

哲学问题新探索

[编者按]自20世纪末以来,“重写历史”开始成为中国学术的一个内在律动。究其所以,既有传统中国学术的复兴与召唤,又有当代西方理论的刺激与挑战。虽然是非得失尚有待后世检验,但一个明确的方向是:多元打破了一统,开放克服了封闭。这一鼓舞人心的景象,在当代的中国思想史研究中洞然无疑。有鉴于此,本刊组织了一次笔谈,所邀作者都是近年来活跃于学术界的少壮学人,分别来自文、史、哲三个专业,正好覆盖了当前中国思想史研究的主要学科。由于他们都是从各自的研究心得出发,对中国思想史的研究提出了鞭辟入里的意见,富于启迪,特编发推荐给读者。

走向多元的中国思想史研究(专题讨论)

[提要]周群认为,文学之士在思想史上的作用是思想史研究中有待开掘的一个领域。文学之士的思想创制较儒士灵活自由,对个性解放思潮具有重要的推动作用,其“荡越”思想也容易引起传统势力的诟病使其所信奉的思潮而很快消减;他们的思想贡献因文名所掩,常常被忽略。颜世安尝试从历史角度来研究古代人文思想的“超越性”取向,具体则落在春秋前中期的诸夏认同和华夷之辨这一“点”上,由此方可显现《论语》中孔子与弟子对话的观念背景。方旭东认为,思想史边界之所以成为一个问题,与思想史这门学科的特殊性不无关系。这种特殊性,使人对思想史的合法性产生怀疑。因此,思想史只有将人类历史上对时代精神课题作出归纳并试图作出解答的富有启发意义的思考作为自己的研究对象,它作为一门独立的学科才可以成立。

[关键词]文学之士;作用;夷夏之辨;“超越性”;思想史;边界

[中图分类号]B2 [文献标识码]A [文章编号]1003-7071(2005)01-0085-10 [收稿日期]2004-10-28

文学之士在思想史上的作用

周群

(南京大学中国思想家研究中心,江苏南京210093)

思想史与文学史之间的密切关系毋庸置疑,美国学者包弼德所著的《斯文:唐宋思想的转型》勾勒了唐宋士人价值观念变化的过程,这就是“学”在士人身份确认中地位的上升过程以及“学”的内涵由文化到伦理的转向。这一“思想”转型之史,比较符合伯林所说的“思想史是人们的观念与感受的历史”^{[1](P)}的定义。值得注意的是,包氏所描述的思想历史,用的主要是文学批评史的材料,由此可见文学与思想之间的关系尚有重新发掘的余地。同时,在学术界对思想史的含义尚缺乏普遍认同的情况下,论者往往通过列举和描述的方法,将思想史分为政治思想史、法律思想史、宗教思想史、文学思想史、哲学思想史、伦理思想史、美学思想史等,虽然不无宽纵之虞,但是这种列举使得文学史与思想史的关系十分直接明白。当然,笔者所言及的与文学史相并列的思想史,并不是指作为属类的文学思想史,而是更具有本原性的哲学、宗教、社会等层面的思想史。

对于文学史与思想史的关系,学术界关注思想对于文学的影响较多,这并非是因为困惑于文学范畴的有效性,而是为了更好地揭示文学现象产生、发展是多种文化元素共同作用的结果。但是,对于文学、文人之于思想发展史的贡献,以及他们在思想史上产生影响的特征讨论甚少。兹陈管见,期以引起思想史研究者的关注。

与思想家、文学家之分颇为相似,正史中“儒林”、“文苑”之分就是对于创作主体身份的确认与区分。但是,这种简单的划分方法掩盖了创作主体身份多重性的问题。身份一旦确认,往往使后代的研究者仅仅专注于与这一身份有关的历史贡献,而事实上,历史上文道兼擅,错综于儒林、文苑之间的杰出人物并不鲜见,但由于时人和后学往往主要认同并关注他们的主要身份,而他们在另外一些领域的贡献往往为主要领域的光环所淹没。其中,以文章闻名而思想创制同样十分卓越的人物,在思想史上的

地位尤其需要重新审视。兹举数例,可见其大概。

先说晚明时期的大戏曲家汤显祖。无论是“天网恢恢,大冶熔金,左右纵横,无不如意”^{[2](P243)}的诗文,还是宝光陆离、奇彩腾跃的“临川四梦”,都曾被“展相传诵,至令纸贵”^{[2](P81)},是一位声誉卓著的文人。但是,他也是一位错综于儒林、文苑的杰出人物。侯外庐在《汤显祖剧作四种》中首先注意到“汤显祖是明中叶的文艺大师,同时也是泰州学派的思想家”^{[3](《前记》)}。该书分析了以文名称盛的汤显祖在泰州学派中的特殊作用,对汤显祖在泰州学派中的地位进行了厘定,从而使学术界对汤显祖的认识为之一新。

再说晚明文学思潮的主将袁宏道。他不仅以独抒性灵、不拘格套的诗文风格响誉文坛,同时也是当时最著名的居士之一,是对净土宗具有重要理论贡献的历史人物。佛学思想是他赋诗著文、高倡性灵文学的重要思想渊源。《西方合论》、《德山麈谭》、《珊瑚林》、《金屑编》、《六祖坛经节录》、《宗镜摄录》等全面地体现了他的佛学思想。其中,《西方合论》的理论价值尤其重要。该书融摄了李通玄的结构方式以及怀感、株宏的观点,不拘一经;以华严的圆融精神,含摄五教,通贯六阶;以“摄受十方一切有情不可思议净土”为最胜,开阔了净土宗的视野,是晚明佛学内部诸宗诸派融通合流的重要著作之一。该书还受到了净土学者的高度推崇,明代四大高僧之一智旭说:“《西方合论》十卷,字字从真实悟门流出,绝无一字蹈袭,又无一字杜撰。虽台宗堂奥,尚未诣极,而透彻禅机,融贯方山、清凉教理无余矣。”^[5]所谓“台宗堂奥,尚未诣极”,也仅仅是因为智旭是一位倾向于天台的僧人,故而对袁宏道以华严的而不是以天台的“五时八教”的判教方式自然不能完全认同而已。《西方合论》是智旭《净土十要》中选入的唯一的一部居士之作。《十要》甄选甚严,即使在净土宗看来影响甚巨的智顓的《观经疏》、知礼的《妙宗钞》、株宏的《弥陀疏钞》均未列入,仅此就可见该书在净土法门中的特殊地位和影响。但是,大陆学术界对于袁宏道在思想史上的地位的研究迄今十分鲜见。

