

观念史的视域

——高瑞泉教授访谈录

高瑞泉 吴晓番 胡岩

一、从“思潮”到“观念”

吴晓番、胡岩问(以下简称“问”):2011 年底,您的新著《平等观念史论略》由上海人民出版社出版,该书出版后引起了广泛关注,《上海书评》、《社会科学报》、《哲学分析》、*Frontiers of Philosophy in China*、《探索与争鸣》、《文汇读书周报》等分别发表了相关书评或进行了专题讨论。2011 年《上海书评》的访谈,主要谈的是现代平等观念之实相,包括平等观念在中国如何实现古今之变。今天我们想请您就观念史研究的相关问题包括方法论再深入谈一谈。我们知道,您把观念史研究视为中国近现代哲学史的重要部分,并且一直比较重视方法论的探讨。而在《平等观念史论略》一书中,您则对自己在观念史研究的方法作了一些阐释。能否先请您介绍一下您从事观念史研究的大致历程?

高瑞泉(以下简称“高”):我的博士论文是研究近代中国的唯意志论思潮,最后成文的《天命的没落——中国近代唯意志论思潮研究》算是专题研究,但又不是专人的研究。如何理解“自由意志”或“意志主义”当然都是非常有意思的问题,其实这个在伦理学和历史观有集中表现的纯粹哲学问题,在中国又有强烈的现实感。不过,一方面由于教条化的意识形态支配,“唯意志论”被看成是“反动哲学”、至少是属于“唯心主义”阵营。另一方面,唯意志论在“大跃进”和“文革”中实际上非常流行,变现出巨大的破坏性。所以“唯意志论”在当时变成很敏感的话题,种种非学术的因素导致

作者简介:高瑞泉,华东师范大学哲学系暨中国现代思想文化研究所教授;吴晓番,哲学博士,河海大学马克思主义学院讲师;胡岩,哲学博士,《华东师范大学学报》编辑部编辑。

它在中国哲学界中研究者寥寥。《天命的没落》在上海人民出版社以“中国近代社会思潮研究丛书”之一出版,我们参与策划的那套丛书由冯契先生做主编,先生会认真地看每一部书稿,有时甚至亲自改动一些文字。后来我接受朋友的建议编了一本《中国近代社会思潮》,约请对相关思潮素有研究的专家撰写专论,汇编成册。由于这些专家都是一时之选,所以该书似乎比较受读者的欢迎。这些工作都使我对近现代中国哲学有比较宽的研究视野,我以为,由于在更高程度上回复到先秦百家争鸣的自由空气中,又需要回应文化危机的挑战,中国近代以来的思想创获十分丰富。如果没有这些思想创获,就没有现代社会的进步。我特别不赞成一种观点,即中国哲学就只是古代哲学,近现代中国的哲学乏善可陈。当然,现在这种状况有所改变;相信随着中国的崛起,近代以来中国哲学思想的演化过程会更多地引起后人的关注。我个人认为,从时代的自我意识的角度肯定和阐释现代哲学,是一项有价值的工作。意识到它的高度争论性,我写了《中国现代精神传统》(1999年,东方出版中心)一书,主要是描述和分析中国现代性的观念谱系,进而梳理和评估中国现代精神传统。全书讨论了七个现代观念。该书2005年再版时增加了副题,变为《中国现代精神传统——中国现代性的观念谱系》,由于增写了关于“平等”的一章,讨论的内容也变为八个观念。当代人的观念世界的深邃与复杂,分析观念的光谱所需要的跨学科视野与方法论自省,都对研究者提出挑战。不过从精神生活的现实出发从事研究,在文化激进主义与文化保守主义的两极之外,甚至努力超出单一思潮的立场,通过将它们平等地看待为公共争论的参与者,加以综合考察,来独立地回答一些基本的问题,是我所喜欢的学问方式。

在《中国现代精神传统》出版增补本时,增加关于“平等”观念的一章,多半是因为感受到理论与实践的双重困境:通向现代社会的道路,无论是自由主义、社会主义还是民族主义,都以宽泛意义上的“平等主义”为基本价值;但是理论界对于平等观念的研究十分稀少,普通人乃至一般知识分子更是很少深究平等何以可欲。在现实层面,六十多年来,我们有过最极端的平均主义,造成了巨大的历史灾难;当今又有了随处可见的贫富差距悬殊。无论从社会结构标志着我们的存在,还是观念决定我们的行动,我们都不妨回到平等观念本身,探寻在“平等”的旗帜下,到底是什么在支配着我们,如何支配我们。还要思考什么样的平等是真正可欲而又可行的。由于平等既是一个历史的范畴,又是一个古老的理想,古代平等与现代平等有质的区别,所以,对于平等观念的研究同时就包括了研究这个观念的古今之变。我以为不深入讨论一个观念的历史,就谈不上真正理解这个观念自身,哪怕是耳熟能详、当作家常便饭使用的观念。这是我写《平等观念史论略》的初衷。

问:在这部新书中,您曾经提到冯契先生的《中国近代哲学的革命进程》也是一部研究观念史的著作,能否请您介绍一下您的观念史研究与冯契先生的研究工作之间的关系?

