

第1卷

公与私的思想史

[日] 佐佐木毅 [韩] 金泰昌 主编 刘文柱 译

*PUBLIC AND PRIVATE IN COMPARATIVE
INTELLECTUAL HISTORIES*

人民出版社

《公共哲学》丛书编委会

主 编 佐佐木毅 金泰昌

编委会

主 任 张立文 张小平

副主任 陈亚明 方国根

委 员 (按姓氏笔画为序)

山胁直司 方国根 田 园 矢崎胜彦 卞崇道 竹中英俊

李之美 陈亚明 佐佐木毅 张小平 张立文 罗安宪

金泰昌 林美茂 洪 琼 钟金铃 夏 青 彭永捷

译委会

主 任 卞崇道 林美茂

副主任 金熙德 刘雨珍

委 员 (按姓氏笔画为序)

刁 榴 王 伟 王 青 卞崇道 刘文柱 刘 荣 刘雨珍

朱坤容 吴光辉 林美茂 金熙德 崔世广 韩立新 韩立红

出版策划 方国根

编辑主持 夏 青 李之美

责任编辑 李之美

版式设计 顾杰珍

封面设计 曹 春

总序

公共哲学,作为一种崭新学问的视野

卞崇道 林美茂*

近年来,“公共哲学”(public philosophy)这一用语在我国学术界开始逐渐被人们所熟悉,这一方面来自于我国学术界对于国外前沿学术思潮的敏感反应,另一方面则与日本公共哲学研究者在美国的推介多少有关。其实,在半个多世纪前,“公共哲学”这一用语就在美国出现了,1955年著名新闻评论家、政论家李普曼(Walter Lippman)出版了一部名为《公共哲学》(*The Public Philosophy*)的著作,倡导并呼吁通过树立人们的公共精神来重建自由民主主义社会的秩序,他把这样的理论探索命名为“公共的哲学”。但是,此后,对公共哲学的探索在美国乃至西欧并没有取得较大的进展,尽管也有少数学者如阿伦特、哈贝马斯等相继对“公共性”问题做过一些理论探讨。另外,宗教社会学家贝拉等人也提出了

* 卞崇道:哲学博士,原中国社会科学院哲学研究所研究员,现任浙江树人大学教授,我国当代研究日本哲学的知名学者。

林美茂:哲学博士,中国人民大学哲学学院副教授,主要研究领域:古希腊哲学,公共哲学,日本哲学。

以公共哲学“统合”长期以来被各种专业分割的社会科学。然而，把公共哲学作为一门探索新时代人类生存理念的学问来构筑，并没有在学术界受到普遍而应有的关注。

自20世纪90年代开始，东方的发达资本主义国家日本的学术界，却兴起了一场堪称公共哲学运动的学术探索。1997年，在京都论坛的将来世代综合研究所（现更名为公共哲学共働研究所）所长金泰昌教授和将来世代财团矢崎胜彦理事长的发起、倡导以及时任东京大学法学部部长（即法学院院长）、不久后出任东京大学校长的著名政治学家佐佐木毅教授的推动下，经过充分的准备，在京都成立了“公共哲学共同研究会”，并且于1998年4月在京都召开了第一次学术论坛，从此拉开了日本公共哲学运动的帷幕。该研究会后来更名为“公共哲学京都论坛”（Kyoto Forum For Public Philosophizing），迄今为止，该论坛召开了八十多次研讨会，其间还召开过数次国际性公共哲学研讨会，各个学科领域的著名学者、科学家、社会各界著名人士等已有1600多人参加过该论坛的讨论。研讨的成果已由东京大学出版会先后出版了“公共哲学系列”丛书第一期10卷、第二期5卷、第三期5卷，共20卷。这次由人民出版社推出的这一套10卷《公共哲学》译丛，采用的就是该丛书日文版的第一期10卷本。这套译丛的问世，是各卷的译者在百忙的工作之中抽出宝贵的时间，经过了四年多辛勤努力的汗水结晶。

这套中译本《公共哲学》丛书，涵盖了公共哲学在人文、社会科学的各个领域的理论与现实的相关问题，其中包括了对政治、经济、共同体（日本和欧美等国家地区以及各类民间集团）、地球环境、科学技术以及公共哲学思想史等问题的综合考察。第1卷《公与私的思想史》以西欧、中国、伊斯兰世界、日本和印度为对

象,主要由这些领域的专家从比较思想史的角度,就公私问题进行讨论。第2卷《社会科学中的公私问题》围绕政治学、社会学以及经济学各领域中的公私观的异同展开涉及多学科的讨论。第3卷《日本的公与私》从历史角度重新审视日本公私观念的原型及其变迁,并就现代有关公共性的学说展开深入的讨论。第4卷《欧美的公与私》以英、法、德、美等现代欧美国家为对象,探讨其以国家为中心的公共性向以市民为中心的公共性之转变是如何得以完成的问题;并且重点讨论了向类似欧盟那样的超国家公共性组织转换的可能性等问题。第5卷《国家·人·公共性》,在承认20世纪各国于民族统一性原则、总动员体制、意识形态政治、全能主义体制等方面存在着差异的前提下,围绕今后应该如何思考国家和个人的关系展开议论。第6卷《从经济看公私问题》是由具有代表性的日本经济学家们围绕着是否可以通过国家介入和控制私人利益来实现公共善以及应该如何看待日本的经济问题等进行了讨论。第7卷《中间团体开创的公共性》围绕介于国家和个人之间的家庭、町内会(町是日本城市中的街区,类似于中国的巷、胡同;町内会则是以町为单位成立的地区居民自治组织)、小区(community)、新的志愿者组织、非营利组织(NPO)、非政府组织(NGO)等新旧民间(中间)团体在日本能否开创出新的公共性问题进行了探讨。第8卷《科学技术与公共性》,主要由科学家、技术人员和制定有关政策的官员讨论科学技术中的公私问题,以及人类能否控制既给人类的生存、生活带来巨大的便利,同时又有可能导致人类灭亡的科学技术的问题。第9卷《地球环境与公共性》着重讨论了在单个国家无法解决的全球环境问题的今天,如何重新建立环境伦理、生命伦理和环境公共性的问题。第10卷《21世纪公共哲学的展望》由来自不同领域的专家学者从不同的

3
0
0

视角探讨着构建哲学、政治、经济和其他社会现象的学问——公共哲学——所必须关心的问题以及相关问题的研究现状。

这套丛书除了第10卷《21世纪公共哲学的展望》之外,其他9卷的最大特点是打破了以往学术著作的成书结构,采用了由各个领域的一名著名学者提出论题,让其他来自不同领域的学者参与讨论互动,使相关问题进一步往纵向与横向拓展的方式,因此各章的内容基本上都是由“论题”、“围绕论题的讨论”、“拓展”等几个部分构成,克服了传统的学术仅仅建立在学者个人单独论述、发言的独白性局限,体现了“公共哲学”所应有的“对话性探索”之互动=公共的追求。其实,作为学术著作的这种体例与风格,与日本的公共哲学京都论坛的首倡者、组织者、构建者金泰昌教授对该问题的认识有关^①,也与日本构筑公共哲学的代表性学者、东京大学的山胁直司教授的学术理想相吻合。^② 金泰昌教授认为,“公共哲

① 金泰昌教授是活跃在日本的韩国籍学者,他对于东西方哲学、政治学、社会学等领域的学术问题都很熟悉,年轻的时候留学美国,后来又转到欧洲各国,至今已经走过世界的近60个国家,从事学术交流、讲学活动。为了构筑公共哲学,他从20世纪90年代开始就把学术活动据点设在日本,致力于日本、中国、韩国学术界进行广泛的学术交流,为各个领域的学者之间搭起了一座跨学科的学术对话平台,希望能为东亚的三个国家的学术对话有所贡献。

② 山胁直司教授并不是一开始就参与京都论坛所筹划的关于公共哲学的构筑运动。所以,在《公共哲学》丛书10卷中的第1卷、第2卷、第7卷、第9卷里并没有他的相关论说。然而,自从他开始参与“公共哲学共働研究所”所组织的研讨会之后,在至今为止八十多次的会议中,他是参加次数最多的学者之一。本文把他作为代表性学者来把握在日本兴起的这场学术运动,一方面是因为他在1996年就已经在东京大学驹场校区的相关社会科学学科的研究生院开设了“公共哲学”课程,与金泰昌所长在京都开始展开哲学构筑活动不谋而合。1998年秋,由山胁教授编辑的《现代日本的公共哲学》一书出版了,金泰昌所长在京都的书店里看到了这本书之后马上托人与山胁教授取得联系,从此开始了他们之间关于构筑公共哲学问题的合作、交往与探讨至今。与金泰昌教授作为公共哲学运动的倡导者、

学”应该区别于由来已久的学者对学术的垄断,即由专家、学者单独发言,读者屈居于倾听地位的单向思想输出的学院派传统,让学问在一种互动关系中进行,达到一种动态的自足性完成。所以“公共哲学”中的“公共”应该是动词,不是名词或者形容词。公共哲学是一门“共媒—共働—共福”的学问。“共媒”就是相互媒介;“共働”的“働”字在日语中的意思是“作用”,在这里就是相互作用;“共福”,顾名思义就是共同幸福,公共哲学是为了探索一种让人们共同幸福如何成为可能的学问。而山胁直司教授提倡并探索公共哲学的目标在于,如何打破 19 世纪中叶以来逐渐形成的学科分化、学者之间横向间隔的学术现状,让各个领域的学术跨学科横向对话,构筑新时代所需要的学术统合。那么,在这种思想和目标的基础上编辑而成的这套丛书,当然不可能采用传统的仅仅只是某个专家、学者单独著述的形式,而在书中展开跨领域、跨学科的学者之间的对话互动成为它的一大特色。

从上述的情况我们已经可以看出,关于“公共哲学”问题,无论作为一种学术概念,还是作为一门新兴的学科,都是一个产生的历史并不太长、尚未得以确立的学术领域。针对这种情况,我们认为有必要借这次出版该译丛的机会,通过国外关于公共哲学的理解,提出并尽可能澄清一些与此相关的最基本问题,为我国学术界今后的研究提供一些参考性思路。

组织者、推动者,致力于学术对话的社会实践活动的学术方式不同,山胁教授多年来致力于相关学术著作的著述,先后出版了介绍公共哲学的普及性著作《公共哲学是什么》(筑摩新书 2004 年版),面向专家、学者的学术专著《全球—区域公共哲学》(东京大学出版会 2008 年版),面向高中生的通俗读本《如何与社会相关——公共哲学的启发》(岩波书店 2008 年版)等,成为日本在公共哲学领域的代表性学者。

一、公共哲学究竟是怎样的学问

当我们谈到“公共哲学”的时候,首先面临的是“公共哲学是什么”问题。那是因为,近年来冠以“公共”之名的学术语言越来越多,而对于使用者来说其自身未必都是很清楚这个概念的真正内涵,更何况读者们对此更是模糊不清。所以,我们在此首先必须对相关思考进行一些相应的考察和梳理。

李普曼只是从西方自由民主制度下的自由公民的责任问题出发,提出了在现代民主社会中构建一种公共哲学的必要性。至于公共哲学是什么、是一种怎样的哲学的问题并没有给予明确的解答。之后,宗教社会学家贝拉等人为了统合各种专门的社会科学,再次提出构建公共哲学这个问题。他们以“作为公共哲学的社会科学”为理想,通过“公共哲学”的提倡来批判现存的分割性的学问体系。但是,对于公共哲学究竟是什么的问题,同样没有给出明确的定义。很显然,从“公共哲学”产生的背景与学问理念来看,在美国其中最根本的问题并没有得到解决。金泰昌教授甚至指出:李普曼著作中所谓的“公共哲学”之“公共”问题,与东方的“公”的意思基本相近,即其中包含了“国家”、“政府”等“被公认的存在”的意义。但是,对于我们东方人来说,“公”与“公共”的内涵是不同的。^①更进一步,我们不难注意到,李普曼的公共哲学的理念与西方古典的政治学、伦理学的问题难以区别,而贝拉等人所

^① 汉字中“公”的意思,以及在中国传统文化思想中公和私的问题,沟口雄三教授在论文《中国思想史中的公与私》(参见《公共哲学》第1卷《公与私的思想史》)作了详细的介绍。还有请参见《中国的公与私》(沟口雄三等著,研文社1995年版)以及日本传统思想中“公”与“私”的问题(请参见《公共哲学》第3卷《日本的公与私》)。

提倡的统括性学问,与黑格尔哲学中以哲学统合诸学问的追求几乎同出一辙。

当然,日本的学者也同样面临着如何界定“公共哲学是什么”的问题。作为日本探索、公共哲学代表性学者的山胁教授,他在《公共哲学是什么》(筑摩书房 2004 年 5 月初版)一书中,同样也避开了直接对于这个问题的明确界定,只是强调指出“公共性”概念、问题的探索属于公共哲学的基本问题,他把汉娜·阿伦特在《人的条件》一书中对于“公共性”概念所作的定义,作为哲学对公共性的最初定义,以此展开了他对于公共哲学的学说史的整理和论述。从山胁教授为 2002 年出版的《21 世纪公共哲学的展望》(本卷丛书的第 10 卷)中所写的“导言”——《全球—区域公共哲学的构想》一文看出他的关于公共哲学的立场。本“导言”在开头部分作了以下的表述:

公共哲学,似乎是由阿伦特和哈贝马斯的公共性理论以及李普曼、沙里文、贝拉、桑德尔、古定等人的提倡开始的在 20 世纪后半叶新出现的学问。其实,如果跨过他们的概念之界定,把公共哲学作为“哲学、政治、经济以及其他的社会现象从公共性的观点进行统合论述的学问”来把握的话,虽然这种把握只是暂定性的,但是即使没有使用这个名称,公共哲学在欧洲和日本都是一种拥有传统渊源的学问。

这种观点包含了以下两个方面的问题意识:一是公共哲学好像是崭新的学问,其实其拥有悠久的传统;二是公共哲学是一种从公共性的观点出发进行诸学问统合性论述的学问。

那么,为什么公共哲学好像是崭新的学问又不是崭新的学问呢?他认为,这种学问的兴起,是为了“打破 19 世纪中叶以来产生的学问的专门化与章鱼陶罐化后,使哲学与社会诸科学出现了

分化的这种现状,从而进行统括性学问的传统复辟”,以此作为这种学问追求的目标。当然,这里所说的统括性学问的“复辟”问题,与黑格尔的哲学追求有关。但是,他同时指出:公共哲学的立场不可能是黑格尔的欧洲中心主义的立场,而应该是追溯到康德的“世界市民”理念,只有这样的理念才是全球化时代相适应的统括性之崭新学问的目标。为此,他对公共哲学作出了如上所述那样暂定性的定义。很明显,山脇教授在承认公共哲学的崭新内容的同时又不把公共哲学作为崭新的学问的原因是,他不把这种学问作为与传统的学问不同的东西来理解与把握,而是通过对于“传统渊源”的学问再检讨,在克服费希特的“国民”和黑格尔的“欧洲中心主义”的同时,以斯多亚学派的“世界同胞”和康德的“世界市民”的理念为理想,重构黑格尔曾经追求过的统括性的学问,以此放在全球化时代的背景之下来构筑的哲学。这就是他所理解的公共哲学。在此,他创造了“全球—区域公共哲学”的问题概念,提出了在全球化时代构筑公共哲学的视野(全球性—地域性—现场性)和方法论(理想主义的现实主义与现实主义的理想主义)。

与山脇直司教授不同,在构筑现代公共哲学中起到中心作用的金泰昌教授的看法就不是那么婉转,他一贯认为公共哲学是一个崭新的学术领域、一门崭新的学问。并且,这种学问正是这个全球化时代中人们所体验的后现代意识形态才可能产生的学问,才可能开辟的崭新的知的地平线。金教授认为,西方的古典学问体系是以“普遍知”的追求为理想,寻求最为单纯的、单一的、具有广泛适用性和包容性的知识体系。但是,近代以后的学术界,意识到这种统括性的形而上学所潜在的危机,开始重视拥有多样性的“特殊知”,诸学问根据学科开始了走细分化的道路,其结果出现

了诸学问的学科之间的分割、断裂现象的问题。那么,公共哲学一方面要避免“普遍知”的统括性,另一方面也要克服学问的学科分化,实现学科之间的横向对话,构筑“共媒性”的学问。所以,与传统的“普遍知”和近代以来的“特殊知”不同,公共哲学是一种“共媒知”的探索。为此,2005年10月11日他在清华大学所进行的一场“公共哲学是什么?”的对话与讲演中,针对学者们的提问,他提出了公共哲学的三个核心目标,那就是“公共的哲学”、“公共性的哲学”、“公共(作用)的哲学”,并进一步指出三者之间相互联动的重要性。所谓公共的哲学,那就是从市民的立场思考、判断、行动、负责任的哲学;公共性的哲学,就是探索“公共性”是什么的问题之专家、学者所追求的哲学;公共(作用)的哲学,就是把“公共”作为动词把握,以“公”、“私”、“公共”之间的相克—相和—相生的三元相关思考为基轴,对自己—他者—世界进行相互联动把握的哲学,其目标是促进“活私开公—公私共创—幸福共创”的哲学。以此体现日本所进行的公共哲学研究与美国所提出的公共哲学的不同之处,强调日本的公共研究的独特性。^①

上述山胁教授所提供的问题意识,对于我们进行公共哲学的研究,拥有许多启发性的要素,在一定的时期,将会为人们进行公共哲学的研究与探索,提供一种学术的方向性,这是其研究的重要意义所在。但是,他那暂定性的诸规定,并没有从正面回答“公共哲学是什么”的问题,只是在公共哲学的概念、问题还处于模糊的状态中,就进入了关于公共哲学的目标和学问视野的界定。其实,这种现象并不仅仅只是山胁教授一个人的问题,也是现在日本在

^① 公共哲学共働研究所编:《公共良知人》,2005年1月1号。

公共哲学的探索过程中所存在的共同问题。^①

金泰昌教授的观点与山胁教授相比体现其为理念性的特征，其内容犹如一种公共哲学运动的宣言。这也充分体现了在日本构建公共哲学的过程中，他作为运动的组织者和领导者而存在的角色特征。确实，我们应该承认，金教授的见解简明易懂，可以接受的地方很多。特别是他提出的公共哲学所具有的三大特征性因素，对于打破19世纪中叶以来所形成的学问的闭塞现状，将会起到一种脚手架式的辅助作用。但是，问题是他的那种有关知的划分方式仍然只是停留在西方传统的学问分类之中，还没有超越西方人建立起来的学术框架。仅凭这些阐述，我们还无法理解他所说的“共媒知”与传统的“普遍知”有什么本质上的区别，而“共媒知”是否可以获得与“普遍知”对等的历史性意义的问题也根本不明确。当然，西方思想中所谓的“普遍知”是以绝对的符合逻辑理性并且是以可“形式化”（符合逻辑，通过文字形式的叙述）为基本前提的，而金教授所提倡的“共媒知”却没有规定其必须具有“普遍”适用的绝对合理性。与其如此，倒不如说，其作为“特殊知”之间的桥梁，多少带有追求东方式的“默契”的内涵，也就是“无须言说性”的认知。这种“默契知”的因素，从西方的理性主义来看属于“非理性”，但是，在东方世界中这种不求“形式知”，以“默契知”达到人与人之间、人与世界之间的沟通是得到人们承认的。

那么，很显然，无论在美国，还是在日本，所展开的至今为止的有关公共哲学的研究，明显地并没有对“公共哲学是什么”的问题给予明确的回答。根据至今为止的研究史来看，如果一定需要我

^① 桂木隆夫著：《公共哲学究竟应该是什么——民主主义与市场的新视点》，东京：劲草书房2005年版。

们对公共哲学给予一个暂定性的定义的话,那么,只能模糊地说:公共哲学是一门探索公共性以及与此相关问题的学问。关于这个问题,我们觉得可能在相当长的一段历史中,仍然会不断被人们争论和探讨。

也许正是由于“公共哲学”的学术性概念的不明确,其研究对象、涵盖的范围也茫然不定,现在仍然被学院派的纯粹哲学研究者们所敬畏。在日本,东京大学的研究者们展开了积极而全方位的研究活动,而保持学院派传统的京都大学的学者们至今仍然保持静观的沉默态度。但是,我们与其不觉得一种学问的诞生,最初开始就应该都是在明确的概念的指引下进行的,倒不如说一般都是在其研究活动的展开过程中,其所探讨的问题意识、预期目标逐渐明确,方法论日益定型,通过研究成果的积累而达到对问题本质的把握。从泰勒士开始的古希腊学问的起源正是如此开始的。为了回答勒恩的提问,毕达哥拉斯也只能以“奥林匹亚祭典”的比喻来回答哲学家是怎样一种存在的问题。对哲学概念的定义,只是在后世的学者们整理学说史的过程中才慢慢得到比较明确把握的。

我们认为,对“公共哲学”的学术界定问题也会经过同样的过程。只有到了我们所有的人都能站在全球化的视阈和立场上思考、感受、共同体验一切现实生活的时候,所有的人理所当然地站在公共性存在的立场上享受人生、悲戚相关的时候,公共哲学在这种社会土壤中就会不明也自白的。对于“公共哲学是什么”的回答,应该属于这种社会在现实中得以实现的时候才可以充分给予的。这个回答其实与过去对于“哲学是什么”的回答一样,学者们在实践其原意为“爱智慧”的追求过程中,通过长期不懈的探索智慧的努力,才得以逐渐明确地把握的。当然,为了实现对于“公共哲学是什么”问题的本质把握,社会的意识改革与实际生活中的

坚持实践的探索追求是不可或缺的。要在全社会实现了上述的每一个社会成员对于公共性问题的自我体验的目标,从现在开始循序渐进地努力是必不可少的。当思考公共性的问题成为人们自然而然地接受和体验的时候,“公共哲学”究竟应该是什么的答案将会自然地显现。从这个意义来说,现在日本所进行的公共哲学的探索,朝着自己所预设的暂定性的学术目标所作的研究和努力,也许可以说正是构筑一种崭新学问所能走的一条正道。

二、公共哲学是否属于一门崭新的学问

在这里,我们涉及一个重要的问题,在日本所展开的公共哲学研究,企图构筑一种崭新的学问。那么,我们必须进一步思考:日本的学术界所谓的公共哲学的崭新性是什么?究竟公共哲学是否属于一门崭新的学问?如果作为崭新的学问来看待的话,必须以哪些领域作为其研究对象?应该设定怎样的目标、采取怎样的方法进行探讨呢?

纵观日本的公共哲学研究,上述的金泰昌教授与山胁直司教授值得关注。笔者对金教授的学术理想虽然拥有共鸣,而从山胁教授的研究视野、所确定的研究领域和研究方法也能得到启发。但是,两者所表明的关于公共哲学的“崭新性”问题,笔者觉得其认识仍然比较暧昧,而有些方面,两者的观点也不尽相同。

如前所述,山胁教授的“公共哲学……似乎作为崭新的学问而出现”的发言,容易让人觉得他并不承认这种学问的“崭新性”。其实不然,他就是站在公共哲学是一门崭新的学问的前提下展开了相关的研究。他在《公共哲学》20卷丛书出版结束时于2006年8月发表的一篇短文中,明确地表明了公共哲学是一门崭新的学问的认识。他认为:公共哲学是一门发展中的学问,虽然学者之间

可能会有各种各样的见解,但是自己把其作为崭新学问的理由,除了认为它是一门“从公共性^①的观点出发对于哲学、政治、经济以及其他的社会现象进行统合性论述的学问”之外,它的崭新性还可以从以下五个方面得以认识:(1)对于现存学问体系中存在的“社会现状的分析研究=现实论”、“关于社会所企求的规范=必然论”、“为了变革现状的政策=可能论”之学科分割问题进行综合研究,特别是没有把其中的“必然论”与“现实论”和“可能论”分割开来进行研究是公共哲学的重要特征。(2)以提倡“公的存在”、“私的存在”、“公共的存在”进行相关把握的三元论,取代原来的“公的领域”与“私的领域”分开对待的“公私二元论”思考。(3)通过提倡“活泼每一个人使民众的公共得到开启,使政府之公得到尽可能的开放”之“活私开公”的社会根本理念,克服传统的“灭私奉公”或者“灭公奉私”的错误价值观。(4)把人们交流、交往活动中的性质进行抽象性把握,探索一种具有公开性、公正性、公平性、公益性之“公共性”理念,这也是公共哲学的实践性特征。(5)在公共哲学的构筑过程中,努力尝试着进行“公共关系”的社会思想史的重新再解释,这种研究也是这种学问的重要内容。^②

与山胁教授不同,金教授邀请日本甚至世界各国著名学者会聚京都(或大阪),进行“公共哲学”对话式探讨的同时,积极到世界各国特别是韩国和中国行走,进行讲演和对话活动。到2008年

13

① 关于“公共性”、“公共圈”(öffentlichkeit, öffentlich, publicit , publicity)的问题,哈贝马斯在《公共性的结构转换》一书中,对于其历史形态的发展过程做了详细的梳理和研究。日本的“公共性”问题的探索,从哈贝马斯的研究中得到诸多的启示。

② 山胁直司著:《公共哲学的现状与将来——寄语〈公共哲学〉20卷丛书的发行完成》(请参见 UNIVERSITY PRESS),东京大学出版会,2006年第8期。

10月为止,在中国就进行过十多次关于“公共哲学公共行动的旅行”。在这个过程中,每当人们问及公共哲学是否属于崭新的学问的时候,他都是明确地回答这是一门崭新的学问。但是,纵观其所表明见解,其中所揭示的“崭新性”也都是停留在这种学问追求的“目标”和“方法”之上。他承认自己所说的这种学问的崭新性,并不是从根本的意义上来说的,而是“温故知新”的“新”,“是对学问的传统向适应于现在与将来的要求而进行的再解释、再构筑意义上”的崭新性问题。就这样,毫不犹豫地宣言公共哲学是一门崭新学问的金教授的见解,基本上与山胁教授的观点是一致的。只是他明确表示不赞同山胁教授的“统合知”的看法,公共哲学的目标应该是“共媒知”的追求。^①而针对山胁教授所提倡的“全球—地域(グローバル)”公共哲学的探索目标,他却提出了“全球—国家—地域(グローナカル)”公共哲学的学术视野。

上述的两位学者关于公共哲学“崭新性”的见解,基本体现了日本当代公共哲学研究的一种共有的特征。但是,我们面对这种观点,自然会产生下述极其朴素的疑问。

只要我们回顾一下人类思想史就不难发现,人类对于社会生活中的公共性问题的思考、探索的学问,古代社会就已经存在,并不是现在这个时代才产生的新问题。从古代希腊的城邦社会的城邦市民到希腊化时期的世界市民,从近代欧洲的市民国家到现代世界的国民国家,随着历史的发展,公共性的诸种问题在伦理学、政治学、经济学等领域中都被提起,并以某种形式被论述过。因此,并不一定要把公共哲学作为一种崭新的学问来理解,即使过去并没有使用过这个概念来论述,但是,其中所探讨的问题在本质上

^① 公共哲学共働研究所编:《公共良知人》,2006年10月1号。

是一致的。现在所谓的“公共哲学”，只是从前的某个学问领域或者几个领域所被探讨的问题的重叠而已。如果这种理解可以说得通，那么现在所探索的“公共哲学”与过去的时代所被探讨过的有关“公共性问题的哲学”，即使其所展开的和涵盖的范围不尽相同，其实那只是由于生存世界环境发生变化所带来的现象上的差异，从根本上来说，其问题的内核并没有多大的变化。那么，他们强调“公共哲学”属于一种崭新的学问领域的必要性和依据究竟何在呢？

更具体一点说，public 的概念中包含了“公共性”问题。这种情况下所谓的“公共性”，就是相对于“个”（即“私”）来说的“公”的意思。通常，从我们的常识来说，构成“个”之存在的要素是乡村、城市，进一步就是国家。把“个”之隐私的生活、行动、思想、性格、趣味等，敞开放置于谁都可以明白的“公”的场所的意思包含在 public 的语义之中。那么，public 本意就是以敞开之空间（场所）为前提的，即“öffentlich”的场所（行动、思想、文化的）。正因为如此，汉娜·阿伦特把“公共性”的概念，定义为“最大可能地向绝大多数人敞开”的世界。但是，个体的世界在敞开的程度上会由于时代的不同而存在着差异。随着时代的变迁，生活的世界也在逐渐地扩大。这种发展的过程到了现代社会，随着全球化的浪潮扩大成为世界性（或者地球）的规模出现在我们面前。因此，如果以个人（私）与社会（公）的对比来考虑这些问题的话，虽然其规模不同，但其根本点是一样的。所以，公共性问题自人类组成社会、共同体制度确立以来，从来就没有间断过、总是被思考和探讨的古典问题。对于个人（私）来说，公的规模从很小的村庄发展到小镇，从县、市发展到大都会，然后是国家，随着其规模扩大的历史进程，其构成员之每一个人之“个”的生存意识也要进行相应的变

革,这种一个又一个历史阶段的超越过程,就是人类历史的真实状况。因此,认为现代社会的公共性问题会在本质上出现或者说产生出崭新的内涵是值得怀疑的。

当然,金教授和山胁教授以及日本的公共哲学研究界,对于这种“私”与“公”的发展历史是明确的。正因为如此,金教授在谈到公共哲学之“崭新性”时,承认“如果采取严密的看法的话,这个世界上完全属于新的东西是没有的”,强调对于这里所说的“崭新性”,是一种“继往开来”意义上的认识。^① 而山胁教授更是在梳理社会思想史中的古典公共哲学遗产的基础上展开了他的公共哲学的研究。然后,根据“全球—区域公共哲学”的理念,提出了构筑“应答性多层次的自己—他者—公共世界”的方法论,尝试着以此界定作为公共哲学的崭新内容。^② 就这样,即使认识到提出公共哲学之“崭新性”就会遇到各种难以克服的问题,却还要强调并探索赋予公共哲学的崭新意义,日本的这种研究现象说明了什么呢?

如前所述,在人类历史的现实中,公与私的对比是随着规模的不断扩大而发生变化的。个人层次的自他的界限,是在向由个体所构成的社会的扩大过程中逐渐消除的。个体是置身于公的场合而获得生活的领域的。但是,这种情况下“个”性并没有消亡,而是成为新的“公”中所携带着的“个”的内核。也就是说,从对于“个”来说属于“公”的立场的“村”,与其他“村”相比就会意识到自他的区别与对立,这时作为“公”之存在的“村”就转变为“私”

① 公共哲学共働研究所编:《公共良知人》,2006年10月1号。

② 山胁直司著:《公共哲学是什么?》,东京:筑摩书房2004年版,第207—226页。

的立场。而“村”放在比村的规模更大的“公”(乡镇、县市、国家)的面前,其中的对立就自然消除。接着是乡镇、县市、国家也都是如此,最初作为个体的“个”性所面对的“公”,而这种“公”将被更大的“公”所包摄而产生公私立场的转换。这种链条型动态结构,与亚里士多德《形而上学》中的“实体论”的结构极为相似。这就是自古以来人类社会进化的过程,基本上来自于人类本性中所潜在的自我中心(或者利他性)倾向所致。这也就是普罗泰哥拉思想中产生“人的尺度说”的根本所在。从这种意义上来看,普罗泰哥拉的哲学已经存在着公共哲学的端倪,“尺度说”思想应该属于公共哲学的先驱。

人类在国家这种最大的“公”的场所中寻求“公”的立场经过了几千年,现在却直面全球化的浪潮,从而使原来处于“公”的立场之国家面临着“私”的转变。因此,可以说全球化的产生来源于原来的“公”的立场的国家之“个”性的增强所致。即由于国家之“个”性的增强,由此产生了侵略、榨取、掠夺、环境恶化等生存危机状况的意识在各国中日益提高,为此,全球化的问题从原来的历史潜在因素显现出历史的表面,让人们无法拒绝地面对。当然,这种意识根据各国的发展情况不同而强弱有别。那么,新时代的“公共性”问题,要想获得拥有“崭新意义”的概念内涵,就需要各国各自扬弃自身的“个”性,也就是说强烈地意识到个的立场的基础之“公”性,实现站在“公”的立场思考、行动的一场意识形态革命。人的意识变革,不能仅仅停留在立法、政策的层面纸上谈兵。如果不能做到地球上的每一个人真正回到思考作为人的本性、在现实生活中实现把他者当做另外的一个不同的自己之“公”的意识,一切立法和政策都将是空谈,最多也只是国家之间的一时性的政治妥协而已,没有实质性的现实意义。只有实现了这种意

识形态的变革,所有的人类在生活中极其平常地接受新的生存意识,崭新的公共性才会成为现实中人们的行为规范。现在日本所进行的公共哲学的研究,有意识地将其作为崭新的学问领域进行探索,应该就是以上述思考为前提而致。金教授的“活私开公”的理念提出和“公—私—公共世界”之三元论的提倡,山胁教授“学问改革”的目标和“全球—区域公共哲学”的构筑等等,都应该属于以新时代意识革命为目标而构筑起来的面向将来的理想。

但是,现在日本的公共哲学研究中所提出的“公”与“私”的关系,并没有明显地把“公”作为“私”的发展来把握。他们过于强调“公”是“私”的对立存在,缺少关于包含着“私”之性质的“公”的认识。因此,在那里所论述的“私”只是始终保持自我同一性之狭义的“私”,对于包含着自我异质性的、内在于他者之中的另一个自己,即广义的“私”,属于向“公”的发展与转化的问题,还没有得到充分的认识。这种意识结构,明显地受到西方近代以来个人与国家、与社会对立关系的把握与定立方式的影响。那么,在这种思考方式下所展开的公共哲学的研究,其中对于“公共性”问题的领域的圈定、目标的设立、方法论的构筑等,当然无法脱离西方理性主义之知的探索方法的束缚,为此,在这里所揭示的这种学问的“崭新性”,只是一种旧体新衣式的转变,根本无法从本质上产生真正“崭新”的内容。

三、作为崭新学问的公共哲学所必须探索的根本问题

那么,我们能否把公共哲学作为完全崭新的学问来构筑呢?能否通过“公共哲学”来探索一种与至今为止在西方理性主义和形而上学的基础上建立起来的学问体系不同的、崭新的思维结构、思考方式并以此来重新认识和把握我们所面临的生存世界呢?如

果设想这是可能的话,我们该以怎样的问题为探索对象?应该具备怎样的视阈和目标进行探索呢?对于我们现有的学问积累来说,要回答这些问题需要一种无畏的野心和面向无极之路的勇气。从我们自己现在的浅薄的学识出发,将会陷入一种已经精疲力尽却还要在茫茫大海中漂流的恐惧之中。一切的努力最终都会如海明威笔下的那位老人,拖回海滩的只是一架庞大的鱼骨。然而,我们明白,自己已经出海了。也就是说一旦把上述问题提出来了,就已经无法逃脱,就必须确立自己即使是不成熟也要确立的目标和展望。为此,我们想从以下三个方面,把握公共哲学作为崭新学问的可能性。

1. 首先必须明确公共哲学的构建问题已经在日本引起重视并开始展开全面探索的现实背景问题。一句话,这种学问的胎动与20世纪80年代前后伴随着信息技术的飞速发展、网络技术的出现与迅速普及、标志着全球化时代的全面到来的时代巨变有直接的关系。在全球化的大潮面前,至今为止处于被人们所依存的公的存在,几千年来,作为处于公的立场的国家,面对其他的国家时其内在的“个”性(私)逐渐增强,伴随着这种历史的进展而出现的弊端(侵略、榨取、战争、环境恶化等),特别是首先出现的经济全球联动、环境问题的跨国界波及等,让世界各国日益增强了现实的危机意识,无论个人还是国家,都面临着作为私的存在领域和公的存在领域该如何圈定的全新的挑战。那么,新时代出现的“公共性”问题,以区别于过去历史中的同类问题,凸显其迥然不同的内核,这些问题成了迫在眉睫的必须探讨的现实问题。人们希望从哲学的高度阐明这个新时代的“公共性”问题的内在性质和结构,为解决现实问题提供崭新的生存理念。

然而,从一般情况来看,现在学术界热切关注的全球化问题,

主要集中在政治学、经济学、环境科学等社会科学和自然科学的领域,从文化人类学的角度进行思考的并不太多。特别是从哲学的理性高度出发把握人类生存基础所发生的根本性变化的研究几乎没有。学者们在这个时代所呈现的表面现象上各执一端、盲人摸象式的高谈阔论的研究却很多。这就是现在学术界的现状。而在全局化问题日益显著的20世纪90年代开始在日本出现的“公共哲学”的研究胎动,虽然所涉及的研究领域是全方位的,可是其探索的热点同样也只是集中在政治学、经济学、宗教学、环境科学等社会科学诸领域中凸显的个别问题的个案研究,从高度的哲学理性进行知的探索,对于现实现象进行生存理性的抽象和反思的研究还没有真正出现。从哲学的角度(或者高度)思考全球化时代出现的问题,就必须超越一般的社会科学和自然科学中所探讨的问题表象,通过洞察人类生存的根本基础在这种时代中究竟发生了怎样的变化,这些变化意味着什么,通过前瞻性地揭示人类生存的本质,为人类提供究竟该如何生存的行为理念。那是因为,只要是哲学就必定要探讨人类该如何生存的根本问题,哲学是一种探讨世界观、提供方法论的基础学问,公共哲学作为哲学,同样离不开这样的学术本质。

20世纪的人类历史,科学技术的进步促成了迄今为止几千年来所形成的人类生存的基础发生了根本性的改变,使人类面临着全新的生存背景。为此,必须从根本上重新思考人类自身的生存问题,探索出一种可以适合日益到来的未来生存之崭新的思考方式、认识体系。之所以这么说,那是因为20世纪的科技发展从根本上改变了迄今为止的人类生存际遇和意识形态基础。核武器的开发利用,使人类的破坏力达到了极限。宇宙开发所带来的航空技术的发展,登月的成功,使人类的目光从地球转向了宇宙太空,

从而打开了把地球作为浮游在宇宙太空中的一个村庄来认识的历史之门。网络技术的发展、利用和普及,使国界线逐渐丧失现实的意义。特别是网络上的虚拟空间的诞生,使人类的现实生存发生了根本的改变,从此虚拟空间与现实空间开始争夺占领人类的生存世界。最后不可忽视的是克隆技术的出现、开发、研究、利用,摧毁了至今为止人类作为人类生存的最后堡垒。也就是说,克隆技术使动物的无性繁殖成为可能,从而使人类获得了本来属于神才能具备的创造力。这些巨大的科学进步,使人类生存的根本之生命的意识、意义必须重新面对和认识。至今为止的人类构成社会基础的婚姻、家庭、所有制、共同体、国家的起源与存续,都必须开始重新认识和界定。我们已经进入了这样的崭新历史阶段,20世纪发生的全球化现象,来自于上述人类生存基础的根本性改变,这是最为根源的时代基础。哲学是一种关于根源性问题的探索。公共哲学中所关注的以“公共性”为核心概念的诸问题,必须深入到这种时代的根源性认识,只有这样,才能获得作为新时代的崭新学问的基础。

2. 对于崭新时代的思考、认识与把握,当然是从反省已经过去了的时代的**历史**开始的。为此,我们要对从古希腊开始产生的西方理性主义和形而上学以及中国先秦出现诸子百家思想的历史背景进行一次彻底的再认识,由此出发探索适应于后现代的生存时代可能诞生的学问,并对此进行体系的构筑。

确实我们应该承认,从这套中译本中也可以看出,现在日本的公共哲学的研究,一边关注现实问题,一边整理学问的历史,正进行着适合于这个时代的学问的再认识和再构筑。他们对于公共哲学的构想与探索实践以及对于学问历史的整理和方法论的摸索,都是站在现实与历史的出发点上而展开的,特别是他们鲜明地提

出了对于东亚的思想传统的挖掘和再评价的探索目标,具有极其重要的历史与现实意义。但是,问题是他们的这种研究,尚未克服从西方人的思维方法、问题意识出发的局限,还没有获得具有东方人固有的、独特的把握世界方式的自觉运用。为此,在这里所构筑的“公共哲学”,仅仅只是通过“公共哲学”这个崭新的概念对于传统的学问体系所作的重新整理而已。

从泰勒士开始的西方学问的传统,是把与人类现实生活不直接相关的对象即客观的自然中的“存在(最初称之为‘本原’)”作为探索的对象。之后,巴门尼德通过逻辑自洽性的批判性质疑,进一步把完全超越于人类生存现实的彼岸世界中、完全属于抽象的存在,作为哲学探索的终极目标在思维中置定。但是,由于从自然主义的绝对性出发,就无法承认人的现实生存的种种际遇的存在价值。对于这种自然主义的人文观,出现了强调人的现实生存的价值问题的反省,这就是智者学派的出现。他们为了把人类只朝向自然的目光在人类生存现实中唤醒,为了高扬人类生存的价值和意义,提出了人的“尺度说”思想。但是,如果要想给予人类存在一种客观的依据,人的“臆见”、主张与具有绝对的客观性之“知识”的冲突问题自然会产生。这种冲突以苏格拉底的“本质的追问”形式在学问探索的历史中出现,从而开始了关于如何给予人的思考方式、接受方式以客观的依据,使人的价值获得认识的哲学探索。继承苏格拉底思想的柏拉图哲学,把迄今为止的自然哲学家的探索进行了综合性的整理和把握,把自然的、客观的存在性与人文的、主观的存在性的探索进行思考和定位,构筑成“两种世界”的存在理论之基本学术框架,为之后的西方哲学史确立了基础概念和探索领域。最后,由亚里士多德把两种世界进行统一的把握,完成了西方学问的范畴定立,从此,建立起西方传统的理性

主义和形而上学的一套完整的理论体系。虽然,亚里士多德对于柏拉图的超越性存在的定立持批判的态度,但是,在他的形而上学的“实体论”的体系构筑中,最终不得不追溯到“第一实体”的存在,只能回到柏拉图的超越性世界之中才能得以完成。从此,西方哲学的探索以形而上学作为最高的学问,存在论成为哲学的最基本领域。虽然到了黑格尔之后的西方近现代哲学出现了哲学终结论和形而上学的恐怖的呼声,但是,植根于欧洲传统思维基础上思考与反叛传统的西方近现代哲学思潮,仍然无法从根本上彻底动摇西方学问的思维基础和思考方法。

那么,究竟为什么西方人在哲学探索时必须把探索的对象悬置于与人类隔绝的彼岸世界之上呢?从简单的结论来说,那是因为,自古以来人类被自身之外的自然世界所君临,对于自然世界中未知的存在潜在着本能的恐怖,彼岸的存在来自于这种恐怖的本能而产生的假说。从而产生了把宇宙世界不可见的绝对者在宗教世界里被供奉为神,在哲学世界里被界定为根源性的存在的抽象认识。为了逃离这种绝对者的君临,从本能上获得自由的愿望成为哲学探索的原动力。但是,人类对于超越现实存在的彼岸世界究竟是否存在都无法确认,又将如何认识与把握这个世界呢?为此,几千年的努力没有结果之后,自然地会反省自身的最初假设,终于就在这种思考的土壤上产生了“终结论”和“恐怖论”,点燃了对于传统思考反叛的狼烟。但是,上面说过,20 世纪的科技发展与进步,使人类的存在上升到神的高度。几千年来的人类恐怖从对于彼岸世界的恐怖转移到对于自己生活的此岸世界的恐怖。这时,对于人类的良知和理性的要求,完全超越了智者时代的层次,成为人类从恐怖中解放出来的根本所在。在此,西方理性主义所企图构筑的均质之多样性和谐的传统求知方式,已经成为人类认

识世界的过时方法,人类需要探索一种能够把握多元之异质性和谐的超理性主义的知识体系的构筑方法。如果将公共哲学作为崭新的学问体系来探索全球化时代的生存理念的话,那么,首先必须获得的就是这种此岸认识和超理性主义的思考方法,并以此为前提展开公共性、公共理性的思考和探索,构筑起自己—他者—公共世界的三元互动的体系。只有这样,才能够真正地开拓出一道崭新的知识地平线。

3. “此岸”认识与多元之异质性和谐的探索之超理性主义的知识体系,与其说是西方,倒不如说这是我们东方的思维方式。^①但是,只要我们回顾一下至今为止的历史就不难发现,那是一种西方的思维方式向东方、向世界的单向输出的历史,东方的东西虽然有一部分进入西方,对于西方的思考却没有构成太大的影响。特别是近代西方通过工业革命之后,其文明得到极端的膨胀,使得东方文明转变为弱势文明。东方文明在西方强势文明面前为了自我保存,不得不采取通过接受西方的思维方式,整理和解释自己的思想遗产,以此获得文明延续的苦肉之策。现在我们所使用的学术话语基本上都是西方的舶来品,西方的思维方式几乎成了人类思考、认识世界的国际标准,我们无意识中都在使用着一个“殖民地大脑”思考现实的种种问题。在全球化日益进展的后现代社会中,这种倾向更为明显地凸显了出来。那么,在这全球化生存背景下构筑公共哲学的探索中,我们就必须有意识地改变西方文明单向输出的人类文明的交流与对话方式,提出一套平等的文明对话的理念。为了做到这一点,公共哲学的目标就不应该单纯地只是

^① 这里所说的“东方”,只是特指“以儒家文明为基础的东亚世界”,不包括印度和阿拉伯地区。

追求打破 19 世纪以来形成的学问体系,而必须更进一步,做到对于西方的学问体系、求知方式进行彻底的反思,充分认识与挖掘东方思维方式的固有特征和内在结构,以此补充、完善西方思维方式的缺陷,探索并构筑起与全球化时代的人类全新生存相适应的认识体系。

确实,现在日本的公共哲学研究,已经开始对于东方的知识体系开始整理,相关的研究已经纳入探索的视野。在古典公共哲学遗产的整理过程中,对于中国、日本甚至印度、伊斯兰世界的思想文化遗产也都有所探讨。在金教授的一系列的讲演和论文与山胁教授的著作中都提供了这种思考信息。还有,源了圆教授(关于日本)、黑住真教授(关于亚洲各国主要是日本和中国)、沟口雄三教授(关于中国)、奈良毅教授(关于印度)、阪垣雄三教授(关于伊斯兰各国)等,许多学者也都发表了重要的论述或者论著。而《东亚文明中公共知的创造》^①和《公共哲学的古典与将来》^②两本著作的出版,集中体现了这种视野的目标和追求。但是,也许是一种无意识的结果,学者们的视点基本上还是存在着从西方的学问标准出发,挖掘和梳理东方传统思想中知的遗产的思考倾向。也就是说,那是因为西方古典思想中拥有与公共问题相关的哲学探索,其实我们东方也应该有这样的知的探索存在的思考。对于究竟东方为什么拥有这种探索、这种探索所揭示的东方的固有性和认知结构如何等问题,都还没有得到进一步的挖掘和呈现。

21 世纪的世界,正是要求我们对于近代以来在接受西方的思

① 佐佐木毅、山胁直司、村田雄二郎编:《东亚文明中公共知的创造》,东京大学出版社 2003 年版。

② 宫本久雄、山胁直司编:《公共哲学的古典与将来》,东京大学出版社 2005 年版。

思维方式、学问体系的过程中,形成了东方式的西方思考和学问体系进行反思,从而对于东方的文明遗产中的固有价值再认识和揭示的时代。^① 在这个基础上构筑新的学问体系,探索新的思维方式应该成为公共哲学的目标和理想。也就是说,以全球化时代为背景而产生的公共哲学问题,在其学问体系的构筑过程中,其最初和终极目标都应该是:打破东西方文明的优劣意识,改变君临在他文明之上的欧洲中心主义所拥有的思维方式以及由此形成的学问体系的求知传统,为未来的人类提供一幅既面对“此岸”生存又可获得“自由”的思维体系的蓝图。

以上三点,只是作为我们的问题和思考基础提出来的,当然要达到这个目标还需要漫长的探索过程。为了实现这些学术目标,西方哲学的研究者和东方哲学的研究者的对话、参与、探索不可或缺。特别是现在从事西方哲学的研究者们,利用自己的学术基础和发挥自己形而上的思维习惯,有意识地接触、思考、探讨东方哲学思维方式,改变已经形成的思维定式和思维结构更是当务之急。也只有这些人的参与,才有可能出现令人欣喜的巨大成果。

四、在我国译介这套丛书的意义

我国长期以来存在着一种潜意识里的接受机制,一提到国外的著述就会产生“高级感”。确实,在学术上国外的几个发达国家在许多方面领先于我们,需要向人家学习的地方还很多。但是,学

^① 笔者强调“东方”,没有“东方中心主义”的追求,无论“西方中心主义”还是“东方中心主义”都是狭隘的“地域主义”,都是应该予以批判的。我们强调“东方”,是由于几百年来“东方”文明被忽视之后出现了地球文明的畸形发展,要纠正这种不平衡,就必须提醒“东方”缺失的危险性,克服我们无意识中存在的“殖民地大脑”思维局限,明确地而有意识地揭示我们“东方”的文明价值。

术虽然存在着质量的高低、方法论的新旧,但是更为根本的应该是要把握观点上存在的不同之别。我们认为,现在应该是有意识地克服我们学术自卑感的时代了。所以,我们在学术引进时,虚心肯定与冷静批判的眼光都不可或缺。因为肯定所以接受,而批判则不能只是简单的隔靴搔痒、肤浅的意识形态对立,而是在明白对方在说什么的基础上有的放矢。所以,在我们揭示翻译这套丛书的意义之前,需要上述的接受眼光以及相关问题的基本认识。

那么,从我国近年的学术界情况来看,公共哲学的研究也已经展开,即使没有使用“公共哲学”这个学术概念,而与公共哲学的研究领域和探索对象相关的论文和著述陆续出现、逐年增加。比如说,从1995年开始,由王焱主编的以书代刊的杂志《公共论丛》,在这个论丛中主要有《市场社会公共秩序》、《经济民主与经济自由》、《直接民主与间接民主》、《自由与社群》、《宪政民主与现代国家》等。而从1998年前后开始,在《江海学刊》等杂志上陆续出现了一些关于公共哲学的研究性或者介绍性论文。此外,还有华东师范大学现代思想文化所编辑出版的“知识分子论丛”、清华大学编辑出版的《新哲学》等。特别需要一提的是,中共中央党校出版社编辑出版“新兴哲学丛书”,其中在2003年出版了一部直接名为《公共哲学》(江涛著)的论著,书中的参考文献中介绍了大量的有关公共问题研究的相关论文。到了2008年年初,吉林出版集团也开始出版由应奇、刘训练主编的“公共哲学与政治思想”系列丛书,其中包括《宪政人物》、《正义与公民》、《自由主义与多元文化论》、《代表理论与代议民主》、《厚薄之间的政治概念》等。除此之外,还有一些杂志也登载一些相关问题的文章。从这些丛书的书名中不难看出,在中国,关于“公共哲学”的概念与学术领域的理解是多元的、多维的,其中比较突出的特点是学术视野集中

在对于西方学术思想中政治学、伦理学、社会学等介绍和评述上，他们有的循着哈贝马斯的社会批判论，有的倾向于罗尔斯的政治哲学等，所以，在公共哲学的研究中存在着把其理解为管理哲学的倾向，甚至被作为行政学问题进行阐述。因此，这些研究与现在日本的公共哲学研究相比，在学术视野、问题的设定以及参与研究的学者阵容上都相差甚远，基本上缺少一种在现代化和全球化的浪潮逐步深入和拓展的时代背景下，面对日益出现的伦理失范、道德缺席、环境危机、政治困境、经济失衡等一系列与公共性理念相关问题的关联性探讨，更没有把公共哲学作为一种崭新的学问体系来构筑和探索的宏大视野。由于存在着对所研究问题的意识不明确，学术方向和目标定位过于混乱，甚至不排斥一些属于功利的猎奇需要，所以，作为一种学问的公共哲学的研究，至今为止还谈不上有什么引人注目的成果出现。

从这套译丛中我们不难看出，日本的公共哲学研究是建立在各个领域一流学者的参与互动的基础上，寻求构建适应于这个全球化时代的学问体系。他们的那些有关公共性问题的历史与现实的梳理、研究、探索，拥有政治、经济、文化、法律、宗教、环境、科技、福祉、各种社会性组织的作用等全方位的视觉，是一场全面而深入的跨学科的学术对话。因此，在日本学术界掀起的这场关于公共哲学问题的探索与建构，呈现着立足本土、走向世界的一种学术行动的意义。这套10卷《公共哲学》译丛，从其所涉及内容的广度和深度而言，所探讨及试图解决的问题已经不只是局限于日本国内而是世界性的问题，其目标是探讨在新时代生存中与每一个人息息相关的生存理念的确立问题。为此，我们认为，通过这套来自于日本的关于公共哲学研究成果的译介，必定对我国今后关于同类问题的研究有所启发并有所裨益。其意义至少体现在以下三个

方面：

第一，借鉴性。日本的公共哲学在建构伊始，首先遇到的是如何把握公与私的内涵、理解公与私的关系问题。因为在不同的文化语境或不同的历史时代，公与私的含义是不尽相同的。从思想史上看，迄今的公私观大体有一元论与二元论之两大类。灭私奉公（公一元论）和灭公奉私（私一元论）是公私一元论的两种极端形态，尽管二者强调的重点不同，但在个人尊严丧失或者他者意识薄弱的公共性意识欠缺的问题上却是相通的。而公私二元论基本上反映的是现代自由主义思想，它通过在公共领域追求自由主义而避免了公一元论的专制主义；但由于它更多的是在私的领域里讨论经济、宗教、家庭生活等而往往会忽视其公共性问题，从而容易导致单方面追求个人主义的弊端。所以，日本的公共哲学努力寻求在批判公私一元论、克服公私二元论存在着弊端的基础上，提倡相关性的公、私、公共的“三元论”价值观，即在“制度世界”里把握“政府的公—民的公共—私人领域”三个层面的存在与关系，倡导全面贯彻“活私开公”的制度理念，^①而在“生活世界”中提倡树立“自己—他者—公共世界”的生存理念，以此促进“公私共媒”

① “活私开公”是金泰昌教授提出的公共哲学的探索理念。根据他的解释：“私”是自我的表征，是具有实在的身体、人格的，是人的个体的存在。因此，对作为自我的、个体存在的“私”的尊重和理解，对“私”所具有的生命力的保存与提高，就是构成生命的延续性的“活”的理念。这种个体的生命活动，称之为“活私”。复数的“活私”运动，就是自我与他我之相生相克、相辅相成的运动。而把处于作为国家的“公”或代表个人利益的“私”当中有关善、福祉、幸福的理念，从极端的、封闭的制度世界里解放出来，使之根植于生活世界，进而扩大到全球与人类的范围，使之能够为更多的人所共有，在开放的公共的世界里得到发展与实践（超越个人狭隘的对私事的关心），这就是“开公”。简单说来，就是把我放在与他者的关系中使个人焕发生机，同时打开民的公共性。只有活化“私”（重视并且打开“私”、“个人”），才能打开“公”（关心公共性的东西）。

29

社会的形成。

上述日本学术界的有关公共哲学探索中所提出的问题,应该是当今世界上卷入全球化时代的无论哪个国家和个人都存在的并且必须面对的问题。特别是几千年来习惯了在巨大的公权力统治下生存与发展的中国社会,“私”与“公”基本上不具备对等的立场和地位,“公一元论”的问题是值得我们反思的问题。相反,随着市场经济的接受、实行、发展,原来的“公一元论”正逐渐被“私一元论”所取代,公私关系的价值观里的另一种极端在当今社会的各个领域已经开始出现。在这原有的公权力作用极其巨大的作用尚未退场的社会里,随之而来的是对于“公”的挑战的“私一元论”的价值观正在蔓延,那么,在巨大的公权力作用下的中国市场经济社会里,对于“他者”如何赋予其“他者性”,应该是我们迫切需要探索的紧要问题。因此,在我国研究、探索公共哲学,就应该把日本的这种对于传统公私关系的反思纳入自己的视野,只有在这种学术视野下的研究,才会出现属于“公共哲学”意义上的成果。如果我们只是把“公共哲学”当做“管理哲学”或者作为“行政学”来理解,至多作为“政治哲学”的一种领域来研究,那么,这种视野里的“公共哲学”,其实在本质上还是“公的哲学”范畴,这里所理解的“公共”,只是长期以来人们习惯了的把“公”等同于“公共”的历史产物。所以,我们相信这套译丛对于我国公共哲学的研究具有重要的借鉴意义。除此之外,采用跨学科的学者之间的对话互动的探索方式,也是值得我们参考和借鉴的。

第二,推动性。对于“公共哲学”这个学术领域的研究,无论在国外还是国内都只是刚刚开始,基本学术方向和学术领域的设定还处于探索阶段,将来会发展成一门怎样的学问体系,现在还不明确。对于这种新兴的学术动向,通过我们及时掌握国外的相关

研究信息,促进我国的学术进步,为我国在 21 世纪真正达到与世界学术接轨,实现与世界同步互动,其意义不言而喻。我们的学术研究无论在方法上还是视野上仍然比国外落后,对于这个问题,从事学术研究的每一个学者都应该是心知肚明的。那么,在这思想解放、国门全面敞开、提倡接轨世界的当代学术界,对于国外最新的学术动态的把握、参与,必将有助于推动我国新时代学术视野的世界性拓展,在未来的历史中不再落后于别人,甚至可能让中华的学术再铸辉煌。

从这套译丛中我们可以了解到,日本学术界所探讨的公共哲学,体现着一个基本理念,那就是如何有意识地让公共哲学从传统意义的哲学中凸显出来,他们所追求的公共哲学的学术特色、构筑理念是:其一,其他哲学如西方哲学、佛教哲学等都是在观察(见、视、观)后进行思考或者在阅读后进行论说。与之不同,公共哲学是在听(闻、听)后进行互相讨论。公共哲学的探索不在于追求最高真实的真理的观想,而是以世间日常的真实的实理之讲学为主要任务。所谓讲学,不是文献至上主义,而是参加者进行互动的讨论、议论和论辩。其二,其他哲学几乎都倾力于认识、思考内在的自我,而公共哲学则以自他“间”的发言与应答关系为基轴,把阐明自他相关关系置于重点。其三,公共哲学与隐藏于其他哲学中的权威主义保持一定的距离。权威主义既是对专家、文献权威的一种自卑或盲从的心理倾向,同时也是指借他物的权威压迫他者的态度和行动。但是,人是以对话的形式而存在的,为了实现复数的立场、意见、愿望之不同的人们达到真正的平等、和解、共福,建立对话性的相互关系是必要条件。后现代的世界不再是冀望于神意或良心的权威,而是冀望于对话的效能,这才是后自由、民主主义时代的社会中作为哲学这门学问应有的状态。

31
○
·
·
·
·
·
·
○

日本的这种学术目标和姿态,可以推动我国学术界对于近代以来单方面地引进、移植西方学术话语与思想的接受心态进行一次当下的反思,促进我国在新的时代自身学术自信的建立,并为一些名家和硕学走下学术圣坛、接受新的学术倾向的挑战提供一种心理基础。从日本的公共哲学探索的参与者来看,许多领域的代表性学者基本都在讨论的现场出现,而在我国出现的公共哲学的研究,还只是一些学界的新人亮相。那么,通过这套丛书的译介,我们期待着能够推动我国各个领域的代表性学者也能积极参与这种前沿学术的探索,并且,目前的公共哲学研究还处在探索阶段,对于究竟何谓公共哲学,公共哲学的理论框架以及公共哲学的最终目标是什么等,都还没有一致的意见。这种具备极大挑战性和将来性的学术探索,对于我国的新时代学术研究的推动作用是值得期待的。

第三,资料性。这套丛书的另一个突出特点是问题的覆盖面广,作为了解国外的前沿学术动态,具有极高的资料性价值。这里所讲的资料价值包含以下几个方面的内容:其一,通过这套译丛,有助于我们了解在日本学术界,哪些问题是人们关注的前沿问题,而这些问题的探讨达到怎样的学术高度。特别是日本的学术界基本与欧美的学术界是同步的,通过日本学术界的研究成果,同样可以让我们了解到欧美学术界的最新学术动态、相关问题的代表性学术观点。其二,通过这套译丛提出以及被探讨的问题,可以让我们了解到在当前的日本社会中,存在着怎样的亟待解决的问题。为什么会存在这些问题,问题的起因、症候、状况是什么,这些问题会不会成为正在发展中的我国市场经济社会必将遇到的问题等等,这些都会成为我们的学术前沿把握中不可多得的信息、资料。其三,至今为止,我们翻译外国文献,即使是一套丛书,也只能集中

在某个领域、某些时期、某种学科。可是,这套丛书的内容,其中涉及的学术领域可以说是全方位的,而被探讨的问题的时期既有古代的、近代的,也有现代的,成为他们探索对象的国家有欧洲的、美洲的、亚洲的最主要国家,这为我们拓展学术视野、在有限的书籍中掌握到尽可能多的研究对象的资料等,都具有向导性的意义。

一般情况下,资料给予人的印象都是一些被完成了的、静态的文献,可是这套译丛所提供的资料却是一种未完成的、处于动态观点的对话中被提示的内容。这种资料已经超越了资料的意义,往往会成为激发每一个读者参与探索其中某个问题的冲动契机。

正是我们认识到这套丛书至少拥有上述三个方面的意义,我们才会付出许许多多的不眠之夜,才能做到尽可能抑制自己的休闲渴望,尽量准确地把这套前沿性学术成果翻译、介绍给国内学术界,丛书的学术价值就是我们劳动的根本动力之所在。当然,如果仅仅只有我们的愿望,没有得到具有高远的学术眼光和令人敬佩的学术勇气的人民出版社的大力支持,我们的愿望也只能永远停留在愿望之中。在此,让我们代表全体译者,谨向人民出版社的张小平副总编、陈亚明总编助理以及哲学编辑室方国根主任、夏青副编审、田园编辑、李之美编辑、洪琼编辑、钟金玲编辑,对于你们的支持和所付出的劳动,致以由衷的敬意。同时,在这套译丛付梓之际,也要向参与本丛书翻译的每一位译者表示我们深深的谢意。当然,我们也要感谢日本的京都论坛——公共哲学共働研究所金泰昌所长、矢崎胜彦理事长以及东京大学出版会的竹中英俊理事,是他们全力支持我们翻译出版这套由他们编辑、出版的学术成果。

对于刚刚过去的 20 世纪末所发生的事情,相信我们一定还记忆犹新。世界性的 IT 产业从 80 年代兴起到 90 年代陆续上市,世界上几大发达资本主义国家的股市,很快走向来自新兴产业带来

的崭新繁荣。网络时代的到来把当时的世界卷入一场新时代到来的欣喜之中。可是随着跨入新世纪钟声的敲响,发生在发达国家的一场 IT 泡沫的破灭体验,让人们在尚未从欣喜中回过神来之时就陷入梦境幻灭的深渊。然而,IT 技术正如人们的预感,由其所带来的世界性信息、产业、资本、流通的全球化格局的形成,正以超越人的意志的速度向全世界波及。改革开放后的中国经过 90 年代的提速,紧紧抓住了这个历史性发展的机遇,逐渐奠定了自己在世纪之交的这一历史时期里名副其实的“世界工厂”的地位,并逐渐从生产者的境遇过渡到作为消费者出现在“世界市场”的前沿,历史让中国成了全球化时代形成过程中世界经济的安定与繁荣举足轻重的存在。可是,正当中华民族切身体验着稳定发展的速度,享受着新中国成立以来未曾有过的经济繁荣的时候,源于美国华尔街并正在席卷全球的“金融海啸”,强烈地冲击着尚处于形成过程中的世界性经济格局。那么,当这场海啸过后,在我们的面前会留下一些什么?幸免者会是怎样的国家?幸免者得以幸免的理由何在?为什么这种全球性的金融风暴会发生?为了避免类似的事件在将来重演需要确立怎样的生存理念?这些问题都将是此劫过后我们必然要面对的问题。

进入 21 世纪,前后不到 10 年,世界就在短短的时期内频繁地经历着起伏起起的全球性经济繁荣与萧条,无论是所谓发达的资本主义国家,还是新兴的发展中国家,都要为某个国家、某个地区的经济失控付出来自连带性关系的代价。很明显,历史上通过战争转化国内矛盾的暴力方法,已经被经济全球性的互动格局所取代。这种只有通过相互之间的磋商、协助、合作才能实现利益双赢的 21 世纪世界,我们当然应该承认其标志着人类历史的巨大进步。然而,这种现象的出现,让生活在这个时代的每一个人不得不

接受一种生存现实的提醒,那就是“全球化时代”的真正到来。“全球化时代”的到来首先在经济上得到了确认,与此相关的是,在国际政治上不同国家之间的对话方式开始发生变化,而如何做到自身文化传统的独立性保持、宗教信仰的相互尊重等问题也日益凸显。那么,一种崭新的生存理念的产生,正在呼唤着适应这种理念发展、确立所需要的人类睿智的探索、挖掘和构筑。那么,“公共哲学”的探索,是否就是这种呼唤的产物呢?当然现在为之下这样的定论还为时过早。然而,在新时代人类生存理念构筑过程中,我们相信“公共哲学”的探索将成为一种不可替代的学术方向。

那么,这套译丛如果能够为这种时代提供一种参考性思路,促进新世纪的中国在学术振兴与繁荣上有所裨益,我们所付出的一切劳动,它在未来的历史中一定会向我们投来深情的回眸。我们期待着,所以我们可以继续伏案,坚守一方生命境界里昭示良知的净土。

2008年平安夜 于北京

35

0
⋮
⋮
⋮
⋮
⋮
⋮
0

凡 例

1. 本书源自“将来世代国际财团·将来世代综合研究所”共同主办的第1次公共哲学共同研究会的主题——“从比较思想史的脉络看到的公私问题”(1998年4月25日—27日,丽嘉皇家大饭店·京都)。

2. 作为专题收录了将来世代国际财团、将来世代综合研究所共同主办的第2次新文明文化研究会——“印度古典在21世纪的意义”(2001年3月24日—25日)上的奈良毅的“印度思想史中的公与私”论题。

3. 第1次公共哲学共同研究会与会者名单参见卷末。

4. 论题及议论已经本人校阅。论题在主要内容不变的原则下,有的部分重新改写。议论的内容有所删减。

目 录

前言一	佐佐木毅	1
前言二	金泰昌	1

论题一 西欧思想史中的公与私

福田欢一 1

1. 古希腊、古罗马时代:public、private 的原义及其背景 2
2. 中世纪之普遍世界 6
3. 国家的出现 9
4. 自由主义模式的形成 I :国家理论的重组 11
5. 自由主义模式的形成 II :走向立宪政治 13
6. 自由主义模式的修正 14

结语:几点提示 15

围绕论题一的讨论 17

论题二 中国思想史中的公与私

沟口雄三 37

1. 中国“公”的词源 37
2. “平分”概念的由来 40
3. 天之公 42
4. 对日本公私问题的启发 51

围绕论题二的讨论 60

综合讨论一 主持人:金泰昌 85

国际法与“public”/生产体制与公私/约翰·洛克与公共性/比较的观点/公共性与公共空间

论题三 伊斯兰教思想史中的公与私 板垣雄三 103

1. 阿拉伯语中的“公、私”概念 105
2. 信徒义务(法力多)的本质 106
3. 对伊斯兰教中“公、私”问题的相关情况调查 113
4. 伊斯兰教的逻辑验证 125
5. 伊斯兰教智慧解决公共问题诸例 129
6. 结语 131

围绕论题三的讨论 134

论题四 “おほやけ”、“わたくし”的词义 渡边浩 155

——“公”、“私”与“public”、“private”的比较

1. “public”与“private” 156
2. “公”与“私” 157
3. “おほやけ”与“わたくし” 160

围绕论题四的讨论 165

综合讨论二 主持人:金泰昌 187

公共性与世俗化/伊斯兰教的世俗化/日本的世俗化/日本人的自我意识/伊斯兰教的多样性与原则性

拓 展	主持人:金泰昌	207
-----------	---------	-----

公与私的思想史/公共性与近代社会/公共性与国际法/公共性与政治理论/公共性与教育/“多”与“一”的统合/共识(consensus)的形成/公开(publicity)/审视公与私/从空间到时间/儒学的视点/伊斯兰教的观点/“另一个近代”/对公共性的看法/人类的形成与公共性/走向“活私开公”

特论 印度思想史中的公与私	奈良毅	271
---------------------	-----	-----

1. 基于不干涉共存主义的多样性 272

2. 基于现实妥协主义的灵活性 275

3. 基于家族尊重主义的公共性 279

结 语 283

后 记	金泰昌	287
-----------	-----	-----

译者后记		295
------------	--	-----

前言一

佐佐木毅

现在重新唤起公共哲学的讨论、试探公共哲学成为知识遗产的可能性的契机,是包围我们的历史环境所赋予的。直率地说,是过去两个世纪或一个多世纪出现的巨大变化及其经验所要求的。并且,对将来的某种预见也驱使我们做这样的尝试。显然,世界范围的对传统社会的破坏和经济、社会流动性的加剧,以及进一步加速这种变化的科学技术所代表的人的能力的膨胀,使得反映这种变化的概念无论怎么增加都显得不够用了。在迎来 21 世纪之际,使人切身感到了现实,即我们所做的诸课题“最终的”解决方策全都失去了绝对说服力。如距现在一个多世纪前那样,认为国家建设是“最终的”解决方策,或认为特定的意识形态能够提供诸课题“最终的”解决方策,但这种以寻求“最终的”解决方策呼唤强烈共鸣的时代已经过去了。我们现在已不再生活在这样的时代中。现在“最终的”解决方策不仅成了不可相信的对象,甚至成了一种不安,因为我们甚至连“暂时的”解决方策和其方策的承担者都看不到。现在,日本为经济问题而苦恼,这是在解决老问题方面失去能力的佐证。可以说,它预示在接触新问题时会更加艰难曲折。这十余年,在为从意识形态政治获得解放而欢呼的瞬间喜悦之后,接踵出现的即是连续报道这种不安的沉闷气氛。揭穿和打

破“最终的”解决方案的欺骗性并不直接意味着诞生或发现能取而代之的合适的方策。这种不安是引起 identity (个性)、politics (政治学) 再度活性化的要因。最重要的是,不安引起对过去的怀旧和回归的情绪,产生了寻求近似过去的心理满足的倾向。Nationalism (国家主义) 问题中就掺有这种倾向。但是,显然这种意图本身就是逃避历史性的现实,加速自我封闭。在如此状态下,如果把摆在我们眼前的课题用非常简单的方法表述,那就是如何重新构思公共世界并把它变成现实,而不是让国家机构或意识形态代替公共世界。换句话说,只有面对人类现实本身,才能展现未来。如果把这种人类现实的一个方面放大,那就是“私”。从“私”这里重新展望公共世界的战略,现在是必要的,也是不可或缺的。

不待言,公共哲学的必要性以及对它的关注已有很长的历史。人类在了解自己的历史、社会经验并赋予它意义的过程中,无论是否公开地表明,事实上都一直在采用公共哲学乃至类似的思想。另外,在人类历史上留下大烙印的思想其本身可以说事实上已经带有公共哲学的性质。因此,对各种各样的思想发表意见,一定意义上就意味着谈论公共哲学。本卷作为素材提到的各种思想史中不折不扣地烙有这样的性格。请大家注意,这里不采用“××主义”式的思想史素材。如果采用“××主义”式的讨论,“私”和“公”的把握方法会被刻板化,历史的时间段过短。相反,在回到人类生活的现实中,从全球(global)的视角接近公共哲学问题时,很多受到地理限制的情况又会成为根据。并且,重视人在思考时思想的“场”的问题是这里的前提,即简单地分析、记述处于特权地位的思想和观点不是这里所要做的课题。索性可以说,在充分认识思想中的“场”问题的不可回避性和重要性的基础上,重视不同传统之间的“对话”是我们现在的基本态度。当然,区分不同的

思想史,以自己的思想史传统为基础,都具有“对话”的性质,其传统会出现新的延伸,本书中收录的西欧思想史、中国思想史、伊斯兰思想史、日本思想史、印度思想史各自内部都含有丰富的多样性。但是,现在请大家以思想史间的“对话”为重点,从这一视角出发,结合各自的传统大胆地整理有关“公”“私”问题的讨论。与此相关联,本书关于“公”“私”问题所网罗的信息能否给各个思想史提供参考,对此也许会有议论,不过,可以说这类列举性的记述在这里并不是首要的课题,进行思想史之间的对话才是本来的目的。重视这种“对话”,是因为有前文提到的公共哲学的探访这个实践性的课题。

通过这种作业,明确了日本思想领域确有多样而丰富的resources(资源)这一事实。这些资源分别孤立存在,虽一直有自足于其内部再生产的倾向,但本书要求超越领域和学科,使其参加到有关“公”“私”的讨论中来,结果形成了很有存在价值的议论。这是意义深远的事情。众所周知,日本的学术由于其发端的历史条件所致,过度细分化和线型化,呈专门化形态;但本书要表明公共哲学问题具有向学界提供远离上述传统舞台的可能性。对这里所讨论内容的判断由读者来做,不过,它确实准备了可以达到世界标准的充足内容。我们希望在国内或国际上展开同样的讨论,但愿本书对此能起到推动作用。

前言二

金泰昌

将来世代综合研究所在将来世代国际财团(理事长矢崎胜彦)的财政援助下,成立了“公共哲学共同研究会”。这里所说的哲学,即从本源上对事物提问、重新对事物进行审视。它不仅限于大学里的教授们研究和讲授的专业哲学(学院式哲学),也是对普通人日常生活中遇到的各种问题时的思考、判断、决断及实践活动的基本态度的反省和再考察。

那么,现在为什么成立公共哲学共同研究会呢?

我们首先要问:现在为什么要谈“公共哲学”?它的意义在哪儿?“公共哲学”是什么?

