

什么才是“中国的”思想史?

葛兆光

摘要:近年来中国学术界有一个特殊现象,即在西方学界思想史研究渐渐衰落时,在中国,思想史研究却仍然充满活力,这是由于中国的特殊背景使然,它也呈现了近年来中国学术的趋向。回顾这些年来有关中国思想史研究的种种争论,需要进一步讨论的是,什么才是“中国的”思想史,而不是“日本的”或者“欧洲的”思想史?这一问题不仅涉及到各个文化区域的思想与历史的差异,涉及到各个文化区域的政治、宗教、社会环境的差异,更涉及到的是,如果试图确立思想史研究的“中国性”,必须思考这一思想史研究能否在历史讨论中保持对中国现实的针对性,能否在对传统观念的梳理中回应当下中国的思想问题。

关键词:中国思想史;欧洲思想史;日本思想史;中国性

很多人都注意到,近年来中国学术界有一个特殊现象,即在西方学界思想史研究领域普遍渐渐衰落时,在中国,思想史研究却仍然是热门,这不能不说是一个既反常又合道的事情。

为什么说它“反常”?是因为这三十年来的中国学界,始终在追求“预流”,甚至不得不紧张地追赶西洋模仿东洋,几乎到了“彼进于此,我必随之”的地步,然而思想史研究领域却彼虽消此却涨,这不能不说是“异数”。为什么说它“合道”?是因为它也恰恰呈现了近年来中国学术的趋向。今年春天,我在美国普林斯顿大学一次演讲中就说到,一方面由于中国的历史传统,涉及到“道”和“史”(即思想和历史)的话题始终会是热门;但另一方面由于中国的现实环境,政治思考往往要通过历史叙述来呈现。所以,这造成了中国的思想史研究长盛不衰,而形成了越来越兴盛的政治气候和文化土壤。

这是中国的特殊背景。这个特殊背景可以归纳为三点:一是尽管经过三十年的形摹影随,中国思想史研究者和撰述者开始注意到,种种眼花缭乱的西方学科样式,其实可以重新加以梳理和改造,在思想史领域也可以开始实践新的写法;二是尽管经过三十年的巨变,但是在中国,社会生活和观念世界仍然像林毓生说的那样,习惯于要“思想文化”来解决问题,特别是在“现代”与“后现代”、“全球化”与“民族主义”、“政治意识形态”与“实际生活世界”之间始终有困扰的当下,人们仍然很需要回顾思想史,看看是否我们仍然处在历史的延长线上;三是不断涌入的新理论和不断发现的新材料,迫使中国思想史研究者不得不回应它们所提出的问题与挑战。

唯一的麻烦是,这种回应有时还要穿越几十年的学术史,处在一再重新开始的状态。

作者简介:葛兆光,复旦大学文史研究院教授(上海 200433)。

※ 本文是为英文版《中国思想史》所写的序言。

二

我自己的两卷本《中国思想史》^①就是在这样的背景下开始写作的,我没有想到的是,这部个人视野中的、原本只是试图作为教材的著作,居然搅动了中国思想史研究领域,而且也引起了学术界的争论。

如果把这些林林总总的争论归纳一下,我想,大概可以归为五个方面。第一是我所谓的“一般知识、思想和信仰世界”,是否应当写入思想史著作?这涉及到思想史的资料范围是否应当拓宽、思想史的背景是否应当重建,思想史是否也应当注意精英思想的制度化、常识化和风俗化等问题,也就是说,过去被认为是社会史或文化史的内容,是否应当被纳入思想史。第二是知识史和思想史的关系如何处理?如果在思想史著作中讨论思想的知识基础,势必会把原来传统的博物知识,也就是今天分别被归为科学史、技术史、学术史,甚至教育史的内容拉进思想史,思想史一定要涉及它们吗?第三是思想史上的“加法”和“减法”的问题,也就是说,思想史要不要讨论在时间中逐渐被人们淡忘的那些内容?把这些被删去的内容重新放回历史,是否恰恰反映了当时真实的文化环境?如果不发掘这些内容,我们是不是在用一次又一次的“后见之明”来误读过去?第四是这种不以“人”或“书”为章节或单元的思想史写法,是否可以更好地表现历史的延续脉络,这对习惯了旧章节形式的思想史读者,会造成困扰吗?第五是思想史的时代如何划分?7世纪初(也就是初唐)、明代中后期(也就是传教士入华)和1895年(甲午战争与《马关条约》的签订),为什么可以成为思想史时段划分的标志?这种与过去不同的时段划分法,是否在暗示着什么特别的意味?

