

横渠书院 丛书 • 王志刚 刘学智 / 主编

汉地民俗佛教的哲学思考 ——以唐宋为中心

宇恒伟◇著



中国社会科学出版社

汉地民俗佛教的哲学思考 ——以唐宋为中心

宇恒伟◇著



中国社会科学出版社

图书在版编目(CIP)数据

汉地民俗佛教的哲学思考：以唐宋为中心/宇恒伟著. —北京：中国社会科学出版社，2016. 1

ISBN 978 - 7 - 5161 - 6664 - 2

I. ①汉… II. ①宇… III. ①汉族—风俗习惯—佛教
哲学—研究—中国—唐代～宋代 IV. ①B948

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2015)第 166955 号

出 版 人 赵剑英
责任编辑 周晓慧
责任校对 无 介
责任印制 戴 宽

出 版 中国社会科学出版社
社 址 北京鼓楼西大街甲 158 号
邮 编 100720
网 址 <http://www.csspw.cn>
发 行 部 010 - 84083685
门 市 部 010 - 84029450
经 销 新华书店及其他书店

印刷装订 三河市君旺印务有限公司
版 次 2016 年 1 月第 1 版
印 次 2016 年 1 月第 1 次印刷

开 本 710 × 1000 1/16
印 张 13
插 页 2
字 数 223 千字
定 价 48.00 元

凡购买中国社会科学出版社图书，如有质量问题请与本社营销中心联系调换

电话：010 - 84083683

版权所有 侵权必究

宝鸡文理学院哲学重点学科建设经费资助

序

我试图在本书中阐述这样的问题：作为特殊的哲学样态的民俗佛教具有何种特点？它的这种特点是因何而生的？这本来就是哲学问题。哲学问题不是直接从哲学上探讨人类所面对的一些共同话题，也不是以一般的哲学思维和观念去认识世界，而是说民俗佛教的形成和成长本身就渗透着一定的哲学理念，内在于民俗佛教中的这种理念支撑它形成了独特的内容。民俗佛教展现出受众^①对自身命运的关怀，以特殊的形式构成了哲学的分支。我把这种理念称为根本理念。

之所以用“根本理念”这一说法，一方面是因为人们认定的典型哲学系统中有“理念”一词，这个语词揭示了受众以一定的抽象形式所表达的对世界的认知。理念在哲学系统中最为常见，同时它又广泛存在于几乎所有的实践活动以及学科发展进程中。理念在不同领域有不同的呈现，其呈现方式与理论或活动的现实发展程度、方向、性质等因素相关。因此，理念上存在差异是理所当然的。差异最终取决于现实的特点，而人们在认识上所呈现的理念更多的是关于现实本身的表现而已。理念上的区分因深度、广度、性质、条件等有所不同，这固然是一种差别，但是理念的不同更应呈现在人们把握世界的不同方式上，这似乎是一个矛盾的问题。理念源于现实，但理念之间的不同却又受到受众把握世界方式的决定性影响。实际上，理念从理入手，展现着人们对事实的直接认知状况。另外，它也取决于受众对事实采取何种模式去感觉和认知，这又是相互联系的。受众认知世界决然不是一个纯粹主观的问题，因为认知本身反映了多种意

^① 对于民俗佛教信仰的主体，我们借用传播学中的“受众”一词，主要用其来表示信仰主体的主动性和创造性，同时也是作为传播的接受者而言的。

义、价值和范式，事实本身所具有的意义也内含其中。尤其需要注意的是，理念中有着某种共同的趋向，它可以以某种共同的方式去活动，在不同的活动中又遵循着共同的规律。这种规律不以理念内容的相似与否为判定标准，而以它在现实中的应用为归结，又在面向现实的目的性上有一定的相似性。另一方面是因为一般理念在数量上有很多，但是数量与根本理念之间没有关联。不同于一般的理念，根本理念或许在内容上平淡无奇，但它在观念以及现实性上却至关重要。根本理念意味着它在现实中所获取的生命力远远超出纯粹的理念所具有的意义，具有根本和内在的理论与现实统一的性质。其实，根本理念并不难寻找。如果仔细品味，也许在个体或类别中就有它的影子。根本理念从来就不是单个人或物的，而是具有普遍的指向意义的。哪怕这种普遍意义受到了某种条件的限制，限制实则是根本理念的条件而非其难题。

