

当代学术棱镜译丛·大师精粹系列  
丛书主编 张一兵 副主编 周宪 周晓虹


海外卷

Kuki Shuzo

**Kuki Shuzo : Selected Writings**

# 九鬼周造著作精粹

[日] 九鬼周造 著 彭曦 汪丽影 顾长江 译

 南京大学出版社

九鬼周造（1888—1941），日本近代哲学家。他运用现象学、存在主义、辩证法、结构主义等西洋的分析方法，对一直被认为是只可意会不可言传的日本文化进行了深入细致的研究，建构起了逻辑性地解读日本文化的理论框架。其方法和结论对今天日本思想界依然产生着巨大的影响。

本书收录了九鬼周造的三篇主要作品《“粹”的构造》（『いきの構造』）、《偶然性的问题》（『偶然性の問題』）、《人与生存》（『人間と実存』），以及数篇与日本文化相关的随笔。三篇主要作品分别对日本人的审美观、偶然性、人的存在意义进行了探讨，集中展现了这位杰出学者的主要学术成果。

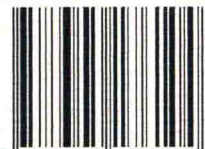


当代学术棱镜译丛·大师精粹系列  
丛书主编 张一兵 副主编 周宪 周晓虹

Kuki Shuzo  
**Kuki Shuzo : Selected Writings**

上架建议：哲学/日本

ISBN 978-7-305-17610-4



9 787305 176104 >

定价：68.00 元



南京大学出版社官方微信 njupress  
南京大学出版社官方网站 www.njupco.com  
南京大学出版社官方微博 weibo.com / njupco



当代学术棱镜译丛·大师精粹系列  
丛书主编 张一兵 副主编 周宪 周晓虹

# 九鬼周造著作精粹

[日] 九鬼周造 著 彭曦 汪丽影 顾长江 译

## 图书在版编目(CIP)数据

九鬼周造著作精粹 / (日) 九鬼周造著 ; 彭曦, 汪丽影, 顾长江译. — 南京 : 南京大学出版社, 2017. 5  
(当代学术棱镜译丛 / 张一兵主编)  
ISBN 978-7-305-17610-4

I. ①九… II. ①九… ②彭… ③汪… ④顾… III.  
①九鬼周造 (1888-1941)—美学思想—研究②九鬼周造  
(1888-1941)—哲学思想—研究 IV. ①B313.5

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2016)第 236580 号

出版发行 南京大学出版社  
社 址 南京市汉口路 22 号 邮 编 210093  
出 版 人 金鑫荣

丛 书 名 当代学术棱镜译丛/张一兵主编  
书 名 九鬼周造著作精粹  
著 者 [日]九鬼周造  
译 者 彭 曦 汪丽影 顾长江  
责任编辑 沈清清

照 排 南京南琳图文制作有限公司  
印 刷 南京爱德印刷有限公司  
开 本 635×965 1/16 印张 27.75 字数 370 千  
版 次 2017 年 5 月第 1 版 2017 年 5 月第 1 次印刷  
ISBN 978-7-305-17610-4  
定 价 68.00 元

网址: <http://www.njupco.com>  
官方微博: <http://weibo.com/njupco>  
官方微信号: njupress  
销售咨询热线: (025) 83594756

---

\* 版权所有, 侵权必究

\* 凡购买南大版图书, 如有印装质量问题, 请与所购  
图书销售部门联系调换

**Kuki Shuzo**

**Kuki Shuzo : Selected Writings**

## 《当代学术棱镜译丛》总序

自晚清曾文正创制造局，开译介西学著作风气以来，西学翻译蔚为大观。百多年前，梁启超奋力呼吁：“国家欲自强，以多译西书为本；学子欲自立，以多读西书为功。”时至今日，此种激进吁求已不再迫切，但他所言西学著述“今之所译，直九牛之一毛耳”，却仍是事实。世纪之交，面对现代化的宏业，有选择地译介国外学术著作，更是学界和出版界不可推诿的任务。基于这一认识，我们隆重推出《当代学术棱镜译丛》，在林林总总的国外学术书中遴选有价值篇什翻译出版。

王国维直言：“中西二学，盛则俱盛，衰则俱衰，风气既开，互相推助。”所言极是！今日之中国已迥异于一个世纪以前，文化间交往日趋频繁，“风气既开”无需赘言，中外学术“互相推助”更是不争的事实。当今世界，知识更新愈加迅猛，文化交往愈加深广。全球化和本土化两极互动，构成了这个时代的文化动脉。一方面，经济的全球化加速了文化上的交往互动；另一方面，文化的民族自觉日益高涨。于是，学术的本土化迫在眉睫。虽说“学问之事，本无中西”（王国维语），但“我们”与“他者”的身份及其知识政治却不容回避。但学术的本土化绝非闭关自守，不但知己，亦要知彼。这套丛书的立意正在这里。

“棱镜”本是物理学上的术语，意指复合光透过“棱镜”便分解成光谱。丛书所以取名《当代学术棱镜译丛》，意在透过所选篇什，折射出国外知识界的历史面貌和当代进展，并反映出选编者的理解和匠心，进而实现“他山之石，可以攻玉”的目标。

本丛书所选书目大抵有两个中心：其一，选目集中在国外学术界新近的发展，尽力揭橥域外学术自20世纪90年代以来的最新趋向和热点问题；其二，不忘拾遗补阙，将一些重要的尚未译成中文的国外学术著述囊括其内。

众人拾柴火焰高。译介学术是一项崇高而又艰苦的事业，我们真诚地希望更多有识之士参与这项事业，使之为中国现代化和学术本土化做出贡献。

丛书编委会

2000年秋于南京大学

# 九鬼周造的哲学及日本文化观

## ——代译序

彭 曦

### 一、九鬼周造的生平

九鬼周造 1888 年(明治 21 年)2 月出生于东京,排行第四。父亲是男爵、文教官僚九鬼隆一,母亲波津子是艺妓出身。1884 年,隆一任驻美全权公使,妻子波津子同行。1887 年,波津子怀周造的时候健康状况不佳,需回国调养,于是隆一委托正在美国逗留的文部省美术调查员冈仓天心陪护波津子回日本。然而,冈仓天心与波津子之间却因此产生了恋情。隆一为了把冈仓天心和波津子分开,曾经让波津子只身去京都,但波津子不久又返回东京。1896 年,波津子向隆一提出离婚,并带着三儿以及四儿周造分居在东京的根岸,那段时间冈仓天心经常去看望波津子。九鬼曾撰文回忆过那段往事。

母亲突然要独自去京都。一天晚上,冈仓先生一边看着靠着母亲膝盖的我,一边用沉重的语气说:“这孩子真可怜。”似乎是父亲为了让母亲与冈仓先生分开来,才让母亲去京都住的。……之后,母亲从京都回来,又与父亲分居了。……在一个周日,我一大早起来,在(根岸)母亲家的院子里一个人玩

要，冈仓先生从家里出来，向门口走去的时候，稍微打了个照面。那时的具体光景鲜明地映在我的脑海里，但我不忍叙述。不久，父亲与母亲离婚了。<sup>①</sup>

九鬼少年时代的这种经历，对他的人生观产生了非常大的影响。简而言之，贵族出身的高官父亲，以及母亲的情夫、艺术家冈仓天心使他对日本的传统价值体系有一种强烈的认同感。冈仓天心曾用英语撰写《东洋的理想》（1903年，英国）以及《茶之书》（1906年，美国），前者宣扬“大亚洲主义”，后者深入浅出地向西方推介日本传统文化。而母亲的艺妓出身则使得九鬼对艺妓有着格外的偏爱。这样的家庭背景成为他日后从事学术研究的基本动机。

1904年，九鬼从东京高等师范学校附属中学毕业，升入第一高等学校（东京大学教养学部的前身）德国法学科。1909年考入了东京帝国大学文科大学哲学科，1911年6月接受基督教洗礼。1912年毕业，毕业论文的题目是“物质和精神的关系”，毕业后升入研究生院。1917年，二哥九鬼一浩去世，次年九鬼周造与二哥遗孀缝子结婚。1921年10月，携妻子赴欧洲留学，不过婚姻并不圆满。

当时，第一次世界大战刚结束不久，大战给欧洲带来了巨大的经济损失和精神灾难，也引发了人们对世界、对人的思考，德国出现了胡塞尔、海德格尔，法国出现柏格森、萨特等哲学家，西方哲学迎来了一个转型期。因此，九鬼置身于以现象学、存在主义为代表的西方现代哲学思潮生成发展的漩涡之中。九鬼先是去了德国，在海德堡大学听李凯尔特讲授“从康德到尼采——现代哲学诸问题历史入门”以及“认识论和形而上学导论”。1924年秋至1927年4月在法国度过，曾在巴黎大学学习。在法国期间，结识了柏格森并深受其影响，还曾请让-保罗·萨特补习法语。之后，周造返回德国，在弗莱堡大学跟胡塞尔、贝克尔学

---

<sup>①</sup> 九鬼周造：《忆冈仓觉三先生》，见《九鬼周造全集》第5卷，岩波书店，1982年，236—237页。



习现象学,还在胡塞尔家里见过海德格尔。1927年11月,转至马尔堡大学学习,听海德格尔讲授“康德《纯粹理性批判》的现象学”,次年夏季学期听海德格尔讲授伦理学、现象学。九鬼曾任职的京都大学文学部是这样评价九鬼的:“九鬼在长达8年的留学期间,直接从李凯尔特、胡塞尔、海德格尔、柏格森等人学习哲学,是能够在语境中理解西方哲学的为数不多的哲学家。”<sup>①</sup>

出国留学的经历容易引发两种情况,一种是全盘接受外国的东西,即所谓“崇洋媚外”,还有一种是跨文化体验反过来激发对本国文化的关注,九鬼属于后一种情形。留学以后,九鬼强烈关注日本文化,特别是关注具有日本特色、有别于欧洲文化的部分,因为只有确立有日本特色的文化,才能使日本文化在世界文化之林占一席之地,作为日本人在异国也才能受到尊重。新渡户稻造的《武士道》(1900年)、冈仓天心的《茶之书》的问世,可以说也是基于这样的理由。《九鬼周造全集》第一卷中收录了十余篇九鬼在留学期间用法语撰写的介绍日本的文章,《“粹”的构造》的准备稿《“粹”的本质》也是在留学期间撰写的。我们可以从这些文稿中看出九鬼把握日本文化的基本立场。例如,在《那是乡巴佬》一文中有这样的内容:

日本有一句谚语,叫作“夸耀自己家乡的人是乡巴佬”。……但是,这个国家是我出生的故乡,我非常热爱这个国家。不仅我的整个存在属于她,而且我的灵魂也全面地依附于她,我全心依附于她。我丝毫不担心我的国家不为人所知。但是,每当我注意到有人对我的国家抱有一种错误的看法的时候,都会感到痛苦。所以,我想谈论我的祖国,不惜冒着被人称为乡巴佬的危险。我不探讨政治、商业以及陆军、海军等方面的问题。让我们把那些表面东西放在一边。我要谈

<sup>①</sup> [http://www.bun.kyoto-u.ac.jp/japanese\\_philosophy/jp-kuki\\_guidance/](http://www.bun.kyoto-u.ac.jp/japanese_philosophy/jp-kuki_guidance/)

论所有事物的根本的东西，想谈论日本的灵魂和精神文化。<sup>①</sup>

九鬼表明希望通过“谈论所有事物的根本的东西”、“谈论日本的灵魂和精神文化”来消除欧洲人对日本人的“错误看法”，并把这种做法当成一种爱国之举。就具体内容而言，既有关于武士道、艺妓、和歌等的通俗解说，也有关于日本人的审美观、价值观等的深层探讨。例如，他在《时间就是金钱》一文中这样来介绍武士道：

在 1868 年革命之前，日本有士农工商四个等级。我们的道德理想是“武士道”，那是由勇敢、高贵以及高洁的灵魂构成的。最低等级的商人受到了极度的轻蔑。……对于商人和商业的轻蔑不论从什么角度来看都是不适合的。但是，我还是想称赞过去日本曾经存在过这种等级秩序，因为那鲜明地显示了我国的理想。现在，等级秩序已经不存在了，但那种道德理想依然保持着生命力。……总是根据金钱的引力法则来行动或者说话的这种感性，以及将事物都换算成金钱的这种精神的必然性，在我们是难以想象的。从我们的趣味来看，没有比“时间就是金钱”这句话更丑陋的了。<sup>②</sup>

从这里可以清楚地看出九鬼重视精神力量，并以日本的精神主义与西洋的物质文明相抗争的倾向。不仅如此，他甚至对武士道的剖腹的做法也推崇备至。他在《大和魂》一文中提及日俄战争的日方总指挥乃木希典于 1912 年在明治天皇葬礼那天剖腹自尽一事，然后解释说：

剖腹就是用刀把腹部切开的自杀方式，过去那是武士的特权。大部分欧洲人不理解那种做法，他们认为那是献身于王的野蛮习俗。……但在我看来，这种评价本身就是无知和愚昧的体现。批判自杀是基督教的偏见。古希腊人没有这样

① 九鬼周造：《那是乡巴佬》，见前引《九鬼周造全集》第 1 卷，444 页。

② 九鬼周造：《时间就是金钱》，见前引《九鬼周造全集》第 1 卷，449 页。

的想法。对于古希腊人来说,自杀常常是冷静退场。但由于基督教及其教义深入欧洲人之心,所以欧洲人也无意识地抱有这种偏见。欧洲人那里不是存在某种无知和偏见吗?<sup>①</sup>

九鬼在该文中对乃木自尽殉身之举进行了高度赞扬,对不理解那种做法的欧洲人进行了强烈谴责。如果说九鬼把武士道视为体现日本精神的一个标杆的话,那么艺妓在他眼里则是日本人审美意识的象征。他在《艺妓》一文中这样写道:

在欧洲,妓女是半死不活的存在。她们是被社会所排斥的局外人。在日本,艺妓在社会中发挥一定的作用。……为了当艺妓,必须参加音乐和舞蹈的正式考试。她们的理想既是伦理性的,同时也是被称为美的“粹”的事物,是逸乐和文雅的和谐统一。<sup>②</sup>

如前所述,九鬼对艺妓的这种态度与他母亲波津子是京都的艺妓出身有关。另外,他在京都大学任教期间也时常出入祇园,《“粹”的构造》中还使用了大量艺妓的事例,这些都体现了九鬼对艺妓的偏爱。

1928年8月11日和17日,九鬼在法国蓬蒂尼(Pontigny)分别做了题为“时间观念和东洋时间的反复”、“日本艺术中‘无限’的表现”的讲演,并把前一文稿寄给了西田几多郎(1870—1945)。西田是京都学派的重镇,他将西方哲学方法与禅等东洋思想结合起来,以“场所”、“绝对无”等理论开创了颇具日本特色的新哲学体系。西田1928年12月21日致信同为京都帝国大学教授的田边元:“九鬼送给我一本他在法国讲演的小册子《时间论》,我觉得他是个很有学识的青年,请他来工作比较合适。”<sup>③</sup>九鬼之所以选择京都帝国大学,是因为他的学术立场与京都学派十分吻合。因为有西田的赏识,九鬼获得了京都帝国大学的教职。

① 九鬼周造:《大和魂》,见前引《九鬼周造全集》第1卷,447—448页。

② 九鬼周造:《艺妓》,见前引《九鬼周造全集》第1卷,445页。

③ 《九鬼周造全集》别卷,293—294页。

12月底,他踏上归途,经由美国于次年1月底返回日本。他在回国的海轮上写了一篇题为“日本文化”的散文,其中有这样的内容:

俗话说“灯前黑”。灯塔的光线只有在远处才看得清楚。我在欧洲居了七年,才清楚地看出日本文化的美妙之处。……我时常在自己的知识范围内向西洋人极力主张种种意义上的日本文化的特色。……我绝不是主张绝对锁国的人。然而,必须防止过分崇洋。我们必须意识到我们的传统的可贵之处。高喊马克思、列宁的名字,试图推翻我国文化的人,大多数只不过是没觉悟的模仿者。我们始终标榜进步,极力排斥盲目的因袭主义。然而,进步是建立在传统的基础之上的。现在的日本一刻都不能松懈的是大声疾呼合理的国粹主义。<sup>①</sup>

根据这段话,我们不妨将九鬼称为“合理的国粹主义者”。那么,九鬼为什么要在“国粹主义”的前面加上“合理的”这样的修饰语呢?在笔者看来,九鬼是在以这种方式与盲目排外的立场划清界限,因为他意识到江户时代的国学家在理解日本文化时抱有一种“抽象的理念”,而那丝毫不具有说服力。也就是说,“国粹主义”或者“日本主义”是九鬼与国学家的共同点,两者的差异在于“合理”与否,而九鬼的“合理”性主要是靠他的哲学思想来支撑的。日本乃至东洋思想文化的独自性,成为九鬼毕生探求的课题。

1929年4月,九鬼任京都帝国大学文学部哲学专业讲师。1932年向京都大学提交题为“偶然性”的博士论文,并获得博士学位。1933年晋升为副教授,两年后晋升为教授。他在京都大学主要讲授现象学、存在主义等西方哲学。1941年5月因患腹膜炎去世,享年53岁。

九鬼的学术成果主要涉及以下三个方面:(1)对西方哲学的介绍,

---

<sup>①</sup> 九鬼周造:《日本文化》,见前引《九鬼周造全集》第1卷,236页。

(2) 对自身哲学思想的阐述,(3) 日本文化论。就收录于《九鬼周造全集》的内容而言,属于(1)的有《法国哲学的特性(讲演)》(第3卷)、《哲学辞典项目:持续、生命的哲学、生命、创造性变化》(第3卷)、《西洋近世哲学史稿》上下(第6卷、第7卷)、《现代法国哲学讲义》(第8卷)、《现代哲学》(第9卷)、《海德格尔的现象学的存在论》(第10卷)。九鬼对现象学、存在主义哲学有非常深入的了解和认识。对于九鬼来说,西方哲学是其分析的基本方法框架,但他并不满足于照搬西方哲学,而是用西方哲学的话语来阐释日本的传统价值观,并最终以这种方式来弘扬日本文化。下面我们省略九鬼对西方哲学的介绍,分别就九鬼的哲学思想以及日本文化论进行述评。

## 二、九鬼的哲学思想

明治维新以来,日本不仅在科学技术以及政治经济制度方面,而且在思想文化方面也积极向西方学习。一开始主要接受穆勒和斯宾塞的功利主义,1885年前后德国哲学传入日本,康德、费希特、黑格尔开始为人们所知,之后新康德派、马尔堡学派、海德堡学派的思想在日本流行。当时,在日本说起西方哲学,基本上指批判主义和逻辑主义哲学。20世纪初,法国哲学家柏格森《创造进化论》的日文版出版,九鬼称:“因为德国新康德派的批判的形式主义而枯竭的我们的精神,迎来了柏格森的形而上学的直观这一‘及时雨’。……日本哲学思维因柏格森与新康德派的斗争,从新康德派的认识论中摆脱出来了。”<sup>①</sup>同时,以柏格森为媒介,胡塞尔、舍勒、海德格尔的现象学也开始传入日本,而这些哲学思想的共同特点是重视“直观的方法”,这种方法与带有浓厚泛神论色彩的日本传统思维模式颇为接近,更容易被日本人所接受。如果说

<sup>①</sup> 九鬼周造:《柏格森在日本》,见前引《九鬼周造全集》,437页。

19世纪后半叶日本主要是单方面学习西方思想文化的话,那么从20世纪初开始,则出现了以西方学术话语重构日本思想文化的动向,而“京都学派”是这一动向的主要推动者。九鬼正是在这样的背景下去欧洲而不是美国留学,留学归国时不是回母校东京大学而是选择京都学派的根据地京都大学任教。在此部分,首先对九鬼的哲学观进行确认,然后就其主要观点进行论述。

### (1) 九鬼的哲学观

九鬼认为哲学与道德、艺术、宗教不同,具有独自性。他在《哲学私见》一文中指出:“道德的独自性在于其建构存在的功能,艺术的独自性在于其赏玩存在的功能,宗教的独自性在于其膜拜的功能,哲学的独自性在于其理解存在的功能。”<sup>①</sup>“对于哲学而言,逻辑判断作为理解存在的中介者,构成哲学的独自性。”<sup>②</sup>同时,九鬼认为哲学理解与科学理解也有所不同:“对存在的科学理解作为局限于存在领域的片段性理解,是基于对一定基础概念的假定。反之,哲学理解是对一般存在的根本性理解。”<sup>③</sup>在此基础上,九鬼引导出“生存性”这个关键概念,认为“哲学的本质是在原原本本地把握体验存在的基础上,进而以逻辑判断的形式进行表述”<sup>④</sup>。因此,他说:“脱离广义的一般存在,也就不会有哲学问题。而且,只有生存才能开通通往一般存在的通道。因此,哲学在它本身就必须是生存哲学,生存哲学毋宁说是同义的反复。”<sup>⑤</sup>由此可以看出,九鬼深受海德格尔的现象学的存在论(phenomenologische Ontologie)的影响。

说到存在,九鬼认为有必然的存在、可能的存在、不可能的存在、偶

① 本书,283页。

② 本书,284页。

③ 本书,285页。

④ 本书,286页。

⑤ 本书,273页。

然的存在这四种样态,另外还有现实、非现实、实在、虚无这四种形态。但在九鬼看来,对一般存在的理解主要与对必然性、可能性、偶然性这三者的理解相关,因此他主张“哲学首先应该探讨的存在既不是可能的存在,也不是必然的存在,而必须是偶然的存在”,因为“以可能性作为指导原理的哲学常常局限在一种实践哲学当中,以必然性作为指南的哲学往往伴随着与自然科学相始终的危险,以偶然性为出发点的哲学才能展开真正的历史哲学”<sup>①</sup>。具体来说,在存在主义哲学看来,生存者伴随有限性和时间性,而“可能性以将来的性质为本质,必然性承担着过去的经历,……偶然性必须在现在出现”<sup>②</sup>。在偶然性那里,“非存在乃至无带着哲学问题的核心意义出现。也就是说,有与无、存在与非存在的问题以偶然性的问题为机缘呈现出来”<sup>③</sup>。正因为如此,九鬼把偶然性当作他的哲学研究的重点。

但是,九鬼在方法论上并没有画地为牢,而是采取了博采众长的态度,这或许与他在欧洲留学期间开阔的学术视野相关。他说:“另外,生存哲学也不能为所谓的‘方法’所迷惑,没有必要严格区分心理学的方法、认识论的方法、形而上学的方法等这些哲学的方法。严格区分这些方法,只会使成果变得贫弱。”因此,他主张“哲学思考必须是在生存的体验、批判性考察、形而上学的归结的统一中成立的整体哲学思考”<sup>④</sup>。这里所谓的“整体哲学思考”,我们不妨将之理解为结构主义的方法,《“粹”的构造》书名中的“构造”二字就是有力的佐证。因此,在他看来,“是辩证法还是现象学这样的问题,……对于生存的哲学家来说,未必是一个意义很大的问题。哲学是就生存视域所展开的事态进行真正意义上的原理性思考。如果这一点是现象学所擅长的方法,那么现象学

① 本书,288页。

② 本书,289页。

③ 本书,290页。

④ 本书,274页。

是十分宝贵的；如果那自然而然产生辩证法的话，辩证法也是有意义的”<sup>①</sup>。他在《“粹”的构造》以及《浅谈风流》中分别用长方体和八面体，在《偶然性的问题》中用正方形以及四菱形等图形作为说明工具，那些图像的各个顶点都是由二元对立的观念构成的，其中使用的显然是辩证法的方法。

如前所述，九鬼把探求日本乃至东洋思想文化的独自性、特殊性作为其哲学研究的主要目标。如果套用西方已有的分析理论，那么日本的独自性、特殊性都势必被遮蔽掉。因此，九鬼在研究日本的精神文化时，立足于海德格尔的现象学的存在论立场，采取了从“生存的体验”到“批判性考察”，再到“整体哲学思考”的思考顺序，以这样的步骤来对“生存”进行阐释，最终建构起分析日本独特思想文化的理论体系。打个比方说，九鬼的做法不是到欧洲去买一件成衣，而是用在欧洲学到的裁缝法给日本度身定做一件最合身的衣服。

## (2) 关于偶然性的研究

九鬼 1929 年曾在位于京都的大谷大学做过题为“偶然性”的讲演，那是他首次正式发表研究偶然性的成果。次年，他在京都大学的讲义也选择了“偶然性”这个题目。1932 年 11 月，九鬼向京都大学提交了题为“偶然性”的博士论文，获得博士学位。1935 年 8 月出版的《偶然性的问题》是九鬼对该问题研究的一个总结。

九鬼在该书的开头就明确指出“偶然性是对必然性的否定”<sup>②</sup>，而“必然性是指一定会那样，也就是说不可能出现相反的情况”<sup>③</sup>。在两千多年的西方哲学史上，主张必然性的哲学无疑是主流。简而言之，在近代科学诞生之前，人们一般认为世界上所有事情都是上帝安排好的；之后，科学逐渐取代上帝。正如爱因斯坦所说的“上帝不玩骰子”一样，

① 本书，275 页。

② 本书，66 页。

③ 本书，68 页。



人们开始相信世界上所有事情都有因果关联,也就是说都是必然的,看不出其中的因果关联,则是人类认知能力的局限所致。从19世纪后半叶开始,日本大规模引进欧美的科学技术以及政治经济制度,而必然性是这些西方近代文明所立足的前提条件,因此日本人的思想意识也开始欧化。正是在这样的背景下,19世纪末在日本出现了旨在以日本固有的精神文化为核心价值的所谓“日本主义”的思想运动。九鬼认为,“对于以普遍的思维为规范,只追求规律的必然性或者盖然性的学术而言,偶然性或许是不值一提的、非合理的”<sup>①</sup>,但他依然以“偶然性”作为自己的研究课题,那实际上是投身于日本主义的思想运动中,与信奉“必然性”的西方近代文明相抗衡。

在九鬼看来,“偶然性处于存在之中,当与非存在形成紧密的内在关联时就会出现。那是介于‘有’与‘无’的接触面的极限存在,是有扎根于无的状态,是无侵蚀有的形象”。因为“偶然性的问题与对‘无’的探讨密不可分”,因此“这是真正的形而上学的问题”。<sup>②</sup>

九鬼认为偶然性与必然性分别具有三种样态,即直言的、假言的、选言的样态。这三种样态又可以称作逻辑的、经验的、形而上的样态。九鬼认为直言的偶然性是“作为偶然属性的偶然性”,那“构成综合判断以及特称判断的偶然性的基础”<sup>③</sup>,直言的偶然核心意义在于它是针对一般概念的“个物以及各个事象”。九鬼进而又将假言的偶然分为三种样态,即理由的偶然、目的的偶然、因果的偶然。理由的偶然与“认识理由”相关,属于纯理论的范围;而目的的偶然、因果的偶然与“实在理由”相关,脱离了逻辑学的范围,因而将这两种偶然称为“经验的偶然”。以上三种样态又各自分为消极的和积极的两种,如此一来,假言偶然总共有六种样态。积极的偶然与消极的偶然相比,显示出更显著的偶然性。假言的偶然的的核心意义在于积极的偶然所显示的“一个系列与其他系

① 本书,219页。

② 本书,66页。

③ 本书,77页。

列邂逅”这种构造。目的的偶然与因果的偶然这两种样态是经验的偶然,具有时间的契机。经验界的偶然的核心理念在于“必须采取‘此时此地邂逅’这种历史的、非合理的形式”。<sup>①</sup> 九鬼主张,“即便宇宙中的一切事象都受到必然性的严格制约,作为各种制约的源头,在无限的彼岸存在‘原始偶然’的理念”<sup>②</sup>,这样一来,他将对偶然性问题的探讨由经验领域的假言的偶然转向形而上学领域的选言的偶然。九鬼认为,“选言的偶然是在选言的构造中,针对可能的选言项整体所具有的同源性,由各种可能的选言项所显示的偶然性”<sup>③</sup>,其核心理念在于“作为‘无的可能’向‘无的必然’逼近”。由此可以看出,九鬼关于“偶然性”的研究是在与西田几多郎的“绝对无”的理论遥相呼应。

九鬼认为以上三种偶然的意义是浑然融合在一起的,他指出:“‘一个物以及各个事象’的核心理念在于‘一个系列与其他系列的邂逅’,邂逅的核心理念在于不邂逅也是可能的,也就是说存在‘无的可能性’”<sup>④</sup>,偶然性的“根本意义在于针对作为一者的必然性来假定他者。必然性无非就是同一性即一者的样相。偶然性只在具有一者和他者的二元性的时候才存在”<sup>⑤</sup>。九鬼十分重视偶然性针对理论的存在性所具有的原初意义。他主张“应该到达的理论认识的理想,不能只单单是必然性,而必须是充分体验偶然、充分拥有偶然性的‘偶然—必然者’”<sup>⑥</sup>。只有将偶然性的问题理论化,也就是说,不是以日本传统的那种只可意会不可言传的方式讲述,而是以缜密的逻辑分析方式进行阐释,才有可能与信奉必然性的西方哲学主流相抗衡。这也是九鬼关于偶然性的研究的意义之所在。

① 本书,217页。

② 本书,172页。

③ 本书,217页。

④ 本书,218页。

⑤ 同上。

⑥ 本书,219页。

### (3) 时间论

如前所述,在论及偶然性的问题时,九鬼认为属于假言的偶然范畴的因果的偶然和目的的偶然具有时间的契机。也因此,对于九鬼而言,时间论是继“偶然性”问题之后的另一个重要课题,而九鬼的时间论主要探讨的是“东洋的时间”。

作为探讨“东洋的时间”的铺垫,九鬼首先对一般时间特征进行了分析。他认为“时间是属于意志的东西。……如果不存在意志,也就不存在时间。对于桌子和椅子来说,时间是不存在的”<sup>①</sup>。为此,他引用了居约(Jean-Marie Guyau)、海德格尔、柏格森等人观点。居约认为时间最重要的特征是“预料”,而海德格尔主张时间的“根源现象”是未来,柏格森则说时间是纯粹的延续。这些观点的共同之处在于认为“时间是由意志形成的”。

九鬼认为东洋的时间是回归的时间,也就是反复的、周期性的时间,这种时间观念与佛教的轮回观念有密不可分的联系,而“轮回被因果律所支配,原因和结果是连锁的”。如前所述,九鬼对由因果律所支配的必然性的问题提出了质疑,因此对于这种回归的时间观念不会原原本本地接受。他说:“我不相信有来世存在。如果有的话,那么人就是活两次,就像现世有两次。这样一来,现世的一次性或者尊严这些就会瓦解。人生短暂,不断遭到死亡的威胁。但是,在短暂和脆弱当中,也有人生的顽强之处。……如果我们长生不老,人生将会多么无聊。死亡给作为整体性的人生带来不可或缺的紧张感。死不知何时在等待着我们,这使人生显得有价值。”<sup>②</sup>为了排斥这种永远反复的同一的时间观念,九鬼使用了海德格尔“脱离自我”(ekstasis)这个术语,将回归的时间与通常的时间进行了对比。他主张时间有三种“脱离自我”的形

<sup>①</sup> 九鬼周造:《时间观念与东洋时间的反复》,见前引《九鬼周造全集》第1卷,400页。

<sup>②</sup> 本书,278页。

态,即未来、现在、过去。在海德格尔看来,“脱离自我的统一”是时间所具有的特性,这种意义上的“脱离自我”是水平的。而在回归的时间中,每个现在、未来,在过去拥有无数相同时间。九鬼将这种时间观念称为“垂直的脱离自我”,并认为这种脱离自我“已经不是现象学的了,毋宁说是神秘论的”<sup>①</sup>。现象学的时间与回归的时间的差异主要体现在两点:第一,前者的时间是连续性的,而后者的是非连续性的;第二,前者的时间是不可逆的,而后者的是可逆的。

在九鬼看来,解脱回归的时间的方法有两种,一种是主知主义的超越的解脱,另一种则是主意主义的内在的解脱。佛教中的涅槃是前一种方法,武士剖腹自尽之举是第二种方法。他说:“也有人不是等待死亡的自然到来,而是自己选择死。如果死后能以某种方式使生命延续的话,自杀就没有意义了。”<sup>②</sup>他对乃木希典在明治天皇葬礼后殉身的做法大加称赞,也正是基于这样的认识。九鬼还从时间这一哲学视点,对日本的文学艺术进行过考察。<sup>③</sup>

### 三、九鬼的日本文化论

在九鬼的日本文化论中,最有名的当属《“粹”的构造》。也因此,九鬼著作的两种译本<sup>④</sup>都只挑选了该书。《“粹”的构造》是对“粹”这种日本人的审美意识所进行的个别研究。首先对九鬼看待日本文化的立场以及对日本文化的整体理解与认识进行把握,然后再来分析九鬼关于

① 本书,334页。

② 本书,278页。

③ 九鬼周造:《日本艺术中‘无限’的表现》;《时间的文学性》(1936年5月在奈良女子高等师范学校文科会上的演讲),收录于前引《九鬼周造全集》第3卷。

④ 黄锦容等译《“粹”的构造》(台北联经出版社,2009年);王向远将该书译成《“意气”的构造》,与其他两人的“色道”论收录在一起,取名《日本意气》(吉林出版集团有限责任公司,2012年)。

“粹”的研究,这样或许能更加全面准确地把握九鬼的日本文化论。

### (1) 九鬼对日本文化的整体把握

九鬼依从西田几多郎的文化形态分类法,说“构成西洋文化的希腊文化是知性的文化,阿拉伯文化是意志的文化,而东洋文化一般来说是情感的文化”。然后,他再把东洋文化细分为印度文化、中国文化和日本文化,认为“印度文化具有思辨的知性,中国文化具有意志的功利性质,而日本文化特别是以表露纯情为生命的真正意义上的情感文化”。<sup>①</sup> 其实,对于日本文化的“情感”特征,江户时代的国学家早就进行过论述,其中本居宣长所提出的“幽情”(物の哀れ)论就非常有名,我们先来看一下本居宣长是如何论述“幽情”的。

和歌与物语有着自己的独特的善恶观。……物语中的所谓“通人情”,并不是按照自己的想法恣意妄为,而是将人情如实地描写出来,让读者更深刻地认识和理解人情,这就是让读者“知物哀”。像这样呈现人情、理解人情,就是“善”,就是“知物哀”。<sup>②</sup>

源氏所说的“知物哀”、“懂情趣”,这两点可谓人情之枢纽。<sup>③</sup>

世上万事万物,形形色色,不论是目之所及,抑或身之所触,都收纳于心,加以体味,加以理解,这就是感知“事之心”,感知“物之心”也就是“知物哀”。<sup>④</sup>

“幽情”(物の哀れ),简而言之就是多愁善感、移情万物。本居宣长认为,自《诗经》以后,中国人“将内心软弱无靠的真情实感深藏不露,以流

① 本书 381—382 页。

② 本居宣长:《〈源氏物语〉大意》(上),见王向远译《日本物哀》,吉林出版集团有限公司,2010年,44页。

③ 同上书,53页。

④ 同上书,66页。

露儿女情长之心为耻。更何况赋诗作文,只写堂而皇之的一面,使他人完全不见其内心本有的软弱无助之感。这是治国安邦之道所致,乃虚伪矫饰之情,而非真情实感”。为此,他还举出了《史记》中箕子过故殷墟作《麦秀之诗》的例子,认为箕子忍住不哭很虚伪,“这种人连虫鸟之类都不如,实在是可悲可鄙”<sup>①</sup>。本居宣长的这些评论完全陷入“情绪化”,既没有明确的价值取向,也缺乏基本逻辑性,理论的系统性就更不用说了,这种朴素的论法对于没有日本文化体验的人来说简直就是一头雾水。

九鬼虽然与国学家同样处于“国粹主义”的立场,但见多识广的他态度更加开明,论述也更加严谨。他说:“即便现在,似乎也有人一味排斥汉学或者汉字,思考‘大和心’那样的东西,毋宁说那是受到了抽象理念的束缚,我觉得当今我们在思考日本文化时,必须思考摄取了印度文化和中国文化,并将那些融为一体的日本文化。作为当今的现实问题,日本文化主要可以针对西洋文化来思考。”<sup>②</sup>那么,九鬼是如何把握日本文化与印度文化、中国文化的关系的呢?九鬼认为日本文化大体上有三个契机或者说侧面,即自然、意气、达观,并分别与神、儒、佛三教大致对应。他说:“从发生学的角度来看,还不妨认为神道的自然主义是质料,儒教的理想主义和佛教的非现实主义是体现形式。”<sup>③</sup>下面让我们来看一看九鬼对上述三个契机的阐述。

首先是“自然”的契机。他说:“在日本的道德理想中,自然而然的大自然具有重要意义。……总的来说,在西洋的观念形态中,自然和自由往往被对立地思考。与之相反,在日本的实践体验中,存在自然与自由相互融合的倾向。”<sup>④</sup>九鬼主张人与鸟兽虫鱼一样都是自然界的一部分,人不是靠征服自然界来获得自由,而是靠融入自然界之中,顺应自

① 本居宣长:《石上私淑言》66,见前引《日本物哀》,221页,222页。

② 本书,381页。

③ 本书,386页。

④ 本书,383页。

自然界来享受自由。儒家思想以“仁义礼智信这些死板的观念”来束缚人的自然而然的情感,是对人性的扼杀。日本特色在于“将道德领域与生命境域在理念上同等对待”,“祭神的‘祭事’与统治人们的‘政’在天皇身上得到了统一,这也是自然而然的大自然。受一家人孝敬的主体与掌握一家的主体在父亲身上得到统一,这也是自然而然的事”<sup>①</sup>。九鬼所说的“自然”实际上包含两重意思,第一层意思是指自然界,第二层意思则是指自然界的规律。就“自然”的契机展开论述时,他在两重意思之间随意转换。这样一来,家长制以及天皇制这些现象就成了天经地义的不需要证明的“自然而然”的事情了。

第二个契机“意气”是指“武士精神在日本人血液中流淌的特性”,“那体现了为实现崇高理想而舍身的气概”<sup>②</sup>。而这种“崇高的理想”是建立在道德伦理,特别是“忠”这种儒教观念的基础之上的。就第三个契机“达观”而言,九鬼认为“达观无非就是意识到自己的无力。这种达观的心态在日本的佛教中体现得最为充分”<sup>③</sup>。

如前所述,九鬼认为“自然”的契机是质料,而“意气”与“达观”是形式。他主张“从内在的关联来看待”质料与形式的关系,也就是强调两者的统一。九鬼说:

形式不是从外部强加在质料上,而是质料当中原本就蕴藏着形式,它自然而然地发展,在进行自我创造的同时从外部摄取适合自己的东西。作为理想主义之体现的意气,以及作为非现实主义之体现的达观并不是因为外来文化才附加的性质,那是在神道的自然主义中作为萌芽所包含的要素逐渐明了地体现出来,与此同时,也摄取了适合自己的外来要素即儒教与佛教的契机并加以同化。……所有生物的发展、自我创

① 本书,383页。

② 本书,384页。

③ 本书,385页。

造都采取这样的形式。<sup>①</sup>

九鬼表明他自己“不赞同将理想主义与非现实主义单单视为外来文化,认为那与大和民族的固有性互不相容这种机械的历史观”,<sup>②</sup>这正是他所主张的“合理的国粹主义”,也说明他自觉地扬弃了以江户时代国学为代表的传统的“国粹主义”。他借“坚持辩证法的人”的语气,认为“自然、意气、达观这三者显示了正反合的过程”,因为“与自然这一命题相反的是意气,而自然与意气的综合则是达观”。<sup>③</sup>

在对这三个契机的内涵以及关系进行论述的基础上,九鬼提出了“是否可以考虑以三种神器来象征这种相互融合”<sup>④</sup>这样一个大胆的设置。所谓“三种神器”是指象征天皇权力的八咫琼勾玉、八咫镜、草薙剑。“可以认为玉象征了和谐的自然。作为力量的意气可以由剑来象征,这是不言自明的。……达观是不为物所动,静谧明晰地照耀事物之心,所以用镜来表示。……我们不妨这样认为,在知情意这三个领域,自然、意气、达观相互融合,三位一体,一中有三,这种状态由三种神器所代表。”<sup>⑤</sup>这样一来,九鬼认为由三种神器所象征的三个契机体现了日本特色与日本独特的国体之间的关系。依九鬼的分析,自然是质料,自然形成之后,在发展过程中摄取了“适合自己的”体现理想主义的“意气”以及体现非现实主义的“达观”,让这三者与象征天皇权力的三种神器形成类比关系,这等于是在说由天皇统治的国体是自然形成的,是天经地义的。九鬼对日本文化的整体把握最终归结为天皇制,这与黑格尔将国家理解为实现伦理秩序的最高形态的做法有相似之处。

如前所述,九鬼表明自己作为国粹主义者并不排斥外来文化,因此他对日本文化与世界文化的关系也进行了阐述。他认为世界文化与日

① 本书,386页。

② 本书,388页。

③ 本书,389页。

④ 同上。

⑤ 本书,389—390页。



本文化的关系是一般与个别的关系。在他看来,一般体现在个别之中,个别以特殊的方式来体现一般,因此世界文化在各文化个体的综合中被给予。在此基础上,九鬼指出:“如果从日本特色与世界特色的关系中引导出实际基准的话,……我们在立足于日本主义立场的同时,必须努力使日本主义成为‘天地的公道的基石’。……指导日本文化的原理必须是日本主义的世界主义,或者是世界主义的日本主义。”<sup>①</sup>因此,九鬼认为日本人应该“将世界史引向有日本特色的将来,或者是日本主义的方向”,并主张“这是日本国民的世界史使命”。<sup>②</sup>如此一来,九鬼对日本文化的整体把握就带上了浓厚的民族主义色彩,甚至是在为天皇制军国主义炮制理论依据。而这种立场,也是京都学派所共有的。这便是九鬼本人所表明“合理的国粹主义”的真实面目。所谓“合理的”,只不过是运用西方哲学的话语进行论述,其目的在于为天皇制这样的国体建构起一套说明的理论。但是,他在引入“自然”这个契机的时候,正如在论述过程中频繁引用国学家的言论那样,实际上已经在重蹈国学家“非合理的”覆辙。

## (2) 关于“粹”的研究

九鬼关于日本文化的个别研究,要首推《“粹”的构造》。<sup>③</sup> 该书的

① 本书,392页。

② 同上。

③ 原文是「[いき]の構造」,王向远译为《“意气”的构造》,并对如此翻译的理由做了详细说明(见前引《日本意气》代译序,21—23页)。然而,正如九鬼在该书的序论中所指出的那样,「いき」这个词是“只在日语中才有”的“带有显著民族特色的词语之一”,因此“在欧洲语言中,只有与「いき」类似的词语,而无法找出与之完全相同的词语”。其实,在中文中也是如此。日语中的词语分为和语、汉字词语、外来语三类,「いき」属于和语,也就是日本固有的词语。汉字传入日本之后,日本人将日本固有词语的发音与该词语意思相同或接近的汉字结合在一起,这样一来同义以及近义的汉字在日语中往往发音相同。九鬼在「[いき]の構造」一书中列出的与「いき」对应的汉字有「粹」、「意气」、「生き」,选择其中任何一个都不算错。九鬼在论及日本文化的三个契机时以“意气”表示儒教影响下的武士道精神,但其中少了“洒脱”的含义,因此最贴切的应该还是「粹」。

单行本于1930年11月由岩波书店出版。九鬼在“序”中说明该单行本是“根据刊载于《思想》杂志第92期与第93期(1930年1月及2月号)的论文修改而成”。<sup>①</sup>而在那之前的1926年12月,九鬼写下了《“粹”的本质》(未完稿)。该文是《“粹”的构造》一书的雏形,因此岩波书店出版的《九鬼周造全集》将《“粹”的本质》作为“准备稿”收录。也就是说,《“粹”的构造》一书是分三步完成的。从篇幅来看,《思想》杂志稿是准备稿的3.5倍,而与最终稿基本相当;从结构上来说,准备稿由四个部分构成,《思想》杂志稿和最终稿由六个部分构成,只是《思想》杂志稿各个部分没有小标题,而最终稿加上了小标题。由此看来,与准备稿相比,《思想》杂志稿的内容有大幅度扩充。小浜善信认为九鬼在1930年那一年当中“视点开始从主要研究纯粹意识对事物进行‘直观本质’和‘意念’这一现象学向海德格尔的存在论逐渐转移”<sup>②</sup>。下面对最终稿的内容做简要的论述。

在“序论”部分,九鬼首先指出,“いき”(粹、意气)这个词只存在于日语中,这一点意味着它具有日本民族特色,并因此引导出应该如何对待“特殊的文化存在”这一方法论上的问题。

九鬼接下来对意义语言与民族意识之间的关系进行论述,认为“两者的关系不是部分先于整体的机械的构成关系,而是整体决定部分的有机的构成关系”<sup>③</sup>。他举例说明虽然属于自然现象的意义与语言具有普遍性,但那也不是绝对的,抽象的意义以及语言同样如此。因此,他指出“在欧洲语言中,只有(与‘粹’)类似的词语,而无法找到价值完全相同的词语”,并因此断定“‘粹’是东方文化、大和民族特殊存在样式显著的自我表达之一”<sup>④</sup>。他不赞同将“粹”进行形式化的抽象,并通过这种方式在西方文化中去探寻类似现象的做法。他列举中世纪经院哲

① 本书,1页。

② 小浜善信:《九鬼周造的哲学》,郭永恩译,中国书籍出版社,2015年,57页。

③ 本书,2页。

④ 本书,5页。

学唯识论与唯名论在“个别”与“共相”问题上的对立,表明自己偏向于安瑟伦的唯名论。具体来说,“在研究‘粹’的 *essentia*(精华、最重要的)之前,首先应该探讨‘粹’的存在(*existentia*)。一言以蔽之,对‘粹’的研究不能流于‘表面化’,必须是‘阐释性’的”<sup>①</sup>。基于这样的方法论立场,九鬼按照“从意识现象”到“客观表现”的顺序进行了考察。就具体的篇章结构而言,“二、‘粹’的内涵构造”和“三、‘粹’的外延构造”相当于对“意识现象”的考察,“四、‘粹’的自然表现”和“五、‘粹’的艺术表现”相当于对“客观表现”的考察。

九鬼首先从内涵的角度对“粹”的三个特征,即“媚态”、“气魄”、“达观”进行了分析。他将“媚态”定义为“与一元性的自己相对应,设定某个异性,这种构成自己与异性之间的可能关系的二元性态度就是媚态”<sup>②</sup>。在此,需要对九鬼所说的“二元性”的意义特别加以关注。九鬼在分析“粹”的内涵外延时,全部是按照二元对立的构图来进行的,而男女性别差异是最为原始最为直观的二元对立关系。而且,九鬼将二元性关系视为动态的关系,而“以征服异性为假想目的……随着目的的实现,走向消亡的命运”<sup>③</sup>的“媚态”具有动感,为了体现这种动感,他不仅把体现“粹”的男女关系设定为“非正常的交往”,因为“异性之间非正常的交往不以媚态为前提,这简直无法想象”<sup>④</sup>。王向远据此认为九鬼《“粹”的构造》的主题是“色道”<sup>⑤</sup>,不得不说其没有把握九鬼的真意。马克思与恩格斯在《德意志意识形态》中论述分工问题时,指出“分工起始只是性行为方面的分工”,并由此扩展至社会分工。从男女性别差异切入,其实这是一种常见的便于理解的论法。

九鬼认为“粹”的第二个特征“气魄”是指“一种对异性进行反抗的

① 本书,6页。

② 本书,7页。

③ 本书,8页。

④ 本书,7页。

⑤ 参见第19页注释③。

强硬意识”<sup>①</sup>，那受到武士道理想以及体现武士道理想的江户子弟气概的影响。“粹”的第三个特征“达观”是“基于对命运的见识，摆脱了执着的洒脱态度”，那“是从生活艰辛、人情淡薄的尘世中练就的畅快、淡泊之心，更是一种脱离了对现实过度的执着、潇洒而不留恋尘世的恬淡自如的心态”<sup>②</sup>。就这三者的关系而言，九鬼认为“媚态”构成“粹”的基调，“气魄”、“达观”则决定了民族的、历史的色彩，其中“气魄”使“媚态”的二元性的可能性始终持续，强化了媚态的存在感。乍看“达观”与“媚态”互不相容，但其实并非如此。因为若是“媚态”的假想目的实现不了，“那意味着回归自由是命中注定，……其中可以看出否定的肯定”<sup>③</sup>。由此可见，九鬼是在以“正一反一合”的辩证法来分析“媚态—气魄—达观”的构造。如前所述，九鬼在《日本特色》一文中将日本文化的三个契机列举为“自然、意气、达观”，并将其中的“自然”视为质料因，而将“意气”、“达观”视为形式因，这种把握方式与这里的“媚态、气魄、达观”基本上是相同的。

第三节在对“粹”的外延构造进行说明时，九鬼使用了长方体。底面的四个顶点分别配置表示人性的一般性的“「上品」(高雅)—「地味」(质朴)—「下品」(粗俗)—「派手」(华丽)”，顶部则分别配置表示异性的特殊性的“「意气」(意气)—「渋味」(素雅)—「野暮」(俗气)—「甘味」(甘甜)”。底面和顶面用对角线相连的是趣味相反的一对，而由长方体侧棱相连的上下顶点以及由长方体的对角线相连的各顶点都体现了某种对立。另外，各个范畴内的自为性与他为性是构成这些对立的原因。自为性上的对立是基于对价值的判断，而他为性上的对立则与价值无关。这样一来，各种趣味就形成了一种逻辑性的趣味体系，在以往的日本文化论中只能意会不能言传的趣味变得可以进行明晰阐述了。例如，“优雅”(さび)就可以用由“O—「上品」(高雅)—「地味」(质朴)”形

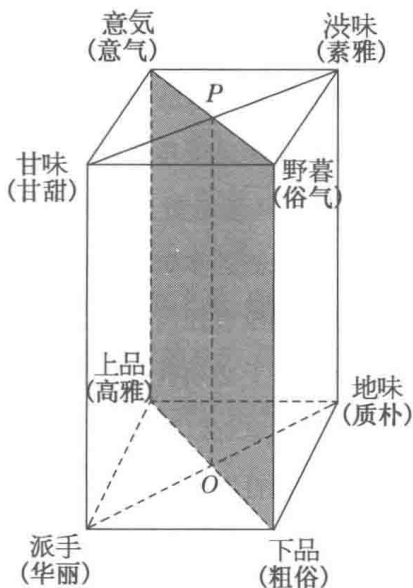
① 本书，9页。

② 本书，10页。

③ 本书，11页。

成的三角形为底面,以“P—「意気」(意气)—「渋味」(素雅)”形成的三角形为顶面构成的三棱柱来进行说明。九鬼还用这种趣味体系对“雅”、“味”、“奇特”、“花哨”、“妩媚”等趣味进行了解读,他认为“这种长方体的构图价值与其他同系统的趣味分布于六面体表面以及内部某点的可能性之间具有函数关系”<sup>①</sup>。在对作为“意识现象”的“粹”进行理论化之后,九鬼分别从“自然表现”和“艺术表现”两个方面对“粹”的“客观表现”进行了考察,并“特别将属于‘本来的感情移入’范围的身体表现作为自然形式来进行考察”<sup>②</sup>。在第四节中,他认为,作为身体表现的“粹”的自然形式最为明了且多样化,因此他主要对日本女性的身体表现进行了考察。简而言之,他推崇衣着单薄、举止优雅、含情脉脉、细腰、鹅蛋脸、发型简单的风格,而对于袒胸露背或裸体、圆脸、表情夸张、浓妆艳抹、长发、超短裙、肉色丝袜等西方趣味则显示出一种否定的态度。

在第五节“‘粹’的艺术表现”部分,主要基于客观艺术与主观艺术(自由艺术)的分类,对“粹”的主要表现领域即主观艺术中的情形进行了考察。具体来说,对图案中的线条、色彩,建筑中的茶室建筑以及音乐中的节奏等进行了分析。九鬼认为:竖条纹比横条纹要“粹”,有曲线的图案不能成为简洁流畅的“粹”的表现。几何学图案可以体现“粹”,而绘画图案则不能。灰色、褐色、蓝色三个系列的颜色,茶室建筑,这些都可以体现



① 本书,23页。

② 本书,第24页。

“粹”。就音乐方面而言，“旋律上的‘粹’存在于打破音阶理想体的一元性平衡，以变位的形式来规定二元性的做法之中”<sup>①</sup>。

在结论部分，九鬼通过对意义体验和概念性认识之间的关系进行分析，再次阐述了《“粹”的构造》的方法论意义。他首先指出概念思考的必要性，但同时也认为那具有无法克服的局限性，因为“与个人的特殊体验一样，民族的特殊性体验即便作为一定意义得以成立，也不能通过概念分析完全表现出来”<sup>②</sup>。两者之间“有无法逾越的鸿沟”，“存在不可通约的不尽性”<sup>③</sup>。他反对从理解客观表现着手来研究“粹”，主张将作为意识现象的“粹”的意义置于民族的具体情况中进行把握。他把关于“粹”的研究定位为“民族存在的阐释学”，承认“粹”的构造的研究“除了为把握‘粹’的存在提供适当的地位和机会以外，并不具有实际价值”<sup>④</sup>。不过，他认为没有实际价值本身并不意味着没有学术意义。

### (3) 关于“风流”的研究

九鬼在《浅谈风流》(1939年)一文中对“风流”进行了专题考察，下面依据该文对九鬼的“风流论”进行梳理。

九鬼认为风流具有三个契机，即脱俗、耽美、自然。就第一契机“脱俗”而言，“风流是针对世俗而言的，那必须从脱离社会日常世俗开始。……风流的本质构造在于‘风之流’。水流受到流淌地点的束缚，而风之流则没有任何束缚。脱离世俗、因习，摆脱名利，在虚空中翱翔，风流在根本上必须有这样的气魄。对于采取社会日常形式的世俗价值进行破坏或者加以颠倒，这是风流的第一步。……风流的基础就是脱俗这种道德性”<sup>⑤</sup>。

① 本书，42页。

② 本书，43页。

③ 本书，45页。

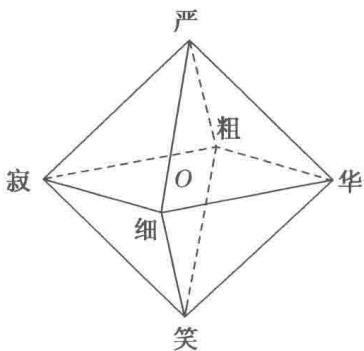
④ 同上。

⑤ 九鬼周造：《浅谈风流》，见前引《九鬼周造全集》第4卷，60—61页。

就第二个契机“耽美”而言，“只靠消极方面不会形成风流，也必须与积极方面直接联系起来，必须消除日常性，充实新内容”<sup>①</sup>。而新内容的充实则要靠艺术创造来进行。风流一方面从个性的发明和创造的精神力量中强烈体现出来，另一方面形成充实的内容，由于模仿和习惯性，会被定型为“风格”、“流派”。九鬼提倡不断进行变革。

第三个契机是“自然”。因为“脱俗”和“耽美”结合起来，就会摆脱世俗性，回到自然美的状态，因此“风流所创造的艺术与自然有着紧密的联系”。“不包含自然美，只有艺术美的生活不能说是风流。”<sup>②</sup>特别重视自然美的价值。九鬼进而指出，“日本人是特别热爱自然的民族，在这一点上可以看出风流在本义上具有浓厚的日本色彩”<sup>③</sup>。

在此基础上，九鬼对风流的各种表现形态进行了具体分析。他认为“恬静的事物”、“诙谐的事物”、“纤细的事物”也属于风流之美。这三种事物分别与“华丽的事物”、“粗犷的事物”、“庄严的事物”相对。九鬼基于对立者相互否定的关系，分别看出渐进性、不动性、交替性，并用正八面体来表示以上关系。他认为“风流所产生的所有价值在这个正八面体的表面以及内部占据一定的位置”<sup>④</sup>。这里的正八面体与《“粹”的构造》中的四方体在分析方法上有相似之处，即以二元对立的关系进行把握。那么，让我们来看一看他所论述的几种风流的值。



- (a) 余韵——由“寂—细—O”所形成的三角形之内的任意抛物线。
- (b) 品味——位于链接“严—细”两个顶点的棱线之上。
- (c) 诚心——沉潜于风流正八面体中心的“O”。

① 九鬼周造：《浅谈风流》，见前引《九鬼周造全集》第4卷，60—61页。

② 同上书，63页。

③ 同上。

④ 同上书，74页。

(d) 幽情——由“寂—细—华”三个顶点所形成的三角形。“幽情”主要具有平面的性质。

(e) 幽玄——以由“华—粗—寂—细”所形成的四方形为底面，以“严”为顶点形成正方锥体。“幽玄”不同于平面性的“幽情”，它是立体性的。根据状况的不同，“幽玄”有时采取“闲寂”的样态，有时“妖艳”，有时不“玄”只“幽”。

(f) 优美——与“幽玄”正好相反的正方锥体。“优美”中的“诙谐”消失，“纤细”被强调，便会形成“幽情”。

(g) 壮丽、豪华——由“华—粗—严—O”这四个顶点构成的四面体。

(h) 恬淡——位于由“寂—细—O”这三个顶点所形成的直角三角形的一定位置。“恬静”被“幽情”所涵盖，因此所有“恬淡”都是“幽情”，但未必所有“幽情”都是“恬淡”。

从价值取向、分析方法、分析步骤来看，《浅谈风流》与《“粹”的构造》有许多相似之处，两者堪称姊妹篇。不过，关于风流的考察《浅谈风流》远不及《“粹”的构造》有名。

#### 四、结 语

九鬼与本居宣长等国学家不同，他运用了现象学、存在主义、辩证法、结构主义等方法，对活生生的日本文化现象进行了缜密、系统的分析，建构起了逻辑性地解读日本文化的理论框架。九鬼力图通过对偶然性以及时间性这些问题的研究，来为被称为情感文化的日本文化，以及构成日本文化背景的东洋文化在世界文化之林争取市民权。如果说关于偶然性、时间观的哲学研究相当于基础研究的话，那么关于“粹”、“风流”、日本文学艺术的研究则相当于应用研究。他把以往被认为只可意会不可言传的日本文化的独特性、特殊性用明晰的话语表述出来



了。然而,这些研究的归结点是日本的天皇制。这不完全是因为他处于军国主义时代,而不得不说一些违心的话,而是国粹主义者九鬼思想立场的必然归结。不过,我们也不能因为他的国粹主义立场而无视其在哲学思想上的建树。

1942年7月,也就是九鬼辞世大半年之后,召开了后来被称为“超越近代”的座谈会。该座谈会的目的在于对明治以来日本的欧化思潮进行总括,并将之超越。之后,在《文学界》杂志上刊登的文章与九鬼的立场、观点有许多相似之处。在20世纪六七十年代,再次出现了“超越近代”论热。九鬼等所尝试的通过融合东西文化来超越西方的做法对今天的日本思想界依然产生着巨大的影响。

最后,衷心希望本书能为我们了解日本20世纪前期的思想文化状态提供参考。

## 目 录

1 / 九鬼周造的哲学及日本文化观——代译序

### “粹”的构造

1 / 序 言

2 / 一、序 论

7 / 二、“粹”的内涵构造

13 / 三、“粹”的外延构造

23 / 四、“粹”的自然表现

29 / 五、“粹”的艺术表现

43 / 六、结 论

### “粹”的本质(《“粹”的构造》准备稿)

51 / 一、文化现象的民族特殊性

54 / 二、“粹”的意识本质

57 / 三、“粹”的客观化

61 / 四、“粹”的民族性

### 偶然性的问题

65 / 序 言

66 / 序 论

71 / 一、直言的偶然

86 / 二、假言的偶然

151 / 三、选言的偶然

216 / 结 论

## 人与生存

- 223/ 序 言
- 224/ 一、什么是人学
- 251/ 二、生存哲学
- 277/ 三、人生观
- 283/ 四、哲学私见
- 292/ 五、偶然的各种表象
- 304/ 六、惊讶的情绪与偶然性
- 325/ 七、形而上学的时间
- 338/ 八、海德格尔的哲学
- 381/ 九、日本特色
- 
- 393/ 译者后记

# “粹”<sup>①</sup>的构造

## 序 言

本书系根据刊载于《思想》杂志第 92 期与第 93 期(1930 年 1 月及 2 月号)的论文修改而成。

具有生命力的哲学必然能理解现实。我们知道有“粹”这种现象。那么,这种现象究竟具有怎样的构造呢? 归根结底,“粹”难道不是我们民族独特的生活方式之一吗? 本书的课题是如实地把握现实,并对应该能体会到的体验进行逻辑分析。

九鬼周造 1930 年 10 月

---

① 译者注:原文为“いき”。作者认为,“いき”作为日本民族特有的概念无法在其他语言中找到合适的对应词。在原书中以假名形式出现时,统一译成“粹”。

## 一、序 论

“粹”这一现象具有怎样的构造,我们首先应采取怎样的方法才可以阐明“粹”的构造,进而把握“粹”的存在呢?“粹”构成一定的含义,这是毋庸置疑的。另外,它作为语言而存在也是事实。那么,“粹”这个词是不是在各国语言中都普遍存在呢?我们首先必须对这一点进行了解。如果“粹”这个词只在日语中才有,那就意味着它具有特殊的民族性。那么,我们应该采取怎样的方法论态度来对待具有特殊民族性的意义即特殊的文化存在呢?在对“粹”的构造进行阐明之前,我们必须解答这些先决问题。

首先,一般说来,语言与民族有着怎样的关系呢?作为语言内容的意义与民族存在又处于何种关系之中呢?语言的意义妥当与否,并不能使意义的存在问题无效化。准确地说,往往存在的问题是根本性的。因此,我们必须先从被给予的具体事物出发。我们直接面临的事物恰恰是“我们”以及“民族”,而民族可以认为是我们个体的综合。在民族的存在样式成为该民族的核心,那就会作为一定的“意义”体现出来。而这个特定的意义,是通过“语言”展开的。因此,一种意义或者语言,无疑是一个民族对过去以及现在的存在样式的自我表述,也是对有历史的特殊文化的自我展示。因此,意义以及语言与民族的意识存在之间的关系,并非是前者合起来形成后者,而是民族活生生的存在创造了意义与语言。两者的关系不是部分先于整体的机械的构成关系,而是整体决定部分的有机的构成关系。所以,一个民族所具有的某种具体意义或是语言作为这个民族存在的体现,不可能不带有民族体验的特殊色彩。

很显然,属于所谓自然现象的意义以及语言具有很大的普遍性。然而,这种普遍性也不是绝对的。比如说,当我们把 ciel(天空)或是

bois(木头)这些法语单词和英语 sky、wood, 德语的 Himmel、Wald 进行比较的时候, 就会发现它们的意义内容并不一定完全相同。在上述国家居住过的人都能立刻明白, “Le ciel est triste et beau”(天空阴沉而美丽)中的 ciel 与“*What shapes of sky or plain?*”(天空或草原的形状是怎样的?)中的 sky 以及“*Der bestirnte Himmel über mir*”(我头顶上的星空)中的 Himmel(天空), 会因为国土与居民不同而在内容上受到特殊制约。关于自然现象的词语尚且如此, 那么要从别国语言中找出在意义上严格对应的关于社会特殊现象的语汇, 更是无从下手了。希腊语的 πόλις也好, εἰταίρα 也罢, 都与法语中的 ville(城市)、courtisane(交际花、妓女)有着不同的意义内容。即使是词源相同的语汇, 作为不同国家的语言使用以后, 其含义内容也会产生差异。拉丁语的 caesar 与德语 Kaiser 的意义内容绝不相同。

同样道理, 表示无形的意义以及语言各国也都各不相同。不仅如此, 一个民族的特殊存在样态作为核心内容, 以意义及语言的形式进行自我展示, 但由于其他民族不把同样的体验当作核心内容来拥有, 因此会明显缺乏那种意义以及词语。譬如 esprit(灵魂, 才智)的词义反映了法国人的国民性和历史整体风貌。这种意义与词语, 无疑体现了法国国民的存在, 遍寻其他民族的语汇, 也找不出完全相同的词语。在德语中, 一般使用 Geist(精神, 心灵)这个词与之相对应。然而, 黑格尔的用词法表达了 Geist 一词的本义, 与法语 esprit 的含义是有区别的。此外, geistreich(机智的)这个词也不能完全表现 esprit 所带有的色彩。如果说表现了一定色彩, 那也仅限于作为 esprit 的翻译词有意识地使用这一场合。在这种情况下, 在其本来的含义以外, 强行加入了其他新色彩, 甚至可以说是把新意义带到了这个词语当中。这样一来, 那种新意义就不是本国国民的有机创造, 充其量只不过是其他国家机械地引进的东西而已。英语中的 spirit(精神)、intelligence(聪慧的)和 wit(智慧, 才智)也都不是 esprit。前两者的意义不够, 而 wit 的意义则有些过剩。再举一个例子, Sehnsucht(渴望、向往)这个词是德意志民族创造的, 因此与德

意志民族有一种有机的关系。苦于阴郁的气候风土以及战乱的民族将他们对光明与幸福世界的憧憬寄托在这个词语当中。他们憧憬开着柠檬花的国度,那不单单是迷娘<sup>①</sup>的思乡之情,而且还是德意志民族对明媚南国的憧憬。“往更遥远的未来去,往艺术家从未梦想过的更南的南方去:在那里,众神以穿衣为羞!”<sup>②</sup>尼采所谓的 *flügelbrausende Sehnsucht*(展翅飞翔的渴望),那是德意志国民都拥有的东西。而且,这种苦恼后来作为 *noumenon*(本体)的世界带上了形而上的色彩。英语中的 *longing*(渴望),以及法语中的 *languueur*(倦怠)、*soupir*(叹息)、*désir*(欲望)都不能完全体现 *Sehnsucht*(渴望)的细微语感。布特鲁在论文《神秘主义心理学》中曾指出,神秘主义的“出发点是一种精神状态,难以定义。但德语词 *Sehnsucht* 很好地表达了这种状态”<sup>③</sup>。这意味着他承认法语中没有一个词可以表达 *Sehnsucht* 的含义。

“粹”这个日语词也是这类带有显著民族特色的词语之一。假设我们现在尝试在欧洲语言中寻找其同义词,我们首先会发现在英、德两国语言中类似的词语几乎都是从法语中借用来的。那么,在法语中能找出相当于“粹”的表达吗?第一个值得探讨的是 *chic*(漂亮,时髦)这个词。这个词原封不动地为英语、德语所借用,在日本往往被译为“粹”。关于这个词的源头原来有两种观点。其一认为,它是 *chicane* 的简化,原本是用“巧妙的诡计”使人身陷诉讼之意。而另一种说法认为 *chic* 的原型是 *schick*(漂亮,时髦),也就是源自德语的 *schicken*。如此一来,这个词就与 *geschickt* 一样,带有“巧妙行事”之意了。法语借用了这个词,并逐渐在使用过程中演变为与趣味有关的 *élégant*(高雅)的近义词。之后,这个有了新含义的 *chic*,又作为法语反过来被德语所吸收。当然,这个词现有的意义,并不限于“粹”,外延更为广泛。应该说,它同

① 译者注:迷娘(Mignon)为歌德的小说《威廉·迈斯特的学习时代》的女主人公。

② Nietzsche, *Also sprach Zarathustra*, Teil III, Von alten und neuen Tafeln.

③ Bolltroux, *La psychologie du mysticisme (La nature et L'esprit)*, 1926, p. 177).

时包含了“粹”与「上品」(高雅)的要素,与「野暮」(俗气)等相对立,表达趣味的“纤巧”或者“卓越”。其次,还有 coquet(卖弄风情)一词。这个词源自 coq(公鸡),一只公鸡被数只母鸡环绕,以此为条件而展开的情形也就意味着“媚态”。在英语和德语中,也同样使用这个词。德国在18世纪曾有人想用 Fängerei 代替 coquetterie,但并没有普及开来。这个被称为特别“法国式”的词,确实形成了“粹”的一个特性。然而,除非加入其他特性,否则它无法产生“粹”的意义。不仅如此,根据特性结合的状况,也有可能成为「下品」(粗俗)或是「甘」(甘甜)。卡门吟唱着哈巴涅拉曲讨好唐·何塞的那种态度无疑可视为 coquetterie(引诱男人),却绝不是“粹”。另外,法语里还有 raffiné 一词,源自 re-affiner(使更精细),意为“洗练”,同样传入了英语和德语之中。这个词也构成了“粹”的一个特性。但是,要构成“粹”的意义,仍缺乏其他重要特性。而且,若是与某些特性相结合甚至可能产生与“粹”在某种意义上相对立的「涩味」(素雅)之意。总而言之,在欧洲语言中,只有类似的词语,而无法找到价值完全相同的词语。因此,我们完全可以认为,“粹”是东方文化、大和民族特殊存在样式显著的自我表达之一。

当然,在西洋文化中寻求与“粹”相似的意义,通过形式化的抽象来找出某种共通点,这样的做法也绝非不可能,但那不是理解作为民族存在样态的文化现象的合适的方法论态度。即使自由地改变具有民族性、历史性的存在规定,在可能的领域进行所谓的“观念化”,那样做所得到的也仅仅只是包含那些现象的抽象的类概念而已。理解文化存在的关键在于不损害其作为事实的具体性,在其原本的形态中进行把握。柏格森说,嗅着玫瑰的芳香回忆往事时,并不是因为感受到了香味才联想到过去,而应该说是从玫瑰的芬芳中嗅出往事,进行回忆。玫瑰的香味这种一定的、不变的、万人共通的类概念性的事物并不是作为现实而存在。现实中只存在内容迥异的各种香味。所以,柏格森说,把玫瑰的香味这种一般性的事物与回忆这种特殊性的行为相结合,以此来解释体验,那犹如试图用几个多国通用的字母排列出某国语言中一个特殊



的发音。<sup>①</sup>对“粹”进行形式化的抽象,到西方文化中寻求类似现象,也属于此类行为。我们把握“粹”的现象,进行相关的方法论考察时,大概正要直接面对 *universalia*(共相)的问题。安瑟伦把类概念视为实际,从这个立场出发,拥护三位一体的神这种正统派的信仰。而罗瑟林则从唯名论的立场出发,认为类概念只不过是名目而已,主张圣父圣子圣灵这三位是三个独立的神,他被责难为三神说却不在乎。我们在理解“粹”的时候,要像在唯名论方向上解决 *universalia* 问题的人一样,做好被视为异端的心理准备。也就是说,不能仅仅把“粹”作为种概念来对待,来探寻可以遍观包含种概念的类概念的抽象一般性的“本质直观”。理解作为意义体验的“粹”,必须是具体的、实际的、特殊的“存在领会”。我们在研究“粹”的 *essentia*(精华、最重要的)之前,首先应该探讨“粹”的存在(*existentia*)。一言以蔽之,对“粹”的研究不能流于“表面化”,必须是“阐释性”<sup>②</sup>的。

人们以民族的、具体的形式来体验的“粹”的意义,具有怎样的构造呢?我们首先必须领会作为在意识现象名下成立的存在形态的“粹”,进而发展到理解以客观表现为存在样态的“粹”。无视前者,或是颠倒前后的考察顺序对“粹”的把握只会无功而返,即便偶尔出现可以尝试阐明“粹”的情况,大多也会陷入谬误。因为是以客观表现为首要研究对象,并在这个范畴内摸索“粹”的一般特性,所以即便研究穷尽了客观表现的极限范围,也把握不了“粹”的民族特殊性。此外,把对客观表现的理解,简单等同于领会了意识现象,对于意识现象范畴的“粹”的阐释会流

① 柏格森:《论意识的直接材料》,1921年(Bergson, *Essai sur les données immédiates de la conscience*, 20<sup>e</sup> éd., 1921, p. 124.)。

② 关于“本质性”与“解释性”、“本质”与“存在”的关系,请参考如下文献:

胡塞尔:《纯粹现象学通论》,1913年,第一卷(Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie*, 1913, I, S. 4, S. 12.)。

海德格尔:《存在与时间》,1927年,第一卷(Heidegger, *Sein und Zeit*, 1927, I, S. 37f.)。

贝克尔:《数学存在》,1927年(Oskar Becker, *Mathematische Existenz*, 1927, S. 1.)。

于抽象、表面化,而无法具体地、条分缕析地阐明历史、民族这些范畴内“粹”的存在样态。我们必须以与之相反的方法从具体的意识现象出发。

## 二、“粹”的内涵构造

“粹”在意识现象的形式上,作为某种意义而出现。我们首先必须从内涵的角度识别形成“粹”的意义内容的特性,并判断其中蕴含的意义,这是我们领会“粹”的首要课题。作为第二步的课题,我们从外延的角度明确这种意义与类似的其他各种意义之间的区别,从而阐明其意义。这样,通过同样阐明“粹”的内涵构造与外延构造,我们就可以完全领会作为意识现象的“粹”的存在了。

首先从内涵的角度出发,“粹”的第一个特性,就是对于异性的“媚态”。“粹事”意味着“情事”,从这一点上也可以明白与异性的关系构成“粹”的原本存在。“粹的故事”,就意味着与异性的交往相关。并且,当说起“粹的故事”、“粹事”的时候,还意味着与异性非正常的交往。近松秋江<sup>①</sup>的短篇小说《风流韵事<sup>②</sup>》,就是“围绕女人”而展开的。而且异性之间非正常的交往不以媚态为前提,这简直无法想象。也就是说,“粹事”的必然制约是某种意义上的“媚态”。那么媚态又是什么呢?与一元性的自己相对应,设定某个异性,这种构成自己与异性之间可能关系的二元性态度就是媚态。如此一来,我们从“粹”中可以看到诸如“妩媚”、“妖艳”、“风韵”等,都是以这种二元可能性为基础的紧张感。而所谓的「上品」(优雅),便体现出缺乏这种二元性。这种二元的可能性,是媚态的原本存在规定,在异性完全配合而导致失去紧张感的情况下,媚态则会自然消失。媚态以征服异性为假想目的,随着目的的实现,走向

① 译者注:近松秋江(1876—1944),日本小说家。

② 译者注:日语汉字为“意气事”,其中“意气”与“粹”发音相同。

消亡的命运。永井荷风的《欢乐》中所谓的“没有比朝思暮想后终于得到的女人更索然无味了”云云，那无疑意味着由于活跃于异性双方的媚态自然消失，而产生了“倦怠、绝望、厌恶”之情。因此，维持二元性关系，或者说将可能性作为可能性来维持，这是媚态的功能，更是“欢乐”的要诀。然而，媚态的强度却并不随着异性间距离的接近而减弱。距离的接近反而会提高媚态的强度。菊池宽在其《不坏的白珠》中，对“媚态”这一主题有如下的描写：“片山……为了和玲子拉开间隔，想尽可能快步走。但玲子迈着那修长的腿……片山越想离开却被跟得越近，几乎走到一块了。”“媚”的关键就在于尽可能拉近距离，而又使距离之差不达到极限。作为可能性，媚态实际上是作为动态可能性一直被绝对化为可能性。阿喀琉斯完全可以靠他“健硕的腿”无限迫近乌龟，但我们也不能忘记那使芝诺悖论得以成立。确实，所谓媚态，必须在其完美的形态上，尽可能保持异性间二元的、动态的可能性，并使之绝对化。维持“被持续的有限性”的流浪者、为“恶的无限性”而兴高采烈的品行不端者、“永远”不懈追踪的阿喀琉斯，只有他们这种人才理解真正的媚态。这样，媚态规定着“粹”的基调“妩媚”。

“粹”的第二个特性是“意气”，也即“气魄”<sup>①</sup>。“粹”作为意识现象的存在样态，鲜明地反映了江户文化的道德理想，其形成契机中包含了江户子弟的气概。“箱根<sup>②</sup>以东不住俗人，没有妖魔鬼怪”，这是土生土长的“纯粹”江户子弟的骄傲。在“江户之花”<sup>③</sup>面前奋不顾身的居民消防队员，以及在严寒中也只穿白色二指袜、一件号衣的“男儿汉”，他们备受推崇。在“粹”当中，“江户的固执”、“辰巳<sup>④</sup>侠骨”这些是不可或缺的。“英气”、“豪迈”、“侠气”当中所共通的凛然不容侵犯的气度也是必有的。“设栅栏，四处夸耀容貌，比气魄、比劲头，此乃俗气。”“粹”虽是

① 译者注：日语汉字形式为「意气地」，意为魄力、骨气、气魄。

② 译者注：箱根是神奈川县的地名，温泉圣地，江户时代设有关卡。

③ 译者注：“江户之花”指火灾。

④ 译者注：辰巳即巽，八卦中指东南方。此处指江户城东南深川一带的花街柳巷。

媚态，却也显示出一种对异性进行反抗的强硬意识。《江户紫头巾》<sup>①</sup>中象征着“粹的因缘”的助六<sup>②</sup>，喊着“诶！那小子过来，我倒要拜见一下尊容”，这样来挑起事端。三浦屋的扬卷被诗歌描绘成“花映淡红，伊人如樱”，她对大胡子意休说“请恕无礼，奴正是扬卷。昏暗中看不真切，深恐认错了您与助六”，也显示出果敢的气概。“容貌出众，气度不凡，这就是粹”，所指的就是这种情形。就这样，高尾和小紫也登场了。“粹”当中有一种生机勃勃的武士道理想。“武士不露饿相”的想法后来转化为江户人的“手中不留隔夜钱”的自豪感，进而发展为一种对最底层的妓女以及不择对象的艺妓充满蔑视的凛然气概。“须知若全无气魄，千金亦难买倾城一笑”，这是风月场的定规。“视金银如粪土，从不接触，对物价一无所知，从无牢骚怨言，宛如公卿大名之千金”，这是对江户高级艺妓的赞美。吉原的艺妓们“数次谢绝粗俗之人”，因为她们觉得不能让“五丁町<sup>③</sup>蒙羞”，让“吉原丢脸”。“誓不摧眉折腰事权贵”，因此艺妓们留下了信守爱情的美谈。源自理想主义的“气魄”使媚态实现了升华，这是“粹”的特色。

“粹”的第三个特性是“达观”，那是基于对命运的见识，摆脱了执着的洒脱态度。“粹”需要超凡脱俗，必须是一种淡泊、畅快、潇洒的心态。那么，这种解脱从何而来呢？作为异性间的交往途径，特殊的社会存在在恋爱的成败上容易让人经历幻灭的烦恼。“邂逅不易，却又弃我而去。莫非清心<sup>④</sup>面如菩萨，心肠却硬如铁石？”这不仅仅是十六夜一个人孤独的哀叹吧？发自肺腑的真情实意，却多次被无情背叛，历尽烦恼。因饱经烦恼而得到磨炼的内心动辄放弃那些虚假的目标。失去对异性的淳朴信任并能果断放弃的这种心境绝不是不付出代价就会形成

① 译者注：江户紫指一种染色，蓝紫色。这里指一出剧目。

② 译者注：助六以及下文的扬卷、意休、高尾、小紫等都是江户时代净琉璃、歌舞伎剧目中的登场人物。助六是个侠士，扬卷是助六的情人，三浦屋的妓女。

③ 译者注：五丁町是江户吉原的总称，风月场所积聚之地。

④ 译者注：“清心”、“十六夜”是歌舞伎剧中男女主角。清心是僧人，十六夜是妓女。

的。“所思之事不成，此乃浮世。多亏放弃了勉强之事。”在这种想法的背后，有“无情者唯有见异思迁之人，男儿皆薄情”这种烦恼的体验，并包藏着“缘分细如丝，终易断裂”这种普遍的命运。于是，人生态度趋向于怀疑，“人心宛如飞鸟川，人生变数无常”，甚至得出诸如“臣妾乃劳碌之身，无可爱之人，广袤世间亦无客官想念”等厌世的结论。比起年轻的艺妓，在年长些的艺妓身上能看出更多的“粹”，大概就是因为这些缘故吧。<sup>①</sup> 总而言之，“粹”起源于艺妓“身如浮萍，飘摇不定”的“苦境”。于是，“粹”中含有的“达观”或者说“洒脱”，是从生活艰辛、人情淡薄的尘世中练就的畅快、淡泊之心，更是一种脱离了对现实过度的执着、潇洒而不留恋尘世的恬淡自如的心态。所谓“炼俗为雅”，无外乎就是这种意思。当从婀娜的身姿、淡淡的微笑背后隐约看出真挚的泪痕时，我们才能把握“粹”的真相。“粹”的所谓“达观”或许是鼎盛颓废所产生的心情。同时，它背后所包藏的体验以及批判观点与其说是个人获得的，不如说更多是在社会上继承而来的。当然，是哪一种都无所谓。总之，“粹”当中体现出对命运的“达观”，以及基于“达观”的那种恬淡，这些事实是不可否认的。另外，佛教的世界观把轮回、无常看作差别相的形式，而把空无、涅槃看作平等相的原理；其宗教的人生观针对孽缘主张达观，针对命运主张静观。以佛教的世界观以及宗教人生观为背景，“粹”当中的这个契机得到强调并被纯粹化，这一点毋庸置疑。

综上所述，“粹”的构造显示了“媚态”、“气魄”和“达观”这三种契机。第一契机“媚态”构成了“粹”的基调，第二、第三契机“气魄”与“达观”两点决定了它民族的、历史的色彩。第二、第三种特性与作为第一特性的“媚态”乍看似乎并不相容，但事实果真如此吗？如前所述，媚态

---

<sup>①</sup> 《春色辰巳园》卷七有“想到女子一旦过了豆蔻年华就会变得粹，现在就满心期待”的描述。《春色梅历》卷二也提到，“不施脂粉，粹的女子，年过二十”。同时，该书卷一中有所谓“听说有位漂亮的、粹的老板娘，心想是否有错，细问之下，才得知她比你年纪还大些”的语句，也就是说，在这里被形容为“粹”的女性，比（她们接待的）男子年长。一般来说，“粹”含有智慧，而且以“年龄”（的积累）为前提。所以，具有“粹”的人，必须是“经历劳苦的脱俗之人”。

原本的存在规定在于二元的可能性。然而,第二特性“气魄”是理想主义所带来的一种坚强的心态,它给媚态的二元可能性提供了更多的紧张和持久力,使其可能性始终持续。也就是说,“气魄”强化了媚态的存在性,并增强其光泽,锐化其角度。通过“气魄”来限定媚态的二元可能性,最终不外乎主张拥护自由。作为第三种特性的“达观”,与媚态也绝非互不相容。在无法实现假想的目的这一点上,媚态是忠实于自身的。因此,媚态针对目的拥有“达观”,那非但没有任何不合理之处,反而更显示了其本身的原本存在性。媚态与“达观”的结合,那意味着回归自由是命中注定,对可能性的假定由必然性所规定。换言之,其中可以看出否定的肯定。总之,在“粹”这个存在形态上,基于武士道理想主义的“气魄”和以佛教的非现实性为背景的“达观”两者制约了“媚态”,直至其完成存在。因而,“粹”<sup>①</sup>是媚态的“粹”<sup>②</sup>。“粹”无视廉价的现实前提,将实际生活大胆地用括弧括起来,超然地呼吸中和的空气,进行着无目的的、洒脱的、自律的游戏。一言以蔽之,媚态是为媚态而存在的。

① 译者注:此处的“粹”在原文中用平假名“いき”表示,后一处的“媚态的‘粹’”中的“粹”则用汉字表示,关于两者的细微差异,请参见下注。

② 在我们看问题的视野内,可以认为“いき”与“粹”有同样的意义内容。在式亭三马(译者注:江户时代作家)的《浮世澡堂》第二篇上卷中,有江户女子和上方(译者注:京都、大阪一带)女子关于染色的对话。江户女说:“淡紫色的样子真是意气(译者注:发音为‘いき’)啊。”上方女说:“实在是‘粹’,太喜欢江户紫的染色了。”这就是说,在上述情况下,“いき”与“粹”意思完全相同。除了关于染色的话题本身,(式亭)三马描述这两位女子对话时,也巧妙地使用了江户方言和上方方言来加以区别。不仅如此,还让她们就两种方言中诸如“すっぽん”与“まる”(译者注:意为甲鱼)、“から”与“さかい”(译者注:表示原因)的差异进行了争论。“いき”与“粹”的不同,应该只是江户方言与上方方言对于同一内容使用了不同的表达。所以,我们应该可以通过不同时期来区分这两个词的使用频率(参见《元禄文学辞典》、《近松语汇》)。除了地域、时代上的差异,有时还可以认为,在表达意识现象的领域,比较偏好使用“粹”;表达客观性表现时主要使用“いき”。例如,《春色梅历》卷七中出现的流行歌中说,“性情粹,穿着打扮透着意气”。然而,正如这本书第九卷中出现的“意气是风流之根本”,用“いき”描写意识现象的情况很多;而像《春色辰巳园》卷三中“姿态粹的米八(人名)”那样,在客观性表现范畴使用“粹”的情况也不少见。总之,认为“いき”与“粹”有着相同的含义,是不存在问题的。另外,即便我们假定一个特别被用于表示意识现象,另一个专门被用以描述客观性表现,由于客观性表现只是意识现象的客观化,两者的内涵在根本意义上终究是相同的。

相恋时的真挚、执迷，由于其现实性与非可能性而与“粹”的存在相悖。“粹”必须是一种超越恋情束缚的、自由的风流心态。“朦胧月色不如深沉黑夜”，那反映了一种迷失于恋情的阴郁心情。“以皎皎月色为借口”，那对于恋人而言是令人愤慨的“粹之心”。“依恋粹之浮世，欲生活于俗世”，那显示了恋情的现实性与“粹”的超越性的对立。当“因被称为粹而得意忘形的同伴”，因“不觉有单相思之心”而失去恬淡洒脱的心态，在那种情况下也只能哀叹“怜爱益增，俗气渐生，有如鸣器<sup>①</sup>”而顾影自怜了。在说到“莲之风流，一时令人迷恋”时，尚属于“粹”的范畴。可是，当发展到“明知两情之俗，而言比翼不离”之际，则已远离“粹”的境界而去。进而，被讽刺、嘲笑为“虽身为武士，却「野暮」(庸俗)不堪，全无气魄”，也心甘情愿。至于“无名怒火三千丈”，大概是由于“论潇洒不及院中一株小梅”的评价吧。令司汤达陶醉的所谓 amour-passion (爱的激情、热情)，其实正是与“粹”背道而驰的。“粹”的拥护者，必须达到一种恰如在 amour-goût (爱的滋味、趣味) 的恬淡气氛中采摘蕨菜一般的解脱境界。然而，“粹”的境界并不像洛可可式趣味中常有的“连背景都是玫瑰色的绘画”<sup>②</sup>那样。“白茶色苧麻衣裙是往昔华丽的装扮”，“粹”的色彩想必是白茶色吧。

总而言之，道德的理想主义使我国文化具有了特色，它与宗教的非现实性两者构成了“粹”的形式因。可以说，在这个基础上，媚态作为质料因，实现了“粹”的自我存在。因此，“粹”具有了无上权威，随心所欲地施展着无穷的魅力。“甘为粹诱，虽伪亦从之”，这句话简明地表达了这样的信息。凯勒曼在其著作《漫步日本》中对某日本女性作了如下描述，“她呈现出一种欧洲女性远不能及的妩媚”<sup>③</sup>。这样的描写，或许正

① 译者注：鸣器是可以发出响声，用以驱赶田间鸟类的工具。《鸣器》也是狂言的一出传统剧目，主人公负责田间鸣器，嗜酒而歌，大醉。

② 司汤达：《论爱情》，第一卷，第一章(Stendhal, *De l'amour*, Livre I, chapitre I.)。

③ 凯勒曼：《漫步日本》，1924年(Kellermann, *Ein Spaziergang in Japan*, 1924, S. 256.)。

反映出作者感受到了“粹”的魅力吧。“粹”作为意识现象，带有丰富的特色；作为一种媚态，通过理想性和非现实性实现了自我的存在。最后，我们如果尝试为这种作为意识现象、作为媚态的“粹”下定义，那应该可以说就是“脱俗(达观)、有劲头(气魄)、妩媚(媚态)”。

### 三、“粹”的外延构造

在上一节中，我们从内涵的角度对“粹”所包含的特性进行了辨析，想必已经阐明了“粹”的意义。在此，我们有必要考察“粹”以及与“粹”相关的其他各种意义的区别，从外延的角度来明确“粹”的意义。

与“粹”相关的主要意义有「上品」(高雅)、「派手」(华丽)、「渋味」(素雅)等。我们在追溯其发生学的存在规定以探索其区分原理的时候，发现它们自然而然分成了两类。以「上品」(高雅)、「派手」(华丽)为存在形态而形成的范畴，与以“粹”、「渋味」(素雅)为存在形态而形成的范畴性质相异。同时，我们大致可以确定无误的是，在这两个范畴中，「上品」(高雅)以及「派手」(华丽)所属的是人性的普遍存在，而“粹”及「渋味」(素雅)所属的则是异性的特殊存在。

这些意义大概都有反义词。「渋味」(素雅)的反义词是「下品」(粗俗)，「派手」(华丽)的反义词是「地味」(质朴)，“粹”的反义词是「野暮」(俗气)。不过，唯独「渋味」(素雅)一词似乎没有明确的反义词。我们一般认为「渋味」(素雅)与「派手」(华丽)相对，但「派手」(华丽)已经有「地味」(质朴)这个反义词了。「渋味」(素雅)这个词很可能源于柿子的味道。柿子除了“涩”之外，还有“甘味”。既有涩的柿子，也有甜的柿子。因而我觉得不妨把“甘味”视为“涩味”的对立者。涩茶与甘茶、涩糟与甘糟、涩皮与甘皮，<sup>①</sup>这些反义词的存在也能印证上述对立关系。那么，

① 译者注：分别指苦涩或甘甜的茶、酒糟以及果实的内皮。



这些对立意义有怎样的内容呢？另外，它们与“粹”又有什么关联呢？

（一）「上品」（素雅）—「下品」（粗俗），这是基于价值判断的自为性的区别，也即事物本身品质上的区别。正如这两个词语所表达的那样，所谓「上品」（高雅）指品质优良，而「下品」（粗俗）则指品质恶劣。但是，「品」的含义是不同的。「上品」与「下品」有可能一开始是关于物品的区别，这种区别进而用到人的身上。有个说法叫作“上品无寒门，下品无势族”，这里所说的上品、下品是指人际关系，尤其是指与社会阶级性的关系。喜多川歌麿的《女子风流三等》分为上品、中品、下品三个部分，将当时妇女的穿着打扮分为上等、中等、下等进行了描绘。此外，「品」作为佛教用语读成吴音<sup>①</sup>，有时可以表现极乐净土的阶级性。但在广义上，不妨将其看作对人际关系的一种表述。「上品」与「下品」的对立是基于人际关系，进而用来表现人的趣味的性质，产生了「上品」表示高雅，而「下品」表示粗俗的意思。

那么，“粹”与这些意义又有怎样的关系呢？「上品」（高雅）作为属于人性的普遍存在这一范畴的概念，一般认为它与媚态无关。《春色梅历》<sup>②</sup>中用“打扮实为「上品」（高雅）”这样的语句来形容藤兵卫的母亲。这位母亲不仅孀居，而且是一位“年纪五十余岁的出家人”。这恰好与藤兵卫的情妇阿由表现出的媚态形成了鲜明对照。因为“粹”具有“气魄”与“达观”的特性，因此可以将其理解为趣味非凡。不妨认为“粹”与「上品」（高雅）之间，一方面在趣味非凡以及具有价值这些方面有共通点，另一方面在媚态的有无这一点上两者间存在差异。此外，「下品」（粗俗）这一概念本身和媚态丝毫不关，这一点其实与「上品」（高雅）是相同的，但同时「下品」（粗俗）具有容易让人觉得与媚态有关的性质。因此，我们考察“粹”与「下品」（粗俗）的关系时，一般认为它们的共通点是存在媚态，而差异在于趣味的高低优劣。“粹”是有价值的，而粗俗是

① 译者注：吴音是日语音读语音的一种，主要源自中国南方吴方言区。

② 译者注：《春色梅历》是日本江戸时代的描写恋爱生活的通俗小说，作者是为永春水。

反价值的。关于这一点，人们往往认为，两者共通的媚态体现为因趣味的高低不同而采取不同的形态。譬如，“有气魄不贱”、“气魄人品俱佳，不行卑下之事”等，正表现了“粹”与「下品」(粗俗)的关系。

考虑到“粹”同时与「上品」(高雅)和「下品」(粗俗)处于上述关系，我们就不难理解为什么“粹”往往被人们看作「上品」(高雅)和「下品」(粗俗)的折中。一般认为在「上品」(高雅)中加入某些元素，可以使它变为“粹”；而一旦继续加入这种元素，超越某种程度之后，就会变成「下品」(粗俗)。「上品」(高雅)与“粹”都具有价值，但这两者根据某种元素的有无而被区分开来。“粹”及其价值相反的「下品」(粗俗)当中都具有这种元素。正因为如此，“粹”才被看作「上品」(高雅)和「下品」(粗俗)的折中。然而，把这三者的关系看作一直线，其实是衍生出来的，在规定上，那不是原本性的。

(二)「派手」(华丽)—「地味」(质朴)，是一种为他性的形态上的区别。其差别在于是否对外进行自我表现以及自我表现的强度如何。「派手」(华丽)原本是枝叶向外伸展的意思，而所谓「地味」(质朴)仿佛树扎根于地下，本意是“地之味”。前者的存在形态是自内而外发散，而后者却是自外而内沉寂于自身。自内而外的人喜好奢华，装饰极为华美；自外而内的人没有要展现的对象，因而多不加修饰。丰臣秀吉自我表现欲强，他出兵朝鲜，并因为那样的性格造就了豪华绚烂的桃山文化，而德川家康则深信“不做非分之想”、“量力而行”之类的警句，甚至奉为秘诀。他告诫家臣穿着不可奢华，并下令精简出行时的人马。从这里反映出的是趣味的差异。换言之，「派手」(华丽)—「地味」(质朴)之间的对立在它本身是不包含任何价值判断的，也即非价值性的。对立的意义存在于积极与消极的差异之中。

至于与“粹”的关系，「派手」(华丽)同样具有一种可能性，可以与“粹”一样积极地向外展现媚态。这一点我们从“乐见「派手」(华丽)的绯闻”这一说法中也可以明白。此外，“装束「派手」(华丽)，心中含羞，皆因爱慕”，也体现了「派手」(华丽)与媚态之间可能的关系。但是，「派

手」(华丽)的特色是一种灿烂夺目的炫耀,这与“粹”所含有的“达观”是互不相容的。有诗句写道:“衣着华丽女子从江户来京炫弄。”那是说追求“华丽”的姑娘,身穿“江户褙”<sup>①</sup>式样的和服,下摆露出“加茂川染”<sup>②</sup>的衬衣,完全不考虑这种装束是否协调、统一,但求华美、浓艳,招摇过市;而称得上“粹”的人,“结城”<sup>③</sup>御本手缟<sup>④</sup>光泽暗淡,花色用于里衬,深藏不露”。由此不难看出两者的心中有显著的区别。因此,当我们就品质进行检验时,「派手」(华丽)往往暴露出其趣味的低劣,常常被烙上“粗俗”的印记。但由于「地味」(质朴)原本处于一种消极的为他关系之中,无法拥有“粹”所具有的媚态。但是,「地味」(质朴)由于简单、朴素,显示出一种与媚态相反的“古雅”,这具有与“粹”中“达观”相通的可能性。在检验「地味」(质朴)的品质时,往往将之归入「上品」(高雅)之列,就是因为其蕴含古雅、恬静的心情。

(三)「意気」(意气)—「野暮」(俗气),这是基于异性特殊性的范畴内价值判断的自为性区别。说来,只要两者得以成立的存在规定是异性的特殊性,那么就要提及“粹”当中针对异性的假定。然而,“粹”作为与「野暮」(俗气)相对的意义,它所强调的客观内容不是为他性的强度以及有无,而是关于自为性的价值判断。也就是说,在“粹”与「野暮」(俗气)的对立当中来判断是否具有某种特殊的洗练。如前所述,“粹”可以表达为「意気」(意气),是一种“气质”,那意味着“气质的精粹”,同时也含有“通晓人情世故”、“熟知异性的特殊世界”、“超凡脱俗”之意。而「野暮」(俗气)据说是“野夫”一词的变音。也就是说,这个词本来是指不通世故、不解人情的山野村夫,与人情练达、风流潇洒的人相对。后来,引申为“土气”、“俗气”等意思。《黄莺》中有这样的内容:“(我)乃野夫气质,全然不知世间之事,青楼妓院梦中亦不曾见。故常为风雅之

① 译者注:江户褙是女性和服上的一种印花的图案,源于东京。

② 译者注:加茂川染又叫“京染”,是一种日本京都的印染品。

③ 译者注:结城是地名,在茨城县西部,出产丝织物。

④ 译者注:御本手缟指带有红线的竖条纹。

士耻笑。”此外，《英对暖语》中也有诸如“据说倘若不像歌女那样「意气」（意气），他不会中意。对于像我这样「野暮」（俗气）的女子，怎会令他中意呢？”之类的台词。

原本，当一个人自称“我是「野暮」（俗气）之人”的时候，大部分情况下是通过反语来表明对自己「野暮」（俗气）感到自负。并且，认为自己在异性的特殊性领域还不洗练，并以此感到自豪。这其中存在某种值得自负的东西。喜好“粹”，或者选择「野暮」（俗气），是一种趣味上的差异，客观上并没有给予绝对的价值判断。但是，对于以文化性存在规定为内容的一对概念，我们倾向于对其中一项加以肯定，而对另一项则冠以否定的称呼。在这种情况下，我们可以对其成立上的原本性以及非原本性做出断定。同时，可以在其意义内容成立的范畴中来推测其相对的价值判断。所谓合理与不合理这些词产生于以理性为标准的范畴当中。而信仰与无信仰在宗教范畴当中拥有成立规定。在以这些词为基础构成的概念范畴当中，明显拥有价值判断的功能。这样，无论是「意气」（意气）还是“粹”，都被认为是肯定的。反之，「野暮」（俗气）的同义词“不意气”、“不粹”则是消极的。由此可知“粹”是根本性的，「野暮」（俗气）作为其相反的意义出现；同时，也可以想象在异性的特殊性范畴当中“粹”被判断为有价值的，而「野暮」（俗气）被判断为反价值的。在内行看来，外行是“不粹”的。把自己熟知的“平民风格”作为“粹”接受，而把与自己有隔阂的“大宅风格”视为“不意气”。懵懂的爱恋「野暮」（俗气），丑女的浓妆艳抹也「野暮」（俗气）。同样，在“不做不粹之事，亦非不知柳巷风情「野暮」（俗气）之人”这种情况下，作为异性的特殊性范畴内价值判断的结果，“不粹”、「野暮」（俗气）的反价值性也得到了体现。

（四）「渋味」（雅致）—「甘味」（甘甜）是从为他性所看到的区别，而且两者本身不包含任何价值判断。也就是说，仅表述了为他性是积极的，还是消极的这种区别而已。「渋味」（雅致）意味着消极的为他性。柿子果肉中藏有苦涩的味道，是为了保护自己免受鸟类的侵害；栗子苦

涩的内皮,是为了抵御昆虫的侵袭。人们用涩纸<sup>①</sup>包东西以防受潮,或者露出苦涩的表情以避免与别人交往。反之,「甘味」(甘甜)表现了积极的为他性。宠爱的人与被宠爱<sup>②</sup>的人之间总是有积极的交流通道。另外,向别人讨好献媚的人使用「甘言」(甜言蜜语),别有用心的人会主动劝他人喝「甘茶」。

「渋味」(涩味)和「甘味」(甘甜)是为他性上的区别,它们本身不承担任何价值判断。价值意义是在各种具体情况的背景中产生的。“在涩皮(不洁净的肌肤)上涂抹江户水<sup>③</sup>”中的“涩皮”是反价值的。反之,腌香鱼肠<sup>④</sup>所含的「渋味」(涩味)受到人们的喜爱,「渋味」(涩味)表现了有价值的意义。关于「甘味」(甘甜),也可以举例说明。比如,玉露在茶当中具有“「甘味」(甘甜)优美的趣味”,政通则天降甘露,人们把欣然应允称为“甘诺”。在这些例子中,「甘味」(甘甜)具有价值意义。但是「甘味」(甘甜)在一些场合也会明显体现出反价值性,例如“娇气”<sup>⑤</sup>、“甜言蜜语”,以及“「甘」(浅薄)的文学”<sup>⑥</sup>等。

「渋味」(涩味)和「甘味」(甘甜)被理解为为他性上的消极的或者积极的存在形态,在这种情况下,两者被认为在本质意义上属于异性的特殊性范畴。「甘味」(甘甜)是这个范畴内为他关系的常态。这在“天真「甘」固执”、“「甘」撒娇的姿态、容色艳丽”之类语句中也得到体现;而「渋味」(涩味)则是对「甘味」(甘甜)的否定。永井荷风在《欢乐》中写到:曾在当地遇到一个“装束打扮「渋」(雅致)的女子,论年纪大约应该称她为姐姐”,而她正是十年前与自己海誓山盟的艺妓,名唤小菊。在

① 译者注:涩纸指涂过柿子液的厚和纸。

② 译者注:宠爱、被宠爱在原文中为「甘える」「甘えられる」。「甘える」与「甘味」同样使用汉字“甘”,两者在词义上有关联。

③ 译者注:江户水指江户时代一种用于皮肤的液态化妆品。

④ 译者注:腌香鱼肠是日本的一种食品。用香鱼的内脏腌制而成,有苦味。

⑤ 译者注:辱骂女性的话。「あま」意为“尼姑”,发音与「甘」相同。

⑥ 译者注:表示谄媚、浅薄意思的日语形容词分别为「甘ったるい」、「甘い」。字形中含有汉字“甘”。

这里,小菊昔日所具有的「甘味」(甘甜)被否定,而成为「渋味」(涩味)。同时,「渋味」(涩味)也常被当作「派手」(华丽)的反义词。这一点妨碍我们把握「渋味」(涩味)的存在性,因为「地味」(质朴)也是「派手」(华丽)的反义词。同时让「渋味」(涩味)、「地味」(质朴)都和「派手」(华丽)相对立,结果是致使「渋味」(涩味)与「地味」(质朴)两者的混同。事实上,「渋味」(涩味)和「地味」(质朴)都表现出消极的为他性,在这一点上,两者之间存在共通点。但两者的重要差异在于,「地味」(质朴)属于人性的普遍性范畴,自始至终在与「甘味」(甘甜)没有任何关系的状况下成立。反之,「渋味」(涩味)作为异性的特殊性范畴,通过否定「甘味」(甘甜)而产生。因此,「渋味」(涩味)与「地味」(质朴)相比,具有更丰富的过去和现在。「渋味」(涩味)是对「甘味」(甘甜)的否定,这一点无需置疑。但这种否定是能在忘却的同时进行回忆的否定。虽然像悖论,但「渋味」(涩味)当中的确有艳丽。

那么,「渋味」(涩味)、「甘味」(甘甜)与“粹”之间是何种关系呢?实际上,三者都是异性的特殊存在样态。我们以「甘味」(甘甜)为常态,考察它在为他消极性方向上的运动时便会发现,它可以经过“粹”演变成「渋味」(涩味)。在这个意义上,「甘味」(甘甜)、“粹”和「渋味」(涩味)属于直线型关系。如此一来,“粹”位于从肯定向否定运动过程的中点。<sup>①</sup>

排他的「甘」(浅薄)的梦想被打破,产生了富于批判性见地的“粹”,这在分析“粹”的内涵构造时已经论述过。另外,“粹”可以理解为“否定

① 正如《船头部屋》中“此处为都城的辰巳方(译者注:江户城东南),喜撰法师早茶时食梅干、永代米粉团,能分出酸味和甜味”所描述的,“粹”的味觉是酸的。抛开自然界中的关系不谈,在意识的世界,酸味处于“甘甜味”和“涩味”之间。另外,“涩味”在自然界中多表示尚未成熟,而在精神的世界则往往是成熟的趣味。广义的拟古主义崇尚苍古样式的古拙性,其原因也在于此。关于「渋味」(涩味),可以采取“正、反、合”的形式进行辩证的认识。“闻莺歌青涩,见酸橘遍野,春光明媚”中的「渋味」(涩味),是“阻滞不通”之意,体现了第一义上的“正”的阶段。与此相对,「甘味」(甘甜)形成了第二阶段“反”。最后,“纯色、无花纹”所含的「渋味」(涩味),也即作为一种趣味的“素雅”,是对于「甘味」(甘甜)的扬弃,体现了第三个阶段“合”。

的肯定”，因此展现出“为了媚态的媚态”或者“自律的游戏”的形式。这些不外乎表现了由「甘味」(甘甜)到“粹”的推移。但是，当否定进一步显现优势，并接近极限时，“粹”就会变成「渋味」(涩味)。永井荷风所谓“装束打扮「渋」(雅致)的女子”，无疑是由「甘味」(甘甜)经过“粹”的过程转变为「渋」(雅致)了。我们在歌泽<sup>①</sup>中体会到的某种「渋味」(雅致)，其实是存在于清元<sup>②</sup>中的“粹”的样态化。辞典《言海》中，“涩”的条目下有这样的解释，“质朴而粹”，那等于承认了「渋味」(涩味)是“粹”的样态化。同时可以想象，在这种直线型的关系下，“粹”倒退到「甘味」(甘甜)的情形也是可能的。具体来说，失去“粹”当中的“气魄”和“达观”，只剩下像砂糖一样甜得发腻的「甘味」(甘甜)，而这正是「甘口」<sup>③</sup>的人所具有的特性。歌川国贞笔下的美女画风源自鸟居清长和喜多川歌麿<sup>④</sup>，他们走的就是这样的路径。

通过以上论证，相信我们已经大致明确了“粹”的意义与其他主要类似意义之间的区别。我认为，作为意义体验的“粹”，通过与这些类似意义的比较，不仅具有作为意义的客观性，也暗示出那作为一种趣味，成为价值判断的主体或客体。其结果是，我们可以把“粹”看作某种趣味体系的一员，将其置于与其他成员的相互关系中进行领会。具体关系如下：

基于普遍人性的事物	{ 自为的 (有价值的) 为他的 (无价值的)         }	上品(有价值的)——下品(反价值的)
		华丽(积极的)——质朴(消极的)
基于异性的特殊性的事物	{ 自为的 (有价值的) 为他的 (无价值的)         }	意气(有价值的)——俗气(反价值的)
		甘味(积极的)——涩味(消极的)

① 译者注：歌泽是日本一种三弦音乐。

② 译者注：清元是“清元节”的简称，用三弦伴奏的音乐，是净琉璃的一个流派。

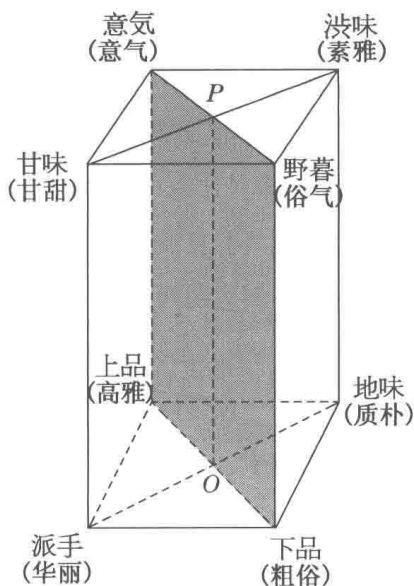
③ 译者注：「甘口」在日语中意为爱吃甜的人，同时有“花言巧语”等含义。

④ 译者注：歌川国贞(1788—1864)、鸟居清长(1752—1815)、喜多川歌麿(1753?—1806)，都是江户时代的浮世绘师。

当然,趣味在各种情况下都伴随一些主观的价值判断。但是,这种价值判断有两种,一种是客观明确地表现出来,另一种则停留在主观层面,采取模糊的形式。现在假定前者是有价值的,后者是无价值的。

另外,这种关系还可以用下面的长方体来表示。在这张图上,呈正方形的上下两个面表示在此所探讨的作为趣味形态的成立规定的两个范畴。底面表示人性的一般性,顶面表示异性的特殊性。八种趣味位于长方体的八个顶点。在顶面与底面上通过对角线相连的各对顶点代表趣味相反的一对。当然,把其中哪些视为一对不是绝对固定的。但是,由顶面和底面正方形的各边相连的顶点(比如「意气」[意气]与「渋味」[涩味])、在侧面矩形上由对角线相连的顶点(如「意气」[意气]与「派手」[华丽])、由长方体的侧棱相连的各个顶点(如「意气」[意气]与「上品」[高雅])、由长方体的对角线相连的各顶点(如「意气」[意气]与「下品」[粗俗])都体现了某种对立。也就是说,全部顶点都处于相互对立的关系之中。在顶面和底面上,通过正方形的对角线相连的顶点之间的对立性最为显著。我们认为,各个范畴内的自为性与为他性是这些对立的原因。自为性上的对立基于对价值的判断,体现了对立者有价值还是反价值的对照。而为他性上的对立则是与价值无关的对立,对立者分为消极的与积极的。

在长方体上,自为性上的价值对立与为他性上的无价值的对立通过两个相互垂直的矩形横截面来表示,这两个矩形由上下两个正方形的两组对角线将长方体垂直截断而成。也就是说,以「上品」(高雅)、「意气」(意气)、「野暮」(俗气)、「下品」(粗俗)为顶点的矩形显示了自为性上的对立;以「派手」(华丽)、「甘味」





(甘甜)、「渋味」(涩味)、「地味」(质朴)为顶点的矩形体现了为他性上的对立。现在,我们以底面正方形的两个对角线的交点为 $O$ ,以顶面正方形的两个对角线的交点为 $P$ ,并作连接两点的法线 $OP$ 。毫无疑问,这条法线 $OP$ 是分别表示自为性、为他性的两个矩形面的相交直线,它在这个趣味体系中意味着具体的普遍特性。其内在的发展,导致了外围特殊趣味的产生。我们看到,这条法线 $OP$ 垂直等分为自为性和为他性两个矩形。其结果是,由点 $O$ 、点 $P$ 、「意気」(意气)、「上品」(高雅)构成的矩形表现有价值性,而由点 $O$ 、点 $P$ 、「野暮」(俗气)、「下品」(粗俗)构成的矩形则显示了反价值性。此外,由点 $O$ 、点 $P$ 、「甘味」(甘甜)、「派手」(华丽)形成的矩形表示积极性,而点 $O$ 、点 $P$ 、「渋味」(涩味)、「地味」(质朴)形成的矩形则表示消极性。

再者,我们可以认为,在这个长方体表面或者内部的一定位置中包含其他相同系统的种种趣味。现在通过几个例子来说明。

“幽雅”——可以用一个三棱柱来表示。三棱柱以由点 $O$ 、「上品」(高雅)、「地味」(质朴)这三点构成的三角形为底面,以由点 $P$ 、「意気」(意气)、「渋味」(涩味)构成的三角形为顶面。这个三棱柱的形状现实地体现了我们大和民族在趣味上的特色。

“雅”——可从以由「上品」(高雅)、「地味」(质朴)和「渋味」(涩味)形成的三角形为底面, $O$ 为顶点的四面体中求得。

“味”——指由「甘味」(甘甜)、「意気」(意气)、「渋味」(涩味)构成的三角形。「甘味」(甘甜)、「意気」(意气)、「渋味」(涩味)作为异性的特殊存在的样态化具有直线的关系。之所以这样思考,是因为我们认为沿着该三角形非斜边的两条直角,存在从「甘味」(甘甜)出发,经过「意気」(意气)到达「渋味」(涩味)的运动。

