

# 日本文化中的恶与罪

〔日〕中村雄二郎 著

孙 彬 译

北京大学出版社

北 京

著作合同登记号：图字 09-2005-001892

图书在版编目(CIP)数据

日本文化中的恶与罪 〔日〕中村雄二郎著；孙彬译 北京：北京大学出版社，2005

ISBN 7-301-10189-2

I ①日... II ①中...②孙... III ①文化研究—日本 IV ①G134.3

中国版本图书馆CIP数据核字(2005)第001892号

责任编辑：赵永清 舒岚

封面设计：陈彦

© 2005 北京军峰公司

北京军峰公司 北京 中关村大街10号 100080 电话：010-62529688

北京军峰公司 北京 中关村大街10号 100080 电话：010-62529688

北京军峰公司 北京 中关村大街10号 100080 电话：010-62529688

北京军峰公司 北京 中关村大街10号 100080 电话：010-62529688

北京军峰公司 北京 中关村大街10号 100080 电话：010-62529688

书名：日本文化中的恶与罪

著作责任者：〔日〕中村雄二郎 著 孙彬 译

责任编辑：赵永清 舒岚

标准书号：ISBN 7-301-10189-2

出版发行：北京大学出版社

地址：北京市海淀区中关村北京大学校内 100871

网址：http://www.pup.cn 电子邮箱：bj@pup.cn

电话：邮购部 010-62529688 发行部 010-62529688 编辑部 010-62529688

排版者：北京军峰公司

印刷者：

经销者：新华书店

2005年10月第1版 16开本 256页 25千字

2005年10月第1版 2005年10月第1次印刷

定价：18.00元

未经许可 不得以任何方式复制或抄袭本书之部分或全部内容。  
版权所有 翻版必究

# 目录

## 译序 轅

### 第一章 日本文化中的恶与罪

——与奥姆真理教的问题相关联 轅

一 作为“恶的哲学”的一环 轅

二 “罪感”文化与“耻感”文化 轅

三 污秽与恶与“恶党” 轅

四 罪恶感与“恶人正机” 轅

五 奥姆真理教事件与金刚乘佛教中的  
恶与罪 轅

六 奥姆真理教团的道路与现代日本社会的  
盲点 轅

七 在“神的报复”中 轅

[补充]关于爱勒诺斯会议 轅

### 第二章 被重新审视的日本人的宗教心(宗教精神)

——关于脑死问题与奥姆真理教事件 轅

一 宗教与想象力 轅

二 被隐藏了的儒教 轅

三 宗教的空白与“宗教权力化”的构造 轅

四 儒教的日本化与对“诚”的优先 轅

- 五 作为基层的道教的自然及其功罪 轶原
- 六 儒、佛、道三教融合主义的发展方向 轶原
- 第三章 被隐藏了的儒教与道教
  - 探讨日本人的宗教心(宗教精神) 员藤
  - 一 日本人的佛教心(精神) 轶原
  - 二 儒教是宗教吗? 轶原
  - 三 鬼道、儒教与道教 轶原
  - 四 道教与日本的神道 轶原
  - 五 道教与天皇制 轶原
  - 六 暂时性的总结 轶原
- 第四章 关于“诚”的道德性的价值
  - 探讨日本人的宗教心(宗教精神) 园田
  - 一 重读《善的研究》第三编 园田
  - 二 “纯粹经验”与“善”的主题化 轶原
  - 三 从对各个学说的批判到“至诚” 轶原
  - 四 《诚实与日本人》 园田
  - 五 德川时代的儒教——从“敬”到“忠信 越成” 轶原
  - 六 “诚”这一伦理的发展方向 轶原
- 第五章 “耻”文化与非宽容 轶原
  - 一 论及这一题目的理由 轶原
  - 二 耻感文化是什么 园田
  - 三 从耻感文化来看“非宽容” 轶原
  - 四 “耻感文化”中的非宽容 轶原
  - 五 对于现今的“非宽容”这一问题的三点建议 轶原

