

中国思想史的跨越、反思与重构

当前，中国自主知识体系建设与全球史学经历深刻变革的双重背景下，思想史研究迎来了议题扩展与范式更新，“新思想史”何以酝酿、成形与再出发，是透视一个国家、社会与文明的重要环节。尤其在数字技术时代，如何审视思想史研究中的经典议题，怎样推进传统观念与新式研究之间的互动与融合，都是值得挖掘和探究的基本命题。葛兆光教授修订再版的《中国思想史》，就是回应这一命题的理论力作，在概念提炼、研究范式与史料方法等方面引发了持续的对话和思考，为推动中国思想史研究的深化与创新提供了又一次契机。2025 年 10 月和 11 月，上海市社会科学界联合会、商务印书馆、复旦大学，上海师范大学等单位先后主办《中国思想史·修订本》两场首发式暨学术研讨会，多位专家围绕《中国思想史》如何重建思想史写法、思想史研究的意义以及修订本的特点与新变化展开研讨，试图重新审视中国思想的历史脉络与跨文明对话的可能性。在此基础上，《探索与争鸣》编辑部邀请专家学者展开专题研讨，以《中国思想史》修订版为契机，旨在回到思想史研究的根本问题，探讨理论前沿、范式创新、跨学科实践以及中国思想史的世界意义，力图从本土意识、价值关切与书写范式等多元维度，构建具有典范意义的思想史对话。

虞云国教授在“范式革命”意义上梳理了中国思想史自古至今的演进轨迹与学术自觉，提出《中国思想史》在史料学层面实现了前所未有的大幅度推进，在写法上摆脱了经典体式的制约，体现了独有的方法、角度与价值。**李剑鸣**教授围绕思想史的书写方法展开讨论，强调思想史应回归历史学本位，关注文本与语境的互动。一流的思想史家应致力于超乎具体历史著述之上的“元史学”，对历史如何成为史学予以学理演示。**郁振华**教授从当前人文学科普遍遭遇的危机出发，将思想史的写作视为一项捍卫人类基本价值的事业。他指出，中国思想的现代转型，实质上是传统价值系统向现代价值系统的整体性转换，这一进程关乎中国心灵的尊严与未来。**郭长刚**研究员从文明互鉴的视角出发，指出中国古代文明与世界重要古代文明在源起上有共通之处——基于对人与人关系的思考，形成宇宙知识、社会秩序和个人存在的思想体系，中国思想史具有“普遍性”意义。**梁展**研究员指出，近代中国知识分子面对外部世界存在着普遍主义/世界主义与特殊主义/民族主义的论争，这是全球思想世界的普遍现象。思想史研究的意义在于将知识、制度和文化的变迁与历史中人的观察、体验、思考和行动勾连起来。**王东杰**教授提出“不思的思想史”这一概念，认为“一般知识、思想与信仰”正是一种“不思之思”，思想史的任务正在于使这些“不思”显影为可反思的对象。**陈小文**教授认为，“一般知识、思想与信仰世界”范式的提出，将思想史的视野从精英拓展到了整体，从短时段拓展到了长时段，从有意识的文本拓展到了无意识的史料，在根本上重构了中国思想史的研究格局。

——主持人　**叶祝弟**

中国思想史研究的范式及其延长

虞云国，上海师范大学人文学院教授

2015年，葛兆光教授所著《中国思想史》荣获“思勉原创奖”，说明其学术价值已获学术界的认可。记得当年他有题为“温故知新”的书面获奖致辞：“我不敢说自己的思想史写作已经建立了一个新模式，但是我相信它多多少少改变了思想史研究的旧模式。”他避免使用“范式”而审慎地改用了“模式”。按照托马斯·库恩的说法，“一个范式就是一个公认的模型或模式（Pattern）”。[①]两者虽有区别，却有共通之处。他的答辞还说，自己继《中国思想史》后转向了“东亚”“中国”“内外”等有关历史认识与文化认同的研究，但这些新研究仍在“我的思想史研究延长线上”。

在别处，葛兆光还有议论：晚清民国学术的“第一个大关节是‘学术转型’和‘典范转移’”；而“回看我们自己现在从事的所谓‘学术’，可不仍然在这一巨变的延长线上？”[②]倘若理解无误，在他看来，晚清民国学术发生了库恩所说的“范式革命”，借助新发现，做出新解释，成就新学问，完成了传统学术向现代学术的转型，后来的新发现、新解释，都以不同方式延续着这一范式所开启的路向，迄今为止的学术研究仍在这一范式的延长线上。本文围绕中国思想史研究的范式及其延长再谈一点思考。

中国思想史范式的演进轨迹与学术自觉

中国思想史研究在先秦已然登场。战国时期，诸子蜂起，百家争鸣，梳理与评骘各家思想遂为题中应有之义，庄子与荀子堪称其中翘楚。关于探讨的目的，庄子声言为解决“古之所谓道术者，果恶乎在”（《庄子·天下》），即究明自古以来真正道术究竟何在；荀子自称为“宗原应变，曲得其宜，如是，然后圣人也”（《荀子·非十二子》），即推求学术本原，顺应世道变化，折衷其是，成为“圣人”。但当时他们仅停留在评点前代学说的层级上，研究范式尚处于萌芽期。[③]

进入汉代，一方面，《史记》《汉书》各立《儒林传》，奠立了其后史书以传记体研究思想史的范式；另一方面，《汉书·艺文志》有《六艺略》与《诸子略》，以著述评论的体式（其中又含单书分评与群书总评两种方式）补充了传记体式的不足。两



者叠加，裎露了传记加文献式的研究范型的端倪，可以定为思想史研究传统范式的初创期。

及至宋明两代，以朱熹的《伊洛渊源录》、李心传的《道命录》与黄宗羲的《明儒学案》《宋元学案》为代表，思想史研究的传统范式迈进成熟期。这一范式袭用至清代，不仅乾嘉时代江藩的《汉学师承记》与《宋学渊源记》，即便是民国前期成书、由徐世昌挂名的《清儒学案》，也都在其笼罩之下。

五四以后，胡适以半部《中国哲学史大纲》引进了西方的思想史研究范式，标志着传统范式向现代范式的成功切换。其后，在这一范式引领下，以冯友兰《中国哲学史》为典范的类似著作纷至沓来，故20世纪上半叶实为中国思想史研究范式的转型期。

20世纪下半叶，这一范式虽受到挑战，但未见根本性改变，只是研究的主导思想从多元并存转为马克思主义一元独尊而已，

① 托马斯·库恩：《科学革命的结构》，金吾伦、胡新和译，北京：北京大学出版社，第21页，2003年。

② 葛兆光：《余音》，“序”，第v页，桂林：广西师范大学出版社，2017年。

③ 战国末期，韩非在《解老》《显学》里对道家、儒家与墨家各有批判性专论，其系统性倾向也昭示着研究范式的推进。



知识、思想与信仰：《中国思想史·修订本》首发式暨学术研讨会（2025 年 10 月 22 日）

这在侯外庐主编的《中国思想通史》与任继愈主编的《中国哲学史》中都有明确的展现。有研究者过于强调中国思想史领域在 1949 年后对时代思想赖以产生的经济要素与社会背景等唯物史观层面的研究。然而，在胡适与冯友兰的思想史著作里，也不难找到对时代因素的论述，所不同的只是立论的力度与指导思想的差异，在范式层面并未有本质性的颠覆。

20 世纪 80 年代，兴起了一股重写文学史、思想史、学术史之类的热潮；这种“重写 ×× 史”致力于对既有主导思想与叙事主题的质疑与反拨，对研究范式无疑也有推进之功。葛著《中国思想史》同样应该置于这一“重写”潮中衡估与评判。

葛兆光相当重视研究范式的推进，当年提出过“‘以整体颠覆整体’这个说法，来比喻从根本上重写思想史”，[①]明显怀揣着这一雄心。葛著一经问世，国内外学界纷纷赞许其为有创意的“另一种思想史”。他在两卷本《中国思想史》外，另编了三卷四册《中国思想史参考资料》，还有一本《思想史研究课堂讲录》，“已经构成了一个新体系”。[②]这与他将各种新理论与新方法融会贯通、对思想史研究范式进行深入再思考是分不开的。葛兆光主张“把古代中国的思想史，放入国际思想史的大背景去讨论”的命题（他后来也从这一命题衍生出“从周边看中国”的新课题），关键前提在于改革开放促成国门大开，不仅整个中国走上了全球一体化的轨道，中国思想史研究也与国际思想史的大背景不再有高墙隔阂。

毋庸赘言，就所有学科研究范式而论，几乎都是新中有旧、旧中有新。然而，在自然科学（包括实验科学）领域，范式的推进往往具有更明显的“突变性”。而人文学科里研究范式的推进，在新旧范式转换时，更多示人以一种积累式的“渐进性”。这也正如葛兆光所说：“思想史的诠释和叙述，也就是想法和写法在这个时候的转换，需要很多学者的思考和争论，也需要有很多著作论文成为‘桥板’，直到后来新的范式形成。”[③]也许正是觉察到这一点，他才将自己包括思想史研究在内的学术研究，定位在传统学术完成向现代学术范式转型的延长线上。但既然强调延长线，也意味着对既有范式的推毂，这就有必要探讨葛著《中国思想史》究竟有哪些具体的推进。

将“一般知识、思想和信仰”纳入思想史研究

葛兆光认为，一般知识、思想与信仰的世界虽然包含民间思想或民众思想，但“并不仅仅是指下层的民间意识”，而有其更广阔丰富的内涵，他一再提醒读者：“不要用所谓的‘民间思想’或‘民众思想’来理解我所说的‘一般知识、思想与信仰’。”[④]在这点上，他与金克木颇有不同。金克木主张思想史应该有两套，一套是书本里的名家思想，一套是没有专著的普通人思想，他期待理想的思想史“能把两套合一来研究并写作中国哲学史或思想史（已有这样作的，但仍以名家名派为主，未及全局）”。[⑤]

诚然，侯外庐的《中国思想通史》已经比较重视所论精英思想赖以产生的时代背景。但葛兆光认为，这还远远不够，他思考并尝试“在实践和写法上突破这样一种限制”，提出：“过去（只是）作为背景的一

①②③ 参见葛兆光：《新思想史之路：四分之一世纪后关于〈中国思想史〉的回顾与思考》，《中华读书报》2025 年 9 月 24 日。“新体系”之说出自与其立场、观点颇有出入的批评者，但葛本人未有否认。

④ 葛兆光：《中国思想史》，上海：复旦大学出版社，2001 年，第 19、14 页。

⑤ 金克木：《“道、理”·〈列子〉》，《探古新痕》，上海：上海古籍出版社，1998 年，第 104 页。

般思想状态，是否应该在焦距变化中，由背景凸显为对象？”具体做法则是，“一方面需要把思想放回历史语境，用大量史料重建思想产生的背景和土壤，一方面要把思想史从紧紧围绕精英与经典，转向兼顾一般知识和信仰，而且还要多少描述一下思想的制度化、常识化和风俗化”。他所说的“重建思想产生的背景和土壤”，在思想史研究范式的近代转型后，从胡适经冯友兰到侯外庐都曾着手；当然，他更注重将大量的思想史料重置于历史语境中。相对而言，他个人“最看重的是，思想的‘制度化’、‘常识化’和‘风俗化’这个说法”，认为“这是把思想史还原为‘活的思想史’的途径”。[①]究其原因，应该是这一说法旨在发掘一个时代的思想如何影响国家层面的刚性制度，转化为整个社会的普遍常识，融进普通民众的日常风俗，确实蕴涵着范式推进的重要意义。

《中国思想史》问世后，也引发了巨大的争议，批评者认为这种写法把思想史研究变成了思想社会史的研究。葛兆光是否把一部思想史完全写成思想社会史，不妨见仁见智。然而，在思想史研究中援引社会史的视野与方法，毋宁说是对研究范式的一种补葺与完善。21 世纪人文学科在相关文化、学术与思想等专门史研究领域中，自觉开拓社会史的视野，展示相关学科史演绎的完整面向，正是在原有范式延长线上的一种推进，这种探索与创获不容忽视。[②]

思想史研究材料的全新取向

库恩指出：范式“这个术语，意欲提示出某些实际科学实践的公认范例——它们包括定律、理论、应用和仪器在一起——为特定的连贯的科学研究的传统提供模型”。[③]也就是说，研究范式的转变与推进，不仅仅指这一学科领域中理论体系与相关定律的新旧替换，在科学实践中还应包括实际应用与仪器设备等内容。照此推论，对应自然科学中的实验仪器，史学范式的讨论中也应包括研究取材。

思想史研究取材扩张，其范式也处于不断递进的状态。章学诚力倡“六经皆史”，被视为传统史学范式在取材层面上的历史性推进。进入 20 世纪，王国维揭示：“生于今日，幸于纸上之材料外，更得地下之新材料；由此种材料，我辈固得据以补正纸上之材料，亦得证明古书之某部分全为实录”，[④]学界将其概括为“二重证据法”，奉为史学研究取材上近代范式转型的经典表述。陈寅恪紧随其后补充，呼吁“取地下之实物与纸上之遗文互相释证”，“取异族之故书与吾国之旧籍互相补证”，“取外来之观念与固有之材料互相参证”，并断言：“吾国他日文史考据之学，范围纵广，途径纵多，恐亦无以远出三类之外。”[⑤]学界将其提升为“三重证据法”，视为对“二重证据法”在范式上的一大推进。而倡导“史学就是史料学”的傅斯年，在取材畛域与形式上突破任何界限，鼓吹“上穷碧落下黄泉，动手动脚找东西”，把转型以后的史学取材范式推到了新高度。

还应指明两点。其一，史学取材的扩张，总体上呈现为在既有范式延长线上的“渐进式”推进。传统取材模式的“六经皆史”说，虽最终归功于章学诚，但明代王守仁倡论“五经亦史”，王世贞认为“六经，史之言理者也”，李贽主张“经史一物”，都已导夫先路。回望史学范式的近代转型，在研究取材上，从王国维的“二重证据法”到陈寅恪的“三重证据法”，同样是渐进式的推动。

其二，在这种推进过程中，因缘际会出现前所未见的新材料，其刺激性与震撼力不容低估。从王国维创立“二重证据法”，经陈寅恪扩为“三重证据法”，到傅斯年力主“史学即史料学”，推进的速率之所以日渐频密，显然与 19 世纪末 20 世纪初殷墟甲骨、居延汉简、敦煌文献与明清档案等“四大史料发现”的强刺激大有关系，从而直接影响到研究取材的范式层面不断开辟新视野与新方法。而所有后出转精的新视野与新方法，仍都在同一范式的延长线上。

当然，就取材范式而言，学理的首倡

① 葛兆光：《新思想史之路：四分之一世纪后关于〈中国思想史〉的回顾与思考》，《中华读书报》2025 年 9 月 24 日。

② 进入 21 世纪，不仅中国思想史，包括史学史在内的其他学术史研究，也都更多注重时势政局对学术演变所起的举足轻重的影响。参见笔者《回望史家学术在时代波涛中的浮沉低昂》，澎湃私家历史，2023 年 7 月 19 日，https://mp.weixin.qq.com/s/nO1JiWlccLaqYiR9b3RIyg。

③ 托马斯·库恩：《科学革命的结构》，第 9 页。

④ 王国维：《古史新证》，北京：清华大学出版社，1994 年，第 2 页。

⑤ 陈寅恪：《王静安先生遗书序》，《金明馆丛稿二编》，上海：上海古籍出版社，1980 年，第 219 页。

在观念上固然有引领之功，但具体研究中如何拓宽取材的视野，如何改善用材的方法，却有一个不断实践的漫长过程。这一过程既与具体学科演进的内在驱动有关，也与整个学术发展的外部刺激有关，但某个或某些杰出的历史学家及时敏锐觉察到这种内在驱动与外部刺激，在其中作出原创性的个人贡献，打上独具特色的个人印记，在研究学科范式时是值得大书一笔的。

在研究材料的取资上，葛兆光对范式的推进当然不能说是一无依傍，他所取用的某类材料在其之前或许已有学者使用过，但更为广泛的各种新资料却未见整个学界的充分使用。基于范式的自觉，他既洞察了思想史研究正处于突破内在驱动的瓶颈上，又适时抓住了学术变动大环境下研究者已不难获取层出不穷新材料的机缘，在个人研究中回应了史学范式中取材的新动向。正是有鉴于此，他在《中国思想史》导论里用了整整三节的篇幅纵论思想史研究可以取材的各种新资料。这些史料的存世形态，既有文献的，也有图像的；既有文字的，也有实物的；既有有形的史料，也囊括了无形的观念，不一而足。

