



邓曦泽

十一 自我观之与自他观之[1]

十二 论中国哲学的意义困境[2]

十三 重新命名作为重新解释亦即重新建构

既然论证了中国哲学的非法性，最后又从中国命运的走向中得出中国无所谓有无哲学的结论，那么，如何对待今天人们普遍使用的中国哲学一词呢？

毫无疑问的是，中国哲学一词是对传统的道学的重新命名。这种重新命名不是随意为之，而是重新解释—建构。重新解释—建构的背景是近代中国之悲剧命运，所以，把道学重新命名为中国哲学，根本不是一个“名无固宜，约之以命”（《荀子·正名》）的问题。荀子讲的是名与物发生关系之初始的事，而道学本来并非无名，为什么要以“中国哲学”对之重新命名呢？那是因为近代中国文化伴随中国命运而礼坏乐崩、斯文扫地，需要重建合法性。

重建合法性当然以丧失合法性为前提。但是，对中国文化的摧毁本身就是首先应该受到质疑的，其次应该受到质疑的是对道学合法性的重建方式，即通过依附西方，建构名为中国哲学实为解释哲学的重建方式。既然摧毁的根据和重建方式都应该受到质疑，那么，中国哲学的命名的合法性显然应该受到质疑。

概言之，中国哲学是歧出的中国历史派生的歧出学术中的一种歧出形态，而中国哲学也是一种畸形的命名。因此，对于中国哲学这样的命名，是不能以“名无固宜，约之以命”为理由轻易放过的。

歧出的近代史需要让我们追问：历史之歧出是如何呈现的呢？前文[3]提到了生活解释系统的转移即西化，但是仅仅这样说还不够。歧出历史呈现在生活建构的解释系统中实际上就是呈现在生活言说中。呈现在生活言说中，首先是大量新词语即新名相、新概念[4]的出现，并对传统进行重新命名。[5]这些新名相不是从历史（传统）中自然生发出来的，而是从西方引进的。如果用名相（名）和事物（物）的关系看，首先，近代出现的许多新名相不是对新事物的新命名，而是以新名相对旧事物进行重新命名；不是从无到有的命名，而是从有到有的命名，用新名相取代旧名相，并使旧名相湮没于弃之不用，在生活言说中黯然隐退。[6]其次，重新连接新名相之间的关系。名相之间的关系就是思路，或者说名相结构。思路或者名相结构是什么呢？还原到生活，新名相之间的结构就是新的生存样态，或者说是新的生存结构，就是生活的变迁。这种新的生存结构，是西化的生存结构，也就是西化的生活解释系统。对于民族文化本位而言，歧出的新名相和歧出的新名相结构（新思路）两者都是歧出的。[7]

我们当然应该并且必须正视歧出的近代史，但是更重要的是，我们应该并且必须走出歧出的

近代史，复归正统，自我观之，重建基于自身的中华民族的生活解释系统——这就是中华民族的伟大复兴的根本含义。[8]

民族复兴，重建中华民族的生活解释系统，就是重建道统。再一次重新命名和重新连接名相结构，是民族复兴应有的题中之义。在民族复兴的进程中，新的命名的混乱是肯定的。不过，这次混乱是对近代以来命名的混乱的反动，是反混乱之混乱。近代命名之混乱，是礼坏乐崩也即道统崩溃引发的混乱。按照孟子的话说，道统崩溃，对于中华民族而言，就是失其大者。失其大者，则其小者夺。小者夺，就是纲常失位，人伦失序，礼仪失节，名物失当。所有这些都会表现为名物失当。名物失当之一斑就是命名混乱。近代道统崩溃，大者小者俱失，名物失当，乃是中华民族历史的歧出。如今，中华民族之伟大复兴，看似引发新的混乱，实则是对歧出历史的复归，乃是重立其大，复得其小；乃是重建自身，自我观之；重建自身就是重建道统，一以贯之于事事物物、日用人伦、洒扫进退应对。由此而引发的新的命名，乃是对道统的复归，对歧出的近代历史的拨乱反正，何乱之有？[9]

是故，中国哲学就应该被重新命名，从失语到复语，重新命名为道学。[10]