“奇特”——位于以表示“味”的三角形为底面,以「下品」(粗俗)为顶点的四面体中。

“花哨”——位于连接「派手」(华丽)和「下品」(粗俗)的直线上。

“妩媚”即“coquet”——成立于顶面的正方形中,同时也会在底面

形成射影。在顶面正方形中,平行于「甘味」(甘甜)与「意気」(意气)的连线且通过点  $P$  的直线,与该正方形的两边形成两个交点。以这两个点以及「甘味」(甘甜)、「意気」(意气)形成的整个矩形就是“妩媚”。当顶面向底面投下射影时,平行于「派手」(华丽)与「下品」(粗俗)的连线且通过点  $O$  的直线与底面正方形的两边同样形成两个交点,以交点与「派手」(华丽)、「下品」(粗俗)构成的矩形也表现了“妩媚”。认为「上品」(高雅)、「意気」(意气)、「下品」(粗俗)是直线关系,那意味着一种运动轨迹。也就是说,假设“妩媚”的射影存在于底面的前提下,「上品」(高雅)、「意気」(意气)、「下品」(粗俗)这三点形成一个三角形,那是从「上品」(高雅)出发,经过「意気」(意气),再到达「下品」(粗俗)的运动。当然,阴影往往比实物暗淡。

chic(漂亮,时髦)——笼统地指「上品」(高雅)和「意気」(意气)两个顶点的连线。

raffiné(洗练)——连接「意気」(意气)与「渋味」(涩味)的直线向长方体的底面做垂直运动,并在不久后静止,该运动的轨迹形成矩形。

总而言之,这种长方体的构图价值与其他同系统的趣味分布于六面体表面以及内部某点的可能性之间具有函数关系。

#### 四、“粹”的自然表现

在上文中,对作为意识现象的“粹”进行了考察。接下来,要对作为客观表现形式的“粹”进行探讨,看一看那是怎样一种存在样态。对作为意义的“粹”的把握,是将后者置于前者的基础之上,同时这也与领会整体构造的可能性相关。“粹”的客观表现可以分为作为自然形式的表现即自然表现和作为艺术形式的表现即艺术表现。这两种表现形式究

竟是不是截然不同的问题，<sup>①</sup>也就是说自然形式终究无非就是艺术形式，这样的问题非常发人深省。不过，现在不对这个问题进行论述，而只是为了方便，按照通常的方式将之分为自然形式和艺术形式进行分析。首先，让我们思考一下作为自然形式的表现。自然形式也可以指以“象征性的感情移入”的形式在自然界发现自然象征的情况，例如将杨柳或者小雨感知为“粹”的情况。在此，特别将属于“本来的感情移入”范围的身体表现作为自然形式来进行考察。

作为身体表现的“粹”的自然形式首先有听觉，那体现在措辞即表达方式上。说“跟男人说话媚而不娇”、“言语不俗”等便是指这种情况。这种“粹”一般以一个词的发音方式、句尾的抑扬等为特色。也就是说，将一个词的发音比平常稍微拖长一点，然后突然来点抑扬，再断句。这种说话的方式构成“粹”的基础。这时，在发音拉长的部分和突然断句的部分存在语言节奏上的二元对立，而且这种对立可能被理解为“粹”当中的媚态二元性的客观表现。作为声音，比起尖锐的最高音，稍微有些低沉的次高音是“粹”。而且，在语言节奏的二元对立是由次高音构成的情况下，“粹”的质料因和形式因完全被客观化了。但是，作为身体表现的“粹”的表现的自然形式在视觉上以最明了且最多多样化的形式体现出来。<sup>②</sup>

① 有关这一问题，请参考 Utitz, *Grundlegung der allgemeinen Kunstwissenschaft*, 1914, I, S. 74ff. 以及 Volkelt, *System der Aesthetik*, 1925, III, S. 3f.。

② 关于味觉、嗅觉、触觉的“粹”，这对于理解“粹”的构造来说相当重要。就作为味觉的“粹”，可以指出以下几点：第一，“粹”的味道并不是味觉仅以味觉而独立那么单纯的东西。米八在《春色惠之花》中贬斥过的“那种没有看相的烤丸子”的味觉效果基本上只限于味觉。所谓“粹”的味道是指在味觉上，加上像花椒的嫩叶、柚子的嗅觉，以及山椒、芥末的触觉那种东西，形成刺激强烈的复杂味道。第二点，“粹”的味道不是浓厚的东西，而是清淡的东西。作为味觉的“粹”，与其吃“野味店的野猪肉”，不如吃“永代的白鱼”；与其吃“油炸康吉鳗”，不如吃“目川的酱烤串”。总而言之，“粹”的味道是在味觉以外，嗅觉以及触觉共同起作用，给有机体以强烈刺激的东西，而且是清淡的东西。但是，味觉、嗅觉、触觉等作为身体表现，并不是“粹”的表现。那只不过是“象征的感情移入”，表现出了一种自然象征而已。不妨认为：作为身体表现的“粹”的自然形式，是与听觉和视觉相关的东西。关于这样的视觉，亚里士多德在《形而上学》开头所指出的在这里也依然有效。他说：“这种感觉比起其他感觉更能让我们认识事物，还显示出很多差异。”(Aristoteles, *Metaphysica*, A1, 980<sup>a</sup>)。

与视觉相关的自然形式的体现是指包含姿势、举止等在内的广义的表情和表情的支撑者即躯体。首先,就全身而言,稍微放松的姿势是“粹”的表现。鸟居清长的画作非常敏锐地在男女的姿势、站姿和坐姿、背面和前面以及侧面的姿势中,在各种细微的感觉上捕捉住了这种表情。作为“粹”的质料因即二元性的媚态,通过打破身体的一元性平衡来表现针对异性的能动性以及接受异性时的被动性。但是,“粹”的形式因,即非现实的理想性对一元性平衡被打破这种状态进行抑制,使之有节度,以阻止放纵的二元性的假定。“在白杨树枝上卖弄风骚”的塞壬(Seirenes)的媚态以及“受到萨梯<sup>①</sup>—伙喜爱”的酒神女祭司的狂态,也就是将腰部左右扭动的现实的、露骨的行为所体现的西洋式媚态与“粹”丝毫不缘。“粹”是指暗示异性的做法。在姿势的对称性被打破的情况下,中央的垂直线在向曲线推移的过程中,意识到非现实的理想主义,这一点作为“粹”的表现十分重要。

另外,衣着单薄可以视为身体的“粹”的表现。“明石微透绯绉绸”,这句诗的意思是透过用明石缩<sup>②</sup>做的和服,绯红绉绸汗衫隐约可见。单薄的衣裳常常成为浮世绘的主题。在这种情况下,“粹”的质料因和形式因的关系表现为通过透明的薄衣向异性开放通道,同时又通过薄衣的遮掩来封锁通道。美第奇的维纳斯画像通过双手放在裸体的位置来特别表现媚态,但表现方式过于露骨,说不上是“粹”。另外,不用说,巴黎卢浮宫里的裸体画对“粹”也漠不关心。

出浴也是“粹”的姿势。将裸体作为刚刚过去的回想,漫不经心地穿着素雅浴衣的姿势将媚态及其形式因表现到了极致。“每次沐浴归来身姿亦粹”,抱有这种感想的不只是《春色辰巳园》<sup>③</sup>的米八,优美的出浴身姿在浮世绘中也是常见的画面。铃木春信也画过出浴的身姿。

① 译者注:萨梯是希腊神话中的半人半兽的森林之神。

② 译者注:明石缩是一种高级薄和服布料。

③ 译者注:《春色辰巳园》是江户时代为永春水创作的言情小说,1833至1835年刊行,作品描写了米八和仇吉的恋爱纠纷与和解。

不仅如此,在红绘<sup>①</sup>时代,奥村政信以及鸟居清满等就创作过这种题材的作品,可知那具有多么特殊的价值。喜多川歌麿也没有忘记作为“妇人相学十体”之一来描绘出浴的女子。然而,在西洋的绘画中,虽然常常有入浴女子的裸体,但基本上看不到出浴的身姿。

如果就表情的支撑体即身体来说,可以认为纤细的柳腰是“粹”的客观表现之一。喜多川歌麿对这一点表明了近乎狂热的信念。另外,在纤细这一点上,典型的文化文政<sup>②</sup>美人相比于元禄<sup>③</sup>美人显得更加突出。在《浮世澡堂》<sup>④</sup>中,有“纤细、美丽、意气”这样一连串的形容。“粹”的形式因是非现实的理想性。一般来说,如果试图客观地表现非现实性、理想性,势必采取细长的形状。细长的形状在显示肉体衰弱的同时,也能表现出精神力量。格列柯<sup>⑤</sup>试图表现精神本身,他画的全是细长的画。哥特式雕刻的特点也在于细长,我们想象中的幽灵也经常是细长的。既然“粹”是被精神化的媚态,那么“粹”的姿态就必须是纤细的。

以上是关于全身的“粹”的内容。另外,“粹”还在作为实体的面部和面部表情这两个方面得到体现。作为实体的面部,即从面部的构造来看,一般来说,鹅蛋脸比圆脸更适合表现“粹”。与井原西鹤所说“当世之脸稍圆”的元禄年间理想的丰丽圆脸不同,文化文政年间崇尚潇洒的鹅蛋脸,便很好地说明了这一点。不用说,其理由与全身的情形相同。

为了使面部表情变得“粹”,眼、口、脸颊需要放松和紧张。这与在全身的姿势中需要轻微地打破平衡是同样的道理。就眼睛而言,流眇是媚态的普通的表现。流眇即秋波通过眼球的运动,向异性传递媚眼。

① 译者注:红绘,浮世绘版画初期的技法之一。

② 译者注:文化和文政都是日本江户时代的年号,前者从1804年至1818年,后者从1818年至1830年。

③ 译者注:元禄是日本江户时代的年号,从1688年至1704年。

④ 译者注:《浮世澡堂》是江户时代式亭三马创作的诙谐小说,1809至1813年刊行。该作以江户时代商人的社交场所澡堂为舞台,通过客人之间的对话对世态进行了描写。

⑤ 译者注:格列柯(1541?—1614),出生于希腊的西班牙画家。

其形态化为斜视、仰视、俯视。向旁边的异性暗送秋波是媚，低头眼睛向上看正面的异性也是媚。在针对异性暗示带有春情的害羞之心这一点上，俯视也被用作表现媚的手段。所有这些共通点是为了暗示面向异性的运动，而打破眼睛的平衡，改变常态。但是，如果只是“流眇”的话，还不是“粹”。要想成为“粹”，眼睛还必须带有一种让人想起过去的柔润的光泽，在无言中有力地表现出轻快的达观和凛然的紧张感。口具有作为异性间通道的现实性，在运动方面具有很大的可能性。基于这两点，口可以用极其明了的形式来显示“粹”的表现即弛缓和紧张。“粹”的无目的的目的，由嘴唇的微动节奏而被客观化。这样一来，口红突出了嘴唇的重要性。脸颊控制微笑的音阶，这对表情非常重要。作为微笑的“粹”，比起快活的长音阶，一般毋宁选择稍带有悲伤情调的短音阶。井原西鹤重视脸颊的“薄樱”色，而“粹”的脸颊带有吉井勇所说的“美女小夜子凄艳，堪比秋色”的倾向。总而言之，面部“粹”的表现的已知条件与闭上一只眼，将嘴噘起来，或者“用双颊演奏爵士乐”等西洋式的俗气无缘。

另外，一般就面部的化妆而言，我们认为淡妆是“粹”的表现。在江户时代，京都大阪的女子涂脂抹粉，妆化得十分浓艳；在江户，人们认为那太俗气，对之表示轻蔑。江户的游女以及艺妓崇尚淡妆，认为那显得“婀娜”。为永春水说：“用洗脸粉洗净，脸上涂上仙女香之淡妆更显优美。”另外，西泽李叟就江户的化妆也曾说过：“不像上方浓妆艳抹，以不显眼淡妆为佳，因此女子带有男子之气性。”“粹”的质料因和形式因在化妆这种媚态的言表和将化妆止于暗示这样的理想性的假定中体现出来了。

简单的发型表现“粹”。文化文政年间正式的发型是椭圆形的发髻和岛田髻，而且岛田髻基本上都是文金高髻。与此相反，被认为“粹”的发型一般是银杏髻以及在后台时的简单发型，即便是岛田髻，也是有些松散的非正式的款式。另外，作为特别标榜“粹”的深川辰巳风俗，人们喜欢不用发油梳出来的水发。《船头深话》中说“头发往后梳，燕尾朝

上的蓬松水发”的打扮，“即便去其他地方，一看就知发型是在辰已做的”。在打破正式的平衡，弄乱发型这一点上，体现出了朝向异性的二元“媚态”。另外，松散样式比较轻妙，在这一点上表现出了“脱俗”。“略微散乱的头发”以及“傍晚解开的头发”让人感觉“粹”也是基于同样的理由。然而，梅丽桑德将长发抛向站在窗外的佩里亚斯，<sup>①</sup>在那样的动作当中丝毫看不到“粹”。而且，与金发女郎金灿灿的头发相比，黑绿色的头发更适合表现“粹”。

另外，作为“粹”的体现，拔衣纹<sup>②</sup>从江户时代起在武家以外普遍流行。露出脖颈儿的发际让人感觉妩媚。喜田川守贞在《近世风俗态》中写道：“在脖颈上抹白粉，特别显眼。”他特别说到妓女、艺妓“在脖颈上浓妆艳抹”。就这样，脖颈的浓妆主要用来强调拔衣纹的媚态。这种拔衣纹成为“粹”的表现，其原因在于它略微改变了衣领的平衡，向异性隐约暗示那是与肌肤相连的通道。另外，拔衣纹不像西洋的晚礼服那样袒胸露背，陷入俗气之中，这是它作为“粹”的品位之所在。

提起左下摆也是“粹”的表现。“迈步时，红色裙裤和浅黄绉绸的下束带忽隐忽现”，以及“在玉肌和白色浴衣<sup>③</sup>之间不时浮现的绯红色绉绸的贴身裙显出的美丽”等无疑符合“粹”的条件。在《黄莺》中，“进来的婀娜者提起下摆，露出白皙的小腿”。浮世浮的画师也通过各种方法来使作品中的人物露出小腿。像这样，提起左下摆以微妙的形式将下摆晃动所具有的媚态象征化了。西洋近来流行几乎将膝部露出的短裙，同时又穿着肉色丝袜，以期待错觉效果。与之相比，“轻轻提起下摆”这样的举止所显示的媚态，其纤巧程度要高得多。

赤脚有时候也能成为“粹”的表现。虽说“赤脚寒冷难耐，俗气也要穿袜”，但江户的艺妓即便在冬天也习惯打赤脚。据说在粹者之间，不少

① 译者注：梅丽桑德、佩里亚斯是德彪西谱曲的歌剧《佩里亚斯与梅丽桑德》中的主人公。

② 译者注：把衣领向后敞开，露出后颈的和服穿法。“衣纹”指（日本衣服的）领子。

③ 译者注：夏季穿的单衣。

人模仿她们,不穿短布袜。全身着衣,露出的光脚的确体现了媚态的二元性。但是,衣服和赤脚的这种关系,与全裸只有脚上穿袜子或鞋子的西洋式露骨的表现方式完全相反。这正是赤脚之所以是“粹”的原因之所在。

手与媚态有着很深的关系。“粹”的洒脱游戏令男人心醉,其“花招”在很多情况下存在于“手部动作”之中。“粹”的手部动作见于轻轻将手翻起或者弯曲的微妙之处。在喜多川歌麿的画作中,有全身重心落在手上的场面。进而言之,手能够表现个人的性格,讲述过去的体验,其表现力仅次于脸部。我们要想想看,为什么罗丹常常只创作手的作品。看手相绝非毫无意义。通过一直缭绕到指尖的余韵来判断灵魂也并非不可能。总之,这一点与手能够表现“粹”的可能性相关。

以上,就全身、脸部、头部、颈脖、小腿、脚、手对“粹”的身体表现,<sup>①</sup>特别是视觉表现进行了考察。大凡作为意识现象的“粹”,作为针对异性的二元假定的媚态,是通过理想主义的非现实性来完成的。其客观表现的自然形式的要点,是轻妙地打破平衡以暗示二元性。就这样,在打破平衡来假定二元性这一点上,“粹”的质料因即媚态得以表现,在打破的方式所具有的性质中,可以看出形式因即理想主义的非现实性。

## 五、“粹”的艺术表现

接下来要对“粹”的艺术形式进行考察。“粹”的表现和艺术之间的

---

<sup>①</sup> “粹”的身体表现自然而然地转向舞蹈。在这种推移中,没有任何造作和勉强之处。在成为舞蹈的时候,才被称为艺术,而在举止和舞蹈之间划分界线,反而有些造作,有些勉强。阿尔贝·梅本在他的著作《日本的戏剧》中指出:日本的艺妓“在装饰性的以及叙述性的举止上很巧妙”,并指出日本的舞蹈“在通过举止来表达思想以及感情方面,日本派所具有的知识是无穷无尽的。……脚和小腿负责表现且保持节奏的主调。躯干、肩、颈、头、腕、手、指是表现心灵的工具”(Albert Maybon, *Le théâtre japonais*, 1925, pp. 75-76)。我们为了论述的便利,将“粹”的身体表现视为自然形式,将之与舞蹈分离开来对待。但是,在此基础上考察在舞蹈中体现的“粹”的艺术形式,恐怕是对“粹”的自然形式进行反复考察,或者对之稍微加以变更,故不赘言。



关系在客观艺术和主观艺术上,表现方式有显著差异。一般来说,艺术可以根据表现手段分为空间艺术和时间艺术。除此之外,还可以根据表现对象分为主观艺术和客观艺术。说艺术是客观的,是指艺术内容由具体的表象本身所规定。而说艺术是主观的,是指艺术内容不被具体表象所规定,而由艺术的形成原理自由抽象地发挥作用。绘画、雕刻、诗属于前者,而图案、建筑、音乐则属于后者。前者又被称为模仿艺术,后者又被称为自由艺术。在客观艺术中,作为意识现象的“粹”,以及作为客观表现的自然形式的“粹”以具体形式形成艺术内容。也就是说,绘画以及雕刻可以将“粹”的表现的自然形式原原本本作为内容表现出来。在前文中论述“粹”的举止以及表情时,之所以屡屡举出浮世绘的例子就是因为这样的缘故。另外,广义的诗即文学作品一般除了能够描写表情、举止以外,还能够描写作为意识现象的“粹”。前文对作为意识现象的“粹”进行阐明时,以文学方面的事例为依据便是基于这一原因。但客观艺术具有“粹”的内容的可能性,那将妨碍作为纯粹艺术形式的“粹”的完全成立。因为已经对“粹”的具体内容进行过论述,所以在将“粹”作为艺术形式客观化的做法中,并不觉得有特别的关注和要求。本来,客观、主观未必有严格的区别,倒不如说那是为了方便起见所做的区分,所以在所谓客观艺术中,“粹”的艺术形式作为形式原理并非完全不存在。例如,就绘画而言,以轮廓为主的工笔画、不浓厚的色彩、不繁杂的构图等能成为适合表现“粹”的形式条件。另外,在诗即文学作品中,特别是在狭义的诗当中,在节奏的性质上,不会看不出“粹”的艺术形式。俳句的节奏和都都逸<sup>①</sup>的节奏针对“粹”的表现具有怎样的关系,我们可以进行考察。但是,在所谓客观艺术中,“粹”的艺术形式未必以鲜明的唯一形式体现出来。与之相反,主观艺术由于不太具有将具体的“粹”作为内容来对待的可能性,所以将表现的全部责任托付给抽象的形式本身,其结果是,“粹”的艺术形式反而以鲜明的形

① 译者注:都都逸是江户时代末期由《都都逸坊扇歌》所确立的口语定型诗。

式表现出来。因此，“粹”的表现为艺术形式必须主要在主观艺术，即自由艺术的形成原理中去探寻。

作为自由艺术，首先图案与“粹”的表现有着密切的关系。然而，作为图案的“粹”的客观化采取怎样的形式呢？首先必须表现某些“媚态”的二元性。另外，其二元性要求作为“气魄”、“达观”的客观化具有一定的性质并被表现出来。作为几何学的图形，平行线最适合表现二元性。平行线永远持续运动却永远不会相交，这是二元性最纯粹的视觉客观化。作为图案，条纹被视为“粹”绝非偶然。在《昔昔物语》中，普通女子身穿用金银线绣制的窄袖便服，而艺妓则穿条纹衣服。到了天明年间，正式允许武士穿条纹衣服。就这样，文化文政年代的风流之士和花街柳巷的常客最喜爱条纹绉绸。《黄莺》中描述了“客人在女主人前的装束”。书中写道：“上衣是茶黑色的……是条纹的南部绉绸，外褂是唐栈<sup>①</sup>的……芝麻秆条纹的布料，其他所持物品、怀中物品以此为准，须知此乃意气。”另外，在《春色梅历》中，这样描写来探访丹次郎的米八的衣裳：“上田粗绸的灰色宽竖条纹，黑色的小柳，系着紫色天蚕条纹的绉绸做的鲸带<sup>②</sup>。”那么，哪种条纹最“粹”呢？

首先，可以说竖条纹比起横条纹要“粹”。作为和服的条纹花样，直到宝历年间前后，只有横条纹。横条纹被称为“织筋”。织筋是横的意思。在“熨斗目”<sup>③</sup>中间织出的横条纹以及“取染”<sup>④</sup>的横线都是宝历以前的趣味。然而从宝历、明和年间前后开始流行竖条纹。而在文化文政年间变得只使用竖条纹了。竖条纹体现了文化文政的“粹”的趣味。那么，为什么竖条纹比起横条纹来更显得“粹”呢？其原因之一大概是竖条纹比起横条纹更容易让人将平行线作为平行线来感知。因为双眼平行分布于脸的左右两侧，所以在左右以及水平位置上存在平行关系

① 译者注：唐栈是有红、浅黄竖条纹的深蓝色棉布。

② 译者注：鲸带是里外不同质地的带子。

③ 译者注：熨斗目是用生丝作经线、熟丝作纬线织的丝绸。

④ 译者注：取染是在细横线中留有间隔，用绞染法染的布料。

之基础的东西,即并排在左右的、垂直分布的竖条纹更容易被感知为平行线。为了让平行关系的基础存在于上下、垂直的位置上,将水平分布的横条纹作为平行线来感知,双眼多少需要费一些力气。换句话说,基于双眼的位置,水平一般是明了地体现事物的离合关系的东西。因此,在竖条纹中,人们明确意识到两条线背离的对立;在横条纹中,人们明确意识到一条线的继起的连续。也就是说,竖条纹具有适合把握二元性的性质。另外,作为其他原因,肯定还有重力的关系。横条纹具有与重力对抗、静止的地层的重感。竖条纹有与重力一起落下的小雨以及“柳条”的轻盈。另外,与此相关,横条纹使左右延伸的空间幅度显得开阔,而竖条纹呈上下分布,使空间显得细长。总而言之,竖条纹之所以比横条纹显得“粹”,大概是因为它更加明了地体现出了作为平行线的二元性,以及更多地体现出了轻巧精粹的趣味。不过,横条纹也并非无法让人特别感觉到“粹”。但是,那是在种种特殊制约下的情况。首先,在那种情况下,与竖条纹具有相对的关系。也就是说,用横条纹来束缚竖条纹会特别让人感觉“粹”。例如,在竖条纹的衣服上使用横条纹的带子,在木屐的木纹或者漆纹是竖条纹时使用横条纹的木屐带。第二,整体情况具有相对的关系。例如,身材苗条的女子穿横条纹和服时,那种横条纹显得特别“粹”。大概是因为横条纹使空间显得比较宽,所以肥胖的女子不宜穿横条纹和服。与之相反,苗条女子非常适合穿横条纹。但并不是横条纹本身比竖条纹“粹”,而是全身躯体已经具有“粹”的特性,由那样的人给横条纹提供背景,横条纹才特别显得“粹”。第三,与感觉以及感情的耐性相关。也就是说,竖条纹对感觉以及感情来说成为过于陈腐的东西,换言之,感觉以及感情对竖条纹感觉麻木,在这种情况下,横条纹具有清新的感觉,有可能特别让人感觉“粹”。最近,横条纹再次流行,具有在横条纹中特别展现“粹”的性质的倾向,主要就是因为这样的缘故。为了考察竖条纹和横条纹对于“粹”的关系,必须完全脱离各种特殊的制约,就两者作为条纹图案的绝对价值进行判断。另外,像竖条纹中的彩色条纹、细竖条纹那样极其细密的条纹,

以及像子持缟<sup>①</sup>、矢鳧缟<sup>②</sup>那样条纹的大小、宽窄变化多端的东西，因为明显缺乏作为平行线的二元性，所以不能充分发挥“粹”的效果。要想达到“粹”，关键是条纹具有适宜的粗犷和单纯，二元性得以明晰体现。

在垂直平行线和水平平行线相结合的情况下，便会形成横竖条纹图案。一般说来，横竖条纹既不如竖条纹，也不如横条纹那么“粹”，因为把握平行线的难度提高了。在横竖条纹当中，线条粗犷的所谓棋盘格有可能是“粹”的表现。但为此我们的眼睛必须不受水平平行线的阻碍，要专心追踪垂直平行线的二元性。棋盘格向左或向右旋转，与垂直线构成45度角并静止，在那种情况下，也就是说在垂直平行线和水平平行线失去垂直性以及水平性，一起形成斜平行线的两个系统的情况下，棋盘格常常会失去它所具有的“粹”。因为眼睛已无法不停地追求平行线的二元性，而只要是从正面直视，只会注视系统不同的两种平行线的交点。另外，在正方形的棋盘格变成长方形的情况下，就成了格子条纹。格子条纹细长，因而常常比棋盘格显得“粹”。

截取条纹的某个部分，如果当被截取的部分对于条纹而言比较小，就会形成条纹中掺杂白点的形状。在比较明显的时候，便形成所谓的碎白点。这种图案针对“粹”的关系，归结于所剩条纹的部分存在能在何种程度上暗示平行线的无限的二元性。

即便在条纹图案中，集中于一点的放射状条纹也不是“粹”。例如，集中在伞轴上的伞骨、归向扇轴的扇骨、具有中心的蜘蛛网、光芒四射的旭日等，从那些获得启发的条纹图案都不能成为“粹”的表现。要想表现“粹”，必须在视觉上体现出潇洒、无目的性。放射状的条纹集中在中心点，目的已经实现了，因此感觉不到“粹”。这种条纹也会被认作“粹”，但仅限于在放射性被覆盖，令人们产生那是平行线的错觉的情形。

① 译者注：子持缟是指粗线与细线平行的花纹。

② 译者注：矢鳧缟是指一种条纹图案，线的宽窄、彩线的分布等不规则。

随着图案远离平行线条纹而去,离“粹”也会越来越远。斗纹、目结<sup>①</sup>、雷纹、源氏香<sup>②</sup>等图案作为平行线被感知也未必不可能,特别是在纵向相连的情况下更是如此,因此具有“粹”的可能性。然而,笼目纹<sup>③</sup>、麻叶纹、鳞纹等图案是由三角形构成的,所以与“粹”相距甚远。另外,在一般情况下,复杂的图案不“粹”。龟甲图案是由三对平行线组合而成的六边形,由于过于繁杂,与“粹”不符。卍字形是垂直线与水平线相结合的十字形前端折成直角状,给人以复杂的感觉。作为图案,卍字形不“粹”。“亞”字图案就更为复杂了。“亞”字作为中国上古官服的图案,所谓“取臣民背恶向善,亦取合离之义去就之义”,劝善惩恶以及合离去就过于执拗地被象征化了。在“两己相背”的“亞”字当中直角的曲折多达六处,丝毫没有潇洒之处,“亞”字图案代表着中国趣味的不良方面,与“粹”完全相反。

其次,一般来说,具有曲线的图案不能成为简洁流畅的“粹”的表现。在格子条纹中绕上螺旋状的曲线,格子条纹会失去许多“粹”的因素。竖条纹在整体上呈波状曲线的话,也很难看出“粹”来。由直线构成的菱形图案在曲线化为花菱<sup>④</sup>图案时,图案变“华丽”,但“粹”的痕迹也消失了。扇纹作为叠扇仅靠直线构成时,并非不具有“粹”,当作为开扇呈现弧形时,“粹”就烟消云散了。另外,奈良朝以前就已出现的蔓草图案具有卷曲在蕨菜嫩芽上的线条,天平时代的蔓藤图案大体上也是由曲线构成的,所以与“粹”相距甚远。藤原时代的交叉圆图案,从桃山时代到元禄年间流行的丸尽<sup>⑤</sup>图案等同样是曲线,因此也不符合“粹”的条件。本来,由于曲线与视线运动相符合,人们认为那容易把握,会给视觉带来快感。另外,有人基于这种理由主张波状线的绝对美,但曲

① 译者注:目结是“回”字形的扎染图案。

② 译者注:源氏香是组香(将数种香加以组合,让人闻香识别的游戏)的一种。

③ 译者注:笼目纹是竹篮孔式花纹。

④ 译者注:花菱是由四个花瓣构成菱形的图案。

⑤ 译者注:丸尽是多个圆形相连,中间绘有假名、数字或十二支的文字的图案。

线不适合表现清爽的、有魅力的“粹”。有人说：“所有温暖的東西、所有爱都具有圆形或椭圆形，呈现螺旋状以及其他曲线，只有冷漠的东西、漠不关心的东西才是直线的，有棱角的。如果不把士兵排列成纵列，而是排成环状的话，那么他们大概不会去战斗而去跳舞了。”<sup>①</sup>但是，在“粹”当中，也有“恕我失礼，我就是扬卷”这种用曲线无法表达的严峻，也有漠不关心。从这一点也可以清楚地看出，“粹”的艺术形式所走的方向与“小巧美”<sup>②</sup>不同。

另外，对于几何学图案而言，绘画图案绝不是“粹”。《黄莺》中有“穿着金银丝线所绣蝶形粗俗衬领”这样的内容。我曾见过一个图案，在垂直的面上，从上至下画有三条线，侧面垂下三条柳枝，在线条下部摆了一把日本三弦的拨子，在柳枝处摆了三朵樱花。从所描绘的内容本身以及平行线的应用来看，似乎是“粹”的图案，但该图案丝毫没有给人以“粹”的极其高雅的印象。几何学图案比绘画图案更具有清晰表现二元性的可能性。绘画图案作为图案不可能是“粹”，其原因就在于此。尾形光琳的图案、本阿弥光悦的图案等不“粹”，其主要原因也在于此。在几何学的图案中，“粹”被客观化。另外，几何学图案才是真正意义上的图案。也就是说，不被现实世界具体表象所规定，自由创造形式的自由艺术的意义只存在于几何学图案之中。

图案形式除了形状，还具有色彩。棋盘格图案成为市松图案<sup>③</sup>，是因为棋盘格子是由两种不同颜色交互填充的。然而，图案所具有的色彩在怎样情况下才是“粹”的呢？首先，所谓西鹤的“十二色的叠带”<sup>④</sup>、段染<sup>⑤</sup>、友禅染<sup>⑥</sup>等元禄时代的東西颜色太杂，不是“粹”的。形状和色

① 参考 Dessoir, *Aesthetik und allgemeine Kunstwissenschaft*, 1923, S. 361.

② 关于“小巧美”的概念，请参考 Lipps, *Aesthetik*, 1914, I, S. 574.

③ 译者注：市松图案是两种不同颜色相间的方格花纹。

④ 译者注：不带布质衬芯，只把一块布折叠而成的筒易带子。

⑤ 译者注：段染是各种颜色相间的横条纹的染织品。

⑥ 译者注：友禅染是京都的一种染织品。创始人是江户时代的京扇子画师——宫崎友禅斋。他运用独特的“防染技术”，可以染出色彩艳丽鲜明的效果。

彩的关系通过色调不同的两色或者三色的对比作用在色彩上表现形状上的二元性,要不就由单色的浓淡差异或者一定饱和度的单色承担与形状二元对立的特殊情调的作用。然而,如果问起那个时候所使用的是什么颜色,那么,表现“粹”的绝不可能是华丽的颜色。<sup>①</sup>表现“粹”的色彩必须是低调主张二元性的色彩。在《春色恋白浪》中有这样的描写:“在鼠色的绉绸上穿着用黄桔茶色丝线织出的细小棋盘格子上衣,……腰带是在古朴的本国织<sup>②</sup>上用深蓝色和媚茶色的两根线织成的,……上衣和衬衣的袖口都是松叶色御纳户色缎子,做工无可挑剔。”这里所出现的色彩属于三个系统,分别是:灰色,褐色系列的黄桔茶色、媚茶色,蓝色系列的深蓝色和御纳户色。另外,在《黄莺》也写道:“分别染有御纳户色、媚茶色、灰色的手纲染<sup>③</sup>的围裙”,“打扮得很‘粹’”。可以说“粹”的色彩首先属于灰色、褐色、蓝色三个系列。

第一,正如“深川鼠辰巳风”所说的那样,鼠色是“粹”的颜色。鼠色即灰色,是从白色向黑色变化的无色感觉的阶段。这样一来,色彩感觉的所有色调无限降低饱和度,最终成了灰色。灰色的饱和度减少,即表现色彩淡的光感。如果将“粹”当中的“达观”用色彩来表现的话,没有比灰色更合适的了。因此,灰色从江户时代起在深川鼠、银灰、蓝鼠、漆鼠、偏红鼠等的微妙差异中作为“粹”的颜色受到推崇。说来,在单单抽象考虑色彩的情况下,也许灰色太缺乏“情趣”,难以表现“粹”的媚态。或许正如梅菲斯特(Mephisto)所说的那样,那只不过是与“生命”相背离的“理论”的颜色。但在具体的图案中,灰色必定伴随主张二元性的形状。在这种情况下,许多形状表现“粹”的质料因即二元的媚态,灰色

---

① 美国国旗以及理发店的招牌虽然是条纹图案,却丝毫不具有“粹”,那大概还有另外的原因,不过主要原因在于色彩鲜艳这一点。妇女用的烟管的吸口和烟袋锅上的金属零件有用银和铜形成的银白色带青灰色的条纹,在形状上与理发店的招牌基本上没有什么不同,但由于色彩的效果,会给人以“粹”的印象。

② 译者注:本国织是日本制的女用和服带子料。

③ 译者注:手纲染,斜着间隔染有宽幅约3厘米的紫色、淡蓝色、红色等颜色的染织品。

体现了形式因即理想主义的非现实性。

第二,作为“粹”,褐色即茶色是最受喜爱的颜色。这在“最爱茶色江户褌”这样的句子中也得以体现。另外,茶色根据种种色调有无数名称。举一下江户时代所用的名称,首先根据色彩本身的抽象性命名的有白茶、御纳户茶、黄枯茶、熏茶、焦茶、媚茶、千岁茶等;从有颜色的对象一方来命名的有莺茶、鸚茶、鸛色、煤竹色、银煤竹、栗色、栗梅、栗皮茶、丁子茶、素海松茶、蓝海松茶、素陶茶等;另外,以偏好一定色调的艺人名字命名的有芝翫茶、璃宽茶、市红茶、路考茶、梅幸茶等。那么茶色到底是什么颜色呢?那是从红经过橙到黄的鲜艳色调,由于带有黑色而降低了饱和度的颜色,也就是由光度的减少产生的颜色。茶色之所以“粹”,一方面是因为具有色调鲜艳的性质,另一方面是因为饱和度降低,表现出了与达观相通的媚态、脱俗的情趣。

第三,蓝色系统的颜色为什么会“粹”呢?首先,让我们来考虑一下在饱和度没有降低的鲜艳色调中,什么是“粹”的颜色这个问题。那必须是在某种意义上适合黑色的色调。说起什么颜色适合黑色,根据浦肯野(Purkinje)效应,那无疑是适合夕阳的颜色。赤、橙、黄色不会遵循视网膜的暗适应的规律,这些颜色在视神经适应黑暗后就会逐渐消失。与之相反,绿、蓝、紫色是在视神经的薄明视中依然残存的颜色。因此,如果只就色调来说的话,比起红、黄色等所谓异化作用的颜色,绿、蓝色等同化作用的颜色是“粹”。另外,可以说比起红色系列的暖色,以蓝色为中心的冷色是“粹”,因此藏青以及蓝色是“粹”。在紫色当中,比起偏红的京紫,可以将偏青的江户紫视为“粹”。之所以比起偏蓝的颜色,偏绿的颜色更“粹”,是因为它一般与饱和度相关。“松叶色般的御纳户色”、木贼色(墨绿色)、莺色都因为饱和度的下降而特别具有“粹”的性质。

总而言之,“粹”的颜色可以说是伴随华丽体验的消极残像。“粹”拥有过去,在未来获得生命力。基于个人的或者社会体验的冷静见解支配着作为可能性的“粹”。视神经充分体会到暖色的兴奋,以补色残



像在冷色中汲取冷静。另外，“粹”将二色型色觉的灰色藏在情趣之中，染于情色而不拘泥于情色便是“粹”。“粹”在对媚态的肯定当中暗藏着对昏暗的否定。

让我们对以上论述进行概括。在“粹”被客观化为图案时，具备形状和颜色的两个契机，作为形状，为了表现“粹”的质料因即二元性而使用平行线；作为色彩，为了表现“粹”的形式因即非现实的理想性，一般选择偏黑色的饱和度低的颜色或者冷色调。

其次，在与图案同为自由艺术的建筑中，“粹”采取了怎样的艺术形式呢？建筑方面的“粹”必须到茶室建筑中去探寻，不过首先让我们来思考一下茶室建筑的内部空间以及外形合乎目的的形式。大凡性质相异的特殊性的基础，在原本的意义上是排除多元的二元。这样一来，因为二元，特别是因为二元的间隔沉潜而形成的内部空间，必须体现排他的完结性和向心的紧密性。“四块半榻榻米的小房间的低拉门”断绝了与其他一切事物关系，将“意气的两人独享的「四畳半」”作为场所提供给二元的超越的存在。也就是说作为茶室中铺草席的房间，“四块半”（「四畳半」）被认为是典型的茶室空间，一般不能与这个典型相差太远。另外，由于外形受制于内部空间的形式原理，因此整个茶室的外形不能超过一定大小。将这一点作为基础的必要条件，茶室建筑以怎样的形式体现“粹”的客观化呢？

在“粹”的建筑中，没有内部外部的区别，根据材料的选择、布局的方式来表现出媚态的二元性。材料上的二元性通过木材和竹材的对比来表现，这种情况最为常见。永井荷风在《江户艺术论》中进行了以下的观察：“房屋以齐腰高的漆骨架隔扇为界，居室和厨房有竹质露台，感觉形成小庭院，洗手盆旁竹板藤蔓缠绕。高悬的架子上摆放着花盆。外侧入口处雨棚、防雨套窗以及木板接缝处皆各具情趣，使用竹席、木板、西竹等。”另外，特别强调“谈论竹子的用法、范围及其美术价值乃最

有趣之事”。正如“许由<sup>①</sup>挂瓢，竹色更青”、“所埋泪水成斑竹”所说的那样，一般来说竹材具有浓厚情趣与魅力。但是，作为“粹”的表现而使用的竹材，主要在与木材的二元对立方面具有意义。另外，除了竹子之外，杉树皮作为构成二元对立的一方的项，是“粹”的建筑乐于使用的材料。在《春色辰巳园》的卷头有这样的叙述：“直柱亦贴杉树皮，虽不加修饰，自有与土地相符之洒脱。”

作为体现在室内布局上的二元性，首先天花板和地板因为材料上的差异而强调两者的对立。在天花板上排列圆竹或者竹条的所谓竹天花板，其主要任务是通过这种材料使天花板和地板的二元性明确化。在天花板上贴黑褐色的杉树皮，也是为了强调与榻榻米的对比关系。另外，天花板本身试图表现二元性的情形也很多。例如将天花板不均等地一分为二，大的部分构成棹缘天花板<sup>②</sup>，小的部分构成纲代天井<sup>③</sup>。或者进一步强调二元性，一部分用平天花板，另一部分用斜天花板。其次，地板本身也试图表现二元性。壁龕和榻榻米必须明确显示二元对立。因此，在地板框的内部铺设榻榻米或者带边的薄席子的做法不“粹”。因为在整个房间铺上榻榻米，会使壁龕的二元性消除了对立的力度。壁龕需要铺地板，与室内其他部分明显对立。也就是说，壁龕为了满足“粹”的条件，不能是正式的壁龕。应该选择蹴入壁龕<sup>④</sup>或者敷入壁龕<sup>⑤</sup>。另外，在“粹”的房间里，必须在壁龕和壁龕旁边交错的搁板、榻榻米之间也体现二元对立。例如使用黑褐色的地板，在榻榻米下部正面铺上白黄色的扁竹。与此同时，还在壁龕天花板和架子顶部显现竹笼

① 译者注：许由是尧舜时代的贤人。

② 译者注：棹缘天花板是木结构住宅中最常用的和风天花板之一。每30至60厘米（一般为45厘米）间隔铺设这种细横木棹缘，在上面将天花板与棹缘成直角铺设。

③ 译者注：纲代天井是用竹片、杉树皮编的席子铺的天花板。

④ 译者注：蹴入壁龕是壁龕的一种形式。这种壁龕省去了地板框，在壁龕地板和脚线之间垂直地嵌入板。

⑤ 译者注：敷入壁龕是壁龕的一种形式，又可称为“踏床”。这种壁龕省去了地板框，地板和房间榻榻米处于同一高度。

编和镜天花板<sup>①</sup>的对立。这样一来,是否有这种壁龛边柜,往往表现出茶屋建筑的“粹”和茶室建筑的“涩味”(素雅)的差异。另外,在壁龛柱和落挂<sup>②</sup>的二元的对立的程度差异中,一般也表现出茶屋和茶室在构造上的区别。

但是,在“粹”的建筑中,这些二元性主张不能太繁杂。另外,在一般要求潇洒这一点上,屡屡显示出与“粹”的图案同样的性质,例如存在尽量回避曲线的倾向。不可想象作为“粹”的建筑会是圆形房间或者圆屋顶。“粹”的建筑不喜欢火灯窗以及木瓜窗的曲线,格窗也是选择四方形而不是月牙形。但在这一点上,建筑比起独立的抽象图案要稍微宽松一些。“粹”的建筑允许圆窗或者半月窗,另外对壁龛边柱的曲线和缠绕在下地窗<sup>③</sup>上的藤蔓也不挑剔。这大概是因为那缓和了任何建筑都自然具有的直线强度的刚直吧。也就是说,因为那与抽象的图案不同,是在整体上具有具体意义。

另外,运用材料的色彩和采光照明的方法,可以将在建筑样式上体现出来的媚态的二元性样态化为理想主义的非现实性的意义。建筑材料的色彩的“粹”归根结底与图案色彩的“粹”是相同的。也就是说,灰色、茶色、蓝色的所有微妙之处支配着“粹”的建筑。这样一来,正因为一方面存在色彩上的“素雅”,所以另一方面作为形状的建筑可以强烈主张二元性。如果建筑在形状上强烈主张二元对立,而且喜欢使用鲜艳颜色的话,那么正如在俄国室内装饰中所看到的那样,只会陷入一种俗气之中。采光法、照明法的运用也必须遵循与材料色彩一样的精神。四块半(榻榻米)大小的房间采光不应该追求强烈的光线,需要用遮阳篷、矮墙或者庭院树木适当地遮挡外界的光线,夜间照明也不能使用强烈的灯光。最适合这种条件的是方形纸罩座灯。在机械文明时代,可以通过使用半透明的玻璃灯罩,或者运用间接照明法反射光线来达到

① 译者注:镜天花板是铺有镶板的天花板。

② 译者注:落挂是倾斜的木材和水平木材的接合处。

③ 译者注:下地窗又称助枝窗,是和风建筑中的一种窗户,多见于茶室。

这种效果。所谓“蓝光、红光”未必适合“粹”的条件。在“粹”的空间飘逸的光线必须是“谁哉行灯”<sup>①</sup>淡淡的颜色，必须让人闻到渗入灵魂深处的香囊的幽香。

总而言之，建筑上的“粹”，一方面将“粹”的质料因即二元性显示为材料的差异和布局方式，另一方面将它的形式因即非现实的理想性主要表现为材料的色彩和采光照明方式。

人们说建筑是凝结的音乐，也可以说音乐是溶解了的建筑。那么，作为自由艺术的音乐，它的“粹”用怎样的形式来体现呢？田边尚雄的论文《日本音乐的理论——附粹的研究》<sup>②</sup>指出音乐的“粹”表现在旋律和节奏两个方面。作为旋律规范的音阶在日本有“都节音阶”和“田舍节音阶”两种。前者作为支配几乎所有技巧音乐的旋律法，占据主导地位。如果以平调作为宫音的话，那么都节音阶具有以下构造：

平调—壹越（或者神仙）—盘涉—双调（或者胜绝）—

平调<sup>③</sup>

在这些音阶中，作为宫音的平调和作为徵音的盘涉是主要契机，一直保持整齐的关系。与之相反，其他各种音实际上未必与理论一致，而是多少显示出一些差异。也就是说，对于理想体，存在一定的变位。这样一来，“粹”依存于这种变位的程度，如果变位太小的话，会产生「上品」（高雅）感，而太大的话则会产生「下品」（粗俗）感。例如，在反过来由盘涉经壹越到平调的旋律中，实际上壹越与理论上的高度相比要稍微低一些。而且，这种变位的程度在长歌中并不太大，在清元以及歌泽

① 译者注：谁哉行灯是指在江户吉原的各个青楼前竖着的木制的室外照明灯。

② 刊登于《哲学杂志》第24卷，第264号。

③ 译者注：“平调”、“壹越”、“神仙”、“盘涉”、“黄钟”、“双调”、“胜绝”都是日本音乐十二律的构成内容。壹越是十二律的主调音，相当于中国十二律的黄钟；神仙相当于中国十二律的无射；盘涉相当于中国十二律的南吕；黄钟相当于中国十二律的林钟；双调相当于中国十二律的仲吕；胜绝相当于中国十二律的夹钟；平调相当于中国十二律的太簇。

中有时会涉及四分之三全音，在粗野的端歌<sup>①</sup>中有时会超过一全音。另外，同样就长歌来说，在叙事体的地方这种变位较少，而在“粹”的位置变位则大。变位太大时会产生「下品」(粗俗)的感觉。另外，这种关系在从胜绝经黄钟到达盘涉时的黄钟，以及在从平调经双调到达黄钟时的双调中也会出现。而在从平调经神仙到达盘涉的旋律运动中，在神仙的位置也能看到同样的关系。

就节奏而言，伴奏乐器鲜明地表现节奏，歌唱借助伴奏来保持节奏感。不过，在日本的音乐中，很多情况下歌唱的节奏和伴奏乐器的节奏不一致，两者之间多少存在变位。在长歌中，“台词”配上三弦，两者的节奏是一致的。除此以外，两者节奏一致的话，常常令人感觉单调。在“粹”的音曲中，变位常常接近一个节奏的四分之一。

以上是田边先生的主张。总而言之，旋律上的“粹”存在于打破音阶理想体的一元性平衡，以变位的形式来规定二元性的做法之中。通过规定二元性来产生紧张感，而这样的紧张感又成为“粹”的质料因即“妩媚”的表现。另外，变位的程度不太大，在四分之三全音位对自己进行约束，这个时候“粹”的形式因被客观化。节奏上的“粹”也一样，一方面打破歌唱和三弦的一元性平衡，以规定二元性；另一方面该变位在不超过一定程度的时候，“粹”的质料因和形式因采取客观的表现。

另外，我认为即便在乐曲的形式上，“粹”在一定条件下也会体现出来。突然以明显的高音开始，随着向下进行而逐渐向低音推移的音节在反复多次的情况下常常是“粹”。例如，歌泽小曲《新紫》当中的“紫色之缘”处便具有这样的形式。也就是说，分成“紫、色、之、缘”四节，各节突然从高音开始，向下推移。另外，在“音所缠缘之线”处也同样分为“音、所、缠、缘、之、线”六节。又例如在清元曲的《十六夜清心》中的“赏梅归途听船歌，静静地静静地身处暗夜”处也具有同样的形式，即可以分为“赏梅、归途、听船歌、静静地、静静地、身处、暗夜”七节。在这样的

① 译者注：端歌指和着三弦唱的小曲，短歌。

场合,这种乐曲之所以可以表现“粹”,与以下两点有关:其一是各节开头的高音对于先行的低音显示出明显的妩媚的二元性,其二是各节都随着向下推移而具有逐渐消失的寂静。另外,开头所显示的二元性和全节向下推移之间的关系,这恰如“粹”的图案中条形纹和不显眼色彩的关系。

像这样,作为意识现象的“粹”的客观表现的艺术形式,在平面图案以及立体建筑中构成空间的表现,在无形的音乐中构成时间表现。这些表现不论在怎样的场合,一方面呈现二元性的假定,另一方面呈现伴随这种假定方式的一定性质。进而在将这种艺术形式和自然形式进行对比时,在两者之间存在不可否定的一致。这样一来,这种艺术形式以及自然形式常常可以作为意识现象的“粹”的客观表现来理解。也就是说,客观地看到的二元性假定,在作为意识现象的“粹”的质料因即“媚态”中具有基础,伴随假定方式的一定性质在它的形式因即“气魄”和“达观”中拥有基础。这样一来,我们将“粹”的客观表现还原为作为意识现象的“粹”。我相信在明确两种存在相互关系的同时,阐明了作为意义的“粹”的构造。

## 六、结 论

在理解“粹”的存在并阐明其构造时,作为方法论的考察,期待预先对意义体验进行具体把握。但作为所有思索的必然制约,只能进行概念性分析。然而另一方面,与个人的特殊体验一样,民族的特殊体验即便作为一定意义得以成立,也不能通过概念分析完全表现出来。严格来说,鲜明的具体意义是以感悟的形式来体会的。梅纳·德比朗<sup>①</sup>说过:人们无法向先天性盲人说明色彩是什么,同样道理,人们无法向从

<sup>①</sup> 译者注:Maine de Biran(1766—1824),法国哲学家。

来没有做出过自发行动的先天性瘫痪者用语言来说明什么是努力,并让他们感悟。<sup>①</sup> 在描述趣味的意义体验时,恐怕我们也可以得出同样的结论。“趣味”作为体验首先从“品味”开始。我们名副其实地“记住味道”,进而以记住的味道为基础做出价值判断。但味觉纯粹只是味觉的情况毋宁说较少。“有味的东西”除了味觉本身,还能通过嗅觉嗅出来,那暗示一种难以把握的气味。不仅如此,往往还加上触觉,因为在味道中包含舌头的感觉。这种“感觉”触及心弦,是一种难以名状的动态。这种味觉、嗅觉和触觉形成原本意义上的“体验”。所谓高等感觉作为感官感应而发达,物我分离,使事物客观地与自己对立。这样一来,听觉能清晰地听出音的高低。但是,音部采取音色的形式,令人难以把握。即便在视觉中,也建立起色彩的系统,从色调上来区分颜色。但不论怎么将颜色加以分割,在颜色和颜色之间依然会留有难以把握的色调。这样一来,在听觉和视觉中所体验的不能明确把握的音色和色调,那便是感觉上的趣味。一般所说的趣味也与感觉上的趣味一样,与事物的“色调”相关。也就是说,把在进行道德以及审美评价时所看到的人格以及民族的色调称为趣味。尼采问:“不爱的东西是否应该马上诅咒呢?”并回答说:“我认为那是不良的趣味。”另外,还说那是“粗俗”(Pöbel-Art)<sup>②</sup>。我们丝毫不怀疑趣味在道德领域具有意义。另外,即便在艺术领域,我们和主张“不追求色彩,只追求色调”的魏尔伦<sup>③</sup>一样,相信作为趣味的色调价值。总之,“粹”是由民族性所规定的趣味。因此,“粹”必须通过根本意义上的“内在体验”(sens intime)来体会。从分析“粹”而得出的抽象概念契机只不过是指示具体的“粹”的几个方面。“粹”可以对各个概念契机进行分析,但不能以被分析的各个概念契机来构成“粹”的存在。不论是“媚态”、“气魄”,还是“达观”,这些概

---

① Maine de Biran, *Essai sur les fondements de la psychologie*. (Œuvres inédites, Naville, I, p. 208).

② Nietzsche, *Also sprach Zarathustra*, Teil IV, Vom höheren Menschen.

③ 译者注:魏尔伦(Paul-Marie Verlaine, 1844—1896),法国诗人。

念都不是“粹”的部分,而只是契机。因此,作为概念契机的集合的“粹”和作为意义体验的“粹”之间有不可逾越的鸿沟。换言之,在“粹”的逻辑表现的潜势性和现势性之间有截然的区别。我们之所以认为将分析得出来的几种抽象的概念契机结合起来能构成“粹”的存在,是因为已经具有作为意义体验的“粹”。

如果在作为意义体验的“粹”和它的概念分析之间存在这样的背离关系,那么对“粹”的概念性分析从外部获得作为意义体验的“粹”的构造这种情况下,除了为把握“粹”的存在提供适当的地位和机会以外,并不具有实际价值。例如,我们向对日本文化一无所知的某个外国人说明“粹”的存在是什么,在那样的情况下,我们通过对“粹”进行概念性分析,将他置于一定的位置。以那为契机,他必须通过他自身的“内在感觉”来领会“粹”的存在。在这种意义上,对于“粹”的存在领会的概念性分析只能是“机会原因”。但是,概念性分析的价值是否都是实际价值呢?将被领会意义的逻辑表现的潜势性化为现势性,这种概念化努力是否应该由规定实际价值的有无或者多少的功利立场来评价呢?我们的回答是否定的。知性存在者的全部意义在于将意义体验引向概念的自觉,实际价值的有无丝毫不成问题。像这样,在明确意识到意义体验和概念性认识之间存在不可通约的不尽性,而且依然将逻辑表现的现势化作为“课题”进行“无穷”追踪时,学术的意义便产生了。我相信对“粹”的构造的理解也正是在此意义上才具有意义。

但如上所述,将对“粹”的构造的理解建立在其客观表现基础上的做法大错特错。“粹”在其客观表现中未必总是表现自己的所有微妙之处。客观化成立于种种制约的拘束之下。因此,被客观化的“粹”极少在广度和深度上体现作为意识现象的“粹”的整体,客观表现只不过是“粹”的象征。因此,“粹”的构造并不是只能从自然形式或者艺术形式上来理解。相反,这些客观形式只有通过作为个人的或者社会意义体验的“粹”的意义移入才能被利用、被领会。理解“粹”的构造这种可能性存在于接触客观表现并思考什么(*quid*)之前,以及沉入意识现象之



中思考谁(quis)这种做法之中。大凡艺术形式如果不基于一般人性或者性质相异的特殊存在样态来理解,就不是真正的领会。<sup>①</sup> 德意志民族所具有的一种内在的不安以不规则图案的形式体现出来,这在民族迁移时代就已经出现,进而在哥特以及巴洛克的装饰中也以显著的形式体现出来,这些都是体验的存在样式被客观化为图案的事例。即便在建筑中,体验和艺术形式的关系也不可否认。在保罗·瓦莱里<sup>②</sup>的《欧帕里诺斯或建筑师》当中,出生于梅嘎腊的建筑家欧帕里诺斯说:“我不知道我为赫耳墨斯所建造的神殿对于我来说是什么。路过的人只看到优美的殿堂——那很小,有四根柱子,极其简单的样式——不过,我把自己一生中最开心的一天的回忆倾注在那里。啊,甘甜的变身。没有人知道,这座小巧的神殿是我所钟爱的一个科林斯少女的数学形象。这座神殿真实地再现了她的匀称。”<sup>③</sup>即便在音乐中,能以浪漫派或者表现派的名称来总括的倾向,都以所有体验形式的客观化为目标。马肖曾经向恋人佩罗娜告白:“我的所有作品都是凭借对你的感情创作出来的。”<sup>④</sup>另外,肖邦自己承认,优美的《F小调第二钢琴协奏曲》是将自己对康斯坦西娅·格拉特科芙斯卡的感情以旋律的形式客观化了。<sup>⑤</sup> 体验的艺术的客观化未必要有意识地进行,艺术冲动在很多情况下是无意识在起作用。但是,这种无意识的创造无非就是体验的客观化。也就是说,个人或者社会的体验无意识地,却自由地选择形式原理,将表现自我作为艺术来实现。在自然形式上也是一样,举止以及其他自然形式往往是在无意识中被创造出来的。总而言之,“粹”的

---

① 贝克尔说:“美的事物的存在学必须从对美的(即艺术创作以及美的享受)现实存在的分析来展开。”(Oskar Becker, *Von der Hinfälligkeit des Schönen und der Abenteuerlichkeit des Künstlers*, Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung, Ergänzungsband; Husserl-Festschrift, 1929, S. 40)

② 译者注:Paul Valéry(1871—1945),法国象征派大师,法兰西学院院士。

③ Paul Valéry, *Eupalinos ou l'architecte*, 15<sup>e</sup>éd., p. 104.

④ *Jahrbuch der Musikbibliothek Peters*, 1926, S. 67.

⑤ *Lettre à Titus Woyciechowski*, le 3 octobre 1829.

客观表现只有以作为意识现象的“粹”为基础,才能真正被理解。

另外,试图以客观表现为出发点来阐明“粹”的构造的人往往有一个缺点,那就是停留在对“粹”的抽象的、形式上的理解上,而未能具体地、阐释性地把握“粹”的特别的存在规定。例如,有人尝试基于对“给予美感的对象”的艺术品进行考察来说明“粹”。<sup>①</sup>其结果,就像“不快的混入”那样,无法从极其一般的抽象性质来理解。因此,“粹”成为漠然的精炼的(raffiné)的意义,一方面“粹”和「渋味」(素雅)的区别体现不出来,另一方面“粹”当中的民族色彩全然未被把握。因此,如果“粹”只有这种漠然的意义,那么在西洋艺术中也应该可以看出许多“粹”来。也就是说,“不论在西洋还是在日本”,那只不过是“现代人所喜爱”的某种东西而已。但是,康斯坦丁·居伊(Constantin Guys)、德加(Edgar Degas)、凡·东根(Kees Van Dongen)的画作果真具有“粹”的微妙之处吗?另外,能够在圣桑(Saint-Saëns)、马斯内(Massenet)、德彪西(Claude Debussy)的作品中找出一段旋律,并在严格意义上将其称为“粹”吗?对这些问题恐怕不能做出肯定的回答。如前所述,通过形式化的抽象找出这种现象和“粹”的共通点未必困难,但采取形式化的方法并不是适合把握这种文化存在的方法论的态度。然而,许多试图以客观表现为出发点来阐明“粹”的人,他们都陷入了这种形式化的方法之中。总之,从理解作为客观表现的自然形式或者艺术形式着手研究“粹”,那会以徒劳而告终。首先将作为意识现象的“粹”的意义置于民族的具体情况中来进行阐释性把握,然后可以基于这种领会来恰当地理解自然形式以及艺术形式所体现出来的客观表现。总之,“粹”的研究只有作为民族存在的阐释学才能成立。

对阐释民族存在的“粹”进行研究,在阐明“粹”的民族特殊性时,不能因为偶尔发现在西洋艺术形式中也存在“粹”而感到困惑。如果说客观表现未必能完全表现“粹”本身的复杂色彩,那么即便在西洋艺术中

---

① 参考高桥穰《心理学》改订版,327—328页。

看到与“粹”的艺术形式同样的东西,也不能马上将其视为作为体验的“粹”的客观表现,并推定在西洋文化中存在“粹”。另外,假设通过这种艺术形式,我们事实上感受到了“粹”,估计也是缘于带有民族色彩的我们的民族主观。这种形式本身究竟是不是“粹”的客观化完全是另外的问题。总而言之,问题归结于西洋文化中是否存在作为意识现象的“粹”这一点。然而,能否在西洋文化中发现作为意识现象的“粹”呢?在斟酌西洋文化的构成契机时,我们只能期待否定的答案。另外,事实上,被称为纨绔主义的意义,它的整个具体的意识层究竟是否显示出与“粹”同样的构造,具有同样的香气和色调呢?波德莱尔(Charles Pierre Baudelaire)的《恶之花》一卷屡屡表现了近于“粹”的情感。在《虚无的滋味》中,有“我就死心了吧”、“恋爱已无味”、“美丽的春天芬芳消逝”等句子。在这里,达观的心情充分表现出来了。另外,在《秋之歌》中,有“惋惜那炎夏白热的璀璨,细细尝着这晚秋黄色柔光”,对人生之秋的淡黄色忧愁进行了描绘。在《沉潜》当中,拥有过去的扬弃的感情也被表现出来了。正如波德莱尔所说的那样<sup>①</sup>，“纨绔主义是颓废期的英雄主义的最后光芒……没有热情,充满忧愁,像落日一样壮美”。另外,“优雅(élégance)的说教”是“一种宗教”。就这样,纨绔主义肯定具有与“粹”类似的构造。但是,它由“恺撒(Caesar)、卡提林纳(Lucius Sergius Catilina)和亚西比德(Alcibiades)提供显著的典型”,那基本上是只适合男性的意义内容。与之相反,“英雄主义”因为纤弱的女性,甚至为深陷“苦海”的女性而呼吸,在那里有“粹”的色彩。另外,尼采所说的“高贵”、“距离的热情”等无非是一种“气魄”。这些作为由骑士气质所形成的东西,具有与由武士道形成的“气魄”难以区分的类似性。<sup>②</sup> 西洋文

① Baudelaire, *Le peintre de la vie moderne*, IX, Le dandy. 另外关于时髦主义可参考下列书籍:

Hazlitt, *The dandy school*, *Examiner*, 1828.

Sievekling, *Dandysm and Brummell*, *The Contemporary Review*, 1912.

Otto Mann, *Der moderne Dandy*, 1925.

② 参考 Nietzsche, *Jenseits von Gut und Böse*, IX, Was ist vornehm?

化是在排他性地诅咒一切肉体的基督教的影响下形成的,非正常交往的异性关系早就与唯物主义携手坠入地狱,其结果是在西方文化中根本就看不到以下场景:具有理想主义的“气魄”将媚态在其全延长中灵化,构成特殊存在样态。“去找女人吗?别忘了带上鞭子”<sup>①</sup>,这是老姬给查拉图斯特拉的忠告。再退一步说,即便假定有特殊的个人体验例外地在西洋文化中体现出“粹”的情形,但那与“粹”在范畴上以民族意义的形式体现出来,意义完全是不一样的。如果具有一定意义的民族价值,则必须以语言的形式开辟通道。在西洋不存在与“粹”相当的词语,这一事实说明,在西洋文化中,“粹”这种意识现象作为一定的意义,在民族存在中不具有立足之地。

尽管这种作为意义体验的“粹”是在日本民族的存在规定的特殊性下成立的,但我们与坠入抽象形式的空虚世界的“粹”的幻影相遇的情况实在太多了。因此,嘈杂的饶舌以及空洞的唠叨将幻影描绘得有如实际存在。我们不能被“空洞的声音”(flatus vocis)所迷惑,那种声音因为这种“既成的”的概念而被替换。我们在遇到这种幻影的情况下,必须以具体如实的姿态回想起“以往我们的精神看到过的事物”<sup>②</sup>。这种回想无非就是使我们阐释性地再次认识到“粹”是我们的事物的领域。不过,应该被回想起的事物不是所谓柏拉图的实在论所主张的类概念那种抽象的一般性,而是唯名论所倡导的个别特殊的一种民族的特殊性。在这一点上,必须大胆地对柏拉图的认识论进行颠覆性转换。然而,这种意义上的回想的可能性可以用什么来获得呢?不要在忘却中埋葬我们的精神文化,只有这样我们才能获得可能性。对于我们的理想主义的非现实文化必须持续怀有热烈渴望。“粹”针对武士道的理

① 尼采:《查拉图斯特拉如是说》第一章。

② ἄ ποτ' εἶδεν ἡμῶν ἢ ψυχῆ (Platon, *Phaidros* 249 c).

重音必须放在 ἡμῶν 上。不过, ἀνάμνησις 在这种场合在二种意义上进行自我认识。第一是由于在 ἡμῶν 的尖端强调民族的自我觉醒,第二是基于 ψυχῆ 和“意气”之间存在根本的关系,自我理想性进行自我认识。

想主义和佛教的非现实性处于紧密的内在关系之中。“媚态”因为命运而获得“达观”，并在“气魄”中自由生存<sup>①</sup>的，那便是“粹”。不具有看透人类命运的明亮眼睛、面对灵魂的自由不抱有执着憧憬的民族，就无法理解体现“媚态”的“粹”的样态。“粹”的核心意义在于，当该构造作为我们民族存在的自我展现来被把握时，可以被充分领会和理解。

---

① 关于「いき」语源的研究必须与在存在论上阐明「生、息、行、意气」的关系同时进行。不用说，“生”是基础的领域。“生”有二种意思，一种是生理上的“生存”，异性的特殊性便以此为基础。因此，“粹”的质料因即“媚态”产生于这种意义上的“生存”。“息”是“生存”的生理条件。“春之梅、秋之芒，把酒盏，「小意气」(潇洒)地一饮而尽”，这种情况下的「意气」和「息」的关系不只是音韵上的偶然关系，「いきざし」(气息)这个词形证明了这一点。“其气息宛如夏日池塘红色荷花开始绽放”这种情况下的「いきざし」(气息)肯定是从“屏气窥视”中的“气息”(息差)而来的。另外，“行”也与“生存”有着密切的关系。笛卡儿曾经对“我行走”(ambulo)是否能成为“存在”(sum)的认识根据进行过论述。因此，以「意气方」(气度)以及「心意气」(心意)的词形，「いき」明显发成“行”(译者注“粹”和“行”的日文发音都是“iki”)的音。「意气方よし」就是「行き方善し」(气度好)。另外，就像“对喜欢的殿御有心”、“对阿七有心”那样，「心意气」(心意)具有“对……有心意”的构造，表明“走向”对方。那么，「息」以「意气ざし」的形式，「行」以「意气方」和「心意气」的形式都预料着“生存”的第二种意义。那是精神上的“生存”。“粹”的形式因即“意气”和“达观”扎根于这种意义上的“生存”。因此，“息”和“行”在被提升到“意气”的领域时，回归到“生”的根本性。换言之，“意气”在根本意义上就是“生存”。

## “粹”的本质(《“粹”的构造》准备稿)<sup>①</sup>

### 一、文化现象的民族特殊性

在民族的特殊存在样式对于该民族而言是本质性事物的情况下，会显示出作为一定“意义”的客观性。而且其一定意义以语言为媒介来表现自己。因此，一定的具体意义或者语言无非就是具有一个民族过去以及现在的存在样式即特殊文化形象的历史的自我体现。而且，意义以及语言与民族的意识存在之间的关系，并非前者合起来形成后者，而是民族的活生生的存在创造了意义以及语言。<sup>②</sup>换言之，两者的关系不是部分先于整体的机械的构成关系，而是整体决定部分的有机的构成关系。因此，一个民族所具有的某种具体意义或者语言作为这个

---

① 岩波书店版“编者注”：标题的下面写有以下内容

一、特殊性

二、主观的解剖 异性关系 { 理想主义(日本) 佛教  
现实主义(法国) 希腊

三、作为艺术的客观化=象征

四、体验与概念分析。

② 参见田边元《现象学的新转向》。

民族存在的体现,不可能不带有民族体验的特殊色彩。<sup>①</sup>

在这种体验的特殊性特别显现出来的情况下,意义或者语言的有无成为问题。某个民族的特殊存在样式作为本质性事物,以意义以及语言的形式来体现自己,但由于其他民族不把同样的体验当作本质性的事物来拥有,因此有时候缺乏那种意义以及词语。譬如,esprit(灵魂,才智)的词义反映了法兰西国民的性情甚至过去的整个历史。罗马的恺撒说高卢人 arguti locui,那无非就是这个 esprit 的意义。而且,法兰西民族诞生了莫里哀、布瓦洛、伏尔泰。他们经历了波旁王朝的轻佻生活,在汇聚一切的巴黎过着大都会的生活。esprit 的意义以及语言的确体现了这种国民性,在其他民族的语言中根本就找不到与之完全相同的词语。德语中的 geistreich(机智的)不具有 esprit 的细微语感。如果说有的话,也只是有意识地将 esprit 作为翻译词来使用。在那种情况下,原本的内容以外被勉强带上其他新的色彩,是引入了其他新含义的词语。而且,那种新的意义不是自国民自己产生的,而只不过是从小国引进的。英语中的 intelligent(聪慧的)、witty(机智的,诙谐的)都不是 esprit 的意义。前者的意义不够,而后者的意义则有些过剩。

Sehnsucht(渴望,向往)这个词是德意志民族有机地形成的。这个苦于阴郁的气候风土以及战乱的民族将他们对光明与幸福世界的憧憬寄托在这个词语当中。他们憧憬开着柠檬花的国度,那不单单是迷娘的思乡之情,而且还是德意志民族对明媚南国的憧憬。“往更遥远的未来去,往艺术家从未梦想过的更南的南方去:在那里,众神以穿衣为羞!”<sup>②</sup>

---

① 用一种语言写的诗歌,无论如何忠实地进行翻译,原文的风格也很难体现出来。那不仅因为有诗歌形式要素的变化,而且诗歌中存在各种语言所具有的民族特色,那在诗歌中往往起到很大的作用。也就是说,假定以同样的价值来使用语言,但表达的意思并非完全相同。将艺术上十分出色的德译《恶之花》(Fleur du Mal)与波德莱尔的原文进行比较,想必许多人都会意识到前者具有非常明显的德国特色。

② Nietzsches Werke, Klassiker Ausgabe, 6. Band, Also sprach Zarathustra, S. 288.

尼采所谓的 flügelbrausende Sehnsucht(展翅飞翔的渴望),那是德意志国民都拥有的东西。而且,这种苦恼后来作为 noumenon(本体)的世界带上了形而上的色彩。英语中的 longing(渴望),以及法语中的 langueur(倦怠)都不能完全体现这种细微的语感。<sup>①</sup>

“粹”这个词也是这类带有显著民族特色的词语之一,因此很难从欧洲语言中找出同义词或者近义词。在英德两种语言当中,与此相似的词语大概都是从法语中借用或者翻译过来的。

首先值得探讨的是 chic(漂亮,时髦)这个词。这个词往往被译为“粹”,但其意义并不像“粹”那么限定,是外延更广的概念。chic 这个概念同时包含了“粹”与「上品」(高雅)的意义,只用来指兴趣的“优雅”。接下来,coquet、coquette(卖弄风情)形成“粹”的特性之一,但除非加入其他特性,否则无法产生“粹”的意义。另外,根据特性结合的状况,也有可能形成与“粹”相反的「野暮」(俗气)。丑女涂脂抹粉的娇态就是「野暮」(俗气)。其次,虽然 raffiné(洗练)具体表现了“粹”的特性之一,但还是缺乏构成“粹”的意义的重要特性。而且,当与某个特性结合起来时,还能形成与“粹”处于相背离关系的「渋」(素雅)的意义。“粹”这个词带有浓厚的我国民族特色,在欧洲语言中,恐怕只有类似的意义以及词语,无法找到价值完全相同的词语。<sup>②</sup>

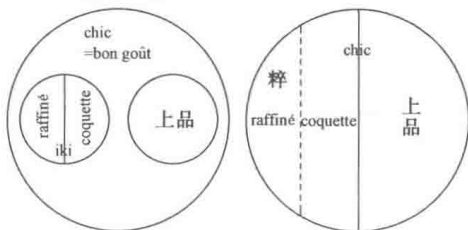
① 埃米尔·布特鲁(Émile Boutroux)在《神秘主义心理学》中曾经指出:“出发点是一种精神状态,难以定义。但德语词 Sehnsucht 很好地表达了这种状态。”

② 岩波书店版“编者注”:余白处写有以下内容

chic (暧昧)大 粹,高雅,高洁

coquet 性 粹、俗气共通

raffiné 精炼 粹、渋统共通,中间色





当然,在西洋文化中寻求与“粹”相似的意义,通过形式化的抽象来找出某种共通点,那样的做法也绝非不可能,但那不是理解作为民族存在样式的文化现象的合适的方法论态度。即使将带有民族特色的现象自由地进行变更,在可能的领域进行所谓的本质直观,那样做所得到的也只不过是单单包含那些现象的抽象的类概念而已。理解文化现象的关键在于不损害其作为事实的具体性,在其原本的形态中进行把握。决不能只是抽象地“理念化”,而必须是具体的、基于事实的“对存在的领会”。

## 二、“粹”的意识本质

“粹”究竟是什么呢?首先让我们对作为意识现象的“粹”进行考察,然后再对被客观化的“粹”进行探讨。在当今普遍的用法中存在一种倾向,那就是在被客观化的情况下喜欢使用「いき」(粹)这个词,表示意识现象。这其实是一回事。另外,作为与那意义相反的“缺乏意气”、“非粹”都被称为「野暮」(俗气)。

首先,“粹”是预想异性关系的意识现象,是一种针对异性的媚态或者娇态。这是一种将自己与异性相对,使自己与异性之间形成一种关系的二元的立场。“粹”当中的“妩媚”、“妖艳”、“风韵”都是基于这种二元关系而形成的紧张感。所谓的「上品」(高雅)则缺乏这种二元关系。而且,这种二元关系是娇态的本质,当异性间的距离逐渐缩小,最终因两者合一而失去紧张感时,娇态也就自然消失了。娇态是以征服异性为目的,随着征服目的的实现,娇态也随之消失。因此,维持二元关系是娇态的特性。换言之,二元关系脱离相对性,而处于绝对性之中。

“粹”的第二个特性是“意气”。那在广义上包含武士道,在狭义上

包含江户子弟的气概。在这一点上,“粹”反映了崇尚“干劲与气魄”<sup>①</sup>的江户文化。在西洋文化中,与异性的关系常常与现实主义结合在一起,而源于理想主义的“意气”与“娇态”相结合形成凛然的“粹”,这种情形基本上看不到。“设栅栏,四处夸耀容貌,比气魄、比劲头,此乃俗气。”<sup>②</sup>由此可见,“粹”虽然包含娇态这一特征,但同时也是一种对异性进行反抗的心理状态。凛然的意气构成“粹”的重要因素。

“粹”的第三个特性是“达观”。那是基于对命运的见识,摆脱了执着的洒脱的态度。<sup>③</sup>这种“达观”是存在于“粹”与「渋」(素雅)之间的共通点。一个人在社会上经历失恋,就像“所思之事不成,此乃浮世”<sup>④</sup>所说的那样,因失去了对异性的淳朴信赖而放弃,这是一种智慧。在这种想法的背后,有“无情者唯见异思迁之人,男儿皆薄情”<sup>⑤</sup>这种体验,并包藏着“缘分细如丝,终易断裂”<sup>⑥</sup>这样的命运。“粹”当中的“达观”源于颓废的心情,在年轻的艺妓身上很少看到“粹”,而一般在年长些的艺妓身上才能看到,大概就是因为这样的缘故。“粹”的“达观”以及“洒脱”是从生活艰辛、人情淡薄的尘世中练就的畅快、淡泊之心,更是一种脱离了对现实执着的恬淡之心。所谓“炼俗为雅”<sup>⑦</sup>无外乎就是这种意思。而且,这种第三要素是在佛教的背景下被强调,这一点也是不言自明的。<sup>⑧</sup>当然,娇态与“达观”的结合在西洋文化中并非完全不存在。例如,波德莱尔的《沉思》以及《恶之花》等就是这样的例子。特别是后者中的“我就死心了吧”、“恋爱已无味”、“美丽的春天芳香消逝”等句子

① 《校订长呗集》,冈安南甫校订,160页。

② 同上书,67页。

③ “粹”很难作为戏剧全剧的气氛体现出来,就是因为这样的缘故。当戏剧中出现“粹”的时候,只能作为一个部分体现出来。而且,“粹”往往作为抒情歌谣的内容体现出来。

④ 《校订长呗集》,280页。

⑤ 同上书,211页。

⑥ 同上书,160页。

⑦ 同上书,109页。

⑧ 参见冈仓天心《茶之书》。

描写了达观的心情。但是,这些诗歌的题目或许就受到了佛教的启发,且不讨论这个问题,总之并非只有“娇态”与“达观”结合才会形成“粹”。

[以佛教为背景的达观摆脱了对于现实的执着,与达观同时获得的意气在广义上来说是武士道,在狭义上来说是江户子弟的气概。“粹”反映了江户文化,因此那在西洋文化中无法看到。即使偶尔能看到,也不过是孤立的现象。在典型的西洋文化中,与异性的关系总是与现实主义联系在一起,极少出现产生“粹”的情况。“粹”是“达观”、“意气”与娇态结合起来,并带有伤感的凛然的东西。而且,即使作为孤立的现象体现出来,但那作为民族的体验不是本质性的事物,因此不会被概念化并用一个词语来表现。如果用西洋语言来表现“粹”的话,coquetterie résignée(媚态,放弃)或许在一定程度上能够表现其本质。但那只不过是两个词语所表示的对概念的分析,根本就无法生动地表示“粹”的体验所具有的复杂色彩。]

总而言之,可以说“粹”是“娇态”与“意气”、“达观”结合而形成的意识状态。而且,第二和第三要素形成“粹”的民族特色。第二和第三个特性乍看与第一特性“娇态”是矛盾的,但果真矛盾吗?如前所述,娇态的本质在于二元性。作为“粹”的第二要素的“意气”是由理想主义产生的自信,与娇态的二元性相反,添加更多的光泽与紧张感来强调其本质。“恋爱不可示弱,拼命赌气以背相对”<sup>①</sup>,这无非就是对娇态的强调。另外,如前所述,娇态在不能达到其目的这一点上,能将自己保留下来。娇态的动态二元性在目的达到之后变成一元性,那时候娇态也就自行消失。因此,娇态针对目的拥有“达观”,那非但不矛盾,反而体现了娇态的本质。也就是说,那是通过否定来进行肯定。在这个意义上,可以说武士道的“意气”积极地、全面地反映了“娇态”的本质,而佛教的“达观”则消极地、全面地反映了“娇态”的本质。“粹”是娇态的极致,它从积极以及消极两方面将其二元性绝对化了。那处于无视现实

<sup>①</sup> 《校订长呗集》,185页。

前提,将现实用括弧括起来,并改变符号,在所谓中和的状态中进行无目的的或者洒脱自律的游戏这样的状态。那是为了娇态的娇态。恋情的真诚与执着与“粹”的本质相背离。“粹”必须是超越恋情的风流之心。“比起淡淡的月光,黑暗更相宜”<sup>①</sup>,这描写的是迷惘于恋情的心境。“以皎皎月色为借口”,这对于恋人而言是令人愤慨的“粹之心”<sup>②</sup>。“因依恋浮世而俗气地生活之心”,这显示了恋情的现实性与“粹”的超越性的对峙。<sup>③</sup>而且,正是“粹”的这种武士道的理想主义与佛教的非现实性为娇态赋予了至高无上的权威。就像为了突出甜味而撒盐一样,乍看矛盾的要素反映了娇态的本质。“甘为粹诱,虽伪亦从之”<sup>④</sup>,之所以对异性有那么大的魅力,就是因为这样的缘故。在这种意义上,可以说“粹”在其复杂的色彩中反映了我国的文化,同时这又是西洋所没有的娇态的极致。

### 三、“粹”的客观化

为了阐明作为意识现象的“粹”是以怎样的形式被客观化的,需要对“粹”的本质做更进一步的论述。首先,在其空间性的客观化即姿势、举止等广义的表情当中,哪些能被视为“粹”呢?一般来说,作为可能性的娇态的客观表现以二元对峙的形式来进行。美第奇的维纳斯双手所放的位置与全身裸体就是肯定与否定的二元对峙。穿和服稍稍松开衣领,左手提起和服的左下摆行走等被视为“粹”的客观化事物,这些都显

① 《校订长呗集》,185页。

② 同上书,186页。

③ 司汤达的所谓“爱的热情”与“粹”是敌对的。与“粹”一致的是“爱的滋味”这种生活在清新空气中的解脱者。但是,“粹”并非“连背景都是玫瑰色的绘画”。“粹”的颜色恐怕是“白茶色苧麻衣裙是往昔华丽的装扮”的白茶色。那既“鲜艳”,同时也带有“素雅”的感觉。

④ 《校订长呗集》,248页。

示了这种二元的可能性。不过,“粹”的民族特色体现在作为“娇态”与它的积极强调形“意气”的结合,能看到可能性的二元对峙,与此同时,作为消极强调形“达观”的象征,包藏着命运的寂寥沉沦(Abgedämpftheit)。穿和服稍稍松开衣领是和服与衣领的二元紧张对峙,然而不能像穿西洋晚礼服那样把从脖子到半个背(到乳房旁边)都露出来,以显示与颜色艳丽衣服的二元性,而必须是显示衣领与衣服之间隐约的二元对峙。提起左下摆行走是和服与内衬的对峙。然而,这与近年在西洋流行的露骨地显示衣服与肉体对峙的方式绝不相同。那种方式是:衣裙尽量做短,膝盖差不多都露在外面,还穿肉色袜子。手提左下摆显示的是和服与内衬的雅致的二元性。出浴时穿的单层和服与赤脚的对峙是一种恬淡的对峙。那与西洋娼妇全身裸露,只穿鞋袜的那种粗俗打扮所显示的对峙完全不同。在歌麿<sup>①</sup>的作品中经常可以看到扭曲的动作,那无非就是打破齐整姿势的线条的二元性。那不像卡门把手插在腰间,扭腰或者左右摇摆臀部的那种露骨的对峙。

接下来看一看“粹”作为艺术被客观化的情况下会以怎样的形式体现出来。

在特殊体验作为艺术采取客观表现形式的情况下,有时能特别明显地显示其本质。因此,就体现在艺术中的“粹”进行论述,对于把握“粹”的本质是十分重要的。然而,如果艺术的内容仅仅由体验构成,那不是彻底的客观化。只有以艺术的形式体现出来,才能进行完全的艺术客观化。而且,由于在诗歌、绘画、雕刻等当中,内容与形式是截然分离的,艺术家的体验一般来说主要是作为内容被客观化。也就是说,诗歌的内容是描写体验的主观状态,绘画以及雕刻的内容则是体验的空间客观化,也就是将表情作为艺术内容客观化,而且,往往仅从形式与内容是否相符合的角度被审视。因此,体验的客观化在形式上很难以明了的形式体现出来。至少诗歌、绘画、雕刻等一定的形式在表现“粹”

① 译者注:歌麿是指江户后期的浮世绘师喜多川歌麿(1753—1806)。

这一点上没有分科。例如,俳句的形式并不俗气,但也难看出那具有“粹”这种复杂的样式,只有淡泊、简洁这种纯粹的意义。<sup>①</sup>

体验的客观化纯粹作为艺术形式体现出来,是在建筑、音乐、图案这些纯形式的艺术之中。在这些艺术当中,形式也就是艺术内容,因此体验的客观化只能以艺术的形式体现出来。

在保罗·瓦莱里的《欧帕里诺斯或建筑师》当中,主人公建筑师在建造完神殿之后,这样说道<sup>②</sup>:“啊,甘甜的变身。没有人知道,这座小巧的神殿是我所钟爱的一个科林斯少女的数学形象。这座神殿真实地再现了她的匀称。”即使在音乐当中,能以浪漫派以及表现派的名称来概括的倾向,都是以体验的形式上的客观化为目标的事物。马肖对他的恋人佩罗娜告白:“我的所有作品都是凭借对你的感情创作出来的。”

同样,肖邦自己说《F小调第二钢琴协奏曲》第二乐章的柔美曲调是将自己对康斯坦西娅·格拉特科芙斯卡的感情以旋律的形式客观化了。<sup>③</sup>

德意志民族所具有的一种内在不安,以非对称的不规则图案的形式显现,这在民族迁移时代就已经出现,进而在哥特以及巴洛克的装饰中,也以明显的形式体现出来,这是体验的存在样式被客观化为图案的事例。

在考察“粹”的艺术的客观化的时候,建筑、音乐、图案这三种形式具有重要的意义,其理由就在于此。

首先,在图案中被称为“粹”的大多是条纹。条纹的单位是两条平行线,那无非就是“娇态”以及与之处于积极关系的“意气”的二元的、动

① 例如在诗歌中,比起五、七、五、七、七的短歌以及五、七、五的俳句,像七、七、七、五这样,七个字的句子反复三次,最后一句五个字,如此长短的二元对峙被明了地意识到,而且以最短的五字句干脆结句的“俗曲”形式最容易体现“粹”的气氛。另外,就绘画的形式而言,细线淡彩的作品比较容易体现“粹”。在雕刻当中,比起沉重的青铜以及华丽的大理石,素雅的木雕,特别是施加了淡彩的木雕比较适合表现“粹”。

② Curtius, *Französischer Geist im neuen Europa*, S. 179.

③ Henri Bidou, *Chopin*, p. 49.

态可能性的客观化。永不相交的平行线永远保持动态,最适合用来象征自足于二元的异性间的游戏、绝对动态的可能性。清爽的条纹图案让人感觉“粹”,是因为它典型地象征了凛然的可能性的二元对峙。但如果线条图案颜色太浓,或者颜色对比过于强烈,就会变“俗气”。颜色以中间色为宜,颜色的对比不宜太强烈。这里的第二种性质就是存在于“粹”当中的消极要素“达观”。那是失去自由的命运的象征。而且,那是潜藏在“粹”当中的「渋」(素雅)。这种「渋」(素雅)乍看与条纹图案的特色矛盾,但那意味着不使用色彩的强烈对比,对线条以外的因素的渗入在一定程度上进行限制,因此往往会带来使线条本身醒目的结果。犹如在寂静的山中,愈发突显暴风雨的强烈。否定往往意味着肯定。这些客观化未必是有意识地进行的。艺术创作冲动许多是无意识地产生的。但是,这种无意识的创造就是体验的具体化。在“粹”的艺术当中,“粹”的体验作为创造原理是构成基础的东西。

在建筑中,“粹”在等候室等地方得到体现。在那里,喜欢使用木头与竹子,以及墙壁与木头的二元对峙。另外,格子窗、矮篱笆、缎纹窗等会用上象征平行线的条纹。那些平行线让人印象深刻,因此条纹必须粗犷一点,但不能使用粗的、厚的、沉重的材料。另外,不能像俄罗斯室内装饰那样有强烈的色彩对比。在许多情况下,是带有一点茶色的自然色,而且必须纤细、潇洒。这样一来,随处都能发现带有“意气”的“娇态”与“达观”的完美结合,以及自由和命运的象征。而且,如果将料理店、茶馆、等候室等建筑与茶室建筑进行对比的话,自然就能理解“粹”与「渋」(素雅)了。就像哥特式建筑表现了对超自然的憧憬,茶馆、等候室等建筑用石、土、竹、纸将“粹”的心情客观化了。

在音乐中<sup>①</sup>

---

① 译者注:以下缺失。

#### 四、“粹”的民族性

在上文中,尝试着对作为主观状态的“粹”和被客观化的“粹”的概念进行了分析。但是,与个人的特殊的体验一样,民族的特殊体验即使在具体的概念中被实体化,在那种情况下也不能通过对概念的分析来毫无遗漏地完全把握。能通过分析来完全把握的,是 εἶδος 在将体验的本质视为 οὐσια 的情况下,那只有通过直观才能被完全观察。这似乎是悖论,但必须承认有些概念的本质只有通过直观才能把握。<sup>①</sup> 对于这种富于具体性的概念,无法通过要素分析来充分阐明本质。无论对概念进行多么精密的分析,也不可能以原本的形态看清“粹”的本质。<sup>②</sup> 抽象的概念要素只显示出具体的“粹”的几个方面。也就是说,可以通过每个概念要素对“粹”进行分析,但不能反过来用将被分析的每个概念要素来构成“粹”。因为被分析的每个概念要素不是“粹”的部分,而只不过是要素而已。<sup>③</sup> 因此,作为概念要素集合的“粹”与作为体验以及具体概念的“粹”之间存在不可逾越的鸿沟。我们认为通过将分析得来的几个抽象的概念要素结合起来可以构成“粹”,那是因为已经预想到了作为体验以及具体概念的“粹”。无论怎样通过概念分析来对一个不曾有过“粹”体验的人进行说明,以让他们把握“粹”的本质,也往往是不可能的。因为听到说明的人必须通过直观才能看清“粹”的本质。没有机会直接体验日本文化的外国人有时仅凭概念的分析说明无法理解

① E. Husserl, *Ideation*, aus den *Versuchungen über „Phänomenologische Psychologie“*, 1925, S. 23.

② Husserl, *Ideen*, S. 124 (§. 66).

③ H. Bergson, *Introduction à la métaphysique*, *Revue de métaphysique et de moral*, XIX, 1903, p. 11.



“粹”，那是因为“粹”所具有的民族色彩往往妨碍他们的直观了解。<sup>①</sup>总而言之，在这种体验中，概念分析的任务仅仅是将体验引向明确的自觉。另外，在让人从外部进行直观的情况下，仅仅为认识提供适当的步骤。

既然概念的分析与体验及具体概念处于上述关系，那么就会得出一个结论。即便能够在西洋文化中看到与概念分析时的“粹”类似的事物，也不能够马上将其视为与“粹”相同的事物。“粹”作为日本民族特殊体验反映了历史，具有难以通过概念分析来彻底阐明的民族个性。在表情或者艺术的客观化方面也是一样。即便可以通过概念分析充分阐明在西洋文化中能发现完全相同的客观化，也不宜从所把握的客观化反过来推测“粹”的存在。另外，通过其客观化，特别是艺术形式，我们能够实际感受到“粹”，即便在这样的情况下，那也可能是带有民族色彩的我们的民族主观使然，那种形式究竟是不是“粹”的体验的客观化则是另外的问题。

司汤达、波德莱尔、福楼拜等的体验与“粹”究竟是否完全一样呢？华托、康斯坦丁·居伊(Constantin Guys)、德加(Edgar Degas)、凡·东根(Kees Van Dongen)的画作在内容与形式上究竟是否具有“粹”的复杂细微的色彩呢？洛可可，特别是路易十五风格的室内装饰所体现的气质究竟能否称为“粹”呢？圣桑(Saint-Saëns)、马斯内(Massenet)、夏庞蒂埃(Charpentier)等的作品中的某些旋律是否能直接说成是“粹”呢？我认为不能简单得出肯定的答案。

进而，即便例外地假设作为特殊的个人体验，在西洋文化中会体现“粹”，但不可想象那作为社会的体验或者美的样式在公众中具有普遍

---

<sup>①</sup> 民族性色彩对直观构成障碍的情况屡屡可见。经常用来举例的俳句“古池蛙纵水声传”，西洋人听了丝毫不会产生共鸣。对于他们而言，说到青蛙，联想到的是在童话里出现的有些滑稽的青蛙。他们也无法理解“不知行何处，花莺思露宿”这样的诗歌。对于他们来说，莺是悲哀的象征，“莺”这个词在日本人心中浮现时与被西洋人所感知的时候，其民族色彩大不相同。

意义。在具有普遍价值的情况下,必须作为一定的概念,因此必须以语言体现出来(在波德莱尔的康斯坦丁·居伊论当中,没有找到相当于“粹”的词语)。西洋没有相当于“粹”的词语这一事实,说明“粹”并未作为民族的体验在其公众中具有本质意义以及普遍价值。

不过,“粹”带有日本民族的色彩,能够原原本本地输出到西洋文化之中,这是不言自明的。西洋文化摄取了日本的浮世绘、俳句、屏风、漆器、和服,或许不久会以某种形式移植“粹”,将来或许有移植的机会。尽管如此,“粹”与具有日本理想主义的、非现实的文化形象处于不可分离的关系,而且,作为我们民族的一种体现具有本质意义,因此其民族特色恐怕永远不会被抹杀。

[这是具有看透人的自由与命运的明亮眼光的民族所采取的存在样式。“粹”的本质意义在于它作为我们民族存在的自我表现之一来被把握,并被完全领会、理解。]



# 偶然性的问题

## 序 言

《偶然性的问题》是我 1929 年在大谷大学做秋季公开讲座时的讲稿,1930 年在京都帝国大学的讲义也选择了相同的题目。因此,我对这个问题关注得较早,但情况不允许我把思索集中在这一点上。但这个问题关系到生存的核心,不对这个问题做一个完整的论述,我也无法向自己交代。因此,我想暂且以这种形式公开发表。

另外,得到诸多前辈挚友的帮助与指教,本书才得以面世。特别要衷心感谢朝永三十郎、田边元两位博士。

九鬼周造 1935 年 8 月

## 序 论

### (一) 偶然性与形而上学

偶然性是对必然性的否定。必然是一定会那样的意思。也就是说,在某种意义上,存在在自身当中拥有依据。偶然是碰巧那样的意思,这说明存在在自身当中不拥有充分的依据。也就是说,那是包含否定的存在,是“无”的存在。换言之,偶然性处于存在之中,当与非存在形成紧密的内在关联时就会出现。那是介于“有”与“无”的接触面的极限存在,是“有”扎根于“无”的状态,是“无”侵蚀“有”的形象。

在偶然性中,存在与“无”相对。然而,超越存在走向“无”,超越形式走向形而上学的事物,这是形而上学的核心意义。无疑,形而上学探讨的是“真实存在”的问题。但是,“真实存在”只有在与“非存在”的关系中才在根本上形成问题。形而上学问题上的存在,是包含在非存在即“无”当中的存在。这也是形而上学即哲学与其他学科在本质意义上的差异。其他学科将存在,或者说将“有”的片段作为被给予的存在或者“有”的片段来探讨,而对于“无”或者“有”与“无”的关系则漠不关心。

偶然性的问题与对“无”的探讨密不可分。在此意义上,这是真正的形而上学的问题。因此,作为形而上学的哲学以外的学科原本不会去探讨偶然性的问题。或许数学的概率论认为偶然性是其探求对象。的确,概率论研究偶然的情况,但概率论的意图不在于将偶然作为偶然在偶然性中把握,不会就偶然性本身去阐明它的意义。概率论所关注的问题,一言以蔽之,在于一种事象的发生以及不发生的所有可能情况,与那种事象发生的偶然情况之间存在的数量关系。而且,理论上的数量关系只有在将经验上的观测次数无限增加时才能获得有效性。因此,概率论只不过是试图在宏观上对发生偶然事象的数量关系的理念

恒常性进行规定,丝毫不会涉及微观的、存在于细节的偶然可变性。而且,偶然之所以成为偶然的缘由正是存在于这些细小的运动之中。总而言之,概率论不是对偶然本身的探求,甚至谈不上“对偶然性的计算”。偶然性本身是无法计算的。不可否认,概率论从一定视角对偶然性加以关注,并因此能对其构造在一定程度上进行探求,但它丝毫不能对偶然性的整体进行把握。或许有人认为量子力学理论探讨的是偶然性的问题。但量子力学理论断定不能同时决定作为量子力学现象的位置与速度这两个条件,因此在一定程度上承认偶然性的支配作用。这种所谓不确定性原理只不过是將偶然性认定为原理而已。量子力学的偶然性对于量子力学本身而言,始终属于“不可知维度”的事物。我们无法期待量子力学理论从存在上对自己的原理进行全面的理论反省。偶然性即便可以成为科学的原理性已知条件,但由于偶然性本身的缘故,具有无法作为科学研究对象的根本性质。将偶然作为偶然,并能对其真实面貌进行探求的,除了形而上学的哲学以外别无其他。

但是,所有学科都由于试图阐明事物的必然的或者盖然的关系,而在原理上无法与偶然性的问题分离开来。所有学科在对自己的研究对象进行原理反省时,都一定会面对偶然性的问题,这是因为所有学科在根本上都与形而上学有关。总而言之,偶然性的问题只要与“无”相关,也就是说只要是在“无”的领域被充分把握,严格地说就是形而上学的问题。不过,这个问题是否能完全解决则另当别论。我们认为要将偶然性这个问题作为哲学问题来探讨。借用列夫·舍斯托夫的话来说,我们“不想放弃一种希望,我们试图在这个世界上发现统计学和‘必然性’以外的某种事物”<sup>①</sup>。我希望能尽量阐明偶然性的本体构造和形而上学的理由。

---

<sup>①</sup> L. Chestov, *La Philosophie de la Tragédie*, Paris, 1926, Préface, p. XV.

## (二) 必然性的本质及其三种样态

只要偶然性是对必然性的否定,那么为了把握偶然性的意义,首先必须阐明必然性的意义。如前所述,必然性是指一定会那样,也就是说不可能出现相反的情况。不可能出现相反的情况是指在自身当中具有存在理由,已有的自己能够将自己已有的状况保持下去。像这样,在自己始终保持自己的情况下,采取保持自己或者自己的同一形式。也就是说,必然性的概念预想到同一性。因此,“甲是甲”这种同一律的形式体现了最严密的必然性。总之,必然无非是从状态的角度来表示“同一”这种性质上的规定。特伦德伦堡指出:“必然的事物在概念上是不变的,因此亚里士多德称之为 *ἀίδιου*(永远),斯宾诺莎称之为 *aeternum*(永远)。在必然的事物当中,会出现同一事物。所有必然的事物都是自我同一的,那些事物保持着自己。”<sup>①</sup>“同一性与必然性背对背站着。”<sup>②</sup>黑格尔也说“必然性在它自身是一个自我同一的,且内容充实的本质”,另外“必然的事物在它本身当中是绝对的关系。也就是说,关系是在将自身朝绝对同一性扬弃时展开的过程”<sup>③</sup>。

同一以及必然这样的规定在(1)概念性、(2)理由性、(3)全体性当中可以看出。也就是说,可以在(1)概念与属性的关系,(2)理由与归结的关系,(3)全体与部分的关系中来把握。洛采认为在甲与乙的相互关系中,引向必然认识的形式有三种。(1)普遍的判断,在类概念甲当中探求已经被思考的乙。这样一来,该乙必然归属于甲的各个种类中。(2)假言的判断,给甲增加 X 这样的条件,以显示没有此条件乙便不会在甲当中出现。这样一来,当同样条件以同样方式产生作用,那么就各个甲而言,这个乙必然是有效的。(3)选言的判断,将某个问题还原为“一种或者其他”,与此同时对事态进行确切把握。这样一来,只要求一

① Trendelenburg, *Logische Untersuchungen*, II, 3. Aufl., S. 210.

② *ibid.*, S. 175.

③ Hegel, *Encyklopädie*, hrsg. v. Bolland, 1906, § § 149, 150.

个经验,在各种场合,假定乙或者丙这两个谓语当中的某一个针对甲具有必然性,这一点就能确定。走向必然认识的途径限于以上三种,而没有其他。<sup>①</sup>黑格尔也列出了三种体现必然性的绝对关系,即(1)实体性与属性的关系,(2)因果性的关系,(3)交互作用的关系。而且,实体为了充实必然性的概念,必须是实体作为原因,属性作为结果来被把握。也就是说,实体属性的关系必须转向因果关系。另外,由于因果系列确定是无限的,因此因果系列不能采取直线形,而必须采取圆形。也就是说,他主张因果性必须是交互作用,主张三种必然性的内在关联。<sup>②</sup>

让我们将必然性的三种状态称为(1)直言的必然,(2)假言的必然,(3)选言的必然。

### (三) 偶然性的三种样态

偶然性具有与必然性相反的意义,因而与必然性的三种样态相对应,偶然性应该也有三种样态。

(1)直言的偶然,(2)假言的偶然,(3)选言的偶然。我认为将偶然性分为这三种样态,偶然性的意义才会在繁杂与统一上变得明晰。关于偶然的理论之所以常常显得不明晰,当然首先是因为问题本身就很难,但我认为主要原因在于提起问题的出发点,没有基于某种原理来对偶然性的样态进行区分,没有明确意识到要对该问题进行统一把握。

可以说,亚里士多德曾经对作为事实的这三种样态进行过区分,他所说的 *συμβεβηκός* (accidens) 相当于直言的偶然, *αὐτόματου* (casus) 和 *τύχη* (fortuna) 相当于假言的偶然, *ἐυδεχόμενον* (contingens) 相当于选言的偶然。关于这些问题,将在后文进行详细论述。米罗在论文《亚里士多德以及库尔诺的偶然》中,认为两者的偶然论当中的偶然有三个共

① Lotze, *Logik*, hrsg. v. Misch, Leipzig, 1912, S. 65.

② Hegel, *Encyklopädie*, hrsg. v. Bolland, 1906, § § 150 - 156.



同点,第一是“遭遇”(rencontre),第二是“稀有”(rareté),第三是“一种可能”(un possible)。<sup>①</sup>然而,“遭遇”是一个理由系列与其他理由系列相遇,那无非就是假言的偶然。“稀有”是指很少属于的意思,也就是存在于概念与属性之间的直言的偶然。另外,“一种可能”是指同样可能的几种选言当中的一种可能,那无非就是选言的偶然。李凯尔特也指出了偶然的三种意义,即(1)不规则的事物,(2)无缘无故的事物,(3)非本质的事物。<sup>②</sup>地球没有光环,而土星有;弗雷德里克大帝在鲁腾战役中获胜,这些是不规则性事物的例子。因此,那是指称针对规律的普遍内涵性而言的选言的偶然的孤立性。无缘无故的事物作为因果性以外的事物是假言的偶然。非本质性的事物作为不属于概念的本质的事物是直言的偶然。对照这些范例来看,我相信将偶然性分为直言的、假言的、选言的三种,这与事态是相符合的。

正如后文将提及的那样,直言的偶然始终是逻辑学上的概念,假言的偶然在与经验界的因果性中显著地体现出来,选言的偶然则针对形而上学的绝对者突显出来。因此,根据占优势的命名法,可以将三者称为逻辑上的偶然、经验的偶然、形而上的偶然。但由于偶然性在根本上属于逻辑学的样式性事物,因此严格来说这种占优势的命名法是不合适的。下面对偶然性的问题从直言的偶然、假言的偶然、选言的偶然这三项分别进行考察。

---

<sup>①</sup> Gaston Milhaud, *Études sur la Pensée Scientifique*, 1906, pp. 137 - 158; *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1902, pp. 667 - 681.

<sup>②</sup> H. Rickert, *Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung*, 3. Aufl. 1921, S. 286 - 287.

## 一、直言的偶然

### (一) 概念与直言的偶然

概念的构造是以在各个表象中发现某种共通的普遍同一性为基础。而且概念的构成内容是通过舍弃表面现象,让置身于同一性圈外的非本质属性找到出路而形成的。本质属性的特色在于,在对其进行否定时,概念本身也被否定,因为概念的构成内容与整个本质属性是同一的。另外,只要本质属性与概念的关系是由这种同一性所规定的关系,那么它就是必然的。相反,非本质属性与概念的关系作为归属是否能获得出路的事物,它本身缺乏同一性,因此是偶然的。本质属性被称为自然属性,非本质属性被称为偶然属性,直言的偶然正是偶然属性。

例如,三角形这一概念是指用三条线围起来的面的一个部分,那是必然的属性。也就是说,那是三角形这一概念的构成内容,如果否定这种性质,三角形的概念也就不能成立。三角形这种概念是由三条线围起来的面的一部分,这一点通过同一性连接起来,因此两者的关系是必然的。相反,直角、钝角或者锐角,这些只构成三角形的可能性内容。也就是说,这些属性对于三角形的概念而言是偶然属性。三角形的概念仅是通过给这些属性以出路,才与之形成关联,两者之间缺乏其本身的同一性,因此两者的关系是偶然的。内角之和等于两个直角等属性,只要与三角形的概念没有同一性,那么对于三角形而言就是偶然的。非欧几里得几何学认为三角形的内角之和大于或者小于两个直角,就是因为这样的缘故。

实体赋予概念以实在性。实体通过同一律在时间内使自己保持不

变。借用康德的话来说,实体是指“基体的统一性”。<sup>①</sup>黑格尔也就实体的“绝对同一性”<sup>②</sup>进行过论述,那被认为是针对实体的属性的论述。属性是指实体的各种规定,意味着一个实体的存在样态。也就是说,实体和属性的关系与概念和属性的关系对应。因此,属性包括本质属性与非本质属性或者说是偶然属性。很显然,柏拉图的理念是一个将概念实在化,并明确表示实体意义的典型例子。理念作为概念,对于多数个别物而言是“共通物”(τὸ κοινόν),也就是“同一物”(μυῖας)。而且那是在它自身形成独立世界的“真实存在”。个别物一方面承载着理念,另一方面又扎根于被理解为“空间”的“非存在”。而且,偶然性意味着由于非存在的缘故,不能完全承载理念,也就是说原型与模型之间存在隔阂。亚里士多德将这种偶然性称为偶然(συμβεβηκός, accidens)。那“属于某种事物,而且能阐明事物,却不是必然(ἐξ ἀνάγκης),也不是多数情况(ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ)。”<sup>③</sup>而且,亚里士多德将“因为自身”(καθ' αὐτό, per se)和“因为偶然”(κατὰ συμβεβηκός, per accidens)明确区分开来。“因为自身”是在“本质”或者“属于本质的所有事物”,以及“直接在自身当中,或者自己的一部分当中接受事物”<sup>④</sup>。例如,“人类靠自己活着,因为在有生命直接存在的地方,精神是人类的一部分”<sup>⑤</sup>。也就是说,“他是生物,那不是因为偶然”<sup>⑥</sup>。但是,“某人是白人是偶然,因为并非总是(ἀεὶ)那样,在多数情况下并不是那样”<sup>⑦</sup>。而且,“物质(ὕλη)是偶然的原因”<sup>⑧</sup>,因此“偶然是接近非存在的事物(ἐγγύς τι τοῦ μὴ ὄντος)”<sup>⑨</sup>。另外,亚里士多德说内角的和等于两个直角,这对于三角形而言,在略微

① 康德:《纯粹理性批判》,229页。

② Hegel, *Encyclopädie*, hrsg. v. Bolland, 1906, § 150, S. 202.

③ Aristoteles, *Metaphysica*, Δ. 30, 1025<sup>a</sup>.

④ *ibid.*, Δ. 18, 1022<sup>a</sup>.

⑤ *ibid.*

⑥ *ibid.*, E. 2, 1026<sup>b</sup>.

⑦ *ibid.*

⑧ *ibid.*, E. 2, 1027<sup>a</sup>.

⑨ *ibid.*, E. 2, 1026<sup>b</sup>.

不同意义上是一种偶然。这种偶然碰巧会是“永远”(ἀίδιου),是“由于自身的缘故而属于”该对象,“但并不是存在于其本质当中(ἐν τῇ οὐσίᾳ)”<sup>①</sup>。可以说,这种“源自自身的偶然”(καθ' αὐτὸ συμβεβηκός)<sup>②</sup>这样的概念包含矛盾,但它与胡塞尔所说的“偶然的先验”(kontingentes Apriori)<sup>③</sup>等在某种意义上来说可以进行比较。

总而言之,直言的偶然针对概念,是指偶然属性的偶然性。

## (二) 综合判断的偶然性

在将概念视为判断要素时,判断是被展开的概念。因此,基于概念的偶然性在判断上也必须以某种形式体现。在以某种概念作为判断的主语时,如果处于谓语位置的属性是概念的偶然属性,那么在主谓语的关联中可以看出偶然性。而且,因为主语与谓语的结合是判断关系,因此两者的关联中存在偶然性,这说明判断本身具有偶然性的性质。在对分析判断与综合判断加以区别的时候,因为分析判断是以对主语概念同一性的内在分析为基础,所以判断的谓语必须是概念的必然属性。反之,综合判断是将主语概念与可能的内容的综合视为本质,因此应该由概念的属性充当谓语。因此,综合判断具有偶然性的性质。

康德在《纯粹理性批判》中指出:“分析判断(肯定的)是通过同一性来思考谓语与主语的结合。”(B. 10)另外,他在《逻辑学》中指出:“分析命题是指其确实性基于概念的(谓语与主语的概念的)同一性的命题。”<sup>④</sup>也就是说,分析判断是对在同一性中被把握的概念在同一性内所做的分析。“所有物体在延伸”这种说法是在主张:如果将物体的概念当作  $a \times b$ ,那么该概念中就包含延伸  $b$ 。而且,只要同一性构成基

① Aristoteles, *Metaphysica*, Δ. 30, 1025<sup>a</sup>.

② *ibid.*, B. 1, 995<sup>b</sup>.

③ Husserl, *Formale und transzendente Logik*, Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung, Bd. X, S. 25 - 26.

④ Kant, *Logik*, hrsg. v. Jäsche, 3. Aufl., § 36.

础,我们便能“意识到判断的必然性”<sup>①</sup>。达到分析判断极限的是“物体是物体”这种同一判断,那充分具有“甲是甲”这种伴随同一律的必然性。反之,综合判断是谓语与主语的结合“没有考虑到同一性”(B. 10)。“所有物体都有重量”,这是将物体的概念  $a \times b$  与引力  $c$  结合起来。因此,只要谓语  $c$  与概念  $a \times b$  是另外的东西,那么重量与物体的结合“仅仅是偶然的”(B. 12)。总之,综合(σύνθεσις)意味着脱离自我同一性,偶然与其他事物吻合(σύν)而存在。

当然就一个特殊的知觉判断而言,知觉主观所产生的知觉的具体内容通过分析形成判断,像“这人(的肤色)是黄色”这样的判断,可以说是分析判断。因此,“这人”与“黄色”的结合是必然的。我们只想指出,在将主语视为一般概念这个假定之下,承认分析判断与综合判断的区别,在此基础上,只要前者意味着必然性,后者意味着经验的综合判断,那么就具有偶然性。也就是说,在“若干人(的肤色)是黄色”这种经验性综合判断中,“人”这一概念与“是黄色”这一谓语的结合完全是偶然的。换言之,在构成“人”这一概念时,黄皮肤这种属性作为偶然属性被舍弃了,那被置于“人”这一概念的同一性之外。当然,在综合判断将作为概念的人与黄色根据经验加以综合的情况下,人与黄色的结合是偶然的。

### (三) 特称判断的偶然性

在判断的主语与谓语以概念同一性为基础,显示必然结合的情况下,判断可以采取全称判断的形式。与之相反,在只存在偶然结合的情况下,判断应该采取特称判断的形式。特称判断基于直言的偶然性,显示判断本身当中的偶然性。例如,在说到“所有物体都有重量”时,严格地说应该预想到重量是物体概念的必然属性,也就是说,重量与物体之间存在必然的关系。在这种必然性被否定的情况下,通过特称判断,

<sup>①</sup> 康德:《纯粹理性批判》,12页。

“若干物体有重量”被说成“若干物体没有重量”。而且,那表明重量只不过是物体概念的偶然属性。另外,既然重量只不过是物体的偶然属性,那么即使说“所有物体都有重量”,这种情况下的普遍性亦并不是严格意义上的普遍性,而“只是相对的”<sup>①</sup>东西。康德在《纯粹理性批判》中使用了“所有物体有重量”这样的全称判断,而在《序论》中为了更加贴切地表示偶然性,改成特称判断,说“若干物体有重量”<sup>②</sup>。

在洛采看来,全称判断(*des universale Urteil*)只是主张一般性事实,因此仅仅是为了表述得更加明了。虽说“所有人总有一天会死去”(alle Menschen sind sterblich),事实上那只是说人已经离开人世,并没有指出死亡的必然性的根据。反之,普遍判断(*das generelle Urteil*)显示必然的有效根据,因此可以说是确凿的。在说到“人总有一天会死去”(der Mensch ist sterblich)的时候,是在主张在人的性质中,包括具有这种特性的人谁都无法避免死亡。总而言之,全称判断无法表示必然性。他主张为了表示必然性,必须选择普遍判断。<sup>③</sup>然而,正如本诺·厄尔德曼也论述过的那样,在全称判断中主语从外延来被考虑,在普遍判断中则是从内涵来被思考。因此,虽然有必要对这两种判断加以区分,但洛采过于夸大了两者的区别。不能说全称判断只停留在指出一般事实这一点上。事实仅仅是所有人现在都死了。说“所有人总有一天会死去”超出单纯指出事实的程度。<sup>④</sup>因此我们不妨认为必然性由全称判断来表示,偶然性由特称判断来表示。

特称判断的偶然性通过符号逻辑的符号来象征性地表示,按照库蒂拉的符号法<sup>⑤</sup>,*a*与*b*的包含关系用“ $<$ ”这种符号来典型地表示,即 $a < b$ 。

① Kant, *Welches sind die wirklichen Fortschritte, die die Metaphysik etc.*, Beilagen I, Abschnitt I.

② *Prolegomena*, § 2, a.

③ Lotze, *Logik*, hrsg. v. Misch, 1912, S. 93.

④ Benno Erdmann, *Logik*, 3. Aufl., S. 456.

⑤ L. Couturat, *L'Algèbre de la Logique*, 2<sup>e</sup>éd.

