

历史的话语

现代西方历史哲学译文集

【英】汤因比等 著

张文杰 编

雅典娜思想译丛

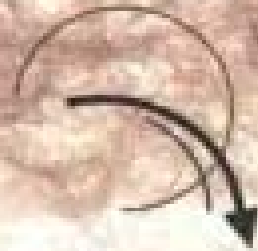


GUANGXI NORMAL UNIVERSITY PRESS

广西师范大学出版社



K 0
32
2



ISBN 7-5633-3470-X



9 787563 334704 >

ISBN 7-5633-3470-X/K·168

定价 26.80元

K0
32

历史的话语

现代西方历史哲学译文集

[英] 汤因比等 著

张文杰 编



南师范大学出版社

桂林

图书在版编目(CIP)数据

历史的话语:现代西方历史哲学译文集/(英)汤因比等著;
张文杰编.

—桂林:广西师范大学出版社,2002.2

(雅典娜思想译丛)

ISBN 7-5633-3470-X

I . 历… II . ①汤…②张… III . 历史哲学—西方国家—文集
IV . K01

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2002)第 009880 号

广西师范大学出版社出版发行

(桂林市中华路 36 号 邮政编码:541001)

(网址:www.bbpress.com)

出版人:蒲启明

全国新华书店经销

发行热线:010-64284815

山东新华印刷厂德州厂印刷

(山东省德州市新华路 155 号 邮政编码:253006)

开本:889mm×1194mm 1/32

印张:14.25 字数:352 千字

2002 年 3 月第 1 版 2002 年 3 月第 1 次印刷

印数:0 001~8 500 定价:26.80 元

如发现印装质量问题,影响阅读,请与印刷厂联系调换

译文集序

“历史哲学”一词在不同的时代有不同的含义。一般地说，思辨的历史哲学主要是寻求历史演变的规律，思辨的历史哲学的对象是整个历史过程。

奥古斯丁的《上帝之城》可以说是西方第一部历史哲学著作。中世纪以来，直到近代初期，占统治地位的始终是神学史观。奥古斯丁企图用超自然的天命来拯救人类。在他看来，自有人类以来，就有两座城市，一座是“上帝之城”，一座是“尘世之城”。人类的历史就是上帝之城战胜尘世之城的历史。

按照奥古斯丁的观点，历史是一幕世人赎罪的戏剧；历史是尘世世界和上帝之城之间的斗争。尘世是魔鬼的世界，是罪孽深重的人类的世界，它被尘世的享乐和物质利益所败坏，因此命定要受到永久的处罚。天国则不同，那里是一些救赎和永久幸福的圣人们以及其他正直的人组成的社会。在奥古斯丁看来，人类的历史的整体是可以解释的。

奥古斯丁认为一切历史事件都是超自然的行动者直接干预的结果。他解答一切历史问题的论据是来自天启，而不是根据对经验事实的研究。这对以后的宗教哲学产生了深刻的影响，并为经院哲学奠定了理论的基础。

由于自然科学的进步，自然规律的观念在人们的思想中逐步占了上风。人成为近代哲学的主体。这种趋势也影响到历史哲学的发展。哲学家们是从“人”的方面，而不是从“神”的方面去观察历史的。近代历史学家们也就不再把“上帝”作为历史的中心，而是以人类作为历史研究的对象。

维科力图把历史学系统地改造成一门“新科学”，他对历史学的突出贡献就是唤醒了人们的历史意识，他要在神意之外去寻求历史发展的规律。维科于1725年出版了他的《新科学》，这本书构成了历史哲学世俗化的开端。这位意大利思想家关心的是对人类本身的自然过程的研究，而这与超自然的干预完全无关。维科的伟大发现是：世界历史是由人创造的，因此在人类心灵本身的变化中可以找到它的原则。

伏尔泰第一个使用了“历史哲学”这个术语。他探求的是民族的精神、习惯、习俗等等。只有能起重大作用的史实，伏尔泰才写进历史。他是本着这种精神去写他的《路易十四时代》的。他在写这部著作的时候，并不是为路易十四树碑立传，而主要是为了描述路易十四所生活的那个时代。在伏尔泰看来，理解历史要从大处着眼，而不应注意细枝末节。写历史不应根据奇迹，也不能根据神话，而要根据历史事实。

他说：地球上的万物都变了，可是惟有美德从来不变。伏尔泰对历史哲学的贡献还在于，尽管其著作中存在西方中心论的早期胚胎，但他写历史远远超出西方的疆域，开启了近代世界史编纂的新时代。伏尔泰在历史哲学世俗化方面迈出了决定性的一步。伏尔泰试图把历史的和自然的一切事件当作普遍规律的必然产物来解释。虽然有时他也借助于上帝，然而伏尔泰的上帝不是奥古斯丁的也不是鲍修哀的上帝。在伏尔泰那里，上帝失掉了它的神性特征，而变成了一个形而上学的力量。这也就意味着，由于伏尔泰，历史哲学从神学阶段进入了形而上学的阶段。

实证主义者要寻求的是支配历史变化的规律。孔德有意使历史研究模仿自然科学并尽力向它看齐，这一思潮被称为实证主义。实证主义者以纯自然科学的眼光看待历史学。他们认为历史学是一门科学，它首先确定事实，然后从其中得出结论。他们尊重历史事实。

实证主义者试图把自然科学的方法引进到历史学研究的领域

中来,他们认为有可能系统地阐述历史发展的规律。他们认为,人类认识的各个领域都是逐步地从超自然的神学阶段开始,经过思辨的形而上学阶段,而达到以经验为根据的“实证的”或科学的阶段。然而他们却忽视了这两种科学不同的性质,其方法虽可借鉴乃至引用,但不能全盘取代。

在他们看来,自然科学包括两件事:首先是确定事实;其次是构成规律。对于实证主义者来说,历史的过程与自然的过程在性质上是一样的,因此解释历史就可以用自然科学的方法。泰纳提出了自然环境决定论,他用种族、环境和时间三项标准来衡量一切心灵的产物。英国历史学家巴克尔同样认为人类社会是有规律的,在他看来,历史研究必须借助于自然科学的方法,人类是受因果律制约的。

实证主义对19世纪历史编纂学产生了巨大的影响,它大大推动了对历史记录的考订和历史材料的积累。实证主义者试图把社会现象从神学和形而上学的束缚中解放出来,但是我们也应该认识到,历史学终究不是自然科学,也不可能以自然科学为依归。

德国唯心主义与历史循环论、实证主义不同,它们把文化科学中的历史学领域同自然科学严格地区别开来。康德、黑格尔等哲学家把历史看成是人与社会制度之不断顺应理性观念的过程。康德认为,人类的行为同任何自然事件一样,是由普遍的自然规律决定的。历史学的作用就是表现这一过程。康德把历史看成是发展进化的过程,同时他也重视历史事件中的因果关系。赫德尔认为历史是进步的,但不是直线发展的,他力图把民族性与人类理性不断进步的信念结合起来。赫德尔提出,应该从不同的时代背景和不同的民族精神来考察各种历史文化的特性,应该把历史看做是外因(环境)和内因(精神)相互作用的产物,这些方面都是赫德尔超出前人的贡献所在。

对黑格尔来说,历史是“一个神正论”。他认为世界历史尽管景象万千、事态纷纭,但它却只是“精神”发展和实现的一个过程,

而正是这个过程证实了“上帝”。“一般说来,世界历史便是‘精神’在时间里的发展,这好比‘自然’便是‘观念’在空间里发展一样。”“‘哲学’所关心的只是‘观念’在‘世界历史’的明镜中照射出来的光辉。”^①在黑格尔看来,历史本身不仅是合理的,而且它就是理性自身(精神或世界精神)的发展过程。黑格尔坚持自然和历史是不同的东西,因此他拒绝通过自然来研究历史。他区别了自然的非历史过程和人类生活的历史过程,这是正确的;但是他以否定进化的学说来强调这种区别,就是错误的了。

历史是精神的自我实现,是自由的扩大或自由体现于各个不同时代的历史之中。黑格尔这个基本观点对后世历史哲学的影响是巨大的。

斯宾格勒称他的历史哲学为“文化形态史学”。因为他写《西方的没落》这部书的主旨就是“对照着古典时代的没落,而描述我们自己如今正在进入其间的、历时达数世纪之久的一个世界历史的样态”。该书“深蕴历史本质的观念”。斯宾格勒要对“命运的历史与哲学”作一次新的探索。

在斯宾格勒看来,把世界历史分为上古、中古和近代三段是传统的方法,表现出欧洲人的骄傲与近视。而斯宾格勒则对各个文化、各个文明之间进行比较研究。他认为历史包含有许多古往今来的文明,每一个文明都要经过起源、生长、衰落和灭亡的周期。实证主义者和德国唯心主义者都认为欧洲文明代表人类历史的顶点,而斯宾格勒则认为西方文明只是同样的许多文明中的一个而已,而且这个文明正在走向没落。

汤因比是当代西方思辨的历史哲学的最著名的代表人物。在汤因比看来,上帝不仅是一个历史事实,而且是最高的历史事实,宗教是唯一值得历史学家注意的题材。把历史转变成为神学,确实是理解全部汤因比历史哲学的钥匙。

^① 黑格尔:《历史哲学》,115、503页。

本世纪中叶,汤因比的12卷巨著《历史研究》先后问世。汤因比在他的《我的历史观》一文中是这样说明他的主要论点的:一、历史研究中无可再小的、可理解的基本单位是“文明”,或者称为“社会”,而不是一般人所称的“民族”或“国家”;二、人类历史从哲学的意义上讲是“平行的”和“同时代的”。汤因比为人类历史描绘了一幅总的图式:人类6000年的文明史可分为21个文明,每个文明都经历五个阶段:起源、生长、衰退、解体 and 灭亡;文明起源和生长的原因是:挑战和应战;文明衰退的原因是:少数人失去了创造性;文明衰落的标志是:“统一国家”的诞生。

许多学者都把斯宾格勒与汤因比相提并论,并把他们并称为“历史循环论者”。其实斯宾格勒与汤因比虽然有共同之处,但他们之间也有根本的分歧。斯宾格勒是宿命论者,是一个悲观主义的代表,而汤因比则不同,他是一个凌驾于命运之上的人,他认为命运是可以改变的,因此他是一个乐观主义者。汤因比曾把历史比作一个织布机上的飞梭,他认为飞梭在来回的运动中,可以产生各种不同的美丽图案;他又把历史比作一个转动的车轮,车轮每转动一圈,都向前进了一步。因此不能简单地把汤因比看成“历史循环论者”。汤因比在谈到文明的衰落时,曾感叹道:是不是每一个文明都必须灭亡呢?他认为不一定。在他看来,希望之火还在燃烧,只要发挥人的主观能动性,就可以改变历史命运。他曾把“历史循环论”当作痴人说梦,说历史循环论纯属无稽之谈。

思辨的历史哲学从不同的角度、不同的方面都试图探索历史发展的规律,但它们却都带有浓厚的形而上学观念的局限性,缺乏严密的、科学的与逻辑的分析。正因为如此,使得它们不能建立起坚实的科学体系。到了20世纪初,由于自然科学各种新发现和新理论的百花怒放,旧的意义上的自然哲学就悄然让位于所谓的科学的(或分析的)哲学,于是思辨的历史哲学也就随之而日益让位于分析/批判的历史哲学。这一趋势或这一重点的转移,在科学哲学方面与在历史哲学领域里的变化紧密相连。

分析/批判的历史哲学探讨和解释的不是历史过程,而是历史学,其中包括研究历史学家自身的思想、认识方法等等,并用哲学的眼光来考察历史知识的性质,换句话说,对历史知识进行哲学的批判。

布莱德雷认为,历史的事迹,大都不是历史学家自己亲身经历的事件,常由以往述说事实的人作证。历史知识不是盲目地、消极地接受证词,而是要对证词作出一种批判的解释。历史学家要接受证人的作证,就必须在自己的心灵中重建证人的思想。

狄尔泰认为,历史科学与自然科学是两种不同的研究方法,历史所论述的是具体的、个别的事物,而自然科学论述的则是抽象的、一般的事物。狄尔泰以“体验”这一概念作为理解历史的关键,因此历史是要从内部来认识的。狄尔泰反对科学与哲学对历史进行干预;狄尔泰主张历史与史学之自动性与独立性;他将生命与历史合并起来;他不研究历史发展之规则,而探讨历史知识本身种种问题(性质、方法)。

德国新康德主义哲学家文德尔班和李凯尔特、历史学家梅尼克等人严格地区分了历史学与自然科学之不同。历史学研究的对象是只出现一次的独一无二的现象,因而不可能总结出普遍的规律。他们都强调直觉在历史认识中的重要作用,认为历史理解是主观的东西。李凯尔特提出,成其为科学规律的东西必须是反复出现的,而历史事件却是不可重演的。

德国的历史主义诞生于19世纪。历史主义把每个人、每个事件、每个国家、每个时代当作独特的个体。而每个个体都有别于其他的个体的特征,但它们也有共同特征。历史主义有明显的反思辨的特色。德罗伊森、狄尔泰、特查契克和梅尼克等人阐述了历史主义的方法论。在他们看来,历史与文化科学,在方法上同自然科学截然不同。把历史归纳为模式,以及把概念和概括应用于历史上个别人物的任何企图,都是意味着对活生生的现实的侵犯。历史学家必须直觉地静观历史的现实,以便重新体验过去的时代。

认识的过程是一个在历史情境中进行的主观认识过程。这一过程不仅包括历史观察家的推理能力,而且还包括当他领悟其历史题材的全部性格或精神时他自己的全部性格。各种认识和价值都是同文化有密切关联的。^①

科学主义主张人类与历史应用自然科学的方法研究,历史主义则主张社会与历史范围有其独立性,只能用历史方法。

克罗齐和科林伍德都认为历史科学是一门特殊的科学,它提供的是有关个体的知识,而不是一般的或普遍的知识。自然科学是从自然界的外部来研究自然界的,而历史科学则从人的内部来研究人类的经验和思想。两者不仅方法不同,而且各自所要证实的假说、性质也根本不同。人类历史乃是精神的历程,人类的活动无不渗透着人们的思想。与自然科学不同,历史学必须对过去的思想进行反思,否则就不可能理解历史。历史学家关心的不是一般意义上的事实,而是具有思想的行为。

克罗齐认为历史知识是思想的产物,是过去时代的活思想,所以一切历史都是当代史,也就是说,它只存在于历史学家对它的思想认识之中。克罗齐强调当代性是全部历史的本质特征,历史与生活之间的关系是统一的关系,不承认精神本身就是历史,就不可能理解历史思想的实际变化过程。克罗齐认为历史就存在于我们心中。

科林伍德的基本论点是:历史就是思想史,是人们思想活动的历史,所以历史学的任务就是要重演过去的思想。在科林伍德看来,历史学是一门自律的科学,它不受自然科学的支配。科林伍德还猛烈攻击了剪刀加糨糊的传统史学。这些论点对后来的历史哲学产生了极大的影响。克罗齐和科林伍德两人在论证历史的本质即思想时,有其深刻的创见,但历史与思想的同一性究竟不是、也

^① 参阅伊格尔斯《历史哲学》条目(载《美国百科全书》,1977年国际版第14卷),转引自《文摘》,1980,第8期。

不能等同于历史和思想的统一性。历史的背后总有思想在支配,两者是统一的,但思想并不就等于全部的历史,两者并不是一回事。

在从思辨的历史哲学到分析/批判的历史哲学的转变过程中,克罗齐与科林伍德都起过重要的作用。他们都强调哲学与历史学的统一,因为他们两位都是哲学家,而且同时又都是历史学家。他们的历史哲学内容丰富,不像有的分析派哲学家在论述历史学的理论时显得空洞无物,只有一般的、抽象的逻辑分析。科林伍德自称他一生都致力于在哲学和历史学之间搭起一座友好的桥梁。哲学与历史学的研究是互相依赖、密不可分的。科林伍德强调历史学家的作用,而忽视历史事实的重要性,他的这一理论似乎给人一个感觉,那就是历史好像是历史学家创造的。这样走下去有可能滑到主观唯心主义的泥坑里去。

爱德华·卡尔既反对“认为历史就是客观地编辑事实”、解释并不重要的观点;也反对“历史是历史学家头脑里主观的产物”的观点。他认为这两种理论都站不住脚。历史学家要反映人的本质,他既不是历史事实的“卑贱的奴隶”,也不应该成为其“暴虐的主人”,因此,“历史是历史学家要反映跟他的事实之间相互作用的连续不断的过程,是现在跟过去之间的永无止境的问答交谈”。

分析/批判派的历史哲学家中有些人不承认历史有客观规律,不承认历史的发展和演变可以预见。他们认为历史研究并不是科学,至少不是自然科学那种意义上的科学。波普尔认为一切思辨的历史理论都是伪科学。他说,人类知识的进步是不可能预言的,而历史的行程又在极大程度上为知识进步所左右,因此历史的行程不可预言,历史的进程也无客观规律可循。

罗素认为,历史是科学还是艺术的争论毫无意义。因为在罗素看来,历史既是科学又是艺术。科学就其一般的意义上讲,它只是指弄清事实。历史著作如果要产生社会效果,它就必须有趣味性,才能使人们对历史产生兴趣。要做到这一点,历史学家对他所

叙述的事件和他所描写的人物要有感情,而其前提则是,历史学家不能歪曲历史事实。罗素特别反对把历史写得枯燥无味,把人物描写得无血无肉,没人爱看。在罗素的观点中特别强调治史“贵有史识”,那些人云亦云、自己不去探索的做法是不足取的。写史贵有创见,能道人所不能道。罗素既反对卡莱尔及其门徒们极度夸大历史人物在历史上的作用,也反对过分藐视历史人物在历史上作用。实际上,在罗素看来,历史人物的作用与“机缘”有着紧密的关系。所谓“机缘”就是“各种具有重大影响的细小事变”。在两大势力处于大致平衡的时候,一小点力量就会“翻倒整个天”,因此偶然事件也会在历史上起到重大作用。

丹托以为人们对同一件历史事实的理解,既可以是思辨的,又可以是分析的,两者并行不悖,并且可以同等地是真的。亨普尔的中心论点是:“解释任何事件(不管什么性质)只需把它纳入一条普遍规律之下,根据它,如果已知某些能详细说明的条件发生,原则上就可能预告所谈论的事件。”在亨普尔看来,普遍规律在历史学中的作用与在自然科学中的作用是十分类似的。它是历史研究中必不可少的手段。亨普尔的论点受到来自非分析派的哲学家们的批评,职业的历史学家们对此也表示怀疑。

自20世纪初到20世纪70年代,由于分析哲学在英美哲学界逐渐占有压倒的优势,从而影响到西方历史哲学也日益把注意力转移到对历史学命题的语义分析方面来。尽管也不乏有某些人(例如汤因比就是其中一个)仍然在努力构造其思辨体系,但普遍的趋势却是更着重于对历史理论的知识论研究。这些历史哲学家批判思辨的历史哲学没有认识到历史的自律性。

分析/批判历史哲学把对历史的理解局限于语言的和逻辑的分析,这是把历史的作用全部归结为主观思想的功能和活动,这样就会完全无视历史发展中不以人的意志为转移的客观存在、客观价值。历史哲学毕竟是有其特定的客观对象和问题的。正如同分析哲学的分析研究,并不能取消或者代替哲学问题一样,分析/批

判的历史哲学也不能取消或者代替历史哲学本身固有的问题。历史哲学并不是历史科学,它只是对历史科学的哲学批判。

随着人们认识的深入,思辨的历史哲学与分析/批判的历史哲学这二者的弊病都日益明显,能否以一种其他的方式克服这些弊病,进而使历史哲学在新的时代中展开新的旅程,这是20世纪70年代以后西方历史哲学的历史使命。

思辨历史哲学的问题关乎人类历史的命运,而分析/批判的历史哲学则力求澄清人类认识历史的途径,进而确证历史知识的真实性。在哲学的层面上,前者意在探讨历史本体及其在时间中的展开方式,后者尝试分析人们认识历史的思维过程与成果的可靠性;前者可归为历史本体论,后者则属历史认识论、方法论。对历史本体的研究需要精细的历史思维充当认识的前提,而再精细的历史认识如果不运用到历史本体的研究中,就不可能实现自身的价值。思辨历史哲学与分析/批判历史哲学的辩证法一直期待着从二者中升华出一种崭新的历史哲学。

自20世纪70年代以来,欧陆语言哲学和英美分析哲学的共同影响,促成了历史哲学研究的语言学转折。对结构主义、后现代思潮为基础的叙述主义历史哲学的兴起,以及正在进行的对历史记忆、历史思维的探讨,逐步揭开人类进行历史认识的神秘面纱。人们开始意识到,对历史进行认识论或知识论的分析和批判有一个不可回避的前提,即任何人在进行历史认识的实践活动之前,已经存在着支配主体实践行为的某种特定的历史观或世界观。这种历史观或世界观的根本组成,正是对历史本体的认识。于是,一种新的历史哲学正借助于分析/批判历史哲学在历史认识方面的成果,重新探讨以往思辨历史哲学的主题,这就是人类与世界历史的命运。显而易见,历史哲学家在对一种特定的历史观或世界观进行说明之前,其标准恰恰是他自己所待的历史观或世界观。在这种意义上,我们可以说,从历史认识论基础上进行的分析和批判,不啻于一种思辨世界历史观念的重建。

以福柯为代表的后现代历史哲学家凭借着历史认识理论的成就,转而开展对世界历史、普遍史或总体历史这种思辨历史哲学主题的讨论;而以威廉·麦克尼尔为代表的世界史家,也尝试着还原到人类认识的层面,在历史与科学世界观之间寻求某种时空联系。思辨历史哲学的重新兴起正在将传统历史哲学(黑格尔式的思辨历史哲学与科林伍德式的分析/批判的历史哲学)进行优势互补,不仅如此,这一过程要求历史哲学家具有更为广阔的视野,因为狭隘的史学观或历史认识论已经不足以承担认识世界历史的重任,只有将历史学、哲学、社会学、政治学、心理学等学科结合在一起,才可能为新的思辨历史哲学提供更为坚实的认识基础。21世纪已经来临,历史哲学正处在决定自己命运的十字路口,它的发展不仅依赖于某些历史哲学家的思索,更依赖于普通民众对历史及其意义的客观感受与普遍要求。

2001年12月30日

目 录

译文集序	(1)
对他人及其生活表现的理解	[德]威廉·狄尔泰 (1)
历史上的个体	[德]亨利希·李凯尔特 (17)
论历史的意义	[德]卡尔·雅斯贝斯 (50)
知识社会学	[德]卡尔·曼海姆 (60)
历史秩序的失落	[德]吕森 (70)
历史的规律	[法]雷蒙·阿隆 (87)
科学和历史哲学	[法]雷蒙·阿隆 (102)
历史的话语	[法]罗兰·巴尔特 (110)
结构人类学和历史	[法]马克·加博里约 (125)
辩证唯物主义	[英]伯特兰·罗素 (142)
历史作为一种艺术	[英]伯特兰·罗素 (158)
历史哲学的性质和目的	[英]罗宾·科林伍德 (177)
我的历史观	[英]阿诺尔德·汤因比 (198)
《历史主义的贫困》序	[英]卡尔·波普尔 (210)
《历史主义的贫困》摘译	[英]卡尔·波普尔 (214)
观念的冒险	[英]怀特海 (228)
决定论、相对主义和历史的判断	[英]以赛亚·伯林 (234)
历史中的“涵义”	[英]W.H. 沃尔什 (248)
哲学家和历史学家眼中的史学	[英]R.F. 阿特金森 (265)