对于一般人而言，民俗佛教当然应当是一种哲学样态，这似乎无可怀疑。然而，问题并没有如此简单。单是从民俗佛教的形式就能看出它和一般意义上的哲学有所不同，哪怕用概括的话语描述民俗佛教的哲学特点也不足以表述问题。因此，本书依托唐宋时期民俗佛教的发展来开展民俗佛教哲学样态的探讨。从历史层面阐述问题不是本书的任务，况且从历史层面进行梳理和概括也不符合哲学的传统。在对民俗佛教的哲学性进行分析时，我们不是以既有的模式框定民俗佛教，而是以一种类似于认识论的态度去认知民俗佛教，并充分挖掘出现这种认知的理由，这也是根本理念成长中最重要指向。同样，根本理念的提出并不是以一种固有的方式对待民俗佛教，而是我们用心体会和思考自然而得的认识。在对民俗佛教进行哲学分析时，当然不是对传统哲学进行批判，然而却与传统哲学有所关涉，这是一个无可回避的问题。

简言之，本书乃是立足于唐宋民俗佛教进行的哲学反思，主要指向哲学特点的方法论探索以及思维上的总结，希冀对哲学的认识能具有坚实的现实基础和深刻反省的意义。

目 录

序	(1)
导论	(1)
第一章 未被纳入哲学的民俗佛教	(3)
第一节 学术视野中的几个哲学特点	(4)
一 概括	(4)
二 形而上学	(5)
三 连续性	(7)
四 学术性	(9)
第二节 传统视野中哲学的特点	(10)
一 系统性	(10)
二 理论化	(12)
三 抽象性	(14)
第三节 与民俗佛教相关的哲学特点	(16)
一 应用性	(16)
二 现实性	(18)
三 严整性	(21)
四 民俗性	(22)
第二章 民俗佛教的基本哲学形式	(23)
第一节 民俗佛教的一般哲学特征	(23)
一 哲学的一般特征	(23)

2 汉地民俗佛教的哲学思考

二 因果报应	(26)
三 业报轮回	(30)
四 念想	(33)
第二节 民俗佛教的理念	(35)
一 精英佛教的理念	(35)
二 民俗佛教理念的历史基础	(37)
三 以民俗佛教与精英佛教的互动为理念积累的资源	(43)
四 疑伪经是民俗佛教理念的典型形式	(45)
五 受众对待佛经的方式所集中展现的理念意义	(49)
第三节 民俗佛教理念的体现	(54)
一 信仰展现的理念	(54)
二 无序中的有序理念	(60)

第三章 民俗佛教的哲学扩展性

(63)

第一节 传播方式上的方便	(63)
一 转读	(63)
二 俗讲	(69)
三 方便法门	(71)
四 神通的借用	(73)
第二节 信仰上的体系化	(75)
一 佛教民俗化的历史归宿是民俗佛教	(75)
二 民俗佛教的几个阶段	(76)
三 民俗佛教的两重性	(77)
四 民俗佛教的体系化	(78)
第三节 民俗佛教信仰的基本类型	(85)
一 信仰群体意义上的民众佛教	(85)
二 与民风融合的信仰型佛教	(93)
三 超出觉悟范围的民俗佛教	(102)

第四章 民俗佛教彰显的哲学基本问题

(109)

第一节 民俗佛教展现的信仰与科学的关系	(110)
一 一般意义上的信仰与科学的关系	(110)

二 民俗佛教和信仰的关系	(111)
三 民俗佛教与科学	(113)
四 民俗佛教与信仰中的有神论	(117)
五 民俗佛教的典型科学特征	(121)
六 民俗佛教中信仰与科学的互动	(124)
第二节 感知方式的继续和自由	(126)
一 感知在世界观中的作用和意义	(127)
二 感知与根本理念	(127)
三 民俗佛教中感知的继续和自由	(128)
四 受众的选择效用	(130)
五 受众对佛经的解读	(131)
六 受众对佛经的应用	(133)
七 民俗佛教展现的个体自由	(134)
第三节 民俗佛教信仰的哲学表达	(135)
一 民俗佛教的形式	(136)
二 民俗佛教哲学表达的可能	(136)
三 民俗佛教哲学表达的特点	(137)
四 民俗佛教的信仰色彩	(140)
五 民俗佛教信仰的哲学表达	(141)
六 民俗佛教信仰哲学表达的特点	(143)
第四节 民俗佛教受众对待现实世界的态度	(143)
一 佛教展现的对现实的基本态度	(143)
二 世间与出世间的对立所展现的思维方式	(145)
三 菩提达摩对世间法的重视	(146)
四 慧能对世间法的阐扬	(147)
五 民俗佛教受众对待世间的基本态度	(148)
六 民俗佛教触及的神圣与世俗问题	(150)
 第五章 非哲学的民俗佛教	 (156)
第一节 哲学与非哲学民俗佛教的区分	(156)
一 哲学化民俗佛教的根本点	(156)
二 非哲学化的民俗佛教	(158)

