

本居宣长
Motoori Norinaga



日本 物哀

もののあわれ

[日]本居宣长 著
王向远 译

日本物哀

[日]本居宣长

王向远 译

吉林出版集团有限责任公司

图书在版编目(CIP)数据

日本物哀 / (日) 本居宣长著 ; 王向远译. — 长春:
吉林出版集团有限责任公司, 2010.10
(慢书单)
ISBN 978-7-5463-3884-2

I. ①日… II. ①本… ②王… III. ①文学研究 - 日
本 IV. ①I313.06

中国版本图书馆CIP数据核字(2010)第195773号

日本物哀

作 者	[日]本居宣长
译 者	王向远
出 品	吉林出版集团·北京汉阅传播
策划编辑	瓦 当
责任编辑	孙祎萌
封面设计	未 氓
开 本	650mm×960mm 1/16
印 张	23.75
版 次	2010年10月第1版
印 次	2010年10月第1次印刷
出 版	吉林出版集团有限责任公司
发 行	北京吉版图书有限责任公司
地 址	北京市宣武区椿树园15-18号底商A222 邮编: 100052
电 话	总编办: 010-63103398 发行部: 010-63104979
网 址	http://www.jlpg-bj.com/
印 刷	北京同文印刷有限公司
ISBN 978-7-5463-3884-2 定价: 30.00元	

版权所有 侵权必究



北京汉阅传播
Beijing Han-read Culture

内容提要

本书是18世纪日本江户时代“国学”的集大成者本居宣长(1730—1801)以“物哀论”为主题的作品集。

本居宣长对日本文论的最大贡献就是“物哀论”。他在《紫文要领》和《石上私淑言》等著作中一再强调：“物哀”与“知物哀”就是知人性、重人情、可人心、解人意，富有风流雅趣，就是要有贵族般的超然与优雅、女性般的柔软细腻之心，就是从自然人性出发的、不受道德观念束缚的、对万事万物的包容、理解与同情，尤其是对思恋、哀怨、忧愁、悲伤等刻骨铭心的心理情绪有充分的共感力。本居宣长认为，以物语与和歌为代表的日本文学的创作宗旨就是“物哀”，作者只是将自己的观察、感受与感动，如实表现出来并与读者分享，以寻求审美共鸣及心理满足，此外并没有教诲、教训读者等其他功利目的，而读者的阅读目的也是为了“知物哀”，“知物哀”既是文学修养，也是一种情感修养。

本居宣长以“物哀论”颠覆了日本文学评论史上长期流行的、建立在中国儒家道德学说基础上的“劝善惩恶”论。“物哀论”既是对日本文学民族

特色的概括与总结,也是日本文学发展到一定阶段后,试图摆脱对中国文学的依附与依赖,确证其独特性、寻求其独立性的集中体现,标志着日本文学观念的一个重大转折。同时,“物哀论”涉及文学价值论、审美判断论、创作心理与接受心理理论、中日文学与文化比较论等,从世界文论史上和比较文学史上看,也具有普遍的理论价值。

本书将体现本居宣长“物哀论”的代表作《紫文要领》和《石上私淑言》两书及其他相关著作首次译出,不仅为中国读者了解日本文学、特别是和歌与物语提供了必读文献,也为日本文论、比较诗学与比较文论的研究提供了重要的文本资料。

“物哀”是理解日本文学与文化 的一把钥匙

(代译序)

王向远

—

日本古代文论与日本古代文学一样,有着悠久的传统和丰厚的积淀。一方面,日本文论家常常大量援引中国文学的概念和标准来诠释日本文学,例如在奈良时代旨在为和歌确定标准范式的所谓“歌式”类文章中,及在平安时代最早的文学理论文献《古今和歌集序》中,都大量援引中国古代文论的概念范畴、特别是《毛诗序》中的概念与观点,并直接套用于和歌评论。另一方面,在独具日本民族特色的文学创作实践的基础上,也逐渐形成了一系列独特的文论概念与审美范畴,如文、道、心、气、诚、秀、体/姿、雅、艳、寂、花/实、幽玄、余情、好色、粹、物哀等。但这些概念与范畴大多取自中国,或多或少地受到了中国哲学、美学、文学与文论的影响,但经过日本人的改造,都确立了不同于中国的特殊的内涵与外延,并且在理论上自成体系。其中,产生于日本近世(17世纪后的江户时代)的相关概念极少受到中国影响,属于日本本土性的文论范畴,“物哀”便是其中之一。

