

差異

Difference

[国际学术丛刊]

金惠敏 / 主编

第4辑

河南大学出版社



差異

[国际学术丛刊]
Difference

第4辑

金惠敏 / 主编

河 南 大 学 出 版 社

图书在版编目(CIP)数据

差异·第4辑/金惠敏主编. —开封:河南大学出版社,2006.4

ISBN 7-81091-458-8

I. 差… II. 金… III. 社会科学—研究—文集
IV. G04—53

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2006)第 016251 号

责任编辑 靳字锋

整体设计 张 胜

出 版 河南大学出版社

地址:河南省开封市明伦街 85 号 邮编:475001

电话:0378—2864669(行管部) 0378—2825001(营销部)

网址:www.hupress.com E-mail:bangong@hupress.com

经 销 河南大学出版社

排 版 河南大学出版社印务公司

印 刷 河南第一新华印刷厂

版 次 2006 年 4 月第 1 版 印 次 2006 年 4 月第 1 次印刷

开 本 787mm×1092mm 1/16 印 张 21.5

字 数 432 千字 印 数 1—2000 册

ISBN 7-81091-458-8/C·51

定 价 35.00 元

(本书如有印装质量问题请与河南大学出版社营销部联系调换)

《差异》编辑委员会

主 任 汝信 关爱和

成 员 (按拼音排序)

陈筠泉 中国社会科学院哲学研究所研究员

成中英 美国夏威夷大学哲学系教授

Aless Erjavec 斯洛文尼亚文理科学院哲学研究所教授

杜维明 哈佛大学燕京学社教授

Günter Figal 德国弗莱堡大学哲学一系主任,讲席教授

关爱和 河南大学校长,教授

Wolfgang Iser 美国尔湾加州大学英语与比较文学系
教授

金惠敏 中国社会科学院文学研究所研究员

Anton Friedrich Koch 德国蒂宾根大学哲学系讲席教
授

Dietmar Koch 德国蒂宾根大学哲学系副主任

马小泉 河南大学历史文化学院教授

J. Hillis Miller 美国尔湾加州大学杰出教授

汝 信 中国社会科学院学术委员会副主任,研究员

王刘纯 河南大学出版社社长,编审

Gabriele Schwab 美国尔湾加州大学批评理论研究所
教授

田辰山 美国夏威夷大学中国研究中心政治学博士

张云鹏 河南大学文学院教授

主 编 金惠敏 副主编 张云鹏

本辑特邀主编 贺照田

目 录

本辑特稿

- 跨文化研究与诠释问题举隅：儒家传统对于知
识与价值的理解…………… 刘述先(1)

重新编制的战后东亚殖民主义

- 何为“责任”？何为“主体”？
——质疑所谓的“战后”…………… 中野敏男(10)
三木清思想中的“技术”、“动员”、“空间”
——东亚统合体论与构想力的理论…………… 岩崎稔(33)
从“帝国国民”到“日本国民”
——国民概念的变迁…………… 尹健次(52)
“少数民族”还是“国民”
——在日朝鲜人的行进之路…………… 徐京植(81)
后殖民的政治与“在日”文学…………… 李孝德(101)
洞窟唤起的冲绳战记忆…………… 屋嘉比收(116)
战后开拓与农民斗争
——社会运动中的“难民”体验…………… 道场亲信(129)
关于“返回祖国”…………… 成田龙一(164)
欲望/忘却“美国”的日本战后
——“基地”与“消费”文化的错综关系…………… 吉见俊哉(190)

古代视点

- 论汤显祖剧作与剧论中之情、理、势…………… 王璠玲(215)

金圣叹的诗歌理论及批评实践·····	蒋寅(242)
--------------------	---------

当代视点

“现代化”的期待,还是“现代性”的忧思? ——从“韦伯翻译”看 1990 年代以来的“西学想像”·····	罗岗(280)
--	---------

汉学视点

马若瑟的选择:《赵氏孤儿》翻译的历史背景和美学缘由·····	鲁进(314)
--------------------------------	---------

古今书评

评《实用主义的误读——杜威哲学对中国现代哲学的影响》 ·····	杨贞德(325)
评《国家与学术:清季民初关于“国学”的思想论争》·····	杨芳燕(330)

