

# 自序：思想史与思想

这个题目一写下，马上就会引出一个不好对付的问题：什么是思想史？提问如果是为区别于经济史或政治史而来，解决应不大困难。但如是相对于哲学史与学术史来讲，那就有些麻烦。即使在 90 年代“回归学术史”的学者中，对此也没有一致的意见。但是，由于现代中国学界不仅存在哲学史、学术史及思想史并立的状态，而且后来又有哲学史、思想史及学术史更替的局面或趋势，使得今天对它的辨析，无论对总体上理解学界的走向，还是对研究者个人学术目标的选择，都有切实的意义。虽然这对于某些具体课题的选择未必很重要。

## 为思想史辩护

20 世纪的上半页 中国的文史领域就有三史并存的局面。胡适、冯友兰先后出版哲学史，梁启超、钱穆同治学术史，而后起的侯外庐则将其作品称为思想史。说它们并存有两个理由：其一，选择的对象（同一时代）大同小异，虽然探讨的角度不尽相同；其二，尽管各史命名不同，相关论断或许针锋相对，但没有学科上

① 这从《学人》第一辑上的那组《学术史研究笔谈》反映出来。

互相否定的问题。

那么，是否因现代学术发轫时期，学科关系未厘清，故用名漫不经心所致？也不然。至少冯友兰是非常自觉的。他对哲学一词的来源及含义，哲学的方法，中国思想如义理之学同西洋哲学的相通处及特殊性，哲学史选材原则，等等问题，都有明确的见解。<sup>①</sup>这些意见基本为学界所认可。梁启超、钱穆的两本学术史都是断代的，称《中国近三百年学术史》。以钱著为例，虽然不像冯著有很明确的界定，但比较各自讨论的“三百年”内容，仍可看出两者侧重点的不同。这一时段中，冯著只用“清代道学之继承”及“清代之今文经学”两章处理，而其中有关“汉学”寥寥数句，训诂、考据及一般经史之学基本不予置评。其对象只是哲学，涉及今文经时也是叙述其历史哲学。钱著则对清代汉学点评甚详，如汉宋之争、今古文嬗变、经史关系，才是其主题。相对而言，冯著主要手法是一种阐释，钱著则更多的是论断。

其实，界定真正复杂的是“思想史”。侯外庐的思想史有古代也有近代。古代部分与冯著比，冯著探讨的对象，侯著基本也包括。侯著的特色在于：哲学、政治及学术思想打通，同时注重用历史来说明、评价思想的演变。侯氏还有一部《近代中国思想学说史》。<sup>②</sup>取材范围约略与钱氏的“三百年”史相当。与钱著比，侯著重视哲学、政治思想不消说，学术部分的篇幅也不逊色。但后者有个特点，即评判学术思想时，着眼点不在其知识论断，而在其思想方法的普遍特征。该书的有些题目带有像“经验主义”、

<sup>①</sup> 参见冯友兰《中国哲学史》上册，第 一编第一章绪论 北京中华书局 1984 年版。

<sup>②</sup> 侯外庐：《近代中国思想学说史》（上下册），生活书店 1947 年版。

“理性主义”、“民主”、“自由”等现代词汇表现作者力图把对历史对象的分析同某种现代立场联系起来思考。这就是一种思想性的思考。

如果把侯著作为“思想史”的标本来分析，其特征可粗略概括为：1. 哲学、政治及学术思想打通；2. 思想同历史的解释相联系；3. 学术对象的分析侧重于与其他思想形态的关系；4. 在评价中把古今思想联系起来。上述 1、2 两点区别但可包括哲学史，而 3、4 两点则区别于学术史。这样看，梁启超的另一本学术史《清代学术概论》其实更像一本思想史。