相比侯外庐等前辈学者，葛兆光在史料扩张上的心态上更加开放多元，故而取资所获也愈加异彩纷呈。他以新视野重新审视，把改革开放以来思想史领域还未得到高度关注或充分利用的新材料都纳入了思想史研究的熔炉，在思想史研究范式的史料学层面实现了前所未有的大幅度推进。

思想史研究范式下的书写体式

在思想史研究中，如何书写也是学科范式的题中之义。从先秦点评体到明清学案体的嬗进，已经表明了这一点。历史学家凭借着叙事性的书写为受众明示历史推演的轨迹，与此同时还必须对历史之所以如此演进给出总体的解释。叙事性与解释性构成历史学的两大本质性特点，而两者都关乎所谓“写法”。

对研究成果的书写，自然科学或实验科学一般是阐述定律、公式的推导论证，或记录实验过程及其数据与结论，在“写法”上较少显露研究者的个性特点与价值判断，其体式相对程式化，也更具规范性。人文学科的成果写法与此迥然不同，就历史学而言，所谓“写法”不仅牵涉历史编纂学的一般原则，诸如论著的谋篇布局，行文的表达阐述等，在叙事与解释的两个层面都强烈凸显研究者的个性特点与价值判断。基于此，历史学如何书写成果，就不再局限于历史编纂学的层次，而上升到范式的层面。葛兆光特别提醒：“‘写法’换句话说是‘叙述’，叙述岂止是一种表达，也是一种方法，还是一种角度，更是一种价值。”①

葛兆光意识到，以人或书来设立章节的写法，无形中造成了“历史并不连贯”。于是，他在书写体式上改弦更辙，另辟蹊径，拒绝以“人”（或“书”或“派”）为单元的写法，以期更好呈现思想史的延续脉络。他在《中国思想史》的书写中，糅合了历史长时段与其间思想问题的相应变动，建立了“把思想史和社会史、制度史、知识史、教育史、生活史以及风俗史沟通起来的写法”，②在书写方法与取径上实现了范式的创新，也作出了思想史家的价值判断。

最后，套用葛兆光在思勉奖致辞中的句式来评价他对中国思想史研究的贡献：即便不说他的思想史写作是否建立了一个新范式，但确实改变了思想史研究的旧范式。葛著《中国思想史》的研究时段止于1895年，他希望有人能续写下去。盘点1895年迄今130余年间应该纳入中国思想史考察框架的“一般知识、思想和信仰”，其变化之频剧，内涵之丰盈，问题之纷繁，可谓空前未有；就研究范式而言，无论材料拓展，还是写法创新，显然更具挑战性。在这种新挑战下，究竟是继续走在原有范式的延长线上，还是迎来新旧范式的再次转型，既值得期待也发人沉思。

①② 葛兆光：《新思想史之路：四分之一世纪后关于〈中国思想史〉的回顾与思考》，《中华读书报》2025年9月24日。

反思“思想史的写法”

李剑鸣，复旦大学历史学系暨全球史研究院教授

在《中国思想史》“导论（上）”的结尾，葛兆光老师提到了“个人的《思想史》”。从一定意义上说，葛老师这部巨著的确是“一个人的思想史”。这样说有两层意思：其一，它是一部由一个学者独力写成的思想史，不同于许多“成于众手”的同类著作；其二，它是一部富于鲜明学术个性、有着出众创造性的思想史。前一点无须赘言，后一点则主要表现为，它在体系独特、境界高妙、学识丰厚和新见迭出之外，还就“思想史的写法”做了有效探索。

葛老师自承长期怀有“重写思想史”的愿望，一直在思考“思想的另一种形式的历史”。他十分重视“写法”，在书中用了150来页的篇幅讨论“思想史的写法”。他认为，“写法”的背后牵涉意识形态、历史观念和当时形势，反映秩序、视角和视野的变化，能够带来思想史本身的改变。[①]这就是说，不宜把“写法”狭隘地等同于选材立意、谋篇布局和行文表述，它涉及思想史的理念、内涵、路径和方法等多个环节或维度，实际上是对“什么是中国思想史”这一问题的集中解答。《中国思想史》用实例呈现了思想史的一种新的写法。这或许是本书最突出的学术贡献。

何为“中国思想史”

《中国思想史》最初动笔于20世纪90年代，那时作者就在思考中国思想史的内涵、路径和表述的革新：什么应当而且能够写入思想史？思想史有哪些不同的写法？

思想史的先驱和近亲是哲学史。按照美国学者的说法，狭义的哲学史属于哲学的一部分，而广义的哲学史则涵盖文学、宗教、科学、艺术等多种人类智力活动及其结果，大体上相当于思想史。[②]但在葛老师看来，“西方”意义上的“哲学”概念，并不足以描述“中国历史上的各种学问”，无法包罗中国古代的知识、思想和信仰。而且事实上，此前出版的多种中国哲学史，与真正的“思想史”也的确有较大的距离。这还只是问题的一个方面。更严重的是，在以往中国思想史中反复书写的所谓“历史脉络”，其实只是一种思想的“谱系”，而不是“历史”本身；其目的在于确



认“道统”或论证“当下的合法性”，而不是“尽可能地恢复哲学或思想的历史”。[③]这种哲学史范式的思想史，停留于观念的“谱系化”，是一种非历史的思想史。它虽然也包含社会背景，也采用历史分期，也触及思想观念的发展变化，但没有对思想的历史语境做深入探析，也不关注思想观念与实际生活的互嵌和互动，因而不能说是历史学意义上的“思想史”。

接着，葛老师谈到了思想史的三种写法：“确立事实”“真理评价”和“追踪旅行”。他自己偏向最后一种，即注重语境，考虑时空，努力追寻思想者的历史足迹，以重建他们的思想世界。关于史华慈、斯金纳等人倡导的思想史研究的历史主义或语境主义方法，葛老师在书中均有提及；他还特别强调，要采用“内在”与“外在”结合的方式，以促成“思想史有效的写法”。[④]这显然是要把思想史从哲学的王国搬迁到史学的领地。这种思想史书写的理念，与国际思想史研究的前沿进展是完全一致的。

①③④ 葛兆光：《中国思想史：1895年以前中国的知识、思想与信仰（修订本）》，北京：商务印书馆，2025年，第143页，第3—8、44—45页，第64—65、67—68、116页。

② Paul Oskar Kristeller, “The Philosophical Significance of the History of Thought,” *Journal of the History of Ideas*, vol. 7, no. 3 (Jun., 1946), pp. 360-366.

比如，在美国史学界，关注文本和语境的互动，兼顾“内部主义方法”（internalist methods）与“外部主义方法”（externalist methods），正是近期思想史研究的基本趋向。①

关于中国思想史的内涵，葛老师同样有明确的主张。在他看来，历史中的思想不等于出自精英的若干重要观念的组合，而是一种知识、思想和信仰的综合体，是“最普遍的，也能被有知识的人所接受、掌握和使用的常识”，是“一种普遍认可的知识和思想”，其形成、传习和影响都不同于经典中的观念。不过，知识、思想和信仰之间的边界并不是特别清晰，三者之间的关系也不易把握。葛老师从三者之间多维、多向的互动着眼，看到了其关系的复杂性和不确定性。一方面，思想需要知识来支撑，比如，中国早期关于宇宙空间和历史时间的知识，构成古代思想的一个基础；另一方面，知识的发展又离不开思想的滋养，比如，汉代之前即有“六经为知识渊薮的观念”。诚然，思想可以提升知识的品质，但这并不意味着思想可以有凌驾于知识之上的自负，因为知识也能“引出”思想，“知识变动是思想变动的先兆”，不同的知识系统乃至技术可能生成迥异的观念。此外，知识和思想在特定的语境中可以转化成信仰，而成体系的信仰不仅包含知识和思想，而且影响知识和思想的演化。②

葛老师还提到了知识、思想、信仰和国家、社会之间的关系。他谈到，国家塑造和掌控知识、思想、信仰的秩序，知识、思想、信仰则支持或服务于政治权力；社会孕育知识和思想，知识、思想嵌入社会而影响社会生活与制度建设。这不免让人想起法国社会学家布尔迪厄的话：“只有把（观念）看成既是社会条件的产物，又是社会实际的生产者和建构者，它们才能得到充分的理解。”③比如，从思想与社会条件的互动着眼，的确有助于我们更好地理解古代中国政治的运行逻辑。举例而言，我读到葛老师关于宋代思想与社会及政治的关系的讨论，不禁生出一点联想：宋代统治者的“开明重文”似乎只是表象，而实际奉行的是一种内化的、柔性的乃至更加全面的专制统治。

关于思想史的内涵，葛老师还强调，思想并不仅仅出自精英的头脑，而且也涵盖普通知识人的生活和信仰。可是，传统的思想史或哲学史，却不啻“思想家的博物馆”，类似某种“花名册”和“光荣榜”的合体，也就是把思想史变成了“精英与经典”的擅场。④葛老师对这种状况感到不满，希望把“来自下层的历史”和“来自上层的历史”结合起来，以展示一种更加均衡、更加完整的思想史画面。他耗费巨大心力，努力从那些传统上被认为与思想无涉的材料（民间资料、考古发现、技术文献、文学作品、图像建筑等）中发现知识与思想。只是某些限制实在难以逾越，那些完全不识字的人的思想和信仰，一时仍无法纳入思想史的叙事框架。葛老师所讨论的“一般知识、思想与信仰”，主要还是来自那些有知识的人。不过，较之此前的思想史写法，这已然把视野扩展到了长期遭到忽视的众多思想的生产者、转述者和使用者。

对于“精英和经典的思想”，葛老师也没有弃之不顾。虽然它们不再被看作思想世界的全部，但在“一般知识、思想和信仰”的衬托和映照下，它们展现出了不同的意义，被纳入一个更大的层次丰富、不断变化的思想系统之中。

在英语学界，关于“思想史”的研究对象有各式各样的说法，而且随着这个领域的演化而不断更新，目前常见的有“思想”（thought）、“观念”（ideas）、“精神状态”（mind, mentality）、“意识形态”（ideology）、“意义”（meaning）、“话语”（discourse）、“语言”（language）乃至“文化”（culture）等。作为一个学科或研究领域的“思想史”，在英文中则有两种常见的说法。一种是“history of ideas”（观念史）。在美国，“观念史”研究最初是由哲学史和文学史研究者共同发起的，偏重对思想做“内部主义”的考察。后来，因阿瑟·O. 洛夫乔伊的突出影响，“观念史”成为一种打上了他个

① Benjamin L. Alpers, “Culture as Intellectual History: Broadening a Field of Study in the Wake of the Cultural Turn,” in Raymond Haberski Jr. and Andrew Hartman, eds., *American Labyrinth: Intellectual History for Complicated Times*, Ithaca: Cornell University Press, 2018, pp. 272-273.

②④ 葛兆光：《中国思想史》，第13、23、25—27、29、233页，第8—9页。

③ Jérémie Barthas, Arnault Skornicki and Quentin Skinner, “Ideas, History and Social Sciences,” *Theoria: A Journal of Social and Political Theory*, vol. 69, no. 4 (Dec., 2022), p. 90.

人印记的研究范式，在 20 世纪中叶的美国盛极一时。洛夫乔伊系哲学专业出身，他所倡导的“观念史”更偏向哲学史，尽管他本人并不这样认为。有学者指出，“观念史”后来陷入了两面不讨好的窘境：哲学家认为它不够哲学，历史学家又觉得它不够历史。[①]另一种是“intellectual history”（智性史）。这是美国“新史学”倡导者詹姆斯·哈维·鲁滨逊较早使用的一个提法；美国史学界对其研究对象与范围的看法一度分歧颇大，有人称它研究的是“知识人”（intellectuals）的历史，有人坚持它应研究“观念”（ideas）的历史，还有人相信它探究的是“各种类型、各个层次的心态活动（mental activity）”。[②]另有一个美国学者谈到，“intellectual history”的研究对象在于“历史中人的智力运作及其成果”，而且天然地与“知识人”联系在一起。[③]这实际上是综合此前各种说法，给“intellectual history”下了一个简洁明了的定义。尽管美国学界经常把“intellectual history”与“history of ideas”互换或混用，但前者的包容性和适用面显然远胜于后者。

葛老师这本《中国思想史》的标题，英文译作“Intellectual History of China”，而不是“History of Chinese Thought”，比较贴近本书在内容与方法上的特点。美国历史学家约翰·海厄姆谈道，“intellectual history”探究的是“在具体历史语境中发展和运作的思想和情感（即知识、意见、信仰和态度）的相对持久的组织形态”。[④]葛老师这本书论述的正是古代中国知识人的智力运作及其结果，也即其副标题所凸显的“知识、思想和信仰”。葛老师还提到，“思想史研究，应当回到历史场景，在知识史、思想史、社会史和政治史之间，不必画地为牢”，因为思想史天然具有“多学科”的特性。[⑤]显然，这种“多学科”特性所反映的是“思想史”内涵的多样性和丰富性，这自然不是“观念史”或“哲学史”的概念所能包容的。

思想史的“元史学”

关于历史书写与过去实在之间的关系，当前中外史家也有多种多样的看法，而总的趋向是承认写出的历史与过去实际发生的事件之间，绝不能简单地划等号。在《中国思想史》中，葛老师对于写出的思想史与实际思想世界之间的反差，不仅抱有清醒的意识，而且力图以别出心裁的手法来消减这种反差的不利影响。

葛老师指出，后人所知的思想与实际的思想世界之间，有着多方面的差异。首先，“我们能看到的精英与经典的资料”，并不能等同于“完整而真实的”思想世界。这一方面是由于，留传下来的思想资料与“精英和经典”的原初状况并不是一回事，资料的失传或残损，造成“精英和经典”的面目也不完整。另一方面，有些“精英和经典”在具体时代的实际生活中未必发挥了最重要的作用，甚至可能与实际生活和日用常识存在一定距离。[⑥]进而言之，上层人的知识、思想和信仰，与普通人的生活之间存在鸿沟，而普通人的知识、思想和信仰则早已为历史的尘埃所掩埋。这样就意味着，实际思想世界的一大半面貌，后世的思想史研究者往往是无从窥见的。

其次，作为过往思想世界标志的“精英与经典”，其在当时的影响和后世的认知之间，也可能有很大不同。有些著作或观念，在当时广受关注，普遍流传，却不为后世所重，甚至完全淡出了思想史视野。比如，早期儒学中有“七十子消失”之说，新出土的文献揭示，他们的思想直到秦汉时期仍颇有影响，但后来却完全遭到遗忘，[⑦]成了葛老师所说的“历史减法”的牺牲品。这种“历史减法”，乃是社会变迁、价值演化和历史书写模式的共同作用所造成的。另一种情况是，有一些著作或观念，当时并不被看重，但在后世的思想叙事中，其地位却得到极大的提升。造成这一反差的原因，通常来自葛老师所说的“溯源的需要”“价值的追认”和“意义的强调”。[⑧]这就是说，思想史写作的旨趣和技巧，通常会影响“精英和经典”在思想史上的位置。

① Michael Rosen, “The History of Ideas as Philosophy and History,” *History of Political Thought*, vol. 32, no. 4 (Winter 2011), p. 691.

② ④ John Higham, “The Rise of American Intellectual History,” *The American Historical Review*, vol. 56, no. 3 (April 1951), p. 453, p. 453.

③ William J. Bouwsma, “From History of Ideas to History of Meaning,” *The Journal of Interdisciplinary History*, vol. 12, no. 2 (Autumn 1981), p. 281.

