

<<鲁迅与终末论>>

图书基本信息

书名：<<鲁迅与终末论>>

13位ISBN编号：9787108029720

10位ISBN编号：7108029723

出版时间：2008-08

出版时间：三联书店

作者：[日]伊藤虎丸

页数：403

译者：李冬木

版权说明：本站所提供下载的PDF图书仅提供预览和简介，请支持正版图书。

更多资源请访问：<http://www.tushu007.com>

<<鲁迅与终末论>>

前言

在此我获得了一次机会，得以从这数年间应约而作发表在各处的文章里选出数篇来集为一册。这些文章，都芜杂得很，称作论文都太缺少实证性，但若叫做“杂文”，它们又都过于迂阔，缺乏战斗性，都是些难见鲁迅的东西。

鲁迅年轻时曾慨叹“今之中国，其正一扰攘世哉”，“此其增悲，盖视寂漠且愈甚矣”。

在今天这个轻而易举就会文星高照，出版物多如洪水的时代，乘潮流而把这些东西出版为一本书，岂不正是要在“一扰攘世”里再加上一点“扰攘”吗？为此我不能不感到内疚和惭愧。

<<鲁迅与终末论>>

内容概要

《鲁迅与终末论》是作者最重要的代表作，它对留日时代“初期鲁迅”的阐释和对《狂人日记》的解读，作为。

“伊藤鲁迅”的本体论，具有着一个出色的学术模型所具有的优点。

其对“竹内鲁迅”框架的继承与突破，其把鲁迅放在明治三十年代背景下的问题提起，其对鲁迅与尼采关系的微宏兼备的阐释，对《狂人日记》的处理，均是在既往研究的基础上道人之所未道，体现着学术的继承性、独创性、开放性和可能性——在作者看来，“鲁迅研究”非不是一个过去的课题，而更是一个具有现实性和未来性的课题。

<<鲁迅与终末论>>

作者简介

伊藤虎丸，1927年生于东京。

1944年到中国，进旅顺工科大学预科，1947年回国，1953年考入东京教育大学东洋文学科，同年接受基督教洗礼，1957年起先后在东京教育大学和东京大学攻读中国文学硕士课程，1963年东京大学人文科学研究科博士课程中退以后，历任广岛大学等校讲师、副教授、教授，学校法人和平学院院长、理事长。