20 世纪的下半叶，在学术文化高度意识形态化的背景下，上述那种“三分天下”的局面倾斜了。学术史很少被提起这与批判胡适、钱穆的史学思想，同时轻考据、对钻故纸堆进行批判大概相关。新意识形态要求学术具有思想性战斗性。但与哲学史比，思想史也备受冷落。明显的例证是：哲学史是哲学系的必修课，有过规模不小的哲学史方法论“讨论”，后来又有统一教材，甚至一度有全民普及的趋势。而思想史连历史系的必修课也不是。这究竟是缘于个别政治家的个人兴趣，还是因苏联专家来华推销其哲学史的效应，这里不深究。而思想史的不景气也不知是否是哲学史遮掩的结果。<sup>②</sup>我们可以确定的是，哲学史被重视，而这种“重视”的结果，形成了某些禁锢这个领域学术发展的教条。如众所周知的

<sup>①</sup> 余英时的《论戴震与章学诚》（香港龙门书店，1976）就是从思想史角度探讨学术史现象的成果。

<sup>②</sup> 1978 年，侯外庐也主编出版《中国近代哲学史》（人民出版社），参加者基本是其思想史的工作班子。

“两个对子”问题。<sup>①</sup>哲学史千人一面、味同嚼蜡的状况，一直延续到 70 年代末。

80 年代在意识形态气氛宽松的条件下，学界都在“拨乱反正”。而对哲学史面貌冲击最有力的，是李泽厚、庞朴等代表的思想史著述。李向读者推荐侯外庐的著作，而在一则答问录中把自己的动机透露得很清楚：“近几年来，主要力量用于研究中国思想史。在《中国社会科学》、《哲学研究》等杂志发表了一些文章 我试图改变一下中国哲学史陈陈相因的面貌。几十年来，哲学史只是简单地分割、罗列成唯物主义与唯心主义的斗争史，……这种研究格局似乎也可以打破一下。我想从中国文化心理结构等角度进行研究，也就是说，把中国哲学史放在文化心理结构中加以展开和探讨。我希望这种研究能略有新意。”<sup>②</sup>庞朴也在摆脱“对子”式的哲学史，虽然他创获最大的中国辩证法研究结论落在哲学上，但他要表彰的是中华文化的人文精神和真正的中国式智慧。其取材也远超过一般通用的哲学史文献，这也是思想史的方法。他们的著述都很有影响，特别是李泽厚。李著不靠材料的丰富、冷僻取胜，而以思想的敏锐及解释的技巧吸引人，结果产生不少追随者与模仿者。

哲学史与思想史本是相邻而可区分的学科，两者在 80 年代前期的更替，是特定意识形态背景下的特殊现象。背景挪动以后，这种对立不复存在，而且也逐渐被淡忘了。至 80 年代中、后期，港

<sup>①</sup> 指把哲学史写成唯物主义与唯心主义、辩证法与形而上学的斗争史。

<sup>②</sup> 《李泽厚十年集》第四卷《走我自己的路》，安徽文艺出版社 1994 年版，第 74 页。

台新儒家及北美同行的作品，既有哲学史也有思想史，大量进入大陆，学界比较、选择的机会也就增多了。不过，另一种矛盾也在酝酿之中，它不是意识形态的对抗，而是汉宋之争的投影，有时表现为史学与哲学之争。<sup>①</sup>90年代初，从学术史疏离思想史的征候中，人们不难看到上述影响的痕迹。

也只有到90年代，当回归学术史的呼声响起之后，思想史才又面临着为自己的合法性辩护的问题。虽然90年代学术史对思想史的疏离比起80年代思想史对哲学史的否定要隐蔽得多，但对立的倾向是清楚的。撇开与社会政治背景相关的曲折原因不说，其切实的理由是矫正80年代的“空疏”。但“空疏”的原因应该分疏，至少应从学风与学科两方面来看。就学风而言，空疏的情形确实存在，但不是所有的成果都这样，至少庞朴不会受这样的责难。就学科而言，思想史关注抽象观念的阐释、评价，比起学术史更着重知识判断，当然会“空疏”，但正是其特色所在，它具备学术史不能代替的思想功能。学风的空疏应该矫正，也可从学术史吸取教益，但作为学科不能被别的学科所取代。80年代“思想”同“哲学”的关系，实际是不同思想内容的对立，因此才有前者取代后者的问题。90年代“学术”对“思想”的挑战，应该也可以促使“思想”寻求更坚实的基础。

