

# 儒学与生活

「生活儒学」论稿

四川大学「儒藏」学术丛书

黄玉顺 著

 四川大学出版社

# 儒学与生活

「生活儒学」  
论稿

四川大学「儒藏」学术丛书

黄玉顺 著



四川大学出版社

责任编辑:何 静  
责任校对:王会豪  
封面设计:米茄设计工作室  
责任印制:李 平

### 图书在版编目(CIP)数据

儒学与生活 / 黄玉顺著. —成都: 四川大学出版社,  
2009. 11

(四川大学“儒藏”学术丛书)

ISBN 978-7-5614-4641-6

I. 儒… II. 黄… III. 儒家-关系-生活-研究 IV.  
B222.05

中国版本图书馆 CIP 数据核字 (2009) 第 204808 号

书名 儒学与生活  
——“生活儒学”论稿

---

作 者 黄玉顺  
出 版 四川大学出版社  
地 址 成都市一环路南一段24号(610065)  
发 行 四川大学出版社  
书 号 ISBN 978-7-5614-4641-6  
印 刷 郫县犀浦印刷厂  
成品尺寸 148 mm × 210 mm  
印 张 10.5  
字 数 264 千字  
版 次 2009 年 12 月第 1 版  
印 次 2009 年 12 月第 1 次印刷  
定 价 28.00 元

◆ 读者邮购本书,请与本社发行科  
联系。电话:85408408/85401670/  
85408023 邮政编码:610065

◆ 本社图书如有印装质量问题,请  
寄回出版社调换。

◆ 网址:www.scupress.com.cn

---

版权所有◆侵权必究

## 前 言

摆在读者面前的，是我关于“生活儒学”的第二个论文集，收录了我最近三年所发表的相关文字。这个文集可视为我这十年来思想探索的一次总结：从1997年到2000年的三年间，我分别对中国哲学（尤其是儒学）、西方哲学（尤其是现象学）进行了系统的研读和思考<sup>①</sup>；大约从1999年到2004年的五年间，我逐渐形成了自己的“生活儒学”思想，有关的文字，此前都已收入了第一个论文集《面向生活本身的儒学——黄玉顺“生活儒学”自选集》<sup>②</sup>；从那以后，我继续在这条思想道路上行进（其间于2005年完成了一本著作《爱与思——生活儒学的观念》<sup>③</sup>），陆续发表了若干文章，这里辑辑的就是我从2004年到2007年三年间的文字。

这些文字包括以下五个部分，这里略作说明。

---

① 这是我在中国社会科学院师从蒙培元先生攻读博士学位的三年。

② 黄玉顺：《面向生活本身的儒学——黄玉顺“生活儒学”自选集》，四川大学出版社2006年版。

③ 黄玉顺：《爱与思——生活儒学的观念》，四川大学出版社2006年版。此书的内容是我于2005年5月为四川大学哲学系研究生做的一个系列讲座。

# 目 录

前 言	( 1 )
儒学与生活：民族性与现代性问题	
——作为儒学复兴的一种探索的生活儒学	( 1 )
生活与爱——生活儒学简论	( 27 )
论儒学与哲学的关系	
——对任文利先生批评的回应	( 44 )
“价值”观念是何以可能的	
——基于“生活儒学”阐释的中国价值论	( 60 )
谈谈“生活儒学”以及公民道德问题	( 79 )
复归生活 重建儒学——儒学与现象学比较研究纲领	( 87 )
论“观物”与“观无”	
——儒学与现象学的一种融通	( 110 )
论“仁”与“爱”——儒学与情感现象学比较研究	( 129 )
论“恻隐”与“同情”	
——儒学与情感现象学比较研究	( 146 )
论“一体之仁”与“爱的共同体”	
——儒学与情感现象学比较研究	( 163 )
孔子仁学的现代意义何以可能	
——依据生活儒学的阐明	( 180 )
“刑”与“直”：礼法与情感	
——孔子究竟如何看待“证父攘羊”	( 196 )