“物哀”^①是日本传统文学、诗学、美学理论中的一个重要概念。可以说,不了解“物哀”就不能把握日本古典文论的精髓,就难以正确深入地理解以《源氏物语》、和歌、能乐等为代表的日本传统文学,就无法认识日本文学的民族特色,不了解“物哀”也就很难全面地进行日本文论及东西方诗学的比较研究。中国的一些日本文学翻译与研究,较早就意识到了“物哀”及其承载的日本传统文学、文论观念的重要性。早在20世纪80年代初,我国的日本文学翻译与研究界就对“物哀”这个概念如何翻译、如何以中文来表达,展开过研究与讨论,其中大体上可以分为两种意见。一种意见认为“物哀”是一个日语词,要让中国人理解,就需要翻译成中文,如李芒先生在《“物のあわれ”汉译探索》^②一文中,就主张将“物のあわれ”译为“感物兴叹”。李树果先生在随后发表的《也谈“物のあわれ”》^③中表示赞同李芒先生的翻译,但又认为可以翻译得更简练,应译为“感物”或“物感”。后来,佟君先生的《日本古典文艺理论中的“物之哀”浅论》一文,也在基本同意李芒译法的基础上,主张将“感物兴叹”译为“感物兴情”^④等。有些学者没有直接参与“物哀”翻译的讨论,但在自己的有关文章或著作中,也对“物哀”作出了解释性的翻译。例如20世纪20年代谢六逸先生在其《日本文学史》一书中,将“物哀”译为“人世的哀愁”,80年代刘振瀛(佩珊)等先生翻译的西乡信纲《日本文学史》则将“物哀”译为“幽情”,吕元明在《日本文学史》一书中则译之为“物哀怜”,赵乐琰在翻译铃木修次的《中国文学与日本文学》一书时,将“物哀”翻译为“感物宗情”。另有一些学者不主张将“物哀”翻译为中

①日文写作“物の哀”、“物のあわれ”或“物のあはれ”,读作“mononoaware”,全用假名书写则为“もののあわれ”。

②李芒:《“物のあわれ”汉译探索》,载《日语学习与研究》1985(6)。

③李树果:《也谈“物のあわれ”》,载《日语学习与研究》1986(2)。

④佟君:《日本古典文艺理论中的“物之哀”浅论》,载《中山大学学报》1999(6)。

文,而是直接按日文表述为“物之哀”或“物哀”。例如,叶渭渠先生在翻译理论与实践一直主张直译为“物哀”,陈泓先生认为“物哀”是一个专门名词,还是直译为“物之哀”为好。赵青在也认为,还是直接写作“物哀”,然后再加一个注释即可。笔者在1991年的一篇文章《“物哀”与〈源氏物语〉的审美理想》^①及其他相关著作中,也不加翻译直接使用了“物哀”。

从中国翻译史与中外语言词汇交流史上看,引进日本词汇与引进西语词汇,其途径与方法颇有不同。引进西语的时候,无论是音译还是意译,都必须加以翻译,都须将拼音文字转换为汉字,而日本的名词概念绝大多数是用汉字标记的。就日本古代文论而言,相关的重要概念,如“幽玄”、“好色”、“风流”、“雅”、“艳”等,都是直接使用汉字标记,对此我们不必翻译,而且如果勉强去“翻译”,实际上也不是真正的“翻译”,而是“解释”。解释虽有助于理解,但往往会使词义增值或改变。清末民初我国从日本引进的上千个所谓“新名词”,实际上都不是“翻译”过来的,而是直接按汉字引进来的,如“干部”、“个人”、“人类”、“抽象”、“场合”、“经济”、“哲学”、“美学”、“取缔”等,刚刚引进时一些人看起来不顺眼、不习惯,但汉字所具有的会意的特点,也使得每一个识字的人都能大体上直观地理解其语义,故能使之很快融入汉语的词汇系统中。具体到“物哀”也是如此。将“物哀”翻译为“感物兴叹”、“感物”、“物感”、“感物触怀”、“愍物宗情”乃至“多愁善感”、“日本式的悲哀”等,都多少触及了“物哀”的基本语义,但却很难表现出“物哀”的微妙蕴涵。

