

崔
罡
等著

安徽省“十二五”重点出版物规划项目

XINSHIJI DALU XINRUJIA YANJIU

丛书主编：蒙培元 陈 炎

丛书副主编：黄玉顺 干春松

新世纪大陆 新儒家研究

新世纪大陆新儒家群体强调儒学在今天社会问题中的优先地位，也就是认为儒学作为一种思想资源，能够为今天的诸多社会问题，提供更佳的解决方案。从思想上来看，他们表现出来三个共同点：其一，在问题意识上，此群体呈现出现代性问题与当代性问题相互纠结的特征；其二，在学术渊源上，此群体既呈现出与现代新儒家的继承关系，又有决裂的倾向；其三，在思维模式上，此群体对 20 世纪以来形成的“中西比较”表现出足够的警醒。



全国百佳图书出版单位



时代出版传媒股份有限公司
安徽人民出版社

山东大学儒学高等研究院
儒学与现代社会丛书

山东大学儒学高等研究院
儒学与现代社会丛书



新世纪大陆 新儒家研究

丛书主编：蒙培元 陈 炎

丛书副主编：黄玉顺 干春松

崔 罡 等著

图书在版编目(CIP)数据

新世纪大陆新儒家研究 / 崔罡等著. —合肥:
安徽人民出版社, 2011. 12
(儒学与现代社会丛书)
ISBN 978 - 7 - 212 - 04550 - 0

I. ①新… II. ①崔… III. ①新儒家—研究—
中国—现代 IV. ①B244.05

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2011)第 264908 号

新世纪大陆新儒家研究

崔 罡 等著

出 版 人: 胡正义

丛书策划: 丁怀超

责任编辑: 吴 筠 杜宇民

封面设计: 亚施·李 昕

出版发行: 时代出版传媒股份有限公司 <http://www.press-mart.com>

安徽人民出版社 <http://www.ahpeople.com>

合肥市政务文化新区翡翠路 1118 号出版传媒广场八楼

邮编: 230071

营销部电话: 0551 - 3533258 0551 - 3533292(传真)

印 制: 合肥精艺印刷有限公司

(如发现印装质量问题, 影响阅读, 请与印刷厂商联系调换)

开本: 787 × 1092 1/16 印张: 15.75 字数: 210 千

版次: 2012 年 4 月第 1 版 2012 年 4 月第 1 次印刷

标准书号: ISBN 978 - 7 - 212 - 04550 - 0 定价: 35.00 元

版权所有, 侵权必究

出版说明

自五四以来,尤其是经过“文革”的“批孔”、“评法批儒”,在一些人的心目中,儒家、儒学似乎已经是“历史上”、“博物馆里”的东西了,与现代社会是没有什么关系的。其实不然,儒家、儒学在现代社会中仍然生存着、发展着。

从历史的情况来看,儒学由于自身的某种“文化基因”,而具有一种超强的通过自我变革而获得再生的能力。我们可以看到,儒学如此这般地穿透了历史的时空:有王权时代、宗法时代的儒学,那就是“周孔之道”;有轴心时期、中国社会第一次大转型时期的儒学,如孟子儒学、荀子儒学等;有皇权时代、帝国时代的儒学,如古代“经学”、“宋明新儒家”等;有中国社会第二次大转型时期的儒学,这就是“洋务儒学”、“维新儒学”、“现代新儒学”、“新世纪大陆新儒学”等;还会有民权时代、宪政时代的儒学,这种儒学在当前的广义“政治儒学”中正在初露端倪。显然,那种把儒家、儒学与“古代”、“封建”、“专制”捆绑在一起的看法,实在是对历史事实的无视,甚至是一种无知。

