

佛教中国化历程研究

宋玉波 著

陕西出版集团
陕西人民出版社

图书在版编目 (CIP) 数据

佛教中国化历程研究 / 宋玉波 著. — 西安: 陕西人民出版社, 2012

ISBN 978-7-224-10032-7

I. ①佛… II. ①宋… III. ①佛教—关系—传统文化—研究—中国 IV. ①B948

中国版本图书馆 CIP 数据核字 (2012) 第 014652 号

佛教中国化历程研究

作 者 宋玉波

出版发行 陕西出版集团 陕西人民出版社
(西安北大街 147 号 邮编: 710003)

印 刷 西安市建明工贸有限责任公司

开 本 787mm×1092mm 16 开 14 印张 1 插页

字 数 208 千字

版 次 2012 年 2 月第 1 版 2012 年 2 月第 1 次印刷

书 号 ISBN 978-7-224-10032-7

定 价 28.00 元

西北大学中国思想文化研究所 “西部人文学术丛书”学术委员会

主 任：张岂之

委 员：谢阳举 赵馥洁

刘学智 方光华

张茂泽 肖永明

范立舟

总 序

我们在古都西安筹划“人文学术研究”丛书事宜，正是我国西部大开发战略提出和启动之际，这给我们以很大的鼓励，促进了“人文学术研究”丛书的组稿、改稿、定稿等一系列工作。这里所说的“鼓励”并不是抽象的，而是有着具体实在的思想内容。在我们的理解中，我国西部大开发，经济建设无疑应当是中心课题，而人民整体素质的提高以及与此相联系的教育、文化、科学的开拓和发展也是不可或缺的，应占有重要地位。在文化和科学中，研究“人”自身以及人与环境、人与社会、人的思想、人的感情等等被称为“人文科学”，即通常所说的文学、历史、哲学、语言、艺术等的人文学科是不能忽视的，这些和人的整体素质的提高，以及与经济建设都有内在的紧密联系。道理显而易见：社会物质文明和精神文明都是由“人”创造的，因而对于“人”自身的研究，并使人在精神世界方面感到充实，具有高尚的理想和情趣，并遵奉道德规范等人文科学就不是可有可无的了。

我国西部有不少优秀的人文学术研究者，就西北地区而言，他们大多集中在西安、兰州，而在敦煌、西宁、银川、乌鲁木齐等地也有人文学者群。西部地区的人文学术研究者基本是在高等学校的研究机构或文化、文物行政机构工作。他们积累了丰富的资料，在敦煌学、历史地理学、中国思想史、周秦汉唐历史学、中国考古学、民族史、语言等人文学科的研究中已有不少研究成果；其中有些已经出版，有些正准备出版。在这样的机缘中，我和一些年轻的人文学者决定组织编辑、出版西部开发“人文学术研究”丛书，拟分若干辑先后出版。其中既有与西部开发有关的研究内容，也有没有直接关

系而属于人文科学普遍问题的研究。总之，出版西部开发“人文学术研究”丛书是为了繁荣我国人文学术研究而贡献一点力量。

西部开发“人文学术研究”丛书的出版，得到陕西省人民政府和陕西人民出版社的支持，在这里我向他们表示衷心的感谢。

张岂之

2000年2月13日于

西安西北大学中国思想文化研究所

目 录

引 言	(1)
第一章 两汉魏晋佛教中国化的问题	(33)
第一节 两汉的社会历史现实、意识形态及存在的问题	(33)
第二节 早期译经与佛教术语体系的初步构建	(42)
第三节 魏晋之际的玄学思潮	(50)
第四节 “自我”的困境与佛教的人生观念	(60)
第二章 两晋南北朝时期佛教的中国化历程	(69)
第一节 自然的观念与因果观念	(69)
第二节 物性论、法性论与佛性论	(88)
第三节 形神问题	(102)
第三章 隋唐初期佛教中国化的特色与趋向	(113)
第一节 佛性、法性、心性、理性	(114)
第二节 即→转→用	(129)
第三节 此期判教问题及其彰显出的大乘佛学特质	(149)
第四章 禅宗——佛教中国化的最后转变	(170)
第一节 人性化的祛魅	(173)
第二节 思维深处的革命	(177)
第三节 佛法大意——从本体论的方面谈	(188)
结论：佛教中国化与中国文化之发展	(195)
附录：中国佛学研究的现状	(207)
参考书目	(211)

