復客觀的「世界」，要做的就是讓脫離特殊主體之客觀性的「近代」得以展開，即更為徹底地往「近代」的方向前進、完全分離於任何特殊的主體——徹底近代性、排除主體性的立場。然而，要貫徹客觀性的立場，不能不依靠主動的主體立場，因為客觀性的立場要求無偏倚的觀察（「脫去視角之偏倚」），也就是客觀性的歷史認識，這必須透過認識主體實踐不同於近代「歐洲」世界史的歷史認識立場才可能達成。破除近代世界史學立場的方法是主體回到歷史本身、從歷史掌握歷史，也就是從「實在」而非「觀想」的方式去捕捉「世界」及其歷史構造的意義，這是主體性復活的主體立場。以此主體立場出發所認識的現實歷史，西谷認為將可創造（真正意義上的）「世界史」，這是主體歷史認識徹底的實踐。

這裡明顯可看到與「世界史」三場座談會相互呼應的地方。於座談會中，京都學派主張實証性的主體立場：「實証性」要求「回到歷史中」觀看歷史；強調「主體」，是要求主體有意識地問題化當前已失去合理性（但未被意識到其非合理性）的歷史秩序。亦即京都學派強調主體有意識地主動回到歷史中去把握現實歷史，以此揭示現實歷史境況及其歷史性，而歷史認識推動主體實踐以致達到真正歷史結構的變革，即「建設」新

的世界歷史秩序。西谷提出徹底的近代立場和主體復活立場，前者是回到世界歷史中去觀察，可謂是「實証性」的立場；後者是要要求主體對當前「世界」的問題化，以此區分出真正中立客觀的世界及（當前）歐洲的世界，這是主體歷史認識的實踐（歷史認識同時是實踐的出發點和結果）。無論是實証性或主體性，首要的是主體「自覺」於其立場。在座談會中，京都學派主張主體「自覺」，是由歷史結構的（鈴木成高主張）「傾向」或（西谷啟治主張）近代「真理」所推動、產出，此一自覺再帶動主體的世界史意識和「使命」的行動實踐。

上述觀點的問題，是企圖將現實歷史客觀化（近代「真理」），然後將回復這種客觀化或「真理」的主體立場，歸宗於現實歷史本身的意志。換言之，特定主體立場下的歷史認識做為實踐又帶動主體行動實踐，依西谷的觀點，必定是歷史「真理性」的展現。這樣的論述邏輯在第二、三章中已經反覆出現，即未質疑現實的合理性與倫理性，並透過將主體架接在現實歷史上來獲取主體立場的倫理性。其中包含的矛盾已如前章所示，故不再重複。但在這裡可以看到西谷論述與鈴木等人共有的思想邏輯，無論是歷史內在的真理、理念或多樣性統一呈現的傾向，都遮蓋了來自主體定義的企圖。被客觀化的歷史結構，使得主體立場看似只是在回復世界「真理」的認識，進而使得主體「使命」獲得源源不絕的合法性。日本秉其「世界史使命」而對外侵略，何嘗不是在世界歷史「真理」的掩護下遂行？此外，西谷主張要以主體立場來排除與世界相即的主體（歐洲），以達到真正做為中立「普遍」的世界，即真理性的近代世界。然而，該如何帶動行動主體驅逐與世界相即之主體？如果說主體性的歷史認識反映了真理性的近代世界，（依西谷或京都學派的論點）歷史認識必然會帶動主體去實踐該真理性，進而去「建設」包含主體立場、由主體所建設的中立普遍性，這將可能含有建設主體自身做為「中立普遍性」的危險（高橋哲哉 1995）。「歐洲」藉由將非歐洲強行拉進其普遍性關聯歷史結構以成立「世界」，此「世界」做為被非歐洲內化的「真正」世界，在西谷主張的「主體立場復活」之前，同樣是客觀中立的（非客觀）世界。因此，西谷主張去「創建一個『創造』世界史」的中立普遍性現實歷史，是否同樣有可能落入與特定建設主體相即的矛盾之中？日本做為具世界史「使命」的建設主體，是否有可能將自我視為真理性的秩序當作「普遍」？當現實歷史結構的建構性被反映出來，成立於上的主體立場客觀性將面臨質疑與崩潰，如此則主體立場的「中立普遍性」建設，無疑同樣成為西谷論述中的矛盾和問題點。

回到西谷主張之以主體自身為中心，回到歷史中觀察歷史並將之問題化的主體立場。一如第二章京都學派提出之主體性的歷史性認識，關鍵是如何打造主體的主體性，該主體又能產生何種實踐。依照京都學派的觀點，「主體」孕生自現實歷史結構，那麼上述主體及其實踐的問題，便是如何在歷史制約上產出一種能將之問題化——問題化近代的「歐洲=世界」——的主體和主體歷史認識，而此主體立場又包含著哪些素質，使其能於現實中達到歷史秩序的真正變革。同樣的問題在第二章討論的座談會中已經出現，此處循著西谷的論述進一步討論。關於主體如何在歷史本身做為基礎和限制的情況

下，產生創造性的歷史認識，即超越當前歷史結構和秩序的認識，此問題或可從歷史認識所從出的「歷史」本身為討論起點。西谷認可蘭克視「理念內在於現實歷史」、理念非由外部指導歷史的歷史觀（西谷啟治 1988a：232）。如第三章所示，理念以歷史的「傾向」展現，是歷史對自身的自覺和自我完成的限定與制約，同時帶動了歷史轉動——歷史的創造；西谷啟治亦說到：「時代受其自身自覺方式的根本制約」，時代的自覺則是「對該時代世界史觀的根本制約」；對「新構造之『世界』」的意識，是「在舊世界內部開始發生時便一同醞釀著」，因此「世界史的時代」——真正中立性世界的時代，是新構造的世界在「破壞舊世界的同時，做為新時代出發」，是「新構造的世界通過各種障礙並逐步自我貫徹、走向完成的過程」，也就是「實現世界的過程，或者說是世界自我完成的過程」（西谷啟治 1988a：232-233）。當前由「日本的勃興」之強國化為動力「打破歐洲『世界』的圓環」所標示之近代世界的轉換，做為世界歷史自我完成之「歷史的必然結果」，同樣說明了主體「世界意識、歷史意識等，現在正迫近一根本的轉換」（西谷啟治 1988a：224、303）。

換言之，是「歐洲=世界」歷史秩序日漸解體的歷史結構自身之變革（自我完成），推動了主體歷史意識的轉換；是世界歷史趨向「新構造」的衝動或「必然」，要求著不同於產出於舊世界歷史結構的主體及其歷史意識，也就是站在舊世界歷史結構上打破、質疑舊世界歷史結構的主體立場。亦即，是世界歷史結構自身打造了能將之問題化的主體和主體性意識。這裡再度看到以歷史結構做為主體立場客觀性來源的論點，其中的矛盾筆者已於第三章討論，此處欲進一步討論的，是前述由世界歷史結構鑄造之主體立場的歷史認識——對新構造、脫去歐洲主體性世界的認識——如何落實和自我表達。此問題可從兩方面來說明，其一是認識方式，其二是主體對自身世界性的自覺。

關於認識方式，西谷說到：「依照正確地整理與解釋資料」，我們得以客觀地把握歷史，並「迫近『本來如何』<sup>6</sup>的事實性」，這是歷史認識中的實証性。且「在我們觀看歷史時便已成為我們自身觀看歷史的方式」，而「對事實自身客觀地把握之歷史認識實証性的要求，具有無可動搖的自明性」（西谷啟治 1988a：221-222）。又「今日中立的世界史觀與世界之現實及其世界意識相互交結，現實世界與歷史觀此般的結合，並不只有見於近代，在一般世界史的任何時期均可見到」（西谷啟治 1988a：224-225）。若先不論西谷關於歷史能被客觀、實証地掌握的觀點及其中隱含的問題，他主張實証性內在於主體的歷史認識，當個人實踐歷史認識，同時將反映可實証的現實歷史，也就是歷史認識和歷史現實之間必然達成內在的統一。因此，世界史觀和做為其基礎的現實世界、世界意識，對西谷來說，也必然相互統一；亦即與認識中之客觀、中立世界相對應的，無疑必須、必然是無特定主體視角的世界，西谷認為蘭克史學提供了一個很好的啟示。

西谷啟治指出蘭克的世界史儘管「是從歐洲出發所見的世界，是止於歐洲的世界，不是真正世界性的世界」（西谷啟治 1988a：246），但蘭克透過嚴密地考察歐洲諸民族

---

<sup>6</sup> 雙引號為筆者所加。

的移動及由此帶動的政治、文化關聯，展示了歐洲之為一統一性整體的成立。此實証性、統一性的視角，雖未脫離歐洲與世界相即的框架，但同時又讓世界「做為本來的普遍性世界，也就是做為客觀性的『世界』，在現實中開展」，因為蘭克「『表明本來如何』的態度，與其以統一性觀看貫通歐洲之種種不同分裂的視角相互結合，且此統一性的視角，去除了一切主觀的角度及其偏見」（西谷啟治 1988a：244）。西谷於此點明蘭克的史學方法和「世界史」式的歷史意識，使得「世界」儘管與歐洲同一，卻獲得了世界之為「世界」的客觀性——如實地呈現歷史，即以歷史表明歷史本身的「客觀性立場」（西谷啟治 1988a：244）。統一性視角，也就是視（歐洲）歷史為一個在結構上相互關聯的「整體」，以構造上的一體性來看歷史的歷史觀——即鈴木所謂「世界史」的歷史觀，是歷史之為一整體的視角，非任何主體或方向的視角。結合實証性與統一性所呈現的歷史，是在方法和認識上客觀的歷史，是被客觀呈現的歷史。也可以說歷史內在的客觀性，是由其被認識與被構築的方式所賦予。僅就這一點而言，蘭克以歐洲為中心的「世界史」之所以能呈現一個「客觀」的「世界」歷史，是因為在史學方法和歷史認識上達到了歷史之為一整體的客觀性。是在這樣的意識上，「世界」儘管與「歐洲」等同，卻能以「本來的普遍性世界」的姿態，在我們所認識的現實中展開，亦可說蘭克所呈現之與歐洲同一的世界，是客觀的非客觀世界。

史學方法做為蘭克主體立場的一種折射，依歷史結構產出主體立場的觀點，應有支撐該史學方法之為主體立場的現實歷史。西谷指出是以近代為契機展開，並經過大航海時代加強之「包含人類和地球的思想」、「哲學家式的人類史、世界史」的普遍性世界觀念推動了蘭克「以統一性把握歐洲諸民族各種歷史的立場」。這是「近代性的歷史意識」，是脫胎於「近代世界」的「世界史的事實」（西谷啟治 1988a：244-245）。也就是說，「近代」歷史結構下產生的概念化、觀想的「世界」，是催生蘭克歷史意識的根源，歷史意識根植於做為現實的「近代世界」歷史結構，也是一個世界史的事實。但是，前面說到，「近代」是與「歐洲」相等同的世界歷史結構，或者說是「歐洲」強行將全球納入其「世界」的歷史結構，因此主體（蘭克）的歷史意識——概念上普遍的「世界」歷史認識，轉向與「歐洲」相等的「世界」歷史認識，無非是緣於「世界=歐洲」的「現實」。蘭克的史學立場及歷史意識正是站在理性觀想的概念化世界與「世界=歐洲」的現實上，故蘭克的「歐洲=世界」的歷史認識不能說不是「世界史」的史學立場，其實証性的史學方法、統一性的歷史視野，便是此種雙意的「世界史」立場的落實。

此處西谷通過蘭克史學呈現近代歷史意識的一次偏移，由概念上中立普遍的「世界」意識和認識，向與「歐洲」同一化的「世界」移行。儘管近代的歷史認識往「歐洲=世界」傾斜，但卻是成立在中立普遍性「世界」之歷史意識的基礎上，統一性——非任何主體或方向的視角——的「世界史」視角便是對客觀世界之歷史意識的繼承，同時也是主體對近代世界的「自覺」。然而，實証性的客觀史學方法、無特定方向的統一性視角和主體對近代世界歷史真理性的「自覺」，並未能讓認識上的「世界」與現實歷史中的「世界」相互統一。或者應該說，主體對中立普遍性「世界」的認識，和現實歷史「世