从现实的情况来看,儒学对现代社会生活仍然发挥着重要影响。当年康有为等的“维新儒学”对于中国社会历史的重大深远影响自不消说,20 世纪的现代新儒家曾经对现代社会生活发挥过某种影响,21 世纪的大陆新儒家也正在对现代社会生活发挥某种影响。这种影响广泛地表现在文化、思想、经济、政治、日常生活、家庭伦理、企业管理、思维范式、生活方式、行为模式等方面之中,它有时是“百姓日用而不知”的,有时则是“路人皆知”的。

就后者论,事实上,众所周知,现代中国社会的思想领域就是这样一种“三足鼎立”的格局:马克思主义、自由主义、文化保守主义。所谓“文化保守主义”,其主体就是现代形态的儒家儒学。在今天的现代社会中,不仅存在着“原教旨”儒学,还存在着现代主义儒学、当代主义儒学、乃至后现代主义儒学;不仅有中国人的儒学,还有西方人的儒学、诸如美国的“波士顿儒家”等;甚至已经出现了“马克思主义儒学”和“自由主义儒学”等提法。近年来出现的诸如“读经热”等许多现象,更是标志着儒学正在某种意义上、某种程度上的复兴,标志着儒学对于现代社会生活的影响正在日益扩大。

因此,“儒学与现代社会”已成为一个值得研究的重大的时代课题。

基于以上认识,我们组织出版了这一套《儒学与现代社会》丛书。丛书第一辑所收的五本著作,构成了关于儒学、尤其现代儒学的整体面貌的某种立体结构:

首先,需要重新认识儒学的整个历史,即重新认识所谓“三期儒学”——儒学的三种历史形态。石永之先生撰写的《中国文化的再展开——儒学三期之回顾与展望》一书就属于这个方面的研究成果,该书的内容涉及了“三期儒学”——先秦儒学、宋明新儒学、现代新儒学,其宗旨在于探索中国文化传统、包括儒家传统在现代社会中的“再展开”问题,具有重要的学术参考价值。

其次,说到儒学在现代社会中的“再展开”,影响最大的就是20世纪出现的现代新儒学;当然也不仅仅是现代新儒学,还包括整个现代中国的“现代古典学”。邓曦泽先生撰写的《现代古典学批判》一书就属于这方面的研究成果,该书是对中国的整个“现代古典学”——包括“中国哲学”、现代新儒学的研究范式——进行的一种方法论层面上的深刻反思,意在超越现代新儒学、“中国哲学”等现代中国学术的既有研究范式,而探索儒学、中国文化在现代社会中“再展开”以来的一种可能的“新开展”方向,具有重要的思想学术启发意义。

再次,儒学在现代社会中已“再展开”基础上的这种“新开展”其实已经

出现,主要就是新世纪这十年来大陆新儒家的群体探索。那么,这个群体的探索究竟如何?需要一种适时的总结。崔罡先生主编的《新世纪大陆新儒家研究》一书就属于这方面的研究成果,该书评析了新世纪大陆新儒家当中最具有代表性的七家的思想学术成果,以此展示了新世纪所出现的“儒学复兴运动”的整体面貌,为我们呈现出了一部“活的思想史”,必将会成为未来的中国思想史写作的必读文献。

又次,关于新世纪大陆新儒家的研究,不仅需要《新世纪大陆新儒家研究》那样的群体性的、“面”的研究,而且需要个案性的、“点”的展示。黄玉顺先生的《生活儒学讲录》一书就属于后面这个方面的一个典型,该书是作者所建构的“生活儒学”思想的一种最新展示,涉及当代思想领域、哲学领域的许多基本问题,尤其是关于“儒学与社会”的许多重大问题,具有重要的思想理论参考价值。

最后,和现代新儒家一样,新世纪大陆新儒家,不论作为群体、还是作为个体,当然同样也需要接受批评和批判。崔发展先生、杜霞女士共同主编的《生活·仁爱·境界——评生活儒学》一书就属于这个方面的研究,该书是对作为新世纪大陆新儒家代表之一的黄玉顺“生活儒学”所进行的评论和批评,其中涉及新世纪大陆新儒家的许多重大思想理论问题,具有重要的借鉴意义。