著译者简介·····	(335)
------------	-------

英文目录·····	(337)
-----------	-------

编后记·····	(339)
----------	-------

· 本辑特稿 ·

跨文化研究与诠释问题举隅：儒家传统对于知识与价值的理解

◎ 刘述先

【1】

Ernst Cassirer, *An Essay On Man* (New Haven, CT: Yale University Press, 1962)。此书有我和甘阳两个译本。有关卡西勒思想的介绍与分析,参拙著《文化哲学的试探》(台北:台湾学生书局,1985年)。

【2】

当代诠释学(Hermeneutics)思潮流行,参Richard E. Palmer, *Hermeneutics* (Evanston: Northwestern University Press, 1969),尤以海德格尔(M. Heidegger)与高达美(H. G. Gadamer)为时尚。但我宁取卡西勒的思路,参拙作《哲学分析与诠释:方法的反省》,《鹅湖》,总318期(2001年12月),页11—25。

【3】

梁漱溟:《东西文化及其哲学》(上海:商务印书馆,1922年)。

【4】

Shu-hsien Liu, "An Intergrative Understanding of Knowledge and Value: A Confucian Perspective," *Journal of Chinese Philosophy*, vol. 30, nos. 3&4 (Sept/Dec, 2003), pp. 387—401.

【5】

牟宗三:《儒家学术之发展及其使命》,《道德的理想主义》(台北:台湾学生书局,1982年修订五版),页1—12。

卡西勒(Ernst Cassirer)指出,在芸芸万类之中,只有人类开创了文化,其特色在符号(symbols)的应用,^{【1】}当然也就无可避免地会牵涉到诠释问题。^{【2】}我们把文化当作一个不断在变化的历程,在发展中会涌现某种主流的思想,不同时期可能呈现不同的特色。而不同文化在相对隔离的情况下发展,当然更会呈现十分不同的特色。就哲学来说,有西方、中国、印度三大传统。早在1922年梁漱溟就在他的名著《东西文化及其哲学》之中对这三大传统提出了他自己的理解与诠释以及反省与评价。^{【3】}在今日世界,西方无疑是最强势的文化,要了解中国传统,有必要与西方作比观。正好Journal of Chinese Philosophy创刊三十周年,以知识与价值为主题向我们征稿,我写了一篇文章已经在纪念特刊发表出来,^{【4】}又写中文本:《儒家传统对于知识与价值的理解与诠释》,在文哲所宣读。里面提出了一些观点,正好可以拿来作为我对跨文化研究与诠释问题思考的举证,下面就是我对这一主题的反省。

中西哲学均源远流长,有非常丰富的内容,决不容许作简单化的论断。我有意强调一些方面以收对比之效,但绝不排斥其他可能的诠释。我提议在本文之中只处理中国文化主流之中儒家的哲学传统,举此一隅,若能触类引申,就不会茫茫然无下手处了。但即使只论儒家哲学传统,仍是一个十分复杂的题目。我一向服膺牟宗三先生所提出的儒家哲学三大时期的看法:^{【5】}