全称否定的“所有  $a$  都不是  $b$ ”就是“所有  $a$  是 non- $b$ ”的意思。也就是说,全称否定与拥有否定性谓语的全称肯定是相同的。名词的否定符号用“ $'$ ”表示,所以全称否定以下面的形式表示: $a < b'$ 。

特称判断是对全称判断的否定,而且为了否定整个判断,只要否定系词“ $<$ ”就可以了。系词的否定用符号竖线来表示,因此用符号  $\nless$ 。因为特称肯定是对全称否定的否定,因此可以表示为: $a \nless b'$ 。

特称否定是对全称肯定的否定,因此表示为: $a \nless b$ 。

另外,说到  $a$  与  $b$  的包含关系的基础,一方面那是  $a \times b$  即  $ab$ ,另一方面又是与  $a$  之间存在的同一性关系。因此全称肯定可以表示为: $a = ab$ 。

可以认为全称否定中的  $a$  与  $b$  的非包涵性是  $a$  与  $b'$  的包涵性。因此,可以在  $a \times b'$  即  $ab'$  与  $a$  之间看出同一性。全称否定表示为: $a = ab'$ 。

因为特称判断是对全称判断的否定,所以特称肯定与特称否定可以表示为: $a \neq ab'$ ,  $a \neq ab$ 。

这两者分别否定  $ab'$  与  $a$  的同一性,  $ab$  与  $a$  的同一性。由于同一性的样态是必然性,因此对同一性的否定就是偶然性。构成特称判断之基础的直言的偶然性用“ $\neq$ ”表示,这是对表示同一性的必然性的符号“ $=$ ”的否定,是最为明了的符号。

另外,通过对推理与特称判断的关系进行思考,可以进一步看清楚特称判断与直言的偶然的的关系。在直接推理中,有“偶然换位”(conversio per accidens)。在说到“所有甲都是乙”的时候,可以说成“若干乙是甲”。由于甲与乙之间介入了偶然性,因此这种换位法被称为“源于偶然”。既然说“所有甲都是乙”,这样来使用全称判断,那么甲与乙之间就必须存在某种作为同一关系的必然关系。但是,这种必然关系是  $a < b$ , 即  $a = ab$  的必然关系。既然没有  $a = b$  这种绝对的同一关系、绝对的必然关系,那么  $b < a$ , 即  $b = ba$  的关系就不能成立。不能说“所有乙都是甲”,而只能作为特称判断来说“若干乙是甲”。因此,

像  $b \triangleleft a'$  以及  $b \neq ba'$  这些符号所表示的那样,甲与乙之间存在介入偶然的余地。例如,可以说“所有黄种人都是人”,但不能说“所有人都是黄种人”。只能将全称判断改为特称判断,说“若干人是黄种人”。显示人种差异的肤色是人这种概念的偶然属性。只要隐藏着这种直言的偶然性,除了使用作为“源于偶然”的换位的特称判断而别无他法。

另外,在间接推理中,结论是带来新的特称判断的三段论法的第三段。

(Darapti) 所有埃塞俄比亚人都是黑人。

所有埃塞俄比亚人都是人。

因此,若干人是黑人。

(Felapton) 所有埃塞俄比亚人都不是白人。

所有埃塞俄比亚人都是人。

因此,若干人不是白人。

在这种情况下,作为结论的特称判断针对人这种一般概念,黑皮肤(不是白皮肤)这一点只不过是偶然属性,那表明在埃塞俄比亚人身上,黑皮肤(不是白皮肤)这种属性构成人这一概念的可能的内容。

总之,直言的偶然性必须通过特称判断来探寻逻辑的表述。换言之,特称判断所具有的偶然性是以偶然属性的直言的偶然性为基础的。

#### (四) 作为孤立事实的偶然

在上文中,对“直言的偶然性作为偶然属性的偶然性构成综合判断以及特称判断的偶然性的基础”这个问题进行了论述。在此,可以进一步对偶然属性的意义进行考察,将偶然规定为孤立的事实。偶然属性之所以作为非本质的事物被置于概念同一性的圈外,就是基于这种孤立性。因此,偶然性一般意味着与体系相对的孤立事实,也意味着个别



事物。

关于偶然性,科恩认为:“即便事实的现实性能够得到证明,但在尚未被纳入某种一般性的,更加严密地说,在尚未被纳入最一般性的关联性当中时,必须被视为偶然的”<sup>①</sup>。例如,对于用数学进行分析的自然科学所具有的物体这一概念而言,有机体无非就是孤立的事实。“数学的自然科学由于受到机械性事物的限制,不能将有机物作为有机物来规定,甚至都无法进行描述。因此,所谓偶然的事物表示有机体。有机的自然形态对于机械的事物,不仅仅是相对的,而且在概念上也是偶然的。”<sup>②</sup>文德尔班也将偶然视为“孤立的事实”(das vereinzelte Factum)。<sup>③</sup>这种偶然性的意义在下面的事例中体现得十分充分。即便从“美术史、收藏史来看,艺术科学的兴趣是极其次要的,主要是艺术兴趣与文化史兴趣。且不谈在装饰愿望、好奇心、宗教心等占主流的时代,最早人们收藏的主要是古代美术的遗物。到了文艺复兴时期,才逐渐开始收藏各个时代的作品,由此感到有必要系统地整理各个时代的遗物,因此出现了美术史研究。但自古以来著名收藏其历史具有很大的个人偶然性,因此依照美术史的兴趣来整理扩大的事例非常罕见。根据美术史的趣味进行整理这种事情只限于新的收藏中。现在,各国国立美术馆由于中央集权的影响,将著名作品集中在一起保管,以那为基础,才逐渐系统地发展起来了”<sup>④</sup>。这里的一般概念采取“艺术科学”或者“美术史体系”这种形式。

另外,像所谓“偶发性犯罪”的观念,那是相对于与一定的人格相关的一般概念而言,试图将某种犯罪定位为孤立的事实。下面的事例基本上是一样的。

子华之门徒皆世族也,缟衣乘轩,缓步阔视。顾见商丘开

① Cohen, *Logik der reinen Erkenntnis*, 3. Aufl., S. 580.

② Cohen, *Kants Theorie der Erfahrung*, 3. Aufl., S. 708.

③ Windelband, *Die Lehren vom Zufall*, S. 28.

④ 儿岛喜久雄:《国立美术馆的问题》,载《大阪朝日新闻》1931年3月18日。

年老力弱，面色黎黑，衣冠不检，莫不哂之。既而狎侮欺诒，挡秘挨枕，亡所不为。商丘开常无愠容，而诸客之技单，惫于戏笑。遂与商丘开俱乘高台，于众中漫言曰：“有能自投下者，赏百金。”众皆竞应。商丘开以为信然，遂先投下，形若飞鸟，扬于地，骹骨无破。范氏之党以为偶然，未詎怪也。因复指河曲之淫隈曰：“彼中有宝珠，泳可得也。”商丘开复从而泳之。既出，果得珠焉。众昉同疑。子华昉令豫肉食衣帛之次。俄而范氏之藏大火。子华曰：“若能入火取锦者，从所得多少赏若。”商丘开往无难色，入火往还，埃不漫，身不焦。范氏之党以为有道，乃共谢之曰：“吾不知子之有道而诞子，吾不知子之神人而辱子。子其愚我也，子其聋我也，子其盲我也。敢问其道。”<sup>①</sup>

范子华的门徒一开始形成了一般概念，认为商丘开这个人不足挂齿。因此，觉得他从高台“自投”而安然无恙是一个孤立的事实。等到商丘开反复做出类似的事情之后，他们意识到那不是偶然，因此放弃了之前的一般概念。取而代之的是在同一性中构成了他是有道者或者神人的概念。

孤立的事实有时也意味着个物或者个体。亚里士多德也认为“普遍的事物(τὰ καθόλου)归属于自身，而偶然的事物不由它自身决定。只能就单个事物(τὰ καθ' ἑκάστα)进行论述”<sup>②</sup>。胡塞尔也指出：“各种个别存在一般来说是偶然的……但意味着事实性的这种偶然性的意义与必然性有关联，在这一点上自然而然受到限定。那种必然性不是指空间时间等各种事实井然有序时的一种有效规则的单纯事实存在。那具有本质的必然性，因此与本质普遍性有关联。……在各种偶然的事物的意义中，包含这样一点，那就是具有一个本质，因此具有能够纯粹被

① 《列子·黄帝》。

② Aristoteles, *Metaphysica*, Δ. 9, 1017<sup>b</sup>.

把握的一种形相。例如,各种声音分别具有一个本质,能被纯粹理解为从各种声音来识别的契机。而且,在最高位,具有一般声音或者一般听觉的事物这种普遍的本质。”<sup>①</sup>另外,在胡塞尔看来,现象学领域是由超越论的还原和形相的还原形成的,因此认为“现象学领域没有偶然”<sup>②</sup>。胡塞尔的现象学是观念直观的本质学,因此从原本的课题来看,没有接受偶然的余地。直言的偶然意味着个别或者个体,基于这一点,偶然属性往往被称为个体属性的理由也十分清楚。另外,施莱尔马赫试图将作为“原本判断”(eigentliches Urteil)的综合判断的适应范围限定在各个事实,其缘由也能理解。<sup>③</sup>

### (五) 例外的偶然

在上一节中,对直言的偶然带来孤立的事实或者个物、个体的意义这一点进行了论述。在此,想对一般概念意味着规律,偶然意味着例外的情形进行思考。一般来说,只要概念的构成内容意味着普遍规定,那么针对包含在该概念下的各个表象就具有规律的价值。因此,与构成内容相反的可能的内容被视为可能的例外。

亚里士多德认为夏天气温低是偶然。<sup>④</sup>另外,我们还拥有三叶草这一概念。人们“在许多情况下”或者“几乎总是”能看到三叶草有三片叶子。我们在同一性中看到这一点,将那视为三叶草的本质属性的概念构成内容。在严格意义上来说,不能将之称为必然属性。不过,既然是在同一性中来把握,可以将之视为“准必然”的事物。这样一来,就具有了规律的价值。每株三叶草实际依存于“三叶”这种准普遍性。三叶这样的规定作为规律,对每株三叶草都有效。与之相反,四片叶子对于三叶草而言也是有可能的。不过,只要与概念之间缺少同一性,那么就

① Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie*, S. 9.

② *ibid.*, S. 288.

③ 参照 Schleiermacher, *Dialektik*, Ausg. v. Jonas, § 155, S. 88 - 89, 405.

④ Aristoteles, *Metaphysica*, E. 2, 1026<sup>b</sup>.

只是偶然属性,被视为针对规律的可能的例外。让我们再举个例子来说明一下。某气象台预报员的准确率高达99%,在那种情况下,“预报准确”成为构成内容,形成那个预报员的天气预报这种一般概念。而且,因为“预报准确”针对各种情况具有规律性,因此“预报不准”这种可能的内容被视为针对规律的例外的偶然。直言的偶然有时会采取这种例外的偶然的形势。

下面的事例体现了例外的偶然。“我还看到,在自然状况下,保存某些偶然的构造偏差,例如畸形得以存留是罕见的事;即使最初被保存下来了,其后由于同正常个体杂交,一般也消失了。”<sup>①</sup>在下面的事例中,据称某种事实不是例外的偶然。

工人运动并不仅仅是因为工人对劳动条件不满而产生或引发的。只有当工人相信斗争能够获得胜利,工人运动才会发生。从统计上可以看出,在景气由好转坏,以及走出萧条、经济开始复苏的时候,最容易发生工人运动。在前一种情况下,资本家对将来预感不安,会试图降低劳动待遇。而对于景气的微妙动向反应迟钝的工人大众,在观测实际形势时很容易做出错误的判断,对资本家的紧缩措施进行反抗。在后者的情况下,企业利润增加,物价高涨,生活支出增大,工资却不见涨,工人忍无可忍展开斗争。资本家因为不知道景气的萌芽能够发展到何种程度,因而感到不安,不会轻易放弃紧缩的经营。大战后的工人运动频繁发生属于前一种情况,最近美国以及我国工人运动增加大概属于后一种情形。因此,不能认为最近的工人运动是偶发性事件而予以忽略,应该意识到将迎来工人运动的时代,采取措施防止惨祸的发生。<sup>②</sup>

这篇文章对工人运动时代这种一般概念和各个劳动争议的事实关

① 达尔文:《物种起源》第四章《自然选择》。

② 《大阪朝日新闻》1934年9月14日。

系进行了考察,认为当前是工人运动的时代,指出最近发生的工人运动并不是例外的偶然。在非工人运动时代发生工人运动,那才是例外的偶然。

作为偶然属性的直言的偶然与普遍同一性的内涵功能难道没有关联吗?而且,关于内涵功能是以“总是”或者“几乎总是”这种图式发挥作用,被其功能舍弃掉的直言的偶然作为对“总是”以及“几乎总是”的否定,拥有“在某个时候”或者“罕见”这种构造。在“罕见”的情况下,偶然意味着相对于一般规律的例外。另外,“罕见”这个词之所以表示偶然,就是因为如此。在古语中,有“病叶”这个表示偶然意义的词语。“病叶”是指夏天变黄或变红后枯萎的树叶,是比较“罕见”的。夏季树叶青翠,这是规律。然而,偶尔也会有枯萎的树叶。对于夏天青翠的树叶而言,枯萎是比较罕见的例外。“偶尔”这个词除了表示偶然的意思以外,也有“罕见”的意思。<sup>①</sup>因此,“病叶”以及“偶尔”意味着“罕见”的例外的偶然,同时也成为表示偶然的一般性词语。这一事实说明直言的偶然存在于例外的偶然,比较容易把握。

在形式逻辑学的虚伪论中,被称为“偶然的谬论”(σόφισμα παρὰ τὸ συμβεβηκός, fallacia ex accidente)主要与例外的偶然相关。所谓“单纯偶然的谬论”,是指将与一般概念相关的陈述运用到例外的偶然的內容。例如,“梦是‘睡眠’的意思,是睡眠时看到的内容,视觉性内容比较多”。因此,有人认为“盲人的梦中也有许多视觉内容”,将与梦这种一般性概念相关的一般陈述运用到盲人的梦这种例外的偶然,因此出现了谬论。盲人做梦时,不是看到场景,而是听到声音,这一点对照盲人的日记以及其他资料,就会十分清楚。“颠倒的偶然的谬论”是指轻率地将与例外的偶然相关的真理一般化。例如,根据“吗啡具有医学价值”这一事实,而主张“鸦片的主要成分是吗啡,因此鸦片有利于健康”。之所以出现这种谬论,是因为没有将需要镇痛剂的病体这种例外的偶

<sup>①</sup> 译者注:此处省略与“罕见”相关日语词义变迁的说明。

然事项与一般身体区分开来的缘故。

以上对例外的偶然进行了考察。总而言之,与一般概念相反的非本质属性作为例外的偶然属性显现的情况下,非本质性、偶然性就会特别浮现出来。

### (六) 直言的偶然的存在理由

在《那先比丘经》中,那先提出了以下问题:“世间人头面目身体四支皆完具,何故有长命者有短命者,有多病者少病者,有贫者富者,有长者有卑者,有端正者有丑恶者,有为人所信者为人所疑者,有明者有暗者,何以故不同。”(卷上)这是一个包含人间悲喜的哲学问题。归根结底,这是针对个物的偶然性、直言的偶然性的问题,也是关于每个人对于人这种一般概念所拥有的关于偶然的规定的规定的问题。那先自己做了以下回答:“譬若众树木生果,有酢者有苦者,有辛者有甜者。”但是,这仅仅只是直言的偶然的另一个事例而已。

针对直言的偶然的存在提出的这种疑问,一般而言,是针对各个事实以及个物存在的疑问。针对个物存在的疑问,提出为什么在类与种以外会有个物存在这样的问题。因此,这种问题最终是针对存在本身的提问。因为,如果种当中不包括个物的话,那么就会自己成为个物,针对类而存在。类又通过否定自己内部的特殊,使自己成为个物,针对上位的类而存在。可以这样来追溯到最高类。像这样,否定个物,只考虑最高类的存在,也就是思考空虚与抽象。说来,普遍者在个别化时,一切个别态基于普遍者的同一性,相互间具有严密的相等性,这种情况也是有可能的。但在这样的情况下,个物将成为胡塞尔所说的理念的单体性(形相的单体性)那样的东西,不能说是拥有真正的个体性的事物。必须认为,在现实世界中,始终由莱布尼茨的“不可辨别即同一”的原理支配着。各个单子作为“形而上学的点”,定位于“数学的点”,从其独自的立脚点来表现宇宙。因此,宇宙中没有完全相同的两个事物。既没有完全相同的叶子,也没有完全相同的雨滴,个物比理念的单体性

更能表现差别性,那必须是现实的现实性不可缺少的条件。另外,种、类这些一般概念原本是以个物为基础,通过同一化这一抽象作用而构成的东西。既然如此,通过抽象被置于同一性圈外的偶然属性作为直言的偶然反过来证明了个物的存在,这也是理所当然的事情。

针对直言的偶然的疑问,也是针对偶然属性以例外的形式使一般概念难以成立的情况而提出的。与此相对,容许例外的一般概念不是固定的静止的事物,它作为不断变化的动感的事物,毋宁说意味着朝向一般概念的动向,我们必须这样来回答。可以说,这种一般概念不是拥有限定判断的普遍性,即既成的普遍性的东西,而是具有反省判断的普遍性,即课题的普遍性的东西。一般概念与个物之间有运动,个物针对理论而言具有非公约性,那里存在例外的可能性。黑格尔也认为:“在自然的表面,所谓偶然在自由发生,对此应该加以承认。别想从那里找到只能那样而别无其他的情况(有时候错误地归结为哲学)……学术的任务,进而哲学的任务在于认识总是隐藏在偶然性假象下的必然性,这种说法完全是正确的。然而,不能将那理解为偶然的事物只属于我们的主观表象,因此为了到达真理,必须将之彻底排除。对这个问题进行探求的努力难免会被批判为空虚的游戏,或者被说成墨守成规的书呆子。”<sup>①</sup>另外,黑格尔还就规律和个体事物的关系进行了以下论述,即“法律以及司法一方面包含偶然性,因为法律是一般规定,必须适用于各种场合。如果针对这种偶然性采取反对态度,那么就会主张一种抽象”<sup>②</sup>。这或许是特指存在于法律相关的一般规定内部的偶然动向,也可以指一般自然规律和每个偶然之间的关联。关于自然规律内的偶然性,布特鲁指出:“规律是事实的急流所流经的河床。虽然事实沿着河床流淌,但其实是事实使河床凹下去的(Les lois sont le lit où passe le

① Hegel, *Encyklopädie*, hrsg. v. Bolland, 1906, S. 195.

② Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, hrsg. v. Lasson, 1911, S. 341.

torrent des faits; ils l'ont creusé, bien qu'ils le suivent.)”<sup>①</sup>这句话十分有名。所有规律都存在于一般概念与每个事实的内涵关系之中。因此,只要一般概念拥有反省判断的课题普遍性,那么规律当中伴随作为例外的偶然性,毋宁说是理所当然的。

### (七) 从直言的偶然到假言的偶然

对直言的偶然抱有疑问,表明问题将面临新的局面。如果在盛夏时节出现阴冷天气,那对盛夏这种一般概念而言是偶然。但是,如果一定年数夏天气温低,那么或许是因为太阳黑子等影响。另外,在“这株三叶草有四片叶子”这种特殊的知觉判断中,“这株三叶草”与“四片叶子”的结合具有必然性。只有在想到一般概念的时候,“三叶草”与“四片叶子”的结合才是偶然的。使用指示代词“这”来限定“三叶草”,一株特殊的三叶草与四片叶子的关系就不再是偶然的了。长着“四片叶子”,或许是由营养状态、气候的影响、创伤的刺激等原因造成的。一般都认为两头一身蛇是罕见的偶然。然而,生物学家的实验表明,可以通过手术人为地造出两头一身的蛇。因此,估计在自然界中所看到的两头一身的蛇是在幼小时头部分成了两个部分的缘故。将两头蛇视为偶然,只限于与蛇这种一般概念形成关联的情况下。“这”条蛇有两头,一定事出有因。将先天残疾以及智障等视为偶然,也是因为与“人”这种一般概念形成了关联。“这”种先天残疾,或者“那”个智障者,一定分别具有发生学上的其他原因。将外貌的“端正丑陋”视为偶然,也是因为设定了“人”这个一般概念,在与这个概念的关系中看到了特例。这个人生得“端正”,那个人长得“丑陋”,一定源于男女两性的生殖细胞的结合方式,或者是怀孕时母体的健康状态。同样道理,由不同肤色所导致的人种差异对于“人”这种概念的本质而言是偶然的,但一种特殊的人种与肤色的关系绝不是偶然的。“这”种人种有某种肤色,必须有光线、

<sup>①</sup> Boutroux, *De la contingence des lois de la nature*, 9<sup>e</sup>éd., p. 39.



温度以及其他原因。另外,准确率 99%的气象台某预报员的天气预报不准,那对于准确率 99%的天气预报这种一般概念而言是例外的偶然。“这”种特殊情况,一定是因为天气的急剧变化,或者是预报员的精神兴奋等。

这样,我们就从概念性的问题转向理由性的问题,从直言的判断的问题转向假言的判断的问题。

## 二、假言的偶然

### (一) 理由的偶然

莱布尼茨将矛盾律和充足理由律称为“两大原理”<sup>①</sup>。矛盾律归根结底就是同一律。他说“同一性的公理也是如此,就是矛盾的公理”<sup>②</sup>。康德也没有将两者区分开来。<sup>③</sup>然而,这两大原理的“同一律”与“理由律”是什么关系呢?莱布尼茨在片段“第一真理”(Primae veritates)中显示了将理由性还原为同一性的可能性。“谓语总是内在于主语之中,归结总是内在于以前的事项之中”(Semper praedicatum seu consequens inest subjecto seu antecedenti)。而且,“内在”(inesse)也就是“同一”(idem esse)。因此,理由性归根结底扎根于同一性。总的来说,真理由“没有无缘无故的事情”这样的理由律来证明。如果理由律无效的话,那就有无法证明的先验真理。那样的真理意味着不被解体为同一性的真理。但是,那与真理的性质相违背。“不论真理是否显现,总之一直是同一的”(Alioqui veritas daretur, quae non potest probari a priori, sen quae non resolveretur in identicas, quod est contra naturam

① Leibniz, *Opera philosophica*, éd. Erdmann, pp. 515, 707.

② ibid., p. 136.

③ Kant, *Logik*, hrsg. v. Jäsche, S. 58.

veritatis, quae semper vel expresse vel implicite identica est)。因此,第一真理无非就是“甲是甲”这一命题。<sup>①</sup> 借用库蒂拉简明扼要的话来说,“同一律认为所有同一命题(分析的)是真,理由律肯定所有真的命题是同一的(分析的)”<sup>②</sup>。埃米尔·梅耶森也指出理由律是基于同一律,认为“还原为前项与归结之间的同一性,这是合理性以及必然连接这些确信的根源之所在”<sup>③</sup>。

在上述意义上,理由与归结具有同一性,因此两者的关系是必然的。反之,不是处于理由归结关系的事物则是偶然的。可以说,那是针对“理由的必然”的“理由的偶然”。还可以将后文中将要论述的因果的偶然与目的的偶然与这里的理由的偶然总称为假言的偶然。将假言的偶然分为这三种,是基于假言关系的理由性、因果性、目的性的三种区别。叔本华将充足理由律分为四种,即“实在的充足理由原理”(principium rationis sufficientis fiendi)、“认识的充足理由原理”(principium rationis sufficientis cognoscendi)、“存在的充足理由原理”(principium rationis sufficientis essendi)、“行为的充足理由原理”(principium rationis sufficientis agendi)。实在的充足理由原理相当于后文中将要论述的因果性,认识的充足理由原理相当于现在所论述的理由性,行为的充足理由原理大致相当于后文中将要论述的目的性。存在的充足理由原理是指与直观的存在理由,即数学的理由相关的原理。<sup>④</sup> 针对充足理由律的这四种区分,叔本华将必然性分为物理必然性、逻辑必然性、数学必然性、实践必然性这四种。<sup>⑤</sup> 将数学理由从逻

① *Opuscles et fragments inédits de Leibniz*, éd. Couturat, pp. 518-519.

② Couturat, Sur la métaphysique de Leibniz, *Revue de Métaphysique et de Morale*, t. X, 1902, p. 8.

③ Émile Meyerson, *Du cheminement de la Pensée*, I, 1931, p. 55.

④ Schopenhauer, *Über die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde*.

⑤ Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung*, Anhang. *Kritik der Kantischen Philosophie*, Sämtliche Werke, hrsg. v. Deussen, I, S. 549.

辑理由中区分开来,因而在逻辑必然性之外另外列出数学必然性,探究这种做法正确与否,这是认识论上的重要问题之一,不过在此不进行深入探讨。洛采指出:“必然的、非存在成为不可能的事物,仅限于以下受到制约的事物:(1) 作为归结,由理由所规定的事物;(2) 作为结果,由原因所规定的事物;(3) 作为手段,由目的所规定的事物。”<sup>①</sup>根据他的这种说法,将假言关系分为理由性、因果性、目的性这三种,以与理由必然性、因果必然性、目的必然性这三种相对应,分为理由偶然性、因果偶然性、目的偶然性这三种。

理由的偶然有两种,一种与一个事物相关,消极地看到理由的非存在性;另一种则是积极地看到两种或者两种以上事物之间所存在的非理由性的某种其他关系。我们不妨将前者称为理由的消极偶然,将后者称为理由的积极偶然。

## (二) 理由的消极偶然

理由的消极偶然是指消极地看到理由的非存在的情况,其概念在以下事例中有所体现。“在对于什么是真理这个问题,没有进行十分明晰且清楚的认识的情况下,如果自己急于得出判断,因为自己的做法显然是正确的,因此不会出错。但是,如果自己进行肯定或者否定的话,自己不会正当地使用自由意志。如果自己走错方向,自己肯定是错误的。如果自己把握其他方面,自己偶然陷入真理之中。但是,并不能因此免除罪责。因为知性的认识应该总是先行于意志的决定,这一点是不言自明的。”<sup>②</sup>缺乏足以肯定真理的明晰的理由,随心所欲地加以肯定,那样会偶然掉入真理之中。这种情况下的偶然是指作为理由的非存在的理由的消极偶然。下面的例子也是一样的。“科学在原子论中找到最佳且最全面的解释,那是由科学的构造本身所决定的,而不是

<sup>①</sup> Lotze, *Mikrokosmos*, III, 1864, S. 551.

<sup>②</sup> 参照 Descartes, *Meditationes IV*. *Œuvres*, éd. Adam & Tannery, VII, pp. 59 - 60; *Principia philosophiae*, I, § 44. *Œuvres*, éd. Adam & Tannery, VIII, p. 21.

一种偶然结果。科学是一种悟性的劳作，它只能通过数字来进行明晰的认识，只有通过数字才能驾驭现实的、不明了的、复杂的多样性。”<sup>①</sup>在论者看来，科学归结于原子论，是因为科学的构造当中具有充足的理由。科学与原子论通过理由的必然性联系在一起，其中并无作为理由的非存在的偶然。下面的情况也是如此。“在丝毫不歪曲辩证法构造并将之保持的情况下，相对而言彼此对立的‘有’与‘无’完全成为同位格，我们无法在那之间区分优劣先后，通过从‘有’到‘无’，从‘无’到‘有’这样的普通解释来放弃辩证法构造，而不得不认为虽然‘有’与‘无’各不相同，但那是同样直接通过其自我限定或者自我否定，从绝对‘有’当中能彰显出来的东西。因此，从绝对者的角度来看，‘有’与‘无’是能彼此交换的。而且，将两者的发生分为先后的做法无非是将那归结为思考这个问题的个人的偶然的随心所欲的行为。”<sup>②</sup>在逻辑上“有”与“无”完全是同位格，没有理由将它们分出先后。如果那么做，那并非有必然理由，完全就是随心所欲，也就是理由的偶然。总而言之，理由的消极偶然是缺乏充足理由的精神产物。

缺乏充足理由的精神产物，一般而言是非合理的东西。那种非合理的理由的消极的偶然在梦境、疯狂以及艺术创作中，会以较大的恒常性寻求存在的场所，梦中的观念规定的动向完全是偶然的想法。正如柏格森也曾指出过的那样，在梦中我们会屡次遭遇偶然的事件。记忆将回想的各种杂多的碎片从四处拼凑起来，无条理地提供给做梦人。在那种拼凑起来的无意义的东西当中去寻求某种意义，并认为之所以没有条理是因为有空隙。为了弥补那些空隙，需要唤醒其他各种回想。这些回想又屡屡以同样的杂多性体现出来，需要进一步做出新的说明，同样的事情要无止境地反复下去。总之，梦的不稳定性是基于不让感觉与回想正确对应，在那里留下无用的余地。针对同一感觉，许多各种

<sup>①</sup> Arthur Hannequin, *Essai critique sur l'hypothèse des atomes*, Paris, Alcan, p. 129.

<sup>②</sup> 高桥里美：《全体的立场》，岩波书店，1932年，277页。

各样的杂多的回响在梦中适应。内田百闲在《百鬼园随笔》中写道：“8月8日入秋。黎明时分醒来了一次，把隔扇和窗户打开，又继续睡了。一匹大黄马从传通院的坡上走了过来，马的身子很长，四条腿当中左后腿较短。马没有人牵，我觉得比较危险。我对同行的奇异公说：危险！快跑吧！马朝这边走来。就在这个时候，马对面出现了两个穿黑衣的男子。马不知道跑到哪里去了。这个时候，我的梦也醒了。我听到近处有乌鸦在鸣叫，声音异常低沉，叫个不停。”感觉的前提条件是“乌鸦以异常低沉的声音一直在鸣叫”，那唤起了各种回想，像传通院昏暗的坡道、深黄色的马、四条腿当中一条腿短这种异样的形态、穿黑衣服的人，这些回想似乎都要在感觉中复苏，并追逐感觉。在那里出现了黄马这种偶然的产物，那匹马从传通院的坡上面一瘸一拐地走了过来。不同的回想同时伴随感觉出现、反复。刚一看到马那边有穿黑衣的男子，黄马很快就变成了穿黑衣的男子。做梦者在梦中进行许多推论，或者在逻辑上形成关联，试图消除梦的荒诞性，像“马没有人牵，很危险”，“危险！快跑吧！”，“刚说快跑，马就朝这边走来”，“就在马朝这边走过来的这个时候”，等等。那样做反而变得更加荒诞。梦中所展现的偶然的不稳定心情，几乎无法说明。<sup>①</sup>

狂人的精神世界同样是偶然的不稳定情绪错综的结果。笛卡儿曾经指出：“狂人虽然身无分文，却说自己是帝王；虽然赤身裸体，却说自己身着紫色法衣，或者说自己的头是陶瓷器，认为自己是南瓜或者玻璃瓶。”<sup>②</sup>莎士比亚笔下疯狂的李尔王的台词也可以用作理由的偶然的例子。“叫他们剖开里根的身体来，看看她心里有些什么东西。究竟为了什么先天的原因，她们的心才会变得这样硬？（向爱德伽）我把你收留下来，叫你做我一百名侍卫中间的一个，只是我不喜欢你的衣服的式样；你也许要对我说，这是最漂亮的波斯装；可是我看还是请你换一换

① Bergson, *L'Énergie spirituelle*, pp. 91, 114.

② Descartes, *Meditationes I. Œuvres*, éd. Adam & Tannery, VII, p. 19.

吧。”“不要吵，不要吵；放下帐子，好，好，好。我们到早上再去吃晚饭吧。”（第三幕第六场）剖开身体与看冷酷的心、裸体与服装、清晨与晚餐，观念的假设中缺乏充足的理由。

常有人主张艺术一方面接近梦想与疯狂，另一方面又具有差别。不过某种艺术创作中典型体现出来的理由的消极偶然，那让人想到梦以及疯狂本身。例如，在《万叶集》第16卷中有两首“无心所著歌”：“吾妹儿之，额尔生流，双六乃，事负乃牛之，鞍上之疮”，“吾兄之子，犊鼻尔为流，都夫礼右之，吉野乃山尔，冰鱼曾悬有”。这是因为舍人亲王发布了“若有人作无所由之歌，则赐予钱帛”的命令，而创作的和歌。“无所由”，那无非就是对理由的非存在的称谓。《歌经标式》<sup>①</sup>中的“离会”歌也是一样。“春日山峰，漕船之，药师寺淡路，岛之犁尔。”话语之间没有任何逻辑联系，几乎找不出积极的东西，只能在文脉中消极地找到理由的非存在，但依然无法否认其中存在某种艺术性。莎士比亚的《仲夏夜之梦》既是偶然的抽象的无意义象征化的一个例子，同时也是对最具体真理的写照。正如织工波顿说的那样：“咱那个梦啊，人们的眼睛从来没有听到过，人们的耳朵从来没有看见过，人们的手也尝不出来是什么味道，人们的舌头也想不出来是什么道理，人们的心也说不出来究竟那是怎样的一个梦。”“因为这个梦可没有个底儿。”“没有个底儿”就是“没有依据”，那是理由的非存在。关于这里的“无意义”的“超脱世俗的游戏和超现实的嘲笑”，高桥里美进行了饶有趣味的哲学考察。<sup>②</sup>

### （三）理由的积极偶然

理由的积极偶然是指在两种或者两种以上的事物之间，能看到不是由理由性所引起的必然关系的、某种其他积极关系，这种偶然性往往在数字关系上体现出来。例如，就圆周率而言，如果将阿基米德的 $\pi$ 的

① 译者注：从音韵、修辞等方面论述歌体的著作，藤原汝成著，772年成书。

② 《东北帝国大学法文学部十周年纪念哲学论集》，53页。

值  $3\frac{1}{7}$  转换成小数的话,可以得出以下循环小数:

3. 142 857 142 857.....

循环节 142 857“一次又一次”反复出现。在这种情况下,圆周和直径比的近似值所拥有的数的性质存在于理由的必然关系之中,而与命题法没有任何关系。因此,相当于小数点第一位至第六位的部分必然受到数字性质的制约。同样相当于小数点第七位至十二位的部分也必然受到制约。然而,有一种将那些近似值用数字来表示的“十进制数法”,基于那种方法,142 857 和 142 857 作为偶然性积极出现。在小数第十二位以下,同样的关系也无限反复。进而对 142 857 这个数字进行分析,而且在圆板上试着将这个数按顺时针方向依次排列,在内接于圆的六角形的各个顶点,这个数的 2 倍为 285 714,3 倍为 428 571,4 倍为 571 428,5 倍为 714 285,6 倍为 857 142。这些数字与圆板上的数字相同,而且顺序相同。要想得出 2 倍的数,只要将出发点放到 2,按顺时针方向旋转就可以了;要想得出 3 倍数,便将出发点放到 4;要想得出 4 倍数,将出发点放到 5;5 倍数将出发点放到 7,6 倍数将出发点放到 8,同样按顺时针方向旋转就可以了。142 857 这个数的 7 倍是 999 999,那是用百万除以 7 的商的整数部分。总之,142 857 与其 2 倍、3 倍、4 倍、5 倍、6 倍各个数值之间存在的必然关系相当于公约数的一个数与其他各种倍数的关系。而且,基于公约数是 9 的倍数这一理由,可以归结为公约数的各种倍数也是 9 的倍数。然而,在那里以外,存在上述特殊的关系。那是因为将各个数视为终极的东西,认为那是从右端数字回到左端数字的圆周运动。通过圆周运动被描绘出来的这种吻合,与一个数以及该数的各种倍数之间的必然关系是完全无缘的偶然关系。那里存在一种完全静止的东西,2 倍、3 倍、4 倍、5 倍、6 倍之后也不会发生丝毫变化的东西。总之,那是一种值得关注的关系。在积极看到那种关系的时候,存在积极的偶然。

在用姓名算命时,几种姓名因为笔画相同而具有积极的关系,那也

是没有逻辑关系的理由的积极偶然。尽管「行雄、久徵、禎介、武郎、宜治」这些名字彼此之间没有任何逻辑关系,但这些名字都是 18 画,在这一点上存在偶然的关系,那构成用姓名算命的基础。逻辑关系在于名字所表达的意思与名字自身的关系之间。取某种名字的理由存在于那种名字所表达的意思之中。因为某种理由归结为「行雄」这样的名字,因为另外的某种理由归结为「久徵」这样的名字,「行雄」与「久徵」之间没有任何基于理由性的必然关系。笔画数都是 18 画,这一点是被积极看到的偶然性。名字与名字之间的逻辑关系必须是意义上的关系。例如,“行雄、次雄、光雄、吉雄、安雄”这些名字里都有“雄”这个字。也可以说“雄”这个字是这些名字在意义上的公约数。一定是基于某种理由,例如因为具有“有男子汉气”这种意义,才取了“行雄、次雄、光雄、吉雄、安雄”这样的名字。在那种情况下,各种名字都可以归结为同一个理由。基于这一点,各种名词之间彼此具有逻辑上的必然关系。不过,除此以外还可以看到 18 画这一共同点是在理由性以外被积极把握的偶然性。

另外,理由的积极偶然在语言的音韵关系上也能明显看到。也就是说,那存在于按照理由性来说缺乏逻辑关系,而在音韵上存在积极关系的情况下。例如,「鉢」与「蜂」、「八」都读成「はち」。另外,「線香」「詮衡」「専攻」「潜行」「鮮紅」「戦功」「仙公」都读成「せんこう」。在这些词语之间,不存在彼此相互制约、一方作为理由另一方作为归结的任何意义上的某种逻辑关系。不仅如此,也不具有从共通的理由形成归结这样的逻辑关系。积极存在的只有音韵上的关系。因此,我们称那种关系为偶然的关系。这种偶然性以头韵、脚韵、谐音、引子、反复、回文等形式在文学上具有一定的价值。<sup>①</sup> 就引子而言,例如在“百敷大官所”、“旅宿之草枕”当中,引子与下面的七字句的假设因为意义的逻辑关系彼此之间必然受到制约。然而,“最上川稻舟下,相恋待次月”、“卯之花

<sup>①</sup> 九鬼周造:《日本诗的押韵》,岩波日本文学讲座,8页,119页,155页。



可忧否”等依据头韵的和歌,以及“玉垂越智之大野”、“梓弓春之山边”等依据引子的和歌,与下面的七字句之间都缺乏真正的理由性,而只存在单纯的音韵上的偶然关系。另外,谐音的本质在于将一个音分解为两种不同的意思,以此来把握两种意思所拥有的音韵上的偶然吻合。就脚韵而言,“洛阳城东桃李花”这个句子的各个词语必然受到逻辑关系的制约。“飞来飞去落谁家”这一句也是一样的。这两句之间由于“花”和“家”都是平声麻韵这种音韵上的性质,被设定了与在语言意义上没有任何理由性的偶然关系。“奥鸟鸭着岛……”,这通过一韵到底的偶然关系构成无限反复的回归圆形运动。另外,在“着衣别妻来东国,心绪依旧在惦记”这样的句子中,除了由语言意义上的理由性贯穿整首诗歌,还附带上了双重的由音韵上的偶然关系所形成的其他新的意义。回文“なかきよ……”无论顺着读还是倒过来读,都是一样的内容。通过圆周运动,在逻辑的必然关系以外形成特殊的偶然性,在这一点上与前文中论及的 142857 等具有相似的性质。

寺田寅彦在《万花筒》一书中指出:“在学习英语以及德语的过程中,常常遇到发音与日语相似的同义词,我想那大概是偶然吧,但试图证明那些全是偶然的巧合也不是一件易事。”<sup>①</sup>他举出了 beat 和 butu、flat 和 filattai、new 和 nii、fat 和 futo、easy 和 yasasi、clean 和 kilei、angry 和 ikari、anchor 和 ikari、tray 和 tarai、mattress 和 musiro 这些例子。最初被认为是音韵上的偶然的東西,被分解为必然性这样的情形也并不多。例如,“神”、“上”、“发”这些都位于头上方的令人起敬的东西,“狼”<sup>②</sup>也令人恐惧,那些是都被共同理由所制约的各种归结,相互之间存在基于理由性的逻辑上的必然关系。不用说,在这些当中看不到理由的积极偶然性。

① 寺田寅彦:《万花筒》,岩波书店,1935年,196页。

② 译者注:“神”、“上”、“发”、“狼”在日语中的训读都是「かみ」。

#### (四) 因果性与目的性

莱布尼茨的所谓充足理由律包含“认识理由”与“实在理由”这两者,具有因果律的意义,这一点从他写给克拉克的第五封信中也可以清楚地看出来。他在信中写道:“由于存在一种事物,发生一起事件,产生一种真理,这种原理是需要充足理由的原理。”<sup>①</sup>或许有人认为认识理由(理由)与实在理由(原因)的区别在于对于认识论而言是获得无穷。对于这样的论者,埃米尔·梅耶森指出:“或许是那样,但我们主张推理的本质在于或多或少有意识地将这种区别排除到一边。”<sup>②</sup>总而言之,既然理由律被还原为同一律,那么不妨认为因果律也被还原为同一律。埃米尔·梅耶森指出:“因果律无非就是适用于时间内的各种事物的存在的同一律。”<sup>③</sup>我们称为某种事象的原因,是在其他事象中能看到的同一者。氢气与氧气化合成水,氢气或者氧气那些被称为元素的事物在化合物当中保持自我同一性。因此,最理想的因果关系能用方程式来表示。“原因与结果相等”(sauta aequat effectum)就是这样的意思。也就是说,也可以将因果性归结为同一性。而且,如果因果关系是同一关系的话,那么因果律应该也拥有同一律所具有的必然性。我们认为氢气与氧气化合必然变成水,氢气与氧气化合与水之间存在必然的关系,因为氢气和氧气在水中使自己保持同一。在那里存在同一者,因此那里存在必然性。

另外,也可以将目的与手段的关系视为一种广义的因果关系。在此意义上,针对“动力因”(causa efficiens),有“目的因”(causa finalis)这样的概念。也就是说,亚里士多德将“运动的起始”(ἡ ἀρχὴ τῆς κινήσεως)和“因此”(τὸ οὐ ἔνεκα)都视为解答“为什么”(διὰ τί)这一提问的“原因”

① Leibniz, *Opera philosophica*, éd. Erdmann, p. 778.

② Émile Meyerson, *Du Cheminement de la Pensée*, I, 1931, p. 55.

③ Émile Meyerson, *Identité et Réalité*, 3<sup>e</sup> éd., p. 38.

(αἰτία)。<sup>①</sup> 同样,康德也对“两种因果性”进行了阐述,将狭义的因果关系称为“实在的原因关联”,将目的手段称为“观念的原因关联”或者“依据理性概念的因果结合”<sup>②</sup>。不过,在因果关系和目的手段关系上,其关系颠倒过来了。结果居后,是先考虑目的;原因居前,是后考虑手段。目的起到原因的作用,其结果是形成手段,原本是结果的东西成为原因,而原本是原因的东西成为结果。雷诺维叶指出:“手段是被称为目的性的原因当中独特的一种结果。”<sup>③</sup>因此,借用阿默兰的话来说,目的性“由未来所决定”<sup>④</sup>。这样一来,按理说缺乏现实性的未来就带有现实性,能起到原因的作用,那无非是由于意识在时间上领先这一事实。因此严格来说,目的性这一概念只有在意识的范围内才有效。如果超越意识的范围,将这一概念认定为自然界中的构成原理,那么恐怕需要柏格森所说的“作为被消除的意识”(conscience annulée)<sup>⑤</sup>的无意识的概念充当中介。有一种观点认为,意识的行为因为习惯而变化为无意识的反射运动。基于这一事实,将意识由于习惯而变为无意识的极限状态视为自然界。习惯是所谓意志成为自然的微分连续。拉维松指出:“习惯的历史体现了自由回归自然之路,或者毋宁说体现了自由的领域受到自然的自发性的侵蚀。”“这样一来,恐怕在自然的领域会出现认识与先见的支配。”<sup>⑥</sup>康德在指出天才“作为自然”<sup>⑦</sup>几乎在无意识中进行艺术创作。他的天才论正是将他的美学与自然哲学联系起来的媒介。康德只承认制约的原理是目的性在自然界的运用,但他暗示了无意识的概念,为了将目的性在自然界的运用视为构成原理,

① Aristoteles, *Physica*, II. 3; *Metaphysica*, Δ. 2.

② Kant, *Kritik der Urteilkraft*, § 65.

③ Renouvier, *Traité de Logique générale*, 1912. II, p. 164.

④ Hamelin, *Essai sur les éléments principaux de la représentation*, 2<sup>e</sup> éd., p. 332.

⑤ Bergson, *L'Évolution créatrice*, 25<sup>e</sup> éd., p. 156.

⑥ Ravaisson, *De l'habitude*, nouvelle éd, 1927, pp. 62, 16.

⑦ Kant, *Kritik der Urteilkraft*, § 46.

必须假定必要的概念。总而言之，目的与手段的关系是倒错的因果关系。

目的与手段的关系采取“为了甲，必须做乙”这种形式。那表明目的与手段之间存在必然的关系。这种必然性最终由来于因果关系。“为了甲，必须做乙”这种目的与手段的关系预想到了“做乙的话，一定会产生甲”这种原因结果的关系。因此，那里存在必然性。目的大概要通过因果关系来实现。目的必须是作为某种事象的结果被带来。因此，必须把原因理解为手段。然而，原因与结果之间存在必然的关系。因此，在将一定的结果作为目的加以意识的情况下，必然要求将一定的原因作为手段来意识。说来，因果关系的必然性与目的手段关系的必然性中存在能以“不可不”(Müssen)与“当为”(Sollen)来表述的差异。不过，在都是必然性这一点上两者是相同的。亚里士多德列出了必然性的三种意义，其中有“没有它就没有善”(τὸ οὐδ' οὐκ ἄνευ τὸ εἶναι)这一点。<sup>①</sup>那是从目的的角度所看到的必然性。黑格尔说“它自身与这种纯粹交错，是脱去外衣的确立了的必然性”，“正因为必然性是这样一种真理，所以它是自由的”。这是说目的与手段的关系具有必然性。<sup>②</sup>尼古拉·哈特曼也对狭义的当为，即伦理的绝对当为所具有的必然性进行了以下论述。“当为的本质中存在悸动、倾向、强迫。说起这种强迫，即使强迫的对象无法实现，却依然成立。从形式上来说，那只意味对象的必然性。而且，那种必然性中缺乏对象现实化的可能性。那种伦理的必然性的特异性并不存在于样式上的某种新生事物之中，也就是不存在于一种新的式样性之中。逻辑存在论的必然性与伦理必然性的差异只存在于将该对象假定为必然这一点上。因为这种必然性不考虑可能性，也就是说不考虑对象的现实性的现实的各种制约。”<sup>③</sup>总而言之，

① Aristoteles, *Metaphysica*, A. 7, 1072<sup>b</sup>.

② Hegel, *Encyklopädie*, hrsg. v. Bolland, § § 157, 158.

③ N. Hartmann, *Logische und ontologische Wirklichkeit*, *Kantstudien*, XX, S. 21.

因果性、目的性都基于同一性而具有必然性。

### (五) 因果的必然与目的的偶然

偶然性是对必然性的否定,因此针对因果的必然性和目的的必然性应该分别具有作为其否定形式的因果的偶然性和目的的偶然性。因果的偶然是由于缺乏因果性而得以成立的偶然,目的的偶然是由于缺乏目的性而得以成立的偶然。而且,在因果的偶然与目的的偶然这两者之外,还有理由的偶然,这三者构成假言的偶然的三种样态,关于这一点已经在前文中论及。

在表示偶然性的词语中,具有否定语契机的“不料”、“没想到”、“不觉”等都建立在对理由性、因果性或者目的性的否定的基础之上。「ゆくりなく」(不料)原本是「縁なく」,也就是“无缘无故”的意思。那大概是对理由性的否定。「端なく」(没想到)中的「端」是“开端”、“线索”的意思。因此,「端なく」就是“无端”的意思,可以将之理解为对因果性的否定。「不図」或许是假借字,一般认为那与「不意と」有关。这样一来,可以将之视为对目的性的否定。希腊语中的 *αὐτόματου* 也是从 *αὐτὸ*(自然而然)、*μάτην*(无缘无故)变来的,建立在与日语相同情形的基础上。另外,「不図」与拟声词「ふっと」或者有关。「フット」(忽然)、「ヒョット」(稍微)、「ヒッコリ」(偶然)、「ポックリ」(突然)等暗示着偶然。前面三个词所依据的恐怕是气息或者风的声音,最后的「ポックリ」依据的大概是东西浮出水面时的声音。这些是对假言的偶然,即理由性、因果性、目的性的否定,作为偶然性的听觉象征是极其适合的。顺便谈一下偶然性的视觉象征,我们可以效仿拉·梅特里,说那“像每天长出来的蘑菇”<sup>①</sup>。成濂无极在《偶然问答》中使用了“从套廊下蹦出来的青蛙”<sup>②</sup>这样的比喻。在希腊,将偶然即堤喀作为女神来祭祀时,会把不

① La Mettrie, *L'Homme machine*, Paris, 1865, p. 98.

② 成濂无极:《偶然问答》,大铠阁,1925年,433,436页。

断旋转的球、车轮,或者翩翩的羽毛作为其所持的物品。那作为样式范畴之一的偶然性的视觉象征,并非与符号逻辑完全没有关系。后来选择  $\mathfrak{X}$  作为偶然性的符号,就是因为偶然性象征了“独立的二元的邂逅”。<sup>①</sup> 路易斯<sup>②</sup>将确证性即不可能性( $\sim$ )和必然性( $\sim\sim$ )的共通性称为“严密的包含”(Strict Implication),将明言性即真理性( $\vee$ )和虚伪性( $\neg$ )的共通性称为“质料包含”(Material Implication),将问题性即可能性( $\sim\sim$ )和偶然性( $\sim\sim\sim$ )的共通性称为“并立”(Consistency)。“严密包含”、“质料包含”、“并立”分别用符号  $\mathfrak{J}$ 、 $\cap$ 、 $\circ$  来表示。并立是指甲乙能够两立的性质,表示既可以是甲,也可以不是甲(甲是偶然)的情形。 $p\circ q$  表示  $\sim p$ ( $p$  是不可能的)或者  $\sim\sim p$ (可能不是  $p=p$ ,这是偶然的)。用  $\circ$  表示  $p$  和  $q$  的关系,表明  $p$  或者  $q$  其中一个在不确定的状况下作为问题遗留下来了。 $\circ$  所象征的“球”是转向  $p$ ,还是转向  $q$ ,完全不确定。这与“质料包含”用铜子形的  $\cap$  表示,“严密包含”用错形的  $\mathfrak{J}$  表示完全不一样。像这样,在符号逻辑学中, $\circ$  成为问题的象征,与希腊人选择“球”作为女神堤喀的所持物完全是基于同样的心理。

在假言的偶然的三种样态中,理由的偶然与“认识理由”相关,纯粹属于逻辑学的范畴。与之相反,因果的偶然、目的的偶然与“实在理由”相关,脱离了逻辑学的抽象范围,在自然哲学以及精神哲学的经验领域得以成立。因此,我们可以将因果的偶然与目的的偶然总称为经验的偶然。

机械论在根本上恐怕只承认因果的必然性,因此那里没有因果的偶然性存在的余地。但否定目的的必然性的结果,就是承认目的的偶然性。自然科学的世界观代表了这种倾向。与之相反,在目的观采取最彻底的形式这种情况下,试图仅仅用目的的必然性来说明一切。因此,并不存在目的的偶然性。取而代之的是,作为否定因果的必然性的结果,

① 参照前引成濂无极著作,158页。

② C. I. Lewis, *A Survey of Symbolic Logic*, 1918, pp. 293, 312.

存在因果的偶然性。基督教神学在用神的意志来说明一切时承认奇迹，而奇迹意味着因果的偶然。之所以会这样，就是基于上述关系。在这个意义上，因果的必然性容易与目的的偶然性结合，目的的必然性容易与因果的偶然性结合。“偶然的必然”这种悖论就是基于这种结合的可能性。例如，柏拉图说过“因为偶然(τύχη)而必然(ἀνάγκη)”<sup>①</sup>，莱布尼茨说“可以将所有事物都归结于物质的必然或者偶然”<sup>②</sup>。恩格斯所说的“内在于偶然的必然”<sup>③</sup>，就是指因果的必然性与目的的偶然性的结合。与之相反，托马斯·阿奎那说“神希望那偶然发生”<sup>④</sup>，“任何事物当中都不会没有某种内在的必然，也就是说不会是偶然的”<sup>⑤</sup>。他这么说，考虑到了目的的必然性与因果的偶然性的结合。阿奎那所说的“必然性或者偶然性的规律”(lex necessitatis vel contingentiae)是在提倡作为自由的因果的偶然性与作为规律的目的的必然性的结合。另外，朗格在《唯物史论》中指出：“偶然与必然是最相矛盾的，然而两者屡屡被混淆。”<sup>⑥</sup>那是因为一方面因果的必然性与目的的偶然性，另一方面目的的必然性与因果的偶然性容易结合。现在，让我们暂且将这种结合的方式称为“异种结合”。但是，并非只有异种结合才是可能的结合方式。因果的必然性与目的的必然性结合，成为强调必然性的哲学；因果的偶然性与目的的必然性结合，构成主张偶然性的哲学，这样的情况也是有的。斯多葛学派主张从目的的必然性到因果的必然性这种彻底的决定论，而伊壁鸠鲁学派则倡导从因果的偶然性到目的的偶然性的根本的非决定论。我们可以把这种结合称为“同种结合”。这样的关系可以用图形来表示。在此图中，同种结合(因果的必然与目的的必然的结合，因果的偶然与目的的偶然的结合)在垂直方向进行，异种结合(因果的必然

① Platon, *Leges*, X. 889.

② Leibniz, *Discours de métaphysique*, § 19.

③ 《自然辩证法》下。

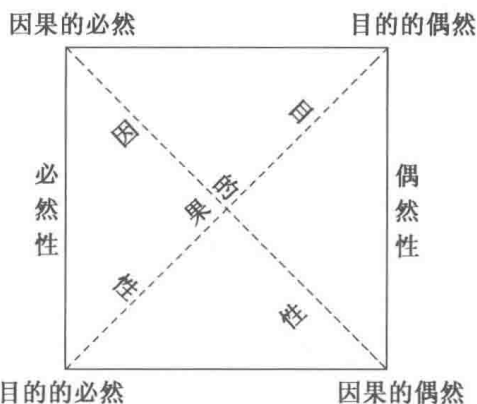
④ Thomas Aquinas, *Summa theologiae*, I. 19. 8c.

⑤ *ibid.*, I. 86. 3c.

⑥ Lange, *Geschichte des Materialismus*, I, S. 13.

与目的的偶然,目的的必然与因果的偶然的结合)在水平方向进行。

因果的偶然与目的的偶然在希腊语中都是用  $\tauύχη$  这个词来表示。因此,德谟克利特在从机械论的立场抨击因果的偶然的



时候,柏拉图在从目的说的立场对目的的偶然进行反驳的时候,两人都同样使用  $\tauύχη$  这个词。德谟克利特指出:“人们作为困惑时的借口,造出了偶然( $\tauύχη$ )这一偶像。”<sup>①</sup>“偶然( $\tauύχη$ )好施,但不可靠。反之,自然( $\phiύσις$ )最可靠。”<sup>②</sup>这种语境中的偶然,应该理解为与自然相反的,也就是与因果的必然相反的因果的偶然。反之,柏拉图对原子论者进行了批驳:“按照他们的说法,最大的或者最美的东西是自然( $\phiύσις$ )或者偶然( $\tauύχη$ )造就的,而小一点的东西则是靠技术造出来的。”<sup>③</sup>“那既不是靠精神,也不是靠哪个神,或者靠技术,而是靠自然( $\phiύσις$ )与偶然( $\tauύχη$ )。”<sup>④</sup>我们不妨将这种情况下的偶然理解为与被称为自然的因果的必然进行异种结合的目的的偶然。

莱布尼茨碰巧将偶然(contingence)与运气(hazard)区分了开来。<sup>⑤</sup>contingence 被认为是与自由以及自发性相近的概念,因此不妨将之理解为与目的的必然进行异种结合的因果的偶然。另外,hazard 被认为是与强制力以及绝对的必然性相近的概念,可以将之视为与因果的必然进行异种结合的目的的偶然。即便在现代,布特鲁仍效仿莱布尼

① Diels, *Fragmente der Vorsokratiker*, II, Demokritos Fr. 119.

② *ibid.*, Fr. 176.

③ Platon, *Leges*, X. 889.

④ *ibid.*

⑤ Leibniz, *Opera philosophica*, éd. Erdmann, p. 763.



茨,说因果的偶然是 *contingence*, 目的的偶然是 *hasard*。例如,他站在与自己对立的立场,指出了“因果的偶然难道不会被引向目的的偶然吗?”这样的问题,并说:“*contingence* 的原理如果不是 *hasard*,那又是什么呢?”<sup>①</sup>然后,他自己回答说:“在决定性原因的系列中,如果 *contingence* 几次都不占主导地位,那么 *hasard* 在目的原因系列中将占主导地位。”<sup>②</sup>

但是,这些术语并不通用。例如,阿默兰将因果的偶然与目的的偶然合并称为 *hasard*,并且将因果的偶然称为“因为因果性的非存在而产生的偶然(*hasard par néant de causalité*)”,将目的的偶然称为“因为目的性的非存在所产生的偶然(*hasard par néant de finalité*)”<sup>③</sup>。柏格森也将“缺乏动力因”(absence de cause efficiente)与“缺乏目的因”(absence de cause finale)都称为 *hasard*。<sup>④</sup>文德尔班也将两者合起来称为 *Zufall*,并分别使用 *kausaler Zufall* 与 *teleologischer Zufall* 这个词。<sup>⑤</sup>

尽管因果的偶然与目的的偶然的区别十分重要,但正如柏格森所指出的那样,那是由一方转向另一方,显示“精神的特异动摇”(le singulier ballottement de l'esprit)的东西。<sup>⑥</sup>因此,当两者的区别在语言上没有体现出来时,需要特别细心地对那种区别加以认知。例如,朗格说:“我们针对目的论者,只有在想摆脱目的的羁绊时才主张事象的偶然性。但我们对充足律这个问题展开讨论时,会很快放弃与之相同的偶然性。”<sup>⑦</sup>虽然他说“相同的偶然性”(dieselbe Zufälligkeit),但其实并非如此。前者是目的的偶然,后者是因果的偶然。还比方说,雅斯贝

① Boutroux, *De la contingence des lois de la nature*, 9<sup>e</sup>éd., p. 140.

② ibid., p. 143.

③ Hamelin, *Essai sur les éléments principaux de la représentation*, 2<sup>e</sup>éd., pp. 324, 329.

④ Bergson, *L'Évolution créatrice*, 25<sup>e</sup> éd., pp. 254 - 255.

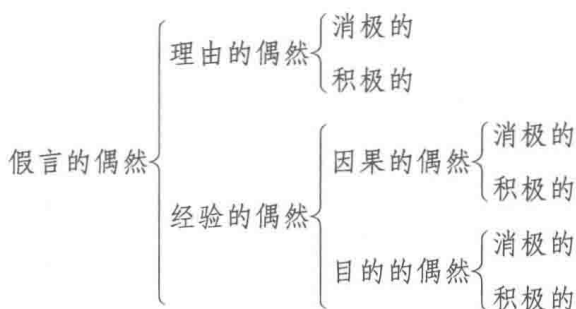
⑤ Windelband, *Die Lehren vom Zufall*, S. 65.

⑥ l. c. p. 255.

⑦ Lange, *Geschichte des Materialismus*, I, S. 14.

认为：“人们试图交互地从一个逃向另一个。凭借必然性这种思想，想从任意的偶然中摆脱；又凭借偶然的可能性以及机会这种思想，试图从残酷的必然性中摆脱。”<sup>①</sup>他的意思是，凭借目的的必然性这种思想从目的的偶然中摆脱出来，凭借因果的偶然这种思想从因果的必然性中摆脱出来。换言之，通过目的的必然与因果的偶然的异种结合的思想，从因果的必然与目的的偶然的异种结合的威胁中摆脱出来。

如前所述，因果的偶然凭借对因果性的否定而成立，目的的偶然凭借对目的性的否定而成立。因此，在因果的偶然中存在两种情况：其一，与一种事象相关，消极地看到因果性的非存在；其二，积极地看到在两个或者两个以上的事象之间存在因果性以外的关系。不论在哪一种情况下，都否定因果性。同样道理，在目的的偶然性中也同样存在两种情况：其一，就一种事象消极地把握目的的非存在；其二，在两个或者两个以上的事象之间积极地把握目的以外关系的存在。不论在哪种情况下，都否定目的性。总之，存在因果的消极偶然、因果的积极偶然、目的的消极偶然、目的的积极偶然这四种情形。再加上前文论述过的理由的消极偶然、理由的积极偶然这两种，可以认为假言的偶然中共有六种偶然性。



我们在对偶然性进行阐述时，试图逐渐由主观的东西向客观的东西推进。首先对直言的偶然进行了探讨，直言的偶然以一般概念和属

<sup>①</sup> Jaspers, *Philosophie*, II, S. 217.

性的逻辑构造为基础。接着对属于纯逻辑层面的理由的偶然进行了论述。现在要摆脱逻辑的领域,转向经验的偶然。在这个时候,必须先从比较主观的目的的偶然着手,然后再转向因果的偶然。

### (六) 目的的消极偶然

目的的消极偶然是消极地把握目的的非存在的东西,进而又可分为存在无目的的偶然,以及反目的的偶然这两种情形。无目的的偶然是指单单否定目的性的情形,而反目的的偶然则是在肯定要实现的目的的同时,在特殊事例中看到其目的的非现实性。

例如,作为机械决定论的一个侧面,主张在整个宇宙中存在目的的偶然性,这就属于第一种情形。在这种情形下,目的的偶然的观念通过与因果的必然进行异种结合,全面适用于存在之中。例如,拉·梅特里的《人是机器》(日文译作「人間機械論」)就是如此。

恐怕人是偶然被抛在地球表面的某处。……然而,泛神论者提出质问。偶然就像是一个作者,它进行创作,随心所欲地改变作品,而且多样性也不妨碍它达到同一目的,但偶然果真是这么有能耐的几何学家吗?……这确实是针对某种神的存在能说出来的最有利的东西。……不过,无神论者能同样强烈且绝对地从正面进行对抗。自然科学家或许会这样说:在化学家眼里,因为种种偶然的混合而制作出了第一面镜子。同样道理,在自然手中形成清澈的水,那对无名的牧羊女有用。……镜子以及水不是为了用来照人,这一点与具有同样特性的其他所有表面光滑的物体没有什么两样。眼睛实际上如同同一面镜子,灵魂能够在那里原原本本地看到对象的姿态。但是,这种器官实际上是为了看而特别形成的,这一点并没有得到证明,眼睛是被特别放在眼窝里,这一点也没有得到证明。……眼睛能够看到,那无非是因为像现在这样被组织起来,长在现在的部位。如果假设将自然所遵从的同样的运动

规律假定为人体的生产与发育,这种奇妙的器官不可能拥有别的组织,长在其他部位。<sup>①</sup>

这里所说的偶然,是指目的的消极偶然的第一种情形,意味着那是作为无目的的偶然,仅仅是否定目的性。同样的偶然在下面两个事例中也体现出来了。当然,那是站在与拉·梅特里相反的立场来否定目的的偶然性。

像费希纳那样思考植物的灵魂,或许是空想。但如果不思考某种意义上的意识性的事物,例如无意识的意识等,那么就只能认为生物是物力的**偶然**结合,而不能认为是其自身的存在。<sup>②</sup>

婴儿出生三个月之后,皮肤开始充分发育。但口唇部位的皮肤以及黏膜的触觉却是例外,在出生后一天就能发挥作用,因为婴儿一生下来就要寻找母亲的乳房,那是维持生命所必需的。因此,保持自己的生存的重要部位,触觉已经比较发达了。这其实并不是**偶然**。<sup>③</sup>

接下来是第二种情形。那是说反目的的偶然,即与应该实现的目的相反的事实这种意义上的目的的消极偶然,智障者就是这样一种例子。对人类来说,存在思考活动,那意味着一种应该实现的目的性,而智障者则意味着那种思考活动的非存在,因此被认为是偶然的。八瓣花的现象也被视为目的的偶然。花是植物用来繁殖的器官,雄蕊变成花瓣那种情形与目的相违背,八瓣花在植物学上被视为畸形,也就是偶然现象。另外,如果认为三叶草有三片叶子是其应该实现的目的,那么四片叶子的三叶草就没有实现这一目的,所以是偶然的。一条蛇一个头,那符合目的;而有两个头的蛇则违背目的,是偶然的存在。亚里士

① 拉·梅特里:《人是机器》,杉捷夫译,岩波书店,100—104页。

② 西田几多郎:《哲学的根本问题》,第134页。

③ 永井清:《生物学与哲学的界限》,第131页。

多德将这种目的的偶然称为“反自然”(παρὰ φύσιν)<sup>①</sup>,而黑格尔将之归结为“自然的无力”<sup>②</sup>(Ohnmacht der Natur)。在明言“反自然”的背后,具有“自然不会无缘无故(μάτην)造就某种东西”<sup>③</sup>这样的目的观。另外,为了断定自然是无力的,预先将作为概念规定的类型当作特殊者所确定的目的,对自然提出要求。

这种“反自然”与直言的偶然中特别被称为例外的偶然的的东西有时是一致的(参照本篇第一章第五节)。目的的消极偶然的第二种样态是在以下情形中形成的,也就是将直言性当中的一般概念视为目的,并要求实现该目的。柏拉图的理念作为“善的理念”在当为的性质中是有效的,现实由于呈现“反自然”的例外而暴露自己的“无力”状态。总之,直言性与目的性处于不离的内在关系。认为一般概念其自身作为目的有效,这一点对照其反省判断的课题的普遍性来看,是很显然的。布特鲁也说:“逻辑秩序,亦即使各种事实从属于概念的作用,那恐怕隐藏了内在理性,或者目的因的自发活动。概念或许只不过是目的因的逻辑符号。这样一来,各个体在种当中拥有其存在理由。”<sup>④</sup>

### (七) 目的的积极偶然

目的的积极偶然是指积极地看到在两个或者两个以上的事象之间存在目的以外的关系。例如,为了种树挖坑,从地下发现了宝物,就属于这种情形。这个例子是亚里士多德在《形而上学》第五章<sup>⑤</sup>中举过的,后来波伊提乌对之进行了解说。<sup>⑥</sup>自那以来,这个事例常常被用来说明偶然。挖坑的目的是植树,而不是为了寻宝,因此,获得宝物是偶然。一方面存在植树者挖坑植树的行动系列,另一方面存在盗贼之流

① Aristoteles, *Physica*, II. 6, 1976.

② Hegel, *Encyklopädie*, hrsg. v. Bolland, § 250.

③ Aristoteles, *De caelo*, I. 4, 271<sup>a</sup>.

④ Boutroux, *De la contingence des lois de la nature*, 9<sup>e</sup> éd., p. 168.

⑤ Aristoteles, *Metaphysica*, Δ. 30, 1025<sup>a</sup>.

⑥ Boethius, *De interpretatione*, Ed. II. lib. III. Migne, pp. 491, 506.

将宝物埋到地下的行动系列,在彼此独立的两个系列之间形成了目的性以外的积极关系。又例如,17世纪的化学家布朗德试图用炼金术将银变成金,他将尿液蒸发,结果得到了一种发光的元素,因此偶然发现了磷。之所以说这种情形是偶然,是因为获得磷这一点并没有包含在他的目的之中。在这样的情况下,也是一方面存在实现炼金术意图的行动系列,另一方面存在磷游离于磷酸盐的化学系列。因此,在这两种系列之间积极形成了不是目的性的其他关系。

总而言之,日常生活中被称为偶然的東西大部分是这种目的的积极偶然。让我们再举两个例子:

12月15日,在东鸡冠山的北堡垒,敌方陆军正面防御司令康德拉特科少将**偶然**阵亡。据说,康德拉特科少将不仅熟知要塞的防御战术,而且威望非常高。以前就有传闻说,士兵们跟他打仗打得心里踏实。该少将12月15日是否去了东鸡冠山北堡垒不得而知,不过他好像是被我军28厘米炮弹偶然炸死的。<sup>①</sup>

我军发射炮弹是为了击中敌军,但并没有以少将为目标。炮弹向东鸡冠山北堡垒发射,与该少将当天去北堡垒,这是两个独立的系列。因此,该少将阵亡是偶然。另外,

昭和电力的增田次郎总裁26日上午被东京地方法院传讯,接受了金泽检察官的长时间审讯,之后又接受了山口审判官的拘留审讯。下午6点,以渎职罪在起诉前受到强制处分,被关押在市谷的监狱里。据称,此前警视厅以及检察院曾对昭和电力事件进行调查,增田总裁一开始是作为昭和电力事件的参考人在接受负责该事件的中岛检察官的调查时,被中岛检察官偶然发现他与买勋事件有很深的关系,因此被转到

---

<sup>①</sup> 《大阪朝日新闻》,1935年3月4日。

负责买勋事件的金泽检察官那里。<sup>①</sup>

一开始,检察官对增田总裁进行调查的唯一目的是了解与昭和电力事件的相关情况,发觉与买勋事件的关系,则完全是目的以外的偶然。关于昭和电力事件和关于买勋事件的审讯,完全是两个独立的系列的系列,在这两个系列之间形成了一种完全没有被视为目的的新的积极偶然。再来举一个例子。1934年9月10日,东京广播电台播放的综艺节目都是从大阪广播电台转播的,当天的报纸称那是“偶然的节目”,让我们先来看一看是什么情况。

今天中午的《独唱与管弦乐》,晚上的《义太夫》以及落语等综艺节目都是转播大阪广播电台的,今天东京广播电台像是“停业休息”,这完全是**偶然**。东京广播电台负责人说那是专业编委定的,他们也没有办法,并对出现这种情况的原委进行了说明:“今天这样的综艺节目编排,在东京广播电台完全没有先例。为什么会出现这种不正常的情况呢?广播协会改组以来,各台的节目编排由每月一次的广播节目编排委员会提前一个月决定。在决定今天的节目时,原来计划从晚上八点起从文乐剧场现场直播《义太夫》,但由于现场直播的时间不确定,于是决定其后的演艺节目也转播大阪广播电台的。中午则是因为想播放轻音乐,便安排了《独唱与管弦乐》。碰巧那也是大阪广播电台的节目,纯属**偶然**。也就是说,编委会并不是没有考虑用自己的节目,而是因为主要考虑到节目的种类,因而带来了这样的结果。因此,有人指责节目编委会失职。”有人说:“如果是地方台的话也就罢了。东京台作为总台,简直有损体面。”对此,节目编委会干事长解释说:“综艺节目全部用大阪台的,这完全是**偶然**。当然,今后我们会注意不

<sup>①</sup> 《大阪朝日新闻》,1929年9月27日。

再发生类似事情。”<sup>①</sup>

按照这种说法,晚间的戏剧节目《义太夫》和落语用的是大阪台的,那是因为转播时间不确定所致,不存在任何偶然。中午的综艺节目《独唱与管弦乐》也是大阪台的节目,那是偶然。之所以说那是偶然,是因为就中午的综艺节目而言,编委会只把播放节目的种类纳入目的系列之中,目的中不包含使用大阪台节目这一点。晚间的综艺节目使用大阪台的,这样一种目的系列与白天的综艺节目选择《独唱与管弦乐》这样的目的系列虽然是由同一编委会决定的,但由于那构成两个独立的系列,所以出现了没有预料到的偶然。

#### (八) 无目的的目的

在目的的积极偶然中,被积极看到的是什么呢? 那是指虽不是目的,但足以成为目的的东西。在目的的积极偶然当中,特别是一种“无目的的目的”常常产生很大的影响。借用柏格森的话来说,那里似乎有“善灵”(un bon génie)或者“恶灵”(un mauvais génie)在起作用。<sup>②</sup> 拿前文中康德拉特科少将的阵亡来说,让人觉得对于我军而言那是善灵所确定的目标,而对于俄军而言则是恶灵所确定的目标。另外,就广播节目的例子来看,对于东京广播电台而言像是恶灵的目的的行为,而对于大阪广播电台而言则像是善灵的目的的行为。当然,即使在目的的消极偶然中,既然主张目的的非存在,那么就有某种“无目的的目的”,而“无目的”特别强调目的的非存在。不过,在那种情况下,只要所有重点都被置于对目的的非存在的把握方面,那么目的的偶然就会在消极性中体现出来。相反,在目的的积极偶然中,“无目的的目的”的存在被特别积极强调,被看到。换言之,在“无目的的一目的”这样的上下分枝

① 《东京朝日新闻》,1934年9月10日。

② Bergson, *L'Évolution créatrice*, 25<sup>e</sup> éd., p. 254; *Les deux sources de la morale et de la religion*, 7<sup>e</sup> éd., pp. 152 - 157.



构造中,目的的消极偶然特别强调上项,而目的的积极偶然则把重点放在下项上。

报纸上刊登过以下报道:

受无敌舰队五十铃号舰长邀请,第一电影公司明星女演员山田五十铃于19日参观了停泊在大阪港的巡洋舰五十铃,受到山田舰长等青年军官的欢迎,女演员山田深受感动。20日在大阪城东练兵场举行的海军阅兵仪式上,由山田五十铃舰长指挥的第一舰队陆战队展示了威武雄壮的军威,女演员山田通过广播仔细了解了活动现场的情况。当天下午,女演员山田向舰长呈交了感谢信,对前一天受到款待表示感谢,并赠送了亲自签名的与山田舰长在舰艇上的合影。她自己也把照片放大挂在家中,永远纪念这一奇缘。<sup>①</sup>

在这种情况下,山田上校被任命为巡洋舰五十铃的舰长的动机并非试图将山田与五十铃相结合。但山田这个姓和五十铃这个名字结合,出现了与女演员山田五十铃同名同姓的情况,这显然是目的的偶然,具有“无目的的目的”。如果没有山田五十铃这名女演员的话,山田上校担任五十铃号舰长这种偶然性不会引起太大的注意。女演员山田五十铃的存在就像一个音箱发出了很大的声音。可以说,积极强调“无目的的目的”,并对之进行把握,这是目的的积极偶然的本质之所在。

由于强调“无目的的目的”,偶然变得有些不像偶然,开始采取自我否定的构造。

美国试图通过银借款的问题来挽救银价,对此国内也有人响应,陷入了无法通过进口白银来动摇货币制度改革方案的困境。这个时候,由于瑞茨曼的怂恿,财政部索尔塔与交通部长阿斯出面了。他们说那是为了防止南京政府分裂,因而

<sup>①</sup> 《大阪朝日新闻》,1934年9月21日。

借款计划保持统一，这一考虑未尝不可。在阿斯抵达首都后第二天，索尔塔抵达的前两天，银借款的共鸣者胡汉民下台了，这既是偶然，又不是偶然。<sup>①</sup>

武者小路实笃的《其妹》中有这样的内容：“那天去你那里，我觉得不是偶然。”（第三幕）“既是偶然，又不是偶然”，以及“觉得不是偶然”这种说法过于强调“无目的的一目的”的后项，以至于前项几乎不受关注。

心理学家亨利·皮埃隆在论文《偶然论，一个概念的心理学》<sup>②</sup>中，对偶然性的这个方面进行了特别强调。按照他的说法，走在湖畔，在那里看到游船并不能说是偶然，但如果在瞬间突然很想去划船玩，才能说那是“幸福的偶然”。在路上走，猫从前面横穿而过，那并不是偶然，但如果骑自行车的人为了避开汽车而把猫撞死了，那个时候就要憎恨让猫横穿马路的“不幸的偶然”。因此，皮埃隆认为“主观的关心”（intérêt subjectif）在偶然中构成重要契机，强调偶然现象的“主观侧面”（côté subjectif）以及“人的因素”（élément humain）。心理学家的这种观点非常有趣。<sup>③</sup>

另外，认为原因当中微小的差异会在结果中带来很大的差异，这也是一种偶然，这种说法也属于心理学的解释。例如，勒南指出：“偶然在结果中不具有相应的精神原因。”<sup>④</sup>庞加莱也对偶然性进行过论述，他指出：“原因中的差异无法知觉，而结果中的差异对于我们来说十分重大。”<sup>⑤</sup>认为结果比原因更重要，其评价标准主要是目的性。所谓“重大结果”常常就是“无目的的目的”。勒南列举了“古斯塔夫·阿道夫在吕岑被炮弹击中”，庞加莱列举了“令人不寒而栗的灾害”这些例子。对照这些事例也可以明显地看出上述问题。勒南特别说“精神的”，庞加莱

① 《大阪朝日新闻》，1931年6月12日。

② Henri Piéron, *Essai sur le hasard: la psychologie d'un concept.*

③ *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1902, pp. 688 - 691.

④ Ernest Renan, *L'Avenir de la Science*, p. 24.

⑤ H. Poincaré, *Science et Méthode*, p. 71.

说“对于我们来说”，就是因为这样的缘故。

### (九) 故意与偶然

在目的的积极偶然中，当极度强调“无目的的一目的”的后项时，实际上会出现难以区分偶然还是故意的情形。“松平大使与英国首相麦克唐纳之间的日英预备交涉 28 日实现了第三次会晤。……而在美国，史汀生与出渊驻美大使之间正在举行日美预备交涉。史汀生与英国首相一样，向出渊大使提交了书面的个人解决方案。不知是故意还是偶然，美国与英国一样，针对日本所提出的保留七成的要求，希望日本明确舰船的数量。”<sup>①</sup>夏目漱石的《心》之中也有这样的内容：“夫人极少外出，偶尔出门的时候，也从来没有让我和小姐两人单独留在屋里的时间，我不知道那是偶然还是故意。”

识别故意与偶然，那作为明确法律责任之所在的事情，在犯罪是否成立上具有决定性的意义。《尚书·康诰篇》中有这样的内容。“王曰：呜呼！封，敬明乃罚。人有小罪，非眚，乃惟终自作不典，式尔，有厥罪小，乃不可不杀。乃有大罪，非终，乃惟眚灾，适尔，既道极厥辜，时乃不可杀。”“适”是偶然的意思，与“终”即故意的行动形成对照，这就是目的的偶然。在法律上特别成为问题的偶然性是目的的积极偶然。有犯罪动机，也就是故意，犯罪才能充分成立。《刑法》第 38 条规定：“没有犯罪意图的行为不受处罚”，只有在目的的必然性的领域犯罪才得以成立。所谓的“过失”是目的的积极偶然。关于过失，曾经有过这样的说明：“过失的关键在于疏忽。在这一点上，要将之与偶然的事实（不可抗力）区分开来。”<sup>②</sup>但是，偶然是一个上位概念，能包含某种过失以及不可抗力。没有理由在狭义上去特别理解偶然，将之与不可抗力同等对待。过失与不可抗力的差异在于，前者能排除偶然，而后者不能。从量

① 《大阪朝日新闻》，1929 年 12 月 2 日。

② 牧野英一：《日本刑法修订版》，178 页。

化的角度来看,过失中的偶然性小,而不可抗力中偶然性大。偶然性的程度高低决定两者差异的大小。猎手发射子弹,没有击中鹿,而是击中了附近的樵夫。在这种情况下,当然不存在不可抗力,而是存在疏忽。如果是因为疏忽,那么过失就得以成立,而不是犯罪。然而,即使说那不是不可抗力,也不能说不是偶然。猎人意志活动的目的的必然性将猎人与鹿联系起来。子弹意外地击中樵夫,这对目的的必然性而言构成目的的积极偶然。《刑法》第38条第1项的附言中有“但若法律有特别规定则不在此限”这样的内容。所以,规定对过失杀伤以及其他场合的过失进行处罚,是因为针对不幸的偶然,强调偶然能够排除,以及偶然性的程度极小这一点,以追究疏忽的责任。目的的积极偶然意味着不可抗力,因此与犯罪没有任何关系。比如,下面这种情况就是如此。“因为不可预见的偶然事件,形成偶然的因果关联。在刑法上,不将该结果归结为意志活动。例如,负轻伤的人在被送往医院治疗的途中遇到暴风雨,被倒下的物体砸死。又例如,在住院时遇到火灾被烧死。在这些情况下,不能认定伤病者被砸死、烧死,这些在法律上存在因果的关系。”<sup>①</sup>在甲故意对乙施加暴行的情况下,乙在被送往医院的途中被砸死,在住院的时被烧死,这对于甲的犯罪意图活动目的的必然而言,作为“冲突的偶然事件”构成目的的积极的偶然性。“偶然事件的冲突”以及“过失”与犯罪完全没有关系,或者作为所谓过失犯受到相应的惩罚,因为只有通过目的的积极的偶然性才能勉强判断犯罪是否成立的问题。与之相反,在目的的必然性方面,虽然有犯罪的意图,但因为偶然的障碍而未能完成犯罪,那种情况属于“障碍未遂”。当然,原则上与已遂同等对待。“因为偶然的事情犯罪未能实施,法院根据事实行为的情况,有权按规定进行制裁。”<sup>②</sup>很显然,作为障碍碰巧起作用的事件对于犯罪意图的目的的必然而言,是目的的积极偶然。因此,这种犯罪未

① 泉二新熊:《日本刑法论》,总论,306页。

② 牧野英一:《日本刑法修订版》,277—278页。

必会被减刑。

在法律上存在问题的偶然是目的的积极偶然,这一点就赌博以及彩票的犯罪理论而言,也是十分明显的。《刑法》第85条规定,“以偶然的输赢进行赌博者”要遭到处罚,而之所以要处罚“赌博以及彩票行为,因为那在风俗上放纵侥幸心,麻痹健全的经济思想,甚至有可能对国民经济的功能造成障碍。那种行为之所以违法,是因为所有财产得失都应该有正当的理由,如果单单因为偶然的原因,那违背经济社会的正义的理念”<sup>①</sup>。针对经济的意志活动的目的的必然性,赌博以及彩票构成了目的的积极偶然,限于这一点而言,那被视为危害国民经济功能的行为而受到法律的禁止。关于“偶然的输赢”的概念,只有通过后文中论述的选言的概念才能从根本上理解。在法律所关注的范围内,不妨使用目的的积极偶然的概念。总而言之,目的的积极偶然属于法律上偶然的层面,由于其“无目的的目的”而与“故意”在外表上有些相似。

#### (十) 偶然与运气

在前文中提到,由于“无目的的目的”,目的的积极偶然能够呈现与“故意”难以辨认的样态。亚里士多德的“偶然”(αὐτόματου)与“运气”(τύχη)的区别可以从这一点来理解。

柏拉图还没有区分这一点,他将“因为运气(τύχη)”与“因为偶然(ἀπὸ τοῦ αὐτομάτου)”在完全相同的意义上来使用。例如,他在《普罗塔哥拉》中主张,正义这种道德“既不是自然,也不是偶然形成的”(οὐ φύσει οὐδ' ἀπὸ τοῦ αὐτομάτου),而是教育的结果,其拥有者通过努力而具备这种道德。与之相反,像丑恶、矮小、虚弱这些缺点以及与之相反的优点是“自然或者偶然(φύσει ἢ τύχη)”<sup>②</sup>的结果。在这里,自然与偶然构成一组,出现了两次。在说到“因为偶然”时,另一方面又说“因

① 小野清一郎:《刑法讲义》,460页。

② Platon, *Protagoras*, 323 d.

为运气”。也就是说，他将两者以完全相同的意思在使用。

而亚里士多德在《物理学》中对偶然与运气进行了区分。他认为两者的共通点在于属于目的领域的事象并不是以事实上的结果为目的而发生的，而是因为有其他原因（动力因或者目的因）。换言之，两者都是属于目的领域的事象的“偶然原因”（αἰτία κατὰ συμβεβηκός）。“偶然原因”是指与真正的原因结果或者目的手段的体系没有任何必然关系的单纯的“无目的的目的”，是指事实上的事象的单纯的“无目的的目的”。这种“无目的的目的”针对那种情况下存在的真正的因果必然或者目的的必然而言，具有与本质相对的偶然属性的偶然性（συμβεβηκός）。正因为如此，才被称为“偶然原因”。例如，雕刻家是石像形成的原因。白人或者音乐家是“偶然原因”。雕刻家是本质原因，而白人或者音乐家则只具有作为偶然属性的偶然性。碰巧雕刻家是白人，或者具有音乐家的才能。因此，白人或者音乐家是石像形成的“偶然原因”。总而言之，偶然与运气都作为属于目的领域的事象的“偶然原因”，只具有“无目的的目的”。两者的共同点其实也是对目的的必然性的否定，也就是说两者都是目的的偶然。<sup>①</sup>

那么，两者的差异又何在呢？运气是偶然的事象，那是指“意图”（προαίρεσις）与能够行动的事物形成关联的情况，而偶然不属于那种情况也是有效的概念。也就是说，偶然是在外延上包含运气的上位概念。运气是偶然，但偶然未必是运气。因此，动物、无生物也都具有偶然，但运气则只限于具有目的的意图者。也就是说，运气是通过“幸运（εὐτυχία）”与“幸福（εὐδατυμεία）”这两个概念的媒介作用与“行为（πρᾶξις）”联系在一起，属于实践领域。因此，不具有意图的无生物以及动物、婴幼儿没有运气可言。<sup>②</sup> 换言之，在运气中，是否“故意”有可能成为实际问题，而在偶然中，本质上不会出现这种问题。

① Aristoteles, *Physica*, II, 5.

② l. c. II, 6.

亚里士多德在《物理学》中所举的运气的事例如下：甲到某地去，并不是为了收款。然而，他碰巧收到了款。收款这件事情没有包含在甲去该场所的目的之中。收款是“偶然原因”，即“无目的的目的”。这个运气的例子，限于与有意图的行为的关联而言，是故意还是偶然这一点有可能成为问题。也可以认为，甲是为了收款而故意到那个地方去。

亚里士多德举出了四个偶然性的例子。第一个例子是三脚椅子从高处落下，脚竖立，能坐人；第二个例子是石头落下砸在人的身上；第三个例子是马跑过来，因而躲过了一劫。三脚椅从高处落下，三只脚都竖立，那只是因果的必然，能坐人那不是三脚椅落下的目的。同样道理，石头落到一定的场所，那是因果的必然，石头砸到人身上，不是石头落下的目的。又同样道理，马跑过来是因果的必然，躲过一劫不可能是马过来的目的。三脚椅、石头、马都不是因为有意图才有那样的行为，因此那是偶然的事例。另外，由于三脚椅、石头、马的性质使它们不可能带有目的，因此“无目的的目的”完全不会被解读为“故意”。从这三个例子也可以用来说明后面的因果的积极偶然，对这一点在后文中还将进行论述。

关于偶然的第四个例子，便是某种事物违背自然(παρὰ φύσιν)而发生的情况。依照目的观，假定目的的必然支配着自然界，作为反自然的现象，目的未能实现。这一点已经在目的的消极偶然中作为“反目的”的情形进行过论述。如前所述，即便是在目的的消极偶然中，只要主张目的的非存在，那么就潜藏着某种“无目的的目的”，消极的偶然与积极的偶然最终难以区分。第四个事例虽然与自然目的相关，但与通过意图便能付诸行动的实践的人无关。“故意”将反目的作为目的，一般不会有这种事情，这也是偶然之所以成为偶然的缘故。不过，第四个事例与前面三个事例相比较，被否定的目的的应有状态完全不同。在前面的例子中，“坐”、“砸人”、“躲过一劫”这些目的被否定，这些目的处于因果系列以外(ἔξω)的位置。而在第四个事例中，应该实现的目的被自然所否定，那个目的处于自然的因果系列以内(ἐντός)的位置。在前三

个事例中,断定不存在不该存在的东西,而在第四个事例中,断定不存在该存在的东西,并以这种方式来指出反目的性。但总而言之,只要不存在“故意”的意图的可能性,那么就都是偶然的例子。

另外,就偶然与运气而言,著名的亚里士多德注释者亚历山大·阿佛洛狄西亚举例说,跑掉的马碰巧遇见主人,那对马来说是偶然,而对主人来说则是幸运。在马身上,“无目的的目的”不可能被“故意”所替换,但在主人身上则有可能。是否存在“故意”的可能性,是区别幸运还是偶然的关键点。因此,只要幸运与偶然两者都与目的性相关,那么其目的性在实践领域是否具有通过意图来被假定的可能性,这是相当重要的差异。

下面想就 *αὐτόματου* 与 *τύχη* 这两个词的翻译稍微进行说明。在拉丁语中, *αὐτόματου* 与 *casus* 对应, *τύχη* 与 *fortuna* 对应。还可以将 *αὐτόματου* 直译为 *per se vanum*。 *per se* 是 *αὐτὸ* (自然而然) 的意思, *vanum* 则是 *μάτηρ* (无由) 的意思。亚里士多德认为 *τύχη* 的结果很好的话就是幸运 (*εὐτυχία*), 结果很糟糕的话则是不幸 (*δυστυχία*)<sup>①</sup>。在拉丁语中,将 *τύχη* 翻译成 *fortuna*。

在近代的语言中,翻译也不一致,大致有三种不同的方针。(1) 将拉丁语的译词 *casus* 和 *fortuna* 直接变成近代语。阿默兰便是如此,他将 *αὐτόματου* 翻译 *hasard*, 将 *τύχη* 翻译成 *fortune*。<sup>②</sup> 威克斯蒂德和孔佛德也将 *αὐτόματου* 翻译成 *chance*, 将 *τύχη* 翻译成 *fortune* 或者 *luck*。<sup>③</sup> *hasard* 与 *chance* 都是以 *casus* 为语源。(2) 将希腊语直接译成近代语。米约将 *αὐτόματου* 翻译成 *spontané*, 将 *τύχη* 翻译成

① Aristoteles, *Physica*, II. 5, 197<sup>a</sup>.

② Aristoteles, *Physique*, II, Traduction et Commentaire per O. Hemelin.

③ P. H. Wicksteed 和 F. M. Cornford 英译亚里士多德《物理学》。



hasard。<sup>①</sup> 贡珀茨也将 αὐτόματου 翻译成 das Spontane, 将 τύχη 翻译成 Zufall。<sup>②</sup> 哈迪与盖伊也是一样, 他们将 αὐτόματου 翻译成 spontaneity, 将 τύχη 翻译成 chance。<sup>③</sup> 不过, 需要关注的是, 在将拉丁语译词变成近代语, 以及直接将希腊语译成近代语的情况下, 会出现译词的颠倒。前一种方法用 hasard、Zufall、chance 与 αὐτόματου 对应, 后一种方法则将之与 τύχη 对应。从希腊语直接翻译成近代语一般比较贴切。但在翻译 αὐτόματου 时, 重点放在 αὐτὸ(自然而然)上, 并翻译成“自发地”, 而忽略 μὰτην(无由), 这一点不太合适。只要 μὰτην 这个词表示偶然性明显呈现的状况, 那么就不应该忽略。(3) 从希腊语进行严格的直译。普兰特尔将 τύχη 翻译成 Zufall, 将 αὐτόματου 翻译成 das grundlos von selbst Eintretende。<sup>④</sup> 这样的直译把原文所包含的各种契机都保留下来了, 且不谈翻译的巧拙, 就词语的哲学内容来说, 这是最佳的翻译。普兰特尔自己也讲述了这样来直译的必要性。<sup>⑤</sup> 如前所述, 在拉丁语中也直译为 per se vanum。通过直译, 可以将 αὐτόματου 被译成“自发性”而遭到轻视的另外一半意思重现出来。

### (十一) 从目的的偶然到因果的偶然

上文对目的的偶然性进行了论述。然而, 如果从狭义的因果关系的角度来看待目的领域的这种偶然性, 可知那是作为某种原因的结果而产生的, 应该说具有因果的必然性。就作为“无目的”的目的的消极偶然而言, 有人认为人类是因为偶然才来到这个地球上, 这与主张人类

① G. Milhaud, *Le hazard chez Aristote et chez Cournot, Études sur la Pensée Scientifique*, pp. 137 - 158.

② Gomperz, *Griechische Denker*, III, Aristoteles und seine Nachfolger, Kap. X, Von Zufall und Nortwendigkeit.

③ R. P. Hardie 和 R. K. Gaye 所英译亚里士多德《物理学》。

④ Aristoteles' *Acht Bücher Physik*, Griechisch und Deutsch herausgegeben von C. Prantl, 1854.

⑤ *ibid.*, S. 483 - 484.

是因为运动的规律而必然形成的机械主义的观点正好相反。就作为“反目的”的目的的消极偶然而言,智力障碍是因为大脑组织,特别是遗传细胞中存在某种原因。花有八瓣,那是因为寄生菌或者虫类的刺激作用以及花对其做出反应所带来的结果。就目的的积极偶然而言,挖地寻宝,那是由于物品有惰性,在不透明的土壤中静止不动。因此,人要通过铁锹等机械的作用以及人力将土挖开。另外,将尿液高温蒸发,可以获得磷,那是因为生理燃烧的最终产物尿液当中含有磷酸盐,加热使其产生化学反应。调查昭和电力事件时,碰巧发现与买勋事件有关联,那是因为接受调查的人的人品以及社会处境有问题。像这样,目的的偶然采取与直言的偶然相同的方向,被还原为因果的必然,至少被还原为狭义的因果性的问题。

## (十二) 因果的消极偶然

在因果性的视域,残留着因果的偶然的问题。因果的消极偶然消极地看到因果的必然的非存在,首先让我们就因果的消极偶然进行论述。原子论者伊壁鸠鲁认为,原子本来的运动是自上而下的垂直运动,并主张有原子会无缘无故地(ἀναίτιως)自然地(sponte)从垂直线稍许偏离。卢克莱修将这种从垂直稍许偏离的状况称为“倾斜”(clinamen)。他指出:“精神在各自进行活动时,并不会因为内在必然性而被束缚并忍受磨难。那是因为原体具有由空间时间所决定的微小(exiguum)倾斜(clinamen)。”<sup>①</sup>伊壁鸠鲁学派的非决定论是针对斯多葛学派的决定论提出来的,那与德漠克利特的原子论在决定性这个问题上体现出完全相反的性质。倾斜(clinamen)其实是因果的消极偶然的典型。这种意义上的因果的偶然无非就是自发性。另外,正如“没有主君”<sup>②</sup>这句话所体现的那样,那意味着自由。

① Lucretius, *De rerum natura* II. 289 - 293.

② Diogenes Laertions, X. 133.

因果的消极偶然可以意味自由,这一点值得注意。“这种在一定条件下无阻碍地享用偶然性的权利,迄今一直被称为个人的自由。”<sup>①</sup>另外,田边元指出:“科学社会主义的辩证唯物主义将排斥所有目的论观点的自然科学的方法视为构成概念的唯一原理,并无视历史精神科学概念的典型性,试图用形式的理解来替代秩序概念的构成。这种唯物论消除了反省判断普遍性成立的余地。而反省判断可以让辩证法的逻辑限制原理成为目的论。这种辩证法排除了自由或者偶然性存在的余地,不免仅以必然的辩证法逻辑来建构历史。这样形成的辩证法运动的世界其实无非就是一种自然,其特殊性堕落为规律概念的一个实例的特殊性,无法从独特的个性来要求历史认识的对象。”<sup>②</sup>另外,田边元还指出:“辩证法将精神生活化为逻辑的必然,那只有在现实优先的状态下才能正当进行。反过来说,因为无法将现实的一切规定适用于尚未发生的将来,所以那里应该存在针对辩证法的偶然。作为充实这种消极残留的东西而出现的积极内容,那便是自由。”<sup>③</sup>

因果的偶然意味着非决定的自发性时,日语用“自然而然”来表示;而在指与目的的必然相结合的自由时,则用“自发”来表示。“今自爱寒舍草庐一间。自上京,乞食以为耻,然居此处,则怜他处俗尘之人。”<sup>④</sup>另外,“自”(自然而然,自发)这个词意味着“自然”,然而在结果上还会与因果的偶然对立。但是,只要那有一半目的的偶然的意思,那么就应该认为表现了自然与偶然的合体。《理想》特辑所载《人生观的哲学》(242页)一文中所使用的就是这里所说的意思,亦即作为“自然”与因果的偶然相对立的意思,使用了“自然而然”这个词。《源氏物语·帚木》中有这样的内容:“我的意思是:不必特地钻研学问,只要是略有才

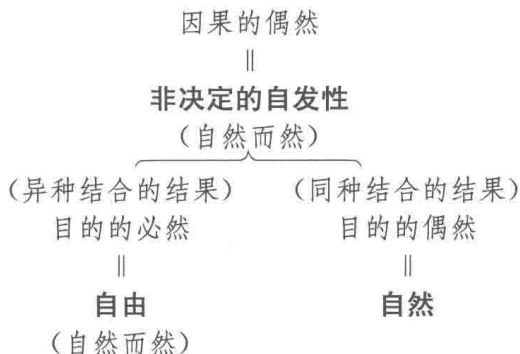
① 译者注:中译文引自《马克思恩格斯全集》第3卷,人民出版社,2002年,85页。

② 田边元:《黑格尔哲学与辩证法》,383—384页。

③ 田边元:《黑格尔哲学与辩证法》,278页。

④ 鸭长明:《方丈记》。

能的人,耳闻目见,也自然会学得许多知识。譬如有的女子,汉字写得十分流利。写给女朋友的信,其实不须如此,她却一定要写一半以上的汉字,教人看了想道:‘讨厌啊!这个人没有这个毛病才好!’写的人自己也许不觉得,但在别人读来,发音佶屈聱牙,真有矫揉造作之感。这种人在上流社会中也多得很。”<sup>①</sup>这里的“自然”与柏拉图将自然与偶然视为同一类是同样道理。总而言之,作为因果的偶然的“自然而然”的非决定的自发性因为异种结合而转向目的必然的方向,成为“自然而然”所拥有的自由,又通过与之相反的同种结合而转向目的偶然的方向,并成为“自然”。像这样,自由与自然呈现完全对立的状态。<sup>②</sup>



黑格尔对自由(Freiheit)与恣意(Willkür)进行了区分。他将目的的必然性被高度强调的“自发”视为“自由”,而将“自然而然”所具有的因果的偶然性和“自然”所具有的目的的偶然性的同种结合称为“恣意”。在黑格尔看来,意志以恣意的形态将偶然的事物仅作为被扬弃的这种契机在自己当中拥有。恣意是偶然形态中的意志,而自由则是必然形态中的意志。在说到意志的自由时,往往只考虑到恣意。恣意作为决定一项或者其他的能力,当然是自由意志的本质契机。然而,那并不是自由本身,而只是形式上的自由。真正自由的意志,是要扬弃因果的偶然性,而藏在自己心中。作为目的必然性将自己的内容作为自

① 译者注:丰子恺译《源氏物语》,人民文学出版社,1980年。

② 译者注:此处省略平贺源内种植人参的例子。

己的东西明确形成自觉。与之相反,停留在恣意阶段的意志,即使在内容上自我决定为真正的、正确的东西,但只要自己情愿,对其他也可以进行自我决定。因此,并没有从无内容的空虚中脱离出来。黑格尔这样将作为“自发”的自由所拥有的目的的必然性与作为“自然而然”的恣意所拥有的因果的偶然性对立起来,进而指出恣意具有目的的偶然性,因而在这一点上包含矛盾,使恣意与自由的对立尖锐化了。在恣意中,形式与内容是分离的。恣意在形式上具有因果的偶然性,而在内容上则具有目的的偶然性,以及作为其反面的因果的必然性。在这一点上,那是自我矛盾的。只要恣意的内容是被给予的,那么它就不是在意志内自发形成基础的东西,而是由外部情况自然形成基础的东西。就这样的内容而言,自由只以选择的形式成立,这种形式上的自由只不过是想象中的自由。仔细分析便会发现:意志不是自我决定为甲,而是乙,其原因不在于它自身,而在于意志作为所与构成所发现内容之基础的外在性。作为恣意的因果的偶然性的“自然而然”只要与目的的偶然结合,就只不过是“自然”的因果的必然。被认为是因果的偶然的東西,经过分析被视为因果的必然。因此,恣意中包含矛盾。黑格尔认为处于意志的低级阶段的恣意必须在高级阶段自由展开。<sup>①</sup>

我们可以将自由的概念分为消极的自由和积极的自由这两种来思考。这样的话,消极的自由相当于作为因果的偶然的非决定性、自发性,而积极的自由相当于作为目的的必然的黑格尔所谓的自由。尼古拉·哈特曼关于式样性的研究表明,消极的自由是进行一种或者其他行动的可能性,是超越必然性的可能性的优势。然而,由于道德的本质是当为,那具有超越可能性的必然性的优势。因此,受当为制约的活动在消极意义上不能说是自由,在积极意义上则可以说是自由。消极的自由是“可能性的自由”(Freiheit der Möglichkeit),即“源自必然性的自由”(Freiheit „von“ der Notwendigkeit)。而积极的自由作为“源自可

<sup>①</sup> Hegel, *Encyklopädie*, hrsg. v. Bolland, 1906, § 145. Zusatz, S. 194.

能性的自由”(Freiheit „von“ der Möglichkeit)必须是“必然性的自由”(Freiheit der Notwendigkeit)。必然性的自由是必然性自由奔放的状态。因此,就到达了“自由的必然性”(freie Notwendigkeit)这种悖论的概念。<sup>①</sup>哈特曼所说的“自由的必然性”作为目的的必然性是积极的自由。因果的偶然性作为非决定的自发性构成消极的自由的概念。

另外,在东洋思想中,自由与自然并不是彼此乖离对立,而是呈现融为一体的倾向。或许可以将“自发”所具有的目的的必然性与“自然”所具有的因果的必然性视为被自发性所扬弃的阶段。这一点当中包含饶有趣味的问题,不过现在不宜对此进行论述。关于这一点请参见安倍能成富于启发性的论文。<sup>②</sup>

以上简单探讨了作为非决定的自发性的因果的偶然一方面在积极意义上是自由,另一方面针对自然是一种关系这些问题。其结果是,不可否认在精神哲学领域,存在一种用目的的必然性的概念置换因果的偶然性概念这样的倾向。然而,如果目的的必然性在根源上并非必须依赖因果的偶然性则没有意义。因果的偶然必须是目的的必然的出发点。换言之,作为非决定性、自发性的消极的自由,它构成作为决定性、必然性的积极的自由所不可缺少的条件。不仅如此,如果将作为目的的必然的积极的自由理解为“从障碍中解放出来”的话,甚至从自由意识的发生过程来看反而具有消极意义,作为绝对自发性的消极的自由具有积极意义。天野贞祐在《人格与自由》一文中阐明了这一点。

我们拥有自由的意识这一经验过程是从消极面开始的。在有障碍的地方我们才认识到自由。如果没有任何障碍,也不会产生自由这种意识。因此,自由被理解为从障碍中解放出来。自由这个词本来具有这种消极意义。……而且,人类

<sup>①</sup> N. Hartmann, Logische und ontologische Wirklichkeit, *Kantstudien*, XX, S. 23 - 24; *Ethik*, 1926, S. 587 - 589.

<sup>②</sup> 安倍能成:《关于自然》,见《理想》第17号。

的行为被认为是基于意志,虽然带来束缚的障碍多种多样,但被束缚的东西总是归结到意志。在意志没有受到束缚时,人是自由的。在这里,自由的意义转向积极的一面,因为人对于一种行为既可以有意识,也可以不去意识。然而,自由的意义并不会因此改变。因为消极意义也是以积极意义为依据。说从障碍中解放出来是自由,但被解放的状态并不是自由,因为解放了,既可以服从障碍,也可以不服从,这种作用的可能性才是自由。<sup>①</sup>

前文对精神哲学领域的因果的偶然性的重要作用进行了论述。另一方面,不可否认在自然科学领域,通过因果的必然性概念来排除因果的偶然性概念这是一种大致的倾向。即便偶尔出现偶然误差、偶然发生、偶然变异等概念,但那些很快就会被因果的必然性所征服。这些概念原本是在与因果的偶然性的关联中形成的。也就是说,偶然误差与数量测定误差的原因相关,偶然发生与生物发生的原因相关,偶然变异与遗传质发生变化的原因相关,不论在何种意义上都会遇到偶然性。针对上述三种偶然的情形,都是以必然性置换偶然性。具体来说,针对偶然误差通过决定适合测定因果规律的数量,针对偶然发生以化学合成的方式使无机物与有机物的界限接近,针对偶然变异利用放射线等实验来确定变异的原因。不妨认为自然科学的抱负正存在于这一点。

自然科学以因果的必然性作为最终理念,而如果精神哲学作为目的的必然性不可缺少的条件而要求因果的偶然性的话,那么围绕因果的偶然的概念展开重大的哲学问题,则是理所当然的。

因果的偶然在严格意义上是否存在,不论对于自然科学家还是哲学家,都是终极的问题。布特鲁认为存在因果的偶然。在他看来,因果

---

<sup>①</sup> 天野贞祐:《人格与自由》,岩波哲学讲座,第4页,另外,请参照38页。此外,书中就“与可想界的理解”的关联,充满哲学热情地对人格的自由进行了论述。

规律作为抽象的事物能成为科学的实际概率,但在其具体的现实世界中,严格来说是不可运用的。所有计量只是近似的,想要达到绝对精密,那在原理上是不可能的。通过实验来证明的做法归根结底就是尽可能将各种现象的可测要素的值压缩在相接近的极限与极限之间。我们所能看到的,只不过是盛放了物体的容器,而不是物体本身。像这样,超越了我们的粗略测定方法效力范围的程度极小的非决定性能够内在于各种现象之中。这就是作为因果的必然的非存在的因果的偶然(contingence)。像这样,布特鲁试图通过偶然的概念来给由梅纳·德比朗、菲利克斯·拉维松所倡导的“自由哲学”赋予根基。另外,在伊壁鸠鲁的非决定论中,因果的偶然和目的的偶然进行同种结合。与之相反,在布特鲁那里,因果的偶然与目的的必然进行异种结合。伊壁鸠鲁一方面承认神的存在,另一方面他又认为诸神住在各种世界(intermundia)的空虚之中,安于自己的幸福,丝毫不干涉世界与人类。然而,布特鲁所谓的“自然规律的偶然性”毕竟依赖宇宙的目的的必然性。<sup>①</sup>布特鲁对“义务形式上的必然性”,亦即“被认为是必然的目的”进行论述,认为在神那里“自由是无限的”,同时还有“实践的必然性”。另外,他还主张“不断的法则”和“特殊的法则”,认为“宇宙的各种形式以及一般规律的阶段组织所显示的偶然性由神的自由说教来说明”。他在卷头引用了亚里士多德《论动物的部分》中的“这里也有神”这句话作为标语,指出在因果的偶然性的背后存在目的的必然性,以此表明他的立场。同时,这也暗示他的思想与托马斯·阿奎那的“必然性以及偶然性的规律”的概念,还有与马勒伯朗士的偶因论比较接近。另外,埃米尔·博雷尔在其著作《偶然》中对因果的偶然进行了肯定。就他关于物理现象的主张来看,他认为一方面“某个全体现象的必然性与部分的各种现象的自由并非互不两立”;另一方面,“关于部分的各种现象,被认为是绝对的决定论也不允许绝对严格地预知全体现象”。总之,很难

<sup>①</sup> Boutroux, *De la contingence des lois de la nature*, 9<sup>e</sup>éd, pp. 155 - 157.



对绝对的决定论表示支持。“因为在宇宙内,不论自由所干预的事情多么小,在有那种干预的宇宙与那种干预被排除的宇宙之间横着一条鸿沟。”<sup>①</sup>

但是,像庞加莱那样主张“我们成了绝对的决定论者”<sup>②</sup>的人大概有不少。把圆锥倒立时,往哪个方向倒下去,看上去那的确是偶然。但决定倒下的方向,一定需要某种原因。也就是说,如果某圆锥不够对称的话,就会朝某一侧稍微倾斜。像这样,不论倾斜有多么小,那种倾斜都会决定圆锥倒下的方向。另外,即使完全对称,但只要有微小的振动,在很短时间也会倾斜。因此,一点点倾斜就会决定圆锥倒下的方向。总而言之,“我们注意不到的细微原因导致我们不得不承认的重大的结果。在那种情况下,我们说那种结果是偶然出现的”<sup>③</sup>。庞加莱试图以康德的方式来调和决定论与自由的关系,将科学领域与道德领域截然区分开来了。他指出:“正如在科学的场合,人不可能作为决定论者来推断一样,在行动的场合,不可能不作为自由人来行动。”<sup>④</sup>

承认微小的非决定性,或者承认非决定性中的微小决定性,在这样的情况下存在关于因果性的非决定论和决定论的论点。问题归结于卢克莱修的 *exiguum*(微小的)这一点。因此,只要布特鲁以及博雷尔所假定的微小非决定性是人无法计量的东西,那么也正如庞加莱所指出的那样,这个问题或许“很难解决”。<sup>⑤</sup>

最近的自然科学对这个问题又是持怎样的态度呢?让我们来引用一下自然科学家的观点。

通常所说的因果规律,即事象必然相继发生的原理,那被视为对自然科学成立而言不可或缺的范畴。因为如果事象之

① Émile Borel, *Le Hasard*, 1920, pp. 290 - 295.

② H. Poincaré, *Science et Méthode*, p. 65.

③ *ibid.*, p. 68.

④ H. Poincaré, *Dernières Pensées*, Paris, Flammarion, 1926, p. 246.

⑤ H. Poincaré, *La Valeur de la Science*, p. 248.

间不存在这种必然关系,那么 we 便无法在那里发现某种规律,确立某种原理。但伴随物理学的发展,即便是针对这个范畴的一些规律、原则的绝对性也渐渐受到质疑了。首先,热现象中的分子运动的偶然性得到认可,因此像热力学的规律那样的东西只不过是这种分子运动的偶然分布状态转移到了概率更大一些的其他状态的结果,那绝不是绝对必然的东西,很显然与之相反的许多偶然性是允许的。但在这种情况下,就每个分子运动的规律来看,那依然被视为遵循必然的力学原理。在热力学中,不是用显微镜来观察,而是对那些变数集合“宏观地”,即运用统计学的方法来进行分析,因此被认为会出现偶然性。但依照最近的原子内部电子量子理论发展的结果,决定这种电子的状态(电子的波动函数)的规律同样不是必然被给予的,而是只以某种偶然的概率体现出来,这一点已经十分明确了。这实在是令人惊讶的新事实。那是与物质的终极要素相关的事项,而且那只能靠偶然性来决定,这一点从根本上颠覆了往昔对物质的根本原理所持有的必然的因果概念。当然,我们也可以这样来理解:与基于热现象中的分子运动的事例进行比较,在这种情况下,在电子状况的偶然性的背后隐藏着某种必然规律,我们只能观察到其统计的结果,但那背后的必然规律,就像在前文中提及过的电子形态以及轨迹一样,毕竟只是某种想象中的东西,那超出了现实经验的领域。因此,在那里我们也能以完全同等的权利来假定对必然规律的否定,例如可以想象宛如电子自己的自由意志那样的事物,因为超出经验领域的那些事实已经不是自然科学研究的对象了。<sup>①</sup>

---

<sup>①</sup> 石原纯:《近代自然科学的超唯物论的倾向》,见《思想》第100号纪念特辑,84—85页。

“如果这里所论述的是物理学最根本的现象,那么我们必须领悟到,偶然性原本就是深深扎根于自然科学之中。”<sup>①</sup>

因果的消极偶然的观念,正如在这里所引用的那样,最近基于所谓不确定性原理,作为量子力学的偶然性得到肯定。因此,呈现出一种倾向,那就是在自然科学领域,主张微小的非决定性的非决定论占据优势。因此,极力主张远大哲学展望的论者也逐渐增加了。<sup>②</sup>但是,不确定性原理未必能得到所有著名自然科学家的认同,而且它与自然科学思维的本质在多大程度上能够相容,多少还存在疑问。<sup>③</sup>也有论者主张这些问题与以往的形而上学(métaphysique = 「超物理学」)不同,属于量子物理的量子上学(métamicrophysique = 「超微物理学」)的领域,<sup>④</sup>事态在哲学领域还不是十分明确。哲学家或许不能把所谓量子力学的偶然性的价值过于夸大。既然处于这样一种事态,那么就因果的消极的偶然而言,还是让我们把所谓是否在“对象领域”存在的问题搁置起来吧。然而,从某种其他意义上来说,关于因果性,难道不存在偶然吗?针对因果的消极偶然,在这里依然有因果的积极偶然的观念。

### (十三) 因果的积极偶然

如前所述,因果的积极偶然是积极地看到两个或者两个以上的事象之间存在因果性以外的关系。例如,瓦从屋顶上掉下来,把在屋檐下滚动的气球划破,我们认为那是偶然。另外,火山爆发时正好是日食,我们也说那是偶然。瓦从屋顶上掉下来,有可能是因为屋顶老化而使瓦松动了,或者是因为刮风使脱落加剧,总之是有某种原因。作为其结

① 石原纯:《自然科学概论》,88页。

② Ed. Le Roy, Ce que la Microphysique apporte ou suggère à la Philosophie, *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1935. pp. 345 - 355.