总之,本丛书试图通过在上述意义上构成一个整体的五本图书,在一定程度上立体地展现出“儒学与社会”的面貌。这是一种尝试,希望广大读者批评指正。

儒学还在继续“开展”中,儒学与社会生活的关系也还在继续“展开”中。根据我们的观察,未来10年,其中最值得注意的两个趋向,就是广义的“儒教”和广义的“政治儒学”。这些都是值得我们继续加以关注的。

目 录

总论:如何切中活的思想史 崔 罡/001

- 一、“思想”与“历史”:思想史的现有研究模式/003
- 二、问题、主体与可能性:思想史作为历史的一种形态/016
- 三、现实关怀与学术方案:新世纪大陆新儒家的基本定位/028

第一章 纠结于现代和复古之间

- 评蒋庆的“政治儒学”思想 蒋孝军/044
- 一、时代状况与儒学传统:蒋庆的问题意识/044
- 二、政治儒学与心性儒学:蒋庆的儒学史观/049
- 三、三重合法性:蒋庆的“政治儒学”建构/053

第二章 “原道”与“道源”

- 评陈明的“即用见体”思想 杜 霞/061
- 一、“原道”即是找路/061
- 二、“中体西用”:旧《原道》之路/063
- 三、“即用见体”:新《原道》之路/070

第三章 后现代主义儒学:从现象学到孔夫子

- 评张祥龙的“现象学儒学”思想 杨生照/076
- 一、“终极视域的开启与交融”:“以西济中”的现象学儒学的思想阐释/077

二、“思想避难”:关于建立儒家文化保护区的现实构想/126

三、儒家后现代主义——对“现象学儒学”研究之基本倾向的
反思/150

第四章 论当代儒学的“生活论”转向

——评黄玉顺的“生活儒学”思想 龚传星/168

一、现代性与民族性的纠结/168

二、生活儒学的观念/171

三、观念的转换/179

第五章 “天下主义”还是“中西比对”

——评盛洪的“经济儒学”思想 朱 宁/184

一、“战国规则”:盛洪的问题意识/185

二、“天下主义”:盛洪的回应方式/191

三、“中西比对”:盛洪的思想困局/195

第六章 “解体”与“重建”

——评于春松的“制度儒学”思想 王廷智/204

一、两歧性:文化战略的现实需求/205

二、制度化儒家的建立与解体/208

三、后制度化时期儒学的重建/215

第七章 论“儒学复兴运动”说 崔发展/223

一、复兴语境:观念与现实/224

二、复兴缘由:现代性与民族性/231

三、复兴路线:原教旨主义与当代主义/237

总论:如何切中活的思想史

崔 罡

20 世纪 90 年代以来,一个学术群体在中国大陆悄然兴起。经过十余年的发展,这不仅以儒学的研究者、而且以儒家精神的提倡者为标识的学者群体,已然在学术界产生了一定的影响,发表了数量众多的论著,同时也给我们这个时代留下了深刻的儒家烙印。这个群体,我们称之为“新世纪大陆新儒家”。

“大陆新儒家”这一提法最早出现在 1996 年。方克立先生在《评大陆新儒家推出的两本书》一文中说到:

没想到今天会有一些大陆学者欣赏、认同以至归宗现代新儒学,自称“大陆新儒家”,和港台、海外新儒家形成连结、呼应之势,发表“宣言”、出版著作证明它在中国大陆已作为一个学派而存在。^①

对其是否赞同是一回事(方克立即持批评姿态),但作为一种文化现象,我们却无法否认其重要性。略显遗憾的是,目前对此“学派”的研究既不充分,对其评价也较为淡薄。我们能够看到的最为重要的研究著作,也