---

恻隐之“隐”考论·····	(211)
现代新儒学研究中的思想视域问题	
——《现代新儒学的现代性哲学》导论·····	(218)
当前儒学复兴运动与现代新儒家	
——再评“文化保守主义”·····	(237)
儒教与形而上学问题	
——对鞠曦、陈明、蒋庆的评论·····	(243)
儒学与制度之关系的生活渊源	
——评干春松教授《制度儒学》·····	(253)
人天然就是儒家	
——四川大学《儒藏》学术讲座·····	(262)
儒学与现象学的分野	
——关于《生活儒学导论》的对话·····	(268)
关于“生活儒学”的若干问题	
——四川大学哲学系“儒学研讨会”·····	(277)
“隐士”与“后现代”	
——专访四川大学哲学系黄玉顺教授·····	(294)
隐逸——在历史夹缝中的逍遥·····	(299)
事件与自觉：生活与儒学	
——论民族性与现代性问题·····	(302)
生活儒学论著目录·····	(317)

# 儒学与生活：民族性与现代性问题\*

——作为儒学复兴的一种探索的生活儒学

本文所研究的课题，可以从两个角度来看：从通常的学科体系上来讲，这是所谓“儒学与现象学的比较研究”；实际上则是试图对儒学进行一种当代的阐释，我给它一个概括的符号，叫做“生活儒学”。首先指出一种现象：最近一些年来，具体地说，20世纪90年代以来，特别是新世纪以来，中国内地的思想文化领域出现了一种动向，今天有人把它称为“儒学复兴运动”。那么，我们应该如何来看待、如何来理解这么一种现象？为此，本文将讨论这么三个大问题：第一，儒学复兴的缘由。这里涉及的是我们今天思想领域中的一个极其重要的问题，简单地说，就是“民族性”与“现代性”的问题。第二个问题是：儒学复兴的进路；或者更确切地说，一种可能的进路。这就是说，我们今天来思考儒学复兴的问题，在哲学、思想层面上，应该通过怎样一条道路，才能达到这个目标。第三个问题：儒学复兴的一种尝试——“生活儒学”的构想。<sup>①</sup>

---

\* 原载《人文杂志》2007年第4期（发表时有删节）；人大复印资料《中国哲学》2007年第10期全文转载。这是笔者于2006年4月11日在中国政法大学人文学院所做的一次讲座。本文是事后由研究生崔罡、杨生照根据当时的录音记录整理，特此致谢。笔者最后审定，加上了若干注释，列出了参考文献。

① 关于“生活儒学”，参见黄玉顺：《面向生活本身的儒学——黄玉顺“生活儒学”自选集》，四川大学出版社2006年版；《爱与思——生活儒学的观念》，四川大学出版社2006年版。

## 一、复兴儒学的缘由：民族性与现代性问题

最近这些年来，中国内地出现了一种非常重要的思想动向。我们从两个方面去看它，可以看得非常清楚。一个方面，我们来做一个历史的回顾，就会发现，自从“五四”以来，中国整个思想文化领域形成了一种三足鼎立的格局：一个是马克思主义；一个是自由主义，或者叫做自由主义西化派；再一个是文化保守主义，其中最具有代表性的就是现代新儒家。这么一种思想格局，是在五四新文化运动中形成的：1919年是一个转折点，当时的激进分子发生了分化，开始形成这个格局；到1923年的“人生观论战”或者叫做“科学与玄学的论战”，这个格局正式形成。<sup>①</sup>到今天为止，乃至在可以预见的未来，我们始终都生活在这么一种思想文化格局之中，三派之间一直进行着思想斗争。这是一个简要的历史回顾。但是，另一个方面，我们来做一种现实的观察，就不难发现，这里面出现了一些重大的变化。20世纪90年代以来，特别是新世纪以来，尤其是2004、2005、2006年，过去最强大的马克思主义话语和自由主义话语，今天都发生了很大的变化；而过去的文化保守主义、现代新儒家，用他们自己的话来说，是“花果飘零”，现在却出现了复兴的迹象。

从这三大派的互动关系来看，也有一些重大的变化。例如，2004年底在北京开了一个会，这个会议很有意思，会议的副标题是“新左派、自由派和保守派视域中的儒学”，而正标题就叫

---

<sup>①</sup> 黄玉顺：《超越知识与价值的紧张：“科学与玄学论战”的哲学问题》，四川人民出版社2002年版。



做“共同的传统”。<sup>①</sup>这是历史上从来没有过的事情：三大派的代表人物，居然可以坐到一块儿来。这表明，三派都或多或少、或明或暗地认同这个“共同的传统”。