#### 十四 对待异文化的两种情况的两种态度

##### 1、“从无到有”之引进

中国哲学，无论他照样继续下去，还是复归道学，都涉及中西文化的关系问题。民族复兴，同样不可避免地涉及中西文化的关系问题。甚至可以这么说，中国哲学和民族复兴的最基本的问题就是中西文化问题或者中外文化问题。那么，我们应该如何处理中西文化之关系呢？

处理中西文化之关系，不可避免地需要对中西文化进行比较。前文谈到，比较总是现成化的比较，并分为形而上学存在论层次的比较和已被现成化的生存论层次的比较。

在“有什么”和“是什么”的形而上学存在论层次上进行比较，中西文化之间有三种情况。一是中国无西方有，从西方引进，这就是“从无到有”。二是中国有西方有，西方的东西要进入中国，这就是“从有到有”。三是中国有西方无。这里暂不讨论第三种情况。

对于中国无西方有的东西，我认为只要这些东西被认为是有利于民族复兴的，有利于利用厚生的，就可以引进。引进就是从无到有。中国没有现代科学如物理学、化学、生物学，等等，没有现代科技产品如汽车、飞机、计算机，等等，这些东西都是可以引进的。引进西方文化及其产品，总得有个理由。这个理由也不是现成不变的。对于魏源而言，引进西方的东西，是为了“师夷长技以制夷”。对于目前的中国而言，是为了进行经济、政治建设。但是，万涓归宗，在中华民族的近代历史处境中，我们面对异文化的一切选择，都应为了中华民族的伟大复兴，为了利用厚生。（复兴民族与正德利用厚生息息相关。）在这方面，历史提供了宝贵的正面经验。姑且不说佛教之进入中国，就其他文化样态看，中国也非常成功地引进、同化了许多异文化样态。譬如，琵琶、二胡、胡琴等等乐器引进中国，被纳入了中国的文化系统，其乐理被中国的乐理重新解释，其乐谱也变成了工尺谱。这与今天中国引进西方音乐的方向恰恰相反。今天的中国音乐放弃了自身的乐理和乐谱等核心内容，被西化了。

也许有人会问：如果引进的异文化的内容与中国本土文化相冲突，怎么办？举例而言，如科学与传统中的迷信的冲突。

我会认为这是一个伪问题。只要有利于民族复兴、利用厚生，异文化就不会与母文化相冲突。就以科学与迷信的关系而言，如果迷信这个词能够成立，如果迷信是因为危害民生才应该批判，才成为迷信，那么，这就根本不是一个迷信与科学的冲突问题，而是一个利用厚生与危害民生之间的冲突。如此，即使没有引进什么科学观念，迷信也是应该从本土文化（或者历史—传统）中祛除的。一切危害民生的东西都与“正德利用厚生”（《尚书·大禹谟》）之大道相违背，都是应该剔除的。是故，科学与迷信的冲突根本不是西方文化与本土文化的冲突。

如果说科学干涉信仰，那么，这也不是科学本身的问题。在西方，科学的老家在宗教，这是常识。[11]虽然近代以来现代科学的膨胀对宗教有所冲击，但是，宗教、哲学与科学三者之间达成了比较有效的妥协，各自经营自己的地盘。三者之间的关系还是比较协调的，许多科学家、哲学家也是教徒。因此，科学未必一定会干涉信仰。

但是，科学主义是另一回事。我们知道，科学是人的一种派生的生存建构，科学主义更是进一步派生的生存建构。科学主义把科学泛化而构成科学霸权，这是人为的，不是科学的天然本性——科学根本就没有什么天然本性，一切都是人的建构。如果科学泛化，干涉信仰、情感等等，从而影响人们的正常的、正当的日常生活，它就危害民生了，就应该批判，使科学复归于利用厚生。其实，要批判的不是科学，而是人的某些观念。复归于利用厚生，科学怎能与传统相冲突呢？利用厚生之科学难道不能与本土的利用厚生的文化和而不同吗？[12]所谓的五四前后以来的科学对本土文化的破坏，完全是五四前后以来的中国人（尤其是胡适这样的精英）对科学以及关于科学的某些观念的滥用。

