

文明邊際的對話

——解讀一個比較哲學的文本

● 劉 東

David L. Hall & Roger T. Ames:
Thinking Through Confucius
(Albany: State University of New
York Press, 1987).

一

哲學家玄奧晦澀的言辭，和特立獨行做派，常給世人留下一種既鬱鬱寡歡、又落落寡合的印象。然則細究起來，如果不說這類印象僅僅出於門外的誤解，那它至少也是太受表面假象所蔽了。實際上，只要是在形而上領域稍稍嚐過甘苦的人，都有緣去從中領略一股更深的衝動：儘管在外表上時常顯得孤僻冷峻甚至執拗尖利，但在其內心深處，卻再沒有比哲學家更熱望與人交往、更亟於跟人交談的了，——他們的靈魂中充滿了對話的渴求，而且恰恰是為了緩解這種饑渴，他們才會去安享常人眼中的寂寥孤

清，似乎只有離群索居地埋首書案，他們才能更自由地與古今的大智慧者盡興攀談，從而反倒擴大了自己的交游跨度，發揮乃至拓展了人類的「主體間性」(intersubjectivity)。

緣此就不妨說，對話之於哲學家，簡直是具有本體意義的，而且這種貫串哲學家畢生的對話，又不一定非要採取某類為人們所熟知的典型敘事形式，比如蘇格拉底式的犀利辯難，或者孔老夫子式的循循誘導。作為哲思的必然要求和內在理路，對話的真正底蘊要比這精微得多，完全不拘於哲學家是否確曾具備現實的對話者，甚至不拘於他是否確曾「出聲地運思」(thinking aloud)，即使哲學家陷入了長時間的潛心閱讀或沉思默想，也絕不可能須臾稍離「他人話語」的激勵，因為哲學式的「自問自答」無非是對各種理由的逼問與辯護，而哲學式的「封盤長考」更是對各種音調的回味

無論是否在語式上採納對話體，哲思的語法都注定是對話性的，它拒斥熱昏的「獨白」，而要求虛靜的「兼聽」。既然兩者存在着如此本真的關聯，則任何一種精神傳統的內在活力，均要取決於此類對話在其中的活躍程度。

與反芻。既然思想者的主體性至少部分要取決於主體間性，以「反思」（亦即發展出主體性的自我意識）為業的哲學家就尤須培養出寬大廣備的「內心聽覺」，以便容納各個聲部在相互對比中充分地自我陳述，誘使這些複調主題在共時交織中不斷地突破和再造其心智的「統覺背景」；而一旦缺乏去「收視反聽」各種複雜動機的能力，一個難免偏狹的心胸就根本無從保持足夠的思想緊張度，更無由在多元「樂思」的激發下接引出布局宏大的整一樂章。在此意義上，無論是否在語式上採納對話體，哲思的語法都注定是對話性的，它拒斥熱昏的「獨白」，而要求虛靜的「兼聽」。

不難想見：既然在對話與哲思之間存在着如此本真的關聯，則任何一種精神傳統的內在活力，均要取決於此類對話在其中的活躍程度，故而幾千年來未曾消歇的心智發育史，實乃不稍間斷的思想對話史。一方面不在話下的是，倘非在中國古代曾經展開過先秦諸子間的對話，或者倘非在西方近代曾經展開過經驗主義和理性主義間的對話，先哲們就不可能傳承下來像現在這般豐富的精神樣態。另一方面尤須強調的是，無論此種對話是怎樣的由來以久，鑒於現代性的急劇擴張已使地球在人類腳下愈變愈小，它在當代的重要性又遠較以往更為突出，空前地支配和主宰着哲學的運思方式，——再未有過哪個時代，人類的精神世界遭遇過像今天這樣錯縱複雜的裂變；無論是在諸種主要的世界性宗教之間，還是在這些精神遺產與現代性之間，均

產生了持續的緊張；而且種種的文化模式還經由劇烈的文明碰撞和便捷的信息傳通，向人們並列出了各自的精神內核，使其難衷一是地躊躇於多元的價值支點之間。值此數千年未見之精神危局，哲學家需要首先克服的障礙自當在於：由於任何原本是不證自明的生活態度和思想準則，均已在急劇的相對化中受到了無情的顛覆，使得人們慣常藉以驗證自己思路是否確當的先定標準，竟無一例外地露出僅僅源於或本於某種特定的文明參照系，很可能只屬於有待破除（或至少有待解毒）的「所執所迷」，故而，果欲將表層的文化衝突化解為深層的文化動力，俾使自己的哲思重覓「阿基米德點」，就須首先於文明邊界處擴大對話的範圍與規模，照顧和思量到更多的基準和向度。