从这次会议开始,对公共哲学有兴趣的人将聚到一起共同考虑这些问题,所以我认为最好对公共哲学事先不做概念上的规定。但为了深化讨论,我想把自己的基本想法作如下归纳。

1. 公共哲学把基本上使人与国家的中间领域实现活性化、健全化、成熟化作为思考和实践的基本课题,进而从多方位的相互联系上、从本源上人与国家的关系处于怎样的状况、应该是怎样的状况进行提问。至于说从怎样的立场重新进行提问,我认为应该想到我们的所思所为给将来世代带来的影响,把重点放在世代间的公正、关照、责任以及世代继承的生生问题上。

我还想强调一点,即从具体的生活世界之现场开始思考个人与国的关系,进一步还应该把视野向国家与世界的关系扩展。超国家的公共性视野也应纳入我们的思考。我们把这称为 glocal (global + national + local)——全球与地域相结合的观点。

(1)从构筑和发展健全的国家与个人的中间领域提问人与国家应该是怎样的关系,就是提问人的存在状态(国民、皇民、臣民、公民、人民、市民、私民);提问人通过活动领域(政治、经济、教育、文化、艺术、宗教、法律等等)形成的与国家的关系;提问个人与国家以及各种团体、组织、运动、制度等与国家的关系。并且,这就是提问国家与国家、地球或人类与国家的关系。

(2)与按善恶、真伪的方式思考这些关系相比,从“公”与“私”的观点对其进行尝试性的研究更有意义。这种场合,需要把“公”与“私”的问题作为新的公共性问题把握,从原点开始重新审视公共性与隐私性的相互关系。

(3)如果持国家与“公”同一或大致同一、“公共性”即“公”的观点,只讨论国家论、哲学就够了,没有另外再讨论“公共哲学”的必要。从分类上说,作为个体的人的存在状态是传统哲学的问题,国家的存在状态是国家论或政治哲学的问题,而从多角度多层面讨论广泛存在于国家与个人之间的各种生活活动空间中涉及的公私关系的组织、运动、职能、作用的事实和当为的,则是公共哲学的问题。

(4)我想现在所考虑的公共哲学中有三个基本前提,从中又引申出三个基本观点。

其一,要考察在国家与公共性同一或基本同一的前提下,如何统合、同化、调整处于国家这一生活空间之外的存在。这即是把公共性作为共同性(共同体)的原理看待。

其二,要考察在公共性是个人欲望和权利受到保护的前提下,如何限制、防止、缩小国家权力的肆虐和介入。这即是把公共性作为自由(化)的原理看待。

其三,要探索在公共性才是国家与个人之间的媒介这一前提下,怎样才能使作为在国家和个人中间把双方结合起来、连接起来、活动起来的中间媒介领域,即公共时空间的形成与功能变得更加健全。这即是把公共性作为相互媒介(共媒)的原理看待。

2. 日本的公私论讨论存在的几个基本问题:

(1)在日本,通常是用“おおやけ”(ooyake)、“わたくし”(watakusi)这两个词表述汉字以“公”和“私”所表达的同一意思的。本来意思是不同的,之所以使用它,是因为认为二者的意思相同或大致相同。这是应该重新斟酌的问题(譬如,无论是“おおやけ”、“わたくし”,还是“公”与“私”都是两极对立的思想,从原理上说不存在中间领域。如何考虑这个问题?)。

(2)仅就近来日本有关公私问题的讨论来看,“公”在表示“おおやけ”的意思的同时,还表示英语“public”的意思;“私”在表示“わたくし”的意思的同时,还表示英语“private”的意思。这里存在一个应该重新认识的根本问题(譬如,使用“public”与“private”时,思想中存在着作为其中间领域的市民社会,而在日本未必需要以市民社会概念为中轴进行思考和讨论。虽说如此,可我们进行思考和探索时,还是要涉及某些中间媒介领域的多样性发展和形成问题)。

(3)上述两个问题并不是在语言学或语义学层面能解决的,它和更深层的大问题缠绕在一起,需要联系起来统一考虑。语言意义不同,体系各异,把它们合起来讨论不会有什么结果。出现这样的想法是自然的。但是,这类词被作为相同或大致相同意思的

词使用和讨论毕竟是现实情况。对此应该怎么看？

(4)就以往的观点来看,日本的“おおやけ”和用汉字表示它的“公”,意味着国家和天皇或其代表、代理人、在职的官吏(同一看待);“わたくし”和用汉字表示它的“私”仅仅意味着非官吏和不在官职的一般人。

(5)如果认为国家或由国家中的地域、血缘、文化构成的共同体与“公”是同一或大致同一的东西,就等于说仅有由共同体化的原理派生的公共哲学就足够,不需要其他理论了。如果是那样,莫不如把公共哲学称为国家哲学(或者作为其下位概念的共同体哲学)更好懂?岂不是没有提出公共哲学的理由了吗?

(6)如果国家存在的理由在于保护个人的需要和权利,如果建立在自由化原理基础上的公共性的作用在于限制和防止国家权力的肆虐和介入,那不就等于说没有另辟蹊径提倡公共哲学的必要了吗?靠以往自由主义志向的(政治)哲学、(政治)思想不就足矣了吗?

(7)日本现在已经走出了发展中国家的阶段,作为最先进国家之一的地位,无论从主观上还是客观上都得到了认可。从这样的现状考虑,我认为应该脱离“公”“私”——“おおやけ”“わたくし”的两极对立的闭塞状态,寻求更加开放的国家、社会的应有状态。那就是通过健全、成熟的中间领域的多样、多元、复数的价值共创机能、作用、运动、组织的活性化,确立开拓性的方向。以这样的问题意识和课题设定为前提,展开各种专业人员、学者间的对话,由此共同创造出能够适应新时代要求的知识和德性。这样的目标难道不是今天我们都需要的吗?

3. 从走向 21 世纪这一时代认识和时代状况来说,是否可对在日本和世界进行公共哲学讨论的基本方向作如下设定:

(1)以个人为主的各种存在与国家的关系不能再是通过某一方为另一方牺牲或被否定而换取单独一方的形成、发展和繁荣了。灭私奉公和灭公奉私的口号都是非现实的。

(2)即使已经清楚“おおやけ”、“わたくし”和“公”、“私”原来分别是什么意思、在各自的历史发展变化中经过了什么样的迂回曲折,在今天的世界先进国家之一的日本,如果不与“public”、“private”联系起来就不能讨论公私问题。

(3)把“おおやけ”“わたくし”、“公”“私”与“public”“private”联系起来思考是在充分考虑不同文化、言语、思想、地域、宗教、传统等界限之上进行尝试性思考和探索的一种应有状态。并且,重要的一点是,被“来自上层的公”排除,或作为不能参与状态、身份、领域的“下层的私”以“从下层成长起来的公”和“与公一起进步的私”的形式必然会改变“公”“私”的内容(前提)。这一范式转换,可以说是面向未来的先进社会的日本必然出现的进步。

以上述三点中提到的问题意识为基本前提,我们成立了公共哲学共同研究会。通过本研究会我们要进行什么样的讨论、争取什么样的结果呢?

我们的基本课题有如下几项:

(1)对于今后的日本来说,重新认识对“公”与“私”的关系的探究以及重构“公”与“私”的关系,具有重要的意义。那么,应该如何把握公私关系呢?这还需要与日本以外诸国的公私关系状态进行比较。

(2)现在日本进行的有关公私问题的讨论偏重于“公”的问题,并且倾向于恢复以往的“公”来解决问题的想法。要做到在“公”与“私”的平衡中重开公私问题的讨论,应该怎样进行才好呢?

(3)在近来日本社会出现的公私关系论中,似乎一部分措辞强硬的知识界人士的观点单方面地左右舆论。冷静下来认真整理真正关心公私问题的学者、知识界人士的思想和态度也是很重要的。20世纪末到21世纪初是重要的世纪过渡期,记录这一时期代表性学者、知识界人士生动的讨论内容,作为时代的证言提供给后代,可以说是我们这一代人应尽的责任。

(4)比起冷静的讨论,看法、想法相互发生矛盾的情况,多见于意识形态中的思想对立。以往常发生强迫人家放弃自己的观点或对持不同意见者加以斥责的情况,怎样才能避免这种现象,实现脱意识形态化的公私问题讨论呢?

(5)“公”与“私”的问题不是像 $2+2=4$ 那样马上就能得出正确答案的问题,需要反复认真讨论,一点一点积累成果,逐渐成形。为此,需要与会者对参加对话有极大的热情。珍惜对话的谦虚态度和以礼待人是形成公共时空间的根本。那么,怎样才能落实这些呢?

(6)为了更美好的将来,大家从现在开始携起手来一步一步向前迈进。为此,我们需要认真参考迄今的讨论过程,从中发现新的思想,服务于未来。那么,把公私问题推向未来具体做些什么呢?

下面谈一下我们的具体方针:

(1)“公共哲学共同研究会”1998年4月召开第一次会议,制订了到2001年12月31日为止的4年计划。本共同研究会是按照将来世代国际财团理事长矢崎胜彦先生的人生观、企业理念(培养具有全球—地域观念的、公共性意识强的实践者并建立其网络组织)成立的。在财政方面、精神方面、活动安排方面,矢崎胜彦会长都给予了大力支持。

(2)共同研究会的每次会议的程序是:事先选出论题发表人,然后针对发表人的讲演进行提问、议论,再进行综合讨论,最后形成未来讨论课题与展望的拓展会议。

(3)论题发表人之外的与会者分为指定议论者和自由议论者。会务主持人对与会者的著述和研究情况进行了解,经过筛选、推荐、协商,安排与会。旁听者也按同样的程序邀请。

(4)论题及其相关提问、议论和拓展会议的内容以新闻简报的形式,或以书刊的形式全文刊载。

(5)无论以何种形式公开,其内容作为本研究所的共识都要进一步加以提炼和宣传。不过,有的个别意见和观点不一定与本研究所的完全一致。

这里特别要强调的是,本研究会决心营造以彻底对话精神为基础的富有启发性的对话空间。我觉得这里所说的对话精神和以其为基础的对话空间,可以作如下解释:

(1)认识的源泉并不存在于经典、古典或某个人的头脑中,多种人际关系中的对话实践才是认识形成的过程。

(2)应该把对话精神和独话精神对照理解。所谓独话精神,就是把所有的事物都纳入以我之个我为中心展开的世界之中,然后按我的逻辑、基准、尺度去认识、判断、决定、执行——这类生活方式、思维方式、观察方式的总和。相对而言,所谓对话精神,是从原理上讲不可能纳入我的世界的另一世界及其由它展开的中心作为与我之个我不同的另一个我(个我=他我,通常我们称其为他者)看待,并承认、接受、尊重其存在和价值的精神。

(3)说我之个我的世界被无限扩大,空间上大到宇宙,时间上超越过去、现在、将来,但最后需要的仅是我的独话空间之感觉和

认识。即使称为“对话”，多数情况是不承认他者的他者性的话语空间。这只能说是话语空间的独话化或第一人称化。希望改变这种情形，尽可能改变成融洽的对话空间。

(4)所谓对话空间并不是重复独话，与独话不同，从对话中产生参与对话的人事先没有想到的成果，这是其特征。其运动的方向，绝不是某人的思想或理论成为主导，其他思想或理论都向它同化、统合化、一元化，而是恰恰相反。

(5)即使短期内杜绝不了话语空间的独话化，也还是期望能有阶段性的变化。譬如，某人的观点、逻辑、思想在研究会上进行再确认也仍然属于独话精神。通过与他人的对话和真正坦率的交谈，自己和他人相互都拆除由自己同一性武装起来的坚固壁垒，成为越界之交。这样就有希望诞生以前没有的某种新思想。

(6)与会者是不同专业的学者，来自不同的生活领域，有不同的生活方式，与会者之间的对话不要过分坚持只有自己知道的专业术语和特殊逻辑，尽量换成谁都能懂的语言进行表述非常重要。这既不会丧失专业品质，也并不是绝对做不到。这一点是形成对话空间所不可缺少的基本条件。

那么，在我前述的基本主旨、问题意识、基本方针以及运作精神的基础上，为什么把“从比较思想史的脉络看到的公私问题”作为连续召开的公共哲学共同研究会第一次会议的内容呢？对此，我作如下说明：

(1)我认为一上来把公私问题作为思想问题把握容易理解（因为与其说现实是公私问题，不如说与现实对应的我们的认识和实践基准是按照公私方式观察、思考和行动的）。

(2)即使都谈公私问题，但由于文化、历史、语言不同，其看

法、想法自然不同。从一种文化、历史、语言背景研究日本和世界或世界中的日本是不够的,应该采取比较的方法,至少把西方(欧美)、中国、伊斯兰、印度、日本的思想史的观点拿来比较。

(3)但作为具体的程序应该以日本为中心。日本人过去怎样思考?现在发生了什么样的变化?将来会怎样思考?必须进行深入研究。搞清楚思想史的脉络是思想史探索的一个环节。

(4)重要的是,我们在面对眼前各种各样的问题思考公私问题时,不能把思想时空限制在时代、文化的范围内,现在虽然不存在,但议论应朝向将来出现的各种可能性和发展方向上。作为准备过程的一环,我想首先从探索比较思想史的脉络开始。

带着上述愿望和期待,我们召开了公共哲学共同研究会第一次会议。希望与会各位给予理解和合作。

论 题 一

西欧思想史中的公与私

福田欢一

所谓“西方”指的是哪里？很难作出明确回答。简单地说，是欧洲，是西欧。这样又很容易回答，多松的《欧洲的形成》恰好是基于这样的理解写作的。用黑格尔的范畴表述，欧洲是“基督教的日耳曼世界”。

但是，说到“西方思想”，后来人称中世纪时代以后产生的思想是其最重要素材，但作为思想具有明显连续性，古希腊、古罗马时代也不能忽视。尽管经过一段伊斯兰统治时期，古希腊、古罗马的语言仍然被延续下来。说到所谓的“文化圈”，用古罗马人的眼光来看，在向还没有文字的、处于野蛮状态的人们传播文化上发挥了重要的桥梁作用同时又使自己的思想得以传播的是基督教。所以，可以说，如果不了解包括基督教在内的古希腊、古罗马时代，就不能了解西方思想。

反过来说，如“古代”一词所示，古希腊或帝政以前的古罗马，对于日耳曼世界的文化来说是一个 canon（正经），具有持久的意义，每当遇到问题它就作为探索未来的线索重新被复活，它的这种意义即使到了现代仍然保持着。不待言，“公共”、“公私”这个主题英语叫“public”“private”，原本就来自古罗马。就这一点来说，

探求其背景是不可回避的。

1. 古希腊、古罗马时代：public、private 的原义及其背景

古希腊和古罗马发展形成罗马帝国。古代国家英语称为“City State”，日译是“都市国家”。但是，无论是“都市”，还是“国家”，内容都与我们日常使用的语言有很大不同。因此不能说是正确的译法。虽然称做“都市”，但并不是相对于农村意义的都市。德语中不称“City State”，而称“Stadtgemeinschaft”。虽说以农业为中心但又是城市。住宅聚集在一起，干活时去城外的农地，有很多麻烦的问题。后来罗马实行帝政，发展成世界上的帝国，但在观念上仍然延续古代“都市国家”时代的内容。从这一点来说，不问其词源问题，可以一并看做“古代”。

“都市国家”被认为是人类历史上非常难得的政治社会，这就是说，无论是在东方的巴比伦，还是亚述（Assyria）或古埃及，都是在古代大帝国即将崩溃时突然在其边境地区出现的。“都市国家”的规模非常小，自成共同社会（Gemeinschaft），是具有很强的共同体性质的政治社会。当然中世纪也有“共同体”，但城邦（Polis）或拉丁语中的吉贝塔斯（Civitas）的特点在于它是独立的，并且不受高一级政治机构的支配。其规模（亚里士多德把它与“村庄”相区别，称几个村庄聚集起来组成的“Polis——城邦”）要求全体成员都互相熟悉。从面积上说，能一眼望到尽头，规模非常小。从其是大家都相识的社会这个意义上说，可以把它看成最初出现的集体即村庄联合体。在它独立、不受上一级权力支配这一点上，同时又是一个史无前例的政治社会。

这样的政治社会是怎样形成的呢？所谓城邦就是自由民共同体，这里所说的“自由”是相对于“奴隶”而言的，所以这种共同体是以奴隶制为前提的政治社会。

说到奴隶制，自孟德斯鸠以来，反复提起讨论的有“公的奴隶制”和“私的奴隶制”两种。“公”、“私”的观念早在这时已经出现。所谓“公的奴隶制”，譬如在建造金字塔的古埃及使役的国家奴隶、大帝国的奴隶即是。这种认识笼统地泛指“东方”的情况，自然也包括了中国。日本虽说也出现过奴隶制，但在丸山真男先生看来比较弱。

相对于“公的奴隶制”，古希腊罗马时代的特点是“私的奴隶制”。即以家业(oikos——家庭经济)为单位，其下有若干奴隶。可以说，那个时代是城邦和家业的二元结构。自由民(非奴隶)之共同体——城邦，由共同作业的男人构成。为何如此呢？

其理由之一即是战争。战争是头等重要的工作，正像马克思·韦伯讲的那样，它是重武装步兵的民主政治(democracy)。自己准备武器，城邦打仗时积极参战。以“把青年引向堕落”为罪名被判处死刑的苏格拉底据说曾是一名模范士兵。

他们的公务并不仅仅是战争，在舆论工作起到至关重要作用的情况下，还要参与广场(agma)开会，讨论决定城邦的事务。到广场开会与参加战争的情况不同，不许带武器。这种场合，无论发生任何争论也仅限于言论，绝对不能诉诸物理的力量。且不说言论是否经常正确，对苏格拉底的判决，成了那以后民主政治失去信任的主要原因。

这种和平性的义务有两个特点：一个是在“公开的场所”举行；另一个是其手段“言论”。这就是，通过广泛意义的“对话”形成公共判断。仅此不能维持人的生活，承担以财务为基础的日

生活和生理生命的再生产的,是父系制下的家业。妇女在家业中的地位各城邦不尽相同,一般来说都不高。妻子被关在家中,从事家业管理和使役奴隶的活动,做经济生活的基础工作。

今天的“经济”(economy)一词正是由“家业”中产生的,不过,近代的经济远远超出“家业”的范围,被纳入“市场体系”之中。到了亚当·斯密时代,财物的再生产本身作为具有规律性的东西,达到了自律的程度,因而出现了“政治经济”(political economy)一词。本来,家庭、家业的学问(经济)是“家政”的学问,可它一旦成为一国经济的学问,便成为 political(以国家为单位)的学问了。从以上词语的原义来看,几乎说不通,可这种情况的出现正好反映了西欧近代的特点。

其实,并不是所有城邦都是同样的社会,城邦是非常有生气的社会。譬如雅典,不仅脱离了农业社会,实行货币经济,还建立了大通商圈。原本独立生活,孤立、困难,可是在这样的条件下,他们过着富庶高雅的生活。当受到外来侵略时,只能联合其他城邦一起反击。波斯战争即是如此。萨拉米斯(Salamis)海战、马拉松(Marathon)陆战,都是靠城邦的联合实现小共同体保护自己的独立的。

很有意思的是,他们都有“我们是希腊人”这一相同的意识。他们虽然把属于希腊以外的帝国作为 Barbaro 即异民族的世界,承认这种差异,但并不认为希腊整体是一个统一的政治社会。代替统一的是“同盟关系”。不过,城邦之间的同盟实际上是对同盟以外的城邦的间接统治,城邦之间发生战争时,战败的城邦被彻底消灭,先前的自由民沦为奴隶。

古希腊奴隶制是非常难以维持的制度,公的奴隶、全民奴隶制另当别论,奴隶们没有自己的家庭经济,生理的再生产在制度上没

有保障。女奴隶要生孩子,其孩子自出生就被视为奴隶。虽说后来西方中世纪出现的农奴有了家庭,随之,生理的再生产有了保障;但在生理的再生产没有保障的古代奴隶制下,必须把战争的俘虏变成奴隶。这是维持奴隶制中非常困难的问题。至于说古罗马的制度是否与古希腊的城邦相同?对此有种种说法。古希腊有两百多个城邦,与其中的哪些城邦相似?泛泛地论述没有任何意义。不过,从公私的观点来看,说其基本上没有大的不同是不会错的。

帝政以前的罗马是共和制罗马, *republic res public* (公共的东西)即指共和制罗马。在今天看来, *republic* 就是共和国。原本意义的城邦和用拉丁语表示的吉贝塔斯,由于场合的关系,有时用 *Populus* 表示,有时用 *people* 表示,其意思都是“自由人的共同体”。后来又变成了“*imperium*”(帝国)。古罗马人,某种意义上说,政治上非常聪明,接连征服邻近的吉贝塔斯和其他都市国家,把罗马的市民权赋予被征服都市国家的自由民,让他们享受与罗马人同样的待遇。用这样的方式不断扩大地盘,很快就征服了地中海沿岸,把它们变成属州,最后建立了北到大不列颠(现在的英国),南到撒哈拉以北的大帝国。

罗马帝国的“公共的东西”、“*publics*”的观念当然来自“*Public*”、“*people*”的观念。并且,在参加 *Public* 的资格定为成年男性这一点上,与城邦的情况相同。另外,“*Publicus*”一词意味着具有“公开性”。因此,在众人环视下,在自由民的视力所及的范围接受审查,并且把这一形式转用于屋外和街头就可以称为“*in publico*”(在公共场所)。

相对来说,“*privates*”即是今天的 *privato*(非公开的)、*privacy*(私生活)。其意味着躲避他人的目光,不接受他人监视的领域。因此,可以说,“*in privato*”是由“在屋内进行”、“不在街头进行”、

REPUBLIC

5

“避开他人监视”而产生的词语。不久，罗马发展成 imperium 这样一个史无前例的、把异民族纳入自己的统治的大帝国。过去的自由民共同体遗产逐渐消失，但就像罗马法最后被称为 jus civile——“市民法”那样，自由民共同体的遗产对后世产生非常大的影响。

从另一方面来说，罗马征服的民族的法律中有广为人知的 jus gentium genus 法。这一法律本来的意图是如何与罗马法相融合，在这一点上，接近今天的国际民法。在近代，它被转释为“国际法”，德语中国际法现在仍称为“Volkerrecht”，有它来源的痕迹。

有一件非常有意思的事，西罗马帝国在最后的混乱状态中，一边维持着秩序，同时又发挥了通向日耳曼世界的桥梁的作用。在精神上起到这一作用的，是统治罗马帝国的耶稣福音。“ecclesia”一词至今仍作为教会的意思使用。如果想到“ecclesia”在雅典原本的意思是指“全民集会”，就会明白这正是昔日的公共性转用到了（基督教的）“教会”上。另外，创建西欧的“罗马教会”掌管“eklesia catolica”（普遍性教会）就是一个象征性例子。

2. 中世纪之普遍世界

中世纪的欧洲是建立在天主教基础上的，这一基督教的日耳曼社会是由原先连文字都没有的蛮族完成政治统一的。其建立的是完全不同于古代城邦、吉贝塔斯的大一统的政治社会。基督教的活动显示了天主教的巨大威力。蛮族在加洛林（Carolingian）王朝的卡尔大帝的带领下很快实现了统一（尽管是不包括不列颠—英国范围的非常小的统一）。起初，承袭罗马帝国的遗产，后来，至少在政治上完成了世称神圣罗马的西欧的统一。卡尔大帝加冕典礼由罗马教皇主持。可见，其统一是在罗马帝国的权威下实现

的。(中世纪欧洲的)普遍社会作为政治社会,与吸收了古代都市国家制度的罗马帝国的政治社会或许有某种共同性,但真正支撑这种政治社会的是基督教世界,即“教会”。

在西欧的出发点上就存在统一性和多元性的问题。在基督教的名义下,天主教教会把从罗马遗产那里继承的组织性作为一个杠杆,在“信仰”的意义上,无可争议地形成了可称为普遍世界的实质的统一。其实它仍然是一个你争我夺的社会,有数不尽的多元性,最后建立在罗马遗产上的帝国没有维持多长时间,但作为制度的“封建制”已经稳定。封建制本来是公的秩序消失、私的所有权集聚并形成一种秩序的制度。

为了经营财物、维持生活和生理生命的再生产,封建制的最底层需要有一种共同体,那就是农奴建立的共同体。农奴和奴隶不同,有自己的家庭,能够进行生理的再生产。他们的生活单位是共同体,在共同体中出现了具有“公共”性质的“共有”的东西,其中包括“共有地”、共同使用的水井、市场、商店等。

最基层是拥有共有财产的共同体,在它之上,是取代古代重装步兵的重武装骑兵,通常称他们为骑士。这些人是封建领主的武装,都有自己的土地。领有基层共同体的领主之间订立契约,势力大者保护势力小者;作为回报,势力小的领主为势力大的领主效劳。这种关系就是秩序。

在中世纪,“土地的支配”同时意味着对居住在其土地上的“人的支配”。这是通向近代国家的地域意义、领土意义的观念,在古代并不是这样。那时,雅典是雅典“人的聚会”,并不以土地为单位。这种领土观念是近代从中世纪继承的重要遗产之一。

这种场合(由私有权结成的秩序中)到底有什么公的东西存在呢?“土地的所有”称为 *immunitas*,某领主统治的地域并不是上

位领主——接受下位领主效劳的大领主可以随便进入的。按照这样的秩序,城市是“自由城市”,自由城市的工商业者组成行会(guild),其中也有若干等级,最高的是国王,往下依次是大公、公爵、伯爵等,按其领地的大小分为不同等级。如今仍然留有痕迹,如卢森堡称为“大公国”,而不称为“王国”。

处于这种社会最高位置的“国王”在哪方面发挥了“公共性”的作用呢?主要表现在他对“教会的保护”上。教会是没有武装的大组织,并且有很多财产,国王不允许任何人掠夺教会的财产。在此基础上维持着作为法共同体的封建秩序。在这个意义上,作为公共性的承担者,国王的存在本身成了看得见的秩序保障。

所以,以共同的法即封建法为前提,国王在民之上、“法”之下。尽管说国王处于最高位置,也不能随便破坏这种秩序。这样的观念发展成后来的抵抗权(人民有抵抗国家权力被不正当使用的权利——译者)观念。另外,国王的物质基础基本上就是他的直辖区域,国王不过是领主中的大领主而已。当国王遇到特殊情况时,必须以募捐的方式从领主们那里征集资财。

把上述秩序制度化即称为“身份制国家”,并且,有些时候用文字的形式记录了在法共同体中国王的大权和封建领主的特权。其中最有名的例子是英格兰的“英国大宪章”(Magna Carta, 1215年)。由于建立了封建制的议会(如果把教会的高级牧师和封建贵族区分开,再加上贫民就是三方会议;而如果把牧师和封建贵族合在一起,就成了Parliament,即国会式的两院制议会),出现了最初的“Commons”,即是贫民。虽称做贫民,可其中的上层很有势力,他们原本是通过农奴的自我解放获得巨大财力的人。在都市和行会权力很大的时代,平民有时成了新统治者的财源,但建立“议会”的意义还是很大的。

STATUS

通过建立“议会”，不仅改变了从直辖区获得财物的做法，实现了广泛“征税”，而且，由此出现了“代表”的观念。并不是所有平民都参加 House of Commons(众议院)，而是派代表参加，但其代表需要获得大家全部承认，这里自然就产生了公共性。

同时，还出现了“多数决定”的思想。在没有“多数决定”的方式之前，如果不是全体都一致就形成不了决议。“多数决定”也并不是建立议会后自然而然出现的。波兰之所以出现轻而易举被分割的悲剧，原因在于没有采取多数决定的方式形成共同抵御侵略的统一力量。虽说多数决定方式不是一次形成的，但事实上，在先进国家多数决定的原理早就存在了。

3. 国家的出现

在很长时间里，一直用拉丁语吉贝塔斯(Civitas)表示政治社会。此外，王国兴盛起来后，又增加了“regnum”(王国)这一词语，然而进入15世纪，突然出现了表示与以前完全不同的政治社会的词语——今天的“state”(国家)一词。这个词，当然是由身份制的“status”(身份)衍生出来的。在它作为明确的政治主体出现时，表示权力、掌握权力的人或把权力作为自己的工具使用的统治机构(mechanism)，当时不包括“被统治者”。

在先前的很长时期里，政治社会一直都是所有人的团体。与这样的传统决裂的同时，出现了“不包括被统治者”形式的state，而在阿尔卑斯的北面，这种state实行的是“专制王政”(有的地方像英国一样，身份制议会并没有消失，仍在持续)。产生专制王政的条件之一是宗教改革。

由于宗教改革，天主教会的普遍权威不复存在，国家的统治

STATE

9
0
0
0

者——君主有了“主权”的观念。这种“主权”直接否定了身份制议会或那以前的根本法的思想，是君主可以自由地、不受限制地制定法的权力。但是，君主的这种优势必须通过“公共福祉”之新观念把自己正当化。

与此同时，作为统治机构产生了“常备军”和“官僚制”。有了常备军和官僚制就不需要封建领主的奉献了。官僚直接对封建领主的地方统治进行监督，逐渐削弱了封建领主的统治。这时，租税成了（君主的）财源，同时称为 Polizei 的内务行政逐渐打破了封建制。

简言之，这种专制王政就是最大的领主即君主把国家作为自己的家产，这一特性是不可避免的。但是，他也尽量努力把用于王室的费用（宫廷费）和用于公共的国库分离开，使其具有公共的性质。譬如，在专制王政的最有效的建设者黎塞留（Richelieu，法国）的《政治遗书》中，非常明确地提出了区别君王权力的公私问题。

历史上出现过奥地利继承战争、西班牙继承战争。这种继承战争（succession）主要的是争夺王位。如果没有王国本身是君王的家产这一前提，就不会出现这样的战争。那时的军队（常备军）都是雇佣兵，用上缴的租税招募雇佣兵和购置用于战争的新武器。当然，国内对旧领主的武装抵抗和叛乱也毫不留情地进行了打击。

这时期，作为新的公共，开始出现批判专制王政提出的公共福祉。public（公共的）前身之一，是哈贝马斯在著名的《公共空间的结构转型》中特别提到的文化，其中涉及了印刷术的发明。今天，仍用 reading public 一词表示读书人口，并由此衍生出在读书人中成立的沙龙、学者聚集的学院，再往后，又出现权威、名人云集的俱乐部和报纸等，形成舆论的“公共圈”。

新的「公共」

4. 自由主义模式的形成 I : 国家理论的重组

先讲一下自由主义模式的出现及其基础。自由主义模式的形成,简单地说,是通过在理论上恢复古希腊或古罗马时代的“公共”观念,结合地域现状,作为所有人的团体,重新构建不包括被统治者在内的政治社会。这样的工作可以与近代的革命运动相结合。

革命运动的理论支柱——“社会契约论”的思想就借用了古代的概念。其是用 Civil Society(市民社会)或 Respublica(公共的东西、共和制罗马的称呼)的英译 Commonwealth(共同的利益、王政复古之前的共和时代的英国的称呼)取代 state(国家)。不过,建立“社会契约论”的实体却完全与古代相反。即在古代,如名言“雅典人为雅典而存在而不是雅典为雅典人而存在”所示,实体是城邦、共同体。然而,在仍然使用这一术语的近代国家理论中,实体是“个人”。约翰·洛克(1632—1704年)对“个人”的看法最有特点,他认为靠自己的劳动可以维持生活和生命的再生产的就是个人,commonwealth(共和国)只是虚构。使个人的共存成为可能的条件是建立政治社会,于是就出现了“人权”观念和保障人权的新的机关——“政府”。虽然说“多少人都可以”,但实际上已经取代了地域国家之封建制以来的领土性国家。这种场合,与个人是一个所谓理论上的抽象物相吻合,建立的国家也是同一性质的众人的团体之抽象物。

这时候,物质和生命的再生产的场所与公共场所原来的结构已经逆转。即“个人”需要的保障秩序的公共武力(public sword),这时期却成为公共的暴力。无论是建立暴力还是积累公共财产,

最终,除了要求加入组织的成员按照新政府的指示提供自己所有的东西之外,不再有其他要求。既不由谁赋予,也不依仗雇佣兵这一模式。前文说过,组成国家的个人是同一性质的人,意思是从血缘、身份、语言、地域中解放出来的个人是抽象的存在。由这样的个人形成的完全是作为抽象的存在的国家,所以,我们今天所说的“公共秩序”正出自这里。即国家这一掌握武力令人生畏的存在,以代表所有人的权利和义务的关系的概念呈现在我们面前。

这种新机构(国家的诞生)和“个人”都依赖于抽象能力。所谓“公的”东西是说先有一个一个抽象的个人之公共(public)的形象、公共的观念之理论模式,在此基础上,18世纪美国的独立革命在新大陆取得成功。在这次革命中,如同独立宣言中所揭示的“pursuit of happiness”(追求幸福),私的东西被抽象化,作为政治社会的目的提了出来。

旧大陆的事态更为困难,所谓权力的正当性,从王权神授转眼变成保障国民的人权。这种变化由法国革命引起。这种场合,如果没有“理论的革命”,不可能从旧的统治制度和旧的团体中解放出来,封建的所有权只有靠“理论的革命”才能摧毁。如果避开“理论的革命”,不可想象与“近代国家”迥异的让·雅克·卢梭的理论为什么会产生那样大的作用。

这时,由私的自治带来的财富和生命的再生产充当开路先锋,为其保驾护航的是《法兰西民法典》。公的领域则是治安、防卫、司法和一些公共事业,其靠征税、征兵、国民军来维持。与个人的抽象性相吻合,“公共性”作为统治的抽象性被在所谓的“公共体系”中形象化。即使政体发生变化,它仍以秩序的托词维持着一贯的连续性。

5. 自由主义模式的形成Ⅱ：走向立宪政治

我贸然在自由主义模式形成的第二讲中，提出“向立宪政治收敛”问题的理由是，从法国的模式中可以看到，在一百年的时间里，政治形式发生了七次变化。从专制王政到限制王政、从限制王政到共和制、从共和制又变成帝政，还有王政复古，多次发生革命，直到巴黎公社（1871年）的成立和失败。面对反复出现的革命，要保障议会中政党的变化、政党政治的权力更迭、一种制度中政权转换的辅助机制，必须采纳“立宪政治”。由于向立宪政治收敛的作用，即使王政复古时期也不可能无视宪法。宪法没有被忽视，同时议会也在发挥作用。

如平衡定律表明的那样，作为法国镇压旧团体的延续，必然会出现剥夺新产业工人结社权的问题。一方面，由于工业革命的发展，以约翰·洛克模式的农业为基础的再生产不断转变成以市场为目标的资本主义生产，在这一过程中产生了工人。亚当·斯密在《富国论》中，作为生产的三要素提出了土地、资本和劳动。相对于生产的三要素，产生了地主、资本家、工人三种人。抽象的法律体系对工人团体压制的时代会长期持续。

因此，在恢复工人权利的社会主义大运动中，法国工人拒绝与政权合作，结果，必然在七月革命后出现了二月革命，二月革命后又出现了巴黎公社（革命，建立第三共和制）。1899年，自米勒兰（Millerand）第一个加入瓦尔迪克·卢梭内阁开始，产生了不仅仅是以议会内政党，同时还是以“议会政党”的形式形成多党制中的政权代替革命的制度。这即是向立宪政治收缩的意思。

6. 自由主义模式的修正

继意大利之后,德国于1870年实现了统一。在法国,第二帝国倒台后,新政府还出台了“公司法”。在巨大的私的组织诞生的同时,工人自己的组织也不断壮大。以此为契机,欧洲一时间各种社会团体纷纷亮相;从另一方面来说,义务教育实现制度化,成为走向新时代的里程碑。

19世纪,黑格尔以后,在政治哲学领域没有什么特别建树。值得一提的有两点:一是(黑格尔的)基本的政治理论被公法理论和个人的权利、义务理论所吸收;二是这个时代是政治运动的意识形态向有经济背景的政治运动意识形态扩展的时代。在这之中,有些非常有趣的思想家对上述二者都不在意,譬如美国的托克维尔(Alexis de Tocqueville)、与他交往颇多的约翰·司徒雷登·穆勒,以及关心权力的实体化的巴基霍德等人,似乎是为新时代而生。

虽说近代国家的理论使用了古代的某些概念,但其已经不能简单地归纳成非奴隶之自由民与公权力的关系。进入各种组织、团体层出不穷的时代,为了适应新的情况,公权力作用领域迅速扩大。保障政治社会成员的行为方式是公权力最重要的任务,权力开始介入利害关系。从这时开始,产生了把阶级对立纳入立宪政治的政党。

即使在英国,起初也很难承认“政党”的“公共性”。在人们看来,“party(政党)是part(部分),而不是全体,它与公共没有关系”,所以在18世纪埃德曼德·巴克提出了否定意见。到了19世纪,出现了工人问题,保守党人迪斯雷里(Disraeli,1804—1881年)

说：“英国必须有两种 nation(国民)”，而后在第二次修改选举法时扩大了选举权。另一方面，在法国已经实现了男性普遍选举，把“政权获得”置换成了“革命”。一旦实现政党政治的普遍化，其内部就会出现官僚制。可以说，由于法国革命，官僚制由当初的家产官僚制变成近代官僚制。又由于特勒维利安(Trevelyan)的改革，官僚制变成人才选拔中的量才任用制度，形成专业化。这时出现了一种反调，认为在法国这样一个内阁更迭非常频繁的国度，使秩序(lordre)的连续性得以保障的是官僚制，政党政治与官僚制二者是互补的关系。

但是，选举权不断扩大范围，在逐渐实现普遍选举中，emotional(感情的)要素越来越重。单纯靠 interest(利害关系)还不够，需要靠 symbol(形象)实现统合，于是便出现了通过形象实现“公共”的新问题。帝国主义的问题、第二次世界大战的问题、在这期间发生的专制主义的问题等，都是从这里产生的。

结语：几点提示

在现代，“公共”的概念基本依然为 nation state(国民国家)所独占，但是，在这之中“公权力”的“权力性”明显减弱。公权力必须关注教育和福祉。此外，对经济运营也有责任。这部分出自公共财政的支出应占国民总支出的 30%—40%，有的国家超过 50%。在发达的资本主义社会这是非常平常的。

由此来说，似乎权力性已经看不见了，其实，这些支出都是靠租税支撑的。所谓租税，当然具有通过强制进行征收——很强的权力性。权力作用的范围和限度是我们今天讨论“公共”问题特别应注意的重点。

在向立宪政治收敛的同时出现的政党政治体制下,作为有权者的国民的立场出现了什么变化呢?的确,实现了男女平等享有普选权。然而令人们感到滑稽的是,国民的这张选票贬值了。层出不穷的团体的利益突显出来,人们感觉不到通过国民的投票能够改变政治,降低了对投票的信任度。当然,政党无论怎么落魄仍在标榜自己代表公权力,可凸显的并不是国民决定政治的那张选票,而是利益团体、强势团体的形象。

这类团体既无意自己掌握公共权力,也没有责任感。任何强势团体都一样,并不具有影响力,然而事实上,政治却按特定的强势团体的愿望运行。工会组织中就有新集体主义的色彩,甚至会成为左翼的生路。

这样一来,给人造成一种很强的印象,即政治过程随集团之间的交易变动。说到大众传媒问题,NHK被认为是“公共广播”,然而能提供重要信息的社会中的公众读物——报纸——却都是“私企业”,它们成了政府严格控制的广播、电视等大众传媒望尘莫及的“第四权力”。这里反映了公共事业的极度无力,无疑同时也是对民族国家的信任的滑坡。

特别是,在前述新集体主义中典型地反映出来的公共性快速滑坡现象,非常令人担心。其反映的不只是数量上的一张选票问题,而是关系到各个人以怎样的形式坚持公共意识的问题。如何从本质上唤醒人们参与公共事业的兴趣、能否构建自主性和公共性?这才是重要的问题。这种场合,没有“参与公共性”的经验不行,而人们在哪里才能获得这样的经验成了至关重要的问题。

在全球化的时代里,从反面来说,怎样加强对于小的个性(identity)的要求?与此相对应,现在怎样定位国民国家?二十多年来我一直没有间断对此问题的思考。我想在后面的讨论时稍微

占用一点大家的时间。

围绕论题一的讨论

小林正弥:在如何考虑公共性问题上,像丸山真男这样战后持启蒙思想的学者和市民社会派常常受到批判性指责。对此问题,不知福田先生是怎样想的?先生讲了古代与近代的关系问题,您在今天的演讲中把古代看做自由主义的模式,联系起来看,我想听听您怎样看自由主义模式与共和主义的关系?另外,您最后谈及现代的公共性问题,我想请您把这部分稍微展开谈一下。

福田欢一:我算是市民社会派吧。我从契约论开始学习,那时候在日本社会学领域,“市民社会”这个概念使用得很频繁,“市民革命”特指资产阶级革命。

在那以前,让·雅克·卢梭非常清楚古代模式,所以他对市民社会派的批判最尖锐,在《社会契约论》第一篇第六章的注中,他说:生活在现在(即近代)的欧洲人完全误解了古典的概念,把 ville(村落)称为都市,把 bourgeois 称为市民。

彻底否定古代模式的是黑格尔,即到约翰·洛克为止,Civil Society(市民社会)指的是“政治社会”,市民指构成政治社会的一个一个人,即政治社会的组成人员。而黑格尔的 bürgerliche Gesellschaft 指的是“个人的欲望体系”。从这一点来看,它与古典自由主义理论的抽象性相反,表达的是具体性。这说明黑格尔不仅仔细阅读过詹姆斯·斯图尔特的著作,还通过翻译阅读过亚当·斯密的著作,非常清楚古典自由主义理论在英国的变化过程。不过,在英国从苏格兰启蒙中来的 society(社会)即经济体系和 government(政府)。政府成了古典自由主义的有力保障。

在黑格尔这里,一方面把政治社会称为 *bürgerliche Gesellschaft* (个人的欲望体系);另一方面,先前共同体国家中的所有共同体 (*corporation*) 又都是 *bürgerliche Gesellschaft* 的构成要素,甚至其中还包括司法制度。后来又想到阶级对立,加进了 *Polizei*。但是,因为其是部分性的,作为 *synthese* (合) 必须包含“*staat*”(部分)。

马克思继承了黑格尔的思想,非常明确地指出 *bürgerliche Gesellschaft* 就是资本主义社会。受马克思主义的影响,出现了把市民革命看做资产阶级革命的观点。就日本的情况而言,内田义彦先生等人都是讲座派学者,所以他们认为“日本不是市民社会,实行一物一价规则的才是市民社会”。即也曾在这种意义上出现过“市民社会”概念。

对于我来说,最不能忍受的是,卢梭已经批判过把 17、18 世纪的政治社会称为 *Civil Society* (市民社会) 的做法,然而现在还把它 (17、18 世纪) 作为与刚才讲到的黑格尔以后的解释相同的东西,用同一术语称之并加以类推。作为政治思想,这是致命的错误。我去英国的时候和那里的学者一谈到这个问题就撞到了枪口上,所以我不想用“市民社会”概念。这个概念含义很广,如不逐一明晰,我再不想用它。

哈贝马斯的《公共空间的结构转型》的新版,内容没有改动,只增加了序言。在波兰发生“团结工会”运动以后,*civil society* (市民社会) 真的流行起来。这即是我在论题演讲的最后所要说的,即私人有了公的愿望,进而形成团结模式的复兴 (*revival*)、更新 (*renewal*)。所以,哈贝马斯遇到了新情况,在序言中用 *Zivil gesellschaft* 概念替换了 *bürgerliche Gesellschaft* (个人的欲望体系)。

我开始学习的时候,日本受德国文化的影响非常大,后来又受到马克思主义的强烈影响。在这种情况下,留学之前,我确实使用

过“市民社会”的概念,但留学回来后我一直坚持不再用它了。

说到丸山先生的情况,我认为丸山先生至少没用过“市民社会”概念。他一直坚持的是“民主政治”这一与之相反的论点。虽说没有形成多数决定的原则,但他的论点中,不谋求自己掌权,把对公共事业寄予期望和关心的民众参政作为不可或缺的条件就是其内容之一。另外,事实上,他还一贯主张在认识层面上的贵族政治(aristocracy)。在主张贵族政治这一点上我也赞成丸山先生的观点,只是我在告诫自己:正由于是专业研究,才更容易被误解。

如何回答这个问题是我现在最关心的事。前一段我去英国访问,在剑桥与库恩特因·斯基纳、约翰·丹以及几位在研究概念史(conceptual history)中取得成效的朋友进行了交谈,“市民社会”也是集中讨论的一个话题,我觉得像德语那样,不再用“bürgerliche”(市民),改用“Zivil”更合适。

要使公共性重新具有意义,需要改变把政治社会局限于nation state(民族国家)的状况,使其一方面考虑到与 global(全世界)的关系,另一方面又照顾到追求 identity(个性)的愿望。即使是多层次的“公共”,也是林茨(A. D. Lindsay)讲的“教会是公共的模式”意义的公共。17世纪,非国教教徒对教会的保证,在考虑公共的事务上,就是作为一种模式发挥作用的。从宗派的观点来说,这也是妇女参政权的先驱,妇女当干部也是在那时的革命中诞生的。讨论现在的志愿者活动具有什么意义时,总会提到公共性的问题。

再就是 Republicanism(共和主义)的问题,这是颇库克(John Greville Agard Pocock)以后的一个大课题。共和主义最核心的意思究竟在哪呢?应该对其做更严谨的确认,否则,反而会觉得议论的焦点集中不起来。虽说这种再确认工作始于马基雅维利(Machiavelli),但并不是这项工作本身特别新颖,某种意义上可以

说是理所当然地摆到了日程上。

比如否定 monarchy (君主制), 当然并不是那么简单和消极, 需要明确为了说明某些问题才提出了它。反过来说, 我觉得仅从“公共”的实体性角度考虑问题就排除了媒介的存在, 就会出问题。古代是非常罕见的社会形态, 我用较多的时间介绍它, 一定程度上, 或许可以说就是基于上述想法。

金泰昌: 福田先生详细讲述了在西方思想史的脉络中如何理解“public”(公)和“private”(私)以及这种理解的变化过程, 深受启发, 非常感谢。

我认为, 从西方思想史的主流思考“public”和“private”时必须抓住如下三个重点:

第一点, polis (城邦) 时代和 cosmopolis (国际都市) 时代之间产生的变化。我想, 基本同质的居民中的公共性——暂且称其为公共性 A 和包括了 异质移居者生活空间中的公共性——暂且称其为公共性 B, 在很多方面不会没有差异。

公共性 A 几乎与公共性一样, 是共同体的基础、原理和志向; 但是, 公共性 B 可能会有向共同性的方向统合这一形式的公共性以及其他形式的公共性。在现实中, 公共性 B 中的统合倾向曾经处于主导地位, 其典型即是罗马帝国对于所征服的异民族采取包容政策和在付诸实施过程中出现在罗马法中的 Publikum 概念。不过, 罗马的包容政策未必能获得成功, 在需要新思维的近世 cosmopolis (国际都市) 出现以后, 国内的共同体难以控制商人阶级的兴起和其势力的不断扩大, 同时, 大量外国移民涌入, 使得不可能单从统合化角度谈论公共性了。

第二点, 就“public”(公)和“private”(私)来说, 如果没有“private”这个基础, 就不可能想象“public”。以某种形式可能形成

Polis 中的公共性,其前提是家庭之私密空间的存在及其功能。即其是由 private 中的某种牺牲和自我否定状态向互为前提、互相补充状态的转换。在它的进程中经过了种种艰难险阻,逐渐变化到今天的样子。以日本情况为例,可以说,就是由一种灭私奉公向灭公奉私的转变。在这样的状态下,西方各国开始重新审视公共性的问题。

第三点,长期以来都是以国家为中心谈论 public 的问题,然而,现在开始出现了这样的疑问:“为了国家”就是公共性的全部吗?至少在西方思想史中,特别是近代以后直至现代,可以看到公共性与国家相对抗的倾向比较强。我们在讨论中至少要把公共性看做是国家权力与个人权利的中间领域——公共空间的概念。在形成这样的思想或观点的过程中,出现过相当激烈的斗争、分歧、对立、抗争。总起来看,把公共性和国家等同看待不能说是主流。当然一说西方就知道指的是欧美,但其中仍然有以美国、英国、法国、德国为中心这一西方的界限。

以上只是我为继续今后的讨论而提出的论点,在这个意义上,大致罗列了我个人的问题意识。

接下来,我还想请教一个问题,这就是在日本公共性的意识和空间的形成中大众传媒的作用问题。特别是在与近代意义的公共性的关系方面,明治后半段时期,报纸的作用一直受到重视,不知福田先生对此有何看法?

福田欢一:一种报纸不过反映某一部分人的立场,探讨这个问题自然涉及政党问题。由于其是一部分人的立场自然不会全面,那么,它又是如何含有公共的意义的呢?

我为了在自由主义模式中讨论政党的意义提出了“立宪主义”的概念,目的也是为了说明政党的公共性。我在剑桥访问了

一个名叫恩特的从匈牙利逃亡出来的优秀学者,在与他的谈话中觉得非常有趣的是,匈牙利没有出现波兰式的“团结工会”,原因是匈牙利共产党非常高明,为了避免产生“团结”的现象,采取把反对派拉拢过来的办法。从瓦文萨的命运中可以看到,“团结”的最大矛盾是,虽然在形式上形成了“团结”,但在最后“团结”就要胜利时,“团结”中的各部分都坚持其原来的个性,出现分裂。就像我前面讲到的那样,(近现代的)自由主义模式与从革命走向议会中的政权更迭,进而收敛成复数政党并立的意义是相同的。

英国的埃德曼德·巴克与被称为爱国者(Patriot King)的乔治三世、勃林布尔格(Bolingbroke)等对抗,积极主张政党的存在意义。日本有“公共广播”,当然也有没有这种广播的国家,即使有公共广播的国家也在设法与商业广播和平共处,英国即如此。

日本的报纸是怎样的状况,《日真时事杂志》又是怎样的状况呢?任何时代都是一样,私营企业同时必须是“公有物”。报纸本身是由于印刷技术的进步形成文化的公共圈后出现的,但是,报纸的意义是,一方面反映商人的要求——通商圈中的价格情况,另一方面又在满足个人爱好的需要上发挥着多种功能。并且,有时作为性质截然不同的东西出现,既有公的东西、公有物的性质,又追求私营企业本身的收益,非常复杂。虽统称为报纸,却存在从一个极端到另一个极端的不同状况。

报纸的这种性质一直延续下来,“停掉 The Times 报改订 Independent 吧”、“一买 Merdog 就不会有好事”,常常出现这样的议论。日本的情况渡边先生很清楚,明治初期的大报一边与政党有联系,同时又专门从事公共性的政论。不过,大报全都在经营上陷入困境,保留下来的只有小报的子孙,并且,在战争中其作为公有物的性质得到充分验证。如您所知,私营企业的收益如果不好,广

告收入马上就会出现问题的。

我认为,报纸在具有多样性倾向这个意义上与政党的意义是相同的,因此,在考虑由此产生的“公共”时不可忽视报纸的巨大作用。并且,在考虑自由主义模式为什么收敛成复数政党制时,这一点也是不可遗漏的因素。

报纸的影响力另当别论,20世纪是一个若不诉诸情感(emotional),就不能抓住新的有权者的时代。其最突出的典型就是纳粹控制的德意志国家社会主义工人党,如果说通过辩论蛊惑人心是其基本方法,那么,早在古代,修辞学(辩论术)就受到特别的重视。因为它在显示市民的优越性上是必需的。就辩论与议会制结合的情况而言,以英国的(Gladstone) Midlothian Campaign 活动为例,因为其是第二次修改选举法扩大了有权者之后的事,所以仅以在议会中的高超辩论不足以影响视听。群众集会直接申述就是从这种有组织的(campaign)群众运动开始的。而最终实现以广播为传媒手段的,可以说仍然是纳粹和罗斯福。

罗斯福的炉边谈话恰似坐在茶馆的聊天氛围,在争取民众的支持、反击各种组织对抗新政方面起到非常重要的作用。如果从党派性的观点对此加以评论,可以说这种做法是非常不光彩的。

一旦有了广播,在日本,权力(政府——译者)首先掌握了情感性的(emotional)大众传媒,从一开始广播就成了权力的专属工具。所以,相对而言,报纸(与权力的对峙)的力度变得非常弱小了。在电视方面,由于电波媒体资源有限,控制非常严格,邮政省控制着分配给私营电视的电波量。在这样的背景下会是怎样的结果,我想稍微了解信息工作的人基本都清楚。

那么,实施开放电波量的技术革新后又出现了什么问题呢?我认为这正是应该关注的。

在日本,媒体在代表各种立场的同时,做自己的日常工作的状态很早就形成了。比如,日本是在杂志上使用“座谈会”方式的先驱,至今这种方式仍然被频繁使用,这在其他国家几乎见不到。在报纸上也开座谈会。此外,从NHK广播到普通的电视节目都很重视讨论会、座谈会的方式。

所以,讨论会(forum)不一定是与(书刊、广播)媒体不同的东西。如果说有不同,或许讨论会要求的水平稍高一些。我认为,不能说讨论会与分别具有自己观点的媒体——报纸——可以两立。以多党制为前提,在肯定这一前提下,最重要的是,怎样造就品质好、水平高的可成为公众喉舌的媒体,为此,研究会应发挥怎样的积极作用呢?

金泰昌:福田先生以上就古代的公共性讲了通过在“公开的场所”的“对话”形成公共判断的情况,我认为即使在今天这也是非常重要的问题。

我想即使“公共性”有了某些稳定的内涵,人们在对它的理解上,观点也会有所不同。报纸与政党一样,您认为反映的是一部分人的意见,其实还不是稳定整体的一部分。如果认为多样性的报纸各自分别反映其时代的要求并不断发展的话,明治时代有与明治时代相应的某种形成过程中的公共性,虽说其是否是今天我们讨论的公共性还是个问题,但仍然不失为当时的一种公共性,如当时日本建设明治国家——民族国家、主张文明开化等。我认为这就是当时的一种公共性,对此,可能有主动参与的人,但对于还没有这种意识的人来说,这就是启蒙,尽可能使他们具有这样的意识。如果从肯定的方面评价这种作用,可以说报纸也有不小的功劳。

再要说的是,我们追求新的公共性、增强公共精神,期待同享

公共性的体验是时代的要求。当今的 NHK 究竟是否充分发挥了这种作用呢？今后怎样做各种媒体才能在这个方向上发挥我们期望的作用？我认为有一个一起谈论这类事情的场（所）是非常重要的。如果仅局限在 NHK 内部谈论这类事情，就很容易陷入内部逻辑的讨论，有时会在应对时代和现状的要求、变化方面感到迟钝。所以，今天各方面的学者聚集一堂，通过不同体验、不同观点的碰撞，有时或许会发生争论，即使争论，如果逐渐朝着公共性的方向扩展、提高、深入，在每个人的心中拓开一种公共空间，就有希望展现一方面是文化的个性，另一方面又是全球意义上的公共性。

我还想向大家说，所谓公共性不一定专指政治空间、文化空间，宗教空间也可能有其相应的公共性。这些空间的相互联系和影响会形成更高意义的公共性，以至能动地持续发展下去。说到企业，以往只看到它的私的属性，其实，某种意义上，它很有可能会出现比政府更具有公共性的高水平企业活动。政府带有私人的性质，企业反而更具有公共性的现象已经出现了。可以说，public（公共的）和 private（私的）已经没有以往那样的固定区别，开始出现流动的现象。今后在观念上需要有这种准备。

第三点是公共性能否超越国界的问题。如果说从国家对公共性的独占摆脱出来是个必要的课题，那么，具体来说，怎样才能完成这个课题？特别是在日本现状中。在西方思想史的脉络中虽然也出现过某些逆流现象，但我认为作为主流，确实一直保持着把思考超越国界的公共性作为问题意识的现象。一方面，容易被国家独占的公共性在个人和国家之间扩散；另一方面，又以超国家的形式向前发展。对此，福田先生是怎么看的呢？

福田欢一：资助本研究会的将来世代国际财团的前身——京都论坛，参加了 1992 年在圣保罗举行的联合国环境与开发全球首

脑会议。那次大会对于关心环境问题的人来说是一次非常重要的会议,并且,在这次会议上有几件无论如何都忘不了的事:一个是宫泽总理没能与会,并且他发去的 VTR 根本没有人看;另一个是,对于限制二氧化碳排量的提案由于美国直到最后都反对而没能通过,据说,原因是不愿意改变自己的生活方式。全球首脑会议的这两件事是我至今都难以忘记的。因为我认为这本身就是对公共性的探求。

这是一个把什么置于优先地位,或者对全球化时代到底如何认识的问题。

再就是,这次的首脑会议之中一定有影子首脑会议,这期间的防止地球温暖化的京都会议也是同样的结局。然而以志愿的形式保护环境的人们组织起来,在相同的主题上无偿地工作,表明了绝不能由权力者独占公共物的意志。

现在我要说的虽不是先前讲的市民社会论,但对这种公益性或民政性活动抱的期望值越高,“税”的问题就越会成为今后必须提问的重点。支配税款的公权力的作用领域不断扩展,当今的时代,公权力已经在本来不属于其领域的教育、福祉中逐渐加大其所占比重,但此类行为全都靠权力调拨税款来维持,这一点绝不能忘记。由此产生的问题是,为此付出租税的企业想要为公共做贡献时如何获得财源?企业方面也是非常不容易的。

举一个我熟悉的例子,平山郁夫先生在搞“文化遗产红十字”活动时,其初衷是“把所有民族创造的文化都看做世界的文化遗产,给予保护并提供帮助”。在建立财团之前,平山先生非常为难地说:“财团成立之后可以申请对捐款的免税,但对建立财团的基金不能免税。”所以,无论平山先生的画卖得多么贵,都很难筹集到建立财团所需要的基金。

莱特·密尔兹(C. Wright Milis)在其著作《权力·精英》中记述了美国的大享用什么样的方式巧妙避税、发展自己势力的经过。他所讲的情况仅限于建立财团,并且把自己的亲友都安插到各个部门做干部。如果是私有财产都会被课以继承税,而财团就不用支付继承税,所以用建立财团的方式可以巧妙避税,暴露了其中的秘密。

但是,在日本做财团法人太困难了,因此在这次国会上通过的NPO 议案加上了“市民”的字样,自民党也挣得了面子。如此说来,“市民”一词作为组织象征的价值是蛮高的。不过,虽说NPO 被认可了法人资格,但未必因此就能免去对捐款的征税。日本税制严厉人人皆知,普通人人都知道九、六、四和十、五、三、一等税制。一心想要为公共事业捐款的人照常纳税后,再拿出钱来捐给公共事业就能体会其中的艰难了。这样的贡献从来没有受到重视,这种情况下的捐款以后到底能否进行下去?究竟有多少人认真考虑过此类问题呢?

我的挚友中有个叫清水慎三的人,他两年前故去了。清水慎三是成田知巳先生四高时代的朋友,多年一直做总评议会的顾问。我在阅读清水先生的纪念论文集时才知道,他每月从自己的收入中拿出25%来用于捐赠。当然纳税也不会怠慢。此外,他平时也经常捐助需要帮助的人。

社会上有像清水这样乐于奉献的人,同时也有认为不偷税才是个傻瓜的人。在维持现有税制的前提下,单方面要求为公共事业做贡献,这之中究竟存在着何等复杂的问题呢?难道不需要更能从正面研究这一问题的公共经济学吗?如果这一想法是出于我本人的无知,那么我愿意在此倾听指教。

佐佐木毅:我自很久以前就聆听过福田先生的高论,所以,我

觉得某种意义上比在座的各位都更能理解福田先生的思想。我对福田先生在演讲的最后讲到的自由主义模式的形成很感兴趣,同时我也觉得仍然还有讨论的余地。

我想说的问题与对政党政治 (party politics) 的理解有关。我觉得在立宪政治中,把国家规定为与公法体系极为相似的实体形态,政党政治是其中蓬勃发展的部分,这样处理二者的关系掩盖了某些难以说明的问题。

比如,在欧洲大陆国家与公法体系的确非常契合,而后政党又加入进来。如福田先生所说,革命的问题恰好变换成政党政治的形式。但是,再以英国的情况为例,其是埃德曼德·巴克式的政党政治,并且它体现了当时的公共性。部分与国家的一体性意识甚至比欧洲大陆更强。

但在欧洲大陆,部分是分裂出来的部分,所以,政党政治常常努力证明它不是为了部分的利益。在第二次世界大战前,德国社会民主党难道不是这样做的吗? 战争爆发后则反过来,其政党为了对国家复仇,于是便出现了纳粹党,即政党以高于国家的形式出现。

在日本,这个问题也没有完全销声匿迹。到底政党政治是什么? 我们所看到的是“官僚不好,政党也不行”,每天都听到“究竟怎么办”这类话,使人心境处于阴郁状态……政治学者对此讨论得很热烈,用他们的行话说,或是“官僚优位论”,或是“政党优位论”。然而讨论的问题是否有意义,却使人越来越不明白。

欧洲大陆在政党政治问题上花费了很大心思,法国因为适当地采用了政党政治,所以官僚政治得以长期维持,而最终如戴高乐所做的那样,不得不重新修改宪法,才使问题基本得到解决。

德国总体来说,到了战后才在区别纳粹的意义上,在宪法中规

定了政党的稳定位置。我觉得可以说,就是用这种方式完成由政党政治转换成官僚政治的。这是我的解释,从德国的情况来看,我认为也是符合实际的。

说起来,在政治性的讨论中,从心理上说,国家的门槛是相当高的。政党无所事事地在国家周围徘徊,就像所谓的院外活动家那样,只得寻找机会表现自己。几乎所有国家都是这样。但从政党的立场来看,或许作为例外,在心理上并不认为国家的门槛高。英国和美国可能就是这样的例外。或者说,英国和美国没有别的办法,无意中就成了这样的例子。我感觉是如此,希望能听到福田先生的补充意见。

福田欢一:是这样的。欧洲大陆与英国的情况不同我也一开始就想到了,由于时间的关系,我把它省略了。如佐佐木先生所说,欧洲大陆的情况非常困难,当然并不是说英国不困难。前面我提到的巴克在普里斯特尔的演讲中说:“政党即是加入进来的人们立足于大家都同意的若干特定的原则,并通过他们的努力来实现国家利益的人们的统一团体”。虽说是政党,也不能不讲国家利益。

巴克仍然遇到了 virtual representation 的问题。他坚决反对修改选举法,反对由议员代表没有选举权的人,他认为不需要这样的议员。为打破这种状态,在意识形态方面冲在最前面的还得说是“功利主义”。自不待言,功利主义是在坚持“一个人就是一个人,既不多于一个人也不少于一个人”、“每个人都是自己利益的最佳判断者”这两条公理的基础上,致力于打破 virtual representation 的。这即是说,在保障各个人利益的基础上,通过选择才形成了政党的。

一方面虽然坚持作为阶级的铁律——客观存在的经济规律这

一前提,但在政治方面又能以平等的代表的形式出现,可以说在这方面,政党非常有力量。在这种时候,再提从 virtual representation 出发就没有意义了。那么,与其相对应的是什么呢?我认为仍然是政治的最小化。

这种场合,未必需要国家作为实体出现,但同时作为具有公共性代表作用的王室出现了。由于存在王室,公共的东西是什么,总是能以庶民看得到的形式出现在那里。所以,Walter Bagehot 时代只有上流社会的人掌握知识,他们能够理解什么是国家利益。此外,其他人则认为,因为女王陛下这样做,所以无疑是正确的。这样的部分(王室)把问题都承担了下来,在形成英国的政治过程中发挥了巨大作用。正因为如此,Bagehot 第二次修改选举法时遭到非常强烈的反对,我认为这之中仍然存在象征性的意义。

我再说一下欧洲大陆的情况,卡尔·施密特就魏玛体制的危机意识写作了《社会主义的精神史地位》一书,书中提到法国。如果把议会政治实行得最好的英国格拉德斯(Gladstone)、迪斯雷利(Disraeli)时代作为素材讲法国的事还算公平……,但法国有王党,王党之中又有欧尔勒安(Orleans)派、波纳帕尔提斯特(Bonapartisme),此外,当然还有共和主义。这样一来,正统性分裂过程中议会不能正常工作是太自然不过的了。在这种状态下的争论中没有人积极支持第三共和制,社会主义势力由于巴黎公社的失败受到沉重打击,已无力重新崛起。并且,刚刚建立的共和制的第二代总统就企图搞王政复古的阴谋。在否定、再否定、这也不行、那也不行的徘徊中,最终勉强形成了法国的模式。

就德国的情况来说,在国家利益的名义下,虽然曾有过实质性的承担者即从其统一到第一次世界大战期间掌握财政和教育并且受到帝政保护的阶层,但由于第一次世界大战的失败不见了,给思

想界带来很大冲击。危机意识一方面以施密特这样的形态出现,另一方面,又变成了 Meinecke 那样的对国家理性的研究。究竟有没有胜任的承担者?没有这种危机意识就理解不了“国家理性的理念”。在这过程中,第二次世界大战后,私生活开始作为市民权得到承认,并且出现了稳定的政党。其实真正稳定下来是很晚的事。

我第一次去柏林是 1958 年,那时候把东德叫做中德,把已成为波兰领土的原德国领土称做东德。“Einhard”——举起大家的拳头,这句德语的意思是把它全部收回来,即光复失地主义。真正的稳定,是在曾是第二级市民的东德移民成为繁荣经济的最重要的劳动力,继而变成非第二级市民,完全被同化的时期。人们公开承认这样的政治很好的时期真正到来了。

虽说以后移民会成为问题,但德国国民切实感到接受其他文化圈移民的重要。费了很大周折才以这种形式回到我这里提到的立宪主义上来。虽说费了很长时间,但最后实现了这种回归。现在我仍然认为在思考政治的本质时,与公法理论结合起来具有非常重要的意义。即我的看法是由这样的感觉产生的:如果怀疑没有进入被公法理论抽象化的国家和抽象化的个人,多党制就没有了基础。

说英国的情况困难就是指这一点。我与约翰·丹的谈话涉及范围很广,说到大学制度,无论是在 Maurice Duverger,还是在 Rene Capitan,欧洲大陆的法、德两国都开设“政治学”讲座和“宪法”讲座这两门课,而在美国, Law School 说的是 post graduate,把政治学作为 Liberal Arts 的一部分讲授。再说研究生院的讲授科目,英国的 undergraduate 的“法学院”学生非常少,学生都在学技术性的科目。在 Civil Law 这一科目名下学习罗马宪法和英国法律,而后取

得 evidence(证明、资格),进入司法研修机构参加实践。

像剑桥的贝卡那样,在成为法学部的老师之前要先去司法研修机构实践,取得律师资格后进入学界。这是一般的情况。在这之中,撰写论文阶段的话语方式仍然是头等重要的,其话语与法律相关的内容占很大比重。那么,非法学专业的政治学专业为什么要学法律的内容呢?我想再稍微深入了解一下这个问题,但是能够通过看书看懂的问题过多地提问就没有意思了。虽然一直在提问这个问题,对英国法律还是有不懂的地方,还远不能说理解或充分理解。虽说提问了这么长时间……

这里,我想起了冈义武先生说过“英国法律实在可怕”的话,先生曾经对我说过:“其他国家的法律大致都能清楚,唯独英国法律总是糊涂,惹得末延三次先生大动肝火”。

佐佐木毅:作为一般性问题,我还想请教先生。我在学习思想史时觉得有意思的是,一涉及先生讲的自由主义模式时,总是从否定的意义看待“public”(公);而一看从休谟、斯密到李普曼的“公共哲学”,其中频繁出现“indifferent”和“Impartial”这类概念,并且 Impartial 作为与 indifferent 近似的词语使用,然而二者原本就是完全不同的意思。这是用与 negative definition(否定的定义)类似的形式衡量 public(公)的 aspect(相)的非实体性方法。我认为这是把个性非一元化、多重化的一种尝试。即个人常常在具体的场(所)中面对尖锐的利害关系,我也有类似一种为实现个性的多重化而作战的感觉。即在多大程度上可以把一种观看者的 perspective 扩散成若干个重影。如果说过去公的承担人作为社会阶层给人一种被分离出去的印象,我们或多或少还是在做与私的 interest(利害)有关的事的前提下做 public(公事),所以,无论怎么说都会归结到操作个性的套路上来。我认为,找出表示这种东西(个

性的多重化)的某种象征是一个比较重要的步骤。

福田欢一:我也觉得这些问题很有意思。从个性这一点来说,当你问到“五国对抗的橄榄球比赛是哪五国”时,依英国人的政治判断力(sense)会回答说:“除法国外,还有英格兰、威尔士、苏格兰、爱尔兰”。总之,在他们看来威尔士与英格兰之间的比赛是国际比赛。在威斯敏斯特刚刚参加完加冕礼的皇太子决定马上赶往爱丁堡,刚当上皇太子就特意去威尔士。即使只说几句话,也得让他在威利修讲话。可见,在这类事上他们对个性的判断力实在够强的。

说到底这是对他人感觉的敏锐度问题,然后是把他人的问题纳入自己之中重新思考后能否形成自己的思想的问题,这是问题的关键。在研究政党政治时这种能力培养到什么程度?形成没有?这是起决定性作用的大问题。正统性模糊不清已经成为最严重的问题,所以才重视他人的感觉,注意把其加以内部化。从多重化这一点来说,民族国家不是政治社会。我本人现在正考虑在今后的政治中在何等程度上能够把均衡多重化状态加以内部化的问题。

花冈永子:福田先生在个性的问题中讲到“重视他人感觉”问题,佐佐木先生讲了个性的多样性问题,如果把它展开说明,我认为这个问题也与时代要求我们地球上的所有人——包括个人的水平、种的水平、类的水平——团结合作的公共(public)的问题结合在一起了。对我的这种想法不知福田先生是怎样想的。

福田欢一:对我来说问题有些过大了,远远超出了我的回答能力。因为你提出了个性问题。不好意思,讲一个我个人的具体例子吧。

有一位人称日本盲人之父的人,他的名字叫好本督。他是大

阪市一个很有钱的医生的儿子,他从东京专门学校毕业后去欧洲参观了纪念埃菲尔铁塔建成 1900 年的博览会,想顺便看看世界,于是就去了英国的牛津。这个人从小就弱视,看到英国的情况联想到日本盲人的悲惨境遇,只做些按摩、街头卖艺什么的,没有其他工作。相对来说,在英国对这些有身体障碍者有很周到的照顾:比如有收留机构、有志愿者为他们服务。好本督产生了把这些做法带回日本的想法。为了在日本宣传这种做法,他在日本和英国之间往返数十次,同时给日本的盲人领袖们出钱让他们学习,帮助他们建立盲人机构,还协助创办了《点字每日》刊物。作为内村鉴三门下最年长者,他为把《圣经》译成点字(盲文)作出了突出贡献。点字《圣经》继英文之后第二种文字就是日文。这也是令人赞叹的一个业绩。

后来,好本督与英国人结婚,在英国建立了家庭。但是战前他认定与祖国共命运是正确的选择,回到日本,在离开亲人后的贫困生活中他完全失明了。到现在,他去世差不多有 10 年了,活到 90 多岁。他 3 个孩子中只有最小的女儿是独身,此外还有一个做医生的儿子活着。有一天,这位医生的儿子即好本督的孙子给我妻子来了封信,信中说:“我听说自己的祖父是日本人,我虽见过祖父多次,但不知他是怎样一个人,是怎么到英国来的?没有人能告诉我。我无论如何都想知道祖父的事。为此我向叔母打听,她告诉我福田先生或许知道,于是我便给您写了这封信”。

我知道这位好本先生的侄子当时在东京,妻子去他那里搜集了很多资料,并且把自己搜集的资料全都翻译成英文寄给了好本督的孙子。我读好本督孙子渴望知道其祖父情况的信时也哭了起来。通过读这封信,我才真正切身感觉到自己对残留孤儿的同情还远远不够。就这样,自己有了个性的感觉,它是我想知道的东

西……

这次去英国,在我去伦敦大学拜访那里的同行时,见到了好本督先生的那位侄子并且交谈了很长时间。对于人来说个性那么切实,我深深感到它超出了没有遇到这类问题生活过来的人们的想象。在以前盼望冷战结束的时候,人们就对政治问题厌恶了,有人产生了今后会不会回到经济的利害问题上来的想法。我觉得政治问题恐怕不会如此简单地过去,况且,处于宗教或伦理立场时的真实性确实还没有想象的余地。


个性问题确实还不能用全称命题表述,但它确实真的是个性(自己同一性),所以存在每个个人的问题、每个个别事例的问题,甚至存在对一个人来说,也都会有重复的个性问题。我不相信这个问题能如此简单地回答出来,只是深切地感到它是一个深刻而复杂的问题。我讲了这么多个人的私事,实在不好意思,希望能对你的思考有点儿帮助。

论 题 二

中国思想史中的公与私

沟口雄三

1. 中国“公”的词源

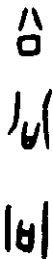
首先,从中国最早的词典——后汉许慎编撰的《说文解字》中看到是“公者平分也”。在解说中,许慎把“公”拆成八和厶两部分,厶即私,八即背、相反的意思。据此,公在词源上的意思与私相反,是公平分配。许慎这种解说如他自己所说,依据于战国时代末期的《韩非子》的说法。而从《韩非子》来看,厶的原义是“自营”,即自己围起来(营是野营、军营之营,割据某领域),按今天的说法就是自利或利己行为;八是背离,由八厶构成的“公”是“背离私”即排除利己。许慎受《韩非子》的影响,进一步说“公者平分也”,并且就“私”的原义还说“私者奸邪也”。在这一理解的基础上,许慎还说古代的公字的写法是。