就中国的自由主义来讲，今天有一部分自由主义者（当然，还不是很多），开始把目光投向儒家传统。例如某某，过去一向致力于宪政问题的研究，现在他思考的是什么问题呢？他思考的是：西方传来的民主宪政，能否在儒家传统中寻求一种根基，寻求一种形而上的支撑。这是一个非常重要的变化。

另外，马克思主义，包括我们国家的执政党领导人，他们一代一代的在发展马克思主义过程中越来越多地在采用一种表达方式——中国传统的表达方式，更确切地讲，就是儒家的表达方式。例如，毛泽东把马克思主义哲学概括为“一分为二”。这个“一分为二”，大家知道，是出自朱子，是朱子用来讲《周易》哲学的“阴阳”观念的。<sup>②</sup>他说：每一事物上都有一阴阳，每一阴上又有一阴阳，每一阳上又有一阴阳，“一分为二，节节如此，以至无穷”。<sup>③</sup>这是典型的儒家话语。再如，毛泽东、邓小平把马克思主义的思想路线概括为“实事求是”。<sup>④</sup>这同样是典型的儒家话语，它的出处是班固的《汉书·河间献王传》，是称赞河间献王：“修学好古，实事求是。”<sup>⑤</sup>其实，后来清代儒学的乾嘉学派的治学精神就是“实事求是”。到了今天，国家领导人更多地

① 会议：“共同的传统——新左派、自由派和保守派视域中的儒学”，2004年12月，北京。儒学联合论坛（www. tomedu. com）。

② “一分为二”一语，最初出自隋朝杨上善所撰注的《黄帝内经·太素》：“一分为二，谓天地也。”但更充分地揭示“一分为二”的道理的，则是宋代理学。参见冯契主编：《哲学大词典·中国哲学史卷》，上海辞书出版社1985年版。

③ 黎靖德编：《朱子语类》卷六十五、卷六十七，中华书局1994年版。

④ 黄玉顺：《“实事求是”命题的存在论意义——依据马克思“实践主义”哲学的考察》，载《广西民族学院学报》2001年“人文社会科学专辑”。

⑤ 班固：《汉书》，中华书局2006年版。

采用儒家的话语来表达其执政理念，诸如“以德治国”、“以人为本”、“和谐社会”、“亲民”之类。例如，“以德治国”本来是周公、孔子的政治思想，所谓“周孔之道”<sup>①</sup>。“亲民”则是儒家经典《大学》里的话，所谓“大学之道”<sup>②</sup>。这一切，都是跟刚才所讲的“共同的传统”有关联的。

刚才列举的只是一些现象。本文的第一大部分是想讲一个道理：为什么会这样？为什么会走向“共同的传统”？为什么会采取儒家的话语？我们可以从一种宏大的历史背景、从历史哲学的高度来思考这么一个问题。这不仅是一个理论问题，也是一个现实问题。

这里提出一个问题：中国究竟有多少个民族？当然，我们知道有一首歌中唱道：“五十个民族五十朵花，五十个兄弟姐妹是一家。”<sup>③</sup>我们讲中国有五十个民族，这有没有错呢？当然没错。但是，我们同时又讲：中国只有一个民族。那么，这是不是自相矛盾的说法？不是。一点也不矛盾。实际上是这样的：当我们说中国有五十个民族的时候，这个“民族”的概念，用英文来说，指的是 nationalities，或者甚至是 ethnics，这是一个前现代的民族概念；而当我们说中国只有一个民族的时候，英文叫做 nation，这是一个现代性的概念，也就是我们所说的“中华民族”——Chinese Nation。

这个关键词 nation 实在是太重要了。过去学界对它有兩種翻译，有的时候译作“民族”，有的时候译作“国家”；现在学界

---

① 《论语·为政》：《十三经注疏》本，中华书局影印，1980年版。原文：“子曰：‘为政以德，譬如北辰，居其所而众星共之。’”“子曰：‘道之以德，齐之以礼，有耻且格。’”

② 《礼记·大学》：《十三经注疏》本，中华书局影印，1980年版。原文：“大学之道，在明明德，在亲民，在止于至善。”

③ 高守信：《五十个民族五十朵花》。

有一种更准确的翻译，一般把它译作“民族国家”。我想说的是：“民族国家”（nation）这个观念是理解我们中国近现代历史的一个关键性概念，也是理解我们当下的生存的一个关键词；不仅如此，放眼世界，可以说，它也是理解世界近现代历史的一把钥匙，一把非常关键的钥匙。其实，台湾问题、最近网上关于电视剧《施琅大将军》的激烈争论，实质上也还是这个问题。

