

● 日本哲学

沟口雄三的中国学方法研究^{*}

康 庆

(武汉大学 人文科学学院, 湖北 武汉 430072)

[作者简介] 康 庆(1971-), 男, 安徽无为人, 武汉大学人文科学学院哲学系博士生, 主要从事中国哲学研究。

[摘 要] 沟口雄三的中国学研究, 在方法论上反对欧洲中心论影响下的一元主义, 力主在相对性原理上, 重新审视中国文化, 以特殊性和普遍性、连续性和跳跃性、自生性和外来性相结合的方法来理解中国文明固有价值, 在一定程度上纠正了日本中国学研究方法论上的偏差。

[关键词] 特殊性和普遍性; 连续性和跳跃性; 自生性和外来性

[中图分类号] B 313.5 [文献标识码] A [文章编号] 1671-881X(2003)02-0179-06

沟口雄三是日本当代中国学研究久负盛名的学者, 他广泛涉及中国学研究的诸多领域, 包括思想史、哲学史、社会史、经济史等, 取得了相当的成就。尤其在中国学治学方法上, 沟口雄三一反过去以西方的范畴、逻辑、价值评判标准来衡量东方思想文化, 主张文化价值多元观, 提出了“亚洲近代”的主体性问题, 引起了中日学界的广泛关注。沟口雄三治中国学的方法也具有时代意义和学术意义。

一、特殊性与普遍性

日本明治维新之后的中国学研究, 其主流大致分为两种倾向。一是以福泽谕吉“脱亚入欧”为代表的蔑视、批判和否定的方法态度; 另一是以竹内好为代表的同情、支持的方法态度。这两种倾向都是在“先进一后进”的思维框架内追寻、解决问题, 其最终指向是以西方文明作为评判中国文明的标准, 将中国文明的特殊性湮没在西方文明的“普遍性”之中。沟口则不然, 他说: “就我来说, 我是一开始就把理解中国的独特性作为自己的研究课题的, 不是什么放弃不放弃提出中国的独特性, 而是必须以它为前提, 我甚至认为, 如果放弃这一前提, 就不可能理解中国”^[1] (第29页)。沟口从考察“中国的近代”入手, 强调了“理解中国的独特性”。他指出, 传统的“中国的近代”的划分, 是欧洲式的时代划分法和发展阶段论机械地套用于中国的结果, 是“欧洲的近代”在中国的延伸和翻版, 显示了“中国的近代”的诸多不足和缺陷。因此, 他认为坚持中国文化的独特性, 应从中国近代转换着手, 打破“欧洲式近代”的习惯性思维方式, 寻找真正的中国式的近代。沟口的“近代”概念与通行的“近代”概念有着本质上的区别。相对于通行的“近代”概念的普遍性, 沟口的“近代”概念代表着中国文化的独特性和相对性。在这个基础上, 沟口独创性的提出了“前近代”概念。欧洲式的“近代”是欧洲社会“前近代”(中世纪)的自然延伸, 中国的“近代”则是中国社会“前近代”的自然延伸。沟口从这个领域打破了依据欧洲式封建为蓝本的、既成的封建概念。他认为, 西方文明由封建向近代的转化, 若从整体上把握的话, 其公式可以归纳为“从自然迈向作为”, 这一公式基本显示了欧洲由封建向近代发展的特征。在对中国的“前近代”作了大量的实证性研究

后,沟口认为这一公式不能套用于中国,这是中国文化的独特性决定的。否则,其结果是不同的,甚至可以说,这种思路行不通。为了表述中国文化的特殊性,应在中国文化发展自身的脉络中凸显中国社会的演进。沟口提出的“前近代”概念,正是体现了日本中国学研究中不以欧洲的文化发展及评价模式而是以本土文化自身发展及评价模式的致思趋向。