什么是历史事实?	[美]卡尔·贝克尔 (282)
历史中的客观主义	[美]莫里斯·曼德尔鲍姆 (300)
普遍规律在历史中的作用	[美]卡尔·亨普尔 (311)
历史哲学——其起源及宗旨	[美]A.斯特恩 (326)
黑格尔与福柯:迈向不见人影的历史 ...	[美]麦克·克利福特 (362)
历史与科学世界观	[美]威廉·麦克尼尔 (381)
历史和编年史	[意]本尼戴托·克罗齐 (398)
历史决定论和“历史哲学”	[意]本尼戴托·克罗齐 (411)
历史是一个体系	[西班牙]奥特伽·伽赛特 (426)
后记	(439)

对他人及其生活表现的理解

[德]威廉·狄尔泰

作者简介 威廉·狄尔泰(Wilhelm Dilthey, 1833 ~ 1911), 德国哲学家。在认识论领域,注重分析人文科学与自然科学的差别,并为哲学研究奠定了描述心理学和分析心理学的基础。主要著作有《精神科学引论》、《人文科学史领域的发展》、《施莱尔马赫传》等。

理解和解释是在人文科学中所使用的方法,所有的作用都通过理解和解释来统一,理解和解释包含人文科学的全部真理。在每一阶段,理解都展现一个世界。对他人的理解和对精神生活表现的理解是以我们自己的经历以及我们对这经历的理解为依据的,并以经历和理解的连续不断的相互作用为依据的。但是这里我们所研究的既不是逻辑结构,也不是心理分析,而是根据一种认识论的观点来进行分析。为求得历史知识,我们打算确定对他人进行理解的价值。

(一)生活表现

这一题目就是我所称的生活表现。这些生活表现作为一种精神的表现形式,出现在感觉世界中,因而使得对精神活动的认识成为可能。所谓“生活表现”,我理解为它不仅包括那些表明或特指某些东西的表现形式,特别地还包括那些虽不特指某种东西,却使

精神生活成为可以理解的那些表现形式。理解的类型及其结果，依理解所面对的生活表现的类型而异。

第一类生活表现包括概念、判断、较高级的观念。概念、判断、较高级的观念是从经验中产生并从经验中抽象出来的，作为构成认识的要素，它们具有一种共同的基本特性。这是由于它们具有逻辑准则的相似性。这个相似性与概念、判断、更高观念在思想联系中所取的方式完全无关。一个判断断定一种思想内容的确实性，而不问时间、地点或它发生的由来如何。确切地说，同一性概念的意义就在于此。一个判断，对于作出这个判断的人和理解这个判断的人来说都是同一个判断，可以说，这一判断一成不变地人人相传。当理解指向任何逻辑上完整的思想联系时，这理解就具有这一基本特性，即它研究的是保持着相同的同一性的纯粹思想内容，而不问其来龙去脉如何，因而这理解在这里就比它研究任何其他生活表现时都更加精确。但同时对于已经懂得它的人来说，它并没有说明关于它与其背景的关系，也没有说明关于精神生活的丰富性。判断的基本特性就是这样的，以至可以说，这些判断并不往回指向它们来自其中的个人生活，所以也就不要求从判断追溯精神联系。

行动形成另一类生活表现。一个行动不是起源于一个要传达信息的意图，但是通过行动及其目的的关系提供了信息。行动与其所表现的精神状态具有规律性的联系，而这一点允许我们对那些精神状态常常作出正确的设想。由环境决定的精神生活状态引起了行动，而行动又是这种精神生活状态的表现形式，因而把这些精神生活状态与其所依据的整个生活联系区别开来是极其重要的。一个决定性的刺激决定着各种可能的行为。可是，无论我们怎样看待它们这种可能性，行为只不过表示我们性格的一部分。我们内在的种种可能性由这行为所破坏，而行动又脱离开生活联系的背景。如果没有一个能够把环境、目的和手段以及生活联系都结合起来的解释，那么，对于它们从中产生的内心生活就不可能有全面的理解。

这种解释同我称之为自发的经历表述完全不同。经历表述和它所依据的生活与掌握它的理解之间有一种特殊的关系。经历表述包含的精神生活比内省所能包括的要多。经历表述把精神生活提升到意识不能说明的高度,然而经历表述的性质在于,经历表述及其表达的精神生活之间的关系,只能通过非常一般意义上的理解来确定,经历的表述无法判断真假,只能判断是否诚实,因为伪善、假象甚至谎言都歪曲表述与所表述的精神活动之间的关系。

某一表述对人文科学可能具有的最大意义,取决于一种在上述这一点上展现出自身的差别。凡是在日常生活中有其起因的事物,都为当时的利益所决定,它的真正意义时时在变化。有一很棘手的难题在于:在实际的利害冲突中,随着我们自己的处境发生变化,每一表述都可能是在进行欺骗,而其意义也随之改变。但是,当欣赏一些精神活动已经脱离开它的作者的伟大的艺术作品时,我们就进入假象和欺骗已不复存在的境界。因为环境决定艺术作品的创作(这一点我们在后面详述),所以没有真正伟大的艺术作品会反映同它的作者毫不相干的情节,但实际上,这样的艺术作品的存在同它的作者的存在与否是完全无关的。

确实如此,一部真正伟大的艺术作品屹立不动,与世长存,如果综合起来看,那是能够正确理解的。因此,在人们的行动和我们的认识的中间地带别有天地,其中,生活揭示出观察、思考和推理所达不到的深处。

(二)理解的初级形式

理解首先在适应实际生活需要中发展。人类处于彼此交往中,他们必须互相了解,每个人都必须知道别人需要什么。初级的理解形式好比字母,能够组成可能的理解的高级形式。我把初级理解形式理解为一个简单生活表现的意义。在逻辑上,这一点可

以表述为一个类比推理过程的结论。这一结论是通过表现及其所表现出来的精神之间有规律性的联系作出的。的确,在任何一些特定的生活表现类型中,简单生活表现都可以这样来说明。一行字母,一一排列,拼写成词,然后成句,就是一个陈述的表达形式。一个面部表情,表明了悲喜。组成有整体意义的动作的基本动作,像提起一物体、打下一锄头或锯断一块木料等动作,我们看了就明白都有一定目的。不过,初级理解可以说并不回答整个生活的来龙去脉,也并不使我们认识到这些目的也许就是从中而来的任何推理过程。

初级理解过程所依据的基本关系是表现及其表现出来的精神之间的生活联系。初级理解不是通过查果求因而进行的。哪怕更仔细地说明,我们也不能把初级理解看做这样一种过程,从一定结果追溯到生活联系中的某一种行为,这种行为使结果成为可能。当然,这种因果关系是实际情况中固有的,因此总是引导人们把前者同后者结合起来,但实际上未必有这种结合。如此互相结合的因素,彼此之间以特殊方式发生关系。这里,出现于初级和高级等各种理解形式中的生活表现和精神实在之间的关系,也见之于最原始的理解形式中,正是通过这种关系,精神生活倾向于表现自身,然而它并不强烈到压倒理性的表现。

例如神态和恐惧这两者形成统一,而不是保持不同的方式,其依据就是生活表现和精神实在之间的这一根本关系,但是,现在所要谈的是初级理解形式本身的根本性质。

(三)客观精神与初级理解

我们在别处已经指明客观精神对人文科学中认识的可能性的意义。所谓客观精神,我把它理解为是有多种形式的,其中各个人所具有的共同特征都具体表现在感觉世界中。在这客观精神中,

过去对我们来说总是现在。客观精神领域包括,从生活方式和社交形式进到由社会发展起来的有各种目的的联系,再到风俗、权利、国家、宗教、艺术、科学和哲学。就是天才人物的著作,也代表着一个特定时代和特定环境中的观念、内心生活和理想等等的统一体。从很早的童年起,自我就从这一客观精神世界中汲取营养,这客观精神世界也是我们借以了解他人及其表现的媒介,因为具体表现着精神的每一事物,都在它内部包含某些自身和他物共同的东西。每一树木成行的广场,每一摆着椅子的房间,从我们童年起就一直是是可以理解的,因为关于目的、规律和价值判断的共同一致已经给每一广场和每一房间确定了树木和椅子的适当位置。孩子依照他家里其他成员的生活规律和习惯成长起来,并一同服从这些规律和习惯,他母亲的教导在家庭生活的环境中为他所接受。甚至早在哑哑学语之前他就已经涉足社会生活了。他学着理解表情和神态、动作和哭喊、单词和句子,因为这一切都是以始终如一的方式表现出来,并固定地用来表示同一事物。个人就使自己适应客观精神世界中的理解过程,这样的一个重要结果由此而来。通常,生活表现不是由个人作为一个孤立的因素来加以理解的,而这生活表现可以说包含着对共同背景的认识以及对其他个人内心世界的认识。由于客观精神的顺序是自行安排这一事实,使个人的表现在共同背景中的这种安排更为容易。客观精神包含许多同类的联系,例如法律和宗教,而这些联系都具有一个固定的、合规则的结构。因此,正是旨在保证同一定生活方式尽可能高度一致的法令全书,其中载有必须履行的责任,它同诉讼程序、审判和执行判决的机关相联系。此外,在这样一个联系内部存在多种多样特有的差别。使理解具有各人自身特征的各式各样的个人生活表现,可被理解为属于一个特殊的经验范畴,因此,存在于这一共同经验中的生活表现和精神活动之间的关系,既规定了所表现的精神活动的实现过程,又规定了这精神活动的实现成为一种共同经验的结合过程。一个句子之所以能够理解,是因为同一语言

社会中共同的语义、词的曲折变化和句法是一致的。在任何一个特定的社会里,正是这些公认的行为准则才使各种语词或身体姿势不仅能够表达各种不同的意义,而且能够使人如实地加以理解。

在各个不同的国家里,能工巧匠们为达到一定目的而发展了独具特点的方法和工具,目的可以说是由方法揭示出来的。在所有的实例中,生活表现与其背后的精神实在之间的联系,正是通过结合成为一种共同的经验而加以确定的。因此,为什么这一联系存在于对各种不同的个人生活表现进行理解的活动,以及虽然没有任何有意识的统一活动,为什么这一过程的两个侧面仍结合成理解的统一体,其原因是很清楚的。如果我们试图对初级理解作一逻辑的描述,那么在其中产生的生活表现及其表现的精神实在的统一体的这一共同经验会在任何个别的实例中表明这一联系。通过这一共同经验的媒介,对生活表现可以断言它就是精神实在的表现。这是类比推理的一例,在类比推理中,主体以相当程度的确实性,从共同经验包含的一系列有限的实例中推断出本质。

这一简要概述的关于理解初级形式和高级形式之间差别的理论,证明在实用的解释和历史的解释之间已经形成的差别是有道理的,因为这理论把这一差别追溯到理解本身的初级形式和更复杂的形式之间的不同之处。

(四)理解的高级形式

从理解的初级形式向高级形式的转变过程,在初级形式本身中已经形成。一种特定的生活表现和个人对这一生活表现进行理解的企图,两者之间的内在差距越大,不可靠的情况就出现得越多,这里想对一部分不可靠的情况做一些研究。当个人从生活表现及其所表现的精神实在之间的正常联系出发进行理解时,就发生了向高级理解形式的第一次转变。当理解的结果,出现内在难

点,或出现同熟知的事例矛盾时,这个人就会进行一定的查考。他回想其他一些生活表现和精神活动之间关系反常的事例。当我们或者表面显得冷淡,或始终一言不发时,我们任凭自己的心情、想法和意图让人误解,在这些情况下,就会发生上述这样的理解上的困难。这只是因为生活表现欠明朗使观察者产生误解的一例。而在许多情况下,我们必须考虑到,我们有可能受到存心的欺骗。如故作姿态,虚情假意,口是心非。因此,我们有必要千方百计使他人生活表现充分暴露,或对生活的来龙去脉追根究底,以便证实或消除我们的疑虑。

实际生活的交往,要求对个人的性格和能力作出独立判断。我们不断地用心品评个人的表情、神色,有目的的行动及其综合表现。这些品评是经过类比法取得的,而我们的理解则使我们更深层一层。贸易职业生活、商业往来社会生活以及家庭家族利益,样样都使我们力求摸透我们周围人们的内心生活,以便决定我们可以在多大程度上信赖这些人。这里,生活表现及其所表现的东西之间的关系,同其他人各种各样生活表现与作为这些生活表现基础的内心活动之间的关系,是两相结合的。这些关系也使我们注意到不断变化着的环境。这里我们再次看到,一个从个人生活表现到整个生活联系中归纳出来的结论,而这一结论是以对精神生活的认识和对精神生活及其周围环境关系的认识为前提的。这结果只能是接近事实真相,因为这一系列生活表现毕竟有限,而且这些表现的基本联系是不能明确表达的。关于个人未来行为的任何推论,只要他总的性格,通过这归纳法一经了解,仅仅作为一种期望和可能性,那是有效的。但如上所说,从对一个人性格所进行的必然有错的理解进到预言他在新环境中的行为,能够产生期望,但不能产生确信。

但并非理解的所有高级形式都是以基本的因果关系为依据的。可以看出,这个假设,对初级理解形式的情况来说是不适用的。——这样可以看出:它对于一部分重要的高级理解形式却是

适用的,因为这一部分是以表现及其表现出来的精神实在之间的差别为基础的。对智力创作物的理解,在很多情况下,只是着眼于这一作品中相继出现的个别篇章所构成的整体结构。的确,如果我们要求理解产生最佳结果使我们有可能认识精神世界,那么最重要的是,我们要认识的完全独立方面肯定这一认识形式。当一台戏正在演出时,并不是只有不懂文学的观众才会在演出中看得入迷面想不到这作品的意义,就是有文学素养的人,看到表演的情节,也会不能自持。随后,这些有文学素养的人的理解,则着眼于情节联系、人物塑造、导致结局的一些重要活动的相互影响。只有那时才能欣赏这一生活描写的逼真现实;只有那时才能像作者希望的那样进行理解和再现整个过程。而在智力创作范围内所存在的唯一联系,只是表现及其表现出来的精神生活之间的联系。直到观众注意到,他认为是一个现实的事例,实际上是在诗人头脑中以自我意识和艺术意图创作出来的时候,由生活表现及其表现出来的精神生活之间这一联系支配的这种理解,才转变成由因果关系决定的这种理解。

如果我们把理解的高级形式集中起来,我们就会发现这些形式的相似之处在于它们通过归纳法把一系列特定的生活表现集中成为一个可以理解的联系整体。决定着从外向内发展的基本关系,或者首先是生活表现及其表现出来的精神生活之间的关系,或者主要是因果关系。这一过程建立在初级理解之上,后者提供了重构的元素可以理解。但是当通过这种方法把高级理解的本性弄清楚时,这一过程同初级理解就区别开来了。

理解总是以某些单个的人物为其对象的,而且在理解的高级形式中,理解是根据某一作品或某一生活中提供的归纳集中起来的情况,来论证某个人或某个作品的生活联系。但是我们对生活经历和自我理解的分析表明:在精神世界中,个人是绝对价值的一个对象,而且的确是唯一存在着的对象。因此,我们研究他,不仅是把他作为一般人性的一例,而且也把他作为一个完整的个人。这一兴趣占

据着我们的心,如果撇开那些使我们不得不从是高尚还是卑劣、是愚蠢还是庸俗等方面来研究各个人(就我们生活中大部分而言)的实际兴趣的话。单个人的秘密在于,由于它本身的原因而引导我们以越来越新的和越来越深入的尝试去加以理解。正是在这样的理解中,个人和一般人及其创作才展现在我们眼前。就人文科学而言,理解的最独具特点的成就即在于此。客观精神和解释客观精神的个人力量共同决定精神世界。历史是依据对这两者的理解。

我们理解个人是以他们相互之间的类似为根据的,也就是说,是根据他们共同的特点。这一理解个人的过程是以一般人性与个性化过程之间的联系为前提的,而这一个性化过程从一般人性中分离出来又进入精神存在的多样形式中去。在理解中,我们完成自己经历个性化过程的任务。完成这一任务所需要的材料存在于经验资料中,因为这资料是用归纳方法收集的。每一份资料都是个人的,并在这理解过程中是作为个人的东西来对待的。每一份资料都包含一个值得注意的要素,这一要素使人们能够理解他的特殊个性。但是这一理解特殊个性过程的前提是:随着深入到个人,随着把个人同别人加以比较而采取未曾有过的形式的时候,这一理解活动就一步步进入到精神的深处。正如客观精神具有它本身分为范畴的秩序,这一秩序组成一些范畴一样,人类也被安排在一个体系中,这个体系从一般人的一致性和结构进到理解用来认识个人的一些范畴。如果一个人着手于认识各个人之间的区别,这不是质上的区别,而是通过特别强调特殊要素具有的区别(尽管这一点可以从心理学上加以表达),那么,正是在这强调特殊要素中存在着个性化的内在原则。如果在理解的活动中,能够确立两个同时并用的原则,那就是个体化的外部原则,即环境改变精神生活及其情境和个体化的内部原则,即特别着重结构的各种要素,那么对人及其文学作品和诗歌作品的理解就会成为了解重大生活秘密的通道。而事实上也确实如此。为了认清这一点,我们一定要使人注意到有可能用逻辑公式去作不适当描述的那一理解要素。

(五) 投射、复制和再现

高级理解,针对它的对象所采取的立场,是由它的任务决定的。这一任务就是要发现某一特定的生活联系。这任务所以是唯一能够完成的,是因为这生活联系已经存在于主观经历中,并经历过无数场合,因而连同它一切内在可能性,都是当下存在的,而且是备而可用的。理解任务中这一已知的存在于主观经历中的生活联系这一情境,可称为自我投射,即自我投射在一个作品或一个人物之中。每行诗句,通过诗所由产生的生活经历的内在联系反映生活。精神内在的种种可能性是由外在表现唤起的,这外在表现是通过初级理解作用认识到的。精神沿着熟路行进。精神就在这些熟路上曾经遭受痛苦和有所热爱、产生渴望和得到满足。这不计其数的路通往过去和未来的梦想。从我们读到的语句中,打开无数思路。诗展现一个外在情境这一事实本身,就有助于诗人语言引起某种相宜的心境,这心境也保持业已熟知的生活联系。根据这种生活联系,经历的表达包含比存在于诗人或艺术家意识中的多,从而同样也比读者意识中的多。

如前所述,理解的任务既然这样提出,就使得一个人自己所取得的全部精神生活联系起作用,那么这一过程也可称为自我转移到生活表现的一个特定集中体现中去。全部精神生活在理解中起作用,亦即在复制或再现中起作用,其所采取的最高形式是在这一投射或转移的基础上产生的。理解是一个同事件进展方向相反的过程。但是完全的移情作用,取决于理解能够遵循事件本身的次序,取决于理解随着生活本身过程的进展而向前进展。自我投射的过程也是这样进展的。再现是按照如原始事件同一方向去创造。所以,我们是随着历史过程前进,随着一远方国家的事变前进,或者随着同我们接近的某人精神中发生的重要事件前进。当

事件通过诗人、艺术家或史学家的意识,而在他们的作品中固定下来,持久地展现在我们眼前时,这再现即告完成。

一首抒情诗,通过一组诗句,能够使我们再现一个特定经历的来龙去脉。这不是一首激励诗人的诗,而是一首来自理想人物之口的诗,诗的来源是诗人自己的经历。一出连续几幕的戏,能够把所描述的人物的生活片断再现出来。小说家或史学家,依照历史进程所作的描述,在我们心里唤起一个再现的过程。再现的成功在于:一个经历的一些片断却是非常完整,以至我们认为观看到一个连续而成的全貌。

但是,再现的意义何在呢?这一再现过程之所以使我们感兴趣仅仅在于它的效果,但这里不打算作心理学说明。关于再现和同情或者和移情作用的关系,我们不去细说,虽然两者之间的联系,从再现的力量因同情而增加这一事实看,是显而易见的。我们主要是研究这一再现对我们接近精神世界的重要贡献。再现是靠两个因素:对环境或外部情境每一生动的想像都在我们心中刺激起一个再现过程,而幻想则能够加强或削弱我们自己生活联系中所包含的力量、感情和愿望的重点,从而使我们可以对他人精神生活进行复制。例如,幕升起来。理查德出现,随着他的言语、表情和姿势,一个积极的想像力能够再现一个经历,一个完全超出其自身实在世界种种可能性的经历。《如君所愿》这出戏中的特大森林,就使我们身临一个可以再现任何一种无拘无束行为的精神境界。

这一再现就有一个重要的精神收获部分,对此,我们是要感谢史学家和诗人的。生活进程对每个人都有决定性影响。这种影响使人内在的种种可能性受到限制。他现有的性格决定他的进一步发展。总之,无论他是用心考察自己的生活状况,还是用心深思他所取得的生活联系形式,他发现,一个新的人生观前景也好,个性的进一步内在发展也好,都是受到限制的。但是理解却给他打开一个日常生活中所缺乏的种种可能性的崭新天地。如今我和大多数人一样,具有宗教经历的可能性就受到限制。可是,当我研究了

路德的信件和著作、他同时代人的意见、宗教会议的法令以及他自己制定的正式法令时,我就经历了一个具有惊天动地力量的、真是生死攸关的宗教过程,所以它是今天任何人都完全经历不到的过程。但是,我却能够再现这一过程。我可以把我自己投射到这个环境中去,其中样样事情都激励着宗教感情极大的发展。在修道院的生活中,我看出一个同上帝交往的方法,就是使修士的灵魂时时面向另一世界,目不转睛,默然凝视。神学上的论战成为内心生活的问题。我体会到在修道院中所形成的东西,怎样通过不计其数的手段,如布道坛、忏悔室、读经台、写作等,传播到世俗世界中去。而且我体会到宗教会议和宗教运动怎样传布天堂和“教友一家”的教义。这种教义又是怎样联系到世俗生活中个性的解放,以及在修道士密室独处中,在我们刚才所描述的这种剧烈斗争中,所获得的东西是怎样加以保持的,以抵制教会的反对派。基督教就连在家庭、职业和政治方面,也是塑造生活的力量。这是一种新的力量,这个力量改变着城市以及任何进行新工作地方的时代精神,改变着 H. 萨克斯^①或丢勒^②这些人的时代精神。因为路德挺身站在运动前头,所以我们依据一般人身份和宗教身份之间的联系,依据宗教的历史命运和路德本人个性之间的联系,把他的发展再现出来。因此,这一过程向我们展现出他和他早期基督教改革运动同事们所处的宗教世界。这一世界扩大了对人生可能有种种发展前途的想法。这种可能性,只有这样再现出来,才成为我们可以理解的。人虽然受到他自己本性的限制,但还是可以通过想像来经历其他生活方式。人虽然受环境包围,但还是可以向

