

中国古代思想文化的 历史论析

陈启云摇著

北 京 大 学 出 版 社
北摇摇京

搖版權所有,翻版必究

目 录

壹摇‘思想文化史学’论析	(员)
摇摇摇一摇为‘思想文化史’正名	(员)
摇摇摇二摇‘文化史’牵涉的问题	(缘)
贰摇中国历史分期的观念问题	(圆)
叁摇中华古代神话的‘转轴’理念和心态	(濂)
摇摇摇一摇引言	(濂)
摇摇摇二摇宗教与理念之‘转轴’	(濂)
摇摇摇三摇‘盘古·混沌’与‘元始·终极’理念	(缘)
摇摇摇四摇本体与认知上的‘终极’	(缘)
摇摇摇五摇诸神之‘死’与‘凶德’	(远)
摇摇摇六摇神话与哲思之原发义与重发义	(远)
摇摇摇七摇天人之际 女娲与夏禹	(远)
摇摇摇八摇终极迷思与认知质疑《天问》	(苑)
摇摇摇九摇‘始·终’、‘生·死’的理念意态	(苑)
摇摇摇十摇小结	(愿)
肆摇中国古代思想发展的认识论基础	(愿)
伍摇‘儒家’、‘道家’在中国古代思想文化史中的定位	(员)
陆摇孔子的正名论、真理观和语言哲学	(员)
摇摇摇一摇关于《论语·正名》章的不同解释	(员)
摇摇摇二摇现代语言哲学家对于孔子‘正名论’和儒家‘语言 观’的理解	(员)
摇摇摇三摇孔子的‘真理观’和‘语言观’	(员)
柒摇从《庄子》看儒学	(员)
摇摇摇一摇《庄子》中有关儒家的文字	(员)
摇摇摇二摇《庄子》中这些文字的归属和时限	(员)

摇摇摇三摇儒家‘显学’的意义和层面	(员圆猿)
摇摇摇四摇儒家‘显学’的开展和道家的反应	(员圆源)
捌摇汉代的儒·法·道家思想	(员圆缘)
摇摇摇一摇前汉和王莽‘传统’	(员圆园)
摇摇摇二摇后汉早期思想	(员圆源)
摇摇摇三摇后汉中期思想	(员圆怨)
摇摇摇四摇中央权威的崩溃	(员圆园)
摇摇摇五摇后汉思想的价值	(员圆员)
玖摇荀爽易传中的革命思想	(员圆源)
摇摇摇一摇引言	(员圆源)
摇摇摇二摇党锢之祸	(员圆苑)
摇摇摇三摇对宦官的攻击	(员圆怨)
摇摇摇四摇家与国的冲突	(员圆员)
摇摇摇五摇郑玄和荀爽对‘易卦’结构和‘变易’程式的 诠释	(员圆猿)
摇摇摇六摇激变之卦象：‘谦’、‘复’、‘离’	(员圆苑)
摇摇摇七摇‘乾’卦中的‘亢龙’	(员圆苑)
摇摇摇八摇结论	(员圆园)
拾摇荀悦与后汉思潮	(员圆苑)
摇摇摇一摇荀悦《汉纪》、《申鉴》	(员圆苑)
摇摇摇二摇先秦思想：从怀疑到肯定	(员圆怨)
摇摇摇三摇汉初反动：温和改革与务实文化	(员圆苑)
摇摇摇四摇西汉儒学：天命、灾异与太平理想	(员圆员)
摇摇摇五摇东汉：理想幻灭与政治危机	(员圆苑)
摇摇摇六摇荀悦的思维：教条主义与辩证反思	(员圆猿)
摇摇摇七摇荀悦的政治观：理想与现实	(员圆怨)
摇摇摇八摇荀悦的道德观：内外、善恶、情性	(员圆园)
拾壹摇魏晋南北朝知识分子的特色	(猿圆员)
摇摇摇一摇‘士’、‘儒’和知识分子	(猿圆员)
摇摇摇二摇对现实的敏感和批判	(猿圆源)