高:作为我的导师,冯契先生对我的研究工作的影响是不言而喻的。尤其是因为《中国近代哲学的革命进程》可谓第一本中国近代哲学史专著。冯先生在写作《中国近代哲学的革命进程》的时候,哲学思考需要的自由空气还比较稀薄,对于许多人尤其是毛泽东的研究有着有形无形的禁区。但是冯先生有一个基本判断,即近代以来中国哲学经历了一场革命性的变化,这意味着近代中国哲学在许多方面与古代中国哲学有所不同,有些甚至是根本性的。他是站在以今论古的立场(“站在发展的高级阶段回顾历史”)来讨论这场哲学变革的,认为它也有其缺陷,特别在“人的自由”和方法论两大问题上需要继续探寻。他平时说“总结”,其实并非意味着“到此为止”,而是通过批判性的活动来继续发展。为此他写了《人的自由与真善美》、《逻辑思维的辩证法》,这两本书与《认识世界与认识自己》合起来称“智慧说”三篇。这是一个广义认识论的体系。我们知道冯先生是哲学家写哲学史,还是以认识论为中心的。同样以认识论为中心,在处理古代哲学史与近代哲学史的写作的时候,先生的方法既有相同之处,又有所不同。相同的是都采用历史与逻辑相统一的方法,而其间的不同,冯先生自己有段交代:“在古代,我比较注重把握哲学家的体系,把他们放在当时的历史条件下进行分析,以揭示其中所包含的认识环节,前后联系起来考察其逻辑发展。在近代,由于现实经历着剧烈变革,思想家一生变化较大,往往来不及形成严密的哲学体系。因此,我认为对近代哲学不要在体系化上作苛求,而应注重考察思想家们在一定历史阶段上的独特贡献,看他们在当时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”。这意味着《中国近代哲学的革命进程》实质上是在广义认识论视野中研究观念的新陈代谢史。当然,我们现在如果写一本《中国近现代哲学史》,论域会扩大得多,冯契先生自己无疑已经进入历史,和他类似的张岱年、李泽厚或倾向不同的港台新儒家牟宗三、唐君毅也是现代哲学史上绕不过的人物。有了一群哲学家的创造,中国现代哲学丰富多了。但是冯先生以观念的新陈代谢为实质内容的中国近现代哲学史的书写方式,对我们从事观念史研究无疑是具有启发性的。

“观念的新陈代谢”似乎有些进步主义的意味,似乎容易忽略了文化的连续性;其实荀子就说过“若有王者起,必有循于旧名,有作于新名。”(《荀子·正名》)如果我们

把“若有王者起”理解成现实生活(尤其是政治史)发生的变化,这句话可以看成是观念史规律的某种朴素表达。即随着社会生活的发展,人们的观念(名)也必定既有因循又有创新。而中国近代以来还多了一个外来的观念。所以,我在研究具体的现代观念的历史时,总是注意“因袭”、“规抚”和“创获”三者及其综合,“因袭”就是传统的延续,“规抚”是指对外来文明的吸收与融化,“创获”的意义更明确,是指当下的创造。这最初是孙中山先生说的,我把它用来定义现代观念的历史三项。这是分析的说法,也可以用学术界比较流行同时比较混沌的说法(凡是流行的说法大多是混沌的说法),叫“传统的创造性转化”。后者可以看作是在保守主义的自由主义理路中讨论问题。他们大致认为现代性的裂隙可以通过固有文化传统的“转化”来弥补,这种转化不是自动实现的,需要我们的创造性活动,主要是解释的创造性。而我以为,促成转化的那个“创造性”,本质上是实践的,在晚近以来的一百八十年间,中国社会已经形成了观念史(转化)的事实。我们现在需要从这个事实出发,反思历史,检视“传统的创造性转化”是如何实现的。当然,现在人们不大说这样的口号了。现在更多的是说“回归传统”。这些看似笼统的口号,在特定的社会情境中最能满足普通人的情感需要,但是如不加澄清的话,在观念史研究的实际操作中却会引起不小的分歧。就中国近现代哲学研究的论域,我的焦点集中在以下几点:现代文明中有哪些关键性的观念?它们从何而来?人们实际上是如何思考—运用它们的?在一个合理的价值体系中,它们应该被如何理解?所以应该注意到分析观念世界的“实然”和“应然”,同时研究其间的关系。我注意的问题主要与近代以来价值观念的转变、重构有密切的关联,它的另一头,链接起中国的现代性研究或现代性批判。在这个方向上,观念史可以拓展出许多有意义的向度。这是一种视域的拓展,即把近代以来哲学的变革看成整个民族精神世界变迁的一个表征,精神世界的变迁在跨学科的方式中被探讨,可以呈现为现代观念的复杂光谱。

二、为什么是观念史?

