

構建東亞思想共同體的可能性

——《融合與共生——東亞視域中的日本哲學》讀後

● 朱坤容



卞崇道：《融合與共生——東亞視域中的日本哲學》（北京：人民出版社，2008）。

在以民族國家利益為前提的國際政治活動中，中國古來先賢嚮往的「大同社會」不得被束之為一種美好的政治理想。在這種現實國際

環境下，超越國家界限，在一個具有共性的基礎上構建共同體，可以說是泛及經濟、政治、文化的利益訴求。目前能稱得上超國家的共同體不外乎聯合國、歐盟和東盟，但它們基本都是出於經濟合作、安全保障需求方面的政治聯盟，由此也注定了這些共同體由於利益分配不均而不斷產生新的矛盾與衝突。由此，構建一個利益共享的共同體是否可能呢？本文以東亞共同體作為考察對象，試着提出自己的想法。

目前能稱得上超國家的共同體基本都是出於經濟合作、安全保障需求方面的政治聯盟，由此也注定了這些共同體由於利益分配不均而不斷產生新的矛盾與衝突。

一 問題意識及研究狀況

目前論述東亞概念和東亞發展的研究著作不少，政治經濟文化領域都有相關論述。在從文化視角予以論述的著作及思想中，值得提出的有儒學的現代性、張立文提出的東亞「和合學」，以及日本一些學者近年來在中、日、韓三國展開的公共哲學運動及其出版的一系列著作

目前東亞學已成為顯學，除去東亞本身作為經濟體的世界意義外，另一個重要而深遠的原因無疑是其文化體，即思想共性給世界的影響。在這個問題上，《融合與共生》為我們提出了新的啟示。

等^①。從他們的研究方法來看，基本集中於橫向闡述東亞思想的總體架構或異同，而在縱向上基於東亞視域來考察評析一國哲學的著作極少。就此而言，卞崇道的新著《融合與共生——東亞視域中的日本哲學》(以下簡稱《融合與共生》，引用只註頁碼)在中國國內是一部具有先行意義的研究著作。

就民族國家和文化的角度而言，「東亞」基本是指中國、日本和朝鮮半島地區^②。進一步而言，在文化上是指植根於古代中國文明的地區^③。目前東亞學已成為顯學，除去東亞本身作為經濟體的世界意義外，另一個重要而深遠的原因無疑是其文化體，即思想共性給世界的影響。這種思想共性有人概括為「東亞意識」^④、「文化東亞」^⑤、「儒學共同體」^⑥、「中國文化圈／『漢文化』世界」或儒學化世界^⑦，還有佛教^⑧等等。當然這些總結都有其合理性，但都是基於文化談文化，最後不免引向「文化統一」(包括用一種新的文化理論來統一其他文化)的歧途。在這個問題上，《融合與共生》為我們提出了新的啟示。

二 《融合與共生》中的三點啟示

《融合與共生》以東亞的視角，主要考察了日本近代及其以後的哲學思想史^⑨，內容雖涉及江戶中後期的哲學思想，但重心仍然以明治維新之後的日本哲學史為主。在書中，作者提出了「共存→融合→共生」這一發展進路，並指出了「生

活文化」是日本文化的最顯著特徵(頁238)。概言之，書中闡釋的是在西學東漸歷史語境下日本哲學的發展個案，試圖提示出東亞哲學的某種共通性。在全書結構上，緒論點明日本哲學的東亞意義，緊接着從傳統解構、西學導入到東西哲學融合這一發展主線展開論述，然後由日本的島國文化過渡到多元文化的共生進行進一步深化，最後提出包括日本哲學在內的整個東方哲學的現代重構。縱觀全書，其中有三點值得提出：(1) 東亞的考察視角；(2) 融合與共生的發展路向；(3) 生活哲學的歸依點。