摇摇摇三摇超越现实的理想	(猿)
摇摇摇四摇新的入世思想	(猿)
摇摇摇五摇自由意志与择善固执	(猿)
摇摇摇六摇北朝异族统治下的儒士	(猿)
摇摇摇七摇结语	(猿)
拾贰摇中国中古“士族政治”的问题	(猿)
摇摇摇一摇引言	(猿)
摇摇摇二摇西方关于中国传统社会之主要论点	(猿)
摇摇摇三摇从“公、私”或“官、家”之对称论“士”之结合与 “族”之结合	(猿)
摇摇摇四摇论魏晋之际颍川荀、陈二名门之转化	(猿)
摇摇摇五摇论九品中正制度下“上品无寒门，下品无势族” 一语之由来及真意	(猿)
摇摇摇六摇小结	(猿)

壹摇‘思想文化史学’论析

一摇为‘思想文化史’正名

思想和文化二词在中文里常常联用为‘思想文化’。‘思想文化史’则是比较新的名词。关于‘思想文化史’的正确涵义,在国内还很少人提出认真地详细讨论。我个人使用这个名词,用意有二:第一是用来作翻译英文 *Intellectual History* 的特定中文名词,主要针对 *Intellectual History* 和“哲学史”(*Philosophy of History*),“思想史”(*History of Ideas*),“观念史”(*History of Concepts*),及“心态史”(*History of Mind*)的分野。第二是突出思想和文化的特殊关系,并强调思想在文化中的核心地位。下面希望在上述两点意义之间,提出一些看法。

思想史和文化史

中文对 *Intellectual History* 一直没有适当的译名,一般大都沿用“思想史”一名。治 *Intellectual History* 者都知道它和一般通称的‘思想史’有很大的不同;困难之处在于找不到一个更恰当的新译名。英文 *Intellectual History* 一名词之使用,涵孕了不少特别意义。这名词和 *Philosophy of History* (哲学史), *History of Ideas* (观念史)等文义的不同,在于 *Philosophy of History* (哲学), *History of Ideas* (思想), *History of Concepts* (观念), *History of Mind* (心态)等本身是一独立的名词,其内涵可以单独作为史学研究的对象,而 *Intellectual History* 是一形容词,只能用以规范和描述某种史学研

究,而本身不能独立作为史学研究的对象;附庸史学著作,则不是与史学密切相关的史学著作,因此不能译为“智慧史”或“知性史”之类。在实践上,哲学史家可以不涉及一般历史而单独研究哲学或哲学思想的发展;思想史家,观念史家亦然(“心态史”有异于此,以后再作分析);治附庸史学著作,则不能不涉及历史事实去单独研究“智慧”或“人之知性”,而要研究人于史事中“用心之处”。

从上述一点来看,附庸史学著作牵涉了过去人类各种的活动和经验,也就是历史的全面。这包括了:人对自然环境,物质条件的认知与适应(人与物的交互关系);人对人群生活、组织和制度的因应和改造(人与人的交互关系);和对人对未知或不可知的世界之想像、向往、信仰和崇拜,以及对自身的经验、知识和心思的反省反思(宗教信仰、精神、抽象思考和哲学)等三方面或三层次。1985年美国加州大学圣巴巴拉校区的美国思想文化史专家 柯文教授曾经精心选择美国近十几年来(1975-1985)附庸史学著作的代表作 缘种(约每年 员原苑本书),此书目真是包罗万象,包括地区社区文化、劳工的生活、宗教史和哲学史等等的研究。^①从这一点来看,附庸史学著作和“研究人类过去一切活动、经验和成绩总和”的“文化史”很相似。

胡适于 1925 年间在北大写的《中国中古思想史提要》,据毛子水 1928 年的跋云,此稿原名《中国中古哲学小史》,后来改名为《中国中古思想小史》。胡适在其中第一讲,“中古思想的重要”中写道:

文化史是一串不断的演变。古代文化都先经过这一千多年的“中古代”,然后传到近代。不懂得“中古文化”的历程与方向,我们决不能了解近世七八百年的中国文化,也决不能了解汉以前的文化……所以我们必须研究中古思想,方才可望了解古