与汤显祖、袁宏道等人相比,同样因文名而称盛的思想家韩愈似乎得到了思想史界较多的注意。但尽管如此,由于其身份的多重性,或者因为文名太盛,在正统理学家的眼里仍然不合纯儒的标准,长期以来,很难得到客观的评价。因此,国学大师陈寅恪才有“退之者,唐代文化学术史上承先启后、转旧为新关键之人物也,而千百年来论退之者似尚未能窥其蕴奥”^{[5](P287)}的慨叹。韩愈推究先王之道,以儒家道统的继承者自居,并以复兴儒学、摒斥佛学为己任;其后,儒学道统被周、程、朱等传承并发展,因而学者普遍认为,溯及理学

之源,是韩愈先发其声。但是,南宋大儒朱熹在《中庸章句序》及《沧州精舍告先圣文》中所述的儒学道统,却将韩愈改成了周敦颐。尽管如此,也不能掩饰朱熹得到韩愈启示的痕迹。他不但接受了韩愈在《送王秀才序》中开列出的“孟子师子思,子思之学盖出于曾子。自孔子没,群弟子莫不有书,独孟轲氏之传得其宗”的孔、曾、思、孟的儒家传统;同时,朱熹之重《大学》,也与韩愈意欲重振《大学》的治平之道是一脉相承的。事实上,朱熹对于韩愈的研究可谓精深细密,所著的《韩文考异》四十卷中,对于韩愈的作品时有“最为近理”、“最为得之”之评。然而,朱熹等正统儒者所以对韩愈在儒学史上的贡献视而不见,答案似乎在于韩愈受文名之累。因为在大部分理学家看来,文章之学乃末技,文乃“道”之附庸,他们普遍重道而轻文。明代大儒王阳明曾慨叹:“词章艺能不足以通至道。”^{[6](卷33)}甚至有些儒者卑斥文艺,认为“作文害道”^{[7](卷18)}。因此,王阳明对韩愈与王通有这样的比较:“退之,文人之雄耳。文中子,贤儒也。后人徒以文词之故,推尊退之,其实退之去文中子远甚。”^{[6](卷1)}韩愈之不及王通,全在于文人、贤儒身份之别而已。由于这样的观念,使得一些在思想史上本应具有重要影响的文人才士的思想著作没有得到应有的评价。虽然苏轼对韩愈有“文起八代之衰,而道济天下之溺”^{[8](卷17)}的赞誉,但对于韩愈这类以文名称盛的历史人物在思想史上地位的确认,大儒朱熹、王阳明等人较之于文苑才俊苏轼等人的评价更具有影响力。因此,为文名所累的思想家在中国思想史上的地位值得人们重新认真审视。

儒林、文苑中人对历史人物的评价标准、评价结果的不同,体现了文学之士与儒者不同的文化性格;文学与思想、文苑与儒林、文士与哲人之间文化性格的差异,也是毋庸回避的事实。文学作品忌讳模拟抄袭,同样,文学之士也往往追求精神自由、心灵自适,这样才能以精骛八极的想象创作出鲜活生动的审美形象。儒家提倡的文学的“明道”功能,往往成为虚悬而不愿企及的高标,或者说这一功能主要归之于非文学性的政论体散文而已,而具有感人的审美价值的作品往往是具有真性情的文学之士创出的至真之作。而儒者则不同,他们往往以承挑着正统思想流脉为己任,他们是古圣昔贤思想精神的传承者,他们的评价标准首先要守先儒之正,因此,以文士的身份论学较之于哲人或儒者更有自身的特色。

首先,较哲人或儒者更加自由疏放而不必拘守于宗派的传统。例如,明代中后期儒、释、道三教合一之风盛行,作为儒者的王阳明虽然出入释、道之学,但还是终归于儒门圣学,“见得圣人之学若是其简易广大,

始自叹悔错用了三十年气力”^{[6](卷1)}。同样,儒者罗汝芳早年“释典玄宗无不探讨”,但迄至晚年,当其孙怀智阅中峰《广录》时,则说“禅家之说,最令人躲闪,一入其中,如入陷阱,更能转头出来,复归圣学者,百无一二”^{[9](卷34)}。相比之下,文人才士们的态度则通达洒脱得多。他们无须像儒生那样肩荷着承传儒宗的责任,无须胶执道统、佛统的论辩,任心而为,出入释、道而无所顾忌。相反,禅宗教外别传、以心传心的旨趣更易于成为他们矫枉过正的思想依托。以至于“公安派”主将袁宏道干脆混儒佛于一统,“以儒滥禅”,说“唐宋以来,孔氏之学脉绝,而其脉遂在马大师诸人。及于近代,宗门之嫡派绝,而其派乃在诸儒”^{[10](卷41)}。显然,如此“不经”之论,绝无出自正统儒者之口可能。晚明居士称盛,其中多为文人才士。对佛典研读较多而造论较多的也多为文人。例如,李贽著有《文字禅》、《净土诀》、《华严合论简要》等,袁宏道著有《西方合论》、《宗镜摄录》,屠隆著有《佛法金汤录》,钟惺著有《楞严如说》等。可见,这些以文人才士为主要身份而又兼及儒林学术的才俊,更具有新锐之气,更易于对胶执于传统的思想界带来一些新鲜观念。

其次,对天理人欲的评判与儒者迥然有异。文学自古就有缘情的传统,文人以其灵心慧质表现生命的冲动、情感的舒放,因此,文人对于自然人欲的正面评价乃是文学的特征使其然;而儒者则不同,他们既是名教的传承者,也是名教的践履者,所以,存天理灭人欲是儒者尤其是宋明理学家孜孜以求的目标。故而文学之士论学于儒林,往往对理学产生直接的冲击。以苏轼与程、朱为例:苏轼是一位深受儒、佛、道影响的文士,他的诗文之中充盈着理趣美。在著名的《前赤壁赋》中,作者“寄蜉蝣于天地,渺沧海之一粟,哀吾生之须臾,羡长江之无穷”,发出了“以不变者观之,则物与我皆无尽也”的人生感悟,为忧烦人生找到了解脱之路,从人生与自然之道的大化同一中寻求到了永恒。赋中所表现的正是儒家一以贯之的“万物一体”的思想。从孔子的“天生德于予”^{[11](《述而下》)},孟子的尽心知性知天,到张载、程颢、程颐等宋代理学家们的精微疏解,使这一理论臻于极致。虽然“洛”(程颢、程颐)、“蜀”(苏轼)之学角力,但是,苏轼赋中所体现的万物一体的思想正与二程相同,无怪乎苏氏的得意门生秦观总结说:“苏氏之道,最得于性命自得之际。”^{[12](卷30)}可见,文人与儒者所表述的思想有相通的一面。但是,一旦关涉到天理人欲,文人与儒者的身份之别随之便显现出来——苏轼对于程颐的不满源于此,“颐在经筵,多用古礼,苏轼谓其不近人情,深疾之,每加诋侮”^{[13](卷45)};朱熹对苏轼的苛评也源于此,认为其“害天理,乱人