引言

一、佛教中国化历程之释义

印度佛教自两汉之际传入我国，迄今已有两千年的历史，对于我国固有的文化传统与文化精神有极其深远的影响，此点自不待言。今就佛教中国化历程这一题目，欲做一番论述，为避免此一题目可能导致的误解，姑先就此题目做一简略的解释。

何谓佛教？不管是一般的民众，还是知识阶层，都有其自身的印象与理解。本文论述的重心在佛教哲学，并以佛教文化在中国的开展为辅助，关注这一异质文化在中国传统社会各个方面的正负面影响，从器物制度、思维方式到信念伦理。笔者认为，就佛教自身的特质而言，它是一种正面人生之现实本质的宗教信仰与哲学学说，其哲学论证的目的就是服务于其宗教的信念。佛教认为，人生的苦恼与人类的苦难，从根本上来说源自于认识上的障碍。因此，佛教学说欲从两个面向上去解决这一问题。从看似消极的一面来说，就是以缘起性“空”的学说，作为一剂刚烈的猛药，“真空”学说意在于消解人类积重难返的虚妄认知及其世界观念。从看似积极的一面来说，就是以佛性“妙有”的学说，作为一剂舒缓的引药，“妙有”学说意在于高扬佛性论的光芒，令人类走上充实而稳固的觉悟大道。

自佛教文化传入我国，就与我国固有的传统文化发生了无数次的交锋，正是在不断的冲突中，两种文化的交往层次逐渐内化并深化，双方间相互的尊重才根本上建立起来。虽然在基本的世界观与人性论上，佛教文化与中国主流传统文化的精神存在很大差异，但“不打不相识”的老话还是兑现了。反过来说，佛教文化在中国传播的过程也是两种文化切磋琢磨、相互吸纳的

过程。这两种文化在相互融合的过程中，却并未同质化，我国人民的心灵由此而变得更为丰富。这种血脉的融合就可以称为中国化。佛教的中国化，能够进而产生出一种较为稳定而团结的文化精神，富含包容的情怀。这种“化”不是一方对另一方的野蛮征服，既非中国固有文化因佛教的传播而被同化或奴化，亦非佛教这一异域文化全然臣服于我国固有文化的脚下，变成奴婢或纯粹的注脚。这正体现出中国文化的多元一体特质。因此，我们所说的“化”的观念，只能做一种互动意义上的理解。互动的成功就产生出新的果实，但这新的果实可能既带有点甜味，又带有点酸味，相比于单一的味道更具品尝的趣味与价值。

鉴于已有的中国佛教史著述在具体历史现象的描述上成果累累，因此，本文不打算在此方面着过多的笔墨。所要着眼的是这一互动发展的内在逻辑，而摸索清楚这一发展过程中某些重要的转折点，则是本文关注的重点。当一个时期的关注话题逐渐发生了偏转或转移时，我们就需要认清并把握住这种转向，同时对造成这种转向的原因加以考索。如同一个人的身体与思想随年龄的增长而划分为不同的阶段一样，文化自觉的不同阶段在某种程度上也可以做此种比附。佛教在中国的发展演变过程，就是其逐渐内化为中华文化精神之一部分的过程。其角色与身份逐渐由外在的转为内在的，由异域的转为本土的。从两汉之际的传入，到魏晋南北朝时期的繁兴，再到隋唐时代的成熟，以至到宋元时代的结果，佛教文化业已成为中华文化不可分割的一部分，其深刻的思辨意识也逐渐内化到我们民族思维方式与人生信念中去。

本着此种认识，笔者认为，在着手探讨佛教中国化历程之前，有必要将自己在哲学、社会学以及宗教哲学方面的浅见抛出来，以期读者在阅读的过程中能够放宽自己的视野，带有同情地理解。笔者不是完美主义的信徒，所选取的视角与所关注的问题，无非也与自身的学术兴趣与社会认知相关，读者从中自能体味出。而且笔者也认为，在学术著作的书写上确然没有一套可资模仿的八股套路可言，正如伟大的文学作品本无确定可循的写作轨迹一样，唯有如此写作才是最为可贵的。吾人心向往之，却永在黑暗的路途中摸索。