概括一下，就中国文化的特点而言，思想史可以包涵哲学史的内容而使传统的精神历程有一种整体性的把握，虽然它不必否定治纯粹的哲学史的独立价值。思想史也可向学术史学习对某种知识发展历程的客观把握，但它得坚持自己对普遍意义的思考。这样，我们不仅对思想史作为一种知识形态的合法性怀有信心，而

<sup>①</sup> 参阅拙作《摆脱汉宋轮回》

且，对通过治思想史来丰富当代的思想内容充满期待。

## 二、为思想而学问

思想可包括的范围甚广，它可以很抽象，很玄妙，也可以很具体，很切实。但相对于学问而言，主要指价值的思考。两者即“是”与“应当”的关系。因此，为思想而学问乍听起来似乎没有“为学问而学问”或“为学术而学术”纯正。但后者是否具有自明的合理性，非常值得询问。

王国维是较早要求以学术本身为目的，反对以学术为功利或政治手段的人物。他批评严复译介的西学，由于动机在实利，故偏于科学的内容，而缺乏纯粹的哲学趣味。而指斥康有为、梁启超等出于政治的动机玩弄学术，而造成学术的混乱。王氏本人的知识或学术标本则是哲学与美术，因为只有这两者才是以真理为目标的：“夫哲学与美术之所志者，真理也。真理者，天下万世之真理，而非一时之真理也。其有发明此真理（哲学家），或以记号表之（美术）者，天下万世之功绩，而非一时之功绩也。唯其为天下万世之真理，故不能尽与一时一国之利益合，且有时不能相容，此即其神圣之所存也。”<sup>①</sup>

分析起来，王国维的说法是很不“纯”的。除反对康氏曲学阿世不应有异议外，认为哲学甚至美术比科学更能传达普遍真理，因而是更纯粹的学术，是既不是一种公共立场又没有进一步论证的武断。而与功利目的相联系的知识活动并非一定要歪曲知识，严

<sup>①</sup> 王国维：《论哲学家与美术家的天职》；另参见其《论近年之学术界》。

复为富强而探讨西学之本源，着手译介像逻辑学之类著作，就不存在这一问题。其实，王国维推崇的学术按今天的划界看，也是价值知识而非纯粹知识。只不过，在价值领域，他抬高审美与形上信念但贬低伦理与功利而已。虽然他的思想有偏狭，但他真正是为思想而学问的人。

有意思的是，正是被王国维攻击为以学术为政治手段的梁启超，后来大谈起“为学问而学问”来，而且他是以乾嘉诸老作为榜样来表彰的。梁启超同胡适一样，都因它以客观的态度，通过精细的分析判断问题，而将其同自然科学相类比。但不能由此便断言考据的背后没有涉及其他价值的考虑。不说章太炎指出的满清高压的背景，也不引徐复观揭露的向当权者邀宠的现象，援余英时对其很肯定的评价也可说明问题：“清儒决不是手掀取某一段经义来施其考证的功夫，至少在考证学初兴之际，他们对考证对象的选择是和当时儒学内部的某些重要的义理问题是分不开的。”<sup>①</sup>这是以隐蔽的形式同宋学作义理之争，而义理之学当然不是同情感、信念无涉的纯粹学问。

“为学问而学问”，如果是一种描述，不免有些夸张。但作为一种理想，其合理性可能得相对于特定的知识形态（学科）来探讨。

作为一个统一体，人类知识的价值从根本上来讲，不可能独立于人类的生活价值之外。但知识有不同的层次或门类，它对生活的功能或叫价值关系也有所区别。我们可以把知识粗略区分为数理、自然、社会及人文四个层次，其排于最前面的层次数理，是最形式化的知识，它对经验内容无任何断定，故与任何具体价值

<sup>①</sup> 余英时：《论戴震与章学诚》自序。

观念的联系最稀薄，这种知识类型的探究，最有可能实践“为知识而知识”的信念。据说古希腊文化中有“为知识而知识”的传统，而其知识成就影响最深远的也在数理方面，两者实际上是否有联系我们不知道，但逻辑上应是如此。上述知识谱系越往后推，形式化的程度会越低，与生活价值相关的实质性内容自然越多。而人文知识本身就是直接探讨价值问题，因而最难实现“为知识而知识”的目标。对王国维、清儒的相关分析也表明此点。