但实际上甲骨文、金文的公字的演变情况是下面所示的形态,看不到厶的部分。并且在迄今所见到的甲骨文、金文中根本看不到“私”字,找不到《韩非子》说法的根据。比《韩非子》更早的春秋时代的文献《书经》、《诗经》等中“公”字多半作为尊称使用,此外还有公族、公田、公堂等用例,不仅没有发现“平分”意思的“公”字,“私”字也极少见,没见到《韩非子》所说的“私”的用例,只有

37

私田、私家等用例。

甲骨文字



金文



为此,脱离《韩非子》、许慎之说,寻找公私的原义,可以发现公的意思表示对某共同体首长的尊称,或指某共同体的设施、财物。从现在的情况来看,多数研究认为上述甲骨文、金文中的 𠄎 部分表示的是共同体祭祀的广场或首长的宫殿广场, 𠄎 的部分表示的是参加祭祀或仪式的队列。

那么,《韩非子》、许慎是在讲毫无根据的事吗?并非如此。比如,在早于《韩非子》的《荀子》中有作为公平之意使用“公”的例子和作为奸邪之意使用的“私”。另外,在许慎生活的后汉时代,公平、公道、公义以及私曲、奸私、私邪等带伦理色彩的公私概念广泛使用,许慎是在这一时代潮流中进行考察的。

基于以上所述,我们对“公”的词源问题可以作下述结论:“公”一词在甲骨文、金文时代指的是与共同体的首长相关的东西或对它的尊称,还指共同体的设施、财物;战国末期以来又新添了公正、公平等伦理上的意义。结果,“公”如图 1 所示,由与首长相关的部分派生出了公门、朝廷、国家、政府的意思(第一组);由与共同体相关的部分派生出了公田、公开、共同的意思(第二组);再就是由平分之中派生出了均等、公正的意思(第三组)。

把它与日本的“おおやけ”相比较,“おおやけ”中有第一组、

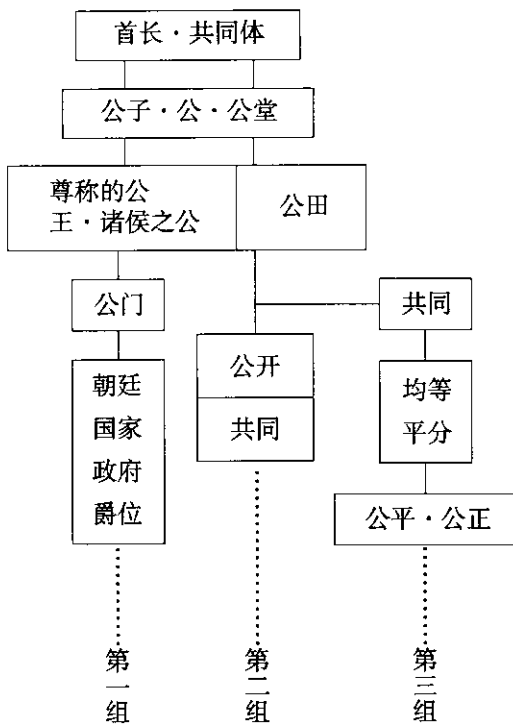


图 1

第二组的意思,在这部分上日本和中国是相同的。就是为了这个相同,汉字“公”传入日本时,“おおやけ”作为与公意思相同的词成了“公”字的译语,即选择了训读。反过来说,从“公”和“おおやけ”中的首长以及共同体之相同的部分中浮现了只有在中国的“公”中才有的平分的部分,其是中国的“公”的特点。原以为这种平分即公平分配概念是由共同体的所有关系自然地派生出来的,但这样想又会出现为什么只有中国的“公”增添了公平的意思而日本的“おおやけ”却没有增添这层意思的疑问。

2. “平分”概念的由来

为什么只有中国的公中增添了公平的意思？提出这个问题时事先应留意，不要把“公”即“おおやけ”这一词语中是否有公平的意思的问题与共同体的关系中是否有公平观念的问题混同。直率地说，不能因为说“おおやけ”中没有公平的意思，因而就说日本的共同体关系中没有公平观念。

比如，作为江户时代的“地方公共事务”即村落共同体的事务，福泽谕吉提到“道路桥梁等的施工”和村落内的“冠婚葬祭火灾水灾疾病等事”（《国会的前途》）。这类事务至少要在大家相互合作的基础上实施。其合作中，不难推测肯定有个前提，即轮流，或按照财力、家庭里劳动力的多寡分担，不然就是按照一个不言自明的惯例大家互相帮助、公平负担。也就是说，在日本虽然“おおやけ”一词中没有添加公平的意思，但可以说，公平的原理始终在共同体关系本身之中发挥着作用。

如果是这样，便会出现为什么中国的“公”中特意加上公平的意思的问题。对此问题从文献中不可能找到直接的答案，只有靠推测回答。现在我想大胆地推测一下：

推测一：日本与中国的共同体的构成情况不同可能是回答这一问题的线索。这指的是日本村落中定居性高与中国村落中移动性高的不同。《汉书》等史书的五行志中记载着频繁的大洪水、大旱灾、蝗灾和每次灾后“人相食”的饥馑惨状。另外，史书中的《帝纪》和《列传》中还记载着异族的不断入侵，这些原因造成农民被迫到处流亡。而日本古代虽然也有战乱和水灾、旱灾，但仅从《日本书纪》、《续日本纪》来看，除地震外，再没有其他灾害的记述。

可以推测,优于中国的自然条件使农民定居性提高了。这种定居性和移动性的不同在后来的时代表现得更加明显,把社会生活方面的文献相对丰富的中国清代与日本的江户时代加以比较就会看得更加清楚。

这种定居性和流动性的不同会使共同体关系中的规范情况产生差异。在定居性高的环境里,比起靠原理维护的相互关系来,靠心情的融合维护的相互关系的作用更大。在日本虽然没有特意给“おおやけ”一词添上公平的意思,但由于定居者处于共同体之中,相互通过揣度对方的心情,能在共同体的关系中自然保持公平的平衡。相反,在流动性高的环境里,比起心情方面的相互揣度来,共同把无论任何人不分时间地点都要求遵守的普遍原理规定下来更重要。即在流动性高的环境里公平作为原理被意识化,作为应遵守的规范形成共识。

推测二:我觉得与中国存在天的观念有关。

中国古代的殷周交替之际出现了天命决定王权更迭的思想。换句话说,就是王权的正当性由天的权威判定的思想。而这个天不单纯是以上帝为主宰的天,在《书经》中就有“民所欲者天必从之”(《泰势上》)、“天所视者源于我民所视,天所听者源于我民所听”(《泰势中》)等天受民意所托的思想。这里的“民所欲者”从后来《汉书·酈食其传》中的“王者以民为天,民以食为天”来看,指的是“食”即生存。根据《庄子》所说的“天无私覆”之天来看,可以推测民的生存指的是“平分”的生存,即可以看成是万民的均等生存。在没有私覆之天的背景下,“平分”被作为共同性的原理附加于公。

起初中国人让“均”或“平分”从天那里来,这本身无疑是把它原理化。在恶劣的自然条件下,对于被迫过着流动生活、生存不断

受到威胁的人民来说,这样的原理是他们生存所必要的条件。这就是说“均”、“平分”原理是“公”概念中不可缺少的,王者遵循于它才能成为王者的认识。

3. 天之公

以上关于“平分”的由来的推测是否妥当暂且不说,现在我想说,从文献上可以证实中国的“公”观念中渗透有浓重的天的观念。

就古文献来说,从认为是战国末期成书的《老子》、《庄子》中就能看到这一点。举例如下:

“夫物芸芸,各复归其根。归根曰静,是曰复命。复命曰常,……知常容,容乃公,公乃王,王乃道,道乃久,没身不殆。”(《老子》十六章)

“四时殊气,天不赐,故岁成。……是故天地者,形之大者也;阴阳者,气之大者也;道者之为公。”(《庄子·则阳》)

“汝游心于淡,合气于漠,顺物自然而无容私焉,而天下治矣。”(《庄子·应帝王篇》)

顺便说一下,对于《庄子·应帝王篇》,魏晋时代的郭象在他的《庄子注》中说:“按照事物的本性自然生生者为公,在这种生生中欲加自己的意志者为私。容私乃终于生生所不受,顺公则生生全。”

以上说明,自战国时代末期以来在道家系统的思想家中用“公”一词表示不偏离天、道、自然状态的例子很多见。因此,现在我们把天、道、自然所表示的“公”称为“天之公”。这种“天之公”可以从政治的、社会的、自然的三个方面解释。

①政治的“天之公”

这里,作为古例,我想提出战国时代末期成书的《吕氏春秋·贵公篇》中的例子。

“昔先圣王之治天下也,必先公,公则天下平矣。平得于公。……天下非一人之天下也,天下之天下也。阴阳之和,不长一类;甘露时雨,不私一物;万民之主,不阿一人。”

这里的天下是超越国家的 global(全世界)之空间。现代所讲的地球、世界大多指地理、自然环境空间或国际性的政治、经济、社会、文化空间;相对来说,正像天下这一概念所示,指天之下,即用人类的感觉可以把握到的天空之下的无限共同空间,并且由于这种共同感觉中渗透了天的调和、条理、公正、正义等观念,这种共同空间中包含有道义性的观念和中国自古以来的天生民之所谓生民的思想。因此,说“天下平”时的“平”中含有道义上的平安,即人类实现普遍公正的生存,达到充满和谐共存状态的思想。

鉴于这种思想,便有天下国家的说法,与国家一词并列使用的天下不仅从地理空间上超越了国家,也从道义方面负有包括国家在内的责任。譬如,在某王朝实行暴政失去民心时,就会作为“一姓一家的私”受到责难。这种场合,一姓说的是皇帝的一姓,一家说的是皇帝的一家。这种时候,从天和天下为“公”的观点来看,国家=王朝是“私”即利己、专谋私利的存在。

中国的“公”中的这一特点与日本的“おおやけ”一对比显得更加明晰。前文说过,日本的“おおやけ”中没有第三组的公正、公平的意思。为此,在第一组的朝廷、国家、政府、爵位中被认为最大范围的国家或被认为最高地位的天皇占据最大和最高的“おおやけ”=“公”的境位,并且国家或天皇绝不会被看做“わたし”=“私”。

43

与日本的“おおやけ”=“公”不同,在中国从天和天下的观点出发,把皇帝、王朝、国家贬低为私的境位的“公”的概念中,有一点值得注意:这种天、天下之公中公是天的生民或天下的万民,即从根本上由天来保障其生存的民众。中国的天之公也是“以民为公”的公。

这即是说,在中国的“公”中,从国家的观点看,朝廷、国家、政府、爵位是“公”,臣僚和民间区域、民间事务等是“私”;然而改变视角,另一方面,站在天、天下的观点看,转而变成民众是“公”,朝廷、国家是“私”了。

在清朝末期的革命派的言论中可以发现不少诸如用对立图式把朝廷、政府、国家与人民、国民关系看成“一姓的私有”对“天下人的天下”、“朝廷的私国”对“国民的公国”、“君主的私”对“民主的公”、“少数人的私”对“大多数人的公”等例子。

以上叙述了在天之公的政治方面中存在于国家之上、超越并包括国家的天下观念。这种天下观念中渗透着天的公正等道义观念。这里指责皇帝、王朝的专横是一姓一家之私,这种场合的天、天下的内实是天的生民、得到天的调和获得共存的天下万民。并且认为站在天、天下的立场来看,皇帝、朝廷、国家是“私”,人民、国民是“公”。

②社会的“天之公”

第三组包含有公平、公正意思的中国的公,在社会方面,除共同性之外,还有分配的一面。先说后者即分配的一面。在中国考虑分配问题时,作为依据应该考虑的,一是如何认识私有欲的问题;再一个是传统的“均”思想如何展开的问题。

关于私有欲,需要从私和欲两个方面来考虑。在中国,私是与前述第一组、第二组的公相对立的概念,其分成如私田、私家,作为

与公领域对立的私领域得到容许的部分；与第三组的公对立的观念——偏私、自私、利己等“奸邪”是被否定的部分。其中，以前一直被作为否定的部分看待的自私、利己等观念，在经济活动快速发展的16世纪末逐渐得到肯定，得到容许。譬如，这一派的先驱李贽曾说“夫私者，人之心也。人必有私，而后其心乃见；若无私，则无心矣。如服田者私有秋之获，而后治田必力”（《藏书》卷三十二）。后来的黄宗羲说“有生之初，人各有私也”，后来君主不让民私自利，以他自己的大私为天下之公，“向使无君，人各得自私也，人各得自利也”（《明夷待访录·原君篇》）。

可见，在儒家言论中出现了从正面容许私有欲、私利的内容，这是中国思想史中值得特书的一笔。但同时应该特别注意的是，这种对私有欲、私利的肯定决不是霍布斯式的无限制的肯定，而是相互间事先约定调和情况下的肯定。譬如，黄宗羲一方面在上述《明夷待访录·原君篇》中主张自私自利，同时另一方面又在该书《田制篇》中主张全国田地的均等分配。另外，在这一时期肯定私的顾炎武说“合天下之私，以成天下之公”（《日知录》卷三），王夫之也说“人欲之各得，即天理之大同”（《读四书大全说》中册，《论语·里仁》）。大同的说法最早见于《礼记·礼运篇》，指的是天下处于公即公平、均平的状态，大家都抛弃利己，包括老幼病弱之人、无亲属的孤寡之人的所有人都能生活，不需闭户的乌托邦状态。

这里还有一个值得讨论的问题是，从上述两个值得关注的问题中又产生了包含了“私”的“公”，它比16、17世纪中国对“私”的肯定和主张更为新颖。

前文讲过，第三组的公私处于“平分”和“奸邪”之二律背反的对抗关系中，那是因为宋代以来宋学的天理之公、人欲之私作为伦理命题渗透到日常生活的结果。这就使公私的关系变得更加不能

相容。这种状态到 16、17 世纪开始转变成容许“私”的程度，紧接着便产生了包容其“私”的新型的“公”。

这里留下一个问题，即在 16、17 世纪的中国开始主张私有欲时，为什么没有考虑霍布斯式的后来被称为生存竞争的斗争状态，而选择了约定调和的大同之公状态呢？作为回答，可以提出以农业为主的中国社会结构的特殊性或以民间的均分相续为主的中国社会传统特殊性等原因，但现在不打算深入谈这个问题。

现在，对于 16、17 世纪私有欲的认识，我想限定在这样的范围内：确认由否定转变成肯定。均等分配以前是否定个人私有的即来自上面的（按为政者的意志）齐一性的恩赐。而这个时期以后，建立在各个人私有基础上的均等分配也成了各个私有者相互横向联系的媒介了。

接下来我想谈一下共同性问题。

前文说过，在古代的《礼记·礼运篇》中出现的大同是一个想象中的乌托邦式的共同体。其共同性的基本原理是无私。但是 16、17 世纪思想史上出现的肯定“私”的新思潮不可能不给共同性带来变化。与此相比较，民间的某些私的经济行为的活性化，包括对私有财产的所有意识、权利意识的公开化等，已先行在思想史和士大夫们的言论中反映出来。

关于这方面的情况，我想到的是 16、17 世纪明显出现的宗族活动。宗族这一血缘共同体在很早以前的周代就出现了，历史很长，但其所结合的原理除血缘原理这一同项以外，从其他社会功能、目的、方式来看，唐代以前与宋代以后有很大不同。唐代以前基本是贵族 = 豪族制的阶层社会，与其不同，宋代以来是科举官僚制即所谓的平民社会。社会结构的不同派生了下述不同，即唐代以前宗族结合的目的主要是维持门阀的地位、保持强化一族的对

外政治势力,其目的是巩固高层官位、保持在地方上的权势;相对来说,宋代以后宗族结合的目的主要是经济上的相互扶助,以此创立于经济上处于优势的共同体,以其经济为背景培养科举中的成功者。一家取得特权会使整个宗族的经济地位得到提高。

如此宋代以来的宗族活动到 16 世纪末非常活跃。可以认为它是在当时的背景下使整个社会的货币经济行为活性化,加剧社会流动性的原因。

把这种状况放在宗族中的结合方式上来把握,即是立足于各个“私”的横向联系的“公”的状态。参考宗族在华南广泛出现的 17、18 世纪以来的资料(称为族谱的 18 世纪以后的宗族内部文书现存较多),结合近代的宗族研究成果来看,情况是这样的:首先,一般来说,构成宗族的各个成员其财产的持有形式有两种,一是通过其父亲财产的均分继承获得的部分,二是按照其父亲的意志保留下来的(未分的)分割继承或按照自己的意志自发攒资的共同所有财产中的共有部分。

私有部分的生活单位称为私房,成家的儿子过夫妇单位的生活。但在华南多见的大家族家庭中通常几个兄弟的私房都同在一个宅院内,所以各私房绝不是独立的单位,而是作为大家族组合式单位分担日常共同生活中的一环。譬如,从轮班照顾年迈父母的用餐和起居到日用品的费用等。另外,在大家族里各私房收入全部交到家长——老父——手里后再平等分配给各私房的例子也不少。

一个大家族除了这样的日常共同生活之外,在大家族以及大家族同伴的集合体之宗族内有称为公业或公产、义田的共有财产,这类财产用于大家族或宗族祖先的祭祀、扶助族内的穷人、抚养残废或病弱者、资助优秀子弟上学等。

这种共有财产,从各私房来看,它是自己醴资的一部分,所以已经意识到对这部分财产拥有的权利。共有财产一般包括田地、养鱼用池塘、伐木山林等不动产。除此之外,还有商业、工业等共同经营体。这些产业的分配方式,通常是把醴资额作为持股,按股分配。

问题是这些建立在各个醴资基础上的共有财产冠以公之名,称为公产、公业。这种场合的“公”,不用说是以各个私有部分为单位,宣告“私”相互之间的权利的“公”。

在日本若说是公有财产,主要表明其是官有财产。譬如,一说是公用车,自然被看做是用于机关或公司的公用的车。并且人们会想到是排除任何私有、私用的财产。这种观念与“おおやけ”=“公”仅有前述第一组、第二组的意思连接上了,在这第三组意思上,日本的“公”与“私”领域各异。

相对来说,中国的例子是把“私”相互横向联系起来的“公”。这种情况下,“私”对于“公”拥有使用和持有的权利。与此同时,“私”并不作为“私本身”发言,而是在以整体为“公”中作为构成其整体的一部分,通过“公”来发言。

可以认为这种建立在民间共同形态基础上的公私关系处于前述“合天下之私为天下之公”的理论背景中。即中国从共同性角度把握公时,其共同性是作为私的相互联系形成的,并且“私”作为构成共同性所不可或缺的成分使共同性得以形成,同时又只有通过共同性才能发挥作用。

从共同性和分配两个方面合起来看,以上社会性的天之公可以得出这样的认识:其“公”容许各个私的欲望,通过均分原理可以把其主体性的私相互联合起来;并且其各个私作为构成联合整体的一个单位规定着整体;同时另一方面,又作为整体的一部分受

整体的限制。孙文对这种个体与整体的关系做了如下简明表述：“发财（实现富裕）人人都想。……只是常人只想个人发财，我们党想人人发财。……如果你想真发财，那只有人人发财才能实现真发财的目的。”（《党员应协同军队来奋斗》）

说这段话的目的，是让中国四亿国民，换句话说说是让天下的生民整体，实现“丰衣足食”。这里虽然允许各个生民追求个私的利益，但其实现不能靠排他的或利己的追求，而是要通过建立在均分原理基础上的天下联合之整体。可以说，这不是个体埋在整体之中，而是搞活整体，个体通过搞活整体发挥作用。

③自然的“天之公”

前述《庄子·应帝王篇》中说：“顺物自然而无容私焉，而天下治矣。”针对这句话，郭象加上了“任性自生，公也；……而顺公乃全也”的评论。

这里所谓的自然，是战国时代末期道家作为表示宇宙万物的存在状态、存在根据的概念开始使用，到魏晋时代成为一个广泛使用的概念。针对《庄子·知北游篇》中有关于天地创生的议论，郭象提出下述评论：

“谁得先物者乎哉？吾以阴阳为先物，而阴阳者即所谓物耳。谁又先阴阳者乎？吾以自然为先之，而自然即物之自尔耳。吾以至道为先矣，而至道者乃至无也。既以无矣，又奚为先？然则先物者谁乎哉？而犹有物，无己，明物之自然，非有使然也。”

这里所说的“物之自然”，意思是说物自体之中有物存在的根据。在讲“物之自然”前说到至道、至无，指的是企图从超越物的某种超越性实体观念中寻找物的存在根据的想法。相对于这种想法，于物中、物自体内部寻找其物的存在根据的想法具有新意。

即郭象在万物的形成方面，没有把道或无之类的某种实体观

念设定为创造者,而是把存在的根据置于万物的内部,认为万物作为其自体原本就一直是那样。这就是说,万物作为其自身是自然的状态。并且,郭象在《庄子注》的另外章节中还说天地以万物为实体,万物是自然的,因而是正确的。所谓自然不由他物所为,是自为之物。他所说的万物是自然的,因而是正确的,其意思是说,万物生生之自然因其自身而形成秩序。换句话说,是自然就意味着是万物本来的和谐、正确的状态。

从对自然的认识来看前述“万物顺从自然,不容私云云”以及对它的评论“顺公则生生得保全”中的公私的思想,就会明白,首先“私”指的是与万物的自然状态相对的某种作为性的东西的介入;“公”指的是自然的和谐秩序本身,或顺从这种秩序的自然的本来状态。

把这引申到人情领域,这里讲乐汉第五伦的一个小故事。第五伦坦白说,在自己的儿子和哥哥的儿子生病的时候,虽然一个晚上十次起来探望哥哥的儿子,可一躺到床上就能入睡;另一方面,到自己的儿子的时候,虽然一次都没去探望,可实际上整宿都没能入睡。他自责自己的心中有私。这就是北宋的程伊川所说的“父子之爱本是公,才着些心做,便是私也”。

这就是说,如果探望了十次是出自义务感和面子的行为,其就是非自然、是“私”;因为惦记自己的儿子而一宿没能入睡的这种真情是自然的表露、是“公”。在宋学中,天理之公或天理自然之公是针对道德真情方面说的。与其相反,对立概念之人欲的私则指名誉心、利己欲、虚饰、奢侈、无节制等。

天理自然之公的天理是所谓“为天者之理也”,天之理亦即宇宙自然的和谐秩序。

在宋学的这种天理观中,人的仁爱、道义、礼节等作为人的天

理即作为人的伦理真情是宇宙自然秩序的条理在人中的发现。反过来说,在宇宙自然的条理中人才能发挥作为人的真情,即才能发挥本性的自然。并且,这时的“公”就是人与宇宙自然的条理合一而生,其就是人中的自然。

16、17世纪以来,所有欲一旦被肯定、被容许,人中的自然就不仅是伦理的本性了,所有欲,甚至包括生存欲都作为本性的自然包容进来。但是其自然因为是自然,责无旁贷地把调和、均分等天之自然秩序作为其内容。

譬如,明代末期的吕坤说:“世间万物皆有所欲,其欲亦是天理人情,天下万世公共之心。每怜万物有多少不得其欲处,有余者盈溢于所欲之外而死,不足者奔走于所欲之内而死,二者均,俱生之道也。”(《呻吟语》卷五)他这里也把所有欲、生存欲之自然作为在整体的和谐中可以实现的东西了。

清代中期的戴震与自然相对,提出了必然这个概念。他说“必然乃自然之极则,是以完其自然也”,“若任其自然而流于失,转丧其自然”(《孟子字义疏证·理》)。其是说,脱离自然的条理的诸如利己的欲望等不是自然之欲,只有与他人的欲一起实现整体和谐者才是自然之欲。

天之公涉及自然的方面时仍然也要把均等、和谐、道义纳入自然之中。

4. 对日本公私问题的启发

最后,我想参考前述中国特色的“天之公”考虑一下今后日本的公共性形态。

前文已说过,日本的“おおやけ”=“公”中没有第三组的公

平、公正等与“天之公”有关的部分。由此造成的结果是，家门以内为最小的“私”的单位，而国家为最大的“公”，地域的公私结构成了日本的特点。即如果把家或自己 A 作为“私”，那么对于私 A 来说，其从属的区域、集团 B 就是“公”；这个 B 对于自己从属的更大的区域、集团 C 来说又成了“私”；反过来，C 对于 B 来说成了“公”。如此来说，公私具有双重关系结构。无论哪个阶段，它都是一方面是“私”而另一方面是“公”，其公私从区域上说是不会混同起来的，即私区域相对于公区域是独立的。所以，任何私区域作为区域自身的存在都被允许。一般来说，虽说在与“公”的关系中“私”常常处于下位，但不会受到诸如“奸邪”等道义性的贬低。

现在把这种情况从某“家”=“わたくし”=“私”与从属的“部落”=“おおやけ”=“公”的关系上作如下观察。

首先，这里的家包括家属、亲属、亲戚，都作为一个“私”单位受到部落的允许。对于这个家来说，部落中的交际、部落的活动，以及来自部落上位的“公”的要求等等，就是“公”。譬如，前文举了福泽谕吉讲的“地方公共之事”的例子，“地方公共之事”包括从冠婚葬祭、道路桥梁的施工到年贡的上缴，甚至明治以来的征兵等对国家义务的负担。

对“私”来说，这些公事是私范围以外的本来与私事无关的事，不能让私事介入。对照明治时代的情况来看，在这种公事是国家事务时，“私”只是纳税，除了征兵以外，即除了尽义务之外，不能让私的权利介入。

用福泽谕吉的话来确认这种情况，福泽谕吉说：“国民一旦与政府约定把政令的权柄委托给政府，那就绝不能违约犯法。逮捕杀人犯，对其执行死刑，……把盗贼捆绑起来押送监狱……处理公事诉讼……取缔违章行为等都是政府的权力，对这类事国民一点

儿都不能出手。”(《劝学》六篇)

“出兵与外国缔结条约等皆属政府的权力之事。这种权力一旦通过约定由人民赋予政府,与政府政事无关者决不允许对其事进行评论。”(同上书,七篇)

“百姓町人交纳年贡税费,严守国法……政府正确使用税收保护人民即可以说尽了其职分。”(同上书,二篇)

从上述引文中可以清楚,作为国家公事的政府职分是警察、司法、行政、军事、外交等。相对来说,同样作为公事的人民的职分是交纳税费、遵守国法。特别应该注意的是,上述政府的职分是不允许人民过问的。再有,这种政府的权柄是通过约定由人民赋予政府的。从理论上说,可以认为政府的公事有赖于人民的委托。希望大家留意,这种名义上为“约定”的白纸委任状即使现在通过选举当选的众议员,参加国会的活动时也都能从选民那里得到一张选举的书面委任状,这意味着国政全面委托的理论一直被沿用。

前文已经讲了国家的公事,那么,人民的私事是怎样的情况呢?我们再跟着福泽谕吉继续看吧。

“人只要不妨碍他人的权益就有理由自由自在地运用自己的身体,去你喜欢的地方、住你想住的地方、或劳动、或闲游、或干这个事、或干那个事、或昼夜学习、或因心情不快无所事事终日睡觉,怎么都行。只要不影响他人,旁人也没理由说长道短。”(同上书,八篇)

前文说过,在日本区域的存在是被允许的,私的区域(私的空间——译者)具体来说,就是前面说的那些旅行、居住、劳动、修养、学习等,除前述“地方公共”及国家的公事之外的家内私事。

在上述江户、明治时代的公私历史事态的基础上,下面我们从政治、社会的方面思考一下日本今后的公私状态。事先我想打个

招呼,我之所以说在江户、明治时代的公私基础上,那是因为日本的近代过程,至少与社会结构以及由社会结构中产生的社会观念、政治意识有关的方面,都可以在江户时代找到其原型。当然,就政治制度方面来说,从江户时代到明治时代,再从战前到战后,不可否认主要在家族制度和农村土地所有关系上发生了很大变化。但是,就公私观念来说,尽管家族结构的内容在变,农村村落的“公”变成都市公司的“公”了,但公私观念的框架、“公”与“私”的关系的状态并没有发生大的变化。岂止如此,基本框架一直保持着传统状态。

①在上述前提的基础上谈一下“政治之公”

大家都知道,从战前到战后,日本的选举制度发生了很大变化,然而从国民的日常意识方面来看,把国家的公事和自己的私事的关系看做各自分别不同的层面这一基本框架依然深深扎根在民间。另外,就国家公事与地方公共事的关系来说,仍然把国家的事看成与自己无关的事,比较起来,优先考虑地方公共事务的习惯依然根深蒂固。

不关心政治的国民把自己的私事放在第一位,稍微关心点儿政治的人在为道路桥梁建设等忙碌,即使是国会的参议院议员实际上与其说是国家公事的贯彻者,不如说是作为地方公共的代理人在活动。不这样,就连议员也没有把握当选。这样的状况现在还在继续。

面对这样的状况,作为变革的尝试,大致有三条路线。

第一条路线,相对于战后私事优先的潮流,从国家主义的立场向“国家=天皇=公”的立场靠拢,通过眷恋国旗、国歌培养爱国心,建设爱国的、非利己的和以此为基础的弘扬公心的社会。但是,这种以天皇、国家为最高最大“おおやけ”=公的日本传统,从

天下之公来看,我们已清楚,其是排他的、狭隘的国粹主义,利己的国家主义,仅是一国之私。

第二条路线,与其相反,从反国家主义的立场,反对国家的公,主张加强民众个人的私的发言权,这往往又会被称为市民主义。持这一立场的人甚至对地方公共和作为基础的过去村落共同体的纽带或更一般性的闭锁的共同性纽带都持批判态度。他们对地方公共事业往往持旁观态度。这些人认为,集团、组织本身就是束缚个体的东西,作为政治秩序(program),主张认可不受国家、组织约束的个人,并以此为基础建立所谓市民的公社会。

这些人对于国家的公事与下述第三条路线一样,以不惜全盘否定警察、司法、行政、外交、军事的代价换取国家公事的民主化。

但是,接触到地方公共事务和关系时,他们在能否参加现实存在的日本地方共同体和公司组织问题上发生动摇,所以对现实没有影响力。

第三条路线,主张以坚持传统的日本公私观为基础,同时对它进行民主变革。在对待国家的公事上与第二条路线一样,不惜从个人的立场提出批判,与此同时又认为在必要的时候建立组织和集团,继续追求应有的公。不过,在对待地方公共的事务上与第二条路线不同,与第一条路线一样,积极参加,通过参加来强化公共关系。但强化的方式与第一条路线相反,不是作为国家的承包机构,而是以维护各个地域居民的利益为目的。这种场合的公共体运营,必要的时候以地方议会议员活动或地方自治体的公共活动、地域居民活动的形式结成组织或集团。

第三条路线的特点在于它一方面继承传统的地方公共的“公”、国家的“公”,同时又不是按照“私”的主张,而是通过“公”本身的民主化变革传统的“公”。

②下面说一下“社会之公”

关于社会之公,为了便于叙述,我想以上述第三条路线为中心展开论述。

通常讲到社会之公时的公共领域,大致可分为三种类型:一是自己或自己的家所属的居住地域或地方公共领域,我统称之为地域的公。二是公司等作为维持生计的工作场所的集团或工会等有共同理念和利益的集团,我统称之为集团的公。三是面对与自己无关的不定的他人之世人,我称之为世人的公。

(地域的公)关于地方公共的公事问题前文已经讲过,在地域的公中,可以说中心是社会生活上的公。地域的公组织第二次世界大战中以邻组之名,作为地方公事的末端组织,即作为国家目的的末端推进单位被滥用。除此之外,还像江户时代的五人组的组织那样,作为连带责任、相互监视的组织被利用。有那段痛苦经历的人或者持上述第二条路线的人,对于加入地域的公组织,如町内会或为组织居民运动而建的居民组织等持消极态度。

对于地域的公组织,第三条路线,一方面批判第一条路线那样作为行政的末端或者作为地方首长的政治目的的协助者盲目地被利用;同时另一方面,希望地域的公作为居民相互间的公得到发展。可称为居民相互间的公时,这种公必须是能把私联合起来的纽带之公。即是在个人的私权利、拥有私有财产的权利的前提下,为互相维护这些权利建立的集团关系或机构。

举例来说,处理日照权侵害、工业废弃物等地域性公害,或通过 PTA 进行的保障儿童的社会环境、社会活动的充实等,已经在战后的日本取得很多实际业绩。但日本这些战后的公的活动,严格地说,把私的利益集合起来的占了多半,真正在私相互间存在对立的状态下使其变成和谐关系的纽带性调和的公并不多。

再举一个说明纽带性调和较少的例子。最近有一个已为居住地居民普遍接受的自主形成的建筑协定。这是一个为了把居住地环境、景观、美化搞好,牺牲自己的一部分利益,优先考虑居住地整体利益的居民自主形成的协定。在日本建造自己的房子时只要不与“公”=“官”的法——《建筑基准法》——相抵触,建什么样的房子都是自由的。即说明只要不违反上面的规定,个人私事全都允许的传统模式仍然存在。在德国,建造房子要与本地区的和谐环境一致是居民的义务,可以认为,这是建立在以私的调和的纽带为公的市民型公的传统基础上的认识。

在这个意义上,上述《建筑基准法》可以作为在日本传统的区域性公私中新生的纽带性公私关系的一例给予评价。

(集团的公)在公司、工会等集团、组织中,要求其成员从属于其集团、组织之“おおやけ”=“公”。问题是其集团之公的内容。

前文已说过,在日本区域的公中,以天皇、国家为最大的公,在其之上没有像中国那样的在原理上评断其公正、公平的天之公。即国家把利己的国家主义或国粹的天皇主义发挥到外部时,日本的“公”中没有对其进行评断的更高的原理。岂止如此,在传统的日本公伦理中甚至把为自己所属的区域、集团无条件奉献看做美德。因此,第二次世界大战时,天皇、国家要求全体国民“灭私奉公”。这种无私的奉公战后虽然在对国家问题上被否定了,但代之改头换面以对公司无私的奉献的形式存续下来。

这时候作为新的逻辑,宣传公司业绩关系到自己生活的提高。为此,人们都无条件服从公司的公即公司的发展目标。其结果,为其发展目标所用手段被束之高阁,甚至有时袒护不公正的恶事。即完全以“私”的要求为基础的这种“公”在“公自体”中欠缺评断“公”的公正原理时,其“公自体”就会成为一个大的集团形

式的“私”。

这种披上“公”的外衣的“私”多以地域主义的形式出现。特别是在国会议员的选举区中的所谓地域振兴，一面是议员的拉票活动，一面是与议员勾结在一起的地方权贵的权益追求。不过，也有地域居民方便的一面。

包括地域的公在内，集团的公要成为新“公”，其“公”中就不能有利己主义(egoism)等不公正的要素。反过来说，其地域、集团的构成人员必须在区域的公的基础中放置公正的公——“人类的公”、“天下的公”。这不仅是对公司而言，可以说也是对公司中的起协调作用的工会而言。譬如战后的 π 分配论，由于它的作用，劳资都热衷于扩展公司这个 π ，结果常常陷入公司的利己主义中。

(世人的公)在与他人交流的场所之社会交往中，日本表现出来的特点之一有所谓横排队(一刀切、认死理)的现象。这表现在理这一词语具有的负面形态中。在中国，理、天理一词意味着天的条理、公理，只有正面的形态。相对来说，在日本，理有拘泥于理、认死理、只懂理论等意思，基本是贬义词，与情——有情、深情等多用于褒义不同。譬如，拘泥于理不是说其理是否正确的问题，意思是说什么时候都固执己见，不妥协。即在日本，能与周围的人协调被视做美德。这种时候协调的条理称做道理，道理与理等于原理不是一回事。道理主要意思是说，在场的多数人员或全体人员作为妥协的标准线予以接受之妥协的道理。因此，日本的理中没有中国那样的原理性、普遍性。

所谓道理是横排队的日本人的某种最大公约数，只要遵从它，就不会作为异质或异端的存在被排斥。从另一方面来说，无论道理作为意见如何有正当的根据，如果是从横排队中突出的意见，也会落得或是被忽视或是被排除的下场。

不用说,这种横排队现象战争时期曾是法西斯主义的温床。虽然有过去的痛苦经历,可日本人的横排队志向仍然延续着。厌恶这种横排队的第二条路线的人虽然主张个性和自我,很遗憾,其大多停留在服装、趣味等风俗的水平上,没有达到世人之公变成民主之公即没有偏见的公正的公的水平。

以上,就政治之公、社会之公的问题点和应有的状态分别作了叙述,总起来说,只要是在继承传统的公私框架的同时把它变革成民主的东西,怎样在区域的公中民主地包含有私的问题和怎样在其基础中置入公正、公平的问题就是不可回避的。

前文已介绍过中国的天之公,也清楚了其天之公的观点在日本传统的“公”中没有。虽说如此,比起西方市民的、契约的“公”来,我倾向在日本导入中国道义的、调和的天之公。因为我注意到了两国的公私结构中的公对于私的位相面的上位性、公中集团价值的优越性等结构上的相似性。

更直率地说,比起通过主张各个“わたくし”=“私”使传统的“おおやけ”=“公”的共同性走向无力化的路线和想以此把共同性拆散的路线来,我倾向选择“おおやけ”=“公”的模式,即在继承共同性优位的框架的同时从内侧对其进行变革的路线。

幸好,虽然与中国的天不同,但在日本存在包含无欲、无私、道义、公正、理法、慈惠、生成等与中国类似的天的观念,在这之中导入调和、均等、条理等观念绝不是难事。我主张把这种复合型的天观念导入公观念之中。

即在政治之公中,我的观点是,处理国家的公事时不陷入狭隘的国家主义,以国际的观点为基础;处理地方公共的事时从天下之民的观点出发,把居民的权益放在第一位,并且通过实现集团的权益保护个人的权益。

至于社会之公,我主张用天下之公这一公正的原理打开在集团的公、区域的公中全都是对抗其他集团、组织的利己主义之日本型闭锁的公,与其他集团或组织协调、共存。通俗地说,就是通过与他者共存谋求自己的利益。另外,就世人之公来说,我认为应该努力摆脱狭隘的伙伴主义、横排队的均一志向。

还有许多问题,从“天之公”的观点来看,有自然环境破坏、人口过多的问题,有从近代科学技术、工业应有的天地万物共生的观点看到的公共性的问题,以及从天地万物共生的观点对近代价值的再探讨等问题。

围绕论题二的讨论

金泰昌:我从沟口先生的《中国的公与私》(研文出版,1995年)和《一语的词典——公私》(三省堂,1996年)两部著作中受到启发。说起来,我正式思考公私问题也是由于有幸看到了沟口先生的这两部著作,后来又当面向先生请教开始的。欧美出版的有关公私关系的著作从数量上说,我读了很多,但从读了先生的著作开始我才正式产生了以东方思想为背景,在东亚的脉络中思考公私问题的念头。近来,日本也有很多地方开始讨论公私问题,好像多数场合都是以欧美的讨论为基准的讨论。在这样的潮流中,对以中国为中心的研究成果重新作基本的审视的方法也是必要的。我试图按我自己的方式从中国思想史的脉络开始重新进行了学习。在学习中发现,“公”与“私”一直无可置疑地被作为我们认识和行动的基准。这个基准又不折不扣地通过“公”字和“私”字表现出来。这就是说,基本上有一种可称为思想史的底流或源流的东西,它使“公”与“私”从“背私谓公”这一相互矛盾关系、相互对立关系开

始,经过迂回曲折终于到达最近中国的“破私立公”的口号所反映出来的思想。这是我想到的第一点。

第二点,“公”比“私”在道德上有更高的价值,“公”是善而“私”是恶这种价值序位早已确立。当然其强度随着时代变化。在人们看来“公”是符合天理的东西,“私”是私利、私欲,即所谓的人欲。这无论在什么地方都是思想的问题,并不是说现实就是这样。

第三点,从中国思想史的脉络来看,“公”被人格化时,被与皇帝或诸侯同一化;被脱人格化时,作为生活的时空间,特别是政治时空间的统一原理、同化原理发挥作用。这就是说,其作为政治权力和其统合的正当化的原理发挥作用。所以有时也作为伟人 or 地位高的人的称呼使用。

最后,我想作为重点说的是,在各种水平的生活空间统合原理的相互对立中,发挥把自己的防卫正当化、防止变成排他的“私”的危险性的是“天下之公”的“公”的存在状态。在用“公”概念表述这一存在状态时,自然存在从中国思想史的观点出现的思想特点。天下之公既有成为掌权者把自己正当化的原理的时候,反之,也有用在把颠覆权力体制的革命正当化原理的时候,所以需要很好地理解它的两面性。以上是我的感想。我想请沟口先生让我提个问题。

思考“公”时从时间轴来看仍然现在是中心,好像也尽量联系过去,我觉得不怎么联系未来。我对沟口先生的发言非常感兴趣的是,在中国的宗族性中 one generation(一代人)构成一个单位,财产逐代减少,到第三代时差不多就没有了。无论是土地还是其他东西,第一代创造财产然后子孙永远保持下去在时间上就是私有化的过程。把这种思想适用于现代的环境伦理和生命伦理很有

启发性。

譬如,我们这一代根据现在时间的利害关系决定的事约束不能参与决定也不能对此决定发表意见的将来世代,就等于单方面强制将来世代做什么。这简直就像殖民地时代殖民帝国单方面强制殖民地人民的行为的再现。这是以现在世代为时间轴对将来世代的私有化,是现在世代的利己主义。这个问题在国际性的讨论中也提出来了。

从空间轴思考“公”概念当然也很重要,但从时间轴上思考更为急需。这里我想请教沟口先生的是,在中国思想中从时间轴看到的“公”概念是怎样的情况?是否有过这类思考?

沟口雄三:我认为中国的“公”当然也包括从时间观念看到的“公”。首先,哲学的“自然”观念包含在“气”的思想中,万物被看成运动体,所以,讲到“自然之公”时认为符合自然秩序的状态就是公的状态。举例来说,如果切断自然的流动,把从那里到这里视为自己所有,或者按自己的喜好随意脱离整体的流动就是“私”,所以中国的“公”并不意味着单纯的空间。

宗族性正是时间轴的保险机构,即它常常最先意识到纵的时间轴。用一个事例来说,假如同工种的A和B在竞争,A方占绝对优势,B方受压制,B方在竞争中失败,A方不伸手救助B方在日本绝不是件奇怪的事。但是在中国A方必须救助B方,若不施救就承受不了乡评,即说“A是冷血动物”的抨击。结果,在时间轴中尽管A自己这一代获得成功,但到自己的儿子那一代时一定会遭到某种报应。家训中也常常出现“施舍吧,仅为自己的破费不能做,但为了村人尽管做”这样的话。这讲的并不是简单的善行,其是从实益性的纵(时间)的流动中的思考习惯得出的认识。

金泰昌:在中国虽说也有各种各样的变化,但在其底流流动着

一种思维方法,那就是作为“联系”的公。在日本,如果写成汉字“公”也有与中国的“公”同样的意思,但写成平假名的“おおやけ”时总好像重点放在作为“领域”的意思上了,可以说“公”概念的空间论志向比较强。

这里的问题是日语的“わたくし”这个词。其既是“公”与“私”这个意义上的“私”(わたくし),又是作为第一人称单数代名词的“私”(わたし)。把这个“私”的个体实体化成了大问题。在日本,多数场合一个人一个人地独立的,某种意义上作为与他人分离开的单数存在的自我没有明确,并且他我“共”合作共生的“作为基本规则的公”意识很弱或者完全没有。因为统治者的统治确立后民众从属于他的领域即是“おおやけ”,用汉字写出来就是“公”。作为自我的私,与其说其本身是个体不如说它已经埋在共同体中。相对来说,在中国,“公”索性抑制了作为个体化原理而易动的“私”,“公”是把“私”向整体的存续和统合的方向收敛的理念和原理。中国的“公”和欧美的 public 实际上有何等程度的重合和分离是应该认真思考的问题。

用沟口先生的话来说,(在中国)由上面赋予的“公”某种意义上变成了由下面垒起来的“公”了。我认为(中国的)民与民之间的“公”与西方现在讨论的公连接上了。即“公”不是从外部或上面给予的,常常是在对应所面临的问题中通过摸索制造出来的。若是这样,就与欧美的 public 在很大程度上接轨了。在这方面即思想发展的基本方向上,或许可以说西方系统与中国系统的方向并没有那么大差异。

最近,在日本常听到“公的资金”这句话。听到这样的话,给人的感觉似乎是政府把它的钱用于扶植或补助快要倒闭的银行那样,总会认为是“政府给钱”。实际上并不是“政府的钱”,而是税

金等从一个一个国民那里拿出来钱，确实是“一般群众中的一个人一个人”意义的钱。只是政府（官吏）掌握着它，至于说怎么使用它，从“公的”一词的普通用法来看，使用这些钱时“政府是主体”，“由政府实施”拨款，根本没有“国民中的一个人一个人主体地干预”或“通知国民，与国民商量”的意思。或许可以说是“公的”，但绝不是“公共的”。区分“公的”与“公共的”很重要。

同样都是企业，为什么只有银行为了不倒闭可以使用政府的存款呢？从这种情况来看，反正总要干事，那就都来干银行和证券嘛。然而在现实中支撑现在社会的是别的企业。按照一般人的需要生产商品进行销售，与购买这些商品的人建立经济生活关系。把用强制的手段从生产者、销售者和购买者那里获得的钱（税金），政府利用公权力按照自己的意愿使用本身可以说是“公的”，但绝不能说是“公共的”。所以，我认为要做到严谨地使用语言，那么现在已经到认真考虑更改与“公的”不同的“公共的”一词的意思的时代了。

这里，我想向沟口先生请教的问题是，在中国思想史中“公”这个词与“公共”一起使用吗？或二者根本没有关系？

沟口雄三：我们这里各自拿出100日元合在一起，在汉语里这个钱是“公有物”，可在日语里是“共有物”。“白人公有亚洲”这是在说什么？听了会吓人一跳，“白人共同拥有亚洲”，即把亚洲殖民地化了的意思。

中国人显著的特点之一是紧盯着税金的去向。我在台湾的一所大学里被秘书问到“日本的教育经费是百分之几”的问题，当时不知他在问什么，想了一下才明白他是问“在国家预算中有百分之几是教育经费”。他接着又说：“台湾上一年是百分之几，今年的预算是百分之几，日本是怎样的情况？”我回答说：“我不知道教

育费是百分之几。”“呸？你不知道？！”他吃了一惊。这是我作为大学教师感到害羞的一件事。

在《劝学》中，福泽谕吉说战争、外交、警察、司法、行政是“政府的公事”，国民对其不该参言，国民作为公应做的事是缴纳税金。另一方面，他又说旅行、选择职业、早晨睡懒觉、睡午觉、玩、读书都自由。即生活方面都自由，而涉及政治方向的问题是国家的公事。按这样的公与私的结构，我认为战后所谓市民社会论提倡的是“私”。当然，改造“公”、介入“公”都有一定程度的进展，譬如以公开的 ombudsman（行政监察委员）活动或其他各种市民运动形式已经进入到“公”中来了。但是，“公”是上面的事而不是“共”这样的模式，就意味着“公”下从小集团开始，上至国家为止。如何实现“公”的民主化是日本的“公”面临的问题。

金先生讲的在“地球规模的公共”问题与“国家规模的公共”、历史上日本国民具有的“おおやけ”的问题的关系上怎样使双方相接 (docking) 的想法是必要的。例如，虽然讲“公共”，可是在废气排放规定问题上，刚才福田先生说过，美国表示了反对。对于美国来说，反对也是一种公共。这即是说“公共”也有从属于国家主义的情况。

从原理上把“公共”置于何处？从防止地球空气污染这一基准来看，美国的做法是利己主义。并不是简单地认为 100 个人聚在一起的情况下，只要维护这 100 个人的利益就可以了。即使是

“共”，同时还要审查其“公”的内容。

金泰昌：多数人认为美国宪法基本是约翰·洛克的政治哲学。其中说国家保护每个人的财产和生命。事实上是保护大企业的利益。废弃物的问题和其他问题出现时美国为什么表示反对呢？那

是因为美国国家宪法的基本精神是保护个人以及企业的经济利益。结果,即使在讲“public”(公),其实也还是保护个人利益的总和。这种意义的“public”中,对于环境问题、地球环境污染问题等全球性问题,很难从超越所谓国益的私益之公共的立场上拿出公正的对策。

所谓“possessive individualism”(资产的个人主义)思想倾向性非常强。很难一下子改变早已成为宪法精神的东西。如果可能的话,那就从日本的京都创造出一种与美国意义的 public philosophy(公共哲学)稍有不同的 public philosophy 吧。这样说可能有些傲慢,与其说 create(创造)不如说 generato(生成)。我认为这是现在最需要做的事。对此,从中国思想来看能怎么说呢?

沟口雄三:还是我刚才说过的,中国的土地所有关系没有日本这样的安定性,即土地的面积数和人口数的不平衡。还有一些其他原因。总而言之,工业没像欧洲那样发展,作为农业国进入20世纪。另一方面,欧洲不知从什么时候开始工业怎么发展起来,并且还建立了殖民地的。

前年(1996年),在京都召开了有关法哲学的国际学术会议。那时东北大学研究法制史的寺田浩明作为时事评论员,讲了“满员电车”这样一个很有趣儿的事。电车从始发站开出时如果买了4人座的包厢票,那么直到终点都能确保自己1人的享用权。寺田先生的说明中讲了中国与此不同的情况,虽说起初使用4人座的包厢,可车上的人渐渐多起来,你独占4座就会受到周围人的责难。再过一会儿车上出现站着的人,这些人无法看报纸,互相拥挤,伸出胳膊保障自己的空间。这样一来,原来都互相承认各自的空间是各自的权利,而到这时权利就像包厢座位一样,不固定了,由于与他者的关系决定成为流动的了。所以,看一下中国诉讼的

判例就会清楚,不是确认包厢的“权利”,而是根据不同时期的情况对强者的抵抗方式确认权利。用平衡专横与抵抗的方法进行裁决。

在欧洲,人口与财富的关系是这样的,如果出现满员电车那样的情况就等下一趟电车,即有了新殖民地,乘上殖民地电车,还是能有座的。但是在一开始就注定是满员电车的亚洲,“公”就是与他者的平衡。以上是寺田先生讲的情况。不过,无论怎么说“共同”的问题都是一个永久的课题,欧洲也不会不遇到“共同”。他们欧洲人在很长一段时期里由于掌握殖民地,避开了“共同”的问题,21世纪不会再是这样。他们在地球上也会面临人类共同的问题,并不能以私有权是绝对的这种哲学一贯下去,仍然不能不朝“共同”的方面前进。即从“共同”走向“个”和从“个”走向“共同”,虽然走向不同,但所要把握的问题是相同的。以上也是寺田先生说的。我觉得问题讲得非常清楚,很受启发。

宇野重规:虽说“public”与“公共”完全不同,我还是从如何找出其共同东西的角度稍微提点儿问题。我也一直对“public”、“公共”这一问题感兴趣,这个概念很有魅力,我认为其魅力在于“public”虽说是超越“private”的原理,但它未必否定“private”,而是在承认其存在的前提下将其包括进来。

这里,我想请教的是,把“private”包括进来的意义,即我所理解的今天沟口先生的报告中所说的,在中国可以说“私”的集合或“民”的集合即是“公”、作为关系性表现出来的整体就是“公”。最初“公”仅由皇帝独占,通过把“私”的集合理解成“公”,民主化有了大发展。这确实很容易理解。但另一面,按沟口先生刚才的话理解,“私”的整体形成的“大集团”成为“公”时,个别的“私”仍然是利己主义(egoism)的、被否定地超越的东西,其是一种很强的

神韵(nuance)。存在于“public”概念中的就是这个一方面是批判并超越“private”的原理,同时某种意义上又是搞活并把“private”包括进来的神韵(nuance)。所以,现代就出现了如何创造包括个性(identity)的“public”的讨论。从另一方面来说,在沟口先生谈的中国的“公”概念中果真是“个人”能对抗“公”吗?

对于作为“全民整体”的“公”,个人能抵抗到什么程度?“私”仅强调自己的利益确实不正常,如果大家都片面地强调自己的利益就会出现大混乱的局面。当然需要对其进行调整的逻辑,但“私”也并不是应被彻底否定的东西。那么,“私”怎么办?以上是我想提出的问题之一。

再说与此相关的另一个问题。“public”概念现在引起大家的兴趣,其原因之一是“public”概念未必仅用于国家,其是不能从属于国家的广泛意义的概念。就是这一概念的魅力所在。由此看来,在以民之整体为“公”的现代中国、在不是皇帝的而是“人民的国家”状态的中国,果真能用在中国的土地上产生的传统逻辑区别“国家”和“公”吗?

沟口雄三:你第一个问题即个人能对抗“公”吗?这种场合的公我认为指的是政治权力、政府权力或行政机关。

宇野重规:“民的集合整体”指的是什么?

沟口雄三:你是问“共同体”吗?问其是否是作为一个团体、集体的公吗?

宇野重规:是的。我主要是问是否有能与后者对抗的逻辑。

沟口雄三:我讲“个体”时,一直以原子(atom)的,如你刚才说的“作为集合的个体”的形态把握个体。但有个名叫严复(1854—1921年)的中国思想家把约翰·斯图尔特·穆勒的《论自由》以《群己权界论》的书名翻译成汉语。在书中说到己(个人)和群(公

司、集团)的存在方式时,严复用砖砌的房子做比喻说,要把砖垒成墙,一块一块的砖不发挥作用不成。即他是说“个人的状态决定整体”。另一方面,在这之前,为了编一部丛书我与板垣雄三先生几个人办了个研究会,有一位伊斯兰学的专家解释伊斯兰的个体与共同的关系时说,就像建筑的脚手架一样,有把架管连接起来的十字孔,可以把这个孔设想为伊斯兰的个体。这就是说,如果仅有连接孔而没有架管,连接孔就没有任何意义。但是从四方插进架管组装到一起,就会构成严实的整体。如果没有这种个体,整体就会散架。所以,个体是有很强个性的存在。

荻野祐三:我想提三个问题。

其一,我觉得在福田先生的发言中出现“公”的时候,在公被权力化的意义上,好像与把“公”和“国家”重叠(overlap)理解的欧洲思考方式很相似,而沟口先生讲的“公”好像是文化、传媒等作为社会基础的公,没怎么提到政治机构的状态。中国文化圈的情况像您刚才说的那样,比如新加坡在李光耀的领导下组建一个以儒教为中心的文化关系网,我觉得这类活动是典型的构建公文化的表现。

我还说点儿“未来”到的事,并不是历史的事实。中国在“国家”的竞争中,也会有与借用“global standard”(全球标准)之名的美国相同的弱点吗?在谈脱国家化时,中国的状况是否在朝向制造新的全球标准?

其二,这是北京大学研究商法的老师来九州大学时讲的话:在中国虽然根据“投资”“利润”建立了股份公司,但没有利润的意识,曾经搞人民公社的中国走的是人事网的方向,比如把发行股票时的资本金全部用做退休老人的退休金,用在与生活有关的方面了,股票发行陷入困境,没有进入类似利润再生产那样的循环方

向。这种情况果真存在吗？

其三，关心将来世代的这个公共哲学共同研究会的成员中只有一名女性，好像讲“公”与“个人”时的个人只有男人。中国也出现过女皇帝，在均等分配中也有女性加入吗？

沟口雄三：不，没有女性加入。

就您的第一个问题即（有儒教传统的）中国的国家形象谈一下我的看法。首先，在中国，“国家”用“官”字表现的地方很多。出现在宗族里处理不了的问题时“诉之于官”，“官”一词以这种形式出现，这种场合不说“诉之于公”。“公”这一概念中还是有“共有”的意思，特别是清代。在有关宗族的文献中，涉及“共有”财产管理的文书里“公”字出现的频率很大。

从文献上来看，自汉代前后开始“国”与“民”被二元地使用，“国”是朝廷，“民”是人民。在“富国贫民”这四个字中出现了民。这是批判“朝廷”的语言。“富国贫民”、“利国贫民”都是如此。“利国害民”是说朝廷收取过多的税金，民苦不堪言。这种状态直到宋代还存在，尔后在明末的文献中，虽说国事由高级官僚们负责处理，可却有“天下存亡，匹夫有责”的章句。结合“天下”这一空间讲的是我们（民）的责任。这个“天下”说的是天所生民之自己如何生存下去这个意义的“生存概念”。朝廷如何变化不是我们能知道的事，而这个生存空间安定与否是我们的责任。

清朝末期，西方的国家主义传进中国，因此中国有了“朝廷之国”的说法，但没有“国民之国”的观念。这种状况的背后有“民以食为天”之很强的生民观，即把能不能吃饭作为考虑问题的原点。

但仅说这些不公平。反过来说，应该问为什么日本国家意识强呢？请福田先生一起讨论这个问题非常难得。在欧洲，为什么罗马帝国很快灭亡了呢？这是一组问题。灭亡后和没灭亡时的情

况有什么不同呢？在同是儒教文化圈的越南、朝鲜、日本，为什么国家主义非常强呢？说 16 世纪明朝灭亡变成清朝是“华夷变态”，因为清朝是夷狄的满州族，甚至出现了中华文明转到了日本、朝鲜的说法。小中华主义之类的极端国家主义的出现难道不是中华文明圈的大陆周边国的宿命吗？我觉得在欧洲大陆如果罗马帝国一直延续下来，大概欧洲也不会有国家主义。

福田欢一：就您所说的问题稍微谈几句。萨特尔编辑 *La danse moderne* 的时候也曾向我约稿，我写了一篇《对于日本来说中国是什么？》的文章。文章开头为了请他理解“对于日本来说的中国”，我请他想象“对于欧洲来说的古代”永远是现在的存在并发挥着作用的意义。

那么，为什么罗马帝国灭亡了呢？我认为有多种原因。马克斯·韦伯的处女论文《古代的农业事情》中讲了这个问题，基本上可以说是私奴隶制的极限。即中国是否曾有过公的奴隶制或全民奴隶制？是否有过像埃及建造金字塔那些人一样的人？我认为这与如何认定东方的范围有关系。与这明显不同，欧洲“古代”就有了私的奴隶制。在私的奴隶制的条件下进行生活资料的再生产和生物的一生理的人类再生产，并且在依存于这两种再生产的家业之上维持着。这里自然存在极限。

沟口雄三：您说的是奴隶的“再生产”？

福田欢一：是的。反过来说，因为对抗不了日耳曼人，于是从日耳曼人那里招募日耳曼雇佣兵组成军队与日耳曼人对抗。最后造成这支雇佣兵的一个名叫奥多阿克尔的队长灭亡西罗马的悲剧。大罗马把地中海沿岸现在的非洲北部地区全都纳入自己的统治之下。一说到奥古斯丁，大家都会认为他是欧洲人，然而他是原来的卡塔戈 (Cartago) 人，大概是现在的柏柏尔 (Berber) 人。

西罗马灭亡后的欧洲向大陆文化变化,形成完全不同的文化,所有文明工具大都流向了基督教。中世纪的欧洲被说成黑暗的时代,可仔细想一下便会发现欧洲在这期间发生了令人吃惊的变化。总起来说,罗马帝国灭亡的原因可以说出多少条来,但我基本是上述看法。

今田高俊:非常值得参考。我考虑“公共性”问题时一直从系统论的观点进行了相当抽象的思考,这之中出现过很多试验错误,但我所达到的公共性思考与沟口先生讲的“把私包括在内的新关系的公”基本上合到一起了。“私”是基础,然后形成超越“私”的联合(共同)、共识、意思决定、讨论的场。多半是抽象定义时的“公共性”。

有一点引起我的注意,即中国的“把私包括在内的新关系的公”按沟口先生刚才的话理解,我觉得像不超越宗族或地域(Community)共同体的“公”。中国的这种“公”概念如果达不到社会或国家的水平,那它不就仅仅是前近代共同体中的“公”吗?如果是这样的“公”,若不再下些功夫的话,那么思考 21 世纪的公共性时它就不在思考之列了。在 Tocqueville 所看到的美国式民主中形成很多连接个人与国家的中间集团(association),实际上它发挥了连接两者的作用。然而近代化一发展起来,中间集团的功能逐渐消失。即虽然中间集团有超越“私”成为基础的可能性,但如刚才福田先生所说,由于政治权力的介入,中间集团的功能被取代,其必要性减弱了,公共性由来自货币的控制、权力的控制所承担。如此来说,过去的“公共性”不是退后或衰退了吗?包括日本及其他国家,为了恢复“公共性”怎样做才好呢?譬如,最近出现了建立与以往不同的集合式的 identity(个性)的讨论。不过,这不是形成以往那样的统合或 consensus(一致同意),而是从 symbolic code(符

号的代码)这一视角把权力控制机构可视化的新的社会范畴的讨论。这不是用以往那种掀起阶级斗争、市民运动来对抗行政管理的公共性形式唤起市民的公共性,而是让公权力的管理作用亮明的 symbolic(符号)性的挑战。寻找这种意义的公共性的动向已经出现。

沟口雄三:感觉到矛盾了呀。

今田高俊:是吗?感觉到了?那么,政治上铺设社会主义体制,经济上在导入社会主义理论批判的市场原理,希望能听到您的说明。

沟口雄三:一般地说,其是没有超越“私”的封闭式集团中的“公”。和您指出的一样。问题是现代,特别是1949年中华人民共和国成立以后,尤其强调国家主义的“公”,在这个过程中现在中国出现了什么新情况呢?一般来说,在中国,这30年来市民运动几乎看不到,介绍一下我看到的新奇的动向。中国图书的出版发行途径还是国营。新华社、新华书店和日贩、东贩一样,垄断通讯、出版物的发行途径。但是与这种书店的国营网络不同,其他民间书店纷纷开张。去年(1997年),以新华书店为中心,来自全国各地的几百个与书店相关的经营者举办了图书展销会,届时民营书店的经营采取横向联系的方式,给出版社发广告,要求允许自己参与图书经销活动。其实办展销会之前它们已经取得了业绩。国营不喜欢经营可恰好又是年轻人爱读的书,不经过新华书店途径,出版社委托给民间书屋由民间书屋销售。并且去年成立了民间书店的联合体,形成了网络。一旦形成这样的网络就会创造出惊人的业绩。它会从广播系统扩展到出版机构,比如《中华读书报》这一发行十几万份的出版情报报纸直接与编辑现在中国销售最多的《读书》杂志联手,在很短的时间里就形成十万、百万份的

读者市场。我认为这是很大的公共领域。这种场合的联系原理不是利益而是理念。由于理念成了中心,所以从原理上说,超越了“私”,是主体为“私的企业”以联合体的名义出现的一种运动。在日本不可想象的市民运动以不同于日本的形式出现。

渡边浩:就这一点我想做点补充。若要问中国的“公”是否超越集团(的范围)?我的回答是肯定的。中国的“公”类似同心圆,伸缩自如,最大至“天地一体的仁”、“天理之公”,所以其岂止是包括全人类,连万物都包括。其是理念上的超越,不是固定在某集团的东西。给别人用来分菜的筷子叫“公筷”(公的筷子),如果用英语说成 public chopstick 会使人感到莫名其妙,然而这也是公,全人类也是公。一开始沟口先生就讲过,公与天结合到一起就成了带有普遍性的机构,所以从理念上说,中国的公超越了集团,至于具体情况怎样是另一回事。

沟口雄三:士大夫们的书本之论确是如此,我也是这样想的,社会的实际状态不一定是这样。

渡边浩:那是当然的。

沟口雄三:如刚才批判的那样,也有非常封闭的一面。

渡边浩:我想提两点问题。刚才“公共”、“公共性”是当然的善,“私”是恶的意见较多,我想为“私”作一些辩护。即“公共哲学”如果不与 privacy(私)哲学构成表里关系,就会成为非常可怕的东西。前面讲过内包“私”的“公”,其实不被“公”内包的“私”也很重要。我觉得任何权力、任何多数人的意见都不能介入的“私”之中的东西不被接受的情况很难办。如果讨论“公共哲学”的话,我建议也讨论 privacy 哲学。中国没有问题吗?这是我的第一个提问。第二个提问,我想对中国的天的观念唱点反调。即天被说成是调和、大自然、大宇宙,还把它与公平、公正结合在一起,

我觉得不合适。为什么这样说呢？我觉得天很不公平、很残暴，即地震、雷电致死我的邻居，而我不死，死的未必是恶人。善人受苦，恶人荣耀是这个世界上的常事。大风、大雨、洪水、塌方、泥石流、干旱，不断的不调和、不断的不公平正是天的实态。天真地把“公”和“天”结合在一起，说什么天之理，根本就没有道理！（笑）

沟口雄三：这些事对我说也没用。（笑）不过，如您所知，中国人注意到了这些。

渡边浩：那么，中国人听了会如何作答呢？

沟口雄三：有一个问题，作为中国的人们对天的认识，有四季风调雨顺的天和日食等异变的天，把哪种天看做常态？调和、公正等是对天的常态的印象，洪水、干旱是非常态的异变。他们让常态的天反映人间应有的姿态，而把异变的天看成是天对人的非正常性的谴责。对于个别命运的不公平中国人一直在议论，我们也在想如此不公平的天上有上帝的事。结果想出来的是宿命论、轮回论、道德修养论等。这类议论日本人、中国人都有，我想渡边先生知道。

渡边浩：假如向朱子学者提出这个问题会如何作答呢？

沟口雄三：尽管以前是幻想，可宋朝以来，作为实际的可能性，成为官僚的道路已经被开通。开启了竞争非常激烈的社会，经济方面也是如此。特别是进入明代。所以宗族的共同性也发展起来，然而那确实是在日本无法想象的异常的竞争社会。并且非正常的流动性加剧。在这之中成功故事像今天的美国人一样，经常出现在周围。可以说与“天”相比，对“人”的力量的信赖更强。所以，虽说是朱子学者也各种各样。从南宋到明朝，已经在“命”的问题上出现了“造命”的想法，或者反过来安于命，靠修养以求永远之生等，各显其能。

至于您提出的 privacy 哲学的问题,我也赞成。

间宫阳介:在“公”与“私”之间好像有某种严重的 paradox(奇论)。刚才金先生说过哈佛大学的先生因为美国的生存方式已经到了极限,于是开始把目光转向亚洲的“共”。与现在的日本相比,个人主义国家的美国更有都市感觉吧。比如会车时还要说一句“Excuse me”,而在日本只是默不作声地看着对方。最近的高中生在挤满了人的电车里背着旅行袋站在中间,不懂得这样会给别人带来不方便,而西方人对别人的存在非常敏感。我的经济学老师经常去美国和瑞典,他说在国外工作效率高。其指的不是有时间,而是说精神上很放松。虽说是个人主义式的,但非常便于交流,比较合拍。所以我认为以前思考公私时过多地偏重 public,其实 private 这方面更需要关注。我要说的与刚才渡边先生讲的内容有关系,即说 private 是 public 的反义词未必正确。

比如,在经济领域,public 说的是政府部门,private 说的是民间部门、私的领域。并不是民间部门不断扩张政府就相应地逐渐变小,同样,仍然需要大政府。所以,我觉得大众社会和福祉国家必然会结合到一起。大众社会化一发展,国家必须关照的事就会增多,随之就变成大政府。反之,如果追求现在这样的小政府,相对来说,私的领域就会蓬勃发展吗?非也。因为在民间部门的发展中有时会遇到难以解决的问题。总之,“private”的问题还应认真考虑。从 public 这方面来看仍然会产生某种 paradox(奇论)。譬如刚才出现的“共有”,举一个我身边的例子,公寓里属于私有的面积有明确的划分,但也有共同所有的部分,哪些部分属于共同所有呢?细说起来是件麻烦事。我居住的小区出现了停车位的问题。我没有车,有车族占了七八成,表决按多数人的意见定,少数人的意见自然被否定。美国生物学家伽勒特·哈丁把这种情况描

绘成“共有地的悲剧”。如果不明确划分私有和共有的部分,出现矛盾时就会争夺私有以外的部分,或者虽然没有到争夺的程度,但共有地本身自然就不成其为共有了。与共有地相似但又不是共同所有的土地即人称世界中的“入会地”,简单地说,此地是共同无所有,谁都不拥有。正因为不为任何人拥有,所以在这块土地上可以捕鱼、伐木、割草。由于它不归任何人所有,收获之后的蓄养就没人管了。比如北海道的海带打捞也有期限,规定在可以打捞时期的早上几点到下午几点。打捞的方法是在棍棒前面挂上金属装置拉海带,如果是精巧的金属装置,就会一点不剩地把海带全拉掉,所以规定必须用粗孔的金属装置。用这样的方式保护资源,因为它不是“共同所有”,而是“无所有”。

在烧掉森林开荒种地的时候,因为森林是共同无所有,所以要轮流烧,不能全烧尽。如果把这类东西变成共同所有、分别所有,或许森林早就不存在了。所以,虽说“私”的反义词是“共同”,但“共同”未必如其给人们的印象那样,有时反而会被拖向“私”的方向。

金泰昌:有一种把“public”与“private”截然分开思考的方法,采用这样方法的是哪些人呢?那就是以政治学为中心的社会科学系的学者。把二者截然分开是他们聚在一起用 Liberal Republican (自由的美国共和党党员)的模式讲话时的基调思想,即可以说,在“民主主义”、“自由”、“平等”等所谓现代化潮流为主题展开的讨论中明显地反映出这样的倾向。

Feminist(女权论者)则完全不同。以前家务事全都被视为 private,然而果真是这样吗? public 与 private 的区分的讨论走向模糊的方向。某种意义上说,原来“公”与“私”是联系在一起的。所以,就像刚才间宫先生讲的那样,成了 paradox(奇论)。从“pub-

lic”的观点继续讨论会走向以“privacy”、“private”为重的方向；反之，从“private”的观点继续讨论会走向以“public”为重的方向。所以，问题不是或“public”或“private”，而是设法寻求“public”与“private”共同达到平衡的形态。如果用汉字的解释，“公”是开的方向，“私”是闭的方向，这类基础概念需要重新解释。如佐佐木先生所说，“public”难以从 positive（正面）对其作概念上的规定，需要从“不会不是这样吧”的观点经常讨论。在英语中经常使用“negative definition”（否定性定义），从 approach（研究方法）本身来说，“开”（非固定化）的意义不就是 public 吗？

再有，如渡边先生所说，无论是什么权力、国家，都有无论如何绝对不能入侵的或者说神圣不可侵犯的 private 领域，如果认识不到这一点，就会造成宗教战争。某种意义上（比如信教自由），我们通过（与权力）斗争获取了它。否定 private 就不是 public，就是粗暴的言论。我希望在综合讨论中大家再继续深入讨论这个问题。

小林弥六：沟口先生的讲话对我很有启发。总起来说，我认为先生的话表明了中国还有东方的政治思想传统。我原先以为在革命后的中国，东方的政治思想被割断了，先生的一席话使我明白了还在继续着。

分析今后的政治思想时，我觉得把西方的政治思想与东方的政治思想加以比较是非常重要的。我想向沟口先生请教先生所表明的东方政治思想的核心与西方的政治思想有什么不同？或许是错误的，依我的解释，西方的政治思想讲的是“人为”的国家，人为的政治；东方的政治思想如“天民”所示，有来自“天”side（方面）的神韵（nuance）。这两种政治思想是相同的还是不同的？

沟口雄三：1996年12月号的《思想》中刊载了我写的论文《又

一个五四》，在该文中我使用了“礼治体系”的概念，我认为“礼治体系”的对立概念是“法治”即您说的西方政治思想，或者可认为是基于契约基础的作为性思想、作为性政治学。

这种“礼治”思想与其说是通过礼所进行的政治这一关键词的意思，不如说是把领导权委托给“人格”的思想。中国现在正在向“法治”转变。

20世纪50年代如洪水般从中国传来的情报，使我们感到中国真是在道德上建立了新国家，中国社会主义体系现在看来是“礼治体系”。

那么，为革命的中国所继承的“礼治体系”的骨架是什么呢？是互相帮助型的国家体系。

作为结论来说，中国的社会主义是古老的儒教国家的连续转变，此外，礼治体系的本质是相互扶助。所以，谈中国的社会主义时，不采取脱离意识形态的观点不成。

福田欢一：从您的话中是否可以得出这样的理解：从（朱子学诞生的）南宋时代或阳明学开始，已有思想准备，明代末期到清代出现了“私”的主张；就16—17世纪“私”的主张来说，到那以前皇帝的权威以天子、天命、革命的方式延续着，如果把天换成神，就有了类似（西方的）神授权力的要素。相对来说，使用同样的“天”生民（活民）的方式进行了授权的大变革。

沟口雄三：是这样的。再附加一点，我认为“天”的观念从唐代到宋代发生了很大变化。简单地说，“天者道也”—“天者自然也”—“天者理也”是“天”经过的三个阶段。

“天者道也”，古代老庄等也是这样看的，这种情况的道是某种绝对的宇宙之超越性发令者。其实所谓老庄思想即指这种意义的道。

“天者自然也”，其中的“自然”说的是自然而然，是在物之中寻找物存在的根据的哲学。但是，物是其物是由命运造成的，这说明从命运上说不是自由的。

“天者理也”，从命运论来说，其某种意义上是获得解放，在某种规律性中天作为价值性东西开始被认识。这是一个比较容易懂的阶段。但是，对天的认识是不充分的，讲“天者理也”的朱子用理气论的方式展开了非常精致的论述。展开这种宇宙论的朱子另一方面又特别强调“天的谴责”。谴责的思想认为自然灾害是天的报应，显然，是继承了古代天的观念。天的谴责的思想一直延续到清末，因为到清末为止一直在祭天。

与这一思路不同，我最近思考的是“保全天理”和“能与天之诚相通”的天之二重结构。讲“保全天理”时，指作为道德体系认识的朱子学的天的规律性；在自己中认识其天的规律性即自我实现时就会与天之诚相通，这种场合的天是另一个上面的天。

想一下这种天，就会发现连近代的政治家也在讲“这是天意”、“听到了天声”之类的话。我觉得说成“听神谕”也是一样的意思。虽说作为一个大的构架移向天理，但存在于天理上层的超越的天还会继续残存。

感觉到有朱子说的“天的谴责”的皇帝颁布“求言诏”，不得不向臣下颁布征求意见的诏书，用同样的方式听取大臣的批评。但是从某个时期开始大臣们知道了“这是天的谴责”，就都不写意见书了。自然这种发表政治言论的措施流于形式，但实际上这种手段保障了发表言论的机会。是天的事所以什么都不写，于是从明代开始专门利用这种机会进行地上的政治理论斗争了。

这样来认识明代就会清楚，一方面确立了基本独立于天的政治机构，另一方面在其基础上开始强调民的公论。

福田欢一：那时的公论是与“天生民”相应的吧。

沟口雄三：既然“天生民”，对于其民，皇帝有责任。“民以食为天”这一皇帝的责任是从汉代延续下来的，但在明末皇帝负全部责任的思想被否定了。出现了为民众的具体的政治保证体系……

福田欢一：必然不会听其自然，肯定要用人制定制度的形式等人的作为来对应这种变化……

沟口雄三：因此，我把这称为否定德治的君主主义，已经不能靠德治了，开始向制度治国迈进了。

福田欢一：我明白了。您关于宗族关系中的公私问题提出了一些新观点，听了您讲的社会关系中的宗族，使我感到耳目一新的是血缘关系间的相互扶助这一点。想到报答某人为帮助自己当上进士所做的特别付出，即使偷来公物也必须还债（如果是清官不能同意）的行为是“私”。这在我看来恰好是直接通向任人唯亲（裙带关系）的问题。那么，说以血缘为基础的公私关系时的“公”的意义又在哪儿呢？在古代中国有排除任人唯亲的余地吗？或者说其是只在宗族中通行的所谓公开的秘密？

比如，印度尼西亚的苏加诺政权问题正是任人唯亲的问题。为什么在伊斯兰世界会出现苏加诺这样的问题？我一直想向板垣先生请教。我过去经丸山真男先生介绍曾经跟着板野长八先生学习过，因此知道儒教一直在持续的帝国中以宗族伦理的形式传承，今天才听沟口先生说进入17—18世纪后儒教发生了很大变化，我想请先生再说得详细一点儿。

沟口雄三：希望您一定要清楚，首先儒教民众化始于15世纪的阳明学，盛行于18—19世纪。以前有人说清代是考证学的时代，那是在思想史的叙述上仅从“朱子学—阳明学—考证学”这样

的“学”的谱系方面的看法,然而从社会功能方面看时,应该说儒教开始民众化是清代。所以,我想把清代定位为儒教的民众化时代。

其具体内容有二:一个是清代的宗族,另一个是秘密结社。最近有一个非常有意义的研究,在清代 18 个大的宗教秘密结社中,有多达 16 个以河北省为总部。在河北省宗教结社胜于宗族。要问为什么会是这种状况?这是因为土地贫瘠、人口流动性大、定居性低,在流动中结成的关系是宗教结社的“义”即非血缘的关系。其原理完全同于宗族原理,即相互扶助。但是由“义”结成的关系又不是所谓的血缘秩序。

另外,以江南为中心的宗族制与日本人想象的血缘的家父长制不同。中国的宗族包括姻亲(亲戚),非血缘的部分也扩大进来,形成横向关系。由县的单位扩大到省的单位。其实也是一种利益团体。但是利益团体的原理是不同的,一方(结社)是“义”,一方(宗族)是“孝”。可以说“孝”是血缘式心情的集约点。

他们常常使用的是“孝者仁为本也”这一《论语》语言的扩大解释。即以对自己亲族的爱为原点,继而向万物一体之仁扩大。说出这种话的是王阳明,可最早讲他者之爱的是墨子的爱。仅爱他人还不行,要从原点逐渐向外扩展,最后扩展到爱人类。

这与日本江户时代的“孝”意识不同,所以讨论中国的“孝”时需要与我们的意识进行比较。

福田欢一:完全不一样。刚才您讲的中国的均分相续与日本的家督相续(不一定长子继承)不同,因为依日本的家督相续,家长只是私有财产的一代管理者。

不过,在孙文看来,没有什么除相互扶助以外可以保障将来的东西,到了在像散沙一样完全孤立的世界中“公”的制度发挥作用

的时代,那种任人唯亲的做法无疑会被看做是“私”的极端状态。

任人唯亲会成为建设工业社会的障碍,这种秩序形象将来还会有不会有?这是预见未来的中国时需要考虑的大问题,在与中国人的实际交往中这已成为绊脚石。不知您对此能有何指教。

沟口雄三:到20世纪80年代为止的日本式集团主义的公司经营、今天中国式关系网型的公司经营、韩国的大家族主义的经营,无论是社会主义或资本主义,各有特点。不能一概说好或坏,各有利弊。

综合讨论一

主持人：金泰昌

国际法与“public”

小森光夫：我的专业是国际法，所以就相关的方面请教一下。最近，制定环境法和有关“global commons”（国际共同）的各种制度时，主要使用“common interest”（共同利益）或“general interest”（全面利益）的表述，还没有上升到“public”概念的水平。

在国际上为什么不能这样呢？因为没有使用“公权力”这一词语的情况。一般来说，从“public law”（公法）这一词语中可以想象到公权力的法，但是虽说国际法被视为公法可并不被视为公权力的法。就这一点来说，我觉得“common interest”在概念上向“public”成熟、升格还需要时间。所以，在国际上还需要区别理解“public”和“common”这两个概念。

另外，我们在这里就“おおやけ”与“わたくし”或“公”与“私”问题进行讨论，而现在国际法面临的问题是如何把个别国家不同的公共秩序作为整体进行调整的问题。所以，国际法中的问题不是“公”与“私”，好像换用“小公”与“大公”这两个词更合适。我现在想提的问题是，这里所说的“公”概念是否可以认为是由我们通常以国家为单位考虑的“公”概念中类推出来的？

我想说，国际公法一词是与国际私法对比使用的，我们在表述

上使用国际私法一词时,其具体内容指的是解决各国私法相互抵触的国内法。

福田欢一:正是这样。说到这儿,我觉得有必要把星野英一的“岩波新书”丛书中的《民法须知》介绍给大家,书中讲了规范私人之间的关系的法律。所以,所谓国际私法不过是把国内法的类似条款调整到对国际事务的规范中。譬如,您曾说过,在环境问题上不能使用“public”概念,这与虽然有“国际公法”的说法却不能执行的情况是一样的,肯定会碰在“主权国家”的墙壁上。

就 public(公)和 common(共同的)这两个概念而言,私本身在其广义的封建制这一最基础中曾经也是共同体,那时有共同的水井和共同的广场等。英国的议会制最早使用过“house of commons”的说法,在这里,“共同”确切地说就是在“没有身份区别的人”这个意义上的“common”。从这一点来说,至少在古代“common”无疑是与“public”作为同样意义的概念替换使用的。

单看温暖化现象这一件事就可以明白,温暖化不仅仅是 common 的现象,如果把政治社会的单位重层化来考虑,common 不能是 public 之外的任何东西。既然如此,那么为什么还对 public 概念有那样大的抵触呢?这大概是因为人们需要的是康德在论《永久和平》中讲的那种国家联盟,而不是世界秩序中的世界帝国。即世界秩序中的世界帝国状态难免会造成世界的单极统治、某个国家霸权把它的标准作为公法强加给全人类。对于某个单方面来说,当然存在对这种事态的担心。

至少企图在各国中独占公共立场的权力和官僚机构多数现在都在极力主张“主权论”观念。在这一点上,尽管在国内存在利益之争,但彼此之间仍然有相同的意识。

小森光夫:如果说今天的国际法是国内法的 analogy(模仿),

那么,在政府与自治体的关系上考虑问题的方式是否也是一样?

