

东方美学译丛

〔日〕今道有信 著
李心峰 牛枝惠等 译



东西方

哲学美学比较

中国人民大学出版社

东方美学译丛

[日]今道有信 著
李心峰 牛枝惠等 译

东西方

哲学美学比较

今道友信

“東西の哲学”

TBSブリタニカ株式会社

1981年9月20日初版发行

(本书据日本TBS不列颠百科
全书股份公司1981年初版本译出)

东方美学译丛

东西方哲学美学比较

[日] 今道友信 著

李心峰 牛枝惠 蒋寅 张中良 译

*

中国人民大学出版社出版发行

(北京海淀路39号 邮码100872)

北京市丰台区印刷厂印刷

新华书店经销

*

开本：787×1092毫米32开 印张：10.25插页2

1991年12月第1版 1991年12月第1次印刷

字数：220 000 册数：1-3 500

*

ISBN 7-300-00929-8

B·121 定价：4.40元

编者的话

东方古代文明曾以辉煌的光焰照亮了人类文明史并成为人类文明史的源头。数千年过去了，东方古老文明的火炬至今仍放射着耀眼的光芒。世人仰望着它，惊叹不已，激动不已，为之遐思，为之陶醉，同时也为之在近几百年里的衰微而黯然神伤。在近代，西方文明于重游古希腊文明殿堂后获得了复兴，并进而以征服者的姿态企图统驭环宇。东方文明在西方人中，除一些胸怀开阔者外，被许多人仅当做西方文明的反衬，当做猎奇的古董，当做提炼或阐释西方思想的材料。

随着现代世界交往的密切，西方文明内在矛盾的激化，以及全球文明格局的改观——“东方睡狮”的觉醒，“亚洲曙光”迎来了新的纪元，越来越多的学者以向往的目光看待东方文明，包括东方艺术与美学。但即使这样，人们总的心理倾向和学术研究的风标仍偏向西方。东方文明的历史与现实价值并没有得到科学的估量。

中国共产党的十一届三中全会后，使我国进入了改革开放的新时期。几乎与此同时，知识界出现了“美学热”。西方美学和文艺论著被大量地译介进来。在不少人中，现代西

方的美学思维方式占据了主导地位。这既是一种解渴现象，又是一种缺憾现象。——对世界艺术与美学的研究，少了东方这一半，显然不可能形成全球艺术美学观念，更不可能对未来艺术的发展做出较有把握的展望。美学与艺术的研究需要全方位的视野！

为了弘扬我国优秀的美学传统，挖掘东方各国各地区的美学宝藏，重振东方美学精神，以有助于我国当代美学的建设，有助于我国社会主义文明的建设，促进世界特别是东西方文化包括美学的交流，近年来一些同志致力于东方美学的探索。1988年10月形成了一个小高潮，有40多位来自各地的美学专家与研究者，聚集一堂，召开了第一届东方美学讨论会。与会者还积极促使筹建东方美学研究中心。

这个中心的一项任务，就是介绍国外学者对东方艺术美学的研究的状况。为此，我们就着手搞一套“东方美学译丛”，给有兴趣者提供较大的信息量，并对近年来有的同志已开始从事的东方艺术美学等的译介工作以新的推动。

西方美学的译介热近年不断升温。相对而言，东方美学还未受到足够重视。出这方面书，选取不易，更谈不上经济效益，故原只拟先搞出几本试试看。想不到出译丛的想法很快得到国内外美学和艺术界有识之士的热情支持，竟求得了十多种译著、涉及东方美学的主要源流。这一套即可推出12本，当然还会有新的译著接踵而来的。可庆幸的是，中国人民大学出版社的同志，以大家的风度和深邃的眼光，承担了本译丛的出版；出版社领导和责编王爱玲同志予以大力扶持与协助，令人感动。中国艺术研究院著名专家李希凡先生和日本著名学者前田专学分别为译丛写了序言。我们谨在此向

所有的支持者表示衷心感谢。

由于我们水平有限，又时间仓促，译丛工作难免出疏漏，望专家学者与广大读者予以批评指正。

1990年3月

序 言

我以为，这里所谓的“东方”，与政治上的东西方的概念似无关连，但我又想，如果从美学思想发展史上来看，这东方美学研究的兴起，又不无与多少年来欧洲中心的美学观有着相当的关系。在文艺领域袭用西方美学的概念和范畴，来解释中国或东方的美学现象，或者也可以说，用西方美学观念来硬套中国或东方艺术的发展规律，似是许多有识之士早已觉察到了，而且开始倡导要研究中国自己的艺术美学了。

自然，探寻“民族韵律”的研究，在老一代学者中早已扎下深厚的根基，中西艺术美学的比较研究，近十年来也有所发展。然而，就世界美学史与论的规律性的探讨、概括和总结，似是仍以西方为中心，而难以涵盖东方艺术美学的特征。美学，无论东方和西方，当都有其共同的规律，而东方多文化古国，与西方的历史条件，文化传统，民族审美心理，以至民族生活习惯、感情和语言的表达方式，确有相当的差异，因而，在美的概念、范畴的内涵和外延上，也就各具特色，形成了不同的体系与形态，在世界美学史上竟放异彩。

但是，由于人类社会史发展的不平衡，到了近代，东方落后了，在政治经济上甚至成了西方资本主义侵略、掠夺的对象，学术界也长期存在着西方为尊的思想，东方则成了未开发的处女地，而被历史地忽略了。这是连西方的诚实的学者都有所发现，有所警觉的，特别是在全盘西化鼓噪喧闹一时已经破产之后，中国学术界已开始惊醒，正在“回到东方”！当然，我们决非鄙薄西方，一切进步的优秀的艺术与美学，都是相互借鉴、相互促进的。但是，为了更准确地把握东方艺术与美学的规律和特色，东方应当致力于挖掘自己的艺术、美学的宝贵遗产，系统地、深入地探讨它形成独特体系与形态的源流，并对其进行科学的整理，这不仅对于建设我国具有民族特色的马克思主义美学是有益的，也大大有利于加强各国学者在东方美学、艺术领域的合作，弘扬东方文化，推动东西方文化艺术的交流和比较研究。

为此，在学者们的不断努力下，终于收集到各国专家有关东方美学的著作十余种，将以《东方美学译丛》的面目与读者见面。这是一项开拓性的工作，我们期待各界有识之士给予积极的关注和支持。

李希凡

1990年3月

序

科学技术的飞速发展，使我们居住的地球骤然变小，地球上诸国发生之事瞬间即成新闻，传播四方。北京与东京，仅以8小时飞行时间相连结。今天，人类置身于必须以全球性广阔视野来观察和探讨一切事情的时代。更何况近临诸国、诸民族出现的事情。我们假如对之视若罔闻，也就失去了自身存在的意义。这样讲，并非言过其实吧！在这样的时期，出版由牛枝惠先生主编的《东方美学丛书》，可谓极适时宜。

该丛书精选关于日本、埃及、伊朗、波利尼西亚、俄国美学方面可信赖且有价值之论著，这对于关心东方美学的读者说来，确实是不可或缺的参考文献。尤其是把印度美学以及日本四位著名美学研究者的论著译成中文，介绍给中国读者，对于我这个以印度哲学为专业的日本人说来，就更加无比地喜悦。

此次应北京中国社会科学院邀请，使我有机会得以首访中国，迈入我长久以来梦幻中的日本文化与宗教发源地的伟大国家。其间，担当我翻译的中国社会科学院哲学研究所东方哲学室主任卞崇道先生向我说明了这套书的内容，委托我

为之撰此序文。虽出乎意料，然倍感光荣。我想这或许能为促进和加深中日友好略尽微力，故欣然执笔。

日本东京大学教授

前田专学

1989年10月14日于东京

译者前言

本书作者今道友信（いまみち とものおぶ, Tomonobu Imamichi, 1922~ ）是日本当代有国际影响的美学家、哲学家、文学博士。他曾在1955年后任法国巴黎大学、西德维尔茨堡大学讲师；后任日本九州大学副教授、东京大学副教授、教授，现任西德维尔茨堡大学客座教授、东京大学名誉教授。他还担任了许多国际性哲学、美学研究机构的重要职务，现任国际美学会副会长、国际哲学会委员、国际哲学美学比较研究中心（1974年以后根据国际哲学会、国际美学会、联合国教科文组织的要求而成立的世界最早的国际哲学美学比较研究中心，该机构设在东京大学文学系美学艺术学研究室）所长。今道友信著述非常丰富，主要著作有《美的相位与艺术》（1971）、《同一性的自己塑性》（1971）、《解释的位置与方位》（1971）、《东方的美学》（1980）以及现在将要介绍给读者的《东西方哲学美学比较》（原书名为《东西的哲学》，1981）等。此外还出版了数量可观的西文著作。目前，我国已经翻译出版的今道友信的著作有《美的相位与艺术》、《关于美》、《关于爱》等，他的名著《东方的美学》以及他主编的五卷本《美学讲座》第三卷《美学

的方法》的中译本不久也可问世。

我国读者对于今道友信的了解，主要偏重于他对美学的多方面贡献，尤其是他对东方美学意蕴的阐释、对技术关联时代的现代美学课题的思索、美的相位说、对比较美学的开拓等，这些给人们留下了深刻的印象。

今道友信虽然研究重点在美学领域，但决不仅限于此。他不仅在美学上有多方面的卓越建树，而且在哲学及哲学的一系列具体领域，进行了广泛的创造性开拓和构想。在逻辑学上，他提出了逻辑存在学 (logo-ontique) 的设想，以与以往致力于存在的逻辑化方位的存在逻辑学 (ontologie) 相对立，探讨逻辑本身的存在化方位以及逻辑与存在的关系。在伦理学上，他针对现代社会“技术关联”的统治，提出了生态伦理学 (eco-ethica) 的构想，认为现代与未来的伦理学，不仅应思考人与人之间的伦理道德关系问题，而且还应把人与自然的关系纳入伦理学体系予以统盘的思考。同时，还提出了一种超技术学 (metatechnica) 的设想，用以作为解决现代技术关联社会的难题的哲学思考。在社会哲学方面，则提出了城市哲学 (urbanica) 的设想，以此作为未来社会哲学的核心，用以取代以往的国家哲学和以国家为核心的政治学。他还总结自己以往的美学探索，提出了一种超存在论的形面上学美学构想，他称之为“卡罗诺罗伽” (calonologie) 体系，他的一系列美学、艺术学思想，均是从美是存在之超越的观点生发出来的。

今道友信最有代表性的哲学著作就是这部《东西方哲学美学比较》。可以说这是部已产生了广泛国际影响的比较哲学的力作。据著者的说明，在本书写作之前，作为国际哲学美

学比较研究中心所长，他曾在该中心出版的西文国际性研究纪要的第一卷，以“*Studia Comparata de Aesthetica*”（1976）（《关于美学的比较研究》）这一拉丁语书名，发表哲学和美学比较研究的西文著作。该书实际上是个论文集，共含有两篇英语论文、三篇法语论文、四篇德语论文。书名之所以用拉丁语，是因为拉丁语乃是英、法、德语的共同母语。该西文纪要出版后，在国际上获得广泛的好评。日文版的《东西方哲学美学比较》，就是在上述西文著作基础上产生的。

应该说明的是，本书日文原来的书名是《东西的哲学》。现在的书名是译者拟定的。为什么作这样的更改呢？我们认为，尽管著者在“绪论”中曾特别说明：“我不是仅把本书称为比较研究，而是称之为《东西的哲学》，从某种意义上说，是希望达到超出比较研究而有所创建的某种境界。这就是哲学自身向着‘人类的哲学’的变革。”但是，无论从哪种意义上说，本书都是一部真正名副其实的哲学美学比较研究著作。只不过它不是一般的为比较而比较的、纯实证的比较研究，而是带有一种体系性、系统性意旨的高层次的比较哲学著作。这就是试图建构“人类的哲学”的构想。总之，无论从本书的基本格局、方法论基础，还是从其研究对象来看，它都应该说是一种比较哲学研究，而不是严格意义上的体系性哲学著作。因此，为了使书名更切合本书内容的实际，也为了书名更为醒目、明了，在征求了一些专家、学者的意见之后，我们决定将中译本书名改译为《东西方哲学美学比较》。之所以在书名中，除哲学之外，又把“美学”突出出来，是因为美学的比较在全书中占有较大

份量。另外，著者主要是一位美学家。他在思考其它问题时，也常常渗透着对美学的思考。实际上，这一译法与成为该书前身的上述西文著作的拉丁语书名《关于美学的比较研究》对于“美学”的突出以及对于“比较”的提示也是相吻合的。只不过仅仅提到“关于美学的比较研究”，也不确切，因为其内容并不限于美学，而是包括了整个哲学领域，所以，如果叫作“关于哲学美学的比较研究”倒更确切些。另外，本书对哲学的比较，又有其特点，即是专以东西方两大文化圈的哲学问题为对象的比较，而不是别的类型的比较，所以，在书名中也应反映出这一特点。本书的日文书名《东西的哲学》便突出了这一特点。我们中译本的书名《东西方哲学美学比较》，就是综合上述两种书名之长而确定的。

本书涉及到哲学的极为广泛的领域，如语言、逻辑、宗教、伦理、艺术、认识等，通过对各领域基本术语的比较，着重探讨了成为东西方文化之基础的东西思维结构的异同，论证了东西思想的“并立性与反立性”，展示了由局部地域主义走向人类主义的方向。

东西哲学思想的并立性与反立性，可以说是本书提出的一对核心范畴。全书除第一章的绪论和第九章的结论外，其余诸章都是围绕这一对核心范畴展开的。第二章“并立性与反立性”实际上是全书的总纲，不仅提出了这一对范畴，给予了必要的界定，而且还对东西哲学各个领域的并立性与反立性现象作了提纲挈领的阐发。从第三章到第八章，则分别深入到各具体领域，展开了更为详尽、生动的比较研究。

第三、四、五章分别对东西方的语言、逻辑、宗教作了比较。著者认为，东西方关于这三个问题的主要观念都显示

出完全相反的方位，表现出鲜明的对立性(见第九章)。就语言而言，著者通过东西方“自我介绍”的方式的比较，阐明了东方人在自我介绍时，先从自己所归属的社会团体开始，最后才介绍个人的名字，显示出归属意识更重于个人意识的思维方式；西方人的自我介绍，先把个人名凸现出来，最后才介绍自己所归属的社会团体，显示出重视个人人格、个人意识的思考方法。通过对东西方书信的姓名住址不同写法的比较，揭示了东方人对空间的信仰，而在西方人的观念中，时间对于空间更占有优位，等等。就宗教而言，西方宗教的解放多来自上天的赐与；而东方宗教的解放多来自人自身的努力。西方宗教将神的世界与人的世界判然对立起来，强调宗教的超越性；东方宗教中，人的世界与彼岸世界却并非截然对立，人通过自己的努力，亦可成佛或成为圣人。而且东方宗教往往更多地渗透于世俗生活之中，被伦理学化。就逻辑而言，西方体现出“存在的逻辑”，东方则显示出“生命的逻辑”。西方语言的时态丰富，体现出某种未来性；东方语言缺乏时态的变化，在呈现着“生命的充实”的同时，也表现出“未来的丧失”的特点，等等。

伦理、艺术、认识，则是第六、七、八章比较的对象。“这三种现象都是依靠人类文化上的努力而产生的”，在这些领域，“反立性通过人类文化行为转换为并立性，并呈现出互补性的展开”。在东西方的历史上，它们三者都呈现出“逆现象的同时展开”。“在伦理方面，在西方，首先意识到的是人格概念，到了近代才意识到责任。东方则与其相反，最初在古典时代，意识到的是相当于责任的‘义’，后来，到了近代，才自觉到作为‘良知’的人格。”在艺术上，

“在西方，艺术的古典理念是再现，随着现代的到来，才变为表现。在东方，确实与此相反，古典的理念是写意，到了近代，才转移到写生。”“在认识论上，在西方，首先从记述开始，然后才变为重视实存的判断。但在东方，古典的世界是实存的判断论；后来，才发现记述性的真理。”（见第九章）

通过比较，著者得出了这样的结论：“很显然，在各个问题领域，东西方都必然处于互补关系中。在我们探讨的问题领域，东西方的互反性已被证明，而它处于互补关系中也正在被证明。”而“比较研究的目的就在于实现互补性的完成。”为了达到这个目的，今道友信认为必须努力加强东西方的哲学、文化互相了解、互相补充，最终达到统一，由地域主义走向人类主义，形成真正意义上的“人类的哲学”。不过，今道友信同时也认为，必须“承认具有互补性材料的、富有个性的独特的地域性文化的价值。”（第九章）就是说，他并未因为强调创建统一的“人类的哲学”，而否定各地域独特文化存在的权利。

东西文化必须互补，地域主义必须朝着人类主义方向努力，从而创建“人类的哲学”，这就是本书的主旨所在。这一主旨以及该书独特的研究方式、独到的研究成果，得到日本学术界的高度评价。日本《朝日新闻》上刊登的一篇书评认为这是体现“日本思想家独创的贡献”的成果，其学术成就足可与在比较哲学和比较思想领域取得丰厚的国际性业绩的日本当代著名学者中村元、井筒俊彦两位相比肩。

这里，应对本书中的“人类主义”（humanism）这一重要术语的译法略作说明。众所周知，英文的humanism

(法文写作humanisme)一词过去有种种不同译法，最常见的有“人文主义”、“人本主义”、“人道主义”等等。这几个词在西文中均是同一个词，但在译成汉语时，虽然以上几种译法意义难以明确区分，但在使用中，大体上还是有差别的：人文主义多指文艺复兴时期的一种思潮，其中古典文化、文献研究的意味较浓。“人本主义”多用于指称以人为本的哲学学说、思想体系，用以与神学相对而称。在现代，有时也与“科学主义”相对而用。“人道主义”在许多场合可与人本主义互换使用，意义相近，但更多用于人类伦理道德生活领域。在本书中，今道友信又赋予了humanism一种全新的意义，这就是与局部地域主义或地方主义(provincialism)相对而称的、把人类视为一个整体的观念，或者说是希望通过人类不同文化圈的思想、文化的并立性与反立性以及相互间的互补融合，使人类文化成为一个统一的整体观念。这一新的含意，如果用humanism以往的各种译法，如人文主义、人本主义、人道主义等译名去翻译，显然是不确切的。在此，我们觉得译为“人类主义”是比较合适的。因此，在本书中，我们对humanism一词的翻译，采取了灵活的处理方式。当用以往各种译法能够传达原意时，我们就依旧沿用通常译法；当它是在与局部地域主义相对而称的意义上使用时，便译为“人类主义”。这种译法是否妥当，还望得到方家指正。

目前，中外文化比较、东西文化比较、中西文化比较，也是摆在我国学者面前的重大而迫切的课题。对于面临着东西文化撞击、传统与现代的撞击等种种课题、试图重建我国社会主义现代文化体系和结构的当代中国人来说，如何正确

认识中国乃至整个东方的文化、哲学以及美学、艺术传统在世界文化系统中的地位、价值；如何认识它在建立当代和未来世界文化中所能发挥的作用；如何从要么回归到中国和东方的传统中去，把自己封闭在狭隘的局部地域主义；要么抛弃东方和中国的传统走全盘西化的道路这种两难困境中走出来；如何理性地、辩证地认识东西方思想文化各自的优劣长短，使之有效地互补融合，并在建立统一的人类的文化或哲学的过程中，保持各民族、地域、文化圈的特色，等等，都是必须认真思考的重要问题。而要想试图对这些问题作出有说服力的回答，泛泛的空论是无济于事的；最重要的前提条件就是扎扎实实地对东西文化进行深入、具体的研究，包括比较研究。可以说，今道友信的这部著作，为我们提供了一个很好的范本，也为我们更深入的思考提供了足资参考的思想资料。

严格地说，今道的这部著作是一部比较哲学著作，而不单纯是比较美学著作，也不是关于东方美学的专著。不过，《东方美学译丛》的主编牛枝惠同志决定把该书列入这套译丛，主要是出于这样一些考虑：首先，今道友信对于东方美学的研究成果非常引人注目，并出版了名为《东方的美学》的专著，成为研究东方美学的一部系统的、开拓性的名著（该书中译本即将由三联书店出版）。《东西方哲学美学比较》与《东方的美学》可以说是姊妹篇，在内容上有相互照应、相互阐发之处。从本书中，可以看到他关于东方美学的一系列思想。其次，该书将研究领域，由东方扩大到东西方的比较；由美学扩大到整个哲学领域，因而它构成了对东西方美学之基础和背景即东西方哲学和文化的比较。而这对于

我们研究东方美学或进行东西美学比较来说，提供了极为难得的基础性文献。相信该书一定会受到从事东方美学研究、比较美学研究的读者的欢迎，同时，我们还相信，一切关心、思考东西方哲学、美学、文学艺术问题的读者，以及关注一般文化问题的读者，也都会注意到这部著作的价值，乐于从中受到启发，引起新的思考和探索。

关于本书的分工，第四、六两章由蒋寅同志译出；第五章由张中良同志译出；第七章由牛枝惠同志译出，其余诸章及序言、文献表等均由我译出。最后，由我对全书的专有名词和术语、体例等进行了统一。由于翻译时间仓促，又系多人合作翻译，全书各章在译文风格上一定不够一致，加之我们的日语水平和哲学素养都有局限，本书译文一定还存在不少问题，希望读者诸君予以指正。在本书原著中，对一些人名记载有误。在统稿过程中，已根据有关文献，把这些误记改了过来。这些误记人名有：西谷启二（应为西谷启治）、中村广次郎（应为中村广治郎）、河合雅夫（应为河合雅雄）、伊谷礼二（应为伊谷纯一郎）等。特在此说明。

李心峰

1990年4月完稿

5月15日复核

于北京恭王府

目 录

序 言	(1)
第一章 绪论——对于比较研究的诱导	(5)
第一节 比较研究兴盛的理由	(5)
第二节 比较研究的类型——第一种类型	(11)
第三节 比较研究的类型——第二、第三 种类型与本书的意图	(16)
第四节 东西哲学比较研究的准备工作	(23)
第五节 比较研究的危险性 with 本书的方法 特色	(33)
第二章 并立性与反立性	(38)
第一节 主题与构成	(38)
第二节 文化比较的必要性	(39)
第三节 比较研究的方法论的考察	(45)
第四节 解放与原动力	(46)
第五节 真理与逻辑存在学的方位	(48)
第六节 对自己自身的反省——伦理学的 考察	(50)
第七节 再现与表现	(58)

第八节	技术的问题	(65)
第九节	关于实践三段论法的逆转	(70)
第十节	形的哲学的败退	(74)
第十一节	对过去的反立与想象力	(78)
第三章	语言与思考原型	(81)
第一节	个人意识与归属意识——自我介 绍	(81)
第二节	时间与空间——姓名、住址的写 法	(86)
第三节	人称与情境——对话的主体	(91)
第四节	辩证法与协商	(97)
第五节	直观的对比	(100)
第四章	逻辑的性格	(105)
第一节	真理的两种形态	(105)
第二节	命题形成的问题	(111)
第三节	动词不定式与变化形态——实在 与现象	(119)
第四节	生命的充实与未来的丧失	(122)
第五章	宗教与超越	(125)
第一节	关于宗教的比较研究的必要性	(125)
第二节	三个契机	(131)
第三节	人的位置	(137)
第四节	地必为你的缘故受诅咒	(140)
第五节	内在造化对超自然的排斥	(144)
第六节	罪的意识与恩宠	(149)
第七节	固执的教化	(153)

第八节	存在的类比与痛苦的类比·····	(158)
第六章	伦理的方位·····	(166)
第一节	关于“伦理学”的名称·····	(166)
第二节	致意的现象学·····	(168)
第三节	访问的礼仪·····	(174)
第四节	论来源于空间名词的称呼·····	(177)
第五节	道德的普遍性与特殊性·····	(182)
第六节	关于人类的现实或人生·····	(186)
第七节	人格与责任·····	(188)
第八节	西方的责任·····	(190)
第九节	假面与道德·····	(197)
第十节	对自然的利用和顺从·····	(202)
第七章	艺术的理念·····	(211)
第一节	再现与表现·····	(211)
第二节	写意与形似·····	(220)
第三节	关于语言艺术·····	(223)
第四节	风土与诗歌——咏月考·····	(228)
第五节	幽玄与神秘·····	(239)
第六节	沉 默·····	(244)
第七节	关于音乐·····	(250)
第八章	认识的结构·····	(256)
第一节	记述与判断的对立·····	(256)
第二节	“間”的问题·····	(263)
第三节	中国的“见”·····	(269)
第四节	日语中“见”的意义·····	(272)
第五节	“形”在西方的意义·····	(276)

第六节	像的位置·····	(284)
第九章	结论——基于比较研究的倡导·····	(287)
第一节	东西方互异的现实·····	(287)
第二节	文化互补的动力性·····	(292)
第三节	根源性问题的同一的动力性·····	(294)
第四节	三个课题·····	(297)
文献表	·····	(301)

序 言

由于哲学也是人的活动，从而受到时间和空间的规定。哲学并不是集体创作的产物，而是依赖于个人的自由的思考。不过，一定的个人在其接受教育的过程中，既要接受为时代和地域所限定的传统，又要对它予以反拨，由此而成长起来，并且要用被限定的语言来思考。所以，无论是把普遍作为理念，还是重视个性，都要在特定的范围内确立位置。因此，在东方哲学和西方哲学中，自古至今，提出了关于几个重大问题的异同的问题。现在，我试图在我有限的知识范围内，以崭新的问题意识，对构成东西方哲学背景的一些问题进行比较研究。这样做也是因为，这是我不可推卸的形式上的义务之一。为什么说是形式上的义务呢？

作为1974年国际哲学会议上的委员会决定，我担任主任教授的东京大学文学系美学艺术学研究室由于以往的成就、最近的学术活动以及它的未来性受到好评，被指定成立世界上最早的国际比较研究中心。正式的名称可用日语和法语表示如下：国际哲学美学比较研究中心(Centre International pour Étude Comparée de Philosophie et d'Esthétique)。中心每年出版西文国际性研究纪要，已经刊

行五辑。这些都有幸获得国际上的很高评价，并进而主办了三次富有学术成果的国际研究集会。今后仍打算继续做出这样的努力。

我出于该中心所长在学术上的责任，作为上述纪要的第一卷，已经以“*Studia Comparata de Aesthetica*”为题出版有关哲学和美学的比较研究的西文著作。采用意为“关于美学的比较研究”这一拉丁语书名，其理由是该书是个论文集，含有英语论文两篇，法语论文三篇，德语论文四篇。书名为了谋求公正，没有采用任何一种近代语，而是追溯到可称之为它们的祖语的拉丁语。

上述西文著作有幸获得好评，也有各种书评发表，不过，我虽然也用日语发表过几篇比较研究论文，却不曾公开刊行过这样的著作。这一次用日语发表我关于哲学比较研究的最新探索，我觉得也是作为国际哲学美学比较研究中心所长应该在国内尽到学术上的职责的一部分。这就是我说出版此书是一种形式上的义务的理由。我希望本书被广泛地阅读，刺激起尽可能多的人在这方面的研究志趣，并希望读者诸贤不吝赐教。因为，学术毕竟是依靠这样的相互启发而逐渐发展的。

进一步地说，在我的想法中，进行这种研究，不管是为了在东西文化的汇合逐渐地真正到来的今天，从局部地域的地方主义中摆脱出来建立立足于真正的人类主义的哲学，还是为了建立在人类相互理解前提下的世界和平的基础，都是非常必要的工作。在这个意义上，如本书所展示的我的工作，就可以认为并非只是伴随某种地位的形式上的义务，而是作为哲学家的我的真正义务之一。

另外，在本书形成过程中，不用说，有许多地方有赖于国内外先进的同行们的业绩，这些都一一标明于各处的正文和注中。在此，对这些业绩的作者们深表谢意。不过，由于主要的内容都是新的尝试，所以，不避重复，想再说一句：我等待着各位读者对本书问题的提法和处理方法予以指正。

最后，谨向接受出版的TBS不列颠百科全书股份公司、向在出版过程中给予各种各样的实际的方便的该公司出版局的常田高之助先生、神保敬先生，还有受阅读原稿之劳、指正了事实上的错讹、修正了表达上的不当之处、负责地给以校正的东京大学文学系桥本典子助手以及在整理原稿阶段给予各种协助的大山多喜子君表示感谢。

今道友信

1981年7月1日



第一章 绪论——对于比较研究的诱导

第一节 比较研究兴盛的理由

本书题为《东西的哲学》^①。书名一定会产生疑问，著者简直是在傲称学贯东西吧。本来，黑格尔曾经笨拙地作过这样的尝试；另外，象中村元所教示的那样，应该在某个时候，在更高的水平上尝试那种审慎地通观横贯东西的哲学步履的普遍哲学史。不过，本书并不属于那样的企图。我觉得，如果日后有人在完成那种计划时，本书多少能对他们有所帮助就可以了。所以，本书本质上是从学习东西方的古典随时作的点滴笔记中涌现出的研究之一，这也可以说是关于哲学的比较研究之一种吧。

稍稍环视一下目前世界上的学术界，比较研究作为令人关心的新颖课题，正在成为流行现象。每当某一年举行国际哲学会议和国际美学会之类的时候，比较研究都会成为一个专门讨论的课题。在日本，1972年成立了比较思想学会，中村元、峰岛旭雄、末木刚博、三枝充惠等任委员，出版学

① 本书书名的改动在“译者前言”中已做了说明。——译注

会杂志《比较思想》，召开年度大会和每月例会，成为拥有许多会员的有成效的学会。另外，即使看一看国内外各大学的组织，也有名之为比较文学和比较思想之类的讲座；即便没有讲座，也刊行了属于比较研究的讲义。为什么这种研究如此兴盛呢？有必要思考一下它的原因和理由。

在我看来，比较研究的渊源说起来十分古老。象希罗多德^①的《历史》和柏拉图的《理想国》对埃及与希腊文化的比较、《弥兰陀王的问答》^②和空海^③的《三教指归》等所表明的那样，具有一定文化水平的人在接触历史上残留下来的异文化时，他对文化的碰撞的意识，可以说是逐渐发生的。不过，比较研究特别兴盛，是第二次世界大战结束以后即1946年以后的事。为什么在战后会特别兴盛，我认为，大而别之，有四个理由。

其一，在战争中为了战胜交战的敌国，有必要了解敌国的语言和文化，也有些国家^④促进了为此目的而进行的研

① 希罗多德（约前484~约前425），古希腊历史学家，在西方被称为历史学之父。主要著作为《历史》（也称《希腊波斯战争史》）。——译注

② 弥兰陀（Menandros），公元前160年前后统治印度人的希腊王，在前160年前后确立了在印度西北地区的统治权。尊崇佛教。他与僧侣的佛教问答《弥兰陀问经》即这里所说的《弥兰陀王的问答》，后来成为佛教经典之一。——译注

③ 空海，号遍照金刚，谥弘法大师，曾于公元804年来我国长安就学，806年返日。他长于诗文，著述甚多。——译注

④ 就美国的日本研究以及日美比较研究得以兴盛来说，第二次

究，当然就不应失去已经具备了的语言的基础。特别是想到了在许多国家，人们不愿再重复这样的痛苦体验，即拒绝对话的绝对主义的国家观和民族主义占支配地位、呼唤世界的分裂那样的体验。

战争并不是轻而易举地就可以从人类历史中避免的。其原因一定有国家间的经济状况和政治家的野心等，但是，如果战争的原因只限于那些现象的话，就有可能依靠经济调停和政策妥协而消除紧张关系，就可以避免整个世界卷入战争的悲剧。然而，如果各个国家把纠缠着该国家的传统和思想视为绝对，几个民族在意识形态上确信自己的优越的话，那么，就连本来不过是物欲上的争执，也会转化为以人类最为珍视的精神性的生命为赌注的争斗。这就是二次大战的悲剧。其中，以八纒一字^⑤的思想和以天孙民族自命等为依据的日本绝对主义和纳粹-德意志日耳曼民族至上主义横行，成为发动战争的意识形态。此外，让同盟国终结、使斗争炽

世界大战中美国军队内的日本语研究所发挥的作用很大。萨伊丹斯提卡、德纳尔德·基恩的成果即是一例。另外，虽然本书未作为主题，但由国际间的通婚生下的孩子所发挥的作用在这种研究中也有很大成效，玛肯诺恩即是一例。一些人由于少年时代是在别的国家受的教育，从而在比较研究中发挥了作用，拉伊夏瓦就是个显著的例子。这种作用也未得到最起码的估价。这些不过是极端的例子而已。

⑤ 八纒一字，是第二次世界大战期间日本军国主义的反动口号，意谓“囊括四海、并吞八荒”。语出日本神话中神武天皇建国诏勅“兼六合以开都，掩八纒而为宇”（见《日本书记》卷第三）。原意为使国内成为统一的整体，后经军国主义的解释，成为侵略战争的口实。——译注

烈化，则是针对这种国家主义的意识形态的自由民主主义阵营意识形态的使命感。

的确，如果没有某种精神依据，也就没有解决已经发动的战争的办法，只能以暴力取胜。虽然是这样，但由于误解和非理性的自我满足而引起或激化的战争决不是好事。因此，如前所述，由于可以认为拒绝对话型的绝对主义产生了战争悲剧，所以，试图避免这一悲剧的心态便在人们中间形成了容忍思想的相对主义这一前提的想法。

思想的相对主义，稍有偏差，就会堕落为无思想和调停至上的机会主义者的态度。所谓相对主义，应该是这样两个方面的相互认同、结合：即各个民族和国家据以确立的人类的思想即使有这种意义，但在理论上，如果考虑到它包含着更广泛领域的实践的话，无论如何也决不具有在全人类作为唯一的真正的思想而能够全面地强加于他人的资格这种观念；再一个方面就是在一切伟大的思想中都有某种积极的意义的观念。不过，在现实中，为了达到这一目标，可以说必须以相互理解作为前提。

作为特别关涉到国家和民族的意识形态上的团结的深层之物，有宗教和传统文化这两者。它们在不知不觉中形成教育的基调、超越世代、造就人们的力量；同时，构成其核心的祭仪和母语是在一切成年人的怀旧（思乡）情绪中使时间倒流并试图摆脱现实空间这种复杂动向中的两个轴。因此，从容忍思想的相对主义中产生了这样的思想：相异的各种宗教，例如基督教、犹太教、伊斯兰教、佛教等，作为各种宗教来说，相互理解首先就是必不可少的。在相互理解的基础上，信徒即使认为自己的宗教是绝对的真理，也必须有这样

的态度，即承认其它各种宗教决不是恶魔的行为，至少是为了人类所作的努力中的某种次善的思想，从而相互避免极端形式的争执。

二次大战前，在欧洲社会，基督教（被区分为天主教、希腊正教、俄罗斯正教、新教、英国圣公会等）即使在内部有分裂、分派，至少作为其宗教典籍的新旧约圣经，作为圣典被认为是无以伦比的，从整体上说被认为是绝对的。不过，自战后以来，以往作为异教被基督教社会白眼相待的犹太教、佛教、伊斯兰教等也已分别得到社会上的承认。这种想法在过去的交战国之间也出现了。与战争中所谓“鬼畜美英”、“猴精日本人”的想法完全相反，外国的宗教也好，思想也好，并不是为了战胜与交易，而是作为人类卓越的价值体系必须重新予以估价这样的想法得到了普及。这可以认为是第一个理由。

其次，如果象这样对外国的文化、宗教和哲学等打开视野，就必须注目于导致这种现状的背后的思想。因此，以往的历史研究虽然决不能说它不好，但是，所谓正统的研究，不用说就是把背后的思想赋予自身的产物。不过，对于把握某一个文化圈中局部地域性的研究来说，如下的态度也得到了普及，即从应该思考人类的思想这一立场出发，便要求扩大视野：既然要推进作为自己的研究对象的、自己感兴趣的某个国家和时代的研究，就必须回顾不同国家乃至不同民族的思想的历史。这种态度被认为是在战前的宗教学中本来就很强大的倾向；在学术界，也有一些先驱在作这种尝试。不过，真正以比较为重点的研究可以认为起始于宗教研究，文学、哲学、思想一般的研究，则正在沿袭这种

倾向。

那么，如果这种倾向愈益增强，第三，这种历史研究就会变为古典研究。也就是对形成这些文化的古典关心起来，以至于对自己的古典和其它文化圈的古典进行比较研究。如果进入这第三种想法中，对于比较的志向，就已经不是停留在表面的信息层上，而不如说已经立足于形成那种信息的原典并试图有所发现。在这里，构成了运用古典文献学的严密的研究。

战后比较研究兴盛的第四个理由，可以举出技术进步、世界成为一体、全人类都被包容在信息社会的框架之中这一现状。目前，必须认为正在形成这样一种状况：获取许多国家的信息极为容易；可以在广泛的领域将资料求诸整个世界；灵活使用辞书可以恣肆地发挥应有的作用，从而自然地人们引向比较研究之中。在现实中，国际会议等等，也在各个领域反复举行，就连战前由欧美人主持会议、担当执牛耳角色的那些会议上，由于屡次相会，如果消除了语言学上的限制的话，也有可能从欧美以外的许多国家产生议长和代表性的学者，这从某种意义上说，就有所谓人类作为整体寄予人类文化的机运，比较研究也可以自然地从中涌现出来。

最后，还应该特别叙述一下日本的特殊情况。在日本的学术界，许多领域自明治开国以来，都有必要追赶在方法上完备的欧美学问的水平，为了使它在短时间内成为可能，限定在专门领域的分析主义便成为主流。在日本内部，从事日本文化研究的人与从事外国文化研究的人不仅资料不同，内容相异，而且渐渐地术语也不相同，从而不曾充分地交换研

究成果。作为例外，也有象和辻哲郎、九鬼周造、大西克礼那样，以外国学问的手法，探究日本传统文化和独特思想结构的人，但是，他们的成果未必都得到了正当的批评并被正当地运用。而且，他们的研究也不应该具有方法的独自性。因此，在日本学者之间便产生了一种反省：到哪里去寻求作为日本人的身份证？与此同时，也产生了这样的想法，即在各个学术领域，每个人都必须在亲自对形成日本的东方传统和日本视为典范的西方学问进行比较的前提下提高自己。于是，在这个时候，为了以某种形式在同一条件下有效地讨论东西方的文化而进行方法论的开拓便成为问题。

第二节 比较研究的类型——第一种类型

于是，在二次大战后，比较研究作为东西文化的比较，不仅在日本，而且也在世界上产生了广泛的需求。可是，这种研究在根本上有哪些类型？应该思考一下这个问题。按刚才的说法，比较研究似乎可以认为是战后兴起的学问，但事实并非如此。它在人们寻求自己确立自己的根据而旁涉相异的思想时，就已经以某种形式在进行了。

因此，大约在回心（conversion）^①成为研究对象的时候，就必然要以有关教义的比较研究为前提。在著名的奥古斯汀^②讨论回心的《忏悔录》中可以看

^① 回心，本是佛教用语，这里泛指宗教上对于偶像的回心转意，或由于悔悟皈依某种信仰。——译注

^② 奥古斯汀（354—430），早期基督教教父，希腊主教，本是摩尼教徒，后受安布洛瑟启发，皈依基督教。——译注

戈^①、沉溺于此世的诱惑，但不久为了寻求自己灵魂的拯救而信仰摩尼教。然而，在米兰^②，他比较检验了摩尼教的教义与基督教的教义，逐渐倾向于基督教，慢慢地使回心得以完成。这种情形譬如在比他更早的教父尤斯提诺斯^③的思想历程中也可以得到确认。他离开了把希腊人的众神与拯救的教诲联系起来的多神教的人们的的基础，向犹太人寻求教诲，学习犹太教，最后，遇到基督教的圣者，便打算主动接受基督教的思想传统。但不应忘记，在他下决心之前，已进行了关于理论与实践方面的地道的比较研究。

这样看来，就宗教而言，人们不管是由于自己回归自己所信仰的教诲，还是由于扩大该宗教的影响使之渗入别的宗教内部，不用说都需要进行比较研究。因此，耶稣基督在讲述自己的教义时，也要让它与犹太教的律法主义和民族主义倾向相对比，表明天神的教义是具有基于爱和作为罪人的平等性的普遍性。保罗^④以这种内容布教时，在与希腊多神教的对比中已进行了这种比较研究工作。

这种传统是通过对比强调相异点，不过，即使是同样进行对比，也曾有寻求共通的途径、试图建立对话与协调的可能性的想法。例如，与被称为基督最喜爱的弟子的约翰^⑤联

① 卡塔戈，哥斯达黎加地名。——译注

② 米兰，意大利地名。——译注

③ 尤斯提诺斯 (Justinus, 约100年前后)，通称殉教者，基督教教父。

④ 保罗 (Paulos)，基督教《圣经》中初期教会主要领袖之一，耶稣十二使徒之一。——译注

⑤ 约翰 (John)，耶稣十二使徒之一。——译注

系在一起的第四福音书（约翰传）中，著者试图以希腊思想的理念来说明犹太基督教教义的来源；另外，以基督教理念的思想作为联结人类语言与宇宙法则的基本依据的亚历山大里亚的克莱门特^①，正象中村元在其著作《比较思想论》（岩波书店）^②中已经指出的那样，在展开了其广博的知识的《斯特罗玛塔》中述及真理及启示时，不仅谈到了希腊人、波斯人、埃及人，而且还谈到了印度人，主张神的理念不只是呈现于旧约圣经的历史即犹太历史之中，而且，神的真理也可以通过预言家在异教的哲学中放射光彩。并且，作为这种神的理念即使在异教的本源中也能成为内在的力量来活动的证明，引用了麦加斯梯尼^③的话。这种普遍主义的思想，在西方排他性倾向很强大的宗教中是十分珍贵的。就他所取得的比较研究的成果来说，也应得到应有的评价。

这种问题，即使在前面谈到《弥兰陀王的问答》时提到的东西方的对话的场合下也得到了确认。在这种对话中，使印度尊者纳加赛纳所陈述的对话得以成立的条件，就是逻辑与修辞的出色的统一，这作为比较研究的方法的原理也是重要的。所以，不惮其烦，予以抄录。

富有哲学素养的麦南德罗斯王（弥兰陀王）将要开始同印度尊者纳加赛纳讨论，尊者称：若不以王者之论而以贤者之

① 亚历山大里亚的克莱门特（约150—约215），希腊神学家，基督教教父，试图用新柏拉图主义论证基督教教义。——译注

② 该书已有中译本出版。——译注

③ 麦加斯梯尼（前4—8世纪），希腊民族学家，曾撰有记述印度地理、宗教、习俗的《印度志》。——译注

论予以讨论，则答应之。在回答王之“其差别何在”的问题时，尊者说：“大王，在贤者讨论问题时，尽管被阐明、被解说，被批判、被修正、被区别、被细致地区分，但贤者并不因此而恼怒。大王，贤者的确就是这样讨论的。……然而，许多王者在讨论时，只坚持一种主张。若有违于此，则令‘对其人施以刑罚’，于是便命令对那位加以处罚。”^①

这是关于如何保证对话讨论得以成立的前提的方法的出色的考察。

宗教就象这样，从很早开始，就有人含有许多具有比较思想性质的问题意识。中世纪著名的哲学家阿伯拉尔^②曾想把他的后半生安排给伊斯兰教的研究，还有，他的朋友佩特鲁斯·维耐拉毕里斯(Petrus Venerabilis, 约1092—1156)则现实地进行了伊斯兰文化的研究。这些都不仅仅是认知上的好奇心，而是从宗教的立场出发所进行的对自己所属的宗教乃至文化圈与其它宗教乃至文化圈加以比较的尝试。因此，在他们之后过了近百年而出现的中世纪最大的经院学者托马斯·阿奎那^③著有作为其主要著作之一的《反驳异教徒

① 中村元、早岛镜正译《弥兰陀王的问答——印度与希腊的辩论》(东洋文库7, 平凡社, 1963), 第1章第1篇第3、76—77页。

② 阿伯拉尔(Petrus Abaelardus, 1079—1142), 中世纪法国经院哲学家, 曾反抗过教会的权威。——译注

③ 托马斯·阿奎那(Thomas Aquinas, 约1225—1274), 中世纪意大利神学家、哲学家, 经院哲学的集大成者。他实现了古代文化、基督教与阿拉伯文化的巧妙的综合。——译注

的体系》，不过，这主要是针对当时在文明程度上遥遥领先的伊斯兰教徒，为基督教作哲学上的辩护。他的这种尝试，尽管把亚里士多德的学说作为二者的渡桥，但若不是通过伊斯兰的思想也是不可能的。无论他的研究成果达到了何种程度，在他那里，在宗教乃至神学的领域，比较研究都成了重要前提。

宗教内部的这种想法，在后来作为佛教研究家而闻名的玛克思·缪勒^①那里也可以发现，还在19世纪到20世纪基督教徒开始在世界各国传教布道的时候，甚至出现了连印度帕利语圣典等语言都懂的学者，例如，象埃德门德·哈尔迪（E. Hardy, 1852—1904）就是出版过帕利语原典之类书籍的研究家，并尝试在与基督教的对比中来说明佛教。这就是他的著作《佛教》，由缪恩斯特在1890年出版。在这种传统中，大概还应该举出本世纪后半叶兴起新神学运动组织之一的亨利·德·留巴克（Henri de Lubac, 1896—）。正象他著有《弥陀》所表明的那样，在新神学的未来中，潜在着从试图摄取东方要素的比较研究中产生的互补完善的思想。

这样，在宗教中，为了它的普遍化和活性化，自觉的比较研究就成了主要的主题。不过，众所周知，在日本，姉崎正治（1873—1949）提倡比较宗教学，巩固了比较研究的方法论基础，大概还应该再重温一下吧。本来，我国是对外来思想持开放态度、并且保持了自己传统的国家，因此，理应

① 玛克思·缪勒（Friedrich Max Müller, 1823—1900），英国的东方学家、语言学家、宗教学家，在比较宗教学和比较语言学及印度学方面成就巨大。——译注

富有比较研究的传统。依我之见，8世纪优秀的学僧空海所著《三教指归》就是在世界上来看，也是极优秀的比较研究的一个实例。他在该书中，比较了当时日本所知道的儒教、道教及佛教，在结论中论证了佛教具有最优异的挽救的教诲。我在旧著《东方的美学》^①的结语中已对他作了非常详尽的阐述。当时的着眼点不是比较，而是诗的想象力的问题。不过，在这里仍打算省略说明，只是指出存在着那样的书籍而已。

宗教本来被认为是不能离开超越者对人的介入来思考的现象，但是，尽管如此，在另一方面，它也仅仅是人类的现象，因此，是属于人类的活动。在这种活动中，从大的方面分别比较东方与西方、古代与现在；从小的方面分别比较一国内部的异同，这在诸如法律和语言的领域，甚至自古以来就在进行。语言、法律和宗教会这样直接地成为比较的对象，可以举出各种各样的理由。现在，在这里姑且不去管它，只想确认这样的事实：针对人类生活中被普遍承认的一个文化领域乃至一种活动，使之与其它文化圈乃至其它思想圈加以对比，是古已有之的。这构成了比较研究的一种类型。

第三节 比较研究的类型——第二、第三种类型与本书的意图

可是，比较研究并不仅仅停留于把这样一种活动与其它

① TBS不列颠百科全书股份有限公司，1980年出版。

领域中的那种活动加以比较。具体地说，就是不停留于各地域的宗教的比较、法律的比较和语言的比较。例如，如果谈到比较文学，不如说其正统的方式是对在相同系统的语言、相同的思想圈中形成的同一种传说，在历史各不相同的各国呈现出怎样不同的形态，以及具有怎样的共同点所进行的研究。例如，对遍布于欧洲全境的浮士德^①传说和特里斯坦^②传说在英国、德国和法国文学中是怎样表现的所进行的研究。象这样探讨相同文化圈中同一个主题由于国家不同而产生了哪些变化，也属于比较研究。这可以说比较研究的第二种类型。从这种见解来看，思考一下在东亚文字相同的中国、朝鲜、日本，成为其共同文化的儒教在上述三国各自是如何展开的？这种比较研究，也会带来深有趣味的结果。关于这一点，白琪洙^③的论文《韩国的儒教》（《理想》第572号，1981年1月）成为很好的资料。

可是，比较研究仍不限于此。例如，埃提埃恩耐·苏里奥^④所尝试的比较研究也很重要。那就是被概括为同一种活

① 浮士德，15、16世纪之交德国的魔术师、占星术师，生前已被传说化，成为对于认识的无限冲动的象征。莱辛、歌德、瓦莱里、托马斯·曼均曾以浮士德为主人公进行创作。——译注

② 特里斯坦，欧洲凯尔特人系统的传说和中世纪叙事文学的主人公。——译注

③ 白琪洙（1930— ），南朝鲜当代美学家、艺术学家，著有《美学》、《美的思索》、《美学艺术学序说》、《艺术学概说》等著作。——译注

④ 埃·苏里奥（Etienne Souriau, 1892—1980），法国现代著名美学家。——译注

动中的种类间的比较。例如，在艺术中就有各种各样的种类。如果诗也是艺术的话，音乐、电影和绘画也是艺术。虽然它们被共同称为艺术，但却具有各不相同的形态。这就充分地构成了比较的对象。因此，研究譬如电影与绘画怎样不同、怎样相同，以及诗与音乐、诗与绘画等相互间的种类比较，也是重要的比较研究的类型。

这样，在比较研究中，就有各种各样的类型，不过，它只有在这样的時候才既是可能的又是必要的，即某一种事实即使在某种意义上场所不同，但其同一性与差异性在结构上却显示出剧烈的对立。现在，我们所要进行的比较研究是想思考有关哲学这一文化活动在东西文化圈有怎样的异同。所谓东西，本来是指东方与西方。我们对西方拥有相当开放的文献性的知识，通过翻译以及其它途径，并通过语言学的学习，也在相当高的水平上拥有西方的知识；如果实际地去西方旅行的话，也会在各种现象上意识到它们与东方的传统和生活的相异之点。因此，尽管在日本明治开国已经经过了了几十年之后，当西方人来到日本时，感受大概仍会更为强烈。为什么呢？因为在西方，从来就不曾充分地、理性地介绍过东方的文化风俗。因此，例如在明治年间来日本的学者贝尔兹 (Edwin von Baelz) 和布斯凯 (George Bousquet)、哈恩 (Lafcadio Hearn) 和凯贝尔 (Raphael Koeber) 等的日记和著作中，可以了解他们对于其尚未充分了解的东方抱有怎样的感情，又以怎样的形式来满足其认识上的好奇心的。它们大概会使人意识到这样的问题：就东方与西方文化圈来说，要超越谁正确谁不正确这种单纯的二项对立乃至二值对立的逻辑，认识到他们对最基本的问题的想法已经具有

差异，必须在更高的层次上予以思考。

文化的展开不只是从原理中产生的演绎逻辑。一种文化在步入历史的同时，就要同异质的体系交流。这时，就会产生用反正乃至真伪的二值逻辑所无法把握的现象。由于辩证法的逻辑作为展开的形态，确立于第三项的“合”上，所以是比单纯的形式逻辑学更适合于文化展开的思考方式。我们也打算在本书的后面讨论这个问题。

如果考虑到自然科学的发展，姑且不论遥远的古代，关于近代以后，就连技术方面，东方与西方相比，也的确大大地落后了。还不只是自然科学，即使在一般的方法论性质的学问的构成这一点上，关于它的近代化，事实上也相当地落后于西方。因此，东方各国便对西方打开眼界，在很大的程度上努力引进西方的文化制度。这是19世纪末以来显著的事实。

然而，一到20世纪中叶，在西方展开了的科学技术，由于它的异常的进步，在给整个人类生活带来极大方便的同时，还带来了对个人生活的侵害和公害、资源不足、科学武器的威胁等极大的疑点。因此，在西方文化领域，便意识到了某种意义上的穷途末路，开始对东方抱有新的关注。最初这是类似于都会的人倾心于田园之类的向后看的怀旧病，但不久它便成了为克服危机寻找治世良方的实存的要求。尽管由此观之，实属理所当然，但它却变为在理论上对并存的异文化进行研究的志向。在这里，西方与东方相互依存的邂逅的机运便得以成立。于是，开始被西方再发现的东方自身便处于这样的状况中，即必须对自身传统予以再发现^①。而这

^① 中村元、今道友信的对话：《东方的再发现》（《理想》第572号，1981年1月，第2—32页）。

一传统长期以来却试图抛弃自己，把自己西方化。

而且，技术文明使世界在空间上成为一个整体这一方面更强烈地促进了这一倾向。从此，相对于以往世界的广度在于以母语为中心、或背后有一种宗教传统支撑这种地域主义所限制的具体的世界在地球上是个复数，今天，可以概括地说，真正意义上的世界、全球意义上的世界，已经打开在人们的面前。也就是说，有了在物质技术方面把世界联为一体、在精神方面东西方要相互求诸对方这样的机遇。用我的词语来说，这就是从局部地域主义向人类主义展开的机遇。也许会产生这样的意见：既然有这样的机遇，那么，即使无所作为，历史也会把世界联为一体。但这种意见并不正确。尽管技术在空间上把世界联为一体，但正象从时间上来看，世界被区分为夜与昼那样，可以说从来的精神上的传统的反立性（参考下一章）都有很强的地方主义色彩。为了克服它，人类的文化意志应该发挥作用。

如果这样来思考的话，比较研究就是为了建立真正意义上的人类主义的基础性工作，那么，各国在比较研究中都分别具有独自的意义。从这一观点来看，我认为特别有必要重新意识到日本的文化使命。

日本以往由于其地理的条件，从西方接受了各种文化而成长起来。西部的印度、中国、朝鲜的大陆文化从远古时代就开始东渐，经过朝鲜半岛，由日本传到南大洋上的各个岛屿。正象南方文化自有史以前即已如此那样，自有史以来，通过漂流的人，也有了西欧文物的引进。不用说它是伴随着天主教徒的布教活动而有组织地开始的。被接受的东西有可能在其中成长起来，这大概是其精神土壤丰厚的证明。我们

从印度、中国、朝鲜接受摄取各种成分，与此前的本土固有文化溶合，并试图予以再创造。

虽然优秀的文物能够在其中生长，但是，日本的状况却是：再往东面，是太平洋这一世界最大的海，附近没有岛屿。从过去人类的技术能力来看，让它的文化东传的想法首先是不可能的。另外，在向西回传时，也一定有障碍，而且，当时的中国大陆更是几乎不需要日本。于是，锁国进一步地丧失了要把日本文化向外传播的风气。从而，如果说得不好听，日本就是西方文化滚成的雪球；如果说得好听，正是在日本才有这样一种状况：被输入的一切文化超越了历史的差异而相遇，并在其中得到洗炼。因此，所谓超越了语言的锁国的美和洗炼的形态被当作日本文化的特色。不管是别人还是自己，都是这样认为的。

然而，到了20世纪，技术一进步，象以往那样由于地理的条件而无法把日本的文物传播到远方的障碍及限制就消除了。与以往不同，在锁国中贮蓄的能量也发挥了作用，在明治开国以后的日本，不仅摄取的欲望很强大，而且也促发了强国的意识、具备了文化输出的意欲。因此，从这里把日本固有的文化和以那种固有文化为基础而洗炼了的各种外国文化的变形同时输送到东西南北各地，当然是可能的。为此，应该对将日本文化单单作为超越语言或超越逻辑之物来把握的态度、以西方的逻辑所无法解明的东西，按照意识到并扬弃了东西方的差异这样的逻辑予以探讨——应该不仅为了日本，而且为了整个人类，通过这种理性化的创造性哲学活动去阐明日本文化的意义。为了达到这一目的，比较研究就成了重要的中介性活动。本来，在文化的活动中最为重要的是

创造。但那是天才的工作。作为被赋予一种社会集团的使命的所谓日本文化的使命，不用说，只有这样来思考才是稳当的，而且也有着实现的可能性。

我们前面举出了若干战后比较研究兴盛起来的理由，现在，正象在讨论日本文化使命时所表明的，必须认识到，对于人类的未来的展望对比较研究的兴盛也有极大的意义。这是因为，以往局部地域的文化，不管在哪个国家，都不能说已成功地实现了技术文明急速发展与那种局部地域古典传统之间的调和；无论在什么地方，都可以意识到一种无法解决的窒息状态。其原因还有，例如，价值论上的绝望等，成为人类对宗教基本教义的绝望的反抗形态而呈现出来。

如果具体地展示一下，作为旧约圣经中对人类未来的祝福，神在创造了人类之后说：“生育吧，繁殖吧，去布满大地！”这就是适应这样的时代的祝福。在那个时代，卫生环境尚未完善，婴幼儿死亡率很高，人类无论是在其部族或民族的集团中，或者是在更大的国家和人类集团中，为了发展，就必须结婚，建立家庭并生育更多的孩子，而且即使如此，也谈不上会损害丰富的资源。可是，今天，卫生环境已经完善，人的寿命极长，而且，形成了许多活用天然资源的形态之后，在有限的资源面前以及已提高了的经济生活面前，就必须对过剩的人口予以某种程度的控制。另外，与此同时，还提出了这样的问题：当性交未必与生育相联系这种观念和方式得以成立之后，以往宗教和哲学关于性道德和男女结合的基本想法就应该加以某种变革。

这不只是了解其它文化这一意义上的比较研究，而是与创造相联系的探讨，这里所谓的创造就是通过比较研究，我们

必须与其它文化互相协同、面向未来；创造新的人类道德和意象。为了使整个人类的协调成为可能，我们不能停留在自己文化圈和自己的研究对象所属的文化地域，而有必要与其它文化圈进行比较研究。现在，在整个世界范围内，浮浅的比较研究气氛甚浓，但不应对它一概予以否定。我认为应该视之为人类对整体性的展望这种本能所导致的行为。但这并不意味着可以满足于比较研究的苟且的现状。学术研究不应听任本能与兴趣。正是现在才是对比较研究的方法予以充分反省的时候。

第四节 东西哲学比较研究的准备工作

不过，为了使这种反省成为可能，还必须作许多准备工作。如果准备进行东西不同文化圈的比较研究，首先必须确定以什么作为比较之轴？在这种情形下，我们应该举出自己所探讨的学问。具体地说，我们的学问就是哲学。不过，无论是哪个文化圈，在哲学形成的过程中发挥了极大作用的都是宗教和人文主义。所谓人文主义就是humanism，意味着古典研究。由于宗教和古典研究在哲学的具体展开的过程中发挥了极大作用，所以，我想，也可以把这二者置换为“传统”这一词语。因此，为了进行比较研究，首先，既然对宗教、古典的探讨就是这样的研究，那么，不管在何种研究中，必要的是应该充分培养关于自己文化圈的传统学问知识。其次，在比较研究的主题性的操作中，当与其它文化圈作必要的比较时，关于其它文化圈的宗教和人文主义即包括宗教与古典的传统的充分研究也是必要的。为此，掌握各文

化圈的基本语言并用它来阅读原文经典不是也很必要吗？因此，可以认为，比较研究是要正式地推进的至难的学问，如果学术经历太浅是无法去尝试的。比较研究的方法被充分开拓、基础资料充分具备的未来姑且不谈，就今天的学术状况而言，可以认为，所谓比较研究，是一种假如没有对自己的研究领域至少确立某种展望就不能染指的工作。只有在现在所说的预备性研究成为可能的情况下，我们认为就可以发现与其它文化圈进行学术对话的可能性层次。

尽管如此，所谓东西哲学的比较研究，仍是模糊的名称。所谓东西，不用说，就是东方与西方。不过，尽管一言以蔽之曰东方或西方，但其各自包括的领域却未必是明了的。

要说西方，其范围是明了的。作为背负着主要由希腊-拉丁传统构成的基督教传统的世界，大概主要是欧洲吧。只是，严格地说，美国虽然完全进入了该文化圈之中，但却不如说在美国出现了新的行为方式，这是该文化圈中所不存在的。苏联圈虽然也属于欧洲，但在近代化以后，众所周知，对以往的欧洲举起了反叛的旗帜。此外，北非的地中海沿岸在古代和中世纪完全属于西方文化圈，但自中世纪后期到近代以后，勿宁说进入了可以包括在东方范围内的伊朗或阿拉伯传统之中。如果把这些都考虑进来，西方也未必是明了的。只不过我在这里所说的西方文化，如最初所言，是以欧洲为中心的文化，它至少在有关哲学思想范围内，是现在地球上最高的文化之一。

成问题的倒不如说是东方。这是极广泛的概念。从西方的角度看，被称为近东的美索不达米亚、土耳其、阿拉伯、伊

拉克；被称为中东的伊朗、阿富汗、印度；以及被西方称为远东的中国、朝鲜、泰国、印度支那、日本、菲律宾等，如果把这些国家全都考虑进来的话，所谓东方，即使只从语言上来看，实际上也包括了许多种类。考虑到这些问题之后，我们就必须对东方这个词指的是什么予以规定。只要可能，我很想把应予考察的“东方”的范围予以扩大，但不能不考虑到自己学力的界限。如果限定在我所能阅读的语言的范围内来考虑，我所把握的范围，在东方只限于中国和日本。我对成为佛教基础的印度思想和后来以斯夫拉瓦尔第^①为主的伟大哲学家在伊朗传统中的影响也有所了解，但是，我还不能完全用原文阅读他们的语言，因此，如果要使方法严谨，就必须在我自己的研究中，把“东方”的范围限定在中国和日本。作为这两者的媒介，也应该考虑朝鲜或韩国的文化，不过，对此，我也要声明自己无知。必须指出，我所谓的“东方”的考察范围就那么狭小。

因此，具体地说，后来在日本得以发展的中国化的佛教、在此之前与儒教、道教等相联系的中国的传统、日本固有的传统以及在日本混合而成的文化，就是我所涉猎的东方；所谓西方，如前所述，准备包括基督教和有关犹太教的内容（众所周知，犹太教也好，基督教也好，都是在美索不达米亚即西亚——被西方称为近东的地区形成的，但其文化得以展开的场所却主要是欧美，所以只能列入西方来讨论）

① 斯夫拉瓦尔第 (al-Suhrawardi al-Maqtul, 约1155—1191)，伊朗系统的阿拉伯神秘主义者，开拓了伊斯兰神秘主义中的斯夫拉瓦尔第学派。——译注

以及以希腊-拉丁文化为中心并在此基础上于后来得以展开的内容。哲学的比较研究，如前所述，如不通过彻底的语言解释和古典研究就不可能进行；而且，如果没有这一环节，至少所谓文化圈的比较，在学术上是肯定无法处理的。所以，上述有关本书研究范围上的不得已的限定，作为学术上的限定，大概会得到认可。

在对哲学进行比较研究时，关于构成主题的“哲学”的名称，必须作一点语言上的注释。我认为，主要在西方哲学方面造诣很深的人特别会持这样的看法：认为费洛索菲亚（philosophia）即哲学起源于希腊，只有在以希腊传统为母胎的西方才存在；因此，在东方，除了学习希腊传统之外，是不曾有哲学的。约翰·巴奈特（John Burnet, 1863—1928）甚至说，所谓以学术方式思考，就是以希腊方式思考。至少就哲学来说，不少人都是这样认为的。