心”^{[14](卷30)}乃名教之罪人。其实,苏轼对程颐的不满,朱熹对苏轼的批评,都是因为对天理与人欲的认识有所不同。由此亦可见,当文学之士论及思想时,往往较易于冲破理学的羁绊,而能给思想界带来自由鲜活之气。

文学之士与儒者的身份淡化或重叠蔚成风气之时,思想界往往也较为自由活跃;同时,也会因不谨守思想传统而受到较多的诤诃。原因即在于,文学之士的“荡越”之论远甚于正统儒者。文学之士与儒者身份的重叠或淡化,往往对一个新的思潮起到推波助澜的作用,亦会因其荡越无羁而使其远离传统而趋于消歇。关于这一点,明代阳明学的兴衰最为典型。

黄宗羲在《明儒学案》中说,“阳明先生之学,有泰州、龙溪而风行天下,亦因泰州、龙溪而渐失其传”。泰州(王艮)、龙溪(王畿)正是与文人关系最为密切的“王学现成派”^{[15](P105)},当时影响巨大的李贽、焦竑、汤显祖、“公安三袁”或深受泰州、龙溪的影响,或径为“泰州学派”的传人。他们对阳明学及其“泰州学派”的传衍、兴盛乃至衰弱都起了巨大作用。对此,明人董思白说了这样一段发人深省的话:“程、苏之学角立于元祐,而苏不能胜,至我明姚江出以良知之说,变动字内,士人靡然从之,其说非出于苏,而血脉则苏也。”^{[16](卷27)}董氏与黄氏所述正可互相印证,只是董氏颠倒了因果,实质是“士人靡然从之”而使“良知之说”“变动字内”。值得注意的是,董氏所述的“士人”大多并非醇儒之士,而是数量甚多的得之苏氏“血脉”的文学之士。正是他们将抽象的学理寓于艺术形象之中,对阳明学的“风行天下”起到了推动作用。他们错综于儒林与文苑之间,以生动的文学形象冲破名教的羁绊,使得王学“现成派”轻视功夫、自然现成的思想得以广泛的传播。但是,因为身份的淡化,也使泰州、龙溪等王学“现成派”渐失阳明之传。无所拘束的文人性情和作品风格,夸张地演绎了阳明学的思想因子,王学中的道德理性被淡化了,并将这种精神反哺于阳明学,以至于产生蔑视人伦道德和世之纲纪的风潮,从而加速了阳明学的解体。阳明学派在明清易代之际受到了贬抑,尤其是以顾宪成为代表的东林学派,他们感叹于社会意识的迷离与衰颓,于是纷纷“起而救之,痛言王氏之弊”^{[17](卷2)}。他们认为,阳明之后,学者谈虚说玄,猖狂无忌,致使以仁义为桎梏,以礼法为土苴,世风日坏的责任全在阳明。其实,这与文学之士所起的作用不无关系。

时人指斥王阳明的“罪状”主要二:首先,顾宪成对王阳明“无善无恶”说排决不已,以为这是蔓延为害的根源。黄宗羲曾为王阳明辩解云:“当时之议阳明者,

以此为大节目。岂知与阳明绝无干涉。”“呜呼！天泉证道，龙溪之累阳明多矣。”^[9]（《东林学案一》）黄宗羲的分析固然不错，但是，其责任也不能由王畿一人承担，王畿也仅是在“儒林”演绎与扩展了王阳明的思想端绪，真正借“无善无恶”之名行“任情为率性”之实的还在于错综于文苑、儒林之间的文学之士。其次，阳明之学与禅学的风行关系甚切，即所谓“自文成而后，学者盛谈玄虚，遍天下皆禅学”^[18]（卷40）。其实，阳明之学之于禅学的汲取还仅限于“阴取”的层面，他的辟佛之论随处可见；在他的《传习录》中，屡有对佛氏的不屑之论。王门后学中，王畿虽被视为人禅最甚者，但是王畿并无专门的佛学著作，他还是兢兢于与佛学划清界线的，称“致良知是从生机入手，乃是见性之学，不落禅定”^[19]（卷3）他虽然学术贯通多元，但仍是一位儒者。而佛学著述甚多的李贽、焦竑、屠隆、袁宏道、钟惺等人，或是兼有文士与哲人的双重人格，或以文士为主要身份，他们才是“遍天下皆禅学”的主导者。文学之士演绎了阳明学的思想端绪，也成了责难阳明学的口实。无疑，他们对王学的解体起到了不可忽视的促进作用。

总之，文学之士因文名之掩，对于思想史较重要的贡献需认真发掘与肯定；文学之士的思想创制往往更为自由灵活；当文士与儒者的身份淡化成为时风众势之时，往往是个性解放思潮兴盛的时期；文学之士的“荡越”思想也往往容易引起强大传统势力的诟病而使其所信奉的思想潮流很快消减。可见，文学之士在思

（周群（1958—），男，江苏省射阳县人，南京大学教授、博士生导师，主要从事中国思想文化史研究。）

想史上的作用值得认真评估，是中国思想史研究中有待开掘的一个领域。

〔参考文献〕

- [1] 亚罕拜格鲁·哲学与人生：以塞亚·伯林访谈录[A]。万象译事[C]。沈阳：辽宁教育出版社，1998。
- [2] 汤显祖研究资料汇编[Z]。上海：上海古籍出版社，1986。
- [3] 侯外庐。论汤显祖剧作四种[M]。北京：中国戏剧出版社，1962。
- [4] 袁宏道。西方合论[M]。《续藏经》本。
- [5] 陈寅恪。金明馆丛稿初编[M]。北京：生活·读书·新知三联书店，2001。
- [6] 王阳明全集[M]。上海：上海古籍出版社，1992。
- [7] 程颢，程颐。二程遗书[M]。上海：上海古籍出版社，2000。
- [8] 苏轼。苏轼文集[M]。北京：中华书局，1986。
- [9] 黄宗羲。明儒学案[M]。北京：中华书局，1985。
- [10] 袁宏道集笺校[M]。上海：上海古籍出版社，1981。
- [11] 程树德。论语集释[M]。北京：中华书局，1990。
- [12] 秦观。淮海集[M]。文渊阁四库全书本。
- [13] 冯琦。宋史纪事本末[M]。北京：中华书局，1977。
- [14] 朱熹。晦庵集[M]。文渊阁四库全书本。
- [15] 冈田武彦。王阳明与明末儒学[M]。上海：上海古籍出版社，2000。
- [16] 沈德符。万历野获编[M]。北京：中华书局，1959。
- [17] 陆陇其。三鱼堂文集[M]。文渊阁四库全书本。
- [18] 刘宗周。刘子全书[M]。清道光十五年（1835）刻本。
- [19] 王龙溪先生全集[M]。清道光二年（1822）刻本。

