

20
世纪

士家族

哲学社会思想史

萧洪恩◎著

TUJIAZU
ZHEXUE SHEHUI SIXIANGSHI

中国书店

萧洪恩◎著

土家族

哲学社会思想史

湖北省2009年度社会科学基金资助项目

华中农业大学人才项目资助课题成果

湖北省民族宗教事务委员会资助课题

TUJIAZU
ZHEXUE SHEHUI SIXIANGSHI

中国书店

图书在版编目 (CIP)

20 世纪土家族哲学社会思想史/萧洪恩著. —北京:
中国书店, 2010. 1

ISBN 978 -7 -80663 -779 -1

I. 2… II. 萧… III 土家族 - 哲学思想 - 思想史 - 研
究 - 中国 - 20 世纪 IV. B261

中国版本图书馆 CIP 数据核字 (2009) 第 243545 号

20 世纪土家族哲学社会思想史

萧洪恩著

责任编辑: 辛迪

出 版: 中国书店

地 址: 北京市宣武区琉璃厂东街 115 号 100050

发 行: 全国新华书店经销

印 刷: 北京泰山兴业印务有限责任公司

开 本: 710 × 1010 1/16

版 次: 2010 年 7 月第 1 版 2010 年 7 月第 1 次印刷

印 张: 29

书 号: ISBN 978 -7 -80663 -779 -1

定 价: 58.00 元

敬告读者

本丛书凡印装质量不合格由本社调换,
当地新华书店售缺者可由本社邮购。

目 录

20 世纪土家族哲学社会思想史

引 言	1
绪论 马克思主义哲学史观与土家族哲学社会思想研究	8
第一节 中国少数民族哲学的合法性问题	8
第二节 马克思主义哲学史观对土家族哲学社会思想研究的启示	22
第三节 20 世纪土家族哲学社会思想研究的方法与思路	34
第四节 研究 20 世纪土家族哲学社会思想史的意义	50
第一章 土家族哲学社会思想流变的简要历程	57
第一节 先秦至汉晋时期土家族哲学社会思想的核心价值观念	57
第二节 15 - 17 世纪土家族的文化选择与哲学社会思想转型	69
第三节 改土归流至 19 世纪土家族的哲学社会思想	81
第四节 20 世纪土家族哲学社会思想变迁的总体风貌	98
第二章 土家族对 20 世纪的认知及思想实践	113
第一节 20 世纪全球性大变局中的土家族	114
第二节 土家族眼中 20 世纪的中国	140
第三节 20 世纪土家族的自我认知	161
第四节 20 世纪土家族哲学社会思想的渊源	173
第三章 辛亥革命前后期土家族的哲学社会理想	183
第一节 辛亥革命时期土家族哲学社会思想概观	183
第二节 朱和中：“空言无补于实事，以运动为惟一革命工作”	198

第三节	温朝钟：“穷天下之变而会其通”	209
第四节	席正铭：“以全副精神注之”以“应世界潮流”	227
第五节	儒魁文侠：田星六对“吾国如何自强”的哲学反思	243
第四章	土家族马克思主义者的哲学社会思想	257
第一节	土家族马克思主义者对时代使命的科学把握	257
第二节	向警予的哲学转型与社会理想建构	265
第三节	赵世炎的哲学社会思想	285
第四节	卓炯 20 世纪上半叶的哲学社会思想	348
第五章	从与徐复观比较中认识沈从文的哲学社会思想	359
第一节	沈从文与徐复观救世理想的思想根源	359
第二节	沈从文与徐复观共承的救世使命	368
第三节	沈从文与徐复观共铸的人生境界	373
第四节	沈从文与徐复观救世哲学的历史启示	387
第六章	20 世纪下半叶土家族的哲学自觉与社会建构	390
第一节	民族成分再确认与民族精神的阐扬	390
第二节	民族区域自治思想的确立与实践	405
第三节	土家族哲学研究与 20 世纪下半叶土家族的哲学自觉	418
第四节	卓炯的社会主义市场经济社会论	430
第五节	李绍明的“族群互动与文化多样性”思想	444
后记	456