界」只能在朝向真理性世界的「理念」或「傾向」上達成統一。前面已經提到，新構造的世界（中立普遍的世界）做為世界歷史的自我實現，是以「日本勃興」為動力「打破歐洲世界的圓環」來展示世界歷史本身的運動方向，是世界歷史往中立普遍性世界的傾向產出實証性方法和統一性視角的主體立場。換言之，讓中立普遍性世界「成為現實」是認識上和現實歷史上「世界」能完成統一的唯一途徑，而世界史本身已經昭示了方法，也就是由日本實踐打破歐洲做為世界之歷史秩序的世界史「使命」。

此一歷史認識與現實「世界」在未來式、朝向客觀方向的統一，可說是由歷史認識之為一種實踐回頭帶動世界歷史向客觀性方向運動。即透過問題化做為主體歷史認識前提的現實歷史，意識到認識上與現實歷史上相互錯位的「世界」，從而推動具內在矛盾——歷史認識與現實歷史無法統一——的歷史結構轉換的主體使命觀。到這裡，可以看到西谷與鈴木成高都主張主體立場的歷史認識、實踐（使命），是出於世界歷史本身向新階段行進的運動，但二者有一個顯著的不同，即鈴木並未區分出一個同樣做為歷史意識前提的理性、概念化世界。鈴木認可蘭克史學方法上呈現歷史的即物性，不認為有一個理念的、以概念掌握的世界（歷史）與即物的現實歷史平行存在，更不可能在概念世界上產出主體立場。由概念世界產出的主體立場，是將「理念」置於歷史之前，並以先於歷史的理念（理性）主導歷史的走向。但鈴木通過蘭克史學所主張的，是理念內在於歷史，只能在通過歷史之後，或是從歷史的「傾向」中得知。西谷則發展出二個平行的歷史結構：其一是以「近代」歷史特徵（世界帝國與教會獨佔性的「世界」脫落）為轉機形成的意識上中立普遍的世界；其二是「近代=歐洲=世界」。此一雙重「世界」歷史／意識結構的存在，產出主體實証性、客觀的史學方法，以及「歐洲」做為一普遍性關聯整體之「世界史」觀點，即統一性的視野。或者應該說，西谷認為在同一個「近代」歷史結構下，發生了具雙層次歷史意識的主體，其一是由開放的世界感為基礎孕生出對真理性（中立）世界的意識，其二是在「歐洲=世界」的現實境況下，對「世界史=歐洲（整體）史」的認識。對鈴木來說，蘭克史學做為歷史理念（神）及普遍性關聯的展示，無論撰述的內容為何，本身都具有世界性（中立客觀的普遍性）、都是「世界史」；其世界史的世界性是來自史學方法和歷史觀本身賦予歷史的素質（理念的遍在），無關乎是否與任一特定主體相即。換言之，蘭克史學被鈴木視為「歷史」的邏輯本身。但對西谷而言，蘭克史學代表的是上述雙層次歷史意識相互作用、結合的展現，是對真理性近代世界歷史意識的繼承，並以實証性史學方法與統一性視角落實在「歐洲=世界」的現實歷史書寫中。亦即，西谷視蘭克史學為真理性近代世界及由其所生之歷史意識的存在與證明。

對主體歷史意識內在在不同的觀點，筆者認為也反映在鈴木、西谷二人對現實歷史結構如何完成變革的看法上。二人雖然都視世界歷史輪轉是世界的自我實現，但鈴木強調世界歷史結構做為自身動力的絕對性，因為世界歷史結構的「動態本質」，它必然往新構造行進；鈴木反對個人主體力量介入歷史結構運行動力的能力與可能性，以此捍衛歷

史結構絕對的、中立的客觀性。換句話說，對鈴木來說，世界歷史結構的動力完全來自其本身，從中孕生的主體及主體立場的實踐和「使命」，不過是世界歷史結構的宣教士。西谷較之鈴木，賦予主體更大的能動力，他認可世界向新構造行進的衝動產出將之實踐的主體及主體立場，但世界往新構造方向的實現，則是依靠主體對平行歷史結構——或近代歷史結構下雙層次的歷史意識——加以統一的主體立場。歷史結構產出了主體，但只有主體「自覺」地問題化歷史結構，並以歷史認識做為實踐去意識到真理性世界與相即於歐洲的現實世界的分離，再由此歷史認識推動使「世界」未來方向上做為中立客觀世界而統合的主體立場，或者說世界史「使命」。也就是說，相較於鈴木，儘管依第三章的討論，鈴木史觀下歷史運動的發動者仍舊是主體，西谷將主體放在世界歷史轉動的中心，正面肯定了主體對歷史的作用力。然無論如何，鈴木和西谷都視主體立場具有來自歷史結構的客觀性、合理性，從而具有第二章提及的倫理性；且儘管主動性不同，但二人的觀點最終都導向了主體的使命觀。

關於使命觀與當時日本國家之為歷史主體發動戰爭的關係，於第二、三章均已討論，於此不再複述。值得再作說明的，是西谷對主體自覺的強調，加深了對日本做為主體自覺其世界史使命並擔任亞洲指導者位置的疑慮。高橋哲哉便指出西谷啟治強調日本精神與歷史文化上的優秀素質對建設大東亞共榮圈的意義（高橋哲哉 1995：276-277）。依第二章的討論，日本精神與文化的優越性，至少部分是來自日本當前與西洋文明並駕齊驅，以及對世界歷史位置的意識並自覺於超越近代秩序的必要性和必然性。然而這樣的主體意識，一如第二章所述，導向的是正當化日本的主體立場，以及打造具上述意識的主體，不僅只是以倫理召喚日本社會大眾，更包含殖民地大眾。高橋哲哉與及 Kimoto 都指出西谷（於座談會中）主張民族同化，即透過教育來打造「半日本人」，從而為「（新）日本人」鋪路，而民族同化的目的則是日本做為創造亞洲新秩序（大東亞共榮圈）的必要手段。西谷此一主張，高橋指出不僅是一種自我膨脹的手段，更具有維持自我同一性、拒斥他者之他者性的欲望（高橋哲哉 1995：276-277）。Kimoto 則指出西谷強調國家自覺、國家的道德生命力，並依此主張日本人化以使亞洲世界史自覺、道德生命力的普遍提升，無疑具有強烈的民族階級思想（Kimoto 2009）。日本源自其主體自覺和使命觀的指導性位置，於焉成為其本身向外擴張的合法性來源。

回到西谷所論之主體立場，他主張實証性在主體歷史認識成立之時便已內在於主體，蘭克的史學方法可說是此觀點的證明。通過實証性地把握歷史，將可曝露出原本認識上的「世界」與現實歷史中的世界並不相等，如此將追求在未來時間的二者統一（帶動主體任何形式的實踐），此即問題化歷史認識基礎之現實歷史的完整過程。西谷接著指出，當問題化歷史認識基礎的歷史現實，則「當前應稱之為過去的所有性格」、「包含預測未來之實踐」，以及與「過去」相連接並於現在對未來進行實踐的主體立場，都將被打破。由於「實踐的立場與現實『世界』自身和世界意識直接相關」，因此當主體立場「無法通過實踐立場而歸於做為其前提的現實世界與世界意識」，便開啟了主體世界歷史哲學的立場（西谷啟治 1988a：225）。此處可分幾個層次來理解：首先，做為

歷史認識前提之歷史現實、歷史意識被問題化，無疑使個人與歷史（過去）的關係發生改變。個人無法再依靠原本視為自明的歷史及其所生之歷史意識來進行歷史認識，對此情況的意識（現在的主體立場），將使在歷史認識上成立的「過去」遭遇扭轉、重新與歷史認識建立關係的局面。其次，對前述情況的意識是發生於個人進行歷史認識實踐的同時，也就是個人的歷史認識本身能對做為其基礎的歷史及歷史意識進行檢視，個人的歷史認識本身能夠挑戰個人的歷史意識，當對歷史的認識無法通過歷史認識之為一種實踐與現實歷史相互統一，歷史哲學便由此開啟。換言之，歷史哲學因歷史認識和現實歷史間的矛盾而開啟，目的也是要凸顯此一矛盾；也只有歷史哲學能夠使相互分裂的歷史認識和現實歷史再度達成統一，因為僅憑受制約的、內化的歷史意識，無法反映此一矛盾——對此矛盾無所意識，故也無從消解之。歷史認識之為一種向著未來的實踐，其意義便在於通過歷史認識不僅是產生對前述矛盾的意識，更帶有轉換現實歷史構造的意義，也就是回到現實歷史中去檢視歷史，並尋找讓歷史認識和現實歷史結構得以統一的契機：「回到做為世界史學基盤的世界本身、與世界共見的立場」（西谷啟治 1988a：226）。回到「世界本身」觀看——貫徹歷史性的認識，進而（重新）定義「世界」，這是依靠主體立場的復活來徹底排除主體性——個人主體意識到必須問題化歷史認識的基礎，並透過歷史認識做為一種實踐來排除與「世界」相即的主體。

藉由問題化歷史認識的基礎，來獲得一種認識上的中立客觀性，這是對「歐洲=世界」的自覺和反叛，在意識根源上挑戰了現行的思想秩序。然而，是否真的能藉由方法——以具實証性之歷史認識發動問題化歷史認識基礎——獲得歷史認識的客觀素質，即「脫去視角之偏倚」，仍是值得考慮的問題。西谷主張在近代歷史結構下，歷史認識和現實歷史中的「世界」相互偏移，由於歷史認識的基礎是現實歷史，故現實中與「歐洲」相即的非中立世界，使原本對中立「世界」的歷史認識向「歐洲=世界」傾斜。對此，西谷提出恢復中立「世界」歷史認識的方案，是問題化現實歷史，即質疑現實中「歐洲=世界」並非真正中立的「世界」，可以說是自覺到「歐洲」與「世界」並不相等，通過意識到非中立世界來達到對中立客觀世界的認識。但上述論點的前提是，現實世界歷史結構已經向新的階段行進，然第一小節已經指出，世界歷史結構自我運動至新階段，看似具有來自歷史結構本身的客觀性，卻是主體出發進行的定義。換言之，必須先由主體發動現實世界歷史結構的運動，才可能產生「世界」內涵上的錯位——被西谷當作歷史認識前提的世界歷史結構運動，實則是為了達到中立世界的歷史認識，而必須先由主體加以實踐的結果。主體及其歷史認識，和歷史結構之間的相互關係，在這裡已經發生深刻的衝突。一如第二章論及之主體對「歷史性」的認識——出於歷史結構的主體立場、以客觀實証性方法進行的認識，其實是主體主動先給出歷史結構定義，從而決定「歷史性」和相應的歷史認識。換言之，西谷所謂歷史認識受歷史結構的制約，若歷史結構的意義不能不由主體主動提供，那麼歷史認識其實是受制於主體立場——主體「建設」歷史的意欲和目的。就京都學派於座談會中提出的主體立場而言，可說就是建設新世界史

的使命觀，在這裡，可以看到從「世界史」座談會、鈴木成高史論至此某些共有的思想傾向，此一對世界歷史境況的認識，如二、三章所示，足以支撐現實歷史中日本向外征服的行動實踐和將之合理化的意識型態。

## 2. 主體「世界性」：「世界」之世界性根源

至此已經從歷史認識方式面向，展示了以反映近代世界真理性之主體立場如何自我落實，接下來便從主體自身世界性自覺面向來延續上述問題。西谷的重點在由絕對主義體制出發的近代國家及個人為何具有世界性。他指出近代民族國家（國民國家）理念始於中世身分制的絕對主義國家：一方面各階級依社會契約達成某種政治上的統一，並由國王在各階級之上成立統一性的支配權力；另一方面各階級間存在著對立的緊張性（西谷啟治 1988b：270）。絕對主義國家的階級分立為法國大革命所打破，「非身分性的自由市民」出現，市民「為世界市民性的自由理念所驅動」，自視與「不具身分差別性的國家為同一」，由此「過去受身分差別妨礙而無法形成之民族意識乃至國家共同體的意識因此得以自覺」（西谷啟治 1988b：270）。亦即，「絕對主義育成自由市民，自由市民育成國民共同體」這是權力向自由、自由再向權力展開的歷史過程，「以自由與權力相矛盾的兩個原理的相交會點為其存在中心之往國民國家的運動」是「國民與國家直接相會」，即「高度政治性的動向」（西谷啟治 1988b：271）。