我多年的朋友、作为伊斯兰研究家而闻名的学者，现在仍是大学行政家的美国宗教哲学家詹姆斯·克里赛克（James Kritzeck）曾说过：哲学（philosophia）这个名词，由来源于希腊，指的是在地域上围绕地中海移动的体系性的思想，在此之外的地方是不存在的，不能以这种思想的展开之外的形态来思考。因而所谓“孔子的哲学”，正象“厨房的哲学”之类毫无意义那样，是不值一提的。按他的观点，他还明确地谈过这样的想法：伊斯兰由于与希腊发生关联而引入了哲学，将它音译为“法尔萨法尔”，而以这个名称所称呼的认知活动的确就是哲学。但是，在其它文化圈，即使在东方也存在着精神的活动，但它在本质上与希腊的体系性而且是根源性的对知识的爱不不同，是以其它内容为目的的，因

而不是哲学。这还是我年轻时在九州大学任职期间在九州大学招待同样年轻的他、听他讲演时留下的鲜明印象。

但是，能够原封不动地接受巴奈特和克里赛克的想法吗？古希腊人所完成的业绩是伟大的，但关于哲学也只能归功于他们才行吗？在那次讲演之后这也成了讨论的课题。不过，就一本书也没写的苏格拉底来说，以他最年轻的弟子之一柏拉图在他死后所写的《对话集》为线索，人们知道在苏格拉底那里就已出现了philosophia这一词汇，这是谁也不否认的。本来，philosophia即“对智慧的爱”这一合成词，也有人认为由来于毕达哥拉斯，不过，大概是由于苏格拉底赋予了它新的含意，并在他的周围被特别频繁地运用，因此，对于上面这一点，即在苏格拉底那里才有哲学一词，大概是没有疑问的。然而，即使是就苏格拉底以前的人来说，例如阿那克西曼德^①和赫拉克利特、恩培多克勒^②，尽管他们只留下了很少的片断，但我们仍认为在他们的本质上有对智慧的爱，并毫不吝惜地把他们的思索归之于“哲学”的名下。正因为如此，哲学史都是从苏格拉底以前的泰勒斯^③和毕达哥拉斯开始的。这样一来，虽然《论语》编纂的确实是孔子与直系弟子的对话和弟子间的对话而不是孔子的著作，但是，

① 阿那克西曼德 (Anaximandros, 约前610—约前547)，希腊米利都学派自然哲学家，唯物主义者。——译注

② 恩培多克勒 (Empedoklēs, 约前493—约前433)，希腊哲学家，认为世界万物皆由地水火风四要素按“爱”与“憎”矛盾法则构成，具有唯物论倾向。——译注

③ 泰勒斯 (Thalēs, 约前640—约前546)，希腊自然哲学创始人，认为世界万物皆由水构成。——译注

由于它是可以充分汲取孔子本人对真理的爱以及在此基础上有关人生、道德、艺术的思想的著作，我把它归之于“哲学”名下难道不是也可以吗！同样，即使只限于远东，就许多文献而言，也可以如是说^①。许多人也认为在日本没有哲学，但是，自然观和人生观在《古事记》中就可以见到，而通过艺术哲学对人生观的展望在中世纪的歌论中也已存在。这种歌论是中世纪时代整个世界范围内没有类似事例的优秀诗学。因此，在我看来，就是在东方，基本的哲学也是古已有之的。

可是，要说“哲学”一词是何时形成的，尽管“哲”这个字也好、“学”这个字也好，自古以来就被使用着，但被合成为一个常用词，则很晚，是在19世纪末作为 *philosophia* 的译语而产生的。“*philosophia*”这一希腊语在新约圣经中被使用过两次，中国文化最初接触这个词，大概是通过基督教吧。在圣经的旧汉译本中，*philosophia* 被译为“道学”，也有的译成了“理学”。把它译为“哲学”是津和野的藩士西周^②。他注意到中国宋代思想家周茂叔^③的文章“上期求贤能；贤人期求哲理；哲人期求圣境；圣人期求于天（士希贤，贤希哲，哲希圣，圣希天）”，而活用了它。就是说，具有

① 对此，请参阅拙著《一元的研究》（德文版），东京，1968（东京大学文学系美学艺术学研究室刊行，文京区本乡三丁目福本书院出售）。

② 西周（1829—1897），日本近代著名哲学家、翻译家，在介绍西欧文明方面，做出巨大贡献。主要著作有《百一新论》、《致知启蒙》《利学》等。——译注

③ 周茂叔，即周敦颐，字茂叔，号濂溪（1017—1073），中国北宋学者，宋明理学开山祖师，二程均出自他的门下。——译注

专门知识的人也就是贤者期求达到把那些知识统一起来的人生哲理的境界的所谓“希哲”被考虑为费里亚(φιλι'α)即希求之爱 and 索菲亚(σοφι'α)即作为哲理的智慧的合成词费洛索菲亚(φιλοσοφι'α)的译语;在1887年所考虑的“希哲学”的基础上,逐渐考虑到发音上的方便,便产生了“哲学”这一术语。因而,这是个新的合成词。不久,在中国这一汉字的本国也使用了这个词,直至现在。如果说在形成这一译名之前在中国和日本的思想活动中也有与哲学之名相符的内容的话,我要说,孔子和庄子、道元^①和本居宣长^②就足以证明这一点。

而且,这里有一个意味深长的事实。希腊最早的哲学史著作,无论如何都应该说是亚里士多德的《形而上学》α卷。但是,就每个哲学家而言,给以传记以及局部的介绍来阐明其思想这一意义上的列传体哲学史最初是迪奥盖耐斯·拉埃尔提奥斯^③这位学者所作的尝试。这位学者以希腊人的自豪,说过这样的话:“费洛索菲亚”这一希腊词产生于在知识水平上出类拔萃的希腊人的特殊精神,因此,在未开化的

① 道元(1200—1253),日本镰仓初期僧人。日本曹洞宗的开山之祖。曾入中国宋朝学法,归国后曾开创兴圣寺、大佛寺,著有《正法眼藏》等。——译注

② 本居宣长(1730—1801),日本江户中期国学家、语学家。对日本古代经典《古事记》、《源氏物语》、《古今集》等极有研究。——译注

③ 迪奥盖耐斯·拉埃尔提奥斯(Diogenes Laertios),3世纪初期希腊传记作家,其汇集希腊哲学家逸闻、传记、思想的《哲人传》(共10卷)成为希腊哲学史研究上的珍贵记录。——译注

人即野蛮人——这里意味着“外国人”——那里根本不存在这种态度，所以，既没有相当于它的词语，也不能用那些固有的母语来翻译，因而不不管在哪个国家都在使用着希腊语的“费洛索菲亚”这一词语。结果，虽然在希腊-拉丁传统中是如此，但却没有看到如下的事实：能够以古代的汉字文献为基础把费洛索菲亚译成汉字，象征着属于汉字文化圈的日本以及构成其基础的中国是不同于希腊-拉丁传统的文化圈，而且，其文化水平差不多达到了同样的高度。

哲学是对自己和世界的不断的提问，从而又成为它们具有怎样的存在这种实存性的问题，也是关于它们演变，实存之根源的绝对者之有无的问题。如果回顾一下这种工作的成果，在东方有哲学存在，无疑就是事实。可以说，孔子、老子、庄子、公孙龙、孟子，无论提到哪一位，显然都是与那些问题有关的人。即使看一看此后中国和日本思想展开的过程，就是在与西方哲学发生联系之前，无论是看朱子和周茂叔，还是看伊藤仁斋^①和荻生徂徕^②，都有关于气和理的省察以及关于德的研究，因而确实富有哲学传统。还有，即使就日本固有的思想来考察，如果看看平田笃胤^③、本居宣长、

① 伊藤仁斋（1627—1705），江户初期儒学家，著有《论语古义》、《孟子古义》等。——译注

② 荻生徂徕（1666—1728），江户前期儒学家。著有《辨道》，《辨名》、《论语征》等。——译注

③ 平田笃胤（1776—1843），江户后期国学家，持尊皇复古的神道说，其思想形成平田学派，成为明治维新的精神依据之一。——译注

三浦梅园^①等人的著作，无论是谁，也必然属于这种哲学传统。因此，我们可以自信地说，在东方存在着哲学，因而当然可以讨论东西方的哲学。

我不是仅把本书称为比较研究，而是称之为“东西的哲学”，从某种意义上说是希望达到超出比较研究而有所创建的某种境界。这就是哲学自身向着“人类的哲学”的变革。本来，以往的卓越的哲学都不仅仅是地方的哲学，而是世界的哲学，在这个意义上很难说不是人类的哲学。可是，正如后面各章的阐述所表明的，其基础还是有相当浓厚的偏狭的地方色彩。假如不是既含有这种地方色彩又包含着世界性，那就不是真正的哲学。

这样说说是很容易的，但客观地把它展示出来却很难，另外，一个诚实的学者是不允许大谈豪言壮语之类的大话的，那样的言辞会成为嗤笑的对象。不过，我通过本书，在与人类的未来相关的意义上，对语言问题、逻辑问题、宗教问题、伦理问题、艺术问题、认识问题等，在哲学上一一给予切实的思考，同时，想通过比较研究，为完成作为我的研究课题的人类哲学的构想至少提供一个线索。它作为与构想人类普遍哲学史的黑格尔所企盼的哲学史相并列的学问——只不过无法与之相比拟罢了——应该成为由什么人在某个时刻创立体系性的人类的哲学的线索。

此外，如果回顾一下所谓比较研究，大概会想到：所谓无比较的研究是不可能存在的。例如，就我自己公开刊行的两

^① 三浦梅园（1723—1789），江户中期儒医。著有体系性著作《玄语》、《赘语》、《敢语》。——译注

部关于亚里士多德的研究著作^①来说，我们在研究亚里士多德时，如果不去比较他如何继承他的老师柏拉图、与柏拉图关系如何、又怎样不同的话，根本就不可能阐明亚里士多德的特色。另外，如果不对比着各代形成的著名的亚里士多德的注释来阅读的话，那就连注释的学习都不够。因此，哲学的研究，特别是当这种研究是历史研究时，可以说必然要进行比较。而且，就是在体系性研究的场合，如果不与被公认为最确切地解决了某个问题的哲学家辩论，也不可能阐明自己体系的特色。因此，我们必须再次回答应把什么称为“比较研究”的问题。

我认为，柏拉图与亚里士多德的对比研究是历史研究的基础之一，但不想把它称为比较研究。孔子与庄子的对比研究也不是比较研究。这是个定义问题。因此，我所说的“比较”，将限定为在不同的文化性地域、在时代或语言上有较大差异的领域形成的思想与哲学的比较。有人把这种比较研究称为“比较哲学”。我不打算与那些为了方便屡屡把自己的研究的一部分称之为“比较哲学”的做法唱反调，不过，我自己却总是把这种研究称为“哲学的比较研究”，总是尽可能地避开“比较哲学”这个名称。因为，我们不是在搞“比较”的哲学，而是在进行“哲学体系”的比较研究，严格地说，是历史上形成的哲学体系和思想体系的哲学比较研究。

① 今道友信译注：《诗学》（出隆监修、山本光雄编《亚里士多德全集》第17卷），岩波书店，1972。今道友信：《亚里士多德》（《人类智慧的遗产》第8卷），讲谈社，1980。

此外，即使在把与哲学有关的比较研究称为“比较哲学”的学者之间，各自的意旨也有很大的差异。在日本的研究者中，闻名世界的是中村元和井筒俊彦。两位都喜欢用“比较哲学”和“比较思想”的名称。但在井筒的想法中，比较研究就是比较哲学，它仍然是哲学自身。按照解释的方式，他的比较哲学就是试图通过思想类型的研究探讨人类思想的状态^①。在中村那里，则是要通过比较哲学乃至比较思想达到构想普遍思想史的目的。在我这里，则是对在不同文化圈的哲学传统中发现的处理问题的方式的比较，它是走向新的体系的一个阶段，还会成为对新的体系的刺激，是走向唯一的哲学即理念的体系的创造契机。在这三个人那里，“比较”的意义各不相同。不过，无论其基本的目的何在，在人类目前的状况下，实现正确意义上的比较研究即具有明确的学术立场并具有方法的自觉的比较研究都是非常必要的。上述三人尽管其立场、方法和成果各有不同，但只有在这一点上，似乎可以说仍具有一致的见解。

第五节 比较研究的危险性与 本书的方法特色

但是，必须考虑到在比较研究中有各种各样的危险。产生比较的理由与一切哲学相同，可以说出自惊奇。到风习不同的地方去，开始接触诸如结婚形态的不同、惊奇于有的地

^① 井筒俊彦、今道友信对话：《东西的哲学》（《思想》第643号，1978年1月）。

方从左边写字有的地方从右边写字、或惊奇于纵写与横写的不同等等，如果调查其原因和状况，那么，比较研究就产生了。如果这样思考，对于精细的描绘性的绘画来说，象征性的绘画就会引起惊奇，反之亦然。这些是任何人都可以从对于生产出的产品（product）的知觉感受中产生的惊奇。而且，人们对于那些产品，既看到类似点又看到相异点，在知觉阶段就会产生惊奇。如果把它作为信息整理出来，就会因似乎这就是比较研究的错觉而受到人们的欢迎。然而，这只是对应该给予比较的现象搜集信息，还停留在知觉阶段，应该看作是**比较研究的萌芽**。

问题是，如果不思考产生那样的产品的过程即process，就不能形成真正的比较。所谓思考过程，也就是思考那种产品的逻辑结构。因此，比较不单是面对现象上的相异点和类同性去运动知觉，甚至不单是那种信息的搜集，作为一种学问，必须转化为认识的问题。如果深入思考这个问题的话，只能说在文化中有四个阶段，即“接触”阶段、“吸收”阶段即“引进”阶段，然后是“消化”阶段，最后是“创造”阶段。如果仅仅是所谓单纯的“对比”，在上述“接触”的阶段，在诸如因为是自己熟知的东西或不熟悉的东西因而应该接受或拒绝之类的反应阶段，也就有了比较。但是，在我看来，比较研究勿宁说是超越了这一阶段、在下述方向上来进行的，即对出现那种不同的形态根源何在予以思考。这在本质上就是哲学的工作。

关于最近日本的比较研究泛滥或流行，西尾干二曾发表过如下的意见：“对于日本比较研究的流行来说，客观上有这样的要求，即要确立日本文化在世界上的位置。没有确立

自己位置的座标轴的近代日本人，从某种不安的感情出发，正在试图通过与外国的比较，确立自己的位置。”^①这一看法是正确的。严格地说，未必仅此一点。但从那种要求中引起了对比较研究的关注大概是事实。因此，出自研究之前的不安感的情感要求，用非学术的乃至前学术的现象比较，来达到一时的满足，只要是相异的东西，就无原则地对它们加以比较，这就有仅把这种比较当作研究的危险。为了自己思想的定位，在对某种与自己相关的深层内容加以比较的场合，上述的处理方式多少会成为反省的内容。即使在这种场合，也应注意，必须了解比较研究本身并非要直接束缚在了解自己自身的目标上，作为其前提，应该有自我反省，其中当然也产生了方法上的自我限定。

我认为，日本的学者不要特别地立足于这样的狭隘精神上，即把仅以日本人为对象来发表著作作为前提，而必须具有如下的意识，就是即使用日语写作也要通过比较研究向世界发表自己真正的研究成果。的确，日语作为语言人口占世界第五位，作为出版语言，更是非常有力的高级文化语言。但总的说来，除了例外，除了日本人之外，大概无法阅读日语书籍。从这一现实看，在日本人所著的日语比较研究著作中，与其它学问领域相同，虽然都是颇费匠心的“比较”，但大多都是仅为日本人上演的独角戏之类的研究。总之，许多著作都是利用只能属于比较的一方的人阅读而不能

^① 西尾干二、今道友信对话：《比较研究的陷井——反省与展望》（《理想》第539号，1978年4月，第22—51页）。西尾的这一发言见第41页。

属于另一方的人阅读这一空子而随手写出的。这些并不是研究，从某种意义上说，不过是自我陶醉的随想而已。

所谓比较研究，我认为本质上应该把以各种不同的语言为母语的许多人得以作为对话的场所的那些共同主题作为研究的线索，使我们成为对世界更加开放的研究者。其中，应予比较的项目及轴性的设定、文献学的实证考察以及逻辑的论证这三者是必须确保的条件。我打算在下面尽可能地消除通常所谓比较研究常有的缺点，不论在确立问题的方式上，还是在文献学的实证以及逻辑的论证上，如其自身所显示的方法的典型那样，展开有方法论根据的研究。本来，在自己的意图与自己所实现的目标之间一般都有距离。如能得到识者的指正，我感到非常荣幸。只是为了今后的研究，我想用这种形式，展示一种比较研究的模式。

因此，可称之为我的比较研究的特色的东西，有以下五点。（一）比较研究之轴性的发现——古典的解释与生活现象学。我认为，日本文化的优秀价值在哲学、美学、伦理学和宗教学中，似乎仍然潜在地隐而不显似的，由于想去阐明它，而想确立比较之轴。为此，在文献学上对潜藏着东方思想的古典予以逼近，以及对作为东方思想的具象形态的习俗、语言等生活现象进行现象学的还原是必要的。其次，（二）双方共通的重要概念的选定。要求着眼于人类共通的根本经验和基本理念等、应普遍予以关注的概念和关键词语，以它们为基础进行东西方的对比。那么，其方法是，（三）作为贯串东西方的人文主义的古典研究。这是文献学的实证。作为课题，（四）是依据相互历史的互补意图的批判性的实现而设定人类的立场。无论多么优秀的文化都有界

限，从整个人类的立场看，某一种文化是不可能自律自足的。这无论是对西方光辉的传统来说，还是对优异的东方传统来说，特别是对岛国的日本文化而言，都是必须强调的。日本文化也应该在人类文化的方向上得到补充完善。就是说，从地域性的立场上升到人类的立场的飞升舞台，在这里可以由比较研究筑成。最后，（五）是对由此产生的问题的展望视野的开拓。假如能够依靠比较研究为哲学研究提供某种新的视野，它就会成为对哲学的一种显著的贡献，使以提问为课题的哲学不断获得新生。作为著者，对此不胜欣喜之至。

第二章 并立性与反立性^①

第一节 主题与构成

首先，是并立性 (compatibilité) 一词，在此，可以从事实问题和权利问题两方面来思考。

第一，在事实问题方面，所谓并立性指各种文化共存的历史的事实；第二，在权利问题方面，指各种文化共存的逻辑的可能性。而所谓的反立性 (contrariété) 在这里意味着极端的对立即相互间的显著对立。因而这一反立性并非意味着矛盾或不一致。我在这里要处理的问题想限定在这样的主题范围之内，即东西方文化的并立性与反立性的历史事实

① 这一章是1977年10月与已故柯尔班教授、井筒教授、法拉特里教授一起参加德黑兰国际哲学会议时形成的我的讲演，自己把当时的法语原稿译了过来。文中经常出现法语术语就是由于这个缘故。注是在翻译时新加的。在《思想》第658号（岩波书店，1979年4月）发表时曾有所修改。（本章题中的并立性一词，日语原写作“两立性”，现根据文意和西文原意，译为“并立性”。后同，不另注。——译者）

以及通过比较研究探索更高层次的逻辑的可能性。可是，要说所谓文化是在怎样的意义上使用的，可以说在这里是相对于野蛮而实现的相反一极。从而意味着它在各种人类社会是地方的、民族的、精神的；在人类社会是历史地实现的思想以及以这种思想为根据而形成的制度和产物。

即使本章所谓西方的对立面也是指东方，具体地说，只是东方的一部分，即中国、日本的文化地平。本来，我对于伊斯兰和伊朗文化以及印度文化过去如何、将来又会如何，也很关心，但就这一切来说，我的知识很有限，因此，只好把它们放在考察范围之外。

因此，极概括地说，我的考察可以分为如下三个领域。第一，是唤起关于各种伟大文化现象的并立性的注意；第二，是关于属于那些形形色色的伟大文化的希腊-罗马文化与中国-日本文化的若干基本概念的比较研究；第三，是为了超越地方性的文化或局部地域的文化，对哲学的倡导。我想分为以下十一小节来讨论它们。

第二节 文化比较的必要性

一切文化，基本上都有对真理的憧憬。但真理的理念是绝对的。而且，所谓绝对者就是唯一者。因此，一切传统的文化，只要它的起源寄托于对这种唯一的绝对者的信仰，至少对于其它各种文化来说，都希望自己是最优秀者。

不过，所谓“希望是”的“希求”这一动词在历史的过程中，极容易变为“是”这一动词。这种希求不单是一神教的宗教性的确信，也是在那种宗教影响下发展起来的哲学的

确信。而且，这两种确信即宗教的确信与哲学、神学的确信联为一体，形成一种传统这一封闭的文化体系。于是，这种封闭的文化体系有时成为一个民族和国家的名誉的动机；另一方面，这种封闭体系还会渐渐成为国民的傲慢这一战争契机的原因。对于优秀的国家来说，大概由于这些国家具有在历史中形成的封闭的文化体系，所以，所有的国家和社会都试图主张自己文化体系在价值论上的优位性。

这样一来，文化本来是反对野蛮的运动，竟逐渐成为野蛮的战争的原因。这是文化的讽刺性悖论。在我的想法中，文化的历史必须文化化。正因为如此，在解决相异文化圈相互间的各种问题时，不是要战争，而必须进行对话。可是，作为这种对话的前提，我们应该了解：这种封闭的文化体系相互间的互异究竟是以什么为基础的？

真理的理念有复数吗？如果是这样的话，我们就必须成为有关真理问题的相对主义者。可是，所谓关于真理的相对主义者，其结果，人们就会认为此人没有真理。因此，作为理念而被思考的真理必须是绝对的。而所谓绝对者根本上必须是唯一者。不过，真理的绝对性、真理的唯一性，只有在真理的理念成为研究对象的限度内才有意义。

然而，与此相反，人类面向真理的理念所实现的思索体系却是不完善的，也决不是绝对的。这只能是因为，人类所具有的人性，不同于神性，决不是完善的，而总是在内在于时间的不完善的历史之流中存在的。于是，超越这种时间性的存在是神的完善的永恒性。它是人类一度想达到的，但在哲学上却是决不可能企及的。

文化或文明，本质上，最终都不过是在不完善的历史框

架中实现的体系。因此，文化也好，文明也好，本质上都应该是不完善的。既然承认了人类文化的这种不完善性，在面对存在着各种不同文化这一事实时，我们首先就必须发出如下的提问。这些各不相同的文化从质上看是同等的还是并非如此？历史的事实给我们展示的是如下的情形：即不应该说一切文化在质上相互总是同等的。

我们屡屡看到比较原始的文化 and 未充分开化的文化形态向更高级的开化的文化变化这一历史事实，所以，确实存在着应该称之为文化程度上的等级的情形。不过，这种等级并非绝对封闭的。因为，在这种文化的等级中没有顶点。为什么说没有顶点呢？因为，所谓通过历史总是可以站在一切其它各种文化的顶点之类的十全十美的文化文明，在人类世界是不可能存在的。

因此，这种文化文明的等级是 *non-finito* 即未完结的，是没有终点的相对开放的等级。在这里，我们的第二个问题便得以成立了。什么问题呢？

那就是在这种未完成的文化层次的等级内部，有几种同质的文化存在。这样提问的理由在于如下这一点。因为，与其它文化相比，多少更接近于不可企及的顶点的程度极高的文化，在上述开放体系的顶端还是有一些的。这在逻辑上是完全可能的。正是在这里，根据历史的事实，我们不能不承认这一点，例如，在谈到希腊-罗马文化、古代中国文化或佛教的传统，以及伊斯兰的传统或犹太教-基督教的传统等时，就有几种可以说在质上是同等的高度发达的古典文化，它们直到现代仍在形成其影响圈。

如果在本质上直观这些巨大的文化文明的内容，那么，

我们并不是因为它们巨大的思想体系而用武力和财富来坚持自己的主张，而不能不说，作为思想，它们在质上几乎是同等的。例如，就哲学的运动而言，古希腊就可以把古代中国看作它同等的伙伴。在中国，在其最初的哲学家孔子（公元前552—前479）之前，就已出现了贤者的时代。那个时代的文献，现在大多已经失传，但有许多著述则是确实的。例如，《易经》的本文，有一部分在这个贤者的时代已经写了出来，该书是关于个人命运的神谕的书籍。人们轻蔑地称这部书不过是占卜之书，然而，正是从这部著作开始了关于人的主观决定与时间的客观状况间的关系的内在的反省。通过神占或神谕的合理化的解释，孔子为巫术的神谕时代画了句号。这与苏格拉底的行为的确是相同的。众所周知，苏格拉底用依赖于对话的辩证法，去实证关于自己的神谕的合理化的解释。

还有，如果进一步就支撑哲学的思索的逻辑来思考的话，的确与苏格拉底旨在赫里斯默斯即下定义的逻辑运动相同，孔子所进行的认识批判的目的就是正名，即给名词下定义，这是名副其实的赫里斯默斯。这从孔子之后所谓名家以下定义为己任的逻辑学家们人才辈出这一点来看就很明显。因此，必须指出，把孔子所说的“正名”理解为“确定君臣的名分”这一朱子的解释、儒教的理解是完全错误的。

自孔子时代开始，直到公元前256年周王朝终结，倾向各异的优秀哲学家层出不穷。伴随着这种内在的认识论的孔子的巨大道德哲学体系以及这里无暇述及的以艺术的美学省察为依据的所谓对超越者的超脱的思考方法^①，孔子的这些

^① 参阅今道友信：《东方的美学》中《孔子的艺术哲学》一章

优异思想作为中国古典中关于人性的教诲并不是唯一的。老子所形成的道教原型以及庄周在认识论上的虚无主义和以独特的修辞学意象为根据的一论的超存在论(ontologie transcendante hénologique)等,特别暗示着比亚里士多德的三段论法更有效、更深远的逻辑学的可能性。在中国,把这一时代称为诸子百家的时代。那是从公元前530年到前256年之间。这300年的时期,与古希腊优秀的哲学时代的时期完全相同。即使在亚洲,这300年期间,在哲学上也恰恰是最丰饶的时代之一,而且是最富有创造性的时代之一。完全独立并在相同时代同样达到两个高峰的古典文化,在世界的两极以同样的形式繁荣起来。进而在欧亚大陆中央,还有三种精神的文化极其繁荣。那就是古代印度的思想和古代波斯的思想、古代犹太教的思想,它们与至今仍构成研究对象的两种文化完全处于同样的水平,而且几乎是同一个时代。

如果我们把目光转向中世纪时代的话,我们也可以在其中找到三种乃至四种相同的文化发达形态。那就是伊斯兰教文化、基督教文化,还有中国唐宋时代的文化以及中世纪日本植根于美学的世界观的文化等。中村元作为印度学的优秀学者,同时又是日本比较哲学研究的开拓者之一,他的研究在国际上也得到了高度的评价。在其浩繁的著作^②中,他指出:东方与西方在人类精神展开的历史中有平行的运动。该

(译文曾刊于《美学译文》(2) 中国社会科学出版社,1982年)及《美的相位与艺术》(中国文联出版公司,1988年)第13章。——译注

② 中村元:《平行发展:认识的比较史》(英文版),东京,1975年。

书就指出了上述的史实。

可是，在我看来，在平行即并行的现象中，有两种意义必须予以区别。就是说，其一，是从价值论的观点看是否有同等的高度这一意义上的并行现象；其二，是在具体内容上同样的概念或事象是否在同样的时间和同样的逻辑次序上予以展开这一意义上的并行现象。就中村的理论来说，它只有立足于价值论的观点把思索的水平作为研究对象时才是妥当的。可是，在他的学说中，内容上的历史并行现象是否被认可，尚未通过方法论的反省而作为研究课题。仅仅如此，还不能充分地确信文化内容的并行现象是否真正存在。因此，我们必须在这里提出如下三个极其重要的问题。

第一，究竟优秀的伟大文化在内容上是否同一？如果是同一的话，所谓与其它各种文化的对话，大概就完全不必在学习他人的意义上进行了。因为，譬如虽然在与其它文化对话，假如其内容完全相同，那么，只会出现这样的事实，即在徒有其表的对话形式下，根本上是在进行本质上的双重重复的自我确证的独角戏。

可是，如果说这各种伟大的文化相互之间差别甚大，我们在这里就要提出第二个问题。互不相同的各种文化即使呈现着在质上被认为具有同等的外观，但是，实际上，某种文化在客观上比其它各种文化更为优秀吧？如果是这样的话，我们就必须成为文化绝对主义者。那时，各种不同文化间的对话实际上就完全不过是为了已经现实化了的唯一的文化的正统化而进行的临时的文化裁判而已。

但是，假如不能象上边那样说，自然就会产生第三个问题。各种优秀的文化尽管都有自立的并且自足的外观，但都

是不完善的，例如，即使从某种见解来看多少承认了其中有优劣的动态系列，但各自都不完善，那么，不是因此而必须相互补充融合吗？如果是这样的话，我们无论付出什么样的牺牲，也一定要成为相对的文化论者。

对于第一个问题即各种伟大文化在内容上是否完全同一这个问题，我们必须通过所谓比较研究的方法来回答。我为哲学的比较研究确立的方法，一般地说，象下一节所叙述的那样，可以分为四个阶段。

第三节 比较研究的方法论的考察

第一，我们首先必须抽取应予比较的各个文化间的共通的重要现象。这种现象，可以举出宗教。这就是共通现象的抽取。在方法论上，我将此称为修辞学的论题确立。因为，是修辞学的发现（*inventio*）而不是逻辑，为上述的抽取提供了前提。

第二，我们必须探求象上面那样抽取的对象的本质，在逻辑上分析其存在的结构。这在方法论上可称为逻辑的分析，其结果，例如在分析宗教时，就可以举出作为其本质性功能之一的解放。这只能是因为，所谓*libération*即自由解放是属于宗教的本质的共通的目的。

第三，是原典的文献学的解读，从而使关于象上面那样的逻辑分析的对象思索得以展开。这在根本上要以应予比较的两种以上的文化原典的语言学能力为前提。作为方法，我想把它称为*philologie*、文献学的分析。而这是非常重要的，既然在比较研究中，它也属于各种人文学科，要说文献

学的分析是否充分，那就要取决于研究本身是否诚实了。

第四，最后但却最必要的是以上述三个阶段为前提，阐明上述典籍所隐含的哲学意义，这只有依靠哲学才能完成。于是，在方法论上，我把它称为哲学的解释。但在这里不能予以详论。只打算以本章为起点在本书中展示出这种解释的实例。

第四节 解放与原动力

因此，我们首先想讨论宗教的解放这一现象。不用说，这是在进行比较中探讨各种不同的文化尽管水平差不多同样高但内容是否确实同一这一问题的一条线索。西方的宗教的解放是为了把人类从悲惨的生活条件下拯救出来的神的恩惠。

例如，普罗米修斯为了把人类从黑暗的野蛮生活中拯救出来，把火赋予人类；犹太人的神把摩西之民从埃及人的强制劳动中拯救出来；耶稣基督为了从原罪中拯救人类，自己背上了十字架。这些拯救确实都是把人从各种苦恼中解放出来。不过，这些解放不管是那一种，都只能说是神的自发性的恩宠。在西方宗教的观念中，所谓解放，就是这样的来自上天的拯救行为。

不过，在东方，特别是在日本，宗教解放的方位应该说完全不同。极其重要的神话典籍即《古事记》^①，如按字面

^① 《古事记》，日本最早的历史和文学典籍之一，由安万侣奉敕编纂，成于8世纪日本元明天皇和铜五年（公元712年），该书记录了日本古代许多神话与传说。有邹有恒、吕元明的中译本出版，可供参考。——译注

意义来解释，就是古老事实的记录，而且，这是8世纪编成的。但在这部《古事记》中，却有天照大神^①这一既是太阳的象征又是天之女王的女神隐身于石室的传说。

根据神话，天照大神这位女神为躲避其弟速须佐之男命这位狂暴之神的暴行，隐藏于天之石室的门内。于是，天突然变暗，丰苇原之中国^②变得漆黑一团。因此，八百万神众非常为难，为了从黑暗中救出自己，首先想到的是用音乐和舞蹈从天之石室中把光之女神天照大神解放出来。众所周知，天宇受卖命^③在即席的舞台上把衣襟垂下，开始舞蹈，大神对因看到舞蹈而欣喜的声音感到惊奇，稍稍把门打开之后，天手力男命^④依靠其臂力，将门洞开，把大神拉了出来。虽然很暗，众神看到了舞蹈，这表明这里所说的暗不是自然的黑夜而是指混乱与不安的状态。所谓八百万神也就是八百万神众，的确也是多神教的神道中残留下来的众神，那么多连名字也无法确定的群众，从某种意义上说，应该认为指的就是民众。事实上，上述的天宇受卖命也曾被写作“神悬”，如果这也是神的话，所谓神附体意义上的神这一词语大概就不会被使用了吧。人们为了从不安的状态中救出自己，试图祈求神助时，人们必须拍手、歌唱、喧嚷，煽起女神的好奇心，才能把女神从其神圣的场所引出来。民众为了

① 天照大神，《古事记》中统治高天之原的女神，也是太阳之神、光明之神。——译注

② 丰苇原之中国，日本国的古称。——译注

③ 天宇受卖命，《古事记》中的诸神之一。——译注

④ 天手力男命，《古事记》中的诸神之一。——译注

从黑暗的恐怖中摆脱出来，必须把女神从洞窟中解放出来。从而日本的所谓宗教的解放，是把神从其洞室中呼唤到人的世界，于是，这不是最高神的行为，而勿宁说纯粹是人的工作。

这种历史事实的痕迹，即使今天在神道的日常祈祷时，人们进行的两次拍手即拜神时的拍手仪式中也还可以见到。这就是靠拍手的声音呼唤神的形态，即靠人的努力呼唤神的行为。因此，所谓宗教的解放在日本与其说是神的恩赐，不如说只能是靠人的努力来唤起神。这一点显示出这样的事实，即东西方的宗教即使在水平上是同一的，但其神的观念在内容上却是完全不同的。

第五节 真理与逻辑存在学的方位

在哲学上也可以发现这种反立性。我们现在讨论一下真理这个词。在西方，代表真理的词语，如果根据传统来思考的话，只能是希腊语的ἀλήθεια即从黑暗显露于光明、从忘却的彼岸显明地显现出来。这样的词语只能说明真理毕竟首先是客观的，是从事物性的秘密中呼唤出来的、显现于人的主观意识的东西。

因此，真理这一概念的逻辑存在学^①的方位或 矢量在西

① logo-ontique(逻辑存在学)这一新术语是我在1963年在巴黎国际形而上学会议及维尔茨堡大学的讲义中倡导的，在1968年公开刊行的《~的研究》(德文版)中也使用过。与旨在寻求存在的逻辑化方位的onto-logie(存在逻辑学)相反，它是探讨逻辑本身的存在化方位乃至与存在的关联的学问。

方具有这样的方向，即“从作为事物的对象向着作为观察的自我的主观”的方向；然而，在东方例如在日本，真理却是作为真（まこと）来理解的。

如果把真（まこと）分析一下，“ま”这一接头词意味着完全，“こと”意味着事实。作为“ま”既意味着完全又意味着美的事实的例子，在部分万叶和歌中，就有所谓“盛赞真木柱，好似造成殿……”，这里的“真（ま）木柱”就是完整树木的柱子，另外，在把国之正中称为国之“真秀”、把内心完善的情形叫做真心时，也可以看到这一点。因此，作为真的真理，按字义来说，就是まこと即意味着“完全的事象”。可是，我们日常置身其中的事象，决不是完全的状态，而是被损伤的事象，是不完善的状态，是其内部有裂痕的凄惨的赋予。但是，由于我实存地参与这一事象，至少在垂直的完全化程度范围内，它应该被提高一些，从而导致更完全的状态。正是作为对于完全化的志向，它是向着作为“まこと”的真理的意志^①。从某种意义上说，这是一种世界的重建，是改造社会的工作。这样一来，追求包含主观与客观的事象的完全化的“まこと”的哲学，在这个范围内，确实是*restauratio mundi*（世界的再创建）。

于是，真这一东方的真理概念的逻辑存在学的方位就与西方的方位完全对立。如果说东方的这种真理观与西方是对应的，其真理的逻辑存在学方位所采取的方向就是“从我这一行为主体向着已完成了的事象”。不如说这是从自己所

① 今道友信：《同一性的自己塑性》（东京大学出版会，1971）第31章。

置身的偶然赋予的片断事象这种不完全的实存状况即有裂痕的事象出发，达到主客统一的完全的“まこと”（真）。这确实与西方理念的真理观形成对照。从以上的阐述我们必须认识到，伟大的文明就其内容来说是互不相同的；还有，正象现在屡次在希腊-罗马和中国-日本之间的比较中所显示的那样，必须承认就某一事态而言，也存在着完全反立的情形。

对于第三节提出的第二和第三个问题，我想依据存在于这种反立性之中并在世界的两端繁荣起来的两种文化所显示的相互补充完善的事实，一并予以回答。

第六节 对自己自身的反省—— 伦理学的考察

任何一种伟大的文化都必须把反省自己自身的哲学包容在自身之内。对此，我们想对上面所限定的意义上的东西文化作一比较。

人是存在的这一事实，意味着人作为个别的存在而生活着。而这种个别的存在已被赋予了使人得以形成其内在方面的理性与意志。人的品位也好，界限也好，居于这种内在事实的核心的是persona（即人格）。西方文化对人类史的最伟大贡献之一，很明显，就是它在与基督教的关联中形成的人格这一概念以及此后对于它的省察。

由于基督教的缘故，我们今天尽管相信这一概念已如何为人所知，仍必须重新反省人格这一词语本来确实意味着什么。这是因为，在时代之流中，这一词语的意义也可能只是单方面地发展的。

persona这一术语，起源于何处？它的语源大概是埃托尔利亚语①中的phersu吧②。由于该词是写在神的假面画旁边的，它的意义一定是假面或颜面。

无论如何，在古典拉丁世界，埃托尔利亚语的名词词尾su在进入拉丁语时，变成sona的例子很多，所以，认为persona由来于埃托尔利亚语的phersu不是完全不可能的。于是，在古典时代，persona一词就具有三重意义。即最早有假面与演员这两层意义，后来又具有了法人的意义。因此，persona最初首先是戏剧用语。众所周知，古代罗马戏剧继承希腊戏剧，是假面剧。在舞台上，对戴着假面的演员来说，有两个契机最为重要。在假面的后面，有以被赋予了理性的人格为中心的人，这种人格必须通过假面按照自己的作用体现其生命。

可是，这种状况对于该戏曲的作者的计划和其他演员的行动来说，必须通过所谓应答（respondere）关系才能实现。因此，从静的方面来看，必须重视的是作为主体的人格 persona 概念；同时，从动态的方面来看，同样必须重视的概念是作为这种应答性的责任即responsabilité。

对于人格和应答性（责任）这两个概念，我们在进行人性的反省时，不仅应作为具有同等价值的概念来考察，而且

① 埃托尔利亚（Etruria）语，古代意大利中部埃托尔利亚人的语言。——译注

② 参阅邓克（E. Denke）、卡尔诺（A. Carnoy）、斯考奇（F. Skutsch）的有关著作及拙作《一的研究》（德文版），1968，第30页；《关于美学的比较研究》（西文版），1976，第73页。

作为更加不可缺少的条件，还必须予以尊重。戏剧用语转用于道德哲学并不是特别不可思议的事情。因为人生很类似于戏剧的舞台。

人们虽然在譬如苏格拉底和赛耐卡^①那里可以明确地看到责任的事实，但是，在西方的古代，却无法找到对应于责任 (responsabilité) 的词语。希腊的 *αἰτία* (诉因) 只意味着原因。而责任决不能等同于原因。不只是在古代才是如此。在西方，贯串整个基督教中世纪，也不曾有责任这一词语。本来，有非常多的伦理神学的巨匠大家，还有许多圣人把那种有[·]责任[·]的生活方式，作为有关对神的爱和对邻人的爱展示给我们，但是尽管有这些事实，还是找不到意味着这种事实的责任这个词。

单是名词形的责任，如果用拉丁语勉强地构词的话，就成为 *responsabilitas*，然而，不只是那种名词形式，就连形容词形式的 *responsabilis*，不管在古典拉丁语还是在中世纪拉丁语中也都没有。*responsabilis* 一词直到14世纪还不能找到，它还是在法语 *responsable* 这一形容词出现后模仿该词并加以拉丁语化而产生的。这一法语形式1284年才被使用。英语的 *responsible* 1599年才被使用，德语的 *verantwortlich*，最早是1644年被使用的。可是，这个形容词，只是形式上类似于今天所谓“有责任”这一形容词，可是，正确的意义与今日的语义却完全不同。那是在中世纪的典礼

① 赛耐卡 (Seneca, L. A. 约前5—后65)，罗马哲学家。著有《论幸福的生活》。曾因有参与政变的嫌疑而被强迫自杀。——译注

中经常举行的歌队的合唱中必用的音乐上的用语，意味着在一方作祈祷朗诵时“应答性地相和”。

按布洛赫和瓦特伯格的说法，responsabilité（责任）这一名词作为法语是1787年才出现的；另外，按玛莱（Marray）的说法，在英语中也是在同一年，才使用responsibility（责任）这一名词的，这是令人困惑的。然而，其词语的意义内容，从今天的观点看，未必可以说是正当的。

例如，在约翰·斯塔特·穆勒的场合，responsibility是accountability即正当化，是自己对自己的辩护。在德语中应该提到的单词是Verantwortlichkeit，该词最初出现在19世纪末。如果回想一下，在距今20多年前的1956年我就在巴黎以及摩洛哥的特姆里林发表过这种看法^①。值得惊奇的是，在同一年，我所尊敬的芮恰德·玛克奥恩也完全独立地并正确地表示了这样的看法。正象玛克奥恩也说过的那样，“这个词语就整个欧洲来说其起源都很晚。”

所谓Responsabilité（责任）的正确的概念规定应该看作至少是在契约社会和技术社会中，在19世纪终结时才形成的。本来，没有相应的概念但却存在那样的事实的可能性是存在的。然而，人们要想彻底对某个事象予以正确的认识的话，至少应该努力给那个事实赋以一个词语。由此，才能明确地谈论它，这对哲学的思考是有益的。只要与有意识地思考的观点相关，具有概念远比单纯的事实更为可喜。

^① 约翰·斯塔特·穆勒（1806—1876），英国哲学家，经济学家。著有《逻辑学体系》、《经济学原理》、《自由论》、《自传》等。——译注

我并不想在这里说西方的历史上缺乏责任的事实。正象在别处也说过的那样，例如，如果看看苏格拉底和赛耐卡的生平，通观其全部生涯，就可以发现其中有责任的行为；象许许多多不胜枚举的殉教者中的任何一位，也都一定会成为责任的范例。然而，我必须在这里明确主张的是，在西方传统中，曾有关于人格的精妙的反省，但却不曾有关于责任的充分的哲学反省。

可是，在东方，事情确实正相反对。在东方，人的内在的主要问题常常是关于人们间的动态关系的思索。孔子的哲学理念，恐怕就是仁吧。其哲学大概可以由仁这一个字来表示。于是，这个仁在表示爱或恩惠时，也可以译为利他主义等等。可是，对于我们来说，极有深意的是这一仁的概念的基本结构。正如汉字所表明的那样，仁意味着两个人之间关系的理想状态。

人类存在的基本状况，只要按照东方的传统，就不是个人性（individualité），而是inter-individualité（间-个人性），即个人间的地平。因此，所谓自我意识，在东方，只能是在人的动态关系的地平上重新发现自己自身。自我不过是在人类生活中最为重要的张力关系这一关系本身的一项而已。因此，如果举前面的舞台的例子，在东方，在人生这一舞台，演员的实体性并未作为问题，作为问题的勿宁说是这一演员对其他演员的应答关系。

在孔子那里，五种关键的品德是仁、义、礼、智、信。而这里的义就意味着责任。在義这个字中，上面是个羊字，下面是个我字。这里的羊意味着什么呢？甚至象《论语》中“告朔之饩羊”这句话也表明了的那样，它就是告朔即

每月最初一天的祭日奉献上天的牺牲之兽。从而，义这个字指的是在共同体中自己背负着祭祀时绝对必要的珍贵之物，它既是自己肩负着对共同体的责任，即在水平方向上应答其他成员的期待与委托；又是自己肩负着对上天的责任，即在垂直方向上人对于超越性存在的应答。在这种意义上，可以认为义字确实与responsabilité是相应的。在这五种关键的品德中，如果除去智这一较少关于对他人的品德意味的概念来思考，四种最重要的理念都与人际关系有关。

中国也好，日本也好，自古以来就有意味着责任这一德行的古老词语。人类是感到责任的动物。这正是东方的文化传统，是任何地方都可以经常发现的道德理念。无责任地让自己行动，即无责任地行为，那确实是作为人的品位的丧失，是人的名誉的沦丧，是非人化。人一旦丧失责任之后，并不是仍独自一人在那里生活，而只是徒具人形，不过是一个动物在那儿苟且偷生罢了。在确立了这种情形后，人生的独特意义究竟何在？人们屡屡在亚洲的历史上看到自杀这种悲剧性的情形。但只要是与过去时代有关，这种自杀就决不能与基于人生倦怠感情的西方的自杀混为一谈，其原因都是对于被认为是无责任的行为的补偿，最终仍是对责任的尊敬。

然而，在这里，必须注意到人们会使人的品位与人的名誉混同乃至发生纠纷。要说其原因何在，那是因为在亚洲的古典文化中没有persona即人格这一概念。在亚洲，人接近人格概念大约是过了16世纪以后，于是，王阳明（1472—1528）、李贽（1527—1602）便强调个人性的内在的权威，把它称为良知。

在东方，关于自我的实体性的正确而精妙的反省属于极近的时代，与此相反，关于责任的适当的意识，在古典时代之后则得到继续，随时可以发现。

关于这一点，中国刑法的历史显示了极有深意的实例。在欧洲，到了16世纪以后，剥夺自由的刑罚即关入牢房渐渐地比肉刑变得更为有效；但在中国，重视剥夺自由的刑罚甚于重视肉刑的事实，早在基督之前的纪元前3世纪就开始了^①。

从爱即仁的见解来看，人不应该夺走或伤害他人的性命。可是，如果从义即责任的见解来看，人们必须充分谴责无责任地行动的人、即扰乱了人们相互之间的正当关系的人。到此为止，中国的法律都是极正确的，然而，就是在这方面，中国的刑法对犯罪者罚以过于苛酷的强制劳动，其状况也确实象对待奴隶一样。人们需要保护罪人的性命，但却恰象对待动物似地对待罪人，这应该说是人们抛弃了罪人的人格。其结果大概可以推导出如下的结论。

在中国文化中，有对人的性命的尊敬，可是，在那里却没有对人的人格的尊敬。这样来看是合适的。因为，法的体系是以人类观为依据的，而人类观则在根本上支撑着那种法的文化。

如果在这里把二者比较一下的话，可以说在西方，古典的文化在与犹太教和基督教的联系中形成了关于人格的精妙的概念，但却没有关于责任的哲学冥想。从而在西方，可以

^① 参阅仁井田升：《中国法制史》（岩波书店，1963）及拙著《关于美学的比较研究》第76页、《一的研究》第32页。

发现义务与责任的混同。东方的情形却恰好相反。在这里，没有人格概念，但责任却被看作教养的出发点得到认可。因此，在这里，可以发现品位与名誉的混同。

在伦理性的反省领域，我们必须承认以下的情形。东方与西方的古典文化必须互补。只要还没有这样做，道德教育的理念不管在东方还是西方，却总是依旧不完善。不过，对此，我们自己也可以重新提出如下的问题。

在各种文化中，虽说其古典是不完善的，但是，由于人们毕竟在西方的18世纪前后，发现了其古典中所没有的责任概念；并同样在东方的17世纪前后发现了其古典中所没有的以良知形式出现的人格概念，各种文化即使没有一点关于其它文化的知识，仍能在其文化圈内部，在时间的长河中使自身得以完成。因此，不是也可以说文化的互补并非绝对必要吗？

的确，假如我们直到世界末日也可以听任其不完善，那么，就不妨任其自然。但是，由于除了上述这个问题之外，还有许多重大的问题必须进行东西文化的互补，而且恐怕还有许多我们未曾注意的此类问题残留下来，因而，我们不能简单地那样说。特别是象不久即将看到的那样，在文化互补的基础上，在规定着构成文化诸契机的法、政治、经济和艺术活动的哲学上，根据我们自己所意识到的支撑各种文化的古典所具有的局限以及对其它古典的学习，可以说必须相互辅助结合的人类问题确实很多。譬如说，这是怎样的问题呢？

第七节 再现与表现

由于上面已就伦理学的基本事项作了阐述，现在想在美学的领域，对极为重要的艺术理念进行说明。

在古代，机械尚不具有今天的摄影和录音机等所显示的那种卓越的再现力。另外，无论是在复制的场合，还是在极为表面化的模仿的场合，为了制作它，也不是依靠机械的功能，而是完全依赖于人的手工复制。因此，在古典的时代，在艺术的一切领域，模仿性再现的技术可能性总是一个大问题。因此，米梅希斯(μῖμος)意义上的再现(representation)在古希腊时代就成了艺术的理念。

再现这一理念的逻辑根据，同自然科学的场合相同，是主体-客体的星座即以主体为中心的 对象所构成的构图的整体结构，在这里，主体试图正确观察外界，改变自己，把自己作为自身的视点。个人的想象在这里是非正统的，对于正确模仿外在对象的再现来说，它变得太不充分了。

可是，伴随着在中世纪的宗教意识基础上对个人人格的发现和对其的尊重，以及文艺复兴时对那种人格的肯定性的自我提示，刺激了个人的自发性，这种个人的自发性，在只是把外界的再现的客观性加以作品化的艺术传统方式中未必总是可以得到满足的。于是，这种个人的自发性不久就逐渐地试图给自我内在的独创的自由想象赋予一种形式。

艺术欲望中这一向着内在方面的倾向，以自然科学和工业的发明为基础，依靠彻底改变了面貌的技术机械的极高的再现能力，在城市生活中迅速加强。其结果是，某种状况的表

面的再现。在绘画领域，有时几乎变得毫无意义而且毫无必要。因为，假如是正确的、表面的再现的话，依靠摄影技术和电影技术，已经完全可以实现，而且，这种技术就外部的客观再现这一点来说，已远远凌驾于人手的能力。

艺术在今天也必须在模仿性的再现领域之外寻求其正统的领域。换句话说，艺术所占有的领域必须在技术关联的领域之外。艺术所期望的特殊领域只能在决不能由机械予以暴露的个人内在的、独特的想象之中。因此，可以说，人在艺术中必须与外部世界毫无关联地表现自己特有的主观情绪。

这样一来，艺术便发现了其现代的理念。那就是*expression*（表现）。该词在西方是新产生的。我在别的场合^①已作了详述。人们在古希腊任何文献中也未能找到相当于这个词的古代希腊语词汇，不仅如此，甚至在拉丁语的古典文献中，也未能发现名词形的*expressio*这一形式。

*expressio*这一拉丁词语是纪元前所找不到的单词，即使到2、3世纪使用过，可以说其意义与今天所理解的主要意义也完全不同。拉丁语的*expressio*一词，与后来成为法语形式的*expression*，本来都属于农业用语。双方本来都意味着挤出果物的果汁。原来，*expressio*这一拉丁语名词的动词形*exprimo*这一形式，例如在西赛罗^②那样的古典拉丁语著作家那里就可以屡次发现。可是，它总是意味着把外界的客

① 今道友信：《美的相位与艺术》第6章《表现及其逻辑的基础》，等。

② 西赛罗（前106—前43），古罗马政治家、演说家、著作家。
——译注

观形态呈现出来或再现，完全不同于今天所谓把人格内部的自发性的想象表达出来、提取出来的表现的意义。在我所了解的范围内，作为带有今天的意义而使用的最早的例子，是该形容词的否定形inexpressibilis这个词，见之于中世纪末期尼古拉·克萨努斯的著作^①，这样的用例也属罕见。

到了18世纪，人们才在美学领域使用expression一词。于是，其意义才变成所谓“提示”之类的意思，其用例可以在狄德罗那里看到。可是，即使对于狄德罗来说，所谓美也是想像力与事物的调合，所谓艺术则必须是自然的模仿。因此，狄德罗所谓expression，处于古典的再现与现代的表现之间。在歌德时代，在德语中，Ausdruck（表现）这个词仍很少见。在音乐领域，在阿维松等人的美学著作中，这时试图在作曲方面表达感情内容而开始使用了expression，但它仍是内心情绪的再现；在浪漫主义作品中也可以看到conespressio这一音乐修辞法性质的演奏说明的说法，但其意义是演奏时移情性的情绪夸张，未必就可以说是自己独自的内在方面的吐露。特别是在真正意义上的现代艺术中，人们不依存于客观性的外界，而是直接面对艺术家的苦恼和喜悦、和平的理念与希望等，一言以蔽之，就是作者的内在方面，亦即艺术家的自我，为凝聚于其中的内在的感动所震撼。这是由于作者掏出了自己非对象性的心理现象所致。

如果这样来看，我们就必须确认以下的事实。表现不论是在理论上还是在实际中，在有关欧洲美学的范围内，应该

① 尼古拉·克萨努斯，《有学识的无知》。

说是极现代的理念。事实上，表现成为美学的必不可少的用语，是进入20世纪以后的事；在艺术批评中，也是在尚不能充分了解表现的意义的狄德罗这位18世纪学者那里才出现的。

下面，我们应该看看东方的情况如何。我们如果到陈列着东方古典绘画的博物馆去，大多数的场合都会发现，其作品即使是风景画，如果从色彩上看，是不同于实际情形的单色的，从形态上看，也不是再现的。自古以来，在东方，很多作品却并不完全依存于外部的形态。它在形态上的凝缩或省略这一点，似乎与现代欧洲的素描相吻合。

这种主观化的凝缩的变形，被甘特纳(Joseph Gantner)确定为non-finito即未完成这一类型的品格。可是，在有关东方绘画的范围内，这种被省略了的变形决不是未完成，而确实是它的反面的finitissimo即最高的完成。为什么呢？因为艺术家在这里否定了在自然的水平上看到的一切客观性的形象，使唯一必要的、充分的事象、最重要的唯一的局面在自己内心中聚光，在予以强调的同时，将他对宇宙的独自的解释完全呈现出来。为了实现这样的明示(manifestation)，人就必须呼吸存在于自然事物背后的宇宙神韵的律动，与其融合、呼应。为此，人必须深深地沉湎于神秘的冥想，其结果必须达到已经意识不到主体与客体之间的分裂的境界。

《庄子》的本文，是亚里士多德同时代人庄周留下的唯一著作，这本书至迟在纪元前2世纪已经编成，在那里，人们可以读到如下的想法。即真正的描绘，应是不执着于物象的细微之处，勿宁说是用热情沉醉于伴随着苦行的冥想来描

绘。依靠这样的冥想，人的精神便浸透于物体性世界彼岸的本质之中。如果人试图描绘这样的境界，就不要拘泥于现象的形态，甚至必须反其道而行之，打破那些现象形态，构成有益于表现本质的轮廓。这正是东方的绘画也同其它艺术一样自古代始就常常不是再现模仿性，而是象征性的原因。在中国的5世纪，伟大的美学家谢赫在其《古画品录》这一著作中，列举了六个应称之为绘画的美的价值尺度的规范。

那就是：一曰气韵生动；二曰骨法用笔；三曰应物象形；四曰随类赋彩；五曰经营布置；六曰传移模写。最初两个品级，大概是东方传统中为了完成倾向美的态度的最为重要的范畴。为了用作品的形式实现这种值得探讨的最上位的两个品级，人们确实不要满足于外界的模仿的再现，而必须把细心的注意凝聚在与大自然的气韵生动的律动相照应的生机勃勃的内在动力性上，而且恰恰应该表现这一内在方面。正是它才是自然的内在化，而且只有这样做，才能把生动、丰富的内在方面呈露出来。正是这一点才是词语的严格意义上的表现（expression）。

确实，我们屡屡在12世纪乃至13世纪中国美学文献中发现“写意”这个词。这就是所谓抒写自己的意识、描绘内在的方面乃至呈露自我，总之，就是所谓表现。对此，例如，郭若虚这位宋代人，在其名著《图画见闻志》中就说过：“书画，发之于情思。”因此，我们必须确认，东方艺术的古典理念决不是模仿的再现，而确实是所谓表现。在这里，我们也可以发现东方与西方的互补性的性质。

中国中世美学家张彦远进一步对模仿的再现表示轻

蔑。在8世纪，他已经在其著作《历代名画记》中说过如下的话：“今日的绘画作品已不是绘画。因为这些作品只不过是形似即模仿的再现而已，不过涂上了色彩。于是，在这些作品中，笔的品位也好，它的规范也好，均不复存在。必须在形似之外追求绘画，即人必须走到模仿的再现之外追求绘画。”王维因此在其著作《画学秘诀》中这样说：“艺术家必须表现自然之气。”

然而，这种对模仿性再现的轻蔑，不知不觉地变成了对于正确摹写、再现外界的再现技术的轻蔑。于是，随着时间的流逝，人们曾经为了表现而苦心经营，即在不依赖于外物的形色而画线涂色的行为中，把一切都过分地形式化、风格化了。它变为做不到再现模仿的口实。人们仅仅是在某个时候实际地见到风景而已，却按照只是被固定化了的模式开始描绘，往往没有练习模仿某物的再现性技术就去描绘。这一倾向发展到极点，人们就会借助表现的理念而趋于把技术的稚拙正当化。

到了18世纪，日本优秀的美学家同时又是画家的渡边华山激烈地攻击这种形式主义的倾向，非难这些“惰于形似、以拙充雅”之徒。按华山的看法，没有模仿性的再现，人就根本不能绘画。他写道：关于谢赫的六种规范的旧解释是不正确的，所谓第一种规范即气韵生动，并非内在地了悟自然之气，而应该作为描绘外物的笔势的生动来理解：“言气韵之气乃笔气之气，方为至当之说。”因此，他表明了写生即再现生动的自然的必要性，而不是写意的必要性。这种解释意味着人为了完成绘画作品，甚至只要依靠写实主义的再现性的模仿就可以了。他还进一步说：在再现性模仿的场合，

人必须认识对象的法则、对象的本质以及它的感觉的相位。渡边华山的这一想法是日本开国以前的事，它比日本正面地接触具有再现传统的西方文明的最初时代还要早。

我们在这里必须确认以下的事实。成为西方古典艺术理念的再现的理念也在东方的近代产生了，而且，客观性的思考方式即使在日本，也已经与这个representation即再现这一艺术理念一起被注意到了。

那么，如此看来，在美学领域，正统的艺术理念被认为有两个。即模仿意义上的再现与主观的内在性的结晶意义上的表现这二者。在西方，艺术的古典理念是再现；而表现在任何古典的文献中都无法找到。因此，表现在西方完全是起源于近代的概念；可是，在东方，在这个问题上也可以说完全相反。表现在东方是古典的、正统的艺术理念；而再现直到19世纪还未被发现。

至此，我们在宗教领域、认识论领域、伦理学以及美学领域，看到了东方与西方之间的并立性与反立性。现在，我们可以认为，在这里，对东方文化和西方文化进行比较的时刻已经来到了。

在内容上，如果回顾一下以前的情况，我们认为可以弄清如下的事情。即东方与西方的古典文化都必须互相给对方以补充。否则，教育和人类形成的理念就会在各自文化圈一直停留于不完善阶段。或许有人不那么认为。就是说在西方，虽然很晚，但到了18世纪以后，也能够发现责任的概念和表现；而在东方，在17世纪以后，也能够自身内部发现人格概念和再现等等。从这个事实来看，或许即使不了解其它文化圈的文化，也能够使自己的文化走向完善。虽然重复

了在第六节末尾已经叙述了的事实，但确实就是如此。假如人们直到世界末日也可以坚持很不完善的单方面的偏颇的文化的话。然而，即使只限于哲学领域来看看实例，实际上，有很多问题都必须相互协助融合。

可是，假定如此，对我们来说，相互地互补融合果真是可能的吗？在这里，问题不在于融合，而在于互补性。因此，我们应该探讨的是有益于互补性的对话的可能性。首先，必要的是具有这样的谦虚，即我们所认为的各种文化中的人文主义不过仅仅是地方主义而已，尚未达到人类主义的境界。因此，不要只是空候所谓寻求对话的可能性，而是必须努力对话。这是因为，只有各种不同的文化的对话，才能有助于局部地域主义乃至地方主义思想的克服或超越。

第八节 技术的问题

假如各种必要的文化之间的对话得以实行，我们的确一定会获得更多的信息。可是，只是博识还不能说是哲学。通过东西方互异文化的对话，我们应该超越的是历史的个别的文化所具有的地方主义的局限，应该达到的是世界的、全球性的人类主义。各个文化的系统，正象语言那样，不过是有助于每个人精神活跃的地平。人必须超越自己的那个地平。我们的环境已经不是单纯的自然，而是技术性的关联。

因此，我们就象在生活于自然之中的时代、作为超越这种自然（*physis*）的东西构成了形而上学那样，为了超越周围世界的技术（*technica*），必须建构*meta-technica*（超

技术学) ①这门学问, 还必须建构在新的技术关联的世界中的伦理学eco-ethica (生态伦理学) ②。任何文化都还未曾有过这样的规划。

新的学问的合乎逻辑的计划, 还不是从任何文化中思考出来的, 它通过各种文化间的对话, 不只是了解相互的缺陷; 而且也不仅仅是相互补充, 不如说是在弥合至今尚未得到弥合的种种缺陷的同时, 必须努力构成超技术学和生态伦理学, 这是一切文化都还未充分予以准备的课题。这不正是从各种文化的对话中产生的新哲学吗?