人文知识本身当然也有知识与价值的区分，其知识内容也可作相对独立的研究。例如，清代汉学对经典真伪的考据，前提当然是要尊经，但尊经的态度对经之真伪的判定无直接的帮助，需要借助一定的历史与文献知识才能下结论。但考据问题有主要、次要之分，而即使最重要的，也与直接对价值观念的阐释有差别。处在后经学时代，情形尤其如此。所以，林毓生要倡导“不以考据为中心目的之人文研究”：“在传统的中国学术界中有不少人把‘考据’与‘义理’相提并论，好像这两种工作具有同等的重要性。从强调创造的人文研究观点来看，‘考据’与‘义理’不能相持并论。一个是边缘性工作，一个是核心工作。”<sup>①</sup>所谓核心工作，就是生活意义的创造。

那么？从事人文研究的时候，如何防止研究者以狭隘的主观信念歪曲客观性知识呢？这也许是“为学问而学问”的提倡真正要表达的意思，也是关乎理智尊严的问题。对此，韦伯的方法论主张仍然值得参考。这就是在涉及知识判断时，采取“价值中立”的态度。在进入具体研究时，研究者应把个人意向悬搁起来，

<sup>①</sup> 林毓生：《中国传统的创造性转化》北京三联书店 1988 年版 第 276 277 页。

而对对象作经验性分析。只有在分析程序完成后，才能依据某种价值主张对其作出评价。但这与实证主义仍有区别。因为在选择研究题材时，仍然可受价值信念的影响。例如经典考证的问题，对《古文尚书》的证伪，否定“十六字心传”的真实性，背后预设的目标就是对宋明儒中心学派心性论作釜底抽薪的工作。<sup>①</sup>但在知识表达程序上，决不能把对心性论的不满，当作抛弃《古文尚书》的理由，否则就会乱了套。

但是，研究一旦进入复杂现象的整体把握、价值概念的涵义阐释以及对对象的价值评价，“价值中立”便没有意义。实证主义者，或考据至上派如果否认它的合法性，实际也就变成拒绝人文研究的价值创造。道家的“为学日益，为道日损”固然不对，但反过来看待，在人文领域也同样有问题。关键在于所为之“道”，即根本的价值立场或目标，究竟是囿于一己之私，还是真正体现着生活广度及历史深度的要求。万世之理大概难以祈求，但一孔之见则必须摒弃，价值的定点落在现实性与普遍性两轴构成的座标上。

### 三、学会思想

可以思想的对象很广泛，社会、时代的重大事件固然是思考的中心，人生中永恒的问题是常新的课题，而“百姓日用而不知”的日常现象也有发掘普遍价值的可能，思想的建设不一定要靠治思想史。但治思想史与思想训练有不解之缘，一方面，治好

<sup>①</sup> 参见余英时《清代思想史的一个新解释》的分析，《中国传统思想的现代诠释》，江苏人民出版社 1989 年版。

思想史，必须有良好的思想训练；另一方面，思想的训练也可通过治思想史来进行，两者相得益彰。而工作的步骤，得分解为两个层次来讨论：即把握历史上的思想与检讨历史上的思想。

历史上需要把握的思想，有伟大思想家的思想，有发生过影响的思想，还有与上述二者相关的思想。中心是阅读伟大的思想作品，这本身就是思想训练的基本课程。从中可以了解其精神信念、思想方式甚至表达技巧。在此基础上，再来把握思想的联系。这既有同一作者不同作品思想的联系，也有不同思想系统之间的联系。联系的线索可以是横向或纵向的，性质则可以是肯定或否定的。联系的建立有些是作者在提及其他思想时通过赞扬或批驳的方式直接告诉读者的，有些则是本来被隐匿着，需要我们通过比较去发现。更深入的话，还要揭示也许作者原本没自觉意识到，而是受文化背景影响或个人无意识心理支配的联系。研究越深入，对研究者思想的主动性，即思想水平的要求便越高。一部思想史，只有完成这些基本问题的分析，才算是基本完整的。如果对历史思想作品的内容只是简单的复述或分类，那不是治史，而是作读书笔记。