首先，我們在歷史語境中檢討作者提出的東亞考察視角。眾所周知，在近代史上「東亞」和「東方」，是作為「西方」的參照物而被使用的。東亞的近代史可以說是在西學東漸的近代化語境下，東方民族在與西方文化抗拒與吸納的交互作用下曲折發展的過程。正像中村元所說，「東亞」和「東方」的這一表達包含着「他們保存自己的文化傳統的心願」，他們的共同目標是要「推動東洋各民族去保護他們各自的文化，反對西洋的霸權」^⑩。對處在這一歷史語境下的日本哲學，作者指出了四點東亞意義：(1) 中國、朝鮮等東亞國家通過日本學習西方哲學和文化；(2) 自主地吸納西方哲學；(3) 融合是東亞各國哲學現代化的必由之路；(4) 正確處理傳統與現代的關係是哲學創新的關鍵(頁13-15)。

對作者的這一概括，我們可以相應總結出以下四點：(1) 日本發揮了近代東亞思想史上東西交流的

橋樑作用；(2) 與政治上的被動開國不同，日本哲學對西方思想有一種主動訴求；(3) 融合能使東西方思想在日本共存；(4) 傳統與現代的糾葛是日本哲學能否得以延續和獲得活力的契機。這四點可以說基本概括了日本在內的東亞各國在近代的西學東漸演進史，即打開國門看世界—向西方學習／西方思想的受容—反省本國文化後提出與他者的融合，同時意識到傳統和現代之間存在斷裂和存續交替的糾葛。

例如，書中所提到的轉型期儒學的歷史命運就是一個典型。在德川時代，儒學中的朱子學尚出於幕府統治的需要而處於官學地位，但在明治維新的近代化時期轉而淪為傳統思想的反面典型遭到首當其衝的大肆批判。具有諷刺意義的是，仍然是在明治時期，經過元田永孚、西村茂樹以及井上哲次郎等人的努力，儒學得以復活、變形和重構，成為以國家主義為中心、忠於皇室的新國民道德中的理論基礎。在某種程度上，這是主導意識形態地位的變形。從東亞的考察視角來看，這一轉化的現實原因就是西方勢力的入侵迫使日本／東方一方面想要拋棄被認為是落後的不合時宜的傳統儒學，另一方面又無法在根本上使被視為先進的西方思想立即融入本土，於是採取的折中方案就是將傳統思想與現代政治相接合，即把傳統儒學改造成適應現代政治體制所需要的統治理論。

作者在書中指出：「明治中期傳統思想的復興包括兩股潮流，其一是完全復古即純粹的國粹主義者的主張，其二是對傳統思想加以改

造，使之以新的面孔服務於現代的潮流。」(頁145-46)就書中着重提出的後者而言，作者列舉了西村茂樹、井上圓了與井上哲次郎三人從不同的角度對儒學、佛教等傳統思想加以改造，「利用剛引進的西方哲學對之重構」，「為近代日本的天皇制政府服務」(頁149)。這對在此之後的日本主義、國家主義乃至軍國主義的演進，以及皇權意識的鞏固和強化都有不可忽視的推動作用。這正是作者在書中提及的明治哲學的「現代性」與「前現代性」雙重性格(頁149)①的一種反映。所以，這時的儒學與其在前明治時代長期作為官學的統治地位相比較而言，其國家政治功能可以說沒甚麼根本變化。

再來看中國，中國近代的「向西方學習」進程終於從器物、制度過渡到了思想層面，而儒學等傳統也逐漸被定性為阻撓社會發展和中國進步的罪魁禍首，到了五四時期更以「打倒孔家店」為旗幟對傳統進行全面反省／檢討／否定。要之，儒學雖然在社會上仍然具有其影響，但自漢朝確立起來的儒學定於一尊的統治地位已在根本上瓦解；知識階層紛紛視之為「網羅」，自然以「衝決」為快，遑論要對其改造和復興。所以，從歷史的角度而言，在同屬思想啟蒙意義的日本明治維新和中國五四運動時期，同為中日兩國傳統思想的儒學卻有着不同的遭遇。

第二，在世界關懷內審視作者提出的融合與共生的發展路向。作者認為：「從縱向的文化史的考察中，我認為日本文化的發展走的是『共存→融合→共生』的道路。」(頁238)自近代以來，在強勢的西

從東亞的考察視角來看，西方勢力的入侵迫使日本／東方一方面想要拋棄被認為是落後的不合時宜的傳統儒學，另一方面又無法在根本上使被視為先進的西方思想立即融入本土，於是把傳統儒學改造成適應現代政治體制所需要的統治理論。