由此便自然引伸出了比較哲學在整個哲思中的優先性：既然刨根究底的解構風潮已把運思過程是否符合「工具理性」的問題悄悄還原成了究竟分屬何種「價值理性」的問題，從而把本應具有排他性的「真理問題」悄悄瓦解成了僅僅具有描述性的「文化問題」，就迫使人們不得不從心情上潛回各個文明的原有出發點，先來低首下心地「傾聽」彷彿是展開於幾大聖哲之間的遲到了數千年的對話。而為了步入這個當代精神的第一道門檻，所有傾聽（或「加入」）這場對話的思想主體，又必須首先達成下述共識以澡雪自己的心境：其一曰「起點的對等」，即無論現代性怎樣的來勢洶洶，也絕無理由把它當成壓向哲學天平的沉重砝碼，以免讓哪個一時間顯出

「強勢」的文明當真佔據了話語的支配權位，致使人類喪失和毀棄了本有的文化資源和交流可能；其二曰「指歸的共通」，即這種對於平等發言權和多元出發點的空前共享，不僅不應妨礙人們去應對真正屬於全人類的緊迫問題，倒應促動他們較為全面地掌握人性的側面和潛能，以便借助於解構到的文明片斷來嘗試建構具有普世意義的新型文明。

建立如此高遠的普遍預設，無疑只屬於某種理想狀態。但這個烏托邦仍很值得神往，因為只有朝這種運思立場不斷逼近，才有可能支撐文明邊際的持續對話，進而推動世界史闖過第二個「軸心期」。在此意義上，比較哲學這塊學術新天地，本身就已蘊涵了向存在及其環境所敞露的更富彈性的重塑空間。它的確立使人們有可能向文化虛無論和文化宿命論發出雙向的抗爭：即既不否認古代聖哲之精神路向的先入為主的影響，又總是心懷超越此類思想極限的熱望；既不否認過往文明進程在地表上造成的文化隔閡，又總是企盼打破這些把人類貶低為不同亞種的觀念與習俗籬笆；既不否認此身只是短暫地被拋於綿延的時間之內，又總是力求投入到使傳統不斷開新的創造活動之中……。人們理應清醒地意識到，無論可否在未來最終自我超度，都必須抓緊尚可擁有的當前，去發揮乃至拓展看來至少是部分決定了其主體間性的「文化間性」(interculturality)，否則就將連過去殘存的巴比倫塔遺迹都守護不住了。

二

從不同的解釋語境出發，當可對同一部著作進行不同的理解和闡發，故若從比較哲學的視點觀之，由郝大維(David L. Hall)和安樂哲(Roger T. Ames)合寫的這本*Thinking Through Confucius*，就完全可以被看成是大跨度和多層面的「思想對話錄」。這種對話既展開於由郝大維所代表的哲學思辨傳統和由安樂哲所代表的漢學考辨傳統之間，從而間接地表現為中西聖哲的懇談；又展開於古代經典文本和現代闡釋話語之間，從而鮮明地表現為古今心音的交響。

更進一步說，這種對話還隱約地展開於作者及其預期讀者之間，因為該書標題本身的雙關語義，從一開始就顯示出了它適應於不同讀者群的可能性。由於在漢語中並無與之確當對應的表達方式，*Thinking Through Confucius*這個不無俏皮的書名就很難嚴格地轉譯成中文：如從比較哲學的意義上，它似乎更應被理解為「通過孔子(through Confucius)而思」；而若在中國哲學史的範圍內，它恐就更應被理解為「思清悟透(thinking through)孔子」。人們很自然地能夠猜想到：其中第一層含義大概更針對西方讀者，因為唯有他們才需要被明確地提示，作為某種外緣或異質文化資源的孔子哲學，完全有可能對其拓寬視界和加大思力的欲求有所助益；而它的第二層含義則或許更針對中國讀者，因為真正可能對之構成問題的，從來就並非應否「通過