^① 方克立:《评大陆新儒家推出的两本书》,《晋阳学刊》1996 年第 3 期。标题中提到的两本书,是《理性与生命》(1、2)。文中提到的“宣言”指的应当是 1989 年蒋庆在台湾《鹅湖》发表的《中国大陆复兴儒学的现实意义及其面临的问题》一文。

就是张世保先生主编的《大陆新儒学评论》一书了。^① 不过,基于特定的学术立场(方克立、张世保两先生均以马克思主义为主要的批评手段)提出的评价总是不能得到更多人的认可。显而易见,只要学术立场存在差异,评价的标准自然不同,褒贬不一在所难免。

而本书所要研究的“新世纪大陆新儒家”与方克立所言“大陆新儒家”并不相同。具体说来,“大陆新儒家”仅仅是“新世纪大陆新儒家”在上个世纪90年代中期的形态而已,同时也只是这些儒家学者在那一时期的思想状况而已。随着这一群体自身的不断发展,最初在“大陆新儒家”身上体现出来的“策略性”特征已经逐渐被更加学理化、更加学术化的研究方式所取代。一方面,蒋庆、康晓光、盛洪等人自身的学术也取得了相当可观的进展;另一方面,有越来越多的儒家学者参与到这场风起云涌的运动中来。无论是问题意识、研究视野、表达方式,都发生了巨大的改变。由于这些学者本身即是儒学研究中最具有代表性的人物,方克立在十余年前的判定,已然不足以描述今天儒学研究的局面了。“大陆新儒家”的提法自然也应当被“新世纪大陆新儒家”取代。

因此,要实现对二十年来儒学发展的基本把握,对其思想脉络进行恰当清理,对其理论价值进行正确评价,新世纪大陆新儒家是我们必须正面应对的话题。

那么,这一工作应当如何完成呢?

只要是理性的学术评论,只要不是基于情绪化的批判,前提性的工作应当是提出研究的思维模式,整合研究的切入视角。然而,可以看到,目前对大陆新儒家的研究,仍然停留在哲学、社会学、政治学或经济学的领域,这种以专门学科进行探讨的方式,固然能够在学科自身的框架内获得更深入的思考,却略显微观。以更为宏观的角度鸟瞰一个时代的思想,进而给予其历史性的定位,这本是思想史独一无二的价值所在。遗憾的是,在对

^① 张世保:《大陆新儒学评论》,线装书局2005年版。

大陆新儒家的研究过程中，思想史的视野“缺席”了。或有反对者会说，难道对某位个体思想的个案研究，不算思想史的研究方式吗？当然算。但是，个案研究仅仅是思想史研究的基础，或称思想史研究的基石。要知道，思想史之为思想史，在于“史”的研究，而非“思想”研究。亦有反对者会说，今天的大陆新儒家方兴未艾，其中的主要学者正处于年富力强、学术思想厚积薄发的阶段，现在对其进行“思想史”的研究，是否为时过早？其言下之意是，“思想”尚未完结，则不能称为历史，又如何“盖棺定论”呢？

有鉴于此，我们完全有必要首先对现有思想史的研究模式进行一番探讨，从而凸显本书的研究视野。

一、“思想”与“历史”：思想史的现有研究模式

“‘思想史’顾名思义要说的是思想的历史。”^①而在我们通常的印象中，历史，不就是那些陈年往事吗？黑格尔曾把哲学史比作厮杀的战场。在某种程度上，现实的思想运动也确实体现出了这一特性。按此比喻，思想史就只能是人类思想推进过程中的预备役了：他们默默地等待着（或恪守着）厮杀的结果，然后再去清理战场上遗留下来的痕迹。

于是我们要问：要离开当下多久才能被称为过去？要达到怎样的程度才能被称为完结？要经历多长的时间才能被视为历史？又有谁是战场的最高指挥官，为思想史的恰当介入“一声令下”呢？