数十篇书评与至今仍然延续的争论,大都围绕着这五个方面。

三

《中国思想史》出版已经十年。十年里,我对上述问题又进行了一些反省,反省中始终有一句话盘旋在脑海里,即“什么才是‘中国的’思想史”?什么才是“中国的”思想史,而不是“日本的”或者“欧洲的”思想史?最简单的分野,当然,就是它描述的思想的内容和历史,由于各国知识、思想和信仰的不同,以及历史语境、社会生活与文化特征的不同,因而自然会不同。可是,除此之外,中国思想史的研究,和日本或欧洲思想史的研究,研究者的立场、问题和观念,也应当有所不同吗?

关于思想史,可能有种种定义和解说,但作为一种“历史”,它必然需要呈现不同文化、民族和国家的生活环境,以及这些“环境”为何使生活在其中的人想这些而不是想那些,为何是这样想而不是那样想。约翰·格林(John C. Greene)在《思想史之目标与方法》中说,思想史“首要任务是勾画每一历史时代的思想前提,解释这些思想前提在不同时代的变化”,如果我们同意“历史时代”确实是思想史的主要内容,那么,就不得不注意到这些差异性极大的各种历史,以及这一历史环境中所生出的问题与观念。道理很简单,举一个例子,斯特龙伯格(Roland N. Stromberg)在《西方现代思想史》中说,欧洲思想之源头时期曾经有过的毕达哥拉斯与泰勒斯、亚里士多德与柏拉图等等的对立,使得后来的“欧洲被迫把各种不同的思想与价值体系融为一体,因此就不断地致力于新的综合,在具有创造力的两极对立中,许多人看到欧洲历史反复出现这个主旋律”,像神学与哲学、信仰与理性的圣托马斯主义式结合,以及追溯古典导致文艺复兴式的分化等等。可是,这种欧洲反复出现的“主旋律”在中国便不曾有过。再举一个例子,在近代日本思想史中,正如丸山真男所述的从朱子学、古学到国学

^① 葛兆光:《中国思想史》第一卷《七世纪前中国的知识、思想与信仰世界》,上海:复旦大学出版社,1998年;《中国思想史》第二卷《七世纪至十九世纪中国的知识、思想与信仰》,上海:复旦大学出版社,2000年。

的过程,尽管其源头也有强烈的中国儒家色彩,尽管中国的朱子学也曾经在德川时代盛极一时,但在江户后期,却被后起的古学与国学逐渐淡化,日本本身的文化与思想色彩则越来越强烈。可是,那种“蜕皮”式的、逐渐“去中国化”的思想史,在文化与思想数千年多是“在自给自足的传统中变”的中国,却完全找不到类似的例子。

因此,可能在欧洲观念史领域中反复出现的“Being”这样的中心话题,在神学领域里面反复进行的有关“上帝”的论证,在中国并不是思想史的内容。而日本思想史中常常出现的有关天皇是否“万世一系”、有关“神佛习合”还是“神佛判然”、有关是“中国朱子学”还是“日本国学”的争论,也不会是中国思想史中的话题。

四

正如很多学者都注意到的,两千年来的中国,一方面皇权对政治、宗教和文化的控制,要远远大于西洋或东洋的各种世俗政权,无论是欧洲的国王还是日本的天皇;另一方面,士大夫精英在中国的地位远比在西方的 scholar 或者日本的“士”要荣耀,而且始终是政治世界和思想世界的指导者。中国主流文化的独立因素大于外来影响,而且中国儒学为中心的政治意识形态一直占据着知识、思想和信仰的主流。由于这些缘故,中国历史之延续大于断裂,中国的思想史可能和任何民族、国家与文化共同体的思想史都有不同的内容。

同样,由于中国儒家强调人文修养与经典知识,而经典与人文知识两千年来一直是科举与仕宦的依傍,因而科学技术的因素、宗教和艺术的因素、疆域与航海的因素,始终不可能像欧洲一样,产生思想史上的大震撼。可是,对于欧洲来说,哥白尼革命、巴洛克建筑、大航海、印刷术的影响,却成了至为关键的思想史背景,而古代经典和人文知识则由于中世纪神学的笼罩和压抑,直到文艺复兴时代,才成为挣脱宗教约束的革命力量。同样,在日本,由于业儒习文之士并不能通过科举进入政治中心,经典知识不能够保证他们处于优越的地位,经典文化与庶民生活存在巨大间隔,因此,他们常常会离开儒家人文知识,进入其他知识如医学领域,成为某种职业从业者。