① H. 萨克斯(Sachs, 1494 ~ 1576):德国诗人、剧作家,16世纪德国市民文学代表。早年写有长诗《维腾堡的夜莺》,歌颂德国宗教改革者马丁·路德,反对教皇,曾因此遭到迫害。——译者

② 丢勒(Dürer, 1471 ~ 1528):德国油画家、版画家、雕塑家、建筑家。青年时代即倾向宗教改革运动。其作品充满人文主义观点及德国人民反对罗马天主教会的精神。——译者

他展现出种种未知的人生的美和境界,这些人生的美和境界是他永远不可企及的。一般说来,人是受生活现实束缚和决定的,不仅要用艺术来解放(这是常常提到的),而且要用通晓历史来解放。而历史的这种作用,为近来大多数贬低它的人所忽视,却随着历史意识的发展而提高和深化。

(六)注释或解释

再现和复制过去事件或我们直接经验以外事件的过程,多么清楚地告诉我们:理解取决于个人才能!但是理解,以富有意义和持续久远的方式,建立在历史知识的基础上,所以个人才能就变成一种随着历史意识的发展而发展的技能。这一发展取决于这一事实,即对已有定论的生活表现,时时可以用重新加以检查这样的办法进行理解。这种对已有定论的生活表现进行系统的理解,我们称为注释。只有对精神生活完整地 and 创造性地亦即用语言表达出来,我们对它才能够客观地加以理解,因而注释的任务就是对人类生存所作的文字记载进行解释的任务。这一解释艺术是语言学的基础;关于这一解释艺术的科学就是诠释学。

这些文字记载的考证和注释之间有必然的内在联系。考证发挥作用,确立正确的释义,来帮助解决注释问题。注释包括分析官方文件和著作以及民间口头流传下来的东西。注释和考证在其历史过程中,一次又一次地发展了新技术,来解决这两者的问题,正如自然科学不断改进它们的实验技术一样。这些技术经语言学家和史学家代代相传,主要是靠大名家、能手个人的影响和他们教导的传统。自然科学中没有什么像语言学中那样,是由个人因素决定的。当诠释学成功地把本身系统化时,这门学问就进入这一历史阶段,试图为一切领域建立一般的方法论规则。艺术创作的理论就同这些规则相符。这些艺术创作理论把这一艺术创作想像为

本身要遵守规则的活动。在德国历史意识开始的伟大时期,诠释学的方法论由 F. 施莱格尔^①、施莱尔马赫和博埃克赫^②等人的理想学说置于新的根据之上,即根据对智力创作的观察,根据费希特使之成为可能的技术,进行新的、更加深入的理解。这一理想学说是由施莱格尔在他的“考证学”大纲里试图建立的。

施莱尔马赫有大胆的意见,认为理解一个作家可能比他理解自己还清楚。这一见识就是以这一新的观察为依据的。这一同通常见解相反的看法含有一个能用心理学证明的真理。

今天诠释学可应用于给人文科学提出的一项新的重要任务。首先,当诠释学反对比喻的解释时;其次,当诠释学证明伟大新教关于圣经内在可理解性教义的正确性,而反对特兰托宗教会议的怀疑论时;再次,当施莱格尔、施莱尔马赫和博埃克赫从理论上保证诠释学将来一定要发展时,诠释学一直无时不在捍卫理解的准确性,批判历史怀疑论和主观意志。目前,为了确定对历史世界认识的可能性以及发现历史世界认识作用的方法论,诠释学必须研究本身的认识论一般问题。因此,理解的根本意义已经一目了然,而现在我们必须要在它的逻辑形式基础上来确定它的普遍有效性。

我们在对实在的感性认识的经验性质中,找到决定人文科学陈述真理内容的出发点。当以有意识的思想最初形式认识到某一经验时,只是注意到经验中包含的关系。推论的思维,表述经验中所包含的东西。在每一说明为理解了的经验中,理解主要以表现及其表现的精神实在之间的关系为依据。这种关系在其一切独特性上是能够被经验到的。而且,因为我们只有通过对生活表现的解释,才能跳出狭隘的经验范围,所以我们不难看出理解对于建设

① F. 施莱格尔(Schlegel, 1772 ~ 1829):德国诗人、批评家、学者。他曾经在哥廷根和莱比锡大学学法律,最后又献身于文学研究。——译者

② 博埃克赫(Boeckh, 1758 ~ 1867):德国教授,曾经是沃尔夫的学生,1807年在海德堡任教授。他认识到古希腊罗马文化对文化历史贡献的价值,于1811年在新柏林大学任古典文学教授直至去世。——译者

人文科学的价值所在。然而,同样清楚,这一理解也不应简单地看做只是一种思想建设。变换、重新构成、再现,这些事实都是指这一过程中起作用的全部精神生活。这全部精神生活同经历本身相联系,而这经历在一定情况下也仅仅是对整个精神实在的一种感性认识。所以,在每一理解中,如同生活本身是非理性的一样,都有一些非理性的东西,即有些东西是不能用逻辑公式充分表述的。所以,一个最后的、虽全然主观的、但存在于这一再现中的准确性,就是不能用任何检查逻辑推理的正确性加以确定的。而用这种逻辑推理的正确性能够把理解的过程表达出来。这些就是用逻辑方法来对待理解的自然界限。

如果我们认识到科学每一部分都有思维的规律和形式,而且认识到这些思维的规律和形式,通过它们对实在的感性认识并在方法论上联系起来的话,那么我们就应该着手认识同自然科学研究方法毫无相似之处的研究方法,而这些研究方法是建立在生活表现及其表现的内在实在性之间的关系之上的。

使自身同理解的思维过程分离开来的首要一些要素是语法准备和历史准备。这两种准备只是用来使一部著作的读者从过去、从外国或从生疏的语言进到原作者时代和环境的——读者地位。

在理解的初级形式中,我们可以从一系列有关生活表现中出现的精神实在自身的许多事例推断出:这些关系表明,同样关系在其他相似情况下会继续保持下去。从重复同样的意义、同样的词语、同样的姿势和同样的行动中,可以得出同样的结论。我们立即就会看出:这样一种格式,就其本身而言,是没有多大价值的。实际上,正如我们所看到的,对于我们说来,这一生活表现同时也是一般生活的表现。就我们能够把这些表现归入行动或姿势的类型,或者归入语言用法的模式来说,我们只是作出结论而已。在从特殊事例到特殊事例的推理中,总是存在着所表述的个别同一般类型之间的关系。而且当我们对某一新情况作出结论,不是根据一系列相关联的生活表现及其所表现的精神实在之间的关系,而

是当这一情况的个别事实形成一个类推过程的根据时,这个别同一般类型之间的关系就更加清楚了。所以我们从某一特定事态中特点和特性之间有规律的联系推断出:当这一联系在另一情况下出现时,迄未见到的这一特性也将显示出来。也正是根据这种推理,我们能够准确地确定一篇新发现的宗教经文的年代,或从经文确定神秘兄弟会的出现。但是因为在任何这类联系中,各种项目都是相互关联的,所以在这样的推理中,总是倾向于从一系列特殊事例中得出结论,以便加强其他事例。当应用到新的事例时,类比推理就变成一种归纳推理。这两种推理形式之间的区别,在理解的过程中,仅仅具有有限的效力,而一般说来,一个人只在一定的程度有限的范围内有权期待新情况的出现。这种期待的程度还是没有一般规则可循的,只能在上下文中加以评价,而发现这一评价规则则是人文科学的逻辑任务。

所以,理解的过程,如这里所讲的,应理解为一种归纳法。而且这种归纳法不是属于从一个不完全系列的事例中得出一般规律这一类,而是属于另一类,其中建立一个联系,即一个把分散事例集中为一个统一的有次序的系统。这种归纳法对人文科学和自然科学是共同的,如开普勒通过这样的归纳过程发现火星的椭圆形运行轨道。而且正像他利用几何图形的结构,这结构从观察和计算中得出一个简单数学规则性一样,任何对理解过程的研究也应该给各个词以它们的含义,并对整体的各个组成部分的意义提供联系。我们所提供的是词的连续,词的连续的意义只是被部分确定了的,而它的意义是可变的。词的潜在意义,在一定范围内,是很多的,所以当不明确的词通过句子构造而明确时,意义也就明确了。因此,对作品各章节的可能作出各种不同的解释,那么,它的意义必须从整体上加以解释。

(张文杰译 李金声校)

历史上的个体^①

[德]亨利希·李凯尔特

作者简介 亨利希·李凯尔特(H. Rickert, 1863 ~ 1936), 德国唯心主义哲学家, 新康德主义弗莱堡学派的主要代表人物, 威廉·文德尔班的继承人。1863年生于但泽, 1888年在施特拉斯堡大学获博士学位, 1894年任弗莱堡大学教授, 1916年在海德堡大学任教。他的主要著作有:《自然科学概念构成的界限》(1896 ~ 1902)、《文化科学和自然科学》(1899)、《历史哲学问题》(1905)、《康德——现代文化的哲学家》(1924)。

李凯尔特着重研究历史哲学, 形成了一套比较完整的新康德主义历史哲学理论。其基本观点是把一般和个别形而上学地对立起来, 在此基础上, 进一步把自然和文化、自然科学和“历史的文化科学”、自然科学方法和历史学方法对立起来。李凯尔特的历史哲学是以否认社会历史发展的规律性, 反对辩证法和历史唯物主义为其社会使命的。这种理论曾在德国广为流传, 并对当时和以后的资产阶级历史哲学发生巨大影响。

历史上的东西, 从最广泛的意义说, 就是那种仅仅出现一次的、件件都是个别的、属于经验范围的实际事物; 它既带直观性, 又

^① 本文译自李凯尔特《自然科学概念构成的界限》, 杜宾根出版社, 1921。(本书脚注未标明处均为著者所加, 此后略)

带个别性,因而是自然科学构成概念的界限。

经验直观是不能为任何科学所表述的,因为它在任何情况下都是无限多样的,不可能纳入任何概念。而个别性则有所不同。尽管它是由直观给予的,却不能由此就推论出它必定与直观相等。所以历史概念的构成问题就在于:能不能对直观的现实作出一种科学的处理和简化,而又不至于像在自然科学的概念中那样,在处理和简化中同时失掉了个别性,而且经过处理和简化所得到的并不是一个还不能视为科学表述的单纯事实“描述”。我们现在也可以换句话来问:有没有办法从现实的无限多样的内容中提取某些成分,综合成一些科学概念,使它们并不表达多数事物、过程所共有的东西,而仅仅表达一个个体中所存在的东西呢?只有这样,才会形成一些具有个别内容的、堪称历史概念的概念。个别事实的单纯描述当然随时可以作出,却不配称为历史概念,这是我们到现在为止不能不得出的结论。我们愿意称为“概念”的,只是那种用来总结科学表述的东西。所以我们要问:个别的概念,难道同直观的概念一样,也是在逻辑上不可能的吗?

不言而喻,我们并不否认,一般性的东西对任何科学的概念构成来说是必不可少的。只需对某个历史表述略投一瞥便可看出,就连这种表述也几乎全是由一些具有一般意义的词语所组成的。而这也只能如此,因为只有这样的词语才能为众人所理解。当然此外还有专名,似乎成了例外。如果不给这些专名标明含义的话,那么这些专名就只有对那个从直观获知其所指个体并能在回忆中将其再现的人才有意义。历史学家决不可把这种个别直观的知识拿来作为前提,即使他本人具有这种知识(只有当事实材料就是史料的时候,这才是可能的),他也只能借助词语的一般意义来说明这种知识的内容,从而将这种知识传授给他人。这样看来,即便历史表述中的专名,也只能代表一组具有一般意义的词语,因为只有这样,表述才能为每个听众或读者所理解。

是的,我们不得不再多讲一些。迫使历史学家借助一般概念

来表述他想要科学地表达一切事物的,还不仅仅是这种外部情况。我们在上文中曾经发现,任何判断都需要一个一般的東西,因此,用来构成一般的自然科学概念的要素本身,就永远是一般的。如果说这种最初的、一般的東西是一切逻辑思维所必不可少的,那么它在历史表述中和在自然科学的概念构成中一样,也是不可缺少的。既然判断和概念的要素都是一般的,在这个意义下,一切科学思维就都必须使用一般概念的思维;如果想把历史的任务规定为只讲个别的内容,历史科学的概念实际上就陷入了语辞矛盾。

那么是不是由此便可得出结论说:用一般词义来作概念要素,这_只在自然科学上才是可能的?或者换句话说:借助一般词义只能这样地去“描述”一次性的、个别的过程,即这种描述中所包含的东西仅能作为进一步概念处理的材料?

科学概念的那些要素简单地看必定是一般的,然而我们在上文中曾经发现,要素本身还完全不是科学的“概念”,只有组合起来才对科学有意义,而这种组合根本无须总是以那样一种方式进行,使产生出来的又是一个具有一般内容的概念。倒是也可以用另一种方式来进行组合,使一般要素合成的整体所包含的内容仅仅出现在一次性的、特殊的对象上,恰恰表明该对象与其他一切对象之所以不同。为了在构成概念时也保持自然科学与历史原则的对立,除了上述方法之外,我们并不需更多的可能性了。

考虑到任何思维都需要有一般性的东西,我们可以这样来表述这种原则对立:在自然科学中,那本来寓于最基本词义之中的一般的東西,同时也就是科学努力加以进一步提高的东西,也就是说,统摄无比丰富的特殊事物的一般概念,是自然科学的目的。即便是那些最专门的自然规律,也都必须适用于任意多的个别事物和过程,如果这些规律应该赢得“规律”这个名称的话。而历史则与此相反,为了能够科学地进行思维和判断,它虽然也利用一般的東西,然而一般的東西对于历史来说仅仅是手段,也就是说,这种一般的東西形成了一条弯路,历史想通过这条弯路重新回到作为

自己本来对象的个别事物上去。为了表述一桩不再意味着一种科学材料的、纯属事实的、个别的现实事物,历史也和描述一样利用一般性的东西。对于个别东西的历史表述是为科学目的服务的,重要的仅仅是理解这个目的。这里,我们不是从手段着眼,而是从目的着眼来说明科学的特征的。因此,那种认为所有的科学思维都是以一般概念来进行的主张虽然无可辩驳,然而如果不肯定是否历史科学也和自然科学一样追求着同样的目的,这些主张就是毫无意义的。所有的概念都必须能分解成若干判断,这些判断的最后成分肯定都是一般的,而这些判断合在一起既可表述某些一般的東西,又可表述某些一次性的个别的東西,这是这里的唯一重要之点。

尽管如此,还是有人曾想把每个判断都包含一般概念这一情况当作历史方法论的关键,特别值得注意的是,他们这样做的时候并不否认表述个别事物的可能性。这种可能性倒被人们说成是艺术的任务。这样,表述个别事物的历史应该不是科学,而是艺术了。

这个说法不是那么令人信服的。是的,它正好证明了(如果谈到艺术时想到的是诗歌)它会否认那种东西的可能性。如果诗歌以表述个别事物为任务这一观点是正确的(这种观点我们此处不想加以研究),那么借助一般东西来表述个别事物这一可能性恰好由此而变得一目了然了。诗歌难道不使用一般词义,以便使每个读者或听众都能了解吗?诗歌当然不是历史,理由很简单:历史的陈述是要求真实的。然而,单是诗歌的存在(如果它确实就是个别事物的表述),就足以驳斥上述说法所暗示的理论,因为假使一般词义对于人类思维的必不可少性驳斥了表述个别性事物的可能性,那么表述个别事物的诗歌也就和表述个别事物的历史一样不能存在。这样看来,方法论问题是不能用指出每个判断都包含一般词义的办法来解决的。

历史有时不单利用基本的一般词义,而且利用完善的自然科

学概念,然而就连这一情况也不能抹杀历史作为一种个别事物的科学性质。当一般词义在上文举出的那个意义上是“不确定的”时,历史学家便会产生利用这样的一般概念的需要。是的,甚至可以说,因为自然科学影响着语言的用法,在历史学家没有意识到这种影响的场合,自然科学的成果就会对历史表述产生一种影响。倘若想仅仅沿着表明这种影响的痕迹去研究现存的历史科学,那大概不会发掘出许多材料。到现在为止,历史对自然科学的成果应用得甚少,这或许是一种逻辑上的缺点。某些自然科学上的一般概念完善到什么程度,一种历史表述的科学确定性就增长到什么程度,这种可能性是无论如何不容否认的。的确,人们有时会持这样一种主张,即一种逻辑上完善的历史科学决不应利用纯粹基本的词义,而应该只利用科学上确定的一般概念,因此应该完全从自然科学中提取自己的概念要素。总之,在原则上并不排除自然科学对历史的促进。

尽管如此,我们还是不必在这些问题上多费笔墨,因为自然科学概念在历史表述中使用得再多,这些自然科学概念(倘若应该借助它们来表述一种一次性的、个别的过程的话)也丝毫改变不了自然科学概念构成同历史概念构成之间的逻辑关系。从逻辑的观点看,自然科学概念所起的作用只不过是作为一般的概念要素,就是说,它们单个看来虽然是一般的,却决不构成历史表述的目的或目标,而仅仅是历史表述的手段;如果应该通过它们来达到历史所致力的目标的话,它们就必须组织起来,不断反复结合成具有个别内容的历史概念。

因此,我们的课题首先从下述问题开始:概念要素的历史组合究竟用什么原则来指导。作为科学的历史,决不能就是对个别事实的单纯“描述”。我们对月亮的表述中可以有描述,对随便哪件个别的现实事物都可以有所描述,这种描述仅仅在那个原始的、完全一般词义上,即表达一次性的个别事物的那个意义上是“历史

的”，可是要说明历史科学的概念的时候，却不能用它们当作例子。^①倘若科学应该成为一个独立的或完整的思想体系，那么在历史中，概念的诸多要素也必须密切配合地构成一个统一体，因此，对我们唯一重要的乃是将要素联接成具有个别内容的概念的那条纽带。只有从这一观点看，才能谈得上历史概念的有效性。假使找不到这样一条（历史专有的）统一原则，那就只好仍然停留在下述主张上：一切个别事物的表述，均应被看做进一步普遍构成概念的准备工作或材料汇集工作。历史的概念要素的密切配合，如果不像自然科学概念中那样是基于概念对它统摄的一切个别事物的普遍有效性，那么历史概念的统一性又在于什么呢？

为了从原则上回答这个问题，我们再次想到历史事物这个无所不包的概念，即现实的个体这个概念，于是现在我们强调指出，这个词不仅具有我们只是孤立地考虑到的那种意义，即一次性的、特殊的和独特的事物的意义，而且同时还具有不可分事物的意义。不可分性这个概念指出了一种唤起逻辑兴趣的统一性。我们知道，任何现实事物，既然是独特的，就必须是组合而成的，因为简单的事物（譬如原子）是毫无个性的。这样，下述问题便易于理解了：有两种意义（对于历史概念这个问题来说，这两种意义是紧密相联的）寓于“个体”一词之中，其一就是密切配合性这个意义而言的多样统一性，其二是独特性，这种情况也许不只是单纯的偶然吧？我们把某种必然多样的东西同时又称为个体，称为不可分的东西，这一点至少是显得颇为引人注目的。难道当用“个体”一词来表示独特的多样性事物的时候，这个词就丧失了它的词义？难道只有简单的原子才是不可分的？或者也许还有具有下述意义的个体：其多样性因其独特性而在密切配合性的意义上形成了一种统一性？如果实际情况正是这样，那么独特性同多样统一性彼此结合得正

^① 因此，指出对一次性的个别对象的“描述”（每门经验科学中都可以找到用于确定事实或汇集材料的描述），也同样不是反驳这里所讲的历史科学理论。

像在一个历史概念中所必须结合的那样紧密,这才能谈得上该历史概念的有效性。这样看来,或许个体这个概念本身,就已经包含着这条原则,即将密切配合的东西联接在历史的材料中,并由此而使之和那种纯属凭主观猜测所拼凑起来的東西相区别?

我们首先要完全一般地确定:不可分性这个概念同独特性这个概念二者能否互相结合得使后者成为前者的原因或前提。这样,我们至少可以在逐步通向历史的个体这个概念的道路上迈出第一步。

把个别的形象理解为不可分的统一体,人们可以举出好些理由来,这些理由可能都曾有助于加强那种用一个名词来表示独特性和不可分性的语言用法。这样,对于那种从个别事物当中(这些事物虽然是彼此联系的,但同时却是各自孤立的,因为一切事物之所以是“事物”,只是由于它表现了某一多样物的统一性)产生出来的意识来说,确实存在着那种自身就是各种经验科学的材料的现实。那么,这种事物性是否就是我们所寻觅的那种不可分性的统一性呢?

假使我们首先想到的仅仅是物体,那么毋庸多说,这个问题的答案是否定的。物质事物的统一体并不是个别的。我们称为事物的那种多样性综合,是同若干极为相异的个别内容不冲突的,就是说,一个有形事物决不会因为被分割而不再是事物,倒是会产生出两个或更多个事物。反之,也可以将若干的事物组合起来造成一个新的事物,它之所以新,仅在于它的种种特性的组合,而不在于它的事物性。这样看来,如果通过对某一事物的分割或通过对若干事物的组合而使某个事物终止其作为这个个别事物的存在,而它的寓于事物性本身中的统一性却可以和任何个别的有形存在相结合的话,那么在这种统一性中也不存在任何对我们的目的有意义的东西。凡是在我们将一个物体理解为个体的场合,这种理解都不单单基于该物体的事物性。从某种意义上来说,这种事物性仅仅构成一种个别统一性的一般框架。如此看来,一个事物的多

样性的密切配合,必然是建立在与这种统一性不同的另一原则上的。

那么,在那些精神生活布于其中的事物上,统一性与独特性的结合又是怎样的一种情况呢?“精神”是否以完全异于形体的方式不可分呢?精神的统一性是否同独特性不可分离地联结着呢?在精神里,各个部分并不是彼此并列的,也不能以谈论有形事物实际可分性的那种方式来谈论它们的实际可分性,这种实际可分性会立即表明,非个别的统一性是如何同每个任意的部分内容相结合的。个体一词所表达的这种统一性思想,可能尤其指的是精神。至少有一点是肯定的,即我们宁可把精神称为个体而不称为物体。

这个情况对我们是有意义的,因为历史表述的对象大多是由精神生活构成的。所以我们必须确定:我们所寻觅的独特多样性的统一是否就寓于精神本身中呢,或者是否存在着这样的可能性,即从概念上不但要将精神的统一性同其个别内容分开,而且还要把这种个别内容再度想成是被如此分割的,乃至统一性自身同样可以和独特性分离呢?