要具体全面了解“物哀”究竟是什么,就必须系统地研读18世纪日本著名学者、“国学”泰斗本居宣长的相关著作。

^①王向远:《“物哀”与〈源氏物语〉的审美理想》,载《日语学习与研究》1991(1)。

二

本居宣长(1730—1801)生于伊势松坂富裕商人之家,幼名小津富之助,通称弥四郎,实名荣贞,二十六岁后改实名为宣长,曾号石上散人、芝兰等,别号铃屋。宣长自幼好学,二十三岁到京都学医,主攻汉方(中医学),同时师从医生与儒学家堀景山学儒学与汉学,又受国学家契冲的影响,立志研究日本古典文学。1757年(宝历七年),本居宣长回乡行医,同时潜心研究《源氏物语》等平安朝文学。1763年(宝历十三年)与国学名家贺茂真渊相识,并在真渊的影响与指导下,为探索古代日本人的精神世界,开始研究《万叶集》《古事记》。此后,撰写出了研究和歌的论著《石上私淑言》(1763)、研究鉴赏《万叶集》的《万叶集玉小琴》(1779)、研究《源氏物语》的《紫文要领》(1763)和《源氏物语玉小栴》(1796)等,此外还有大量关于音韵学、文字学、历史学、政治学等方面的著作,以及和歌、散文等作品。至晚年(1799)完成了研究《古事记》的鸿篇巨制《古事记传》四十四卷。本居宣长一生著作等身,多达九十种,是公认的日本“国学”的集大成者。

本居宣长在对日本传统的物语文学、和歌所做的研究与诠释中,首次对“物哀”这个概念作了系统深入的发掘、考辨、诠释与研究。

在研究和歌的专著《石上私淑言》一书中,本居宣长认为,和歌的宗旨是表现“物哀”,为此,他从辞源学角度对“哀”(あはれ)、“物哀”(もののあはれ)进行了追根溯源的研究。他认为,在日本古代,“あはれ”(aware)是一个感叹词,用以表达高兴、兴奋、激动、气恼、哀愁、悲伤、惊异等多种复杂的情绪与情感。日本古代只有言语没有文字,汉字输入后,人们便拿汉字的“哀”字来书写“あはれ”,但“哀”字本来的意思(悲哀)与日语的“あはれ”并不十分吻合。“物の哀”则是后来在使用的过程中逐渐形成的一个固定词组,使

“あはれ”这个叹词或形容词实现了名词化。本居宣长对“あはれ”及“物の哀”的词源学、语义学的研究与阐释,以及从和歌作品中所进行的大量的例句分析,呈现出了“物哀”一词从形成、演变到固定的轨迹,使“物哀”由一个古代的感叹词、名词、形容词转换为一个重要概念,并使之范畴化、概念化了。

几乎与此同时,本居宣长在研究《源氏物语》的专著《紫文要领》一书中,以“物哀”的概念对《源氏物语》作了前所未有的全新解释。他认为,长期以来,人们一直站在儒学、佛学的道德主义立场上,将《源氏物语》视为“劝善惩恶”的道德教诫之书,而实际上,以《源氏物语》为代表的日本古代物语文学的写作宗旨是“物哀”和“知物哀”,而绝非道德劝惩。从作者的创作目的来看,《源氏物语》就是表现“物哀”;从读者的接受角度看,就是要“知物哀”(“物の哀を知る”)。本居宣长指出:“每当有所见所闻,心即有所动。看到、听到那些稀罕的事物、奇怪的事物、有趣的事物、可怕的事物、悲痛的事物、可哀的事物,不只是心有所动,还想与别人交流与共享。或者说出来,或者写出来,都是同样。对所见所闻,感慨之,悲叹之,就是心有所动。而心有所动,就是‘知物哀’。”本居宣长进而将“物哀”及“知物哀”分为两个方面,一是感知“物之心”,二是感知“事之心”。所谓的“物之心”主要是指人心对客观外物(如四季自然景物)的感受,所谓“事之心”主要是指通达人际与人情,“物之心”与“事之心”合起来就是感知“物心人情”。他举例说,看见异常美丽的樱花开放,觉得美丽可爱,这就是知“物之心”;见樱花之美,从而心生感动,就是“知物哀”。反过来说,看到樱花无动于衷,就是不知“物之心”,就是不知“物哀”。再如,能够体察他人的悲伤,就是能够察知“事之心”,而体味别人的悲伤心情,自己心中也不由得有悲伤之感,就是“知物哀”。“不知物哀”者却对这一切都无动于衷,看到他人痛不欲生毫不动情,就是不通人情的人。他强调指出:“世上万事万物,形形色色,不论是目之所