是故，基于民族复兴和利用厚生之宗旨，完全可以引进中国无西方有的某些文化样态并使之与本土文化和而不同。

## 2、“从有到有”之兼容和拒斥

真正容易与本土文化发生冲突的，是“从有到有”这种情况。

当我们在形而上学存在论层次上进行比较，发现在中国人的生存建构的某个领域有某种文化样态，在西方人的生存建构的同一领域也有相应的文化样态，如何处理这两种文化样态的关系？这就是“从有到有”这种情况要面对的问题。这个问题，在存在论层次上是没有办法可以解决的，而必须进一步返回到生存论层次进行呈现方式（即“如何呈现”）的比较。

在生存论层次上，有两种情况。一是中西文化的同一领域的文化样态的呈现方式（如何呈现）是相同的，二是呈现方式是不同的。前者根本无所谓是不是问题，没有讨论的意义。我们要讨论的只能是如何处理后者的关系？譬如，中国人和西方人都要结婚，而且都有结婚仪式，但是，中西结婚仪式（呈现方式）是不同的，中国人拜天地，西方人进教堂，如何处理这两种仪式的关系？

的确，问题已经不在于中国人和西方人结婚与否，也不在于有无结婚仪式（这是存在论层次上的问题），而在于结婚（仪式）如何呈现。如何呈现呢？中国人拜天地，西方人进教堂。两种仪式的不同呈现的是两种不同的生活解释方式。如何处理这两种不同的解释方式之间的关系呢？

有很多文化样态，都是无法裁判对错的。许多生活样态和礼仪，艺术样态，都无法论对错。[13]可以说，在生活中展开这些文化样态，并不需要参照异文化的文化样态，也就是说并不需要比较，自己完全可以自然地、非反思地持守母文化样态。这些文化样态长久地积淀下来，持续下去，流淌在当下的生活中，就既是历史—传统，也是现实——当下的生活，从而构成特定民族的生活样态或者文化样态，也就是特定民族的独特的生活解释系统。对于无所谓对错的文化样态，我认为应该坚守。

如果需要对文化样态裁判对错，肯定涉及标准，而这又是一个喋喋不休的问题。如果不在对错上讨论，而在有用无用上讨论，问题也许会更容易厘清，而且，在中国近代以来的历史处境中，有用与否成为裁判几乎一切事物的标准，许多所谓的关于对错的争论，实际上都可以转换成关于有用与否的争论。前文谈到，何谓有用，发生了从古到今的根本转换。在此，我们可以从两种意义的用来讨论如何处理异文化关系。

在科技之用或者物质之用的意义上，许多文化样态（如洒扫进退应对之礼节、艺术形态等）根本就与富国强兵之科技毫无关系，因此，如果改变这些文化样态，代之以西方的文化样态，不但不能帮助富国强兵，反而会引起生活的混乱，尤其是引起日用人伦中的人际交往的失序。今天中国的礼坏乐崩很大程度上就是因为五四前后以来对传统文化的许多样态的肆意摧毁引起的。

而在安身立命之用的意义上，道学是传统文化之根本，中国的大多数具体的文化样态都是道学的一以贯之的呈现，而道学追求的正是安身立命之大用，所以，持守道学派生的文化样态，以之为机缘，不是更有利于启发生民安身立命吗？

是故，我认为，如果没有证明本土文化之错误或者无用，我们就应该坚守本土的文化样态。

坚守本土的文化样态，有两种坚守方式：一是兼容，一是拒斥。

什么样的异文化样态可以兼容呢？当同一领域的异文化样态不与母文化样态相冲突，不会反客为主而拒斥母文化样态时，这样的异文化样态就是可以兼容的。在此时此地可以采用母文化样态，在彼时彼地可以采用异文化样态。譬如，听古乐看京剧与听交响乐看芭蕾舞是可以兼容的。在老家遵循宗族的礼仪，遵循尊卑长幼之礼节；在国际场合，则可以遵循国际礼节。不过，在兼容异文化之际，异文化与母文化不是并列的两个东西，我们的根本在母文化。因此，兼容异文化，也要有民族自性的立场。但是，五四前后以来，这些本来可以兼容的中外文化样态，也被我们人为地弄得不可兼容了，以异文化样态拒斥母文化样态。