(一) 先秦:以孔、孟、荀为代表。

(二) 宋明:以周、张、程、朱、陆、王为代表。

(三) 当代:以熊十力先生开出的当代新儒家的统绪:唐

(君毅)、牟(宗三)、徐(复观)为代表。

有关这三期儒学的要领,要在西方哲学思想的比观之下凸显出来,容后再议。现在把西方哲学的主流思想,古代、近代与当代不同的特色略加勾勒,描绘出来,作为讨论的背景。据西方文德尔班(W. Windelband)与柯普斯顿(F. Copleston)的哲学史,古希腊经宇宙论、人事论到系统论时期,以柏拉图、亚里士多德为主流思想。柏拉图中期著《理想国》,倡超越之理型论,将超越的理型与经验之事物打成两橛。亚里士多德则倡内在的法式论,法式(form)与材质(matter)相互依存。但他仍保留“纯粹法式”(pure form)的概念,以之为“上帝”(God),“不动之动者”(the unmoved mover)。对亚氏来说,理论科学比实用科学如伦理学仍占优位,最高的思维是对于永恒对象的玄思默想(contemplation),这样就在“理论”(theoria)与“实践”(praxis)之间仍然留下一道不可跨越的鸿沟。古希腊的学术,侧重逻辑、修辞学、文法的训练,颇显现其特色。古代哲学最后两个时期——伦理与宗教时期,往个人的安心立命方面倾斜,由知识的追求转往信仰的关注。而西方文化有不同的渊源,到了中世纪,源出希伯莱的基督教信仰席卷西欧。中世纪的神学也可划分成为三个阶段。第一个阶段的代表人物奥古斯汀深刻受到柏拉图的影响,对比俗世的罗马与超越的上帝之城。第二个阶段的代表人物圣多玛则有亚氏重视经验实在论的倾向。但他还是在希腊的德性如节制、勇气、智慧、正义之外,增加了信、望、爱的德性,也在启示神学与自然神学之间划下了一道不可跨越的鸿沟。但圣多玛仍致力调和知信。到了第三阶段的代表人物威廉·奥铿乃彻底分离“信仰”(Faith)与“理性”(Reason)。耶稣既曾明白宣示“把凯撒的归之于凯撒”,文艺复兴以后西欧进入近代,乃分开国家与教会的权责,只不过时代的钟摆摆向了俗世人文的一边。以后近代西方的科技商业文明不可复抑,成为了宰制世界的潮流,一直到今日为止,西方的美国还是世界唯一的超强霸主。就哲学思想来看,17世纪笛卡儿把心身割裂成为两截,18世纪的休谟对比“实然”(Is)与“应然”(Ought),启蒙时代康德划分“纯粹理性”与“实践理性”。19世纪有唯心、唯物两种路线的斗争。到了20世纪,逻辑实证论流行一时,坚持只有形式科学如逻辑、数学,经验科学如理、化、生物等在原则上可以征验者有认知意义

(cognitive meaning), 伦理、道德、审美只有情感意义(emotive meaning)。这样知识与价值被彻底打成两概, 凡以进步的西方马首是瞻者莫不以此为圭臬。不幸的是, 人类历经两次世界大战与韩战、越战, 进入新的世纪与千禧之际, 仍然饱受恐怖主义袭击的威胁, 地区性的纷争不断, 越来越有深刻的危机感, 逼着我们作进一步的省思。事实上, 敏锐的西方知识分子已经察觉到, 由现代进入“后现代”(post-modern), 新的“典范转移”(paradigm shift)促成了全球意识的觉醒。史威德勒(Leonard Swidler)指出, 孔汉思(Hans Küng)把科学史家孔恩(Thomas Kuhn)的这一观念应用到宗教、文化的领域, 来说明新时代的来临。受到了这样的启发, 史威德勒提出了他自己的见解。^{【6】}在18世纪启蒙时代以后, 西方便已走上了典范转移的过程。直到19世纪, 西方的真理观念还大体是绝对的、静态的和独白式的, 但不断演化为非绝对的、力动的和对话式的。这种新真理观念, 至少在下列六个不同而互相关联的潮流中显发了出来:

【6】

Leonard Swidler, *For All Life: Toward a Universal Declaration of a Global Ethic: An Interreligious Dialogue* (Ashland, Oregon: White Cloud Press, 1999), pp. 4—16. 有关史威德勒见解的介绍与讨论, 参拙著:《全球伦理与宗教对话》(台北:立绪文化, 2001年), 页88—115。

一、历史主义(Historicism):真理被非绝对化了, 乃由于知觉到, 实在的描绘总是受到表达出来的时代环境所限制。

二、意向性(Intentionality):追求真理带有依之行动的意向, 乃将陈述非绝对化了。

三、知识社会学(Sociology of Knowledge):真理为地理、文化与社会地位非绝对化了。

四、语言的限制(Limits of Language):真理既是某物意义, 故特别像有关“超越”之言谈, 乃为语言的性质非绝对化了。

五、诠释学(Hermeneutics):一切真理、一切知识, 都被视为经过解释的真理、知识, 故为永远作为解释者的观察者所非绝对化了。

六、对话(Dialogue):能知者通过其语言与实在对话, 乃将一切有关实在的陈述非绝对化了。^{【7】}

【7】

我的译文, 引自同上, 页91—92。

依史威德勒的解读, 这些来自不同领域的思潮, 不约而同地带给我们“非绝对化”(deabsolutized)的信息。我们在拒绝了“绝对主义”(absolutism)的同时, 也拒绝了“相对主义”(relativism)。各