这是因为, 对于任何一种文化来说, 今天的整个世界是共同的技术关联这一巨大组织, 它当然会刺激某种新的思索。通过已实现了的以各种文化为前提的诸文化间的对话, 人应该为了人类而不是为了地方性, 来创建新的哲学。

为了人类的未来而创建新的思索, 单只是在古典文化的领域使东西方之间的思想活动互补融合究竟是否充分? 我们现在生活在全新的技术时代。为此, 我们的文化原理有必要对这种新的环境的技术性组织即技术关联予以正当的思索乃至冥想。然而, 在诸文化中, 任何时候都负载着文化的核心意义并作为教育机构的人文主义, 不论在何种文化中, 关于技术的考察的传统都不够充分。在古典的人文主义理论中, 有某种令我们与外界疏远的要素。应该思考一下这个问题。

首先, 在西方, 希腊文化作为人文主义的源泉, 根本上是整体的文化, 蕴含着有关自然的知识和外部的知识, 可

①② 它们都是在1972年的瓦尔纳、1974年的维也纳、阿姆斯特丹国际会议上我作为委员所倡导的新的学问, 并据此分别组成了国际研究会, 我担任委员长工作。到1984年, 报告大概可以搞出来。

是，作为以此为基础的古典研究的人文主义成了人在宇宙中占有优越地位的证明。与此同时，从这个领域中舍弃了自然科学或关于自然的知识，其理由也是由于人文主义把人格放在核心位置的缘故，并由于认为自然本身根本上不过是应该由人来支配的事物，并认为这种被支配的自然归根结底不过是有助于形成人的性格的材料而已。因此，勿宁说，为自然科学所支撑着的现代的关注点，开始逐渐地脱离人文主义。

如果这样来思考，文明与文化之间的悲剧性的不一致，大概可以说是与作为古典研究的人文主义一起开始的。当古典的人文主义者在窗前朗诵荷马作品时，对其作品连一行也不了解的技术家们在大洋上，在实际的世界中，已将奥德赛的冒险^①扩大到了远为巨大的规模。古典研究的权威，今天无论在哪个社会，在技术力量面前均被缩小了，其原因正在这里。如果进一步补充的话，技术虽然曾经如此，但是，现在，空间与时间的距离正愈益缩小，结果是，正在实现着今日世界人的普遍性。于是，对于人的普遍性正在技术中被确认这一点来说，应是文化核心的古典人文主义本身，可以说是疏远普遍性的，仍停留在地方性上。这对于人类形成的将来来说，是相当无望的。

在东方如何呢？在东方，古典文化确实也象希腊文化那样，包含着外部的知识，其水准也很高。例如，纪元前4世

① 奥德赛，荷马史诗《奥德赛》的主人公。在特洛亚战争中，以勇敢、智慧和偶尔的狡计广为人知。特洛亚沦陷后，曾有十年的海上冒险生活。——译注

纪中国天文学上的计算，与当时希腊学者、著名的欧多克索^①的计算同样正确。可是，中国古代文化本身也有轻视技术的倾向。其原因是，按孔子的看法，君子必须尊重的只是心灵，而不是手的技艺。因此，在中国古典的人文主义中，既没有技术发展的可能性，又缺乏成为基础的自然科学发展的可能性。

进一步说，在东方人文主义的传统思想中，还难以在自然与人之间发现质的距离。甚至在创世的神话如《古事记》等之中，就象它所显示的最大特征那样，人类再三地与自然的海岛和星辰有兄弟姊妹般的关系。人因此便沉溺于自然之中。而且，不仅有万物有灵论式的泛神论倾向，即直至万有的一草一木皆预感到其背后有某种神性的生命，与此同时，在东方，人还被认为与自然大体上是同质的存在。这种直接性使得在人类面前不可能把自然对象化。在这种传统中，人必须在自然中生存，而不能破坏自然。

因此，在这种传统中，不存在有利于技术的现代进步的余地。这恐怕是中国即这种古典人文主义的祖国今天在面临着技术现代化需要时，古典人文主义受到压抑的原因之一。关于这个问题，我们的考察已告一段落，现在有必要在这里作出结论。

无论在东方还是在西方，尽管各有不同，但是，由于作为古典文化的人文主义过分消除了与外界的距离，而很难有暇去思考足以制约由技术派生的暴力的力量和权威。甚至连

①·欧多克索 (Eudoxas, 约前408——约前355)，古希腊数学家、天文学家。——译注

人文主义生存下去的可能性每天都在被机械的方面所侵扰。我们必须更深入地思考。无疑，今天人类的危机时代。看到装备着技术的暴力的政治性对立这一现状，我们假如试图予以融合，那么，我们今天应持的态度，只能是意识到人类共通的命运。进一步的技术的省察打算在下一节进行，但为了现实地获得共同体的这种命运意识，各民族只能互相加深理解。因此，思想上的相互理解、相互传达的必要性是压倒一切的。

古典的人文主义体系，作为教育的理念，在一切文化中，是各自思想所凝结的最普遍的形态。因此，人文主义的研究对于理解伟大文化的人性的核心，是不可或缺的。仅仅是把其它文化圈的古典人文主义作为信息来学习这一点，至少也是与其它文化圈协作的必要条件。然而，这可能吗？

以古典研究为核心的人文主义的本质不管在东方还是在西方，对于宗教来说，都可以是中立的。那么，由于宗教正是文化的基础，所以，在文化的相互理解中，互异的诸宗教的相互理解不就很必要了吗？然而，正是这种宗教蒙上了排他的绝对主义的阴影，这不是妨碍了相互理解吗？宗教至少应该通过人文主义努力使自己理解他人吧。假如宗教期望在其它文化圈或其它宗教背景下实现自己所理解的使命，比什么都重要的是首先必须去除偏见，寻求合理对话赖以进行的普遍的场所。这的确正是作为古典研究的人文主义的舞台。

作为各种文化之基础的宗教，不是强调宗教上的独自主张，而是试图对话，这是为了谋求文化间合理的相互理解与

融合的一个关键。进一步说，我们已经确认的事实是，东方与西方的文化正面临着必须使自己相互补充融合的急迫任务。只有该任务作为负载着各种文化的人的义务而得到重视时，作为世界和平的前提的相互理解才会成为可能。因此，学习其它的文化，不只是理解其它文化圈的思想的方法，而且还是人类为了人类发展的更高理念所应尽的义务。正因为如此，人们才应该交换各种伟大文化的历史的探索。不过，这种研究也好，作为其成果的互补也好，还不是我们的目的。在这种古典的基础上，我们更应该探求的是关于自然的态度、由此而产生的关于技术的正当的冥想、对于人类未来的共同的计划等等。这不单是人文主义的课题，更是立足于人文主义之上的哲学的课题。

第九节 关于实践三段论法的逆转^①

即使在特殊的大脑生理学仪器将脑电波的活动显示给我们的今天，人的内在方面也实在深不可测。可是，尽管如此，人的神秘的内在领域也并非总是隐而不宣的。内在的领域好象开花似的，以行为的形式，将自身展示出来。因此，

① 这一想法是我在1958年巴黎国际会议上提出的，后来，在1964年阿姆斯特丹会议上成为议论的对象。对此，请参照我的著作《一的研究》以及《美的相位与艺术》、《同一性的自己塑性》等。此外，我的这些新的哲学思索，在朝日文化中心出版的我的讲义录磁带《人的自由》全19卷、《人的道德》全20卷等（周刊磁带出版）中也曾予以收录。

行为是道德思维的一种实践性解决。而道德的思考既然是人的思考，一般都采取三段论法，而且，由于关系到实践，必定要以实践的三段论法为前提。其古典的公式存在于亚里士多德的大著《尼可马可伦理学》中。

其典型模式为：

大前提 “A是所期望的。”

小前提 “而p q r s t大概可以实现所期望的A。”

结 论 “因此，我根据适当的理由，选择理应能够实现所期望的A的手段p。”

举个例子：

大前提 “健康是我期望的。”

小前提 “而葡萄酒、高尔夫球、散步、食用天然食品大概可以实现我的健康。”

结 论 “因此，我由于喜好而选择葡萄酒。”

在这种实践三段论法中，小前提是选择的自由场所。于是，其选择的对象是为了达到目的的手段。换言之，自明性的、在愿望的对面作为理想而确立的目的，对于效果性的手段来说，显示出优位；人可以选择处于劣位的手段。这种目的的优位性，刺激着那种想要最有效地实现该目的的欲求，使作为手段的技术的迅速进步成为可能。

关于这种手段的效果的进步，确实有一个从工具到机械世界的质的飞跃。如果换一种别的说法，它有一种从他律的机械向类别不同的自律的力的质的飞跃。根据这一理由，力对于目的的优位即手段对于目的的优位性，作为存在于人类的一切行为领域中的现代现象而产生出来。就实践性的思考来说，以目的的优位和自明性为前提的古典三段论法结构面

面临着极大的困惑。为什么这么说呢？

今日的人类拥有非常强大的力、非常有组织的力。例如，人类具有原子力和电力这样的巨大能量、推动世界经济的力量资本和公司的资金之类的巨大动力。这些都是正在被获得的手段。于是，那种强有力的手段作为自明的赋予，正在成为我们的共有物。这样，随着手段的被强化，实践三段论法中的前提之间的秩序的逆转便以如下的形式发生了，即：

大前提 “我们具有强有力的手段p。”

小前提 “而这个p可以实现作为其目的的a b c d e等。”

结论 “因此，我们根据适当的理由，按照这种已获得的手段，选择一种目的a。”

例如：

大前提 “我们拥有原子力。”

小前提 “而以原子力为手段，可以为我们实现消灭敌国、开发宇宙空间站、光热核能化等目的。”

结论 “我们考虑到未来石油的景况，选择最后一项作为目的。”

在这种场合，可以认定选择之自由的场所仍然是小前提，但是，选择的对象已不是手段，而是应予实现的目的。而且，被选择的目的不再是被憧憬、期待的超越性的理念和理想之类，而不过是作为技术性手段所内含的可能性的物理力的自然归结之一种罢了。作为赋予的手段，便因此决定着应予实现的目的。手段方面完全给目的确定方位。与古典的实践三段论法完全相反，手段的优位和目的的劣位正在成为

现代实践三段论法的现象。

这种结构的逆转意味着什么呢？不用说，正在导致技术性的力先行于人的内在憧憬这种异常的现象。可是，除此之外，以往的古典结构当然不是说正在死去，在个人的决断中具有极重要意义的古典结构与把手段放在优位的现代结构一起，并存于现代生活之中。然而，必须注意的是在这种新的三段论法中，作决定的主语正在变成“我们”这样的复数。不知道责任的主体何在的所谓委员会的逻辑形式在这里得以成立。

在个人的场合，要说责任是以怎样的形式被提出来的，那就是作为自己对于上天或同伴在道德上相应地予以回答的应答性、作为人格的一种基本的伦理来要求的东西。它在这种复数的主体世界，从个人的人格中失去了道德的责任，以所谓代表委员会的代表者的形式上的责任或委员会本身的形式上的共同责任的名义，以辞去委员长或委员的形式，正在出现这样一种法的形式：即虽然仍在所属社会安然处之，可是，由于所谓离开了正式的舞台，便强使自己与别人产生这样的错觉：似乎他已尽到了徒有其表的责任似的。可是，在法的世界的出处进退的形式下，所谓道德正在要求别的维度上的新的品德。还有，除此之外，作为因技术关联而产生的新的品德，也要求正确性和准时性这些标准。所谓新的道德、新的品德，究竟是什么呢？这样的问题决不是不必要的探索。在人类历史中，也有与时代一起作为划时期的事件产生出新的道德之类的历史事实。

例如，所谓谦虚大概是古老的品德吧。如果看看西方伦

理思想史，那决不是古典期以前的品德。过去，对人类最为必要的是与各自的身份和才能相称的矜持和适当的自豪。它在古希腊被称为“迈伽罗普秀基亚”，按亚里士多德的说法，这是最适合于自由的市民的重要品格。它意味着雄大、宽厚、自豪。与支撑着古希腊城邦市民社会的这种自豪相反，主张以完全相反的、没有自豪感的心胸狭小的人的清贫之志为品德的人也出现了。即主张“塔佩诺普罗秀耐”也就是“乞食”的“贤虑”因而应直译为“乞食的品德”的谦虚的人就是基督。由于基督主张谦恭而不是贵族的自豪，使全新的品德产生了。

如果根据前面第六节的考察，责任在西方作为近代的品德产生出来，也不外乎是一个实例。今天，拥有一种技术，不正是作为一种品德来要求的吗？因为，不能忽略这样的事实，即无能的亲切在现在这样的机械力成为支配力量的时代，实际上是毫无意义的；但是，没有感情上的联系却会巧妙地操作机械的冷冰冰的才能对于邻人来说倒是很有意义的。这不是对仅仅操着某种武器去消灭敌人的“力”和“男子气概”才是德的古代野蛮的复归吗？我并不是根据这一点而主张人类社会应该成为冷漠的世界，也不是要主张对野蛮的返祖。我要敲敲这样的警钟：新的时代正在到来，有必要进行新的思索。

第十节 形的哲学的败退

我们现在必须承认形的文化即基于形的柏拉图的理念、亚里士多德的形相（无论是理念还是形相，都是“被看到的

形”的意思)的文化正在终结的事实^①。在自然的世界，形曾经暗示着功能。可是，在技术的世界，一切机械正逐渐成为微型的，形变得完全相同。例如，这里有个黑色四角小箱。这究竟是盒式磁带，还是桌上的计算器？小型照相机？录音机？定时炸弹？或是打火机？如果只看其形，我们完全无从了解。这说明依靠知觉认识其形、对其形的认识在某种意义上与功能相联系并诱发出行为这样的模式正变得没有意义。我们即使依靠知觉了解其形，依靠悟性乃至信息了解结构，如果不了解操作的方法，仍然无法了解那种东西具有怎样的功能。这必须说是自柏拉图以来占据认识的优位的形的失败。这还表明，在种类的识别上，辨别形的知觉在时间上优先于其它认识能力这样的次序也已成为过去。

这样的问题是面向我提出的所谓超技术学和生态伦理学的未来必须予以思考的课题中的几个哲学问题。在我们的环境不只是自然，而是被文化产品和后来的技术产品所填塞的现状下，产生了各种各样的问题。例如，现在有个被困于不治之症的坏人躺在那里。在这种情形下，假定那个本来是坏人的病人有幅非常卓绝的夏加尔^②的伟大绘画。现在，当那儿发生火灾时，作为第二个假定，火势蔓延很快，我们只能

① 关于这一问题的详细论述，见于我在1976年达姆施塔特国际美学会议上代表委员会发表的讲演（载于《关于美学的比较研究》）。其日语译文见《美学》杂志第97号1—9页。

② 夏加尔(Chagall, Marc, 1887—1985)，生于俄国的犹太画家，后辗转于法国、德国、美国等地，创作出许多伟大作品。——译注

在那个老坏蛋和夏加尔的那张绘画这二者中救出一个。我们应该怎么办才好呢？是抢救出作为人类文化遗产、能够把某种东西传给后人的艺术作品呢，还是虽然牺牲了绘画也要去救躺在那儿的坏蛋、即使继续治疗也终有一天必然会死去的那位病人呢？如果把这样的问题与古典的伦理相对照的话，一定会说应该救出本来具有人格的那个老坏人。这样做也许没有错吧。可是，去救坏人而舍弃人的优秀行为的成果吗？

我们作为个人姑且不谈，作为公务人员，大概确实在于着那样的事吧。世界上忍饥挨饿的孩子很多。可是，无论在哪个城市，都是置印度等地那些饥民们于不顾，用自己的市民所缴税金，为保护作为该城市文化遗产值得自豪的东西，投入了巨大的经济力以维持博物馆、美术馆等。不仅如此，不过是动物的熊猫被赋予比大学教授的书斋更舒适的设施，这也是在动物的居室上耗费的税金比人的居室更多的表现。如果是这样，只要是在象画与老人要被烧掉的悲剧展开在我们面前这种个人的状况下，我们立足于古典的想法，就不会出现悲剧；但是，我们按照市民社会的伦理或机械地平上的伦理，大概即使把人牺牲掉也要保护优秀文化吧？无法了解的分裂不是作为虚伪的双重世界的人而逐渐离开人们吗？这就是新型的双重人格者。

这对于以往的伦理学是“对人的伦理学”（*ethica ad hominem*）来说，今天，可以认为，我们使人们意识到处于这样的现状下即面对着对于物应具有怎样的伦理这一新的课题，必须说，构筑“对物的伦理学”（*ethica ad res*），就是充分的课题了吧。*ethique vis a vis*即“对面的伦理学”

是立足于同情的。由于在眼前直接看到痛苦的面容，或由于看到悲伤的面容，我们认为应该予以援救，从而对人们的爱便立刻得到证明，作为对那种面容的态度，道德也被构造起来。可是，由于机械技术所具有的破坏力异乎寻常的发展，按一下电钮，就能够支配距离遥远、目力难及的无数人的生杀大权。

这一情形使我们想到，邻人的范围由于技术而不可思议地被扩大，以至于邻人之爱依靠单纯感觉、知觉的同情已难以维系。时代的情况正在发生变化。就是说，也许我们目力难及、无从知觉的遥远世界的人们会受到我们现在毫不留意地进行的几种行为的威胁，这也就是说，在技术关联的时代，所谓邻人是看不到的众人，象说到“恻隐之情仁之端”时，也不单是眼睛能够看到的人们之间的事。这不是为我们再次唤起了对于不可见的人格的爱吗？发明了小型机械的近代逐渐使我们丧失了对于作为目所不及之物、目所不及之人格的神的爱。

神就这样被疏远、终于被未来人之祖所扼杀了。然而，今天，如果没有对于目所不及的广大群众、众多人格的爱，就无法把现代维持下去。不，只要相互隔着距离无法相见的人们不具有相互并不相知的邻人之爱，双方就都无法在现代生活。这不是在说对于无以相见的人格的广大之爱正在复活吗？而这种情形大概也与下面的情形联系起来，即唤回被认为是朝夕之间被扼杀了的至高无上的人格之神。正是在机械技术进步之后，人们才再次对机械技术难以企及的存在者倾注憧憬之情。这也可以认为与依据新的道德对宗教的再确认联系起来。

第十一节 对过去的反立与想象力

将远在他方、目力不及的无从了解的人们作为自己的邻人予以尊重和理解，并不那么困难。我们使用的机械，如果被纳入技术关联之中，确实可以征服空间，例如，打电话，相隔万水千山的朋友便可通话。可是，作为可能性，今天，有这样的顾虑：我转动电话拨号盘时由于我不留意，结果妨碍了远方某地并不相识的城市居民的睡眠；还有这样的恐惧，由于按一个电钮，而杀死了该装置所及范围内的远方的人们。在这种小指尖的运动中悬系着未曾相见、并不了解的人们的幸福、安宁与悲欢，这种事态确实使我们充分理解了这一事实，即在我所不了解的遥遥相隔之处，无以相见、无从了解的邻人正在依旧以无法看到的方式生活着。

然而，这种事情不能单单停留在理解上，如果没有变成内心的喜悦与痛苦，人们就会被感情所支配，受缘于利害得失的打算、切身的事件的直接知觉所刺激，无从谋面的人们便每每被置之度外。这种情形只能把好不容易依靠技术关联而成为邻人的无从谋面的遥远邻人再次象无缘之人那样来对待。因此，虽说技术在发展、环境被扩大，但生活于其中的人们的道德却注定要依然故我地停滞在古代的水平上。不，认为道德停滞在那里是不正确的，不如说，应该断定它正在退化。这是因为，虽说作为一种赋予条件，邻人被扩大，存在于不可见之处，假如不使邻人之爱及于彼处，那么，在今天的条件下，就注定会把邻人之爱这一自古就受尊敬的品德丧失殆尽。我们应认真看清这一事态，即在今天已扩大了的环境

境中，即使主张不放弃身边的邻人，至少一定会放弃被扩大的那部分邻人。

因此，不只是对远方不可见的邻人的理解，假如没有同情（*sympathie*即将热情倾注于他人），就会把好不容易依靠技术关联而成为邻人的远方不可见的邻人再次象毫无瓜葛的人那样来对待。因此，必须关注处于不可见距离上的人们的悲欢。为此，机械也可以发挥作用。来自距离的自觉的紧迫感的丧失并未诉诸心灵。为了使远处邻人的悲欢变为我们的激情，最必要的是什么？

我们所要求的动力就是想象力。按我的想法，在道德与伦理的基础之中求诸想象力，这是现代文化已经以某种形式与以往的各种文化既并立又在本质上反立的证明。想象力并不应单单停留于道德的希望。要依靠开拓新的地平、打破悟性之界限的想象力。由于创造应该是想象力的飞翔，所以，支配艺术世界的应是作为想象力和作为构想力的 *imagination*。这样，想象力便不知不觉地超越了悟性，占据了仅次于理性的地位。在技术关联的现代，想象力象这样得到远比以往时代更高的评价，是由于相对于计量和工作听任技术的安排来说，必须承认在技术所无法完成的思索（理性的工作）与梦想（想象力的工作）中，具有使人更具人性的能力。无论东方还是西方，假如都承认想象力如此重要，大概就会在其中寻访仍生机勃勃地活跃于原始意象中的轨迹，把东西方的神话唤醒。作为与过去反立的想象力，便这样借助于现代技术，求诸对遥远的过去奠定基础的神话群的反立。文化具有悠远的历史。其中含有超越时空的形形色色的并立性与反立性。不过是一种类型的某种文化即使它是持续产生

出辉煌成果的文化，也不能把与其它文化的对话视为毫无意义，而那些文化是在世界上和历史中同自身既并立又反立的。所谓作为人而存在，只能是作为有缺陷者而存在。他是必须寻求充实的存在。球体可以用作充实的象征。既包含过去又包含现在的各种文化的全部努力既反立又并立时，类似于浑然充实之神的成果大概就会产生出来。只能认为其根基存在于各种文化间互补性对话之中。其中所显示的并立性与反立性是人类历史的自我证明；而正是萌发于其中的希望，才是关于作为历史终结之拯救的自我启示的哲学证明。

以下各章，将从比较研究的视点出发，分别对这里所阐述的问题重新予以详细的阐发。虽然就基本现象来说有时有所重复，但那不过是作为论述的顺序不得已的最低限度的重复。

第三章 语言与思考原型

第一节 个人意识与归属意识——自我介绍

在比较东西方哲学时，提到语言问题，有以下三点必须探讨。

其一，哲学的思索偶尔也通过数学公式和符号来进行，但根本上常常都是通过语言来进行的。数学公式和符号可以是世界通用的，但语言却并非如此。虽然的确也有这样的史实，即创造人工语言的可能性总是存在的，例如，在西方中世纪，拉丁语就是作为通用语言使用的，因此，哲学的思索也可以依靠这种通用语言在各国共同谈论。另外，纯粹人工创造的世界语也已经发明出来。但是，在各个文化圈，本来就使用一种乃至两种母语，而人们常常是依靠由其历史的、地理的条件所决定的语言接受教育、进行思索的。因此，我们在考察哲学之际，必须考虑到它是用何种语言写成的，这正是鼓励人们去阅读原典本文的原因。这一点极为重要。假定即使有出色的翻译，如果可能，也必须对照原典的本文来阅读，这是为了使思索走向严密的必不可少的条件。这正是在人类中，虽然哲学运用普遍性的逻辑，但具体地表达那

种逻辑的语言基础却因文化而异的证明。这种情形也与我们所列举的第二个理由相联系。

第二个理由就是，语言本身在东西方文化圈中有相当大的差异。语言的差异，其一，可以举出语汇的不同，但比这一点更为重要的是语法及语言记载方法的问题。在比较东西方哲学时，我们所说的“东”，就是中国和日本；所谓“西”，就是希腊-拉丁以及犹太-基督教文化圈即欧洲文化。这里使用的语言所指为何？从某种意义上可以说在东方就是中国语与日本语；在西方就是印欧语言。我们只要是在所谓单纯语法书的语法层次上，便可知道，中国语与印欧语除了动词活用形的有无之外，是颇为相似的。在这种意义上，如果说语言的对立，倒是应该说日本语的语法是与中国语的语法以及印欧语系的语法对立的。其中的一个问题就是，例如，相对于日本语中主要动词来自句末而言，印欧语系以及中国语在一般句子中，主要动词均来自主语和谓语之间。假如指出了这一事实，即刻便可明白。然而，我们并不只是把这种语法领域中的表面的异同作为问题，勿宁说，第三，语言与思维或逻辑有直接关联，并形成了思考原型。

我想首先从东西方语言在日常语言领域究竟如何不同入手。我在这里所说的“日常语言”是日常生活中使用的极普通的语言现象，特别是与学问性命题构成没有直接关系的日常生活场合下正常的语言用法。那么，成为研究对象的，就是，在那种日常语言用法中，有怎样的思维形式的差别？

正象在序言中已说过的那样，我们的研究室（东京大学文学系美学艺术学研究室），1974年遵照国际哲学会委员会的嘱托，在世界上最早建立了关于哲学及美学的国际比较研

究中心，每年都在国内外召开虽然规模小却很充实的国际会议，每年还出版虽然只有一册但内容丰富的西文国际性研究杂志，用以招待国内外优秀的学者，进行学术交流。1979年，在东京汇集了20位国际上的学者举行了关于哲学比较研究方法的专题性讨论。第一个晚上，我建议全体成员互相自我介绍，作为主持者，决定首先由我开始介绍。站起来后，我用法语说：“Je Suis Monsieur Tomonobu Imamichi, professeur de l' université de Tokyo.”使用法语的理由是参加者一半是欧美学者，虽说是在日本举行的国际会议，由于全体成员的半数不懂日语，而规定作为通用语使用法、英、德三国语言。

我的这一自我介绍的语序是怎样的呢？最初说的是我的名字（个人名），其次说的是我的姓（家族名），然后告诉的是我的职业和地位，最后叙述的才是我所属的工作单位。我用这种语序叙述的理由，由于前面谈到的原因，是用欧洲语言而不是用日语来叙述的，所以服从了其日常语言所使用的习惯性语序。为什么故意这样介绍呢，可以说，至少我们日本人相互之间决不会用这样的语序来自我介绍。我应该说“我是东京大学教授今道友信。”这种顺序是怎样的顺序呢？最先叙述的是我自己所属的工作单位，其次叙述的是我在其中的地位，第三告诉的是我的家族名（姓），最后才叙述我的名字（个人名）。这与前面所举的以法语为代表的欧洲语言进行自我介绍的语序不是完全相反吗？

这种语序不是语法的问题。这起码是习惯性的语言方式，因此，尽管决不能成为非语法的问题，改变这种语序在各种语言中也是不能容许的。这究竟意味着什么呢？起码我

们应该想到最初叙述的是最重要的事项。在这种不测的人生中，不知死亡会在何时袭击我们。将要谈到自己是谁时，人当然会说出自己最为重视的事情。它因个人而各不相同。至少对我来说，重要的并不是工作单位。可是，那种语言却依赖于集体无意识的价值观，成立于古老的年代，显示出该语言圈的思考方式。

在对他人表明自己是何人的场合，与此人联系在一起的最为珍贵的东西是什么？至少，在欧洲语言范围内来看，我们大概可以这样表述。只要是有关习惯性的日常语言的用法，由于在西方个人的个体性意识得到极高的评价，在自我介绍的场合，最先介绍的都是作为表示此人人格的记号的不可更改的个人名，然后告诉成为户籍上的单位、作为此人所隶属的、极少变化的个人性的群体的家族名，再后接续上表示此人会时时变动的社会地位与职业的名称，最后举出由自己的决心和社会的偶发事件可以屡屡发生变动的自己所归属的团体的名称。关于这种日常语言的情形，我们如果与东方的语言用法相比较，就不能不意识到东西方明确的对立。

在东方，恰如日本习惯性的自我介绍方法所显示的，最先谈到的是自己正在归属的团体名；其次，谈的是此人在其中的社会地位，然后，介绍家族的姓，最后叙述自己自身的个人名。这不正是渗透着东方尊重归属意识的用法吗？这种精神结构就是所属意识乃至归属意识更强于个人性的自我意识的思想，或者如果换一种别的表现方式，就是自我意识在东方的精神风土中已等同于归属的感觉。这种精神性的结构，使我们想起了所谓东方道德性的特色。

在这里，自己即自我除了作为社会组织原素之外什么

也不是。这种情形自然而然地意味着个人的意识在东方未能通过历史而充分展开。这种情况还进一步与下述情形相联系，即人所隶属的社会所给予的评价对于此人来说是极为重要的。因此，在归属社会内部评判与名誉被混同起来，而且那种名誉逐渐被认为比个人的主体性更为重要。在母亲不自觉的斥责中，有所谓“都没脸见邻居了”这样的话，这与其说是谈某种错误行为的善恶正邪，倒不如说与这种思想联系起来，即对于归属社会的成员来说，由于羞耻而不许做某种行为。由此来看，假如一个人失去了那种意义上的自我的名誉，便等于此人在归属社会就不被承认，其存在的意义就被抹煞了。由此而言，人由于丧失了那种名誉而主动自杀的情形在东方应该说是很多的。

露丝·本尼迪克特（Ruth Benedict）已经说过^①，在这里有“羞耻的文化”的特色。这种形式的羞耻文化的特色在我看来，就是评判与名誉及个人性人品的混同。评判大概可以归诸所谓无责任的一般大众的他人，名誉大概也可以归诸有判定能力的他人。但人品却是任何威武所不能夺、任何权力也不能赋予的自己自身所具有的内在力量。然而，重视归属社会、对其中的地位变动很敏感的态度，无论如何也必然会特别地注意他人的评价。在这里，看不到个人意识的充分的成长，在个人意识中缺乏“即使有上百万人，我也敢当”的可以保证个人性尊严的精神力。立足于民本思想、本来就重视多数表决的孟子吐露出以上的话，也是因为发现了

^① 露丝·本尼迪克特著、长谷川松治译：《菊与刀》（社会思想社，1972）。（该书中译本已经出版，可供参考。——译注）

这样的传统，即如果确实地重新进行自我反省的话，试图把它坚持下去的富有个人意识的人是很少的。

可是，在这种传统中，也还应该看到几点积极因素。在不把自己自身的名字作为重要之物置于前面这种倾向中，其趋势在于谦虚和由此产生的对自己所归属社会的忠诚获得评价。这勿宁说使自己埋没于整体之中，它与这种想法相联系，即主体在主观的零度中会最为诚实地生活。这样，与形成全体的他人的事事对应的人的实存，唤起了对应于他人的对应性的责任这种道德的价值。

这样一来，我们日常语言中的习惯用语的考察便展开了相当重要的内容。在西方自我介绍的方法中明显的事情即极为尊重不可移易的人格个体这种习惯用语的形态，使我们想起了构成世界的方法。在西方的思考方式中，就现象来说，最确实的东西都不是由社会方面、由他人所赋予的。最为确实之物是为自身的意识所确立的自我意识，而不是自己自身的人格之外的某种东西。从而以这种自我自身为中心，一切世界均被打开，被构成。这样，我们便看到，在西方，自己与他人作为主观与客观而得以确立，在日常语言的最单纯的形式中已经在树立主客二分的二分法（dichotomie）。

第二节 时间与空间——姓名、住址的写法

东方的自我介绍方法就是使自己埋没于全体之中，逐渐让自己从其中浮现出来。西方的方法，则是首先把不可动摇的自我突出出来，然后逐渐将更大的社会作为背景展示出

来。这两种思考方法的对立作为日常用语，也进一步体现于显示出向心的运动的日本或中国的姓名住址的写法和显示出离心的运动的西方姓名住址的写法之中。并且可以从其中推导出更有深意的事实来。

我们在表示住所时，通常是怎样表达的呢？不用说会写作“东京都某区某町一丁目二番地三号，今道友信”。就是说，写信的人所针对的真正对象即收信人姓名都是写在最后。于是，把信寄给我的人按这个顺序来写，在最后面还要加上“样”^①这一敬称。对此，西方写信的住址姓名的写法是怎样的呢？欧洲和美国的信都写作 Monsieur Tomonobu Imamichi，先在最前面写上我个人的名字，然后写上家族名，再将我家的住址写作 3-2-1, Bō-machi, Nani-ku, Tokyo, Japan，恰恰是以与东方相反的形式来写的。它显示了第三号楼，然后，是二番地，接着是一丁目，这样的区划，再下面接着的是 Bō-machi 即它位于的町的名称，然后是所谓 Nani-Ku 的区域，再下面写上包含这个区的城市 Tokyo 的名称，最后才写上 Japan 这一国名。即从我的名字开始逐渐向作为背景的更大的空间规定延伸。恰象将石块扔到池子里时，波纹以该石块的落点为中心，扩散开去。西方书信的姓名住址的写法是波纹由中心逐渐向外面扩张，而日本及中国书信姓名住址的写法则是要从远处的波纹逐渐回归到中心点。

类似的例子是，当用日语表示现在正在讲授孔子的哲学

① “样”在日语中写作繁体。本书一律改为简体。不另注。

——译注

原典的那个教室时，就是以“现在在东京大学文学系二号馆内的美学艺术学科的讲演室正在讲授中国的孔子的哲学”这种顺序来表述的。对此，用欧洲语言会怎样呢？这恐怕一般会以下述形式来表述：“Nous faisons la séminaire de la philosophie de Confucius, philosophe en Chine, dans la chambre de l'institut d'esthétique, à la seconde maison de la faculté de lettres de l'université de Tokyo.”如果翻译过来，顺序就完全相反了，即表述为“正在讲演、孔子、有关中国哲学的、在这里、即讲演室、美学艺术学的、文学系的、东京大学的”。

这意味着什么呢？就是在指出自己自身所处的场所时，必须说，关于处所即关于空间，相对于东方的 *retrospective*（逆展望的）看法来说，存在着西方的 *perspective*（展望的）看法。在东方的表述方式中，有一种对于场所的信仰。即赋予它一种份量。在确定自己的位置时，从庞大广阔的“国”开始，逐渐逆展望地朝着自己所处的位置，空间被狭窄化。而当空间被狭窄化时，自己便会在空间压缩到极点时作为时间性的存在而产生。产生于那种极点之物是自我还是他人，直到最后也不明白。这种情形说明构成作为全体的社会空间的一个个人不过是在空间被狭窄化的处所被挤压出来的等价的构成要素而已。就是说，作为时间性存在的个人不过是广阔空间中一点微不足道的构成要素。

与此相对，西方确定位置的情形采取这种形式：不过是时间性存在的自己即不过是有限的时间性存在的自己逐渐向广大的空间展开，其展开的中心是自己而不是他人。这是“时”对“处所”进攻的形式。有限的时间向着庞大广阔的

空间进攻。在这里，时间对于空间占有优位。那么，这种情形意味着什么？

空间对于时间的优位即处所优于时间这种东方的想法在日常用语中带来了各种深有兴味的现象。在日本语中，至少处所即场所成了表示富贵人物的称呼。住在宫殿的人被称为“宫样”^①，住在御殿的人被称为“殿样”^②；由于住在内宅而被称为“奥方”或“奥样”^③；由于生活在寺中，住持就屡屡被称为“御寺样”^④。这就是处所即空间规定着身居其中的人的表述方式，就象巨大的广度例如高山无疑就是神那样，与此种信仰也有联系。本来，在这里，存在着自然既是神又是人的同胞这一日本的思考方式，也许可以说它对“处所”的优位产生了影响。可是，不管怎样我们必须看到，作为语言现象，意味深长的空间对于时间的优位鲜明地体现出来了。

与此相对，在西方的“时间”进犯“空间”的思考方式中，正象由意味着“王”的roi产生了指称该王居住、治理的地域的royaume，由king同样形成了kingdom那样，不如说是以人为中心来命名人这种时间性存在者向外延伸的场所。从而，勿宁说也有象街道那样，加上著名诗人、音乐家和政治家的名字来称呼的事例，而很少象东方那样，诗人把

① 宫样，日语中对皇族的敬称。——译注

② 殿样，敬称，近于汉语中的“老爷”、“大人”等称呼。

——译注

③ 奥方，意为太太、夫人；奥样，敬称，犹言“令政”、“尊夫人”等。——译注

④ 御寺样，指住在寺庙中的方丈、住持等。——译注

著名的山名用作雅号或采用诞生地的地名以作为孩子的名字等等。

日常语言中“处所”即场所的重要性在东方是极显著的。但它还与场所的禁忌有关。在神圣的领域即不容迈进其中的清静场所，在日本以“稻草绳”^①来象征。本来，在古希腊也有“阿丢屯”，即不容踏入的场所的禁域，即使在基督教的西方，在教会中也有通常不许一般信奉者进入的场所。可是，尊崇场所的东方思想唤起了这样的思考方式，即当不容许人随便进入其中时，人就应该脱掉鞋子才能进入。这种赤脚行为(discalcelatio)已经充分表现了东方“场所”的神圣，但是，象这样把它与语言联系起来重新得到认识，却值得充分注意。摩西^②也被称为神，他在接近燃烧的有刺灌木时，也脱了鞋子。不过在这里也显露出希伯来的东方性。

本来，在信奉多神教的地方，有这样的信仰：在每个领域里主宰它的神是各不相同的，在这个意义上，处所或场所、空间对于作为时间的人来说，作为一种地灵、出生地守护神大多处于优位的方向，这在希腊神话等中也很显著。不过，一般地说，随着西方终于由一神来统治，那种重视空间的思考方式在西方趋于消逝了。相对地说，在东方，值得注意的是，依然由“处所之神”的思考方式来支配着。那么，

① 这里所说的稻草绳，日文原写作“注連繩”，指挂在神殿前表示禁止入内的稻草绳，按三、五、七股向左捻合，间加纸穗。——译注

② 摩西，据《旧约》圣经，他是希伯来人的宗教、军事领袖和最初的立法者，后率希伯来人逃出埃及，接受了“十诫”。——译注

应该重新注意它在何种意义上与语言有关？

在东方的这种语言现象中，能看到这样的精神状态即人从最初开始就把自己托付给了作为历史的、地理的赋予的全部环境；也可以承认有这样的倾向，即由于看法的不同，可以把上述环境说成是自然的赋予乃至历史的赋予，这多少有些不够明确，如果可以大胆地说的话，甚至可以说是社会的本原的赋予，而人们过早地使自己臣服于它了。于是，正是这一点与这种思考方式相联系，即默认社会乃至共同体的广泛的调和比自己自身的生命乃至主张更为重要。这种情形在日常的语言表现中，在会话中可以明显地得到承认。对此，想在下一节来考虑。

第三节 人称与情境——对话的主体

语言作为哲学思考赖以深入自身的地平，还应涉及更多方面予以更深入的思考。

西方语言与东方尤其是日本语言的显著差异之一，就是在日语中特别存在着口语与书面语的显著差别。当然，应该承认，任何语言都有口语体与书面语体的差别。可是，即使取出成为命题之关键的be动词之一来看，如果想一想我们用口语是怎样说的，用书面语是怎样写的，大概就会明白在日语中其差别是明显的。在书面语中，我们把copule（系动词）说成“である”（是，古代叫做“なり”），并在事物是实在着的场合，以所谓“存在”的形式来谈论它。但在口语中，几乎所有的场合，人们都把copule说成“です”（是），并对实在之物，以“あります”（有或在）或“あ

る”（あります的简体形式——译者）的形式来叙述。当然，不能否认，比如“ある”，书面语和口语二者均可使用，现代的书面语正在接近口语。尽管如此，口语与书面语的差别甚至在基本动词to be的这种日常用法中也体现了出来，这在西方语言中是不可想象的。为什么会这样呢？此时此刻，我们应该思考口语与书面语所使用的场合的差别。

口语通常是在特定场合与被限定的对方面对面地交谈。本来，由于最近大众传播的长足进步，象电视那样，在现实中也产生了虽然可以看到说话人却看不到听话的对方的事实，不过，在这种场合，演出者都会自然而然地构成特定的情境（这意味着以如下的形式来设定情境，即设定他的讲话是学术讲演，或是娱乐节目的演出，或主要是以茶室饭厅的主妇为对象，或以年轻人对象，等等）。另外，由于电子器械的明显进步，电话正在成为日常用具，人们也不一定非要面对面地说话。不过，尽管如此，在打电话时，确实是有着特定对象并规定了特定的交流情境的。因此，口语体的条件，可以说就是针对特定情境中的特定对方的交谈。

与此相对，书面语是对非特定的多数的人，不问时空如何，客观地展示自己。因此，理所当然的是，在书面语的场合，写文章的人必须想到自己留下了一般的、逻辑的、历史的文书，并已扬弃了特定的场合。应该说，生动活泼的语言交流的情境在这里被减弱到极点。因此，所谓使用书面语，至少应该合逻辑地客观地表现自己。

相对于此，本来应该是逻辑的、客观的语言，在口语中，由于是在心理的对应中显示自己，便产生了充分发挥情绪的功能的一面。这种现象我已在旧著《东方的美学》中叙

述过^①。不过，应该指出，它还与东方特别是日本以及朝鲜、中国的对应的伦理学有密切的关系。大概可以说，我们在日常生活中所经验的日语几乎都是不完全的句子。“我这样认为。”这种说法，作为一种呆板的表达方式不如说大多场合都是犯忌的。“我这样认为，可是……”这样的结句方式才被认为是优雅的。以“〔我〕打算去，可是……”这种形式结束句子，比起说“打算去。”更会被认为是留下了某种余韵的柔和的说法。为什么呢？这是由于前一种说法与对方的态度发生了联系，对方因此可以用“那么，就去吧？”或“那么，就别勉强地去了，不过……”这种形式自由地发言。这也是用不完全的句子，留下了可以构成的场所。因此，日语中的对话其倾向是互相交换不完全的句子，同时，在言外世界，使相互之间完成相对的依存性，试图达到心理上协调的行动。

应该说这就是可以在联歌^②与茶道^③这些对应的艺术中发现的精神结构的基本依据。本来，既然语言内含着逻辑，理解是靠逻辑来完成的，那么，就应该说“如果写出来，就可明白”、“如果读一下，就可明白”，然而，在我们的社会，其思考方式却是“如果说出来，就可明白”。这种所谓

① 参阅今道友信：《东方的美学》第五章《日本人的基本性格与艺术》第235页以后的“作为应答性的责任与艺术”。

② 联歌，日本诗歌的一种特殊体裁，由二人以上分别轮流吟咏上下句，通常以100句为一首。——译注

③ 茶道，依靠沏茶、喝茶而进入静寂闲雅境界、达到修身养性目的之道。在日本也被视为一种艺术。——译注

“如果说出来，就可明白”的思考方式，同逻辑上的论证完全不同，只能是在现实中面对面地一边揣摩相互的心思、一边交流不完全的句子，从而带来心情的一致。

这种日常语言现象的东西对照，由于它对实践的世界具有实效，而应该特别作为实践哲学的课题予以重视。

作为实践性的问题，给这种口语-书面语的问题带来光明的是日本独特的书信文章的文体。正是在今天，书信被电话所取代，而且，特别是所谓书信体也随之衰落，不过，给日本人的文化意识以决定性影响的数百年间，我们都在使用特殊的书信体。它将相当于copule（系动词）的词语，以“御座候”^①的方式来表述。这就是所谓既是敬语同时又不是敬语的独特文体。这种文体具有这样的矛盾结构：前边所说的文章化的东西都是能被非特定的多数人阅读的；但书信从原则上说，又有针对特定的被限定的人的品格，也就是说，它既是可以为非特定的多数所阅读的，又是面向特定的人的。怎样解决这一矛盾结构呢？书信体可以说就是显示了出色地解决书信本身矛盾的方向。这种特殊的语言形态，就我所知，就完成命题的动词而言，在西方世界还未曾发现。

那么，为什么说这里有某种程度的敬语体的因素？从某种意义上说，这是因为在“御座候”这个词中含有“御”^②

① “御座候”（ごぞうろう），等于敬体的“ございます”，其简体为“ある”，意为“是”、“有”、“在”等。——译注

② 御，读作ご或お，日语中表示尊敬的接头词，如“御宅”、“御両親”、“御誕生日”等。——译注

这个接头词。而使用这个接头词，是为了使该书信所针对的对方不管身份高低，都不会产生不快感。因为，日语的口语即日本社会日常交往的场面，不管相互身份高低，虽然对应该说明的第三者（人、自然、理论，也可以是其它某种事物）的客观说明在某种程度上也很重要，但与其相比，勿宁说通过这种第三者，相对而坐的对话者之间的对应关系才是尊贵的，语言正是以这种思考方式为基础的。

在可以如此敏感地意识到对应的世界，对话者相互间的人的关系，被确立了极微妙的秩序。从而必须说，礼仪这一实践哲学课题，与表达会话者相互关系的人称代名词的多样变化有关。如果举例的话，关于第一人称，即使不考虑方言上的偏差，我们也马上可以想到“私”、“仆”、“我”、“俺”、“己”、“依”①、“妾”、“あさくし(私)”②、“あさい(私)”③、“こちら”④、“手前”⑤、“自己”等大约12~13种。与此相对应，则使用了“您”、“君”、“你”、“汝”、“貴様”⑥、“お主”⑦、“そなた(你)”、“そつち”(你)、“お手前”⑧（最近也使用了“お

① 日语中老年男人常用的第一人称。——译注

② 日语中女性第一人称用语。——译注

③ 日语中“我”的俗称。——译注

④ 在这里指我、我们。——译注

⑤ 日语中“我”的谦称。——译注

⑥ 日语中对同辈或同辈以下所使用的第二人称代词。——译注

⑦ 日语中“你”的古称。——译注

⑧ 犹言“您”、“老兄”等，为武士用语。应该注意，该词与上文表示第一人称的“手前”在语言形式上基本相同。——译注

宅”^①，而该词是来自把对方家庭称为“お宅”、“お宅様”^②的误用，本来是美好的词语，但它被用作第二人称名词，听起来却令人不快）等词。这是日本语——一般说也是东方——的显著的倾向。本来，在西方语言中，也不是说完全没有这种情形。例如，在法语中，在变得亲近之前，把对方称为vous，亲近了之后，则称为tu；同样，在德语中，也有Sie与du的区别。可是，其数量不过是被语法所规定了的——一个、两个而已。而无论是哪种语言，表示说话者的“我”的je或ich，正象说到editorial we时，虽然总是被称作“我们”，却没有前面的变化方式。即使看到这种情况，在所谓作为ur-subjectum的自己在现象上是怎样变化的情形中，也明显地潜在着对应伦理的基本问题。

西方语言在客观的命题表现中，根据其主语的人称和数的状况，to be动词也具有许多现象形态。与此相对比，东方语言恰恰颠倒了过来，它不存在上述那种现象的变化，它具有的现象形态是第一人称非常丰富。如果考虑到这一特点，就必须看到它很好地表现了这样的哲学特色，即把重点放在主观性的对应上，而不是置于客观的表现上。

在这里，应该特别注意的是在日本语中，特别把对方视为这种对话性对应的主体。例如，“主人”（这一场合中的主人）就不是自己而是对方。即使在不知该怎样骂倒对方的时候，也有“你^③（这种对应的主人）是个蠢货！”这样的

① 这里意为“您”。本义为“贵府”。——译注

② 两词均指“府上”、“贵府”，——译注

③ 这里的“你”，日文原写作“主（ぬし）”。——译注

说法。因此，在这里，应该看到会话的主体虽然是自己，却在会话展开过程中把对方作为主体这种极富特色的结构。因此，在对应性的会话中，为了进行这种自我与他人的交换，比如说，表示自己的“己”^①也会变成意味着对方的“おのれ”（你）；而表示自己的“手前”（我）也会变成表示对方的“手前”（你）。如果“手”意味着实践的话，在该手之前即立于实践之前的两者，均被用同一种名称来称呼。就是说，在这里体现着的是：对话的主体是情境，而不是人称。这种情境语言的结构，应该说与东方情境伦理的对应结构有深深的逻辑联系。

第四节 辩证法与协商

在反省日常语言应予思考的问题中，在完成对话的意识上也有差别。无论是东方还是西方，在人类生活中，对话都具有重大意义，这一点是不变的。在拙著《美的相位与艺术》的《语言与美》一章中已经谈过，虽然就隔谷呼叫声的种类而言，大猩猩远比人类要多^②，但是，当面对面相对而坐时，大猩猩便陷入深深的沉默，而人却总是要互相对

① 这里的“己”训读作“あのれ”，与下文的“おのれ”（你）在语言形式上完全相同。——译注

② 见以今西锦司为中心，与河合雅雄、伊谷纯一郎等进行的京都大学类人猿研究报告。我在拙著《美的相位与艺术》第十章《语言与美》第310页曾经引述，但依据三位著作中的哪一种，已记不起来了。

话。总之，标志着人之为人的生活征候之一，就是对话。

对话至少必须有两个谈话者。而两个谈话者必须相互协调以完成对话。为此，必要的是什么呢？第一，谈话者要明确表达自己的主张。因为，只要主张不明确，对方就会不明白你在说什么，这样，相互都不知道后面应该说什么。只要这样思考，大概就可以说，所谓对话就是自我主张的辩证法的展开。

因此，作为dialogue（对话）的逻辑，可以认为就是dialektikē（辩证法）。这就是一边互相展开不同的想法，一边通过论战，来完成一种见解的思考方法。可以认为，这既可成为赫拉克利特“战争是万物之王、万物之父”的警句；又可成为黑格尔“依靠正、反、合达到统一的展开”；还可是神与人的对话，即通过这种剧烈的对立来展开会话。因此，谈话者应该总是用完整的句子来说话。在这种意义上，贯穿这种思考方式的西方修辞学是以完整句子为理想的修辞学。

然而，日本的对话是怎样的呢？可以认为它至少是把期待对方有某种反应、自己对一切都不说尽作为对话的成规来要求的。例如，如前一节所述，不说“我去。”而说“虽然我想去，可是……”。这并不意味着“我想去，但是也许不去”，而意味着“虽然我想去，可是你对此是怎么想的呢？”在这种形式中，具有以诱发问题的形式征求对方同意的想法。也可以说这是靠交换不完整句子而完成对话的方法。这不是两个人依靠互相表达明确主张、通过思考的辩证法的展开使一以贯之的逻辑脉络明晰的讨论形式，而是这样的思考方式，即依靠一段段对话气氛化地补充相互间不完整句子的

意在言外的修辞法，互相使会话中的各个段落成为一个完整的句子。这不是尽力通过相互的议论、按照逻辑的规则，消除否定性侧面的雕刻式的辩证法，而是调和相互的对话，终于弥合否定性侧面的镶嵌式的弥补方法。

在这里，作为对立的逻辑的“辩证法”与作为对应的逻辑的高谈即“协商”形成鲜明对照。

与这种思考方式相并列，应该注意的是敬语的存在以及源于性别的语言差异。敬语在西方当然不是没有。例如，在说“私がすぐ行く（我马上去）”^①时，说成“Je vais tout de suite”或“Je sort tout de suite”，而在说“私がすぐ伺ひます（我马上去）”^②时，则说成“Je viens tout de suite”。前者的表达方式是把“我去”的“我”的行动作为主体；后者的表达方式则变成了“我来那儿”，也就是站在应予寻找的对方的立场上的表达方式。本来，如果译成日语的话，它未必可以说是“伺ひます”（来、去）或“参上します”（来、去的敬谦语）这种对于尊者的敬语，虽然也用在所谓“去府上吧”这种情调的时候，但一定是以对方为主的一种尊敬方式。这样，无论是东方还是西方，都必然有尊敬对方的心态，在这个限度内，也不能说西方语言绝对不存在敬语。不过，日语中的敬语的情形，作为一种特别的现象却应该注意。如前所述，在日语中，对话不是对

① 这一句中的动词“行く”（去）是一般动词，不含敬谦语气。——译注

② 这一句的动词“伺ひます”是“行く”的敬谦形式，属于敬语动词之一种。——译注

立的思想家的平等的讨论，而是相应于情境完成对应的调和的技术。不完整的句子是分裂、破损的事物的象征。协商是以分裂了的“事”（乙と）具有差别为基础的，而分裂了的“事”的目标在于作为“真理”（ま乙と）而完成、作为瞬间的圆环而完成^①。

第五节 直观的对比

就本书所探讨的东方的中国以及日本的语言来说，西方人首先感到最为惊异困惑的东西，一般地说并不是作为语言第一功能的会话，而是它的第二功能，即作为文化之客观化的极为重要的语言记载的问题。这一般可以说是涉及遍及一切东方语言的现象。虽然不在本书考察范围之内但大体上也属于东方的语言记载——无论是朝鲜的文字，还是在语系上与西方有某种联系的梵语，或是今天以所谓“中洋”等多少有些可疑的名称来称呼的地域的阿拉伯文字、波斯文字、大体属于东欧的匈牙利文字、希伯来文字等等，凡是东方的语言文字，对该语言圈以外的人们来说，都给人以极难进入其中的印象。所谓语言的记载，只要是用符号把语言视觉化，而符号化就是由单纯要素的组合形成体系，那么，我们就应该毫不犹豫地说，东方人在文字上，一般都是很落后的。确实必须说，由尽可能少的单纯要素构成的记载体系的形成，被视为衡量思维经济的合理主义精神。如果这种合理主义达

① 参阅本书第四章、第八章关于“事”与“真理”关系的论述——译注

到知性的顶点的话，那么，正是发源于腓尼基^①、被希腊人采用、由罗马人继承并在此得以完成的、被整理为仅有20几个字母的西方文化中的文字，才是人类知性在此之前所发现的最优秀的记载法。

在文化的比较研究方面曾留下了饶有兴味的书籍的布斯凯也说过中国文字之艰深：“语言，从而还有一切知识，已成为少数有学识者的独占物，把下层社会的各个阶层封闭于无以逾越的无知之中，中国语在下层民众和上流人士之间划出了精神上的界限，因此，它（在输入日本之际）显示出出色地服务于贵族和圣职的各种统治的意向。”^②从这种见解来看，就记载法而言，上层阶级为了维持权力，似乎是与其把语言的知识合理地一般化，倒不如保住文字的秘密性。在这种记载法的复杂性的背后，好象有一种为了使自己阶级的优越地位维持下去的丑恶的文化政策。布斯凯所指出的那种情形，在一个时期，作为结果，可以认为是存在的。不过实际上，在民众方面曾努力地试图理解这种困难的文字，而上层阶级也曾谋求把它简略化。在中国，例如佐藤春夫所译的《车尘集》等，也未必是修养很高的少女的诗集，所以，文字的艰难不能说直接与文化上的阶级封锁相联系。就日本而言，据传，制造假名以便于记载的人是空海，即使这种说法

① 腓尼基时代曾于公元前15—11世纪使用过世界最早的标音文字，史称“腓尼基文字”。——译注








② G.布斯凯：《日本见闻记》，巴黎，1877年版。（野田良之、久野桂一郎译：《日本见闻记》2、第382页，みすず书房，1977年版）。

不对，但假名也是在其周围的上层知识人中间逐渐设计出来的。

从本书主题所规定的范围出发，就文字来说，也只打算把话题限于中国和日本的记载法。日本的假名，如果就形态而言，不用说，是中国文字即汉字的简化，所以，我想先就汉字来考察。中国很久以来没有放弃以发明于遥远的古代的象形文字为基础的汉字，在其理由中，就我所知，并不能说有故意对庶民阶层在文化上予以封锁这种政策性的计划。的确，难以学习、书写起来也很麻烦的汉字缺点很多，这是事实。因此，类似于文盲的人很多，往往也是事实。而这就是今天中国大陆采用新的简化字体的理由吧。然而，我们必须探讨尽管在中国有多么不便却把汉字从古代保留下来的理由。其中，一定也有在古代传统领域常见的一种谗念或因习在发挥作用。比如说，因为是在连孔子也说“温故知新”即“解释以往的事件，以了解新的事物”的中国，现在，用新的文字重新书写古典也就是更为严重的事情了。而本来在远古时代形成的非常卓越的文化从某种意义说都是靠古代文字记录下来的。在孔子时代，也就是纪元前6世纪，在其它国家却出现了一味求新的人物。

不过，真正根源性的理由却应该举出使这种文字便于使用的视觉上的有利点以及作为思考方法的直观性。把汉字这种中国语言的工具纳入异质语言的日本，在这一点上也是完全相同的。汉字的便利，是可在很少的时间内直观地迅速阅知其复杂的意义。“The black man is the white house on the river.”这个句子虽然能一气读完，但是，即使如此，其速度也不能与“黑人在河上白馆”的速度相比。如果

习惯的话，汉字的文章是最适于速读的。因此，我们在研究的过程中，也把汉字的概念从原典中找出来，这同使用欧洲语言的场合不同，是极快乐的事情。而即使是在西方生长的西方人学汉字，也会有同样的感受。我们受到以汉字为代表的重视视觉的直观能力的记载法的刺激，就具有这种记载法的文化所体现的直观能力作些思考。总之，在这里，肯定存在着这样的思维对立，即合理主义与想像主义的思维对立。前者是经济地把要素简洁化，按照要素的组合规则，来记载复杂的语言现象；后者则是依靠形象试图保持直观性的记载方式。

如果看到汉字，大部分都可以依靠偏旁与结构或字冠与结构，大体明了其意义。而且，此时还会自然而然地浮现出一种情景来。例如，花就是，含意是草变化为开放的花，所以，虽然不能总是如此，不过，人们往往能够从文字上联想到在青草上似乎是由该草的叶子的变化而盛开的花的微笑。另外，禮由与构成，前者是在表示几桌的上负载着表示动物尸体的一，它的血滴落下来而成为；后者是在表示高高支起的台子的上，放置着，即在器皿中放入用以供奉的五谷的熟穗。所以，如果把二者合在一起，可以明白地说意味着把狩猎所得的兽和农作物作为山野的奉献都贡献给神的典礼；与此同时，祭仪的景象也便浮上心头。就是说，文字本身不是单纯的无性格的，不单是依靠规则而具有某种意义的语言的合成符号，倒不如说是包含着某种情景的形象，不管它怎么读，都与它的发音没有关系。这一事实只能说明，比起依靠说话来，依靠书写更能使词语的意义作为

形象而浮现出来。这就是说，在文字中包含着意义与情景，而不是声音。因此，学习这种文字的人每次使用文字时，即使只有一点点，大多都会在心中浮现出伴随着某种意义的情景或形象。那是人各不相同的心象，这样，自幼年时期开始，便已练习把富有个体差异的形态（姿）充满心灵，用以代替形象。这与其说文字是语言的工具，勿宁说文字只能成为单词的凝聚。作为犹太学者而闻名的罗泽思威格（Franz Rosenzweig, 1866—1929）曾经说过，语言就是呼唤（mikka），强调语言不同于文字之类的工具。而汉字就是一种可以呼唤的东西，严密地说，则有作为语言的凝聚的品格。它甚至可以含有一个人的全部思索。这一点与练习依靠字母乃至类似于字母的非象形文字的文字记载的文化中的思索是不同的。

可是，在汉字中包含着形象的思考方式，由于汉字所具有的形象的品格，将个人的意义理解与伴随着这种理解的想象相揉合，趋向于作为某种特殊相位的形态，其品格与试图非形象地、勿宁说是推理地、计量地逼近唯一绝对的形象这一类型的思维是绝对不同的。以柏拉图的传统为基础的形象的理念的直观，如同在笛卡儿那里那样，是纯粹的认知的直观。与此相对，中国和日本文化的直观是理念的象征的直观。其理由也一定有这样的因素，就是在文字上，体现了对比的品格。

第四章 逻辑的性格

第一节 真理的两种形态

逻辑是人们思考时思维活动所依据的法则，作为人类思维的原则，它在东西方两个文化圈里看来是没什么差别的。在现实中，从希腊发展起来的三段论作为逻辑的基本法则，即在今天的日本也受到尊重，其东方原型在印度同样得到认可。中国的逻辑可以说也一样。因此，就逻辑学来说，比较研究的意义看上去似乎要小些。然而，事实果真如此吗？我们想提出几个问题来讨论。第一章已提示过，我们要把象征性地表示东方和西方思维的基本形态的词语，作为逻辑学里的焦点来探讨，并在此基础上考察事态。

作为西方逻辑学的基本术语，我们必须先提出出来的是“逻各斯”这个希腊词。什么道理呢？“逻辑学”在现在欧洲语言中都是与英语的Logic相类似的词，这不用说是由拉丁语的Logica来的，源于希腊语的λογική，而这λογική又是从我们将要讨论的逻各斯(λόγος)这个名词演变来的形容词。由此看来，作为逻辑之反思的逻辑学，就西方而言，可以说就是逻各斯的反思。

那么，逻各斯是什么呢？柏拉图在其大著《理想国》中借苏格拉底之口说：“哲学家最大的工具就是逻各斯”^①。这句话意味着什么呢？既可以理解为哲学家思考时运用逻各斯，也可以理解为逻各斯只是思维的工具。但是，该句中的“ὄργανον”并不单单是“工具”，就象把有机体的东西称为organism一样，ὄργανον在这种场合意味着哲学家思维之生命的主宰，是内在地支撑着哲学家思维的有机结构。

在现实中，逻各斯在希腊文里主要有以下七种意思：一，理性；二，语言；三，逻辑；四，命题；五，推理；六，理法；七，真理。这应该视为希腊人那种赋予语词各种各样的意味、而不加以语义学的归纳的思维方式所产生的结果。上举七个义项，应该说本是希腊语的“逻各斯”所内在地具有的意义的相位。因此，哲学家的思维也就成了“逻各斯”环绕那各个相位的内在运动。也就是说，哲学家的理性，通过语言，按照逻辑来进行推理，阐明宇宙的理法；在确立命题时获得真理。如上面的着重号所示，思维可以说是贯穿着上述“逻各斯”各相位的逻各斯本身的运动，正如方才说明的，在源于希腊的哲学传统里，就形成这样的观念：真理作为逻各斯的自身运动，是通过明了地表现于语言而使人明白的。思维尽管还残留着难以形于言表的秘密，但还是应该尽可能通过逻辑性的计算使之语言化。

因此，从这个观点来说，象神那样的不可言喻的神秘的存在，一旦遇到由与希腊哲学相结合的神学来解释的场合，

^① 柏拉图：《理想国》582d9。

神话也就必须作为逻各斯（语言）来表达了。于是，在极端的形态上，只有被语言化了的東西才是真理，如可以说是20世纪最具有西方色彩的哲学家之一的维特根斯坦，就把不可言说即不能逻辑化的事物看作拟似问题，乃至要拒之于思维领域之外。而那极端的例子，甚至到了自然科学里的算定主义。那就是强调“逻各斯”第三个义项“逻辑”里所包含的“计算”的色彩，所谓“逻辑化”作为悟性的理想，同时也指还原具有意义值最难动摇的数学定量性的数值的运动。从这种观点来看，最客观的真理，乃是唤起在依靠计算的量化中见其尖端的那种想法。看看这种倾向，我们在某种程度上就能理解西方哲学，何故一方面常常意识到神秘的希伯来精神，可还是同具有量化主义倾向的自然科学并驾齐驱，或者不如说显出赞同它的姿态而自己发展。

本来，逻各斯于人并不是一切。人们每每举出激情（πάθος）来，作为与逻各斯抗衡的内在的力。但是，即使是可称为现代哲学之异端的存在主义出现，也只不过说明，在思考真理问题的方法论上它不能取代上述逻各斯所占据的位置。只是，作为问题之所在，换言之，作为应该用逻各斯探求的主题之一，还有着激情。不是给逻各斯，也不是给灵魂，而是给身体以“伟大的理性”之名，对逻各斯的思维方式提出疑问的尼采，现在就因为这个缘故，肯定他的人说他建立了新时代的形而上学，否定他的人则看到他理性的崩溃。

这以逻各斯为中心的西方思维的基本模式，当然就表现为作为思维主体的自我、作为自我的功能的逻辑操作、立于操作所指向的前方的对象，也就是说，作为主观与客观的关系，

“真理”具有“被眺望之物”的属性。被译作理论的theory,是由希腊语的θεωρία来的,而那是由动词θεωρεῖν(眺望)派生的词,意味着作为“被眺望之物”的观感。这样,真理在希腊式的西方传统里,就只能是在将那与自我对立即与自我隔开距离的客体理解为某种“意义”时产生的东西了。

与此相对,东方基本的思维模式是怎样的呢?本来,如上所述的带有客观距离来描绘事态的思维模式,并非与日本人无缘。但是,那果真是日本固有的思维方式、并且是被公认为今后仅仅如此思维就足够的思维方式吗?在日语里,我们有能以希腊语逻各斯那种核心意义贯穿逻辑的词语吗?