⑤⑥⑦⑧ 葛兆光：《中国思想史》，第 63、81—83 页，第 9、10—11 页，第 96—97 页，第 11 页。

再次，思想史的书写着意于“连续性、整体性以及连贯的脉络”，这就“已经改变了思想史的原生状态”。[①]这也是无可奈何之事，因为任何历史书写都无法呈现过去实在的原生状态，而杂乱无序的历史碎片也是难以让人理解和接受的。换言之，无论何种思想史的写法，都不得不把实际思想世界加以条理化和整齐化，尽管这必然破坏实际思想世界的原貌。因此，对历史化的思想史写作来说，关键在于要尽可能使写出的思想史与实际的思想世界处于某种平衡状态。

对于这种平衡性的追求，在葛老师的书中集中体现为对思想史的“空白”与“断裂”的处理。实际的思想世界并无“空白”，也可能没有断裂；可是，在那种“思想家的思想史”的书写模式中，如果缺少伟大的思想家，没有重要的思想观念，看不出明显的思想发展脉络，在思想史上就等于“空白”或“断裂”。葛老师不接受这种理解，在他看来，“平庸”不仅是思想世界的一个面向，而且很可能是思想“凸显”前的一种“蛰伏”；而“停滞”也许只是创新和巨变的间歇，并不是真正的“断裂”，如果忽视“停滞”，可能无法解释后续的变化和发展。所以，“平庸”和“停滞”都应是思想史书写的对象。葛老师在书中还提到，要去“寻找被减去的历史”。[②]他花了大量篇幅，着意叙述以往思想史书写所忽略时期的思想状况，或揭示某个重要时期不被看重的思想面向。这样写无疑缩小了思想史与实际思想世界之间的反差。

史家理解过去不易，而理解过去的思想更有特殊的难度。思维和语言、想法和表达、观念和行动之间存在多重阻隔；不同时代、不同语境中表达观念的语言，其含义和意图也不易判断。法国历史学家吕西安·费弗尔曾说，“不能用20世纪人的眼睛，去读16世纪的文章”。[③]因此，后世的研究者必须深入探究前人所处的环境，理解他们的语言、用词和思维习惯。用美国历史学家娜塔莉·戴维斯的话说，研究历史就是“与过去的对话和辩论”。[④]这样或许有助于克服今人的后见之明和自以为是，尽可能历史地理解前人的观念和行动。这样的尝试在葛老师书中所在多有。比如，在讨论战国时“仁”的含义时，葛老师首先发问：“‘仁’是什么？”接着用《论语》《国语》等当时文献中的语言来回答。[⑤]这相当于先把问题抛给古人，然后再用他们自己的话来解答。这无疑是旨在借助“与古人对话”来缩小历史书写与过去实在之间的鸿沟。

还有学者谈到历史判断的“不确定性”问题，称“每一个经验性的断言都是不确定的”。[⑥]思想史书写似乎更易受到“不确定性”的困扰，因为观念、见解和态度具有更加突出的流动性和模糊性，判断无法确证，对同一证据通常有多种不同的解释，因而结论经常被质疑或被推翻。比如，某一观念的确切含义和意图，某位思想家的思想来源，某一思想文本从别的文本所受到的影响等，在思想史研究中通常是难以下定论的。在这种情况下，我们只能通过与同行的对话来推动研究的深化或扩展：同已有研究进行商兑，或质疑，或反驳，或补充，以此引出自己的见解，促进对相关问题的理解。葛老师的学术史意识特别强烈，经常采用对话的方式来推进思考，呈现他自己对具体问题的理解和诠释。他的这种对话并不是简单地跟人争论，而是要在别人讲过的基础上增添新的东西。这样，他自己的思考就融入了学术史的脉络之中。同时，葛老师还十分重视同国际学界的对话。在这本书中，他不时提及社会史、长时段、语境主义、历史记忆、知识考古学等术语；欧美、日本和中国台湾的学术理念、研究方法和写作模式，他也信手拈来，或商榷，或借鉴，或作为参照。比如，从芮沃寿所论隋朝确立统治合法性的方式切入，葛老师引出了“文化和思想上的指导力”的命题，并用以观照隋唐两代政治权力与思想世界的关系，探讨“盛世”何以“思想平庸”。[⑦]

思想观念往往显得抽象和晦涩，难免减损读者阅读的信心和兴趣。葛老师无疑意识到了这方面的问

①②⑤⑦ 葛兆光：《中国思想史》，第65—66页，第83—85、97页，第245—247页，第591—596页。

③ 吕西安·费弗尔：《十六世纪的无信仰问题》，闫素伟译，北京：商务印书馆，2012年，“序言”，第12页。

④ Henry Abelove, et al., eds., *Visions of History*, New York: Pantheon Books, 1983, p. 114.

⑥ Adrian Blau, “Uncertainty and The History of Ideas,” *History and Theory*, vol. 50, no. 3 (October 2011), p. 360.

题，特意采用一种同读者对话的写法，借助“亲切可读”的文字，带着读者一起探寻过往思想世界的迷宫。他不时提醒读者，下面要讨论的是什么问题，并善用读者熟悉的事物来解析深奥的学理，比如，他用导游安排的旅游线路来比拟传统思想史中的线索，以说明其局限与不利后果。在谈到上古历史记述的性质时，葛老师写道：“我们现在看到的关于上古的文献资料，其实大多是追忆而不是实录。事隔许久，回忆常常会有很浓厚的情绪，所以‘追忆’有时候就像‘怀旧’。”[①]读到这样的文字，我眼前立时浮现这样一幅生动的画面：作者带着读者一起阅读上古文献，并语重心长地告诉读者，在读法上应当留意哪些重要关节。

在这个意义上，这部《中国思想史》颇有“元史学”的意味。所谓“元史学”，是指超乎具体历史著述的历史书写方式及其运作机理，或者说是对历史如何成为史学的学理性演示。葛老师在书中不时告诉读者，他写的思想史和实际的思想世界是什么关系，并演示了实际的思想世界如何在他的笔下变成一部思想史。换言之，葛老师一边写他的思想史，一边讲解自己是怎么写的，以及为何要这么写。这自然十分契合“元史学”的理念。

思想史的其他“写法”

在讨论“思想史的写法”时，葛老师倡导放弃狭隘而僵化的领域意识，以开放的方式对待思想史书写。沿着这一方向，我们不妨结合国际史学的近期趋势来看一看，思想史是否还有其他的“写法”。

最近一个时期，欧美史学界有一种把思想史泛化的倾向，倡言把“一个社会的整个文化生产”都纳入研究范围。[②]一个事物过度扩展可能会导致自身的消亡，“思想史”自然也不可幻想“包打天下”。作为一个研究领域，“思想史”的“合法性”首先来自对“思考”（thinking）本身的关注。[③]但另一方面，思想史要得到更新和发展，又须兼顾与“思考”相关的其他行为，并取法于社会史、文化史、知识史、书籍史、概念史等“远亲”或“近邻”。通过与这些相关或相近领域的接触，似可促成某些新的“思想史”研究范式。

第一种是“思想的社会史”。在美国史学界，20世纪五六十年代“新社会史”的崛起，几乎把思想史从“史学的女王”变成了“史学的弃儿”。[④]幸而美国思想史家逐渐发现，他们也可以从社会史取法，以营造新的生机。有学者提出了“观念的社会史”（social history of ideas）的研究设想，探讨美国知识人中间形成的具体制度、共同体和网络，如何塑造了“不断变化的美国话语结构”。[⑤]由此出发，美国的思想史研究者更加重视思想和社会的互动。一方面，社会孕育和滋养思想，思想的生产者和传播者拥有自己的社会网络，并借助某些社会机制；另一方面，思想嵌入或渗透社会，参与社会的演变，显示“观念是有后果的”。[⑥]或者说，“观念”具有“能动性”，可以引发乃至塑造行动，能够改变社会。这时，“思想”和“社会”截然两分的观点，无论在本体论上，还是在方法论上，都失去了实质性的意义。“思想”天然就是社会的，而社会从来都离不开“思想”；思想史研究的便是社会中的“思想”，而不仅仅是书本里的“观念”。

在“新社会史”的刺激下，美国思想史研究者还开始重视非主流、非正统的思想。1977年，一群美国思想史学者在密歇根湖畔的温斯普里德（Wingspread）聚会，商讨如何应对社会史勃兴对思想史的“威胁”。此后几十年，美国思想史学者越来越鄙弃以白人精英为主角的思想史，转而关注那些被忽视、被边缘化的思想；他们抨击美国例外论，重新界定美国思想的主流，重点讨论非精英、非盎格鲁–撒克逊族裔、非新教徒的思想观念，以此凸显美国思想的多样性，打破单线发展的思想史观，进而重构美国思想史。[⑦]其中自然包含着特定的政治和意识形态意涵，在学术上也有明显偏颇；但是，其理念和方法也有助于我

① 葛兆光：《中国思想史》，第64、159页。

② Quentin Skinner, “On Intellectual History and the History of Books,” *Contributions to the History of Concepts*, vol. 1, no. 1 (Mar., 2005), p. 29.

③ David A. Hollinger, “American Intellectual History: Issues for the 1980s,” *Reviews in American History*, vol. 10, no. 4 (Dec., 1982), p. 308.

④ Anthony Grafton, “The History of Ideas: Precept and Practice, 1950-2000 and Beyond,” *Journal of the History of Ideas*, vol. 67, no. 1 (Jan., 2006), pp. 2-3.

⑤ Alpers, “Culture as Intellectual History,” p. 274.

⑥ Drew Maciag, “When Ideas Had Consequences—Or, Whatever Happened to Intellectual History?” *Reviews in American History*, vol. 39, no. 4 (Dec., 2011), p. 741.

⑦ Amy Kittelstrom, “Introduction: The Life of the Mind in the Early Republic,” *Journal of the Early Republic*, vol. 43, no. 4 (Winter 2023), pp. 593-605.

们思考思想史的另一种写法。我们眼里不能只有精英、经典和“时代精神”，同样需要关注农民、商人、士兵、工匠等非“知识人”的“意识”，探讨“山贼”“黑帮”和其他秘密会社的“精神状态”，揭示在特定条件下潜藏的“地下思想”。这样思想史或许能别开生面。

第二种是“思想的政治史”。前文谈到，葛老师的《中国思想史》论及国家、权力、统治者在思想变迁中的作用，这表明，政治行动和权力斗争对思想的借重，思想的生产者和传播者对政治的理解和态度，在思想演化中都是十分重要的“变量”，需要研究者做更多的探究。美国思想史研究中有“知识政治”（politics of knowledge）的理念，涉及“知识主张的表达、传播、接受和例示，如何塑造了特定环境中行动者中间的权力分配”。[①]这很可能是福柯的“知识–权力”理论的翻版，如果把“知识”替换为“思想”，这一理念也是能够成立的：“思想–权力”何尝不是思想史的重要议题呢？

第三种是“作为文化史的思想史”。把思想史与文化史并置，在21世纪以来的美国学界是一种显著的趋势。2004年创刊的《现代思想史》（*Modern Intellectual History*）杂志宣称，“我们看不出把思想史同文化史截然分开还有什么意义”。[②]实际上，有一些思想史学者开始对“意义”的形成和作用进行探讨，解析人类从其自身的经历中得到了什么，这就等于在思想史和文化史之间搭起了一座桥梁。[③]从研究方法的角度看，越来越多的思想史学者不再片面关注经典文本，转而从图像、雕塑、建筑、小说、戏剧、艺术和人的行动中发掘“观念”，这就逸出了传统思想史的范畴，旨在解读非思想文本的意义。从这类资料中，研究者能够看到不一样的思想图景：理论或观念弥散于社会，渗透进生活，在塑造社会习俗或引导人的行为中发挥重要作用。这时，一般思想史方法就不再有效，而需借鉴人类学、社会学和语言学的理论。与此同时，基于符号学理论、采用象征主义方法来探究意义的“新文化史”兴起，相当于把文化史变成了“意义史”。于是，思想史与文化史的界线就变得越来越不清晰了。

第四种是“作为语言学的思想史”。“后现代”意义上的“语言学转向”，也给思想史带来了强烈的冲击。语言不再被看作表达思想、传递观念的工具，它实际上在创造思想；言说、修辞、话语也不再依附于“观念”，而是具有独立意义的思想行为。J. G. A. 波科克在1985年就观察到一种新的学术趋向，即从注重“思想史”（history of thought）走向注重“言说史”（history of speech）或“话语史”（history of discourse）。[④]另有学者呼吁，要采取“政治语言史”的研究路径来革新政治思想史。[⑤]斯金纳也表示，他的两本最重要的著作（*Reason and Rhetoric in the Philosophy of Hobbes* [1996], *Forensic Shakespeare* [2014]）都属于修辞学的范畴。[⑥]运用新的方法来考察“语言”，或许是思想史创新的一条路径。

第五种是“全球/跨国思想史”。在欧美史学界，思想史研究同样经历了“全球转向”和“跨国转向”；思想史研究者注意到“观念”在全球的流动、联系和相互影响，重视思想、话语的跨国流动，探析思想文本的跨国转译、流传和变异。同时，作为知识和思想载体的知识人的跨国活动（比如留学、讲学、参与国际合作等），不同社会及人群对同一观念的理解和运用，国家间关系对思想跨国流动的影响，跨国思想流动与思想民族主义的关系等，都已成为思想史研究的重要课题。的确，进入现代世界以来，一个社会和国家的思想不再可能完全独立存在，也不一定始终在某种单向的影响/被影响模式下演化，而通常是在全球的、跨国的思想交流、碰撞与互动中发展和变化。

最后，当前大数据方法和人工智能技术等快速更新迭代，它们会给思想史研究带来何种机遇，还有待我们的思想史研究者去探索和尝试。

① Haberski Jr. and Hartman, eds., *American Labyrinth*, p. 286.
② Alpers, “Culture as Intellectual History,” p. 271.
③ Bouwsma, “From History of Ideas to History of Meaning,” pp. 283-284. 另，马克·贝维尔在《观念史的逻辑》一书中提出，“研究观念史就是研究意义”；不过他这里指用阐释学方法探究思想文本作者所表达的意义。
④ J. G. A. Pocock, *Virtue, Commerce, and History: Essays on Political Thought and History, Chiefly in the Eighteenth Century*, Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1985, p. 2.
⑤ Elías José Palti, “The ‘Theoretical Revolution’ in Intellectual History: From the History Of Political Ideas to the History of Political Languages,” *History and Theory*, vol. 53, no. 3 (Oct., 2014), pp. 387-405.
⑥ Barthas, Skornicki and Skinner, “Ideas, History and Social Sciences,” p. 100.