^① 参见陈后云《钱穆师与“思想文化史学”(下)》,《台北市立图书馆钱穆先生纪念馆馆刊》第四期(1989),页 100 附录。

代思想的本来面目,又可望了解近世思想的重要来历。^②

在短短的这段文字中,“文化”和“思想”两名词先后互用数次。足见在胡适心目中,“文化”和“思想”不但有密切关系,而且“思想史”与“哲学史”有别,必要从“文化史”的核心中去研究。

这是我把‘思想文化史’提出作为 ~~附庸于文化史之学科~~ 的中文译名的主要原因。不过 ~~附庸于文化史之学科~~ 并不等同于‘文化史’。美国治 ~~附庸于文化史之学科~~ 的学者很少自己认同于‘文化史’,甚至可以说他们选择 ~~附庸于文化史之学科~~ 这一独特的名称,也隐含着和‘文化史’划清界线的意思。近年欧洲的史学界也特别提出‘文化史’和 ~~附庸于文化史之学科~~ 的分界问题。下面对这问题略作探讨。

哲学史与思想史

在讨论‘文化史’和‘思想文化史’的关系以前,我想先讨论一下“思想文化史”和‘思想史’或‘哲学史’的分界。

近十几年来,法国的‘新文化史’学家特别提出了“文化史”(~~附庸于文化史之学科~~)和‘思想文化史’(~~附庸于文化史之学科~~)在当代西方学术界中含混不清的现象。在当代中国学术界中最含混不清的是“哲学史”和‘思想史’。这个问题可追溯到本世纪初把西洋哲学介绍到中国的两位先驱胡适和冯友兰的早期著作。

1919年胡适在他的《先秦名学史》(1958上海版)中的一条英文注中写道:“逻辑论理方法的演进史,是所有哲学史的基础。”胡适的《中国哲学史大纲(卷上)》(1958上海版)就是根据这原则写成的。这要到 1958年胡适在此书《中国古代哲学史》(台北,1958《自记》)中才清楚地说明:

我这本书的特别立场是要抓住每一位哲人或每一学派的

^② 胡适《中国中古思想史(长编,上)(附《中国中古思想小史》)》(台北:远流出版公司,1983,页源

“名学方法”(逻辑方法,即知识思考的方法),认为这是哲学的中心问题……可惜后来写中国哲学史的人,很少能够充分了解这个看法。(《自记》,页 猿原源)

胡适想在“科学实证主义”的基础上写“中国哲学史”,后来常为人非议。但在这一点上,他是忠于所学,很严肃地坚持西方哲学的基本原则的。后来他发觉在写“中古哲学”时无法再坚持这原则,所以把他在 1925 年写的《中国中古哲学小史》改名《中国中古思想小史》。胡适是很了解和重视“哲学史”和“思想史”的分别的。他的立场是:“哲学”是西方学术传统中很重要很严整的一门学科,我们要用这一学科的名称,便应遵守这学科的基本规则。西方哲学的基础在“知识论”——对“认知”本身的“认知”,对“思想”本身的“思想”不过在胡适留学美国的时代,美国的主流哲学已经由广义的“知识论”进展到狭义的“逻辑实证主义”哲学。胡适以这种狭义的“逻辑实证主义”来代替广义的“知识论”作为论析中国哲学的基准,是他后来遇到困局的主因。

冯友兰很了解胡适论撰中国哲学史所遇到的困局,所以在撰写《中国哲学史》(1947 年初版,台北:商务印书局,1985 年增订台一版)时,便开宗明义地把“知识论”排除。冯氏不但把“知识论”排除于他所撰写的《中国哲学史》,甚至更彻底地把“知识论”“知识问题”的意义和重要性排除于中国思想学术传统之外。^③

中国哲学家多未有以知识之自身为自有其好,故不为知识而求知识……(页 愿原怨)

中国哲学亦未以……知识问题(狭义的)为哲学中之重要问题。(页 愿)

