

B2
G3862
DL

中国思想史

导论

思想史的写法

葛兆光 著



A0978004

复旦大学出版社

中国思想史 导论

思想史的写法

上



引言 思想史的写作

科林伍德(R. G. Collingwood)把思想史看作唯一的历史,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的时间中出现过的人、物与事,那么它确实已经随着过去的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,真正绵延至今而且时时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

真正绵延至今而且影响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

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,科林伍德说:“历史的知识是关于心灵在过去曾经做过什么的知识,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”^①,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^②。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:一九一六年,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

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

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

② 当然,“思想史”这一名称的确立也比较晚,吉尔伯特(Felix Gilbert)在《思想史之目标与方法》中曾经说到,在西方,晚至1939年,“思想史尚未成为一个普遍的用语,学术界是渐渐地在不知不觉中才采用了这个语词的”,载《当代史学研究》(Historical Studies Today, Edited by Felix Gilbert and S R. Graubard),李丰斌中译本111页,明文书局,台北,1982。

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》

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，它的叙述并不具备范式的意义^①，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，一下子就被取而代之，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”^②，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年、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《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。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，所以当它在清华大学作为讲义印发时，就受到相当的好评^③，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被湮沉有年，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^④。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，哲学史大概已经积累了相当丰富的经验和教训，足

① 谢无量《中国哲学史》，中华书局，上海，1916。

② 《中国哲学史大纲·序》，商务印书馆，上海，1919。

③ 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，北京，1993年重印本。

④ 任继愈《中国哲学史》四卷本，人民出版社，北京，1966。

以使它可以在“重写”的时候取资参照。

但这里还是有一个问题。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现成而明确的范式可以使用，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”^①，他按照西方的哲学概念，指出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，我觉得用哲学史(History of Philosophy)来描述“中国历史上各种学问”，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，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^②。唐君毅在《略论作中国哲学史应持之态度及其分期》中曾经说过，“哲学

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

① 冯友兰《中国哲学史》上册，1页。

② 其实这种怀疑很早就有，比如当年梁启超在《中国历史研究法补编》中设想的“道术史的做法”，可能就是不太想用“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”，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。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》中也明确表示“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。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。

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”^①,其实何止名称,没有哲学这种名称,意味着中国人也没有恰合哲学这一名称的意义的知识、思想与学术,但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,“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。

当然,也有一个看来相反实则同样的问题,使思想史也面临尴尬。正是由于这种包孕性,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^②。所以,在哲学史被人们反复写来写去的八十年中,以“思想史”为名的只有寥寥几部^③,就是算上前面有了限制定语“政治思想史”、“宗教思想史”、“学术思想史”和断代的几部思想史,也不能与哲学史相比^④,而且就在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。

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《中国思想史方法论论文集》109页、123页,台北,大林出版社,1981。

② 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《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,上海,1939;陈序又收于《陈中凡论文集》,上海古籍出版社,1993。

③ 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》(1938)、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),当然,这个统计并不完备。

④ 《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。

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,要对它进行细致的分析必须极其认真。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”^①,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”^②,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 《中国思想通史》第一卷《古代思想编》卷首,新知书店,上海,1947。

② 《中国思想通史》第一卷《古代思想》,人民出版社,1957。

思想史究竟如何写？有相当多的疑问仍然盘旋在我的心中，直到我写完了这部思想史的上卷，说实在话，仍有些没弄清楚。下面所写的，只是我对思想史中的几个问题的一些想法，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

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，只要被采撷在书中，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，陈列着他们照片。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，据说是中国最早的思想史著作的《明儒学案》就是传记加文选的写法，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，用人们常读的经典文本当资料，可以省却了相当多爬梳整理、考订比较的功夫^①。这样，

关于中国思想史叙述与解释的习惯

^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，参看本书《导论》(上)第四节，这里从略。

《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,所以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。

对“经典话语系统”中思想史写法的三个疑问

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阐发传播,虽然这些天才思想可能在一般的知识、思想和信仰世界中获得常识,但它们总是溢出常识之外,成了思想史上的“非连续性”环节,就像福科在《知识考古学》中所说的,那是历史的“断裂”^①,断裂是与常规的轨道