福田欢一:我在巴黎举行的世界政治学会的 World Congress (世界代表大会)上提交过一个提案,其主题是“国家”。我主张由于国家或公共团体的行为造成损害的,国家要对受损者给予补偿。于是便出现了国家赔偿法的第一条。这种场合的国家究竟意味着什么?自然是“政府”。但是“国家补偿损失”时的国家指的是“行政权”。谁下令补偿呢?如果对司法权提出诉讼,行政权就要从税收中支付补偿。然而,国家概念的内容既有 nation(国民、民族)所表示的作为共同体的国家之意,也有包括执政者的国家之意。再不能一成不变地固执这种学究式的二义、三义的观念,要置换成像“national government”(国民政府)或“local government”(地方政府)等明确反映其真面目的语言。这就是我的提案。当然这样的提案并不是简单地就能获得通过的,但作为一个学者我至今仍然在朝这个方向努力。

生产体制与公私

岩崎辉行:我想以印度尼西亚共同体的事例讲一下在生产现场看到的“公”与“私”的问题。

我认为从私本身的定义来看,“公”与“私”并不是起初就截然分开的,即“公”与“私”是互补的关系。如果其共同体之“公”没有了,共同体中的“私”就会失去 identity(个性)。我考察的对象是印度尼西亚非常罕见的母系社会。在那里,基本上土地的使用权由女性继承,而土地本身归氏族共同体所有。共同所有的主体,日语翻译称为氏族,其实就是以某共同的姓和血缘关系之两个部分形成的一个集团。在这种共同所有制中是怎样进行农业生产的呢?即从氏族那里获得土地使用权,在得到使用许可的土地上种

植水稻。此外,还有村里的共同公务,比如水渠的养护管理。在村长之下设有管理水务的负责人,在他的组织下共同体一起养护管理水渠。然而在现代化的过程中这种传统的机制消亡了。它是怎样消亡的呢?用做灌溉的水渠通常分为三级水渠。第一级的干渠大部分是在以日本为主的国外援助下修建的,末端的第三级水渠原先一直由村里管理,现在也改成由中央政府或地方政府以征税的方式管理了。

这样一来,传统的水田管理体制中的水务负责人就取消了,自然以村的形式管理水渠的体制也不复存在。即从村民的观点来看,水渠的养护管理体制由公(村)变成了私(政府)。因为在以前的传统管理时代,处于水渠末端的农户也在由村里负责的水渠养护管理下生活得到了保障,而现在由于政府等从外部参加进来导致村的管理机制消亡,由此造成村的共同作业——养护管理水渠变成农户自身养护管理水渠的方式。

这样就形成了土地共同所有制下水稻生产中的“私”与“公”问题。由于变成政府管理水渠,使得体现在水渠养护管理上的村里的“公”务不复存在,并且村民本身所从属的共同体(个性)消亡,导致贫穷地区缺水时没人管,出现了全家最后不得已离开村子到外面谋生的情况。

我的观察结论是,不是共同所有制这一制度本身决定是“公”还是“私”,而是由共同所有制中形成的生产体系决定是“私”还是“公”。

约翰·洛克与公共性

小林正弥:就刚才金先生提到的约翰·洛克的 positive individualism(财产所有的个人主义)问题,我很想听听福田先生的

看法。

福田欢一：只要是以约翰·洛克哲学为基础就不会诞生出“公共性”来，这种看法无论是在美国还是在英国我都听说过。并且与此同时还听到了“positive individualism”的提法。这个概念是一位我40年前就熟悉的名叫马克弗阿森的加拿大学者在讨论以洛克为中心的“契约论”理论时提出来的。只是我有个根本的问题，即用这个概念能否完全表述约翰·洛克的哲学？即18世纪以后 market(市场)全面建立起来，可其后的商业社会的影子已经早在17世纪就出现了。当然，说亚当·斯密是洛克的正统继承人不是说不通，但洛克本人考虑的是与此不同的问题。在如何把握英国17世纪的革命上，有人认为其是 Puritan revolution(清教徒革命)之宗教的表现。特别是在称为 Whigs(辉格)史观的立场中这种看法延续了很长时间。这次革命与宗教结合是其最大的特点，仍可以说其是在宗教改革之后发生的。对此，马克弗阿森等人认为，虽然使用宗教的 terminology(术语)，但由于其中有经济乃至政治的利害，使用那个时代的宗教术语只是为了对其加以粉饰。但是在那次革命中最先提出的是精神自由、信仰自由、思想自由。这些首先作为不容让步的问题提了出来。譬如在约翰·弥尔顿(Milton)的《论出版自由》(Areopagitica)中非常明确地提出了言论自由的要求，其中说，对于言论不得用权力镇压，而应同样用言论论战。先举这一例作为不容让步问题的典型。

下面我要说的是，过了很长时间以后由法国革命完成的即我在前面论题中讲的旧 Corporation(社团)的解体问题。当时有不少垄断 guild(行会)影响自由竞争，我想也许有人会联想到现在日本的情况。且不说现在的缓和性规定是好是坏，在这之前的行会不可一世，具有神圣不可侵犯的特权，必须把它彻底打散。这样一

来,就需要找回古代的模式,并且由此出现了移居的自由和经营
的自由。

洛克讲的 16、17 世纪即使在欧洲也是一段非常特殊的过渡
期。洛克的模式基本属于农业模式,即人以土地为劳动对象,其所
有权是对物产丰富的土地而言。在说明劳动的理由方面提出了划
时代的认识。

如您所知,中世纪认为正经的人是不劳动的人,也不是神职人
员和斗士,而是调动以土地为对象投入自己的劳动的人,把财产正
当化的人。这是很开放的思想。

在现实生活中,英国的 commercial society(商业社会)取得相
当大的发展,特别是海上通商使伦敦的商人掌握了很大权力。非
国教徒不能在大学里学习,于是就在他们办的私立学校学习,使从
航海经验中获得的高科技得到传播。如 R. K. 马顿所考证的那
样,最早创造近代科学的人很多都是被称为 Puritan(清教徒)的非
国教徒。洛克也是从这群人中诞生的早期参与者。

虽说洛克本人不是 radical(激进的)思想家,但仍然可以看到
他非常激进的一面。他说的“appeal tu heaven”(诉之于天)是
“appeal tu court”(诉之于宫廷)的变换说法。国内若有为我裁决
的法庭,则诉之于它即可,而实际不存在这样的法庭时,就只得诉
之于天了。诉之于天,说的就是拿起武器战斗。他虽然清楚革命
很少能成功,人类并不是轻而易举就发动革命的生物,可仍然大胆
地说出“appeal tu heaven”来。

一向稳健的洛克为什么说出这样的话呢?他的 radicalism(激
进主义)是从何处来的呢?这就像 P. 拉斯勒特细心考证的那样,
在达到名誉革命的政治过程中,尤其在排除天主教的问题上,如果
不把这之中出现的斗争和逃亡的情况考虑进来就无法解释。

洛克非常引人注目的理论是：用劳动建立所有（财产）的基础。这之前的所有权建立在劳动之上是谁都没有想到的。亚当·斯密后来作为生产三要素的土地之承担者——地主，这个地主是封建时代原本的土地所有者；而洛克时代的地主数量远比亚当·斯密时代更多。另一方面，在遥远地方经商赚取价格差收益，正像“再回一趟伦敦”所说的那样，商船每次回来都有把大笔钱存起来的商人。在这样的世界里，用农业模式以劳动为基础积累了财富。

农业是人类生存方式的第一次大革命。从先前的采集经济——不稳定的经济发展到农业。农业生产教人把只够吃一顿的稻种保护好，期待半年后的收获以及耕种的操作。在这半年中，通过有计划地收拾庄稼最终迎来收获。做这种事（农业生产）如果没有人类生产知识的迅速提高是不可能的。

洛克的人类模式是 *rational and industrias*（合理 + 勤劳）。不是因为肚子饿就把食物全吃掉，而是按照自己的计划投入自己的劳动即有 *Vision*（理想）、有计划地安排自己的生活 and 生产。这即是在现实中最勤劳的人的基本模式。因此，洛克的 *positive individualism*（财产所有的个人主义）是在这样的人类模式下形成的理论，是不同于只要赚到钱就好的人类模式。

人的个人欲望是什么？通常认为是无限的欲望，然而区分什么是生理性的欲望，什么是社会性的欲望是非常重要的。譬如看了《圣诞颂歌》（*Christmascarol*）的 *scrooge*（守财奴），就会知道人的金钱欲有多么大。还有听着“丁当”的金币响声每晚才能入睡的人。但货币是因为有了货币经济这样的文化才出现的，因此不能说金钱欲是人的本能。

洛克认为作为 *physical*（身体的）存在的人即作为可称为社会体制的培养的、以“合理 + 勤劳”为行动方式的人。人们要彼此都

生存,就要到遥远的美洲去,那里有大片的未开垦土地,发展生产的余地不可估量。但是洛克又说,相互之间存在应遵守的规则,其规则的保障是国家最起码的作用。

这就是说,在政府不发挥这样的作用时,就只得“appeal to heaven”,让天解除其权力。我在论题中说人是抽象的,权力也是抽象的,作为权利义务关系的政治社会就是建立在这个基础上的。其意思与洛克是一样的。这种社会形态的前提是,人有从身体性的东西出发被开发的潜力,这种个人可以过遵守规则的社会生活。所以继承了革命以来的传统。

但是现实中存在的并不都是符合这种模式的人,所以就会产生争斗。这样,需要有政府,也需要有法庭。洛克认为,有大家应该遵守的规则,并且无论什么样的人的道理和道德上都能培养遵守规则的能力。所以本质上洛克持 *optimisme*(乐观主义)的态度。我认为,只要是以洛克哲学为基础就不能建立共同生活的断言恐怕是说过了头。

不过,从另外的角度来说,约翰·洛克的哲学中存在两个问题。其一,支撑其乐观主义的“*industrias*”(勤劳)的意思包含了知识性的劳动——建立在通过技术改良财富可以无限增长的前提之上。这在17世纪是自然的。而现在,从环境问题角度被指出了化学物质的可怕,甚至人类的生理性的再生产也都受到了威胁。这种问题洛克哲学顾及不到。其二,经过对人的悟性进行非常细致的分析,发现人类是在是“合理+勤劳”的人之前,是 *emotional*(情绪的)人。谁来吸收这样的要素?显然不是“抽象的国家”。取代近代抽象的国家,发挥协调“情绪的共同性”作用的是“*nation*”(国家)这个共同体的 *image*(形态)。

Nation 起源于法国革命,在这之前,法国“*nasion*”的概念已普

遍使用,但使这一概念具有决定性意义的,是在中断了很长时间后又不得已复会的三部会中以平民会为主体更名为国民议会形成革命的法律手续时。那时“nasion”作为一个新的共同体出现,为了反对象革命进行干涉的战争,市民、百姓的军队与雇佣兵紧张对峙,正如《马赛曲》所唱出的:“市民们,拿起武器!”其中充满了emotional(情绪的)要素。然而其结果,偏偏演变成在欧洲建立帝国的拿破仑的野心。即这是宗教改革以后不应当发生的事,所以作为与其对抗的意识形态出现了费希特的《告德国国民书》。这时期的德国当然没有作为政治单位的纳粹党。即拿破仑打败神圣罗马帝国时存在40多个领邦国家,它们作为与帝国(empire)对立的势力都向“国民”发出了呼吁。所以欧洲各国对推翻拿破仑的战争称法各不相同,德国称为解放战争,英国称为“诸国民(对帝国的)战争”。从这之中可以看到nasion的emotional(情绪的)共同体性质。有一本贝内德克特·安达森写的《想象的共同体》的论述国家的著作。其中认为国家本身虽是人类形态中的存在,但在历史的变迁过程中是国家把情绪要素带给了作为“抽象的存在”的共和制时代(commonwealth)。可以说这是洛克哲学中没有的第二个内容。在我按照马克弗阿森的解释理解洛克时产生了根本性的疑问,为此作了上述发言。

金泰昌:谢谢。在重新考虑学说分析性文脉的解释问题上,福田先生的发言给了我很大启发。但是,我觉得我与福田先生之间在洛克的问题状况和问题意识上存在一些不同的看法。我不是如何解释洛克的文脉问题,而是从洛克的政治思想对美国的国家行动模式带来了某种影响观点提出问题的。譬如,涉及地球问题时,当进行国际间的对话或通过对话取得国际上的共识时,很多场合美国都是自以为是,美国国家对外行动模式的一个根本原则,就是

遵照美国宪法的基本精神。并且其中特别突出的是,优先保护个人和企业的经济利益的立场,态度非常坚决和露骨。我把这看做洛克的影响。当然,一方面存在反洛克主义者和洛克主义者的对立,另一方面还有共和主义者(Communitarian)和意志自由论者(Libertarian)的对立。实际上以这个对立轴为中心的争论非常激烈。当然对洛克的解释各种各样,具体说起来,无论是在反洛克主义者的共和党党员中还是在洛克主义者的自由意志论者中,都出现了对美国宪法的多种解释或批判和反批判。我想这些大家都知道。在人工国家的美国特别强调个人和企业的私利,把保障其基本权利作为前提,为此,在制度上,国家的作用比其他国家(例如日本)更大。我希望能这样理解他们对洛克的把握方法。没有时间多说了,简单地说,不是怎样理解约翰·洛克的问题,而是如何看美国对外行动中的公共性(超越国境的公共性)问题。

比较的视点

金泰昌:福田先生和沟口先生两位先生一起到这里来,非常难得。为了深入讨论,我想请教几个很基础的问题。某种意义上,或许是很一般的问题,但对于进行讨论是非常重要的。我想向二位先生请教西方所说的“public”和“private”与中国说的“公”和“私”(听了渡边先生关于日本的“おおやけ”和“わたくし”的论题后的联想)这两种表述重合的程度和偏离的程度。

在与渡边先生讨论时他送给我一本书,书中说,即便同一个西方,法国、德国、英国的理解也不一样。您二位也建议把这个问题明确后再继续讨论,所以,我想根据今天的讨论首先听听二位的想法。当然不会完全一致,但我想还是有一起交换意见的基础的。

譬如,英国的“Public”、法国的“Publique”、德国的“Oeffentlich”

有什么不同和相同之处？

福田欢一：既有在横向空间上比较时由各自的文化产生的不同，同时也有在纵向时间系列比较时出现了变化之不同——两个方面。就后者来说，刚才的讨论已经提到了为什么国家（state）会独占 public（公）的问题。相对来说，在中国明末清初，对于 public（公）的议论很多（主权在民等）。把西方与中国比较我还没进入这个阶段，我想还是听听沟口先生的吧。

沟口雄三：仅把“public”与“公”在意义上加以比较是危险的，就像仅把客机与新干线车内比较就评论其座位的排列、窗户结构的差异的情况是一样的。我认为欧洲与中国的比较应从空与陆的差异开始。在这个前提下，我想谈以下二者的差异。您刚才讲到的 16、17 世纪的公论，显然那是地方性的“公论”，这种公论与朱子（1130—1200 年）的文集中反复出现的“天下之公论”是有差异的。

朱子所说的“天下之公论”有两层意思：一是“道义上的正”，二是“抵抗金国入侵顺民意”。这里完全没有反映某特定集团空间上的意见。

另一方面，16 世纪的“地方之公”指的不是中央官僚们的意见，而是地方乡绅的具体的集团即地方政治言论空间的意见。其意思是某利益集团一个 area（地区）的意见。即使这种情况，在把其称为公论时，仍然有“正义的意见”的成分。刚才我们不把国际法称为 public law（公法），而称为 common interest（共同利益），因为国际法在中国翻译成万国公法。这种场合的“公”仍然是“正义之法”的意思。

小森光夫：国际法的英语表述曾是 public international law 和 law of nations。使用 public international law 是从 J. 边沁开始的。

在国际法论中,使用什么词与当时的论者对国际法性质的理解有关系。由于国际公法这一用词是与国际私法对立的观念,所以并没有特别强调国际法的 public 的性质。

Public international law 其基本性质没被看做是 public(公)的东西,如德语 Vertrag 所示,国际法带有国家间的契约的性质,公共秩序的性质很弱。直到20世纪前期,虽说有时潜在地发挥了 public 的功能,但没有把它明确地理论化。一般来说,其只是普遍的法律规定或随意的法律规定。但是现在不能再用这种方式敷衍了。面对这种新问题,人们开始讨论使用 common interest(共同利益)、general interest(一般利益)的表述,将其制度化。是否使用 public 的表述还在踌躇不决。

沟口雄三:中国所说的天下或仁人概念中含有“道义性”、“公正”、“正义”的意思。譬如还有把国际法翻译成性法的,性法的“性”即人性的性。这种含义西方的 common(共同的)、public(公的)、people(普通群众)等词语里也都有。

按“自然法”意思使用的概念嘛。在中国也同样使用公、性的概念。其前提是性善说的“道义性”和“自然调和性”,好像 public 中没有这样的意思。不知福田先生怎样看这个问题。

福田欢一:欧洲的国际法与自然法相伴而生是事实,只要您看一下(被称为国际法之父的)H. 格劳秀斯就会清楚。

沟口雄三:public 概念中有没有“道义性”的含义呢?

福田欢一:说起来比什么都重要的还是“open”(公开)这件事。即刚才我说过,即使在专制主义的国家里也会打出 Salus publica(公共的福祉)的招牌,然而那不过是君主的想法,并没有作为公论进行讨论。作为与其相对的第一步是形成了文娛性的公共圈。在这个圈里可以自由地进行议论。最终能否赢得统治者的赞

许,要有一定的程序,如果与议会制结合起来,也算是议政。

间宫阳介:如果进一步追问“公共性”概念,会是怎样的结果呢?譬如,有人认为把其理解为以前的“社会”就足够了,再特定化一些,也可以理解成“市民社会”,还有认为“public”就是“政府”的……综合这些认识并不意味能抓住“公共性”的全貌。我觉得在寻找 public 与上述认识有哪些不同的方向上使 public 这一独特的概念结晶化为宜。

我一直在考虑城市问题。如果问我为什么从城市类推某种公共的空间?那是因为,虽说在人们行走的街道或大学校园里会产生一种感觉,“啊,这里人很多,有公共性的气氛!”而城里的公共图书馆、竞技场这类设施一到夜里空无一人,也没有了任何公共性,有的只是设施,反而夜里的商店街却令人有公共性的感觉。

互相进行思想交流,像城市那样有各种人在那里做各种事才有 public(公共性)的感觉。简言之,公共性即是在活动、在做事。去到的某个真实的地方并不能给人 public 的感觉。

由此类推,举政治为例,单纯的制度不是 public,仅有政府也不是 public,不做任何事就不是 public。所以,应该从阿伦特那里接受“言论活动”的定义。说得更通俗些,如果达到由于有“活动”就能制造出“公共空间”的认识,就用不着再谈共和主义之类的了。

至于说到中国的情况,公给人很强的 Gemeinschaft(社区)的感觉,这个公与 public 有哪些不同呢?我们用比较消元法把公共的空间领域找出来怎么样?

公共性与公共空间

金泰昌:这次我们一起重新思考“公”与“私”的问题,一开始

就从思想史的脉络考察公私问题,那是因为,我们想从思想和现实的交错中研究“公”与“私”问题的形成史的背景并对其进行展望。我们早就有整理相当于我们的大学兄的一些先生如何从时代性上看“公”、“私”问题的意向。

但是,这样就会给人倒回到前近代共同体的感觉,而我们的意图不在这里,如果可能的话,我们想尝试能否重新构建稍微超前地对应21世纪的人类和地球的具有新意的“public”和“private”概念。为奠定基础,我们首先对以前的情况展开了讨论,各位先生的提案在第三天的拓展会议以后还将将进一步深入讨论。

今田高俊:在欧洲曾有咖啡屋、沙龙、读书小组等,各种可称为具体历史事实的公共空间。这些确实给人以公共性的感觉。最近不怎么提公共性了,比如PTA(家长教师协会)中讨论的事能说是public吗?志愿者活动(volunteer)也能说是public吗?我觉得有必要把public的内容具体形象化。

金泰昌:在中国有可称为“公共空间”的具体事例吗?

沟口雄三:走出家族等私关系的家门与他人来往但又独立于政治性的行政权力,是否能说是public的形象?

今田高俊:过去曾用什么方式把公共空间形象化了吗?比如对于清朝的中国人,沟口先生说的那种情况就是公共空间吗?

沟口雄三:作为space(空间)我没有印象,但作为公共性(public)的活动,可以举出大家共同在村里铺路、架桥、修筑灌溉设施等公共性作业。按照有钱的出钱、没钱的出力这一不成文的规则,大家共同参与。

此外,建设医院、医疗活动等,都超出了血缘关系的范围。除血亲之间相互帮助的活动之外的社会性活动从宋代开始常常出现。我认为超出官方行政力量所能做的范围而委托民间做的部

分,只要是民间自发的行为都可以说是 public。这种情况在中国现在仍然继续着。

今田高俊:亲属内的活动不能算 public 形态,亲属圈外的活动属于公共性的内容。

沟口雄三:宗族也不能不说是一个地方的公共空间,但宗族外的公共活动内容是大量的。明代村镇架设的桥梁现在还存留着,并且记载有其起因。这种情况日本有,中国也很多。有点儿麻烦的是,不知是在朝廷的要求下县知事按相应的命令系统架设的,还是在大家共同做件好事的意愿下架设的。寺田浩明先生的研究中有这方面的内容,但这方面也是很暧昧的。这就是说,由政府方面进行的向量(vector)和人民自发进行的向量常常是不同的向量,但内容经常是重合的,所以在“公”的思考中不存在官与民之间的断裂。即“公”说的是朝廷,朝廷“おおやけ”(公)做的事,民间与其没有关系的界限是划不出来的。

“法”以“约”的形式从朝廷那里传达下来,此外,还有民间自主约束的“约”。这样的约叫做“公约”,现在北京一带也能看到“文明公约”。公约希望大家共同遵守,但其中含有即便没有切实遵守也不构成犯罪的内容。“文明公约”即是这样的例子。它不过是号召大家遵守文明的礼仪做法的口号。再如三四家银行联合讨论利息问题,商定大家都以同样的利率支付利息,然后作为“公约”公布。这种“公约”必须遵守。这就是说“公约”有很多种。

99

金泰昌:我觉得“公共性”或“公共空间”的说法是应该重新斟酌的重要问题。哈贝马斯的原话不是“公共空间”,而是“Oeffentlichkeit”,日语直译为“公共性”,翻译成英语是“public sphere”。由英语翻译成日语就是“公共圈”。这说明英美系与日耳曼系的思考方法存在一些不一样的地方。虽然都在讨论公共问

题,英美系更具有经验论的倾向,如果不能达到每个人都能经验得到的物理化、空间化的状态,就不能产生清晰的实感。所以与英美系的人说话时,要想把问题说得明白,最好作为空间设想一个可以经验到的 public。并且英美系的 public 与其说是“道”、“理”,不如说是激烈争论、契约、交涉和斗争。它的 public 就是从这之中产生并定义的。

相比较而言,德国人观念论的倾向比英美稍突出些,但并不是说 Oeffentlichkeit 这个概念中没有空间论的意义。在法国的公共性的讨论中,公共空间的倾向更具主导性。读了沟口先生的著作的感觉是,中国的公作为“原理”的公的意味更浓。它与日本的作为“领域”的“おおやけ”(公)有所不同,但与德语圈的人对话时作为“原理”的公思考更容易沟通(德国人未必都像哈贝马斯那样思维)。可以说德国人与英美人、法国人的思维方法是有所不同的。

在德国,以法兰克福学派为中心,有一个对于行政管理意义上的由上面发布的政令敢于说“不”的组织,他们通过在公开的场所的讨论反映自己的意志,并且得到允许。把这种被允许的范围加以扩大的活动就是“Oeffentlichkeit”。

渡边先生已说过,不会受到来自任何方面侵害的人类本来内在的 privacy(个人自由)即 private(私)是非常重要的。可以说在这一点上无论是英美系还是德国系都是一致的。但是,达到这一认识经过了很多的 public debate(公开讨论)。并不是在没有经过这样的过程下,某一天突然 privacy(个人的自由)就得到了承认。所以,内在的私人秘密领域的生存和价值得到公认时才在“公”和“共”中有“私”的意义。如果做不到这一点,不可能保证 privacy(个人的自由)。这样做才使得女性的权利得到承认。并且在某

种意义上, Lesbian(女性的同性恋)、Homo(男性的同性恋)的权利也得到承认。最初完全是 private(私)的事以提起 public(公)的问题的形式参与到公共性的讨论中来,并且得到公共的认知。说起来这一 process(过程)就是 public。

最近,在澳大利亚的悉尼召开的会议上,我访问了为解决艾滋病问题做了很多工作的马来西亚总理马哈蒂尔的女儿,她认为艾滋病问题当然是 private“个人的”问题,是一个男性和一个女性的 private(隐私的)事。但是它现在成为世界性的大问题,因而成了不容争议的 global(世界的)、public issue(公共的产物)。为了达到这种认可,不知她付出了多少辛苦,她含着泪说:“public 并不是另外的存在,public 与 private 常常是相互联在一起的,并且相互否定而生,从中产生新的东西。”

我把这种场合的“否定”一词理解成“非实体化”、“非绝对化”。因为把 public 绝对化也会出现弊端。所以有必要从 private 的角度将其非实体化。反之,如果 private 独行,走向绝对化也会出现问题。也需要从 public 的角度把 private 非实体化。就这样,双方经常在相互否定中防止绝对化、实体化,形成相克的同时存活下来的状态。我们进行了相当深入的讨论。

今天我的体会是,两位先生在“公”与“私”或“public”与“private”多大程度上接近、保持多大程度的距离的问题上,跳出了东西文化圈的差异或先前的思考轨道,发现了不便明确说“是这样”的地方。

刚才小森先生就 public international law(国际法)讲了自己的看法。最近,在韩国召开了世界宇宙法会议。如何看宇宙?一方面存在 international approach(世界观),可是所谓 international 其中包含 national interest(国家利益),所以现在成了如何从国家水平

对其进行调整的问题。另一方面,仍然必须从 global(世界)的立场思考宇宙的问题。由于是 global 的问题,所以实际上不能否定 national(国家),但还是可以稍微改变一下思考方法的。

我曾听过日本的明石康先生做联合国雇员工作时出现的一些烦恼。即自己是日本人,但同时作为 UN 的国际公务员又必须站在世界的立场考虑事情。此时虽感受到了矛盾,但还是拼命鼓励自己一定要把自己置身于世界的方向上。如果从 international(国际的)角度来看,说水平提高到 global(世界)是绝对不可能的那也太悲观了,我相信在具体工作中应该不会不可能。

论 题 三

伊斯兰教思想史中的公与私

板垣雄三

从总体上广泛环视伊斯兰教思想体系及思想发展,在此基础上探讨在“公、私”问题上我们能作何思考,这是我参与公共哲学共同研究会活动选择的战略方向。考虑了一下,发现伊斯兰教中原本就存在与我们的研究特别对路的情况或回答。

确实,伊斯兰教思想中存在历史的变迁,每个时代都有其思想、学问上的特色,并且对先前的卓越思想或学识既有参照也有批判,形成了庞大而高深的传统积淀。主题多样、论争纷繁,既有灵活的折中,也有经过否定或否认在更高的层次上达到统一之发展的情况。记述思想史的题材也纷呈多样。

但是,就伊斯兰教思想的展开来说,首先应该注意的重点是,所有伊斯兰教思想作为共同遵循的基础,事先设定了一个坚固的“场”。换个说法,也可以把这个“场”称为共同约定的不变原则。那么,我们现在就对支撑并影响整个伊斯兰教思想展开的这个“场”做一下分析。即我想把超越宗派、地域、时代的不同,贯穿所有伊斯兰思维过程并对其起制约作用的基本立场——伊斯兰教思想的核心内容作为首先讨论的问题。

首先,伊斯兰的法源——《古兰经》和《言行录》是固定的规

103

范,不容任何人改动。《古兰经》是神用阿拉伯语对人发布启示的书,人类从这里辨听和解读神的启示和命令,对其进行解释后,必须在现实中应用。《言行录》是预言者穆罕默德的言行录,是由预言者确立的(sunnat)先例、惯行的根据。“Koran”(《古兰经》)一词出自阿拉伯语的欧洲方言,所以这里特意称为Koran。《古兰经》是预言者穆罕默德以真主的名义发布的启示,人们靠记忆记录下来,预言者死后不久,公元7世纪中叶集录成书。《言行录》是讲述预言者的书,预言者死后经过200—300年收集整理成书。经过对这期间的传承过程进行严格的考证形成了6种权威性《言行录》文集。被视为神谕的《古兰经》完整地保存下来。与预言者穆罕默德同时代的人在日本是圣德太子。如果想象一下,那个时代的日语现在还保持原状至今的话,自然会认为这真是件特异的事态。同样,穆斯林教徒们(男性教徒叫穆斯林,女性教徒叫穆斯林玛)也认为这是奇迹。伊斯兰教的特征之一是,与其他宗教相比,宗派的分裂非常明显。世界上的伊斯兰教徒人口的九成以上是逊奈派(也称逊尼派),并且逊奈派与什叶派、伊巴多派的对立未必是神学立场意义的分裂。伊斯兰教中的“宗派”多数场合是有政治背景的grouping(分组),是围绕谁做信徒共同体的领袖问题产生的分歧。与此有关系,在伊斯兰教中几乎看不到基督教中看到的那种“正统与异端”的观念。这一点也是非常重要的。再要注意的是,与给人们“气量小、自以为是、排他的、攻击性的伊斯兰教”的印象相反,伊斯兰教是非常有自我批判精神的宗教。他们自知自己非常弱小,有很多困难,并且很容易陷入谬误和迷惘,因此他们祈盼真主来引导他们逃出这种迷惘和彷徨,走向正道。为此他们虔诚地祈祷。《古兰经》的开卷第1章说,否定“现状”是伊斯兰教思想不断取得新发展的弹簧板,这里有强烈的回归“原点”

的志向。预言者穆罕默德传教原本就是号召“向阿布拉哈姆 (Abraham) 的宗教回归”。在他们的意识中,伊斯兰教的历史不是进步发展的过程,而是堕落的过程。7 世纪可以说是预言者和教友社会复兴的里程碑或范例。对自身“现状”的深刻反省和揭露直到现在仍没有停止。就这个意义来说,认为伊斯兰教没有宗教改革的观点、把广大的虔诚的伊斯兰教徒看成执迷不悟、墨守成规的保守主义者的观点,断言“伊斯兰教原教旨主义”者是少数一部分狂热过激派的观点,都存在严重的偏见。

以上,就算是我们对伊斯兰思想史过程的“场”或“基础”特征的领略吧。我认为与其在思想进程的各个阶段寻找“公、私”问题上出现了什么样的斗争,不如把注意力放在“公、私”问题在思想发展的总过程之“场”或“基础”上是怎样反映出来的更合适。这样,对于《古兰经》和《言行录》所反映出来的“公、私”问题的考察即成了主题。

1. 阿拉伯语中的“公、私”概念

“公、私”概念不仅在现在仍然富有生命力的《古兰经》的阿拉伯语原文中,即使在阿拉伯语的历史或现代的一般用法中,都可以以“安姆”和“哈次斯”这一对概念为基轴引申出来。相当于“公的”概念的阿拉伯语是沃姆米,其与表示“公众的、一般的、全体的”的安姆结合就出现了“公共的”意思,发生尾音变化的沃姆米娅就相当于“公共性”;同样,相当于“私的”概念的阿拉伯语是福斯西,其与哈次斯同样具有“特殊的、个别的”意思,同时还表示“私人的”,发生尾音变化的福斯西娅意思是“私人的、个性的”。安姆与英语的 Commons 相称,相当于“公众、民众”;哈次斯意味着

“个人财产、要人、个性”。同样,以安姆和哈次斯这一对概念为基础的阿拉伯语的“公、私”概念,可以说多数情况是用在讲“整体”与“个体”的关系上的。

在国家或政府的立场与个人的立场进行对比时也有与“公、私”相关的概念,如我们看到的府库米(政府的、国家的、公式的)、拉斯米(公式的)、米立(国家的、政府的、共有的)和与其相对的舍福西(个人的、自身的)、扎提(自身的、固有的)等。虽然不能忽视这些概念,但这些概念说到底只是对上述安姆和哈次斯之(公、私)概念的某种“介入”或“扰乱”,因此伊斯兰教对其进行了批判。从下述批判中便会清楚其批判的意义。

2. 信徒义务(法力多)的本质

伊斯兰教中规定了教徒的两方面的义务:(1)伊巴达特(宗教的义务);(2)穆阿马拉伊(社会的义务)。

宗教的义务是崇拜真主、遵守宗教礼仪。在社会的场合,就是具有公共性的社会行为。

社会的义务是社会生活、社会关系、社会性相互交往中的伦理规范,其源于与真主的关系并被赋予意义,同时被视为义务。

因此,从“宗教的”与“社会的”之二项对立的立场把宗教的义务与社会的义务对立起来的二分法理解是不恰当的。此时,着眼点在真主与人的关系时可视做是“宗教的”;着眼点在人与人的关系时可视做是“社会的”。说得干脆点儿,必须这样理解:即“宗教的”即是“社会的”。

(1) 伊巴达特(宗教的义务)

宗教的义务通常称为五功或五行,由下述5项义务构成:①念功、②拜功、③斋功、④课功、⑤朝功。伊斯兰教形成的初期,“为安拉之道”的圣战曾经作为信徒的义务受到重视,后来没有被纳入到宗教的义务中来。

念功,即表明信仰安拉是唯一的主宰,信仰穆罕默德是安拉派遣的使者。其是公开的社会性证言。不仅礼拜时讲,其他任何宗教活动时都讲。并且,在入教时,当着两人以上的教徒表明自己接受这种信仰是首要的条件。

拜功,即每天按晨、晌、晡、昏、宵5个规定时刻,用规定的方式,面向麦加的克尔白方向表明自己听从真主的教诲,感谢真主的保护。有的地方,作为礼拜时刻的社会公告,要唱赞圣。一听到唱声人们就开始做礼拜。每周五在清真寺里集体做礼拜。虽说平时1个人找个清洁的地方就可以做礼拜,但还是提倡多数信徒在一起做礼拜。

斋功,在赖麦丹月的30天里,从日出到日落这段时间不吃东西,以此重新坚定对真主的敬畏之心。

课功,即对贫弱者进行救助的制度化公共福祉税,它与个人自发行为性的个人募捐行为不同。

朝功,即在回历12月的7日到13日在麦加的萨法与麦尔卧两座山之间按规定的顺序和方式进行朝觐活动。这以外的其他时候个人进行的朝圣被称为乌穆拉,与作为“宗教义务”活动之一的巡礼式朝觐有区别。

如图2所示,礼拜和斋功属于法尔德·阿因类,是每个信徒必须履行的义务;相对来说,课功和朝功属于法尔德·吉法雅类,在

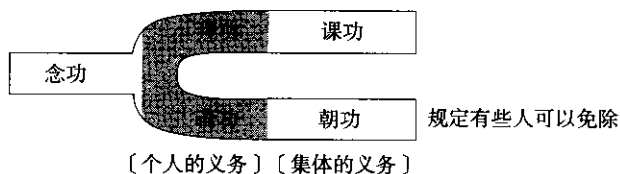


图 2

社会上有人做就可以了(并不要求信徒人人都做)。此外,斋功和朝功有免除规定:儿童、孕妇、哺乳中的母亲、病人、身体虚弱者、旅途中的人、上战场的士兵等,都被免除斋功义务;朝觐也是在经济富裕的信徒中实行,一生中朝觐一次就可以了。由此来说,作为信徒条件的念功另当别论,此外,作为义务的要求拜功就是最高的了。

图 3 中说明的问题,首先是在宗教的义务中,拜功和课功可以作为一套组合来理解。斋功和朝功属于同一等级的活动。拜功和课功表明把身心全都献出来;斋功和朝功则代表各自以敬虔之心专念真主的特别机会,意义在于超越痛苦实现目标。但同时,图 3 还在督促信徒把目光朝向拜功和朝功、课功和斋功的组合。拜功和朝功都基于固定的时空形式和程序,显示了伊斯兰社会的密切联系和自觉态度。在课功和斋功中,通过社会生活层次的实践证明对真主所赋予的恩惠的感谢之情。

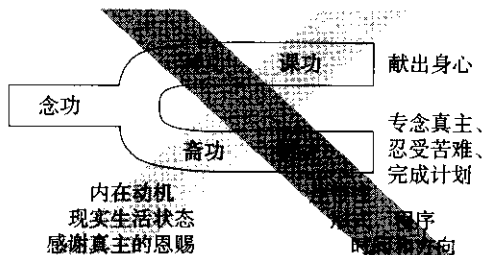


图 3

在图4中,试图从整体上归纳信徒对真主的义务具有社会的或共同体的内容和形式。其中作了若干补充说明:做塔哈拉(在开始做礼拜前净身)时需要有供水的设施,还要有历学、天文学、地理学的知识以及赞圣用的器具、修建星期五礼拜的清真寺等,准备进行社会性礼拜用的条件。要过真正穆斯林的生活,需要具备都市性的环境条件。巴伊阿是通过在做集体礼拜时的说教中举出政治统治者的名字,表示伊斯兰教共同体承认其统治权威,发誓忠诚于他,可认为是一种契约行为。集体礼拜的这种政治行为性质值得注意。旗布拉(做礼拜的方向)说的是朝觐行程中的安全问题、组织方式,是显示伊斯兰世界密切关系的基轴。开斋节和宰牲节是伊斯兰教的两大节日。前者是庆祝赖麦丹月(斋月)结束的节日;后者是在朝觐的最后阶段举行献上动物牺牲的仪式,这一天伊斯兰教世界的每个家庭都屠宰家畜作为牺牲,这些象征大家一同参加斋功和朝觐。

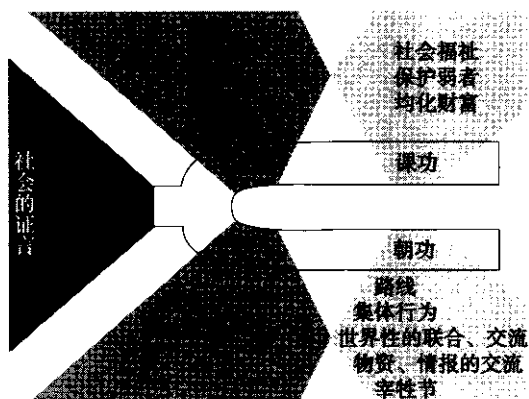


图 4

注:上述三图均为本文作者所制。

以上,强调的是宗教义务的礼仪空间的公共性及其意义。但不能忘记,在与真主的关系中履行这些义务的每个人的主体性(自由与责任)也受到重视。这在尼雅(意图或意图表明)中有充分的反映。在做礼拜前的净身时、开始做礼拜时、通过长途的艰难之旅快要进入麦加换上朝觐服(没有针脚儿的两片儿白布)就要施朝觐礼时,首先在心中想或讲出来自己今后想做什么,其意图是什么。这种个人选择之主体的、精神的理念带有很强的社会性,是对真主崇拜的表现。

(2) 穆阿马拉伊(社会的义务)

信徒的社会义务在《古兰经》中有多处都讲到了,但最概括性地把社会义务定式化的有如下两个地方。

▽古兰经 17 章 22—37 节“真主启示的智慧”

1. 你不要让任何东西受到和真主同样的崇拜。
2. 你应当孝敬父母。
3. 你应当把亲戚、贫民、旅客所应得的周济分给他们。
4. 你不要挥霍。
5. 你们不要因为怕贫穷而杀害自己的儿女。
6. 你们不要接近私通。
7. 你们不要违背真主的禁令没有正当理由滥杀无辜。
8. 你们要保护孤儿的财产。
9. 你们应当履行诺言。
10. 当你们卖粮的时候应当给足分量。
11. 你们不要随从你们不知道的言行。
12. 你们不要骄傲自满地在大地上行走。

▽古兰经 6 章 151—153 节“走正路”

1. 你们不要以物配主。
2. 你们应当孝敬父母。
3. 你们不要因为贫困杀害自己的儿女。
4. 你们不要临近明显的和隐微的丑事。
5. 你们不要违背真主的禁令而杀人,除非因为正义。
6. 你们不要临近未成年孤儿的财产。
7. 你们当用充足的斗和公平的秤。
8. 即使对你们的亲戚也应当公平。
9. 你们当履行真主的盟约。

10. 这确是我的正路,故你们当遵循它;你们不要遵循邪路,以免那些邪路使你们离开真主的大道。

在“真主启示的智慧”和“走正路”中重复内容很多,如禁止真主的复数化(偶像崇拜)、杀害儿童、奸淫、杀人,要求孝敬父母、保护孤儿、在交易中诚实公正、信守诺言等。此外,要求对亲戚虽不要偏袒但要尊重他们的正当权利、周济穷人和旅客、抑制显示自己、规避浪费和吝啬,等等。这些都在提醒信徒追求合理主义的生活方式。

就禁止杀人来说,附有“没有正当的理由”这样的条件,是因为在《古兰经》2章190—193节中讲到仅在不信真主之徒、异教徒、迫害者来犯时允许开杀戒,并且即使是这种情况下过度的杀戮也受到禁止,在对方停止进攻时不得再敌视他们。可以说尊重生命是整个《古兰经》的基调。

在上述定式中“不允许××”这样的禁止句多处出现。另外,在《古兰经》和《言行录》中坚决排斥的还有说谎、贪欲、欺诈、中伤、偷盗、抢劫、赌博,酗酒也被视为是撒旦行为。

这就是说,以包含禁止、抑制条款的形式形成的社会义务,被

作为真主的命令固定下来。后面将会讲到,舍力亚《伊斯兰法》正是以这种社会义务为基础的。《伊斯兰法》从内容上说,讲的是与真主的关系;从形式上说,是作为真主的命令、真主的定法呈现出来的。这一点是非常重要的。

首先应该确认:如何经营社会关系,本质上讲的是与真主的关系,社会生活被看成是与真主的关系问题。图5以人与真主的关系层次的宗教义务为纵轴,以人 m 与人 n 关系(社会关系)层次的社会义务为横轴形成一个三角形。虽说各居其位,但应该看到包摄三角形的圆圈的积极意义。即在机械地把二者分别划分为社会的义务和宗教的义务的立场上,没有宗教义务支持的社会义务只是表面的德目,而没有社会义务结合的宗教义务又只是表面的信心。就像宗教的义务要在社会的体系中实现一样,社会的义务

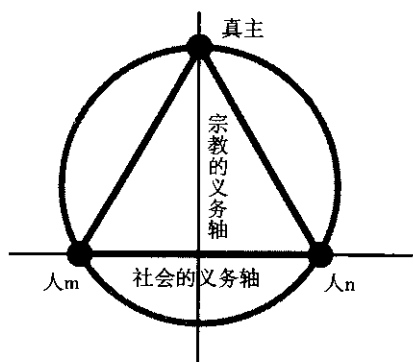


图 5

注:作者制图。

是信仰的实现形态。宗教的义务与社会的义务不是在更高的层面上统合,而是相互渗透地共有统合的契机。禁止真主的复数化(偶像崇拜)出现在社会的义务前列的意义值得特别注意。作为

恶的根源,在社会的义务层面列举了三大罪状:第一,不信真主(不感谢真主);第二,真主的复数化(偶像崇拜);第三,专断(傲慢无礼、敬虔度不高)。显然,第一、第二直接涉及了与真主的关系问题,第三在心目中没有真主因而才张狂的意义上,同样也是信仰上的问题。另外,随意虐待杀害动物、滥采滥伐森林、破坏自然和生态系统等,也都被认为是专断或傲慢无礼的行为。

3. 对伊斯兰教中“公、私”问题的相关情况调查

我想从以下四个方面探讨问题的状态:(1)信仰与行为、(2)社会与个人、(3)教法与神秘主义、(4)男女。

(1)信仰与行为的不可分性

在伊斯兰教中,不能用二分法把信仰理解成内在的问题,把行为理解成外在的问题。因此,也不能把前者与私的状态联系在一起,把后者与公的状态联系在一起。已经讲过,宗教的义务与社会的义务是互补的,所以不能在分类上认为前者是信仰,后者是行为。因为,信仰的义务必须通过行为来验证,社会的义务必须通过信仰来验证。另外,这种关系还反映在宗教的义务“对真主的崇拜、服从”的层面上,拜功(对真主的行为)与课功(对人的行为)是不可分割的组合。

阿拉伯语的“伊斯兰教”意味着“对真主的绝对服从,委身于真主的意志,把与真主的关系视为和平的关系”,其是被造者应有的姿态和立场。但这要求通过实践来确认。《古兰经》指示的寒暄语“和平降临在你身上”、“和平也降临在你身上”,表明社会的和平只有在人与真主和人与人之间的和平相互结合时才是确实的

和平,并且把这作为社会的共同心愿。这样,安全与公正的社会价值就被赋予了信仰的意义。

(2) 社会与个人的连接

对于把社会视为公的状态、个人视为私的状态的观点,伊斯兰教持反对态度。因为,在伊斯兰教看来,个人最终是社会性存在,社会是个人的扩大,个人的存在本身之中包含有社会的结构和网络。

伊斯兰教绝不是沙漠里的宗教,其特质存在于 uroanism(城市生活)中,具有使人类生活都市化的性质。通过推进都市化、商业化、政治化,开发存在于个人内的多样的社会存在样态并使其意识化。我把这称为 identity(个性的)复合。这是在状况中,根据状况,时时刻刻都自在地改组集团意识的、不间断的个性(identity)选择过程之能动的(dynamic)展开。

所谓社会的个人,可以认为主要表现在族的结合,即家族和宗教共同体形态中。家族和宗教成了个人的社会坐标轴。但家族和宗教都是明显可变的,必须注意其频繁伸缩的性质。

从图6中可以看出,最小的家族是具有家族能力(potencia)的个人,最大规模的家族是作为亚当(Adam)子孙的共同体“亚当族”的人类。即这种场合,个性(identity)选择就是自由自在地使自己的家族伸缩,选择的幅度在个人和在整个人类之间,可小可大。原本在用阿拉伯语思考问题的阿拉伯人社会,男女都一样,其名字通常是“①本人的名字+②父亲的名字+③祖父的名字”构成的(即作为③的儿子②的儿子或女儿的①)。这样取名,也是因为①以外的后面部分常常会出现多种变动。其变动基本上出自以人类之祖亚当以下的任意一个父祖为起点的家族的结合(子孙共

同体、家族)意识的自由重组。预言者穆罕默德本人就是阿卜杜·阿拉夫的儿子、阿卜杜·阿尔姆塔里布的孙子,同时又是哈希姆的子孙、克莱修的子孫、亚当的子孙。已婚女性作为社会的通称也有使用儿子的名字的,比如“温姆××(××的母亲)”。即每个人都是家族关系中的儿子、孙子、曾孙,或父亲、祖先,甥、侄、堂兄弟等,是将这些复合于一身体现出来的存在。这样的取名法以及名称的重组思想通过伊斯兰化向非阿拉伯社会扩展,与伊斯兰教的普遍主义即人类主义一同形成“都市”空间,表明了作为世人的政治行为的个性选择意义的主体责任。

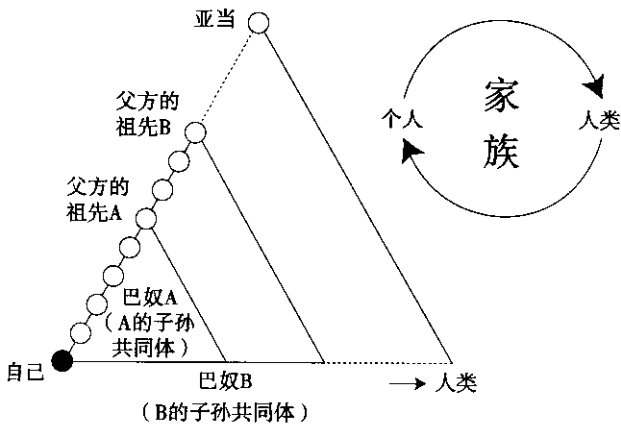


图6 家族的可变动图形

注:作者制图。

上述族的结合的思想还包含有作为其虚构的柔软性,它并不是伊斯兰教的发明,其是在犹太教、基督教的发展中培养出来的。其在以色列之民(雅格布的子孫共同体)或犹太教团(犹太的子孫共同体)之集团形成的理念中,以及犹太教《圣经》(基督教的《旧约圣经》)的《创世记》中的地上诸民族的形成故事中,很明显地反

映出来。另外,在基督教《新约圣经·马太传》的“福音书”和尔卡的“福音书”中出现的“阿布拉哈姆之子、达比德之子、耶稣·基督”的谱系中都有明确表示。

伊斯兰教与此相关的贡献,最终在于,通过把属于“巴奴·亚当(亚当子孙的共同体)”的人类意识彻底化,和平、公正、诚实地搭建具有不同宗教(即语言)的多样性文化之众人团聚的“都市”式“世界”性的场,明确了作为公正、合理的生生不息的生存方法的个人主义、合理主义、普遍主义的意义。换句话说,就是明确了人类都市化、商业化、政治化的意义。

图7是中东宗教、宗派一览表,图8是说明伊斯兰教如何看待各宗教的图。图7中显示了在中东历史上曾有很多不同的宗教和宗派共存,而其之所以可能共存的理由可以通过图8来理解。

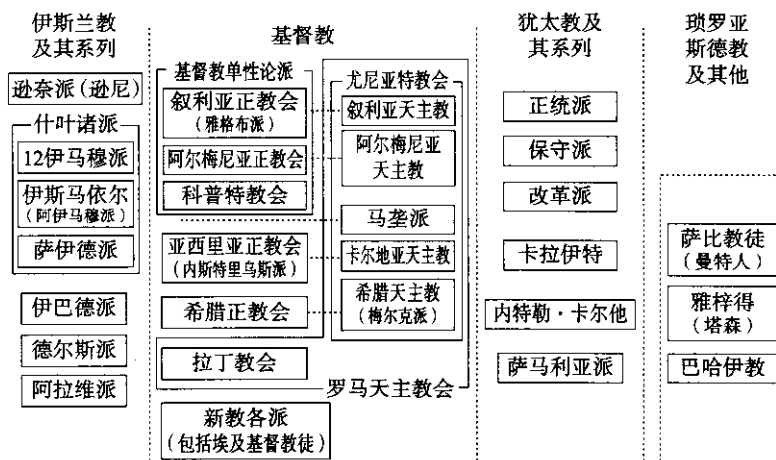


图7 中东存在的宗教、宗派

在伊斯兰教中,相信从最初的预言者阿达穆到最后的预言者穆罕默德派遣了很多预言者。《古兰经》中只提到其中的27名,

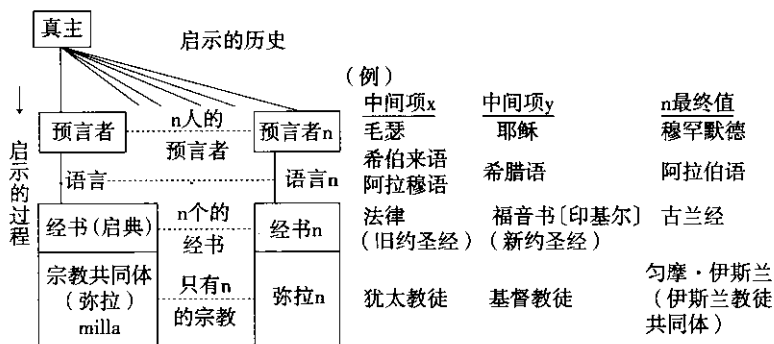


图8 n是返回的真主启示

原因是整个启示的历史只有真主知道,其他如图8所示,都是n人的预言者。从阿达穆、诺亚、阿布拉哈姆、毛瑟、达比德、耶稣等人,到最后的预言者穆罕默德这些伊斯兰教的预言者都是n人。

这样一来,就解开了穆斯林每年都要纪念预言者穆萨(毛瑟)和耶稣的诞辰的疑问了。由此就会明白这样一个思维秘密:如果与佛教相遇,马上就会想到预言者佛陀的存在。可以对伊斯兰教的宗教观做这样的说明:神用多种语言把多部启典(经书)送给了人类,所以这个世界上产生了许多宗教。可以认为各种宗教都是由“终极的一”之神制定的。虽说在最终的完全的启示之《古兰经》中真理量达到最大化,但在承担真理性这一点上,所有的宗教都是肩并肩对等的。所以伊斯兰教认为许多宗教平等共存正是世界的常态,不把其他宗教作为邪教予以排斥,从神那里获得宗教本质的“伊斯兰教”尊重分别获得启示的其他各种宗教的启典,主张必须与其他诸宗教分担相互之间的连带关系。并且,宗教不能带有任何强制性是伊斯兰教的一大原则。

实际上,阿拉伯的基督教徒、犹太教徒也拜真主(阿拉伯语表述神的语言是真主,但真主绝不仅是伊斯兰教的神)。前述伊斯

兰教的信仰念功的前半部分可以说是犹太教、基督教、伊斯兰教的共同纲领。伊斯兰教诞生的初期,其信者仅被称为信者,后来的自称——男性为穆斯林、女性为穆斯玛,这是否合适曾受到议论,因为它给人以伊斯兰教徒似乎垄断伊斯兰立场的感觉。由于在东方诸宗教中多数基督教徒坚持基督教单性论立场(或是神或是人,总之是“单一性质”),所以与主张耶稣是预言者性质即“人”的性质的伊斯兰教有相通的地方。对于犹太教徒以及基督教徒,伊斯兰教徒视其为“启典之民”,承认其作为伙伴同土的共同性。

在以宗教家族为基轴的个性(identity)选择中也是同样,作为个人的穆斯林、穆斯玛不是把个性的根据仅仅定在伊斯兰教(阿拉伯语中带定冠词的“宗教”)上,而是在缩小的方向上与什叶派乃至其中的十二伊马穆派或逊奈派乃至其中特定的法学派之舍费伊学派,在扩大的方向上,在表明与犹太教徒、基督教徒是一体性的“启典之民”的基础上进行能动的自在性重组。与其他宗教也能够进行类似的重组的情况在图6中已经表明了。这样一来,在西历7世纪伊斯兰教诞生的同时,一个家族的成员属于复数宗教的个人之现代性的现象就出现了。

关于社会与个人的连接问题还会在后面的社会契约问题中涉及。现在有两个应该探讨的问题:

其一是伊斯兰教共同体“匀摩”的问题。说到伊斯兰共同体“匀摩”,“领导人的作用”是问题的焦点。在这个问题上,由共同体的“合议”或“选举”保障统治权威的正统性的做法发挥了作用。前文已经讲过,与信徒们集体参加礼拜的宗教礼仪结合到一起的共同体活动中有一种拜阿的手势(原意表示商业往来的成交),成了每周星期五对统治者的领导作用进行再评价的形式。

其二是诸宗教家族之间的关系问题。社会契约为了保障伊斯

兰共同体“匀摩”与其他宗教共同体(单数或复数)商品交易的安全,在税收和交易中采用资因马(安全及自治保障)之多角的契约网络体系的形式,达到了稳定、安全交易的效果。使这种宗教共同体间的“契约”关系得以稳定、安全维持的场被称为达尔·阿尔伊斯兰(伊斯兰之家)。可以认为其正是基于对“人类本性”的信任,保障属于多种宗教的各个人浑然混合的“都市”空间之“市民社会”形成和维持的条件。下一步,达尔·阿尔伊斯兰与外界的交往,在伊斯兰法中属于国际法的领域。16世纪以后,奥斯曼帝国对法国等欧洲各基督教国家采用国际法,保障其居留、通行、航行安全和贸易活动自由、豁免权。经过这样的学习过程,在欧洲诞生了“国际法”。自此,原来一直生活在作为文化空间的达尔·阿尔伊斯兰的个人被迫面对来自欧洲各国的新的异质成员。

以上叙述表明,伊斯兰教始终不变的规定是,在任何时候都承认不分人种、血统、宗教、文化、男女老幼和贫富的、相互平等的个人存在;都承认作为自己的责任承担的公共义务。

(3) 由舍力亚和苏菲派形成的社会统合

伊斯兰思想的发展史可以按如下分期理解(世纪为西历):

- ①7 世纪初 预言者穆罕默德的宗教改革
⇒匀摩(共同体)诞生
- ②7—9 世纪 舍力亚“伊斯兰法”确立
⇒乌拉马“伊斯兰法学者们”展开活动
- ③10—19 世纪 苏菲派(伊斯兰神秘主义)兴起
⇒塔利卡特“诸教团”形成与发展

119

④18 世纪中叶—现在 …… 伊斯兰运动“萨拉夫主义”

⇒提问所谓应恢复的伊斯兰教原点是什么？

在伊斯兰教中有这样的原则,即舍力亚是神的法典,只有神是立法者,任何掌权者都不能制定法律。人类所能做的事只有解释和执行法典。乌拉马“伊斯兰法学者们”作为有价值的知识人,虽说能成为权力的代言人,但通常都代表民意,对统治者的随意行为起着制约作用,同时作为解释和实施法律的专家集团发挥作用。通过他们的合理主义的活动,舍力亚(伊斯兰法)的体系逐渐建立起来,这时,法治的作用发生了转变,出现了形式主义、官僚主义、社会化管理的倾向,能说会道、强词夺理的人欺骗舆论,占了上风。对此,苏菲派出自内心的真诚信仰发起了对现状的革命性批判。

苏菲派为了敬神,努力把自己变成无(比如全神贯注于神),就像飞蛾逐光而葬身于火那样,归一到唯一之神的临在之内,体验灵魂的救济,这是从精神上陶冶自己的一种修行。

出于对同道达人的仰慕和对其功德的效仿,以墓地为中心形成了很多“教团”。苏菲派崇拜圣贤,埋头为人治病、祈祷产妇顺产、祭祀、办庙会,向日常的世俗信仰转变。为此,招来主张向萨拉夫“祖先”的原点回归的伊斯兰复兴运动的根本批判和检举。

对于上述情况,从非穆斯林的旁观者、学者方面出现了这样的解释:守法和按制度办事的伊斯兰法是“公的或公式”的伊斯兰教;留于精神修炼或庶民生活习俗的“民众伊斯兰教”之苏菲派反映了“伊斯兰教私的或秘密的方面”。这种看法的前提是,把国家之“公”与“私”对立起来,把伊斯兰教分成“公的领域”和“私的领域”。但必须看到,如此“公、私”的区分不仅与伊斯兰教的立场不一致,而且从伊斯兰教历史发展的事实来看也有问题。

舍力亚与苏菲派既不是对立的两方,也不是彼此没有关系、互不相干的两方。二者作为上述历史趋势的前后关系是不同的阶段。

对神的命令的服从和由内心燃起的信仰是互补的关系,以11世纪的神学家格萨利为代表,还出现了积极研究苏菲派道路的伊斯兰法学者团体(乌拉马)。

作为神的法规的舍力亚并不是既成的固定不变的权威性规范,而是由乌拉马从学术的角度制定的有伸缩性的法规。长期以来形成了传播预言者先例的传承群,对该传承群进行研究的“言行录学”,所从事的是对传承的过程和经典文本进行严格的批判性研究并从大量的人为和欺瞒中筛选真正精品的工作。乌拉马是社会广泛承认其学识并且受到尊敬的知识群体,但它并不是封闭的专家集团,更不是神职者或僧侣,有时甚至还有从事商业、手工业生产的人们。这些与庶民的日常生活紧密联系在一起的法学者们若是在法规的解释和应用上达成伊究摩(合意、意见一致),这样的伊究摩就会变成法规。这是反映社会合意的法规,正符合所谓民之声即神之声的道理。乌拉马为了对用《古兰经》、《言行录》、伊究摩都解决不了的问题提出法学上的判断,运用“类推”的方法。这也成了创造规范的原动力。受到尊敬的法学者在理解神的命令的基础上运用理性开辟独创解释的做法及其努力被称为“伊究特哈夺”。这样一来,支持学者们和他们的努力的社会范围的知识性活动就表现出明显的公共性了。

统治者、国家方面制定的法令和规范被称为“卡奴”,但它终究不是法,只不过是实施舍力亚所需要的附属或补充性规则而已。不过,这种事实上的立法行为与为政者行使的裁量性措施、行政行为,一起把财务官、征税官、书记等官僚机构、警察肥大化了。

并且,这样的国家“公务”由于是双重请负体系,被一层一层的下位代理人所代理,造成膨胀和增值。

处于舍力亚(伊斯兰法)范围下的政治现实是任性与腐败、恶德与暴力横生,造成了“不正、暴政”和“专制”。在乌拉马(法学家们)被折断锋芒,不能牵制暴政,拜雅不能实现社会契约的目标时,侠义无赖集团要求实现正义、乞丐集团也对当权者提出抗议。这种时候侠义无赖集团或乞丐集团的行动实质上拯救了舍力亚,承担起了“公务”。公务并不自动地、本来地就是“公务”,其性质是“公”还是“私”一直有争议。因此,需要动态地把握围绕舍力亚的功能的抗争和围绕实现伊斯兰社会出现的种种不同观点。

伊斯兰教是在个人的内心实际体验神的存在的修炼,没有异议。并且为此形成了多样的广泛领域的“教团”组织。其所谓“氏子”之集体性的广大成员不断编织出被称为“阿斯那夫”的职能行会群或被称为“福托瓦”的“讲经会”式的社团等组织网络。苏菲派的社会凝聚功能绝不能忽视,在印度次大陆、中亚、中国、东南亚、非洲诸社会中传播伊斯兰教时,苏菲派发挥了重要作用。在印度和中亚佛教徒通过苏菲派转入伊斯兰教,并且事实上很明显在印度次大陆、中亚、东南亚、非洲,苏菲派的社会活动成了这些地区政治社会发展的基础。因此,“伊斯兰教的私密的一面”、“民众伊斯兰教”、“底边的伊斯兰教”等,对苏菲派的理解方法蛮有意思。

(4) 男女作用的区分和二者的连接

对伊斯兰教的误解产生了这样一个主观的看法,即在伊斯兰世界中重男轻女。男性负责社会活动之“公”的事务,女性被隔在“私”事的线内。但从伊斯兰教思想的 contest(文脉、理论)来看,会得出与此完全相反的结论。

伊斯兰教是彻底的两性自立、对等的立场。

《古兰经》2章187节说：“丈夫是妻子的衣服，妻子是丈夫的衣服”，夫妻是同呼吸共命运的存在。《古兰经》9章71—72节中说：“信道的男女互为保护人，他们劝善行、禁恶事、守拜功、行课功、服从真主及其使者。……真主应许信道的男女们将进入下临诸河的乐园，并永居其中，他们在常住的乐园里将有优美的住宅”；16章97节中说：“凡行善的男女信士，我会使他们过美满的生活，要以他们所行的最大善功报酬他们”。这表明了在救济中的两性的平等和对等性。

《古兰经》24章30—31节中说“莫露出首饰……”是对女性的“遮蔽”以及解除其“遮蔽”的规定。如图9所示，分别对等、独立的两性世界在“家族(包括亲属)”这一场中具有公开的连接点，集合性的“私”的空间即在此出现。对于男信徒，不允许有偷窥女性的不伦想法；对于女信徒，要求自重，不在亲属以外的人面前暴露自己的形体美。这是女性使用背尔、叉得尔、哈勒幕等服饰的目的。这些都作为教学的内容写进教材。

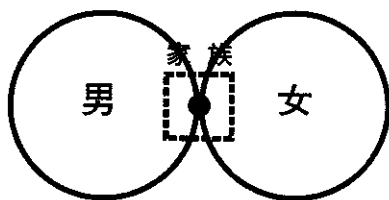


图 9

注：作者制图

最重要的一点是，为了对抗传统的惯性和来自周边环境的压力，伊斯兰教从法律上规定了维护女性人权的基本事项。其中包

括禁止杀害女婴和保证女性的遗产继承权。就其中的后者来说,根据《古兰经》4章11—12节,乌拉马对遗产继承问题作了严格规定。伊斯兰教废除了遗产都由长子继承的制度,注意到了与被继承人的关系,还增加了男系亲属、女系亲属等补充继承人,形成了复杂的规定。如果法定继承人没有儿子只有一个女儿,她就继承 $1/2$ 。如果有两个女儿和父母的情况,女儿A和女儿B各继承 $1/3$,其父 $1/6$,其母 $1/6$ 。有一个儿子和两个女儿时,儿子继承 $1/2$,A女儿和B女儿各得 $1/4$ 。女性的场合,还考虑到了获得“婚资”的条件。西历7世纪初,伊斯兰教共同体“匀摩”的诞生得到社会的承认,这就表明出现了禁止杀害女婴,从法律上规定保证女性遗产继承权的团体。其是人类历史上最初的划时代性的事件。

此外,有关离婚时的女性权利,以神的启示的形式也有非常详细的规定。离婚时的男性不得索回订婚时送给女方的“婚资”,离婚后男方承担一定时期的抚养义务,在女方怀孕期间离婚的,还要负担日后出生婴儿的哺乳费,等等。订立婚约时付给女方 $1/2$ 婚资,解除婚姻关系时剩下的 $1/2$ 也要支付是通例。进一步,还制定了保护女性不受中伤和流言刺激的措施,如《古兰经》24章4节中说:“凡告发妇女的贞节而不能举出4个人为见证者的,你们应当打他80鞭子,并且永远不能接受这样人的见证”。其用意就是防止妇女受到无端的中伤。

这样,就明确了具有公平人格的女性的立场。遗产继承的问题前文已经讲过,男女完全平等。按遗言可以指定遗赠的份额在其财产的 $1/3$ 内。《古兰经》2章282节是有关借钱记录人、证人的内容,其中规定女性也可以充任证人。对于伊斯兰教中的gender(性)问题需要从一般观念上做全盘的了解,但必须批判轻率地把它置换成“公、私”问题的做法。