二、哲学与中国思想史的研究

“言语道断，心行处灭”，这或许就是中国哲学与中国思想史的研究中一个历久弥新的话语与话题。在当代的中国思想史研究中，也不乏对此问题的类似探究。如同司马迁“究天人之际，通古今之变”传统的延续那样，这一问题意识犹然如此。为此而产生的浩如烟海的文献资料，总是在不断地挑战这一问题吗？思想史的研究，当然有其合理内核的一面，但无论如何，对以哲学思想为核心的思想文化领域的探索，以及进而对于一种文化的历史变迁的探究，似乎难以摆脱掉盲人摸象的尴尬境况。不同视角的会聚，能否揭开神秘的面纱？或者神秘的面纱乃人为造就、幻化的产物，如犬吠月，此岂不是又有自欺欺人之嫌？对中国哲学以及思想史的理解，对于其中的基本命题的认识以及文化思潮上的分歧，业已形成了较为一致的看法。大量的整体性、通史性著作不加掩饰地表明了这一点，先秦诸子、两汉经学、魏晋玄学、隋唐佛学、宋明理学等等，现有的著作大多突出这些与时代相关联的哲学主题与思潮主流。当然，这是在较为宽泛的意义上使用哲学这个语汇，其实，用文化认同与民族心理这些词语可能更贴切一些。

哲学这一西学术语的意蕴，正如莱布尼茨在《人类理智新论》中所言即的两个对话者的名字那样，一为德奥斐勒（Theophile，由源于希腊文 theos 即“神”、“上帝”和 philo 即“爱”、“朋友”两个词合成，意即“爱上帝者”），一为斐拉莱特（Philaethe，由源于希腊文的 Philo 即“爱”和 aletheia 即“真”或“真理”两个词合成，意即“爱真理者”）^①，鉴于西学的这一传统，当我们看待中国传统文化时，套用这一术语及其体系的意义本就不太恰当。虽然相对于这一西学术语的意义而言，中国哲学可能采纳了另一类命题与话语体系，时至今日，合法性的问题虽屡有论争，但却结不出什么果实来。因而对于现代的学人来说，更重要的是如何在文化交流中促进学术这一公器的发展，而不是固守一隅之见。现实的情况是，对于传统思想文化的探究探索，业已受到人们所受哲学训练的极大影响，至少在方法论上是如此。

① 〔德〕莱布尼茨：《人类理智新论》，商务印书馆，1982年，第34—35页。

新中国成立以来对马克思主义的热切学习，对于传统思想文化的解读来说带来新的气象，但依此而来的诠释过度，又使得中国哲学与中国思想史的研究中，在某种程度上兴盛着此类命题与范畴对传统文化的扭曲与误导。这就表明，文化精神上的差异是需要细细辨别的。

从某种意义上可以说，哲学有其自身的内在逻辑。尽管不同时代与不同地域民族的文化各有其不同的风貌，但不管它们是出自于一种自然的、自发的演化，还是一种受制于文化霸权下的被压迫存在，在基本的哲学问题上还是有其内在的逻辑。但是，如果将内在的逻辑认做某种教条的、独断的、超绝于一切之上的原则或原理的话，必将导致这样一种情形：一方面是意义的虚无化，以世之最锐利之矛来戳世之最坚固之盾，后果可想而知；另一方面是意义的凝固化，所可能产生出来的，就是某种最强烈的权力意识以及对此意识的顽强抵抗。但是，谁会知道内在逻辑自身的可靠与否，是否也是一种掩饰自身不足的诡计？究其然，后现代所极力抨击的堂皇叙事可能与此相关。

我们知道，初民社会之人对自然有恐惧与崇拜，进而也有对人的生命的思考，那时的人类还没有主客二分的强烈观念。原始思维的层次虽然比现在人们的稍显粗糙，但是在某种程度上，它们与现代的人们在模式上并无二致，不过是现代人不再崇拜图腾物，改而尊崇上帝、理性、自我而已。思维模式中的趣向所及，就决定了持有此模式的人的可能世界之状态。因此，如果一个人沉溺于五色、五味的欲望世界中，他的世界就是五色、五欲的世界。这种人可能会说，那些自命清高的人是虚伪的人，他们自以为能够或者应该生活在更为自在的世界中，但却总是碰壁，哪里像我这样左右逢源，如鱼得水。后者可能会说“人是目的自身”，认为人不应为任何外在的事物所压制，包括外在的思想观念上的压制，尽管我们可能箪食瓢饮，但嗟来之食不可接受。这两种人生态度，是对我们思维态势的一个简明阐发。问题在于，人们总是要为自己的所作所为寻找根据，所有人的所有这些做法，现在看来都有相对主义的嫌疑，温和地讲是多元论。对于那些发誓要寻求某种作为确定性依据的存在物的人们来说，正是在重复着西西弗斯的故事。