冯友兰对“知识论”问题的讨论,在中、西哲学思想的发展史上,都有错失。例如,“知识论”在西方哲学之重要性,渊源自柏拉图,绝

^③ 陈启云《中国古代思想发展的“认识论”基础》,《学丛》新加坡国立大学中文系学报》第四期(1985),页 154-155。

非自近代才开始。^④ 更重要的是冯友兰的观点和态度使近代中国对哲学及哲学史研究的基本观念和态度发生了严重的分歧。

如果‘知识论’是‘所有哲学’的基础或核心,则不是以‘知识论’为基础或核心甚至不重视知识论问题的思想、理论、信仰、价值便不能称为‘哲学’,这是胡适所持的标准。根据这个标准,冯友兰在 1947 年出版的《中国哲学史》就不是‘哲学史’,而是一本‘思想史’。关于这个问题,金岳霖在 1954 年对冯友兰《中国哲学史》所写的《审查报告》中有相当精辟的分析。可惜由于种种原因这个关于哲学与思想的重要学理界说问题,并没有受到应有的关注。

自 1947 年冯著面世以后的大半个世纪,中外学人对这问题大略有两种不同的态度:(甲)接受西方哲学为普遍模式(亦即认为‘哲学’有一普遍模式)者,认为‘西方哲学’以‘知识论’为基础或核心,中国传统思想不注重‘知识论’和‘逻辑方法’,便不宜称为‘哲学’,而应正名为‘中国思想’;(乙)拒绝接受西方哲学为普遍模式(或否认‘哲学’有一普遍模式)者,认为人类可有各种不同哲学模式,西方哲学只是其中一种,中国传统可自有其与西方哲学不同的中国哲学。国内治中国哲学或中国哲学史者,多数属于第(乙)种。依照‘约定俗成’的观念,此问题目前或已难以再辩。这种‘哲学·思想史’和‘思想史’有很大的分别。这是 1947 年不宜泛译作‘思想史’的主要原因。

二摇‘文化史’牵涉的问题

顾名思义,“思想文化史”牵涉的中心命题是“思想”和“文化”。在当代西方人文社会科学领域中,最纠缠不清的是“思想”与“文化”或“思想史”与“文化史”之间的关系。“文化”成为学术研究的对象而产

^④ 陈启云《历史与文化、思想与哲学——人文学理论反思》,《中国文哲研究通讯》第四卷,第三期(1993),页 100-101。

生“文化学”，是最近一百多年的发展。在西方学术上渊源最早的是“哲学”和“历史”由此衍变出“哲学史”和“历史哲学”；“思想史”和“文化学”的产生，可以说是近代学术对“哲学史”和“历史哲学”的反动，而“思想文化史”又可以说是对“思想史”和“文化学”最新的反弹。^⑤

哲学·历史

上面提到金岳霖对冯友兰《中国哲学史》做《审查报告》中的一个吊诡。金氏在同一段文字前半节写道：“我们可以根据一种哲学主张来写中国哲学史，我们也可以不根据任何一种主张……来写中国哲学史。”在后半节则道：“哲学要成见，哲学史不要成见。哲学既离不了成见，若再以一种哲学主张去写哲学史，等于以一种成见去形容其他的成见，所写出来的书，无论从别的观点看起来价值如何，总不会是一本好的哲学史。”

问题是西方很多有分量的“哲学史”都是由哲学家各自根据一种哲学主张写成的。^⑥ 温道本(辛登)的《哲学史》(1911)和罗素(月)的《西方哲学史》(1918)是著名例子。^⑦ 更重要的是西方很多哲学家(尤其是近代哲学家)的著作,虽然不题名为“哲学史”,但是内容则大部分是“哲学史”。其中以“历史哲学”为主旨的黑格尔、马克思、恩格斯和亚士培(1911)等