作为一项人文学事业的思想史写作

郁振华，华东师范大学中国现代思想与文化研究所暨哲学系教授

思想史是人文学的重要领域。我想从今日人文学的处境出发，来理解葛兆光《中国思想史》出版的意义。

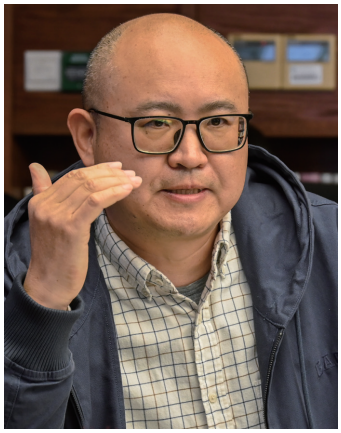
人文学的当下处境可以说相当不妙，到处是唱衰的声音，这几乎是一个世界性现象。作为人文学者，我们应当对此现象做出回应。人文学者有必要回答如下问题：人文学的本性是什么？它的要旨是什么？它的精义是什么？对此，我认为，人文学的特异之处是开辟了一个价值界，它关注人类基本价值，如真理、正义、自由、善、美、仁爱、慈悲等。人文学的使命就在于立足人类基本价值，在族群（物种）、社群（特别是国家）和个体三个层面上，捍卫人的尊严。

葛兆光对于思想史写作的价值之维是相当自觉的：“我们总是站在当下反观历史的，我们现在所遵循的、所依赖的是现代人的一些观念。这些观念在现代有它无需论证的价值，像‘文明’‘理性’‘民主’，包括对生命的珍视、对道德的畏惧、对陋习的鄙夷、对自由的尊重等。”[①]他认为，古代人写史也有其价值判断，现代人更是本着现代文明的核心价值来叙述历史。

葛著《中国思想史》的价值之维，可从思想史的实质内容和方法论反思这两个层面来把握。思想史的实质内容是指思想的历史演化，它是一阶的，方法论反思则是二阶的。尽管二者有层次分别，但方法论反思总是针对实质内容而发，因此它们又是相互关联的。

在方法论反思层面，作为一部锐意出新的思想史著作，该书具有很强的方法论意识，其上下两篇导论集中展示了作者在方法论上的探索。

20 世纪 90 年代，葛兆光写《中国思想史》时，后现代史学思潮风头正健。后现代史学的要旨是“史皆文也”，将史学还原为文学。葛兆光承认，后现代史学有其洞见，“它最深刻的地方在于它对普遍性共识的质疑，对那些看上去似乎天经地义的道理追根究底的追问”。[②]比如，福柯看到了那些似乎天经地义的“知识”“思想”“信仰”中潜藏的“有意识的组织与设计”，进而揭示了它们是如何被“权力”历史地建构起来的。但是，葛兆光不接受“史皆文也”的主张，他严守史学和文学的边界：二者的分水岭



在于是否承认有一个确实存在的“过去”，是否承认史学家的“叙述”和“文本”应当受制于这个曾经存在的“过去”。他强调，求真意识是史学的界定性特征，正是“指向真实”的追求把史学和文学区分开了，“历史学还有一些必须遵循的基础，那就是关于字词、文献、遗物的知识和关于历史事件、任务和制度的常识，它还不能像小说一样随心所欲地虚构和叙述”。[③]

在与后现代史学的方法论之辩中，葛兆光强调文学和史学的文类差别，重申真理为史学的核心价值。这种见解，可从罗尔斯和金岳霖的相关论述中获得支持。罗尔斯《正义论》开篇说：“正义是社会制度的首要价值，正像真理是思想体系的首要价值一样。”[④] 金岳霖认为，学问有目标，有些学问以真为目标，这类学问可分为两种：“一种所求的是普遍的真，一种所求的是特殊的真，前者我们称为科学，后者我们称为记载学。”[⑤]此处所谓记载学即史学。

正是在史学求真意识的指引下，葛兆

① ② ③ 葛兆光：《中国思想史：1895 年以前中国的知识、思想和信仰（修订本）》，北京：商务印书馆，2025 年，第 98 页，第 144 页，第 148 页。

④ 约翰·罗尔斯：《正义论》，何怀宏、何包钢、廖申白译，北京：中国社会科学出版社，1988 年，第 1 页。

⑤ 金岳霖：《知识论》，北京：商务印书馆，1983 年，第 7 页。

光追问：思想史到底属于思想，还是属于历史？他的回答是：“思想史首先是历史。”[①] 他将史学的逻辑贯彻到底，在思想史研究中做出了一系列重要发现。从方法论角度来看，特别值得关注的是如下三端。

首先，“一般知识、思想和信仰的世界”。传统思想史研究聚焦于精英和经典。葛兆光认为，思想史当然应该关注精英和经典，但不能局限于此。在精英和经典与日常社会生活之间，存在一个一般知识、思想和信仰的世界。这是一个社会的认知水平和思想意识的平均值，人们借此应对生活世界中面临的种种挑战，它是精英思想的底色和基石。如果说政治和经济构成了精英思想的间接背景，那么一般的知识、思想和信仰是其直接背景。葛兆光强调，思想史研究应当把一般知识、思想和信仰世界的延续和变迁纳入视野。对照以往的中国思想史著述，对一般知识、思想和信仰世界的重视可以说是葛著《中国思想史》在方法论上的最大突破。从知识形态上说，一般知识、思想和信仰世界中的知识属于常识范畴，日常认知往往为各种价值所渗透，事实和价值的交织缠绕是常识的一个重要特点。

①②③ 葛兆光：《中国思想史》，第116页，第90页，第96页。

其次，“思想史的空白处”。在思想史上，天才辈出的时代无疑是激动人心的，这样的时代当然值得大书特书。但是，如何处理那些思想停滞或平庸的时代呢？在以往的思想史写作中，这样的时代往往被作为思想史的空白而一笔带过。葛兆光则认为，“无画处亦是画”，要认真对待思想史的空白处。在以往的思想史和哲学史著作中，7—8世纪的儒家思想是一个空白，葛著《中国思想史》则细致考察了这一时期的知识和思想状况。葛兆光指出，这一时期以儒家为核心的主流的知识和思想逐渐被教条化和简化；随着知识阶层的结构性变化，思想趋向装饰和表面化，出现了非学术化和文学化的倾向；信仰的边界开始模糊和混乱，佛、道开始侵入思想世界。一句话，儒家主导的主流思想越来越缺乏洞察力和批判力，无力应对现实的困境和危机，陷入“盛世的平庸”。何以至此呢？葛兆光的诊断是：“大凡当知识、思想与信仰遭遇全面合理化和系统化之后，都可能出现一个‘定于一’的时代，所有的知识、思想和信仰都无以逃遁‘一’的笼罩。于是这种看上去似乎相当圆满的结果，就导致了洞察力和批判力的消失。”[②] 他认为，对于这种历史现象，思想史研究应当表现出足够的敏感。盛唐时期儒家思想的贫弱和平庸，根子在于思想“定于一”，在于自由精神的丧失。驱动葛兆光考察中国思想史这一空白处的，正是这一价值关切。



《中国思想史·修订本》书影

再次，“思想史的减法”。葛兆光区分了思想史研究的“加法”和“减法”。过去的思想史研究注重“加法”，注重思想的进步和发展，一部思想史就表现为新思想不断涌现的过程。葛兆光则认为，“减法”也很重要。所谓“减法”，是指在历史过程和历史书写中，“某些知识、思想和习俗被理智和道德逐渐减掉”。[③]这些被减去的历史内容，往往被视为“不文明”“不理性”，但是在其发生、流行时，却被视为合理的、正当的甚至神圣的。可见，跟“加法”一样，“减法”也有助于我们认清价值观的历史流变，只是前者以积极的方式，后者以消极的方式。就思想史写作而言，“减法”是对“加法”的一个重要补充。

以上考察了葛著《中国思想史》在方法论反思层面的价值之维，那么如何理解其在实质内容层面的价值关切呢？在这一层面，葛著《中国思想史》勾画了

一幅关于中国心灵（Chinese mind）的恢宏历史画卷。这部鸿篇巨制以一百多万字的篇幅，展示了中国心灵的复杂幽深、曲折转进及其活力和希望。

二十多年后再回首，葛兆光自陈，20 世纪 90 年代撰著此书时，有些问题总是挥之不去。首先，传统中国强大的皇权是如何形成的？它凭借什么样的政治、文化和思想的力量控制庞大的疆域和人口？为什么它延续不断、绵绵不绝？其次，为什么传统中国的夷夏之辨、天朝意识和文化优越感如此强烈？为什么在面对外来知识时总要区分“体用”“本末”“道器”？为什么它还会延续至今，影响中国融入世界？再次，中国思想如何实现现代转型？作者指出，在中国古代，从巫觋传统中发展出一种天人合一的宇宙观，立足于阴阳五行的思维模式，它统合自然和社会，让政治、文化、知识、技术相互支持，形成一个庞大的思想体系。[①]这就是葛著《中国思想史》导论中所说的“道”，即中国思想的“终极依据”。作者所说的中国思想的现代转型就发生在这一层面上：它不是局部的，而是整体性的；不是表面的，而是根本性的。

在笔者看来，在上述三个问题中，第三个问题最为根本。不难看出，前两个问题为第三个问题所涵盖，皇权问题和夷夏之辨问题的合理解决，都取决于中国思想的现代转型。那么，所谓“道”或者“终极依据”的实质是什么呢？简言之，就是中国传统的价值系统。正如杜威所指出的，在古典形而上学那里，终极实在既是最高知识的对象，也是最高价值的体现。[②] 西方如此，中国也如此。金岳霖认为，“道”是中国思想中最崇高的概念，也是最基本的原动力：它是“万事万物所不得不由，不得不依，不得不归的道”，反映了古人对天地万物的根本理解；它是“国人对之油然而生景仰之心的道”，体现古人最高的价值追求，“所谓行道、修道、得道，都以道为最终目标”。[③] 在相对稳定的传统社会中，“天不变，道亦不变”；但是到了“天崩地裂”的时代，随着“三千年未有之大变局”的出现，面对西方的船坚炮利，传统的价值系统就无法应对了，道就不得不变了。所以，中国思想现代转型的实质是从传统价值系统转向现代价值系统，在此过程中，中国心灵将脱胎换骨，从传统心灵（traditional mind）蝶变为现代心灵（modern mind）。

回到本文开篇关于人文学处境的话题。在其 2012 年的文章《人文学科拿什么来自我拯救》中，葛兆光注意到，“一个蔑视人文学科的幽灵，似乎已经在全世界徘徊”。[④] 他认为，要有效回应人文学科的危机，不能空谈“精神”“品格”“认同”“情操”等，而是需要夯实人文学科的知识基础，强调其专业性。在他看来，在人文学术的专业训练中，以下几个方面特别重要：语言能力、准确全面地了解本领域的基本知识、对文献和材料的鉴别能力和考据能力、对问题的分析和批判能力、遵守人文学术研究的规范和纪律。我赞同他的看法，也主张人文学者当践行专业主义精神，努力发展自己的专长（expertise），从事业余爱好者无法胜任的工作，为人文知识的增长作出贡献。在这方面，葛著《中国思想史》为我们提供了一个范例。

我想补充的一点是，“精神”“品格”“认同”“情操”等正是刻画人文知识特征的关键词。17 世纪科学革命之后，自然科学采取外在视角，旨在把握自然过程的因果关系和发生机制，因此它在一阶层面上是价值中立的，在二阶层面上则为求真意识所支配、所驱动。与此不同，人文学采取内在视角，它将人类基本价值主题化，为人的尊严张本，因此人文知识在本质上是价值负载的（value-loaded）。从来源上说，人文知识往往是对常识（日常认知）加以专业化提升的结果。上文考察了葛著《中国思想史》在实质内容和方法论层面的价值之维，并且指出，作者的核心关切是中国思想的现代转型，其实质是拥抱现代文明的价值系统。一部近代史表明，只有实现了成功转型，中国心灵——无论是作为集体名词还是作为个体名词——才会拥有尊严。而这，正是中国现代化事业的宗旨所在。

① 参见葛兆光：《新思想史之路——四分之一世纪后关于〈中国思想史〉的回顾与思考》，《中华读书报》2025 年 9 月 24 日。

② John Dewey, *The Quest for Certainty, The Later Works*, Vol.4, Carbondole: Southern Illinois University Press, 1988, p. 27.

③ 参见金岳霖：《论道》，北京：商务印书馆，1987 年，第 16 页。

④ 参见葛兆光：《人文学科拿什么来自我拯救?》，《到后台看历史卸妆》，成都：四川人民出版社，2021 年，第 177 页。

四分之一世纪后修订出版葛著《中国思想史》这样厚重的思想史著作，正是对唱衰人文学时风的有力反拨。

最后，我还想做两点生发性讨论。一是哲学史和思想史。“哲学史和思想史分家”是葛著《中国思想史》在方法论上的重要主张。如上所述，在思想和历史的二分中，葛兆光偏向历史，他贯彻史学逻辑，在思想史研究中作出了重要发现，令人赞佩。但需要指出的是，不同类型的著述构成一个光谱，在侧重思想的一极，哲学史写作亦有其胜场。如果说思想史除了关注精英和经典之外，还需关注一般的知识、思想和信仰，那么哲学史无疑当聚焦于精英的创造性思想。哲学史不仅有别于思想史，在其内部也有不同写法，有的侧重历史，有的侧重思想。前者是标准的哲学史家的工作，旨在讲清历史上哲学家的思想，后者则是哲学家写哲学史，历史上哲学家的思想成了他哲学创作的思想资源。哲学家治哲学史不以历史上的哲学思想为限，其最终目的是创发新哲学。贯彻史学逻辑从事思想史研究与在哲学史研究的基础上致力于义理创发，可以各见精彩。

二是思想史和数字人文。葛兆光对传统思想史研究的突破，也反映在文献资料上。相对于以往专注于精英和经典的思想史著述，葛著《中国哲学史》发现了一般知识、思想和信仰的世界，注重长时段变化，强调贯通思想史和知识史，关注思想的制度化、常识化和风俗化，把过去被忽视的文献纳入视野：历书（日书、通书、皇历或时宪书），《营造法式》《匠作则例》类著作，各种档案，类书、蒙书、手册、读本，诗词、小说、话本、唱词，等等。可以说，葛著《中国思想史》极大地丰富了思想史研究的文献资料。

葛著《中国思想史》是个性鲜明的思想史著作，是学者的个人著述，属于传统人文的范畴；但它对思想史文献资料范围的拓展，使之具有走向数字人文的巨大潜力。在这方面，剑桥大学的一项数字观念史（digital history of ideas）研究给了我们很大启发。[①]这项由德·波拉领衔的研究，旨在拓展以斯金纳为代表的剑桥观念史学派的政治思想史研究。德·波拉赞同剑桥学派在语境中考察观念的思路，[②]并进一步追问：“若使用包括数据库与计算方法及统计技术的数字资源，扩大该语境的规模，会产生什么结果？”[③]他指出，传统的观念史研究主要以学者细读经典文本的方式展开，旨在揭示观念在个体心灵之间的传递。随着模拟档案（analogue archives）转化为数字语料库（digital corpora），大规模的文本阅读成为可能，这为探索观念在海量文本间的传递创造了条件。这些文本往往是经典之外的非主流文献（如民间小册子、报刊短评、私人书信、次要作者的文稿等），因而在传统的观念史研究中被忽视、被边缘化。但是一旦它们被汇集在大规模的数据集中，就能反映某种文化的思维方式；利用数字技术审视这类文献，就能超越传统观念史研究的线性传递模式，揭示观念在整个文化中的流布。德·波拉认为，数字观念史大大拓展了传统观念史研究的边界，这主要体现为：随着研究视野从个体思想家转向整个社会或文化，我们就能在可整合的最大“史料带宽”（bandwidth）中追踪观念的流动，进而理解观念如何作为文化单元起作用。利用规模巨大的文本数据库——“18世纪作品在线”，德·波拉团队做了一系列观念史的个案研究，考察了自由、政府、共和主义、经济增长、商业社会等观念在这一历史时期的变化。聚焦18世纪政治思想史的一个重要原因，是呼应德国概念史家科塞雷克（Reinhart Koselleck）如下洞见，即1750—1850是历史的鞍型期（Sattelzeit），是从前现代向现代过渡的时期，现代性的概念构造即形成于这一时期。

葛著《中国思想史》重视一般的知识、思想和信仰，重视思想制度化、常识化和风俗化，重视边缘文献，大大拓宽了思想史研究的视野，这与德·波拉团队的数字观念史研究在旨趣上若合符契。一代人有一代人的使命，后继者完全可以将其研究纲领发展为数字人文项目，在此方向上有可能作出新的发现。

① Peter de Bolla ed., *Explorations in the Digital History of Ideas*, Cambridge: Cambridge University Press, 2024.

② 参见剑桥大学出版社的“语境中的观念”（Ideas in Contexts）书系。

③ Peter de Bolla, “Introduction”, in Peter de Bolla ed., *Explorations in the Digital History of Ideas*, p.5.