前而曾经提到过一些观点,这些观点从物质的存在由客体构成而精神存在却由主体构成这一情况出发,并由此推导出物质科学同精神科学之间的原则上的、方法论上的区别,现在我们就再回过头来批评这些观点。这样我们将会看到,我们所寻觅的个体的统一性是否或许就寓于主体概念之中。我们曾把主体区分为心理学上的和认识论上的,不言而喻,认识论主体的统一性是不容置疑的,对于历史来说,要予以考虑的显然只是心理学主体的统一性,因为只有这种统一性才是个别的,而且无论历史学家也罢,心理学家也罢,都必须将自己的材料(为了能够表述它)客观化。如果说主体的统一性和意识的统一性意义相同,那我们就会发现,这种统一性和精神个别性的统一性是不相干的。这种统一性仅仅属于这样的主体,这种主体从来就不是客体,从来就不是个别的,而且根本不可能充当某种经验科学的材料。所以,这里我们同样应该把

认识论主体或意识本身的统一性撇开不论。

然而要把两种主体(经验主体和认识论主体)截然分开,面临着一种困难。我们从来就不能用将各个部分同时变成客体的方式,使我们自己的现实精神生活客观化。从某种意义上说,认识论主体永远和心理学主体的一部分保持着联系,因此,就连“意识本身”而言的超个别的、认识论的统一性,也似乎显得是和个别的、心理学主体密切不可分地融合在一起的,这只能导致我们将两种主体的事实上的和概念上的不可分性区别开来。只要一旦进行这种区分,个别精神生活的多样性(至少从概念上讲)就不包含认识论意识的统一性的任何东西。我们甚至可以说,我们全部个别的精神生活实际上也是可以同认识论上的主体分开的。心理学上的主体中和认识论主体交融在一起的那一部分是可以变换的,我们可以试图这样地变换它,使得我们个别的精神生活的每一部分到头来都客观化了,因而也就使之同认识论上的主体相脱离了。从原则上讲,这样的尝试并没有任何障碍。因此,我们在心理学主体中同样可以把意识的统一性完全同经验精神的多样性区分开来,一如我们在物体中将事物的统一性同其特性的多样性区分开来。这样,在上述两种情况中有一点是被排除了的:统一性同个别性联系得如此紧密,以致前者是建立在后者之上的。

然而,即使我们排除认识论上的主体不予考虑,并且坚持认为精神性的东西的认识论综合和物质事物的认识论综合,对于我们的目的所具有的意义毫无二致;尽管我们对现实的两大领域(经验的感性世界就分为这样两大领域)作了上述的协调,可是某个精神的客观化的精神多样性,似乎仍是以一种和某个物体的多样性所用的完全不同的方式来形成统一性的。一切个别精神生活事实上都在不停地变化着,也就是说,它在失去某些成分,同时又在补充其他的成分。人们对这一点虽然无可否认,可是却认为这种可分性和变化是有界限的,而且某一精神的固有个别“核心”始终形成一个统一的整体,一种必然的关系,而这种必然的关系又是和那些

物质的现实事物之间的关系根本不同的。根据上述情况,从某种意义上说,应该把精神的个别性理解为精神的不可分割的中心,而变化的进程统统是在边缘部分演变着。这样,独特性就真正同不可分割性相结合了,而个体这个词就在其两种意义上都适用于一个个人了。

于是我们现在面临着这样一个问题:把“精神”的客观化的存在划分为统一的中心和可变的边缘,这对我们所研究的问题究竟有什么意义呢?现在,对这个问题作出抉择性的回答对我们更加重要了,因为从各个不同的方面(尤其是由狄尔泰)已经愈来愈高度地强调了精神结构关系的统一性,人们还毅然地试图从这种结构关系的概念出发,来理解“精神科学”(因之还有历史)的本质。只要人们谈的是现实事物,那么这种结构关系所指的就只能是精神生活的永久核心。同那些对历史来说并不重要的可变成成分相反,这个核心构成了真正的现实个别性。

然而,一个现实的精神多样性的核心包含着与非本质性的东西相反的本质性的东西,因此可以把一个个别事物中的本质性成分作为必然密切配合的东西同非本质性成分区别开来;人们可以按不同方式理解这个核心。可以把这个核心视为绝对不变的现实,并把它同那些凭经验确定的精神过程从根本上区别开来,从而让它作为超越本质性的东西,来充当精神生活的可变“现象”的对立而和基础。究竟根据什么理由来假设这种存在于经验世界彼岸的、即形而上学的个别灵魂呢?我们可以将这个问题搁置勿论,因为即便它确实存在的话,它也同认识论主体一样,不能算是一种经验科学的材料。历史应予以考虑的那种精神生活的统一性,仅仅应该到由经验确定的精神过程中去寻觅;凡是它应为某种研究历史的方法提供基础的地方,人们所指的大概都是这种现实的统一性。是的,有人直率地指出,这种现实的统一性是一种直接的“经历”。

毫无疑问,在这种直接经历的关系中可以确定中心和边缘部分的差别,也可以确定一种其成分必然密切配合的个体。至少是

在那些有教养的而又为我们所熟悉的人们身上,我们在各方面都能将那些偶然的成分从那些必然密切配合的成分中区分出来,也就是说,从精神生活的整体中提取出一个个别的核心。对我们来说,这个有关的人的本来的“自身”就寓于这个核心之中。这样,就是从独特性与不可分性相结合这一点来看,物质的多样性与精神的多样性之间似乎也存在着差别。据此,任何物质的多样性虽则该是独特的,但却是可分的;任何精神的多样性则正相反,它不仅是独特的而且也是统一的,而且较之形体而言,精神则完全是别种方式的不可分个体。是的,我们曾在前面碰到过一件事实,似乎能证实这个观点。我们必须首先使我们自己明确地知道,每个物体都是一个“个体”。倘用这个词来表示一只核桃或者一块硫磺,那么听起来是怪诞的,但是可以直接用它来表示所有的个人。这是不是大概基于下述情况:一个物体并不是不可分个体,不可分统一性只有在精神中才同独特性紧密地结合起来?

将随便哪个物体都称为个体,这是勉强的,这种勉强实际上可以归咎于这个物体不具备其内容的个别多样性的统一性。上述这点是不应予以否认的。假使我们能够看透何以偏偏是个别性的奇特统一性是与不可重复的独特性密切结合的,那我们将很愿意赞同下述观点:这种直接经历的精神结构关系,就是形成个别性的奇特统一性的那种关系。只要这种现实的精神结构关系只是一般地作为整个的结构关系而予以考虑的,那么它在每个个人身上都必然是同一种关系。有人说,每种精神生活都表示着不可分性的统一性;恰恰是这种情况,排除了在到处都是直接“经历的”精神关系中找到我们在构成历史概念时所需要的那条原则的可能性。这么说,我们并不怀疑那种直接经历的精神结构关系是事实,然而我们还是不能理解(而有人却想因此而理解),为什么恰恰是这种或者那种确定的历史的个别性互相结合为一种必然的统一性。在这种精神的结构关系里,除了一种一般的(可以运用到一切任意的个体上去的)形式之外,我们看不到其他任何东西,因之它对我们是毫

无意义的。下述观点无论如何都是不可理解的：精神事物与物质事物的区别应该是泛指的独特性相统一的、也即不可分的独特性或历史的个别性相区别的理由。

我们停留在这样一条原则上的可能性，碰到下述情况，就变得更加微乎其微了：这种对我们至关重要的区别，可以归因于另外一条同样既可用于物质现实又可用于精神现实的原则。是的，恰恰是这样一条原则才是必不可少的，因为从一方面来说还有下述这样的物体：这类物体的独特的多样性形成了一种不可分的统一性，从而使得不可分性是基于独特性上的，并且形成了这类物体和其他那些纯属独特的物体之间的区别；从另一方面来说，并不是每种精神生活都具有独特的统一性的（而在某些人身上，这种统一性是作为不可分性鲜明地显示给我们的）。我们倒是可以完全一般地把狭义个体从广义个体中区分出来，于是，只有其中的一类是由不可分个体所组成的了。

为了让这一点表现得相当明了起见，我们甚至可以通过将两个物体加以对比来把这条原则说清楚，不可分性的（通过独特性而形成的）统一性就基于这条原则之上。当然，我们不会因此便直接推进到历史的个体这个最终的概念上去，因为历史所研究的主要还是现实的精神生活。全部历史现实是一种正在变化着的发生，这一点目前是完全被我们排除在外的，而且我们是把泛指的个体仅仅作为一种自立的和自在的东西来加以考虑的，但实际上并非如此。是的，光凭这两点，我们在这里也只好先停留在一种暂时的概念上。假使我们想从逻辑上理解构成历史概念的方法的话，就必须首先将这些逻辑原则抽象地重新表述出来，以便以后把它们逐步准确地确定下来。^①

现在要阐明的是一条眼下唯一具有重要意义的原则，它仅仅涉及两类泛指个体的区分。我们可以凭借一些物体来阐明这条原

^① 弗里施艾森-克勒尔在其针对本文所作的阐述中忽略了这一点。

则,而且某一块煤和某一颗大钻石——譬如那颗有名的科伊诺大钻石^①——均可充当这样的物体。同那颗科伊诺大钻石一样,放在我们面前的这块煤也不会在这个世界上存在两次,因为这块煤和那颗钻石一样,凭着自己个别的特征,不仅有别于所有其他种类的东西,而且也有别于其他所有的煤块。至于说到独特性,这两个物体都是在同一个意义上的个体。与此相反,当考虑到不可分性的时候,它们各自的情况就完全不同了。它们二者虽然均可被分割:只需用锤一击便可将其中的一个个体和另一个个体统统砸得粉碎。煤块的分割怕是世界上最为令人漠不关心的事了。与此相反,人们将小心翼翼地保护钻石使其免遭此祸,也就是说,人们不希望它被分割,因为它是独特的。这样看来,在钻石上,它的个别多样性的统一性和它的独特性是真正地紧密结合在一起了,这就使它的统一性建立在它的独特性之上了。这块煤刚好相反,虽然也存在着独特性,但这种独特性根本未被当作统一性而与某种随时可能的分割联系起来。其所以如此,就是因为随时都可以用另一块煤来替代这块煤,但是第二颗科伊诺大钻石却是永远也搞不到的。这样,两类个体的区别想必是清清楚楚的了。如果某种独特的东西的独特性具有一种不可替代性的意义,那么这种独特的东西必然永远同时又是一种不可分割的东西,或者说是一种狭义的不可分个体。从这个意义上说,构成个别统一体的就不仅只有精神而且还有物体,这一点是无可否认的。

在两类个体的区别中,只能将这个差别毫无疑问地运用于所有的物体,从而使整个世界从这一观点看来是划分为两类现实事物的。从事物无限外延的多样性中,有某一数目的事物分离出来,而绝大部分物体都是被当作一般概念的标本而加以考虑的,至于那些不仅是独特的而且因其独特性而在不可分性的意义上又是统

^① 科伊诺大钻石:印第语的意思是“光明之山”,为英国王室珍宝,重109克拉。——译者

一的物体,我们将不想把它们只置于一般概念之下。是的,我们还可以说得更多些,如果我们对某一狭义上的个体(譬如还是那颗确定的钻石)作稍稍进一步的观察,我们就会发现,它的个别性意义并不是基于其内容的多样性所构成的东西的整体上的。这种多样性同每个事物的多样性一样,是由无限多的决定因素所组成的,而不可替代性所赖以存在的仅仅是这些决定因素的一部分,我们就是仅仅着眼于这一部分来描述钻石的。组成这颗钻石的其他成分尽可以千差万别,而钻石所具有的意义却不会因此有所变化甚至化为乌有。然而如果钻石通过自己的个别性所具有的统一性仅仅包含钻石的一部分,那么我们所寻觅的这条原则就不单单只提供把钻石的整个个别性视为统一性的这种可能性,这条原则同时还允许将钻石的那些决定因素当中的一部分(它们有一个有限的、被准确规定的数目)结合成一个个别的统一体。另外,同在特点及同属特点之间的这一差别必须也能在自身是狭义个体的每一个物体上加以确定。于是我们看到,一定数目的独特的、并且从不可分性的意义上说又是统一的物质多样物如何从我们所熟悉的整个物体世界中分了出来,其中每一件多样物都具有一种确定的、可以估量的内容。

如果我们试图明确地表述出(只要所用的示例允许作这样的表述的话)作为上述分离的依据的这条原则,我们可以这样说:钻石所具有的价值,就是寓于其不能以任何他物来替代的独特性之中的价值。钻石之所以不该被分割,乃是因为它宝贵无比。这一点也必须适用于自身是个可分个体的一切物体:只有使这些物体的独特性同某种价值联系起来,所说明的这种不可分性的统一体才能产生。

这并不否认还有另外一些原因也能将一个物体变成一种不可分的统一体。譬如有机体吧,如果它们不应终止其为有机体的话,那就不能被分割。工具和机器也同样如此。然而我们对这种统一体仍然不予考虑,因为它与一种确定的、一次性的、个别的事物的

独特性毫不相干。我们所要问的仅仅是独特性如何得以形成统一体的原因,而这里的答案只能是:不可分个体永远是与价值有关的个体。这一点,而且也仅仅只有这一点,才是我们想要暂时确定下来的东西。因此,这里应该再次说明:历史上的个体这个概念并未就此便完整地确定下来了,我们尤其不打算现在就把科伊诺大钻石看成狭义的历史科学所处理的那种类型的“历史上的个体”。钻石作为完成了的石头是根本没有“历史”的,光凭我们并不知道它的形成过程这一点,它就没有历史。只有当人们使它同评价人员发生联系的时候,它才会由于某些原因(我们将在以后认识这些原因)而在这种关系中获得一种历史的意义。我们在这里谈论科伊诺大钻石的目的仅仅是把它拿来同任意的一块煤作对比,从而说清楚两类个别事物之间的区别,将来我们还要靠这种区别来更加准确地确定历史上的个体这个概念,因此,一切旨在说明钻石不是“历史的”责难都是无的放矢。我们只想借助这个例子在通向确定历史的个别事物这个概念的道路上迈出第一步,要想把所有的话都一次讲完,这是不可能的。

我们首先必须问:所获得的这种分离是否对所有可以想像的经验实物均可施行呢?是否尤其也可以移用到精神的存在上来呢?如果说这个问题不是马上就可以看得清楚的话,原因是,在那些我们较为熟悉和较为注意的精神生物中,大概找不出这样的一个人:在它的个别特性中,不是有一部分决定因素有别于其余的决定因素,而且也不是有一部分决定因素结合成一个独特的、个别的统一体。尤其是没有我们所认识的这样的一个人:他的个性中所包含的,不是一个作为他本来的全部特性而与其他非本质的、边缘性的事物相对立的本质的“核心”;而且由于我们能在人的全部精神生活中找到这种不可分性的统一体,于是我们就轻易地相信这种统一体是寓于精神事物的本质之中的。然而,这是一种谬误。如果我们既排除了意识的认识论统一性,也排除了超越精神的各种形而上学统一性,那么把人的精神的经验多样性区分为中心和边

缘的这种观点,就只能建立在我们将钻石与煤块作比较时所认识到的那条原则上。这就是说,个别的统一性,作为人的个性的不可分割性,只能建立在下述基础上:我们使这种统一性和一种价值发生联系,于是就这种价值而言,各个组成部分都是无法代替的或本质的,并且构成一个不该被分割的整体。总而言之,一次性的、人的个性的统一性或不可分性并不是任何其他的什么统一性,而仅仅是和某种价值有关的个体的统一性。

如果从这一点出发,那么“精神的结构关系”这个概念也就变得可以理解了。并不是一种“经历过的”统一性构成了一个人个性的历史统一性,而是与某种价值有关的人的个性的不可分的统一性(如果我们没有从本质上把它看透)蒙蔽了我们,仿佛在这种现实精神结构关系的经历过的统一性中,即可找到一种个别统一性。如果把结构关系同时说成是目的关系,这一点就会变得特别明白了,因为人们在目的这个概念中同时就会想到一种价值,而个别性的统一性则仅仅建立在这种价值上。物体个体及精神个体之间的区别仅仅在于:对我们来说,没有任何一个人的个别性会像一块煤的个别性那样令人感到无关紧要。由此即可得出这样的结论:独特性的不可分的统一性并不寓于精神性的东西本身之中。如果排除这种价值,我们不仅可以很好地设想独特的精神生活(这种生活虽然必须总具备精神结构关系的统一性,但并不具备个别的统一性),而且譬如当我们观察动物的时候,常常没有那种把独特性变成不可分统一性的纽带,尽管经历过的结构关系统一性甚至在这里也是必不可少的,如果这种统一性应该属于精神性东西本身的话。

为什么所有的人都与价值相联并且因之对我们来说又是狭义的不可分物的个体呢?这个问题目前在这里是无关紧要的,重要的乃是表明我们的原则实际上是普遍的,而且任何一种现实事物(不管它是精神性的也罢,物质性的也罢)都能分解为狭义的个体和广义的个体。我们还会懂得,我们何以如此轻易地便忘记了:就独特性而言,一切现实事物都是以相同的方式作为广义的个体而

存在的。它们当中的绝大部分仅仅是独特的,只有当它们和某种价值发生联系并因此而在其独特性上变得不可分割地统一了的时候,我们才重视它们的独特性,并且有机缘去明确地认识它们(对精神性的个别事物来说几乎永远如此)。所以,如果我们把树叶或者核桃叫做个体(尽管就这个词的一般意义而言,树叶与核桃同历史人物一样,都是个别性的),那么这种叫法听起来是怪诞的。

然而,随着这条原则(区分两类不同个体就以这条原则为基础)的阐明,我们目前除了明确地认识到一种观点之外,并没有认识其他任何东西,每个有感觉、有意志、有行动的(总之,每个能对价值表态的,也即现实的)人,都是靠这一观点来指导自己理解世界的,而且从这个观点来看,现实的存在对他来说区分为本质的和非本质的成分。谁要是想生活,也就是说,谁要是为自己提出了目的并想实现这些目的,那么从一方面讲,他永远也不能仅仅着眼于特殊事物来看待世界,因为只有以普遍的眼光看待世界,他才能够适应这种到处都是个别的现实,并在其中从事自己的活动。因此,客体当中的一部分只有在本身是类别概念的标本时,这部分客体才为他所考虑;然而另一方面,许多客体恰恰是因其独特性才变得对评价人具有重要性的,因而对他来说,它们又必然是不可分的或统一的个体。因为进行这种区分是极为理所当然的,所以人们极少想到它的道理,而且极本就没有想到区分时的选择是为价值观点所左右的。实际上,这是对各门科学都面临着的那种现实的本来理解,而对于总是有意志、能评价和能表态的现实的人来说,这种按上述方式部分被一般化地、部分被个别化地理解了的现实,将直截地成为泛指的现实。因此,人们必须首先明确地认识到,和艺术的眼光所观察到的现实世界或以一般概念所想到的现实世界一样,统一的个体世界也仅仅是一种特定的理解,我们可以把它当成与其他两种理解有原则不同的第三种理解,使它与自然科学的及艺术的理解相并列,可以姑且称之为实践生活的世界。

那么先科学的、个别化的现实观同科学的历史概念构成之间

的联系究竟何在呢？

我们曾经一再地强调指出，我们凭借钻石的概念还不能说清楚历史上的个体这个概念。我们的思路是想从历史科学的界限这个概念出发，通过循序渐进的确定而获得历史科学这个概念。现在我们或许可以说，如果前面可以将个别现实本身同历史客体的一般概念等量齐观的话，那么现在也必须把对实践生活的个别化现实观称之为本来的、无所不包的历史观。当然，这里的所谓“历史事物”还仅仅是就泛指的一次性的、特殊的和个别的事物而言的现实事物。我们把这种最广义的历史兴趣与对个别事物的兴趣视为等同，于是就可以把对有意志的、能评价的人来说是不可分个体的个体称之为历史上的个体，只要历史事物这个概念仅仅是作为一次性的个别事物的概念而被考虑的。

目前，对于科学的历史这个概念来说，就连狭义的个体概念也仍然是没有任何意义的。不过从方法论的角度来看，狭义个体的概念对我们倒是重要的，因为我们可以根据它来确定历史事物这个无所不包的、合乎逻辑的、到现在为止仅包含一个问题的概念，从而使我们至少能更接近于这个问题的解决。如果说过去我们着眼于一般事物时把现实称之为大自然，而着眼于个别事物时则把现实称之为历史，那么在这样的措辞中虽然已经包含了自然科学的一般概念，然而有关历史科学这个概念的东西，其中却仍是无所所有。与此相反，如果现在我们说，就个别事物的多样性对于有意志、有行动的人所具有的意义而言，现实就成了历史，那么我们而前立即就会展现出一种能够合乎逻辑地表述历史的前景。因为上面所说的那种历史观或不可分个体的形成克服了经验现实所具有的（无论是外延的还是内涵的）无可估量的多样性，所以这种赖以作为尺度的观点，必然也适于作为构成具有个别内容的概念时的原则。同时，自然和历史二者在原则上的和逻辑上的对立，并没有因为这一更为贴切的确定而发生丝毫的改变，因为和现实本身（它具有无法估量的、根本无法表述的多样性）一样，实践生活中有意

志的人将着眼于特征及特殊性而予以表述的经验现实,必然也会给自然科学的概念构成,划定一个界限。

那么,对于意志生活或实践生活的这种先科学的(Vorwissenschaftlich)理解,究竟应该如何将我们更进一步地引向作为科学的历史的概念呢?现在,这乃是决定性的问题。难道这种先科学的理解(正因为它是有意志的人的理解)不是必然要与科学的理解截然对立么?诚然如此,历史的理解和实践的或者说有意志的人的理解是不可能同一的。只有注意到上述情况,我们才能揭示科学的不可分个体的形成。

首先,作为一个科学家的历史学家和有意志的人相反,他不是搞实践的,而是搞理论的,因之他总是在表述而不是在评价,也就是说,他和实践的人仅在观察事物的观点上而不是在意志和评价本身上相同。这一点还可以用下面的话来表达:历史并不是一门评价科学,而是一门与价值相联系的科学。^①我们将准确地确定,与意志和实际评价相反的、根据价值观点所进行的纯粹“观察”或者纯理论性的“与价值联系”究竟是什么。对评价人来说,科伊诺大钻石比我们不予评价的任何哪块煤都具有更大的价值。我们正是凭这一点才把它同煤块区分开来的。从这个理由来看,现在我们也暂且不能把科伊诺大钻石当成一个历史的个体,这一点是应该指出的。把钻石看做仅在理论上与价值有关的、因而是合乎科学的历史的个体,这只在一种更为广泛的联系中才是可以理解的,而现在我们暂时还不能探讨这种联系。

现在我们来确定第二个区别。在实践生活中,有意志的人总是只评价在他看来是价值的那些价值,因此对他来说,有一批个体就成了不可分个体,而别人却无缘把这些个别多样物看成不可分

^① 因为这一提法颇为古怪,所以此处应作一番说明。社会学家保罗·巴尔特曾一再反对我的观点,所以我的这种决非双关的提法不应妨碍他如下的主张:据我看,历史不应“解释”,而应该“评价”。

物的必然统一体。相反,历史却必须(只要人们想要把握住科学这个概念的话)始终追求一种面向众人的表述,因此,指导它表述的那些原则永远也不能是“个别地”有效的,只有它那些概念的内容决定因素才能是“个别地”有效的,即仅对此一个体或彼一个体是有效的。这样看来,我们将不仅必须把“评价”同“与价值联系”分开,而且还必须更确切地确定一些价值观点,从理论上通过价值联系构成历史的不可分个体时,就以这些价值观点作为依据,而这是在用钻石与煤块作对比时所不可能做到的事情。

我们先从第二点开始,也就是说,把评价和与价值联系二者的区分工作暂且放一放。在实际生活中,所有的人都是被我们作为个体看待的:没有任何一个人的个别性会像一小块煤的个别性那样对我们毫无意义。我们迄今所获得的关于历史的个体这个概念的不完整性,正好就在上述情况中表现出来了。然而,历史永远也不表述所有的人的个别性,应该把所有的人只局限为一部分人。那么这种局限究竟以什么为基础呢?