逻辑学中有一些命题，或许能够对这些令人烦忧困惑的问题给出一些启

发。以实质蕴含为例，我们可以看看实质蕴含悖论所引发出的有趣问题。如“如果月亮是圆的，那么猫在睡觉”，“如果月亮不是圆的，那么猫在睡觉”，“假如希特勒是个大英雄，我就是个大猿猴”，从命题关联的意义上来说，上述命题虽有严格与宽松之分，但都是能够成立的命题。这一问题可能让我们精神上感到苦恼不已，其原因何在？那种我们通常把握不到的关联性，在实质蕴涵这里就出现了一些端倪。万事万物间到底存在何种的联系，抑或某些联系纯属我们人类的建构？按照佛学的看法，我们固有观念与习俗的那种业力，是永不唐捐的。我们生活在一个相对来说具有确定无疑规则的世界中，这样的看法大概只能算是一曲之见。因此，从这种问题视角出发，不管是从外延方面去进行的世界观解释，还是从内涵方面去进行的意义分析，由于某种固有思维模式的影响而产生出众多的分歧。

尤其当人类中心主义的影子无处不在时，对于某个问题的描述、说明，总不过是我们人类自身的注脚，其中既有对人类自身思维的无比自负，也有着对对象性存在犹豫不决的一面。所谓悖论是否源于此呢？我们总是确信，一切都是现在的、现实的，不是现在的、现实的，就不具有存在合法性，但正是这种无与伦比的自信，这种属于有限存在物的自信，却带来了某种无形的压制力。我们不可能过得比现在的现实更好，回忆过去的时光是一种思乡病，展望未来是一种虚幻病。这种时间上对现在的偏爱，是否也是对于过去与未来的某种不公正呢？然而，对现实的完全虚无化体验，是不是又走向了另一个极端呢？那些试图彰显哲学生命的人们，无法坐看此等纠葛的困局。在这个时候，更需要作为哲学之根本的批判精神。

法兰克福学派的霍尔巴赫等人坚称，哲学的使命（使命是一种清醒冷静的哲学热情）即是对于现实存在的批判。文化若缺少此种批判，则会失去活力。批判涉及对制度、技术、现实中的不平等以及社会生活中非正义的存在等等方面，当然还有思维体制上的批判反思。若如亚里士多德所言，“人是政治的动物”，人是具有高度社会性的群居动物，因而要在城邦的约定与规则中求生存。或者如以赛亚·柏林所言，政治因而与道德密切相关。因此，哲学的批判性思维就是对此等存在的反思，这涉及在一个有序的社会中实现有尊严的、自由的人世生活的问题。所谓外围的批判，在现代社会中主要是

对意识形态的批判，在社会生活中，主要就是人民对于权利的追求与维护等等。外围批判与内在批判似乎又要造就一种新的二分法。当代哲学发展的主流，总体来看却主要集中在内在的批判反思上。20 世纪哲学，从欧洲大陆来看，逻辑实证主义及科学哲学、存在主义、现象学、诠释学以及后现代哲学，不断促发出生机和活力。美国则是在实用主义的导引下，带来分析哲学的高峰。

此等哲学思潮何以称之为内在批判的一面呢？因为它们主要是围绕着哲学内部几个重要的问题展开。如逻辑实证主义对以往的形而上学加以伪命题的称号而进行批判，分析哲学中语言哲学的深入探讨，现象学中对于“意向性”的分析以及“本质直观”的康德批判传统之延续，还有存在主义对人的荒谬性存在的反思，实用主义对传统形而上学的批判，以及后现代思潮中对理性极权的反对。就逻辑学来说，其发展更可谓壮观，尤其是现代逻辑的发展，对人类的语言、思维、信仰等方面作出了新的评估与反思。我们从中可以发现，逻辑并非一种必然的对现实存在的整理与反映，也并非完全占据着意义产生的位置。由于种种的模态逻辑如道义逻辑、认知逻辑、时态逻辑的出现，改变了人们一贯持有的单一逻辑的看法，即逻辑与现实适应并解释世界的观点。在逻辑中，这种世界观的先行设定与一定程度的时间偏好，以及从中延伸出来的具有普遍规定性的全称命题，也受到了批判的反思。如逻辑学家卢卡西维茨在研究亚里士多德逻辑时指出，“将本质的属性归之于客体的命题，按照他的意见，不仅事实是真，而且必然是真的，这种区分，我认为是错误的，真正的必然命题是没有的……如果我们使用非通用的语句‘较强的’和‘较弱的’去代替‘必然的’和‘偶然的’，我们就免除了某些与模态名词相联系的危险的联想。必然性包含着强迫性，偶然性包含着机遇性”^①。