20 世纪土家族哲学社会思想史

引 言

马克思曾说：“在科学的入口处，正像在地狱的入口处一样，必须提出这样的要求：‘这里必须根绝一切犹豫；这里任何怯懦都无济于事。’”^① 当我 1986 年在武汉大学硕士研究生毕业以后，正是本着这一精神的指引而踏上了回乡之路的。当时，业师萧萧父还嘱我要向刘尧汉先生研究云南少数民族那样，肯下长期钻研的功夫。然而，20 世纪 80 年代，正是“未来的震荡”、“大趋势”、“第三次浪潮”等话语在中国产生广泛影响的时代，要在这种背景下放弃大城市生活而去支边，虽然不是少数，但也并不普遍。当时我是本着“热爱家乡、建设家乡”的强烈情感，下决心回到被称为“老、少、边、山、穷、库”的恩施土家族苗族自治州的。到了工作岗位后，我就做了一个地道的“乡下人”。作“乡下人”，我既不自卑，也不自贬，当然也无自傲。这正像在拿破仑的军队逼近耶拿大学城时，黑格尔却仍然在精心地写作《精神现象学》一样，因为有一种“哲学”在支配着他。“乡下人”自然有“乡下人”的活法与想法，这就是一种执着、一种忍性、一种特殊的生存（生成）哲学。当我以一种坚决态度来进行 20 世纪土家族哲学社会思想研究时，回头去翻检当时的资料，竟首先发现的是到工作岗位以后以《热爱鄂西》（当时叫“鄂西土家族苗族自治州”）为题写下的记录笔记，短短几年竟达十数本。在十多年的生活与工作中，在一边从事行政工作时，也同时爱上了中国少数民族文化研究，特别是研究我的民族——土家族。而且，在繁重的社会工作之余，居然也写了一些有关民族文化的东西，如《邓小平民族理论研究》、《土家族口承文化哲学研究》、《土家族仪式文化哲学研究》、《易纬文化揭秘》、

^① 马克思：《〈政治经济学批判〉序言》，《马克思恩格斯选集》第 2 卷，人民出版社 1995 年版，第 35 页。

《土家族哲学通史》等，现在看来，难免也有些“失落”、“失措”、“失错”，不过却培养了我的一种深深的爱——研究土家族文化及其哲学。基于这种爱，2002年我又考学回到了武汉大学攻读李维武教授的博士生，主攻20世纪中国哲学，并把博士论文的写作放在了20世纪前半叶土家族知识分子对新哲学的接受与阐释上，想从精神塑造方面服务于我的家乡、奉献于我的民族。“20世纪土家族哲学社会思想研究”这一课题，即是这一读书过程的重要结果之一。本来，这种心情从1996年起就一直在心中激荡，当时曾将自己与社会现实对照，写了一首“诗”：“安乐椅上不言归，痴恋读书构重帷。惟惜弟子如秋叶，一闻秋声渐渐稀。”诗中反映的恰好是当时社会的不读书与自己想读书之间的矛盾。

我深知，“20世纪”、“1900年”，这些数字对于中国人来说，最初并没有什么特殊意义，因为他是一种西方基督教的界定。但是，自从中国被卷入全球性现代化运动以后，特别是进入20世纪以来，就不只是“20世纪”、“1900年”这类西方术语成了中国人的日常语素，而且包括自由、民主、收音机、飞机、大炮等西方语素、器物等都逐渐地进入了中国人的日常生活，并使中国人原有的生活方式渐渐地淡出，形成了所谓的“日常生活的非日常化，非日常生活的日常化”景观。正是在这种历史转变中，土家族作为一个民族，也同样发生了天翻地覆的变化，融进了全球性现代化运动的进程。所以，有学者以“1900年”为例就这种文化的变迁及其差异进行了阐明：“公元1900年未必要成为引人瞩目之年。世纪毕竟只是人为的约定，尽管人们可按几十、几百、几千年来记年，但大自然自身并无时间概念。它逐渐地公开其秘密，就我们所知，它无目的可言。而且，对于世界上许多人来说，公元1900年是极为平凡的一年。它是基督徒之年，所以严格地说它与非洲、美洲、亚洲或中东地区的任何非基督生民毫不相干。不过，西方称作1900年的，无论如何又是异乎寻常之年。”^①

20世纪的土家族哲学社会思想研究是一个全新的课题。研究表明，20世纪土家族哲学社会思想具有明显的时代叠加的性质。在这个世纪里，古典时代的哲学社会思想、走向近代过程中的哲学社会思想、近代资产阶级民族民主革命思想、现代无产阶级世界观等，平铺地呈现于20世纪土家族的哲学社会思想世界。这种状况说明，土家族作为一个居于祖国内陆的少数民族，由