4. 伊斯兰教的逻辑验证

这里通过塔乌希德、伊斯兰教经济论这两点的分析来确认伊斯兰教逻辑的特点,并由此分析伊斯兰教向“公、私”问题展开的基本态势。

(1) 塔乌希德

阿拉伯语中最普通的词语“塔乌希德”,表示“变成一”、“定为一”、“一化”。若问伊斯兰教的基本立场是什么?伊斯兰教徒的回答多半是“塔乌希德”。这种场合,意思是“确信真主的唯一性”。换句话说,这就是“确信‘终极的一’承载了宇宙万物、森罗万象始在的原因”。这就是说,连我们不知道的多样性、差异性、个别性都“化为一”,即“多与一的统合”。用我的话说,是“多元主义的普遍主义”。

牧野信也的《阿拉伯人的思考模式》中说,表述骆驼这种动物的阿拉伯语词汇,能表示出来骆驼的性别、年龄、特征、用途、状态、群数,非常多彩,轻而易举就能说出 33 个来。他把这看成阿拉伯语“重视个体”的思考模式。作为存在于“塔乌希德”基础的东西,我想提出“由枚举表现的个性认识”的逻辑。

我认为“塔乌希德”的立场是对二分法(二项对立)逻辑的严厉批判。譬如,伊斯兰教反对二项对立地对待“心、身”的观点。认为与心不相符的身体和与身体不相符的心都是没有意义的。伊斯兰教的立场认为,统一的人的存在才是应该研究的问题。从同样的立场出发,伊斯兰教对“灵魂与肉体”、“物质与精神”、“圣人与俗人”、“现世与来世”、“政治与宗教”、“国家与教会”、“宗教与

科学”、“信仰与行为”、“人类与自然”、“运动与静止”、“自己(自我)与他人”、“整体与个人(或部分)”等二分法的问题都提出了批判。因此,作为二项对立的“公、私”设定,对于伊斯兰教来说,也不是能够避免提出异议的例外。

现在,我们先来研究一下“法尔德”(个)的存在意义。对于神所创造的一切即包括时间、空间在内的被造物来说,与创造主=神的关系是必须弄清的问题。被造物应有的秩序已有既定的“伊斯兰教(无条件)归依、服从”方式。这即是说,在伊斯兰教中,首先,无论是作为一只羊的伊斯兰教、一草一木的伊斯兰教、太阳的伊斯兰教、一个人之我的伊斯兰教,在神的面前都是对等的;其次,作为“个体”而存在的被造物及其相互之间的结合关系也都必然会在神的面前“伊斯兰教”化。要想深入地理解这两方面,有必要再次重新把目光转向创造和存在于末端的“法尔德”(个体)问题。

“个”性的“存在”与整体中的“关系”一同被彻底创造是非常重要的。这里说的是“个体”性与“差异”性的问题,由于不同东西的相互联系而产生个别性。《古兰经》说宇宙盈于“阿雅”(征),是指通过现象学地不断枚举和观察充满个别性、差异性的fuzzy(模糊的)集合的宇宙之森罗万象被导向“伊斯兰教”。值得注意的是,伊斯兰教认为不是依靠从精神上超越现实的悟,而是通过把神创造的“世界”的多样性客观化,理性地观察、研究这种多样性,向真理接近(access)。并且,其面向创造关系性的立场将会走向对“共生”之生态系的认识。

伊斯兰教徒相信神完成创造工作后并没有休息。举人类为例,神并不是创造出亚当、夏娃后,人类通过自身的生殖行为自然繁衍的,神的创造工作永不休止地继续着。教徒们相信,所有的个体(个别事物)、人的行为,都由神来创造,甚至用高精度的仪表都

无法计测的瞬间也都由神来创造。

继神的创造之后,关于如何得以“由无开始的创造”,在乌力马(伊斯兰教法律的权威)中曾产生过争论。人被创造时需要有泥(土)、一滴精液、血块等素材,有一种程序使人由不可言状的形态变成人(《古兰经》76章1节)。如果结合我们的知识来说,社会中的人、人体中的器官、构成器官的细胞、细胞中的细胞核和干细胞等,还有分子、元素、原子、原子核、素粒子……借用A.凯思特拉的术语,即是霍拉基结构。意思是,无论在什么地方截断,都一定是整体性的同时是部分性那样的层状连锁的某种(或若干种)特异点之“法尔德”,即“个体”性的存在。宇宙万物的个别性就产生在这种特异点中。说神也创造关系性时,并不是说神仅仅造就诸多“个体”的共生和它们的相互依存,而是说,使作为特异点的“个体”形成的结构之总体也作为关系性被创造了出来。

对于被在关系中创造出来的“个体”来说,“公”即是把“私”彻底化,“私”即是把“公”彻底化。统合“公”和“私”之“塔乌希德”实现之时才算是伊斯兰教中生活。

在“eschaton”——世界的末日即审判日,死者复活(再次创造),善行和恶行都会被放到秤盘上。在《古兰经》中,神用商业行话警告说,终末是大灾难(catastrophe),指的是“个”全面变化成“公”的存在这一事态。曾是关系性、社会性的存在的“个”被从包围自己的关系性中分离出来,可以说是作为赤裸的“个”被抽出来,让如此之“个”负起对作为“个”的神进行说明的责任。到那时,将对迄今为止的存在与关系的“一化”实绩、“公、私”的“一化”责任进行担保乃至查账式的结算。

(2) 伊斯兰教经济论

《古兰经》2章275节说：“真主准许买卖，而禁止重利。”以此禁止吃利息的行为，但把经济活动评价为全面开发自己的劳绩。《古兰经》53章39节说：“各人只得享受自己的劳绩”，其是批评贪婪、隐藏财富、吃利息的同时，积极地承认正当、公正的经济行为的伊斯兰教义。

所有事物作为被造物，在真主面前都是平等的。与此观点没有矛盾，《古兰经》2章30节认为“个人、集团”是真主在地上的“代理者”。这种观点表明人类负有利用、保护出自真主的“委托物”的义务和责任。人的“私有财产”及其权利经常与这种“委托物”的义务、责任联系起来解释。对经济活动提出的与环境、生态系相调和的公正且有节度的要求也与此能联系上。

伊斯兰教经济论的重要支柱如下：(a) 健全的税收制度——以福祉为目的的税“扎卡特(课功 = 公共福祉税)”；(b) 禁止不劳而获的“利拢(利息)”的同时建立无利息银行；(c) 由情报网络形成的信息增值带来的“穆舍拉卡(合作)”。已于前述，课功 = 公共福祉税是个人宗教的义务中的一项，让“钱生钱”之利息活动与充分发挥智力、体力谋求人的全面发展的努力不相容，其作为不正经、堕落、不虔诚的行为受到真主的禁止。无利息银行与“穆舍拉卡”密切相关，因此也可以把上述(c)作为与(b)相关的一环理解。如图10所示，作为出资者的个人与银行与事业研究课题(project)联手合作，在各项合作中自己负起责任，分担损益(即PLS方式)。如此情报的公开和共有，再加上出资者所负的责任，不仅消除了利息的产生，而且可以形成“私”的“公”化及“公、私”的统合。可以说，高度情报化的人类社会才是伊斯兰教中人的理想状态。伊斯

兰教的经济论可以说是在自觉人的趋利倾向的同时,拒绝把“经济”领域分割出来单独行动,以期实现“塔乌希德”的劳绩。

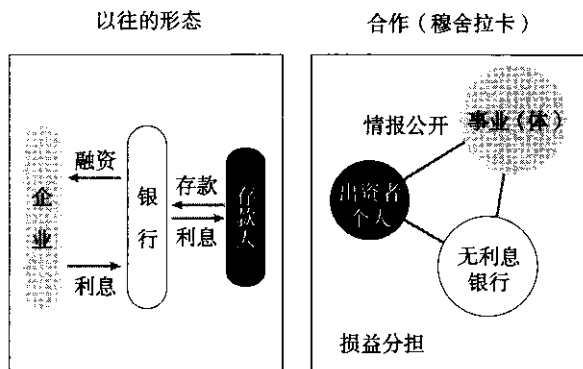


图 10

注:作者制图。

5. 伊斯兰教智慧解决公共问题诸例

这里,通过以下4个例子介绍一下伊斯兰教在历史上表现出来的智慧:(1)希斯巴(劝善惩恶);(2)马斯拉哈(公共利益);(3)瓦库福(托拉斯、信托财团);(4)解决城市居住问题的措施。

(1)表示劝善惩恶的“希斯巴”在现实中不仅指警察的功能,可以说经常是与保障商业活动公正的管理、监督结合起来理解的。作为“希斯巴”担当者的“市场监管官”现在仍然发挥着作用,在苏联解体后的乌兹别克斯坦共和国市场监管官重新出现在布哈拉和萨马尔坎德的义卖市场中。

(2)伊斯兰教法典“非库福”中的重要概念“马斯拉哈”作为法学上判断依据的根据之一,是经过多次辩论、探讨才确定下来

的。在前述纳入乌拉马协议的社会性协议“伊究马”或类推形成的推论“客思”中,马斯拉哈(公共利益)这一概念作为正当且有效的判断基准被应用,在分辨真主的命令方面发挥了作用。

(3)伊斯兰法典中具有特色的财产捐赠制度“瓦库福”,是通过把个人的财产寄托于真主的法律手续,把由其财产增值的收益保证永远用于宗教、教育、社会福祉性各领域的,以特定公共设施的维持和经营为目的的托拉斯即信托财团。国家对于这种“真主的财产”不用说课税,甚至不得有任何方式的介入或干涉。譬如现在的埃尔萨勒姆旧市区景观几乎全部都是由上千年形成的“瓦库福”群——conglomerat(大型联合企业)支撑着。开罗、达马斯库斯、阿勒坡、伊斯坦布尔、埃斯法汗、巴格达、凯拉弯、非斯、马拉哥修等城市,如果没有“瓦库福”就不会有今天的样子。在广大的伊斯兰世界,清真寺建筑及其维修、运营,医院、孤儿院、公共用水设施、学校以及学生的奖学金等,由托拉斯负担的部分很大。日本人中的伊斯兰教徒到开罗的阿兹哈尔大学留学的奖学金,据说是由一位几百年前在开罗去世的阔太太生前为来自爪哇的留学生设立的“瓦库福”提供的。

(4)就都市的居住地来说,如何设计公共空间和私人生活空间是个重要问题。都市规划上的各种问题即道路的宽度、分界线设定、建筑物的高度、隔墙在改变原状或修缮中出现的利害关系上的意见分歧,冒烟、噪音、臭味儿、私人空间受到侵害等,在如何解决和处理各种争端方面,伊斯兰教法典都有深厚的智慧积淀。在贝希姆·哈基姆的著作——日文(佐藤次高监译)书名为《伊斯兰都市、阿拉伯城镇建设原理》中,看一下阿拉伯语对译部分就会清楚,《古兰经》、《言行录》等,在处理问题依据的根据方面做了很巧妙的活用,并且可以认为其是具有与20世纪末的日本社会现实相

通的普遍性智慧。

6. 结 语

经过前述回顾,作为暂定的结论,我想确认以下诸点:

(1) 把“公共性”意识伊斯兰教化的愿望始终不渝

在面对万物的创造者、统治者、最终的主宰者之真主,对人的义务(accountability)提问时,自然会出现“公”的问题。由于处于距离“颈动脉很近”的地方,在“善知善闻”的真主面前,从各种意义上说,个人情报都在被公开、被记录,即一切全都在真主的意料之中。处于这种不可回避的状况认识下,自己的存在直接作为其自身“公的”存在。被造物之一般的存在和包围它的关系性受其与真主的关系制约;并且不能忽视被造物的空间环境,把视野仅仅局限在人际关系、社会关系之场;“塔乌希德”的教育以及与其相随而来的确信,自然会导致要求把“公”伊斯兰教化。此时,政府和为政者设定的“公”黯然失色。

(2) 伊斯兰教的城市生活(uroanism)、近代性,作为历史上“公共性”观念形成的基础受到关注

在伊斯兰的城市生活、近代性的发展中,引起人们注目的是“阿达拉”(公正、正义、均衡)和“马斯拉哈”(整个社会成员的利益、福祉),这类观念一直具有基轴的意义。在与国家秩序不同的层面,或者远离国家秩序的地方设想了“公共性”的场和它发挥的作用,同时认为“安摩”(一般的群众)既是其“公共性”的承担者,又是其“公共性”的受益者。每周五在清真寺举行的集体礼拜是

131

“安摩”的“公共性”给人印象最深的象征性活动，国家没有出面的机会，为政者也只是作为信徒之一参加到集体礼拜的行列。任何恣意施暴的凶残政治权力都受到伊斯兰教规的约束，因为它是建立在人民共同意愿之上的“伊玛马”（领导、领导人的本色）。

《古兰经》5章44节的末尾说：“不依照真主所降示的经典做判决的人，是不信道的人”，45节的末尾说：“凡不依真主所降示的经典做判决的人，都是不正义的”。这就是说，不以真主的降示为根据的统治者被视为不信道者。这是今天的所谓伊斯兰教原理主义者经常引用的章节。这与《古兰经》13章11节说的“真主必定不变更任何民众的情况，直到他们变更自己的情况”。对统治的效果重新严格审视的“公共空间”，从乌拉马之法学者的活动扩展到庶民（包括政治批判笑话）社会。

在心目中的“达尔·阿尔伊斯兰”（伊斯兰之家）这一“公共空间”中，由伊斯兰的匀摩和契约关系形成的多宗教的民族群（community）及其成员，本来都清楚自己作为不可缺少的构成要素而存在。这是不可忽视的一点。在作为现实承认个人n是受真主约束的宗教性存在的时候，自然就产生了“公共性”。

（3）“私”领域蚕食“公”领域

与真主面对面的个人主体的、自律的立场，作为不容侵犯的“私人性”的根据受到重视。与此同时，对于建立在个人主义基础上的“私的”领域的扩大、增值是难以回避的人类现实也有深刻认识。

为了确保“私的”领域和“私”权的扩张，开发出了各种各样的逻辑和实践（practice）。其主要战略是法学上被称为“希雅尔”的“法律谋略”，其是伊斯兰法模式的活用或条理化。

其典型的例子是“家族瓦库福”。前文已经讲过,出于公共目的设定“瓦库福”。但是设定者通过指定自己的子孙做收益者或托拉斯管理者,规避继承中的财产分割,把“瓦库福”作为保护整个家族财产的手段。这种手段常常变成产生地主制经营的基础。再举一个另外的例子,即通过开发多种形态的抵押契约,实现了实质性的抵押方式。禁止利息的伊斯兰教法律原本是不承认抵押权的,但是19世纪欧洲诸国在埃及否认并破坏了伊斯兰法的整体性(自成体系),以这些欧洲国家为主导设立的混合法庭依据欧洲的法典正式导入了抵押权。其实,远在这之前,近似于无限抵押权的质权诸形态已经经土著的伊斯兰教徒之手借用伊斯兰法的模式发明出来了。

另外,前文已讲到,以承包、“分额”权下降性分割的形式扩张、增值的“乌穆尔”之“公的”功能,不可遏制地造成“公”领域被蚕食化,或者“私”领域的无计划延伸现象。

(4) 作为社会的“私”领域注意保护“哈利姆”(女性的居住空间)所代表的私生活空间

分别自立的男人世界和女人世界在“家族”这一集合性的“私”空间中具有连接点的问题,前面已经提及了,特别注意强调确保这种集合性的“私”空间课题是实现“公共性”的关键。

(5) 面对“公·私”对立、“公·私”双向相互渗透以及两者间的逆转现象,我们应当认真反省

面对世界末日的结局(catastrophe),作为“个人”的存在必须介入这样一个难题:容忍由于是“私的”因而是“公的”,由于是“公的”因而是“私的”。这时,包含了“公”与“私”的紧张关系的塔乌

希德的“统合”成了摆在眼前的课题。伊斯兰教徒在每天见面互相用“和平降临在您身上”打招呼中,对于加入是“私人”同时又是“公人”之塔乌希德“统合”的课题感到困惑,不知所措,于是向真主请求指导,请真主赋予能够平衡(适度、公正的平衡)分配、配置“公”和“私”的节度和智慧。

注:本论题中出现的人名、事项名的原出处,请参考日文版《伊斯兰教事典》(平凡社)及《伊斯兰教研究便览》(讲座伊斯兰世界·别卷,荣光)。

围绕论题三的讨论

藪野祐三:我觉得从西方基督教的思维方法来看,宗教都是私性的,宗教本身是极为 private(私)的,既有宗教战争,也有“信仰的自由”。就基督教的情况来说,耶稣被捕的时候,神的事务归神处理,皇帝的事务归皇帝处理,实行的是所谓的政教分离。

伊斯兰教、佛教都从公的角度做布教活动,如果把它称为“public”就是“公”,我想问,就伊斯兰教的情况来说,在某种外在压力下固守内在教义的方面,能否看到宗教的权力与世俗的权力的对立?

板垣雄三:在伊斯兰世界同样也有像穆尔库(王权)这种实际上的世俗权力存在的历史,但不做教会与国家、政治与宗教这样的区分是伊斯兰教的基本立场。例如,包括哈里发(伊斯兰国家领袖)、苏丹(伊斯兰国家的国王)这样具有世俗权力的人,使其权力具有宗教意义的是拜雅,即由每周五的信徒共同体全体成员确认,以此判断伊斯兰教的正确权力或政府。

金泰昌:板垣先生讲的“末日的结局的意义”(围绕社会的存

在之“个体”的关系解体→被一个个赤裸裸地抛出的“个体”受到义务、责任问题的提问)是个很重要的问题。您说过,在伊斯兰教中作为普通一般论,对于区别“公”与“私”持激烈批判的态度。某种意义上,过普通日常生活并不太考虑国籍不同的问题,但是若问这件事什么时候是问题,回答是在它成为一种结局(catastrophe)的时候。

譬如,我们今天生活在资本主义市场经济和法制国家这样一个模式中,这种世界的公私成了我们讨论的主要对象。那么,这种时候的认识和判断的主体是谁呢?就是行动和责任的主体。如果行动的主体是谁都不确定,就连接不上责任归属的主体。这种时候可以说个人是主体,或者说还有某个集团是责任归属的主体。

在裁决的时候,要分清由于违反了某项法律所以判定违法。在裁决中“私”和“公”截然分开,从公的角度来看,如果“私”中有违法行为就要被判决。这样一来(在与“信教的自由”的关系上)容易出现反论的是,有人认为也有不愿意接受“法”的制裁的“私”(private),这种态度到底在多大程度上被允许?奥姆真理教的审判恰巧就遇到这种问题。判决的结果,明确认为其是自由的神圣不可侵犯的“private”(私生活领域)。尽管出现这样的结果,但为了弄清楚这个问题,不采用公的程序就不能形成判断。

在板垣先生的发言中最重要的一个问题是,我们现在以“公”和“私”的问题为主,还讨论了“个体”与“整体”等各种二项对立的问题,这都是在非“catastrophe”(结局)的情况下的事。在这样的时期(平稳无事的状态下),无论是哪种文化圈,即使是西方近代,我想也不会有意识地把这些区分考虑的。

在“结局”的时候,被赤裸裸地抛出的个体及其“accountability”(义务)会被提问。照板垣先生的话说,好像对于“神”具有这种义

务。如果与公共性联系起来,比如“对于下辈人的责任”是怎样的情况呢?我们所做的事如果给下一代人造成灾害,用伊斯兰教的观点来看,对下一代人是否有责任呢?

再说一个例子,如果科学研究的成果带来了灾害,该向谁提出责任的问题呢?科学家们聚在一起的时候讨论过这个问题,有的科学家回答说“最终对科学家共同体负责”。这种回答很滑稽,这是“科学家共同体”的自私、是“私”。更广的意义上说,如果对全体国民、整个地球的人不負責任,其科学的研究成果就没有意义。

这个意义的责任是什么呢?只对真主负责就可以吗?如果负责的对象中加进“人类”,再加进“下一代”,加进所有的一切,就不能前进了,而如果不是这样,有没有再准确一点的看法呢?希望板垣先生赐教。

板垣雄三:我觉得金先生采用提问的形式提出了非常重要的问题。如果把任何事全部都寄予与真主的关系,真是太严峻了。把任何事都纳入与真主的关系问题,伊斯兰教徒就不会变得不負責任或墮落吗?

单从道理上说,有关将来后代的问题、环境问题,在与真主的关系上势必会成为非常重要的问题,但是我想一直强调塔乌希德(一化)的伊斯兰教徒自己可能会用“宗教的义务”与“社会的义务”结合等世俗论的问题处理方式敷衍过去。

宇野重规:今天在板垣先生的发言中,听到允许各种 identity (个性)的复合、允许其复合中的改组之类的事,我也有同样的感觉。昨天的讨论也同样讲到“public”概念中允许多种个性的复合,感觉有一种创造包容各种空间的微妙味道。

与此相关联,我想向您请教一下,即这种场合说的个性复合,在我的印象中伊斯兰教的情况很像是个同心圆。即家族也是从亚

当开始延续下来的,选择哪个阶段做自己的祖先是集体决定的。宗教的情况也一样,最初先有“真主”的启示,然后随承认那个时代的预言者而发生变化。按这样的逻辑,基本上很像是同心圆式的连续性。这是您今天的发言给我的印象。所以我听后的感觉是,伊斯兰教不作二项对立性的“公”与“私”、“外面”与“内面”、“公的”与“私的”之类的区别,总是一阶段、再一阶段、再一阶段式的逻辑化。

这就是所谓“人类都是兄弟”的部分自开始在某种意义上就被纳入伊斯兰逻辑的原因,所以听了您的发言产生了“啊,太妙了”的想法。虽然有多种复合,但都围绕着一个同心圆。就这个意义而言,伊斯兰教是一个相当好的宗教。

反过来,我想请教的是,非同心圆的存在也存在于这个世界上,未必亚当完全能包括得进来。或许也有这样的人。也就是说,相同的家族、相同的宗教包容不尽的存在从伊斯兰教的逻辑上能否承认?进一步,若有这样的存在怎么办?

即如果将“public”概念也按同心圆的方式包括进来,我觉得这种逻辑应是完全不同的,会以出现不同的存在为前提,创造包容不同存在的“public”的逻辑。

板垣雄三:伊斯兰教相信有精灵存在,它也是真主的被造物,其自体形成一个社会或世界。我们的眼睛看不见,按伊斯兰教的想法,它就在这个房间的某个地方观察我们的动静,参与我们的活动。管点儿闲事,而我们却觉察不到它。我是听了与亚当没有关系的存在的问话一下想起精灵来的。

就“人类”而言,具有亚当这一出发点的不仅是伊斯兰教,在这一点上,犹太教、基督教、伊斯兰教是相同的,因此不能做仅与伊斯兰教逻辑相关的限定。这一约定果真是那么严格的约定吗?

刚才我们说到同心圆的问题,由于可能做更多的自由重组,某某联合这样的归属感或集团意识原本是拟似性血缘意识,绝不是由单纯的血缘形成的,可以自由地吸纳外部的成分。所以,我觉得在这里最好不要只作同心圆式的考虑。

金泰昌:如果过于强调一切都是同心圆式的逻辑,即使有“公”或许也没有“公共”的意义。但是,在“public”概念中“公”的面和“公共”的面合到了一起。如沟口先生所说,把“public”作为关系的“公”把握时,就会在中国思想史中一贯以“通”的意义上使用的“通”或“共”中产生 public 的意义。之所以反复强调这个问题,那是因为,某种意义上从大处放眼看整个宇宙,同心圆的观点也能成立,但实际上未必如此。我认为完全不同的存在分别存在,在它们之间发生纷争和纠葛,此时需要尽量从更高的层次解决其纷争和纠葛。恰巧这种时候“私”与“公”的问题产生了出来。

所以按同心圆的观点来看,就会像沟口先生说的那样,把“公”分成两个轴,仅仅抓住了一个轴而把另一个排挤掉了。传到日本时就是这样,与上方相符的是“公”,下方成了“私”的形态。这种想法有它自身的逻辑,但也并不是没有与“公共”横向连接的必要。

同心圆使我想到在日本的感受与在其他国家的感受的不同。在日本有“以和为贵”这一自圣德太子以来的尊重“和”的思想,其作为一种思想潮流,有包容整个社会的气势。我认为,这种和为贵的思想仅是日本人由日本这一在海岛长期居住的共同体式的生活空间的特色中形成的逻辑。

但是在最初异民族不得已居住在同一个人生活空间的情况下,虽说有同心圆的要求,但作为事实或现实,仅有这样的愿望是不够的。

即使从“public”、“privacy”的观点考虑,我认为每个文化圈都会有一个不可能相同的重点。即一方面有共同体志向的公共性的考虑,另一方面又有脱共同体志向的公共性的考虑。

刚才宇野先生对同心圆的问题提出疑问,这难道不是一个尽管作为愿望可以存在而作为现实却不可能存在的事情吗?

如果伊斯兰教需要把分散在沙漠中的移动民族聚拢到一起,只要没有亚当以来所有人皆兄弟的认识,就不会聚拢成功。

板垣雄三:我觉得大家从我讲的个性复合(多样性的自己)和“定为一”(塔乌希德)的概念中以同心圆的感觉理解我的发言。就像刚才金先生所讲的那样,说到伊斯兰人对都市的感觉,就会认为这时最重要的一点是塔乌希德。在定为“一”时的“多”与“一”统合中,与同心圆的想法完全不同的逻辑发挥着作用。甚至这种逻辑接近刚才讲的“公共”。一只蚂蚁、一枝野百合、太阳、一匹骆驼都一样,它们越是失去知觉,越会多样地在存在的场中表现出自己是存在于诸多差异性中的自己。按这样的道理来说,我觉得就会变成与同心圆的道理完全不同层面的道理。

花冈永子:板垣先生在伊斯兰教的社会义务中引用了《古兰经》中的“不得没有正当的理由杀人”一句话,这最终是没有“public”与“private”、“神国”与“今世”、“圣”与“俗”的区别的伊斯兰教的思维方法吗?

板垣雄三:是的,正是这样。面对神,若问在现世的最现实的生活中怎样做?我认为就是按没有区别的方法做。

花冈永子:这样说来,既不是为神的“public”,也不是私事的“private”,其完全是今世意义的伊斯兰教的独特想法吧。

板垣雄三:如何认真度过今世,直接影响到来世。

花冈永子:这么说,在没有“圣”、“俗”区别的本源之处是否只

139

。

。

有“圣一”或“俗一”？

板垣雄三：伊斯兰教是反对圣俗二分的。

间宫阳介：刚才“同心圆”被理解为人与神的纵轴，给人一种死板的感觉。我的兴趣在“人”与“人”的关系上，比如“都市中居住问题的解决”等。

在都市论中常提到作为公共空间的伊斯兰都市，会提到那里有各种特价的商店。即使在电视等媒体中看到的，也与同心圆的形态完全不同。我想向板垣先生请教的是，都市里的居住问题以舍力亚（伊斯兰法）为依据解决，但我觉得都市中的各种公共问题的解决中，好像都市本身在建立一个类似公共空间性的机构。这个机构与伊斯兰教有什么结合点吗？有关系吗？

板垣雄三：大概在十年以前的数年间，我作为文部省科研费重点区域研究项目的区域代表，做了有关伊斯兰教的 uroanism（城市化）的共同研究课题，那时我重点研究的可能正是现在您提出的问题，不一定能给您一个满意的回答。

与此相关联，我首先想对您说，以往的有关“都市”的讨论，很明显都是欧洲中心主义，以欧洲的中世都市为模式进行讨论。这是以往讨论都市问题的出发点。作为这种都市的典型之外的另类，提出了“伊斯兰都市”的概念。这一概念出现在 20 世纪中叶，特别是由法国研究者从社会学角度展开的磁浮列车都市的研究，在其研究中设定了“伊斯兰都市”的概念。

作为某种特殊型的都市提出了伊斯兰都市，其背对纵横交错弯弯曲曲的大道，面朝外侧带封闭内院的异样民宅鳞次栉比的迷途或迷宫的中央有星期五清真寺、马多拉萨伊斯兰教大学和斯库（市场）。外围有城墙和城门，形成了一种独特的伊斯兰都市的 typology（类型学）。

实际上,伊斯兰世界中有各种各样的城市,在中亚、印度次大陆、非洲、中国……都能看到。巴尔干波斯尼亚的萨拉热窝也是伊斯兰都市。因地区不同,都市的形态各具特色。但是,可以观察到对都市的理解、对都市市民的生活状态的认识,伊斯兰世界有非常近似的基准。

例如,穆福塔斯普(市场监督官)制度都一样。另外,如何做礼拜、斋月里做什么,这类事各个都市在形态上也都有共同的特点。在“都市”的生活方式方面,伊斯兰教的一个原则性思维方法(伊斯兰式的都市生活)在不断扩大。对此我本人也非常有兴趣。

那么,所谓伊斯兰教中的“都市”思想或都市式的生活是什么呢?另外,如何理解过都市生活的人才是伊斯兰教中人的理想状态呢?为了弄清这些问题,我觉得还应考虑从古希腊、古罗马以来有怎样的发展,作为居住在都市的人,处理普遍遇到的问题的方式以及伊斯兰法的应用方法是怎样展开的问题。

我认为发明“都市”的是 Mesopotamia(美索不达米亚)。从侧面观察西亚漫长的都市化历史中的伊斯兰教,我认为伊斯兰教数千年来,始于乌尔或乌尔库之古代 Mesopotamia 都市,在作为遗存不断累积的都市历史中、在经历索多穆和格毛拉式都市的毁灭中,发展成了一种都市性意识形态。

所以,考虑伊斯兰教和都市问题时应把目光放开,把目光扩展到伊斯兰教面对 20 世纪末的现在,整个世界都被城市覆盖的情况下出现的一般性问题,究竟会带来什么信息、怎样进行思考的程度。

小林光夫:在您谈的“伊斯兰教的逻辑验证”中,提到以“多”为前提的“一”化问题,与此相关,我想从国际关系论的方面向您请教,从伊斯兰世界或伊斯兰诸国来看,在理念上怎样考虑国际间

题中的统合化的方向性？或者需要确保多大强度的统合化？

从国际法的方面来看，19世纪以前的伊斯兰世界是野蛮国家。例如马尔腾斯的书中说：“战争中不承认俘虏的待遇的国家是野蛮国，其不能成为国际法的主人”。按这样的规定，不能成为国际法的当事者。这里说的是“基督教国家”若干条国际法条件中的一条。

由于缔结了条约，在1856年的俄土战争后的巴黎宣言中，不得已解除了基督教国的基准。国际法中曾使用过“文明国”的提法，但维持文明国这样的概念很难，所以受欧洲意识形态影响的地方实质性的内容全都抽掉，只保留其形式。

这样一来，过去自己一直行使的实质基准在不断变化的状况下渐渐失去作用。但从欧洲提示的国际法世界来看，伊斯兰世界逐渐被统合化。适用范围的扩大就意味着走向统合。对此，伊斯兰世界有什么强硬的表示呢？

还有一个与此相关的问题，即伊斯兰经济论中有种种规定，比如对于利用外资从事经济活动的问题，在原理上如何解释？对国民如何解释？如果可以的话，我想听一下您的看法。

板垣雄三：伊斯兰教徒在对世界的认识上分为以下三类：一类是达尔·阿尔伊斯兰（伊斯兰之家）的主张，即各种宗教家族各自保持自治，与伊斯兰共同体之间结成安定的、有安全保证的契约关系；另一类，是像上述契约关系转变过程中的主张“和平条约地域”的达尔·阿斯尔夫；第三类，是没有或完全无意建立条约关系的地区——达尔·阿尔哈尔布（战争之家）。

即使对于达尔·阿尔哈尔布等伊斯兰世界安全保障网外的地域，对于法国基督教徒，都保障其在奥斯曼帝国的领域即伊斯兰世界从事外交、贸易以及地中海航行中的安全，还给予其某些豁免

权。伊斯兰教徒说,是我们教给欧洲人在处理不同宗教信仰者的关系上使用法律的。

确实,国际法(伊斯兰法中的斯依雅尔)的思考方式“是我们伊斯兰人教给欧洲人的”。如您所说,从现象上看,虽说 19 世纪以来不能否认存在伊斯兰世界被统合到欧洲国际法秩序之中的过程,但完全处在国际法秩序的外部的伊斯兰世界终于被文明化、被拉进国际社会、被教育了等说法与事实不符。

关于俘虏的问题也是同样,虽说已是历史问题,Saladin(萨拉丁——英国装甲车)的事例足以让欧洲人无话可说。确实在伊朗的伊斯兰革命中出现过美国大使馆被占、人质事件,还有海湾战争中伊拉克扣押人质等事件。说到这类事,会有人说:“这些家伙不认识国际法的字,拿他没办法!”或许可以说是所谓 Orientalism(东方主义)吧,可是为什么欧洲方面拼命把伊斯兰非文明化?为什么拼命把伊斯兰作为野蛮国?从伊斯兰方面来说,为什么突然偏执地不得不采取敌对态度呢?这是因为欧洲方面二分法地把欧洲和非洲、欧洲和东方、欧洲和亚洲做分割性思考,从而形成对伊斯兰、亚洲态度的基调。可能会有脱离主题的感觉,围绕向国际法秩序统合的问题,伊斯兰教徒这一方面会有什么反映?其背景是什么?我提醒大家要经常把这个问题纳入到思考中来。

小森光夫:也有被殖民地化了的伊斯兰国家。看一下第二次世界大战后的例子就会清楚,虽说还有必须从现状中解放的问题,但基本上是按照欧洲国际法的基本原则,有的部分选择了保护自己的立场的方向。确实想把伊斯兰国际法这一伊斯兰世界通用的法律定为它们中的秩序。

板垣雄三:那是过去的事。

小森光夫:就对伊斯兰以外的人如何保护其利益来看,刚才说

过,过去的历史及其正当化的方法,如果不是欧洲的态度出现问题,会按现实的选择继续。也就是说会作出加入以“国家权利”为基础制定的国际关系的选择。我想这时会出现如何说明这部分的问题。

板垣雄三:在19世纪以来的世界现实中,出自对公正的要求,指责现状的词语——“不正”这一概念越发重要起来。在我的资料中作为应受到批判的社会的恶,举出了一些事例之后,与阿萨比压(部族根性)、木那非困(伪善者们)等并列提出了自尔木(不正)概念。自尔木的反义词是阿德尔,阿德尔的意思恰好是放在秤上保持平衡状态所象征的公正。也可以说是社会的正义。如果把欧洲的秩序视为自尔木,那么就需要阿德尔。这样,自然就转到所谓反体制的 protest(抗议)话题上了。

在国际法、国家之间的法或不同宗教信仰徒之间的法这类问题上,各自都有自己的逻辑。这也影响到欧洲。以此为前提,揭露现状的不正,寻求改正,恢复阿德尔。

接下来,我想涉及一下现在伊斯兰诸国的问题。现在有总部设在 Jeddah(吉达)的伊斯兰联盟这一国际组织。所谓伊斯兰联盟,意思是伊斯兰教徒占人口多数的国家。对此,出现了来自现在的伊斯兰运动等各方面的批判。局外人常常简单化,称其为伊斯兰原教旨(原理)主义,我想请诸位把它的范围考虑得再大一点。

关于现今的伊斯兰运动,请诸位再看一下我前面讲的“伊斯兰思想的历史发展”的“18世纪中叶—现在”中的内容(原书113页):现在存在的不是伊斯兰国家,从现在开始实现应有的伊斯兰国家。这即是今天的伊斯兰运动的全部主张。

就现实而言,每周五在官宪的监视下做团体礼拜的说教,埃及的情况是为穆巴拉克总统的祝福和健康举行拜雅,但是可以说埃

及国民中相当一部分人认为不能说埃及国家即是伊斯兰国家。所以,对于现状的恶,大家都希望这种状态不要持续下去。这样的国家在国际社会中到底会采取什么样的行动呢?这类问题与伊斯兰教原本的状态没有直接关系。

下面再说经济论,在现实的国际经济棋盘中伊斯兰教徒发挥什么样的作用呢?不是伊斯兰国家而自封是伊斯兰国家的国家的经济仿效伊斯兰的经济思维方式具有什么意义?这确实是个大问题。早在 20 世纪初期,与利息连在一起的外国银行的金融活动以各种理由得到了实际上的认可。前面说到希雅尔,从道理上编制各种合法的计策(legal trick),如果理论上站得住脚,就可以通过。这一点非常滑稽。实际上大家都觉得“很奇怪”,但因为从道理上可以那样说(其实是某种解释法学技巧),就认为那样做也对。在这样的情况下承认了银行活动中的利息问题。在整个 20 世纪里这类争论出现了很多。在巧妙分别利用这种方式的同时,随现在世界的经济机构而动即是现状。

但也有从根本上提出尖锐批判的一方。这一方的中心是马来西亚、巴基斯坦。不过,自 20 世纪七八十年代开始伊斯兰经济论表现出很强的作用,这一新动向的确对现在的国际经济体制形成激烈的批判。

今田高俊:有关伊斯兰的事听了很多,一时还理不出头绪。最终,“おおやけ”(公)性的伊斯兰化,用我们日本人容易懂的话表述应该是怎样的?您说过,塔乌希德就是定“一”,其在具体的现代日常生活中是怎样一回事?我也想到是不能区别“公”与“私”的,但还是不明白其中的道理。请您再说得明白一些。再有,在伊斯兰社会里真的没有“公”与“私”的观念区别吗?

另外,“おおやけ”的伊斯兰化作为制度具体化了没有?我知

道它有自己的空间,与我们去寺庙的意思一样吗?我想是不太一样的,用日本人的观点来看那时的感觉怎样想才好呢?

板垣雄三:将“公”的认识伊斯兰化,简单地就说就是“公”的彻底化、“私”的彻底化。可以说,这些都是把以真主与自己的关系为基轴思维时自然发生的事自觉化。

讲到公共性时所考虑的“公”的场面绝不意味着国家,就像连接个人与人类的家族的模式那样,国家没有任何落脚的场所,民族也不宜作为一种机制发挥作用。固守国家、民族意识是部族根性,应该批判。其对以特定的集团意识凝固不变的所谓国家主义、对公民国家的爱之类的话全都持否定态度,他们坚持通过家族的伸缩,个体主体地生存的思想。所以其是与国家、政府的层面完全不同的公意识,在与真主的关系之场中其公的画面始终在人间流转。由于有这样的构思,从用于星期五集体礼拜的大清真寺到虽说也是清真寺但比较小的礼拜所,有各种各样规模不同的清真寺。绝不能简单看待这些清真寺中的公共空间。

彻底的“公”是私化和彻底的“私”是公化,用具体的例子形象地说,可以用课功—公共福祉税作为典型。任何人都必须履行课功,这是信徒的义务。在实际操作上,采取每年把自己收入的一定比例缴“おおやけ”(公)的方式。不仅如此,即使在日常生活的过程中也要注意在财富方面保持平衡。遇到乞丐或社会上的弱者时,要毫不吝嗇地把自己的财物分给他们。这样的行为是信徒对真主的义务,因此可以说,是私的行为具有公的意义;或从与真主的关系层面上说,被赋予了彻底的公的意义。

今田高俊:欧美、日本都是如此。即使没有与真主的关系也都提倡这样的行为,帮助遇到困难的人嘛。

沟口雄三:如果以财产是神赋予的思维方法为基础,这与日本

没有什么不同吧。

今田高俊：仅仅是有没有这种想法的不同吗？

板垣雄三：有没有这样的想法绝对重要。乞丐请求周济时，并不是他获得特殊的帮助或忍受着人格的耻辱乞讨，而是在向你提供去天堂的机会。乞丐发挥了销售这种机会的商人的作用。

沟口雄三：中国的情况也是一样的，认为乞食也是“上天赋予的权利”。

佐佐木毅：总起来可以说，这是非常独特的“Jurisprudence”（法律学）的领域吧。

板本雄三：是这样的。

佐佐木毅：用“Jurisprudentia”的方式把刚才今田先生讲的问题、其他诸位讲的问题全解决了。其中也有骗术（trick）。因此刚才我们在这里讨论的主题——“private”（私）与“public”（公）的具体话题都不再是问题了。但是这不是所谓世俗的方法，而是全部以“神”为中心的一个巨大的、如同我刚才听到的解释下追求的“多的统合”。因为其是一种体系，最终说其是这种言说的风格就再没什么可说了。所以即使我们说其是法律性的，也不知道是否真是法律性的……

板垣雄三：可以说是人的一种生活方式嘛。

佐佐木毅：人的生活方式通过法的媒介，形成所谓生活方式的某种具体化。就是这样一个体系。

所以，我觉得这里不是“公”与“私”的抽象论，更进一步，说的是在什么样的世界里以什么形式成为媒介的重要承担者的问题。就这一点来说，不是在创造一个非常有特点的世界吗？或者作为我们来说难道不应该做出这样的接受姿态吗？

板垣雄三：您能用这种方式理解是很难得的。我想说的就是

这个问题。所以最后结果成了智慧和节度的问题。

佐藤炼太郎:我想请教一个我个人最关心的问题。从板垣先生的发言中我得到的印象是,伊斯兰教是非常重视现世利益的宗教。我想问人生的目的与死、灵魂、送葬的意义等,在伊斯兰教中都有一致的理解吗?如果有,他们是如何把握的?

板垣雄三:因为是宗教,特别是伊斯兰神秘主义,对我们来说有的场面很容易理解。为了治病到某个圣人的墓地去,在那周围转一圈回来后病就治好了,摸摸什么地方原来不生育的妇女就有了孕等等。对于人的死亡问题这一点也没有什么特别的说法。只是伊斯兰教反对把问题分割考虑,从来不把灵魂与终将衰亡的身体分开考虑,这是伊斯兰教断然拒绝的。除此之外,彻底的个人主义是被允许的,每个人都直接面对真主,同一个家族中也可以有各种宗教。

佐藤炼太郎:没有信仰、不皈依神的场合又会是怎样的事态呢?我想如果没有强迫观念,人会变得懒惰、不思进取。比如佛教、基督教中也有进天国(极乐世界)或地狱的说法嘛。

板垣雄三:伊斯兰教中也有天国和地狱。古兰经就是对有关最后的日子态度发出威胁的著作。它警告人们要准备在最后的审判中受到裁决。

从与基督教等宗教的不同来说,伊斯兰教不考虑所谓的原罪问题,不赞成人类负有原罪的观点。它认为亚当和夏娃所犯的罪已经通过执行逐出伊甸园的判决赎罪了,已经充分伸张了法律的正义。

在三位一体等问题上,伊斯兰教与西方的基督教有截然不同的看法。尽管如此,在伊斯兰教看来,基督教徒都是接受来自上帝的《圣经》和《启示录》的人们,因而与伊斯兰教徒都是同土朋友,

伊斯兰教认为分别都是出自同一个神的诸宗教的宗教之家(塔乌希德)。在这样的认识下,各路教徒当然是朋友同士的关系。所以,同一个家族中可以允许有人是伊斯兰教徒,有人是基督教徒。如此宽容,这大概是与其它宗教的明显区别,我们有必要认清伊斯兰教的这些独特方面。就生与死的看法来说,不能说伊斯兰教有什么与众不同的地方,伊斯兰教和其它宗教都不是分别各自独立的存在,可以认为在生死问题上伊斯兰教所持有的是一种非常通行的一般的宗教立场。

或许特定的宗教名称让伊斯兰教成了另外的宗教,在伊斯兰教来看,“伊斯兰教”应该是所有宗教本来的立场。似乎不同的宗教都有不同的主义或主张,都有各自的神学大系,然而如果不同宗教的人认真思考一下宗教的本质,就会感到伊斯兰教(对神无条件服从、委身于神的旨意、和平地处理与神的关系)的立场是各种宗教可以分享的某种乐观主义。

福田欢一:佐佐木先生和佐藤先生几乎都讲到了,关键的问题是,舍力亚在其是神制定的法这个意义上,其是宗教性的(法律),可在世俗生活中,又对其作了与现实相符、融通无碍的解释,以这样的方式使宗教和世俗对应了起来,这种情况下,与现实结合的操作者是伊斯兰教的法学者,还是各个国家的不同人?比如埃及的穆巴拉克。从排斥二分法这个意义说,不存在圣职者,然而在现实中存在阿亚图拉(宗教领袖)又是事实。

从单方面来看,相对于宗教与世俗的融通无碍,另有强烈的原点回归志向,即来自所谓原教旨主义的批判。这种场合,充当弹性解释的人可能会随机作出各种解释,对此能否在一定程度上作一个分类?这就是我想向板垣先生请教的第一点。再有一点,作为对二分对立观点的批判,对现世与来世、灵魂与肉体的二分法进

行了批判,可您刚才的回答中又讲到了灵魂不灭、来世,并由此衍生出天国和地狱的说法。这还是刚才讨论的 accountability(负有说明的责任)的问题,《卡塔斯托罗菲》中的负有说明的责任与这种最后的审判是否是重叠的?即个人的 accountability 的出现即使在犹太教中也是很晚的事,这期间一直期待对迫害犹太人的民族进行制裁的终结。一直存在 eschatology(末日)的问题,耶稣出现后,由于耶稣自己受死,末日在耶稣受死的意义上又后延了,但最后的审判作为信仰仍然存在。

耶稣不是前面讲的三位一体,他是神,与耶稣相比较,穆罕默德的身份是预言者。在这种情况下与末日结合起来看,能否认为穆罕默德是个人的 accountability?这与前面说的 catastrophe(大灾难)和来世的存在、来世出现的赏罚有没有关系?这是我要请教的第二个问题。

最后一个问题与我的论题有关,即古代的文化遗存比起日耳曼世界来,实际上更多地流传到伊斯兰世界。就亚里士多德的文献来说,除了《工具》(*Organon*)之外,全都是从伊斯兰世界重新寻找回来的。传播这些古代遗存的过程是否给伊斯兰世界的文化带来了什么影响?如果有与“公”、“私”的观念相关的内容请您介绍一下。

板垣雄三:基本来说,在伊斯兰社会中乌拉马即法学者集团最终是职能集团,不是固定的职能神官或僧侣那样的圣职人员,是平常的信徒,他们平时从事谷物批发或商业经营,但他们非常有学问,周围的人认为他们有了了不起的学问,尊敬他们。因此,他们常常牺牲一些自己的商业经营,到裁判所(法院)做裁判官(法官),或到清真寺去做说教。在集体礼拜时他们都站在队列的前面,就像我们做广播体操那样,他们一鞠躬大家就都跟着鞠躬,充当礼拜

的导师或者类似的角色。遇到不容易解决的法律上的争执时,他们就根据公共福利的原则,说明该事应如此处理,写出在法学上被称为伊究提哈德的独创的判决书。这种工作由平时经商的人做。享有大家一看就说“这个人很了不起”的社会评价的人组成的价值职能集团就叫“乌拉马”。他们是代表社会价值的知识分子。这些人与各地的同仁互通书信,犹太教徒中也有这类人,在法学上的判断方面与其进行平等的意见交换、情报交流、通报、讨论或辩论,同时形成乌拉马集体的一致意见。因此,他们的意见差不多达到反映整个社会成员一致意见的水平。可以说这是表明学术与社会的关系的有趣事例。

就这个意义上说,其也有与为政者的见解对立的能力。我认为如此乌拉马在历史上才一直发挥了非常重要的作用,但自19世纪末开始,留学巴黎、伦敦获得学位或相当资格的人开始作为法律学家,在法曹从事辩护工作,出现了新的职业。各种各样的技术专家、专业能手纷纷登场,当然随之与乌拉马的摩擦也产生了。与我们前面讲的国际法、国际经济秩序问题联系起来看,新型的知识分子逐渐得势,乌拉马的权威受到削弱。法律的二重过程破坏了伊斯兰法律体系的全一性,使其变得支离破碎。

至于说苏菲派,情况也是一样,原先它一直发挥着依靠神秘教团的领袖们来管理社会的重要作用。如今,在行会遭到破坏的情况下,这些人给人的感觉就像日本庙会、祭典已经过时一样,也渐渐失去社会的发言权、组织力、影响力。

今天所说的新伊斯兰运动是20世纪特别是后期发展起来的势力,这股势力中有大学工学部毕业的工程师、医生、做网络程序的SE等。这些人作为伊斯兰运动的理论家,以我刚才说过的《古兰经》5章44节的“不服从启示的为政者是不信者”为依据,在现

今的政权应该批判、应该把它拿掉的口号下，成了左右舆论的势力。

近年来，在从事自然科学和技术工作中出现了很多伊斯兰运动的领袖人物，他们使用因特网在全世界宣传伊斯兰运动。

就卡塔斯托罗非和末日来说，人们总是在问“公”的私化、“私”的公化问题，认为作为既是“公”也是“私”的“个人”的责任问题被涉及，是一种特别的事态，也是一种警告。我认为大卡塔斯托罗非之末日状况的含义是很广的。

福田欢一：那么，卡塔斯托罗非与最后的审判可以等置吗？或者说卡塔斯托罗非与最后的审判无关，可以单独发生？听了您的解释后我还不明白……

板垣雄三：一般来说，就像刚才金先生讲的那样，可能会出现各种各样的末日，然而并不是这样的类推，从伊斯兰教徒的逻辑来说，其就是叫做雅乌木迪因或雅乌木吉亚玛的最后的审判日。

福田欢一：这就是说个人的责任或义务受到最后的审问即是末日吧。

板垣雄三：是这样的。不是说灵魂不灭，而是相信这个时候到来时，那以前死去的人的身心全都会复活，这时活着的人要接受审查。所以身体也会以回归原状的形态或去天国或去地狱，是一个令人生畏的复活日。

福田欢一：这种情况基督教中也有。

板垣雄三：确实如此。在这个意义上，也可以说犹太教、基督教、伊斯兰教同是一种宗教。福田先生说伊斯兰教原原本本地继承了古代，我也这样认为。所以，我认为欧洲把由伊斯兰世界继承下来的古代进行再解释的说法是合适的。

福田欢一：如此来说，古代的“公”、“私”观念中包括亚里士多

德的思想,伊斯兰世界比日耳曼世界接受得还要早。

亚里士多德的《政治学》当然是从伊斯兰世界引进的,它对伊斯兰世界的秩序观的形成产生过什么样的作用?如果它在“公”“私”的观念上发生过重要作用,请您谈谈。

板垣雄三:我觉得在都市、市民问题上的影响相当重要。可以说与法拉比的“必须由哲学家做统治者”的思想是合拍的。

金泰昌:在这次公共哲学共同研究会第一次论题和议论中纳入伊斯兰思想史的观念,从我个人看法来说,如下三点意义非常深远:

第一点,通常人们习惯说西方思想和东方思想,不自觉地另一个空间(有人使用中洋思想的表述)完全从视野中排除了,现在我们对其独特性及其比较思想研究上的意义有了了解。

第二点,为积极超越以往的西方思想、东方思想之二元论的思维和议论的限制开拓了新的视野。在公私问题上可以说也是同样的情况。

第三点,欧美思想、中国思想、伊斯兰思想的脉络中把国家视为相对化的公共性或视为“私”,而我们的讨论展现了一种从符号的形成或公理的命题判断出发的更高的地球和人类水平的公共性立场。不过,我们还应看到,日本公共性不能超越国家的观点仍然很强硬。应该如何认识这一问题呢?至少作为理念已经设定了地球或人类的公共性。

论 题 四

“おほやけ”、“わたくし”的词义

——“公”、“私”与“public”、“private”的比较

渡 边 浩

本文旨在把奠定近代日本語基础的江户时代日本語中的“おほやけ”、“わたくし”的词义与汉语中的“公”、“私”以及英语中的“public”、“private”的词义进行比较,并进行说明。这非常近似的三对概念有的地方词义有重合,有的地方又有区别,各自有不同的词义。就本文内容而言,第一,根本没有谈论“公共性”,构建“公共哲学”的意图;第二,不想用“日本的‘公’概念”之类的命题,既不是“公”也不是“公共”,只是把某个时期日语的“おほやけ”一词的特殊意义和构思在与近义词的比较中加以阐述;第三,不强调任何独创性,目的是再现江户时代常用词的常用意思,其中不求任何独创或创造。因为喜欢江户时代的文书的人们可能都知道其中的内容。只要看一下《日本国語大辞典》(小学馆)中的有关条目就会知道大致情况。就与汉语的“公”、“私”比较来说,沟口雄三、田原嗣郎两位先生曾有《中国的公与私》(研文出版,1995年)专著出版,本文从中受益颇多。现代日语中的“公”字是三种来源的意思混于一字,至今还常常造成思考的混乱。本文或许能在梳理文字交往方面发挥点作用。仅此而已。

155

1. “public”与“private”

权威性的英语辞典 *The Oxford English Dictionary* (Second Edition. Clarendon Press, 1989 年) 首先把形容词“public”定义为“*In general and in most of the senses. The opposite of PRIVATE*”后, 又作了“*Pertaining to the people of a country or locality*”的说明, 进一步又说“*Of or pertaining to the people as a whole; that belongs to affects or concerns the community or nation; common, national, popular*”。这不是特异的说明, 其他英语词典(法语词典中的“*publique*”、德语词典中的“*öffentlich*”也是如此)中对这个基本词义的说明大致相同。即“public”一词的中心意思好像是“广泛关系到全体人民、全体国民、全体居民”。然后, 所谓国家是“*public affairs*”(res publica), 结合这一原则, 涉及国家事务时(有时如“*public sector*”作为与“民间”对立概念)也使用这个词。

就 public 与相互有重叠同时又有区别的“公”以及“おほやけ”的比较来说, 应该特别注意以下三点:

第一, “public”一词的根本含义中忠实地保留着其拉丁语词源(*pubicus*), 有“民众”的意思, 现在说的“*the public*”是指不在官位的普通民众, 而不是“朝廷”(后面将会讲到, 与“public”相比较, “おほやけ”的定义中没有“民”字)。诚然, “public”一词多用于与国家相关的事, 但它终究是由“广泛涉及民众”这个中核性意义中派生出来的, 是其后又用于“国家”的, 是“由下而上”的意义结构。可以说“public”之民众与其背后的国家以及政治观有关系。

第二, “public”与“private”是一对概念, 广泛涉及民众的“public”与否定的“private”分别具有观念上的领域性, 同时并存。

“public sphere”等词也表明了这一点。“private”并不是“public”的一部分，“private”不被“public”所包摄，是其反面。并且，个人内在信仰之 private 中的 private 比一切 public 都贵重。虽说如此，可是未必 private 与 public 是具有相反向量(Vektor)的二者，未必是敌对或背反的关系。后文将会讲到，private 与日语的“わたくし”和“私”都不一样。

第三，“public”一词使人感觉有某种扩展性和开放性，但原来它是与“the people of a country or locality”关联的词，没有直接通向人类全体的意思(不用说与“天地万物”不相关，在这种意义上与“公”也不同)。它明示性地或暗示性地把某种(比较大的)单位作为了前提。譬如把“public interest”翻译成日语的“公共利益”应该说是很准确的，但这样的译语又离“national interest”的意思接近了。在内容上可能不过是有关“people”或“nation”的特殊利益，在镇上作为“publics pirited”是一位有威望的绅士，但这个人可能同时也是一位狭隘的国粹主义者。“public”如前文 *The Oxford English Dictionary* 指出的那样，只是在其扩大的意义上也适用于“Of or pertaining to the nations generally or to the European Christian or civilized nations regarded as a single community”，并且直截了当地划出了“外部”。

2. “公”与“私”

汉语对日语的影响很深。汉字的意思对于适用其汉字(多少有些牵强)的日语的意思多有渗透；当然，尽管写的是汉字，而其意思就是用该汉字表示的日语的意思的情况也有。这种时候的汉语是很奇异的，与汉字中渗入了日语的意思相反，如果用其汉字中

渗入的日语的意思来理解普通的汉语也会使人产生奇异之感。这种奇异使表面上重合的两种语言的分歧呈现出来,成了把两种语言意义结构的不同提示出来的宝贵线索。现代日语、江户日语都有这种现象。

举一个现代的例子,在日语中“公司”(司公事?)一词给人的感觉是与官府相关的某种机关,而在现代汉语中公司即企业的意义。“巴黎公社”与“住宅供给公司”之类的企业没有任何关系,而是 *pari commune* 的译词。即使是民间公司经营的客运汽车也叫“公共汽车”。“公筷”(其实在中国人的餐桌上不常用)说的即是分餐用的筷子。因此,“公”并不是“与全体 *people* 相关”的意思(不能是“*public chopsticks*”)。“公”在英语中或许比“*public*”更接近“*common*”,但从另一方面说,“公所”是同行业人的办公场所的同时又是机关,“公”也有可以与“官”对换使用的时候。总起来说,现代汉语中“公”字的意思的覆盖面(不仅是“*public*”)与现代日语中的“公”字的覆盖面是不同的。

江户时代与同时期中国——明、清时期的“公”字的用法有所不同,现代与江户时代的日语也有所不同。对此,岸本美绪先生总结说:看一下明清时代“公”字的用法,就会清楚“公”字在官方的事业、地方名人的集体行动、群众性的活动等中都可以用。它作为包含明确的价值判断的政治术语,既出现在弹劾“私”的文章中,也有如沟口雄三先生所说的那样,作为实现调和个人之“私”的“公”。另外,也有从价值中立的立场作为表示共同事业和财产的语言来使用的。这些都是在展开讨论“公”的“多义性”时谈论的问题。

岸本先生认为,当时人们心中描绘的“和谐的理想状态”是这样的:谋求全社会福祉的皇帝的意图不用等待皇帝颁布命令,地方官员和实力人物会自觉地落实,人民甘心情愿跟随,自然而然实现

社会的安宁——这理所当然是代表全社会的“公”权力归属的世界。这也可以解释为皇帝一个人的意志贯彻到社会末端的状态，也可以看到由官僚、绅士之贤士的意志主导的秩序，还可以认为广大民众的意志在社会构成中发挥着作用。这是一个任何见解都不发生矛盾得以共存的世界。^①

换句话表述这种状态，即从百姓到皇帝在“天下”的无论什么地方都共通、共同、协同乃至协动的“公”。大家靠它生存，违反或妨碍其“公”的常作为“私”受到谴责。这与大家协同、贤士帮助、皇帝作为全天下的总负责人给予帮助——当时中华世界的原则——是一致的。

这里特别要注意以下三点：

第一，“公”不具有与“全体人民”相关的某种具体性。虽然王家也被称为“公家”，但这本来也不专指国家。就这个意义而言，它不具有“public”中的那种意义的构造性，意义既不是“由下而上”进行扩张，也不是相反。无论处于什么样的境位都会有可以称为“公”的行为或心情；同样（在本应不存在“外”的“天下”以外），“私”也可以在任何境位中存在和产生。当然，“假公营私”之伪善也可以在任何境位中发生。

第二，在这样的状态下不必设想一种“公”与其他的“公”有矛盾、冲突的事，假如发生这样的事，那就必然出现某一方或双方都不是“公”的局面，意味着是“私”。如果进行论争，双方都会主张自己一方是真正的“公”，形成朝向“公”的竞争。这种逻辑的最后结果终于抵达万人共通的完全透明的“公”的立场。按说这就是

^① 岸本美绪：《比较国制史研究与中国社会像》，载于《人民的历史学》第116号，1993年7月，第11页。

普遍性(就像中江兆民在《民约释解》中发觉的那样,这类似于卢梭更确切地说是类似于狄德罗的 *volone generale* 概念的地方)。从另一方面来说,在这种言论力学的场中保留不同于共通之理的少数人意见是困难的。这与朱子学中的“理”有相似之处,“理”具体地说虽取“万殊”之形,但“理”之同士不会发生冲突。无论看着多么相似,但这些并不是“理”,不是“天地公共的道理”。对于违背充分蕴涵万人共通的“情”之“理”的人能有人抱有同情吗?

第三,“公”与“私”与其说是在观念的领域或空间里当然并存的一对概念,不如说是作为朝向相反方向的相反关系所形成的观念。将背后黑暗中的“私”全都挖掉之“公”的立场意味着伦理性的自我完成(“破私立公”、“大公无私”),这是朱子学和到某时期为止的中国政党的主张。这种主张就是以“公”与“私”的对立为前提的。从这种主张出发,如果把现代英国代表性政治学家在下述“政治”定义中的“public”、“private”译作“公”、“私”几乎是不能理解的。其“政治”定义是:Politics are the public actions of free men. Freedom is the privacy of men from public actions。^①

“自由”与 *privacy* 构成表里关系,但使政治成为可能的近代自由主义的信念,却很难用“公”、“私”的概念表述出来。

3. “おほやけ”与“わたくし”

至少在江户时代的日语中,“おほやけ”和“わたくし”(除把汉语的意思托付于这种日语外)不是表示人的行为或心情状态的形容词,是相对地与“上”“下”、“外”“内”、“表”“里”相关的词,

^① Bernard Crick *In Defence of Politics*, Penguin Books, 1964, p. 18.

即使用汉字“公”往往也是“おほやけ”的意思。把这种情况放在当时的政治社会结构的背景下来考虑,“おほやけ”近似于“お上”,是从“下”抬头向上看时使用的敬语;“わたくし”相反,是把头“低下”说话时的谦语。这类词本身带有视线的方向。并且,被高看的“上”者相对地关系到广大的范围,被低看的“下”者相对地关系到狭小的范围。如果把成为“おほやけ”者和“わたくし”者分别想象成一种箱子,它们不是横向排列的,而是套匣式的结构(实际上当时的“藩”、“町”、“村”及其构成单位“家”各自都一直具有像套匣一样的团体的性质),大的“おほやけ”中有复数的“わたくし”,而这个“わたくし”相对于匣中较小的“わたくし”也是“おほやけ”。往下同样,形成相对的“おほやけ”、“わたくし”的链锁,一直到最小的“わたくし”。指自己个人的“わたくし”作为暗示对方是“おほやけ”的谦语已是一般化的方法,它是自己贬低自己的表现,不是简单的礼貌语。

比如江户政府被称为“御公仪”^①、“おほやけ”,再恭敬一点称其为“公边”(“幕府”一词除江户时代末期很少用)。其主宰者被称为“公方様”、“おほやけ様”,其直辖地域被称为“公料”、“御料”。相对来说,大名的领地是“公领”。但是从大名的家人的角度来看,也把大名称为“おほやけ”、“公仪”。对于家人来说,大名是直接的“おほやけ”,这种场合,江户政府也被称为“大公仪”。

在各个层次都是如此,“下”为“上”做事是“奉公”,有主人的武士叫“奉公人”,在町人、百姓家做事的人也叫“奉公人”。与汉语的“破私立公”不同,日本的“灭私奉公”含有对克己奉公的赞美

^① “仪”即“事”。即使现在正式的场合的讲话也仍然用“私仪,这次……”,可以置换成“私こと、この度……”。

之意。同样，“公用”（与中国表示广为大家使用的意思对比）日语的意思是“御用”、“お上”的“御用”。如同在现代日语中能乘“公用车”的仅限于个别人。

即使是私企也把自己的工作单位称为“公”，可以说也是日本传统“おほやけ”意识的延续，日语的“奉公先”（工作单位）就是一个小“おほやけ”。因此，如果把公司的计算机“私用”被指责为“公私混同”，但公司的事情给家庭生活造成不良影响时不叫“公私混同”。这种“公”与“私”不是平行并列的，而是上下关系。把“下”的“内部事情”拿到“上”、“外”、“表”去不会受到褒奖。要给每级“public”领域和“private”领域划分界线是非常困难的，受到指责的“混同”常常在“下”的层面发生。不过，“おほやけ”不单纯是“奉公”的对象。比如还有“公边に持ち出す”、“公仪にする”、“公仪へ上げる”等说法，其说的是让“わたくし”澄清“内轮”（内部）的纠纷、“内秘”之内不能“内济”（私下了结或不了结），然后“表沙汰”（公开化），最后上诉到“お上”请求裁决。这就是“公事”（诉讼）。所谓“公事”在江户时代（主要是民事）指诉讼。“公事”在中世原来指某种税的负担，其词义发生急速变化，成为表示诉讼的概念。这种变化或许是在示意曾经专门做征税工作的“おほやけ”现在变成在关键时刻能够对诉讼进行裁决的强大权力了。

另外，在作为“表”的“おほやけ”中还有更一般的用法。比如还有给“公装束”的“公”注上假名“はれ”的例子（竹田出云《假名手本忠臣藏》第三段“大名小名都装饰上美丽的公装束”）。所谓“公仪なれ”说的是已习惯于广泛或公开的社会交往活动，“一般家庭的孩子，男孩女孩都一样，自十岁开始就让他们到大名的夫人身边去奉公，善于社交的人甚至学会了挑逗人”（《子孙鉴》），“国侍

(诸侯的武士)看似无公仪(不善交往),而江户诘(诸侯在江户执勤的家臣)之辈服公仪不觉苦”(《土芥寇仇记》)。并且,“张公仪”说的是扩大交往面。“家业很快收拾停当,女家主不做公仪,盘点收入,每半季增收金三百两……”(《立身大福账》),其中也出现了“如果是女家主不做公仪”的用法。更有甚者,把娼妓的服务称为“公仪”(与“奥方様”、“奥様”对照意义上的)。这与(把为国事做贡献的男人称为“public man”的称谓对照意义上的)把“postitute”表述为“public woman”的英语相似。(以往常有的现象)涉及女性时就会出现涉及男人或一般人的意义逆转。

如果以上叙述不错的话,我想应该特别注意以下三点:

第一,江户时代日语中的“おほやけ”与其汉字形式“公”的中心意思中没有“people”,虽然在涉及国家的事情时也用“おほやけ”,但是与从国家是“res public”的原则出发冠以“public”一词的情况不同,因为“おほやけ”最初指的是被仰视的“大家”。“open to public”任何人都能够接近,而随便接近“おほやけ”是不可能的。且不论是好是坏,可以说,最初武家政权中伪善的现象很少。他们与“res public”、“commonwealth”和中国的王朝都不同,不标榜自己是为“民”的存在,“奉公”经常是向上的。索性说“民”是为“おほやけ”存在的。“公”与“众”结合到一起构成的“公众”之近代日语,在电话、厕所、卫生之外,几乎不用。或许这也显示出江户时代以来“公”与“众”这两个观念组合的困难。好像还翻译不出“reading public”这个词来。在哈贝马斯看来,这正是西方近代具有重要意义的东西。^①

① J. 哈贝马斯:《公共性的结构转换:对市民社会范畴的探求》,细谷真雄、山田正行译,未来社1994年版。

第二,与汉语的“公”、“私”不同,“おほやけ”、“わたくし”具有观念上的领域性,可又与“public”、“private”不同,“おほやけ”、“わたくし”不是平行并存的关系,是大与小的包摄、被包摄的关系。“people”就其一般开放这个意义上说是“public”,它与将小的“内”包摄于其中而存在的“外”——表示“表”之社会的“おほやけ”的构思不同。“おほやけ”不是自己的东西,是别处的“伟大”的人们的东西。^①

第三,“おほやけ”、“わたくし”不是伦理上的善恶正邪,而与权力上的大小强弱有关系。“おほやけ”不是共同、协同。“御公益”衰落时(如“公武合体”那样),京都的“公家”虽然在政治上走到了前面,可那不是因为其有了主张“公平”的实质转变,而是有了更高的“上”。

“おほやけ”、“わたくし”概念(及其江户时代日语中的汉字表述)在很多情况下可以翻译成汉语的“公”、“私”或英语的“public”、“private”。确实,这些词是很多情况下意思可以重叠的类语(同义词),但特别是在以社会和国家的基准或状态为背景时,也能看到不同构思和意义结构。并且,江户时代的日语把其中的二者、现代日语把三者混合、融合以致使其并存了。如果对这种状况没有意识,漫不经心地只用日语思考,就会陷入意外的混乱。讨论“公共性”时特别要注意。

^① 寺尾美子指出,在现代日本对土地私有权要求强烈到连 zoning(区划)等都市计划的实施都不可能的程度,原因可能在于对这种不包含自己的“おほやけ”缺乏信任。参见寺尾美子:《都市基础建设中所见我国近代法的界限:作为土地的公共性认识主体的公众不存在》,载于《岩波讲座现代的法律9——都市与法律》,岩波书店1997年版。

围绕论题四的讨论

金泰昌:谢谢。我一直认为最近蜂拥讨论公私问题的现象及对其概念的模糊状态是个严重的问题,所以渡边先生的“交通梳理”是非常必要和适时的。从渡边先生的论题中我的感觉是,日语的“おおやけ”、“わたくし”本身与来自中国的“公”、“私”以及英语的“public”、“private”概念的结合点并不多。其理由是,“おおやけ”、“わたくし”概念表述的思想内容或意义时空不同。仅就儒学思想被接受及其定型过程来看,似乎从中国的“公”、“私”被作为日本固有思想“おおやけ”和“わたくし”的汉字表述的事实来看,这是一种具有思想史意义的公私论——“おおやけ”、“わたくし”论。我想就此提三个问题。

第一个问题是,如您所指出,确实不同语言下的概念都不尽相同。那么,日语的“おおやけ”和“わたくし”与通过英语的“public”和“private”表现出来的西方思想、通过“公”与“私”表达出来的中国思想难道就没有一点相互重叠的部分吗?如果有,请说明。

第二个问题是,听了有关伊斯兰问题的论题和议论,我产生了这样的联想:一方面,存在某种意义的规范,另一方面又存在现实,双方不可能完全一致。在日本,“おおやけ”与“わたくし”之间发生纷争或纠葛时并不是“规范”或“现实”地单方面进行强制,那么,是否有调整或巧妙调和双方的另外的原理、原则?如果有,就请您说明它是什么。

第三个问题是,所谓日本式指的是什么?我似乎明白可又不明白,比如儒教、佛教,还有西方的文化,它们传入日本,为相当多的日本人所接受,如果它们在日本成为思考、构思、议论、生活的一

165

○

○

部分的话,是否可以说,它们也是日本式的?

与儒学一起,“公”和“私”概念也传入日本,虽说它们与日语的“おほやけ”、“わたくし”有结构上的不同,然而由于它们某个方面也适用于日本,不是还在被继续使用吗?如果是这样的话,那么断言日语的“おほやけ”、“わたくし”与中国的“公”、“私”“没有关系”妥当吗?最后,由如何看待日本式而出现分歧。即使以“套匣”的形态而论,难道不是也有不能看到的部分吗?对中国的情况我不能说有自信,韩国的情况如果比做“套匣”的话,当然有不能看到的地方。某种意义上说,这就是解释。所以,我认为其看法是否会在与现实的多种关系中成为某种有力的说明,显然会存在差异。“套匣”是否是日本的事实?如果其是对现实进行有力说明的原理,那么我觉得还可以有在共同的基础上能够对“小箱子”和“大箱子”双方进行说明的其他解释原理。

这一点,我想作为我们后面展开议论的出发点,如果有不对的地方,请纠正。

渡边浩:在您提的第三个问题中,作为具体的个别问题,讲到韩国的村庄,某种意义上,可以说是“箱子”的事,日本的村庄从政治结构上看也是“箱子”。

就如何课税(年贡)和纳税来说,实行的是村庄承包制,不是直接分别对各个家庭说你们家缴多少年贡,而是每年到秋天的时候由城下町给村庄送来你们这个村庄应该缴多少石税的文书。武士不住在村庄里,村民中有代理人,他就是村干部。按照送到村干部手里的文书进行分摊,核算哪家负担多少。摊派的年贡以“村庄”为单位汇总缴纳。

发布告示时,也是文书送到干部手里,然后誊写一份送到下一个村庄去,传递也有规定的顺序,与传阅板的情况一样。从统治的

一方来看,这种做法既及时又有效。到町一级时也是如此,用不着给所有的町全都发布命令。

就其在法律上、政治上、经济上都是一个单位,在这个意义上说,具有非常明显的套匣的性质,并且以村庄的方式行动,形式各种各样。

比如村庄与村庄之间发生纠纷的事,常常是由村分界线划分的分歧发展成纠纷。这时上诉到上一级的“おほやけ”,请它给裁决。经常容易出现问题的是,两个村庄共同使用的山地,在山地的哪个地方划界要由上一级的“おほやけ”裁决。两方分别作为被告和原告经历很长时间的争论过程。在江户时代把这样的裁判称做“公事”,向“おほやけ”提起诉讼,请“おほやけ”做“公事”。通常是请高一级的“おほやけ”裁决,如果两个大名领地的分界线出现歧义要由江户的“御公仪”作出裁决。即裁决也是按阶段的形式进行的。

金泰昌:您说的是江户时代的事吧。

渡边浩:我说的全都是江户时代的事。另外,我没有提出“日本式”的说法。至于说日语的“おほやけ”、“わたくし”是什么意思?因为也有用汉字的“公”、“私”表述的时候,其意思不好辨认,但从江户时代日本使用这个概念的方法来看,我觉得好像不是汉语的“公”、“私”的意思。如您所说,儒教、佛教及其他很多文化都来到日本,它们都作为日本传统的一部分融入日本之中了。所以在这个意义上,“日本式”的其中也包括了它们。

实际上,江户时代的人在使用语言时当然有融合或混合使用的情况,但今天回头再看,类似日语“おほやけ”、“わたくし”的意思用汉字表述时,往往具有那个汉字所具有意义,并且多数场合是比较合理的。

关于您提的第一个问题,即“おほやけ”、“わたくし”与“public”、“private”及“公”、“私”的意思范围重叠的部分的有无问题,我觉得有重叠,因为有重叠,所以才被用做译语。但考虑到其原本的意思、本来具有的意思范围,我认为三者各不一样。

金泰昌:从原本的意思来看,各自是分别不同的,但从现实的使用方法来看还是有连接点的,所以才被翻译使用。我想首先准确把握这种两面性。前面提到了“公事”概念,这和我的第二个提问有关系,做公事时的解决原理是由上单方面向下的呢?还是另有下和上双方一起合力解决的其他什么原理呢?