## 译序

中村雄二郎是日本当代颇负盛名的哲学家、思想家，1934年生于东京，东京大学文学部哲学科毕业，长期在日本明治大学执教，1959年至1985年担任该校教授，1985年至今任该校名誉教授。中村是日本哲学思想界少有的思想深邃的学者，其研究领域以哲学为重点，同时广及人文、社会方面的诸多学科，论著多达100余部，主要有《巴斯卡尔及其时代》、《感性的觉醒》、《共通感觉论》、《哲学的现在》、《西田几多郎》(一、二)、《魔女兰达考》、《术语集》(一、二)、《何谓临床之知》、《形式的奥德赛》、《恶的哲学笔记》、《谓语的世界与制度》、《何谓宗教》、《中村雄二郎著作集》(一、二)等。

中村先生的哲学思想带有鲜明的独创性和开拓性，他认为，西欧近代理性主义过于排斥感性与情念，应当超越近代理性主义，重视感性与情念的世界，把理性与感情结合起来。由此，他提出了“共通感觉论”。所谓共通感觉，照中村的说法，就是“通贯诸种感觉并且统合诸种感觉的那种感觉，也就是说，是与我们人的所谓五感(视觉、听觉、嗅觉、味觉、触觉)相应互涉，同时又统合五感而起作用的综合性整体性的感得力”。在他看来，“共通感觉论”可以纠正近代理性主义轻视感性与情念的偏颇。中村先生又从他的“共通感觉论”出发，深入研究了日本近代最著名的哲学家西田几多郎的哲学，他把西田哲学分为纯粹经验、无的逻辑、辩证法的一般者、行为直观、绝对矛盾的自我同一五个方面，进而提出与这五个方面相应的自我、场所、表现的世界、实践、超越五个问题，加以分析探讨，建立了与日本多数西田哲学研究者

的方法、观点不同的独具特色的西田哲学论，树立了一面西田哲学研究的新旗帜。

我十几年前经朋友介绍有幸结识了中村先生，曾翻译过他的著作《明天的哲学》，对他的学术成就，我一向非常钦佩。有一次他到北京来出席学术会议，我们两人有一段学术性的对谈，发表在日本的《朝日新闻》上。由于他的推荐，我在1995年曾到日本东北大学与日本学者从事共同研究，到日本后，我去拜访中村先生，这位学术长辈谈了他的哲学思考，感觉很受启发，留下了深刻的印象。就在那一年，他竟有四、五部专著问世，实在令人惊慕不已。

中村先生具有广阔的学术视野，不只限于哲学领域，像他的这部论著《日本文化中的恶与罪》，虽然是以他深厚的哲学研究为基础，但却是从文化的视角展开论述的，其中不仅广泛论及中国和日本的儒、释、道等文化传承，而且也体现出他贯通东方文化和西方文化的学术造诣。该书先是由新潮出版社出版，后收入岩波书店出版的《中村雄二郎著作集》里，在日本有相当广泛的影响。我觉得值得介绍给中国的读者，就委托清华大学讲师、我的在读博士生孙彬女士翻译。感谢她做了一件很有意义的工作，当然还要感谢北京大学出版社和责编的支持与辛劳，使该书中文版得以面世。我想该书出版后，读者一定会从中受益匪浅。

北京大学哲学系 魏常海

1995年 5月 5日

## 第一章

# 日本文化中的恶与罪

## ——与奥姆真理教的问题相关联

作为“恶的哲学”的一环

“罪感”文化与“耻感”文化

污秽与恶与“恶党”

罪恶感与“恶人正机”

奥姆真理教团的道路与现代日本社会的盲点

在“神的报复”中

关于爱勒诺斯会议

### 一 作为“恶的哲学”的一环

从 1983 年开始的五年里，我曾在《赫尔默斯》杂志上连载（共十次）我的《恶的哲学笔记》一文，并于 1988 年 1 月将其合并为单行本发表（岩波书店，收录于著作集第二期第 III 卷）。作为日本的哲学研究者的一员，我之所

以开始考虑这样的问题,是基于以下这样一个我长久以来一直在深思并且在我心中不断扩大的自我设问,即在现代这样一个“恶”以不同的形式横行于世的时代,作为普遍性思考形态的“哲学”为什么对于“恶”这一问题没有进行理论上的充分对应呢?

