

全球思想史再思考

【编者按】最近十年来,西方的思想史研究经历了一场“全球转向”,无论研究方法还是研究对象都发生了深刻变化。具体而言,全球思想史倡导跨语境和跨国家的研究路径,主张从长时段和大范围的角度考察思想或观念的全球流动,以及在这一过程中出现的思想的互动、碰撞、迁移、纠缠等现象。全球思想史不仅是一个正在兴起的学术研究领域,在当前全球化进程遭受危机、国家间交往遭遇挫折的时期,它更具现实意义。因为国家间思想的交流与互动,将为在此基础上展开平等有效的文明对话奠定基础。有鉴于此,本刊邀请五位学者,分别从文化迁移、全球思想史的文本和语境、全球18世纪的状况和德国思想史的研究脉络等角度,对全球思想史进行探讨和思考,以期推动这一研究领域在中国的发展。

全球思想史:语义与文化迁移研究的视角*

米歇尔·埃斯巴涅 (巴黎高师历史系教授) 李舒扬 译

全球思想史研究有多种不同的路径,这里我想从文化迁移(Kulturtransfer, cultural transfer)的视角来讨论这一问题。文化迁移研究始于对海因里希·海涅文学作品的考察。在海涅的作品中,我们一眼便能看出其中的跨国、跨文化视角。1831年起,这位德国诗人便长居巴黎,直至1856年辞世。在长达四分之一世纪的时间里,他不断报道法国首都巴黎社会生活的各个方面,并将当时巴黎表面上的社会和政治紧张气氛展现给他的德国读者。^①海涅将他的新闻报道视作向德国展现法国的跨国桥梁,同时也将19世纪德国哲学的发展状况介绍给他的法国读者。^②为了向法国读者解释康德、黑格尔哲学的影响力,他借用圣西门主义者的把感觉论(Sensualismus)与对政治平等的诉求相结合的话语,作为介绍德国哲学的辅助工具。然而他不了解的是,19世纪20年代,一些著名的圣西门主义者就已经前往柏林进行哲学“朝圣”,并聆听黑格尔的讲座。如果不事先阐明这些背景,便很难阐释海涅的作品。如同我当年的同事米歇尔·韦尔讷(Michael Werner)先生在20世纪80年代文化迁移

* 本文是作者根据其在莱比锡大学的莱布尼兹计划开幕演讲(2019年10月15日)的讲稿修订而成,原文为德文。译者李舒扬,德国图宾根大学德语语言和文学系研究生。

① 海涅自巴黎发回的报道主要收录在1833年出版的《法国状况》(Französische Zustände)和1854年的《卢荝齐娅》(Lutezia)中。这些报道多是对当时德国社会所效仿的法国七月王朝社会关系的历史分析。

② Heinrich Heine, *Zur Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland*, 出版社不详,1835。

研究中的开创性工作,我也将海涅在德法文化中的双重角色作为我研究的出发点。^①

海涅并非 19 世纪德法历史中的一个孤立角色,他更像是一位指路人,指引后世学者揭开历来被忽视的德国文化在 19 世纪法国历史中的作用。海涅的周围聚集了一批空想社会主义者和青年黑格尔派,其中莫泽斯·赫斯(Moses Hess)在 1843 年发表的著作《欧洲三头政治》中构想了一个欧洲体系。在此体系中,德国哲学似乎能够在法国的政治学和英国的经济学之中找到重要补充。19 世纪上半叶,法国高等教育的掌舵人、法国学术传统的创建者维克托·古桑(Victor Cousin)曾致力于向法国移植德国大学的特色及德国哲学。这种“知识转移”一直持续到 20 世纪,^②体现了跨越莱茵河两岸的学科交融。

如今巴黎北站每天人流不息,但极少有旅客知道,北站站房正是出自德国建筑师希托夫(Jakob Ignaz Hittorf)之手,今天巴黎市内诸多建筑都是他的作品。他最有力的竞争对手奥斯曼男爵(Baron Georges-Eugène Haussmann)也出生于德意志普法尔茨地区的教士家庭,巴黎今天的城市面貌便来自于他们所提倡的德国建筑模式。除此之外,还必须提到当时巴黎德裔人口中来自德意志各邦国和东欧的犹太人,他们在法兰西第一帝国时期就获得了完整的公民权,^③例如著名的源自法兰克福的罗斯柴尔德家族,同样来自德裔犹太人家族的富尔达家族等。为经济发展作出重大贡献的法国第一家铁路公司的成立,就离不开这些犹太裔银行家的资助。巴黎犹太移民社群,也涌现出众多著名作家和出版商。在 19 世纪大部分时期,诸如梅耶贝尔(Giacomo Meyerbeer)和奥芬巴赫(Jacques Offenbach)这样的犹太裔音乐家对于巴黎音乐界来说是不可或缺的。犹太裔医生、考古学家和东方学家等不同领域的学者,也丰富了当时巴黎的学术生态。直到 19 世纪末,巴黎的犹太教堂仍以德语为交流语言。对这些不同文化群体的微观研究,早已成为文化迁移研究的重要组成部分。

迁移研究从一开始就是一种对比较方法的考察,一种对“混杂性”进行历史性把握的尝试。以前,我们比较两种文化时,需要将之视为相互平行和孤立的建构体,并列两者之间的相似性和异质性,为的是下一步在两者之间建立一座抽象的桥梁。但这种共时性的处理方法阻碍了我们发现历史上更早的文化接触,而且历史学家历来多将自身的立足点即他们所处的历史大背景,用作“第三比较项”,来对比其他文化。那些比较欧洲各国教育体制的大量研究已证明,这种方法走进了死胡同。而“教养”一词所具有的不可翻译的特点,更有力地证明了对不同的教育体系进行对比的困难。比较社会史倾向于将不同的社会群体进行比较,却不关注群体的交集,而交集比相似和不同的堆砌更为重要。当我们把关注点转移到交集时,则需要阐明不同文化如何相互接近,这一点对文化迁移研究来说尤为重要。

除却对比较方法的批评,文化迁移研究的主导思想随时间推移不断获得新的定义。其中,较为重要的是摒弃了对“影响”这个概念的盲信。“影响”一词,从词源学的观点上看,指向某种能够使受影响的文化完全屈从的压倒性力量。与“影响”概念相反,文化迁移研究主要是采取社会学的研究方法,以阐释学的视角考察两个或多个文化空间的碰撞所导致的语义迁移与固化。语义变化是文化迁移研究的核心问题,对语义变化的认知不能低估。许多概念在历史上都曾对政治、社会层面产生巨大影响。许多概念即便不能马上转换成现实,它们仍然具有破坏或解放的一面。而历史上持续不断

① Michel Espagne und Michael Werner (Hrsg.), *Transferts. Les relations interculturelles dans l'espace franco-allemand*, Editions Recherche sur les civilisations, 1988; Michel Espagne, *Les transferts culturels franco-allemands*, Presses universitaires de France, 1999.

② Michel Espagne, *En deçà du Rhin. L'Allemagne des philosophes français au XIXe siècle*, Éditions du Cerf, 2004.

③ Michel Espagne, *Les juifs allemands de Paris à l'époque de Heine. La translation ashkénaze*, Presses universitaires de France, 1996.

的再语义化现象,也需要我们去考虑概念的原始含义和引申含义之间的等值性问题。

文化迁移适合应用于人文学科研究领域,但它需要克服比较语言学和比较社会史中的一些问题。若只是将文化现象平行对照,对差异和相似的简单列举会导致人为的对立,这将阻碍我们发现具有创造性的文化交织现象。文化迁移研究与后殖民主义相关,因为后者揭示了历史叙事中被压抑的他者与异质文化的联系。^①后殖民主义多以美国大学里的印度学术圈的立场为出发点,并在其解构主义实践中常常援引诸如德里达等人的“法国理论”,还倾向于以一种没有区别的方式看待殖民关系,忽略殖民关系之外的压迫机制。

文化迁移研究和全球史之间有着无法忽视的密切关联。两门学科都致力于分析历史上那些影响深远的流动性及其对地区认同的影响。但是,文化迁移研究主要基于一种微观的全球性,而全球史如果只聚焦在某些中心视角上的话,恐怕它也将失去“全球”史资格。需要强调的是,文化迁移研究虽然聚焦于历史上文化资本流通过程中所产生的语义变化,但绝不意味着忽视每段跨国历史中的经济因素。从丝绸之路、葡萄酒之路到香料、玉石甚至奴隶贸易的历史中可以看出,若没有商人和经济利益上的关系,文化迁移也无从谈起。虽然经济史倾向于将商品的流通视作如同银行转账一般价值中立,且仅仅从数量上切入,但值得注意的是,一瓶葡萄酒在波尔多和圣彼得堡会附加完全不同的意义,就像可在非洲是农作物而在汉堡是被消费的进口商品那样,存在着属性上的差异。要衡量与探究这种变化,我们必须研究这些贸易路线的沿线不同的语境,即必须对文化传统和语言上的命名多加关注。

二

在文化迁移的视角下,也可以对多个不同的学科专业进行研究。其中,文学史属于比较重要的专业,其形成可以追溯到19世纪。当时,大多数欧洲国家都对古代以降的民族文学进行编辑、整理,对于那些已经或即将统一的国家而言,这是一种精神认同的体现。通过进一步研究,我们发现,法国文学酷似一座熔炉,在时间的横截面上可以找出西班牙、英国和德国文学的元素。19世纪一个极具争议的论题是,中世纪德国文学是否在修改法国或普罗旺斯文学模板中的母题后进行了创新?19世纪初期以来,法国大学的外国文学专业的发展史,能够很好地反映对民族文学的更深入把握与对其他国家精神产品进行探究之间的矛盾及反复。这种探究不仅是了解作品和对作品进行模仿,更在于研究其方法论和技法的传播。例如加斯东·帕里(Gaston Paris)对法国南部文学的研究离不开弗雷德里希·迪茨(Friedrich Dietz)的《罗曼语族语法》一书法文译本的出版。所谓“罗曼语学”(Romania)可以说是德国的舶来品。一些当时刚刚宣告独立的较小的民族也需要自己的民族文学。民族文学多样性的设想即源于德国哲学家赫尔德。在这个意义上,爱沙尼亚的民族史诗《卡列维波埃格》(Kalevipoeg)的创作及其第一版中随附的德语译本,可以完全看作德语语文学的产物。^②爱沙尼亚人需要一部史诗,它就像《荷马史诗》一样由不同的片断组合而成,这一过程的方法论依据却是在爱沙尼亚之外产生的。

在众多人文学科中,某些学科,例如哲学声称其自身具有普适性,哲学原则上不与任何国家的语

^① Pascale Rabault, *Théories intercontinentales. Voyages du comparatisme postcolonial*, Demopolis, 2016.

^② 弗里德里希·莱茵霍尔德·克留茨瓦尔德(Friedrich Reinhold Kreutzwald, 1803—1882年)将爱沙尼亚的民间传说和民歌收集汇编起来,以此为基础创作了被誉为爱沙尼亚民族史诗的《卡列维波埃格》。该书第一版以爱沙尼亚语和德语双语出版。

言背景挂钩 称之为某某国家哲学 ,但我们还是约定俗成地认可“古希腊哲学”或“德国哲学”的说法。若将目光投向 19 世纪法国学科专业的历史 不难发现 当时的法国哲学相当于进口版的德国哲学 ,当然经过翻译后 ,它从本质上发生了深刻的变化。法国哲学课程和新大学体系的奠基人维克托·古桑本人与黑格尔及谢林熟识 这成为他的教育改革者合法性的来源。但是 ,当他将法国 1830 年宪法看作黑格尔意义上的历史的终结时,^①意在强调哲学之于政治实践的重要性 ,而这种对哲学进行政治上的重新诠释贯穿于整个 19 世纪。康德哲学在法国的接受史为这种对德国哲学的政治解读提供了众多例证。在一个渐渐从教会枷锁中解放出来的社会中 ,康德的三大批判起到了道德上的指南作用 ,甚至成为当时文理中学高年级学生的圣典 取代了“教理问答手册”的地位。康德著作的翻译者之一 ,同时也是古桑早年的学生儒勒·巴尔尼(Jules Barni) ,在第二帝国时期曾被迫流亡瑞士 ,后来以共和主义者的姿态返回法国 ,并成为 1870 年普法战争后第三共和国政权的元老之一。康德哲学作为共和国的一种意识形态 ,并没有因为普法之间的战争而改变 ,而法国的政教分离原则也来自这些德国“进口货”。19 世纪末的法国哲学家大多认为 ,康德哲学来到法国是为了在此作为批判主义继续发展。这种再诠释的模式来源于对费希特作为法国大革命传薪人的阐释。不深入探究这些背景 我们可能无法写就一本关于 19—20 世纪德国或法国的哲学课程史的著作。在此 ,文化迁移研究为理解人文学科的逻辑提供了一条有用的途径。

艺术史同样是文化迁移研究中的一个重要领域。^② 我们一开始便注意到阿比·瓦尔堡(Aby Warburg) 对文艺复兴绘画中古典形式的接受和再阐释的研究 ,并借此阐明一种历时性的迁移。^③ 艺术史作为一门独立学科首先在德语世界和德国大学内得到发展。其中最需要以历史的视角解读的艺术作品多为意大利的油画和古希腊的雕塑。通常认为 ,温克尔曼(Johann Joachim Winckelmann) 是艺术史学科的奠基人 ,他认为德国应当模仿希腊艺术 ,外来的艺术形式可以使德国艺术焕发新生。在他看来 ,孕育出政治自由的(古希腊) 文化是值得模仿的。艺术史因此可以看作政治史的一部分 ,从而需要用历史的思维加以考察。如果缺乏历史的维度 ,形式的演变便无从把握。艺术科学虽然自建立之始就是一场与异质文化的对话 ,但我们仍需探究艺术品的分类法对德国哲学特别是谢林和黑格尔学说的借鉴。从弗朗茨·库格勒(Franz Kugler) 到卡尔·施纳斯(Carl Schnaase) 的艺术史都采用了黑格尔对外国艺术品的解释 ,即德国诠释学方法与异域艺术作品的紧密联合。

艺术和文化史从一开始便显示出极强的延续性 ,因为解读一件外国艺术作品意味着要沉入产生作品的世界中去。雅各布·布克哈特在试图理解文艺复兴时期艺术时发现 ,要理解当时的艺术就不能离开对文艺复兴时期文化的研究 ,他后来索性将自己的作品以文艺复兴的文化为题。这种研究方法对后世的艺术科学研究来说也富有指导性。笔者举一个经典的例子: 卡尔·尤斯提(Carl Justi) 通过多次访问西班牙 ,习得了当地的语言、历史尤其是文学史 ,并撰写了一部关于委拉斯开兹(Diego Velasquez) 的大部头专著 ,而这部专著实际上囊括了 17 世纪西班牙“黄金百年”的历史。^④ 综上所述 ,在当代历史学家对雕塑艺术、书法和绘画艺术进行考察的时候 ,必须“继承”艺术史和文化科学的研究方法。

从艺术品的收藏中 ,我们可以看到一种“异质文化转向” ,因为艺术品的收藏在实质上是对世界征服欲的抽象化。若非出于这种欲望 ,我们很难理解如今维纳斯雕像和别迦摩祭坛为何分别收藏于

① Victor Cousin , *Cours de philosophie* , 出版社不详 , 1828。

② Michel Espagne *L'histoire de l'art comme transfert culturel. L'itinéraire d'Anton Springer* , Belin , 2009。