沟口在中国学研究中提出的“近代”和“前近代”概念,显示了重视文化独特性的方法。在从“前近代”和“近代”的关联中,沟口对一些反映中国文化特色的主要范畴、概念诸如“天”、“天理”、“公”、“私”、“封建”等在近代转换过程中的表现进行了认真研究,通过中国文化特殊性的展现,阐扬了普遍性的原理。以公私观为例。沟口认为中国公私概念的形成发展大致包含了两层含义。(1)“公”相对于偏私,有公平、公正的意味;(2)与统治阶级主要是君主相关的场所及事情。第一层意思一直被中国思想家所强调,在进入宋代以后,与“天理、人欲”概念相结合,在整个中国“前近代”时期,不断发生内容转换,反映并影响了“前近代”的社会生活、文化状况。朱熹的“存天理、灭人欲”赋予公私正邪、是非严格的伦理性,符合先天伦理道德的行为视为“公”,个人后天的能动性视为“私”,二者截然对立。王阳明及其后学顺应时代潮流,对“公”与“私”的二元对立逻辑展开了反动,具体表现在“私”的内涵变化及位相的置换。朱熹“天理”与“人欲”的对立,其欲指的是私之失于泛滥,对于正常、适当的饮食要求,朱熹予以肯定。亦即是说朱熹能够容忍、承认的“私”仅指人的生理本能欲望。李贽对“私”的概念内涵作了重大推进。他提出的典型命题“穿衣吃饭即是人伦物理”,已不是以单纯的个体生理欲,而是以社会的所有欲、物质欲为内容。戴震立足于中国自然观的传统,不仅视“私”为所有欲、物质欲而承认它,而且对如何实现它提出了自己的主张,即在社会纵向与横向间以万物一体之仁的精神进行调节。私的位相的置换是从“天理”与“人欲”的对立二分到二者的一致,即从气质之性与本然之性的二元对立向气质之性的一元转化,气质之性在本然之性包括的范围内获得了承认。从李贽到戴震承认私的方式都是将私视作气质之性(自然的本来)寓于本然之性(本来的自然)中。这不是说用“天理”庇护“人欲”,而是中国传统的“天”包含公平、公正的意义,在“天”的名义下的“私”必然是公平、公正,公与私在某种形式上取得了一致。

近代以来,西方社会的“自由”、“平等”之说在中国盛行。太平天国的《天朝田亩制度》,表面上是外来的基督教思想和中国的传统观念的结合,显得十分奇异,但内在蕴含的却是体现均平思想的儒家万物一体之仁思想和佛教平等观的传统。严复始倡自由、平等学说,但其内涵是被包含在“天理”、“公”、“私”等中国式的范畴、概念中。《大同书》中的自由与西方式的强调市民个人权利的私的自由有着根本的不同,而是与中国佛教的无分别、无束缚的自由、自在观相接近;《大同书》中的平等与西方强调个体权利即市民平等不同,所强调的是以无私为前提的天下均一性和平均性。康有为对自由平等理解与西方对自由平等理解存在差异性的根本原因,是因为其利用了中国传统“天”、“公”、“私”的概念并进行了改造。孙中山的三民主义,极力主张从政治和经济两方面排斥少数人的私,完成多数人的公,也是从公天下而非个人角度去把握自由、平等。马克思主义在中国的传播、发展以及中国新民主主义革命的成功,作为思想渊源、动力的应该是传统公私观的近代发展。社会主义容易在中国和中国传统思想相结合并扎根,是因为中国天下之公的传统所具有的天下一体性本身就是社会主义的。因此,沟口认为,西方文明中具有普遍性的自由、平等思想和中国传统的诸如“万物一体之仁”思想、均平思想相结合,完成了中国文化的近代转换。这同时表明了,传统思想中那些可以与人共通的资源,内在地包含着普遍性的因素。在承认东西方文明平等的价值观之上,通过相互的对话交流,提升理论的有效性,可以摆脱狭隘的政治主义和民族主义,达到纯粹文化意义上的普遍性。

沟口认为,西方近代以来某些文明因素“其价值为全人类所共有的这一普遍性并不能规定其以何种样态出现,因此其绝对无法以欧洲样态原封不动地移植到亚洲来”^[2](第 43 页)。也就是说,普遍性不是无条件地被其它文明所吸收,而是在和独特性的结合中契入到其它文明中去,在独特性中昭示普遍性。沟口的这些论析,使我们看到文化的普遍性和文化的特殊性绝不是也不应该相互对立。在近代中西方文化的碰撞中,固然中国的“近代”从本质上是“前近代”的自然延伸,但并没有忽视西方诸如“自由”、“平等”范畴、原理,它们在一定程度上影响和改变了中国近现代文化的表现方式,它们的普遍性正