在这里,我所说的“哲学”指的是从希腊时代开始继承下来的西欧的具有传统性、正统性的哲学。因此,以上的设问与构成上述哲学中枢的西欧形而上学的根本性问题——“存在论”有着很大程度上的关联。对存在的样态即“存在性”进行质疑的存在论的确是一种具有其自身魅力的知识形态,而且也曾经对于人类的知识进步做出过巨大的贡献,但是,在面对“恶”的问题上,却暴露出了其弱点。简单地说,从西欧的存在论观点来看的话,位于“善”的最高峰上的神只不过是一个大写的“存在”,而与此相对,“恶”则只能被理解为是存在的欠缺或者是某种意义上的“非存在”。当然,在西欧哲学的历史中,“恶”也并不是完全不被当作问题来看待的。

这一背景形成的原因如下:犹太·基督教在世界性宗教化的过程中与各个地区的“异教”所信奉的神灵进行交锋,通过将这些异教的神灵作为“恶魔”而使之脱去神圣的外衣,并且通过将其作为否定性的存在,从而将其划入自己的势力范围之内。

但是,正如康德对于“基本之恶”~~確證原理~~的思考所典型地反映出来的那样,西欧的这种关于“恶”的思考方式中有很大部分都是基督教的原罪哲学版。因而在这种情况下,“恶”只不过被看作一种对于自然的、原始的、本能的欲望的一种肯定。而在康德之前的大哲学家莱布尼茨的“最善原则”~~責任與爆發~~中,也认为“恶”的根源存在于被造物的自然的本性中。而且,最终认为“恶”反而存在于神所预定的一种调和之中,即存在于永恒真理之中,并且是类似于能够发挥各种作用的——即所谓“乐曲中的不协和的音符”那样的存在。

根据西欧的传统的、正统的形而上学的思考方式来看,可知这种“恶”在某种情况下是一种非存在,在另一种情况下则是一种应该被惟一的神明或

最高形式的善所回收的存在。然而,仅根据这样的看法,究竟能否在理论上恰如其分地对应现代社会中所存在的形形色色的恶的问题呢?如果不能够恰如其分地对应的話,那么,我们又应该如何去寻求解决新的问题的方法与手段呢?

我曾访问过印度尼西亚的巴厘岛,并且由此接触到了巴厘·印度文化。而这正是促使我对于恶的问题重新进行思考的契机。在那里所见的恶以及那种具有负面意义的积极主动的行为使得我经受了一次异文化的冲击与洗礼。这是因为在巴厘岛的宇宙哲学中或者象征的世界中,魔女兰达的确被看作是一种恶魔般的怪兽,但是与其相对立的却并不是善神,而是善良的男性怪兽巴龙。

这个巴龙现在作为善良的怪兽来保护村民们使他们免于遭受兰达的魔力,但是他原来却是与兰达同族而共同作恶的怪兽。因此,在某种意义上,可以认为,作为善良怪兽的巴龙的性格中还深深地残存着恶的怪兽性。而且在巴龙与兰达之间进行的这种宿命性的决斗中,吸引人的并不仅仅是他们各自的自由莫测的变化。更加具有魅力的是魔女兰达,而不是怪兽巴龙。因为在她身上,我们能够看到最具本原性的大地母神(自母神巴龙)所具有的生命力与智慧。<sup>①</sup>

另一方面,在对具有西方哲学性或者思想性的传统中的“恶的问题”进行重新思考的时候,给我提供了巨大提示的是詹森主义的开山祖师詹森所提出的“三个里比多(欲望)学说”。该学说由来自于他的论著《奥古斯丁》(1951年),因帕斯卡曾在其《思想录》的第 165 章(布朗修比克版)中引用过该文章的片断,所以下文的论述可谓家喻户晓:

“这个世上所存在的是肉欲、目欲以及生的欲望——~~这欲望是纯粹性感觉的欲望)、这欲望是求知欲望)、这欲望是意志支配的欲望)~~。比起

<sup>①</sup> 详见拙著《魔女兰达考》第一章第三节(1951年,岩波书店,收录在著作集的第一期第VI卷中)。

被这三条欲望河流滋润的土地来说,被欲望之火熊熊燃烧的芸芸众生是多么不幸啊。”詹森的这种看法实在令人深思。这不仅仅因为他在强烈的意义上使用 ~~支配~~(欲望)一词早于弗洛伊德,更重要的是他对于 ~~支配~~的描述,其中不仅仅提到了“感觉”方面的欲望,而且还涉及到了包括“支配”以及“求知”在内的人类最基本的能力的三个方面的欲望。毋庸讳言,他对于第三个“支配的欲望”的提出早于阿佛列·阿德拉大帝。而他对于第二个方面的“求知的欲望”则不仅仅将知性理解为单纯客观性的东西,而且将其自身就看作作为欲望的一种形态,这也远远早于尼采的“谱系学”以及福柯的“知识考古学”。