^① [英] 彼得·沃森著，朱进东等译：《20世纪思想史》，上海译文出版社2005年版，第11页。

于历史上的相对封闭，在全球性现代化激荡日趋激烈的 20 世纪，迅速地实现着由古典社会向近代社会、及至向现代社会的转变，并且与这种转变相适应而出现了哲学社会思想的时代叠加情况。

20 世纪的时间截取，我们从 1900 年起算，至 1999 年。从 1900 年起算，一是从全国的角度，二是从土家族地区的角度，都是一个很有代表性的年份。从全国的角度，1900 年八国联军攻入北京，展开了中国 20 世纪历史悲壮剧的序幕。其后的 100 年，无论是思想家或是革命家，无论是精英人物或是一般大众，都踏上了前赴后继的奋斗历程。因此，学界也不乏以此为 20 世纪起点的，如国防大学党史党建政工教研室著的《中国旧民主主义革命 80 年》一书，把 1900 年到 1919 年“五四”运动作为一个特殊时期，以 1900 年为起点，显出这一年的代表性^①。我们翻检中国近代史，1900 年或 1901 年，都被史家作为关键年份加以注目，胡绳的《从鸦片战争到五四运动》一书则是以 1901 年，应该说，这都抓住了关键的一年^②。从土家族地区来说，1900 年发生了严重旱灾，不仅在土家族人民生产、生活中产生了重大影响，而且在土家族人民的思想中产生了重大影响。至于以 1999 年为下限，则除了时间界限而外，并无什么特别界定。

文德尔班曾说，哲学从时代的一般意识的观念和从社会需要获得问题，也获得解决问题的资料。各特殊科学的重大战果和新产生的问题，宗教意识的发展，艺术的直观，社会生活和政治生活中的革命，——所有这些都定期地给予哲学以新的动力，并限制哲学兴趣的方向；此兴趣时而突出这些问题，时而突出那些问题，并暂时把另一些问题排斥在一边；所有这些都同样限制着问题和答案在历史进程中所经受的种种变化。在这种依赖性表现得特别明显的地方，在某种条件下，我们就发现有某种哲学体系出现，它准确地代表着特定时代对自我的正确认识；或者我们可能发现，存在于时代的一般文化中的种种矛盾明显地在哲学体系斗争中显露出来。因此，哲学对一般文化的关系既是“受”的关系，也是“给”的关系^③。牟宗三则指出，从各个方面看文化，最核心的地方，应该是哲学。哲学可以做庞大的文化这一综合体的中心领导观念。故欲了解一个民族的文化，开始可以散见于各方面地来

① 国防大学党史党建政工教研室：《中国旧民主主义革命 80 年》序言，解放军出版社 1987 年版。

② 胡绳：《从鸦片战争到五四运动》序言，红旗出版社 1982 年版。

③ [德]文德尔班著，罗达仁译：《哲学史教程》上卷，商务印书馆 1997 年版，第 22 页。

看，从各方面地向内趋向核心，因而对文化各方面的研究，最终还是一个哲学问题。正是基于此考虑，我们既可通过各民族文化的历史联系来考察哲学精神及其发展，也可通过哲学精神及其发展去考察各该民族的历史文化联系，研究土家族哲学社会思想自不例外。

以此为基点思考土家族的历史发展，我们就能理解，作为一个历史悠久的民族，在近现代历史长河中，为什么能始终走在前列，正像在古代历史上，始终走在前列一样。研究表明，土家族在与自然、与社会的关系中表现有一种特殊的哲学社会思想内质，本书的目的就是要在探讨这种内质的基础上，探讨 20 世纪土家族的哲学社会思想。