显然是基于这样的事实:如同人们常说的那样,历史仅仅对具有一般意义的东西感兴趣。这只能是意味着:这种价值(如果就该价值而言,那么客体对历史来说就成了历史的个体)必须是一种一般的、即对众人都有效的价值。我们可以通过使每个人都与一种泛指的价值发生联系,从而使所有的人都成为狭义的个体。相反,如果我们注意到在着眼于一般价值时有哪个个别的人因其独特性而结成一个统一体的话,那么我们会看到,从众人的整体当中(一如从所有其他客体的整体中那样)会有一些数量的人突出出来。因为就某种一般价值而论,钻石就成了一种为众人所评价的个体,所以,两个物体相比之下我们就选择了钻石。如果我们把譬如像歌德这样的人物拿来同随便一个普通人作比较,并且对这个普通人的个别性就任意的一些价值而言所具有的某些意义不予考虑,于是就会出现这样的情况:歌德对于这个普通人的关系和科伊诺大钻石对于一块煤的关系是一样的,也就是说,就一般价值而

言,这个普通人的个别性可以被凡是属于人这个概念的每个客体所替代;与此相反,在歌德身上,正是使他有别于人这个概念的所有其他标本的那种东西才是有意义的,而且不存在一种能将歌德归诸其下的一般概念。因此,和科伊诺大钻石一样,歌德这个个体也是一种就同一意义而言的不可分个体,也就是说,他这个个人是以其个别性而为众人所评价的。由此我们可以看出,某种价值联系如何使我们不仅可以广泛地将每个任意的现实都区分为两类个体,而且还使我们能够这样地去进行这种区分,以便可以期望它对每个个体都是有效的。

为了作为科学而以一般的方式将本质性的东西从非本质性的东西中区别出来,并将其结合成一个必然的统一体,历史先用纯理论的价值联系来代替实际的评价,然后再去表述那些根据这种价值观点而成为个体的客体。

那么前而提出的关于历史事物的概念,尤其是历史科学同自然科学的对立,是否因此就被取消了呢?如果将客体变成历史的个体的那种价值是一种一般的价值,我们是否还有权利来谈论一种特殊事物的和个别事物的科学呢?

是的,历史上除前面已经谈到过的一般概念要素之外,还有另外一种一般的东西。这种情况解释了两个问题:一是为什么在关于历史科学的方法的讨论中可以忽略自然科学同历史的区别;二是为什么在这种讨论中宣布了一种自然科学的或普遍化的万灵方法。看来,下述情况是全然不言而喻的:科学与之打交道的总是“一般的东西”。然而,如果人们搞清楚历史的这个第二种一般的东西究竟是什么,那么就会发现:较之历史概念的一般要素而言,使一种历史观具有普遍有效性的那种价值和自然科学的一般性东西的关系要更为少些。至少是就其内容来说,历史概念和某一自然科学概念,都在同一个意义上说是一般的;一般价值却相反:首先,这种价值不得包含若干个个别价值作为自己的标本;其次,凡是具有普遍意义的东西(只要它与某种一般价值相联系),自身就不

是一般的东西。个体只有与这种一般价值相联系,才能成为历史的不可分个体。相反,某一客体具有的一般意义甚至能够以该客体同其他客体之间的差别所扩大的程度来增长。这样看来,正因为历史是叙述那些同某种一般价值相联系的事物的,所以它应该表述个别事物和特殊事物。这样,历史的个体恰恰是因其与众不同之外才对众人是重要的。谁要是认为只有一般事物而永远不会是个别事物才具有一般意义,谁就忽视了这样的事实:那些最具一般意义的价值恰恰能够寓于绝对个别的和绝对独特的事物之中。

诚然,历史的表述需要有一般的事物来作为挑选原则;然而,和一般概念要素一样,历史的第二种一般事物同样不是历史概念构成所致力的目的,它倒更是一种前提,只有在这个前提之下,才能对一次性的个别事物进行普遍有效的表述。

将“和一切个体所共有的东西”同“对一切个体都重要的东西”二者区分开来,这对历史科学的逻辑理解是具有决定性重要意义的,所以,在我们转而探讨“价值联系”之前,先来讨论确定历史的对象的尝试,因为历史的对象最容易引起上述的混淆。

我们经常可以听到这样的说法,历史学家必须研究典型的东西。和“历史应该表述本质的、具有重大意义的、重要的或有趣的事物”的主张一样,对很多人来说,上述说法同样是理所当然的。然而从逻辑的观点来看,至少就其无所不包的概念来说,完全有理由避免使用“典型”这个词。和其他许多惯常被使用的专门术语一样,“典型”这个词也是多义的。从一方面讲,典型意味着完美模型或榜样,它该是一个价值概念,确切地说,是一个有某种价值寓于其中的好物的概念;从另一方面讲则刚好相反:典型这个词,还表示将一组事物或事件平衡之后所得出的具有代表性的东西,这样,典型这个词的意思有时干脆就是某种一般的、自然科学的类别概念的标本。只有当人们仅在某个一般概念的内容中就已看到了每个个体都应仿效的榜样或典范时,才能把典型这个词的两种意义看成同一的。而这要以下述情况为前提:所有这些个体,都是那个

必须被想像成“理念”的一般概念的不完美的图像。从柏拉图概念实在论的基础来看(在这个基础上,一般价值就是真正现实的东西,即普遍现实的东西),上述观点也有一种好意,而且由于自然科学构成概念时的许多产物有不少都被改变含义,成了形而上学的价值现实,所以,这个前提在一种自然科学万灵法的信徒们那里能起到某种作用,就不足为奇的了。相反,如果不想搞什么形而上学的前提,那就必须小心翼翼地将作为平均的东西的典型东西同作为模范的东西的典型东西区别开来。是的,因为平均的东西作为某种一般概念的内容,总要比该一般概念的每一个别标本所含内容贫乏些,而模范的东西总归是超过平均的东西,并且所含内容也较之一般概念所含为多,所以典型一词的两种意义是彼此排斥的,这也就是说,某种典范的“典型的”体现永远不可能是某种一般概念内容的“典型的”体现。

此外,人们还可以就典型这个词的第三种意义来使用它。马克斯·韦伯就曾经论及过在历史科学上起着作用的“理想典型”。然而这里的“理想的東西”这个概念同价值概念很少有什么关系,它只暗示着同现实的对立,也就是说,指出任何地方的现实事物都不会同这些有时会被历史学家所造就出来的理想典型完全相符。因此,我们暂时对典型这个词的这种第三含义不予考虑,以后我们从绝对历史事物这个概念(我们现在仅仅研究这个概念)向相对历史事物的概念过渡时,还会来讨论这个第三种含义的。实际上,确实有某些相对历史概念,人们可以用“理想典型”这个词来表示它们,而韦伯指的就是这类概念。然而恰恰因为这个概念所涉及的是某些相对历史的东西,所以它根本就不适于用来确定历史的个体这个概念,而仅仅适用于通过历史表述所形成的一些特殊类型的产物。因此,我们暂且局限在典型这个词所表示的榜样性的东西和平均性的东西这两个概念上,而且我们要问:这两个概念与历史对象这个概念的关系如何呢?

“历史应该表述典型性的东西”这句话虽然不意味着创造性地

确定了历史的个体这个概念,可是至少就一部分历史的客体而言,这句话也不完全就是错的。譬如我们说歌德或俾斯麦是典型的德国人,那么这有时就意味着二者在其独特性上及个别性上是榜样性的。因为他们作为榜样必然对众人都是重要的,所以他们作为典型,实际上同时也就成了不可分个体;反之,倘若将平均性的这层意思悄悄地塞进典型这个词里,然后还照样地声明历史只研究典型性的东西,那么人们就会获得这样的错误观点:在所有的个体中,只有其大多数所共有的东西才是历史性的。如果歌德或俾斯麦被称为此种意义的典型,人们则会得出这样一种奇特的结论:“大人物”乃纯属“大量存在的现象”。把“对一切个体都重要的东西”同“和一切个体所共有的东西”相混淆,则会产生关于历史科学的任务和本质的误解,而使用典型这个词更会使这种误解固定化。只有使含混不清地搅在典型一词中的榜样性的东西和平均性的东西二者变得泾渭分明,那种认为只有共同性的东西或者一般类别概念的内容,才具有普遍的历史意义的信念才会消逝。

当然,避免使用典型一词并不意味着历史永远不该表述平均类型,实际上有许多客体是光凭自己同某类个体共有某种东西才为历史学家所考虑的。一俟我们从绝对历史概念过渡到相对历史概念,我们还得进一步地讨论历史的平均类型,并且澄清这种类型同前面所说的“理想典型”的关系。历史有时也表述平均类型,这一客观情况无非又提供了一条新的理由,要我们慎重地使用典型这个词,因为它自身包含两种互相排斥的意义。

是的,即便我们始终都把榜样性的东西同平均性的东西区别开来,然而倘若用典型这个词来确定什么是历史的对象,也还是不适宜的,因为历史学家所要处理的对象并不都是单单分为下述两类:平均性的东西这种意义上的典型,榜样性的东西这种意义上的典型。榜样性的东西仅仅因其对众人都有意义才是历史上本质性的,而且并不是每一个历史的个体都是榜样性的。甚至可以说,历史学家(只要他是通过纯理论的价值联系而不是通过自己的评价

去进行表述的话)根本无须关心对一切个体都重要的东西所可能具有的榜样性;至少像地理场合(譬如一场战役的战场)这样的客体也可以成为历史的个体,而这样的客体既不是平均类型,更不具有任何榜样性的意义。这样看来,若要获得历史的个体这个真正无所不包的概念,就不能使用典型这个概念。典型这个概念充其量也不过可以用于特殊种类的历史事物,在这种场合,它的意义就能准确地确定下来。这里,我们暂且仅仅指明:如果就一种一般的,即到处都公认的价值而言,现实就分成了本质性的及非本质性的成分,而且如果这些本质性的成分又自行结成个别的统一体,那么由此而产生的现实观就不是什么恣意的专断,即并非根本就不合科学的,每个事先承认这些指导价值为一般价值的人,都必须承认这种现实观是一种必然的理解。这样,这种理解便具备了作为一种科学观必不可少的条件。

然而我们曾经一再明确指出过,在科学历史观和实践生活中有意志的人的理解之间还存在着第二个区别。只有当我们把这第二个区别也搞得一清二楚之后,我们才能把历史的个体这个概念最终确定下来。我们迄今所作的阐述,仅应被看成为这种最终的确定所做的准备工作;谁要是想对我们这种历史的个体的概念表态的话,他就不该以我们所作的暂时确定中的若干确定为依据,他仅仅应该以我们现在正要作的最终确定为基础。

如果人们想起我们为了确定历史的个体这个概念所用过的科伊诺大钻石和歌德这两个例子的话,可能会认为,现实中只有自身就体现着价值或者自身就是有价值寓于其中的好物(这里所说的价值乃是那种为众人所褒扬的价值)的那些部分才会成为历史的个体。好物这个概念用来表示历史的个体,那实在是太狭隘了,即便通过将那些为世人所贬低的现实事物或歹物(一如人们在表示与好物相反的东西时所说的那样)也统统算成历史的个体,借以扩大好物一词的概念,它还是不足以当此重任。恰恰相反,褒扬或贬低,也就是说宣布自己所表述的个别现实事物是好物还是歹物、是

有价值的还是无价值的,这根本就不是历史科学的事情,否则,历史将何以得出放之四海而皆准的价值判断呢?我们倒是必须将使某个个体与某种价值“联系”这层意思同对该个体的直接褒扬或贬低仔细地分开来。是的,假使有人把我们的观点理解成似乎我们把作出褒扬的或者贬低的价值判断当成了历史科学的任务,因之也就把历史当成了一门进行评价的科学的话,那么这乃是全部误解中顶顶糟糕的误解。^①在将每个“实际的”褒扬或贬低的价值判断同从纯理论上使客体与价值联系相区分开来时,我们必须看到科学历史观的一个根本特点。是的,只要价值观点对历史具有决定性的意义,那么同“评价”相反的“与价值联系”这个概念便正是(作为一门纯科学的)历史的这个根本特点。

那么,某一客体在理论上与某种价值联系而自己又不被当作好物或歹物、不被当作有价值的或无价值的而加以评价,这究竟意味着什么呢?为了搞清楚这个问题,让我们再回到那种始终都在进行评价的实践生活观上来,让我们设想有两个在自己的好恶上(也就是在他们评价事物时)都极为相左的人。尽管他们好恶相左,但就某些价值而言(譬如就以政治典范为例吧),现实却以对两个人完全一致的方式分解为两类客体:其中的一类作为某种类别概念的标本为他们所考虑(如果他们的确想到它们的话);另一类则相反,它们是因其个别性对他们具有重要性的。上述情况究竟是不是可能的呢?

其中的一位可能是个激进民主主义者和自由商人,而另一位却是个激进的贵族和保护关税的官员。他们在对当代的或过去的、国内的或国外的政治事件作出评价或价值判断时,肯定极少一致,也就是说,他们对好物或歹物肯定持有极为相左的看法。然而,其中的一位是否因此就仅仅关注那些对另一位来说是无关紧要的个别政治事件呢?肯定不会。即便是在那些派别最最相左的

^① 就连这句话也未能使我的理论免受最糟糕的曲解。

政治家中间,同一的政治事件也还是要成为感兴趣的对象,这就是说,评价的差别必须是针对一种共同的现实观而言的,因为凡是在两个人对某一事物的价值意见不一的场合,倘若不存在这样一种共同的现实观,那么争论的双方就无从谈论同一的客体,因而也就不可能发生就该客体的价值所进行的争论。

仅此一例想来即可表明,不能单单以下述方式来看待好物以及看待评价行为:首先询问这些好物所代表的价值的有效性,然后再力图确定根据什么理由来对其加以褒扬或贬低,也就是说,根据什么理由把被评价的东西说成是好物或者歹物;此外还有一种观察方法,这种观察方法所着眼的价值并不问及事物的价值之有无,并不问及事物的性质是好物还是歹物。相反,这种观察方法从无可估量的多样性中,仅仅提取出那种就其整体来说是和一些价值处于某种联系之中的东西,这样,在着眼于这些价值的时候,这种东西便在某种方式上有了变异。这里,只有这种价值联系才是我们所予以考虑的,也就是说,历史无须问及将客体褒扬为好物或贬低为歹物的理由。凡是反对这样在纯科学、纯历史的关系中进行评价的人,肯定都是无须予以驳斥的。价值使客体分为两类:对价值不起变异的,以及就价值而言总是具有意义的;这种客体与价值的联系是不能脱离于历史观察的。

理论上的价值联系对历史科学具有决定性的意义,若没有它,就不能将对历史有用的材料同那些对历史无关紧要的现实的东西区分开来。譬如,人们可以把路德这个人物当作好物或歹物,也就是说,人们尽可以认为这个人物曾给德国文化的发展带来无限的福祉或灾难,历史学家们在这个问题上或许永远是意见分歧的,然而就普遍公认的价值而言,路德确实曾经是有意义的,那些了解事实的人们对这一点是不会有怀疑的,而且永远也不会有一位历史学家想到要说:路德这个人物对历史是不重要的。如此看来,褒扬或贬低同理论上的价值联系这二者之间有着原则性的区别,这一点是不容置疑的。评价永远是要么褒要么贬,而价值判断则

把它所指的客体宣布为好物或歹物。纯理论上的价值联系则恰恰相反,它与这样的抉择毫无关系。如果这种价值联系认为某个客体是重要的,它也无须问及该客体的特征是好物呢抑或是歹物。

假使尽管讲了如此不容置疑的差别之后,仍然不能将褒扬及贬低两个概念同理论上的价值联系这个概念区分开来,那么这或许要归咎于下述情况:如果此一事物被判定为本质性的,彼一事物却被判定为非本质性的,这只不过是一种评价或表态的行为。这种表态同那种使客体在理论上与价值相联系(历史的个体就是这样形成的)并不是简单地同一的。把事物的特点明确地区分为本质性的和非本质性的,这在每个科学的概念构成中倒更多地意味着一种评价,从这一点来讲,就连自然科学也未能摆脱评价。这种对本质性东西和非本质性东西的区分,到处都是以科学的价值为前提的,正是就这种科学的价值而言,才使得此一类成分是本质性的而彼一类成分却是非本质性的。哪里不把科学评价为好物,哪里也就根本不可能将现实的东西区分为本质性的和非本质性的成分。

因此,自然科学观同历史观的差别又可表述如下:如果某人把自然科学定为理论的好物,他以构成一般的自然概念这个意图来指导自己的思维,那么对他来说,经验现实的一部分因素就必定成为本质性的,而另一部分因素则必定成为非本质性的;如果某人把历史科学定为理论的好物,他以研究历史科学为目的,就要从这个目的着眼把经验现实中本质性成分同非本质性成分区分开来。不过在方法论的研究中,我们有意地忽略了这种为研究者所评价的、在每个科学的概念构成中默默地作为前提的逻辑价值。我们仅仅关心用概念所表述的材料同价值所处的那种关系,这样就能断定:如果自然科学所研究的客体仅仅应该被看成一般概念的类别标本,它们就脱离了所有的价值联系,而且必须脱离,这乃是自然科学概念构成的特征;历史科学则刚好相反,它虽然同样也应避免对客体作出实际的评价,避免把客体判定为好物或歹物,但它永远不能绝对地放弃使客体与价值相联系,否则它就不能把经验现实中

对历史是本质性的事件同那些对历史是非本质性的事件区分开来。每个科学的概念构成都是以对科学目的的评价为前提的,但我们不要受这一情况的蒙蔽,因而看不到:使客体与价值相联系,这乃是历史的概念构成所独具的特点;必须把理论的价值联系同实际的评价区分开来。

这样看来,我们无论如何也不要¹把彼此相左的褒扬或贬低和共同的现实观相混淆,这种共同的现实观仅仅使某些客体成为不可分个体,使另一些客体却不能成为不可分个体。对历史来说,本质要素及非本质要素的区分并不依赖于不同的实际价值判断,但从另一方面讲,各个党派所具有的共同理解却是和价值“联系”紧密相关的。一旦某个客体因其个别性而具有政治的、艺术的或宗教的意义,成了争论的对象,因而成了历史上重要的或者不重要的东西,就是说,该客体应作为一个不可分个体从无限丰富的客体中突出出来的话,那么就不能把政治的、艺术的或者宗教的生活当成一种漠不关心的东西或者对价值不起变异的东西,而是必须把某些政治的、艺术的或者宗教的价值明确地作为价值来加以认识,因为对那些不做此事的人来说,将没有任何理由不对其他任意一些客体而只对某些客体当中的这种个别性事物表示另外的兴趣。假使我们把形成各种价值判断共有现实观(这样的现实观本身既不被褒扬也不被贬低)的那种东西称为纯粹的价值联系,那么就能把它看做纯理论的东西,并使之同实际评价严格地区分开来。评价总是要么褒要么贬,但价值联系却非褒亦非贬,仅此一点,就使这种原则性的区别昭然若揭了。如前所述,纯粹价值联系以一种对众人均为相同的方式形成了一个个体世界。然而,对下述问题,纯粹价值联系却尚未作出些微的回答:在这个与价值相联的个体世界中,究竟什么是好物或歹物,什么是有价值的或无价值的呢?