作者提出的融合與共生這一文化經驗具有普世性的世界關懷，即不僅日本文化在內的亞洲文化，甚至世界文化的樂觀願景也將建立在通過融合達到共生這一進路上。

方文明的壓力下，東方世界或反抗或妥協，最後在不得不承認西方世界的優勢和強大之處之後，向西方學習，渴望「師夷長技以制夷」。但作者認為包括日本在內的東方世界並不是單純汲取西方文化來替代東方文化，而是在學習中融合（融合傳統與現代、東方與西方），最終達到強大自我與西方並立抗衡——共生——的目的。

在作者看來，融合是建設的手段，近百年日本文化建設走的是從西洋主義到東洋主義、到東西文化融合的道路。「東西文化的融合，將是亞洲國家文化現代化的一條必經的共同道路。」（頁165）如前所述，作者列舉了西村茂樹、井上圓了和井上哲次郎等人在融合傳統和現代之間的努力。但融合不是異質事物的簡單疊加，而是異質事物內同質元素的相互影響和吸納。張之洞的「中體西用」和佐久間象山的「和魂洋才」終究是方法和目的的疊加，而真正的融合應該是異質文化中同質內容的吸收、轉化和揚棄。在書中，作者將西田幾多郎的宗教觀和九鬼周造的偶然性哲學理解為「融合」中的「獨特性」（頁165），而將京都學派中的「世界史學派」定位為「融合」中的「歧途」（頁200），也說明了融合的過程並不是簡單的分化合流。就此意義上，日本哲學以及東亞哲學的融合在解決東西方思想衝突的同時更應該關注自身文化機理的調適，即傳統與現代的融合比東方與西方的融合更為本質。

「共生」（symbiosis）本來是生物學的概念，作者用這個概念對日本文化的特徵做了新的闡發。在評述

了加藤周一的「雜種文化論」和梅棹忠夫的「平行進化論」後，作者提出了「共生文化論」這一概念。他認為用「共生文化論」來看日本的文化史，可以看出以下三個特點：（1）日本對待外域文化始終採取積極吸納的態度；（2）只有適合於日本人需要的東西才會在日本土壤扎根，並與本土文化融合創新，成為日本文化的構成部分；（3）日本文化內部更多地表現為不同文化間的共生狀態（頁239）。與加藤的「和洋折中」的方法論和梅棹的生態史觀不同，作者更強調以多元文化自身為主體的發展。也就是說，雜種文化也好，平行進化也好，都只是日本人對自身文化的定位，即以日本文化為主體來認識的；而共生文化則強調包括日本在內的各種文化在現代化過程中的變動，即以多元文化主體為視角的東西方世界文化觀。作者所提出的融合與共生這一文化經驗具有普世性的世界關懷，即不僅日本文化在內的亞洲文化，甚至世界文化的樂觀願景也將建立在通過融合達到共生這一進路上。

第三，在自我本質上理解作者提出的生活哲學的歸依點。雖然作者沒有在書中直接提出「生活哲學」的概念，但他提出的「生活文化」是從哲學的角度加以分析的，所以可以延伸至「生活哲學」。作者通過自身的體察和經驗，「感到日本文化的最顯著特徵可以概括為『生活文化』，即在日常生活的層面上來理解事物，並且在個我的層面上加以展開」（頁238）^②。具體來說，日本的「生活文化或生活藝術的特徵，在於從身邊尋取素材，並且按着一定的

『型』來組建成藝術。這是一種日常性的非日常化的藝術，在這裏『型』起着極其重要的作用」(頁240)。也就是說，日本人個人日常生活中的「型」就是日本文化的反映。「生活藝術(文化)的世界，就是在日常性與非日常性的關係中納入一切要素的世界。」(頁241)可以看出，日本人的藝術世界也是和日常生活結合在一起的。

由此，「生活哲學」在這裏並非一種泛稱，而是指向它的日常性特徵——與人的切身體驗／經驗相關。近人謝扶雅曾總結儒釋道三家能有偉大發展的三條共同理由，其中之一就是「以人事為出發點而非以自然為出發點」，即「皆起於人事的體驗，由直接觀察世間的罪惡與黑暗，人生的痛苦與社會的束縛，而積為困心衡慮焦思苦索之結果，乃觸機發見宇宙之真理，繼而用此假定，復進驗諸人生，數證不謬，因遂確立一堅決的信念，而貫徹其熱烈的行為」^③。正是生活的切實感觸催生了希望解除人生苦境的終極精神追求。