从史学角度看春秋时期人文思想中的“超越性”

颜世安

（南京大学 历史系，江苏 南京 210093）

国外的中国古代思想研究，近三十年来正在发生一场变化。1915年，德国社会学家马克斯·韦伯发表《中国的宗教》，判定中国的儒教与道教注重现世政治社会问题，缺乏超越的神圣性的价值关怀。此后，此种看法一直支配国外汉学对中国古代思想的评价。但是，自20世纪70年代美国哲学家赫伯特·芬格里特发表关于孔子思想中“神圣性”特征的著作以来，一种新的看法正愈来愈引起重视，这就是儒学为代表的中国古代人文思想以独特的方式表达了自己的“神圣性”品质。自芬格里特以后，已有若干有影响的著作从不同角度涉入这一问题，参与讨论的既有国外的汉学家，也有海外和中国港台地区的华人学者，大陆学术界近年来也开始予以关注。这场讨论，最终有可能引出中国古代人文思想研究的一次大突破。然而遗憾的是，迄

今为止的有关论著都是以理论辨析为主，尚未见有史学角度的探讨。所谓史学探讨，就是从历史变迁的角度考察古代人文思想的起源与形成，由此理解古代人文思想独特的“超越性”或“神圣性”取向赖以产生的历史根源。因为哲理的辨析固然重要，历史背景与变迁过程的探究也不可或缺，只有两方面结合，方有望带来古代人文思想研究的新突破。

在文化价值的讨论中，“超越性”和“神圣性”含义相近，但“超越性”是更基本的概念。一种价值必先超越而后能神圣，相对的、暂时的、功利的价值再重要再优越也不能神圣。所以，笔者在此专论“超越性”。从史学角度研究古代人文思想的“超越性”取向当然是一个很大的问题，这里只能尝试讨论其中的一个“点”，即春秋前中期的诸夏认同和华夷之辨。虽然只是一个

点,却颇能折射出这一问题的复杂性。

原始儒学的人文精神来源于春秋前中期贵族社会的思想变革,彼时传统宗教开始瓦解,新的人文意识抬头。学术界大体上都同意古代人文思想形成于春秋时期,但对人文思想究竟怎样形成,为什么会形成,却缺乏具体的研究。似乎西周灭后,神的信仰开始衰落,注重世俗理性的人文意识便自然抬头。其实,古代人文思想的形成是以贵族社会结构变化为背景的,此种结构变化就是贵族社会由宗法的组合转向“诸夏”的组合。春秋时的“诸夏”是秦汉华夏族的前身,原是若干文化发育较高的氏族集团(姬姓、姜姓、子姓、妣姓、妣姓等)。这些氏族集团在三代王国制度下早已开始相互间的交往和缓慢的融合,但直到西周仍是各自独立的族系,分布在宗法的网络下,没有共同族群的意识。西周灭亡,宗法网络废弛,为跨氏族的文化族群认同创造了条件。公元前661年(《左传》鲁闵公元年),管仲第一次提出诸夏一体的口号,迅速得到响应,形成诸夏共同体为基础的霸政同盟,也造成诸夏贵族追踪共同文化的热情。春秋初年出现诸夏认同,是历史上氏族长期融合的结果。这一结果给贵族社会带来结构性变化,并使贵族社会在灭亡前夕出现一次精神上的振作,古典人文思想的形成和孔子思想出现都颇与这次精神振作有关。

诸夏认同,意味着贵族的精神立足地开始转移。原先贵族是以氏族为单位,通过宗庙祭祀与神交流。与神的联系是贵族的精神支柱,此种联系在诸夏观兴起以后还在维持,但日趋式微。诸夏观念兴起后,贵族开始重视自己的文化身份而非宗庙身份。所谓文化身份,就是礼仪的训练,诗书的教养。所以,礼、乐、诗、书便在此时开始受到重视,并渐渐成为古代人文思想的中心概念。以往人们常有一种含糊的看法,以为礼乐诗书是西周就有的观念,其实,礼、乐、诗、书固然是西周文化的组成部分,但在西周人的观念中却从未有所反映,是贵族身份认同的转移才使得礼、乐、诗、书开始受到重视。

从春秋时贵族身份认同的转移,我们已可初步看出在古代人文思想起源中某种绝对性价值的来源。有人谈论春秋人文思想喜欢强调其政治实用性,即不靠神而是靠人的德性和努力去解决政治上的问题。然而,从人文思想来源于诸夏认同笔者发现,它首先是一种“骄傲感”的转移,是寻找一种可以取代人一神联系的精神立足地。所以,对诗书礼乐的重视和礼赞,实质是到诗书礼乐和古代圣贤传说中寻找政治和人生的根据。这个精神转向从一开始就不是政治功利性的,它在形式上是世俗的,在精神指向上则是超越的,是希望

到古代文化遗产中找到某种不以政治成败为转移的绝对价值。这种绝对价值便是贵族历史中长期积累的文化性格,春秋时贵族称为“文”。在春秋时期人文思想形成过程中,正是“文”的意识即文化性的意识成为某种绝对价值。在西方的文化传统中,超越性或神圣性价值在形式上与经验世界相隔离,源自犹太教的上帝、源自古希腊哲学的形而上学均是如此。中国古代人文思想注重文化世界中的经验之物(诗、书、礼、乐),不具有形式上的超越性,所以被韦伯判为没有超越取向的世俗文化。然而,如果我们以更广阔的眼光界定“超越”或“神圣”,把超越理解为不以一时成败利钝为转移的绝对价值,则诸夏认同中形成以“文化性”为政治与人生根据的意识,便具有超越的品质。这种以文化性为绝对价值的意识,便是芬格里特所说的孔子思想中“神圣性”品质之来源。

