

词汇：中国观念史研究的进路

高瑞泉

摘要 与一般的哲学史着重研究历史上哲学体系的前后更替不同，观念史作为一种特殊的哲学史注重的是研究“基本观念”的生成与演化；而观念的直接载体即是“词汇”，它们有生成以及被理解的演变史。作为观念史研究对象的那类词汇既来自经典世界，更源于生活世界。在经典世界和生活世界之际以“词汇”为进路探求观念史，不但需要合理地解决语言学、历史学和哲学创造之间的关系，而且需要正视词汇在“古今中西”交汇的历史脉络中的创新和变化，如何表征着近代以来中国人的观念（尤其是价值观念）的变迁，因而需要将对于上述二者的辩证关系的认识转化为观念史研究的方法论。

关键词 词汇 观念 观念史 方法论

作者高瑞泉，华东师范大学哲学系暨中国现代思想文化研究所教授（上海 200241）。

中图分类号 B0

文献标识码 A

文章编号 0439-8041(2021)05-0017-12

作为人类认识自己的努力的一部分，观念史以研究我们精神变迁中那些核心观念的生成、演化和发展为目标。本文的论旨从属于探讨中国观念史可能有哪些互相交织的进路这个目标。之所以特别强调“中国观念史”，一方面表示它研究的是中国人的观念世界，另一方面表示它在形式上是汉语观念史。这类研究既受到阿瑟·诺夫乔伊式的西方观念史研究的某种启发，又与现在习见的观念史著述有某种差别。所谓启发，是指我将其限定为中国哲学史的一种变体，依然属于哲学活动的作业，与现在流行的主要偏向历史研究的思想史或概念史研究的重点与旨趣有异。说与西方观念史有差别，是指中国古代思想的天然形态与古代希腊的“哲学”差别甚大，以至于中国有没有“哲学”成为一个由来已久的争论；但是中国先贤在处理人类基本的且几乎是永恒的问题——我们现在把它们称为“哲学问题”——自有一套观念和方法，这一点并无疑问。而且现代中国哲学各个派别，其实很大程度上是通过先贤之诸多基本观念的阐释和系统重构而形成的学问，汉语观念史则重在重访这些观念在古今之变的过程中曾经开出的诸多面向与可能。

通常而言，一般的哲学史重在哲学体系前后更替的历史研究，哲学史家对以往哲学体系的选择和评价，或多或少受到某些哲学成见的影响，并或明或暗地展现了自身的哲学立场。作为一种特殊的哲学史，观念史研究的直接对象自然是“观念”的生成与演化。观念史重视的那些观念，若对其最基本的单位加以单独考察，直接载体即可以是“词汇”；它们有生成以及被理解和解释的演变史。作为观念史研究对象的词汇之来源，择其大端而言，一是经典世界，二是生活世界。由此决定了观念史研究是在经典世界和生活世界之际的哲学作业。观念史研究的一项基本预设，是“观念”会随社会之变迁而新陈代谢。观念之生成和演化既受制于又反向促成“风气”，它在语言上的变化就是“流行语”现象。它们既可能只是“风言风语”而已，又可能代表着“思潮”，能深入心理世界并在器用制度中沉淀和物化。当代中国观念史重点研究的词汇，其实常常是相关社会思潮的核心理念。“思潮”是直接的表象，研究思潮中的观念不但研究系

统化的理论，而且指向了思想文化史的研究。观念史中的重要人物，或者率先提出了某个重要观念，包括最早给予新的解释，或者对某种思潮有推波助澜之功。其观点和理论对观念的解释具有典型意义，这种典型性多半是来自其思想的系统性，由此形成了“观念”的风格或气质。研究这些人物，一般的哲学史研究重在对其体系的分析，观念史研究可以涉及但并不一定要注重其体系之完整或自洽，更注重的是类型学的方法，即检视哪些人物对某些“观念”的解释是否形成了某种典型，不同的解释如何构成对话关系或者说争论的平台。上述三个通常是互相交叉甚至发生重叠的视角，又都可以分别成为观念史研究独立的进路。

本文将先集中讨论“词汇”为何以及如何可能成为观念史研究的进路，同时探讨其途中需要解决的若干问题。

观念史以“核心观念”为主要对象，所以迄今为止，我们见到的汉语观念史著述，至少形式上大多是从词汇入手进行的研究。这与开创西方观念史学科最早范式的美国哲学家阿瑟·洛夫乔伊的工作方式既有相似之处，又有很大的差别。根据其自述，阿瑟·洛夫乔伊所开创的学科分支，旨趣在于“西方文学中一般哲学概念、伦理概念和美学风尚的发展和影响的历史研究，以及哲学史、科学史以及政治和社会运动史中的同一观念和思潮的相互联系的历史研究”^①。他在处理各类哲学的历史时，不但将其分析为独立的体系，而且分解为“单元—观念”或者叫做“基本观念”(unit-ideas)，“特别关心在大量的人群的集体思想中的那些特殊单元—观念的明晰性”。不过，他对词汇的关心，要在他对观念史的界定中来获得理解：“我用观念史这种说法所表达的东西，与哲学史相比较，它既更加特殊一些又范围更为宽泛一些，它主要借助那些与它自身相关的单元的特征使自己区分开来。”^②他的观念史经典之作《存在巨链——对一个观念的历史研究》，并没有如题目所表示的那样，仅仅研究“一个单一的简单观念”，而是重在“存在巨链”(The Great Chain of Being)这一术语得以形成的“三个原则”的抉发和阐明，以及蕴含在内的诸多观念的复合物是如何历史演化的。因而他实际上是研究了一个“观念群”，其中有些是人们以往习焉不察的，或者以隐秘的方式发生作用的重要观念，它们共同构成了“存在巨链”延展的内容乃至得以延续的前提。从哲学的功能之一就是厘清前提、澄清边界，挖掘明言后面未曾充分呈现的意蕴的角度说，洛夫乔伊的工作是一项典型的哲学研究。作为观念史家的洛夫乔伊不可能不重视“词汇”，从其实际操作看，他重视的是“神圣语词”，代表作《存在巨链》的入手处就是一个特殊的语词：

我所用作书名的这个短语，在西洋哲学、科学和反思性的诗歌中是那些最著名的语词中经久不衰的一个。在近代由这一短语或与之相似的短语所表达的这一观念，已经成为西方思想中最强有力和最持久的几个设定中的一个。实际上，在不到一个世纪之前，它可能是关于事物及宇宙构造模式的一般图式的流行最广的观念。因此，它必然预先决定了许多别的事物的现代观念。^③

除了围绕“the chain of being”这个西文中常见的术语以外，洛夫乔伊研究较多的是“Nature”和“尚古主义”“自然主义”等。这在 20 世纪前期是相当独特的创造性工作。但无论是在哲学史还是思想史的领域中，这个做法都显得颇为独特，而且它跨学科的方式，在专业主义盛行的 20 世纪，也大大增加了后继者进入这项研究的难度。