③ 瓦尔堡在 1893 年提交的关于波提切利名画《维纳斯的诞生》的博士论文中 ,就论及文艺复兴时期的艺术对古典题材的接受过程。

④ Carl Justi , *Diego Velazquez und sein Jahrhundert* , 2 Bände Bonn , 1888。

巴黎和柏林。当然,这并不是要为归还这些文物作辩护。在文化接收的语境下,这些文物获得了在其产生的语境中无法企及的价值。由于其自身存在改变了文化接收的语境,因此它们相应地成为场所的一部分。德累斯顿是《西斯廷圣母》最合适的收藏地,而巴黎也是启发了立体主义艺术的非洲面具的最佳居所。我们也不应忽视艺术史上发生在欧洲文化圈的混杂现象。“巡回展出”这一形式就是混杂现象带来的积极影响的最佳例证。艺术品常常往来于国家之间。布展既是事件也是再创作的过程,而推动这些发生的语义转变也是研究文化迁移的重要对象。

文化迁移研究的发展不应排除欧洲边界以外的科学领域。从这个角度看,东方学和非洲研究值得我们进一步观察。^① 东方学形成于19世纪初的巴黎,它不仅是为促进对伊斯兰国家语言的理解和传教士及译员培训而设立的学科,更致力于从语文学上研究和收集阿拉伯、波斯和土耳其文学。东方学的产生显然是17世纪以来法国驻近东的外交官对东方手稿文献进行大量收集的必然结果。西尔维斯特·德·萨西(Silvestre de Sacy)曾致力于重新从历史语文学的领域处理三种主要的近东语言著作,^②而他的著作也成为歌德在创作《西东诗集》时的重要参考。文化迁移研究的材料不限于对波斯语、土耳其语作品的翻译,那些来自欧洲各地在巴黎学习东方学的学生之间的交流也归于此。不同欧洲国家与东方文化有着不同的关系。例如,东方学研究在德国主要是由神学学者展开,其中米夏利斯(Johann David Michaelis)曾在东方语言中寻找未曾被发掘的圣经传承。法国东方学研究则侧重于东方社会的状况。这里特别强调,东方学第一本专业学术期刊《亚洲学报》(*Journal Asiatique*)也是由全欧洲东方学学者共同编辑的。爱德华·萨义德对东方学提出质疑,认为东方学是将欧洲殖民权力期望中的东方形象强加于东方国家之上,这大体上是正确的。^③ 然而考虑到以下事实,我们可以对这种立场稍加修正:当时东方学的主要代表人物并未亲身参与殖民活动,相反地,他们的研究是为本国的文化增添一种新的观测维度。

非洲研究也是一门跨越国界的科学。^④ 诚然,当时非洲研究目的在于使非洲人更好地了解欧洲社会所取得的成就。许多传教士作为第一批非洲学研究者掌握了非洲语言,并用这些语言进行传教活动。非洲学学科发展的重要一步便是传教士与当地人的合作,共同将《圣经》翻译成非洲语言。这些传教士的翻译工作也是语言学的重要部分。为了翻译《圣经》,在一定程度上对非洲语言的抽象理解,以及对其语法结构的大致掌握是绝对必要的。被我们称之为非洲学研究者的传教士,必须在他着手翻译之前从不同方言的连续变化中找出一块切片,以此为基础建立该语言的标准方言。这种选择人为地创造出不同族群间的区别,并造成了深远的政治影响。即使非洲学学者试图根据印欧语系的语法模型来发展班图语系的比较语法,^⑤他们仍旧尝试将欧洲的观点应用到非洲的空间中。由于非洲研究这门学科对非洲社会的语言、宗教和政治自我认同造成的深刻影响,因此我们也必须从文化迁移研究的维度去考察它。

① Michel Espagne, Pascale Rabault-F Feuerhahn und David Simo (Hrsg.), *Afrikanische Deutschland-Studien und deutsche Afrikanistik*, Königshausen & Neumann, 2015; Michel Espagne et Hans-Jürgen Lüsebrink (Hrsg.), *Transferts de savoirs sur l'Afrique*, Karthala, 2015.

② Michel Espagne, Nora Lafi et Pascale Rabault-F Feuerhahn (Hrsg.), *Silvestre de Sacy. Le projet européen d'une science orientaliste*, Cerf-Alpha, 2014.

③ Edward Said, *Orientalism*, Pantheon Books, 1978.

④ Vgl. Sara Pugach, *Africa in Translation: A History of Colonial Linguistics in Germany and Beyond (1814 - 1945)*, University of Michigan, 2011.

⑤ Carl Meinhof, *Grundzüge einer vergleichenden Grammatik der Bantusprachen*, Reimer, 1906.

三

在过去十年中,文化迁移研究在欧洲—北美的框架之外找到了新的领域,让我们看到在其他历史时段内文化迁移研究的可能性。众所周知,小亚细亚西海岸是古典历史学家和考古学家热衷的研究对象。荷马的出生地士麦那(Smyrna)就位于这一地区。这个港口城市自迈锡尼时代就是希腊文明的中心,在这个意义上,它曾是雅典的竞争对手。小亚细亚西海岸曾经是一座文化上的熔炉,通过赫梯人及其后裔和波斯帝国的代理人之间技术和艺术形式的交流,早期希腊文化获得了它的第一次繁荣。长期以来,古代史学者认为维持希腊及之后的拉丁文化的纯洁性是他们的使命。但现在可以看到,士麦那的第一座雅典娜神庙是以波斯建筑模版为基础的。20世纪中期的土耳其考古学曾侧重于发掘希腊文化在安纳托利亚的遗产。而这门学科的建立者艾克雷姆·阿库加尔(Ekrem Akurgal)是在德国获得博士学位,其大部分著作也是用德语发表。^①这些著作的主题大多以“作为东方文化继承者的希腊文化”为主题。阿库加尔身上所体现的土耳其对德国人文科学的引进,证明了希腊文明与安纳托利亚文明相混杂的生命力。当时的土耳其总统凯末尔对此甚表欢迎,因为它将现代土耳其的历史上溯至赫梯帝国,而且提高了土耳其西部历史的含金量。在现代早期,士麦那依旧是多元文化的交汇点,多民族混居(亚美尼亚人、犹太人、希腊人、阿拉伯人、突厥人)对该城市日常生活的影响仍需要进一步研究。

亚历山大时代及之后的一段时间,土耳其是连接欧亚大陆东西两端通路的中点站之一。无论将欧亚大陆东西两极间的这条通路称为佛教之路还是丝绸之路,我们面对的是一条长期被忽视、低估的交通轴线。相传为亚历山大大帝建立的撒马尔罕城,在它成为粟特商人的“首都”之前,便屹立于这条道路之上。它也曾是帖木儿帝国的都城。帖木儿本人是蒙古人,他在那里接受了突厥语言并继续向外扩张。他的孙子巴布尔后来接受了波斯语言,并在印度建立一个蒙古人的帝国。^②这条横贯欧亚大陆通道上的规则就是从一种文化向另一种文化的过渡。直到不久之前,学者们才意识到不能仅仅满足于从历史的角度研究丝绸之路上的各种语言和族群,而必须掌握在那里不断发生的语义迁移。以敦煌石窟中发现的卷轴为例,国际上诸多学者通过翻译和整理发现,这些卷轴使用了20多种居住在丝路沿线的民族语言进行书写。沿着这条通路,文化学者可以在亚洲发现古希腊世界神话主题的诸多变体。

这条道路也是亚欧大陆两端不同宗教流动的通道。众所周知,琐罗亚斯德教继承了古希腊哲学的某些方面并逐渐传入中亚。伊斯兰教的产生可能也要归功于中亚的传统。公元8世纪传入中国的基督教聂斯脱利派,也是经由这条欧亚通路进行传播的。值得注意的是,丝绸之路对德国的东方学也产生了影响。柏林的人种学博物馆收藏一些从吐鲁番发掘的壁画,表明德国也曾于1900年前后对丝绸之路进行过所谓的“科学考察”。归根结底,文化迁移要在文化、艺术、语言和宗教史领域去探究充满活力的、具有创新意义的语义持续变化。^③

中国“五四运动”后涌现的翻译潮也非常值得研究。文学批评家、古典诗词理论家王国维就翻译过叔本华的哲学著作,这说明对外来影响的吸收并不是作为一个整体直接被“拿来”,而是一个修订

① Michel Espagne, “A Cross-cultural Perspective on Cross-cultural Antiquity. The Case of Ekrem Akurgal (1911–2002)” in Michel Espagne, Gül Gürtekin Demir and Stéphane Verger (Hrsg.), *Izmir from Past to Present: Human and cultural interactions*, Izmir, 2017, S. 251–261.

② Michel Espagne, Svetlana Gorshenina, Frantz Grenet, Shahin Mustafayev, Claude Rapin (Hrsg.), *Asie centrale. Transferts culturels le long de la Route de la soie*, Vendémiaire, 2016.

③ D. Durkin-Meisterernst, S.-C. Raschmann, J. Wilkens, M. Yaldiz, P. Zieme (Hrsg.), *Turfan Revisited: The First Century of Research into the Arts and Cultures of the Silk Road*, Reimer, 2004.

的过程。林纾翻译的小仲马代表作《茶花女》取得了巨大成功,原因在于使用了文言文而非白话文。20世纪初以来,所有西方政治、美学和哲学术语都被翻译成中文,而这些翻译在许多情况下是以日语的翻译为中介,采用特定的汉语术语完成的。经克塞勒克发扬光大的跨国概念史,可以在中国人文学科的语义史研究中发挥更大的作用。^①

让我们将目光转向长期受中国文化影响的越南。越南民族史诗《金云翘传》就是对中国故事进行的改编。^②直到法国殖民势力和传教士引进拉丁字母为止,运用中文和使用汉字表记越南语言是受到良好教育的标志。文字的变更标志着越南打开大门吸收法国的舶来文化,这为现代传媒业的引入和识字率的增加创造了条件。继20世纪初废除科举制度和汉喃字的使用后,一种新的文化混合形态在越南开始产生。对于法国而言,也同样如此。例如,在法国南部卡马尔格地区的稻米种植和佛教在法国的发展中,可以看到越南文化的影响。^③此外,法国人类学如何在对越南文化的观察中确立自身定位也值得考察。

在全球化的背景下,跨国历史研究方法得到极大丰富。就文化迁移研究而言,它对大部分人文学科门类均已产生影响,因为它既能够阐释那些学科产生的基础,又能够将那些学科应用于其他文化场域,而文化场域是无穷无尽的。尽管法国和德国千差万别,但两国的历史很大程度上仍建立在从对方“进口”文化的基石之上。这不是假设,而是真实的历史实际。我们也能从中亚、中国和东南亚相互交织的历史中观察到这一状况。最后,我希望对文化迁移的未来发展进行展望。无论以何种方式去扩展文化迁移研究,至少都需要对语言和特定的传承方式有一定的了解,因为文化迁移会在社会中产生流动、再诠释、意义迁移和再语义化的现象。文化迁移研究也不能抛弃对全球性的考察,但这种全球视角必须一步步地慢慢达到。总之,文化迁移研究尚在进行当中,这一艰苦与不断完善的过程,不仅能给我们带来新的材料,而且能为我们开拓出新的理论视角。

关于全球思想史的若干思考^{*}

李宏图 (复旦大学历史学系教授)

近十年来,全球史在历史研究领域异军突起,成为异常醒目的研究潮流。在这一研究中,很多学者从疾病、环境、商品等因素的全球性影响展开,也有学者从连接和比较的视角切入,将全球史看作一种相互之间的连接。在思想史研究领域,呼应着这一全球史研究的取向,一些学者提出思想史的国际转向,甚至直接使用全球思想史这一概念。^①由此可以看出,看似曲高和寡的思想史研究也开始

① Michel Espagne und Li Hongtu, *Chine France-Europe Asie. Itinéraires de concepts*, Rue d'Ulm, 2018.

② 《金云翘传》由越南阮朝诗人阮攸根据中国明末清初小说《金云翘》改编而成。

③ Michel Espagne, "Pour une histoire vietnamienne de la France", in Michel Espagne, Ba-Cuong Nguyen et Thi-Hanh Nguyen, *Hanoi-Paris. Un nouvel espace des sciences humaines*, Éditions Kimé, 2020.

* 本文是2016年教育部基地重大项目“概念的形成与思想的谱系:西方近代概念史研究(17—19世纪)”(项目编号:16JJD770016)的阶段性成果。

① David Armitage, "The International Turn in Intellectual History", in Darrin M. McMahon and Samuel Moyn, eds., *Rethinking Modern Europe Intellectual History*, Oxford University Press, 2014, pp. 232–252. 对于全球思想史这一概念,除了相关论文外,还有专门的论文集。Samuel Moyn and Andrew Sartori, eds., *Global Intellectual History*, Columbia University Press, 2013.

进入以诸如商品、移民、疾病等因素为重要研究对象的全球史研究中。显然,思想史研究的加入,将会更加丰富对全球史的研究。

对全球思想史,目前还没有公认的统一定义。学界的讨论包括:它是属于全球史的一部分,还是思想史研究领域中的“空间转向”;是真正进行思想史的“全球”研究,还是滑向了“多元文化”;是“国际转向”还是思想观念、文本和概念的空间扩展;是侧重于研究思想观念的流动,还是强调其联结与价值的共享;是着重思想观念的同质性,还是论辩其多样性;是单向度的西方对东方等空间性的流动与传播,还是双向甚至是多向的反应与接受。在我看来,不管其研究者的偏好和侧重于哪些内容,有一点是被大家广泛接受的,那就是需要对文本与概念的全球性流通和接受进行研究,从而思考其文本意义与概念内涵的全球性接受如何可能。

从全球思想史出发,要考察文本或概念在全球的流动,首先必须要理解什么是文本这一基本问题,这也是一种进行研究的前置型条件和必不可少的内容。什么是文本这一问题看起来简单,但实际上是一个非常重要的问题,不理解这一内容,也就无从理解全球思想史所要涉及的很多其他问题。

一般而言,“文本”(text)指的是一定的符号或符码组成的信息结构体,即作者所使用语言而写就的产品。这个词来自于拉丁语的动词“texere”,意思是编织,因此,文本也可以被视为作者的编织。从这一含义出发,学者们探讨了如何进行编织的问题,即文本的形成。但长期以来,我们没有将这些经典思想家的著作称之为文本。在中国的文化传统中,称之为书或经,近代以来则称之为读本,或著作、作品。在历史研究中,这些只是作为文献或者资料与史料的概念而出现,而不是称之为文本。追溯起来,文本这一概念的创立及被广泛使用是在20世纪六七十年代。

20世纪60年代开始,在语言学转向的影响下,包括历史学在内的人文学科都出现了一些新的变化。呼应着这一转向,思想史研究从对经典思想家的著作研究变成对其“文本”的研究。但对于什么是文本,如何界定文本,不同的研究者对此有着不同的表述。思想史学家多米尼克·拉卡普拉认为:“‘文本’这个术语表示什么意思?开始时它可能被视为语言处于某种境况中的一种使用方法,其标志是相互牵连,然而有时是在种种论辩式的倾向之间的一种密集的互动”。^①法国学者夏蒂埃则认为:“很明显,任何文本,即使是最具有文献性质,即使是最‘客观的’(例如,由某个政府机构绘制的统计图表),都不可能与其所理解的现实之间存在某种透明的关系。无论是文学文本还是文献文本都不可能否认它本身作为文本的性质,也就是说,这是一个根据各种范畴、感知、欣赏图式和追溯到其产生条件的各种运行规则而构成的系统。文本与现实之间的关系(研究者在把某个文本设立为超越它自身的一种指涉物时,或许可以把该文本本身视为真实)是依照每一种写作情况特有的各种论述模式和思想范畴建立起来的”。^②

二

作为思想史研究的标志性人物,或者说作为经典文本的研究和诠释者,剑桥大学教授昆廷·斯金纳,对什么是文本给出了自己的理解。在斯金纳看来,文本包括着这样几个要素。第一是作者的