我所想到的,那是“こと”(事)词系^①。现在,在日本因为一切都用汉字表示,例如以“事”当“こと”,以“理”当“ことわり”、以“言”当“ことば”,以“诚”、又以“真”当“まこと”(这我在其它地方已曾指出)。所以,我们每每就忽略了这些“こと”词系里贯穿着的意义关联。既然如此,我们就来弄清忽略了什么样的意义。在此我们忽略的是活的语言的内在关联。如果注意到这点,那么与西方的思维方式不同,我们在这语言关联中自然就看不到语言是真理的支撑者的思想。把具有丰富内涵的“こと”与几个具有特色的现象区分开来,这样,抽象的观点就被整理,

^① 今道友信:《一的研究》,第131—141页。《关于美学的比较研究》,《同一性的自己塑性》第四部第九编第31章119节“正确与真实”。

作为“将事分解者”或“将事分开加以分类者”，称其为“理”（ことぬり），为了与心联系起来，又将表示“理”的小小的“事”的片断（ことのは）作为意味着“事之端”即“事”的端绪的“词语”（ことば）。因此，这里如果要写个极单纯的比较数式的话，那么就形成了如下的图式：（こと>ことわり>ことば）（事>理>词语）。显而易见，这显示出可以在语言里成立的命题，比起我们作为问题的事象（こと）来只是远为短小的片断。语言对于真理来说，几乎只是没有意义的微不足道的存在。

那末，所谓真理是什么呢？求之于日语原有的词汇，那就是“まこと”，“ま”自然是美称，如把国家中心称为“くにのまほろば、”把发自内心深处的悲哀称为“まうウ悲し”。据古歌，木匠吟咏栋梁那无比精良的木材曰：“盛赞真木柱，有如造成殿……”。由“まけばしウ”（真木柱）一词也可见，“ま”是表示“美”啦，“真实”之类的接头词。因此，说“まこと”，那就不仅仅是通过距离眺望事象而记述的结果，而是作为表象即有我们人在其中的不完整的现实“乙と”由于某种行为变得完全，也就是说“乙と”补足便是“ま乙と”即真。所以，当要用汉字表记“まこと”时，日本人就用“诚”这个汉字，意思是光语言是不够的，语言要靠某种行动才能实现，用它来表示履行口头约定的诚意。另外，在事态不是表现出虚假的而是表现出应有的真实面目的意义上，也采用“真”字。还有，根据场合，意味着留有空虚的现实的表象为十足的状态所充实的“实”字，也有读作“ま乙と”的。再有就是“信”，不光是语言，还包括那语言由人实现的“信”字，也读作“まこと”。

因此，与表示可见可说意义上的“真理”、揭示真实状态意义上的“真理”即经阐发变得明朗、作为可见形象的“真理”意思的ἀληθεια一词完全不同，受损害而不完全的“こと”（事）的现实由置身于其中的自己的诚实努力得到完善，空虚被填满，存在被充实称为“まこと”，由此我们应该说看到了东方思维方式的根本。

我在最早的著作《一的研究》（德文版）及主要著作《同一性的自己塑性》等里已曾就逻辑性的记述的准确性与“まこと”加以对比，在这里我也想将它们作个简单的对比。试考虑一下这样的状况：眼前河在流淌，小孩正被水流吞没。在这里逻辑性的真理是什么？这虽是心地不善的问法，但这种状况以语言明了地表达出来就是真理。即河的名字是什么？水流速度是每秒多少米？水温是多少度？此时的天气、时刻及风向等也一一记述。大致是几岁左右的小孩？穿什么样的衣服？用什么语言呼叫、后又在几秒钟溺死？如果把这些正确地记载下来，那么就达成了作为那状况的真理。这是对令人痛苦的破碎的状况所作的正确描述。这里如果尽可能地加以描述，那儿的确就无限接近对象性的真理的成立了。但是，其结果却是令人痛苦的儿童的溺死，破碎的现实又加深了一层它的损伤。

“まこと”是什么呢？“まこと”不就是对自己周围那残缺、动荡的事象，哪怕只是很少地减少一些伤害、填满那些空隙，使之向更佳状态完善吗？因此，“こと”被充实变得完美，“こと”被完善变得漂亮，那就是“まこと”。那么，如何抢救那孩子？不管河名叫什么、水流准确的流速是多少等记录，而把如何拯救现实中濒于死亡的孩子放在首位

时，“まこと”就达成了。所以说，虽不知道是否能救，但只要可能就伸出自己的手，这就应该说是“まこと”的志向。在这个意义上，“真”就是“诚”，现状的空隙通过行为被填满而产生的存在充实的“实”就是“まこと”，这里面具有极为重要的内容。为什么在东方，对真的思索常常不一定还原为语言的命题，而以沉默地显示出人格的完成或知行一致、不立文字的形态继承下来，在这里也可以找到理解的头绪。

我不认为“学问”仅仅是“行为”，也不认为它仅仅是“记述”。各种不同文化圈里，逻辑思维的基本模式是怎样的？对这个问题，从表达逻辑乃至真理的语言来考察就得到上述结果。无论执着于那个类型，作为学问作为人恐怕都是有偏颇的。这不是给我的在绪论里表达的要在比较检讨东西方哲学的同时，把两者的优点在某种意义上结合起来建立一种新的哲学的志向，添加了新内容吗？而作为那种完整了的形而上学的例证，我出于对自己思考的责任，鼓励诸位一读《同一性的自己塑性》。

第二节 命题形成的问题

我们就逻辑在现实中显示出何等深刻的对比，便已看到东西方的差异。的确，在东方一切真理都不一定是能就语言形式而加以说明的。但是，即使在东方，学术性的真理也每每，不，经常是以语言的形式来把握的。而那不用说是采取命题形式的语言。

命题通常是由主语、谓语通过动词连结而成的。如果举英语的例子，命题是这样表述的：The book is on the

table. / The book is learning tool. / The book is not interesting. 第一个命题表示书存在于桌上，第二个命题意味着书是教材，第三个命题表示书不是有趣的。无论哪个命题都同样出现动词be的变化形式is。可是，这些命题要是用日语该怎样表现呢？“机の上に本がある”。“本は教材だ”。“本は面白くない”。就从这几句日语亦可见，在英语乃至印欧语系中，上述三个命题都出现了同一动词的变化形，而日语却显出完全不同的形态。

这实际上是个哲学上的大问题。因为，正象近如海德格尔、远如帕斯卡尔所说的那样，我们在使用欧洲语言时可以说“存在是被了解的”。怎么办呢？我们在确立命题时，基本上要在其中接上一个be即表示存在的动词。否则任何语言表达可以说都是不可能的。换言之，作为支撑一切理解的词语，“存在（to be）”是可说明的。

但是，这个“存在（to be）”常常是同样的词，意义却不一样。在第一个命题中它自然是表示事物的存在，在第二个命题中是连接事物的说明语的系辞，而在第三个命题中则是表示否定。尽管如此，三句中都同样用了“is”，于是形成同音异义。这称为analogia entis即“存在的类比”。对此，托马斯·阿奎那在其处女作《关于存在与本质》一书中曾说：“存在（ens）可以有两种说明。”一是作为实体的存在的意思，另一个是作为范畴的存在即命题的系辞来使用。这一思想的原理形式在亚里士多德那儿就已存在。亚里士多德说“存在可以作种种说明”，并由此展开其著名的范畴论。

这样，由于存在不能一概而论，而有不同的阶段，于是

西方哲学中就神而言的存在、就人而言的存在、就石头而言的存在等一切都处在analogia（类比）的关系上，就很容易理解了。但是，这超越语法作为客观的逻辑真的妥当吗？确实，在日语里若将三个命题写作“机上有本があります”、“本は教材であります”、“本は面白くありません”，那么其中也都用了动词“ある”，在西方的命题理论来说看来是妥当的。但是，日语的这个“ある”来自“あり”，“あり”既写作“有”，也写作“在”。由此可见，在日本的思维方式中倒不如说形成了马塞尔所说的有彻底差别的存在与所有之间的类比，这种与存在的类比不同方向的类比看来是可能的。

现在，虽盲目地移植西方式类比，试图用19世纪后半叶使用起来的“あります”（有、在）句式统一命题，可是我们只要全面地把握那种类型的形式上的统一，就不会简单地以语言形式来理解神的存在、人的存在和石头的存在间形成类比的西方式的存在类比了。为什么呢？因为我们对有机体的存在即人、狗之类，说法是决不同于西方的。英语里说“God is in the heaven”，“Mankind is on the earth”，“The stone is under the earth”。而日语则说“神は天に在（ま）します”，“人は地上にいます”，“石は地下にあります”。三者虽同是表示存在的动词形，却决非同样的词。

现在姑且不考虑对神用的敬语，仅就人与岩石的区别而言，也能看到重要的结果。即在西方是用无论有无生命的is这个单词表示存在的，而在日语里，有生命的有机体说“いる”，无生命的无机物则说“ある”。是故，贯穿在西方存在

论中的“存在的类比”之说，如果不是在依据动词be之同形异能（语法上同形、意义上功能不同）的西方语法完全适用的语言圈内，就并不能看作是完全的形。

弗里德里希·克林格纳（Friedrich Klingner）教授，是我在慕尼黑的1955年前后（那是慕尼黑大学的盛时）负责当时古典文献学第二讲座拉丁语、拉丁文学的大教授，与校订牛津版贺拉斯作品、刚出版卡里马克斯的作品及研究著作、当时负责第一讲座希腊语、希腊文学的鲁道夫·普费弗（Rudolph Pfeifer）教授齐名，被称为维拉穆维茨·梅伦多夫暮年门下的双璧，后来也成为慕尼黑大学的校长，是欧洲有代表性的学者。当时以讲师待遇在准备为匹兹堡大学开课的我，被准许出席克林格纳教授主持的高年级研讨班及特殊课程。我本就尊敬这位学者，也承吴茂一教授的关照，我得到他格外的亲切对待。每周的星期一我和克林格纳教授从犹太人墓地一条寂静的路漫步回去简直成了我的必修课。

有一天，我和他谈起帕斯卡尔^①和海德格尔^②让人觉得似乎过于轻率地处置[^]être乃至sein这两个词了。为此我详细地说明有必要考虑日语里“箱がある”（有箱子）的“がある”（有）与“箱は大きいものである”（箱子是大的）的“である”（是）两者的不同。我对教授说，“在日语里，严格地说，表示存在的动词与成为Copula（系动词）的动

① 帕斯卡尔（B. Pascal）：《冥想录》（法文版），1897（1968），第169页。

② 海德格尔：《存在与时间》（德文版），1925，第1卷第3页。

今道友信：《一的研究》，第181页。

词是连形也不同的。因此，是不能象在印欧语系里那样简单地说*Ens dicitur dupliciter*（存在可以作两种解释）的。”于是教授停下了步子，显出思索的神情，稍顷说：“这我并非不知道，因为有*Es gibt*这种存在的表现形式。但日语里有那种区别倒是一个新知识。我们的语言即印欧语系看来较其它国家语言更是存在主义的，对吗？”我立即答道：“决不是那样。”

为了避免误解我必须说，克林格纳教授是对欧洲文化乃至德意志文化丝毫不怀有优越感的谦虚的学者。他的密友、在他家的餐桌上我们曾一同吃过两三次饭的布鲁诺·斯奈尔（Bruno Snell），是位著名的语言学家，汉堡大学教授。他接连在语言哲学的领域写出了一些富于启发性，令人感兴趣的论文。正值他刚出版了受到好评的《精神的发现》不久，因而克林格纳每每受到这位黑格尔派的斯奈尔的刺激，对语法和逻辑的关系加以思考。而这也常常是我们散步时共同的话题。那种情形我想恐怕是象阿尔切斯（Arcis Strasse）那样漫步于宁静的小径。要是在维吉尔、贺拉斯的讲习后，我们还常谈谈诗。因为我对哲学、美学、逻辑学感兴趣，语言哲学和修辞学方面谈得就较多。“不对啊，老师。您所说的欧洲的语言，在我看来不是存在主义（*ontologisch*）的，而是类比的。为什么这么说？印欧语言是*Semiotisch*（符号性的）。单词越是符号性的就越是类比的。”我这么说。为此那天晚上我们在他家一直讨论到深夜。

单词确实是具有符号功能的。但符号的指示性的极点是一个意义的普遍性，其理想就是数学中的“数”。用尽可能少的符号性的记号来指示众多的事象极为便利，并且也很实

际。因为这时候，借助于计算那些符号，有限地处理我们周围的事物就变得很容易。

从这种符号的观点来看，表示活的动物、有机的存在的词，表示无机的、无生命之物存在的词，总之都是与“存在”之意相对应的符号，在语言上是可以毫无区别的。Here is a dog. Here is a box. 这两个命题里的is用法相同，它只是表示一般存在的符号(Semiotisches Zeichen)。但是，这is作为存在的意思，在两个命题中只有在类比的意义上才相同。怎么说呢？生物的存在比起无机的没有生命之物的存在，意义当然是还要大的。因此，用esse（所谓be动词）同等处理这层差异的语言是符号的、类比的，从而在其卓一志向(univertans)的意义上又是普遍的(universalis)意向的(advocemiqueu)。

然而，语言在其它一切方面还有命名的功能，是指向各种“物”(res)的向物的(adremique)态度，在这种意义上是多志向的(multivertans)分析的(analytique)倾向。语言的妥当性是在这相对立的双志向性的平衡上形成的。从逻辑学的角度来看，它不只是构成类与个体，也是构成种的基础。各种各样的语言，不论是什么语都保持着这种平衡。同时，正象印欧语那样，又更明显地带有某一方面的倾向。这样来看，在日语里哪种倾向更明显？我们现在回到涉及存在的命题，思考一下日语的特色。

在日语中，这两个倾向是什么样的情形？“ここに犬がいる”（狗在这里）。“ここに箱がある”（箱子在这里）。即对狗这动物用动词“がいる”，而在箱的场合则用动词“がある”。这应该说是极重视对生命的敏感的差别能力的群体

的语言。而此外，与存在毫不相干，在命题的范畴性用法上使用的西语的is，在日语里不说也行，“The box is big”（箱子大），在日语中就成了“箱は大まい（です）”；如果把“です”（is）说出来，那也不是作为表示存在的词来用的。至少我们可以不带偏见地说，所谓存在的类比即存在的多种说法，本是只有在以希腊语为代表的印欧语中才是适当的思维方式，而基于这种思维方式的**存在主义**究竟是否最终超越印欧语圈，成为在逻辑学意义上充分普遍地适用的存在主义，则是必须怀疑的。所以，在语言形态上不繁琐的真正逻辑意义上的存在主义，作为现代人是应该考虑到的。

即使在汉语里，作为东方语言这多少也是共同的，汉语里copule（系动词）与表示存在的词完全不同，而且copule往往被省略。在语法上与欧洲语言极相似的汉语，要说与其思维的本质关系很深的存在逻辑的问题，在不同于语法的意义的方面，也是在否定适用于欧洲语言的“存在的类比”的形态上来使用的。

在日语里，对生命如此敏锐的感受性被重视到甚至牺牲在其它语系里指向一般存在的动词be的semioticité（指示性）的地步。牺牲这普遍的符号性的语言的纯血统，是以词与事物间的存在论的对应性乃至词与事物的关联性为前提的。因此，敬语这日语独特的在语法上很暧昧的形态，应该作为说话人与对象的动力性的对应性之一例。在日本可以发现许多每每是同义的单词。这一事实也意味着向物式（adremique）语言的命名力之丰富和存在论的偏差之需要。这样的语言在意义论的层次上就形成诗化的深度，而这样一来，这种语言又在形态的交替上有力地培育出figura（姿）

和意象。形相是不动的目的，而且是定义的现实态。那是封闭的，是推理的一义性的终极。但是，意象却是活跃的多义性的场所，而且也是精神能力扩大化的现实态。它是Speculation（自由的思维）的出口，是开放的观念。

这样看起来，即使在日常语言现象里也潜伏着应该作为东西方哲学的逻辑问题来考察的各种课题。我们呼吸着各自文化圈的语言而生存，在那呼吸中产生思索，因而，可以说是我们思维主体的空气的语言是什么样的，就要通过与其它语言相比较才能意识到。同时还必须考虑究竟能否以那样一种语言总体地思考哲学。这样来想时，语言就给我们带来了更大的课题。

象克林格纳所说的那样，如果说西方语言从语言到存在论的道路在逻辑上是平坦的，认为其间有通往存在论的优越性，那么我则主张，在严格区分生命与非生命的语法中有着尊重生命的日本语言传统的走向生命论的优越性。因此，在这里，就凭分析命题的谓语，也能说明东西方逻辑的基本结构的差异乃至对立了。也就是说，西方语言的逻辑特色是向意的，相反日语所代表的东方语言则是向物的。我们在这里悟得了什么呢？那就是，逻辑在语言可表达的范围内采取命题的形式，命题则必须遵从语法的法则。而因此，就必须看到从语法形式导出全部逻辑的危险；同时也由于语法的特殊性，即使只限于存在这个问题来看，也可以看到一种思维类型，即要获得基于存在类比的存在论的广阔地平的意图，及严格区别有生命之物、将生物视为一个同胞的观点的展开。

这种生命的逻辑，据我看，从尊重生命开始，贯穿了有关生命的基本问题，例如尊重作为生命之源的先祖及双亲的

观念，如果走到极端，那么所谓纵社会的逻辑就会比横向联系更受重视，在某种场合也许会保留下封建秩序的强力。并且，在重视作为生命之源被神秘化的性之余，以重视性别区分的男女词汇有别为代表，又为男女有别的道德习惯的形成奠定了逻辑的基础。

第三节 动词不定式与变化形态——实在与现象

逻辑还有其它各种各样的问题，但这里只想就命题论略作讨论。

命题是肯定命题还是否定命题，在西方语言里是由动词be的种种变化体现出来的，这在前面已经述及。但是，虽然应该考虑到是就西方语言而言，动词be的原型即be这表示存在的不定式出现在命题中毕竟是较少的。以英语来说，第三人称单数常是is，第二人称总用are，第一人称单数则为am^①。过去式又是was、were、was等形态，多少也有不同。这就是说，本原意义上的不定式，其意义在意识现象中作为命题出现时，是呈现着变化的形态的。试看，存在被作为实际现象来说明时，不定式to be常是以is成are的形态出现的。这里不是贯穿着如下一种观念吗？在历史的世界中本体是难得出现的，只显示出它的现象形态。这个世间的一切不是梦，自有实在在某处。那实在于此世现出形相来，而现出的形相决不是实在本身。这正是自柏拉图以来牢不可破的二元论的传统，我们在西方语言里也可以清楚地看到。

① 这点在印欧语系是相同的，这里只举出拉丁语作为代表。

与此相反，日本的词汇里没有人称和单复数的变化，所谓动词原型“ある”、“いる”，其原型至少是现在式，在会话和文章里，无论在什么主语的条件下，都是原样出现的。质言之，作为动词不定式的本体，它们作为动词现象，在现在式的活用形里是原样使用的。深入日本社会的佛教，是经中国与朝鲜传来的。如禅宗所言的现象即存在，存在即现象，尤其是由此产生的色即是空，空即是色的思想作为现象存在一元论深深地渗入日本的思想界，也难说与这种语言的特色毫无关系。从《古事记》、《日本书纪》、《万叶集》的时代起，超越现象的本体的东西就已不太被思考，即使世界被一分为几，例如被分为高天原、中央之国和黄泉之国，在各个世界中还是以存在即现象的形态展开种种事件的。这

	单 数		复 数
现在	第一人称	Sum	Sumus
	第二人称	es	estis
	第三人称	est	Sunt
过去	第一人称	eram	eramus
	第二人称	tras	eratis
	第三人称	erat	erant
将来	第一人称	erim	erimus
	第二人称	eris	eritis
	第三人称	erit	erunt

这里说原型出现得少，含意是如英语有要求写 will be、may be、can be之类原型的用法。这在印欧语系是相同的，而在古典语言中，以今天的例子来说，will be、may be是原型未现的变化形。

一事实不也与上述观点有关吗？如此看来，逻辑领域里的东西方对立，应该说是很有些让人玩味之处的。

另外，我在此论述的有关日语的事实及其对逻辑的投影，看来多少也适用于汉语。汉语作为语法形态，众所周知是酷似欧洲语言的，但关于事、存在，则有着与日本相同的性格，与日语极其类似。存在与有的本质关系也是一样的。在语法上甚至比日语更突出的，是动词连过去、未来、现在的区别也没有，通常总是以原型出现，直接以原型触及意识现象。此外，如果要从语法上寻求对生命的敏感点的话，那么大致与日语相同地显示出其性格的，是希伯来语对生命的敏感程度。有贺铁太郎曾主张用hayatologia来代表希伯来式思维，与代表希腊式思维的ontologia相对^①，与马丁·布伯把神对摩西的自我告示不是当作Sein而是当作Wirken并行^②，说明了希伯来式思维之生命的、运动的倾向。这一般是东方的特色。

① 有贺铁太郎：《有与哈亚》（《基督教研究》第30卷第1号2页）。

② 马丁·布伯译的旧约圣经，历来被视为传统的存在论之基础《出埃及记》3,14是就希伯来语译的，意为我是活动的人Ich bin der Wirkende（拉丁语布尔加达版译作Ego Sum quisun，日译为“我是存有者”）。

还有，关于希伯来主义与希腊主义的比较，出版了保曼（Thorleif Boman）的《希伯来式思维与希腊思维》（德文版），1968年版，有植田重雄的日译本（新教出版社，1978年版），但我未见到这一日译本。

第四节 生命的充实与未来的丧失

日语这种对于生命的敏感性，还必须更进一步追究。若主语是有生命的，就决不笼统地用一般的动词“ある”，而使用“いる”，这在前文已说过。可是，当这个词以“ある”与“いる”相对的形态来使用时，由于“ある”是古语“あり”的现代形式，就会让人想到，古语里不是没有“いる”吗？因此，我想就《万叶集》来先说明一下，“いる”这个词是自古就有的，正如下歌所示，它决非什么罕见的词：

みきこゝる磯廻に生ふる名乗藻の名は告らしてよ親は
知るとも（鸚鵡住海边，生有名乘藻，名姓速通知，亲人知道好。）（卷三、三六二）①

由此可以领会到，于对象的第一次语言把握，就已尊重生命，将它纳入了特别的范畴。熟悉古典的人也许会对那区别有疑义，从而提出如下的歌来讨论：

瀧の上の三船の山にゐる雲の常にあらむとわが
思はなくに（悬岩瀑布上，上有三船山，山上云常住，无常是世间。）（卷三、二四二）

在弓削皇子的这首歌中，“ゐる”（いる的古代写法）与“あり”在某种程度上可看作是同时使用的，注意到无生物“雲”前面的动词连体形“ゐる”是用作形容动词的，那么就可以和我上面的意见唱反调了。但是，这疑虑是多余的。

① 本章所引《万叶集》和歌的译文，均用杨烈先生的译文（湖南人民出版社1984年版《万叶集》）。——译注

这里为什么云用“ある”？理由如下：凡有生命之物，本质上内部具有运动的原则。什么东西只要看上去灵活生动，使用“ある”乃至相似形“をり”来楔入一切自然现象。《人麿歌集》中一首无名氏歌云：

三吉野の御船の山に立つ雲の常にあらずとわ

が思はなくに（吉野三船山，山云常漫漫，愿如常白云，永远不飘散。）（卷三、二四四）

这里的“立つ”，前歌的“ある”，都是与“起居举止”这一后世的用语相联系的专用于人的词，连续的运动，尤其是由于能够在生命中类推，比如在今天的日语里，就现象的本质来记述降雨时说“雨が降る”（下雨），与此相对，注重表示现象的现实状况时则说“雨が降つてゐる”（在下雨），用生命存在动词“ある”。动词的进行式是由动词的变形加存在动词构成的，日语里有时在动词连用形后加“つつ”如“思いつつ”，而古代也有在后面接“あり”，成为“思いつつあれば”的。但现代语言里的这种用法只不过是在外文翻译中再生的，通常在接“ながら”形成副词句之外，就是将生命存在动词“ある”接在动词连用形后面强调动作。例如：

後れゐて恋いつつあらずは紀伊国の妹背

の山にあらしものを（别后相思恋，宁居妹背山，此山存纪国，就近可追攀。）（卷四、五四四）

由此可见，也有用两种进行式的例子。进行式中还有象“君待つとわが恋ひをれば”那样用“をる”的，古代的法是相当多样的。就是现代日语里，在用“いる”这点上古来的生命观也是受到重视的，但进行式现在看来已失去了多样

性。动词的这种单纯化最厉害的地方，在日语是将来式。与古代日语有关未来式的丰富相比，现代日语里表示未来色彩的句型极少。

此岸的生命之充实感是与重视现在的思考联系在一起的。基于这种思想，明治维新后的日本，常在一切领域以当时世界的最高水平的“现在式”为目标，将达到它的现实的喜悦看作成功。所谓后进国的未来就作为先进国的现在展现在面前，于是真正的未来就因为上述态度而从精神视野里丧失了。培养起对不可见的东西的意志、思索和情绪的，不正是基于将来式的句法的逻辑吗？梦是从未来唤起我们的。可是却没有把梦与自己联系起来句子。如果梦只被当作可眺望的表象，那么想象力就只不过成为缺乏句子的眼睛。缺乏句子是与缺乏逻辑相联系的，所以我们在掌握作为日本乃至东方想法独特的想象力之逻辑的同时，还必须对这想象力在语法上使用何种动词这一点提出各种疑问。而要弥补这一点，就需要研究日语的古语，对希腊以来optative（祈愿语气）的形式以Subjunctive（虚拟语气）的形式保留下来的西方语法，及基于这种语法的样态逻辑看来也有必要更进一步地加以研究。

第五章 宗教与超越

第一节 关于宗教的比较研究的必要性

我在绪论里已经谈到，宗教的比较研究早就有过。譬如：教父尤斯提诺斯与奥古斯汀回心之际的宗教比较，在日本，空海的《三教指归》为佛教辩护的比较。当我们想要把自己的一生托付给宗教时，没有例外，我们总是要以某种形式对眼前的各种宗教进行比较，要选择似乎好一些的，非得通过深入的比较不可。不仅宗教如此，世界观的确立大概也要经历这样一个比较的过程。因而可以说，宗教的比较研究，对于关心宗教的人来说，在任何意义上都是必要的。

这样一说，细心的读者立刻会提出如下的反驳：诚然，象尤斯提诺斯、奥古斯汀与空海那样执着地寻求自己的宗教的人，在尚未找到门径的阶段，比较各种各样的宗教教义大概是必要的。比较研究，在这个意义上，也就是说，在以它为一种方法探求自己的宗教的阶段上，才是绝对必要的，是一条必由之路。可是，当自己已经信奉基督教或者佛教，而这一信仰又坚定不移时，比较研究在宗教上就不那么必要了。它或许只能作为一种智慧的兴趣而存在，但丝毫没有现

实存在的意义。另外，对宗教持否定态度的细心的读者可能会提出另一种反驳意见：对于以为宗教不可或缺的人来说，比较研究也许是必要的；但是，对于象自己这样不藉助宗教而生存的人来说，宗教的比较这种事情，就毫无意义了。

对于这些诘难，有必要从以下三个方面来回答。首先，是寻求宗教的人，其次，是虔诚地信仰宗教的人，对于这两种人来说，比较是必要的；第三，即使对于无宗教信仰的人来说，宗教的比较研究也是必要的。这三个方面考察的结果，必然得出这样一个结论：收入我们视野的东西方的宗教比较是有意义的。

首先来看在求道者、即把宗教视为第一生命的人那里比较研究的必要性。在他们探求宗教的阶段，需要比较是不言而喻的事情。可是，关于这种比较所列举的历史事实，正如尤斯提诺斯与奥古斯汀的情形所表明的那样，只是我们所说的西方文化圈内的比较，而不是我们在本书中所主张的在东西方广阔文化背景下的比较。空海一例，也是我们所说的东方文化圈内部的比较。本来，佛教是发祥于印度的，空海所学的佛教是中国的佛教，这就注定了他所选择的是中国文化的一支，而这种选择偏离了我们所说的东西方的比较这一主题。诚然，寻求宗教信仰的比较研究，是一个现实存在中饶有意味的问题，但是它也稍稍偏离了我们面临的课题。当然，在确立某种宗教之际，涉及到要从东西方的宗教中选择哪一个的问题，这时，寻求值得皈依的宗教而需要的比较，就与不同文化圈的东西方的比较有了较深的关系。我并不是说要排除这种情况，只是我们在这里要做的是在哲学层面上对东西方的宗教进行比较。

其次，我们来回答第二种意见，即认为因为自己已经信奉某种宗教，所以，再没有必要把它同其它宗教进行比较。诚然，空海年轻时写了《三教指归》，在其中竭力为佛教辩护，真切地描写了他不无痛苦地对几种教义进行比较然后皈依于佛教的体验，这可以说是现实存在中带有必然性的比较研究。可是，同一个空海，在年轻时确立了不可动摇的佛教信仰之后，重新尝试比较研究这一课题。这本书叫做《秘藏宝钥》。

这本书本来是用汉文写的。在这里译介绍给诸位。书的序文里写道：“现在，我奉诏撰写十位^①。”淳和天皇于天长7年（公元830年）向佛教的各宗派发出诏书，命令他们呈上各自的教义，《秘密曼荼罗十住心论》就是应此诏命而著的。这是空海的重要著作，择其概要附于其后一并呈上的，就是《秘藏宝钥》。这时，距青年时代的空海写作《三教指归》已有33年，他已经57岁，达到了以坚定不移的佛教信仰为轴心的学术研究渐趋深入的极致。事实上，这也是他最后的著作。所以，不是耽溺于寻道的求道者的书，而是具有且信且求、且求且教的导师风格的著作。所以，序文以这样的话作结：“使人顿然超越三妄、步入心之真境……念经启悟迷津”，即“可迅速克服我执、法执、无明三种迷惑，把读者的心引入真实的世界……熟读默诵可使人迷途知返。”这就是说，要从心的最初低品位的第一异生羝羊心（凡夫俗子

^① 佛语，指菩萨修行过程中所经历的十个阶段，即：“发心住、治地住、修行住、生贵住、方便住、正心住、不退住、童真住、法王子住、灌顶住”，这里系《秘密曼荼罗十住心论》的简称。——译注

执迷不悟，只知食、色，如同公羊，就是象公羊一样只想性欲与食欲的状态），经过譬如第二愚童持斋心的节制与第六他缘大乘心（无缘生悲，大悲始发，于幻影中观心，唯识境遮蔽不见。就是虚幻地观察对芸芸众生的爱与现象，仅仅把认识作为实在来限定的状态）等等的过渡，到达第十秘密庄严心这一真言宗的神秘之库开启的心境的极致。空海在书中循着这样一个思路叙述了自己认识提高的过程，即从老子（道教）、儒教、奈良佛教的各派教义，经平安佛教的天台宗的教义，到自己所创立的真言宗的秘密仪式，这是自然而然的比较研究。

这意味着什么呢？是不是空海老年陷入疑惑、必须把各种宗教重新加以比较呢？不是这样。这与为了改宗和入教而做的比较也迥然不同。即使自己的信仰没有动摇，人也还是需要比较。若问为什么，这是因为人有一种不断提出新问题的精神品格。尽管一时决定了自己皈依的宗教，但是，人不是象机器一样满足于按一定的方向运转的存在。碰巧，天皇的诏命给了空海一个从理论上对自己的宗教进行反省的机会。人就象这样，通过不断地提出疑问来使自身得以不断的深化。世间没有在信仰之事上毫无疑问地终其一生的人。既然说有恩惠之神，那么，在这个世上为什么又有与生俱来就背负着难治的病症而受苦受难的幼儿呢？这就是一个问题。在对自己的宗教发生疑问、而又想坚定自己的立场的时候，人就自然而然地成为恶魔的辩护士，象刚才的疑问那样，尝试着对自己的宗教信条发出质疑，比较一下在自己所提出的问题上自己的宗教与其它宗教会做出怎样的回答，从而为自己的宗教进行辩护。有时确有这种必要吧。空海晚年做的就

是这种意义的比较。这种工作，不仅可以加强自我、扩展自我的视野，而且也有助于厌恶寻求而迷惑的人。

在这个意义上，即使是对于为了人类的整体利益欲把自己的宗教推广到其它文化圈去的爱的使徒们来说，了解其它宗教并将其与自己的宗教加以比较，也是极为必要的。基督教、伊斯兰教、佛教、犹太教，几乎一切宗教，都曾有过在几个国家没有思想上的“公民权”的时代。在现代的世界上，至少是在文明国度，各种宗教在法律上是平等的。佛教在法国、瑞士与美国那样的西方文化圈中组织了传教团，基督教在东方各国、非洲与中亚各种相异的文化圈中也有传教组织。在这种背景下，那些传教者若是仅凭强烈的使命感单向性地传教，反而会给社会带来思想上的混乱。无论何种宗教，因为它负载着它所赖以生存的文化圈的文化，所以，必定是既有其所长，又有其所短。所以，无论何种宗教，既然要传播开去，那么，就有必要把其它文化圈的宗教同自己进行比较并向人家学习；同时，为在异地取得所传播的宗教的“公民权”，也要通过比较才能确定向当地的宗教学些什么。这一探索的课题不能不说实在之大。这样看来，对于信仰宗教的人来说，同其它宗教进行比较是何等的重要，就自不待言了。

第三，对于并不信仰宗教、而且今后也不想信奉的人来说，为什么宗教的比较研究是必要的呢？在这里，不论是要信奉什么宗教，还是不想信奉什么宗教，都不能不首先涉及宗教的比较研究，这就足见出它的必然性。

从学术研究的角度来说，追溯人类历史的遗迹，要比回顾个人的历史更为必要。这是最富有意义的历史的、文化

的自觉，对于人类是不可或缺的。若要具体地学习人类的历史，须分作几个文化圈来考察，这些文化圈每一个都有自己的特色，在这些文化圈最初形成的基础层面，都有伟大的宗教传统。这些宗教传统，以各种各样的形式，对其文化圈内的各个民族与各个国家残存着影响。譬如，早就失传的日耳曼神话，其宗教传统在德意志南部仍有残痕；复活节翌日的星期一夜晚，在山上点燃树枝的仪式与基督教没有什么关系，而是作为庆祝从冬天里解放出来这一部落的仪式而残存下来，以提高青年男女的共同体意识；等等。在日本，辞旧迎新的除夕钟声，作为祈祷从自身的烦恼中解脱出来的一种仪式，并不仅仅限于佛教的信徒。这些带有原始宗教色彩的传统，在小说、诗歌、戏剧以及日常生活中即使微乎其微，但总是能够看到它的影像。

为了考察这种文化遗产与文明的积累由来的原因，不能不走向自己的文化圈的宗教研究。这样一来，连带着就要考察在其它文化圈的宗教中，是否有类似的现象，或者迥然不同的风习，这就产生了把自我与他方进行比较的必要。应当考察古老的规矩在属于各种文化圈的现代文化中有哪些投影，这对于想要了解社会的人来说是必要的。因为，无论我们对于宗教信或者不信，都要回顾人类历史，把文化积淀的由来与现在连结起来。

从这个角度看来，我们所做的关于宗教的比较研究，归根结底，是在哲学的层面上重新审视产生出东西方相异文化圈的原初力——宗教——及其传统的现代意义。这样一来，我们所做的工作，就不是为了自我救赎而选择怎样的宗教的寻道者作为现实存在的要求之前提的各种宗教的比

较，而是从哲学层面上比较研究东西方文化圈的教理，尤其是神祈观、典礼观及宗教的人类观，它们在各自文化圈中所占有的意义自不待言，推而广之，还要探究它们对于人类的文化与幸福发生作用的可能性。而这就使得关于以与哲学相异的方法形成的超越观的哲学比较成为可能。

归纳上面的论述，可以得出如下四点结论：（一）宗教的比较研究，不仅在青春困惑期是必要的，（二）而且，即使在自己已经确信了一种宗教的时候，它也是使自己所信的宗教与其它宗教对话、共存成为可能的必要条件，（三）为使自己所信奉的宗教在世界范围更广泛地传播，它也是必要的，（四）纵使与宗教毫无缘分的人，因为要对人类的文化传统进行反思，而这一传统多为宗教所负载，所以，宗教的比较研究仍是必然的要求。

第二节 三个契机

宗教的比较研究是必要的。这点虽已得到确认，但具体应该做些什么呢？譬如，古代宗教与现代宗教的比较，是一种比较研究；伊斯兰教与佛教的比较，基督教与佛教的比较，这种同时代并存的宗教彼此之间的比较，又是一种比较研究。而我们在这里所做的比较研究，正如上面屡屡论及的那样，是东西方文化圈的宗教以及宗教性的诸问题的比较。具体说来，就是选择涉及东西方诸宗教的主题进行比较，东方宗教，包括日本固有的神道与通过中国、朝鲜传到日本的佛教，还有少量的儒教，西方宗教，包括希腊-罗马宗教、犹太教、基督教。伊斯兰教，是一种意味深邃、极为

重要的宗教，但是，我对此不具备些微专门知识，不能充分论述，所以想列于考察范围之外。这并不是在某种意义上对这一伟大宗教的轻视。关于伊斯兰教，已有井筒俊彦的优秀论著《伊斯兰思想史》^①与亨利·卡宾(Henri Corbin)的《伊斯兰哲学史》^②、中村广治郎的《伊斯兰——历史与思想》^③等名著，从中可以学到丰富的知识。

所谓宗教，究竟是什么？一言以蔽之，宗教就是人对神的态度，还有反过来神与人相关联的方式。在这里，首先，从人对神的关系这一面着手考察。在这种场合，可以把人对神的关联理解为：包含人在内的自然，同作为它的存在根据的神之间的关联方式。具体说来，这就要探究东西方关于天地创造的说法的差异。其次，作为神对人的关联方式，就要论及神对人之历史的关联方式，这是个救世的问题。

但是，宗教这一概念，在东西方有某种程度的不一致乃至相悖，这一点，我们开始必须明了。日语里所使用的“宗教”一词，许多人以为是明治元年前后出自荷兰语“Religion”与英语“religion”的译语。但事实并不是这样。“宗教”是古已有之的汉语。它的本义，正如“宗”这个汉字所显示的那样，既有祭祀某种家神的意义，也有成为主脑的宗派教义的意义。但是，就大致的语感而言，作为本宗之教，即最基本的教义，是决定其人的世界观与人生观、并且给难渡劫波之人呈示救赎之路的教义。在内容上面，这与西方的“religion”并没有大的差异。然而，作为基本的思路，这

① 岩波书店，1975年版。

② 黑田寿郎、柏木英彦合译，岩波书店，1974年版。

③ 东京大学出版会，1977年版。

一“本宗之教”，未必非得是神所赐予的启示性的教义，也可以凭人的自身之力来架构。总之，如果它成为社会伦理判断的标准与日常生活的精神支柱，那么，仅此而言，称之为宗教是名符其实的。因而，不具备神启的儒教也被看作是宗教。

与此相对，西方所使用的“religion”一词，有怎样的意义？本来，这个单词来自拉丁语的“religiō”。关于这一拉丁语单词的语源学上的解释有两种：一种认为，religiō由relegere这一动词发展而来。在这种场合，把前面的接头词re与reflexiō等同样，取“内在性地思考”这一义项，因为legere是“读”或者“思考”的意思，所以，这个单词的意思是“好好地思考”，也就是并非外在性地理解世界，而是内在性地深刻思考世界的意义。可是，与外在性地理解世界相对，内在性地“好好地思考”世界，就是要想象在地上的世界之上还有一个超越性的世界，就是要肯定有超越的存在者在支配着地上的现象。另一种解释在基于动词这一点上与前一种解释是相同的，但把接头词re取为“再”的义项，因为legere也有“连结”的意思，所以，“再次连结在一起”即是人与神之间一度分开的关系重新连结起来。

在上述语源学探究基础之上，可以想一想，一般来说在东方与西方，人的最基本的教义，把崇高的超越性存在与人连结在一起的教义，它们有着怎样的表现形态。至少在中国、日本，被称为宗教的典型，是神道、佛教、儒教；无论哪一种，都不否定彼岸或来世，但是，在它们的世界里，人死后能够成神成佛。作为佛，或者作为祖先的幽灵远行，成佛还是作鬼，要看其人生前的功德如何而定。整个教义，不是

由神赐予的启示，无论是佛教还是儒教，参悟人化的达人都可对芸芸众生说明通“天”之道，圣人即是人间活的教义。神道确乎没有教义，但它还是有为制度所规约的一面，在这个意义上仍然可以说是人为的，即使从赞美为了民众而尽力者的德行与牺牲来看，也还是人所显示的教义。

与此相对，西方的religion，一般地，就其“好好地思考（这个世界之外的世界）”这一意义而言，关于来世的思考这一要点是由启示而来，是一种救赎。就是说，人曾一度生活在天国或乐园之中，但由于人犯了罪过，被逐到了地上，天地之间的情丝被斩断，然而，可以由神的意志将这情丝重新连接起来，即把天与地再度沟通（reunion），人们大多这样来理解religion。在犹太教里，摩西从上帝手里接过十诫，遵循上帝赐予犹太民族的律法，人就有了重新回到上帝怀抱的可能性。特别是基督教，上帝之子耶稣背负着人类的罪愆而死，由此使一度被从上帝身边放逐、失去救赎的可能性的人类重新回到上帝身边。

由于上述缘由，我们在想要比较的宗教现象中间，可以从东西方一般性的宗教观念的角度发现三大对立。

第一，关于宗教由来的对立。在东方，宗教是由一位卓越的人物探索世界的奥秘、修行而得，然后传播给众人，在历史的承传过程中逐步体系化，总之，纯粹是人的架构。这并不是说宗教是地上之物，也不否定神话里面神是从天而降的。只是说教义本身是由人架构的，人从人自身的立场出发架构人对超越之物或上天之物应该怎样决定自己的态度。与此相对，主要在西方发展起来的宗教，纵使在其历史发展中人的活跃因素是不可或缺的，但是，它的根底却是上天赐

予，是由于神的启示才被人意识到，正象摩西与耶稣所表明的那样，教义到底是上天通过被遴选的人来呈示给人间的。

第二，关于宗教的绝对性、相对性问题的对立。如果宗教来自人间，那么，宗教就被看成是相对的。因而，在认为宗教来自人间的东方，一种宗教可以与其它多种宗教并存这种观点颇有力量。当然，因为我这里所说的“东方”，不包括伊朗与阿拉伯，也就是暂且把它们放在本书的考察范围之外，所以，这里对伊斯兰排他性的宗教观不予以论述。但是，至少在中国、朝鲜、日本，有这样一种思想渗透在一般性的宗教观念之中：只要是伟大人物创造的，即使是自己所信奉的宗教之外的异教，也可以共存。这种宗教的相对性观点，即宗教上的宽容原则，在东方的宗教观里，远比西方的要柔和。西方的宗教观，可以说是过于排他与闭锁了吧。既然西方一般的宗教观认定宗教的由来基于绝对之神，那么，异教即是邪教这一观念的产生就是当然的了。这一观念延展开来，同一宗教内的异说也被作为异端而排斥。在西方宗教的历史过程中，中世纪的十字军远征与17世纪的30年战争，把战争这种本质上非宗教性的悲剧带给人间世界。但在宗教保持它作为宗教的纯粹性这一点上，这种不宽容大概又是不应忽略的长处吧。这真是讽刺，因为宗教只有在忘掉谦虚、主张绝对性时，才能证明它的基本教义是神之所赐。

第三，在由第一、第二导出的问题，即怎样看待宗教与文化的关系这一问题上的对立。在东方，一般认为，宗教被包含在文化之中，即：宗教既然是关于人的基本生活的教诲，那么，它理当不会同伦理相悖，因而就可以与一般性的世俗文化共存。譬如为了待人处世而强调礼的意义的孔教，

正象我在《东方的美学》里所详细论述的那样，可以说在本质上是把归结于典礼的艺术文化作为前提。日本的神道，也化为日本人的生活习俗；无论信奉怎样的宗教，如果不融于神道的文化习俗，就难以参与到日本的社会文化中去。这只要看一看集科学技术之精粹的超高层大楼开工之际，大楼的主人与设计、建设者中即使没有神道的信徒，奠基仪式上的祓禊也是必不可少的这一点即可知晓。在新年的装饰上，在居住方面，也不能对神道的文化习俗一概无视。因而，无论是在日本，还是在朝鲜，习俗化了的东西是属于宗教呢，还是属于文化呢，实在难以分清，应该说，这样的社会文化现象作为传统大量存在着。

在现在的日本城市，可以说几乎没有一个孩子不庆贺基督教两大节日之一的圣诞节。可是，那只是赠送玩具与点心等礼品的庆贺方式，而不是去教堂默默地祈祷。所以，这种庆贺把宗教仪式的一面表面性地习俗化了，与此同时，也注入了圣诞节的圣歌等文化。在庆祝圣诞的大约一周的时间里，几乎没有一个日本人会完全排除这样一种佛教的见解，即听到除夕夜的钟声，让一年的烦恼随着过去的时光而消逝。几小时之后，绝大多数日本人便在新的一年初次去参拜神社。不管人们有无特定的宗教信仰，但绝大多数日本人都把这些事情，即基督教的仪式、佛教的仪式、神道的仪式，当作年末年初的一系列习俗而无抵抗地接受。这些事情大概是宗教可以作为最普通的习俗文化来理解的象征。如果再看一看年末的年终礼物与贺年片的发送、年末的贝多芬第九交响曲演奏会、除夕电视节目里的歌咏比赛等等，宗教与文化在习俗仪式的水准上应该一样看待，这一点恐怕就更为明

了了。

与此相对，西方认为，宗教与文化，至少基本上有别，就是说，一个人无论他文化教养有多高，如果他不信教，他就是个无宗教者。同时，无论文化素质何等低下的野蛮国家，如果那里有基督教教会，那么，以西方的眼光看来，那里就有宗教。保罗^①就此说道：“希腊人每当受挫便以十字架自慰。”宗教本来并不否定文化。可是，当穿上衣服这一文化性的东西时，亚当与夏娃的确背叛了神意。宗教与文化这两个概念，是甚为错综交织的概念。就连宗教必不可少的祈祷，既然要通过语言来表达，那么，就已经属于文化现象了。而另一方面，文化所不可欠缺的智力，若是用于内省，就具备了超越的可能性，既然如此，就也许已经可以当作祈祷这种宗教行为了。因而，二者的关系，东西方的对比未必常常以上面论及的形态明了地表现出来。尽管如此，但是，关于文化与宗教的关系，有着上面指出的对立，这一点应该作为基本问题铭记在心。

第三节 人的位置

在宗教的基本观点上的差别，给宗教的若干基本契机带来了相当的不同。重要的契机之一就是人所占的位置。所以，在东西方的宗教里如何看待人这一问题，也就是从宗教的眼光看来，人的位置如何，这一问题有必要进行比较。

^① 保罗，原始基督教会最大的传道者，耶稣十二使徒之一。

——译注

人是不完全的存在，这一点无论是从宗教方面来看还是从哲学方面来看，也无论是古是今、在东方在西方，都是永恒的人类观。可是，在人们的心目中又总向往着让不完全的人接近完全，东方是怎样表现这种人的理想模式的？日语里有“成为真人間（真正的人）”的说法，与“真人間”对应的汉语，是庄子所说的“真人”、“神人”。这是比孔子所说的“君子”更高层次的人。日语的“真人間”也是具有真正的个性、觉悟到新的超越性世界的人。汉语里的“真人”也好，日语里的“真人間”也好，都是人大体上凭借自己的努力而开拓的境地。孔子用“圣人”一词来表述。在孔子的观念上，“圣人”也是通过自己的努力加强道德性的自我，藉此达到至诚通天那样的境界。这种观点，说到底，不是靠超越性的上天的帮助来完成自我，而是凭借自己的力量达到天界。因而，有“成佛”这一说。所谓成佛，就是人死后成为佛，即使在失去躯壳之后，人也能够成佛。不过，众所周知，也有现身成佛之说。在庄内地方的出羽三山的附近，这种例子有许多。高僧在钟声中进入洞穴，涅槃、僵化。这些留下的坐化者与安置在西方教会的圣者的遗体不同，不是高僧的遗体，而是佛，是崇拜的对象。

这种观念，与在西方发展的宗教的人类观完全对立。众所周知，在《旧约全书》里面，人原来是与上帝共同生活的，由于人自身违逆了上帝的旨意，遂被从非常幸福的乐园中放逐出来，开始了痛苦的经历。作为自然之物而被创造出来的人类，享受上帝的特别恩惠远在一般自然之上，生活在非常幸福的乐园，但是，由于自身犯下了背离上帝的罪愆，回归到自然的状态。因而，人类注定要承受疾病与死亡的

注定要经受生活的痛苦的磨难。这种处境是悲惨的。既然至福状态本是上帝恩赐，那么要摆脱困境、重回上帝的怀抱，凭借人类自身之力就无济于事。人要想臻于完全的至境，必须要仰仗神的恩惠。这是西方宗教的基本观点。所以，在这个意义上应该说，把东西方宗教的人类观一加比较，二者的截然对立就清楚地显示出来。

东方认为，要达到“圣人”、“真人”、“现身成佛”这种臻于完全的人的至境，须凭人的意志；西方则认为须靠上帝的恩宠，这两种思想是截然对立的。东方的宗教佛人释迦牟尼刻苦修行参悟天机，在这一点上，孔子、老子或庄子，也可说是同样。与此相对，譬如阿西西的圣弗朗契斯科^①，本是一个放荡子，某一天突然承蒙上帝的恩宠，发生了急剧的转变，如同换了一个人一般，这是西方宗教史上一个突出的精神急转的事例。若要探讨最典型的例子，不妨再举出几个：狂热的犹太教徒梭罗憎恶基督教，为迫害基督徒而四处奔波，可是，由于听到了复活的基督的声音，遂发生了急剧的转变，成为著名的使徒保罗。奥古斯汀曾沉湎于肉欲之中，后来也有了明显的转进、转变。这些故事里面人的完成都由于上界的恩惠。

接下来，我们想把人亦属之的自然问题以及人的实际存在的状况、罪的问题，作为宗教的比较研究来加以考察。

① 弗朗契斯科（1181—1226），生于意大利阿西西一大商人家庭，年轻时生活放浪，后放弃一切财富，救济穷人，走上爱与服务的生涯，成为当时意大利的圣人，弗朗契斯科教团的创设者。——译注

第四节 地必为你的缘故受诅咒

上面，从宗教的观点对人做了考察，现在，我们就宗教的自然观这一问题，对东西方的宗教试做比较。

众所周知，在《旧约全书·创世纪》里可以看到西方宗教的自然观的本源性表现。第1章1—8节：“起初，上帝创造天地。地是空虚、混沌、渊面黑暗，上帝的灵运行在水面上。上帝说，要有光，就有了光。上帝看光是好的，就把光暗分开了。上帝称光为昼、暗为夜，有晚上，有早晨，这是头一日。上帝说，诸水之间要有空气，将水分为上下。上帝就造出空气，将空气以下的水、空气以上的水分开了，事就这样成了。上帝称空气为天，有晚上，有早晨，是第二日。”就这样，上帝继续进行创造的工作，其结果，第六日，上帝创造地上各种各样的生物，其结果，第26—30节记载说：“上帝说，我们要照着我们的形象，按着我们的样式造人，使他们管理海里的鱼、空中的鸟、地上的牲畜，和全地并地上所爬的一切昆虫。上帝就照着自己的形象造人，乃是照着他的形象造男造女。上帝就赐福给他们，又对他们说，要生养众多，遍满地面，治理这地，也要管理海里的鱼、空中的鸟、地上各样行动的活物。上帝说，“看哪，我将遍地上一切结种子的菜蔬、一切树上所结有核的果子，全赐给你们作食物。至于地上的走兽、空中的飞鸟、并各样爬在地上有生命的物，我将青草赐给他们作食物，事就这样成了。”

从上述记载可以明了，超越性的创造者在天地生成之前就已经存在，他在创造了天地与宇宙万物之后，又按照自己

的形象创造了人，作为整个自然的冠盖、管理者。于此，我们应该明确地认清这样三点：一、超自然的造物主的实在的信仰。二、自然万物都是被造物，人也与自然一样，同是被造物。三、人是管理除自身之外的自然的存在。因而，允许人改造自然使之变得有利于自己^①。

在这里，人与自然，只是在被造物这一点上是同等的。可是，又绝对地有相异之处。这不只是在管理自然这一件事上。《创世纪》里有如下叙述，第2章第8—9节：“耶和华上帝在东方的伊甸立了一个园子，把所造的人安置在那里。耶和华上帝使各样的树从地里长出来，可以悦人的眼目，其上的果子好作食物。园子当中又有生命树和识别善恶的树。”第15—18节：“耶和华上帝将那人安置在伊甸园，使他修理、看守。耶和华上帝吩咐他说，园中各样树上的果子，你可以随意吃，只是分别善恶树上的果子你不可吃，因为你吃的日子必定死。”由此我们应该确认以下三点：一、上帝把人当作特别的存在给予长生不死的恩惠。二、这种恩惠在自然界中其它存在物那里没有。三、一旦违背了上帝的命令，这种恩惠就被剥夺。总之，人虽是作为自然物而被创造出来，但由于上帝的恩惠可以防止本属自然规律的死亡，从属于超自然的秩序。

根据众所周知的神话，人被逐出乐园是因为吃了识别善

^① 对此，澳大利亚的帕斯默提出了反对意见，他认为，创世纪的犹太教传统不是人类中心的自然观。参阅约翰·帕斯默（John Passmore）著、间濑启充译，日文版《人对自然的责任》，岩波现代选书，1979年。

恶的树的果子。这件事意味着什么？希伯来语里的“识别”，比日语里的“识别”语义更广，有“决定”、“支配”等意义，所以，人吃了识别善恶之果，与上帝断定的善恶有别，是由人自己判断善恶。说到底，应该理解为：在上帝的法度之外，人自己要制定人的法度、人的标准、人的伦理。就是说，人拒绝超自然的恩惠，企望在自然的立场上确立自身的生存原则。

这样，人把自己逐回到自然中去就是理所当然的了。从而，也就失去了超自然恩赐的长生不死，被放逐到那种为疾病、烦恼与死亡所困扰的地上生活中去。第3章第17—19节说：“上帝又对亚当说，你既听从妻子的话，吃了我所吩咐你不可吃的那树上的果子，地必为你的缘故受诅咒，你必终身劳苦，才能从地里得吃的。地必给你长出荆棘和蒺藜来，你也要吃田间的菜蔬。你必汗流满面才得糊口，直到你归了土，因为你是从土而出的，你本是尘土，仍要归于尘土。”第24节说：“于是，上帝把他赶出去了，又在伊甸园的东边安设噤嘴吧和四面转动发火焰的剑，要把守生命树的道路。”

这样，人被上帝逐出了乐园，出了救助的范围，也就是回到了纯粹的自然世界。所以，所谓救赎，就是从自然的世界重新回到超自然的世界，向天的复归。这不是从自然回返自然之乡，而是回归超自然。这在作为自然物的人自身来说，是可望而不可及的事情。救赎，不是人的自救，而是超自然的上帝若不撤除噤嘴吧和自动旋转发火的剑、人类回归乐园的乡思就不能实现的救赎。回乡之路闭锁，人便要祈祷救赎有路、乡思如愿。

“地必给你长出荆棘和蒺藜来”，“地必为你的缘故受

诅咒”，从这些话来看，包围人类的自然，对于人类来说，未必尽是朋友。上帝曾经命令并保障人管理自然、与自然一样天长地久，但是后来将这命令与保障取消了。所以，人必须尝试着改造自然，使之为自己服务。

若想在现代的文章中寻找直接表现这一传统方面的语言，不妨看一看亨利·巴比塞^①的小说《地狱》。53岁的富豪被诊断为癌症，来日无多。两名医生从癌症的可怕感叹医学的现状，年长的普罗菲萨在担心衰老的对话中说：“自然是个可恶的东西、坏东西。疾病不也是自然吗？如果一切异常的情形都是无法回避的，那么，异常的情形岂不是正常的吗？自然不管怎样总会关照的。噫，这是不幸者在困窘时的言语。不应怪说这种话的人。他们是被定数、宿命这一类感情弄得不知所措，想要安慰一下自我。尽管他们声嘶力竭地表达这种感情，但是，归根结底，这种感情并不是真实的。”^②改善可恶的自然这件事情，与下述想法相联系，这就是：必须对自然施以人工，不，是对自然挑战，把自然的状态变为不自然甚或反自然的状态，藉此使人的生存成为可能。众所周知，巴比塞后来成为共产党员、无神论者，但是，只要回归超自然的路还在闭锁着，那么，宗教家眼里的自然也罢，无神论者眼里的自然也罢，在自然让人类受苦这一点上，有着相类之处。应该看到，对自然的顺应甚至是自我欺骗，这种想法在西方乃是作为一种基调而存在。

① 亨利·巴比塞（1873—1935），法国现代诗人、小说家。
——译注

② 亨利·巴比塞著、田迥贞之助译：《地狱》（岩波文库），第211—212页。

所以，正如夏目漱石所说：“以西方的想法，面对一座山，首先想到的不是品尝望山之趣，而是要凿通隧道，以利通商。”日本风格的园林，若是引入水景，必是听任水流的自然流动形成落差而有瀑布，与此相反，西方则不是顺从水的流向，而是要人工喷水，把这种与自然流向相反的情形视为美，罗马近郊的维拉·黛斯德园林也有瀑布，但更以人工喷泉闻名。这种一般性的倾向，我们从宗教关于自然的观点中即可见出。这种逆自然而动的倾向，与导致并支撑自然被技术所开发、改变了的现实的现实的基本态度有关联。

与此相对，东方对于自然是怎样看待的？

第五节 内在造化对超自然的排斥

《古事记》最如实地表现出日本的古老思想。这本书开篇就说道：“天地形成之初，高天原^①上诞生的神，名号是：天之御中主神^②，其次高御产巢日神^③，其次神产巢日神^④。这三尊神都是独神^⑤，而且隐形不现。当时国土幼稚，如同漂浮在水面上的油脂，象海蜇那样浮游时，萌生一个象苇芽那样的东西，化成神，名号是：宇麻志阿斯河备比古迟神^⑥，

① 高天原，是日本神话中诸神诞生和居住的天上界。——译注

② 天之御中主神，是天上的中心主宰者的意思。——译注

③ 高御产巢日神，是在天上掌管万物生育的神。——译注

④ 神产巢日神，是掌管幽冥界的神。——译注

⑤ 独神，没有男女两性的区别。——译注

⑥ 宇麻志阿斯河备比古迟神，意思是由芦苇芽生的好男子。
——译注

其次天之常立^①神，这两尊神也是独神，而且隐形不现。以上五尊神，是特别天神。”由此可知，这五尊神作为独立的存在，可以说是超越了性，他们作为隐身之神，也就是不可视的存在，即使在天上诸神中也是特殊的存在，他们是天地初发时就生成了的神祈。就是说，创造天地的神，这里没有论到。换言之，与自然的成立同时，或者在其后，神祈诞生了。

编撰《古事记》的太安万吕不用说是熟悉中国文化的，但也未必象日本所传诵的那样。这一点可以参见《古事记》上卷的序（这篇序，写着“臣安万侣言”，所以应看作是太安万吕的观点，与上面所引的《古事记》里的传说多少有异）。他在序里写道：“夫混元既凝，气象未效，无名无为，谁知其形。然乾坤初分，参神作造化之首；阴阳斯开，二灵为群品之祖。”太安万吕认为，日本的诸神的确产生于天地初分之后，此前，谁也搞不清楚，只是以“混元既凝”这一说法暗示出世界的开端比日本的诸神的产生要早。

那是怎样的情形呢？中国把天地未分之前的状态称为“浑沌”。浑沌一分，即成天地。中国本源性的三合一为天、地、人。这是怎样产生的？周茂叔所说的“无极动，太极生”，提供了线索。即：无极之物，无项可分之物，即为浑沌。无极一动，太极，即不是琐碎的细分，而是如天地之大的对立项由此而生。

作为“浑沌”的无极，为什么要动呢？这是一个问题。对此，中国哲学史上并没有明确的说明。我在以前的著作《一的研究》里论及庄子的形而上学时，曾对此有过明确的

① 天之常立，是永远存在于高天原的意思。——译注

阐释，现在简述如下。

作为无极的浑沌的活动，是怎么一回事？无极（浑沌）并不是浑然不可分的，而在其内部是可分的。浑沌分裂，就不再是浑沌了，即成为非浑沌，是对浑沌的否定。这一否定，是谁来做的？浑沌不用说不能自然而然地发生否定作用。因为否定作用是明确的意识的作用，而意识当然不是浑沌，所以，浑沌不能实行自我否定。换言之，应该说是无否定浑沌。

这样，应该看到，在无极之前，还有推动这个无极的绝对无。在中国思想界，老子把这个绝对无看作不能以任何肯定来表现的东西，不能加以任何规定性的东西，称之为“道”，更有庄子认定有一个超乎绝对无之上的一。无论哪一个，基本上认为是认为由于某种原理一切从浑沌中自然产生。这一点，与所有的传说与学说几乎是共同的。

由此，我们可以确认以下三点，就是在东方的宗教乃至世界观中，一、即使有“造化”这一语汇，也不能视为超越性的造物主；二、因而，不认为在神的存在与自然的存在之间是隔绝的，而是认为有这样一种可能，即在自然中有一种强大的现象即神的存在；三、所以，人与一种由于神的特别恩惠而同其它自然物相异的超自然秩序相关。

从以上三点应进一步思考，我们在“人的位置”一节所论及的“真人”或“神人”，是通过人的内在性的努力而能达到的境地，而不能说是上天的恩惠。因而，所谓救赎，不是请求脱离自然进入超自然，而必定是在自然中磨砺从而达到自然光辉灿烂的极点。所以，自然不是与人对立的，更准确地说，是人自身的投影。

日本神话里，诸神与国土、与岛、与人之间的关系，是某种兄弟关系。这就更清楚地表明了人与自然的关系。众所周知，伊邪那岐与伊邪那美两神性交所生的，最初的是个“水蛭子”^①，他们把这个孩子放进芦苇船里，任其顺水流去。其次生淡岛，但未列入子息之列，不能看作正当的诞生。后来，改变了性交的方式，孕育成功了，第一个孩子是淡道之穗之狭别岛，即淡路岛，接着出生的是伊豫之二名岛，即四国。这样，国土创造出来了，有了所谓的国产。在这里，神的孩子是土地、国土，这国土又表示神与人，譬如伊豫国叫爱比卖、赞岐国叫饭依比古（男子的名字）。这就告诉我们，神与自然与人是兄弟，在本质上处在同一水准，只不过神在其中出色一些而已，这种想法正是神话的基调。

确如大林太良与吉田敦彦所说，若从构造来看，日本的神话也同德梅吉尔做出构造分析的印度神话、欧洲神话有颇多相类之处。德梅吉尔把诸神分为三类：支配神、军事神、生产神，大林、吉田也把日本的天神分为支配神与军事神，把国神看作生产神，并论述了日本神话在构造上与印欧神话的类似^②。这样看来，要想在作为宗教基础的神话中，找出希腊神话、日耳曼神话与日本神话的类似性大概是可能的。

可是，在这里，我必须明确指出如下三点：第一，希腊、

① 水蛭，本来是蚂蟥之类的蠕形动物，这里指发育不全的胎儿。——译注

② 大林太良：《日本神话的构造》，弘文堂，1975，特别是第Ⅱ章第44—47页、第Ⅲ章第79—82页。吉田敦彦：《日本神话与印欧神话》，弘文堂，1974，特别是第2章第52—62页，第三章第69—86页。