上面簡要呈現了絕對主義國家到自由主義國家，再到近代民族（國民）國家的圖示，做為「現代國家基礎的國民共同體」，是以打破封建身份束縛的「自由理念為其成立原動力」，並在「世界市民性」的自由自覺下朝近代國家的方向運動。在自由主義底下，國家是做為「法的主體」與代表「私利、私領域之結合」、「具世界市民性」的個人相互對立。所謂世界市民性，是指自由主義下，個人「直接在世界中自我把握、自覺於得以要求做為一個個人在這個世界中生存與生活之自由的權利」，而國家做為「法的主體」，是保護「個人的生命安全與經濟活動自由之法設施的裝置」，然與代表「私利、私領域之結合」的世界市民性個人相互對立（西谷啟治 1988b：265）。換言之，西谷認為自由主義下的個人在世界中獨立地存在，具備自由的權利與自覺，毋需經由國家做為個人與世界的中介，國家只是保護具自由權利與自覺之個人的「法」裝置。因此，個人「一開始便站在自身疏外於國家的立場」，與國家僅維持著內部「法的關係」（西谷啟治 1988b：265）。同樣地，社會做為個人的結合，國家對其而言亦只是維護其存續的法裝置。在西谷看來，這導向「從國家內面將國家向社會消解的傾向」，因為消解個人私益、私領域與國家的對立而必然產生之「以社會為基準、採國家之社會化的方法消解對立」的現象（西谷啟治 1988b：266）。

該如何理解西谷所言自由主義下國家與個人的對立，以及是否該將其對自由主義的見解置於戰前日本特殊的政治社會脈絡中，筆者無法在此詳盡。若把問題限於戰前日本對自由主義政治理論的理解，極簡要地提出三種看法：其一是把基於自然法的個人主義理念（天賦人權）、個人中心之社會集合（「私益的和諧組合」）的政治參與（立憲政

體)看作「治安之害」，因為將政治權力置於個人之手，主張人民抗衡(君主立憲)國家的權力，無疑是諸多政變——甚而廢除君主制——等動蕩產生的原因(山田園子 2012；張旺 2002)。其二是既然個人的自由需由國家來保障，為了個人及社會存續之需要，獨立且專擅統治權的國家(主權者)乃為必要。此論點否定社會契約論，國家非在與社會的契約和法的關係上成立，而是「真正自由的賜予者」(山田園子 2012)。其三是接受國家是個人經營共同自由生活的必要代價，但「成立在與眾人的契約上」，透過各種分權限制國家權力；以個人和社會為權力中心，國家不得介入除了保護個人自由之安全外的任何領域，國家做為個人之集合，只為個人之私利及私利之組合(社會)而存在，本身不具特殊利益(山田園子 2012；張旺 2002)。無論是哪一種觀點，可以看到自由主義個人與國家的對立主要是在國家法權對個人自由的限制上，西谷所言之個人與國家的對立，筆者認為可在此脈絡下理解。又在社會契約的基礎上，依前述第三種觀點，國家是為了個人與社會存在，國家法權只能做為私益集合=社會之展現，其本身除此別無其他意義，西谷所謂國家社會化、向社會消解，或可由此理解。

上述自由主義國家觀，西谷認為無法反映歷史世界之現實國際政治中做為政治行動主體的國家，因為現實中的國家「不單做為法之主體，而是具力之關係的政治性行動主體」，是「猶如做為個人般之生命體」。故如自由主義法學家 Kelsen<sup>7</sup>的純粹法學「將國家還元為單純之法規範的複合態、主張法與國家的同一性」，結果只是一種「內部視角的擴大」，無法真正地「從外部觀看國家」，從內部觀看國家是「國家向社會消解之傾向中最為顯著地展現」(西谷啟治 1988b：266)。亦即將國家簡化為「法」裝置，不僅不能反映國家在歷史世界做為主體的行動，同時消去國家的國家性，使其不具歷史意義和內涵。然而西谷主張國家是一有機體，並引政治學者 Rudolf Kjellén、<sup>8</sup>蘭克、Otto Koellreutter<sup>9</sup>等人的論點主張國家是個人共同體之「組織化的生權力」，「國家的體制形式絕非國家的根源性生命」，國家的法與權力是同人倫在「有機性衝動」中成立。西谷認為此以「自然與力的側面」揭示國家性格的看法，是「脫去過去抽象性而把握現實中國家之最為具體的看法」(西谷啟治 1988b：267-268)，此人倫性國家即全體主義國家。

這裡強調國家的人倫性要素，「國家」是經過組織化的生命集合，生命集合是國家的內在，其組織化是國家的形式，而將其進行組織的是國家的「法」，故國家是法與生命集合(自然)的結合，二者結合成的國家則是現實歷史世界中的政治行為主體。換言之，如果國家的「本質」是做為個人集合之基體並與「法」結合的有機體，依西谷對國家於現實政治中行為的主張，國家將同時擔任個人之集合(共同體、社會)與世界交涉

<sup>7</sup> Hans Kelsen (1881-1973)，奧地利裔法學家，主張純粹法學，強調法的自主性，不受政治或道德拘束；他主張國家所有政治與行政行為都受到法的規範，並利用「法階層」來建構國家的內部秩序，國家就是法秩序，故國家與法同一(鐘芳樺 2011)。

<sup>8</sup> Rudolf Kjellén (1864-1922)，瑞典政治學者，主張國家是一個根植於土地且大於組成它的個人總合、共同體或階級的有機體，同時國家是內部公眾意志的表現和人與環境長期互動下的結果(Heffernan 2000：45-46)。

<sup>9</sup> Otto Koellreutter (1883-1972)，德國法學家。

（國際政治）的角色。因此，個人的世界性不在於自由主義的個人「世界市民性」，站在國際政治的立場，個人的世界性是來自「國家」之為一生命體，代表內部生命體的集合在世界上行動。依此，純粹將國家視為「法」裝置的看法，除了不符合現實歷史世界狀況，還同時否定了「國家」之為一生命體透過國際政治上「力」的交流與世界性，從而消解個人及社會通過此途徑獲得、維持的世界性。也因此，國家做為保障個人與社會世界性的必要存在，西谷認為，其規制必然「延展至向來只委於個人內發的自由之自發的普通人性立場——道德、哲學、宗教，即與世界觀相關的諸領域」，這是國家「高次元政治性的本質」，以及「人類對實在於世界內的自覺」（西谷啟治 1988b：268-269）。

到這裡，可看到西谷啟治試圖通過否定自由主義的非歷史性，將個人從國家的對立面移置於國家的內部。依西谷的觀點，不只是個人為了自我維護世界性、在世界上存在而向「國家」結合；國家為了維護內部生命體，以及自身做為生命體，也有必要向社會及個人的各種層面滲透，這不僅是國家政治的本質，還是個人對自我世界性的自覺。換言之，西谷認為個人與國家同做為生命體必然通過直接結合以維護彼此的存在（互為彼此存在的前提），「高度政治性運動」便是「國民與國家直接相會」或結合的動態表現。西谷進一步指出，此一「自由與權力」兩種矛盾相會之國民國家運動的歷史性方向，看似是個人對自由理念的否定，實則是「自覺性國民共同體在否定自由主義上通過自由主義」，是為了維護自由理念而與國家權力結合，故「掃蕩自由主義過後，自由主義之根反過來殘留於對其加以掃蕩之國民共同體中」，自由理念仍然是國民共同體形成的根據（西谷啟治 1988b：272）。所謂在否定自由主義中達到國民共同體的自覺，筆者認為，是自由個人自覺向著國民共同體——國家而否定消解國家的自由主義和自由主義下的個人性，即此「否定」本身便是自由個人的自覺，是自由個人對其「自由」意識的表達。自由主義之「自由」個人的理念，通過此一否定獲得實現與實踐。

換言之，以「法」為表徵之國家權力是以自覺之自由個人為基礎，故西谷表示向國家規制運動的國民自由中必然「存在較法之自由更為深層的倫理的自由」（西谷啟治 1988b：274）。此倫理的自由「非『從國家得來的自由』，是『向著國家的自由』」（西谷啟治 1988b：275）。亦即個人向國家權力合攏的自由不是被動的、被給予的自由，是主動的自由。這不僅是個人絕對性的自由，更是「倫理性」的自由。這種自由個人向規制性國家的行進，西谷指出是共同體與國家共享的意欲，因為對個人、共同體世界性存在「達到自我自覺並欲將此自覺客觀化的國民共同體」，其自我形成的運動會直至國家層次，並「進一步做為此國家而形成之自身欲在世界中存續自身」，故國家與個人的結合，是「維繫做為國家基礎之共同體——個人的統一——的國家意志」，從而「是共同體自身的意欲」（西谷啟治 1988b：278）。簡言之，個人和國家間雙向互動的高度政治性運動，一方面是個人延續其本然的世界性（本然地實在於「世界」），另一方面國家因此運動而具有世界性——來自其本然地存在於「世界」和它做為個人的集合而具有內在的世界性。

有別於自由主義國家之個人與國家只是消極地「妥協」，以及絕對主義國家以王權

為唯一至高主體——就某方面而言是無主體，全體主義國家是自由與權力的「統一」。西谷啟治以「主體基體化，基體主體化」來指稱上述自由個人與國家權力在高度政治性運動下的結合。個人「不單是沒入國家的自然性基體」，而是在握有自我主體性的立場下，「要求著基體的主體化」，再進一步「要求此主體的再度基體化」。亦即，「主體不是單純地向基體跌落，而是主體性地自我基體化，做為主體的同時採取基體位置的立場」。於是「國家——從而是共同體——的自我意志反映於個人內面」；「個人在國家意志中看見共同體——從而是自己——的意志，在國家中自覺自身」（西谷啟治 1988b：279）。Heisig 認為西谷所言乃是指國家的本質是依靠基體化個人來進行統治，自由個人則有意識地挪用了國家的統治權，從而「主體化」國家（Heisig 2001：197）。筆者認為 Heisig 的詮釋值得再考慮，他將「基體化」看作統治的手段或必經過程，即視「基體化」的前提是國家本身，國家是整個過程的出發點；且僅就統治權力討論，忽視了西谷著重的「世界性」保持（儘管這就是國家權力的合理來源）。筆者認為，西谷強調的是主體主動、主體做為出發點的立場，即此處表明的是個人乃以共同體為前提在共同體內部保持主體立場——對共同體存續之「自覺」，個人在國家內部保持自覺的同時，為了個人及共同體之存在而往「國家」發展、糾合，「個人—共同體」成為國家的根源性的基體，此即（個人）主體的（國家）基體化，是在主體立場（自覺）下為保持主體性而國家基體化；另一方面，國家在「個人—共同體」之為基體上成為政治行動的主體，此即（個人—共同體）基體的（國家）主體化，是為維護基體而成為主體的國家主體化。正是在此意義下，個人與共同體的生存意志透過／在國家（內部）得到展現。

學界關於西谷的全體主義國家和國家世界性論述的論辯，是理想主義、法西斯狂熱還是哲學與現實政治相遇下的思想努力或屈服，在筆者看來，本身足以成為一個饒富興味的現象或課題。森哲郎認為西谷啟治是在戰前日本極端的國家主義、全體主義政治環境下，力圖為日本國家尋找有別於個人無主體性而單做為國家基體之絕對主義國家，以及自由主義國家——個人與國家基體分離而單為主體——之外的第三種可能性。他指出西谷通過將個人以主體狀態成為基體，來達到否定國家做為中心的目的，國家經由否定自我中心性則能獲得「內在於國家自身之超國家的世界性」，而這樣的觀點具有複合個人實在於世界的普遍性和世界性世界的歷史意義（森哲郎 2013）。Davies（2008）與森哲郎有類似看法，認為西谷的全體主義國家論是與其宗教論述交織在一起，目的是透過否定國家的中心性和自我性來開啟宗教式的世界主義，同時否定以國家為中心的帝國主義思想，然此宗教性的政治理想並未對現實政治起到作用。Parkes 和 Williams 指責批評西谷為法西斯主義者的英美學者，不僅缺乏對西谷思想文本和戰前日本特殊歷史境況的適當認識，所謂西谷或京都學派的「法西斯」思想，是戰後英美創造出來的意識型態，本身包含西方中心的霸權思想；儘管西谷忽視了全體主義的危險，但其思想與西方法西斯主義有思想方式和環境的根本差別（Parkes 1997, 2008, 2009；Williams 2004）。