问:你的研究工作似乎是从“思潮”到“观念”,而在观念史研究中注意“社会心理”等非单纯理智的要素,是否请你分疏一下这几个概念及其关系?

高:“思潮”这个术语是谁发明的,我没有考查过,大概上世纪初已经是一个流行的语词。所以梁启超在《清代学术概论》一开头就说:“今之恒言,曰‘时代思潮’。”这当然是一个描述性的语词,指称现代中国社会乃至世界性的常见现象:不同倾向的思想

之派别性、流动性与相互激荡性。不同的学科领域可能有不同的思潮,譬如文学思潮、史学思潮、社会学思潮等等。但是我觉得具有观念史研究意义的,应该是社会思潮;那些主要表现在单一学科的思潮也要从其与一般社会思潮相关的意义,才构成哲学研究的对象。从梁启超开始,许多人都只是在描述的意义使用这个术语。我曾经试图给出一个界定:“所谓社会思潮,是指较大规模的观念形态的运动,是特定社会矛盾尖锐化复杂化在思想领域的反映,通常从知识分子群体发端,影响到或大或小的社会层面即生活世界与民众心理的思想运动。”后来我们更常见的是“xx主义思潮”,“主义”表示其包含了某种系统化的理论,但是其核心总是某个观念,成为有号召力的旗帜。社会思潮会有起伏消长,但思潮史并非百家往而不返的战场,对于一个民族而言,那些重大的社会思潮,不但有关于社会运动的集体记忆,更有那些有价值的观念留存下来。所以我们可以把社会思潮视为观念史研究的入口和背景,而把观念史研究视为思潮研究的深入。从这一意义上说,特定的思潮或多或少规定了具体观念的研究视域。

从思潮入手研究观念沉积,既需要注意到它与系统化理论之间的关系,由此强调的是观念所包含的义理或意义之理解,于是对观念的概念分析等手段可以帮助我们满足哲学的要求;又需要注意社会思潮总是附带了能够激动群众情绪的承诺,包含了某些共同的愿望或(利益)诉求,所以那些重大社会思潮中的核心观念,总是承载着心理、意蕴或意味。在“思潮”之中的人,未必对核心观念的义理和意义有充分的理解,但是并不妨碍人们接受它,很大程度上就是因为其“意味”和“意蕴”,契合特定时期的社会心理。至于被“思潮”裹挟的人群,则显示出更大的盲目性。“思潮”常常表现为风气、时尚,“天下不能无风气,风气不能无循环”,章学诚说,“风气之开也,必有所以取,学问文辞与义理,所以不无偏重畸轻之故也;风气之成也,必有所以蔽,人情趋时而好名,徇末而不知本也。是故开者虽不免于偏,必取其精者为新气之迎;蔽者纵名为正,必袭其伪者为末流之托;此亦自然之势也。”(《文史通义·原学(下)》)在思想成为三个市场之一的时代,“趋时而好名”自然更为加剧。通过思潮研究观念,批判的观念史希望能“得中正之宜”,就需要分疏具体观念如何由多向度的因素所构成。

问:近年来的学术研究中,也有一些其他学者在从事观念史研究,您如何看待当前的观念史研究?

高:我看的東西不太多,尤其不敢說對現在的觀念史研究有許多了解。粗粗地說,觀念史研究涉及“思”與“史”及其關聯,就其典型而言,可以分為兩類。一類偏向“史”

的研究,我称之为观念的编年史或实证的观念史;一类偏向“思”的研究,偏向哲学,我称之为解释的观念史。“实证的观念史”类型的著作,有冯天瑜先生的《新语探源》和金涛涛先生的《观念史研究:中国现代重要政治术语的形成》。这两本书,题目就切实地标明了它的史学性质,对于不熟悉近代文献的读者尤有帮助。而“解释的观念史”之偏向哲学,在中国哲学史论域中,许多著述其实都属于解释的观念史。张岱年先生的《中国哲学大纲》和《中国古代哲学中若干基本概念的起源与演变》可以作为早期的典范,尤其是前者,在我看来,就是以问题为“纲”、以观念为“目”组织起来的一部中国传统哲学。张先生对其方法论有高度的自觉。他注意区别名词、概念、观念与范畴,与金岳霖先生主要从分析哲学角度区别观念与概念不同,^①张岱年先生从反映论出发,认为概念概括一类事物的共同性,表示事物的规律。而“观念与概念有所区别。观念不一定是概念……观念史观察事物而有的思想,不一定是表示事物的类,而可以表示某一个事物,例如古代哲学中有所谓‘一’、‘太一’、‘太极’,可以说是观念,不能说是概念。”(《中国哲学史方法论发凡》)这个说法本身如何,我们可以讨论,但是至少他指出了中国哲学史内在地包含了哲学观念的研究,也帮助我们理解张先生等前辈学者在中国哲学史著述中何以没有严格区分“概念”和“观念”的运用。