书写中国思想史的世界意义

郭长刚，上海社会科学院历史研究所研究员

在当今全球一体化的时代，中国思想史的书写不仅应该考虑为当下社会，为中国，也应该考虑为整个世界提供怎样的历史叙事、建构怎样的意义。在进行这种叙事和意义建构的同时，通过世界这面“多面镜”，中国思想史或许也可以获得全新的形象。本文拟从三个方面对中国思想史的世界意义进行分析：一是中国思想的形成期，中国思想与同时期其他文明的思想共同构成“轴心时代”，因此具有世界意义；二是中国思想在关于与外族关系以及人间秩序（国际关系）建构方面的独特之处；三是19世纪末20世纪初中国思想的转型所具有的世界意义。

一

思想史的核心问题是人间秩序问题，即人与人的关系问题。思想家们为了论证他们所设计的社会秩序的合理性，会去研究宇宙、天或者神明，并拿它们来给自己的“思想”背书加持，所以，思想史的源头，都是关于人与宇宙（自然、神明）关系的思考。其背后的真正逻辑，正是法国宗教社会学家涂尔干的“隐喻平行原则”（metaphoric parallelism），即神圣世界平行于世俗世界，可能引发社会秩序混乱的行为模式之所以被禁止，是因为害怕遭到来自上天的惩罚。按照涂尔干的观点，“宇宙”和“上帝”实际上就是“社会”的隐喻，人们意识不到这种投射过程，禁忌以及道德准则、社会秩序等就变成了不容置疑的绝对律令。[①]

根据葛兆光先生的研究，早期中国最重要的知识，是星占历算、祭祀仪轨、医疗方技之学。“星占历算之学是把握宇宙的知识，祭祀仪轨之学是整顿人间秩序的知识，医疗方技之学是洞察人类自身的知识；而正是在这些知识中发生了数术、礼乐、方技类的学问，产生了后来影响至深的阴阳、黄老、儒法等思想。”[②]

对于古代中国思想这种由宇宙而及人间的理路，李约瑟曾有评述，认为“古代中国的天文知识，通过象征、暗示与种种仪式，把一种据说是正确的、符合自然规则的空间感觉传达给人们，使他们建立一种合理思想的基础，并使人们的各种各样观念与思想在这个基础上保持着统一、连续与和谐”。



更有西方汉学家据此把中国思想说成“东方神秘主义”。其实，在人类思想的发轫期，不论是在中国，还是在古代的希腊、印度、希伯来文明中，这些被雅斯贝尔斯称作“轴心时代”的思想，都是由宇宙（神明）而及人间。唯其如此，斯宾格勒才主张“每一种文化的根基都是一种关于世界的观念，它提供对于世界的全部理解”。

先看古代希腊。古希腊思想（哲学）的第一阶段是自然哲学，无论是米利都学派、爱菲斯学派、毕达哥拉斯学派，还是原子论学派等，都是关于宇宙、自然的思想。这种自然哲学看似在探索宇宙的起源，其实更是在寻找一种秩序，通过宇宙、自然的秩序，来强调任何事物都应安于本分，用罗素的话说，就是“不能逾越永恒固定的界限”。[③]赫拉克利特一方面强调万物处于永恒变化中，人不能两次踏入同一条河流，另一方面又认为万物无论如何变化，都不能逾越应有的本分即秩序：“太阳不会逾越他的本分，如果他逾越的话，公道

① 参见 Keith A. Roberts, *Religion in Sociological Perspective*, p.52。
② 葛兆光：《中国思想史：1895年以前中国的知识、思想与信仰（修订本）》，北京：商务印书馆，2025年，第24页。
③ 罗素：《西方哲学史》上册，北京：商务印书馆，1963年，第53页。

之神的女侍伊里逆司就会给他以应得的惩罚”。[①]到了古典时代，思想家们就开始把这种宇宙、自然的秩序应用到社会秩序建构中，如柏拉图在设计他的“理想国”时，就把“每一部分都各司其职，不介入其他部分的事务”[②]作为社会秩序的前提，而亚里士多德的“中庸”精神，同样浸透着“切勿过分”的秩序观念。

印度神话中的原始巨人普鲁沙（Purusha），本质上也是宇宙本源的象征。根据古印度经典《梨俱吠陀》，普鲁沙的牺牲与身体分化，成为种姓制度即古代印度社会秩序的起源。同样地，古代希伯来文明中的“摩西十诫”首先确立的是神与人的关系，然后才是人与人之间的关系，并以神与人的关系来规范人与人的关系。

以上所及，旨在表达中国古代的思想，尤其是那种由“天”而“道”滋生出来的知识和思想，就其源起而言，与世界上其他文明相比别无二致，并不存在什么“神秘主义”，而是一种普遍现象，或是具有“普遍”意义的，因此，在思想史或知识史上应该给中国、给东方“祛魅”。

二

虽然古代世界的不同文明都是由宇宙秩序或神明意志来支持社会秩序的建构，都形成了有关宇宙时空、社会秩序、个人存在的思想，但不同文明仍各有特色，并在后续的发展中逐渐确立大不相同甚至有天壤之别的文明形态。在“自我”与“外族”的关系方面尤其如此：古希腊的城邦最终没有抟聚成一个名叫“希腊”的古代国家，思想领域也没能形成某一家的“道统”地位，但这并不妨碍“希腊人”“希腊文化”观念的存在。古希腊之后也没有出现一个叫“西方”的国家，同样也不妨碍“西方人”“西方文化”一度成为一种统治世界的力量，至今全球社会还在致力于“去西方中心”。古希伯来人确立了“上帝选民”的正统，却不得不抱着这份正统身份千余年里栖栖惶惶。印度与中国相比较而言，倒是有更多的近似性。

“华夏”与“夷狄”是古代中国思想中一对重要的概念，华夏是中心、是文明，夷狄则是边远、是野蛮，两者不仅有核心边缘之分，也有上下高低之分。但在两者的互动关系上，中国传统思想并非固守排斥，不是征服和奴役，而是主张“夷狄进至于爵”，主张“以夏变夷”，就是用文明去同化异邦，从而“化成天下”，形成大同世界。这种“夷夏观”和“大同世界”的理念，不仅形塑了历史上中国与周边的关系、中国的“天下秩序”，至今亦润物无声地影响着中国的外交和全球治理理念。

在古代希腊，与“华夏”“夷狄”相应的概念是“希腊人”和“蛮族”。古代希腊世界有自己的“国际公约”，规定任何城邦都不能以其他城邦的公民为奴役对象，即希腊人不应奴役希腊人。伊索克拉底的“泛希腊主义”也主张“希腊人不应该攻打、统治希腊人”。希腊人奴役的对象是蛮族。[③]根据亚里士多德的经典论述，蛮族天生是奴隶。而在希腊人的观念中，“奴隶”只是会说话的“工具”，并不被当作“人”，所以，蛮族无论如何都是不能“化成”希腊人的，他们之间的鸿沟是无法沟通和逾越的。对待蛮族，只有征服和奴役。

古希腊人不仅把自己与外族（蛮族）对立起来，而且还为这种对立找到了生物学上的依据，即认为自由人与奴隶的对立是一种自然的存在，奴隶之为奴隶，并不是强权政治或暴力征服的结果，而是因为他们天性卑贱，本该成为奴隶。也就是说，希腊文化天生优越，外族文化本质低劣，希腊人之统治、奴役外族人天经地义。亚里士多德在其《政治学》中，就有专章来讨论这些问题。[④]

古希腊人的蛮族观念、种族主义意识不仅成为近代欧洲种族主义之渊薮，更发展出了近代欧洲的殖民扩张、殖民统治和美洲的奴隶制度。当社会形态史观无法从人类社会进化的逻辑上解释近代美洲的奴隶制

① 乔治·霍兰·萨拜因著、托马斯·兰敦·索尔森修订：《政治学说史》上册，盛葵阳、崔妙因译，南木校，北京：商务印书馆，1986年，第48页。

② 柏拉图：《理想国》，郭斌和、张竹明译，北京：商务印书馆，1986年，第四卷。另见涅尔谢相茨：《古希腊政治学说》，蔡拓译，北京：商务印书馆，1991年，第135页。

③参见黄洋：《古代希腊罗马文明的“东方”想像》，《历史研究》2006年第1期；何珵：《伊索克拉底的〈泛希腊集会辞〉与泛希腊主义》，《世界历史》2015年第4期。

④ 亚里士多德：《政治学》，吴寿彭译，北京：商务印书馆，1983年，第16—18页。

度（无论是对黑人还是对印第安人的奴役）的存在时，西方思想及其古希腊文化传统可以做最好的诠释。

当然，西方也建构过和平，建构过秩序，如“罗马和平”“不列颠和平”,以及二战后的“美国和平”等，但这些“和平”与历史上的“中华和平”（朝贡体系）还是有着巨大差异的，尽管费正清所发明的“朝贡体系”这个概念带有浓重的西方“帝国”色彩。

中国思想与古希腊（西方）思想为什么会出现这种“分野”？中国思想史上为什么会出现盛世无思想的“盛世的平庸”局面，而西方思想似乎总是在不断推陈出新？这是不是因为，古代中国很早就形成了统一的秩序，几乎没有受到过真正强大的外部“文明”挑战，基本解答了苏格拉底和柏拉图“什么是‘善’的生活”的疑问，像福山所说的那样，历史曾经在中国以及周边世界终结？还是因为古希腊（以及古罗马之后的西方）从来就没有形成统一、稳固的秩序——无论是内部的还是外部的，始终面对不同文明的挑战，所以无时无刻不在绞尽脑汁寻求解决方案？

对于这些问题，中国思想史似乎可以有很大的潜在书写空间。葛兆光就关注到，杨家将的故事为什么会在宋代这个所谓“积弱”的朝代形成？它和宋代对异族和异国的警惕、很多北使文人的故国之思等现象有什么关系？是否可以由此透视近代民族和国家观念凸显的历程？同时，葛兆光还认为，在元明之际也有一些值得重新理解的思想现象，“比如在异族统治的时代，当传统思想连同传统儒家学者都被边缘化的时候，当汉人民族立场被蒙元皇权压抑、被天下一家的异族观念挤到一边的时候，当横跨欧亚的蒙元帝国中各种族群文化交流的时候，可能中国曾经发生过一些有意义的思想变化，可思想史却没有细致地书写这一段历史”。[①]

三

1895 年对以中国为中心的天下秩序而言，应该是“倒反天罡”的一年,因为甲午战争中大清败给了日本，这对两千多年来以中心自居的中国人来说是万万接受不了的。所以中国才走向变法改革之路，这成为中国思想史的一个真正转折点。

世界历史上能与 1895 年这一中国的历史时间相比照的，1839 年的奥斯曼帝国可以算作一例。在第二次奥斯曼–埃及战争中，奥斯曼帝国败给了埃及，而埃及当时名义上不过是奥斯曼的一个总督区，这也极大地刺痛了奥斯曼，尽管之前沙皇俄国从奥斯曼帝国割去了大片的土地，巴尔干半岛的希腊也独立了，但这些给奥斯曼带来的羞辱感都没有被埃及打败来得大。而埃及之所以能打败奥斯曼帝国，也是因为走了西化道路，学习了法国的技术。在这一羞辱感的刺激下，1839 年奥斯曼苏丹颁布了“御园敕令”，开始了向西方学习的坦齐马特改革。

如果进一步比较晚清中国与奥斯曼帝国晚期的思想转型，我们还会看到，晚清中国“向西转追随世界主义”背后隐藏的民族主义问题，尤其是“反传统”的民族主义问题，在奥斯曼帝国那里也能得到呼应。因为奥斯曼帝国也走向了“反传统”的民族主义，跟我们的发展路径几乎可以构成“平行线”，表现在穆斯塔法·凯末尔不仅废除了苏丹，还废除了哈里发制度，把宗教从公共领域中赶出去，甚至改革文字（我们也对文字进行了改革），对文字进行拉丁字母化等。土耳其的“反传统”比我们走得更远。毫无疑问，这种反传统的民族主义无论是在中国还是在奥斯曼（土耳其），都导致了后世“民族主义”与“世界主义”、“激进主义”和“保守主义”之间的张力，而且这种张力至今还在继续，并越来越呈现出民族主义压过世界主义的势头。

我之所以举奥斯曼的例子，主要是想说明，以 1895 年作为断代的中国思想史的转折，在世界历史上是存在其他旁证的，因而可以说也是具有普遍意义的。如何理解这种“普遍”意义？汤因比的文明碰撞

① 葛兆光：《中国思想史》，第 93、113 页。

理论似乎可以提供一定参考。汤因比认为，当两种文明发生碰撞时，那些在碰撞中失势的一方即被侵略的一方，往往会采取两种互不相容的政策，即“狂热主义”（即今日所谓“原教旨主义”）和“希洛德主义”。所谓狂热主义，其渊源是指古代坚决拒绝希腊文化、完全不许它存在于“圣地”的犹太狂热者。他们认为，“只要恪守祖宗的传统，不让一步，他们就可以从自己精神生活上排他性的泉源中取得一种神力，把侵略者击退”。而希洛德主义则渊源于以希洛德王为首的另一派犹太人所采取的应战策略。他们主张“要向希腊文明学习对于犹太人所必需的东西，使犹太人可以武装自己，保持力量”。①

对于这两种应战对策，汤因比认为，前者（即狂热主义者）完全是“往后面看的”。由于在力量上难以与入侵者相对抗，而又坚决不肯作些许的让步，所以不可避免地要遭受巨大的磨难与痛苦。犹太人颠沛流离的惨痛历史是其例证。近代以来，在西方文明与世界其他文明的碰撞中，由于西方文明拥有压倒一切的力量，受其入侵的其他文明便无法奉行这种“狂热主义”路线。所以，无论是近代中国还是近代日本，虽都曾一度采取过“闭关锁国”政策，却都无法持久。当这种政策难以奏效时，被入侵文明往往又转而采用另一种途径，即通过引进一些无伤大体的形而下的东西来对抗入侵者，以期自保。此即所谓“师夷长技”“中体西用”。然而，这种方式也是不可能的，因为“入侵的各种文化因素并不象人们所想象的那样可以彼此分割，而是‘一个跟着一个来的’”。所以，“只要被侵入的一方没有阻止住辐射进来的对手文化中的哪怕仅仅是一个初步的因素在自己的社会体中获得据点，它的唯一的生存出路就是来一个心理革命。放弃犹太教狂热者的态度，采取相反的希洛德战术……这样做或许能拯救它自己”。②1895 年之后的中国，不仅发生了心理革命，也发生了思想革命、社会革命。

①② 汤因比：《历史研究》下册，曹未风等译，上海：上海人民出版社，1964 年，第 276—281 页，第 273、275 页。



从“一般思想”到文明对话——《中国思想史·修订本》平装本首发暨学术研讨会（2025 年 11 月 27 日）

历史学的意义在于叙述或者建构，不同的时代都需要从历史中寻求合法性，都要进行意义的预设，所以历史学不仅长盛不衰，而且常写常新。每一次历史书写，都会设立新的立场、新的视角、新的价值预设、新的书写标准。思想史作为历史的一个组成部分或者一个分支，自然不能例外，因此，每一次思想史的写作，也都可能需要重新建立标准。

从世界视角看，中国思想史并非特立独行的存在，在相当程度上也具有“普遍性”意义。其源起与任何其他文明一样，都是基于对人与人关系的思考，都形成了有关宇宙知识、社会秩序、个人存在的思想体系，因此，不存在所谓的“东方神秘主义”。“晚清时期”（近代）中国思想史的转型，在世界上也具有一定程度的普遍性或普遍意义，代表了文明冲突状态下弱势文明的“普遍”应对状态。当今全球一体化时代，国家与国家、民族与民族、文明与文明之间的秩序建构，似乎超越了一个国家或社会内部秩序的建构，人们曾一度乐观地认为民族国家的界限将逐渐模糊，历史将会并且迫近“终结”，但现实却是民族、国家意识的普遍强化，民粹主义盛行，甚至还形成了大范围的原教旨（民族）主义。在这种全球化状态下，中国思想史，尤其是经典思想中的“天下”观念，似乎更应该获得全球的或“普遍”的关注，中国思想史的书写需要设立“全球”的立场、视角和标准，针对全球性问题，形成有全球关怀的叙事。

如何想象近代中国

梁展，中国历史研究院中华文明与世界古文明比较研究中心主任、研究员

16世纪中叶以后，耶稣会士带来的欧洲天文学知识，逐步动摇了儒家“天圆地方”的宇宙秩序；地理大发现之后取得迅猛发展的地图学知识和制图技术，挑战了传统华夷秩序；注重观察、分析自然和社会现象的西方近代科学精神，启发中国士大夫知识分子突破官方意识形态的限制，考释经典文本的字句和义理，并试图据此重建儒家的道德伦理观念和社会政治秩序。明清易代直至甲午战争结束这段历史时期，在葛兆光教授的《中国思想史》第二卷中被概括为从“天下”走向“万国”的时期，[①]至于该时期能成为中国思想史上一个特殊时代的原因，作者说：“当十六世纪中国进入世界之后，思想史的叙述就不能不考虑全球的因素。”[②]这一看法一方面回应了世界史学界前辈吴于廑先生在20世纪80年代晚期提出的“整体世界史观”；另一方面显示出中国思想史之于以政治、经济发展为主轴的世界史发展道路的自主性。在吴于廑看来，15、16世纪地理大发现使得处在亚欧大陆和地中海南岸之外的南北美洲、撒哈拉以南非洲和大洋洲“都加入以亚欧大陆为主体的文明世界”；同时由于各个地区和民族的经济联系越来越紧密，“分散的世界渐渐成为一个初见其全貌的整体世界”。[③]“整体世界史观”预设欧亚大陆和北非地区在15、16世纪即真正的世界史格局形成之前便以“文明世界”的面目出现；葛兆光的观察则凸显了16世纪以来儒家知识分子在面对西方文明冲击初期，于意识、知识、思想和信仰方面产生的缓慢而持续的变化。

这个特殊的思想史时期为何只能以16世纪，而不是以15世纪作为起点呢？意识或思想的运动具有惯性，其改变总是滞后于现实世界发生的历史事件。黑格尔在《法哲学原理》中说，现实只有在历史中走向成熟之后才能被思想或哲学把握，“思想帝国”只能建筑在成形的现实世界之上。倘若把哲学比作一个生命，那么它只有在垂老之际才能认识自己，“密涅瓦的猫头鹰只有在黄昏来临之际才起飞”。[④]须知，意识并非对现实的简单反映，而是对现实世界中真实发生的事件和进程的筛选、反思和重构，只有那些能够进入意识当中，挑战或改变了人们的意识和历史想象、历史叙述方



式的事件才能成为思想史的对象，而变化了的意识和想象会形成一种改变历史进程的力量，起到推动历史发展的作用。

这正是学者们在旧的思想史范式日益没落的今天，仍然执着于思想史研究的意义所在。例如，郑和下西洋是在15世纪初期，其船队到达的地理范围不可谓不广袤，其展示的明王朝国力不可谓不强盛，但它并没有在明初知识界掀起太大的波浪。因此，这一历史事件可以成为政治史和贸易史的研究对象，而不能被采纳为思想史合适的素材。按照考古学家宿白先生的说法，东西方以器物交换为代表的物质文明交流可以远溯至公元前20世纪至前11世纪的殷商时期，这一时期在中亚、西亚和黄河流域常见的三足陶鬲，在里海北部卡马河流域、贝加尔湖南岸一直南至今长城沿线、甘肃东部、陕西北部、山西中部和河南北部发现的青铜刀剑，以及丝绸、玉石和玻璃珠饰，[⑤]均不同程度地揭示了远古亚欧大陆上的人群移动。更不用说后世的张骞通

①② 葛兆光：《中国思想史：1895年以前中国的知识、思想与信仰（修订本）》第二卷，北京：商务印书馆，2025年，第1031—1206页，第1040—1041页。

③ 吴于廑：《吴于廑学术论著自选集》，北京：首都师范大学出版社，1995年，第78页。

④ G.W.F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts, Hrsg. von Horst D. Brandt*, Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2013, S.19.