表明在此。我们应该充分重视中国文明的独特性,只有在承认并接受中国文明独特性基础之上,才能更好地理解西方近代以来某些文明因素的普遍性。文明及价值的普遍性不是表现某一种文明优越性的工具,它应该且只能是彰扬文明特殊性的表现形式。就中国而言,西方文明某些普遍性的因素应该是在尊重中国文明独特性基础之上,使中国文明进一步延伸、发展的途径。冯友兰在《新事论》中从共相与殊相的关系入手,主张具有特殊性的中国文化应该吸取西方具有普遍性的文明因素,而不是西方独特性的东西,西方的独特性有其适用的范围。这与沟口的独特性和普遍性相结合的方法有异曲同工之妙。

二、连续性与跳跃性

对中国哲学史的研究,一般是根据中国社会历史的划分而展开的。社会历史的划分若从方法上考察,从近代以来,其主流是社会历史文化发展阶段论。它是从历史进化的视域,将人类历史看成一个不断发展的过程,后面一个阶段在本质上总是优于前面的阶段,世界历史就是不同性质社会的不断更替,落实到现实层面,即是从东方到西方转变的过程。这种划分方法,实出于西方资本主义发展的需要,充满了对东方“落后文明”的鄙夷。将中国的近代化等同于资本主义化,拒斥传统资源,近代与前近代截然二分,毫无关联。文化的连续性自不待言,就连文化的跳跃性也成为无水之源,失去了传统的依托。

沟口认为,“应该从传统文化的继承而不是断绝上去研究文化尤其是中国文化”^[2](第7页),为此,他立足于中国思想自身,从体现中国思想独特意蕴的范畴、概念中厘清其发展进程,在将中国的近代与前近代的社会形态和特质对比之后,发现其中的关联。这就避免了上述方法的失误,有机地将历史文化的连续性和跳跃性结合起来。在标示着中国文化独特性的范畴“理”的研究中,沟口致力于溯清“理观”的渊源,强调了“理观”的近代转换使“理观”发生了质变,预示着中国近代社会新的时代主题的产生。

“理”概念在中国自宋代以来一直占据着儒教思想的中心地位,它包含宇宙万物的存在依据和法则等含义。在宋明理学家那里,“理”和“天”相结合,与“人欲”相对构成了“天理”,标示着人的应然状态的崇高性和神圣性。由于对“人欲”看法的歧义及过分抬高现实中人的道德修养自觉的能力,“天理”逐渐走向极端,变为压抑个体感性需求,君临天下的异在强迫之物,并在现实的社会运作中变得僵硬、机械,失去了活力。明代中后期,王阳明及其后学对于宋代朱熹的理学开始了“反动”,它的历史作用主要表现在道德践履主体的平民化及将异在的“天理”下落至具体的人心。在承认这种“反动”的历史进步之时,其不免有很大的局限性,即这种“反动”仍是立足于“天理”与“人欲”的截然对立,“天理”仍是人的内在本属性。王学对宋学的“反动”并没有脱离宋学的思维框架。沟口认为,对于宋学的“反动”,由王学及其后学开其端,中经李贽时已发生了很大的变化。李贽一生都在“探讨自家性命下落”,追求真的“不容己”。在将宋学以来的天理视为先验的伦理规范、既成之善加以排斥之后,李贽站在无善无恶、无是无非的立场上否定了预设的、没有主体的“善”,而是将“善”构筑在每个人不容己的生机中,建立起具有自主性、没有外在伦理规范限制的活泼泼的人,从而把宋学外在的“天理”及阳明学内在于人性中的作为本质的“天理”剔除净。在这个否定之上,李贽再赋之以新的内容。随着明朝中后期社会经济发展而涌动的人的欲望的增强,李贽的“穿衣吃饭即是人伦物理”是对此最好的阐释。人的本质不再是“天理”,而是“穿衣吃饭”。但是,李贽肯定人欲(指社会欲、私有财产欲,不是人的生理欲望)并没有完全脱离“天理”,只是将“人欲”依托于“天理”之中,由“灭人欲”的“天理”转入为“存人欲”的“天理”。虽然“人欲”仍在“天理”的笼罩保护之中,毕竟,“天理”已由外在的毫无人间生气的道德形而上下落至容纳了私欲的形而下之中。“前近代”的“理观”的演进,真正的转换是由戴震完成的。戴震的“必然乃自然之极则”,是在认同李贽“穿衣吃饭即是人伦物理”之上,提出的极现实的问题:个体私欲在社会中如何实现?戴震提出“遂己之欲,亦思遂人之欲,而仁不可胜用矣”的命题,即个体私欲的实现不是孤立的,而是在社会的相关性中,故应该对社会不同个体欲进行调节,包括上下关系,左右相互关系,以实现一体之仁。至此,在中国历史巨大变动的“前近代”时期,“理观”的演进、转化完成了。

