

# 中國思想史

葛兆光 著

—— 导论 ——

思想史的写法



 復旦大學 出版社

# 中國思想史

葛兆光 著

— 导 论 —

思想史的写法



復旦大學出版社



葛兆光，1950年生于上海，北京大学中文系古典文献专业本科及研究生毕业，曾历任江苏扬州师范学院历史系副教授、北京清华大学历史系教授。现任复旦大学文史研究院及历史系特聘教授。主要研究领域为中国及东亚的宗教、思想和文学史。曾应邀任日本京都大学、香港城市大学、比利时鲁汶大学、台湾大学、日本关西大学等校客座教授。2009年获选为美国普林斯顿大学第一届 Princeton Global Scholar，并于2010-2012年任普林斯顿大学访问教授。著作有《禅宗与中国文化》（1986）、《道教与中国文化》（1987）、《中国禅思想史——从6世纪到10世纪》（1995；增订本，2008）、《中国思想史》两卷本（1998，2001）、《屈服史及其他：六朝隋唐道教的思想史研究》（2003）、《思想史研究课堂讲录：视野、角度与方法》（2005）、《宅兹中国：重建有关中国的历史论述》（2011）等。

# 目 录

小 引	思想史的写作 .....	1
	思想史的意味——中国哲学史的形成——从谢无量、胡适、冯友兰到任继愈——对“哲学”和“哲学史”的疑问——哲学史真的适合叙述古代中国思想世界么——思想史的中心和边界在哪里——思想史究竟如何写？	
第一节	一般知识、思想与信仰世界的历史 .....	8
	关于中国思想史叙述与解释的习惯——对“经典话语系统”中的思想史写法的三个疑问——一般知识、思想与信仰的历史——思想史的基盘或底线：长时段——文献资料范围的拓展与使用方法——重写思想史的前景与困境	
第二节	知识史与思想史 .....	21
	学术与思想：近年来学界的一个争论话题——思想史的知识源头与背景：以数术史与经学史为例——知识的变动与思想的变动之间——知识影响思想的一些历史例证——对历史的体验和理解——关于这一想法的来历	
第三节	“道”或“终极依据” .....	32
	科林伍德的比喻和马王堆帛画的联想——探寻知识、思想和信仰的历史源头处——天经地义：天不变道亦不变——天人合一：不仅仅是环境保护或亲近自然的口号——天崩地裂：终极依据的坍塌以及思想史的变局——处处碰着它：朱熹直觉中领悟到的终极依据	
第四节	连续性：思路、章节及其他 .....	42
	思想史、《思想史》以及《思想史》的三种写法——历史的	

连续性与福柯的疑问——连续性追寻的三种思路——  
教科书模式与章节的割裂——思想史连续性的三种类  
型——对于一个思想命题的不断解释——脱魅或理性  
的排斥,断裂中的连续——对外来思想的回应中重新发  
掘和解释思想传统中的资源——个人性写作与重写思想  
史的想法

## 第五节 无画处皆是画 ..... 55

思想史为何不愿意叙述平庸的时代?叙述的形式、观念  
和心情——“空白”的背后,其实写满了未发表的文  
字——传统的思想史写法:思想史是思想家的思想  
史——思想史不是点鬼簿和光荣榜——无处即有,思想  
史不仅要写那些“变异”和“凸显”,而且要写那些“绵延”  
和“蛰伏”——盛唐缺席的例子——思想史是在建构“道  
统”么?——思想史:究竟是思想还是历史——思想的平  
庸时代是否具有被思想史书写的意义——它应当被省略  
么:“文革”时代只有一种思想——平庸背后有深刻的内  
容:洞察力和批评力的消失,难道不是思想史应当讨论的  
历史现象么——盛唐、明代、清代到“文革”时代的几个例  
子——两种历史时间——如果思想史还属于历史,那么  
它不能无视“空白”,因为这里可能有过去的眼光忽略的  
东西——重新叙述的力不从心——可以在“空白”处描述  
出思想史的三种情况——需要对过去思想史不常涉及的  
畛域和文献进行打捞和爬梳,更要用另一种观察历史的  
立场、视角和眼光

## 第六节 思想史研究中的加法与减法 ..... 66

思想史和哲学史真的是“发展史”吗?——历史过程和历  
史书写中的“减法”(subtraction)——若干例子——葛兰  
言(Marcel Granet)在颊谷之会中看到的疑问——物官和  
博物传统的消失说明了什么——道教史中消失的涂炭斋  
和过度仪——失落的历史的被“发现”——文明推进与被  
野蛮化的风俗——“加法”和“减法”并不对立反而是一个  
历史的两面