日耳曼神话，在文学与想象力的世界里，比欧洲文化更有力量。作为西方宗教的根底的观点，即宗教与哲学的观点，已完全被犹太教、基督教的神话所取代，这是不容忽略的事实。第二，如同大林、吉田所说，希腊、日耳曼的神话与日本神话，在诸神的秩序这一点上，有极其类似之处。在这个意义上，认为日本神话与印欧神话在构造上具有亲近性，这一比较的结果大概是正确的。第三，尽管如此，但我还是想要强调，希腊、罗马型的神话产生于现实的欧洲，它只是自然现象的形象化，其形象就是希腊、罗马诸神。那种把希腊、罗马神话里经常出现的自然与人当作兄弟与亲戚的见解毋宁应该摒弃。然而，正如吉田所指出，在印度尼西亚、马来亚与中国南方的许多神话中，国土即自然与人与神皆为兄弟，这种见解比比皆是。中国、朝鲜、日本的诗人、画家每每取自然的山、川、树木之名作为自己的雅号，这种风习至今犹存。

在这个意义上，故事里的诸神的秩序无论让人看出怎样的构造上的相似，但在现实中，作为支配东西方的宗教观点却不相同。在关于自然这个问题上，西方的观点是人要改造自然，在这一点上与无神论一致；东方的观点，只能说是好象接近无神论，神与作为自然的人之间没有隔绝，但是毋宁说尊重自然，人要与自然和谐相处。上面已经说过，就连园林水景的设计也体现出这一区别。西方喜欢喷水，即与水的自然流向相抗；与此相对，在日本，正如志贵皇子的万叶之歌所吟的那样：“水落石上，蕨菜萌生，春天来临”，人们喜爱落水之美，在这个意义上喜欢瀑布，就是在园林、在庭院里也设计一个小小的瀑布，这已成为日本的普通的传统。

不用说，这正是喜爱自然原生相、与自然和谐相处的观念的体现。当然，西方也欣赏瀑布。可是，毋宁说必须是有着动人力量的大瀑布才能引起人们的兴致。人们在欣赏了维拉·黛斯德的人工喷水之后，倒也常常去观赏一下附近的台沃利大瀑布。在这里，反自然的人工同自然的对比清楚可见。

第六节 罪的意识与恩宠

宗教，不管是在东方，还是在西方，都与人的净化有关。人，不论是谁，都是不完全的存在。人意识到自身有种种不完全性，诸如：人的能力是不完全的，也就是说人不是全能的；人作为生物的不完全性，也就是说分属于一定性别的人，自己一个人，尽管是高等动物，但不能生殖与自己同种的东西，这是人作为个体的不完全性；不仅如此，作为决定性的存在物，如果单看肉体的机能，人在许多方面不如动物；若与寿命绵长的植物相比，人在世间生存的时间显得极短……可以说，人对不完全性的自觉，有些是建立在对自己力量薄弱的自觉的基础之上。可是，人进一步严肃自省的结果，不得不最痛切地意识到自己的不完全，意识到自身的恶，极而言之，是罪的自觉。

不用说，在人身上总能找到罪这种自己不应过于负责的污点。最外在性的是疾病让肉体受罪，这也是害及社会、让人讨厌的污点之一，比这更无情地迫近我们的，既有由我们自身的丑陋行为带来的肉体的污点（譬如：由于纵欲而染的性病；想要杀害对手而遇到抵抗，自己受伤；为了实现野心铤而走险，结果自己受伤、染病等等），也有尽管自己出于

善意，但是被他人染上病患的危险（譬如去看望传染病患者，或照料传染病患者）。

可是，最让人感到痛切的，是作为内在的不完全性的罪的自觉。人只要生存在世，就几乎不可能无罪地生存。所谓生存，就是顺从生命本能的要求而活动。这种本能，譬如食欲，若过分压抑，就不能不导致人的死亡。因而，食欲是必须加以肯定的本能。然而，由于本能的缘故，人必然要去攫夺自然界的其他生命。不仅如此，为了获得谋生之道的职业，人未必回避竞争假作君子貌，就是说，由于食欲本能的驱使，必须同其他人进行保障自己职业的战斗。如果丝毫没有为了自己获得粮食以满足食欲本能而敢于伤人的意志，那么，就真有可能落到无米下锅的地步。竞争社会生存斗争的真相就是这样。

并且，人又有性本能。这不仅仅是为了种族的繁衍，而且为了使爱在最高状态下得以现实化也是必要的。我在《关于爱》一书中曾经说过，性本能是与德相辅相成的不可或缺的本能^①。现实地说来，若不肯定性爱，人类就不可能有种族的繁荣，人的生活乐趣也会锐减。所以，性欲也应作为人的生命本能予以肯定。但是，要满足自己的性的欲望，就有可能伤害爱恋对象的其他追求者与对自己的其他单相思者的感情。可以说，人间的许多悲剧都因性爱而生。

另外，知识欲，不仅对于人类保持自身在自然界中独一无二的最高地位是必要的，而且，作为具有脆弱的肉体的人

^① 今道友信：《关于爱》，讲谈社现代新书。第6章“性为何而存在？”第8节“与德相辅相成”，第179—200页。（该书已有中译本出版，可参阅。——译注）

类来说，若失去这一本能，就非堕落为最悲惨的生物体不可。所以，人要想生存下去，就必须肯定这一本能。可是，有时它也唤起人的内在的骄傲，不管合适与否跃跃欲试于刺探他人的隐私。在现实中，譬如历史研究为求知欲望所推动，每每在那些过去由于不了解而尊崇的伟人与英雄身上，发现丑陋的半面。这样一来，总有一些怀有单纯的憧憬的人，由于生活的偶象的破坏，而陷入到苦恼之中。以往常说，比起历史车轮的滚滚向前来，这些事情只不过是微不足道的个人小事，但也不应忘记，对于心灵创痛、悲观失望的人来说，他们的知识欲反倒成了致命的障碍。

这样看来，不能不注意到，食欲也好，性欲也好，知识欲也好，一切应肯定的本能，在发挥本能之人的未知领域，都可能投下悲惨的阴影。想来，活在世上，不，存在于世上，已经给地上留下了投影，这就必定从已经进了光圈的其他存在者那里，夺去本已许给他们的光。想一想这种情形，本与人的意志、意向无关，只要人要出生、存在、生存，就必然会不知不觉地对他人施加不幸。说到这一点，即使唯恐自己占了光影，取缔影之主体的自己，即结束自己的生命，对于那些刚才还因自己的存在而高兴的人与因自己而受惠的人来说，未必不会带来大的哀叹与痛苦。因而，无论在何种宗教性的意识形态看来，自杀都是对人们的犯罪，所以，也成了自己的罪过。这样想来，的确，不应说 *To be, or not to be: That is the question*（活着还是不活，这是一个问题）^①，而是应该说：无论是活着，还是不活，人都不能免罪，

^① 这是莎士比亚名剧《哈姆雷特》主人公哈姆雷特对生与死的著名感叹。——译注

这才是个问题。如果可以把这种状况称之为原罪现象形态的话（基督教神学把罪分为自罪与原罪。原罪是指人与生俱来之罪，未必要由自己承担直接的道德责任），那么，应该说，人确实是在原罪中生存着。不，更正确的说法应该是：原罪为了对象化，人才是必要的，人类在宇宙中存在的意义正在于人对原罪的自觉。

这样一想，在犹太教与基督教的世界中为何罪的问题显得如此之大，以至占居宗教的中心位置，对此我们就有了某种程度的理解。所谓人的救赎，不单单是人从灾难与外在性的痛苦中得以解脱，也不单单是从物质贫困中解放出来，从政治的高压下逃脱出来，归根结底要看能否从贯穿生死困境、苛责良心的罪恶感中解脱出来获得自由。保罗的神学也叫“罪的神学”，他说，尽管不能逃脱罪恶的人是被诅咒的一群（*massa damnata*——应下地狱的被诅咒的一团），但是，可以因上帝的恩宠而获救。人之罪在拒绝了上帝的恩惠而从超自然中堕落到下界，人仅由此罪恶才受到死亡的威胁。只要跟着保罗，就有望从罪恶中解脱，也就是从自然步入超自然，重新承领曾被上帝从伊甸园里夺去的一切，舍此别无他途。在这里，潜藏着“罪的神学”、即“恩惠的神学”、“救赎的神学”这一秘密。

如果这样想来，那么，构成西方宗教的问题的“净化”，就不限于通过内在性的自我决断来实现的道德上的赦罪，还有一个层面，就是不得不通过祈祷请求上帝施恩解除原罪，这是一种超越性依存，并非人的自力所能解决。所以，对污秽的净化，与虔诚的态度相关，这种态度要求服从上帝的法度，尽可能成为一个适于向上帝请求恩惠的人，并且依靠上

帝宽恕不能服从的弱点。正因为如此，所以，奥古斯汀的《自白》既是罪的坦白，也是对消除罪恶的上帝的恩惠大加赞美的文学^①，奥古斯汀可以说是保罗神学的证人。在植根于西方的宗教传统里，净化是严肃的哀恳，有时也是严格的苦行中的秘密仪式。

这种事情，并不仅仅基督教才有。希腊的恩培多克勒也好，毕达哥拉斯也好，他们的净化思想都认为，若是不通过善行与牺牲来净化自己，寄予肉体之中打发流转生涯的灵魂就不能成立。因而，柏拉图在其著作《会饮篇》、《斐德诺篇》里面力陈人为何必须从肉体的欲望中获得净化，在《泰阿泰德篇》里把与神的一致树为净化路上向往的目标。

在这个意义上，西方宗教所说的罪，与法律上的犯罪、道德上的过错全然不同，只是灵魂上的污点。凭借教养、学识，或者自己的善业与修行，都无法将它除去，唯有哀恳上帝亲自动手赐以净化，自己也要配以相应的必要行为。当然，正如“Sola fidei”（只凭信仰）一语所表示的那样，乍一看似乎容易，但实际上，只凭信仰达到的净化，凭借其他符咒与惯例则无济于事，凭借人的功德同样怎么也无法企及。

与此相对，在东方观念中，有着怎样的罪的意识？

第七节 固执的教化

孔子的“人伦”哲学，无疑跳动着一颗厌弃罪恶之心。

^① 岩下庄一为此把《自白》称为《赞美录》。见《中世纪哲学思想史研究》，岩波书店，1942年版，第190页，注2。

孔子说：“七十，随心所欲，不逾矩。”这句话是说，顺从自己的欲望行事，但不逾越法度。这个“法度”，究竟是什么？人们经常说，贯穿中国思想史的“法”是自然法。但是，如果详细考察《论语》，就会明白，它指的是按照各自的身分不可逾越的规章。譬如，士大夫作为君子不可建筑国君才配住的殿堂^①，诸侯殡葬的礼乐与普通百姓的礼乐有别^②，等等。归根结底，孔子所说的“不逾矩”，就是不可逾越人类社会所规定的秩序，可以说是一种身份阶层的遵守论，它的主要之点就在于每个人的生存要与自己的身份相符。

孔子最卓越的学说之一，是其艺术论。他劝导人们以典礼音乐为基础，将日常的起居举止都予以美化，这种礼的思想，是世界的艺术与道德理论中最有兴味的学说之一^③。从这一观点看来，这也是想把对神的态度缩小地应用于人世间的一种见解，也可以说是在人际关系中划出诸多不可逾越的界限的尝试。孔子说：“礼乐不兴，则刑罚不中（由典礼与典礼音乐构成的宗教性的仪式若是不兴隆，宗教的权威就会失落，何者为善何者为恶便模糊起来，刑罚也就用之不当了）。”^④即使从孔子的这个见解来看，虽然典礼的祈祷与圣乐是向天奉献的这自不待言，但是，毋宁说，要在日常的社会性活动中，通过典礼磨炼出处世的审慎。在这里有这样

① 《论语》卷二·八佾第三·二。

② 《礼记》第二十七篇。

③ 关于这一点，参阅我的《东方的美学》，第8章《孔子的艺术哲学》。

④ 《论语》卷七·子路第十三·三。

一种见解：在人与人之间，也有一种类似于对神的礼，破坏了它，就有了罪过。希腊语里的傲慢，是指想逾越人的界限而侵入神的领域的过分行为，是对更高的存在者的侵犯，而不是发生在人们彼此之间，仅此才作为罪过给予激烈的非难。孔子的见解与希腊的思想，在基本思路上是完全相异的。

而在老子与庄子那里，又有一种不同于孔子的思想。他们认为，拘泥于善恶会捆住人的手脚，他们担心儒教所倡导的安分守己会把人性的规模缩小在社会秩序的框架内。可是，连孔子这样称誉乡里的君子也被他们斥为贼。这就意味着，老庄在思想上不承认人间本来就难以决定的善恶之间的神圣区别，也就是不相信绝对之神的命令与宽恕系必然之事，而宁愿在人世间内在性的地平面上处理罪与污秽。因而，有德者的理想，正如“水清不留鱼”这句谚语所表示的，应该具有清浊并吞的大海一样的胸怀。人性框架也应容纳恶，这正是老子的相对性的伟大。与此相联系的一个观念是，应该把人从夜不成眠的良心苛责中解放出来。

我已在《东方的美学》第六章阐述了其要点。正如读过日本的大祓祝词就会明瞭的那样，如果象尘埃附着于万物一样使一切罪与污秽流入“大海”，那么，祓除不祥的目的就达到了。这种见解可以看作是东方共同的净化方法的最极端的形态。《六月晦日大祓》最为直截地表现了在这一点上的典型观念^①。

^① 原著所引的《六月晦日大祓》原文此处从略，尚不影响对文义的理解。敬祈鉴谅。原文据日本古典文学大系 I 《古事记祝词》（岩波书店，1958）。——译注

这篇文书试图告诉人们，一切人间之罪，还有社会祸患，通过祈祷，就象风吹尘埃一样，被神风刮到宇宙深处的海底那边深埋。

这篇文书显示出来的特征有如下三点：一、纵使有天罪、国罪之别，但无论哪一种都是世俗之法所管辖的罪。二、这些罪不是心的腐败，而是附着于心的外来垃圾的象征表现。三、所以，毋须心的痛悔，只要采取一定的手续，罪就会象被风与水带走的垃圾一样荡然无存。

并不要求人在一定的典礼仪式上忏悔与谢罪，在这一点上，大赦是值得注意的。的确，基督教无论是哪个宗派，都有通过洗礼来赦免原罪，在天主教还有通过忏悔使自罪得以赦免的教义。可是，在原则上^①，无论是基督教的哪个宗派，都把自觉到人的不完全、在上帝面前耻于自己的卑微、痛悔自己所犯的罪过作为前提。而在上面的祝词里却缺乏这些反省。在严密的意义上，恶与罪的区别不能成立，祸与罪的区别也不能成立。

有一种观点认为，拥有强力者使一切正当化。据此看来，依法裁决不也可以更动吗？作为这种观点的例证，有人举出德政从狱中放出罪人这种事情。可是，这不是对抵罪的赦免，与赦罪不同。然而，凭借强大的风力涤尽一切污垢这种见解，也可以说是凭借权力抹煞罪过。在日本，神权也涤

^① 在这里之所以用“在原则上”一语，是因为幼儿的洗礼。天主教主张幼儿洗礼，要在婴儿出生以后尽可能早地给幼儿洗礼，所以，作为人的自觉不可能发生在洗礼的时候。只有当洗礼的幼儿长到七、八岁，作为一个信徒取得拜领圣体时的坚信礼（*confirmatio*）的秘迹才是值得重视的。

罪。这显示了比有权赦罪的为政者更为卓越的存在——神——的力量。可是，人能藉此获救吗？即使抹去伤人罪，但作为罪恶结果的伤害依然留存，加害者并不成为非加害者。只是，残留的方法是这样：这种加害如果重新审视，只不过成了物理性的冲突。譬如，《大殿祭》里有这样一句话：“虽有咎过，但只要重新认识，就可以平静无忧地侍奉。”^①这就是说，即使有罪恶与过失什么的，只要重新认识，就许其平安做事。也就是，虽然有罪过，但只要重新解释，到头来就有可能反使错误成了正当，这种重新解释的权力委之于有权者。

恕罪救人之力不在被祈祷之神一边，神与人之间没有不可逾越的鸿沟，甚至可以肯定地说，被认为比行德政的为政者卓越的神，其实与人间的审判官、律师是处于同一水平面上。献给神的祈祷词，譬如在“龙田风神祭”^②里，详细记载着奉献给神多少供品。譬如，献给男神的供品有“五色物、盾、戈、马鞍具、各种各样的币帛”，献给女神的有“金麻笥、金络罽、金线框”，或者食物，诸如“山货，有大兽、小兽，平原产品，有甘菜、辛菜，海物有大鱼、小鱼、深海藻菜、浅海藻菜等等，堆积如山，奉上”。这些作为人表达自己尽其所能供奉神明的心情的供品，本来必须用来表达对神的恭顺思想。可是，它到底不是奉献自己灵魂的忏悔，不过是奉献自己的财产而已。应该看到，这是把神看作担当王权的统治者，或者从统治者的特性来推察神，无论哪种情

^① 参阅日本古典文学大系 I《古事记·祝词》，岩波书店，1958，第416—421页。

^② 同上书，第400—405页。

况，都植根于否认神与人绝对不同的思想。所以，所谓赦罪，应该说是重新认识罪，将罪强辩为善，或是忘却罪的事实。这就印证了我所常说的“忘却的伦理”^①的基本原理。

应当肯定这里有引导人从恶淖中脱身、恢复善的元气、走向清净洁白的憧憬的心理方法。为了健康地生活，由忘却开始的重新做起不能假定清白无垢的原点。可是，那不是与爱相隔较远的清净的利己主义吗？为“流失的伦理”与“忘却的伦理”所支持的固执的教化，对于为自己的罪过而苦恼的灵魂之暗夜浑然不晓。在失去隔绝了的神的精神国度里，没有绝对的超越者就不能得到赦罪与救赎的自己，应该怎样生存？这时，走向忘却长夜苦恼的白昼的技巧，就是通往宗教轴心的一条道路。在这里，至少想摆脱罪愆的人的心愿可以得以寄托。

第八节 存在的类比与痛苦的类比

如果以人神隔绝为基础形成宗教，那么，确实应当将神的人化付诸表象。这样，作为对神道德的宗教，与作为对人道德的伦理就非常类似了。在没有超越性创造、而只有内在造化的东方，宗教一般可能只不过是伦理的变种，尤其是日本的自然宗教更为显著。可是，如果伦理的变种这一面过强，那么，就不单单是内在造化的思想风土了，其中的日本伦理特色会在宗教领域留下影像。因而，超越性创造的宗教

^① 参阅今道友信：《东方的美学》，第255页。这一概念的最初使用是在《大不列颠国际大百科全书》第20卷（TBS大不列颠百科全书1975年）我所执笔的“伦理学”一项。

进入日本之后，它与日本伦理发生接触的可能性，要比与日本宗教接触的可能性要大。在这里，我们可以看到基督教在日本展开的可能性。

从比较研究的领域来看，一个意义深远的神学业绩是北森嘉藏的《神的痛苦的神学》^①。在这里，我把它作为上面假定的接触的一个具体实例来看。现在，北森神学通过英译与德译，在外国神学界也广为人知。早在1949年就来到日本的布伦那 (Emil Blunner) 曾经称誉北森神学为开拓新域的神学，麦凯尔逊 (Carl Michelson) 把它列为日本对于基督教神学的贡献。所以，它可以看作基督教教理在日本的新发展，在神学世界里，作为从日本向西方的逆输出，可以说几乎是有史以来的唯一一例。在这里把它极概略地介绍出来，从比较研究的视点来考察它的意义。

北森说，基督教徒的责任就是要证实福音。福音是十字架的福音。所谓十字架的福音，就是把上帝所怒的对象转化为上帝所爱的对象，把与上帝断绝往来的人置于上帝爱的怀抱之中。狄奥多西·哈纳克 (Theodosius Harnack, 1817—1889) 说，基督的十字架所启示的，既不是上帝之怒，也不是上帝之爱，而是由此二者生发出来的第三者。北森所当作责任的，就是要使这“第三者”明确起来。北森在《圣经》中探求它的踪迹，找到了《旧约·耶利米书》第31章第20节里神的痛苦。

^① 北森嘉藏：《神的痛苦的神学》，1946年初版，讲谈社1972年版。《国文学》杂志第26卷第5号（学灯社，1981年4月）载有北森嘉藏与著者的对话，第18—24页触及到北森思想的重点。

正如《旧约·何西阿书》里也屡次表明的那样，耶和華所愛之國的以法蓮^①子民們懷有二心，企盼耶和華以外的其他神，也就是，以法蓮人崇拜偶像。面對自己所愛的以法蓮人的背叛，上帝發怒是當然的。可是，上帝並不罰當罰者，而是讓自己的憤怒從應當憤怒的對象那里轉移開去。“以法蓮那，我怎能舍棄你，以色列呵，我怎能棄絕你……我回心轉意，我的憐愛大大發動。我必不發猛烈的怒氣，也不再毀滅以法蓮，因我是上帝，並非世人”。上帝決定赦免子民的叛逆之罪。怒于所愛者的叛逆，又要赦免他們，上帝之愛的确是痛苦的。所以，《耶利米書》里留下了上帝的痛切之語：

“耶和華說，以法蓮是我的愛子么，是可喜悅的孩子么，我每逢責備他，仍深顧念他，所以我的心為他而痛苦，我必要憐憫他。”北森指出，“我的心痛苦”這一本來值得注意的細部卻向來被人們所忽略，他舉例說，《舊約》研究者威爾希（A·C·Welch）認為，上帝的痛苦在《舊約》里僅有《以賽亞書》第63章第9節一處有所表露：“他們在一切苦難中，他也同受苦難”。就連威爾希對“我的心痛苦”這一細部也處於無知狀態，這使北森很吃驚。

所以，北森說，從《耶利米書》的原文中舉出這個作為與十字架和愛相應的表現的語句，對於他來說，並不是隨意的，而是出于一種責任^②。可是，上帝有痛苦嗎？那是怎樣的

① 以法蓮（Ephrayim，英文寫作Ephraim），本是地名，後轉化為人名，見《舊約》聖經。以色列王國也往往被稱為“以法蓮”。——譯注

② 《神的痛苦的神學》，講談社版，第86頁。

情形呢，我们不能直接获知。北森说，我们只能通过自身的痛苦来得知上帝的痛苦，“人间的痛苦是上帝的痛苦的象征，上帝与人以痛苦为媒介结合起来，这意味着把曾经隔绝的道路重新打通”。

我想，首先应该注意的是，北森的这一见解，在基于作为启示的《圣经》这一点上，属于承认上帝恩宠的西方型宗教，可是，对上帝恩宠的理解方式，却是人间爱憎伦理的变种，带有东方型的宗教特色。断绝的再度结合以作为人类心理的痛苦为轴而架构，这一点颇有意思，可以说是在基督教的教义展开过程中日本宗教的伦理变种发生作用的证据。

其次，应该注意的是北森注意到痛苦这一点。的确，这是因为北森仔细读过《圣经》。但是，无论怎样仔细读，留下特别印象的语句，必然与其个性有关，而其个性必与其精神风貌有关，而其精神风貌又不能不受其地域的文化传统的影响。北森宣教的目的是让基督教在日本深深地生根。他说，“探求日本精神，首先应在庶民之心中寻求，其次要到日本古典戏剧中寻找庶民之心”^①。他认为，感觉性地渗透于庶民之中的日本精神，是人际关系的悲剧，其核心性的情感通过“つらさ”（痛苦；难过……）这一日语特有的语汇表现出来。譬如北森自己喜欢使用的例子：《私塾》。在《私塾》里而，自己的儿子给菅秀才当替身的松王丸说：“老婆高兴了，儿子有用了呀！”其实这话里含有悲凉的意蕴。为了爱他人、让他人活下去，即为了对他人尽忠信，宁可自己受苦、献身，或者让自己的爱子去受苦、去死，在这

^① 《神的痛苦的神学》，讲谈社版，第206页。

一点上，《私塾》所表达的的确是一种让人悲痛万分的情感。

如果坦白地把苦说出来，那么，这只是苦而非痛苦。

“虽然想把痛苦藏在心里竭力忍耐，但它还是要化为哭声从忍耐的缝隙中泄漏出来”^①。苦不言苦，悲不言悲，强颜欢笑，心在暗泣，这才叫痛苦。这种孤绝的情感，才是心恸的痛苦。北森断言：“在这里可以确切地说，日本悲剧所唯一关心的痛苦，恰与我们作为研究主题的神的痛苦有着最深切的呼应。”^②就这样，正因为切身体验到日本庶民的伦理，所以，就明确地意识到人所忍耐的痛苦，也就自然注意到记载神的痛苦的文献。

诚如北森所说：“在‘痛苦’上见出相对者——人——的最深刻的姿态的日本精神，会在‘痛苦’上发现绝对者——神——的最深刻的姿态。”这“不是托马斯^③式的存在的类比”，而是情感的类比、苦痛的类比（*analogia*）、以难过为媒介的痛苦类比（*analogia doloris*）、关于无声之苦痛的类比（*analogia de hamah*），我这样认为不至于是对北森的误解吧。这里所用的“*dolor*”这一拉丁语是卡尔万^④在给《旧约·耶利米书》第32章第10节做的注解中用的

① 北森：《神的痛苦的神学》，第208页。

② 同上书，第208—209页。

③ 托马斯·阿奎那（1226—1274），中世纪神学家和经院哲学家。他把世界描绘成由下而上递相依属的等级结构，说每一低级的存在都把更高的存在作为追求的目的，天主则是最高的存在，也是万物追求的最高目的。——译注

④ 卡尔万（Calvin, Jean 1509—1564），瑞士宗教改革家。——译注

单词，“hamah”是表示难以言传的苦恼之心的痛苦的希伯来语单词。西方基督教把希腊、拉丁式的存在性当作本质，把可以表述的思想作为轴心；而东方伦理则把为了在人际关系中生存下去而对作为爱之痛苦的万分痛苦的忍耐视为有德，东方伦理高度评价忍耐的沉默，认为无言而行作为美德比言行一致更高一筹。而北森的类比，是东方伦理对西方基督教的建议与参与。

正因为这样，所以北森才说，“被给予日本这一‘居住的疆界’的我们，以灌注了‘痛苦’感觉的全心，投入到对神的姿态的把握即神之观上。”这是以日本伦理的心情为中介，对潜伏在本属上帝之语的《圣经》里的“hamah”情感的发现，因而应该看作是由注意于日本伦理的北森所完成的走向基督教自身完备之至境的“补充作业”。从东西方哲学视野的比较研究的角度看来，这应看作是一个极有意义的整合的实例。

我想起了北森这部著作写作的40年代发生在神学界的一个事件。法国里昂学派耶稣会的亨利·德·留巴克(Henri de Lubac)与简·达尼埃路(Jean Daniélou)，还有与他们不同教派、属于多米尼克会的尤·康加尔(Yve Congar)等^①，他们走出了天主教的传统规范，主张：因为风土、

^① 据亨利·德·留巴克：《佛教及西方的会晤》，载《神学》1938，《佛教的观点》第2卷，1951—55，Amida，1956等。简·达尼埃路与德·留巴克一起刊行了sources chretiennes，都是通过自己对希腊教文的研究而对比较研究有所贡献的著名神学家。他们再加上尤·康加尔三人，都是40年代以来为20世纪天主教神学的世界主义的发展奠定了基础的人物。而他们的研究工作，对于神学的比较研究也有作用。

传统有异，所以，表象、感情形态也不同。基于这一点，神学就不仅是被欧美接受以后在那里展开的类型，而且应期待各种各样的体系。这是天主教内部对已经刻板化了的托马斯神学体系的最初的自我反省。20世纪后半叶神学运动的大规模兴起（不论是天主教，还是新教），这次自我反省确是一个重要原因。达尼埃路寻求新的可能性，主要是尝试对希腊教父的重新审视，也研究犹太思想家；留巴克在考虑技术化的现代问题的同时，也从佛教世界寻求可能性。恰在此时，北森的《神的痛苦的神学》问世了。虽然新的神学活动后来兴盛起来了，但据我看来，在公会议^①方面，还有令人遗憾之处，这就是只有必要或不必要的世俗化与典礼的俗语化突出了，可是，在一些有深度的问题上展开教义这一点却被忽略了。

再就是关于北森的引文“居住的疆界”，考虑到《圣经》知识未必普及的我国现状，即使有罗嗦之嫌，也还是有必要首先将其来龙去脉搞清，然后，我再特别从比较研究的角度展开论述。

《新约·使徒行传》记载，保罗来到思想之都^②雅典，在那里，象苏格拉底那样，“在广场上，与每天遇到的人讨

① 罗马天主教教会召集的会议，讨论有关教义、教规等事 项。
——译注

② 雅典当时依然是学问与思想之都，公元前43年逝世的西塞罗年轻时曾经留学雅典学得知识。如果说他让他儿子玛克斯游学的还是雅典，这并不是没有可能，因为70年后保罗访问雅典时，它仍然可以看作世界文化的中心。

论”（七·一七），然后，与犹太教徒、伊壁鸠鲁学派、斯多噶学派的哲学家们讨论。其结果，人们注意到保罗，听他的讲演。接下来，讲述保罗在大审院是怎样评价的。他看见希腊人写着“未识之神”的祭坛，被雅典人等待神祇降临的心情所打动，说“你们所不认识而敬拜的，我现在告诉你们”，这位上帝是天地之主，所以不需要人为他特意建造的神殿，他把一切必要的东西赋予万物，所以，不需要假人之手为他服务，就好象他有什么不足似的。毋宁说上帝不需要人为他做什么，相反，“他从一个人造出万族的人，住在整个大地上，并且预先定准他们的年限和所住的疆界。要叫他们寻求上帝，或者可以揣摩而得”。意思是说，自从上帝创造亚当以来，创造出各种各样的民族，让他们在整个地球上居住，限定他们生存的历史时代，限定他们生活的环境空间，把人当作特殊的存在。这样做是为了让人类在有限的时空中锻炼才能，以便有可能探讨、发现上帝博大的整体的各种变化形态。

以前，基督教教义主要是建立在西方所发现的上帝形态的基础之上。可是，仅此并非完全。正如简·达尼埃路所说，土地不同，表象也就不同，观念的差别由此而生。北森的上帝的痛苦的神学，就是在第二次世界大战使无益之死的痛苦迫在眉睫这一特定的“时限”，在渗透着“难过”心绪的日本这一“所住的疆界”，旨在完整地探索上帝形态的一个教义，是通过符合《圣经》精神的比较研究而获得的对教义的拓展。这一点现在可以说是清楚了。

第六章 伦理的方位

第一节 关于“伦理学”的名称

“伦理”这个常见的词，《礼记·乐记》里就已使用，是个很古老的词语，意为人们相与为伦、同应恪守之理。而在后面缀以“学”成为“伦理学”，则是西周(1829~1897)于1875年(明治8年)、一说可能是井上哲次郎(1855~1944)于1877年以后据英语ethics作为学科名固定下来的。ethics这个词曾被西周、中村正直(1832~1891)、西村茂树(1821~1902)等人译为“名教学”、“西洋名教学”、“礼仪学”、“彝伦学”、“礼教学”、“道德学”、“道义学”、“修身学”等名。因此，要想知道伦理学被看作是什么样的学问，只消考察一下英语ethics的语义就行了。

英语ethics、法语ethique、德语Ethik的语源拉丁语阴性名词ethica，是拉克坦提乌斯(250?~330?)使用的，这个词形在拉丁语中比较新，主要在中世纪以来才看到。在古典拉丁语里昆提利阿诺斯^①等人是当作阴性名词

^① 昆提利阿诺斯(Quintilianus, 约35—约100)，古罗马雄辩家。——译注

ethice来用的。由此表明，拉丁语在两方面都来源于希腊语的ἠθικῆ这一形容词。亚里士多德将伦理学称作ἠθικῆ θεωρία（《分析论后书》一、三三），由此而来的说法ἠθικῆ被拉丁化就成了ethice或ethica。

亚里士多德著名的伦理学著作《尼可马可伦理学》，是亚里士多德的儿子尼可马可编纂的。这部《伦理学》虽名为ἠθικῆ，但那却是指“伦理的东西”或“风习的东西”的被中性名词化的τὸ ἠθικόν의复数形式。

在这里如此琐谈那些辞书式的细微的语言事实，有什么意义呢？

这表明，西方说的“伦理学”是风习之学即习惯、性格的学说之意。因此，西方的伦理学，一方面确实要寻求人类应该遵行的规范，但首先必须具备风习的东西即个别的习俗的积累这一事实学的性格。而且，作为个别性格的学问，必须研究在习俗中成长起来的个人的性格和品德。因而，作为风习之学的西方伦理学，在其开山鼻祖亚里士多德那里就停留在个人道德的水平上，只不过是构成关于城邦国家（police）之生活规则的学问即被称为politic（关于police的学问，后人译为政治学）的社会学前阶段的一个部门。习俗的拉丁语是mos，它的形容词是moralis。是故morale（中性形容词的名词化）也曾被用来代替τὸ ἠθικόν。这是有道德之义的“moral”的语源。

东方一般的观念，包括用“伦理学”这个词来对译具有上述传统的ethics的日本在内，虽同样说伦理学是关于人类行为的学问，但相对于视之为民俗的事实学、视之为左右个人意志的性格的事实学来说它正如“伦理”一词所表明的，

更突出的是以确立人类共同存在的秩序为目标的规范学的性格，有着在西方则是由伦理神学所实现的那种与宗教里的圣人的教诲相联系的整体性。在这个意义上，它具有甚至难以区分与政治学、社会学和神学之差异的涵盖性。

“伦理学”这个日本词，真正赋予它意义的是和辻哲郎（1889~1960）。他认为，西方的作为“*ēthos*（风习）之学”的ethics是关于个人的学问，相对而言，他把日本所说的“伦理学”如其文字所示规定为“作为伦的关系存在的人类存在的学说”，人类的行为“意味着与其它主体的关联，因此，只能建立在人类关系上，对客体之物的活动只不过是动作”（《伦理学》上卷，序论二、五）。举例来说，把钱放到口袋里，本身是个动作，无所谓善恶，但如果这钱是取自他人所有那么就是盗窃行为了。这样，和辻哲郎就将伦理学与对神的宗教、对物的经济学等区分开来，赋予了它作为人类关系学的特色。以上所述，采用了我执笔的《不列颠国际大百科全书》“伦理学”一项的“名称考察”部分。

第二节 致意的现象学

如上所述，伦理是人类群体相互联系的纽带，其间当然应该有规范性的东西，但也包含着作为风俗在现实中流行着的习俗性的东西。这从希腊语的τὸ ἠθικόν一词本指习俗，而由它派生的τα ἠθικὰ却意味着伦理学这一点也可以得到印证。这一情况与道德兼有人应遵行之规范性和人已遵行即现实风俗中之美俗的意义是分不开的，与拉丁语的mos同样意味着习俗、可由它派生的moralis附在philosophia一词上就

意味着大致与伦理学同义的道德哲学而含有规范性也是相关的^①。因此，我们在对伦理作比较研究的这一章要包括对于习俗的考察。确实，伦理学正如后面所述，应该既考察成为习俗的规范性，又考察超越习俗而应期望的规范。它的目的之一，就是使可期望的规范性的道德成为习俗在生活中固定下来。所以，先试行习俗的比较研究，于本章是合适的。

单是习俗的问题即生活习惯及风俗的差异等，要对它作仔细的讨论，也与十分哲学化的比较研究相联系。习俗作为 *ēthos* 或 *habitus*，是本身就成为哲学课题的一个范畴的具象化，因此对它的思考决不能脱离思维的轨道。众所周知，本世纪初，杜尔凯姆 (Émile Durkheim, 1858—1917) 及弗雷泽 (Frazer, 1854~1941) 等人研究原始群落的习俗，对其内在的思维模式和思维类型作了探索。而这一传统不久就被列维-斯特劳斯、丢麦吉尔 (Georges Dumezil, 1898~)、富科 (Michel Foucault, 1926~) 等人在结构主义的民俗学乃至人类学研究中继承下去。我们与这种建立在对原始群落的实况调查上的人类学研究完全不同，需要借助于思维，对东西方进步社会的习俗差异的意义作哲学式的研究。

通过极其日常的语言使用之分析和日常的存在理解之分析，还有渗透到生活中的祭仪等的本质意义，使思维的射程一直达到存在着的人的思维状况。在这方面我们已看到帕斯卡尔^②和海德格尔^③的例子，他们就说对存在的大致了解是从

① 西赛罗：《论义务》，111；昆提利阿诺斯《雄辩术教程》，12、2、10。

② 帕斯卡尔：《冥想录》，1967，第169页。海德格尔：《存在与时间》，第3页。

③ 同上。

命题的谓语里出现Être或Sein的变化形态est或ist之处形成的。其实从写《克拉丢洛斯》^①论由日常语言至哲学之道的柏拉图、据日常的文体编出十个范畴的亚里士多德^②、在日本则是从葬式看到神代之影而论通神之道的原委的本居宣长^③等例子来看，这在古代也是可能的。我们在这里也想从日常极普通的事情入手来进行思考。

比如日常的致意，人们相遇时，深深地低头是中国和日本传统的问候方式，合掌与对方打招呼是印度的风尚。这些东方世界通用的问候方式，极端地说，虽是对人类同类的致意，却应该说基本上采取了与对神佛之类超越性存在的致意方式相同的形式。与此相对，在西方同侪之间的一般会见，即不是对王侯贵族而是普通人之间或同阶层的人互相问候时，则普遍采用高举一只手，或互相以手交握即所谓握手的形式。西方即使在古代世界，人们也只是举起一只手打招呼，这种方式与他们对神一类超越者的致意方式是完全不同的。维吉尔的诗中有句云：“duplicis tendens ad sidera palmas”^④（双手向布满星座的天空举起），这是写诗中主人公埃涅阿斯（Aeneas）在船破后向神祈愿遇到海滩时

① 《克拉丢洛斯》，众所周知是试图将一切理念的术语其语义的语源还原到日常语言来加以说明的著作。它半是富于机智的游戏，半是从植根于习俗语言中的表象来说明本质的努力，所以作为在地域性、历史性的限定之中探求普遍性的尝试，是很有意思的。

② 今道友信：《亚里士多德》，（讲谈社《人类智慧的遗产》第八卷，1980）96—99及167—169页。

③ 今道友信：《东方的美学》（TBS大不列颠百科全书，1980），第351—352页。

④ 维吉尔：《埃涅阿斯记》，I.93。

的姿态。

象这样举起两手，不只是罗马时代的多神教里信仰祈祷的方式，它在基督教的信仰里也被继承下来^①。在数量众多的圣者们的观想图中，有两手大张向着天空的画，它可以解释为让本来向上举起的手两面都垂下一点，但掌心向上张开。还有，在基督教的典礼上，当神甫说*Dremus*（我们都祈祷）时，必须象鸟展开两翼一般将双手高举起。这显然是人们在向神即超越者致意的时候，为了使自己向上的心情在视觉上也变得明显故而将目光和手向上方伸去的心理生理上的象征方法。如此看来，对人只举起一只手，显然表明他们对人和对超越者是持不同态度的。何况如果握对方的手，自己的手是在下或不如说是被往下按的，不能不对可触及的存在产生正在触及它的自觉。在这个意义上，也可能产生直面与不可触及者（禁忌之类的存在）完全异类的存在者的自觉。不，似乎倒不如说是要唤起那种自觉的东西。握手之际，人当然是看对方的脸，所以视线也是水平的。这便与颈项低垂如同耻于自己的凄惨与卑贱的态度不同，更不用说与祈求、崇拜形成对照了。在这里，人与人之间本质上是平等的，但人与超越者之间看来却会产生一种对具有主宰意义的不同存在的自觉。应该反过来说，正因为有了那种自觉，才会出现上述对神与对人致意的差异。

① 例如罗马时代的托拉佐奈地下墓道（Roma, Trasona Catacomb）的壁画“祈祷者”，同一时代的罗马加里克斯图司地下墓道（Callixtus Catacomb）里画于五圣人地下殿堂的弗莱斯科的“在天国祈祷的人们”，人物都是眼睛向着天空，两只手掌向上在祈祷。

与此相对，东方一般日常问候的方式，对人、神与佛是不太区别的。这让我们想起，在中国和日本的神话里，神与人的差别并不是那么严格。例如中国神话里的黄帝到底是神还是皇帝不得而知；而日本神话里的神武天皇，《日本书纪》说是“始御天下之天皇（第一代天皇）”，而《古事记》也说“居亩火之白橿原之宫而天下治”，可见确是初代天皇，但一涉及到那之前的事情，则称“众神狂暴不可言”，忽而称他为天神皇子，忽而又说“非自天降”，那么又是生存在神代的^①。也就是说，在即位的同时神就化作了现人神。因此，他在东征中一会儿与鸟、鸚等非人类的存在交谈，一会儿又借助于这类存在的力量。反过来，一生是人，死后被祭为神的阿坡台奥西斯，象和气清麻吕、菅原道真及乃木希典等例子一样，在日本古代就有，即使在最近也是很普通的事。此外，佛教的用语“成佛”这个词，正象军歌词“死为护国之鬼”所表明的那样，人就那么成佛、成鬼（即可供奉的神性、灵性的存在），换句话说，这基于人身上也有潜在的佛性、神性的观念。因此，对神佛的致意与对人的致意在本质上的相似，只能说明，在东方的观念中，对人意味着我对的是人同时也可以是神是佛。这样，人也可以说是超越与内在二者间的中介乙，而神佛大多数则是那种中介甲。

就是中国近代也同样可以这么说。儒教不能说原原本本地继承了孔子所思考的哲学，它被宗教化已是众所周知的事实。孔庙里祭祀的孔子不知不觉中已由圣人变成更近于神的存在，“祀孔子”这典礼式的语言就那么与将孔子当作尊敬

^① 大林太良：《日本神话的结构》，弘文堂，1975，第173页。

的父母，当作初始的先祖来祭祀的意识联系在一起，恰与日本的神道相类似，一个个人死而为灵就成了礼拜的对象。最典型的例子之一，就是韩国儒教祠庙制度的“生祠”。据白琪洙说，“那奉祀对象还活着，因施恩惠功德于民众，从而被神化供奉在祠堂内……是高丽朝末期儒教兴隆时代的产物”。作为例子，他举出了任江陵府使之职的安宗源的事迹^①。这样，在生存中主宰着人的内部的灵，就自然而然地被视作具有成为礼拜对象之可能性的东西。从人与人的关系上说这是应用了泛神说的模式。它被当作没有人神隔绝之差的东西。可以认为，这种想法，形成了东方一般以类似对神的形式互相致意的风习。现实中即使在当今，人们在饭馆要添菜时也是把手拍两下叫女招待。而人们在神社招神时同样是拍两次“拍手”，虽然拍手的倾斜度不同。从日常的致意这类最不起眼的小事上的态度差异，我们照样可以发现东西方对神的哲学考察的原型。在西方发展的作为绝对超越者的一神的传统，与东方至今仍活跃着的泛神论乃至万物有灵论的世界观显出了强烈的对比。

关于这一点，人们马上就能提出一个反对意见。即成为西方文明之源的希腊神话乃至罗马神话，决无隔绝的一神的神话。这的确是事实。但是，正如看看希腊悲剧就知道的，寄寓着绝对主宰人类命运的这些神祇意志的宣示，总具有与人的思虑、计谋异质的强力。这些神祇虽以人的模样现形，采取与人同样的行动，可作为存在，其超越度之高且隔绝却

^① 白琪洙：《韩国的儒教》，《理想》第五七二号，1981年1月，第89~90页。

是不可否认的。他们在常披着雪的奥林匹斯山顶定居，在天空飞翔，还主宰着海和冥界。在日本的多神教里，众神居高天原。那确实也意味着天，但他们的支配力量决不象希腊神话里的命运——即神的意志——那么强大，倒不如说，日本的这些神祇与政治上处于统治地位的天皇、贵族本质上是相一致的。而且事实上，活跃于《古事记》、《日本世纪》里的神祇，在现实中不过是那统治阶级的前驱性的存在。若在希腊神话和罗马神话中强求类似的例子，那么其超越度不出半神的界限。因此，所谓佛、祖灵、神，无论谁，都不过是比人这内在存在者稍微优秀的巨人乃至圣人的存在。这么说决非过言。

第三节 访问的礼仪

考察习俗问题时，同样令人感兴趣的还有那些习俗虽异，却不一定是出于殊异的思维，而仅仅是其表现方式不同的问题。这类事情虽是细琐的日常事实，但有必要赋予哲学的意味来看。现在，我就要从那众多的事例中择取访问的习俗作一番讨论。

不用说，最近一切领域里，不论东西方，常规都在被废弃，这是事实。这么一来大家就不一定非要按常规那样去做了。可是，一般东方人去访问别人家时，还总是在大门外或房门前脱了外套和披风然后进去。而在西方，当访问之际必须穿着外套走进屋内，在被劝告脱下外套或披风之前是不能脱下的。这作为不同国度的社会习惯，人们自幼耳濡目染、继承下去，就是在今天也是大致为人公认的事实。在日本，

比如冬天，如果来访的客人就穿着外套进屋，围着围巾在客厅坐下，许多人就一定会有“粗鲁”、“没有规矩的人”这种感觉。并且要问人家：“这屋里冷吗？”“您得了感冒么？”疑心重的人，如果看到陌生客人那么在客厅落座，没准会以为他外套里藏着凶器。相反，在西方，如果客人未得允许就脱下外套进来，那确实也会让人产生不快的念头。当下就会想：“这个人多没规矩啊！不经许可就脱掉外套打算长时间呆在我这里了。”

这种想法的差异，是与潜在于有关访问的风习内的道德问题相关的。我们在访问别人时脱掉外套，是本着重清洁的思想，即想着不要把外面的尘埃带进屋里，并且表示外套内什么危险东西也没带的恭顺的精神。这正象前节谈致意时已说过的，是出于尊敬对方的心理，将他放在大致与神的存在同列的位置上。换句话说，自己是来自浮世之尘埃污秽中的人，外套正是承受灰尘的东西，所以取下短和服和外套至少意味着除去背负的尘埃，与脱鞋的习惯有相似之处，实际上与寓于修禊拜神古礼中的用净水洗手盥口再进拜殿的行为也是相通的。而显示外套下没藏有危险的武器，则又与尊敬对方、在对方面前做什么都没关系、深垂下头的致意的精神相似。也就是说，我们东方人值访问之际先在大门外脱去外套，是因为尊重对方、有尊敬对方的精神。而那尊重的类型也可以说恰恰是象对住在神殿中的神一样的态度。在现实中，这种表现出洁净与恭顺的态度对于保证人与人之间的交际不用说是一个非常必要的方面。

但是，也不能说西方一般穿着外套进门，直到为 主人劝说、得到许可才脱掉，就是没有尊重主人的意思。为什么

呢？人尊重他人的方式和观念决不是一样的。从西方传统的观念来说，人与人互相之间有着同等的人格，而这也就意味着人们互相之间有着同等的自由。所谓自由，就是能在自己认可的限度内尽可能不受妨碍地灵活支配时间。因此，不速之客有事登门而脱去外套，就成了表示未经对方许可便夺去对方自由时间的意志。怎么说呢？通常的想法，在屋里是不需要裹着外套的，所以脱外套是要长时间留在那屋里的标志。因而直到主人说“脱掉吧”才脱下，是尊重对方的自由时间。在对方说话以前不要求自己在对方的计划中占某种程度的位置，这种谦虚之心决定了要穿着外套走进屋内。因此，在这里同样应该看到，访问之际，是在视对方为同样时间有限的人类存在、而自己对那时间不可随意介入的形态上表现出尊重对方之心的。

如此看来，西方访问风俗中，明显与东方相同的，也是尊重对方。但是，那尊重的方式不是对超越者的尊重方式，不如说显示出作为同等的人在相应限度内的尊重方式。这样，就访问的礼仪来说，我们就应该承认，东西方都是有尊敬对方之心的，基于这种心意，凡有关习俗的表面现象，那完全相对立的行为都是作为各自正当的礼仪而被通用的。是否理解这一点，关系到在不同风俗中成长起来的人们能否互相理解对方的问题，更进一步说是关系到人类相互理解和世界和平能否实现的问题。因此，学习东西方的哲学，不仅要单纯作为体系提出的哲学命题和哲学思维之结晶的差异加以比较，还必须象这样一面对习俗的差异进行比较检讨，一面阐明其背后潜在的意向性的结构，乃至达到从根本上洞察潜在的人类爱之真实的境地。

第四节 论来源于空间名词的称呼

上述两种日常的风俗即致意和访问礼仪的差异，似乎源于对人类存在的基本理解方式的差异。为什么呢？至今为止我们是在将自己对象的范型作为人类还是作为超越者的差异上来谈论这个问题的。而人类存在其本身的理解方式到底是什么？那就是不将人与其它存在作对比，而是试将他作为他本身来理解而产生的差异。

我们已经说过，在日语里，用空间的名称来表示住在那空间的人，是个显著的习惯。比如住在宫殿里的人叫“宫样”，住在御殿里的人叫“御样”，住在大家庭的后房的人叫“奥方”或“奥样”之类。就用建筑物来指住在其中的人，这种情况在日常会话中也经常出现。我们叫僧侣们“お寺さん”^①。“卖肉的人”不叫他“卖肉人”而叫他“肉屋さん”（屋即房子）。此外，意谓房子多得可以出借的“大家さん”（房东）是指房主人。一般写成汉字的“母堂”，是从母亲的屋子的意思来的，用作对他人母亲的敬称。这样看来，通过日本语，可以看到一种将人与其生存空间密切联系起来思考的思维方式。尽管有一定的前提，但它在东方一般来说是普遍的性格。例如，由所居的乡里产生的，就用乡里来表示妻子的说法，在《南史·张彪传》中就很明显。“令室”、“令闺”都是对他人妻子的敬称，字面上的意思却是卧室、私房。天子车上的黄屋，就意味着天子。这样的

^① 参阅本书第三章第二节。——译注

例子不胜枚举。所在的场所既被重视到如此地步，那么神、佛就必须有自己居住的圣地，神社即使处在市中心也占有自己的地面，其界内使用牌坊，如有可能的话还要加白砂、青松，将自己与其它场所区别开来。

这种通过空间的划分来显示自己特性的倾向，从历史上看是经常体现在日本房屋中的。就是今天，甚至大城市，在所谓住宅街，只要不是集体住宅，哪怕再小的院子，都要尽可能地用篱笆或围墙将房子和道路隔开，即使牺牲成为城市美重要因素的道路和视野也在所不惜。这较西方城市完全没有庭院的教会、尽可能不作围墙让窗户面对道路的建筑方式，应该说有甚大的差别。在西方，如果要作院子，城市里原则上就是中庭，郊外的住宅则象是要展现庭院之美似地也不用围墙遮起来。围着围墙的只是大府邸（公馆）一类的地方。日本在城里宅屋与商店鳞次栉比之处，固然也不造面对主要街道的围墙。但是，一家一家独立的住宅与地点联系紧密，不与他人共用中庭。作为例外，西方或许也有以居住场所来命名人的例子，而那可以说多为占有大片领土的大贵族被冠以土地的固有名称如诺尔曼蒂公爵乔姆，一般是不用把人与空间联系起来的普通名词来称呼人的。

正如我在别处也说过的，关于人的存在乃至人的生活，空间优先于时间的思维方式，在东方是相当显著的。不可否认，人之所以为人，在东方被强调的与其说是有内在的时间与否及时间与永恒关系如何的问题，不如说是能在什么场所发挥什么功能的空间与功能的联系。脱了外套进别人家，与扫清环境保持洁净一样，隐含着出现在人面前必须象走到神面前一样清洁的思想。但是，那虽说想着神想着人，却都不

是从“那是在何时呢”这一时间序列上来考虑，而是从来到神的面前、人的面前这空间系列上来思考的。在空间上思考，直接与物的、被固定的物质存在的意象相联系的可能性就强。因此，在神社备有模拟修禊进行盥口洗手仪式的地方，不干净的人来后，常先作撒洁白消毒的盐这类空间里的物质性的动作形象。

与此相反，西方对人类存在的根本理解，把重点放在时间上，这由语言就可以看出。印欧语系即西方语言的主流，其动词时态非常复杂。特别是过去时，有不完全过去、单纯过去、现在完成、过去完成等结构，关于未来也有单纯未来、前未来、未来完成的区别。而日语，固然也能用种种表达方式来表示这些微妙之处，但作为一个动词的内在结构，如此详细地划分时间阶段的语法规则是难以确立的。至于汉语，动词本身可以说就没有时态。要表示过去、未来，则用助动词（“了”“矣”等）和副词（“既”“未”“将”等）来代替时称，这一点是可以肯定的。那么就是说，东方的动词，只被赋予了在现在的空间里移动的固定的形象。因此，可以说，作为思想总体，时间的分段乃至时间的复杂结构可以看作是要重新组合那瞬间、那瞬间之空间像的顺序。在这个意义上，东方对人类存在的思考，在时间上是相当单纯的，所以“永远”（*aeternitas*）和“永恒”（*aevum*）的区别也不确定。无始无终的真正的永远也被看得与永恒（有始无终）大致相同。如果人有永恒的生命，即变身为祖灵在某个场所被祭祀，那么他在那儿就被赋予与神灵同等的资格，不是被供养在某个场所，就是彷徨在永恒与历史之间，虽然是灵，也同人一样经受流离之苦，要寻求安居之地。

被祭祀的场所与永生的可能性的一致，也与拯救的场所（净土）的方向不是垂直的而是水平的、换言之不是超越的而是在地上可以寻求的思想有关。佛教的西方净土，中国传说里的东方君子之国、日本神话里作为高天原之下界的山岳的形象，无论哪个都应该说是与隔绝大地之空间范畴的天形象很不一样的。孔子的确也屡屡言及“天”，但那是超越者神存在的象征，与当作我们人类的拯救场所乃至净土的地方是不同的。

确实，在日本神话里，从高天原乍看到作为日本国土的苇原中津国，也可以看作是不净之国。在这个意义上天可以说是净土。据《日本书纪》第二卷一之一，胜速日天忍穗耳尊奉天照大神之命降临下土，他站在天浮桥上向下一俯视就打消了降临的念头，说：“彼地未平，如何？其垂首丑妇之国欤？”由中津国看黄泉国时，同样也用了丑妇这个形容词。这样，在日本神话里，就有天地海（又作黄泉）三个阶层，神祇可以说是住在天上。但是，这天正如那儿还执行着象毁哇放水这样的破坏农耕的天津罪所表明的，明显有着现实的蓝本。高天原之名似乎也暗示它有着远方高原的影子。再想想天浮桥，它的高不就是象征海之彼岸的远么？犹太神话里的乐园，位置是在爱登（Eden）之东，那虽然是神祇也常常漫步的地方，却不是超越的神常住的天。

如上所述，关于成为哲学基本问题之一的绝对者的场所，我们就东西方来看不能不承认存在着两个根本相对立的思考类型。即认为绝对者与空间这人住的世界的范畴有本质关联的东方观念，和认为绝对者是与那地上的范畴隔绝的超越者的西方观念。还有，由于绝对者没有与地上隔绝，永远作为

绝对者的内在属性就不能那么强调。就连绝对者的象征——天，在后于无、浑沌的意义上，也只具有永恒者的资格。这就是东方的传统。与此相对，一切永久的存在（例如天与地），不，即使那些在时间上被看得优越的诸概念（例如浑沌、无、抽象有）也不过是相对的。要超越它们，去把握更先存于“起始”、作为创始者的绝对超越者，这是西方的观念。两者之间的对立是不可忽视的。深入地思考一下，这实际上是如何看待神人差异的问题，基于此，也关系到人在社会生活中如何看待他人的问题。是认为人与人在绝对者面前是彻底平等的同类存在，还是拘泥于人对人正适用只略优于人的半神的存在与人的关系，这就是礼仪。两种观念的不同，表现为本章指出的极日常的习俗之差异，这不是很有意思的事实吗？

说起来，我在这里用了“东方”、“西方”这两个词。其实原来就信仰唯一超越神的以色列人，在西方说是处于近东，而同样信奉一神教的伊斯兰教，伊朗、阿拉伯等，在西方说则是在被称为东方的地域发展起来的。这样，有人就要说了，上面说的“西方的”，其起源不都是东方吗？对此，我想作如下两点解释。第一，在我们日本人的意识中，西方所谓的近东，决不属于严格意义的“东方”，恐怕倒可以被纳入与“西方”同样的观念下。这决不是完全错误的。无论从语言学上看还是从地域上看，那一带都正好是严格意义上的东西方文化的分水岭。如果强调那儿发生的文化在被西方和东方接受的过程中形成的风俗差异，那么其源属何方这个地理的问题就不是值得讨论的重要问题了。第二，我们所谓的“东西方哲学”，指的是由欧洲传统即以希腊-拉丁文化

及犹太-基督教为两大支柱的传统与汉字文化圈传统形成的两种文化，我们分别将它们冠以“东”“西”来称呼，这在绪论里已经决定。因此，上面的反对意见我看未必恰当。

第五节 道德的普遍性与特殊性

凡人类存在之处，无论什么领域，最重要的课题之一，就是维持那社会的秩序，而且用这秩序使人们的安全得到保证，同时使人们的基本自由不受限制，并尽可能丰富地发展人们精神及物质的生产活动。这意味着，秩序本身不是最高目的，根据秩序被遵守的东西、被确立被制订出来的东西才是至关重要的。在这个意义上，靠统治者的绝对强权，采取短时间的外部强制的形式来维持秩序，对人类来说决不是幸福的事。

这已经暗示，无论靠什么样的人为决定，仅在法律秩序的层次上是不能完成人类社会的秩序的。因为法律是为支配社会的势力用某种手段制定的。所以，在与政治、法律的统治不同的层次上，还必须有保持人类的内在秩序的意识，那就是道德，也可以说是不成文的法律。道德所以与法不同，是因为法多具有为某社会所处的历史状况所左右的相对的一面（例如德川幕府时代的法与明治维新以后的法就有很多不同。前者是立足于封建制度的法律，而后者是由议会主义构成的君主立宪制的近代国家的法律，制定了义务教育制和国民皆兵制等。但是，第二次世界大战后，军队全废、妇女参政权的确立、全国地方自治体长官由选举制决定、通奸罪的

废止等，与战前法律有很多不同的地方），而道德则与此相反，原则上具有凡人类都普遍适用的性格（例如人不能剥夺他人的生命，不可盗取他人的物品，对他人应该尽可能地关心等）。因此，在这个限度内，根据各个时代或文化领域的不同，制定出在那儿有效的实定法，就有了不同程度的相当的可能性，从而关于法的比较研究也当然就形成了。正如我在别处所叙述的那样，比较法学事实上很早就产生了。但是，于人类应很普遍的道德，却无论在历史上还是在地域上都不会有原则性的差异，因此，它在哪个时代、哪个地域都是同一的，如此看来自然也就不会形成比较了。

然而，必须考虑的问题是有的。人类从来都是把道德与宗教联系在一起，使它在与宗教的关系中发展起来的^①，因而在考虑道德的场合，必须从人的努力和宗教两方面去思考。虽然如此，人决非完全的存在，所以人常要从身边某些具体的线索入手，一步一步摸索前进，再三重复价值上既有进步也有退步的历史，逐渐努力走向完成。具体的线索在地域上、历史上常常是特殊的，由是可以说道德在观念上于人类是极为普遍的，它作为人类的追求被树立起来，从这方面看，那最初的线索，当然也是在时空上各异的特殊的东西。在这一点上，习俗具有的伦理性格非常可贵。习俗与道德的差异，经过理论反省是极其微妙的。

居住在极北之地的人，极其重视贮藏的食物，否则就无法生存下去。因此，夺取他人的食物被认为是比侵犯他人的

① 如果承认神的存在，那么对神的道德就成为宗教，对人的道德成为伦理。

妻子还要致命的罪恶。而在植物繁茂、生物杂多的南海诸岛，常年食物不缺，于是夺取他人食物比起侵犯他人妻子来几乎就不成问题了。由此可见，虽同是未开化社会，性道德意识却不同，一般来说，性禁忌严格的倒是看上去性行为开放的南海诸岛。极北之地的民族，性生活看上去似乎很封闭，却较少禁忌。例如爱斯基摩人（自己称为inuit），一夫多妻和多夫一妻共存，多夫一妻的期间也是不固定的，只不过是传闻罢了。据说为款待异乡来客，甚至让自己的妻子侍寝，这是表示亲切。与此相对，部落的姑娘若被他部族的男子侵犯，那就会成为举部落发动战争的理由，这是南方的风俗之一。这样的倾向在今天还作为北欧社会与南欧社会性意识的对比表现出来。

而且，人的追求，具有通过种种错误尝试慢慢趋向完善的性格，所以从不同的起点出发，由单纯风俗的阶段开始，而在历史中延续下去的道德意识的发展，就应该认为，凡历史性、地域性地暂时作为至高无上的命令的对他人的关心、善的实现等命题仅就形式上看当然是相同的，但其具体的理解方式、实践性命题的具体形态，则在时空上各有不同，差别大到足以成为比较的对象。如具不这么看，那么一开始就会把人类误解为完善的东西。而且将自己保持的道德意识乃至道德命法自负为无丝毫瑕疵的完全绝对的东西，使自己犯错误。

另外，道德也须从宗教一方面来考虑。人将反省的视线投向死亡之神秘，这方面，宗教在关于死亡的问题上是人类最重要的知识宝库。鞭尸就是对敌人也是很谨慎地使用的，这是因为惧怕诅咒。而厚葬尸体的习惯，则可以说是人与动物

决定性的差别之一。尼安德特人^①已经有了埋葬的风俗，这由于考古人类学的发掘调查，现已成为广为人知的事实。以埋葬为代表的对死者做的事，是每年的祭祀，是葬礼，纯粹具有宗教的性格。但其中也有道德介入的一方面。

例如，在执行某种宗教典礼之际，是允许异教的人参加？还是不允许他们参加？再反过来说，异教的仪式也可以参加，还是该回避？这样的问题随着社会结构的复杂化、流动化，就从纯粹的宗教问题转移到社会道德的问题上来。其结果，在我们的社会，当基督教徒去世，在基督教的教堂举行葬礼时，如果发生基督教徒拒绝佛教徒参加仪式的事，那么人们便会从道德方面来攻击这对死者与异教友人的无情，而取代那对宗教精神之纯粹性的赞美。这样看来，古时候坚决拒绝异教徒参加本教秘密仪式的宗教道德，随着时间的推移不如说已让位于常识的想法、变形为人类社会的道德了。这种转变，有的宗教将它看作是凡宗教均具有的博爱精神之自我扩展，从宗教方面加以肯定；有的宗教则认为正是它玷污了宗教的绝对性或纯粹性。30年前，在摩洛哥的麦克耐斯伊斯兰寺院，我与马西尼奥恩教授尽管持有当时的默罕穆德的介绍信，还是被拒绝参加伊斯兰教的典礼。古时候，即使旧教的典礼，一到说教结束领圣体，非教徒就必须离开教堂了。