⑤ 陈后云,同注④。芝加哥大学 砸碎陈鹤园译本“与”与“制”其苗孕器陈鹤园 粤制其苗 陈鹤园 灾器陈鹤园制陈” 蛋与其苗陈再陈鹤园陈鹤园陈其苗与“与”陈鹤园 与“与”陈鹤园 陈鹤园 页 源原愿 关于近代西方“哲学”与“历史”观念有精辟讨论。

[illegible]

⑦ 辛₁聖₁義₁ 辛₂聖₂義₂ 粵₁與₁爾₁贈₁燥₁孕₁羅₁爾₁贈₁ (碩₁爾₁聖₁義₁ 漢₁爾₁社₁ 灵₁尔₁ 爾₁社₁ 援₁月₁贈₁ 允₁若₁爾₁勻₁援₁社₁ 爾₁ 勻₁拜₁爾₁社₁ 爾₁聖₁義₁ 爾₁聖₁義₁ 社₁ 灵₁尔₁ 援₁月₁爾₁社₁ 爾₁碩₁爾₁ 燥₁ 辛₂聖₂義₂ 粵₂與₂爾₂贈₂ 燥₂ 辛₂聖₂義₂ 社₂ 孕₂ 爾₂ 爾₂爾₂贈₂ (建₂爾₂社₂ 灵₂尔₂) 援₂ 西₂字₂ 整₂ PDR₂ 請₂ 訪₂ 問₂ : www.gutenberg.org

然是如此,其他如存在主义大师萨特(允建社原译《存在与虚无》)、诠释学大师高德美(允建社原译《真理与方法》)、由“批评理论”转进“沟通实践论”的哈伯玛斯(允建社与建群社译)、语言分析哲学家王浩、甚至“解构学”大师德希达(允建社原译《德里达》)的哲学著作,都有相当高的“哲学史”成分。^⑧

但哲学家对待‘哲学史’有着一种像亲生母对待私生子一样的尴尬的亲切关系。这尴尬关系源自古希腊学术传统中对‘哲学’和‘历史’的观念定位。在西方古典希腊传统中,‘哲学’是一切学问的母体。其论说自然界者,成为‘宇宙论’及后来的自然科学;论说万物(包括人生)之终极依归者,为‘目的论’及后来的‘神学’;论说人生问题者为‘人文学’及后来的‘广义历史哲学’(包括‘人生论’、‘价值论’、‘文化论’等)。但不论‘哲学’研究的对象是什么,它要求知道的是这对象的内在的本质和普通原则,以求把握到永恒的真理。在这一特点上,‘哲学’是一以贯之的。现在西方的学术虽然林林总总、科系繁夥,但以研究学理为目的的科系,其最高学位,大多仍总称为‘哲学博士’(Ph.D.),就是维持了这个传统。和‘哲学’比较,其他实用技艺学科是不登真理之堂的。‘历史’夹在这两层面之间:它不是实用技艺,而是真实的知识,但知的不是对象内在的本质和背后的原理,而是对象本身的现象。因为古典希腊重视的是永恒

[illegible]

的普遍的真理,而现象则是变动不居和个别特殊,因此,历史的知识不是终极、永恒、普遍的真理。这是就知识或知识对象的本质而言。

就能知的主体而言,柏拉图以‘洞穴’为喻而加以讨论。原典见《理想共和国》(《柏拉图全集》VII)。他把作为认知主体的人比喻为处身黑暗的洞穴,自小被枷锁束缚,只能面对洞底的洞壁,而无法转身朝外。身后有一向外的通道,是光线(理)的来源。在洞中的人只能看见光源在洞底投射的各种影子,这就是人所能经验到的‘现象’。人对这些影子渐渐习惯了,经验的改进对这些影子的高低、长短、大小、远近、移动的方向和快慢有相当可靠的认识经验知识。而这些影子的高低、大小、远近、移动的方向和快慢,也和实物本身有相当关系。这些知识使人们能够有效地在所处的洞穴中生活运作(工具理性)。但被束缚于洞中的人却无法看到光源和实物本身(真知)。一旦这些人能解脱束缚,超身洞穴之外,看到真正的光明世界,这对他们原来在洞中的经验,是何等强烈的对比!因此,人亲身经历所见所闻的知识——历史——是幽暗、不完整、不清晰的,而人的感官接触不到而只能用智慧理性去理解的知识——哲学——才是完整、光明、清晰的真理。^⑨ 所以古典希腊学人(以至近代的哲学家)认为历史不能登上真理宝座的。他们希望以哲学代替历史,或把历史哲学化。