4 汉地民俗佛教的哲学思考

三 非哲学化民俗佛教的工具化	(160)
第二节 非哲学民俗佛教的作用	(161)
一 理念的外部展现	(161)
二 形式上的多彩性	(162)
三 活动的机制	(163)
四 认识的扩展	(164)
五 世间的延伸	(166)

结论 作为根本理念的民俗佛教

(168)

第一节 民俗佛教的科学特征	(168)
一 民俗佛教系统	(168)
二 民俗佛教系统与文明交往	(171)
三 系统中的聚焦	(178)
第二节 根本理念的民俗佛教	(179)
一 关系性	(180)
二 关系性与根本理念	(181)
三 根本理念世界中的民俗佛教	(184)
第三节 根本理念与民俗佛教的诠释	(191)
一 个体追求的瞬间与永恒	(191)
二 根本理念是个体与世界共鸣的渠道	(192)
三 根本理念的正误	(194)
第四节 根本理念与生存哲学法则	(195)
一 哲学的有用和无用	(196)
二 需求与体悟	(196)

参考文献

(197)

后记

(200)

导 论

人类对哲学的关注几乎比他对任何问题的关注都要长久些，这种长久性具有现实基础。我们可以将这种基础归纳为一种兴趣，即人天生具有哲学思考的习惯。正是这种习惯的不断沿承，构成了人类文化史上独特的风景。也许有人会说，人们对哲学的兴趣在近代以来逐渐淡化，取而代之的是对科学的兴致。这种说法原则上没错，然而在现实之中却大有问题。将哲学与科学加以区分固然在思维上是可行的，然而在现实中两者之间的关系却没有如此简单。因此，我们谈论哲学和科学这两个术语时，已经内在地包含了两者联系的层面，而非孤立地看待的。

人类以哲学的方式关注世界的时间非常早，它独立出来乃是具有世界历史意义的，即哲学的产生并非单个哲学家的需要而是具有需求的普遍效应的。如果人们继续沿着哲学思考的方式展开，那么哲学就不只有适合个体的意义。哲学有其自身的特点和领地，它具有将自身与其他事物区分开来的标志。哪怕这种特点和领地并非恒常，哲学家关于哲学的论述也具有很强的固定性和确定性。这种确定性以史书、社会地位、政治影响、经济权力等为基础或衬托，本身又加速了这种倾向。也许哲学家并非有意界定哲学，然而这种风向所引起的指标却是客观事实。或许，有些哲学家对哲学并未做出过明确的界定，他们甚至对“哲学是什么”等问题都没有进行过回答，但是人们写就的哲学史是最为明显的确定哲学的一种方式。可能有些人会这样认为：“六经注我”和“我注六经”都是人类解释的视角和注解，二者的相互矛盾是不可回避的问题。然而，问题是我们不需要辩解某个问题，也不是为了更圆满地回答问题，而是针对人们至少是一部分人的认识从某个层面进行讨论。这个层面的完美与否既不是哲学的任务，也不是科学的任务。同样，这也就不可能是我们的任务，我们所做的是通

过某个切入点进行分析而已。

具体到佛教哲学中，佛教哲学学科的成立是没有太多疑问的。佛教和哲学是两个问题，这有点类似于科学与哲学的关系。佛教哲学是在什么意义上而言的？这个问题太宏观了，以致我们难以把握。如果将民俗佛教引入的话，我们有理由确信民俗佛教和哲学是有关系的；但是一旦细思两者之间的关联，似乎除了历史外没有其他的東西能够给我们提供最为明确的答案了。这样的话，我们就只能自编自演了。实际上，这正是本书问题的起点。