如果这样来看，即使在宗教层次上思考，也既可能产生将对异教徒的宽容态度看作是无可奈何的伪装的爱、看作是

^① 尼安德特人，化石人类的一种，1856年在德国西部发现。——译注

权宜之计的道德观，又可能产生认为人虽然宗教不同，但作为人在神面前是平等的，于是支持上述宽容态度、让它发展的道德观。因此我们在谈道德时，必须联系到在时代、地域上有不同的可能性的宗教来讨论，同时还要否定认为道德没有时空上的差异的想法。这样，比较的可能性与必要性自然就凸现出来了。

但是，正象我们已反复说过的，以那样的形式，记录在道德风尚、道德命法或善的内容规定等方面显出各种现象差异的情况，指出其差异，即使暂时取得成功，光凭这也不过是一种报道而已。处在这个层次上要说是在进行比较研究，是不能令人同意的。那不过是比较研究的资料。我们要考虑的是，那些不同的事实根源是什么，它们究竟又意味着什么，从这里获得考察人类道德到底是什么的头绪。否则就不能成为我们所期望的道德的哲学式比较研究。基于以上的想法，我想对东西方的道德作一番哲学式的比较研究。

第六节 关于人类的现实或人生

我在别的著作里曾指出，孔子为了美满地度过人生，曾追求按照典礼的精神而生活。典礼基本上包含了演剧的要素。有关神人邂逅的神话，在某种意义上说是象征的，否则典礼就不成立了。因此，一切典礼都是将人以何种形式才能与神相遇的故事加以戏剧化、以祭司乃至祭主为中心组成的一个情节。其间有上智和下愚的戏剧性对立，孔子将它作为人生美满地生活下去的楷模。这种思想的形成是由于他洞察到人在实际生存中常常必须接触在某种意义上（如年龄、身

份、才能、财富、体力等)比自己更高或更低者的现实。对比自己高的人不可过分卑屈,对比自己低的人也不可过分傲慢。“子曰:自行束脩以上,吾未尝无诲焉。”(《论语·述而》)这句话在如何将师生对立关系表现为外在态度的意义上显示出礼的重要性,而这也是调和天人对立的典礼精神在人际关系上的应用。于是,让人良好地生活下去的艺术,就通过作为演剧的典礼而被人学到了,尽管学得还不巧妙。

确实,人生在某种意义上展现的就是在上者与在下者,较强者与较弱者或富者与贫者的对立。将它一般化,就是不同的人之间的对立;将它典型化,则有男女之间性的对立、亲子之间世代的对立、或好人坏人之间价值的对立等等。这样看来,人生就是剧(其本字“劇”左边是虎与豕,右边是刃,所以这个字从虎豕齿牙相斗的字形也可见是意味着激烈的对立),本来就以激烈的对立为前提。对于洞察到存在这紧张和对立的孔子来说,人生正可以用剧来象征。

这种思想,在古希腊的亚里士多德那儿可以看到更明瞭的表现形式,只不过立场不一样。亚里士多德说:“悲剧是再现人生的。”^①想想人一生下来,就同时被限定了谁也不知道何时袭来的死,这日复一日、内部充满了矛盾与纠纷的

^① 亚氏《诗学》第六章1450a在列举了悲剧的六个要素即(1)情节、(2)性格、(3)语法、(4)思想、(5)外观、(6)音乐之后,说:“但是,就是在它们(六要素)之中也是以成为戏剧情节的各个事件的编排为最重要。为什么呢?因为悲剧不是再现人,而是再现作为事件之关系的行为与人生的。”(今道友信译注《诗学》,《亚里士多德全集》第十七卷,岩波书店版第31页)

生存，确实应该说是悲剧，本来，亚里士多德所说的“悲剧”，与其说与日语重点放在“悲伤”的语感不同，倒不如说失去了悲伤；同时也与灰世的悲观及感伤的悲哀不同，其意义更多地在于歌颂那在即使以崇高的人的决断和行为都不能动摇的命运力量面前必然崩折的人类的悲壮英雄的姿态。尽管我们暂时不能模仿英雄那巨人的作为，但谁看到那些最终不免毁灭的生命一面在内部与人固有的苦恼搏斗一面朝气蓬勃地生活下去的姿态，都会产生最希望那是自己的心情。由于这个缘故即使是那么渺小不足取的我的人生，如果对它作一番反省的话，就可以看作是自己与环境或自己与命运的抗争，其中会浮现出作为各自人生写照的小剧。这样，人生不管东方还是西方，对于探讨人生的哲学家来说，就是作为戏剧来把握的。

第七节 人格与责任

作为戏剧来看，人生的现实是怎样被表演的？如果是自己的人生，无论如何不满意，自己都是主角，作配角的是恋人或敌人，还有介乎其间的上司、同僚、有时还有孩子，谁也不可缺少。与恋人接触时自己是个在恋爱的人，与孩子接触时自己是个父亲，与上司接触时自己是个地位较低的仕宦之徒，与敌人接触时自己是个战士，在不同场合有着与角色相应的相貌和表情。为使那表情与相貌具象化，在剧里确实要戴上表示各种不同角色的假面。戴上战士面具的人，与同戴战士面具的搭档演员在战斗场景里相呼应。而戴上假面的演员，的确该按照剧里演出的剧作家的故事情节来行动。而演员们在作与情节相呼应的动作时又必须相互呼应地表演。只以自

己的进度行动，就产生不了构成戏剧的对立关系。不仅如此，甚至会发生想起与情节与搭档相应的科白来的事。戏剧演出时本来是应该说既定的台词的，但是，搭档演员一时若将他的台词说错或忘了，怎么办？这时与其照既定的台词接下去说，还不如以某种形式作对方已想出忘掉的台词似的表情，根据情节另外说些使他能想起台词的话，这种事情是有的吧？这么说，只要自己有角色，就对剧作者、搭档演员负有相应的责任。

总之，戴着假面的演员们在演戏时必须互相呼应。互相呼应叫作respondere, responsabilitate（应答性、责任）一词是由此而来的，意味着在这应答性中相呼应的演员之假面的拉丁语词是persona^①。也就是说，被用来比喻人生的戏剧，以两个重要因素为核心，作为戴假面的人即藏在假面后面的演员的假面（persona）和作为这种人格的演员与作者

① 必须考察一下，persona原本意味着什么，其语源是什么。这未必是桩容易的事。一般来说，正如在中世纪的哲学家们，例如托马斯·阿奎那那儿可以看到的，是先想定动词personare（让声音传过来），然后作出名词形persona，在“声音透过脸响起”的意义上指作为人的主体的人格，这在语法上是不可解的。但从amar e（爱）和cantare（歌唱）等动词也同样造出ama、canta的形式，由此明显可以看出，他们原则上终究不能成为名词。据邓克、卡尔诺、斯考奇等人的研究，则似乎是从埃托尔利亚（Etruria）语的phersu来的。埃托尔利亚语的名词形的词尾在拉丁化时成了sona。而且，埃托尔利亚的壁画中，在画着很大的人脸的旁边可以看到phersu的字样，所以也有人认为它是神的名字，但现在人们几乎都把它看作是意味着颜面的普通名词。由此而来的persona在拉丁古典中就已是戏剧用语，指假面和演员，后来不久就成了表示法人资格和人格的词。关于这点，在第二章里也有叙述。

的意图、搭档演员的举动相呼应的应答的责任性 (responsabilite)。这说明了什么？在被拟为戏剧的人生中，通过各种角色的交流，自己与他人必须相互呼应着生活下去。而且，在这些角色中不仅有社会角色这特殊的角色、特殊的假面，最终还有作为人的角色、即作为人的假面。所以，我们的生存不仅要顾及自己与他人的社会的呼应，还必须顾及到以人的面孔朝向造物主的垂直的呼应性。因而，一思考人生，就必须重视作为人格的“假面”与作为应答性的“责任”二者。

由此得知，在由人生形成的社会现实中，最重要的课题不是法律，而是道德，它是人格与责任达到其极点的内在秩序。本来，法律层次上的责任主体的人格与法律范围内的责任当然是存在的，但是，它们与道德上的人格与责任问题的重要性是不可等同的。比如说，有个男子伤了人，也不后悔。据法律的裁决，让他服一定的刑期，并通过商谈支付对方医疗费，法律的责任就算尽到了。然而，伤人这件事本身还没完，如果他对此竟无后悔之意，那么人们就要指责这个男子没有良知，不道德。他虽暂时服刑，但如果只停留在这个限度，那么在法律层次上角色出了问题的社会假面，尽管承担了刑法上的责任而得到法律人的假面，但在道德受关注的人生这幕剧中还是不得不戴上恶人的假面。这就是说，作为比法律更深刻的内在问题，道德的“人格”与“责任”是存在的。

第八节 西方的责任

象这样作为道德里最重要的概念来思考的人格与责任，

其实应该说是伦理学的基本概念。凡讨论人生的问题，这两者总是要涉及的。

然而，正如我们已在第二章指出的，表示相当于责任的概念的古典术语，即使考察一下建筑在那么杰出的道德哲学、伦理学、伦理神学上的西方传统，别说在古典期，就是经过中世纪，连近代哲学里也看不到。而责任的事实看看苏格拉底就知道，在西方是早就存在的。他在战场上无论如何艰苦也不离开指定的阵地，作为年长者又唤起年轻后辈真正的学问精神，他教导的不是诡辩家们所传授并产生了财富的、作为追求此世荣华之工具的辩论术（*rhetorikē*），而是作为探求人宁死也要遵守的真实之德的方法的哲学。为此他不顾世间的嘲笑，即使被权贵驱逐也不懈地努力实现自己的志向。晚年，他因不实之罪在法庭受审时，用与哲学家相称的堂堂风度富于逻辑性地论述自己的信念，完成思想家的使命。最后，如果要越狱的话，朋友们已做好准备。尽管可能成功，但他还是说：自己总教人奉行正义而生，所以必须顺应正义，而遵从法律就是正义，故现在应该依法而死。于是从容地遵命服毒。无论就哪点看，都无不完成了人的责任。具体地说，他的作为责任的应答，是对在冥冥中主宰着人类的诚实的神的诚实应答及对那时时接触的人们的诚实应答之重复。那正是完美地实现责任的方式。但是，尽管如此，从祖述苏格拉底思想的柏拉图的全部著作里并不能看到希腊语有相当于作为“应答”的责任的道德范畴，这在色诺芬回忆苏格拉底的书中同样也看不到。

古典时代重要的伦理学研究，除柏拉图关于德行的各种对话之外，不用说就是亚里士多德的《尼可马可伦理学》

了。其中，将伦理的德，规定为人选择“中庸”（μεσότης）的天性，说这选择作为根源于人的知性的志向必然是自由的。然后又论述了伦理的各种品德，有勇敢、克制、宽容、豪放、自豪、稳健、爱、ἐντραπείλια即心机一转的温柔及羞耻心（这羞耻心不是作为德之条件的习性，而是感性的，因此是与德相类似的德的前阶段），还举了作为社会公德的正义、学问等理智的德等，对它们进行了甚为出色的考察，这是众所周知的事。但就连亚里士多德的书中，也没发现相当于“责任”之德的词。

在西方，继希腊之后在道德领域做出巨大贡献的学者，是拉丁世界即罗马文化的代表者西塞罗。他在这方面的大著是《论义务》（De officiis）。这部书是西塞罗给在雅典游学的儿子玛克斯写的。在第一卷的开头部分，他这样写道：“一切道德高尚的人，都起因于以下四点中的某一点：

（一）立足于对真实的完全洞察与通晓；（二）形成于贡献自己所被赋予的东西时的、在约定的事情上的诚实；（三）起因于具有高昂不屈的精神的伟大与强力；（四）或者存在于产生谨慎与自制的一切言行里的秩序和中庸。这四者虽相互联系，但还是一一生发出各个种类的道德义务。”其中

（二）与（四）在今天明显应该在责任中展开。而那是在第一卷的6.18到26.92里详细论述的。但既未看到responsabilitas这个词，也没发现与此类似的概念。

正如以上所看到的，作为欧洲精神乃至西方精神支柱之一的希腊罗马古典传统中，没有相当于“责任”的术语，这是值得注意的。

这一点就基督教的整个中世纪而言也是成立的。以托马

斯·阿奎那为代表，这个时代建立起强大的伦理神学的人甚多。而且为了避免罪恶，人们对罪恶作了充分的考察。尽管如此，对罪行基于放弃对神给予人的自由的责任，还都没有加以考察。时至今日，在现代经院哲学里^①，无论把responsabilitas这拉丁语词使用到什么程度，它在中世纪、近代经院神学中也是看不到的。不仅名词形的“责任”看不到，连形容词形responsabilis在古典拉丁语和中世纪拉丁语中也看不到。到14世纪，responsabilis这形容词开始在拉丁语世界发现，那是在13世纪的法语形容词responsable出现之后，仿照它拉丁语化而产生的。这个法语词形在1284年被使用，意谓承担某件事作出保证，其由来虽然不是从今天的语义可以想象的了，但可能与中世纪典礼中歌队合唱所必需的音乐上的用语有关，是让坐在通向祭坛的道路两边的歌队一方“应答地相和”另一方的祈祷朗诵时所作的态度动作。因此，中世纪以来的拉丁语中虽有responsorium这一名词，但它是基于上面responsable的歌唱法的音乐用语乃至典礼用语的。而法语responsable这一音乐用语的英译就是responsible，在1599年开始使用；在德语圈则中高德语里有Verantworten这一动词，是答应的意思，而它的被形容词化的词形verantwortlich在1644年开始被使用。

据前面提到的布洛赫与瓦特伯格说，responsabilité这个名词作为法语是在1787年开始使用的，又据玛莱说，

① 即使现代经院哲学，在本世纪70年代以前依然有用拉丁语撰写著作的风气，波耶（Carlus Boyer）、阿尔诺（R. Arnou）等许多有代表性的经院哲学家的著作就是拉丁语的。

英语里 responsibility 这个名词也是在同一年被使用的，真是很奇妙。但是，这个术语的意义内容用今天的眼光来看，决不能说是正当的。例如，在英国最初使用的例子，是约翰·斯塔特·穆勒用 responsibility，其意义据芮恰德·玛克奥恩 (Richard Mckeon) 说，是 accountability 即“自己正当化”，不外乎说自己为自己辩护。而在德语，中世纪德语确实有动词形的 Verantwurten，形虽相似，但它只是指“应答”，在这里不成问题，成问题的单词是 Verantwurtlichkeit，而它最初出现是在19世纪末，是亨利希·海涅用的词。

这些想想都是20多年前，1956年在巴黎和特姆里林的学会上我发表的东西。有趣的是，同年我尊敬的芮恰德·玛克奥恩教授完全独立地、使用别的资料，也正确地显示了这些结论。我们两人由此成为极亲密的朋友。照玛克奥恩的话说，responsibility 一词，从整个欧洲来说，起源于极晚的最近。我想举几个哲学辞典的例子来说明其起源之新。拉兰德 (Lalande) 的哲学辞典在法国同类著作中是卓越的研究，而据他的哲学辞典，在初版本中没有 responsabilité 这个词。至于解释，到1969年的第12版才开始过渡到两页半较详细的说明，之前的版本仅不到一页。德语的哲学辞典有埃斯勒 (Eisler) 的辞典。就它而言，在19世纪末出的初版里没收 Verantwurtlichkeit 这一术语。而在1930年新增补的第4版这个词只写着见与经济上的契约有关的 Zurechnung 一词。直到最近各种哲学辞典好象才有稍详细的解释。

即以此也应该说，责任这个概念在西方哲学和伦理学中

是被忽略的。其正确的概念规定还未必是很明瞭的。但到了20世纪的存在主义哲学，它在西方已是最受重视的概念之一。如海奈曼 (Heinemann) ① 在规规定人的存在时，曾相对笛卡尔说的“我思，故我在” (Cogito ergo Sum)，提出“我应答，故责任主体之我在” (respondeo ergo Sum)。在现代哲学里，如果取消责任的概念，就会产生相当重大的缺陷。

据我所见，责任概念的产生过程在西方有如下的阶段性。即在它尚未作为术语基本固定下来之前，西方历史中并不缺乏“责任”的事实。如前所述，即以苏格拉底的生平也可见其间贯穿于毕生的责任的行为。特别是早期基督教应神之求而殉教的人们的态度，是责任的一个最好的例子。但是，在那儿活跃着作为神与人对话的“祈祷”，发生与其说是作为学问的把握不如说是作为存在的领会来接受神的行为。我想将这称为接受与超越者的契约的诚实的应答。在这里应该说有着对超越者的垂直的应答关系，但它太被强调了，于是在水平的世界，即对他人就是法律义务的概念先行。义务就是在既定的为他人做的事上诚实地尽心，那与其说是迎合他人之心，不如说是赋予自己对工作的忠实。完成它不过是实现义务，还不至于到迎合对方之心的地步。因此，其间不存在心与心的应答性，仅仅是对给予的工作之态度问题。

使这种应答关系以新的意义在西方社会确立的机缘，是契约社会的形成。随着市民社会的形成，与人类的自由意志无关，而与沉积在既定的身份制度中的义务观念相并，社会

① 海奈曼 (1899—1976)，德国政治家。——译注

上具有平等人权的人们基于相互的自由并为使自己得到保证,就订下契约,在此基础上使人类的行为结构化地进行^①。那是随着商业发展带给西方世界的新的 interpersonal 关系。它在与义务不同的形态上要求人新的诚实。所谓契约,就是人与人的对应关系。正象神与人结成契约,并基于这契约形成垂直的应答关系一样,现在是人与人结成契约。其相互间产生的呼应关系,以不同于身份制度和职业关系所规定之义务的形式刺激人开放的道德心。

第三,给这些道德范畴带来深度的是20世纪的作为技术关联的社会结构。与过去的时代不同,现在的人一个行为所及的范围,可达很远距离,给不特定的多数人带来巨大影响。一个列车司机假如看漏了一个信号、引起撞车事故,就有可能造成几千人的死伤。谁如果在蓄水池投下剧毒,就会给许多

① 众所周知,卢梭在《社会契约论》(平林初之辅译《民约论》)第一篇第六章里大致这么说,人不能维持原始状态,必须对生活状态进行变革,为此不能产生新的力量,只能是相互协调的力量。这种协力,要使它在不损害自由的情况下实现,该怎么办才好呢?卢梭说:“寻找一个以个人联合起来的共同力量保护各自的生命财产,各人一面被统一为整体,一面又只服从自己,与以前一样自由的联合形态。”卢梭将这看作是应该用社会契约(contrat social)来解决的根本问题。他对契约的重视可以看作是西方在重视社会关系上的觉醒。孔德(Auguste Comte, 1798—1857)在所著《社会再组织所必要的科学的方案》,(飞泽谦一译《社会再组织的科学基础》)的第三章也注意到同样的问题:“无论什么现实的理由,也不至于在个人的研究中,特别将被称为道德的现象从其它现象中分离出来,……最重要的考察,是将对人类群体现象的研究与对个人现象的研究分离开来。这是绝对必要的。”孔德倡导社会物理学也是由重视关系出发的。

用水人带来致命的恶劣影响。组织化、技术化的社会，因此是超出被给予的工作义务的履行不履行的，人对承担的工作如果没有对应的精神、没有应答的自觉，那么终究会带来无法处理的问题。虽然信号暂时是绿的，它也会有变化，不采取相应的行动，我们的社会就有可能发生惨祸。从义务方面说，绿信号是可以行进的，但必须采取与某种状况相应的行动。而其行动的结果如何，换言之那应答的结果如何，就引起了大问题。于是，在新的意义上，不同于“义务”的作为道德范畴的应答性、“责任”便登场了。

为什么西方的古典传统中没有责任，直到18世纪它才开始出现？为什么在世界上还未明瞭地给它下个定义？关于这个问题，东方显示出什么样的状况？

第九节 假面与道德

在直接进入东方传统里的责任问题之前，我想再就假面谈两点。

人生被拟为演剧。为什么呢？正如亚里士多德说的：“悲剧不是再现人，而是再现行为与人生的。”^①在戏剧里，依靠情节与成为其角色的几个人物并通过人的行为形成的人生，一方面被命运的潮流所摆弄，一方面通过人的计划与出乎计划之外的结果之间的对立而获得一种意义。因此，又产生了在戏剧中寻求人生的范型的想法，照古佐说的，与亚里士多德

^① 亚里士多德：《诗学》第6卷1450a16~17（今道友信译注《诗学》，《亚里士多德全集》第17卷，岩波书店版，第31页）。

正好相反，人生倒是戏剧的摹仿。人生与戏剧，对于各个人来说，谁先谁后是很难说的。在《风姿花传》中，世阿弥说：

“夫申乐延年之事态，寻其源，或起于佛之所在，或传自神代，即不移时隔代，学其风亦力所难及。”他说“能”那样的戏剧，同样是随着宗教性的东西即作为人生之始的原理一起开始的，他认为宗教、历史、戏剧、人生四者说起来都是自己发展起来的。

可是，戏剧与假面有密切关系。古代演戏，几乎全部用假面。现在的戏剧假面用得渐渐少了，但即使如此，演员不以自己的名字而是以剧中人物的名字登场，也不能不说是戴着假面演戏。而人生说是以假面表演也并非过言。谁常常如实地表现自己的本心？谁又能常常如实地表露自己的欲望？试想想就明白，人是以各种各样的假面互相接触的，它并不仅仅是隐藏了人的欲望、计划和虚荣心。人们在人生的各种场合扮演着不同的角色。比如说，某人在工作中扮演一个团体的领导的角色，到地位更高的上司面前就必须扮演迥同家仆的角色，而一回到家里则必须扮演家长的角色，如果遇到邻人则又要扮演邻居的角色，访友人自然是扮演友人的角色。在那种时候，恰象演员在舞台上尽管常保持自己的特色、不丧失自己的主体性、却在各个剧里演不同角色、带不同假面一样，人在人生中也不失自我、分别去扮演分派给自己的各种角色。因此，依我所见，人生的确应该通过假面来思考。

戏剧里的假面原原本本地保留着的，在日本是“能”。演出时虽然有时用有时不用，但总还保留着以前的假面的，是希腊悲剧。早就有不少学者指出了悲剧的结构和能的结构

在戏剧性上的相似。我在此不准备讨论这些事实的渊源是同一的或殊异的、其结构之类似是本质的还是偶然的等问题，只想从希腊悲剧的假面与能的假面这两者戏剧作用的同一及其形态的差异着眼，来作一番道德上的东西方比较。

本来，人们说将希腊悲剧的假面与能乐的假面相比较没有意义，从时代来说约有2000年之差，在历史上也没有直接的相互关系。如果在此是就两者作戏剧史学上的形式比较，那么我也会发笑的。但尽管如此，两者作为有生命力的戏剧还在今天上演，舞台上的演员人数奇怪地同样限定为二、三人，而且，故事情节以讲人的命运为多；希腊悲剧旁边有合唱队，“能”则有可与之相比的唱谣曲的乐士等，这些都可以成为戏剧学上的结构比较的对象。然而，我在此不做这些工作，而要就西方和东方各自的古典戏剧，通过被保留下来的假面来探索其中蕴含的道德思想。

许多人被能乐假面奇妙的魅力所打动。那作为一种艺术品是有着恰当的出色效果的。能乐假面，一眼就能看出它的特色：口是半闭着的，由于雕刻精巧的起伏，假面从不同角度看表情会发生变化。演员戴上这假面表演，会产生什么样的效果？第一，由口小这一点可知，能乐演员的声音听起来较沉闷，台词不一定全部能清楚地传到剧场的各个角落。但是，那不可言喻的低沉的声音，会带来一种令人感到讲述命运的演员的深沉思想就象从别的世界来的讯息似的魅力。这让人感到，与台词本身的逻辑性被理解相比，其重点不是在显示那产生台词的情感的深度和出场的人物在那种场合的情绪状态吗？而且，演员一面使动作与搭档演员配合，一面依靠微妙的转动使僵化的假面由于脸的角度差异而显得悲戚，或显

得愉悦，不变其体而变其用了。这是由决不可忽视的微妙的层次差异产生的表情变化。我们在观赏出色的能乐时，应该尽可能处在较近的距离，以便玩味假面那因细微的倾仄偏转产生的表情变化，并听清那语义和语感混杂不清的沉闷声音。

人在这里看什么呢？如前所述，人生与演戏有联系，因此在这种戏剧作为至高的艺术之一受到赞扬的精神风土里人生是什么就必须加以思考。比起语义的逻辑清晰的声音来，伴有阴翳的沉闷的声音能以情绪告诉搭档演员，搭档演员因此就将假面微妙地倾斜些许。这应该说人们的情念虽不期望于逻辑的清楚，而在体谅那逻辑必须发挥的情绪之深刻，但重视配合对方的动作行动这种生活方式的社会在支撑着这个剧。因此，世阿弥在《至花道》里说：“夫观能一事，知者观以心，不知者观以目也。以心，所见体也；以目，所见用也。然则初心之人，见用而似也。是知用之理而似也。用有不可似之理。知能者以心观，故似体也。体诚似则内有用也。”这意味着什么？我们应该知道的，不是通过演员微妙的假面转动和声音色彩表现的假面和语言，而是假面体现着的主人公的实体，还有语言意味着的命运的实体。

因此，对这样的戏剧，他又在《花镜》中说：“就戏眼之批评而言，有云‘不做处有味’。此作者所秘之用心也。先以二曲为始，勤习之，模仿之种种悉皆如身之态也。所谓不做处，其空白也。此不做之空白何以见得有趣耶？此非疏忽，乃与心有关之根性也。舞暂歇之隙，音乐休止之处，此外于话语、模仿一切动作之间隙，均不落空，而内心有用心也。此内心之感溢于外而有趣也。虽然，别处亦见有此内心则可恶。若可见，则其应成为态。不做则不可有。于无心之

处，应以对己亦不露吾心之用意，联系不做之空白前后。是则万能系以一心之感力也”。这意味着通过动作和语言演员必须表达出、观众则必须看透那虽然在动作和语言中没有直接表现出来却是运用它们的人内心最想要表现的东西。而这就是所谓“万能系以一心”。这应该说是要求悟得言外之意、虑及不得尽为之行动这对应性伦理的世界戏剧。那样的伦理，相对于独善的良心来，更重视以作为配合对方行动之对应性的应答 *responsabilité*（责任性）为轴的人际交往的场面，这种倾向是可以想见的。其基础就是第二章说的义的观念。

希腊悲剧的假面，今天还保留了一些。它们出人意外地大，而口象愚人似地大张着。随着希腊悲剧研究的进展，可以确认，因为演员是在聚集几万市民的露天剧场演出的，所以必须身体魁梧，让人从远处也看得清，特别是假面要做得大。此外，登上舞台的比起实际的人来多为伟大的英雄和半神以上，所以扮演他们的演员在外形上也需比实际身材更高大些，穿脚跟部分象高跟鞋那样垫高的长靴，挺直身体。由于这个缘故，充当脸的假面就必然要做得大些。说起来，戴上那巨大假面，脸就变大了，远远一望即知是什么角色，但即便如此，听不到台词的声音还是不行。而演员要将声音传到露天剧场的各个角落就必须清楚地大声发音。为此，希腊悲剧的假面口被开得很大。于是在许多场合，这种假面都决不会让人感到它具有艺术的魅力。它只不过是个约定显示戴着它的演员在剧中充当谁的假面而已。但是，象我刚才说过的那样，在这里要求的是清晰地听到作为逻辑的对话，比起细微的表情变化来，要求的更是由相互的逻辑和行动显示

出的东西明白易懂。而假面本身的意义，因为仅仅表示那假面意味着谁，所以谈着逻辑的戴假面的人 (persona) 就变得最重要了。与这 persona 对应的“良知”，在东方发现它的，前面已说过是王阳明。

这样看来，在希腊悲剧里，问题在于谁作为 persona 基于自由说什么、做什么这种个人的决断。在这个意义上，“一心”是展望性地与“万能”相联系，处在从前景中选取自己的可能性的方向上。因此，这是与“万能系以一心”相反的方向。应该说，它表示的社会大不同于凭几个人应答式的对应就能使世间状况如何如何的社会。事实上，在希腊悲剧中，例如索福克勒斯的名作《俄狄浦斯王》所显示的，指向俄狄浦斯王那基于个人决断的认识的意图是在命运的悲剧中进行的，尽管其间父子、母子、夫妇关系错综交织，但这些关系没有崩溃，崩溃的是俄狄浦斯及其周围的个人。而在日本的悲剧，要是以断绝亲子、兄弟、夫妇的血亲关系的痛苦、悲伤为主题^①，那就正是关系的悲剧。无论《菅原传授手习鉴》还是《忠臣藏》，造成最精彩的悲剧场面的，都是各种关系由于那关系本身的缘故而被断绝所带来的不幸。

第十节 对自然的利用和顺从

Homo homini lupus 即“人相互是狼”。霍布斯 (Thomas Hobbs, 1588~1679) 这句话表明了西方的伦理是在

^① 河竹登志夫：《歌舞伎的世界—虚像与实像》，淡交社，1974，第146页。北森嘉藏、今道友信对话：《爱的日本式结构》，《国文学》1981年4月号第6~25页。

「什么样的要求上产生的。那是出于这样一种想法：人与人作为各自独立的个体有着竞争的关系，因而陷于敌对关系是很自然的。乍一看会觉得它与荀子的性恶说相类似，其实并非如此。不管人性是善是恶，人的生态总是加强那种关系的。如果人置之不理，一任自然地相争，就会不顾那自身的善恶而互相为恶。因此，必须抑制自然，依靠努力来实现共同善。这种思想与认为放纵自然就会给人类带来恶果、作为环境的自然经人类加工改善、根据场合构筑反自然就能提高人的生活水平这科学技术上的环境设计思想是相一致的，而且与视疾病为自然给与的恶果，要通过消灭成为其基因的有害生物而使医学完善的想法也有共同之处。

没有任何必要说这一切是错误的、有害的。它就是那么一种真实。即使就艺术而言，认为它是对自然材料作人为的加工，并由此完成不是自然而而是人为的创造，这种倾向也表现了只有反自然的东西才算杰出的思想，在这一点上它与上面说的科学技术的世界观如出一辙。因此，西方的宗教修行，被称赞的是以克服人的自然欲求的形式出现的苦行，坐在柱顶的圣者和气氛肃穆的修道院被建造起来，虽然形式相类似，却很少有东方的苦行那样的与自然合一的目的。在西方，伦理当然是在那反自然的方向展开的。确实，据亚里士多德的《尼可马可伦理学》，作为伦理学问题的人类行为，首先应该计划的必须是属于人的能力范围内的东西、可以付诸实践的东西。在这个意义上，就是承认自然为必要的前提，也可以说不是反自然吧？可是，就连亚里士多德也说：“死亡中，道德上最高尚的、作为有德之死的最美的死是战死”。赞美异于自然死亡的反自然的牺牲之死。照这么说，这样的死无论

怎样可以看作人的自我实现，与亚里士多德那以生物学上的成熟（εντελεχεια，即完全现实态，如为动物则具备生殖能力，如为人则更须达到智能的成熟）为自然目的的自然观都不能不说是一个自我矛盾。所以，一言以蔽之，在西方，人为了要在道德上实现善，就要同人其它的追求一样，以反自然为必要的前提。于是，在一切文化领域里，不妨说哪儿都没有以自然为师的想法。

那么，在西方，自然常常是人的材料，而伦理总是反自然的吗？看看有史以前的状态，事情并非如此。拉斯科和阿尔塔米拉的洞窟绘画是欧洲著名的史前原始艺术，就这些绘画来看，人是很少以本来的面貌被描绘出来的。人在画中，必戴着鸟兽的假面。那表明作为超自然与人之间的媒介的祭司与萨满是半兽半人。而这最终是与神是鸟或兽的想法联系在一起。

确实，远古的人如果站在山顶，看到穿过暴风雨向远山飞去的鹭那样的鸟，不会不感到它是远比自己有力的存在；对渡过大河海洋想也不要想的人，如果看到溯急流而去的大蛇大鱼，也不会不感到它是超越人力的东西。何况看到巨兽噬人的情景，就更不得不承认自己是多么弱小。这样看来，在远古不论东方西方，即使西方，人也不能不敬畏自然。

后来，这种由动物崇拜造成的自然的崇高地位是何时发生转变的？吉迪恩以为，希腊之所以说是西方文化之源，恐怕就在于从那古典期起神就被以人的面貌塑造起来^①。如果从

^① 吉迪恩（Siegfried Giedion）：《永恒的现在——艺术之起源》英文版。纽约，1962。（江上波夫、木村重信译，东京大学出版会，1972）吉迪恩的原话是这样的：

时代来说，鉴于旧约圣经中说的人胜过自然的一切东西，我想在犹太人那儿人的位置是仅次于神的。至少就造型的范围来看，没有兽面的神或没有兽身的神也许是以希腊雕像为代表的。这至少在欧洲的地域，表明人征服自然，在某种程度上掌握自然、预测自然现象而加以利用是可能的，以后神离开野兽即自然而人化，超自然就更作为高于人的存在而与自然区分开来了。这应该说是在人类支配自然之后。

人支配自然，就是人视自然为工具，这应该看作是人反抗自然，与之斗争而赢得的作为反自然之结果的报酬。人最初是被自然所埋没的，但他逐渐地使自己强大起来，在超越自然处求得自己的位置。要问他是以什么超越自然的，那就是以人类禀赋的智力，使用自然做成的工具乃至机械介乎人与自然之间。应该看透，这种思想成了西方伦理学的内在支柱。其间很少效法自然来建树人伦之道的思想。

与此相对，东方有着相反的倾向，多要求师法自然。“桃李不言，下自成蹊”。《史记·李将军列传》的这句话通过道德化的象征表现显出一种学习姿态，“林深则鸟棲，水广则鱼游”（《贞观政要》），唐太宗此言也是取法自然的为政者的思想准备。特别是日本的思想，崇尚直接师法自然的意识强到了降低象征程度的地步。例如，极其即物性的所

“……后来人将自己从人与外界相结合的胎盘中分离出来。分离的第一步是强制性地排斥动物，努力使人成为现在的万物之王。……洞窟壁间所描绘的动物——牡牛、狮子、蛇、猪、鸟在希腊神话中被变形为暴戾的吃人怪物。这样就发生了可悲的事态。也就是半兽半人的海格拉斯自己成为奴隶，要去毁灭动物。人与动物曾经融为一体的记忆消逝了。英雄的出现，象征着动物形态的时代之结束”（日译本第273~274页）。

谓“松之事习松”，是芭蕉追求俳句艺术之完善的心得体会，值得注意的是，类似的思想也贯彻于日本的伦理。在以前的著作《东方的美学》中，我曾引述，精通能乐的世阿弥在《五音曲》中将能乐趣味的典型与树木的形象相联系，如视言姿是松、幽曲姿是樱花、恋慕姿是枫、哀伤姿是冬青、阑曲是杉，在《花传书》等中又用花象征艺所极之境。此外我还就植物性世界观的美学作了论述。不能忘记，这种世界观也存在于伦理思想中。

“花则樱花，人则武士”，这是说，正象樱花不惜满开之盛、纯洁地飘零而去一样，武士也应该不惜生命之盛，为自己的义务纯洁地死去。这仅仅看作是象征的表现也是可以的，但闻而习之的人却应该说正是在师范自然中的樱花。所谓“松柏之操”，是指常绿树的孤高，它们在以夏山的繁茂自豪的其它众木落叶后仍节操不改地保持绿色，人们从中看到不变操守的伦理的庄严。的确，赞美枞树的德国民谣（O Tannenbaum）等也显示出要就行为来确定人与植物的类比关系的意识，因此，这种看法在西方也并不是没有。但是，即使就正月的松竹之装饰来看，那也不只是象征德性和能力，而应该说是象征着自然在这些德性和能力上是老师。

在美学不过是植物性的世界观，而在伦理学就不单植物界，乃是让一般自然处于师范的地位。这就是说也包括动物。“鲤鱼跳龙门”不仅是谚语，也用在壁挂的图案里，那是不畏逆境、坚决贯彻自己意志的人的姿态。为了仿效它，在祝祷男子的雄心的五月端午节就竖起鲤鱼旗。象《太平记》卷十六“正茂下向兵库事”记载的那样，东方自古就流传着这样的教训，据说狮子把自己的幼子扔到千仞之谷去锻

炼，要真正教育好孩子，也必须让他经受严格的训练。

对自然的尊崇，正象在艺术与伦理中一样也反映在人生观的问题上。利休在《源流茶话》里说：“利休云：老到固佳，刻意为之则恶。古语亦有‘不风流处有风流’，求风流反不得风流也”。这充分表现出厌恶竭尽技巧的反自然、崇尚自然无为的态度。利休是说，老练当然很好，但故作老练就不好了。文中き为す这个词本是用水浸湿再晒干的意思，在这里指本来不老练却故意要做出老练的样子。因此，自然地流露出来的固有的风度是值得崇尚的，加以人工雕琢的非自然化的换言之即多用技术的东西，作为茶人的利休是不欣赏的。这不仅是艺术上的观念，作为深深植根于世界观中的茶道大师的思想，也可以看作是宗教的自然观的一种表现吧？而对自然的伦理也必然由此产生。

这些文献不过是思考所及随手引用的片言只语，总之，意思就是说自然是人类前进道路上的老师。这在某种意义上是将自然看作对象，仅就这点来说倒与西方的观念相类似，然而在是将对象化的东西看作应该克服的不利条件还是看作师去的典范这一点上与西方应该说是有天壤之别的。而由于这观点的天壤之别，就出现了伦理是反自然还是法自然的巨大差异。

想想，人本身也是自然的东西。既然如此，人为何常常要反抗自然？自己本身是自然，那么大自然对人这小自然来说即使有更出色之处，也是毫不奇怪的。这样，效法自然考虑生活方式也就决不能说是错的了。可顺应自然，在某种意义上结果也会提不高自己在自然中的生活水准，在利用自然制作便利的东西、丰富人的精神生活上也许会落后。因此，

必须承认这里也有着东西方伦理观可以互补的地方。

习俗与伦理之间，有着必须加以区别的方面，但作为现实问题也有着不可分割的连续性。习俗大部分是自然形成的。既然如此，仅仅把自然看成是必须加以抑制的反伦理的东西，应该说是危险的。反过来，若将一切都委于习俗、全部肯定自然，那么人类生活就必然会成为非道德的。于是，抑制与顺应，便在不同的文化领域里无意识地贯彻着，两者谁在多强的程度上被意识到，这点就显出了道德思想和伦理体系的倾向。这方面的情况交流看来还是很不够的，所以我先提出一些从比较研究的视点看到的有关伦理问题的课题。

我想还必须将有关自然的道德观念作为个人及社会对环境的态度来深入地探讨一下，提倡ecoethica(生态伦理学)这门学科，作为立足于人的生态的伦理学，作为国际性的共同研究的主题。那主要包括作为技术关联的环境里的许多问题，其中当然也列入了探求人对于动物、植物、自然现象、天然资源应有的态度和道德的课题。关于这一点，最近帕斯默(John Passmore)《人对自然的责任》^①一书中提出了许多问题。而帕斯默认为，在蒙田(Montaigne)^②之后经维克多·雨果到20世纪的生态学家莱奥波德(Aldo Leopold)的序列中，有着西欧确立关于自然的道德的意向。同时他还指出，相对希腊-基督教思想不以损害自然为恶来说，希伯来的传统本来并不是那样的。在日本，基于佛

① 间濑启允译，岩波书店，1974。(帕斯默是澳大利亚当代哲学家。——译注)

② 蒙田(1533—1592)，文艺复兴时期法国思想家、作家。——译注

教的传统，本有过不吃肉体现出的对哺乳类动物的感情——其间伴有对农耕民族作为劳力的马牛的亲切感——相当强烈的时期。自古以来原也有将山河、树木、巨石等视为神圣的自然信仰。为此，如果进行这方面的文献研究的话，就能做出一些可以和帕斯默的研究相对照的成果。贝原益轩和三浦梅园的思想中似乎有关于这个问题的启示。我在这里只想指出那是今后的课题之一，并期待着更年轻的研究者将来在这方面进行尝试。

值自然与伦理一节将结束之际，我在此还想谈一下逆现象的同时展开。众所周知，苏格拉底说：“不要田园、树木教我，要城里的人们教我”^①。这表明了西方哲学在自然观上的正统观念。那在生活方式上并不能教给我们什么的自然，到尼采就成了憧憬超人要企及他的查拉图斯特拉的典范，他向自然求教：

收起你已经说的吧，你这正在痊愈的人！他的生物们回答他。不如到那儿去，那儿世界象花园在等着你。到蔷薇、蜜蜂和鸽群中去，特别要到歌唱的小鸟那儿去，因为从它们那儿你能学会歌唱。

这里所说的是，如果正在痊愈的人这一象征意味着查拉图斯特拉的理想的状态即成为超人的过程，那么向往作为大地意义的超人就正是学习大地的自然，而歌唱如果看作是与飞翔、舞蹈同样的人对抓住自己双脚的引力之神的胜利。那

① 柏拉图：《斐德若篇》。

么不以自然为典范就没有达到超人的途径。以反自然为道德、以征服自然为科学的西方思想主流，在19世纪末叶达到顶点，终于产生了超越主张回归自然的卢梭、而提倡学习自然的尼采的学说。这一流向，不谈其间细微的异同，大体是与东方相反的。在东方，自孔子说“仁者乐山，智者乐水”，将自然与德性联系起来之后，“上善如水”（《老子》第八章）、“蓬生麻中，不扶自直”（《荀子·劝学》）这样的取法自然磨砺德行的古代思想直到近世才发生变化。比如16世纪末李时珍著《本草纲目》五十二卷，把植物都看作是可以利用的药材；17世纪宋应星（字长庚）著《天工开物》三卷，上卷第二篇衣服部尤为明显地将草木动物之类的自然视为服装的材料。由此之后，直到今天仅将自然看作是开发场所的日本的现状，将东方思想史的动向与上述西方的动向一对照，就会看到，两者确实是逆现象的同时展开。

第七章 艺术的理念

第一节 再现与表现

在艺术上，东西方最显著的对立是其古典理念的对极性，及其在历史上展开的结果的对极性。

具体地说，艺术在西方的展开是从模仿再现出发，其历史发展结果，主要是从18世纪前后，开始谈论起不是外界的再现（representation）而是作为内在方面的挤出的表现（expression）。随后，从19世纪后半叶到20世纪前半叶，“表现”作为所谓现代艺术的理念，给美学和艺术领域增添了一个正统的理念。

与此相反的逆现象的同时展开，是东方的艺术。众所周知，在东方，最初确定的绘画理念，倒不如说象“气韵生动”所表明的那样，它不是对外界的模仿，而是与自然成为一体的人类精神的表白。因此，“写意”，如果翻译过来，即所谓“表现”，才是古典理念。其历史地展开的结果，是反对没有能力模仿外画的画家的样式化，讨论起模仿外画的画法即“形似”，从那时开始，以至近代，与“写意”对立着，以至于崇尚“写生”，即照原样模仿再现生动的自然形态。

这个发现，业已在作者过去国内外公开刊行的书籍和杂志上详细地进行过论述^①，不过，用一句话来说，在西方表示从再现向表现的这种历史发展过程，东方表示从表现向再现的这种发展的意义上，逆现象的同时展开正在进行着。为了不使这部分和我的其它著作重复，尚须详细地试着探索。

在希腊的艺术理念中模仿再现这种说法，一般，我们求教于亚里士多德的《诗学》。亚里士多德在其《诗学》开卷之首就说到：人类学习就是从模仿的这种思想中得到帮助，从而提出了人类文化活动中模仿的重要性。然而，他又讲到：人们见到真实的蛇也许会害怕得发抖，可是，在巧妙地描绘种种蛇的绘画面前却会发出赞叹，这就是所说的鉴赏的事实，从而证明并揭示了再现在人类艺术上的价值^②。

的确，把事物照其原有的样子进行摹写使之作品化，至少需要有三种才能。一是选择有兴趣的主题；二是对事物的冷静观察和把握其特色；三是将它描写出来的技术。这样，人们一般都认为作为西方渊源的希腊古典艺术理念的模仿再现，是西方绘画和其它一般的现实主义艺术运动的起源。然而，把模仿再现这样地摹写现实的一个方面拿出来，果真是正确的吗？

我们在谈论希腊艺术思想的时候，至少也不能忘了柏拉

① 《一的研究》，东京，1968年；《美的相位与艺术》，东京大学出版会，1968年（该书已有周浙平、王永丽的中译本出版，中国文联出版公司，1988年）；《关于美学的比较研究》，东京，1976年。

② 亚里士多德：《诗学》，1447a9—13。参阅《亚里士多德全集》第17卷（岩波书店），今道友信译注，《诗学》，第17页。

图。可是，如果就柏拉图的艺术论而言，无论谁最先想起来的都是他的“诗人放逐论”以及他的艺术非真实论，即现实事物不过是理念这一真实存在的模仿；而艺术家不过是对现实事物的再度模仿，从而他不过是制作与真理相距双重远的存在的工匠。诗人为什么从柏拉图的国家被流放的呢？因为荷马以及诗人们描写的众神荒淫放纵的生活，就和描写现实社会的丑恶程度没有差别，在某种意义上是蔑视作为理想存在的神，其结果无非是使教育受到了恶劣的影响。支持他这些想法的根据，是诗人的事业、画家的工作，以及认为凡是艺术都是由于模仿其本性上不完善之处的现实存在的东西才得以成立的，他所考虑的就是这样的。

如此推论，所谓作为艺术理念的模仿再现就完全成了描写不完善事物的一种结果。所谓艺术作品在某种意义上说也不外乎是客观地揭示失落现象。真是那样吗？把模仿再现当作那样的东西合适吗？亚里士多德在把悲剧和喜剧进行比较时说：“悲剧和喜剧比较不同的，也的确不外是在这一点上。即喜剧是企图要再现比我们现实周围的人们更为恶劣的人物，悲剧是企图再现更为优秀的人物。”^①亚里士多德的模仿再现，不是要在现实里去寻求它的对象，而是意味着在思考某种典型的模仿。我们必须沿着这条线索追溯到柏拉图所说的模仿，重新予以思考。

说起柏拉图的“诗人放逐”论，艺术是“与真理相距双重远的存在”等等，这种蔑视是如何在文章的脉络中谈论的呢？柏拉图论述这个问题，是在其著作《πολιτεία》（如果翻

① 亚里士多德：《诗学》，第21页。

译就是“关于（都市）国家的事情”所以就成了《（都市）国家论》，但是用拉丁语翻译是指公共的事情或者是公事的意思，就成为res publica。相对应的英语是republic，但是，如果作为共和国的话，从希腊语的观点来看是误译）上讨论教育的部分。在市井中传说的那个“教育”是指青少年的教育。很多翻译即使是英、德、法的翻译，也认为是谈论的青年教育。可是，确实是怎样的呢？我们必须十分注意认真地阅读原文。原文讨论了幼儿教育的教材，即乳母应有怎样的讲述故事的诗歌，对幼儿进行教育。原文讨论的不是青年，而是儿童的教育；不是教师，而是乳母和母亲们讲述的内容^①。如果在现代去寻找那类例证，则成了幼儿节目编辑委员会和幼儿园、小学低年级教材编纂会议的议题吧。在现代，无论如何重视艺术的人，对于儿童，尽管作为艺术作品是多么优秀，可是把《查泰莱夫人的情人》原封不动地采用到小学的教科书里，可以吗？另外，在宗教《圣经》里又是如何写的呢？在《圣经》旧约里关于性的记述，例如奥南的故事，还有女儿由于避免子孙灭绝的考虑，把父亲灌醉与之性交等类的传说，能原封不动地采用到幼儿教科书里吗？因而，柏拉图的艺术论一般地是人们相信的东西，就是说给未成年的幼儿作为教材的和大人们用的艺术作品应该是什么样的东西。就是说要把没有这种关照的诗人和作品从作为公共场所的都市国家挤出去。当然至今尚未能见到据此直接对艺术作品本身和第一流诗人施加非难的例子。

根据那些论证，在这些教材问题的结尾处，柏拉图深为

① 柏拉图：《理想国》第2卷，127c2—5。

关切地写了下面的话：“然而，克罗那斯^①做的事情（杀了父亲）和他从儿子们那里受到的（杀害），纵然是真实的，也不该就那么轻率地向缺乏智虑的未成年人讲述，沉默的做法是最好的。如果不得不讲述这些内容的话，要尽力做到使最少数的人们听到吧。如果没有猪等，可就不知为什么难以取得大的活的供品献上了，应该尽可能在少数人中秘密地听吧。”^②这是因为明白事理的大人们认为只有读不被删节的原著才是最有味的。众所周知，当时没有印刷术，也没有书籍，诗不是在密室里被默读的东西，而是在公共场所高声朗诵的。如果柏拉图在幼儿教育之外，主张在遵守公共良俗的志向上可以对艺术加以删减的话，就如承认国家权力介入艺术那样，在主张抑制这点上，和现在讨论让未成熟的幼儿、少年，自由观看面向大人们的电视节目之危险性的具有健全判断力的呼声相同，考虑的必然是艺术价值和教育效果的关系。

看来，柏拉图是明白事理的大人们的伙伴。主张想读没被删节的原著的诗人们，应该有什么样的艺术理念？那显然不是模仿。的确，那不是模仿现实的失落现象。而且柏拉图在《伊安篇》里所说的事情大概就象下面那样能够解决吧。

“真正的诗人是把用人的眼睛不能看到的真实依靠神的教训而存在的，在那被普通人说成是迷狂的那种状态时，才能发挥他的能力。具体地说，诗人到神中间去召请，即只有深入于神们当中，才能看到神所显示的东西，把它翻译成人的语

① 克罗那斯，希腊神话中的收获神。——译注

② 柏拉图，《理想国》第2卷，378a 1—6。

言和人的色彩，那就是艺术创作。”^①就是说，诗人或者一般的艺术家，不是靠人的能力就能看到现实的失落现象，而必须具有把靠神的力量去看去听才能获得的理念的完整性，移植到人的语言和人的形成物上的技术。即，它虽然是一个再现和模仿，但是它的对象终究是在自己前方的神所显示的真实。

从而，就艺术的可能性而言，存在三个契机。一是神显示的真实；另一个是得到模仿并再现它的技术；最后是要有把这个翻译传达到人类能够知觉的形式的技术。技术有这么重要吗？然而，柏拉图在《斐德若篇》里把艺术不只是技术的事实，用下面的语言来表述：“在人间最大的事业是依靠迷狂才成为可能的。如果只拿技术到艺术王国去访问的人，艺术女神对此一定会拒绝吧。”^②这个意思是比喻在艺术上具有上面叙述的那两个技法是必要的。那个技法的理念就是所谓的正确地模仿、再现和翻译。但是尽管能如何巧妙地运用那些技法，如果没有成为那些技法的对象和成为内容的神给予的东西，也只能说是空忙。

如此看来，西方艺术的古典理念最终是作为技术的再现。然而，不信神的人如何才能相信神给予的理念？古代的神们被基督教驱逐，古典的古代宗教就死亡了。和它相同的

① 关于这些，希望参阅我的论文《作为美学源头的柏拉图》（今道友信编：《美学史研究丛书》第一辑所收，东京大学文学系美学艺术学研究室刊）。

② 柏拉图：《斐德若篇》，244a 6—10。这篇是京都大学藤泽令夫教授的名译，岩波文库本，还可参看岩波书店的《柏拉图全集》上与田中美知教授以合著形式进行卓越研究的注释。

是作为存在于那些希腊神中的神灵凭附，随着那个神的空洞化，不知不觉地，成为表现存在于神内部时的效果的单纯的恍惚状态的语言，与其等待把神显示的东西作为模仿的对象，莫如把模仿现实周围的某些现象当作艺术家的工作。这样做，比如普桑^①的鲜艳美丽生动的女神像，还有如卡纳莱特^②正确无误的威尼斯风景画之类的东西就成立了。

这样的绘画，虽然在今天作为向人类的再现可能性极限的挑战而受到了极高的评价，也是今后可以尝试的课题。但是，在再现性的准确度和速度颇为显著的摄影技术成功发展的今天，有必要质问是否在哪里都有象前面指出的那种绘画意义的存在情形。至少在准确度、制作速度和复制程度上，艺术到底是不如技术。机械的再现能力及带来的巨大影响，给了在这种意义上把现实摹写从艺术领域里抛掷出去的刺激。对外界对象的摹写再现，成了现代科学技术保证的东西，艺术把作为陈旧理念的模仿从自己独自的领域里放逐出去，当然一定能自然而然地追求到合适的、只有对自己是可能的、新的理想。

这样，艺术模仿外界的限度，不是比不上机械吗？必须看到这种不安早在18世纪就预感到了。因为，从那个时代开始，表现（expression）一语，是从百科全书派的狄德罗和音乐

① 普桑（N. Poussin, 1594—1665），法国17世纪著名画家，作品多为取材于神话、古代史和圣经题材的历史风景画。——译注

② 卡纳莱特（Canaletto，本名贝尔南德·贝罗特，1697—1768），意大利威尼斯画家。——译注

美学家阿维松^①这些能够代表当时艺术哲学家的用语中出现的。然而，在严格的意义上他们和我们时代所说的表现，尚不相同。

追寻这个用语的历史，叫做*exprimo*的动词形，在西塞罗和其他古典作家那里也见到过。但是叫做*expressio*的名词形，在很久以后，至少在后古典期以后才成立，并作为农业用语指把果汁“挤出来”的意思，特别是在制造葡萄酒时把葡萄的果汁挤出来。从而，和所谓摹写出外界事物显然不同。除非“把内部的活动挤出来”这种想法可以成立，否则这个用语就不可能成为艺术的理念。中高德语的^u*ztruc*被神秘思想家使用过，然而，它的近代化形态 *Ausdruck* (表现) 在歌德时代使用得很少很少。这就意味着，表现作为艺术理念能否成立，与被挤出来和是否触及他人知觉是无关的，或许是应该对他人的知觉发表丰富的主观内容乃至个人印象的独特意义，作为自己的一个主张自觉到。

所以，模仿再现即使作为再现外界事物的技法问题使之确立，在某种意义上，它也只限于与成为对象的东西的再现技法有关，它再现自己的主观心象也理应是可能的，然而，和原来一样非形态的主观表白，即作为从自己内心涌出的东西的形成技法是不充分的，长期没有发现能把非形态的主观内容作为某种东西表现出来的办法，表现作为理念被固定下来是需要较长时间的。那就是现代艺术长期昏迷的远因。然而，

^① 阿维松 (Ch. Avison) 虽于《关于艺术表现力的论文》(1752) 中论及音乐的表现，但与我们时代所说的表现不同，倒不如说更接近于模仿。

我们有可能根据这样的考察，追寻到西方艺术理念的逆转。

如果说限于外界模仿，对象可就在人类的外部。然而，看那些外部存在的东西，人们持有怎样的表象呢，又抱有怎样的想法呢？那都是因人而异的吧。那时，虽然都是同一外部事物，作为人们意识的对象，不是能够看到不同的形象吗？模仿再现它，决不是模仿神指示的超越对象，也不是外部存在的自然的模仿。那是自己意识的对象，说起来就是对意识的对象的摹写。因为这是把内部某种东西挤出来，所以不是作为模仿的représentaton，是把作为表象的représentation挤出来的东西，不就是表现（expression）吗？

这样，到18世纪，象前面涉及到的那样，在狄德罗和阿维松那里，在纯粹的写实主义的模仿和纯粹的自我表现中间，应该称为意识对象的摹写的“主题”便得以成立了。这就是在18世纪表现登场的背景。

这样做，艺术开始从技术中完全分开，技术不能把摹写自己内部的秘密和起伏变化象从自己内部挤出来似的把它在物质的形态上作外化“表现”，“表现”作为新的艺术创作理念登场了。最初它象音乐那样地在非形态的艺术领域的内部的外在现象化上开始使用，其后，例如强调自己印象的印象主义和描写出生活在不安时代人们的不安定情绪和恐怖的苏汀^①的作品，以及表现复杂分裂意欲的毕加索的那一时期的绘画出现了。这样，把非形态的内在的东西挤出来的表现，作为艺术理念就那样成立了。

^① 苏汀（Soutine, 1894—1943），法国表现主义画家。——译注

第二节 写意与形似

前面叙述的在西方由再现模仿走向表现的经过，能够看到在认识领域里论述到的记述的精神的自我变化。总之，就是所谓记叙什么的对象的变化。

柏拉图以神的旨意作为摹写对象，亚里士多德把典型作为摹写对象，太奥普拉斯特斯^①思考的外物摹写，歌德和狄德罗思考的主观意识内的客观意识对象的存在着的摹写，还有现代意识的主观自我表白，而在最后，作为意识也把握不住的无意识的自我流露，这后二者作为表现，是在最尖锐的意义上与模仿再现对立的理念。

我们去追寻在语言上与之完全相反的现象在东方出现的经过吧。

东方的绘画，一般作为古典作品，多是一色的墨笔画。限定为一色的这种情况，很明显作为现象的摹写是很不充分的。更有屡见不鲜的禅画，如有一笔画或要表现人们冥想状况的画等，支配这些绘画的理念决不是把现象的记述作为事物来模仿再现的，而唐代的美学家张彦远称之为“形似之外以求其画”，恰如要证实这种绘画理念似的，认为必须舍弃模仿再现。

那么，作为绘画什么是重要的呢？就是按品位论观点被称为上乘的两句：即“气韵生动”和“骨法用笔”。也就是

^① 太奥普拉斯特斯 (Theophrastos, 前372—前288)，希腊科学家、哲学家。——译注

把称为宇宙之气的“神韵”生动地表现在画面上，而不是表面的辉煌，要通过笔势表现出本质上的轮廓是重要的。所以，即使在画面上牺牲了事物的形和色，象征地表现出事物的本质生命倒是重要的。如果没有理解事物的本质和生命的心，恐怕真正的艺术就不能成立。这样做，绘画也和书法一样称之为“发之情思”。例如郭若虚声称：写意即表现，是艺术的理念。而从这种观念导出来作为历史背景，在我以前的著作《东方的美学》中进行探讨的有孔子在《论语》中所说的“绘事后素”（见《论语》八佾）和庄子对现象否定的思想等。所以，在东方绘画的古典传统上，“表现”倒是正统，其后“再现”才成立起来。

为什么出现了“再现”的理念呢？18世纪的卓越画家也应该说是美学家的田能村竹田（1777—1835）在《山中人饶舌》专论中，引用了明代画家李日晔称之为：“绘事必以微茫惨澹为妙境”的说法。意思就是说：“绘画不一定要抓住什么事情，以幽玄表达深奥的情趣，被指为最好的作品。”认为依赖于明确记述的对象的细致描写未必是必要的。

然而，那样做要想表现什么是神秘，笔的技法是必要的吧。可是竹田说：“不患不成为用笔的工匠，患精神不到。成为用笔工匠的人，特别宜于模仿古人。精神所到之人，却能自成一家。”这是说绘画的技巧成熟与否，并不那么值得忧虑，但是精神力量不足却是可虑的。可以说，技巧成熟的画工，特别以模仿古代绘画而扬扬得意；但是，精神力量充实的人，却站在自己独特的立场进行创作。根据场合，连用幼稚拙劣的技法描写对象都不可能，却描画了和对象毫无共同之处的画，但也不一定完全不能称为表现了显示本质气韵

的东西。从历史上的禅画和文人画看来，其杰作固然值得惊叹，但是拙劣作品极多的事实也是不容否认的。《山中人饶舌》原文最后一章说：“最早画八卦的，就是创造绘画的鼻祖。”据说最初创始易经八卦的伏羲也是画道的始祖。如果提倡神秘，象画八卦那样也依然可以成为艺术家。

对此激烈的反驳，来自渡边华山的论述。他依照唐志契《绘事微言》的说法，认为当时画家中“拙以雅存，怒以韵得”傲慢不逊的人增多了，出现了缺乏踏实观察和写实技能的倾向。他认为为了拯救绘画，必要的不是写意，而是写生，只有再现外界事物的生命才是重要的。

固然，田能村竹田本人是个优秀的画家，所以他决不会蔑视技艺，在他的理论中有与渡边华山同出一辙的看法。他说：“若夫谨细巧密，勤可得至，而逸笔泼墨则非学可得。庸者不解，蔑视之以为易作，甚至加以嗤笑，此所谓‘无缘众生难度者，以其一生住于魔界，而不自知故也’。然谨细弗能，竟藏拙于枯淡，或托于狂逸，却自以为曲高和寡。此类人亦不在少数。”^①竹田这段话的意思是说：在绘画方面，精密的技术是可以通过努力达到的，但逸笔泼墨那样的天才手法却不是通过学习可以达到的。平庸的画家蔑视这个问题，妄加嘲笑，以为那是易画得的，正是佛家所说的：无缘之人难度！这种人将永留魔界受难，而不省悟自己的过失。在绘画上这种人是连精密的技术也学不到手的，只能妄自把

① 佛语中有一句：“不可以少善报福德固缘、得生彼国。”就是说，佛只能度有缘人，无缘人不可得而度的。文中“无缘众生难度”即指此意。——译注

自己的拙劣诡托于枯淡狂逸的画风，却反而自以为是，装出一副曲高和寡的架势，这种人不少！

从竹田的以上言论，我们可以看到，在他的一贯思想中认为精神是自然的本质，这种观点是值得重视的。他的观念是认为精神与修行相结合之道是重要的。主张：“佛家以无修无证为最高造诣，画亦然。”即认为：具有夙根，始能有成也。修佛的人，以无修无证为最高悟道。所谓“无修无证”，即指不搞形式上的修行，也无须把悟道证据拿出来给人看，而是以另一种完全不同的悟道方式。这种悟道和绘画相同。绘画也是具有先天的独特精神才能达到最高造诣。在这里竹田具有一种把精神修行和艺术彻底一致起来的想法。

从以上情况可见，东方的艺术精神，表现在绘画方面超过对外界的忠实摹写的观点。发现、领悟宇宙深邃的情趣，或以悟得的认识先导而唤起的東西才纳入艺术，其价值在于艺术在人生占有的意义。在西方例如柏拉图的都市国家教育，亚里士多德的感情净化，是在社会性的扩展上来考虑的，而相反在东方却结合了个人的宗教信仰，个人的修身养性来考虑的。在这个范围内如果比较东西方艺术具有的精神效果，可以在艺术平面上看到广度和垂直深度的鲜明对照。

第三节 关于语言艺术

关于绘画从“再现”向“表现”这种西方的推移，和东方的推移是从“表现”向“再现”的经过作比较研究，不能只限定在绘画艺术范围内来思考。我们就作为语言艺术体裁

的代表诗，试着考察一下吧。

在西方文学的古典代表作品，在希腊语方面有荷马的叙事诗，品达^①、萨福^②的抒情诗，埃斯库罗斯、索福克勒斯、欧里庇得斯的悲剧诗，及拉丁语方面的维吉尔的《埃涅阿斯纪》等。特别是叙事诗的代表荷马及维吉尔是谈论诗歌常常要举出来的双雄。两者都有很多共同的性格，当然，不同点也是很明显的。然而为了在被限定的范围严密地考察，这里，仅举荷马进行思考。