⑤ 宿白：《考古发现与中西文明交流》，北京：文物出版社，2012年，第5—15页。

西域、马可·波罗造访中国、蒲寿庚在泉州进行的贸易活动等，它们为何不能进入思想史？对此，葛兆光说，“也许除了佛教进入中国那一次以外，外来文明对于中国知识、思想和信仰的震撼，始终并不是很大，直到明清两代西洋知识、思想和信仰逐渐有一个加速度进入中国，中国才又一次真正地受到了根本性的文化震撼”。①

葛兆光认为，明清以来士人对西学的接受无外乎两种态度：其一是普遍主义，即把西方文艺复兴以来取得的科学成就，降格为一般知识和实用技术，将其纳入中国古代传统知识体系中加以看待，秉持一种“西学中源”或“中体西用”的立场，与此对应的是“天下”或“世界主义”的思想观念和政治信仰；其二是特殊主义，即把西方近代科学精神和其背后的基督教神学看作对中国传统知识体系和儒家政治秩序的挑战和威胁，采取一种“拒异”和“非我族类，其心必异”的立场，与此对应的是“特殊主义”“保守主义”和“民族主义”的思想观念和政治信仰。自明清易代到清朝覆灭三百多年间，每当爆发战争和外交冲突，士人阶层都会沿着普遍主义/世界主义与特殊主义/民族主义的思想路线分化为两个政治阵营，以至于中国近代思想史可以被看作两种立场相互斗争和此消彼长的历史。它们引发的社会变革方式也被人们界定为保守与激进、改良与革命。葛兆光将两种方式概括为“在传统内变”和“在传统外变”，并认为持续的外力推动，即历次对外战争（鸦片战争、中法战争、甲午战争）和外交的失利，促成前者逐步向后者转变的趋势。然而，这两种不同态度和由此引起的社会变革方式并非截然对立，正如葛兆光指出的，“在几乎每一个中国知识人心里，都不是非此即彼的民族主义或世界主义”。②

就这个问题，我想着重指出三点。其一，近代中国知识分子对西学采取的态度受限于他们对西方科学知识体系的片面认知。仅举一例说明。方以智在《物理小识》中认识到，西方天文学相较于中国传统天文学，其优势表现在测量方面，并以之纠正中国传统的“星土分野”之说，但他同时指摘西洋天文学“详于质测而拙于言通几”。在他看来，由利玛窦等人带来的西方天文学仅限于天象观测知识，而不能像儒家那样，将天文、地理、人文、道德、制度贯通起来，以期阐发世界的终极之道。然而，征之西方科学史和天主教的历史便知此言为非。利玛窦《乾坤体义》上、中卷呈现的西方天文学知识，仅止于从古希腊时代流传下来的托勒密“九重天说”和亚里士多德的“四元行论”，而构成西方古代天文学知识体系之核心的是亚里士多德创立的、由托勒密加以完善的“地心说”模型或假设。利玛窦之所以避而不谈同时代的“日心说”，原因在于“地心说”更加符合天主教神学的义理。可见，他向中国人介绍西方“天学”，目的主要在于传教。亚里士多德认为，地球外观呈现的圆形与其美学理念相吻合，圆周运动是宇宙间最完美的运动方式；地球是居于宇宙中心的、不动的物体，神则是天体绕地球运转的第一推动者。依据《旧约·诗篇》中“世界就坚定，不得动摇”的说法，罗马天主教后来采纳了亚里士多德的“地心说”，并使其成为教徒奉行的科学信条。中世纪经院主义神学家阿奎那一语道破了天主教与亚里士多德物理学说的逻辑关系，在《神学大全》第一卷中，他说：“亚里士多德主张推动天体运行的是诸多精神实体；他试图通过认定天体运动的性质来确定这些精神实体的数量。”③ 就在利玛窦去世的1610年，伽利略利用望远镜观测到金星围绕太阳运行的现象，这一重要科学发现颠覆了亚里士多德–托勒密的“地心说”。即便如此，出于护教的需要，天主教会长期以来对“日心说”不予采信。

其二，普遍主义/特殊主义、世界主义/民族主义的钟摆式运动不仅为近代中国知识分子所独有，相反，它是广泛存在于近代以来全球思想世界的普遍现象。一方面，在18世纪的欧洲启蒙运动中，无论是伏尔泰、卢梭，还是康德、赫尔德，这些哲人均习惯于以全人类的名义发出反对教权和君权的声音；但另

①② 葛兆光：《中国思想史》第2卷，第1034页，第1227页。

③ S. Thomas D'Aquin, *Somme Théologique de S. Thomas D'Aquin*, Tome 5, Traduite en français et annotée, paris : L. Vives, Editeur, 1880, p.63.

一方面，不容否认的是，启蒙运动揭橥的理性主义的确构成了1789年法国大革命的思想根源，后者则被历史学家们普遍视为法兰西政治民族主义的开端。拿破仑战争催生了欧洲的民族主义，加速了全球民族国家时代的到来。1806年10月13日，黑格尔目睹了拿破仑皇帝骑马穿过被法军攻克的耶拿城的场景，在致朋友的信中，他称拿破仑为“世界精神”，并且兴奋地说，“见到这样一个骑在马背上的个人，实在有一种奇妙的感觉，他要征服世界，统治世界”。尽管如此，黑格尔并没有为普鲁士的失败、国王的逃逸感到高兴，他仍然觉得“这是一个令人恐惧的时刻”，一种“不确定”的情绪笼罩在民众的心头。[①] 黑格尔面对标志世界历史进步方向的拿破仑的暧昧态度，生动地体现了德意志知识分子心目中世界主义与民族主义的矛盾和统一。正是拿破仑军队的铁蹄踏破了歌德等德意志知识分子的世界主义梦想，激发了费希特一代人的民族情绪，直至普鲁士打败法兰西第二帝国，建立了统一的德意志民族国家。

其三，近代中西文化冲突的起点是发生在18世纪初的儒家普遍主义与基督教普遍主义之争。塞缪尔·亨廷顿在《文明的冲突与世界秩序的重建》中认为，“在所有的文明之中，唯独西方文明对其他文明产生过重大的、有时是压倒一切的影响。因此，西方的力量和文化与所有其他文明的力量和文化之间的关系就成为文明世界最为普遍的特征”，[②]这一论断应该说是基于作者对冷战后西方文明前景作出的乐观估计。实际上，在人类数千年的文明长河中，西方文明凭借其政治、军事、经济和文化霸权取得优势地位的时间只有三四百年而已。至少在18世纪初期，在以中国为中心的东亚地区，西方文明还遭受着儒学普遍主义的挤压。清初，雍正皇帝就已经娴熟地运用儒学普遍主义意识形态解决清朝统治中国的合法性问题。面对曾静提出的所谓“夷狄侵凌中国，在圣人所必诛而不宥者”的诘难，雍正发挥孔子之言曰：“且圣人之在诸夏，犹谓夷狄为有君，况为我朝之人，亲被教泽，食德服畴，而可为无父无君之论乎！”[③] 针对曾静以地域远近区分夷夏的主张，雍正说：“自古中国一统之世，幅员不能广远，其中有不向化者，则斥之为夷狄。如三代以上之有苗、荆楚、猃狁，即今湖南、湖北、山西之地也。在今日而目为夷狄，可乎？”[④] 在雍正看来，政权合法性建立在统治者能否开拓疆土、体恤臣民之上；区分华夷的标准在于某一族群能否自觉接受汉化，果如此，华夷就成为一体，中外便是一家。

儒学普遍主义不仅被用于破除妨碍王朝大一统的华夷之防，还被用作决定吸纳或排斥异教的依据。康熙继位之初，对耶稣会士采取宽容政策，他不仅亲自为受杨光先诬陷的汤若望平反，而且让南怀仁接替后者担任钦天监监副。康熙之所以对传教士优容有加，除去肯定和欣赏他们在制定历法、制造军器方面的贡献之外，还在于传教士们遵从“利玛窦规矩”，潜心学习汉语、接受儒家教化，利玛窦如此，汤若望、南怀仁亦如此。因此，康熙对内阁会议呈报的针对传教士的调查结论即“西洋人仰慕圣化”[⑤] 表示首肯。然而，教宗克莱孟十一世于1715年颁布通谕，明令禁止教徒敬天祭孔祭祖。康熙闻之大怒，于是在1720年11月18日于乾清宫西暖阁召见苏霖、白晋、巴多明、穆敬远等一众西洋人，首先表达自己“怀柔远人”之意，“朕因轸念远人，俯垂矜恤，以示中华帝王不分内外，使尔等各献其长，出入禁庭，曲赐优容致意”。[⑥]接着突然话锋一转，指责时任福州教区主教的颜珰“目不识丁，如何轻论中国理义之是非”。这位传教士于1693年首先在福建长乐宣布禁止教徒祭孔祭祖。康熙强调中国人祭孔祭祖的人伦意义，他说，“西洋人修道起意原为以灵魂归依天主，所以苦持终身，为灵魂永远之事”，而“中国供神主，乃是人子思念父母养育”，敬孔子是因为“圣人以五常百行之大道，君臣父子之大伦”。最后，他再次诘问颜珰等人“知识扁浅，何足言天”。[⑦]由此来看，18世纪初期的中西礼仪之争，实际上是儒学普

① Johannes Hoffmeister, Hrsg., *Briefe von und an Hegel*, Bd. 1: 1785–1812, 3., durchgesehene Auflage, Hamburg: Felix Meiner Verlage, 1969, S. 120.

② Samuel P. Huntington, *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*, New York: Simon & Schuster, 1996, p.183.

③④《大义觉迷录》卷一，哈佛大学汉和图书馆藏本，第10页，第5页。

⑤ 黄伯禄：《政教奉褒》，韩琦、吴旻校注：《熙朝崇正集·熙朝定案（外三种）》，北京：中华书局，2006年，第359页。

⑥⑦ 沈云龙主编：《近代中国史料丛刊续编第七辑·康熙与罗马使节关系文书》，台北：文海出版社有限公司，1974年，第34—37页。

遍主义与基督教普遍主义二者势均力敌的斗争。正是在这场中西文化之争爆发不久（1716 年 10 月），康熙预感到“海外如西洋等国，千百年后，中国恐受其累”。[①]

葛兆光把 1895 年甲午战争的失败、《马关条约》的签订这个具有象征意义的年代视为“思想史的新的一个时代”，对此我非常赞同。在这一年里，愤懑、痛苦、失落、无奈和焦虑的心情弥漫在知识阶层和普通民众当中。葛兆光征引郑孝胥、张謇的日记，陈炽、汤震、徐致祥等人的奏折，刻意凸显了笼罩在这场“四千年二十朝未有之奇变”[②]之上的悲凉情绪。见证这段惨烈历史的晚清一代知识分子终于要放弃“西学中源”“中体西用”的“傲慢”观念，决心投身西学的怀抱。在此，我想以一位生性敏感、情绪激烈的作家即曾朴为例，说明甲午战争的失败如何深刻地改变了他的人生轨迹，也算是为葛兆光《中国思想史》的尾声增添一个音符。

1904 年，曾朴从具有革命思想的诗人金松岑手中接过续写小说《孽海花》的任务，用 20 多年时间完成了这部长达 15 卷 35 回的历史小说。[③]《孽海花》写尽了“近三十年新旧社会历史”，是一部近代中国的政治史、文化史和思想史。然而，曾朴不去正面描绘宫廷、使馆和战场上发生的重大历史事件，而是选取高官、文士登门拜会、饮宴雅集，百姓酒肆闲谈等鲜活的场景；他无意把笔触投向那些临危决断、剑拔弩张的时刻，而是在闲暇、舒缓的氛围中，通过细微的言谈举止展露人物的思想观念、政治抱负和他们心头的欢欣、愤懑、懊悔、羞耻、失落、惆怅的情绪。为了“鼓荡民气和描写名人狂态”，增强人物的情感逻辑，作家甚至不惜错置历史年代，虚构情节。

“诗比历史更真实”，《孽海花》的真实在于曾朴置身事内，作家借助虚构和想象的艺术手段，揭示了重大历史事件在人物内心激起的种种意识、情绪和感情。作为政治家、作家和历史学家的曾朴，将知识、制度和文化的“转关”和“推移”与人物的观察、体验、思想、理念、信仰乃至行动勾连起来：在时势赋予人物的暧昧、矛盾、焦虑的情绪跌宕中，细腻地把握住了时代的脉搏，最终使历史具象化为一个个鲜活的生命个体。人们总是习惯于想象未来，其实想象活动始终贯穿在我们对档案、文件、日记、回忆录等各类史料的筛选、组织和叙述当中，历史叙述在某种程度上就是我们基于史料对过往历史的想象。如果给历史学家插上想象的翅膀，他们就不再像思想史学科的奠基者洛夫乔伊那样把思想本身看作一个自主的生命体；不再像福柯那样在历史中寻找某种既定的结构和断裂之处，也不再像达恩顿躬身实践的“思想的社会史”那样，将精英的思想与一般民众的观念对立起来，以及像斯金纳那样在英美分析哲学的阴影之下，仅仅探索某些政治概念在不同语境中的用法。[④] 在我看来，上述方法在追求思想史客观化的同时，忽视了对思想史个体内在世界的关注和描绘，而他们的态度、立场、感情和想象往往能够重新赋予思想史应有的温度。葛兆光在《中国思想史（修订版）》导论中详细讨论了思想史的多种写法，这体现了作者在方法论上的探索精神和自觉意识：放弃单纯陈述精英思想的传统做法，反对将思想史简单视为意识形态，也不愿步“后现代史学”的后尘，执着于琐碎的事件和问题，而是在历史叙述中探索知识、思想与信仰的互动过程，在思想者的心态和情感中领悟历史的宏大趋势。在这个意义上，《中国思想史》可以说提供了对近代中国的一种富有吸引力的想象。