可能有人会问，为什么要将民俗佛教和哲学联系起来呢？这是否显得有些生硬或缺乏过渡？我想，当人们以已有的哲学观念对待民俗佛教时，很容易得出民俗佛教和哲学相距甚远的观点，但是佛教、哲学、佛教哲学等语词又很容易使人联想到民俗佛教所具有的哲学性质。对此不加追问或浅尝辄止，就脱离了哲学的基本精神。正是有感于此，我才想尝试着说明民俗佛教所具有的哲学特点。

近几年以来，我一直关注哲学的思维问题。我并不想借助于逻辑来阐释，而是对人们的思维本身、指向和视角等问题有着浓厚的兴趣。其实，对民俗佛教的理解何尝不是其中的一个视角呢？

本书的题目是《汉地民俗佛教的哲学思考——以唐宋为中心》，这里在一些术语上存在着一些值得商榷之处。何谓民俗佛教？何谓哲学？这不是给本书的写作设置了巨大的障碍吗？的确，一般而言，确定两者的含义以及两者关系的公度是进行讨论的基础。这当然是一种思路，然而要回答民俗佛教和哲学的含义必须基于区分的视野之上。这样一来，区分对象的不同以及对象之间的差别就会转换为个别事物之间的差别，因而越发增加了问题的混乱和区分的难度。我们所遵循的方法是从民俗佛教的历史和现实入手，从事实中进行反思，这当然也会涉及民俗佛教和哲学的含义。我们以公认的即最广泛意义上人们感知的观念作为参照，至于其中的条件性、适用性和普遍性等问题则在具体中予以回答。

第一章 未被纳入哲学的民俗佛教

近代以来的学科分类在一定意义上将佛教纳入了哲学的意义表达上，尽管这类表达只是间接的，却又是符合逻辑的。这种情形随着人们对哲学研究的不断深入理应获得更多的进步，由此产生的新的学科分支——佛教哲学就是明证。可是这里尚且存在一个问题：人们是有意识还是无意识地使用佛教哲学。尽管有意识和无意识会有所差别，然而它都会产生同样的效果，那就是佛教和哲学的联系被认同。这种观点常为人们思考和认可，具体到佛教哲学中两者的差异会被放大，进而这种差异会影响人们对哲学和佛教的不同理解，也会影响对民俗佛教和哲学关系的认识。

逻辑上的推理和事实问题当然不同，况且在这两者之间还存在着关于哲学和佛教更加具体而又细化的内容。问题是，如果仅仅这样认为的话，那么问题本身就无从探讨了。类似的看法夸大了事物之间的差别，因而也就忽视了交流的可能性和可行性。可能有些人会认为，民俗佛教和哲学并没有任何联系。当我们将这两个术语区分开来使用的时候，本身就表明了两者之间具有差别，这是再清楚不过的事实了。如果将民俗佛教与哲学联系起来的话，那我们就要考虑它们之间是否存在着联系。关于它们的联系大致有肯定和否定两种回答。虽然有些人认为佛教和哲学没有任何联系，但是将民俗佛教和哲学联系起来使用至少是有一定基础的。更重要的是，使有些人认为民俗佛教和哲学之间没有任何联系，但也要指明其基本立场和观点。不论结果如何，过程或许更加重要，这与哲学本身的探讨是一致的。沿着这条思路前行，我们注意到已有的佛教哲学论著对民俗佛教从未有过一丝一毫的说明。虽然这并非无一例外地表明这些作者认定民俗佛教和哲学没有任何联系，但至少在某种程度上说明他们缺乏或漠视了对这个问题的思考。

问题是不是这样的：这几位作者的佛教哲学论著仅仅是随机的，而我们并没有遇到另外的个案或样本呢？实际上，这几位作者的佛教哲学不是我们随意挑选的，而是仅有的面世的著作。这显然不是一个非随机或随机的问題，而它是一个有限容量的样本。可能我们遗漏了一些参考书，这当然是可能的。一个人不可能肯定他所见的就是所有，哪怕他对有限的认定是合乎事实的，这就更显得难以圆通了。如果是这样的话，民俗佛教与哲学的关系是否会发生变化呢？根本的问题可能在于人们认识内容上的不同，而不是对有限还是无限认知的争论，因为观念上的完全同质是根本不可能的。进一步而言，民俗佛教未被纳入哲学视野与诸如哲学的严整性、系统性、精英化、经典在佛教中的地位、“民俗不是哲学”等问题相关，以下是我们的具体分析。