<b>第七节 历史记忆、思想资源与重新诠释</b> .....	75
“影响”:思想史家无意中凸显了“施与”却忽略了“接受”——“影响”是否能够重新浮现,成为新的思想资源,与当下的处境有关——思想史在某种意义上可以理解为:思想资源、历史记忆和重新诠释、再度重构——翻译或者格义:回应外来新知时的本土资源——历史记忆压抑的几种方式——历史记忆的两种不同取向——回溯本原,以向回看的方式进行文化认同——斩草除根,以发掘历史记忆的方式来反省自身传统——保守与激进:两种取向的纠缠——协调两种不同研究思路的冲突——“冲击—回应”与“在中国发现历史”——外在因素与内在理路之间——旧中有新、新中有旧——朱熹的比喻——从张大春《将军碑》说到历史记忆	
<b>第八节 什么可以成为思想史的资料?</b> .....	87
二十世纪二三十年代历史资料的变化——思想史为何资料范围没有变化——近年来考古发现的刺激——作为思想史的资料(一)历书——作为思想史的资料(二)则例与舆服志等——作为思想史的资料(三)档案——作为思想史的资料(四)类书、蒙书、手册——作为思想史的资料(五)小说话本唱词——过去的思想史为何不能使用这些资料——重新检讨思想史应当怎么写,写什么?	
<b>第九节 思想史研究视野中的考古与文物</b> .....	101
从甲骨文、敦煌文书、流沙坠简说到最近的考古发现——考古发现的意义:古书的再发现、走出疑古思潮的笼罩以及其他——思想史写法的变化扩大了考古发现在思想史中的使用——注重知识背景的考掘和一般思想的叙述——碑刻、书画、信札、日记、公文、书籍等等也可以作为分析文本进入思想史的视野——图形的考古与文物资料如何进入思想史的研究视野?——以作为思想史资料的地图为例——边界不定的思想史:与其他历史的关系	
<b>第十节 思想史研究视野中的图像</b> .....	114
左图右书的传统——图像中的“格套”恰恰成为思想史	

“象征”——图像资料与文字文献的差异所在:构图、变形、位置、设色——道教坛场和幕:宗教仪式的空间布局与悬挂图像——职贡图等:异域人物图像中的变异与想象——《人身图说》和《五岳真形图》:图像翻刻、临摹、转写、抄袭过程中观念影响所导致的变化——图像研究可以给思想史增添新视野

第十一节 从“六经皆史”到“史皆文也”:作为思想史研究资源的 后现代历史学 .....	131
《怀柔远人的争论》与 1999 年的中国历史学界——历史只是语言的叙述?从“六经皆史”到“史皆文也”——海登·怀特的观点——“叙述”一词中历史与文学的界限的消失——凸显与遮蔽:以思想史叙述中的王通与周敦颐为例——在书写与叙述中区分真伪的意义何在?对过去中国历史学中一个原则的重新考虑——发掘各种真伪“叙述”背后的支持观念系统及其历时性变化——在历史书写中进行知识与思想的考古发掘——权力与叙述:写法中的思想史——詹京斯关于历史书写中的“权力”的论述:对历史叙述中的普遍性共识的质疑——顾颉刚与古史辨:“层层积累的伪史”说——疑古思想中的现代性:与后现代历史性思想的差异——后现代历史学是否能够确立一个最后的限度?——“指向真实”:历史叙述的边界和维度	
后 记 .....	148

## 小引 思想史的写作

科林伍德(R. G. Collingwood)把思想史看作唯一的历史<sup>①</sup>,这一说法曾经受到重视,也曾经招致批评,不过,如果我们把它理解成只有思想的历史的传统仍在今天延续,我们也许会对这种不免过分的说法表示同情。什么是历史?如果说,历史就是曾经在过去的时空中出现过的人、物与事,那么它确实已经随着过去的时间的消失而消失了,过去的铁马金戈早已是断戟残矢,往日的辉煌气象已经只剩下萧瑟秋风,东窗下也罢,萧墙内也罢,尽管有种种阴谋阳谋,如今也只留下几页几行的痕迹,千夫指,万民伞,尽管有贤愚忠奸不同,现在也只成就了几出戏文,几个故事。它们在博物馆里,在考古遗址中,在古代文献里,在历史教科书中,向我们叙说着过去,我们可以聆听和阅读,也可以转身走开,这种“历史”并不纠缠“当下”。可是,真正绵延至今而且影响着今天的生活的,在我看来至少还有两种东西:一是几千年来不断增长的知识和技术,前人的智慧和辛劳积攒了许多生活的知识和技术,使后人得以现成享用,也使后来的人们可以把前人的终点当起点,正是在这里,历史不断向前延续;一是几千年来反复思索的问题以及由此形成的观念,多少代人苦苦追寻的宇宙和人生的意义,多少代人费尽心思寻找的有关宇宙、社会、人生问题的观念和方法,影响着今天的思路,使今天的人依然常常沿着这些思路思索这些难解的问题,正是在这里,历史不断地重叠着历史。如果说前者属于技术史,那么后者就只能属于思想史。思想没有随着有形的器物、有限的生命一道消失,通过语言文字、通过耳濡目染、通过学校内的教育和学校外的熏染,一代一代地在时间中延续下来,由于这种“延续”,今人还可以重温古人的思索,古人的思索对于今人还存有意义,科林伍