通过逻辑学的了解，越发让我们对下一说法产生出认同，即所谓全称命题一般来说都具有虚假性，即不是必然的真。在可能世界的研究与探讨上，现代逻辑与语言哲学的结合益表明了此点。在我们看来，全称命题就如同

① [波] 卢卡西维茨：《亚里士多德三段论》，商务印书馆，1981 年，第 205 页。

我们对一个语词的看法一样，假如我们将某一语词实体化进而本体化或神化，那么，这个语词就有可能脱离使用它的语句，可以脱离使用它的认知主体以及语境，进而充满了神秘的存在性，几如上帝、神祇一般。正如维特根斯坦在谈到此种类型的哲学强迫症之治疗时指出，比如说在象棋游戏中那样，游戏中的老将并无特殊神秘的本体存在，它在游戏规则遵守下才能获致其相关存在的意义。全称命题可能也是如此。然而，由于我们的生活观念以及难以了解的心灵深处，似乎具有无数多的全称命题，比如说：就存在论上，有“所有的人（或事物）都是……”等等命题；从伦理学上，有“我们人类都应该……”等等命题；从政治哲学上，有“社会应该如何……”等等命题。这些命题以及命令看上去都有其合理性，合乎我们充满惰性的思维趣向，甚至在某种程度上具有强迫心理症的种种表现形式，反过来说，精神病医学的界定可能就与此等问题紧密相关。

依据现代逻辑学以及现当代哲学的某些看法，这些命题大多是空幻的、无意义的，需要对其解构，需要将其打成离散的碎片，那样才能照顾到真切的现实。这些命题的致命之处在于，其所谓本体论的预设上存在有种种不合理做法。现代社会所面临的种种困惑，也说明并验证了这些命题的无根基性。比如说，由于人类大多持有的认识态度，因此，对于技术高度发展的后果认识不够清楚。举例而言，我们的经济生活与经济伦理如何看待，当今对资源的消耗以及对空气的污染、对环境的破坏问题如何处理？如果我们只是以短浅的眼光聚焦于现时代的有限时空内，那么，我们的后代人在接受一种什么样的生存环境上，存在选择的权利与权力吗？另一方面，我们人类对全称命题的拥护似乎也是不无道理，比如说，世界就是这样，不多也不少，星体宇宙就是那样，闪闪发光而永恒存在（存在于我们现在的感知上，或不管我们感知如何，它们必然存在）。很明显的是，当我们看到一颗闪烁的星星时，它可能在几万年前就消失了，我们所感觉到的它的存在，不过是它临终前的回光返照而已。

同样的，伦理学上的规范性命题，也有全称命题的影子。比如说，“我们的人性是善的”、“我们人性是恶的”等等。其实，假若我们扪心自问一下人性到底是什么，这实际上会给我们带来一个很大的难题。对那些坚定地持

有人性善或人性恶的人们来说，似乎只是把某种心理学意义上的神秘物幻化为某种现实且具有超绝性的必然存在。说教令人生厌，道德说教尤为如此。在某些哲人看来，人的一生何其短暂，纠缠于这样一些缺乏根基的说教之中，委实是对人类自身的无情与不尊重。不管是“我思故我在”还是“我之存在先于本质”，都无法决定性地压倒另一方。我们认为，要有回旋的生命空间、多彩的人生空间，人类方能存在下去。世界并非是一个全称命题环环相扣的编织网，世界也不只是我们现在的这一种。想到另一个世界去，那一世界就会等候你的到来。用《圣经》里的话来说，“With God nothing is impossible”。这样的一些批判性思考，理应得到宽容的对待。对于那种固执某种世界观的荒谬性，现代逻辑所带来的震撼力的确令人深思。