“理观”在“前近代”的转换,直接限制和影响了中国“近代”的某些思想,成为这些思想的源泉和母体。近代社会的大同思想强调的不是少数人的富裕,而是多数人的富裕,如孙中山的三民主义中的民生主义,主张限制资本即是防止少数人经济上的强权,利用国家力量对社会财富进行调节,以期实现万物一体之仁。李大钊《民彝与政治》中的民彝思想,固然具有近代资产阶级思想的内涵即天赋人权,但是其中蕴含的本质思想即人民道德本性趋于至善,还是中国传统思想天理观的内容。

“理观”的“近代”转换固然有其“前近代”的渊源,保持了文化的一致性,显示出连续性。但是毕竟近代的理观已经发生了质的变化,在内容上显露出时代的要求。民生主义作为近代社会运动发展的思想反映,已经不是“前近代”时期的“理观”所能展现和包容了。“理观”在连续性当中体现出跳跃性。正如梁漱溟所认为的:“文化的创造在于因袭,无因袭既无创造”^[3](第 292 页)。

三、自生性与外来性

近代以来东西方文明的碰撞、交流、融合,使得两种文明的边界不断模糊,对中国文明近代形式的考察,已经很难辨清单纯意义上的固有文明和外来文明,两种文明纠缠交织在一起,西方文明某些普遍性的因素渗透于中国文明特殊性之中。沟口指出:“从一般意义上的近代化看亚洲或中国,应该从自生的近代和外来的近代两个侧面加以把握”^[2](第 79 页)。自生的近代走的是独具亚洲或中国特色的发展道路,外来的近代指的是在欧洲原理制约和影响下该国近代的表现方式。换句话说,就是从内部与外部两个维度多方位透视中国的近代,以期全面、公正地看待中国的近代文明及其价值。

“中国基体发展论”是沟口在“近代”与“前近代”的概念塑造之上提出的有关中国自生的近代最好的表述。所谓“中国基体发展论”,指“历经了历史上长时期各民族的冲突、融合,中国的文明一方面发生了变形,另一方面主干文化不断得以发展,发展的动机来源于中国基体自身内在矛盾的辩证运动”^[2](第 37 页)。在“中国基体发展论”的背景中,沟口对中国封建范畴的思想发展历程进行了钻研,充分运用了自生性与外来性相统一的方法澄清了封建范畴的近代意义。中国的“封建”制指的是西周天子立足于血缘关系分封疆土于各诸侯以屏障国家的一种政治制度。在中国历史上,带有理想色彩的封建制对中国的政治制度产生深远的影响。沟口认为,中国进入“前近代”以来,“封建”一词被赋予了新的形式和内容。明朝中叶政治和经济的发展,那种君临天下的一君万民的专制政体已不能再适应形势所需。地主阶段作为一股政治力量冀图和君主合作分权,官权和绅权的对立和斗争日益加剧,东林党人及其活动就是绅权势力在政治上的呼声日高的显例。封建范畴不断被加以改变、利用。黄宗羲在《明夷待访录·置相》篇中认为天子与公的等级差别犹如公侯伯子男间的等级差别,强烈批判和否定皇帝一人超乎官僚之上的权利,同时在《学校》篇中,黄宗羲主张将学校作为公议的机构对天子进行舆论监督。顾炎武在《日知录》中也认为天子和百姓一样平等。上述二人都是利用“封建”制度对皇帝专制集权进行限制。清朝前期限制皇权的主张收敛,代之而起的是以地方自治论面貌出现的封建论。所谓地方自治论是指地方权力应由地方士绅担任,它是顾炎武“寓郡县于封建之中”的进一步发展。这种地方自治论以镇压太平天国运动为契机,现实的机制设置获得了皇权的许可,典型的如各省的保卫局和团练以及后期的谘议局。辛亥革命的胜利与作为地方自治武装的新军不无关系,预示着传统的封建论的发展在整个“前近代”时期是如何作为面向革命的积极、有益的因素。中国封建论的发展,沟口认为体现了中国“近代”与“前近代”思想的关联,显示了作为中国独特文化形式的理想政治制度如何在近代发挥了积极的作用。