真正绵延至今而且影响着今天生活的是不断增长的知识和技术,以及反复思索的问题及由此形成的观念

<sup>①</sup> 参看何兆武:《历史是反思的》,载其《历史与历史学》,139—140页,牛津大学出版社,香港,1995。



德说：“历史的知识是关于心灵在过去曾经做过什么事的知识，同时它也是在重做这件事，过去的永存性就活动在现在之中”<sup>①</sup>，思考的问题和思索的方式，解释的话语和实现的途径，一代又一代地重复、变化、循环、更新，有了时间和空间的连续，于是就有了历史。

写作思想史因此而有其意义。不过，回顾现代学术史却可以发现，在近代中国，思想史这一名称似乎没有哲学史这一名称受青睐，也许，三分之一是因为西洋的“哲学史”的现成范式给予转型期中国学术的方便，三分之一是因为“哲学”一词的西洋意味在二十世纪前半期对中国学术的诱惑和挑战，还有三分之一是由于大学学科的划分中有哲学一系，因而需要有相应的教材。于是，有的学者试图挪用西洋成型的概念、术语和逻辑总结中国的学术历程，而有的学者则试图在中国的学术历程中找到与西洋一样的哲学以证明中国也有同样的知识，还有的学者则为了大学的教学而写作哲学史教材。所以，翻开二十世纪的学术著作目录，以“思想史”为名的著作似乎还没有以“哲学史”命名的著作多，而且也不像哲学史的撰述，曾经经历过相当完整的过程，积累过相当成熟的经验。

可以简单地回顾一下哲学史的撰述历史。1916年，那个特别手快而且特别善于抢先占领选题的谢无量就写过六卷一册的《中国哲学史》，不过他的著作常常只有一个新式的名称和一堆粗加选择的资料，尽管谢氏当时已经对“哲学”有一定的知晓，如说哲学分“形而上学，认识论，伦理学三种”，但是，它的叙述并不具备范式(paradigm)的意义<sup>②</sup>，所以当三年以后的1919年，胡适的《中国哲学史大纲》由商务印书馆出版之后，一下子就取而代之了，后来，胡适自己说，“中国治哲学史，我是开山的人”，仿佛谢无量的书压根儿就没有存在过似的。不过，尽管蔡元培说了胡适此书有四大特长，即“证明的方法”、“扼要的手段”、“平等的眼光”、“系统的研究”<sup>③</sup>，但是，它毕竟写来匆匆，半截而止，当受过更系统哲学史训练的冯友兰于1930、1933年相继写出完整的《中国哲学史》之后，胡适的《大纲》就又被取代。当然，胡适的

二十世纪的  
中国，以思  
想史为名的  
著作没有以  
哲学史命名  
的著作多

胡适《中国  
哲学史大纲》、  
冯友兰《中国  
哲学史》与任  
继愈《中国哲  
学史》以及  
八十年代的  
《中国哲学  
史新编》

① R·G·科林伍德：《历史的观念》，247页，中译本，何兆武译，中国社会科学出版社，1986。

② 谢无量在《中国哲学史》的《绪言》中说，“今世学术之大别，曰哲学、曰科学，哲学之名，旧籍所无，盖西土之成名，东邦之译语，而近日承学之士所沿用者也。虽然，道一而已，庄周论道术裂而后有方术，道术无所不统，方术则各明其一方，道术即哲学也，方术即科学也”，1页，中华书局，上海，1916。