将概念和观念间杂用之,在中国哲学家那里是很常见的,尤其是他们在讨论到中国哲学的构成和特征的时候,时常并不严格区分。譬如劳思光先生的《新编中国哲学史》可以说就是由中国思想的“重要观念”构成的。牟宗三先对 idea(概念)和 concept(观念)有所区分,说“中国哲学由尧舜禹夏商周开始,模糊地能发出一些观念,这些观念就有相当的普遍性。由游离不明确的观念(idea),而至转成确定的概念(concept),就有其普遍性。但此种普遍性,就中国而言,由尧舜禹夏商周开始就有其特殊性。换言之,中华民族的活动有一个观念在指导,有观念就有普遍性,但这个观念却要通过具体的生命来表现,也即由中华民族这个特殊的民族生命来表现,”(《中西哲学之会通十四讲·第一讲》)。他强调中国哲学是生命的学问,所以与劳思光一样,至少作为“第一序”的中国哲学史,实际上会是一套观念史,不过他没有做这样的工作而已。

同为中国哲学史家,张岱年先生对于中西哲学的区别的认识也大致如此,所以他的中国哲学史著述对于观念史研究的重视与此有所关联。不过他还告诉我们,他

^① 我曾经讨论过金岳霖先生如何区别“观念”(idea)和“概念”(concept),同时也检讨了其他哲学家或哲学史家如何使用“观念”。大致说来,20世纪后半叶中国学术界的主流,是在十分宽泛的意义上运用“观念”的,它包括:表象或印象、作为与客观事物相对的东西,泛指人们对事物的看法和认识;社会意识。因此,具体的观念通常会包含人的情感、意志、利益诉求,纠缠着信念或信仰等不能简单依靠概念分析等知性活动来把握的内容,它们有特定的“视域”作为其深层背景。参见高瑞泉:《观念史何为?》,载《华东师范大学学报》(哲学社会科学版),2012年第1期。

的研究注重四点方法：审其基本倾向，析其辞命意谓，察其条理系统，辨其发展源流。他又特别强调第二点，“对于中国哲学之根本观念之意谓加以解析，这可以说是解析法 (Analytic Method) 在中国哲学上的应用。”（《中国哲学大纲·自序》）第四点，“考察概念学说之发展与其对立互转，这可以说是辩证法 (Dialectical Method) 在中国哲学上之应用。”这两点加上第一点“审其基本倾向”，即审定某种观念之成立所需要的基本假定（无论是明言的还是默认的），都体现出张著的“思”即哲学性。

我的工作与上述两类观念史研究都有些关系，也有所区别。从我着力探讨现代观念的起源，与前一种观念史有相似之处，从我注意运用分析与综合的方法尝试重构现代人的观念世界，又与后者有相似之处。不过，我基本上把现代观念史看成是观念世界“转化”的历史，是长达世纪之久的争论的历史，而非某一家一派独自获得的知识进步或者智慧形态。它与新的“术语”或“关键词”有重大的联系，但也并非总是一一对应。这根本上因为近代以来我们处于一个价值冲突和价值重构的过程中，不同的派别的价值之不同，当然有对一些基本价值的认可程度的不同，但常常不是观念要素在数量上有多大的不同——现代人实际上分享了一套共同的价值观念——而是价值原则排序方式的不同，或者用格林菲尔德的说法，是“统领性原则”的不同。所以具体的观念史研究，就实际上涉及相关的“视域”，即一套价值观念是如何组织起来的，而不是单独的某个观念的概念化问题。对某个观念作单兵独进式的研究，也必定会牵涉到相关的其他观念，否则就难免简单化。

问：您认为观念史研究的目的是什么？或者说您认为观念史研究有什么意义？

高：从学术研究的角度说，清理我们日常生活乃至思想理论中某些核心观念的意义，是颇能引起我个人研究兴趣的事情。尤其是假如你深入考察一下社会一般人的观念状况，就不难发现，对于普通人来说，那些核心观念几乎天天在使用，却又似乎处于“百姓日用而不知”的状态，贤智之伦又议论纷纷莫衷一是，弄清这些争论本身就是一个学术研究的课题。当然，从深里说，我把观念史研究看作认识当代人的观念世界的进路，尤其注意如何从具体的问题入手讨论合理的价值系统的建构。我认为这是“认识自己”的方式之一。

研究哲学的人喜欢说“哲学是时代精神的集中体现”，但是具体的哲学研究是否能够达到这一期许，是没有保证的。事实上，多年来中国哲学界的状况是哲学史研究大大超过哲学创造。这当然是从论著的数量说的。囿于学院制度自我复制的需要，又随风气转移每年产生的大量论著，从真实的问题出发的研究还真的不多。所谓“真实