^① 多米尼克·拉卡普拉《重新思考思想史和阅读文本》,载多米尼克·拉卡普拉、斯蒂文·L.卡普兰主编《现代欧洲思想史:新评价和新视角》,王加丰等译,人民出版社2014年版,第34页。

^② 罗杰·夏蒂埃《思想史还是社会文化史?法国的轨迹》,载多米尼克·拉卡普拉、斯蒂文·L.卡普兰主编《现代欧洲思想史:新评价和新视角》,第26页。

意图和表达的意涵,即我们在理解文本时不仅要把握作家言论的意涵,而且要了解该作家言论背后意欲传递的意图。用斯金纳的话来表述就是“我们不仅要了解人们的言说,而且要知道他们在言说时的行为。”^①因此,文本只不过是一种作者的言说行动。由此自然引申出第二项内容,即文本的组织方式,或者说作者如何运用修辞方式来组织文本“为何该文本采用如此的组织方式,为何使用这样一套语汇,为何某些主张被特别提出来加以强调,为何该文本表现出自身的特性和形式。”^②第三,历史语境。无论是作者的意图还是言说性的修辞表达方式,都是和当时的历史语境密切相关,不存在一个不和当时的社会语境相关联的文本。斯金纳认为,“我们应当研究各种不同的使用词语及其功能的语境,以及使用这些词语所要达到的目的”。^③

在斯金纳看来,社会语境可以帮助辨认作者可能传达的意涵。正如斯金纳所言,“任何言说必然是特定时刻特定意图的反映,它旨在回应特定的问题,是特定语境下的产物,任何试图超越这种语境的做法都必然是天真的”。^④在另外一篇文章中,斯金纳也这样概括“我曾经提出,文本即行动,为了理解文本,我们所需要复原的一个事物是作者构写文本时所带有的意图,即作者在构写该文本时正在做的事情。但这并不是传统的诠释理论家及其反对者所共同认定的那种神秘的移情过程。因为行动也同样是文本。它们蕴含着惯例性意义,当我们熟知所涉及的相关语言时,无论它是一种自然语言,还是一种体态语言,对于这种惯例性意义,我们是可读懂的。也就是说,当我们声称去复原蕴含在文本中的意图时,我们所从事的工作流程一点也不神秘,无非是将这些文本置于使它们能够被理解的各种论辩语境之中。”^⑤因此,“如果我们不能建构这样一种解释性语境,我们就不可能指望对该言说的重要性给出解释,也不可能说出其作者的真实意图”。^⑥

从斯金纳的表述中可以看出,文本包括这样几个内容:作者、作者的意图、作者使用何种修辞方式来组织文本,以及语境。语境中包括作者的语境,或者说文本的语境以及阐释者的语境。伴随着20世纪六七十年代的语言学转向,思想史研究自然也受其影响,斯金纳自己也坦言受到了奥斯汀、维特根斯坦等人语言哲学的影响,他自己在论著中也多次提到和引用这些语言哲学家的成果来开拓自己独特的思想史研究范式。对此,同为剑桥学派的波考克也持相同的观点,并更加强调语言自身也成为一种语境,因而表达也就是语言指涉的最初形式。在本质上,文本即是动词的一种表现。^⑦

当然也应该注意到,较为系统全面对文本进行论述的是法国哲学家和文学家罗兰·巴特,这体现在他的《从作品到文本》一文中。在罗兰·巴特那里,作品和文本从存在物和客体的意义上看似形态相同,但其性质却差异甚大。他认为,“与作品的概念相反……现在对新客体有了一种需要,它通过放弃或颠倒原有范畴来获得。这个客体就是文本”。^⑧之后,罗兰·巴特又详细论述了文本的特性,从而回答了什么是文本。在他看来,文本应不再被视为一种确定的客体,它由语言来决定,以话语的形式存在。^⑨从语言出发,罗兰·巴特进一步解析了文本的特性,“作品是适度的象征(其象征

① 昆廷·斯金纳《观念史中的意涵与理解》,载丁耘、陈新主编《思想史研究》第1卷,广西师范大学出版社2005年版,第71页。

② 昆廷·斯金纳《观念史中的意涵与理解》,第72页。

③ 昆廷·斯金纳《观念史中的意涵与理解》,第74页。

④ 昆廷·斯金纳《观念史中的意涵与理解》,第77页。

⑤ 达里奥·卡斯蒂廖内、依安·汉普歇尔-蒙克主编《民族语境下的政治思想史》,周保巍译,人民出版社2014年版,第194页。

⑥ 达里奥·卡斯蒂廖内、依安·汉普歇尔-蒙克主编《民族语境下的政治思想史》,第195页。

⑦ Elizabeth A. Clark, *History, Theory, Text: Historians and the Linguistic Turn*, Harvard University Press, 2004, p. 139.

⑧ 罗兰·巴特《从作品到文本》,《文艺理论研究》1988年第5期。

⑨ 罗兰·巴特《从作品到文本》,《文艺理论研究》1988年第5期。

逐渐消失,直到停止)而文本从根本上来讲就是象征。一部作品的组成部分的象征属性能被人设想、观照并接受,那么这部作品就是文本”,“文本总是还原成语言:像语言一样,它是结构但抛弃了中心,没有终结”。^①既然文本是语言的运用,由于在作者写作之前,既有的语言结构已经存在,并且制约着作者对文本的写作,因此,作者的主体性地位也就随之被降低,转而代之的是强调阅读者的地位。他认为,“读者加倍地作用于文本就像人们玩游戏一样,他寻求一种再创文本的实践;但是,要保证这种实践免于成为一种消极的内在模仿(文本恰恰抵制这种模仿),他还得在音乐意义上‘演奏’(play)文本”。^②

值得注意的是,从思想史研究的维度来看,对文本的界定和阐释学理论紧密相连,因为只有在阐释中文本的特性才会得到体现,即文本不是静止的,而是在阐释中被界定的。由于阐释学是在《圣经》这一宗教经典基础之上发展起来的,在这一发展过程中,出现了解释过程(interpreting)、翻译(translating)和说明(explaining),但还是保留了早期对说(saying)的强调。^③一旦被放入阐释的过程中,侧重于社会观念史研究的学者则从读者的阅读来定义文本,而非简单地将文本视为作者的创造物。“当一位读者面对一个文本时,他如何构造其中的含义,他如何把该文本变为自己的东西?”^④因此,“作品只有通过构成其意义的解释方式方才获得意义……任何文本都是某种阅读的产物,是其读者的一种建构”。^⑤

在这些历史学家看来,阅读是人的一种文化实践活动,它既连接着阅读的对象文本,同时人作为阅读的主体,也在阅读过程中展开其活动,并赋予文本意义。所以,文本可以不变,但其意义却始终在变化。文本在阅读实践中所产生的不同意义,正体现了文化实践本身的能动性。因此,我们需要格外关注“文本世界”和“读者世界”之间如何结合,即审视文本的意义如何依赖于书的形式和环境,依赖于被读者或听众所接受和传递。同时,我们还需要研究不同的人在阅读同一文本时所赋予的不同意义,研究不同的人在阅读时所产生的不同反应。因此,文本的意义并非固定,而是在读者的理解与解释中发生着不断的变化。夏蒂埃因而认为,阅读是一种创造性的实践,读者在阅读中可以发明特定的意义,而这些意义是文本的作者没有归纳出来的。就此而言,阅读是一种回应,一种劳动,一种“偷猎”。^⑥

因此,就文本和读者的关系而言,也正如托尼·贝内特所说,“阅读构成已将其存在转变为在历史上起作用的、文化上被接受的文本”。^⑦他还指出,“实际上,我们应该知道,只有通过主观解释这样唯一的方法,我们才能把文本确定作为一定范围意义或者产生影响的本原……必须将文本的存在置于多样的阅读构成中,通过阅读构成其功能的现实和历史被不断调整。如果不是如此的话,寻求产生一种关于‘某处’的知识就是一项徒劳的工作”。^⑧

从上述不同学者的表述中,尽管思考和关注的重点差异较大,但可以归纳出,在全球思想史的研究中,文本无论是作为思想观念与概念的表述载体,还是作为社会实践性的语言的编织物,在全球性

① 罗兰·巴特《从作品到文本》,《文艺理论研究》1988年第5期。

② 罗兰·巴特《从作品到文本》,《文艺理论研究》1988年第5期。

③ 达里奥·卡斯蒂廖内、依安·汉普歇尔—蒙克主编《民族语境下的政治思想史》第71页。

④ 罗杰·夏蒂埃《过去的表象——罗杰·夏蒂埃访谈录》,载李宏图、王加丰主编《表象的叙述——新社会文化史》,上海三联书店2003年版,第134页。

⑤ 周兵《新文化史:历史学的“文化转向”》,复旦大学出版社2012年版,第251页。

⑥ Roger Chartier, *The Cultural Uses of Print in Early Modern France*, Princeton University Press, 1987, p. 175.

⑦ 罗杰·夏蒂埃《过去的表象——罗杰·夏蒂埃访谈录》,载李宏图、王加丰主编《表象的叙述——新社会文化史》第134页。

⑧ 托尼·贝内特《文本、读者和语境》,载李宏图、王加丰主编《表象的叙述——新社会文化史》第187页。

的流动和传播中,如果要正确地理解一个文本、一个概念,都需要首先理解这样一些基本要素:文本的作者、文本产生的语境、文本的修辞方式,以及读者的阅读活动。如果脱离了这些要素,例如剥离了文本的语境来讨论文本的流动和接受,那将无法获得对文本的充分理解,以及导致很多“误读”。同样,这也剥离了文本的特性,使其不成为文本。

三

在思想史学家看来,任何概念都和承载着这一概念的文本密不可分。在思想家写就的文本中,其使用的概念可能既是原先概念内涵的延续,也是对原先概念内涵的再界定与再概念化。因此,在全球思想史研究中,我们必须审慎地解析这一概念的谱系。例如,在19世纪欧洲思想家的文本和话语表达中,他们常常使用“文明”与“野蛮”这样的概念,借以在空间上将世界划分为两极世界,即欧洲是文明的,而非欧洲地区是野蛮的。今天,当我们阅读这些思想家的著作,以及使用文明与野蛮这一概念时,就需要在历史的语境中来思考这一概念的内涵、作者的意图,以及这些文本的意义。如果不假思索地接受这些概念,或者只是孤立地解析文本,并且在进步主义观念的思想框架中,接受从野蛮到文明、从停滞到进步这样一种思想观念,其实也就不自觉地接受了这些思想家使用这些概念时所包含的思想内涵和思想指向,即所谓的欧洲是文明进步的、其他地区则是野蛮和停滞的两分法,或者等级性文明观。同样,我们也不能因为这一组概念中隐含着等级性文明观而忽视其所包含的历史价值。对此,我们必须保持十分警醒。

由此出发,促使我们进一步思考,从近代以来,当我们在梳理与思考全球史特别是全球思想史这一研究领域时,全球思想史是否意味着只是欧洲思想的空间扩展,着重于考察自启蒙运动以来欧洲思想在全世界的扩展和接受。同样,是否现代概念的使用和文本的流动在任何地方和在任何时间性上都具有完整性和有效性,并在跨语言和跨文化边界的流动中实现了一种普遍性的承认?由此引申出,如何理解普遍性和独特性?全球思想史的提出是实现了普遍性的领域,还是反而强化了民族主义的疆界。^①我们还可以追问,如果不再将文本脱离其语境,开始将文本的语境和作者的意图,以及文本在思想谱系中的位置等因素,植入文本的结构与框架之中进行考察的时候,那么文本的这些特性就向人们提出了一个尖锐的问题,即接受者如何对待文本,传播者又是如何进行传播。以19世纪欧洲思想家提出的文明与野蛮概念为例,可以设想,当每个区域的人们在接受这一组概念的时候,是否可以接受隐含在这一组概念之后的文明等级观,以及西方与东方的两分法?因此,一旦将文本的这一内涵和特性呈现出来,人们不禁发问,文本的全球性接受是否可能?不同的“文明区域”如何面对“他者”?例如,斯金纳就曾以“国家”这一概念为例指出,探究国家的谱系就会发现“国家”一词从没有回答过任何众口一致的概念。随着国家谱系的展开,它所揭示的是概念的偶然性和可争论性,以及表明它并不存在任何本质或自然边界的可能性。

一旦思想史开始进行国际性转向,或者全球思想史研究范式出现,那么就不可避免要回答文本和概念如何超越民族国家的边界而流通,如何越过那个特定的双重历史语境(文本的历史语境和接受者当时的历史语境),和各自民族传统文化对此的约束,以及由此造成的是一个“全球”(globe),还是若干个不同的“全球”(globes),这的确是一个值得思考的问题。欧洲在长期的文化

(C)1994-2020 China Academic Journal Electronic Publishing House. All rights reserved. <http://www.cnki.net>
^① 李蕾(Leigh Jenco):《政治理论中的观念之空间化及其对思想史的贡献》,载《思想史》第1辑,联经出版公司2013年版。

交流中,形成了同质性的文化空间。工业革命之后,由于工业化的原因,更加深了这一同质性(例如“欧洲化”这一概念的出现)。同样,在亚洲,儒家文化圈也是如此。到了19世纪,两个文化圈、两个不同文化特质的文化空间开始新一轮的交往。^①因此,从文本的传播和概念的流动出发研究这样的文化交往,可以思考在这一全球化过程中,是概念的普遍化(universalization),还是内涵的普遍性(universality)。^②马克思从全球化出发,在《共产党宣言》中将其称之为世界(world),认为全球性的交往将导致世界市场乃至世界文学的形成。^③总之,究竟这是一种概念自身的同一化,还是概念内涵的同质性形成?是概念在实践层面依据自身的历史语境发展独特性,还是根本就不认可与接受这种文本与概念的内涵?因此,就全球思想史或者思想的全球性(全球化)而言,我们需要仔细考察文本与概念的流转,以及在不同的文化语境(包括语言语境,文明的特质,空间特征等)中展开的路径,包括翻译、解释、再生产等接受过程,从而回答思想与文本在全球流动和接受的过程中,如何形成同质性和独特性,甚至是排异性,即使是对既有文本与概念的误读,也是一种再创造。

英国思想史学家蒙克曾经认为,“我们必须认识到,鉴别、搜罗各种政治观念、政治诠释或政治文化,并将其按照一定的顺序转变为一种书面化的系谱或序列,并赋予它们以重要的(或经典的)地位,这必然是一个偶然的、多样化的、始终具有文化特殊性的过程”。^④因此,在这里,最紧要的问题不在于迥然有别的民族传统对于“政治思想史”可能有什么贡献,而在于是否可能存在一种共享的关于“政治思想”的叙述和诠释。也正是在这一意义上,蒙克指出,“普世主义理想或许被证明只是镜花水月,因为它意味着将那些只能予以历史地理解的东西非历史化了”。^⑤目前,尽管看起来在普世主义和历史主义之间有着无法兼容的对立,民族的维度和全球的维度也会有严重的区隔,但我们仍然需要在作者、历史语境和文本与概念以及读者之间找寻一种通贯性,也要从民族文化自身出发的接受者中寻求与所接受的思想观念之间的某种契合,进行一种“创造性的转化”,进而丰富原有文本的意义,最终超越民族性和普遍性的对立。

这就提醒人们,以往的研究大多在一个文化(或文明)的空间中对文本与概念的内涵进行研究,而现在需要将其扩展到不同的空间进行研究。如果说一个国家或者一种文化空间对概念的研究可以按照历时性的方式来展现,或者说是一种历史语义学讨论的话,那么现在全球思想史则将这一研究指向了空间语义学。由此,当某一文本与概念在全球范围内进行流通和传播的时候,我们就需要考察作者写作这一文本、使用这一概念的意图,以及他希望达到的效果。也就是说,他希冀在文本中,在对概念的界定中表达出什么含义,因此我们就需要将文本和概念放在历史的语境来阐释,从而获得对文本或概念内涵的准确理解。这样的目的是要在此基础上进行创造性的转化,对作者的思想表达或者所提供的文本意义和概念定义进行再阐释和再定义,用概念史的术语来说就是再概念化。例如对于欧洲近代历史上流行的文明与野蛮这一组概念而言,我们可

① 安德鲁·萨托利在一篇论文中就使用了西方主义和儒家这组概念表达两种不同的文化特质。Andrew Sartori, “Intellectual History and Global History”, in Richard Whatmore and Brian Young, eds., *A Companion to Intellectual History*, Blackwell, 2016, p. 201.