大家都知道，从世界范围来看，世界在走向现代化，或者说是在走向“现代性”。但是，过去人们通常只讲现代性的维度，而遮蔽了另外一个重要的维度，即民族性的维度。而我会这样来表达：现代性乃是民族性的事情。当然，我这里所说的“民族”是 nation——现代民族国家，这是一个现代性的概念，而不是那个“五十六个民族”意义上的概念。所以，也可以这样来表达：民族性乃是现代性的一个涵项，一个基本的涵项，一个本质的涵项。离开了民族性，你就无法理解现代性。

对这个问题，我们既可以从思想史的角度来看，也可以从政治、经济和整个历史的角度来看，都可以看得非常清楚。从思想史的角度来看，我刚才提到中国的自由主义者。其实，可以说，自由主义的理念从五四运动开始，甚至更早（从严复开始），它在中国青年中的影响非常之大。但是，中国的自由主义从来就没有成功过。为什么呢？前些年我写过一篇文章，专门谈这个问题，大意如下<sup>①</sup>：

中国的自由主义为什么不成功？我把它归结为“两大脱离”：脱离传统，脱离现实。就脱离传统看，中国自由主义基本的文化立场就是两个“全盘”：一个方面是全盘反传统。“五四”时期

---

<sup>①</sup> 黄玉顺：《“自由”的歧路：五四自由主义的两大脱离》，载《鹅湖》（中国台湾）2000年第12期、《学术界》2001年第3期、人大复印资料《中国现代史》2002年第3期。

“打倒孔家店”，就是全盘的反传统，一直到“文革”，说是要“与传统观念实行最彻底的决裂”。另外一个方面与此相关，就是全盘西化。全盘反传统和全盘西化，从学理上来讲，恰恰违背了我们刚才所讲的：民族性是现代性的一个基本涵项。

我们看看西方人是如何实现现代化的。首先是观念的现代化。而观念的现代化，在西方的历史上，大家都很熟悉，不外乎文艺复兴、启蒙运动。文艺复兴和启蒙运动都做些什么事情呢？简单来讲，就是继承并且转换西方本土的“二希”传统。所谓“二希”传统，就是古希腊文化传统、希伯来文化传统。西方自由主义跟中国自由主义走的道路完全不同、截然相反：中国自由主义是两个全盘——全盘西化、全盘反传统；而西方自由主义恰恰首先是继承自己的传统。

什么叫“文艺复兴”呢？说起来很简单，就是古希腊的一批典籍失传了，后来通过阿拉伯的中介，在中世纪的后期重新被发现，然而谁也读不懂，搞不明白，于是出现了一批学者，一批纯粹的学究，去研究它，去阐释它。这些阐释者是被当下的生活所给出的（这是我的“生活儒学”的话题），因此，其结果就自然而然地阐释出了现代性的观念。这就是继承与转换——传统的继承与当代的转换。

再说希伯来传统，同样是如此。在文艺复兴运动中伴随着宗教改革运动，例如马丁·路德的宗教改革。有一个问题是值得注意的，就是：近代西方思想其实并不是反基督教的，不是反宗教的，而只是反教会的。马丁·路德的基本精神很简单，那就是“因信称义”，意思是说：过去，我们作为一个信徒，要和上帝沟通，必须通过一个代理人，一个中介，就是教会。实际上这也是一种集体主义精神。而现在呢？不再需要了。信仰是个人的事情：我信仰上帝，上帝就与我同在。这是什么意思呢？从观念上来看，这其实就是现代性的一个表达，是现代性的一种基本精

神，就是莱布尼茨所说的“单子”精神；或者，我们可以追溯到亚里士多德的“第一实体”的精神。<sup>①</sup>这种第一实体的单子精神，后来成为西方立国的基本精神，乃至各个方面的基本精神，就是我们通常所说的个体主义（individualism）。马丁·路德的宗教改革，体现的就是这么一种单子精神。这正是现代性的一种基本精神。这就是说，希伯来、基督教这么一个文化传统，经过宗教改革运动，它首先被继承下来，作为本土思想文化资源；同时，通过马丁·路德等人的阐释，它也发生了一种现代转换。