及,抑或耳之所闻,抑或身之所触,都收纳于心,加以体味,加以理解,这就是知物哀。”综合本居宣长的论述,可以看出本居宣长提出的“物哀”及“知物哀”,就是由外在事物的触发引起的种种感情的自然流露,就是对自然人性的广泛的包容、同情与理解,其中没有任何功利目的。

在《紫文要领》中,本居宣长进而认为,在所有的人情中,最令人刻骨铭心的就是男女恋情。在恋情中,最能使人“物哀”和“知物哀”的是悖德的不伦之恋,亦即“好色”。本居宣长认为:“最能体现人情的,莫过于‘好色’。因而‘好色’者最感人心,也最知‘物哀’。”《源氏物语》中绝大多数的主要人物都是“好色”者,都有不伦之恋,包括乱伦、诱奸、通奸、强奸、多情泛爱等,由此而引起的期盼、思念、兴奋、焦虑、自责、担忧、悲伤、痛苦等,都是可贵的人情。只要是出自真情,都无可厚非,都属于“物哀”,都能使读者“知物哀”。由此,《源氏物语》表达了与儒教、佛教完全不同的善恶观,即以“知物哀”者为善,以“不知物哀”者为恶。看上去《源氏物语》对悖德之恋似乎是津津乐道,但那不是对悖德的欣赏或推崇,而是为了表现“物哀”。本居宣长举例说:将污泥浊水蓄积起来,并不是要欣赏这些污泥浊水,而是为了栽种莲花。如要欣赏莲花的美丽,就不能没有污泥浊水。写悖德的不伦之恋正如蓄积污泥浊水,是为了得到美丽的“物哀之花”。因此,在《源氏物语》中,那些道德上有缺陷、有罪过的离经叛道的“好色”者,都是“知物哀”的好人。例如源氏一生风流好色成性,屡屡离经叛道,却一生荣华富贵,并获得了“太上天皇”的尊号。相反,那些道德上的卫道士却被写成了“不知物哀”的恶人。所谓劝善惩恶,就是说善有善报,恶有恶惩,使读者生警诫之心,而《源氏物语》决不可能成为好色的劝诫。假如以劝诫之心来阅读《源氏物语》,对“物哀”的感受就会受到遮蔽,因而教诫之论是理解《源氏物语》的“魔障”。

就这样,本居宣长在《源氏物语》的重新阐释中完成了“物哀论”的建构,并从“物哀论”的角度,彻底颠覆了日本的《源氏物语》评论与研究史上

流行的、建立在中国儒家学说基础上的“劝善惩恶”论及“好色之劝诫”论。他强调,《源氏物语》乃至日本传统文学的创作宗旨、目的就是“物哀”,即把作者的感受与感动如实表现出来与读者分享,以寻求他人的共感,并由此实现审美意义上的心理与情感的满足,此外没有教诲、教训读者等任何功用或实利的目的。读者的审美宗旨就是“知物哀”,只为消愁解闷、寻求慰藉而读,此外也没有任何其他功用的或实利的目的。在本居宣长看来,“物哀”与“知物哀”就是感物而哀,就是从自然的人性与人情出发,不受伦理道德观念束缚,对万事万物的包容、理解、同情与共鸣,尤其是对思恋、哀怨、寂寞、忧愁、悲伤等使人挥之不去、刻骨铭心的心理情绪有充分的共感力。“物哀”与“知物哀”就是既要保持自然的人性,又要有良好的情感教养,要有贵族般的超然与优雅,女性般的柔软、柔弱、细腻之心,要知人性、重人情、可人心、解人意、富有风流雅趣。用现代术语来说,就是要有很高的“情商”。这既是一种文学审美论,也是一种人生修养论。本居宣长在《初山踏》中说:“凡是人,都应该理解风雅之趣。不解情趣,就是不知物哀,就是不通人情。”在他看来,“知物哀”是一种高于仁义道德的人格修养特别是情感修养,是比道德劝诫、伦理说教更根本、更重要的功能,也是日本文学有别于中国文学的道德主义、合理主义倾向的独特价值之所在。

“物哀论”的提出有着深刻的历史文化背景。它既是对日本文学民族特色的概括与总结,也是日本文学发展到一定阶段后,试图摆脱对中国文学的依附与依赖,确证其独特性、寻求其独立性的集中体现,标志着日本文学观念的一个重大转折。