② Christopher L. Hill, “Conceptual Universalization in the Transnational Nineteenth Century”, in Samuel Moyn and Andrew Sartori, eds., *Global Intellectual History*, p. 135.

③ 马克思《共产党宣言》第1章,人民出版社1978年版。

④ 达里奥·卡斯蒂廖内、依安·汉普歇尔-蒙克主编《民族语境下的政治思想史》,第6页。

⑤ 达里奥·卡斯蒂廖内、依安·汉普歇尔-蒙克主编《民族语境下的政治思想史》,第3页。

以接受和使用文明与野蛮的概念,但很显然,我们无法认同与接受隐含在这一文本和概念之中的文明等级观。因此,在借用这一概念的同时就需要对概念的内涵进行审慎的解析,并且可以重新定义,即概念可以不断被再定义和再概念化。诚如斯金纳所说,没有概念的历史,只有概念使用的历史。

这种阐释的路径和方式与通常人们所说的“误读”不同,也和简单地将文本放在不同的空间语境中不假思索地接受完全不同。可以说,阐释者在沿着历史的语境将原作者的文本意义或概念内涵析出之后,才可以决定如何进行重组性的再阐释。由此,我们既可以避免对文本肤浅的“误读”,真正实现原先文本与概念意义和内涵的再丰富、再添加,以及再构建。正是这样,在以文本和概念为核心的思想观念的全球性流通中,对文本和概念的再阐释和再定义尤为重要。站在全球思想史的维度上,重要的或许不是要重新创造出全新的概念,而是对既有概念或者文本的再阐释和再定义。对于一个肩负创新任务的政治家而言,他不一定非要创造出新的概念,而是可以借助或者承袭既定文本中的概念对之进行再定义,从而实现再概念化。也可以说,文本的不断阐释和概念的再概念化这一行动本身,就是一种政治创新。正是在这一意义上,文本与概念的旅行和流动没有结束的终点,有的只是不断地被再阐释和再定义。不仅如此,这一历史阐释也可以被视为自我反思和自我创造的体现。这也正是全球化时代中对文本和概念全球性流通和接受进行阐释的意义所在,以及研究全球思想史的价值体现。

“全球史”和“思想史”如何相遇?

周保巍 (华东师范大学政治学系副教授)

作为整个人文社会科学“全球转向”的产物,“全球思想史”近十年来方兴未艾,并渐成思想史研究领域一股蔚为大观的新潮流。^①但也正因为其“新”,“全球思想史”的研究范式目前仍处于一种“音调未定”的状态。对于“全球思想史”的当今实践者而言,在投身于任何具体的个案研究之前,他们将不得不追问这样一个核心问题:思想史何以全球?如何才能实现“思想史”和“全球史”的有机融合,并收到化盐于水、水乳交融的完美效果?而作为对这一核心问题的初步回答,在当前的国际学术界,“全球思想史”似乎已涌现出三种可能的研究进路:第一种是思想相遇的全球史,聚焦于思想、概念的跨文化、跨语际和跨民族的全球相遇、互动、翻译和传播,以及在此过程中所出现的误解、扭曲、征用、调适;第二种是全球性的思想史,聚焦于自古以来人们对于“全球”(global)、“全球性”(globality)、“全球秩序”的想象、认知和概念化,聚焦于人们的全球意识和全球观念的形成和演变,以及人们对于近世以来的各种“全球化”理论和实践的思想史反思;第三种是全球性事

^① “全球思想史”(global intellectual history)是近十几年来欧美学术界兴起的一个新兴的交叉学科。之所以称为一门学科,是因为它已经涌现出诸多学科建制化的表现,例如前几年圣安德鲁斯大学“思想史研究院”创办的《全球思想史》杂志,又如《全球思想史》《全球概念史》这样聚焦于全球思想史方法论之读本的出现,以及一些以“全球思想史”为议题的高端学术会议的举办。例如2016年在德国埃尔福特举办的“全球思想史高层论坛”,吸引了包括卡洛·金兹伯格(Carlo Ginsburg)、桑贾伊·苏拉马尼亚姆(Sanjay Subrahmanyam)、理查德·沃特莫尔(Richard Whatmore)、克努特·哈孔森(Knud Haakonssen)等全球史和思想史领域学者的参加。约翰·邓恩(John Dunn)还撰写了呼吁建立“全球政治思想史”的专题论文。

件的思想史,聚焦于世界历史上具有全球性结构(不一定是共时性的)和普遍化意义的历史事件及其思想诠释。例如,如何思考并解释当下“民粹主义”的全球性兴起,以及这种情况背后的全球结构性根源。^①当然,需要指出的是,考虑到“全球思想史”研究刚刚起步,也考虑到任何理论创新所具有的无限潜力,上述三种研究范式并没有穷尽“全球思想史”的所有可能性。也就是说,每个“全球思想史”的研究者仍可以从各自的研究领域和研究偏好出发,在这三种既有的研究范式之外,进一步发掘出“全球思想史”的可能性,从而逐步丰富并完善“全球思想史”作为一门新兴交叉学科的整体图景。

有鉴于此,从18世纪启蒙运动研究这一特定领域出发,我们似乎可以提出全球思想史研究的一种新进路,即全球状况下的思想史。在这种研究进路下,我们将充分利用全球史研究者近年挖掘出来的“全球18世纪”^②这一统括性的概念,并着重聚焦于新航路开辟以来所形成的全球状况、全球互动、全球相遇与思想、思想文本的生产之间的互动关系,从而试图追问:全球史学家所着力呈现和揭示的18世纪的这种全球状况、全球互动和全球相遇是如何塑造了启蒙思想和启蒙文本的生产?而18世纪的启蒙思想和启蒙文本又是如何反映并折射出这种全球状况、全球互动和全球相遇?这种追问不仅可以凸显出“全球史”和“思想史”在18世纪的深层勾连,从而为全球思想史研究开辟出一条全新的进路,而且还有助于深化并丰富我们对“启蒙运动”本身的理解。也就是说,启蒙运动虽然发生在欧洲,但它并非仅仅是欧洲自身的产物,而是“全球18世纪”以及由此所产生的全球状况、全球互动、全球流动和全球相遇的产物。^③

二

1791年,当启蒙时代行将落幕之时,在总结并反思18世纪为何会涌现众多像《论法的精神》这样的巨著时,苏格兰历史学家詹姆斯·麦金托什(James Mackintosh)这样写道:相较于此前的时代,18世纪的欧洲人“关于人性的知识有了海量的增加。许多晦暗不明的历史时期得到了探究,而此前地球上所未知的许多地区也得到了许多旅行家和航海家的访问和描述。可以这样说,现在,来自世界各地的各个知识流第一次汇聚到一起,而我们正站在这万川汇流的交汇点上”。^④麦金托什显然认为,在18世纪以前,像《论法的精神》这样的启蒙著作根本就不可能出现,因为“此前的时代”无法为它们提供任何可行的事实基础。在18世纪的启蒙思想家中,持有与麦金托什相同或相近观点的不乏其人。例如,早在1777年,在为庆祝《美洲史》出版而发给威廉·罗伯逊(William Robertson)的贺信中,埃德蒙·伯克提出,“就人性知识而言,我们现今具有巨大的优势。我们不需要走进历史以追溯人类发展的所有阶段……现在,伟大的人类地图正在徐徐展开,没有任何一种野蛮的阶段、没有任何一种文明的模式不是立刻尽收眼底”。^⑤在这里,无论是伯克,还是麦金托什,他们都不约而同地论及同一个问题,即为什么具有全球视野的百科全书式启蒙文本唯有在18世纪才成为可能?在

① Samuel Moyn and Andrew Sartori, eds., *Global Intellectual History*, Columbia University Press, 2013; Margrit Pernau and Dominic Sachsenmaier, eds., *Global Conceptual History*, Bloomsbury, 2016.

② Felicity A. Nussbaum, ed., *The Global Eighteenth Century*, The Johns Hopkins University Press, 2003.

③ Sebastian Conrad, “Enlightenment in Global History: A Historiographical Critique”, *The American Historical Review*, Vol. 117, No. 4, 2012, pp. 999 – 1027.

④ James Mackintosh, *Vindiciae Gallicae and Other Writings on the French Revolution*, Liberty Fund, 2006, p. 140.

⑤ David N. Livingstone and Charles W. J. Withers, eds., *Geography and Enlightenment*, Chicago University Press, 1999, p. 136.

他们看来,启蒙思想,以及作为启蒙思想之“母体”的“人的科学”,之所以在18世纪诞生,其根本性原因在于:在18世纪,来自“世界各地的各个知识流”才首次得以汇聚,而那些“站在这万川汇流的交汇点上”的知识精英们,也才得以无所拘束地遨游在“伟大的知识海洋”,^①并第一次得以管窥那幅正在徐徐展开的“伟大的人类地图”。正如麦金托什阐明的那样:

那些历史悠久的、规模宏大的亚洲帝国的面目已部分向我们敞开。这样,我们就可以鸟瞰整个人类社会:从火地岛人和塔西提人,到中国文明,从印度土著,到奥斯曼人。我们可以考察几乎每一种可以想象到的各式各样的人类品性、礼俗、意见、情感、偏见和制度……正是从所获得的这些巨量的知识中,立法者和政治家们,尤其是道德学家和政治哲学家们获得了最为重要的教益。^②

值得注意的是,在这里,麦金托什将18世纪欧洲所发生的启蒙进程,尤其是那些立法者、政治家、道德学家和政治哲学家所获得的启蒙和教益,与欧洲人在全球范围内与火地岛人、塔西提人、印度人、奥斯曼人以及中国文明的“跨文化相遇”相联系,与这些“跨文化相遇”中所形成的“全球图景”,以及由此所见证的人类在“品性、礼俗、意见、情感、偏见和制度”方面表现出来的“每一种可以想象到的多样性”相联系。这显然也并非只是麦金托什的一家之言,因为在整个18世纪,这似乎已成为启蒙思想家的一种共识,诚如法国的启蒙思想家杜尔阁(Turgot)在《论普遍历史》中所总结的那样,“凡是让人们摆脱当下状况的事物,凡是让人们见证多变的生活场景的事物,都将拓展他们的观念范围,启蒙并激发他们,最终引导他们走向真与善”。^③也正是在这个意义上,我们才能理解塞缪尔·约翰逊(Samuel Johnson)对了解“人类生活的多样性”所表现出的那种“热切的、永无止歇的好奇心”,^④才能理解伏尔泰在《百科全书》的“历史”词条中所提出的如下主张,“我们要求历史学家们指引读者去非洲,去波斯和印度沿岸,并期望他能就这些对于欧洲人来说陌生的国家的风俗、习惯和法律,为我们提供一些专门的知识”。^⑤

于是,正是出于见证并探究人类生活“多样性”的好奇心,出于洛克所说的“透过自家烟囱的迷雾向外看”^⑥的热切欲望,欧洲人才急迫地走出国门,在全球范围内流动,并与远方迥异的“他者”频繁地相遇、交往和互动的重要原因。例如,休谟就曾多次抱怨苏格兰对他而言“太狭窄了”,并在早年就立下“云游天下”的宏愿。^⑦而作为这种精神旨趣的一种折射,休谟还曾成功地塑造了“一个伟大的漫游者”的形象,他通过学习和旅行而“漫游过精神和物质世界中的每一个角落”。^⑧无独有偶,在斯威夫特的笔下,“格列佛”也一再地表达了其“难以餍足的访问外国的欲望”,以及对“游历世界的……那种急不可耐的焦渴”。^⑨值得注意的是,在整个18世纪,休谟以及“格列佛”的这种欲望和

① Ann Tolbot, *The Great Ocean of Knowledge: The Influence of Travel Literature on the Work of John Locke*, Brill, 2010.

② James Mackintosh, *Vindiciae Gallicae and Other Writings on the French Revolution*, p. 140.

③ Anne-Robert-Jacques Turgot, *Turgot Collection Pocket Edition*, Ludwig von Mises Institute, 2011, p. 357.

④ James Boswell, *The Life of Samuel Johnson*, Oxford University Press, 1953, p. 888.

⑤ 狄德罗《狄德罗的〈百科全书〉》,梁从诫译,花城出版社2007年版,第256页。

⑥ John Locke, *An Essay on Human Understanding*, The Pennsylvania State University Press, 1999, p. 47.

⑦ G. Y. T. Greig, ed., *The Letters of David Hume*, Vol. 1, The Clarendon Press, 1932, p. 18.

⑧ David Hume, *An Enquiry Concerning the Principles of Morals*, Hackett, 1983, p. 107.

⑨ Jonathan Swift, *The Gulliver's Travels*, Oxford University Press, 2005, pp. 71, 141.

旨趣并不特殊,也非孤例,某种意义上象征着整个欧洲人的生活方式及其精神气质在17、18世纪之交的根本转型。就像著名的思想史学家保罗·阿扎尔(Paul Hazard)在《欧洲心灵的危机》中指出:这是从“静止”到“运动”,从“安宁”到“躁动”的嬗变,并由此生成了18世纪欧洲人的那种“水银般的流动性”;于是,随着时代的更迭,在整个18世纪,“旅行已成为一种传播得越来越广、影响越来越大的时尚;探索之士走出自己的村落,告别自己的城市,甚至踏出自己的国境……古典时代的伟大人物都是定居在某处的,而后世的伏尔泰、孟德斯鸠、卢梭都成为居无定所的漫游者”。^①

不过,值得注意的是,像伏尔泰、孟德斯鸠这样的“哲人—旅行家”的“远游”,并非仅仅是出于消遣,而更多地是为了研究“陌生的多样性”,是为了探究“陌生国家的风俗、习惯和法律”。就像蒙田所说,我们之所以要出国游历,并非像法国的旧贵族那样,所关注的只是“圣洛东达神殿有多少台阶,利维亚小姐的短裤有多么豪奢”这些琐屑无益之事,而是应该“发现不同国家的秉性和习俗,并借它们来砥砺并打磨我们的智慧”。^②斯威夫特也借“格列佛”之口宣称,每个旅行家的“首要学习任务”,是致力于描述“当地居民的风俗习惯”。^③卢梭也指出,对于旅行者而言,重要的不是去游山玩水,不是去“研究岩石和植物”,不是去“摹画一些简陋的房屋,去辨认或抄录一些碑铭”,而应该去“考察人民及其风俗”。^④

正是抱着这样的目的,孟德斯鸠广泛地游历了荷兰、英国、意大利、德意志和匈牙利;休谟不仅常驻法国,还游历过荷兰、德意志、奥地利和意大利,而狄德罗和边沁甚至还远游至俄罗斯。当然,并非所有的哲人都有与远方的“他者”进行亲自接触的机会。对于像康德这样终生未出哥尼斯堡的人,他又是通过何种手段去获得这种“跨文化相遇”的机会,进而汲取其关于人类生活“多样性”的知识呢?无论是格陵兰人、霍屯督人、牙买加人,还是俄罗斯人和中国人,他们都曾活灵活现地呈现于康德的笔端。就像其传记作家阿尔森·古留加所言,“康德虽然足不出户,但他却似乎漫游了环球,远涉重洋,跨越荒漠”。^⑤其间的“奥秘”便在于,在哥尼斯堡这样一个被誉为“北方威尼斯”的波罗的海明珠城市,一个人即便足不出户,也可以获得成为一个“世界公民”必不可少的“世界知识”。这一点正如康德所自陈的那样,“只要是一个像普列格河畔的哥尼斯堡这样的城市——一个大城市,国家的中心和政府机关所在地,拥有一个(致力于科学文化的)大学,又有这样的海上贸易位置,它通过一条发源于该国内部而又与语言习俗不同的遥远邻国交界的河流促进着交往——这个城市就可以看作一个扩展人类知识和世界知识的适宜之地,在此,不需旅行也能得到这些知识”。^⑥康德虽因“足疾”和“晕船”的原因而无法长途旅行,但这并不妨碍他通过阅读大量的游记而进行“精神上的漫游”,因为就像康德自己所说,“扩大人类学知识的范围和手段包括旅行,但也可以只是阅读游记”。^⑦

在这一点上,斯密与康德可谓异曲同工,因为尽管斯密“一辈子只出过一次国”,最远的也只是到

① 保罗·阿扎尔《欧洲思想的危机》,方颂华译,商务印书馆2019年版,第5—6页。

② Michel de Montaigne, *Essays*, Penguin, 1993, p. 58.