汉语观念史研究同样可以从词汇入手。由于汉语自身的特点和它所经历的古今之变，以及此种语言的变迁与汉语学术的古今之变早就带有的复杂关联，使得今人从词汇入手进行观念史研究有比我们前辈更多的困难。单独地看，同样的语词在古今可能曾经用来表达不同观念，这本是常见的语言现象，但是如何描述和解释同一语词下观念变迁之实然和所以然，即依靠对语词及其变化的解释真正有深度地刻画观念史，

① 阿瑟·洛夫乔伊：《观念史论文集》引言（D.C.艾伦），吴相译，北京：商务印书馆，2018 年。

② 阿瑟·洛夫乔伊：《存在巨链——对一个观念的历史研究》，张传友、高秉江译，北京：商务印书馆，2019 年，第 1—19 页。

③ 阿瑟·洛夫乔伊：《存在巨链——对一个观念的历史研究》，前言。

却并非易事。人们既可以用单一的字或词来表达一个观念，也可以用若干不同的字或词来表达同一个观念；或者相似的观念在古今用不同的语词甚至短语来表达，表达观念的方式除了明言以外，还可能是隐喻、暗示、反讽甚至是遮诠。近代以来越来越多的“二字词”等复合词以及相关短语的出现，已经使得一字一词不再是日常语言的常态。这不但与层出不穷的新事物有关，还与中外文化的交流密切联系，这一语词的代际差别夹杂了外来术语的翻译，既在我们研究观念史时增添了词汇的“古今中西”的迹象可寻，也给观念史研究这一本来需要跨学科视野的作业带来了跨文化研究所特有的挑战。

二

大致说来，在汉语学术中，与中国观念史研究相关的词汇可以分两大类。

第一类，是经典中作为关键词语的词汇，即所谓“一般概念”或者不同学科共享的“同一观念”。这类出自经典的词汇意义重大，历史遗响明显而且久远。在以往的辞典编撰中，这类词汇通常占有重要地位。有些在古代曾经是常用的语词，后来发生了语义的变化，或者渐渐失去了它原先的意义，其地位被其他语词所取代；有些因为来历太久，已经沉淀为“掌故”，等待满足人们的不时之需而已。与高头讲章的姿态不同，追溯其最初的出现成为“掌故”研究；无论是辞典编撰还是“掌故”研究，最多只能为观念史研究提供分量不等的线索。以不同方式依然活跃在现代汉语中间的经典词汇自然也不在少数，但是它们在何时复活以及活跃程度如何，却与人们在现实问题的激发下对某一段历史的兴趣增长有关。

由于经典世界的存在，从“词汇”出发研究观念史，使得观念史虽然是年轻的学科，在传统学术中却有其丰厚的根底。古人从来讲究解释词义在文献研究中的基础地位，理解文本必须从识字通词开始，是人们的常识。儒学尤其是经学研究自然重视对经典中词汇的解释。历史上的儒家有宋代陈淳《北溪字义》那样的著述以及所谓“字义学”。更往前追溯，汉代已降早就发展出训诂学的扎实传统。“传统的训诂学着重研究词语的思想内容和感情色彩、词的意义系统和词语之间分化派生的关系、词的产生和发展变化。”^①训诂学在以考证学见长的清代朴学中获得长足进展，但清学并不限于整理文献而似乎同样志在弘扬儒家大道，不过其始于对宋明理学的反动，以辨伪求真、“实事求是”为宗旨，大力纠正明儒末流空谈心性之风气。其基本路径是“以词通道”。戴震说过：“经之至者道也，所以明道者其辞也，所以成辞者字也。必由字以通其辞，由辞以通其道，乃可得之。”^②上接清代朴学传统，陈寅恪提出对于某些重要的字义的解释实际上将涉及整部文化史。对于文化传播带来的语词变化尤其如此。晚清在复兴佛学上颇有贡献的丁福保也曾说过：“佛经者，其旨微，其趣深，其事溥，其寄托也远，苟欲明其真实义者，必以通其词为始。词者，积字而成之专门名词也。名词既通，讽咏涵濡之意义自见。”^③丁福保强调的是理解佛典如何借讽喻、抒情等修辞方式使其观念具有感染人的作用。观念史与语文学之间的关系，近来引起了不少学者的关注：包括受到20世纪西方哲学语言转向的影响，提倡语词的“新考证方法”；强调“语境”（包括思想与制度），深入开掘观念的来龙去脉，分析哲学语词与概念之间的思想逻辑。

我们现在通常把创造中国哲学史学科范式的代表归结为胡适与冯友兰，从与现代学院制度相配合的中国哲学教科书的专业写作的角度，这个说法可以获得更充分的解释。因为他们虽然各有所重，但是终归是从历史上的哲学体系着眼。但是在中国哲学史学科的草创时期，胡适等其实同时非常注重包括词汇（术语）在内的古典材料的考辨功夫。所以对重要词汇的训诂释义至今还是治中国哲学史的基本功夫。如果从观念史是一种特殊的哲学史的视角看，王国维的《论性》《释理》和《原命》诸篇短论，与傅斯年的《性命古训辨证》，都不应该被低估，都是以经典中最重要的“词汇”为中心的研究之佼佼者。前者长在以问题为中心对传统观念的哲学再解释，不黏滞于历史细节而展现出哲学分析的锋芒；后者则尽可能收罗散落

① 陆宗达：《训诂简论》，北京：北京出版社，2016年，第11页。

② 段玉裁《戴东原先生年谱》，《戴震文集》，北京：中华书局，1980年，第216—217页。

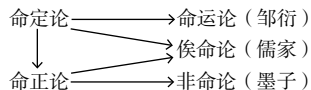
③ 丁福保：《佛学大辞典》序四，上海：上海书店出版社，2015年。

各处的文字材料并另作考辨整理，更接近运用历史语言学重写了“性”“命”等观念的“家谱”。^①

不过单纯从“字义”考证出发解释观念及其历史的方式，也曾受到诸多批评。譬如徐复观批评傅斯年“以语言学的观点，解释一个思想史的问题”的工作方式，其中缺少方法论的自觉：“我现在所要指出的是，采用这种方法的人，常常是把思想史中的重要词汇，顺着训诂的途径，找出它的原形原音，以得出它的原始意义；再由这种原始意义去解释历史中某一思想的内容。傅斯年的《性命古训辨证》，因为他当时在学术界中所占的权力性的地位，正可以作为这一派的典范著作。”但徐复观认为傅斯年并未创立一个善巧的典范，“目前许多治国学的人，一面承乾嘉学风之流弊，一面附会西方语言学的一知半解，常常把一个在思想史中保有丰富内容的名词，还原牵附为原始性质。因为我国文字的特性，上述方法，便常得出更坏的结果”。^②故在写作《中国人性论史》的时候自述，“本书在方法上，很小心地导入了‘发展’的观点，从动进的方面去探索此类抽象名词内涵在历史中演变之迹，即在演变中的相关条件，由此而给与了‘史’的明确意义。同时，思想史中的重要抽象名词，不是仅用《尔雅》《说文》系统的传统训诂方法，即能确定其内容的”，“由此不难了解：以归纳方法补充传统训诂之不足，是治思想史的人应当注意到的问题”。^③这当然表示，基于传统训诂学的方式解释“词汇”来研究观念史，需要得到方法论的辩护；但是徐复观对傅斯年的批评似乎忽略了下列事实：傅斯年其实并未拒绝归纳方法的运用，而且这本是傅斯年所擅长的考据学的基本方法。本文无意在此对上述争论的是非曲直作具体的评判，只是注意到徐复观的目标主要不在于是否获得观念史的知识，而在奠基于其信仰基础上建立一套人性论学说。^④