这也会深刻地影响思想史的进程,导致思想史的差异。

五

鲍默(Franklin L. Baumer)在其《西方近代思想史》(*Modern European Thought: Continuity and Change in Ideas, 1600-1950*)中,认为欧洲有一些“永恒问题”应当作为思想史研究的中心,它们主要是“上帝”、“自然”、“人”、“社会”、“历史”,这很有意思。我不怀疑人类思想有共同性,问题是,这些他称之为“人类在一切世代与时代里多多少少持续不断提出来的问题”,其实在各个文化区域,无论在表达、内涵还是背景上,都还是有相当差异的。

如果也用“中心观念”或“关键词”的方法来贯穿中国思想史(必须申明,我并不赞同这种写法),我总觉得,恐怕也有五组重要的观念,不时地成为古代思想家讨论的焦点。第一是有关世界的观念,传统中国有关“天下”、“中国”与“四夷”的思想,经过从“天下”到“万国”的巨大变化,在近世便成为有关“世界主义”与“民族主义”的资源,并引起从朝贡体系到条约秩序的转换,也成为有关民族国家认同的思想基础。第二是有关政治的观念,诸如“君权”与“相权”、“治统”与“道统”、“封建”与“郡县”、“礼教”与“法治”等等,它涉及古代中国的政治与社会,到近世由于受到西方观念和制度的影响,关于它的讨论就转化成为现代的专制与民主、中央与地方、法律与教育等等政治思想。第三是有关人尤其是人性的观念。比如什么是善恶,这涉及心性、情欲的讨论,儒家、道教和佛教始终在这一方面有相当多的议论,这涉及到古代中国对于“人”自身的看法,到了近世之后,经由西方概念的重组与命

名,它被整合成为伦理思想,并延伸为现实社会对于“自由”与“人权”的解释依据。第四是有关生命的观念。所谓“生死轮回”这个话题是古代中国人有关身体与生命的思考,也是儒家、道教与佛教彼此有微妙差异而又彼此通融的地方,它在近代逐渐被科学思想所摧毁和替代,但是,仍然在一般知识、思想和信仰世界有影响力。第五是以阴阳五行为基本框架的观物方式,这当然可以看作是古代中国的“宇宙论”,不过,它却以另外一种思路和想象,贯穿各种各样的领域,不仅诠释宇宙万物,而且衍生出一整套观念、知识和技术。不过,古代中国讨论这些东西,并不是为了解明抽象意义上的“哲学”,而是为了“执一御万”,从根本上指导政治、社会和生活的基本思想。到了近代,它受到西方科学世界观的巨大冲击,逐渐从宇宙认知、现象解释、技术支持的诸多领域退出,仅仅保存在中国一般思想世界的感受和少数现代科学尚不能解释的领域,尤其是关系命运、生存与健康的领域。

六

所以,中国思想史显然不太能够现成地套用欧洲思想史或日本思想史的概念和思路,它仍然需要在中国历史的语境中,给予真切的理解和说明。

当然,如果思想史研究要奠定它的“中国性”,更重要的是如何确立它切合中国思想传统的问题意识、分析框架、概念工具和评价立场。特别重要的,还是中国思想史研究者能否在历史讨论中保持对现实的针对性,能否在传统观念的梳理中诊断当下的思想问题。正因为如此,近来中国思想史的研究者一直在关注和追问一些既有关历史,又有关现实的思想史问题,比如,中国传统对内的一统观念和对外的一统观念,如何影响着今天中国的国家管理制度和国际秩序构想?比如,传统的家国体系、君臣关系和礼仪制度,如何影响着今天的政治体制和意识形态?传统儒佛道的三教合一关系,如何影响今天的信仰立场和批判精神,以及宗教信仰对政治权力的制衡作用?又如,绵延的古代中国思想传统,为什么始终不因为外来知识、思想与信仰的冲击而断裂,为什么在近代西潮下又突然全面向西转,从“在传统内变”到“在传统外变”,这究竟是幸还是不幸?因为身处中国,中国思想史的研究者的记忆、经验和亲历的历史,让他们更多地去思考当下的思想状况,并且从这些思考出发,反省过去几千年的思想史。特别是,近二十年来,中国思想世界越来越复杂,不同思潮的起伏变幻、冲突论争,给思想史研究者提出了新问题,需要思想史去回应。

毕竟中国有一个习惯于在历史中寻找合理依据,在思想中解决根本问题的传统,中国当代思想也总是需要在过去思想史的对话中,获得合法性与合理性来源。因此我相信,虽然在欧美学界,思想史研究已经“渐渐凋零”,但是在中国学界,仍然会在一段时期内保持其持久活力。

[责任编辑 刘培]