

# 观念史何为?<sup>\*</sup>

高 瑞 泉

(华东师范大学中国现代思想文化研究所 哲学系, 上海, 200062)

**摘 要:** 以研究我们精神变迁中某些核心观念的生成与发展为目标的观念史, 是人类认识自己的努力的一部分。通过厘清“观念”一词在汉语著述界的用法, 可以给观念史划出新的知识领域, 因而拓宽了哲学史研究的范围。它以追求真观念为己任, 包括观念内容的真理性、观念者的实际信念与观念所蕴涵的态度的一致, 以及观念推动社会行动的真实活力。观念史不仅研究思想的结构, 而且研究思想的过程; 不仅分析人们应该如何思考, 而且关注人们事实上如何思考。处理这一“思”与“史”的关系, 从纵向的角度说是解决观念的发生学和社会植根性问题; 从横向的角度说则要回答特定观念在同时代观念谱系中的位置, 以及观念史与其他学术研究形态之间的联系。它在中国近代观念嬗变的历史中呈现为“异端翻为正统”、“边缘进入中心”和“新知附益旧学”等三种方式。这说明, 即使以单一的观念为对象, 观念史也不能只叙述“观念单位”的编年史; 批判的观念史关注来自文明史等多种因素, 而谱系学方法和逻辑分析同样重要。

**关键词:** 观念; 观念史; 真观念; 谱系

以认识世界和认识人类自己为目标的哲学, 需要认识康德所谓“全部的心灵能力”, 则自然需要认识我们所拥有的观念, 尤其要研究我们精神变迁中某些核心观念的生成与发展。但是在现今的汉语著述中, 观念史的知识领域以及随之而来的方法等问题并不明晰, 所以我们应该对“观念史”本身有所讨论。

—

通常可见的观念史著作, 最少可以分两类, 一类是广义的观念史, 常常也被翻译为思想史, 与西文 history of idea 或者 intellectual history 对应; 还有一类是狭义的观念史, 类似范畴史或者概念史。张岱年先生的《中国哲学大纲》按照中国哲学讨论的基本问题对之作一种分析的研究, 实际上可以说是近代中国第一部专门讨论中国哲学范畴的专著, 和他的另一部著作《中国古代哲学中若干基本概念起源与演变》都属于较早出现的典范。这类著作以中国哲学经典中某些语汇或术语为对象, 集中研究它们所表达或蕴涵的思想, 这些语汇或术语就成为理解中国古代哲学的核心概念或基本观念。此中也不乏一些著述将观念指认为实体, 那是与人们用观念论 (idealism) 的方式来研究观念史有关。

张岱年先生那样的著作可以叫做解释的观念史, 其特点是着重在对于古代观念的哲学解释, 通过哲学的解释重构古代哲学的系统。新近出现另一类观念史研究, 着重研究近代以来的新术语、新概念。有的侧重于研究外来语词的翻译对于这些新概念的意义, 有的运用电子技术来整理历史文献的关

\* 本文为国家社科基金项目 (06BZX038) 的阶段性成果, 并得到上海市重点学科建设项目 (B401) 的资助。

关键词。相对于解释的观念史之偏重哲学,我以为它们可以说是实证的观念史,偏重历史。它们有助于人们对近代以来出现的新观念作编年史研究。本文所着重讨论的不是这类观念史。

同样是研究近代以来中国人的新观念,冯契先生的《中国近代哲学的革命进程》则可以说是沿着实践的辩证法理路研究观念史的著作。虽然《中国近代哲学的革命进程》与其先前发表的《中国古代哲学的逻辑发展》在方法论上有一致之处,即自觉地运用历史与逻辑统一的方法研究哲学史。但是《中国近代哲学的革命进程》实际上对于黑格尔主义有很大突破。因为他不再看重哲学家的体系(事实上也不可能),以及这些体系之间如何构成认识的“圆圈”,不再是范畴史或概念史写法,而是重在考察哲学家和思想家在近代中国特殊的历史条件下,“提出了什么新观念来反对旧观念,从而推进了中国近代哲学的革命进程”。<sup>①</sup>冯先生着眼于从历史观和认识论的统一来总结近代哲学变革,同时也注意到这场革命在逻辑学和价值观方面的不足,因此还是在哲学的不同门类中描写观念变迁。我后来认为可以从更广泛的视阈来考察这场精神变革及其成果,包括从跨学科的研究中探讨它最后积淀下的一套现代性观念,它们仿佛一套现代精神的光谱,构成了现代社会的公共意识。

观念史研究在西方也是比较后起的,按照罗杰·豪舍尔的说法,起源于18世纪后期的“观念史”是“发达文明的一个较为晚近而又复杂的产儿”,是多学科、跨学科研究的活动:

它的核心关注点是“了解你自己”这一古老格言向群体的历史整体、文明或文化的广泛延伸,个体的自我便包含在它们中间,在很大程度上是它们的产物。它尤其关心向我们说明我们是谁,我们是什么,我们经历了哪些阶段和十分曲折的道路才变成现在这个样子。它强调各种观念和情感、思想和实践行为、哲学、政治、艺术和文学的互通性,而不像人类研究中更为专业化的分支通常所做的那样,人为地分别对它们做出评价。它的研究焦点,是某个文化或时代特有的那些无所不在、占支配地位的形成性观念及范畴,当然也包括某个学术流派和政治运动、某个艺术天才或原创性思想家,只要这些事和人最早提出了问题,发展出了成为后来数代人的共同世界观之一部分的观念。

观念史力求找出(当然不限于此)一种文明或文化在漫长的精神变迁中某些中心概念的产生和发展过程,再现在某个既定时代和文化中人们对自身及其活动的看法。<sup>②</sup>