历史化的哲学·哲学史

但学术发展的趋向(亦即学术史)却与西方古典哲学的想法适适相反。“哲学”所企求的虽然是永恒不变的真理,“哲学”本身却不断地在演变,有传承、有阐发、有批评、有改进。这一演变过程本身却是具有历史属性。换句话说,哲学追求的是永恒的本体,但哲学——这种追求——本身却是变动的历史现象。这说明了本体和现象,哲学和历史的辩证关系。不过等到西方哲学家承认这一点而发展出“哲学史”,已是很晚近的事。

^⑨ 陈启云,同注④。

“哲学史”发展的吊诡,是哲学家尚未能把历史转化为哲学,而造化小儿已把哲学转化入历史。不过哲学家对“哲学史”是有抗拒的。他认为哲学思想或理论之改进,意义不在追求真理的过程本身(史),而在获得真理。哲学思想或理论只有完善与不完善,已达和未达,其先后传承的过程本身并不重要。换言之,“哲学”是研究一切的学问,其本身并不成为研究学问的对象。但哲学这种超然崇高地位无法长久维持。在欧洲中世纪,上帝才是超越的真理和终极的权威之化身,“神学”因而取代了“哲学”的主导地位。及至近代,由于经验知识的增长和实证方法的需要,各种学问分工愈细愈专,各自分立,脱离哲学,而进入科学范畴。哲学不再是一切真理之母。哲学本身亦专门化,变成批判各种学问的真理底蕴、基准、及价值的一门学科,其要点在探讨知识的本质、方法及可能性的“知识论”(Epistemology),再由“知识论”转化为“方法论”、“逻辑实证论”、“语言分析论”、“科学方法论”等。

思想文化经过二千多年的发展历史验证,人们觉悟到永恒终极的真理不是人类理性所能达到的,人所能做到的,只是不断地在追求真理的过程中继续地改进其探索真理的态度和方法。借用柏拉图的“洞穴”喻言:“洞穴”之外的大光明世界所代表的永恒终极真理不是人所能冀及的;人类如果忠实地面对自己的认知能力和认知的对象,他便应该了解和承认,他对真理的认知只能在幽暗的“洞穴”中进行,否则便是自欺欺人了。这是为什么近代的西方哲学著作大都包含相当高的“诠释史”成分。^⑩

不过近代西方哲学家对“哲学史”仍然是有抗拒的。他们虽然不能不承认“哲学家”是在“历史过程”中追求探索“真理”,但却认为他们所关注的不是此“历史过程”本身,而是此“过程”所专注趋向的“真理”或所塑就的“探讨真理的方法”。因此,虽然他们的著作包含了相当高的“哲学诠释(或批判)史”的成分,他们仍然认为他们所著作的、所讨论的是“哲学”,而不是哲学“历史”。如果我们认为这类的著作,

⑩ 见前注⑥。见注⑥。

是有分量的‘哲学史’著作,则‘哲学史’与‘思想史’的分别不但在于其论述对象——“哲学”与“思想”——的差别,更在于其‘诠释’性质的差别。作个粗略的比喻,如果有人认为过去二千多年的西方哲学都是柏拉图哲学的诠注,因而就此观点写一本哲学史;有人认为过去二千多年的西方哲学都是替当代‘分析哲学’作前驱,因此把哲学史写成分析哲学演进史;^⑩这倒和中国过去的经学传注传统相似,而‘哲学史’和‘思想史’的分别,也与‘经学史’和‘思想史’的分别相近。