土家族与中域文化的关系是土家族思考的核心关系之一，这种关系直接延伸到了 20 世纪的“中西古今”文化关系。作为后发现代化国家或地区，虽然同样面对的是“中西古今”思想文化之争，但各民族、各地区的表现却不尽相同。日本人在面对西方文化时，比中国人似为更为激进，这不仅表现在诸如张之洞与福泽谕吉之《劝学篇》理论上的分异，更表现在“非日常生活日常化”的方式上，如日本人早在传译中国传统文化时、在创发自己的文字时，都采用了简明化取向，并据此反映出日本人对外来文化的态度：平假名作为日语中表音符号的一种，除一两个例外，均是从中国汉字的草书演化而来的，多形成于 10 世纪前后，并逐步实现从女性专用向男女通用转变。在东西方文化交流后，在现代日语中，平假名常常用来表示日语中的固有词汇及文法助词，为日文汉字注音时一般也使用平假名，故称为振假名，应该说，平假名的起因就是众人将汉字约定成俗的简化的结果，并在一定程度上成为其固守民族文化生命的根基。相反，片假名虽然是取自汉字楷书偏旁而来，但片假名单词一般都是外来语，与英语的发音很像，虽然现在的片假名使用有了某种变化，如在用来书写外来语之外，还会书写一些用法发生变化的日语词；为了强调别人注意的日语词；一些虽然有其汉字的日语词发音，但主旨却是为了“流行”而强加上来的外来语发音；一些不愿意用汉字甚至假名来充当名字的人的姓、名等等，在一定程度上说，片假名表现的是一种因应的文化精神。可以说，在对待西方文化方面，日语中的平假名与片假名的出现与区分，就非常明显地体现了“和魂洋才”与“脱亚入欧”的高度统一。相反，以汉族文化为主体的中国文化在总体取向上则更多的是倾向于挖掘中国传统文化资源去对译、格义西方话语，甚至区别于中域文化传统上的音译少数民族文化，如“哲学”、“理性”、“民主”等，都有这种倾向。这种述译方式的潜在逻辑是：“西方的某某学相当于中国的某某学”，

由此而生出的逻辑结论就是一种互为标准的思想对译，从哲学精神与民族生命体验的角度说，这是基于文化内质的普遍性与民族形式的特殊性的统一。从哲学史研究的角度说，胡适的《中国哲学史大纲》、冯友兰的《中国哲学史》等，都体现出这种互译特色。相反，日本人则更多地取向于一种西方标准。比如“文化”一词在中西方的互译及日西的传译中就很明显地体现着这种精神区分。若考察土家族，则作为一个民族，土家族的整体行为更多的是，而且可算是彻底的是接受中域文明。正是从这个层面，土家族历史上的文化传译取向就更类似于日本。笔者把土家族的这种传移取向称为“从边地出发的趋中心化取向”，如土家族语言的逐渐消失^①，即可由此证明。

在土家族历史上，人们习惯于讲土家族有两次大的历史进步契机，一次是“改土归流”，一次是近现代的历史跨越。但在论述这两个方面时，都是以某种“被迫”为特色的。这是历史真实吗？根据笔者所见，在土家族历史上，历来存在着一种“从边地出发的趋中心化取向”，正是这种“从边地出发的趋中心化取向”使土家族在历史上就具有相当强烈的历史主动性。

人们习惯于以西方中心来衡量中国历史发展的进程，认为在中华民族大家庭中只有汉族经历过原始社会、奴隶社会、封建制社会等明显而典型的历史发展阶段，而且在近现代社会发展中也走在前列；各少数民族中除少部分外，基本都没有经历过相应的历史发展阶段，甚至在同一少数民族内部也同时存在着几种社会形态，如有的“存在着浓厚的原始公社制的残余”^②，有的还保留着较为典型的奴隶制，有的存在着封建农奴制等等，以此说明“我国各民族在解放前的社会经济情况，就是一部活生生的、丰富的社会发展史，并存在着从原始公社制到近代资本主义的各种经济形态”^③。即使以这种尺度，土家族显然也已经与汉民族有了大致相近的历史经历，按照史籍记载即是“可比汉人”，如把土家族先民“巴人”作为一个民族与“汉人”对称，即起于后汉，并引起了治理政策之争。当时，“宋均为置吏以司之，群蛮遂平。历章、和、安、顺四朝，累反叛，攻劫郡县，旋讨平之。永和初，武陵太守上书以蛮夷率服，可比汉人，增其租赋。议者皆以为可。尚书令虞诩独奏曰：自古圣王不臣异俗，非德不能