③ 胡适：《中国哲学史大纲·序》，商务印书馆，1919。

《大纲》并不是过眼烟云，他的研究至今仍有意义和启发，但是，这意义与启发更多的并不是哲学史本身，而是有关学术史一个新范型的生成、过渡与消失的话题，因为它的“示范”意义要大于“说明”意义<sup>①</sup>。而冯著系统而且完整，对于西洋哲学的概念、思路有较深的认识，对于中国古代思想与学说有“了解之同情”，分量也适合一般读者，特别是他把“正统”脉络与“规范”叙述即把“道统”叙事与“哲学史”叙事加以融合的方式，更加符合中国的口味，所以当它在清华大学作为讲义印发时，就受到相当的好评<sup>②</sup>，而在商务印书馆出版之后，更风行一时。

可是，随着时势变迁，冯友兰的哲学史也曾湮沉有年，六十年代以后，任继愈的《中国哲学史》以更加简单清晰的线索和逻辑，以更加意识形态意味的解释方式，以更加明白易懂的语言风格，又取代了它<sup>③</sup>。直到八十年代，意识形态的强制性渐渐淡化之后，冯著又一次由中华书局出版，并在此后由中国内地最重要的人民出版社推出他的七卷本《中国哲学史新编》。历史仿佛兜了一个圈子，又回到了原来的起点。不过，经过这近八十年的历史，哲学史大概已经又积累了相当丰富的经验和教训，足以使它可以在“重写”的时候取资参照。

但这里有一个问题在。毫无疑问，哲学史的撰述，不仅有相当多的撰述经验，而且从一开始就有一个来自西方和日本的、现成而明确的样式可以使用甚至套用，正如冯友兰在《中国哲学史》的一开头所说，“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”<sup>④</sup>，他按照西方的哲学概念，指出

① 余英时指出，胡适《哲学史大纲》的意义“在于超越乾嘉各家个别的考证成就，把经史研究贯连成有组织的系统，运用的是西方哲学史研究方法”，因此胡适此书是“典范”(paradigm)而冯友兰的书也并没有超出他的“典范”。而这个所谓“典范”，就是内容是中国的，形式和概念上是取西方的。见《学术思想史的创建及流变》，载《古今论衡》第三辑，68—69页，台北，1999。

② 参看陈寅恪、金岳霖的审查报告，冯友兰《中国哲学史》后附，中华书局，1993年重印本。又，参看胡适在《美国历史评论》(The American Historical Review)1955年7月号上发表的书评，他对冯之英文版《中国哲学史》提的主要批评，就是指出他“以‘正统’的中国观点来写的中国哲学史”，所谓“正统”是(一)“‘道’是由孔子拓展出来的，他是上古时期先圣遗绪伟大的传承者”，(二)“‘道’受到异端如上古时期墨翟和杨朱，以及中古时期佛教和道教的蒙蔽和驱难”，(三)“‘道’长时期的潜藏在经书之中，直到十一世纪开始的理学运动，才受到理学家的重新阐发”，参见周质平《胡适丛论》中《胡适与冯友兰》一文，三民书局，台北，1992。

③ 任继愈：《中国哲学史》，四卷本，人民出版社，1966。

④ 冯友兰：《中国哲学史》，上册，1页。

中国古代的知识和思想是否能够被“哲学史”描述，实在很成问题

现代意义上的哲学史包括宇宙论、人生论、知识论的发展历史，所以哲学史的写作者对他们要描述的历史是很清楚的。但是，很久以来我一直有一个很顽固的观念，我觉得，尽管在西洋大潮下，经过日本的转手，进入中国的“哲学”(Philosophy)和“哲学史”(History of Philosophy)，给现代中国学术重新处理古代中国思想提供了很好的概念工具、研究思路和叙述框架，但是，要完全接受西洋的标准来谈中国，似乎有些尴尬，如果不对西洋的哲学概念加以修改，严格沿用西洋哲学现成术语的内涵外延，多少会有些削足适履，如果不对中国的思想与知识进行一些误读和曲解，多少会有些圆枘方凿，所以我想，中国古代的知识和思想是否能够被“哲学史”描述，实在是很成问题<sup>①</sup>。这一点很早就有人察觉到了，例如，傅斯年在1918年给蔡元培写信，就反对哲学算是文科，理由是西洋哲学以自然科学为基础，而中国哲学以历史为基础，中国哲学根本不算是哲学。十年以后，他更是直接说古代中国“本没有所谓哲学”，只有“方术”，并且明确表示了对古代中国“没有哲学”的健康习惯的欣慰<sup>②</sup>。而翻译过《哲学要领》的蔡元培，在1924年写《简易哲学纲要》的时候，好像也想起了傅斯年的旧话，一方面把哲学比作“道学”，但一方面又无奈地强调“我国的哲学没有科学作前提，永远以‘圣言量’为标准”，所以很不得已，“现在要说哲学纲要，不能完全采用欧洲学说”。而胡适则在傅斯年的影响下，在1929年也明确地表示，要把自己准备完成的《中国哲学史大纲》改名为《中国思想史》，并说他已经“决定不用《中国哲学史大纲》卷中的名称了”<sup>③</sup>。