但是，从满足思想创造的要求来看，还必须进入检讨历史上的思想这一层次，即重新分析、判断以往思想的合理性，包括勘察其思想前提、价值预设、基本论据及论证程序。在此基础上评价思想的普遍性。如果整个分析的获得的结论是肯定的，就可以通过抽象化的方法，发掘其普遍意义，并运用到对当代现状的分析、评价上来。相反，如果发现有问题，就得在批判的基础上提出修正的结论，甚至对问题作新的思考，用新结论代替旧结论。这个过程，就是思想创造的过程。

通过研究思想史来训练与创造思想，在中国文化中有深厚的

传统可继承。魏晋玄学同先秦道家的关系，宋明理学同先秦儒学的关系，都是这方面极成功的例子。这一思想史现象，就是我们今天应予正视的课题。这包括借鉴其成功的经验，与揭示其固有的局限性。这种局限性与经学传统是联系在一起的。例如，即使是在解释传统中最富于创造性的宋明理学，由于道统观的支配，思想创造禁锢于注经的形式，精神发展的空间仍受很大的限制。而传统的这种消极面，对本世纪下半叶的现代文化，仍有极深的影响。我们要发掘的是古典中具有普遍意义的东西，不管形式还是内容。

说到经学传统，还得提出传统思想形式上的两个偏向来检讨。这两个偏向看起来是对立的：一是学而不思，一是思而不学。前者与经学中的训诂、考据传统相关，它专注于确证经典中的具体、零散的经验知识，但回避或拒绝作整体意义的把握。后者则与道家、心学特别是禅宗的思想倾向有关，它只关心意义，但这种意义与经验世界的常识没有确定的联系，而强调一种生命本体或道德本源的内在体验，因而也就轻视或拒绝对客观知识的探究。这两种倾向在各自的领域中或许都有其理由，但两者看起来对立，实质上都有个共同点，就是放弃系统的理论建设。孤立、零散的经验知识，未经抽象的分析，不能形成整体性的理论。而撇开经验的联系，由忘言忘象来得意，说理就是多余的工夫。这正是传统人文知识形式上理论化程度不高的重要原因。

知识是否理论化，不是纯形式的问题，它有实质性意义。就价值信念问题而言，只有理论化，才可能具有交流、传播的机会，

① 拙著《被解释的传统》（与单世联、张永义合著，中山大学出版社1995年版），以及本书的部分论文讨论这一课题。

尤其涉及公共行为问题的信念，不能信不信由你，而必须尽最大努力达到相互沟通的目的，社会公共活动才能协调起来。同时，理论的意义，还不仅在于通过有效的说理来传达信念，而且，当信念付之行动时，能有效地帮助实践。理论的系统性，可以把相关的问题作整体地把握。由于不矛盾的思想规则，使它对被断定的事物具有可预见性，因而实践也就可能有步骤地连续进行。归根到底，把思考理论化，是理性主义的表现，是追求生活秩序化的要求。

应该说，宋明理学对“理”的思考，与上述两种思想偏向都有所不同，蕴涵着对理性的追求。但是，因狭隘的伦理意识的限制，对纯粹的理性问题未能作形式上的思考，自觉程度不高。故关于“理”的观点还未能建立为一种逻辑上推论完整的理论。从而“理”的合理性也没法得到保证。通过研究思想史来表达思想，一定得以说理的方式来进行。对历史上思想的把握是这样，对历史上思想的检讨更要这样。而撇开思想史，直面现代生活思考问题，当然也得这样。思想的价值，产生于正确的思想方式之中。

#### 四、一种形式化的谬误

90年代以来，学界有一种用选题大小看待研究价值的倾向，以为小的才是好的（这与80年代的倾向可能刚好相反）。一般的意见是把大小同空疏扎实、抽象具体等问题对位联系起来，从而轻视大者肯定小者。这是一种典型的形式主义思想方式的产物，是思想退化的表现。这种偏见需要加以审察。