对观念史的这一学科定位,似乎得到著名哲学家以塞亚·伯林的肯定,与其他一些西方观念史家(如阿瑟·洛夫乔伊、昆廷·斯金纳等)对于观念史的跨学科研究性质的定位也有很大的相似,尽管对于观念史到底是哲学家运用理性的结果,即由于他们围绕着某个观念前赴后继地进行推理活动,因而获得了既有逻辑根据又有进一步扩展理论的启发性结果;还只是为非理性的欲望、冲动、感情或兴趣所塑造;或者“观念单位”(unit idea)是否可以化约为永恒的超越时空的实体?——在这类问题上,观念史领域像其他人文领域如历史学或纯粹哲学一样充满着争论。不过,就其共同的兴趣而言,观念史研究都突破了曾经占据主流地位的哲学史叙述的脉络,将一些以往不被人们注意的、或者多少显得费解的隐逸之士或异端思想,纳入阐发的视野。那些本来多少有些零碎、不成体系的观念,获得了研究者的共鸣,被追认为某些“中心概念”的先知。

## 二

从更深的层面说,“观念史”当然与对于“观念”的理解和使用有关。

“观念”作为现代汉语的一个常用词汇或术语,与近代日本人用汉字翻译英文 idea 有关,前辈学

① 冯契:《中国近代哲学的革命进程》,上海:华东师范大学出版社,1997年,第726页。

② [英]伯林:《反潮流:观念史论文集》,冯克利译,南京:译林出版社,2002年,第13页、第5页。

者如王力先生等将其归类为“来自西洋，路过日本”的新语，大致线索是正确的，<sup>①</sup>但是“观念”在哲学著述中的界定却尚不清晰。现代汉语“观念”（idea），与英文 concept 的中文译名“概念”，虽然同样表示意识的形式而又在使用上有所不同。我们把概念界定在理性思维的形式，通常是认识论和逻辑学研究的对象；而观念的用法要宽泛得多，可以表示概念，也可以泛泛而论地表示意见、思想、观点、看法等等复杂的意思。与“观念”一词相关的，还有一个“观”，即我们常常见到有“某某观”的说法，如人生观、价值观、历史观和世界观，都是非常常见的用法。“观”可以指系统的理论形态的学说，也可以指比较零散的、未必经过充分反思的看法（观点）或看法（观点）的综合。

作为哲学概念的 idea 在西方哲学家那里也有多种多样的理解。

强调它的抽象性而被看作客观唯心论的是柏拉图的哲学（Theory of Ideas），idea 在柏拉图哲学中是超感性的、永恒不变的、普遍的和绝对的实在。比抽象的意象更真实，是真正的实在，是我们的知识的源泉。中文的翻译有观念、理念、概念、理型。老一辈的希腊哲学专家陈康先生主张翻译为“相”，<sup>②</sup>而现在西方人比较倾向于将柏拉图的哲学叫做：Theory of Forms，所以一般说来，在普通的语用中，“观念”并不单单指那些纯粹抽象的概念，虽然它经常可以同时包含概念。

按照陈康先生的说法，英文 idea 本来是英国经验主义哲学家的术语之一，譬如休谟说：

进入心灵时最强最猛的那些知觉，我们可以称之为印象（impressions）。在印象这个名词中间，我包括了所有初次出现在灵魂中的我们的一切感觉、情感和情绪。至于观念（idea）这个名词，我用来指我们的感觉、情感和情绪在思维和推理中的微弱的意象。<sup>③</sup>

对于英文 idea 的汉译，在中国现代哲学家那里一直颇非斟酌。金岳霖先生当初曾经把休谟的 idea 翻译为“意象”，因为上述引文足以说明，休谟的 idea 是类似具体的，而不承认有抽象的意念。<sup>④</sup>所以冯契先生也说：“休谟讲的 idea 主要是模糊的印象，实际上也就是意象。而不是抽象的概念。”<sup>⑤</sup>按照金先生的翻译，idea 应该翻为“意念”。<sup>⑥</sup>

不过，在理解中国人的观念史中的“观念”一词的时候，参考翻译史的经验虽然是必要的，但是并不表示我们所用的汉语“观念”一词一定要与西文的某个语词对应。因为经过差不多一个世纪，汉语“观念”已经是一个中国哲学所熟用的语汇或概念了，所以对“观念”一词的释义更多的应该从汉语的语用中去确认。我们不妨检索几部著名的中国哲学史著作，看汉语著述中“观念”的使用与意义。

张岱年先生继 1930 年代《中国哲学大纲》对于中国哲学的概念范畴所做的讨论之后，1980 年代又撰写了《中国古典哲学概念范畴要论》一书，分自然哲学、人生哲学和知识论三大类，讨论中国哲学的概念和范畴。对于概念和范畴他有所界定：“概念是表示事物类别的思想格式。而范畴则指基本的普遍性的概念。即表示事物基本类型的思想格式。”<sup>⑦</sup>而没有给观念下规定。但是很有意思的是，

① 王力：《汉语史稿》北京：中华书局，1980年。转引自冯天瑜的《新语探源》，该书没有详细描写作为现代汉语外来词的“观念”（idea）一词如何被引入汉语的具体过程，共有三处提及“观念”（idea）一词。除了前面王力先生的一条以外，尚有：1）第 452 页和第 454 页，引余又荪《日译学术名词沿革》（《文化与教育旬刊》1935 年第 69、70 期）。此文分为甲（学科名目）、乙（学术名词）、丙（论理学名词）三部。其中，乙部将 idea/idee 译为“观念”；丙部将 idea 译作“想念”。2）第 482 页，引高名凯、刘正埙《现代汉语外来词研究》（北京：文字改革出版社，1958 年）。此书将入华日语新词分为三类，其中第三类指的是先由日本人以汉字的配合去意译或部分音译欧美语词，随后中国人将其引进改造而成现代汉语的外来词。“观念”属第三类外来词，源自日语的 kannen，后者又译自英语的 idea