人們理應清醒地意識到，無論可否在未來最終自我超度，都必須抓緊尚可擁有的當前，去發揮乃至拓展看來至少是部分決定了其主體間性的「文化間性」，否則就將連過去殘存的巴比倫塔遺迹都守護不住了。

儘管作者郝大維和安樂哲均隸屬於歐美的思想譜系，可在其行文間卻不但沒有流露出文化沙文主義的語氣，反倒多多少少表現出對中國文化之本土本位的呵護甚至「固執」。他們這種做法無非是要堅守「價值中立」的研究態度，以此作為比較哲學的必備出發點。

孔子而思」，而乃如何從事和改進這種思考。

就此而論，一篇以中文字母來撰寫的評論，若循常例或會更傾向於對該書之細部考釋和論證步驟的精密討論，以便驗證其作者試圖通過重新詮釋許多中國古代思想之關鍵範疇而初步營造(或還原)的哲學體系，到底在中國哲學史的專業範圍內提出或解決了哪些有價值的問題，又製造或開放了哪些更棘手的問題。不過，本文的旨趣卻非止於此，而毋寧關注較為宏觀的方法論啟示。易言之，儘管不可能完全脫開細節問題，但本文卻更希望從大處着眼，看看這本比較哲學的著作可否為儒家文化圈的讀者帶來更加別緻的閱讀效果，即參對着西方哲學的某些基本預設，來反忖自家思想深處的文化本根，從而更真切地認識到對話性在文化傳承和意義創新過程中的重要地位。也許，如果掉用該書標題的原有句式，這種解讀策略就不應被稱作「通過孔子而思」，而應標以「通過蘇格拉底而思」(thinking through Socrates)了。

相當引人注目的是：儘管作者郝大維和安樂哲均隸屬於歐美的思想譜系，而非來自儒家社會的文化保守主義者，可在其行文間卻不但沒有流露出文化沙文主義的語氣，反倒多多少少表現出對中國文化之本土本位(ethnocentrism)的呵護甚至「固執」；而且，由於其西學學養使之更便於「舉重若輕」地勾勒和剖析歐美的精神傳統，他們就反而比某些以非母語去讀解和闡釋這種傳統的作者更易於反省其有限性與相對性，從而不單不會像全盤西化論

的鼓吹者那樣自以為早已真經在手，甚至比某些具有新儒家傾向的學者更能自覺地對抗西方話語的無形支配。當然話說回來，這種做法決不意味着該書作者業已皈依孔老夫子的教義，而盲目地採取了某種「洋儒家」的立場；他們無非是要堅守「價值中立」的研究態度，以此作為比較哲學的必備出發點。同樣，這種做法也決不意味着他們業已陷入了徹底的相對主義，而只圖耍弄各種相爭不下的理念去玩「以毒攻毒」的兒戲；他們無非是要把真正堪稱「意義」的東西延宕到充分的跨文化對話之後，務使心中的結論不要被突兀地得出於尚待擴大的思想前提之先。這種姿態顯示了方法論上的自覺：為了落實各種價值原點的對等發言權，俾使此後的思想對話獲得牢固的基點，就必須竭力廓清和界定為中國精神所獨有的基本預設，從而先行營造出未經外緣文化污損的語境，以便不再把西方哲學的潛在前提視作無可置疑的取捨標準或解釋框架，——無論這種以西學比附中學的做法是出於普遍主義的思維定勢，還是出於替中國文化辯解的一片「好意」。

就這類還原中國精神本相的努力而言，書中最具挑戰性的論點，無疑當推作者針對「內在超越」(immanent transcendence)的提法所表達的不同見解。此一分梳不僅構成了全書的主線，而且不無反諷地向讀者提示着，鑒於某些難以自覺的思想混雜經常意味着難以繞出的闡釋迷宮，所以若要澄清對於中國思想的若干誤解，有時反而有賴於加深對西方思想的批判性理解。