第一节 学术视野中的几个哲学特点

哲学史进程中其特点是否与民俗佛教相关，这是需要探究的。必须指出的是，这几个哲学特点均与学术视野有关，具体体现为形而上学、连续性和学术性。

一 概括

认为民俗佛教不属于哲学系统观念在历史上并不鲜见，哪怕在今天我们仍然能够见到类似的状况。虽然“未被纳入哲学视野的民俗佛教”只是我们用以概括的术语，但是我们仍然可以从一些蛛丝马迹中寻找到的历史根据和现实根据。

“未被纳入哲学视野的民俗佛教”本身就表明了哲学和民俗佛教两个术语之间存在着巨大的差异。这两个术语之间的关系大致可以划分为互补、分离和交集三种类型。显然，互补和重合是不可能的，分离则是两者唯一的一种关系。

如果说民俗佛教与哲学是分离的——这在历史和现实中有很多类似的想法，那么民俗佛教与哲学的分离有着多层内涵：分离是指彼此之间没有任何联系，是毫不相关的；分离在程度、范围上是否随着时间等因素的影响而发生变化？分离是事实，还是只是人们的认识？分离如果有中介的话，两者是否会产生联系？这些都需要在一些更加具体的问题中才可以得

到解答。这些具体问题既与人们对哲学的看法直接相关，又与人们对民俗佛教的看法有关，但首先与人们对哲学的看法有关。

二 形而上学

作为形而上学的哲学有着极大的影响，我们并不否定哲学的形而上学意义，因为拥有任何一种方式或特定内容的人群总能从哲学中找寻到意义和价值。甚至除了意义和价值外，哲学还能够将人引入另外的视野，这对于人而言也是一种发现。这有点类似于人们在观察事物时并不一定要有目的或目标，而只是通过这种方式展现自我的存在。这种意义的获取与人的思维与活动直接相关，具有特定的含义。是否可以说这种含义是形而上学的，我认为至少在一定意义上是完全可以的。

哲学的形而上学性表明，哲学的指向和功用是矛盾的。当然，形而上学主要区分了世俗的功用，它与能否改变物质性活动是无关的。哲学的形而上学性既然表明了它主要在理论世界中发展，那么其功用自然是偏于理论的，至少不是直接的世俗功用。从这一点上看，哲学的形而上学特征非常明显。

形而上学促使哲学本身的理论为之丰富，甚至发展出很多与现实世界无直接关联的内容，它所保持的一定时限的间接性促使自身与世间分离开来。这似乎给哲学和其他学科的划分画出了一条界线，其中形而上学是一条主线，界线的两端则是哲学和其他学科。这个结论如此简明，然而这种看法尚有待商榷。哲学具有形而上学性，这不等于说哲学是形而上学或形而上学是哲学。显然，形而上学只是哲学的一个特点而已，这个特点是基于一定意义而言的。

既然形而上学只是哲学的一个属性，那么其他哲学就未必有形而上学这个特征，这是完全可能的。形而上学看似非常普遍，然而它的普遍性是以哲学和其他学科的区别而言的，哲学的个性不一定会通过形而上学得以体现。这当然也表明，要判定是不是哲学，形而上学不是一个普遍和根本的标准。

形而上学本来是哲学的相当重要的特征，然而它的特征与哲学的区分不能成为同一个标准。我们针对的是民俗佛教这一对象，而任何的民俗佛教都不是抽象的而是具体的。同时，形而上学自身的发展也会给我们很多启示，例如形而上学的内容是否有不同的区分？这都表明，民俗佛教与形