由于“历史过程”或“过程历史”在近代思想学术文化上重要性的增长,和哲学家对“历史”的排拒,于是在哲学家所写的“不是历史”的哲学史之外,由非哲学家所研撰的“观念史”、“心态史”、“思想史”等“历史”乃应运而兴。从这观点而言,廿世纪中出现的“中国哲学史”,大多数都是“中国思想史”。

历史的哲学定位：历史哲学

在西方，“哲学”与“历史”关系的发展中的另一吊诡是“历史哲学”。基于古典哲学的理念，历史哲学要寻求的是从千变万化的特殊历史现象中，发现——永恒不变的普遍真理。在欧洲中世纪基督教义中，自上帝创世造人，置之乐园，后来人误食禁果迷失本性而被驱出乐园，置身尘世，历经甘苦，最后世界毁灭，人的灵魂经过最后审判而重归天国——此乃全世界一切人的共同命运历程，也是神学主导下的历史哲学。在近代早期的德国理想主义中，上帝的神性由理性精神取代而发展成黑格尔的历史哲学。后来在科学精神的笼罩下，实证的科学规律又取代了理性精神而变成马克思的“科学史观”。此类“历史哲学”当今大都被社会科学理论所取代。^⑫

⑪ 高德美和王浩的著作,注⑧,是最好的代表。

^⑫ 运建基著《欧洲基督教史》(灵蝶译, 全书分析中世纪基督教神学对西方近代史学(尤其是马克思历史观)追求历史发展的定律和法则倾向的影响。李树德、梁景衡等则裁录其重要之与基督道(灵蝶译, 页猿原稿)同系原图国与社部集理员替老演幸乘乘成过世而演即爆见注⑧), 盖原原园猿原感缘原据。

另一方面,哲学专注于‘历史’知识本质和真理基准的批判,因而发展为‘历史知识论哲学’。在西方古典哲学里,对‘理性不全的人’,在变动不居的现象中,所经历过的个别特殊具体事件所产生的“历史”,认为是不能登真理大雅之堂的。由于‘历史’在古代西方自始即被摒于真理门外,因此在面对‘哲学’、“神学”、“科学”的主控势力,却能维持一种尴尬的独立地位,而成为当代人文精神的最后堡垒和核心力量。西方近代人文学的宗师维科(1686—1744)的看法是最好的代表。维科认为自然万物和人都是上帝造成,只有上帝才知道这些万物产生的意义。第一,从上帝的立场来看,自然万物都是上帝造的,因此具有普遍绝对的意义和法则;历史则是人造成的,因此只有个别特殊的意义和相对性有限的道理。人若要把人的文化历史变成具有普遍性的绝对不变的真理法则,乃是不可能的。第二,根据圣经,上帝创造万物为人所用,而人的祖宗食了智慧之果,也有相对的理性——西方哲学不管是不是受了圣经的影响,大都认为人最低限度是具有相对有限的理性。因此人可以认知了解自然万物所表现的若干道理法则,借此使万物能为己用。这种‘工具化的理智’(陈启云语)是近代西方科学技术知识的特质。第三,这种‘工具理性’知识只是粗浅的一种理性知识;人虽然有知识可以使用万物,但却不知万物本身的价值、存在的意义,和最终的目的。因为对于万物,人只是外在的一暂时使用者,而不是内在的主体,更不是永恒终极的主位。第四,只有在历史(文化)过程中,人是处于主位的主体;因此人有可能了解历史(文化)中事件的本质、产生的动机、意义、目的和价值。第五,根据上述四点,甚至可以说人并不能了解人自身的超越终极普遍的人性、目的、意义和价值;人只能了解人的历史(文化)和在历史(文化)中的人。这种看法,可以说是当代西方许多重要思想学派的共识,包括‘马克思主义、存在主义、历史主义、批判理论和文化批判、诠释学、解构学和沟通论’。^⑬可以说,从前在西方“哲学”是一切学科之母,现在则“历史”

^⑬ 陈启云,见注④,页四四四。

成为一切人文学科的底蕴了。这也是当代‘历史主义’和‘新历史主义’在西方能与‘科学主义’对抗,而成为人文学的精神堡垒的缘故。