人有各人的观点,却有必要互相沟通。由“独白时代”(Age of Monologue)走向“对话时代”(Age of Dialogue),这恰正是史威德勒所提倡的“全球对话”,而他认为我们今日的选择乃是“对话或死亡”(Dialogue or Death)^{【8】}。

对话必须要有伙伴,所幸有识的中国知识分子早已跳出了“全盘西化”的窠臼,不再亦步亦趋追随在近代西方的后面,而通过一种批判的眼光看自己传统与西方传统的宇宙观。在西方受教育的方东美教授早在1957年就作了这样的观察:

从中国哲学家看来,“宇宙”所包容的不只是物质世界,还有精神世界,两者浑然一体不可分割;不像西方思想的二分法,彼此对立,截成互相排斥的两个片断。^{【9】}

宇宙在我们看来,并不只是一个机械物质活动的场合,而是普遍生命流行的境界,这种理论可以叫做“万物有生论”。世界上没有一件东西是死的,一切现象里面都孕藏著生意。^{【10】}

只有近代大多数的欧洲哲学家才是另一种想法,他们因为深受物质科学的影响,不得不认定宇宙只是一个冥顽的物质系统。照他们讲法,这宇宙只是由质与能的单位,依照刻板机械定律,在那儿离合变化所构成。无可讳言,这种讲法若是从科学验证的方面来看,确实能成功的引发出许多抽象精密的思想系统。

但是,如果拿这种科学唯物论来解释人生,那就极为枯燥困难,格格不入,所以近代欧洲哲学家为了圆满的探求人生意义与价值,便非要另起炉灶不可。麻烦的是他们永远在精神与物质之间画出一条鸿沟,壁垒分明,难以融合。在西方历史中他们绞尽脑汁,想要建立一种哲学体系,以便世界观与人生观能够和谐并进,但是我恐怕他们的努力,即使不失败,也会产生矛盾。

对于这个问题,中国哲学家却有一套十分圆通完满的看法。“宇宙”,从我们看来,根本就是普遍生命的大化流行,其中物质条件与精神现象融会贯通,毫无隔绝。因此,当我们生在上世,不论是以精神寄物质色相,或以物质色相染精神,都毫无困难,物质可以表现精神意义,精神也可以贯注物质核心。简单地说,精神与物质恰如水乳之交融,圆融无碍,共同

【8】

参同上,页93。

【9】

引自方东美:《中国人生哲学》(台北:黎明文化,1979年,页115),冯沪祥译,原文见Thomé H. Fang, *The Chinese View of Life* (Hong Kong: The Union Press, 1957)。

【10】

同上,页116。

同上,页116—117。

或者我们无须汲汲在中西哲学之间作出价值高下的评判,无论如何中国哲学的确表现出一种不同的型态。正如前所述,逻辑实证论割裂知识与价值,中国儒家传统三个时期却都把知识与价值当作不可分割的整体看待,展现了完全不同的特色。

让我们回到中国哲学的源头,首先要回到孔子,由《论语》略作征引,就可以看到传统中国思想的特色。孔子对于人智有颇符合实际的观察。他说:“生而知之者上也,学而知之者次也,困而学之又其次也,困而不学民斯为下矣。”(季氏第十六)他对自己的了解是:“我非生而知之者,好古敏以求之者也。”(述而第七)故此他一辈子都把重点放在“学”上。但他所谓学决不只是学完全客观的知识。现在通行的《论语》本子开宗明义便说“学而时习之,不亦说乎”(学而第一),是有重要指标意义的。由这句话可以看到知行一脉相连,决不可以互相割裂开来。知识的积累与价值的体现紧密地关连在一起。孔子的中心关注是“为己之学”,故答复颜子问仁曰:“克己复礼为仁。一日克己复礼,天下归仁焉。为仁由己,而由人乎哉!”(颜渊第十二)内在的仁必外现为礼,上行下效,乃有风行草偃的效果。仁是孔子的终极关怀,而知也是孔子的重要关注,两方面要互相配合,所谓知及仁守(卫灵公第十五)。而《论语》末章乃谓:“不知命无以为君子也,不知礼无以立也,不知言无以知人也。”(尧曰第二十)由知命,孔子了解人有的的是一个有限的生命,所谓“死生有命,富贵在天”(颜渊第十二),天意始终有其不可测的一面。但天人之间确实有着十分紧密的联系,故孔子以无言的创生的天为楷模。^{【12】}他一生知其不可为而为,一点也不会丧失内在坚强的信念,而自谓“不怨天,不尤人,下学而上达”。即便世无解人也不在意,正因为他坚信“知我者其天乎!”(宪问第十四)这是一种知识与价值、理想与实践紧密关连的思想,对于纯理、自然科学的关注不足,孔子思想所树立的基调的确对于后世发生了莫大的影响。