所以我说：现代化或者现代性，一定是一个民族国家的问题。你不可能离开民族性来谈现代性。这就是我一开始就提出的那个问题的深层原因：为什么今天会出现儒学复兴这样一种运动、一种现象？同时，这也是我自己为什么要研究儒学的缘故：“认识你自己”，我必须理解自己生存的时代状况，理解自己的生活，才能知道自己应当做什么。所以，我对自己的儒学研究充满信心，因为我坚信这一点：这就是现代性的事情，也就是民族性的事情。

基于这样一种立场，我首先会反对自由主义西化派的那么一种倾向，那么一种主张。“五四”以来的两个“全盘”、两大脱离，脱离传统，全盘西化，我是坚决反对的。同时，我也反对另外一种倾向，那就是所谓“儒家原教旨主义”。它仅仅注意到了民族性这么一个维度，而忽视了现代性的维度，忽视了当下的生活样式，那也是不行的。

目前的儒学界，其实有两条路线。其中一条路线，就是“儒家原教旨主义”，是非常危险的。有相当一部分“儒家原教旨主义者”，他们站在民族文化立场上，反对西化，在这一点上，我

---

<sup>①</sup> 黄玉顺：《重建第一实体——中西比较视野下的中国文化的历时解读》，载《泉州师院学报》2003年第3期。

与他们是一致的；但是，他们拒绝一切所谓“西方的”东西，用我们今天的套话讲，拒绝一切基本的“人类文明成果”，这是我所不敢苟同的。举例来说，最突出的是：“五四”的时候提出把“德先生”、“赛先生”请来，即发展民主、科学；而今天的一些“原教旨主义者”却反民主、反科学。他们不仅是反科学主义，而且是反科学。

我有一次跟一个“原教旨主义者”讨论，是很有意思的。我说：你是一个儒者，你是怎么想的，就应该怎么做吧？他说：是啊。我说：那么，你反科学，就不应该接受任何科学的成果。他说：当然啦。我说：好，你自己想想，自己看看，你这一身，从头到脚，有哪一样不是科学的成果？那么，你现在该怎么办呢？马上统统脱下来？可是脱完了以后，你又该怎么办呢？你环顾四周，你的房间，你的电话，你的车，你的手机，哪一样不是科学的成果？你怎么能反科学呢！

当然，这只是很浅表的说法。从哲学上来讲，我现在可以简要地说：“儒家原教旨主义”在哲学上所采取的是一种极其典型的形而上学的思维方式——轴心期以后两千年来所形成的非常典型的形而上学思维方式。他们把传统看成是一个凝固的、“现成在手”的东西。然而实际上这是不可能的。去年我在广州开会，遇到某某，“大陆新儒家”的代表人物之一，也是如此。我向他提出这么一个问题：“你要‘明体达用’，首先要明你的‘体’，那么，你是怎么明这个‘体’的呢？”他说：“就是圣贤所讲的嘛。”我问：“圣贤所讲的在哪里呢？”他说：“当然是在‘经’里嘛。”我说：“但是，今天搞哲学的人都有一个基本的常识：经典是被解释的经典。比如读《论语》，一百个人就会读出一百种不同的《论语》来。那么，你某某所明的这个‘体’，凭什么说它真正是儒家的那个‘体’呢？难道你某某说的就是权威吗？如何

来判定这一点？”<sup>①</sup>这是一个解释学问题，实际上就是一个思维方式的问题。

今天的哲学早已经把这种形而上学的思维方式解构了。所以我强调：我反对“原教旨主义”，因为它极其危险。为什么我要讲“生活儒学”呢？那就是要回到我们当下的生存、当下的生活。“原教旨主义”确实很危险。我有一次跟人开玩笑说：“你坚持原教旨主义，做得最好、最理想的状态是什么？不外乎搞出一个中国式的‘塔利班’来嘛！”而那是极其危险、极其有害的，是完全回到古代礼教约束下的生活方式中去。这既不应该，其实也是不可能的事情。“原教旨主义”不仅对民族、对国家是极具危害性的，而且对儒学本身也是极具伤害性的，没有任何好处。但可悲的是：持有这样的极端民族主义、“原教旨主义”立场的人似乎还不少。这是让我感到悲哀的。

所以，我们一定要牢牢记住这一点：nation——现代民族国家。这个 nation 是一个具有双重维度的观念，这个双重的维度，也就是本文所讲的第一个大问题：民族性与现代性的问题。这是理解我们的时代、我们的生活的关键，也是理解世界近现代史、中国近现代史的一把钥匙。这个大问题，也就是我想回答的“儒学复兴的缘由”问题。