③ Jonathan Swift, *The Gulliver's Travels*, Oxford University Press 2005, p. 249.

④ 卢梭《爱弥儿》李平沅译,商务印书馆2003年版,第698页;《论人类不平等的起源》李常山译,商务印书馆1996年版,第175页。

⑤ 阿尔森·古留加《康德传》,贾泽林等译,商务印书馆1982年版,第30页。

⑥ 康德《实用人类学》,邓晓芒译,上海人民出版社2005年版,第3—4页。

⑦ 康德《实用人类学》,第2页。

了“法国和日内瓦”,但通过大量地阅读游记,他却可以写下有关“印度、中亚、美洲和非洲的事情”。^①对斯密游记类藏书的考察,也证实了这一点。据统计,在斯密所藏的大量游记类图书中,涉及北美的约有56种,涉及美洲大陆的约有6种,涉及阿拉伯世界的约有7种,涉及中国的约有7种,涉及印度(或东印度)的约有36种,涉及土耳其的约有10种。^②这些藏书不仅展示了斯密对于非欧洲世界的广泛兴趣,也彰显了当时欧洲文人界一种普遍的知识取向。就像第三代莎夫茨伯里伯爵所指出的那样,与我们的前辈们沉迷于骑士传奇相比,18世纪的欧洲人更感兴趣的是各种游记作品,以及其中所展现的各种礼俗、印地安人的战争,以及“印加人或伊洛魁人的历史”;正是这些作品“占据了我们的闲暇时光,并成为装饰我们图书馆的主要读物”。^③通过这种阅读,通过汲取由布干维尔(Bougainville)、詹姆斯·库克等人“环球航行”带回来的关于殊方异域的信息和知识,使得像康德这样足不出户之人,也能够建立自己的“世界图景”。不仅如此,通过这些游记,18世纪的知识分子甚至还可以重建“伟大的人类地图”,并在此过程中,在自己的精神世界中不断地重演各种“跨文化相遇”的戏剧性场景。正如1704年面世的一部大型游记汇纂的“编者前言”所阐明的那样,正是因为有了这些游记,人们足不出户便可以“巡游海陆,访问所有的国家,并与所有的民族交谈”。^④

三

18世纪,全球尺度上的跨文化相遇和跨文化互动,以及由此所形成的全球交涉(global engagement)在某种意义上已不再是一种反常或例外,而是成为一种日常和常规。^⑤正是在这样的背景之下,到了18世纪中后期,随着欧洲贸易帝国在全球范围内的扩张,以及随之而来的商品、人员和信息的全球流动,在“大西洋世界”中的某些商业都市(它们常常也是港口城市),成为各种形式的跨文化相遇的核心场域,成为来自世界各地的各种知识和信息流的“交汇点”,成为展示人类生活样式之多样性的“博览会”,最终成为“启蒙的温床”。但是,我们尚需进一步追问的是:18世纪全球范围内的跨文化相遇,以及由此所见证的人类生活样式的多样性,到底是在何种意义上促成了“启蒙”的诞生呢?

首先,正是人类生活的多样性,催生了以心灵的“普遍骚动”和“普遍的亢奋”为特征的启蒙心智。休谟曾指出,如果说所有的“哲学”都源于由陌生和差异所引发的好奇和惊诧,那么,人们所熟知的、单调的、一成不变的对象只会泯灭好奇心,扼杀探究的欲望,从而让心灵陷入一种了无生气的怠惰状态。^⑥斯密也认为,“单一的对象”只会让心灵变得“麻木”和“愚钝”,而对于“无限多样的对象”的沉思,则会让人的理解力和判断力变得“异常的敏锐和深广”。^⑦在这个意义上,正是18世纪全球范围内频繁的跨文化互动,以及其间所呈现出来的各种礼俗、法律、宗教、政制和意见的差异与陌生

① 詹姆斯·布坎《真实的亚当·斯密》金辉译,中信出版社2007年版,第2页。

② Shinji Nohara, *Commerce and Strangers in Adam Smith*, Springer, 2018, p. 23.

③ Third Earl of Shaftesbury, *Characteristics of Men, Manners, Opinions, Times*, Cambridge University Press, 1999, pp. 153-154.

④ P. J. Marshall and Glyndur Williams, *The Great Map of Mankind*, Harvard University Press, 1982, p. 48.

⑤ Philip J. Stern, “Neither East nor West, Border, nor Breed, nor Birth: Early Modern Empire and Global History”, *Huntington Library Quarterly*, Vol. 72, No. 1, 2009, p. 124.

⑥ 休谟《宗教的自然史》徐晓宏译,上海人民出版社2003年版,第6—7页。

⑦ Adam Smith, *The Wealth of Nations*, Bantam Classic, 2003, pp. 987-989.

感,活跃了人们的想象,激发了人们的好奇心和探究欲,并由此诞生了一种以心灵的“普遍骚动”和“普遍的亢奋”为特征的启蒙心智。也正是这个意义上,蒙田非常看重“美洲的发现”给欧洲带来的精神刺激,因为对于大部分人而言,其心灵只有在“一些外来事物”的刺激下才能“加速运转”。^①就此而言,“文艺复兴”不仅仅得益于“古典文化”(古希腊和古罗马的文化)的再发现,而且还得益于与“新世界”的相遇。这一判断同样适用于启蒙运动。因为,就像布封所说的那样,美洲、大洋洲以及由此而来“野蛮人”的“发现”,对于17、18世纪的启蒙哲人而言,绝对是“一个真正的奇观”,它“扩大了思考的领域”,并由此激发了人们对于文明进程即“文明的”欧洲人到底是如何从其“野蛮的”祖先那里发展而来的相关思考。洛克提出,“全世界最初都像美洲”。^②更为重要的是,新旧大陆的跨文化相遇,不仅为启蒙思想家有关“人的科学”的理论构建提供了新素材,而且还带来了精神上的升华和着魔。库克船长的第一位传记作家安德鲁·科皮斯(Andrew Kippis)指出,库克船长的航行“为人们诗性想象的漫游开辟了新空间”。^③其实,早在17世纪中后期,英国“王政复辟”时期一位诗人就曾这样写道,“当听到海外发现任何新王国时,其光芒和荣耀立即让我兴奋不已。它激发了我,并让我心智大开。我仿佛走进了这个新王国,我看到了它的商品,它的奇珍异宝,它的泉流,它的牧场,它的财富,它的居民……”^④孟德斯鸠笔下的郁斯贝克(Usbek),也淋漓尽致地向我们展示了由这种跨文化的相遇所激发出来的心灵亢奋,“一个伊斯兰教徒头一回看到一座基督教城市,真可谓大开眼界。首先是举目所见的事物,如不同的建筑物,不同的衣着以及不同的主要风俗习惯,自不必说,就是种种微不足道的小事物,也使我感到奇特,难以形诸笔墨”。^⑤于是,在17、18世纪之交的欧洲,在与跨文化相遇有关的各种叙事中,这些新鲜事物无一例外地让欧洲的思想界感到“非常兴奋”,而这正是“启蒙”得以发生的重要的心智前提之一。

其次,人类生活的多样性也促发了比较、批评和自我反思。按照康德的经典定义,“启蒙”意味着“敢于认知”,而所谓的“启蒙时代”,也就是“一个真正的批评时代”。^⑥但是,“批评”的发生,不仅仅取决于人们的勇气和胆量,而且关涉人们的眼界和能力,关涉使“批评”得以发生的结构性环境。因为“批评”的发生,往往预设了一个可见的标准,预设了一个可以参照和可以效法的更好的“他者”的存在。这就意味着,“批评”以及由此所发生的“启蒙”,往往不是在一个封闭的、一元化的文化环境中发生,而是在一个开放的跨文化相遇的语境中发生。例如,在欧洲的启蒙思想史上,蒙田1562年在鲁昂与巴西的图皮南巴人(Tupinamba)即所谓的“食人族”的第一次“跨文化相遇”,便激发了他对“文明”和“野蛮”的思考,激发了他对于欧洲人自身生活方式的反思和批判。因为在蒙田看来,“我们可以称这些民族为野蛮民族,但这只是与理性规则相比,而不是与我们相比,因为我们在各方面的野蛮有过之而无不及”。^⑦当然,在各种跨文化相遇中,以“他者”以镜像所收获的并不总是自我评判,有时也许是自我庆贺。例如,1775年与法国的跨文化相遇,就让约翰逊情不自禁地发出这样的感

① Michel de Montaigne, *Essays*, p. 251.

② Anthony Pagden, *The Enlightenment and Why It Still Matters*, Oxford University Press, 2013, p. 167; P. J. Marshall and Glyndur Williams, *The Great Map of Mankind*, p. 258.

③ P. J. Marshall and Glyndur Williams, *The Great Map of Mankind*, p. 52.

④ P. J. Marshall and Glyndur Williams, *The Great Map of Mankind*, p. 60.

⑤ Montesquieu, *Persian Letters*, Oxford University Press, 2008, p. 30.

⑥ Anthony Pagden, *The Enlightenment and Why It Still Matters*, p. 11.

⑦ Michel de Montaigne, *Essays*, p. 114.

慨,“我呆在法国所获得的唯一教益,便是发现我对自己的国家更为满意了”。^①对于约翰逊而言,由于“缙绅们”在所有的国家都相差无几,“唯有穷人的体面生活,才是文明的真正标志”,而在所有的同等国家中,英国穷人的衣食条件无疑是最好的。^②数年之后,一位名为约翰·安德鲁(John Andrew)的英国人也表达了类似的意见,“一位明智的英国人从访问外国所得到的最大好处,便是他由此认识到他自己国家的无可比拟的优越性”。正是从这样的高度出发,卢梭才指出,“假如这些新的赫拉克勒斯们,从这些可资纪念的游历中回来之后,根据他们亲眼见过的事物,依照本人的意思,写成一部关于自然、伦理或政治的历史,我们就会亲眼看到,一个新的世界从他们笔下出现,这样,我们也就可以学会认识我们的世界”。^③

最后,正是18世纪频繁的跨文化相遇中见证的多样性,培育了启蒙知识分子全球性的整体视野,如斯密所说的“宏大的眼光”,^④赫尔德所说的“鹰隼般的视野”,^⑤以及休谟所说的“一种更为广大的观点”,^⑥从而有助于消解各民族的偏狭之见,促进宽容和世界主义。蒙田曾呼吁法国的读书人不要“固步自封,视野不出自己鼻子的范围”,而是要游目骋怀,以天地为家,以人类为友,以“大千世界”为书,^⑦塞缪尔·约翰逊也主张“要用远大的眼光来瞻顾人类,从中国一直到秘鲁”。^⑧唯有如此,人们才能避免偏狭的“钟楼精神”,^⑨才不会沦为康德所称的那种“独眼巨人”,^⑩才能在与“他者”相遇的过程中,学会“从他人的地位上来思考”,才能做到“同情之了解”并心生“宽容”。例如,在游历过普鲁士之后,针对当时英国所流行的说法即普鲁士是一个“被暴政所败坏的奴役之国”,休谟认为,“德意志无疑是一个非常美丽的国家,其民众都显得勤勉而诚实,假如获得统一,它必将成为这个世界上所曾见过的最强大的国家。与法国相比,这里的平民百姓——几乎到处都是如此——受到了更好的对待,而且生活更显安闲。实际上,这里的老百姓并不比英国的老百姓差,尽管在这方面英国人总是乐于自我矜夸。旅行的最大益处就在于:没有什么比它更能消除偏见了”。^⑪在卢梭看来,与异国他乡之士通信和交往的最大好处,便是可以防止民族偏见,“因为他们没有我们的民族偏见,而我们会面对他们的民族偏见,这样,我们就可以用一种偏见去反对另一种偏见,从而两者皆免”。^⑫正是基于跨文化相遇所具有的这种“解蒙去蔽”之效,休谟指出,考虑到人类理性的脆弱,也考虑到人类意见的不可抗拒的侵染性,我们唯有“开阔我们的视野”,“让各种迷信相互对抗,陷它们于相互的争吵之中”,哲学和启蒙才有取胜的可能。^⑬当然,视域的扩大和对多样性的见证,虽然会消解“偏见”,但并不意味着道德“普遍性”的坍塌。正如医生、博物学家和哲学家哈勒(Albercht von Haller)所说,“再没有什么比熟悉不同国家的不同礼俗、法律和意见,更有利于消除偏见了。但

① James Boswell, *The Life of Samuel Johnson*, p. 965.

② James Boswell, *The Life of Samuel Johnson*, p. 446.

③ 卢梭《论人类不平等的起源》,第176—177页。

④ Adam Smith, *Wealth of Nations*, p. 749.

⑤ Emma Rothschild, *Economic Sentiments: Adam Smith, Condorcet, and the Enlightenment*, Harvard University Press, 2002, p. 47.

⑥ David Hume, *The History of England*, Vol. 5, Liberty Fund, 1983, p. 11.

⑦ Michel de Montaigne, *Essays*, pp. 63—64.

⑧ Felicity A. Nussbaum, ed., *The Global Eighteenth Century*, p. 106.

⑨ 罗伯特·达恩顿《华盛顿的假牙:非典型性18世纪指南》,杨孝敏译,商务印书馆2014年版,第79页。

⑩ 康德《实用人类学》,第129页。

⑪ G. Y. T. Greig, *The Letters of David Hume*, pp. 121, 125—126.

⑫ 卢梭《爱弥儿》,第725页,译文根据英译本略有改动。

⑬ David Hume, *Dialogue Concerning Religion and Other Writings*, Cambridge University Press, 2007, p. 136.