大小的问题，只有经验事物，采用时、空尺度的比较才能界定。但观念的问题很麻烦，只有两个办法可处理：一是通过概念

外延的比较，一是转化为时空尺度来衡量。在任何思想系统中，外延大的概念一般都是其主要或基本的概念，如道家之“道”、儒家之“仁”，哲学之所以抽象，就因其所研究的问题，从逻辑上看概念的外延都很大。如果小的才是可取的，等于要求我们放弃思想史中那些具有思想意义的对象。这于理不通。

思想史问题中，大小可比较的例子如：一个思想系统的与该系统中的个别概念，一个学派的思想与该学派中一个思想家的思想。这是转化为量的形式的结果。因为一个系统不只有一个概念，一个学派也不只有一个思想家。而空疏与扎实所评价的，应该是针对一种论点论证的充分程度。假定题目大小同论证充分程度的联系，是以相同篇幅作判断的条件的，如用 1 万字分析朱熹思想的特点，同用 1 万字概括宋明理学的特征，难道后者必然比前者论证不充分么？后者固然得建立在前者的基础上，但在朱熹及其它相关思想家的研究成果都很充分的前提下，一篇论文完全可引伸已有的成果，在不重复他人工作的情况下，把研究引向深入。知识是一个互相支持的系统，撇开别人的成果，一味坚持自己从基础重新做起，真的更可取么？

再看具体抽象问题。抽象与具体有两层不同的涵义，一是类似观念与经验的关系，就此而言，一切思想史的对象都是抽象的，不存在选择具体还是抽象的问题。一是从概念的内涵外延关系来判断，但这恰好成为前面提及的问题，内涵大，指称很具体，但思想意义恰好也不大。

但是，如果在另一种意义上，研究可以也应当具体化。即具体不是用来界定对象而是指研究态度及方法，其要点就是理解对象的整体性与特殊性。这样，大问题小问题都有具体与抽象的问题。黑格尔对知性思维的批判对我们有深刻的启示。在他看来，以

近代自然科学为模本的知性思维，研究任何对象时都带着寻求同一性的目的，通过分析的方法，把对象分解为不同属性的集合体，这是把对象抽象化的表现。这种分析，归类获得的普遍性，是抽象的普遍性，它在处理机械的、无生命的东西时也许有效，但用来研究人时，每个独特的人格统一体也就不复存在了。不仅人象历史、文化等蕴涵有精神生命力的现象，都不宜这样打发。因此，黑格尔提倡具体思维，以便把握精神现象的整全性与特殊性。<sup>①</sup>

由此可见，小问题的研究也可以很抽象，如微观世界中的电子研究，每一个电子都是类的代表。分割越精细，现象的完整性与独特性就越消失。人文、社会也复如此，如果用小来界定具体，结果将变为琐碎、支离，这反而是黑格尔指斥的另一种抽象。但是，大的对象如学派、体系同样也可能被抽象化，假如你动不动就用“唯心”“唯物”或别的什么名词给各种对象都贴上相同的分类标签的话。说到底，研究的具体化就是努力把握对象独一无二的东西。

这种把握当然不排除分析、归类等抽象手法。因为研究工作须通过解释来阐明，而解释需要运用普遍意义的概念。具体解释与抽象解释的区别在于：形式上，抽象解释划定 X 属于类 A，固 A 的特性，X 均享有，而具体解释则说 X 的那面特征属于类 A，而它与同属类 A 中的 Y 整体上有何不同，这些不同是如何来的，它会导致什么……等等。涉及的规定性越多，它的独特性越突出，便是越具体。由于特征的重要性有主次之分，故取舍得依据实际对

<sup>①</sup> 参见拙作《面向具体思维》的分析，见张志林、陈少明著《反本质主义与知识问题》第四章，广东人民出版社 1995 年版。

象的状况及研究的目标来确定。<sup>①</sup>这样理解，思想史这样很抽象的对象，在另一意义上便会很具体。它要塑造的，是重新活着的精神形象。只有这样的形象，才对后人的思想创造有启发意义。