这表明，现代新儒家虽然直接的源头是宋明理学，其实还是如宋明诸老那样，都是从先秦儒家观念出发的理论重建，因而会注意到儒学从“观念”到“理论”的历史。徐复观的《中国人性论史》虽然不是纯粹的经学，但是主要取资于儒家经典，即是以若干词汇为入口的研究。这是他所谓“以特定问题为中心”的中国思想哲学史的一部分，但是其入手处就是古代经典中的词汇。徐复观自述，“人性论是以命（道）、性（德）、心、情、才（材）等名词所代表的观念、思想，为其内容的。人性论不仅是作为一种思想而居于中国哲学思想中的主干地位，而且也是中华民族精神形成的原理、动力。要通过历史文化以了

① 对于“性”和“命”之谱系，王著与傅著，实际上描述了两个不同的版本。譬如就“命”而言，王国维对经典语汇中的“命”作扼要分疏：“命有二义。通常之所谓命，《论语》所谓死生有命是也。哲学上之所谓命，《中庸》之所谓‘天命之谓性’也。”并认为此两类“命”，相当于西方哲学的“定命论”（fatalism）和“定业论”（determinism）。前者我们现在可以翻译为宿命论，后者我们通常翻译为决定论。除了墨子属于“定命论”外，“我国之言命者不外定命论与非定命论二种，二者于哲学上非有重大之兴味，可不论也。又我国哲学上无持定业论者。其他经典中所谓命又与性字与理字之义相近”。在王国维看来，在西方哲学中，典型的非决定论相当于自由意志论，但是决定论和自由意志论这一对范畴在中国并未得到充分发育。朱子所谓“天则就其自然者言之，命则就其流行者言之，性则就其全体而万物所以为生者言之，理则就其事物各有其则者言之。合而言之，则天即理也，命也，性也。性即理也”。（王国维：《原命》，《静庵文集续编》，《王国维遗书》三，上海：上海书店出版社，2011年，第573页）傅斯年则并未借助西方哲学的分析框架，直接运用中国古代文献中的术语原文，列出了下述图表：



并附注以“相反以横矢表之，直承以直矢表之，从而有变化以斜矢表之”。因此，傅斯年上述图表也可以说是描述了先秦“命”观念的最简洁的谱系。（傅斯年：《性命古训辨证》，上海：上海三联书店，2018年，第145页）

② 徐复观：《中国人性论史·先秦篇》，李维武编：《徐复观文集》第3卷，武汉：湖北人民出版社，2002年，第15—17页。

③ 徐复观：《中国人性论史·先秦篇》再版序，李维武编《徐复观文集》第3卷，第11页。不过，徐复观对乾嘉学派在方法论上的批评大有讨论的余地，因为，从顾炎武开始的清代考据学最重要的方法就是归纳论证的方法，他们通过考订文献资料提出创见（假设），不但运用本证，而且尽可能多地引用旁证，只要没有反证，即可以成为定论。一旦有反例，即予以推翻或修正。所以胡适就认为汉学家的方法是与近代自然科学的方法相似的。（见胡适：《清代学者的治学方法》，《胡适全集》第1卷，合肥：安徽教育出版社，2003年，第380页）

④ 徐复观说：“清代乾嘉学派的人性论，只是文字训诂上的人性论。两汉思想家（别于传经之儒）所讲的人性论，可以勉强称之为思想上的人性论。而先秦诸大家的人性论，则是自己的功夫所把握到的，在自身生命之内的某种最根源的作用。这才是人性的实体。他们所把握到的这种作用，在今日的心理学上作何解释？以及能否解释？乃至赋予何等名称？与此种作用之真实性机器价值，毫无关系。此种作用，从概念上分解地说，可称为命（道）、性（德）、心、意、情、才；概括地说，可称之为性，或心。此种作用，用语言、文字陈述出来，便成为一种思想。但就其开创者及其影响所及而言，则不仅止于普通所谓之思想，而系对于一个人在其精神的形成中，形成一种原理与内发的动力或要求。例如孔孟所把握到的是“仁”；仁即成为孔孟及其弟子在各自精神的形成中的原理、动力或要求。”（徐复观：《中国人性论史（先秦卷）》，李维武编：《徐复观文集》第3卷，第409页）

解中华民族之所以为中华民族，这是一个起点，也是一个终点”^①。所以他们的重点不是通过词汇的“考证”来描述观念的历史，而是通过“解释”词汇的意义（观念）来建构系统化的理论。这一点，牟宗三、唐君毅等比徐复观更明显。牟宗三除了几本纵贯地论述中国哲学的讲义外，并未专作中国哲学通史，其著述方式似乎与徐复观有所不同，但也认为儒学有一个从上古游离不明确的“观念”转变为确定的“概念”的过程，所以说“儒家在以前并不是当哲学讲，但是我们可以方便地把它当哲学讲，来看看这个系统的形态是个什么样的形态”，又说：“我们要了解一个系统的性格当然要了解它的主要问题和主要观念。由这些主要问题、观念，它当然成一个系统。儒家的核心观念是什么呢？”^②牟宗三就是从此问题出发，把古代经典中有关“心”“性”“命”“天”等词汇所代表的观念，借与西方哲学的架构之比较，解释成概念化的理论体系。

我们可以暂且撇开徐复观与傅斯年之间的是非曲直，也不纠缠于其背后的汉宋学术之争，回到最基本的立场：从“词汇”（术语）出发的观念史研究，应该吸收考据学的积极成果，这是追求“真观念”的基本要求。考据学的意义在于给经典的解释划定某种边界，因而拒绝过度诠释。观念史对经典中“词汇”的重视，必然会涉及对经典文本的解读，与经学史研究虽相似而又有不同，观念史研究可以承认经典的意义而不必采用尊经的立场，即不需要预设经典已经穷尽了真理，因而执意为之辩护；也不必采用强势的哲学派别立场，来作系统化的解释，因而可以基于更为客观的分析态度来获得理解。换言之，观念史研究要追求真观念，则先求认识观念发生之“事实”，同时注意到观念之“价值”（“应当”），把可能两歧性的解释视为该观念的光谱中的两项，并努力保持两者之间的某种平衡。在这方面我赞成史华慈的观点：

原始文本毕竟为它的解释者的思想加上确定的外在限制，镶嵌在特定的充满自我意识的传统（如儒家）之内的正典文本体系，可以决定性造就后代思想家面向世界时所依恃的问题意识（*problematique*），正如治国术的传统可以持续地造就政治家的“实际”态度一样。在文本与解释者之间存在着一种永恒辩证的互动关系，因而任何对待解释的真诚努力，都必然包含着对于文本本身的深切关注。只有通过这种方式，人们才能对变化的程度和性质作出判断。说到底，我们必须仔细斟酌对于原始文本的理解。对于文本的关注反过来又必定激发人们对于文本得以诞生的历史环境的关注。^③