① 其实这种怀疑很早就有，比如1922年，章太炎讲《国学概论》，也在说到中国古代思想时说，“今姑且用‘哲学’二字罢”，在“姑且”二字中，能看到他的一丝无奈。而梁启超在《中国历史研究法补编》中设想的“道术史的做法”，可能也是不太想用“哲学”的名称，而想代之以中国式的“道术”。而金岳霖在冯友兰《中国哲学史》的审查报告中就已经对此问题有一些怀疑的态度，他说，“如果一种思想的实质与形式都异于普遍哲学，那种思想是否是一种哲学，颇是一问题……‘中国哲学’这名称，就有这个困难问题”，虽然他没有把他的疑问进一步说出来，见冯著《中国哲学史》后附《审查报告二》，5页。近年陈启云在《两汉思想文化史的宏观意义》中则指出，就连冯著《中国哲学史》也实际上“名为哲学史，其实只是由一位哲学家本其哲学素养而写成的思想史”，载《汉学研究之回顾与前瞻》下册，59页，中华书局，1995。

② 傅斯年在《与顾颉刚论古史书》第三《在周汉方术家的世界中几个趋向》中说，“我不赞成(胡)适之先生把记载老子、孔子、墨子等等之书呼作哲学史，中国本没有所谓哲学，多谢上帝，给我们民族这么一个健康的习惯……大凡用新名词称旧物事，物质的东西是可以的，因为相同，人文上的物事是每每不可以的，因为多是似同而异”，见《傅斯年选集》第三册，423页，台北，文星书店，1967。

③ 《胡适口述自传》第十二章《现代学术与个人收获》里面也讲，他在批判性的整理国故中，做的两大目标，一是文学史，一是中国哲学史，“后来我总欢喜把‘中国哲学史’改称为‘中国思想史’”。载《胡适文集》，第一册，415页，北京大学出版社，1998。

后来,唐君毅在《略论作中国哲学史应持之态度及其分期》中也说,“哲学之名,本中土所未有,如昔所谓道术、理学、心学、玄学之名,与西方所谓哲学意义皆不相同”<sup>①</sup>,其实何止名称,古代中国没有“哲学”这种名称,也没有恰合“哲学”这一名称的意义的知识、思想与学术,但是,在西方学术话语笼罩的时代,就是唐君毅,也没有把他的立场坚持下来,在约定俗成中他后来仍以“中国哲学”统摄古代的思想与学术。相比起来,倒是“思想史”(History of Thought 或 intellectual history)在描述中国历史上的各种学问时更显得从容和适当,因为“思想”这个词语比“哲学”富有包孕性质。

“思想”这个词比“哲学”富有包孕性质

中国接受和使用“思想史”的概念相当早,介绍“思想史”的班兹(H. E. Barnes)的《社会科学史纲》虽然是1940年才由向达翻译、商务印书馆出版的,但是在1935年,容肇祖就已经编出了《中国思想史参考资料》,1936年陈钟凡就和蔡尚思在讨论编撰《中国思想史》,并明确了“序述各时代思想的体系,派别,及其演进的进程,是为思想史(History of Thought)”<sup>②</sup>,稍后,在1939年由蔡氏出版了《中国思想史研究法》,而常乃德更在早些时候就出版了《中国思想小史》,这篇篇幅不大的著作,现在看来颇有长处,眉目清楚,层次分明,而且要言不烦,比起后来的一些入门书要好得多。可是,究竟思想史应当如何写?仍然是一个没有完全被厘清的问题,如果说,思想史比哲学史更富有包孕性,那么,也有一个看来相反实际同样的问题,使思想史也面临尴尬。由于思想史的这种包孕性,有时使得“思想”成了漫无边际的一个名词,而“思想史”也因此承担了过分沉重和庞大的责任,以至于连自己的范围和内容也搅得不清不楚<sup>③</sup>。所以,在哲学史被人们反复写来写去的八十年中,以“思想史”为名的通史只有寥寥若干部<sup>④</sup>,就是算上前面有了限定语词的“政治思想史”、“宗教思想史”、“学术思想史”和断代的若干部思想史,也

① 唐君毅:《略论作中国哲学史应持之态度及其分期》(1940)、《中国哲学研究之一新方向》(1965),见《中国思想史方法论文选集》,109页、123页,台北,大林出版社,1981。