卞崇道從生活層面而不是單純從文化或歷史層面提出日本文化的顯著特徵，這可以稱得上是從文化的最終歸依點出發的論點。因為不管將一種文化定位為是纖柔或是粗獷，還是某家某宗，都必定對其文化的源頭、發展和體現方式做出限定，而文化的源頭和歸宿都只能是生活。只有在歸根結底的共有生活層面，才能有助於揭示出不同生活領域中的人性——個體性，從而通過發掘人類的共通性為多元文化的融合和共生構建一個普適性平台。

三 思想共同體構建的可能性

上述《融合與共生》的三個特點不但體現了日本哲學乃至東亞哲學的近代化發展軌迹，而且揭示了東亞思想共同體構建的可能性。如果說融合共生的發展進路為共同體打開了前景的話，那麼生活哲學的歸依點則為共同體的構建打下了奠基石。所謂「共同體／共同性」(community)意指物質財富和精神價值的共有，或者是共有物質財富和精神價值的團體^④。物質的共有常常體現在經濟活動上，從眾多政治活動家以及經濟學家對東亞共同體的熱切期待就可見一斑；而精神價值的共有則需要通過建立思想共同體來實現。

首先，為何要建立思想共同體？鄰近地區能相互結合形成長期的統一體，除了地緣便利、政策調整和經濟互惠外，從根本而深遠的角度來看，來自於思想文化上的共通性。

(一) 構建思想共同體的歷史依據

試看西歐歷史，不管是宗教高於政治(皇權需要教廷加冕認可)的時期，還是政教並立(「上帝與愷撒分工合作」)的時期，宗教／基督教的權威即便並不總是凌駕於國家政權之上，但也不會弱於它。從先有教民後有國民的傳統，可以看出宗教在人們生活中是最高的精神導師，即使君主也不敢自稱是代替天主來管理臣民。再看東亞地區，拿

物質的共有常常體現在經濟活動上，從眾多政治活動家以及經濟學家對東亞共同體的熱切期待就可見一斑；而精神價值的共有則需要通過建立思想共同體來實現。鄰近地區能相互結合形成長期的統一體，來自於思想文化上的共通性。

文化即便是以自我為中心的，但因為其同等同質的特點，對受益體來說只有適應與否的區別而無量多量少的不均。可以說在融合共生的文化基礎上構建思想共同體，要比在政治經濟上通過利益平衡確立利益共同體更具和平意義。

中日兩國來說，國家歸屬感強烈，政治優先於宗教情感。在中國，天下即國家，「普天之下，莫非王土，率土之濱，莫非王臣」，皇帝號稱天子，有着不亞於宗教力量的儒家思想被奉為帝王的統治術，但時至近代又因政治的衰敗而逐漸衰微。在日本，儒家思想和佛教思想傳入後，迅速世俗化，宗教融化於生活。總而言之，東亞地區宗教情感微弱，遑論與政治力量相制衡。各國難以跳出自身局限，正是因為政經利益的羈絆而無超越此之上的共性思想作為地區的共同精神導師，這也不難理解由地區利益分配引起的衝突爭端最後只能借助利益再分配來解決。故而，構建一個思想共同體勢必是實現東亞共同體的先行。

此外，與不斷更替政權的政治史和變化發展的經濟史相比，交匯融合的思想文化史顯然更有沉穩深厚的底蘊與生命力。政治經濟上的利益輻射通常是以自我為中心的，波及到的受益體也會因親疏而有等差，由之形成大國格局可以說不異於等級秩序的延伸而已。為了改變等級格局而產生的摩擦和紛爭正可以說明政經利益共同體的短暫性，所以歷史上為了政經利益而導致的戰爭至今未歇。但文化的輻射則不同，即便它是以自我為中心的，但因為其同等同質的特點，對受益體來說只有適應與否的區別而無量多量少的不均。就此意義上，可以說在融合共生的文化基礎上構建思想共同體，要比在政治經濟上通過利益平衡確立利益共同體更具和平意義。