是这种多样性只会让我们抛弃掉那些分裂我们的东西,并让我们把人类所共通的东西视为自然的“声音”。^①

四

在某种意义上,18世纪许多启蒙思想家的经典著作,例如伏尔泰的《风俗论》、孟德斯鸠的《论法的精神》、斯密的《国富论》,都是欧洲18世纪跨文化相遇的产物,都是为了直面跨文化相遇中见证的人类生活多样性,以及其所提出来的认知和道德挑战,都是为了“科学地”解释这种多样性,以及其背后所蕴含的普遍性法则。以《国富论》为例,斯密关于“国民财富”的探讨,便起源于跨文化相遇过程中所见证的国民财富和生活水准方面的惊人“差异”:为什么欧洲当时最卑不足道的一个日工(也就是严复所谓的“有化之佣”),其衣食条件竟然要远远优越于那些掌握着成千上万人生杀予夺之大权的北美土著首领和非洲的王子(也就是严复所谓的“无化之王”)?为什么欧洲近几百年来会有持续的经济增长,而大多数非西方国家却陷入停滞倒退?为什么在当时的欧洲,英国和荷兰的经济最发达,而葡萄牙和西班牙虽然富有美洲的金矿,但在欧洲却成为“仅次于波兰的两个最贫穷的国家”?要成功地解释人类经济生活中这些让人心生困惑的多样性和惊人的差异,斯密必须要阐明财富增长的“秘密”,即到底是什么因素决定了国民财富的增长?以我的理解,这才是《国富论》的问题意识和真正的思想起源。

不仅如此,18世纪启蒙思想家所写的许多虚构作品,例如孟德斯鸠的《波斯人信札》、约翰逊的《拉塞拉斯王子漫游记》,以及斯威夫特的《格列佛游记》,也都是在讲述全球范围内的跨文化相遇,以及在此过程中所发生的“自我启蒙”的故事。就像约翰逊笔下的拉塞拉斯王子,他之所以要放弃“幸福谷”里富贵安逸的生活,并义无反顾地踏上颠沛流离的航程,就是为了要摆脱那种由“乏味的单调”所形成的精神“囚禁”,就是为了要发现并见证“人类的各种境况”和“所有的生活样式”,在此过程中逐步“消除自己因年龄或地域所产生的各种偏见”,进而正确地“评估每种生活境况的祸福”,从而最终能够“做出自己深思熟虑的生活选择”。^②就此而言,对于生活在21世纪的我们而言,18世纪的“启蒙”并未走远,也从未完成。尤其是在“全球化”遭遇重大挫折的当下,大到国家,小至个人,都更加需要以坚定的步伐走出壁垒森严的“自我”城堡,走向远方并与“他者”相遇。在这个意义上,跨文化相遇的故事显然仍将在全球的范围内不断上演,而“启蒙”仍然将向每一个人发出它强有力的召唤。

“语境”取向与全球思想史

章可 (复旦大学历史学系副教授)

在时下全球史研究关注的对象中,思想观念的跨地域乃至全球流动是较为特殊的。它既包括思想家和书籍、文本的流动,与常见的关注“人”与“物”之流动的全球史研究不无相似,同时也涉及较

^① Ulrich Im Hof, *The Enlightenment*, Blackwell, 1994, p. 234.

^② Samuel Johnson, *The History of Rasselas, Prince of Abissinia*, Oxford University Press, 2009.

抽象的思想观念本身在跨地域传播和流动过程中所体现的丰富样态。随着国内外近年来相关研究的不断涌现,如今即使是最乐观的学者,也很难认为思想的跨国、跨语言流动是简单的“复制”或“重复”过程。换句话说,思想在不同情境中的“地方性”受到越来越多的重视。

2019年1月,已经95岁高龄的约翰·波考克在《全球思想史》学刊发表论文,目的是为了回应另一篇由洛佩兹撰写的评论《追寻全球》,而后者实际上是塞缪尔·莫恩和安德鲁·萨托利主编、颇有影响的《全球思想史》(*Global Intellectual History*)一书的书评。^①在高谈“全球”转向的大潮中,波考克反其道而行之,其文主旨是阐述语境的非全球性。^②

自20世纪末以来,“语境”取向和“全球”转向可以说是英语思想史学界最具影响的两股潮流,各自探讨者均不乏其人。在越来越多思想史学者“转向全球”的当下,“语境”取向是否仍值得坚持,如何看待两者之间的关系?作为倡导“语境”取向的剑桥学派代表人物之一,波考克的表态本身就极具意味,它体现出学术实践已经在理论和方法层面催生出许多急需厘清和应对的问题。本文希望结合相关文献和全球史的背景展开探讨。

按照彼得·伯克的研究,语境主义在20世纪70年代以来的兴起,并不是某个学术领域内的单一事件,而是广泛存在于考古学、法学、文学、艺术史、神学等各个学科当中,它所涉及的是对概念、文本、知识产生环境和场景的还原与重构。^③它在思想史研究中逐步走向前台,自然和剑桥学派学者的工作密切相关。

然而,剑桥学派学者最初对政治思想史中语境问题的研究,主要关注的是英文、拉丁文等欧洲语言的文本,从时间段上看,多数探讨的是尚未建立世界性民族国家体系的前现代时期。对于最近一个多世纪的民族国家时代,尤其是西方和非西方世界之间的思想传播与流动,一开始并非他们思考的重点。值得注意的是,后来语境取向在思想史研究中的流行,恰好处于一个民族国家史学大行其道的时代。

无论对于西方还是非西方的学者,对思想所处语境的注重并不自然地意味着他们寻求对国族或语言边界的突破。相反,它常常导致对此类边界的强化,也就是说,这种研究取向带来的结果往往是,人们更加强调某一民族、某种语言内思想演变的特殊性。专攻日本政治思想史的克里斯·琼斯就曾指出,思想史的语境取向在某些时候成为另一种版本的欧洲中心主义和种族中心主义,或者说,被一些研究欧美政治思想的学者利用,成为保守主义的武器。^④对政治观念得以产生的“原初性语境”的强调,助长了新的偏狭主义(parochialism)的形成,它使得观念在非西方世界的传播和展现被忽视,在一种人为构建的“中心—边缘”体系中被边缘化。

事实上,这种新的本位主义或国族中心主义并不仅存于欧美,近年来跨国思想史或全球思想史

① Rosario Lopez, “The Quest for the Global: Remapping Intellectual History”, *History of European Ideas*, Vol. 42, No. 1, 2016, pp. 155 – 160; Samuel Moyn and Andrew Sartori, eds., *Global Intellectual History*, Columbia University Press, 2013.

② J. G. A. Pocock, “On the Unglobality of Contexts: Cambridge Methods and the History of Political Thought”, *Global Intellectual History*, Vol. 4, No. 1, 2019, pp. 1 – 14.

③ Peter Burke, *What Is the History of Knowledge?*, Polity Press, 2016, pp. 64 – 65.

④ Chris Goto-Jones, “The Kyoto School, the Cambridge School, and the History of the Political Philosophy in Wartime Japan”, *Positions: East Asia Cultures Critique*, Vol. 17, No. 1, 2009, pp. 14 – 15.

研究经常招致的批评就是,它会产生“固化”或者“实体化”的危险。^①换言之,如果说把西方思想在全球的传播视为同一概念的不断重复,会被批评为欧洲中心主义,而反过来,对概念的“去中心化”研究却使它在不同语言或地域中“分化”成不同概念,要将它们在更宽广的“全球语境”下重新同化则变得越来越难。例如“自由主义”在英国、法国、印度、中国等,被认为有着各自不同的涵义,其差异性之大,使得寻求其共同性成为复杂的学术命题。

对于非西方世界或者非概念原生地而言,叙述思想史变得饱含张力,即一方面要在外来概念的涵义框架中研究本地思想,另一方面需揭示本地思想和语境的特殊性。这种建立自身思想谱系的努力不断地创造着昆廷·斯金纳所说的“神话型态”,仿佛这些思想观念本身就如此这般存在,^②仿佛各民族历史上的前人都在自觉地从事着这些新概念的表述。这样,过多的“地方性”思想谱系涌入概念之中,像“人文主义”这样的概念被认为在欧美、在非西方的各种文明中都有不同的表述和发展脉络,形成高度碎片化的形态。^③

矛盾和张力不仅存在于西方与非西方之间,也存在于古今之间。波考克敏锐地指出,“全球史”(global history)和“全球的历史”(history of the global)并不等同。^④如果人们追求的只是地理空间上全球的思想历史,那么只要分地区、分国别各自书写不同语境中不同思想发展历程,然后拼合在一起即可(波考克更倾向于将这种称为“世界历史”[world history])。但是,今日更多学者的研究目标实际上是“思想的全球历史”,意在用超越古今之分和国族之别的普遍性框架对人类历史上的思想发展进行解释。然而,语境总是与特定的时空相关,语境取向的天然要求是反对简单的“以今度古”,试图还原特定时空条件下思想观念发展的最初环境,因此它和前者在方向上并不一致,甚至有可能背道而驰。在很多学者看来,“现代性”兴起之前的古代世界,并不具备今日的这种“全球性”,如果强行以后来的概念框架去进行解释,很多时候并不能真正增进人们对古代思想的了解。

此外,语境本身还有内外之分,这也缘于西方思想史研究中一直存在的“内在理路”和“外部环境”这两种不同解释取向。^⑤对于全球思想史来说,语境绝不仅仅只由概念、思想和文本构成,历史学家艾玛·罗斯柴尔德曾指出,研究19世纪以来的跨国思想史,更需注重观念的社会经济语境。新的印刷和通讯技术的出现、殖民“治理”的推广、书籍的流传和转运、移民现象的增多甚至个人旅行的流行等,这些外在于抽象观念的社会环境变化,都是不可忽视的因素,且相对于本国内的思想变迁,这些因素对思想跨国流动产生的影响更为显著。^⑥

总体而言,语境取向在各国各地区思想史研究中的推广,很多时候会带来对思想观念之“地方性”和“情境性”的强调,从而把人们的眼光更多限制在某种语言、某个民族、某片地域内部的思想表述上,对书写超越民族国家的“思想的全球历史”构成了挑战。即使许多学者关注思想跨地域、跨语际的流动和转换,其结果也可能是进一步强化了不同民族国家思想语境的边界。

① David Armitage, “The International Turn in Intellectual History”, in Darrin McMahon and Samuel Moyn, eds., *Rethinking Modern European Intellectual History*, Oxford University Press, 2014, p. 242.

② 章可《论阿米蒂奇与思想史研究的“国际转向”》,《史林》2015年第3期。

③ Tony Davies, *Humanism*, Routledge, 1997, pp. 130 - 131; Maryanne Horowitz, ed., *New Dictionary of the History of Ideas*, Vol. 3, Thomson Gale, 2004, pp. 1021 - 1035.

④ J. G. A. Pocock, “On the Unglobality of Contexts: Cambridge Methods and the History of Political Thought”, p. 7.

⑤ Donald Kelley, “Intellectual History in a Global Age”, *Journal of the History of Ideas*, Vol. 66, No. 2, 2005, p. 155.

⑥ Emma Rothschild, “Arcs of Ideas: International History and Intellectual History”, in Guilla Budde, Sebastian Conrad and Oliver Janz, eds., *Transnationale Geschichte: Themen, Tendenzen und Theorien*, Vandenhoeck & Ruprecht, 2006, pp. 220 - 222. <http://www.cnki.net>

二

大卫·阿米蒂奇曾认为,面临“国际”转向的思想史研究,需要一种新的对语境的理解,他提出不要只将语境理解成“当代的政治文化”或者单纯的“语言的语境”,它可以是灵活和多元的,可以有宽窄大小之分,甚至不同的语境之间可以有交错和重叠。^①

语境这个概念,英文中 context 既可以指语词、话语所处的上下文或关联结构,也可以指事物所在的情境或前后脉络。按照彼得·伯克对 context 这个概念自身历史的追索,它源自拉丁文的 cont-exere 和 contextus,原意为“交织、编织”,也可以在比喻的意义上形容某种联系。19世纪以来,受到德意志学术的影响,英文中开始使用 context 一词来指文化语境或情境。^②在20世纪下半叶,各种学科内用来表述“特定情境或脉络”的词,有 situation、circumstance 等,并不止 context 一个。^③至于剑桥学派,尤其是昆廷·斯金纳的思想史研究对观念和文本所处语境的强调,既继承自前辈史学家如巴特菲尔德和拉斯莱特,也受到维特根斯坦等语言哲学家的影响。无论如何,今日习见的语境概念,本身也是在特定时空结构和学术脉络中形成的。

在思想史中,概念或文本的语境并不是唯一的,同样,语境取向也不是思想史研究唯一的进路和灵丹妙药。波考克自己早在50年前,就提醒过人们,“观念只有被置于特定的社会政治语境中才能被研究”这个论断有成为口号和教条的危险,^④也就是说,这一旦成为教条,则会使人忽视观念的另外一面。其实,无论在哪个时代,观念本身天然地就具有一种“去语境化”的倾向,^⑤它不会总停留在某一种对话或者书写情境里,不会总停留在某一语言或国族的范围之内,只要人的相互交流发生,观念总会迈出“去语境化”的那一步。语境其实只是看待观念形成的一个视角。

在中文学界,黄俊杰曾讨论过跨文化思想交流中的语境转换问题。他认为,原生于某地的一个概念或文本,在传播到另一地时,首先被异域的解读者“去脉络化”或“去语境化”,而后又在新的文化和思想环境中被“再脉络化”或“再语境化”,获得了新的涵义或新的形式,从而逐渐融入后一环境,产生新的价值。在他看来,东亚范围内,古代中国的文本和观念在日、韩等地传播就经历了这样的过程,^⑥而研究者最应注意的是这“两化”的过程中失去和新增加的内容。

黄俊杰强调的“去语境化”和“再语境化”过程,主要指在传播的接受方即异域的解读者那里发生的变化。他认为“去语境化”的结果,是原有概念和文本成为一些“完全不具情境性”(unsituatedness)的事物,从而能够“再语境化”。

但是,如果我们将视野扩大到更广阔的范围,例如东西方之间甚至是全球,许多思想观念的传播并不是简单地从甲地到乙地,而是存在多线的分叉和交织,同样一个概念和文本可能会有多地、多语言的接受者。即使在同一地,接受者也可能不止一个。在不同的“去语境化”和“再语境化”过程中,

① David Armitage, “The International Turn: A Reply to My Critics”, 载《思想史》第1辑,第400页。

② Peter Burke, “Context in Context”, *Common Knowledge*, Vol. 8, Issue 1, 2002, pp. 158 - 160.

③ Alessandro Duranti and Charles Goodwin, eds., *Rethinking Context: Language as an Interactive Phenomenon*, Cambridge University Press, 1992, p. 19.

④ J. G. A. Pocock, “Machiavelli, Harrington and English Political Ideologies in the Eighteenth Century”, in *Politics, Language and Time*, Atheneum, 1971, p. 105.

⑤ Martin Jay, “Historical Explanation and the Event: Reflection on the Limits of Contextualization”, *New Literary History*, Vol. 42, No. 4, 2011, p. 557.