② 汪子嵩等：《希腊哲学史》（2），北京：人民出版社，1993 年，第 653-675 页。

③ [英] 休谟：《人性论》，关文运译，北京：商务印书馆，1994 年，第 1 页。

④ 金岳霖：《知识论》北京：商务印书馆，1983 年，第 298 页。

⑤ 冯契：《认识世界和认识自己》，上海：华东师范大学出版社，1997 年，第 169 页。

⑥ 这与罗素的说法颇不相同，后来罗素则顺着休谟的理路，把“观念”归结为意识的诸形式中的比较狭义的“思想”：“这里的‘观念’不是柏拉图所说的观念，而是洛克、巴克来及休谟所说的观念，并且在这后一种意义上的观念，是与‘印象’相对的。你或者可以通过看到或者可以通过想到而意识到一个朋友；而且通过‘思想’，你能意识到像人类或生理学这样不能看见的对象。”（罗素：《心的分析》北京：商务印书馆，2009 年，第 4 页）

⑦ 张岱年：《中国古典哲学概念范畴要论》，北京：中国社会科学出版社，1987 年，第 2 页。

在具体展开其讨论的时候,张先生多半会将它们同时称为观念,如理、太极、一、体用、几、变化,等等,都被称作“观念”。这与《中国哲学大纲》对于“概念”和“观念”不加严格区分,是相似的。

劳思光先生的《新编中国哲学史》中“观念”使用得最为频繁和宽泛,甚至有专门一节讨论“古代中国思想的重要观念”;大凡“命”观念、“天”观念、“鬼神”观念、天命观念、宇宙秩序观念、民本观念、人才观念、原始观念;似乎包括了概念、范畴、观点、思想(系统的或者零碎的)、想法(成理论形态的或散见在许多向度而未加反思的)、态度,等等。

冯友兰先生的《中国哲学史新编》中用“观念”一词甚少,有时只是用某某观,如历史观、自然观。与20世纪80年代学术界通用的方式比较接近。但是他在20世纪30年代所作的《新理学》却将“观念”作为更为基本的哲学工具或哲学研究之对象。他说:

哲学中之观念、命题及推论,之系形式底、逻辑底者,其本身虽系形式底、逻辑底,但我们之所以得之,则靠经验。我们之所以得之虽靠经验,但我们既已得之之后,即见其并不另需经验以为证明。其所以如此者,因此种观念、命题及推论,对于实际并无所主张、无所肯定,或最少主张、最少肯定。<sup>①</sup>

与一般人说哲学研究概念、命题和推理不同,冯友兰先生说哲学研究观念、命题和推论;十分明显,冯友兰先生这里的“观念”相当于一般人所谓概念,而之所以用“观念”,却是大有深意的。——为了强调哲学(概念)与经验之间可以有“过河拆桥”的关系。“哲学对于其所讲之真际,不用之而只观之”:

“观”之一字,我们得之于邵康节。邵康节有《观物篇》。他说“夫所以谓之观物者,非以目观之也。非观之以目,而观之以心也;非观之以心,而观之以理也。”以目观物,即以感官观物,其所得为感。以心观物,即以心思物。然实际底物,非心所能思。心所能思者,是实际底物之性,或其所依照之理……知物之理,又从理之观点以观物,即所谓以理观物。此所解释,或非康节之本意。不过无论如何,心观二字甚好。又有所谓静观者,程明道诗:“万物静观皆自得,四时佳兴与人同。”静观二字亦好。心观乃就我们所以观说,静观乃就我们观之态度说。<sup>②</sup>

与金岳霖先生从概念的双重作用——概念可以得自所与而还治所与——来讨论知识的能动性大为不同,冯先生主张哲学家取隔岸观火的态度,用纯思(理性)去把握物理。但是他的“观念”与我们普通的理解不同。其实,作为一个日常语汇的“观念”,乃复合词。查《说文解字》:“观,谛视也;又见《小雅》观,多也。此亦引伸之义,物多而后可观。故曰观多也,犹灌木之为聚木也。”表示仔细地看,所以中文有所谓“审视”。“念”,照《说文解字》,“念,常思也”。尽管我们可以说“念头”、“一闪念”等,似乎表示的是比较短暂的或偶然的意识活动,但也说“思念”、“纪念”、“意念”等,以示更为持续的、频繁和专注的意识活动。所以“观念”应该既有理性的“思”又有感性的“视”,可以既用“目”视、又用“心”视——与“思”结合的看。这与金先生对 idea 的解释比较接近,虽然金先生用了另一个词“意念”:

意念是相当于英文中的 idea 而又限于以字表示的。英文中的 idea 不限制到以字表示的,我们这里所谓意念是以字表示的 idea 例如红、黄、四方等等。这里所谓概念相当于英文中的 concept 可是也是限于以字表示的。意念与概念底分别,从心理状态说,是前者比较模糊,后者比较清楚。从思议底内在的结构说,前者可以有矛盾虽然不必有矛盾,后者不能有矛盾。<sup>③</sup>