③ É. Meyerson, *Du cheminement de la Pensée I*, pp. 63 - 64, III, pp. 763 - 765, 768 - 769.

④ G. Bachelard, *Noumène et Microphysique, Recherches philosophiques, I*, pp. 55 - 56.

果,依照落下的规律,瓦掉落到一定的场所。气球最初因为受到轻微的外力,再加上气球的弹性以及地面倾斜凹凸的原因,依照运动的规律,滚动到一定场所来了。我们将因果系列不同的两种事象被置于一定积极关系的情况称为偶然。同样,因为地下的热水化为水蒸气的张力达到一定程度,其结果是依照压力的规律发生火山爆发。太阳被月亮遮挡,结果是依照天文学最简单的规律,太阳出现黑暗现象。一种因果系列与另外一种因果系列完全独立,两个系列之间看不出存在因果关系。两种系列没有因为必然性而联系到一起。这种情况下的偶然存在于一个因果系列与另外因果系列的非必然的相互关联之中。关于见于多数事象之间的同样的关系,我们可以通过以下事例来思考。“让我们来思考一个白球。就像机械依照必然规律进行运动一样,球也依照我们知道的规律在光滑的平板上滚动。如果我们把无数个白球放在一块平板上滚动,那么平板上就会出现我们完全预想不到的白球的种种斑点图案。在每种场合,我们看出何种图案,那完全是偶然。”<sup>①</sup>不过,即使在积极的偶然是存在于两个以上多数事象间的关系的情况下,其基础依然是以两种事象间的关系为原型。这种偶然非常重要。约翰·穆勒也指出:“说因为偶然而出现了某种现象,这种说法是不对的。但是,两种或者两种以上的现象因为偶然而结合,可以说那种事情因为偶然而同时存在,或者一个随着另一个相继出现。也就是说,那些并没有由某种因果性而形成关系。”<sup>②</sup>

这种因果的积极偶然在其主要形态上以直言的偶然和目的的偶然为基础。某一株三叶草长了四片叶子,那可以被视为直言的偶然,这其中具有创伤刺激这种因果的必然性。但是,因果的必然性恐怕进而以因果的积极偶然为依据。也就是说,某株三叶草的叶子在刚长出来时受到创伤,那必须基于遭遇暴风、碰巧被砂石击中了这样的因果的积极

① 石原纯:《神爱偶然》,见 *Serpent*, 1936年6月号,7页。

② J. Stuart Mill, *A System of Logic*, III, ch. XVII, § II 2. New Impression, 1925, p. 345.

偶然。另外,准确率超过90%的天气预报员偶尔预报不准,那种情况也是直言的偶然。以天气的急剧变化、预报员的情绪兴奋这些事实作为因果的必然性。然而,那样的因果的必然性进而在其根基中预想到某种因果的积极偶然。例如可以认为,在不连续的线上,甲乙两股气流偶然交汇,或者交错而过,以这样的因果的积极偶然为基础,天气发生了急剧变化。另外,在预报员的情绪兴奋的根底里潜伏着预报这种行动与引发情绪兴奋的事件偶然结合起来这种因果的积极偶然。“就在前几天也发生了那样的事情。孩子发烧,但碰巧天气预报从八点开始。就在快开始的时候,孩子烧到43度,有可能是白喉。”<sup>①</sup>总而言之,因果的积极偶然构成直言的偶然的基础。另外,在将一般概念视为应该实现的目的时,直言的偶然成为目的的消极偶然<sup>②</sup>。因此,也可以将上述四片叶子的三叶草以及天气预报不准的事例视为目的的消极偶然的例子。不能不考虑到在目的的消极偶然背后有某种因果的积极偶然。在目的的积极偶然中,这一点更加明了。前文曾指出:为了植树而挖坑时,意外地发现了宝物,那是目的的积极偶然。由于植树是唯一的目的,发现宝物是目的的偶然。然而如前所述,目的性与因果性相反,将后来出现的结果作为目的首先确定下来,而将先行于结果的原因作为手段在后面选择。目的手段的关系预想到了原因与结果的关系。然而,在这种情况下,说起在目的性背后存在怎样的因果关系,那一方面由于甲铁锹的机械作用的原因宝物被埋在地下,另一方面由于乙铁锹的机械作用土被挖开了。在这里存在两种独立的因果系列,而且那两种因果系列碰巧被置于一种关系之中。总之,在目的的积极偶然的根底中潜藏着因果的积极偶然。

然而,这里有一个值得关注的现象。在上文中曾经指出:目的的偶然伴随“无目的的一目的”,在目的的消极偶然中,前半部分“无目的”被

---

① 藤原咲平:《天文以及气象的故事》,58页。

② 同上,75—76页。

强调,在目的的积极偶然中其后半部分的“目的”被强调。然而,目的的偶然的这种性质也反映到因果的积极偶然之中。因此,因果的积极偶然也具有一种假想的“无目的的目的”。人们觉得在瓦从屋顶上掉下来把气球划破这样的事实当中似乎隐藏着某种神秘的搞恶作剧的目的,火山爆发与日食同时发生的事情当中潜伏着某种神秘的目的。然而,那些全都不过是通过一种移情作用,将目的的偶然的“无目的的目的”投射到因果的积极偶然而已。因此,这样看来,也可以断定亚里士多德的“偶然”与“幸运”的区别在于因果的积极偶然与目的的积极偶然的区别。

#### (十四) 复合的偶然

有时各种偶然相结合会构成复合的偶然。例如,去赌博的人在路上碰巧看到了四片叶子的三叶草,这种情况就是复合的偶然。四片叶子的三叶草本身是直言的偶然;去赌博的人在途中碰巧发现了被视为幸运象征的四片叶子的三叶草,那是目的的积极偶然。在前文中曾经指出:直言的偶然以及目的的偶然的根底里潜藏着因果的积极偶然。在这里,直言的偶然与目的的积极偶然呈现复合的状态。让我们再举一个例子:“牌号为 1564 的车子撞了人,驾驶员面色苍白,要求更换车牌号。”<sup>①</sup>以前有过这样的报道,这种情况也就是复合的偶然。由于 1564 在日语中与“杀人”谐音,音韵关系使理由的积极偶然得以成立。这种“不同寻常”的车牌号的汽车碰巧撞了人,这是目的的积极偶然。由于理由的积极偶然与目的的积极偶然呈现复合状况,偶然性得到强调。

值得注意的是,复合的偶然的复合性的基础本身是由偶然性形成的。在三叶草的例子中,四片叶子这样的直言的偶然与想发现它这一目的的偶然之间存在着一种偶然性。也就是说,四片叶子的三叶草是

<sup>①</sup> 《大阪朝日新闻》,1935年4月19日。

幸运的象征,发现了它的人是去赌博的祈求幸运的人。这种偶然性构成复合性的基础。在交通事故的事例中,基于谐音关系的理由的积极偶然与意外撞人这种目的的积极偶然之间存在一种积极的偶然性。那就是车牌号的发音与“杀人”相近,正好挂那种车牌号的车撞了人。只有存在偶然性,才能使其真正意义上的复合偶然得以成立。另外,关于相继发生的偶然的复合性,将在后文中进行论述。

### (十五) 假言的积极偶然的一般性质

在上文中,我们将三种假言的偶然各分为消极的偶然和积极的偶然两种进行了考察。所谓消极偶然是指就一个事象而言,缺乏假言的前项(理由、原因、目的)这一点被积极把握的情况。积极偶然是指在两种或者两种以上的事象之间,假言关系以外的关系被积极看到的情况。因为消极偶然是就一种事象而言,前项的缺乏先被把握,所以在这个意义上可以称之为**绝对偶然**。因为积极偶然是两种或者两种以上的事象之间的关系被断定为偶然,所以可以称之为**相对偶然**。总而言之,积极偶然,不论是理由的积极偶然,还是目的的积极偶然、因果的积极偶然,都具有积极性和相对性。

然而值得注意的是,不论哪一种消极的绝对偶然,最终在其根底中都具有积极的相对偶然。总之,相对偶然具有消极方面和积极方面,消极方面即缺乏假言的关系,而积极方面则指在假言关系以外有某种关系成立。所谓消极偶然是指仅看到消极方面的情况,而积极偶然是指进而也看到积极方面的情况。然而,不可能有完全缺乏积极方面的偶然,因此即使积极方面没有被有意识地把握,但也必定会存在某种积极性。其积极方面或许应该在其他层面上把握。总而言之,如果在那里看不到某种积极性,就说不上是真正的偶然。在这样的意义上,可以说所有偶然都是积极的相对偶然。

例如,理由的消极偶然的根底里潜藏着理由的积极偶然。在前文中,我们把毫无理由地“偶然堕入真理之中”的情况视为消极偶然的事

例。在那种情况下,理由的非存在被消极地看到。既然说“堕入真理之中”,那么那里就必须潜藏着某种相对性。也就是说,一方面存在认识真理这种理由归结的必然关系的系列,另一方面也存在肯定否定的自由意志的必然关系的系列,只要两个系列之间形成非必然的相对关系,那么真理就会作为积极偶然浮现出来。因此,在针对真理的成立缺乏认识理由这种消极偶然的根底里存在积极偶然。积极偶然虽然缺乏认识理由,但决策的系列坠入认识真理的系列之中。因为缺乏认识理由,其决策系列也能坠入谬误得以成立的逻辑系列之中。真理这种积极的存在,因为两种独立的系列被置于偶然的关系之中而忽然浮现出来了。关于在目的的消极偶然的根底里潜伏的积极偶然,已经针对“反目的”的情况,并结合其他关系进行过论述。也就是说,在应该实现的目的没有实现的情况下,因为在许多情况下都会实现的目的在那种情况下没有实现,因此不得不考虑到在那背后存在某种因果的积极偶然。即便就作为“无目的”的目的的消极偶然的情况来看,既然消极地主张否定目的性,那么其背后某种“无目的的目的”纵然是无意识地被看到,但就该“无目的的目的”而言,必须对目的性加以否定。例如,就像说清澈的水不是为了映照人的身影而存在,主张眼睛不是为了用来看对象而存在。既然这样主张,那么关于眼睛的构造和功能有某种“无目的的目的”被积极把握。而且,那种“无目的的目的”拒绝目的性。那么,那种“无目的的目的”又起因于什么呢?不得不认为那是基于两种或者两种以上的许多因果系列之间的偶然相对关系。因此,目的的消极偶然单单是“无目的”的情况,这也与“反目的”的情况一样,在其根底里隐藏着某种积极的相对偶然。最后,在因果的消极偶然中也是一样的。如果就偶然误差、偶然发生、偶然变异等概念进行思考,这一点就十分明显。在偶然误差中,大气中不可预测的变化、器械突然发生细微的变化,这些形成积极的相对偶然。在偶然发生的事情当中,为了从无生物形成生物,假定在地球生成史上的某一个时期,物质与外围的状况之间形成某种因果的积极偶然。即使是在偶然变异中,遗传质发生了变化也是



因为生物体与温度、光线等之间存在某种积极的相对偶然。即使是在因果的消极偶然严格意味着自发性的情况下,也至少必须在根本上考虑到非现实面和现实面之间存在与理由的积极偶然相对的关系。

总而言之,在关于一种事象的消极的绝对偶然中,两种或者两种以上的事象之间潜藏着积极的相对偶然。叔本华也指出:“偶然的東西总是相对的(Das Zufällige ist immer nur relativ).”<sup>①</sup>因此,积极的相对偶然的积极性和相对性作为动态的相对性具有遭遇或者邂逅的意思。古诺是这样来给偶然下定义的:“一个个独立的事实与事实理性地遭遇。”<sup>②</sup>另外,还说那是“相互独立的理性事实的两种秩序的竞争”<sup>③</sup>。古诺关于偶然的定义,与在前文中提及的穆勒的定义相似。穆勒的定义只适合经验的偶然,而古诺的定义还考虑到了纯逻辑性领域的偶然。古诺一开始也只考虑到了经验的偶然,将偶然定义为“与属于相对独立系列的其他事件结合或者遭遇所带来的事件”<sup>④</sup>。但他后来发现其适用范围太狭窄,因此进行了修改。修改后的定义不仅包括目的的偶然、因果的偶然,还包括理由的偶然,很是妥当。就这一点而言,古诺的定义有优势。总而言之,偶然被定义为遭遇或者邂逅。偶然的“偶”是双、对、合的意思,“遇”是“遇见”之意。偶数是在一与一相遇合为二这样的基础上形成的数。“偶坐”、“配偶”的“偶”与“偶然”的“偶”意思相同。偶然性的核心意义是甲与乙邂逅,否定“甲是甲”这种同一律的必然性。我们不妨将偶然性定义为“独立二元的邂逅”。亚里士多德有时用“邂逅”(σύμπτωμα)这个词替代“偶然”<sup>⑤</sup>。正如叔本华也曾指出过的那样,

① Schopenhauer, *Sämtliche Werke*, hrsg. v. Deussen, I, S. 550.

② Cournot, *Traité de l'enchaînement des idées fondamentales dans les sciences et dans l'histoire*, nouvelle éd., 1922, p. 67.

③ Cournot, *Matérialisme, Vitalisme, Rationalisme*, p. 227.

④ Cournot, *Essai sur les fondements de nos connaissances*, nouvelle éd., 1912, p. 38.

⑤ Aristoteles, *Phys.* II. 8, 199<sup>b</sup>; *De caelo* II. 8, 289<sup>b</sup>; *Rhet.* I. 9, 1367<sup>b</sup>, etc.

σύμπτωμα、συμβεβηκός、con-tingens、ac-cidens、Zu-fall 这些词都是用接头词来明确陈述二元的接触。τύχη 是从 τυγχάεω, 亦即“撞上”这个词变来的。chance 是从 cadentia, hasard 是从 casus, 也就是说本源是从 cadere 变来的。而且就像“石头掉落到行人头上”这说法一样, cadere (掉落) 具有 in ... cadere(掉落到……) 这样的构造。Zu-fall 也同样只有通过相对性才具有意义。如前所述, 笛卡儿也借用了“偶然坠入真理”(casu incidam in veritatem) 这样的说法。这里的 in-cidere 就是 incident 的词源, 很显然, 那是从 in-cadere 变化来的。苹果偶然在牛顿眼前掉落, 永代桥朽坏, 美代吉偶然掉落到缩屋新助的船中, 应该说这些事情都具有象征意义。另外, fortuitus 与 fortuna 同样是基于 fors, 是从 ferre 变过来的。这个 ferre(拿来) 也显示 in ... ferre(拿到……) 这样的构造, 表达了一种相对性。另外, 偶然又可以说成“适然”, 因为“相当曰适”, “适”明了地表示了相对性。另外, “没准”、“机缘”、“命运”、“歪打正着”这些与偶然相关的词语也暗示了相对的积极偶然。

偶然性在甲与乙的二元邂逅中以典型的形式出现。柏拉图在《飨宴》中, 叔本华在《个人的命运》中都认识到了这一点。伊邪那岐、伊邪那美两神说“汝者自右回逢, 吾者自右绕逢”, 然后“行天之御柱回逢”。《古事记》中的传说是否与印度自古以来的仪式一样, 暂且不谈, 那是极具象征性的原始事件。源氏与空蝉也是在逢坂之关“邂逅相逢”。夏目漱石的《心》当中也有这样的内容: “我问 K 是不是和小姐一起出去的。K 回答‘不是’。他解释说, 是在真砂町偶遇, 就跟她一起回来了。”总而言之, 由此可以看出作为假言的积极偶然的一般性质, 或者作为普遍的偶然的一般性质的独立的二元邂逅这样的构造。

## (十六) 《周易》与偶然

《周易》的宗旨也在于阐释作为邂逅的偶然。阴阳二元论始终是这样的本质, 甲爻与乙爻不期而遇, 这便是整个易的基础。爻是相交邂逅的意思, 易是交易。《系辞传》中说: “圣人有以见天下之动而观其会

通。……是故谓之爻。”那是说在具体性中看穿在天地人生变动当中作为动态相对性的二元的偶然交叉。“两仪生四象”是指阳爻与阳爻(老阳☰)、阴爻与阴爻(老阴☷)、阳爻与阴爻(少阳☱)、阴爻与阳爻(少阴☶)这四种偶然的邂逅。柏拉图承认☰和☷,另外,将☱与☶相遇视为起因于男女(ἀνδρόγυνος)的事物予以认可,认为共有三种邂逅的方式<sup>①</sup>,但他没有对☱与☶的区别进行论述。《周易》从四种组合的可能性出发,表明二元的邂逅这一宗旨构成整个体系的基础,并且具有严密性。“四象生八卦”是指四象再次与阳爻或者阴爻邂逅,产生乾、坤、震、巽、坎、离、艮、兑这八种偶然。进而八卦与八卦偶然相交,形成六十四卦。从第一卦到第六卦是巧上加巧形成的大成之卦,被称为“遇卦”。由此可以看出,相对偶然是多么具有基础性意义。在算凶吉时,卦的爻位是碰上阴爻还是阳爻,相应的内外二卦中爻如何组合,特别是卦的“中”,即中央碰到什么爻,这些相对偶然具有决定性意义。易的构造极其简易,这也是所有天才性发明的特色。“易”也就是说,通过阴阳这一不变原理的结合来说明每种事象。易之所以是“不易”,是因为阴阳的结合这种抽象原则具有不变性、必然性。只要阴阳二元如何结合产生各种具体的现实这一点成为问题,那么易就是“变易”。因此,生命潜藏在不易与变易的根底下,变易而且作为易充满活力,那就是“交易”。《彖传》中说:“天地不交,而万物不兴。”“易与天地准,故能弥纶天地之道。”这种抱负归结于偶然性。

总之,《周易》的咸、恒、未济,特别是噬嗑以及姤卦明确意识到了积极的相对偶然这一自然构造。噬嗑是震下离上的形象(☲☳),那要从与颐卦的类似性出发才能理解,因为这两个卦都与口腔相关。颐是震下艮上☱☶的形象。也就是说,那是将颐上下活动来咀嚼的形状。噬嗑与颐的不同之处在于在第四爻中偶然出来了一个刚阳的阳爻。《彖传》中说“颐中有物曰噬嗑”,接着又说“噬嗑而亨,刚柔分,动而明,雷电

<sup>①</sup> Platon, *Symposium*, 191 - 192.

合而章”。这里的“噬嗑”、“刚柔分”、“雷电合”都是基于震与离的偶然邂逅规定。“噬嗑”是基于☲☵的视觉形象。“刚柔分”是因为震是阳卦呈刚性，而离是阴卦呈柔性的缘故。“雷电合”是因为震是雷，离是火，火被理解为电。进而又说“柔得中而上行”。这里的柔指第五爻的阴爻，该阴爻碰巧与外交的中，即中央相遇，很顺利地移到上面去了。“不当位”是说第五爻原本在阳的位置，却偶然碰到了阴爻。爻辞中说：“六三，噬腊肉，遇毒。”这是说咀嚼干肉，遇到有毒，第三爻虽然是阳爻的位置，但碰到了阴爻，是一种偶然。“九四，噬干肺，得金矢。”这是说在啃带骨头的干肉时，发现骨头里有金矢。这是在解释第四爻碰到了阳刚的阳爻这种偶然性。这不单单是说阳爻处于阴爻的位置，以☲☵的形象诉诸视觉的印象，它本身就是承认这种解释。噬嗑卦把重点全部置于九四的偶然性上。进而“六五，噬干肉，得黄金”，也是解释在离卦中央第五的阳爻位置碰到了阴爻这种偶然性。接下来的姤是巽下乾上，是☴☰的形态。《彖传》中说：“姤遇也，柔遇刚也。”“不期而会曰遇”，在姤卦中一阴偶然与纯阳相遇。一柔碰巧与五刚邂逅。姤也就是邂逅的逅。但是，邂逅的意义并不单单限于这个姤卦。二元的邂逅作为所有卦的本质，是整个易的基础。《彖传》中的“天地相遇，品物成章也”就是这样的意思。《系辞传》中所说的“天地氤氲，万物化醇；男女构精，万物化生”也是一样。所谓应爻那样的东西，以及“天地相遇”、“天地氤氲”、“男女构精”这些都只是一种体现。例如，三爻与上爻的偶然关系就是应爻。睽卦中说：“上九：睽孤，见豕负涂，载鬼一车，先张之弧，后说之弧，匪寇婚媾，往遇雨则吉。”睽呈现的是兑下离上的☱☲的形象。上九与六三原本是偶然相遇。因为是偶然，上九针对六三总会抱有疑问。“往遇雨则吉”，这是说从上九到六三的途中碰巧与坎卦☵相遇。坎是水是雨，雨水洗去疑团。上九在往六三的途中遇雨，这是吉利的事情。“群疑亡也”这种应爻只不过是一个例子。《周易》在具体构造中不论在什么情况下都显示出作为邂逅的积极的相对偶然构造。阴阳二元的邂逅正是《周易》的生命。

### (十七) 同时的偶然与继起的偶然

在积极的相对偶然当中,理由的积极偶然纯粹属于逻辑领域,因而与时间规定没有关系。其他两种经验的积极偶然因为是缺乏因果性以及目的性的关联,因而时间契机具有决定性的意义。将偶然称为“时机的偶然”就是因为这样的缘故。《系辞传》说:“六爻相杂,唯其时物也。”那是说六爻相会的偶然性依靠时机。《圣经·旧约·传道书》中也说,“我又转念,见日光之下,快跑的未必能赢,力战的未必得胜,智慧的未必得粮食,明哲的未必得赏财,灵巧的未必得喜悦。所临到众人的,是在乎当时的机会。原来人也不知道自己的定期。鱼被恶网圈住,鸟被网罗捉住,祸患忽然临到的时候,世人陷在其中,也是如此。”<sup>①</sup>夏目漱石的《行人》中也有这样的内容:“在我开始写这封信时,哥哥睡得正酣。现在这封信已经写完了,哥哥依然睡得那么香。我偶然在哥哥熟睡时动笔,偶然在哥哥沉睡时写完了。我也觉得很奇怪,甚至有一种感觉,要是哥哥一直这样睡下去该有多么幸福啊!”<sup>②</sup>《古事记》中与偶然性相关的表达只有“时”这个字,这并非不可思议。例如:“为高天原所放逐,建速须佐之男者,降出云国肥河上游,鸟发之地也。时,有箸顺其河流下,故须佐之男命思其河之上游必有人。遂溯上,见老翁老妇二人在,并一少女置其中而三人泣……”(上卷)“建速须佐之男见状,即拔其间配腰十拳剑,以此天十握剑,寸斩大蛇。大蛇八首,具为所斫。又切捣蛇躯,碎肉为酱,是时大蛇之血,尽染河上,肥河之水为之鲜红。建速须佐之男斩八岐大蛇,而斫至蛇尾之时,所配御天十握剑,刃忽生疵。建速须佐之男怪之,以为其中必有蹊跷,遂以剑锋剖割蛇尾,蛇尾之内,有都牟刈之大刀。建速须佐之男命取此大刀,细为端详,以为奇刀。乃以此事,俱详姐神,并献此刀于其姐天照大御神。”(上卷)“而应神天皇到

① 《圣经·旧约·传道书》第9章,11—12节。

② 夏目漱石:《行人》,尘劳52。

坐木幡村之时，遇丽美娘子于其村道衢。天皇问其娘子曰：‘汝者谁子？’女子答：‘丸迹之比布礼能意富美之女，名宫主矢河枝姬也。’（中卷）

经验的积极偶然和在时间领域具有同时性或者继起性这样的成立规定，穆勒说，“因为偶然而同时存在，或者一个事物在另一个事物之后继起”，就是因为这样的缘故。《古事记》中的三个例子都是同时的偶然。另外，也有继起的偶然。例如，周武王到达孟津，渡河时白鱼跳到船中，以及平清盛在赶往熊野途中鲑鱼跃入船上这样的事情，就是继起的偶然。里见淳有一篇短篇小说《不幸的偶然》，说有个神经质的女性将玻璃瓶从火车窗扔出时，正好火车行驶到高架桥上，桥下车水马龙。那个女性似乎听到婴儿“哇”的声音。一两个月后，她去澡堂洗澡，天窗玻璃破损，差一点就掉落在她赤裸的身上。自那以后，她开始担心自己从火车窗扔出去的玻璃瓶是不是砸伤了人，最后发疯了。把玻璃瓶从火车窗扔出去，那与天窗玻璃破损是继起的偶然。另外梦想与现实的吻合也是继起的偶然。例如，某晚意外地梦见一个人，第二天那个人真的来访，这样的情形就是继起的偶然。

但是，既然积极的相对偶然的意义作为动态的相对性存在于遭遇邂逅这一点上，那么偶然的意义与在继起性当中相比，在同时性当中体现得更加清晰。不仅如此，继起的偶然总是呈现以同时的偶然为基础的复合体。如果只看白鱼跳到周武王的船上，那也属于偶然。周武王的船只的前进路线与白鱼跳到船上，这之间存在同时的偶然。正因为那是偶然，《史记》才说“武王俯取以祭”。另外，只看鲑鱼跃入平清盛的船上，那也是偶然。按《平家物语》的话说，那是“神佛显灵”。以这两种同时的偶然为基础，进而相互被置于相对的关系，继起的偶然这才得以成立。就发疯了的女性而言，在将玻璃瓶从火车窗扔出去时，火车正好行驶到人流多的高架桥上，仅仅这一点就已经是“不幸的偶然”。再提早或者推迟一两分钟，那样的事情就不会发生。在去澡堂时，正好天窗玻璃破损了，那也是“不幸的偶然”。像这样，在两种同时的“不幸的偶

然”的基础上,进而形成一个复合体,成为导致那个女性发疯的继起的“不幸的偶然”。做梦的例子也是一样。梦见意外的人,这对做梦者而言是目的的偶然。另外,没有预想到的人来访,这对主人来说是目的的偶然。在这两种同时的偶然的基础上,以梦想与现实的吻合这种形式构成一种继起的偶然。

让我们进一步来阐明同时的偶然在继起的偶然构成中所起的作用。成为继起的偶然的构成契机的两种或者两种以上的同时的偶然在事象的性质中必须显示明显的类似性。毋宁说继起的偶然采取将一个同时的偶然单纯反复的形式。而且,在一个同时的偶然反复被提供时,继起的偶然的偶然性具有特殊印象力。就刚才的事例而言,“鱼儿跳跃到君主或者武士的船上”这种单纯的偶然将同一性反复了两次。“在危险的场所玻璃破了”,这种单纯的偶然将同一性反复了两次。另外,意外的人来访这种单一的偶然在梦境和现实中反复了两次。成濑无极在《偶然问答》中也举了这种继起的偶然的例子。“在京都岚山偶然碰到女演员,那个女演员与以前在舞会上认识的女演员是朋友。后来偶然看到一本书,在该书中被献词的男人写了一本名为‘女演员’的书。”<sup>①</sup>遇见女演员这种单一的偶然的同一性反复了三次。

同时的偶然是继起的偶然的构成契机,当它自身产生很强烈的印象时,继起的偶然成立并不需要多次反复,只要反复两三次就足够了,这一点从以上几个事例中也可以看出来。但是在作为构成契机的同时的偶然只产生微弱印象的情况下,为了让继起的偶然成立,需要反复多次。以最近十几年间发生的大地震灾害为例,关东在9月1日,但马在5月23日,丹后在3月7日,伊豆在11月26日发生了地震。9与1,5与2,3,3与7,1与1,2,6,这些数字的和都是10。关东大地震在9月1日,即月与日的数字合计为10的那一天发生,那显然是一种同时的偶然。但如果那只是作为单纯的事实则几乎没有关注的价值。但如果

<sup>①</sup> 成濑无极:《偶然问答》,444—445页。

“在月与日的合计数为10的日子里发生地震”这种单一的偶然反复多次的话,那里的继起的偶然性就会产生强烈的印象。又比如说,一个人4号那天外出旅行,要坐的列车停靠在4号月台,座位正好在4号车厢,卧铺里正好4个客人,红帽子搬运工也是4号。在这种情况下,“甲这个人跟4这个数字有缘”,这原本是一种给人印象并不深刻的微弱的偶然。这种单一的的同时的偶然数次相继反复,偶然才会产生强烈的印象。因此,像这样如果只是一种同时的偶然,给人的印象并不深刻,但多次反复之后,作为继起的偶然成为令人印象深刻的偶然。在那种情况下,不可否认偶然的继起性具有比较独立的意义。而且,每个事象是同时的偶然,这是继起的偶然得以成立的不可或缺的条件。如果所有因子都各自缺乏偶然性,继起的偶然也无法成立。就刚才的事例来说,4这个数字在任何一种情况下如果是本人特意选择的话,很显然就不存在任何产生继起的偶然的余地。

按照《追忆逝水年华》作者马塞尔·普鲁斯特的说法,这种偶然性在单一者将同一性多次反复这一点上,“那些同时存在于过去、现在,不是现实的却又是现实的,不是抽象的却又是抽象的。……在从时间的秩序中被解放的那一刹那,从我们当中再次造出从时间秩序中被解放的人,并且让人们感觉到那一刹那”<sup>①</sup>。可以说,这种继起的偶然就是作为理由的积极偶然的事例而提及过的循环小数142 857、142 857……,以及18画的姓名,还有一韵到底的押韵等事例所具有的偶然性在时间上体现出来的东西。藤壶、空蝉、夕颜、六条御息所、紫上、末摘花、源典侍、胧月夜内侍、葵上、花散里、明石上、斋宫女御、朝颜、玉蔓,<sup>②</sup>这些人对于光源氏来说,都是以同一性反复出现的“幸福的偶然”。司汤达在阿尔巴诺湖畔的沙地上用拐杖写下十二个大写字母:V、A<sup>n</sup>、A<sup>d</sup>、M、M<sup>l</sup>、

① Marcel Proust, *Le Temps retrouvé*, II, p. 16.

② 译者注:此处所列举的都是《源氏物语》中的女子名,她们都是光源氏的恋爱对象。



$A^1$ 、 $A^{inc}$ 、 $A^{pg}$ 、 $M^{dc}$ 、C、G、A, 这些对于司汤达而言是以同一性反复出现的“不幸的偶然”。另外, 就像轮回一样, 形而上学的时间也是单一的同时的偶然以同一性“一而再, 再而三”(πάλω και πάλω) 来无限反复, 由此形成继起的偶然, 我们不妨这样来考虑。<sup>①</sup> 继起的偶然实际上就是回归的偶然。另外, 这种偶然通过反复所具有的统一性, 来采取“偶然的必然”的样态, 进而展望命运的概念。

古诺举过这种偶然的例子。<sup>②</sup> 某人走路时不小心被一块石头绊了一下, 他想量一量石头的重量, 但手头只有一千克单位的秤。用那把秤一称, 知道大概介于 3 千克与 4 千克之间, 于是他在纸条上写下了 3 这个数字。后来他又买来一百克单位的秤, 称了一下一千克单位的秤无法秤的部分, 也是 3。于是在之前的数字 3 右边又写了一个 3。总之, 第一次得到的数字和第二次得到的数字之间显然没有任何必然的关联, 因为现在计量的瞬间, 石头重量的原因与法国所确定的千克重量单位, 而且是按照十进制相除这种理由之间不可能有任何关联。因此, 在确定一百克数字的时候, 不会期待在十进制法的十个数字中特别去找哪一个。那么, 再次得到了这个数字, 那肯定是奇异的结合, 但并不存在必然的联系, 那种遭遇单单只是偶然。进而, 还可以确定十千克单位的数字, 甚至还可以确定克、1/10 克、1/100 克、1/1 000 克这些数字。其结果是得出 7 个数字, 但并不期待在那里遭遇任何有规律的现象。如果 7 次都得出 3 的数字, 那只有 1/60 480 的概率, 非常难以出现。那有点像把 60 480 个不同的汉字随便放到一个罐子里, 然后碰巧从中抓出了自己想要得到的汉字, 是一种非常奇异的情况。但是, 在路旁捡来的石头的重量与度量衡单位以及十进制刻度的制定之间不可能有关联, 因此不管有多么奇异, 那都是偶然。在古诺所举的这个偶然的例子中, 数字 3 结合 7 次, 对那件事情本身而言, 是理由的积极偶然。对于

① 请参见九鬼周造:《形而上学的时间》, 见《朝永博士花甲纪念论文集》。

② Cournot, *Traité de L'enchaînement des idées fondamentales dans les sciences et dans L'histoire*, nouvelle éd., 1922, pp. 67 - 68.

计量者来说,在一段时间内 3 出现 7 次,那作为继起的偶然体现出来。古诺举出了这种偶然性原本可以是必然性的情况。这一次不是脚被石头绊到,而是使用盛有水银的容器。即使水银的重量与前面的石头的例子一样奇异,但这次得出完全不同的结论。按照算术的数法,  $1/3$  以小数的形式表示为  $0.333\ 333\ 3\cdots$  这种循环小数。因此,判断现在水银的重量是 10 千克的  $1/3$ 。想必会有物理学家非常准确地称 10 千克的水银,为了进行比较研究,均等地将 10 千克水银分为三份,并将其中一份留在自己手里。这样一来,数字 3 的 7 次结合就成了必然的东西。像这样,继起的偶然即回归的偶然具有逆转为必然性的可能性。

柏格森在《笑》一书中对反复所具有的可笑性进行了阐述:“假设某一天在路上遇见久违的朋友,那样的事情没有什么好笑的。但如果同一天再次碰到,或者碰到三四次,那么两个人就会会心地笑。”<sup>①</sup>这是对继起的偶然游戏发出的心领神会的爽朗的笑。在路上突然遇见了久违的朋友,柏格森说“那样的事情没有什么好笑的”。但果真如此吗?那个时候已经“会心”,已经有些可笑了。而且,由于伴随着同时的偶然的轻微程度的可笑,通过继起的反复呈几何级递增,我认为是这样的一种情形。

同时的偶然与继起的偶然之间的关系,特别是同时的偶然具有基础性意义,构成继起的偶然。通过以上论述,我想这些问题已经得到了阐明。另外,基于这一点,想必能够就偶然性的时间性是现在性这个问题进行论述。关于这个问题,将在本篇第三章第九节进行论述。

#### (十八) 偶然性与时间空间的限定

经验界的积极的相对偶然的主要契机是同时性,在前文中已对这个问题进行了阐述。而且,同时性在本质上暗示了空间性。换言之,真

<sup>①</sup> Bergson, *Le rire*, p. 91.

正意义上的偶然性存在于两种或者两种以上的因果系列的交叉点，成立于“此处与此时”(hic et nunc)，那被限定在空间上的“此处”与时间上的“此时”。从前文引用过的《古事记》内容来看，时间的限定与空间的限定并存。要使经验的偶然性成立，“出云国肥河上游鸟发之地”、“木幡村”等这样的空间限定是不可或缺的。

另外，经验的积极偶然中的时间空间限定的作用，即便从所谓方位判断的构造来看，也很容易理解。通过方位来判断凶吉，那无非是将有可能遭遇的凶吉还原为方位的偶然性来理解。不过，这种情况下的方位的具体内容并不是方位本身，而是受时间限定的方位。那是判断在某一时间向某一空间移动，对于特定的某个人来说是吉还是凶。因此，向某空间移动即便被判断为凶，但如果时间发生变化，方位的具体内容也会发生变化，向同一方位移动也没有问题。只要不改变时间，那么就要求在同一时间里选择具有其他内容的方位。总而言之，方位判断纯粹是在志向上以空间或者时间来构成积极的偶然。然后，动员所有可以想到的凶吉，来充实被先验地构成的积极偶然的意义。例如，伊藤博文公在1908年1月，按农历算是1907年十二月，从大矶的沧浪阁搬迁到大森的恩赐馆，据说那犯了“大凶”，因此第二年在哈尔滨被刺。其理由如下：伊藤公出生于1841年农历九月，那一年是辛丑年，年家六白。另外，农历九月是月家六白。也就是说，伊藤公的本命年家月家都是六白。1908年1月按农历是1907年十二月，那一年是三碧中宫之年。另外，那一年是丁未年，十二月是三碧中宫之月。大森在大矶的东北方向，相当于艮。然而，在三碧年、三碧月，艮为六白。伊藤公往年家的六白和月家的六白搬迁，犯了“杀本命”的大凶。而且，艮作为那年的“未”的方位(西南)的正中，被称为“破岁”，属于大凶。总而言之，伊藤公的本命是六白，他在1908年1月即农历1907年十二月往这样的方位搬迁，同时犯了“杀本命”和“破岁”的大忌。就算是同年同月搬家，也应该选择艮以外的方位。另外，艮这个方位的具体性质也受到时间的限定，哪怕同样是搬迁到艮的方向，如果能变更搬家时间，也可以避开大凶。

方位判断的原理矛盾和根本迷惘存在于试图先验地构成原始事实这样的做法之中。只要将空间以及时间视为经验的积极偶然的唯一限定者,可以说那就触及了真理的一面。

另外,在以下情况下,想必也能清楚地认知经验的积极偶然中的空间性以及时间性的决定性意义。“4252号军车由小坂雅夫驾驶,助手是李馥法,车上还坐着酒商川村广。车子在驶往东难波的途中,就在刚要横穿阪神电车铁道口(位于尼崎公交站西面大约130米处)的一刹那,碰巧山田铁藏所驾驶的307、361两辆连接的电车疾驶过来,撞到了车子的侧面,车子严重受损。驾驶员小坂前头部、助手李馥法后头部粉碎,当即死亡,车上的酒商川村左脚膝关节受伤。”<sup>①</sup>如果差一米、一秒,或许这种不幸的偶然就不会发生。亚里士多德说偶然性存在于“某个场所,某个时间”<sup>②</sup>,就是因为这样的缘故。

### (十九) 历史与偶然

被称为历史中的非合理性、偶然性的东西,是基于时间空间的具体限定。正如庞加莱所指出过的那样,无地王约翰什么时候从这里经过,对于历史学家卡莱尔来说,是世界上所有理论都难以替代的现实。但对自然科学家培根来说,无地王约翰不会再次从这里通过,因此那是无关紧要的事情。<sup>③</sup>自然科学只关注规律的合理性、必然性或者盖然性,反之对于历史而言,单纯的事实非合理性与偶然性具有难舍的生命力。即便就暴风这样的事情而言,自然科学寻求某种规律的必然性或者盖然性,会考虑到水陆分布的关系,大气、温度、气压的变化以及其他。如果这些条件得到满足,同一暴风现象会必然或者以最大的盖然性反复出现。即使暴风中心存在于一定地点,发生时期也局限在一定

① 《大阪朝日新闻》,1930年5月15日。

② Aristoteles, *Metaphysica*, 4, 30, 1025<sup>a</sup>22.

③ Poincaré, *La Science et L'Hypothèse*, p. 168.

季节,自然科学关注的是暴风现象抽象的周期性,规律的必然性、普遍性必须抽象地得到阐明。这样一来,既能预知未来,也可以考虑建设防御设施。用盖然性来替代必然性,在理念上没有丝毫变化。反之,对于历史而言,某个年月在某处发生暴风,其一次性、整体性构成问题。弘安四年(1281年)闰七月一日,在肥前鹰岛附近发生了风暴,历史关注的是其具体性。元寇来犯时,龟山上皇将祈祷文呈送到伊势神宫,希望代国殉难。北条时宗则在龙口斩元使,表明了坚定的决心。弘安四年闰七月一日,鹰岛附近发生风暴,使数万元军沉入大海。在历史上,那是被称为“伊势神风”而大书特书的偶然。历史的非合理性基于空间时间的一次限定,并且以这种具体限定为背景出现偶然性。“在城里的大祭典那天,两人偶然第一次在人群中相遇。那个时候,两人就一见如故。而且,自那以来,我们成了最亲密的朋友。”<sup>①</sup>下面的事例甚至可以说是历史的非合理性的极限。“在明智光彦被竹枪刺死时,村越三十郎这人正好从那里经过,尽管他认为自己是与历史完全无缘的人渣,但因为偶然,他成了某个历史事件的旁观者,而无端地成了历史关注的对象。”<sup>②</sup>

黑格尔一方面认为真理是预想历史由最终目的支配、历史当中存在理性,并在这样的预想下指出:“哲学观察的意图无非就是排除偶然的的东西。”<sup>③</sup>然而,另一方面他又承认偶然的权利。“关于精神及其活动,受到合理认识这种善意努力的干扰,将具有偶然性质的现象视为必然的东西,或者试图将其建构为所谓先验的东西。对于这种做法,必须谨慎。例如,尽管语言是思维的身体,但在语言中偶然显然起着重要作用。另外,在法律以及美术等其他形态中也是一样。”<sup>④</sup>“偶然性以及矛

① 蒙田:《随想录》,关根秀雄译,347—348页。

② 辰野隆:《亮》,白水社,1935年,201页。

③ Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*, hrsg. v. Lasson, I, S. 5.

④ Hegel, *Encyklopädie*, hrsg. v. Bolland, § 145, Zusatz. S. 195.

盾、假象是将自己的领域和权力加以限制的领域和权利。理性对拥有这种领域和权利给予承认。”<sup>①</sup>在古诺看来,历史与科学、历史要素与科学要素的区别比起培根所思考的更加具有本质性。这样的区别并不依赖以下事实,即人类精神中存在记忆和理性这两种不同的能力。即使人类未曾为了撰写历史而使用记忆,未曾为了科学研究而使用理性,但在现象的进展中,一方面存在恒久的规律,因此体系可以是完整的;另一方面,在偶然的产物中,也就是在相互独立的各种因果系列的偶然结合的产物中还留有余地。毕竟偶然这种概念在自然当中拥有基础,并不仅仅与人类微弱的精神相关。关于历史所与和理论所与的区别也是一样的。即使我们拥有的智慧远远超出探讨太阳系形成过程系列的程度,同样也会遭遇原始的、任性的、偶然的事实,我们必须将这样的事实承认为历史的所与。那是在更加遥远的过去发挥作用的各种原因偶然冲突的结果。<sup>②</sup>

## (二十) 偶然的客观性

偶然是碰巧来到“此处”,看到“此刻”。黑格尔所谓的“无关心”(gleichgültig)被暂时的关心所扬弃。<sup>③</sup>偶然性无非就是无关心与无关心的交叉点的关心的尖端性。那么,这种尖端交叉点具有怎样的构造和存在性呢?

庞加莱认为“原因复杂”是偶然性的主要意义,因为他假定可以通过汇集的因果系列将交叉点完全解释清楚。<sup>④</sup>斯宾诺莎说:“物被称为偶然,只是因为我们的认识不全面(defectus nostrae cognitionis),而不是因为其他。”<sup>⑤</sup>休谟将偶然归结为:“关于某种事象的真正原因,我们

① Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, hrsg. v. Lasson, S. 173.

② Cournot, *Essai sur les fondements de nos connaissances*, Chap. XX. Du contraste de l'histoire et de la science, nouvelle édition, p. 460.

③ Hegel, *Encyklopädie*, hrsg. v. Bolland, § 250.

④ Poincaré, *Science et Méthode*, pp. 73 - 76.

⑤ Spinoza, *Ethica*, I. 33. Schol. I.

是无知的(our ignorance)。”<sup>①</sup>拉普拉斯也将偶然性视为“我们不知道真正原因,那是无知的体现(l'expression de l'ignorance)”<sup>②</sup>。他们这样认为有一个共同的前提,那就是交叉点实际上不是无关心与无关心的交叉点,而是由关心带来的交叉点,并认为人们对于那种交叉点应该具备全面的知识。这样就形成了一种理论,认为偶然只不过是主观的东西,无非是表明知识不足。

但是,对于这种观点,我们要思考两点。首先就第一点而言,某个交叉点即使看上去像是无关心与无关心的交叉点,但实际上是由因果关心所带来的东西,这样的情况当然是存在的。但是,是否因此就该认为所有交叉点都预先依靠于关心,就像整个渔网最终都汇集到网纲那一点那样呢?也就是说,是不是可以简单地立论说,所有被称为偶然的東西都是两种或者两种以上的原因一起产生作用,必然形成交叉点,只要能认识到各种现象的原因的联系,就不存在任何偶然。被视为偶然的東西,在某种情况下实际上是由各种原因的必然结合所带来的产物。将这种特殊情况简单地一般化,推论所有偶然都是各种原因的必然结合的产物,那反而是认识不足或者幼稚的表现。我们必须考虑到完全独立的系列与系列在交叉点交叉的情况。古诺质疑说,偶然这个词或许是与拥有独自密度的观念相对应的东西,那种观念是不是在我们之外拥有对象,具有我们无法回避的归结,或者那只不过是“声之风”(flatus vocis),我们不知道真正原因,为了掩饰我们的无知而含糊其辞。他的回答是“否”。“不是的,偶然这个词并非与外在现实性无关。在能够观察到的现象内能够表现出来,在世界的支配范围内具有进行斟酌的效力。我们用偶然这个词来表现这样一种观念。这种观念是基于理性的观念。……也就是说,那是各种原因的各种连锁或者各种系列的现实独立(indépendance actuelle)以及偶然遭遇(rencontre

① Hume, *An Enquiry concerning Human Understanding*. VI.

② Laplace, *Essai philosophique sur les probabilités*, I, Paris, Ganthier-Villars, 1921, p. 2.

accidentelle)的理念。”<sup>①</sup>我们假定陨石以炽热状况坠落,将弹药库引爆。在那种情况下,弹药库爆发是偶然发生的,因为决定陨石的运动方向以及坠落在地球表面地点的原因,与决定在陨石坠落地点设有弹药库的原因之间没有任何关系。我们也可以假定陨石不是落在弹药库,而是落在天然硫气孔或者石油井的位置引发爆炸。自然形成的硫气孔,人们打井开发石油,那与决定陨石的行进方向以及接触地球地点的力量之间没有任何关联<sup>②</sup>。总而言之,偶然无非就是在各自独立的系列展开的原因,以及事实的各种体系间的结合。比人类更加聪慧的智者在这点上与人不同之处是所犯谬误比人类要少一点而已,或者说根本就不犯谬误。其实,那样的智者绝不会将相互影响的系列与系列视为独立的东西,反之将真正独立的原因与原因联系起来想象。那样的智者对在各种现象的进展中什么属于某种必然的范围,什么属于偶然的范围,以高精度来进行认知。偶然绝不是主观的东西,偶然具有客观性。“在这种意义上,偶然支配世界,毋宁说偶然参加支配世界,较大幅度地参加支配世界这样的说法更准确。”<sup>③</sup>我们认为偶然是无关心与无关心交叉的尖端。在严格意义上承认偶然的无关心性,这是承认偶然的客观性的原因之所在。

第二,即使假设交叉点是由因果性的关心所带来的交叉点,我们也认为对这种交叉点进行完美解释、充分认识,那只不过是一种理念而已。规定交叉点的因果系列其实数不胜数。亚里士多德说个体的偶然属性是“无限(ἄπειρος)”<sup>④</sup>的,偶然是“无限定(ἀόριστος)”<sup>⑤</sup>的,而且还说没有关于偶然的学问。<sup>⑥</sup>他这么说,是基于汇集在交叉点的因

① Cournot, *Matérialisme, Vitalisme, Rationalisme*, p. 222.

② *ibid.*, pp. 47 - 48.

③ Cournot, *Essai sur les fondements de nos connaissances*, nouvelle édition, p. 47.

④ *Met.*, E. 2, 1026<sup>b</sup>; *Phys.*, II. 5.

⑤ *Met.*, Δ. 30, 1024<sup>b</sup>; *Phys.*, II. 5.

⑥ *Met.*, E. 2.



果系列有无数种,而且与之相关的交叉点也有无数种。莱布尼茨说“偶然的真理”是“无限细致(détail sans bornes)”或者“无限(infinité)”,<sup>①</sup>也是基于同样的理由。完美地解释一个交叉点,恐怕意味着要先完美地解释无限的交叉点。而且,完美地解释所有交叉点,意味着一个不剩,那必须完全是空虚才行。如果说交叉点的偶然性全部依赖主观性,那无非是将一切主观化,也就是必须得出任何事物都不具有客观性这样的结论。

### (二十一) 从假言的偶然到选言的偶然

让我们尝试站在与此前相反的立场来看一看关于交叉点的形成状况,尽量排除偶然来思考。假设在甲、乙交叉于丙点的情况下,比方说在不连续线上的一点,甲气流与乙气流交错而过,或者在街头某地点甲男子与乙男子相遇,我们认为甲以甲'为原因,甲'以甲"为原因,乙以乙'为原因,乙'以乙"为原因,甲"与乙"以S为共同原因。这样一来,甲与乙的邂逅在严格意义上就不能说是偶然。然而,S自身又意味着M与N的交叉点,在那里存在偶然的余地。但我们又可以认为包括M在内的MM'M"的因果系列,与包括N在内的NN'N"因果系列,进而又有共同原因T。然而,该T又意味着一个因果系列与其他因果系列的交叉点,那里存在偶然的余地,但可以认为那两个系列又有共同原因。就这样,我们追溯到X。那么,这个X究竟是什么呢?

我们假定在经验领域存在必然性的全面支配,而“无穷地”探求作为理念的X。但我们必须知道在“无限的”彼岸捕捉到理念时,那种理念是“原始偶然”。正如谢林所指出的那样:“关于这一点,只能说有,而不能说必然有。”那是“最古老的原始偶然”。<sup>②</sup>

那先比丘曾经反问弥兰:“此等树木何故不同?”弥兰回答说:“不同

① Leibniz, *Monadologie*, 36.

② Schelling, *Sämtliche Werke*, 1856—1857, II, 1, S. 464; II, 2, S. 153.

者本裁各异。”那同时也是在回答自己。但是，树木的偶然性只不过是因果律转移为树苗的偶然性而已。另外，《中阿含经》（卷 44，“鹦鹉经”）在说到“当知此业者有如是报也”的时候，《成实论》（卷 10，“明业因品”）在说明“万物从业因生”的时候，似乎对偶然性进行了因果说明。其实，那并没有解决偶然性的问题，而只是把问题无限延展到“原始偶然”而已。这样一来，问题就从假言的偶然的经验领域转移到了选言的偶然的形而上学的领域。

### 三、选言的偶然

#### （一）选言的偶然的意义

选言的偶然与整体和部分的关系相关。整体因为整体这样的性质而具有绝对的同—性，只要那被规定为完结的东西，那么将始终保持自我同一性。因此，整体的存在伴随必然性。与之相反，部分因为具有部分这样的性质，所以缺乏绝对自我同一性。部分既然是部分，就要预想到其他部分。部分存在于整体的内部，具有既可能在这个部分，也可能在那个部分的性质。在这一点上，存在部分偶然性。而且，各部分被包含在整体之中，处于相互选言的关系。因此，称这种偶然为选言的偶然。例如，三角形不外乎锐角三角形、直角三角形或者钝角三角形。只要不考虑其他三角形，那么三角形作为一个整体，则被视为在外延上是完整的。锐角三角形有可能不是锐角三角形，而是直角三角形或者钝角三角形。在这一点上，针对作为整体的三角形，锐角三角形具有偶然性。水是液体，也可以变成固体或者气体。只要想不到其他形态，那么可以从外延上来看水，将其视为包括部分的一个整体。因此，作为液体的水可以不是液体，而是固体或者是气体，在这一点上，各种形态针对作为整体的水具有偶然性。本来，部分针对自己的存在无疑具有充足

的理由。但是,由于那样的理由该部分存在,由于其他理由其他部分存在,这样的事情也是可能的。在这一点上,存在选言的偶然性。

“偶尔”这个词有时候用“恍”这个字来替代。“恍”是“或然之词”,即“若”、“或”的意思。因此,“恍”这个字所指的偶然必须是“甲,或者乙,或者丙,或者丁”这种情况下的偶然,也就是选言的偶然。例如,在“心中勿相忘,偶有一月不见”<sup>①</sup>这样的情况下,作为整体的一年包含作为部分的365天。假如在某月某日相见,那是365天中的一个部分,因此在作为其他部分的其他日子里,也是可能的。既可能在甲日、乙日,也可能在丙日、丁日。但“恍”(偶尔)碰上了某月某日。某月某日针对作为整体的一年具有偶然性。这种偶然无非就是选言的偶然。

让我们再来举一些选言的偶然的例子。“邂逅生为人,无人若我慧,值兹寒气来,只有麻衣被,所有布肩衣,尽着身上矣,较我更穷人,寒夜如何济,父母饥且寒,妻子求且泣,试问当此时,如何度斯世?”<sup>②</sup>在这种情况下,“邂逅”意味着选言的偶然。这一点只要与“此生若快乐,来世变虫鸟”<sup>③</sup>进行比较,就十分明了。“只此念佛门,返复无他心,思后世之辈无由僻胤之趣,不计时不计身,修杂行,此度适生于人界,舍弥陀之誓,又返三途之旧里,轮转生死,为不知经悲多百千劫之身言之。”<sup>④</sup>这与之前的例子一样,虫、鸟、人等是选言项,那是关于生命整体的选言的偶然。在变成虫或者鸟,或者人这样的选言关系中,被假定为人,这就是选言的偶然。“最初一代诸教之中,分为显宗密宗、大乘小乘、权教时教、论家释家八宗,义万差相连,或说万法皆空,或明诸法实相之意,或立五性各别之意,或谈悉有佛性之理,宗宗争诸法实相之意,各论甚深正义之宗。此皆经论之实语也。抑又如来之金言也。或整机说此,或鉴时教此,孰浅孰深,皆难辨是非。彼亦教,此亦教,切勿有互抱偏执

① 《万叶集》,卷4。

② 《万叶集》,卷5。

③ 《万叶集》,卷3。

④ 《和语灯录》,“念佛大意”。

之事。……皆生死解放之道也。然今学彼之人嫉此，诵此之人谤彼。愚钝者由此易或，浅才者难辨。若偶尔赴一法积功，即诸宗之争互来。若思遍诸教谈义，易暮一期之命。”<sup>①</sup>在这种情况下，八宗即八种选言项针对整个佛教而言，是选言的偶然。“两种花粉细胞(A 以及 a)与任何一个胚细胞(A 或者 a)结合，完全是偶然。”<sup>②</sup>这种情况是决定 A/A、A/a、a/A、a/a 这四种选言项性质的选言的偶然。“布冯(Buffon)首先强调，各种行星的轨道面与黄道面之间自然而然地完全偶然形成 7 度半(最大可能的倾斜角度 180 度的 1/24)以内的角，这种盖然性非常小。伯努利之前也已经指出过这一点。就一颗行星而言，偶然变成这样的概率只有 1/24。因此，当时已经知晓的 5 颗行星都是  $24^{-5}$  这样的概率，也就是说，这种概率小到 1/8 000 000。”<sup>③</sup>在这种情况下，偶然是一颗行星 1/24 的选言项针对整体所具有的选言的偶然。就 5 颗行星而言，那是用  $24^{-5}$ ，即大约 800 万选言项针对整体所具有的选言的偶然。

通过以上事例，我们阐明了整体中各个部分作为单纯的可能的选言项，针对整体的必然性构成选言的偶然这个问题。

## (二) 一般样式性

在选言的偶然中，很显然偶然性的问题深深触及可能性的问题。可能的选言项的规定之一便是偶然，也正因为是偶然，其他规定也是可能的。以往一直将偶然视为必然的相反概念。偶然与可能究竟处于何种关系呢？在探讨这个问题之前，让我们先对一般样式性进行考察。在考察样式性时，必须以亚里士多德的古典考察<sup>④</sup>为出发点。

我们认为：针对现实或者此在，有非现实或者非存在。现实是实际有的东西，而非现实是实际没有的东西。而且，“实际有的东西”被区分

① 《拾遗和语灯录》，“登山状”。

② 孟德尔：《杂交植物研究》，小泉丹译，岩波文库，74 页。

③ 阿伦尼乌斯：《科学宇宙观的历史变迁》，寺田寅彦译，岩波书店，138—139 页。

④ Aristoteles, *De Interpretatione* 12, 13; *Metaphysica*, Δ. 5, 12.

为“不能没有的东西”和“能够没有的东西”来思考。也就是说，“现实”中有“必然”(necessarium)和“偶然”(contingens)。另外，“实际没有的东西”可以分为“能够有的东西”和“不能有的东西”来思考。也就是说，在“非现实”中有“可能”(possibile)和“不可能”(impossibile)。不过，现在规定的“必然”、“偶然”、“可能”、“不可能”这四种样式是暂且从可能性的角度，以“能够……”、“不能够……”为标准来规定的。不过，四种样式应该可以从其中任何一种样式性的角度进行规定。让我们列举如下：

(1) 从**可能性**的角度进行规定

可能 = 能够有 (possibile esse)

不可能 = 不能够有 (non possibile esse)

偶然 = 能够没有 (possibile non esse)

必然 = 不能够没有 (non possibile non esse)

(2) 从**不可能**的角度进行规定

不可能 = 不能够有 (impossibile esse)

可能 = 并非不能够有 (non impossibile esse)

必然 = 不能够没有 (impossibile non esse)

偶然 = 并非不能够没有 (non impossibile non esse)

(3) 从**必然性**的角度进行规定

必然 = 必然有 (necesse esse)

偶然 = 并非必然有 (non necesse esse)

不可能 = 必然没有 (necesse non esse)

可能 = 并非必然没有 (non necesse non esse)

(4) 从**偶然性**的角度进行规定

偶然 = 有是偶然的 (contingens esse)

必然 = 有不是偶然的 (non contingens esse)

可能 = 没有是偶然的 (contingens non esse)

不可能 = 没有并不是偶然 (non contingens non esse)

从第一种角度,即可能性的角度来规定样式性的,有特伦德伦堡<sup>①</sup>。从第二种角度,即不可能性的角度来规定的有路易斯<sup>②</sup>。在他的符号逻辑学中,“ $\sim$ ”表示不可能(impossibility),“ $-$ ”表示否定(negation)。用这两种符号来表示,样式性如下:

- $\sim p$         …… $p$  是不可能的
- $-\sim p$      …… $p$  并非不可能( $p$  是可能的)
- $\sim -p$       ……不可能不是  $p$ ( $p$  是必然的)
- $-\sim -p$     ……不是  $p$  并非不可能( $p$  不是必然的)

与此相反,奥斯卡·贝克尔认为从第三种角度,即从必然性的角度来规定,比起从不可能性的角度来规定,整体关联更加明了且积极。<sup>③</sup> 只要把“ $\sim p$ ”换成“ $\cdot -p$ ”就可以了。“ $\cdot$ ”是必然性的符号。使用以“ $\cdot$ ”和“ $-$ ”来表示的虚线符号法(Punkt-Strich-Notation)。

- $\cdot p$         …… $p$  是必然的
- $-\cdot p$       …… $p$  不是必然的
- $\cdot -p$       ……必然不是  $p$ ( $p$  是不可能的)
- $-\cdot -p$      ……不是  $p$  并非必然( $p$  是可能的)

路易斯与贝克尔使用不同的符号。在路易斯那里,“ $-\sim -p$ ”表示“不是  $p$  并非不可能”=“ $p$  不是必然的”=“ $p$  是偶然的”。而在贝克尔那里,“ $-\cdot -p$ ”表示“不是  $p$  并非必然”=“ $p$  是可能的”。关于这一点的重要性,将在后文中进行阐述。另外,在以下两种情况下,即:

- $p$         …… $p$  是真
- $\neg p$      …… $p$  是伪

路易斯和贝克尔从我们的存在论的角度,将相当于“现实”与“非现实”的事物结合起来,这样来看待样式性的整体。

① Trendelenburg, *Logische Untersuchungen* II, 3. Aufl., S. 177-227.

② C. I. Lewis, *A Survey of Symbolic Logic*, 1918, p. 292.

③ Oskar Becker, *Zur Logik der Modalitäten*, Jahrbuch f. Philos. u. phän. F., Bd. XI., S. 510.

从第四种角度,即从偶然性的立场来看的人,他们不是基于事实,那大概是因为偶然性本身具有非逻辑性。不过,对于扎根于生命的逻辑学而言,让逻辑学领域与体验的直接性的距离缩小到一定程度,我想大概并非不可能。从偶然性的角度来规定其他样式性的做法,在通常的术语法中也经常能看到。“为了让批判哲学成为一个完整的体系,……要有阐明合目的性之基础的目的论。很显然,符合这一要求的是1790年的《判断力批判》。这种所谓第三批判作为统一完成康德世界观的批判哲学体系的集大成者,对紧接着康德出现的浪漫主义哲学(「ロマンチック哲学」),以及现代唯心主义哲学(「理想主義哲学」)都产生了极大的影响,那不是偶然的事情。”<sup>①</sup>“为了尽可能体验盲人不自由的处境,他甚至有些羡慕盲人,后来他真的就成了盲人,那是因为受了少年时代那种心思的影响。想来,这不是偶然。”<sup>②</sup>前文中的“不是偶然”可以换成“是必然”,也就是说,那是从偶然性的角度来规定必然性。另外,在说到“这附近没有工厂是偶然”的时候,意味着“有工厂也是可能的”,是从偶然性的角度来规定可能性。另外,在说起“我国的学术研究所的设备缺乏、知识分子失业的问题解决不了,那也不是偶然”的时候,意味着“不可能解决”,是从偶然性的角度来规定不可能性。

现在假定用 $\chi$ 这样的符号来表示偶然性,它与其他各种样式的关系如下所示:

- $\chi p$            ……p 是偶然的
- $\neg \chi p$        ……p 不是偶然的(p 是必然的)
- $\chi \neg p$        ……不是 p 是偶然的(p 是可能的)
- $\neg \chi \neg p$    ……不是 p 并非偶然(p 是不可能的)

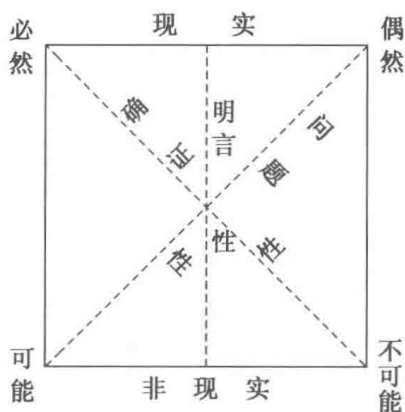
以上四种,再加上  $p$ 、 $\neg p$ ,可以得出六种样式性。

偶然性是对存在的必然性的否定,必然性是对存在的偶然性的否

① 田边元:《康德的目的论》,2—3页。

② 谷崎润一郎:《春琴抄》,27页。

定,因此必然与偶然是矛盾对立的。不可能性是对存在的可能性的否定,可能性是对存在的不可能性的否定,因此可能与不可能也是矛盾对立的。另一方面,不可能性主张非存在的必然性,必然性主张非存在的不可能性,因此可以认为必然与不可能性是类似的,必然与不可能的共同特征是这种“确证性”(apodictica)。偶然性是对非存在的可能性的否定,可能性是对非存在的偶然性的肯定,因此可以认为可能性与偶然性是类似的。可能与偶然的这种共同特征是“问题性”(problematica),因此现实、非现实,或者此在、非存在的领域,即针对确证性以及问题性,被称为“直言性”(assertoria)。一般来说,就判断的样式上的区别而言,problematica 翻译成盖然的,assertoria 翻译成实然的、已然,apodictica 翻译成确然的、必然的。我们针对这三种样式,选择问题的、直言的、确证的这样的术语。以上考察可用图形来表示。



### (三) 样式性的两种体系

通过以上论述,样式性体系的构成存在两种不同的原理,我想这一点已经十分清楚了。第一构成原理就是否定谓语。也就是就同一主语,肯定或者否定谓语。首先以“存在”作为主语并肯定或者否定那是可能的。肯定存在是可能的,那是狭义的可能;否定存在是不可能的,那是狭义的不可能。其次,以“非存在”作为主语,肯定或者否定那是可能的。肯定非存在是可能的那是偶然,否定非存在是不可能的那是必然。在依照此第一种构成法时,样式性的体系呈现“(1) 现实、非现实,(2) 可能、不可能,(3) 必然、偶然”这样的组合。现实与非现实的对立不妨理解为把“存在”作为主语,然后谓语直截了当地对之进行肯定或



者否定。

第二构成原理是否定主语。也就是说,用同一谓语来假定相互矛盾的主语。首先以存在与非存在作为主语,“肯定”那是可能的。肯定存在是可能的,那是狭义的可能,肯定非存在是可能的则是偶然。接下来,以存在与非存在作为主语,这一次“否定”为不可能。否定存在是不可能的,那就是不可能。而否定非存在是不可能的,则是必然。按照第二构成法,样式性的体系呈现“(1) 现实、非现实,(2) 可能、偶然,(3) 必然、不可能”这样的组合。这种情况下的现实与非现实的对立,不妨理解为以存在和非存在作为主语,并明确对之进行“肯定”。

关于样式性的两种体系的成立,我们可以这样来思考。首先设定存在可能和存在必然,然后分别思考两者的对立面。存在的可能有两种对立面:(甲)“不是存在的可能”,即存在的不可能;(乙)“是非存在的可能”,即存在的偶然。另外,存在的必然也有两种对立面:(甲)“不是存在的必然”,即存在的偶然;(乙)“是非存在的必然”,即存在的不可能。像这样,在样式性的第一体系中,用甲的对立面可以形成可能与不可能、必然与偶然这样的组合;在第二体系中,用乙的对立面可以形成可能和偶然、必然和不可能这样的组合。这样一来,在各个体系中,增加现实、非现实的一对。

让我们对样式性这两种体系进行比较。在第一体系的各个组合中,从差异性这一点来审视每一对,各对无非就是矛盾对立。矛盾律与排中律都有效,既是现实的同时又是非现实的,这样的事情无法做到。因此,必须是现实的或者非现实的其中一种。另外,在现实的领域,既是必然的同时又是偶然的,这样的事情无法做到。必须是必然的或者偶然的其中一种。同样,在非现实的领域,既是可能的同时又是不可能的,这样的事情无法做到。必须是可能或者不可能的其中一种。

在第二体系中,可以从类似性这一点对各对进行分析。基于明言性、问题性、确证性这些一致点,形成了各个组合。就必然与不可能而言,排中律无效,但矛盾律有效。因此,那是所谓相反对立的关系。总

之,无需是必然或者不可能这两者中的一个,作为第三者的问题可以处于中间。也就是说,排中律无效。在那里存在确证性的极限。但是,既是必然同时又是不可能,这样的事情是无法做到的。因此,矛盾律有效。另外,就可能与偶然而言,矛盾律无效,但排中律有效。因此,那是所谓小对立的关系。既是可能的,同时又是偶然的,这样的事情不能说无法做到。可能与偶然能够同时成立,因为此在于偶然的东​​西是能够此在的。可能没有成为现实,而是停留在非现实的领域,那只不过是偶然。总而言之,矛盾律在可能与偶然之间是无效的,但是将问题性的角度扩大,将必然性视为可能性的极限,将不可能性视为偶然性的极限,那么可以说那是可能或者偶然中的任意一种。因此,排中律有效。而且,我们不妨这样来思考,在第一体系中,可以从矛盾对立这种差异性的侧面看非现实的组合,但在第二体系中,特别是从明言性这种类似性的侧面来看。

另外,必然与可能的关系,以及不可能与偶然的关​​系,可以认为那都是所谓大小对立的关系。不过,对于这个问题无须再次进行直接论述。如前所述,我们将必然性视为可能性的极限,将不可能性视为偶然的极限。



让我们用图来表示上述关系。

另外,特别就偶然而言,在第一体系中“偶然与必然”是矛盾对立的;在第二体系中,“偶然与可能”在问题性这种共同的基础上形成小反对的

关系。因此,我们不妨这样认为:将偶然与必然视为一对,那是静止的、抽象的看法;将偶然与可能视为一对,那是动态的、具体的看法。

康德的样式性的范畴相当于刚才所论述的第一体系,同时也显示了与第二种体系的关系。康德在“范畴表”中,将样式性分为(1)可能、不可能,(2)此在、非存在(现实、非现实),(3)必然、偶然,并在“经验思维的一般标准”的章节中展开了论述。不过,范畴表是从形式逻辑学的判断区分引导出来的,即(1)从问题的判断发现可能,(2)从直言的判断发现此在,(3)从确证的判断发现必然,并且将各种矛盾对立的概念配成一对。也就是说,(1)使可能与不可能相配,(2)使此在与非存在相配,(3)使必然与偶然相配。作为第一阶段,从判断表中引导出可能、此在以及必然;作为第二阶段,对各种矛盾对立的概念进行了分配。这两种做法是从不同的角度来进行的。如果康德将判断表的区分原理贯彻的话,作为具有问题判断的问题性的东西,可能与偶然构成一组;作为具有确证判断的确证性的东西,必然与不可能构成一组。康德的范畴表在终极的决定形态中,属于样式性的第一体系,不过,在出发点的发生过程中,显示了与第二体系的关联。

第二体系在莱布尼茨那里也出现了。“推理(raisonnement)的真理是必然的。而且其对立面是不可能的。另外,事实(fait)的真理是偶然的,而且其对立面是可能的。”<sup>①</sup>莱布尼茨在推理的确证性中把握必然和不可能,在事实的问题性中来理解偶然和可能。黑格尔大体上也是切合第二体系来思考的。“可能性与偶然性是现实性的两个契机。”<sup>②</sup>“而且纯粹的不可能性作为不可能性的不可能性,向必然性逆转。”<sup>③</sup>

一般来说,是静止地还是动态地看待现实,在立脚点上存在显著的差异。如果静止地看待现实的话,现实具有直言的静止性,是不动的;就在前文中显示的样式性的图形而言,将现实与非现实联系起来的直

① Leibniz, *Opera philosophica*, éd. Erdmann, p. 707.

② Hegel, *Encyclopädie*, hrsg. v. Bolland, 1906, § 145.

③ *ibid.*, S. 193, Anm. 1.

言性的垂直线被视为起点。像这样,假定在现实中非存在的不可能的东西是必然,非存在的可能的东西是偶然,必然与偶然被视为对立。另外,假定在非现实中存在的可能的东西就是所谓的可能,存在的不可能的东西就是所谓的不可能,可能与不可能处于对立关系。这是第一体系的立场。站在这样的立场,可以说所有都是静止的、决定性的。

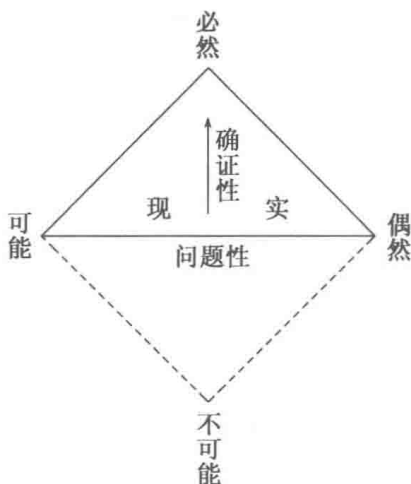
与之相反,如果站在第二体系的立场动态地看待现实的话,那么现实不是直言的东西,而被认为有问题。现实是厚重的,蕴含着问题,而问题必须展开。因此,在前文中的图中,将连接可能与偶然的问题性作为起点来把握。直言性失去自己的自明性,而转化为问题性。那么,只要偶然性意味着非存在的可能,那它就在存在中占据位置,同时也扎根于非存在之中。只要可能性意味着存在的可能,那么它就在非存在中占据位置,同时也转向存在。因此,只要现实是由可能性与偶然性构成的,那么厚重的现实中就包含存在与非存在着两种契机,并总是将问题展开来。在黑格尔看来,可能性是内在的事物,而偶然性是外在的事物。因此,现实性无非就是“内在事物与外在事物的同一性”。作为内在现实性的可能性是本质性的,作为外在现实性的偶然性是直接者。抽象的可能性作用于直接的现实性,而直接的现实性在作用于抽象的可能性时,换言之,当内在事物直接转换为外在事物,外在事物直接转换为内在事物时,在那里产生现实的可能性,并朝必然性展开。必然性无非就是“展开的现实性”。<sup>①</sup>

因此,应动态地看待现实,并思考发展样态性。如果立足于这样的立场,那么应该将前文中的图形做一些变更。

以前文中连接可能和偶然的问题性的直线为中心,将整个图形旋转 45 度便可以得到这个图形。用虚线表示“不可能”,是因为将其理解为消极的必然。如果说前文中的图形反映了样式性的第一体系的

---

<sup>①</sup> Hegel, *Encyklopädie*, hrsg. v. Bolland, § § 142 - 148; *Wissenschaft der Logik*, hrsg. v. Lasson, II, S. 169 - 184.



话,那么这个图形就是以第二体系为基础形成的。

#### (四) 偶然性与可能性的类似关系

针对必然性的确证的完全性来看待偶然性与可能性,可以将其视为有问题的不完全的存在样式。而且,在这一点上,偶然性与可能性屡屡被视为极其类似的东西。存在是可能的,同时也意味着非存在是可能的。因为存在单单是可能的,与存在是必然的,其不同之处在于非存在也是可能的。因此,可能性与偶然性屡屡被视为同一事物。

亚里士多德一方面将可能与偶然区分开来,另一方面又试图将两者视为同一的事物。“被切断或者步行是可能的,也就是说还未步行或者不被切断也是可能的。”“可能有与可能无是同一回事(τῷ μὲν γὰρ δυνατοῦ εἶναι τὸ ἐνδέχασθαι εἶναι, καὶ τοῦτο ἐκείνῳ ἀντιστρέφει)。”<sup>①</sup>进而,他又指出:“从可能有来看,那可以归结为偶然。因此,后者可以切换为前者。”<sup>②</sup>另外,亚里士多德还指出:“因此,在某种意义上,可能意味着错误不是必然的。另外,在某种意义上,那意味着是真;还有,在某

① Aristoteles, *De interpretatione*, 12, 21<sup>b</sup>.

② *ibid.* 13, 22<sup>a</sup>.

种意义上,那意味着,是真且偶然的(τὸ μὲν οὖν δυνατὸν ἕνα μὲν τρόπον, ὡςπερ εἴρηται, τὸ μὴ ἐξ ἀνάγκης ψευδὸς σημαίνει, ἕνα δὲ τὸ ἀληθές [εἶναι], ἕνα δὲ τὸ εὐδεχόμενον ἀληθές εἶναι)。”<sup>①</sup>在这里,将可能性规定为(1)从必然性的角度规定为“不是必然的东西”,(2)从现实的角度规定为“有的东西”,(3)从偶然性的角度规定为“偶然有的东西”。这里的内容十分含蓄,不过亚里士多德将可能与偶然视为一体,这一点值得关注。

波伊提乌用 possibile 表示 δυνατὸν (可能),用 contingens 表示 εὐδεχόμενον(偶然),并说:“偶然与可能是指同一回事情,没有任何区别。”“如果勉强说出差异的话,只不过是一方有否定形 impossibile,而另一方没有 incontingens 这样的否定形。”<sup>②</sup>阿伯拉尔也说:“可能与偶然是完全相同的東西。”<sup>③</sup>

斯宾诺莎也认为偶然与可能性极其相近。他是这样来说明偶然的:“下面想简单地说明一下该如何理解偶然。不过,在那之前要先说明应该如何说明必然以及不可能。事物就其本质或者原因而言,那被称为必然。事物的存在,由于它自身的本质以及定义,或者由于被给予的动力而必然会出现。另外,由于同样的理由,事物的本质或者定义也包含矛盾,或者形成这种事物的外部原因,那被称为不可能。反之,只有在我们的认识不全面的时候,才被称为偶然,而不是出于别的理由。我们不知道其本质中是否包含矛盾,或者确实知道其本质中不包含矛盾,但由于其原因的秩序不为我们所知,因此对于其存在我们无法确切主张的事物,我们绝不会认为那是必然或者不可能。因此,我们将那称为偶然(contingens)或者可能(possibilis)。”<sup>④</sup>不过,斯宾诺莎并非完全没有将偶然与可能区分开来。他曾这样论述过两者的关系:“当我们仅仅

① Aristoteles, *Metafisica*, Δ. 12, 1019<sup>b</sup>.

② Boethius, *De Interpretatione*, Ed. II. lib. V. Migne, pp. 582 - 583.

③ Abélard, *Ouvrages inédits*, publ. par Cousin, *Dialectica*, p. 265.

④ Spinoza, *Ethica*, I, 33, Schol, I.

将个物的本质看在眼里的时候,只要必然地对存在进行假定,或者没有发现必然将其排斥的某种东西,那么我把事物称为偶然。我们将必须产生事物的原因看在眼里,只要不知道那种原因是否决定会产生,那么我将同一事物称为可能。由于在第一部定理三十三的备注中没有必要进行严格区分,所以我也就没有将可能与偶然区分开来。”<sup>①</sup>

另外,也可以认为尼古拉·哈特曼以及马可尔等人也采取了将可能与偶然同等看待的立场。关于这一点,将在后文中进行论述。总而言之,以上将偶然与可能视为共有问题性的事物,在类似关系中进行了论述。

#### (五) 偶然性与不可能性的接近关系

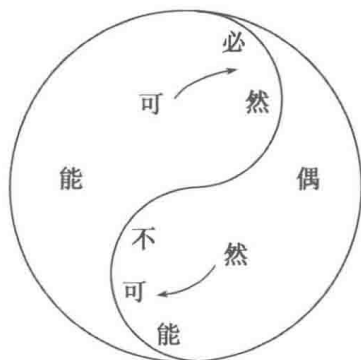
以上对偶然性与可能性的类似关系进行了论述。另一方面,关注偶然性与可能性的对立关系,或者偶然性与不可能性的接近关系,这一点也十分重要。让我们以必然和不可能为出发点开始考察吧。通过否定不可能性,产生可能性。可能性诞生以后,逐渐增大。而且可能性增大的极限与必然性一致。接下来,否定必然性形成偶然性。偶然性从诞生的那一刻起逐渐增大。而且,偶然性增大的极限与不可能一致。在这里,可能性与偶然性的对立关系,以及偶然性与不可能性的接近关系十分清楚了。随着可能性增大,偶然性减少;随着偶然性增大,可能性减少。可能性增大的极与偶然性减少的极一致,那就是必然性。另外,偶然性增大的极与可能性减少的极一致,那就是不可能性。

以上论述的内容可以用下图来表示。

在本篇第一章第五节论述过的例外的偶然所具有的特殊位置,可以从这一点来理解。例外的偶然是属性中拥有非本质的东西,是可能性含有量最小的偶然,因此是最显著的偶然。与之相反,被视为本质属

<sup>①</sup> Spinoza, *Ethica*, IV, def. 3, 4.

性的东西是可能性增大的极,接近必然性,作为概念的构成内容具有规律的价值。三叶草有三片叶子,说明它具有这种本质属性。三片叶子对于三叶草的概念而言,不能说是必然的。但作为可能性增大的极限,是准必然的东西。与之相反,四片叶子的



三叶草是例外,是可能性极小的偶然,是接近不可能领域的东西。因此,四片叶子的三叶草作为偶然的事物特别显眼。

迈农曾经指出:“不是在偶然中所包含的可能性越来越大的时候,而是在越来越小的时候,偶然变得越来越奇妙,这一点值得关注。同事两人在机关内相遇,并非完全不是偶然,但在远离机关的地方相遇,才会认为是特别偶然。后一种情况的可能性与前一种情况的相比要小得多。”<sup>①</sup>《易经》中说:“噬腊肉遇毒。”腊肉摆放的时间长,腐坏含毒的可能性相当大。吃肉中毒,这样的事情带有几分偶然性,但也不是特别偶然,因为可能性大。与之相反,在“噬干肺,得金矢”这样的情况下,在带骨头的干肉中留下了金矢的根。如果狩猎时用弓箭射的话,那并非不可能,但那是黄金的矢,那种可能性非常小,也就是偶然性非常之大。以前我有过这样一次经历。我从京都坐火车去东京,稍微迟于晚饭点去了餐车。我朝餐车唯一的空位走过去,坐在那旁边的男子跟我打招呼。一看,原来是住在宫崎县的小舅子。那一瞬间,我感觉非常不可思议。但一想,第二天将在东京举行岳父一周年祭的法事,而且火车是特快“燕”号。两人都乘坐那一天的火车,而且都是“燕”号,那种可能性还是比较大的。但偶然性毋宁是指晚饭点有几次,而两人不约而同地都选择了同一个饭点;尽管餐车里人很多,但只有小舅子旁边的位置是

① Meinong, *Über Möglichkeit und Wahrscheinlichkeit*, 1915, S. 243.



空着的。当我知道与小舅子相遇包含相当大的可能性，偶然性逐渐减少，因此并不像开始那么觉得特别不可思议。如果坐的不是特快，或者不是因为同样的事由去东京，那么可能性降低，偶然性也就随之增大。

还有一个例子。第二次世界大战以后，我结识了一名从俄国来日本避难的擅长弹钢琴的青年 S，并和他有亲密的交往。他曾经在镰仓的剧场为俄国舞蹈进行伴奏。然而，他为参加某反苏维埃将军所指挥的战斗而去了哈尔滨。之后杳无音信，我还以为他战死了。过了几年，我在德国弗莱堡的时候，陪一个神经痛的朋友去大学的附属医院电气治疗室接受治疗，S 先生在那里当助手，我十分惊讶。原来他在四处漂泊之后，来到了弗莱堡学医，现在大学担任助教。一开始我觉得那是很大的偶然，但还是有相当大的可能性。仔细一想，偶然性就减少了。在日本，我和他说德语。他因为革命爆发而中断学业，并为此感到非常遗憾。他还说过，日本有独特的文化，但他怀念欧洲的文化。从这些情况来看，他去德国完成学业，有相当的理由。因此，我和他在德国巧遇包含充分的可能性。偶然性在于我们是在弗莱堡那样的德国南部小城市相遇，而且他又正好是电气治疗师的助手。如果在非洲旅行时在偏僻的乡村旅馆住宿，送早餐的服务生是 S 的话，那么可能性会更小，偶然性会更大。

下面的例子转引自成濂无极先生《偶然问答》，原文引自休兹 (Wilhem von Scholz) 的《偶然》。

据说这是一个真实的故事。1914 年春天，某人的妻子住在德国的黑森林，给 4 岁的长子拍了照片，用的是 6 张连在一起的胶卷。他妻子为了做某一个手术，去了斯特拉斯堡。她打算在那里把胶卷冲印出来，但因为有别的事情，突然要早一点回去。因此，她托认识的俄国女学生去某家照相馆冲印。但不久战争爆发，她没有机会见到那名女学生，手里也没有取照片的凭单。她丈夫在战争爆发前几天去斯特拉斯堡的时

候,顺便去了照相馆,说没有取照片的凭单,并说明妻子曾经找人代为冲洗,希望能取回照片,但照相馆就是不让取,他妻子十分失望。到了1916年,他妻子买了一卷胶卷,好像是在法兰克福买的,然后去了温泉,并在那里给1岁半的女儿拍了照片。把照片冲印出来以后,发现图像全都重叠了。她觉得那不可能,对光线仔细一看,长子的身影在施瓦茨瓦尔德的雪景中出现了,那简直就像是做梦一样。长着卷发的妹妹赤裸着身体做日光浴的图像与长子的图像重叠着,兄妹在胶卷中聚到一起了。

对于这种偶然,成濂是这样解释的:“在战争的混乱中,之前的照相师把胶卷混在一起卖给了别的照相师,或者有第三者的介入。妻子去那家店买胶卷,稍微慢一步可能就会被别人买去,正好买了那卷胶卷。”<sup>①</sup>这种偶然当中包含的可能性极小,几乎等于不可能,因此偶然性极大。偶然作为与不可能相近的东西来被理解的情况,在以下内容中也有体现。“哈斯在他的著作《近亲结婚》中,长段引用了一名比利时人的话,那是说几代近亲繁殖的家兔没有出现丝毫有害的结果,该内容发表在最值得信赖的杂志,即比利时的皇家学术协会的会刊上。但我不禁对那产生了怀疑。如果不是某种偶然的的结果的话,我无法理解其理由。另外,从自己养殖动物的经历来看,那种事情是不可能的。”<sup>②</sup>另外,在说到“偶然出生在人世”<sup>③</sup>的时候,偶然也被视为接近不可能的可能。

或许可以认为,康德也看到了偶然与不可能的接近。康德在范畴表中指出,不论是在什么样的情况下,第三范畴是第一范畴和第二个范

① 成濂无极:《偶然问答》,451—452页。

② 弗兰西斯·达尔文:《查尔斯·罗伯特·达尔文自述传宗教观及其追忆》,小泉丹译,岩波文库,107页。

③ 《和语灯录》,“念佛大意”。

畴的综合。例如,他说过“必然性无非就是由可能性所给予的存在”。<sup>①</sup>因为必然性的矛盾对立是偶然性,可能性的矛盾对立是不可能性,如果将康德的主张运用到这种情况的话,可以说“偶然性是由不可能性所给予的存在(非存在)”。总之,偶然性与可能性相反,朝可能性无限接近,这一点值得注意。

### (六) 样式性的第三体系

如果强调偶然性与可能性的对立关系,并在此基础上强烈主张偶然性与不可能性的接近,以及可能性与必然性的接近,那么在此就可以想出关于样式性体系的构成法。样式性的第三种体系必须是“(1) 现实、非现实,(2) 必然、可能,(3) 不可能、偶然”这样的组合。构成此系列之根本是极限的概念。作为可能性能够无限接近的极限,可以想到必然性;作为偶然性能够无限接近的极限,可以想到不可能性。因此,如前所述,可以说必然与可能性的关系,以及不可能与偶然的关系构成所谓的大小对立的关系。

尼古拉·哈特曼的观点<sup>②</sup>也可以从这个角度来理解。在哈特曼看来,康德之所以将样式性按照可能性、现实性、必然性的顺序来理解,是因为他在认识逻辑的视角以认识确实性的程度为标准。在从存在逻辑的视角以对象存在的程度为标准时,必须按照可能性、必然性、现实性这样的顺序。在认识论方面,现实性在确实性这一点上胜过可能性,但不如必然性,因此位于两者之间。但是,在存在论方面,必须将现实性视为可能性与必然性的综合,因此与两者相比,作为高位的事物处于最后位置。一方面现实性和非现实性,另一面必然性与可能性,这两组属于完全不同的维度。

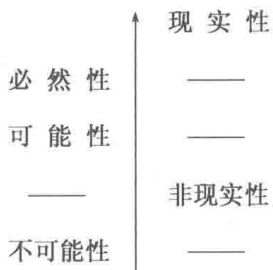
<sup>①</sup> 康德:《纯粹理性批判》,111页。

<sup>②</sup> N. Hartmann, Logische und ontologische Wirklichkeit, *Kantstudien*, XX, S. 1-28.

哈特曼将可能性与必然性视为一组,这一点对于我们的问题来说十分重要。可能性与必然性处于特殊的对立关系,可能性的缺失直接意味着一种必然性,因为不可能性是消极的必然性(negative Notwendigkeit)。另外,必然性的缺失直接意味着消极的可能性(negative Möglichkeit)。非必然性(Nicht-Notwendigkeit)无非就是非存在的可能性(Möglichkeit des Nichtseins)。因此,可能性与必然性并非直接对立,可能性的矛盾对立(不可能性)直接属于必然性这种上位概念之下,必然性的矛盾对立(非必然性)直接属于可能性这种上位概念之下。这一点是可能性与必然性处于紧密的接近关系的证据。至于说具有什么样的根源性关系,可能性的整体与必然性完全一致,这种一致就是现实性,存在的是这样一种关系。具体来说,现实性这种东西是由各种制约构成的,这些制约对于现实性而言是必然的,不可或缺的。但是,如果将各种制约分离开来,那只不过意味着被制约者的可能性,并不意味着它的现实性。只有在各种制约都得到充实,并一致发挥作用的时候,被制约者才成为现实的东西。也就是说,在那个时候,被制约者不仅是可能的,而且还是必然的。在那个时候,被制约者已经不能不存在,由于各种制约的整体而绝对被要求。可能性和必然性在具体形态的各种制约中这样会合(Zusammentreffen),构成其形态的现实性。可能性无非就是针对被称为制约的构成契机在样式上的体现。因此,必然性是指各种制约的整体。哈特曼指出:可能性与必然性的这种关系已经在亚里士多德的潜势态(δύναμις)与现势态(ἐνέργεια)的相关中体现出来了。也就是说,各种潜势态的会合使现势态必然出现。

为了形成样式性的第三体系,我们除了设定可能性与必然性相关以外,还必须设定偶然性与不可能性的相关。但哈特曼没有指出这一点,我认为这是他的一大不足。哈特曼通过各种矛盾概念间接地为可能性与必然性奠定基础。也就是说,他认为可能性的矛盾对立是一种必然性,必然性的矛盾对立是一种可能性,而且那里存在两者的紧密关系。因此,他一方面主张可能性与必然性相关,另一方面又必须主张可

能性的矛盾对立和必然性的矛盾对立相关。可能性的矛盾对立是不可能性,必然性的矛盾对立是非必然性即偶然性。然而,哈特曼没有设定偶然性与不可能性的特殊关联,那是因为偶然性即非必然性无非就是可能性,非必然性是非存在的可能性。而且,在可能性的样式中,同一物的存在和非存在不相互排斥,而是构成两个共存的可能性,非必然性直接就是消极的可能性。与此同时,那间接地也是积极的可能性。因为这样的缘故,哈特曼没有将非必然性认可为独立的一种样式。其结果是,一方面设定必然性、可能性、不可能性这三种样式,另一方面又设定现实性、非现实性这两种样式,共设定了五种基础样式。在一方的对立系列中可能性居中,那是因为在存在价值上,不可能性是最小的,必然性是最大的。另一方面,由于两种样式形成了独自的对立领域,在存在价值上非现实性是最小的,而现实性是最大的。而且,在这个领域不存在中间项。另外,关于一个领域与其他领域之间的存在价值,有两点值得注意。第一点是,由于非现实性与不可能性相比并不消极,而比可能性消极,因此在样式上应该位于两者的中间;第二点是,现实性与非必然性的位置关系正如在数学关系中所看到的那样,与必然性中有缺乏现实性的东西相反,现实性作为可能性与必然性的综合,总是作为扬弃可能性和必然性的契机存在于自身当中。因此,现实性比起必然性必须被置于上位。在哈特曼看来,各种样式显示出图中的上升顺序关系。



如前所述,偶然性在这样的样式中没有占据位置,这是一大缺陷。哈特曼一方面说由于非必然性直接就是消极的可能性,同时间接地也是积极的可能性,所以没有形成独立于可能性的样式。但是,那是将偶然性与可能性等同看待的所有论者所共通的、过于偏重形式逻辑学所带来的偏见。路易斯也将拥有三种符号的非必然性( $\neg \sim \neg p$ )视为“复杂的真理价值”(complex truth-value),没有将之纳入他所谓的“严

密的包含体系”(system of strict implication)的五种真理价值(five truth-value)之中。但是,那也完全只是因为他是站在形式逻辑的立场上。路易斯一方面承认“ $\sim\sim p$ ”是“不可还原的”(irreducible),是“明确而且能够认知的观念”(a distinct and recognizable idea),另一方面又将那视为“在逻辑学以及数学中极少需要的东西”(seldom needed in logic or in mathematics)加以排除。<sup>①</sup> 马克尔也是一样的。他只认可“真”(true)、“伪”(false)、“确实”(certain)、“不可能”(impossible)、“可变”(variable)这五种基础样式,分别用“ $\tau$ 、 $\iota$ 、 $\epsilon$ 、 $\eta$ 、 $\theta$ ”来表示。他认为最后的 $\theta$ 即“不变”包括“不确定”(not certain)和“非不可能”(not impossible)。<sup>②</sup> 一般来说,“甲是乙,那是可能的”与“甲不是乙,那是可能的”这样的命题两立,这是形式逻辑学经常主张的。在形式逻辑学中,不设定可能与偶然的区别,或许可以说那是当然的。但在存在逻辑学中,可能的存在与可能的非存在绝不是同一回事。也就是说,在非存在的领域,“存在是可能的”这样的可能性,与在存在的领域“非存在是可能的”这种非必然性绝不是同一回事。“存在是可能的”这种可能性具有朝“存在是必然的”这种必然性展开的存在逻辑构造。与之相反,“非存在是可能的”这种非必然性具有朝“非存在是必然的”这种不可能性退却的存在逻辑构造。非必然性无疑是消极的可能性,正因为有某种应该积极区别于可能性的东西,所以才有“偶然性”这一概念。可能和偶然都不是针对某种中和的极限而处于大小对立关系的東西。可能特别针对必然处于大小对立的关系,偶然特别针对不可能处于大小对立的关系。然而,这种关系只有在存在逻辑学中才能把握好,因此要求在形式逻辑中区分可能与偶然,那或许有些牵强。如果形式逻辑学能解决所有问题的话,或许不会产生偶然性这个概念。但实际上,不惜反对形式逻辑学的中和的主张,来要求形成偶然性的概念。正如在现实

① C. I. Lewis, *A Survey of Symbolic Logic*, 1918, p. 292.

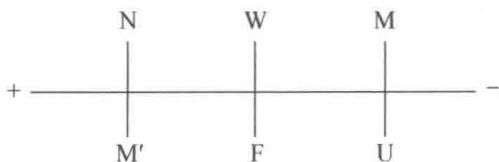
② H. Mac-Coll, *Symbolic Logic and its Applications*, 1906.

生活中,日出前与日出后不同一样,在存在逻辑学中可能性和偶然性是不同的。哈特曼立足于存在论的立场,没有因为形式逻辑学的论据而承认逻辑性的样式,那必须有某些另外的根据。

其实,哈特曼在另一方面立足于存在论本身的立场而拒绝承认偶然性。在他看来,偶然是“无知的逻辑的场所”(locus logicus ignorantiae),因为无论是在因果的情况下,还是在目的的情况下,都没有认识到必然的关联。那只不过表明,即使没有到认识必然性,也存在对现实性的认识。因此,哈特曼立足于康德的世界形象,将偶然性的意义限定为认识不足的结果。在康德看来,世界“在理论上完全由因果关联所支配,在实践上完全由目的所支配”。进而,哈特曼针对严格从存在论来理解偶然的非决定论,认为非决定的立场将世界上的事情原子化,将统一的趋势解释为无关联的单个事象,并对那种做法进行了批判,指出偶然不承认在他者当中存在制约,而是在自身当中拥有制约,因而要求“自我原因(causa sui)”的概念。但是,即便宇宙中的一切事象都受到必然性的严格制约,作为各种制约的源头,在无限的彼岸存在“原始偶然”的理念,对于这一点在前文中已经进行过论述。在原始偶然中,我们必须看到有一种自我原因。不仅如此,就连哈特曼自己也承认各种制约的会合(Zusammentreffen),难道真的只能通过必然性的概念才能理解吗?在那里,难道不需要黑格尔也曾作为“外在客观性”承认过的偶然的概念吗?就算由于交互作用的范畴,一切都可以理解为必然,只要考虑到作为一切事象的绝对者,那么作为针对必然性总和的偶然,又会回到原始偶然或者自我原因的概念。进而,如果考虑到本章的主题即选言的偶然的概念,拒绝偶然性的概念显然是不合适的。在偶然、不可能的相关中,哈特曼只承认其中一项即不可能是样式性,而将另外一项即偶然与可能同样对待,否定样式的独立性。从存在论的立场来看,这显然是一大

缺点。

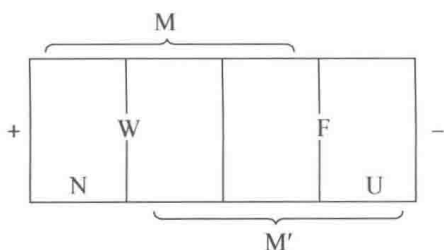
我认为,奥斯卡·贝



克尔在这一点上考虑得更加切合实际。<sup>①</sup> 贝克尔从样式性的第一体系的想法出发,经由第二体系,迫近第三体系。由于是从符号逻辑学的立场纯粹在形式上论述样式性的问题,因此对偶然性的概念没有进行充分阐述。但是,路易斯对于不将非必然性“ $\sim\sim p$ ”视为一种基本样式的做法坚决表示反对,符号也从三种减少到了两种,成了“ $\sim \cdot p$ ”。而且,在“非必然”或者“可能的伪”这样的名称下,将偶然作为一种基本样式来对待,因此设定了六种不可还原的样式性,贝克尔用 N (notwendig, 必然)、W (wahr, 真)、F (falsch, 伪)、U (unmöglich, 不可能)、M (möglich, 可能 = nicht unmöglich, 非不可能)、M' (möglicherweise falsch, 可能的伪 = nicht notwendig, 非必然)这六个字母来表示样式性的相互关系,并举出了分割样式性的整个领域的以下组合,即:(1) W 和  $\bar{W}=F$ , (2) N 和  $\bar{N}=M'$ , (3) U 和  $\bar{U}=M$ 。

这相当于“(1) 现实、非现实, (2) 必然、偶然, (3) 不可能、可能”这样的组合。因此意味着样式性的第一体系。在图中,这种关系也明确体现出来了。

但是,通过变更符号,  $N(\cdot p)$  和  $U(\cdot \sim p)$  构成相称的样式,  $M(\sim \cdot \sim p)$  和  $M'(\sim \cdot p)$ 、 $W(p)$  和  $F(\sim p)$  也都通过变更符号构成对称的样式。因此,在此图中如果将 WF 作为中轴来考虑对称性的话,在那里便显现出第二体系的立场。另外,如果将横线上面的样式视为一组,将



下面视为另一组,在那里就呈现出第三体系的立场。贝克尔进而用图形表明了这种关系。这样从第二体系的角度使“必然性的逻辑”和“可能性的逻辑”对立起来,一方面在确证性的类似中来把握 N 和 U,另一

<sup>①</sup> Oskar Becker, *Zur Logik der Modalitäten*, Jahrbuch f. Philos. u. phän. F., Bd. XI.

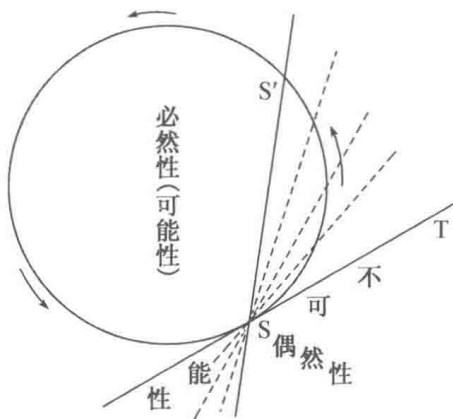


方面在问题性中把握  $M \times M'$  的共通领域。这一领域是“不确定的”(unbestimmt),既不是“必然的”,也不是“不可能的”。另外,立足于第三体系的角度来把握“ $N < W < M$ ”的接近关系,另一方面把握“ $U < F < M$ ”的接近关系。再者,就积极性与消极性而言,将样式性如下看待:

$$+N \quad W \quad M \quad M' \quad F \quad U -$$

这一方面是在积极性中把握必然、现实、可能,另一方面在消极性中把握不可能、非现实、偶然。以上是贝克尔的精辟论述。不过,由于他始终坚持形式逻辑的立场,所以没有将偶然作为偶然进行充分阐明,这一点有些遗憾。也就是说,尽管他积极主张六种不可还原的样式性,但他依然将偶然视为“可能的伪”,即可能性的一种,这种思维痕迹仅仅从针对  $M$  而使用  $M'$  这样的省略字就可以明显看出来。

总之,样式性的第三体系的根本一方面在于看到必然—可能的大小对立关系,另一方面在于看到不可能—偶然的大小对立关系。必然性作为可能性的极限,有时被称为“超可能性”,但不能将不可能性视为偶然性的极限,并称之为“超偶然性”。第三体系的立场可以这样来图形化:



在此图中,圆周表示必然性,弧表示可能性,切线  $ST$  表示不可能性,切点  $S$  表示偶然性。切点  $S$  作为曲线的形成点从自身出发,朝箭头方向前进,形成全圆周之后静止。在静止状态下被把握的圆周和切点

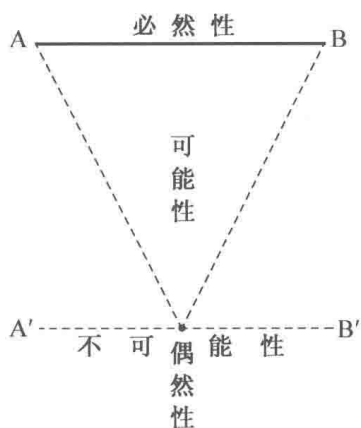
S 表示现实性,在运动状况下被考虑到的弧与切线 ST 表示非现实性。

表示可能性的弧朝箭头方向增大到极限,那种极限就是表示必然性的圆周。弧逐渐减少, $S'$ 按照与箭头相反的方向无限向 S 接近,直线  $SS'$ 向直线 ST 无限接近,最终作为其极限的  $SS'$ 与直线 ST 交汇, $S'$ 与 S 重叠,作为偶然性的 S 才浮现出来。换言之,偶然性是表示不可能性的切线 ST 与表示可能性的曲线相接的切点 S。偶然性是位于不可能性的直线上的接近无的东西。因此,就像点是对圆周的否定一样,偶然性是对必然性的否定。另外,正如可以想象圆周上 S 点以外的无限数量的切点一样,偶然性只不过是选言的可能性的统一体中一个选言项而已。而且,偶然性是一种现实力量,当它自身意识到在产生点的时候,就会从极致的可能性出发,连续充实曲线,最终能够将可能性展开至必然性的圆周。偶然性是一种魄力,让人意识到偶然性与其说是偶尔可能的处女的可能性,不如说是一直可能的母性的可能性。偶然性虽然只是脆弱地维系在现实的一点上的尖端存在,但作为实在的生产原理,拥有担负全产生活动的热情。

同样的情形也可以用右图来表示。

偶然性是表示不可能性的直线内的一点,同时也是表示可能性的三

角形的顶点。偶然性既是虚无,也是实在。作为既虚无又实在的顶点,作为生产点具有担负整个三角形存在的力量。三角形的底边作为发展性生产的终极,表示处于完成状态的必然性。偶然性虽然自己是极其微小的不可能性,但通过在尖端的危险状态中捕捉极其微小的可能性,将“我”给予“你”,在“我”当中接受“你”,在可能性中孕育可能性,最终与必然性一致。之所以用同样长度的横线 AB 和  $A'B'$ 来表示必然性和不可能性,是为了象征两者共同的确证性。与之相反,偶然性与可能

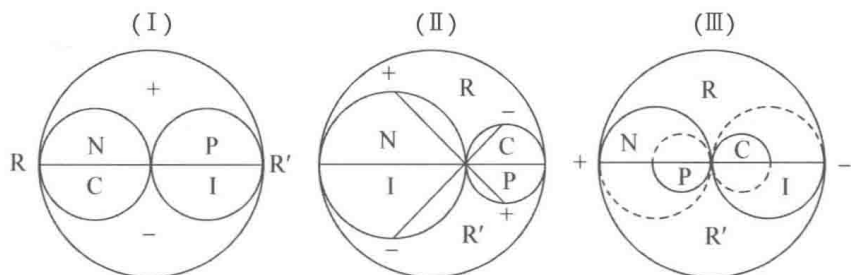


性从同一点出发,在其极限中才开始与 AB 两点交汇,那是为了象征偶然性和可能性共同的问题性。将偶然性的一点与必然性的直线加粗,是为了表象两者共同的现实性,而之所以用虚线画可能性和不可能性,是为了表现两者共同的非现实性。现实性与“作为展开的现实性”的必然性,以及作为产生出来的现实性的偶然性具有共同的性质。因此,就像婴儿诞生时哭泣一样,现实性在偶然性中大声呼喊来表明自己。偶然性尽管带有虚无性,但同时也具有现实性。这是偶然性的显著性质。与之相反,可能性虽然处于非现实性当中,但基于自己的正当责任实在性的权利,憧憬通往现实之路。让死于非现实性和虚无中的不可能性永远朝现实飞跃,这是偶然性所具有的神通力。

### (七) 三种体系的概括

让我们回顾以上考察,来概括一下样式性的第一、第二、第三体系的特色。在第一体系中,必然性与偶然性在现实性的视域构成矛盾对立,被视为一对;可能性和不可能性在非现实性的视域构成矛盾对立,被视为一对。在第二体系中,必然性与不可能性虽然构成相反对立,但在确证性的性质上有类似关系,被视为一对;可能性与偶然性虽然构成小相反对立,但在问题性的性质上有类似关系,被视为一对。在第三体系中,必然性与可能性在实在性的维度处于大小对立的接近关系,被视为一对;偶然性和不可能性在虚无性的维度处于大小对立的接近的关系,被视为一对。

我们可以用下图来表示三种关系体系。略字以及符号如下:R 现实性(Realitas)、R' 非现实性(Non-Realitas)、N 必然性(Necessitas)、C 偶然性(Contingentia)、P 可能性(Possibilitas)、I 不可能性(Impossibilitas)、+ 实在性=有, - 虚无性=无。



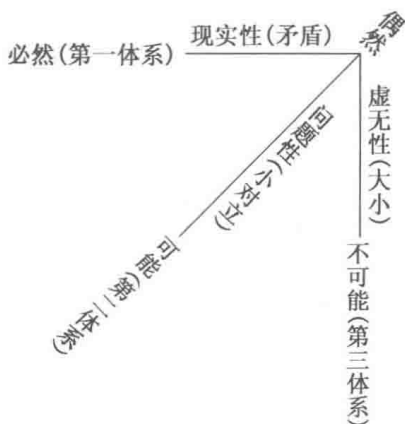
让我们对此图进行简单说明。

(1) 第一体系。横线的上下构成矛盾对立。上面部分表示实在性(+),下面部分表示虚无性(-)。左边表示现实性(R),右边表示非现实性(R')。必然性(N)和偶然性(C)在现实性一侧构成矛盾对立,必然性属于实在性的领域,偶然性属于虚无性的领域,可能性(P)和不可能性(I)在非现实性的一侧构成矛盾对立,可能性属于实在性的领域,不可能性属于虚无性的领域。

(2) 第二体系。横线上的上下表示现实性(R)和非现实性(R')。矛盾对立的关系在左右对立中体现出来。不过,在现实性的范围内,左边表示实在性(+),右边表示虚无性(-);在非现实性的范围内,反过来左边表示虚无性,右边表示实在性。必然性(N)和不可能性(I)构成矛盾对立,偶然性(C)和可能性(P)构成小矛盾对立。矛盾对立的大圆表示确证性,小矛盾对立的小圆表示问题性。

(3) 第三体系。圆心的左边表示实在性(+),右边表示虚无性(-)。横线上面表示现实性(R),下面表示非现实性(R')。必然性(N)的大圆包括可能性(P)的小圆,在实在性的领域构成大小对立,不可能性(I)的大圆包括偶然性(C)的小圆,在虚无性的领域构成大小对立。因为必然性和偶然性在现实性的范围内构成矛盾对立,在非现实性的范围内,即横线的下面部分,必然性的大圆和偶然性的小圆用虚线表示非所属性。同样,不可能性和可能性在非现实性的范围内构成矛盾对立,因此在现实性的范围即横线的上面部分,不可能性的大圆和可能性的小圆用虚线表示非所属性。以上是对示意图的说明。

另外,仅就偶然性而言,在三种体系中的关系如下:在第一体系中,被视为与必然性相矛盾的现实;在第二体系中,被视为与可能性相类似的问题性;在第三体系中,被视为不可能性所包含的东西。依照前文(157页)的图形,可以将偶然性的这种关系进行图示。



在样式性的三种体系中,是从各自不同的角度来看待各种样式,因此各个体系都具有各自的特色。那绝不是可以取其—而舍其他的東西。偶然性的构造也只有从这三种角度综合看待,才能完全把握。应该极力主张三种体系的综合。

#### (八) 偶然的的游戏和盖然性的概念

以上,我们主要基于可能性与不可能性的关系对偶然性进行了考察。这样的考察意味着站在被给予的现实或者存在的背后,从出发点来看发展的动向。那必须从选言的角度来看待现实或者存在。就像说“甲是变成乙,还是变成丙或者丁”那样,是将选言的可能性,进而将不可能性,作为现实的背景。

下面让我们用骰子所具有的选言的可能性,来思考玩偶然游戏的情形。认为骰子现出某一个面有偶然的性质,那是因为将其六种可能性作为背景来思考的缘故。因为其他五个面也是可能的。概率论在那里寻求某种恒常性,试图将偶然性排除。那么,所谓排除偶然是什么呢? 概率又是什么呢? 一个事象的发生概率是指易于发生那种事象的情况与所有可能的情况的数量比。也就是说,用所有可能的情况下的数量除易于发生那种事象的数量,得出的商就是概率。因此,就骰子游戏而言,概率论所规定的,只不过是存在于骰子某一面出现或者不出现

的所有可能性的情况,与骰子某一面“易于出现”的偶然情况之间的数量关系而已。在那里存在一些差异,既有骰子的性质完全相同、相称的情况,也有不完全相同、相称的情况。我们假定那是完全相同的,作为先验概率而设定的盖然规律是骰子的每一面都有  $1/6$  的出现概率。在 6 次当中只出现一次,那是盖然的。而且这种理论上的数量关系实际上在无数情况的总和当中、在理念上是有效的。如果次数少,完全偏向于一边的情况也有可能。另外,如果做 10 000 次投骰子的实验,其中一点的概率为  $9/60$ ,相反面六点的概率为  $11/60$  的话,那就是所谓的经验概率。在这种情况下,经验概率比起前文中的先验概率( $1/6$ )更具有客观的价值。但是,最终是相同的性质。无论是概率的先验性,还是经验性,因为盖然规律成立于所谓的宏观视域,所以在微观视域的各种情况下,骰子的哪一面出现这种偶然的可变性质依然存在。

另外,让我们来简单地考察一下概率论的基础概念盖然性的意义。盖然性一般被分为哲学的(质的)盖然性和数学的(量的)盖然性这两种。盖然性是指没有到达确实性的东西,可以说盖然性高或者盖然性低。高或者低是指数量,因此盖然性在本质上全部是数量的盖然性。但是,有时可以进行严格的数量规定,有时候则不能。不能进行严格数量规定的情况叫作哲学的或者质的盖然性。可以进行严格数量规定的情况叫作数学的或者量的盖然性。<sup>①</sup> 哲学的盖然性在类比推理和归纳推理中经常出现,数学的盖然性则构成概率论的主题。

另外,在盖然性的概念中,包含向确实性靠近这样的契机。即使切合类比推理与归纳推理是从盖然性向确实性接近这一事实来看,这一点也是很显然的。与这种性质相关,狭义的盖然性这一概念特别只适合于确实性大于一半的情况。因此,在盖然性小于一半的情况下,会产生非盖然性这一概念。康德的盖然性的定义是这种狭义的。康德说:

<sup>①</sup> W. Wundt, *Logik*, I, 4. Aufl., S. 419 - 422; Cournot, *Théorie des Chances et des Probabilités*, 1843, pp. 427 - 428; R. Berthelot, *Un romantisme, utilitaire*, I, 1911, pp. 311 - 312.

“盖然性应该理解为依据不充分的根据所进行的认定。但是,在那种情况下,不充分的根据针对充分的根据的比率要比相反的根据针对充分的根据的比率要大。”因此,“盖然性比确实性的一半要多。”<sup>①</sup>另外,康德认为“只有数学家才能确定不充分的根据针对充分的根据的比率”<sup>②</sup>,并基于这样的理由主张盖然性的概念应该属于数学的领域。数学领域中的盖然性,即概率论所说的盖然性就是总括了狭义的盖然性和非盖然性的整体有效的广义的盖然性。

在拉普拉斯看来,“容易产生盖然性情况的数量针对所有可能产生盖然性情况的数量比,那是盖然性的度。盖然性无非就是以容易出现的情况为分子,以所有可能出现的情况为分母的分数”<sup>③</sup>。古诺将盖然性定义为“适合事象的偶然机会的数量针对偶然机会的总数比”<sup>④</sup>。总而言之,盖然性只要它的本质在于数量关系,那无非就是作为盖然数量的概率。米泽斯也对盖然性下过定义:“一定属性体现出相对频数的极限值。不过,那种极限值针对位置的选择必须是无感觉的。”<sup>⑤</sup>相对频数(relative Häufigkeit)与拉普拉斯所说的分数相对应。米泽斯从经验的概率即统计的概率的角度,主张应该决定相对频度的极限值。极限值针对位置的选择是“无感觉”(gegen Stellenauswahl unempfindlich)的,那是指极限值不会因为位置的选择而受到任何影响。位置的选择是指选择系列中的某个位置,或者部分。例如,在马路上每隔100米就竖一根小标识,每隔1000米就竖一根大标识,这就是极限值因为位置的选择而受影响的例子。如果在那条马路上走很远,那么就会明白在标识的系列中,大标识的相对频数的极限值是1/10。但如果对标识系列进行选择,例如在看小标识时每次跳过一个,这样一来大标识的相对

① Kant, *Logik*, hrsg. v. Jäsche, 3. Aufl, S. 90-91.