【12】

参拙作:《论孔子思想中隐涵的“天人合一”一贯之道——一个当代新儒学的阐释》,《中国文哲研究集刊》,第10期(1997年3月),页1—23。

在孔子以后,先秦儒最重要的无疑是孟、荀两家。孟子发扬光大了孔子思想理想主义的一面,畅发心性之旨,后来被宋明儒尊崇为正统。荀子则别辟蹊径,有自然主义的倾向,由于下开法家思想,不免受到贬抑,然传经之外,宏扬礼教,对于汉代文明的广布,

有很大的贡献,也不应加以漠视。孟子思想值得大书特书处,隐涵在孔子的天人合一思想,通过心性的论述,整个地显发了出来。^{【13】}孟子道性善并不是由经验归纳出来的结果,现实上人尽可以为恶,这由牛山濯濯的比喻就可以看得明白。牟宗三先生尝说,孔子思想的纲领是“践仁以知天”,孟子则是“仁义内在,性由心显”。孟子言心之四端是指点语,兼存在与价值而言。由这要反身,孟子乃曰:“尽其心者,知其性也,知其性则知天矣。”(尽心上)这里的心、性只能作本心、本性解,配合上孟子对大体、小体的讨论就可以得到相应的了解。反思才能找到自己超越的泉源,所谓“反身而诚,乐莫大焉。”(尽心上)又说:“诚者,天之道也,思诚者,人之道也。”(离娄上)由此可见,天人之间有一种互相应和的关系,必定要由超越的禀赋才可以道性善。孟子以后论性都由气质立论,以至他的思想一千多年都无解人,到了宋儒才接上这一思绪,尊为正统,可谓异数。荀子提出性恶论,对天则取自然主义的看法,对超越的性与天道都有所睽隔,故被宋明儒摈弃在道统之外。他的思想实属另一型态,不走反身的道路向上体证存在与价值的创造性的根源,而往下落,强调具体价值的实践。荀子重智心,通过它把握到正确的道理而依之行事,改造自然,以开创出人类伟大的文明。他的思想其实与孟子相反相成。他的所谓“认知心”的中心关注也毕竟不在自然科学,而在人文化成,知识与价值一样紧密地关连一起,与亚氏只有少部分相似,与近代西方的二元分割更不可以道里计了,这是不在话下的。

宋代儒学由对抗二氏(老子、释迦)而开创了中国哲学第二个黄金时代。朱熹建立道统,^{【14】}尊周濂溪为开祖,但二程(明道、伊川)才是真正的开创者。张横渠自承闻道后于二程,然而他提出了许多新的观念、新的见解,就知识与价值的题旨而言,他的说法更能凸显出北宋理学的特色,故以他为代表。他所作的第一个重大的区分是:见闻之知与德性之知的分别。《大心篇》曰:“见闻之知乃物交而知,非德性所知。德性所知,不萌于见闻。”这样的思想明显由孟子发展而来。牟宗三先生即引《大心篇》来阐明其“智的直觉”的说法。^{【15】}他所作的第二个重大的区分是,气质之性与天地之性的分别。由这一分别才能凸显出孟子的本性,而程子认定只有兼顾两面才能把握性的全貌,所谓“论性不论气不备,论气不论性不明”是也。朱子最欣赏的是横渠“心统性情”一语,而给予了他自