《中国思想史·修订本》首发式专家合影

①《清实录》第六册，卷二七〇，北京：中华书局，1985 年，第 650 页。
② 康有为：《京师保国会第一集言说》，汤志钧编：《康有为政论集》上，北京：中华书局，1981 年，第 237 页。
③ 曾朴：《孽海花》，上海：真善美书店，1941 年重刊初版。
④ 关于近年来思想史撰写方法的讨论，参见 Darrin McMahon and Samuel Moyn, ed., *Rethinking Modern European Intellectual History*, New York: Oxford University Press, 2014, 特别是第 1、2、3、4、6 章。

使“不思的思想史”成为可能

王东杰，清华大学人文学院教授

20世纪法国思想家拉康说：“我在我不在的地方思。”他的意思是说，潜意识才是“个体命运”的“真正”的“主人”。[①]这看起来和笛卡尔的名言“我思故我在”针锋相对：我们常将笛卡尔说的“思”理解为一种有意识、有系统的省察行为及其结果；它没有也不可能包含直到20世纪才被深入探讨的“潜意识”——而从潜意识的角度看，“我在我不在的地方思”亦可说是“不思”。然而，从行为和思维主体的角度看，“不思”也是一种“思”（并且，无需刻意而思的“在”才是真正的“在”）：从这一角度看，笛卡尔的命题和拉康的命题就具有彼此呼应的效力。另一方面，倘若我们认可，思想史讨论的不仅是思想结果的历史，也包括了思维过程的历史，则其所涉及的就不应只是“思”（有思之思）的历史，也应涵盖“不思之思”的历史——这里的“不思”当然不是思想的缺席，恰恰相反，作为思想的“自然化”，它是思想的极致：正是通过“不思”，思想在发挥其最高的威力。

几乎所有的“思想史”关注的都是“有思之思”的历史。然而，仅从数量来说，比起笛卡尔式的“思”，“不思之思”才是生活的常态。我所说的“不思之思”有三层含义：一是在精神分析的意义上，指潜意识及在其驱动下产生的情绪、想法和行为；二是在结构主义的意义上，指那些存在于不同文化表象下，却为人类共有的底层思维逻辑；三是指在同一文化内部，虽然可以清晰地浮现于意识之中而不必时刻为人自觉，却规定了人的基本价值取向、行为模式的观念类型。在我看来，葛兆光老师在《中国思想史》中提出的“一般知识、思想与信仰”的概念，[②]就为我们提供了第三种意义上的“不思之思”的实例。它极大突破了之前围绕少数几位大思想家和经典著作展开的考察路径，赋予思想史一个新的主轴。

从起源看，“一般思想”当然是不“一般”的：它们原本可能出自某些杰出思想家的灵思慧感（当然也有可能发生于“普通人”中），然而，随着它们被越来越多的人接受，用于理解、处理生活中哪怕极小的事件，它们也就成为一个社会中不证自明的权威假定和几乎所有人的思维起点——称其为“一般的”，只是强调其无所不在和日常应用的状态，而



不是追究其起源。因此，和很多人的误解不同，“一般思想”并不只是为“一般人”或“普通人”所专属的，它同样为“精英”所持有，甚至是“精英与经典思想发生的背景”。[③]王汎森先生在最近一次访谈中说：“我们今天看来是非主流人物的”观念，其实“常常反映那个时代的一般人的想法。但在后来它没有成为主流，或是后来的思想史研究只注意创新的部分，而忽略了它们”。[④]这是对“一般思想”的另一种描述：这些观念之所以看起来主要是从“一般人”的视角才获得了解，其实主要是因为以往以“精英”为中心的思想史过于注重一个时代“不一般”的部分，忽视了“一般思想”的存在而已。

之所以说“一般思想”是一种“不思之思”，是因为它们已经深度融汇成为我们的生活架构，仿佛无所不在而又很少被自觉意识到的“背景音”，支撑了一个社会的整体构成和运转，使我们的日常世界成为可能：在日常生活中，我们遇到的课题往

① 严和来：《拉康十讲》，桂林：广西师范大学出版社，2023年，第76—77页。

② 下文将“一般知识、思想与信仰”统称为“一般思想”。这只是为了表述简洁起见，并不是说知识和信仰都可以被简化为我们通常所说的“思想”。事实上，葛老师对于“知识史”和“思想史”的离合关系，有明确的分析，见其《中国思想史：1895年以前中国的知识、思想与信仰（修订本）》，北京：商务印书馆，2025年，第22—33页。

③ 葛兆光：《中国思想史》，第13—14页。

④ 王汎森：《王汎森访问录：历史认识论的断裂》，王东杰采访，澎湃新闻·上海书评，2016年2月15日，https://www.thepaper.cn/newsDetail_forward_32587073。

往是当下的、即刻的，几乎没有时间让行动者深思熟虑，必须马上动用头脑中储存的几乎是“本能”的原则来应对。如同布尔迪厄提醒我们的，学者事后坐在书斋里通过沉思默想拟构的行事原则，和当事人应对生活的逻辑是不一样的。[①]后者犹如走路、骑车等行动，一经掌握就成为“本能”，貌似根本无须有意识思考应对。当有异常发生，人们也无须有意识地回想、分辨，就能立刻运用“一般思想”加以回应，不须耗费太多力气，就能使世界恢复到“正常”状态。

无论是“正常”状态还是“异常”状态，这里的关键都在于行动的即刻性、流畅性和不假思索的性质。我想，葛老师在描述“一般思想”时使用的表述——“一种‘日用而不知’的普遍常识”“构成人们的文化底色”“背靠人们不言而喻的经验”，[②]事实上就是在强调这种“不思之思”的特性。[③]

“不思”的思想史之所以可以成为研究和表述的对象，是因为“不思之思”和“有思之思”之间存在密切的关联。简单地说，一方面，如前所述，“不思”由“思”沉淀而成；另一方面，“思”亦常常有赖于“不思”，或者是后者的延展。

那么，具体说来，“一般思想”意义上的“不思之思”是如何成为可能的？

首先，“不思”为人们通常所说的思想提供了起点、根基和典范（paradigm）。任何深刻而严密的思想都须建立在某些无法检验的预设之上，比如数学中的“公理”。它们中有些只是思想家的个人思考，与其特定的经历有关；也有不少是一个社会或文化所有成员所共同接受的观念。作为某一部分人对于世界秩序及运行的基本假定，它们和其他社会与文化中的相应假定并无两样，但在其信仰者看来，却不折不扣是一种普世原则，比如基督教文化中的“上帝”和传统中国所说的“天”。它们是一种“元观念”，为某一社会与文化中所有实际上是衍生性的思想（包括思想家的深思熟虑）树立了不证自明的出发点，但在特定的时空范围内，其本身的解释力不会接受任何质疑，故事实上也很难成为一种自觉的反思对象。

这同时就意味着，文化预设对思想的影响并不只发生在思维的起点。作为“不思之思”，这些预设实际上组成了某一文化内部共享的“大前提”（所谓“大前提”亦是复数的。同一文化存在着各种“大前提”，它们所影响的范围和论证效力亦各自不同），由此出发的所有思想也因此成为在同样几种大前提之下的推论（这些思想各各不同，甚至相互抵牾，往往是由“小前提”的差异和推理过程导致的）：它们都内在地包含了这些未经反省的假设。用托马斯·库恩的话说，“一般思想”犹如一个时代的思考典范——它们貌似“天然正确”，其作用是使本来“特殊”的思维变得“自然而然”，无须再加以刻意省察。由此，“不思之思”在为思想提供起点的同时，也规定了它们的展开方向：在同一种文化中，不同的思想千差万别，但仍然不出一个大的范围，甚至在思维方式上也不无相似。

另一方面，文化预设亦规定了思想的边界，界定并标识了一个社会、文化和时代中思想的最大可能；一旦这些预设受到普遍质疑，一场翻天覆地的“思想革命”（类似库恩所说的“科学革命”）也就此到来，思想史将掀开崭新的一页。比如，在20世纪之前，中国古人遇到任何现象（无论是“常”还是“异”），首先都是从阴阳、五行的角度加以理解。在此意义上，阴阳、五行观念就构成了他们思想的边界——任何处于这一边界之外的思想，都是那时的人们所无法想象、难以理解，甚至拒绝试图予以理解的（“怪诞”犹在可以理解的范围内）。这种边界相当稳固，只能通过一些意想不到的力量打破它，而那往往是一些突如其来的外部因素：它们以强大的冲击力带来另一种思维的可能，旧的预设已无法再为人们划定安然的思考边界，甚至变得形迹可疑。事实上，对20世纪的中国人来说，阴阳、五行这些观念本身就是需要验证和质疑的对象，而不是为其他现象提供解说的基础。仅仅从这一点，

① 皮埃尔·布尔迪厄：《帕斯卡尔式的沉思》，刘晖译，北京：生活·读书·新知三联书店，2009年。
② 葛兆光：《中国思想史》，第13页。
③ 当然，“不思之思”并没有穷尽“一般思想”的全部内涵，葛书对此有更全面的描述，如“一般思想”和“经典思想”在内容、传播方式上的差异等。

我们就可知道，和之前相比，20 世纪的中国思想已经处于完全不同的篇章之中。

葛老师《中国思想史》的第七编为我们提供了另一个证据。此编的前两节讨论了西洋天文学、地理学的传入对中国传统思想的冲击，使用的标题是“天崩地裂”——这是一个极其形象的评估：随着“天”“地”知识的变易，“天经地义”不再可靠，所有“不证自明”的预设都须重新检视，“不思之思”也必须进入自觉省察的领域，成为需要反思的对象（因此成为“有思之思”）。由此，传统中国的“一般思想”景观亦随之刷新——旧的观念并没有因此就烟消云散，它们仍然残留，却从原本的系统中脱离出来，被组织进一种新的秩序系统，承担着新的功能。

在此意义上，讨论“一般思想”的历史，就是讨论思考典范的历史；而思想史的变迁即各种文化预设（“不思之思”）的变迁。不同的预设有不同的影响范围，其变迁的程度和剧烈性也随之不同——思想随时在变，或是微观之变，或是局部之变，而那些最为彻底、最具根本性的变迁则构成了“思想革命”：只有在经过这一“革命”以后，思维边界的根本改变才成为可能。[①]不过，随着新的思想架构逐渐形成（对应库恩所说的“常规科学”阶段），新的思想边界也将再次确立，直到下一个转型时期。

其次，在文化预设之外，“有思之思”转化为“不思之思”的另一渠道是某个社会中通行的制度、机构和设施。主导性的宇宙观、世界观、价值观，通过这些“制度化”途径转化为特定的行事规范、礼仪，经过各种教育、灌输、培训、奖惩，以及接受者的反复实践、练习，逐渐沉积为社会和文化成员的“本能”意识，渗透进社会的每一角落——即使是遭到放逐乃至为主流社会所排斥之地，也不可避免地受到它的波及。在“有思之思”向“无思之思”转化的过程中，“有言之教”的作用不可忽视，但它仍不能替代“无言之教”的作用——所谓“无言之教”，指的是制度、机构和设施对人的行为的鼓励、宽容或禁止，并通过这些机制决定人的行动取向；而“有言之教”的成功与否，亦有赖于它能否将主流观念提升到“不言而喻”的境界。

这种意义上的“不思之思”之所以能够成立，是因为在每一种文化中，人们所遵循的行为模型、规范和对世界的解释在逻辑上是同构的：我们怎样理解这个世界，就会怎样对待它们；反之亦然。事实上，正是通过人的行为（无论日常的还是重大的）将世界维持在相对稳定、持续的状态，主流观念的“正确性”才获得“证实”。另一方面，任何人（包括造反者和革命者）的行为都离不开社会制度所提供的脉络，而这些制度亦是遵从主流宇宙观、世界观设定的。由此，借助行为逻辑和解释逻辑的同构性，“一般思想”表现出强大的自证能力。葛老师在讨论宋元明人的思想特征时所指出的“‘天道’、‘世道’与‘人道’三位一体，不可分化，相互支持的大系统”，以及将“实际的自然、政治和生活”连贯起来的“一切之一”，[②]就是对此关系的生动描写。

制度化机制直接通过人的身体与情绪、情感起作用。在这方面，布尔迪厄的“习性”概念为我们提供了一个说明。布尔迪厄经常举的例子是球员在局势瞬息万变的球场上的“本能”行为——它貌似身体的自发

① 比如，中国思想史上“宋型思想”的出现就是一项剧烈的变革。它在很多方面和“汉型思想”形成了强烈反差，但在一些更为基本的假定上，比如“天”“人”之间的应和性关联，它们仍然是一致的，尽管在具体方面（“天人相应”和“天人合一”）有所不同。直到 19 世纪末 20 世纪初，这一思想预设才被打破。

② 葛兆光：《中国思想史》，第 775 页。



葛兆光教授在首发式上发言

性反应（“无思之思”），实际是场下无数次训练（“有思之思”）的结果——它是因“习”所成之“性”。它通过身体表现出来，但其背后的作用机制却不是生理机能，而是社会文化。离开社会性的“场域”、制度、规范，“有思之思”便丧失了向“无思之思”转化的必要性与可能性。

这也意味着，要书写“不思”的思想史，必须充分考虑社会制度、仪式、习俗、媒介、行为、心理和情感的意义，尤其是制度、习俗、行为等一般被认为和思想无关的领域。这不是简单地把它们看作一种思想发生的背景——无论其在历史上的真相如何，在叙述中都可以将之一分为二，而不会影响到我们对“思想”的理解；相反，思想不但不能和制度、行为、心理、情感相分离，而且就在它们之中，通过制度、行为、心理、情感的形式表现出来。[①]它们是一而二、二而一的关系。因此，思想史的史料并不局限于传统注重的经典文献，那些一般被视为制度史、政治史、社会史的材料中，同样充斥着“思想”——历史本身绝不分门别类地将自己局限在某些领域，所有的事实都相互牵连，分类是研究者的权宜之举。同样的材料能向我们提供哪些信息，取决于研究者从何种角度向它提出问题。对思想史研究者来说，重要的是如何从制度、仪式、习俗、媒介、行为中发现心灵活动的痕迹，而这显然无法离开“不思之思”的视角。葛著在《导论（下）》第三节讨论的“什么可以成为思想史的资料”，正可从这方面得到理解。

处理以上这两种“不思之思”，需要研究者在方法论上有所调整。针对文化预设这样的层次，论者必须跳出文献中的各种具体论点，关注论者使用的论证程序和判断出发点，体会它们和笼罩着时代、文化的思想典范之间的关联：它们透过何种方式、哪些渠道勾连起来，又经过了哪些更微细的概念、命题环节作为论证中介等。此外也需要关注论者在阐发观点的过程中“无意间带出的”思维的“边角碎料”——它们并非论者阐发的主题，而是支持性、弥合性和过渡性的话语，反倒常常透露论者心中“理所当然”的道理之所在。在这方面，我的建议是，在阅读史料的过程中，“保持足够警觉，不时从流畅的阅读快感中抽身而退，绕到字句背面，寻绎作者未曾明言的思维起点和路径”。[②]

要处理第二个层次也就是制度和行为意义上的“不思之思”，最重要的是打破史料的学科分类（所谓政治史、社会史、经济史、文化史、思想史等）意识，将所有的史料还原到其所在的历史场景和层次中，结合语境，对其提出思想史视角的问题——在此意义上，与其说思想史是一个具有明确疆界的学科，不如说它是一种观察历史的方式。它当然并不比其他提问方式更能把握“历史的本质”，但是它相信，历史中到处皆是思想（包括“有思之思”和“无思之思”），思想亦不能脱离具体的历史现象而存在，如同理学家所说的“理”不离“气”一般。这意味着，思想史研究必须从政治史、制度史、社会史、经济史、人物传记研究中汲取营养，而且只有通过这些领域，才能看到思想“动起来”的状态。[③]

总之，“不思”是生活方式的重要构成原则，也是心灵活动和生活世界的接触点与连接点，“不思之思”是对思想史的补充与深化：作为一种补充，它让我们看到思想（人类心灵活动）的无所不在和多种多样的表达方式；作为一种深化，它提示我们思想如何以更为日常和不动声色的方式影响整个社会。要让思想史研究步入“无思之思”之境，我们或可多加揣摩葛老师的“一般思想”的概念——它为我们打开了值得追步的空间，提供了相应的实践样本。诚如许多评论指出的，这部书的贡献主要体现在“一般思想”概念的提出和理论的提倡上，在具体实践方面则有所不足。这些缺憾在修订本中有所弥补，不过仍为后人的继续努力预留下不少空间。这足以令我们对中国思想史研究的未来充满期待。更重要的是，无论如何，后人的努力都仍在“一般思想史”的延长线上，仅此已足以奠定此书的历史地位。