思想史的研究现状是令人不满的。之所以出现不满的原因恰恰在于思想史研究模式的僵化。正如葛兆光所说：

有时候，思想史的写作是一代影响一代的，前一个撰写者的思路与视野给后来重写思想史的人带来了方便，可他提供的线索也给后来的重写者暗示和限定了寻觅资料的方向，使得稍有懒惰

^① 葛兆光：《中国思想史·第一卷·引言》，复旦大学出版社2005年版，第2页。

之意的重写者不再旁鹜,于是在陈陈相因中,史料就被限定在一个约定俗成的范围中。^①

这个说法或许过于苛刻,却基本符合实情。中国思想史学科的建立不过区区数十年,而“侯外庐主编的《中国思想通史》就几乎笼罩了半个世纪”^②。时至今日,侯氏《中国思想通史》(以下简称《通史》)仍然会出现在大部分思想史研究者的书架上——即便不是最重要的必读书,至少也是最重要的之一。

但是,对侯氏学派研究模式的探讨却远远不够。原因是多方面的,在笔者看来,最为重要的原因恰恰在于侯氏学派的影响过于巨大,以至于研究者把他们的研究模式当作了思想史研究最主要的乃至唯一的模式接受了下来。这就意味着侯氏学派的研究模式成为了研究者们研究工作中前提性的观念,而前提往往是毋须讨论的。

对于侯氏学派研究方式最有价值的评述应当是张岂之(他本人亦是侯氏学派的重要人物)作出的。他说:

思想史就是人类社会思想意识的发展史。当然,思想史也不是包罗万象的,仍然有一定的范围,或称之为科学的限定。只有以理论形式出现的思想内容才是思想史的研究对象。所以,确切地说,思想史就是理论化的人类社会思想意识的发展史,思想史就是研究人类历史上社会思想意识发展、演变及其规律的学科。^③

张氏此文发表于1983年“关于中国哲学史与思想史的关系问题”大讨论中。写作的初衷亦非直接探讨侯氏学派的研究模式,而是为了辩驳“哲

① 葛兆光:《中国思想史·第一卷》,复旦大学出版社2005年版,第21页。

② 葛兆光:《中国思想史·导论》,复旦大学出版社2005年版,第6页。

③ 张岂之:《试论思想史与哲学史的相互关系》,《哲学研究》1983年第10期。

学史与思想史”之间的异同。但这段表述还是描述了侯氏学派的基本特征。归结起来,要点有三:其一,表明了侯氏学派甄别思想史材料的标准,即“理论化”形式出现的思想;其二,侯氏学派更注重社会思想意识的研究,或称为“社会史家”的研究角度;其三,研究的最终目的是揭示思想演变的规律。张氏的这段论述因此被学者视为侯氏学派的最终总结。^①

按此三条准入标准,我们看到的《思想史》往往围绕着思想家以及思想家的著作,并如出一辙地呈现出如下样态来:

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,陈列着他们的照片。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。^②

葛兆光的这段述评颇有些讥诮之意,却刻画得相当准确。公认的对《通史》的评价是:“他们(指侯外庐思想史学派——引者注)在对思想史的浩繁史籍及资料进行广泛搜集和严密考辨的基础上,大大拓展了思想史研究的领域,弥补了思想史各主要阶段中的空白,较为全面地完整地展现了思想史思潮和理学思潮的全貌。于是这也就成为这个学派的最重要的学术贡献及其特色。”^③如果“弥补了空白”、“全面”、“完整”等评语成为了一