这意味着观念史的研究者对以往的解释可以采取一种客观分析的态度。所谓“分析的态度”不但指对观念后面的命题和推理要有逻辑分析的过程，而且指观念史研究面对经典中的词汇，并不坚持它们应该有绝对正确的或者唯一的解释。即对“一切基本概念都有清晰的含义”这样的观点持存疑乃至批判的态度，将那些重要的基本“观念”视为争论的平台本身，因而使得对基本“观念”的历史研究成为一个谱系学的展现。这个方法在处理下述情形时尤显重要：当语词的“训诂义”与“思想义”（还有的说法是所谓“体系义”）或者说观念之“事实”与观念之“应当”发生背离的时候，历史学的取向与哲学的取向并非不可调和，观念史可以将它们同时列入该观念的光谱，并且不放弃对它们之间的差别之所以形成的原因做出进一步的解释。此时我们的解释活动就不但需要贯穿文献的脉络（*context*），分析此“思想义”在其系统内是否足够自洽，即不局限于同一个“学统”之间的“内在理路”，还需要引入知识社会学，最大程度地揭示从“训诂义”到“思想义”（或者不同的“体系义”）之所以断裂/跳跃的社会学根据，而不是使“训诂义”强就“思想义”（“体系义”），以免常见的范畴错置的失误。

不过，局限于对经典中语汇的观念史研究，实际上只是一部精英观念史，它的成就和它的局限并存。儒学作为主流的意识形态，与传统社会生活之间的复杂关系，难以在精英观念史中得到充分的说明，因为精英观念史更多地书写的是“应当”和“规范”的观念，社会普通民众的观念世界需要在社会文化史的研究中得到印证。或者说在观念史中有“大传统”与“小传统”的分流，精英观念史通常局限于大传统的观念，而社会史才可能关注“小传统”。但是我们常常看到历史学家和哲学史家在一些具体问题上的观点和结论的分歧。这个方面的缺陷如何弥补，需要另外具文来讨论。

① 徐复观：《中国人性论史·先秦篇》序，李维武编：《徐复观文集》第3卷，第1—2页。

② 牟宗三：《中国哲学十九讲》，上海：上海古籍出版社，1997年，第67页。

③ 本杰明·史华慈：《古代中国的思想世界》，程钢译，南京：江苏人民出版社，2004年，第2页。

三

观念史研究的第二类词汇是来自生活世界不断涌现的新词汇。在论述词汇作为观念史研究的进路时，我们将其安排在来自经典的词汇以后讨论，并不意味着这是二者之间重要性或优先性的序列安排。事实上，观念史作为一种学术作业的产生，乃至其渐渐形成学科自觉，很大程度上就是因为生活世界不断产生的新词汇的惊醒与推动，使得我们意识到认识自己需要认识这些新词汇带来的观念世界的变迁，以便更清晰地认识世界与认识自己。更不用说，从起源上说，现在我们视为经典的文献，本来就是来自生活世界，所以章学诚说“六经皆史也。古人不著书，古人未尚离事而言理，六经皆先王之政典也”^①。这与怀特海所谓观念起于对风俗的解释，大意是类似的。

不过，本文强调“新词汇”作为一个重要的类别，主要是因为它们与我们的生活更加贴近，最初是进入我们日常语言的重要部分，因而与变动中的观念世界的关系更为紧密。近代以来，中西文化大规模交汇，海通大开一百八十年，观念的新陈代谢加剧，汉语有了“古今”之分，作为“新事物、新思想层出不穷的语文表征”^②，出现了大量汉语新词汇。在某一个时代或时段使用频率特高、并被后人发扬光大者，成为现代生活中的“关键词”。它们主要不是来自古代文化经典，或者形式上虽与经典中的词汇有不同程度的牵涉，但更多的缘由是生活世界的变化和域外词汇的输入，使得其意义和作用都发生了变化。在此以前，只有佛教东传给汉语增加了许多新词汇。但是按照语言学家王力的说法，“佛教词汇的输入中国，在历史上算是一件大事，但是比起西洋词汇的输入，那就要差千百倍”^③。19世纪末20世纪初，是一个高潮；今人经历了又一个高潮：“20世纪80年代以后的20多年间，是汉语词汇增长最快的时期。”^④这类新词汇最初之影响大小不一，似乎是“风言风语”，所以近年来有人编制年度“流行语”。不过，有些仅仅流行一阵就消失于无形，有些则持久地发挥着生命力。前者流为普通的“掌故”，后者才真正成为“今典”，因为它们是标志着社会生活的变迁，又界定了社会和人心的变化，它所表达的观念会持久地留存于人的心理，它们被称之为观念史研究的对象“关键词”。类似的意思昆廷·斯金纳也曾说过：“我认为，说明一个社会开始自觉地掌握一种新概念的最明确的迹象是：一套新的词汇开始出现，然后据此表现和议论这一概念。”^⑤

语言学家很早就注意到词汇与生活世界的关系。“语言直接反映社会的变化，特别是语言的词汇对社会的变化最为敏感：政治和经济、文化和教育、科学和技术、思想和道德，各方面的变化无不在词汇中有所反映。词汇在一定程度上反映着社会生活和社会发展的历史，我们通过语言词汇的分析研究能够看出社会历史发展的轨迹来。”^⑥这是一种基于素朴反映论对词汇与社会生活关系的解释，它表示透过新词汇的产生及其替代旧词汇的现象，可以帮助我们认识生活世界的新陈代谢。如何通过词汇的新陈代谢来深入认识社会和历史，正是观念史的任务之一。不过，词汇学若仅仅机械地运用反映论，其实不足以解释同时代的社会生活何以产生不同观念之间的冲突。具体的社会生活充满着矛盾，不同人群的地位、利益和主观境界的不同，都是观念冲突的缘由。而且，在此过程中，词汇生灭作为语言现象对于生活的能动作用可能被忽略了，因为新的语词作为精神活动的语言形式所包含的观念同时还建构着社会实在。因此，现在我们注意新生词汇的观念史意义的时候，显然应该在更为辩证的高度去解释词汇与社会生活的关系。特别应该注意观念的主观创造性，避免对词汇的创造性形成盲点。这一点，我们不妨参考牟宗三的有关论述。他在讨

① 章学诚：《文史通义》，仓修良编著：《文史通义新编新注》，杭州：浙江古籍出版社，2005年，第1页。

② 冯天瑜：《新语探源》，北京：中华书局，2005年，第518页。

③ 王力：《汉语史稿》，北京：中华书局，1986年，第516页。其实，佛教词汇的输入如何影响观念史，或许同样非常值得研究。譬如我们现在日常使用已经不可或缺的词语，如“平等”“世界”等，甚至“观念”这一词语本身，都似乎与佛典翻译有关，但是今人理解它们的意义和意味都与佛教并不全然相同。