在西方的哲学性或者思想性的传统中,给我对于“恶的问题”进行重新思考带来重大启示的是因写作《伦理学》而蜚声世界的斯宾诺莎的以“关系的解体”为恶的思考方式。斯宾诺莎认为,自然本身并不是恶也不是善。恶只不过是自然的一部分,它会削弱我们的活动能力,并且能够破坏使我们自身成为自身的各种社会秩序以及各种关系。也就是说,恶之所以成为恶,只是由于我们人类从一种特殊的观点看待问题而已,而恶通常也不过是由人类的观点所决定而已。

我曾经在我的《恶的哲学笔记》中,从以上观点出发,在第一部中首先论述了“恶的魅力以及存在的过剩”、“鲜活的罪恶以及污秽”、“被放逐的罪以及透明化了的恶”、“《约翰启示录》以及权力的本能”等各种问题。在对这些问题展开论述的过程中,我从埃米尔·西奥兰、波尔·利克尔、埃马努埃尔·来比那斯、阅匀·劳伦斯等<sup>①</sup> 人的思考方式中得到了重大的启发。

接下来,在以上的基础上,我在第二部“陀思妥耶夫斯基与恶”中分章节考察了如下问题,其中有与第一部中的最后的问题——“《约翰启示录》与权

---

<sup>①</sup> 这些哲学家或者思想家在现代社会,在对于“恶的问题”的重新思考上给了我很大的启示。在这其中最吸引我的是在很大程度上吸收诺斯替教思想的“巴尔干的帕斯卡”。关于这一点我还要在后面第三节进行阐述。

力的本能”有密切关联的“《群魔》的世界与《约翰启示录》”的问题；与神的旨意和人类的救助相关联的“‘最终审判官’与决疑论”的问题；还有与纯洁无罪（~~圣徒崇拜~~）的强与弱相关联的“作为‘大全’的《白痴》”等问题。

如上所述，我之所以在《恶的哲学笔记》的第二部中涉及到“陀思妥耶夫斯基与恶”的问题，是因为对于我来说，陀思妥耶夫斯基的问题是我三十多年来一直悬而未决的疑难问题。我曾在二十世纪六十年代的末期写过《陀思妥耶夫斯基——俄罗斯革命的“反世界”》这一论稿，但是从那以后，不管我做了多少次的尝试，都没能真正的接近过陀思妥耶夫斯基。而且，因为帕斯卡曾与耶稣会进行过“波罗雅尔论争”<sup>①</sup>的关系，与神的旨意和人类的救助相关联的“‘最终审判官’与决疑论”的问题一直是我三十年来的课题之一。

因此，对于我来说，“笔记”虽然是一个稍稍略显自由的形式，但是我想，在这部著作中，对于“恶的哲学”这一问题，我已经在很大程度上做出了我自己的回答。当然，这并不意味着我应该进行的探讨以及研究已经全部完成。因为在这之后，我还想继续写作“恶的哲学笔记的日本篇”。而我对于俄罗斯作家的兴趣也和这一问题有关。而且，我不仅对于陀思妥耶夫斯基感兴趣，对契诃夫也一直寄予很大的关注。这是因为我认为我们在对西欧的哲学以及思想成果进行日本式的整理或吸收的时候，我们需要横跨欧亚的俄罗斯的思想以及文学的媒介性的作用。

然而，在我的《恶的哲学笔记》一书的出版发行还不到四个月的时候，在日本就发生了长久以来一直被认为是恐怖邪教集团“奥姆真理教”所组织的无差别恐怖事件。这就是震惊世界的东京“地铁沙林毒气事件”。而且，由此还陆续查明这一教团还制造了许多其它的恐怖行为。这使得 ~~1995~~ 年上半年的日本社会陷入了一种瘫痪的状态。而且，由此所带来的那种具有社

---

<sup>①</sup> 关于“波罗雅尔论争”，详见拙著《帕斯卡及其时代》（~~1995~~年，东京大学出版会）第二篇。

会性质的后遗症在今天的日本社会仍然存在。这一事件与陀思妥耶夫斯基在其《群魔》中所描写的恐怖主义者们的活动在很大程度上有着相同的阴森恐怖感。而且,这一事件中存在着许多问题。重要的是,这一事件显然源于现代日本社会的某种病根。