2003年1月病逝。

主要著作有《鲁迅与终末论》（龙溪书舍，1975年），《创造社研究》（亚细亚出版社，1979年）、《鲁迅与日本人》（朝日出版社，1983年）等。

日文版《鲁迅全集》的编辑委员，译者。

<<鲁迅与终末论>>

书籍目录

代序——“战后民主主义”与大学改革第一部 初期鲁迅中的欧洲——关于作为“精神”的人与文明的整体性第一章 研究笔记——初期鲁迅中的欧洲前言第一节 关于初期鲁迅的“个人主义”一、“人”的发现——“主义”的相对化二、整体性崩溃的感觉——迷信可存三、何谓“文明”？
 ——新的人的观念的发现第二节 关于清末思想界“奴隶”一词一、鲁迅所使用的“奴隶”一词二、清末思想界的“奴隶”一词第三节 作为“自由精神”的人一、作为“主观内面之精神”的人二、作为自我=意志的人三、反抗的人和作为精神的、不断寻求发展的人四、作为“自由精神”的人五、中国“文化革命”的原点第四节 小结——异质的“语言”一、语言的整体性二、异质性的提示——最初的文学运动三、“预言者的文学”——语言的外在性第二章 鲁迅对尼采思想的接受——关于鲁迅与尼采思想的“结构性”类似前言——鲁迅身上所见尼采之影响一、关于初期鲁迅的“个人主义”和“唯心论”二、关于接受和摆脱超人思想三、进化论与尼采第一节 反体系的思考与“生成”的立场一、不是有体系的思想家二、反体系的思考三、“精神和个性”主张的无构造性与“生成”的立场第二节 “清醒的现实主义”与对传统的激烈否定一、关于“清醒的现实主义”二、激烈彻底地否定传统三、否定的逻辑与憎恶的痛烈第三节 本源的宗教性一、关于某种宗教性二、宗教破坏者同时是探求者三、“上帝之死”——被现世化了的终末论第四节 志在文明的整体性恢复一、对“斑斓之社会”的抗议二、语言的整体性把握结束语——暂时性结论一、对欧洲异质性的认识二、通过对异质语言的把握而整体性地把握了欧洲近代精神三、对欧洲近代人的观念的接受四、从鲁迅到毛泽东之路第二部 鲁迅的进化论与终末论——近代现实主义的成立前言一、关于“终末论”的流行二、关于进化论的移、入中国第一章 鲁迅留学日本时期的进化论第一节 对异质的精神原理感到惊异第二节 “倒过来”的进化论第三节 从斯宾塞到赫胥黎第四节 尼采“进化论的伦理观”第五节 小结第二章 《狂人日记》——“狂人”的治愈记录第一节 月光与发疯——发端第二节 吃人社会——由留学时期的“进化论”所构筑的世界心像第三节 狂人改革的努力及其挫折——作为“预言”的文学第四节 救救孩子……——关于鲁迅的“回心”第五节 现实主义的成立——从“预言文学”走向“赎罪文学”第三部 显现于鲁迅论中的“政治与文学”——围绕“幻灯事件”的解释前言第一章 竹内《鲁迅》与战后民主主义第一节 关于竹内好的《鲁迅》第二节 围绕竹内好的“近代主义”批判第二章 政治与文学第一节 尾崎秀树《与鲁迅的对话》第二节 丸山升对《与鲁迅的对话》的“异议”第三节 丸山升《鲁迅——其文学与革命》第三章 文学与科学第一节 对丸山《鲁迅》的批评第二节 竹内芳郎《鲁迅——其文学与革命》后记附录 四篇鲁迅思想的独特性与基督教——围绕着接受近代文化一、前言1. 两个问题2. 鲁迅与基督教3. 作为文化的近代二、围绕《复仇（其二）》的耶稣形象1. “人之子”耶稣2. 恶魔与超人——“预言者”的谱系三、鲁迅思想的基督教性格1. 追求近代的“人”2. 希腊式与希伯来式3. 关于作为近代根柢的“自由”4. 拒绝拯救的教义四、结论1. 鲁迅生平的两个阶段2. 从“个的思想”到“个的自觉”3. “罪的意识”和“耻的（羞耻）意识”4. “终末论式的个的自觉”鲁迅中的“生命”与“鬼”——鲁迅的生命观与终末论一、战后日本的自我反省与鲁迅1. 战后日本的“反省思想”2. “民族的反省？”
 忏悔的文学”二、“生命”的相位1. 作为“生命”的人2. 亚洲近代的初衷三、大正时代的生命主义与鲁迅1. 中泽临川与鲁迅2. 关于大正时代的生命主义3. “人得要生存”4. 民族的危机感与生命主义5. 不允许“生命”存在的统治结构四、“鬼”和“迷信”1. 作为“鬼”的祥林嫂2. 作为深暗地层的民众3. “伪士与迷信”的构图4. “人”“鬼”之逆转五、结束语：幽鬼与生命——鲁迅的终末论再论“鲁迅与终末论”——“竹内鲁迅”与日本一九三〇年代思想的现实意义一、前言1. 两个动机2. “全共斗提起的问题”二、“赎罪文学”——竹内好《鲁迅》1. 宗教性的罪的意识2. “罪的意识”是比喻3. “文学的自觉”4. 关于“要对什么人”三、“个的自觉”与“终末论”——熊野义孝的《终末论与历史哲学》1. 从“科学强势”到“文学强势”2. “竹内鲁迅”与“文艺复兴期”的思想3. 终末论与个的自觉（一）“终末论”（二）“自觉”（三）“个体”与“全体（群体）”的关系（四）生与死四、由鲁迅论所看到的战后思想史——战后民主主义缺少终末论1. 鲁迅研究的思想史（一）小田岳夫《鲁迅传》（二）竹内好《鲁迅》（三）丸山升《鲁迅——其文学与革命》（四）木山英雄《关于（野草）形成的逻辑及其方法——鲁迅的诗与“哲学”的时代》（五）丸尾常喜《鲁迅——人与鬼的纠葛》战后中日思想交流

<<鲁迅与终末论>>

史中的《狂人日记》——从“学习中国”到“探求共通的课题”前言一、战后日本人的自我批判与“悔恨共同体”二、战争责任论的分裂与不彻底——作为战后日本思想史分歧点的中国1.对中国和亚洲的“侵略之罪”2.战争责任论的分裂与不彻底三、竹内好的民族主义——“近代主义”批判与“自力更生”路线1.作为综合的民族主义2.政治与文学3.“近代主义”批判4.抵抗：寻求恢复完整的人四、“转向型”与“回心型”——比较近代化论的立场1.批判优等生文化2.来自中国方面的反论五、“赎罪文学”——来自中国知识分子方面的接近1.鲁迅的“文学的自觉”2.“赎罪文学”解说·译后记