(二) 構建思想共同體的哲學理據

東亞視域下的融合與共生離不開自我和他者共存這一基礎。正如前述《融合與共生》中所提出，日本文化體現於日常生活中，在個我層面上展開。個體即人是一切的終端，是現實實在而唯一的終極體驗者，體驗的正是緣自日常生活中萬物有情而來的感受。與之相一致的是，日本哲學家西田幾多郎也將探究的視角回落到個體的日常生活本身。他曾提出以「絕對無」——一種存在於理性思維之前的無差別的原始直觀意識——的思想，來試圖改造西方近代哲學中的「自我」概念。那麼，自我主體是怎麼從這一超越主客觀、物我相忘的狀態過渡到理性判斷的呢？

顯然，對萬物的感性認識／感受，即人的情感是兩者之間的連接點。因為只有感受或情感的加入和滲透，理性才會有分析的對象，主體才能有意識地反芻「絕對無」，由此可見個我層面也就是指感受或情感層面。這樣「絕對無」與理性之間通過人的情感作為過渡，構成「絕對無—情感—理性」的範式。在這個範式中，從個體自我層面而言，我們可以通過豐富感性體驗或情感，使自己的生活哲學得以完善，從而實現個體的完整性；從民族國家層面而言，通過將思想的基點回歸至人的日常生活本身，增強和發掘彼此的共通感受或情感，即共通性意識，從而奠定東亞共同體的基石。

其次，如何在多元文化下確立思想共同體？前述的「生活哲學」就

是一重要途徑，即尋求個性經驗或集團經驗中的共性思想作為共同體的基礎。其中，最關鍵的就是要在信任基礎上，尋求宗教情懷和鞏固實體倫理。

一、尋求以信任為基石的宗教情懷

如前所述，關於東亞的共同思想基礎，主流意見認為是儒學／儒教^⑥，也有意見認為是佛教。不管怎樣，其中的宗教情懷是不可忽視的。從生活哲學的角度來說，宗教與信任有甚麼必然的聯繫呢？

第一，有人認為宗教起源於對自然的依賴感^⑦，也有人認為宗教的起源與死亡相關^⑧，所以原初宗教往往是多神教或偶像崇拜。但從生活本身來看，宗教是因為人之不幸與痛苦而產生的。正像莎樂美(Lou Andreas-Salomé)所說：「這個在現實世界之上的、之外的領域，這個根據想像複製的領域——是用來遮掩那些發生在人類身上的不幸的——它就叫作宗教。」^⑨要之，宗教是對生活中「不足」(道德缺失、勢單力孤，諸如此類)的精神彌補。

第二，就目的而言，正是為了要驅散和彌補現實生活中的黑暗和殘缺，宗教不但慷慨許以人們富有浪漫主義的光明未來，而且還用理想主義的規範來重建和修補黯淡的現實。在這個過程中，人們首先或者唯一要做的就是對宗教的信任，這也正是宗教的基礎^⑩。在現實生活中，有着宗教情懷的人們因為這種信任，積極追求公正、道德、純粹和神聖，努力消除本性中的惡或生來的原罪，渴望能達到涅槃或坦然面臨最後審判。

以上兩點都是以宗教的人性關懷為出發點的。那麼宗教的人性關懷來自哪裏？很明顯正是生活本身。從原始人開始，「最早的宗教觀念並不是源於對自然之工的沉思，而是源於一種對生活事件的關切，源於那激發了人類心靈發展的綿延不絕的希望和恐懼。」^⑪

二、堅持以信任為基礎的實體倫理

倫理不但規範善惡是非問題，而且確定人際關係。不管是家庭、社會或國家制度，這三種實體倫理歸根結底仍然是一種人倫的延伸。「人」的日語表達是「人間」，也許可以說這較為貼切地表達了人之不同於一般動物的生存狀態，即是說人只有在群體、至少兩個人的情況下才有可能展現其人性。也就是說，在思想共同體構建中，最基礎也是最本質的是，要確立兩個人／集團之間的倫理關係，而這一倫理關係確立的根本或首要條件同樣也是信任。