春秋时期人文思想中以“文”为绝对价值的取向不仅来自贵族社会从宗法结构向诸夏结构转变,而且来自在这个转变过程中“夷狄”入侵从外部造成的压力。夷狄威胁是春秋人文思想发育形成的一个重要因素,也是孔子思想最深刻的根源之一。当然,从历史变迁的因果线索看,诸夏认同以及相应的观念变迁首先不是由“夷狄”威胁引起的,而是由贵族社会内部结构的变化(诸大氏族的长期融合和西周亡后宗法体制的瓦解)引起的,否则我们便无法理解为何西周一样有“夷狄”威胁却没有诸夏认同。但是,“夷狄”威胁的确是一个极重要的因素。不能理解这种威胁在春秋贵族社会转型期所产生的精神推动力,便不能真正理解古代思想为何会转到以“文”为绝对的精神立足点上来。春秋时的“夷狄”威胁是由公元前7世纪上半叶北方戎狄和南方楚国的军事扩张引起的,但这种威胁决不止于军事入侵。事实上,北狄南楚军事入侵造成危险局面的时间并不长。在齐桓公时代,南楚北狄的入侵势头即开始受到阻扼;晋文公以后,可以说夷狄大规模入侵的危局基本上就已经解除了。此后,华夷之间的实际关系并不处处敌对,合作的事例也很多。可是,中原贵族却一直戒惧“夷狄”,这种戒惧很特别。那时人从未担心“夷狄”军力太强,中原难免蛮族铁蹄蹂躏;他们常常担心的是“夷狄”进入中原后会把他们的生活方式传染给诸夏,使诸夏也沦为“夷狄”。这种独特的恐惧从齐桓公时代一直延续到春秋后期,其间不断有贵族人物提出警示。孔子时,“夷狄”的军事威胁早已不存在,但孔子追忆管仲功劳时仍然说:“微管仲,吾其被发左衽矣。”^[1](《宪问》)对此前一百多年诸夏贵族“夷狄化”的戒惧还是记忆犹新。大概到战国初,随着贵族社会消灭,新的行政官僚国家出现,沦为“夷狄”的戒惧才真正消

散。孟子以一种与孔子大不相同的心态追忆齐桓公霸业,把管仲贬得一钱不值。新的记忆方式表明,社会的中心问题已经转变。

二 北狄南楚的军事入侵何以会造成春秋时期持续的“夷狄化”担忧呢?这是春秋思想史中最有深意却一直被人们所忽略的问题。诸夏自视甚高,视“夷狄”为粗鄙,当然是与华夷之间生活方式的差异有关,但“夷狄”的粗鄙被如此夸大,却与中原贵族社会自西周末年以来一直有一种深刻的忧惧相关。这种忧惧,就是神人之间的古老联系中断,人坠入混乱无序的世界,前途茫茫,不知何往。《诗经》中的“变雅”作于两周之交,对这种忧惧有真切的表达。徐复观曾经提出西周初年宗教思想中有“忧患意识”,此说影响甚大。可是西周初人的忧患实不及周末神意信仰瓦解带来的忧患深,故笔者用“忧惧”一词以区别于学术界惯常所说的“忧患”。西周初年的忧患是天命无常,如果不能敬德,即不免坠失天命。这种忧患本质上是政治功利性的,并未涉及人的意义和生存根据问题。西周末年以后的忧惧是神—人联系的精神纽带断裂,人被神抛弃,不知流落何地。“变雅”后不少诗句都讲到天的公正性已不存在,世间的一切全部混乱颠倒,回顾茫茫,不知何往,也不知最后的黑暗将止于何处。这种忧惧当然与政治的衰败有关,但其深度不止于政治衰败,而是涉及了人的意义和生存根据问题。笔者在此对春秋时“夷狄化”担忧的根源有一个推测:西周时代的宗教思想精神深度不够;西周人所能想象的最深的黑暗就是丧失天命,也即丧失政治权力;西周没有产生出类似“地狱”那样代表人生的深度黑暗的词。所以,当西周末年神意信仰瓦解,人们预感到一种比政治衰败更深刻的黑暗将要来临时,他们找不到现成的词来表述这种黑暗,诗人只能以“我瞻四方,蹙蹙靡所骋”^[2](《小雅·节南山》)、“如彼行迈,则靡所臻”^[2](《小雅·雨无正》)一类句子表达神意秩序瓦解以后四顾茫茫、不知何往的内心忧惧。《左传》中记贵族视“夷狄”为大患,实质是把无可名状的忧惧寄托到一个明确的对象身上。换句话说,是以“夷狄”来表达西周传统中从未体验过的深度黑暗。这并不意味着诸夏特别恨“夷狄”。实际上,在春秋史的大多数时间里,不同区域的华夷相处是合作与开放的,春秋时的战争更多是列强之间在争斗,而不是华夷族群之间争斗。诸夏不是恨“夷狄”,而是戒惧“夷狄”;这种戒惧也不是怕“夷狄”终将打进中原,而是怕“夷狄”身上的某种品性最终传染诸夏,使诸夏社会彻底坏死。这样的坏死不同于西周人担忧的丧失天命,而是丧失文化性;丧失文化性就意味着丧失人之为人的基本特性,成为禽兽。春秋

时人评价“夷狄”便常说他们是禽兽,讲到诸夏内部最恶的人也说是禽兽。从种种迹象不难看出,诸夏对“夷狄”的戒惧有着比军事冲突更深刻的含义,这种戒惧与周末以来失去人的生存方向的忧惧感是混合在一起的。

“夷狄”是游牧民族,他们与诸夏的区别不过是游牧生活与农耕生活的区别。“夷狄”有什么特别的毛病要引起诸夏那样持久的警戒,并把他们作为最后的黑暗象征来警示自己呢?我们现在回头去看,会觉得“夷狄”没有什么特别的恶,甚至那时诸夏贵族内部的种种恶行可能比“夷狄”要严重的多(这也因为“夷狄”的资料甚少传下来)。那时,诸夏贵族对“夷狄”的批评,主要是说他们没有纪律,没有自我约束力,没有羞耻感。这种品性何以会让诸夏大为戒惧呢?这是春秋思想史非常关键的一个问题。柯林伍德曾要求研究思想史的人把古人想过的问题再切身地重想一遍。这个要求看似简单,其实最难,也是思想史研究能够做“通”的最重要一环。如何能回到古人的立场去理解他们的想法,哲理思辨也许是法门之一,但从史学上溯源古人语言的生成情境也许更为关键。华夏与夷狄的区别源于农耕生活与游牧生活的区别,而华夷的农牧之别最初又源于政治权力。在夏、商、周三代,夺取王权的氏族集团总是占据黄河中游古代最早发育起来的农垦区,王族占居中原农垦区,而后成为农业民族,而后有物力营建大型祭典,显示王族与神之间特殊的恩宠关系。西周王政下此一结合关系尤其明显。周王室不仅占据“河内”农垦区,而且把黄河下游适宜农耕之土地分封给同宗、同盟及其他古代王族之后,形成以农耕文明为基础的诸侯国。没有政治地位的氏族集团只能游动迁徙于山川草原森林地带,成为蛮夷戎狄。农耕的诸侯国有政治地位,也有相应的物力举行盛大的祭祀典礼,由此发展出系统的礼仪,又由此形成有纪律、重荣誉的生活习尚;蛮夷戎狄则只能马虎粗率,“披发祭于野”,没有自我约束和羞耻感。当农耕的礼仪的社会陷入神意信仰衰落的混乱,贵族社会内部原有的约束力松弛时,“夷狄”的品性对诸夏来说就预示了自身的堕落远景。所以,在后世人眼中可能很一般的毛病(没有约束力和羞耻感),在当时却意味着最深刻的黑暗。礼、乐、诗、书的观念,在那时的根本意义就是要维持诸夏的生存底线,不至堕入自古就与自己参商悬隔的粗鄙生存状态。