的问题”,不但是在学术脉络中引起研究者前赴后继地讨论的问题,更重要的是真正(可能是曲折或间接地)来自生活、实践的问题。我前面说过,我研究现代观念的历史,考察它们在不同思想派别的争论中生成和转变,并不简单认同某一个派别,更不标榜自己属于某个派别,而是有一个现代性研究或现代性批判的视域。从这个意义上,我更愿意说应该有一种批判的观念史研究。批判的观念史研究有一项基本假定,即我们——包括研究者自身——的观念世界一定存有可以修改之处。如果说观念支配人的行动(当然我同时相信社会结构影响人的行动)的话,那么通过修订我们的观念世界的图景,我们有希望影响现实世界。现在研究语言—行动的理论,有一派人认为有一类语言本身就是一种行动。一个社会有众多的人谈论“平等”、“自由”,和“自由”、“平等”无人问津,当然是不同的,这种不同甚至可能是历史性的差别。当然,“谈论”观念多大程度转变为建制性活动,是水到渠成的过程,还是借助强制性力量,是需要另一些变量才能决定的。即使达不到改造客观世界“立竿见影”的效果,你通过研究那些核心观念,仅仅改变了自己原先未加厘清的信念,也已经有很大的意义了。“古之学者为己,今之学者为人”,你的所作所为庶几已经接近古代贤人的“为己之学”了。

三、方法论的实验与思考

问:《哲学分析》今年第三期发表了许苏民教授的评论,认为你的《平等观念史论略》一书提出的“观念史研究‘观念之真’三层意蕴说、观念史‘古今之变’三种规律性现象说、超越‘同情的理解’的‘平等的眼光加批判之头脑’说皆具有精思独运的原创原则。对于推进哲学史、思想史和观念史等诸多领域的深度认识具有重要的方法论意义。”您能否对观念史研究的方法作进一步的阐释?

高:许苏民教授在文章中对我有许多谬奖,我只能看成是对我的鼓励。其实他自己的眼光十分犀利,在中国哲学思想史研究方面有许多贡献。就我个人而言,并非先有了一套方法再从事具体的研究。业师冯契先生有两句话,我们可以奉为座右铭:“化理论为方法,化理论为德性。”所谓“化理论为方法”,是用一些基本理论作为预设,通过具体的研究活动而实现的。这里一个“化”字颇有深意。理论既不是教条,也不是顺口溜(口耳四寸之间的戏论),需要根据研究对象的不同、随着研究活动而具体展开其内在的规定性。或者说,在观念史研究中,理论在对具体对象的研究过程中实现自己的真理性。

我愿意在这里谈谈“同情的理解”、“平等的眼光”和“批判的头脑”等问题。

从总体上说,上述诸点,都和观念史研究需要求“真”有关联,那么,它与大家习见的“同情的了解”关系如何?

我们现在谈论“同情的了解”,通常是在广义的思想史研究中,其实最初陈寅恪提出这一概念的时候,针对的是冯友兰先生的两卷本《中国哲学史》。中国哲学史作为一项现代学科建立起来之初,胡适给它规定的任务是“明变、求因、评估”,就把描述与评价分为两项,但并没有意识到其间的裂隙(gap)与暗通款曲。在他之前,王国维已经以“可爱”与“可信”的冲突提示了人文主义与实证主义的分裂。胡适和科学主义在后来的“科玄论战”中虽然受到“玄学派”的挑战,但是那类坚持自然科学的方法同样适用于人文学科这样一种唯科学主义,依然相当流行,工具合理性压倒解释的合理性的倾向,并未改变。向“史”而“思”的过程,被打成客观的描述与主观的评价两截。在史学中,“疑古”一时成为主导型的思潮。胡适的《中国哲学史大纲》被金岳霖先生视为“一个研究中国思想的美国人”所做,因为作者“成见”太深太强,“等于用一种成见去形容其他的成见”。作为对它的反动,陈寅恪提出了“同情的理解”说:“所谓真了解者,必神游冥想,与立说之古人,处同一境界,而对于其持论所以不得不如是之苦心孤诣,表一种之同情,始能批评其学说之是非得失,而无隔阂肤廓之论。”(《冯友兰中国哲学史上册审查报告》)。上世纪80年代以来,实证主义受到批评,随着传统主义的复兴,疑古派更是大受指责。至于反传统主义的错误,确实包含了对传统缺乏“同情的了解”。

不过,我们也不必将实证论或科学主义的影响看成是纯粹负面的,哲学史以追求真理为目标,它应该将科学性作为内在的尺度。无论哲学创作还是哲学史研究,从根本上说,都不能完全与经验、生活世界相脱节;更不用说,科学对于哲学的进展所具有的推动作用。忽略科学性的尺度,曾经出现过以“两军对阵”来简单地书写中国哲学史,助长了否定传统的激进主义;也出现了只要是“中国的”,就是好的和有价值的这样一种倾向;或者一切有价值的东西在中国都是“古已有之”的传统主义。其实,什么叫“中国的”?这本身就是一个不易回答的问题,是否在古籍中曾经“有”(譬如出现过某个术语)的,就表示“中国”已经“古已有之”(用同样的术语表示的现代观念)的?这两个“有”根据什么可以相通?在有些人那里觉得理所当然的事情,在我看来都是有问题的。而且以追求真理为观念史研究的目标,是哲学的本分,同时也并不注定没有情感的投入。在科学研究中人们培养起热爱科学的情感,就有所谓“吾爱吾师,吾更爱真理”的选择。