渡边浩:刚才说的村境或国境(诸侯国)的情况,各自都拿出作为证据的历史文书,比如某时画的地图、某村由某某颁发的证据文书等,双方都摆出历史的原始证据,然后“おほやけ”通过判定哪一方是事实,以此为依据进行裁决。

小林弥六:从日本思想史的脉络来看“公”、“私”问题的设定,自然会产生这样的感觉,即以套匣结构而言,近世日本社会显得有点太寂寞了,从伊斯兰世界来看,也有近世日本社会是一个非常闭塞的世界的印象。从印象论上说,家族也像个箱子,同时也像个corporation(团体),我觉得您的这种说法很恰当。从另一方面来说,也有很多受日本文明、东方文明的“气”、承嗣的“伦理”支持的方面。

我也对日本史有兴趣,看一下奈良朝、平安朝的情况,就会感到,虽说设置了律令制度,但是仍然还有很多律令覆盖不到的洞穴或环节,在关于家的制度方面也有这样的情况。

在国家体制出现以前的弥生、绳文、新石器时代,日本文明的发展过程中也有开放门户的时期,即来自朝鲜或中国的文明流入日本社会;从飞鸟时代开始有了律令制度,从而尝试建立统一的

国家体制。就渡边先生最后讲的内容(统一的国家体制)来说,我认为看一下整个日本历史会觉得其中也有相当开放的部分,请就此再介绍一些情况。

渡边浩:首先,一直存在日本文明这一前提能否成立的问题,在绳文时代没有日本这一词语。简单地说,本来就存在研究日本是否合适的问题。

再要说的是,今天所说的家是在江户时代形成的包括社会底层在内的概念,反映了时代的特异性。奈良、平安以来一直有这种意识的说法根本不对,即使与这种意识有部分相似,其意思也各种各样,不尽相同,所以我说的家是江户时代的事。

我说过,家具有 corporation(团体)的性质,当然它受到伦理、道德观的支持。还存在“家业道德”这一江户时代的说法。其实还有一本书叫《家业道德论》,它认为最终的道德在于努力经营家业。这就是说,人一定归属于某个家,在家里生活,不可能归属于复数的家。因为家就是箱子,不属于任何家的人是例外的,从当事人来说也很寂寞,人都是在归属于某个家的条件下生活。

如果去别人家里做养子,就要改变与出生的家的人生所属关系,女性出嫁也是一样的情况。为此 identity(个性)会发生改变,并且人为其家而活着,不是家为人存在。为了家而努力就等于对家的祖先尽孝。不一定延续先祖的 DNA,或许完全是别人,如果勤于家业就是尽孝。勤于奉公之家的家业还是忠,即如果勤于家业既是忠也是孝。忠孝在家业中是一体的。勤于家业从上面的“将军”到下面的贫穷百姓都一样,因为大家都在认真地讲勤于家业即是道德。无论是江户时代的和尚、神官或儒生都认为这是善事。“对父母孝、对主人忠、勤于家业、厉行节俭”是江户时代的人都赞成的基本道德,所以受到伦理意识的支持。这种伦理意识有

时从人情的角度说,会产生非常残酷的结果,例如有一个名叫石田梅岩的人向庶民宣讲道德,结果被弟子提出了如下假设性的提问:“我给人家当了养子,不巧自己的生父杀死了养父,我应该怎么办?”这是有关道德的双关论法的提问。我想日本人不知怎样是好,中国人、韩国人也难回答。石田梅岩的回答是:“应该杀死你父亲的敌人,将其首级供到你父亲灵前。”这里所说的父亲指养父,即效忠自己如今所属的“家”是第一位的,所以要杀掉杀死自己养父的生父,砍下他的首级,像赤穗浪人那样供在墓前,说一声“我已出色地杀死了敌人”。无论心情多么难受,也要履行做人的义务。这即是家业国家结构的伦理归结。所以是不得已执行非常残酷的伦理义务。就这个意义上可以说,其是受到伦理支持的corporation(团体)。

小林弥六:中国有“天”的伦理,日本也有八百万众神的伦理,德川时代的“家”中心的伦理中这些都不要了吗?

渡边浩:家业是“天”职,人基本上在其家中生活,所以家业是“天”赋予的,认真经营家业对“天”来说也是在做好事,同时既是忠又是孝。

沟口雄三:江户时代的人口有3300万—3400万人之多,据说每家至少有2个孩子,那时有溺婴的现象吗?我还想问一个与此相关的问题,那时有2个男孩子的家庭占1/4,其中1个男孩子或给人当养子,或外出打工,这就是说大致有1/4的人口流动,流动性不算太高。我的问题是,从都市和农村的人口流动的状态上能得到什么样的统计结果呢?

再有,您刚才主要讲了日本与中国有很大不同的地方是,日本的农村是非流动性的,是可能做到定居状态的情况。有地、有家业,无论是做长子,还是做养子,总有1个男孩子能够非常稳定地

继承家业,在这之中日本的私有财产意识以与中国不同的方式迅速发展起来了。再就是职业意识也作为伦理得到认可。我想这种私有财产意识和职业意识是在中国看不到的日本的特点,这与日本的资本主义有什么关系?对此,我想听听您是怎样看的?

渡边浩:关于江户时代的人口流动性和某个时期人口膨胀的问题,以速水融先生为中心的数量经济史或日本人口史的研究取得了突出的成果,请参考他们的资料。

沟口雄三:芝原拓自先生在他的著作中说,人口规模3万人左右的小城市在幕末时期分布很广,他认为这是支撑日本资本主义的一种基础。那时的日本有门前町、宿场町、市场町、城下町等在中国所看不到的各种形态的都市,我觉得这些城市如果没有来自农村的人口流入是不可能形成的。

渡边浩:我是这样想的。

沟口雄三:小城市的诞生起因于家里不能留下2个男孩子这一独特的情况。这样想并不离题吧。

渡边浩:嗯,我认为是一个原因。为了维护家产要付出非常大的劳动,如果支持不住,就招养子。我认为当时的“家”成了规避资本不断分散的体系。

沟口雄三:武士如果有2个儿子,当然其中1个人继承家业,那么不能继承家业的武士的职业转换是怎样的情况呢?

渡边浩:当然最好的选择是当养子,基本上是到同格的人家去当养子,平行滑动是基本原则,如果有钱人家带着钱去,可以去到高格的人家,所以以当养子的方式发迹的办法成了纵向流动的一条途径。

不能给人家当养子的时候,比如医生、儒生,儒生不像医生那么能赚钱,所以医生兼儒生的情况较多,这样的人叫儒医。

再说和尚。据说福泽谕吉的父亲原有让次子谕吉当和尚的想法，江户时代只有和尚和艺伎是不以世袭为原则的抢手职业，所以有野心的家长可以让孩子去当和尚。

如果儒生既做不了医生也不出家，还没有当养子的去处，就剩在家里，只是留在家里，可不能结婚。日本一代一夫妇是个原则，两兄弟分别结婚一起住的情况，原则上说是不可能的。弟弟只能与哥哥同住，但不能结婚。这种情况称为“厄介”（麻烦）。

沟口雄三：下面转向刚才的第二个问题，很强的私有财产意识和职业意识成了知识层的基础，您是怎么看这类意识与资本主义的关系的？即我的提问的前提是，所谓封建、地方分权制或地方割据制使商业得到大发展是没有非议的，具有这种形态的国家在亚洲只有日本。这不是偶然的，它与资本主义结合上了。从欧洲的例子来看，自然联想到在中国为什么没有产生资本主义的问题，对此，您是怎么想的？

渡边浩：问题太大，不好回答。首先，江户时代是在商业非常发达的前提下建立起来的社会。即从村庄那里收缴上来的年贡，主要是大米，其中一部分是口粮，其余的武士把它卖掉。在米市这一条件下，当然就出现了买期货等各种交易活动。武士用卖米的钱去买其他必需品。武士都居住在城市里，自己不会生产，即使一双筷子也得从町人那里买。町人把买来的米一部分自己吃，其余的再卖掉，城市里基本以米为主食。町人把在米的买卖中获得的利益用做购买其他物品的费用，他们全都用货币买进卖出，形成了能获得丰厚利润的町人阶层。

武士有政治的主导权，无意掌握经济的主导权，也根本无意掌握文化主导权。现在日本所说的江户文化全都是町人文化。一直住在都市里的优秀町人层创作了小说、浮世绘、戏剧。

3300万人,从当时的世界来看,是一个欧洲都难找到的巨大国家。那里的优秀町人在经商的同时成了文化活动的中心。因为是由这样的结构形成的町人,他们对汇兑、期货之类的事都很在行,还写了很多相关的入门书。这些有的与近代结合上了,不过我觉得类似的情况中国也有。

沟口雄三:不,没有。中国的情况是同胞兄弟中有官僚、有地主、有商人,或一辈子有时做官,有时经商,没有作为“家”之业的观念。现在仍然如此。去中国台湾或中国大陆就会明白,去过后时隔两年再去时,原来的商店不见了的事很多。

渡边浩:有人说中国、韩国没有老铺的概念。

沟口雄三:或者说没有祖祖辈辈的土地的观念。

间宫阳介:我想联系到箱子里的套匣向您请教几个问题。

第一个问题,“公”、“私”是一个吊钩状的东西,我觉得与其说它是思想,不如说是实际情况。互相服务,就像把别针黏到磁铁上,互为正负;正和负相连,“おほやけ”和“わたくし”链锁。但在“公”、“私”的思想上是不是没有这样的意识呢?海保青陵认为“わたくし”是说自己家里的悄悄话,而“おほやけ”并不是天下,即没有作为思想考虑“公”与“私”的问题。

第二个问题,都市的 zoning(城市规划)。渡边先生最后讲了寺尾女士对城市的看法,我也赞成,我不认为日本的都市很好,的确不好。因此,我觉得先生讲的城市规划的思想就是套匣状态的城镇结构。首先有城镇也就是箱子,然后分成商业区、住宅区、行政区。在住宅区中集体住宅区与独门独户区又分开,这种分开规划的都市有公共性吗?我看未必能说有公共性。一个箱子与某一个箱子交叉,交叉点上又有一个别的箱子。如此看来这不是吊钩,如果画成图形就是一个△形上附带两个△形,一个△分别属于两

个部分,比如商店街既属于住宅区,又属于办公区。这样的两个箱子交叉的部分成为都市的一个构成要素,从公共的观点来看还不错,如果把它们完全分开反倒会变得奇怪了。

渡边浩:海保青陵写了《圣人之言》,对儒学语言作了说明。这种论述方法在江户中期以后逐渐多起来,到最后出现了“公论”、“公议”,变成普遍通用的概念,它是与日语的“おほやけ”、“わたくし”不同层面的语言,于是日语的“おほやけ”、“わたくし”也被作为表述社会事实的词语了。

间宫阳介:这样做的不只是海保青陵一人,很多人都谈及这个问题。

渡边浩:那时候“德川様”被视为“わたくし”,如果他反对公论,即“御公仪”之“公”不是“公”,因为“御公仪”不出自“公论”决定。所以它是“私”。这样一来,“御公仪”的正统性动摇了,并且德川自己到最后也在努力加入到“公论”中来。当然那是不可能的,结果被高举“公议”、“公论”的新政府所取代。

间宫阳介:简单地说,有一个“公”、“私”的链条(chain),最上面的“公”之“大公议”到幕末与“公论”的“公”一结合就变得不是公了。

渡边浩:“御公仪”被指责是反公论,“御公仪”之公是“おほやけ”,“公论”之公是汉语的“公”。

间宫阳介:在向汉语的“公”靠近嘛。

渡边浩:由于儒学观念的渗透,“公议舆论”、“公论”概念渐渐有了通用力,即出现了“公论”和“公议”击败“おほやけ”之汉字化的“公议”。

难波征男:我想就渡边先生讲的“公论、公议击败公议”的问题请教一下,即我仅想就《五条誓文》提几个问题。其中出现的

“公”是什么意义上的“公”？我觉得这里的“公”有两种意思：其一，如“广兴会议”所说的那样，各种人聚在一起一同讨论，其结果以讨论的结论为公论；其二，《五条誓文》第四条中说的“应破除旧来陋习，基于天地之公道”，这里的“公道”的意义是“公”。说兴会议而决公论、应立于天地之公道而行动的“公”时，我认为议论的主体是“个人”，某种意义上是“わたくし”之“私”。这个“私”怎样形成的？“私”的意见怎样保障？我想知道与此相关的情况。

起草《五条誓文》的是由利公正（三冈八郎），和由利公正一起研究起草此文的人中还有横井小楠。

渡边浩：因为由利公正是横井小楠的弟子。

难波征男：他们在福井藩创办学校，做了“决于公论”的试验，他们把在学校里决定的公论视为天地之公道。其公论中表明，与身份高低、男女、长幼都没有关系，只要通过共同讨论并由此决定的事为政者必须实行。我想就实际实行了多少来说，可能出现种种问题，但就是这种学校的讨论，为松平春岳后来到江户就任政事总裁奠定了基础。现在我想请教的问题是，《五条誓文》中出现的“公”是什么？如何理解这种情况下的“私”？

岩崎辉行：接着刚才的提问，我想请教一下。依我的理解，公议舆论或许被自由民权运动、社会主义继承下来了？另一方面，幕府的公议是否也由维新政府继承下来了？

“公”以两种不同的意思同时存在，表明公议舆论中的公议或许某种程度反映了村制中的村行政的实态。

渡边浩：《民撰议院设立建白》中的“张天下之公议”、普选运动也都是如此。实际上《五条誓文》反复被引用。之所以说那以后日语的“おほやけ”被维新政府继承，某种意义上讲的也是这回事。比如《教育敕语》中说“一旦危急，应义勇奉公”。若问这个

“公”是什么？有战前文部省翻译的英语，一看便知道其“公”就是“state”。我认为恰好与“御公仪”吻合。

从另一方面来说，“天地之公道”的“公”与公论的“公”相同，是带有浓厚儒学色彩的概念。这时的“わたくし”是什么意思呢？这是您提的问题，因为这里基本是儒学的构思，所以舍弃了“私”，必须从“公”的立场讲究公论。

难波征男：您说的是“存天理去人欲”吗？

渡边浩：是这样的。是天理之“公”，即就公论而言，绝对不能产生一人得而众人损的结果。这样的“公”无论对谁都是公平的，当然无论对谁来说也都是合理的认识。这即是通过兴会议发现什么是真正最合理的公平的议论过程，其既不是简单的妥协，也不是为平衡个人利益而作出的某种决定，而是为发现一定存在于某个地方的正确的公论而采用的一种手段。我想应该这样理解“兴会议”的意义。自由民权的倡导者和中江兆民都是这样理解的。我认为议会是为寻找正确的结论而采用的手段。

难波征男：其实我提出横井小楠来，是想说在议会之前开办过相似的学校，在这样的学校里可以使讨论“おほやけ”化（公开化），并制定和决定公论。为什么要开办学校？横井小楠一直在思考这个问题。

渡边浩：您是说小楠在熊本县时写的《学校问答书》吧？

难波征男：是的。朱子学者中有一个 These（纲领）——“修己正人”，用日语说即“己を修め，人を治める”。通常认为二者当然是一体的，然而依横井小楠来看，“修己”与“治人”并不是那么容易结合的，能够满足其结合所需条件之场所就是学校。

在学校里，“わたくし”的意见、“私的见解”如果得到“公正”，其就是通过与他人议论形成的整个学校的意见；如果再被实

行,公正就由个人性的行为上升到整个大家的行为。这样的“学校”发展到起草《五条誓文》的阶段就是“会议”,成了坂本龙马说的“置议员使其参赞万机”的议会、成了自由民权运动。这是我的看法,其根底存在于自己和他人之自他一体的场所——学校、议会。然后这里的产品是公论或公道。这里的问题是“わたくし”怎样形成在学校、在议会参加讨论的“个人”?这可以说是在日本明治维新中作为出发点提出来的,它怎样与“现在”连接的?或者说中断的?我想请渡边先生就这类问题谈谈看法。

渡边浩:还有横井小楠在学校里开展议论构建公论的说法。后来他又侍奉松平春岳,成了松平的政治顾问。譬如文久3年(1863),虽然攘夷论声势很高但在江户已开始退缩,这时候,横井小楠写道:“日本是否应该攘夷?一旦撕毁先前订立的条约,是否攘夷就成了重要问题。这种事只根据日本一国的情况来定不能说是天地公共的道理。怎样才能找出天地公共的道理呢?因为这不仅关系到日本一国,作为地球上的全论(全世界范围的或使用各种语言的)是必须经过全球讨论的问题。”

这就是说,仅仅在宫中不行,仅仅在宫外也不行,必须通过连外国人也包括进来的全地球的议论去寻找“天地公共的道理”。横井小楠打算上书幕府。他是看到将此论公开势必击败攘夷论才这样讲的。这里没有谈及发现天地公理所需要的具体制度,所以并不是一定要实施某种制度化,而是作为如何发现“公共道理”问题的回答,在很多场合反复强调要靠议论去寻找“公共道理”。

横井小楠知道在西方议会已经实现制度化时非常钦佩,他所认识到的儒学的好的地方反而在西方得到实现。其实,这基本是夏、殷、周三代的治教。这就是说,比中华更中华,比现实的清朝更中华的中华式在当今的西方得到实现。

金泰昌：谈到横井小楠，引出了一个重要的话题，我觉得非常难得。现在我想再回到日本思想史脉络中的“おほやけ”和“わたくし”问题，并就此问题向渡边先生请教。

在公议和公论这一对概念中，日本思想史脉络中的“おほやけ”和“公”如何区别、如何重叠？从思想史的观点来看，我认为已经以明确的形态表现出来了。

沟口先生从领域的角度阐述“おほやけ”的观点与渡边先生看到的情况有所不同，其差异问题暂先不谈。横井小楠实际使用了“天下公共”的概念，从“天下公共之政”的观点来看，到幕末为止的长时间里被认为是“公”的承担者的德川幕府被放到了“私”的位置上，其在与复归到“公”的位置的朝廷所构成的新的关系中遭到批判，这尽管在横井小楠那里是特殊的例外，但也是有必要重新思考的问题。对此，中国的公私观中也没有明确言及。

如渡边先生所说，“おおやけ”并不直接等同于小楠说的“公共”，我认为与“おおやけ”有区别的“公”也与“公共”不同。但是我想再次强调，有必要从思想史的脉络对在江户时代的空间中出现的“天下公共之穷理”、“天下公共之政”的“公共”进行再考察。

再有一点，我想为从（以领域的“おおやけ”模式为主的）空间概念的立场把握公共的观点做点补充，即在空间这一媒体中开展的活动，某种意义上还必须有媒体，譬如渡边先生讲的在武士、农民、町人之间使用的货币。西方学者没有提到这个问题，依我看，货币是作为媒介的一种公共性。任何人都在（平等地）做某种交易，在结成相互关系中货币发挥着重要作用，它与语言、邮政都一样，把它看做是“场”也未尝不可。我想说它是在场中进行的一种活动或发生的相互作用。所以，我想可以分成三种公共性：其一是从作为活动的主体的“人”的角度看到的公共性，其中当然有 public；

其二是作为“空间概念”的公共性；其三是作为支持在其中活动的媒体的公共性。这种 public 概念在今天渡边先生所做的详细说明中随处可见。当然江户时代的社会构成方式、权力结构以及统治和被统治的关系都与今天的日本社会有很大不同，不好把二者进行对比（例如那时不是为市民的立场，而是为统治者的立场），但从其发展性的思考来看，我觉得还是可以进行对比的。

渡边浩：第一，“おほやけ”与“公”的区别。对于德川体制来说，儒学是危险的思想。要想维持德川政权，采纳儒学是不合适的。武士不是专门为民、百姓而战，更不是为民、百姓夺取天下。虽然不这么说，可事实上是因为有武士才有町人，才有百姓的。这种状态下引进儒学会很别扭，如果儒学的各种道理扩散开，最后德川幕府肯定会被打倒。比如“公”、“私”理论如果被大家所理解，武士就会失败，因为武士统治本来就是私的性质。

第二，“おほやけ”确实与西方的“public”有很多重叠。特别是看了横井小楠等人的议论体会更深。与哈贝马斯的理论联系起来考虑，应该注意的是，在横井小楠时代的人的思想中没有文化相对主义，更没有价值相对主义。只有“正确的事”，任何事基本上就有一个，所以，何人何地何时都必须遵从。如果对于某种相同的事出现不同的评价，那一定某方是错的。如果是我对，那你就是错，相反，如果你对，那我就是错，所以那时常有儒学者果断改变意见的现象。出于“公”的立场，说“我先前的想法错了，我一贯坚持道理（真理），这件事你有道理，我站到你的立场上来”。这种改变是自尊心所能允许的。

然而如果不是“道理”的问题，而是“价值”的问题，就会变得困难了。即因为价值观是各自可以自由选择，以此来看，寻找天地公共的道理的构思本来就是奇怪的举动。从相信有天地公共的

道理的立场来说,“你的意见客观地说是错误的,你就客观上是坏的”。但从价值相对主义方面就可以说“各种价值观是自己选定的,有时从我的立场来看就是这样”。天地公理的立场不允许价值相对主义这一表现自己的立场存在。遇到这种时候怎么办?这是21世纪的新问题,是中江兆民和横井小楠不曾知道的问题。

第三,确实某种场合可以说货币、邮政都是形成 civil society (市民社会)公共性的活动,但是就江户时代来说,货币是政治权力制造的,金币、银币、铜币全都是政治权力发行的。

江户时代的邮政分为两种,官衙邮政和民间邮政。二者分别成不同的体系。民间邮政相当发达,江户人曾写道,即使小包裹也不担心会发生遗失的问题,可以从江户安全地送到鹿儿岛。这表明了邮政发达的程度,在这个意义上可以说那时已经有了某种市民社会的成分。

在文化方面,出版业也很发达,京都、江户、名古屋三城市的书店联合出书,发行到全国。还有住在八户的医生请京都的出版社邮购的事例,就是用这种形式实现图书流通的。图书可以不受方言限制,谁都能读。这种状况的出现与其后的发展可能有某种关系。

金泰昌:昨天渡边先生说过天变地异不公平的话,如果把阪神地区发生的地震灾害看成天灾,就没有政府的所谓公的责任了。天灾和人祸有关系, eschatology (末世学)是说在基督教神学中最终人的行为及其结果要在神的面前受到神的裁决。通过这种裁决,神的正义占据明显优势的情况出现的历史时刻即是所谓的末世(eschatos);大灾难(catastrophe)与其不同,当人与人、人与社会之间日常性遭到破坏的程度达到极限状态时,多数情况会出现大灾难。比如阪神大地震的灾害就不是末世,而是一种大灾难。对

大地震有三种看法:其一,这是天灾,所以“おほやけ”(政府)无可奈何,只有受害者个人去抗击;其二,如刚才渡边先生所说的那样,在村庄这个套匣里一家受灾时,其他的村民在一定的范围里共同抗击;其三,政府收取了税款,所以在这种时候应使用税款帮助受灾者。

在德川时代有与这种大灾难对应的幕府的 responsibility(责任、偿付)吧,虽说这还不是 accountability(义务)。

渡边浩:我多次说过,“おほやけ”概念基本不含有现在所说的“公共性”的意思,但是,实际上“德川様”在做“公共的”事。譬如为防备河川泛滥实施大规模的治水工程,那时有责任分工:第一级河川由江户的政府负责,稍小一些的分别由大名负责,都参与治水工程。

原来,治水工程是在战国时期各大名竞相富国强兵,为提高生产力启动的。在那以前,日本很难整理出来产量稳定的农田。自16世纪中叶开始,政治权力展开大动员,修建牢固的堤坝,不断开垦新田,这项工作17世纪又做了100年,开垦出了大片新田。

18世纪初,人口数量转为平稳。江户时代最初的100年是人口急速增加的时代,增加到原来的2倍以上。由于治水工程带来的新田开垦,每反(反是土地面积单位,1反相当于992平方米)单产量提高的同时耕地面积也扩大了,所以,虽然17世纪人口大量增加,但每个人的生活水平都提高了,据说日本人一日三餐吃大米是从17世纪开始的。

从结果来说,出现了武士参与公共事业,带来公共利益发展的局面。不过政府的初衷并不是这样,并不是为民、为百姓做这些事的,而是为发展生产,造就更富裕更强大的大名、更强大的将军。政治权力牢牢掌握河川管理,增长的年功成了新的财源。

看一下日本的城下町就会清楚,町人居住在堀(护城河)和城墙的外面,得不到保护,一旦有人来进攻,町人只有迅速逃跑。为了保护住在堀内的人和城池,安排好了一切,并且为了提供生活必需品让町人住在城周围。虽说从结果上来看也有町人受益的时候,但从结构上看就是上述情况。

金泰昌:有什么预防地震的措施吗?

渡边浩:地震的时候也有叫“救援”的专设机构,因为怕减少人口。与此同时,义务救助的活动非常多。儒者没有参与,而石门心学的人们在发生灾害的时候经常煮饭赈济灾民。

这与沟口先生讲的中国的情况很相似,村里的财主存了很多米,到紧急的时候如果不放粮,后果不堪设想,所以这时候也参与救灾。这种形式的义务活动、救济,不是作为宗教的义务展开的。

金泰昌:这些人可以叫做中间集团吗?

渡边浩:实际上,江户时代并不是单靠那种“套匣”把所有的事都能做得了的,此外,还有其他的人际交往方式,石门心学的同仁的交往就是一种。可称为公益活动的团体在江户时代有很多,比如讲(法会)、座(行会)、社中(同仁)、连或连中(艺术团体)等。顺便说一下,明治初期“society”的日译是“连中”(一伙人)。正像其日语表述那样,至今还有“花柳社中”之类的说法。它与地缘、血缘没有关系,而是为某种目的,比如为某种技艺组织起来的社会团体的名称,数量极多,活动也很频繁。

岩崎辉行:刚才讲到明治初期虽同为“公”但两种意思同时存在,对此,我已得到解答。再一个问题,我想就公议舆论请教一下。除作为理念的公议舆论外,实现公议舆论的场在江户时代不会没有吧?也就是说,村庄的自治是怎样实施的?即举行农民起义或上告时这种起义或上告是怎样决定的、怎样付诸行动的?这时期

大概在村庄自治中已经确立了取得大家一致的合议制体系,在这样的背景下,公议舆论作为与现实相伴的一种形式怎样发表提案?结果,公议舆论又被另一个公议之明治维新政府击败,这样解释合适吗?

林胜彦:接下来,请花冈先生提问。

花冈永子:把套匣结构的最小单位的“私”和江户时代的最大结构上的“おほやけ”与真正意义的 private 的“私”和更广大范围的世界层次的“公”相比,说其是完全中立的概念,我认为这是日本非常新奇的地方。刚才讲的游艺性(公共性的)社会好像给了我一半回答。正因为如此,在日本是否可以说已经形成了一种不是在套匣的“公”“私”中而是在 private 的“わたくし”和“おほやけ”的开放的场中,追求不受任何框架约束的“自由世界”的文化?江户时代出现的游艺、奈良和平安时代出现的很多女文学家、非常封建的镰仓和室町时代流行的能乐以及各种佛教宗派纷纷诞生,这些都是在套匣结构中出现的的事物,是否可以说,日本作为世界法政史的内容之一而存在呢?在伊斯兰世界是“塔乌希德”,它谋求的是把所有两极概念“一”化后出现的场。这种情况难道在日本文化中见不到吗?在思想中不也显示了其非常独特的一面吗?我的这种看法不能成立吗?

渡边浩:首先对您后面提出的问题我不知道是否准确理解了,我赞同您认为游艺是某种开放性的、超出身份、超出套匣的东西的看法。游艺具有什么都能收容的性质,当然女性也能进入。游艺的世界是作为“个人”加入的,所以说,那时候有这种性质的东西成为可能的条件。我认为,正因为其是与套匣不同的原理,所以才成为可能。

沟口雄三:因为我也谈了“领域的公”的问题,所以接着渡边

先生对您所提问题的回答,做点儿补充。我并不是说日本的公在文献上只是以“领域的公”的意思出现,横井小楠当然知道,再往前追溯,朱子学很早就传入日本,所以“领域的公”意思之外的“公”概念的使用是确定的。但是,问题有两点:其一,站在如何继承思想家的言论的立场时,刚才提到的横井小楠的宇宙中地球规模的行动(为公)观点,必须作为应该继承的内容给予特别重视。其二,说到在日本“公”概念如何在实际生活中反映出来,这又涉及历史事实的问题。这种场合,如果您把福泽谕吉的书全部仔细阅读了就会明白,福泽根本没用这个意义的“公”。他说的“天地之公道”很容易知道是在提倡“国家之公”或“政府之公”,其是整个日本政府的思想倾向。

那么,一般日本民众的立场又是怎样的呢?有“道理”和“理”两种意思的公,日本人是依据“道理”做决定的。这里所说的“道理”是什么呢?说清楚点儿,就是“妥协”。如何相互妥协呢?在日本,如果执意坚持的话,少数人意见也会被接受。但是,如果到处扩散就会因为“胜理”或“过理”而为人所讨厌。这就是日本社会的特性。

“年寄り”(村长)、“谈合”(商议)都是江户时代的语言,实际用于调节邻村之间的各种利害。这种场合不讲“理”,互相作为一个整体都不想较真儿,“那么就这么办吧”。这就是“道理”的世界。

中国的情况是“理”的世界,无论到哪里都讲“理”,A与B为各自的“理”而战,绝不相让,如果让了对方就表明承认自己错了,所以这时需要仲裁,肯定某一方是正确的,仲裁不容易站在中间的立场上。这是文化的差异。刚才讲过学校的情况,不久,在学校里用过的方法传到了地方议会。读一下升味准之辅先生的《日本政

党史论》就会清楚。实际上,日本的地方议会建立得非常早的背后原因,是村庄的商议文化。这种商议文化在日本的村议会中原封不动地存续着。这是由领导商量决定方案的模式,所以仅从形式上把它称为公论也罢,或其他称谓也罢,从实体上说,这就是“おほやけ”(=わたくし)。所以,针对昨天金先生讲的“以和为贵”时,“和”是吵架不讲“理”的文化。我认为有必要附上这个说明。

渡边浩:我再做点儿补充。当然并不是日本人全都这样,是说处于某种条件下的日本人有这样行动的倾向,有儒学教养的武士也还是说话不含糊的。为什么在村庄里不一样呢?那是因为处于套匣中。在自出生以来就相互了解的状况下,想到今后辈辈还将居住下去,不能那么较真儿。在村庄里如果有一个结下死仇的人,就会担心他在夜里给自己的庄稼使坏,所以不逼他使那样的坏招儿。虽说彼此互让,都不那么认真,但互相又都不怎么吃亏,同在一个村里住着,总能过得去。有一定的自由,但还不是完全我行我素的社会。既然是这种体系,我认为采取这样的行动方式就可以说其是合理的。

沟口雄三:我觉得还是存在定居性文化与以流动性为前提的文化的区别。

金泰昌:我明白了渡边先生强调的重点,即要在想到德川时代的思想空间的前提下,解释、理解“おほやけ”基本上不包含“公共性”的缘由。从现实中的使用例子来说,我并不指望现在通过我们对日本社会中的公私讨论,明确区分“おほやけ”、“公”、“public”,并以此为基础进行思考和讨论。我是想说,姑且不论非专家的日常会话,即使在专家之间进行交流的高水平的学术讨论中,也有把“公=おおやけ=public”、“私=わたくし=private”作为对

立项固定下来的倾向。渡边先生再次提出的问题也是我们今后的考察所必须做的,对这种看法、想法(公私对立)进行解构乃至再构正是我们面临的智力作业。

我们现在把“おほやけ”与“public”作为有某种连接点的概念使用,同时还想到江户时代的日本实际情况,就像渡边先生对我提问的回答那样——在前面的讨论中也提出过,应该想到在德川时代也有许多连接点并在实际中使用着。这种方法或看法可能渡边先生并没有在意。

我们现在在这里讨论,就是重新认识作为现代问题的“公”与“私”问题。从这样的观点出发,参考江户时代日本的情况,如果不能在某个地方找到思考问题中的连接点,就不会清楚讨论江户时代的日本的意义是什么。

综合讨论二

主持人：金泰昌

公共性与世俗化

金泰昌：在展开综合讨论之际有两个需要先确定下来的问题：一个是藪野先生提出的问题。谈论公共问题很有意义，现在世界上有好几个地方都在展开大讨论，那么究竟宗教是否是私事（private affairs）？

与此有关联的另一个问题是，在伊斯兰的语境下的都市化问题。都市化与近代化同时出现，其与宗教的世俗化（secularization）及宗教的私事化（privatization）被作为关系非常密切的事展开讨论。

在发生宗教的世俗化之前，基督教会曾是公共空间，宗教被私事化是所谓神与人的关系被切断的结果。世俗社会的政治、经济、文化分别自立或独立，开始受到自身的规范限制，所以不需要神了。可以说宗教的地位被相对化了，或者被（世俗）分化了。这之中既有 positive（正）的一面，也有 negative（负）的一面。这既是为了排除政府对宗教的介入出现了私事化的愿望；同时也是为了尽可能地保护自己，人们都仅拘泥于个人的内心问题，不会惹是生非。由于各种各样复杂问题的缠绕，结果宗教不得不私事化。

但是，如今出现了宗教最后只以“私事”的状态结束的议论。

这是一个非常大的问题,在这个问题上,最近的倾向不是来自上面的“公”或来自下面的“公”的问题,而是在两方面都发挥桥梁作用,以中间集体组织的形式使“宗教重新恢复公共作用”的问题。这种议论或运动在美国确实已经发生。在英国、法国、德国也都以各种各样的形式展开了相似的讨论。在这之中,就把“公”、“私”两方联合起来发挥作用,我个人认为,这种讨论或运动特别强调了“共”(common)。

另一方面,我觉得在伊斯兰世界似乎正在出现宗教世俗化的倾向。为什么这样说呢?那是因为在伊斯兰世界即使现在人与神没有分开,在人们的印象中一切都由神安排,但并不知道这是怎么回事。

在宗教与国际法的关系上,康德的观点也不涉及神,他认为国际法有其普遍的原理原则,应以其为基础制定国家与国家之间的法律或规范。

霍布斯的看法是,根本没有什么普遍的原理原则,用权力做决定;格劳秀斯(Grotius)认为最终的解决只能是达成一致意见,一起制定规则,一起遵守规则。这是在没有神的世界防止发生极端纷争的万全模式。

如果以神为前提,就会产生所有问题都指望神来解决的依赖感。在刚才说的阪神大地震的情况下,“拜托给神”,人作为具体的组织,也会出现政府的责任不明确的情况。世俗化既有好的一面,也有不好的一面。刚才板垣先生的讲话中说到无论如何都会走向都市化、近代化,那么宗教的世俗化是怎样的趋势呢?再有一个向渡边先生请教的问题,即都市指町人居住的地方吗?武士住在不同于村庄的地方吗?

渡边浩:武士基本都住在町(都市)里。

金泰昌：那么都市里的世俗化是怎样形成的？当然是后来对那时的回顾性理论说明，用世俗化模式可以说明的地方在江户时期也有吧？之所以这样说，那是因为公共性的问题与世俗化有很深的关系。现在开始的讨论也是如此，其他地方现在出现的“public”、“private”的讨论，无论怎么说都与这种世俗化问题有很深的关系。为了就这个问题得到渡边先生更为深入的指导，所以又把话题转到您前面谈的内容上。

伊斯兰教的世俗化

板垣雄三：“secularization”——世俗化问题，从现象上说，今天在伊斯兰教的广阔地域，不只是中东，在印度次大陆、东南亚、中亚、非洲，甚至欧洲、美洲、全世界，特别是知识阶层，他或她如果被问到与宗教的关系，会有不少人的回答是不受宗教限制，从他们的生活方式中也能看出来没有严格做礼拜或禁食的人也相当多。

伊斯兰教在这方面非常宽松，有融通无碍之说，虽然一日五次礼拜是其义务，但把好几次攒到一起，以类似“真主久违了”的心情做礼拜的也并不少见。原本就有允许这样做的机制。即使在斋月也不禁食、自由地饮酒、无忌地吃火腿和香肠的人完全没有在生活方面受到伊斯兰教约束的感觉。虽说人们近年来突然增强了宗教心，但情况并不一样，譬如在沙特阿拉伯有一对在美国回来的夫妇，这样长期在外国生活的家族，他们在家里保持美国的生活方式，夫人也自然地招待客人，家里还装设了酒吧间，但是从家里走一步就完全是另外一个世界。可以说非常灵活地在异文明中移动生活。所以，原则上已脱离伊斯兰教的人用文明转换的方式，根据状况巧妙地取舍。也包括这类人的情况，可以观察到世俗化现象的各种样态。但是这时非常重要的一点是，这种意义上脱离伊

伊斯兰教的人也有坚持着的一面,他们并不是无媒介地“free thinker”,或者说并不是无神论者。这是在与伊斯兰教的关系中自己所做的选择。就这个意义而言,或许可以说他们是经过主体地选择和计算而脱离宗教,可以称为世俗化倾向。

我虽然不是伊斯兰教徒,但我与中东或伊斯兰建立关系,首先是看到了伊斯兰教的 background(背景)。自从少年时期无意识地我就对中东、伊斯兰教有了容易接近的感觉。

在自己的成长经历中,曾听说如果不祷告就不给饭吃的事,这大概出自日本这种特殊的 protestant(基督教)教育方法,使我留下了“基督教憎恨吃饭”的抵触记忆。当然这只是我个人感觉上的一个侧面。广义上说,我觉得自己能够理解脱离伊斯兰教社会的一部分知识分子的心情。可能他们的的确确是世俗主义,但与其说仅仅是主义,不如说他们是总在逃跑却又总也不会逃掉的人,大概是伊斯兰教博大的包容性的缘故,最初他们就预感到了无论怎么逃也会被抓住的结果,因为他们能感觉到在这个场中选定的 position(位置)。所以,我觉得伊斯兰教与那种轻松简便地从二元对立的立场,用或是政治或是宗教、或是教会或是国家的逻辑区分,用分割的理论划定或寻找世俗的部分、世俗性程序的 secularization 稍有不同。

伊斯兰教,同时还包括与伊斯兰教以非常恰当的形态结合的东方基督教、犹太教徒,在伊斯兰教问题上能够互相交流。在这样的现实下,伊斯兰教的状态分不出圣与俗来,可以说坚决拒绝圣俗二分法。在这种塔乌希德之“一”中,存在明知道无论怎么逃跑都会被追赶、捕捉住的文化的、思想的乡情。

如果能作为内在的问题把握宗教,预言者穆罕默德的运动本身“返回阿卜拉哈姆(Abraham)的宗教去”就是基本 stance(姿

态)。穆罕默德自身就是原点志向,其原点即是阿卜拉哈姆的宗教。包围着预言者穆罕默德的不仅有阿拉伯半岛的多神教,还有内斯特里乌斯派的基督教、叙利亚正教的基督教,以及阿拉伯半岛上的很多犹太教徒。在这样的整体的宗教状况即多种宗教混合在一起的状况中,如果把回归纯粹的一神教塔乌希德或阿卜拉哈姆之宗教改革认作预言者穆罕默德的运动,不难想象,早在那时,在内心最深的地方重新把握宗教就成了问题。

再说舍力亚。舍力亚的任务的确是制定伊斯兰的法律体系,其实就是做如何使人的生活方式、行为在与神的关系中变得有秩序、有意义的工作。我认为也不该仅仅把它看做是制定法律体系、整理社会秩序层面的事情,其作为运动具有更内在性的意义。

在舍力亚经过 300 余年形成体系化的过程中,出现了法律解释学的技术化、形式逻辑的广泛应用、管理的社会化。面对这些,人们在反省伊斯兰教以现有的状态维持是否能行,并由这样的反省中诞生了苏菲派运动。苏菲派完全是向内收敛的运动,苏菲派运动作为社会运动形成惯性,走向习俗化。神秘主义教团有各种各样的严格的修行方式和神体验程序,诸如围绕圣人的墓转圈等,逐渐呈现出惰惰性趋势。从对革新运动走向堕落的反省中,又产生了新的伊斯兰革新和以建设伊斯兰国家为目标的运动。这就是现在的问题。

如此说来,伊斯兰教作为动机,其自身之中就含有不断地批判现状和自我解剖的课题意识。所以,力求在内在化的方向中纳入宗教,但又绝不意味着直接通向世俗化。

就天灾问题来说,这未必仅仅是《古兰经》世界的问题,自《旧约圣经》(这是基督教徒的说法,犹太教徒就称《圣经》)开始一直是留待解决的话题。宗教认为天灾是神的警告。因为是天灾,人

的原因和责任可以免除。但如果不是不可避免的灾难,那还是由于政治不好,恶德猖獗,所以才这样。宗教必然会接触到这类问题,这也是在宗教的层面可以把握的问题。

正因为如此,《旧约圣经》和《古兰经》都把这一问题接受下来,一直作为谈论的话题。犹太教、基督教、伊斯兰教,从大的方面来说是一个宗教。可以看成是一个宗教的三个派别,所以在思考方法上一直是一贯的,都在讲都市的毁灭是神的警告、惩罚,人如何阻止它,如何反省怎么会这样的事。都是这类问题,与日月的天灾的意思是不同的。

我把重点放在都市性和近代性的同时,突出谈论“世俗化”的问题,是一种战略性的挑衅。这种做法常被人说成是伊斯兰中心主义。欧洲人对伊斯兰问题的设立方式是十字军的逻辑,十字军的逻辑就是“两个世界”论,把世界分成基督教世界和伊斯兰世界两部分,以武装巡礼的名义开进耶路撒冷。这次行动没有成功,而后是为争夺伊比利亚半岛的 Reconquista(解放运动),这些都完了后,现在又从外围包围伊斯兰世界,绕着地球不断向西转,终于到了菲律宾。这种作为对伊斯兰世界的大包围战略的大航海时代的指导思想,就是具有一系列十字军构思的“两个世界”论。把这用在世界史解释上,就形成了19世纪欧洲的古史像,即波斯帝国的专制和相对自由的希腊城邦的民主之“两个世界”论。这是与同时代人 Herodotos(希罗多德)描绘的世界有很大出入的、按欧洲解释制作的古史像。

这种十字军式的“两个世界”论一直延续到后来,就变成20世纪后半叶两种体制之间的“东西对立”、美苏对立之冷战论的“两个世界”论。

伊斯兰的 urbanism(都市化)和 modernity(近代化)的地缘影

响不仅促进了欧洲的近代化,并且向东触发了中国、印度、东南亚的“近代化”。我认为亚洲不是因为有了 Western impact(西方的冲击)才遭遇近代的,而是在与以 networking(市民活动)为特点的伊斯兰文明形成各种融洽关系中开始了亚洲自己的近代化进程的。

沟口先生昨天的发言中讲的中国的儒学也是如此,宋代以来的社会、文化变化问题也可以放在这种问题设定的方法中考虑。

渡边先生的发言中出现的“おおやけ”和“公”,说起来也是这种关系中的一个近代化问题。“おおやけ”可以置换的过程中就是伊斯兰式的 modernity(近代性),把儒教作为媒介孕育世界范围的大变化的。这绝不是想提议用伊斯兰中心主义取代欧洲中心主义。在都市化和近代化的地方必然存有这种宗教内在化的特征形态,其与宗教的世俗化不在一个层面上。确实在土耳其发生了由凯马尔·阿塔丘尔发起的国家世俗化运动,而它也在凯马尔时代结束了,在这个意义上的土耳其的伊斯兰教化今天又重新成了问题。总而言之,我想在与世俗化不同的层面重新把握这种都市化和近代化。因为,我怀疑只有在国家与宗教的二分法之上才能设想“近代”这样的前提。这种想法欧洲人和美国人比日本人更容易听懂。在伊斯兰世界说这样的话可以说是理所当然的,“终于为我们说话了!”有一位叫巴纳多·路易斯的英国籍东方学者,他移居美国后在普林斯顿大学任教,可能出于使命感,他在 *Foreign Affairs* 的 1997 年 1、2 月号上发表了题为《中东与西欧》的议论文,反驳这种时代的“新”风潮说,“必须封住这些无耻的家伙们的嘴”。其中,批评老一套的日本历史教育中讲的都是陈腐的常识化的内容。他认为古希腊、古罗马和东方文明流向的地方有三个,其中古希腊的正教和伊斯兰教已经完成历史使命,寿终正寝,西欧

的基督教世界连接上了可称为今天我们自身的现代性。确实在历史中,从中世纪欧洲来看,伊斯兰世界是令人目眩的都市文明世界,在那个时代或许伊斯兰世界才是现代化。但是时过境迁,今天我们时代的现代化只存在于与基督教文明连在一起的世界。巴纳多·路易斯先生是很了解我的人,作为抵制时代潮流的一种反击,说了那样的话。

现在说日本的特征问题。我过去总是使用自己制作的“文明战略地图”来说明世界历史由欧亚大陆圈、印度洋圈、地中海非洲圈交错构成。这三个“世界”都涉及中东,所以世界宗教的起源地都集中在这里,也可以说世界的圣地在这里聚齐了。这三个圈用刚才金先生的话说,可以说与场的问题关联着,与交通、语言、货币有关系,其是由非常高密度的交流结成的圈。在这三个重叠的圈正面一侧、反面一侧(称反面一侧可能不太合适,这里的反面一侧并不是类似预备节目的意思,而是从对面一侧的新世界之美洲大陆)之间隔着太平洋和大西洋,正面三个圈重叠的后侧之美洲大陆上首先从欧亚大陆移来了被称为印第奥或印第安的人,其后又从伊比利亚半岛、欧洲来了移民,从非洲来的人大部分是作为奴隶被带来的,还有活动在太平洋岛屿中的人。

这样说来,可以说后侧的美洲大陆全部拥有跟前的三个圆圈。从这个意义上说,可以说美洲大陆与中东在各种意义上都具有可以比较的共同性。

在这“文明战略地图”上,欧亚大陆世界与印度洋世界的外侧的交会点是日本,欧亚大陆世界与地中海—非洲世界的外侧的交会点是西欧。这样说来,日本和西欧正好处于对称位置。就这个意义说,我也可以说日本不属于亚洲。那么,西欧与日本有什么不同呢?如近代化的图(参见原书 225 页)所示,西欧就像伊斯兰文

明的直接分店,相对来说,可以认为日本借助中国、朝鲜半岛、东南亚之媒介接受伊斯兰的影响。

金泰昌:我之所以向您请教“世俗化”的问题,其实要问的是“作为关系的公”和“作为理念的公”的一体化和分离化的问题。比如,因为有“神”的存在,其某种意义上作为一律的或一化的原理发挥作用时,有作为理念的“公”就够了,那么为什么还需要作为关系的“公”呢?因为某种理由作为一化原理的神崩溃时,结果只能出现作为关系的“公”概念。在欧洲曾有“上帝死了”这一尼采式的冲击。在伊斯兰,板垣先生的发言给我的感觉好像没有这种冲击。如果是这样,某种意义来说,从原理上看只有作为理念的“公”就足够了。可是在现实中理念与现实有交错,所以用一元化、一律化的原理说明不了的地方,无论如何只有作为关系的“公”能发挥公共的作用,这类情况下会出现什么状况呢?周围的情况是怎样的呢?

板垣雄三:关系性的“公”与原理性的“公”不能分割,因为社会的义务原本是关系,其最初就被纳入进来。所以假如杀死神,伊斯兰教的“公”也可以维持下去。

金泰昌:您是说即使切断与“神”的关系,仅横的关系也能自立吗?

板垣雄三:应该说不能维持,假如维持着也不安定。

有一种叫做“阿萨拉姆·阿拉伊库姆”的军队式的敬礼,如果没有拿武器,就伸出手掌让对方看。这种敬礼本来的意思是“以神为顶点的三角形形成的底边的(横轴的)和平”,是在同士中告白信仰的寒暄和横向的交往。由于把“阿萨拉姆·阿拉伊库姆”听错了,法语中把军队式的敬礼称为“萨拉姆勒库”。

经过幕末、明治维新时期,这种萨拉姆勒库传到了日本,自卫

队、警察、消防署都行这种礼。其实在日本脱伊斯兰教化非常明显,由于用这种敬礼的宗教意思完全不知道了,所以只把下面(横)的社会的义务的坐标轴保留下来。从伊斯兰教的立场来看,这种割裂是绝对不能接受的。

金泰昌:您是说在事实上宗教的义务这个坐标轴没有消失过吗?

板垣雄三:绝不可能消失。

金泰昌:这是非常重要的一点。

板垣雄三:作为个人,无论你认为如何逃出了三角形或包围三角形的圆圈,也不可能真正逃到这个圆圈的“关系”场外去。

小林弥六:听了板垣先生的讲话,我产生了这样的印象:伊斯兰世界是以“终极的一”之神的唯一性的信念为基轴,用相当强烈且严谨的社会哲学和政治学构成的世界。看一下由杀死神的文明带来的今天的全球性的经济发展、外交及政治的变化,就会感到杀死神的文明想吞掉以神为基轴的文明。可以说“文明的冲突”是面临的现状,就这个意义而言,您是怎样看中东世界的紧张关系的?

板垣雄三:首先我不认为日本社会是杀死神的社会,我认为在日本宗教以日本式的方式发挥着作用。另外,我认为欧洲近代并没有杀死神。对于下世纪在“文明冲突”的层面有宗教的地方和无宗教的地方发生对抗的观点,我本人并不赞成。从社会性上说,宗教出现在相当多的操作上,懂得宗教的人尽管知道这是欺骗也愿意相信,可能其形成中有这一面。就这个意义来说,世界上难免有这样的感觉。所以对于所与思想原本就带着疑问思考。不仅如此,对于把“文明的冲突”与是否有宗教存在的问题结合在一起,我想加一个更大的问号。

我有这样的预见：在 21 世纪这个不远的将来，在各种各样的尽头中，人们还没有从自己的内心自觉宗教，无论你是否愿意这都会成为问题。或者说，已经自觉的宗教也在并未自觉的情况下，使世界上所有地域的人重新面对宗教的问题。

小林弥六：就西欧世界而言，宗教世俗化的状况在百分率上相当多吗？或者说，您认为会弘扬本来的基督教精神传统吗？

板垣雄三：就日常性的生活原则而言，星期日去教会、在教堂里举行婚礼与伊斯兰教世界星期五中午在清真寺聚会完全是一样。从另一方面来说，不去教会或清真寺的人也很多。从把握方法来说，宗教影响在任何地方都在减弱，包括伊斯兰教。从现象上看，到处都在受到世俗化波澜的冲击。但是因此就能说宗教正在消失吗？包括日本恐怕都不会这样认为。

日本的世俗化

渡边浩：用世俗化这一问题的设立方式论述日本史非常困难。我认为，日本是不断朝着与伊斯兰世界行走的方向不同的方向前进的社会。回首遥望江户时代，在既非常像宗教的又完全像非宗教的江户的城镇里，特别是在京都等城市里，到处布满了寺庙和神社。江户（东京）也到处都有农神、盛行村祭，远在东北地方的人都来伊势神宫参拜。出现了 60 年一回的伊势参拜，即由全国巡礼来到伊势神宫聚会。而与此同时，对宗教持坚决反对或是麻木不仁态度的世俗性状态也有所体现。其特征之一是，作为统治者的武士们属于世俗权力，没有宗教这个后盾。若问为什么他们没有后盾，因为武士战国时期剥夺了寺庙、神社的全部特权，切断了危险的宗教性聚会。其是通过残酷镇压一向宗起义和天主教获得的权力。寺庙、神社的土地也不是固有的土地，每当领主换代时发放

土地文书,把土地分配给寺庙、神社。

所以,反过来说,寺庙、神社就负有奉公的义务,并且基本上寺庙、神社都处于寺社奉行的统治之下,而做寺社奉行一职的只有武士。世俗权力监管严密,不允许有任何越轨行为。对于处罚破戒人的事也由武士来做。如果有了破坏节律的两性行为,一旦问题查清楚,武士就执行处罚任务。武士不仅控制着神社佛阁,还发挥了统治作用。实行寺庙承包制,所有人民为了证明自己不是基督教徒,形式上必须做某个寺庙的施主,外出奉公时他们必须出具自己不是基督教徒而是某宗某寺的施主的证明信。从这些情况中可以看出,虽说表面上是宗教性的事务,但从另一方面来说,“脱宗教化”现象在江户时代已经出现了。

到了明治时代,在枢密院会议上开始审议大日本帝国宪法草案那一天,一上来,起草人伊藤博文发表了如下演说:“在西方,立宪政治经过长时期过程才产生出来,并且因为有基督教的存在,国民以它为基础,所以得以顺利进行”,而在日本宗教力量甚弱,不能发挥基础作用,佛教不行,神道教也不行,在日本唯有皇室“作为西方的基督教的代替物,以天皇为意识上的中心治理国家,为此,这部宪法最大限度上把天皇作为了中心”。

议会制度是必要的。之所以必须创立议会制度,那是因为持自由民权观点的人们和在政府任职的人在实行议会制问题上一开始就达成了一致,尽管在实行的时间上有不同的议论。这是由“公论”带来的革命,所以其革命政府基本上对议会制持赞成态度。与其相应的形式,需要有西方基督教的代替物,而这个代替物就是天皇制、天皇崇拜,即从意识上作出了采用天皇制、天皇崇拜的决定。某种意义上说,日本世俗化的结果出现的是把国家统一起来的宗教——作为臣民的义务、作为国家宗教的天皇崇拜,并且

在意识上把天皇崇拜作为基督教的代替物规定下来。结果基督教成了最大的 riva(竞争对手),不久即发生了内村鑑三事件。现在日本的“政教分离”问题绝对与伊斯兰教没有关系,与基督教也没有关系。我认为这种“政教分离”常常指与基督教的代替物——天皇或国家神道教的分离。所以,日本的世俗化,某种意义上说,在江户时代就过分地世俗化了,因而才创造出了国家神道。这给日本人的精神带来了重大的、深远的影响。

金泰昌:大致把有关公共性的议论做一下分类,可以看出来有“发现的模式”和“形成的模式”。所谓“发现的模式”,含义是实际存在某种东西但因为我们的目力所限而看不到,或者看到了别人没有看到的東西;“形成的模式”说的是某种东西完全不存在,在某些人聚在一起相互批判的相互关系中自然形成的公共性。如果把渡边先生刚才的话理解成作为“发现的场”的公共空间,那么可以说,在没有神的日本,由于有了在“天皇制”之形中看得到的东西,从而制造出了与“作为有神社会的西方”不同形态的国家。这个脉络中的“发现的场”会有什么意义呢?

渡边浩:天皇是御公仪之御威光的新版呀。他是不许议论级别的权威,其与议会配套形成了明治宪法体制,并且都是西方模式。从儒学的某种作用中可以明显感到,日本的真正君主不是德川将军,而是天皇。从儒学中诞生的国学当然也坚持了这一立场。“王政复古”和“公议舆论”配合在一起成就了明治维新,并且也以这种形式形成了明治宪法的内核。

一方面主张议论,另一方面又不允许议论,并且明治宪法中说:“大日本帝国宪法规定万世一系的天皇统治之”,“天皇总揽统治权”。但其统治权的正统性根据是什么?宪法本身之中没有写出来。宪法的前面有一段祷告文,其用祷告文体说,最终依据天壤

无穷的诏敕，太阳女神之天照大神对迺迺芸命说：你要永久统治这里。就是把这句话作为根据了。

让人相信它，至少对于知识层来说是难以接受的。

日本人的自我意识

今田高俊：昨天在讨论西方、中国问题的阶段，在“公”、“私”的问题上，我一直在想是这样，还是那样？今天听了有关伊斯兰教和日本的讨论，大脑好像都不转了。比如说，前面讲过，日本的“おほやけ”是个套匣，上面的套匣是“公”，再往上的套匣是“公”，这种套匣不是我们今天作为问题讨论的“公”吗？大家不是都在说出现“わたくし”概念是西方近代主义渗透的结果吗？这以前的 self(自己)意义的“わたし”不是特指与他人的区别吗？

乔治·密德的《自己论》也是这个意思，主我之我(I)与客我之你(Me)统合到一起就是 self(自己)，I 与 Me 的分离是前提。但是以前两者不是分离的，本来没有“わたし之个人”的概念。即作为“私”的自己融于集团或社会之中，“私”所作所为根本没有想到作为自己的“私”，只是在集团规定下的“私”在做事。过去就是这种感觉。比如江户时代在套匣中的我的行为既不是“おおやけ”也不是“私事”，只认为其是自明的事，在默默之中服从规则。近代的学者把这解释成套匣的“公”“私”关系。难道不是这样吗？

伊斯兰教的状态即使现在还是如此，所以有些特别，在那里没有“公”、“私”的区别，以塔乌希德而为“一”。虽然人们设想有最初不做“公”、“私”区别的“一”与出现过一次“公”与“私”的区别后融合的“一”这样的两种情况。其实并不是二者突然就一下分开了，本来“公”与“私”就是浑然一体的，连“私”的概念也没有。

如果现在也这样说，就会觉得值得怀疑。如果考虑一下在银

行里使用法律的修辞处理计利息的事,我想在伊斯兰也会意识到“私”的一方。

渡边浩:首先就江户时代的日本人的自我意识、自己意识或 identity(个性)的问题谈谈我的看法,并以此作为对您的回答。我觉得确实与今天的日本人意识有些不同。比如,当时在如何署名的问题上,常常与家有关系而以“袭名”的形式,把父亲和儿子署上相同的名字,即山田村的权兵卫家代代都是权兵卫。但未成年的权兵卫家族成员还是署别的名,当了户主时才改成权兵卫,其父亲如果隐居了就另署隐姓名,即这个“家”一直附带有权兵卫的名称,并且扮演着权兵卫的角色。

同样的情况今天在歌舞伎的家中仍然存在,无论哪一代,如果是市川团十郎,就必然扮演市川团十郎的角色。在江户时代,除此之外再没有本名,注定是市川团十郎,代代都是团十郎。还有这样的情况,比如某地有一个大商人的家,主人代代都是山城屋五兵卫,在这个家里二掌柜有自己的名字,代代都叫“又七”,雇做烧饭的女佣的名字代代都叫“阿姐”,即在这家奉公期间用这里的名字。这种情况很正常。

即社会全体比个人的作用更实在,很多人都埋没自己的作用。像排名次一样,作用都反映到称呼上,最上面的将军是德川家,大老是井伊植家人代代来做,老中由水野忠家人来做,整个都是这样的排列。即在寄居的地方做事的是自己,给人的感觉是外壳更实在。

那么,由此就可以说不存在像近代的自我那样的东西吗?我觉得也不能这样说。非常有个性的人有很多,自己的心中有主见,并且坚决把自己的意志贯彻下去的人数不尽,与卢梭在《告白》的开头说的“我与任何人都并不相似”的那样的人也并不是没有。因

此,不能干脆说日本人没有个性,我对说日本人没有自我、没有近代自我意识的话有反感。不过,从另一方面来看,如我一开始所说,我总觉得有某种不同。

板垣雄三:我重复已说过的话,不好意思,我想问题还是在相信不相信神的创造上。我拼命想甩掉这种思考方式,不从这里出发思考问题,然而包括自以为用西方式的方法思考的人们在内,都无法跳出这个基础,那就是创造。我作为唯一的我被创造这一认识、所有的东西以及所有的东西与我的关系,都是由神创造出来的。就我的行为来说,我被问到责任问题,然而行为本身也是神创造的,我作为我在神创造的场,并且在神创造的时间中获得神创造的行为,这时我担负起责任,于是便成为“唯一的我”。这个宇宙中的一切个体都以这样的形态存在,在这里,我非常明确地成了无法逃避的我的存在。所以我不得不做主体的选择:对于把我创造出来的神是被动服从,还是主动服从?对此,无论选择哪一方,都不能不思考本身就是“公”的问题。因此,用讨论“公”和“私”是否分别存在的方法当然不成,撮合“公”和“私”者与其说是塔乌希德,不如说是在更令人失神、发疯的多样性或多元性中,唯一的我并且是被定位在非常严密的关系性中的我,直接面对在与神的关系中不断把“公”和“私”连接起来的塔乌希德这一课题。我想确认一下:把“公”和“私”作为 sample(样品)拿出来,研究它们之间是什么关系,进而把它们撮合在一起,或者把它们分开,或者把它们化为一的观点并不是塔乌希德。

伊斯兰教的多样性与原则性

沟口雄三:以前我读过在《现代思想》的栏目特辑上发表的板垣先生的对谈录,那时候给我留下的印象是,您从超越阿拉伯极端

原理主义国境的一种联合的侧面,说明了您认为苏联入侵阿富汗是东西隔离墙倒塌的第一步的理由。结合近代化的问题,您是如何把握阿拉伯世界与欧洲对应的呢?与此相关联,我想再提两个问题。其一是,所谓阿拉伯的伊斯兰世界包括从印度到东南亚相当广的范围,其地域性的存在样态的差异是怎样的情况?比如儒教,在日本、中国、朝鲜的存在样态是不一样的。我觉得佛教可以说也是如此。所以,原理性的东西是怎样的姑且不论,存在样态的不同是怎样的情况?

另一个问题,从历史上说《古兰经》具有非常稳定的价值体系;可是从儒教《论语》的情况来看,其解释一直在变化,欧洲的基督教也同样,有关神与人的关系的哲学不断出现,总在变化。中国也不例外,有关天与人的关系的哲学没有静止不动,总有新的内容出现。我想请教在伊斯兰教方面,这种哲学上的变化或解释上的变化是怎样的状况?

板垣雄三:确实从现象上看,伊斯兰教也因地域不同有各种差异,比如在清真寺的建筑风格上就能看出不同来。中国的清真寺是中国式的,非洲的风格与中东的差别很大。即使在中东同一个地区式样也很多,用鲜艳的蓝色瓷砖装饰的具有很大敞窟(建筑物本身的凹处)的伊朗风格的清真寺遍及中亚,土耳其伊斯坦布尔地区的清真寺,在圆屋顶和灯塔上表现出当地特色,与阿拉伯世界的清真寺不一样。另外,在印度还有印度式的清真寺。

不只是清真寺的形态,比如印度尼西亚的伊斯兰教,特别是爪哇的伊斯兰教,有人甚至怀疑它们是否真的是伊斯兰教。说到地域的特性来,可以找出很多。

但就生活方式来说,伊斯兰教不可忽视的是,就像经过普遍的漂白一样,尽管有神学上的论争,有围绕《古兰经》的解释的对立,

可是在思想上和思考方式上有坚固的共同基础。在这一点上，逊奈派(逊尼派)、什叶派、伊巴德派全都坚持共同的基础。我认为伊斯兰教表现出来的多样性和伊斯兰教塔乌希德的原则性就是决定性的重要特征。

关于与欧洲的关系问题,我的发言可能有某种挑拨性,近代性始于欧洲的认识必须质疑。我不想涉及被置于伊斯兰教的特殊影响下的10世纪以后的印度以及唐末五代以后的中国阻止伊斯兰教的冲突等,但确实以与伊斯兰教的关系为基轴的情况下,社会、文化出现了新发展。人员、物品、情报的往来频繁,在交流的相互作用的基础上,作为某种交感作用,在各个方面都会出现思维方法、行为方式的交融。我从伊斯兰教一侧来看,可以认为印度、中国全都伊斯兰化了,同样,欧洲也伊斯兰化了。我多次谈过“7世纪开始的近代”这个问题,看来日本的历史几乎相当于近代史。比如预言者穆罕默德刚去世时,剩下的信徒共同商量今后的交流怎么办才好,并且选举阿卜·巴库尔为新的领导人,即神的预言者的代理人哈里发(caliph)。这种方式得到确定,大家首先商量选举出代表,再由代表选举决定领导人。选举的不是特殊的统治者或国王,而是政治上的领导。由此看来,伊斯兰教的政治体制原来就是共和制,这是在近代的伊斯兰教徒中诞生的制度。

另外,《古兰经》中作为神的命令写道:任何事务都通过大家商量决定。商量就是协议或商议,即shura(评议)。可以认为这种评议正是议会制的源泉。因此,我们即使不从欧洲学到议会制也是可以的,自7世纪开始早已有了议会的理念和制度了。这种思考方法在伊斯兰教中已经是很当然的事了。

金泰昌:通过渡边先生的论题应该重新思考的问题是日本人的自我观。从社会整体来看,比起“个人”来,他们所扮演的“角

色”更实在。人不是作为个人而主要是作为扮演的角色存在的。这虽然不能说是近代式的自我,但并不能说日本完全没有近代式的自我。我觉得只有在套匣(大箱对小箱)状态下把握的“おおやけ”和“わたくし”的结构中的人的“おおやけ”性的位相和“わたくし”性的位相,才能说具备了扮演被置于位相所要求的角色的机会和资格。这与其说是理念的问题,不如说是领域中的位相问题。

然而另一个问题也是渡边先生谈过的,即日本人有被治者意识或抵抗意识,而治者意识,用我的话说是共同治者意识比较弱。是把公意识仅仅理解成来自上面的。如果公意识仅仅被理解为来自上的所予物,那就是与我们今天需要重新议论的公共意识不同的东西了。但是,可以说在这方面存在应该重新思考的课题。

拓 展

主持人：金泰昌

公与私的思想史

金泰昌：这次把思想史领域的各位高端请来，请各位对迄今出现的西方、中国、伊斯兰以及日本的“公”与“私”的问题谈了看法和想法，不知道这样的划分方法有什么问题。如果以这样的划分方法为基础，今后应该怎样做才好？我想首先请每位先生都谈谈自己的想法或问题意识，然后请大家讨论一下现在我们如何开这个会。

作为我们主办者，与以前的工作结合起来，我想讲三点主旨：

第一点，“公共性”是“意识”的问题、“制度”的问题，还是某种“活动”的问题或“空间”的问题？这样的问题意识一直在我的念头里。我一开始就说过，我曾向福田先生请教的是“公共意识”与公共性的“经验”问题，特别是把公共性作为“意识”把握这个大的问题群非常重要，我反复考虑过。

207

再一点，沟口先生的讲话和著作都有提及的作为“关系”的公共性问题。特别是一走入阳明学，就来到了沟口先生所说的“民”是公共的实态的境界。这在西方也是个大问题，与以往把上面的“官”或宫廷看成“公”，“民是其对象”的把握方法相反，沟口先生主张“民是公共的实态”。

在渡边先生的讲话中,说到即使是做公共事业,有时只是形式是公共,其动机不一定是公共。以德川幕府的情况为例,德川是为维持自己的权力而不是为民做的公共事业,结果虽说也利于民但从动机上看不是为民。现在重要的问题是“谁的公共性”。

“官营事业”与“公共事业”未必一致。从哪里出发看待公共性?这是一个很重要的问题。由此我头脑里又出现了沟口先生讲的“民是公共的实态”的“转换”。

在伊斯兰教中有“神与人”的关系和“人与人”的关系两个基础,并且由此形成了“公”的意识。某种意义上与基督教圈也能连接到一起。在基督教圈,世俗化被作为一个大问题提了出来。就这个方面而言,难道不能说一贯坚持保持原样的伊斯兰教圈与基督教圈走到了一起吗?虽说原本谈的是(被私化了的)“おお(ほ)やけ”与“公”的问题,但结果却要求我们探索“おお(ほ)やけ”、“公”、“public”在诸如“领域”、“空间”、“器”上的准确的连接点。

1996年在英国剑桥举行的研讨会上,提到了日本的自己与西方的自己有什么不同的问题。那时出现了牛顿的位于宇宙中心作为单独“个体”的自己、中国的作为“关系”的自己、约翰·马克马兰的作为“personal”(单人)层面的自己、韩国的身体化的“气”意义上的自己等等观点。还把维特根斯坦某种意义上的“identityres identity”——无个性自己观与京都学派的作为“场所”的自己和作为“无”的自己联系起来做文化横向对话(这次研讨会的内容刊载在 *Self and Future Geneyations: an intercultural conervation*, Tae Chang Kim and Ross Harrison eds. Cambridge, UK: The White Horse Press, 1999)。从这些观点来看,实际上“自己观”在“公”的问题上占有很大的比重。这样的问题意识已经有了,那么,在这周围能设定什么样的连接点(关系)呢?

第三点,从迄今为止的观察来看,我觉得一直在从“公开性”、“共同性”或一种“开”的观点讨论“公共性”。在这之中提出了对于“公共性”是否一定形成 consensus(统一看法)的问题或互相承认 differential(差异)的问题。

有好多大的流派以此为基轴,问题群从这里散开。不只是本次讨论,在其他地方举行的有关“public”、“private”的讨论中都集中在几个问题上,即感觉到问题有共同点了。那么,先从今田先生开始谈起吧。

公共性与近代社会

今田高俊:我想向四位先生讲一点儿与四位的发言有关的印象。“公共性”这一意识或观念的出现好像是近代社会的特征性现象,听了诸位的发言我的这种想法越来越坚定了。即如果没有近代的自我或自己的形成这一前提,就不会意识到“public”与“private”的区别。这是我的印象。

伊斯兰的情况也是这样。但它并不是“私”和“公”分开,为了把二者统合起来就用神做媒介,自开始“神就存在”,在神之下必然有自己这一存在,我们从结果的视角回顾自己,看到的只是“公”与“私”浑然一体的自己。但是从现在驱使 Legal Rhetoric(合法的修辞学)接受近代的东方的观点来看,得到的是“公”与“私”的浑然一体性正在崩溃的印象。即对于从7世纪到15—16世纪的伊斯兰教徒(一个一个的庶民)来说,好像根本没有意识到“公”和“私”的问题。

日本江户时代也是一样,有家之箱子、村之箱子、藩之箱子,最后是幕府之箱子的感觉,但是庶民并不是在对一个一个的箱子和箱子的境界有意识的情况下生活的。

在西方也不例外,市民革命以后才形成了近代的自我,近代某种意义上可以说是“杀死神的时代”,当人们开始有意识地构建无神的“自己”们作为社会的基本组成原理时,才又产生了“公”、“おおやけ”的意识。在中国也能得到同样的印象。可能有些武断,自觉意识到“公”、“私”问题是近代社会特征性的事件。这种时候如何考虑“公共性”呢?以往的立论方式都是“公”是既定的,作为与其对峙或对立的東西设想了“private”、“私”。但是今后总要以“私”为基础,超越“私”者可能有“作用”、“活动”、“联合”、“协议”等各种各样的构思。以“私”为基础的话,如何设计超越“私”的“场”、“空间”、“作用”等成了问题。即“公共性”不是固定的,经常作为 process(程序)的副产品出现。但这种“公共性”还当然被构造化为制度性的东西沉淀下来,远离“私”,成为冷冷地与“私”对峙的“公”的可能性很大。

在现代社会中,这种公共性已经积蓄了很多且被构造化,作为官署或行政的事业出现。看上去非常像“公”,因为曾经有大家共同建造“公”的程序(process),所以还能感到其“公”的一面。但它一经沉淀下来,就开始以与“私”对立的“公”的姿态行事,即转化成官署、行政发布的“规定”、“管制”。

仅就听到的四种思想史上的“公”、“私”的问题来说,作为官署或行政事业的“公”沉淀并被构造化的倾向很强。这是共同性的问题,与政治、文化的不同没有关系。现在,作为创造,开发不被构造化的“公”的程序之“公共性”,由于受政治、文化的影响,各自的做法可能不同,所以我觉得就像金先生说的那样,把焦点放在作为 process 的“公共性”上更容易懂。

不是把焦点放在已经被构造化了的“公”上,换句话说不是把官署、行政做的“公共事业”看做是“公”,而是把虽然没有列入官

署、行政的工作事项,但是从今后的社会考虑应成为市民、行政承担的课题的项目看做是具有“公共性”的项目。

接下来,回答“公共性”问题是什么性质的问题,即它是意识的问题,制度的问题,还是活动的问题?就这一思路来说,我想把它看成“活动”的问题,即说到“公共性”是什么。我认为不是个人自觉地做“公共性”而是个人为自己的“自我实现”而活动,如果这样的活动达到 synergy(协同)、共同化的程度,结果公共性就出现了。

从行政、官署提供服务到接受服务需要一段时间,并且不能按合适的形式提供的情况很多。这时不牵扯到以前正式的地位、职务的 volunteer(义务劳动)、NPO、NGO(民间公益团体)的活动更能提供及时有效的服务。在填补处于沉淀状态的以往的各个公共服务提供不畅之“空白的各个空间”的 process 中,会让人产生“啊,这不是公共性吗”的感觉。

如果这种议论能成立,从产生行为的动机到实行,都是以往的近代性行为观所处理不了的。近代的行为观把目标放在个人身上,需要考虑达到这一目标必要的规范、手段,还有服务的基准问题。但是 NPO 或 volunteer 活动与其根本不同的是,完成自己的目标不是中心,要求改善受援人的行为质量,达到一定的客观标准。自己不随意设定目标,所做的不是管理工作而是 Support(维持)工作。这样的行为观不正是细小的公共性的分子吗?