西欧意义上的“封建”范畴,其内容是指欧洲社会的封建领土制,即被封的封建领主在自己的领地内可以行使一定的军事、裁判、行政权。其在价值上是作为与近代相对应的标示西欧近代社会进步的一个概念,它和黑暗的中世纪是同一意义。黑格尔在《历史哲学》中视人类社会为不断更替、发展的绝对精神的现实实现过程,更加巩固了“封建”概念价值方面的含义。马克思历史唯物主义关于人类社会历史的五阶段论,从经济角度论述的“封建”概念亦被加以价值化,成为与近代社会相比落后的代名词。上述中

西“封建”范畴的发展说明双方在“封建”范畴上存在着迥然的差异。从近代以来我们所熟知并一直使用的“封建”范畴正是西方的范畴。自生性的“封建”范畴意义发生改变,始自严复。严复翻译甄克斯的《社会通论》并接受了其中的观点认为:封建结构同宗法社会一致都是不平等的社会,“封建”被灌之落后的名义。马克思主义在中国的传播,陈独秀将“封建”与中国传统思想视为相同大加鞭挞后,“封建”范畴完全由在近代社会中的积极作用走上了反面。这表明,中国封建概念与西方封建概念由差异到最终重合,文化的差异性被忽略,价值陈述取代事实陈述,中国因处于封建阶段而成为所谓落后的国家。

从自生性方法看封建范畴,不能够全面认识其在近代的表现。事实上,中国的近代文化发展没有西方文化的参与和影响无从谈起。但若完全依从外来性的方法,对“封建”范畴的理解仅限于甄克斯、马克思的观点,则会曲解其本来涵义。沟口认为,正确的方法应该是坚持自生性与外来性的统一,从内与外两个维度作客观公正的研究,分辨清自生性与外来性概念范畴的真正意义。从自生性方法看,中国式的“近代”由中国“前近代”发展而来,显示了中国的特殊性。但这只是表明中国“近代”在本质上是中国式的,外来思想诸如基督教、进化论、近代小资产阶级市民社会原理、马克思主义等只是在一定程度上对中国社会及思想有所影响,有些甚至中国化了。“部分西方思想的中国化恰好表明中国近代思想本质上是在中国的历史进程中独立自主地发展变化而来的”^[1](第341页)。从外来性方法看,外来性应该立足于自生性之上,它只是且只能是反映两种不同文明的差异性,是作为认识中国近代独特性的一面镜子。外来性作为一种研究方法,一种参照系,可以在更好和全面地透视中国社会历史文化发展的研究中运用。但是我们往往将手段视作目的,将作为可供研究便利的方法与其背后的价值取向相混淆,甚至以后者取代前者。外来性的“封建”范畴的价值判断否定和遮蔽了自生性的“封建”范畴即是如此。

四、意义

沟口在文化价值多元观指导下,理解中国文明的固有价值,取得了令人瞩目的学术成果,其中国学方法论意义在于纠正了日本中国学研究中的严重偏颇,发掘了中国文化现代化的历史根据,凸显了中国思想的特点和个性。日本的中国学研究源远流长。明治维新以来,绝大多数日本人在“先进一后进”的思维框架内,以“西方文明的说明者,东方文明的代表者”的角色自居,否定、排斥中国文化及价值,在有色镜的作用下,主观片面地看待和研究中国文化。沟口着力对此加以批判指出:在欧洲中心论影响下,不能正视中国文化的独特性,不能显现中国文化的真实,以日本式的中国取代了中国自身。沟口相对主义的方法论,承认了中国文化的独特性和价值,确立起日本中国学研究真正的对象。沟口认为:“这种相对化的基础作业,……不仅仅终止于知识的获得,而且会让我们获得这一个多世纪所接受的欧洲的价值观的相对性的观点,以及我们对历史的反省”^[4](第22页)。对历史的反省会进一步加深中日文化相对化的程度,使亚洲固有原理充分展示在世界文化的面前。