用狭隘的实用心态来对待学术研究,难免随政治风向或流俗心理的转变而改变

学术立场。学术生产也成了贴标签的活动。这些现象通常都会在“同情的了解”的口号之下出现。其实,陈寅恪先生在主张“同情的了解”的时候,依然认为史学研究要追求真理(“真了解”),不过由于史学研究对象的特点(譬如“一趟过”即不可重复性),不能用对待客观知识那样去做纯客观的研究。尤其是人文学术所必然包含的价值意蕴和情感要素,没有任何移情与想象,并不能做到“明变”“求因”。通过移情和想象,研究者似乎直接进入对象,或者重构思想的事实。

简要说来,在承认“同情的了解”有其合理性的同时,应该看到它也有其固有的限度。传统史学有所谓“知人论世”的思想规矩。但是,无论是“知人”,还是“论世”,都并非易事。同时代的人之间的互相了解就困难重重,更无论需要遥契古人。中国历史上魏晋玄学的兴起,至少有一个缘由是因为意识到品评人物的困难。它不但涉及心灵哲学讨论的“他心”问题,而且将“知人”与“论世”链接在一起,就意味着研究者需要对于对象置身的时代有深刻的了解。所谓时代,既是历史的时代,又是思想的时代。历史的时代,是指广义的社会史;思想的时代,则可以说思想的脉络或传统。后者描述出思想家前后相继(或者同时代)地讨论问题的线索;尤其是他们共处于某个研究的“范式”之中时,可以用逻辑的自洽和周延来评判。前者则有一层基础的意义:在承认生活世界是第一位的意义上,社会史知识可以作为一种背景隐身于哲学观念史之后,它给出了对于特定观念解释的边界,超出了它就会犯“时代措置”或者“范畴措置”的错误。我有时说需要“社会史的必要还原”,其中的一个含义即为此点,在这个意义上,它是消极的、防御性的。“社会史还原”在理解观念的“转化”(transformation)的时候,则具有积极的意义。在这样的时代,观念出现新陈代谢,传统显示出某种断裂,“范式”发生转换,它们都非知识的连续性所能解释。回到社会史,生活世界的变迁则现身为存在论的根据。尽管像劳丹那样的哲学家会批评它需要依靠“非理性假定”,但是当我们相信生活世界的变迁具有基础和第一位的意义时,观念史(尤其是转折时期的观念史)的根据可能被发掘出来。

不但“同情的了解”所需要的“人同此心,心同此理”假设,需要哲学的进一步论证。建立在主体间是可以“通约”的这一设定基础之上,理性只是提供了相互理解的可能性。但是我们需要给予同情地理解的对象是历史上的个体,历史的一次性决定了我们无法确定我们所“同情”的真是那个我们需要“理解”的对象。换言之,理论上讲,假如我们无法复员对象所处的全部环境,我们如何“设身处地”?所以,同情的理解之成为问题,首先是“设身处地”如何可能?它的一个最常见的结果,就是将“想象”的力量作无限的夸大。在实践中,“同情的了解”对于主体本身也有必要的规定。章学诚《文史通义》在史家的“才、学、识”三者以外,另提出一个“史德”,就是对主体的要

求。“德者何？谓著述书者之心术也”。概而言之，文章虽然出于“气”与“情”，著述必须以气动人、以情入人。“然而其中有天有人，不可不辨也……气合于理，天也；气能违理以自用，人也。情本于性，天也；情能汨性以自恣，人也。”人有血气心知，事有是非得失。学者史德的养成在于锻炼心术，即防止“阴阳伏沴之患，乘于血气而入于心知”。著述者必须保持“气平”与“情正”，防止“气”与“情”干扰心智的澄明，才不至于“害义而违道”。（《文史通义·史德》）善养心术而获得史德，帮助人对于历史获得“平正”的判断。我们可以说，章学诚提示了我们应该在“同情的了解”与“客观的评价”之间，保持某种微妙的平衡。事实上学者必有自己的同情所向，“平正”之达成需要先行悬置“同情”。而不能以“同情”优先的方式，或者以个人的文化认同为首要标准，去从事观念史研究。在讨论复杂的观念争论的问题时，尤其如此。