^① 福科(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,参考韦邀宇中译文,载《重新解读伟大的传统》99—101页,社会科学文献出版社,北京,1993。

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地延续的必然脉络,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,让人看清它的理路。第二个疑问是,因为精英和经典的思想未必真的在生活世界中起着最重要的作用,尤其是支持着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常常发现,可以依靠著述表达自己思想的精英和可以流传后世的经典毕竟很少,而且生活的世界常常与他们分离很远,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世界的思想有一段距离^①。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

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1期,东京。

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,事后由思想史家所进行的“回溯性的追认”。事实上,某些精英和经典在那个时代究竟是否像思想史著作中所说的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的《治心免病法》,由于后来没有被追认,在思想史上找不到它的踪影,其实在那时,它们的魔力决不是现在人可以想象的,前者作为三流的历史著作,在西方被称作是“最乏味的残余”,可是在晚清的中国却卖出百万部,并被第一流的历史学家梁启超说成是“西史中最佳之书也”,而后者虽然只是探索心理与疾病、精神健康与宗教信仰,可是我们在晚清的那些第一流知识者的日记、书信、文章中却看到它的启迪似乎超出了它的内容,不仅被宋恕当作印证内典的文献,要列入学堂里当作教科书,甚至还相当深刻地影响了思想史上总是占有极高位置的谭嗣同《仁学》^①。思想史中有误会,有埋没,有偶然,有断裂,我想,如果思想史只是写那些思想的精英和经典,思想史就是一个悬

^① 参见邹振环《影响中国近代社会的一百种译作》101—109页,中国对外翻译出版公司,北京,1996。又,可参看《剑桥晚清中国史》,中译本625页,中国社会科学出版社,1985;宋恕《致王六潭书》(1897年2月11日)、《天津育才馆赤县文字第一级正课书目》,《宋恕集》上册569页,253页,中华书局,1993;谭嗣同《仁学》,《谭嗣同全集》(增订本)357页,中华书局,1990。

浮在思想表层的历史，如果思想史只是一次一次地重复确认那些思想的精英和经典，思想史就真的是一个“层层积累”的历史了。

并不是说我们不准备写精英和经典的思想史，我只是说要注意思想家的知识、思想与信仰背景有些什么，直截了当地说就是，过去的思想史只是思想家的思想史或经典的思想史，可是我们应当注意到在人们生活的实际的世界中，还有一种近乎平均值的知识、思想与信仰，作为底色或基石而存在，这种一般的知识、思想与信仰真正地在人们判断、解释、处理面前世界中起着作用，因此，似乎在精英和经典的思想与普通的社会和生活之间，还有一个“一般知识、思想与信仰的世界”，而这个知识、思想与信仰世界的延续，也构成一个思想的历史过程，因此它也应当在思想史的视野中。

一般的知识、思想与信仰真正地在人们判断、解释、处理面前世界中起着作用

二

真正深入思索这个问题并且琢磨具体操作的方法，大概是在三年多以前。在三年前的一天，我曾在日记上匆匆地写了这样一段话，“思想史是否应该有一个‘一般思想史’？过去的思想史是悬浮在一般思想水准之上的‘精英思想史’，但少数思想天才的思想未必与普遍知识水准与一般思想状况相关，故有凸起，有凹陷，有断裂，有反复，并不易于成为思想史之叙述理路”，这段近乎语无伦次的话，记载的是我那几年思考思想史问题时的一个困惑，当时我常常会这样想，人们都相信思想史的发展有“规律”或者有“理路”，可是，如果有一个思想天才突然出现又突然消失，某种深刻的思想忽然萌发又得不到回应，某种著作藏之深山古井，很多年以后突然被发现，引起反响，思想史应该怎么样去寻找和解释它的延续脉络？这不是没有可能的。记得那段时间，我总是在想一个问题，就是真正思想史连续性，是否更多地深藏在平静的缓缓的延