以生活哲學來看，信任是我們每天日常生活所經歷的最基本現實。「每一天，我們都把信任作為人性和世界的自明事態的『本性』。在這個最基本的層次上，信心是世界的自然特徵，是我們藉以過日常生活的視域的必要組成部分。」^⑫那麼倫理與信任之間有着怎樣的必然聯繫呢？第一，信任是倫理成立的前提。沒有信任，人就無法與外界交往，只能退回或封閉在自我的主觀世界裏，無法建立人際關係。第二，信任是倫理主體的善。在倫理行為中，在我們向他者做出行動前，我們首先設定了對方行為的「誠」。信任是倫理的主體在同一性

家庭、社會或國家制度，歸根結底是人倫的延伸。「人」的日語表達是「人間」，也許可以說這較為貼切地表達了人之不同於一般動物的生存狀態，即是說人只有在群體、至少兩個人的情況下才有可能展現其人性。

東亞地區既有的儒家倫理和佛教倫理在很長的歷史時期裏影響甚至主導着人們的日常生活。在新的歷史境遇下，重構和鞏固已有的思想資源，培育和鞏固信任(情感)，使共通之處成為「相互知曉」的現實基礎，這對東亞共同體的構建無疑是大有裨益的。

中相互知曉和相互實現的^②。在叔本華(Arthur Schopenhauer)的同情倫理學中，同情是公正與仁愛兩大元德的根源，而信任則是同情的最初表現^③。總之，信任是人在日常生活中的一種積極正面的推己及人的感情，它是倫理關係中最為基礎且最重要的關係。

根據以上兩點，倫理堪稱一種可以取代宗教的理想主義形式，「在通常的生活裏，在井然有序的社會裏，完全不需要宗教塑造生活，相反地，真正的倫理就完全足以達到這個目的。」^④就此而言，中國的儒家倫理曾經是個成功的例子。孔子開創的儒學創立了一套完善而縝密的倫理道德規範，成為了千百年來中國人為入處事的準繩和社會有機運行的規則，比如其中的「家庭觀」或所謂的「家庭主義」^⑤信任機制維護了人們日常生活中的良性倫理關係，所以才能使國家政治體制雖歷經戰亂動蕩，但仍然得以維繫下去。

總而言之，東亞地區既有的儒家倫理和佛教倫理在很長的歷史時期裏影響甚至主導着人們的日常生活，潛移默化，根深蒂固，是值得再發掘的本土資源。如能借鑒宗教在日常生活中所表現出來的人性關懷及其自身堅固的內在信任機制，無疑有利於重塑東亞地區內的生活信心以及重建應當遵循的共同範式。在新的歷史境遇下，重構和鞏固已有的思想資源，培育和鞏固信任(情感)，使共通之處成為「相互知曉」的現實基礎，這對東亞共同體的構建無疑是大有裨益的。

不可否認，正因為共同體需要各方力量的制衡，所以其建立可謂「路漫漫其修遠兮」。東亞共同體也不例外。但同樣毋庸置疑，與多樣的政經體制形成的鴻溝相比，東亞曾經共有過的思想是富有現實意義的歷史遺產。也許這些思想的內容已經隨時代境遇不同在各地區發生或多或少的改變，但蘊含在其深處的那些屬於人們對日常生活的共同體認的情感——以信任為自明前提的宗教情感與實體倫理——會在現在與未來為東亞地區彼此聯合互助提供強大而深遠的精神助力。

註釋

① 如張立文主編的《東亞哲學與21世紀》叢書(上海：華東師範大學出版社，2001)；夏光：《東亞現代性與西方現代性——從文化的角度看》(北京：三聯書店，2005)；黃俊傑：《東亞儒學史的新視野》(台北：財團法人喜馬拉雅研究發展基金會，2001)；姚申主編：《東亞：經濟、政治與文化闡釋》(上海：學林出版社，1999)；劉海平主編：《文化自覺與文化認同：東亞視角：中國哈佛—燕京學者第六屆學術會議論文選編》(上海：上海外語教育出版社，2008)；以及佐佐木毅、金泰昌主編：《公共哲學》叢書二十卷(東京：東京大學出版會，2001-2006)，等等。

② 參見中國大百科全書出版社不列顛百科全書編輯部編譯：《不列顛百科全書》，國際中文版，第五卷(北京：中國大百科全書出版社，1999)，頁483，「東亞藝術」條目。

③ John K. Fairbank, Edwin O. Reischauer, and Albert M. Craig, *East Asia: Tradition and Transfor-*

mation, *New Impression* (Boston: Houghton Mifflin, 1978), 1.