<<鲁迅与终末论>>

章节摘录

第一章 研究笔记——初期鲁迅中的欧洲前言我的对鲁迅或者对现代中国产生关注，最直接的出发点，是偶然读了竹内好的《现代中国论》和陶晶孙的《给日本的遗书》。

把自己的事扩及别人头上做一般化处理，免不了要遭受僭越或多事的责难，不过我以为，是否可以在某种程度上一般而言，我们这一代人（或者说“战后”）的鲁迅研究乃至中国现代文学研究，都或多或少是在以竹内为首的“中国文学研究会”同人那一代人，或者再稍稍扩大一点，譬如说是在包括西顺藏、丸山真男、上原专禄那批人在内的“战后=全面议和世代（？）”的影响下开始的。

（比如，户川芳郎的《汉学支那学的沿革及其问题点》）关于我是在怎样的意义上这样说，又为什么觉得在写这份“研究笔记”时应从这件事谈起，我打算谈得稍稍详细一些，不过，倘在最小限度内来讲的话，那么就是现在想来，自以为与这些学长们的工作有着共通之处。

即以战败为契机，把学问确立在对战前的学问方式进而是明治以来的日本“近代”总体的“反省”之上，意在重新恢复学问和文化的总体性；而这种志向本身，同时又是在精神深层来接受战败这一事态，并且以面向重建新日本的实践性（也就是某种意义上的国民的）热情与希求为主题。

也就是说，事情并不仅限于现代中国文学，在学界总体，“战后曾有过重新讨论学问问题的时期”。在设立民科和学术会议等各种实践的根柢当中，就存在着一种志向，那就是“要在总体性当中来重新把握各种专门学问到战前为止作为研究对象的事情本身”。

（参照寺崎昌男《战后大学改革留下的课题》、《代序》）这的确是一个甚至期待着“各种社会科学和各种历史科学提示出新的关于学问的综合原理”（同上）的时期。

我们的“学习”，也在这样的时代中，以“在中国文学中追求真正的近代的姿态”（前出，户川芳郎）开始了。

说到我自己，如果借用中野重治的话，那么就是“两个青春”重合在一起的时代，即“战后”这一日本的青春和我自己的“第二个青春”。

我在这当中与之相遇的《现代中国论》和《给日本的遗书》，通过对一九四五年八月十五日 and 一九四九年十月一日所分别象征的两种近代的比较，对日本近代给予了总体性的彻底批判，这也逼使我自己的民族主义产生“回心”。

就是在这个时候，鲁迅作为对我构成威胁、不肯接受我的一种完全异质的精神原理，也与《旧约圣经》一道不时地叠映在我的脑海里。

的出发点，譬如说在《现代中国论》中，就是这样一段话：东洋的近代是欧洲强制的结果。

当欧洲将其生产方式、社会制度，以及与此相伴随的人的意识带进东洋时，在东洋此前不曾存在过的新事物得以诞生。

（重点号为伊藤所加，以下相同）东洋借助被带进来的“人的意识”产生了“新事物”。

解明这一过程的最为出色的研究成果，比如说可首推西顺藏的《中国近代思想中的人民概念》等研究，那么，鲁迅究竟起到了怎样的作用呢？

从思想史来看，鲁迅的位置在于把孙文媒介给毛泽东的关系中。

近代中国，由于是从自身的传统中实行自我变革，所以也就不可避免地要经过鲁迅这么一个否定媒介者。

（竹内好《作为思想家的鲁迅》）西洋近代思想，是以鲁迅这个“否定媒介者”为媒介与中国传统思想交锋，才由此而产生出毛泽东思想这一丸山真男所说的“杂种”思想的（并没产生像日本那样的思想“杂居”现象）。