從上述，可以知道評價西谷的政治論述並不容易，筆者認為西谷的國家論述的確包

含一些積極肯定個人主體的要素，視個人主體性是世界歷史的出發點。因為若前述以個人、個人共同體做為根源的分立國家，是對透過個人表達之近代「世界」世界性的保存與展現，那麼可以說國家存在本身，就是一種世界性，就是「世界」得以成立的要素。這裡看似存在一個國家特殊性與世界普遍性的矛盾，然而，世界之為「世界」，或者說世界的世界性，依上面討論，是在國家之自我維持——也就是個人和共同體的自我維持——的基石上成立。也就是說，世界之普遍性並非強調界線消解的全然開放，國家維持來自內部（個人、共同體）要求之外部存在，才是世界之為「世界」的原因。在這個意義上，國家要求自身存在主體性的行動，可以說是國家內部個人、共同體對其主體性與世界性的主張，是由個人帶動國家自我保持的運動，國家因此具備展現「世界」的潛能，同時也是將現實世界從與「歐洲」同體的近代世界，往客觀中立之「世界」做為現實歷史的方向拉近——「世界」成立在無強制性主體獨霸的多元個別上，從而打造了與歷史認識（對客觀「世界」的歷史認識）能夠達成統一的現實歷史世界。

森哲郎與 Davis 認為西谷企圖讓國家成為一個拔除中心性的主體，這樣的觀點或許值得參考，但從上述漫長的討論中可以看到，且前面也已經點出，西谷有強烈將個人移置於國家內部的傾向。他一方面肯定自由主義的個人觀，認為個人有天生的世界性——本然地於世界中存在，這是人類存在的普遍性質（森哲郎 2013），並且有保存自身和共同體世界性的欲望；另一方面又清算自由主義，認為個人和共同體是自發地且「自由」地否定獨立、毋需通過國家的世界性，其目的便是維護此世界性。且為了自我形成與延續，個人和共同體必將自由地否定無規制、恣意的自由，而自願向國家結合，這是對具有和維持世界性的「自覺」。國家對來自個人與共同體之世界性的「自覺」，同樣將之導向深入到組成個人、共同體完整世界觀、世界性的所有層面，這是國家的意志，是由個人出發達至國家層次的意志。換言之，西谷啟治將拒斥自由主義並與國家結合歸結為個人、共同體對失去世界性實在的本能恐懼，是這種生存的本能欲望喚醒個人、共同體主體性地否定自身無拘束的自由並接受國家規制的統治，從而揭示了個人、共同體不能離開國家、不能不仰仗國家法權的力量，否則便無以維繫自身的圖像。西谷高度重視主體「自覺」，認為是自由主體對自由主義理念的自覺，引導其走上否定自由主義的道路，故是通過自由主義地否定自由主義，是主體真正的自由表現。西谷經此論證成功地讓主體「自由」、「主體性」地走進國家，並視出於主體意志的基體化，帶動的必然是基體的主體化——主體化的基體則能代表個人、共同體於世界中行動的主體。然而，無論個人是否主體地與國家同一，這都是主體對自身主體性的否定、對自身自由的讓渡。就算國家是維護自由必須付出的代價（被規制），體制（國家）仍舊有之於個人的外部性，不能自覺於這種外部性和個人存在之間的差距和緊張性，產生將體制與自我同一化——視體制為個人的代言者——的意識，反而使體制本身成為倫理，並依此獲得來自「個人自由意志」背書之源源不絕的權力。

不論西谷是否只是出於政治理想而輕視了全體主義的危險性，或其本身就是狂熱的國家主義者（Najita、Harootunian 2005），抑或其重視的是「提問」——探問日本國家

的第三條道路（森哲郎 2013），西谷消解個人、社會與國家權力間緊張性的企圖無可否認。他將國家視為個人與社會存在的絕對前提——因此才會本能地結合，國家將因此超越法律的規制，成為存在意識上絕對的中心，國家於是成為存在的「原理」，做為存在原理與根源的國家，已經是存在的「倫理」本身。<sup>10</sup>換個角度說，國家做為個人存在的原理和倫理，是以個人存在本質和倫理性對個人進行召喚，因為惟有通過「國家」，個人的存在才具有定義，然後再由國家給予其倫理性的獎賞。因此，向著國家運動的自由個人，或可說是被構築、被指導出來之對國家有所意欲的個體。另一方面，即便西谷的目的是通過提高個人、社會的主體性自覺來對抗當時的日本國家威權，當其抹消國家權力與個人自由間的緊張性，而使國家與個人直接相會、接合時，已經親手斷送了個人主體（和共同體）的主體性，因為個人存在的自由、方式與倫理，已經先於個人被國家之為原理所決定和定義。

西谷的觀點是否是等同法西斯國家的意識型態，他的全體主義論述是否與集權主義同義，從 Williams (2004)、Parkes (1997)、Heisig (2001:193-207) 等人的討論中，可看到是一個非常難有定論的問題。<sup>11</sup>從本文的討論來看，西谷啟治並非沒有意識到國家權力的問題，他反覆強調個人的主體自覺，並一再主張不能落入納粹德國式全體主義國家 (Heisig 2001:197)、Goto-Jones (2009) 亦指出西谷並非沒有意識到全體主義的危險性。就此而言，西谷的國家與個人論或許的確是一種從當時日本軍國主義國家奪回個人主體性的努力。筆者不欲將西谷的論述與法西斯主義、集權國家進行比較或給予連結，但一如上面所示，西谷的論述足以導向、支撐個人完全被國家收編的意識型態，以及倫理化國家、國家做為倫理具現的絕對性。筆者的重點不在於肯定或否定西谷

<sup>10</sup> 此處與上段體制之於個人的外部性的想法來自丸山真男對日本國體和家族國家的討論，他指出明治憲法選擇天皇做為近代日本國家的存在原理（機軸），使得天皇制成為超越性（超越國家法治）的存在，天皇制於是而非做為制度，而是做為倫理的體現定義著倫理階序（丸山真男 1991, 1984）。誠然，考量西谷寫作時極端的政治和歷史境況，「國家」被提高到個人存在前提的位置，確實可能是一種不得不然的選擇，因為非以國家做為倫理的思想都被暴力性地鎮壓。但若依照丸山真男所建立自明治以來的國家觀，筆者傾向認為西谷啟治的國家觀是在日本近代建國運動中被塑造出來、接受自我倫理化之國家召喚的結果，即他是在日本近代國家形成的歷史脈絡中理解國家之為倫理，而不單純是言論策略的考量。

<sup>11</sup> 就西谷啟治以個人主體性自覺為國家成立中心的論點而言，其「全體主義」與法西斯或史達林極權的 totalitarianism 確實不盡相同。然另一方面，也無法否認西谷啟治觀點中與法西斯相通的面向，他在論及國家為個人生命之集合時，認可了國家是「血與土」之結合的概念（西谷啟治 1988b），這種自然生成的國家概念，與希特勒在 *Mein Kampf* (*My Struggle*, Hitler 1939) 所主張之國家成立相同；西谷之「高度政治性運動」（西谷啟治 1988b）與國家社會主義對個人生活的全面掌控，亦極具類似性。誠然，與納粹德國思想的某種親近性和指認法西斯主義者，二者中間或許存在著距離。且希特勒從日耳曼政治思想傳統截取、發展出來的政治概念，做為某種政治思想土壤的產物，並不能用來代表、指稱成為該概念基礎的思想傳統與法西斯等同；此外，德義法西斯或史達林俄國強調去除個人性、個人僅須聽從國家與黨的指導，這與西谷反覆強調之個人做為政治出發點，在思想方式上有很大的不同。但是，西谷論點中相當顯著的總體化傾向，此點亦難以忽視。西谷將國家打造為為個人、群體存在的意義與倫理系統，藉此將個人、社會納入國家；即個人與社會只能在「國家」內部尋找、選擇自身的定義和存在合理性。在這個（國家）整合原本存在之對立面（個人、社會）的總體化體系裡，個人和社會的自我定義、對特定（倫理）位置的呼應或需求，都是由國家先於個人、社會所給出和創造。西谷此一以整體（國家）包含所有部分（個人）的思想方式，何嘗不是 totalitarianism 的一種形式和內涵。因此，儘管西谷啟治反對納粹式極權，其思想方式仍舊足以支撐日本帝國主義的集權、極權統治。上述總體化與整合對立面的想法，來自 Marcuse (2004)；關於 totalitarianism，可參考 Kohn (2001)；Arendt (1995)。

及其思想，而是他的思想方式和集權之軍國主義意識型態是否共有某些基礎，從而成為該意識型態的支柱。筆者認為西谷與鈴木相同，未能問題化自身所處的歷史脈絡，這是對自身做為主體的忽視，故不自知地回應了國家做為倫理的意識召喚，這不能不做為現在或未來思想活動的警惕。

#### 四、小結

有別於前章之從歷史結構切入討論何為「世界史」，本章筆者討論了西谷啟治論述歷史認識和「世界」的關係，以及歷史認識做為一種實踐，如何帶動近代與歐洲同一化的世界走向真正中立客觀的「世界」。西谷首先指出不與特殊主體相即、客觀中立的近代「世界」，透過個別的成立與個別認識而成立。不同於古代地中海世界和中世紀分別以「帝國」和教會做為「世界」普遍性的來源和唯一內涵，近代個別在脫離世界性帝國和與教會的鬥爭中獲得獨立性，個別性成立的同時標示著一個相對於個別之普遍、外部的整體，也就是無法與任一個別等同之「世界」的存在。此一普遍性的「世界」，由於無可以任何個殊來加以定義，它做為外在於、同時是個別彼此互動的「場所」，只能以抽象的概念來掌握。理性取代帝國或教會等實體，成為捕捉「世界」內涵的方式，也是這個將「世界」單純看作觀想客體的視角，使「世界」得以客觀地出現，此即以「近代」為契機而展開之客觀普遍性的「世界」。

然而，西谷進一步指出，這個看似客觀中立的近代「世界」，實則是與「歐洲」之為一特殊主體相即的世界。這裡帶出第一個問題，即「世界」何以在與「歐洲」同一的情況下保持其客觀性，原因在於歐洲透過向全球擴張而使其自身等同於世界。這個與歐洲相即的「近代世界」，通過內化與個人對於近代展開之客觀「世界」的認識產生疊合，使「歐洲=世界」既與特殊主體相即卻又同時具備認識上的客觀性。在此則產生第二個問題，個人對客觀「世界」的歷史認識，與和「歐洲」一體化的現實歷史世界彼此分裂，於是個人世界歷史認識所從出的現實歷史無可避免地必須被問題化，目的是向著未來、追求與現實歷史統一的認識實踐，也就是使與「歐洲」同體互含的世界再度回歸於中立客觀的「世界」。這裡於是帶出了另一個問題，即如何使上述歷史認識與歷史世界再度統一，關鍵仍在主體的歷史認識。首先是捕捉當前世界的內在客觀素質，即對客觀「世界」的歷史認識與經過統一性視角呈現的「世界史」，二者在朝向客觀性世界的方向上達成統一；其次是主體歷史認識帶動國家自我維持、國家之為主體的自我主張，這是對「世界」之世界性的表現和保存，同時也打造了符合客觀世界之歷史認識的現實歷史。

西谷啟治提出問題化現實歷史與歷史意識的主張，即回到現實歷史去認識歷史，在「世界史的立場與日本」等三場座談會中得到呼應。藉由實踐個人的歷史認識，一方面使歷史認識與現實歷史間的矛盾得以浮現，清楚表明了當前的世界不過是「歐洲」透過向外擴張而將自身等同於「世界」、以其為唯一內涵和中心的歷史秩序；另一方面則要求、賦予個人歷史認識帶動「世界」歷史結構轉變的潛力：其一是對中立「世界」的認識透

過統一性的視野呈現在歷史中，這是個人歷史認識與當前現實非客觀世界未來式的統一，同時說明了當前的歷史認識有超越其所從出之當前歷史秩序的能力。其二是此一具超越當前秩序潛能的歷史認識，能夠帶動「歐洲=世界」往西谷所謂真正中立客觀的「世界」移行，因為個人自覺於其在「世界」中的實在與對維繫「世界性」的要求，是推動國家維持外部存在和伸張國家自我主體性的原動力。在此一個人通過國家維護其世界性，即個人自覺向國家合攏、國家權力及於個人活動各層面的高度政治性運動過程中，西谷啟治也清楚地意識到個人自由與國家權力間永恆的搏鬥。這種對自由與權威相互角力的認識和意識，不能不說是西谷在面對眼前法西斯化日本國家時，試圖在個人自由與國家權力的衝突上為個人的自由尋找主動性的契機，以及限制國家恣意擴張的可能性。