② 原载1939年商务印书馆出版之蔡尚思《中国思想史研究法》卷首,后收入《陈钟凡论文集》,8页,上海古籍出版社,1993。

③ 至于讨论思想史编纂的体例和对象的论文,数量也不多,大概最要紧的是蔡尚思的《中国思想史研究法》和陈中凡为它所作的序文,《中国思想史研究法》,商务印书馆,1939。陈序又收于《陈中凡论文集》,上海古籍出版社,1993。

④ 据《八十年来史学书目(1900—1980)》的统计,除了侯著之外,还有常乃德的《中国思想小史》(1930)、钱穆的《中国思想史》(1952)、杨荣国的《简明中国思想史》(1962)、韦政通的《中国思想史》(1979)、侯外庐的《中国思想史纲》(1980、1981)、何兆武的《中国思想发展史》(1980)、褚柏思的《中国思想史话》(1980)等等,当然,这个统计并不完备。

不能与哲学史相比<sup>①</sup>。而且让人沮丧的是,这些叫做“思想史”的著作,常常还是放大了尺码的“大号哲学史”,只是借了“哲学史”的筋骨附上一些不能列入“哲学”门墙的血肉。

这为数不多的思想史著作中,侯外庐主编的《中国思想通史》就几乎笼罩了半个世纪。在这里我不想对侯外庐主编的这部思想史进行评价,因为这会占用相当多的篇幅,无论如何,这是一部规模宏大、内容丰富、线索复杂而且文献翔实的著作,尽管它有很多那个时代的痕迹,但要对它进行细致的分析必须极其小心和认真。在这里我只想说一说,在撰写我自己这部《中国思想史》时阅读它的一点感想和一点思索,并作为我们进一步讨论的起点。1947年,当《中国思想通史》第一卷出版时,侯外庐曾经代表中国学术研究所写了一篇序言,在这篇语词很华丽的序言中他说,“斯书更特重各时代学人的逻辑方法之研究,以期追踪着他们的理性运行的轨迹,发现他们的学术具体的道路,更由他们剪裁或修补所依据的思想方法,寻求他们的社会意识以及世界认识”<sup>②</sup>,在这里,可以看出他们对于思想史的对象的认识是“逻辑方法”、“学术道路”、“社会意识”和“世界认识”,仿佛还算明白。1957年,修订过的《中国思想通史》出版,不知为什么撤去了1947年版的序,而由侯氏另写了一篇措辞简要的序,但是序中说:“这部《中国思想通史》是综合了哲学思想、逻辑思想和社会思想在一起编著的,所涉及的范围显得比较广泛,它论述的内容,由于着重了基础、上层建筑和意识形态的说明,又显得比较复杂”<sup>③</sup>,在这里,思想史的思路反而有些混乱,“思想史”的内容既包括了“哲学”、“逻辑”和“社会思想”,又包括了“基础”、“上层建筑”和“意识形态”,在这些词语内涵外延都不够清楚的表述中,我们似乎看到了思想史的困境,除了可以理解的当时的情景之外,思想史与哲学史、意识形态史、逻辑学说史等等的界分不明也是一个重要原因,应该追问:思想史真的是可以包容哲学、意识形态、逻辑学说乃至政治、法律、科学的一个“大历史”吗?如果是这样,那么科林伍德所说的一切历史都只是思想史就真的成立了,但是,又有谁能写出这样包罗万象的思想史呢?

思想史真的  
是可以包容  
哲学、意识  
形态、逻辑  
学说乃至政  
治、法律、科  
学的一个  
“大历史”吗?

① 比如陈钟凡《两宋思想述评》、容肇祖《明代思想史》、嵇文甫《晚明思想史论》等等断代的著作。又,《古史辨》第四册罗根泽的《序》中称,他“最后的目的是写一部详赡而有系统的学术思想史”,但他最终也没有写出来。