④ 沈国威：《近代中日词汇交流研究：汉字新词的创制、容受与共享》，北京：中华书局，2010年，第1页。

⑤ 昆廷·斯金纳：《现代政治思想的基础》上卷，奚瑞森、亚方译，南京：译林出版社，2011年，第2页。

⑥ 张永言：《词汇学简论》，武汉：华中工学院出版社，1982年，第6-7页。

论《道德经》中“常有欲以观其徼”的“徼”时，强调心境的“徼向性”即方向。进而说：

并不是说要有对象，它才可以有徼向性；没有现成的对象，一样可以露端倪、有徼向性。我们平常起现一个观念，不一定要有一个对象。必先有对象，那是知识论的讲法。有时也可以没有对象而突然从根源上发出一个观念来，这就是创造。发出一个观念，就是心灵的一个徼向性，不是徼向任何对象，而是根据这个徼向性来创造对象。^①

牟宗三的心境的“徼向性”是否就是当代语言哲学热衷讨论的“意向性”？按照约翰·塞尔的说法，“心灵在进化上的首要作用就是以一定的方式将我们与环境、特别是与他人联系起来。我的主观状态使我与世界的其他部分相联系，而这种关系的一般名称就是‘意向性’。这些主观状态包括信念和愿望、意图和感受以及爱和恨、恐惧和希望。再说一遍，‘意向性’是表示心灵能够以各种形式指向、关于、涉及世界上的物体和事态的一般性名称”^②。作为“混成”的观念当然包含着“意向性”。牟宗三的“徼向性”和意向性的概念一样，都使得我们从主体能动性的角度来理解我们的观念（词汇）与世界（包括社会历史）的关系。

如果我们略加考察，大约可以看出，牟宗三所谓带“徼向性”的词汇，其实许多都是表达价值意味或至少是带有价值意味的词汇；这与我们在指称某个词语为“价值观念”，而通常不会说“价值概念”，可以互相印证。这意味着作为一个新兴的学科，观念史研究在价值观念的领域中是最大大有可为的。怀特海曾经提醒过：

同时我们也必须记住，观念是有不同级别的区分的。因此，一个一般观念是以各种不同的形式出现于历史上的，这些形式是为不同种族的、不同文明阶段特殊情况所决定的。较高级的一般观念很少接受精确的语言表达形式。人们用适合于该时代的特殊形式来暗示它们。同样的，之所以有情感的伴随物，这部分地是由于人们在高级的一般观念中朦胧地感受到了某种重要的东西，部分地则是由于人们对观念呈现的特殊形式有特殊的兴趣。^③

比起一般的价值诉求，人类的精神活动还有更高的趋向，因而比普通价值观念层级更高的，还有冯契先生早年曾经论述过的诸如“大化”“大有”和“大一”等一类的“元学观念”：“元学观念生于一种混成的认识，这认识与其成果，都可称为智慧。智慧超乎知识，超乎理论。”^④“元学观念”自然没有采用精确的语言形式，乃是通过创造性的哲学活动，用几近无法精确、明晰地界定的“词汇”，庶几能够满足阿瑟·洛夫乔伊所谓人们内心普遍存在的“形而上学的激情”。

当然，近代以来大量出现的新词汇，主要的还不关乎形而上学，而是与实际生活密切联系的那类观念（它们是否促动新型的“元学观念”的产生，端赖时代的机遇和哲学家的创造），这又与它们最先出现时的载体有关。与从古代经典文本中的“词汇”进入不同，由于近代以来的新词汇最先的流行，通常是通过新型的媒体即报刊，然后才出现在时人的著述之中，所以检讨新术语的生成和演化的入口首先是报纸杂志。就近代中国而言，最早是西方传教士在中国创办的一批报刊，然后是主要活动在所谓“开放口岸”等东南沿海城市的一批新式知识分子群体，他们主办的报刊又与早期的翻译事业有关（譬如留日学生翻译的西方著述大多以刊物的形式传播）；还与他们组织的“学会”相关联。反过来，正因为从转变中的士子到新式知识分子组成的众多“学会”，这些新术语变成话语在知识群体中得到广泛程度不等的传播。从新术语进入的观念史研究，当然需要谨慎地考察新式术语的“来龙去脉”。从更广泛的意义上说，它是对于中国现代知识研究的一部分，包括“调查晚清中国士人的读书天地，精确地描写他们的阅读活动与思想/观念之形成两者间的互动过程”^⑤。同时运用词汇学的研究成果，支持知识社会学的解释。在人类是否具有意

① 牟宗三：《中国哲学十九讲》，第94页。

② 约翰·塞尔：《心灵、语言和社会——实在世界中的哲学》，李步楼译，上海：上海译文出版社，2001年，第81页。

③ A. N. 怀特海著：《观念的冒险》，周邦宪译，陈维政校，贵阳：贵州人民出版社，2011年，第5页。

④ 冯契：《智慧》，《冯契文集》（增订本）第9卷，上海：华东师范大学出版社，2016年，第23页。

⑤ 潘光哲：《晚清士人的西学阅读史（一八三三~一八九八）》，南京：凤凰出版社，2019年，第8页。

义的“原风景”，语言的词汇体系是否和多大程度上具有“柔软性”来自自我重构，以及不同语言之间是否能最后找到近似“完美”的对译这一系列问题上，语文学家之间存在着持续的争论。这些反映到观念史研究中间：人们会愈来愈仔细地甄别通过翻译生成的新术语所表达的重要观念，其意义与外语原文中的对应语词所蕴含的意义的一致程度，考察翻译者是否（有意无意地）遗漏了或曲解了原作；譬如墨子刻和史华慈那样的汉学家，会“强调一个非常重要的区别：亦即我们对于一个西方的观念或词汇在西方思想脉络之中的意义与这一观念或词汇从西方搬移到东方之后，它在中国思想脉络之中的意义，要有所区别”^①。同时，昔日这种对语词翻译之准确性、完整性的追求，又在何等情况下，可以避免被批评为陷入“殖民主义史学”的盲区，即忽略了翻译过程中西方文化霸权的存在，似乎至今仍是问题。^②

现实中此两类语词可以互相覆盖，即经典中有生命力的语词延伸至今；但后者不但有那些在往旧的语境中未被关注、现在或许被赋予了新义的日常语词，更多的是生活中涌现的“新词”，渐渐沉淀下来，表达以往所未具备的意蕴。与语言学家和历史学家对近代以来汉语词汇以增长与丰富为主要特征的变迁持乐观其成的态度不同^③，当今哲学界鲜有对其做积极研究的工作。近来出现的某些中国哲学的著述似乎在语言形式上也以古今杂糅为时尚，不用文言文如何可以“做”中国哲学似乎是个问题；我们也许可以将其视为当代中国哲学正在寻找更合适的语言形式。另一方面，西方哲学的翻译家们虽然不再总是坚持“哲学是说希腊文的”，但还是有人对用汉语能不能“做”哲学持怀疑态度。与此不同，观念史研究对包括大量现代汉语词汇在内的汉语“古今之变”持更为正面承受的态度，承认这是文化变迁的基本事实，表征了中国人观念世界图景的改变和拓宽。基于上述事实，新近比较流行的“概念史研究”着重于对近现代思想史方面开展研究，他们研究的是那些既表征了近代的确立，又影响了近代历史的“概念”，研究的范围则主要在政治思想史，也就是说他们关注的是政治术语，譬如“国家”“民族”“自由”等。更早出版的金观涛、刘青峰的《观念史研究》副题就是“中国近代政治术语的形成”。主要讨论的是“天理”“公理”“社会”“共和”“革命”等。20年前，我在《中国现代精神传统——中国现代性的观念谱系》一书中，主要研究了“进步”“竞争”“创造”“科学”“民主”“平等”“大同”以及“平民化的理想人格”等观念。后来又曾专门研究“平等”观念史。因为我相信，观念史研究虽然与政治思想有所重叠，但还可以关注更广泛的领域，主要是涉及价值世界的领域。因为随着社会的变迁，价值观念的变迁是人们精神生活中更基础的、涉及面更广泛的变化。值得高兴的是，在此段时间内，学术界关于“启蒙”“进化”“自由”“自然”“公私”“义”“秩序”等的观念史研究，也涌现出许多出色的成果。它们一方面说明，围绕价值世界重建的观念史研究有巨大的空间，另一方面也说明，经典中的术语、词汇和近现代社会生活涌现的新术语、新词汇之间并非楚河汉界截然分明的两块。