^① 关于土家族语言问题，叶德书的《古代土家族人名训释》一文值得一读，见《湖北民族学院学报》2007年第6期。

^② 刘光照、韦世民：《民族文史论集》，民族出版社1985年版，第4页。

^③ 李维汉：《中国各少数民族和民族关系》，《中国民族关系史论文集》，民族出版社1982年版，第110页。

及，威不能加，知其兽心贪婪，难率以礼，是故羈縻而抚绥之。附则受而不逆，叛则弃而不追。先帝旧典，贡赋多少，所由来久矣。”^① 这“可比汉人”一句，作为目前所见的最早的对应词，既说明土家族地区当时的发展状况，也说明土家族先民的民族特性。其中一个重要的方面就是要尊重民俗，故翦伯赞在《中国史纲要》中即说：汉末时“巴人与汉人关系很密切，两者在经济生活上的差异大致已消失”^②。向达（土家族）、潘光旦也认为“从东汉到南北朝在此地带以外的，基本上都与汉人无别，只有四省边区的巴人后裔，则迟到隋唐以来，由于中域政权与文化不断深入，才陆续失去他们原有的民族特征与民族意识”^③。这种发展水平，对思考土家族的哲学发展是有内在关系的。

业师萧蓬父在研究了蒙古族哲学后曾感叹：“我特别感兴趣的17、18世纪我国兴起的启蒙思潮问题，在蒙族的思想家中也有所反映，比方《蒙古源流》的作者萨冈彻辰，《占巴蒙古史》的作者占巴扎撒克，步入近代以后的伊涅纳希的《青史演义》、《一层楼》等……跟许多汉族学者一样，当他们处在封建制度已到了自我批判的阶段时，自然而然地也反映出了一些启蒙的要求。这就证明了一个时代来临之后，各个民族的思想家都不约而同地有共同的思想倾向。我在一篇文章中谈到17世纪中国产生了早期启蒙思潮，这在当时蒙族学者中也有反映，说明具有普遍性。”^④ 事实上，笔者在研究了土家族哲学以后同样看到了这种情况，即17-18世纪土家族思想史上的异动。对此，笔者曾在《人世与超越——15-17世纪土家族的文化选择与哲学转型》、《明代土家族文人思想的趋新动向》等文中有所阐明。

要之，本书的目的就是要思考在土家族近现代历史上，作为一个民族，该民族整体的思维模式如何？该民族为什么会在明、清以来一直活跃在中国历史的前台？该民族地区为什么在近现代中国革命史上会成为红色革命根据地？该地区的“神兵运动”为什么会在全球性现代化背景下存在近30年直到

① 乐史：《太平寰宇记·江南西道十八》。

② 翦伯赞：《中国史纲要》第2册，人民出版社1965年版，第31-32页。其中说：“东汉时今鄂西、川东的康君蛮与板楯蛮，到西晋时已逐渐融合，称为巴人或賨人。汉末一部分巴人北上，归附汉中的张鲁；以后宕渠的巴人也北入汉中。曹操把巴人迁到略阳，与氐人杂居，所以他们又被称为巴氏。巴人与汉人关系很密切，两者在经济生活上的差异大致已消失了。”

③ 向达、潘光旦：《湘西北、鄂西南、川东南的一个兄弟民族——土家》，原载《人民日报》，1957-03-24。此见彭继宽选编《湖南土家族社会历史调查资料精选》，岳麓书社2002年版，第255页。

④ 萧蓬父：《马克思主义哲学史观与蒙古族思想史研究》，见《吹沙集》，巴蜀书社2007年版，第380页。

中华人民共和国成立？该民族为什么会在中华人民共和国成立后主动认肯自己的民族身份并一直进行着努力？……对于一个居于祖国内陆腹地的少数民族来说，的确有许多值得追问的问题。笔者认为，土家族自我认同的边缘感及中心化朝向是其民族走向近现代的不竭动力，事件隐喻及其引发的文化反思是该民族开放性格与哲学发展的内在逻辑，全球性现代化运动的思维机制与土家族传统思维的契合则是土家族近现代哲学转型的历史际遇。《20世纪土家族哲学社会思想史》就是要从哲学社会思想层面回答上述问题的历史思虑。