② ibid.

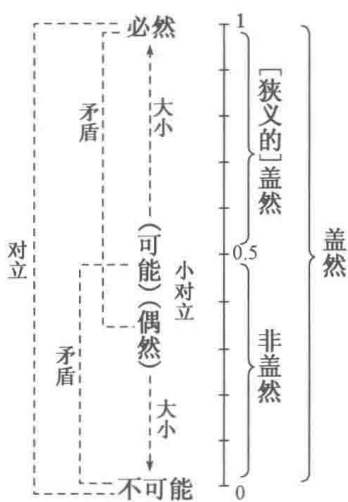
③ Laplace, *Essai philosophique sur les Probabilités*, Paris, Gauthier-Villars, 1921, p. 6.

④ Cournot, l. c. p. 24.

⑤ Richard von Mises, *Wahrscheinlichkeit, Statistik und Wahrheit*, 1928, S. 29.

频度就不是  $1/10$ ，而变为  $1/5$ 。也就是说，在这种情况下，通过自由选择，将要素的一部分从整体中特别提取出来，只对其进行关注。那样的话，相对频度的极限值就会受到影响。骰子绝不会有那样的事情。投骰子的时候，即便每隔一次才关注，但如果一直持续的话，频数不会发生变化。概率论所探讨的集合，必须是以下的集合，即使随便选择哪里，从整体中提取一部分要素加以关注，频数的极限值是不变的，这样的要求要能得到满足。频数的极限值发生变化，是因为系列中有规律；不发生变化，则是因为系列中有不规则性 (Regellosigkeit)。概率论就是就这种不规则性发现一定数量的关系，并规定盖然性的程度。

一般来说，盖然性的本质是分数，因此它小于 1，大于 0。也就是说，最大值为 1，意味着确实或者必然；最小值为 0，意味着不可能。关于盖然性的成立，康德指出：不充分根据针对充分根据的比率要大于相反根据针对充分根据的比率。盖然性要大于确实性的一半，是因为他将盖然性考虑为大于  $1/2$ 。因此，正如在前文中提及过的那样，可以说小于  $1/2$  是非盖然性。



像这样，0.5 以上的盖然性是狭义的盖然性，而概率论所讨论的盖然性是 1 与 0 之间在整体上有效的广义的盖然性。另外，既然盖然性处于必然性与不可能性的中间位置，那么必须对盖然性与可能性、偶然性的关系进行考察。在广义盖然性的任意程度上，可能性与偶然性是背对背紧密相连的。可能性对着 1 的方向，而偶然性则对着 0 的方向。

让我们用图来表示上述关系。关于对立关系，在前文中已经图示过 (159 页)。为了方便，小相对立的可能性与偶然性在上图中处于 0.5 以下的位置，不用说那可以处于 1 和 0 之间的任意一点。



关于不规则性,概率论虽然能在宏观领域发现盖然规律,但它无法在微观领域将不规则性即偶然的可变性从各种情况中排除。那正是偶然性问题针对哲学观点的概率论最根本的苍白无力之处。

说来,从微观上来看,在各种情况下出现的骰子的某一面由于骰子、投掷方法、空气的阻力、投掷时的平面等物理性质,或许必然受到规定。但站在终极的立场来看,也可以考虑能采取其他必然性的因果系列,而且现在作为现实被给予的因果系列未必具有绝对性。也就是说,可能性与现实之间存在龃龉。在这一点上,依然存在偶然性。庞加莱曾就圆盘游戏这样说过:“我们设想将圆盘分为 100 个扇形,并交互染上红色和黑色,然后将圆盘旋转。如果红色扇区停在指针处,就算赢,否则就算输。很显然,胜负完全取决于我们旋转圆盘的力度。我们假定圆盘旋转 10 圈或者 20 圈,用力小的话,旋转的时间就短;而用力大的话,旋转的时间就长。不过,最初所用的力气哪怕只有千分之一或者两千分之一的差异,就会是黑色或者红色扇形停留在指针位置。那种差异很小,无法凭肌肉感觉来感知。即便使用更加精密的仪器,也测量不出其细微差异。因此,正在旋转的圆盘会怎样动,那无法预料。既然如此,只能屏住呼吸,完全靠偶然。”<sup>①</sup>偶然之所以是偶然,就是因为当红色扇区停留在指针处时,黑色扇区也有可能停留;当黑色扇区停留时,也有可能是红色扇区停留。但是,这样来考虑未必是依据庞加莱所说的理由。那不仅仅是因为这种主观上的原因,即最初旋转力度的细微差异即便使用精密仪器也测量不出来,因此圆盘如何转动无法预见。偶然性并不仅仅以对事实认识不足为依据。令游戏者心跳的真正偶然性在于,就最初旋转的力度而言,作为事实被给予的一定强度未必具有绝对的必然性,也有可能是另外的强度。也就是说,即便是别的强度,也丝毫不矛盾。

让我们来举一下赛马的例子。赛马是一种所谓“偶然的输赢”,这

---

① Poincaré, *Science et Méthode*, pp. 70 - 71.

一点恐怕没有异议。当然,也有一种将偶然从赛马中排除的倾向。菊池宽在《我的马票哲学》<sup>①</sup>中说:“经过全面鉴定而中彩,不论金额多少,都非常令人得意。而碰巧中彩,就算中了两百日元,那也是投机,真正的马票爱好者不应该感到自豪。”“自己以为能中一百二三十日元,但有时实际能中两百日元。即便中了两百日元,成绩也不算好。如果赌新马,碰巧中了两百日元,那就跟捡了钱的感觉差不多。”有人连“所谓‘纯种’都不懂就去胡乱买马票,那真可悲。不认真研究马的血统、纪录等,就去买马票,那是赌博”。论者似乎反对将赛马作为偶然的的游戏来享乐。“要认真查阅同期举行的各种赛马的成绩,那样的话就会中一两个大奖。”论者通过统计来设定盖然规律,想尽量从胜负中将偶然排除。这种态度与从分红的多少来排除偶然的的态度是一致的。“布拉塞分红的多少,在许多情况下由其他有人气的马的入线情况而决定。在这一点上,相当偶然。因此,不如瞄准单胜的大奖。”论者一方面站在“鉴定家”的立场,另一方面又站在买马票的人的立场,他想从赛马中排除偶然性,这也是理所当然的。但那样做能成功吗?论者最后说:“买马票很难赢。在能够承受的范围内买马票娱乐,这才是赛马爱好者的正道。赛马爱好者不仅积攒不起钱,人称连续两三年去赛马场的人财力非同一般。……买马票是一种享乐,是散财。真正想挣钱,不如努力经营家业,那才是正道。”这或许说明盖然规律的宏观性无法去除微观的偶然性。因此,尽管极力主张“鉴定”,排斥“赌博”,但“赛马的乐趣”在于至少有一半是偶然的的游戏,是“偶然的输赢”,实际上菊池宽也承认了这一点。

然而,内在于赛马的偶然具有什么性质呢?可以说,与骰子的情形一样,微观的偶然只能在宏观视域成立;在微观视域,马到达的顺序全部由因果关系决定。那样的话,作为实际问题的偶然性会消失在依赖认识的不全面性的主观事物之中。那样的偶然性根据观众的认识程

<sup>①</sup> 载文艺春秋社《故事》,1935年5月号。

度,在主观上程度有所不同,在与整个心理构造的关联中,只构成偶然性的心理学研究对象。而且,完全独立于这种主观的偶然,在哲学上存在客观的偶然性。在 A 马最先到达终点的时候,那未必具有绝对的必然性。考虑到 A 马有可能是第二名,或者第三名,只要在逻辑上不包含矛盾,那么 A 马得第一名就具有偶然性。因果决定存在于所有细节,而且假设那些都被认识了,事先全部认识到了名次,那么赛马作为时间的经过就不能成立。然而,按理说在终点才出现的偶然性即便消失,在起点依然存在偶然性。每匹马排列在起跑线时,参赛马的实力就已经决定了名次和成绩的差距。因此,没有必要进行比赛。终点与起点是一致的。介于起点和终点之间的时间持续完全被排除了。而且,那种情况下的各种结果也可能是其他结果。在这一点上依然存在选言的偶然的偶然性。

像这样的选言的偶然作为空虚的偶然性或者空虚的可能性往往受到蔑视。在黑格尔看来,这种可能性针对具体的现实单单只是抽象,只要不矛盾的话,全都是可能的。这种不矛盾的形式是指只要从具体关联中将内容分离,就能适合任何内容的形式。因此,被认为最不合理的事情都是可能的。就像投向空中的石头掉落下来一般,今晚月球坠落到地球,这种事情都是可能的。土耳其的国王改信基督教,成为天主教的神父或者罗马教皇,那样的事情都是可能的。只在形式上说“什么什么是可能的”这些话是浅薄空虚的,“特别是在哲学中,说什么什么是‘可能’的或者‘其他事情’也是可能的,还有像许多人那样说‘可以思维’这些做法都是不行的”<sup>①</sup>。但是,我们也可以反过来思考。即使不像黑格尔所说的那样将内容从具体关联中完全分离开来,也能保持适度的具体性来思考选言的可能性,从而思考选言的偶然性。即使不考虑土耳其国王成为罗马教皇,像下面这样来思考也未必不合理。易卜

---

<sup>①</sup> Hegel, *Encyklopädie*, hrsg. v. Bolland, § 143, S. 191 – 192; *Wissenschaft der Logik*, hrsg. v. Lasson, II. S. 171.

拉欣帕夏包围梅索朗吉昂,不巧中弹身亡,土耳其军队解围,拜伦没有客死他乡。另外,相反由于没有完全摆脱具体性,因此在中途停顿下来,出现不合理的事情。在这样的情况下,进一步脱离具体性而抽象化,可以这样来消除不合理性。说今晚月亮会坠落到地球上,那显然受到时间与空间的具体性的困扰。我们考虑在宇宙的形成过程中,没有形成月亮,那未必不合理。说地球也没有形成,没有造就人类,也不能说那不合理。天文学告诉我们,月球比地球小不了多少,作为行星的卫星毋宁说是一个例外。另外,恒星成不了聚星,我们太阳系各种行星以一颗太阳为中心运转,对恒星生成规律而言是一种例外。进化论主张从动物到人类的进化。在那背后,想必考虑到了类人猿不向人类进化,而有可能成为生物发展的顶点。另外,哲学在考察与“无”相关的问题时,必须预想到基于排中律的选言关系,或者某种逻辑思维的可能性。

胡塞尔也曾指出:“奠定经验之基础的认识作用在个体上规定现实。将那规定为在空间时间上实际存在的东西,或者在这种时间位置具有这种持续和一定现实内容的东西。而且,那种现实内容根据其本质,能处于其他任何时间位置。另外,在这个场所,规定在一定物理形态中存在某种东西。而且,同样的现实根据其本质,在任意场所都可以具有任意的形态。同样道理,即便这种现实事实上不发生变化,却是可以发生变化的东西。另外,能以不同于事实上发生过的变化的方式来变化。……那在本质上可以是其他事物。的确,某种一定的自然规律大概是有效的。而且,按照那种自然规律,如此这般的事态如果事实上存在的话,那么事实上必须具有如此这般的归结。然而,这样的规律只表达了事实上的规定。这种规定本身完全可以说成另外的样子。而且,这种规定作为事先属于可能的经验的各种对象的本质,如果由那种规定所支配的各种对象在它自身能够看到的话,那就是偶然的。这一

点已经假设过了。”<sup>①</sup>本诺·艾德曼也持同样的观点：“现实在那似乎存在的状态中，依照因果关联必然变成那样。然而，这种必然性决非在任何地方都是唯一可能的东西。”<sup>②</sup>奥古斯特·浮士德也指出：“可知，如果所有世界内存在的具体内容的充实依然应该概念性地来被理解的话，逻辑的可能性(*possibilitas logica*)这种内容极其贫乏的抽象概念就会成为不可或缺的东西。”<sup>③</sup>

认可逻辑的可能性，因此也认可选言的偶然性，如果站在这种终极立场，三叶草不是三片叶子，而是四片叶子那样的事情也是偶然；浅间山不是断层山，也不是褶皱山，而是火山，那样的事情也是偶然；丰臣秀吉既不是出生在京都，也不是出生在大阪或其他地方，而是出生在尾张的中村，那也是偶然。莱布尼茨指出：无数世界都是可能的，塞克斯图斯·塔尔奎尼斯出生在特拉奇亚，成为全国民爱戴的对象，成为最幸福的人，那样的世界也是可能的；出生在柯林斯，受到市民爱戴，平凡地死去，那样的世界也是可能的；出生在罗马，因为强暴别人的妻子而被驱逐，那样的世界也是可能的。其他包括各种各样的、无数状态的塞克斯图斯的无数世界都被认为是可能的。<sup>④</sup>实际上，我们成为美国人、法国人、埃塞俄比亚人、印度人、中国人以及其他国家的人，都有可能。我们成为日本人是偶然。我们也有可能成为虫、鸟、兽。我们既不是虫子，也不是鸟兽，而是人，这是偶然。《杂阿含经》(第15卷)中巧妙地比喻了出生为人的偶然性。潜在大海中寿命无量的盲龟一百年才露出水面一次。一根浮木在海中随波漂流，浮木上只有一个孔。出生为人，就像那只盲龟浮出水面时正好碰到那根浮木的孔一样。选言的可能性的一个选言项如同骰子被抛出去了一样。因此，数论瑜伽说或者吠檀多派

① Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie*, S. 8-9.

② Benno Erdmann, *Logik*, 3. Aufl., S. 488.

③ August Faust, *Der Möglichkeitsgedanke*, II, S. 59.

④ Leibniz, *Théodicée*, III, § § 414-416, *Opera philos.*, éd. Erdmann, pp. 622-624.

哲学认为无执着的自在的梵为了游戏而造化转变,我们从中能发现深远的意义。赫拉克利特也说“时间就是玩象棋的孩子”<sup>①</sup>。

总而言之,这种偶然性是在选言的可能性的一个选言项作为现实被规定的情况下,那种现实针对整个可能性,因此也针对不可能性所具有的关系。因此,选言的可能性不顾不可能性的反对而回归现实性,在那种速度中偶然的游戏的流线型被人们感触到。

### (九) 偶然性的时间性质

奥斯卡·贝克尔也注意到样式性的逻辑与时间性有很深的关系。<sup>②</sup>对于我们而言,阐明偶然性的时间性质具有特别重要的意义。在前文中(请参照本篇第二章第十七节)已经对偶然性的时间限定,特别是假言的偶然的的同时性以及继起性进行了论述。但是,偶然针对其他样式,在时间领域究竟具有什么特殊性质呢?通过对时间领域中其他各种样式与偶然性的关系进行考察,可以进一步阐明偶然性的构造。

首先,可能性以“预先”这样的图式带有未来的时间性质。在哲学家当中,海德格尔强调可能性与未来的关系。<sup>③</sup>海德格尔哲学的核心是作为“筹划(Entwurf)”的关心,以及作为“先行(Vorlaufen)”的决心的观念。“筹划”是将可能性作为可能性看待,预先考虑以后的事情。生存是作为可能性的可能性,是某种状态在“筹划”样态中的关心。“先行”是可能性的先行。在先行中,可能性必须被领会为可能性,成为可能性,并保持可能性。决心的先行性在可能性的状态下预测可能性,预先让可能性先行。而且,关心由于先行的决心性在领会的筹划的形式上在根本上被样态化,只要那是基于关心本身的存在性的东西,那么关心的主要契机就必须是“自己先在(Sich-vorwegsein)”。当关心的存在论的意义被解释为时间性时,时间性的主要契机也因此存在于未来。

① Diels, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, I, Herakleitos, Fr. 52.

② Oskar Becker, *Jahrbuch f. Philos. u. phän. F.*, Bd. XI, S. 539.

③ 请参照九鬼周造:《生存的哲学》,载《岩波哲学讲座》,54—55页,59—77页。

时间性的一次性现象是未来,时间具有未来的起点。时间的方向是从未来“向自己走来(zu-kommen)”、“将来(Zu-kunft)”为基础,面向既有的过去。可能性的自我将来性使决心的先行性成为可能。可能性之所以是“将来的”,那是因为可能性的时间性质是“未来的”。

与之相反,必然性以“已经”这种图式具有过去的时间性质。亚里士多德将必然的本质称为“为了存在而已经存在的东西(τὸ τί ἦν εἶναι)”,必然的本质不单单是“存在(ἔστί)”这样的东西,而是为了现在存在而“已经存在(ἦν)”的东西。为了探寻本质的必然性,仅仅问“为什么存在(τί ἐστί)?”是不够的,而必须包括“为什么已经存在了(τί ἦν)”这样的问题。必然性以从过去一直存在作为时间契机。柏拉图的理念,就是本质必然性的典型。为了把握理念,必须回顾无限的过去,想起(ἀνάμνησις)前世的直观。正因为理念是必然者,因此在遥远的过去就以不变的姿态存在了。想起已经忘却的东西,回到遥远的过去,这是目睹必然者的唯一方法。“太初有言(ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος)”也是一样。人们认为宇宙规律的必然性在万物的开端就已经存在,现在依然没有改变。很显然,必然性的时间性是过去性的。另外,将必然性视为展开的现实,即使站在这样的角度,必然性的过去性也不会改变。或许有人会说,如果必然性是现实的展开的话,那么未来性不是应该处于未来吗?然而如果必然性是现实性的展开的话,由于那是现实的展开的缘故,作为展开的现实的必然性,必须是承载过去的回想的東西。正如可能性总是具备面对未来的展望一样,必然性必须总是能回顾过去的东西。一般而言,展开是从未来的可能性向过去的必然性的展开。因为那是在还没有展开的形态中,未来的展开“事先”被预知的东西,所以说可能性是未来的东西。因为在“已经”展开的形态中,过去的展开的经历被人回顾,所以必然性是过去的东西。

可能性的时间性是未来的,而必然性的时间性是过去的。与之相反,偶然性的时间性是以现在为图式的现在。一般来说,未来的可能性通过现实而向过去的必然性推移。从大的可能性到与不可能性相接的

极其微小的可能性,可能因为它的可能性而成为现实。现实向必然展开。而且一般来说,可能遭遇现实面的情况,那是广义的偶然。即使是可能性大的东西,只要那与现实面相遇,就多少具有偶然的性质。黑格尔也说:“偶然是指现实同时单单作为可能而被规定的东西。”<sup>①</sup>另外,真正意义上的偶然无非就是最小的可能性,或者是不可能性遭遇现实面的情况。而且,只要现实性在时间上意味着现在,那么偶然性的时间性也必须是现在的。《教行信证》序言中的“难遇而今得遇”中的“今”就是偶然性的时间图式。一般来说,偶然是在现在性中被创造的东西。另外,真正意义上的偶然是从未来的可能性减少的极限、没有未来的不可能性的“无”来穿过现在的非存在的一点,而忽然冒出来的东西。

我们不妨这样来理解:偶然是现在的邂逅,是作为“在旁边(Sein bei)”而体现的“颓落”的意思。另外,也不妨将其运动理解为“坠落”。当然,将偶然(Zufall)理解为“颓落”(Verfall)或者是“坠落”(Abfall),那只有在从“颓落”以及“坠落”中排除一切价值论观点的条件下才是允许的,这一点不言而喻。

另外,原始偶然或许被认为是“最古老的”偶然,承载着永远的过去。而且,或许被认为是作为蕴含将要到来的一切偶然的東西,因而具有未来性。但是,当原始偶然在过去性中被想起时,原始偶然被样式化为必然性。原始偶然正因为是偶然,它必须在被给予的“现在”这一瞬间偶然出现,是存在于现在性中的东西。在过去性中被追求的东西不是偶然,在未来性中被期待的东西也不是偶然,偶然必须是仅仅现在被触发的东西。继起的偶然是以同时的偶然为基础,从这一点可以论定偶然具有现在这样的时间性质。这一点前文已经做过简单的论述。即使脱离这种构造的事实,而只将继起的偶然本身分离来看,也能够把握偶然的现在性。在继起的偶然中,如果被继起这一问题蒙蔽,来表达某种持续的东西,那么那就已经不是偶然,而属于必然或者可能。继起

<sup>①</sup> Hegel, *Wissenschaft der Logik*, hrsg. v. Lasson, II, S. 173.



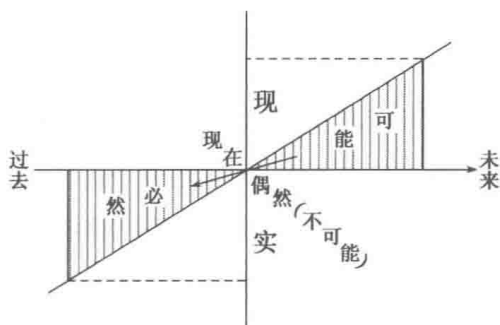
的偶然之所以是偶然,是因为在被给予的“现在”这一瞬间,与“已经”被给予的东西相符合,也就是说因为具有现在性。偶然性得以成立的现在是“在一点通过”(in puncto praeterit)<sup>①</sup>的等同于“无”的现在。在等同于“无”的现在勉强成立时,人们感触到偶然性与不可能性共有的虚无性质。

正如贝克尔所指出过的那样<sup>②</sup>,现实性是“直态(modus rectus)”,而走向现实的可能性与从现实迈出步子的必然性都是“斜态(modus obliquus)”。布伦塔诺在其时间论中将现在视为“直态”,将未来和过去视为“斜态”<sup>③</sup>。作为现实的现在性是值得“正视”的东西。与之相反,可能性所具有的未然性,和必然性所具有过去性只有通过立足于现在的现实性的人向左或向右“斜视”才能进入视野。偶然性所具有的时间优势也从那里归结。如果有有机地、原初地直视事态的话,既不是作为对必然性进行否定的偶然性被体验到,也不是就可能性的相关而言偶然性被领会。正视现在作为现实的偶然,这是根本的第一性的原始事实。接下来,作为第二性的走向未来的动向,斜视未来的可能,斜视从过去就存续的过去的必然,这样的情形是可以考虑到的。换言之,可能性以及必然性由于它自身的时间性质,唯有通过斜视才能目睹。能够正视到的样式,只有在一点当中出现的偶然性。偶然性否定必然性,而且作为可能性的相关者被规定,是在已经脱离了体验的直接性的逻辑领域。在体验的直接性中,只要偶然作为正视态,作为直态而位于现在,那就具有时间优势。另外,那无非是作为瞬间的永远的现在的悸动。

① Augustinus, *Confessiones* XI, § 28.

② I. c. S. 539.

③ F. Brentano, *Psychologie vom empirischen Standpunkt*, hrsg. v. Kraus, II, S. 225.



基于以上考察,可以用上图表示可能、必然以及偶然的时间性质。

以上对作为偶然性的时间性质的现在性进行了把握。我认为,同时也阐明了偶然性与现实性的密切关系。在样式的第一体系中,偶然性被规定为在现实性的静态领域与必然性矛盾对立的東西。在第二体系中,现实动态地被问题化,作为构成问题的现实性的东西,偶然性与可能性在小相对对立的关系中被目睹。在第三体系中,偶然性作为与不可能性处于大小对立的接近关系的東西,虽然是在虚无性的维度被把握,但被理解为大力提倡作为现实的诞生的自己的现实性(参见 173 页)。在与必然性的关系中,偶然性不单单是对必然性的否定,“尽管缺乏必然性,却依然存在事实性”,这一点是偶然性不可或缺的条件。迈农也指出过这个问题。<sup>①</sup> 在与可能性的关系中,正如黑格尔指出的那样,偶然性无非就是“直观的现实性(unmittelbare Wirklichkeit)”。偶然才是“一个此在(ein Dasein)”,是“一个存在(eine Existenz)”,是“一个直接者(ein Unmittelbares)”<sup>②</sup>。总而言之,偶然性只是作为现实的“现实的现实性”。正如谢林所说的,偶然是“只能说有”的东西。那是“真正意义上的事象”<sup>③</sup>。因此,偶然性的时间性质即现在性也是基于单单作为现实的偶然的现实性。

① Meinong, *Über Möglichkeit und Wahrscheinlichkeit*, 1915, S. 240.

② Hegel, *Encyklopädie*, hrsg. v. Bolland, 1906, § 146 u. Zusatz.

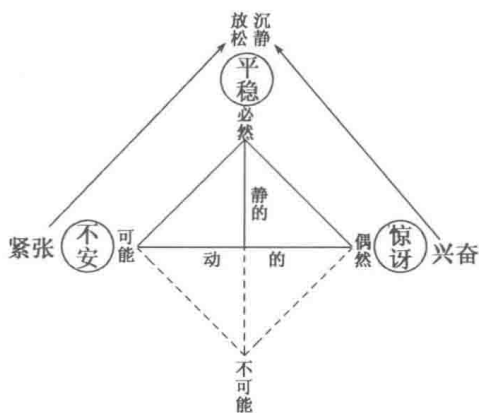
③ Schelling, *Sämtliche Werke*, 1856—1857, II, 1, S. 464, II, 2, S. 153.

### (十) 偶然性与惊讶的情绪

通过偶然性的时间性质,可以理解偶然性的感情值。让我们先从可能性和必然性的感情值来考察。可能性基于自己的时间性质即未来性,具有不安的感情值。海德格尔的可能性哲学将基础的存在论的情态性视为不安,就是因为这样的缘故。必然性基于其时间性质即过去性,具有平稳的感情。当未来的可能性向过去的必然性推移时,不安这种紧张的情感变为平稳这种放松的情感。不可能性作为消极的必然性,无非就是必然性的消极侧面。可能性所具有的不安的情感在未来根据可能的事象的性质,采取希望的快感或者担心的不快感的形态。在可能性肯定地朝必然性推移的情况下,希望在满足的情感中变弛缓,担心在忧郁的情感中变弛缓。另外,如果可能性否定地转换为消极的必然性即不可能性,在那样的情况下,希望会在相反的失望的情感中变弛缓,而担心则会在相反的放心的情感中变弛缓。希望和担心这些可能性的情感值都具有不安这种紧张的情感。与之相反,放心、满足、失望、忧郁这些必然性(积极的以及消极的)情感值都是处于某种放松状态的平稳的情感。因此,情感的紧张性基于可能性的未来性,放松性基于必然性的过去性。

与偶然性对应的情感是怎样一种情感呢?就像“奇遇”、“奇缘”这些词语所体现的那样,偶然性的情感值是惊讶的情绪。必然性具有平稳这种沉着的情感,就是因为问题十分明晰,“已经”得到了解决。与之相反,偶然性之所以引起惊讶这种兴奋的情感,就是因为没有解决的问题被抛到了“眼前”。惊讶的情绪基于偶然性的时间性质即现在性。总之,必然由于它过去的决定的确证性,只具有放松以及冷静这些静态的情感,而可能以及偶然则由于问题性的缘故,会带来紧张以及兴奋这些动态的强烈情感。因此,可能所具有的不安的紧张情感与偶然所具有的惊讶的兴奋情感的主要差异在于前者与未来相关,而后者与现在相关。可能性是“无”在未来期待“有”的样式,而偶然性则是“有”在拥抱

现在的同时目睹“无”这样的样式。



让我们将各种样式及其情感值重新用上图表示。我们将不可能视为消极的必然，用虚线表示。虚线部分向上折叠，顶点“不可能”与顶点“必然”吻合，我们不妨这样来看。

惊讶的情绪就是亚里士多德所说的  $\theta\alpha\nu\mu\acute{\alpha}\sigma\epsilon\iota\nu$ ，笛卡儿所说的 admiration。笛卡儿是这样来定义惊讶的：“惊讶是精神上突然感到惊愕，那使人关注精神上感觉异常的事物，并对之进行考察。”<sup>①</sup>而且，“惊讶是一切激情中首要的东西”<sup>②</sup>。惊讶作为偶然性的情感值，是在可能的选言项之一被规定的现在这一瞬间，针对规定的绝对理由所抱有的形而上的情绪。柏拉图在《飧宴》中说，甲和乙“如果偶然相遇，他们会感到惊讶”<sup>③</sup>。那是作为哲学惊讶  $\theta\alpha\nu\mu\acute{\alpha}\sigma\epsilon\iota\nu$  的一个典型例子，哲学其实是在针对偶然的惊讶中诞生的。而且，我们可以认为存在论的情感是从偶然性的惊讶历经可能性的不安，而向平稳展开。

另外，这种惊讶应该会伴随各种选言项的规定。特别明显体现出来的是在规定被感觉为目的的规定的情况下，也就是存在“无目的的”的情况下。过去曾经结成新党的某政治家又回到原来的政党并发

① Descartes, *Les passions de l'âme*, Art. 70, *Œuvres*, éd. Adam & Tannery, XI, p. 380.

② *ibid.*, Art. 53, XI, p. 373.

③ Platon, *Symposium*, 192c.

表谈话,说:“在决定合并之后,抽了一个签,签上写着‘父言速归’,那很奇妙。”另外,某个将他称为“离家出走的孩子”的资深政治家感慨地说:“那个奇妙的卦签让我莫名地感动。”<sup>①</sup>另外,报纸上还刊登过题为“法庭奇缘”的报道。“丈夫死后,遗孀就遗腹子所提起的内容相似的两个诉讼案件的辩论碰巧同一天在大阪法院二号法庭举行。”<sup>②</sup>这种奇妙的感觉,无非就是针对偶然的“无目的的目的”感到惊讶。

另外,值得注意的是,站在人的立场对偶然表示惊讶,但若站在神的立场则会对偶然感到滑稽。而且,这种立场的差异主要由主体和客体之间大小相对关系所决定。因此,一般来说,针对存在意义小的偶然,主体作为相对大的东西,感觉到神的睿智的滑稽。针对存在意义大的偶然,主体成为相对小的东西,会感觉到作为人类感情的惊讶。诙谐无非就是针对存在意义极小的积极偶然的睿智笑话。针对存在意义大的偶然的的笑话,是像超人查拉图斯特拉开朗的笑。那必须是嘲笑令人惊讶的人性的渺小。总而言之,针对偶然的滑稽是以惊讶的情感为对象的、伴随神的自我反省的情感。

### (十一) 偶然和艺术

文学崇尚偶然,主要是基于惊讶的情绪。“喜悦值得惊讶”<sup>③</sup>,亚里士多德在《诗学》中曾经这样说过。文学即广义的诗在内容和形式上都是以偶然性作为重要契机。在内容上,如在《朝颜日记》中那样,偶然性构成全篇的框架。而且,那并非单单是一个偶然,而是犹如以偶然为主旋律的变奏曲。另外,谣曲《蝉丸》的魅力在于蝉丸与他姐姐在逢坂关偶遇,仅仅这一事实就具有戏剧性效果。而且,在岛田旅馆,与客人驹泽邂逅的深雪哭瞎了眼睛;蝉丸是盲人这些事情与在前文中提及过的

① 《朝日新闻》,1929年7月7日。

② 《大阪朝日新闻》,1929年11月。

③ Aristoteles, *De poetica* 24, 1460<sup>a</sup>; *Rhetorica*, 3. 2, 1404<sup>b</sup>.

碰到浮木之孔的长寿龟看不见一样,那象征了“偶然巧合”、“盲目的偶然”等说法中体现的偶然巧合性、盲目性。正因为偶然的“没有目的的目的”比较盲目,因此才产生悲剧和喜剧。因此,诺瓦利斯指出:“所有文学作品都必须带有童话色彩,诗人崇尚偶然。”<sup>①</sup>在我国,中河与一最近主张:

如果我们不针对马克思主义的必然论将思考的根据置于偶然学说的话,我们的文学就会失去生命力。……理所当然的真实这样的东西只不过是一场梦境。也就是说,今天的现实主义必须立足于偶然论来探究真正不可思议的东西,或者不可思议的真实的东西。……以前我曾说过:“现代的现实主义是探求**真实**中的**不可思议**之处。”不过,这句话同时也可以变为浪漫主义的主张。因为这个命题如果强调不可思议之处就会变成浪漫主义,而强调真实则会变成现实主义。不过,更加明确地说,当今这两种主义在偶然论中必须紧密地结合起来。……因此,我认为文学现在进入了一个变革期。那与政治关怀、修辞关怀、人文关怀无关,沉没在寂静之中。只要不具有这样来踢偶然性这个毬子的意愿,就会被认为是无意义的。……我们必须根据偶然的**多寡**来判断我们的文学,根据偶然的**真实**来选择素材,让人类生活中的想象再次插上翅膀。我坚信只有从根本上改变想法,才能让当今的文学复苏。<sup>②</sup>

另外,在形式上,作为音韵上的一致偶然性在文学中被艺术性地创造,在前文中将那作为理由的积极偶然的一个例子进行过深入的分析(参见本篇第二章第三节)。关于押韵的起源的传说,重点在于与偶然相符合,这也是饶有趣味的事实。在波斯传说中,有这样一个故事。

① *Novalis Schriften*, hrsg. v. Minor, III, S. 4.

② 中河与一:《偶然的毬子》,见《东京朝日新闻》,1935年2月9日至11日;中河与一:《偶然文学论》,见《新潮》,1935年7月号。

国王贝恩拉姆宠爱一个名叫迪蕾拉姆的侍女。国王在和她说话时，最后总要说“迪蕾拉姆”。她总是回应说“国王贝恩拉姆”。据说押韵法就是这样形成的。以国王的名字和侍女的名字为相同韵脚这种偶然为基础，产生了押韵这种艺术形式。保罗·瓦莱里说在一个词语与另一个词语之间存在“双胞胎的微笑”(sourires jumeaux)<sup>①</sup>。那是将词与词之间在音韵上的一致与双胞胎相互间的偶然关系进行比较。另外，瓦莱里从形式的角度对诗进行定义，称那是“语言的偶然(运气)的纯粹体系”<sup>②</sup>，或者是押韵所具有的“哲学的美”。<sup>③</sup> 另外，奥斯卡·贝克尔说“无常(Fragilität)”、“容易破损(Zerbrechlichkeit)”是美的事物的基础特性。<sup>④</sup> 没有什么比偶然更加无常，更加容易破损。那里依然有偶然的美感。将偶然性作为音与音的眼神、词与词的邂逅引入诗的形式之中，那意味着用诗来象征生命的悸动。因此，将潜在于“语言内在的神力”信仰中的偶然性的意义以无常、容易破损的艺术形式再现出来，这正是诗歌表达方式的多样性。总而言之，偶然性在文学的内容以及形式上所具有的显著意义主要在于形而上的惊讶，以及与之相伴的“哲学的美”。

另外，让我们谈一谈艺术针对偶然性一般具有的内在关系。这可以从两个方面来考虑：第一，艺术本身的构造性质是偶然的；第二，艺术偏好以偶然为对象内容。就第一点而言，不可否认，学术以及道德不论是在其出发点上，还是在其展开过程中，都是以偶然性作为动力。尽管如此，那是将整体的必然性作为无限的课题，在可能性中进行探求的东西。学术与道德对必然关联的可能性的追求是永无止境的。“君子自

① Valéry, *Aurore*.

② Valéry, *Variété*, p. 159.

③ *ibid.*, p. 67.

④ Oskar Becker, *Von der Hinfälligkeit des Schönen und der Abenteuerlichkeit des Künstlers*. Jahrbuch f. Philos. u. phän. F., Husserl-Festschrift, S. 27.

强不息”<sup>①</sup>、“夜以继日地活动，这才是男子汉”<sup>②</sup>，这些都属于学术和道德领域。与之相反，艺术部分地、孤立地充实完善自己。艺术品作为一个完成态，在所谓“小宇宙的构造”中与其他关系分割开来，而且作为整体被独立直观。在那里，艺术本身的构造性质具有偶然性。可以说，艺术是以偶然性为最终结局。学术与道德是“未来的”文化形态，是可能性无穷追求必然性的文化形态。与之相反，艺术是在现在的偶然性中观照自己的“现在的”文化形态。“面向现在的‘刹那’，停下来，呼喊‘因为你太美了’。”<sup>③</sup>以及“少女姿容暂且留下来”（僧正遍昭）这样的感叹就是艺术的境地。另外，艺术中的自由是挣脱一切必然性的自由。在艺术中，绝对的自发性突然出现，又忽然消失，存在一种所谓灵感与冒险的偶然性。天才就是反映原始偶然的偶然性，并对自己的作品感到惊讶的人。“发展到感情的密度、强度、深度的这种冲动，根据对个体化的本能所施加的影响，对应感情的发展过程，创作出各自的艺术个体。因此，对于立足于这种冲动的人而言，艺术创作毋宁是偶然。”<sup>④</sup>水墨画以及黑白电影强迫所有观众成为色盲的偶然性，以及广播剧强迫听众成为盲人的偶然性，这些从根源上来看，都是基于艺术本身的孤立的偶然构造的性质。

第二点，也就是说艺术偏好以偶然为对象内容，我认为那是基于偶然伴随生命感这一事实。生物界的偶然性比较典型，就连气象学上的偶然性也用生物做比喻。<sup>⑤</sup>自然现象的偶然性难以预知，规律难以把握，在那里显现个性与自由，显现生命的奔放与恣意的游戏。那种生命、那种游戏很美。那种充满活力的超脱性令人感到惊讶，给人们带来感动。利普斯也说：“自由的、富于变化的、无法纳入规律中的作为自然

① 《易·象传》。

② 歌德：《浮士德》第一部，1759。

③ 歌德：《浮士德》第一部，1700；第二部，11582。

④ 阿部次郎：《世界文化与日本文化》，岩波书店，1934年，88—89页。

⑤ 藤原咲平：《气象与人生》，铁塔书院，32—33页。



力游戏的偶然的東西很美。”<sup>①</sup>试想，在鉴赏东洋陶器时偶然性占据重要位置。在制作陶器时，窑的火候不被制作者的意图所左右，在一定程度上保持着独立性。由于火候不同，有时陶器变形，或者形成韵味独特的颜色。所谓“窑变”无非就是作为艺术美、自然美的偶然性。一些法国现代画家在选择静物题材时，会凭借偶然，将途中每次看到的東西添加到画面上。为了将生命的偶然采用到艺术创作的因素当中，对于偶然在生命和艺术中所具有的意义及其关联必须有相当的信心。和辻哲郎曾经指出过偶然性在“连句”创作中的意义：

在连句中，各个句子都拥有一个独立的世界，而且彼此之间有微妙的关联，一个世界向另外的世界展开，拥有作为整体的完整体。这种句与句之间的展开通常是由不同的作者来进行的，因此一个作者的想象力所具有的统一性被故意舍弃，毋宁说将展开的方向交给“偶然”。因此，作为整体的完整性是“偶然”的产物。而且，因为这样的缘故，全体反而变得更加丰富，会产生无法期待一个作者做到的迂回曲折。<sup>②</sup>

除此以外，就像弦乐器具有键盘乐器所没有的韵味一样，我想或许主要是基于偶然的可能性。关于偶然与艺术生活的关系，让我们来引用一下艺术家自己的话：

人们对偶然的事情会感到非常惊讶。……特别是对于经常直接接触自然的我们这些画家来说，这种偶然的惊讶非常幸运。即使是很不幸的事情，一方面也会有一种乐于接受的心情。画家大抵上要不中途放弃，要不忽冷忽热，那是因为他们讨厌对事物进行预期。……有人认为所有日常的事情或许都是偶然的。但是，人们是否能够感受这一点，会因此而改变

<sup>①</sup> Theodor Lipps, *Ästhetik*, I, 2. Aufl., S. 205.

<sup>②</sup> 和辻哲郎：《风土》，岩波书店，1935年，325页。

生活。<sup>①</sup>

在前文中曾经指出：艺术针对偶然性所具有的内在关系，首先艺术本身的构造性质是偶然的；第二，艺术作为对象内容偏好偶然的东西。正如以上引文所表明的那样，这两点恐怕在艺术家的人的生存性中深深地扎下了共通之根。

## (十二) 偶然与命运

针对偶然的形而上的惊讶，有时候会采取针对**命运**感到惊讶的形式。当偶然对于人类的存在性具有核心的全人格的意义时，偶然被称为命运。而且，作为命运的偶然性通过与**必然性**的异种结合，显示出“必然—偶然者”的构造，以超越的威力庄严面对人的全存在性。

即使在赫拉克利特的命运(εἰμαρμένη, fatum)观念中，也存在“必然—偶然者”的构造。他说：“反正都是命中注定的。”<sup>②</sup>极力主张必然性。但他同时又说：“最美的世界是随意(εἰκῆ)堆积起来的垃圾。”<sup>③</sup>极力主张世界的偶然性。康德在《形而上学讲义》中认为：在事物的关联中，悖理的是目的的必然性(die blinde Notwendigkeit)即命运(Schicksal)与盲目的幸运(das blinde Ungefähr)即偶然(Zufall)。他说前者“既不能以事态的本质，也不能以其他原因为基础”，后者“在所有点都是偶然的东西”<sup>④</sup>。康德在《纯粹理性批判》中主张“任何事情都不会因为盲目的幸运而发生”，即“世界上没有偶然(in mundo non datur casus)”这一命题，与“自然界的任何必然性都不是盲目的”，即“没有命运(non datur fatum)”这样的命题都是先天的自然规律，而且两者属于力学的原则。只不过前者作为原因性的原则应该依照关系的范畴来理

① 川口轨外：《偶然》，见《大阪朝日新闻》，1933年4月30日。

② Diels, Herakletos, *Fragmente der Vorsokratiker*, I, Fr. 137.

③ ibid., Fr. 124.

④ Kant's *Vorlesungen über die Metaphysik*, 2. Aufl., hrsg. v. Schmidt, S. 52f.

解,而后者加上原因性的限定,应该以必然性的概念依照样式的范畴来解释。另外,康德在这里说“没有偶然”、“没有命运”,那只是说“世界上”没有而已。而那种“世界”无非就是数学的自然科学的对象,即所谓“现象界”或者“自然”。所谓“悟性与所有现象的连续关联,即悟性概念的统一,与在经验的综合中不允许,致使中断,带来障碍的某种东西,在这两点上这些原则是一致的”<sup>①</sup>。康德似乎将命运理解为必然性,并将之与偶然性对立。不过,那只是在语言上表达出来的东西,其实他看到了两者紧密的内在关联。一方的偶然性以及另一方的命运的必然性在盲目性上都是一致的。盲目是指“因为它,什么都看不见了的东西”<sup>②</sup>。在所有点上,具有偶然性的盲目的偶然性,它与既不能以事态的本质又不能以其他原因为基础的盲目的必然性最终是相同的東西。总而言之,即使在康德那里,命运的概念也是在“必然—偶然者”的构造中来被看待的。

叔本华在论文《关于个人的命运》中对作为命运的偶然性的“必然—偶然”的关联进行了论述。“事物的经过不论多么纯粹地以偶然的東西出现,那在根本上依然不是偶然的。毋宁说所有这些偶然本身、*τα εικη φερομενα*(随意出现的東西)只是由一个深藏不露的一种必然性、*ειμαρμενη*(命运)所拥抱。偶然本身只是必然性的工具。”<sup>③</sup>在“偶然所支配的 *mundus phaenomenon*(现象界)的根本上,恐怕有一种无处不在的统治偶然本身的 *mundus intelligibilis*(睿智界)”<sup>④</sup>，“必然性与偶然性盘根错节的统一”<sup>⑤</sup>，“必然性和偶然性的最后的统一”<sup>⑥</sup>就是命运的概念。“偶获行信,远喜宿缘”<sup>⑦</sup>这句话也表达了相同的意思,与六师的宿

① 参照康德:《纯粹理性批判》,280—282页。

② *Kant's Vorlesungen über die Metaphysik*, 2. Aufl., hrsg. v. Schmidt, S. 52.

③ Schopenhauer, *Sämtliche Werke*, hrsg. v. Deussen, IV. S. 228.

④ *ibid.*, 232.

⑤ *ibid.*, 235.

⑥ *ibid.*

⑦ 《教行信证》序。

命论以及无因论具有难以分辨的一致点。说“一切皆因宿命造”，与说“一切皆无因无缘”结果是同一回事。<sup>①</sup> 基于偶然与命运之间这种内在关系，威廉·冯·舒尔兹给他的著作《偶然》取了“命运的前形式(Eine Vorform des Schicksals)”这样的别名。国木田独步也在《命运论者》当中让甲乙展开了这样的对话。甲说：“我不是命运论者。”乙反问道：“那么是偶然论者吗？”这样的反问只不过是一种玩笑，因为这句话是以命运与偶然最终是同一事物为前提的。在武者小路实笃的《与命运下棋的男子》中，有“不知道命运埋伏在哪里”这样的话。这里的“命运”换成“偶然”其实也可以。相继发生的偶然有时作为回归的偶然，显示偶然与必然的结合，接近命运的概念。关于这一点在前文中已经做过论述。

谢林对偶然与命运的关联把握得最深。在他看来，原始偶然是“不可回想的宿命(unvordenkliches Verhängnis)”。之所以说不可回想，是因为意识无法思维、想起以前的事情。人们相信：因为看到没有意想不到的结果，意志感到惊讶，虽然处于现实性当中，却与处于可能性当中是相同的，那就是命运。针对处于纯粹实体性中的意识而言的原始偶然，这对现实意识来说是命运。现实意识自己意识不到由此产生的行为。因为那种行为与完全化为其他东西的以前的状况被割裂开来了。为了想起以前的状况，想起者与想起的对象必须具有同一性。梦游者醒来以后，想不起梦中的行为，那是因为梦中的人格与醒来以后的人格不同的缘故。由于原始偶然，意识自那以来隶属于“无法改变的命运(unabwendliches Schicksal)”，不过现在那成为现实的东西，对于从自身脱离开来的意识而言，那种原始偶然必然要沉入无底的深渊。原始偶然是其他一切偶然产生的“初生之运(Fortuna primigenia)”<sup>②</sup>。

康德说：“有‘运气(Glück)’、‘命运(Schicksal)’这些像是盗用来的概念。那基本上宽泛地通用，但有时候会被要求回答‘权力是什么’这

① 《中阿含经》卷三，度经。

② Schelling, *Sämtliche Werke*, II, 2, 1857, S. 153 - 154.

样的问题。因此,由于演绎的缘故,人们会陷入不小的困惑之中。”<sup>①</sup>但是,如果能进行“主观演绎”的话,就不存在“客观演绎”的问题。如果能显示这些概念的主观实在性的话,就没有必要“证明其客观实在性”<sup>②</sup>。即使那是“盗用来概念”,但如果取自人性的话,也未尝不可。在斯宾格勒看来,命运属于各个心灵以及所有文化的终极阶段的体验,无须概念和证明,而只能通过宗教和艺术来表述。把握那是什么,要靠活生生的体验,而不是学识经验。那是直观的,而不是计算出来的。领悟要靠深度(Tiefe),而不是靠精神(Geist)。那是有机的逻辑,而不是无机的逻辑。命运是针对无法记述的某种内在确实性的词语。<sup>③</sup>正如斯宾格勒所说的那样,明确表述命运是什么,那大概是不可能的。不过,我认为在一定程度上能够阐述命运的概念是如何形成的,与其他概念保持怎样的关系,在自身当中包含怎样的契机。命运的概念大概是在目的的偶然性威压人类的全存在性这样的情况下产生的。目的的偶然容易与因果必然异种结合,进而因果必然通过同种结合与目的必然性结合起来。这种“必然—偶然”的复合体由于事态庞大而获得了超越现实的东西,那无非就是命运。在那个时候,因果的必然和目的的必然的同种结合按照下面的意思来进行。目的性作为由未来决定现在的东西,预想意识。关于这一点已经在前文中进行过论述(参见95页)。但是,在意识与无意识之间开辟了阶段性的通道。意识通过这条通道向无意识转移。这样一来,目的的必然与因果的必然结合,因果的必然与目的的必然结合。第欧根尼·拉尔修站在斯多葛学派的立场主张“一切都由命运(εἰμαρμένη)安排,而且命运是存在者的原因(αἰτία),或者世界由此而运行的理性(λόγος)”<sup>④</sup>。在这种情况下,不妨认为命运中包含着两种契机,一种是作为“理性”的目的的必然性,另一种是作为“原因”的

① 康德:《纯粹理性批判》,117页。

② 同上。

③ Spengler, *Der Untergang des Abendlandes*, I, 1924, S. 152. 153. 180.

④ Diogenes Laertios, VII, 149.

因果的必然性。总之，因果的必然与目的的必然同种结合。另外，说到在命运的概念中，目的的偶然与目的的必然结合所具有的意义，前者关系到人类存在领域的目的性，后者关系到超越的目的性。总而言之，目的的偶然与因果的必然结合，进而通过这种媒介与目的的必然结合，作为“必然—偶然者”被推到无限的远方，或者被拉到无限的近处的，这就是命运。命运的概念对于悟性的逻辑而言或许是“盗用来的概念”，但该概念深深地扎根于人的体验，因为那是由人的人性原初地，也就是前概念性提供的概念。且不谈索福克勒斯的《俄狄浦斯王》、莎士比亚的《李尔王》，就连默阿弥的《缩屋新助》的作者也拒绝放弃命运概念的既得权利。

康德自己在《纯粹理性批判》第一版序言的开头部分就提到了命运的概念的典型使用。“人类的理性在一种认识当中具有特殊的命运，这种说法无法排斥，却又无法解答，人们为此而苦恼。之所以不能排斥，是因为问题由理性本身赋予了理性；而之所以无法解答，是因为那超出了人类理性所具有的能力范围。”智慧者作为弗洛斯和佩尼亚之子，背负着永远解不开的谜团来到这个世界，那种“必然—偶然”不是命运又是什么呢？

康德在《道德的形而上学之基本原则》第一章中曾经这样指出：“即使蒙受命运特别的不幸，或者像受继母虐待一样受到自然的冷遇，这种意志完全缺乏实现自己的目的的能力，或者即使全力以赴也一事无成，剩下的只有坚强的意志。也可以把那当作宝玉，将它的全部价值珍藏在自己的心底，让它散发出灿烂的光辉。”让我们再举一两个使用命运概念的例子。“我们在各种瞬间面对绝对非合理的东西，以及绝对的事实。因此，我们不是做出某种行为，而是用感官来感受。我们在那里接触原始的历史事实，应该说这就是我们命运的内容。”<sup>①</sup>“人的力量、人的作用，所有人类的东西总有一天会结束。我们忽然碰到以绝对权威

① 西田几多郎：《无的自觉的限定》，岩波书店，1932年，187—188页。

出现的神秘存在。在神的启示面前,人的所有抵抗都无济于事,所有好恶都被无视。不管是否愿意,全人格都被拉到没有预料到的光明、真实、幸福、生命当中。……对于伟大的宗教家们来说,启示未必是他们所喜欢的工作。……启示对于他们来说,是寄托了无限光荣和喜悦的命运。总之,这就是命运。”<sup>①</sup>

在前文中曾经说过,命运是目的的偶然一方面与因果的必然结合,另一方面与目的的必然结合,在扩大到无限大的同时,又缩小到无限小。而且,在那样的情况下,如果勉强进行分析的话,目的的偶然与因果的必然的结合作为“盲目的命运”出现;目的的偶然和目的的必然的结合作为“天命”出现。黑格尔认为,古代人的 *πεπρωμένον* 以及 *εἰμαρμένη* 是盲目的命运,基督教通过引进合目的性来主张神的天命。前者是“不脱外衣的必然性(*unenthüllte Notwendigkeit*)”,或者是“脱下外衣的必然性(*enthüllte Notwendigkeit*)”。前者是盲目的、没有慰藉的立场,后者是先见的、有慰藉的立场。<sup>②</sup> 但是,我认为命运概念的特色毋宁在于像这样不允许将两种命运截然区分开这一点上。如前所述,在意识与无意识之间有阶段性的渐进的通道。斯宾格勒也主张命运和偶然的内在关联。他是这样来表述古代和欧洲对两者关系的认识的。“如果说对于西欧的心灵而言,偶然是微小内容的命运的话,那么与之相反,不妨认为对于古代的心灵而言,命运是发展到巨大东西的偶然。”<sup>③</sup> 命运和偶然的差异就内容而言是程度的差异,关于这一点,斯宾格勒指出:“歌德觉得他到塞森海姆是偶然,而到魏玛则是必然。前者被视为插曲(*Episode*),或者被视为时期(*Epoche*)”<sup>④</sup>,进而强调两者的对立性。我们应该将命运视为采取了偶然性与必然性异种结合的结果“必然—偶然者”这种构造的东西,过于主张命运与偶然的对立关系,会妨碍正确

① 波多野精一:《宗教哲学》,岩波书店,1935年,32—33页。

② Hegel, *Encyklopädie*, hrsg. v. Bolland, § 147, Zusatz, S. 197—200.

③ l. c. S. 189.

④ l. c. S. 179.

理解命运和偶然。

在前文中曾经指出：目的的偶然与目的的必然进行对角线的结合（参见 101 页的示意图），因为前者对于人类存在而言是的目的的偶然，而后者是超越存在中的目的的必然。超越存在的目的的必然在人类存在的目的性当中作为外在的东西，依然没有失去目的的偶然。然而在这里，在命运的概念下，在人类存在的领域，目的的偶然与目的的必然进行动态结合的情况是有的。目的的偶然作为被扬弃的契机处于目的的必然性之中，并对其进行制约。可以将这种情况视为真正意义上的命运。在这种情况下，结合以及制约在所谓“永远的相之下”进行。既然是命运，就本该那样。可以认为，在目的的偶然和目的的必然的结合中，目的的必然在普遍的命运概念下制约目的的偶然；在本质意义的命运概念中，目的的偶然反过来制约目的的必然。另外，在某种意义上，两者交互制约。在那里存在普遍的命运概念和本质意义上的命运概念的差异。本质的意义的命运，例如在海德格尔的命运概念中就体现出来了。<sup>①</sup> 命运只有内在于先行的决心性之中，才能成为命运。命运是此在的本质的事件。因此，既是被抛感（Geworfenheit），又必须是筹划（Entwurf）。在选择性地继承的可能性中，必须是把自己托付给自己。命运存在于托付自己的决意性的超力（Übermacht）和无力（Ohnmacht）的结合之中。面对公示状态下的偶然性，热情地托付自己的无力的超力，那里就是命运的场所。既是将来的，同时也是既存的存在者在有限性中将可能性给予自己，同时也接受被抛感，这就是命运。雅斯贝的命运概念也是一样的。依照雅斯贝的说法，命运是“偶然内在地被同化”的情况。<sup>②</sup> “我和事态合二为一。由于历史意识将自己与自己的此在的特殊性作为相同的东西而深刻地意识，因此幸福与不幸不单单被把握为他者，也就是不单单被把握为外来者，而是以命运这种更深层的思

① 九鬼周造：《存在的哲学》，见《岩波哲学讲座》，81—82 页。

② Jaspers, *Philosophie*, II, S. 218.



想作为属于我们的东西来把握。我沉潜在我的历史限定性之中。在这种历史限定性中,我肯定原原本本的我的存在。那不单单是肯定作为经验客体性的此在,而是肯定作为现实存在的饱和的客体性的此在。……在这种沉潜中,我不是把命运单单作为外在的东西,而是在‘命运的爱(amor fati)’之中将命运作为我自己的东西来把握。因为我只有在命运中才意识到存在,所以我就像爱我自身一样爱命运。那与普遍、与全体单单褪色形成鲜明的对照,我在客观受限的事物当中体验此在。作为命运意识的历史的意识是对具体的此在的严肃思考。”<sup>①</sup>

“极限状态下的历史限定性不单单是偶然,而是某种存在的现象。我们的悟性无法把握那种存在,那是作为时间中的永远由我来确定的存在。满怀爱意的人对情人说,‘你前世是我妹妹或者妻子’。”<sup>②</sup>

总而言之,本质意义上的命运概念必须以充满激情的意识使自己沉浸在偶然性中,以使自己回到原本状况。因此,作为命运的偶然被领会为回归到作为形而上时间的永远的现在,并不罕见。

### (十三) 形而上的绝对者

命运像骰子一样,是被投掷出去的选言项之一,它动摇整个存在,同时又在存在的核心被人们领会。选言项预想到整个选言的可能性。然而,说到各种可能性的整体,那最终引向形而上的绝对者的概念。正因为绝对者成为绝对者,才被认为是绝对的一。另外,成为绝对的一,也就是被思考为绝对的必然。我们可以将这种绝对的必然称为形而上的必然。亚里士多德已经在《形而上学》中对这个问题进行过论述。<sup>③</sup>

“不动的动者”因为是不动的,“绝不像其他事情那样具有偶然”,因此是“存在于必然之中的东西”。因为这种“不动的动者”以外的其他所有东

① Jaspers, *Philosophie*, II, S. 218 - 219.

② *ibid.*, II, S. 217.

③ Aristoteles, *Metaphysica*, Δ. 7, 1072<sup>b</sup>.

西都是由他者推动的,所以“像其他事情那样是偶然”。也就是说,那是对形而上的必然加以否定的形而上的偶然。这种形而上的必然和形而上的偶然的观念无非就是选言的必然和选言的偶然在形而上的领域的运用。到了中世纪,那由亚里士多德的崇拜者摩西·迈蒙尼德所使用,作为神的存在的“宇宙论的证明”的契机而获得了新生。托马斯·阿奎那也效仿迈蒙尼德,从世界的偶然性推论出“由自己而必然变化的某人”<sup>①</sup>。形而上的必然和形而上的偶然的的关系也采取了“内因(aseitas)”和“外因(abalietas)”这种对立的形式。斯宾诺莎的所谓“自我原因(causa sui)”<sup>②</sup>无非就是形而上的绝对的必然。“神必然存在”,<sup>③</sup>反之“只要没有发现对那种存在必然进行假定或者必然将之排除的任何东西,那么我就称那一个物为偶然(contingentes)”<sup>④</sup>。莱布尼茨也在《辩神论》以及《单子论》中对作为“必然的存在者”的神以及作为“偶然的存在者”的世界的事象做过论述。<sup>⑤</sup>

我们注意到,在经验的以及形而上的领域,必然和偶然的意义正好是相反的。在经验的领域,是以“自下而上”的方向行进,无限地追溯到因果的必然系列,到达原始偶然(参见 150 页);而在形而上的领域,则是以“自上而下”的方向行进,作为对绝对必然的否定,获得在因果性当中被把握的偶然概念。换言之,由因果性所规定这种事情,在经验的立场被称为必然,在形而上的立场则被称为偶然。不过,当因果系列的起始作为理念来被把握时,在经验的立场被称为原始偶然,同样理念比起在形而上的立场,在选言的必然的形式中被称为绝对的必然。也就是说,必然性中存在“绝对的必然(nécessité absolue)”和“假设的必然(nécessité hypothétique)”的区别。莱布尼茨区分了“绝对的必然”和“假

① Thomas Aquinas, *Summa theologiae* I. 2. 3.

② Spinoza, *Ethica*, I, def. 1.

③ *ibid.*, I. 11.

④ *ibid.*, IV, def. 3.

⑤ Leibniz, *Opera philosophica*, éd. Erdmann, pp. 506, 708.

设的必然”<sup>①</sup>。克里斯蒂安·沃尔夫认为：“必然的存在是指其存在是绝对必然的东西，偶然的存在是指在自己以外拥有存在理由。”因此，“偶然存在的存在，单单是假设的必然。”<sup>②</sup>康德也在《形而上学讲义》中对这一点进行了区分。也就是说，绝对的必然(absolute Notwendigkeit)是指事物的存在完全(simpliciter)先天地被认识的情况，而假设的必然(hypothetische Notwendigkeit)则是指事物的存在依照某种东西(saecundum quid)而先天地被认识的情况。<sup>③</sup>因此，正如亚里士多德所指出的那样，这种单单只是假设的必然的形而上的偶然有可能不会只基于自己以外的某种原因而存在。因此，托马斯·阿奎那说偶然是“有可能不存在的东西(possibilia non esse)”<sup>④</sup>。形而上的偶然终究无非就是经验的必然，虽说是经验的必然，但只要绝对者的形而上的必然不被目击，就带有偶然的性质。

经验必然和原始偶然的对立关系作为因果关系在假设的视角成立，形而上的偶然和绝对的形而上的必然之间的对立关系作为整体和部分的的关系在选言的视角成立。在上文中，我们对这些问题进行了论述。接下来，我们必须对原始偶然与绝对的形而上的必然之间的关系，以及经验的必然和形而上的偶然之间的关系进行更加详细的考察。

首先让我们来看一看原始偶然与绝对形而上的必然的关系如何。原始偶然作为因果系列的原始的起始，是在假设领域获得的概念。在无限追溯经验的必然的因果系列时，作为理念到达原始偶然的概念。原始偶然是“原始事件(Urereignis)”，是“历史的开端(Anfang der Geschichte)”<sup>⑤</sup>。然而，又可以认为受因果连锁制约的必然系列的绝对起始，是将系列的各成员即所有经验的必然都作为部分来包括的整体。

① Leibniz, *Opera philosophica*, éd. Erdmann, pp. 763.

② Christian Wolff, *Ontologia*, § 309f., § 316.

③ Kant's *Vorlesungen über die Metaphysik*, 2. Aufl., hrsg. v. Schmidt, S. 27.

④ Thomas Aquinas, *Summa theologiae* I. 2. 3.

⑤ Schelling, *Sämtliche Werke*, II, 2, 1857, S. 153.

另一方面,绝对的形而上的必然是一个整体,它在选言的领域将所有形而上的偶然当作部分。因为作为整体的绝对的必然制约作为部分的选言项的规定,所以是因果系列的绝对起始。只要系列的想法和外延看法能这样交换,那么原始偶然和绝对的形而上的必然就必须是相同的東西。另外,在假设的领域,无限的因果关系以直线的形式来表象,原始偶然被认为是其理念的开端,而真正的无限性是以系列的最后回归到最初的圆形来被表象,因此考虑到了包括圆的各个部分作为整个圆的绝对的形而上的必然。从这一点也可以明显看出,原始的偶然与绝对的形而上的必然是相同的東西。说原始偶然也好,绝对的必然也好,总之那是指形而上的绝对者。像《易》的太极,可以认为那是作为形而上的绝对者的原始偶然,或者绝对必然。总之,绝对的形而上的必然和原始偶然只不过是一者的两面。斯宾诺莎的“内因”以及谢林的“内在偶然(das durch sich selbst Zufällige)”最终都合二为一。应该说绝对者具有“必然—偶然者”这样的矛盾性质。正如雅各布·博梅所指出过的那样,那既是“然(Ja)”,又是“否(Nein)”。 “然”与“否”是一个东西,只不过自己分离为两个起始,形成两个中心。<sup>①</sup> 原始偶然与绝对的形而上的必然在绝对者中虽然是一个东西,但形成了“两个中心”。原始偶然采取的是“自下而上”的行进方向,在经验的假言的视角,作为最后的理念来被把握;而绝对的必然采取的是“自上而下”的行进方向,在形而上的选言的视角被设定为最初的概念。因此,绝对的形而上的必然表示绝对者的所谓肯定的性质,而原始偶然则表示否定的性质。绝对的形而上的必然是绝对者的自在态。原始偶然是绝对者当中的他在。之所以能将绝对的形而上的必然视为神的实在,将原始偶然视为世界的开端或者坠落(Zufall=Abfall),就是起因于这一点。我们不妨认为绝对的必然是绝对者的静态侧面,原始偶然是动态侧面。康德曾经指出:“各种事物的最初的东西显然是必然的东西,各种状态的最初的东西显

---

① Jakob Böhme, *Sämtliche Werke*, VI, S. 597.

然是偶然的東西。”<sup>①</sup>康德批判前期的這句話值得我們去回味。

這樣想來，作為因果系列的絕對起始的原始偶然，與作為選言的被規定的形而上的密切關係自然就清晰了。不妨認為，選言項作為偶然者被規定的可能性的先驗根據在於原始偶然的偶然性。原始偶然的偶然性無非就是將形而上的選言的偶然性在可變性中作為偶然性來決定的絕對依據。同樣，作為部分的整体形而上的必然與作為因果系列成員的經驗的必然之間的密切關係也是明了的。如前所述，兩者的關係是絕對的必然和假定的必然的關係。

另外，在其他關係中，有必要闡明作為“必然—偶然者”的絕對者的性質。大凡整体和部分具有相關的意義。沒有部分就沒有整体，同樣沒有整体也就沒有部分。因此，如果沒有形而上的偶然的偶然性，絕對的形而上的必然的必然性是无法想象的；同樣，如果沒有絕對的形而上的必然的必然性，形而上的偶然的偶然性也是无法考慮的。絕對的必然的必然性將偶然性作為部分的具有整体的必然性。必然性制約偶然性，偶然性制約必然性。總之，絕對者不是空虛的抽象的整体，只要是充實的具體的整体，就不單單是必然者，也不單單是偶然者，而是在必然和偶然的相關中具有意義的“必然—偶然者”。而且，由於絕對者只有通過相對的有限者才能成為絕對者，換言之，通過作為偶然部分而他在，才能獲得絕對的整体的具體意義。所以不妨認為，作為“必然—偶然者”的絕對者是在絕對者的辯證法中的自在且自為的階段。另外，只要認為原始偶然是以因果系列的各成員為部分的一個整体，那麼不論對於原始偶然和經驗必然的關係，還是對於形而上的必然和形而上的偶然的關係，都可以進行同樣的考察，這一點自不待言。我相信，上文已經闡明了原始偶然和絕對的形而上的必然是作為“必然—偶然者”的絕對者的兩面。

接下來讓我們來看一看經驗的必然和形而上的偶然之間的關係又

<sup>①</sup> Kant, Reflexionen zur Metaphysik, Akademie Ausgabe, XVⅢ, S. 142.

是如何。假言的视域中经验的必然在选言的视域变成形而上的偶然而出现。莱布尼茨在《形而上学序论》中试图设定必然(nécessaire)和确实(certain)的区别。前者相反的一方包含矛盾,而后者相反的一方不包含矛盾。因此,他认为只有绝对的必然(absolument nécessaire)才是严格意义上的必然,而假言的必然(nécessaire ex hypothesi)只不过是确实。例如,恺撒大帝没有在卢比孔河的面前止步,而是渡河,在法尔萨拉斯战役中没有失败,而是取得了胜利。那不是必然,而是确实。而且他主张那是确实,却不是必然,因而是偶然。另外,他认为虽然是确实,却不是必然的理由,也就是偶然的理由在于神的意志,也就是说以选择的自由为依据。<sup>①</sup> 总而言之,莱布尼茨的“确实”这一概念试图表示经验的必然,即形而上的偶然。只要系列的各个成员受到绝对起始的制约,只要反映了绝对起始的性质,只要各个部分是整体的部分,那么就会投射整体的性质。作为“必然—偶然者”的绝对者的性质存在于各成员、各部分,以“必然—偶然者”的命运的形式出现。康德所谓“偶然者的规律性”(Gesetzlichkeit des Zufälligen),即合目的性的概念<sup>②</sup>,也无非就是由整体所规定的部分所具有的必然偶然的性质。

另外,康德将偶然性分为经验的偶然性(empirische Zufälligkeit)和可想的偶然性(intelligibele Zufälligkeit)这两种。他所说的经验的偶然相当于我们所说的经验的必然,他所说的可想的偶然相当于我们所说的形而上的必然。关于“经验的偶然”,康德曾经做过以下论述:“从世界的各种变化推断出经验的偶然性即变化依存于经验上限定的原因,从而得出经验的各种制约的上升系列。”<sup>③</sup>另外,“在存在中受到制约的一般称之为偶然,不受制约的称之为必然”<sup>④</sup>。“我们从某种事象只能作为某种原因的结果而存在这一点来认识偶然性。因此,如果某种东

① Leibniz, *Discours de métaphysique*, § 13.

② Kant, *Kritik der Urteilskraft*, § 76.

③ 康德:《纯粹理性批判》,486页。

④ 同上,447页。

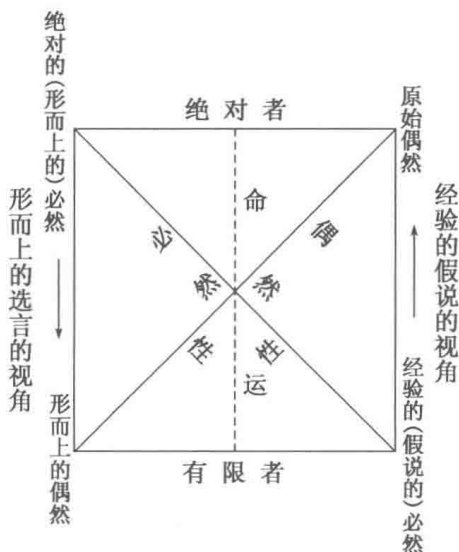
西被假定为偶然的,那具有某种原因,这是一种分析的命题。”<sup>①</sup>这些论述都与经验的偶然相关。康德又说“可想的偶然”是由“纯粹悟性的概念所带来的偶然性”。他指出:关于这种偶然性,“在范畴的纯粹意义上是偶然的,因为那种矛盾对立是可能的东西”。“在存在运动的同一时间,静止也可以取代运动”,那种情况就是可想的偶然。在甲存在时,非甲取代甲而存在也是可能的,那种情况是可想的偶然。也就是说,他认为选言的视域的形而上的偶然是可想的偶然。可以说,经验的偶然和可想的偶然的差异,那是对立可以继起的情况和可以同时成立的情况的差异。因此,康德主张从经验的偶然向可想的偶然的转移作为“向其他种类转移”(μετάβασις εἰς ἄλλο γένος),完全是不可能的<sup>②</sup>。只要站在批判主义的立场,并被局限在现象界的认识当中,那么将这两种偶然性严格区分开来,并从一方面朝另一方面转移,当然是不可能。然而,如果将经验的因果的必然选言地偶然化,并视之为形而上的偶然,也就是说,通过维度的转化,将“经验的偶然”和“可想的偶然”视为在根本上相同的東西,只要站在形而上的视域,这样来分析应该是允许的。康德所说的经验的偶然是在其因果上受到制约的东西,因此限于这一点而言,那应该被称为经验的必然。叔本华也在《康德哲学的批判》中说,“认为所有偶然的東西都有原因,显然是矛盾的”。正如叔本华也指出的那样,那种想法不是从康德开始的,而是可以追溯到亚里士多德。<sup>③</sup>总而言之,要想将经验的必然称为经验的偶然,至少关于其命名的动机,应该考虑到那是在不知不觉中脱离了形而上的选言的视域,是将必然偶然化了的東西。因为经验的必然作为假设的必然,只有受到他者的制约才是必然的東西,才被称为偶然。而要想被称为偶然,它自身要考虑到必然的绝对必然,并针对那种必然来主张。而且,只有受到他者的制约才能成为必然的東西,如果解除他者的制约,那么这种矛盾对立就有

① 康德:《纯粹理性批判》,291页。

② 同上,486—488页。

③ Schopenhauer, *Sämtliche Werke*, hrsg. v. Deussen, I, S. 552 - 553.

可能,因而是偶然的。总而言之,要想将经验的必然视为经验的偶然,应该在本质上预想到在形而上的选言的维度所进行的偶然化。我相信通过以上论述,阐明了经验的必然和形而上的偶然在不同维度看到的有限者这一点。



让我们将以上考察用上图表示。

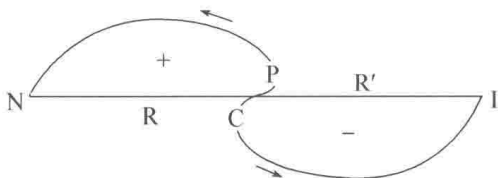
#### (十四) 有与无

偶然是近乎无的存在。必然—偶然的相关必须是暗示有与无的相关的东西。既是甲,也是乙、丙、丁的选言的肯定,在它反面有既不是甲,也不是乙、丙、丁的选言的否定。绝对者是“必然—偶然者”,那表明绝对者既是绝对有,同时也是绝对无。有可能不是甲,却是甲,这种偶然性无非就是立足于有与无的交界线的终极存在。可能性是不具有现实性的非现实。只要那具有走向必然性的动向,那么其有的色彩就比较浓厚。可能性实际上属于实在性的维度,与必然性处于大小对立的关系。与之相反,偶然性虽然具有现实性,但只要它接近不可能性,就会充分享有“无”。偶然性是在虚无性的维度与非可能性构成大小对立关系的东西。如果用圆来表示必然性和可能性的共通的有的性质的



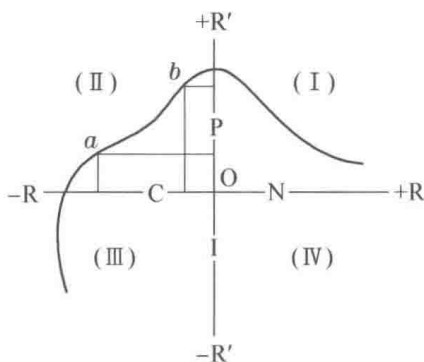
话,偶然性只不过是可能性与有相接的切点(参见 174 页)。如果以三角形来表示必然性和可能性的共通实在性的话,偶然性作为现实站在三角形的顶点,同时又是位于无的线上的东西(参见 175 页)。必然性是完全占据有的领域的东西。可能性作为“可能的存在”即“生成可能性”,它面对着有;偶然性作为“反对可能性”即“可能的非存在”,它面对着无。在理论上或者实践上总是把握必然性的人恐怕不太注意无。一心只追求可能性的人常常只是概念性地把无理解为缺损。与之相反,具有目击偶然性感觉敏锐的人原初地直观无。伴随偶然的惊讶是一种情绪,因为将无作为有的背景并从无向有移动,或者从有向无转移,在被问及理由时,对所提的问题进行控制,是这样一种情绪。偶然意味着无的可能。将不可能从无的核心拉过来,使它与有接触,大胆提出悖论的,那也是偶然性。

以上论述的内容可以用下图来表示。



在这幅图中,N表示必然性,I表示不可能性,P表示可能性,C表示偶然性,R表示现实性,R'表示非现实性,+表示“有”的领域,-表示“无”的领域(参见 177 页)。R与R'位于直线上,并将直线左右等分。+与-具有厚度,用曲线表示起伏。如果N是R的话,都是+;I是R'的话,都是一。P横跨R'和+,因此既是R',又是+。C横跨R和-,既是R,又是一。箭头的方向表示趋势。

也可以在上图中加上坐标轴,形成下图。

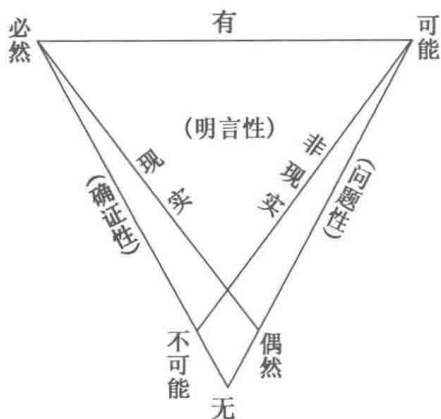


在上图中，N、I、P、C、R、R'、+、- 等符号的意义与前面相同。以 O 为原点，通过 O 相交形成 ROR 和 R'OR' 这两条直线。O 的右边为正，左边为负。另外，O 的上面为正，下面为负。在坐标轴中，横轴 ROR 表示现实性的领域，纵轴 R'OR' 表示非现实性的领域。必然性 N 在横轴上位于正的方向，偶然性 C 位于负的方向。可能性 P 在纵轴上位于正的方向，不可能性 I 位于负的方向。第一象限 (I) 和第三象限 (III) 构成大小对立的场面，第四象限 (IV) 是对立关系的场面，第二象限 (II) 是小相反对立的场面。看曲线 ab 的话，在 a 点上可能性小，偶然性大。与之相反，在 b 点上可能性大，偶然性小。

同样的关系，从稍微不同的角度来看，可以用下页的图形来表示。

在这幅图中，偶然性在“问题性”的直线上越是朝上方的“可能”，亦即有的方向靠近，它的偶然性就减少；反之，越是向下方的无靠近，偶然性就变显著，这一点不自不待言。偶然性因为“现实性”而与必然性联系在一起，“有”反而将必然性和可能性联系起来。可能性由“非现实性”而与不可能性联系在一起，“无”反而包括不可能性和偶然性。

偶然是无概念、无关联、无规律、无秩序、不介意、无关心的。偶然没有目的，没有意图，没有缘分。偶然靠不住，那都是盲目的，没有眼睛。正如莎士比亚所说的，偶然是“无底洞”。又如黑格尔所说的，“没有理由”。在偶然中无深深地侵蚀着有。因此，偶然是脆弱的存在，偶然只是在“此处”，而且在“此刻”维系着尖端虚弱的存在。一切偶然在



自己身上隐藏着瓦解与破灭的命运。“合会有别离，一切皆迁灭。”<sup>①</sup>当现实面对无，无危及现实时，我们和弥兰一样惊讶，接连发问：“那是为什么？”

## 结 论

### (一) 偶然性的核心意义

在上文中，对直言的、假言的、选言的三个视域的偶然性进行了阐述。在直言判断中，谓语针对作为概念的主语，表示非本质的特征。在这种情况下，直言的偶然得以成立。也就是说，由于直言判断缺乏与主语和谓语的同一性，因而没有确证性，因此也就没有必然性。在这种情形明显呈现的时候，直言的偶然得以成立。假言的偶然作为处于假言判断的理由归结的关系之外的东西而成立。也就是说，作为由理由和归结的同一性所规定的确认性，因此也是作为必然性范围以外的东西而成立。选言的判断是将被给予的直言判断或者假言判断视为选言判

<sup>①</sup> 《涅槃经》，卷二。

断的一个分支,并认为此外还存在几个分支,选言的偶然在这样的情况下得以成立。也就是说,通过将直言的,或者确证的命题视为处于选言关系的分支,针对被区分概念的同—性而极力主张差异性,与此同时,对直言性(现实性)以及确认性(必然性)的问题性进行了探讨。

直言的偶然是在直言的构造中,非本质的特征即偶然的特征针对概念同—性所显示的偶然性。因此,概念的必然特征和偶然特征的关系在分析判断和综合判断的差异中,见于构成分析判断之基础的同—性和潜伏在综合判断根底的偶然性之中。而且,我们知道在全称判断和特征判断的差异中,必然性由全称判断来表述,偶然性由特称判断来表述。接着,我们对直言的偶然作为孤立的事实,进而作为例外而出现这一点进行了考察。当概念的本质特征具有规律的价值时,针对规律只具有例外意义的偶然特征的偶然性作为例外的偶然特别强调偶然性。那么,直言偶然的核—意义是什么呢?正如例外的偶然是在直言的偶然中具有特别显著的偶然性因此被察知一样,直言的偶然的核—意义总之可以归结为针对一般概念的“个物以及各个的事象”。

其次,假言的偶然是针对理由性的假言构造所具有的同—必然性,是在这种构图圈外的东西所显示的偶然性。在纯理论的范围内,它作为理由的偶然显现;而在经验界,则以理由的偶然适当的形式,作为目的的偶然以及因果的偶然而显现。假言的偶然的这三种样态进而又各自区分为消极的偶然和积极的偶然。消极的偶然是一种事象,那是理由性、因果性、目的性的非存在被消极目睹的情况。而积极的偶然是在两种或者两种以上的事象间不仅看到理由性、因果性、目的性的假言的必然关系的非存在,而且更进一步积极目睹某种关系的存在。积极的偶然由于其积极性,与消极的偶然相比显示出显著的偶然性。不仅如此,在消极的偶然的根本上,还一定存在某种积极的偶然。积极的偶然只要它具有相对的偶然的性质,就会显示“一个系列与其他系列邂逅”这种构造。而且,这种构造其实又是假言的偶然的核—意义。另外,目的的偶然和因果的偶然作为属于经验界的东西,可以称为经验的偶然。

那是经验性的,所以具有时间的契机。经验的积极偶然是时间内邂逅的东西。那里有同时的偶然和继起的偶然这两种,不过后者能还原为前者。因此,只要同时性与空间性相关,经验界中的偶然的核心理意义就必须采取“此时此地邂逅”这种历史的、非合理的形式。

最后,选言的偶然是在选言的构造中,针对可能的选言项整体所具有的同质性,由各种可能的选言项所显示的偶然性。若要了解偶然性与可能性的关系,就有必要对偶然性在各种样相所构成的体系内所处的位置,特别是偶然性针对可能性所具有的特殊关系进行阐明。可能性极小,偶然性就极大;有的可能性小,那意味着无的可能性大。选言的偶然的核心理意义是作为“无的可能”向“无的必然”逼近。偶然性是带有不可能性的“无”的性质的现实。那单单作为现实,像是游戏一样在现在这一瞬间出现。在现在出现的选言项的现实性的背景下,看到无而感到惊讶,那便是偶然。而且,惊讶的情绪对于存在而言,那是在通告命运。另外,可能的选言项的整体在本质意义上意味着形而上的绝对者。形而上的绝对者在其具体性中作为“必然—偶然者”被阐明。另外,只要将绝对者和有限者连接起来的是命运,那么命运也具有“必然—偶然者”的性质,而动摇存在的核心。理解必然偶然的相关是基于有和无的相关,那构成关于偶然性观点的根本。

总而言之,直言的偶然的核心理意义是“个物以及各个事象”,假言的偶然的核心理意义是“一个系列与其他系列的邂逅”,选言的偶然的核心理意义是“无的可能”。因为是个物以及各个事象,所以针对一般概念具有偶然的特征。因为是独立的系列与系列的邂逅,所以处于理由与归结的必然关系之外。因为无是可能的,所以有悖于各种可能性整体所具有的必然性。而且,这些偶然的三种意义绝不是各个分离,而是浑然融合在一起。“个物以及各个事象”的核心理意义在于“一个系列与其他系列的邂逅”,邂逅的核心理意义在于不邂逅也是可能的,也就是说存在“无的可能性”。因此,偶然性是对所有这些从根本上所进行的规定,其根本意义在于针对作为一者的必然性来规定他者。必然性无非就是同

一性即一者的样相。偶然性只在具有一者和他者的二元性的时候才存在。亚里士多德说,偶然“不是作为自己,而是作为其他的东西”存在。<sup>①</sup>黑格尔也说过偶然的東西一般“不是在自身当中,而是在他者当中”拥有存在根据<sup>②</sup>,完全是因为这样的缘故。个物的起源可以追溯到他者对于一者的二元的规定。邂逅无非就是独立的二元邂逅。无的可能作为基于其他选择的東西,预想到二元。爱利亚派的哲学通过同一律来规定有的意义,将违背同一律的東西视为无。该哲学对偶然感到惊异,因而对于二元的规定以悲剧性的拒绝而告终。而且,我们不能不承认爱利亚学派的哲学中包含一部分真理,那里潜藏着人的苦恼以及喜悦。

## (二) 偶然性的内在化

如前所述,偶然性的问题包含无的问题,因而严格来说那是形而上学的问题。另外,作为形而上学的哲学以外的学术将无的问题除外,因此不探讨偶然性。偶然性在“此地、此刻”作为独立的二元的邂逅,处于尖端极不稳定的状况,向无限的无接近。对于以普遍的思维为规范,只追求规律的必然性或者盖然性的学术而言,偶然性或许是不值一提的、非合理的。亚里士多德也曾对偶然的“悖理”进行过论述。<sup>③</sup>偶然性针对学术认识构成了极限。

然而,我们必须知道这种极限对于理论的存在性具有原初意义。经验的认识从认识的极限即偶然性出发,并总是受到这种极限的制约。给经验赋予整合和统一的理论体系的根本意义在于把握他者的偶然性,并在其具体性中朝一者的同一性同化、内在化。真正的判断必须是在偶然—必然的相关中立足于事实的偶然性,并以偶然的内化为课题。

① Aristoteles, *Metaphysica*,  $\Delta$ . 30, 1025<sup>a</sup>.

② Hegel, *Encyklopädie*, hrsg. v. Bolland, 1906, § 145, Zusatz, S. 193.

③ Aristoteles, *Physica*, II. 5., 197<sup>a</sup>.

思维的根本原理即同一律无非就是内化的原理。“甲是甲”无非就是在说“我是我”。判断的本质意义必须是将邂逅的“你”深化到“我”，将外在的“你”具体地同一化到“我”的内在同一性，这便是判断的理念。但是，不能去追求爱利亚式的抽象普遍性中空虚的同一性。通过同一律进行的内化，作为事实必须是受到邂逅的“你”的偶然性制约的具体的内化。那里存在学术的部门独立与学术体系的阶段组织的基础。另外，那里也存在一个部门内的学术劳作的具体性、现实性的保证。单纯的同一化、单纯的必然化通过否定所有你、所有偶然性导向无宇宙论。应该到达的理论认识的理想，不能单单只是必然性，而必须是充分体验偶然、充分拥有偶然性的“偶然—必然者”。

总之，只要偶然性的时间性质是作为直态的现在，针对作为必然思维的方法论体系的逻辑学，偶然性作为非合理而出现，也就不足为奇。但是，切合“你”的直接性开始进行逻辑规定，在“你”的内化中把握学术研究的理念，这种做法给逻辑本身带来生命，并赋予学术以具体的价值。尽可能让“我=我”的思维同一性领域与“我”对“你”的体验的直接性保持紧密的关系，使必然和偶然在不可分离的相关中接触，这对于朝活生生的逻辑学迈进的理论存在而言，必须是公理的要求。

正如对于受抽象的普遍性误导的学术而言，偶然性没有意义一样，对于将规范纳入科学的合理形式的伦理学而言，偶然大概也没有容身之地。伦理学使道德法成为不承认例外的普遍的自然法，通过迫近抽象的同一性而到达“不意识任何事物的意识”，从而陷入实践上的无宇宙论。道德的内容必须是由现在所呈现的偶然性而被个别化的东西。以道德为课题的实践的普遍性不能是抽象的普遍性，而必须是以偶然为契机，内在限定整体的具体普遍性。如果有试图将所有都单一化为形式的同一性的伦理学的话，那么对那种抽象进行反抗，即使有人像苔丝狄蒙娜那样装死，像提摩勒昂那样杀人，像奥图那样自杀，像大卫

那样到神殿里偷盗,或者是因为饥饿而在安息日去摘麦穗,<sup>①</sup>他的声音也会被当作人内心深处良心的声音。偶然性的实践的内在化无非就是自我意识到在具体的整体中的无数部分和部分的关系。孤立存在的一个人在与他人不期而遇的那一刹那,对于外在的“你”内化到“我”的深处,即必须倾注全存在的苦恼与喜悦,必须像掉入我的深处那样,偶然碰巧相遇。海德格尔说:“被称为偶然的東西能够从共同的环境世界只朝决心性偶然相遇。”<sup>②</sup>雅斯贝也说:“我超越应该把握的任何思想,在极限状态体验惊愕,将偶然作为自己的东西来捕捉,体验与偶然成为一体的感觉。”<sup>③</sup>

《说卦传》中说“观变于阴阳而立卦,发挥于刚柔而生爻,和顺于道德而理于义,穷理尽性,以至于命”,无非是在主张偶然性的实践的内在化。使偶然得以成立的二元相对性随处都显示主体际性,并因此构成根本的社会性。在将主体际的社会性中的“你”同化为存在的“我”的具体的同一性并内化时,也有理论上的判断的意义,同样也存在实践中的行为的意义。为了使道德不单单是虚构的东西,而是作为力量对现实有效,必然以被给予的偶然作为跳板,朝内在性高高跳跃。对于偶然的惊讶没有必要只由现在来奠定基础。我们可以反过来通过未来给偶然性的惊讶奠定基础。偶然性是不可能性向可能性接近的起点。我们可以通过把握偶然性中极微小的可能性来孕育未来的可能性,展开行为的曲线,颠倒理解现在的偶然性的建设性意义。我们可以在未来的生产中酝酿“无目的的目的”,给邂逅的“瞬间”带来惊异。而且,通过未来强调一切偶然性的差异,那形成“偶然—必然”的相互关联,并使偶然性真正成为偶然性。这是有限的存在者被给予的课题,同时也必然是存在的有限者的救赎。《净土论》中的“观佛本愿力,遇无空过者”最终也是指这一点。“遇”是现在与我邂逅的你的必然性。“无空过者”是说我

① Jacobi, *Werke*, III, 1816, S. 37.

② Heidegger, *Sein und Zeit*, S. 300.

③ Jaspers, *Philosophie*, II, S. 217.



虽然受到你的制约,但作为与你的内化相关的未来可能性的意义。接近不可能的极其微小的可能性在偶然性中成为现实,由于作为偶然性而被牢牢把握而产生新的可能性,进而可能性发展为必然性。那既是佛的本愿,也是人类的救赎。偶然性将无藏在内部,具有灭亡命运。为了赋予偶然性以永远的命运,只能通过未来产生瞬间,只能通过未来的可能性让现在的偶然性的意义奔跑。弥兰在回答“何故”的提问时说:在理论的圈子内,偶然性是具体的存在不可或缺的条件;而在实践领域,能以“遇勿空过”这种命令自己的方式来弥补理论上的空隙。

# 人与生存

## 序 言

《人与生存》一书是我的哲学论文集。我觉得自己从解答“什么是人学”这一问题的角度阐明了“人”的意义，从“生存哲学”的角度论述了“生存”的意义。排列顺序是基于内容上的考虑，撰写年月以及发表的场所写在各篇论文的末尾。每篇论文都做了不同程度的修改。《人生观》和《哲学私见》是一般性考察，接下来的三篇论文是专题探讨，不过人的存在总是处于视点的核心。《海德格尔的哲学》是综述与简单的批评，我想那有助于理解人的生存这个问题。《日本特色》是作为对特定的历史性生存的人的分析。我认为这些都和“人与生存”的问题相关，都是哲学上的重要问题。

九鬼周造 1939年4月于京都

## 一、什么是人学

### 1

人学是以阐明人的本质为目的的学问。《古事记》中的伊邪那岐命问伊邪那美命：“汝身如何成？”这是一个根本性的问题，彻底解答这个问题的便是人学。Anthropologie 是 ἄνθρωπος（人）与 λόγος（学）的结合。λόγος 还有“说”的意义。人学在学术的本来意义上是“说”，是“问答”，其主体和客体都是“人”。人向人发问、作答，人学才得以成立。

当人学在原理上、本质上对与人相关的一切重要问题进行探讨时，它是作为哲学的人学。在以人类为万物尺度的普罗塔哥拉以及主张“了解你自己”的苏格拉底那里，就已经明确显现出了对于作为哲学的人学的态度，特别是针对自然学存在论而形成的人学。从中世纪神学束缚中解放出来的人学，在 16 世纪由蒙田奠定了基础，自那以来一直是法国哲学的传统。将蒙田的思想体系化了的皮埃尔·沙朗指出：“人类的真正学术和真正的研究对象是人。”<sup>①</sup>正是笛卡儿的《人性论》让马勒伯朗士立志于哲学。且不谈帕斯卡尔的《人性研究》、卢梭的《人性教育》、拉·梅特里的《人是机器》、卡巴尼斯的《人类的肉体 and 道德》（『人間の物理と道德』）、梅纳·德比朗的《人学新论》、奥古斯特·孔德的《人的宗教》（『人間教』）等都继承了同样的传统，费尔巴哈的“作为普遍学术的人学”以及尼采的《人性的，太人性的》当然也属于这个系列。现代的人学在英国以席勒《人本主义》为代表，在德国以舍勒的《哲学人类学》为代表，存在哲学也被视为其中一种。我想这些都可以视为对超越论哲学的绝对主义、先天主主义的反抗。在某种意义上，那是从康德的

① La vraie science et le vrai étude de l'homme, c'est l'homme.

《纯粹理性批判》到《实用人类学》的变迁。不过,《实用人类学》与法国的所谓“道德家”的系统关系恐怕无法否认。法国现代的布伦什维格的《关于自我认识》或许是在外国影响下回归本国的传统的人学著作。另外,在亚洲,人学的倾向在印度的数论派的人性论以及中国儒家的“未能事人,焉能事鬼”的思想中体现出来。在日本,心学主张“种豆得豆,人则生而无心”<sup>①</sup>,其中的“心”作为“教育人”的愿望,构成人学的基础。

特别是在科学方法的适用范围内,人学阐明人类的本质,在这种情况下成为科学的人学。人类学便是科学的人学的典型。人类学的主要目的是从肉体的角度来理解人类。从布鲁门巴赫开始,确立了作为自然科学的人类学的概念。布洛卡是这样给人类学下定义的:“人类学是在整体上、细节上,而且是在与其他自然的关系中研究人群的科学。”卡图尔法吉也给人类学下了定义:“就像研究动物的动物学一样,对人类进行特殊研究的博物学便是人类学。”也就是说,研究人类这个种属的动物学就是人类学。托皮那指出:“人类学是研究人以及人种的博物学的一个学科。”<sup>②</sup>毋宁说这是广义的人类学,暗示了它与以人类和其他哺乳动物的关系为研究对象的狭义的人类学、以各种人种的关系为研究对象的人种学之间的区分。

另外,“学”在狭义上是指具有理论基础的系统知识,在广义上则是指不成体系的、局部的、碎片化的知识,或者是没有充分理论基础的观点等。例如,在日常生活中会说具有某种生活体验是“有学问”。在这种情况下,“学”是“知识”的意义,在费希特“知识学”(Wissenschaftslehre)中,Wissenschaft 或者 Wissen 是知识的意义。“学”(Science)在广义上无非就是“知”(connaissance)。人学(La science de l'homme)如果在广义上来理解的话,就是“人的知识”(La connaissance de l'homme)的意思。这种意义上的人学,即“人的知识”或者“人类观”首先在文艺中收

① 《松翁道话》,中卷。

② Topinard, *L'Anthropologie*, 1876, p. 2.

获颇丰。例如,索福克勒斯的《俄狄浦斯王》、莎士比亚的《奥赛罗》、莫里哀的《愤世嫉俗》、近松的《天网岛情死》、歌德的《浮士德》、陀思妥耶夫斯基的《卡拉马佐夫兄弟》,仅仅举出这些例子就能明白作为文艺的人学是什么。莎士比亚说:“人类是个多么美妙的杰作,它拥有崇高的理智,也有无限的能力与优美的仪表。其举止就如天使,灵性可媲神仙。”<sup>①</sup>莫里哀说:“人是多么奸恶的动物。”<sup>②</sup>他们在这么说的时侯,其实就有人学的存在。大伴旅人说:“今世寻欢乐,酒余兴津津。来生宁愿作,虫豸或鸣鸟。”<sup>③</sup>近松说:“纵此身为鸢鸟所啄,两人之魂相缠,求带去地狱极乐。”<sup>④</sup>他们在这么说的时侯,应也意识到了人学存在。

其次,作为关于人的知识或者人类观的人学在宗教中也有所体现。对人与绝对者关系的不同看法,这是佛教和基督教的主要差异。将祈求安身立命视为人类的本性,在此基础上是把人类视为强者还是弱者,由此形成了自力宗教与他力宗教的差异。考虑到这样的事实,理解作为宗教的人学的意义并不困难。我们可以从下面的引文中看出佛教的人类观:

夫妻结伴去树林中。时林中无忧树之花鲜白,瓣毛绯色。妻言欲得此花,夫即上树摘此花。树枝弱,即时折摧,夫坠落而死。其父母闻之,奔赴抱头摩挲,息永绝不苏。父母悲泪,五脏为伤。人见之无不哀痛。时佛与阿难共入城,见此人坠死,告长者言:人有生死,物有成败,时到命尽,不能避。故去忧念勿感。此子自天来卿家,寿尽去卿家。此既非天之子,亦非卿之子,依子之因缘生死,就如旅客。<sup>⑤</sup>

① 莎士比亚:《哈姆雷特》,第二幕第二场。

② 莫里哀:《伪君子》,第五幕第六场。

③ 《万叶集》,卷三。译者注:中译文引自《万叶集选》,李芒译,人民文学出版社,1998年,133页。

④ 近松门左卫门:《天网岛情死》。

⑤ 《长者子懊恼三处经》。

另外,基督教的人类观在下面一段引文中也体现了出来:

所以我告诉你们:不要为生命忧虑吃什么,喝什么;为身体忧虑穿什么。生命不胜于饮食吗?身体不胜于衣裳吗?你们看那天上的飞鸟,也不种,也不收,也不积蓄在仓里,你们的天父尚且养活它。你们不比飞鸟贵重得多吗?你们哪一个能用思虑使寿数多加一刻呢?何必为衣裳忧虑呢?你想,野地里的百合花怎么长起来。它也不劳苦,也不纺线。然而我告诉你们:就是所罗门极荣华的时候,他所穿戴的还不如这花一朵呢!你们这小信的人哪!野地里的草今天还在,明天就丢在炉里,神还给它这样的妆饰,何况你们呢!所以,不要忧虑说“吃什么?喝什么?穿什么?”,这都是外邦人所求的。你们需用的一切东西,你们的天父是知道的。你们要先求他的国和他的义,这些东西都要加给你们了。<sup>①</sup>

将两者进行比较,可以看出虽有相同之处,但显然不同的人类观。

通过以上论述,对于广义的人学包括哲学、科学、文艺、宗教四个领域这一点想必阐明了。

## 2

人学的共同课题是阐明人类的本质。其具体分类和分析方法根据将什么视为与人相关的根本问题,另外根据在学科体系内所处的位置,而呈现出各种样相。

康德将人学分为“生理学的”(physiologisch)人学和“实用的”(pragmatisch)人学。前者探讨的是关于自然在人身上创造什么,而后者探讨的则是人作为自由行动的存在者,自己自身能创造什么,以及应该创造什么。例如,在以记忆力为探求对象的情况下,论述记忆力的自

<sup>①</sup> 《马太福音》,第六章。

然原因在于脑髓中留下的感觉、印象的痕迹,那是生理学人学的工作;认知什么对记忆构成障碍,什么有助于记忆,并将那些知识运用到增进或者扩大记忆力方面,那就是实用的人学。因此,康德在《实用人类学》的第一篇对认识能力、快与不快的情感、愿望和能力,在第二篇中对个人的特性、两性的特性、民族性、人种特性、种属特性进行了论述。<sup>①</sup>

梅纳·德比朗在《人学》的第一篇对动物的生活(vie animale),第二篇对人的生活(vie humaine),第三篇对精神生活(vie spirituelle)分别进行了论述。动物生活的特点在于它盲目的激情领域,那相当于我们人类的无意识的东西、无意志的东西。动物在不理解感觉的情况下去感觉,在不理解生命的情况下去生存,动物的生活中缺少自我。与之相反,人类生活首先是具有意识的生活。自我意识是能动力的意识、自由意识。笛卡儿说:“我思,故我在。”如果基于内在感觉的事实更加限定地说,应该说我“我欲,我行,故我在”。具有行动自由的人格性、能动性,这是人类生活的特性。精神生活作为超人的生活沉没在神之中,成为一种神而生存。在这里,只要精神被动地接受超人的神的灵感,那么就处于纯粹的被动状况。然而,精神进行乞求,拥有爱。而且,“精神—爱”是从高处降临的无我的爱。梅纳·德比朗所论述的人是不论在动物性上、人性上,还是精神性上都活着的统一的人。<sup>②</sup>

舍勒在论文《人类与历史》中列举了五种历史类型,显示人在人学史上是如何被把握的。舍勒的自我把握的基本类型说既是人学,同时也是历史论。(1) 宗教人是在犹太教、基督教的生活圈内占支配地位的人类理念。而且,基于人格神的神学性的人学是以“坠落”为中心的学说,支配着从奥古斯丁的《上帝之城》,到弗赖辛、奥托、波舒哀,再到最现代的神学思想倾向。(2) 睿智人(homo sapiens)的观念是由希腊人发明的。合理的人学从阿克拉萨哥拉、柏拉图、亚里士多德、斯多葛

① Kant, *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, 1798.

② Maine de Biran, *Nouveaux essais d'anthropologie*, 1823 - 1824.

那里出发,经历了从笛卡儿到康德、黑格尔的发展过程。合理的人学将人的理念视为神的语言,以将人与动物区分开来。(3) 技术人(homo faber)是近代实证主义的人类理论中的观念形态。由以培根、休谟、穆勒、斯宾塞为代表的进化论以及实用主义、拟制主义(「擬製主義」)的哲学所完成的这种人类理论不承认人与动物的本质区别,认为人只不过是使用工具的动物。以上三种人的类型,即宗教人、睿智人、技术人广为人知。接下来要对最近出现的人类观进行论述。(4) 不妨称为生命人的是生命主义浪漫主义的产物,其提倡者有巴霍芬、叔本华、尼采、柏格森等。睿智人是“阿波罗式”的人,而这种生命人则是“狄俄尼索斯式”的人。这种狄俄尼索斯式的冲动人(Triebmensch)试图通过合一的感觉和合一的生命来与创造性自然合一,认为理性是生命的病态,是生命的“错误步伐”。神学的宗教人、理性的睿智人以及实证主义的技术人的共通点是关于人类历史进步的乐观信仰,而与之相反,狄俄尼索斯式生命人是厌世主义者。他们认为所谓人类,只不过是因为内分泌障碍导致发育不全,因而成了猿猴。在生物学上的脆弱以及无力这一点上,人类是从死里逃生者。(5) 人格人是扎根于“要求的无神论”(postulatorischer Atheismus)与“存在与价值的人格主义”(Seins-und Wertpersonalismus)的人的类型。尼古拉·哈特曼的《伦理学》便是持这种观点的代表性著作,该著作赋予了尼采的“超人”观念以新的合理性基础。为了超人的生存,神应该死去。为了人的责任、人的自由、人的任务、人的存在意义,神不能存在,也不应该存在。针对康德的要求性的有神论,这种立场是要求性的无神论。否定神是为了将人的责任、自由与主权伸张到极致。人为了在世界过程中导入方向、价值和意义,必须将自己的思维与自己的意志依托于某种事物。只有在没有按照机械的、目的论建设起来的世界,作为自由伦理的存在者的“人格”才具有



存在的可能性。<sup>①</sup>

布伦什维格在著作《关于自我认识》中表明：如果允许使用康德的术语的话，该书以“人学”为题也是可以的。他试图从九个不同的角度来对人进行把握。（1）**技术人**(homo faber)作为制造工具的动物，也就是作为具有机械本能的动物，还没有从动物的范围彻底摆脱出来。因为虽然技术人巧妙地变更手段，但依然完全从属于自然的目的。（2）当人站在比自然更高的立场来考察自己，并提出神的问题时，人才会明确意识到自己是人。因此，与技术人相对的**宗教人**(homo religiosus)破坏自然的跃进并对之进行否定。（3）在技术人与宗教人对立之前，两者作为**魔术人**(homo magicus)是一个和谐的整体。魔术既是宗教也是技术。即使在当今，这种现象也未必消退了。（4）然而，人的自我认识只有通过引进理性才能完全实现。而且，思想采取语言的形式，人们通过语言发展成自我认识。文化只有依靠传达思想的通道和保证共同性的语言才能形成。**语言人**(homo loquens)实际上是对精神活动抱有无限展望的人。（5）通过语言，人们作为市民生活，政治、法律、经济设施也得以展开。使用语言的动物自然而然就是**政治动物**(πολιτικὸν ζῷον)。但是，政治动物这种定义只适用于外在的人，内在的人预先被排除了。如果说我们目前的文化危机还有救的话，则要以回想起政治动物也是理性动物这一点为条件。（6）语言是一种符号，其根本上有美和真。人作为**艺术人**(homo artifex)与技术人对立，是在追求作为无目的的艺术，在赋予事物以美的洗礼的情况之下。（7）与技术人对立的，除了艺术人以外，还有**睿智人**(homo sapiens)。睿智人是探求真理、热爱知识的人。（8）人性的各种道路都通向中心地。处于中心的人既不是艺术家，也不是政治家、宗教家，而是作为人的人，即居住在道德世界的居民。他们是**道德行为者**(l'agent moral)。道德性无非就是

<sup>①</sup> Max Scheler, Mensch und Geschichte, 1926. 收录于 1926 年发行的单行本 *Philosophische Weltanschauung* 之中。

人性的各种价值的积分。(9)最后,人类本身被积分到整个宇宙之中。而且一切意识的交汇引导出神的概念。这个神不是生命的本能神,而是存在于精神当中的神。那无非就是真理和爱的精神存在(l'Être spirituel)。<sup>①</sup>

以上通过三四个事例,阐明了人类学的分科和研究方法各不相同这一点。

### 3

人学不论是从什么角度来分析人,对于人有三种相这一点都是一致肯定的。第一,作为自然人(homo naturalis),肉体 and 心灵是合一的;第二,作为历史人(homo historicus)创造历史;第三,作为形而上的人(homo metaphysicus)与绝对者接触。这三种相是对人的本质规定,无论在谁身上都会体现出来。

这三种相与梅纳·德比朗从动物生活、人类生活、精神生活这三个方面来考察人的方式基本上是一致的。因此,这与帕斯卡尔的身体(corps)、精神(esprit)、爱(charité)的三种秩序相当。另外也相当于奥古斯丁把人的精神分为在肉体中(in corpore)、在其自身中(in seipsa)、在神面前(apud Deum)三种样态的做法。这三种区分在柏拉图以及亚里士多德那里也能看到。只要心灵与肉体是合一的,那么除了理性的不死部分以外,还有非理性的死灭部分。在后者当中,进而又有高低之分。死灭的、低的是情欲(ἐπιθυμητικού),而死灭的、高尚的精神是意气(θυμός)。不死的理性(λογιστικόν)具有形而上的神性。情欲是自然人的特性,意气是历史人的动力,理性是形而上的人的洞察力。在印度教派的人学中,同样分为三种相。从构成要素来看,自然人的肉体是五大(Mahābhūta),在自我意识中来把握历史人的是忍耐(Ahaṅkāra),将形而上的人作为睿智人来理解的是觉(Buddhi)。在中国朱熹的性论

<sup>①</sup> Léon Brunschvicg, *De la connaissance de soi*, 1931.

中,分为三种相。由气形成的气质相当于自然人,作为理气二元的具体融合,既可以是善,又可以转变为恶的气质之性相当于历史人,理的纯粹的普遍性之中的本然之性相当于形而上的人。

在康德看来,所谓生理的人学的对象显然是自然人,而实用的人学一部分依然以自然人为对象,另一部分则以历史人为对象。形而上学的人被假定为在物自身世界行动的具有睿智的人,或者是超越论的理念的要求者。舍勒认为自然人一方面作为乐天的、实证主义的技术人,另一方面作为厌世的浪漫主义的生命人出现,历史人作为无神论的人格显现,形而上的人主要作为神学的宗教人和理性的睿智人出现。布伦什维格认为自然人是以技术人为代表,历史人则是以使用语言的人,及作为其发展形态的政治动物、艺术人、睿智人,以及作为其积分的道德行为者为代表,形而上的人以宗教人和精神存在为代表。

另外,关于哲学、科学、文艺、宗教针对人的三种相的关系,我们大概可以这样来分析:作为科学的人学,因为科学方法的适用范围而自然限定在对自然人进行考察的方面;作为文艺的人学,除了排除极端的自然主义以外,以历史人为主要为素材;作为宗教的人学,则是建立在形而上的人的基础之上。而将自然人、历史人、形而上的人这三种相统一进行把握的,那无非就是作为哲学的人学。

常有人说,人处于动物与神之间。那不是说人既不是动物也不是神而是人,而是说人既是动物又是神,人性也正是立足于这一点。“我是人,人的任何事情我都不觉得与己无关”(Homo sum, humani nihil a me alienum puto),这不是在谈论既不是动物又不是神的平面人,而是在谈论立体人。他们既是动物又是神,他们能与浮士德一起告白说“啊,我心中有两个灵魂”,他们并不认为人的事情都是闲事。梅纳·德比朗也说:“即使是最纯洁、最崇高的心,也屡屡受到地上倾向的支配。另外,即使是完全委身于动物生活的心灵也屡屡因为其他要求而苦

恼。”<sup>①</sup>即便历史人是人的核心,但其一端是自然人,另一端是形而上的人。在只将核心进行抽象的时候,人学难免陷入浅薄。“人因喜怒哀乐之情而背天命,故成教使人人之道”<sup>②</sup>,还有“人面兽心意为颜貌似人,因失人之本心,故生为畜生,甚悲之事也”<sup>③</sup>。像这样,石门心学只强调其中一个方面。不可否认,这正是石门心学作为人学的不足之处。反之,在三个相的整体构造上将人作为“全人”(Allmensch)来把握,形成了具体的、立体的人学。

当然,将人学分为三种相单单只是为了方便。人处于三种相的统一融合之中。因此,不能将对一个相的考察与对其他相的考察割裂开来。在主要考察一种相的情况下,对其他相的考察自然也会融入,这与其说是因为方法上有缺陷,不如说是具体的事实太有感染力。

#### 4

自然人的入学是以肉体和心灵合二为一的人作为考察对象,对自然人的起源进行考察,这是进化论的重要课题,这一点不言自明,例如单一祖先论和多数祖先论之间的争论就相当重要。单一祖先论认为大灵长类在某个时期分化为类人猿和人,人是由一个祖先变来,然后分为几个人种;而多数祖先论则认为黑人、白人、黄种人分别是由大猩猩、黑猩猩、红毛猩猩变来的。而且,不论自然科学的结论对哪一种学说有利,人的理念的单一性都是以历史人的文化概念的单一性为基础的。关于这个问题,猿田毘古神在日本神话中出现,这一事实在人学看来很有意义。《日本书纪》“神代下”中对该神的相貌是这样描述的:“其鼻长七咫,背长七尺余,且口尻明耀,眼如八咫镜,而赭然似赤酸酱。”除此以外,国神的井冰鹿以及石押分之子都是有尾巴之人,这一点也不可忽视。

① *Ceuvres inédites de Maine de Biran*, publ. par E. Naville, Tome III, p. 521.