当同一领域的异文化样态会与母文化相冲突，如果采用异文化的呈现方式就会拒斥母文化样态，从而湮没母文化的呈现方式时，对这样的异文化样态就应该加以拒斥，不可采用。譬如，拜天地与进教堂对各自民族来说，都无所谓对错，但是，对于中国人来说，结婚只能采用一种仪式。如果进教堂，则会拒斥拜天地的呈现方式。在这种情况下，为了持守母文化的文化样态，持守母文化独特的生活解释系统，就应该拒斥进教堂这种结婚仪式。同样，五四前后以来，我们在拒斥异文化样态上不但说不上做得极不成功，甚至根本没有文化防卫意识。西方的一切东西都可以在中国的土地上横冲直闯，“并其所短亦取之”。（这与当时全面摧毁传统的思想有关。）

说到拒斥，就需要在新的历史境遇重新审视兼容并包观念。

如果没有民族文化本位，兼容并包的最大的自我讽刺在于：它恰恰没有做到对传统的兼容并包。

兼容并包是什么意思呢？如果说兼容并包是母文化对异文化泥沙俱下地接受，不分良莠，不能择善而从，这种兼容并包会沦为什么呢？不过就是把母文化作为垃圾箱而已。如果兼容并包是这个意思，那么这个观念就必须被抛弃。

一种文化对待外来文化，如果它要承认自己的民族性，那么它就完全没有必要兼容并包。所谓的兼容并包，在理论上不必要，不应该，在实际上也不可能，除非彻底否定、瓦解自己。而否定自己则又与自身传统不兼容并包，从而与自己的主张自相矛盾。无论就字面意思还是思想观念上讲，兼容并包都是一个极为含混的观念，甚至是一个自相矛盾的观念。如果泛化地讲兼容并包，它恰恰是与民族文化本位或者民族文化主体性相冲突的。民族文化本位就是要自我观之，以我为裁判标准。只要有裁判，就有是非判断，就有取舍，因此就不可能兼容并包。

因此要对兼容并包进行修正。兼容并包应该修正为：自我观之，择善而容。择善而容的另一面则是择恶而拒。[14]（其实，从无到有也需要“自我观之，择善而容”之原则。）择善而容无论在字面还是思想上都不能表述为兼容并包。就可能涉及的对象看，兼容并包观念不仅仅关涉异文化间的关系，也可以关涉一种文化内部的关系。同样，择善而容也是关涉非常广泛的观念。[15]择善而容关键在于“择”。择，是基于民族自性（本位）的自我观之，就是判教。

对于本文讲的中国哲学合法性问题而言，“自我观之，择善而容”有何意义？

仅从命名看，中国哲学作为命名，乃是一种重新命名。重新命名是从有到有，而且“中国哲学”这个命名与“道学”不能兼容，把道学命名为中国哲学，是对原来的命名的取缔和湮没，“哲学”这一异文化样态与“道学”这一母文化样态相冲突。因此，中国哲学这一命名是应该拒斥的。是故，应该复语，重新回到中华民族的生活解释系统，让道学重新成为道学。

---

[1] 参见另文：《自我观之与自他观之——中国哲学言说方式之反思》。此文原名《论我海他川的言说方式——中国哲学言说方式之反思》。

[2] 参见另文：《论中国哲学的意义困境》。

[3] 指另文《论中国哲学的意义困境》。

[4] 在名相与概念二词之间，我选择名相一词。名相和概念，在道学中，应相当于“字”，如《北溪字义》、《孟子字义疏证》之“字”。

[5] 重新命名的例证可以说多如牛毛。老子是唯物主义者，孔子是唯心主义者，朱子的道德哲学，朱子的先验思路，等等。整个中国哲学就是对道学的重新命名并作进一步的重新解释，而且不仅在中国哲学领域中。

[6] 关于从无到有和从有到有，详后文。

[7] 如果回顾周文道统的崩坏到汉代道统的重建，我们也会发现，道统崩坏时，会产生很多新名相，并产生新名相结构。这实际上就是生活的变迁。而汉代道统的重建，复礼还乐，又把春秋至秦代变得紊乱了的名相结构重建了一次。所谓重建，并不是完全复原。当然，周文道统之崩坏与近代道统之崩坏是大不一样的。前者是自身使自身崩坏并且自身重建自身。后者是他身使自身崩坏，并且在重建上，后者也是以他身重建自身。可以说，前者是历史的正出，后者是历史的歧出。