② 侯外庐等:《中国思想通史》第一卷《古代思想编》卷首,新知书店,上海,1947。

③ 侯外庐等:《中国思想通史》第一卷《古代思想》,人民出版社,北京,1957。

无论在实际的写作中,还是在学科制度化的建制中,还是在公众的理解视野中,“思想史”仍然面目不清,实际上它依然面临一些窘境,比如,仅仅是我现在关注的,就包括以下一些问题:第一,思想史究竟其意义在于确立历史上值得表彰的“道统”,建立一个思想的“系谱”,还是叙述一个思想的历史过程,实际上,这个问题也是追问,思想史到底属于思想,还是属于历史?第二,如果是后者,那么,它是否应当重新确立它叙述的对象,在思想的历史中不仅有精英和经典,而且有普遍的、一般的知识、思想与信仰世界在支持着社会生活,不仅有思想天才辈出的时代,还有思想凡俗平庸的时代,那么后者是否应当也纳入历史时间加以考虑?第三,如果要描述一个涉及范围更广阔的知识、思想与信仰世界,那么,思想史如何避免自身的漫无节制,并确实处理好它与社会史、政治史的互为背景问题?第四,思想史如何处理它与社会史、文化史、学术史的畛域冲突,换个方式来说,就是思想史有无必要划出一个明确的边界,以避免它与社会史、文化史、学术史之间的领域重叠?

思想史究竟如何写?有相当多的疑问仍然盘旋在我的心中,直到我写完了这部两卷本的思想史,回过头来重新修订这个《导论》,说实在话,仍有些没有清楚。下面所写的,只是我对思想史的写法的一些想法,并不是对思想史的写法的全面论述。

## 第一节 一般知识、思想与信仰世界的历史

—

关于中国思想史叙述与解释的习惯

翻开叫做“思想史”或“哲学史”的著作，接踵排衙而来的，是睿智的哲人系列和经典系列，从孔子到康有为，从《诗经》到《大同书》，天才似乎每个时代都成群结队地来，经典也似乎每个时代都连篇累牍地出，我们的思想史家按照时间的顺序安排着他们的章节，大的思想家一章，小的思想家一节，仍不够等级的话可以几个人合伙占上一节，再不济的话也可以占上一段，只要在那上面留下了文字的就算“永垂不朽”。经典、经典的征引、注释与解说、精英的文字论述，则把思想史的线索连缀起来，只要被采擷在书中，经典就真的“名垂青史”。而思想的历史也就自然成了思想家的博物馆，陈列着他们的照片和遗物。一半仿佛编花名册，把已经逝去的天才的生平与著作一一登录在案，一半仿佛挂光荣榜，论功行赏或评功摆好。这种写法也许和思想史遥遥继承的史传文体与目录之学的传统有关，被称为中国最早的思想史著作之一的《明儒学案》、《宋元学案》就是传记加文选的写法<sup>①</sup>，它有它的道理，比如，它可以通过人物生活的时代先后来排列思想史的顺序而不必费尽心机地清理思想的“内在秩序”，又比如，它可以较为清晰地梳理出章节的要点，供阅读者归纳和记忆，还有另一个重要的原因，也许人们愿意以名头很响的天才为章节，用人们常读的经典

---

<sup>①</sup> 也许，这类著作中，更早的应该是《伊洛渊源录》（1174年前后）、《道命录》（1238年前后）等关于“道统”的宋人著作，以及元代的《宋史·道学传》、吴澄的《道统图》，明代黎温的《历代道学统宗渊源问对》、杨廉的《皇明理学名臣言行录》等等。

文本当资料,可以省却了相当多对于社会、历史和生活背景爬梳整理、考订体验的功夫<sup>①</sup>。这样,《诗经》、《论语》、《老子》等等为主干的古代经典系统与名为思想史、哲学史的现代经典系统叠合在一起的剪影,就构成了一直笼罩着中国思想史叙述与解释的“新经典话语系统”。

这种写法不仅有它操作上的便利,还有一些得到普遍支持的理论预设。首先,人们一般会认定,真实的思想史历程就是由这些精英与经典构成的,他们的思想,是思想世界的精华,思想的精华进入了社会,不仅支配着政治,而且实实在在地支配着生活,它们的信奉者不仅是上层知识阶层,而且包括各种贵族、平民阶层,于是,描述那个世界上存在的精英与经典就描述了思想的世界。其次,思想的历史是一个一个思想家构成的时间序列,基本上按照时间的推衍,思想在不断地进步和发展,后面的思想家由于可以看到前面思想家的著作,他们的解释和阐发就是站在前人的肩膀上的,因此,描述了思想家的序列就等于描述了思想的历史。最后,这种写法还有一个也许并不自觉的假设,即现在我们看到的精英与经典的资料就是当时完整而真实的情景,历史没有进行淘汰和筛选,即使有,那也是准确而公平的,人们应当承认现存的历史记载和历史陈述的合理性<sup>②</sup>。