⑥ 黄俊杰《东亚文化交流中的“去脉络化”与“再脉络化”现象及其研究方法论问题》,《东亚观念史集刊》第2期,中国台湾政治大学出版社2012年版,第55页。

那些处于中间的所谓的“完全不具情境性”事物很可能是不同的,换句话说,它仍然是被特定的语言和文化的语境所决定。如果仅把目光聚焦于接受者的主动阐释和改造,“不具情境性”或“非情境性”是很难成立的。

所以,“去语境化”并不只发生在观念流动的接受方那里,在观念自身表达的原初形式中,就已经内在地包含了“去语境化”。黄氏自己承认,他所使用的这组术语来自保罗·利科,而在利科那里,“去语境化”和“再语境化”就是针对文本自身的自主性和开放性特质而言,不是针对接受者。^① 思想观念的这种“去语境化”倾向毫无疑问是全球思想史得以成立的基础,它促使观念能够跨越语境、在更大范围内流动,也确保了人们可以对不同语言或社会政治语境中的观念进行比较。

语境是思想的面向之一。概念、思想和文本当然处于具体的语境当中,但它在传播和流动中,基于其本身和新接受者的“去语境化”和对“非情境物”的共同认知,产生意义的传递,类似过程不断反复发生,最终交织成巨大的意义网络。

语境不能包含非语境的“网络”,反过来看,意义的“网络”也不能完全同化甚至取代语境。尽管当下的全球思想史研究特别关注历史上不同国家、民族、语言世界之间的思想接触和流动,经常强调甚至是有意夸大这种接触的意义,但我们或许还得承认,这种接触、碰撞、融合最初大多只发生在某一个整体的边缘地带,历史上这种接触频繁发生,但它能否产生更大的甚至全局性的效应,还需要其他条件的综合作用。

进一步说,它会如何影响整体?以语言的语境为例,波考克在2019年的论文中反复提到,每一种语言世界中的思想演变,都有它的“自我指称性”。^② 而且,这种“自我指称”的活动会随着该语言世界与外部的交流互动而相应增长,它具有强大的自生性。换句话说,思想的跨语言流动——例如近现代以来大量的翻译活动——无法轻易地抹平不同“语言语境”之间的差异。

近代以来,随着欧美殖民势力的不断扩张,包括中国在内的非西方国家接受了大量的西方思想观念,这可以说是全球思想史上最重要的变革之一。在中国,从19世纪末到20世纪上半叶,诸如各种“主义”之类的新词汇、新话语表述方式如潮水般涌现,并迅速占据主流,这带来了整体性的语言语境或脉络的改变。更重要的是,这些新话语以“自我指称”开始建立中文世界和中国自身的思想谱系,从而创造了一套新的中国思想史脉络。

波考克早在1964年就曾经发表过研究中国古代政治哲学的学术论文,^③尽管他时至今日仍然不通中文。有学者已指出,至少从波考克的例子看,剑桥学派并不是只关心欧美近代思想的大西洋中心主义者。^④ 波考克长久地保持着对非西方世界政治思想的关注,对不同语言世界的观念接触也颇有兴趣。在新西兰任教期间,他还主编出版过一本研究原住民毛利人(Maori)与新西兰政治的著作。总体而言,他承认全球范围内政治思想的历史是“复数的历史”,存在着许多各自有着不同发展脉络和语境的思想史。

如何看待近代以前各个民族思想的“全球性”,这是全球思想史讨论的焦点之一。剑桥学派的另

① 黄俊杰《东亚文化交流中的“去脉络化”与“再脉络化”现象及其研究方法论问题》,第62页; Paul Ricoeur, *Hermeneutics and the Human Science*, edited and translated by John Thompson, Cambridge University Press, 1981, p. 139.

② J. G. A. Pocock, “On the Unglobality of Contexts: Cambridge Methods and the History of Political Thought”, pp. 6-7.

③ J. Pocock, “Ritual, Language, Power: An Essay on the Apparent Political Meaning of Ancient Chinese Philosophy”, *Political Science*, Vol. 16, No. 1, 1964, pp. 3-31.

④ Knud Haakonssen and Richard Whatmore, “Global Possibilities in Intellectual History: A Note on Practice”, *Global Intellectual History*, Vol. 2, No. 1, 2017, p. 18.

一位代表学者约翰·邓恩在近期指出,应强调全球化时代与其之前的政治思想的差别,为此他阐述了近代以前各民族思想的“偏狭性”和“孤立性”。^①波考克不同意邓恩的这种态度,他本人更看重的是古代各民族思想的自主性和自我指称性。在此他借用了“轴心时代”这个概念,但他所指的并不是雅斯贝斯所说的公元前800年至公元前200年这个特殊的时代,而是时间范围更广大的泛指不同语言世界内的思想文化并行发展这一现象。

在波考克看来,轴心时代可以和全球化时代并行不悖,各种不同语言内的思想观念仍然有自己的语境,以不同的方式发展,正如公元前的希腊、犹太、印度、中国等文明以自己的方式发展出独特的思想学说。它们之间会产生联系,思想史研究因此成为一种复数化的行动,它可以研究同一语言世界内基于“自我指称性”的思想观念演变,也可以研究不同语言内思想和文本的相互联系,两者并不矛盾。^②

从波考克的论点出发,我们能够理解,思想史研究的语境取向和全球视野并不会构成冲突。对全球思想史而言,思想的语境本身就是灵活的、不断伸缩变化的。在笔者看来,更重要的是既认识到思想所处的具体语境,也要看到非语境化的意义“网络”或“互联性”,这两者的共存与互动,才是思想全球化的准确面貌。语境和网络并不一定要以民族国家或者语言的天然界限为界限,对更多语境的探索可以让人们看到网络和互联的更大可能性。

洛夫乔伊有句名言,“观念是世上流动性最大的东西”,但观念的流动往往不像物品的流动有那么多实迹可寻,因此更容易被人忽视,思想观念的相互联系总是以一种比人们想象中更重要的方式影响历史的发展。生活在当下,强大的民族国家叙事是人们必须面对的现实,但同时每个人也生活在一个更大的非情境性的意义网络之中,这两者如何建立起来,又如何相互影响,或许这正是全球思想史研究的目标之一。

思想史书写的德国脉络*

范丁梁 (华东师范大学历史学系讲师)

德国史学在第一次世界大战后失去了在全球史学中的中心地位。这之后,它对学科新思潮的应对速度整体就一直滞后于法国、英国和北美。不管是社会史的勃兴,还是新文化史的转向,抑或全球史的浪潮,都在德国表现出“姗姗来迟”和“独树一帜”的特点。但与其说这反映了学科氛围和职业倾向中的保守立场,不如说体现了典型历史写作形式抉择与本国历史经验的紧密捆绑,以及学科现状所根植的国家传统和时代精神。对于德国史学来说,19世纪历史书写的主要议题是“通向民族国家之路”,塑造了其对民族国家的强烈亲和性和对政治外交的高度关注。而到了20世纪,其历史书写的核心任务则必然转向对“通向纳粹主义之路”的反思,历史学家必须为此提供有说服力的、

① John Dunn, “Why We Need a Global History of Political Thought”, in Bela Kapossy, Isaac Nakhimovsky, Sophus Reinert and Richard Whatmore, eds., *Markets, Moral, Politics: Jealous of Trade and the History of Political Thought*, Harvard University Press, 2018, pp. 285–311.

② J. C. A. Pocock, “On the Unglobality of Contexts: Cambridge Methods and the History of Political Thought”, pp. 10–12.

* 本文是国家社会科学基金重大项目“20世纪的历史学和历史学家”(项目编号:19ZDA235)的阶段性成果。

可以达成基本合意的解释,其视野因此集中在本国的政治、军事、外交、社会经济结构、民族文化传统上。因为这两个民族国家史的议题不但有面向过去的解释维度,而且还有面向未来的定向维度,所以在各自时代不断吸引着历史学家的关注。

因此,直至20世纪80年代,德国史学的主要研究方式仍然是内向性的,核心解释原则仍然是内源性的。即便是“历史社会科学”学派,它反对历史主义传统,倡导运用社会学、政治学等学科的理论方法进行批判性的整体社会史研究,以便从结构和社会层面出发描绘德意志历史发展的“独特道路”,这样的做法完全出于非民族主义的意愿,反而强化了民族历史的书写。在这种情况下,思想史研究的发展在德国经历了一段非常曲折的路程,它对全球转向的态度更是以一种充满疑虑和保留的方式表现出来。如果从学科记忆和学科形象出发,我们可以发现德国的历史经验和史学传统在深刻地形塑着德国学者对思想史和全球思想史的兴趣。

二

德国传统的思想史研究(包括史学、哲学和日耳曼文学等领域)有两个类型:第一类是观念史(Ideengeschichte),第二类是精神史(Geistesgeschichte)。观念史通常探讨可清晰辨认的观念所经历的发展阶段。其方法论的出发点是:观念,尤其是哲学和政治观念,可以从历史语境和历史人物中抽离出来,得到关于其起源和发展的整体面貌;它们的发展往往是内发性的,不受制于其他的历史发展;观念有自己的生命。精神史则试图在更广阔的时代背景中考察精神思想,这里所指的精神很多时候非常接近于意识或者心态。其方法论的出发点是:思想总是与时代交织在一起并且是时代精神之表征,历史语境和不同观念之间的共存关系非常重要。

20世纪初,观念史成为德国人文社会科学中的重要议题,历史学家纷纷对政治观念展开了讨论。他们探讨社会主义、自由主义、唯物主义等思想潮流,^①探讨不同时期、不同派别、不同人物的政治思想。^②在这一领域,尤以弗里德里希·梅尼克(Friedrich Meinecke)的贡献最大,他也因此被视为德国政治观念史的创始人。梅尼克认为,历史生活最有价值的承载者不是时代精神或物质兴趣,而是个体和观念。^③因此他相信,对于政治思想的研究应该脱离“观念的精神史来源”,聚焦于“伟大人物、具有创造力的思想家们”。^④这种观念史在20世纪二三十年代遭到了精神史的猛烈抨击。后者指责前者以一种非常偏狭的方式将思想“孤立化”了,^⑤思想史要追求的应该是思想生活的普遍史,是“站

① Friedrich Muckle, *Die Geschichte der sozialistischen Ideen im 19. Jahrhundert* (2 Bde.), B. G. Teubner, 1909; Otto Warschauer, *Zur Entwicklungsgeschichte des Sozialismus*, F. Vahlen, 1909; Oskar Klein-Hattingen, *Die Geschichte des deutschen Liberalismus* (2 Bde.), Buchverlag der Hilfe, 1911-1912; Walter Sulzbach, *Die Anfänge der materialistischen Geschichtsauffassung*, G. Braun, 1911.

② Max H. Meyer, *Die Weltanschauung des Zentrums in ihren Grundlinien*, Duncker & Humblot, 1919; Heinrich von Srbik, *Metternich, der Staatsmann und der Mensch* (2 Bde.), Bruckmann, 1925; Karl Vorländer, *Von Machiavelli bis Lenin. Neuzeitliche Staats- und Gesellschaftstheorien*, Quelle & Meyer, 1926; Siegfried Kaehler, *Wilhelm von Humboldt und der Staat. Ein Beitrag zur Geschichte deutscher Lebensgestaltung um 1800*, Oldenbourg, 1927.

③ Friedrich Meinecke, “Antrittsrede in der Preußischen Akademie der Wissenschaften”, *Friedrich Meinecke. Werke*, Bd. 7: *Zur Geschichte der Geschichtsschreibung*, Oldenbourg, 1968, S. 2.

④ 弗里德里希·梅尼克《世界主义与民族国家》孟钟捷译,上海三联书店2007年版,第13、47页。

⑤ Erich Seeberg, “Theologische Literatur zur neueren Geistesgeschichte”, *Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte*, Vol. 3, H. 3, 1925, S. 464.

在文化客体化背后的整体”。^①当然,精神史的这种宣言并不是说要完全取消对个别观念的关注,而是强调个体必须在整体和互相关联中得到认识,个别只有对理解整体有所助益时才体现出其价值。与观念史相比,精神史的支持者集中在文学和哲学领域,几乎没有波及历史学,因为它的理念与当时仍占据统治地位的历史主义史观相去甚远。在魏玛共和国和纳粹时期,精神史的主旨因为有助于一种“德意志精神”、一种所谓的“族民共同体”、一种“生存斗争”诉求的塑造,所以受到广泛欢迎。而与之相应的是,1933年后,观念史的写作在德国史学中消失了。^②二战后,德国思想史的这两种类型都遭到了批判。观念史被认为是抽象的、诠释性的、唯心主义的,有时甚至是特意顺时而为的,因此不值得再被探讨;而精神史则被认为镶着民族主义的翅膀,有向纳粹主义意识形态靠拢的嫌疑,同样陷入了合法性危机。很显然,战后初期的时代氛围极大地阻碍了联邦德国思想史的理论发展和研究实践。

20世纪60年代中期开始,联邦德国社会发展的方方面面都出现结构性变化,其历史学也终于迎来代际的更替和学科思维风格的变革,但这种变革最终的结果是社会史获益,思想史受损。社会史和思想史虽然都曾经是德国史学中的边缘学科,但双方却没有因此产生更深刻的关联。1900年前后,欧美各国史学几乎同时发生革新运动,政治史书写的绝对领导地位被社会史和思想史所冲击。法国年鉴学派从20世纪20年代起就将地理空间的、经济的、社会的结构与集体心态结合在一起,关注集体的思维形式和无意识的日常思想,但这种情况在德国并未出现。德国社会史的崛起,伴随着对思想史的贬低。左翼历史学家埃卡特·克尔(Eckart Kehr)1933年在芝加哥发表演讲,猛烈抨击他的博士导师梅尼克和德国的思想史研究。克尔认为观念史是根植于德国特有之社会条件的产物,梅尼克只不过是在一个恰当的时机用观念史为“精神上群龙无首的市民阶层”找到了一条摆脱困境之路,但这条路长远看来也是一条死胡同。^③这篇演讲在20世纪60年代中期被“历史社会科学”学派的创始人之一韦勒(Hans-Ulrich Wehler)重新发掘出来。韦勒赞同克尔对观念史的看法,认为观念史背后是“完全非历史的认识论幻想”,是“对社会现实的投降”。^④他将观念史在魏玛共和国的繁荣归因于它对一个处在战败阴影和全面危机中的国家所具有的“减压功能”,它试图以对伟大思想家的聚焦来取代对大众生活和集体现象的关注。^⑤

“历史社会科学”学派倡导“整体社会史”,将重点放在以机构制度和社会群体为焦点的经济政治史和政治社会史上。但他们所代表的社会史对观念史的敌意,其主要原因更多不是研究对象和研究方法的分歧,而是与德国特殊的现实和传统联系在一起。一方面,这是由二战后“民主化”精神导向下历史研究旨趣的时代变化所导致的。正如左翼社会史学家、梅尼克的学生、“历史社会科学”学派的精神导师之一汉斯·罗森贝格(Hans Rosenberg)在描述自己研究取向的转变时指出,观念史个体精英化的研究类型已经变得僵化,所以对文化生活的审视方式要从“贵族

① Hanns Wilhelm Eppelsheimer, “Das Renaissance-Problem”, *Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte*, Vol. 11, H. 4, 1933, S. 496.

② Paul Nolte, “Sozialgeschichte und Ideengeschichte. Plädoyer für eine deutsche ‘Intellectual History’”, *Transatlantische Ambivalenzen. Studien zur Sozial- und Ideengeschichte des 18. bis 20. Jahrhunderts*, De Gruyter, 2014, S. 399f.

③ Eckart Kehr, “Neuere deutsche Geschichtsschreibung (1933)”, *Der Primat der Innenpolitik. Gesammelte Aufsätze zur preußisch-deutschen Sozialgeschichte im 19. und 20. Jahrhundert*, herausgegeben und eingeleitet von Hans-Ulrich Wehler, De Gruyter, 1965, S. 261.

④ Hans-Ulrich Wehler, “Einleitung”, in Eckart Kehr, *Der Primat der Innenpolitik*, S. 24.

⑤ Hans-Ulrich Wehler, “Probleme der modernen deutschen Sozialgeschichte (1975)”, *Historische Sozialwissenschaft und Geschichtsschreibung. Studien zu Aufgaben und Traditionen deutscher Geschichtswissenschaft*, Vandenhoeck & Ruprecht, 1980, S. 131.