[8] 这样说，并没有排斥民族复兴中的政治、经济内涵。

[9] 关于道学的命名，如果哲学是道学自身发展形态的一个阶段，那么，哲学这个名称是可以接受的。不过，这种命名方式不再是“中国哲学”，而是沿着“宋明理学”、“清代朴学”之后的“民国哲学”。就像“宋明理学”不应该命名为“中国理学”一样，在这种意义的“民国哲学”也不应该命名为“中国哲学”。“民国哲学”之“民国”体现的是道学的历史发展，体现的是历史（纵向）维度，是道学自行解释自身的一种发展样态，其中的“哲学”一词之产生也与中国之外的世界无关，完全是道学自己的事情。而“中国哲学”之“中国”体现的是世界（横向）维度，其中的“哲学”一词完全是在中国与非中国的西方的观照中产生的。参见第一章第二节之注释对大清和中国的分辨。

[10] 重新这个词，跟返回一样，不能被误解为在绝对时间中重新回到原来的样态。这是不可能的。当然，至于究竟如何重新命名，值得探究，有人就认为应该命名为“中国古学”（参见干春松《中国哲学和哲学在中国——关于中国哲学“合法性”的讨论》，载《江海学刊》2002年第4期）。无论如何重新命名，都是为了重建民族文化自性。需要指出的是，对于古人而言，命名“儒家”、“道家”等等，是在中国文化内部作的区分，而不是对在我们看来作为一个整体的中国文化进行命名，并且，他们无需把外来文化设置为他者。而我们重新命名时，不再是作内部区分，而是把中国文化与西方文化作整体区分，把自己的文化作为一个大致的整体来命名。这种命名不能借用西方的概念，因为这实际上是把中国文化纳入西方的系统中作为西方文化之特殊的一部分来命名；同时，又不能使用“中国文化”这样的太缺乏区别特征的概念。

[11] 在西方，科学的“老家”在宗教，文德尔班说“科学思考起源于宗教”（文德尔班《哲学史教程》，第52页，北京，商务印书馆1993年10月第1版）。W.C.丹皮尔说：“在希腊人看来，哲学和科学是一个东西，在中世纪，两者又和神学合为一体”（W.C.丹皮尔《科学史——及其与哲学和宗教的关系》，《原序》第1页，商务印书馆，1975年9月第1版）。“有些人类学家以为，巫术一方面直接导致宗教，另一方面又直接导致科学，但是，弗雷泽却以为，巫术、宗教和科学是按这样的先后次序出现的”（《科学史》，第28页）。总之，科学与信仰最初并非冲突的，具有一定的亲缘关系。而现代科学被引进到中国的情形却与西方不一样。大喊科学的胡适等等，本人并不懂科学和技术，只知道一些观念。然后他们就挟洋以自重，用这些观念对中国文化大加鞭达，以关于科学的某些观念为标准，党同伐异，形成科学主义。虽然他们也的确批判了一些迷信的东西，但是同时也大规模地、自觉地伤害（注意：不是误伤）了传统文化中的许多非迷信的东西。就科学在中国的历史发展过程而言，科学到了中国，迅速形成科学霸权，导致的科学与信仰的关系要比在西方要紧张得多。但是，这不是科学的错，科学不能自行犯错误或者做好事，是人使科学变了样。

[12] 这里可以用非常实在的事实来说明。今天中国的许多寺庙、道观并没有因为用了现代科技的产品如电灯、电话、计算机等等而把神灵驱除了，普通百姓也没有因为使用现代科技产品而不再格物致知、尊尊亲亲。如果一定要说现代科技的什么副作用，那根本不是由作为外物的现代科技产生的（这会陷入外物——环境决定论），而是人心的蜕变。所以，事实证明，科学是能够与本土文化和而不同的。问题的关键在于：在人的生存建构中，科学不是一个外在之物，科学自身（甚至科学没有自身）并不能干什么，而是人要它干什么它才可能干什么。我们不应把科学看成一个外物以后，再在科学身上去找原因。一切的原因都只在我们自身，只有人才能，才是自由的。而如果科学是外物，那么，它就没有能，没有自由，当然也就不能自行发挥任何作用。