综上所述,我们约可理出原来隐伏在暗处的一条春秋思想史的线索。从诸夏聚合,礼、乐、诗、书观念兴起,到“夷狄”威胁在诸夏的“忧惧”感下成为最深的黑暗象征,再到诸夏对“夷狄化”的戒惧反过来使礼、乐、

诗、书标志的生活价值绝对化,成为超越政治成败的不可动摇的人类基准。由此线索引导,《论语》中孔子与弟子对话的观念背景才能显现。芬格里特分析孔子思想中的“神圣性”特别侧重礼,认为礼是人类的一种“神圣礼典”(holy rite)。这种分析与传统的研究眼光相比是非常有见地的。但礼的神圣性究竟来自何处,纯粹

[颜世安(1956—),男,江苏省南京市人,南京大学教授、博士生导师,主要从事中国古代思想史研究。]

从哲理分析也许不能完全说清问题,史学的方法可能给我们提供一条进入问题内部的途径。

[参考文献]

[1]论语[A]. 四书五经[Z]. 沈阳:沈阳出版社,1995.

[2]诗经[A]. 四书五经[Z]. 沈阳:沈阳出版社,1995.

思想的位置——重申思想史边界

方旭东

(上海大学 文学院,上海 200436)

晚近的讨论显示^①,在中国学术界,关于思想史的边界问题尚未达成一定的共识,因而一再成为论者聚讼的话题。思想史边界之所以成为一个问题,一方面固然是因为思想史这门学科在中国还不到一百年的历史,学科本身还不够成熟;另一方面,也与思想史这门学科的特殊性不无关系。这里所说的思想史的特殊性,是指思想史这样一个名称,它所包含的综合性与笼统性,在现代学术分工越来越细密的大势下多少显得有些特殊甚至突兀。换言之,人们有理由质疑:思想史这样一个说法,是否能恰当地命名一门独立的学问?

按照现行的学科分类体系,思想史隶属于历史学下面的一个二级学科专门史。但是,这种安排并不能充分反映实际研究情况,在人文社会科学领域,几乎每个学科都有一个“某某思想史”这样的东西存在。比如,文学有文学思想史,经济学有经济思想史,法学有法律思想史,社会学有社会思想史,政治学有政治思想史,等等。为了区别于这些“思想史”,笔者所说的“思想史”也许可以称为大思想史。这里的“大”没有价值判断意味,仅仅表示,相对于复数性的“某某思想史”中的思想史,这个“思想史”是单数的。毫无疑问,这些“某某思想史”无论从学术训练还是从内在逻辑上看,都隶属于它们各自的大学科,而与历史学下面的那个二级学科专门史无涉,至多只能说它们具有一般历史研究的性质。

当然,人们也可以换一个思路,即不必囿于现有的学科分类而直接探讨思想史存在的根据。本来,现代学术分工的细化趋势就未尽合理。历史地看,一门学科总是先建立起它自身的合理性,然后才逐渐取得它的现实合法性的。如果思想史自身的合理性能够建

立,它的现实合法性迟早也能实现。因此,现在需要追问的是:思想史自身的合理性存在吗?或者说,有那种独立于“某某思想史”的大思想史吗?

要回答这个问题,必须从思想史的对象说起。通常,对于一门学科,人们通过顾名思义的方式就可以大概获知它的对象与范围。可是,对于思想史而言,顾名思义的办法并不能使人们对它有进深一步的了解。思想史,顾名思义,就是关于思想的历史。如此说来,思想史的对象即是思想。这似乎再简单不过了。然而,什么是思想?对于这个问题就有很多答案。在现代汉语中,“思想”一词的含义比较丰富。作为名词的“思想”,似乎可以分为这样一些层次:在最低的层次上,是指人对某一个乃至某一方面具体问题的态度、看法,这个意义上的“思想”实际上等于意见或主张。在较高的层次上,是指人对人生、世界的总的看法,这个意义上的“思想”相当于世界观或方法论,比较接近于哲学。在更高的层次上,是指成体系的理论、学说,这个意义上的“思想”往往是思想家所构造的思想体系,代表着某个时代精神的精华。可以看到,层次越高,“思想”这个词所包含的抽象性、体系性也越高;同时,它还表现出某种普遍化的趋势,即在最高层次上所使用的“思想”一词,虽然是某个个体所具有的思想,但它已很大程度地摆脱了个体的偶然性特征,而成为事实上的群体主张与诉求了。这个意义上的“思想”,其性质相当于某一时代某一社会人群思想的标本,或者套用马克思·韦伯的话来说,即“理想类型”。

那么,作为思想史对象的思想,是否包含所有这些层次的思想呢?如果不是,又究竟是哪些或哪个层次

^①比如,中国社会科学院近代史研究所与《历史研究》编辑部合作在2002年9月27日召开了一次有关思想史方法论的讨论会,向会议提交论文的,除了中国社会科学院近代史研究所的学者外,还有来自清华大学、中国人民大学、首都师范大学等北京部分高校的学者,可以说这些论文在一定程度上反映了当前中国学者对思想史尤其是近代思想史研究方法的一些意见。会议论文后来在王中江主编的《新哲学》第1辑(大象出版社,2003年10月)与第2辑(大象出版社,2004年7月)上刊出。虽然观点多样,但论者都一致谈到了思想史存在对象、范围都不清楚这个问题。

上的思想呢?

从表面上看,思想史所研究的思想,似乎包含了以上所说的各个层次。比如,思想史会研究孔子“仁者爱人”的主张,也会研究孔子有关仁的一整套看法,还会研究孔子整个的思想。又比如,日本学者曾经集体研究了中国思想中有关“气”的主张,写成了一本《气的思想》。然而,稍作理会,我们就会发现:虽然原则上思想史不会将任何一个某人的任何某个主张、任何某种哲学、某一思想体系排除于研究范围之外,但实际上思想史并没有真的这样做,不要说它做不到,就算它真的那样做了,人们对这种努力也不会有任何兴趣。原因很简单,人类大凡称得上严肃的学问的,莫不是对人的心智、福利有所裨益的事业。如果思想史宣称它研究任何思想,这样一个大杂烩自然会让人望而却步。所以,虽然人们对于思想史的对象不是非常明确,但几乎都不会赞成不加选择地研究任何思想。如此一来,就会发生选择标准的问题。换言之,思想史应该选择什么思想来研究?

尽管人们对于选择什么思想来研究的问题有各种各样的说法,但无论他们选择了什么内容的思想来研究,他们肯定都认为这个思想值得研究。也就是说,人们对于作为思想史研究对象的一个共同要求是:这个思想必须是有意义的或者有价值的思想。因此,问题又变成如何来认定思想的意义或价值了?