“冲击—反应”学说认为中国社会本是一个封闭的自足体系,在近代受到西方的冲击之后,被动地反应。西方的政治、经济、文化、军事等影响构成了中国近代化的惟一动力,中国固有的文化传统不但没有促进中国的近代化,反而成为阻碍近代化的滞助力。该学说一个显著的特征是将中国的近代文化与中国传统分割开,使中国的近代化失去本民族的文化特质。沟口的方法论启示我们:中国文化的自生性和特殊性并没有因为近代西方文化的介入而变质,西学只是促成中国式近代的催化剂。没有中国式的前近代,就没有中国式的近代。如果忽视传统与现代的血肉相关性,便会失去前进的依据。传统与现代的衔接,首先不是所有的传统自然过渡到近代,近代社会的历史情境会对传统有个筛选过程,其次,中西文化的交流,不是西方文化的移植,而是中国文化主动采纳的过程。因此,中国近代发展的过程,既不是对传统的抱残守缺,也不是全盘西化,而是传统与现代,东方与西方相互交融,坚持民族个性基础上的普遍主义。正如冯友兰所指出“凡古老的民族,都有许多文化传统,后来的人应当溯其源而究其流,择其善者而从之,其不善者而改之。……这个民族的特色就表现出来了”^[5](第9页)。

在欧洲一元论的规制下,非欧洲文明的特殊性湮没在欧洲文明的特殊性之中,欧洲文明的特殊性上升为普遍性,成为造就世界现有文明的惟一动力和未来发展的惟一趋势。沟口的文化价值多元观和在此指导下的中国学研究方法的运用,凸显了中国思想的特点和个性。首先,沟口对中国国内哲学思想一元主义研究方法的批评。沟口认为中国国内有些学者将唯物史观机械化、绝对化,将中国特殊的社会历史情景纳入一个整齐划一的世界文明进程模式中,从而失去了自身的特质。凸显中国思想的特色,首要在于方法上打破前人的限制,使唯物史观的研究方法遵从于中国文化的事实。其次,从中国文化自身出发,沟口所使用的基本范畴完全来自中国思想内部,摒弃用西方哲学范畴框架、安置中国哲学及思想,在中国的概念范畴自发运动中显现中国文化的特质。最后,从比较思想史的角度,不仅从东西文化的差异,而且从儒教文化圈内的中日比较入手,在差异性中凸显中国思想和文化的独特性。

总之,沟口的研究方法对于中国学研究可以起到两方面的积极作用:第一,打破了近代以来日本学界“东洋—西洋”,中国学界“东方—西方”的思维定势,在文化价值多元观的指导下,以相对的态度,凸显中国文化特色,还中国文化本来面貌。第二,说明了研究方法的多元性和互补性。沟口的特殊性与普遍性的统一,连续性与跳跃性的统一,自生性与外来性的统一等方法,可在研究中国思想文化时,作为借鉴,在马克思主义指导下,综合运用。

[参 考 文 献]

- [1] [日]沟口雄三. 中国前近代思想的演变[M]. 索介然,龚颖译. 北京:中华书局,1997.
- [2] [日]沟口雄三. 日本人视野中的中国学[M]. 李甦平,龚颖,徐滔译. 北京:中国人民大学出版社,1996.
- [3] 郑大华,任 菁. 孔子学说的重光——梁漱溟新儒学论著辑要[M]. 北京:中国广播电视出版社,1995.
- [4] [日]沟口雄三. 日本的中国思想史研究之改革与进程[A]. 国际儒学研究:第4辑[C]. 北京:中国社会科学出版社,1998.
- [5] 冯友兰. 康有为“公车上书”书后[A]. 冯友兰学术精华录[M]. 北京:北京师范大学出版社,1988.

(责任编辑 严 真)

Research on Mizoguchi Yuzo's Methodology of Chinese Learning

KANG Qing

(School of Humanities, Wuhan University, Wuhan 430072, Hubei, China)

Biography: KANG Qing (1971-), male, Doctorial candidate, School of Humanities, Wuhan University, majoring in Chinese philosophy.

Abstract: Mizoguchi Yuzo succeeded in the research on Chinese learning, especially in Methodology, which denying absolutism of Europecentrism, reviewing Chinese culture and obtaining new value based on relativity. The Methodology on Chinese learning included speciality and universality; continuity and non-continuity; internality and externality.

Key words: speciality and universality; continuity and non-continuity; internality and externality