历史上,由于感受到中国的强大存在并接受中国文化的巨大影响,日本人较早形成了国际感觉与国际意识,并由此形成了朴素的比较文学与比较文化观念。日本的文人学者谈论文学与文化上的任何问题,都要拿中国作比较,或者援引中国为例来证明日本某事物的合法性,或者拿中国做基准来

对日本的某事物作出比较与判断。一直到 16 世纪后期的丰臣秀吉时代之前,日本人基本上是将中国文化与中国文学作为价值尺度、楷模与榜样,并以此与日本自身作比较的。但丰臣秀吉时代之后,由于中国明朝后期国力的衰微并最终为蛮夷(清朝)所灭,中国文化出现严重的禁锢与僵化现象,以及江户时代日本社会经济的繁荣及日本武士集团的日益强悍,日本人心目中的中国偶像破碎了。他们虽然对中国古代文化(特别是汉唐文化及宋文化)仍然尊崇,江户时代幕府政权甚至将来自中国的儒学作为官方意识形态,使儒学及汉学出现了前所未有的繁荣,但同时却又普遍对现实中的中国(明、清两代)逐渐产生了蔑视心理。在政治上,幕府疏远了中国,还怂恿民间势力结成倭寇,以武装贸易的方式屡屡骚扰进犯中国东南沿海地区。在这种情况下,不少日本学者把来自中国的“中华意识”与“华夷观念”加以颠倒和反转,彻底否定了中华中心论,将中国作为“夷”或“外朝”,而称自己为“中国”、“中华”、“神州”,并从各个方面论证日本文化如何优越于汉文化。特别是江户时代兴起的日本“国学”家,从契冲、荷田春满、贺茂真渊、本居宣长到平田笃胤,其学术活动的根本宗旨,就是在《万叶集》《古事记》《日本书纪》《源氏物语》等日本古典的注释与研究中极力摆脱“汉意”,寻求和论证日本文学与文化的独特性,强调日本文学与文化的优越性,从而催生了一股强大的复古主义和文化民族主义思潮。这股思潮将矛头直指中国文化与中国文学,直指中国文化与文学的载体——汉学,直指汉学中所体现的所谓“汉意”即中国文化观念。“物衰论”正是在日本本土文学观念意欲与“汉意”相抗衡的背景下提出来的。

三

正因为“物衰论”的提出与日中文学、文化之间的角力有着密切的关联,

所以,只有对日本与中国的文学、文化加以比较,只有对中国文学观念加以否定与批判,只有对日本文学与日本文化的优越性加以突显与张扬,“物哀论”才能成立。从这一角度看,本居宣长的“物哀论”,很大程度上就是他的日中比较文学和比较文化论。

在本居宣长看来,日本文学中的“物哀”是对万事万物的一种敏锐的包容、体察、体会、感觉、感动与感受,这是一种美的情绪、美的感觉、感动与感受,这一点与中国文学中的理性文化、理智文化、说教色彩、伪饰倾向都迥然不同。

在《石上私淑言》第六十三至六十六节中,本居宣长将中国的“诗”与日本的“歌”作了比较评论,认为诗与歌二者迥异其趣。中国之“诗”在《诗经》时代尚有淳朴之风,多有感物兴叹之篇,但中国人天生喜欢“自命圣贤”,再加上儒教经学在中国无孔不入,区区小事也要谈善论恶,辨别是非。随着岁月推移,此种风气越演越烈,诗也堕入生硬说教之中,虽有风雅,但常常装腔作势;虽有感物兴叹之趣,但往往刻意而为,看似堂而皇之,却不能表现真情实感。本居宣长接着谈到了中国诗歌何以如此的原因,他认为这是中国的社会政治使然:“中国不是日本这样的神国,从远古时代始,坏人居多,暴虐无道之事不绝如缕,动辄祸国殃民,世道多有不稳。为了治国安邦,他们绞尽脑汁想尽了千方百计,试图寻找良策,于是催生出一批批谋略之士,上行下效,以致无论何事,都作一本正经、深谋远虑之状,费尽心机,杜撰玄虚理论,对区区小事,也论其善恶好坏。流风所及,使该国上下人人自命圣贤,而将内心软弱无靠的真情实感深藏不露,以流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。”在该书第七十四节中,本居宣长指出:与中国的诗不同,日本的和歌“只是‘物哀’之物,无论好事坏事,都将内心所想和盘托出,至于这是坏事、那是坏事之类,都不