绪论 马克思主义哲学史观与土家族哲学 社会思想研究

哲学史研究实质上就是哲学研究，而哲学研究的首要问题即是“哲学观”的确立，亦即是对“哲学”的界定。“哲学观”的界定说到底就是搭建一种平台，因为概念的界定本身即作为共同的学习交流与沟通的平台。因此，界定“哲学”，就是界定“哲学史”的共同的话语系统。黑格尔强调哲学“在于用思维和概念去把握真理”^①，强调“哲学的本质在于消除理智的对立”^②；文德尔班强调“哲学的涵义就经受着本质的变化”^③，如到了“18世纪的哲学像希腊哲学一样，确信它能胜任这项任务，并认为它的权利和义务是向人们阐明事物真相，并从这种认识的高度去处理个人生活和社会生活”^④，“与此相连的是康德所谓的哲学的宇宙的概念——哲学在生活实践方面的使命”^⑤；罗素强调“哲学乃是社会生活与政治生活的一个组成部分：它并不是卓越的个人所做出的孤立的思考，而是曾经有各种体系盛行过的各种社会性格的产物与成因”^⑥等，并都据此写出了各自的哲学史著述。成书于20世纪80年代的《哲学主要趋向》，也首先是从陈述哲学观起始，以《哲学与今日各种哲学》为题写出前言^⑦；孙正聿在《哲学通论》中则阐明了他所见之多种哲学观^⑧。所以说，哲学史研究的前提即是哲学观的确立问题。

第一节 中国少数民族哲学的合法性问题

相对于一定的哲学参照来说，对于另一种哲学研究都会有一种先念的

① [德] 黑格尔著，贺麟等译：《哲学史讲演录》第1卷，三联书店1956年版，第24页。

② 同上，第25页。

③ [德] 文德尔班著，罗达仁译：《哲学史教程》上卷，商务印书馆1997年版，第9页。

④ 同上，第11页。

⑤ 同上，第11页。

⑥ [英] 罗素著，马元德译：《西方哲学史》美国版序言，商务印书馆1997年版，第5页。

⑦ [法] 保罗·利科主编，李幼蒸、徐奕春译：《哲学主要趋向》，商务印书馆2004年版。

⑧ 孙正聿：《哲学通论》，复旦大学出版社2005年版。

定位问题，从而产生各该哲学的合法性问题。从理论上说，这反映出各种哲学史观的差异，甚至会形成一定的文化中心论或哲学中心论，如在中国哲学研究中，即形成了以西方哲学中心论甚至是唯一论的视野来讨论中国哲学的合法性，即使不以“合法性”问题来认定中国哲学研究，也都会先以西方哲学为标准来认定中国哲学的内容，胡适、冯友兰等大家都如此，甚至有学者还因西方哲学标准而认为中国（汉族）哲学“晚出”论、“特殊（畸形）”论等；在国外也有此类情形，如在日本即以中国哲学、印度哲学、欧洲哲学与日本相比而有日本“无哲学”论、日本哲学“侏儒”论等^①。在中国少数民族哲学研究中，不仅整个中国少数民族哲学研究一开始就面临着这种哲学合法性的难题，如佟德富、伍雄武的回忆与研究即说明了这种破解难题的努力；就是对某个少数民族哲学研究而言，也同样有此类难题，如《蒙古族哲学及社会思想史论稿》编委会编《蒙古族哲学及社会思想史论稿》等书记载，蒙古族哲学研究者即遇到此类问题，并在论文中多次认肯蒙古族哲学的存在及其研究意义^②。在笔者从事土家族哲学社会思想史研究过程中，也多次被学界问及这一问题，故笔者专门作文论及这一问题^③。

一、不同哲学观对哲学合法性的讨论

黑格尔曾强调说：“哲学有一个显著的特点，与别的科学比较起来，也可说是一个缺点，就是我们对于它的本质，对于它应该完成和能够完成的任务，有许多大不相同的看法。”因此，“只有当我们能够提出一个确定的史观时，历史才能得到一贯性，不过由于人们对它的题材有许多不同的看法，这样就很容易引起片面性的责难。”^④由此可以看出，哲学观的多样性会影响人们对哲学史的统一性的认识，而这正好既是哲学研究的优点也是缺点！

① [日] 永田广志著，陈应年等译：《日本哲学思想史》，商务印书馆 1983 年版，第 2-7 页。另：中江兆民认为，日本本土的“国学”和儒学，不属于“哲学”；明治时代深受西方哲学濡染的学院派人物如加藤弘之、井上哲次郎等，“自己标榜是哲学家，社会上也许有人承认，而实际上却不过是把自己从西方某些人所学到的论点和学说照样传入日本”，所以不配叫哲学家。他说：“我们日本从古代到现代，一直没有哲学。”（见《一年有半》，吴藻溪译，商务印书馆 1979 年版，第 15-16 页）江兆民的这一观点，在日本学术界的影响很大。