然而，如同筆者於第二章談到的，以歷史認識歷史、回到現實歷史的立場，雖然給予西谷啟治（或京都學派）發動轉變當前秩序的契機，卻同樣做為一種歷史必然而被無限制地認可。就本章的討論而言，西谷啟治將國家視為必然（「國家」之為一種必然，以及國民國家「形式」之為一種必然），在以歷史認識歷史的立場上，「國家」做為一種歷史產物必然具有合理的（來自歷史的）依據。個人及個人共同體依此立場就不得不或只能朝「國家」發展，或更精確地說，是不能不被規定往這個方向發展。這裡於是產生如下矛盾：首先，歷史現實不等同於合理的歷史，承認國民／國家的必然性，是根本上否定個人及共同體有不同創造的可能性，即非國家的其他選擇或聚合形式。筆者認為西谷設定「國家」為前提的思維，與「歐洲」在其思維結構中佔有的位置有關。從前面引用西谷的發言可看到，他將「歐洲=近代」視為當前普遍性的根源並具有必然性，日本（或非歐洲）唯有先通過「近代」才有超越（近代）的可能，「近代歐洲」於是做為西谷思維的根源——而非對象——規定了近代日本「該有的樣貌」。儘管他清楚意識到對當前「世界」客觀性的認識是西洋（歐洲）移植的結果，但在打破當前思想秩序上，卻不是採用歐洲、非歐洲之外的第三條道路，而是複製「歐洲」模式。

西谷希望以通過「近代」來否定（超越）「近代」，卻遺忘「近代」本身，或者說現實本身，就極可能是應該被否定的對象，因為由歐洲海外殖民所成就的「近代」歷史結構做為歷史現實，本身就是一種不義與不合理。通過「近代」以超越「近代」，於此在筆者看來，並非對「近代」的否定，反是如認同「歐洲」具普遍性般，並非指「近代」或「歐洲」不合理，而是因為自身（日本）已經是「近代」或「歐洲」，故不再需要「近代」、「歐洲」等價值衡量標準來自我（或被）定義。換言之，打破當前秩序，與其說是轉換秩序，不如說是轉換、重新定義秩序的內涵——日本由秩序中的被定義者（對象）成為秩序的定義者之一（主體）。且依照西谷啟治的國家論述，帝國主義現實之為國家的政治行動，是由個人的自由意志所推動，那無疑是承認西方海外殖民——進而是日本的帝國擴張——是歷史上、「世界」上的合理，這無疑是他對當前秩序的思考——現實秩序面臨轉換的必然與應然——中顯著的矛盾。

此外，西谷啟治在「國家」之為一必然的政治運動中，要求、賦予自由個人高度的

自覺，視自由個人對自身實在於世界的自覺是推動國家自我維持，從而是維護個人「世界性」和「世界」的動力來源，他在這裡要求徹底的主體立場，並予主體根源性的行動力。然而，在他的論述中，個人性的主體性卻再次被普遍化為一整體的主體，這等於是個人主體的再度消滅。上段已經談到，西谷視「近代」、近代的國家為必然，個人與共同體向國家運動的「公意」無可避免成為試圖尋求可能性與必然性之間的妥協點。換個方式說，在歷史是由歷史自身所推動的立場下，現實（歷史）的成立是由歷史的傾向或理念所孕生，個人主體立場，於此是向著國家的運動，便是歷史傾向或理念的具體表現，但這是在「現實」無可質疑（或未予質疑），也就是「近代」、「國家」之為現實的前提上被規定的方向。筆者於此並非否定個人對國家認同的意欲或可能，但承認現實並以之為前提，無非是對其他選項的抹殺。西谷視近代的國家是自由個人及其共同體自覺下的運動，但若現實已經是個人及共同體運動方向的前提，那這種個人與共同體「自由」的自覺將只是一種被收束的自由自覺，個人性的主體立場於此是以一種普遍的、非個人的形式呈現，看似予個人高度的主體性和自覺性，其實只是一種公意的獨裁。「近代」或「國家」做為前提，是使「近代」或「國家」成為一種「正確」（或必然）的選擇，個人或共同體的自由自覺和自由選擇，是在被規定的「正確」中自由或自覺地選擇——個人或共同體是只有一種選擇和自覺方向，個人性的主體性在這裡被推往單向、唯一的「公意」，主體性於此淪為單一定義和選擇下的主體性，這等於是「個人性」主體性的死亡。換句話說，西谷啟治（或京都學派）在當前秩序的思考上有一個根本難題，一方面他要求回到現實歷史、問題化歷史，以辨識歷史構造轉換的契機，並依此發動轉換。另一方面他卻以現實歷史為前提，也就是不質疑現實的合理性——這與他問題化歷史的主張相矛盾，而視「現實」（「近代」做為歷史結構所包括的內涵）為一個必然要通過的歷史地層，個人的歷史認識與自由意志因此（不得不）做為推動此一現實之必然的歷史性勞力而被束縛，並為國家權力所榨取——國家於現實政治中的行動先因其現實性而成為前提或獲得歷史立場上的承認，而後個人自由意志做為歷史推動歷史的動力來源成為現實政治行動自我証成的說辭。我們不能否認個人對國家及其政治行動熱烈要求或需求的「現實」或可能，但也不能不考慮在「國家」已經是前提的情況下，所謂個人自覺與自由意志淪為可悲之一廂情願的可能性。筆者認為，西谷啟治要求問題化現實歷史的主張深具啟發性，但其思想中現實歷史的矛盾位置，使得歷史做為歷史認識之根源，以及歷史認識本身應或能背負何種思想潛能，或許都需要再進一步討論。

## 第五章 結論

### 一、思想方式與意識型態

丸山真男在其《日本的思想》（1991）中談到日本「傳統」思想時，指出那些被歸為「傳統」的思想意識，往往在過去不能被（主體）自覺地意識和對象化且於現在被揚棄，然其實蟄伏在所謂近代、現代意識表層底下，不時以「回憶」的形式躍出意識的水面，反而能成為壓倒原本佔上風的、被剝掉歷史結構性而加以吸收的近代化、現代化意識（丸山真男 1991：1-9）；這些被除去歷史結構性而納入的思想意識，在與經驗感覺相遇並受到反抗時，經常會發生對意識型態功能的批判早於對意識型態內涵批判的狀況，丸山指出這是揭露意識型態，非以原理批判意識型態（丸山真男 1991：9-14）。若先不論丸山論述的脈絡，筆者認為丸山此處的論述帶出了幾項問題：首先，外來的思想意識能夠去歷史地被接受，卻難以非歷史地被理解。亦即，我們能夠在去除外來思想意識原生之歷史脈絡的情況下，以概念將之吸收進我們的思維結構，但卻很難不以我們自身所處的歷史脈絡和語境去理解該思想意識。即便我們想要透過納入新的思想意識來擺脫、拋棄自身過去的歷史意識或文化脈絡，做為我們意義理解基礎的社會歷史脈絡仍可能很大程度地決定我們的認識和理解方式。其次，由於自處之社會歷史脈絡在理解的過程中並未被對象化、問題化，以致無法自覺於自身的認識和理解受到何種基礎的制約。當特定的歷史認識與理解因極端的歷史境況而面臨崩潰，我們通常亦只將歷史認識、理解做為一種意識的結果來否定、批判——且可能仍是在未對（批評者）自處之歷史脈絡有所意識的情況下，卻未能及於對該認識、理解的完整形成過程進行檢視、反思。

筆者認為，上述情況既可能發生於歷史中進行思想活動的個人，也可能發生在我們在面對歷史和歷史中思想活動的時候。即不能自覺於自己認識歷史和思想意識的方式，只以我們認為歷史的方式來表達、主張、辯解或告發。換言之，如何接近「意識型態內涵」而非只停留在「意識型態功能」，筆者認為需要不同的提問方式。即擱置以某種結論化約、表述的思想意識（意識型態功能），因為對特定思想意識的總結、表述，是構成我們對該思想意識理解基礎的部分材料；並以思想意識的結構過程為分析的中心，也就是找出思想意識是由哪些概念元素組成，這些元素又如何排列。透過辨識組成思想意識的元素和排列方式，拼湊出思想意識的結構和結構過程，接著再檢視它與社會歷史意識之間的關係。誠然，上述方法並非唯一一種認識歷史或思想意識的方式。如果對歷史、思想意識、思維構造只有／只能有一種認識方式，或者只有／只能有一種「正確」的認識方式，那對歷史、思想和意識構造就根本不需要討論，也沒有討論的餘地。但筆者認為，此一著重在對思想意識之「思想／結構方式」進行分析的方法，或許是一個既能展示思想活動獨立性，又能檢視其與時代話語之關聯的方法。在此方法下，任何思想意識都將因其思想方式而對社會意識負有責任，因為思想意識無法脫離社會性的基礎（見第一章）；但這不是對思想意識本身、思想主體、思想主體之動機或目的之否定或肯定，

在筆者看來，這是對知識態度的檢視，即我們自身做為思想主體，如何可能產生超越歷史框架，並對現行歷史與思想秩序加以質疑和批判。

## 二、京都學派「世界史」論述與戰後思想

本論文做為上述主張的一次嘗試，筆者選擇分析的對象，是京都學派的「世界史」論述。筆者以「世界史的立場與日本」、「東亞共榮圈的倫理性與歷史性」、「總體戰的哲學」等三場與「世界史」論述相關的座談會切入，並以此帶出京都學派世界史哲學的問題意識。接著以鈴木成高、西谷啟治的世界史論述來進一步深入「世界史」之為一種歷史認識的思維構造如何成立、包含哪些矛盾，從而導向了何種意識型態。京都學派指出現實歷史結構已經發生鬆動，但是由來之東西洋史學均無可反映現實歷史構造的移行：西洋史學的東洋主義觀念，阻礙了歐洲對日本已到達與其相同之世界歷史結構位置的認識，從而無法認識轉換中的世界歷史構造；東洋的循環史觀一方面缺乏實証性的依據，另一方面無從表述在延續中斷裂之歷史結構的變革（而不是走向重複的下一階段），也就是無法在原理上反映動態歷史結構的實態。為了解決歷史意識（史學的基礎）與（動態）現實歷史存在落差的困境，京都學派提出具主體立場的歷史認識，也就是主體回到歷史現實中去發掘／發覺現實歷史的歷史性。這一方面要求主體主動、自覺地去認識歷史的變動實態——在認識方式上的要求，另一方面是要求主體透過這樣的歷史認識去帶動現實歷史構造的轉換——對歷史加以「建設」的要求。也就是說，變動中、「形成中」的現實歷史結構必須從歷史現實中實証性地掌握，但實証的史學卻不必然能夠反映歷史的「歷史性」。因此，歷史內面的歷史性之為歷史意義，只能由主體自身發動歷史認識的立場來彰顯，並藉由揭示當前世界歷史之歷史性，來打破由「歐洲」主導的歷史意識及歷史認識方式，從而具有變革當前思想秩序、推動新「世界史」成立之「建設」歷史的意義。此一回到世界歷史現實進行歷史認識並帶動世界歷史結構轉換的主體立場，即世界史的立場；京都學派「世界史」論述可以說是環繞世界史立場所展開的討論。

上述討論帶出了幾點問題：第一，所謂現實歷史，或說當前的「世界史」，是何種歷史構造，又如何成立？第二，當前的「世界史」為什麼需要或面臨轉換？即什麼原因讓這樣的歷史構造喪失合理性；第三，如果當前的「世界史」因失去合理性而到達轉換的臨界點，那麼如何推動它的轉換？主體立場如何在此過程中發揮作用？又歷史結構內部是否包含了推動自身變動的要素？本論文第三、四章透過討論鈴木成高、西谷啟治的歷史論述來嘗試回答上面的幾項問題。鈴木藉由對蘭克史學的討論指出，「世界史」得以成立不在於網羅所有個殊歷史，亦不在於個殊歷史之並立，惟有個殊歷史間存在普遍性關聯才能使其成立。普遍性關聯是複數的個別歷史做為一個「整體」歷史結構具自我完結性的要件，而個別歷史間之普遍性關聯則是來自內在於歷史的普遍性理念，以蘭克史學來說，即普遍內在於歷史的「神」。西谷啟治在「世界」之為一種普遍性歷史構造的基礎上，從認識面指出「世界」的成立及其內涵的改變：古代和中世分別以（羅馬）

帝國、教會本身之為普遍而成為「世界」，也就是古代和中世的「世界」是成立在帝國及教會本身做為普遍性構造之上；近代的「世界」則由與任一個別游離獲得其做為整體的普遍性。在無法與任一個別同一的情況下，獲得其普遍性意義與內涵的近代「世界」，無法以實存（與個別一體化的「世界」）掌握，只能以抽象的普遍性概念被認識。此一認識上中立客觀的「世界」，西谷指出，是做為近代「世界」的本然樣態在歷史中開展。