四

综上所述，从观念史研究的进路看，来自经典世界和生活世界的两类词汇之间，存在着复杂的交涉，因而对上述二者的辩证关系的认识应该转化为观念史研究的具体方法。我曾经用“异端翻为正统”“边缘进

① 墨子刻：《自由的所以然》序，黄克武：《自由的所以然——严复对约翰·弥尔自由思想的认识与批判》，台北：允晨文化实业股份有限公司，1998年。墨子刻认为，基于他们的比较研究的方法论，史华慈和黄克武对严复的自由观念研究的共同结论是严复误解了约翰·弥尔，不过史华慈“认为弥尔的自由思想被严复搬移到中国之后，最重要的变化是：将个人自由与个人尊严视为终极价值的想法在搬移的过程中丧失了”。而黄克武更进一步，“他的焦点是严复如何翻译约翰·弥尔经典性的 *On Liberty* 一书？他发现严复误会弥尔之处不是弥尔对个人自由与个人尊严的看法，而是弥尔关于自由的所以然，亦即弥尔对于进步、自由和知识之推理”。严复没有弥尔那样的“认识论的悲观主义”或人的认识之易错性观念，严复所持乃一种乐观主义的认识论；也不了解甚至有意避免弥尔偏向“消极自由”的主张。

② 刘禾：《帝国的话语政治：从近代中西冲突看现代世界秩序的形成》（修订本），北京：生活·读书·新知三联书店，2014年。

③ 冯天瑜先生除了早出的《新语探源》以外，后来又有《近代汉学词语的生成演变与中西日文化互动研究》问世。更往前追溯，王国维在新词语与新思想的正向关系上，也是肯定日译词汇的成就的。具体见其1905年发表之《论新学语之输入》。最近在这方面取得扎实研究成果的，还有沈国威，他著有《近代中日词汇交流研究：汉字新词的创制、容受与共享》（北京：中华书局，2010年），另编著有《汉语近代二字词研究：语言接触与汉语的近代演化》（上海：华东师范大学出版社，2019年）。

入中心”“新知附益旧学”三条路径来提示了这个方向^①，当时的论述似乎过于简约，现在愿意再度申论之。

第一，今人观察古典时代的观念世界，一定会注意到历史的叙事通常有“正统”和“异端”之别。这种正统/异端二分的态度，延伸到了当代学术研究，构成学人心态史的一部分。我们暂且不讨论正统/异端二分的话语如何预设了真理唯一性的观念，因而遮蔽了独断论的思维方式的问题。现在仅仅回顾其如何形成的：在漫长的历史叙事中，“异端”通常是就其非“正统”而言的，但是如果从这一语词的历史考察，一开始却是因为有了“异端”之名目，才有“正统”之成立。试考《论语》中“异端”一词，似乎仅有一见：“子曰：‘攻乎异端，斯害也已。’”（《为政》）杨伯峻将“攻”训为“批评”；“异端”则仅仅是“不正确的议论”，因此基于训诂学将其翻译为“批判那些不正确的议论，祸害就可以消灭了”。甚至在其所做《论语译注》后面的《论语词典》中，都没有将“异端”专列一条。孟子对杨朱墨子虽然有猛烈的抨击，但是并未称之为“异端”。朱熹《四书章句集注》则采取了不同的解释，在《论语》这句话后面，引有：“范氏曰：‘攻，专治也，故治木石金玉之曰攻。异端，非圣人之道，而别为一端，如杨墨是也，其率天下至于无父无君，专治而欲精之，为害甚矣！’程子曰‘佛氏之言，比之杨墨，尤为近理，所以其害为尤甚。学者当如淫声美色以远之，不尔，则駸駸然入于其中矣。’”^②而在《〈大学章句〉序》中则直接指佛道为“异端虚无寂灭之教”。故此，后来就中国古代社会的传统而言，人们虽然常说儒释道三教，但是主流意识形态却以儒家为正统，而以佛道为异端；儒家追溯先秦诸子的谱系，不但杨朱和墨家为异端，法家重“耕战”，自然也是异端。按照朱熹的解释，“异端”的范围还扩大到非“醇儒”的领域。在《公冶长》的“子在陈曰”一节后面，朱熹说：“夫子初心，欲行其道于天下，至是而知其终不用也。于是始欲成就后学，以传道于后世，又不得中行而思其次，以为狂士志意高远，犹或与进于道也。但恐其过中失正，而或陷于异端耳，故欲归而裁之也。”^③结果所谓“异端”不再只是非儒的派别，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视为异端，因为他们被认为是“狂禅”，非复名教所能羁络。

正统与异端之分，自然包含了学理的差异与争持，但是，它后面隐蔽的文化权力与政治权力的关系才是历代各派争持不断的重要原因。先秦时期，诸子竞出，百家争鸣，都是试图解决“天人”“群己（人我）”“义利”“身心”这些原本同是人类普遍共有的基本问题。不过基于对更直接的“古今礼法”之争的态度不同，提供的方案有异，因此中国文化传统就其源头而言本来是多元的。“大一统”帝国需要统一的意识形态，并且选择了儒家。但是儒家以外的诸子尤其道家和法家，并没有在传统中消失，后来更产生了在民间信仰中很有力量的道教，在帝国的晚期甚至墨学也复活了。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。儒家从佛教那里领会到“道统”观念的重要性，所以“正统”之所以能称“正统”，是人们被认为拥有“道统”或列入了“道统”。但是佛学研究者也有人以为儒学从佛学中汲取的远远不止于此，在宋明理学成为正统的代表的同时，佛学的某些观念也就借理学的外衣从昔日的“异端”升为“正统”了。即使是儒家内部，谁代表“道统”也是一个不能持久确定的问题。经学内部的今古文之争、汉学宋学之争、心学理学之争，乃至同样现代新儒家熊十力之后的牟宗三、唐君毅、徐复观一脉和冯友兰一脉，其实也存在正统归谁的争论。而且“正统”与“异端”的话语绵延不绝，恰恰证明它们之间的边界是变动的，而不是固定不移的。