① 冯友兰:《新理学·绪论》,《贞元六书》上,上海:华东师范大学出版社,1996年,第13页。

② 冯友兰:《新理学·绪论》,《贞元六书》上,上海:华东师范大学出版社,1996年,第14—15页。

③ 金岳霖:《知识论》北京:商务印书馆,1983年,第335页。

他进一步区别概念和意念，“意念图案是静的思议。推动它的也许是思议活动，思议历程，而在典型上支配它的，仍是概念底结构。概念底结构，是意念图案底典型，它是历程所要达到的极限。这极限果然达到，意念图案就成为概念结构。”<sup>①</sup> 概念结构所表示的就是理。

所以，我觉得，在理解“观念”之为观念的时候，既然有“审视”、“谛视”，又是与“思”密切关联的活动，所以实际上涉及到心的“视域”，它指一个人在特定时刻的全部视觉印象或直接知觉。某个观念之有特定的视域，我们通常就说是某某观，表示人的意念有一个相对集中的方向和范围，其间一定运用概念思维，但是却不一定经过严格的推理和论证（虽然未必就不能论证）。因此，就其抽象的程度或理性的程度而言，观念与概念有所区别，可以包含更多的感性的内容。“概念”和“观念”在所表达的内容上的差别可以在实际使用中表现。对于某个术语，如果是在认识（尤其是知识论）的意义上使用的，或者当我们只是回答这一术语之指谓，并且已经有了相对规则的形式的时候（思想格式），通常我们指称它们为“概念”，譬如“感觉”、“知觉”等等；但是对于那些同时包含了人们的主观态度和倾向、或包含了某种评价意味的术语，我们常称之为“观念”。这种用法在“价值观念”一词中得到突出的证明。譬如“平等”、“自由”、“民主”、“天人合一”，我们通常都称之为观念。换言之，当我们说某人有“民主的观念”，通常不但预设了对于“民主”的指谓，而且包含了某人对于民主的赞成态度。而当我们说他知道“民主的概念”，则只是说他理解民主是什么。

观念和概念的另一个重要区别，是概念就其是一结构而言，它没有矛盾。但是我们用“观念”来表示的“思想”却可以有矛盾。事实上我们常识中的那些重大观念经常是充满矛盾的，不但单个观念内部有矛盾，而且人们同时相信并使用的若干观念之间也常有矛盾。人的心灵一定不是单一的演绎系统，我们的主观诉求起源于某些幽暗未明的欲望、意愿，很可能本身就是互相冲突的。一个社会的价值观念有一些被公认的观念组成，但是它们之间却常常闹出诸神纷争的戏剧。对于这些矛盾或观念的复杂性，以及导致矛盾的原因，“百姓日用而不知”，非加以反思，不可能被揭示出来，更不能得到澄清。

从纯粹哲学或知识论的角度看，哲学就是概念化安排的理论。思维要达到概念，概念要经过厘清，使之清晰、排除矛盾。从这点说，“观念”所代表的心理状态比较模糊和可能有矛盾，是一种不足。但是这两点，反过来，却可能正好是“观念史”研究存在的理由和自身的特点。连黑格尔都说哲学的特点就是要研究那些一般人平时自以为很熟悉的东西。“一般人在日常生活中，不知不觉间曾经运用并应用来帮助他生活的东西，恰好就是他所不真知的，如果他没有哲学的修养的话。”<sup>②</sup> 换言之，“观念史”可以扩大哲学史研究的范围。事实上，20世纪后半叶中国学术界的主流，通常是在非常宽泛的意义上运用“观念”的。它常常包括，一、表象或印象；二、与客观世界相对的东西，包括人们对于事物的一般看法和认识；三、社会意识。如果我们进一步探究，就不难发现，在具体的观念后面通常还包含有人的情感、意志、利益诉求，纠缠着信念或信仰等未必能单纯依靠概念分析等知性活动来把握的要素。而正因为具体的观念包含了如此丰富的内容，包含着感性与理性的活生生的联系，观念的兴起和自身发展的动力、包括知识社会学讨论的观念的“变形”，以及观念何以具有改变世界的力量，才是可以理解的。这一点，冯契先生在关于“观点”的论述中多有说明：

说某人有某种观点，是说他老从某种角度、老用某种态度来对待和处理问题。观点是带一贯性的看法，是贯穿于意见之中，统率着各种意见的。观点当然也是观念，是由概念所构成的结构，是对对象的认识。但观点又总是具有社会意识的性质。人作为意识的主体，不仅是认识的主体，而且是意志、情感、欲望、习惯等等的主体，即人还有意欲、情感等心理活动，并且还有统一的人格。所以人们的观点不仅反映人的认识水平，而且反映人对社会关系

① 金岳霖：《知识论》北京：商务印书馆，1983年，第351页。

② [德]黑格尔：《哲学史讲演录》（第一卷），贺麟、王太庆译，北京：商务印书馆，1983年，第25页。

的意识,反映着人们的社会存在。<sup>①</sup>

在某一个语汇或术语所表达的“观念”后面,可以包容上述多方面内容。人类在其悠长的历史中逐渐繁衍出复杂的精神现象,尤其是现代社会发展出如此多的人文社会科学的学术分支,人的观念世界不断有新的物种出现。这些新的观念未必已经达到思议历程的极限(其实是否一定需要达到那个“极限”,也在未定之天),但却是活生生具有推动世界的力量。对于它们的研究,同样是“认识世界和认识自己”的一部分,因而应该成为哲学关注的对象。

### 三

从哲学的任务来说,要认识世界和认识自己;这个世界包括人文世界,所以至少就认识社会和认识人生的任务而言,观念史研究的目标都应该要追求真观念。这个“真观念”与斯宾诺莎的 true idea 有所不同,斯宾诺莎的真观念是指理性对认识对象本质的直觉。在观念史研究中所谓观念的“真”,则包含有三层意蕴:

一是与“假”相对的真,从传统的符合论的意义上说,就我们的认识与对象是否符合而言,我们说观念有真假,符合的我们说正确,所以这一向度的观念之真可以叫“真确”;“真确”表示的是观念的内容具有真理性。这里涉及到所谓是否有“真实的观念史”的问题,作为书写的观念史不能保证其必定是真实的历史,并不等于观念史是可以任意书写的。假如我们用科学的标准去要求观念史的书写,至少我们可以减少错误的书写。譬如,假如一观念史说孔子具有现代人的权利平等的观念,这样的观念史显然是假的。它与因为孔子没有权利平等的观念而责备孔子,一样都是范畴误置;因为在先秦的历史条件下,孔子那样的哲人不可能具有那样的观念。

二是与“伪”相对的真,是就言说者或书写者对这一观念的信念状况而言的,持有某观念者主观上认为该观念是真的,并且将其言说为真,虽然该观念是否确实是真和真的程度,以及他是否能够充分地证成其真,都未必有保证;只要言说者的“心思”与“言说”是一致的,我们会承认他是真诚的。否则就是虚伪的,所以与“伪”相对的真是真诚。真诚表示的是一观念蕴涵的某种态度与观念者的实际信念的符合。

三是与“虚”相对的真,虚也可以说是空或幻。逻辑学上有所谓“虚概念”(false concept)或“虚幻概念”(illusive concept),那是指外延为零的概念。观念史研究所关注的观念之真或虚(空、幻),不是逻辑学意义上讲的,是从实践论意义上讲的。一观念是真还是虚(空、幻),是指该观念是止于言说或书写的观念,还是可以发为行动的观念。如果我们认为言说和书写也是一种行动,那么我们这里的“行动”是指超出仅限于对个人有意义的范围的社会实践。观念之为“真实”,是指该观念与社会行动的某种统一。

观念具有内在的动力性是一般的观念史家都注意到的事情。“观念并非一种纯粹的智力上的构想;其自身内部即蕴涵着一种动态的力量,激发个体和民族,驱使个体和民族去实现目标并建构目标中所蕴涵的社会制度。”<sup>②</sup>但是并非所有的观念都能够实现为驱动的力量。这里涉及到观念史研究中的一系列困难问题:人们是如何在观念驱使下行动?何种观念才真正具备社会行动的动力性?观念所表示的义理与观念者的心理是什么样的关系?或者说,驱使人们行动的是观念的理性力量,还是观念之后(之内)的非理性诉求?这些问题都是真正的哲学问题,我们在这里不能详细展开讨论。而首先明确一点,在与社会行动相关这个意义上,所谓真知必能行。真观念是会指导人行动、给予我们动力的观念,是足以转变为实践力量而不是止于书写或止于论说的观念,后者即儒家所批评的仅仅停留

① 冯契:《逻辑思维的辩证法》,上海:华东师范大学出版社,1996年,第83-84页。

② [英]约翰·伯瑞:《进步的观念》,范祥涛译,上海三联书店,2005年,第1页。

在“口耳四寸之间”的“戏论”。实践的力量不仅是个人的或道德修养的力量，更重要的是从社会意义上说的，“行动”也不止于宣传，而应该深入到存在论的基础。总而言之，它不是空谈而是实行，观念者同时是行动者，不仅坐而论道，而且起而行之。脱离了现实的人的活动的观念，难免沦为经院哲学和玄虚的学问。正如批评者说的那样：“无论是过去还是现在关于社会现实的理论，如果忽视了人这一能动的因素，就永远不能超出纯粹的思辩，而属于形而上学。”<sup>①</sup>形而上学以玄虚为骄傲；与“虚”（空、幻）相对的“真”是真实。所以这一向度的真观念，可以叫真实的观念。

真正真实的观念对于观念者而言，通常又是真诚的观念，即它同时表达了观念者的信念，是认识与信念的统一。正是他的信念推动他去行动，行动和实践使得观念的力量得以实现。包含了主观信念的观念，只有在现实性中才能证明其合理性。换言之，其真实性不仅表现为个人的行动，更体现在一个社会的政治法律制度和风俗习惯。换言之，真实的观念一定深入到社会存在并成为社会存在的不可分割的部分，因而在其限度之内有其真确性。它们被那个社会认为是真理，被认同为规范社会生活的原则。

所有这三层意蕴的划分，即真和假、真和伪，以及真和虚，都并不容易断然地划分，其间会有许多过渡，因而有相对性。一个观念的真，通常是一种效果历史的产物，即我们是从某观念在其历史发展中被发扬光大而追述其起源，从而建构起历史的。我们不可能理解我们根本不能具有的观念。这句话似乎是同义反复。它以其批评的价值提醒我们应该避免“范畴错置”的错误。

从观念史研究的论域看，注意观念之“真确”、“真诚”和“真实”，都是为了正确地描写观念的历史并进而正确地了解观念和观念者自身。观念史着重研究的不仅仅是人们应该如何思考，而且是人们事实上是如何思考的。通常所见的“范畴错置”，犯错误的不是历史上的观念者，而是观念史家，他们误将一个历史上未曾出现的观念强加给历史。在中国古代观念史研究中我们通常可以见到两类“范畴错置”：一种是因为古人限于历史条件而没有具备某种观念而责备古人；另一种是将古人根本不会具有的某种观念强加给他们。这两种倾向其实都是厚诬古人而已。不过厚诬古人的行为其意义通常反而是现实的，它既可能表达了对这个观念的主观肯定，也可能是隐蔽在这个观念之后的另一类观念的曲折表达。从这个意义上说，那些误解甚至有意曲解古人的最典型著作本身却可以有观念史的意义。不过需要我们擅于运用观念史研究不可或缺的工具——反思和批评。