我想,认定思想的意义或价值,固然现在还没有统一的标准,但以下几个方面是必须考虑进去的。其一是理论水平。这包括逻辑的严密性,针对问题的广泛性,解决思路的合理性、全面性,等等。其二是影响或效果。有的思想虽然理论水平不高,但传播很广,有着很大影响,所以也不能不认为它是有价值的。如果着眼于人类思维水平的提高,那么理论水平就会被当作决定思想是否重要的一个主要尺度。但是,如果主要只关心某一时期社会思想的基本状况,那么,影响或效果这个因素在选择哪些思想作为思想史研究对象时就会作为基本依据。理论水平与影响或效果这两个因素并非互相隔绝,而是存在着密切的关联。一方面,在历史上发生重大影响的思想,往往是经过反复辩难以及实践检验后的胜出者,好比大浪淘沙,其理论水平是非常高的。因为人类不可能把一个漏洞百出、平庸肤浅的思想一直奉为真理。另一方面,理论水平高的思想对社会总是会产生重大影响的。这里需要说明的是,笔者所说的影响或效果并不限于当时当地,而是应该放在一个长时段一个更广阔的空间范围来考察。在历史上,理论水平高的思想,在其提出的时候往往没有太大影响,在很长一段时间内甚至不为人所知,但它的理

论价值为后人发现后会转化为极大的思想能量。以王夫之为例,他的思想从理论上说被普遍认为是中国古代思想的一个高峰,但是他活着的时候因为长期流亡、隐姓埋名,其人不为世所知,其书更是罕有问津,对当时知识界发生的影响力微乎其微,更不要说对当时一般民众有什么影响了。王夫之的思想被发现并受到推崇是晚清以后的事情,虽然具有一定的偶然性,但是如果没有较高的理论价值,也不会受到那样的重视。就思想史旨在总结人类的智慧这一个目的而言,思想史并不是以影响或效果作为选材的唯一标准,理论水平是更受重视的因素。

综合以上的讨论,可以说,思想史是以有价值或有意义的思想作为自己的研究对象;而有价值或有意义的思想,则是指思维理论水平高、影响远大的那些思想。从这个结论来看,以往思想史多研究精英思想是不无道理的。这首先是因为精英思想是时代思想的精华,代表着他们所处时代思想发展的最高水平;其次,还因为精英思想对一般民众起着范导性作用,通常它在社会上能激起重大反响。

近年来,有学者提出了这样一种观点,即思想史应该多研究些一般思想,而不必局限于精英思想。这个提法是对以往思想史只研究精英思想的做法的一个反拨,反映了当代思想史研究者在思想史方法论方面的探索。但是,思想史以一般思想作为自己的研究对象,在理论上存在一些误区,在实践上也颇有困难,这是必须要指出的。

从理论上说,这种看法忽略了精英思想与一般思想之间的联系,有将二者割裂或者对立起来的倾向。实际上,历史上真正的精英思想家的思想,不仅不与一般社会思想绝缘,毋宁说是一般社会思想的浓缩或精华。反过来,我们从一般社会思想中总能发现它所根据的精英思想成分。所谓精英,就是对他那个时代的问题比一般人要更为敏感,即所谓先知先觉;同时,他对问题的认识也更深刻,他所提出的解决方案也更为成熟合理。精英思想是在一般社会思想的土壤上酝酿出的,而一旦产生,它反过来又会对一般社会思想造成影响。当然,一种先进思想最初总是被少数人所掌握,它成为大多数人的思想往往需要经历很长的时间。正是因为这个原因,一般社会思想与精英思想相比往往有守旧的特征。

从实践上看,研究一般思想的做法也有很多困难,最主要的是史料问题。与精英思想凝结于经典的形式不同,一般社会思想往往存在于人们的意识当中,不经加工与提炼就直接记录下来的材料往往很少(经过知识人的加工和提炼就是被“抽象”与“拔高”后的思想

了),并且因为过于平常,也不被人们所重视,因而保留下来的就更少了。在现代,了解一个社会一般的思想、信仰状况,最好的方式是通过各种社会化调查;然而在古代,几乎没有这项工作。就中国古代的情况而言,读书识字的人,他们所受的教育就是经典教育,经典当中蕴涵的精英思想成为他们日常行为的依据。不可想象,在中国古代就已存在一个与精英思想相抗衡的独立自在的大众思想系统。事实上也不存在这样的系统。所以,如果以一般思想作为描述对象,要凑足一部思想史所需要的最低史料要求,就不能不乞援于别的方面的资料,而知识史、社会史方面的资料就成了首要的选择。像主张书写一般思想史最力的葛兆光,他的两卷本《中国思想史》,如果除掉有关知识史、社会史的材料,他所运用的思想史资料实际上并不比前人的著作丰富多少,甚至由于刻意避开精英、经典的研究路数而减损了某些必要的思想史材料。大概葛兆光自己也意识到这个问题,所以,虽然将自己的书名为“中国思想史”,却一定要加上副标题,第一卷叫作“七世纪以前中国的知识、思想与信仰世界”,第二卷叫作“七到十九世纪中国的知识、思想与信仰”。也就是说,作者自己也明白,他写的已经不完全是思想史的内容了。

其实,知识可以由知识史处理。比如,葛兆光《中国思想史》中有关中国古代方术方面的内容,化学史会处理,科技史会处理,李约瑟的《中国科学技术史》在这方面就花了大量篇幅。又比如,葛兆光书中写到明清时期西学传入中国,特别开辟了专章讨论地图中的思想(也许叫知识更准确),其实,这部分内容有大量的科学史、天文学史、中西交流史论著作过详尽研究。至于信仰,则有宗教史与民间信仰史关注。总之,知识、信仰乃至社会生活这些方面的内容,都有相应的专门学科加以研究,用不着思想史越俎代庖。

诚然,知识、信仰以及社会生活,与思想并非毫无关系。一方面,它们构成时代思想的土壤与背景;另一方面,它们也总是受一定的思想支配,研究者从中也不难读出一定的思想信息。思想史能够并且也应当从知识史、信仰史以及社会生活史等学科的研究成果当中获得启发、吸取灵感。在这个意义上,可以认为,与思想史有关的知识史、信仰史、社会生活史研究,都属于广义的思想文化史研究。但是,广义的思想文化史研究与严格意义上的思想史书写还是有很大区别的。比