现在我们明白了,我们可以这样来概括历史观的逻辑典范(如果历史想成为科学的话):在客体而前,历史观摆脱了全部实际意志,因而也排除各种评价不予考虑,它仅仅保留着同具有明确意义

而又公认的价值联系。这样,现实就根据这种历史观而分为许多不可分个体和许多类别概念的标本,从而使那些评价不一的各种党派能够同意把这种观点作为一种共同观。然而,这不是说历史学家不会偶尔作出一些价值判断,更不等于说历史简直就禁止他作出价值判断;这只是说,永远必须是非褒则贬的评价,不属于作为科学的历史的逻辑本质,它超越了从方法论这个意义上的、摆脱了各种价值判断的历史观的范围,但在理论上使客体与价值联系却与此相反,它在概念上是与各种历史表述密不可分的。

也可以这样来认识这个问题:历史主要是研究人的,但是在人的生活中,并不是一切事物都对历史具有同样意义。我们可以把这个情况当作人们所承认的事实,并使之作为我们的前提。有人会说,这种情况是不言而喻的。是的,但其所以如此,必定有其理由。历史为什么只表述这个人而不表述另一个人呢?这两个人之间的个性差别本来并不大于一切事物之间的个性差别,因为某个类别的每件事物都在无限多的方面有别于每件别的事物,根本无须我们把此一事物当作本质性的予以突出强调,却把其他一个事物当作非本质性的搁置一旁。只有价值联系才能确定这些个性差异的“大小”,只有价值联系才使我们重视此一事件而忽视彼一事件。我们愈是倾向于仿佛对待一种理所当然的东西那样漫不经心地从这个问题上滑过去,则逻辑学便愈是有理由强调地指出这种理所当然的东西,并且突出地表明:假使没有这种价值联系,那么我们对人类历史生活中的个性差别,将像对海上的波浪或风中的树叶那样漠不关心。

随便哪个例子都能表明这里所说的道理。如果某位历史学家想撰写文艺复兴或浪漫派的历史,那么他虽然肯定可以为自己造出一个历史“客观性”的典范,然而在他实现这个典范的时候,却不会有任何人发觉:他的政治的或者艺术的信念以及与此相联的评价,是使他同情还是不同情文艺复兴或浪漫派呢?文艺复兴或者浪漫派对他来说是人类发展的鼎盛时代呢,抑或是极为衰落的阶

段呢？而且，即便他未能真正完成这个典范，他至少还可以为了科学义务而不对所研究的问题的价值作出判断。因为作为历史学家的他，只能对实际事件而永远不能对实际事件的价值发表确有科学根据的见解。虽然如此，价值在他的研究活动中还是起着一种决定性作用，因为假使这些被称为文艺复兴或者浪漫派等等的一次性的、个别的事件不是因其个别性而与政治的、美学的或者其他一些公认的价值相联系，他根本就不会关心这些事件。因此，认为在历史科学上有时也能持一种绝对摆脱价值的观点，即不仅避免做出褒或贬的价值判断，而且还要避免使用理论上的价值联系，这乃是自欺之谈。

历史仅应表述“本质性的东西”，这是能为每个人所断然承认的。是的，如果某位历史学家不遵循这一准则，并把非本质性的东西纳入自己的表述之中，人们就会严厉地指责他；然而假使没有某些价值作为前提，那些对历史事物必然可用的诸如“本质性的”或者还有“有趣的”、“有代表性的”、“重要的”和“有重要意义的”等词句，就失去了各种可以说明的意义。从根本上来说，通过作为历史对象的每个客体都必须是与价值相联系的这一主张，我们仅仅把这条极为平凡的真理用逻辑上可用的措词表达出来了。历史所表述的一切，正是依据这条真理才被定为有趣的、有代表性的、重要的或者具有重大意义的。有趣的东西、有代表性的东西以及重要的东西，可以是好物也可以是歹物，而且根本无须观察它究竟是一件好物抑或是一件歹物，因此也不必对它进行评价。一旦割断同价值的各种联系，一切事物便立即丧失了有趣的、重要的、有代表性的这些特征。所以，出于这个理由，也必须把评价和价值联系严格地区分开来。

现在让我们来回顾一下。历史的个体这个概念，是经过三个阶段才确定下来的。起初，历史事物曾经到处都是就独特性而言的个别的、一次性的、特殊的一般现实事物，这个概念足以表明了自然科学的概念构成的界限。后来，有意志的人，把这种历史事物

同某种价值联系起来,于是就其独特性而言,这种历史事物同时又成了统一的现实事物(譬如那颗科伊诺大钻石)。这样,我们又结识了实践生活的现实观。最后,我们把历史的个体确定为这样一种现实事物,它由于在纯理论上与某种一般价值发生联系而自相组合成一个对每个人来说都是独特的、统一-的多样物。根据这种理论观察的观点,这种多样物又自分为本质性的及非本质性的成分,于是,历史就可以科学地表述它了。这样,我们才算获得了这个包含着作为历史科学对象的历史事物的概念。

确定这个概念的头两个阶段,现在对我们已没有任何意义,特别像科伊诺大钻石这类例子必须弃之不用了,以免引起如下的误解:作为例子,它也应该适用于狭义的历史个体。我们企图逐步推进到历史个体的本来概念上去,而前面的头几个阶段,不过仅为我们铺平了这样的一条道路而已。在下文中,凡是未作进一步补充说明所谈及的历史个体或不可分个体,指的都是第三阶段所确定的概念。当然,第三阶段确定的这个概念,暂时还是形式上的,所以较之历史的切实概念而言,它还是太泛了。从逻辑上讲,历史这个概念,可以这样来陈述:只要历史所研究的是那些一次性的、个别的现实事物本身,而它们又是独特的现实事物,我们对它们确有所知,那么历史就是现实科学;只要它所采取的是对众人均为有效的纯观察立场,只要它仅仅把那些因为和某种一般价值相联系才成为重要的或本质性的个别现实事物或历史的不可分个体作为自己表述的对象,那么历史就是现实科学。只要现实的东西不能纳入任何科学,正像它的存在不依各种观点而转移一样,那么只有经过这番确定之后,现实科学的概念才不再像开头时候那样,仅仅是个有待解决的问题,或者根本自身就包含着一种矛盾。就连语言的使用,也和我们确定概念的三个阶段配合得极佳,指出这一情况怕该不是多余之举吧。就像古代运用语言时(譬如在启蒙哲学中)常见的那样,只有表示纯粹事实性的时候才使用“历史的”这个多义词。如果我们把人们经常引用的伽利略的名言“它在运动着”说

成不是历史的,这只意味着:伽利略没有现实地讲这句话。如此看来,这里的“历史的”所表示的意思,和“现实的”所表示的意思一样多。这样我们就明白了,唯理论者为什么把纯实际的真实事物当作“纯历史的”真实事物,对其发表否定意见。历史的这个词的这第一个含义,就是我们的第一个概念。其次,如果我们认为某个事件具有重大意义,因为它是有某种价值寓于其中的好物,于是我们就着重把它说成是“历史的瞬间”。如果我们有幸亲身经历这样的历史瞬间,那么我们会觉得自己身上也具有了某种重要意义;只要把这样的历史瞬间同某种价值结合起来,而这种价值又能转移到我们身上,这个重要意义就能产生。这样看来,“历史的”一词的第二个含义,正好和我们确定概念的第二阶段是一致的。最后要说的第三点是:当我们说,此一事物或彼一事物已经“成了历史的了”,或者更确切地说(免得容易误解我们在贬低这件事物,说它是过时的了),已经“属于历史的了”,我们指的则是另一码事。我们想说的是:过去的事物,对于现时的生活不再具有直接的肯定或否定价值,它已经和我们的意志脱离了。譬如有些哲学家希望康德最好也终将在这个意义上成为“历史的”了,这就是说,他们想把康德从当代的哲学斗争中排除出去。但是从另一方面讲,即便是在此种意义上成为“历史的”康德,也还是永远同科学价值保持着某种联系,并且因为这些联系而属于历史的。为了获得一个在科学学说中可用的关于历史个体的概念,我们曾经确定过一个最后的辅助概念,现在我们可以看到,“历史的”这个词的第三个含义和这个最后辅助概念是吻合的。

总之,我们可以说:“历史的”这个词有真实的、重要的和摆脱争论的这三种含义;我们确定的概念,以同样的方式将它们都考虑到了,或者说它们都以同样方式“被保留在”我们的概念之中了。

(白锡堃译 王大庆校)

论历史的意义^①

[德]卡尔·雅斯贝斯

作者简介 卡尔·雅斯贝斯(Karl Jaspers, 1883 ~ 1969), 同海德格尔一样, 他也是德国存在主义的代表人物。他早年曾是精神病医生, 在科学知识方面颇有根基。1916年任心理学教授, 1921年任哲学教授。1932年, 他开始提出存在主义的哲学主张, 认为客观的研究方法不能为我们提供有关世界的一幅统一图景, 即一个统一的世界观。他竭力贬低理性的价值, 由此可见, 存在主义乃是当代西方自由资产阶级哲学一种典型的主观主义和非理性主义的流派。

雅斯贝斯有关历史的论述, 构成了他整个存在主义哲学的一个重要部分。他认为, 历史就是作为自由个人的单个人的直接存在。人是自发地卷入、“投入”历史的, 并非是历史所规定的。

雅斯贝斯的主要著作有:《普通精神病理学》(1913)、《哲学》(1932)、《论真理》(1947)、《哲学信仰》(1948)、《论历史的起源和目的》(1949)、《哲学导论》(1950)、《伟大的哲学家们》(1957)、《原子弹与人的将来》(1958)以及《哲学和世界》(1958)等。

对我们来说, 一个包罗万象的历史观究竟意味着什么呢? 为

① 本文译自雅斯贝斯《论历史的起源和目的》, 苏黎世, 1949。——译者

了解自身,我们要把历史作为一个整体来看待。对于我们,历史乃是回忆,这种回忆不仅是我们谙熟的,而且我们也是从那里生活过来的。倘若我们不想把我们自己消失在虚无迷惘之乡,而要为人性争得一席之地,那么这种对历史的回忆便是构成我们自身的一种基本成分。

历史观给我们提供了场所,我们有关人的存在的意识就是从那里来的。因此,历史的图景便成为我们决断中的一个因素。我们思考历史的方法限制了我们的能力,或者说,它是用它的含义在支撑着我们。换言之,它想诱使我们远离我们的现实。即使是在无可非议的客观性中,历史知识也决不是一堆可有可无的事实,而是我们生活中的一个活跃的组成部分。但是给历史编造的谎言,只能说明有人为了维护统治阶级的利益,不惜借用这种知识去达到宣传的目的。把历史当作一个整体来探究的使命,实在是一种严肃的责任感。

我们或者是能够通过观察我们所谙熟的某一重大事件,来了解我们历史的根源。我们是从过去的岁月中成长起来的,往事是我们的前车之鉴,后事之师。于是,某个时代的一位伟人,便无关重要了。一切都仿佛处在一个唯一的、无时间限制的、普遍适用的领域中。对我们来说,在现时中,历史的遗产也仿佛是非历史性的了。

或者,在现时所发生的事件的后果中,我们还能自觉地用历史的眼光去瞥见伟大的事变。我们所询问的便是何时何地。整个历史就是时间的历程。时间被分成为一个个阶段。没有什么东西是永恒的,但每个时代都有其伟大之处。过往的岁月,有显赫峥嵘的顶峰,亦有不足挂齿的峡谷。在那平静如镜的年代,仿佛一切都会永远这么保持下去,成为万古不变的东西。在多事的岁月,变革便发生了;在极端的情况下,这些变革深深地影响着人的存在。

历史意识本身因此也就随着历史发生了变迁。在我们的时代,它是由危机的意识来决定的;这种危机的意识乃是 100 多年间

渐渐形成的,今天它已普遍地变成了几乎所有人的意识。

在黑格尔看来,欧洲世界当时就已经透露出了它的一抹晚霞。“惟有在暮色苍茫之中,密涅瓦(罗马神话中的智慧女神)的猫头鹰才开始展翅飞翔”——黑格尔就是这样理解他自己的哲学活动的。不过他在当时还没有意识到衰落,而只意识到完成。

从思想上说,这种危机意识只是在克尔凯郭尔和尼采身上才达到了顶点。从此以后,有关历史的转捩点、迄今历史的终结和人的存在本身的彻底改变等方面的知识,才渐渐有所长进。

第一次世界大战后,不仅欧洲到了日薄西山之时,而且地球上的一切文化均已处在暮霭沉沉之中。人类的末日,任何一个民族和任何一个人均不能逃脱的一次重新铸造——不论是毁灭也罢,新生也罢——都已经被人们预感到了。所预感到的,并不总是末日本身;有关末日的行将来临,已在人们心头占了压倒优势。人们在一种极端恐惧的心绪中,以一种泰然自若的镇静态度,准备去经历这个预感中的末日到来。一方面,这是自然主义——生物学的或社会学的过程;另一方面,也是形而上学——实体的过程。不过,在克拉格斯、斯宾格勒和韦伯身上,则可能是另一种情绪了。但毋庸置疑的是,危机的现实性,在他们看来,却是前所未有的。

处在这种危机意识之中,对历史的沉思,当会有助于了解我们自身和我们的境况。

看来,有一件事是永远能站住脚的,这就是:人的存在及其在哲学活动中的自我反思。历史表明,即便是在那些土崩瓦解的时期,深邃的哲学仍然有可能勃然崛起。

从世界史的观点来了解本身,这一意愿或许正是这种顽强的哲学活动的表现;这种活动是展望未来、寻找自身的基础,不是预言,而是信念,不是垂头丧气的,而是令人振奋的。

我们并没有能够把我们的历史回忆推进到足够深和足够的程度。我们很早就听说,作为整体,历史仍意味着有它的界限。在同非历史的东西、史前和历史以外的东西比较之下,我们才能感觉

到这些界限；在深入到具体的历史事件过程中，我们才能比较深广、比较好地把握到它。

但是，要追问作为整体的历史的意义，是找不到最后答案的。不过，这样一种追问以及企图愈来愈深刻地用批判的眼光去作出回答，却会有助于我们去抵制由于虚假的知识而作出草率、简短的结论——也即那种昙花一现、过眼即逝的东西；抵制那种一味诋毁自己的时代的倾向（要知道，它是很容易遭到诽谤的）；抵制那种目前看来几乎是老调重弹的全部破产了的声明；抵制那种要创立崭新方案以便立即拯救我们并同柏拉图、黑格尔或尼采以来的全部发展相抗衡的要求。

所谓有规律的因果性，就是历史中的非历史的因素；在历史当中，惟有物质的基础，才是一而再、再而三地反复出现的。

在事件的洪流中，特殊的历史性只具有唯一的性质，这就是通过权威和不断地回忆往事来继承遗产。

为什么要研究历史呢？因为人生是有涯的、不完全的，同时也是不可能完全的，所以他就必须通过时代的变迁才能领悟到永恒，这也是他达到永恒的唯一途径。人的不完全和他的历史性实在都是一码事。人的界限并不包括某些状态：在尘世上并没有什么理想的境界。一个十全十美的世界组织是没有的。完人也是没有的。历史自身也不是封闭的。对于我们的意识来说，历史可以归纳为以下几点：

第一，历史与其他现实、自然界和宇宙是界限分明的。一般来说，历史的周围，存在着一片无限的空间。

第二，历史通过个别事物和转眼即逝的赤裸裸的现实的变更，才有了内在的结构。

第三，历史是通过下而这个提问才变成为整体的理想的，这一提问是：历史的统一性在哪里？

(一)历史的界限

1. 自然与历史

我们看到,人类的历史只不过是地球上生命历史的一个微不足道的部分罢了。同动植物的历史相比较,人类的历史实在是一部很短很短的历史。

我们要谈的是自然的历史和人类的历史。在时间上,这两者都是一个不可逆转的过程。但是,就本质和意义来说,它们又是迥然不同的。

自然的历史,就其本身来说,是没有意识的。它仅仅是一种现象罢了。它不知道它本身;关于它,只有人才知道。意识和意图并不是这一现象的一种因素。

按人的尺度来衡量,这部历史是太长了。对人的生活的尺度来说,主要的东西多半是同一事物的反复。在这种意义上,自然便是非历史性的。

因此,我们就要用自然界的范畴来陈述我们的思想,用同自然现象类比的方法来观察历史本身:

(1)我们领悟到了万事万物的生成和湮灭、消逝和自我轮回,都是无限时间中的无限过程,而且都是一种机遇,它在整个时间中是毫无意义的。从这种观点来看,就无所谓什么精确的历史了。

(2)若从生命过程来看,人只不过是动物的一种。人散居在整个地球表面上,这是别生命形式所没有的现象。

(3)从整体看,人类是一个生命过程。他生长、开花、成熟,然后就衰老、死亡。人们认为这不仅是人类的过程,同时也是人类文化(前后、左右)多重的过程。

2. 继承与传统

我们人,既是自然界,又是历史。我们的本性表现在继承中,我们的历史表现在传统中。在继承中,人拥有一点实际的能力,那是不可摧毁的东西;在传统中,则拥有一点绝对的东西,那是不会遗失的。

传统一直可以追溯到史前的发源地。它包括非生物学上一切可遗传的东西,但是它只不过是人的存在的历史的实体罢了。

漫长的史前史,短暂的历史——这之间的区别意味着什么呢?

在历史的开端,从史前史开始,也同样构成了人的存在的一章,它在生物学上是不会遗传的东西,它是历史的实体,它能生长或者会被驱散。

这种实体只是通过历史上所发生的精神运动才变得完善和清晰起来的。

3. 历史与宇宙

在这个无限的宇宙中,我们为什么偏偏生活在这个地方(我们为什么偏偏在这里写下我们的历史)呢?这个地方在宇宙中,不过是一颗微不足道的尘埃罢了,它像是一个被遗忘了的角落。而且,在无穷无尽的时间长河中,我们为什么又偏偏选择现在呢?在历史开始的时候,究竟发生了什么事?这些问题由于不能回答,而成了一个哑谜。

我们存在的基本事实是:在宇宙中,看来我们是孑然一身、孤苦伶仃的。在默默不语、万籁无声的宇宙中,我们是唯一能说话的具有理性的生物。在太阳系的历史中,现在正出现了非常短暂的一瞬间,就在这个时候,处于地球上的我们,才知道了自己的遭际,并且发展和完成了存在。在无边无际的宇宙中,在一个一点点大

的行星上,在一段极短暂的时间内,几千年来所发生的事情,仿佛就是包容万物和本原的东西似的。在宇宙中,我们地球这个场所是微不足道的,但是我们人的存在却是在它上面成长起来的。我们在宇宙中的这种孑然一身、孤苦伶仃的状态,便是历史真正的界限。迄今为止,我们对以下这个问题的回答依旧停留在空泛的想像和徒然的、无法令人满意的阶段上:在别的星球上,也有生命和思维吗?也有理性的生物吗?

人们作了如下否定的回答:

其一,在几乎是空旷的、冻僵了的宇宙中(因为炽热的物质彼此都离得很近),适于生命的必要条件实在是一种偶然现象。在我们太阳系的别的星球上,生命是不可能存在的,或者至多只有低等植物。

其二,根据犹太—基督的宗教观的深邃见解,人的特性就在于具有一种独一无二性:上帝的造物是唯一的,而人便是上帝的映象,所以不可能有众多的“世界”(基督教和黑格尔都这样认为)。

但是人们也作了如下肯定的回答:

其一,倘若这是偶然的话,那么这样一种偶然在无限的世界空间,在时间的序列中,就会不止一次地出现。在过去,世界并不是空的。看来,在这个世界上,只有人才有意识,才会思考问题,这样一种假定是靠不住的。难道这个巨大的世界只是为人类而存在的吗?

其二,我们迄今为止所作出的一切思考,都是为了揭示种种可能性,指出人类处在地球上的孤零零的境况。

(二)历史的基本结构

通过一种独特的存在方式,人类的历史便从其他的世界被提升了出来。我们列举历史的两个基本特点如下:

1. 普遍性与个性

如果我们从普遍的规律去把握历史(从因果联系上、格式规律和辩证的规律性),那么我们所把握的就决不是历史本身。因为历史就其个性来说是某种仅出现唯一的一次的东西。

我们称作历史的东西,从外部来看,就是在空间和在其确定的地方的时间上所发生的事件。这种看法自然也适用于一切现实界所发生的事情。尽管自然科学根据它的普遍规律可以认识一切物质的现象,但是却认识不了西西里这个地方为何会出现许多硫磺,即这一地区物质的实际分布的原因。自然科学的认识界限是个别的实在,这种实在只能被描述,而不能被理解。

2. 历史的过渡

在历史上,自然界在每一个时刻都是现时的。哪里有精神出现,哪里就有意识、反思和无休止的劳动。

最伟大的精神作品就是过渡时期的精神作品,亦即处在时代的交替时期的作品。现举例如下:

希腊悲剧就发生在从神话向哲学过渡的时期。

德国唯心主义哲学(从费希特和黑格尔直到谢林)则发生在从信仰上帝过渡到不信仰上帝的时期。

过渡时期总是一再发生。一种过渡时期运动的深度,所带来的是有关存在与真理的最清晰的见解。

精神历史的最伟大的现象,既是过渡时期的开始,同时也是它的终结。人的伟大之处,就表现在这种过渡时期的条件下,他依旧昂然屹立着。

(三)历史的统一性

人的历史性同时就是多重的历史性。但是这种多重性的历史性是需要统一的。不过,关于人类历史的这种统一性,我们究竟是怎样考虑的呢?

首先,经验看来是同统一性格格不入的。历史现象真是支离破碎、零乱不堪的一团。许多民族,许多文化,它们都有一堆数不完、说不尽的历史事实。在地球上,哪里有人能够谋生的立锥之地,哪里就有人的活动,从而也就构成了某种特殊的现象。于是,多种多样性就这样前前后后、左左右右地发展、消亡。

所谓对人的观察,就是像描述和整理植物界的多样性那样去描述人,整理人。

在人的形形色色的现象中,人的本质的东西毕竟还是存在着的。人们只要相遇在一起,彼此之间就会发生兴趣,就会产生恶感和同情,就会彼此相互学习,交换产品。

在历史上,我们已经有了有关人的存在的如下一些通常的概念:人在天赋方面都是一样的。每一个时代,在一些特殊的条件下,人的某些能力、才能和欲望都会实现和被唤醒。人的这些能力、才能和欲望的发展,并不表明这就是本质上的差异,而只不过是表面上的不同罢了。

为了探讨历史上所表现出来的人的存在的统一性,我们就要越出生物—心理学的观察界限。

单个的人,从来就不是一个完善的人,从来就不是一个理想中的人。从原则上来说,尽善尽美的人是不可能有的。因为很清楚,人之为人,以及他所能实现的事情,是会被损坏的。人并不是,也不可能是一种十全十美的生物。

人类的统一性给人最为深刻的印象是这样一个事实:在整个

地球上,宗教、思维方式、工具和社会形态的基本特点往往都是颇为相似的。

所有这些统一性常常交错在一起、重叠在一起。自从中国建立了统一的帝国以来,所有这些统一就在中国最高度地糅合在一起了。文化、宗教和国家组成了一个整体。

统一不是事实,而是目标。人类的文明和人道主义也是目标。自由和自由意识也是如此。迄今为止的一切历史,就是试图去获得自由。

总 结

统一成了人的目的。对过去的考察,必然要涉及这个目的。

作为人类的统一体,历史的统一从来就不是已完成的东西。历史处在起源与目的中间,在这中间,统一的观念总是在起着作用。

(赵鑫珊摘译)

知识社会学^①

[德]卡尔·曼海姆

作者简介 卡尔·曼海姆(Karl Mannheim, 1893 ~ 1947)是德国社会学家,曾在马克斯·韦伯指导下工作。他在海德堡研究哲学,建立了独特的知识社会学,提倡阶级合作,主张由知识分子解决政治危机。1930 ~ 1935年任法兰克福大学教授,讲授知识社会学与知识分子的作用和命运。他是犹太血统,因怕受纳粹迫害而流亡英国,在伦敦学院任教。在此期间他深受费边社的思想和天主教信仰的影响,进一步加深了乌托邦的社会改良主义色彩。

他的主要著作有:《认识论的结构分析》(1922)、《意识形态和乌托邦》(1929)、《变革时代的人类和社会》(1934)、《时代的特征》(1943)及《关于知识社会学的论文》(1950)等。

社会进程的基本要素已渗透到思维的“角度”之中

社会进程中关于存在的判断要素是否只具有表面的意义?它们是否被看做只对思想的起源或实际发展起决定性作用(也就是说,它们是否只与起源有联系)?或者,它们是否已经渗透到某种具体的特定论断的“角度”中?这就是我们试图解答的又一个问

^① 本文译自曼海姆《意识形态与乌托邦》,1929。——译者

题。如果一种思想出现时的时间条件和社会条件对这种思想的内容和形式不发生作用,那么这种思想的历史起源和社会起源就与它的最终效用没有关系。如果情况是这样,那么人类认识史上随便哪两个阶段的区别仅仅在于:早期阶段对某些事物还不了解,还有某些错误认识,通过后来的认识,这些错误完全得到了纠正。在认识不完全的较早阶段与认识完全的较晚阶段之间的这种简单关系,对精密科学来说,在很大程度上是适用的(虽然与古典物理学的逻辑相比,那种认为精密科学的范畴结构固定不变的概念在今天已大大动摇了)。可是,就文化科学史而言,较早的阶段则不能如此简单地被较晚的阶段所更迭,而且也不能如此容易地证明早期的错误就这样被纠正了。每一个历史时期都有其崭新的探索和独特的见解,并因此而用一种新的角度去观察“同一个”对象。