他的叙事诗，众所周知有《伊利亚特》和《奥德修斯纪》两部作品，两者都是以特洛伊城战役为主题和契机的作品。不过后者是那个战役的英雄奥德修斯漂流记，因为多是幻想的故事，所以，这里我只提出作为严格意义上的叙事诗的典范之作的《伊利亚特》。

它的诗句的韵律格，叫作英雄六脚韵（dactylic hexameter）。这样的诗行全部共有15600余行^③。这种诗虽然是在文字出现以前，以口诵语言艺术流传下来的东西，但是，却仍能举出最引人注目的三点特色。

一、战争的状况详细地、仿佛就在眼前似地被记叙下来。在这种意义上，可以说再现度即模仿再现的程度极为浓厚。

① 品达（前518—438），古希腊著名抒情诗人。——译注

② 萨福（约前612—？），古希腊著名抒情女诗人。——译注

③ 作为参考，《奥德修斯纪》是12100余行，拉丁语的代表叙事诗维吉尔的《埃涅阿斯纪》有9890余行。由于校订本不同而有行数的差异。

二、主人公阿嘎琉斯内心的怒火，是通过他的意识状态来讴歌的，作为一个英雄表现在外的语言和行动，是一目了然的。其意义在于戏剧性格很强，内心冲动和身体的行动被直接结合着予以讴歌。

三、故事的情节不是特洛伊战争的全部，只不过是其中一环。情节本身比较单纯，由各个分段组成的交战情景是作为完整的单位构成的。主题就是以阿嘎琉斯悲剧的一生为线索歌颂神的命运和人类激情的对立斗争。看来它不是描写人类关系上的水平的交际，而是以思想形态来讴歌垂直地与命运、道德相关连的个人愿望。

这各种要素，对其后的希腊文学，夸大来说对西方整个文学发展的影响涉及到各种各样分化了的形态上。试就简要一例追寻它的行踪吧。在希腊也有抒情诗。它是继叙事诗时代作为抒情诗时代繁荣起来的。例如在萨福和阿尔卡依奥斯^①的作品中就有在记叙之上讴歌爱的历史的。荷马在记录过去战争的再现描写中就讴歌过爱人们当时的交往以至恋爱经过。所以，即便抒情诗，如在品达的诗歌场景中看到的那样，也是堂堂长篇，决不一定只是短的非历史性的东西。短诗要例外。

在荷马所具有的与垂直命运有关的诗的传统中驱车前行的，是收录在基督教世界礼拜祈祷中的旧约《圣经》的诗篇的一些拉丁译文的影响。这个虽然公开地成为大卫的诗作，但实际上仍收集着很多犹太诗人们的宗教诗。反正，根据人

^① 阿尔卡依奥斯 (Alkaios, 前620~?)，古希腊代表性的抒情诗人。——译注

们彼此之间的水平的关系，也呼唤垂直关系上的神的加入。连那些讴歌男女自身爱的关系的《雅歌》，也在这种传统的基础上，还原了信徒和教会的关系或灵魂和神的关系，使之能够被垂直地理解。

所以，依据荷马史诗的这种传统力，诗作为整体，有着相当明确的描写和向人格申诉两方面的特色，为了明确的描写需要长度，为了准确的传达也需要长度，这对诗来说被认为是不可缺少的东西，即由诗内在的逻辑性要求诗句论述上的必要长度，也是作为语言艺术由诗强制的原因。从而，诗型富有各种各样的种类，但是，某些极度短小的诗型，不是因为意义，而是因为形式的要求，说没有也无妨。从而，中世纪的宫廷抒情诗人们写的爱情诗中，也有象尼克莱特那样的，具有故事诗的形式，极长。倒是到了近代，象征诗出现前后，诗变得难懂，并且短了起来。最近，保尔·克洛代尔业已象任驻日大使期间试作的短诗那样，在内部也接受了俳句的影响，还多少开玩笑地模仿着俳句的诗型。尽管日本的一个语音和西方语的一个音节作为语言要素有所不同，但要在17个音节限制内作诗的风气也盛行起来了。如果没有最近这样走向短诗的倾向，也就不能产生模仿。诗变短了，作为西方的确是近代的普遍倾向。

看来，在西方表示“诗”的单词，本来在总称上是ποίημα (poema) 就是“被制作的东西”，因为它是被制造的东西，所以作为构造化了的东西，至少也要是含有几个分节的合成体。因此，表示叙事诗的ἔπος (epos) 还是“语言”本身，在没有文字的时代，为了记忆说出来的事情，而有了节奏和韵律，它被认为是诗之所以成为诗的原因。所以，诗

必须从略说明的这种思想，在西方是根本不能成立的。

与此相对，在日语和汉语中，直接作为作品（poema）表示“诗”的单词，是没有的。所谓在汉语和日语中的“诗”，就是在看了纪元前470年前后出现的被称为《诗经》的大序后才明白，诗是志之所之。“在心为志，发言为诗”。诗之所及，可以“正得失，动天地，感鬼神”。为了说明“诗”这个字，作结构分析，它是由“言”和“寺”这样两个字组成的。从而，诗这个汉字，是在作为住宿场所的神殿或寺院讲述超越性存在的词汇，即表示典礼上祈祷的词汇，这样说也不是错的。在这个意义上，即使人不理解，对方对于超越于人类的精神，理应容易地汲取其意义。所以，在这个限度内，索性把省略与象征性地表达作为诗的前提是不为夸张的。

在这个范围内进行比较，在东西方，与这种超越性事物的垂直关系可说是相通的。但是，在西方祈祷的愿望没有成为诗的本体，超越者参与进来，根据命运展开的人事戏剧作为描写的对象被认识，相反，在东方却因为从人的方面由其苦恼和喜悦产生的愿望和感谢要向神诉说，所以，没有事件描写，置重点于内心的吐露上。从而，与以叙事诗为开端的西方传统相比，必须说东方的传统是以祈祷诗为开端的。

所以，看看中国最古的诗集《诗经》，那里没有叙事诗，述说男女爱慕的抒情诗，是用比较短的形式写的。可是，它不是记述相互爱慕的历史，即使有很多向对方倾诉爱慕的形态，也可以看到，更多地是向超越性的东西倾诉苦恼和愿望的祈祷诗的水平化的结果。

这种倾向，就日本而言，也大致是相同的。以自己的爱

慕的象征表现作为生命的短诗型和歌为开端的日本诗，是非记叙的，非再现的，因为在交往中向对方互通爱慕之情的歌，是最受到珍爱的。在《万叶集》中多次见到的长歌多是由于仪式的要求而产生的，但是，这些都不持久，被短歌形态的歌继承了。到了13世纪，作为这种短歌基调的五音、七音的格律被单纯地组合起来，变化成为战记文学和谣曲那样的长诗，开始表现为叙事性的再现。但它的结局也被中断了，特别受到俳句那样超短诗型的侵袭。长诗的成立，除了芜村那样的例外，是在明治维新以后，主要是受到了翻译西方诗歌的刺激，便企图建立起新体诗。恰好在西方试图将日本短诗型的诗学去之时，日本却在明治、大正时期，出现了例如土井晚翠，索性模仿荷马的叙事诗、称赞诸葛孔明悲剧一生之类的长篇作品。

以上这个概观，虽然可能被认为是单纯无内容的东西。但是，在艺术总体上作为一种艺术理念，从记叙的再现性到象征的表现性这种通过西方较长历史的艺术理念的变化和从象征的表现性到记叙的再现性，同样经过较长年月表现出来的东方艺术精神的变化，它们是逆方向性的。这在东西方文化比较中，必然是兴味浓厚的事实。对这种相反的性格，已经在语言、习俗等方面进行了论述，可是，还要在讨论认识问题时重新认识，所以，希望记住。

第四节 风土与诗歌——咏月考

东西方诗的概观上的异同，原因何在呢？可以认为它正是基于在东西方哲学上分别明确起来的人类认识构造的不同，

还有另一方面是否可以看出东西方在空间上风土也不同呢？

大概，受惠于具有其独特光辉的大理石的风土中的雕刻艺术，自然适合用来雕刻生气勃勃的青春像。而在受惠于树木，在干枯的木料上雕刻，制作有很多涂上很浓颜色的漆以耐保存的木雕艺术品的国家里，在经过一定岁月后，体色沉淀了，并且象枯树那样干枯的老人雕像，作为艺术来展示不是可以说也很合适吗？我们的神话，无论《古事记》，还是《日本书纪》，都充满着青春的诸神群像的戏剧性活动，除了例外，没有干枯淡泊的老人登场。在那里没有适合展示老者风格的木雕艺术演出的舞台。在受惠于具有可与希腊人相比的视觉才能的日本人的历史上，没有固有的诸神的雕刻的理由之一，是因为神话的戏剧和艺术素材没有接上头。因为经过苦行锻炼成为淡泊，与新鲜敏锐的生命力相比认识到寂寞孤单的风貌意味的所谓老年宗教的佛教输入以后，在日本儒者像和圣人的雕刻作为木雕繁荣起来了。虽然同样是木雕，可是与石像相似年轻而有朝气的或保有婀娜多姿美的雕刻，如《百济观音》那样的，特别是受到来自韩国的那种发有白色光辉的石像的强烈外来影响（这里我只是想先提出来放着）。至少在其程度上，风土和艺术是有关的。

那么，在语言艺术上，风土是怎样表现出来的呢？我为了找到月亮是如何被放在诗中歌唱的这个问题的结，想作古今“咏月考”。

欧洲的月亮，在病着。意大利、西班牙，总之南欧例外。从很少晴朗之夜的中欧跑到北欧，皎洁普照的圆月是例外。青白色的圆月，怎么徘徊在世界上空呢？浮士德仰望明月宁愿去死，他希望在月光照耀下的高原散步时，在他的思

想里，“精灵、幽灵和妖精承受着圆月”朦胧的光在浮游着。呼唤着“希望用月亮的青露淋浴‘健全’的东西”，可是，那个已经和精灵一起漫游的情景就暗示着死，于是就连圆月也都成了不祥的预感。浮士德所以想象“希望在夜的森林里沐浴月光”，是因为看到了召唤死亡那个装毒药的小瓶。因此，民间代代相传，望月之夜，吸血鬼走出坟墓来彷徨，妖怪随风起舞，所以，人们也发疯地奔跑。

“月”的拉丁语是luna，把托借圆月的迷狂叫作lunatic。象“月夜彷徨症”这一日文译名所显示的那样，月之夜，甚至还是被无意识的冲动驱使的犯罪场面。想想看，表示“月”的欧洲词语，无论是英语的the moon，还是德语的der Mond，哪个都包含着阴沉的音响。法语的la lune，虽然感觉到一道光，可是仍然没有那么锐利，是细长的。其语源拉丁语的luna发音就暗。

在西方文学上，月亮明亮地放着光辉的，是古典希腊的诗。试引吴茂一先生有名译著上的闺秀诗人萨福为例：

星星在明月身边，
悄悄地藏起了它光辉的身影。
正是十五之夜的银光，
普照了大地之时。

在希腊语上，“月”叫作σελήνη (selene)，发音清冽。萨福的这首诗中用了累斯波斯岛的方言，“月”的名字成了σελάγνα (selanna)，随着月亮大小的增长，虽然它锐利的光也好象要失去似的，但，却是具有明月情趣的诗。

皮埃尔·罗蒂^①作品中有大的明月，可是《菊》却是在日本的风土上的。太奥费尔·戈蒂耶的“*Au bord de la mer*”（《在海边上》）^②是西班牙马拉加的月夜之歌，这个月是满月，但是，月的胳膊是银色的，手是白的，所以诗里写的是连扇子都要掉下来的病态美女。连比较注重月明之美的西班牙，都是这样。

由此而联想起一件事情：1960年在雅典召开第四届国际美学会议期间，有一个望月之夜。到了子夜，开开门，为了能在古希腊卫城的遗址上看到月光下的废墟，海尔穆特·库恩（Helmut Kuhn）和露易·帕雷逊（Luigi Pareyson）、米凯尔·杜夫莱纳这些朋友们从豪华的招待宴会上偷偷地溜了出来，说还从来没有见过这样的月夜，便诱劝我也出来。他们这些中欧人被希腊的月亮感动了。我也眺望着把影子映在古老的大理石上的美丽月亮，毫不吝惜地把它的光辉撒在海面上，我们也无拘无束地毫不吝惜地赞美。然而想起萨福

① 皮埃尔·罗蒂（Pierre Loti, 1850—1923），法国小说家，曾访问日本，著有《菊》，《秋之日本》等。——译注

② “*Au bord de la mer*”

La lune de ses mains distraites
A laissé choir, du haut de l'air,
Son grand éventail   paillettes
Sur le bleu tapis de la mer,
pour le savoir elle se penche
Et tend son beau bras argent ,
Ma's l'event il fuit sa main bl-uche,
Par le flot qui passe emporté.
Au gouffre amer pour te le rendre,
Lune, j'ir is bien me jeter,
Si tu, voud's du ciel e'escendre,
Au ciel si je pouvais monter.

的诗写的是“十五之夜的银光”，就象在我少年时代曾经念过这个诗，当时就惊讶为什么不是“十五之夜的金黄的光”呢？恐怕是连希腊的澄澈的月亮，也确实没有日本的月亮那么明亮。我告诉他们自己少年时，喜欢借望月之光读诗、日本的月亮有那么明亮时，他们的眼睛都湿润地惊呆了，告诉我说很羡慕。

这些不是虚构的故事。我在中学二、三年级时，喜欢借照在窗上的月光读作为辅助教材的《平家物语》，事实上，那是可能的。一面被那样的月光照着，一面朗诵“月光没有一点阴影，只有秋风啊刺骨”，举出年代虽是军国时代，但却流着眼泪想到与平家一同死去了的樗牛^①的唯美主义。虽然这情景有点象“花鸟风月”，但是，正是这样的明月，通过时代，才能扮演日本诗歌第一流的三角吧？仅就想到的作品，原样地举出来看看吧。

夜发熟田津，乘船待月明，
潮来月忽出，趁早划船行。

（额田王《万叶集》）

爰君住近里^②，此夜君望来，
月照普天下，清辉可爱哉。

（汤原王《万叶集》）

① 樗牛，指日本近代文艺评论家高山樗牛（1871—1902），著有《美的生活论》等。——译注

② “不远里”也有解释为“近处的村庄”的例子。（在原文中，“近里”写作“不远里”。——译者）

此外，还有一些吟咏月光的诗，它们的大意是：

傍晚的月光，照耀着，犹如秋天的红叶，胜似红叶。
（壬生忠岑《古今集》）

难忘别离时倾诉的依恋，又是那个月明之夜，我们却难以邂逅了啊！
（藤原有家《新古今集》）

晴朗的秋夜，月光照耀着天空，大雁在月影中鸣叫着飞过去了。
（贺茂真渊《贺茂翁家集》）

移动着的夜，没有白云，只有月亮高高地照彻高野的山峰。
（斋藤茂吉《灯火》）

月亮徐徐升起来了，月光照耀着，我们乘船吟咏在大海与江河汇合的地方。
（山元勇次郎《新万叶集》）

当月明之夜，春日野的鹿群，把青草垫在身下，伏卧着，皎洁的月光啊，把它们角都清楚地映现出来了吧！
（会津八一《南京新唱》）

都是堂堂金色的满月。不，甚至连初三的新月，留下的印象和那皎洁程度，也象锐利的镰刀那样清晰得使人惊奇。

仰面见初月， 见之转叹嗟，
人眉惊若此， 所念在天涯。

（大伴家持《万叶集》）

还有岛木赤彦的诗，大意是：

天犹寒，湖冰却已消融了，新月的影子，
在微波上，似睡非睡地移动着。（岛木赤彦《十年》）

从举出的这些歌来看，如果我们是住在日本，即便象东京这样公害云云的大城市，不论秋天，还是冬天，每每也能享受到皎洁照耀着的月亮。在用各种颜色的霓虹灯装饰的大厦栉比的大街上，也都洋溢着它的光亮。还有在我初任副教授的时候，和研究室的人们在野尻湖之秋看到的圆月，是那样的明亮，那样的大，那样的美，至今还留在我的记忆里。另外，还有那锐利的新月的影子象雕刻的艺术品挂在每天着急回家路上的天空中，然而它留给人们的记忆，无论谁都是不会忘记的。

且说，如果月亮的美丽，明月的光辉，还有新月锐利的光芒，仅仅象这些歌里歌唱的那样的话，幽玄的情趣在咏月上就成为不可能了。然而，与月亮之歌有关的，从某一个时期开始，歌唱的是微暗的月亮。因此，就产生了月亮把影子弄弱的作品。据我所知，那种阴暗的月亮之歌，在古代绝对没有。可是，从某一时期开始，就有了。如下面的一些诗，它们的大意是：

傍晚时分的月亮，照着薄薄的红叶，照着无霜的初秋夜空。
（鸭长鸣《无名抄》）

天空的霞霓依在，微寒的小风吹过，雪融了，春之月夜也变得朦胧起来了。
（藤原良经《新古今集》）

傍晚的月亮，飘着白色的波浪，象潮水似的涌来了。掠过了难波江上芦苇的嫩叶。
（藤原秀能《新古今集》）

月亮出来了，星光也变得遥远了，微凉的小风吹过薄暮的天空。（伏见天皇《风雅集》）

春天的月夜，朦朦胧胧的，在篱笆墙下看不见的地方，无疑有我亲爱的恋人。

（香川景树《桂园一枝》）

听着茅蚬的鸣叫声，画眉似的新月之光，好象也增加了它的亮度。（北原白秋《雀之卵》）

月光如水地流动着。在一个地方，勾画着栲树的丰姿，飘动着银泥似的白雾。（太田水穗《螺钿》）

然后，在无论谁都能忆起的歌上：

遥望杜鹃拚命啼叫的方向，只剩下了一轮残月。

（后德大寺实定）

有了以上这样的诗句。看来这样是索性把褪色的月亮，当作象征某种虚无和追忆怀念什么来歌唱的东西。

这样，在10世纪以后，并存着把无法捕捉的朦胧月、残月和傍晚的晕月作为月亮之美，在歌中吟咏的传统。在这里圆月明亮的光辉并没有从歌的题目中消失。只是又讴歌了其它种类月亮的美。这确实扩大了自然美的现象领域。

这新的美学创见，在诗的范围是由谁创造出来的东西呢？确实是《万叶》。作为后期诗歌，例外地、某种程度地出现了“朦胧”的月亮。

夜雾蒙蒙夜，月光暗照来，
斯时虽望月，见月亦悲哀。

（大伴坂上郎女《万叶集》）

通过小帘间，独自去凭栏，
欲见无由见，夜深夕月寒。

（作者不详《万叶集》）

也有这样的作品。不过，无论如何，是把朦胧月和月白作为题材了，这虽然是重要的事情，但是，他们并不是把那样的月亮看作是美。不是依靠自己的，只是把自己恍惚的思想与那个月亮相似的感情移入，作为题材，所以，那个月亮不是美的。下面请看清原深养父的歌：

夏夜尚深夜，天明早已经，
云间何处隐，晓月已无形。

有这样的诗句，这因为是不知明月在何处，短夜将晓的情景，可以看作是属于新的创见。根据词书来看，也不过是欣赏明月的余韵而已。

子夜的月影，是再度重逢了呢？还是在不知不觉间躲进云中去了呢？

象紫武部的歌，能看到是在讴歌隐藏在云中的月亮。是说照亮在相逢一瞬的明月之光，很快就隐藏到云彩里去了的情景。是指逝去的皎洁的明月之光，在那里却被讴歌着。从

而，作为欣赏朦胧月之美一类的创见，必须到另外的歌中去寻求。象众所周知的大江千里的歌，它的大意是：

春天之夜，既不晴，也不阴，在那朦胧的月夜里，好象什么也没有啊！

根据词书，这是《白氏文集》的“不明不暗朦胧月”这句诗的改编。千里和藤原公任评价过的深养父是同时代的人。那个公任是采用了许多此歌来源的白乐天《和汉朗咏集》的编者，所以这类人在佛教和中国诗人的影响下，酝酿出来的感怀，完成了“余情”和“幽玄”的美学，并形成了认为朦胧月也是美的观点，从而导致了这类作品的产生。

然而，在这里，死者的骄傲和迷狂的愿望没有达到戏剧性对立的深度的原因，就是沉入与自然融合的古老美学过早地被树立起来的缘故。或者是要和屏风画融合这种艺术上的要求，在风景画中过分要求佛教意念诗的丰润。还是因为受教于外国诗对自然的见解呢？歌论的面貌改变，尚是美学史之谜。

要明确的是：在吟咏明月的光亮的诗歌中，有着明显的自然风土的影响。然而，现在必须接着说的是，谁看见日本的月亮是“今晚的月亮的的确确是绝妙的月亮，象从坟墓里出来的死人似的……”（奥斯卡·王尔德：《莎乐美》），好象（古时贵族身边）小侍吐出的话。

正因为如此，当朦胧的月亮出现时，不能忽略有某些精神风土的影响。那是白乐天的诗吗？还是佛教无常感的东西？或者还是幽玄来到歌论诗学上的胜利？无论如何，这些都是

某些精神风土的影响。

在这里要明确的是，美学不仅是追寻着历史性的作品，还要对新的作品从内部来促进，当然也有没能把它当作一种精神风土来注意的情况。据说，必须那样做的知性的光辉就是美学。当时的歌人和歌学者们，无论在国际上还是在学科间都是开放的，关于歌和其它艺术的关系也是开放的，这也是事实。其全部意义，就是作正确的比较研究的目标。那些歌论的美学家，与其说是历史家，莫如说是创造历史的美学家。那在后世是很难理解的事情。然而，我们虽然探讨着东西方的哲学，但也认为对日本文学作那样的思索是必要的。即使注重历史，所谓的诠释和研究是有区别的，只有研究才是重要的。以上那些和亲自发现新问题而提出创见有关系。觉得近来好象少了些研究似的。所谓学问恐怕误解为只是事实的调查和记录，以为人的知性的思索在任何领域里都要排除不合理吧。创造出来的事实就成为知性，而所谓事实也就是被创造出来的东西（factum是facio的过去分词）。

这样看来，月亮还是作为看不到的光辉浸透人心的。在北原白秋的歌中写到：

.....
辉耀着的月光，分明地变冷了，正在凝视着明亮的大门，却逐渐地都模糊起来了。

月亮，作为失明了的诗人的最后光亮，在可视性和不可视的境界里辉映着。它还是那样地成为幽玄的象征。接着我们考虑一下幽玄。

第五节 幽玄与神秘

所谓真正的美是什么呢？例如在前一节里考证咏月时，极其自然地产生了把明月认为是美的看法，和所以把曾经并不认为美的在阴天里隐藏起来的月亮又认为是美的，那些美不是根据人类意识之外存在的月亮状况来决定的，而是人们的意识去发现了另外的美的缘故。也就是精神规定了美。

虽然存在者的外部条件，不能说与精神的志向无关，但是，也不要忘了决定美丑的力量之一是对事物的看法。而所谓对事物的看法，若彻底说来是由哲学的认识净化来的，所以，在这里本书的课题是以充分的形式表达出来的。

现在，因为要论述歌的情况，进而就与歌论有关的考察来看，讴歌漂浮在可视性与不可视性之间的微妙月光的美的意识，认为与幽玄相关，这是日本中世美学最大的收获之一。

在定家的《每月抄》上已经给予极其重要意义的“幽玄”，经过各种各样的展开，在正彻亲身经历禅宗境界悟到的歌论上，也是在最有兴趣的考察中结束的。在他的《清岩茶话》上，有下面的考察：

“究竟应当把什么称为幽玄体呢？不论从词体来说，还是从心境来说，都无法明确地讲：‘这就是幽玄体’这样的话。如果说行云回雪就是幽玄体，那么不是说天空一片片的白云和随风飘舞的雪花这种景色或情趣，也应当称为幽玄体吗？在定家所写的《愚秘》一类的书里曾经这样说道：‘如果举个事物来比喻幽玄体的话，那么，在中国曾有过一个叫楚襄王的帝王。有一天，襄王说他想睡午觉，而睡下之后，从天

上下来一位神女，在似梦非梦、似幻非幻之中，与襄王相会。临别时襄王不胜依恋惜别之情，神女说：“我乃上界神女，与君有前世宿缘，故来相会。不可久留于此地，”说着便要飞去。襄王不胜恋慕，遂说道：“既然如此，请为我留个纪念品吧。”神女说：“我留下个巫山作纪念品吧，这山就在王宫附近。在此巫山朝有行云，暮有行雨，你就咏这两句来寄托思恋之情吧”。说完就不见了。此后，襄王思恋神女时，就对着巫山长吟此“朝为行云，暮为行雨”之句，以纪念当日之会。似此吟咏朝云暮雨之句，当称为幽玄体也。象这样的句子之所以称为幽玄，因为它说的是深沉的内心的事。而这种心事更进而用言词明显地表达出来，这不正是幽玄之体吗！如果只以漂泊不定之体称为幽玄体，恐怕未必妥当。如果这样，那么，身着绢裙的四、五位贵妇人高咏南殿花开之盛这样的情趣，也可以叫作幽玄体了。而根据词书的说法，这只不过是一种顾明月而乐之这类句子的余韵而已。”^①

这些要点，归纳起来有如下三点，即，所谓幽玄体，如果用自然景色来比喻，就是硬硬的白云，就是下着的濛濛细雨，在那样风景的背后暗示着一种美的事物。第二，然而，在现实中没有华丽的色彩。第三，不过，在其背后有着神女或盛装女官那样艳丽的、飘香的引人入胜的东西。而把这三点归纳起来，正彻在最后说的话，值得注目：“只有这样方可称为幽玄之事也。”总之，所谓“幽玄”是不能用语言明确规定的。

如果那样，幽玄是幻想吗？为了说明应用幻想世界，“幽玄”本身不是幻想，是现实的感情，被云雾隔开距离的

^① 根据日本古典文学大系65《歌论集能乐论集》（岩波书店）所收的《正彻物语》。

感情形成了幽玄。而在这里看不到真正美的东西，虽然看得见的东西在那边，但却又不能以那个看得见的东西为线索去思考，具体地说，就是不能把存在于瓊瓊的白云背后的东西作为美女来想象时，是与首先形成的憧憬一起告成的。

如果这样来看，正彻歌论所达到的“幽玄”，就象例如在中国开始使用时的语义，如《临济录》（临济慧照禅师的语录）上所说的“佛法幽玄”那样，毕竟是无法比喻和不可知的佛法教义的难以证明的深奥。再又和老子论述的“玄之又玄”那种所谓宗教上的神秘稍有不同，被认为是与唯美主义上的憧憬相关的东西。还有在平安朝时代展开，其后被认为是在各种各样形态上千锤百炼了的女性美的极致。

然而，象那样在看不到真正美的东西这种界限上，在西方也可以说是一样的。即，柏拉图虽然是那样地把“美的教育”作为自己的哲学、主张重视美的人。但在他的说教上，把物体上的可视性的美作为出发点，人必须依次地深入到观点中去发现新的美，道德的美，学问的美，然后才谈得上看到美本身。而这个“美本身”也是作为使道德美成立的根源，无论如何，在知觉上放射着不可知的光辉。

最直截了当地表达这个想法的是《大希庇阿斯篇》，苏格拉底不是问什么是美的东西，而是问美是什么。更具体地探究这个问题的，是普罗提诺的《九章集》对美的考察。根据他的说法，真正的美就是使许许多多好看的东西成为美的东西，就必须用自己内部的眼睛来看，也就是必须用精神的眼睛来看，它是用眼睛所看不到的。因此，他主张：就象雕刻家为了制作美丽的雕像，而把没用的石头用凿子砍掉，如果不砍掉自己内部的邪心，就不能看到美本身。

看来，在艺术上最重要观念之一是美，在美的范畴中，东西任何一方都认为现实中不能知觉到的是幽玄和神秘。对这个问题，东西方可以说没有差别。

当然，如果说完全相同，回答必然是否定的。象已经论述过的，就连那个自身就是修禅僧侣的正彻，他把作为美的极致的幽玄思考为以憧憬男女性爱的对象为形象的美，漂荡着无法比喻的艳丽的香味。“幽玄”应该被认为是这样“艳丽而温柔”吗？或者必须是唐代那样的纤细吗？虽然不能简单地下结论，但是，它和“风韵”有很深的关系。本来最初使用“风韵”的地方是在《古事记》中叙述恭允天皇的歌谣里：“枕着棹弓躺着，醒来拿起梓弓，事后也拿出来看，思念妻子的风韵。”这样，把对跑着追赶轻太子的轻大郎女的焦急期待和憧憬的思念，和对那个女性在途中所作的可怜努力的怜悯的思念，合而为一。如果现在通过思念、憧憬那个见不到的女性的语言来认识的话，作为美的极致的“幽玄”，基本上是和“风韵”、“艳丽”、“温柔”结合着的，并且不能否认还伴有爱情的“神韵”。

与此相对，象那样连憧憬也舍弃的地方，闪耀着超越这个世界的神秘的美和所谓以柏拉图、普罗提诺、纽萨的格雷高里^①的思想作为正统传统的西方的“神秘”，是有显著的差异的。以认识上的苦修为前提的柏拉图、普罗提诺的美的观念，存在于超越可视性世界的地方，就是说，要在记述可能性的彼岸看到美。那么，想想看，这等于说作为艺术理念

^① 纽萨的格雷高里（约332—约395），希腊神学家，曾任纽萨主教，故名。——译注。

的模仿再现所不可企及的东西才是美。美一方面支撑着艺术，然而，一方面却又拒绝确定作为艺术亟待解决的问题。在那种意义上，美成为神本身的光辉。

与此相对，东方所认为的美，不纯粹是人间的吗？例如“美”这个字本身，就带有作为祭品的兽的巨大的意思，这就意味着人类为了向神奉献大的祭品，连生命都要失去时所形成的心的光辉，而且还在人类世界范围内与最纯粹形式的恋情有关。如果想到这些，在我们传统上的美，即使与超越有关，也必须彻底地与产生自人类方面的激情联系起来考虑。

所以，西方传统的“神秘”，和超自然的光、辉耀、光荣结合着，和来自上边的拯救之光结合着。相反，东方的“美”，常常被认为是难以达到的虚幻境界，所以，虚幻和美又结合起来了。在江户时代的俳句上有着“牵牛花开放在短暂的瞬间，但却很美”（椎本才麿）这样的作品，但在当今世界，从它的正确程度来看，虚幻到无处可以捕捉的东西就成为幽玄的美。在这一点上，必须认为它与可以作为逻辑上最确实的东西把握到的神的光辉的美的神秘是完全对立的。

如果那样，我们怎样做，才能说明下面的问题呢？即，在前节已经说过的，东方的艺术作为宗教性的“道”，是和个人修行相关的东西，但又是非宗教的，勿宁说是极端人性的，甚至也可以说是性的美的理念，为什么能和宗教的“道”相一致呢？乍一看好象是矛盾着的，可是只能作如下的回答。在东方，美虽然是联系着人们难以企及的憧憬来思考的，但是，由于把在现实中不能达到的东西，在艺术世界

上象征化，并牢牢地抓住，所以它是依靠净化贪恋而成的。只有这样来看，才能说明自古以来艺术是精神净化之道的观点，即“艺道”传统。这种情况，还要进而关联“沉默”，考虑一系列异同。

第六节 沉 默

我们已经说过，正彻认为“幽玄”，也就是极致的美是不能明确说清楚的，在这一意义上，在美的面前有沉默障碍。这决不是突然发生在正彻身上的问题，在我以前的著作《东方的美学》中也曾明确地提出过这个问题。作为东方最早的艺术论的孔子的思想中，用定义无法说清楚的地方，在正名的彼岸，闪耀着艺术之光^①，必须看到那是个影响深远的观点。与此有关的问题，已让给我的前部著作。

艺术经验和沉默的相互关系，是甚为重要的问题。虽然关于这个问题在体系上的研究，还必须在另外的机会详细地说明，但是，我们只就艺术和美在笔墨和语言都难以表尽的这种意义上，认为不仅仅是要求沉默。在现实中，在音乐演奏即将开始之前和演剧的舞台即将开幕之前，体验到了紧张的沉默。而这个沉默，不是声音的欠缺现象，是体验与集中自己精神有关的独特现象事实。这个是与艺术有关的人们作

^① 在《东方的美学》中，今道友信认为孔子所谓“正名”，不是确定君臣名分，而是给事物正确地下定义。但是，正名受到知性的规定，不具超越性。而艺术处于“正名”的彼岸，可以达到超越性的目的。这里所说的在正名的彼岸闪耀着艺术之光，即指此意。——译注

为共同体验被意识到的。所以，在那个范围内，东西方不应有很大的差别。我希望看到那种情况在各种各样文化圈的古典方面是怎样表现的。我在这里不是选择同时代的古典，也不是把选出的两个作品进行比较。而是选取了认为最有特色的表现了关于沉默的文章，来尝试主题的比较研究。

在《更级日记》^①中有如下一段文字：“足柄山这个地方，从四、五天前开始，就已四面都阴森可怖。好不容易走进山脚处，也仍然看不清天空的景色。一望无际的密林，更使人望而生畏。当我们宿在山脚下的旅店时，在暗无星月、四周漆黑之中，不知从何处走出来三个游妓。其中一人年约50岁，另二人，一个约20许，一个约14~15岁。她们在我们的住处前撑起伞，坐下来休息。男人们点起灯笼去看，说是从前叫小板人家的孙女。头发长长的，整齐地覆盖在额前，皮肤洁白无垢。正当人们纷纷议论说她们不知是什么人，又不象官宦人家的使女，而寄与怜悯时，她（们）以清越无比的声调唱起歌谣来了。人们对她们更加怜悯了。凑到跟前，高兴地听她们唱《不要迷上西国的游妓》等歌，并且又和她们一起唱起《比起从难波地区游荡的人来》的歌来。不仅在人们的眼里她们是纯洁无垢的，就是她们的歌声也是无与伦比的。不久，她们又向那可怕的深山中走去了。人们思念着这百

① 《更级日记》的引文虽然认为应根据日本古典文学大系上的，但引用起来，因为它用假名写的，极难读，所以此时为便利读者计，考虑到以从理论上理解本书为急务，而根据西下经一校订、岩波文库的版本。本书读者尽可能借此机会，熟习前面提及的古典文学大系上的作为假名文学的《更级日记》原文。

听不厌的幽怨歌声，一个个都落泪了。在我幼小的心灵里，就更是连我们离开这家旅店的情景都很清楚地印在记忆中了。”

在这里，虽然没有特意使用“沉默”这个词和适合于日本语言的“无言”，但却明确地表现了对沉默问题进行的重要省察的线索。首先，虽然写着少女“以清越无比的声调唱起歌谣来了”，但是，“清越无比的声调”在这个文章里表现的声音虽然决不是小的，但是由于是清脆的、品格高尚的声音，因而和冲破闲谈和笑声那样大的声音不同，它是在听众中以保持屏息那样的沉默为前提的。那个沉默是为了倾听的沉默，是对于对象集中自我的姿态，是支撑着艺术现象作为艺术经验从事物的水平上浮现出来的东西。这种沉默一方面是在要很好地理解对方说的话时，在极度地使神经紧张倾听这种意义上最高级的自我活动；一方面是自己一句话也不说，不！是抑制着自己想说的一切，沉默着，和那个紧张本身类似。这样的沉默，不问时代的古今和大洋的东西，是被认为作为艺术经验的基本构造之一的东西。

然而，《更级日记》表示了另外一种沉默。那是“又和她们一起唱起《比起从难波地区游荡的人》的歌来，不仅在人们的眼睛里纯洁无垢……”，在这里，歌曲终了之后，没有写人们说什么。这能使人想到意味着卓越的演唱之后的深沉的沉默。仅就所读的这段原文，因为人们并没有想到这三个游妓，原来是那样的艺术家。仆人们挂起灯笼品评着，一边吵吵嚷嚷地说，这是谁家的子孙呀，有可以入宫侍候的好姿色呀；一边让她们唱。所以在演唱开始前，看不到屏住呼吸作为想听名人演唱那种紧张期待感的沉默。随着演奏的进

行，前述的沉默便支配着人们，其声音清越无比，余音缭绕。然而，当唱完时，人们意外地欢呼称赞，夸奖着说：“不要迷上西国的游妓啊！”但是，下面的歌曲一唱完时，由于人们听到那美妙的（声音）都神往了，所以什么都说不出来了，只有沉默。作为这样感动的沉默，在作为倾听的沉默刚刚结束之后，虽然也许是一瞬间的，但是，由于是作为纯粹解放的非语言性被意识到的东西，和作为贯穿于艺术体验的倾听的全过程的紧张沉默形成质的差异。而这也是不同时代的古今和大洋的东西，精神从恍惚的沉默回到现实中，常常体验到的。那么，在这个日记中，除了这些以外，就没有特别应该注目的沉默了吗？

该书写道：这三个游艺的女性，从“四面都是阴森可怖”的足柄山脚下的“暗无星月的四周漆黑”之中，“不知从什么地方走出来了”。又写到：歌唱完了时，她们又向“可怕的深山中”的黑暗里走去了。读了这些，闪光的艺术从黑暗中出现，又在黑暗中消失。这个山夜的黑暗，形成一个大的沉默。从某种意义上来说，在人们思想上作为难以捕捉的东西就是“无”的象征。肩负着艺术（使命）的歌手们，就这样，从象征着“无”的恐怖山中的黑暗里站出来，又在那里消失。这种事情意味着什么？艺术虽然是一种表达，但是它和具有形体的一切存在者的沉默，在本质上的不同之处在于，艺术从大到“无”的沉默中产生，再回到那里。换言之，艺术是以人为中介的绝对“无”的自我否定，所谓否定根本上是“无”自身的否定的，所以又回归到自己方面去。在没有价值的、不足取的、不完全的“有”的世界上，为了显示与那些完全不同的光辉，作为绝对“无”的沉默进行自我

否定，把鲜明强烈的辉照稍微显示一下看，既把自我否定作为本质，那个辉照又自己否定着自己，并且回归到“无”。它在确证着这个世界所无法实现的艺术的美的同时，也证明了它的虚幻。《更级日记》暗示的，是作为这样大的宇宙的沉默的“无”，在与其相对的作为小的表达的艺术作品上凝聚化。可以认为这里存在着东方艺术观的基本结构。隐没在云雾中的山水画，也可以认为那没画的空白处，是无限者的“无”，集中在一朵花上的静物画，也宣告了由那个没被涂抹的无形的沉默支撑着的情景。无论是作为中国古代诗歌的五言古诗，还是作为短歌或俳句，根据谁都说不清楚的事情，理解了能说清的事情，由此而发现鉴赏的实质。应该说，这种大的沉默，象这样既是将无用之用作为“用”的“无”的象征，同时又是“无”支撑“有”这种想法的象征，充分地表现了东方思想。

与此相对，用其他形式来表现沉默的是维吉尔的叙事诗《埃涅阿斯纪》。

伊里昂城陷落了，不应再抵抗希腊方面的势力，从故乡特洛伊城逃出来，放弃了建立新国家的希望去航海的人们，遇到了海难，好不容易才游到迦太基岸边的勇将埃涅阿斯，受到了狄多女王的款待，在那个宴会席上，应别人的请求，讲述战败以及七年漂流的苦难。大家屏息静气，一片肃静。在这一段中出现的拉丁语如下：

Conticure omnes, intentique ora tenebant.
[nde toro pater Aeneas sic orsus ab
alto,

大家都恢复了镇静。保持着集中的沉默。不久作为父亲的埃涅阿斯在高高的座位上开始讲述。

他把“不能讲的痛苦”在女王的请求下讲了出来。那个故事很长，约为持续1500余行的诗句。可是，在第三卷结尾处，维吉尔这样写着：

大家在倾听中，只有埃涅阿斯这样的父亲一个人讲述到遵从神的命运旅程告终了。

于是就安静下来，作为以此告终而沉默了。

在这段诗中，埃涅阿斯开始说时，大家都沉默。人们在他继续讲话的时候予以倾听。如前所述，这一点，不问大洋的东方与西方，均是如此。问题是在结尾的地方。埃涅阿斯把神们赐予的命运（根据神们说的fata）用他的语言逐一地详细叙述，于是在恳切地把一切经过明白地报告之后，好容易象把自己讲的全部都听到了那样地安静下来了，在那里特意作为结束，安静地休息了。据此看来，维吉尔的沉默，除了前述的东西方共同的沉默外，在这个结尾部分显示了它的特色。即，它是表示明了的再现讲述之明了的终结的沉默。的确起到了绘画的镜框的作用，是说话和无言的区分线。沉默决不同于“无言”。它是以意志来结束他的讲述的，是给予讲述轮廓上的极限线。在那个意义上，是和开始的沉默在质上相同的人的沉默。所以，我们把东方的沉默，起名叫宇宙的沉默，从作为自我否定的存在者的辉照来考虑，西方的沉默的确是人的沉默，这是与存在者有关的人类的再现中，人类在意志上限定自身的规定性的轨迹。

为了引起注意，有些事情必须附带说一下。我们现在不是比较《更级日记》和《埃涅阿斯纪》。如果把这两个体裁和时代都不同的古典作品进行比较，完全是毫无意义的事情。不管处理这两部作品的理由是什么。那是由于两者都提出了艺术和沉默的关系问题，注目于它的场所的共同性，可以认为，在那里自然而然地表现出东西方的对比。本来不是要比较无关的古典作品，而是注目于包含那些相同的沉默背后的观点。这是一个作为方法论上的课题。

第七节 关于音乐

认为艺术在现代世界中所占的位置在历史上是不可动摇的，这恐怕是错误的。现在作为演员、音乐家等文化人在社会上的地位固然很高，如果干得成功，很多人也很具有经济实力，并且在市民社会里也占有不可动摇的地位。总之，作为正当合理的职业者、作为从事高级的活动的人而得到理解，为了加入它的集团，根据情况也有必须经过大学级研究机关的情形。然而，即使在日本，想想大约百年左右以前，演员被叫做“河原乞食（即乞丐、贱民）”，包括能乐演员的地位也不过是按照达官显贵们的心情所左右而存在的。同时艺术家作为“艺人”，也有被认为比一般职业者地位更低下的时代。即使在自引为荣誉很高的情况下，进入上流社会，在显贵和富豪面前表演歌舞乐曲的女性艺人，一方面是艺人，另一方面仍旧屡见不鲜地被视为娼妓。这种情况，在西方也有相似的方面。莫扎特那样的天才作曲家，也必须按照贵族的要求作曲，巴赫那样的名作曲家，也不过当个教会的

乐队长，要应与教会有关系的人的要求作曲。由于是演员，所以，使名字流传下来的人们，和其它文化领域相比，必须说是极少的。在中世纪的宫廷抒情诗人们，想想看，也就是在宫廷里谋生的游手好闲的艺人。

如此看来，如果说时代越早艺术家的地位就越低，那也未必是这样。古希腊的诗人，作为所谓阿提卡悲剧的国家宗教仪式上的名演员，甚至被称为“人类的教师”。

所以，必须注意由于时代和地域的限定，特定的艺术是怎样被对待的。作为一例，把音乐举出来看看吧。

只要从现代状况来看，东方特别是在日本，说起音乐人们都几乎理解为西方音乐。所以，对“音乐会”这个词汇，人们几乎就是把它理解为所谓在西方展开的音乐。不过在日本，还有日本音乐，在音乐学校或音乐大学这些机构中，外国音乐和日本音乐并存着。在那种意义上，只要与音乐有关，即使与西方相比，也是日本方面丰富些，这种看法也能成立。最近，无论作曲，还是演奏，东方对西方音乐参与得很多，但是，对东西方音乐史上存在的差异，不应该视而不见。

众所周知，在东方古代孔子极为重视音乐，他的学说和柏拉图的音乐学说也有类似的方面。源于典礼的中国古代音乐，和直接以天为对象比起来，更使之倾向于祭祀皇家祖先的“家乐”，作为艺术它被看作是趣味甚浓的东西。无论是从最近发掘出来的古代乐器的规模来看，还是从孔子学说上有关音乐效果的文章来看^①，它的水平在艺术上来看，无疑

① 今道友信：《东方的美学》第1部第三章，第149—154页。

也是很高的东西。现在，由雅乐所传下来的《越天乐》，人们对它的演奏兴趣也是很浓厚的，由近卫秀麿按管弦乐作曲法编曲的《越天乐》无论是听，还是鉴赏，都是可以继续保留的东西。可是，在西方，中世纪教会音乐的传统，一直连绵贯穿至近代、现代以及当代。中国的典礼音乐，日本的雅乐，都大体失去了它的全貌，所谓正統的音乐在东方消逝了是一大错误。再看看音乐的历史，近代以来，和在西方展开的正統音乐相反，东方，无论是中国还是日本，却不过是民谣和新兴阶级的音乐继续被产生并继承下来。

西方音乐史的一切，虽然不能断言是由教会形成的，但是，在音乐记谱方面音乐学的发展，是与古希腊用字母记谱完全不同的形式，即把音符（中世纪用的音符）放在四条线的位置上，不仅从左向右表示声音的进行，并制作出来了以线为线索，把声音的高低在记号的高低上视觉化了的東西，这也是教会发明的。还有乐器，全面地来看，有代表性的管风琴，主要是为教会设置的，作曲和演奏也都是在教会展开的，歌队与皇家或富豪没有直接关系，由为神服务的修道者组织，其歌词也具有庄严的内容，因为是很多人歌唱，也就开发了指挥技术。还有发声的理想，既然在这样的环境，也不要肉感上的东西，必须使之成为天使般的东西，开发了具有优雅品格的歌唱法。

这样看起来，在西方，音乐和神圣结合着，和神秘结合着，和人生悲欢的仪式结合着，并且是参加了教会的全体人员参与歌唱的，是自然而然参加的艺术。不但如此，中世纪七个学科的传统中，音乐与算术、几何、天文并列，作为理科系统的乐理学问放在一定位置上，另一方面，在柏拉图、

波埃蒂乌斯^①等人的传统中，还是哲学的思索对象。把这些归纳起来说，音乐不只是艺术，就象它既是科学也是哲学那样，负载着这样的传统，即艺术是与毕达哥拉斯以来的宗教具有理性的结合的至高无上的行为。所以，音乐一方面是与知性结合、与宗教结合的品格高尚的行为；另一方面又是允许与那个宗教有关范围内所有人参与的活动，不仅如此，礼拜日、祭日如果一定要在教会举行音乐活动，所有的人都必须去体验它，而由于体验它而提高精神。音乐就是这样的活动。

与此相反，日本近世以后的音乐，作为宴会、饭馆、游手好闲的艺人、戏剧的乐曲，从各方面说来，在伦理上、宗教上都成为没有很大意义的事情。具体地说，武士子弟和良家子女能学音乐的极少，除了作为王朝乐器的遗留物的琴以外，可以说，在一般人们中间，所谓优雅高品位的乐器也没能传下来。笙和箏箏是作为雅乐的高级乐器所必需的东西，它也没能进入一般家庭。还因为是沉思寡言注重沉默的东方传统，对开口唱歌进行了抑制，有把声音完全作为不好的东西的倾向。而如果想想西方作为科学和哲学的音乐，与声音分离的音乐，在理念上存在的这种情况是可能的，但是，那样做，至少在日本，可以说大体上没有，在日本风土中、没有比声音再受蔑视的，音乐处于难以占有作为高级艺术位置的状态。

① 波埃蒂乌斯 (A. M. S. Boethius, 约480—约524)，出身于意大利的哲学家、政治家，在翻译介绍希腊古典方面，给中世纪经院哲学很大影响。——译注

这不仅东西方历史状况的比较，即使在今天，认为把音乐从精神方面割断了，仅作为艺术手法、技巧的观点，和在音乐上期待某些神秘能包含西方音乐离音性的观点等等，都表现出东西方的根本差异，而成为美学上的问题。

在我的想法中，*musica*（音乐）尚未在日本生根，在日本有的是*Tonkunst*（音技术），在音技术展开的广阔大地，依靠的是新的电气化乐器。由于传统被隔绝了，开拓作为音戏的新艺术是可能的。然而，它和*musica*用同一名字是否妥当，这种事情确实必须作为美学上重要的问题来考虑。因此，我希望把*musica*（音乐）与*sonica*（音响）区别开。在这种区别的限度内，不得不认为日本的西方音乐，是作为*sonica*（音响）被接受的，而纯粹的*musica*（音乐）的精神还没有得到理解。

通过关于音乐仅有的这些考察，虽然，对比较下结论还过早，但是，不管怎样，在这里能够说的是下面三点。一、正象所谓音乐这一术语所表明的那样，还有在《礼记》乐记篇上从声音方面来说明的那样，在东方，所谓的音乐是*sonica*，同时它的传统直至今日仍连绵地延续着。与此相对，在西方则有*musica*。它是由希腊语*μουσική*来的，作为与缪斯女神有关的东西，在与一般艺术的类似性（相通性）中与神秘纠缠在一起，具有了离音性。即使在今天，它不单向作曲和演奏这些音化倾向上倾斜，而且仍保有作为科学和哲学的传统。二、中国古代的典礼音乐与西方古代产生的犹太教和基督教的仪式音乐在很多的观念上虽然相似，但是，前者与崇拜皇家祖先密切联系着，如果那个王朝灭亡了，它的音乐也就衰亡下去了，从而，正统宗教音乐这种东西也就没能

流传下来。相反，在西方却基于超皇家的犹太教音乐，特别是根据超国家理想的基督教音乐，就出现了正统音乐被活性化起来的情况。三、在东方的音乐因为在某个时期失去了公共性，与在社会水平上的科学技术相结合的可能性便减少了。而且，另一方面，由于科学技术本身的发展也从某个时期开始缓慢，在现实中，音乐没有和科学技术相结合，没有开发新乐器，所以，音乐有着不过是个人过去意向的宽慰的一面。在西方，科学技术和musica的结合，给予其音化现象以很大影响，管风琴、钢琴等乐器的开发，自动钢琴，还有象最近的录音机、电子乐器等那样地把musica在音性方面的科学推进，更继续与哲学结合，在musica的离音性方面也有着各种各样的理论。

第八章 认识的结构

第一节 记述与判断的对立

认识的问题，就是有关真理的问题。在把握真理时，大概有宗教式的把握；也有预言者勿须证明的直观；根据场合，也有经验丰富的人在自己工作范围之内靠经验的推测来把握的情形。可是，只要是作为认识论在哲学上讨论的问题，那么，真理的把握就必须采取依靠论证的命题式的表现。

然而，命题由于其形态是由主语和谓语构成的句子，自古以来，又被称为*sententia*，常常是只有其语法的形态才成为研究对象。从亚里士多德那儿产生的范畴论等，就是其很好的证明。在语法的形态上讨论命题，不用说有其相应的意义。可是，我们应该思考命题在内容上的差异。

许多命题的谬误，是过于看重了命题中有记述与判断的差别这一点。于是，甚至象所谓把一切命题都称为“判断”或认为判断的语言表现就是命题之类的定义都正在畅行无阻。可是，所谓“判断”，无论是在日语中，还是在其拉丁语形式的*iudicium*中，或是在由来于拉丁语的欧洲近代语言中，以及语系不同的德语的*Urteil*中，都意味着“裁决”。

象这样把一切命题都作为判断、理解为“裁决”的语言化，不是很不合适吗？我在《同一性的自己塑性》中已经提出了这一问题，但在这里仍想重复一下。

例如，“结婚是不必要的”，这就可以说是一个判断。可是，“能够听见的声音是80吩^①”这句话就是测定的结果，是一种记述。前句话提出了判定人的人格责任；后句话提出了记述人的技术能力。

这种记述与判断的区别，极为重要。这说明，在记述中，问题在于测定的正确与否，以此为基础的命题中的真就是正确性；在判断中，问题在于裁定的真伪。我想以这种区别为基础，思考一下东西方认识论的比较问题。

如前所述，柏拉图在《理想国》中，借苏格拉底之口，说过这样的话：“对于哲学家来说，最大的工具是逻各斯（原文用的是逻各斯的复数形式逻各依）”。众所周知，这个逻各斯在希腊语中是个基本词语，简单地说，含有七种意义。即一、理性；二、语言；三、逻辑；四、命题；五、推理；六、理法；七、真理。可以认为，象这样在一个单词中含有这么多意义内容，一看便知，希腊人的思考方式不是充分分析性的。不过，实际上，在这难以分割的七种意义构成逻各斯这一个词的相中，含有柏拉图这样引用的深意。

这种意义结构究竟表明什么？如果把现在所举的七种意义按事物的秩序来思考并形成一個命题的话，希腊人所思考的真理就会在其中现实化。怎么做呢？要思考一下是按怎样的方式来把握真理的。如果归纳一下苏格拉底、柏拉图、亚

① 吩 (phon)，物理学概念，一种响度单位。——译注

里士多德等的主张，可以这样说：“理性用逻辑推理，考察事物的理法，选择出与此适当的语言，并在正确的命题中表现出来之后，真理于是便现实化了。”这里加上着重号的词都是依照逻各斯的固有语义的。正象这里所表明的，七种不同的意义的确完全在一种精神作用中形成分节并统一起来。如果说基督教形成了三位一体的话，由于这里的问题是无位格的意义，所以形成了“七意一体”。

由于可以认为在这一场合下，“逻辑”可以计算为例，“语言”可以符号为例，所以，在现在的命题中，也应该含有数学和科学的真理。那么，我在这里说过“选择出与此适当的语言”，而这一场合的所谓适当，实质上，只能是下述基础上的结果，即“理性用逻辑推理，考察事物的理法”，判断它是否正确地与其相适合。从而在这里只能看到：成为问题的是某种既成的概念是否适合于外在的现象。

希腊人就这样把事物的真相得以展示称为阿莱提亚（真相显现出来，即真理的意思），把认识的基本问题求之于其自体存在之物何以能以人的概念尺度正确地发现这一点。因此，如果用尼古拉·库萨努斯^①的方式，可以说，依据所谓概念的“测定”来测量作为“被测定之物”的事物，以此为根据，事物将其形相展示于作为“测定者”的人面前，用这种形式，认识便得到了阐明。在这一限度内，所谓认识只能是测定的记述。

认识中对记述的重视，把认识主体作为意识一般而纯粹化了，在纯粹化的同时，导致非个性化，扬弃的结果，以至

① 尼古拉·库萨努斯 (Nicolaus Cusanus 1401—1464) 德国哲学家、神学家。——译注

于把机械测定所具有的不带主观色彩的中立性作为认识的理想。这样，所谓无偏见的客观的真理，就达到了以非人格的纯粹自我的机械测定作为理念的形态。这在例如拉塞尔（Bertland Russel, 1872—1970）所说的“科学在伦理上是中立的”这句话中也被具体化了。这意味着什么？可以说，就是所谓拒绝判断某种事物是善还是恶，这就是记述精神的具体化。

可是，这样果然就穷尽了真理吗？到了20世纪，海德格尔试图区别正确性与真理，应该说就是在某种意义上对西方思考方式的根本的反省。这种反省的先驱者，不管怎么说，大概都是尼采。尼采在其主要著作《查拉斯图拉如是说》中这样叙述说：

意欲即解放。正是它才是意志与自由的真正的教诲。查拉斯图拉正是这样把这一教诲教给你们。

不再意欲，不再评价，不再创造——啊，让这大疲倦永远离开我吧！

在认识中，我只感到了我的意志的生产与生成的快乐。假如我的认识中还有纯真，那只能是因为在认识中还有生产的意志。这种意志引诱我，使我远离上帝及众神。如果众神存在于此，现在还创造什么呢！

这种激越的创造意志常常驱使我到人类之中去。就象抡起铁锤击打石块。

啊，你，人类啊，我觉得有一个雕像，我的许多雕像中的一个，在石里睡着！唉，它何以不得不在最坚硬最丑陋的石里继续睡下去呢！

现在，我的铁锤对着石块这一雕像的牢狱，残酷地猛烈敲击着。石片纷飞，它在对我说什么呢？

我要完成这雕像。因为某个影子曾来访我。这万有之中最静谧、最轻快者曾来访我。

超人之美影子似地来访我了。啊，同胞们，现在，众神对我来说还有什么关系呢！——查拉斯图拉如是说。^①

引文很长。但在这里，明显地表示出尼采对于以正确的客观观察的认识为依据的真理观的反对，而这种真理观主张认识的主体在评价上必须是中立的，在生产方面，必须立足于对对象不产生意欲的无关心的测定观点上。这里还明显地表明了尼采试图在准备完成新的事态的创造意志的目标中发现真理的想法。这是在想以记述的精神穷尽真理的西方传统中树起的反叛旗帜。要在自我创造中关注人的行为、在其创造行为中体验真理，这与出自逻各斯的观念不同。成为这种创造障碍的神，作为理念之象征的神们，就这样被完全排除了。真理被内在化，被求诸作为人的行为的实存之中。在这里有尼采的“价值的倒转”的真相；学习希腊哲学、有希腊古典文献学教授经历的哲学家尼采的这一说法只能说明，在现实中依赖于记述精神的真理概念在西欧知性的极限上正在被强迫发生倒转。

这种动摇不只是海德格尔，一般说来，既探讨实存又探讨永恒的20世纪西方哲学在探讨人的真理而不是科学的真理

^① 尼采的《查拉斯图拉如是说》，现有新版的尹溟的中译本出版（文化艺术出版社，1987）。中译本此篇题为《在幸福之岛上》。这里的译文参照尹译本，并依据日文，略有改动。——译注

时，都必然要经历这种认识的冲动。马塞尔针对作为可以客观地测定的“问题 (problème)”，确立没有主体的参与就断绝了认识的希望的“神秘 (mystère)”，只是因为他承认了正是不同于单纯记述的裁定主体的参与之觉悟的判断是必要的。

这样，我们就必须承认，在西方哲学中的认识问题上，极言之，形成了这样的志向的转换：由作为科学的记述的相关者的ἀλήθεια (被暴露之物) 的真理，经过19世纪的生命哲学，再通过20世纪实存主义，试图把真这种与善相结合的verum作为判断对象来追求。

对此，东方是如何思考的呢？

如第四章所述，作为对应于逻各斯的单词，在日语中大约可以举出“こと”的词族。“こと”（事）、“ことわり”（理）、“ことば”（言）以及“まこと”（真）的关系，已如前述。即无论如何分析（ことわり）事物（こと），用微小精密的语言（ことば）把它表现出来，在其中成立的东西也不过是“ことがら”（事体，即“こと”的次序乃至状态），而决不会形成“まこと”（真理）。这一场合下的“ま”由于是一种美称，说的是事物的完成形态，所以，所谓“まこと”应该是存在于我们面前的“こと”的完成状态。我们所经验的世界，总是分裂着的。如果去重新意识，应该说这个世界已经是“こときれた”（已分裂、破坏了的现象）的世界。应该做把这一有谬误、有死亡、有恶、有丑的世界稍微加工成美丽的“みでと”（完全）之物的工作（しごと）。当有人受伤躺下的时候，如果只是尽量正确地记述其伤势就是“真”的话，那种“真”不是残酷之极的非

人化的东西吗？根据向受伤者伸出手来与其一起分担痛苦这种实存的裁定的判断，由于不是在某种有意义的行为中把自己置于一旁，使自己与“事”拉开距离，而是作“工作”与“事”成为一体，多少完成了完全的现象，希求“まこと”（真理）得以成立，这就是“こと”词系所表明的真理概念。在这种态度中，应该考虑到，人并不是把事（こと）的形态作为事体（ことがら）抽象地召唤到自己这方面来，毋宁说是使自己与事融为一体，让“こと”（事）成为“もの”（物）。由于使“事”成为“物”，自己也就成了“物”。由于自我与他物合而为一的状态，就必须去“实现”（ものする）“完全”（みごと）的结果。这正是认为主客合一的状态是真理的实现的想法。

只要坚持这种态度，人大概就能实现这样的想法：在沉默之中去看善，不是作为语言化的命题化，而是在理念上追求“言”成为“事”即作为“诚实”的“真”与“善”的合一。可是，不能否认，在它的反面会有如下的顾虑：根据作为“こときれ”（毁损之物）的致命的现象的客观记述，不是完成个人主观的“真理”，而是依靠以客观信息为媒介的共同的主观努力对世界的完善会成为不可能。

这样，要求对人的看法本身给予一种修正的想法便已成为必要。活跃于18世纪的伟大哲学家三浦梅园（1723—1789）否定以往疏于自然认识的东方思考方法，将以往那些看法全都作为产生于成见的东西予以拒斥，努力重新安排自然的客观记述对于真理认识的比重。他的自然观如下所见，具有极深厚的意味。他先于确立正反合辩证法的黑格尔，指出“无反则不成一”，将反观合一的看法运用于对象的观察。

“反观之前，再举一物，就动植物而言之。动物乃鸟兽之总称；植物乃草本之总称。然动物有意，体暖好动；植物无意，身寒而静。动物因内虚，自上口将营养摄入体内；植物因内实，由下体将养料摄入体表。动物以本为上以末为下；植物以本为下以末为上。动物因牝牡而在下穴产子；植物因花果而在上部结子。动物离地横行；植物就地竖立。动物肢体数量固定而下垂；植物枝杈数量不定而上长。动物生者暖死者寒；植物生者寒枯者暖也云云。”^①

如果看了这一段话，很明显，在作为东方之一例的日本的思考方式上，到了近代之后，试图把真理从作为主观裁定的“真理”（まてと）向作为客观记述的“真理”转换。三浦梅园赴长崎努力输入荷兰学问，以这位先觉者对于转换的姿态为基础，顺利推进了明治以后对于西方学的接受。

即使在这里，我们在认识论内部，就真理观或命题观来说，大概也能看到逆现象的同时展开正在发生。这是因为，可以确认的事实是：以“逻各斯”为基本词语的西方哲学的河流，有使真理从记述命题转移到实存的价值判断的漫长历史；而以“こと”（事）为基本词语的东方哲学的河流正在把真理由实存的价值判断转向记述命题的方向。

第二节 “間”^②的问题

在东方的认识论中，“間”所具有的意义极大。我想就

① 《三浦梅园集》，三枝博音编，岩波文库版。

② “間”，日语中使用的汉字，意为间隔，间隙等。——译注

此作些思考。

人是必须对他人谢罪的有过错的种类，这是什么意思呢？那只能是事物从正确的存在方式中脱离出来，即离开真理的存在方式而出现错误。

在这种错误中，有哪些种类？如果思考一下，那就是“疯狂”（*あちがひ*）、“弄错”（*取りちがひ*）、“不合时宜”（*まちがひ*）、“错认”（*勘ちがひ*）、“不合事理”（*筋ちがひ*）、“过错”（*間ちがひ*）^①。其中，“疯狂”可以认为是一种疾病，本人又没有自觉，所以应该从理应谢罪的错误中排除掉。另外，“弄错”是解释的差错，是关于怎样理解对方的语言、行动的错认。这确实属于必须谢罪的错误。但是，作为谬误，它到处都存在着。下面想就剩下的四种“错误”（*ちがひ*）思考一下。

所谓“不合时宜”（*まちがひ*）是场合上的差错。例如，在哲学所探讨的问题上，固执于物理学的思考方式等，这可以说是范围上的差错。被称为“不合时宜”的发言，过错在于与那种场合的气氛不相称。在这种意义上，它从反面告诉我们，首先，我们文化圈的真理浸透于某个场合之中，就是说，自己应该不与对象发生分裂。这样，通往真理的道路，就是自己在一定场合占据位置，也就是要完全与认识起始于主客体的分裂的态度区别开来，就不难理解了。