【13】

参拙作:《孟子心性论的再反思》,现收入拙著:《当代中国哲学论:问题篇》(新泽西:八方文化,1996年),页139—158。

【14】

参拙著:《朱子哲学思想的发展与完成》(台北:台湾学生书局,1995年增订三版),第8章第3节,《朱子建立道统的理据》,页413—427。

【15】

参牟宗三:《智的直觉与中国哲学》(台北:台湾商务书局,1971年),页184—186。

【16】

《近思录》卷1引横渠曰：“心统性情者也。”张伯行集解依朱子的意思加以疏释：“此言人心之妙，包乎性情，发前圣之所未发，而大有功于后学者也。统，主宰之谓。性者，心之理；情者，心之用。心者，性情之主也。”又引朱子曰：“未动为性，已动为情，心则贯乎动静而无所不在。”（页28）

【17】

《诚明篇》云：“天所性者通极于道，气之昏明不足以蔽之。天所命者通极于性，遇之吉凶不足以戕之。”牟宗三先生谓：“此四句即是天道性命相贯通之最精切而谛当之表示者。”《心体与性体》第1册（台北：正中书局，1968年），页417。

【18】

参拙作：《论阳明哲学之朱子思想渊源》，《朱子哲学思想的发展与完成》，页566—598。

【19】参拙作：《阳明心学之再阐释》，同上，页485—520。

己的解释。^{【16】}最后略缀数语讲横渠的《西铭》，这是朱子认为与濂溪《太极图说》同样影响深远的大文章。伊川答龟山对此文之质疑，提出了“理一而分殊”的论旨，别于墨氏“二本而无分”的进路，以后成为了宋明儒的共法。《西铭》结语谓：“存吾顺事，殁吾宁也。”横渠的本体——宇宙论把知识价值结合在一起，固不待言者也，而“天道性命相贯通”，自此成为宋明儒学共同的睿识。^{【17】}

朱子可以说是中国哲学家中知识倾向最浓厚的一位思想家。朱子一生用力最勤在《大学》，临死前还在改《大学·诚意》章，而《大学》讲三纲领、八条目，朱子深入探究了格物、致知的问题，虽是渐教，却有一定的指向。而朱子有充分自信，《大学》有缺文，乃作著名的补传如下：

所谓致知在格物者，言欲致吾之知，在即物而穷其理也。盖人心之灵，莫不有知，而天下之物，莫不有理；惟于理有未穷，故其知有不尽也。是以大学始教，必使学者即凡天下之物，莫不因其已知之理，而益穷之，以求至乎其极，至于用力之久，而一旦豁然贯通焉，则众物之表里精粗无不到，而吾心之全体大用无不明矣。此谓物格，此谓知之至也。

由此可见，朱子自己有一套贯通的思想。他真正的意思是，人必须就事上磨炼，久之乃可以有一异质之跳跃，掌握到贯通之理，由人事而至于自然，通天下莫非此理之呈现。对朱子来说，修养工夫、知识、价值的践履，是紧密不可分的。很明显，他所谓知，决不是西方式严守价值中立、通过经验推理建立的科学知识。但因他未如张、程那样明白作出德性之知、见闻之知的分疏，以致引起了王阳明的误解，而另外发展了一条心学的线索。

阳明清楚地理解到，见闻之知的累积，不可能达到明明德的境地。他的精神是更接近象山，但他的学问的铺陈却由朱子转手，故朱子也是他的一个重要渊源。^{【18】}他不认为《大学》有缺文，而提倡恢复《大学》古本，释“致知”为“致良知”。依他之见，“良知不由见闻而有，而见闻莫非良知之用，故良知不滞于见闻，而亦不离于见闻。”（《传习录·答欧阳崇一》，页168）阳明的思想其实是一种感应模式，俗见却将之误解成为了主观唯心论的见解，我已详细加以驳正。^{【19】}我曾指出，阳明在四百年前就已把“世界”了解成为意义

结构。他有一段很重要的谈话：

人一日间，古今世界都经过一番，只是人不见耳。夜气清明时，无视无听，无思无忤，淡然平怀，就是羲皇世界。平旦时，神清气朗，雍雍穆穆，就是尧、舜世界。日中以前，礼岩交会，气象秩然，就是三代世界。日中以后，神气渐昏，往来杂扰，就是春秋战国世界。渐渐昏夜，万物寝息，景象寂寥，就是人消物尽世界。学者信得良知过，不为气所乱，便常做个羲皇已上人。（《传习录》下，页311）