公共性与国际法

小森光夫:人们常说“艺术无国境”,我在想思想或观念是否也没有国境?昨天和前天听了大家的发言,“おおやけ”、“公”、“public”概念的形态非常多,并且有时间的制约、地域的制约,因

此深感思想、观念并不是可以自由移动的。

我不是从一般论的角度，而是从国际法的领域介绍一下这个问题的情况。我暂且把19世纪体系化的国际法称为传统国际法，把联合国成立以后新形成的国际法称为现代国际法。这样说来，在传统的国际法世界，“公共性”的问题既没有作为“意识”的问题，也没有作为“制度”的问题、“活动”的问题、“空间”的问题存在。如渡边先生所说，作为结果，是否发挥了“おおやけ”或“公”应具有的功能另当别论，直截了当地说，“公共性”问题并不存在。

有国际社会的提法，若问其采用了什么构造，那就是主权国家的并存。主权国家是排他的，前提是没有在其之上的上位权力。在17世纪的国际法中自然法是重要的考虑要素，所以观念上公共性是存在的，而19世纪的国际法中自然法性质的内容都不予考虑，并存的主权国家各自成了“最高权力”，所以社会本身之中不存在作为意识的“公”的问题。

因此，比如“制定规则”时就有约束在使用的范围内实施的部分，起初并不是因为有“公”才考虑为其“公”做事的，只是在个别的关系中，对必要的部分作了些规定。这就是条约。对仅以条约的形式不能覆盖的部分，法学家必须提出意见。如果想坚持自己的立场，作为少许超出条约的一般法性质的东西应该提出惯习国际法的依据。其惯习国际法是否也是公法？回答是否定的。只是使用范围更广泛些。

附带说一下，空间的问题中也不涉及公共性问题。这是机能不同的概念问题，比如在日语中领海以外的海用“公海”一词表述，而在英语中最近称 High Seas，而这以前的 Open Sea 的表述绝不能理解成“公的海”。H. 格劳秀斯（国际法鼻祖）提出了“自由海论”，他不用“公海”而用“自由海”，意思是可以自由利用的海，

而不是“公的海”。

这种场合的根据,也有实态上不能对海洋领有的原因,但其说的道理是,不能完全为谁所用的东西不能归谁所有。这种场合,虽然在观念上有与“おおやけ”重叠的部分,但实际上只是确保可以自由利用的问题,并不一定与“おおやけ”(公)的财产的表述有关系。

就“活动”来说,看一下到 19 世纪为止的战争就会清楚,以是否对自己有利来判断跟随哪个同盟。就这个意义来说,可以说到 19 世纪为止已经体系化的传统国际法,作为基本约束必要范围的规则体系已经形成,有了国际法,但并不能想象会有在其之上的超越论性质的国际法。现在的国际法处于其变化过程之中,在“意识”上并没有完全改变。比如在国际法界有一位最有名的意大利国际法学家,名叫卡西瑟,他的国际法依然不考虑抽象性、观念性的“公”,倾向调整相互的利害。说明其是以各自的利益为出发点的机械论的国际法。

可以说,公共性的“意识”还带有传统的性质,但从实际的“制度”来看,已经存在未必用传统国际法能说明的部分。看一下安全保障的部分,从动机上看形成的判断未必仅对自己国家一方有利,在形式上还有联合国安全保障理事会决议。从海湾战争的例子中就可以明白,一方违反了规则,为此就采取对违反者还以对应措施的行动。

就这个意义说,这之中有关“活动”的部分也设想了超越主权国家利害的某种利害。换一个简单的说法,这里有了对国际组织的认识。其中的规则是什么呢?在因为违反了它才采取如此行动这一点上与“活动”这一部分连接上了。当然“意识”的部分中也有这类内容,并且将其具体化了。是否把这表述为“公共性”那是

另外的问题,但“超越个体的利益的某种形式”已经在思考的架构中存在了。

在其延长线上,环境的问题、人权的问题也搭上了车,出现了各种各样的扩展形态,比如“公共空间”、“公共权力”、“公权力”等。并不是说从这之中产生了什么东西,而是如刚才今田先生说的那样,都在努力加入到公的问题中来,出现了 process(程序)受重视的倾向。

因此,现在把什么样的东西作为共同的东西认识,怎样对待所认识的共同的东西成了大课题。把它与“public”的表述结合在现阶段是否可以?昨天就此问题我向福田先生请教过,并且得到回答。好像在国际法的领域还没有成熟的结论,向这个方向迈进的道路还没开通。

“从谁的观点出发看待公共性”的问题也与我刚才说的多少有重叠,比如,即使建立“国际社会”,基本也是以“主权国家并存”为基础的国际社会。所以从一开始就不能说具有“公”的性质。

比如 19 世纪国际法向外扩展时,欧洲采取的对应策略是国家承认制度,简单地讲即“接受你为会员制俱乐部的成员,经过判断你是否有成为会员的资格后接受你为会员,其条件有若干种,作为其条件之一就是遵守国际法的意志和能力”。那么,所谓遵守国际法的意志和能力是什么呢?其实就是能否严格遵守欧洲制定的“惯习法”中的“条约”,这从欧洲的角度来看,就像是对于阿拉伯世界的一种 checkmechanism(限制机制)。仅此来看,就是能行使作为主权国家的权利,同时承担义务的条件。因为基本是会员制俱乐部,所以没有“作为意识的公”的问题。这之中虽然存在共同的东西,但并不是把它作为“公”的性质的东西看待。这样一来,从把会员制俱乐部的会员加以扩大的一方来说,19 世纪的欧

洲是既存社会,接受其他国家,将其社会规则向外推行是件好事。

这种构造现在解体了,要想建立新的一般秩序应取什么形态呢?首先要制定多国间的条约,与地球环境相关的各种条约也是一样,以所有国家参加的形式制定多国间的条约。然而结果出现的是,以协商形式或在极端的情况下以 2/3 多数通过的形式形成文书。即对于认为有违反本国利益的条约,各国不予参加的选择余地。这样就会经常出现留在条约之外的国家。如果看一下有关保护渔业资源的文件,就会明白,虽然必须保护资源是共同目的,但有按照文件行动的国家 and 认为条约违反了本国利益而不予参加的国家,于是就会出现各行其是的状况。

可能与“从谁的观点出发看待公共性”的问题不太相符,我想提出“Common”(公用)的概念,先制定部分性的秩序。在按照目的遵守规则的同时,考虑如何实现其规则的一般化,如何防止各行其是。此时有望看到把共同的东西提升为公的东西的部分。就“从谁的观点出发看待公共性”来看,最初有共同的目的,根据这种目的实行某种制度化,如何调整在这种制度化之下所进行的利益分配的分歧成了问题。在如何把由观察者的立场不同而产生的不同态度共同化中,国际规则的问题成了大课题。那么用什么样的形式处理这些问题呢?首先是把“条约”这种形式加以推广,但还没有解决理论上的问题,要使问题得到很好的处理,就像金先生补充的那样,或者从“公共性”的角度形成统一意见,或者互相承认差异。现在的所谓 Commons(公共)秩序化包括了这两个方面。不互相承认“差异”就不能形成统一意见,因为不互相承认差异就会说“不”。联合国海洋法条约就是个例子,结果各持己见,没有形成统一意见。总之,在规则制定过程中出现了发展中国家提供什么、获得什么的问题。一方要求承认排他的经济水域,另一方作

为交换,要求确保军舰航行的通行权。这就需要“统一意见”。结果,获得最广阔经济水域的是苏联、中国、美国、加拿大,有的发展中国家对此坚决不同意。看来规则的内容有很大问题。在处理方式上,形成 Commons 时,既要“统一意见”,又要“承认差异”。这就是现在的国际法的特点。

比如在环境规则的问题上,出现了把公共资金援助给予发展中国家从中获得交易权等问题,但这基本上事先都知道是“公共性”事务,因此,不需要命令谁遵守规则行动,采取的是一边需要经过漫长的程序,同时在这期间稍微提高一点儿基准的处理方法。国内行政法某种意义上也有这样的部分,如果能有 80% 服从规则就可以了。这与通常的刑法上的执法方法、司法上的权利义务关系稍有不同。

在国际法领域,围绕着什么是 Commons、什么是 general interest(全体的利益)有不同看法,但通过把它加以特殊规定表述为“public”并不是没有可能,不过,这需要有固定的“public”概念。

金泰昌:好几年前,在马耳他 15 名国际法专家开会,讨论是否应该在 UN(联合国)设立像将来世代特别委员会这样的机构问题。在开会的时候,全体与会者就像刚才小森先生所说,都认为“public”概念尚处于成长过程中,“public”的内容是什么,我们还没有形成共识,常常不是按“public”做事,而是做完的结果与 public 重合到一起。就像 bridge building approach 所表示的那样,其是一砖一瓦逐渐积累的结果。

公共性与政治理论

小林正弥:原来我受丸山真男先生的影响开始了政治学的研究,一直研究与经济(patron client)相关的日本近代前的政治结

构。因此,我对丸山先生以来的政治自由主义同样也有兴趣。丸山先生对日本问题的洞察今天正成为现实,某种意义上,丸山先生所预见的最大问题是现在很多日本国民都共同面临的问题。

从另一方面来说,在考虑“今后需要设计什么样的政治”这一问题时,“公共性”的问题不能忽视。我认为,某种意义上说,“如何理解或构思这个问题”是今后政治理论的最大课题。

我在剑桥工作过两年(1995—1997年),剑桥是共和主义研究的中心。以前,在日本国内时我就关心这个问题,受到剑桥派的影响,我的这种关心更加强烈,决心今后正式探索这个问题。剑桥的共和主义研究显然发端于英国或欧洲社会历史中的共和主义研究。就这个意义来说,欧洲色彩非常浓,即“古希腊、古罗马的共和主义对近代的共和主义产生了怎样的影响”这一角度是中心,从这一视角来说,古希腊、古罗马的思想或那个世界的公共性认识视点,在剑桥学派中占据非常重的分量。这次剑桥的经历很有意义,我学到很多东西,但在21世纪思考公共性问题时仅此还不够(虽然古希腊、罗马的经验非常重要)。就这个意义来说,不能不调查“其他领域有关公共性的认识和思考的状况”,所以在这次的研究会上直接聆听各界最有研究的各位先生的发言对我来说非常难得、非常荣幸。先生们的发言把古希腊、古罗马的经验作为一个中心基轴的同时,还包含有对伊斯兰教、儒教思想传统中的公共性的非常丰富的洞察,并且想必会在今后的世界中发挥积极的作用。

在剑桥的讨论会上以“自己与将来世代”为题,从东西的观点展开了讨论(1996年11月12日—14日, *Self and Future Generations: an intercultural conversation*, Tae Chang Kim and Ross Harrison. eds. Cambridge: The White Horse Press, 1999)。剑桥方面的成员有福田先生接触过的拉斯勒特·丹这样的约翰·洛克的研究权

威和名叫沃诺拉·奥尼尔的康德研究者,还有一个名叫罗斯·帕里森的本萨姆研究者,都是研究近代自由主义的学者。

当然,每个人的意见有不同之处,从他们的立场讨论 self(自己、私)的问题非常困难。对于将来世代的问题,他们按自己的想法提出了理论说明,但剑桥方面的学者多数对于进入 self 问题的讨论有点儿踌躇。比如,拉斯勒特可能是想到了洛克,他把 contract(契约)概念适用于世代间,以“世代间的契约”(intergenerational contract)的形式呼吁研究将来世代的问题(*Justice between Age Groups and Generations*, Peter Laslett and James S. Fishin, eds. New Haven: Yale U. P., 1992)。其中有非常值得认真听取的东西,很有参考价值,但我觉得不把公共性的问题进行更深入的思考,就难以拿出充分的理论根据来。有必要考虑“思考世代间的问题时为什么可以使用契约论,或者说为什么能够构筑契约论的逻辑”。因为把洛克的政治论直接应用到世代问题是难以想象的。

此时,我特别想向福田先生请教的是,您在“结束语”的“提言”中说的如何把 liberalism(自由主义)洞察中的好的部分在 21 世纪的公共性概念中活用的问题。

沟口先生的发言也使我感触颇深,我对儒教了解甚少,没有研究。我原来是从丸山先生的《朱子学的思维方式及其解体》的叙述进入对儒教的了解的,总起来说,儒教特别是朱子学,给我留下很强的封建主义的印象。但是读了沟口先生对近世或现代儒教的民众化过程的叙述,对儒教中存在的这种思想的 dynamism(原动力)感到很惊讶。这次听了沟口先生的发言,我明白了儒教的“公”、“私”概念是怎样结合的,认识得到了更新。

以前,我参加儒学专家的会议时一直有一种疑问,即有的专家坚持儒教的本质仍然是“忠”和“孝”的观点,我对儒教中的公共性

概念非常关心,某种意义上说,在思考 21 世纪的 Republicanism 时儒教也可能发挥非常重要的作用,其中“忠”、“孝”仍然是家长制国家的伦理基础。如果说“忠”、“孝”“无论如何都是儒教的本质”,我觉得“在 21 世纪的政治哲学中活用儒教非常困难”。怎样认识这种情况才好呢?我想听听沟口先生的见解。这次沟口先生结合整个中国思想谈了公私关系的问题,儒教中这种要素是否更强?或者说与其他宗教的思想传统是否一样?我想向沟口先生请教。

在伊斯兰教这方面我所知道的就更少了,板垣先生讲了伊斯兰教的情况给我很大的触动,“伊斯兰教的思想传统中有包含社会契约要素的各种 monent”,对此,我原来并没有认识到;您说“佛教中也有社会契约说的原型”,我在中村元先生的《世界思想史》中已经读到了,所以我觉得其他的思想传统中好像也有,这次在这一点上引起了我也对伊斯兰教传统的关心,可以的话请您再详细讲一下相关的问题。

想到近年来,丹先生的研究中也强调约翰·洛克的社会契约论中的自然法的要素、基督教观念的意义,我感到我们今后必须好好学习,在比较思想的 perspective(展望)中给予伊斯兰教相关的各种概念一个位置。

渡边先生的有关日本思想史的报告也让我耳目一新。回顾“おほやけ”观念的原义,自然会想到其与日本的律令制国家、天皇制国家有关系。渡边先生的报告内容限定在德川时期,当然今天没有涉及律令制国家、天皇制国家的问题,然而刚才提出了“谁的”公共性、谁是公共性的承担者问题,我想在日本无论如何离开与天皇制国家的关系是不可能考虑公共性问题的。在与这相关的研究上,必须注意日本思想史传统中的什么?我想听听您的意见。

在讨论 21 世纪的公共性时,我认为 Republicanism 非常重要。Republicanism 被翻译为“共和主义”,即便翻译成“公共主义”也不会让人觉得奇怪。考虑这一问题时,作为居住在日本的我们,如果避开日本中的“おほやけ”概念就行不通。如果断言“这(おほやけ)是与应该存在或应该研究的公共性完全不同的东西”,并以此判断它是否完结的话,为了避开 nationalism(国家主义)的陷阱,我觉得还是有必要冷静地好好审视这一传统观念。在这种意义上,在大和语言中,作为与公共性接近的概念是否是“おほやけ”?“おほやけ”这一概念的词源来自何处?希望不吝赐教。

公共性与教育

吉田敦彦:听了金先生说的在美国对 public 的理解分歧很大,到了不可调和的程度,还听了诸位先生从思想史的立场出发对“おほやけ”、“public”的阐述,我感到重新构筑公私概念确实非常有意义。

公私概念的混乱在我工作的教育领域也出现了,我简单地谈几点感想。所谓教育是对将来世代给予 support(支援)和 care(维护),是实践性的学科。但是只要看一下我们的下一代即现在成长中的孩子的状况,不用举具体的事例,就会知道首先出现了“意识”的问题。如果是伦理的相对主义也还有可称为相对主义的各自不同的价值观,因而形成相对化,可他们并不是这样,从他们身上出现的不是简单地可称为 egoism(利己主义)的 nihilism(虚无主义)的状况。

面对这样的下一代,我们连解决问题的语言都感到贫乏了。在近代的教育中,我们多数情况是用二项对立的图式把 egoism 和伦理问题把握为自由和管理、儿童中心主义和社会适应主义、个人

主义和集体主义。这些都可以纳入“公”和“私”的二项对立。确实,教育本身就与“私(我—我们)”之后的下一代有关系,不是为私利私欲做教育的,可是从另一方面来说,现状是还没有把不为集体服务的教育切成薄片进行思考所需的概念架构。

是尊重个性,还是适应集体?在座的先生们可能会说以前是适应集体就是尊重个性的时代。个性这个概念简直太暧昧了,在看不到营“私”(わたくし)与“个性”的不同的状态中也失去了“公共性”。这种时候,我痛感重新构建公私概念的重要。以上是我的第一点感想。

第二点,我对福田先生的论题最后出现的 identity(个性)的话题很有感慨。当然感受有深浅的不同,在20世纪80—90年代出生的孩子们中,您在信中写到的事态已经发生了。我深深感到,在如今的日本社会中已经渐渐看不到自己的 roots(根)了。与20岁左右的年轻人一起生活就能听到“寻找自我”的话。这不单纯是媒体的炒作,而是寻找自我、寻找 identity 的下一代的真实状态。京都论坛从“自己”这一概念出发,并把与此相关的公私问题作为重点讨论,在与此相同的思路我也思考 identity 问题,从回味先生的谈话中我感到好像有双重个性或复合个性,但还不够鲜明,希望大家在这方面再作进一步的讨论。

这种时候的“私”我觉得不是二分法的“私”,不是与“公”相对的“私”,如果不是个性意义的“私”,那么是否在公与私之间有某种“共”?而“公”与“私”之间的“共”的状态在 identity 问题上也特别重要。

第三点,我想说制度的问题。我想谈“近代公教育制度”的问题。在“教育”术语中是把“公教育”与“私教育”相对分开的。这种场合的公教育,首先说的不是在家庭里进行的教育,而是由公费

资助的教育。但并不是简单地就能如此二分的。

这种“公教育”与“私教育”的关系现在变得非常微妙了。公教育开始对私教育发言了,比如,近来中央教育审议会的回答上级的咨询制度出台了,其中有主管部门的“父亲更应该这样”的通告。在家庭中培养孩子的私事性,即“private”部分是否属于教育?连这种问题都变得模糊了。

以前,公的权力是不准进入到家庭教育中来的,被认为是应该受到保护的东西(private)。但如金先生的发言中提到的那样,宗教最终以“私事”的形式完结就可以了吗?如果可以按这样的思路把握,那么如何把握作为私事性的教育呢?这个范围的事,如果看一下有关孩子权利的条约,或许会觉得与研究法学、政治学的先生的专业比较靠近,即亲权、养育权之第一次性部分属于家长仍然得到承认。而另一方面,发生奥姆真理教事件时养育权也成了问题。

再一个是教育制度的问题。“教育自由化”、“学校民营化”的呼声很高。相对于私企主张的“教育的市场化”,怎样才能保护公共教育的问题出现了。与此同时,另一方面,相对于官办学校,市民的 alternative 性的办学在何等程度上承认其有公的因素并予以支持也是个问题。说到这种官与民的问题时,又碰上了如何把握“公共性”这一经常性的问题。

在这一思路中,从保护学校的公共性、从学校是公教育的立场出现了把学校办成哈贝马斯、阿伦特所主张的公共空间、公共领域的观点。他们主张在现代 community(共同体)中,可以用学校空间一词表述有这种可能性的场所。当然把学校放到地方上办是可行的,谈到这里,我觉得横井小楠富有先见性的言论很有参考价值。

最后,谈到理念性问题,我认为教育也把哲学丢掉了,这是最后的最大问题。今天,公共哲学共同研究会非常深入具体地讨论“公”、“私”问题,并且在确认“公”、“私”的事实关系的基础上最终构建 21 世纪的新哲学——不仅是解构,而且是再构哲学。对此我有强烈的共鸣。

从前天开始我一直在听大故事,伊斯兰教也是一个大故事。在今天这个时代、在 postmodern(后现代)的状况中,再构大故事会招来怎样的反应我非常清楚,但我切身感到对成人来说相对主义还行得通,可对于孩子们来说丧失了故事的状态是非常严重的问题。在这个意义上,我期待公共哲学编织出类似我们的 backbone(脊柱)的大故事。

金泰昌:这里所说的“公共哲学”,是尽可能相互关联地、相互生成地思考公共性的理念和过去的传统、历史和现在的事实以及未来的课题这些由于分散而发生意义上的混沌哲学。就这一点来说,公共性也从现在开始积累,大家一起迈向和体验出现结果的过程,并且我认为,在 co-creation(再构)这个意义上应该重视这个场。为了避免误解,我再说一句,我们并不是像黑格尔那样创造某种体系。

“多”与“一”的统合

难波征男:伊斯兰教的“多”与“一”的统合问题引起我极大兴趣,特别是塔乌希德的“成为一”观念。王阳明就有“万物一体论”。我现在的问题意识中有了万物一体化之主体者的存在。听了板垣先生伊斯兰教以“一”为本源的发言我感触很深,老庄、佛教、朱子学、阳明学各自分别都有一体化的方法。虽说各自都有形成一体化的特点,但仍然有从现代的立场再进一步具体挖掘这个

问题、重新思考一体化的必要。我想从面向将来世代的角度思考一体化的问题。

现在我思考两个问题：其一是，在东亚广泛存在以“易”为基础的思维方法，即阴之气和阳之气互相对立，同时又在由于有对方才有自己的关系中生生变化着。由这种相互补充的气又形成人体，并且人体也在生生变化着。人体即宇宙，这样的人体作为意识自觉的主体生存下去。这之中存在万物一体的身心活动。

西方世界与东方和合一体化这是我的心愿，但同处东方世界的越南、中国、朝鲜、日本各自的 identity（个性）互不一样，在分别不同的情况下怎样才能实现和合？

在近代化过程中，作为代替西方的“公”的天皇如果是明治维新时出现的，那么变成神的天皇作为神的代替物到底扮演了怎样的角色？在我们的讨论中提到过的横井小楠在熊本时有个叫元田永孚的盟友。最近我重读元田永孚在还历和古稀时写的日记，作为天皇的老师，他从正面接触“公”和“私”的问题，在近代化的暴风雨中构建了儒家的主体性。

我之所以说这个问题，是因为去年（1997年）将来世代国际财团举办了国际阳明学京都会议，我参加了在韩国和中国召开的循环学术讨论会，在那儿我有一段非常尴尬的经历，即在被问及日本军国主义中的日本阳明学者是哪些人？日本的阳明学者所发挥的作用是什么？其 merit（优点）和 demerit（缺点）究竟是什么时，我没有回答上来，也没有很好地回答北京大学的好友提出的“你怎样看东乡平八郎的阳明学”的问题，深感自己对阳明学者在日本近代过程或军国主义过程中的作用研究得不够。就这个意义上讲，在这次讨论“公”、“私”的问题中，在这方面（阳明学与近代化日本）做些整理也是很重要的。

共识 (consensus) 的形成

佐藤炼太郎:我本人对于公共性、共同性的看法虽说听了两天的讨论,但并没有发生多大变化。我想通过具体事例谈一下我的看法。举“公共事业”为例,我住在北海道,大家都知道,最近由于情报公开的原因,以前在不为人所知的状态下作为惯例延续下来的接待费的使用方法被公开,结果招来了居民的很多意见,行政部门被动应付。总起来说,情报公开会继续实行的事态今后还有加速的趋势。

在札幌附近的一个叫当别的地方修建一个水库,在水库的上游引进民间资金修建一个高尔夫球场。这样一个搞活经济的计划多年前就制订好了。虽说是已经预算到位的计划,但在情报公开的过程中,最近开设的一个居民论坛上开始讨论是否有必要修建这个高尔夫球场。北海道的有关行政部门召开“定期听政会”,针对那些已过了很长时间而不需要施工的项目,即使做了计划也要停工。居民听政会制度定下来后,主妇们时常参与讨论,开会地点主要在俱乐部。水库上游如果修建高尔夫球场,为了球场的消毒杀菌就要喷洒农药,其农药会流入水库,水库的水是当别和札幌市的饮用水,会对居民健康带来严重威胁,后果难以想象。这是主妇们参与讨论的最初原因。

听了大家的议论后,主妇们去了主管此事的行政部门,那里的负责人最初的态度从眼神就能看得出来,好像在说,什么都不懂的主妇你们来干什么,很冷淡。然而通过多次邀请专家对这种环境问题进行讨论,行政部门的负责人和居民走到了一起,行政部门改变了态度,最后终止了原来的计划。结果,最喜欢采取与大家商量办事形式的是行政部门的负责人。在这件事上没有出现“公”与

“私”对立的局面,情报的公开性是其前提。起初观点和立场都不同,在承认 difference(差别)的基础上,为了找出对大家最好的方案,通过开会或交谈发现共同的利益或公共性,形成 consensus(共识)。这是一个结果令双方都满意的事例。推进情报公开显然是件好事。计算机的使用和通信网络的完善是实现情报公开的条件,而使这种共识能够顺利形成的环境,在面向 21 世纪的今天正在构建也是一个重要方面。

我的专业是阳明学,记得我妻子说过非常有意思的话,她说,在就同一个问题进行商谈取得共识的过程中,“感情要贴上去”,这就是气的流动。用日语说就是知心,互相明白对方在想什么。当时我对妻子说,“这在阳明学中叫做良知”,妻子听后非常高兴地说,“是的,就是那样”。

在国际条约中也是一样,首先在承认差异的基础上,互相商议哪种方法最好,然后再做决定。如果所做决定存在向更好的状态变化的前提(可能性),就暂且做阶段性的妥协,而后有可能发现更好的方法。如果情报公开继续下去,一方还不知道的事实另一方已经掌握,这样就无论如何都不会出现达不成共识的状态。相互完全掌握对方的意图就会知道与对方怎样协商了。

另外,如果统一性、一体性强调得过分,造成大家都一样的状态,会使人感到不愉快,我对大家都以一个方向为目标的做法持否定态度。我妻子曾参与上述市民运动,而我本人没有参与,可要问我是不是绝对不参与,我的回答是否定的。因为妻子参与活动时不在家,家务事给我带来了不方便。虽说支撑市民运动得以开展是 volunteer(义务)活动,但背后有我的工资做妻子参与活动的保障。这样说,尽管本人(我)没有意识到,但事实上也参与到了这件社会性的活动中去了。

这个意义上的意识改革、意识的连带性会共同产生出来。如果大家都必须一样那就太难受了,连小汽车也不能坐了。听起来或许会觉得我的说法有点不合适,以各自的水平来说,如果觉得对自己来说达到了安居就满意了,那么能各得其所就算可以了。

就我个人来说,我被委以 PTA 的会长,减少了我的研究时间,我觉得是件麻烦事。需要向孩子们的父亲、母亲做很多解释,相当熬人,但是想到本地区孩子们的安全,又想到自己的孩子,觉得这件事总得有人做,心想就做做看吧。通过交谈,理解了家长的想法和学校的想法。这个世界上形成的所有现象都有关系,这也可以用“气”的思考讲通。或许可以把气称为情报,如果有意识地造就和帮助气达到顺畅流动的状态,各自坚守自己的岗位,社会就会渐渐变得好起来。

金泰昌:佐藤先生讲的问题很重要,我们当初的问题意识是,对于最近发生的所谓私物化、私事化、私益化的倾向如何对应?其问题的根源存在封闭化和秘密化的问题,怎样才能把它打开呢?

如佐藤先生所说,要把“公共”之“公”的情报公开。要把重点放在沟口先生的发言中也提到的敞开、公开性、共同性上。为此,虽然专业不同,也不要封闭在专业里,应该果敢地走出去。最初以承认相互的差异为基础,一起寻找走出去的地方,以这样的态度应事非常重要。

像难波先生所说的那样把握一化、“万物一体”我并不反对,但这里包含着重大的危险性。在中国思想和伊斯兰思想的方面是怎样看一化或“万物一体”的呢?我觉得有必要请板垣先生和沟口先生重新再做一下说明。

对于佐藤先生提出的“气”的问题我也有同感。韩国人和日本人由于是不同的国家或民族,在某些方面有所不同,但某些方面

可以说是完全相同的,如自己观,在韩国就是“被身体化了的”气”。我就是这样把握的。这种气被封闭在身体里就会死,而其气流向外面,某种意义上就是把作为身体的个与个联合在一起的“公”或“共”。这种 dynamics(生气)最后就成了 communication(交流)。

放开气,让它流动起来,形成交往和新的气流。可以把这看成新的意义的“public”。我一直在思考这可能会成为一个观点,刚才佐藤先生恰好讲到了这个问题。以易的思想为基础的东方思想的某些方面成了隔着国界相通的入口。这种思想稍加培育,如果扩大到全世界,可以说这里面也有一种新的意义的“公共空间”或“公共气(质)”。表述上怎么说都可以,总之,应该说很有希望。

公开(publicity)

小林弥六:我的专业是经济学,我想从现在世界上流行的公共经济学和另外我所学的与经济学交叉的文化人类学的方面谈一下自己的感想,然后提几个问题。在公共经济学中研究 public 的问题,其范围也包括某些市民的部分,但主要的部分是 state(国家)行为的 public 和 government(政府)的 public。资金投向哪儿?如何分配预算?发布什么样的政令?从公共经济学的 angle(角度)来说,这部分属于公共财产的范畴。

从世界的层面来说,公共财产(public goods)提供的问题已经研究得非常精细了。经济学基本上研究的是企业或家庭即 private sector(私的部分)的财产或 service(服务)的提供问题。在操纵现代世界的经济学中,市场经济的合理性在一个侧面仍然得到相信,但是公共经济学能站住脚是以“市场的失败”为大前提的,包括外部的经济、环境问题等,原因很多。虽说市场是合理的,但在另一方面又有“市场的失败”。所以,要将失败的因素覆盖掉就需要某

种意义的公共举动。

第二次世界大战以来,各国的体制确实是靠 mixed economy (混合经济)、private sector(私有经济部分)和 public sector(公有经济部分)共同维持的。这之中有如何征税、如何进行资源分配的问题;在公共性事务的决定中,还有纳税者、国民何等程度上能够参与的问题。当然是政府做这些工作,但制定 policy(政策)的政府的决策有很多程序,在多大程度上能够正确反映纳税者的意志、采用何种方式更好,是人们常议论的问题。这即是所谓的公共选择理论。但是,把这些包括在内,实际上是过去的经济政策论或财政论稍微改变一下角度的形态。在有文字记载的历史上有各种各样的文明圈,几位先生就进入历史时代以来的人类的 performance(行为)作了各种分析,发表了很多见解。另外,也有列维·斯特劳斯、布朗等经济人类学者开拓的理论把现代知识相对化的一面。从南太平洋群岛、拉丁美洲、非洲、亚洲等地区看到的人们的生活和采访的见识中知道了很多情况,其中有与所谓史前时代的人类生活非常相似的东西。

就中国的例子来说,中国的历史始于夏、商、周。可是连最古的夏王朝什么时候在哪儿建都不是很确定,对它之前的非常庞大的史前时代或超古代的情况知道得更少了。当然,日耳曼世界也有这样庞大的时代,我想在日本列岛上也经过了这样的时空。想象一下在这样的时空里人们过着怎样的生活,自然会感到空间中有很多与“公开性”、“共同性”、“敞开”重叠的方面。我认为部族生活的一个基轴是互酬制、相互扶助,很少有像今天这样的交易,并且共同祭祀,如果再补充一点,与公共性结合起来说,有了追求 identity(个性)的迹象,并且有了其成员的交流 and 参与的要素。当然也存在界限和缺陷,比如,还说不清楚他们多大程度上知道了

“个”，但是可以想象作为社会生活已经做得相当不错了。

就“通”来说，刚才讲到了“气”，这种“通”之“气”眼前的现代社会也有，比如大厦里、新干线列车上、飞机里都有，但真正接触自然的并不多，接触“神”的也很少。我认为史前时代的世界各民族，在大家相互之间、在人与神或精灵之间一直具有这种 communication(交流)。

进入有史的时代，“公”与“私”开始分裂，即“公”开始与“官”重叠，“私”变得明晰起来。“公”有两种：一种“公”是掌握权力的一方，以 scale merit(价值尺度)为基轴扩展开的 public(公开)；另一种“公”是作为祭祀和各种共同行为的本来的 public(公开)，它到处都有其根基并延续下来。我觉得福田先生的讲话中提到的中世纪欧洲的教会、古希腊的广场或伊斯兰教会、经济史中说的中世纪农村的广场中都有 publicity。

下面就现状讲一点我个人的看法。“公”与“私”的区别在西方世界最清楚，日本既有不清楚的一面，又有“私”相对清楚的一面。我本人经过数十年对日本现实世界的观察，或许还是重走历史的老路，觉得“公”在向“官”靠拢。这样说来，“おおやけ”的事就是“官”做的事；“私”事是从“官”中躲避出来的事，例如在某个酒馆饮酒，这或许是自我异化吧。

官所承担的“公”在本来的人类世界中也是人性发现的一种，可它变成了“私人的垄断”，虽然做了各种粉饰，仍然遮掩不住，我深感人类社会的现状正在濒临危机。“公”趋向于“官”，“私”趋向于非私。这种情况特别是看到日本的现状感触更深。“私”生存的场所没有了，“公”成了单纯的礼仪。昨天我还看了报纸，其中说，学生即使去学校也没有立身的场所，所以就不去学校。不禁令人感叹，publicity(公开)的场所丧失得如此之快！

再说一个 massmedia (大众传媒) 的问题。在人们的感觉里 publicity 的代表是电视、报纸等,大家在各自的家里与 publicity 接触,其实它已经是被制作出来的 publicity 了,其中出现的角色并不是真实的 communicate (传达)。本质上说,其是经过制作的报纸和场面,在制作过程中用了很多弥合的功夫。过去各个町都有町角,町角是很多人聚集的场所,可现在都市化了的日本街道上没有了町角。物理上的汽车洪水把人们都阻断了,人被排斥在各种场所之外,面对着机器的运动,人只觉得自己很渺小。自我、自己越来越被矮小化、单纯化。重建真正的 publicity 对于现在以至将来都是非常重要的。

重建 publicity 有两点应该注意的问题:其一是我刚才说过的 state (国家) 的形态,国家做某种决定时,国民能参与到什么程度? 有没有保障参与的程度? 或者说有没有参与实践的保障? 即能否建立国民能够参与决策和实践的国家? 其二是从另一个角度来说,市民们必须有自己动手建设本来的 publicity 的积极性。这个目标在现代的欧洲和美洲的一部分地区都提了出来,正在实践过程中。当然在日本也在这样做,但如我刚才所说,处境严峻。即我觉得好像正在向渡边先生讲的“江户时代”靠近。

审视公与私

岩崎辉行:听了两天的发言,我总结出下述五点:

第一,概念的明确化。在我们的讨论中出现了“个”、“个人”、“わたくし”、“私”等概念,最好把它们明确分开思考。比如“个”说的是单位,用渡边先生的话说,可以看做“箱子”。在“个”这一单位中出现了个人、家族、村、家庭、宗族等概念,我理解“个人”是具有人格的“个”。

然后要说的是“わたくし”这一代名词。它的对应概念有“あなた”、“彼”、“彼女”。那么“私”到底表示什么？“私”是与“公”对应的概念，它就不是环境的概念吗？即“私”和“公”并不是作为独立的东西存在的，我觉得“私”是表示“个”和“个人”和“わたくし”之间的关系的概念。

第二，我一直从事亚洲经济研究工作，从经济问题来看，“公”、“私”概念的关系也与经济体制的变动有关系。两天来，就过去到现在的“公”“私”关系的变动大家谈了很多，我觉得其中仍然有经济体制的变动形成表里一体的思想。

第三，因阶层不同而不同。即经济体制中有很多阶层，或者说有很多“箱子”。我觉得不同的阶层对“公”和“私”的看法可能是不同的。

第四，在我们现在的社会里“公”与“私”到底是什么？我认为有必要用现在的我们看“公”与“私”的关系的观点对过去重新进行再解释。

第五，公共哲学共同研究会的目的，按金先生说明的理解，就是为21世纪即为将来世代探索新的“公”“私”关系。那么，新的“公”“私”关系是什么呢？这一点其实与我在这里举的印度尼西亚的例子有很深的关系，在那里，土地实行共同所有制，灌溉水渠的维护管理是村民的工作，这就是“公”。政府机关不干涉，在村庄里自己的“私”事和“公”事全都处理，二者是互补的关系。而在水渠的维护管理工作成为政府的工作过程中村庄的工作就没有了，随之传统的“公”的字样丧失了，与此相反，原来的土地共同所有制变成了私有制。这种变化与水渠维护管理的任务的变化是表里一体的关系。即政府指令的水渠维护管理任务已经不是村庄的工作了。政府只是交代一下“这里使用水泥材料”，而后政府要做

的就只有征收水费了。在重新实行与现今不同的维护管理方法上全体村民没有形成一致意见,结果继续执行土地私有制。

由于土地所有制的变化造成补充“私”的“公”消失,共同体解散,水渠维护管理工作成了各个家庭的事,到最后落得还不上债务的地步。我并不是说返回到原来的共同体就一定好,我是说在构建新的社会时,如果不能发现新的“公”“私”关系,即不能发现新的共同体原理,不可能不发生混乱。日本从规模上看还没有到那种程度,虽然经济体制乃至政治体制都与其不同,但在现实中看到的东南亚的问题与日本是一样的。这即是我现在的问题意识。

从空间到时空间

金泰昌:与发表论题的四位先生的发言也有关系,此时我有一个必须考虑的问题,这就是刚才谈到的万物一体和塔乌希德。

关于万物一体问题,我与哈佛大学的杜维明先生展开过可以说激烈的讨论,他把万物一体解释成“存在的连续”。这种解释倾向把万物一体看成空间性概念。因为只能看到现在的存在样态,所以必然给人的印象是其重点放到了空间的构思上,即现在这个固定化了的存在朝横向扩展。至少有被这种万物一体的解释影响的可能性。如果是这样,终究要成为一的“一化”动力(dynamics)容易启动。我不清楚难波先生和几位阳明学家是否都把万物一体延伸到塔乌希德(一化),向一切为一的解释靠拢?可是给我造成了这样的印象。并不是哪位这样说过,我从与阳明学有关的多位先生那里都得到了这种印象。

我对杜维明教授提出不同看法,并不是争论王阳明当时是怎么说的,而是想说,通过把万物一体把握为“生成的运动”可以动态地理解万物一体。换句话说,万物一体不是实体的链锁,而是多

元的 process(程序)的相互连接。不是“空间”,而是“时空间”。不能仅仅从空间的观点看万物一体。因为如果不从时间和空间相互生成的观点把握万物一体,在“公”与“私”的问题上就容易形成“公”与“私”分别被个体化,产生二者互相矛盾、对立的想法,就会由此出发用一切为一的逻辑推演出共同体化的原理(主义)的构思来。

但是,如果引进时间轴,就不会承认任何地方存在被固定化的东西,它们在每个时间点上互相作用的同时被再调整、再构建,某种意义上说就是被破坏、被否定,成为包含不断连续意义的万物一体。其不是共同体性的万物一体,而是脱共同体性的万物一体。因为其本质不是共同性,而是相互联动性。

就这个意义来说,我姑且把沟口先生讲的“作为关系的公”理解成空间性关系和实践性关系的总和。这样做,既能在“作为关系的公”中思考现在活着的人与现在还未出生但今后会出生的人之间的关系,也能在“作为关系的公”中思考已经死去的人与现在活着的人的关系。

可能有人会说“不是那回事”。自己怎么想固然重要,在相互讨论中知道别人怎么想更重要。讨论就是把以前没有注意到的事让对方注意到,把以前封闭的东西公开的活动。无论如何,今后在思考“公”和“私”的问题上应该这样做。在今后的讨论中这一点也是非常重要的。

我虽说不是请各位先生再一次回答我的问题,但因为这是我们的切实问题,还是希望能听到四位先生的详细解释。

儒学的视点

沟口雄三:首先回答刚才小林正弥先生的问题。这次我以儒

学思想研究者的身份参加讨论,作为儒学研究者涉及这类问题时
有某种特殊的困难。像刚才难波先生所讲的以“忠”、“孝”为基轴
的日本“儒学”教育,从最近黑住真先生在美国发表的文章来看,
日本的“儒教”意识形态作为制度性的意识形态进入到民众中大概
是明治以后,明治时代即将结束的时候即明治40年《阳明学》
杂志创刊,其是把儒学用于弘扬国体目的上的一个例子。

在中国,大致到唐代为止,依我的粗略估计,儒教是统治阶级
(豪族)或上层官僚的教养,曾经是衡量事物的经典规范;从宋朝
到明朝,儒教成了官僚的政治 principle(原理或原则),确立了其是
政治统治主体的道德或政治上的主体地位。因此,它是官僚的学
问,朱子学就是如此。阳明学起到把儒教推广到民众中去的作用,
进入清代,进一步以礼教的形式扩展开来。

中国的知识层开始觉察到本国的文化落后于西方是在
1914—1915年的时候,在那以前没有这种认识。制度不好的原因
是没有推进工业化,这样的认识发展为文化的自觉,具体说是意识
到儒教文化本身的落后。带头的是陈独秀这位后来共产党的总书
记。当时他是北京大学文学系年轻的系主任。他激烈地批判了礼
教,鲁迅也加入了进来。那时受到批判的是维护宗族制度的“孝”
意识形态,而不是“忠”“孝”。

“忠”“孝”的“忠”在中国是官僚集团的伦理规范。在不存
在官僚的论语时代,“忠”绝不是对君的“忠”。“忠”字的写法是正
中间的心,其是说“己所不欲,勿施于人”或“己欲达者先予人达”。
自己想做的事先让他人做是“忠”,自己不想做的事不让别人做是
“恕”。中国明清时代的宗祠的门上常挂“忠”“孝”的条幅,其
“忠”未必是“忠君”的意思,是作为忠诚的意思使用的。需要注意
这一点,“忠”“孝”一样的儒教,在明治以来的日本教育中出现时

是某种扩大了了的儒教观。

日本的《古事记》中有“黑心、污心”的说法,相对来说,对于自己所属的共同体的“清赤之心”意思是说自己没有任何虚伪、没有任何隐藏,在《日本书纪》中把这样的状态翻译成“忠”了。日本与中国不同的“忠”概念是否是从这里来的呢?我本人没有深入研究,这就拜托渡边先生了。顺便说一下,“忠”“孝”二字没有训读,作为人名使用时读作“ただし”(tadasi)“たかし”(takasi),可那不是训读,“忠”“孝”对当时的日本人来说都是外来语。“忠”“孝”概念传到日本时还没有与其意思相当的日语,所以没有训读。置身于如此复杂历史状态中了解儒学研究者非常困难,有些人既是儒学研究者同时又是儒者,仍坚持“忠”“孝”的立场。韩国、中国台湾、中国香港都有这样的人,实际上在中国大陆也不能说没有。虽然并不用“忠君”的表述方式,总起来说,中国大陆仍然保留着旧的保守思想。

与此同时,还存在刚才提到的杜维明先生那样的标榜自己是新儒家或新儒学的人。他们是在研究西方哲学和宗教的基础上振兴儒学,在世界上弘扬儒学的一批人。这些人也可以给其定位为儒学实践者。这些儒学研究者同时就是儒学实践者。儒学本身这种要素很多。儒学并不是只研究自己而不关心其他的学问。我是这样考虑实践的内容的。现在,我最关注的是我称其为东方主义的一群人,他们提出了21世纪是西方没落的世纪,或者说21世纪是东方复兴的世纪的看法。这种观点如果说有一点不足的话,那就是它是西方中心主义的翻版,在自己立脚点没能相对化的状态下牵强地把儒教“万物一体的仁”的命题普遍化。

去年(1997年)在北京召开了儒学学术讨论会,渡边先生受到揶揄,有人非常牵强地认为由于地球环境被破坏因而需要天人合

一的思想,由于竞争变得非常激烈所以需要万物一体的仁的观点。这些内容在欧洲已经用人类之爱等概念表述了,现在用中文作这样的表述不知比欧洲晚了多少个世纪。

问题并不在于这种空洞口号式的观点,而在于如何面对中国现在的课题。比如,中国的教育制度中实际上现在最大的问题是学校的数量不足。如何增加学校是教育预算的问题,而为了增加教育预算怎样削减庞大的军费就是个问题。这种场合,对于国家预算,人民代表会有多大权限?人民代表大会怎样维持和行使自己的权限?这时又遇到了地方自治的问题。从原理上说,如何把以前的人治体制变成法治体制?实现这种转变所需要的“法”是什么?不把这些问题弄清楚现在就提出万物一体的仁的问题,那就只是空论。在我看来,学问性实践就是提问研究本身的基础,在研究本身之中扩展研究的意义。我与板垣先生的看法非常一致,板垣先生自己没有说,其实他是在世界文化的差别中开始研究伊斯兰学的,他研究伊斯兰学本身就是打破世界上的欧洲一元论的观点,提出多元论的观点,开辟价值的多元化。或许可以说学问本身就是战斗,所以板垣先生做了萨德的《东方学》日译版的监修。投身一个运动的过程本身就是学问。我们也在不同的意义上进行着这种战斗。现在我们站在这样的立场思考“公”的问题,我觉得有很多非常困难的问题。

昨天金先生说,以后还要在制度、政治、经济活动的领域召开研究会,听说还有自然科学,这样做非常好,必须从各个角度进行研究。

然后,还要讨论如何构建把多元性的东西变成一的原理。佛教的“一即多”、儒教的“天人合一”等说法很多,但是怎样才能开辟用一的原理规定多元性的东西同时又承认其多元价值的道路

呢？这仍然是必须从经济的领域或社会的、政治的各个方面逐一地认真研究中才能看出来的东西。

与此同时，把西方、伊斯兰、日本、中国摆在一起，看有哪些您刚才说的那种“公开性”和“共同性”的东西。用什么样的形式能把中国的“道义性”作为普遍的共同原理？用什么样的原理在伊斯兰的宗教原理和基督教的宗教原理的不同中发现二者普遍的共同的部分？这就说，必须思考金先生说的地球规模的道义性或地球规模的调和性、伦理性。再要说的是，相对于空间性的东西，金先生提出了是否有时间性的意义连接问题。说到“仁”，在朱子学有关“仁”的论述中已经说得很清楚了，是“生天地之心”。果实的类似种子的核也叫仁，身体麻木也称不仁；反过来说，身体的血流顺畅就可称之为仁。其说的不仅仅指现在，朱子是在围绕着春夏秋冬四季的时间循环把握“仁”的，所以，“仁”的思想包含了空间的同时也包含了时间。

但“万物一体的仁”并不是空洞的理论。其是我刚才说的多样性中的道义性或原理性、伦理性的东西，并且是在地球规模的范围中有效的东西。今后结合政治、社会召开这样的研讨会具体讨论“万物一体的仁”非常有意义。

从另一方面来说，还有一个我们必须清楚的问题，即这个共同研究会不是国际会议，现在的出发点是在日本共同研究公共哲学，或许将来就像金先生、矢崎理事长常说的那样，发展成国际会议。不过，在日本讨论这些问题和在美国讨论这些问题的情况是不一样的。我讲一个事例，美国人建房子的时候先对周围的情况做一番调查，然后再施工。在同样的法规制度下把我们大家的街道建设整齐。他们有某种伦理上的觉悟，这在日本是没有的。

我20年前一直住在埼玉县，那里曾是开展制定建筑条例运动

的中心。其目的是大家协商限制私有权,我们大家都采取保护绿地的建房方式。在当时是很罕见的市民运动。那时,有一位宅基地的主人说:“从天空到地下都是我的私产,我不接受任何人的制约。”日本的市民运动大体上也是从这样的日本人的私有权开始的。这从反面说明“おおやけ”等于朝廷(政府)的困难。这里反映了在日本私权转变成 egoism(利己主义)的困难。就像刚才佐藤先生报告中说的那样,在这样的日本如果说还有很多需要解决的问题,那么,能够对应这些问题的我们的日本特性是什么?或者说,在日本的传统中有什么可以发扬和利用的呢?

比如,在丸山先生的文章中讲到相当于共同体的村庄,从这样的体制中如何认识自己?如何确定具有近代自我性质的个人?如何保障 individuality(个性)的形成和个人的权利?我们把丸山先生提出的这些命题原原本本地继承下来就能在日本建设真正意义的改革“おおやけ”结构的社会吗?

如何把在日本的“おおやけ”或日本的关系中形成的秩序加以公开、民主化?不是从“おおやけ”中析出“わたくし”,而是通过“おおやけ”中存在的“わたくし”自身实现“おおやけ”本身的民主化。我认为这也是不可或缺的方面。不然,无媒介地把欧洲的“public”、中国的“公”拿到日本来,即使想说中国的“公”很好,也无从谈起。这种时候,好也罢,歹也罢,总要自觉我们日本所背负的传统,以日本负有的责任感思考能为世界之公共做什么贡献。说到为世界做贡献,可能会想到做救济世界的难民、保护地球环境等工作,仅此不能形成真正意识的力量。如何把日本公开化、国际化、全球化,并且用什么样的法律体系解决日本的各种问题?我认为,应从对这些问题的思考中进入我刚才说的对多样、多元的东西之中存在的普遍的或道义的、调和的东西的摸索。

金泰昌:谢谢。提了很多宝贵的建议。重新考虑新的“公”和“私”的意识即将从日本开始。我认为如果能够做到在充分反省以往的公私意识的同时着眼对其作进一步的思考,就有希望构建出来新的观点。

伊斯兰教的观点

板垣雄三:我在日本经常面对的现状是,我一讲到伊斯兰和塔乌希德,总觉得一神教有点不对劲儿,说什么好呢?或许是对一神教有抵触,或许是由于日本是与这种东西完全不同的文化习俗、思想习俗的原因,觉得不是一神教才好,可以说我对一神教产生了过敏反应。在这种感觉的延长线上,塔乌希德也使我感到压抑。好像自己过于从整体主义的方面理解伊斯兰教,片面地仅仅强调其統合的方面了。我给伊斯兰教下的定义有点儿奇怪,我称其为多元主义的普遍主义。我把塔乌希德即“化为一”看做是首要前提,有些人说我这是思维混乱到了神志不清的程度。其原因之一在于我的说话方式,这我已经在反省。要承认多得使人眼花缭乱的多样性、充满了差异的世界和宇宙的现实,面对此境又不迁就于此,把这些多样性一一记住的强韧精神,我称其为“枚举精神”。我理解的塔乌希德是在这种“枚举精神”的支撑下形成的对终极性统一的确信。由确信从宇宙到人生之所有现象都是神的存在“表现”这种精神中产生科学,这就是伊斯兰教徒的想法。虽说存在各种差异,但总还是一,可又不是强制性地命令诸差异变成一。因此,我把这样的状况称为多元主义的普遍主义。换一个稍微有些不同的方式表述这种情况,即塔乌希德的思考方式能够发现“公”、创造“公”。借助今田先生的话表述这一情况,可以称其为“process”(程序),最终它被赋予创造“公”的“process”的意义。

我觉得应该这样理解塔乌希德。

当我对塔乌希德进行说明的时候,总会出现这样的疑问:有如此优秀思想的伊斯兰教为什么会变成现在这样的“无情”状态?如果是如此优秀的思想,伊斯兰教今天就不应该这个样子,就不会处在欧洲的下风地位。

如果我向伊斯兰教徒询问伊斯兰教是什么?要求用一句话回答的话,肯定会说“那就是塔乌希德”。的确,在说明伊斯兰教的立场时,塔乌希德是非常基本的且重要的概念。但同时让自认为是伊斯兰教徒的人具体说明如何认识自己信奉的伊斯兰教,回答会是各种各样的。

不过,作为整体特征表现的倾向,会说伊斯兰教就是实现塔乌希德的立场。对在信徒中塔乌希德的观念已变得薄弱、塔乌希德精神逐渐丧失的现状我有很深的感触,在昨天的论题讲演中我说过伊斯兰教是自我批判的宗教,他们并不认为自己可以垄断,或只有自己体现了塔乌希德,更不会从炫耀的立场谈论塔乌希德,而是认为神把塔乌希德这种智慧赋予了我们,自己觉得没有真正落实它。他们有由于自己的原因使塔乌希德变得薄弱之自我批判精神和揭露自己的不足的勇气。这种态度作为整体的倾向存在于全体伊斯兰教徒中。我认为这是非常重要的特点。

对于万物一体、各种各样的结合,可能会有其他看法、表述和说明方式。但问题是如何使多与一重合?从“多”之间的重合如何达到终极的“一”?在头脑里以“私”为前提的情况下如何设想“公”?对此有很多解答,在人类的各种智慧中作为其中的一个,应该接受塔乌希德。

所以,听了塔乌希德的情况说明,就会觉得说伊斯兰教是一神教有点儿不对劲儿。就会产生既然是这么好的宗教,为什么伊斯

兰教会是如今的处境呢？我觉得需要从根本上重新思考由这类反应提示的问题。

请大家重新看一下图 11。与图 11 相关的一些事都记在我的头脑中，比如京都东方史学家的研究工作在日的东方学中所处的位置以及京都在研究中国问题上的传统特点等。研究中国问题时并不是仅仅研究宋代以来的中国，需要更广泛地与伊斯兰教结合起来，或者说要在对中国产生影响的伊斯兰教化的问题中思考中国问题。这是我前面再三提议的思考方法。昨天，也讲到了中国的伊斯兰化和儒学体系的再构建与伊斯兰教不无关系的问题，大家说了很多，无论是朱子学，还是阳明学，在它们的形成或构建中，是随意决定中国这一范围，仅以这一范围的内容作思考素材的吗？对于在中国范围的边端圈进一点儿伊斯兰教，极力使其外在化的想法，我感到非常难以理解。我觉得世界实际上更 dynamic（能动）的。在图 11“世界史的近代化过程”中，欧洲与伊斯兰教的关系正好像鲸鱼张口的形态。我认为向东的箭头意思是，一方面带来强烈的冲击（impact），同时又有某种同情（sympathy）或在这之中形成调和。即伊斯兰教对中国产生直接影响的同时，主动与通过互相渗透的方式酿成的内在的主体性动向相呼应并达到一致。这可以用各种方式说明。我认为也可以说它们是同时发生（synchronicity）的。其是与因果关系不同层面的 coincidence（一致）。由此来看，显然中国这方面不是仅仅参照了伊斯兰的思想，而且感应了它。这不是愿意不愿意的事。

在蒙古民族对中国的统治时期，实际发挥作用的是伊斯兰教徒。在这样的状态下，伊斯兰教不只是中国人从很远的地方带回来的思想，而是在更近的生活现实、社会活动的实践中直接面对的思想。

在这个意义上，“塔乌希德”和“万物一体”常常不知在什么地方就一致起来了。需要对二者的关系重新把握，二者的关系不是可以比较的问题，二者是更内在的互相结合的关系，或者说是 synchronicity(同时性)的关系。

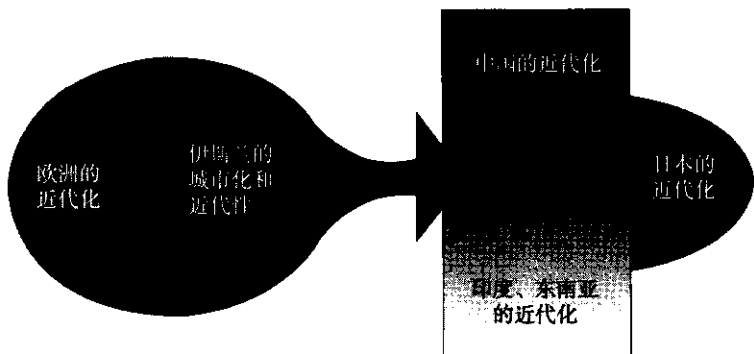


图 11 世界史中的近代化过程

注：作者制图。

刚才讨论佐藤先生的发言时，金先生提到了 communication(思想交流)的问题，在获得并实现“公”的 process(程序)的思想交流的层面，是否可以作塔乌希德与万物一体之仁的比较呢？这不是单纯的思想史上的国际比较，不停地考虑这个问题本身就是塔乌希德。

有关塔乌希德的说明就到这里吧。后面，我还要就刚才提出的问题谈谈我的想法。

刚才，沟口先生对我研究中东、伊斯兰问题作了评价。与此有关，我觉得自己总是自觉地扮演 noise(杂音)的角色。出于这样的意图，从昨天开始我又试图做各种提示，我想请大家注意的仍然是了解世界的方法问题。如何了解世界是我们面对 21 世纪时的一

个非常重要的问题。不是仅仅从文化相对主义或世界多样化的角度呼吁作为并列对等的东西理解各种文化就能解决的问题,而是存在必须在什么地方开始全部推翻我们的构思和思考方式的问题。问题或许可以说主要发生在19世纪以后,19世纪是问题多发的世纪。20世纪与19世纪不相上下,或者说制造了更多的问题。我认为19世纪创造的并且很快制度化、被以制度性的力量粗暴地在地球上大规模推行的欧美中心主义必须坚决推翻!

小林正弥先生对伊斯兰的社会契约有兴趣,让我对此再说几句。“拜雅”本来是商业贸易成交时做的手势,实际上就是相关人员把手拍在一起,其是契约建立之象征性行为。后来,这种拜雅就变成在星期五集体礼拜上,各地区或地域集合到一起的各个家族、一般人承认为政者的合法性的行为了。为了简化每周五举行选举的手续,拜雅就成了给被选举人投票的追认行为了。讲到这类问题,有必要重新回顾被视为欧洲政治思想内在的问题。刚才,我说过塔乌希德与万物一体有结合的一面和同时性(synchronicity)的一面。与这种情况相似,但属于不同的范畴的问题,伊斯兰世界与欧洲世界的关系,就像张开的鲸鱼口的形状,地理上连接在一起,都看不到缝隙。我昨天说过,是人为地硬把它们分割成不同的世界、分成两个世界的。实际上,伊斯兰世界与欧洲世界是一个整体的展开。我之所以有这样的感觉,是因为伊斯兰教徒的乌拉马们长达数百年中围绕政治领导权(leadership)进行的伊玛目论之非常激烈的争论一直反复着,这种模式原封不动地传给了欧洲。伊玛目论的展开中包括了后来欧洲的各种思考方式,欧洲思考方式全都是伊玛目论模式的发散或展开。比如伊本·佳马说过,一种政治权力之所以存在,是因为神这样规定了。由此提出了王权神授说。在马瓦尔日中甚至有彻底审查哈里发(领导人)的资格即

统治者条件不够格的情况。联想到《古兰经》第5章的内容,其中就有恶政者必然被打倒的君主放伐论。早在9世纪开始的数百年的争论中各种立场就出现了。

这些,在可称为把伊斯兰世界和欧洲连成一块的地缘“世界”中一直延续着,这之中也能看到欧洲方面的成就,比如洛克、霍布斯、卢梭等。

我在东京大学东洋文化研究所当助手时,跟随的是研究人文地理学的饭塚浩二先生,饭塚先生基于东大不能没有研究伊斯兰教的人的考虑,把我这个不同领域的人放在了自己的助手的位置上。这位饭塚先生常说的一句话是,东大盲目模仿西方,设立了这个东洋文化研究所。意思是说这种状态很悲惨。

饭塚先生经历了20世纪30年代的欧洲,自负没有比自己更了解欧洲的人,他看到那些似乎懂得些欧洲情况的人的样子就气得不得了。大概起因于他的这种感觉,他经常跟我说,日本社会的欧洲观从根本上说让人感到奇怪,他好像想让我在什么地方也拿出这种批判精神来。

所以,我认为把“公”与近代社会联系到一起,把“私”与近代的自我联系到一起的近代观必须从根本上进行大改组。考虑21世纪的世界时,无论是称为发展中国家,称为“南”、第三世界,还是亚非拉,其主要的问题是伊斯兰。即使在欧美,现在,伊斯兰问题原本就是其内部问题。欧洲意识也不得不重新把对伊斯兰关系的问题纳入进来。可以说,人类正面对作为全球现象的伊斯兰问题。

有很多伊斯兰教徒在直接开展活动,或者说在这种活动直接发生影响的意义上,涉及包括拉丁美洲的所谓第三世界,由此也带来了欧美方面的各种思维方法的转换。比如 postmodernism(后现

代主义),其并不是因为欧洲的近代(也称现代)走到了尽头,而是说,近代世界内含的地域问题也是文化或文明问题,在进退两难的多角的接触中欧美本身的思维方法也出现了转变。尽管如此,在日本一说到现代思想,需要把法语置换成日语才知道它指的是什么。实际上,对欧洲人来说的新思想,就像在阿尔及利亚劳动时忽然产生的某种想法,尽管很重要,但完全不顾及其连接点或 interface(媒介)的问题。欧美这种把握问题的方法在日本也有表现。我觉得这是一个很重大的问题。

从我本人的经历来说,也有被人问到“那是真的吗”的时候,比如在阿拉伯半岛的舍尔佳、阿布达比、多拜等酋长国,一到傍晚,普通的庶民慢慢悠悠地散步来到酋长的宫殿,在大厅里围坐成一圈,酋长坐在中央。对此,就有人问过我我是真的吗?他们无论住在哪儿,都要给邻居添点儿麻烦、一家人分别住在三层楼房里,太不方便。常常有人向我印证这些事。见到酋长时跟酋长打招呼说“嗨,您好(Ahmad)”,酋长回一句“嗯,好呀”就完了。伊斯兰就是这样的一个世界。不问肤色的不同、民族的不同,伊斯兰教平等看待所有人,教育人必须在平等的关系中交往,也包括男女平等。这些,仅从道理上听明白还不行,亲眼看一下实际情况非常重要。

大家各自分别扮演某种角色,但是,平等的感觉只有接触实际才能明白。现在山口大学任教的伊斯兰学家中田考先生的伊斯兰教名叫哈桑,他是一个伊斯兰教徒,他的夫人中田香织女士留学法国时在巴黎改信伊斯兰教,与同为伊斯兰教徒的丈夫结婚。中田香织女士在她的著作《在伊斯兰的氛围中》写道,在巴黎、中东就不用说了,即使回到日本也带着阿拉伯妇女的头巾,虽然在日本没有把脸部全都罩起来,但乘坐电车出行时都保持着伊斯兰教徒的服饰。她在书中写了罩上 veil(面纱)的感觉,日本人的面纱观一

般容易从隔离的方面理解它,而她罩上面纱时的感觉是“别人谁都看不见自己,而自己却全能看到。由于面纱的作用,自己在看世界的过程中,非常鲜明而且强烈地感到了作为‘个体’的自立”。

日本女性通过使用面纱有了如上的发现。难得的感受,如果我们大家也都体会一下就好了。当然没有必要所有人都去戴面纱了。我们以前忽视了这种包括实地体验的了解世界的方法,被欺骗了,所以就深信别人交给我们的近代情况。我认为需要下决心颠倒这种了解世界的方法。有很多人把塔乌希德与一神教僵化的形象联系在一起,自然觉得都变成一是件可怕的事,而实际上,19世纪以来的世界秩序是什么呢?其是用更残忍且阴险的做法把世界变成一,并且不加批判地放任其变成一的做法,相反却散布塔乌希德危险。我认为有必要把这样的思维方式转变过来。

总而言之,在转变分为善恶之两极思维方法的过程中,对塔乌希德的理解也会发生变化。如果做一个总的评论,我觉得无论如何塔乌希德都会成为大故事,但它又与冠名为“大故事”的东西不一样,我们不能不认真思考扎根在我们自身之“个体”体验中的大故事。

我还想再次涉及创造中的个物、个人的问题。甚至包括 DNA 的方面,我们还应该从素材问题出发,对将来世代,不是我们通过生殖行为继续增加人口这一伊斯兰教的思维方法进行再研讨。某个体无论在什么部位切开都是整体性同时又是部分性宿留其中的存在,借用凯斯特拉的概念,用整体、多层的概念表述,某种程度上也能说明伊斯兰教的思维方法。其是重叠成层次状的被造物之整体,即作为全世界、宇宙被制造出来,取其之中的哪一部分都既是整体又是部分,并且在这样的连锁关系中,或成为个人或成为个物。

在多层次状的重叠中,无视带有个人特点的全体性,例如只对部分的癌细胞,能有好的治疗效果吗?与这样的问题联系起来看,应该怎样看待整体性与部分性问题呢?

好像这类问题与“公”和“私”一点儿不沾边,然而就整体性与部分性的分割及其问题的把握方法,我在新闻稿的最后写了“保持平衡的分配”这样一句话,现在我想在这个方向上思考“公”与“私”的问题。

脑死亡问题、器官移植问题都由此开始,整体性和部分性甚至通向我们这次的课题——“公”“私”的问题。难道不是吗?在思考“公”“私”问题时,不仅会考虑到器官移植问题的社会意义、伦理意义,更有必要在整体性与部分性的层面考虑“公”“私”问题。

下面我想说的是情报公开的问题。情报公开常常被认为在“官与民”的层面,从“官”的方面开始;在“公与私”的层面,从“公”的方面开始。的确应该这样。但是,人已经在圣洁的神面前做到了情报公开,如果按这样一种伊斯兰教的思维方法重新考虑情报公开的问题,就会出现原本应合在一起的“privacy”(私)究竟是什么的问题。虽说情报公开,可单纯的公开这一行为本身并没有意义,是否真正公开了?公开什么?成了问题。即根本的内在动机成了问题。必须弄清楚为了什么?公开什么?怎样公开?议员公开财产数目确实是情报公开,仅以这样的情报公开果真能够解决面向未来的“公”的问题吗?想到这些,虽说完全没有要求我们都去当伊斯兰教徒的意思,但是位于颈动脉跟前的神在看着自己,据说自己的所思所为全部被记录下来。我在想怎样才能把这种感觉在我们情报公开中的“privacy的问题”、“内在动机的问题”层面重现的问题。

再说时间系列的问题。尤其是在与将来世代的关系问题上,

是否经常要为末日的到来做准备呢？把末日的到来“现在”化，对照末日，在将来世代一定是永劫或永存的人的前提下思考问题是不正常的。有开始就有终结，同时还有很多继承和变迁。只要有个人或将来世代，就要关注与人类史的终结连在一起的自己，自己就要不断面对人类史的终结，就要提问自己在其中的责任问题。这与“变成一”的可怕程度是一样的，或许会产生厌恶这种可怕事情出现的情绪，但是在日本社会里还是有应对无常世界的觉悟的。结合伊斯兰教想一下，把自己的责任与人类历史的终结联系起来并以这样的责任意识设想将来世代问题的人在我们地球上确实存在是必须承认的事实。刚才说过，在舍尔佳、多拜的宫廷里大家只是向酋长打个招呼、日本女性罩上面纱才明白了“个体”的自觉是怎么回事。我想带着对这种世界形态的惊讶重新接受它，同时重新思考自己和把自己的责任与世界的终结联系到一起思考的人们的关系。

金泰昌：首先对板垣先生的宝贵发言表示感谢，与此同时我再一次感到了组织这个研究会的重要性。

“另一个近代”

沟口雄三：我想说两点。一点是对“万物一体的仁”的解释，我想做点儿补充；再一点是在刚才的发言中提到了“一化”（塔乌希德）概念，对此我稍微说几句。也有人认为“万物一体”的一体就是“一”，还有的人想到了与某种自然的一体感，或宇宙的合一感，或作为宗教境地想到的万物一体的仁。我认为这都是一种解释。以前，我在中央公论社出版的王阳明的《传习录》的翻译中给“一体”加了“ひとつながり”的注音。这是在考虑仁的本质时说的，就像我刚才说的那样，朱子认为仁是“生天地之心”，因而其是

生命活动的本源,同时是生命活动的脉络,所以我对“万物一体的仁”作了三种把握:

第一,仁是生存的继续或循环。如果像刚才板垣先生讲的那样走向终结的话,就不成其为循环了。

第二是生存的调和。“ひとつながり”说的不仅仅是继续,还有调和、万物的调和性。

使调和、继续成为可能的,是第三点生存的条理。我刚才用过道义性、原理性概念。我认为可以把仁分成“继续”、“调和”、“条理”三个 paragraph(段落)。

我想从中国学的方面谈一下板垣先生从阿拉伯学的方面讲的问题。我认为这会把 20 世纪的世界范围的价值观问题转化为 21 世纪实现相对化的问题。我最近认为作为东亚的知识人思考近代的问题时应该考虑到以下三个方面:

首先是实际在欧洲出现的近代历史过程。欧洲人本身也把它看做近代。总起来说,对于作为实际过程的近代的研究,从良知力先生的《由彼岸开始的世界史》开始,今后还会有更多的研究成果。

其次是黑格尔所代表的“近代”中的“近代”某种意义上被抽象化,或作为某种价值、意识形态被形式化,然后传播到东亚。简单地说,其是意识形态性的近代。如何与之对抗或接受它是我们在 20 世纪中的课题。我们一直面对这种意识形态性的近代。

最后是我最近一直在考虑的“另一个近代”。其是亚洲实际出现过的近代过程。这与欧洲的近代过程不同,与意识形态性的近代过程有差距,仅仅被看做落后的亚洲近代过程,但它是与欧洲截然不同形态的近代过程,具体的例子就是中国。在欧洲,大罗马帝国王朝很快就分裂、解体了。相对来说,直到 20 世纪仍然存续

的大帝国王朝及其在中国大陆创造的文明体系是怎样的历史体系呢？举一个例子，欧洲的近代政治过程是由封建制的地方分权走向中央集权化，不断形成国民国家的。与其不同，在中国 2000 年的中央集权的王朝，是由于地方分权之省的独立运动而解体，走向分权化的。可以把近 300 年看做这样的过程。政治过程采取的也是与欧洲完全不同的近代过程。

这些情况以前并没有自觉地记述下来，而欧洲的近代过程却有非常详细的记述，具有历史故事的意义。但是以前没有记述的中国的情况，如果像欧洲那样赋予其意义的话，就能够把从欧洲传来的“作为意识形态的近代”相对化。

比如村庄形式的“おおやけ”的公化，或村庄的市民社会化，就像我刚才说的那样，从村庄中析出“公”，使其自立，就会形成由村庄形式的“おおやけ”中分离出来的 public。这样的思考模式在 20 世纪的观点来看不正是中心的问题吗？

在这次讨论中，板垣先生的发言使我对伊斯兰教这一冲击性的世界有了认识，对这一朝气蓬勃的世界的多元性有了切身的感受。中国可以说也是这样。所以，今后在世界范围考虑“公”的问题时，不仅要考虑到面向欧洲的世界化，还要注意到伊斯兰、中国、欧洲的相对化，同时还希望能站在探索超越这些全球普遍价值的立场思考问题。

金泰昌：谢谢。通常认为只在“将来世代”的“世代”问题上才能说“future generations”（将来世代）时的“generation”（世代），实际上并不是这样，我认为在与“creation”（创造）的关系中明确“generation”的特征相当重要。这是我听了板垣先生的发言产生的感想。“creation”是指一个个瞬间完全不同的东西被创造出来，因此，某种意义上这被认为是中断。但是 generation 并不是这样，

某种意义上是连续。“否定过去世代做的事，把它割断，创造新的东西”，这总会出现在革命思想中。无论是在西方还是在东方，所谓近代性都有明显的否定、破坏、排除前近代的东西，从无的状态中创造全新的东西的性质。这种意识表现在对个人、社会以及其他各方面的看法上。

说将来世代时，其中虽然含有过去世代和现在世代和将来世代互相批判、互相否定的部分，但其中也包含了作为“つながり”（联系）一直持续的连锁的生命观。在其根底一直持续着连续性的生命，而在一个一个的时间段中出现的瞬间即是现在的世代。如沟口先生根据朱子的解释讲的那样，我们所说的仁即是“生天地之心”。说起来，万物一体也是天地生成，用英语表述不就是 generation（世代）吗？把这样的意义包含在其中形成了 future generations。

只是以前我们的心过于拘泥于过去或现在，如果把其方向稍微向未来延伸一点，就会把重点放在 future 上。future 是基于现在和过去通过 generation 连接在一起的生命观的思考方法。今天，从两位先生那里得到了来自不同角度的共识，使我的认识得到强化。我和一位朋友半开玩笑地谈到“公”时说，“公是空、空虚，最终是无。所以‘私’变成空、虚、无的状态不就是再一次重新思考自己的 process（程序）吗？”在这种讨论过程中，我又出现一次破题过程的感觉，今天也有人这样说。但是，正因为以前的思考一个个先后失败才邂逅重新从根本上思考的转机，这并不是坏事，我觉得某种意义上是好事。

下面，我想把话题转向渡边先生的问题。在这之前，我先就刚才佐藤先生讲的情报公开的问题说几句，以免造成误解。作为“开放”的一个事例是情报公开。以前“公”过分侵犯“私生活”，

在官府那里设置了过多的壁垒,很多场合都是即使公开也还是把一些好情报秘密封闭起来。所以,从这样的现实来看,“开放”、“公开”是件大事。但我认为这并不是说完全公开到侵犯个人的“私生活”的程度。这要照顾到两个方面,我认为公开是指需要公开的部分。应该在这样的意义上理解好不容易提出来的“情报公开”问题。

佐藤炼太郎:我一直在研究阳明学,尤其重点研究李卓吾这个人。李卓吾的祖先是伊斯兰教徒。刚才板垣先生的讲话中已经说过,元朝时伊斯兰教徒已经在实际上发挥了政治作用。由此来看,现在的中国思想研究欠缺这一部分。

考虑宗教时,仅到佛教、道教为止,这是我一贯的思维底线,对于伊斯兰教,跟大多数人一样,仅了解皮毛。福永光司先生经常说,“我的全部都与道教有关”,被别人批评“什么都是道教”,“这是说我的坏话,也是说我的好话”。他本人也说“日本文化也与道教有关系”。今后我想也把伊斯兰教纳入自己的视野,学习伊斯兰教。

板垣雄三:把宋代以来的中国纳入非常广阔的伊斯兰世界之中的想法,是在京都的几位先生早就有的想法。

对公共性的看法

渡边浩:我想大致分成三点谈谈我的看法。首先,我认为包括公共性的讨论,从效用论的观点研究思想或信仰,判断其如何重要、如何好,是不合适的。沟口先生说过,大家都明白不能破坏环境,那么怎样做才好呢?回答是宣传重视环境的思想。这其中可能会有“万物一体”的考虑,然而从这类思想的效用论即从效果来评价某种思想的好坏,我认为基本是不合适的。或者因为“わた

くし”走过了头儿,就不好了,为此就提高向公共性发展的意识,让大家都有这种思想,明白“自己”已经成为“公共性”的了。这种状态其实也不太合适。确定其目的怎样为好的根本,是思想或信仰。思想或信仰的交流有时非常困难,难以站在某个高处说这个好,就用它吧。并且有时不得不根据情况改变自己。我觉得对话的前提,实际上就已经意味着自己将会变化了。我讲江户或明治时代的事,也完全没有说那时好,要求别人接受的意思。为了避免混乱,需要把差异搞清。在现代日语中,从西方语言翻译过来的“公”与原来汉语的“公”、日语的“おほやけ”都用“公”这个汉字,让人觉得有点杂乱;“わたくし”的情况也是一样,所以我才强调其差异。

对于“おほやけ”词源有人提出问题,一致的说法是,“やけ”与三宅这个人名的意思一样,意思是大的家。同样的道理,“おほやけ”意义的“公”说的是御公仪。到了江户时期,御公仪与从中国传来的公议舆论意义的“公”混用了,并且很奇怪,御公仪的户主成了天皇。如果因为都是用“公”这一汉字就认为意思一样,就无法弄清各自的意义了。这是我要说的第一点。

我要说的第二点,人类社会过去特定的某些好的方面是否应该继承和发扬?我认为很难给予回答。即只取其好的方面是非常困难的,好的方面与不好的方面通常是互为表里的关系。

比如,日本是个“晓得和平的岛国”,但“以和为贵”、大家和睦相处的印象与事实是相反的,它有过可怕的战国时代,战国时代武士杀人的手段非常残忍:夜讨、朝驱、火攻、水攻,无所不用其极。对基督教徒、农民起义的镇压的方式都很残酷。日本人残杀日本人的事例非常多。日本是东亚唯一的不是学者或知识人掌权的、军人集团长期统治的社会。如果仅以江户时代对外、对内的安定

状态看日本这个东亚的特异社会就错了。

有人谈论过日本的广场和街角,我虽然不知道他是如何考虑街角的,但在繁华街道那样的地方集结的人是群众,而不是公众,需要稍加区分考虑。在日本的城镇,类似广场的地方首先想到的是有牌子的十字路口,稍微扩大一点儿,会让人想到有很多人、很多商店的地方,而有标牌的十字路口的“标牌”是什么意思呢?其是高高悬挂朝廷布告和命令的地方,上面的内容不是“public”。日语的“おほやけ”原本是向庶民公布命令的地方,虽有标牌的十字路口,但并不在那里召开人民集会。江户时期,上野就有这样的广小路,但那只是为了防止火灾蔓延修建的路,并没有想到另外的功能。另外,有人认为无文字的社会不是很好吗?从“与环境的调和”这一点来说,采集食物的社会很好,果真无文字的社会就那么好吗?问题是,或许我们已经不能返回原来的状态了,虽说我们不是卢梭,但已经不能返回到森林和熊一起生活了。必须在这样的前提下思考。

某种意义上,好与坏是互为表里的关系。在这样的认识下,作为第三点,我想回顾一下江户时代。

在自我或自己的 identity(个性)问题上,有一种感觉:存在超越者,与超越者结合才有自己的存在。可能基督教与伊斯兰教的感觉有不同之处。

那么,中国的情况是怎样的呢?一方面,作为宗族气流中的一点,意识到了自己。在自己被赋予陈姓的陈家气流中还会一直向后延续,如果你这代中断,那就是对先前祖先的不孝,并且作为自己也是不幸的事,自己的人生意义就没了。没有后代在中国人的传统意识中是非常痛苦的。自己是一直连续的气流之一点的认识,是中国人 identity(个性)的基本。

与此同时,还有费孝通先生讲的差序结构,在这之中再把自己与同一体的关系放大来看,就不仅仅是自己与小家族的关系,而是与宗族的关系。把这再放大,最后扩大到天地万物一体的仁。自己的心大到可以吞下整个宇宙。就是这样一种自我的存在方式。

说到日本的情况,至少江户时代不是这样,仍然是由于归属到“家”中而有自己,或者说由于从事家业自己才成为自己。并且,家业就是天职,在不同的家做好其天职,家业就全都顺当,所有的家都发挥了公的作用。“公”“私”的链锁、“公”“私”的套匣状态并不仅仅是私性质的家单向受到大的“公”的挤压,从另一方面来说,在某种意义上,家也是“公”,是对个人来说的“公”。或者说,家对更大的“おほやけ”发挥着某种功能。这可以归结为家业道德论的范畴。

家业道德论包含了某种意义的平等性,即上至将军下到百姓,在“勤于家业”的人生意义上,表现出了道德上的平等。家业的内容不同,但如能认真做好各自的家业,作为人就能自信地活着。不过,家业道德完全不含有政治社会平等的因素。刚才板垣先生所讲的那种根本的平等性至少表面上没有反映出来,只向酋长打招呼是不可能的,因为那是对稍上位的人也要行叩首礼的社会、是从上到下都表现出“差别体系”的社会。

顺便说一下,在江户时代差别一词就开始使用了,但那时的意思与现代所说的区别一样,不带有谴责的意思,因为那时不认为差别是不好的事情。家业道德意识有孕育某种专业人意识的一面,或许在现代扩大的家之社会中仍然保留着。比如说某饭店有一种很好的服务理念,我觉得这就是职业人意识。

从另一面来说,这可能会伴生各种负面结果,比如家是为家业而存在,作为家庭成员,如果没能为家业作出贡献就会产生自卑

感。病人、伤残者、老人,会觉得自己给家造成很大负担,觉得难受,产生罪恶感。出现扔掉老母的故事并非偶然。

靠这种工作为生是当然的,也以此维持着个性。家业伦理放在现代来说,可能就会成为以公司为目标的灭私奉公。像对家庭的事情一样,不认真对待公司工作就有一种罪恶感。这种态度表明“おほやけ”优先于“わたくし”。“若不努力工作老母也会跟着着急”就是出自“おほやけ”优先于“わたくし”的排序。不胜任家业的人很难有道德的权威。

把这种意识引申到现在,如果不能代表一般消费者的立场或利益,就很难有道德上的权威。因此形成了各自在不同的职业中劳动并以帮助从事职业劳动的人为荣,如果不是为了职业,就很容易变成无视他人(一般消费者)的机构。这是我对现在情况的看法,虽说这样的联想很难得到证明。

结合现代来谈日本社会,如金先生刚才已经讲到的那样,讨论公共哲学时也需要考虑到“私”的方面的问题,什么都公开并不一定就好。“我的心中一点隐晦也没有,完全透明”是朱子学中的理想状态,让谁看到都不觉得羞耻,自己努力做到心中没有一点隐晦的人是有的,但是如果要求别人也这样做可能会产生很多可怕的后果。难道大家不都需要从任何人的角度看都是自由的余地吗?