[13] 如中国人拱手抱拳，西方人接吻以表示友谊；中国人以工尺谱记乐，西方人以五线谱、简谱记乐；中国画重神，西方画重形，等等，都是无所谓对错的。然而，甲午、五四以后，中国人对待自己的文化，姑且不论是不是犯了“并我所长而亦弃之”的重大错误，至少是把许多本来无所谓好坏的，并不会影响富国强兵的文化样态祛除了，使礼仪之邦礼坏乐崩。

[14] “择”的背后仍然暗含有民族命运。如果国家弱小，列强要强加，怎么办？还能坚守民族本位或者主体性吗？也许根本没有选择主动性，只能被动地接受。所以，国运兴衰，乃维系国家民族及其文化之根本。

[15] 如果借用主体这个词，兼容并包和择善而容都是指主体间性。

#### 参考文献

先列著作，后列文章；先中国文献，后外国文献；按文献音序排列；未列古籍

计文德《从四库全书探究明清间输入之西学》，汉美图书有限公司，1991年7月第1版

梁漱溟《东西文化及其哲学》，商务印书馆，1999年7月第2版

罗志田《国家与学术：清季民初关于“国学”的思想论争》，三联书店，2003年1月第1版

胡适《介绍我自己的思想》，见《胡适文集》第2卷，人民文学出版社，1998年12月第1版

郭廷以《近代中国史纲》，中国社会科学出版社1999年5月第1版

黄克剑、林少敏编《牟宗三集》，群言出版社，1993年12月第1版

牟宗三在《四因说讲录》，上海古籍出版社，1998年6月第1版

冯友兰《新原道》，《三松堂全集》第五卷，河南人民出版社，2001年1月第2版。

冯友兰《中国哲学史》，华东师范大学出版社，2000年11月第1版。

冯友兰《中国哲学史新编》第七册，《三松堂全集》第十卷，河南人民出版社，2001年1月第2版

牟宗三《中国哲学的特质》，上海古籍出版社，1997年11月第1版

蒋庆《政治儒学》，三联书店，2003年5月第1版

《海德格尔选集》，孙周兴选编，三联书店，1996年12月第1版。

《胡塞尔选集》，倪梁康选编，三联书店，1997年11月第1版

W. C. 丹皮尔《科学史——及其与哲学和宗教的关系》，商务印书馆，1975年9月第1版

文德尔班《哲学史教程》，商务印书馆1993年10月第1版

陈少明《重提“中国哲学”的正当性》，载《江汉论坛》，2003年第7期

彭永捷《关于中国哲学“合法性”问题的几点思考》，<http://www.confucius2000.com/poetry/gyzgzxhfxwtdjdsk.htm>

彭永捷《论中国哲学学科存在的合法性危机——关于中国哲学学科的知识社会学考察》，载《中国人民大学学报》，2003年第2期

张立文《中国哲学的“自己讲”、“讲自己”——论走出中国哲学的危机和超越合法性问题》，载《中国人民大学学报》，2003年第2期

干春松《中国哲学和哲学在中国——关于中国哲学“合法性”的讨论》，载《江海学刊》2002年第4期




郑家栋《“中国哲学”与“哲学在中国”》，载《哲学动态》2000年第5期

甲申年四月廿六日/西元2004年6月13日完稿

[《中国哲学合法性问题及其背后的国家命运》第三章 合法性问题背后的中国命运（邓曦泽）](#)

[《中国哲学合法性问题及其背后的国家命运》第二章 中国哲学的学术设定及其相应本质（邓曦泽）](#)

[《中国哲学合法性问题及其背后的国家命运》第一章 解析“中国哲学”（邓曦泽）](#)

 关闭窗口  发表, 查看评论  打印本页

发表日期：2005-1-7 浏览人次：199

版权声明：凡本站文章，均经作者与相关版权人授权发布。任何网站，媒体如欲转载，必