也許有必要先約略回顧一下相關的學術背景。在研習中國文化的過程中，只怕大家越是追隨和沿襲「內在超越」的成說，就越會痛感其含混與弔詭之處幾不下於所謂「方的圓」：儘管就其「圓」的一面而言，它確乎可以方便地借用「超越」二字來凸顯在人格修持方面不斷上提的涵養過程，從而有助於體貼和表達儒家倫理學說的豐富層次，但就其「方」的一面而言，它又實在無法只憑照搬「超越」一詞便突破僅以「從心所欲不逾矩」為修身極境的內在限制，反倒有礙於妙悟和分說由「上下同流」的宇宙論預設必然派生出來的中國文化的審美精義及悅樂心態。更進一步說，問題的要害還不在於哪類命題是否確當，而在於只要由此追究下去，竟又不得不道破這樣一個「天機」：人們所以會強令本土的圓融智慧向外來的機械概念就範，箇中的難言之隱恰恰在於，在西方話語的長期重壓下，舶來的「超越」一詞早被其不自覺地「價值化」了；他們已顧不上分辨究竟要釋讀中國哲學還是「準西方哲學」，因為在《天演論》的無形重負之下，似乎不在本民族的歷史中生出類似的文化基因來，便不能為中國文明爭奪進取的衝力和生存的權利。

明乎此，也就自然會徹悟到：惟其不再將「本體」與「現象」的二元割裂視作不證自明的天經地義了，才有理由在即使判定孔子未曾設定超然的絕對本源和形上支點時，也絲毫不替他老先生感到心虛氣短。故而讀來頗有興味的是，偏偏是這兩位批判地意識到了原稟精神傳統

之極限的西方作者，反而得以下筆伊始就（並無偏見或歧視之嫌地）指出，由於「內在」和「超越」這兩個源於西方的對立概念在邏輯上不能合取，所以倘要以西方術語來「強為之名」，則孔子哲學的基本預設毋寧顯示了「內在而不超越」的特徵。他們為此而提供的學理根據是：一方面，原理(principles)在歐美哲學傳統中的支配地位，必然在下述的精確語義上要求着對於「超越」的設定——「嚴格意義上的超越應被理解為：如果原理乙的意義及重要性不求助於原理甲就不能被充分地分析和理解，可反過來卻並非如此，則原理甲對原理乙的關係便是超越的。」^①而一方面，體現於中國思想傳統中的從自然主義的立場來解釋存在的強烈傾向，又遠未向即使如「天」這般高高在上的概念賦予獨立於世界之外的先存品格和創世能力——「天是全然內在的，並不獨立於構成自身的現象之總和而存在。斷定由現象『創造』了天，跟說由天創造了現象同樣正當；故此天與現象間的關係乃是相互依賴的。天的意義和價值取決於其諸多表徵的意義價值，而天的秩序則體現在由其相關部份所達致的和諧中。」^②

為了不在細部上陷於無窮後退，就只有把這方面的詳盡討論暫且按下了。從本文的主旨出發，應當借機着重指出的是，無論能否同意該書的具體論點，讀者總可以從中找出啟發，而得以在從事精神考古時留意左右兩邊的陷阱，即既不再一葉障目地以為，孔子思想的邃密和偉大並非緣於其自身，而只在於被後人冠上的若干頂「西已有之」

人們所以會強令本土的圓融智慧向外來的機械概念就範，箇中的難言之隱恰恰在於，在西方話語的長期重壓下，他們已顧不上分辨究竟要釋讀中國哲學還是「準西方哲學」。

比較哲學這門學科的創立，說到底是緣自對於下述限制的確認：對於任何精神傳統的獨到奧義，都只有綜合「外部」與「內部」的優長，才能獲得更全面和充分的考察。

的哲學桂冠，也不再因噎廢食地認定，既然像「內在一超越」之類的糾葛統統肇因於中西語義的微妙差異，就莫如索性放棄進行交流的初衷。必須清醒地意識到，比較哲學這門學科的創立，說到底是緣自對於下述限制的確認：對於任何精神傳統的獨到奧義，都只有綜合「外部」(outside)與「內部」(inside)的優長，才能獲得更全面和充分的考察；也就是說，人們既有可能憑借「放遠的眼光」(the view from afar)，去看出某些「久在其中反不聞其臭」的特徵，又不可能僅靠徵引外在的哲學範疇，便將衍生於本土生活情境及態度的運思特徵說清道盡，——這種限制或許並不值得為之太過沮喪，因為正是它才使比較哲學中的對話有可能展現層層遞進的開放性，才使文明邊際的巡行者有可能在知識上顯出日益增長的比較優勢。