金泰昌:我有一个想得到渡边先生确认的问题,各个领域的人提出了很多不同的日本人的自我论,在京都住的一位名叫木村敏的精神病科医生、原京都大学教授,他从各种角度研究过日本人的自我观。木村先生从与德国人的关系上,最终认为日本人是血缘史的、风土史的自我。

如果是德国人,他会是与日本人结合生出来的孩子称为德国人,没有任何抵触。如果德国人到了美国,取得美国的公民权而成

为美国人,他们也不会有任何反感。而在从精神医学的观点出发的木村先生看来,日本人对于来到日本的外国人,即使居住很长时间并且取得了日本国籍的人,也不认为其是日本人。反过来,日本人到了美国即便取得国籍,成了法律上的美国人,与其他人种相比他也始终难以丢掉日本性的东西。日本人的自我是血缘史性的,并且与日本风土的关系很密切。木村先生从临床体验的多角度作了上述论证。

将来世代综合研究所的办公室设在京都,或许是由于我在努力理解京都式思维方法的原因,现在我已经开始理解刚才渡边先生所说的“家业道德论”了。渡边先生讲的日本人的自我观、自己观是很有意思的内容。从这样的观点来看,我觉得家业道德意识是日本人的财富。从主张家业道德论的渡边先生的日本人观来看,会得出与血缘史、风土史的自我不同的理解。不知道渡边先生怎样看这个问题?

渡边浩:问题是日本人把什么人看成日本人。我认为这与美国人把什么人看成美国人不同,也与以色列人把什么人看成以色列人、中国人把什么人看成中国人不同。即虽说在地球上都同样作为“nation”(国民)并列,但因形成 nation 者不同,思维方法是不一样的。

我认为日本基本上不是血缘社会。血缘社会还得说是韩国和中国。把这一点表述得最清楚的是英语中的“Chinese American”,即“中国裔美国人”。那么用中国话怎么说呢?中国话叫“美籍华人”(美国籍中国人)。无论在国外生活多少代,中国的孩子还是中国人、华人。这当然是出于血统宗族的思想。

有一次我问中国人,如果与美国的白人结婚生孩子,这个孩子是什么人?回答非常爽快:如果孩子的父亲是中国人,这个孩子就

是中国人,因为孩子的姓随父。即使不会说中国话,肯定也是中国人。我觉得韩国多半也是这种感觉。

日本原来不是血缘社会,貌似血缘社会,但并不重视血缘本身。到美国去的日本人,虽然祖辈确实来自日本但其二世、三世不会说日语,日本人是否承认这些行为方式完全美国化了的人还是日本人呢?或许称他们是日系人,但不认为他们是日本人。认定其是否是日本人的根据还是首先看“文化”。所以,虽说外国人不能成为日本人,但如果自出生就住在日本还是很习惯的。不过,某一年来到日本,听说话不是普通日语的人还是很难成为日本人的。再三考虑还是说不清何为日本人的意识,我得出如下看法:血缘决定人种的说法,至少从迄今为止的日本社会存在状态来看好像是不对的。

金泰昌:将来世代国际财团和将来世代综合研究所研究的“将来世代”问题,我觉得应该把血缘上的将来世代的固定思维模式稍微提高一些,从我们的观点来看,无论怎么说,仅考虑血缘上的将来世代都有很强的血统利己主义倾向,所以,从力求摆脱血统利己主义的观点来看,刚才渡边先生讲的“家业道德论”是一种新鲜的冲击。这就是说,“世代”的联系重点在做什么“工作”、做什么“家业”上,与血缘没有什么关系。您说自我观、家庭观曾在日本存在,所以对我是一个很新鲜的 impact(冲击)。虽然有点过于夸张之嫌,但作为构思,我觉得这是现在全球范围被提问的问题之一。

不管会不会经营,只因为是自己的儿子就让他接替自己的职务这种韩国式的做法完全错了,会由此引出很多麻烦,但还是不能从中摆脱出来。这是个很大的问题。这不只是韩国的问题,在很多地方都遇到了,但现在还没有取代它的方案。“家业道德论”如

果是我刚才听到的那样,能说得清楚,我想它是一个很好的模式,应该深入地研究。这就是我觉得刺激的原因。

渡边浩:在日本家的观念下,没有血缘关系的人可以作为“里”(内部的人)继承家业;反过来,即使有血缘关系,一旦去了别人家,就成了外人。所以,在极端的情况下,才有连自己的生父也能杀的说法。韩国和中国人听了这样的话会觉得很新鲜,在日本即使没生儿子也不是什么问题,或许还会认为是件好事,因为有“里”了。

人类的形成与公共性

福田欢一:在板垣先生的发言中出现了非常令人怀念的饭塚浩二的名字,由此使我想起两件事:其一是东京大学文学系东方史教授批判了清朝把版图扩大到整个云南,说成是“大理受皇恩”的意识。另一个是饭塚先生和大塚久雄、川岛武宜三位先生虽是疏散到与濂的伙伴,但日本的近代主义者不谈不看处于这种背景下的殖民地问题。以上是饭塚先生对我说过的两句话,是刚才板垣先生的发言使我想起了这两句话。

这次以近代的自我为前提的讨论中,作为其中一个论题讨论了“公”“私”问题。与此相关的是刚才说过的国际法的问题,奥斯纳布留克条约以后的 state system(国家组织),具体说,国家变化成共同体性质的 nation sation state(国民国家组织)基本是在漫长的19世纪。这一时期同时也出现了殖民地现象。

20世纪初有一半人类没有自己的祖国。现在联合国成员国已有187个,香港已回归中国,其是一个特例,是否具有国民国家的性质是另一回事。

我们看一下187个成员国的实际情况,一方面,其中既有人口

超过 10 亿以上的中国、超过 8 亿的印度，也有大概经济力占世界的 40% 的美国、国土面积占地球总面积 1/8 强的俄国；另一方面，还有塞舌尔 (Seychelles) 这样的只有 10 万人口的岛国。从统称为国民国家之实质意义的全球来看究竟有什么意义呢？这种国民国家是一种约束、是一种组织，是 19 世纪确定的组织，据说因为方便至今还在使用。我们必须说，先认定其拟制的性质。

看到这些，可能会问，为什么在国际法上就不能用“public”呢？哪个方面还存在问题吗？如果形成条约就会出现这个问题，问题出自条约内部。

单看环境问题这一项，我对矢崎先生从 rio (江、河) 的条约开始做将来世代财团、将来世代综合研究所的工作非常钦佩，确实很像是地球村。在这样不可退却的状况中如何建立“public”是不可回避的问题，首先拟制的性质问题就需要绞尽脑汁。后面我还要谈这问题。

这里的问题是“future generations” (将来世代)。这种场合用 trust (信托)、contract (契约) 的思考方法概括 (cover) 将来世代问题的人是埃德曼德·巴克，他明确指出“Truly society is contract” (实质上社会就是契约)。不过，这种场合的 contract (契约) 中，一方面有继承洛克方法走向一个极端的埃德曼德·巴克，还有走向另一个极端的托马斯·培因。

培因认为社会好而国家坏。因为是用契约建立的社会，所以好；与其对抗的专制权力用了国家的名义，因而说其是坏的。

然而巴克认为，契约不仅仅是由每个时期的人民制定，而是由包括很早的祖先和很远的未来的孩子共同制定的。这样的话洛克根本没有讲过，而是巴克的放大解释。这种契约论可以说增强了保守主义的勇气。

与此相关的另一个人是杰法松。杰法松认为宪法是社会性契约,现在制定了合众国的宪法,one generation(一代)之后不重新修改宪法不行,每次都要有新的契约、每个世代都要有每个世代的契约。

“按现在人协商”形成的契约的最大弱点在于不包含时间变动。那么,与其相对应的方法就只有巴克的方法吗?反过来说,这正是昨天我说过的洛克的两个不足之处之一。谈到未来,虽说包括抽象的很久以后的未来,但那也只不过是今天的预测,对此,什么组织承担责任的问题,在进一步发展这个主题上是非常重要的问题。

与此相关联,我下面想说的是今天吉田先生提出的教育问题。这是在考虑公共的事时无论如何都不能回避的问题,但由于时间的问题我前面没有涉及。在这一点上,又提到了洛克,特别重要的是他指出英美系的思维方法与大陆系的思维方法截然不同。洛克的“第二真理”正是对《家长制》的反对论,是对把家长对于孩子的支配权与君主对臣民的统治权连在一起思考的反驳。常有玩笑说,这种反论特别受到浪子的欢迎。应该说家长有培养孩子长大成人和受正当教育的责任或义务,但并没有支配孩子的权力,孩子到成年时亲子的关系完全是平等的。这是洛克的教育思想。由于孩子到成人之前是家长的责任,所以,可以说“公”教育思想在洛克那里是不存在的。

在前天的报告中我还说过,在开始出现义务教育这个意义上,1870年是个划时代的时期。其实日本颁布学制是在英国实行义务教育后的第十年,仅此来看几乎没有不同。在战后教育制度改革时,文部大臣田中耕太郎考虑了学区制,把全国划分成大学区,当地的大学校长负责其管区的自初等教育开始的全部教育。这是

中央集权性的法国模式(最后是文部大臣的“任命”)。美国当然不会接受这种模式。这种法国模式由哪来的呢?原本是由孔德爾瑟(condorcet)在革命议会做的教育计划来的。即由于发生了革命,人的行为方式应该符合新的 regime(政治体制),然而原先国王的臣民不能很快掌握发挥自己政治责任的行为方式。为此,必须通过“公”教育培养符合革命的政治体制的行为方式。这是革命的一般规律。不仅法国革命,俄国革命、中国革命也都贯彻了相同的思维方法。

相对来说,尽管是从革命中诞生的体制,但英国的“公”教育的思考并没有以这种形式出现。那么,英国的“公”教育以怎样的形式出现的呢?建立学校的目的是实现家长的义务和共同的事务管理。这在美国形成了教育委员会制度。区别于普通的地方议员选举,另外选举作为共同事务管理者的教育委员会。战后日本正是按美国的方式做的。但是,在日本仿效美国的方式时,教育委员全都是学校的老先生,日教组的影响太强,与自民党权力机构矛盾很大,最后只得废除了教育委员公选制,使这一制度归于失败。在这一点上,我仍然认为应该坚持教育是家长的义务或责任的观点。

我住在牛津大学高年级集体公寓时,只要有一位日本学者就会引起大家注意,在饭桌上吃完饭后回到集体公寓里吃着水果、点心,扯起日本的事来。那时,在日本正是“道德教育从小学开始实行”的议论最盛的时候。一看《泰晤士报》才知道在日本展开了道德上的教育要在学校进行的大讨论,可我怎么也理解不了。对于我们来说,实施道德教育的是家庭,然后是教会,再就是当地社区。若问“社区教育是什么”,回答是“只要遵守交通规则就没事”,“学校教育排在其后”。

如果不这样思考,把一切都托付给学校,并且以此来解决现在

的教育荒废问题,我确信会犯根本性错误。如果这样,我就不用“教育”这个概念,代之用“人格塑造”的概念。我已出版了专著,这次我的著作集第九卷的书名也是《人格塑造》(『人間の形成』)。

要问为什么?我刚才已经讲过,在日本颁布学制的时期是日本采用学校制度时期,并且是作为“education”的译词采用“教育”概念的时期。所以,很不幸,在日本一说到“education”,必然会把“学校教育”作为前提。这就让教育者承担了相当沉重的推卸不掉的责任;这种时候家庭只是“学校教育的辅助者”,不做另外的教育工作。应该说这是一种非常可怕的事态。

以前,即使师范院校的教育也一定让学生读卢梭的《埃米尔》,可无论从哪方面看,其中也找不出一一点与“学校教育”相关的内容来。就这样,《埃米尔》做了100年的教科书。所以,我认为如果不停止使用教育概念,果断地使用“人格塑造”概念,就纠正不过来上述的可怕事态。因为在教育中做的都是些无用的工夫,多少捎带涉及一点儿个人的自立、自我的形成问题。然而重要的是人的精神自立问题。当今是学历社会,高三的学生如果能做好升学考试,学校、家长、社会就认为这是一个非常好的孩子。这其中包含着如果从好的大学毕业,将来至少经济上能自立、能成人、能成为社会中的一员。反过来说,就会出现精神方面的萎靡、就要依赖他人、就会成为没有用的人。

人的精神自立指的是什么?在普通的社会生活中,人不以作为不作为或自己作为不作为等为理由不承担责任。出现了很多负有说明责任(accountability)的问题,在应该做的事没做、不应该做的事做了的时候,当然会受到追究。但是,人活着就是不得不承担自己没有责任的事务。人活着就是用秉承双亲的素质在既有的环境中生活,不知道会降生到什么样的家庭里,也不知道降生在什么

时代。但是,自己的生涯却不取决于其他,无论父母给予多么好的关照也总有个限度。我们都非常清楚家里有残疾儿的父母的心情。尽管有限度,在普通人中有人胡搅蛮缠时也会说出“不是我求你们把我生出来的”之类的浑话。这时候,如果父母对其采取弃而不顾的态度,说这话的残疾孩子是不能精神自立的。确实,先天条件不好自己没有责任,但必须在现实条件下自己塑造自己。认识并且接受这样的先天不幸的觉悟就是精神上的自立。很快显示出这种精神自立的是 intro personal(入门的个人)的自我对象化。自己斥责自己说“不是我求你们把我生出来的”这样的话,清楚地看到“只有从这里开始才能塑造自己的生涯”,在自己之中认识所与的自己,分化成 intro personal(入门的个人)。

入门的个人发生分化,需要与 inter personal(中间的个人)进行交涉和联系。这是非常重要的契机。这就是产生他者感觉,他人也承担了在自己自身中都不能自明的,同时又是不可回避的课题。

我的感觉,或许也是板垣先生的感觉,即很幸运,来自 hyper personal(超个人的)绝对者的 revelation(启示)给了精神自立很大帮助。与超越者取得联系的自我成了最后的支撑,只要想起马丁·路德的“*Ich kann nicht anders sein*”(我不能是他者)这句话就会明白。对于从战争中生活过来的人来说,回顾一下因为有了什么而使人倒下? 又是在什么支撑下使人没有倒下? 我们这一代在很多场合都感到了对超越者抱有信赖的力量。

以上,我从教育问题说到自我问题。把由文化的差异形成的带有相对性的事物分别作为各自的事实加以认识也是非常重要的,同时,在这之中还要确认通过所有文化传播的带有普遍性的东西。或者说,以什么为 *criterion*(基准)把人塑造成精神上靠得住的

个体？要不要把期待传递给下一代？我认为在思考这些问题时，需要把我刚才讲的事情在大脑里过一遍。

这种场合需要有“私”。福泽谕吉的《丁丑公论》中有这样的话：“立国是私，非公。大义名分是外场，廉耻节义在于私、在于一身。一身之品行之集合为一国之品行，其成绩见于社会事实即呈盛大景象，成道德品行之国，故大义名分不足为衡量一身品行之器具”。福泽谕吉是在讲“一身独立而一国独立”的思想时说了上述的话。其所说的“一身”虽可以说是“private”，但不可以说是“egoism”（利己主义）。

当一个一个人实现前文所说的那种意义的精神自立时，作为随心所欲的自然存在的利己主义者就不可能存在。一定要有他者感觉，并且超越自己，即使与自己战斗也要有干出一番事业的气魄。如果不培养这种东西，究竟靠什么支撑以后的时代呢？我想请大家再一次考虑一下这一点。

我承诺最后发表若干提议，并且一直保留到现在。为了今后的研究，现在我就开始讲我承诺的提议。

首先我想说的是，在这个 globalization（全世界一体化）的时代，nation state（国民国家）独占全部“おおやけ”（公）时代的现象不能继续。这也是官方的认识。无论公开到什么程度，都不会仅以国民国家为“おおやけ”，已经不是这样的时代了。反过来，从个性（identity）的追求来说，看一下英国革命的例子便可以说，即使非常小的地方也可能形成非常切实的公共性。就这种国民国家单位而言，现在的即我刚才讲到的国际法中使人感到惊讶的——把大小强弱相差很大的单位相对化的视点，无论如何都是需要的。官方所讲的公共几乎都会把权力的作用作为当然的前提。这就是说，无论什么样的教育政策、无论什么样的福祉政策，都建立在靠

强权征收的税款上。

我说过,在研究公益活动问题时忽视税收问题就会出现麻烦,这种强制并不仅仅是原本意义的强制。刚才已提到公司的概念,20世纪实际上是私的权力变得强大起来的时代,由公司变成了财阀。所以,在私的权力变得大起来的时候,自身要证明其权力的公共性、使其权力的公共性得到承认,就要有公开的目标。此时为了把私的权力变成“おおやけ”正好也需要有公开的目标。

银行究竟是不是公性质的存在?我在论题讲演中,提到了报纸及其他传媒的若干问题,在美国,自20世纪30年代开始,银行也是公性质的存在,虽然是私企业但具有公的性质的银行很多。医院、学校都是这种情况。在这种状态下,为了证明自身的公共性可以要求公开,自己希望公共性得到证实,所以没有被证实时要求公开是理所当然的。如果不这样做,以后的“公共”问题就谈不上了。

另外,我希望一定把这种公性质的东西和不可侵犯的领域、不得侵犯的东西作为内部的一组问题考虑。从内在的自由问题来说,不讲刚才渡边先生提到的那种“完全没有阴影、没有一点阴云”的过分话,即使只是平静生活,内在的自由也是不可欠缺的条件。

我下面的提议是,个人如果没有公共的经历(什么样的经历都没关系)就不能把握真正的公共的内容。刚才我说过,做到精神自立的人才有他者感觉,并且这样的人即使让他放任自流,他也会去参加公益活动。我认为,有意识地努力创造公共经历的机会是开拓未来世界中非常重要的事情。另外,由于现在正值全世界一体化的时代,所以作为另一方面出现了个性的要求。这种时候无论如何也回避不了的是 minority(少数派)的问题。“所谓

democracy 是多数决定”，如果以固定的政治单位进行表决，无论经过多少次表决少数派绝对没有取胜希望。这种时候必须重新考虑框架本身的问题。

这种时候，在具有多样性格的人类——这种全球的人类中，即将开始追求具体的普遍的进程。这里所说的普遍，不是从人权的视点出发的具体的普遍或抽象的普遍，并且这种普遍绝不是一下就能成功的。

大概有人记得李果贝尔塔·门丘这个名字，她是1993年国际少数民族年的前一年，获得诺贝尔和平奖的危地马拉的女性。也是从最贫困的阶层中成长起来的作出卓越成就的女性。我本人在她到日本来访问时与她进行了交谈，使我至今不能忘记的是她讲的“日本的问题还是请日本的女性来做，我在自己的岗位上竭尽全力工作”这句话。“共同的心情”和“在自己的工作岗位中竭尽全力”之二者组合在一起时，我感到非抽象普遍之具体普遍或包含了多样性的普遍并不是梦中的幻觉。我期待有这样的普遍出现。

再说功利主义者。我说约翰·洛克从 physical(身体性的)东西出发，而杰勒密·边沁说“神把人置于两个统治者之下，他们是 pleasure(快乐)和 pain(痛苦)”。这种场合说的“快乐与痛苦”与“自我保存”有天壤之别。自我保存说的是存在人类生存中无论如何都不能欠缺的东西；而快乐和痛苦说的不是从自然的人出发一点点积累起来的東西，而是在文化之上出现的東西。用“吃了这个东西觉得很香”、“做了某事觉得很有意思”这样的思维，把人从最基本的要求中分离出来。对功利主义道德的批判在英国20世纪伦理思想史上是个非常大的 motif(主题)。我说过，埃德曼德·巴克与 Virtual repren(潜在代表)的理论结合了，而边沁对潜

在代表理论进行了挑战,他认为个人在自身利益最终得到肯定的同时,一个人作为一个人,既不应该数成一个人以上,也不应该数成一个人以下。如果不这样看,就不会出现普遍选举。

但是,其基础如果仅是“快乐和痛苦”,充其量是“最大多数的最大幸福”,这就会出现出问题,因为实际上,从身体性的东西出发,把人的能力一个一个地开发出来人才能达到精神的自立,并且才对超越自己者抱有希望。没有这样的过程不行,仅仅从功利主义的立场出发,就会出现 reo summit(发达国家首脑会议)上的美国。

把这个观点再重复说一下,二氧化碳排放权的谈判之类的形式虽然出现了,但无论等到什么时候(地球环境问题的解决)也不会走向“public”。我不认为“public”与“最大多数的最大幸福”是一样的。其中存在承担的人的“质”的问题,我之所以介入“人格”的问题,理由就在这里。

我认为现在的年轻人最不幸的是觉得很苦并且不怎么知道体会满足感。我非常喜欢卢梭,卢梭在非常多的意义上使用了理性一词,但他真的非常清楚,比起理性来,推动人的力量存在于情感中。

所以,可以与某种情感的喜悦对抗的东西,只能是更胜于它的内心的喜悦。这之中有类似成就感的東西。所谓有成就感,即通过做难事、苦事才获得的感觉。如果只是顺利地把身边的有意思的活干完,人在精神上不会有丝毫的提高。连自己都不知道不幸的那种不幸,这种情形就不会出现在像克尔凯郭尔这样的人身上。人的“至死疾病”可谓绝望,感觉不到绝望的绝望也是不幸。

既然做学者,那就会因为苦苦思索而品尝到在其他场合品尝不到的大幸福,我想这样的经历谁都有过。这并不仅仅限于做学问,在实践上也是如此。觉得自己做不了公益活动,试着做了一

下,结果做成了,是什么使其成功的呢?是偶然?是某种资质?还是朋友发挥了作用?人就是在这过程中成长起来的。这种时候的成就感或幸福不能说是个人主义,难道不是吗?

走向“活私开公”

金泰昌:各位先生在百忙之中前来参加公共哲学共同研究会第一次会议,非常感谢。同时一并向通过发表重要的论题提出富有启发性问题的先生们表示深深的敬意。

在这次会议报告和讨论中没有充分展开的问题,我相信今后通过继续对话,互相理解和不断努力,一定能够共同创造更加契合的观点。我们在谨慎对待欧美、中国、中东及日本各自的思想脉络中出现的“公”与“私”的关系偏向一方所产生的弊害的同时,也考虑了面对最近丧失了平衡的“公”对“私”的压制和“私”对“公”的破坏的现状,从未来建设的立场探索了如何对应的问题。

就我个人感觉到的情况来说,第二次世界大战前和第二次世界大战中在日本大肆强调的“灭私奉公”,尽管有一时的妥当性,但从现在以及未来的日本和世界的观点来看是怎样的呢?这个问题意识无论是在个人的水平上,还是在各种人类集体的水平上,都是现实中存在的问题。在战后的日本,我觉得“灭公奉私”的倾向又过了头。

参加这次研究会的各位先生基本形成一致意见的是,在个人存在不被否定的方向中,应该形成、确保、发展不被国家垄断的公共性。这正是我等以前一直考虑的“活私开公”的方向、方法和目标。当然,今后还需要通过多种思想和观点的相互碰撞,进行持续的对话,开辟新的认识和行动的层面。因为“活私开公”恰好是以从多种意见的相互作用中生成的公共性为目标的构思。

特 论

印度思想中的公与私

奈良毅

在思考 21 世纪的人类生活方式时,如何与在价值观、世界观方面不同于自己的他人无争地共存、共生是很重要的课题。在此,为了发现使共存、共生得以可能的理论和实践的方法,我们现在需要重新温习各种古典,汲取其中包含的人类智慧。

“共存”这一词语,是表示在互不相同的思想或社会组织之间容许对方的存在并且不侵害对方的一种非干涉主义的操作方式的概念,是不愿卷入美国和苏联之东西两大势力任何一方的第三世界在 1961 年的会议上表明不与东西两大阵营的任何一方结盟的不结盟外交路线以来频繁使用的称谓。相对来说,“共生”这一词语不仅限于人的组织同士の关系,它把个人的同士和包括人类及其他生物、非生物之自然环境的关系也纳入了视野,是表示有机地相互依存的生活方式的词语。

本章旨在挖掘印度古典中提倡这样的生活方式的智慧,介绍有益于人类的公共理论和方法。为此,首先我想明确“印度思想”或“印度文化”的特点。

271

○

○

1. 基于不干涉共存主义的多样性

首先,有必要事先交代一句,这里所说的“印度”指以前常说的“印度次大陆”,现在称为“南亚”的文化圈。这个“南亚”文化圈中包括印度共和国、巴基斯坦共和国、孟加拉共和国、斯里兰卡共和国、尼泊尔王国、布丹王国、马尔代夫共和国七国。从这些国家曾是大英帝国统治下的殖民地国家范围内的地区和有同一地区共同的传统特点这一理由出发,在本章中不用“南亚”这一新称呼,仍然以“印度”之旧的称谓论述一下其古典思想。

如果用一句话说印度文化的特点,大概就是“多样性”。笔者把它称为“铁板烧型文化”,把它与“杂样煎菜型文化”之日本文化加以对照说明。早先,日本人在史前时代,吸收了来自北方西伯利亚的阿伊努人的文化、来自南太平洋的海人(渔夫)族的文化、来自大陆经过朝鲜半岛来的骑马民族的文化。进入有史时代以后,一直积极摄取中国、西欧、美国等异文化,并且把所有这些文化混合或融合,完全使其日本化。

相对比来说,印度人采取的态度,不是积极吸收外部的异文化,也不是拒绝从外部流入的各种异民族文化,只要不有意侵害或改变既存印度文化,就允许这些文化共存。因此,印度文化是收留各种文化原型的同时共存的多样性文化,与融合成一体日本文化形成明显对照。

这种文化特点也反映在印度人吃饭的方式上,与日本人把碗或小碟里装入各种各样的菜肴混合在一起吃不同,印度人却是把各种菜肴盛在香蕉叶或饭盒里来一种一种有序地吃。

另外,至少自1万年前开始,就有起源于非洲的尼罗河人、起

源于南太平洋和东南亚的南亚语族人、起源于地中海附近的达罗维丹(Dravidian)人、起源于高加索地方的雅利安人、起源于中国和西藏的蒙古人等,不断移居到印度,带来各自的语言和文化。虽说相互多少有些融合,但时至21世纪的今天,各自并没有失掉特性,仍然保持着原有的传统。所以,在印度居住的人们无论从皮肤的颜色、身体的特点、语言、衣食住的方式、信仰礼仪、社会习惯等各个方面来看,都各自保持着固有人种、语族的特点。从这一点来说,与其说印度是一个国家,不如说其呈现出可谓一个世界缩影的样态。

身为日本人,笔者多次到印度旅行,除一次被错认为中国人外,其他时候或是被错认为尼泊尔人,或是被错认为东北部的马尼普尔人。这说明除了一部分有过到国外旅行经历的印度人外,大多数印度人见到白人就认为是英国人,其他不认识的人都认为是印度国内的某个地方的人,很少认为是从印度以外的国家来的人。印度人虽说有居住所在的藩王国居民或是属于某语言集团的一个成员的意识,但几乎没有印度国家的国民意识,可以说印度文化圈成为英国的殖民地以后,只有被录用为英帝国官吏的一部分知识分子才开始有了国家、国民的意识。

另一方面,就日本来说,尽管有各种外来人种移居日本,这些人带来的语言、文化,除极少数的阿伊努人之外,全都日本化了。语言变成了日语、文化融入了日本文化,基本变成没有保留其原型的状态。并且,以外来的王为祖先的大和王朝后来把其势力扩大到整个日本岛,建立了日本这样一个国家,开始了与朝鲜半岛、中国本土上的列国交涉的历史。

再说,印度除了信仰传统的民族宗教之印度教、耆那教、传统佛教、锡克教的人之外,还有信仰犹太教、伊斯兰教、琐罗亚斯德

教、基督教、西藏佛教等外来宗教的人。所有这些人共存于同一地域,过着和平的生活,并且印度政府公开承认各信仰集团的活动,只要不互相干涉其他信仰集团,甚至还积极推行包括经济援助在内的福利和保护政策。但是,如果某宗教的信徒或集团对其他宗教的信徒或集团进行干涉,比如做改宗工作或给对方造成危害的时候,政府就会坚决镇压做改宗工作的人和加害集团,有时甚至采取驱逐出境的强硬态度。

日本也同样,除了固有的传统宗教之神道教外,作为外来宗教的佛教、儒教、基督教等也传了进来,可是,与其说各种信徒在国内共存,不如说原来的和外来的宗教在每一个日本人心中共存。采取的是一种多层信仰的形式,信仰的方面也发生了日本化现象。例如,一个日本人,在孩子出生和举行祝贺七、五、三仪式时到神道的神社去参拜,结婚的时候到基督教堂举行婚礼,去世时在佛教的寺院举行葬礼,这被看成是非常自然的事。并且,同一个日本人,新年时去神社、春分秋分和盂兰盆节时去寺院、圣诞节时去教会也已成为一般日本人典型的行为方式。既不是纯粹的神道,也不是佛教或基督教,恰恰成了可以称为日本教信徒的存在。这种日本式信仰方式无疑可能会成为“共存”、“共生”的一种方式,但真正成为现实好像还需要相当长的时间。

相比较来说,现在马上就能实行的是印度模式。就像前文把印度文化和日本文化进行对比中看到的那样,印度文化具有的多样性和宽容性,最终以“不干涉”的原则为基础,并且尼赫鲁总理提倡的第三世界国家的不结盟主义也采用了同样的原则。这种印度文化的特点之一“以不干涉为原则的共存、共生”的思想,或许能成为把 21 世纪的世界引向和平的政治、社会理念的一个重要支柱。“互不干涉”这一词语,听起来有点像带有消极性的词语,正

因为如此,反而可能会出现积极主张行善施爱的人。但是,何为善?何为爱?各时代、各地域或各个人一般都不尽相同。损人利己造成不利状态的情况常有。因此,“己所不欲,勿施于人”,即“如果自己不愿意被别人指使,那也不要指挥别人”之印度式的“互不干涉”的生活态度,对于生活在 21 世纪的人类来说,会成为具有重要意义的生活方式。

2. 基于现实妥协主义的灵活性

印度文化的另一个特点是,比起文字来更注重声音。的确,印度藏有宗教书、文学书、历史书等庞大的文字资料,但是印度人知道,写下来的文字材料总有一天会腐朽消失,由人写出来的资料中难免有误字、漏字,并且有时还有随意删除或添加内容的现象,所以,从传统上来说他们坚信真实是不能通过文字传达的,只有通过声音才能传达。因此,觉悟真理的圣人采取挑选适合继承其所悟真理内容的弟子,让他住在自己家里,对其施以长时间的精神训练后,选择良辰吉日,悄悄地口头把真理说给其弟子听的方式。

印度最早的经典《吠陀》的内容也是在婆罗门家族中由父亲传给儿子,一代一代经历数千年,用口头的形式传下来的。并且有意思的是,虽然不知什么时候现存文典的手抄本中出现了差异,而口头传下来的文本中却完全一致,没有差异。直至今日,印度孩子们的学习也是由在家庭中听家长朗唱诗歌、童谣然后学着唱开始,入学后才开始学习文字的情况很普遍。

由此来看,仅限于从文典中研究印度的古典是错误的,应该把包括口传的广泛知识、信息数据考虑进来。现在世界上约有 7000 种语言,其中有文字的语言数量不过是总数的 5%,剩下的 95% 是

没有文字的语言。并且,这些无文字语言的大多数是少数民族使用的语言,它们成了“在 21 世纪濒临消亡的语言”。这些语言所包含的知识或信息与文字语言中所包含的不一样,有很多还是有益于解决人类面临的各种问题的知识。在印度,精神领袖的弟子或信徒把其精神领袖作为活神崇拜的习惯今天仍然延续着。大部分人把这样的导师对经典的解释和说明作为神谕接受。那些自己读经典原文,直接从其文字中读取圣人教诲的,不过是极少数学者,这样的学者或知识分子原来虽被称为圣人的精神领袖,可他们并不书写新的信仰书或宗教书,只是专门引用优婆尼汰土(Upanisad——《吠陀》经典)和神圣歌(摩可婆罗多——宗教叙述诗的一部分)的章句,只对其进行注释或说明。所以,在印度保存着为数有限的古典和与其有关的庞大的注释书或解说书。可以说,这表示印度的求道者们对古代人的智慧的敬仰和谦虚。同时,从这之中也可以了解为迎合时代、地域、各不同姓氏的人们的多样的习惯或价值观,精神领袖们真诚和努力的尝试。分别做了各种适合于不同情况的古典解释和运用。

印度人容易被人们看成是喜好冥想和讨论形而上学的人种,实际上,可以说他们是非常现实且善于妥协、调整能力很高的人类集团。作为证据,如果你问印度人,人生的目的是什么?肯定大多数人会回答说:正法(dharma——宇宙法规)、财富、快乐、解脱。即大部分印度人希望过行为端正、生活富裕、身体健康的幸福日子,并且祈祷过从所有苦难和烦恼中解脱出来的人生。

但是,在追求财富和快乐的同时,还要遵守法规,这对于一般世俗人来说是相当难的,而达到解脱的修炼近乎至难。记述印度人特别是印度教徒的行为、生活规范的法典《摩奴法典》(《摩奴法典》书成于公元前 200 年到公元后 100 年间),作为人生理想的生

活,指出了如下生活方式:

首先把人的一生区分成四种生活期:第一期,成为精神领袖的弟子,遵守严密的戒律,为获得探求真理所需要的知识学习《吠陀》等经典之学习期;第二期,从导师那里回到家里,结婚,过社会生活,抚养大家族之家住期;第三期,孩子长大成人、结婚后,与妻子一起或独自离开家到森林中过安静的信仰生活之林住期;第四期,抛弃一切世俗的欲望,不固定住处,过乞食生活一直坚持巡礼(朝觐)到死之游行期。

无论是主张为觉悟真理需要在婆罗门的指导下做难行、苦行的婆罗门教,还是对其提出批判后登场的佛教、耆那教,在主张如果不脱离世俗生活独身修行就不能得到解脱或进入涅槃境地这一点上是一致的。所以,对于维持普通家庭生活的大众来说,实现人生的理想特别是解脱是不可能的。但是,使不可能变成可能正是《摩奴法典》中规定的四种生活期的理念,这正是印度人实用、现实的生活智慧的表现。

在古代印度社会,由于确立了婆罗门、刹帝利、吠舍、首陀罗之四个种姓的制度(由肤色产生的社会身份差别),在现实中,虽然刹帝利阶级的王族掌握军事和政治实权、吠舍阶级掌握生产和流通之经济实权,仍然不得不承认婆罗门阶级处于社会的领导地位。这是一个矛盾,特别是在出生、命名、成人、结婚、葬礼等任何人都回避不了的人生必经仪礼的执行不得不依赖于婆罗门时,对这种矛盾的感受最深。因此,在这样的时代背景下乔达摩·悉达多出现了,他向人们表明对四种姓的新见解时,不难想像刹帝利人、吠舍人高兴万分欣喜接受的情况。

所谓乔达摩·悉达多的新见解,是对当时已经僵化的身份制度予以否定,他认为四种姓——阶级差别不是由人的出生决定的,

而是由人的行为和能力的差别造成的,无论是什么阶级的人,只要有本人的智慧和努力就能获得解脱。并且不靠神、不靠导师和苦行,靠的是任何人都生来就具备的自己的理性,通过实践正确的生活方法就可能达到解脱。乔达摩·悉达多的见解是符合社会现实并且展示了对于大家来说都实际可行的方法的教义。

从这一点来说,悉达多的教义恰好可以说是具有印度文化特点——现实性的教义。但是佛教有一个时期在阿肖迦王和迦腻色迦王的庇护下虽然达到信徒几乎遍及印度全土的程度,但由于不符合希望皈依和信仰绝对者之神的一般家住者的要求,诞生了与乔达摩·悉达多主张的严守原始佛教教义的上座佛教(南方佛教)不同的,主张包括出家者和住家者在内的一切人都可以获得解脱和救济的大乘佛教(北方佛教)。大乘佛教为了迎合现实把历史上的实在人物乔达摩·悉达多(释迦牟尼)和阿弥陀佛作为绝对者敬仰,同时也把弥勒、观世音、文殊、普贤等菩萨作为礼拜的对象。然而,不久印度教信徒本身之中也开始否定阶级差别,出现了无论任何人只要把自己托付给最高的绝对神,献出爱和信仰,神一定会接受并授予恩惠的新的信仰理论和实践运动。印度教否定了婆罗门阶级的优越性、提倡四姓平等的信爱运动,从根本上动摇了佛教的存在价值和历史作用。这样一来,公元7世纪以后,佛教信徒急速减少,有的人重返印度教,有的人改宗成了这时期传入印度的伊斯兰教的信徒。

世界上最长的宗教叙事诗《摩可婆罗朵》的后半部分中长达18章的《神圣歌》至今对于所有印度教徒来说都是最高的教典,其中与羯磨·瑜伽(为完成赋予自己的使命,不断努力进取,其心绝不向往成果和结果的生活方式)一起极力推崇信爱思想。即由于这部教典,印度教徒无论是刹帝利、吠舍、首陀罗,都能保证通过从

心里皈依黑天神(Krishna)来获得神的恩宠,从一切罪污中获得解放。

3. 基于家族尊重主义的公共性

印度的知识分子常爱引用“charity begins at home”(仁爱由家庭开始)这句英语谚语。用多少带点讽刺意味的话来说,确实他们把这种仁爱的范围扩大并付诸实践到亲戚朋友中去了,但几乎没有再往前推进。人类用某种意志发起行动时,决定什么时候干什么、为什么、怎么干的判断标准,虽然因人不同多少有些差异,但结果还是要看“对于自己本身是否有益”。然而除了个别人,在一般印度人来看,重要的判断标准是“净不净”和“对于自己家族是否有益”这两个。

第一个标准“净不净”带有精神的、宗教的意味。印度教徒采取某种行动时如果不净,《摩奴法典》中有要把其重新弄净应该怎么做详细规定。所以,一旦成了不净的人,如果不按照规定做宗教礼仪,重新回到净的状态,就不能被自己的家族接受。

第二个标准“对于自己的家族是否有益”关系到“净不净”以外的所有行动。这里必须事先交代的是,对于印度人所说的“家族”不是指“小家庭”,而是包括“巴里贝尔”(祖父母、父母、自己、子孙之直系亲属+兄弟)、“阿提亚”(伯父母、叔父母)和“库同巴”(姻戚)的大家族。这个大家族就像对战士来说的城寨。对于印度的一个一个的人来说,大家族就像一个可以信赖的共同体,只有它才会坚决保护自己的生命和财产。但是大家族的每一个成员要为保护自己的这个大家族的存续作出贡献,有时要付出最大的牺牲。如果忽略了这种责任,做了与其相违背的事,必然会被其共

同体驱逐出去。

具体地说,家族、亲属中的某人如果有愿望或有才能继续升学、深造,或开设商铺,全族的人都会出钱援助他;女孩子出嫁时,也是大家出钱给女孩做陪嫁。另外,出现毕业后没找到工作的人、病人、由于上了年纪不能干活的人的时候,全族的人当然都会关照这样的人。虽说印度没有像发达国家那样,有健全的福利保障制度,但在印度几乎没有发生社会动乱或批判政府的事。原因是,印度的各个家族很好地发挥了这样的职能。因此,如果某人由于某种理由被自己的家族、亲属驱逐了,对那个人来说,就意味着他处于社会性质的死亡状态。

这就是说,印度的家族、亲族的团结是日本人或西方人所想象不到的;反过来,对于其圈外的某人或某组织持有某种不信任感,采取漠不关心的态度,甚至持攻击的态度。对于印度人来说,存在于自己家族、亲属圈以外的世界,无论是企业社会、地域社会,还是国家、地球社会,全都是局外的世界,为了这类世界自己付出牺牲完全是没有必要的。

从这样的表现来看,印度人的家族或许会给人以极端自我中心的、固执的、容易与其他家族发生纠纷的印象。前面已经讲过,以不干涉主义为行动基准的印度人,就像重视自己的家族一样,绝不无端作出威胁其他家族安宁和存在的事。不过,对于不属于任何家族的所谓公的(非家族的)存在也不需要特别克制和回避。

我讲一个在印度亲眼所见现象。印度人把自己的家装饰得比较漂亮,也很清洁,可是他们把打扫后的垃圾都丢在房子前面的道路上;还悄悄把火车、飞机、旅馆房间里的用品拿到自己家去,经常若无其事地把办公室或公司的电话用于私事。再就是,家族中有谁生病就不用说了,即使是家族中有人出远门或旅行归来时也

要向公司或工作单位请假,不仅当事者本人把这看成当然的权利,同事们也都认可,几乎没有优先考虑公务的情况。假如有人把对公司或单位的忠诚看做比为家族服务还重要,结果可能会被看成怪人或冷酷的人。

就像首先必须考虑全世界安全和人类幸福的联合国成员国,实际各自都在优先考虑本国的安全和利益,并以此作为行为或行动的出发点那样,印度的公务员当然知道比起自己的家族来,必须优先考虑地区或国家的利益,但实际上还是在贯彻第一考虑自己家族利益的本意。一些公务员贪污受贿现象时有发生,托关系就业、办证、互相提供方便、金钱收授等已经成习惯,甚至可以说成了社会的共同观念。他们认为贪污是耻辱,但从为自己的家族做贡献的角度出发,是尽到了自己应尽的义务,于是在心里把这样的事正当化了。

并不是完全没有严格把握公私的界限,不损害二者的利益,在行动中能很好地权衡二者关系的印度人。另外,也不是没有比起家族来,更多地考虑为一般大众,特别是为社会关照不到的弱势群体做些什么的人。这些人一般都离开家族,即所谓的出家,参加慈善事业团体或宗教团体,一生过独身生活,和对待一般家族一样,也同等不加区别地对待出家以前的自己的家族。印度人民把这种立志通过做奉献活动实现解脱的人称为“萨德乌”(圣人、贤人、隐士),表示尊敬。确实存在如有可能自己也在晚年的时候去度“林居期”,过与这些贤士一样生活的人。这也是事实。

281

○

○

○

○

○

顺便说一下印度家族中最受尊敬的人。要问这个人是谁?回答是,一家的主妇(长子的媳妇)。虽说作为最高年龄的祖父和一家之长的主夫在各个家族中都受到全体家族成员的重视,但无论怎么说,最受信赖和尊敬的还是一家的主妇。在主妇的指挥下兄

弟媳妇们为全家准备三餐,而用餐的顺序,首先是最小的孩子们,接着从男性中年龄最高的往下排,然后是从女性中年龄最大的往下排,最后才轮到主妇。主妇在确认全家所有成员都吃饱了以后自己才吃。有时会遇到没剩下饭,自己没饭吃的时候。还有,出于宗教的理由,为了祈祷丈夫和家族成员的健康、幸福,每周有一天或在家族的守护神的节日、祭祀日里,必须禁食的主妇也很多,所以主妇作为自我牺牲精神最多的人赢得家族中的信赖和尊敬。从为了家族、亲族不怕牺牲自己这一点来说,可以说印度人绝不是利己的以自己为中心的人。对于印度人来说,家族之间、亲族之间的相互扶助是不容置疑的义务和伦理。正是这样的家族主义,使印度尽管长期受到伊斯兰势力和大英帝国的统治,但仍然把印度教社会的传统及其价值观保持到今天,发挥了最大的原动力作用。

在占全人口的85%的印度农村里,地主、自耕农、佃农、铁匠、樵夫、僧侣等行业组织形成一个社区共同体,居住在一起,各自用自己的技能为其他的行业组织服务,形成共同扶助机制。这种机制随着货币经济的渗透和流通机构的发展逐渐走向崩溃,但还没有完全消失,现在仍然存在,继续发挥着作用,成了维持印度人的公共心的最后一个堡垒。

印度人为了使自己继续生存,最终设想出了“阿特曼”(真我、灵魂),并且认为同一个“阿特曼”存在于所有个人之中,它使各个人分别存在。并且印度人认为,爱他人、爱神、爱物并不是专门爱他人、爱神、爱物,而是在爱使它们产生的“阿特曼”,这即是爱真正的自己本身。印度人相信,这样的“阿特曼”与整个宇宙的终极存在之“布拉福曼”是同一的。在这样的思想基础之下,伤害他人就等于伤害自己,爱他人就等于爱自己。

这样说来,对于印度人,区别“个体”与“全体”或“私”与“公”

就没有什么意义。如果其二者是同一个东西,那么就可以说为了自己的家族或自己居住的村落共同体的延续、发展,不惜牺牲自己的生活方式,可以说一方面能继承印度的古代传统,同时也有适用于 21 世纪的生活方式的价值。

结 语

在第二节中已经说过,大多数印度人(印度教徒)把人生的目的看成正法、财富、快乐、解脱的实现,特别认为最后的解脱是人类能够希望达到的最高境地。解脱是指人的心不为物质性东西、精神性东西以及任何东西所囿的完全自由的状态。即丢掉死后的肉体进入灵魂世界的“自我”,不可能按照因果和轮回的法则再次回到现世的状态,但是,它在带有某种使命的时候,意味着可以按照自己的自由意志在现世得到再生的状态。想进入这种完全自由的至福状态的执著,促使印度教徒努力做精神的、肉体的修行,使教徒们过《摩努法典》规定的“净”生活、在 Ganges(甘地河)里沐浴、向神祈祷,但是得不到解脱状态下进入灵界的灵魂,必须指望借助子孙们的祭拜来实现解脱。

这一点,与期望通过对生前的行为的最终审判进入天国的基督教徒、期望通过阿拉的审判和恩宠进入至上的幸福乐园的伊斯兰教徒不同,可以说,与相信通过在死后灵界的修行提高灵魂、或靠子孙所做的祭拜先祖的功德与神合而为一的古神道信徒们的生活方式很相似。

对于持这种生死观或人生最终目标的印度教徒来说,最值得信赖的,除了神之外就是自己的家族、子孙以至全家族,而不是地域社会、公共团体或国家。因此,通过个人的苦行、修行实现解脱

的人作为例外,就大多数印度教徒来看,如果被自己的家族或同族驱逐,不仅现世,即使来世也要面对不自由的艰难人生。所以为了维持自己与同族的归属关系,即使牺牲自己也在所不惜。

另外,在现实生活中,如果出现因为找不到工作没有收入的人、因为生病或年迈不能劳动的人、丈夫先亡的寡妇、失去双亲的孤儿,其他所有成员会理所当然地对这些人给予帮助。当然,印度社会中的公的机构并不是完全不做福利救济事业,各种宗教团体、私的慈善团体也不会对社会的弱者完全置之不理。但是,生活在完全有福利救济自助机制的大家族中的人根本没有指望社会、政府等所谓公的机构援助的意识。

如果对于欧美人来说,“私”这一概念意味着个人和小家庭,超出这个范围的概念就是“公”;那么,对于印度人来说,不存在欧美式的“私”概念。印度社会中的人,我在前面已经讲过,最终是从属于大家族的一员,他们没有从属于家族以外的存在的意识。

如果以家族以外的社会、学校等公共机构或政府、国家等为“公”的组织,他们没有个人对“公”组织的归属意识。尽管这类“公”组织可以为家族所利用,但为它牺牲家族是根本不可能的。最后我再说两点来结束本论。

第一点,我想指出,印度的大家族原则上是由血缘和相关姻戚构成的社会生活单位,但有时又是包括朋友、熟人在内的具有比较柔软松散结构的社会集团。这与四种姓(严格地说是“世袭职业集团”和“血缘集团”)有很深的关系。所以,可以说,印度人的“家族”主义是具有介于欧美的“私”和“公”之间的意义范畴的概念。

第二点,我想指出,以确立和尊重作为“个”的“自我”为目标,并且认为具有不同的价值观的其他“个”人,对于必须实践与地球、宇宙环境的共生或调和的 21 世纪人类来说,就是在提问应该

提出什么样的人生目标、采取什么样的生活形态、构建什么样的社会组织。这是对我们每一个人的提问。此时,与“私”和“公”两个方面都有关系的以家族为中心的印度人的生活方式,以及把“阿特曼(即个灵、自我)”与“帕拉·阿特曼(即超灵、纯粹自我)”视为同一物的印度古代思想,是否会成为对上述提问的回答?这是我们现在应该认真研究的问题。



后 记

金 泰 昌

三天(1998年4月25日—27日)的共同研究会就要结束,出现了使我必须重新思考的问题,我感到了调整思考和认识的必要性。这是今后的研究会上应该研究的课题。我想到如下几点问题:

第一点,这次我们只从比较思想史的脉络概观地讨论了公私问题,我觉得“私”的方面讨论得还不够充分。现在,在日本“公”和“公共性”引起了大家的重视,但是有关“公”的讨论只有放到与“私”的关系中进行才有意义,所以离开“私”只研究“公”几乎没有意义,甚至是危险的。我认为有必要很好地认识到这个问题。特别是在近代以后,日本的公私论中否定地看待“私”的倾向很明显(当然也有反对的意见)。在思想史上,可能受到了秦汉以前的古代中国的影响。之所以这样说,是因为大和词语的“オオヤケ”和“ワタクシ”只是按规模上的大小区分,没有从否定性上看“ワタクシ”的意思。所以,只能认为训读为“ワタクシ”的“私”之汉语中含有“ワタクシ”以外的否定意思,并且这样的否定意思也在日本沉淀下来。那么,最初是怎样理解汉语的“公”和“私”的呢?

在古代中国,“私”表示①“个”“独”、②“密”、③“邪”;“公”表示①“共”、②“显”、③“公平”“公正”。对于“私”和“公”的这

287

种理解,直接或间接地影响了《韩非子》的“背私谓公”、圣德太子的“背私向公”,或现代日本战前、战中的“灭私奉公”以及社会主义中国的“破私立公”(当然,从朱子学的“天理之公”、“人欲之私”中,私利、私欲的“私”的看法就已经固定下来了,可以说这里就把“私”看做恶了。也有人认为一定程度上有武士道的影响,因为有人认为在今天的日本“公”意识的衰退是由于没有了武士道精神)。

还有人认为“灭私奉公”得以产生的思想基础是夏目漱石的“则天去私”。这些(尽管有各种解释的余地)都是从消极或否定的意义上理解“私”的代表性例子。这样来说,就可以明白存在“私”一贯受到否定评价的根深蒂固的思想倾向了。那么,“私”就是完全是应该背、破、灭、去的东西吗?在时流和大众心里受到一部分政治权力的影响而否定“私”时会产生什么样的结果呢?我们应该重新思考从比较思想史的脉络学习到的东西是什么?

否定性地把握“私”,归根到底在于认为“个”或“独”破坏了整体的调和、背离了共同合作,因而是危险(邪)的这样一种整体论的思考。但是,压制“个”、消减“独”式的社会带来的用语言无法表述的惨剧,只要看一下20世纪的社会——曾是全体主义国家的苏联等国家就会明白。认为“个”或“私”不好而否定“私”者的动机是什么呢?我觉得研究这个问题是现在的大课题。

这就是说,作为“个”的“私”或作为“独”的“私”与作为“共”的“公”(公共)未必处于相互矛盾的关系中。好像认为二者相互矛盾的人比较多,特别是在所谓“为国家着想”的人中,认为如果不破“私”,“公”就立不起来的人占多数。当然,大家都知道需要警惕“私”的过分膨胀导致无政府的混乱状态,但是,最终果真这样一说就能了事吗?在警惕走向无政府混乱状态而优先考虑

“公”时,由对全体主义专制的危机意识产生的重视“私”的思考是公共哲学问题意识的最重要的课题。

我认为“共”要成为真正的“共”,即成为能动的现实的“共”,“个人”的立(自立)是必要的条件。这就是说,作为“个”的“私”应该充分活起来。

在现代史的经验中用尽量缩小“个”或“独”乃至将其虚无化(牺牲)来实现“共”的危险性还活生生地摆在我们面前,那么,为什么对于自立的“个”、“独”将会主体地、自发地、互补地走向“共”产生怀疑呢?这个问题今后还需要进行更深入的讨论,对它的回答会成为两种公私观的分歧。

“共”与“全体”或“统合”不一样,“共”是在“全体”中统合了异质的东西,不是变成“同”,异质被作为异质接受的同时共创“和”。把“共”理解为“全体”的构思,结果会为了“全体”否定“个”或“独”。我理解的公共哲学并不只把目标放在全体性或统合性上,而是放在与普遍性或一般性不同的方向上,或许可以说,是在国家理性和人间理性之间探索可作为中间领域的基本规范的媒介理性。换个说法,即以“共”为基点,以“公”和“私”为根本,持续地重新提问、探寻新的公共性。并且,所谓新的公共性意味着以形成“公私共进”、“公私互补”关系为目标的持续的发展过程。其是已经现存的结构,同时又是经常继续对话、批判、反省、再建构的过程。

“密”这一意义的“私”在《日本书纪》、《古事记》中出现,训读为“ヒソカ”(hisoka 悄悄)、“シノビ”(sinobi 私)。在这种意义上使用,主要出现在“天孙之子(皇孙)作为国神之子不应有‘私产’、‘私养’”的语句中。即作为“密”的“私”,在皇孙的立场上是从否定意义来把握的。成为最高领导人时,要求他在大家都知道的状

态下产生(公产),在大家都知道的情况下接受培养(公养)。

另一方面,非皇孙者“ヒソカ”(悄悄)地产生(私产)、“ヒソカ”地培养(私养)是理所当然的事。普通人尽管是可以悄悄地隐藏着,但如果成为最高领导人或担任公职的人,也不应该悄悄地隐秘地办事。这就是说,私密性根据社会地位或作用的不同,有被认可和不被认可的情况。比一般平民被期待有更高公共性的皇孙身上,“私”所含的“密”的意思是从否定的方面理解的。对于“私”的这种认识,在考虑现在日本的公私问题时思想史的意义仍然发挥着很大作用。

从上述中,我们明确了“私”被作为“邪”从否定的方面把握的情况。因此,多数场合认为私下地隐秘地做事不太好就不觉得奇怪了。因为作为“密”的“私”的反义词是作为“显”的“公”,所以要堂堂正正地明显地、谁都清楚地做事。这样做是“正”、是“公平”的可能性就大。一般认为,这是作为公共性的承担者发挥作用时要求的基本条件。

但是,难道我们仅仅希望一切变得明显吗?完全透明的社会就是我们向往的社会或国家吗?信息化越进步透明度就会越高,但不能因此说完全不需要“ヒソカ”(密)、“カクス”(隐)了。我认为承认所谓“私”的保密性(空间)也是应该特别提示的问题,这种时候“公”与“私”的相互关系中的适当平衡也会成为比什么都重要的大事。

第二点,为了研究现在日本的公私状况,有必要参考一下美国思想史脉络中出现的情况。这次的共同研究会出于种种理由没有吸收美国人参加,我想如果美国人也来参加讨论可能更好。因为历史短,会出现用压缩的形式把握问题点发展和转换的情况。虽同称为“西方”,但欧洲和美国在很多方面不同。

美国的公私问题,至少从思想史的脉络来看,可以说独立战争(The Revolutionary War,1775—1783)带来了大转变。独立以前的美国是英国的殖民地,那里有把当时英国本土的状态平行移过去的东西和在美国这个现场适应下来的东西。譬如,有人认为公的领域也不过是私事物的扩大或延长。在“英国”,由于是所谓君主私有土地,英国的行政也是处于执行君主私有财产的管理这样一种专制主义思想的影响下,有序的公私分别构思尚未成熟,可以认为其还处在“公私未分”、“公私合一”的状态。大部分人过着村落共同体式的生活,相互之间都是熟人关系,私的事物原本就是“公的”,“公的”事物就是“私的”。

比如,现在所说的公共事业(道路或福利设施的修建等),国家认可把权利或设计方案交给有能力和抱负的民间个人或团体,而后具体实施就由他们自己安排了。这里的问题是,为了公的目的过度使用私的资源(财产)。公职即是经济上富裕、有社会实力的名人为大家承担的负荷,尽管他们格外辛苦,但他们没有利益或特权的要求。在美国至今还部分地保留着这种公私观。

独立战争后,公私观念发生了大转变,形成了“公共的事物”(res publica)这样的观念。其说的是“国家”、“州”、各自的“地域社会”,出现了“公私分立”的状态。所谓共和主义思想明确区别“公”和“私”,“公”成了全部,“公”的实体是“民意”。不是一个一个人的意思,而是全部国民的总意,其最终就是归纳为一。如果归纳不起来就不能称为总意。就这个意义而言,“公”就是一。复数的、社会性的、多样性的“私”即是共和国的理念,要求严格区别“公”、“私”。

“公”未必集中到国家中,但过去曾下放让民间个人做的事,变成政府(或联邦政府或州政府)来行使公权力了。“公”对于道

德、宗教之“私”的领域基于不干涉、不介入的原则，让其独立；而对于公的政治领域则发挥了排他的权限。贸易、通商、道路、海运、义务教育等等，作为公的领域，都被置于政府的管理之下。在这种情况下，不再是靠有能力和抱负的名人这些自己付出辛苦的私人自发地奉献来做公的业务，而是变成了公职，接受公的方面由税收支付的工薪，履行公的责任。可以说，就这样形成了所谓的“公私分立”、“公导私从”的公私观。

但是，这样的公私观本身会带来矛盾：随着大众民主主义规定的民众参与政治的机会和场所的增加，民意不能再归纳为一个总意；然而在政府的“公”中又不能接受民意的“蛮横”。“公私分立”、“公导私从”的思想流于形式，选举时占上风者未必有公共意识，政治权力的中心轴由政府移向议会，还会出现“公私相争”、“私强公弱”的状态。甚至会出现“公”的名义下，多数者的意志和利益践踏少数者的意志和利益的暴举。

这时出于在多数者的暴举下保护少数者的意志和利益的需要，“私”的意识化及其权利化成了思想问题。本应是为民众的公共性的东西却成了镇压民众的公共性，所以政治道德的重点移向与“公”相对抗的“私”的方面，法制的努力也倾注到保护“私”的方面。以这种认识和思想为基础的运动接连不断，直至发展成马丁·路德·金牧师发起的公民权运动，要求修正或废除在“公共性”名下的各种不平等、不公正和镇压，最终在保护“私”的过程中形成了“私进公助”的公私观。可以说，在这种运动中“教育”和“宗教”起到了决定性作用，公共的知识界人士也发挥了很大作用。

政府引起的公共性的矛盾变得明显时，在美国由私的合力形成的公共性摆出了力图解决各种社会问题的架势。最近，在美国

以回答女性问题的形式正在形成新的公私观,其把在以往的公私观中视为“私”的领域的家庭也看做“公”的领域。虽然有人对从公私的观点看人、社会、国家、国际关系这一看法本身提出全面否定的主张,但我觉得它还是有效的,有存在的意义。只是公共性集中到“国家”的程度就可以了呢?还是说现在已经走到了应该考虑全球、人类的公共性的阶段了呢?可以说这是在美国出现的思想或哲学的课题,在日本也是如此。

第三点,我想说培育“活私开公”型公共意识的机会和场所问题。各个人主体地、自发地、相互补全地参与、合作、实行(公共)的场面,以对自然灾害、人为的悲剧(战争、内乱、集体杀人、暴行)的受害者(或地域)展开救济活动的形式表现出来。但是不仅限于这样的非常时期的非常事态,在平常时期的日常生活中积累起来的公共体验也是很重要的。这种体验因人的不同、地域的不同而有所不同。比如美国,教会正是一般市民公共体验的场所。按照神的爱或基督教绝对奉献的精神,把所有邻人都当做自己那样地珍惜作为信仰的“证”来实践。这并不仅仅停留在口头上,他们是在日常生活中实践信仰的善良的基督教徒。在日常生活中,训练把爱给予超越国界、不分民族的远方未知的他人,向他们伸出救助之手的场所是美国教会。美国教会的公共作用,在于它通过集结一般市民个人的能力和意志,在不依赖国家、政府或企业的情况下,为困难、痛苦、悲惨的人们做事,与国家或政府为主体实行的对外(开发性)援助根本不同。其与作为军事大国的美国霸权是不同的层面。这难道不是美国真正的力量源泉吗?年轻时滞留美国的经历使我深有感触。它不是为了某个个人的利益,而是大家共同的生活方式。当然并不是说已经很完美了,但这种基督教精神还会成为各种民间团体、公益组织发起公共活动的原动力。正是

“个”为主体而后实现“共”，把事物推向与“ヒソカ”（悄悄）相反的“アラワ”（明显）的。因为其“公平”，必然会有“公正”的结果。如果说为什么？那是因为，这样的活动只有通过大家一起商量，同意一起参与后才能付诸实施。其是在“公私联动”中实践“活私开公”的现场。

日本也有很多地方在展开“活私开公”型的公共活动。在与美国情况不同的日本，比起以往的宗教信仰来，建立在健全的生活感觉基础上的公共哲学可能更适用。就这个意义来说，今天和将来的日本需要公共哲学。构建适合国情，同时又能为全球和人类做贡献的公共哲学难道不是 21 世纪日本的最大课题吗？

译者后记

本人承担了《公共哲学》丛书第一卷《公与私的思想史》的翻译工作,用了两年的业余时间,现在终于完稿。翻译是“说文解字”的工作,也是对所翻译文本领会、学习的过程。从学习的角度说,我有以下几点认识:1. 在翻译过程中我明白了公共哲学把实现个人与国家的中间领域的活性化、健全化、成熟化作为思考和实践的基本课题,从多方位的相互联系上、从本源上提问个人与国家的关系应处于怎样的状况,并给予了回答,如“活私开公”;2. 正像“将来世代综合研究所”、“将来世代国际财团”其组织名称所表示的那样,公共哲学通过研究个人、国家应有的状态,以及个人与国家、国家与国家的关系,设想或构思将来世代的“公正、关照、责任,以及生生继承”的问题,“记录了这一时期代表性学者、知识界人士活泼的讨论内容,作为时代的证言提供给将来的后代”,无疑对将来世代是富有启发和借鉴意义的工作;3. 联系到本人翻译的《公与私的思想史》这一卷,该卷从词源上对中国的公与私、日本的公与私、西方的 Public 与 Private 进行了考察,提供了大量考证性资料,为比较三个不同地域的公与私的同异,以及推荐或选择何种公、私,进而实践“活私开公”做了理论上的准备工作;4. 介绍“公与私的思想史”,除中国、日本、西方之外,还介绍了印度(广义的印度),特别是伊斯兰文化、伊斯兰思想史中的公与私,提醒我们不能忽视这一容易被遗忘或被误解的部分,为全面、正确理解

包括伊斯兰在内的世界中的公与私做了拾缺补遗性的工作；5. 最后,作为学术讨论会的方式,我赞成“公共哲学共同研究会”的方式,即专家做专题演讲—与会者参加讨论—不求统一性结论。

《公共哲学》丛书在中国的翻译、出版,必将促进我国的公共哲学的建构与发展。

刘 文 柱

2008 年 12 月于北京

第1次公共哲学共同研究会

[发题者]

- 福田欢一：东京大学名誉教授、日本学士院会员
沟口雄三：大东文化大学教授、东京大学名誉教授
板垣雄三：东京大学名誉教授、东京经济大学名誉教授
渡边浩：东京大学教授

[讨论参加者]（按五十音图排序）

- 今田高俊：东京工业大学教授
岩崎辉行：日本大学教授
宇野重规：东京大学副教授
小林弥六：筑波大学名誉教授
小林正弥：千叶大学副教授
小森光夫：北海道大学教授
佐佐木毅：东京大学校长
佐藤炼太郎：北海道大学教授
难波征男：福冈女学院大学教授
花冈永子：大阪府立大学教授
平井英明：宇都宫大学副教授
间宫阳介：京都大学教授

藪野 祐三：九州大学教授

吉田 敦彦：大阪女子大学副教授

[综合主持]

林 胜彦：NHK“21世纪企业”栏目高级策划人、制片人

[主办方出席者]

矢崎 胜彦：将来世代国际财团理事长（兼任公共哲学共働研究所事务局局长）

金 泰 昌：将来世代综合研究所（现为公共哲学共働研究所）所长

[发题者简介]

福田欢一 (Fukuda Kanichi): 1923 年生, 东京大学名誉教授、日本学士院会员。从事政治学史研究。著有《近代政治原理成立史序说》(岩波书店 1971 年)、《政治学史》(东京大学出版会 1985 年)、《福田欢一著作集》(全 10 卷, 岩波书店 1998 年)。

沟口雄三 (Mizoguchi Yuzo): 1932 年生, 大东文化大学教授、东京大学名誉教授, 从事中国思想史研究。著有《中国近代思想的曲折与展开》(东京大学出版会 1980 年)、《作为方法的中国》(东京大学出版会 1889 年)、《中国的公与私》(研文出版 1995 年)、《公私》(三省堂 1996 年)。

板垣雄三 (Itagaki Yuzo): 1931 年生, 东京大学名誉教授、东京经济大学名誉教授, 从事中东、伊斯兰研究。著有《洗耳听石吼——中东和平的探索》(平凡社 1992 年)、《历史的现在与地域学——对现代中东的观察》(岩波书店 1992 年)、《讲座伊斯兰世界》(全 5 卷 + 别卷, 荣光 1994—1995 年)。

渡边浩 (Watanabe Hiroshi): 1946 年生, 东京大学教授, 从事日本政治思想史研究。著有《近世日本社会与宋学》(东京大学出版会 1985 年)、《东亚的王权与思想》(东京大学出版会 1997 年)。

奈良毅 (Nara Tsuyoshi): 1932 年生, 清泉女子大学教授、东京外国语大学名誉教授, 从事语言文化学研究。著有《阿贝哈塔语与现代印度。Aryan 诸语的比较》(英文 IL-CAA. TUFFS 1979 年)、《通过加尔各答看印度人·印度社

会的特质》（共同编著，平河出版社 1992 年）、《摩诃婆
罗多 3 卷》（共译，レグルス文库 1993 年）。

原版编辑委员

今田高俊 东京工业大学教授

宇井纯 冲绳大学教授

黑住真 东京大学教授

小林正弥 千叶大学副教授

佐藤文隆 甲南大学教授、京都大学名誉教授

铃村兴太郎 一桥大学教授

山胁直司 东京大学教授

责任编辑:李之美

封面设计:曹 春

图书在版编目(CIP)数据

公与私的思想史/[日]佐佐木毅,[韩]金泰昌主编;刘文柱译.

-北京:人民出版社,2009.6

(公共哲学丛书/第1卷)

ISBN 978-7-01-007478-8

I. 公… II. ①佐…②金…③刘… III. 思想史-研究-世界
IV. B1

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2008)第 173622 号

公与私的思想史

GONG YU SI DE SIXIANG SHI

[日]佐佐木毅 [韩]金泰昌 主编 刘文柱 译

人民出版社 出版发行
(100706 北京朝阳门内大街 166 号)

涿州市星河印刷有限公司印刷 新华书店经销

2009 年 6 月第 1 版 2009 年 6 月北京第 1 次印刷

开本:880 毫米×1230 毫米 1/32 印张:11.25

字数:268 千字 印数:0,001-3,000 册

ISBN 978-7-01-007478-8 定价:38.00 元

邮购地址 100706 北京朝阳门内大街 166 号

人民东方图书销售中心 电话 (010)65250042 65289539

原 作 者：佐々木毅、金泰昌 編

原 书 名：公と私の思想史

原出版者：東京大学出版会

我社已获东京大学出版社(東京大学出版会)和公共
哲学共働研究所许可在中华人民共和国境内以中文
独家出版发行

著作权合同登记 01-2008-5121