伸着的一般知识、思想与信仰之中？

一般知识、
思想与信
仰的历史

所谓“一般知识、思想与信仰的历史”描述的并不完全是“小传统”，这里，我特别希望读者不要用“大传统”与“小传统”这两个可以二元对立的词语来划分思想史的叙述对象，也不要所谓的“民间思想”或“民众思想”来理解我所说的“一般知识、思想与信仰”。因为我所说的“一般知识与思想”，是指的最普遍的、也能被有一定知识的人所接受、掌握和使用的对宇宙间现象与事物的解释，这不是天才智慧的萌发，也不是深思熟虑的结果，当然也不是最底层的无知知识人的所谓“集体意识”，而是一种“日用而不知”的普遍知识和思想，作为一种普遍认可的知识与思想，这些知识与思想通过最基本的教育构成人们的文化底色，它一方面背靠人们不言而喻的终极的依据和假设，建立起一整套有效的理解，一方面在日常生活中起着解释与操作的作用，作为人们生活的规则和理由。比如，我们在专业的学术杂志上看到忧心忡忡地“追寻人文精神”，看到学者用精密的实验和复杂的公式在追寻“超导现象”，但实际生活世界里，最能表现人们意识的仍是以有利无利为基本价值衡量标准的“实用精神”和用铜线代替保险丝来接电闸的“超负荷现象”。我相信，尽管那些极高明的儒者对于“中庸”有种种非常深刻的解释和发挥，但是在许多具有一定知识的文化人那里，“中庸”似乎只是一种不偏不倚的态度；尽管佛教讨论“空”的理论玄妙而且深奥，一般的知识人与平民理解和接受的佛教却只是把“空”当成了对命运的失望或对心智的麻痹，在“一切皆空”中缓解着心灵的紧张，宣泄着人生的不满；尽管道教议论“道”或“无”的思想背后深刻地蕴涵着种种中国人的宇宙智慧，但我想，道教在汉魏以来的社会生活中最具有影响力的还是如何解决生命的永恒和生活的困厄，于是那些实际可以运用的知识和技术也许更应当作为思想史中具有支配力的背景来看待。其实，和依赖著述而传播的经典思想不同，这些一般知识、思想与信仰的传播并不在精英之间的互相

阅读、书信往来、共同讨论,而是通过各种最普遍的途径,比如观看娱乐性演出中的潜移默化(如宗教的仪式法会、商业集中的演剧说唱)、一般性教育中的直接指示(如私塾、小学、父母与亲友的教导对经典的世俗化演绎)、大众阅读(如小说、选本、善书以及口头文学)等等,因此,这种传播的范围远远超过经典系统,而这些传播的途径又恰恰是任何一个精英都会经历的,所以它可以成为精英与经典思想发生的真正的直接的土壤与背景。可是,我们的思想史很少去想象和推测这种非常直接而且真正有效的思想土壤和背景,却把那些只是遥远地影响着思想的政治大事和经济状况当作了拍摄思想者的“大背景”,全不顾焦距对准的那个人物与背景离得有多远^①,当我们的思想史撰写者——当然这些都是最具有理解力的精英——在操笔写作思想史的时候,思想史的直接背景被虚化而间接背景却被凸显,思想史的视点就被提升到了形而上的、精神性的层面,思想成了思想家的著述,思想被经典化,思想史也就成了思想家的历史或者经典的思想史。

当然,并不是说思想史就不关心那些精英和经典的思想,事实上他们的思想仍然是思想史上占据大部分篇幅的,但是我只是想特别指出,在历史上思想的天才毕竟是少数,从思想史的角度看,他们的思想可能是天才的超前奇想,他们不遵守时间的顺序,也不按照思想的轨迹,虽然他们在一般思想与普遍知识中获得常识和启示,但常常溢出思想史的理路之外,他们象征着与常规的轨道“脱节”、与平均的水准“背离”,有时甚至是时间轴上无法测定来源和去向的突发现象。无疑,思想史希望写这些来来去去的精英与经典,只有这样,思想史才能按照时间线索写出思想的波澜起伏,可是,我们所说的那种“一般知识、思想与信仰的世界”可能在相当长的一个时段中,

思想史很少去想象和推测这种非常直接而且真正有效的思想土壤和背景

思想史的基盘或底线:长时段

^① 关于这种背景分析方法的问题,请参看葛兆光《背景与意义》,载《学人》第一辑,江苏文艺出版社,南京,1991。