② 巴干等编：《蒙古族哲学社会思想史论集》，民族出版社 1987 年版。

③ 萧洪恩：《土家族哲学成立的可能与现实》，《湖北民族学院学报》2004 年第 5 期；萧洪恩：《中国少数民族哲学：可能与现实》，《江汉论坛》2004 年第 10 期。

④ [德] 黑格尔著，贺麟等译：《哲学史讲演录》第 1 卷，三联书店 1956 年版，第 5 页。

虽然与“哲学”意近的学问在各民族文化中都可能存在，但不能否认的是，作为近现代学术分业、专业分工产物的“哲学”却出现在西方，因而出现了“哲学”的西方尺度。而在西方，哲学是与休闲联系起来的，在《形而上学》中，亚里士多德即认为哲学是远离现实实际功用的，哲学产生于惊异与闲暇两个条件的互动。作为一种人类的特殊素质，人的惊异区别于其他动物的恐惧、警觉一类的感受，它不只是在受到威胁情况下的被动反映，而是当人们面对大自然和人类社会时、面对世间的万千气象时产生的一种惊奇或惊异之感，并因此而产生对不解现象、对大自然和人类社会提出的各种问题的探索的冲动。因此，从人类本性来说，由于惊异而产生的问题意识构成了哲学思维的开端。从哲学思维得以可能的角度说，正是由于惊异，才产生了最初的哲学思维。但是，由于第二个条件，即人们还必须要有闲暇，这一条件虽然在西方使哲学得以产生，但却也同时使哲学成了高级文明生活的奢侈品而非一般文明生活的必需品，因而在相当长的时间里，在西方，学习和研究哲学通常都是那些不需要为生计而操劳的有闲阶层的事情，是他们在无后顾之忧的情况下进行的“爱智慧”思考。也因为如此，哲学在希腊即成了一门“爱智”之学，成了一门纯粹思辨的学问或者说是一门形而上的学问。然而，在中国古代，甚至在土家族的 20 世纪，哲学都不如此纯粹，甚至是反形而上的。哲学不仅同社会的政治、伦理思想等联系密切，而且同天文学、医学乃至军事学的著作相联系。所以，我们研究土家族 20 世纪哲学史，就不能离开当时的社会思想，否则就会使哲学变得十分抽象甚至是无法理解的。

但是，正由于近现代学术分工或专业化的学科发展起于西方，因而形成了学科成立的西方尺度。从哲学的角度看，“哲学”所确立的这种西方尺度使非西方的“哲学”研究出现了“合法性”的问题：各民族有哲学吗？被人们研究的那些内容是哲学吗？可以说，这是当后发现代化国家在接受西方分科体制对传统文化进行再讨论时，特别是对像哲学这类作为时代精神精华的学科进行讨论时，自然而然地形成了所谓的西方中心论或西方哲学唯一论，如黑格尔即认为：“只有真的哲学概念，才能使我们理解那些根据哲学真概念从事工作的哲学家的著作。因为在思想里，特别在思辨的思想里，把握哲学内容是仅仅了解文字的文法意义，和仅仅了解它们的表象或感性范围里的意义很不相同的。”^①在他看来，这种“真的哲学概念”就是“凭借理性的力量

^① [德] 黑格尔著，贺麟等译：《哲学史讲演录》第 1 卷，三联书店 1956 年版，第 5 页。

深入事物、自然和心灵的本质——深入上帝的本质，并且为我们赢得最高的珍宝，理性知识的珍宝”^①。据此，在黑格尔心目中，这种以“真的哲学概念”为据的哲学只有两种：“希腊哲学与日尔曼哲学。”^②其他的哲学，如“东方的思想必须排除在哲学史以外；但大体上我将对于东方哲学附带说几句，特别是关于印度和中国的哲学”^③。黑格尔甚至说：“为了保持孔子的名声，假使他的书从来不曾有过翻译，那倒是更好的事。”^④黑格尔还据此对其他哲学史著作进行了评价：“因为一门学问的历史必然与我们对于它的概念密切联系着。……在哲学史里尤其是这样，我们可以举出许多哲学史的著述，在那里面我们什么东西都可以找得到，就是找不到我们所了解的哲学。”^⑤为了解释那些后来也有哲学的各民族，黑格尔以其特有的偏见提出了“透入”说，如“信基督教的欧洲诸民族，就他们属于科学的世界而言，一般地都有着日耳曼文化；因为意大利、西班牙、法国、英国等国家都曾因日耳曼诸民族而得到一个新的面目。希腊文化也透入到罗马世界里面……”^⑥2001年9月访华的法国著名哲学家德里达亦认为中国没有哲学而是一种思想，虽然他并不没有像黑格尔那样贬低中国思想，而是主张哲学作为西方文明的传统，乃是源出于古希腊的东西，而中国文化则是逻各斯中心主义之外的一种文明^⑦。直到21世纪初仍有学者认为：就广义的哲学而论，中国哲学与西方哲学和印度哲学以及其他文明的哲学都是哲学。但若从狭义上理解，哲学就是西方哲学，中国哲学的确不是哲学。相对于狭义的哲学，我们可以将广义的哲学称为“思想”。就此而论，世界上所有文明最高的意识形态都是“思想”，西方思想则是“哲学”。这就是说，中国文明、印度文明和西方文明都有“思想”，只是西方思想采取了“哲学”的形式，因而被称之为“哲学”。或者也可以这样说，就哲学所研究的对象和问题而论，中国哲学当然是哲学。但就哲学作为一个学科而论，中国哲学则不是哲学^⑧。