鲁迅是怎样把西洋带进中国并且成为针对传统思想的“否定媒介者”的呢？

按照竹内好的说法，为使这种思想“交锋”与“回心”，即思想的“运动”得以发生，则“反抗”必须成为媒介。

竹内好认为，中国是在“一步一步地被逼向后退的过程”中，通过“双重抵抗”来使自己近代化的。

所谓抵抗，“既是对失败的抵抗，同时也是对不承认失败或者忘却失败的抵抗”；“既是对理性的抵抗，同时也是对不承认理性的抵抗”。

<<鲁迅与终末论>>

而且他说，这种以“抵抗”为媒介的“运动”，在“精神”当中首次成为可能。

在欧洲，不仅物质是运动的，精神也在运动。

运动以抵抗为媒介。

（《现代中国论》）然而，在东洋没有过这样的精神之自我运动。

就是说，精神这个东西就不曾存在过。

（同上）竹内好对日本近代的批判，是以缺乏“精神—抵抗—发展”这一点为基轴展开的。

日本近代因“精神的虚位”（缺乏“抵抗”）而容易接纳西洋近代，急速实现“近代化”，但反过来说，也就并没经历过与西洋近代真正交锋所产生的“回心”，而不过是“转向”，不过是由“奴隶”变成了“奴隶主”。

在缺乏“精神”这一点上，两者相同，没有丝毫变化。

最直接的表现是“对先进国劣等感和对后进国的优越感同居”于我们一身。

也就是说，没有“发展”，而只有“周而复始”的重复。

而与此形成对比的，是鲁迅身上的那种激烈的“双重抵抗”。

没有“精神”，便没有所谓“抵抗”，这似乎是在钻牛角尖，不过，我却不太明白，鲁迅身上（当然会）有的“精神”，与“东洋不存在精神本身”，这种言说当中的（欧洲的）“精神”究竟有着怎样的关系。

如果本来什么都没有，那么也就当然做不到通过抵抗来把欧洲“精神”，变为自己的东西（对竹内好关于日本的论述，即“精神的虚位”既是文化堕落的原因，同时也是其结果这样的逻辑，我当初是感到困惑和不赞同的，以为“这不成了宿命论吗？”）。

竹内好如是说：……就是说，精神这个东西就不曾存在过。

当然，近代以前有过与此相似的东西，如在儒教或佛教中就已经有过，但这并非欧洲意义上的发展。

（同上）这大概是说这么层意思吧，即在鲁迅个人的生涯中，或者大而言之是在百年中国近代化的过程中，存在着两种“抵抗”的过程。

（甲）首先，是中国曾经有过的“类似于精神的东西”，通过“抵抗”来把以“发展”为本质的“精神”（这本来是欧洲的东西）变为自身之物的过程，（乙）其次，是如此被获得的“精神”，又反过来以“抵抗”为媒介改造中国，从而产生出“此前不曾存在过的新事物”的过程。

如果是这样的话——写到这里，我不禁为自己贫困的思考而感到羞愧——那么在我自己，则除了暂且这样把“精神”与“类似于精神的东西”这两种“抵抗”的具体形态区分开来，个别看待以外，没有更好的办法能使我去接近关于问题的“不明白”。

我想首先从这种欧洲“精神”出发来做出自己的确认，但这种确认却不是从欧洲思想一侧做起，而是从鲁迅那里做起，即鲁迅身上（中国）所获得的究竟是怎样的东西（尽管我知道这种方法非常浅薄，或许会流于一次思想史基础知识的复习；而且也暂时脱离了自鲁迅研究会以来的、着眼于活的文学家鲁迅之抵抗“姿态”的方法，因而会成为一种非常静止 [static] 的方法）。

——以上，是我从《现代中国论》中所获得的，而且自那以来特别是最近这数年间，一直在不断思考着的问题的大体框架，也是我接下来将要写进这份“研究笔记”里的内容。

还有，对于如上问题，我还算是有自己的预先判断或者不妨应该叫做假说的东西。

我想先在此将其提出。

竹内好批判日本近代缺乏“精神”，缺乏“反抗”，缺乏“发展”，从根本上说，是和丸山真男在《日本的思想》中所指出的“缺乏思想的坐标轴”，即“思想并没在交锋和积淀的基础上被历史性地构筑起来的‘传统’”（即思想的“杂居”性）是完全重合的。

这也就是说，我国并没形成一种不论是非曲直而能给所有时代观念和思想赋予相互关联性，并使所有思想立场都能在与此的关系当中——即使通过否定——可用来为自己做历史定位的相当于核心或坐标轴的思想传统。

当然，即使我们现在忙着要持有像欧洲基督教那种意义的传统也是做不到的，因此，通过与自身传统的交锋（但不是反对之意）而被形成的欧洲近代的足迹——哪怕是去掉其根基而只限定为近代思想——其不可追随这一点也是明摆着的事。