② 石田梅严:《都鄙问答》,卷四。

③ 手岛堵庵:《前训》。

各人种的生存权可以在与文化特殊化的关联中来思考。文化的特殊性将人们引向各人种认识能力类型的问题。一般而言,动物的认识能力分为知性和本能两种。直观是作为黄种人的亚洲人的认识类型,不妨认为这是知性和本能的综合。在说到白人偏爱知性,黑人止于本能,黄种人以直观认识为特色的时候,是否具有某种自然科学的依据呢?探索这个问题是自然人的人学课题之一。

只要自然人是肉体和精神的合一,那么具有自我生存和种族繁衍的要求就是理所当然的。自我生存以营养冲动的形式体现出来,萨瓦兰看出了这种冲动与人类性质之间的关系。他在《味觉生理学》一书开头指出:“如果你告诉我你吃什么,我就告诉你你是怎样的人。”费尔巴哈说“人由他所吃的东西所决定”(Der Mensch ist, was er isst),便是受了萨瓦兰的影响。在费尔巴哈看来,宗教仪式无非就是营养冲动的神圣化。洗礼时用水,圣体的秘迹用面包来表示,是因为水和面包对人类而言是不可或缺的营养。将伊邪那美命从伊邪那岐命最终分离出来的,是与营养冲动相关的“黄泉户喫”。追赶伊邪那岐命的豫母都志许卖也忍不住要吃葡萄和竹笋,核桃则具有驱逐八种雷神的魔力。马克思主义将营养冲动视为人类全部生活的中心、所有意识形态的原动力。种族繁衍的要求采取生殖冲动的形式,拉·梅特里是这种冲动的哲学的拥护者,他著有《肉欲的学校》以及《形而上学的维纳斯》。在天石屋户前面引八百万神发笑,也与这种冲动相关,使大国主神成为诗人的也是这种冲动。弗洛伊德的精神分析以力比多之名将生殖冲动视为所有精神活动的基础。营养冲动和生殖冲动在伊壁鸠鲁那里已经受到了人学的评价。拉·梅特里写过《伊壁鸠鲁的体系》一书,马克思的学位论文也与伊壁鸠鲁有关,从此可以看出伊壁鸠鲁在这个领域影响很大。以平贺源内的天赋和才能,他不应该只是一个戏作者,要是能在这个领域进行学术开拓就好了。他作为发明了摩擦发电机的发明家对技术人的自我所进行考察也属于这个领域。

一般来说,我们不妨将技术人视为以自我生存为目的的自然人,也

可以从这个角度来看待机械文明。船舶以及潜水设备使人类挺进到了鱼类的领域,飞行以及气球使人类进入鸟类的领域,火车、汽车使人类进入爬虫类的领域,枪炮类是为了满足营养冲动以获得猎物,或者为了防御敌人,医疗器械是为了治疗疾病。其他像望远镜、电视是为了征服视觉空间,电话、收音机是为了征服听觉空间,照相机是为了征服视觉时间,留声机是为了征服听觉时间。可以说这些都是广义的自然人为了自我生存而发明的。

只要技术与学术具有紧密的内在关联,那么事实上对作为自然人的技术人的考察就无法与对作为历史人的睿智人的考察区分开来。培根《新工具》的目的在于在技术上驾驭自然。像惠更斯以及菲涅尔那样的光学理论家同时也留下了关于望远镜、显微镜的构造的研究成果。但是,这一点仅仅显示睿智人成为技术人的可能性,并不是否定技术人依然属于自然人这一点。

伊壁鸠鲁、大伴旅人作为享乐主义者的自然人,一方面与培根式的平贺源内一样是实证主义者,另一方面又与西行、诺瓦利斯一样是浪漫主义者。自然人基于肉体和精神合一而显现的浪漫事实,那是情绪的存在。笛卡儿也认为人是肉体与精神的结合这一认识是以情绪为依据的,认为情绪是人的显著特性。儒学在主张道心与人心的对立时,人心主要意味着与理性相对立的情绪。情绪论是自然人的人学的主要问题。情绪被认为是作为肉体 and 精神的合一的人针对物的存在的有机反应。在针对以人为主体的样相上,物的存在方式是偶然的,或者是必然的、可能的。因此,大致可以将情绪分为与偶然存在对应的情绪、与必然存在对应的情绪、与可能存在对应的情绪这三种。

因为偶然的的存在而产生的惊讶之情是第一种情绪。因为作为客体的存在并不会由某种必然性而与主体联系在一起,因此对于主体的内涵功能而言是意外的东西,因而产生惊讶之情。笛卡儿将惊讶视为最根本的第一性的情绪,显示了他对人学的洞察力。从生物发生学的角度来看,或许无法区分惊讶与恐惧之情,但如果站在人学的立场来看,

可以说惊讶是最原初的情绪。斯宾诺莎不承认惊讶是一种情绪，因为他站在必然论的立场，拒绝承认一切偶然。作为人既然承认偶然的存在，也就必须承认惊讶是最具显著形态的一种情绪。人在惊讶的时候，随意肌会一时麻痹，心脏跳动加快，末梢血管收缩，惊讶是典型的兴奋情绪。须佐之男命到达上天的时候，天照大神就体验到了惊讶的情绪。天斑马从屋顶上砸下来时，天衣织女也体验到了惊讶的情绪。另外，须佐之男命在天沼琴响起时，日子穗穗手见命<sup>①</sup>在偷窥丰玉姬的产殿时，都分别体验到了惊讶的情绪。所谓感受到了奇怪之情也是惊讶的情绪。石屋户之外的笑声引发了天照大神的惊讶之情，剑刃缺口让斩杀八俣大蛇的须佐之男命感到惊讶，英俊青年的身姿让打水的丰玉姬的侍女感到惊讶。在《古事记》神代卷的体验叙述中最频繁出现的情绪便是惊讶的情绪。而且，惊讶既不是愉快，也不是不愉快的情绪。也就是说，是一种不苦不乐的无特性的感情。

当偶然存在转变为必然存在时，作为无特性情感的惊讶根据存在者的性质，会变成愉快或者不愉快的感情。可以说，愉快与不愉快是第二种情绪，也就是由于必然存在而产生的情绪。快感这种情绪主要有“开心”，不快感这种情绪主要有“悲伤”。人们在内心深处感受这两种情绪，当显示出向外的离心力时，“开心”变成了“喜悦”，“悲伤”变成了“哀叹”。不过，“开心”针对“喜悦”的关系与“悲伤”针对“哀叹”的关系，两者之间有值得关注的差异。“开心”是兴奋的情绪，因此自然而然地会展现为“喜悦”，而“悲伤”是抑郁的情绪，未必会展现为“哀叹”。因此，不包含“喜悦”方向的“开心”几乎没有。而不朝“哀叹”方向展现，只是隐藏在内心的“悲伤”却很常见。结果是，要区分“开心”和“喜悦”比较难，而区分“悲伤”和“哀叹”则比较容易。不仅如此，在情绪的对立关系方面，“开心”和“悲伤”的对立比起“喜悦”与“哀叹”的对立，毋宁说在“喜悦”的离心能动性和“悲伤”的向心被动性的对立上体现得更加显

<sup>①</sup> 译者注：日子穗穗手见命是日本神话中的人物名。

著。伊邪那岐命为三柱贵子的诞生而喜悦，天津国玉神为天若日子的死而悲伤。另外，“快乐”的时候，“开心”与肉体处于接近状况；“痛苦”的时候，“悲伤”与肉体处于接近状况。据说日语中的“快乐”这个词源自八百万神“伸手”热情欢迎从石屋户出来的天神大神的意思。唯识论将顺心境况的区别感受称为“欣喜的感受”，而将不顺心境况的不同感受称为“忧伤的感受”。“开心”、“喜悦”相当于喜悦的感受，“悲伤”、“哀叹”相当于忧伤的感受。另外，针对顺心境况的无区别的感受被称为“快乐的感受”，而针对不顺心的无区别的感受被称为“痛苦的感受”。很显然，“快乐”相当于快乐的感受，“悲伤”相当于痛苦的感受。另外从发生学的角度来说，不妨认为在“开心”和“悲伤”针对“快乐”和“痛苦”的关系中，属于肉体的后者比属于精神的前者先出现。这一点与詹姆斯·朗格的情绪末梢起源说有很深的关系。

以上所论述的是纯主观的愉快、不愉快的情绪。同时，在以对象的志向性为内容这样的意义上，那也是客观的愉快、不愉快的情绪。针对使人“开心”的对象，感受到“爱”；针对让人“悲伤”的对象，感受到“憎”。爱(うらあし)转化为优美(うるわし)，再转为开心(うれし)。这样看来，词语在从客观情绪那里获得最初的线索之后，走向主观情绪。据说「憎」的发音(にく)是「苦飽」(にがあく)的省略。不妨认为那是发自肉体，然后转向心灵。“爱”和“憎”也可以说成“喜欢”、“讨厌”。“喜欢”(すき)是从「吸」(すう)变化而来的。过去，吃喝用「吸」表示，是以营养冲动为基础。在这里也可以看出从肉体到心灵的转变。现在，特别是在生殖冲动的领域，发生了从“喜悦”到“吸”这样反方向转变，作为精神重新回归肉体的原本性的结果，接吻与人性有很密切的关系。另外交媾的许诺未必保证接吻的许诺，以及接吻的许诺总是交媾的阶梯，这些事实通过对“吸”与“喜欢”的词源关系的考察很容易说明。「嫌」(きらい)是从「切」(きる)演变而来的。「嫌」和「切」原本是同一个意思，这一点从伊邪那岐命将其子迦具土神斩死这一点也可以理解。情绪和肉体总具有紧密的关系。



另外，“爱”与“憎”因为未来性而发生样式变化。在将爱的对象置于未来领域时，就会产生“爱恋”这样的情绪；在将憎的对象置于未来领域时，就会产生“恐惧”这样的情绪。“恐惧”是对未来事物以及事象产生的一种憎恶情绪。当“恐惧”放弃未来性，从防御的消极性向攻击的积极性转变，就成了“怒”。“爱恋”具有未来性，因为其中包含在未来填补对象缺损的希望。「恋」(こい)和「乞」(こい)相通，都是寻求未来。“把闺房门推得吱呀作响”<sup>①</sup>就是恋爱的典型。而且，恋爱的根源在于互补的生殖冲动，我们必须这样来思考。恋爱的吸引力在于越是离开肉体，就越强烈。但那并不表明恋爱不需要以肉体为背景而成立。射箭时，搭箭的弦离弓体越远，弹力就越大。但弦的两端必须牢牢扎在弓的两头。性欲与恋爱关系的结构有点像搭箭张弓时的平行四边形。以连接弓的上头和下头的直线为底边，弓拉开的上下部分分别作为两边构成三角形。这种三角形或者三角形的顶端就是所谓的柏拉图式的恋爱。如果那意味着从肉体完全分离开来的话，无非就是伪善者的自欺欺人。阿摩耳的箭的强度与弓弦所包含的顶角的锐角成正比，但不能忘记只有弦的两端与弓体连接在一起，才能形成三角形的底边。另外，还必须深入思考与弓的厚度的函数关系，不把生殖欲作为否定的契机来包含的恋爱，那只不过是缺乏实在性的幻觉而已。另外，关于恋爱与肉体的关系，我们不妨这样来看待，弓的上弦象征着作为恋爱开端的潜在的生殖冲动，而弓的下端则象征作为恋爱实现的实际生殖行为。总而言之，恋爱是一方追求另一方，试图合二为一的情绪。反之，一方作为一方感受自己时产生的情绪，那叫作“寂寞”。可以说，“爱恋”与“寂寞”是同一种感情的表与里。我认为把“爱恋”还原为“寂寞”，获得升华时，才体现出东洋精神生活中“寂”的价值。

由“爱”与“憎”的未来性所带来的样式化，自然而然作为第三种情绪，引向因为可能存在而产生的情绪。与可能的存在对应的情绪使愉

<sup>①</sup> 《古事记》，上卷。

快、不愉快的程度降低,在紧张性中意识到不确实性时,便会产生“不安”的情绪。应该说,海德格尔的哲学之所以既是可能性的存在论,同时也是不安的解释学,就是因为它扎根于人学的事实之中。不安不一定就是不愉快,希望、担心、怀疑这些都是不安的一种。而且,不安的主体基础是扎根于人的冲动“欲”在未来的展望对象。“吾心今若浦鸟”<sup>①</sup>,这是针对可能的存在的不安情绪的诗意表述。

以上就情绪与偶然的存在、必然的存在、可能的存在分别对应的三种情形进行了考察。情绪论是自然人的人学的重要课题,这一点只要想一想在康德以及舍勒的人学中情绪论的地位,就很容易理解。

## 5

历史人的人学考察的是作为历史创造者的人。与自然相对的历史的意义在于人通过自由的行为来创造历史。历史人就是创造自由历史的人。正如康德在《人类历史起源臆测》中所阐述的那样,与理性的觉醒联系在一起的自由的觉醒是人类历史的开端。“人类不像其他动物被束缚在唯一的生活之中,他们在自己身上发现了选择一种生活方式的能力。而且,在意识到这种优越性时,想必感受到了瞬间的满足,但紧接着就会产生不安和担心。”<sup>②</sup>与可能的存在相对应的不安,是以自由为本质的历史人的自然情绪。基于各种可能性的紧张感,选择这个或者那个的危机情绪,这些都是不安。在以色列,亚当和夏娃自由选择是否吃伊甸园智慧之树上的果实;在希腊,地下的珀耳塞福涅按照自己的意愿决定是否吃石榴;在日本,伊邪那美命面临吃不吃用黄泉之灶煮的东西这样的选择危机,这些都是历史人神话的典型。在不安中做出选择,之后发现那是错误的,就会产生后悔的情绪。伊邪那美命说“悔哉,不速来,吾为黄泉户喫”,她的“悔”无非就是基于选择的自由的认识

① 《古事记》,上卷。

② Kant, *Mutmasslicher Anfang der Menschengeschichte*, Cassirer Ausgabe, Band IV, S. 330.

根据。存在也是由自己所决定。在克尔凯郭尔看来,存在总是伴随热情。在存在中,各种事情由热情所决定。

自由选择的可能性意味着对事象的未来做出决定。以自由为本质的历史人是未来人,这样说也无妨。在未来生活下去的人就是历史人,人们说历史有未来性就是因为这样的缘故。历史的重点既不在于过去,也不在于现在与过去的关联,而在于未来的可能性。我们可以效仿柏格森,以艺术创作为例对历史人进行思考。艺术家在自己内心深处创作形象时,那种形象与未来一起诞生。其中有未来的历史性在发挥作用。与之相反的是孩子玩拼图的情形。那些图画原本已经画好了,孩子们在玩具店打开盒子看到时就已经是画好的。因此,拼图的时候,只要重新摆一下就可以了。那样的动作再快也没有关系,快到极限,最终变成一刹那也没关系。事实上,孩子们重复多次以后,能很快将图画拼起来。在那里,没有真正意义上的未来,只有机械的自然在起作用,因此看不到真正的历史人。所有事情都由必然所决定,没有自由发挥的余地。然而,艺术家在自己的内心深处创造形象时,形象可以自由发展。形象与未来一同逐渐形成。说历史人是未来人就是这样的意思。这说明历史人具有时间构造。在伊邪那美命的“不速来”那句话中,历史人的时间性就非常清晰地体现出来了。

总的来说,认为时间的问题本身是以历史人为中心展开来的,这最为合适。在海德格尔看来,历史性无非就是具体的时间性。时间性有三个特点,即脱离自我、未来优势、有限。第一点“脱离自我”,是指大凡未来都具有“朝……方向发展”这种现象性质。因此,又可以将未来称为将来。过去具有“从远及近”的性质。因此,说“既有”比“过去”更加贴切。现在具有“在身旁”这样的性质。这种“朝……方向发展”、“由远及近”、“在身旁”,无非就是胡塞尔的“志向性”的一种。海德格尔特别将那称为时间性的“脱离自我”(Ausser-sich)。时间性正如“朝……方向发展”、“由远及近”、“在身旁”那样,具有脱离自我,去往其他地方的特性。例如,须佐之男命在说“大神作须贺宫之时自其地云立腾”时,时

间性脱离自我,到了云的旁边。一般用时针表示的时间概念是根本的时间性脱离自我的性质被水平化的东西。第二点“未来优势”是说时间性在根本上是未来,即将来时机化。时间的起点不在过去,另外时间也不是单单从过去流逝而来,反而是以未来为起点,从未来倒过来时机化,我们应该这样来思考。不用说,这是从目的性的立场来理解时间。阿默兰说目的性是“未来所做出的决定”。例如,在“所以避者,其八十神各有欲婚稻羽之八上比卖之心,共行稻羽时于大穴牟迟神负帛,为从者率往”这样的情况下,在未来的领域被把握的结婚反过来时间性成熟了。自己走向将来,产生时间性。在通常的时间概念中,未来的优势减少,但根源的时间性的第一性现象就是未来。第三点“有限”,就是说只要存在是“走向死的存在”,那么在第一性上规定根源的时间性的未来,它是有限的,因此时间性原本是有限的。例如,足名椎和手名椎把被八俣大蛇吃剩下的唯一幸存者栉名田比卖放在里面,说“今其可来时故泣”。在那种情况下,时间的有限性体现出来了。在日常性中被掩盖的“走向死亡的存在”在这里显露出其原本性。将时间视为无限,这是因为将“最后的现在”理解为“已经消逝的现在”,将“最初的现在”理解为“还不存在的现在”,将现在连续的两端无限延伸来考虑的缘故。认为这种无限的时间作为现象原本被给予,有限的时间对之进行限制,这样的想法是错误的。反过来,必须认为原本的时间是映照出死的形象,隐藏着无的影子的有限的时间。时间性的三个特点,即脱离自我性、未来优势、有限性,这样的时间解释是基于对历史人的解释,这一点不言而喻。

历史人是自由行动的人,因此他们是拥有未来的人,也是时间人。这是人学对于时间进行解释的一个例子。不过,在这里有必要对自由的本质重新进行思考。自由的本质当然存在于选择的自由。一定方向的选择方法不断反复,形成习惯,其结果是自由转化为一种自然。这种自由的自然化从形式上来看,也可以理解为对自由的自我否定。但从内容方面来看,在理性指导下决定选择何种方位,意味着那是由理性支

配的自由。这种状况在西洋也产生了“美丽的灵魂”(schöne Seele)这一概念。在东洋,以“从心所欲不逾矩”这样的形式,被特别视为一种理想的状况。贺茂真渊所说的“大凡事物略关乎理,便宛如失去生命。与天地共行自然而然之事乃活生生之事”,本居宣长所说的“随神之道,亦谓自有神之道”,这些都不是对自由以前的自然进行礼赞,而是对作为自由的结果的自然的礼赞。可以说,亚洲的历史人希望在更高层面实现自然人。

我们不能认为历史人是孤立的唯一存在。在自然人的肉体结构中,互补性地环顾他者,特别是历史人只有与其他历史人一起创造社会时才能存在。伊邪那岐命说“吾”,而伊邪那美命将其称为“汝”。“吾”只有在与“汝”的相关中才能成立。伊邪那美命吃了用黄泉水煮的东西这一事实带有历史性,也是针对追赶到黄泉国来的伊邪那岐命而言。伊邪那美命的悔意是针对伊邪那岐命的。大八岛国是“吾与汝所作之国”。笛卡儿所说的“我思,故我在”这一独在论的命题,经历了马勒伯朗士作为“各种精神的场所”的神的理论,发展为莱布尼茨的单子间的预定调和说。胡塞尔的自我论还原的思想也发展为主观际还原的思想。我在与他我(alter-ego)的相关中才有意义,这也是心理学要向塔尔德的“心理学际”(interpsychologie)发展的理由之所在。阿尔弗雷德·费埃将“我思,故我在”补充为“我思,故我在,故我等在(cogito, ergo sum, ergo sumus)”。费尔巴哈指出:“我”对自己而言是“我”,同时对他而言是“你”。舍勒指出:体验并不是作为个人自我的体验而获得,而是作为社会共同的“我们”的体验直接获得。对于海德格尔而言,“世界内存在”无非就是“共同世界内存在”。内在于世界,就是与他者共同存在。此在具有共同相互存在(Miteinandersein)的状态。和辻哲郎将人原原本本视为人与人之间的“关系”,雷诺维叶将“关系”置于一切范畴的根本,这些都是饶有趣味的见解。从蒙田的“人学”发展为奥古斯特·孔德的社会学,那是一种必然。

另外,正如普通历史人提出了时间性问题一样,作为社会人的历史

人提出空间性的问题。伊邪那岐命和伊邪那美命为了结合,从左至右围绕天之柱旋转。两神之间的距离意味着通过拒绝“隐遁”来邂逅。距离并不单单意味着静态的固定间隔。在拒绝隐遁的动态意义上,人与人是邂逅距离式的存在。另外,通过“从右往左绕”或者“从左往右绕”这样的方式,一者针对他者所具有的方向单义地被把握。转圈走动时,邂逅不能成立。要使邂逅成为可能,像“我朝向你”、“你走向我”这样,必须采取特定的方向。而且,距离性与定向性被认为具有人学的空间性。社会性与空间性具有紧密的关系,这一点从马勒伯朗士有名的那句话,即“正如空间是各种物体的场所一样,神是各种精神的场所”<sup>①</sup>当中也体现了出来。

社会性所包含的其他问题也可以在围绕石柱的神话中明显看到。承担主观际客观性的首先是语言。伊邪那岐命和伊邪那美命之间以语言作为共同的通道进行思想交流。笛卡儿在《方法论》的第五章极力主张语言是人区别于动物的最大的特性。动物并不是缺乏学习语言的器官,这一点从鹦鹉学舌就十分清楚。只要动物不思考所发出的语言,就不会像人那样用语言来传递思想。在生为聋哑人的情况下,为了向他人传递思想,自己会发明某种符号。沃尔夫冈·科勒研究黑猩猩发现,这种类人猿在智力方面与许多低级猿类相比更接近人,但与最朴素的人之间存在的最大差异是缺乏语言,以及表象生活非常有限这两个方面。总而言之,语言是思维和感觉的合一。而且,语言的听觉要素的视觉化就是文字。如果充分认可文字的视觉性的话,不得不说汉字假名混杂文也有相当的长处。

第二,人是语言人,因此也是睿智人。弗朗西斯·培根以“市场的偶像”之名对语言采取反对态度,那只不过是对过大的语言压力的反抗。“真言乃真事。”而且在探求真理时,也就产生了作为社会价值的学术。伊邪那岐命问伊邪那美命:“汝身何成?”对于这个问题的解答不仅

<sup>①</sup> Malebranche, *Recherche de la vérité*, III, 2, 4.

是人类学的开端,同时也是一般作为探求主观际真理的学术的开端。学术讨论必须是以真诚的眼光凝视对方,直率且诚实地进行讨论。而且,讨论时不能一味地流于抽象,而忘掉具体性。破坏各种偶像,必须忘我,只是出于热爱客观真理。即便现代现象学的创始人因为政治的原因晚年潦倒,而且由于个人的限制而未能阐明深远的哲理,但作为各种原理的原理而提倡现象学的态度,作为学术研究的典范焕发出不朽的光辉。对具体事态本身的不断探求,这是一种严肃的学术态度。

第三,社会共同性的第三种体现是看两神绕着天之柱跑的身姿,听两人对话,从中可以发现艺术的起源。那里有舞蹈和音乐这些美的结晶。音乐又发展为诗歌。“美哉少年”、“美哉少女”的唱和是日本诗歌的滥觞,是押韵的原型,后来经由片歌形式的问答发展为旋头歌。像“水门,苇末叶,谁手折”、“吾背子,振手见,我手折”这样,在“旋头歌”中,旋头是指在咏唱完前三句之后,把头扭一下再把后三句咏唱完。但除了这种形式上的意义之外,大概还包括甲和乙旋转头进行问答的意义。舞蹈与造型艺术相通,八寻殿与天之柱中已经假设有作为造型艺术创作者的艺术人。在东大寺的法华堂膜拜执金刚神的立像,在唐招提寺开山堂凝视鉴真和尚坐像的人,在被东亚艺术的崇高性所打动的同时,也会意识到日中文化交流的深远意义。

第四,社会价值以道德的形式体现出来。左尊右卑和男尊女卑,不论是母系制还是父系制,都具有主观际的客观性。那是以其自身为目的的为了善的善。“汝者自右廻逢,我者自左廻逢”,作为道德律中的直言命令,在那里被课以严格的义务。“女人先言不良”,这是良心针对违背义务的事实所发出的声音,良心是基于真事的真心。“吾是男子,理当先唱”,这正是扎根于道理的无制约的当为。水蛭子和淡岛不计入子女人数<sup>①</sup>,那无非是对邪恶的道德制裁。卢梭说:“你首先要学会做

<sup>①</sup> 译者注:据《古事记》记载,伊邪那岐命与伊邪那美命第一次结合生下水蛭子和淡岛,但由于是女方先说话而结合,被视为不吉利,故水蛭子和淡岛未被计入子女数当中。

人”，这是对男性说的话。如果对女性这样说，一定会被误解。对女性要说：“要学会做女人，要像个女人。”“唯女子与小人难养也”，这是孔子的教诲。尼采忠告人们：去女人那里不要忘记带上鞭子。贝原益轩的《女大学》的根本精神永远不会过时。

第五，社会价值从道德的形式向法律的形式演变。伊邪那岐命、伊邪那美命两神相携到天神之处听从调遣，并依照神的命令再次返回。从那里可以看出法律特有的外在强制和发动强制权的国家主权者，以及对国家权力的绝对服从的朴素原型。在《日本书纪》中，作为主权者的天之神的代理人是国常立尊。国常立尊被认为是“神孙长远，常立天下，应荣之意”。国常立中的“国”，无非就是作为法律组织的国家。“苇原千五百秋之瑞穗国，是吾子孙可王之地也。宜尔皇孙就而治焉。行矣。宝祚之隆当与天壤无穷者矣。”天祖的这种神敕和国常立的神格是国家统一精神的具体化，从那里可以看出国家的起源，这是一种有说服力的见解。这样一来，既可以看出我国独特的国体，也能看出天皇亲政的渊源。对爱国心这种情绪进行研究，是以理解历史人的构造为前提的，因此可知情绪论是从自然人的领域扩大到“全人”的领域。

第六，作为社会现象的宗教以“太占”的形式被识别。太占是用桦樱木烧雄鹿的肩甲骨，根据裂纹来占卜，后来则是烧龟甲。占是为了得知神意，所有皈依超越个人的神秘做法无非就是宗教。宗教将人的共同性扩大到整个宇宙，将人与人的连带性转移到人与神的连带性。宗教无非就是以神为主宰者的“圣徒的交往”中的灵魂集团，也可以认为社会形态观即宗教。总而言之，宗教人终止人的判断，而听从神的意志。伊邪那岐命和伊邪那美命在判断事态时，诉诸卜事；在选择日期时，也诉诸卜事。“太占”作为仪式获得主观际的客观性，宗教也因此而成立。对于宗教来说，祭礼仪式不单单是外表上的事项，毋宁说那是本质。在采用太占的事实中，自然而然具有宗教的仪式性、仪式的社会性，这构成了涂尔干将宗教视为社会生活的主要形式的一个理论依据。

如上所述，在绕天之柱的神话中，作为社会人的历史人以语言人、



睿智人、艺术人、道德人、政治人、宗教人的形式被特殊化了。主观际的价值无非就是文化价值。因此,那显示了历史人的客观产物。

另外,社会人基于社会人的社会时间存续,面对“传统”的问题,显示出特殊意义的历史人的构造。以上在展开对历史人的解答时,并没有单单探讨抽象的人,而是就一般人特别是日本人,结合传统和历史来进行解答,这一点我想已经明确了。在这里,要求从文化的角度对个人主义、全体主义、世界主义、民族主义等复杂且具体的问题进行探讨。而且,自由和自然的关系等问题以新形式再现出来,使思考更加艰难。因为传统是由民族习惯带来的自由的自然化。

## 6

形而上的人的人学的考察对象是与绝对者接触的人。总之,人学这样的词语是作为神学用语开始使用的。也就是说,按照人的方式来讲述与神相关的事情,这就是“人类学”(anthropologie)。“逻各斯”(logos)被理解为“讲述”、“叙述”的意义。马勒伯朗士说过,基督变成人,那是因为“通过真实的‘人的叙述’(anthropologie)来说明人们恐怕无法以其他方式来理解的各种真理”<sup>①</sup>,因此才使用了“逻各斯”这个词。莱布尼茨也同样说过“神将自己人化,心甘情愿用‘人的方式来叙述’(anthropologies),就像君主与大臣交谈那样与我们交谈”<sup>②</sup>。《古事记》以及《日本书纪》的“神代”也是这样意义上的“人类学”典型事例。

这种意义上的神学的人学成立于绝对者被人化了这一背景。另外,反过来人与绝对者接触的应有状态也是人学的考察对象,形而上的人学正是这样的学问。

那么人与绝对者接触,或者人去往绝对的领域又是怎样一回事呢?例如,从历史人的时间构造出发也可以。从历史人的角度所看到的时

<sup>①</sup> Malebranche, *Traité de la Nature et de la Grace*, I, 2, § LVIII.

<sup>②</sup> Leibniz, *Discours de Métaphysique*, § 36.

间,其特色之一就是有限性。摆脱这种有限性,将之带到无限的领域就行了。一般来说,无限有两种意义,即潜势的无限(infini en puissance)和现势的无限(infini en acte)。潜势的无限就是无极限(indéfini)。例如,像增加1这个数字这种做法的无极限的可能性,就是潜势的无限。与之相反,被现势化了的潜势的无限便是现势的无限。很显然,现势的无限的概念隐藏着困难,不少论者都认为除了潜势的无限,没有其他无限。但是,其他论者,比如在库蒂拉看来,现势的无限作为由理性来命题的东西存在于其本身当中,现势的无限观念原本不是从经验得来的,经验对象全都是有限的。另外,这种观念也不是由想象构成的。除了重复感觉的事实并使之多样化,其他事情都是想象无法做到的。所以,从那里不可能产生作为无限的潜势的无限。现势的无限观念既不依据知觉,也不依据想象,它作为先验的东西属于理性。现势的无限可以与潜势的无限分开来,而且可以针对潜势的无限来设定。基于这样的事实,很显然不能将两者混同。我们可以将现势的无限作为虚构的观念来讨论,这一事实便是现势的无限具有不同于潜势的无限的价值和内容的证据。要想主张只有潜势的无限是合理的,现势的无限观念存在矛盾,就要将两者的观念区分开来,因此要以某种方式对现势的无限观念进行思考。现势的无限不是矛盾的观念,而是具有一定意义。<sup>①</sup>追溯到过去,在现势的无限状况下思考,在这种情况下,可以考虑世界的起始这样的问题。世界的起始从形式上来说,像是在主张时间的有限性,实际上有人那样主张,但其实不然。思考作为现势的无限的时间,这种情况比较多。“方天地初发之时,于高天原成一神,其名天之御中主神,次高御产巢日神,次神产巢日神。此三柱神者皆独神成坐而隐身也,并称造化三神。”这不是在时间的有限性中来叙述,而是作为现势的无限的时间,时机化了。

也可以不从时间出发,而从空间出发。在作为“潜势的无限”的空

<sup>①</sup> 参见 Couturat, *De l'infini mathématique*, p. 540.

间的极限中,可以考虑到作为现势的无限的空间。这有点像马勒伯朗士所说的“睿智延长”(étendue intelligible)。睿智延长是作为现势的无限的理念。所有的物体性事物的知觉被认为都有赖于睿智延长的理论。“高天原”<sup>①</sup>就是这种现势的无限空间,“原”(hara)是空间延长的意义。“hara”这个音与其说与幼发拉底河上游的“哈兰”相通,不如说与“腹”(hara)的发音相通。“原”是开阔的意义。“高天”是无限性的体现。高天原既不是哈兰,也不是常陆、日向、伊势,而是作为柏拉图理念的无限空间。

像这样,形而上的人是指去往绝对无限领域的人,不过与绝对者接触并非一定要经过时间与空间这条通道,也可以从作为内容而被给予的“此物”出发。无限探寻“此物”的原因,超越潜势的无限,到达现势的无限,这就是没有原因的“原始偶然”(Urzufall)。谢林的原始偶然的观念是他的《神话哲学》的光辉顶点。原始偶然是作为 Fortuna primigenia 而被祭祀的神。只能说那“存在”,而不能说“必然存在”。一旦存在,就会被赋予无法把控的命运,其本质在于“既可有,亦可无”这一原始事实。历史的起始是作为原始事件的原始偶然。伊邪那歧命、伊邪那美命“两神立天浮桥,指下其矛以画搅海水,令沧溟作鸣而引上其矛时,自矛末垂落之潮,积凝成岛,是为自凝岛”。这无非就是原始偶然。“沧溟”是搅动时的声音,与投骰子的声音一样。而且,形成自凝岛与骰子出现哪一面同样是偶然。“自凝岛”是“自然积凝”的意义,那不是由某种必然的原因,而是偶然形成的岛,所以被称为“自凝岛”。“唯自凝岛非所生”具有深远的意义。在亚里士多德看来,偶然即 αὐτόματον 这个词是由“自然而然”和“无理由”的意义结合而成的。“自凝岛”中的「自(おの)」就是“自然而然”的意义。「ころ」被理解为“凝”,而“凝”无疑是源于“沧溟”旋转的声音。这个“自凝岛”在词义上可以说是

<sup>①</sup> 译者注:高天原是日本神话中的圣地,诸神所居之地。属天上界,与地上界“苇原中国”以及地下界“根之国”相对应。

“偶然之岛”。

以上对作为相对者的人探索绝对者领域的情形进行了肯定,不过反过来否定也是可以的。如果否定时间,那么就成为现在的一刹那。而且如果立体地思考这一刹那,就可以得到作为拥有无限深度的永远的现在这种观念。如果否定空间,那么原子的极小方向最终就会到达“无”。但是,这种“无”可以被视为包含一切“有”的力学的“无”。进而如果还否定“此物”的话,那么大概就会归结于尼古拉·库萨所考虑过的“相反的一致”,即那可以是“此物”,也可以是“彼物”。到达永远的现在、绝对的“无”、“相反的一致”这种观念的是形而上的人,他们在否定现实的方向与绝对者接触。

通往绝对者领域之路,无论从对现实的否定出发,还是从对现实的肯定出发,结果都是一样的。在那里,会遇到相同的形而上学的问题。在肯定现实的道路上,到达了现势的无限的时间、现势的无限的空间、原始偶然这三个概念,而这三个概念毋宁是一体的。因为无限的时间、无限的空间作为现势而被给予,这样的事实无非就是原始偶然。在否定现实的道路上,会到达永远的现在、绝对无、相反的一致这三种概念,这三种概念也融合在一起。因为永远与现在虽然是对立的,但有永远的现在这样的概念,那显示出相反的一致,而且在绝对无与绝对有是相同的这一点上,也体现出相反的一致。而且,在另一方面,拥有无限深度的永远的现在,它与作为现势的无限的时间,只不过是同一物的两面,只要绝对无也包含一切有,那么无只不过是作为现势的无限的空间的不同表现而已。只要在朝特定的事物的发展契机中来把握相反的一致的无差别的状况,那么就不会选择原始偶然。“国稚如浮脂,而譬犹水母之浮水上”作为相反的一致,是一种无差别的状态,从这种状况凝固成“自凝岛”的这样的事实变迁,无非就是原始偶然。像永远的自我限定、绝对无的自我限定、事实对事实自身的限定这些观念,无非都是原始偶然的种种表现。

面对原始偶然,人们充满惊讶之情。具体来说包括以下几种惊讶:

自然人为何出生,为何死亡;为什么自己生为黄种人、日本人;为什么自己是“这个”自己;为什么伊邪那岐命会有问“汝身者如何成也”这个问题的对象“吾”与“汝”的互补性是如何形成的;历史人为何会憧憬真善美却又成为伪恶丑的俘虏;“光华名彩照彻六合之内”的天照大神为什么会因为“恶态不止”须佐之男命而苦恼;大祸津日神与大直毘神为何相继形成。这些对于人来说都是谜。将这些谜团全面提出的是形而上的人;试图揭开谜团而一直烦恼的是历史人;面对谜团而行动的人是自然人。而且,在“全人”面前,这些谜团永远解不开,这种惊讶不论何时都不会消失。但有一点可以确定的是,正如叔本华所说的那样,人是形而上的动物,人是犹如神的动物。

《人学讲座》,1938年10月

## 二、生存哲学

### 1. 存在

生存哲学(Existenzphilosophie)认为生存是通往一切哲学问题的通道。然而,生存是什么呢?为了阐明生存的意义,首先要在一定程度上阐明存在的意义。

存在是什么?“存在”是最普遍、最单纯的概念,因此无法对之进行定义。因为是最普遍的概念,所以无法用更普遍的概念来说明。另外,因为是最单纯的概念,所以无法阐明其内涵的各种特性及意义。例如,如果是动物这样的概念,可以用更加普遍的生物这个概念作为说明的依据。另外,动物的概念作为种差所包含的特性,比方说各种器官在身体内部分化,需要有机营养,具有自己移动的能力,等等,可以用这些特性来规定动物的概念。在生物学的概念中添加这些种差的话,应该可以给动物下定义。然而,在存在这个概念当中,这些事情都做不到。存在的定义要采取“存在是什么”这种形式。这种情况下的“什么什么”是什么呢?如果最为含糊地进行规定的话,可以将“什么什么”理解为“某种东西”。然而,“某种东西”无非就是“有种东西”,也就是对“存在的东西”的称谓。那只不过是措辞上的“某”与“有”的区别而已。因此,在存在的定义中,必须假定应该被定义的存在。即使假定存在这一概念中有某种更加普遍的概念,以及特殊的种差,那些最终都归结于存在这一概念。包含任何事物的存在这个概念像是将一切化为灰色的黄昏一样。不仅如此,“是(である)什么什么”时的“ある”又是什么呢?那也是具有某种特别意义的存在。为了强调“ある”的系词逻辑性,用“是‘是什么什么’”、“是‘是是什么什么’”,像这样再怎么增加“是(である)”也无法从系词的存在性的羁绊中摆脱出来,而只会变得更加令人

烦躁。因此，绝对不可能对存在进行定义。存在这一概念像是我们面前无法跨越的壁障。尝试对存在进行定义，那犹如停留在窗户玻璃上的苍蝇想飞到窗外去而挣扎一样。

于是有人这样认为：既然存在是这样一种概念，那么在所有概念中，它是我们先天获得的。如果不是这样，我们就无法获得存在这个概念。总之，试图以纯粹的形式来思考存在这一问题，就犹如竖起耳朵听雨声的概念。落在屋顶上的雨声、溅在石头上的雨声、落在池子里的雨声、打在芭蕉叶上的雨声，这些都很容易听到，但试图单纯地听雨声却是一件极为困难的事情。更不用说我们面临什么是存在这样的问题。

如果不能从正面积极规定存在，那么是不是可以从背面来消极规定呢？动物的概念可以用植物的概念从侧面进行规定。如果我们将植物规定为各种器官向身体外部扩张，以无机物为主要营养成分，具有对环境的静止性的生物，那么规定动物是“不是植物的生物”，这种做法并非毫无意义。然而，效仿那样的方式，将存在规定为不是非存在，不是“无”，那么存在的概念是否会变得明晰呢？要想通过这种规定来阐明存在的概念，需要阐明非存在，即“无”的概念。之所以能够通过植物的概念来规定动物的概念，是因为植物的概念本身并不依赖动物的概念，这一点十分明确。然而，非存在或者“无”的概念本身并不明确。非存在或者“无”意味着什么呢？非存在是对存在的否定。把存在视为“有”，那么“有”的否定就是“无”。因此，既然存在的概念不明确，也无法明确非存在或者“无”的概念。试图通过非存在或者“无”的概念来规定存在的概念，这不仅不能与通过植物的概念来规定动物的概念相提并论，反倒是像通过失明这样的概念来规定有视力的概念，是本末倒置。不过，或许我们可以将失明规定为具有与触觉、味觉、嗅觉、听觉这四种功能相对应的世界。那么，有视力就是在那之外拥有另外一种功能和世界。像这样，或许可以基于失明的概念来阐明有视力的概念。实际上，在向先天性盲人解释失明这一概念时，只能使用这样的方法。然而，在存在的概念和非存在的概念之间，这样的可能性也完全没有。

失明除了是对有视力的否定以外,还具有种种肯定的意义。因此,以这些肯定存在为基础,在它自身当中失明的概念得以阐明。然而非存在或者“无”除了对存在的否定,并不包含任何肯定。因此,不能用非存在或者“无”来规定存在的概念。

对存在的否定究竟是怎么一回事呢?我们必须考虑一下否定的意义。我们在说到“这朵花不红”时,这种判断意味着什么呢?在这种情况下,也可以考虑到“那朵花儿”。然而,不说“这朵花儿”,而是以与这个命题相反的命题来说“这朵花不红”。也就是说,否定判断是假设有肯定判断。有人说否定判断不是对事态本身进行判断,而是对判断进行判断,就是因为这样的缘故。但不仅如此,否定判断还具有自己无法沉静的焦躁。“这朵花不红”这样的命题不能给试图迫近事态、直视事态的强烈愿望以充分的满足感。这个命题依然希望到达其他积极命题。其他积极命题有“这朵花白”、“这朵花黄”等。只有到达这些命题,才能沉静下来。也就是说,“不红”处于对事态进行把握的中途。只有在说到“白”、“黄”的时候,对事态的把握才完成了。“不红”表示红的“无”,即“不存在”。在红这种“无”的背后,必须有白或者黄的“有”,即“存在”。否定判断不仅在出发点上,而且在到达点上也假设有肯定判断。可以说,这一点表明了肯定判断、否定判断、无限判断这三种判断在把握事态方面必然是循环的。“甲是乙”这样的肯定判断成为出发点,产生“甲不是乙”这样的否定判断。然而,这个否定判断其实意味着“甲是非乙”这种无限判断。只有思维才能否定系词,只有在思维以外否定才意味着对概念的否定。也就是说,那意味着对被否定的概念进行否定。“不是乙”无非就是“是非乙”。然而,“非乙”在不稳定的状况下,在“乙”以外设定无限的东西。因此,迫近事态的心情在那里还沉静不下来。只有说“非乙”是“丙”或者是“丁”,进行一定的积极规定,那颗心才能沉静下来。也就是说,“甲是非乙”这样的无限判断只有在回到“甲是丙”这样的肯定判断才能沉静下来。只要无限判断不意味着对系词的否定,而是对被否定的概念的肯定,那么它本身就已经是肯定判



断。总之，否定判断否定某种东西的“有”，主张那种东西的“无”，而主张那种东西的“无”又意味着其他东西的“有”。否定对象的东西的一切，而主张“无”的情况也是相同的。在那种情况下，否定对象事物的“有”，主张对象事物的“无”，而在主张对象事物的“无”的背后，能够看到未成为对象的事物。否定在背后具有肯定的意义，这一点即使从具有否定构造的日常话语中也可以察觉出来。例如，“无病”包含着健壮这种积极的含义，“无私”则有公平这样的积极含义。在说到“无我”时，是在积极思考取代我的某种东西。在这些概念成立时，或许只有否定在起作用，但迫于事态的必然性而转向肯定了。“无”不能停留在“无”，只有朝着“有”移动，才能沉静下来。

否定一切存在的非存在这样的东西，如果以某种形式来设定的话，它同时具有成为“有”即存在这样的性质。“绝对无”这种概念具有永远的现在、神、绝对爱这些积极意义就是因为这样的缘故。严格意义上的绝对无这样的东西简直无法想象。如果能思考，在严格意义上来说那就不再是绝对无了。不过，那是意识中的事实。绝对无的概念是“有”，我认为有意义的绝对无有可能与存在有着本质上的区别。然而，这种意识的事实及其意义的区别是否适用于所有事物呢？限于“有”和“无”而言，这个问题是不适合的。因为不仅有意识的事实，而且既然应该与意义的事实截然分开的意义是意义，那么就是有意义的。即使想用“有效”这个词来驱逐存在也无济于事。想必有效的意义作为现实体是不存在的，但始终具有认识上的价值。有效本身作为有效本身存在着，那犹如无法通过驱逐空气来驱逐空间，因为真空依旧是真空。因此绝对无的概念被称为只不过是上演沉默和黑暗的戏剧的精神外观。然而，绝对无这样的概念又是如何产生的呢？恐怕情形是这样的。我们可以否定某种一定的东西，认作那种东西的“无”。那种东西的“无”意味着其他东西的“有”。因此，我们又否定第二个东西，可以认作第二个东西的“无”。如果那样的东西无限持续，最终就会到达否定一切存在的绝对无。然而，相对的“无”是一定东西的非存在。因此，那意味着取而代之

有另外的东西存在,限于这样的意义而言,才能进行思考。“无”同时制约着其他东西的“有”。因此,否定的总和意味着肯定的总和。绝对无其实就是绝对有。否定的功能可以比喻成温泉池,一定量的温泉水从上面溢出,同时同样量的温泉水从下面涌出。如果只考虑温泉水溢出的话,在那里想到的是无。然而,一定量的温泉水溢出时,总是有同样数量的温泉水涌出。因此,温泉池是绝不可能完全干涸的。就算满池子的温泉水流得一点不剩,但很快池子里又会积满新的温泉水。否定的功能还可以比喻为圆形漩涡的“巴”字的图案<sup>①</sup>。甲漩涡从头到尾逐渐变细,将眼光投向那里,可以想到无。然而,甲漩涡从头到尾变细,意味着乙漩涡从头到尾变粗。甲漩涡完全消失时,就会被乙漩涡的完整的形状取代。因此,有总是在追逐无。所谓空虚、涅槃,因为那既是空虚、涅槃,同时也因为焕发积极的光彩而充满生机。皆无也就是全有,绝对无就是绝对有。绝对无的概念只不过是一种事态的反面的总和。只要在那种事态中必然伴随其他的反面,那么严格意义的绝对无是不可能的概念。既然我们思考绝对无,那么在那里就开始作为一种补偿的存在而存在。在这种意义上,无就是有,有就是无。非存在就是存在,存在就是非存在。

当然,这与否定无的哲学意义并不是同一回事。针对一定的存在,思考那种东西的非存在,也就是说,在看待被给予的有的时候,将相反的无置于背景中,这几乎总是哲学的态度。另外,明确认识到绝对无就是绝对有,那么也就可以使用绝对无的概念。总之,无就是有。因此,如果只是在形式上规定存在不是非存在,不是无,那完全没有意义。没有存在的概念,非存在的概念也就无法明确。不仅有这种逻辑上的不可能性,而且还有基于存在论事态的不可能性,因为非存在在某种意义上是存在。

另外,由于存在针对非存在是存在,非存在针对存在是非存在,所

<sup>①</sup> 译者注:“巴”字图案是像小漩涡一样的形状,与中国的太极图案相似。

以或许有人认为存在与非存在被包含在关系这一概念之中。也就是说,或许有人认为,最普遍、最单纯的概念不是存在的概念,而是关系的概念。然而,虽然是那样的关系,但既然认为在存在与非存在之间有关系,那么关系依然从属于存在的概念之下。

总而言之,存在的概念是最普遍、最单纯的东西。我们无法对之进行定义。然而,就算得不到存在的定义,难道就没有办法阐明存在了吗?难道就没有探讨存在的线索了吗?

## 2. 可能的存在与现实存在

“有”亦即存在有两种不同的意义,一种是在说到“有(ある)用铅笔画的三角形”时的“有”(ある),另外一种是在说到“三角形是(である)用三条线围起来的的面的一部分”时的“有”(ある)。在说到“三角形是(である)用三条线围起来的的面的一部分”时,「ある」是将“三角形”这一主语与“用……”这一谓语在相对关系中进行规定。与之相反,在说到“有用铅笔画的三角形”时,「ある」将对象进行绝对规定。正如和辻哲郎也曾关注过的那样,<sup>①</sup>在日语中,这种相对规定和绝对规定通过「ある」前面的格助词「で」来明确表示。「が」是主格助词,用来表示针对用言的主语。在上文的例句中,明确表示“用铅笔画的三角形”是主语。也就是说,那表明“用铅笔画的三角形”这一对象被绝对规定并存在。与之相反,「で」是由「にて」演变而来的格助词,具有「において」(在……)这样的意义,它明确表示两个名词的相对关系。在说到“三角形是P”时,表示在“用三条线围起来的的面的一部分”存在“三角形”。另外,口语中的「がある」与「である」在文言中为「あり」、「なり」,形式不一样。在这种情况下,绝对规定和相对规定的差异更加明显了。在说“有(あり)用铅笔画的三角形”时,「あり」将对象清晰地、绝对地进行了规定。而在说“三角形是(なり)……”时,「なり」是「にあり」的简略形

<sup>①</sup> 《伦理学》,见岩波讲座《哲学》,第25页、第84页起。

式。因此,是「……においてあり」(在……有……)的意义,明确显示了“三角形”和“用三条线……”关系的相对规定。

在主语和谓语被相对规定的情况下,可能的概念在那里得以成立。以三角形的例子来说,那指出了三角形概念的可能性。与之相反,在对象被绝对规定的情况下,现实的对象得以成立。就三角形而言,就好比某种一定的三角形出现在我们面前。因此,在说到“三角形是(である)……”时的「ある」表示可能的存在,而在说到“有(ある)用铅笔……”时的「ある」则表示现实的存在。而且,可能的存在与现实的存在是广义上的两种存在样态。然而,可能的存在无非就是可能的概念的本质。“用三条线围起来的面的一部分”是使三角形成为三角形的东西,那也是三角形的本质之所在,其本质是可能的存在,而现实存在是狭义的存在。总而言之,存在具有两种样态,一种是广义的可能的存在,另一种则是现实的存在。另外,这无非就是**本质**(*essentia*)和**狭义的存在**(*existentia*)这两者。

让我们更进一步阐明这两者的差异。本质即可能的存在被认为是超越时间的存在,而狭义的存在即现实存在被认为是时间的存在。在可能的存在被给予的情况下,现实存在并不会必然地被给予。换言之,可能的存在被转换成现实存在,可能的存在的本质意义在柏拉图的理念中已经充分体现出来了,只要把空想的要素除去就行了。理念是永远存在的东西,各个现实存在依托理念而存在。两者的关系是原型和摹写的关系。原型只有一个,而摹写却可以有无数个。“用三条线围起来的面的一部分”这样的三角形的本质是“一者”(μονάς),而“用铅笔画的三角形”、“用粉笔画的三角形”、“用纸折出的三角形”、“用石头砌成的三角形”、“在河口沙滩形成的三角形”、“用一个三等星和两个四等星连成的三角形”等,这些作为现实存在的三角形可以有无数个存在。亚里士多德将本质称为“是什么的东西”(τὸ τί ἔστι),并说那是针对“是什么”(τί ἔστι)这个问题的回答。例如,针对“三角形是什么”这个问题,应该回答说“是用三条线围起来的面的一部分”。这就是说明三角形

“是什么的东西”。亚里士多德还将本质称为“应该成为什么东西”(τὸ τί ἦν εἶναι),对“是什么的东西”做了更加严密的规定。他认为仅仅说“是什么”、“曾是什么”(τί ἦν)不足以准确地把握本质。他将“有过”与“有”并用,认为必须问“应该成为什么东西”(τί ἦν εἶναι)。本质不仅仅是现在存在的属性,或者只是过去存在的属性。本质是在存在的全过程存在的东西。更加严格地说,本质是超越时间的东西。针对这样的本质,狭义的存在只是“某处”(ὅτι ἐστί)的东西。现在,在黑板上用粉笔画的“某处”的三角形,大概不久就会消失。建设在孟菲斯“某处”的三角塔在公元前五千年时还没有出现。“某处”的星座被命名为三角座,那是因为其西面有涡状的星雾。所有“某处”的东西或者之前没有,或者会消失。

存在中有可能的存在和现实的存在这两种样态,也就是本质和狭义的存在这两种样态,这一点从非存在即“无”有两种意义这一点也可以理解。现在让我们来看一下康德关于“无”的区分表。康德对照范畴表,列出了四种无。其中第二种是“作为一种概念的空虚对象的无”,这仅是逻辑否定,是与否定判断对应的、具有否定范畴的无。与肯定判断对应的实在性是“某种东西”。与之相对,否定性是无。当假定实物是“某种东西”的时候,在没有实物这种意义上,影子是无。因为缺少实物这样的对象,所以被称为“缺失的无”(nihil privativum)。然而,逻辑学上的否定判断在存在论上通往无限判断,对于这一点已经在前文中进行过论述。因此,可以说逻辑学上的否定性无非就是存在论上的限制性。从具有一定概念的实物来说,“影子”是对它的否定,是无,这一点不容置疑。然而,并不是那种实物的“某种东西”是现实存在的。狗对着映照在水中的月亮叫。月影不是月亮,然而却具有让狗感觉到恐惧的现实力量。夏天谁都想找“阴凉”处,阴凉处没有太阳直射,然而却具有给人带来舒适感的现实生命力。在这样的意义上,这种无在逻辑的抽象领域以外是有,而不是无。也就是说,区分表的第二种无作为现实存在显然是存在的东西。在剩下的三种无当中,第一种“作为没有对象

的空虚概念的无”和第三种“作为没有对象的空虚直观的无”都具有被思维、被构想的“某种东西”这一共同点。两者的差异在于：前者是缺乏直观的概念，后者是缺乏感受的直观。在康德看来，缺乏直观的概念和缺少感觉的直观作为现实是不存在的，在这种意义上两者都是无。但是，只要两者都能被思维、被构想，就是“思维的存在”(ens rationis)或者“构想的存在”(ens imaginarium)。也就是说，只要“存在”(ens)，这两者就不是无。总之，两者只是针对现实存在的无。而第四种“作为没有概念的空虚对象的无”是针对可能的存在的无。由两条边构成的直线的图形、圆的四角形这些包含自我矛盾的概念作为不可能的东西，甚至连可能的存在都不具有。第一种和第三种只要能够被思维、构想，那么就是针对可能的存在的有。而第四种针对可能的存在是无。第一种和第三种之所以被称为“积极的无”(nihil positivum)，是因为具有作为可能的存在的积极性。第四种之所以被称为“消极的无”(nihil negativum)，是因为无的意义被强调，扩大到了可能的存在的领域。也就是说，“无”当中有“针对现实存在的无”和“针对可能的存在的无”，这一点从反面阐明了存在中有现实的存在和可能的存在这两种样态。

在此想顺便提醒注意的是，虽说是针对可能的存在的无，但这并不是绝对无。我们不能像思考作为“用三条线围起来的面的一部分”的三角形一样来思考“圆的四角形”这样的东西。然而，“圆的四角形”这样的东西即使作为概念是不存在的，但只要我们就它来谈论存在，那么至少作为思维的志向对象是存在的。因此，康德也想出“一般对象”这个概念作为“某种东西”和无所从属的上位概念。消极的无是没有概念的空虚的东西，但并不缺乏对象性。它以某种方式作为对象在那里存在，形成了亚历克修斯·迈农所谓的对象论独自的领域。只要无从属于一般对象，那就是有，而不是绝对无。让我们更进一步来思考。在说“甲不是现实的”时，反过来就是“甲是非现实的”或者“甲是可能的”，这便是“针对现实存在的无”中所包含的有。“针对可能存在的无”能够在

“甲不是可能的”这种说法的背后隐藏着怎样的有呢？在此，我们必须思考“可能的”意义。在逻辑可能性的领域，三角形是可能的，圆的四角形是不可能的。因此，严格来说，“甲不是可能的”具有“甲在逻辑上是不可能的”这样的意义。因此，其反面具有“甲在非逻辑上是可能的”这样的意义。而且，在当中能隐藏着“甲是超逻辑的”这种有。笛卡儿认为，神有一种自由，即让从中心到圆周的直线所有都是相等的这一点不是真，这种观点意味深长。在所谓认知的直观面前，摆脱了逻辑限制的可能性或许能够成立。从实数的角度来看，自乘变成“-1”的数字是没有意义的、不可能的东西。那是“针对可能的存在的无”。而且，如果从复数的角度来看， $\sqrt{-1}$ 是具有积极意义的有。与之相同，圆的四角形从逻辑的角度来看是没有意义的、不可能的东西。而且，如果站在某种意义上的超逻辑的立场来看，“针对可能的存在的无”应该也是积极的有。

以上，对存在中可能的存在即本质以及现实的存在即狭义的存在这两种样态进行了论述。另外，所谓的神的存在论的证明是从侧面阐述了两者的关系。在神那里，本质和存在是密不可分的，也就是说本质包含存在，因此神才存在，这样来思考便是存在论的证明。反对这种证明的人认为：即使在神那里，也与其他东西一样，可以分为本质和存在。存在并没有分析性地被包含在本质当中。因此，不能认为神的存在是基于神的本质的必然归结。那犹如最完美的岛屿上流淌的是乳之河、蜜之河，但这种完美岛屿的概念本质不能归结为岛屿这种现实存在。另外，有人指出头脑中想象的一百日元这样的概念性本质在现实中不具有购买力。我认为不能基于“神是十全十美的”这样的命题来必然归结出“十全十美的神”。总之，反对存在论的证明的人把神那里的本质和存在即可能和现实的关系，与在他物那里的这种关系同样看待，以不是神的事物为例来揭露这种证明的谬误。而支持这种证明的人把神那里的本质和存在即可能和现实的关系与在他物那里的关系绝对视为差异，主张以不是神的事物为例是一种谬误。牛奶的存在需要牛，蜂蜜的

存在需要蜜蜂。然而,大概有人说神为它本身而存在。另外,大概有人也会说:不可忘记神与一百日元,以及其他任何特殊的概念或者表象都是不同种类的对象。争论恐怕与如何理解神的意义相关。在将神理解为人格神的情况下,神很容易堕落为其他所有东西的同列。一旦堕落为同列,存在论的证明就会失去效力。而在将神一般理解为“某种东西”这种意义的时候,存在论的证明就会恢复力量,“某种东西”作为已“有的东西”必然存在。总而言之,关于神的存在论的证明的论争,只要那与可能的存在和现实的存在即本质和存在的相互关系相关,就能把这两个概念非常鲜明地突显出来。

接下来让我们来看一看这两个概念针对普遍者和个体的关系。在前文中已经指出,柏拉图的理念最充分地体现了可能的存在即本质的意义,每个现实的存在只有在依托理念时才存在,因此本质和存在是针对普遍者和个体的关系,这一点基本上清楚了。理念针对多数个体而言是“共通者”(τὸ κοινόν)。

胡塞尔将把握这种理念的做法称为理念直观、本质直观。将某种经验的对象或者想象的对象作为一个变形态来对待,本质直观具有这样的基础。也就是说,使该对象成为任意一个事例或者样本。换言之,使该对象成为各种变形态的开放的无限集合的最初要素,来发生变形作用。将一个事实作为样本,试图构成纯粹想象的体系。这样一来,与该样本相似的像总是作为新像而得到。而且,贯彻这些像的集合,就能够发现一种单一性。也就是说,一个原像在进行自由变形时,必须具有作为必然的普遍形式留下来的东西。如果没有的话,就不能认为最初的原像是那一类中的一个例子。总之,在进行自由变形时,各种变形以及变形作用的过程作为主观体验中任意的东西出现。在那个时候,可以看到贯穿所有变形态的不变态。我们不关注各种变形态的差异点,各种变形态不断重叠,并作为不变的东西留下来,这就是理念或者本质。例如,在以实际听到的声音或者想象到的声音为出发点进行自由变形时,必然就能把握作为贯穿任意变形态的共通点的声音理念。现



在又以某种其他声音现象为出发点进行任意的自由变形,在这种新的声音现象中被把握的东西不是声音的某种其他理念。将之前的理念与新得到的理念进行比较,可知两者是同一东西。认为双方的变形作用归结为唯一的变形作用,将两者的各种变形理解为同样是唯一的理念的任意的个别态。进而又从一种变形作用向新的变形作用前进时,又可以赋予这种前进的东西以任意东西的性质。而且在任意形式的这种前进中,又总会产生同一的理念,那就是声音的普遍本质。

再进一步详细论述的话,本质直观当中有三个条件。首先是被给予的开放的无限。这个开放的无限当然并不意味着实际上无限前进,它既不是勉强要求现实地产生一切可能的变形态,也不是认为那些要求得到满足之后理念才实际与所有可能性相对应这一点能得到确认。开放的无限的意义毋宁是变形作用作为变形态的形成过程,它本身具有任意性的构造。也就是说,在变形态任意前进这种意识下发挥那种变形作用。即使事实上停止前进,在那里产生的各种形态的事实上的集合也不是被理解为事实上的系列,这种集合总是具有任意性。在那里可以再附加其他的变形态。

“以下任意前进”这种重要的意识对于变形作用的集合来说是不可或缺。本质直观的第二个条件是,一直有相互重叠的统一结合。我们以出发点的例子作为样本,向类似的各种像移动。那不单单是移动或者前进,其要点是一切任意的各种情况相互重叠这一点。也就是说,在那里产生综合的统一,各自作为彼此的变形态而出现,这一点是十分重要的。本质直观的第三个条件是看清相互重叠的东西的同一性。在现实中相互重叠的东西一般都会伴随许多差异。例如,在 ha(ハ)这个任意读音的系列中,ha 这种理念是相同的,但彼此的强度以及音色不会重叠,而是相互背离。然而尽管如此,在看出相互重叠的纯粹同一性时,本质直观即得以成立。

从结果来看,无限的变形作用提供两种相关的东西,一种是理念,另一种是所谓的理念的外延。理念的外延无非就是从属于理念之下的

可能的各种单体的无限性。那些单体作为理念的个别态，“分别依赖”于理念。总而言之，处于不离的相互关系中的，一方面是普遍者自身，另一方面是作为整体性的外延，以及从属于它的一般单体。因此，可以说同一性以及相等性都处于相关的关系。普遍者是自我同一的东西，可以认为这种同一者个别化为多者，而且在开放的无限性中任意个别化，这种相互关系就是相等性。

另外，由本质直观得到的甲理念本身具有变形的可能性。因此，针对经验对象或者想象对象所进行的自由变形，对甲理念也同样可以进行。其结果是，在那里产生的变形态集合中又能看到一种不变态。那无非就是上位的理念。这种上位的理念又成为一种新的变形作用的出发点。这样，就能够逐渐得到更高层次的类。在这种情况下，例如 ha 的发音的理念针对一般声音、一般感觉的性质等，是类与种的关系。这个种又被认为是最下位的种。在这个时候，ha 音的理念被命名为**理念的单体性**或者**形相的单体性**。针对 ha 音的理念，一般声音的理念是上位的理念；针对一般声音的理念，一般感觉性质的理念是上位的理念。在理念即形相的相互关系中，ha 的音的理念被认为是不能再往下特殊化了的单体。反之，可以说从属于 ha 音的理念的所有任意的个别态具有**个体的单体性**。但是，只要那些个体具有任意的性质，那么在本质直观的领域，个体的单体性的意义几乎会埋在形相的单体性之中。只要专注于本质直观，最终无法顾及具体的“这个”。例如留声机唱针那样的东西，具体的唱针型号是一种理念，而且是形相的单体。在使用时，只要是某种型号的唱针，个体的单体可以是任意的。基于某种型号的唱针这种同一者的关系，每根针彼此具有相等性，因此其中任何一个都可以使用。所有基于量产原理用机械生产出来的东西都具有这样的性质。另外，像几何学这样的本质学的对象也具有同样的性质。在论述一般的等腰三角形时，只有等腰三角形的理念即本质才构成问题。因此，可以就任意等腰三角形来进行思考。在本质直观中，现实性被当作各种可能性中的一种可能性来对待。换言之，我们处于纯粹的印象

的世界之中,作为现实被给予的个体埋在任意性之中。

总之,由本质直观所把握的本质即可能的存在是普遍的东西。站在只从本质直观来探讨课题的本质学的立场来看,个体几乎不具有作为个体的意义和权利。

而与本质对立的狭义的存在,在其原本意义上,就是个体的存在。笛卡儿怀疑所有存在,但他无法怀疑的最初的东西是在直观中被给予的个体。而且,作为第一真理最初到达的是“我思,故我在”这一命题。这个命题乍看像是推理,但其实不然。如果是推理的话,那么首先要有“思者皆存在”这样一个确切的大前提,再在那里加上“我思”这样的小前提,然后引出“故我在”这样的结论。这样一来,因为“我思,故我在”所依托的大前提是真理,因此这句话不是真正的第一真理。针对这样的抗议,笛卡儿做了以下答复:认为特殊命题的认识必须总是依照三段论法从普遍命题进行演绎,那是非常荒谬的。那暴露了对如何追求真理不甚了解。他继续说道:为了发现真理,必须总是从特殊概念着手,然后到达普遍概念。在教孩子们几何学的时候,为了让他们理解“以相等量减去相等量,差是相等的”、“整体大于部分”等内容时,一定要举出特殊的例子,而绝不能只让他们进行抽象的理解。而且,“我思,故我在”这是不言而喻的事情,是通过精神的单纯检查便能看到的直观认识。认识者在心中感受到了那一点。因此,在说“我思,故我在”时,无非是指“我一直在思考”。“我”这一个体的现实存在通过直观来被把握。使狭义的存在成立的必须是个体存在,必须是进行直观、去感受、有意志的“我”这样的存在。因此,“我思,故我在”被梅纳·德比朗说成“我欲,我行,故我在”时,其意义、内容就清晰了。梅纳·德比朗进而又说:“我亦即有意志的我与进行感觉、运动的身体共存”,以此对“我在”的具体意义进行了阐明。然而,笛卡儿自身从“我思,故我在”转向了“我乃思维者也”。「あり」(在)转向了「なり」(是),从「がある」(有)转向了「である」(是)。这种转变对他的哲学而言,在某种意义上来说是致命的问题。如果笛卡儿始终贯彻他的出发点亦即“我在”,与其说他

会成为机械自然科学的建设者,不如说他自己会走向类似莱布尼茨的单子论。

当现实存在是个体存在这一点被十分清晰地认识到,就会出现单子论的立场。单子是宇宙的活生生的镜子。同一个城镇从不同的方向望去,简直完全不一样。同样道理,在从各个单子的不同视角来看待唯一的宇宙时,会出现许多不同的宇宙观。由单子所描述的对象是唯一的宇宙,但单子的描述方法各不相同。单子是“形而上学的点”,但这个形而上学的点的存在理由在于它处在“数学的点”,并从它独自的视角来描述宇宙。真正存在的东西无非就是单子。存在原本就是单子的存在。单子所描写的宇宙无非就是单子的整体。因此,宇宙中没有两个完全相同的事物。既没有完全相同的树叶,也没有完全相同的雨滴,现实中只存在相异的各种个体。作为现实而存在的是基于现实存在本身的某种个体的东西。在单子论中,如果“不可辨别即同一”的原则被排斥的话,那么单子论就会被漫画化。不得不说,将单子的多样性简化为“精粹的各种我”的同一性,只从本质还原的立场来探讨主观际的还原,那样做缺乏对个体的个体性的感受。

总而言之,在说到“三角形是用三条线围起来的面的一部分”时的“是”(である)即三角形的本质是普遍的东西,那是三角形的理念。既然是三角形,「である」就对任何三角形普遍有效,而在论及“有用铅笔画的三角”时的“有”(ある)是狭义的存在,那是在谈论某时某处的一定角度、一定大小的个体的特殊三角形。因此,可以说本质即可能的存在关乎普遍者,而狭义的存在即现实的存在关乎个体。

### 3. 生存

针对可能存在而言,生存是指现实存在。而且,生存的意义在人的存在中最显著地体现出来。在人类存在中,存在方式由自己决定,同时也会意识到那种决定。人类存在自觉地支配存在本身,对于如何存在具有自觉的决定力。因此,各种人的存在具有各个独自的状态。个体

的意义在人类存在当中角度最小。人将现实存在即生存作为真正意义上的自己的东西来创造。因此,人类存在是本质意义上的“生存”。

不要误认为人类存在作为生存完全是个体的、自己的。不能将个体、自己与认识论上的“主观”混淆,认识论上的主观与客观是对立的。这里所说的个体是单子所具有的原本意义。作为个体的单子既是主观,同时也必须是客观。单子没有窗户,因为它一直是开放的,不需要窗户。单子既是内也是外。作为单子的个体在它自身拥有世界,也拥有其他单子。自己的个体在它自身具有超群性、社会性。不拥有世界的自己的个体,不拥有社会的自我的个体,这些都是不可想象的。

而且,个体必须拥有世界,拥有社会,同时又不会埋在普遍的一性之中。不仅如此,为了不堕入抽象的普遍性,个体拥有世界,拥有社会。没有世界,没有社会的“主观”是消失在普遍抽象性中的东西。根据如何拥有世界、如何拥有社会的情况,个体的个体性显现出来。而且,“如何”的多样性的独自命题以个体的个体性的旺盛生命力为基础。塔尔德的单子论的“心理学际”(interpsychologie)作为社会原理,除了“模仿”,还没有忘记主张“发明”。另外,针对普遍的一般人,国民的个体在多样性中生存,针对国民的个体,个人在多样性中生存,有时也可以这样来考虑。而且,国民个体的生存与个人的生存的关系,这需要另外进行论述。

在此,我们必须就可能的存在即本质,与现实存在即狭义的存在的关系,因此也是就普遍和个体的关系作更进一步的思考。本质与存在的相互关系有两种,一种是本质规定存在的情况,另一种是存在规定本质的情况。就第一种情况而言,存在无非就是本质的存在。既然存在是本质的存在,那么在真正意义上存在就是本质本身。因此,事物的本质即柏拉图的理念也是“真正的存在”(ὄντως ὄν)。第一性的存在是本质本身,限于它与本质相关而言,可以考虑那是第二性的存在,“依托”的意义就在于此。在说“这里有三角形”时,那个三角形限于“是用三条线围起来的面的一部分”而言是存在的。像这样,当本质作为真正的存

在来规定狭义的存在时,狭义的存在会变成像影子一样的东西。几何学在证明等腰三角形时,对于几何学而言真正存在的是等腰三角形的普遍本质。因此,作为现实存在,描画任意的等腰三角形就可以了,任何等腰三角形都可以相互替代。即使就留声机的唱针而言,真正具有存在意义的是某种型号的唱针,买留声机唱针的人只想要某种型号。作为现实存在,只要属于某种型号,任意选择一根唱针都可以,“任意”这一点说明影子暗淡。普遍的本质是真正的存在,现实存在只不过是暗淡的影子。但在本质规定存在的情况下,也就是在普遍规定个体的情况下,不会产生个体的真正的意义。可以说,在所谓本质直观这样的观点中,单体性就是形相的单体,个体的单体的概念只不过是为了满足逻辑的整合性而列出来的名目。神学中的亚当也是作为本质的普遍人,他不具有真正意义的个体性。亚当所犯的罪过并不是亚当这样一个特殊的人所犯下的罪过,而是一般人在全体性中所犯下的罪过。因此,人生下来就带有原罪。只要人在具备肉体 and 灵魂生下来的那一瞬间“分担”亚当的罪过,那么就染上了原罪。亚当作为普遍者,在固守同一性的同时,在开放的无限性中个别化。所有人都基于他与亚当的关系而彼此具有相等性。所有人都作为形相单体的影子,根据大量产生的原理被机械地对待,这一点只要看一看婴儿生下来在两三天内必须接受洗礼这种做法,就十分清楚。被个别化的人的外延整体承担亚当在普遍的人的同一性中犯下的罪过,试图通过洗礼来获得赦免。生下来马上就接受洗礼的不是特殊的一个人,而是任何一个婴儿。在人类的本质试图规定人的存在时,个性的真正意义就体现不出来。

其次,让我们来看一看存在规定本质的情况。在这种情况下,本质是存在本身的本质,是存在于“此处”的“此物”的本质。本质原本是普遍的东西,只要普遍的本质是由现实存在所规定的,那么就成为个体的本质。个体本质与个体存在的关系,即个体的可能存在与现实存在的关系在这里成为问题。我们应该如何思考这个问题呢?或许有人认为:个体作为可能的存在永远存在于神的智慧当中,而作为现实存在则

被神抛到时间当中。那样的话,个体本质与个体存在就被截然区分开来了。然而,只要不这样考虑,则只能认为作为个体的可能的存在与现实存在是吻合的,就像在普遍规定个体的情况下,个体得以普遍化那样,在个体规定普遍的情况下普遍被个体化了。因此,个体本质和个体存在归根结底是相同的東西。在个体中,存在也就是本质,个体本质无非就是个体存在。个体本质因为个体的现实存在而在每一个瞬间被规定并得以形成。离开了个体存在的个体本质,那样的东西是无法想象的。

让我们想一下作为现实存在的人,例如以丰臣秀吉对作为普遍本质的人进行规定。在这种情况下,作为普遍本质的人由于丰臣秀吉这一个体存在而被个体化。普遍在个体中接受个体的一义性的润色。因此,存在于那里的不是“具有肉体 and 灵魂的人”或者“理性的动物”这种一般的东西,而是作为丰臣秀吉的个体本质的人。而且,既然本质存在由真正意义所规定,那么丰臣秀吉的个体本质没有秀吉的存在就无法实现。秀吉的个体本质由于秀吉的存在而时时刻刻在形成。他可以不要向朝鲜出兵,但他那样做了;他可以不要建造聚乐第,但他建造了。这就是秀吉的个体本质。秀吉的个体存在每一瞬间都规定着秀吉的个体本质。在这种情况下,作为现实存在的个体不是影子,而是最为本质意义上的“生存”。

在人的普遍本质规定人的存在时,人的存在只不过是影子。作为人的本质的普遍性的亚当,只不过是在通过洗礼来消除原罪时规定的任何一个婴儿。与之相反,在人的现实存在规定人的本质情况下,人的本质结晶为个体本质。作为现实存在的大友宗麟可以不要接受洗礼,但他接受了洗礼,并试图以此清算自己的罪孽。在那一瞬间,促成了大友宗麟这一个体的本质结晶。只要人的本质是由人的存在所规定的,那么作为个体的人就不是影子,而是“生存”。在前文中指出过:现实存在即狭义的存在是“生存”。现在,我们不妨说,在存在规定本质的情况下,那就是“生存”。而且,人类存在是本质意义上的“生存”,是因为在

人类存在中,存在特别显著地规定着本质。

另外,在此还必须对存在规定本质的意义做更进一步的思考。在存在规定本质时,最终是个体存在规定个体本质。如前所述,这是个体的现实存在每个瞬间规定个体本质。因此,个体本质不能只是连续,只要现实存在规定个体本质不仅仅是一种表述,而是具有实在性,那么个体本质就必须采取“非连续的连续”形式。另外,也可以说个体本质“死于瞬间,生于瞬间”。而且,还可以说存在规定本质的方式是“飞跃性的”。也就是说,存在规定本质的功能以决定是这个还是其他选择的形式出现。选择由于自觉才成为真正意义上的选择,因此“生存”又被称为“自觉存在”。单单在生命这种东西当中,存在规定本质的真正意义不会成立。见于生物的因果或者目的的决定,与在选择面前纠结的自觉存在是不同的。单纯的生物的个体本质不是真正的非连续性的连续。因此,不能说真正意义的个体本质、个性存在单单只在生物学中才有。在这种意义上,单纯的生命分享着普遍本质的普遍性、抽象性。作为一般人的亚当和亚当之后出生的所有婴儿处于不离的相互关系。而且,认为所有婴儿仅仅作为亚当的个别态彼此间具有相等性,那是基于婴儿不是人,而单单只是生物这样一种悖论。总而言之,普遍的抽象不具有任何应该被决定的东西。另外,所有事情都是自明地、自发地决定的。单纯的生命只不过是决定的连锁。所有事情都是在黑暗之中自发地被决定。逻辑必然性与自然必然性共有必然性,共有没有选择余地的必然性。与之相反,生存是为了选择和决定从内心深处自发的苦恼。各个瞬间对于如何生如何死充满了迷茫。从普遍的角度来看,生存是普遍且个体的具体普遍的原理;从生命的角度来看,生存是在自己当中拥有形成原理和对该原理拥有自觉的生命主体。为了明确生存的意义,一方面针对普遍抽象,另一方面针对生命设定生存的极限,这一点十分重要。

克尔凯郭尔从第一种观点出发,将生存与“抽象”对立起来。也就是说,将“人的生存”与“思维的抽象”对立起来了。抽象思维是永远相



之下的东西,而生存必须作为永远与时间结合而现实存在。思维的抽象将特定的某种东西视为度外,而生存的是特定的某种东西。抽象在纯粹存在的可想的媒体中构成,而生存总是伴随着热情。在作为人而生存时,在本质意义上包含行为。是这个还是其他,由热情所决定。如果将生存去除,那么这个或者其他都将消失。如果在生存中去除这个或者其他,就意味着去除生存。抽象是漠不关心,而生存是无微不至的关心,生存者以热情来预测永远。另外,抽象原本一般也把握现实。但是,抽象在把握现实时,所把握的不是真正的现实,而是错误的现实。因为在那种情况下,充当媒介的不是现实性,而是可能性。抽象能够把握现实,是通过将现实消除。而且,消除现实就是将现实性变为可能性。用抽象的语言在抽象的范围内讲述关于现实性的所有事情,都是在可能性的范围内来讲述。对于这个唯一的现实,生存者不只是了解“他在那里”这种自己的现实。而且,现实是他绝对的关注对象。抽象要求他不关心,但人性却要求他无微不至地关注生存。

雅斯贝从第二种观点将现实存在与“此在”(Dasein)对立起来。他所说的“此在”是经验的此在,或者是生命。按照他的说法,作为生存的我在此在的现象中是不存在的,然而却能存在,也应该存在,而且还是从时间上决定自己是否永远存在。生存是绝不能成为对象的东西,那是我们思维、行动的源泉,我们因为生存的可能性而活着。只有在生存得以实现的时候,我才是我自己。如果试图把握生存,它就会消失。生存不是心理主观,生存通过在时间的历史事物当中进行选择来实现自我,并在时间内走向永远这样来被决定。不过,永远既不是无时间性,也不是所有时间的持续。作为生存的历史现象的时间深度,那就是永远。因此,我们的此在不是生存,人在此在中是可能的生存。此在是指实际上存在或者不存在,生存作为可能的东西通过选择以及决定朝自己的存在迈进,或者从自己的存在走开。我的此在针对其他此在,具有狭义的世界存在或者广义的世界存在这种范围的差异。生存基于它的自由,与其他生存有着本质上的差异。此在在经验上实际存在,而生存

只作为自由存在。另外,在此在看来,从可能的生存所做出的行动是值得怀疑的,因为此在关注时间内它的存续,必须反对非制约者。非制约者之道可能会给此在带来损失,并将之引向灭绝之路,所以得到此在的关注,非制约者之道值得怀疑。此在试图将生存的行动置于此在自身的存续的制约之下。然而,就可能的生存而言,对此在无制约地把握并受用,那已经是堕落。因为在可能的生存一方,可能的生存把它的此在现实性置于将自己本身作为非制约的来把握这种制约之下。此在的充实就是世界存在。然而,可能的生存处于世界之中,那无非就是它处于自身显现的领域之中。生存在它本身绝不是“普遍的”。然而,也不是在普遍者之下作为特殊的东西能被包含的“例子”。然而,在现象中客观化的情况下,生存同时又是历史特殊性的“个体的东西”。而且,历史特殊性依然可以在普通的范畴下被理解,个体因为它的事实性的无穷性,因而是无止境的、难以言表的东西。在这种意义上,个体是有极限的。总而言之,生存是走向非制约性的可能性,只要它显现,就是个体。这种走向非制约性的作为可能性的个体的我是可能的生存。作为可能的生存,我是对存在的可能性进行表态的存在。

像这样,克尔凯郭尔将现实存在与思维的抽象对立,雅斯贝则将与经验的此在对立。生存一方面与思维抽象对立,另一方面与经验的此在对立。换言之,生存是介于思维的抽象和经验的此在之间的东西,也就是介于“精神”与“生命”之间的东西。因此,可以认为生存是将“精神”与“生命”综合起来的東西。另外,有人说这种“精神”、“生命”、“生存”的辩证法阶段显示了一般现代人以及近代人的内在活动的过程。也就是说,有人认为在18世纪欧洲各国唯理主义精神哲学的各种体系之后,赫尔德、哈曼、雅可比的生命原理兴起,在歌德和洪堡那里演变为生存的原理。即使在19世纪,德国观念论的唯理主义被浪漫主义的生活哲学所解构,进而那种生命哲学又被马克思、费尔巴哈、克尔凯郭尔的生存哲学所解构。即便到了现代,精神、生命、生存的节奏支配着整个哲学的路径。特别是在现象学派内部,规定了从胡塞尔,经由舍

勒,再到海德格尔的过程,这一点是许多人都认可的。

大体上,克尔凯郭尔和雅斯贝分别从不同方面阐明了生存的意义,前者针对生存的现实性排斥抽象的可能性,后者针对此在的必然性拥护生存的可能性。“可能性”被前者排斥,受到后者的拥护。被排斥、受到拥护的“可能性”意味着什么呢?阐明可能性的意义,也就是阐明生存的意义。一般来说,可能性是非存在关于存在所具有的问题性。而且,论证性不是以“甲必定是乙”这种必然性的形式出现,作为问题性的可能性以“甲成为乙,或成为丙”这种形式出现。在乙丙处于非存在的视域的情况下,关于乙丙的存在,问题性得以成立时,乙丙作为可能性来被把握。甲既可以成为乙,也可以成为丙。当可能性的问题因为选择而等待直言化时,就称之为自由。前文已经论及,丰臣秀吉的个体本质在于他可以不出兵朝鲜但他那样做了,可以不建造聚乐第但他建造了。是否出兵朝鲜,是否建造聚乐第,那是作为问题性而成立的可能性,那是自由。雅斯贝说生存作为可能的东西,根据选择以及决定走向自己的存在,或者从自己的存在走开。那种可能性无非就是这种可能性。在这种意义上,生存是对存在的可能性进行表态的存在。然而,在抽象的世界,丰臣秀吉还有其他可能性。他既可以是丰臣秀吉,也可以是织田信长,还可以是德川家康,是这样一种可能性,那里设定了作为这种可能性的外延整体或者理念的自我同一这种一般人的普遍性。而且,在抽象的普遍的立场,理念的个别化不具有生存的真正意义。因此,丰臣秀吉、织田信长、德川家康仅仅作为变形态具有彼此能代替的任意性。在此,既可以是丰臣秀吉,也可以是织田信长、德川家康的这种可能性得以成立。克尔凯郭尔在说到虽然生存的是特定的某种东西,但思维的抽象将那种特定的东西视为度外。当思维的抽象试图把握现实时,把现实性变为可能性。这种可能性就是既可以是丰臣秀吉,也可以是织田信长、德川家康的可能性。针对生活的必然性,雅斯贝拥护丰臣秀吉是否出兵朝鲜,是否建造聚乐第这种生存的可能性。克尔凯郭尔为了拥护生存的现实性,排斥既可以是丰臣秀吉,又可以是织田

信长、德川家康的这种抽象的可能性。生存针对精神的抽象可能性具有现实性,针对生活的自然的必然性具有可能性。不过,这里存在一个问题,即生存的现实性和生存的可能性处于何种关系?另外,生存的可能性与抽象的可能性又处于何种关系?这些问题与个体本质、个体存在的的关系问题一并构成关于生存最根本、最深奥的问题。现在只能将这些问题提出来(本论文集所收录的《偶然性的各种表象》、《惊讶情绪和偶然性》、《形而上学的时间》等都与对这些问题的把握以及解决有关)。

我想,上文大致阐明了生存的意义。

#### 4. 生存哲学

如前所述,生存哲学是指认为生存之中有通往各种哲学问题的通道的一种哲学。生存中有通往各种哲学问题的通道,其实这是不言自明的事情。哲学问题是在生存的视域作为问题被提出来,因此通往问题的通道也必须在生存中开通。通往问题的通道一般而言无非就是通往存在的通道。脱离广义的一般存在,也就不会有哲学问题。而且,只有生存才能开通通往一般存在的通道。因此,哲学在它本身就必须是生存哲学,生存哲学毋宁说是同义的反复。

不过,如前所述,生存是指狭义的存在规定本质的情况。然而,只要认为哲学是普遍有效的认识,就有一种试图使哲学认识成为本质的倾向。而且,生存哲学试图在生存的基础上展开哲学的各种问题,所以那是成立于存在视域和本质视域的交叉点的哲学。这是生存哲学的逻辑难点。而且,通往广义的存在的通道只能在生存中开通,所以生存哲学的逻辑难点是必然不可避免的。

谢林明确意识到生存哲学并进行了积极阐述。谢林在后期指出:把握事物的本质即概念,那是理性的任务。但理性并不涉及现实存在。合理的哲学只能认识一般的東西、可能的東西、必然的真理,而不去认识个別的東西、事实的東西。合理的哲学只阐明事物的本质,而不触及狭义的存在。因此,只说“什么是什么”,而不说“有什么”。合理的東西

只不过“不是无法考虑的东西”(das Nicht-nicht-zu-Denkende),即一种消极的东西。谢林认为合理的哲学只不过是消极的哲学,他中年以后特别主张将基础置于生存的所谓积极哲学。谢林说自己的哲学是活生生的现实哲学,而新沃尔夫主义的黑格尔哲学却以逻辑概念来取而代之,谢林因此对黑格尔进行了严厉批判。谢林对黑格尔的批判正确到什么程度暂且不谈,总之他针对本质的哲学,主张生存的哲学。按照雅斯贝的说法,生存哲学将现实置于根源中来看待,而且以自己一边思维一边与自己交流的方式,也就是在内在行为中把握现实,以此作为哲学的课题。

生存哲学在整个生存中来思索,生存哲学不是抽象的哲学,不是为了获得普遍性而牺牲具体性的那种哲学。生存哲学必须是深入人类存在深处的哲学,是深深扎根于个性体验的哲学。不用说,哲学的目标是追求真理。然而,真理并不单单是指“甲是乙”这样的命题与“甲是乙”这样的事实相符合这种事情。真理并不单单是这种形式上的东西。对于生存哲学而言,真理是扎根于“有甲”时的“甲是乙”。通过“有甲”来明确表示“甲是乙”。“有甲”这一点越是真实,“甲是乙”的真理性也就越大。不能简单认为“甲是乙”这种命题只能从“ $2+3=5$ ”这样的命题中推导出来。哲学既不是神学的奴婢,也不是科学的奴婢。哲学是身为哲学家的生存者的恋人,而且身为哲学家的生存者从生存本身的角度来思慕真理。因此,认为哲学的展开仅仅依据理性认识,就大错特错了。哲学的展开需要热情和力量。知情意(知性、情感、意志)的区分使许多问题变明晰了,但同时也带来了许多混乱。哲学必须是在这些区分之前即从整个生存的根基中迸发出来的东西。

另外,生存哲学也不能为所谓的“方法”所迷惑,没有必要严格区分心理学的方法、认识论的方法、形而上学的方法等这些哲学的方法。严格区分这些方法,只会使成果变得贫弱。哲学思考必须是在生存的体验、批判性考察、形而上学的归结的统一中成立的整体哲学思考。是辩证法还是现象学这样的问题,对于研究现有哲学问题的人而言,或许是

饶有兴趣的问题,但对于生存的哲学家来说,未必是一个意义很大的问题。哲学是就生存视域所展开的事态进行真正意义上的原理性思考。如果这一点是现象学所擅长的方法,那么现象学是十分宝贵的;如果那自然而然产生辩证法的话,辩证法也是有意义的。也就是说,现象学告诉我们:开创性地被给予的直观是认识的正当源泉;反对一切空虚的构成,去往“事态本身”,因此我们首先希望成为现象学的信奉者。另外,如果现实在其内部具有矛盾或者反对性,面对那样的现实希望对之进行把握时,概念的运动采取辩证法的形式。作为到达事态本身的结果,现实要求必须使用辩证法。辩证法所具有的意义只依存于作为“现实的辩证法”的现实价值。“精神现象学”在多大程度上具有辩证法的性质,“结构现象学”以及“解释学的现象学”究竟是否具有辩证法的构造,这或许是研究机构以及委员会感兴趣的问题。然而,生存哲学研究的第一步是从忘却或者无视“辩证法的”、“结构的”、“解释学的”做法的意义开始。哲学必须是一丝不苟、赤手空拳的哲学,面对在生存视域所展示的现实事态,必须不承认现实事态以外的任何权威。科学或许是面对事态,但科学家所面对的事态是已经多少被加工过的事态,而绝不是事态本身。科学是成立于基础概念的假定之上的东西。科学所研究的事实不是“活生生的现实”,而哲学超越自然科学以及文化科学这些所有基础概念,面对在生存中显现的事态。如果哲学中有某种一定的“方法”的话,那必须是跃进到生存事态。

以上主要从方法论的角度对生存哲学的意义进行了阐述。进而还可以从对象一方对生存哲学的概念进行规定。本质意义上的生存是人的存在。然而,生存哲学在其构成上,与所谓哲学的人学未必是相同的。关于哲学的人学,舍勒做过相当明确的规定。在他看来,哲学的人学是关于人类本质以及本质构成的基础学科。也就是说,是针对无机物、植物、动物等自然的各种领域以及一切事物之基础的,关于人际关系的基础学科,是人类的形而上学的本质起源以及关于世界上人类的物理的、心理的以及精神起源的基础学科,是关于管理人,或者与人们

行动相关的势力或者威力的基础学科,是关于人的生物学的、心理的、精神史以及社会发展的基础方向及其规律,发展的主要各种可能性以及现实性的基础学科。这样被规定的哲学的人学与生存哲学多少有些不同。那么,生存哲学在哪一点上与哲学的人学相区分呢?总之,哲学的人学以把握人的本质作为核心目标,而生存哲学则是将生存视为解决存在问题的关键。生存与作为现实存在的可能的存在一样,都是广义的存在样态。生存哲学是通过生存来探索通往一般存在的通道的哲学。可以将生存哲学和哲学的人学的关系在意义的广狭上进行比较。在总体上来说,生存是人类的主要特色,但在构成人类的契机当中,还包括生存以外的东西。可以这么认为:如果只从生存这样的观点出发,那么就无法彻底阐明人类的本质。因此,哲学的人学在某种意义上比生存哲学具有更加广阔的领域或者角度。另一方面,生存哲学具有一般存在的视野,限于这一点而言,可以说生存哲学的领域或者角度比哲学的人学要广阔。总之,很难确定哪一个广阔,哪一个更狭窄。不仅如此,哲学的人学在把握人的本质的时候,只要是哲学,就不能无视与一般存在的关系。另外,生存哲学作为通往一般存在的道路而选择的不是其他,而是人的生存。因此,生存哲学与哲学的人学只不过是视点稍微不同的大致同形的哲学,这样来思考比较合适。

岩波讲座《哲学》,1933年3月

### 三、人生观

人生观与世界观是不可分离的。特别在现代,人学、生存哲学成为哲学的中心问题,人们明确意识到了这一点,甚至有人认为很难将人生观与世界观区分开来。不扎根于人生观的世界观是不可能有的,不采取世界观形式的人生观实际上恐怕不存在。

世界观所观察的问题无非就是形而上学所探讨的问题。形而上学的根本问题以往就被概括为与灵魂不灭、自由意志以及神这三点相关的内容。其根本问题即使在今天恐怕也没有变化。如果觉得灵魂不灭、自由意志、神这些说法太过陈旧的话,那么可以用死、生存性、共同的世界内存在这些说法来替代。这样一来,就会感觉有现代气息。但是,问题本身并没有多大的改变。构成形而上学,亦即世界观焦点的这三个问题,同时也是人生观的问题。灵魂不灭、自由、神这些问题都是将人生置于中心,从那里进行思考的问题。如果思考人生的整体性,也就是人的一生的话,就会出现灵魂不灭、死这些问题。如果试图把握人生的原本性即人的真正生存方式的话,自由、生存性这些就会成为问题。如果关注人生的相对性即甲的人生与乙、丙的人生的相互关系的话,作为绝对统一的神,或者共同的世界内存在这些就成为问题。

大凡要论述人生,就得阐明如何看待这三个问题。这些问题过去就被反复论述、思考,如果以为如今能添加什么新意就错了。从古至今各种各样的思想以不同方式有机地、内在地结合并发酵,成为每个人的血与肉,因此人生观是有个性的。下面来简单谈一谈我的观点。

首先来谈一谈对灵魂不灭问题的看法。或许有人会说现代人探讨这个问题未免可笑,但我并不这么认为。人的一生是死后归结为无,还是以某种方式继续存在,我觉得不妨对这个问题进行认真思考。不过,



对于人们所列举的来世存在的理由，我一个都不赞成。限于这一点而言，我不相信有来世存在。如果有的话，那么人就是活两次，就像现世有两次。这样一来，现世的一次性或者尊严这些就会瓦解。人生短暂，不断遭到死亡的威胁。但是，在短暂和脆弱当中，也有人生的顽强之处。人生只有一次，我们一步一步朝彻底否定我们自身的死亡靠近，人生所有荣光以及坚韧性都在这个过程中体现出来。如果不允许有两个相同的事物，就会形成没有来世的逻辑。具有“朝闻道，夕死可矣”这种荣光和坚韧性的人生只能有一次。如果我们长生不老，人生将会多么无聊。死亡给作为整体性的人生带来不可或缺的紧张感。死不知何时在等待着我们，这使人生显得有价值。

也有人不是等待死亡自然到来，而是自己选择死。如果死后能以某种方式使生命延续的话，自杀就没有意义了。连自暴自弃的自杀、逃避责任的自杀在内，自杀这种现象具有不可否定的严肃性。这种严肃性预想到生或者死这样的选择作为肯定或者否定的选择是真正成立的。如果死后重生的话，那么生或者死，肯定或者否定的选择就不能成立。我觉得在自杀之后如果被强加上来世，那是对自杀行为的一种亵渎。情死者把死的彼岸描绘成快乐的来世，这只不过是天真的妄想。通过情死，强烈地表明对于人生的某种反感，情死的目的在这样的事实当中完全实现了。另外，不允许第三者介入，两颗心相互拥抱而死，在那样的瞬间，就已经有了永远的天国。

或许有人试图以赏罚的观念来要求来世的存在，或者希望通过这样的方式给人生带来更大的紧张感。但善良的行为本身就是一种奖赏，丑恶的行为本身就是惩罚。善良的行为在来世获得奖赏，丑恶的行为在来世再次被惩罚，只不过是两次反复同样的事情，我觉得那是多余的。另外，以赏罚为背景来增加赏罚的程度，那样的想法毋宁有些卑劣。

或许有人基于灵魂发展的观念把来世置于展望之中，但我认为那种事情与人类整体的发展是不相容的。如果个人的灵魂可以无止境地

发展,人就没有必要繁衍子孙。人类繁衍子孙,是为了在个人灵魂发展中断、受挫的地方,能有人继续探索,使之能够发展下去。不灭是指由子孙继承价值而不灭,我们只能这样来思考。

如果相信普遍意义的来世,我宁愿相信严密的同一事情的永恒反复。因为人生同一内容严格地无限反复,那与一生只能活一次是同一回事,严格的同一事物的永恒反复的思想就像是將现世这种实像用无数的镜子去照射,然后将那种图像按照过去和未来的顺序排列。就算造了无数种图像,也丝毫无损实像的一致性以及尊严。

人生被“无”所包围,死是生的最终结局。即使是熟知死的积极意义的人,也因为如此,有时会对岁月的变迁感到无限的哀愁。而且,在听到死亡的钟声时,怀抱一种心愿,希望自己创造的价值是不灭的,哪怕只有一点点,他们这样来把自己推向“无”的深渊。

我是如何看待自由的问题的呢?我认为自由这个问题非常明确,几乎不成为问题。过去曾经有过自然科学提倡决定论并因此累及意志自由的时代。但是,现代自然科学的认识论悟出了那种错误。特别是随着量子力学的发展,必然性的概念让位于盖然性的概念,因果决定论的概念被概率增大的概念所替代,现在已经呈现这样一种倾向。另外,假使自然科学设定了决定论,但不能因此就认为意志自由站不住脚了。我们必然立足于意志自由的直接证据,才能发现自然科学的决定论在认识论上的极限或者弱点。意志自由不是议论的归结点,而是出发点。将自由排除,生存就不可想象;将生存排除,人就不可想象。可以说,自由和人类几乎是同义词,自然科学本身也是人的产物。

也有一种观点认为人是由历史条件决定的。的确,人在历史中、在社会地盘上生存,受到历史的制约,这是事实。对被置于某种历史时期或者社会阶级状况下的那种极限状态或者命运,只要不是故意视而不见,那么就不能否定历史的、社会决定的事实。但是,这种决定并不意味着绝对的必然性。虽然受到很大的制约,但依然留有自由的余地,因

而人类的历史使命得以成立。虽然肩负着原始偶然和神话的重负,但依然具有坚实地迈出自己步伐的可能性;虽然被压在大众性和积极性的下面,但仍然具有敢于贯彻个性的可能性。人的历史意义就是寄托在这些可能性上。如果没有人类的自由,也就没有真正的历史。历史无非就是自由的历史。

自由的意思是多种多样的。不过,使人的生存得以成立的自由必须是选择的自由。面对甲或乙这样的选择,具有决定其中一个选项的自由,才能构成生存。行善或者作恶,如果不是明确具有自己对那些做出选择的意识的话,就不能说是人。是否具有自由的自我意识,这大概是区分人与动物的主要标准。将自己的动作归结为自己以外的东西的必然性,那无非就是人偶。在这种意义上,可以说动物就是机械。既然是人,无论是善还是恶,自己的行为都由自己的双肩来承担,自己必然从内心深处享受自由。相信物质生产力万能,甘愿充当奴隶,我决不赞同这样的历史观。我认为没有比意志决定论更损害人的尊严了。认为每个行为只要它是性格自由的体现,那就是自由的观点,这也会危及自由的真正意义。自由的“自”是“自发的”意思,而不是自然而然的意思。可以说,从性格中自发流露出来的行为已经摆脱了自由的领域,而转移到规律的必然性的领域。当然,每个自由的行为积累起来,通过习惯而变成规律,这样来思考也未尝不可。不过,如果一方面将性格本身的起始视为历史社会的所与,另一方面除了因为性格而自然做出的行为之外不承认具有其他自由的话,那就会归结为历史决定论。真正的自由必须是依靠各个行为所做出的选择。自由的行为在形成性格的同时,也必然能毁坏性格。如果自由不是在每一瞬间从“无”当中创造行为,那么就不是真正的自由。因此,自己不像实体那样是单纯的连续,而是具有非连续的连续这种构造。

总而言之,人生的原本性扎根于自由。自由意味着从无进行创造。而且,自由观念构成人生观的基调,人才能真正生存。

接下来谈一谈我对神的看法。正如自我论的还原转移到主观际的还原的问题一样,又犹如世界内存在转移到共同的世界内存在的问题一样,死亡和自由的问题通过认识唯我论立场的相对性来开拓他我的领域,转向作为绝对者的神的问题。因此,我所思考的神不是旁观人的行为、对人进行奖赏那样的神,而是与所有人同喜同忧的神,是住在整个人类当中的神。人也就是神。

神的性格必须是无限的爱,爱甲而疏远非甲,这样的神有愧于神的名声。神必须是对所有生存着的人都以同样的爱去拥抱的慈父般的存在。不悔改就不赦免,这样的神不是真正的神。神与法官、道学家大不一样,神或许会与被关在牢里的无产者一起感受人生的疾苦,或许会从红灯下卖春女郎的红唇上吸走人间的烦恼。神的无限的爱必须广阔到能包容下厄洛斯,神的爱不是不痛不痒的爱,而是充满热情的爱。如果问神“到底希求什么”,神大概立刻会充满激情地回答说:“为了大多数人的最大幸福。”无上命令的立场是作为人的人的立场,而不是作为神的人的立场。

神又是无限的智慧。有限的人只知道从自己的视点来看其他事物,只知道基于自己狭隘的见解来判断其他的事物。观点和见解都数不胜数。神具有认识视点以及见解的相对性的绝对智慧。暴露人的平庸与弱点其实是基于狭隘见解的自以为是。“人要自知”是指要了解自己的无知。不论什么时候,这对人而言都是最重要的教诲。

神又拥有无限的力量。现代人最大的苦恼是各种价值的矛盾。现代人面对各种矛盾不知如何是好,这就是他们的心理,他们痛感自己的弱小。然而,神作为无限的力量带来矛盾的统一。在神那里,生活价值和文化价值的矛盾都被扬弃了。恋爱价值和经济价值、道德价值和艺术价值、科学价值和宗教价值,这些对立单单作为契机被包含在一者当中。“背理之故我不信”,这无非是说相信神的无限力量能使甲成为非甲。而且,伴随这种信仰,生命的希望之光也出现了。

从对于各种观点的热爱,产生理解各种观点的高深智慧,进而涌现

出将各种观点统一起来的强大力量。最高的善无非就是将神的爱和智慧以及力量结合在一起的东西。爱一切，知一切，统一一切，拥有这种力量的就是“拥有最深的内涵、最广阔外延的生命”。另外，最大多数人的最大幸福意味着所有人都享受最高的善。

最后，如果我们问神为什么不是“无”，而是“有”，想必神会回答说：“那是为了自觉地意识到爱、智慧以及力量，以享乐最高的善。”如果再问为什么有历史，想必神会回答说：“那是因为自觉和享乐是以时间为条件而成立的。”又问“为什么有自由”，想必神会回答：“为了让时间的未来性奔腾，为了让历史成为赌博。通过赌博，自由和享乐才真正有意义。”再问“为什么会分裂为无数的个体”，神大概会回答说：“为了让自由变为可能。”又问“为什么有死亡”，神大概会回答说：“为了完成个体的意义。”如果再问：“作为最高善的最大的幸福难道不是预想到许多不幸和深深的苦恼吗？”神或许会默不作答。即使有人更期待通过“无”而不是通过“有”，即通过自杀来终结个体，神大概不会像道家那样进行指责。

我用不灭、自由、神这些陈旧的概念讲述了我的人生观的概要。不灭的问题规定人生观的外围，自由的问题阐明人生观的形式，神的问题赋予人生以内容。在认真思考人生是什么这个问题时，无论如何都会遇到这些问题。我认为这三个问题若不从永远的深远处浮现出来，简直让人难以置信。在问起人生是什么的时候，首先要确定将作为整体的人生范围限定在哪里。接着，要思考人生原本行动的形式如何。最后，必须站在绝对的立场来把握人生的内容是什么，必须是什么这些问题。其他所有问题都是从这三个问题中派生出来的细枝末节的问题。针对这三个根本问题，只有具有统一的看法和坚定的信念，才会有人生观。

## 四、哲学私见

### 1

我认为哲学是对一般存在的根本理解。哲学是对存在的理解,在这一点上,针对道德、艺术、宗教等其他方面的状况,哲学必须有自己的独特性。道德能够建设存在,存在则通过行为来建设。可以说,艺术是对存在的赏玩。由于感兴趣而赏玩存在,这就构成了创作的基础。可以说,宗教是对存在的膜拜,通过祈祷来膜拜存在。针对人的这些状态,哲学通过判断来理解存在。

然而,赏玩也好,膜拜也好,理解也好,这些都是广义的行为。赏玩存在,膜拜存在,理解存在,这是在用各自的方式建设存在。限于这一点而言,可以认为这些行为在广义的道德领域成立。可以说,艺术通过赏玩建设存在,宗教通过膜拜建构存在,哲学通过理解建构存在。因此,可以认为道德既以艺术,同时又以宗教以及哲学作为契机来包含。道德形成了这种一般性地盘。另外,在稍微不同的意义上,在艺术、宗教以及哲学中,其他的状态作为契机包含着。例如,就一定的艺术作品,依照建设存在的契机、膜拜存在的契机、理解存在的契机所占据的位置,可以对该艺术作品的道德性、宗教性、哲学性进行考察。同样道理,针对一定的宗教,依照建设存在、赏玩存在、理解存在的各种契机所具有的重要性,可以对该宗教的道德性、艺术性、哲学性进行分析。另外同样道理,针对一定的哲学,基于它所含有的各种契机,可以对哲学的道德性、艺术性、宗教性进行考察。然而,道德的独自性在于其建构存在的功能,艺术的独自性在于其赏玩存在的功能,宗教的独自性在于其膜拜存在的功能,哲学的独自性在于其理解存在的功能。

但是,在人的一定状态中其他的状态作为契机被包含,基于这样的

事实,一种状态和另一种状态的区别或者说界线有时候会比较模糊。例如,有一种观点认为艺术是以直观的方法来理解存在,艺术的价值在于真。但是,既然艺术主张独自性,那么其独自性在于始终必须根据兴趣来赏玩。“在艺术中,人将自己作为完整性来赏玩”,这种说法是有道理的。如果没有值得赏玩的滋味,那么就不能说是艺术。艺术是理解存在的机关,这一点对于艺术而言毋宁是次要的辅助作用。另外,哲学有时采取直观的方法,大量使用艺术性比喻以及暗示。在这种情况下,用类似的艺术的方法来抽象地看待,仅会显得类似,其具体状况是完全不同的。通过这种方法,应该说达到的目标不是赏玩存在,而是理解存在。即使某种哲学的音乐性被视为问题,但品味那种音乐性对于该哲学而言绝不是第一性的态度。理解在音乐性表现下被理解的存在,这种做法才是针对哲学的原本态度。例如,即使在宗教中,有时候也极力主张理解存在,强调真理性,而且出现了“我信是为了解”这种说法。然而,宗教的独自性毋宁在于“不合理故信”、“信者不判断”这种绝对皈依。迷信和奇迹是宗教的宠儿。祭礼仪式对于宗教而言,不单单是外表的事项,那作为宗教本质的象征化具有极其重要的意义。对于宗教而言,对存在的理解是无关紧要的事情。更准确地说,毋宁说宗教权威使人们陷入这种理解存在或者膜拜存在的辩证法的危机之中。使人停止判断来膜拜神佛的荣光就可以了。启示、教权、宗派,这些表明了宗教的他律性。只要通过某种方式,使对存在的膜拜得以成立,那就成了所有。另外,有时候哲学不仅将其对象与宗教等同起来,而且还采取神秘的方式。然而,即使在那样的情况下,哲学的目标不是通过祈祷来皈依膜拜,而始终是作为理解的理解。总之,对于哲学而言,逻辑判断作为理解存在的中介者,构成哲学的独自性。因此,哲学在其本质上,在某种意义上,决定了其合理主义的命运。

## 2

哲学是对存在的理解。在某种意义上,科学也是对存在的理解。

那么,关于存在的哲学理解和科学理解又有什么不一样呢?简而言之,对存在的科学理解作为局限于存在领域的片段性理解,是基于对一定基础概念的假定。反之,哲学理解是对一般存在的根本性理解。科学理解是关于特殊存在领域的片段性、假定性理解,而哲学理解是关于一般存在的根本性的原理上的理解。哲学理解即使是针对被局限的特殊存在,也总是以对一般存在的根本性理解为中介来进行的。当然,科学和哲学的界线不能简单地划分。即使是在彻底进行片段性、领域性的理解时,也已经迫近一般的根本性理解,到达了对基础概念的反省和批判的阶段。另一方面,哲学有助于将科学的片段性理解提升为一般的根本性理解,让科学与哲学相互携手。然而,科学与哲学毕竟还是独立存在的,其理由在于前者是对存在的片段性、领域性理解,而后者是对一般存在的根本性理解。

有一种观点认为,科学是事实的学问,而哲学是符号的阐释学。可以认为这种区别是单纯的理解和根本性理解的区别。在将事实学提升至阐释学的时候,就存在理解的根本性。另外,现代有哲学家提出新观点,认为科学是关于物质的学问,而哲学是关于精神的学问。这种观点一方面将科学理解为自然科学,另一方面假定所有事实是精神表现。哲学是关于精神的学问,这种说法中包含哲学是对一般存在的根本性理解这样的见解。认为科学是对片段性领域的理解,而哲学是对一般的根本性理解,这必须是两者的原理性区别。

### 3

如何才能从根本上对一般存在进行理解呢?那只能在生存性中进行。那是对一般存在的理解,然而这种理解是在一个生存者的生存性中进行的。在这一点上,哲学具有永恒的生命。生存者通过建设性、赏玩性、膜拜性、理解性的生存来生存,能够获得存在理解的一般性。这与科学片面性地限定存在领域,追求客观对象的性质有所不同。因此生存者在理解哲学时,必须原原本本地把握体验存在,采取逻辑判断的



表述方法。哲学在本质上是探讨生命。

原原本本地把握体验存在,这对哲学而言是不可或缺的条件。哲学与科学的差异实际上往往就在于这一点。有人说科学研究事实,但科学所研究的事实未必是活生生的事实。在很多情况下,那是由制约理解的领域性、片段性的基础概念所歪曲的事实。而哲学是不由任何基础概念干扰的纯真的哲学,只有这样才真正不负哲学之名。哲学必须通过原原本本地看到体验存在,拥护活生生的生命,才迈出第一步。在这一点上,哲学可能会包含许多非合理性。另外,这一点也正是“走向事态本身”这种标语具有普遍性并且有效的原因。科学通过基础概念来限制对象的领域,同时也变更事态。哲学作为纯真的哲学,在起点上不出错,忠实地探究该课题。仅就这一点而言,哲学能够超越所有的毁誉褒贬,对自己的工作抱有自信。

哲学的本质是在原原本本地把握体验存在的基础上,进而以逻辑判断的形式进行表述。如果不将被把握的体验存在以逻辑判断的形式来表述,哲学也就不能成立。如前所述,在某种意义上来说,非合理主义的哲学是不存在的。体验存在作为概念,必须在内涵和外延上得到阐明。也就是说,体验存在作为概念必须在体系中占据位置,在逻辑关联上得到阐明。要想对一定的存在进行哲学理解,要求对一般存在的根本性理解同时成立。只有在一般存在的根本性理解的视域,特殊存在的理解才能完整地进行。在以切合现实为特色的哲学当中,也有回避体系的哲学。那种哲学认为建构体系是一种虚构,只要是切合现实,就不能建构体系。体系的意义也是多种多样的,不过我相信哲学理解在某种意义上必须是系统的理解。一般存在的根本性理解必须采取系统的理解形式。只有系统地理解,才有可能在根本上理解。

体验存在原原本本地被把握,作为逻辑体系被组织化,哲学才能在那里成立。认为原原本本地把握体验存在和概念性表述不可兼得,那样的人只能放弃哲学。

## 4

如前所述,哲学是对一般存在的根本性理解,而且是以生存性为通道。那么,一般存在如何来被生存者所理解呢?我想对理解存在的框架进行论述。一般在说到存在的时候,被认为有必然的存在、可能的存在、不可能的存在、偶然的存在这四种样态。另一方面,可以考虑有现实、非现实、实在、虚无这四种形态。我认为辨别这八种存在相的相关性,是从根本上理解一般存在的基础。

现实与实在不是同一回事,非现实和虚无也不相同。有的东西虽然是现实的,却带有虚无性;而有的东西虽然是非现实的,却带有实在性。当现实与实在一致时,也就是实在被现实化时,呈现必然存在的样相;当非现实与虚无一致时,也就是虚无停留在非现实领域时,则采取不可能的存在样态。反之,停留在非现实领域的实在,也就是说,虽然是非现实的却具有实在性的东西,那具有可能性的样态;而在现实领域呈现的虚无,也就是说,虽然是现实却带有虚无性的东西具有偶然性的样态。

不可能性是虚无性和非现实性一致的东西,因此对于理解一般存在而言,毋宁说那往往构成背景。对一般存在的理解主要与对必然性、可能性和偶然性这三者的理解相关。

首先让我们来看一看可能性和必然性的关系,或者可能的存在和必然的存在的关系如何。两者都共有实在性,不过可能的存在是非现实的存在,而必然的存在是现实的存在。只要是以实在性为基础,那么非现实就会成为现实,可能就会变成必然,可能无非就是变成必然的可能。作为非现实的可能的存在变成作为现实的必然的存在,要在实在性的领域经历本质性的发展路径。可能是在可能之中具有发展为现实必然性的素质。在可能被给予的情况下,已经预测到必然。种子预料到将长成树木,花蕾是花的先驱,可能的存在中包含发展的概念。而且发展的极限被认为是必然的存在。必然的存在是可能的存在的极限,

必然无非就是超可能。

接下来让我们看一看可能的存在和偶然的的存在关系如何。偶然的的存在针对可能的存在有两种关系。首先,偶然的的存在是可能的存在的一种,可能的存在又是偶然的的存在的一种。在这个意义上,两者是相互一致的。其次,偶然的的存在和可能的存在彼此性质相反。偶然的的存在与可能的存在在静止这一点上是一致的,但在动态上这一点却是相反的。可能的存在是有可能的东西,而偶然的的存在是非存在的可能的东西。另外,可能的存在是非存在的偶然的的东西,偶然的的存在是存在的偶然的的东西。可能的存在与偶然的的存在可以说是立足于相同的场所,但前者迈向必然的存在,而后者则迈向不可能的存在。因此,可能性越大偶然性就越小,偶然性越大可能性就越小。

偶然的的存在虽然带有不可能性的虚无性,却依然作为可能性的中介而具有现实性,那里有偶然的存在的形而上的秘密。偶然的的存在虽然扎根于“无”,然而具有作为现实的“有”的形式。既然哲学是源于惊讶的学问,那么哲学首先应该探讨的存在既不是可能的存在,也不是必然的存在,而必须是偶然的的存在。哲学针对偶然的的存在,提出“为什么”这样的问题。就像婴儿生下来时发出哭声一样,偶然的的存在从不可能的虚无性中诞生,大声高呼自己的现实性。哲学通过在偶然的的存在中体验现实性的尖端,在一般存在的体系中给予偶然的的存在以位置,来筹划理解一般存在。以可能性作为指导原理的哲学常常局限在一种实践哲学之中,以必然性作为指南的哲学往往伴随着与自然科学相始终的危险,以偶然性为出发点的哲学才能展开真正的历史哲学。

偶然的的存在与必然的存在的关系也自然而然变清晰了。偶然性在现实存在中以可能性为中介与必然性相关。原原本本地把握体验的东西拥抱作为“初生之运”的原始偶然,那种原始偶然是与“我”邂逅的“你”。偶然性作为偶然性被把握,因此极其微小的可能性被自觉意识到。可能性的自觉意识促成朝必然性的发展。这样一来,在历史哲学的领域,实践哲学与自然哲学分化开来。偶然性在历史的一次性中惊

异地被给予。经历可能性的实践的中介,必然性的反复的自然形态得以展开。在那里,存在习惯所具有的形而上学的意义。偶尔可能的处女的可能性通过反复,习惯母性的可能性,同时产生作为自然规律的必然性。可能的存在与必然的存在必须基于对偶然的存在的把握而在实在性中来被阐明。

## 5

生存者总是受困于有限性与时间性。生存者的哲学可以通过将一般存在带到时间视域在真正意义上来理解存在。

必然的存在在过去的时间视域存在。因为总是可以回到过去,所以是必然的存在。理念的必然性是能够时常被想起的东西。必然性也可以被理解为超时间性。超时间性的生存的意义无非是指全时间性,即总是能够回到过去,而且能够通过记忆来充实整个过去。必然的存在是指从无限的过去起就存在的反复的现实。自然是指在规律性中反复,通过过去的时间形态来必然化的东西。