在这个意义上，我提出“同情的了解”不能成为唯一有效的思想规矩，作为一个方法论原则，还必须要有其他方法论原则与其相配合，以限制其主观主义的可能走向。在《平等观念史论略》中，我说，底线的态度是“平等的眼光”，较高的标准是“批判的头脑”。平等的眼光是指一种客观的（尽量）平等地对待不同观念的态度，波普尔在《通过知识获得解放》中说：“为了寻求真理和摆脱我们的错误，我们必须训练自己以看待我们所反对的观念的同样的批评态度看待我们自己喜爱的观念。”在此前他写道：“通过知识获得解放的观念是启蒙运动的基本观念，它本身是狂热的劲敌，因为它使我们努力把自己与我们自己的观念分离甚至相脱离（以便批评地看待它们），而不是把自己与他们相同一。对于观念的有时势不可挡的历史力量的认识应使我们领会到，使自己摆脱虚假或错误观念的难以抗拒的影响有何等重要。”“批判的头脑”之“批判”，是在康德批判哲学意义上使用的，把观念史研究视为一场批判性活动，需要发掘观念使用的实际前提或预设，分析特定观念在相应的观念世界中的地位，以及观念与观念之间的复杂关联，分析观念的义理与观念者的心理，等等。在这些方面，“批判”有积极的理论建设性；只是在它限制对某个观念单纯肯认的意义上，它才是消极的或否定性的。把“平等的眼光”与“批判的头脑”结合起来，凸显出观念史应该具有的反思性。

问：谈到“解析的方法”，很多学者都认为解析方法的传入是西方哲学对于中国哲学的一大贡献，而也有许多学者对于“解析方法”是排斥的。自由主义知识分子倾向前者，而港台新儒家大多数属于后者，牟宗三在 20 世纪 50 年代一篇很有名的文章中批判金岳霖的分析的方法，认为这种方法最后使得价值问题被肢解和抹平。与我们的问题相关的一点是，批判和分析的方法最后都可能会导致怀疑，甚至是价值的

虚无主义,因为纯粹的对象化处理会使得对象丧失许多“意义”。这个问题当然不是现代才有的,乾嘉学者注重训诂,同时代的今文经学大师庄存与就感叹说,这些工作基本上会使得儒家经典的价值意义丧失。不知道高老师对于解析的方法背后所导致的价值观念的坍塌如何看待?

高:这个问题有点复杂,最简要的回答大概是,如果分析的方法会导致价值丧失的话,那最多是“助缘”,而不是“因”。就中国近代以来的价值迷失和价值转换而言,我一向认为不能纯粹在“思想”内部寻找原因,而应该注意到它是近代社会史的一部分。

回到“解析的方法”自身,它有最低限度的作用,即我们在研究观念史的时候,必定要求考察观念者之观念表达是否有自我指涉的不自洽;这种不自洽不但可以表现在系统阐述中,而且可以表现为其理论的历史中。排除理论的不自洽,是哲学研究的题中应有之义。不过观念史研究不会只是发现问题,它还应该去讨论何以如此的问题,即分析其诉求和论理、心理与义理的关系,乃至“形而上学激情”(洛夫乔伊的用语)与社会建制的关系。所以“分析”并不局限于逻辑分析,包含了社会学和心理学的分析。它的目标还是我说的“真观念”的追求。包括与“假”相对的“真确”、与“伪”相对的“真诚”,与“虚”相对的“真实”。这里可以和观念表述者的三个向度联系起来,或者说这三个“真”之间是互相关联的:第一,知识的真有某种最低限度的客观性标准,即我们是否要追求真理、表达真理?第二,观念者总是在某种历史的脉络中表述某个观念,这种历史的脉络有其复杂性,观念者与其所处的历史文化绝非单一的或单向的关系;第三,观念者表达特定的观念时会包含着主观诉求、价值肯定、情感甚至利益(通常是比较曲折的),由此使得观念发生某种“变形”。换言之,观念者希望观念的表达所达致的社会效果可以是非常不同,甚至可以是互相冲突的。因此,“批判的观念史”运用分析的方法,是与综合的方法结合的。重要的不仅是理解个别哲学家的观念,而是一个时代或一个社会的观念,后者通常表现为一种论辩或者对话,即由不同的意见、观点、理论所组成的争论。通过挖掘其共有的问题、共享的前提,分析其理路,厘清那些被忽略或没有明言的东西,才能获得对某种观念实在的理解。所以我们实际上在分析观念的谱系。

问:通过您谈的这些,我们看到,不管是研究目的还是研究方法,与现在一般的中国哲学史论著相比,观念史研究似乎都有自己的独特之处,能否请您更深入地谈一下观念史与哲学史之间的关系?另外,通常人们又会把观念史与思想史相提并论,