正是由于在我们的身边发生了这样一种具有深厚渊源的“具有宗教意义的”事件,使得我虽然花费多年的时间,但是却不能不对“对于日本人来说宗教是什么”这一问题进行深入思考。虽然这是我许久以前就曾尝试进行思考的问题,但在现在这一问题又出现了新的含义。因此,我想借这一机会,将我关于作为这一问题的一个环节——“日本文化中的恶与罪”所进行的思考与考察介绍给从属于其他文化的各位朋友。

## 二 “罪感”文化与“耻感”文化

在我们思考日本文化的“恶与罪”的问题时,我们面临着一个无论如何也不能回避的问题,那就是日本文化被赋予“耻感文化”这一性格的定义问题。这一定义最初是由美国的文化人类学家鲁思·本尼迪克特在其论著《菊与刀——日本文化的类型》(1946年,长谷川松治译,社会思想社《现代教养文库》)中作出的。从那以后,这一定义就开始被世界范围的人们所接受。毋庸置疑,“耻感文化”是针对犹太基督教文化中的“罪感文化”这一命题而言的。<sup>①</sup>

鲁思·本尼迪克特在其著述的第十章《道德的困境》中作了如下的论述：“在人类学对于各种文化的研究之中,区别以耻为基调的文化和以罪为基调的文化是一项重要的工作。提倡建立道德的绝对标准并且依靠它发展人的

---

<sup>①</sup> 在“罪感文化”这一命题中,“罪”既不是“罪恶”也不是“污点”,而是“耻辱”。因此,从我在下一节中所要论述的“罪”与“负罪感”之间的区别而言,严格的说,应将其译为“负罪感”或“罪恶感”的文化。因为这有可能与本尼迪克特所下的定义相混淆,所以我在日文的翻译中将其译为“罪的文化”。

良心,这种社会可以定义为‘罪感文化(早稲精魂)’。但是,即使是罪感社会中的人,也不仅仅只会品尝罪恶感或负罪感,他们同样也会萌生羞耻之心。比如说,在某些场合中穿着不合时宜的衣服的情况便是其中一例。而这种羞耻感所带来的痛苦在某些时候会变得异常强烈,而且这种羞耻感并不像罪恶感那样通过忏悔或赎罪就能得到减轻或解脱。

而且,在另一方面,“在以耻为主要强制力的地方,有错误的人即使当众认错、甚至向神父忏悔,也不会感到解脱”。不仅如此,忏悔与坦白反而是一种自寻烦恼的行为。在“耻感文化”当中,即使自己所作的是恶劣的行为,只要不为“他人所知”,就没有任何担心害怕的必要。因此,在“耻感文化(早稲精魂)中,并没有忏悔坦白的习惯,对于神明也是如此”。因此,对于耻感文化中的人们来说,举行仪式的目的与其说是为了赎罪,不如说是为了祈求更大的幸福。

早期移居美国的清教徒们曾努力把一切道德置于罪恶感的基础之上。与此相对,日本人将从耻感中所带来的痛苦作为道德的原动力。即“不遵守明确规定的各种善行标志,不能平衡各种义务或者不能预见到偶然性的失误,都是耻辱。他们说,知耻为德行之本。对耻辱敏感就会实践善行的一切准则”。“知耻之人”这句话有时被译成“有德之人”,有时译成“重名誉之人”。“耻感在日本伦理中的权威地位与西方伦理中的‘纯洁良心’、‘笃信上帝’、‘回避罪恶’的地位相等。”

在日本人的生活中,耻感占据着最高的地位。这意味着每个人都很在意世人对于自身行为的评判以及看法。他只须推测别人会做出什么样的判断,并针对别人的判断而调整行动。因此,“日本人的特殊问题在于,他们是靠这样一个安全感长大的,只要一切皆按规矩形式,就会得到别人承认其微妙的意义”。

鲁思·本尼迪克特的《菊与刀》一书原本是在第二次世界大战中作为美国对日文化战略的一环而对于这一“最不好对付的敌人”——日本文化进行研究的成果之一。进一步说,这是美国联邦政府战时情报局委托给本尼迪