对于中国思想史的研究而言，上述思路能否给我们带来某些启发？有人可能会说，既然口口声声反对全称命题潜在的霸权主义，以西学的各种纷繁见解来澄清中国哲学与中国思想文化的问题，是不合适的。但是，假如我们总是妄自尊大，假如我们又总是沉浸在老将比小卒本质上更为高级这样一些思维与话语之中的话，我们甚至会忘记游戏的乐趣所在，也会忘记游戏之所以称得上游戏，就在于它的无尽可能与千变万化的意趣丛生。从 20 世纪初以来的中西学术交流来看，我们还是深信国学大师王国维的话，“余谓中学西学，盛则俱盛，衰则俱衰，风气既开，互相推助，且居今日之世，讲今日之学，未有西学不兴而中学能兴者，亦未有中学不兴而西学能兴者”（《观堂别集？国学丛刊序》），从中可知，中学西学的学术交流与借鉴的重要性。我们有自己的文化传统与环境，但我们不必拘泥与固守，西学有其生命力的地方，我们也无需恐惧与嫉妒。当今学术研究的繁荣，离不开众多学者对于现当代的诸多哲学观点以及哲学方法论、文化形态观的采纳，并以之来重新理解、批判中国传统哲学与思想文化，旁观者清当局者迷的老话，还是有其道理的。

当然，对批判一词不应作庸俗的理解，即认为批判就是对异己的人与事的否定。批判毋宁是一种审查，正如康德在《纯粹理性批判》中所言，“政府如以干预学者事业为适当，则鼓励批判自由实较之维护学派之可鄙专横，更合于对学问对人类之贤明爱护”，而且在康德看来，“惟有批判，能铲除唯

物论、定命论、无神论、无信仰、狂信、迷信（此皆能普遍有害于公众者）及观念论、怀疑论（此则主要有害于学派而尚难传达于公众者）等等”^①。可见，批判反映出作为天下之公器的学术的存在价值。在今日的中国哲学与思想文化研究、中西哲学比较研究中，所必需的就是王国维所言的中西会通，即通过对中西哲学史的把握及其思想文化的综合理解，以及哲学思维的深入与不同传统的差异之清醒认识，进而弄清不同思维模式中的本体论与目的论设定；同时也需要以一种学术上的宽容精神，关注并同情地理解不同文化视角。

假如说“现实的即是合理的”，那么更应说，越是合理的也越要经受批判的洗礼。探寻我国传统文化的根基与内含的假定，就是要发现并反思那些不言而明的普遍必然性。空喊一些口号自然毫无益处，但问题在于，我们人类常常会被口号的频繁宣传所淹没。像我国传统文化中“不孝有三，无后为大”的提法，被郝大维、安乐哲等人冠之以“孝”观念核心地位的文化传统，现在再去宣扬这一点自然是不合时宜了。充斥着此等观念的传统社会中，在个体的存在及其价值的设定上，与西方社会中相关的设定相比，二者之间存在着明显的差异。在共同体的存在原则与价值以及目标的选择上，二者同样也具有差异。那么，在中西思想文化的交流中，那些不言而喻意义上的观念与文化取向就成为对话的最大障碍。思想观念与文化体系在共同体的取向上与“人的本质”这一问题的纠结，就值得我们去思考。假若人们能够认识到这些具有全称命题意味的话语背后，所表达出的一种认识上的沉淀物的话，就会有助于我们对未来的建设与展望。比如说，假如认为我国传统文化在人的定义上，乃是采纳了这样一种认识的话，即个体是作为不同关系角色以及不平等权利与自由的多重网络之联结点，那么，我们对于传统社会结构的把握或许会更深入一些。对于我们现今所追求的现代化而言，就能够提供一种更巧妙与贴切的手点。那些立足于民族国家的立场上，声称恪守民族文化的种种信条，已被一些学者破斥为“乱伦禁忌”的神话了^②。学习

① 〔德〕康德：《纯粹理性批判》，商务印书馆，1960年，第23页。

② 〔美〕弗洛姆：《健全的社会》，贵州人民出版社，1994年。

西方文化的优点，是民国时期国学大师的共识，如果今天的学者不去深化这种学习与研究，仍旧一意孤行地执持某种中体西用的思维模式，这是否可以说是在构建一个幻觉的未来？“镜中花、水中月”，虚幻的认识能够持续多久呢？