可能的存在以未来为时间形态,可能是指现在是非存在,而未来则可能会存在。可能与未来处于不离的内在关系。可能是在未来的视域有可能成为现实。可能性无非就是对未来的预测。总之,可能性包含着朝必然性的发展,必然性意味着源自可能性的发展。因此,可能性以将来的性质为本质,必然性承担着过去的经历。必然性以过去为时间视域,可能性以未来为时间视域,我相信这是属于存在论的显著事实。

偶然性在怎样的时间视域成立呢?偶然性必须在现在出现。偶然是对必然的否定。必然在其本质上承载着过去,而偶然在其本质中缺少过去。偶然作为没有过去的现实在现在的那一瞬间迸发。可能是对未来的憧憬,而偶然是现在的现实,这是偶然与可能的区别之所在。说过去的偶然,准确地说,那是在过去的现在中的偶然。使过去的偶然成立的不是过去性,而是过去的现在的现在性。同样,未来的偶然意味着未来的现在的偶然。未来并不是在未来性中使偶然成立,而是未来的

现在的现在性使偶然成立。偶然的虚无性和瓦解性就是依靠偶然在通过一点的现在出现。

总而言之，必然性假定从过去持续，可能性表示未来的动向，偶然性意味着现在瞬间的存在。而且，必然性、可能性、偶然性在时间视域的展开也就是对一般存在理解的深化。

## 6

偶然在现在的一点忽然出现，那体现了偶然的虚无性。偶然是接近不可能的存在，是包含瓦解和破灭的脆弱存在，是介入“有”与“无”的接触面的极限存在。在那里，非存在乃至无带着哲学问题的核心意义出现。也就是说，有与无、存在与非存在的问题以偶然性的问题为机缘呈现出来。

具体来说，提出了两个问题。第一点是有与无相关的问题。是应该认为有消除无，还是无包含有呢？或者还是应该考虑有与无的绝对合一呢？首先，有大概无法完全消除无。的确，有总是在追逐无。关于某物的无意味着其他物的有，那犹如无消失在有当中。然而，有的概念并不能单独成立。有就是非无，有的概念只有在与无的概念的相关中才能成立。有不能完全消除无。那么，有是不是包含在无当中呢？是否可以思考包含有的无呢？只要采取包含、被包含这样的表述方式，就已经把无化为有了。有所处的无的场所，这样的概念严格来说已经不是无，而化为了有。无论是自我限定的无这种概念，还是包含限定的无这样的概念，都是化为有了的无。在这一点上，两者具有共同的性质。我认为无可以分为小乘的无和大乘的无。小乘的无是被实体化的无，即被有化的无；大乘的无是没有被有化的无，是切合否定的无。有与无具有相关的意义。有是作为否定无的非无，无是作为否定有的非有。有规定无，无规定有。在这种意义上，绝对有就是绝对无，绝对无就是绝对有。我认为，思考绝对者那里的有与无的绝对合一这种情况下的无是大乘的无。总而言之，我们在明确无的意义和种类的同时，必须理

解它针对有的关系。

第二个问题是,偶然特别是原始偶然是如何从无产生的问题。从无中产生,这已经是比喻的说法。就像说扎根于无的情况一样,那种情况下的无变成了被有化了的小乘的无。如果准确地对问题进行表述的话,就是对原始偶然的虚无构造进行阐明,也就是对原始偶然中所包含的否定的契机进行阐明。可以考虑绝对者是选言的统一体。那具有既是甲,也是乙或者丙、丁的选言的肯定的一面,同时也具有既不是甲,也不是乙或者丙、丁的选言的否定的一面。被给予的作为现实中的甲或者乙、丙、丁,那就是原始的偶然。从选言项之一迅速地滑向现实性的变迁速度之中,可以感觉到虚无的奔腾。在形而上的游戏的无执着性中,虚无的性质令人惊讶。在那里,历史的起始、时机是否成熟、有限性的局限的各种问题背负着形而上的重压聚集在一起。另外,道德为什么在现有的场面追求存在建设的课题呢?宗教为何皈依绝对者并对之进行膜拜,艺术鉴赏与形而上游戏的滋味之间有何内在关联呢?哲学为什么要强迫爱智者理解呢?这些问题也只有哲学才能解答。一开始我就给哲学下了定义,说“从根本上理解一般存在”,也可以说哲学是“从根本上理解存在以及非存在”。

《理想》,1936年6月

## 五、偶然的各种表象

### 1

对于到底有没有偶然这个问题,人们的讨论有时相当草率。问及偶然到底是什么,许多时候回答都很含糊。人们漠然地思考偶然这个概念,讨论那种东西是否存在。严格地说,讨论的对象未必只有一个。对于偶然这个概念,甲认为是某种东西,乙会思考不太一样的东西,丙又思考稍微不同的东西,就像在讨论人类的问题时,甲考虑直立的动物,乙考虑会笑的动物,丙考虑理性的动物一样。如果概念漠然的话,讨论或者争论不能朝解决问题的方向共同努力,因而会变成为了讨论而讨论,为了争论而争论。为了讨论有没有偶然这个问题,首先要明确偶然的概念。只有这样,才能讨论偶然在何种意义上有或者没有。

既然有偶然这个词,那么就有偶然这个概念,这一点不可否认。问题是偶然的概念在现实中是否有效。随着对概念及其各种表象进行阐明,其有效性的问题就会迎刃而解。因此,我们首先要尽力阐明偶然的概念及其各种表象。偶然的概念及其各种表象弄清楚的时候,那么在什么领域偶然是有效的这一点,就偶然的各种形态来说,就会自然而然地得到阐明。

偶然的概念意味着什么呢?可以说偶然是对必然的否定,这就像在规定失明这个概念时,说那是对有视力的否定。因为有视力对我们而言是一个熟悉的概念,因此可以以有视力的概念为基础来阐明失明的概念。如此一来,就会出现必然究竟是什么这样的问题。那是从不同角度对同一种性质上的规定进行表述。因此,“甲是甲”这种同一律的形式表示严格意义上的必然性。被给予的自己将自己原原本本地保持,采取自我同一的形态。在这种情况下,那种同一者不可能是他者,

因此说自我的状况是必然的。

那么,同一性因此也就是必然性以什么样的样态出现呢?首先“甲是甲”,这是根本的形态。这是存在于概念与特性之间的直言性。概念与特性都是甲,在这一点上存在同一性,因此也存在必然性。然而,“甲是甲”这样的命题展开为“如果是甲,就是甲”这样的命题。在第一命题中的甲这一概念在第二命题中作为甲这样的理由来设定,第一命题中的甲这样的特性在第二命题中作为甲这样的归结而被设定了。在理由与归结之间存在的假言性用“如果”这个词来表示。而且,理由和归结都是甲,在这一点上存在同一性以及必然性。进而,“如果是甲,就是甲”这个命题又展开为“甲是甲',或者甲''”这样的命题。因为“如果是甲,就是甲”这样的命题具体包括“如果是甲,就是甲'”、“如果是甲,就是甲''”这样的命题。而且,“如果是甲,就是甲'或者甲''”这种命题的核心,简而言之,都归结为“甲是甲'或者甲''”这样的命题。这种命题基于整体与部分的关系,表示存在于各部分之间的选言性。甲'或者甲''在甲这种整体中构成选言的部分。因此,作为部分的甲'或者甲''之和,与整体都是甲。在这一点上来说存在同一性,因此也存在必然性。以上三种必然性的样态可以命名为直言的必然、假言的必然、选言的必然。

因为偶然是对必然的否定,所以对直言的必然的否定是直言的偶然,对假言的必然的否定是假言的偶然,对选言的必然的否定是选言的偶然。直言的偶然是在说到“甲是乙”的时候,乙这一特性针对甲这一概念所具有的关系;假言的偶然是在说到“如果是甲,就是甲”的时候,针对这个命题,“如果是乙,就是乙”这个命题所具有的关系。因此,也就是甲与乙所具有的关系;选言的偶然是在说到“甲是甲'或者甲''”的时候,也就是基于甲'或者甲''作为乙来被表述的可能性。作为部分的乙针对作为整体的甲所具有的关系就是选言的偶然。必然性是针对同一者的同一性所进行的表述,而偶然性则是针对一者的他者的二元性的样态的表述。必然性基于“我是我”这样的主张。针对“我”,“你”被规定,这就是偶然性。始终坚持必然性的人必须事先做好到达无宇宙



论的心理准备。而接受偶然性原理的人则通过由“你”和“我”形成社会性结构,这样来强化能把握具体现象的基础。

## 2

直言的偶然没有超出逻辑概念的范围。认为茶叶竖起来兆头好,这样的观念是以直言的偶然为基础。煎茶这种概念是在将茶叶煮着喝这样的内涵的同一性中被把握。像这种相对于概念的构成内容被舍弃的契机,有时候会构成概念的可能的内容。煎茶是煮着喝的茶。茶叶就算被倒入茶碗里,过一会儿也会沉下去。这样的事实作为本质特性,构成煎茶的概念。因此,茶叶像浮标一样竖起来这种情况对于一开始构成的煎茶概念而言,是非本质的特性作为可能的内容体现出来了。在那里,对于概念的同一性而言,形成直言的偶然性。偶然被日常性的关心解释为“好兆头”。四片叶子的三叶草这类东西也一样。很多时候我们所看到的三叶草都是三片叶子。我们在同一性上看到这一特征,并将其作为本质特征来构成三叶草这一概念的内容。虽然四片叶子能成为三叶草的可能的内容,但只要那与概念之间缺乏同一性,就形成了直言的偶然。因为是偶然,所以四片叶子的三叶草被视为幸福的象征。人的皮肤黑,这也是直言的偶然。在我们所具有的人的概念当中,并不包括肤色的内涵,或者包含肤色浅这一点。例如,黑皮肤在埃塞俄比亚人身上能构成人的可能的内容,但那并不是我们所具有的人的构成内容。有肤色黑的人出现,我们会模仿《魔笛》中卖鸟人的逻辑,说鸟有黑鸟,人有黑人,这样来抑制自己的惊讶之情。针对煎茶这样的“我”,竖起的茶叶是“你”;针对三片叶子的三叶草,四片叶子的三叶草是“你”;针对肤色浅的“我”,肤色深的人是“你”。在有“我”和“你”的地方,有具体的现实,也有社会。

直言的偶然之所以会出现,是因为它与概念的普遍同一性的内涵功能无关。内涵功能以“总是”或者“几乎总是”这种图式来发挥作用。因此,被该功能舍弃了的直言的偶然作为对“总是”或者“几乎总是”的

否定,具有“某个时候”或者“难得”这样的构造。表示偶然的词语源自“难得”,就是因为这样的缘故。“病叶”是一个表示偶然意义的古语,指“难得”看到夏天枯黄的树叶。“偶尔”、“难得”这些词都是用来表示偶然的意义。原本「たまたま(偶偶)」是将「たま(偶)」重叠以起到强调作用。然而,据说「たま」是“费事”(「手間」)的意思。「たま」与「まま」的意义几乎相同。因此,「たま」与「まま」共通的「ま」构成核心。「ま」通「間」,那是指空间以及时间的间隔。后来用于表示只有有间隔才能存在,因此那表示「まれ」(稀少)的东西。「まれ」是「間有れ」(有间隔)的省略形式,「ま」表示稀罕的存在,因此表示偶然。「間に合う」表示赶上了偶然的机会有。「間が悪い」表示偶然性出现得不是时候。总而言之,以「ま」为核心,「まま」、「たま」、「たまたま」都是以直言的偶然为基础的说法。

直言的偶然是针对一般概念而存在的东西。针对直言的偶然的存在的疑问,一般意味着针对单个事实以及个物存在的疑问。针对个物存在的疑问是为什么在类与种以外有个物存在这样的问题。因此,这个疑问最终是针对存在本身提出来的。因为在被给予的种当中如果不包含个物的话,那么自己成为个物,针对种而存在。类也通过否定自己内在的特殊性,自己成为个物,针对上位的类而存在。这样,可以追溯到最高的类,而否定个物,只考虑最高类的存在,那无非就是考虑到一种空虚和抽象。其次,直言的偶然有时以特殊例外的形式使一般概念本身难以成立并针对那种情况提出疑问,就这一点而言,允许例外的一般概念不是固定的静止的东西,而是作为生成的、动态的东西,毋宁说意味着一般概念的动向,我们必须这样来回答。一般概念所具有的普遍性是课题的普遍性。一般概念和个物之间是动态的。个物针对逻辑具有非公约性,那里存在例外的可能性。

针对直言的偶然的存在的疑问使问题在新视域展开。只有在煎茶这种一般概念被人们思维的情况之下,茶叶竖立起来才是偶然的存在。在自己喝的茶里,茶叶竖立起来,那是因为茶杯中的茶叶两端重量不均

衡的缘故。“三叶草”与“四片叶子”的结合是偶然,也是在一般概念被人们思维的情况下。在用“这个”这样的代词对“三叶草”进行限定的同时,一种特殊的三叶草与四片叶子的关系就已经不是偶然了。“这株三叶草”有四片叶子,那是因为营养状况或者创伤刺激等方面的原因。由肤色的不同所带来的人种差异对于“人”这个概念的本质而言是偶然的。但是,一种特殊的人种与肤色的关系绝不是偶然的。“这种”人种具有一定的肤色,那是因为光线、温度或者其他方面的原因造成的。直言的偶然只有在逻辑概念性的层面才能成立。让我们基于这样的洞察,从直言的偶然转向假言的偶然。

### 3

我们可以这样认为:直言的偶然是纯粹的逻辑上的偶然,而假言的偶然在本质意义上是经验的偶然。理由律构成假言关系的基础,那在根本上扎根于同一律,只要能这样来思考,那么理由律与同一律一样也具有必然性。然而,理由性在经验界体现出来的,是因果性和目的性。目的性无非就是颠倒的因果性。总而言之,假言的偶然在经验界作为因果的偶然以及目的的偶然出现。在因果的必然和目的的必然被否定的情况下,就会出现因果的偶然和目的的偶然。因果的必然和目的的必然是同一性中的“我”。因果的偶然与目的的偶然作为“你”与“我”相对。

在表示偶然的词语中,以否定词为契机的词语,像“不料”、“没想到”、“不觉”等都与对因果性或者目的性的否定紧密相关。通过否定词,“我”被否定,“你”得以诞生。

因果的偶然和目的的偶然可以分为消极的偶然和积极的偶然来思考。关于一种事象,因果性或者目的性的非存在消极地被看到,这便是消极的偶然;而积极的偶然是指在两种或者两种以上的事象之间不仅能看到因果性以及目的性的假言的必然关系的非存在,而且还能进一步积极地看到某种关系的存在。

在目的的消极的偶然中,又有作为无目的的偶然与作为反目的的偶然这两种情况。无目的的偶然单单只是否定目的性,而作为反目的的偶然是在肯定应该实现的目的的同时,在特殊事例中看到那种目的的非现实性。作为机械决定论的相反的一面,在整个宇宙中来主张目的的偶然性,这属于单纯的无目的的第一种情况。例如,清澈的水以及眼睛被认为是偶然混合而形成的。水不是为了映照事物、眼睛不是为了看物体才形成的,水和眼睛在这一点上与其他所有表面光滑的物体没有什么两样。眼睛能看到,是因为偶然被组织成这样,被配置在这样的位置。在那里,没有任何称得上目的的东西。宇宙被目的的偶然所支配。在这样来思考的时候,偶然就是无目的的“目的的消极偶然”。

第二,智障者就是一个反目的的例子。对于人而言,思考活动的存在意味着有应该实现的一种目的性,而智障者意味着其思考活动的非存在,因此可以认为那是偶然性的东西。另外,有三片叶子对于三叶草而言是应该实现的目的之一,这样来看,四片叶子的三叶草没有实现目的,因而是偶然的東西。将直言中的一般概念视为目的,要求实现目的,若未能实现,则产生目的的消极的偶然的第二种样态。

在植树挖坑时,从地下挖出了宝物,这就是目的的积极的偶然。因为目的是植树,获得宝物这样的事情没有包括在目的之中,所以获得宝物是偶然。一方面有人挖坑植树这样的行动系列,另一方面有盗贼将宝物理在地下的行动系列,这是独立的两个系列,彼此之间产生了目的性以外的某种积极的关系。

在日常生活中被称为偶然的東西大部分都是这种目的的积极的偶然。在这种情况下,积极地被看到的虽然没有被设定为目的,但适合被设定为目的。在目的的积极的偶然中,特别是一种“不是目的的目的”常常投下浓浓的阴影。对于植树者来说,宝物是“不是目的的目的”,那没有作为目的被设定,但那似乎能成为挖坑的目的。当然,即使是在目的的消极的偶然中,既然主张目的的非存在,那么就有某种“不是目的的目的”,而“没有目的”是指目的的非存在特别被主张的情况。然而,

只要在那种情况下,所有重点被置于对目的的非存在本身的把握这一点上,目的的偶然就会在消极性中体现出来。与之相反,在目的的积极的偶然中,特别是“没有目的的目的”的存在被积极强调,被看到。换言之,在“没有目的的一目的”这样的前后构造中,目的的消极的偶然特别强调前面的部分,而目的的积极的偶然则把重点放在后面部分。

从因果关系的角度来看,目的的偶然作为某种原因的结果而出现,可以认为具有因果的必然。在否定偶然的的存在的人当中,也有人认为只要指出潜藏在目的的偶然背后的因果的必然性就够了。目的的偶然的背后存在因果性,这一点谁都不会否认。在上文中说过智障是目的的消极的偶然。成为智障或许是因为大脑组织,特别是细胞的遗传基因存在问题。就目的的积极偶然而言,挖坑获得宝物,大概是因为具有以下原因:静止在不透明的泥土中的物体的惰性、铁锹的机械作用,另外还有土地的地形和土质等。因此,目的的偶然采取了与直言的偶然相同的方向,被还原为因果性的问题。

在因果的偶然当中,因果的消极的偶然被置于与自由的问题的紧密关系之中。只要因果的消极的偶然意味着非决定论的自发性,由“自发”的这个词语所表现,与目的的必然的结合,采取自由的意思,那么在这种情况下,一般使用“自然”这个词。作为非决定性、自发性的偶然,构成作为目的的必然性的自由的不可或缺的条件。

自然科学以往的大致倾向是用因果必然性的概念来排除因果偶然性的概念。即使偶尔出现偶然误差、偶然发生、偶然变异等概念,但这些都很快就被因果的必然性所克服。这些概念原本是在与因果的偶然性的关系中形成的。也就是说,偶然误差与测量数量时的误差原因相关,偶然发生与生物发生的原因相关,偶然变异与遗传基因的变化相关,总之在某种意义上来说,都能看到偶然性。但是,针对偶然的误差,决定适合因果规律的测定量;针对偶然发生,以化学合成为通道,使有机物与无机物的界限接近;针对偶然的变异,通过实验使变异的原因必然化,通过这些方法,用必然性替代了偶然性。哲学上的唯物论与自然科

学的决定论相提携的情况很普遍。

与此相对,在哲学上,唯心论中有极力拥护非决定论的立场。在那种立场看来,因果的规律作为抽象的东西,可以作为科学的实际准则,但那在具体的现实世界中不能严格地运用。所有计量仅仅是近似的。到达绝对的精密,那在原理上是不可能的。用实验来证明,最终归根结底是将各种现象的可测定要素的值尽量接近极限与极限之间。我们所看到的东西,只不过是放置东西的容器而已,而不是事物本身。而且,超越我们的粗糙测定方法的有效范围的程度微小的非决定性能够内在于各种现象,那就是作为因果的必然的非存在的因果的偶然。

最近的自然科学显示出超唯物主义的倾向,显示出偏袒非决定论的态度。也就是说,因果的消极的偶然的观念基于所谓测不准定律,作为量子力学的偶然性得到了肯定。这种哲学展望的确远大,但未必会得到所有自然科学家的认可。而且在原理上来说,不可否认,那与自然科学思维的本质究竟在多大程度上能够相融还值得怀疑。关于因果的消极的偶然,即使在自然科学领域,已经出现对之加以肯定的倾向,让我们对这一点表示关注,但先不急着重进行断定。

针对因果的消极偶然,还有因果的积极偶然的观念。例如,假设瓦从屋顶上掉落下来,砸在屋檐下滚动的气球上并使之破裂。另外,再假定陨石以炽热状态掉落下来,引爆石油矿井。在这些情况下,瓦掉落是因为屋顶朽坏松动了,或者是因为刮风而加快了脱落,反正是因为某种原因,瓦依照落体运动的规律掉落到在一定位置。由于气球最开始受到的微小冲击和气球的弹性,以及气球的形状、地面的倾斜凹凸的原因,结果是依照运动的规律滚到一定位置。因果系列不同的两种事象被置于一定的积极的关系,我们将这种情况称为偶然。同样道理,一方面大自然形成石油资源,另一方面决定陨石的进行的方向以及陨石与地球接触地点的力量之间没有任何关联。在各自独立的自己的系列中展开的两种因果关系被置于一定的积极的关系之中,因此说那是偶然。即使是在某种两个以上的多数事象间的积极偶然,也是由两个事象间

的关系构成基础的原型。

另外,因果的积极偶然构成其他偶然形态的基础。例如,茶叶竖起来是直言的偶然。但在那里,可以看出倒入茶杯中的茶叶两端的重量不均匀这种因果的必然性。而且,这种因果的必然性恐怕还在因果的积极偶然性中拥有根据。也就是说,在一定量的茶叶当中,碰巧混入了一定形状的茶梗,必须在基础当中具有这样的因果的积极偶然。另外,三叶草有四片叶子,那不论在直言上,还是在目的上都被视为偶然,但在那里可以考虑到创伤的刺激这种因果的必然性。这样的因果必然性恐怕还在因果的积极偶然中拥有依据。某株三叶草的叶子在形态形成初期受到了创伤,那必须是基于类似强风正好将沙石刮打到那个部位这样的因果的积极偶然。

决定论者认为宇宙的一切事象的关联就犹如投网,所有网线的结头都集中到网纲那一点。也就是说,决定论者简单地认为所有被称为偶然的東西是两种或者两种以上的原因同时起作用,那必然形成交叉点;或者主张只要能够认识各种现象的原因,就不会有任何偶然,而且得出偶然只不过是基于认识不足的主观幻想这样的结论。当然,被认为是偶然的東西其实是各种原因的必然结合,常常会有这样的情况。但将这样的情况随意普遍化,并推断所有偶然都是各种原因必然结合的产物,反过来那难道不是认识不足或者思维幼稚吗?认为没有偶然那样的東西,相信所有東西都是由神灵的意志所带来的这种原始人的心理,与相信没有偶然的東西,主张所有都是由自然所决定的自然科学决定论者的心理,这两者之间有不可思议的相似之处。认为所有目的的偶然的背后都有目的的必然,那与认为所有的因果的偶然的背后都有因果的必然,这两种想法在朴素的独断论这一点上是一致的。

目的的积极偶然和因果的积极偶然是偶然性的显著样态。两种或者两种以上的事象之间的关系可以视为偶然,因此积极的偶然又被称为相对的偶然。另外,可以认为所有偶然都是相对的。而且积极的相对的偶然的积极性和相对性作为动态的相对性采取遭遇或者邂逅的意

义。偶然的“偶”是双、对、并、合的意义，这些与“遇”的意思相同，是遇见的意思。偶数是以 1 与 1 相遇变成 2 这样的情形为基础的数值。偶然的偶与偶座、配偶的偶是一个意思。偶然性的核心意义是甲与乙相遇，是“我”与“你”邂逅。我们不妨将偶然定义为“独立二元的邂逅”、“碰巧”、“运气”、“机遇”、“歪打正着”等。这些关于偶然的词语暗示着相对的积极偶然。

为了展开论述，我们站在决定论的立场来看一看。关于交叉点的成立，我们尽量将偶然排除开来看待。甲与乙在两点交叉的时候，例如在街头某个地点，甲男子与乙男子相遇，甲以甲' 以为原因，甲' 以甲" 为原因，乙以乙' 为原因，乙' 以乙" 为原因，甲" 与乙" 拥有 S 这个共同的原因。这样一来，甲与乙的邂逅在严格意义上来说不能说是偶然。然而 S 本身又意味着 M 和 N 的交叉点，那里存在偶然的余地。但是，又可以考虑包含 M 的 MM'M" 的因果系列与包含 N 的 NN'N" 的因果系列。进而拥有作为共同原因的 T。然而，那个 T 又意味着一个因果系列与其他因果系列的交叉点，那里存在偶然的余地。但是，又可以考虑那两个系列有共通的原因。这样的话，我们追溯到 X。那么，X 究竟是什么呢？我们在经验领域假定必然性的支配，“无穷地”探讨作为理念的 X。然而，我们在“无限的”远方把握到理念的时候，必须知道那种理念是“原始偶然”。这样一来，问题就从假言的偶然的经验领域转向了选言的偶然的形而上学的领域。

#### 4

“甲是甲' 或者甲"”这样的命题是选言的命题。作为部分的甲' 以及甲" 针对作为全体的甲所具有的关系，这就是选言的偶然。基于这种关系，作为部分的偶然性具有既可以是这个部分，也可以是那个部分这样的性质。甲' 是甲"，以及甲" 是甲'，这都有可能。

「たまたま」(偶尔)这个词有时候也用“恍”这个假借字来表示。“恍”是“或然之间”，也就是“若”、“或”等意义。因此，“恍”这个字所表



示的偶然,必须是“甲'或者甲””时的偶然,也就是说必须是选言的偶然。例如,在“情者不忘物乎,恍不见日数多,月曾经去来”<sup>①</sup>这样的情况下,作为整体的一年包含 365 天。假如在某月某日相见了,那相当于 365 天中的一个部分,作为其他部分的其他日子也是可能的。然而,碰巧是某月某日。某月某日针对作为整体的一年具有偶然性,这种偶然性就是选言的偶然性。所有偶然的的游戏都是基于选言的偶然的观念。骰子出现哪一面,具有偶然性,因为其他五个面也有可能出现。的确,概率论在那里探求某种恒常性,以将偶然性排除。但是,那种所谓的排除偶然是指什么呢? 概率又是指什么呢? 一种事象发生的概率是指有利于那种事象发生的偶然的的机会的次数针对偶然的的机会总数的比率。也就是说,用偶然的的机会的总数除以有利于偶然的的机会的次数得出的商,那就是概率。因此,关于投骰子的游戏,概率论所规定的只不过是关于一定的骰子面出现或者不出现的所有偶然的的机会,与“有利于”各种面出现的偶然的的机会之间存在的数量关系而已。在那里,根据骰子完全同质相称的情况与略有缺损的情况的不同,概率也会有所不同。如果假定为完全无缺,作为先验概率而设定的盖然规律,那只能是骰子的每个面出现的概率为  $1/6$ ,只能说在 6 次中出现一次,那是盖然的。而且,这种理论上的数量关系实际上只在无数场合的总和中才在理念上有效。次数少的话,有可能极端地偏向一方。另外,如果投 10 000 次骰子做实验,一个面的概率为  $9/60$ ,相反面的概率为  $11/60$ ,那么这是所谓的经验概率。在这种情况下,经验概率比起前面的先验概率  $1/6$  具有更多的客观价值,但最终它们的性质是相同的。不论是概率的先验性,还是经验性,盖然规律只在所谓宏观层面成立。在微观层面的各种情况下,骰子的哪个面出现这种偶然的可变性依然确实存在。而且,偶然之所以成为偶然正是依据微观的细小动静。在这一点上,概率论对于关于偶然性问题的哲学思考的反论在根本上是缺乏说服

---

① 译者注:收录于《万叶集》中的大伴宿弥骏河麻吕的和歌。

力的。

原本说来,微观地看,在各种情况下,骰子出现哪一面受到骰子、投掷方式、空气阻力、投掷到的平面的物理性质等的必然规定。然而,站在最终立场上,也可以采取其他必然性的因果系列;另外,作为现实被给予的因果系列未必具有绝对性,在这些问题上依然存在偶然性。

选言的偶然最终以形而上的背景和展望浮现出来。在选言的偶然最终成立的形而上学的层面,三叶草不是三片叶子,而是四片叶子这样的情形严格说来是偶然。浅间山既不是断层山也不是褶皱山,而是火山,这也是偶然。丰臣秀吉既不是出生在京都也不是出生在大阪,而是出生在尾张的中村,这也是偶然。另外,我们可以考虑可能存在包含无数不同的我的无数世界。我们有可能是美国人、法国人、埃塞俄比亚人、印度人、中国人,我们成为日本人是偶然。我们也可能是虫、鸟、兽。我们既不是虫也不是鸟兽,而是人,这也是偶然。潜在大海里的寿命无量的海龟百年一次浮出水面。另外,只有一个孔的浮木在海上随风漂流。我们出生为人,就像那只盲龟浮出水面时正好碰到浮木的孔,这样的比喻具有无穷的形而上的意义。一个选言项作为现实在眼前被规定时,作为选言的原始偶然是针对“我”的原始的“你”。而且,这个“你”首先是在“我”当中邂逅的“你”。

以上对偶然的概念在其各种形态中进行了考察。理解偶然的各种样相与理解偶然的本质以及意义并不是同一回事。不过,那一方面为理解偶然的本质以及意义做铺垫,另一方面也是探讨偶然的有无的不可或缺的条件。对偶然的本质与意义的把握必须针对偶然与必然,以及与可能不可能的关联进行全面阐述,而且要在时间的层面展开。

《改造》,1936年2月

## 六、惊讶的情绪与偶然性

### 1

在此,想对惊讶之情与偶然性的关系进行论述。首先,让我们简单地论述一下偶然性的意义。偶然性是对必然性的否定,偶然就是非必然。那么必然性又是什么呢?必然性是从存在方式样态的角度对事物的性质规定的同一性所进行的表述。只要始终保持自己,采取自我同一的形式,那么那个同一者就绝不可能是他者,这种状况就是必然。例如在三段论法中,如果给予大前提和小前提,就必然得出结论。从“所有哺乳动物都是用肺呼吸”这样的大前提和“鲸鱼是哺乳动物”这样的小前提出发,就必然可以得出“鲸鱼是用肺呼吸”这样的结论。那么,为什么结论带有必然性而存在呢?那是因为既然“鲸鱼是哺乳动物”这样的小前提有效,那么“所有哺乳动物用肺呼吸”这样的大前提和“鲸鱼用肺呼吸”这样的结论说的是同一回事情。那只不过是把大前提中潜在地包含着的东西作为结论推到表面来了而已,结论并不是什么新东西,与大前提说的是同样的事情。因此,那种必然性是有效的。另外,给结论的同一性提供根据的是“鲸鱼是哺乳动物”这样的小前提。当然,并不是说鲸鱼和哺乳动物完全是相同的东西。三段论法为了使推理的必然性成立,特别抽象出同一性这样的性质,并只在技术上将之运用。总而言之,同一性这种性质在样态上就是必然性。

这样的话,或许有人会产生以下疑问:在命题打破自我同一性并转向反命题时,为什么从这种转换中可以看出必然性呢?因为在这种情况下可以将命题、反命题、综合这样的三段变动的运动形式本身固定在同一性中来把握,所以这种状况是必然的。扬弃这样的概念是指命题和反命题在综合中被保存。贯穿命题、反命题、综合流淌着某种同一东

西,因此叫作扬弃。命题是通过自身的发展,也就是说作为自身的延长,在自身当中发现反命题。因此,在某种意义上来说,命题的自我同一性未必会被反命题完全打破。因此,那里存在必然性。总的来说,将命题与反命题在无差别的同一性中来把握的所谓同一哲学的残余在辩证法所主张的必然性中留下了影子。

那么,同一性即必然性又是以怎样的特殊形式出现呢?首先,概念在与它的本质特性的同一性中成立。其次,像理由与归结、原因与结果、目的与手段这些系列在某种意义上保持同一性。再接下来,整体显示与各个部分总和的同一性。同一性即必然性大约也是以这种形式显现出来。

因为偶然性是对必然性的否定,因此与必然性的三种形式相对应,偶然性大体上也有三种形式。第一,脱离概念所具有的同一性的,就是偶然。例如,在说到“若干人是黄色人种”时,“黄色人种”这一点脱离了作为一般概念的人所具有的同一性,因此可以认为表示人种差异的肤色这种东西是偶然的。第二,脱离理由与归结、原因与结果、目的与手段这些系列所具有的同一性的,就是偶然。例如,在铺设自来水管时发现了古老的佛像。在挖土埋水管这样的目的系列中并不包含发现古老的佛像这种事情,因此挖出了古老的佛像是偶然。第三,脱离作为各部分的总和的整体所具有的同一性,就是偶然。例如,假定整体在选言上是包含着虫、鸟、兽、人等的一般生物,在那种情况下,既不是虫也不是鸟兽,而是人,那就是偶然。

在这三种形式的偶然性当中,可以认为第三种是第一种和第二种的综合。因为可以将某个一定的部分针对作为各个部分总和所具有的关系视为某种特殊的特性针对一般概念所具有的关系。另外,在整体包括甲、乙、丙这些部分的情况下,如果既不是甲也不是乙,而是丙的话,那么可以将是丙的理由、原因或者目的视为问题。因此,可以说在整体与部分的关系中成立的偶然性,也就是第三种偶然性综合地包含了与第一种和第二种可能性相关的问题。

另外,以这三种形式体现出来的偶然性各具特色,第一种关于概念的偶然性只是从概念与特性的关系这种逻辑学的角度看到的,因此可以将之称为**逻辑的偶然**。第二种偶然性限于与狭义的理由性的相关而言,它停留在纯逻辑的领域,但实际上特别就与因果性和目的性相关而言,明显受到了关注。为了方便,可以将之称为**经验的偶然**。第三种偶然性是针对整体的选言项之一所具有的关系,甲乙丙中任何一个选言项被当作命题,那是指在命题这样的概念内容本身的促进下,从逻辑范围向现实领域自发地移动。而且,整体在形而上的绝对者那里在本质意义上是有效的,因此不妨暂且将这种偶然性称为**形而上的偶然**。而且可以将第一种偶然性,也就是基于概念和特性的关系的偶然性视为单单在逻辑领域成立的东西,而将第三种偶然性,也就是基于整体和部分的关系的偶然性视为在形而上的,或者存在论领域成立的东西。

尼古拉·哈特曼在近著中指出偶然性有五种不同的意思<sup>①</sup>,可以很容易还原为刚才所列举的三种类型。第一种是“无心的(das Ungewollte)”这种意义上的偶然,他举出了不小心撞到别人身上这样的例子。第二种是“没有预想到的(das Unvorhergesehene)”这种意义上的偶然。他举出了没有料到在街头碰到某人这样的例子。前者是关于目的性的偶然,后者是关于因果性的偶然,这是经验的偶然的两种情形。第三种被称为“决定的偶然性(Zufälligkeit des Ausfalls)”,他举出了投掷硬币的例子,看到的是正面还是反面,这是针对整体的选言项所具有的一种偶然性。这种偶然性在本质意义上是形而上的偶然。这一点值得注意。第四种是“偶尔有(das Akzidentelle)”这种意义上的偶然。他举出了某个一定的三角形的一定的角是64度这样的例子。内角之和为180度,这是属于三角形概念的必然事情,但一定的角度是64度,那只不过是一定的三角形所具有的偶然特性。很显然,这种偶然性是基于概念与特性的关系的逻辑的偶然。第五种是“实在的偶然

① Nicolai Hartmann, *Möglichkeit und Wirklichkeit*, 1938, S. 36 - 38.

性(Realkontingenz)”，他举出了测定三角形地面一个角，角度为 64 度这样的例子。第五种是实在的，这不同于第四种的观念性的存在。而且，只要满足三角形的地面的一个角与其他两个角之和为 180 这样的条件，64 度以外的各种角度都是有可能的，我认为归根结底那属于第三种“决定的偶然性”。

像这样，尼古拉·哈特曼的五种意义上的偶然性，也归结为逻辑的偶然、经验的偶然性、形而上的偶然性这三种形式。三种形式的共通点是作为对必然性的否定而脱离同一性。

## 2

关于偶然性的意义就先论述到这里，下面让我们来看一看惊讶的情绪。构成惊讶的原因的客体因为某种必然性而没有与主体直接或者间接地连接起来，因此对于主体的内涵功能所未包括的意外的东西，会产生惊讶的情绪。因此，可以说惊讶是针对偶然事物产生的情绪。

另外，也可以说惊讶显然是人的情绪。在动物当中，如果不是非常高级的动物，惊讶与恐惧的区别并不明了。经常有人说鸟受惊。源义家在后三年之战中，看到大雁因受惊而乱了列队，以为遇到了敌人的伏兵。平家的将士在富士川对阵时，听到一群水鸟受惊一下子飞起来的声音，以为遇到了源氏的军队，这些故事几乎家喻户晓。然而，外部观察者只能通过鸟飞起来得知鸟受惊，因此不能准确地判断那是带有不愉快情感的恐惧，还是不带愉快到不愉快感情的中性的惊讶情绪。鸟飞起来，可以想象那是为了逃避，因此大概是恐惧吧。

「驚」这个汉字当中有一个马字，那原本是指马受惊。的确，马经常受惊。源赖朝去相模川参加桥梁上供仪式时，马不知为何受惊，源赖朝从马上摔下来，后来就因此死去了。<sup>①</sup> 达尔文也对马受惊的情况进行

<sup>①</sup> 关于源赖朝落马的情形，《吾妻镜》的记载很简单：“及还路，有落马，不经几载，薨给毕。”新编《相模风土记稿》的“相模川条”中有以下记载：“桥上供之日，赖朝之乘马物惊，入此川。俗说云因是马入川之名起。”

过详细论述。有一天,达尔文骑的马在原野上看到盖在钻孔机上的防水布而大惊。“马把头高高抬起,眼睛凝视前方,耳朵竖立,鼻孔张大,呼吸加快,可以从马鞍感觉到马的心脏悸动。马团团转,如果不控制住,肯定会全速奔跑出去。”<sup>①</sup>上述说明中的鼻孔张大、呼吸加速、心脏悸动这些现象后来都与恐惧的情绪紧密联系在一起,人们认为马感到恐惧时会习惯性地试图从危险的地方全速逃离。从这些可以看出马受惊无非就是恐惧。

从生物发生学的角度来看,惊讶与恐惧没有区别,那或许是根本的状况。据称,日语中的「おどろく」(惊讶)是从「おじ」也就是「おそれ」(害怕)转化而来的,而「ろく」是动摇的意义。不论是从生物发生学的角度来看,还是从语言学的角度来看,恐惧是原始的情绪,惊讶是随着智慧的发展而逐渐形成的情绪,这样来看大概比较合适。

猴子的恐惧与惊讶之情是有区别的。达尔文对猴子的惊讶情绪进行过观察。在有許多只猴子的动物园猴舍里放入活的淡水龟,猴子非常惊讶,还显现出了几分恐惧。具体来说,一动不动,瞠目凝视,尾巴频繁上下摆动。达尔文在那之前曾经将活蛇放入猴舍中,那时猴子非常恐惧;而放乌龟时恐惧的程度比较低,显得非常惊讶。之所以说恐惧的程度低,是因为过了几分钟以后,有的猴子还靠近乌龟去抓。另外,他把穿漂亮衣服的人偶给猴子看,猴子也是看着发呆,显现出惊讶的情绪。<sup>②</sup> 沃尔夫冈·柯勒对黑猩猩进行过观察,指出黑猩猩会感到惊讶。在铁笼子里放入水果,将铁笼子从屋顶上放下来,并通上弱电流。黑猩猩在接触到铁笼子的一瞬间发出了惊讶的尖叫声,但很快又小心翼翼地伸手去取水果。<sup>③</sup> 从这些观察结果也可以明显看出,猴子拥有与恐

① Charles Darwin, *The expression of the emotions in man and animals*, 1873, pp. 130 - 131.

② *ibid.*, p. 144.

③ Wolfgang Köhler, *Intelligenzprüfungen an Menschenaffen*, 2. Auflage, 1921, S. 58 - 59.

惧不同的惊讶的情绪。那些没有必要害怕,但没有预料到的东西,也就是针对自我同一性而言是偶然的東西,那会引发人的惊讶情绪。对于自己的环境,以及属于自我同一性中的事情,不会感到惊讶。

即便在人们的日常生活中,偶然的外在感觉,或者更加复杂的偶发的事象,一般会成为惊讶的原因。例如,在铺装好的人行道上行走,有一块四方形的石板松动了,那种触觉或者运动感会使人略微感到惊讶。就更加复杂的惊讶的原因而言,例如在地方上初次听说“二·二六事件”<sup>①</sup>,人们一般都会感到惊讶,因为那是完全没有预料到的偶发性事件。这些就是所有经验的偶然以及随之而来的惊讶的情绪。当某个事象对于面对该事象的主体而言具有偶然性时,便构成惊讶的原因。总之,对于人来说,惊讶的原因常常是复杂的知性事象,这是因为判断事物的存在是必然的还是偶然的,主要要靠知性的认识来进行。惊讶有时候又被称为知性的情绪。因此,那是见于高级动物的,特别见于人的情绪。

总之,惊讶这种情绪是针对偶然的東西产生的情绪。偶然的東西是从同一性中脱离开来的東西。对于处于同一性圈内的東西司空见惯,不会感到惊讶;而对于从同一性中脱离开来的東西不会觉得司空见惯,也就会感到惊讶。

### 3

根据事物针对主体的包含作用的状况,来给主体感受到的情感分类,想必这是情感分类法之一。如此一来,情感大致可以分为三类,即针对必然性的情感,针对可能性的情感,针对偶然性的情感。不可能性是必然性的反面,伴随不可能性的情感与伴随必然性的情感没有太大的差异。而且,我觉得情感的所谓三个方向与情感的三个种类大致是

<sup>①</sup> 译者注:“二·二六事件”指1936年2月26日至29日,受陆军皇道派影响的日本青年军官发动的军事政变。



对应的。可能的事物提出了究竟能否转向实现的情况这样的问题,所以特别将情感引向紧张或者放松的方向;偶然的事物具有突然出现这样的主观性,所以主要是在情感的兴奋、镇静方向做出反应;必然的事物因为具有必然的这样的特性,对于刚才列举的情感的两种方向漠不关心。由于有这样的性质,常常会缓慢地产生愉快或者不愉快的情感。我认为那在可能性以及偶然性混入这情况下,愉快或者不愉快的情感常常会表现为紧张、放松的状态,或者兴奋、镇静的状态。因此,可以说伴随着可能性的情感是不安这种紧张感。只要是可能性,那么能否实现就不确定,因此会感到不安。不安既不是带有愉快情感的希望,也不是带有不愉快情感的担心,那是中性的、没有标记的情感。伴随偶然性的情感是惊讶这种兴奋的情绪。而且,惊讶与不安一样,也是中性的无标记的情感。伴随必然性的情感,根据必然的事物的性质,有时是喜悦这种愉快的情感,有时是悲伤这种不愉快的感情。愉快、不愉快的感情并非只在与必然的事物的关联中才会产生。不过,可以说以纯粹的形式体现出来,主要是在必然性的情况下。

另外,在前文中说过惊讶的情绪是与偶然性相关的知性情绪,与之相对,也可以说不安是与可能性相关的意志情绪。对于虽有可能,但能否实现还不确定的事情,在意志的基础上,会产生不安的情绪。另外,在前文中还说过喜悦以及悲伤这些愉快、不愉快的情绪与必然性相伴,在这些情绪当中也有情感化的情绪,但其中很少夹杂知性要素以及意志要素。

这些情感的相互关系,特别是惊讶的情绪与偶然性的密切关系,即便就笛卡儿与斯宾诺莎的情感论来看,也自然能明白。笛卡儿将情绪的种类分为原始的情绪与特殊的情绪这两大类,从原始的情绪引导出特殊的情绪。作为原始的情绪,列举了惊讶(admiration)、爱(amour)、憎(haine)、欲(désir)、喜(joie)、悲(tristesse)这六种。在笛卡儿看来,惊讶是最根本的情绪,是“所有情绪的首要情绪”。在某种新奇异常的事态出现时,精神突然感到惊讶,对那种异常的事物会加以关注,进行

考察。当新奇异常的东西出现时,在明白那是好事或坏事之前会感到惊讶。因此,惊讶被认为是所有情绪中的首要情绪。接下来,当对象对于我们来说是好事时,我们会喜欢;而对象对我们来说是坏事时,我们会憎恨。另外,如果未来能获得好的东西或者避开不好的东西,我们就会产生欲望。好事我们想得到,坏事我们想避开,这些都是欲望。进而,当我们获得了好的东西会感到喜悦,我们遇到不好的东西就会感到悲伤。

斯宾诺莎只承认三种原始的情绪,即欲(*cupiditas*)、喜(*laetitia*)、悲(*tristitia*)。斯宾诺莎认为,所有事物都努力保存自己。这种努力只与精神相关时就是意志,当与精神以及身体相关时就是冲动。当冲动不是无意识的,而是有意识的,也就是说冲动被意识到,那就是欲望。欲望是人有意识的冲动。接下来,喜悦是精神向更加完全的完全性转移时的情绪,悲伤是精神向更小的完全性转移时的情绪。人的欲望是获得喜悦、避免悲伤。欲、喜、悲这三种情绪是原始的根本的情绪,其他所有情感都是从这三种情感中派生出来的。笛卡儿认为在这三种情感以外还有惊、爱、憎这三种原始的情感,但是斯宾诺莎对此表示反对。爱是伴随外部原因的喜悦。也就是说,对于带来喜悦的外来事物表示爱。因此,爱可以还原为喜悦。另外,憎恨是伴随外部原因观念的悲伤。人们憎恨给自己带来悲伤的外在事物。因此,憎恨被还原为悲伤。笛卡儿认为惊讶是最根本的首要情绪。不过,斯宾诺莎不承认惊讶是一种情绪。这是两者在情感论上最显著的差异。在斯宾诺莎看来,惊讶是关于单一事物的孤立表象。“由于单一的孤立表象与其他各种表象没有关联,所以精神像是被那种表象所束缚”,这就是惊讶。一般来说,事物的表象相互关联,一种事物会接着其他事物后面发生,这样来形成秩序。然而,由于新生事物的表象缺乏与其他事物的关联,也就不能向其他事物转移,被对那个事物的观察拖住了后腿。只对该事物进行观察,并不是因为有什么积极的原因,而是在观察该事物之际,缺乏像考虑其他事物那样的决定精神的原因。新生事物的表象就其本身来看,是与

其他各种表象性质相同的事物,而丝毫不是什么特殊的東西。因此,不能將惊讶算入情緒当中。斯宾诺莎不將惊讶視為一種情緒,是基于整體系列的決定論的見解。那種見解認為所有表象都是相互連接着被決定的。斯宾诺莎從決定論的角度否定一切偶然。而單一的孤立的表象是偶然的東西,因此不認為惊讶是一種情緒。斯宾诺莎排斥偶然,不承認針對偶然的惊讶是一種情緒,那也是理所當然的。另一方面,笛卡兒將惊讶視為首要情緒,是因為它擁有非決定論的背景。

對於惊讶的情緒,笛卡兒表示肯定,而斯宾诺莎表示否定。不過,我相信惊讶是針對偶然性的情緒,這一點已經清楚了。另外,其他原始的情緒是針對可能性和必然性的情緒。就欲望而言,那是基于保存自己的努力,以展望未來為中心的情緒。而且,只要欲望的對象在未來能否實現不確定,那么就伴隨不安的情緒,欲望就伴隨不安。伴隨不安的欲望,或者基于欲望的不安,那是針對可能的情緒。正如斯宾诺莎所指出的那樣,愛與憎的情緒可以還原為喜悅與悲傷的情緒,喜悅與悲傷不外乎就是愉快與不愉快的情緒。那不像惊讶以及不安那樣是動態的,毋寧說那是靜態的情緒,是伴隨事物的必然狀況的情緒。總之,笛卡兒與斯宾诺莎都承認針對可能性的伴隨不安的欲望,以及針對必然性的愉快、不愉快的情緒。兩人之間的差異在於是否承認針對偶然性的惊讶的情緒這一點上。像這樣,通過對笛卡兒和斯宾诺莎的情感論<sup>①</sup>進行比較,能從一個側面闡明惊讶的情緒與偶然性之間的緊密關係。

順便再讓我們談一談麥克杜格爾關於惊讶情緒的觀點。麥克杜格爾不承認惊讶是所謂的首要情緒。在這一點上,他與斯宾诺莎似乎有些相似。然而,被麥克杜格爾稱為首要情緒的是伴隨本能活動的情感。例如,與逃避的本能相伴的**恐懼**,與爭鬥的本能相伴的**憤怒**,與自我主張的本能相伴的**得意**,與父母的本能相伴的**關懷**等被當作首要的情緒。

---

<sup>①</sup> Descartes, *Les passions de l'âme*, Art. 53, 69, 70; Spinoza, *Ethica*, pars III, Affectuum definitiones IV.

惊讶的情感不包含任何对应的本能,也不具有特殊意愿的倾向,那只不过是针对完全没有预料到的精神上的印象而产生的一般的兴奋状态,因此不是首要情绪。但是,麦克杜格尔不仅没有将惊讶视为首要情绪,而且没有将喜悦与悲伤视为首要情绪。他认为喜悦以及悲伤不是作为本能刺激的直接结果的独立的情绪,而是伴随独立情绪,赋予情绪以愉快不愉快性质的东西,因此毋宁说那是派生的次要情绪。例如,得意是首要情绪,就像说“令人喜悦的得意”那样,喜悦是派生性的情绪。另外,愤怒是首要情绪,就像说“悲愤”那样,悲伤是派生性的情绪。这样来思考,喜悦、悲伤以及惊讶的情绪就从首要情绪中被排除出来了。那是将基础置于本能活动的极为特殊的观点。

而另一方面,麦克杜格尔认为觉得奇怪的情绪是伴随好奇心的本能活动,因而将之算入首要情绪。而且,他认为这种觉得奇怪的情绪是由奇异的、不寻常的事物所引发的,构成学术和宗教的主要根源。总之,麦克杜格尔将惊讶(surprise)与诧异(wonder)严格区分开来了。因为诧异是基于好奇心这种本能,所以是第一性的情绪,而惊讶因为缺乏本能的基础,所以不是第一性的情绪。<sup>①</sup>然而,我对将诧异与惊讶如此严格区分开来的做法持怀疑态度。诧异中总有几分惊讶,惊讶当中总有几分诧异,诧异与惊讶常常相伴,绝不能只有一方独立显现,因为诧异与惊讶在本质上具有不可分离的关系。也就是说,那些都是针对偶然的事物所产生的情绪。而且,那种偶然的事物以微弱的形式渐渐出现时,会产生诧异这样的能动情绪;而偶然的事物以强大的形式突然出现时,会产生惊讶这样的被动情绪。因此,可以不这样严格区分诧异与惊讶,而可以将包含两者的情绪称为惊讶。而且,这种广义上的惊讶是由偶然的事物所引发的知性情绪,这一点是不可动摇的事实。

---

<sup>①</sup> McDougall, *An introduction to social psychology*, 22nd ed., pp. 41 - 42, 49 - 50, 128, 135, 365.

## 4

惊讶是针对偶然性产生的情绪，就当我们已经把这个问题阐述清楚了。一般来说，惊讶这种情绪多见于比较缺乏经验的人。如果获得关于各种事物的知识，具体地把握各种情况的话，惊讶这种情绪应该会消失。例如，“二·二六事件”如果在必然的关联中来看待，也就不值得惊讶了。一开始觉得偶然，但随着经验的积累，并具体深入思索，偶然的的东西消失，惊讶的情绪也逐渐消失。不仅如此，不管遇到什么事情都不惊讶，那甚至被视为气度大的人的品德。

但是，不论如何消除惊讶，到最后依然会剩下一件让我们感到惊异的事情，那就是现实世界本身。对于现实世界本身，我们不禁感到惊讶。现实世界是偶然的存在，是形而上的偶然。在某种意义上，那是整体性的东西当中的一种而已，是一个选言项。因此，我们对这一个事物的存在感到惊叹。

莱布尼茨曾指出，现实世界是偶然的。也就是说，他不认为被给予的现实世界是唯一可能的，主张背后还有许多可能的世界。他认为出生在罗马的塞克斯特·塔奎尼乌斯在其他地方出生，度过不同的人生的几种情况都是可能的。塞克斯特·塔奎尼乌斯是罗马王政时代最后的国王塔奎尼乌斯·苏佩布之子，他强暴了卢克蕾提亚。卢克蕾提亚因此自杀，以此为契机，罗马王政灭亡，变成了共和制，那是被给予的历史现实。莱布尼茨认为塞克斯特·塔奎尼乌斯除了在罗马出生、强暴妇女、被追逐这样的结局，还可以是出生在色雷斯，受到全国人民的尊敬，成为最幸福的人；另外，还可以是出生在科林斯，受到市民的爱戴，平凡地老去。包含其他无数种情形的塞克斯特·塔奎尼乌斯都是可能的。<sup>①</sup> 也就是说，世界本身并不具有其存在的根据。世界的存在是偶然的，其他许多情形都有可能，这个现实世界只是那其中的一个选项而

<sup>①</sup> Leibniz, *Théodicée*, III, § 414-416.

已。在许多可能的情形中,这个现实世界被神选择了。不过,莱布尼茨认为那种选择具有充分的理由。那种选择由“最佳原理”来决定。基于“甲优于乙”这样的理由,甲的存在被选择。因此,这个现实世界作为最佳结果被选择了。莱布尼茨的这种观点显得很乐观,而且独断。

但是,认为被给予的现实不是唯一可能的,承认在其背后还有许许多多可能,这是莱布尼茨的出色之处。总的来说,只知道被给予的一种事物,那是抽象的、部分的想法。将许多种可能性视为背景,认为被给予的一种事物只是其中一种情况,这就是具体的、全面的想法。而且,我认为现代思考问题的方法在朝这个方向推进。例如,从当今的几何学来看,除了欧几里得的几何学,至少还有两种几何学是可能的。从相对论来看,牛顿的古典力学只是光速无限大的极限情况而已。从最近的物理学来看,因果关系的必然性只不过是盖然性的程度达到极限的情况。由于现代的思想朝具体性、整体性的方向努力,以往的认识变成抽象的、部分的、局部的了。

将被给予的必然视为许多可能中的一种,认为那是偶然的,这是一种具体的、多角度的看法,不是静止的看法,而是动态的看法。我们不妨认为:投掷骰子的时候,比方说出现的是4这个数字,那是因为骰子本身、骰子所投掷的平面、投掷时用力的姿势、用力方向以及用力的大小、空气的阻力这些物理性质,而必然地或者最大盖然地被决定了。但是,从更高的角度来看,那依然只是一种可能的情形,并不一定只出现4这个数字。1、2、3、5、6这些数字也是可能出现的。即使受一定因果系列的支配,实际出现了4这个数字,但受其他因果系列的支配,出现其他数字这种事情在逻辑上同样是可能的。我们假定一个人天生就是盲人,而且还是哑巴。可以认为那是因为发生学的、病理学上的一定原因而必然或者最大盖然地被决定的。尽管如此,那个人只是眼睛看不见,或者只是不能说话;或者眼睛看得见,也能说话,是一个健全的人,这些情况也都是具有同等的逻辑合理性。既是盲人,又是哑巴这样的情形,只是现在列举的四种可能性中的一种。在这个意义上来说,那不

是必然的,而是偶然的。这是具体的、全面的、多角度的、动态的思考方法。另外,在被给予的现实世界,人类居住在地球上,但只要具备适当的条件,居住在其他星球上也不是不能考虑的。比方说,木星的话,公转周期为12年,自转为10小时,表面的引力是地球的两倍半,有9颗卫星。即使看到这些事例,想象在那种情况下的日常生活,可知那是与现实人类世界截然不同的世界。我们所处的这个现实世界只不过是一种可能性而已。考虑到各种可能性,也就是说立体地考虑的话,对于有多种偶然性这一点就十分清楚了。

除了莱布尼茨,谢林也具有针对世界的偶然性的感觉。晚年的谢林的所谓积极哲学在原理上以无异于当今的生存哲学的主张为基础。谢林站在这样的立场,认为世界是从**原始偶然**(Urzufall)开始的,历史是从原始事实、原始事件开始的。那既可以有,也可以无。关于那些,只能说有,而不能说**必然有**。而且,那样的原始偶然一旦出现,就会被赋予无法逃脱的命运。另外,关于作为命运的原始偶然,意志看到意外的结果感到惊讶。谢林的这种原始偶然的观点作为决定选择的充足理由,比起设定“最佳原理”的莱布尼茨更加彻底地承认偶然性。不过,作为原始偶然的象征,谢林考虑到的是在天上乐园夏娃经不起诱惑,在冥府的哈迪斯面前珀耳塞福涅经不起诱惑这种事情。夏娃既可以吃智慧之果,也可以不吃,然而她吃了。另外,珀耳塞福涅可以吃石榴,也可以不吃,但她吃了。谢林将这种情况理解为原始偶然的象征,因此那里有根据自由意志做出的选择。<sup>①</sup> 谢林的这种观点显然是受到了雅各布·波墨的影响。波墨认为历史世界是从天使路西法的堕落开始的,谢林也这样考虑。只要西洋哲学处于基督教的影响之下,纯粹的偶然论或者纯粹的惊讶的形而上学是无法成立的。莱布尼茨变成了依照“最佳原理”的决定论者,谢林也只不过提出了自由意志论。

布特鲁的偶然论也具有浓厚的基督教的背景。在与自然规律相关

<sup>①</sup> Schelling, *Sämtliche Werke*, II, 2, S. 152-161; II, 1, S. 464.

的偶然论的背后,有着与道德规律相关的自由论。而且,自由主要是指神的自由。认为自然规律的偶然性依赖作为神的意志的宇宙的目的的必然性,这是他的哲学的根本思想。<sup>①</sup>

纯粹的偶然论可以在与基督教无关的希腊哲学以及东洋哲学当中看到。例如,在希腊,赫拉克利特将世界比喻成胡乱堆放起来的垃圾,或者是下棋玩耍的孩子(παῖς παίζω, πεττεύω),这是明显的偶然论。赫拉克利特一般被称为命运论者。的确,他说过“结局是命中注定的”(ἔστι γὰρ εἰμαρμένα πάντως)<sup>②</sup>。但是,命运无非就是对人的生存具有非常重大意义的偶然。而且,就人而言,由于从根本上动摇整个生存的主要是内在的东西,因此也可以解释说命运是偶然的内在化。也就是说,命运是在人的意志活动以外被给予的大的偶然,由于命运被引入意志活动的系列之内,它变得更为重要。另外,在希腊的恩培多克勒的宇宙论中,偶然的概念起着重要作用,其根本思想是认为所有事物都是由土、水、火、风这四种元素“偶遇(συνέκυρσε)”形成的。特别是他用偶然性来说明生物的发生。一开始从土里各自生长头、眼睛、手脚、身躯这些部位,然后头、眼睛、手脚、躯干偶然相遇。因此,人具有无数只手,有两个头、两个躯干,牛身人头或者人身牛头,同时具有男女两性这样的事情都有可能。像这样,在偶然形成的生物当中,只有符合目的生存下来了,其他的则灭亡了。意识的发生也归结于偶然。<sup>③</sup>另外,伊壁鸠鲁也从原子论的立场主张偶然论。原子的本来运动是自上而下的等速垂直运动,但也有不被任何原因所规定,完全偶尔略微从垂直线脱离的原子。偶尔出现一点点“倾斜(clinamen)”,其结果是原子相互冲突,形成漩涡,世界因此形成。世界的形成完全是因为偶然。<sup>④</sup>

① Boutroux, *De la contingence des lois de la nature* (特别是 conclusion 部分)。

② Diels, *Fragmente der Vorsokratiker*, I, Herakleitos, Fr. 52. 124, 137.

③ *ibid.*, Empedokles, Fr. 53, 57, 59, 60, 61, 98, 103; Aristoteles, *Physica*, II, 8, 198<sup>b</sup> 30f.

④ *Lucretius* II, 243 - 250, 289 - 293; Cicero, *Natura deorum* I, 69.



印度的六师外道的无因无缘论也正是偶然论。事物的现状中既无因又无缘,只是因为各种要素偶然“相遇(saṅgati)”变成了这样。那就像踢毽子一样。<sup>①</sup>有“合会因(saṅgatibhāvahetu)”这样一种说法。那只是偶然相遇。另外,在数论瑜伽说以及吠檀多派哲学中,针对自足圆满的梵为什么造化,处于完全解脱境地的自在神为什么会转变这些问题,回答是“只为游戏”(līlā-kaivalyam)<sup>②</sup>。我认为对这种思想应该好好地体会。梵具有自在性和无执着性,因此不被任何必然性所强制,可以做偶然的的游戏。国王以及高官没有任何目的,只是为了游戏而游戏,特别是国王被说成玩球取乐。另外,在日常生活中,单纯的游戏也会有很小的目的存在,但在梵的造化转变中看不到任何目的。佛教中有因缘、恶业这些概念,乍看那与偶然论相反,然而对因缘或者恶业彻底进行追溯的话,最终还是到达偶然。例如“八难”这种观念大概就是基于偶然性的直观。人要不偶然出生在佛世,要不出生在佛前佛后。如果是佛前佛后的话,就不可能见闻佛法。如果遇到佛世的话,那么是否在中国情形又不一样。如果不在中国,恶道与好处又不一样。如果是恶道,地狱、饿鬼、畜生又不一样,那些都不能听法。如果是好处,郁单越与长寿天又有所不同。不过,这两者都太好了。没有痛苦,也就无缘听法。另外,即使遇到佛世住在中国,但如果生下来肉体上或者精神上有缺陷的话,也与法无缘。如果天生就是聋哑人,因为身体的残疾而不能听法。天生聪明绝顶的人,他们精神上的优越反而成为一种缺陷,也不能听法。因此,地狱、饿鬼、畜生、郁单越、长寿天、聋哑人、聪明绝顶、佛前佛后,这八种都是难。一种难都不遇,叫作“一不难”。可以认为八难与一不难合起来是九种选言的偶然。<sup>③</sup>另外,盲龟浮木的比喻巧妙地表现了既不是变成虫,也不是变成鸟,而是变成人的偶然性。

在中国,易的原理的根本存在于阴阳二元相遇这种偶然性。乾、

① 《长部经典》,“沙门果经”。

② 《吠檀多经》,2,1,33。参照商羯罗以及罗摩奴阇的解说。

③ 《中阿含经》,124;《增壹阿含经》卷36。

坤、坎、离、震、艮、巽、兑，这八卦出现其中哪一种，有赖于爻的组合的偶然性。啃肉干里面冒出来黄金，吃带骨头的肉发现骨头里面有黄金制的箭头，这些是《易经》中记载的内容。<sup>①</sup> 这些都是偶然性的体现。而且，正因为易的原理本身是以偶然性为基础，易的占卜才能成立。易者在占卜时，准备 50 根竹签，从中抽出一根，然后将剩下的 49 根随便分成两组，然后用一定的方法数剩下的竹签，看剩下的数碰巧是多少根，这样来与八卦联系起来。竹签剩下多少根这种偶然的事实与八卦能够联系起来，是因为八卦本身是依据偶然性建构起来的。另外，中国的王充<sup>②</sup>曾讲过这样的故事：

昔周人有仕数不遇，年老白首，泣涕于途者。人或问之：“何为泣乎？”对曰：“吾仕数不遇，自伤年老失时，是以泣也。”人曰：“仕奈何不一遇也？”对曰：“吾年少之时学为文，文德成就，始欲仕宦，人君好用老。用老主亡，后主又用武。吾更为武，武节始就，武主又亡。少主始立，好用少年，吾年又老，是以未尝一遇。”

为了能够仕宦，君主所要求的条件与臣下所具备的条件必须偶然吻合才行。不过，即使是实际上未能仕宦的一生不遇而终的人，也应该可以遇到仕宦的机会，但事实上没有遇到。所以王充说：“仕宦有时，不可求也。”<sup>③</sup>

一般来说，不考虑基于甲或者乙、丙这种选言项构造的偶然性的思想，是一种被顽固的现实紧紧束缚的刻板思想。即使从日本的神话来看，世界的起始中有变动，在变动中出现原始偶然。《古事记》中所说的“成水母漂时”，那象征着变动；伊邪那岐命与伊邪那美命站在天之浮桥上，用天之沼矛来搅海水，那同样是变动。而搅动海水时“令沧溟作

① 《易经》，“火雷噬嗑”。

② 接触到王充的偶然论，多亏小島祐马教授的指教。

③ 王充：《论衡》，“逢遇篇”。

鸣”，那种声音在日语中和投掷骰子的声音是一样的。另外，与玩纸牌时发出的声音也是一样的。还有，从矛头滴下的盐水积累起来形成了自凝岛，那与骰子出现哪一面、纸牌出现哪一张一样，都是偶然的象征。自凝岛这样的名称就已经表示原始偶然。据称“自凝”（おのころ）是“自然凝成”的意义。因为没有任何原因而形成的岛，所以叫作“自凝岛”。因此，「おのころ」的意义正好与亚里士多德的 *αὐτόματου* 相当。据亚里士多德称，偶然（*αὐτόμαται*）这个词是由 *αὐτό*（自然而然）和 *μάτηρ*（无由）组成的。<sup>①</sup>「おのころ」的「おの」是自然而然的意义，也就是 *αὐτό*。「ころ」是凝结的意义。如果追溯到“凝”这个词的源头，恐怕是由「ころころ」（旋转）变过来的。本居宣长的《古事记传》也注意到了「凝る」和「こをろ」发音相通这一点，以及「こをろ」简化成了「ころ」这一点。在古希腊，将偶然神格化了的堤喀女神所持的物品是“球”。“球”朝那边滚还是朝这边滚难以预知，这样联想起来非常有意思。因此，「おのころ」当中的「おの」是「おのずから」（自然而然）的意思，而「ころ」则是滚动的弹子球以及投掷骰子时的声音。之所以说“积凝成岛”，是因为伊邪那岐命和伊邪那美命后来生了许多岛屿和神，但只有自凝岛不是在原因和结果或者目的和手段的关系中被生下来的，那是不受任何理由规定的偶然形成的岛屿。总而言之，自凝岛意味着无限的可能性在变动中偶然变为现实。

如前所述，认为被给予的现实世界作为在许多可能性中实现的唯一的事情具有偶然性，这样的想法无论是在西洋哲学还是在亚洲哲学中都存在。或许有人反对这种观点，认为如果假定各种可能性的事情相继实现的话，各部分的总和与整体的同一性得以保持，因而可以对作为整体世界的偶然性进行否定。然而，如果只是说各种可能的事情相继实现的话，那么在那里各种可能的事情按照什么顺序得以实现，而一定的顺序就是偶然性。进而言之，也可以认为顺序轮流得以实现。这

<sup>①</sup> Aristoteles, *Physica*, II, 6, 197<sup>b</sup> 29 - 30.

样的话,就会形成各种不同的事情,同一事情每次都以不同的顺序出现,在那里永远反复的思想也具有理论基础。即便如此,也不能完全否定世界所具有的偶然性。即使各种可能性以各种顺序轮流实现,但还是具有它的整体。有什么什么,这种事情本身就是值得惊讶的偶然。因为在说到“有什么什么”的时候,也可以想到“没有什么什么”。因此,“有什么什么”不具有必然性,这就是偶然,而且是形而上的偶然。因为“有什么什么”,那只不过是既可以“有”,也可以“没有”的整个选言项而已。不是“没有什么什么”,而是“有什么什么”,这或许可以用绝对无的自我限定、永远的现在的自我限定这些概念来表示。但即使如此,“有什么什么”的偶然性依然无法排除。绝对无或者是永远的现在是否限定自己,在这一点上就无法摆脱偶然性。另外,即使想到用事实来限定事实本身,但对于被给予的事实本身的惊讶之情决不会消失。我认为事实限定事实本身,那无非意味着原始偶然作为原始偶然给自己命题。原始偶然的偶然性,不会因为给自己命题而消除。进而言之,因为无就是有,有就是无,假设将无或者有视为相对的部分,相对的部分同时又是有无的绝对整体,在有的无或者无的有这些部分以外,没有整体这样的东西。因此,没有必要去考虑针对整体的作为部分的原始偶然这样的东西,或许有人会这么去想。然而,这种情况下的有或者无,是已经没有任何内容的形式上的东西。也就是说,那只不过是是与无之间的形式上的关系,只不过是关系这种纯粹形式上的东西、逻辑框架那样的东西。那是思维上的一种形式,是辩证法思维的一种形式。采取那种思维形式,能够巧妙地说明被给予的现实。这是那种思维方式的存在理由之所在。而且,只要那是一种思维方式,就可以想到其他思维方式,因此依然具有偶然性。如果将其视为根本的事物的话,那正是被给予的原始偶然。

## 5

让我们再来看一看惊讶之情与偶然性的关系。如前所述,在某种

意义上来说,因为无法把握从同一性中脱离的事物,而对该事物的存在感到惊讶。不过,话虽如此,但惊讶的程度大小不尽相同。也就是说,惊讶的程度与偶然性的程度是对应的,而偶然性的程度又是由偶然性与可能性的关系决定的。一般来说,可能性越大,也就越接近必然性。反之,偶然性越大,也就越接近不可能性。因此,偶然性中所包含的可能性越大,偶然性就越小;而偶然性中所包含的可能性越小,偶然性就越大。比方说,在山路上走,看到路中间有蛇,不论谁多少都会感觉有些惊讶。但是,这种事情比较常见,可能性大,因而偶然性小。也因此,惊讶的程度也不大。而如果蛇是两头一身的话,就会感觉非常惊讶。这种可能性极小,也就是说偶然性大,因此惊讶的程度也大。

然而,偶然性大这种事情,如果了解清楚的话,有时候偶然性就会消失。将两头一身的蛇视为偶然,那是针对蛇的一般概念。也就是说,那单单是逻辑上的偶然,两头一身的蛇必须具有拥有两个头的原由。生物学家实验表明,可以通过手术造出两头一身的蛇。也就是说,可以造出人工复合畸形体。因此,在自然界看到的两头一身的蛇,想必是因为在蛇卵的发育初期,后来变成头的部分分成了两半,因此成了那样。那具有经验的必然性。因此,在山路上遇到那种蛇,一般人会大为惊讶,而生物学家则应该不会。

那么,是不是偶然性会完全消灭呢?那是不会的。长成蛇头的部分变成两半是有原因的,比方说因为受到外力的损伤,或者由于细菌的作用等。而且,蛇卵在遇到这些原因的时点,就有偶然性,这是两种不同的因果系列偶然“相遇”的经验偶然。而且,即使假定两种不同的因果系列相遇是因为具有某种共通的必然原因,但如果将那种原因无限地追踪的话,我认为最终还是到达不具有外在原因的自我原因(*causa sui*)那里。自我原因也就是非外在的原因。严格地说,那是自我偶然(*das durch sich selbst Zufällige*)。另外,有时候会将自我原因称为绝对的必然。不过,因为绝对的必然性是指在外部不具有规定自己存在的必然性,因此那无非就是绝对的偶然性,也就是自我偶然,原始

偶然。是作为形而上的偶然的原始偶然。无论如何消除偶然,最后还是剩下原始偶然。偶然性包括所有必然性。在此意义上,尼古拉·哈特曼也称偶然性为边缘样态(Randmodus)或者极限样态(Grenzmodus)。<sup>①</sup> 原始偶然就是极限样态,由原始偶然所展开的东西,应该说就是这个被给予的现实世界。

我们在最后碰到原始偶然时大为惊讶,这种大的惊讶无论如何都消除不了。笛卡儿曾经说过,我们的脚板已经习惯了承受身体的重量,因此在行走时并不会感觉到。然而,轻轻挠一下脚板,或许会痒得难受。同样道理,即使是习惯刺激的人,有时候也会感到惊讶。<sup>②</sup> 对于原始偶然的惊讶也是如此。希腊传说中的阿喀琉斯变成了不死之身,但只有脚后跟与常人无异。在特洛伊的战争中,他脚跟中箭身亡。与此相同,即便是无论遇到什么样的事情都不惊讶的人,也还是有一件事情能让他惊讶,那就是原始偶然。关于这种惊讶,康德曾经说过:“用研究的眼光深思熟虑地追究多样的自然秩序的人,看到没有预料到的智慧,会陷入惊讶之中,而且不能从惊讶中自拔。因为那种情绪只会由理性引发,所以那是一种神圣的颤抖。看到自己脚下就是超感性事物的深渊。”<sup>③</sup> 康德说那是自然秩序,是智慧,但其实并不限于此。我们所看到的,可以是无秩序的,也可以是缺乏智慧的,什么都可以。总而言之,我们对于存在现实世界这一偶然的事实不得不感到惊讶。在那里,有某种超感性的深渊,让我们全身直颤抖。跳入那深渊的,就是作为形而上学的哲学。柏拉图以及亚里士多德都将惊讶当作哲学的出发点,叔本华也是一样。<sup>④</sup> 其实,惊讶是哲学的起点。不仅是起点,而且还是终点。哲学始于惊讶,终于惊讶。有这样一种说法,即“伟大的思想源

① Nicolai Hartmann, *Möglichkeit und Wirklichkeit*, 1938, S. 94.

② Descartes, *Les passions de l'âme*, Art. 72.

③ Kant, *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, § 78.

④ Platon, *Theaetet*, 155d; Aristoteles, *Metaphysica*, I, 2, 982<sup>b</sup> 12; Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung*, II, Kapitel 17.

于心脏”<sup>①</sup>。对于现实世界的偶然性感到惊讶，心脏因为惊讶而悸动，我认为这一直是哲学思考的原动力。

《哲学研究》，1939年2月

---

<sup>①</sup> Vauvenargues, *Réflexions et Maximes*, 127.

## 七、形而上学的时间

### 1

形而上学探讨的是事物的绝对根据。形而上学的时间则是绝对根据受到质疑的时间。质疑绝对根据这种做法本身是否合适暂且不谈，因为那是另外的问题。在此，只考察质疑时间的绝对根据时，采取的是何种方式，另外可能出现怎样的答案这些问题。

如果将质疑时间的绝对根据理解为质疑时间的本质的话，那么可以认为形而上学的时间是针对被计量的时间的“绝对持续”的事物。另外，针对单个意识，所有意识共通的“普遍的时间”，在有的方法中也可以称为形而上学的时间。还有，可以针对在某种意义上将时间视为主观事物的做法，设定“超主观的时间”，并将之视为形而上学的时间。但是，我们现在想探讨的不是这种意义上的时间。大凡绝对的根据无非就是事物的本原。时间的绝对根据就是时间的本原。因此，我们可以将时间的本原理解为时间系列的终极。因此，关于时间在本原上的规定，可以想到两种可能性：一种认为时间是有限的，另一种则认为时间是无限的。

另外，时间是有限的，有时候被理解为规定人的存在的“时间性”是有限的，即人是有限的。现在，所指的不是这一点，而是指时间本身的有限性。说来，时间本身是有限的，这一点和“时间性”有限未必无关。可以将作为“时间性”的人的有限，与时间本身的有限置于一定的关系之中。但是，在此没有必要对这一点进行论述。那么，时间本身是有限的，这意味着什么呢？在将时间视为有限的情况下，必须在某种意义上考虑到时间的起始或者是终结。然而，时间的起始必然要假定时间从非存在转向存在，而时间的终结却要假定时间从存在转向非存在，那又



会回到我们的思维。不妨认为过去、现在、未来是作为时间的原本规定的三种样态。因此,时间的起始只能作为没有过去的现在来思维。然而,思维没有过去的现在是一件难事。一般只会认为现在是以过去为基础的。如果把时间的终结概念当作没有未来的现在来思维,也会伴随同样的困难。时间有限的思维具有这样的难点。

反之,认为时间是无限的,那不仅对思维来说是可能的,而且也适合时间的本原的规定。被给予的现在与过去处于相对的关系,过去又与过去的过去处于相对的关系。对于未来也是如此。这样一来,时间的无限性就会被要求。然而,如果认为时间是无限的,那么无限的时间拥有什么形式呢?

无限的时间可以用没有起始和终结的直线来表示。但是,这样的时间最终是不可能完结的。有限的时间具有被强行切割开来的片段的形式,同样,这种无限的时间具有最终无法到达整体的片段形式。还有一种方法可以表示无限的时间。既没有起始,也没有终结,那意味着没有两端。因此,没有两端的时间也可以用不断画圆形的自我回归的时间来表象。那是回归的形而上的时间的观念。通过这种方式来表象,无限的时间可以从片段性过渡到完结性。

但是,在那里也存在困难,难就难在将无限性与完整性结合起来思考这一点上。一般来说,无限有两种意义,即现势的无限和潜势的无限。现势的无限是将无限性与完结性结合起来思考,而潜势的无限则是在最终无法到达整体的这种片段性中来看待的无限性。据某论者称,无限意味着潜势的无限即无极限,所以现势的无限是矛盾的概念。但是,按照其他论者的观点,现势的无限的概念原本既不是从经验中得到的,也不是从想象中得来的,那作为由理性所规定的东西,存在于其自身。我们之所以能够将潜势的无限与现势的无限区分开来,就是因为以某种方式思考现势的无限这一概念。因此,这个概念未必是矛盾的。

总之,无限性与完结性结合起来的现势的无限观念是有问题的。

那么,回归的形而上学的时间观念又是在何种意义上将无限性与完结性结合起来的呢?回归的形而上学的时间一方面以回归性显示出无可争辩的完结性,但另一方面在回归会无穷反复这一点上,依然具有潜势性。因此,未必是现势的无限。像这样,我们承认回归的形而上学的时间的观念具有意义,同时也可以知道万物再生或者永恒复返的思想从哲学思维中未被根除的核心原因。

## 2

作为回归时间的形而上学的时间的显著例子,可以从轮回的时间性中看到。在轮回的范围即天道、祖道、第三道这三者当中,祖道是指再次投胎为人的情况。我们可以想象某人生为完全相同的人这种情况。借用有名的比喻来说,尺蛾从一片树叶爬到其他树叶的时候,那依旧是相同的树叶;制作金属工艺品的工匠重新制作出的形状,依旧是原来的形状。那似乎是特别的例外,但其实并非如此。轮回一般受到因果律的支配,原因与结果构成连锁。人从一个存在向其他存在转移,后者由前者决定。做善事就会生得高贵、贤明,做恶事者则转世为猪、狗、蛇、蚊子。乍看那里有变化,其实没有变化。《奥义书》说道:“如其形作,如其形仪。然人宜生成,行善者为善人,行恶者为恶人,依福业成福人,依罪业成罪人。”《无量寿经》也说:“善人行善,从乐入乐,从明入明;恶人行恶,从苦入苦,从冥入冥。”如果一个卑贱的人投胎为高贵的人,那么他已经具有高贵的品位。只是外部境遇卑贱,而实际上是高贵的;如果某个高贵的人投胎为卑贱的人,那个被称为高贵的人在现世已经是卑贱的人。来世投胎为虫子的人现在已经过着虫子的生活。在“业”这种观念中,必然包含“同一性”。一般来说,因果性归为同一性。数论哲学所极力主张的因中有果论以及因果无别论便是适当地把握了因果性的构造。总而言之,只要轮回说作为“依据业的轮回”,与“业说”处于不离的内在关系,那么就受到了“甲是甲”这样的同一律的支配。因此,某人完全重新投胎为同一人,那不是轮回的例外情形,毋宁说是典型情

形。这种情形下所具有的特殊性，那无非就是彻底的逻辑。末迦梨瞿舍利的宿命论一心探寻“业说”的逻辑。像这样，轮回的主体不论是被固定地表象，还是被流动地思维，也就是说，不论是主张有我论还是提倡无我论，潜藏在“业”的观念中的同一性不会有丝毫变化。

如果将轮回说的视域扩大，同时彻底贯彻逻辑的话，所有人保持相互间的具体关系，各种事情以具体的整体为背景，在这样的状况下，必然到达回归性地生成这样一种观念。也就是说，世界在保持同一性的状态下进行回归。轮回说正是在劫波说中展开。“他完成那种业，再次休止。……然后他又着手有关德性之业。”《奥义书》这样来阐述作为“时之时”的梵。在《婆伽梵歌》中，婆伽梵对阿朱娜说：“贡蒂夫人的儿子呀，一切有类在劫灭中我入自性。劫初我将展示他们。”另外，商羯罗说：“这个世界消灭，然其力残存。而且以此力为根，世再生。若不如此，则无因有果。然不可想象力量是异种的东西。既然如此，尽管反复中绝，关于地球以及其他宇宙的配置，关于生物、诸神、兽类、人群，关于四姓、四期、义务、报应的状态，在无始的轮回中存在必然的决定。”

我们的目的不在于探讨轮回说和劫波说的关系，也可以考虑以劫波说来主张大宇宙的轮回。但不管怎么说，两者在根本上都同样存在回归的时间观念。《奥义书》中说：“某个神仙讲述自性，别的神仙讲述时间。他们是迷茫者。那真是神的伟大性。因此，这种梵轮在世界上回归。”另外，在《那先比丘经》中，当过去、现在、未来的时间成为问题时，那先说“犹如鸡生蛋，蛋生鸡”。另外，那先在地面上画圆圈，显示圆没有起始。

回归的形而上学的时间观念在希腊通过狄俄尼索斯、俄尔甫斯的故事被介绍了。有“必然之环”、“命运之车轮”等说法。接着，被毕达哥拉斯所采用。他在路上看到有人打狗，就制止说：“我朋友的灵魂寄托在那条狗身上，我一听声音就知道。”这是一个很有名的故事。像这样，除了灵魂轮回说，他还主张万物再生说。据称柏拉图的“完全年”以及“大宇宙年”的观念也是从毕达哥拉斯那里获得的。也就是说，他认为

每1万年所有星辰都将结束它们的运行而回归到起点。这种观念进而又由斯多葛学派极力主张。按照斯多葛学派哲学家的说法：“那个时候，苏格拉底、柏拉图他们会再次出现吧。另外，每个人与相同的朋友以及市民们一起重生，经历相同的事情，再次遭遇相同的事情，做同样的工作。还有，各地的城镇、田野也会重生。这种万物回归不止发生一次，会发生几次。准确地说，同样的事情会无数次、无限地反复。……除了以前已经发生的事情，没有任何新的东西，无论什么小事都完全相同，不会改变。”<sup>①</sup>

叔本华也指出时间的无限性应该采取回归的时间的形式。如果时间没有起始，那么“现实的现在不是从此刻才有，在很早之前应该就有了”<sup>②</sup>。另外，“凡是能生成的、适合生成的事情，都已经生成了”<sup>③</sup>。对于尼采而言，回归的时间性几乎接近一种确信。他借查拉图斯特拉的口气说：“请看这扇门。这扇门有两面，两条道路在此交汇。迄今为止还没有人走完过这条路。走过这条漫漫长路，走向永远。但是，在这扇门这里，这些道路交汇。门的名称叫‘瞬间’，那写在门上。然后，在一条路上往前走，走得很远，我认为这些路永远相矛盾。……大凡真实曲折，有时它自身是一个圆。……对这一瞬间如何考虑呢？这扇门也不曾存在。”<sup>④</sup>另外，查拉图斯特拉听到狗叫，想起过去听到过同样的哭声，说：“是的，那是在小时候，很遥远的过去。”<sup>⑤</sup>“小时候”显然是指前世。弥兰曾经问过重生的是相同者还是不同者，那先比丘回答说：“孩提时代的自己与成人后现在的自己是相同的。”

### 3

上述回归的时间作为形而上学的时间，究竟是否具有独自的存在

① Arnim, *Stoicorum veterum fragmenta*, II, No. 625.

② *Werke*, hrsg. v. Deussen, IV, S. 119.

③ *ibid.*, I, S. 322.

④ *Also sprach Zarathustra*, Vom Gesicht und Räthsel.

⑤ *ibid.*

性呢？首先，回归的时间难道不是“自然的时间”或者“农业的时间”、“神祇的时间”的一种吗？非文明人认为时间是回归的。日出和日落的时间、播种和收获的时间、春祭和秋祭的时间，这些时间每天或者每年反复。作为劫波以及大宇宙年的回归时间，归根结底难道不是基于这种经验的时间吗？《奥义书》中有这样的内容：“恰如驱车者往下看车的两个轮子，他看昼夜，他这样看善恶两业。”那说明回归的时间的经验起源使昼夜与善恶形成关联，同时又不否定其形而上的存在性。

但是，自然的、农业的、神祇的时间与劫波以及大宇宙年的时间之间存在根本的差异。后者在其详细内容的整个范围假定绝对的同一次性，而前者并不要求各个周期之间有绝对的同质性。说来，将这两种时间观念的差异缩小到最低程度，未必不可能。但是，两者的关系类似于数字与零的关系，两者之间总是存在不可逾越的深渊。而且，在越过这个深渊的同时，实证论者放弃了他们的主义。

另外，自然的、农业的、神祇的时间并不损害不断老去的我们的意识的连续性，更准确地说，是以这种连续性为前提。数着自然的周期、农业的周期、神祇的周期的，除了不断老去的我别无其他。而在劫波或者大宇宙年的时间中，我遵循重生以及重死的规律。我重新开始生命，重新结束生命。我的连续性仅仅假想地存在。说前一个周期的我是“孩子”，后一个周期的我是“成人”，那只是比喻，其连续性只在神秘的瞬间展现。那既是“无我”，同时又是“有我”的瞬间。这样一来，我们不得不将那先比丘与弥兰王之间的问答在我们自身反复。

那先问王道：“假如一人点灯，其灯火能够持续到天亮吗？”

王说道：“人点燃灯之后，灯火的油若能保证到天亮时不干则火至天亮。”

那先说：“灯芯燃烧一夜，是持续旧有的火光吗？至半夜之时，至天亮之时，还是原来的火光吗？”

王说道：“不是原来的火光。”

那先说：“然而灯火从一开始到半夜里，必须再一次点燃吗？靠近早晨又再点燃一次灯火吗？”

王说道：“无须半夜再点燃灯火，延续原来一根灯芯的火，直到天亮。”

也就是说，在这里，我的连续性被视为问题。总而言之，我们不能将劫波或者大宇宙年的形而上学的时间还原为常识所考虑的自然的时间，以及比较社会学所说的农业的、神祇的时间。不管怎么说，不能通过发生的经验考察来触及形而上学的时间的核心。

然而，回归的时间在形而上的意义上是否具有独自的存在性，这个问题不是那么简单。从现象学的立场，似乎必须拒绝回归的形而上的时间的特殊性。第一劫波、第二劫波、第三劫波，将大宇宙年分为第一大宇宙年、第二大宇宙年、第三大宇宙年，这些事实本身就证明了劫波以及大宇宙年相持续这一点。劫波以及大宇宙年分别有表示顺序的号码。在那些存在中，数它们的主观或者旁观者的意识的连续性被当作前提。那假定了柏格森所说的“非人格的意识（conscience impersonnelle）”，即“宇宙的持续（Durée de l'univers）”<sup>①</sup>以及沃尔克特所说的“时间原视（Zeit-Urschau）”<sup>②</sup>那样的东西。另外，时间正是处于从一个周期向其他周期转移的一个点上。将一个劫波与其他劫波，一个大宇宙年与其他大宇宙年连接起来的锁链，这就是问题的核心。有这样一个比喻，说“就像人抓住挂在树上的网飞越鸿沟一样，转向新的存在”。这种转变必须是在时间上进行。而只要这种转变是在时间上进行的，那么与克桑蒂贝复婚的苏格拉底已经不是原来的苏格拉底，克桑蒂贝也不再是原来的克桑蒂贝。他们两人再婚，就过了一个大宇宙年。他们每次都会失去一些清新的东西。可以把时间考虑为螺旋状，那么为什么不能考虑为圆圈呢？换言之，时间的回归这种说法在严格

① *Durée et Simultanéité*, 1926, p. 56.

② *Phänomenologie und Metaphysik der Zeit*, 1925, S. 178.

意义上是不可能的。另外,万一时间的内容严密回归,但那是内容的回归,时间本身的回归是不合理的。因此,被认为是回归的形而上学的时间,归根到底只不过是现象学的时间。

对于从现象学的立场提出的这些疑问,难道我们已经没有任何考察的余地了吗? 这个问题的契机,可以归结为能否考虑没有时间的时间。舍弃了内容之后时间概念还能成立吗? 时间的所有性质难道不全都以内容为基础吗? 在说到时间是不可逆的时候,难道不是意味着时间的内容是不可逆的吗? 正因为如此,康德认为缺乏内容的空虚时间是不可能的,并将其称为“悖理物(Unding)”<sup>①</sup>。胡塞尔也将没有被充实的时间、没有内容的空虚形式称为“无意义(Nonsens)”,而极力主张时间意识的志向性质。<sup>②</sup> 而在劫波以及大宇宙年的概念中,假定不同的各种劫波、各大宇宙年的内容具有同一性。难怪斯多葛学派的学者说:“苏格拉底不是重生,那是与苏格拉底无异的某人(ἀπαράλλακτός τις τῷ Σωκράτει)。那个人和无异于(ἀπαράλλακτός τις Ζαυθίππῃ)克桑蒂贝的某人结婚,因此被与安尼图斯、美勒托无异的人(ἀπαραλλάκτοι, Αὐύτω καὶ Μελήτω)控告。”<sup>③</sup>但是,这只不过是为了理解数量的多样性,而用不变(ἀπαράλλακτος)的概念替代同一(αὐτός)。也就是说,那不过是用相等性的概念替代了同一性。亚里士多德也说过:同一性(ταυτό)与相等性(ὅμοιου)都是基于“一”(ἓν)。<sup>④</sup> 劫波以及大宇宙年的概念不允许各周期内有任何细微的差异。因此,既然无法将时间与它的内容分离开来,那么内容的回归就必须意味着时间本身的回归。苏格拉底与克桑蒂贝总能以全新的面貌结婚,这不是结论,而是假设。回归的形而上学的时间观念就是从这个假设出发。劫波以及大宇宙年没有表示顺序的号码。或许可以说在抽象考虑无数劫波以及大宇宙年的

① 康德:《纯粹理性批判》,461页,56页。

② *Ideen*, § 82.

③ Arnim, *Stoic, vet. fragm.*, II, No. 626.

④ *Metaphysica*, Δ15, 1021<sup>a</sup>.

时候,我们能得到的不是序数,而是基数。因此,劫波以及大宇宙年能够任意交换,在这种意义上,回归的形而上学的时间是可逆的。在说时间是不可逆的时候,预先假定时间内容相同的東西不会反复。现在,对那种假设进行了否定。因此,回归的形而上学的时间是可逆性的,因此严格地画着圆圈。时间不是以“箭”、“螺旋”来象征,而是以“车轮”来象征。过去可以是未来,未来也可以是过去。“为母之人再为妻,为妻之人再为母,为父之人再为子,为子之人再为父”,《奥义书》是这样来描述宛如“车轮”的时间的。我们不能将回归的形而上学的时间归结为现象学的时间。

#### 4

让我们再进一步阐述一下回归的形而上学的时间构造。首先,无穷回归的劫波或者大宇宙年,那是像胡塞尔所说的“形态的单体性(eidetische Singularität)”得以实现的东西。无数的劫波或者大宇宙年都是绝对的一,其特性无非就是  $\epsilon\tilde{\iota}\delta\omicron\varsigma$  的样本。因此,那可以彼此完全一,但数量很多,其结果是不具有真正意义上的个性。也就是说,那是莱布尼茨的“不可辨别即同一原理”支配领域以外的东西。因此,绝对的一性和量的多样性并不相互矛盾。借用莱布尼茨的例子来说,劫波以及大宇宙年就像完全相同的两片叶子,或者完全相同的两颗小水滴。<sup>①</sup> 莱布尼茨主张在现实中那样的东西是不存在的,但“也不能说对那样的东西进行假定是绝对不可能的”<sup>②</sup>。因为劫波以及大宇宙年具有这样的性质,所以在回归的时间中,各个瞬间、各个现在是不同时间的相同的现在。这种时间具有无数同一者,在这一点上,实际上与克利福德-克莱因的空间构成很好的一对。

另外,这种回归的时间与普通的时间具有怎样的关系呢? 海德格

① *Opera philosophica*, éd. Erdmann, p. 755.

② *ibid.*, p. 765.



尔为了表示时间的现象学的存在论构造而使用了“脱离自我(ekstasis)”这个词。时间具有“脱离自我”的三种样态,即未来、现在、过去。因此,时间的特性正是存在于这种“脱离自我”的完全统一即“脱离自我的统一”之中。<sup>①</sup>在这个意义上,“脱离自我”是所谓水平的。关于回归的时间,我们可以说另外还存在垂直的“脱离自我”。现在,一方面在过去,另一方面在未来具有无数同一的瞬间。那就是具有无限深度的现在,是深不可测的现在。但是,这种“脱离自我”已经不是现象学的了,毋宁说是神秘论的。也就是说,“脱离自我”这个词在一定程度上回到了以往的意义。因此,时间的现象学的脱离自我和神秘论的脱离自我的差异主要存在于以下两点:第一,在前者中,构成契机的连续性是核心。未来、现在、过去是连续的。在后者中,与前者相反,在契机之间存在非连续性。现在的现在、过去的现在、未来的现在,这些各种契机只由一种像远程作用那样的东西连接在一起。第二,在前者中,各种契机显示纯粹的异质性,因此时间是不可逆的。在后者中,各种契机具有绝对的同质性,彼此能相互交换。在这种意义上,时间是可逆的。在承认这种本质差异的基础上,可以指出以下问题:水平面表示现象的存在论的脱离自我,垂直面表示神秘论的形而上的脱离自我;水平面是现实面,垂直面是假设面,这两面的交织便是时间的构造。

海德格尔极力主张作为现实存在构造的“筹划(Entwurf)”和“被筹划性(Geworfenheit)”的相互关联。现实存在的核心意义在于“被筹划的筹划(geworfener Entwurf)”。因此,筹划意味着“自己先存在”,被筹划性意味着“已经存在于当中”。除了这两者以外,还可以考虑作为“存在于旁边”的“颓落(Verfallen)”。海德格尔将现实存在中的独特范畴称为“生存范畴(Existenzialien)”,对此,贝克尔设定了“准生存范畴(Paraexistenzial)”,并将之称为“被担性(Getragenheit)”。根据“被担”这个词,依照古希腊的见解,可以想到恒星以及行星被球层所承载

<sup>①</sup> *Sein und Zeit*, S. 329.

(φέρεσθαι)并轻盈转动这样的情形。因此,可以用“浮游(Schweben)”替代“被担性”。另外,在时间的视域,筹划意味着未来,被筹划性意味着过去,而被担性意味着现在。不过,海德格尔的“颓落”作为通俗时间的现在拥有过去,不同于过去与未来所拥有的非存在的视域,贝克尔的“被担性”是自足圆满的“永远的现在”。通俗的时间的现在受到未来的威胁,那很快就成为过去,并在非存在中消失。而“永远的现在”与未来和过去都没有接触。不具有未来和过去的视域,而是在宇宙论中完结。那不是小宇宙,而是大宇宙。这种现在不是静止的,而是在画圆圈。不妨想一想希腊哲学所说的圆形运动(κυκλοφορία)的哲学意义。“永远的现在”只是在次要意义上才包含未来和过去的“未来以及过去的现在”。但是,拥有这种未来和过去不是作为非存在,而是作为现在的现在契机而存在。贝克尔把这种现象称为“超存在论的现象(hyperontologisches Phänomen)”或者“超现象(Hyperphänomen)”<sup>①</sup>。贝克尔所主张的实际上就是作为回归的时间的神秘论的形而上学的脱离自我的现在,也就是作为垂直的“脱离自我”的现在。因此,使垂直的“脱离自我”与水平的“脱离自我”相交,这就是“时机成熟”的真正意义。

关于合理宇宙论的康德的第一个二律背反,那与世界的有限性以及无限性相关。而且,其中包含时间的规定与空间的规定。不过,即使限于时间而言,时间的有限性以及无限性的问题似乎并不相同。但是,既然不承认没有内容的空虚的时间这种概念,那么世界的有限性、无限性的问题只要与时间相关,那无非就是时间的有限性、无限性的问题。因此,我们到达了可逆的时间的悖论,这或许是因为违背了康德的批判训诫,对不可能的问题进行了探讨的缘故。而且,可以说形而上学在现代是从意识的深处重生而来,同时回归的形而上学的时间的问题也是一个极其现代的问题。虽然这种时间只是假设的东西,但也不能说它与现实没有任何关系。不妨说,作为现实被给予的现象学的时间与这

① 参见 *Husserl-Festschrift* 中贝克尔的论文。

种形而上学的时间的关系,和欧几里得空间与非欧几里得空间的关系相似。在否定关于平行线的欧几里得定理的时候,会想起非欧几里得的空间。在否定关于时间内容的现象学假设的时候,会想到回归的形而上学的时间。因此,试图拒绝回归的形而上学时间的时性的人,总是在犯错,即在现象学的假设下变成这种“要求先决问题的虚伪”。

## 5

回归的形而上学的时间,对于人生而言具有怎样的意义呢?首先,这种时间观念看上去像是宿命论的典型,而宿命是一种偶然,因此可以认为回归的形而上学的时间是偶然性的时间形态。但是,命运或者偶然与自由之间存在的矛盾并非只是由这种时间观念所提出来的。这种矛盾附着在人生的根本上。更准确地说,人生原本就是由命运与自由的矛盾构成的。

另外,这种时间观念归根结底赋予这个世上以永远性。回归的形而上学的时间观念认为,这个世上在其所与性上永远反复。因此,或许有人认为仅仅在这个世上无法理解人生的意义,但那又是为什么呢?只处于我们所居住的这个世上,我们每迈出一步,都具有不可重复的重要意义,这难道不是人生意义之所在吗?正因为这个世上具有很容易破碎的瓦解性,因而承受着千钧之重。现世的不公平和不完美在否定性本身当中奏响着纯真的咏叹调。

另外,这种时间由回归性来表示完结性。回归无穷反复,在这一点上,时间具有潜势的无限契机。不仅如此,在相同内容无限反复这一点上,不尽性反而被鲜明地意识到。然而,印度的宗教是以摆脱永不休止的轮回,以安于不动的解脱为主题的。希腊神话也将必须永远重复相同事情的西西弗斯的惩罚视为最恐惧的东西,对之进行诅咒。但是,无穷地持续轮回为什么是不幸呢?必须永远重复同样的事情为什么是惩罚呢?所有这些都依赖于主观态度。预先看到目的的幻灭,明确意识到意图不会实现,却为了意识到意志而无穷地永远反复,那绝不是没有

意义的事情。意识到理想与现实之间有不可逾越的鸿沟,明白无法实现是祈愿的本质,却持续憧憬善,这样的事情本身就具有绝对价值。康德曾经说过:“这个世界上的任何地方,更准确地说,即使在这个世界以外,除了善的意志以外,能够无限地被视作善的东西不可想象。……纵然遭到命运的特别不幸,或者像受继母虐待一样受到自然不公正的待遇,因而这种意志完全缺乏贯彻自己的能力,或者即使鞠躬努力,这种意志依然一无所成,剩下的只有善良的意志。即便如此,那如同宝玉,将其全部价值藏在自己心中,真正自然散发出光辉。”<sup>①</sup>主观态度决定一切,在生死中不停地轮转,那未必是苦恼。西西弗斯未必会下地狱。尽管“被继续的有限性”有时会被称为“不好的无限性”,这只对肤浅的人不利。在眼光朝内看的人那里,流转正因为是流转,因而藏有法喜,徒劳之所以是徒劳,因而能带来福祉。这样一来,在“无穷性”中把握“无限性”,在“颓落的现在”中获得“永远的现在”,那虽然只是一次,却具有无限次数人生的意义。

注:本论文的主要观点在拙著 *Propos sur le Temps* (Paris, 1928) 中已经进行过论述,后来贝克尔也在 *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung, Husserl-Festschrift* (1929) 的论文中谈到同样的问题,故将其观点作为类似的观点附加参考。

《朝永博士退休纪念哲学论文集》,1931年4月

<sup>①</sup> 安倍能成、藤原正共译康德《道德哲学原理》日文版,13—15页。

## 八、海德格尔的哲学

### 1. 课题

海德格尔将他自己的哲学称为现象学的存在论 (phänomenologische Ontologie)。存在论 (ὄντος+λόγος) 是关于存在者 (Seiendes) 的存在 (Sein) 的学问。那不单单是关于存在者的学问, 而且还是将存在者规定为存在者的关于存在的学问。关于存在者的事情是存在的 (ontisch), 而关于存在的事情就是存在论的 (ontologisch)。存在论的课题是使存在者从存在中浮现出来, 以阐明存在本身 (ὄν ἢ ὄν)。现象学 (φαινόμενον+λόγος) 是从自身来显现自身 (τὰ φαινόμενα), 从自身来看待自身 (λέγειν=ἀποφαίνεσθαι) 的学问。因此, 现象学意味着一种公理。现象学反对一切空虚的构成, 反对接受只有外表得到证明的各种概念, 反对几代之间作为“问题”横行的各种不可靠的问题, 而是主张关注“事态本身”这种公理的就是现象学。因此, 存在论规定哲学对象的性质, 而现象学则规定哲学的方法。哲学必须是现象学的存在论。

现象学的存在论分三个步骤来展开。第一步是将此在作为时间性的东西来阐释, 也就是说将此在还原为时间; 第二步是基于时间来解释一般的存在, 也就是说, 在时间的视域来构成存在; 第三步是基于阐释时间来破坏传统存在论的特殊状态, 还原、构成、破坏, 这便是现象学的存在论的三个步骤。而且, 如果将还原和构成合起来视为体系课题的话, 那么破坏便是历史课题。进而, 还原分两个阶段进行。在第一个阶段, 还原为关心, 在第二个阶段, 关心进而被还原为时间性。

因此, 可以说哲学是“现象学的存在论”, 它始于此在的阐释学, 也就是对“生存”的分析。“阐释学的现象学”这样的名称是贝克尔根据海德格尔立场的特性而取的。

## 2. 还原的第一阶段

首先要从对此在(Dasein)的阐释出发。此在具有两种性质。第一种性质是在此在这种存在者的存在中,它的存在本身每次都是问题的关键。最重要的问题并非“是什么”,而是“如何存在”。因此,此在的本质(essentia)必须从存在(existentia)开始理解。存在比本质更占优势,因而将此在的状况特别称为生存(Existenz)。生存是此在的存在关键。与生存相关的称作生存的(existenziell),而与生存的存在论构成相关的则称作生存论的(existenzial)。另外,将生存的存在性质特别称为生存的范畴(Existenzialien),以区别于不是此在的其他存在者的存在规定范畴(Kategorien)。作为第二种性质的此在的存在,每次都是我的东西。因此,在称呼此在时,必须使用“我”、“你”这样的人称代词。另外,不是问“什么”,而必须问是“谁”。而且,每次都是我的东西(Jemeinigkeit),那成为此在能够获得的原本性或者非原本性的可能性的条件。原本的(eigentlich)意味着是自己的(eigen),非原本的意味着是非自己的。

我们首先必须在平均的日常性中阐明此在。此在每次都作为我们的东西现实存在,世界内存在(In-der-Welt-sein)这种存在构造则是构成这种性质的基础。这个世界内存在是统一的一种现象,因此在整体上来看待这一点十分重要。此在并不是恰如没有头以及手脚的躯干一般的残缺不全的主观,也不是无世界的主观。因此,即便从认识论上来说,就像主观是如何到达被视为与世界一体的客观,以及在主观在对客观进行认识时没有必要飞跃到别的领域那样,应该不会出现客观本身该如何思维这样的问题。主观客观的相关成为问题,是由于世界内存在的构造在存在论上没有得到充分阐明。世界内存在这种统一的现象先于主客观的相关而存在。必须在整体的统一性中来看待这种现象。然而,世界内存在未必否定构成契机的多样性。现在,可以将世界内存在作为整体来看待,同时也能改变这种观点。在那种情况下,有三种观

点:(1) 世界内(In-der-Welt)。必须基于这种构造契机或者观点来阐明世界的生存论的构造,也就是说,有必要规定世界性的概念。(2) 在世界内存在的状态下,每次都有存在者(das Seiende),必须基于这种观点来规定那是“谁”这个问题。(3) 内在(In-Sein)。必须阐明内在本身的生存论的构造。内在一般意味着在空间中具有延长的两个存在者在空间场所上具有相互关系,就像房间里有书桌一样。如果把这种存在关系扩大,就是房间里的书架、房屋里的房间、城镇上的房屋,最终是世界空间中的书桌。内在关系这样被规定的存在者作为世界内的存在者(innerweltliches Seiendes)不同于此在。因此,这种内在的方式就是范畴。而只要内在是此在的构成契机,那么就必须是一种生存范畴。在世界内存在中,内在的内具有与某种东西关系密切的意义。例如,与某种东西有关联、造出某种东西、培养某种东西、利用某种东西、扔掉或者捡到某种东西、制定计划、实施调查、询问、观察、讲述、规定等,内在可以采取多种样态。而且,这些样态总的来说具有操劳(Besorgen)这种存在方式。总而言之,内在不是此在时有时无的那样的性质。并不是首先有人存在,然后在那之上与世界这种事物具有存在的关系。不具有内在的此在是没有的。

首先,让我们基于第一契机“世界内”这一点来阐明世界的存在论构造。也就是说,让我们来规定世界性(Weltlichkeit)的概念。这必须从环境世界这种现象出发,因为环境世界是日常的此在的世界。那么,在环境世界中遇见的世界内存在者是什么呢?那是事物。而且,虽说是事物,但其性质并不明确。在希腊,事物被称为 *πράγματα*。也就是在作为操劳的交往的 *πράξις* 当中,我们进行干预的东西。在那样的操劳中,我们将所遇到的存在者称为工具(Zeug)。那么,工具采取什么样的状态呢?一般来说,一种工具这种东西在严格意义上是根本就不存在的。工具的存在中总是需要工具的整体。在整体当中,工具才能真正成为工具。工具的状态具有“到……为止的某种东西(etwas, um zu ... )”这样的性质。也就是说,具有将某种东西托付(Verweisung)给

某种东西的构造。工具总是归向于其他工具,依靠其他工具。在每个工具面前,工具的整体已经被发现。工具的这种状况叫作上手状况(Zuhandenheit)。另外,这种看待事物的方法叫作环顾(Umsicht)。实际态度并不是非理论的(atheoretisch)缺损状态。理论态度反而是非环顾的(unumsichtig)的单纯的瞩目。总而言之,上手状态是基础,从那里经过抽象,形成在手性(Vorhandenheit)。并不是在手性构成基础,然后那带着主观色彩变成上手性。换言之,以自然物为基础,在那上面附加价值,我们必须这样来思考。认识在操劳中通过上手性,展现出在手性。上手存在者的存在具有托付的构造,这一点如果换一种说法来说,也就是上手存在的存在性质在于因缘(Bewandtnis)。例如,用力敲打物体是铁锤的因缘。而且,因缘与因缘系统相关。然而,因缘系统最终到达没有因缘的东西。也就是说,那已经不是存在于世界内的上手状况的存在者,那已经不是工具。这种存在者的存在作为世界内存在而被规定。第一性的“到……”,也就是“为了……(Worum-willen)”。而且,“为了……”总是用于此在的存在。例如,铁锤“打到”物体上,那是使物体紧贴。又例如,防风防雨就是使物体紧贴的“到……”,也是留住此在的“为了……”。也就是说,是“为了……”此在的存在可能性。大凡只要此在是存在的,那么就已经总是与作为上手状况的存在者相遇。这种“到了”、“为了”的关联的整体叫作指示性(Bedeutsamkeit)。而且,这种指示性无非就是生存论的世界性。此在与指示性紧密相关,这一点成为条件,上手状态的存在者在世界内被发现。此在在它当中预先以托付的样态来领会自己,那是在这样的基础上预先与存在者相遇,托付的领会在那当中进行,以因缘的状态存在的存在者在那样的基础上相遇,这就是世界这种现象。世界在本质上与此在相关。世界性是世界内存在的,也就是此在的生存论的规定。

阐明了世界性的概念后,还必须阐明与之相关的空间性的概念。前文已经指出,内在的“内”有范畴的意义和生存范畴的意义。作为范畴的“内”是具有延长的一个存在者被具有延长的其他存在者的延长界



线所包围,它作为生存范畴的“内”,是关系密切的意思。但是,在作为生存范畴的内在当中,并非不承认任何空间性。此在在世界内存在的根基上具有独自的空间性,环境世界的环境已经暗示着空间性。总的来说,在环境中上手存在的事物具有“邻近”这种性质。工具必须是身边的东西,而且邻近是隔离(Entferntheit)的一种样态。另外,操劳也确定工具的方向(Richtung)。工具拥有一定的隔离和方向,那意味着工具拥有位置。不过,那与纯粹的在手性的存在者存在于任意空间有根本的区别。工具的位置是工具到某种东西的位置,而且那由在环境中上手存在的工具关系的各种位置的一种系统所规定。位置是一种工具所归属的某个一定的“那里”,而一种工具的系统所归属的整体“那里”叫作“地带”。由隔离和方向所构成的位置已经由一种地带所决定。而且,上手存在者的位置在地带上被决定,这也就是在环境中相遇的存在者的环境世界的性质。并不是一开始就获得可能的场所的三维的多元性,并由在手性的事物来填充。空间的维度性在上手存在者的空间性中依然被覆盖。所有“何处”这种事情由日常交往来发现、环顾性地被阐释。这就是上手存在的空间性。

然而,上手存在者在环境的空间能够相遇,那是因为此在本身以世界内存在为基础,是空间性的。此在的这种空间性当然不是指在手存在者在世界空间的某个一定的场所存在这种意义上的空间。另外,也不是上手存在者在某个一定的位置存在这种意义上的空间。在手存在空间性也好,上手存在空间性也好,都是世界内相遇的存在者所具有的空间。但是,此在与世界内相遇的存在者密切交往,在这样的意义上,它存在于世界之内。因此,此在所具有的空间性必须只在能动的内在根本上才是可能的。此在的空间性具有两种性质,那就是去远(Entfernung)和定向(Ausrichtung)。第一种性质去远是“防止分离”的意义,也就是使接近的意义。去远是作为世界内存在的此在的状态之一,既不意味着隔离,也不意味着间隔(Abstand)。去远与隔离、间格的差异最显著地体现在此在的空间性、上手存在的空间性、在手存在的

空间性的差异上。去远具有防止产生距离、消除隔离、接近这种能动的、他动的意义。此在是去远性的。隔离能在环境世界的上手存在者的空间中看到,可以切合去远来进行评价。间隔能在在手空间中看到,是能计量的。在手存在的事物的所谓“客观的”间隔与上手存在者的间隔是不一致的。紧挨着我们的东西,并不是与我们之间间隔最小的东西。紧挨着我们的东西是在某种距离中被隔离的东西。此在在去远的方式本质上是空间性的,它的交往总是在环境世界中来进行,而环境世界存在某种隔离,离开自身。因此,间隔最小的东西往往被疏忽。戴眼镜的人看墙上的画作时,对他来说眼镜与画哪一个离他近呢?眼镜在间隔上非常近,但作为工具在环境中与墙上的画相比要远得多。像眼镜这样的工具缺乏距离,往往令人最初意识不到。大凡在环境中最初决定上手存在事物远近的是环顾的操劳。有操劳的东西是挨得最紧的东西。因此,此在的此处可以从环境中的彼处来领会。此在因为在自己的空间性中,最初是在彼处,然而又回到此处。换言之,此在总有距离。在这种意义上,此在是空间性的。也就是说,此在针对它所遇到的存在,总是去远性意义上的空间。

此在的空间性的第二种性质是定向。去远,也就是接近预先把握隔离的事物的方向。环顾的操劳是定向的去远。此在具有定向性和去远性,只要它一出现,就可以决定上手存在者的位置,发现地带。定向和去远是世界内存在的状态。左右的方向是从这个定向产生的。左右不是主观所具有的主观感情。那是每次都已经由走向上手存在世界的定向性所规定的方向。

总的来说,在此在的空间性的基础上,形成了上手存在者的空间性。正因为此在在去远和定向的方式上是空间性的,环境的上手存在者才能在空间性中相遇。在隔离的基础中有去远,在方向的根本上有定向。开放上手存在者的因缘体系,也就是在去远和定向上获得一定的地带。与世界内存在者相遇,那对于世界内存在而言是构成性的。那意味着给予空间,也就是赋予空间。赋予空间属于此在即世界内存