但阳明不只像海德格尔在《存在与时间》中那样，只描写人的世界架构，还作出了简别与选择。人如相应于天理是一番世界，相应于人欲又是一番世界。在阳明思想中，修养功夫、知识、价值仍然紧密地结合在一起，把知行合一之旨较朱子发挥得更为淋漓尽致。程朱、陆王都是圣学的苗裔，只分殊的表现有所不同，均体现了“天道性命相贯通”的睿识。可惜王学末流有所荡越，刘戡山所谓“参之以情识”，“荡之以玄虚”。^{【20】}明亡之后，清儒思想转向，造成典范转移，此学遂成绝响，一直到当代新儒家才重拾旧绪，返本开新，开创了一片新天地，而牟宗三先生乃有先秦、宋明、当代三期儒学的说法。^{【21】}

众所周知，狭义当代新儒学由熊十力先生开山，他造《新唯识论》，回返大易生生之旨，分别量智与性智，断定在知识之外，更有默然自识之一境，但每自叹仅能作成境论，未能完成量论。^{【22】}这一个心愿由他弟子牟宗三先生完成，著《认识心之批判》，由当代之怀德海、罗素、维特根斯坦回返康德，晚年更著《智的直觉与中国哲学》、《现象与物自身》、《圆善论》阐明康德睿识不足之处，而指示了一个中西哲学会通的方向。^{【23】}正由于当代新儒家分别知识、智慧两个层次，由学统的拓展可以吸纳西方传统的形式科学（逻辑与数学）与经验科学（自然科学与社会科学），却无需排拒超越、沦全之智慧。当然第二代新儒家为了存亡继倾，不免有过分凸出正统的意识之嫌。下一代的新儒家针对现时的新脉络，又作出新的努力，在多元架构的预设之下，积极推动新儒家与其他精神传统的对话。我个人即试图对“理一分殊”作出新释，超越的“理一”决非儒

【20】

《证学杂解》，《刘子全书及遗编》，解25，页113。

【21】

牟宗三：《道德的理想主义》，页1—2。

【22】

关于熊先生思想的简介，参拙作：《当代新儒家的探索》，现收入拙著：《文化与哲学的探索》（台北：台湾学生书局，1986年），页281—284。熊的全集由湖北教育出版社于2001年出版。

【23】

关于牟先生思想的简介，参拙作：《当代新儒家的探索》，同上，页294—299。他的全集32卷由台北联经出版公司发行。

【24】

参拙著：《理一分殊》，景海峰编（上海：上海文艺出版社，2000年）。

【25】

参拙作：《作为世界哲学的儒学：对于波士顿儒家的回应》，宣读于2002年12月28日在台北举行，由中国哲学会主办之“中国哲学与全球化”学术研讨会。并刊于《哲学与文化》，革新号347期（2003年5月），页3—18。

家所独有，全球伦理的追求即指明了各不同精神传统所指向的乃是一超越这些传统的“理一”。^{【24】}同时在不废分殊的前提之下，积极进行多元互济的对话，对修养功夫、知识与价值有一通贯的理解。^{【25】}

总结来说，中国思想特别是儒家传统，从来就视修养功夫、知识价值为一体，而拒绝将其互相割裂。这样的思想在分殊方面不足，故必须吸纳西学以开拓学统。但近代西方思想发展到当代不免分崩离析，漏洞百出，有识的知识分子发出呼声，重新向往通贯的统观与共识，像怀德海、柏格森、过程神学都给予了我们重大的启发。在今日由源溯流，追踪思想观念发展的途辙，检视儒家传统对于知识与价值的理解与诠释，或者不无其适切的时代意义罢！

· 重新编制的战后东亚殖民主义 ·

何为“责任”？何为“主体”？

——质疑所谓的“战后”

◎ 中野敏男 著 何 玮 译

前 言

“本次研讨会是如何理解金学顺女士的提问的？”

时值研讨会^{【1】}的讨论进入后半部分、正欲渐入佳境之时，从楼梯上传来的尹健次先生的提问，使会场的气氛骤然紧张起来。的确如此，只要研讨会以“在东亚思考‘后殖民状况’”为主题，这就是一个必须问的问题。它关系到这次会议的意义本身。