三

在這場比較哲學的對話中，還不妨再試作揣想：果能「起夫子而問之」的話，他會對一本由現代西方學者替中國古代聖賢立言的著作持怎樣的態度？

很可能，他乍讀起來會感到莫名其妙，發現自己真是「才疏學淺」：由於在其知識背景中既不存在柏拉圖和亞里士多德、笛卡爾和康德，也不存在海德格爾和維特根斯坦、德里達和羅蒂，所以他根本無法通過這些陌生的符號去聯想到各種匠心獨運的哲學學說，更無法

以此為鑒來反照本身的精神肖像……也很可能，他讀到後來又會恍然大悟，發現後人才更是「心勞日拙」：他們居然要調動那麼多繁雜的哲學術語和零亂的思想片斷，來闡釋自己只拈得寥寥數語便足以表達的人生感悟，而且即使如此仍顯出了很大的隨意性，竟使圓通融會的古代智慧走樣成了支離殘損的現代學問……但更可能的是，他會坦然地體諒上述的雙向理解困境，反把這道由對話性本身必然導致的古今鴻溝視作有可能誘使彼此「拈花一笑」的契機，因為從其增進人際和諧的強烈初衷出發，他決不致於籠統地將此種對話的內涵概括成純粹的「支配與反支配」關係，以免讓偏執的猜忌心態和純粹的私人語言堵塞了人類的交流途徑……。

上述猜度看似戲言，可其中的步步推演並不乏內在的信念。——那信念不僅緣於對中西對等的確認，還更基於對古今對等的確認：儘管從短時段看來，操持現代哲學話語的今人總會佔盡上風，足以對殘存的經典盡情評說任意挑剔，致使古代文本在許多關鍵問題上均顯得無力應對或不合時宜。但若由長時段觀之，表面上緘默不語的傳統也絕非無緣自我表白，因為在那中間總是潛伏着某種不可證偽的人生智慧和處世態度，並總能不失時機地在現實和思想的轉捩關口引起廣泛的回顧，從而以其獨到的答案頑強呈顯自己活潑潑的生命力。在這個意義上，前賢們就無疑在其身後哲思中享有對等的發言權，絕非只是被動地坐等後進的裁定；他們在與後人的神交中，經常會借助於

綿綿不絕的闡釋運動，重新展示自己的「原教旨」，從而把「傳統價值有無活力」的無知問題，戲劇性地轉變為「當代心智有無活力」的嘲諷問題。

郝大維和安樂哲的這本「古今對話錄」，恰好對此提供了充足的證據，表明一旦轉換理解的角度（或增進了理解的廣度），孔子那些已被注疏過無數遍的舊有命題，就能重又充滿新意，弄得人們有時簡直難以確知——顯出淺薄之處的究竟是那些曾被覺得不合時宜的思想先驅呢，還是解釋立場咸有變異的後學自己？

這方面最有趣的例證是：該書竟是以一段似乎早被引俗了的「子曰」來謀篇布局的，即《論語》上所謂「吾十有五而志於學，三十而立，四十而不惑，五十而知天命，六十而耳順，七十而從心所欲不逾矩」；而且此一番對於生命周期的自述，又被獨運匠心分別對應於儒家哲學的知識論、人格論、社會觀、宇宙觀、概念論等等，遂使孔子的畢生追求獲得了類乎《浮士德》的「階段性」舞台場景；另外，這種別出心裁的章節編排，還絕非僅僅出於字面上的浮泛聯想，而是出於對儒家哲學的某種獨到理解，因為根據書中的重新詮釋，儘管孔子確乎介身於「傳統文化」（而非「歷史文化」）之中，卻自有其終生不渝的特定追求，故其「傳統主義」決不像俗常理解得那般因循守舊，而毋寧是企圖在返本與開新的持續張力中不斷調適出新的意義——「此種調適是一個曠費時日的吸納過程，也是一個開始向新異因素提供傳統解釋

轉變過程。本書的論點之一在於，決不能從嚴格的歷史視點來釋讀孔子的思想，而應代之以傳統的視點，否則便會使之變成始作俑者和『偉人』，而非其自我期許的那種『傳人』。但反過來，倘不能時時關照到儒學中的意義創新，則那種以為孔子只述不作的念頭，又會將其誤解為純粹的『傳人』，而非名副其實的哲人。」^④通觀全書，此種要求思維定勢面對環境更迭而不斷權變的基調，時而變奏於由「內在論」預設所派生的意義創造活動中^④，時而變奏於由「學」與「思」的互動關係所規定的對歷史文化遺產的認知活動中^⑤；時而變奏於由「禮」和「義」的辯證制約所開敞的在人格塑造過程中的可能世界中^⑥，無疑已在作者筆下構成了孔子哲學的主旋律。