而上学概念的确立是具体的。

形而上学以什么形式指向超越现世和具体问题的思考，这就会产生不同的情形。在很多哲学或类哲学形态中，形而上学的超越因不同问题和领域而有所差别。例如，在对“本原”问题的思考中，本原是一个形而上的话题。然而，对本原思考的形式会有文化上的差异。西方哲学传统上将本原与神话、宗教等区分开来，具有典型的现象与本质二分法的思考原则。这种思考认为，现象背后有规律的存在，哲学则被赋予理性的特征，只有沿着这种思路进行思考才是哲学。因此，西方哲学形而上学对本原的追问能显现出哲学的普遍形式。这种形式具有普遍的思维一致性，如在本原的内容和结论上符合形而上学的特征。在通向本原的道路上，同样可以有从具体到形而上学以及理性思考等方式。对于其他文化而言，西方哲学对本原问题的思考具有压倒性优势，其模式暗含着一定的指向并逐渐固定化。本原所指的是现实世界不可察的层面，它不局限于人类现有的认识，所探寻的是超出现实世界的起源问题。本原问题虽与现实有关，但它更多的是一个形而上问题。解决现实问题仍然需要科学，这时的科学显然不同于宗教、神话等。在对具体事物的认识中，科学被认为不能贴近事物现象的背后，即科学只是面对现象的手段，而其背后的理念以及规律才是哲学。在科学和哲学的任务规定中，形而上学有其自身的领地、问题和指向等特点，这是一直以来就被公认和确定的。此外，还需要考虑到不同文化中的形而上问题。例如，在夏商时期对天的认识中，“天”的含义经过了不同程度的变化。其中之一便是人们以感知方式认识上天，这种方式虽然不能说是完全反理性的，但是与理性传统有着相当大的差别。可见，在对本原问题进行思考的过程中，不同视域中本原问题的展开方式会有很大差别，但它们却都属于哲学范畴。这里就揭示了哲学中有主流和非主流的倾向。这种差别不应当成为哲学发展的障碍，毕竟哲学的独特性并没有消失。

有时形而上学直接被认为是哲学的代名词，在很多时候我们都能看到哲学具有形而上特征，但是以形而上学作为判定是否从属于哲学则未必全面，特别是判定一些具体问题是否属于哲学时，这就需要从哲学起源的最根本特征入手。很多时候，我们难以用一个直接的话语判定哲学的性质，这与哲学的分化有关，同时也揭示了哲学史不是判定哲学的基准。同样，我们也不能用成熟、完备等术语判定或者分析一种哲学，这是没有任何意

义的，除非这只是作为纯粹理论思考而已。以形而上学去判定哲学就是典型的以片面代替整体的看法，它否定了具体哲学所具有的个性，而没有深入哲学背后去探究理念问题。形而上学只是提供了帮助人们思考的方式，这是哲学的一个支点，但却不是一个标准。

受到亚里士多德传统影响的哲学与形而上学的关系极为密切，由此也影响了人们的哲学观。人们通常会将一种哲学观套用到另一种文化上，看它是否属于哲学以及它属于哲学的哪一门类。这似乎是一个非常正常的过程，毕竟以已有的认识对待他物也是一种认识方式，但它却反映了这样一个问题：人们对事物的认识是确定的；人们相信自己的认识是正确的；哪怕认识不能用正确与否进行判定，但它却具有普遍性。我们并不是想用可知论和不可知论等术语分析此类问题，而是想说当人们对未知文化不能了解时，显然不能用已有的文化去分析另一种文化。这是一个基本的思考方法，具体而言就是人们一般以演绎方法认知事物。新事物的个性被压制，反映到人们的认识上就是缺乏个性的培养以及缺乏对待事物的科学态度。形而上学看似不是一个科学问题，因为科学解答不了形而上学问题，但是形而上学必须立足于科学基础，这样的认识才会更加有意义。

三 连续性

哲学的连续性非常明显，它不仅在思想上是不断延续的，而且在历史层面上以哲学史形成了一定的序列，这种序列反过来又不断映衬着哲学本身，进而使很多人误认为哲学史就是哲学。我们并不是要讨论“哲学是什么”这一话题，而是仅就其中的一部分认识而言的。连续性犹如哲学的线索一样形成了一定的层次，这种层次是人们了解哲学的一种方便，但它本身离哲学还很遥远。谈论哲学的连续性并不是谈论哲学本身，这是两个不同的话题。连续性与哲学又紧密相关，有些人甚至会质疑哲学是否存在，如果每个人心目中有不同的关于哲学的看法，那么谈论哲学的连续性就变成了一个伪命题。这是一个颇为矛盾的状态，至少用真和伪来形容是存疑的。且不论命题的真伪和是否能加以讨论是不能等同的，即使这是个伪命题，哲学的抽象性并不能排斥哲学本身的存在。或许，人们通常看到的是不同的分支学科，亦即具体的哲学。可能哲学观念是我们抽象出来的，但这种抽象却存在于现实之中，也存在于我们心目中，至少作为观念意义上的哲学也是一种存在。因此，探讨哲学的连续性就要涉及连续性含