那么，这种情形也就等于不承认在这个范围之内，实际生活中的行为结构与认识结构存在基本的差异。换句话说，

① 这几个日语词均含有“*ちがひ*”（意为错误、差错等）。——译注

就是自己与对象并不是处于事物的语言状态（对自己所见的对象，用表示事物的第三人称it、il、es等来谈论它的态度），如果借用马丁·布伯（Martin Buber）的话说，就是必须处于Ich-Du（我-你）的关系之中。

那么，所谓“错认”（勘ちがひ）是什么？在一定场合的思考既然如上所说，是在主客未分中进行的，所以，由于不存在认识与行为在结构上的差别，如果没有某种态度所决定的感觉的明晰，事态就不能发展。认知（勘）基本上就象“勘定”、“勘察”所表明的，就是思考，又如在“勘気”（得咎）和“勘にさわる”（遇到灵感）这个句子中所表明的，它与感情的激发以及好恶感情有很深的关系。在这个意义上，它与直觉性的感觉也有联系。因而所谓“错认”是在一定场合对与自己一体化了的他者的非对象化的逼近这种应答性中的抢先的谬误。它有时在言语和行动出现之前即已自动地感觉到了，有时已明白地被他人指明为未然，有时则不过是语言和行为发生之后的迷狂。无论怎样，“错认”似乎可以认为是“错觉”，它是主体的内在之物，同时也是与学问的方法论缘份很薄的直觉能力，一般认为它可以在经验和训练中予以提高。但已经与无反省的谬误联系起来。因此，这即使值得谢罪，也只能说罪名很轻。

那么，“不合事理”（筋ちがひ）意味着什么？那就是在某一场合走错了应该走的道路，其最应宽容的形态就是逻辑的过错。可是，“不合事理”的基本意义是弄错了思考的意向性。这可以说是极为日常的、屡见不鲜的现象，例如，逻辑极易介入修辞场合下的日常性中，大概就可以发现这一点。不过，大约也可以反过来认为，这种情形意味着在我们

周围，逻辑与修辞未必能够充分地区别开来。

在某个场合试图不经过主客分裂而推进思考，这在某种意义上等于说是与纯粹自我完全相反的形态，是自己立场的不固定。立于场的中心，由此推进思考，这大约是避免“不合事理”的条件；但是，过分地使场中的某一因素发挥作用，自己的思考发生扭曲，这就是“不合事理”。因此，所谓有悖事理，就是虽然与一定场合融为一体，却为自己的成见和偏见所动摇，是意向的扭曲。

那么，尽管并未不合时宜、不合事理地进行认识活动，但更应该注意的是“过错”（間ちがひ）。进入场合，立于它的中心，不违事理，并非要固执于应予思考的课题之中。如果这样固执于对象的话，就不会有自己应保持的距离，而没有保持“間”即遗漏了间隔，就会被称为“糊涂”，被当作连观察事物的形态的余地都没有的人甚至是没有观察资格的人。保持“間”，就是在主客合一之中，夺回作为主体的自己。然而，如果过分保持这种“間”的话，大概就会把自己驱逐到前场之外。因此，所谓“过错”（間ちがひ）就意味着这二者，即固执于课题自然而然地断绝视界，以及疏远对象与之过于拉开距离。

因此，“没有过错”地进行认识，就是既把自己置于旋涡之中，又不被旋涡吞没，由此来表现没有颠倒的状态。处于旋涡之中与旋涡一起舞动，同时又能够思索旋涡时，才完成了朝着无“过错”的“真理”的准备。

这样，“使之毫厘不爽（間に合はず）、“毫厘不爽”（間に合ふ），还只是停留在“合乎分寸”上，这只是“无过错”，只是从谬误中摆脱出来，还不过是“使之毫厘不

爽”，仍然未必能体会到真理。在这种意义上，“問”是获得真理的必要条件，但还不能说是充分条件。

什么是它的充分条件呢？真理就在于我们从“无过错地使之毫厘不爽”的状态再提高一步。“不出差错、毫厘不爽”的状态，由于是日常的平衡所取的姿态，所以，是不出差错地应付作为“事”（乙と）的状况。可是，“事”还应该提高到作为“真理”（ま乙と）的真的应有状态，把“事”作为“工作”的课题，保持作为与此有距离的热情的间隔，总之，是保持作为对应的可能性的对象性与参与性的平衡，由此出发，对这种状况的提高，应该是作为包含自己在内的整体的状况、作为自己存在于其中的小世界的人的环境的高扬乃至提高。这只能是完成作为自己所关涉之事的“工作”。由于已经完成，只会成为被一切人满意地看到的“完全”之物。完全之物正是美丽的“真理”。就是说，作为真理的必要条件的不出差错、毫厘不爽的状态，是与对象处于水平关系的条件；所谓真理的充分条件就是在依旧保持着间隔，把事作为工作使自己参与事中，完成比它更充实的“真理”状态这种垂直关系的完成。所谓工作，就是对象性的事被引进自己的“掌握”之中的结果，完成它也就是把它作为“事体”，总之，只能是由作为素材的存在者，培养成独立的具体存在者，它是具有更美的存在者的资格所结出的果实。这就是真理的确证。即所谓真理的获得，不只是依靠在水平方向上保持着“問”来观察的认识关系，这还只停留于没有“过错”的地步。真理是通过使在这种水平方向上把握到的适度的间隔凝缩于自己的把握这样一种工作的凝结作用，存在于使之转换为一种垂直性的创造性行为之中。作为

语言的认识之完成的“誠”^①的“真理”，就是这样被合道德地认识的。

这种“問”的问题，在西方哲学中是被作为距离和关系的问题来思考的。柏拉图曾经说过，人与事物处于胶着状态即知觉状态，就不能看到真实，要尽可能地把灵魂收回自己身上^②。这只能是在规劝我们，准备认识事物时，要让自己从应予认识的对象中分开并保持距离。

自古希腊把“视”作为“思考”，因而“所视之物”这个词语就成了εἶδος和ἰδέα即形相以来，在西方，所谓认识就是把自己与对象拉开距离，在这个意义上，必须说展望是认识的基本条件。就是说，所谓与某一对象的认识关系，只能是某种对象与自己建立展望的关系，于是，这种展望作为认识的程序，不是把对象赶到远处，而是retrospective（逆展望地），自己后退到自身内部，这种后退，尽可能地舍去知觉性刺激的直接性，使观念的纯粹性尖锐化。就是说，所谓普遍就是这种retrospectivité（逆意向性）的距离的极限化。这用日语来说，似乎就是达到了“不合时宜”的彼岸而回到了自身。因此，“問”的概念是内含着这种距离与关系二者之适中的概念，又是内含着展望与逆展望性的概念。它在认识论上，一定会唤起极为重大的考察。这种观念，作为东西方的比较，并没有直接的对立性，但可以认为是将来比较研究的导火线，所以想记在这里。

① 日语中，“誠”同“實”、“真事”等均读作“まこと”，意为真实、诚实、真理等。——译注

② 柏拉图：《斐德若篇》，六四·E 8—65D 2。

第三节 中国的“见”


见就是知的象征，不论古今东西，均是如此。这种情形即使在今天日常语言的惯用说法中，实际上也屡屡得到认可。所谓“依我之见”就意味着“按我的想法”，如果说I see^①就意味着I understand^②，等等，均作为不言自明的事情被人们接受。这一点在中国为源头的东方传统中如何？仍应首先思考孔子。

由于孔子即使在语言方面也极严谨，所以，“见”贯穿《论语》全篇，象见父母脸色、与人相会，或见到人与物等，可以说只是由于表示实际地以目去见，才被使用的。可是，尽管如此，在卷一“为政”第二中，却言：“见义不为无勇也”，在了解自己的责任这一意义上使用“见”，还在卷三“子罕”第九追忆颜渊时说：“惜乎吾见其进也。未见其止也”，即使对于学问品德这些非可视的东西，也使用“见”。这对孔子来说是例外的事例。除此之外，如果说与此类似的用例，仅可以举出卷五“季氏”第十六和“子张”第十九中分别出现的“见得思义”和与此相似的卷五“宪问”第十四的“见利思义”、同乎此的卷五“卫灵公”第十五所谓“立则见其参于前也。在與则见其倚于衡也。夫然后行（有如说立时忠信笃敬皆存于己前）。”这些不如说是在强调以目所见之物，似乎将被思考的非可视的对象反

① 英语，See，见，看。I see，意为“我明白”、“我知道”。——译注

② 英语，意为“我明白”、“我知道”等。——译注

过来比喻为可视之物。此外，虽然也有象“见善”（卷五“季氏”第十六）的用例，但只是“见到善事”的意思，而且，没有把“见”用到“思”的意义和“考虑”的意义的例子。在前述思念颜渊的句子中，他的学问品德进步提高大概是可以非常明显地直观地看到的。这是原来唯一的例外。

那么，孔子不曾在“见”的本质性类比中把握知识吗？并非如此。诚然，关于“见”这个词，正象刚才所考察的那样，极少把它与知识活动类比。但实际上意味着“见”（*videre*）的动词，众所周知，在汉语中决不限于“见”字。在一个字之中含有“见”字的视、与“见”的使用场合相同、内含着目这一视觉器官的象形文字  的“省”等等，均在思考的意义上被使用。甚至看看论语的最初一段，就有所谓“吾日三省吾身”，而这里在反省的思考的意义上使用的省，正象任何人立刻就会明白的那样，意思是直至微小事情均以目凝视、细致省察，它来自“明晰地看见”的类比。如果稍往下读，则有所谓“子曰父在观其志，父没观其行”。而观本来就是见，它被用在考察的意义上。即使看到所谓“子曰视其所以，观其所由，察其所安，人焉廋哉，人焉廋哉”，意味着 *videre* 和 *spectare* 即“见”的视和观，不言而喻，都被转化为考察思索的认识之意了。这样一来，对语言深为关注的孔子和弟子也用“见”的类似语词来表示知识活动，具有认可把见与知加以类比的倾向。强化这一倾向的是《孟子》。最早在卷一“梁惠王”章句上中写道：“孟子见梁襄王”。在会见这一“见”的原意上使用“见”的文章中，有所谓“出语人曰，望之不似人君，就之而不见所畏焉”。对这一“不见所

畏焉”，赵注曰：“就与之言，无人君操乘之威，知其不足畏。”如果看到这里，“不见所畏焉”就成了“知其不足畏”。如要接近原文，则成为“不知所畏焉”。从这段文章看，“见”很显然就是作为“知”而运用的。在卷二“梁惠王”章句下，孟子见到齐宣王时的文章中，也有“皆曰不可，然后察之；见不可焉，然后去之”的句子。这里的“见”当然也与“知”意同。正因为有这样的传统，在《晋书》中才有与所闻并列的“所见”这一词语，它逐渐演变成意为“想法”的“意见”之类的义项。在《近思录》卷十四“观圣贤”类中，已经使用“见识”（能将许寻求大见识者）这一词语，该词也被程伊川^①使用过。于是，随着“见”进入后代，诸如意见、见解等等，便成为意味着知识的各种熟语而广为使用。

不只是直接使用“见”，表示见与认识的关系的词语很多，例如，过去认为能够展望未来的占卜者是认识未来事件和命运的人。因为，从人的容貌来洞察他的那种占卜者，在《史记》中称作相士；在《十八史略》中称作相者、相人等等。相本是目在木上，就是说，它意味着从树上便于遥遥展望，比地面上站着的人们易于看到，也意味着最后所见之物。因此，异相、真相等熟语也被创造出来。同样，形本是可以以视觉把握的外在之物，但在《史记》和《十八史略》等中使用的“形迹”和“形踪”是在形为上所显示出的差别，它们不单是用心灵思考而是出自行为的外在之物，应该说其

^① 程伊川，即程颐（1033—1107），我国北宋学者。伊川是他的号。——译注

中已经赋予了不只是依靠肉体的眼睛而且还依靠精神的能力对实践的行动予以评价的认识。如果构成“形势”之类的词，不用说是社会状况之类的信息分析的认识对象。中国的文化由于开发了汉字这种视觉性密度极高的文字，如上所见，必须明确地意识到：以“见”作为认识的象征，是理所当然的。

第四节 日语中“见”的意义

德弗莱斯是本世纪中叶活跃于意大利的一位美学家，他曾对我讲过这样的话：“假如看看日本人制作的电影，就不能不说日本人有独特的光学。贵国文化一定很近似于古希腊。”这是1962年维也纳国际会议上在大学走廊喝咖啡时的事情。我承认：“鲁耐·各鲁塞在写《东西的文化》时也说日本是东方的希腊。神话是多神教，而且是戏剧性的”；然而，我还这样说道：“只是对我来说不可思议的是，我们的神话虽象希腊神话那样是视觉性的，但与希腊有一点不同，就是色彩的名称很少而且没有诸神的雕像。”于是，直到这时一直在旁边默默抽烟、当时已是享有盛名的学者杜夫莱纳疑惑地问道：“可是，日本中世神像水平不是很高吗？”我接着说道：“它们都是佛像，是大陆文化的影响。中世以后的佛像如您所言非常出色，但却没有神话中的诸神的雕像。”德弗莱斯立刻问道：“在古代日本完全没有雕刻吗？”我回答：“有用陶土制作的、作为葬品的偶人之类的雕塑，被称为埴轮，可视为有品格之物，但比较微小，不用说诸神和英雄，连墓主的像也没有。埴轮是从固有名词脱离出来的侍从

和动物，是陪葬品。”杜夫莱纳追问道：“没有想过虽然古代有神像，但那时在自然中连一点石像也没留下来或者被佛教徒破坏而彻底消失了吗？您关于任何神像也没留下来的说法根据何在？”“我不认为古代日本有神像。因此，我的问题是寻找象希腊神话那样视觉性的或传说似的富有意味的日本神话为什么没有像化的理由，解释连德弗莱斯等也坚持的视觉的日本人的说法。这是个难题。”杜夫莱纳说：“不能说是技术不进步吧。技术是欲望之子，所以，只能追究到没有制作神像的意欲这个理由了。”他露出习惯性的严肃的微笑。德弗莱斯象是追赶什么似的，插了个钉子：“请不要跨进根据宗教禁忌所设的禁止偶像的予防线。”我在这种似乎被人追赶的情形下向二位讲述了临时思考的内容。那天的会话已按记忆中的印象记在当日的日记中，后来，我便打算以此为基础写篇论文式的文章。

提到日本人怎样思考“见”时，应该想到的说法之一就是：在与其它动词结合起来使用时，就意味着经验。“思ひ見る”（想想看）、“かへり見る”（回顾）^①等也是如此。更为一般的是加上助词“て”，象“訪ねて見る”（访一访）、“問うて見る”（问问看）、“見て見る”（看一看），在表示自动地经验、反省某种行为时，均添加上“見る”（见）^②。见指的是处于既是客观的观察又是立体的经验

① 日语中这两个词词尾均为“見る”，从而使该动词含有体验、尝试等意。——译注

② 日语中这些词均是动词加助词“て”再加“見る”，从而给动词添加了尝试、经验、体验等意，与中文里动词加上“看”（如想想看、问问看、做做看）意近。——译注

的旋涡之中的状态,注意到了亲身尝试的行为。或者说“见”既是亲自尝试的主体的企图又是客观观察的状态。这就是反省。但不是以过去的事态为对象,也不是对现在进行的行为作自我反省,它只能是亲自经验行为本身的效果。不过,虽说这是经验,却不是受动的、强制地赋予的经验,而是自己对主体性的构成进行反省式的觉悟的尝试。因此,“见”就是缩小与对象的距离,逼近主体的实存的经验。因此,使单纯的自己留在此处去看,拉开较大距离去眺望,便称为“遥望”,这同“眺望”一样,是在遥遥展望中打开视野。若读古谣《樱》,在获得“一望无际”的樱之眺望时,则有所谓“快走吧,快走吧,趁早去看花”,这只能说是要缩短“遥望之眺”的距离,走到可以看见一朵朵花的近处。这样,在日语的“见”中,便有实存地经验个别对象的非对象化的倾向。这只能是主客一致状态下的意向性。因此,“我看(見ぬ)”即使意味着“我想”或“我认为”,也不存在象英语的I see意味着“我明白”那样的细微差别。所谓“明白”,是“辨别”、“注视”之后、洞察、发现因果关系等等的结果,含有在彻底看见之后自然而然地产生的意识对于对象的分析之意。

由于以上原因,在单纯的“见”的场合,在日语中,并不意味着认识具有便于观察的距离,无论是否是朝着它的过程,正象观月、观雪、观花所显示的那样,是作为对象与我融为一体的关系中的意向性气氛的构成原理。因此,观月就决不是对月的客观观察,而是意味着在月明之夜感伤的主体把思念寄托于月亮的展望,观月决不是了解月亮这样的对月亮形相的认识,而是甚至可称为思月的主观的、带有命运感的展望,以月为镜,听任过去之像、未来之像等等,以现在的

感伤为核心浮上心头。大江千里^①“独自去观月，思绪何其多！今夕是何夕，悲秋奈若何？”这首和歌，是最出色地表现此种情景的作品之一。现在，观月者就是作者一个人。但其思绪重合纷杂，纷至沓来，就会变为浮上心头的过去与未来的光景。它决不是仅仅为自己而到来的秋，但可以说是连自己的悲伤也化为几种风景而萦回于月明之夜。“见”作为日语，既然基本上不是这样的客观观察，而是主观的咏叹式的吟味，那么，所见之物就不是一种固定的形式，也不是一个整体的轮廓，而是萦回于观者思绪中的种种意念的表象，是缠绕于那种表象的感情。它虽然被视觉化，但决不能使它固定于一种形式而予以凝固化。想象、像化，譬如就和歌来说，就是共时地把屡屡作为歌枕^②的名胜风景及与这种风景有关的价值和历史予以映像化，同时，既蕴含着自己的感情和品格，又想象地描绘萦绕在名胜和历史中的思绪和人物。因此，被想象之物，就是浮现于心灵舞台之物。在日语的“思”、“想象地描绘”、“想象”中，仅仅含有西方的 *imaginatio* 所具有的“心中浮现出相似形态”这层意思，但不包含另一层意思即作为像化、形象化之物使相似形态固定于形式带到事物的世界这层意思。正象 *imago* 这个词就是事物的丝毫不差的映象那样，作为形象化的 *imaginatio*，在“想象”和“想象地描绘”中是决不存在的。这种情形对于象雕刻那样只是在静态的物象中雕刻的艺术来说是极为不利

① 大江千里，日本平安前期歌人，生卒年不详。三十六歌仙之一。所作和歌见《古今和歌集》等，撰有《句题和歌》。——译注

② 歌枕，指日本和歌中自古以来经常吟咏的名胜。——译注

的。因此，日本古代的诸神，均未被雕成雕像。这也成了绘画依据绘卷物^①式的时间性的阐释而进行象的共时的多发性单相化时取得了独特成果的说明。由于这种缘故，依赖于电影的视觉化技能是绘卷物传统的再生，依靠机械的形象化，可以把心灵表象共时的多发性丝毫不差地表现出来。在这里，日本想象力的多层性便产生出来。这一系列的考察，大概就导致了本章结束时的极重要的结果。

第五节 “形”在西方的意义

贯穿西方哲学的“见”究竟有多么重要，这在西方哲学所完成的“形的认识”中可以得到证明。作为文学用语，所谓形象^②，譬如，可以说愤怒的形象之类，这是众所周知的。但作为哲学用语的“形相”，则意味着本质，由来自于可以译为形式或译为形的form。为什么作为形的形相就是本质呢？我们在日常生活中进行种类识别的认识，主要是在视觉上知觉事物形态的时候。人因为具有人形，而被作为人来认识；狗因其犬形而被视为狗；椅子因有椅子的形态而被认

① 绘卷物，也简称为绘卷，指日本在卷轴或书籍上所作的绘画作品。多与文章内容相配合。盛于平安至镰仓时代，内容多为故事、高僧传等。——译注

② 在日语原文中，这里的“形象”同下文作为哲学用语的“形相”均写作“形相”。由于中文里作为文学、美学术语，习惯上只使用“形象”，而不使用“形相”，故在此根据不同情况，将“形相”分别译为形象和形相。——译注

为是椅子。因此，如果出现了形态异样的虫子，人们就会惊奇于未曾见过的形态，而去问这个虫子是什么？实际上，在视觉上或触觉上无法了解形的场合，有时也依靠声音以听觉知觉来认定事物的种别。但那也是以鸣声的形态等来识别的。所以，所谓种别是以形态为根据的，这是可能的。

如果在一定的距离上看对象，不就可以认识足以识别事物种别的形态了吗！果真如此吗？如果是所谓单纯依赖视觉，假如人披上某种野兽的毛皮，巧妙地活动，我们就有可能把此人误认为兽，然后，由于误会而杀掉他；此外，当见到被切断双腿的人也会误认为是其他种类的生物吧。因此，我们不只是根据以肉体之眼所能识别的物象的形态，而勿宁说必须以精神之眼来认识作为非可视的本质之形。所谓这种形，例如对人来说，并不是双足动物，而是理性的动物，这一定义正是精神所见到的形。因此，原来所谓见到之物、见到之形这一意义上的理念（ἰδέα）和形相（εἶδος），这些词就是在认识对象的本质的意义上使用的。如果把它译为形态，就会与主要只是表示事物外在形态的形态（μορφή）相混同，为了防止混同并与实际吻合而译为形相。

这种 ἰδέα 和 εἶδος，即形相，是精神所见之形。它在拉丁语中被译为 forma，在西方近代语言中一般都被照旧袭用下来，作为 forma（意大利语）、forme（法语）、form（英语）、Form（德语）等而保留下来。以根据正确的界线而被限定的形为基础、依靠语言正确地予以定义的形相，成了西方哲学的轴心。

形相的源头可追溯到毕达哥拉斯学派，在其几何学研究中意味着必要的图形，不过，它肯定在苏格拉底、柏拉图的

哲学中被形而上学化了。关于形相应该作为何物来思考，现在没有篇幅给以根本的论述，我想举出A.E.泰勒的说明^①。

一、赋予形相的事物都是可灭的。然而，具有形相的“美”、“三角形本身”却并非有始有终，它是eternal object（永恒之物）。

二、我们的感觉所能把握的事物在形相上是不完全的赋予，只是类似于物。可以把它称为关于（μέτεξίς）乃至分有（καρρούσια）。

三、赋予形相的事物可以无限地多。可是，形相本身却是严密的一。这种形相论的最初机缘存在于数学和道德真理的省察之中，形相是先验的，从而是超越论的要素，给学问性真理的普遍性与必然性赋予了正当的位置。

这样看时，便可以理解为什么形相被此后的哲学家们与“普遍”、“概念”、“种概念”一视同仁的理由了。因此，形相还是我们把某种重要的共同名辞作为真实命题的主语使用时我们所想表示的东西。在泰勒的这一想法中，当然没有穷尽理念的一切，但对其主要品格的概括可以说很精彩^②。“精神未把形相置于眼前观看时，我们获得的只不过是

① 泰勒：《苏格拉底》，林竹二译，昭和21年樱井书店出版。这部分内容相当于译书第186—192页。（泰勒，A.E.Taylor, 1889—1945，英国哲学家，反对斯宾塞的哲学，努力以宗教为轴心调和各门学科。——译注）

② 关于这一问题，尚请特别参照下述四项考察：

藤泽令夫：《理念与世界——哲学的基本问题》（岩波书店，1980）。博斯（W.D.Boss）：《柏拉图的理念论》（英文版）。今道友信：《理念与一般者》，《西洋古典研究》十二卷所收。今道友信：《比较研究文集》（国际哲学美学比较研究中心，1979）。

δόξα (意见) 以及πίστις (信仰), 而不是知识。”泰勒这样说时, 西方的“见”在其纯粹的状态下, 确实是逻辑性的客观观察。这是与第一节的考察中所阐明的记述精神联系在一起的。

因此, 认识同样用视觉表象来思考这一点, 东西方是相似的。但上面涉及到的相异的位相也值得注目。就象按柏拉图的看法甚至可以说是“精神的视觉”那样, 使形的意义上的理念负载着本质的注视意向, 此后这种倾向如果愈益加强的话, 就会把对本质的认识即对形的意识变为对形的测定的所谓形象。为什么呢? 因为, 形的客观看法的正确性程度可以靠用尺子来测定的长度之比率来确定。因此, 作为注视的见这种认识的表象, 正象尼古拉·库萨努斯所说, 在西方已尖锐化为作为测定者的精神、作为测定工具的尺度以及被测定之物这三者以尺度为核心联结起来的测定关系。这样, 把“见”这种对形的注视作为形象来认识, 作为其彻底的形态, 在对尺度的度数的注视中实现自己的变化时, 认识就会进入定量化; 形相就会逐渐丧失所谓理念的不可视性, 堕入设计图和结构之中, 精神的注视也就会不知不觉地偏向于对实验室尺度的注视、对数学符号的注视。于是, 不管这种倾向会走向极端化的顾虑产生时是否与那种科学精神相结合, 19世纪上半叶以来, 在西方认识论内部, 与科学化的“见”异质的“见解”以见的品格转换的形式形成了。这不是复归到柏拉图超越之视的形, 这种超越性的视虽然有时被作为支流却一直存在着。这也不是所谓观察不动之形的“见解”, 因而也不是用尺度来测定, 而是要在动中去看事物。

本来，单单在生成之中观察事物的思考原型，赫拉克利特、埃姆佩特库莱斯虽稍有不同，但基本属此，还可求之于奥古斯汀。可是，这里所说的新的“见解”，不是与对象分离以固定尺度来测定的拉开距离的对立观照，而是展望。它正象作为名词未曾被古典拉丁语使用所表明的那样，作为眺望乃至揣想的*contemplatio*（注视）志向于不动的永恒；而作为测定的*conjectura*（推测）志向于不动的结构，全都脱离了事物产生的动与静的状态。而展望杜绝了上述弱点，是用近代新近使用的语形来表示的特别类型的见解。所谓展望，只能是在一定长度的时间和场所来观察事物，是在某一个整体之场把握事物。无论是维柯依据神话的诗性想象的关联性对历史的思考方式，还是黑格尔基于辩证法对生命与历史的说明，或是谢林作为对立的同一的知的直观的形成过程，均是如此。尼采认为：“人的任何冲动都具有其独自的远近法（展望），但它们都是分别被特殊地解释了的世界。”^①他指出：解释世界的主体要作为解释者的追求，而该欲求要把依据远近法这一评价规则的展望作为假象的世界来认识。这意味着尼采所思考的认识不过是所谓以生命为中心的一种展望的相对圈，同时，也已经与本格森在《创造的进化》中所说的“绵延”相通。《创造的进化》是以欲求与冲动的形式在与生命的跃动中所见的非静止的并且是自己置身其中的状况的相关性中来思考的。

那么，这样的考察正象已经阐明的那样，在类似于前述观花场合下的见的范围内，大概与东方式的古典的看法极其

① 尼采：《权力意志》断片481。

相似。在观花时，其本质已如前述，人并不是观察记述一朵朵花，而是沉醉地踏着如雪的落花，在其流动的大潮中，品味千万朵鲜花在风影之中留下的静谧，并眺望遥远峰顶如霞樱花那炫人眼目的景观，自己独自在其中体会展望的经验。因此，在西方，作为认识的“见”，起始于对形的分辨，经过对形相的注视、对结构的凝视等，现在则既认可根据那种见解所得到的东西，又寻求根据那种见解所失去了的东西。在某个时候，变为perspective即整体的展望中的见，这便与东方的古典接近，这种东方的古典本来并不是把重点放在看一种事物的形态，而是放在看事物的相上（正象前面把该字的结构作为“目在木上”来说明的那样，该字意味着依据从树上进行展望所获得的动作的形象），在一定气氛中，在与整体的相关性中把握生命。对此应该予以注目。

在与此完全相反方位上的运动即作为东方的“见”的认识方面，可以承认的是，作为与前面阐明的其它文化领域的逆现象的同时展开相照应的事例是值得注目的。所以，也想稍稍触及一下。

如上所述，作为东方古典的认识的“见”，可以把握整体性展望中的动态气氛，比起形来更追求“姿”。可是，由于被认为难以具备充分的学问性，而逐渐转变到客观观察的方向上。其转机之一大概是成为朱子先驱的宋学晚期的李延平（1093—1163）。他字愿中，就学于罗从彦，是位素享青出于蓝而胜于蓝之胜誉的学者，人格之高雅也甚为卓越。尽管在他的门下出了象朱子（1130—1200）那样的硕学大家，他本人却连一部著作也没有，只能在朱子所录其师延平回答自己提问的《延平问答》等书中，才能大体看出他的思想。楠本

正继^①在九州大学以研究宋明哲学而广为人知，在其荣获朝日文化奖的名著《宋明时代儒学思想研究》中大体作了如下的叙述。即延平与老庄和禅学家们一样，最初立足于“将现象完全看作幻影的立场”上，但随着研究的推进，结果便放弃了这一立场，“变为更加沉静绵密的努力，顾及到本体与现象的相关性，尤其是后者的现实性、具体性、多样性”。楠本在这里指出的顾及现实性、具体性、多样性，正是延平对他以前盛行的执着于气氛的拒斥，这种执着由来自于根据理一哲学即理的同一哲学对现象之多的否定态度，由于对它的拒斥，从而开始重视分殊即各种个别事实的记述阐发。这与朱子分析的思考方法相联系。“因格物而使穷理得以重视这种对客观性的强烈要求”^②是朱子学说的特色。对此种客观化的意向，作为学问来说是理所当然的。的确，在他那里，程伊川所说的主一无适（主要思考自己这唯一事实，不使内心旁涉他物）从某种意义上说，也有种主观内省的方法，但必须承认，从真正反映了朱子真实面目的朱子的注释活动、他的自然学研究以及《大学》中致知格物这句话来看，他已经在运用客观的思考方法。虽然在朱子的同时代已经存在着象持心即理说的陆象山（1139—1192）的主观主义那样强大的

① 楠本正继：《宋明时代儒学思想研究》（广池学园出版部，1962）第126页。九州大学长期以来双峰并峙，即中国哲学方面的楠本正继、中国文学方面的目加田诚，他们以高质量的讲义作为中国学的一个中心而为世人所知。上述著作于楠本教授死后因朝日文化奖而昭于世，这是目加田教授推举的结果。

② 楠本正继：《宋明时代儒学思想研究》，第320页。

反对者，但朱子学说的传统却得到了继承。在这里存在着这一倾向，即与西方相反，在东方，作为见的认知从整一的展望逐渐变化为以各种个别对象的记述为目的的客观的注视。

这种倾向也存在于日本的儒学中。不过，在这里，我更想就在儒学之外崭露头角的石田梅岩(1685—1744)说一句。本来，在他那里期待生存于有士农工商之别的封建制度之中的人的人生观哲学，也决不会错，但值得注目的是自和辻哲郎^①以来已经作为问题提出来的“形直接即是心”^②和“心由形生”这些话中可以看到形的思想。“可知未来有形者径以形为心。譬如，深夜人睡之时，便呈不觉之形相。此形径为心之所在。又，孑孓存于水中，并不螫人。然变为蚊虫，则必然螫人。此亦心由形生也。孟子四形色无性也。惟圣人然后可以践形。践形者，明行五伦之道云。践形之行为，小人不可为之。畜类鸟类皆由吾心。反之，践形皆自然之理。圣人知此。”^③如果看到这段文章，可以说“形”这一词语出自孟子所说的形色，其意义勿宁说并不是孟子的意思，而接近于亚里士多德所指出的作为生物的种和道德本质的形相本身。从而大概可以说“见”从作为形态的姿的动态的展望，超越各种现象的记述，试图达到对形相的凝视。我毫不认为石田的形的思想具有可与柏拉图、亚里士多德的哲学相

① 和辻哲郎：《日本伦理思想史》（岩波书店，1952）下卷185页。


② 《石田梅岩全集》上卷，（大阪清文堂，1972年再版）第113页《都鄙问答》。

③ 同上书，第113—114页。

提并论的证明方法和哲学的热情等等。不过，他志向于对形的凝视却值得一顾。

在这里，既在文化状态上充分呼吸此种倾向，又不断把握动态的整体性这一日本思想的特色、尝试总和性构想的人，我想举出本居宣长（1730—1801）和三浦梅园两位。前者以其客观的文献学的方法，旨在表达“走向事物的道路”这种主客无间的关联本身的纯化，后者排斥作为人的主观性习惯的“习气”与作为先天性偏见的“应该”，持“反观合一”这一主客体动态性理论。当我们想到他们各自的时代时，就不能不指出他们是伟大的先驱者。

第六节 像的位置

旧字典上说：象是越南的巨兽。这是个象形文字，如直立起来，则成为，应该说这个字创造得非常出色。过去在中国没有这种巨兽，但在越南见到过它的人详细叙述其形状，用文字显示出来的话，由于稀奇，谁都会立刻在内心浮现出这种巨兽来。因此，象字便被作为所谓象形文字的杰作，而无须努力即刻产生的表象也被称为象。因此，象作为在感觉和知觉阶段自然地来去于意识的表象，与依靠人的努力而唤起的意义上加上了人字偏旁的像有质的不同。象是现象性的，存在于特殊性的领域，而像则与进一步超越了普遍性领域的概念的个体的神秘相联系。因此，象与像在认识的格中，并不相同；表象化与想像也决不相同。

与此对应的想法也存在于西方。在希腊语中，τό φάντασμα(phantasma)从某种意义上说就是类似于“象”的表

象；ἡ φαντασία (phantasia) 则可以说虽然带有幻想意义的趣味较强，但同上面所说范围内的“像”相同，也不单是自然的表象，而只能是依赖于个人所能想到的行为，是一种不只是产生于人的感觉和知觉的精神之花。可是，在φαντασία中，并没有“像”那样的增强意识的努力这一含意的细微差别，而且如果与“像”相比较，其中也没有这样的指示力，即像比如说也可以意味着肖像，它也适用于在意识之外存在着的事物。

最为近似于也通用于意识之外的“像”的单词，是拉丁语的imago。而该词语的传统在现代英语和法语等中也延续存留下来。imago是浮现于意识的像，同时，还可以意味着肖像画和照片等，因此，大体可以看作与“像”相同。只是，imago的含意甚广，甚至也包括了单纯的知觉表象，所以，在这个限度内，与把自身同象区别开来的“像”的严密规定相比较，多少有些令人不能完全满意。

无论有多少差别，在有关哲学的一般术语的范围内，以及关于日常语言使用惯例的范围内，不管东西方差别如何，在认识论的地位中，与单纯的表象相比更占有上位的是确立imago即像的位置。但是，作为代表性的想法，一般地说，在西方，如康德所说^①，想像力 (Einbildungskraft) 被认为是超越单纯的知觉、依靠知觉 (Apperzeption) 的总和为了形成经验性表象的一种能力。它存在于感性与悟性之间。与此相对，在东方，一般地说，可以认为是像而不是象，被赋予了远比西方更高的地位。其显著的证明是：正如

① 康德：《纯粹理性批判》。

我在以前的著作《东方的美学》^①中阐明的那样，是在孔子的哲学中，已经把诗之像的地位定位于超越了正名（定义）所具有的概念的界限之处。另外，在同一著作中，我还阐明了在空海的思考中作为诗的imago的像的意义。在这里，像也正在被唤起超脱于概念性思维的难题。

如果理想之像不是单纯知觉表象的片断性，不是由概念的抽象的平均性而得以确立的，而是以它为前提，并且是由超出了它的个人的想像而得以确立的话，所谓理想之像的像（imago）即便尚未达到理念（idea），显然也是ideale（类似理念之物）。那样的话，在重视像的东方的认识中，一定具有想像力的逻辑。那不只是单单解读像的解释学的课题，最终应该是支撑着产生像、联结像的思索的创造性行为的逻辑。它在现代文化中的意义，我也在上述著作中预言式地触及到了，那也就是想像力逻辑所留下的课题。我们在此必须想到，今后作为自然而然地赋予我们的课题，就是“想像力”的提出。

即使在这里，我们也没有忽略对东西方哲学差异的关注。不过，重要的是，尽管有东西方各自所指出的差异性，作为人类的哲学，可以说是同一的行为，可以承认根源性问题的同一性。比较研究就是这样的研究：它把基础置于这种同一性上，并且被提出的各种差异性经过有意义的互补，为了使思索升华为更大的同一性，而进行探讨。

^① 今道友信：《东方的美学》第三章《孔子的艺术哲学》，特别是第135—137页。

第九章 结论——基于比较研究的倡导

第一节 东西方互异的现实

在本书前面各章，我们已经指出，尽管在根源性问题上有一致性，但东西方在人类一切行为中都存在着互异的现象。我们比较了这种互异现象，现在则到了必须作出结论的时候。在这里我想试举一个最鲜明地表现出东西互异的例子，以与本章试图对我们以往的考察予以总结的意图相称。

要在这里作为例子举出的是，关于语言-逻辑的互异的超语言的考察。作为这种例子，我们已经举出“存在”一词和自我介绍的语序等，看到了在逻辑学的命题和日常语言上，东西方之间具有怎样的差异。现在将要在这里思考的是以它们为前提的、更深刻的形而上学的问题。

我们在第四章已经说明，由来于“存在就可以说是多样”乃至“存在可以说是两种形态”这种西方存在论的基础即意味着存在的动词和命题系辞的形式上的一致存在的类比，如果照抄照搬的话它对于东方各语言来说决不妥当。与此相类似的更重要的问题是“存在与所有” (être与avoir、Sein与Haben、to be 与to have) 的问题。

我们曾说过，在东方语言中，可以把存在与系辞区别开来，而在这里，存在还与所有有密切的关系，这两者可以逐渐作为一个问题来思考。这就是说：相对于“无”的对立概念在西方不用说就是“存在”。如果按照语言来谈它的话，相对于希腊语的τὸ μὴ ὄν(无)的对立概念是ὄν乃至ὄνσις(存在)；相对于nothing的对立概念是being。不用说，无就其自身来说只能被认为是存在的对立概念。与存在相比，无在根源上是种次要的依存概念。然而，在汉字文化圈，相对于“无”的对立概念却既不是“存”也不是“在”，而无毋庸置疑地是“有”。而且这个“有”本来就与“所有”有关。

本来，即使在西方语言中，也不能说“所有”与“存在”没有关系。例如：在希腊语中，在表达“他幸福”这个意义时，说成εὖ ἔχει和καλῶς ἔχει，而这个ἔχει的原形εἶναι就是所谓“持有”的意思，象这样表达心理状态时，不是用be动词，而是用to have。在希腊语和拉丁语中，在说“我有书”时，也使用表示所有的动词，在其它地方，作为极日常的用法，也有在所有者的与格上使用be动词，把书作为主格的说法，譬如说成“Libes est mihi”，如果直译就成为“书在我这儿”，所以，即使在这里，也可以认为所有与存在有某种程度的一致。而且，甚至在现代德语中，在说“有书”时，称为“Es gibt ein Buch”，如果把它直译出来，就是“某人给予书籍”，既然有给予者，也就成了谁拥有它。更直截了当地显示存在与所有的类似的大概是法语的“il y a un livre”这一句子结构。它是“有书”的意思，但如果直译出来，意思就是“他(某人)在那儿拿着书”。因此，即使在西方，也不能说存在与所有无

关。但是，正象已经说过的那样，如果说是“无”的对立概念，很明显，在西方是“存在”，在东方是“所有”，这一区别确实必须承认。

由此来看，必须思考的大概就是“无”所具有的性格。

在西方，无的性质不论我们是否意识到，都是与存在之物相对立的。也可以说是表示存在度的零乃至零度的存在度的词，在根本上必须是无力的“空虚”本身。因此在西方，无是存在的否定，所以，在存在论的等级秩序中，处于最低的位置。就是说，在西方，如果说神具有最高度的存在，无就是由于那种神的创造活动而被遗弃、毁坏之物；如果从存在论的秩序来说，既然善之神“存在”，处于其另一极的“无”大概就只能成为恶。“*Ens quatenus est, est bonum.*”（只要是存在的存在者都是善）这一奥古斯汀的命题，说明无是多么无意义。

与此相反，在东方，无有时甚至被作为有的上位者来思考，这大概谁也不会否定吧。抬高无的地位的老子的话很著名。“三十辐共一毂，当其无有车之用。埴埴以为器，当其无有器之用。凿户牖以为室，当其无有室之用。故有之以为利，无之以为用。”（三十根车辐集中在车轮中心的毂。因此，在那里必须有得以进入其间的空间。车轮的有用性就在于没有任何东西的无中；揉合粘土制作瓶子，由于中间是空的，物品才能放入其中。穿凿门窗方能建成房屋。这样，正因为有无的作用，有才能发挥作用。）第十一章的这段文章将无作为有用之穴而形象化，它所表达的是使有动摇的原理。而且，如果有仅仅是存在、无仅仅是零度的存在的话，就连“有无不相通”这句话，大概也成了无法贯彻到底的命题了

吧。被认为经常思索“无”的东方老庄传统和禅的传统果真意味着什么？还有，庄子在他的齐物论篇中巧妙地说明过的有是被限定之物，有限之物，时间性之物，与此相对，只有无是无限的、永恒的，是原理这种想法本来是从哪儿、根据什么而得以成立的？我们必须再一次回到语言的表现上重新思考。

的确，在西方，“存在”可以说就是多样。虽然显得啰嗦，但还是需要回过头来思考它。“Homo est hic.”——（这里有人）、“Lapis est hic.”——（这里有石块）、“Homo est animal.”——（人是动物）”，象这样尽管在日语中有“じる”（在）“ある”（有）及“だ”（是）这样的差别，但在西方语言中，却都象这样使用“存在(esse)”这同一个词，就其真正意义说，存在的类比在西方的语言上是被认可的，以此出发，其逻辑的乃至哲学的意义大概也可以探讨吧（esse是est的原形，entis是现在分词ens的所有格）。

不过，要思考该命题的否定形式。至今仍在采取各种各样的特殊表现的日语，如果在这里列举其否定的形式，其情形如下：“ここに人がいない”（人不在这里）、“ここに石がいない”（这里没有石块）、“石は動物ぢいない”（石块不是动物）。正如上面所表明，在否定中，我们发现了日语同一个词“ない”（没有、无）。那么，“ない”不仅是单纯地否定存在而且是作为否定一切动词的否定词而被广泛使用的。这与西方语言（在这里是拉丁语）的non是相同的。

西方人未曾注意这个non。但我们却必须注意这个“ない”（没有、无）。为什么呢？因为既然有与无是对立

的，所谓有由于持有，而是被持有之物；所谓无，则由于持有而必然是未被持有之物。作为由于持有而来被持有之物的无究竟是什么？它会由于“持有”的持有方式而大为不同。如果所谓“持有”只是“拿在手里”的话，“无法持有”就是无法用手拿着的东西，那大概无法举起的重石是如此；无法依靠自己的行为最终获得的巨额财富也是如此；进而不容以手相触的禁忌之物也是如此；还有物质所难以企及的神也会成为那样的事物吧。

那样的话，我们首先应该思考的就不是存在的类比，而是无的类比。如果这是可以理解的话，根据场合，有与无的确连常识的世界也可以相通了吧。例如：现在我仅有1000日圆，作为我未持有之物，在别人的钱包里有100000日圆。这在所谓我未持有的情况下，对于我来说就是无。但是，同样作为金钱却是同一的，进一步地说，也许在某个机会中，会归我所有呢。在这个意义上，确实可以说有无相通。

有之最具哲学意味的形态，不是取在手里而拥有，而是由意识在精神上拥有，它的现实形态最后就是“理解”。超出我们的理解之物，对于我们而言也就超出了“有”，如果这就是“无”的话，无即使作为“道”即最强有力的存在也决非不可思议。这样一来，我们大概可以说在东方，相对于西方的“存在的类比”来说，更要把“无的类比”作为哲学的课题。

加布里埃尔·马塞尔可以认为是西方思想的一个典型的代表者。但在他那里，存在 (*être*) 属于 *mystère* (神秘) 的层次，*avoir* (所有) 却被当作 *problème* (问题) 的层次。所谓问题的层次是我们可以对象化的层次，从而成为最

广义的操作的对象。在这个意义上，可以使所有从存在中明显地区别开来。

应该说这已经将其传统求诸亚里士多德和托马斯。即“所有”在亚里士多德那里是 $\epsilon\acute{\epsilon}\iota\varsigma$ （在托马斯那里是 $habit-us$ ），它可以说是依靠人的习性和努力获得的习惯乃至秉性，不过是由处于根源上的存在所支撑之物而已。存在作为置于那些 $\epsilon\acute{\epsilon}\iota\varsigma$ 之下而支撑着它的东西，存在于秘密的领域。

用东方的词汇来思考这一事实的话，正是他所说的 $av-oir$ 才是“所有”，是“有”，而正是超越、支撑这个有的“神秘”才应该说是作为超越了我们的意识所有之物的“无”。在这个意义上，东方与西方语言上的互异是决定性的，同时，在思考的内容上，同一种“神秘”，一方面是作为超越意识所有之物的无来追求的，另一方面是作为存在这种能够获得的习性的基础而追求的。总之，可以说是从各种不同见解出发，用不同的方式来追求的。

所谓以不同方式追求同一种事物，果真可以在东西方的历史上获得实证吗？我们想在下一节思考这个问题。

第二节 文化互补的动力性

第一节已经说过，面对同一的秘密，东西方以完全相反的方式进行思考，这种宿命式的反向性乃至逆现象性，乍一看似乎只是抽象的表述而已。可是，如果回顾前此各章所思考的结果，应该说那样的表述可以在现实中、在文化的历史性展开中得到实证。

那么，我们在此之前所思考的结果是什么？首先，应该

简述一下。第一章只是论证比较研究的必要性，这里省略。

在第二章，我们提出了“反立性与并立性”概念，概括地表明了作为本书基本主题的东西哲学的对立方位和它的互补的并立性；在第三章的“语言”，第四章的“逻辑”，第五章的“宗教”中，我们就这些问题领域的代表性概念，阐述了在东西方它们各自的方位都是对立的。它们三者全都是不能由人力所完全左右的，可以说是命运的赋予，但在东西方，它们的动力性却显示出相反的方向。虽然作为人具有完全同一的本质，但它们却恰恰表明了东方与西方风土的不同，同样，就所谓语言、逻辑、宗教这些从某种意义上看是文化以前的根源性的赋予来说，东西方正象其地域相互隔离那样，在内容上，应该说也是相互对立的。可是，在第六章“伦理”、第七章“艺术”、第八章“认识”这些文化领域，我们必须留意在前面所见的根源性领域中认识到的对立性，通过人类的文化行为而转换为并立性，并且显示了相互补充的互补性展开。这三种现象都是依靠人类文化上的努力而产生的。就它们而言，象各章所已经表明的那样，逆现象的同时展开都是被历史地认可了的事实。

在伦理方面，在西方，首先被意识到的是人格概念，到了近代才意识到责任。在东方，与其相反，最初在古典的时代，意识到了相当于责任的“义”，后来到了近代，才自觉到作为“良知”的人格。

还有，关于艺术，我们通过美学的考察，掌握了如下的内容。即在西方，艺术的古典的理念是再现；但随着时间逐渐发展到现代，则变成了表现。在东方，的确与此相反，古典

的理念是写意表现，随着时间到了现代，才转移到写生（再现）。

另外，在认识论上，在西方，首先从记述开始，然后才变为重视实存的判断。但在东方，古典的世界是实存的判断论；后来，才发现记述性的真理。

因此，在第二章提出的反立性，在三、四、五章被事实所揭示出来；而在六、七、八章，则转换为并立性，其中，可以认识到逆现象的同时展开和互补性。总之，尽管有反立性，东方与西方，却要并立并且互相通过历史确保类似的整体性，通过逆现象的同时展开，自律地展示互补的动力性。

就是说，我们应该指出，通过文化现象在方位上朝着相反方向平行的共时性展开，历史正在证实着东西方的接近。我把它解释为以一为神的意志正活跃于很多民族和各种文化之中的现实。即使地域主义式的半人类主义真正目的论式地接近人类化的人类主义，我认为必须在全人类强烈地意识到这一点。我并不单单是把这一点作为神学的前提和哲学的前提来主张，而是通过在各种文化领域长年累月调查到的文献的实证性，依靠逻辑的思考而证明的。从而，这不是一的呼喊，而应该认为是一的陈述，一的确证。神正在求诸世界在神的基础上成为一。

第三节 根源性问题的同一的动力性

上一节，我们没有把东西方各自文化圈从古代到现代在某种程度上自律地实现自我完善这种意义的确定，看作各自文化圈可以自律地完成的过程，而是规定为现在已经自律地

互相类似、不久将要成为一个整体的运动。

这两种想法即把东西方文化看作分别是自身充足的还是看作互补的，应该看作是解释上的重大区别。作为问题被提出来的品德和理念并不都是人类所必须的，这大概是明确的。从而上述乍一看似乎是自律地完成的现象也决非如此。暂且以伦理为例，我们只是举出了人格与责任，后来，虽然在本章未曾谈过，还提出了自然，在其它方面也还有形形色色的伦理上的重要概念和核心品德，在这里就不必再说了。我们未把南北文化圈置于考察范围之内，现在被公认为中洋的伊斯兰文化圈也好，印度和苏联文化圈也好，也都未置于考察范围之内，还有，虽然同样说的是东方，我们所能考察的如果考虑到还有其它各种文化圈，我们就必须指出：应该把它们看作正在走向自律地相互类似，而不是走向自律的完成。这种自律地相互类似正是许多文化圈最终具有相互补充完善之可能性的证明。

我在人类所面对的各种现象中，打算举出几种根源现象，如果现在要举例的话，那就是生、死、性、语言、艺术、道德。另外，把人类所经验的事物中的最根源性的经验命名为原经验。以那种原经验为主，可以作如下的思考。如要例举，就是爱、憎、挫折、祈求、希望。另外，把原单词作为人类思考时的最重要的根源性的语言来思考，可以把它列举如下：天、地、人、一、多、自己、他人、真、善、恶、美、神。

既然是人类大概就不能不面对这些现象，从而，也不能不思考这些主题。从接近这些现象的方法未必很充分的原始时代以来，人们就处于生与死的起伏之中，经验这些现象，

使之语言化。在其过程中，结果是渐渐地表达出同一的表现来。可是，它们都未必是根据同一的思考，而有时是根据其它的考察方法而表达出来的，这从以前各章所指出的反立性中大概是容易想象到的。这些原现象、原经验和原语言成为唤起人类的原问题的机会乃至诱因。因此，东西方既分别表述了完全类似的命题，也各自表述了完全相反的命题，而作为整体，把所归纳的考察视为终点则是决不容许的。

譬如我们举出艺术，关于它的理念，可以认为确实有相互补充完善的可能性。可是，关于这种根源性的问题，人们恐怕一定会不断地反问，经常地反复进行新尝试。正是在这里，提出了哲学性思考的创意问题，它是突破文化圈这种中性之物，在矛盾中完成最具普遍性的全人类性与最具个人性的个人的创意二者之间的自身同一、并结合起来的场所。

因此，我们在追究这些基本问题时，虽然经常动员东西文化圈的各种知识来思考，却未曾满足于得到的答案。这是因为根据比较研究，我推导出的结论是：在难以动摇的个人的灵魂所提出的这些问题中，并不要求人们要受到文化圈的制约，而是寻求这一目的，就是一方面立足于自己的文化圈，同时又接受其它文化圈的考察；既受到它们的启发又重新提出问题。

因此，同一性这一根源性问题就是人类意识到作为人类是同一的，作为个人则是相异的；并把位于这种同一与互异之间的文化圈的哲学意义看作是基本的教养和参考的教养。这虽然成了诡奇的譬喻，但正象主食和副食那样，思考的人类必须意识到要共同消化它，自己如果不是边问边思考就毫无意义。我们的比较研究，并不炫耀信息量的丰富，也不是

要依靠一之神的意志使文化圈相互接近而终结历史，而必须是个人既利用自己文化圈的精神趋向，也利用人类文化的精神趋向，从而有益于直接向一飞跃。

第四节 三个课题

在以往的考察中已经有所暗示，即使把我们所居住的世界完全粗略地大而分之，只划分为东方与西方，那么，有一点也很明确，就是在各种问题领域，东西方都必须处于互补关系中。在我们探讨的问题领域，东西方的互反性已被证明，而它处于互补关系中也正在被证明。如果是这样的话，在我们尚不了解的问题领域，以及尚未发现相互之间互补性的领域，为了东西方文化的交流、未来人类的完整化，由于一之神的意志得以在人类中体现，而必须互相协助。现在大概不必再重复这一点了。还应该想到，世界还可以进一步地分成南方与北方。因此，从别的视点来看南北文化比较也是必要的。

我们认为，根据有关人类文化的调查，已经可以实证比较研究的三个重大意义。

一、世界的相互理解有益于将来人类世界的和平。为此，不仅要获得其它文化圈的信息，而且要根据与自己文化圈的问题领域的比较，意识到互补性；如果意识到互补性，显然就有必要彼此并立，相互协作。

二、在人类的互补性中，既有男女性别的实存的互补性，又有依据老少这种代际差异的互补性。所谓东西方这种空间上的差异所具有的互补性，从来就不被认为象这些性别

的互补性和代际的互补性那样重要。可是，根据东西哲学的比较研究，大概就会意识到它对于人类来说，是基本的互补性之一。在醒悟到这种问题意识的前提下，我们必须通过教育把这种见解传给更年轻的一代。这是因为，更年轻的一代就会增强超越国别、民族差别或地域差别，真正地为了人类进行互补活动的觉悟和倾向。

三、现代文化在一切意义上都是混乱的。这种混乱的理由，根据以上叙述，大约可以明确地举出三点。其一，是由于所谓现代是反省检讨的过渡期。其二，是由于所谓现代是东西南北文化领域相互碰撞时期，各文化领域的信息整理并不充分；第三，是由于所谓科学技术性质的物质条件加速度的突变式的进步远远地超过了对于它的哲学性的思考。即形成了这样的状态：物质扰乱了精神，精神自身必然变得混乱。

为了改变这种状态，应该怎样做？必须以相反的顺序来克服现在所列举的三种状况。

第一，将为物质裹挟而去的精神引回到精神的席位。正是为了这一点，必须自觉到自己本身是以理性重新提问的动物，反省对于人来说真正的价值、品德、能力是什么，同时，大胆地倡导与这种状况相适应的新的道德观。

第二，为此，必须努力通过东西南北文化圈的比较研究达到人类见解的互补的完善。就是象男女互补互爱，老少代际的互补以完成教育和相互辅助那样，相异的文化领域必须互补，确立下一个时代人类的课题，朝着它不断努力，理智地建立新的理念。

最后，今天所提出的下个时代的最大课题，不管怎么说，恐怕是为了避开核武器和原子战争这种人类相互自我毁

灭的危机、以某种方式解决世界永久和平这一至难的问题。为了这个目的，对话的方法既不单是辩证的讨论，也不单是协商，而是要使这两者互补结合，至少必须达到不同文化领域的人们的完全的相互理解。互相重视对方的人类同胞如果超越习惯与传统的差异，通过比较研究作为互补的存在而真正相互认同的话，怎么能说回避战争是不可能的呢？不能认为哲学的研究直接与世界和平问题相联系。在那里，不用说有处理政策、协定、社会政策、外交问题、经济问题、语言问题等等实际上很丰富的现实性问题的必要性。可是，尽管如此，一切缠绕于眼前的现实性工作的人都有必要想到，正象人类虽然如此地分散在各地、互不相同，世界却是个球体那样，人类要由自己形成一个球体吧。

阿里斯托芬^①利用柏拉图的辩论，把人类身上爱欲的强度神话式地解释为：“由于本来是一个整体的人过于强大，神便将其一分为二，由此才使人类产生了寻求以往那半身，试图与其拥抱的意欲。”如果人类是自然的儿子，人类全部作为出自自然之物，本来就是整一的。如果人类系神所创造，人类作为与其根源相通者，本来也是统一的。不论其由来如何，在通过历史自我展开的过程中，人类在地球上的各个地方展开了各自独特的文化。这种差异的理由，正象个人虽然是互异的，作为社会却可以互补地生成那样，应该说各文化领域作为人类而言为了能够互补地生成，而应是互相不

① 阿里斯托芬（前450？～前385？），古希腊伟大的喜剧作家，被后人称为喜剧之父。主要作品有《阿卡奈人》、《蛙》、《鸟》、《和平》等。——译注

同的。比较研究旨在实现互补性的完成。因此，它承认了独特的地域性文化的价值，因为这些地域性文化富有个性，具有应予互补的材料。深化自己，扩充自己，提高自己，还要提高互补的水平。忘记了这一点，比较的意义大概就会完全丧失掉。

文 献 表

以下所列哲学比较研究的基础性文献，主要为国际哲学美学比较研究中心所藏，旨在为读者提供方便。本书执笔过程中所利用的文献已明记于正文之中，但也一并抄录于此。此外，*记号表示并不属于上述中心所藏，但作为文献表很难割舍。

和辻哲郎：《风土》（岩波书店，1935年）

中村 元：《东方人的思维方法》（みすず书房，1948年；
中村元著作集第1卷，春秋社，1978年）

和辻哲郎：《伦理学》下卷（岩波书店，1949年）

川田熊太郎：《伦理学》（世界书院，1950年）

北森嘉藏：《神的痛苦的神学》（新教出版社，1958年；讲
谈社，1972年）（初版为1946年）

中村 元：《比较思想论》（岩波全书，1960年）（该书已
有吴震的中译本出版，浙江人民出版社，1987年）

河竹登志夫：《比较演剧学》（南窗社，1967年）；《续比
较演剧学》（南窗社，1974年）

宇野精一、中村 元、玉城康四郎编：《东方思想讲座》，
第八卷“东方与西方——哲学与宗教”、第九卷“东方与
西方——文化与文艺思想”（东京大学出版会，1971年）

吉田敦彦：《日本神话与印欧神话》（弘文堂，1974年）

中村 元：《世界思想史》1—4（属于中村 元著作集，
春秋社，1977—1979年）

- 山本正男监修：《比较艺术学研究》全五卷（美术出版社，1977年）
- 玉城康四郎、三枝充惠编：《人是什么——一种比较思想》（第三文明社，莱格鲁斯〔雄狮〕文库91，1978年）
- 南山大学宗教文化研究所编：《宗教体验与词语——佛教与基督教的对话》（纪伊国屋书店，1978年）
- P.拉比诺著、井上顺孝译：《异文化的理解》（岩波现代选书，1980年）
- 穆阿编、三枝充惠译：《东方思想与西方哲学》（理想社，1981年）
- 今道友信：《哲学的比较研究》（朝日文化系列录音磁带，全14卷，周刊磁带社，1980年）
- Paul Masson- Oursel, *La philosophie Comparée*, Paris, 1923. (奥赛尔：《比较哲学》)（• 英译：Crooks hank; *Comparative Philosophy*, London, 1926年〔克洛克山克：《比较哲学》〕；日译：大岛丰译《东西哲学比较研究》，第一书房，1939年）
 - Georg Misch; *Der Weg in die Philosophie*. (格奥尔格·米希：《哲学方法》柏林，1926年)（Z.ed. 1950年）
- F.S.C.Northrop; *The Meeting of East and West*, 1947年（诺思罗普：《东西方的思维》）
- Toumliline 1, *Principe d' éducation*, Rabat, 1957年,
2. *Aspects de l' éducation*, Rabat, 1958年（特姆里林：1.《教育原理》；2.《教育概况》）。
- Daisetsu Teitaro Suzuki; *Mgsticism; Christian*

- and Buddhist, New York, 1963年 (铃木大拙:
《神秘主义: 基督教与佛教》, 纽约, 1963年)
- Tomonobu Imamichi; Betrachtungen über das Eine
(今道友信: 《一的研究》, 东京大学美学艺术学研究
室, 1968年)
- N.P. Jacobson; The Japan Way, Tokyo, 1973. (雅
克布逊: 《日本的道路》, 东京, 1973年) (中里智惠子
译《日本之道》, 理想社, 1977年)
- Archie J. Bahm; Comparative Philosophy, New
Mexico, 1977. (巴海姆: 《比较哲学》, 新墨西哥,
1977年)
- Hajime Nakamura; Parallel Development of Phil-
osophy (中村 元: 《哲学的平行发展》, 讲谈社,
1978年)
- Tomonobu Imamichi; Studia comparata de aesthet-
ica (今道友信: 《关于美学的比较研究》, 国际哲学美
学比较研究中心, 1976年)
- Tomonobu Imamichi edit; Symposium de studia
comparata (今道友信: 《比较研究文集》, 国际哲学
美学比较研究中心, 1979年)

杂 志

- 三枝充惠: 《比较哲学之道》(《理想》1954年8月)
- 峰岛旭雄: 《通往比较宗教哲学之道》(《哲学》第40号,
1960年)
- 井筒俊彦、今道友信对话: 《东西的哲学》(《思想》第
643号, 1978年1月)

西尾干二、今道友信对话：《比较思想的陷阱》（《理想》第539号，1978年4月）

中村 元、今道友信对话：《东方的再发现》（《理想》第572号，1981年1月）

《比较研究的反省》（《理想》第539号，1978年4月）所刊载的神川正彦、森本和夫等人的论文

有关比较哲学的国际集会

1. 根据克里班斯基 (R. Klibansky)、今道友信二人的提案，1974年以后，在国际哲学会世界大会上安排比较研究专题会议。

2. 苏黎世会议（每年两次）以埃尔耐斯特·格拉希 (Ernesto Grassi)、已故加布里埃尔·马塞尔 (Gabriel Marcel)、西谷启治为中心，由世界各国集中起来的20人的国际研究集会。日本方面有上田闲照、木村敏、今道友信等参加。

3. 一即多研究会（每年一次）由辻村公一、迪特·亨利希 (Dieter Henrich) 两位教授为负责人，西德方面有贝埃尔瓦尔太斯 (W. Beierwaltes) 等数人、日本方面有三枝充惠、服部正明、今道友信等参加的“一即多”国际研究集会。

4. 谷口财团哲学希姆珀基乌姆 以今道友信（国际哲学美学比较研究中心所长）为中心、以来自世界各国的雅克布逊 (N. Jacobson)、奥里维提 (M. Olivetti)、杜夫莱纳 (M. Dufrenne)、帕朗维奥 (J. Parain-Vial)、兹姆布伦 (E. Zum Brunn) 等、日本方面的辻村公一、上田闲照、加藤信郎、

佐佐木健一、藤田一美等数人为会员的研究集会。

国内研究集会

- 1.比较思想学会 以中村 元、峰岛旭雄、末木刚博、三枝充惠教授为中心，会员约1000名，每年召开一次全国大会，在东京等地每月举行研究例会，发行年报研究杂志《比较思想研究》。
- 2.在各大学，分别设有比较文化、比较哲学、比较文学等的讲座，在日本，东京大学人文研究科设有比较文化专门课程。在东京大学教养学系设有研究室，发行纪要。
- 3.另外，东京大学文学系美学艺术学研究室1974年以后应国际哲学会、国际美学会、联合国教科文组织文化部等的约请，在世界上建立唯一的国际哲学美学比较研究中心，每年召开国际会议，以年报纪要形式公开刊行国际性研究杂志。

封面页
书名页
版权页
前言
目录
正文