那麼，上述具結構完結性、認識上中立性的世界歷史構造，為何到達需要轉換或加以變革的臨界點？西谷指出，歷史認識是建立在歷史意識的基礎上，歷史意識則出於現實歷史，故我們對近代「世界」的認識，是源於以「歐洲」為內涵、主導秩序的「近代」歷史構造。換言之，身處「近代」之認識主體所認識到的「世界」，其實不是脫逸於帝國、教會之本然中立、客觀的「世界」，而是與「歐洲」相即的「世界」，是由「歐洲」向全世界擴張從而使其自身做為普遍的「世界」。另一方面，鈴木則藉由分析近代歐洲如何與中世歐洲同時確立的過程，來說明做為具結構完結之「世界=歐洲」何以成立。此一從中世以來構造上完結並通過球擴張獲得其實在內涵的「（近代）歐洲=世界」，於當前卻已經無法再憑依內部構造來自我定義和自我維持。或者說僅憑中世以來的「近代歐洲」，已經無法支撐一個結構完整的「世界（史）」，即近代歐洲之為世界的歷史構造完結性，從當前現實歷史情況來看，已然破局。因此，鈴木指出當前的世界歷史結構正在經歷由「近代」過渡到「現代」的過程。

對於上述世界歷史結構的轉換，鈴木成高透過對蘭克史學和現實歷史情勢的分析，展現歷史構造內部存在自我轉換的動力。鈴木首先藉由對蘭克史學的討論指出，所謂個別歷史間的普遍性關聯，即個別歷史在彼此連續、並列的關係上達成多樣性的統一，同時形構歷史的「傾向」。歷史的「傾向」，是歷史在歷史的沈積（歷史之既成、制約）上向未來行進，並有歷史自我創成衝動。當前近代日本參與原本由歐洲所主導的國際政治、美國介入歐洲事務等，正顯示了以「歐洲」為內涵的世界歷史走向崩潰、新世界歷史結構形成的歷史傾向，故世界歷史結構從「近代」向「現代」移行，是歷史構造的內在動力所推動。西谷啟治則從歷史認識方面指出，對中立、客觀之普遍世界的認識，以及原本應做為歷史認識前提的現實歷史——與「歐洲」相即的非中立世界——和歷史意識，二者間的分裂必然推動二者的再度統一。歷史認識與現實歷史之再度統一，首先是要求問題化做為一切歷史認識前提的現實歷史與歷史意識；其次是貫徹認識主體的立場，以歷史認識反向凸顯歷史認識與現實歷史間的矛盾，即將歷史認識做為一種實踐、實踐的立場來展示真正中立客觀的「世界」。如此，歷史認識與現實歷史，不是在當前的時點上完成統一，是在世界歷史構造向未來的進行式中完成統一，這裡面包含了對歷史加以建設的主體意志。

鈴木與西谷揭示歷史構造的運動並未離開以現實歷史結構為根源的立場，鈴木要求回到即物、非觀念的歷史，歷史在最為現實的層面展示自己的動向；西谷強調主體立場對現實歷史的問題化、以歷史認識帶動現實歷史意識與認識的統一。現實歷史做為歷史結構轉換、歷史認識的動力源、基礎和回歸，對京都學派來說，不單是實証為史學之必

然與必須，還具有倫理的意義。然此以現實歷史結構為依歸的觀點，正是京都學派「世界史」論述的矛盾所在。無論是「世界史」三場座談會，還是鈴木成高、西谷啟治的歷史論述，都可看到近代歐洲做為世界歷史秩序，始終是京都學派欲加以清算的對象。然而，從以上各章的討論亦可看到，「歐洲」並不單純是京都學派思想的對象，而是其思維結構的組成之一：「歐洲」是做為「世界」歷史結構的範型，成為鈴木成高等人思考的出發點。此思想方式導向的是認可「歐洲」之為「世界」、日本進入「世界（史）」前提，從而以「建設」此歐洲範型的世界為日本當前的「使命」。儘管鈴木成高區分了「歐洲」與「近代歐洲」，但在如何獲得世界性歷史結構意義上，取得亞洲歷史內部「普遍性關聯」的衝動與實踐——日本的亞洲擴張，與近代歐洲的擴張邏輯實難以區分。西谷啟治亦認可近代歐洲海外擴張促成世界的統一性關聯，是當前世界史的前提，即便是站在揚棄「歐洲」的立場，「歐洲」仍舊被視為必要的通過點。京都學派視通過「歐洲」並加以克服為日本當前的「使命」——主體對當前的歷史認識，從而對歷史加以「建設」的主體立場，並主張此使命觀（主體立場）乃客觀之世界歷史結構自我運動的結果。然而，筆者於第三章指出，企圖抽除主體對歷史結構之介入、強調歷史之為「結構」的客觀自我運動能力，終究是對主體做為歷史結構動力來源的掩飾，目的是予主體主動性實踐客觀、合理性的面貌，是這樣對主體立場客觀性的建構，支撐、正當化了日本「世界史的使命」的行動實踐——以解放亞洲為名的侵略戰爭、大東亞共榮圈建設。

此外，西谷啟治強調個人對自身「世界性」的認識，是個人、個人集合之共同體出於對自身世界性的維護，自由、主動地與國家權力結合；國家並非自由主義下，單為保護個人「世界市民性」的法裝置，而是與個人結合之世界上的行動主體。換言之，西谷主張個人是透過國家保持其世界性和與世界的溝通，並為此主體性地拒絕自由主義之恣意的自由。西谷不僅認為這樣的情況才是現實國際政治的實態，同時也是個人能在不陷落於國家威權的前提下維護自身的自由。西谷固然是將國家向著世界的運動建立在個人自覺意識的基礎上，但其主張抹消了個人自由與國家權力間緊張性：西谷認為主體（個人）能在基體（國家）中保有其主體性，基體的主體性不能不在無個別主體性的情況下成立。然此觀點無法保證現實政治中主體向基體消解的可能性，也就是即便西谷的目的是想在軍國主義政治環境下尋找個人自由的可能性，都不能否認現實的「國家」已被他視為當然前提，當現實歷史中的國家成為個人世界性的必然通過點，國家已經成為個人自由與存在的先決條件、原理，甚至倫理本身。換句話說，個人存在與自由已經事先被國家決定，個人自由是國家定義下的自由，個人的主體性不過只是虛幻的表象。

主體立場的歷史性認識做為京都學派「世界史」論述的基本主張，其內部矛盾，要言之，是主體與外於主體的結構（歷史結構、國家）的衝突。此衝突的根本，首先是鈴木成高等人自身做為意識主體，卻未問題化主體對意義界定與表述的介入，而力圖建構非主體的客觀結構來倫理化、正當化主體對歷史結構的主動干涉。其次，鈴木成高等人質疑歐洲主導之現實歷史秩序的合理性，並主張以主體性的立場重新認識歷史、突破現行歷史秩序。然而，他們對形塑自身歷史認識的社會歷史脈絡（可說亦是現實歷史的一

部分)卻未加以質疑,即重複特定的歷史話語邏輯卻不自知或忽視——其一是日本明治時代以來論述日本國家走向的架構,以及日本國家通過文化和教育政策倫理化、加強特定國家走向的認識;<sup>1</sup>其二是以「歐洲」做為日本進入「世界(史)」的典範,儘管當前的歐洲秩序被視為應打破的對象,但其做為特定歷史結構,卻非京都學派欲否定的對象。前述二者又與京都學派將「近代」之為特定的歷史結構與文明狀態規定在「歐洲」的位置上有關,即京都學派是通過「歐洲」來思考具「普遍性(世界性)」的「近代」應該如何。因此,筆者認為,在意識根源上的「近代=歐洲」認識,即便是站在揚棄的立場,「近代=歐洲」做為日本進入世界歷史結構的必然通過點,使得京都學派的「世界史」論述是以歐洲歷史結構為前提,從而與之共有相同的帝國主義邏輯。所謂超越、克服歐洲或近代秩序,於此已是被「近代」所超克。筆者並非意指要尋找一個完全不同於「歐洲/近代」的歷史結構或文明狀態才是真正的「超克近代」,然縱使「歐洲/近代」是唯一選項,都必須是問題化的對象,而不是當然前提。換言之,筆者認為要對特定/現行秩序持續反思,京都學派論述的矛盾便是在打破現行歷史秩序的主張下,卻未能離開特定的歷史結構方式進行思考。

前述問題雖非京都學派「世界史」論述所獨有,但它很經典地反映了幾個在知識生產與思想活動上不易解決的困境或難題:其一,主體的思想活動是否對社會意識負有責任,即主體思想活動的社會性問題;其二,主體如何產出超越性的思想,即如何能夠問題化自處的歷史脈絡,而不被特定的倫理話語制約,此問題在極端的政治狀態下尤其艱難。京都學派「世界史」論述的內在矛盾與反映的問題,本論文並未全部處理。本論文著力於解析「世界史」論述的思想方式及其內在矛盾,其做為近代日本回應西方秩序之思想光譜上的一點,梳理該思想光譜之歷史脈絡、語言邏輯,<sup>2</sup>以及當代之歷史語境在對其進行分析上的影響,<sup>3</sup>筆者認為是其他為解明「世界史」論述值得繼續追問的問題。

至於上面提到幾點「世界史」論述反映的問題,部分做為連接日本戰後思想的基本問題意識浮現出來。丸山真男於戰後提出的「悔恨共同體」,可說是此問題意識的鮮明反映。它質問了意識主體對「戰爭」乃至日本「近代」的責任,不僅是知識份子與社會意識型態的關係,個人做為意識主體,在現實政治中的主體性,亦透過戰後的「悔恨」而面臨殘酷的拷問(奧武則 2007)。丸山在他對日本超國家主義的分析中,便展示了主體如何向(天皇制)國家之為倫理本身消解,是主體向國家做為倫理本身的認同,促成了戰爭時期軍國主義國家的暴走。<sup>4</sup>戰後的「昭和史論爭」,<sup>5</sup>在某方面而言,可謂是上述

<sup>1</sup> 可參考本論文第一章註 15。

<sup>2</sup> 如日本明治時代以來賦予「歐洲」、「近代」特定的內涵,該等認識影響了日本國家及社會思想活動對歷史的認識,這些「歷史認識的歷史」,筆者認為是本論文未處理,但值得討論的問題。

<sup>3</sup> 即當代(筆者所處的歷史結構)有其特定的歷史脈絡,我們對京都學派論述的討論,是鑲嵌在自處的歷史脈絡中,而我們自處的歷史脈絡會影響我們的歷史認識及對思想意識(京都學派論述)的解讀。

<sup>4</sup> 見丸山真男於戰後發表的〈超國家主義的倫理與心理〉(丸山真男 1984)。

<sup>5</sup> 「昭和史論爭」是圍繞 1955 年岩波書店出版之遠山茂樹、今井清一、藤原彰共著的《昭和史》的辯論,主要問題點是關於日本/國民的戰爭責任、歷史書寫與戰後日本歷史認識等問題,相關內容可見孫歌(2009, 2011);赤澤史朗(2000);Brunet(2010)。

主體與現實政治社會歷史結構問題的延續。這場論爭圍繞著日本的戰爭責任與馬克思主義史學書寫等問題展開，不僅是歷史「事實」本身如何的問題，主要爭論是在一個個獨立的「人」如何呈現在歷史結構當中。論者之一的龜井勝一郎<sup>6</sup>指責馬克思主義史學的教條主義，認為以「結構」做為史學書寫中心，忽視了「人」（主體）才是反映歷史的真實歷史感覺主體；《昭和史》作者之一的遠山茂樹<sup>7</sup>則以歷史學「科學性」的角度理解龜井的批評，即「國民感覺」無法取代以科學方式反映的歷史「真實」（孫歌 2011）。「昭和史論爭」在史學實証性與歷史做為一種「結構」的面向上，與京都學派「世界史」論述有所呼應，值得進一步討論。但筆者認為更重要的問題，是該論爭對主體涉入歷史結構之可能性的辯論。不僅是日本國民做為主體的戰爭責任或日本國民是否真正具有主體性的問題，更在於歷史結構是否具有自我的客觀、合理與倫理性，這關乎主體如何在相對外部的歷史結構中行動及其可能性。就此而言，或許可以說戰後日本關於史學書寫的論爭，雖非對京都學派「世界史」論述的回應，但是在經歷「戰後」之為歷史的特殊狀態下，對京都學派「世界史」論述所提出、反映之問題的某種延續。