## 四

观念史研究与一般的哲学史或思想史研究，既然有相似性又有差别，那么在方法论上也应该有某种程度的自觉。

黑格尔在他的《哲学史讲演录》中一开始就说，哲学史的对象本身就包含了矛盾。因为哲学的目标在认识真理或道，像古代中国的儒家说的那样，“天不变，道亦不变”，真理是永恒不变的、自在自为的。从这个意义上说，真理没有历史。由于黑格尔引入了“发展”和“具体”两个概念，才使哲学和哲学史得以成为“发展中的系统”。所以，哲学史研究的学科意义与历史主义意识是不能分离的。与哲学史或思想史研究一样，观念史也要处理“思”与“史”的关系。所以不仅有特定观念（“思”）自身的发展历史，而且有该观念与人的一般观念世界的关系史，更有观念与社会史的关系。前者可以说是横向的关系，后者则是纵向的关系；前者是思与思在特定的“史”中的关系，后者是“思”与“史”的关系史。通过处理这两种关系，我们可以用谱系学的方法来说明某些尚未得到充分澄明的观念是如何兴起的。

从纵向的关系看观念史的“思”与“史”的关系，是从基础和社会存在的根本来理解特定观念

① [美] 里亚·格林菲尔德：《民族主义：走向现代的五条道路》，上海三联书店，2010年，第25页。

之生成和演变。特定观念之所以表现为历史,乃是因为它本身是历史的一部分。冯契先生在给陈旭麓先生的遗著《近代中国社会的新陈代谢》所做的序言中,这么表达两位先生在学术旨趣上的契合:“我认为哲学演变的根源要到社会史中去寻找,他(指陈先生——引者注)认为历史演变的规律要借助哲学的思辨来把握。”<sup>①</sup>所以思想观念的历史,尤其是那些表现为广泛的社会思潮形态的观念运动,或者说通过广泛的思潮运动以后积淀而下的观念成果,都应该在与社会史结合的方向上加以研究。从这个意义上说,观念史的研究可以作必要的社会史还原。许多来源古老的观念,都经历了古今变迁。我们承认由于现代社会的变革,中国人的观念世界才有一个跳跃,这种跳跃,在价值世界中,尤其显著。由于有了这一跳跃,古代中国才成为现代中国;才有所谓现代中国人的观念世界。不是古代圣贤的智慧不够高明,而是古代社会生活限制了智慧之光照亮的方向。

强调观念随社会历史变迁而变革,并非否定思想传统的力量,因此尚需要辩证地理解历史的连续与断裂。换言之,我们承认现代思想与传统之间既有非连续性又有连续性。不过对于历史的亦断亦常应该做何解释,并非易事。作为一个过渡性的历史人物,亲身经历过观念的古今之变的梁启超,曾经用群体意识(民族心理或社会心理)的遗传和变异来解释历史的演化。之所以有“遗传”,是因为群体意识被认定为实体;而之所以有变异,是因为观念本身的能动性,而且社会环境的改变会导致心理的变化。前者可以被发展为理解观念演变历史的“内在理路”,通过它们甚至可以揭示观念之间的必然性联系,后者则可以接上知识社会学的脉络,即从特定的历史条件,根据特定的社会环境尤其是社会结构去理解思想观念的兴起与演化。意识形态理论、利益冲突所决定的阶级意识、知识分子在知识生产和传播中的作用,等等,都可以成为我们研究观念史的分析工具。

无论我们如何处理观念的“遗传”和“变异”,在讨论具体的观念的古今之变的时候,并非只要抽象地谈论连续性与非连续性的辩证法,既不能走观念论的路径,也不能机械地套用知识社会学的结论。无论是马克思、韦伯,还是曼海姆,都只是给我们一种方法论的启发,借以考察观念的社会植根性问题。为此,我们首先得从历史事实出发,通过描写和分析观念史的事实,来说明观念是如何变、何以变的。实证的观念史可能会通过资料库的检索告诉你一个时期出现的新词汇,但是,传统与现代之间的联系是如何建构起来的,这个问题非经过辩证思维不能理解。

对于事实的进一步勘明,会发现三种方式,我把它归结为:“异端翻为正统”、“边缘进入中心”、“新知附益旧学”。

所谓“异端翻为正统”,是指古典时代的观念世界,并非单一的推理系统,而有正统异端之别。即就中国古代社会的传统而言,我们通常会说儒释道;但是就其主流意识形态说,却是儒家为正统,而佛道为异端;儒家追溯先秦诸子的谱系,将墨家法家一定归为异端。就儒家内部言,也有正统与异端之争。譬如晚明的王门后学就被正统理学目为异端,更不用说反叛农民的原始意识了。

不过正统与异端之分,本来是儒家以文化权力与政治权力结合为目标的一种叙事策略。在先秦即所谓“哲学的突破”时期,诸子竞出,百家争鸣,意味着华夏文明已经达到通过互相批判和讨论理性地处理先人面临的基本问题——天人、群己(人我)、义利、身心——的高度。这些原本同是人类普遍共有的基本问题的解决,从原先的依靠“术数”,到依靠理性的思考和建立在相互批评基础上的讨论,表明中国哲学从其诞生之日起,就包含了多种传统的源头。不过由于历史的诸多限制,儒家以外的诸子如道家、墨家、法家,无法再像先秦时代那样与儒家展开正面的平等的讨论,(汉以后传入中国的佛教,情况有所不同)。不过它们并没有在传统中消失,它们连带着儒家发展过程中产生的叛逆性思想一起,都只是以异端或边缘的方式存在。