① 蒋广学:《“中国思想史”研究对象讨论之评议》,《江海学刊》2003年第2期。

② 葛兆光:《中国思想史·导论》,复旦大学出版社2005年版,第9页。

③ 高增德:《不苟异亦不苟同——侯外庐及其思想史学派的学术个性》,《江汉论坛》1995年第5期。

部著作特色,即便在这些评语前加上修饰性的“较为”等表示程度的词,也不能掩盖这样一种共识,即:后来的思想史研究者只能在侯外庐巨大身影的罅隙处腾挪闪躲、零敲碎打。那么,侯氏的“完整”是如何实现的呢?“《通史》发掘了一批被封建正宗思想所排斥的异端思想家和不被一般史著所重视的思想家,诸如王充、嵇康、葛洪、仲长统、范缜、吕才、刘知几、刘禹锡、柳宗元、王安石、黄震、邓牧、马端临、何心隐、吕坤、汤显祖、方以智等。”^①这就意味着,如果想在思想史研究这条路上走得更远,唯有更加深入、更加仔细地“发掘”。近年来的思想史研究似乎很难找到新的兴奋点。经过了前辈们的辛勤工作,剩下来的、值得发掘的人物还有多少?台湾学者王汎森在描述近年来思想史研究状况时颇有感触地说:“一大批未参与近代的主流论述的所谓保守派或旧派人物的著作,陆续引起注意,刘咸忻的《推十书》即是一例。此外像王闿运、王先谦等人的作品也被陆续整理出来,提供许多的方便。”^②王氏的这番述评虽然属实,但他“提供了许多方便”一语实在不知从何说起。对于绝大部分读者而言,看到的仅仅是一部部冠着不同名目的“文集”、“全集”被摆上了书架,却极少有人去真正翻动这些成果、享受这些“方便”。葛兆光称这一现象为:“思想史和哲学史肯下顾‘二三流人物’。”^③

“下顾”一词颇有“退而求其次”的意味。不妨一问,思想史研究是否能够以某个人物为对象而深入下去呢?所谓“深入”一定是基于某种判断标准的。而思想史毕竟不是哲学史、经济学史、社会学史等专门史。针对某个点的深入研究已然超出了思想史家的权限。如此看来,“下顾”,意即放宽选材的范围,似乎成为了思想史仅有的选择了。但这种放宽是否又导致整个思想史研究的水准下降呢?整理一些终身从未踏出过自家巷口半步

① 高增德:《不苟异亦不苟同——侯外庐及其思想史学派的学术个性》,《江汉论坛》1995年第5期。

② 王汎森:《中国近代思想文化史研究的若干思考》,引自:康乐、彭明辉主编:《史学方法与历史解释》,中国大百科全书出版社2005年4月第1版,第77页。

③ 葛兆光:《什么可以成为思想史的资料》,《开放时代》2003年第4期。

的读书人的遗著，其意义何在？他们的著作或许有着某些天才性的闪光点，但这些闪光点始终停留在他的书斋里面，从未对社会产生任何的影响，又如何找到从“社会史”的角度来看待他们的理由？当然，思想史研究可以放弃对理由的追问，仅仅去整理那些学人的著作。如若如此，思想史与文献整理有何不同？难道“思想史研究”仅仅是为了满足一种“整理国故”的兴趣或者说是愿望吗？

“进亦忧而退亦忧”，此种现状引发了学者们对思想史研究对象问题的再次关注。而其中最引人注目的当属葛兆光的工作。葛氏两卷本《中国思想史》的问世，使其成为了继侯外庐之后中国思想史领域又一位代表性人物。葛氏自陈：“改变原来思想史的模式”想法的初衷正是来源于“思想史领域开始感觉到材料不足”。^①

那么，他的工作又是如何展开的呢？

在葛兆光看来，思想史面对的应当是一个更为广阔，也更为真实的思想世界：

一般知识与思想，是指最普遍的，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……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。^②

葛兆光如此提出了他认为的“中国思想史的研究对象”，即“一般知识与思想”。葛氏坚信，这种构建起百姓日用的思想系统，才是真正的思想

① 葛兆光：《什么可以成为思想史的资料》，《开放时代》2003年第4期。

② 葛兆光：《中国思想史·导论》，复旦大学出版社2005年版，第7页。

史。葛兆光致力于勾勒出某个时期社会生活中思想的全貌。与此相应,思想史处理的材料也变得丰富了起来。在传统思想史的史料之外,他又提出了六类可能成为思想史史料的材料,其中包括了历书、图像、档案、类书、唱本等等。^①