戰後未及半年便成立的日本《近代文學》文人團體，從另一個角度向主體性問題趨近，掀起了所謂「主體性論爭」。構成此一論爭的發言無法於此詳盡分析，極為簡要地說，大致是以文學創作者如何安置自身主體的問題為主線。<sup>8</sup>論點之一是創作者之「我」與書寫對象的「大眾」相互等同，通過「我=大眾」來捕捉最真實的生活與歷史感覺，並因此能從社會上個人意識的立場出發——非從理論性的思想活動出發，反省主體面對極端政治環境的無力狀態。然而，要達到「我=大眾」，無法不先質問做為創作主體之「我」的形成過程，即必須先確立創作主體在創作中的位置。小田切秀雄<sup>9</sup>主張創作者內在向著自由的衝動，將激發創作者對自身（主體）存在的實感，並因此發展出獨特的寫作主題（岩佐茂 1990）。小田切的主張帶出了主體自覺其實存，以至主體實踐的問題。儘管小田切是針對創作主體發言，但並未脫離戰前京都學派「世界史」論述中已經出現的問題意識。亦即，小田切追問主體如何自覺其存在，以及對自身存在的實感如何通向實踐，無疑是對歷史境況中主體、主體立場、主體立場的認識和實踐的探究。因此，就某方面而言，可以說戰後文學界發起關於「主體性」的討論，從不同方向延續了戰前京都學派「世界史」論述的問題意識。另一方面，前述「我=大眾」的主張，可說是從相反方向檢視了思想活動到社會意識中間的過程。同樣做為對主體如何回應現實歷史的思考，在筆者看來，「我=大眾」的主張賦予、強調和認可社會上個人對於歷史和歷史中思想活動的判斷能力——社會上個人的歷史認識能否不經「指導」而獨立且主體地成立；相較於知識份子思想活動面對現實政治的無力，社會上個人的意識是否有可能產生

<sup>6</sup> 1907-1966，日本作家、文藝評論家，戰前為日本浪漫派與《文學界》文人團體的一員。

<sup>7</sup> 1914-2011，日本歷史學者，為日本唯物史觀代表人物之一，《昭和史》作者之一。

<sup>8</sup> 「主體性論爭」始於《近代文學》文人團體對戰後文學發展的討論，其後在哲學界亦出現圍繞主體性的辯論，惟此高度抽象化的哲學論辯與京都學派世界史論述提示之問題的連接，需要更深度的討論，故不擬在此涉及。關於「主體性論爭」的完整討論，請參考岩佐茂（1990）。

<sup>9</sup> 1916-2000，日本作家、文藝評論家，《近代文學》文人團體的一員。

對抗國家權力的社會意識。在筆者看來，這是對京都學派「世界史」論述主張之思想指導性的反省，亦對主體歷史認識過程、成立再次提問。

筆者認為，京都學派「世界史」論述做為日本「近代」討論系譜的中間點，延續了幾項經典問題的討論，例如在鈴木與西谷史論中，可看到近代民族國家形式及「國家」做為其論述前提——具規範意義的倫理性——的問題，這關聯到現代國家建構和認同形式，例如是否可能不依賴「國家」的框架來討論群體生活、認同和國際政治；且至少對亞洲國家來說，「民族國家」的建構和框架，至今仍左右著我們的政治感覺和歷史認識困境。就戰後日本而言，「國家」之為倫理本身的問題，如何在戰後思想和社會運動中浮現出來，筆者認為亦是值得討論的問題。戰後丸山真男對日本超國家主義心理的分析，清楚解構了戰前日本國家如何通過建立「天皇」為中心的倫理階序（見註1），可謂是對前述問題的直接回應。此外，美國戰後對日本的佔領<sup>10</sup>和主導其政治與經濟秩序，或許也促使對「國家」之為倫理的反思，因為「美國」體制曝露出在（日本）「國家」之上更高的倫理秩序。比「國家」更高的「美國」倫理秩序，除了引發對該倫理秩序及其權力邏輯的批判外，也持續刺激對國家倫理秩序建構——由國家打造、宣傳、建構和定義的倫理意識<sup>11</sup>——的批判。對日本國家倫理建構背後權力邏輯的抗爭，筆者認為，在1960、1970年代的安保鬥爭<sup>12</sup>和全共鬥<sup>13</sup>等社會運動中，以更為直接和露骨的暴力形式展現出來。要言之，筆者認為京都學派「世界史」論述之為日本戰前思想史上的一點，相當程度地反映了戰前思想的輪廓，可以做為戰前與戰後社會運動及思潮如何連接的切入點。

從以上敘述，可以看到京都學派「世界史」論述提出、包含了諸多基礎性的問題，縱使不能說戰後思想活動是對它的直接回應或繼承，但它做為日本戰爭前後歷史結構、主體與國家及「近代」問題之思想系譜上的一點，反映了現代日本乃至東亞的思想境況，如何發展出不同的研究方法以重新分析京都學派「世界史」論述，同時建立它與其所在之思想系譜的連繫，筆者認為值得持續關注和討論。

<sup>10</sup> 為指導日本戰後政治與經濟重建，以美國為首的聯合國盟軍總司令部於1945-1951年掌控日本統治與經濟事務。

<sup>11</sup> 例如戰前是打造「天皇」為日本國家倫理中心（機軸），戰後則是宣傳「美國」做為倫理意識認同對象。

<sup>12</sup> 1959-1960年反對〈日美安全保障條約〉的社會運動（1970年有第二次安保鬥爭）。安保鬥爭掀起了對市民社會、民主主義與國家間關係的激烈辯論，如吉本隆明揭露日本民主政治的指導性，即日本民主政治並不是以市民為中心，而是國家政治指導下的虛幻表象（奧武則 2007）。

<sup>13</sup> 1968年開始遍及日本全國的學生運動，參與全共鬥的諸多學生組織成立於反安保鬥爭中，故筆者認為兩場社會運動在問題意識上或許有些許連續性。全共鬥運動除了反對學費上漲、反學校行政統制、主張學術自由（反國家對大學的干涉）之外，對於如何定位國家、天皇在民主政治中的位置和意義，也有進行討論。全共鬥運動最後不了了之，有學者認為是因其極端暴力不為社會所認同及其空想的運動意識，以及諸多學生只是為尋找某種「集體感」（小熊英二 2009）。但筆者認為，全共鬥運動乃至更早的安保鬥爭之所以未能成為思想遺產，除了對兩場運動共有的問題意識尚未被很好地梳理外，有更為深層的問題，即是否可能存在「民族國家」或「國家」做為討論框架的替代方案？例如在「反國家」的旗幟下，「民族」、「祖國」等概念、口號不斷被提出（奧武則 2007），看似成為取代「國家」的另一種群體認同形式，但「民族」、「祖國」等又何嘗不是近代非歐洲家建國運動過程中被建構出來的概念，且目的仍是建構國家做為個人存在的倫理中心。筆者並非暗示應尋找一條非國家形式的共同體道路，或者假設有這樣的可能性。此處的重點是，國家之為歷史形成，其與個人的關係在戰後日本面臨了相當不穩定的狀態，但對於社會運動暴力性的否定很可能連帶忽視對該不穩定狀態的多方面討論。這也與我們如何問題化自處之歷史脈絡的問題密切相關。關於全共鬥運動（及其與安保鬥爭的關聯），可參考：小阪修平（2006）；高木正幸（1985）；小熊英二（2009）；內藤酬（2010）；生越忠（1968）。

## 參考文獻

中文

- Arendt, H.。1995。《極權主義的起源》。台北：時報文化。
- Le Roy Ladurie, E.。2001。《蒙大猶：1294-1324 年奧克西坦尼的一個山村》。台北：麥田。
- Mannheim, K.。2000。《意識型態與烏托邦》北京：商務印書館。
- Marcuse, H.。2004。《單向度的人》。台北：桂冠圖書。
- Meinecke, Friedrich。2010。《歷史主義的興起》。南京：譯林。
- Taylor, C.。2002。《黑格爾》南京：譯林。
- 丸山真男。1984。《現代政治的思想與行動：兼論日本軍國主義》。台北：聯經。
- 丸山真男。1991。《日本的思想》長春市：吉林人民出版社。
- 子安宣邦。2002。〈作為事件的祖徠學：思想史方法的再思考〉。《台大歷史學報》，29：181-187。
- 子安宣邦。2011。《東亞論：日本現代思想批判》。長春：吉林人民。
- 井上清、鈴木正四。1959。《日本近代史》。北京：商務。
- 卞崇道。2006。〈日本世界史學派的歷史哲學〉。《日本研究》，3：86-92。
- 加藤周一。2008。《何謂日本人》。南京：南京大學。
- 甘懷真。2007。《東亞歷史上的天下與中國概念》。台北：國立台灣大學出版中心。
- 竹內好。2006。《近代的超克》北京：三聯。
- 余英時。1996。《現代儒學論》台北：八方文化。
- 佛光大辭典。末法思想。[http://www.fgs.org.tw/fgs\\_book/fgs\\_drser.aspx](http://www.fgs.org.tw/fgs_book/fgs_drser.aspx)
- 吳展良。2007。《東亞近世世界觀的形成》台北：國立台灣大學出版中心。
- 孫歌。2001。〈尋找近代〉。《亞洲意味著什麼：文化間的「日本」》，頁 293-341。台北：巨流。
- 孫歌。2001。《亞洲意味著什麼：文化間的日本》。台北：巨流。
- 孫歌。2009。〈丸山真男的兩難之境〉。《文學的位置》濟南：山東教育。
- 孫歌。2009。《文學的位置》。濟南：山東教育。
- 張旺。2002。〈自由主義與社群主義國家觀的比較〉。《江淮論壇》。3：65-69。
- 梁裕康。2006。〈語言、歷史、哲學：論 Quentin Skinner 之政治思想方法論〉。《政治科學論叢》，28：91-122。
- 梁裕康。2007。〈意圖與意義：論 Quentin Skinner 意義理論中的一些問題〉。《政治科學論叢》，33：83-116。
- 陳瑋芬。2006。〈日本關於「東亞」的思考〉。《思想》。3：151-175。
- 劉正。2009。《京都學派》。北京：中華書局。
- 劉紀蕙。2011。《心之拓樸》。台北：行人。
- 鍾芳樺。2011。〈凱爾生：《純粹法學第一版》導讀〉。《臺灣法學雜誌》，187：119-127。
- 鶴見俊輔。2008。《戰爭時期日本精神史，1931-1945》（戰時期日本の精神史：1931-1945

年)。台北：行人。

日文

- Brunet, T.。2010。〈昭和史論争の問題点：メタヒストリー的な分析〉。第4回 国際日本学コンソーシアム、お茶の水女子大。
- 三木清。2003。〈現代日本における世界史の意義〉。《三木清エッセンス》、頁 269-286。東京：こぶじ書房。
- 大阪毎日新聞。1933。〈極左、極右の過激思想対策〉。神戸大学図書館。
- 大島康正。2000。〈大東亜戦争と京都学派：知識人の政治参加について〉。収録於森哲郎編：《世界史の理論》、頁 274-304。京都：灯影舎。
- 大橋良介。2001。《京都学派と日本海軍：新史料「大島メモ」をめぐる》。東京：PHP 研究所。
- 子安宣邦。1995。〈「隠蔽」と「告発」との間：戦争の記憶と戦後意識〉。《現代思想》、23 (1) : 133-143。
- 子安宣邦。2008。〈「世界史の哲学」の時〉。《「近代の超克」とは何か》、頁 59-77。東京：青木社。
- 小坂国継。2001。〈京都学派と「近代の超克」の問題〉。収録於藤田正勝編：《京都学派の哲学》、頁 286-309。京都：昭和堂。
- 小阪修平。2006。《思想としての全共闘世代》。東京：筑摩書房。
- 小熊英二。2009。《1968》。東京：新曜社。
- 山田園子。2012。〈戦前日本におけるジョン・メロック研究：高野長英から白杉庄一郎まで〉。《広島法学》、36 (1) : 213-236。
- 内田圭二。2009。〈近代の超克と京都学派：鈴木成高の『新しき中世』論〉。収録於石塚正英、工藤豊編：《近代の超克 永久革命》、頁 25-45。松戸市：理想社。
- 内藤酬。2010。《全共闘運動の思想的総括》。東京：北樹出版。
- 日高六郎。1964。《近代主義》。東京：筑摩書房。
- 木下威。1970。〈戦後民主主義論考〉。《鹿児島大学法学論集》、5 (2) : 77-106。
- 生越忠。1968。《東大：大学紛争の原点》。東京：三一。
- 石川興二。1939。〈日本共同體經濟學の建設者佐藤信淵〉。《經濟論叢》、48 (1) : 227-248。
- 石塚正英、工藤豊。2009。《近代の超克 永久革命》。松戸市：理想社。
- 竹田篤司。2002。《物語「京都学派」》。東京：中央公論新社。
- 米谷匡史。1995。〈『世界史の哲学』の帰結：戦中から戦後へ〉。《現代思想》、23 (1) : 214-233。
- 米谷匡史。2009。〈1930年代東アジアの言説空間とメディア〉。《アジアと日本研究センター紀要》、5 : 121-127。
- 西谷啟治。1988a。〈世界史の哲学〉。《西谷啟治著作集 卷四》、頁 221-257。東京：創文社。
- 西谷啟治。1988b。〈世界観と国家観〉。《西谷啟治著作集 卷四》、頁 265-296。東京：創文社。