式”变为“民主式”，即从观念史转向社会史。^①另一方面，这是德国史学范式“超然于历史主义”的另一种表现，因为观念史中蕴含着一种对研究对象设身处地的、历史主义式的移情，在20世纪70年代开始掌权的新一代左翼社会史学家看来，这有着浓厚的保守倾向和为德意志历史辩护的趋势。

在联邦德国，尽管也有提奥多·席德尔(Theodor Schieder)这样的历史学家屡次劝告同仁不要忽视对政治思想史的关切^②，但收效甚微。1971年，他不得不感叹“历史学和公众意识中对精神史的偏爱，已经在一种经常未加思索的诋毁中败退下来。”^③20世纪70年代末，德国学界主流几乎完全剥夺了思想史研究在德国史学中的身份地位。总体而言，当时在德国关心思想史研究的人，大多是哲学家和神学家，也有个别社会学家和政治家，而对思想史感兴趣的历史学家则往往以一种更边缘化或者隐匿化的方式进行研究。例如被认为是一匹“孤狼”的恩斯特·诺尔特(Ernst Nolte)，他关于法西斯主义思想的比较研究长期得不到认可。^④又如犹太裔历史学家汉斯-约阿希姆·舍普斯(Hans-Joachim Schoeps)，他曾致力于精神史的复兴，但很长一段时间在联邦德国史学的学科记忆中都没有姓名。^⑤托马斯·尼培代(Thomas Nipperdey)的例子更值得注意。他在德国史学史中往往被标签为“历史社会科学”学派最重要的竞争对手，他的《德意志史：1800—1918年》与韦勒的《德意志社会史》被视为构建德国历史主叙事的两种路线。但是，尼培代至今未曾出版的博士论文则以《黑格尔早期著作中的正立性和基督教主义》为题。在很多论文和小书中，他的关注点都在思想史上。^⑥正如他自己所言，他试图把“社会史与思想、理论、神学、世界诠释的历史”，更进一步地说，就是“与精神史”联系在一起。^⑦不过，他的这一取向在很长一段时间里也没有引起其他同仁的关注。

研究者今天在探讨思想史的各国脉络时，经常会提及德国的概念史(Begriffsgeschichte)传统。概念史最重要的创新和对德国思想史研究最重要的贡献在于对语言的“发现”：其将语言视为一种表现历史真实、反映社会结构的独立范畴，因此概念成为探讨政治和社会意识的关键钥匙。但不可忽视的是，概念史在诞生之初从未想过要走进思想史的大门。因为在其看来，思想史对概念的个别化、孤立化处理，会阻碍对思想之理念和社会关系的重构。更重要的是，因为概念史的灵感来自于德国社会史，它是社会史在思想研究领域的挚友，它的研究旨趣首先源自社会史对前现代社会的关切，所以其目的是勾连语言与现实，勾连概念与社会结构。概念史的重要推动者莱因哈特·科泽勒克(Reinhart Koselleck)常常被拿来与昆廷·斯金纳相比较，但他本人却鲜少谈论德国的概念史与其他欧美国家的思想史之间的共性。相反，科泽勒克曾多次明确指出：虽然概念史

① Hans Rosenberg, “Vorwort”, *Politische Denkströmungen im deutschen Vormärz*, Vandenhoeck & Ruprecht, 1972, S. 10.

② Theodor Schieder, “Politische Ideengeschichte und Historiographie”, *Geschichte in Wissenschaft und Unterricht*, Vol. 5, 1954, S. 362 - 373; Theodor Schieder, “Politische Ideengeschichte”, *Historische Zeitschrift*, Vol. 212, H. 3, 1971, S. 615 - 622.

③ Theodor Schieder, “Politische Ideengeschichte”, S. 616.

④ Ernst Nolte, *Der Faschismus in seiner Epoche. Action française, Italienischer Faschismus, Nationalsozialismus*, Piper, 1963.

⑤ 舍普斯在自己的纲领性著作《精神史是并且将是什么？论时代精神研究的理论和实践》(1959年)中区分了精神史与观念史。他将精神史的对象限定于“时代精神及其转变”，其主角不应该是伟大的思想家，而是“小人物的生活感受”，所以其史料应该是百科全书、日记书信、报纸杂志等。Hans-Joachim Schoeps, *Was ist und was will die Geistesgeschichte? Über Theorie und Praxis der Zeitgeistforschung*, Musterschmidt, 1959, S. 11, 59, 60ff.

⑥ Thomas Nipperdey, “Die anthropologische Dimension der Geschichtswissenschaft”, *Gesellschaft, Kultur, Theorie. Gesammelte Aufsätze zur neueren Geschichte*, Vandenhoeck & Ruprecht, 1976, S. 33 - 58; Thomas Nipperdey, *Reformation, Revolution, Utopie. Studien zum 16. Jahrhundert*, Vandenhoeck & Ruprecht, 1975; Thomas Nipperdey, *Religion im Umbruch. Deutschland 1870 - 1918*, C. H. Beck, 1988.

⑦ Thomas Nipperdey, “Vorwort”, *Reformation, Revolution, Utopie*, S. 7.

自有其方法,但它不是“自为目的”,它其实作为社会史研究的“助手”而存在;概念是社会结构的指示器(但不是社会意识、意识形态或者心态心志的指示器);概念史为社会史提供指标和要素,就此而言,它可以被定义为社会史研究的组成部分,一个“在方法上独立自主的组成部分”。^①

1979年,恩斯特·舒林(Ernst Schulin)在分析思想史的各国境遇时指出,当英美的思想史研究和法国的心态史蓬勃兴起时,这个领域在德国跌到了谷底。^②20世纪80年代中期,“历史社会科学”学派出版了四卷本论文集《德国的社会史》,全面而系统地梳理社会史与其他史学分支和研究对象的关系。^③在这个广阔的讨论谱系中,政治史、经济史、文学史、城市史、家庭史、日常生活史、宗教史、心态史、大众文化史、概念史等领域都有一席之地,唯独没有思想史。在当时的德国史学中,不仅没有一个虽然边缘化但保有独立地位的思想史,甚至连在政治史中被零散地、不成系统地加以探讨的政治思想史都近乎消失了。

三

在一篇写于1995年的文章中,保罗·诺尔特(Paul Nolte)曾向德国史学界呼吁,“观念史是时候在丰富多彩的历史学中再次占有相称地位了”。^④在某种程度上,诺尔特预言了接下来的发展趋势。1996年,献给库尔特·克鲁克森(Kurt Kluxen)的祝寿文集以《观念史的新路径》为名。^⑤1997年,更重要的转折点到来了,德国科学基金会开始资助为期六年的重点项目“作为现代欧洲社会形塑力量的观念——一种新精神史的拟设”,其目的是“对德国传统的观念和精神史进行翻新,并以此找到与国际历史和文化科学中的典范之间的连结”。^⑥包括乌特·弗赖维特(Ute Frevert)、卢茨·拉斐尔(Lutz Raphael)、安瑟姆·多林—曼陀菲尔(Anselm Doering-Manteuffel)、沃尔夫冈·哈特维希(Wolfgang Hardtwig)、冈戈尔夫·许宾格(Gangolf Hübinger)和保罗·诺尔特等人在内的众多历史学家,参与了该项目。1998年,多林—曼陀菲尔、拉斐尔和迪特里希·拜劳(Dietrich Beyrau)与在史学书籍出版领域长期享有盛名的奥登伯格出版社(R. Oldenbourg Verlag)合作,^⑦创办了“秩序体系:现代观念史研究”丛书,关注启蒙运动以来欧洲思想、政治、文化和社会变迁之间的交互作用。2001年,德国三大史学期刊之一的《历史与社会》以“新观念史”为主题出版了专刊。^⑧这之后,德国的思想史研

① Reinhart Koselleck, “Einleitung”, in Otto Brunner, Werner Conze und Reinhart Koselleck (Hrsg.), *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, Klett-Cotta, 1972, S. XIII – XXVII; Reinhart Koselleck, “Begriffsgeschichte und Sozialgeschichte”, *Vergangene Zukunft*, Suhrkamp, 1979, S. 107 – 129.

② Ernst Schulin, “Geistesgeschichte, Intellectual History und Histoire des Mentalités seit der Jahrhundertwende”, *Traditionskritik und Rekonstruktionsversuch*, Vandenhoeck & Ruprecht, 1979, S. 144 – 162.

③ Wolfgang Schieder und Volker Sellin (Hrsg.), *Sozialgeschichte in Deutschland. Entwicklungen und Perspektiven im internationalen Zusammenhang (4 Bde.)*, Vandenhoeck & Ruprecht, 1986/1987.

④ Paul Nolte, “Sozialgeschichte und Ideengeschichte. Plädoyer für eine deutsche ‘Intellectual History’”, S. 414.

⑤ Frank-Lothar Kröll (Hrsg.), *Neue Wege der Ideengeschichte. Festschrift für Kurt Kluxen zum 85. Geburtstag*, Schöningh, 1996.

⑥ “Ausschreibungstext des Schwerpunktprogramms: Ideen als gesellschaftliche Gestaltungskraft im Europa der Neuzeit – Ansätze zu einer neuen ‘Geistesgeschichte’”, in Lutz Raphael und Heinz-Elmar Tenorth (Hrsg.), *Ideen als gesellschaftliche Gestaltungskraft im Europa der Neuzeit. Beiträge für eine erneuerte Geistesgeschichte*, Oldenbourg, 2006, S. 525.

⑦ 2013年,奥登伯格出版社下属的科学分社和学术分社被德古意出版社(De Gruyter)收购,该系列丛书的版权也随之转移。

⑧ *Geschichte und Gesellschaft. Zeitschrift für Historische Sozialwissenschaft*, Vol. 27, H. 1, 2001.

究——包括理论方法的思考和具体对象的探索——终于出现了繁荣的景象。^①

在这场思想史的翻新运动中,有一个关键概念成为德国历史学家切入该领域的利器,这就是“秩序”。^②无论是在“秩序体系”丛书中,还是在各种专著中——例如诺尔特的《德国社会的秩序》(2000)、拉斐尔的《公正与秩序》(2000)、约尔格·巴贝罗夫斯基(Jörg Baberowski)和多林—曼陀菲尔的《随恐怖而来的秩序》(2006)等——秩序的理念、构想、模式和体系成为新思想史的关注焦点。^③这种聚焦不但决定了研究对象的选择,而且意味着研究进路的特征:新思想史的最终旨趣不再是伟大的思想理念本身,甚至不再是它的产生过程,而是思想对社会的构造作用和形塑力量;思想不再是空中楼阁之物,它会作用于社会真实,并最终在实体化的形式表现出来。正是在这一点上,德国的新思想史抛弃了与梅尼克或者舍普斯的传统勾连,它像概念史一样,无论是在私人交往还是学科理念上,都与社会史贴得更近。

思想史写作传统的断裂和社会史研究的强势影响,使德国的新思想史研究在21世纪有着自己的鲜明特点。这些特点具有与全球思想史暗合的部分。尤其是,全球思想史注重将研究对象——无论是作为产品的“思想”还是作为生产者和传播者的“人”——空间化、语境化、地方化和去典范化,德国新思想史亦是如此。它不再探索观念或者心态的某种普遍的民族国家特性,而关注话语之产生和接受的区域特征,其中既有民族国家内部的区域特征,也有跨越民族国家的区域特征。但这种特质并不是从全球史中获得的,而是从社会史中获得的。这是新思想史不断领会和追随社会史研究中的区域化倾向的结果。与此同时,更重要的是,德国新思想史有一些疏离全球思想史的倾向。全球思想史往往表现为过程主义,一旦观念的旅行完成,一旦观念的谱系和网络得到再现,一旦来自异国他乡的观念在本土重新焕发生机,一旦观念完成了地方化,全球思想史的写作通常就抵达了终点。但新思想史却更关注观念接下来的境遇,即在地方特性中考察观念的社会干预和社会形塑。就此而言,全球思想史在一定程度上变成了一种先导性的历史。

思想史之全球取向在德国的这种境遇,与全球史思潮本身在德国史学中的遭遇密切相关。德国史学界尽管也有一些优秀的全球史作品,但总体而言,历史书写的全球视角更多地是作为一种理念、纲领和方法论被论述,而没有在广阔的研究实践中得到应用。即便是于尔根·奥斯特哈默(Jürgen Osterhammel)这样被视为德国全球史领军人物的历史学家,也并不把全球史视为一种要“置换”民族史的潮流。在描述人文社会科学领域最新的“全球化”取向时,他认为广泛使用的“Globalisierung”一词并不精确,更合适的词应该是“Globalifizierung”。在德语中,-isierung和-fizierung这两个后缀都可以表示一种变化的过程化,但后者更强调这种变化是在一个强烈的外力作

① Lutz Raphael und Heinz-Elmar Tenorth (Hrsg.), *Ideen als gesellschaftliche Gestaltungskraft im Europa der Neuzeit*; Barbara Stollberg-Rilinger (Hrsg.), *Ideengeschichte*, Franz Steiner Verlag, 2010; Martin Mulsow und Andreas Mahler (Hrsg.), *Texte zur Theorie der Ideengeschichte*, Reclam, 2014; D. Timothy Goering (Hrsg.), *Ideengeschichte heute. Traditionen und Perspektiven*, transcript, 2017.

② 当然,这并不是说所有的思想史研究都以此为主题,也有其他别具一格的研究路径。例如马丁·穆尔索(Martin Mulsow)就致力于探索前现代时期的“知识”本身,将目光放在前现代时期欧洲与其他地区之间一种“纠缠的”“胶着的”思想交流,如埃及、拜占庭、意大利和德意志对于赫尔墨斯主义的态度;印度尼西亚和欧洲对于炼金术的看法等。Martin Mulsow, *Die unanständige Gelehrtenrepublik. Wissen, Libertinage und Kommunikation in der Frühen Neuzeit*, Metzler, 2007; *Prekäres Wissen. Eine andere Ideengeschichte der Frühen Neuzeit*, Suhrkamp, 2012. “Elemente einer globalisierten Ideengeschichte der Vormoderne”, *Historische Zeitschrift*, Vol. 306, H. 1, 2018, S. 1–30.

③ Paul Nolte, *Die Ordnung der deutschen Gesellschaft. Selbstentwurf und Selbstbeschreibung im 20. Jahrhundert*, C. H. Beck, 2000; Lutz Raphael, *Recht und Ordnung. Herrschaft durch Verwaltung im 19. Jahrhundert*, Fischer Taschenbuch-Verlag, 2000; Jörg Baberowski und Anselm Doering-Manteuffel, *Ordnung durch Terror. Gewaltexzesse und Vernichtung im nationalsozialistischen und im stalinistischen Imperium*, Dietz, 2006.

用下实现的。奥斯特哈默所使用的全球化概念要表明概念使用者自身的意图和局限。在他看来,“全球化”不是对历史发展的单纯描述,而是“跨国认知视角对现有话语语境的侵入和接管”;它并不意味着一种激动人心的“全球转向”,它是逐步增强的,但也并非势不可挡,它在最初产生的问题要远比给出的答案多。他甚至认为,与其他全球史分支相比,全球思想史是“浅表”的;因为思想不像经济市场、人口流动或者国际秩序那样,可以反映宏大的历史结构,它所依附的微观性和个体性,导致它其实无需探讨像“真正全球化的潜在表现和早期形式究竟何时开始”这样的全球史关键问题。^①

奥斯特哈默的观点当然有其可遭质疑之处,但他的立场典型地反映出德国学界主流的态度:与关思想的交流相比,他们更关思想的作用。事实上,伴随着信息技术的发展和知识流通的加速、学科专业化标准下知识同质性的增强、知识与思想生产秩序的全球化,总而言之,伴随着一个全球知识市场和思想语境的逐渐形成,当思想全球流通的路径和时间都在不断缩短时,可以发现:越是处理晚近的内容,全球思想史研究中的“全球”一词就越发从研究方法之导向转变为研究意识之背景,它正在逐渐变成一种思想史研究的“常量”。就此而言,德国思想史的研究取向或许能够为我们提供一些别样的思考线索。

(责任编辑:张旭鹏)

(责任校对:董欣洁)

稿 约

《理论与史学》由中国社会科学院历史理论研究所中国史学理论与史学史研究室主办,以书代刊,一年一辑。现特向海内外史学界同仁约稿,恳请惠赐佳作。

稿件要求:

1. 系作者原创作品,字数5万字以内。
2. 本刊采用专家匿名审稿。
3. 本刊常年接收稿件。欲在当年度刊发的来稿请于每年8月30日前寄送稿件。

来稿一经采用,将及时通知作者,出版后赠送样书并略致薄酬。来稿一律不退,请作者自留底稿。如60日内仍未接到采用通知,请自行处理。

投稿邮箱: lilunyushixue@sina.com

xuxinyi@yeah.net

《理论与史学》编辑部

2020年9月