① 参见王东杰：《思想史的“再人格化”》，《读书》2024年第8期。

② 王东杰：《探索幽冥：乾嘉时期两部志怪中的知识实践》，成都：巴蜀书社，2022年，第12页。

③ 参见靳帅、李辉祥、李俊杰、张学杰：《王东杰：思想史要“动”起来》，澎湃新闻·私家历史，2024年2月5日，https://www.thepaper.cn/newsDetail_forward_25612123；彭远峰、张钧皓：《思想史要“动”起来——访清华大学历史系教授王东杰》，《中华读书报》2026年1月28日。

“一般知识论”思想史的范式意义

陈小文，山东大学哲学与社会发展学院教授

从西方学术史的脉络来看，思想史研究先后形成了哲学史范式、观念史范式、知识社会学与心态史范式、话语史范式等几种主要形态；而在中国语境下，思想史研究则经历了从哲学史附庸到逐步独立的过程，形成了以侯外庐为代表的唯物史观思想史范式。[①]这些范式各有其理论预设与方法特征。然而，既有的范式仍然存在各自的局限：哲学史范式过于窄化且有西方中心之嫌，观念史范式有实体化观念的倾向，精英思想史忽视了普通人的思想世界，心态史则容易流于泛化而失去思想的具体性，话语史主要局限于政治精英的语言实践。正是在这样的学术脉络中，葛兆光“一般知识论”思想史范式的提出，具有重要的革新意义。

在《中国思想史》导论中，葛兆光系统阐述了基于“一般知识、思想与信仰世界”的思想史构想。这一范式并非凭空提出，而是建立在对传统思想史写作的深刻反思之上，通过重新界定思想史的研究对象、历史观念与史料范围，构建了一种新的思想史叙述框架。[②]

首先，不等同于“小传统”或“民间思想”，“一般知识、思想与信仰世界”指的是最普遍的也能为有知识者所接受、掌握和使用的常识，它不是天才智慧的萌发，也不是深思熟虑的结果，当然也不是最底层无知识人的所谓“集体意识”，而是一种“日用而不知”的普遍常识。换言之，它是整个社会共享的知识与思想底色，精英与民众都生活在这个底色之上。

其次，一般知识世界具有双重功能：一方面，它背靠人们不言而喻的经验，建立起一整套有效的理解框架；另一方面，它在日常生活中起着解释与操作的作用，成为人们生活的规则和理由。

再次，一般知识的传播途径与经典思想截然不同。经典思想依赖著述传播，通过精英之间的互相阅读、书信往来、共同讨论来传承；而一般知识的传播则通过各种最普遍的途径：观看娱乐性演出时的潜移默化，包括宗教仪式法会、商业集市中的演剧说唱；教育中的直接指示，包括私塾、小学、父母亲友的教导，对经典的世俗化演绎；大众阅读，包括小说、选本、劝善书、口头文学等。因此，它的传播范围远远超过经典系统，同时又恰恰是任何精英都会



经历的社会化过程，因而构成了精英思想发生的直接背景与土壤。

最后，一般知识世界构成了思想的绵延进程。葛兆光明确表示，他并不是要以一般知识取代精英思想，精英和经典思想仍然是思想史的主要内容，但是，在精英和经典的思想与普通的社会生活之间，还有一个“一般知识、思想与信仰世界”。与精英思想的经常断裂不同，一般知识世界的延续，构成思想发展的绵延历史进程，它以不起眼的方式潜行在精英思想史的河流之中，如果说精英思想是思想史长河中激荡的浪花，那么一般思想则是使这些浪花得以飞溅的奔流。

葛兆光对一般知识、思想与信仰的研究受到法国年鉴学派“长时段”理论的启发，后者批评传统政治史将大事件、大人物视为历史的决定因素，转而关注那些缓慢但深刻地塑造着历史的结构性因素，如地理环境、人口结构、经济形态、心态结构等。这种长时段的历史观，从根本上改

① 关于思想史范式的讨论，参见陈正国：《什么是思想史》，北京：生活·读书·新知三联书店，2024年；丁耘主编：《什么是思想史》，上海：上海人民出版社，2006年。

② 葛兆光：《中国思想史：1895年以前中国的知识、思想与信仰（修订本）》，北京：商务印书馆，2025年。本文中简称为“《中国思想史》”。

变了思想史的叙述节奏。传统思想史以思想家、思想运动为节点，关注的是“变异”时代，即思想发生剧烈变化的时期。而对于那些思想平缓“绵延”的时代，则往往留下大片空白。葛兆光指出：“思想史不仅要写那些充满‘变异’的时代，而且要写那些平缓‘绵延’的时代。”[①]所谓“空白”恰恰也是一种“内容”，所谓“断裂”恰恰也是一种“连续”。思想史的空白处并非一无所有，而是写满了未发表的文字——那就是一般知识、思想与信仰世界的绵延。

研究对象的拓展必然要求史料范围的拓展。传统思想史依据的主要是精英的历史记述与经典著作，这些都是“有意图的历史记载”，带有明确的价值偏向与筛选标准。而要研究一般知识、思想与信仰世界，就必须寻找新的史料来源。葛兆光认为，传统思想史使用的主要是“叙述性”史料，即经过作者有意识整理、解释的文本；而一般知识史则更重视“陈列性”的、无意识的史料，这些史料没有经过太多的事后修饰，更直接地呈现了当时人们的真实思想。他列举了多种可以利用的新史料类型：第一，考古出土的简帛、器物与图像；第二，石刻题铭与写本题记；第三，家训、族规、劝善书、童蒙课本、宝卷等普及性文本；第四，类书与目录学著作；第五，世俗化的仪礼规范与实用手册；第六，对经典文献的另类读法。

知识史与思想史的关系辨析也是“一般知识论”的重要组成部分，其核心问题是：思想史应当如何说明知识是怎样支持思想的合理性和有效性的，而思想又是如何呈现人们所掌握的各种知识的。葛兆光对知识史的重视，与“一般知识论”的整体构想是一致的：思想史不能只关心抽象的思想观念，还必须关心支撑这些观念的知识基础；不能只关心精英的哲学思辨，还必须关心更广泛的知识系统与技术传统。只有将思想置于其知识基础之上，思想史才能真正落到实处。

“一般知识论”范式的首要贡献，是极大地拓展了思想史的研究对象，使思想史从少数精英的独白史，转向了整个社会的整体思想世界。

传统的哲学史范式与思想史范式，研究对象都局限于少数被追认的“伟大思想家”及其经典著作。这种写法实际上是一种筛选后的思想史：只有符合特定哲学标准、达到一定思想高度、被后世认可的人物与文本，才有资格进入思想史。其结果是，思想史变成了一个“光荣榜”或“博物馆”，陈列着经过层层筛选的思想精华，而真实的思想世界的大部分内容——普通的知识、日常的信仰、普遍的心态—— 都被排除在外。这种书写模式下，思想史在关注璀璨群星的时候，忘记了天空；欣赏奇花异木的时候，忘记了大地——天空与大地，正是支撑精英思想生长的“一般知识、思想与信仰”。

基于这一概念，葛兆光试图打破精英中心主义的研究格局。他指出，在精英思想与社会生活之间，存在着一个广阔的中间层，那就是作为整个社会共享的知识底色与思想常识的一般知识世界。这个世界不是精英的，也不是纯粹民间的，而是所有社会成员共享的文化基础。它虽不那么深刻、系统，却最真实、最普遍、最直接地作用于社会生活。这种“一般知识”是对思想史“本质”的重新发现：精英思想如同夜空中的流星，耀眼却短暂；而一般知识、思想与信仰如同星空本身，虽不夺目却构成了思想存在的根本语境。

这一拓展的意义不仅在于增加研究对象，更在于改变了思想史的整体图景。引入一般知识世界之后，精英思想不再是悬浮的孤立存在，而是有了生长的土壤与背景；思想史不再是天才人物的依次登场，而是整个社会思想世界的整体演变。正如葛兆光所说，过去的思想史只是思想家的思想史或经典的思想史，而现在，我们看到的是一个多层次、多维度的整体思想世界：底层是一般知识与信仰的长时段绵延，中层是各种思想运动与思潮的中时段演变，上层是精英思想家的短时段突破。三个层次相互关联、相互作用，共同构成了完整的思想史。

① 葛兆光：《中国思想史》，第84页。

“一般知识论”范式的第二个重要贡献，是重建了思想史的历史连续性，填补了传统思想史中大量存在的“空白”时段。

传统思想史以思想家为章节单位的写法，天然地倾向于关注思想活跃的时代；而那些思想相对平缓、没有产生一流思想家的时代，就只能留下大片空白。最典型的例子就是唐代：从初唐到盛唐的两百年间，在传统思想史中几乎是空白，因为没有出现有足够分量的儒家思想家。但思想的历史真的会中断两百年吗？答案显然是否定的。

葛兆光指出，“空白”其实是传统写法制造出来的假象。因为传统思想史只写精英和经典，所以没有精英的时代就成了空白；但如果我们转向一般知识、思想与信仰世界，就会发现那些看似空白的时代，恰恰是一般知识绵延传承、思想底色持续发挥作用的时代。思想的历史不仅有“变异”的时刻，更有“绵延”的常态；不仅有天才的突破，更有常识的积累。“无画处皆是画”，那些被传统思想史忽略的平庸时代，其实有着丰富的思想内容。

这种对“绵延”的重视，与年鉴学派的长时段理论一脉相承，但葛兆光将其具体落实到思想史领域。传统思想史关注“事件性”的思想突破，类似于布罗代尔所说的短时段；而一般知识史关注的则是“结构性”的思想底色，属于长时段的历史。引入长时段视角之后，思想史的时间感发生了根本变化：不再是以思想家生卒年为标记的点状时间，而是以知识结构缓慢演变为尺度的线性时间；不再是断裂式的跳跃前进，而是连续中的渐变与突变。

历史连续性的重建，对于中国思想史研究尤其重要。中国文明具有极强的连续性特征，许多基本的知识框架与信仰结构延续数千年而基本稳定，如阴阳五行观念、天人相应的思维模式、祭祀礼仪的基本形态等。这些深层的思想结构，恰恰是在一般知识层面发挥作用的，它们构成了中国思想连续性的真正基础。传统思想史只关注各个时代的“新”思想，反而遮蔽了中国思想最本质的连续性特征。葛的研究范式将长时段的一般知识纳入视野，使我们能够更准确地把握中国思想“变中有常”的历史特质。

“一般知识论”范式的第三个贡献是推动了思想史史料学的革新。

传统思想史的史料范围相对固定，主要是精英的著作、文集、语录等叙述性史料——这些都是作者有意识地撰写、用来表达特定思想的文本。这类史料当然重要，但它们经过了作者的自觉筛选与修饰，只能反映精英层面的自觉思想，无法呈现更广阔的社会思想世界。

葛兆光提出的“无意识史料”或“陈列性史料”概念，极大地拓宽了思想史的史料边界。所谓“陈列性”史料，指的是那些不是为了表达思想而制作、却无意中呈现了当时普遍思想的材料，如出土器物、画像石、铜镜铭文、造像题记、写经识语、类书、目录、童蒙课本、劝善书、家礼乡约等。这些材料的制作者未必有自觉的思想表达意图，但它们的存在本身就反映了特定时代的一般知识与信仰状况。

这种史料学的革新，意义不仅在于“多了一些材料”，更在于改变了思想史研究的证据性质。传统思想史的证据是思想家自己说出来的思想，是“自述”；而一般知识史的证据是人们无意中流露出来的思想，是“呈现”。后者往往比前者更真实、更具普遍性，因为人们在自觉表达思想时会进行自我修饰、自我拔高，而在无意识的材料中，则更能暴露其真实的观念世界。

葛兆光特别强调考古材料的思想史价值，这一点与 20 世纪末以来简帛文献大量出土的学术背景相呼应。马王堆帛书、郭店楚简、上博楚简等出土文献，提供了大量关于古代一般知识与技术的材料，如数术、方技、律令、日书等，这些都是传统思想史从不关注的内容，却恰恰是古代思想世界的重要组成部分。

此外，对于经典文献的“另类读法”也具有方法论意义。同样的文本，既可以

读其中的精英哲学思想，也可以读其中反映的一般知识水平。例如《隋书·经籍志》对佛教的叙述，作为史学文献反映的是官方的知识分类，作为思想史材料则反映了一般士大夫的佛教认知水准。这种读法的转换，使得大量常见文献获得了新的思想史价值。

自 20 世纪初哲学史学科建立以来，中国学界一直面临一个根本性的困境：中国古代并没有西方意义上的“哲学”这一知识形态，用西方哲学的概念、问题、框架来整理中国思想，难免削足适履、方枘圆凿。有学者意识到了这个问题，但“哲学史”在研究范式上长期占据主导地位，“思想史”始终未能建立起自己独立的范式。思想史一度被视为哲学史的附庸，其研究对象、方法、框架都与哲学史大同小异，只不过范围稍宽而已。

葛兆光的“一般知识论”范式为思想史摆脱这种附庸地位、建立独立的学科范式提供了重要的理论基础。其核心并不是用另一种西方理论来取代哲学史框架，而是从中国思想的实际状况出发，重新定义思想史的研究对象与方法。中国思想的特质恰恰在于，它从来不是纯粹的哲学思辨，而是与知识、技术、礼仪、信仰紧密结合的整体；它的承载者也不仅是少数职业哲学家，而是整个士大夫阶层乃至普通民众。以哲学史标准筛选，中国思想中大量有价值的内容都会被过滤掉；但如果以“一般知识、思想与信仰世界”为视野，中国思想的整体面貌就会完整地呈现出来。

具体而言，葛兆光所提出的范式与中国思想特质的契合表现在三个方面：

第一，它容纳了中国思想中“知识与思想不分”的特点。西方学术有明确的分科传统，哲学、科学、宗教各有畛域；而中国传统学术则是整体性的，思想与知识、技术、礼仪、信仰相互缠绕、密不可分。儒家的礼学既是思想也是制度，道家的养生既是哲学也是技术，数术方技既是知识也是信仰。传统哲学史范式只取其中“哲学”的部分，割裂了中国思想的整体性；而葛兆光的范式则将知识、思想、信仰视为一个整体，更符合中国思想的本来面目。

第二，它容纳了中国思想中“精英与民间不分”的特点。中国传统社会中，士大夫的思想与民间信仰并非截然对立的两个世界，而是共享着许多基本的观念框架。士大夫是儒家经典的阐释者，也是民间信仰的参与者。传统哲学史只取士大夫的“哲学”层面，忽视了他们也生活在一般知识世界中的事实；而葛兆光的“一般知识”概念，恰恰指向这个精英与民众共享的思想底色。

第三，它容纳了部分传统思想“连续性强、突破性弱”的特点。与西方哲学不断出现体系性的突破与转向不同，中国思想的发展更多表现为“接着讲”的连续传承，基本的知识框架与价值观念长期稳定，变化更多体现在注释、阐释与微调中。传统的哲学史以创新为标准筛选思想家，往往会漏掉那些承担传承功能的重要人物与时代；而长时段视角与对“绵延”的重视，恰恰能够更好地呈现中国思想的连续性特征。

当然，“一般知识论”范式也并非没有局限。葛兆光自己也承认，在实际写作中，一般知识、思想与信仰的部分比预想的要薄弱，整体主轴仍然回到了精英和经典。这一方面是个人努力的局限，另一方面也是因为呈现一般思想的资料在遗存文献中相对较少，即使加上考古发掘也不足以浓墨重彩地叙述清楚。此外，一般知识世界的界定与研究方法也仍有进一步细化的空间。如何界定“一般”的范围与层级？如何区分不同阶层、不同地区的一般知识差异？如何避免将一般知识均质化、静态化？这些都是需要进一步探索的问题。

但无论如何，葛兆光“一般知识论”的提出，标志着中国思想史研究逐渐走出了西方哲学史范式的笼罩，开始探索具有自身特质的独立学科范式。它拓宽了思想史的研究视野，更新了思想史的历史观念，丰富了思想史的史料与方法，为后续研究开辟了广阔的空间。