以题目大小衡量论题的价值，是一种形式化的谬误。对论题重要性的确定，不仅通过不同对象的比较来判别，还得从相关的整个知识体系的发展状况来衡量。一个正在开拓的园地，如果研究者过于保守，处处从覆盖面小的问题着手，整个领域的进展就很慢，只有尽快将目标转向大问题，方向性才明确，这种情况下，大小的价值比较，结果自不待言。而对发展较成熟的园地，大问题多被反复探讨过，只有精耕细作，寻找小问题做，才多少有些切实的收获。而由于大问题数量相对少，题目重复机会大，做出新意的难度也大。一味盯住大题目，结果可以是：重复、错误及论证不充分。把空疏同大题目联系起来的想法，如果是针对发展较成熟的领域而言，有一定的意义，只是说得过于绝对的话，有不良的效果。现在的问题还在于，历史学的许多分科，几乎都是烂熟的园地，如果只靠寻求冷僻题材零敲细打过日子，便很难有发展可言。在这种情况下，面对同样的对象，只能靠问题提法的变换或整体观点的更新。小问题如果能动摇大问题的结论固然重要，但对大问题从新角度加以探讨也许更重要。后者一旦成功，许多小问题都可在新的意义上重新研究。这是知识更新的途径。以为小问题一定比大问题更有价值，这种形式主义的毛病，根源在于精神的迟钝，需要予以警醒。

以《汉宋学术与现代思想》为题选编的这本文集，部分地体

<sup>①</sup> 参见拙作《历史有什么用？》，载张志林、陈少明合著《反本质主义与知识问题》第八章。

现了作者在思想史领域所做的努力。例如，像今古文之争，汉宋之争这类经学史问题，一般只有学术史才予以重视，但本书则关注其思想史意义，刻划其思想特征及内在紧张，揭示其盛衰及转化的思想逻辑。现代思想史是本书的中心，作者在探讨其对象时，无论是思潮（文化保守主义）、学派（现代新儒家），还是人物（冯友兰、徐复观等）都力图挖掘其思想的历史源头，以便读者把握其发展脉络。同时，在检讨前人的是非得失时，作者力求以论证的形式表达意见，以便由读者加以检验。在我们的思想史、甚至整个人文领域方法论意识极贫弱的情况下，本书部分篇章对此作积极的尝试。方法（即使是正确的）不是灵丹妙药，但缺乏自觉的方法论意识，许多似是而非的成见会作为方法起作用，影响我们的工作。作者对流行观点以异议的形式提出讨论，相信不会有害处。最后，书中还附有若干对当前学术文化问题（如 90 年代学术转向、文化保守主义复兴趋势）的若干评论，它们不是严格意义的思想史对象，但却是思想不应回避的问题。本书的论题基本集中在保守主义上，这是作者的思想没有游离于 90 年代的见证。而表达的意见或方式如有不合时尚之处，则是作者思想固执的表现，同时也是期待读者进一步批评的地方。

## 作为政治文化的经学

“离经叛道”可以成为置人于死地的罪名，可见“经”在传统中的地位何等权威、神圣。然经籍的浩繁与经学的烦琐，又常令当代人望而却步，经学越来越成为绝学。但是，走向后经学时代步履艰难，有人要呼唤走出现代经学的牢笼这一事实，迫使我们必须重新正视经学。

经不是一般的思想统治工具，而是传统政治的合法性依据。它的地位是当权者根据需要“法定”而成的，但一旦被普遍认可成为信念系统的文本后，经就获得一定程度上超越具体当权者意志的神圣感，形成一种独特的制约力。通经为了明道，施政得依先王之道，不但臣民如此，君王亦然，否则也会受异议、抵制，权柄不牢者，甚至有被废、被革的危险。因此，解经就不只是一般学术活动。经学的发达也不是一般文化的繁荣，而是意识形态的膨胀。

解经的实质是“正名”，如《春秋》以道名分，名不正则言不顺，它是统一思想、统一行动的手段。由经的本来面目（历史文献）与其要扮演的角色（政治法典）的距离，解经便存在守旧与创新的两难。守旧是纯正的。如果追求创新，允许解释自由化、多元化，就会道术为天下裂，歧路亡羊，无所适从，就会导致信仰危机，从而引发合法性危机。然只守旧又不能满足于政治实践的