<<鲁迅与终末论>>

(重点号为原著者所加)毋庸赘言,这里所说的“相当于坐标轴的思想传统”,并不单纯意味着有了“传统思想”就可以。

那么反过来说,这也就意味着“外来思想”不论纳入到自身当中来多少都无妨,但纳入进来的各种思想是仅仅作“片断”“杂然同居”,还是不论是非曲直而被“赋予相互关联性”,被构造化,即具有一种总体性,则决定着其是否能够叫做传统。

不论把多么像样的众多的眼睛、耳朵、鼻子拿来摆在一起,也成不了一张脸。

赋予思想一种构造,一种整合,这在竹内,就叫做精神,在丸山就叫做“像欧洲基督教那种意义的传统”。

丸山提出了著名的“实感信仰”与“理论信仰”的对立问题,他在与“精神”的相互关联当中分析了其所发生的原因。

这里所说的“精神”,的确禁止向作为“既成品”的一切中间权威(“偶像”!

)下跪,而把“现实”看做人的自由处理对象,在将此作为前提的意义上,其根柢在于基督教和犹太教。

丸山指出:理论信仰的发生,与制度的物神化呈现着精神构造上的对应。

近代日本对制度或“机制”(mechanism)的接受,不是从作为其创造源泉的精神——自由主体在严密的方法自觉的基础上,将对象整理为概念,并通过不断检证而使其重新构成的精神——当中来接受,而是将其作为既成品来接受。

与之相并行,被抽象化了的结果,也就往往比来自现实的抽象化作用更加被重视。

以此而建构的理论和观念因丧失了虚构的意义而反倒转化为一种现实。

(重点号为原著者所加)读《实践论》等著作,就会切实感觉到毛泽东从马克思主义当中至少学到了这里所说的那种精神。

(而且我以为,我国的马克思主义者对毛泽东的议论与批评,在很多情况下都是在论述作为“被抽象化了的结果”的“既成品”“马克思主义”,与同样作为“既成品”的“毛泽东思想”之间的异同和距离的远近)。

上面引用了丸山论述“自由主体”的“精神”作用的部分,同样的意思丸山也在涉及“日本马克思主义的思想史意义”时讲过。

他有如下之言:认识主体,从作为被直接赋予的现实中经过一番隔离,而处在与现实尖锐对立的紧张关系中——正是有这种对世界的依照逻辑的重新构成,理论才成为转动现实的杠杆。

这大概是笛卡儿和培根以来近代知性中理所当然的内在逻辑。

在我国,说这种逻辑因马克思主义而被首次大规模唤醒也并非言过其实。

而且,在不具备基督教传统的我国,能以社会规模告诉人们,思想并不只是书房中精神享受的对象,在思想当中还蕴藏着人的人格责任的,也正是马克思主义。

(同上)如果说竹内所言正确,即“从思想史来看,鲁迅的位置在于把孙文媒介给毛泽东的关系中”,那么在中国,是否在马克思主义之前(在鲁迅那里就是进化论和尼采主义等),就已经通过鲁迅把在我国“因马克思主义而被首次唤醒”的东西变成了自己的呢?

而这是不是又是作为“否定媒介者”的鲁迅在中国近代化的过程中所发挥的客观作用呢?

也就是说,正像丸山所指出的那样,人,把自己从“作为被直接赋予的现实”中一旦“隔离”开来——即与某个外在超越者相遇,并以此为契机经验“回心”,通过这一过程把自己从一切中间权威中解放出来,即把自己从作为身边社会(例如家族、国家)和自然(例如性)某一部分的状态中,转移到“自由精神”(“人格”)的状态——作为“认识主体”,反过来把“被赋予的现实”作为一个交给自身处理(“合理化”,“对象化”)的“对象”来重新把握,并通过逻辑性重构这一媒介对其实行变革。

这种“自由精神”的成立,只在欧洲才有成为“社会规模”的可能,即使不必去特意引用诸如M·韦伯《儒教与道教》最后一章的论述之类,也可知道这和基督教思想的本质(特别是新教[protestantism]直接从旧约宗教继承过来的东西)深刻相关。

正因为如此,“近代”或竹内所阐述意义上的“历史”,才只能在欧洲成为可能。

因此,只要这种“自由精神”及其拥有的超自然(damonic)的能量本身没有化做自己的东西,那

<<鲁迅与终末论>>

么则不论怎样去学习作为精神运作“结果”的理论、学说和公式（反过来说，不论经历过多少次主观的——非经过对象化的——充满“真实”“和”“实感”的“斗争”），都不会产生竹内好所说的那种情况，即“新的价值不是从外部加入进来的，而是作为旧的价值更新产生出来的”（竹内好《作为思想家的鲁迅》）。