能不能在观念史、思想史和哲学史之间划出某种界限？

高：思想史、哲学史和观念史，这三者之间的界限如何划分，并不容易。至少涉及互相纠缠的两个问题，一是这三个概念的词源学的问题，二是现实的学科分类的问题。

从词源学来说“观念史”、“思想史”和“哲学史”，都是从翻译西文而来。“观念史”通常是 history of idea 的英译，后者又可以翻译为思想史，与 intellectual history 相似。但是，在现代汉语生成的过程中，“观念”一词的用法许多时候（至少是中国哲学史家在其著述中）已经不同于纯粹的翻译，不同于 idea 在西文中的意义。但是，如果我们现在将我们的汉语“观念史”翻译为西文时，仍然不得不用 history of idea。“哲学史”是另一个问题，它特别表现为“中国哲学史”的学科名称上，不久前有所谓“中国哲学合法性”的问题，与德里达来华说到“中国没有哲学，只有思想”，不过是对同一个问题的两个说法。因为从西文 philosophy 翻译而来的“哲学”，与我们从中国思想中寻找到的“哲学”，就其原生态而言，确实很不相同。而且，从分析哲学的视野看，哲学是对观念作概念分析；从传统思想的形态说，更多的是观念的历史。所以，如果我们写一部中国哲学史，冠之以“中国思想史”或“中国观念史”的题目，其实都并没有太大的差别。现在的学院建制受专业主义的影响，人为地强调三者的区别。譬如思想史作为学科隶属于历史学科下的所谓“专门史”，然后各个具体的社会科学又都可以设置它的那个思想史，譬如经济思想史、政治思想史、教育思想史等等。其实，从知识的实在出发，我们可以说思想史是一个包罗万象的学科，有些机械的意义上承认科林伍德所谓“一切历史都是思想史”。而哲学史自然可以叫做哲学思想史。当然，由于约定俗成，我们习惯于将有关形而上学、认识论、价值论等第二序的思想，或者所谓“思想的思想”视为哲学：再加上哲学已经具有的崇高地位，所以许多人都更愿意把自己的著述称作“哲学”。

就我个人而言，主要是从真实的问题出发，并非一开始就对研究工作的学科类型有深入的思考。现在我大致上把观念史理解成哲学史研究的变体与扩张。当我们把观念史研究看成是“认识你自己”的工作，并且强调“批判的观念史”的时候，观念史研究因为其“反思”的向度，与哲学研究属于同一类型的学术学科。而所谓“变体与扩张”，主要是形式与研究对象或材料有所不同。中国哲学史现有的形式，最通行的有通史、断代史（如宋明理学史）、哲学家的思想个案，比较哲学史等等形式。可以有以问题为中心的论文，著述则并不多见。观念史尤其是以某个观念或观念群为对象的研究，可以归类于以问题为进路的研究，姑且说是一种“变体”吧，希望以后会渐渐增多。

而所谓扩张，用洛夫乔伊的说法，观念史研究与一般哲学史研究相比，“它既更加

特殊一些又范围更为宽泛一些。”这里的“宽泛”至少在视域的意义,要求观念史研究“穿越”“哲学、科学、文学、艺术、宗教还有政治的历史领域”(《存在巨链·导论》)。不过,洛夫乔伊的“历史观念史”基本上依然集中于对那些哲学经典文本的解释。这一点引起“剑桥学派”的昆丁·斯金纳的批评,后者认为书写历史观念史,“需要将我们所研究的文本放在一种书写的语境与话语的框架中。”另一位著名观念史家是以赛亚·伯林,他的观念史著述显示了“批判观念史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”。我们不难发现,西方最重要的观念史家,都强调观念史研究的视域应该从传统的哲学史更为扩大。

所有这些,再加上如果将怀特海的《观念的冒险》视为另一种观念史的话,我们可以说,和一般哲学史家追求体系的完善、概念的精确、论证的周密、意义的证成不同,观念史家似乎天生对旧观念的转变和新观念的生成怀有更浓厚的兴趣。所以洛夫乔伊认为观念史的最重要任务之一,就是运用独特的分析方法试图理解“新的信仰和理智风格是如何被引进和传播的,并试图有助于说明在观念的时尚和影响中变化得以产生的过程的心理学特征,如果可能的话,则弄清楚那些占支配地位或广泛流行的思想是如何在一代人中放弃了对人们思想的控制而让位于别的思想的。”(《存在巨链·导论》)我们知道,昆丁·斯金纳的概念史研究特别关注概念的“突然转换”。以赛亚·伯林有一本观念史文集的题目就叫《反潮流》,因为他关注那些一般哲学史教科书不予关注的、在公共思想史中似乎处于边缘地位的思想家,如何潜移默化地影响人们的观念世界的变迁。福柯也强调研究观念的“位移”与“转换”,他说,“某种观念的历史并不总是,也不全是这个观念的逐步完善的历史,以及它的合理性不断增加、它的抽象化渐进的历史,而是这个观念的多种多样的构成和有效范围的历史,这个观念的逐渐演变成为使用规律的历史。”(《知识考古学》)上述诸家在哲学上并非同宗,但对观念史研究的对象和性质却有相似的见解。我相信,深入阅读观念史的名著,可以帮助人们理解这样一种学术形态,对于研究变革时代的中国哲学,有什么特别的作用。

(责任编辑:张琳)