因此,社会历史的进程对于大多数知识领域具有重大意义这样一个论题,从下述事实中获得了支持:我们能够从人类的大多数具体论断中看出这些论断是在何时何地产生的,它们是在何时何地提出来的。艺术史相当明确地表明,根据艺术形式的风格,我们可以有把握地确定这些艺术形式的年代,因此每一种艺术形式都是一定历史条件的产物,它表现出那个时代的特点。对艺术来说是正确的东西,在某些细节上作必要修改后,同样适用于认识。正如在艺术中我们根据特定的艺术形式与特定的历史时期的特定关系,可以断定这些艺术形式出现的时间,同样,在知识领域中,我们根据特定的历史背景,可以日益精确地断定某种观点出现的时间。其次,通过对思维结构进行纯粹的分析,我们也可以确定这个世界是在什么时候和在什么地方以这种模样,而且仅仅以这种模样呈现于作出这种论断的主体面前,而且这种分析还往往能够加以延伸,来回答这个范围更广的问题,即为什么世界恰恰以这种模样呈现在人们面前。

$2 \times 2 = 4$ 这一论断(让我们引证一个最简单的事例)并没有暗示这个论断是在何时、何地和由何人提出的,可是,对社会科学中

的一部著作,人们总能指出它究竟是受“历史学派”的启发,还是受“实证主义”或“马克思主义”的启发,并且是在这些学派的哪个发展阶段上受其启发的。在这一类论断中,我们可以说研究者的“社会地位渗透”到他的研究成果中去了,也可以谈论“情境的制约性”或者谈论这些论断与构成其基础的现实之间的关系。

在这种意义上,“观察问题的角度”表明了一个人观察其对象的方式,他在对象中觉察出什么以及他在思想上是如何解释这个对象的。因此,观察问题的角度不只是思想的一种形式断定。它还涉及思维结构中的一些质的因素,这些因素必定被纯粹的形式逻辑所忽视。恰恰是这些因素造成这样的情况:两个人即使以同样的方式运用同一套形式逻辑规则,即矛盾律或三段论定律,也可能对同一个对象作出极不相同的判断……

认识中能动因素的发现

在唯心主义的认识概念中,认识多半被看做是纯感觉意义上的纯粹的“理论”活动。这种观点来源于以下这样一个事实,即在这种认识论的背景中潜藏着关于“沉思生活”的哲学观念。我们在这里不能考察这种观念的历史,也不能考察纯粹沉思的认识概念是如何最先渗透到认识论中的(这样就需要对科学逻辑史之前的阶段进行考察,还要从预言家的角度对哲学家的发展进行考察,而那个关于“神秘幻象”的观念就是哲学家从预言家那里接受过来的)。对我们来说,指出下述情况就已足够了:对通过沉思感知到的东西的高度重视,并不是对思维和认知活动进行“纯”观察的结果,而是来自于以某种生活哲学为基础的价值体系。代表这个传统的唯心主义哲学坚持认为,只有当认识是纯理论的时候,它才是纯粹的。唯心主义哲学并没有被下述发现所推翻:以纯理论为代表的那种知识仅仅是人类知识的一部分;而且,当人们一面思维一

面进行活动的情况下也可能获得知识;最后,在某些领域内,只有当认识本身也是一种活动,也就是说,当这种活动被意向所渗透时,当概念和全部思维器官被这种能动的倾向所支配,同时又反映着这种倾向时,才能产生知识。它认为并不是知觉以外的目的,而是知觉本身的目的揭示了世界在某些方面的质的多样性。在这些方面,能动主义开始渗透到观点的结构之中而且不能与其分离,这个从现象学方面可以证明的事实,既不能阻止古老的智力论和认识论忽略这类与行动紧密结合的知识,也不能阻止它们仅仅看到其中只有一种“不纯的知识”(“不纯的知识”这个名称的内涵似乎暗示专门名词的神秘起源,指出这一点是很有意思的)。今后的问题已不在于一开始就否定这类认识,而在于考虑认识的概念必须以何种方式加以重新表述,如果这样做的话,那么,即使在涉及有目的的活动时,也能获得知识。对智力论问题的重新表述,目的不是要在科学中打开宣传和价值判断之门。相反,当我们谈到心灵的基本意向时(这种意向是各种形式的知识所固有的,并对观察问题的角度发生影响),我们指的是知识中无法克服的目的因素的残余,甚至当所有自觉的、明确的评价和偏见都排除之后,这种残余依然存在。不言而喻,科学在不受评价约束的情况下,并不是一种宣传工具,它不是为了交流评价而存在,而是为了确定事实而存在。知识社会学试图揭示的仅仅是:当知识摆脱了宣传和评价的因素之后,它还保存着一种能动的因素,这个因素大部分还没有变得清晰可见,它是不能被排除的,但充其量它只能够而且应当上升到可以控制的范围内。

某些类型的知识中基本的特殊角度的因素

我们必须注意的第一点是:在某些社会历史知识的领域内,某一个特定的发现必然包含着认知者立场的痕迹,这一点应当认为

是正确的和不可避免的。问题并不在于企图隐藏这样一些观察的角度,或者为这些观察角度辩护,而在于探索这个疑问:在承认了这些观察角度之后,知识和客观性为什么仍然是可能的。从空间的一个对象的可见图像中,我们当然只能获得一种特殊角度的看法,这不是发生错误的根源。问题并不在于我们如何才能获得非特殊角度的图像,而在于当各种不同的观点排列起来之后,各种观察问题的角度如何能够获得认可,并由此使客观性达到新的水平。于是我们就达到这样一个境地,在那里,一种孤立的、没有人性的错误思想必将被一种本质上充满人性的观点所取代,这种观点正在人类观察角度的范围内不断地力求扩展。

真理本身的范围问题

在考察那种给唯心主义认识论和智力论提供背景的生活哲学时,可以看出关于真理本身的范围的概念(可以说,这种概念在有关历史与心理的思维活动存在之前就已独立存在,每个具体的认知活动仅是这种概念的一部分)是二元论世界观的最后一个分支,这种世界观在我们这个由具体的直接的事件组成的世界旁边,增添了存在的另一个方面,从而创造出第二个世界。

假设有一个在其自身范围内是有效的真理领域(它是观念理论的分支),其目的是要对认识活动作出同样的假设,就像彼岸之物或先验之物的概念在本体论范围内对二元论形而上学所作的假设那样,也就是说,假定有一个没有说明来源的至善的领域,用它作为标准来衡量,那么所有的事件和过程都会显示为有限的和不完整的。不仅如此,正如这种极端唯灵论形而上学所表明的,“人的”特性被设想为“仅仅是人”——人的一切有生命的、肉体的、历史的以及社会的的东西都被剥夺殆尽,因此而试图提出一个关于认识的概念,在这个概念中,人的这些因素都被淹没了。有必要经常

提出这样的问题：我们究竟能不能在不考虑表明人的特性的全部特征的情况下，来想像关于认识的概念，以及我们如何能在撇开这些先决条件的情况下，来想像关于认识的概念，更不用说实际进行认识活动了。

在现代本体论的范围内，这种二元论的观点（它的产生是为了证明“这个”世界是不充分的）已在经验研究的过程中逐渐崩溃。不过，在智力论和认识论中，这种观点依然有力量。但是由于科学理论领域里的基本先决条件还不十分明确，人们相信，关于这个超人的、超时间的有效领域的观念不是从人的世界观中产生出来的一种可能的构想，而是用以解释“思维”现象的基本论据和一种必要条件。我们在本文中的讨论，目的是要说明：从思维现象学的观点来看，没有必要认为知识仿佛是从实际事物的领域闯入了“真理本身”的领域。这样一种解释充其量只能对 $2 \times 2 = 4$ 这个例子所代表的那种思想方式有启发价值。相反，我们思考的目的是要说明：如果我们严格遵循我们在这个世界上进行的实际思维活动所提供的论据（这种思维是我们所知道的唯一的一种思维，它不依赖于这个观念领域），以及如果我们把知识现象作为一个活着的人的行动，那么关于认识的问题就变得更清楚了。换句话说，知识社会学并不把认识活动连同它的模式（这是它的存在和富有意义的特性所要求的）看成纯理论思考的强烈愿望所产生的对“永恒”真理的洞察，或者看成对这些真理的某种参与（如席勒仍然认为的那样），而是看成一种工具，用它来应付在某种生活条件下受某种类型的人所支配的生活环境。所有这三种因素，即应付生活环境这一过程的性质和结构，主体本身的特性（在其生物学和历史社会学方面的特性）以及生活条件的特殊性，尤其是思维者的地位和境况——所有这些都影响着思维的结果。但它们也决定着这个活着的人从思维结果中所能构想出来的关于真理的观念。

把认识看做一种理智活动，这一概念，只有当它不再带有人类起源的痕迹时才是完整的。正如我们已经指出的那样，这一概念

在例如 $2 \times 2 = 4$ 这样一些领域中具有最大的启发价值。在这些领域中,人们能够从现象学的角度以或多或少的正当理由证明上述特点是实际存在的。然而,这个概念是令人误解的,并使那些更广阔的知识领域中的一些基本现象变得模糊了,在那些领域里,如果忽略了人类历史的因素,思维的结果就完全改变了性质。

只有从思维的现存模式中获得的现象学方面的证明,才可以作为论据来表示赞成或反对某些涉及认识的概念。从某种世界观中产生的一些隐蔽的目的,对于这个论题来说是没有意义的。在我们的智力论中,没有理由继续蔑视“唯心论”哲学中所推测的人类特有的那些肉体的、感觉的、短暂的、能动的和社会的事物。目前存在着两类互相对立的、有典型意义的认识,而且相应地存在着两种可能的、从智力论和认识论角度对认识的解释。最好暂时把这两种态度分开,并突出它们之间的区别,而不是缩小其区别。只有在试验和犯错误的过程中,才能弄清楚这两种解释中哪一种的基础比较牢固,才能弄清楚:如果像我们迄今所作的那样,把与情境分离的那类认识作为出发点,而把由情境决定的这类认识看做是第二位的、不重要的,或者反其道而行之,这样做,我们是否能前进一步,我们是否把与情境分离的那类认识看做是由情境决定的这类认识的一个边缘特例。

假如我们要探究认识论的可能发展趋向,又假如这种认识论遵循上面最后提到的那种思维模式,并且承认某些类型的认识内部固有的“情境决定因素”,使它成为进一步思考的基础,那么,我们就面临了两种可能的选择。在这种情况下,科学家首先有责任阐明他的问题存在着更深的涵义的可能性,并且指出他所可能想像到的一切不测事件。他应该满足于仅仅断定他在现阶段洞察问题时把握断定的事情。思想家的职责不是要在新问题首次出现时不顾一切地下断语,而是要充分注意到研究仍在进行,并且只须指出那些已明显可察的东西。思想家一旦达到了这个地步,就有两种方法供他选择。

认识论中的两种趋向

认识论的两种趋向之一,强调情境决定因素的普遍性,认为在社会认识的进展过程中,这个因素是不能根除的,并因此而认为,即使是一个人的观点,也可能总是他所处的地位所特有的。这也许需要通过建立人类认识的内在关系结构的命题,来修改认识的理论基础(就像可见客体本质上具有的特殊角度的性质已经毫无疑问地被人们所承认的那样)。

这种解决办法并不意味着抛弃客观性的基本原理,和否认在实际争论中作出决定的可能性;它也不意味着接受物质世界幻觉说,根据这种学说,一切事物都是幻象,什么都不能加以确定。相反地,它恰恰意味着这种客观性和这种作出决定的能力只有通过间接方法才能获得。我们不打算断言客体不存在,也不打算断言依赖观察是徒劳无益的,我们是想宣称,我们对论题提出了问题,而且我们已给它提供了答案,这种答案,在某些情况下,按照事物的性质来说,仅在观察者的观察角度范围内才是可能的。即使在这里,在两种断定同样可取的意义上,其结论也不是相对主义。我们所使用的关系主义一词,意思是主张每一种论断只能从相互关系上加以表述。它只有在下述情况下才成为相对主义:当它与那个古老的关于永恒的、非外观真理的静止概念联系时(这种真理是不以观察者的主观经验为转移的),或者当它是受到绝对真理这个不相容的观念判断时。

就以情境所决定的思维来说,客观性无非意味着某种完全新的、不同的东西:一、首先存在这样的事实,即就不同的观察者埋头研究同一个体系来说,在他们的概念和范畴相一致的基础上,并通过由此所建立的共同的研究领域,他们将得到相似的结论,而且能够把背离这种一致性的每一种事物,当作一种错误而加以根除;

二、最近,下述事实得到了承认,即当观察者有不同观点时,只能通过一种更曲折的方式才可获得“客观性”。在这一情况下,人们正确地、但从两种不同角度所看到的東西,应该根据那些不同类型的知觉结构中的不同情况加以理解。应当努力寻找一个公式,把一个角度所观察到的结果,转变为另一个角度所得到的结果,并为这些从不同的特殊角度所获得的见解找到共同的基础。一经找到这样一种共同基础,就有可能把两种观点的必然区别同那些任意想像的、误解的成分分开,而这些任意想像的和误解的成分在这里也应该当作错误来对待。

树立一种非特殊角度的观点(这是不可能的)并没有平息有关可见客体(理所当然,它只能正确地加以观察)的争论。这个争论,毋宁说是根据一个人自己的位置所确定的视野理解到为什么对处于不同位置的人来说,客体显得不一样,从而得到平息的。同样,在我们这个领域中,客观性是通过把一种角度转化为另一种角度而获得的。很自然,我们在这里会问:各种观点中哪一种最佳。对于这一点,同样存在着一种判断标准。正如可见的观察角度那样,某些位置有利于揭示客体的明确特征,因此那种在处理经验材料时提供最全面、最丰富证据的观察角度就是最佳的。

关于认识的理论,还可以通过强调下列事实而找到第二条道路。可以对知识社会学中的研究动力加以引导,使它不致把“情境决定因素”的概念绝对化,更确切地说,它可被导向这样一种方式,即正是通过在现有的观点中发现情境决定因素,就可以开始解决情境决定因素本身的问题。我一旦把一种自认为绝对的观点确定为仅仅代表一个特定观察角度,我就在某种意义上调和了它的偏见的性质。我们早先对这个问题的绝大部分论述,由于企图超越情境决定论,因而相当自发地朝着取消情境决定论的方向前进。关于认识基础不断扩大的看法,关于自我不断伸展的看法,关于社会上有利于观察的各个位置与认识过程合为一体的看法——这种观察是全部以经验事实为根据的——关于有待探索的无所不包的本

体论的看法,所有这些看法都朝着上述这个方向移动。在理智和社会历史中,这种倾向同群体的接触及互相渗透过程紧密地联系在一起。在它的第一阶段,这种倾向调和着各种各样的对立观点(也就是使它们丧失绝对的性质);在第二阶段,它从这种调和中创造了看问题的一种更广泛、更有用的基础。指出下面这一点是很有意思的:更广泛的基础的构成,是同更高度的抽象化密切联系的,而且往往越来越使我们所研究的现象形式化。这种形式化倾向就是把关于具体的性质上的论断的分析,降到次要地位(这种分析在一个特定方面是起引导作用的),并用模仿纯粹机械模式的纯功能特点,来取代对现象进行性质的和外形的描述。这种关于越来越抽象化的理论将被称为抽象化的社会根源理论。根据这种从社会学角度探索抽象化的起源的观点(从社会学观点本身的出现,也能够清楚地看到这一点),这种向更高度抽象化发展的趋向是和社会群体的合并有关的。从下述事实中可以找到这种论点的确证:个人和群体的抽象能力,随着个人和群体成为范围更广的集体单位中异质的群体和组织的组成部分而增长着,那些集体单位能够把局部的或其他特定的群体加以同化。但是,这种向更高水平的抽象化发展的趋向,仍然与思维的情境决定论相一致,因为进行这种思维的主体决不是一种绝对自律的“自在精神”,而是一个范围更广泛的、使从前那些特殊的和具体的观点得到调和的主体。

(张小晓、丁炎译 静之校)

历史秩序的失落

[德]吕森

作者简介 吕森(Joern Ruesen, 1938 ~),当代德国历史哲学家。他的专业领域为史学认识论与方法论、史学史、跨文化比较方法论。1974年始,任波鸿大学现代史教授、比勒费尔德大学跨学科研究中心执行主任等(1974 ~ 1997)。1997年起至今,任埃森人文学科高级研究所所长。

历史研究的巨大挑战

作为一门专业领域,历史研究突然发现自己处在这样一种讨论中,这种讨论以既使它感到满足,又使它感到不适的方式,来处理历史的根源、作用以及原则。满足之处在于历史学在人文领域内获得了新的注意:在这里,一个支配性的问题是记忆在文化中的作用。记忆涵盖了所有涉及过去的领域(包括历史)。在这里,历史既作为主题,又作为召回过去的方式——这种召回是通过在人类活动的文化构架内赋予过去以生命的方式进行的。另一方面,这种历史再现意识有可能使专业历史学家感到不适,因为这很容易超越甚至忽视那些处理过去的策略性的东西,而正是这些策略性的东西,把历史研究构造成一门学科或历史学家的一门专业。记忆的话语不仅无视认知程序——正是这种程序提供历史知识以理性因素,给过去的图景以某种客观有效性,并给合法的专业主义

以某种主张真理的权利,而且似乎把处理过去的历史研究置于文化习得的位置,与个体、群体、民族甚至整个文化的活生生的记忆对称,而与过去的学术上的关联似乎处于阴影之中。实践上的重要性并没有渗透到它的研究工作中。被局限于记忆领域的历史学,似乎从学术研究与专业化的历史著述移居到符号再现的开放地带,逃脱了严格而陌生的方法论的程序限制。

后现代主义的话语已经为历史研究的这种不适处境作了长期的准备,在其历史研究的特殊的现代形式中,它为历史思维与历史著述的认知原则带来了极端的怀疑。有关后现代主义对人文科学的挑战的讨论,已经变得弱化了;但是这种挑战对于历史学的意义仍然很强烈,它仍然影响着历史研究和包括历史教师在内的历史学家在专业化进程中的学科结构与工具。产生历史知识的专业性的学术实践已经过时,取而代之的是把过去的回忆当作历史、在符号秩序中再现过去、引导文化生命力的定位这些文化实践。这些文化实践不仅在人文科学中产生了巨大的兴趣,甚至在公共生活中也产生了巨大的兴趣。回忆录、纪念碑、周年纪念以及其他与集体记忆有关的习俗与庆典,在公共生活中起到了很重要的作用。

作为一门学科或作为历史学家专业的历史研究,发现自己已置身于自己的认知成就之清晰特征正在消退的语境之中。在活生生的记忆的地基上,历史研究似乎已经失去了其基本的认知原则。在塑造人类的认同、指导人类的活动中,历史记忆充当的角色,能够简单地运用于作为学术门类的历史或作为一种科学(广义含义)的历史吗?在记忆话语中,如果它完全获得这样的肯定,那么它就简单地变成了按照精英们的利益与需要展现历史意识形态的代言者,或者成为建构、解构和重构集体身份的竞技场中那些有权规定交易的语义学词汇者夺取权力的武器。考虑到那些用局部人类活动的生命,将过去描述为历史的诗学或修辞学的策略,历史则像个将科学理性与文学外形加在一起的阴阳人,一种将科学理性与文学读本统一于一身的含糊的形象,说得尖锐一点,是一种带着非常可疑的文化功能的败笔(一种缺损)。

元历史作为一种回应话语

绝大多数无视历史学特殊的认知程序或批判其意识形态功能、从而威胁历史研究的争论,出自并作用于可以被描述为元历史的话语层次上。它反思历史学以及它的各种处理过去的方式;它不是这一种处理方式本身,而是一种关于处理方式的理论。这种反思纵然并不直接或明确地与历史研究相关,但它也是不能被忽视的,因为它的某些争论直指历史研究的要害。这些争论主要有:给予过去以特殊的历史意义与现实重要性的意义标准;需要与兴趣在对过去的处理中的构成性的角色;在指导人类的活动、形成所有认同中记忆的功能。这些对于历史研究具有根本的重要性。

所以,在产生其关于过去的坚固知识和专业化的历史著述上,历史研究不得不承担起这种反思,不得不将这种反思与它的认知程序相关联。在它这样做的时候,它继续着一种反思自身的传统。在从事其回忆、召回与再现过去的事业中,从事一种元理论的工作,这种元理论甚至比它的专业更加古老。^①修辞传统的历史著述已经对此作出了反思。在产生历史研究作为对科学的合理性有自己特殊要求的一门学术专业并对其进行合法化方面,在符合它自己的解释有效性方面,这种反思起到了很大的作用。例如,在德国,历史著述的专业化与科学化的进程,其最初的动力来自于元理论的层次而不是对过去进行具体描述的层次。^② 作为历史研究的

① 参见 Blanke, Horst Walter, Fleischer, Dirk, Jörn Rüsen: *Theory of history in historical lectures; the German tradition of Historik 1750 ~ 1900*, in: *History and Theory* 23, 1984, s. 331 ~ 356.