真正意义上的近代文学、科学和作为科学的学问也不会东洋产生。

也不会有亚洲的近代化。

毛泽东在《实践论》中强调，如果不把与马克思所从事过的相同的革命实践放在中国的现实中来实行，便不会有中国革命理论的产生，我以为就是深深了解这一点的缘故（我对毛泽东答斯诺问的报道很感兴趣，毛泽东说，在自己的著作中，最重要的是《实践论》）。

留日时代的鲁迅，通过自然科学书、进化论、科幻小说、尼采、克尔凯郭尔等等，凭借一个青年鲜活感受性，感受到了它们根柢当中的那种共通的“自由精神”及其能量，并且以进化论者和尼采式的个人主义者这一形态，把它们化做自己的东西（在这个意义上，初期鲁迅思想是何种主义并不是重要问题，重要的是他获得了欧洲的“精神”）。

而且还通过此后一生的战斗将这些“媒介”给了毛泽东，而他自己也在这一过程转变为马克思主义者。

这是他自身思想（精神）的“运动”。

不是像交换“部件”那样，今天取这个，明天丢那个。

他并不是接触了马克思主义才有思想。

不是“被思想所有”。

也就是说，正像人们所经常指出的那样，在中国，马克思主义本身并不是作为外来的权威和“既成的”“一种现实”被接受的，而是在与沉重现实的苦战恶斗中终于找到的为战斗所需要的“方法”；他们凭借自身“自由精神”的运作，在运用着这种方法，并且自造理论以充当“土造的武器”。

——虽然正因为是这样，才能称其为理论。

这种情况存在于丸山升经常讲到的那种共时性关系中，即“革命”这个词在中国，并不是马克思主义才带进来的；而在鲁迅那里，早在他成为马克思主义者以前开始，“革命”“本来就是文学内部的内在问题”。

文学，被自觉为一种“真言”，它同样发自孕育了科学的“自由精神”，而且发为激响，声贯世间的“虚伪与黑暗”，而“污浊之平和，以之将破”。

（这一时期他还没写小说这种形式的作品并不重要。

）在这个意义上《摩罗诗力说》就是矗立在中国近代文学出发点上的纪念碑。

在上述意义上，不是可以说，初期鲁迅（留日时代）既是一个终点，同时也是一个出发点吗？

——所谓终点，是就中国近代过程中对西欧的认识过程（竹内所说的“一步一步地被逼向后退的过程”）而言，所谓出发点，是就能使东洋产生“此前不曾存在过的新事物”的这一本土化过程（“杂种”文化—“第三样时代”—形成新的“总体”）而言。

本打算只做一个简单的交代，竟不觉写得很长。

以上所述，是我在这数年间——中间夹着我自己与之相关的三年学园纷争——所一直思考的问题要点。

从现在开始，我想对这些问题边边试做确认，即建立“作业假说”。

诚如所见，这个假说的框架，并未从写在开头的学长们所提出的问题当中跨出一步。

而且不仅如此，由上面一路写下来的内容，或许都是些无须写的东西，恐怕不过是近代文学和近代思想史的初步知识。

<<鲁迅与终末论>>

后记

一、关于作者伊藤虎丸伊藤虎丸（Ito Toramaru），1927年3月30日生于东京淀桥，在日本国内读完小学、中学后，1944年到中国，进旅顺工科大学预科，1947年回国，做过一段工人和职员后，1953年考入东京教育大学东洋文学科，同年接受基督教洗礼，1957年起先后在东京教育大学和东京大学分别攻读了这两所大学研究生院的中国文学硕士课程，1963年东京大学人文科学研究科博士课程中退后，历任广岛大学、和光大学、东京女子大学、明海大学等校讲师、副教授、教授，学校法人和平学院院长、理事长。

<<鲁迅与终末论>>

编辑推荐

《鲁迅与终末论》作者所用“终末论”，非预告世界末日的流行语，而是指哲学意义上的“终末论意义的个的自觉”。

“所谓终末，并不是预想当中这个世界走向最后的事件，而是这个世界本身，在根柢上就是终末的。”“终末论”实际是要“确保乃至恢复历史，以作为主体的'个'去爱和决断的场所”，因此“终末论是希望之学”。

<<鲁迅与终末论>>

版权说明

本站所提供下载的PDF图书仅提供预览和简介，请支持正版图书。

更多资源请访问:<http://www.tushu007.com>