④ 張立文提出的「所謂『東亞意識』是指中國、日本、韓國等東亞國家，以儒學為核心的文化意識，儒學對這個地區的社會結構、典章制度、倫理道德、風俗習慣、心理結構、行為模式以及價值觀念都有極其重要的影響，並在這種影響下形成以東亞地區為主體的一種意識」。參見張立文：《和合與東亞意識——21世紀東亞和合哲學的價值共享》（上海：華東師範大學出版社，2001），頁14。

⑤ 陸玉林提出：「文化東亞，是以中國文化為基礎而形成和發展起來的，具有內在的文化共通性和文化共識，有着相當強的文化內聚力的文化和合體。」參見陸玉林：〈導言〉，載《東亞的轉生——東亞哲學與21世紀導論》（上海：華東師範大學出版社，2001），頁2。

⑥ 參見黃俊傑：〈「東亞儒學」如何可能？〉，載王青主編：《儒教與東亞的近代》（保定：河北大學出版社，2007），頁88。

⑦⑧ 參見夏光：《東亞現代性與西方現代性》，頁2；206。

⑨⑩ 參見中村元著，林太、馬小鶴譯：《東方民族的思維方法》（台北：淑馨出版社，1990），頁6-7；31-32。

⑪ 在日本史的時代劃分中，現代史通常指的是1945年戰敗後的歷史。所以日本近代化某種意義上就是指我們常說的現代化(modernization)，這裏採用日本史中的慣用說法。

⑫ 根據《融合與共生》中的論述，「現代性」思想的延續主要是指大正時期的人格主義、文化主義和教養主義的思潮；「前現代性」思想的延續主要是指昭和前期的「日本精神論」以及日本主義(國家主義)思潮。

⑬ 據作者介紹，「生活文化」的提法日本學者已有論述而非其首創。參見村井康彥：《日本の文化》（東京：岩波書店，2002）。

⑭ 謝扶雅：《宗教哲學》（濟南：山東人民出版社，1998），頁86。

⑮ 有關「共同體／共同性」的討論，參見廣松涉等編：《岩波哲學思想事典》（東京：岩波書店，1998），「共同體」條目。

⑯ 儒學是否屬於儒教的論爭始於1978年，關於儒教說這一學術觀點的產生和發展情況，可參見李申：〈甚麼是宗教以及與儒教相關的爭論〉，載《中國儒教論》（鄭州：河南人民出版社，2005），頁8-16；以及任繼愈主編：《「儒教問題」爭論集》（北京：宗教文化出版社，2000）等。

⑰⑱⑲ 費希特(Johann G. Fichte)著，梁志學、沈真、李理譯：《對德意志民族的演講》（瀋陽：遼寧教育出版社，2003），頁139；1；37。

⑳ 加地伸行著，于時化譯：《論儒教》（濟南：齊魯書社，1993），頁22。

㉑ 莎樂美(Lou Andreas-Salomé)著，北塔、匡詠梅譯：《在性與愛之間掙扎——莎樂美回憶錄》（上海：上海人民出版社，2003），頁3。

㉒ 休謨(David Hume)著，徐曉宏譯：《宗教的自然史》（上海：上海人民出版社，2003），頁13。

㉓ 盧曼(Niklas Luhmann)著，瞿鐵鵬、李強譯：《信任：一個社會複雜性的簡化機制》（上海：上海人民出版社，2005），頁1。

㉔ 黑格爾(Georg W. F. Hegel)著，楊祖陶譯：《精神哲學——哲學全書·第三部分》（北京：人民出版社，2006），頁330。

㉕ 叔本華(Arthur Schopenhauer)著，任立、孟慶時譯：《倫理學的兩個基本問題》（北京：商務印書館，1996），頁235。

朱坤容 哲學博士，現為復旦大學
文史研究院博士後。