如,有人提出,像考古发现中的《日书》这样的历书,像《营造法式》一类的则例,像《职贡图》、《苗蛮图》这些图像,像古代断案的记录,以及蒙书类书这样的读物,都可以发现一些思想史的内容。从这些材料当中当然可以发现一些思想史的内容,这些材料也不是不可以研究,问题在于,这种研究对于思想史书写究竟有多大的意义?通过分析历书、图像档案等材料,所花力气不小,但由此获得的思想史信息却非常稀少,不仅边缘、零碎,难成系统(这是因为,相对于经典文本,这些材料所蕴涵的思想信息的密度要小得多),而且,如果深入分析,都可以还原出它们所依据的精英思想与经典文本。毋宁说,这些材料为精英思想提供了一些物证。显然,仅仅依靠这些零散不全的物证是无法完成一部思想史的写作的。放弃源远流长的传世经典文献而专事搜求这些不成系统的“物证”,在研究路数上就好比放着阳光大道不走而专走羊肠小路。这种剑走偏锋的做法,在实际的研究当中虽然也许能给人一时的新奇之感,但成绩终归有限。

将知识、信仰等内容纳入思想史描述的范围,表面看来是扩大了思想史资料的范围,从而有望为思想史书写带来新的面貌,但实际上它给思想史书写带来的危害不容低估。稍有头脑的人都不难想见,如果只是一味扩充思想史的资料范围而不加甄别,其结果必将是使思想史丧失了自己独立的学科属性。这个问题恐怕是那些主张扩展思想史的人所始料不及的^①。当然,从积极的意义上,我们可以把知识史、信仰史、社会生活史的研究看作思想史研究的预备研究。但是,预备研究不可能也不应该取代思想史本体研究。

理论水平与实际影响这两个因素,反映了作为思想史研究对象的思想的两个最基本的属性,即思想性与社会性。具备这两个属性的思想,不是那些代代相传的常识,因为常识虽然具有社会性,但在思想性方面却乏善可陈。具备这两个属性的思想,也不是某个专家就某个具体问题所发表的高深见解,如果这些问题与见解没有触及到那个时代的精神脉搏,它们就应当被归为某一学科或者学说史而不是思想史研究的范围。从这个角度说,研究思想史的人需要把握他所写的那个时代的思想史的主题,换句话说,就是需要有一种问题意识。如果研究者缺乏问题意识或者问题意识比较薄弱,不能提炼或者概括



^①比如,葛兆光开始意识到这个问题的严重性:“思想史的这种观念和方法的变化,已经有可能把很多东西,过去不曾使用的东西,都变成自己的资料。但是,问题也随之而来,现在我自己也感觉很困惑的问题之一,是思想史如何确立自我的边界,不至于一方面入侵其他历史领域,一方面守住自己的国土。有人说,这样的思想史太庞杂了,不像思想史了,这我不同意,因为谁规定了思想史是什么样子和多大领地?但是也有人因此说思想史可以横冲直撞,这也恐怕很麻烦,因为无限扩张的结果就是消解自身。有人提出,可以叫思想文化史或文化思想史,究竟怎么办,我也还没有想清楚。”(参见葛兆光《什么可以成为思想史的资料?》(提纲),引自王中江主编《新哲学》第1辑,第296页)

出一些具有强烈时代感的问题,他就只能就事论事,他就只能做现象的描述,而无法合理地组织材料写出一部线索清晰富有深度的思想史。而要把握思想史的时代主题,如果研究者没有一定的综合思辨能力,显然是做不到的。一个思想史研究者,如果仅有史学的修养、文献的功夫,而没有一定的哲学功底,要想写出一部合格的思想史,恐怕很难。毕竟,写思想史不是做文抄公,不是比谁用的资料多、谁用的资料冷门和生僻。

还有些学者从表面看问题意识似乎很强,提的观点也很新,可是这种问题意识不是他自己从思想史内在理路中发掘出来的,而是从海外学者那里借来的,这也不足为训。笔者不是说海外学者的问题意识不可以参考,而是说在参考的同时一定要保持清醒的头脑,要了解海外学者的这些问题意识有其自身的文化背景以及现实关怀甚至特定的学术训练。说到底,那是一种“他者的眼光”,在解释思想史材料时,隔膜与误会在所难免。对于海外学者而言,他们的文化背景、现实关怀以及学术训练这些因素决定了他们作为局外人说局内事的这种隔膜与误会,是他们想改变却改变不了的东西。相比之下,中国学者就有一种先天的优势。不加分析地照搬海外学者的问题意识,无疑于舍己之长而学人之短,实在很难说是一种明智之举。

如此说来,笔者对思想史研究对象的想法是:人类历史上对时代精神课题作出归纳并试图作出解答的富有启发意义的思考(思想)。对象既经确定,思想史的

[方旭东(1970—),男,安徽省怀宁县人,哲学博士,上海大学文学院副教授,主要从事中国思想史研究。]

边界以及方法问题也就应刃而解了。思想史作为一门独立学科,无可怀疑。

作为独立学科的“思想史”在西方有两个传统:其一是德国狄尔泰(Wilhelm Dilthey)等人提出的“精神史”(Geistesgeschichte)。这里所说的“精神”是指“时代精神”(Zeitgeist)或时代思潮;“精神史”的研究是以某个特定时代为对象,总体地把握其政治、社会、文学、艺术等各领域出现的思维方式,及其相互的关联和其与政治状况的关联。也就是说,综合地把握时代精神的整体结构,从而明确其历史的发展状况。其二是美国洛维乔(Arthur O. Lovejoy)等人倡导的“观念史”(History of Ideas)。这一派最初提出的纲领是,从历史的角度研究西欧文学中出现的一般哲学上的概念、伦理思想、美学上的审美意识的发展及其影响。他们以文学和艺术为素材,对其中出现的各种观念的含义进行了超出狭义的文学或美学范围的分析,追究其含义在历史上的变化。比如,“自然”(Nature)、“浪漫”(Romantic)等在文学和艺术中广泛应用的歧义概念,他们对这些概念随着时代推移所产生的含义变化,以及这些概念在文学、美学以外的各领域出现时的相互关联,还有其意义向相反意思转化的情况作了仔细探讨。比较起来,笔者对于“思想史”的看法比较接近狄尔泰的“精神史”。洛维乔倡导的“观念史”研究不失为思想史研究的一种进路,但是,对于有断代要求的思想史书写则不太适合。

Studies on History of Chinese Thought That Go Toward Multi - elements (Special topic for discussion)

ZHOU Qun, YAN Shi - an, FANG Xu - dong

Abstract: In the opinion of Zhou Qun, men of letters are free in thought than scholars and they play an important role in pushing the individual liberation forward, so further attention should be paid to their thought. Yan Shi'an has made an attempt that history should be used to make a study of "transcendence" of ancient people and thus the key points are China's identity and discrimination between China and other states. Fang Xudong thinks that the subject of history of thought is so special that its legal status is suspicious. It cannot be established unless it sums up time spirit as its object of research.

Key Words: men of letters; function; discrimination between China and other states; "transcendence"; history of thought; boundary

[责任编辑、校对:田卫平]