会事先加以选择判断……和歌与这种道德训诫毫无关系,它只以‘物哀’为宗旨,而与道德无关,所以和歌对道德上的善恶不加甄别,也不作任何判断。当然,这也并不是视恶为善、颠倒是非,而只是以吟咏出‘物哀’之歌为至善。”

在《紫文要领》中,本居宣长又从物语文学的角度,比较了日本文学与中国文学对人的真实感情的不同表现。他认为人的内心本质就像女童那样幼稚、愚懦和无助,坚强而自信不是人情的本质,常常是表面上有意假装出来的。如果深入其内心世界,就会发现无论怎样的强人,内心深处都与女童无异,对此不可引以为耻,加以隐瞒。日本文学中的“物哀”就是一种弱女子般的感情表现,《源氏物语》正是在这一点上对人性作了真实深刻的描写,作者只是如实表现人物的脆弱无助的内心世界,让读者感知“物哀”。而中国人写的书仿佛是照着镜子涂脂抹粉、刻意打扮,看上去冠冕堂皇,慷慨激昂,一味表现其如何为君效命、为国捐躯的英雄壮举,但实际上是装腔作势、有所掩饰,无法表现人情的真实。进而,本居宣长将日本作家“物哀”的低调和谦逊,与中国书籍中的好为人师、冠冕堂皇的高调说教加以比较,凸显日本文学的主情主义与中国文学的教训主义之间的差异。在《紫文要领》中,本居宣长认为,将《源氏物语》与《紫式部日记》联系起来看,可知紫式部博学多识,但她的为人、为文都相当低调,讨厌卖弄学识,炫耀自己,讨厌对他人指手画脚地说教,讨厌讲大道理,认为一旦炫耀自己,一旦刻意装作“知物哀”,就很“不知物哀”了。因此,《源氏物语》通篇没有教训读者的意图,也没有讲大道理的痕迹,唯有以情动人而已。

在《石上私淑言》第八十五节中,本居宣长还从文学的差异这一方面进一步论述日本与中国的宗教信仰、思维方式、民族性格差异。他认为,中国人喜欢“讲大道理”,以一己之心来推测世间万物,认为天地之间、万事万物都应符合自己设定的道理,而对于一些与道理稍有不合的事物便加以怀疑,

认为它不应存在。在本居宣长看来,中国人的这种思维方式是很不可靠的。因为天地之理并非人的浅心所能囊括,有很多事情都是那些大道理所不能涵盖的。他认为日本从神代以来,就有各种各样不可思议的灵异之事,以中国的书籍则难以解释,后世也有人试图按中国的观念加以合理解释,结果更令人莫名其妙,也从根本上背离了神道。他认为这就是中国的“圣人之道”与日本的“神道”的区别。他说:“日本的神不同于外国的佛和圣人,不能拿世间常理对日本之神加以臆测,不能拿常人之心来窥测神之御心,并加以善恶判断。天下所有事物都出自神之御心,出自神的创造,因而必然与人的想法有所不同,也与中国书籍中所讲的大道理多有不合。所幸我国天皇完全不为那种大道理所束缚,并不自命圣贤对人加以训诫,一切都以神之御心为准则,以此统治万姓黎民。而天下黎民也将天皇御心作为自心,靡然而从之,这就叫做‘神道’。所以,‘歌道’也必须抛弃中国书籍中讲的那些大道理,并以‘神道’为宗旨来思考问题。”在本居宣长看来,日本的“神道”是一种感情的依赖、崇拜与信仰,是神意与人心的相通,神道不靠理智的说教,而靠感情与“心”的融通,而依凭于神道的“歌道”也不作议论与说教,只是真诚情感的表达。

由上可见,本居宣长的“物哀”论及其立论过程中的日中文化与文学比较论,大体抓住并凸显日本文学与中国文学的某些显著的不同特点,特别是指出了对中国文学中无处不在的泛道德主义,日本文学中的以“物哀”为审美取向的情绪性、感受性的高度发达,是十分具有启发性的概括,但他的日中比较是为着价值判断的需要而进行的、刻意凸显两者差异的反比性的比较,而不是建立在严谨的实证与逻辑分析基础之上科学的比较,因而带有强烈的主观性,有些结论颇有片面偏激之处,例如他断言中国诗歌喜欢议论说教、慷慨激昂、冠冕堂皇,虽不无道理,但也难免以偏赅全。实际上中国文学博大精深,风格样式复杂多样,很难一言以蔽之,如以抒写儿女情长为主的