- 西谷啓治。1988c。〈世界転換期としての現代〉。《西谷啓治著作集 卷四》、頁 297-323。東京：創文社。
- 西谷啓治。1988d。〈東亜と世界史〉。《西谷啓治著作集 卷四》、頁 324-346。東京：創文社。
- 西谷啓治。1988e。〈新日本の世界観について〉。《西谷啓治著作集 卷四》、頁 347-367。東京：創文社。
- 杉山雅夫。2004。〈大東亜共栄圏の正当化と論理：「世界史の哲学」と三木清〉。《人間係論集》、21：69-91。
- 村上和光。2003。〈イギリス自由主義国家の基本構造：国家理論の体系化〉。《金沢大学経済学部論集》、23（2）：113-152。
- 赤澤史朗。2000。〈戦後日本の戦争責任論の動向〉。《立命館法学》、6：137-163。
- 岩佐茂。1990。〈主体性論争の批判的検討〉。《一橋大学研究年報、人文科学研究》、28：177-227。
- 松田央。2011。〈ジョン・ロックの自由の概念：キリスト教思想に基づく自由の概念〉。Studies、58（1）：85-100。
- 林健太郎。1995。《ランケ》。東京：中央公論。
- 金原左門、竹前榮治編。1986。《昭和史：国民のなかの波瀾激動の半世紀》。東京：有斐閣。
- 飛鳥井雅道。2002。《日本近代精神史の研究》。京都：京都大学。
- 高山岩男。1940a。〈世界史の理念 一〉。《思想》、215：329-348。
- 高山岩男。1940b。〈世界史の理念 二〉。《思想》、216：531-582。
- 高木正幸。1985。《全学連と全共闘》。東京：講談社。
- 高橋哲哉。1995。〈「運命」のトポロジ：「世界史の哲学」とその陥穽〉。《記憶の工チ力：戦争・哲学・アウシュヴィッツ》、頁 177-236。東京都：岩波書店。
- 梅津順一。2006。〈徳富蘇峰と「力の福音」：『将来之日本』から『時務一家言』へ〉。《聖学院大学論叢》、19（1）：19-31。
- 洪谷要。2009。〈近代機械文明批判と『近代の超克』の問題意識：鈴木成高の諸論を中心として〉。収録於石塚正英、工藤豊編：《近代の超克 永久革命》、頁 47-59。松戸市：理想社。
- 野沢敏治。2002。〈市民社会と伝統の再定義：丸山真男政治思想史研究を媒介として〉。《千葉大学経済研究》、17（3）：359-395。
- 勝見一。2005。〈丸山真男における「理念と現実」：「脱亜論」および「戦後民主主義」をめぐる問題を中心に〉。《習院大学大学院政治学研究科政治学論集》、18：65-109。
- 奥武則。2007。《論壇の戦後史：1945-1970》。東京：平凡社。
- 森哲郎。2013。〈西谷啓治の「宗教／哲学」における「世界」理解の問題〉。《京都産業大学世界問題研究所紀要》、28：67-108。
- 植村和秀。2007。〈「日本」への問いをめぐる闘争：京都学派と原理日本社〉。東京：柏書房。

- 渡辺恭彦。2011。〈廣松渉の革命主体論：物象化論への途〉。《文明構造論：京都大  
大学院人間×環境学研究科現代文明論講座文明構造論分野論集》，7：21-43。
- 渡辺雅男。2009。〈日本における市民社会論の系譜〉。《一橋社会科学》，6：49-72。
- 栗屋憲太郎。1995。《十五年戦争期の政治と社会》。東京：大月書店。
- 菅原潤。2007。〈「世界史的立場と日本」との対比：「近代の超克」再考〉。《長崎大  
総合環境研究》，9（2）：33-40。
- 碓井隆次。1971。〈佐藤信淵と河上肇：帝国主義思想と社会主義思想〉。《社会問題研  
究》，21（1/2）：1-20。
- 鈴木成高。1939a。《ランケと世界史》。東京：弘文堂。
- 鈴木成高。1939b。〈世界史の問題〉。《ランケと世界史》，頁11-136。東京：弘文堂。
- 鈴木成高。1939c。〈ヨーロッパ的世界史への展望〉。《ランケと世界史》，頁37-170。  
東京：弘文堂。
- 鈴木成高。1941。〈現代の転換性と世界史の問題〉。《歴史的国家的理念》，頁189-220。  
東京：弘文堂。
- 鈴木成高。1942。〈「近代の超克」覚書〉。《文学界》，9（10）：41-43。
- 鈴木成高。2000。〈ヨーロッパの成立〉。《ヨーロッパの成立・産業革命》，頁8-109。京  
都：灯影舎。
- 鈴木成高、西谷啟治、高坂正顯、高山岩男。1942a。〈世界史的立場と日本〉。《中央公  
論》，1（總653）：150-192。
- 鈴木成高、西谷啟治、高坂正顯、高山岩男。1942b。〈東亜共榮圏の倫理性と歴史性〉。  
《中央公論》，57（4）（總656）：120-161。
- 鈴木成高、西谷啟治、高坂正顯、高山岩男。1943。〈總力戦の哲學〉。《中央公論》，58  
（1）（總665）：54-112。
- 熊野直樹。2010。〈三木清の「東亜共同体」論：「二重の革新」論を中心に〉。《法政研  
究》，76（4）：105-128。
- 廣松渉。1980。《近代の超克論：昭和思想史への一断想》。東京：朝日。
- 澤大洋。1996。〈日本政治思想史学の成立と丸山眞男『日本政治思想史研究』を回る  
諸問題〉。《東海大学政治経済学部紀要》，28：29-45。

英文

- Advent, N. Jacques-Benigne Bossuet. Catholic Encyclopedia. <http://www.newadvent.org/cathen/02698b.htm>
- Althusser, L. P. 1971. Ideology and Ideological State Apparatuses. Pp. 127-186 in *Lenin and Philosophy and Other Essays*. New York and London: Monthly Review Press.
- Bell, D. A. 2007. *The First Total War: Napoleon's Europe and the Birth of Warfare as We Know It*. Boston: Houghton Mifflin Co.
- Chomsky, N. 1970. *Government in the Future*. New York: Poetry Center of the New York

- Davis, B. W. 2008. Turns to and from Political Philosophy: The Case of Nishitani Keiji. Pp. 26-45 in Christopher Goto-Jones, ed., *Re-Politicising the Kyoto School as Philosophy*. Oxon: Routledge.
- Davis, B. W., Brian Schroeder, and Jason M. Wirth, eds. 2011. *Japanese and Continental Philosophy: Conversations with the Kyoto School*. Bloomington: Indiana University Press.
- Doak, K. M. 1998. Under the Banner of the New Science: History, Science, and the Problem of Particularity in Early Twentieth-Century Japan. *Philosophy East and West*, 48(2): 232-256.
- Franck, F. ed. 2004. *The Buddha Eye: An Anthology of the Kyoto School and Its Contemporaries*. Bloomington: World Wisdom.
- Gay, P. 1974. *Style in History*. New York: Basic Books.
- Goto-Jones, C. 2005. *Political Philosophy in Japan: Nishida, the Kyoto School and Co-Prosperity*. London and New York: Routledge.
- Goto-Jones, C. 2008. *Re-Politicising the Kyoto School as Philosophy*. London and New York: Routledge.
- Goto-Jones, C. 2009. The Kyoto School, the Cambridge School, and the History of Political Philosophy in Wartime Japan. *Positions*, 17(1): 13-42.
- Gramsci, A. 2000. Working-Class Education and Culture. Pp. 53-75 in David Forgacs, ed., *The Gramsci Reader*. New York: New York University Press.
- Harrington, L. E. 2009. Miki Kiyoshi and the Sho-wa Kenkyu-kai: The Failure of World History. *Positions*, 17(1): 43-72.
- Heffernan, M. 2000. Fin de siècle, fin du monde: On the Origins of European Geopolitics, 1890-1920. Pp. 25-50 in D. A. Klaus Dodds, ed., *Geopolitical Traditions: A Century of Geopolitical Thought*. London: Routledge.
- Hegel, G. W. F. 2001a. *The Philosophy of History*. Kitchener: Batoche Books.
- Hegel, G. W. F. 2001b. The Oriental World. Pp. 128-242 in *The Philosophy of History*. Kitchener: Batoche Books.
- Heine, S. 1994. History, Transhistory, and Narrative History: A Postmodern View of Nishitani's Philosophy of Zen. *Philosophy East and West*, 44(2): 251-278.
- Heisig, J. W. 2001. *Philosophers of Nothingness*. Honolulu: University of Hawai'i Press.
- Heisig, J. W. and J. C. Maraldo. 1995. *Rude Awakenings: Zen, the Kyoto School & the Question of Nationalism*. Honolulu: University of Hawai'i Press.
- Kim, J. N. 2009. On the Brink of Universality: German Cosmopolitanism in Japanese Imperialism. *Positions*, 17(1): 73-95.
- Kimoto, T. 2009. Antinomies of Total War. *Positions*, 17(1): 97-125.
- Kohn, J. 2001. Totalitarianism: The Inversion of Politics. <http://memory.loc.gov/ammem/arendhtml/essayb1.html>

- Krieger, L. 1977. *Ranke: The Meaning of History*. Chicago: University of Chicago Press.
- MacFarlane, A. 2012. *Anthropology, Empire and Modernity*. The Huxley Memorial Lecture. London.
- Maraldo, J. C. 2006. The War over the Kyoto School. *Monumenta Nipponica*, 61(3): 375-406.
- Parkes, G. 1997. The Putative Fascism of the Kyoto School and the Political Correctness of the Modern Academy. *Philosophy East and West*, 47(3): 305-336.
- Parkes, G. 2008. The Definite Internationalism of the Kyoto School. PP. 161-182 in Christopher Goto-Jones, ed., *Re-Politicising the Kyoto School as Philosophy*. Oxon: Routledge.
- Parkes, G. 2009. Heidegger and Japanese Fascism: An Unsubstantiated Connection Confluences and Cross-currents. *Frontiers of Japanese Philosophy*, 6: 347-372.
- Perreau-Saussine, E. 2006. Why Draw a Politics from Scripture? Bossuet and the Divine Right of Kings. *Hebraic Political Studies*, 1(2): 224-237.
- Sakai, N. 2009. Imperial Nationalism and the Comparative Perspective. *Positions*, 17(1): 159-205.
- Sato, K. 1998. Totalitarianism and Modern Philosophy. *Bulletin of the Faculty of Education, Chiba University*, 46: 1-8.
- Schochet, Gordon J. 1974. Quentin Skinner's Method. *Political Theory*, 2(3): 91-122.
- Skinner, Quentin. 1969. Meaning and Understanding in the History of Ideas. *History and Theory*, 8(1): 3-53.
- Suzuki, S. 1997. Nishida Kitaro as Vitalist: The Ideology of Imperial Way in Nishida's "The Problem of Japanese Culture" and the Symposia on "The World-historical Standpoint and Japan". *Japan Review*, 9: 87-108.
- Tsujimura, K. 2008. Martin Heidegger's Thinking and Japanese Philosophy. *Epoche*, 12(2): 349-357.
- Weber, M. 1998. The Social Causes of the Decline of Ancient Civilization. Pp. 389-411 in *The Agrarian Sociology of Ancient Civilizations*. London: Verso.
- Williams, D. 2004. *Defending Japan's Pacific War: The Kyoto School Philosophers and Post-White Power*. New York: Routledge.
- Yamazaki, M. 1990. The Intellectual Community of the Showa Era. *Daedalus*, 119(3): 245-264.
- Yusa, M. 1991. Nishida and the Question of Nationalism. *Monumenta Nipponica*, 46(2): 203-209.