在。由此在所赋予的空间形成的上手存在的空间性与在手存在者空虚的空间是不相同的。三维的纯粹多样性那样的东西还不存在。在手存在者的空间性是在上手存在的空间性的基础上被逐渐发现的东西。也就是说,当不是环顾地,而单单是在理论上关注来发现空间的时候,环境的地带在纯粹的维度被中性化。上手存在的工具的位置以及位置体系坠落到任意事物的场所的多样性。上手存在者的空间性失去上手的性质。世界失去作为环境世界的特殊“环境”的性质,而变成单纯的自然。作为上手存在的整个工具的世界,变成单纯的在手存在的延长的事物关系。在那里,会出现同质的自然空间。总而言之,基于此在的空间性这一点,形成上手存在者的空间性,进而基于这一点形成此在者的空间性。

在上文中,通过以“世界内”的观点来分析世界内存在,阐明了世界性以及空间性的概念。接下来,让我们从“存在者”的观点来思考世界内存在。以世界内存在的方式存在的存在者究竟是谁呢?关于此在这种存在者是谁这个问题,已经阐明过了。也就是说,此在每次都是我的存在者。虽然这一规定已经显现出存在论的构造,但还是有些模糊不清,因此有必要使这个问题变得更加明了。“我”通常被理解为主体。主体是在种种态度以及体验的变迁中一直相同的东西、一直在手存在的东西、在根本上有的东西。即使去掉精神实体、意识的事物性、人格的对象性这些,在存在论上那依然是某种在手存在的东西。这样一来,我的所与性被认为是最为确实的东西。而且,可以认为在我的所与性当中,具有世界以及其他各种我的道标。但是,这种出发方式是错误的。此在是世界内存在,没有世界的话,单纯主观的东西以往从未被给予过。同样道理,没有他者的话,孤立的我也不会被给予。他者在世界内存在中一起此在。即便我是此在的最根本的规定,也必须在生存论上对之进行阐释。并不要求先有孤立的显著的我,其次再从孤立的我向他者转移。也就是说,他者未必是指自己以外所有剩余的事物。他者毋宁是指自己也在他们之中,在许多情况下,是指自己与他们没有区

别。与他们共同此在,这不是在一个世界的内部相互在手存在这种存在论性质的东西。“共在”是此在的“共在”。“也”是指与环顾的操劳的世界内存在相同的状态。“共在”以及“也”不是范畴的东西,而是生存范畴的东西。总而言之,世界内存在是共同的世界内存在(mithaftes In-der-Welt-sein)。此在的世界作为共同世界(Mitwelt),每次都是已经与他者共有的事物。内在是与他者的共同存在(Mitsein)。当认为他者在世界内自己存在的时候,他者是共同此在(Mitdasein)。

他者的共同此在往往遇到世界内的上手存在者。如前所述,工具是被托付的。而且工具的托付也包含对使用者的托付。在上手存在的、环境世界的工具关联之中与他者相遇。而且,并不认为这个他者只是附加到事先已经上手存在的事物上面。事先已经存在的事物朝向他者的上手存在从某个世界来相遇。像这样,此在的世界不只是工具以及事物,它也以世界内存在的方式与在世界内存在的此在相遇。而且,他者的共同此在在世界内被此在所展示,是因为此在自身是共在。共在是属于世界内存在的此在自身的生存论的规定。另外,针对世界内的上手存在者作为操劳而出现的東西,针对共同此在作为操持(Fürsorge)而出现。总的来说,世界性被阐释为指示性的托付体系。而且,此在将上手存在者作为具有因缘的事物发现了。另外,指示性的托付关系附着在此在的对自我存在的存在上,那已经是不具有因缘的东西,此在本身是“为此”的存在。然而,与他者共在,那属于此在的存在。因此,此在作为共在,“为了”他者而存在。由于共在,“为了”他者而被展开,这属于指示性,也就是世界性的构造。

他者的共同此在的展示属于共在,那意味着他者的领会属于此在的存在领会,因为被领会的自己的存在是共在。这种领会不是产生于认识的知识,而是原本的生存论的状态之一。在这样的基础上,认识和知识都是可能的。像这样,有时候领会他者与领会他人的精神生活会被混淆。所谓感情移入是指在存在上领会他者的方式,那有时候被认为是存在论上使对于他者的存在一般成为可能,并加以构成的东西。

感情移入被认为是从预先被给予的主观向被封闭的其他主观的过渡。在这样来思考的时候,经历了以下过程。此在对自身的存在有所领会,然后与其他此在相关。针对他者的存在关系,能将针对自身的存在投射到他者当中。领会他者就是投射自我领会,因此他者是自己的副本。然而,这种想法是错误的。总的来说,针对他者的存在不是独立的存在关系。这种存在关系作为共在与此在的存在一起已经存在。说来,在共在的根基上成立的相互了解,那关系到此在每次在多大程度上领会了自己,这一点往往不可否认。然而,那是此在在多大程度上没有让他者的共在变得不透明这样一个问题。所有这些存在性质的事情,只有在此在存在论上作为世界内存在每次都已经与他者共在才有可能出现。不是感情移入开始构成共在,而是在共在的根基上感情移入才有可能。而且,在共在显示缺陷的状态时,感情移入才变得有必要。总而言之,既然此在是存在的,那么就具有**共同相互存在**(Miteinandersein)的状态。

另外,自己的此在以及他者的共同此在首先与在环境上被操劳的共同世界相遇。此在埋头于被操劳的世界,同时与他者共在,而不是它自身。这样一来,谁来接受作为日常的共同相互存在的存在呢?此在作为日常的共同相互存在处于他者的主观之下。此在不是作为自己而存在。他者剥夺了他的存在。不过,虽说他者,但那不是某个一定的他者。任何他者都可以代理。关键在于此在作为共在不知不觉地处于他者的支配之下。人自发地属于他者。人为了隐藏自己属于他者这一点,使用“他者”这种说法,但在日常的共同相互存在的许多情况下,实际存在的首先是这种他者。“谁”既不是这个人,也不是那个人,也不是某某人,或者所有人的总和。这个“谁”是**中性者**(das Neutrum),是**常人**(das Man)。这样的共同相互存在将自己的此在完全解体为他者的状态。这种“常人”的状态是平均性、平坦性和平凡性。针对日常的此在是“谁”这样的问题,可以回答是“常人”,而实际上那种“常人”**谁也不是**(das Niemand)。日常的此在的自己是“常人的自己”,那与真正的自

己不同。在日常中首先有的不是真正的自己这种意义上的我,那是作为“常人”的他者。

我们从“存在者”的第二种观点对世界内存在进行了论述。接下来让我们从第三种观点“内在”来看一看世界内存在。内在的大体意义已经论述过了。内在是此在的本质的状态。内在并不是指在手存在者处于其他在手存在者之内。内在毋宁是存在于在手存在的主观与在手存在的客观之间的交往那样的东西。不妨说此在是这之间的存在。但是,说到“之间”,就已经假定在手存在者,因而那是不适合的。也就是说,那是将现象本身爆破了。一旦爆破的话,根本就无法用碎片来组装现象。我们不要爆破现象,而必须把握其积极的现象事态。具有世界内存在的构成的此在,在它的存在中具有不被覆盖的性质。此在(Dasein)的“此”(Da)意味着这种本质的展示。此在原本就具有“此”。不具有“此”的此在不仅在存在上作为事实是不存在的,而且即使从存在论的角度来说,那也不是在此在状态下存在的存在者。此在是它们的展示。“此”在是它的本质的展示。既然是此在,那么在本质上就具有展示。而且,内在无非就是此在所具有的展示。

要阐明内在,首先必须阐明(甲)的“此”的生存论的构成,其次必须阐明(乙)的“此”的日常存在。

(甲)在“此”的生存论的构成中,可以看到两种契机。即情态性(Befindlichkeit)和理解(Verstehen)。在存在论上,情态性相当于存在的情绪(Stimmung)。但是,在从心理学的角度对情绪进行探讨之前,必须将情绪这种现象视为根本的生存范畴,并对其构造进行阐述。大凡存在都作为重负出现,不知道那是何故,也无法知晓,因为认识的展示可能性根本就无法与情绪的根源的展示相比。此在处于“此”这种他者的存在之中,处于某种情绪之中。对于此在而言,只单单展示其存在。从何处来,到何处去,这些都被隐藏在黑暗之中。也就是说,此在这种存在者被抛到“此”当中了。这种被抛掷出的情形被称为被抛性(Geworfenheit)。被抛性就是指被交付给“此”。这是交付的事实性

(Faktizität)。在情态性中,此在总是面对自身。此在作为拥有情绪的情态,总会发现自己。而且,“此”这种事实是解不开的谜团。此在实际上能在存在的生存上以知识和意志来支配情绪,那表明在生存的某种可能性中,认识以及意志占优势。然而,这一点并不能否认在存在论的生存论中,情绪是此在的根本状态。此在在情绪中,比起任何认识与意志都要早,而且超越认识以及意志的展示范围,在自身当中被展示。不仅如此,在此在支配情绪的情况下,也依然不能没有情绪。那是从一定的根本的情绪来进行的。情态性的存在论性质的主要内容是在被抛性中展示此在。

情态性与发现某种精神的事实这样的事情完全不一样,那不是只能通过内省来把握的事物。情绪既不是从内,也不是从外而来。情绪作为世界内存在的方式,从世界内存在本身产生。情绪将世界内存在作为整体在展示。另外,情绪展示内在世界的存在者。然而,情绪并非首先是内在事实,然后到外部装点事物。而且,情绪作为情态性干预世界内存在者相遇这样一种构成。上手存在者的特殊世界性没有一天是相同的。人们以易变的摇摆不定的观点来看世界。在理论地看待事物时,将那单纯地化为纯粹的在手存在者的普遍性。然而,即便是最纯粹的理论,也不会抛弃一切情绪。在手存在者从寂静沉着的情绪中显现出来。总而言之,情态性同时在根本上展现世界、共同此在以及生存。

让我们再来对与情态性共同构成“此”的领会进行考察。此在一方面领会“为了什么什么”这一点,另一方面领会以此为基础的作为指示性的世界。像这样,领会作为对“为了什么什么”和指示性的领会,与世界内存在整体相关。在普遍的说法中,也有在“领会了某种事情”、“能做某种事情”这样的用法。在作为生存范畴的领会中,能做不是指“什么”,而是“如何”。在领会中,有生存论上作为存在可能的此在的状态。此在并不是某种在手存在,然后能在那上面做什么这样的存在。此在是第一性的可能存在。但是,作为生存范畴的可能性,并不意味着捕风捉影的存在可能。此在是情态性的东西,每次都处于一定的可能性之

中。也就是说,此在是被抛掷的可能性。此在成为存在可能的基础,这样来理解的生存论的构造叫作**筹划**(Entwurf)。领会将此在的存在抛掷。也就是说,针对“为了什么什么”以及世界的指示性而筹划。而且,这种筹划不会超出事实的存在可能的范围。只要此在具有被抛性,那么就是被抛掷到筹划的状态。也就是说,存在可能的筹划交付给了被抛掷在“此”当中这种事实。总而言之,“此”的生存论的构成是**被抛的筹划**(geworfener Entwurf)。说来,即便解释说“此”的生存论的构成是被抛的筹划,也并没有完全阐明此在的存在,或者说可以说此在的存在越发成为一个谜团。然而,我们必须将这种存在的所有谜团作为谜团让它浮现出来。即便在解决过程中粉身碎骨也在所不辞。另外,只是为了重新设定被抛掷的筹划的世界内存在的存在的问题也可以。

大凡“为了什么什么”的筹划因为是从作为自身的自身涌现出来的东西,所以被称为原本的领会。反之,关于世界的指示性的筹划被称为非原本的领会。但是,两者并非是相互排斥的东西。领会每次都与作为世界内存在的此在的全展示相关,因此在对世界的领会中自己总是一起被领会。在对作为生存的生存的领会中,包含对世界的领会。筹划“为了什么什么”,并在这样的基础上筹划世界的指示性,我们将这种领会称为**自由**。只有自由使此在支配世界,使世界成为世界。自由是此在的深渊。此在作为自由的存在可能被抛掷。而且,自由是此在的生存的**生存性**(Existenzialität)。

在世界的指示性的领会中完成被筹划的可能性的便是**阐释**(Auslegung, ἐρμηνεία)。在阐释中,已经被领会的世界被阐释。上手存在的环顾的“到……”被截然分解开来,领会变为理解。而且,这样被阐释的上手存在者具有**作为**(Als)某种东西的某种东西这样的构造。“作为”是明晰的领会的构造。而且,那无非就是阐释。上手存在者被环顾地领会阐释为书桌、门、车、桥。不过,上手存在者总是从因缘体系来被领会阐释。这种因缘体系本身不被阐释为主题也无妨。而且,因缘体系构成日常的环顾的阐释的基础。阐释是已经被领会的走向因缘体系



的存在。因缘体系已经被领会。在领会中,已经被领会,也就是之前(Vor)这样的事情是构造性的。领会所具有的“之前”这样的构造(Vor-Struktur)与阐释所具有的“作为”这样的构造(Als-Struktur)必须是关系紧密的东西。两者是统一的一种现象。领会是将世界内存在者与世界一同筹划,筹划整个指示性。而且,在领会中能被展示的东西,另外在阐释中能被分节的东西的形式框架叫作意义(Sinn),那是在意义中被领会,被阐释。只要领会和阐释属于此在的生存论的构造,那么意义就是此在的生存范畴。总而言之,所有阐释对于被阐释的事物在它所具有的意义上已经领会了。这种领会所具有的“之前”这样的构造是领会的循环论法。但是,这种循环论法不是随便的认识方法试图采取的一种圆环。这种循环论法无非就是此在的生存论的“之前”这样的构造。那是有时被称为单单形式上的“先天的”,我们可以将之称为存在论的循环论构造。

阐释是领会的完结。陈述(Aussage)即判断是从阐释中派生出来的一种样态。在陈述即判断中,意义是判断的内容。阐释是与上手存在者相关的操劳的环顾的东西,而陈述是与在手存在者相关的理论的非环顾的东西。上手存在者是本,在手存在者在那里被发现。在那里,开辟了通往事物“性质”的道路。陈述在将在手存在者“作为”什么什么来规定的情况下,那个什么什么从作为在手存在者的在手存在者那里获得。阐释的“作为”的构造被样态化了。“作为”从指示性的因缘体系中被分离开来。“作为”被推到单单在手存在的东西的均一平面。环顾的阐释的根本“作为”被水平化为在手存在规定的“作为”。总而言之,陈述在领会阐释中具有存在论的起源。我们将领会阐释的根本“作为”称为生存论阐释学的“作为”(existenzial-hermeneutisches, „Als“),能够将之与命题学的“作为”区分开来。逻辑学扎根于此在的生存论分析学之中。

另外,世界内存在是共同的世界内存在,只要内在是与他者共在,那么情态领会性作为话语(Rede, λόγος)就具有影响力。话语是领会性

的分节。而且,话语是语言(Sprache)的生存论的存在论的基础。话语说出来的时候就是语言。另外,话语的一种可能性是沉默(Schweigen)。与话语相关的还有听(Hören)。正如作为语言发出声音在生存论上是以话语为基础一样,通过声音听进耳朵这样的事情在生存论上是以“听力”为基础的。

(乙)在上文中将“此”的生存论作为情态性和领会进行了阐述。接下来,必须阐明“此”在的日常存在。当世界内存在作为日常的东西处于“常人”的状态下时,世界内存在的展示的生存论的性质又如何呢?此在在日常中是他者的“此”,这种方式无非就是话语、情态性和领会的日常状态。在“常人”的日常性中,话语作为空谈,情态性作为好奇心,阐释作为暧昧性体现出来。这种日常性的状态叫作此在的沉沦(Verfallen)。此在处于被操劳的世界的旁边,此在从原本的自己存在可能的自己总是已经沉沦到潦倒的世界。沉沦到世界,那是指世界内存在完全陷入“常人”之中。如果将这种沉沦视为动态的话,那就是坠落。另外,从“此”的生存论的构成来看“现”的日常存在,可以看出以下关系。在此在的被抛性的事实中,此在陷入常人的非原本性之中。另外,之所以说是非原本的、沉沦的,是因为此在也可以是原本性的,因为此在具有筹划。

以上通过对“此”的生存论的构成和“此”的日常存在进行论述,阐明了内在这个问题。因此,从“世界内”、“存在者”、“内在”这三个观点阐明了世界内存在的构造。但是,世界内存在的构成契机的多样性被阐明,有可能失去整体性,因此有必要回顾作为整体的此在,必须回到展示作为整体的此在的方式。然而,此在作为领会的情态性,将自身作为整体来展现的是不安(Angst)这种现象。不安是此在的根本的情态性。大凡此在沉沦为“常人”或者沉沦到被操劳的世界,就是此在从原本的自己逃避这样的事情,之所以逃避是因为不安,而不安的对象是世界内存在。也就是说,对被抛掷的世界内存在感到不安。另外,对于作为世界内存在的可能性的筹划也感到不安。总的来说,不安是与此在

沉沦相反的事情。不安让此在回归到原本的世界内存在的可能当中，不安使此在孤立于它自身的世界内存在。因此，不安让人有些不快。为了从那种不安的不快情绪中逃脱，此在逃向常人和公共性的令人放心之处，这便是沉沦。

总而言之，不安将此在当作被抛的可能性，而且是作为沉沦的东西来展示。不安展示的(1)可能性或者此在性，(2)被抛性或者事实性，(3)沉沦存在，这三点并不是作为生存论的规定凑在一起形成一个组合，并不是在某种情况下可以缺损一个的东西，那里有根本的关联并形成构造的整体性。而且，在此在的这种存在规定的统一性中，此在的存在在存在论上被把握。

(1) 首先，所谓此在是指在其存在中，存在本身成为问题要点时的存在者。这种存在本身是问题的要点，这已经由领会是筹划存在这一点阐明了。那是针对自己的存在可能的筹划，是这种自己的存在可能性即此在的“为了什么什么”。这种针对自己的存在可能的自由，因此针对原本性以及非原本性的可能性的自由在不安这种现象中体现出来。而且，走向自己的存在可能的存在这种事情在存在论上具有以下意义。此在在其存在中，每次都先于自身而存在。此在作为走向存在可能的存在，总是超越自己。这种筹划的构造叫作此在先于自己存在(Sich-vorweg-sein)。(2) 然而，这种构造是与此在构成的整体相关的东西。先于自己存在，那不是无世界的主观中的一种倾向那样的东西，那规定了世界内存在的性质。然而，在世界内存在中，有时候会交付给自己。也就是说，每次都被抛掷到世界之中。而且，此在交付给自己，那在根本上在不安的现象中体现出来。因为此在交付给了自己，所以先于自己存在这一点如果完全表示的话，就是在世界内存在当中先于自己存在。生存总是事实性的。生存性由事实性所限定。先于自己存在，那与已经内在(Schon-sein-in)紧密联系在一起。(3) 另外，此在的事实生存不单单是一般的无标记的被抛掷的世界内存在可能性，那总是沉浸在被操劳的世界之中。当这种沉沦处于边缘这样的状态的时

候,从不快这种情绪中逃脱出来这种事情会有意识或者无意识地体现出来。也就是说,从不安的不快感中逃脱,处于常人的安心状态。在世界之内,在先于自己这种事情当中,已经包含沉沦到被操劳的世界内的上手存在者的边缘这样的事情,也就是**处于边缘**(Sein-bei)。

如果对此在的存在论的构造整体进行把握的话,那就是此在的存在。此在的存在就是作为**处于边缘的事情,先于自己、已经内在**(Sich-vorweg-schon-sein-in als Sein-bei)。具体来说,就是处于在世界内相遇的存在者的边缘,先于自己,已经在世界内存在。这种存在是充实关心(Sorge)这个词的意义的东西。构成关心这个词的内容,是处于边缘先于自己已经内在。因此,此在的存在是关心。

原本“关心”这个词纯粹运用于存在论的生存论之中,并没有用于存在方面。关心这个词与担心、忧虑、辛苦等都没有任何直接的关系。担心、忧郁、辛苦以及与之相反的放心、开朗、轻松等在存在方面是可能的,在这样的基础上,在存在论上存在的便是关心。而且,因为作为世界内存在的此在的存在是关心,所以处于上手存在者边缘,那被理解为操劳(Besorgen),与共同此在相关的存在被解释为操持(Fürsorge)。另外,关心这种现象未必体现了实践的态度。理论与实践都是关心的样态。关心包含此在的存在,因此在理论的态度与实践的态度的区分线上,关心必须总被预想。因此,不能使意欲、希望、执着、冲动这样的感情成为关心的基础。反过来,那些感情是以关心为基础。另一方面,实在、真理这些认识论上的问题也必须基于关心的现象来被阐明。

综合上文,此在被还原为关心,这是还原的第一阶段。

### 3. 还原的第二阶段

在还原的第二阶段,关心进而必须被还原为时间性。

将此在作为关心来阐释,这大概是对此在的根本阐释。存在论阐释的**根源性**(Ursprünglichkeit)归根结底意味着什么呢?存在论阐释的根源性要求成为主题的存在者的**整体性**(Ganzheit)和**原本性**

(Eigentlichkeit)。此在的根本阐释必须将此在在整体性、原本性中来把握,但这一点还没有做到。此在的生存论的分析首先在日常性中进行。然而,日常性是生与死之间的事情,因此从这样的角度看到的现实性缺乏整体性。整体的此在必须是从此在的开始到终结的此在。另外,在生存作为存在可能被规定的情况下,存在可能无论是针对原本性,还是针对非原本性都是自由的无标记的东西。以往的阐释只要那是从日常性出发,那么就是无标记的或者非原本的对生存的分析。然而,生存也可以意味着那是原本的存在可能。因此,只要不对原本的存在可能的生存论的构造进行回顾,此在的阐释就不具有根源性。总而言之,为了对此在进行根本阐释,必须在整体上,而且是原本地对此在进行把握。

然而,能否在整体性中把握此在呢?此在的存在是关心。关心的主要契机是先于自己。先于自己犹如假定“尚未”存在,是伴随存在可能的未完的意义。因此,由于此在的终结亦即死亡,那种未完被消除。在这种情况下,变成已经不是此在的东西。此在不能作为整体在存在上来体验。那样的话,大概不能在整体性中对此在进行存在论的规定。

即便此在本身不能经历死亡,他者的死亡也成为问题。死亡在他者那里,在存在上被客观地给予。因此,可以在那样的基础上对此在的整体性进行存在论的规定。然而,他者的此在也因为在死亡中到达了整体性而变成不是此在的东西。另外,他者的死亡对于还活着的人来说,作为一种丧失来体验。存在本身的丧失与活着的人所哀叹的丧失不同。另外,即便可以在心理上对他者的死亡进行阐明,但不能自己尝试死亡。总而言之,为了在整体性中把握此在,而带入他者的死亡这种做法,是基于对此在状态的不理解。也就是说,那是基于此在能够用他者任意代理这样的一种假定。即使在此在中,常人能够代理。能够代理,这就是常人之所以是常人的缘由。然而,死亡总是自己的事情。另外,死亡意味着与自己的此在的存在相关的特殊的可能性。

困难基于误解。在范畴上来思考终结、整体性这种做法原本就是

错误的。终结、整体性这种事情必须作为此在的存在论规定来看待。也就是说,针对作为范畴的终结和整体性,必须阐明作为生存范畴的终结和整体性。作为范畴的终结是已经终结的存在(zu-Ende-sein)的意思,而作为生存范畴的终结,是走向终结的存在(Sein zum Ende)的意思。另外,作为范畴的整体性只有未完成的部分被填补,才能够成立。而作为生存范畴的整体性则必须是包含“未完”这种契机的东西。只要此在存在,那总是“未完”的,另外又总是终结的。总而言之,必须将死亡理解为生存范畴。而且,对死亡的生存论分析必须将死亡的现象作为走向终止的存在,从此在的根本构成的关心来解释。只有这样,才能明白在此在本身当中,整体存在在怎样的范畴是可能的。

关心的存在论的构造是,假定处于边缘,已经先于自己内在。就第一点“先于自己”而言,死亡显然是先到来的事情。此在是向死而生(Sein zum Tode)。死亡指此在每次都必须自己接受的存在可能性。在死亡当中,此在面对最属于自己的存在可能性。因此,与其他此在,也就是与他者的一切交往都因此而中断。另外,这种最属于自己的、与其他没有关联的可能性是最极端的可能性。此在无法超越死亡的可能性。死亡是典型的此在不可能性的可能性。因此,死亡被阐明为“最属于自己的,与其他没有关联的无法超越的可能性”。就第二点“已经内在”而言,此在并不是后来随便造出死亡这种可能性。既然此在实际存在,就已经被抛向那样的可能性。被抛向死亡,那作为此在的事实性构成根本的情态性。也就是说,对于死亡感到不安。因此,死亡的生存论概念是“最属于自己的,与其他没有关联的,被抛向无法超越的存在可能性的存在”。就第三点“处于边缘”而言,此在沉沦,处于在被操劳的世界相遇的存在者旁边,是为了从令人不快的事物中逃离。也就是说,掩饰对死亡的不安,而沉浸在常人的世界。实际上,许多此在不太关注死亡这种事情,这正是走向死亡的存在一般不属于此在的证据。同时也是此在从走向自己的死亡的存在逃避,并将之隐藏的证据。另外,思考死亡,似乎会被认为是懦弱。然而,具有对死亡的不安,反倒需要勇

气。失去那种勇气的人，就是常人。这就是此在的沉沦。

另外，有必要对死亡的生存论的概念进行补充。死亡在不同于逻辑确实性的意义上是确实的。而且，与死的确实性不可分离的是不知死亡何时到来这样的不确定性。因此，如果对死亡的生存论的存在论概念进行完整表述的话，可以说“死亡作为被抛掷在此在中的终结，是此在最属于自己的，与其他没有关联的，确实的而且不定的，无法超越的可能性”。

以走向终结的存在来阐明死亡的生存论的构造，是为了在整体性中规定此在。此在总是走向终结的存在，即便在日常的此在中有所逃避死亡这样的事情，对其也没有影响。就连在逃避死亡这样的事情当中，也包含走向终结的存在。因此，此在只有在失去生命的时候才能到达终结。从整体性上来看，这是无关紧要的。此在是针对其死亡而存在的东西。因此，在此在中最极端的“尚未”总是已经被引入。因此，一开始将此在的“尚未”解释为“未完”，来推论此在的非整体性，这单单只是形式上的推理，而绝对不是正确的做法。从“先于自己”这一点抽出来的“尚未”这种现象不能成为整体存在的反证。毋宁说，正因为有先于自己这样的事情，那种走向终结的存在才成为可能。也就是说，当作为此在的根本构成的关心与作为此在的最极端的可能性的死亡形成关联时，此在的可能的整体存在的问题才堂堂地成立。换言之，只要死亡进入关心圈内，此在就在整体上存在。

像这样，可以对此在从整体性上来把握。但关于死亡的问题，还没有完全解决。总的来说，此在作为走向死亡的存在，事实上总是会死的。只要不失去生命，那么此在总会死去。之所以说此在事实上会死，是因为在走向死亡的存在中，总是已经决定了自己。其中一种决定，便是走向死亡的日常存在。而且，作为日常的沉沦而逃避死亡，那是走向死亡的非原本的存在。然而，既然说到非原本，那么在根本上必须要有原本性。想必此在能原本地领会死亡。那样的话，走向死亡的原本的存在是什么呢？在生存论上被筹划的走向死亡的原本的存在无非就是

走向可能性的存在。走向可能性的存在,就是走向可能的事物的存在。而且,在这种情况下,那意味着实现可能的事物。在上手存在者以及在手存在者的领域,这样的可能性总是存在的。在这种情况下,追求可能的事物,通过到达该事物来对可能的事物的可能性进行否定。然而,走向死亡的存在不具有在操劳上追求其实现的性质。死亡不是可能的上手存在者以及可能的在手存在者,而是此在的存在可能性。另外,如果将这种可能性视为可能的东西,并为其实现而操劳的话,就会失去生命。而且,此在会失去走向死亡的、应该生存地存在的基础。在走向死亡的存在那里,可能性丝毫没有削弱,那必须作为可能性而成立,作为可能性而坚持,以可能性的状态率先被领会。这种走向可能性的存在叫作走向可能性的先驱(Vorlaufen)。可能性并不会因为先驱而得以实现,先驱并不是靠近现实的东西。最接近作为可能性的死亡而存在,那离现实的东西最为遥远,因为死亡这种可能性是一般生存的不可可能性的可能性。作为可能性的死亡,不会给予此在以任何应该被实现的东西。而且,由于这种可能性是先驱,所以可能性会越来越大。总的来说,这种可能性丝毫不具有让人想象某种可能的现实的依据,也不具有让人期待某种事物的依据。走向死亡的存在作为走向可能性的先驱,才能让那种可能性变为可能,并使那种可能性作为可能性获得自由。我们可以这样概括在生存论上被筹划的走向死亡的原本存在的性质。先驱在此在方面揭露常人自己当中失去自己这一点,作为此在不是首先依赖对他者的操劳的操持,而是面对使自己成为自己的可能性。而且自己本身是指从常人的迷茫中逃脱出来了的、事实上的、确实的、不安的、充满热情的走向死亡的自己本身。

在对此在进行根本阐释时,要求此在具有整体性和根源性。走向死亡的原本存在已经被阐明为走向可能性的先驱或者走向死亡的充满热情的自由。因此,此在的整体性和原本性已经被把握,对此在的根本进行解释似乎已经完成了。然而,如果只是将走向死亡的原本存在在生存论上进行筹划,那究竟是否在生存上拥有依据还不清楚。也就是



说,存在论的可能性未必意味着存在的可能性。存在的可能性必须从此在本身来证明。此在是否从存在的根本上要求先驱的原本的存在可能呢?一般来说,此在是否就其生存的原本性,从他们自身的存在中设定某种证据呢?另外,又是如何设定证据呢?我们必须发现那些证据以及由那些证据所阐明的东西。在这里,此在的原本性成为独立的主题。

现在探讨的证据必须是显示原本的自我存在可能性的东西。总的来说,在问及此在的是谁这个问题时,回答是:在许多情况下,那不是真正的我自己,而是作为常人的自己。因为消失在这种常人之中,所以此在必须折返到它本身。这种折返被耽搁,此在就会陷入非原本性当中。从常人折返到自身,也就是常人自己在生存上样态化为原本自我存在,采取的是后来做出一种选择的形式。而且,后来做出选择,那意味着作为原本的自己,决定走向存在可能性的自己这样一种选择。通过做出选择,此在才能使它的原本的存在可能自然成为可能。此在在常人中迷失自己,因此首先必须找到自己。此在要求明确自己的存在可能。这种证据也就是良心的声音。

良心在呐喊,呐喊是话语的一种样态。说来在呐喊或者讲述这些做法当中,发出声音并不是本质性的。反而发出声音的根本在于讲述。话语是世界内存在的情态领会性按照意义被分节。因此,虽说是良心的声音,实际上是指话语。良心并不是用语言来讲述,而是以沉默来讲述。那样的话,良心讲述什么呢?讲述的是真正的自己。良心发出怎样的呐喊呢?严格来说,什么也没有讲述,什么也没有呐喊。良心的呐喊不是告知什么事情,也不是商议什么事情。那么,是谁在良心中讲述呢?是谁在呐喊呢?讲述者、呐喊者是此在的真正的自己。那么,在良心中听讲述的又是谁呢?听讲述的也是此在的真正的自己。此在向自己讲述自己,这就是良心。就自己向自己呐喊。此在作为日常存在沉沦了。而且,对于沉沦的常人自己而言,良心的呐喊听起来很陌生。总之,良心是关心的呐喊。呐喊者是此在,这种此在已经在内,因为被抛

掷而自己感到不安。听呐喊的也是此在,以先于自己的形式朝自己的存在可能呐喊。另外,那是在旁边,沉沦到常人之中,因此被叫回来。良心的呐喊,也就是良心本身的存在论的可能性与此在在其存在的根本上是关心这一点相关。

以上,将良心规定为讲述和呐喊,不过也有必要从领会讲述、呐喊的一方来对良心进行论述。如前所述,良心其实什么都不讲述,也什么都不呐喊。然而,一般认为良心的声音在讲述某种罪责(Schuld)。在此,必须对罪责的根本生存论的意义进行思考。罪责是负债、责任、过失犯罪等意思。为了阐明罪责的现象,必须从根本上把握此在负有罪责这一点。为此,必须将罪责的概念形式化。负债、责任、过失犯罪这些是与他者的操劳的共在相关的通俗的罪责现象,必须将罪责的概念形式化,直到那些罪责的现象消失。因此,也必须从与“当为”、“法”这些的关联中摆脱出来。然而,在这样形式化的情况下,罪责的概念中就会存在“无”这样的否定性。因此,要从生存论上阐明这种“无”的性质。另外,在罪责的概念中,还有“根据”这种东西。因此,有罪责这种事情的形式上的生存论概念是“由无所规定的存在的根据”,也就是“无的根据”。

总的来说,此在就是被卷入“无”当中。我们不妨想一想被抛性。只要此在存在,就会被抛掷。也就是说,并不是因为他自己被带到他的“此”当中。被抛性绝不会绕到背后去。只要此在生存,那就是他的存在可能的依据,而且并不是他自己放置的这种根据。此在在他的根据面前绝不会生存。那总是由于根据而生存,也作为根据而生存。因此,根据意味着绝不能与根据共同支配自己的存在。“无”属于被抛性的生存论的意义。只要此在作为根据存在,就自然是它自身的“无”。即便接下来从生存即筹划这一点来思考,此在每次都在一种或者其他可能性中存在。也就是说,总不是其他事物。筹划只要它每次都是被抛掷的筹划,那么就会被存在根据的“无”所规定。不仅如此,筹划本身在本质上也是“无”。自由就是选择一种,也就是不选择其他,不能又去选择

其他。另外,在被抛性以及筹划的构造中,基于“无”的此在沉沦了。也就是说,作为不是原本的“无”,事实上总是存在。总之,不论是从被抛性,还是从生存、沉沦来看,此在的存在关心,那在本质上是彻底的“无”。关心作为被抛的筹划,是“无”的事物的“无”的根据。而且,因为罪责是“无”的事物的根据,此在在它自身当中有罪责。因为是“无”,所以有罪责。此在不单单在事实上承担罪责,而且在其他存在的根本上有罪责。在这样的基础上,也就是说,那成为存在论的条件,此在事实上有罪责。也就是说,这种意义上的本质的罪责成为生存论的条件。在这样的条件下,所谓道德的善恶是可能的。此在的根本罪责并不是由道德性所规定的。道德性本身已经预料到了这种根本的罪责。不仅如此,逻辑上的否定这样的事情也是基于此在的根本罪责,也就是基于“无”才形成的。“无”比起“非”或者“否”,是更加根本性的东西。进而,只要神学所说的原罪也是以此在的这种根本罪责或者“无”存在于根本这一点构成存在论的条件,这个问题才能考虑。罪责无非就是此在的有限性,这是有限性所具有的各种意义上的“无”。而且,如果没有无的根本的显示,也就既不会有自我存在,也不会有自由。

良心讲述的罪责,就是这种根本的生存论意义上的罪责。而且,此在倾听良心的倾诉,领会良心的呐喊,说明此在选择了它自身。这样来理解良心,与通俗的解释大不相同。然而,对良心的通俗解释是基于沉沦的此在所进行的解释。此在不是作为生存,而是作为上手存在者,被视为操劳的对象。在日常性中,生命变得像生意那样,被考虑是否盈亏。然而,所谓善良不能用于法利赛主义的伪善。邪恶不能堕入用来显示在手存在的罪恶,以及排斥可能的罪恶那样的事情当中。良心的功能如果只是这些话,此在就成了一家的营生,只要把债还清就可以了。大凡良心的声音未必是能进行实际指导的东西。良心的呐喊将此在唤醒至生存,以及最属于自己的自我存在可能。有良心这样的事情,是在为最属于自己的罪责开辟通道。

原本的存在可能因为良心而被实证,这种证实是此在的一种展示。

而且,这种展示作为领会是朝最属于自我罪责的方向进行自我筹划,作为情态性是不安,作为讲述是沉默。在此在当中,由良心证实的这种原本展示,我们可以将之称为决断(Entschlossenheit)。决断是朝向最属于自己罪责,保持沉默,意识到不安,并进行自我筹划。而且,决断每次都按照其存在论的本质,对事实上的此在进行决断。在决断中,对于此在而言,它最属于自己的存在可能性构成问题的要点。另外,这种存在可能作为被抛掷的存在可能,只能朝向一定事实的各种可能性来筹划自己。而且,在这种决断中,每次能看到的“此”,也就是状态(Situation)扎根于决断之中。因为有决断,才产生了状态。偶然也只在决断中才成为偶然。

以上,将走向死亡的原本存在作为生存论的先驱进行了阐述。另外,将此在的原本的存在可能作为生存上的良心的决断进行了论述。那么,死亡与良心,也就是先驱和决断又处于怎样的关系呢?决断作为此在的原本的真理是走向死亡的先驱,而且在这一点上才能到达其原本的确切性。决断作为走向终结的有所领会的存在,保持它本来的面目。也就是说,是作为走向死亡的先驱。决断并不是作为不是自己的其他事物仅仅与先驱具有关联。决断作为它自身的原本性的可能的生存样态,隐藏了在自己当中走向死亡的原本存在。总而言之,先驱和决断的关系存在于决断因为先驱而接受可能的样态化的情形之中。也就是说,此在的原本的整体存在可能作为先驱的决断(vorlaufende Entschlossenheit)体现出来。然而,此在的原本的整体存在可能无非就是关心的情态。因此,关心在根本上将死亡与罪责同样隐藏在自己当中。在关心当中,就像这样包含着死亡以及良心、罪责这种现象。那么,这些统一又意味着什么呢?很显然,那意味着被称为我或者自己的事物。如前所述,我不是没有头以及手脚的主观的躯干,我与世界处于不离的关系。我就是“我在世界内”的意思。此在是世界内存在。不过,我们不能从世界的一方来理解,而要在日常性中从世界来理解我。也就是说,我被理解为常人的自己,那样理解是不行的。我始终是我自

己,不是常人,是独自的自己。而且,这种自我独自性在生存论上无非就是先驱的决断。也就是说,我是自己独自的,是作为走向死亡的先驱的存在,针对最属于自己的罪责的事情做出决断的自我筹划。

另外,我们必须主动探寻关心的存在论意义,探寻此在的存在的存在论意义。如前所述,意义(Sinn)是在领会中能被展示的东西,在阐释上是能被分节的形式框架。换言之,意义是与领会即筹划相关的东西。因为它,某种东西被领会,被阐释为某种东西。意义与某种东西的被领会性相关。通过领会,某种东西被当作某种东西在其可能性上得到理解。例如,圆锥的意义是直角三角形的底边旋转一周。因此,圆锥在圆锥的可能性中被理解。总之,阐明筹划的原因,就是阐明是什么使被筹划的东西成为可能。因此,阐明关心的意义就是显示对关心的领会,即筹划的原因。在这里被领会的东西,也就是被筹划的东西是作为此在的存在的关心。而且,关心现在在其根本性上以原本的整体存在可能的构造展示出来。另外,原本的整体存在可能作为先驱的决断体现出来。因此,要阐明关心的意义,首先阐明作为原本的整体存在可能性的先驱的决断性的意义就可以了。这样的话,是什么使此在的原本的整体存在的构造成为可能呢?又是什么使先驱的决断成为可能呢?

第一,先驱的决断是最接近自己的显著存在可能性的存在。为了使这一点成为可能,此在必须在最属于自己的可能性中来到自己(zukommen)这里。而且,必须将来到自己这里的可能性作为可能性加以维持。维持这种可能性,在可能性中让此在来到自己这里,这是将来(Zu-kunft)的根本现象。让此在来到自己这里,这是将来的现象。这里所说的将来,并不是指还不是现实,但迟早会成为现实这样的东西。“将来”不是“未来”。将来是此在在最属于自己的自己的存在可能性中朝自己走来的“将至”(Kunft)。

第二,先驱的决断将此在在其本质的罪责中来领会,在生存的同时承受罪责,成为“无”被抛掷的根据。然而,接受被抛性,就是此在每次都像是已经存在那样原本地存在。而且,为了使接受被抛性这样的事

情成为可能,将来的此在必须是他最属于自己的曾在(Gewesen)。总的来说,只要此在像我“曾在”那样存在,那么此在就能以回到(zurückkommen)自己这样的形式来到自己这里。将来的此在是曾在的。走向死亡的先驱就是回到最熟悉自己的曾在。另外,只有当此在是将来的情况下,才可以原原本本地曾在。原本地曾在,那可以通过“是将来的”而成为可能。因此,在某种意义上,曾在性(Gewesenheit)是从将来产生的。

第三,先驱的决断为了每次展示其状态,生存必须通过行为来操劳环境世界中的上手存在。在这样的状态下,在上手存在旁边决断地存在,也就是通过行为与现存于环境世界的东西相遇。为此,有必要让其存在者成为现成(Gegenwärtigen)。决断为了一边行动一边与把握的事物相遇,在决断现成这样的意义上,必须是现在(Gegenwart)。

决断将来回到自己,同时也将自己置于正在现成的状态之中。“曾在”从将来产生。另外,曾在的将来又产生现在。像这样,将作为曾在而现成的将来而统一的现象命名为时间性(Zeitlichkeit)。只有此在作为时间性被原本规定,先驱的决断性这种事情对于此在而言才是可能的。时间性作为原本的关心的意义显现出来。这种时间性不能与基于通俗时间概念的未来、过去、现在混淆。时间性在此在的原本整体存在之中,也就是在先驱的决断性的现象中,现象地根本性地被经历。然而,时间性具有种种可能的时机化(Zeitigung)的方式。此在的原本性以及非原本性在存在论上都是基于时间性的时机化的方式。因此,可以在时间性中区分原本的时间性和非原本的时间性。在先驱的决断性中所看到的时间性是原本的时间性。

先驱的决断性作为原本的整体存在可能,是关心的样态。然而,关心具有“假设在旁边,先于自己,已经内在”这样的构造。而且,这种关心的构造本身的统一实际上因为时间性而变为可能。“先于自己”,那是基于将来;而“已经内在”,则表示“曾在”。“在旁边”,现在是可能的。“先于自己”这种情况下的“先”以及“率先”显然是表示将来。此在以自

己的存在可能性是至关重要的问题这种方式存在,而使之成为可能的则是将来。作为生存性的性质“为了自己”而进行自我筹划,那是基于将来。生存性的首要意义在于将来。另外,“已经内在”的“已经”表示此在既然存在,就是已经被抛掷的东西。只要此在生存,那么就会采取我“曾在”这种形式,那绝不是过去的东西。过去这样的事情,严格来说只适合已经不再在手存在的存在者。作为被筹划性的事实性意义是“曾在”。“先”表示将来,“已经”表示“曾在”,而与此不同的是,“在旁边”不具有任何时间的暗示。但是,这并不表明沉沦没有基于时间性。沉沦为上手存在者以及在手存在者这样的事情是基于现成。而且,作为现成的现在包含在将来和曾在之中。因为是包含,体现不出来,所以在“在旁边”这种说法中缺乏时间上的暗示,我们可以这样来认为。总而言之,我们探寻关心的现象的存在论的意义,如今我们已知道其意义在于时间性。

时间性具有三个特点:(1)脱离自我,(2)将来的优势,(3)有限。就(1)而言,将来具有“将至”的现象性质,曾在具有“回归”的性质,现在具有“在……旁边”的性质。这种“将至”、“回归”、“在……旁边”将时间性展示为脱离自我(ἐκστατικόν, Ausser-sich)。时间性的脱离自我性,就像“将至”“回归”“在……旁边”那样,脱离自我而去其他地方。时间性在它本身在根本上是脱离自我的。将来、曾在、现在是时间性的脱离自我的形态。而且,时间性并不是先是存在者,然后从自己那里摆脱出来的东西。时间性的本质是在各种脱离自我形态的统一当中的时机化。通俗时间的特色在于根本的时间性的脱离自我的性质被水平化。然而,这样的时间性被水平化依然是基于一定的可能的时机化。由于这种时机化的方式,时间性成为非原本的时间性。根本的时间性是原原本本的时间性。只要时间性是根本性的,那么它也就是脱离自我的东西。就(2)而言,时间性在根本上是**将来**的时机化。在列举脱离自我的形态时总是先列举将来,就是因为这样的缘故。当然,时间性并不是把各种脱离自我的形态拼凑起来而形成的东西,而是在同样根本的各

种脱离自我态中时机化,在根本的、原本的时间性中,将来在其脱离自我的统一当中占据优势。另外,时机化方式的差异与时机化从怎样的脱离自我态首先被规定这一点相关。根本的、原本的时间性的第一性现象是将来。就(3)而言,先驱的决断性是走向死亡的原本的存在。此在被抛向死亡,那是走向终结(Ende)的存在。也就是说,此在有限地(endlich)生存。因此,原本的将来首先规定原本的时间性,那是有限的。也因此,根本的时间性是有限的。或许有人会说,被称为“我”的此在即使不存在,时间不也依然持续吗?但成为问题的不是这样的时间,朝自己过来的这种将来如何被规定才是问题。只要这种走向自我的自我具有无的可能性而生存,那么将来就是有限的。而且,只要将来把根本的时间性首先时机化,那么根本的时间性就是有限的。反对将时间性视为有限的,那是基于通俗的时间概念的做法。派生的无限时间如何变成根本性的有限时间性,这样的问题是不存在的。问题在于无限的非原本的时间性是如何从有限的原本的时间性产生的。根本的原本的时间是有限的,因此派生的非原本的时间作为其否定是无限的。

时间性具有以上三个特点。另外,与之相关,也必须注意到在脱离自我态的事物当中有原本的东西和非原本的东西。就将来而言,原本的将来可以特别用**先驱**(Vorlaufen)这个词来表示。此在原本地生存的时候,必须使自己朝自己的存在可能接近。也就是说,将来这样的事情必须在这里初次获得。先于自己获得的原本的将来就是**先驱**。而非原本的将来是**期待**(Gewärtigen)。在期待中,此在从被操劳的事物中来到自己。接下来,就“曾在”而言,原本的曾在叫作**重演**(Wiederholung)。先驱的决断性朝原本的自己走来,也就是回到在孤立中被抛掷的最属于自己的自己。此在做出决断,接受曾在的自己。此在在先驱的时候,使自己在最属于自己的存在可能性中重演。反之,非原本的曾在是**忘却**(Vergessenheit)。使被操劳的东西现成化,筹划非原本的自己,这样的事情只有在此在忘却由自己投掷的存在可能性时,才有可能。另外,就现在而言,现在也有原本的现在。那叫作**瞬间**(Augenblick)。瞬间



是决断性的先驱不可或缺的东西,因为决断性在一瞬间展示其状况。在状况中,此在决断地朝着可能性脱离自我,这就是瞬间。瞬间是能动地脱离自我。而且,在原本性中,在能动地脱离自我的瞬间,现在从被操劳的事物被拉回来,被将来和曾在所支撑。为了与作为原本的现在的瞬间相区分,将非原本的现在称作现成(Gegenwärtigen)。如果从形式上来解释现在的话,所有现在都是现成。然而,现成这个词狭义地使用的话,是指非原本的现在。这种意义上的现成是没有瞬间的东西(augenblicklos)。也就是沉沦在被操劳的事物旁边的东西。

像这样,在脱离自我态中有原本的东西和非原本的东西,但绝没有各种脱离自我态单独显现这种事情。时间性是在各种脱离自我态的统一中时机化的东西。也就是说,在各种脱离自我态中,时间性整体作为整体而时机化。例如,就作为关心的契机的领会的现象来看,领会也就是筹划的时间性首先在将来具有基础。无论是曾在还是现在都与之相关。因此,原本的领会是“进行重演,在瞬间进行先驱”。非原本的领会则是“进行忘却,现成化,进行期待”。

另外,在这里有必要对时间性与世界性的关系进行论述。此在的存在是关心。另外,关心的存在论的意义是时间性。然而,另一方面,此在是世界内存在。因此,世界内存在也必须基于时间性。因此,作为指示性的统一的世界的存在论构成也必须基于时间性。那么,世界是如何通过时间性而变为可能的呢?那是因为时间性作为脱离自我的统一,拥有所谓的一个境域(Horizont)。脱离自我并不单是指从自己那里摆脱出来。那当中一定伴随去往哪里这样的问题。脱离自我的这种“去往哪里”(Wohin)叫作境域图式(das horizontale Schema)。境域图式根据三种脱离自我态而各不相同。此在不论是原本的还是非原本的,将来朝自己过来的图式是“为了它”(Umwillen seiner)。也就是说,“为了它”是将来的境域图式。其次,此在作为被抛掷的东西,在情态性中被它自己展示的图式采取了被抛掷的是“走向什么的面前”(Wovor)这样的形式。也就是说,“走向什么的面前”是曾在的图式。另外,作为

被抛掷在自己面前的东西,为自己而生存的此在往往作为某某东西旁边的东西而现成化。而且,此在在它旁边时的存在者作为上手的存在者具有“到……为止”(Umzu)这样的状态。上手存在者对于现实存在而言,是回归到某某,到某某发挥作用。因此,现在的境域图式是“到……为止”。将来、曾在、现在的境域图式的统一,也就是“为了它”、“走向什么的面前”、“到……为止”的统一基于时间性的脱离自我的统一。事实上,生存的存在者被展示在时间性的境域上。那与事实上的“此”在都处于将来的境域,每次都有某种存在可能性被抛掷。在曾在的境域,已经存在某种东西这一点被展示。在现在的境域,被操劳的某种东西被发现。脱离自我的各种图式的境域的统一使得“到……为止”的因缘体系与“为了”的根源关联成为可能。也就是说,基于时间性的脱离自我的统一的境域构造,此在具有“被展示的世界”。只要此在时机化,那么世界就存在。此在在其存在中,作为时间性而时机化。而且,基于时间性的脱离自我的境域构造,此在在本质上存在于世界内。世界在时间性中时机化。世界在脱离自我的同时,“此”“在”着。如果没有此在,世界也不会“此”在。换言之,基于脱离自我的时间性的境域统一,世界是超越的。时间性使此在的超越成为可能。总的来说,超越无非就是世界内存在的事情。超越的此在(das transzendente Dasein)已经是同义的反复。与“此”“在”一起有“此”超越。而且,这种超越扎根于时间性,扎根于时间性的脱离自我的境域构造。时间性是超越论的原构造(transzendente Urstruktur)。另外,只要世界的世界性基于时间性,那么世界性中包含的生存论的空间性显然是基于时间性。例如,在距离的基础中,必须有作为现成的现在。而且,一般来说,只有在脱离自我的、境域的时间性的基础上,此在才有可能闯入空间内。

总的来说,时间性是将先驱的决断的现象作为指南来发现。而且在先驱的决断中,考虑到了走向死亡的存在。然后,死亡只不过是此在的一端,在另一端还有诞生。此在是诞生与死亡之间的存在。因此,诞生与死亡之间的此在的伸张成为问题。然而,这一点并不能推翻此在

的存在意义作为时间性被展示这一点。反倒是通过时间性这一点,那才能被理解。此在作为关心,处于诞生与死亡之间。诞生与死亡通过关心进行此在的联系。此在诞生性地生存,另外也诞生性地死亡。而且,因为关心的意义是时间性的,所以此在的伸张或者间隔应该都可以通过时间性来理解。伸张的运动性即间隔的运动性是此在的“经历(Geschehen)”。如果阐明经历的构造及其可能性的条件,那么**历史性(Geschichtlichkeit)**就能在存在论上被领会。总的来说,此在的原本的经历是被称为**命运(Schicksal)**的东西。经历即命运是内在于先驱的决断性的东西。先驱的决断性一方面是自己筹划,另一方面面对死亡在被抛性中接受自己。而且,那意味着做出走向状态之中的决断。命运就在那里显现。命运就是此在自由面对死亡,在接受的同时,在选择的可能性中将自己交付给自己。因此,也可以说先驱的决断性不是**自己交付的决断性(sich überliefernde Entschlossenheit)**。面对死亡的自己交付的决断性具有超力(Übermacht)和无力(Ohnmacht)。而且,可以看破所展示的状况的偶然性。命运是将自己交给凶身的无力的超力。只要命运是此在的根本经历,那么命运就是原本的历史性。而且,命运作为可能性的存在论的制约,要求作为关心的存在构造的时间性。大凡将来的存在者自由地与死亡撞得粉身碎骨,并能回到它的事实性。这样的存在者既是将来性的,同时也是在根本上曾在的存在者。在将相传的可能性交付给自己的同时,接受自己的被抛性。而且,这样的存在者因为其时机性,可以是瞬间的。原本的时间性又是有限的,不过只有那样的时间性才使命运成为可能。因此,又使原本的历史性成为可能。走向死亡的原本的存在即时间性的有限性是此在的历史性隐蔽的根据。历史性无非就是具体的时间性。解释历史性,那只不过是更加具体地完善时间性。因此,历史的真正重心既不在于过去,也不在于现在以及现在与过去的联系,而必须是从此在的将来产生的生存的原本经历。即使在历史中,将来也占据优势。总而言之,此在在**第一性上**是历史性的,而世界内存在者在**第二性上**是历史性的。在**第二性上**是历

史性的东西,也可以说那是世界史性的。

第二性的历史,即世界史的概念认为所有经历都经过“时间内”。时间内这样的时间究竟是什么呢?那无非就是世界时间(Weltzeit)。时间性是脱离自我的、境域的东西,因此将世界时间时机化。建立在时间性的超越性这样的基础之上,世界时间才有可能。换言之,只有此在作为世界内存在与世界处于不离的关系,世界时间才得以成立。而且,在世界内存在的境域相遇的世界内存在者将世界时间所规定的时间规定称为内时性(Innerzeitigkeit)。世界时间与内时性是相关的,两者合起来可以称作操劳的时间(besorgte Zeit)。此在一边操劳,一边沉沦到世界。在操劳的沉沦中,非原本的现在占据第一性的位置。操劳说:“在那种情况下(dann)必须进行战争”、“那个时候(damals)没有成功”、“现在(jetzt)能够挽回”,具有“那种情况下”、“那个时候”、“现在”这种构造的,便是操劳的时间。操劳的时间是此在在与他者的共在接受平均性阐释时成立的时间,因此也叫作被阐释的时间(ausgelegte Zeit)。另外,那样的时间用“那种情况下”、“那个时候”、“现在”这些词语来发音,因此又叫作被发音的时间(ausgesprochene zeit)。而且,在说到“那种情况下”时,一般包含“现在还没有”这样的意思。另外,在说到“那个时候”时,通常也包含“现在已经没有了”这样的意思。“那种情况下”也好,“那个时候”也好,都是基于“现在”来被领会。也就是说,作为非原本的现在的现成具有特殊的重要性。这样被发音的操劳的时间具有四个特点:(1) 附加时间的可能性(Datierbarkeit), (2) 紧张性(Gespanntheit), (3) 公开性(Öffentlichkeit), (4) 世界性(Weltlichkeit)。

(1) “那种情况下”、“那个时候”、“现在”采取的是“那种情况下大概会……”、“……的那个时候”、“在……的现在”这样的关系构成。这样的关系构成叫作附加时间的可能性。这种关系构成的可能性基于作为关心样态的“在……旁边”,因此又是基于现成。而且,在这种关系构成中,反映出了时间性的脱离自我性。在时间性的脱离自我的统一中,

此在作为世界内存在向自己展示,与此同时世界内存在者被发现。因此,存在者在“此”的展示中相遇,操劳的时间被存在者附带上时间。例如,“门开着的现在”、“在那种情况下,会送来信件吧”、“那个时候没有书”,像这样由世界内存在者附加上时间。

(2) 在说到“那种情况下”时,会被期待,被期待的东西会被现成化。也就是说,从现在开始被领会。换言之,“在那种情况下”包含着“现在还没有”这样的意思。而且,在“那种情况下”,“现在还没有”被人领会为“之前”。“之前”被阐释为“前一段时间”,那无非就是指时间的“持续”。因此,时间性通过阐释自己而被展示的时间就是持续。也就是说,操劳的时间每次作为“张力”被领会。像这样,“具有张力的时间”这种事情是可能的,因为那是基于历史时间性的脱离自己的伸张。另外,“时间”不仅仅具有张力,而且各种“现在”、“那种情况”、“那个时候”也具有附加时间可能性的构造,同时还具有种种紧张范围的紧张性。例如,一道菜与下一道菜之间的时间、用餐的现在、傍晚的现在、夏日的现在这些便是如此。

(3) 此在以与他者的共同存在的方式而存在。在共同存在中,许多东西都叫作“现在”。“现在”这一点被说起,是因为在共同世界内存在的公开性中被分别说起的缘故。因此,每次的此在被阐释、被发音的时间基于脱离自我的世界内存在,每次都已经公开。只要日常的操劳从被操劳的世界来领悟,那么操劳所处理的时间就不是“它的”时间,而是对于常人而言的存在的时间。常人以公开的时间为准,因此公开时间必须是在任何人身上都能看到的東西。在此在中,世界展现开来,自然也被发现。自然中有日夜的变迁。“太阳该出来了吧,在那种情况下……”这样来附加时间。也就是说,太阳附加时间。而且基于太阳在天空所处的位置而公开附加时间,向同样居住在“天下”的任何人告知相同的时间。公开性一方面与太阳在天空中所占据的位置相关,另一方面也与人在地球上所处的位置相关。也就是说,公开性与此在的场所性有着紧密的关系。

(4) 世界性与公开性是不一样的。那是生存论意义上的世界性。在那种情况下,附加时间的方式为“太阳该出来了吧,得工作了”。被操劳所阐释的时间作为“走向……的时间”来被领会。“现在”、“在那种情况下”具有适合或者不适合的性质。例如,“现在”不仅具有“正在做……的现在”这样的附加时间的可能性,而且还具有“走向……的现在”这种适合性的性质。也就是说,时间展示指示性。而且,指示性作为“到……为止”的体系与“为了……”的脱离自我的、境域的关联构成世界的世界性。因此,世界性也是操劳的时间的特色之一。

操劳的时间具有以上四个特点,这说明操劳的时间是在时间性中形成的。这四种特点都只能通过时间性的脱离自我的、境域的性质才能被领会。在时间性自己发音的情况下,成为操劳的时间。操劳的时间是被发音的时间。

从操劳的时间产生**通俗的时间概念**。在操劳的时间中,“现在”具有附加时间可能性、紧张性、公开性、世界性的完全构造。然而,在通俗的时间概念中,这些全构造被覆盖,时间性的脱离自我的、境域的性质残余被水平化,时间作为现在的连续(Jetztfolge),除了单纯的顺序以外,什么都不能表示。另外,计算时间这样的事实使操劳的时间过渡到通俗的时间。在公开时间当中,基于太阳的位置来计算时间,那首先通过“自然时钟”来进行,其次形成“人工时钟”,也就是使用钟表。在使用钟表时,我们是否把时间说出来另当别论,一般都是说“现在是几点几分,是去往……的时间”、“现在还没有到做什么事情的时间”。也就是说,我们在使用钟表时说“现在”,那种“现在”是原本具有附加时间性、紧张性、公开性、世界性构造的操劳的时间的“现在”。然而,“现在”是显现,即显现现成的存在者。其结果是,由钟表所告知的时间变成了“现在、现在、现在”这种现成存在的单纯现在的多样性。我们显现钟表转动的指针,根据指针的位置来计算时间。不过,显现在将来与曾在的脱离自我的统一中时机化。也就是说,在显现的同时,把握“那个时候”。虽说是“现在”,但那针对“以前”这样的境域展开。“以前”是指

“现在已经没有了”。另外,一边显现,一边期待“那种情况”。那是一边说“现在”,一边针对“以后”的这种境域开放。“以后”是指“现在还没有”。像这样,在显现时,表示自己的是普通所说的“时间”。那是通俗的时间概念。也就是说,时间是根据钟表转动的指针计算出来的。而且,这种显现针对以前和以后,在脱离自我的统一中时机化,那种统一是在境域中展开的把握和期待的脱离自我的统一。因此,亚里士多德将时间定义为“关于以前和以后的运动数值”。换言之,“在以前和以后的境域中相遇时,在运动中计算出来的东西”,这便是时间。我们显现转动的钟表指针,就指针的运动说:“现在在这里,在这里。”被数的就是“现在”。因此,通俗的时间概念是单纯的现在的连续,那在操劳的时间的现在附加可能性、指示性以及其他时间性的脱离自我的、境域的构造中拥有基础。不过,在通俗的时间中,这种构造被水平化了。现在所具有的这种关联被切断,现在形成单纯的顺序。操劳的时间是世界时间,可以说通俗的时间概念只是作为现在的流逝的**现在时间**(Jetzt-Zeit)。

时间性具有三个特点:(1)脱离自我的,(2)将来的优势,(3)有限的。而通俗的时间概念的特点正好相反:(1)脱离自我的、境域构造的水平化,(2)现在的支配,(3)无限的,关于前两点已经进行过论述。“最后的现在”被理解为“已经没有了的现在”,“最初的现在”被理解为“还没有的现在”,被认为是在手存在的空虚的现在连续的两端无限延长,因此说时间是无限的。然而,在这种无限的时间中依然反映出此在的有限性。在时间的流逝当中,此在的死亡得到反映。另外,在时间的不可逆反性中也可以看清楚此在的终结。

总而言之,时间性和通俗的时间概念处于完全相反的两极,作为操劳的时间的世界时间处于两者的中间。而且,时间性产生操劳的时间,操劳的时间产生通俗的时间概念。通俗的时间不是空间。通俗的时间也是作为派生的东西从根本的时间性中引导出来的。这样一来,可以在通俗的时间概念中挽回作为时间的固有权利。而且,可以称时间性为根本的时间,派生的时间为非原本的时间。这样一来,作为此在的存

在的关心在它的所有一切样态中完全被还原为时间性,这便是“还原”的第二阶段。

#### 4. 构成与破坏

将此在“还原”为时间性,这只是一个过程。目标是基于“时”性(Temporalität)来阐明一般的存在问题。这样,存在在时间的境域中被“构成”。

大凡只要时间性作为领会存在的境域发挥作用,就可以将之称为“时”性。也就是说,时间性是领会存在的可能性的条件。当时间性作为这样的条件起作用时,被称为“时”性。“时”性无非就是时间性的一定功能。总的来说,此在在自己当中隐藏着对存在的领会。然而,使此在的存在成为可能的是时间性。因此,时间性又必须是领会存在的可能性的条件。也就是说,一般存在必须被筹划到时间上,我们必须基于时间来领会存在。然而,存在又如何被筹划到时间上呢?“时”性具有什么样的构造呢?

首先,在领会存在时,依照一定的存在领会来进行。让我们将存在的意义限定在世界内存在者的存在来看,也就是说,限定在上手存在和在手存在的存在来看。总的来说,时间性基于其脱离自我的、境域的构造而使超越此在成为可能。超越意味着世界内存在领会了世界内存在者的存在。然而,与存在者关系紧密是指与该存在者有关联。在时间性的境域中来说,那是显此在者,以现在为基础。现在是时间性的一种脱离自我态。而且,规定朝何处脱离自我的一定境域属于脱离自我态。也就是说,基于境域的图式,世界内存在者被领会。只有现在这种脱离自我态所具有的境域图式有领会存在的功能,才可以称为“眼前”(Präsenz)。显现是将现有的相遇的东西筹划到“眼前”。因此,“眼前”作为现在这种脱离自我态的境域图式,与现在的所有时间构造相关。“时”性是在领会存在时,从境域图式的一方看到的时间性。只要世界内存在是通过“眼前”这种境域图式来被领会,那么其存在就在“时”性



上被领会。那是存在被筹划到时间上。存在是从时间来领会。另外，也可以说那是基于“时”性来阐明存在。也可以说是对存在的“时”的阐释。当时间性作为领会存在的条件来发挥作用时，最好使用与时间性这个词完全不同的其他系列的词语来明确表示功能的使命。之所以针对时间性（Zeitlichkeit）使用“时”性（Temporalität），针对“现在”（Gegenwart）使用“眼前”（Präsenz），就是因为这样的缘故。

将存在筹划到时间上，也就是对存在进行“时”的阐释，这种做法过去一直就有。不论是常识性的，还是在哲学上，都以与时间相关的状态来区分存在。在古代哲学中，将ὄντως ὄν（真正存在的东西）规定为ἀεὶ ὄν（总是存在的东西）。“总是”，这显然是时间规定。针对这种“总是存在的东西”，一般将“变化的东西”即“有时候存在，有时候不存在的东西”称为“时间的东西”。这种情况下的“时间的”，是“时间内”的意思。另外，针对“时间的东西”，还设定了“非时间的东西”。数以及空间规定便属于这一类。另一方面，针对“总是存在的东西”，设定“超时间的东西”。“总是存在的东西”意味着全时间性（sempiternitas），而“超时间的东西”则意味着永远性（aeternitas）。这些都是基于时间的规定，而且尝试区分存在领域。也就是说，对存在进行“时”的阐释。

总而言之，时间性作为“时”性将存在筹划到时间上，而时间性本身是明显的脱离自我的、境域的自我筹划（der ekstatisch-horizontale Selbstentwurf schlechthin）。基于这种时间性的明显的自我筹划，此在的超越成为可能。因此，进而与上手存在的交往以及对在手存在的把握也成为可能。然而，由于时间性的脱离自我的、境域的统一是它本身明显的自我筹划，因此境域图式被筹划到什么上面这样的问题已经无法提起。筹划有各种各样的可能的阶段，这种筹划的系列到达时间性的脱离自我统一的境域并终结。

另外，“构成”的部分必须对以下问题进行广泛论述。（1）作为存在论的差异，存在与存在者的差异及其可能性的问题，（2）作为存在的基础分节的本质与内在的问题，（3）存在概念的统一以及各种样态的多

样性的问题,即存在概念的形式的普遍性和领域存在论的问题,(4) 系辞存在的问题,即存在论与逻辑学的关系的问题。而且,随着对这些问题进行论述,时间是一切存在论的中心问题这一点会越来越清晰。

“破坏”是揭露以往的存在论状态的谬误,采取破坏的态度,同时对其部分可能性进行评价,这是一个历史性的课题。以往的存在论采取“时”的批判形式,而破坏在存在论史中最显著的三处来进行。

亚里士多德将存在理解为 οὐσία,也就是 παρουσία。这个词在存在论的“时”性上,是“眼前”的意思。也就是说,存在是通过作为时间样态的现在来被理解的。这一点是存在被视为世界内存在,特别是在手存在的证据。存在从在手存在来被看待,而没有从此在来被看待,这是以往的存在论的基本缺陷。另外,存在虽然被“时”性地阐释,但这种事实并未被意识。不仅如此,亚里士多德对时间的阐释完全是从在手存在的立场来进行的,并因此确立了通俗的时间概念。他无意识地用时间的一种样态来对存在进行特殊阐释,再用那种特殊的存在来阐释时间本身。

笛卡儿从“我思,故我在”出发,那似乎将存在论置于新的基础之上,其实并非如此。他从“我在”走到了“思维物”的概念。而且,“物”按照中世纪的概念,被理解为“被造物”的意思。而且,中世纪的“被造物”继承了古代的在手存在的偏见。笛卡儿没有阐明“我在”的存在论构造。如果“我思”被理解为“我思维某种事物”的话,或许就把握了“我在世界内”这一点。如果这样的话,作为世界内存在的此在就会得到阐明,同时也能创造新的存在论。

从存在论的角度来看,康德的缺陷有两点。第一点是继承了笛卡儿的无世界的“我思”的立场,将此在的存在论付诸等闲;第二点是在亚里士多德的时间论的影响下,受到了通俗的时间概念的牵连。由于这两种缺陷,康德未能充分阐明时间与“我思”的紧密关系。然而,由于迫于现象本身的强制,试图将直观和思维的统一在作为超越论的时间限

定的图式中进行论述,而且作为产生图式的能力,设定了超越论的想象力。这一点朝着“时”性向前推进了一步。而且康德自己也说,因为图式性是隐藏在人心灵深处的技术,所以从自然学到图式性的真髓,并以赤裸裸的状态展示出来,无论何时这都是困难的事情。在图式论的黑暗中投射光芒的,必须是“时”性。另外,康德跨越通俗的时间概念,主张时间的纯粹的自我触发。这十分逼近时间性的明显的自我筹划现象。必须认为时间是作为纯粹自我触发来构成主观性的本质的东西。如果这个问题被清晰地理解了的话,那么大概就能将时间性作为此在的超越论基础构造来把握。

## 5. 结 语

以上对海德格尔哲学的主要观点进行了论述。主要依据了《存在与时间》,同时也参考了其他著作以及讲义录。关于“无”的意义,还参考了《什么是形而上学》;关于“自由”与“超越”的概念,还参考了《根据的本质》。关于“构成”与“破坏”的概念,特别参考了《康德与形而上学问题》。另外,关于“构成”,还使用了海德格尔 1927 年在马尔堡大学暑期讲义录《现象学之基本问题》(打印版)中较为详细的论述。关于海德格尔的哲学的论述,基本上限定在“还原”的部分,这是因为他自己在那以外还没有做太多的论述。“构成”应该是在《存在与时间》第二卷中进行论述的。也就是说,应该是在第 1 部(Teil I)第 3 章(Abschnitt III)的《时间与存在》这样的标题下进行的论述。除此以外,在《存在与时间》第 1 卷 § 5 和 § 83,以及《康德与形而上学问题》§ 44 已经涉及了“构成”的问题。“破坏”也应该是在《存在与时间》第 2 卷第 2 部(Teil II)中进行论述的。大体上的论述在第 1 卷 § 6 已经进行过了。据说草稿基本上已经完成的第 2 卷近期难以出版,这令人十分遗憾。

海德格尔将哲学定义为“现象学的存在论”,我从内心表示赞同。哲学在对象上来说“存在论”,但在方法上必须是“现象学”。反对过于偏重认识论,极力主张作为存在论的哲学,这是回归哲学的正道。另

外,如果说“事态本身”是现象学的基本主张的话,那么真正意义上的哲学必须是现象学。胡塞尔认为:存在论的阶段顺序勾勒出并预示了构成现象学的阶段顺序,存在论对现象学进行了引导,但对于现象学而言,那只有方法论的意义。现象学与存在论的关系在海德格尔那里被颠倒过来了。现象学对于存在论而言,变成了一种方法。很显然,这种重点的变化受到了经院哲学与亚里士多德的影响。

关于将哲学视为现象学的存在论这一点,在海德格尔那里,哲学术语几乎都是作为存在现象的事态来被把握,常常回到语源来使用。因此,用其他语言来论述他的哲学伴随着特殊的困难。我在翻译这些术语时也费了很大周折。<sup>①</sup>

对于现象学的存在论从“生存的分析论”出发这一点,我也双手赞同。海德格尔或许直接受到了克尔凯郭尔、笛卡儿、舍勒等人的影响。不过一般可以认为那是柏拉图主义与普罗塔哥拉主义的综合。海德格尔对后期谢林的“形而上学的经验论”的偏爱也可以从这一点来理解。总的来说,海德格尔认为“生命哲学”(Lebensphilosophie)犹如“草木的植物学”(Botanik der Pflanzen)一样是自明的事情。而且认为人的生命、人的生存作为“此在”具有存在论的基础意义。“生存的分析论”无非就是“此在的阐释学”。针对范畴而阐明生存范畴,是为了针对在手存在的“事物”以及上手存在的“工具”来把握生存的“人”的性质。对“去远”的解释,对“终结”的分析,对“将来”的探讨等都显示了生存哲学的或者人学的倾向。强调情态性以及情绪的存在论的存在意义,也是这种倾向的体现。虽然存在论与人学的差异有时会被谈到,但可以将海德格尔的存在论视为广义的人学。

另外,生存的现象通过其自身显现自己这样的事态来被把握,此在被规定为“世界内存在”,这也是正确的。如果原原本本地把握内在的现象样态的话,此在不是没有头以及手脚的“主观的躯干”

<sup>①</sup> 译者注:此处省略九鬼周造对术语进行说明的部分。

(Rumpfsubjekt),而是作为主观和客观不可分离的统一的现象,被主张为“世界内存在”。这种主张显然是海德格尔直接从胡塞尔的“志向性”的想法即意识“是某种东西的意识”这种想法发展而来的。“关心”、“脱离自我的境域”这些也都是基于志向性思考而形成的。阐明“超越”的意义,认为“超越的此在”是同义语的反复,这同样是志向性在存在论上的活用。另外,海德格尔还说过,如果笛卡儿能在“我思维某种事物”的现象中理解“我思”的话,或许能阐明作为世界内存在的此在。哲学家梅纳·德比朗也对笛卡儿进行了同样的批判。在梅纳·德比朗看来,笛卡儿将“我思,故我在”理解为“我是思维物”,那是极大的错觉。在主观与客观两项的具体整体中,笛卡儿只把握了前项。梅纳·德比朗指出:对于唐突思考“就像没有对象的思维一样,没有条件的实体自我性”这样的做法要慎之又慎。他认为笛卡儿的谬误在于试图把在存在领域只有通过关系才能被给予的东西,在可能的抽象领域试图作为绝对的东西来实现。梅纳·德比朗对于笛卡儿所进行的这种批判要早于海德格尔。总而言之,我们不妨这样认为:海德格尔的世界内存在的概念中体现出来的认识论上的立场,与被称为相关论、纯粹经验论、感觉一元论等的德国所谓新实证主义以及英美的新实在论是相似的立场。

从生存分析论即此在阐释学出发的现象学的存在论的必然归结,是强调时间论的重要性,这是广义的生命哲学的共通点。在柏格森、迪尔泰、齐美尔那里也是如此。另外,海德格尔重视康德的时间论,他认为在康德那里,空间与时间未必被同样对待,作为超越论的时间限定的图式论是康德哲学的中心点;将直观与思维、感性与悟性结合统一的超越论的想象力作为产生图式的能力,那是康德哲学的关键。这样来解释康德哲学,饶有趣味。但是,康德关于空间与时间的思考,毋宁说是在“观念论驳斥”中体现出来的,我们也可以持这种怀疑的观点。另外,与此相关联,海德格尔将空间还原为时间性的意图是否完全实现,这一点也令人怀疑。海德格尔认为作为时间性的一种样态的非原本的现在的显现,那构成生存论的空间基础,生存论的空间性构成世界内的发现

空间的基础,然而这些相互关系究竟是否具有一义性的明确性呢?此在基于时间性的脱离自我的、境域的性质,闯入空间内这样的想法,大概不能说是那么清晰,以至于没有令人怀疑的余地。

另外,海德格尔认为此在针对与它相遇的存在者,是去远的,并在那样的意义上主张此在是空间性的。我认为这一点构成问题的核心。世界内存在是共同的世界内存在,此在预想到了应该相遇的共同此在。基于这种共同性质,此在是去远性的,因此也是空间性的。时间性能采取显现这种现在的样态,难道那不是说明已经在共在这种空间性中具有基础吗?可以说问题与对同时性的时间空间意义的阐明相关。主张“作为各种精神的场所的神”、“睿智的延长”的马勒伯朗士是一位高产的思想家。柏格森用来区分“学究的同时性”以及“瞬间的同时性”的“直观的同时性”以及“流动的同时性”也具有深刻的意义。海德格尔将具有公开性的操劳的时间或者世界时间视为非原本的东西,尽管他主张共同相互存在的学说,但那样做岂不是将空间的生存论的展望封锁了吗?如果共在性始终没有离开视点的话,此在的关心的存在论意义比起作为“时间性”,作为“时间空间性”不是能阐述得更加清楚吗?

海德格尔的时间性的特点之一在于列举了将来的优势。这一点是将先驱的决断性视为生存的核心可能性哲学的必然归结。只要此在是走向存在可能的存在,那么时间性的第一性现象当然就是将来。然而,如果在时间性以外承认空间性的原本的意义的话,那么针对将来,现在的比重加大,针对可能性,偶然性的力量增大。偶然性的“偶”无非就是“遇”。此在去到其他此在,“去远”地筹划,那必须是在空间性的基础上,作为“显现”的现在来时机化。虽然海德格尔未必疏忽了“被抛性”、“命运”这些概念,但由于空间性和共同存在性缺乏重要性,导致偶然性的存在论意义没有被其纳入视野。“在……旁边”仅仅作为“沉沦”来被理解,不得不说那缺乏足够的深度。当旁边的现在、相遇的现在作为“永远的现在”被把握的时候,被抛性向筹划跃动,命运的无力向超力奔腾。

走向筹划的跃动是喜悦,向超力奔腾的是欢笑,偶然相遇者因为发自肺腑的愉悦而颤抖。海德格尔说,Sorge(操劳)这个词在存在论的生存论上使用,而不是在存在的生存论上使用。然而,接触过他的哲学的人谁都会感觉到 Sorge 具有强烈的体验情绪的意义,这一点大概是不可否认的。存在反过来构成存在论的基础,生存反过来造就生存的根据,我们应该这样来考虑。Sorge 的第一性的存在论意义,与第二性的存在意义是否真的能像海德格尔所希望的那样被截然区分开来呢?海德格尔哲学反映了世界大战后的不安、担心、忧虑,我们或许可以这样来看待。希望使“死亡”哲学成为“生命”哲学,那未必有什么不合适。“回到尼采的明朗”,更准确地说,“回到伊壁鸠鲁的快活”,我想以这样的话结束此文。

岩波讲座《哲学》,1933年3月

## 九、日本特色

### 1

关于日本特色的构造内容,首先要探讨的是究竟应该针对什么来规定日本特色。日本特色是作为日本文化的性质来被具体把握,因此这个问题最终与“日本文化是针对什么而言”这个问题是相同的。我们必须尽量结合现实来思考。也就是说,对于当今的我们而言,要思考作为日本文化浮现出来的究竟是什么这个问题。德川时代国民精神的觉醒,采取的是以下形式:一方面针对由佛教所带来的印度文化,另一方面针对儒教中所包含的中国文化,来拥护日本固有的文化。且不谈这在过去的历史意义,在当今,依然照搬的话,严格来说那是无效的观念形态。即便现在,似乎也有人一味排斥汉学或者汉字,思考“大和心”那样的东西,毋宁说那是受到了抽象理念的束缚,我觉得当今我们在思考日本文化时,必须思考摄取了印度文化和中国文化,并将那些融为一体的日本文化。作为当今的现实问题,日本文化主要可以针对西洋文化来思考。由于西洋文化的渗透,国民的觉悟有所衰退,因此必须强调日本文化的特色,阐明日本的性质的构造,以提高一般国民的觉悟,我们正面临这样的历史危机。德川时代国学家所处的历史状况与当今我们所处的历史状况不一样。当我们面临应该针对什么来思考日本文化这个问题时,以整个东洋为背景,针对西方文化思考日本文化,不得不说这是最切合实际的想法。

我们考虑到针对西洋文化而言的东洋文化,以及以东洋文化为背景的日本文化,这样来把握日本特色的本质。有人认为构成西洋文化的希腊文化是知性的文化,阿拉伯文化是意志的文化,而东洋文化一般来说是情感的文化。另外还有人认为,在东洋,印度文化具有思辨的知



性,中国文化具有意志的功利性质,而日本文化特别是以表露纯情为生命的真正意义上的情感文化。我针对以上特征分析在整体上表示赞同,并在此基础上对构成日本特色的各种契机进行更加深入的分析,这样做也是对日本文化的标识进行阐述,对日本精神的真实面貌进行把握,对日本主义的根据进行探讨。

一般作为日本特色,即日本文化的特色所列举出来的,是基于日本人的同化力来接受外国文化,并将之集大成,文化呈现复杂性或者多质性。当然,或许这也可以作为一个特色来列举。但是,不论哪国文化,没有不受外来文化影响的,而且大体上都将外来文化同化,来发展独自的文化,在那里形成复杂的或者多层的文化。就算这是日本文化的特色,也只是形式上的原理,并不能对日本文化的内容本身进行具体把握。另外,在理论上也可能会出现一种怀疑的看法,认为上述形式就是一切,日本文化的内容在不断变化,并不具有固定化的形态。这显然不是正视现实所得出的结论。

那么,究竟什么是日本特色呢?究竟什么是日本文化的内容特征呢?只说是情感的,显得太笼统。在日本特色或者日本文化中,又可以看出各种怎样的契机呢?这一点不太容易把握,但作为一种尝试提出来也未尝没有意义。我认为日本文化大体上有三个主要契机,那分别是自然、意气、达观。

## 2

自然是日本特色的重要契机。贺茂真渊所说的“天地之间”、“天地之心之间”、“随天地”,这些都是大自然中自然而然的事物。“犹如世上有荒山荒野,因有人居住自然而然出现道路,神代之道在此展现,自然而然形成国之道。”“道”是自然而然的大自然之道。“大凡事物略关乎理,便宛如失去生命。与天地共行自然而然之事乃活生生之事。”道理扼杀事物,只有活生生的事物才是自然而然的大自然的事物。可以将仁义礼智信这些观念比喻为四季的变迁。“大凡天下自然有此五物,犹

如构成四季。”冬天不会突然变成春天，春天也不会突然变成夏天，而是渐渐开春，渐渐入夏。所有事物都是自然而然、平平稳稳。“慈、厌、怒、理、悟是自然而然之事，有四时则不绝。”自作聪明地想出仁义礼智信这些死板的观念，来展开狭隘的议论，那是不合适的。“无名，任凭天意即可。”认为天地之间只有人最为尊贵，这种想法是愚蠢的。“犬、鸟不受教却略有心，必如四时之行。”活生生的生命体都是一样的，人与鸟兽虫鱼都是一样的。回归自然的话，那里自然而然就会有道。“无论何事都自省本心之自然。”其实，本居宣长<sup>①</sup>也是如此，他所说的“皇国魂”、“御国心”，是指体会神没有表述出来这种意义上的自然的灵魂或者精神。那是说，神也依从神之道。不进行表述，就是丝毫没有自作聪明之举，所有都是自然而然。“古来未言道，乃古书无丝毫堂皇之义语之故。”道不是靠道理建构起来的，道是无法阐述的，是自然而然的大自然之道。“丝毫不自以为是，看似肤浅，实则深不可测，有人智难测深奥之理。”这就是道，行这种自然而然的道，便是“纯洁的御国之心”。

在日本的道德理想中，自然而然的大自然具有重要意义。厌恶自作聪明的做法，崇尚自然而然之心，认为不自然道德就不完美，这一点与西洋大不相同。总的来说，在西洋的观念形态中，自然和自由往往被对立地思考。与之相反，在日本的实践体验中，存在自然与自由相互融合的倾向。从大自然中自然而然迸发出来的便是自由，自由不是狭隘的自作聪明的结果，依顺天地之心自然而然地形成的便是自由。自由的“自”与自然的“自”是同一个字，自由与自然并不能截然区分开来。将道德领域与生命境域在理念上同等对待，这是日本道德特色。特别是日本的国民道德以忠孝为根本，因为那是自然的道。祭神的“祭事”与统治人们的“政”<sup>②</sup>在天皇身上得到了统一，这也是自然而然的大自然。受一家人孝敬的主体与掌握一家的主体在父亲身上得到统一，这

① 译者注：本居宣长(1730—1801)，日本江户时代中期的国学家。

② 译者注：在日语中，两个词的发音相同，都读成「まつりごと」。

也是自然而然的事。同样事情在日本的艺术理想中也有所体现。不论是和歌还是俳句,以及绘画、建筑,甚至茶道、花道、园艺,日本的艺术都是以自然与艺术的一致融合为目标。将日本的插花与西洋的插花进行比较,将日本庭园与西洋的庭园进行比较,这个特点会更加明显,这一点无须赘述。无论是在日本的道德,还是在艺术中,道都是依顺天地的神的自然而然之道。另外,大自然有自然之情这样的意思,因此把握日本特色所具有的自然这种契机,与日本文化是情感的文化这种见解有着紧密的联系。

接下来,让我们转向在前文中提及过的第二个契机即意气。意气是指武士道精神在日本人血液中流淌的特性。山鹿素行<sup>①</sup>所说的“志气”与这里所说的“意气”相当。“志气乃大丈夫所志之气节也。……大丈夫立志于小处,其所为其所学皆至微,非大器也。”另外,他还说“于利害毫不废志”。意气体现了为实现崇高理想而舍身的气概。“大丈夫处世,不可不正直,守其义而不变之谓也。不论亲疏贵贱,改其宜改,正其宜纠,不阿谀媚世之谓也。”“内无媚处,外无屈物,去往何处其气常伸于万物之上。”为了实现理想,必须有不屈不挠的精神。“大丈夫处世,心须有刚操之心。”刚操的“刚”是指“刚毅而不屈于物”,“操”是指“守吾所志之义、不变之心”。意气不回避死亡。“为重要之事,有害而速死不顧”,“死而轻命,百年之寿,弃于一刃之下”,便属于这种情况。吉田松阴也在《士规七则》中说:“士之道莫大于义,义因勇而行,勇因义而长”,“死而后已四字言简意赅,坚韧果决,确乎不可拔,舍此无他”。

像这样,树立意气即气节这种理想主义是日本特色的一个重要方面,因此也是日本文化的一个显著特色,并结晶为发自内心的自我牺牲的精神。意气最初以武士的特性体现出来,之后也普及到平民身上。

<sup>①</sup> 译者注:山鹿素行(1622—1685),江户前期的儒学家、宪法家。

从军记物语到净琉璃<sup>①</sup>，也就是从贵族文学到平民文学，没有不反映武士道精神的。而且这种精神不仅在男性之间，还推广至女性之中。这种意气的精神在当今越来越发扬光大，只要看一看这次日中战争，这一点就十分清楚。这并不局限在道德领域，日本的传统艺术中有高贵之处，有气度，那必须是作为气节的意气的自然体现。俳谐看重品味，也是这种特征的一种体现。

让我们来对日本特色的第三个契机即达观进行考察。一般来说，日本人比较达观，而达观无非就是意识到自己的无力。这种达观的心态在日本的佛教中体现得最为充分，法然<sup>②</sup>说：“依吾等之解，切勿推知佛之本愿。不省心之善恶，不辨罪之轻重，思往生于意，只念南无阿弥陀佛，应就此决定往生之念。因其决定，往生之业可定矣。得此意则安。”<sup>③</sup>从这些话语中可以看出坚定的达观。如果把这一点扼要地加以表述的话，就是说，“于圣道难行之险道，应断绝一切希望，仅乘坐弥陀本愿之舟渡生死之海，抵达极乐之彼岸”。而在亲鸾<sup>④</sup>那里，达观以更加显著的形式体现出来。“亲鸾一心一意念佛，得阿弥陀佛之助，信法然圣人之语，并无其他缘由。或曰念佛乃堕入地狱之道，然吾全然不知念佛为通往净土之道否，或堕入地狱之道否。纵然为法然所骗念佛堕入地狱，吾亦无悔。”<sup>⑤</sup>

这便是日本佛教中所体现的达观。除此以外，干脆、不眷恋，这些作为日本的特征构成日本文化的一大特色。在实践中，也崇尚不拘泥于物、果断。与执着相反的恬淡、与黏糊相反的果断这样的趣味在各方面都可以看出来。在食物方面也体现出淡泊的趣味，从对水墨画、能乐

① 译者注：“军记物语”是江户时代出现的战争题材的通俗故事，“净琉璃”是用日本三弦伴唱的说唱故事。

② 译者注：法然(1133—1212)，日本净土宗的开山祖。

③ 法然：《和语灯录》十一。

④ 译者注：亲鸾(1173—1262)，日本净土真宗的开山祖。

⑤ 亲鸾：《叹异抄》二。

的偏好,到对“寂寥”的崇尚,这些很显然都是立足于同样的基础。将日本音乐与西洋音乐进行比较,可知贯通达观的被净化的静谧是日本音乐的特色。

### 3

在上文中,对日本特色,因此也是日本文化所拥有的三个契机即自然、意气、达观举例进行了说明,那么这三者的相互关系又如何呢?首先,不妨认为在外观上,自然、意志、达观与神、儒、佛三教大致上是对应的。从发生学的角度来看,还不妨认为神道的自然主义是质料,儒教的理想主义和佛教的非现实主义是体现形式。而且,在那里还可以看出国民精神在神、儒、佛三教融合的基础上得到培养,以此发扬日本文化的特色。

前面说到了质料与形式,从内在关联来看待这两者,这一点十分重要。形式不是从外部强加在质料上,而是质料当中原本就蕴藏着形式,它自然而然地发展,在进行自我创造的同时从外部摄取适合自己的东西。作为理想主义之体现的意气,以及作为非现实主义之体现的达观并不是因为外来文化才附加的性质,那是在神道的自然主义中作为萌芽所包含的要素逐渐明了地显现出来,与此同时,也摄取了适合自己的外来要素即儒教与佛教的契机并加以同化,我们应该这样来思考。所有生物的发展、自我创造都采取这样的形式。不是单机械地接受外界的影响,而是在自主发展、自我创造的过程中摄取适合自己的外在事物并发展壮大。这种内在发生学的见解在北畠亲房<sup>①</sup>的以下论述中也有所体现:“君臣皆秉神明的光胤,或确受敕,成众神之苗裔。孰不敬仰之。若悟此理,内外典之学术宜极于此。宜弘道之事,乃内外典流布之力也。犹如得鱼之事网一张,若无众人之力,则难得此。自应神天皇之

---

<sup>①</sup> 译者注:北畠亲房(1293—1354),南北朝时期的贵族、武将、学者,著有《神皇正统记》。

时起儒学推广,自圣德太子之时起佛教兴盛,若此皆权化之神圣,受天照大神之御心,弘扬我国之道。”<sup>①</sup>二宫尊德<sup>②</sup>下面的一段话也是如此。“此乃神道所开辟之大道皇国本源之道也。将丰芦原治理为如瑞穗之安国,此乃大道也,乃真之神道也。我神道盛行,儒道佛道亦传入。我神道开辟之道未盛前,无儒佛之道传入之道理。我神道开辟之大道先行,充分发展之后,后世始有难事。其时儒佛传入,此乃无疑道理也。”

更具体一点说,神道的自然与武士道的意气并没有构成乖离的对立。武士道的意气当然受到了儒教的影响,但那必须是从日本人的自然性情中自然产生的。贺茂真渊处于神道的自然主义的视域当中,他引用“出海成漂尸,上山草掩尸”<sup>③</sup>这样的诗句,说“上代人心纯朴”,“直中有雄心”。雄壮的真心也就是武士道的意气。这是已经包含在日本人的自然质料中的要素,而不是因为儒教这种外来思想才开始附加上去的。平田笃胤也说:“御国之人因其神国之故,具有自然正直之心。古来,称其为大和心、大和魂。”在自然的质料中,包含理想主义的形式,意气也是生活在自然之中的一种力量。

就达观与自然的关系来看,也可以得出同样的结论。自然主义也就是现实主义,这似乎与体现在达观中的非现实主义互不相容,但其实未必如此。顺从自然,这构成达观的基础。达观是对大自然中自然而然的事物的达观。通过清晰地凝视自然,才能意识到自己的无力。本居宣长说:“原本天地之理皆为神灵之所为,甚为奇妙灵验,难凭人之有限之智测之,不可尽知。”<sup>④</sup>自然的神道通过人的达观被人接受。另外,亲鸾的“自然”的思想也可以从这一点来理解。“自然乃使之然也。使之然乃念佛行者纵然不设法为之,过去、今生、未来之一切罪孽转为善行。……信佛陀之愿力之故,信如来之功德之故,乃使之然。初不欲求

① 北畠亲房:《神皇正统记》“神”。

② 译者注:二宫尊德(1787—1856),江户后期的农政家。

③ 译者注:《万叶集》,大伴家持之作。

④ 本居宣长:《直毘灵》。

功德，乃自然也。得誓愿真实之信心者纳入摄取不舍之誓言获庇护，而非行者之所为。得金刚之信心，故住正定聚之位。至此，忆念之心自然生起。此信心之生起，乃因释迦之慈父、弥陀之慈母之方便，似发起无上之信心。应知此乃自然之利益。”这是说，不是因为行者的努力，而是由于有自然的庇护，达观才涌上心头。达观是从大自然这种事物当中自然而然地形成的。原原本本看明白大自然，这便是达观。

从上文中可以看出，在自然这种质料中内在地自然而然地包含意气、达观这些形式，那又具有逐渐成长的可能性。理想主义与非现实主义就是这样从自然主义发展而来的。我不赞同将理想主义与非现实主义单单视为外来的文化，认为那与大和民族的固有性互不相容这种机械的历史观。然而，这里还遗留着问题。也就是说，意气与达观究竟是否相容呢？意气是见于武士道的自力修行的精神，而达观构成外力本愿的宗教本质，这两者究竟是否相容呢？一般来说，为气节所动的意气属于动的方面，而不为物所动的达观属于静的方面。只要存在动中有静、静中有动这种可能性，那么意气与达观的结合就是可能的。武士道也说“安于命”。山鹿素行主张大丈夫要安于天命：“不安于天命，勉强乱动妄作，此乃大丈夫应特别谨慎之处也。……安于命，静心思索。”武士道视死如归，反过来说，其中体现了对死亡的达观这种见解。一般来说，“走向死亡的存在”是以“以达观为基础的意气”的形式明显地体现出来。死亡并不是消除生命，死亡在真正意义上是使生命延续。无力与超力成为唯一不二的事物。达观作为见于意气中的否定的契机，是不可或缺的。这种意气和达观的辩证法综合的现实化在禅的心境中也可以看到。例如，道元说：“要想开……无论饿死或冻死。”“要想开，将身心放下。”像这样，他经常说“想开”，那是无力与超力的合一。从历史上来看，禅的心境与武士道精神十分吻合。我认为武士道是从意气到达观，而禅则是从达观到意气。意气与达观并非互不相容，毋宁说两者都是在辩证法关系上形成的。和辻哲郎主张日本的国民性具有“战斗的恬淡”、“寂静的激情”这种双重性，就是因为这样的缘故。

另外,自然、意气以及达观的关系还可以这样来考虑。自然是自然而然之道。纵然如此,既然是道就需要去行走,而意气正是行走的力量。然而,道有迈出的出发点和走完的终点,对出发点和终点的明确意识,这便是达观。因此,自然这种自然而然的道在自身当中一方面具有作为生存力量的意气这种动态的冲击力,另一方面具有果断放弃的达观这种静的见识。不过,坚持辩证法的人或许会这样来思考:与自然这一命题相反的是意气,而自然与意气的综合则是达观。因为只要意气在自然中发动,就必然被引向达观。另外,受到自然限制的意气就是达观。不妨认为,自然、意气、达观这三者显示了正反合的过程。想顺便指出的是,从具体事例也可以看出,调和法与辩证法未必是相互对立的。

#### 4

以上对日本文化中所包含的日本特色即自然、意气、达观这三个契机相互融合的状况进行了论述。是否可以考虑以三种神器来象征这种相互融合呢?玉象征仁,镜象征智,剑代表勇。人们说三种神器是智仁勇的形象化;另外,也有人说玉、镜、剑分别意味着曲妙、分明、平天下。我想这些都是有关联的。自然、意气和达观分别由玉、剑、镜所象征,这样来思考也未尝不可。

玉有弧线,因此被认为有曲妙之处。之所以被称为“曲玉”,就是因为有弧线。贺茂真渊说“天地之间以日月为始,自然而然万物皆圆”,“天地之所行,圆渐至”以及“治世亦以此为始治”。曲玉是自然而然的事物的象征。《日本书纪》中也有“如八尺琼之勾以曲妙御宇”,可以认为玉象征了和谐的自然。作为力量的意气可以由剑来象征,这是不言自明的。“提十握剑平天下”,从这句话里可以看出意气。达观是不为物所动,静谧明晰地照耀事物之心,所以用镜来表示。“如白铜镜以分明看山川海原”,这是说以明晰的智慧将心灵如实地映照在山川海原。静观万物,该达观的时候就达观。总而言之,玉表示自然之情,剑



表示作为意志力的意气，镜表示以知性为基础的达观。我们不妨认为：在知情意这三个领域，自然、意气、达观相互融合，三位一体，一中有三，这种状态由三种神器所代表。

另外，在三种神器中，玉最先出现，这一点值得注意。玉象征着作为质料的自然，与作为形式的意气、达观相对，因此必须总在前面出现。另外，作为基础的玉表示自然之情，这与日本文化的特色一般是情感化的这种见解也有直接的关系。

进而言之，关于三种神器的考察暗示着日本特色与日本独特的国体之间的关系。不过，在此不对这个问题进行深入探讨，只简单地提及一点。天皇是现人神，在日语中，「皇」(みこと)的读音与「御言」、「命」是相同的。命是宣告「御言」的生命，只要御言是永远的逻辑，那么「みこと」作为神的生命既是神，同时也是自然而然的大自然。「天皇」(すめらみこと)中“天”具有双重意义，既有“统”的意思，也有“澄”的意思。“统”预想到意气，而“澄”则是达观的前提。毋宁说，现人神的神器是玉、剑、镜，这是理所当然的事情。

“敷岛上之大和心，犹如朝日芳山樱”，本居宣长在这首和歌中对日本特色进行了表述，这首和歌也可以从上述角度来理解。和歌中所描写的不是种植在庭院中的牡丹樱，而是自然生长在山上的山樱，这一点也体现了自然这一契机。“明媚悠闲春之心，吐露芬芳之山樱”，如果在上述背景下来理解贺茂真渊在这首和歌所描绘的自然的契机，就会感觉更加真切。另外，山上还开着山茶花，但和歌中描写的不是山茶花那种很执着的花，而是毅然随风飘落的樱花，从这一点也可以明显看出达观的契机。在包含走向瓦解的达观的同时，又在朝日当中散发馥郁的芬芳，从这一点可以看出豪迈的意气。从这样一首和歌中可以品味到自然、意气、达观这三种体现日本特征的契机。可以认为，自然、意气和达观这三种要素的相互融合是日本主义赖以形成的根据。

## 5

以上对日本特色,也就是日本文化的特性进行了考察。最后,我想简单地谈一谈日本特色与世界特色之间的关系。意识到日本特色并大力提倡的立场,这是日本主义;而意识到世界特色并大力提倡的立场,这是世界主义。可以说,日本主义是基于日本人的国民觉悟来强调日本独特的文化,来高呼自己文化生存权的立场,也就是说那是日本人的国民主义;而世界主义不考虑以自己国家为价值标准这种自以为是的事情,也承认自己国家以外的其他各国的文化特色和长处,尊重其正当的权利,是追求人类共存这样一种立场。世界主义又可以称为国际主义。

日本特色与世界特色的关系,以及日本主义与世界主义的关系,或者再将范围扩大到国民主义与国际主义的关系,对于这些问题,我们应该如何思考呢?我认为,这些问题可以归结为个别与一般的关系。也就是说,两者并不是互不相容的。大凡一般不能靠自己来体现自己,一般体现在个别之中。另外,个别以特殊的方式来体现一般。各国文化都在各自的文化感觉中具有特色,各国文化针对整个世界构成不妨称为文化个体的东西。文化个体具有独自的感觉方式,彼此各不相同。文化个体分别由历史风土所决定,世界文化在各文化个体的综合中被给予。通过发挥各国文化的特殊性,整个世界的文化得以进步;通过强调个体,一般散发光芒;通过推崇部分,全体得以彰显。日本特色与世界特色,日本主义与世界主义不是背离、对立的关系,毋宁说是在相互关联中形成的。

以上将日本特色和世界特色的关系视为个别与一般的关系。那么,针对这两者,个人特色又处于怎样的位置呢?可以说,个人特色针对日本特色的关系,与日本特色针对世界特色的关系是相同的。大凡一般与个别都是相对的,因此如果将作为文化个体的一国的文化视为一般事物的话,那么对它来说,各个人就是个别事物。针对作为文化个

体的一国的文化,各个人成为各不相同的事物。换言之,文化个体位于世界整体与个人之间。各个人针对文化个体具有个别感觉,文化个体针对世界也分别具有个别感觉。个人特色针对日本特色的关系,与日本特色针对世界特色的关系基本上是相同的。可以说,个人、国民、世界人,也因此个人的特性、国民的特性、世界的特性体现了个、种、类的关系。因此,正如个人特色与日本特色是两立的一样,日本特色与世界特色也必须是两立的。如果从日本特色与世界特色的关系中引导出实际基准的话,我们始终必须体会日本文化的特殊性,站在日本主义的立场。与此同时,广泛展望世界文化,显示出包容其优秀内容的雅量。如果我们作为日本国民对日本的特殊性缺乏觉悟,那么我们自己也缺乏充分的存在理由,成为可有可无的人,对于世界文化的创造而言则成为无能的人。与此同时,如果不对外国文化显示一定度量的话,那么日本特色只会成为因循守旧做法的牺牲品,遭遇衰退与萎缩的命运。我们在立足于日本主义立场的同时,必须努力使日本主义成为“天地的公道的基石”。另外,在采取世界主义立场的同时,作为国际社会的一员,要以彰显我们日本人“祖先的遗风”为目标。乍看这是一种悖论,但指导日本文化的原理必须是日本主义的世界主义,或者是世界主义的日本主义。我们必须将传承与生长作为生存的核心。我们一方面必须明显具有一种理念,即将世界史引向日本特色的将来,或者是日本主义的方向,另一方面必须从内心深处感到如果缺乏对日本特色的国民觉悟,就无法完成日本国民的世界史使命。

《思想》,1937年2月

## 译者后记

本书由彭曦、汪丽影、顾长江合译。顾长江承担《“粹”的构造》的“一、序论”、“二、‘粹’的内涵构造”、“三、‘粹’的外延构造”，汪丽影承担《“粹”的本质》以及《人与生存》的“三、人生观”、“九、日本特色”，其余部分由彭曦承担。另外，彭曦以及汪丽影校阅了全书。

九鬼周造著作的翻译工作起始于2009年初夏，当初选择了《“粹”的构造》、《时间论》、《日本之事》、《浅论风流》、《文学的时间性》、《关于日本的性质》等日本文化论方面的内容，原计划以“九鬼周造论日本文化”之名纳入《看东方：日本社会与文化》系列。后来，张一兵教授组织翻译九鬼周造哲学著作，与上述内容部分重合，于是便调整为现在的结构，并转至“当代学术棱镜译丛”。

由于译者水平有限，加上杂事缠身，翻译进展缓慢。在此期间，黄锦容译《“粹”的构造》（台湾联经，2009年）面世，王向远译《日本意气》（吉林出版集团有限公司，2012年）中也收录了《“粹”的构造》，九鬼周造越来越受到国内学界的关注。收录于本书的《“粹”的构造》翻译工作完全独立于前两种译本，译文的优劣，读者自有评判。相比而言，想必本书的结构能够比较全面地反映九鬼周造的思想观点。关于对九鬼周造的思想观点的述评，请参见本书开头的“代译序”。书中绝大部分引文由译者译自九鬼周造原著作，个别经典文学作品的引文参照了现有

中译本,不一一注出。正文及注释中出现的诸种外文(专有词汇、引用、参考文献等)的拼写均忠实于九鬼周造原著作。

张一兵教授从内容的选择到具体翻译、编辑工作,对译者、编者多番悉心指导;南京大学出版社蔚蓝老师为本书的出版提供了诸多便利;责任编辑沈清清老师逐字逐句严格把关,付出了艰辛的劳动。在此对以上各位表示衷心的感谢!

译文不当之处,恳请各位读者不吝指教。

译者 2016年8月  
于宝华山麓

# 《当代学术棱镜译丛》

## 已出书目

### 媒介文化系列

第二媒介时代 [美]马克·波斯特

电视与社会 [英]尼古拉斯·阿伯克龙比

思想无羁 [美]保罗·莱文森

媒介建构：流行文化中的大众媒介 [美]格罗斯伯格 等

揣测与媒介：媒介现象学 [德]鲍里斯·格罗伊斯

媒介学宣言 [法]雷吉斯·德布雷

### 全球文化系列

认同的空间——全球媒介、电子世界景观与文化边界 [英]戴维·莫利

全球化的文化 [美]弗雷德里克·杰姆逊 三好将夫

全球化与文化 [英]约翰·汤姆林森

后现代转向 [美]斯蒂芬·贝斯特 道格拉斯·科尔纳

文化地理学 [英]迈克·克朗

文化的观念 [英]特瑞·伊格尔顿

主体的退隐 [德]彼得·毕尔格

反“日语论” [日]莲实重彦

酷的胜利——商业文化、反主流文化与嬉皮消费主义的兴起 [美]托马斯·弗兰克

超越文化转向 [美]理查德·比尔纳其 等

全球现代性：全球资本主义时代的现代性 [美]阿里夫·德里克

文化政策 [澳]托比·米勒 [美]乔治·尤迪思

## 通俗文化系列

解读大众文化 [美]约翰·菲斯克

文化理论与通俗文化导论(第二版) [英]约翰·斯道雷

通俗文化、媒介和日常生活中的叙事 [美]阿瑟·阿萨·伯格

文化民粹主义 [英]吉姆·麦克盖根

## 消费文化系列

消费社会 [法]让·鲍德里亚

消费文化——20世纪后期英国男性气质和社会空间 [英]弗兰克·莫特

消费文化 [英]西莉娅·卢瑞

## 大师精粹系列

麦克卢汉精粹 [加]埃里克·麦克卢汉 弗兰克·秦格龙

卡尔·曼海姆精粹 [德]卡尔·曼海姆

沃勒斯坦精粹 [美]伊曼纽尔·沃勒斯坦

哈贝马斯精粹 [德]尤尔根·哈贝马斯

赫斯精粹 [德]莫泽斯·赫斯

九鬼周造著作精粹 [日]九鬼周造

## 社会学系列

孤独的人群 [美]大卫·里斯曼

世界风险社会 [德]乌尔里希·贝克

权力精英 [美]查尔斯·赖特·米尔斯

科学的社会用途——写给科学场的临床社会学 [法]皮埃尔·布尔迪厄

文化社会学——浮现中的理论视野 [美]戴安娜·克兰

白领:美国的中产阶级 [美]C. 莱特·米尔斯

论文明、权力与知识 [德]诺贝特·埃利亚斯

解析社会:分析社会学原理 [瑞典]彼得·赫斯特洛姆

局外人:越轨的社会学研究 [美]霍华德·S. 贝克尔

社会的构建 [美]爱德华·希尔斯

## 新学科系列

后殖民理论——语境 实践 政治 [英]巴特·穆尔-吉尔伯特

趣味社会学 [芬]尤卡·格罗瑙

跨越边界——知识学科 学科互涉 [美]朱丽·汤普森·克莱恩

人文地理学导论: 21 世纪的议题 [英]彼得·丹尼尔斯 等

## 世纪学术论争系列

“索卡尔事件”与科学大战 [美]艾伦·索卡尔 [法]雅克·德里达 等

沙滩上的房子 [美]诺里塔·克瑞杰

被困的普罗米修斯 [美]诺曼·列维特

科学知识:一种社会学的分析 [英]巴里·巴恩斯 大卫·布鲁尔 约翰·亨利

实践的冲撞——时间、力量与科学 [美]安德鲁·皮克林

爱因斯坦、历史与其他激情——20 世纪末对科学的反叛 [美]杰拉尔德·霍尔顿

## 广松哲学系列

物象化论的构图 [日]广松涉

事的世界观的前哨 [日]广松涉

文献学语境中的《德意志意识形态》 [日]广松涉

存在与意义(第一卷) [日]广松涉



存在与意义(第二卷) [日]广松涉

唯物史观的原像 [日]广松涉

哲学家广松涉的自白式回忆录 [日]广松涉

资本论的哲学 [日]广松涉

## 国外马克思主义与后马克思思潮系列

图绘意识形态 [斯洛文尼亚]斯拉沃热·齐泽克 等

自然的理由——生态学马克思主义研究 [美]詹姆斯·奥康纳

希望的空间 [美]大卫·哈维

甜蜜的暴力——悲剧的观念 [英]特里·伊格尔顿

晚期马克思主义 [美]弗雷德里克·杰姆逊

符号政治经济学批判 [法]让·鲍德里亚

世纪 [法]阿兰·巴迪欧

列宁、黑格尔和西方马克思主义：一种批判性研究 [美]凯文·安德森

列宁主义 [英]尼尔·哈丁

福柯、马克思主义与历史：生产方式与信息方式 [美]马克·波斯特

战后法国的存在主义马克思主义：从萨特到阿尔都塞 [美]马克·波斯特

景观社会 [法]居伊·德波

## 经典补遗系列

卢卡奇早期文选 [匈]格奥尔格·卢卡奇

胡塞尔《几何学的起源》引论 [法]雅克·德里达

科学、信仰与社会 [英]迈克尔·波兰尼

黑格尔的幽灵——政治哲学论文集 [I] [法]路易·阿尔都塞

语言与生命 [法]沙尔·巴依

意识的奥秘 [美]约翰·塞尔

论现象学流派 [法]保罗·利科

脑力劳动与体力劳动：西方历史的认识论 [德]阿尔弗雷德·索恩-雷特尔

## 先锋派系列

先锋派散论——现代主义、表现主义和后现代性问题 [英]理查德·墨菲

诗歌的先锋派：博尔赫斯、奥登和布列东团体 [美]贝雷泰·E. 斯特朗

## 情境主义国际系列

日常生活实践 1. 实践的艺术 [法]米歇尔·德·塞托

日常生活实践 2. 居住与烹饪

[法]米歇尔·德·塞托 吕斯·贾尔 皮埃尔·梅约尔

日常生活的革命 [法]鲁尔·瓦纳格姆

居伊·德波——诗歌革命 [法]樊尚·考夫曼

## 当代文学理论系列

怎样做理论 [德]沃尔夫冈·伊瑟尔

21 世纪批评述介 [英]朱利安·沃尔弗雷斯

后现代主义诗学：历史·理论·小说 [加]琳达·哈琴

大分野之后：现代主义、大众文化、后现代主义 [美]安德列亚斯·胡伊森

理论的幽灵——文学与常识 [法]安托万·孔帕尼翁

反抗的文化：拒绝表征 [美]贝尔·胡克斯

戏仿：古代、现代与后现代 [英]玛格丽特·A. 罗斯

理论入门 [英]彼得·巴里

现代主义 [英]蒂姆·阿姆斯特朗

叙事的本质 [美]罗伯特·斯科尔斯 詹姆斯·费伦 罗伯特·凯洛格

文学制度 [美]杰弗里·J. 威廉斯

新批评之后 [美]弗兰克·伦特里奇亚

文学批评史：从柏拉图到现在 [美]M. A. R. 哈比布

德国浪漫主义文学理论 [美]恩斯特·贝勒尔

萌在他乡：米勒中国演讲集 [美]J·希利斯·米勒

## 核心概念系列

文化 [英]弗雷德·英格利斯

风险 [澳大利亚]狄波拉·勒普顿

## 学术研究指南系列

美学指南 [美]彼得·基维

文化研究指南 [美]托比·米勒

文化社会学指南 [美]马克·D.雅各布斯 南希·韦斯·汉拉恩

## 《德意志意识形态》与文献学系列

梁赞诺夫版《德意志意识形态·费尔巴哈》

[苏]大卫·鲍里索维奇·梁赞诺夫

《德意志意识形态》与 MEGA 文献研究 [韩]郑文吉

巴加图利亚版《德意志意识形态·费尔巴哈》 [俄]巴加图利亚

MEGA：陶伯特版《德意志意识形态·费尔巴哈》 [德]英格·陶伯特

## 当代美学理论系列

今日艺术理论 [美]诺埃尔·卡罗尔

艺术与社会理论——美学中的社会学论争 [英]奥斯汀·哈灵顿

艺术哲学：当代分析美学导论 [美]诺埃尔·卡罗尔

## 现代日本学术系列

带你踏上知识之旅 [日]中村雄二郎 山口昌男

反·哲学入门 [日]高桥哲哉

作为事件的阅读 [日] 小森阳一

超越民族与历史 [日] 小森阳一 高桥哲哉

## 现代思想史系列

现代化的先驱——20 世纪思潮里的群英谱 [美] 威廉·R. 埃弗德尔

现代哲学简史 [英] 罗杰·斯克拉顿

美国人对哲学的逃避：实用主义的谱系 [美] 康乃尔·韦斯特

## 视觉文化与艺术史系列

可见的签名 [美] 弗雷德里克·詹姆逊

## 当代逻辑理论与应用研究系列

重塑实在论：关于因果、目的和心智的精密理论 [美] 罗伯特·C. 孔斯

情境与态度 [美] 乔恩·巴威斯 约翰·佩里

逻辑与社会：矛盾与可能世界 [美] 乔恩·埃尔斯特

指称与意向性 [挪威] 奥拉夫·阿斯海姆