不过,根据我自己的体会,会隐隐地觉得有些疑问。第一个疑问是,因为思想史的时间顺序并不完全与历法意义上的时间顺序相吻合,思想史上会有天才笼罩一个时代,也会有天才如流星一样稍纵即逝,有的超越时代的思想,并不按照后人想象中的轨迹按部就班,也有潜藏的思想因子在若干世纪以后,才重新被发掘出来传播开去,虽然这些天才思想可能从一般的知识、思想和信仰世界中获得常识,但它们最终总是溢出常识之外,成了思想史上的“非连续性”环节,就像福柯在《知识考古学》所说的,那是历史的“断裂”<sup>③</sup>,断裂是与常规的轨道脱节,与平均的水准背离,它常常是时间顺序和逻辑顺序上无法确定其来源和去向的突发性现象。我想,仅仅由思想精英和经典文本构成的思想似乎未必一定有一个非常清晰的延续的必然脉络,倒是那种实际存在于普遍生活中的知识与思想却在缓缓地接续和演进着,

对“经典话语系统”中思想史写法的三个疑问

① 关于思想史的思路与章节之间的问题,我在下面还要详细讨论,参看《导论》第四节,这里从略。

② 关于这一点,请参看本书第六节。

③ 福柯(Michel Foucault):《知识考古学·绪论》,日文本《知の考古学》,11—14页,中村雄二郎译,河出书房,1981,1994。又,参考王德威中译本《知识的考掘》,《绪论》,77页,麦田出版,台北,1997。



让人看清它的理路。第二个疑问是，因为精英和经典的思想超出常识，它未必真的在生活世界中起着最重要的作用，因为支持着常人对实际事物与现象的理解、解释与处理的知识与思想，常常并不是这个时代最精英的人写的最经典的著作。我们在自己生活的世界中也常常发现，可以依靠著述表达自己思想的精英、可以流传后世的经典，毕竟都很少，而且普通的日常的生活世界常常与他们分离很远，所以，当社会已经有条件使一批人以思想与著述为职业以来，他们的思想常常是与实存的世界的思想有一段距离<sup>①</sup>。看看现实就可以明白，当我们的学者在大学里宣讲孔子、老子、柏拉图、亚里士多德和佛陀的时候，地铁的书报摊上在热火地销售着各种各样载满了明星逸事的小报，当我们的文人正在正襟危坐地讨论着理想主义的时候，生活却使得大多数人实行着一种并不冠以主义名称的实用精神，当我们的教授在研究室里撰写他的政治学与经济学论著时，政治领袖已经使国家建立了与教授们的想法全然不同的运作体制。思想与学术，有时候只是一种少数精英知识分子操练的场地，它常常是悬浮在社会与生活的上面的。真正的思想，也许要说是真正在生活与社会中支配人们对世界进行解释和理解的那些常识，它并不全在精英和经典中。第三个疑问是，思想史对于精英与经典的历史叙述，常常是因为“溯源的需要”、“价值的追认”、“意义的强调”等等原因引起的，事后由思想史家所进行的“回溯性的追认”。事实上，某些精英和经典在他自己的那个时代，究竟是否像思想史著作中所说的那样，影响如此巨大与深远，是否应该在思想的历史顺序上占据如此重要的位置，实在很有疑问。像明清思想史上习惯的顾、黄、王并称，而王夫之在晚明与清初思想史上的位置与意义，就是一种追认的结果，我常常希望有人能告诉我，当时有多少人读过王氏那些在深山中撰写的精彩著作？反过来，有些思想史上并不占有一段或半页的东西却有可能真的在思想史上深深地留下过印迹，像晚清那本被李提摩太翻译过来的《泰西新史揽要》，以及被傅兰雅翻译过来

思想史对于精英与经典的历史性位置的确认，常常是因为“溯源的需要”、“价值的追认”、“意义的强调”等等原因引起的

① 我在一篇题为《经典的和生活中的》文章中曾经说到过现在社会的情况，在这篇文章中我说，“据报纸上报道，近年来某地又恢复了‘普度’，‘普度’祭祀的对象是‘野鬼’，祭祀的形式是摆贡品、烧纸钱纸衣、竖纸旗、点鬼灯、放河灯，某地又兴起了厚葬与建庙，‘不少青山因坟变白，成百上千座非法新建的寺庙……破坏了江南的景观’，……翻开宗教研究的各种著作，那些关于‘空’、‘无’的玄妙理论、关于宇宙本质或人类理想的超越话题、关于‘道’或‘逻各斯’的异同思辨，好像并没有给我们解释这些现象以太多的帮助，倒反而把我们搅糊涂了：‘怎么老百姓不去讨论终极信仰，却专门相信这些名堂？’于是，我们总是会不自觉地去追问：‘他们究竟信仰的是什么？’”《中国研究》1997年第1期，东京。