按照葛兆光的设想,由于发现了全新的研究层次,所以有了更大的、足以涵摄原先所有成果的包容性,继而突破了原先研究材料的局限,获取了几乎包括所有史料在内的研究对象。因此,思想史的研究应当“柳暗花明”了。遗憾的是,这种盛景并未出现。葛氏思想史的模式遭致的批评远远大于对他的认可。蒋广学赞叹葛氏有“孤军作战的胆识”^②,并表示“是值得敬佩的”^③。这种表达愈发证明葛兆光处境的艰难。

但真正令我们感兴趣的问题却是,葛兆光如何实现了思想史研究对象的转换呢?他的思想史“准入门槛”又是如何呢?他作出如此判定的理由何在呢?

在相对低的层次上,葛兆光曾经这样说过:

人们都在思想,无论这种思想伟大或者渺小,也不管这种思想能否进入记忆或者被人遗忘,它们与那些后来想起来就肃然起敬的思想一样,曾经在同样流逝的历史时间中存在过。^④

“人们都在思想”,这话没错。但我们更通常的说法是“人总是有想法的”或者“人总是有些念头的”。“想法”或者“念头”可能仅仅是脑海中一闪而过的事情,也可能只是对一件鸡毛蒜皮的琐事的考虑。毫无疑问,它们确实“存在过”。就这一层面而言,它们与侯氏学派看重的“思想”确实毫

① 参见葛兆光:《什么可以成为思想史的资料》,《开放时代》2003年第4期。

② 蒋广学:《论中国思想史的研究对象》,《江苏社会科学》2000年第3期。

③ 蒋广学:《“中国思想史”研究对象讨论之评议》,《江海学刊》2003年第2期。

④ 葛兆光:《中国思想史·导论》,复旦大学出版社2005年版,第77页。

无二致。但为何一部分思想被奉为经典、让人肃然起敬，而另外的部分却“被人遗忘”呢？如果思想史就是这些所有琐碎念头的集合，思想史更应当被称作“念头史”。姑且不论“念头史”写作有多大意义，仅就操作层面而言，写作者又如何重新唤起这些被遗忘的“思想”呢？如果不能唤起，又如何“估量这些思想的意义”^①呢？倘若我们按照葛兆光的说法，认定侯氏学派的工作是“下顾”二三流人物的话，葛氏的标准算是几流呢？是四流、五流，还是不入流？

于是在另外一处，葛兆光略微拔高了思想史的“准入门槛”：

第一，只有当古人的意识活动已经有了某种“非实用性”，即超越了实际生活与生产的具体意味时，它才可能是“思想”；第二，在这种思想中形成了某些共识，即被共同认可的观念；第三，“思想”必须有符号记载或图像显示。^②

这三大标准中的第一点和第三点并非葛氏所独有，侯氏学派也是承认的。关键在于第二点。葛兆光所说的“共识”所指的到底是什么？他说：

一种文化、一种知识或一种思想，同样有这个支持的起点，后来的人们有的把它叫做“基石”，有的把它叫做“共识”，还有的把它叫做“预设”……也许，古代中国人把它叫做“道”，但是，在这部思想史中，我把它叫做“依据”。^③

囿于篇幅，笔者不可能在此处将葛兆光不加分辨罗列在一起的这些概念一一辩驳。即便我们假设这些概念都是一样的，也不能帮助我们清楚地

① 葛兆光：《中国思想史·导论》，复旦大学出版社2005年版，第77页。

② 葛兆光：《中国思想史·第一卷》，复旦大学出版社2005年版，第5页。

③ 葛兆光：《中国思想史·导论》，复旦大学出版社2005年版，第40页。