站在迎来了一个崭新的世纪的今天，回顾 20 世纪 90 年代的思想状况，一个不争的事实是：控诉着战争及其暴力的受害者们的声音部分地彰显出来，关于“记忆”和“战争”的问题又一次遭到尖锐的质疑。长期以来，在东西冷战这一紧紧地束缚着战后世界的咒语解除之后，情况发生了很大的变化，持续压抑着受害者们声音的盖子也多少有些被揭开，被那些声音碰撞着，战争期间到战后这个时代的意义遭到了广泛地质疑。这中间，尤其对日本的思想界而言，1991 年以金学顺女士的起诉为开端的，被称之为“从军慰安妇”的日军战时性奴隶制的受害者的诸位女士控诉的开始是一个重大的“事件”。然而，在长达半个多世纪的历史长河中，甚至都没有人认识到这是一个问题。立足于这样的历史重负之下，该如何理解受害者的声音并做出回应，这的确是一个无法回避的思想、政治层面的课题。

既是如此，对于这个课题而言，在东亚探讨“后殖民状况”有哪些意义呢？此处的问题是：对战时及战后展开历史论式、社会理论式讨论的话语，是如何认识“记忆”和“责任”这些思想问题的？它

【1】

所谓的“研讨会”，是指 2001 年 1 月在日本东京外国语大学召开的题为“战后的东亚与美国的存在——在东亚思考‘后殖民状况’”的国际研讨会。

【2】

在其成果之一的题为《总力战与现代化》的论文集中,就共同研究的主旨作了如下的阐述:“第二次世界大战期间的总动员体制使得国民国家进入社会体制的统一这一阶段,对此我们进行确认,然后以此为起点致力于研究现代的问题所在。作为现代社会政治体制的民主主义也好,体现现代社会经济体制特点的福利社会也好,它们不可能与在世界大战期间被建构的体制的统一没有关联。……超越这些制约的可能性来自哪里呢?”(《关于编辑方针》,山之内等编《总力战与现代化》,柏书房,1995年,第3页)。

对这个思想的、政治的课题能够做出何种独特的贡献?换言之,在这样的思想课题面前,这段历史和社会究竟为什么可以在理论层面上被讲述?我们将如何把它承继过来?

提到“总力战体制论”,我想大家对此已有了一定程度的理解。1月份这次研讨会的召开,它立足于开展了10多年的关于现代史的国际共同研究的基础之上。也就是说,当初由日美研究者合作开展的比较社会研究^[2],它是一个以探讨战时的总力战体制与战后社会的连续性问题为起点的研究项目。在经过了10余年的合作,以及各界人士的广泛参与并在得到各种援助之后,才得以召开这个题为“战后的东亚与美国的存在——在东亚思考‘后殖民状况’”的国际研讨会。这一过程自不必说,其本身就受到了冷战结束之后90年代的世界局势的强大制约。也就是说,从某一方面来讲,冷战之后迈向全球化的世界新格局令共同研究自身的框架受到质疑,使研究课题从作为帝国主义老家“发达社会”的比较研究,拓展到将第二次世界大战后的后殖民状况作为整体进行思考的共同研究。

90年代像这样的共同研究的展开,其本身就是以对历史和社会的认识作为主题的。当然,它是在同时代的思想状况下的一种行为,与其展开有着深刻的联系,这是无法避免的。也就是说,从广义上来讲,这个共同研究可以被看作是对同一时代展开的、一种共同的思想参与。正因为如此,它引发了文章开头尹健次先生的提问。因此,我认为组织这次活动的人有义务对这个问题作一回答。

本文被安排在《现代思想》的本次增刊号的末尾,作为本次研讨会的主办者,我被邀请对本次活动做一总结。但是作为我来说,与其对以各种形式提出的论点进行压缩式的总结,不如选择从我的角度对在此被质疑的核心问题作更深一步的思考。关于这一点,我想把到目前为止所思考过的东西拿出来,以对在本次研讨会上出现的问题加以讨论,让研讨会揭示的问题现状能够更清晰地呈现出来。

一 战后责任论与总力战体制论

围绕着战争的“记忆”与“责任”,在90年代有过几次论争,同

何为“责任”?何为“主体”? · 11 ·