對於那些早把孔子視同為「僵化」的人們來說，能否首肯上述解釋，當然可以見仁見智，但無論如何，這種令人稱奇的孔子新解，畢竟有助於鬆動一下後人的腦筋，使之醒悟到古今對話的複雜性。由於在一再峰回路轉的闡釋活動中，總有可能挖掘出古代文本的未知意義，所以那些不斷顯得斗轉星移的歷史傳統，也就自然要與對它們的現代表述構成持續的緊張，甚至顯出難以窮盡的「無限性」；因此，至少在邏輯上並非全無下述可能：真正「僵化」的其實並不是先哲的思想，而是後人對他們的理解。對於這個問題，作者還從其他側面充分示例，表明值得憂慮的往往並不是經典作家的精神深度，而是闡釋者本身的思想力度，比如倘不能透過

儘管孔子確乎介身於「傳統文化」之中，卻自有其終生不渝的特定追求，故其「傳統主義」決不像俗常理解得那般因循守舊，而毋寧是企圖在返本與開新的持續張力中不斷調適出新的意義。

比較研究的題中應有之義，並非僅限於對過去的澄清，還更意在於對未來的塑造，因為它無疑向思想者提供了根基更廣的多元階梯，使之有可能在傳統與當代、理念與實勢、自我與他者之間重尋更高的契合點。

「共同體」(community)和「聯合體」(association)的區別而認清禮儀文化和法律文化的相對性，後人就不可能看出孔子重視「禮」和「名」的內在理由^⑦，再加倘不能通過「內發審美」和「外在超越」的區別來認清美學秩序和邏輯秩序的不同思想根據，後人亦無可能平心論說孔子社會觀和宇宙論的意義^⑧。儘管人們仍有可能對上述注解提出持之有故的異議，可就本文的關切重心而言，真正的關鍵之處卻並不在於該書具體立論的得失，而在於即使是那些對它們的或許更為正確的反駁，也同樣屬於不斷追尋經典真義的解釋運動，從而也同樣應被納入傳統與當代的持續對話之中。——曾幾何時，正是借助於孔子和孔門弟子、原儒和晚出儒家的這類富於創意的對話，才支撐起了作為中華文明之主幹的綿綿未絕的精神傳統；而在文明邊界已被打破的當今，就更只有堅持不懈於此種對話，才能使華夏民族的精神本根繼續伸展下去。

當然無可否認：長達一個半世紀的西風東漸，已使所謂「傳統之中斷」成了最老生常談的話題之一；甚至烙在現代哲學話語中的濃重西學印迹，已使人們很難分清哪些對話展開於「古今」之間，哪些對話展開於「中西」之間。不過，正如該書已充分演明的那樣，這種融「古今中西」於一爐的對話，並非只有消極破壞的作用，因為它不僅有助於西方人「通過中國精神而思」，也同樣有助於中國人「通過西方精神而思」，從而有可能使彼此的獨特價值取向均在對比和印證中更趨

彰顯，——在這一層意義上，只要還願意對此付出艱苦的努力，人們到頭來就仍有可能發現，本土的精神傳統會否在外緣衝擊下全然斷裂，尚在很大程度上取決於自己的心念。進而，此類比較研究的題中應有之義，又並非僅限於對過去的澄清，還更意在於對未來的塑造，因為它無疑向思想者提供了根基更廣的多元階梯，使之有可能在傳統與當代、理念與實勢、自我與他者之間重尋更高的契合點，——在這一層意義上，也只有堅持文明邊際的對話，人們才有可能把中國哲學史的課題帶到更為開闊的語境中，賦予它超出純粹考古學之外的某種深義。

註釋

①②③ David L. Hall & Roger T. Ames: *Thinking Through Confucius* (Albany: State University of New York Press, 1987), pp. 13; 207; 25.

④ 詳見上書正文前「幾點特定預設」一節。

⑤ 詳見上書第一章。

⑥ 詳見上書第二章。

⑦ 詳見上書第二章、第五章。

⑧ 詳見上書第二章、第四章。

劉東 哲學博士，中國社會科學院外國文學研究所副研究員。