克特的对日本文化进行研究的任务,而本尼迪克特当时则作为文化人类学的研究《文化的类型》的作者而蜚声国内。因此《菊与刀》就是在这种非常特殊的背景下进行的研究。如果细致地来看的话,可以发现许多问题。而就在《菊与刀》一书出版发行之后,围绕此书的内容,在日本社会也展开了广泛而热烈的讨论。而此书也因其缺乏具体考证上的历史性观点而成为批判的对象。然而,因为此书是自觉地站在“类型论”的立场上的论著,因此产生重大反响。尤其是其中的“耻感文化”这一对于日本文化的定义,对后来的日本思想界提出了一个重要的问题。今年虽然是此书出版发行五十周年,但其中所提出的问题却丝毫没有落后。

先将此书的要点列举如下:与西欧的“罪感文化”相对,日本有其“耻感文化”,而后者最大的特点就是人人都很在意世人对于自身行为的看法;“罪感文化”的基础是罪恶感或负罪感。而与此相对,“耻感文化”则以羞耻为道德的原动力。羞耻的根本在于由于没有遵守妇孺皆知的明确的善行的指针而由此产生的平衡感的缺失;“耻感文化”的最高道德标准是“知耻”,只有知耻的人才是德行高尚的人。这与西方伦理中的“良心的纯洁”如出一辙。

然而,《耻感文化再考》<sup>①</sup>一书的作者、社会学家作田启一根据马克思·希勒的理论,否定耻感文化是日本文化的特殊性格的说法,并做出了如下论述。他认为,所谓羞耻是在他人的一种特殊的注视中产生的,是一种对于我们人类来说的共通现象,并不只是在日本文化或日本人身上才能见到的现象。而对于羞耻,马克思·希勒则作出如下分析。其要点是,如果我们本应作为一种一般性的存在(比如说银行职员)而被众人所注目,然而,在这种情况下,却遭受到了被当作一种个体(比如说某小学生的父亲)而受到别人注视的情况的话,就会产生出以上两种相反方向的指向上的错位,而羞耻之心则在这种情况下产生了。作田认为,在这种情况下,从人之常情上来考

<sup>①</sup> 筑摩书房,1987年。

虑的话,人们并不想将隐私公诸于众暴露于大庭广众之下。加上这种情况,就会产生出本尼迪克特所强调的“耻感文化”。

作田还认为,羞耻感在日本社会之所以拥有特殊的意义是基于在历史传承中所形成的日本社会结构的一种特殊性质。其特殊性质是指在德川幕藩体制成立以后的日本社会于中,位于社会与个人之间的中间位置上的集团的自立性则变得非常弱小。在中世纪的西欧社会中,贵族阶级、行会、教会、自治城市等各个集团各自拥有强大的特权与自治能力;而在日本,这种中间性的社会集团的力量则相对较弱。因此,日本社会的中间集团并不能很好的保护其成员使之免遭外界社会的各种压力。日本社会虽然被称为传统的家长制(家族主义)社会,但即便是这种家长性质的家族,在外界社会中保卫自身成员的机能也非常之弱。

作田的这种分析非常重要。这基本上和笔者在后面要论述的日本文化中的“强烈的场所与支配”的内容有密切的联系。但是,对于我来说,我想首先以“污秽”的问题作为媒介,将日本社会中的恶与罪的问题联系起来再展开论述。如果将其内容用简单的公式来表达的话,则如下所示,即:在传统的日本文化之中“羞耻”与“污秽”各自与西欧文化中的“罪恶感”与“恶”相对应。而这种具有原初意义的“恶”与“污秽”之间的结合则不仅仅限于日本文化。不过,这在日本文化中表现得尤为明显。

### 三 污秽与恶与“恶党”

如果我们试图将拥有各个侧面的“恶”的问题进行广泛细致的分析的话,那么,我们最初遇到的问题就是“污秽”的问题。这是因为在具有负面意义的许多存在之中,“污秽”既是最原始的也是最具物质性的存在,与此同时也是最具精神性的存在,而且“污秽”在具有习俗性的同时还具有内在意义上的存在。在现代西欧哲学家中,波尔·利克尔在将罪与负罪感相结合的含义上,对于“污秽”的问题进行了尖锐的分析。他如同通过解释学进行分析

的解释学家那样,在对“恶”,尤其是“错误行为”进行考察的时候,并没有将其一概而论的进行概念化,而是将“污秽”、“罪”以及“负罪感”作为“恶”的三个契机与阶段进行分析。