① [德]黑格尔著，贺麟等译：《哲学史讲演录》第1卷，三联书店1956年版，第7页。

② 同上，第108页。

③ 同上，第98页。

④ 同上，第120页。

⑤ 同上，第4页。

⑥ 同上，第100页。

⑦ 陆扬：《中国有哲学吗？——德里达在上海》，《文艺报》2001-12-04。

⑧ 张志伟：《中国哲学还是中国思想？——也谈中国哲学的合法性危机》，《中国人民大学学报》2003年第2期。

为了应对西方哲学中心论的影响，后现代化国家或民族的哲学工作者提出了不少的解决方案，如中国的哲学工作者，胡适以哲学问题来论证，一方面将哲学定义为“凡研究人生切要问题，从根本上着想，要寻一个根本解决，这种学问，叫做哲学”；另一方面又对人生的切要问题进行分类，形成了所谓的宇宙论、名学及知识论、人生哲学、教育哲学、政治哲学、宗教哲学等，并据此认为哲学史就是就历史上出现的各种对这些问题进行探讨的线索“一一记叙下来”^①。但对于中国哲学史的叙述，则必须以西方哲学史为据，因为“中国古代学术从没有编成系统的记载。……我们要编成系统，古人的著作没有可依傍的，不能不依傍西洋人的哲学史。所以非研究过西洋哲学史的人，不能构成适当的形式”^②。冯友兰则以内容相似来论证，故在《中国哲学史》的开头即表示：“哲学本一西洋名词。今欲讲中国哲学史，其主要工作之一，即就中国历史上各种学问中，将其可以西洋所谓哲学名之者，选出而叙述之。”^③

另外一些学者则从强调哲学区分的角度来理解这一问题，如牟宗三即强调中国哲学关注的是“生命”，而西方哲学关注的是“自然”^④。王前则从“用心”和“动脑”的文化差异入手展开了中西文化比较，从本体论角度讨论了“天人合一”与“征服自然”的区别，从认识论角度讨论了直观体验与逻辑分析的反差，从方法论角度讨论了“变通”与“规定”的对立，从模式论角度讨论了“机体”与“机器”的互动，从知识论角度讨论了“心术”与“技术”的交融等^⑤，内在诉求都在于强调中国哲学是存在的，但中西方哲学是有区别的。

事实上，按照黑格尔的哲学观及哲学史观，包括中国在内的其他诸民族都没有哲学可言，土家族当然就更无所谓哲学。但是，据西方哲学中心论得到的是一个严重的有关中国哲学合法性问题的悖论：一方面我们强调西方哲学是“学以致知”，主要是面向自然，探讨自然的奥秘，而中国哲学（主要是以中域文明为代表的哲学）是“学以致用”，探讨的重点是人及人类社会，是“政治哲学”、“道德哲学”等等，至少“不是纯粹的思想体系：这种理论同

① 胡适：《中国哲学史大纲》上卷，东方出版社1996年版，第1-2页。

② 蔡元培：胡适《中国哲学史大纲》序，东方出版社1996年版，第1页。

③ 冯友兰：《中国哲学史》上册，中华书局1961年版，第1页。

④ 牟宗三：《中西哲学之会通十四讲》，上海古籍出版社2007年版，第9页。

⑤ 王前：《中西文化比较概论》，中国人民大学出版社2005年版。