中国近现代思想文化变迁的一个重大特点，就是正统与异端的翻转，这是和后经学时代相对主义起而对抗独断论的潮流配合的。元明清以来六百年被奉为正统的程朱理学受到空前的攻击，而原先的异端，譬如佛老、明清之际三大家，乃至墨学、法家，都以不同的途径翻转为现代观念的来源。作为一种先声，清代朴学繁衍引来的诸子学复兴，都不单纯是名物考据的兴趣所致，而蕴涵着对于意识形态之正统的批判。这里存在双重意义上的正统，即在意识形态意义上的“正统”和被学术共同体认可的主流意义上的“正

① 高瑞泉：《观念史何为？》，《华东师范大学学报（哲学社会科学版）》2011年第2期。

② 朱熹：《四书章句集注》，北京：中华书局，1983年，第57页。

③ 朱熹：《四书章句集注》，第81页。

统”未必合一。譬如清代在意识形态上独尊朱熹的理学，而清代学术的主流是考据学，清代考据学的第一等大人物是戴震。按照梁启超的说法，清学是一场“以复古为解放”的“启蒙运动”。它以顾炎武提倡“舍经学无理学”开始，却是反朱熹理学的。“其全盛运动之代表人物，则惠栋、戴震、段玉裁、王念孙、王引之也。吾名之曰正统派”，而且“正统派之盟主必推震”。^①作为意识形态的理学家总以孔孟正统自居，戴震却说“理”乃程朱的设定，与孔孟等原始儒学并无关涉：“六经、孔、孟之言以及传记群籍，理字不多见。今虽至愚之人，悖戾恣睢，其处断一事，责诘一人，莫不辄曰理者，自宋以来始相沿成习，则以理为‘如有物焉，得于天而具于心’，因以心之意见当之也。”^②不但批评他们将“意见”当真理，欲推倒“理学”的正统地位，而且直接说他们“以理杀人”。但是，在学术活动中被视为“正统”领袖的意识形态观点，在官方意识形态中却近乎“异端”。所以他自己最重视的《孟子字义疏证》甚受世人冷落。近代的龚自珍在世时完全是个“异端”，过了半个世纪，至戊戌时代，才与明清之际三大家一起，大受新式士子追捧。“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。所以古人常说“一代有一代之学”。但是古今二者又有根本上的差异，即由于中国近现代进入了一个革命时代，在激进主义支配下，现代观念一度是以整个古代社会和传统观念作为其反题的，在价值真空的阶段，以往的一切“异端”都可能试图转为“正统”。异端与正统的对立，不等于简单的“反传统”，而近乎李欧梵所谓的“抗传统”（counter tradition），“它的意思不是反传统，而是归纳出一个基本上是对抗儒家主流的另类传统”^③。在激进主义支配时代思潮的时期，做翻案文章是学术界的常态；而激进主义受到批判的最近数十年，各种自称“正统”的呼声又自然地回归了。

第二，何谓“边缘进入中心”？从讨论词汇/观念的社会史根源讲，注意文化权力与政治权力的关系，可以提供语用学的视角。作为古代社会的意识形态，儒学是由一套经典及其解释构成的，以至于冯友兰先生称从《淮南子》到康有为是中国哲学史上的“经学时代”。所谓“经”，从“五经”到“十三经”和官方理论从“五经”到“四书”，儒学的“经典世界”有一个不断扩大的历史。但是就文化与政治的关系看，进入“经典”的诸多文本在政治上及士大夫心理中的地位并不齐一，而有中心与边缘的区别。除了孔子的地位万世一系，其他人物和典籍在中心与边缘的地位划分中也是历史地变动着的。汉唐时代，荀学受到尊崇。思孟学派被奉为正典是唐以后的事情。相应地，某些词汇所表达的观念也有一个中心与边缘的转换。最典型的例子就是《礼记》中的《礼运》，在古代经学中处于边缘状态，没有被选入《四书》之类的官学，因为朱熹对“大同”是存疑的。“大同”观念，经过康有为《大同书》的演绎，才成为几代人的共同理想，乃至占据了意识形态中心。又如，在古代士大夫的观念世界中，代表“群”的就是“家、国、天下”，而基本上没有现代“社会”观念，“社”和“会”都是底层人群的集合方式。19世纪中叶以后，即使作为英文“society”译名的“社会”渐渐成为流行词以后，甚至“社会主义”已经成为意识形态的符号以后很久，“社会上”“社会青年”“社会思潮”等语用中包含着的“社会”，似乎还是一种边缘性的存在；只有在“市民社会”“中等社会”或“社会主义”等的组词方式中，“社会”才进入视域的中心。而“家”，被用来同时翻译英文的“family/home”，此词在古代中国既是基于血缘关系的生产/生活组织，又是基于土地依赖的共同生活场所。“家”的观念内含着核心家庭意义的“家”（俗称小家庭）、“家庭”（三世同堂或四世同堂）和“家族”多层含义，而又以“家庭”为核心，背后是“家族”以及以血缘关系为纽带的制度性存在。现代人习见的核心家庭只是边缘性的存在（至于“丁克”家庭更是古人匪夷所思的，因为“不孝有三，无后为大”）。但是现在我们说到“家”时，首先浮现的印象自然是核心家庭，三世同堂或四世同堂虽然尚可想象，但已经未必是纯粹美满生活的象征，而单亲家庭——在古时很可能就属于“鳏寡孤独”——也是正常的，繁盛的“大家族”基本上是无望的乡愁而已。在“低欲望社会”，若人

① 梁启超：《清代学术概论》，朱维铮校注：《梁启超论清学史二种》，上海：复旦大学出版社，1985年，第4页。

② 戴震：《孟子字义疏证》，《戴震全书》第6册，合肥：黄山书社，1995年，第154页。

③ 李欧梵：《中国文化的六个面向》，北京：中华书局，2017年，第257页。

们相信心安即是家，个体的存在感是第一位的，“home”和“family”都是第二位的了。

另一方面，知识分子作为知识生产的主体，与政治权力的关系也有“边缘”还是“中心”的区别。20世纪中国社会的一大变革，就是新型知识分子因其掌握的（新式）文化/权力，开始代替原先的旧式士大夫（传统文化/权力的执掌者）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。进入近代以后，知识生产方式和知识分子的生存方式一起发生着变化，意识形态的中心/边缘也在变动之中。譬如，它可以反映在“新民”一词的历史中。“新民”并非近代以来的新词，《大学》云：“大学之道，在明明德，在亲民，在止于至善。”程朱把“亲民”训为“新民”，并专设一章以“释新民”。《大学》在程朱以前本非儒家经典世界的中心，经过二程接续孟子，“实始尊信此篇而表彰之，既又为之次第简编，发其归趣，然后故古者大学教人之法，圣经贤传之指，灿然复明于世”^①。但是，《孟子》一书并未见有“新民”一词。程朱称引“《康诰》曰：‘作新民。’”此处的“新民”主要是在道德修养意义上的，即“言振起其自新之民”。但是，20世纪初梁启超的一大名著《新民说》的成功，不但使得“新民”成为一个前所未有的流行语（青年毛泽东还组织“新民学会”，1950年代还有许多人以“新民”为名字），而且20世纪的“新民”其要义在“公民”而非“臣民”，因而重要的是需要合乎建构现代国家的公德建设，同时意味着需要他们提升政治能力、增强政治参与的热情，包含着积极介入政治的意向。所以“新民”一词的语用历史，在双重意义上展现了“边缘进入中心”的现象。