三、社会历史观念与社会学意义上的思想史相关表达

深入到某一时代的社会历史中去，更能贴近并反映实实在在的思想史全景。侯外庐学派中国思想史研究方法的主导思想，是社会史与思想史的结合。这里就强调了社会历史之环境存在的重要性。可是，对于历史是什么这样一种具有浓重形上学意义的历史观的考察，向来意见不一。有人谈论对客观历史真实的努力再现，有人谈论“一切历史都是思想史”、“一切历史都是当代史”。这里的争论，估计还是“实在论”与“唯名论”思路上的争论。当然还不止如此，还有对这些叙事模式所进行的总体批判。那么，所谓的历史学家，在其试图构造一个个的可能世界的过程中，是否都是朝向对所谓世界历史真相的一步步逼近呢？能够像镜子一样反映出历史的真实吗？

历史观所表达的，是人们对共同体在时间的洪流中所历经的延续与变革，以及相互之间的交往与冲突的审视与思考，包括整体历史视角的意义考察。因此，从社会史角度看思想文化发展的时代特性，首先也就需要一种对历史观念的审查，同时也要与一种社会学理论方法的考察结合起来。就历史观而言，现代社会所谓的现代性话语，在历史观中的表达集中体现在黑格尔的《历史哲学》与汤因比的《历史研究》中。这样一种叙事方式，被称为“宏大叙事”（即“堂皇叙事”）的历史话语模式。宏大叙事在后现代思潮中受到了严厉的批判，尤其是弗朗西斯·利奥塔的批判，他认为，“运用一个非常现代的宏大叙事，纳粹以军事行动对犹太人施行了残酷迫害”，由此他质疑说：“在那种环境下，合法性的宏大叙事怎么还能够具有可信性？”^①

如同后现代社会学所批判并刻画的那样，黑格尔在《历史哲学》中对合理性概念进行说明时，“他毫无疑问是在蕴涵着，对于世界历史所包括的各

① [美] 乔治·瑞泽尔：《后现代社会理论》，华夏出版社，2003年，第181页。

种事件构造出一种有意义的叙述（与不相联系的编年史相对而言）乃是可能的”^①。也就是说，在将历史作为一个整体的相续存在进行审查时，历史应是具有某种意义的存在，即人们不应仅仅将历史看做一种在时空连续流中的前后因果联系体，其存在不仅具有前后关联的因果，而且亦有某种内在的或超越的精神存在，比如说自由的不断展现。这就是一种思辨历史哲学的典型特征。在这种历史观念的影响下，“人们期望着它由于弄清楚历史事件进行时所依据的计划，而可以阐明隐蔽在历史事件下的合理性^②”，在沃尔什看来，这显然是一种循环论证。说到底，这种做法就如同对于人的自我存在的说明一样，首先为其设定一必然的存在目的，然后又假装从其历史进程中发现种种作为目的合理性的体现。若要再深入一步的话，可能会进入到“意义的意义为何”这样的问题中了。

但这意义的意义问题毕竟带有某种神秘的色彩。正如黑格尔所言：“世界历史及其编年史所表现出来的全部变化着的景象，也就是精神的发展和体现的过程——这是真正的神正论，是上帝在历史中的验证。”黑格尔之前的哲学家康德则认为，“人类的历史大体上可以看做是大自然的一项隐蔽计划的实现”，并且他认为，历史哲学是道德哲学的一种派生品，其意图就是表明一种普遍历史的可能，认为历史“是根据一种可理解的计划而前进的，并且是朝着一个为道德理性所赞许的目标而向前的”^③。但是，为什么我们在考察历史上的事件与现象时，总是面对着令人黯然神伤的情景，如黑格尔所言“历史乃为一屠宰场”，战争、压迫、奴役等非人道的事情总是充斥其中。在这个问题上康德认为，由野蛮进入文化的真正的第一步，就在于人的社会化与非社会本性的冲突。文化为人类社会价值的所在，而文化的形成就源于人性中恶的一面。人类的才智、趣味、思想方式、道德识别，随此时间推移，终于从一“病态的被迫形成社会的一致性，终于转化为一个道德的整体”。康德据此指出，“没有这种非社会的而且其本身确实是并不可爱的性质，——每个人当其私欲横流时都必然会遇到的那种阻力，就是由这里而产

① [英] 沃尔什：《历史哲学导论》，社会科学文献出版社，1991年，第153页。

② 《历史哲学导论》，第121页。

③ 《历史哲学导论》，第125页。