但是进入近代的社会变革时期,原先的正统如程朱理学受到空前的攻击,而原先的异端,譬如佛老、晚明那些被称为早期启蒙思想家的人物,乃至墨子、法家,都以不同的途径翻转为现代观念的来

<sup>①</sup> 冯契:《智慧的探索》上海:华东师范大学出版社,1997年,第578页。

源。作为一种先声，清代朴学发展中引来的诸子学的复兴，都不单纯是名物考据的兴趣所致，而蕴涵着对于正统的批判。近代人物中具有异端色彩者如龚自珍，在戊戌时代也与明清之际启蒙思想家一起，被知识界所推崇。在儒家理性主义的传统之内，自由意志论、尤其是唯意志论，一直是少数异端，但是在现代中国中，它却实际上支配着中国人的观念世界。“异端翻为正统”的现象与历史上改朝换代所导致的学术风尚变迁有相似的一面，即后起的时代常常以批判前一时代的主流思想来开辟自己的道路，以至于我们为了充分理解某个时代，先得将其理解为前一时代的反题。但是两者又有根本上的差异，即现代观念是以整个古代社会和观念作为其反题，它所导致的价值真空，可能成为以往的一切异端试图转为正统的诱因。

所谓“边缘进入中心”，是在两个意义上说的。第一，作为古代社会的意识形态的儒学，是由一套经典及其解释构成的，经学从“五经”到“十三经”和官方理论从“五经”到“四书”，都说明中心与边缘是变动的。譬如《礼记》中的《礼运》在经学中是边缘，而且没有被选入《四书》之类的官学，属于经典中的边缘性资源。但是近代由于其“大同”说而成为典型的意识形态中心。第二，作为知识生产的主体，知识分子与政治权力的关系，有边缘、中心的区别。19世纪末20世纪初，与传统的士大夫相比，新型知识分子与政治权力的关系明显疏远。但是巨大的社会变革使得新型知识分子因其掌握的文化权力而获得政治权力，进入社会的中心。换言之，价值观念的新旧交替通过从传统士大夫蜕变而来的知识分子而实现，也使得观念史的变迁中保有历史的连续性。

所谓“新知附益旧学”，本来是梁启超描述他们那一代知识分子解释传统学问的一种路径，但正可以让我们看到现代与传统之间观念的联系是如何被建构起来的。传统的儒释道诸观念作为古典时代的思想遗产，它们并非作为不变的实体流传后世，而是被新型知识分子附加上通过其他来源得到的“新知”而获得了新的意蕴，形式上仿佛是原先隐藏着的意义被突然发现，如打开一口尘封已久的箱子看到祖宗留下的宝物，而在观念的发展史上，也许就是解释学所谓“视界融合”的开始。

所有这三种形式，都只有在与社会史的结合中才真正呈现观念变迁亦断亦常的辩证法，而它之所以能够真正解决其社会植根性问题，还要经过“因政教则成风俗，因风俗则成心理”的历程。章太炎所说的政教、风俗、心理三项的递进关系，尤其能用以说明像中国这样后起的现代国家所经历的观念变革过程。一种新的观念，它真正具有改变世界的力量的时候，并非只停留在哲学家或思想家的书本里或讲义中，而要通过社会政治法律制度和教育活动，进入社会风俗，并最终积淀为社会心理。只有到达这种状况，即“虽瑰意琦行之士，鲜敢越其范围”之时，政教、风俗和心理所构成的社会生活的整体才共同体现了某种价值的有效性。<sup>①</sup>同时也说明观念史研究的对象何以应该扩大至那些似乎晦暗未明的论域。

## 五

从纵向的角度说“思”与“史”的关系，是解决观念的发生学和社会植根性问题；从横向的角度说“思”与“史”的关系，则要回答特定观念在同时代观念世界中的位置、观念史与其他学术研究形态之间的联系。

就观念史是哲学史研究的一种扩大的形态而言，观念史研究不能脱离哲学研究的基本方法，即需要对观念史包含的概念、命题和推理做必要的逻辑分析，揭示观念之间的逻辑联系或者逻辑矛盾。不仅揭示思想家或哲学家之间仿佛遵循着逻辑规律的前后相继，而且注意揭示同时代思想家、哲学家之间的争论，——逻辑标准依然是用以衡量他们的有效尺度。

不过，逻辑分析的方法不是观念史研究的唯一方法，有时甚至不是主要的方法。就研究观念的共

<sup>①</sup> 《章太炎全集》（四），上海人民出版社，1985年，第445页。

时性关系而言,它实际上是在一个特定时代的观念光谱中研究对象。因此,逻辑学只是谱系学方法的辅助方法之一。一个观念在逻辑上获得论证的严密程度,与同一个观念在推动人的行为和改变社会生活中的作用大小,并没有必然的关联。现代之所以是不同于古代社会的“现代”,某种意义上说,就因为它具有不同于古代社会的一套信念和预设。作为现代观念,它们固然与古代观念有某种联系,但是从根本上说,不是依靠通过古代观念的逻辑推论来证明其自身。作为共时性的观念结构,这套预设或信念彼此之间存在的某种逻辑联系,也不是彼此之间的唯一联系。换言之,我们不能用一套演绎体系的要求去看待一个时代的观念世界,在这个世界中,观念之间的关系常常不是“此生故彼生”,而是“此生彼亦生”。它们共生于同一个现代社会的历史条件之下。通过这类共生关系,构成了观念的家族,或观念的谱系。我们当然可以对某个观念的生成发展历史做单独的研究,但是离开了它所归属的观念谱系,就难免落入空洞的抽象。