利克尔关于“污秽”的分析论述,可见于其著述《~~精神与罪恶~~《恶的象征性意义》(1974年,植岛、佐佐木译,溪声社)。他的这种分析论述,正像人类学家迈阿利·道格拉斯在其《污秽与禁忌》(1972年)中所批判的那样,在民俗学的研究中来看,并不是很充分的研究。但是,他却能将我们通常不重视的“污秽”的论点,通过现象学的考察很好地提示出来。他是通过思考“污秽”的问题而开始对“脏”进行考察的。在其考察中,他反复强调了如下事实,即对于现代人的意识或思考来说,“污秽”就是一个“已经被超越的契机”,在现代社会只能“通过间接的方式才能够对其得以接近”。<sup>①</sup>

在刚刚读到此书的这一部分时,我并没能立刻对此做出理解。但是,我很快就开始明白了。其意义是指,在西欧文化之中,脏的感觉已经由于基督教而得到升华这一个事实。对我来说,之所以没能很快理解其意义,其原因在于,在日本,即使是在完全遵循基督教的规范而进行的葬礼中,即使是在现在,还存在着给参加葬礼的人发放小盐包(清洁之盐)的传统仪式。<sup>②</sup>

我们抛开日本的传统暂且不论。利克尔认为“污秽”是一种“已经被超越了的”存在,而他对其进行的论述则是通过语言将其在进行“象征性的挖掘”的层面上来进行的。他的这种间接性的接触方式使得“污秽”在物质性、身体性方面的意义变得稀薄起来。但是,他所作的如下论述也不得不让我们钦佩。他说:“任何恶在象征性的意义上来讲都是脏,脏即是恶的最初图式。”这种剖析的确是一针见血。

如同许多民俗学家或人类学家们所指出的那样,在日本社会还存在着

<sup>①</sup> 《耻感文化再考》,日译本,第 157 页。

<sup>②</sup> 在日本的传统中认为“盐”具有清除污秽的力量,因此存在着许多为了清洁而盛盐、撒盐的惯例。相扑的力士在比赛之前撒盐也是为了对其比赛中胜负的神圣性进行宣誓的目的。

许多在基督教国家已经被超越了的(借用利克尔原话)具有古代性、原始性的风俗习惯。在现代社会,工业化的发展使得这些风俗习惯虽然没有过去那么兴盛,但是,即便如此,它们还是大量存在。然而,让我痛感到“污秽”的禁忌在日本文化中是多么根深蒂固地存在这一问题,则是在读了日本史学家胜侯镇夫所著的《焚毁房屋》这一文章之后。而这篇《焚毁房屋》的文章是四位日本史学家<sup>①</sup>共同写作的《中世的罪与罚》<sup>②</sup>中的一章。接下来,我将引用其中的一段文章。

中世纪的庄园领主在对自己领地内的犯罪进行惩罚时,经常采用的手段是将犯人从自己的领地中驱逐出去与对犯人的住宅进行查封或毁坏或焚毁相结合的方式。而在后项中的“焚毁”是最严厉的处罚方式。比方说,有两个人打架,其中一个人将对方打死。在这种情况下,要焚毁的不仅仅是加害者的房屋,连被害人的房屋、甚至是犯人顺路经过的房屋以及作为被害人死亡之地的房屋都是要接受焚毁处罚的对象。然而,对于犯人,则处以流放之刑而并不是死刑。这是因为当时的人们认为,如果执行死刑的话,反而会产生新的污秽。

如上所述,庄园领主们将自己领地内发生的犯罪行为看作是污秽,他们所采取的措施是根除其污秽所带来的灾气,并使之恢复到正常的状态中来。而在这种情况下所采取的对犯罪行为以及犯人的处罚中,惩戒的含义则非常之少。日本从八世纪初就开始引进中国的律令制度,并且形成了完整的刑罚体系(大宝律令)。尽管日本经历了这样一个时代,但是在~~10~~世纪的中世纪的庄园世界中,上述的这种领主们所采取的去污秽的处置方式还是处于主导地位。

我曾因这种通过焚毁房屋的方式来去除污秽的历史事实而受到巨大的震动。这是因为,我从这一历史事实中看到了共同体的集团性的意志性主

① 纲野善彦、石井进、笠松宏至、胜侯镇夫。

② ~~1984~~年,东京大学出版社。