第三，所谓“新知附益旧学”，此说系借用梁启超评论章太炎的学问方式所说的话，我认为它可以指示现代与传统之间观念的联系如何得以建构的另一个途径。梁启超曾经描述过“在此清学蜕分与衰落期中，有一人焉能为正统派大张其军者”章太炎的学问路径，如何从小学、史学、提倡民族主义、究心治佛学，“既亡命日本，涉猎西籍，以新知附益旧学，日益宏肆……应用正统派之研究法，而廓大其内容延辟其新径，实炳麟一大成功也”^②。

梁启超所云似乎只是说章太炎用考据学的方法，研究西方来的新知识，但是实际上涉及近代中国知识建构中旧学与新知的关系，是广义上的“旧瓶装新酒”。我们知道，康有为的《新学伪经考》和《孔子改制考》，都是“旧瓶装新酒”，实际上也无异于“新知附益旧学”。甚至严复翻译《天演论》等着意于用典雅的古文，也未尝不是一种“以新知附益旧学”。近代以来大量的翻译作品包括基本术语的翻译，“即使用自语言的有意义的语素成分将源语言中的概念移入自语言中来”，最重要的还是服从中国的知识重建。词汇学的研究表明，近代新词在其有别于传统词汇的四个方面中，首要两个特征就是：“（1）发生之契机：使用汉字接受西方的新知识。（2）意义上的特征：分布集中在新的知识领域，以抽象的词汇和学术用语为主，具有名词性。”^③因而或多或少都有“以新知附益旧学”的意义。严复是通过翻译来接受新知的代表人物，他论述过如何因为翻译使得传统智慧更加澄明而获得特殊乐趣的经验：

自后人读古人之书，而未尝为古人之学，则于古人所得以为理者，已有切肤精恍之异矣。又况历时久远，简牍沿讹，声音代变，则通段难明；风俗殊尚，则事意参差。夫如是，则虽有故训疏义之勤，而于古人昭示来学之旨，愈益晦矣。故曰：读古书难。虽然，彼所以托焉而传之理，固自若也。使其理诚精，其事诚信，则年代国俗，无以隔之。是故不传于兹，或见于彼，事不相谋而各有合。考道之士，以其所得于彼，反以证诸吾古人之所传，乃澄湛精莹，如寐初觉。其亲切有味，教之规毕为学者，万万有加焉。此真治异国语言文字者之至乐也。^④

严复在这里所说的“考道之士，以其所得于彼，反以证诸吾古人之所传，乃澄湛精莹，如寐初觉”，正是翻译过程带来的“以新知附益旧学”。从“词汇”的视角看，由于中外文化的交流而带来的新术语的

① 朱熹：《四书章句集注》，第3页。

② 梁启超：《清代学术概论》，《梁启超论清学史二种》，第77—78页。

③ 沈国威：《近代中日词汇交流研究：汉字新词的创制、容受与共享》，第20—30页。

④ 严复：《天演论》自序，王栻主编：《严复集》第5册，北京：中华书局，1985年，第1319页。

产生,大多包含了外来的新知识内容,结果使得许多重要的现代观念栖身于大量新生的中文复合词中,这些复合词(以二字词居多)可能在传统文献中也有少量痕迹或者偶尔出现,于是使得它所原始表达的观念和接受者的“真观念”之间产生了或大或小的差距。换言之,既然是有所“附益”,也就有某种误解。譬如,我们前面提及有人批评严复对约翰·密尔的“误译”。与此类似,费正清编《剑桥中华民国史》时指出,“individualism”是欧洲启蒙运动后表述人权和尊重个性的褒义词,译成汉语“个人主义”,则演化为“利己”“自私”的同义语,基本上成了贬义词。不过,从研究近代中国“自由”的观念史的视角看,严复的“误译”构成了近代中国人的“自由”观念光谱的重要成分。即对于外来术语的“误植”,从概念史和观念史的不同视角看,可以有不同的意义。概念史可能更注意这一概念的原始意义是否被完整、正确地保存和使用,观念史可能对这一“术语”作为一个观念在思想争论平台上展现的光谱作出分析。譬如当“个人主义”被视为贬义词时,具有个人主义观念的陈独秀,选择用“个人本位”来对应“individualism”。这方面有多年研究的冯天瑜教授的观点是,在语言层面上说,这是汉文对西义的再建构,总体上是属于中西文化互涵的历史过程的一部分。^①冯天瑜的《新语探源》的第四章“日源汉字新语厘定”中分析了日本学人如何借用中国古典词对译西洋概念的具体方式,除了“双重借用”,即同时借用西洋和中文古典词以外,还直接采借中源汉字,有保留原意、引申新义、借形变义等。^②由此形成的“新语”,至少在同时代的人际交流中,很大程度上会保留中文旧词的意义,或者说当时人们在理解这些语词所表达的观念之意义及意蕴,或多或少掺杂了“旧学”。此为“新知附益旧学”在现代汉语语词形态变迁上的表征。

在经典世界和生活世界之际,如何以词汇为进路研究观念史,应该不止于上文所述的论域,因为任何“词汇”都不能孤立地表达观念。所以我们需要探讨与“词汇”相关但超出“词汇”所限的观念史研究之其他可能,并希望观念史研究的方法论,也将随着观念史研究的实践而有新的进展。

(责任编辑:盛丹艳)

Words: A Route for the Chinese History of Ideas

GAO Ruiquan

Abstract: As a special history of philosophy, the History of Ideas focuses on studying the generation and evolution of “unit-ideas”, rather than changes and differences in philosophies in history, as is the case for general history of philosophy. “Words” are a direct vessel for ideas and, as they were interpreted differently over time, they have their own history of generation and evolution. The words studied by the History of Ideas not only come from the classical world but also everyday life. To explore the History of Ideas using “words” from the classical world and everyday life requires not only reasonably establishing the relationship among linguistics, history and philosophy, but also acknowledging that the revolution and changes of “words” in the historical context of “Ancient vs. Modern and Chinese vs. Western” have manifested the evolution of ideas (especially the ideas regarding value) of in contemporary China. Therefore, it is necessary to switch to the methodology of the History of Ideas to understand the dialectical relationship between the two.

Key words: words, ideas, the History of Ideas, methodology

^① 冯天瑜认为:“近代术语的生成、演变与中西日文化互动是一体多面、互为表里的历史过程。在这一过程中,汉字文化彰显了生生不息的主体性。东渐之西学并未、也不可能轻易地将原有的‘汉字文化磁盘’‘格式化’。它只有经过翻译才能进入汉文语境。这种翻译当然是为了通西义,但同时也是汉文对西义的再建构。而汉文则是连带着它原有的思想、文化的血肉参与这种再建构的。中国文化的近代化乃是中西文化彼此涵化的过程,那种认为中国近代以来中国思想学术全然陷入西方话语霸权之下的‘失语症’的判断,并不符合历史事实。”[冯天瑜等:《近代汉字术语的生成演变与中西日文化互动研究》(摘要),北京:经济科学出版社,2016年]

^② 冯天瑜:《新语探源》,第351—372页。