## 二、复兴儒学的进路： 儒学与现象学比较研究

如果说，我作为一个学者，选定了这么一条道路、一个立场、一种职志，我要做儒学复兴的工作，那么，我该怎样做呢？

---

<sup>①</sup> 儒学联合论坛 (www. tomedu. com)。

这是本文想讲的第二个大问题：“儒学复兴的进路”问题。这个问题，我刚才谈到过，如果从学科体制上讲，它实际上就是“儒学与现象学的比较研究”。这当然仅仅是从学科体制上来讲的；其实，现在思想界有不少人对这种学科建制上的说法是不以为然的。我这里姑且这么说吧。

关于这个话题，我想从一个问题来切入。什么问题呢？设想，我这里有这么一个茶杯，我就此提出两个问题：这个茶杯是不是客观实在的？你凭什么说这个茶杯是客观实在的？我常听见有人回答：“我看到它了。”我想，除了这个答案之外，你可能想不出更好的答案来了。然而，我会反问：你说你看到它了，就能证明它的客观实在性吗？这涉及：什么叫客观实在？我们来给它一个严格的定义：“不以人的意识为转移的”，那叫“客观实在”。可是，你说你看见它了，“看见”是一种视觉，也就是说，是一种意识现象。这就意味着：它已经在你的意识之中，而并不在你的意识之外。也就是说，它并不是不以你的意识为转移的。

那么，对这个问题应该怎么回答呢？我不知道。不仅我不能回答这个问题，其实，西方哲学几百年来都没能回答这个问题。这个问题的准确名称，叫“认识论困境”。实际上，在近代以来的西方哲学中，这个“认识论困境”一直隐隐约约地、或明或暗地充当着思想推进的动力，直到最后，它越来越明晰地得到了一种表达。胡塞尔的《现象学的观念》，其实就是从“认识论困境”问题切入的。<sup>①</sup>他的意思，亦即这样一种“认识论困境”，我可以用两句话来非常精确地表述：

第一句话是从存在论层面上来讲的：内在意识如何可能切中外在实在？胡塞尔用了“切中”（treffen）这个词，我们可以用另外一个词来表达：内在意识如何可能确证外在实在？我借用一

<sup>①</sup> 胡塞尔：《现象学的观念》，倪梁康译，上海译文出版社1986年版。



句佛教的说法，后来成为汉语成语的，叫做：外在的客观实在是“不可思议”的。因为当你思之、议之的时候，它就在你的意识之中。也就是说，你仍然没有能通向外在实在。我经常打这么一个比方，你们可以设想一下：你如何可能走出自己的皮肤？（“皮肤”是比喻意识的边界）你能吗？你不能。

第二句话是从认识论层面上来讲的，其前提是假定我们承认外在的客观实在，但我们仍然面临着“认识论困境”，亦即：这个内在意识如何可能通达那个外在实在？这仍然是一个问题。所以，在胡塞尔那里，关于外在实在的东西，他把它“悬搁”掉了，就是搁置起来，“放入括弧”，存而不论，然后直接回到内在意识本身。

当然，我之所以讲“认识论困境”问题，目的并不是要否定客观实在、否定客观世界。你能否定吗？不能。打个比方，学生晚自习后回寝室去，一边走，一边想：“我这个寝室是客观实在的吗？”他睡上铺，一边往上爬，一边却在想：“这个床是客观实在的吗？”明天早上，他去吃饭，一边奔食堂，一边却在想：“这食堂是客观实在的吗？我如何可能确证它的实在性呢？”……完了！没法活了！这就意味着：关于客观实在的观念，乃是我们生存的前提。

但是，我刚才讲了，几百年来的哲学家都没法解决这个问题。这个客观实在，我们既不能证明它，也不能证实它。因此，我们只好把它叫做“信念”；在现代逻辑语义学、语用学中，把它叫做“预设”——presupposition。这个预设太要紧了，它关乎我们的生存。但是，我们无法从理论上解决“认识论困境”问题。

实际上，研究西方哲学的一些人一直在致力于解决这个问题。举例来说，我刚才讲到的胡塞尔，他是这样解决的：直接把客观实在悬搁起来。除此之外，还有各种各样的解决方案。比如