用谱系学的方法研究观念史,需要恰当处理“学院概念”和“通俗概念”(或“学院哲学”与“通俗哲学”的观念)的关系。那些在学院哲学看来只是“前哲学”状态的东西,通常还以社会思潮的形式出现。由于那些最重要的社会思潮的广泛覆盖面——通常它们都决不局限于某一个学科,其影响也不局限于某一种职业中人——包含在思潮中的新观念由此成为“人人感兴趣的东西”。“学院哲学”过分醉心于纯学术的研究,或者由于一个时代哲学的创造力的限制,无法敏捷地感应观念世界的变化,因而不得不让位于社会科学和文学艺术。以研究新观念的发生和发展为己任的观念史,也不得不把视线转移到更广阔的视域。我们不仅仅考察那些著名的哲学家、思想家的著述,而且需要考察那些最普通的报刊文章,假如有足够的精力,还应该考察那些观念在文学艺术形式中的表现。因为观念史追求真观念,就需要认真地回答:人们实际上是如何“思想”和“运用”那些观念的。

在这个意义上我们会赞成文德尔斑的说法。因为哲学“从时代的一般意识的观念和从社会需要获得问题,也获得解决问题的途径。”<sup>①</sup>宗教、艺术、社会生活和政治生活中的革命等等“来自文明史的因素”,共同塑造了一个时代的观念世界。

植根于与社会史相结合、将特定观念置身于观念谱系的研究方法,客观上要求研究者应该具备的若干能力,根据豪舍尔分析伯林的时候从理想角度所提出的,它涉及到“批判观念时所需要的概念分析的严格逻辑方法,博学多闻,与创造性艺术家相似的移情与再现的巨大想象力——即‘进入’与自己完全不同的生活形态,‘从内部’对其加以理解的能力——以及出于本能的几乎神秘莫测的预见力。”<sup>②</sup>这一点,和观念史处理的对象与乐于自奉甚简的纯粹哲学不同有关,观念史作为“史”,不但要回答人们应该如何“想”,而且首先要回答人们实际上如何“想”。观念史作为“理”论,不仅处理观念世界的“义理”,而且关心其“心理”;不仅将观念的历史视为理智史的一部分,而且还看到在它的理智表达后面有庞大的非理性的内容。我们不得不承认,这是非常困难的任务。为此我们需要更多的工具,需要向社会学、政治学、人类学、心理学等等学科学习。

理想化的要求决定了某些困难的存在,不仅因为它要求我们突破专业分割所导致的局限、要求我们具有那些不能被完全归结为简单习得的“洞见”,还因为它同时包含了“同情的理解”与“客观的批评”之间的紧张。它们同样为观念史研究之所必需。而关于这最后两点,我已经在其他地方说过,就不再重复了。

以力求探询在漫长的精神变迁中我们文化的某些中心观念的产生和发展过程为己任的观念史研究,由于其批判的讨论活动,而成为认识社会和我们自己的一种途径,并进而可能变成改变社会的力量。

(责任编辑 胡岩)

① [德]文德尔斑:《哲学史教程》,罗达仁译,北京:商务印书馆,1989年,第20-22页。

② [英]伯林:《反潮流:观念史论文集》,冯克利译,南京:译林出版社,2002年,第6页。

## Abstracts and Keywords of Major Articles

### What Is the History of Ideas?

(by GAO Ru-qian)

**Abstract** The history of ideas, aiming at studying some key ideas' generation and development in human spiritual changes, is a part of human beings' efforts to know themselves. Its task is to seek for true ideas, including truth of the idea content, consistency between the idea user's actual belief and attitude implied in the idea, and real vitality of the idea pushing social actions forward. The history of ideas deals with not only the structure of thought but also its process, and focuses on not only the issue of how people should think but also how to think in reality. How to deal with the relation of "thought" to "history" is concerned with vertically how to solve the issue of the idea's genesis and social rootedness, and horizontally how to find out the location of a certain idea in its contemporary idea family tree and the connection between the idea history and other academic studies. The history of ideas is never a chronological history which merely narrates "idea units". The critical history of ideas pays close attention to various elements coming from the history of civilization, and the method of pedigree is equally important like logical analysis.

**Keywords** idea, history of ideas, true idea, pedigree

### The Linguistic Context Change as a Solution to Paradoxes

(by JIA Guo-heng)

**Abstract** The solution to a paradox should expound laws of a true or false paradox, but not determine whether it is specifically true or false. The linguistic contextual change solution is a new solution to a paradox. Differing from a traditional solution, it focuses on mutual relations of meaning and true value both in a normal sentence and in a paradoxical sentence so as to solve a paradox. Such a solution is closely in accordance with people's intuition and has a natural advantage.

**Keywords** linguistic context, change, paradox, meaning, true value

### The Paraconsistent Logic as a Solution to Paradoxes

(by HAO Xu-dong)

**Abstract** Paraconsistent logic is a non-classical logic which can embrace a "contradiction". Such a contradiction is called as a "true contradiction". According to paraconsistent logic, a logical paradox is a "true contradiction", which can be accepted by its system. As a solution to a paradox, paraconsistent logic cuts off disadvantageous effects of a paradox on the system. The paradoxical solution in the sense of isolation is important in reality and has a value of philosophy of logic.

**Keywords** paraconsistent logic, paradox, true contradiction, law of contradiction