② 这是 Blanke, Horst Walter, Fleischer, Dirk 合编的 *Theoretiker der deutschen Aufklärung - historie* (2 vols, Fundamenta Historica, Bd. 1, Stuttgart - Bad Cannstatt, 1990) 中的主要论点。

一种自我反思,元历史是这门学科发展中的一种传统。^①它在涉及其专业地位、与其他学科的关系、认识论的前提、其文化功能与认知原理等一系列发展的变迁、危机、停滞、革命与争论中,都伴随着历史研究与历史著述。^②在德语中,甚至出现了一个专门指称历史研究的这种自我反思的词:historik。在这里,我们发现争论历史研究原则的传统,一种学科内的预先建立的话语,使得历史研究把自己的特殊性带人有关描述过去的一般的和基本的争论中去。

与此同时,历史研究既受到了现代治史方式的后现代批评的挑战,也受到了记忆话语的挑战。现代的治史方式使得史学的科学形象受到极端的怀疑,而记忆话语使得历史学的结构受到瓦解,历史研究不得不动与修正它的自我反思的传统。它不得不再一次思考自身,不得不详细说明、辩护与批判自己的认知程序以及它的某些由历史研究的方法等程序所带来的有效性主张。继续元历史的模式与结果,它可以做到这点,而这种元历史话语,作为历史学的一个内部分支,是已经建立的。

要做到这点,首先要详细地说明与解释历史学的认知结构,通过这种结构,在巨大的文化领域中,历史学才有其特殊的形态,也正是在这种巨大的文化领域中,通过对过去的不同的记忆、回召与再现模式,史学研究被进行着。

如何理解历史研究——一种学科模式

既然历史学的特殊逻辑是由它与人类活动的文化需要构造

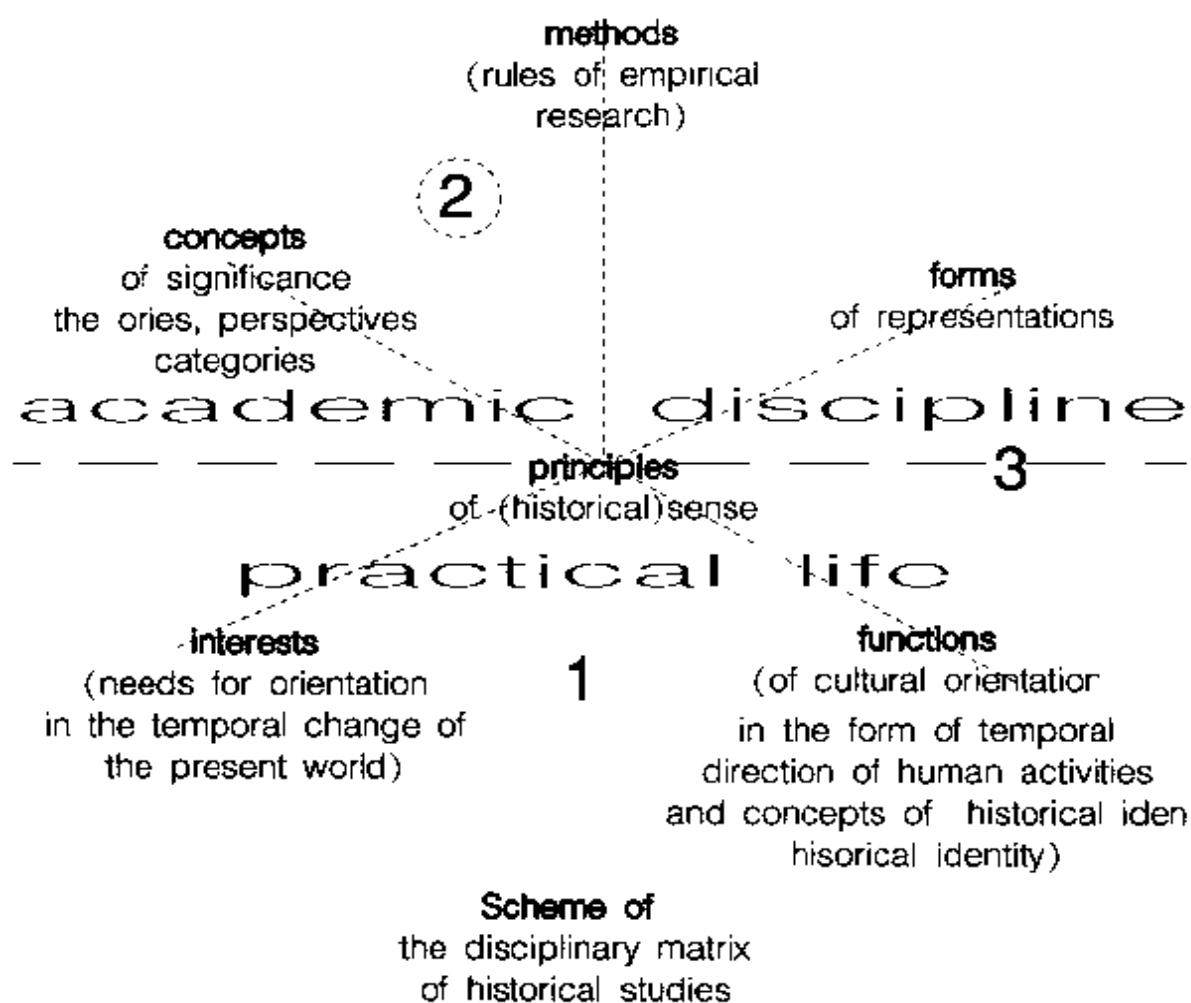
^① 德国传统的经典著作是 Droysen, Johann Gustav: *Historik, historisch-kritisch Ausgabe* (ed. Peter Leyh, Bd1. Stuttgart-Bad Cannstatt, 1977).

^② 参见 Blanke, Horst Walter, Fleischer, Dirk, Ruten Jörn: *Theory of history in historical lectures: the German tradition of Historik 1750-1900*, in: *History and Theory* 23, 1984, s. 331-356. 也见 Jörn Ruten, *Studies on Metahistory*, Pretoria (Human Science Research Council), 1993, p. 97-128.

的,所以,如果不对它在实际的人类生活中的构成与作用作出系统的说明,历史思考的认知结构是无法建构的。在历史记忆的主题讨论中,一个最值得做的工作是阐述这个观点:历史思考发生于记忆领域,共享它的心理程序,借助这些程序,过去的回召与再现服务于人类现时生活的文化定位。过去的回召是具有一种文化方位框架的人类生活的先决条件,这样一种框架奠定在过去的基础之上,展示未来的前景。另一方面,如果历史思考以及整个历史研究只关注人类实践生活的文化需要,这也是错误的;因为历史研究还有其自身的逻辑——这种逻辑的内容主要是过去的经验证据的处理时方法上的合理性赋予的。这两个方面,与实践需要与功能的关系,以及方法认知上的合理性,都应该被考虑到。

这个观点可以借助一幅图来表述,它展示了历史思考的五个原则以及它们间的关系(见下页图)。我们可以使用库恩的术语谈论历史研究的学科矩阵(而不追随他的科学发展的讨论,也不可能把他的科学观念运用到人文领域)。这五个原则是:(1)认知的兴趣产生于现实世界的历时性变化中的定位需要;(2)历时性变化的意义与前景的概念,在这种变化中,过去获得其作为历史的特性;(3)经验研究的方法论规则;(4)再现的形式,在其中,过去的证据在意义的概念中得到解释,并在一定的叙事形式中表现出来;(5)人类活动的时间方向中的文化定位的功能以及历史认同的概念。

这五个因素都是必要的,它们加在一起方可充分地组成合理且精细阐述的历史记忆形式。(需要强调的是,并不是所有的记忆本身都会成为一种历史记忆。只有当记忆走出了所涉及的个人与群体的生活迷雾的限制时,人们才可以谈论历史记忆。“历史的”表示过去与现在之间的某种时间上的距离因素,这种距离因素使得两者间的某种中介成为必需。)五个因素可能随时间而变化,也就是说,在一般的历史思考与特殊的历史研究的发展中变化。但是它们的关系,它们于其中彼此相互依赖的系统序列,则保持不变。在这种系统的关系中,五个因素依赖于一个主要的和基本的



1. **political** strategy of collective memory
2. **cognitive** strategy of producing historical knowledge
3. **aesthetic** strategy of poetics and rhetoric of historical representation

历史研究的学科母板图

1. 集体记忆的政治策略
2. 产生历史知识的认知策略
3. 历史表现的诗学与修辞方面的美学策略

原则,这种原则给予这种关系以连贯性和特征,虽然历史研究随历史发展与变化而呈现多种多样的形式。这个主要的和基本的原则,形成意义标准,它统辖着过去与现在的关系,在这种关系中,过

去获得其作为历史的意义。

在其绝大多数发展阶段中,历史研究主要在元历史的层次上反映了它自己的认知维度。它渴望其科学地位、对真理以及客观性的权利主张得到合法化,因此加入到作为最令人信服的文化特权形式的科学之中。在其中,知识与认知可以服务于人类的需要。要做到这一点,就需要对这种科学特征进行各种各样的概念化。而在所有这些概念化中,历史研究在学术门类中呼吁一种认识论的和方法论的自主。尽管如此,它依然意识到某些非认知的因素在历史研究工作,特别是在历史写作中仍然是有效的和有影响的。但是只有在语言学的转向完成以后,这些因素才有可能被视为与认知因素具有同等重要地位。在上面提出的历史研究五因素的结构中,如果我们特别考察它们中的一些关系,它就会变得似是而非。历史研究的兴趣与功能的关系要服从于集体记忆的政治策略。它使历史学家置身于权利角逐中,使历史学成为使所有政府形式合法化或非法化的必要手段。在概念与方法的关系中,它主要服从于产生历史知识的认知策略。这种策略形成历史研究的科学特征,使历史话语服从于方法争论与概念化语言的规则,受经验的支配,并主张用理性的手段达到一致性。而在形式与功能的关系上,它服从于历史文本的诗学与修辞方面的美学策略。这种策略使过去的知识置身于现在生活的特质之中,使其具有通过文化定位使心灵发生变化的力量。把所有这些策略放到一起,作为一种处理过去的复杂的综合,历史研究展示三个维度:美学的、政治的与认知的。这种综合代表着作为文化的有机组成部分的历史。

上面提出的历史研究的构成框架,一方面显示了历史学家的工作是如何受实践生活的影响并与之相关的;另一方面,在为生活定位的实践目的之外,它也有自己的获得知识的领域。这就是为什么历史总是会被重写——根据历史知识在人类生活中的兴趣与功能的变化而重写;与此同时,在获得有关过去的、超出其剩余的稳固的知识之认知策略上,又存在着连续性与发展,为什么它使得

这种现象似乎是有道理的。有了这种框架,就可能处理现代性、后现代性与记忆讨论的挑战,有可能将其带到历史研究内部的自我反省中,从而使其产生更深刻和更跟得上时代的自我意识。

我的目标是改正被误导的对峙。对于历史与历史研究的绝大多数后现代态度,共同产生了这样一种印象,即在历史思考的现代与后现代因素中存在着强烈的冲突。遵循上而所提出的框架的引导,这种矛盾至少可以被相对化甚至被转变成一种论证策略,这种策略为历史研究的发展开拓了前景,在其中现代与后现代的特征能够得到综合。^①同样的办法也可以运用于记忆与历史的区别:记忆的生动性与相对性,常常被视为与遵循方法的探索而产生的历史知识的力量与合理性相对立。同样,在服务于人类生活、甚至作为其组成部分的史学,与把记忆植入已经积累起来的、与实践的生活没有直接关联的知识铁笼之内的史学之间,也似乎存在着矛盾。这种矛盾使我们忘记了在记忆与历史之间有着基本的相关性。它产生了一种错误意识,即把历史研究仅当作一种认知程序。下而讨论的目标是克服这种对立,并倾向于这样一种话语,它显示历史研究如何能够根据它的新的视角和策略而发展和获得新的自我意识。

任何一种框架都解释着复杂的现象,与此同时也从外部加入到我们的意识中。必须立即指出的是,存在着的历史性地处理过去的因素,并没有包含在上面提出的原则系统中:在构成性的利益领域,已经存在着对于过去的经验。这种经验在本质上不同于在研究中受方法程序处理的经验。当历史思考开始于那些受历史记忆的需要与兴趣推动的问题时,过去已经被呈现出来了。它在塑

① 参见 Jörn Rüsen: *Historical enlightenment in the age of Postmodernism: history in the age of the new Unintelligibility*, in idem: *studies in Metahistory*, prestonia, 1993, p. 221 - 239. Jörn Rüsen: *Historical studies between modernity and postmodernity*, in: *South Africa Journal of Philosophy* 13, 1994, s. 183 - 189.

成这些需要与利益方面,起到了重要的作用。它采取了不同的形式:如作为一种有效的传统;作为一种有吸引力的选择方案;作为一种创伤性的压力;甚至作为一种遗忘,这种遗忘,不管如何,因为受到压制而使过去显得有活力。

历史的强序——现代化进程中的历史研究

与历史学的意义原则相关联的现代化,同时意味着历史的新概念以及对于过去的经验研究的新途径。这种新概念由一种范畴组成,它通过这样一种观念,通过综合性的、内部的、被称作“历史”的关联,把过去、现在与未来的时间关系统一起来。作为人与世界的历时性的变化的总体,历史经过进步和发展的观念得以概念化。这种新的途径通过认知的合理工具得以范畴化,这种合理的工具使得历史学家能够揭示人类世界在时间上变化的动力,正是这样一种变化,组成历史的完整的实体与总体。

在历史思考中,现代性产生了此等历史观念。在18世纪中期,人们不可能谈论诸如此等历史这样的东西。代之以这种总体性的,由过去、现在与未来组成的时间统一体的,那时只有历史、事件、历史著述,而没有称之为此等历史的现象。此等历史意味着时间变迁的一种事实实体,它内在地把过去、现在与未来连接在一个时间统一体中。后启蒙运动通过进步的范畴把这种实体概念化了。历史主义把它固定化并把它的范畴形式转变为发展的概念,而现代历史研究用关于结构变化的不同的概念来描述发展。历史研究的发展可以被描述为对称之为此等历史的实体概念化的发展。在德文中,这种力量被称之为“Geist”(精神),人文科学也被称之为“Geisteswissenschaften”(精神科学)。年鉴学派、马克思主义以及各种把历史视为社会史和结构史的现代历史研究概念,带来了彼此不同的也更加复杂的、我们称之为此等历史的实体概念。在

反对唯心主义的历史主义的历史观念的批判性转向中,他们把历史理解为由物质力量与心灵力量所构成的非常复杂的关系。

第二种共同表现于现代化过程中的历史思考中的历史感的基本组成部分是方法。学院派的专业化的史学家或多或少地相信理性的方法可以使他们通过研究发现“到底发生了什么”(用兰克的非常著名的话来说)^①。运用研究方法,可以对称之为“此等”历史实体产生洞见。历史方法概念化的第一步由启蒙运动做出,对史料的批判程序被系统化了。第二步是历史主义做出的,在那里,第一次产生了历史解释是实质性的研究的结果的观念。(直至今日,许多史学家仍然认为,历史研究的根本性的方法是鉴别史料——这表明他们尚没有从历史主义的方法论的教训中获得什么。)根据历史作为过去、现在与未来的有意义的时间关联的观念,解释把纯粹的事实、史料批判的结果转变为历史事实,解释把经验证据转化为历史。

史学方法的最后一步是已经提到的理论化。在年鉴学派,理论化主要是隐含的,而在马克思主义或社会史中,理论化是明确的,例如它被马克斯·韦伯提出并范型化地实现了。

历史秩序的打破——后现代主义新的 难解性中的历史研究

后现代主义首先是对现代历史思考的原则的批判。在历史感的构成原则的层次上,这种批判声称现代的此等历史观念除了欧洲中心论以外,没有任何事实根据。既然它摧毁了文化认同的所有其他形式,它决非是主要受理性讨论(理性方法和理论)指导的

^① “wie es eigentlich gewesen”, Ranke, Leopold von: *Geschichten der romantisch und germanischen Völker von 1494 bis 1514*, 2 Aufl. Leipzig, 1874, s.7.

历史思想,而是受欧洲民族对世界其他地区的权力意志指导的。因此它是意识形态化的,是毁灭性的,它根本没有向新的视角开放。建立在进步与发展观念上的这样一种历史概念,它的前景只能是灾难性的。

后现代的历史概念,极端地和完全地否定这样一种观念:存在着某种单一的、形成人类的历史进步的东西。历史根本不是事实的实体,它仅仅是虚构的想像。据此,后现代的元历史理论绝然不同地描述了历史思考:它不强调理性讨论与经验研究法则意义上的方法,而强调叙事的诗学与修辞特征。所以,后现代的历史思考是现代历史思考的对立物。

在其现代形式中,历史思考为人类活动提供一种时间变化中的定位性的观念。这种观念可以用来指导改变世界的活动,同时可以用来产生集体认同。后现代主义摧毁了这种似是而非的定位功能,而用想像代替定位。既然根本不存在称之为此等历史的现实实体,那么这样一种历史想像主要是由虚构的因素构成的。因此,从原则上,它不可能对实践活动产生定位。(实践活动如果受虚构指导,必然是灾难性的。)但是,根据我的历史认知的五原则,必然存在着定位功能。历史中的后现代性的确是一种新的定位,但是是一种非常特殊的定位:它是一种与梦幻相参照的对人类生活的一种定位方式。精神分析教导我们为了与现实妥协,我们需要梦幻。而对于我来说,这似乎是后现代主义的历史著述与历史理论的定位功能。它是对现代化的否定性结果的补偿;它是与进步观念的危机和大毁灭——现代化进程的简单延续将把全世界带人大毁灭——的威胁相关联的那种历史记忆的一种美学的安慰。

那么,历史研究中的后现代主义给历史思想带来什么新因素呢?要定义后现代的历史思想形式与现代的历史思想形式的差异,这里有一个基本点。历史思考的现代形式,通过其历时性变化的观念,在过去与现在之间认识到一种发生学的联系。历史思考产生了这样一种印象即过去向现在的状态进发。这种发生学的联

系受到后现代历史著述的毁灭与否定。后现代主义声称应该恢复过去自己的尊严。

有一个德文词可以表达切断过去与现在的发生学联系而产生的尊严,这就是“Eigensinn”(内在意义)。^①它将自己的意思与固执和倔强的因素结合在一起;它坚决反对把人类过去的生活形式整合到一个导致我们今天的形式的过程之中。Eigensinn 包含着一种反对这种整合的意义。不喜欢服从父母的小孩是“Eigensinnig”,他用他自己的倔强的活动意志对抗他父母的意志。这就是后现代历史著述所呈现的过去。我们不应该忘记德国历史主义大师利奥波德·冯·兰克对“Eigensinn”的说法:“Jede Epoche ist unmittelbar zu Gott.”^②但是,在另一方面,兰克也接受把过去、现在与将来结合在一个历时性发展中的此等历史的整体性的观念。^③这个观念受到后现代历史概念和历史著述的坚决拒绝。所以后现代历史著述是强烈反对发展概念的。这种极端否定发展的概念化可以在瓦尔特·本雅明的后期历史理论中发现。在这里,他让历史的记忆服从于时间概念,他用一种比喻的表达式“片刻的虎跳”(the tiger's leap of the moment)来描述这个概念。^④在这种想像中,过去时代的不同现象间的每一种时间性的链条都被打碎了,而偏向于把过去视为获得实质性的历史意义的独特的事件。在这种时间性地压缩的意义中,很明显,透过历史记忆的现在的生活,在涉及我们生活的时间变迁时,就像老虎一样突然跃上我们的心头,并给我们的平常意

① 对这个词的思考见 Lutke, Alf, *Eigen Sinn, Fabrikalltag: Arbeitsführungen und Politik vom Kaiserreich bis in den Faschismus*, Hamburg, 1993, s. 9.

② 意思是:“每个时代都直接与上帝相关。”Ranke: *Über die Epochen der neuen Geschichte*, Munich, 1971, s. 59.

③ 在上面所引的那句话的同一篇文章中,我们看到了这么一段:“吸引不同的民族与个人的,是这样一种观念,在人类与文化中,存在着无条件的进步。”(同上书, s. 80.)

④ Benjamin, Walter: *Über den Begriff der Geschichte*, in: *Gesammelte Schriften*, Bd. 1, 2, Frankfurt/Main, 1991, s. 691 ~ 704.

识带来一种扰动。这就是后现代主义的 *avant la lettre*(文学先锋)。在这里,我们可以发现很有超越反发展与反发生学意味的历史观念。^①

后现代历史著述中,因此也产生了当代状况的相反的想像。这些相反的想像呈现在新的历史著述的形式中。我们习惯称之为叙事。但这是一个错误的措词,因为每一种历史著述形式都是一种叙事。除了这种逻辑的与认识论的含义以外,叙述还意味着一种特殊的、与别的形式有别的历史著述形式。“叙事”意味着一种历史著述展示,它偏向于事件和互动。如果我们把纳塔里·戴维斯的马丁·古雷回归的故事与学院派的装载着大量的注脚、统计图表的社会经济史文本相比较的话,我们就会理解叙事性历史著述的性质。叙述与解释相对立^②,生动的描述代替抽象的分析,温情代替冷冰冰的理论。

后现代历史著述的另一个特殊之处是微观史学。作为一种表现历史的后现代形式,它与宏观史相对立。它所描述的是单个的个人而不是社会或阶级,处理的生活范围甚至是几天而不是一个时代或长时段的发展,是一天而不是一个世纪,是小村庄而不是一个国家或帝国。这就是后现代历史著述的主题。

后现代历史著述宣称发展出了一种新的和不同的研究策略。它反对提出与运用理论概念。为了显示他们对于过去的新的研究取向,后现代史学家喜欢引证克利福德·格尔茨的观点,他用“深描”代替理论建构。^③深描是一种方法论的手段,据此,过去获得其自身的意义,它的“*Eigensinn*”(内在意义)。过去不再服从于发生学的结构,通过这种结构,现代历史思考在一条历史发展线索中把

① Cf. Lutz Niethammers very enlightening interpretation of Benjamin's theory of history, *Posthistoire. Ist die Geschichte zu Ende?* Reinbek 1989, p. 116.

② 参见劳伦·斯通《叙事的复兴:新旧历史回顾》,载《过去与现在》85,1979,3~24页。

③ Geertz, Clifford: *Thick Description, Toward an Interpretative Theory of Culture*, in idem: *The Interpretation of Cultures. Selected Essays*. New York, 1973, p. 3~30.

过去与现在的状态结合在一起。

这种反对发生学的转向,基本上与研究过去时代人们的生活的一种新的解释学取向联系在一起。史学家不再对构筑过去时代人类生活的结构条件感兴趣,也不用它来解释人们的真实生活。反之,他们强调那时的人们经验和解释他们自己的世界的方式。他们探讨所研究的人们对生活状况的意识,因此试图恢复他们以他们自己特有的方式处理自己事务的文化的自主,而他们处理他们世界的方式是与我们处理我们的方式不同的。对人们的意识与理解的这种新取向,范型化的方法论策略就是口述史。

关于历史记忆的内容,人们可能会说,后现代历史著述是偏向于现代化的牺牲者的,也就是说,主要是偏向于下层阶级、少数民族的,更不要说妇女了。妇女史和生育史虽然不是全部,但是特别接近于后现代的历史研究概念。在主导性的历史经验的概念化中,后现代历史著述从人类学和民俗学中获得灵感。关于历史记忆的定位功能,后现代历史研究呈现一种对历史经验的美感性质的兴趣。历史学必须产生一种图像,一种具有美感的关于过去的形象。

通过记忆的历史秩序?

历史记忆的主题化与后现代历史态度相伴而生。它也可以被理解为一种打开发生历史意义的新资源。它包含着一种新的模糊性,这种模糊性建立在记忆的基本而普遍的文化功能之上,这一记忆是建立认同和指导生活实践的手段。元历史的确应该从其对历史研究的原则的反思、批判与合法化方面入手,这项工作通过对作为历史思考之根的记忆的分析进行。在这样做的时候,它支持人类心灵在创造意义方面的创造性的后现代态度,那些为现时生活回召与再现过去的人的著作是其开始。它肯定人类心灵的想像的

和其他非认知方面的力量,例如把政治作为一种回召过去、通过记忆将过去置于现实生活的改变心灵的力量。

在传统的元历史形式中,历史认知在实践生活中的根源性以及与实践生活的依赖,主要是作为需要根据真理与客观性要求来解决的出发点问题与角度问题。借助真理性与客观性的要求,历史研究把出于实践目的的对历史的运用,转变为关于过去的稳固而有效的知识领域。^①通过把历史记忆的主题化,历史研究在其与当代实践生活的关系上,获得了更加广泛与深刻的洞见。它透露出它的指导性的意义原则的心灵力量,对于这种原则,简单地诉诸经验研究方法的客观性与真理性是不够的。它必须建立在过去的经验证据之上,获得稳固与有效的知识,这种认知的程序实质上是与表现的美学原则,以及把过去运用于人类活动的现实生活之文化构架中的政治原则分不开的。因此,认识到记忆作为意义标准的强有力的构成之源,历史研究能够接受后现代把美学与修辞强调为其自身元理论的自我理解的必要贡献的做法。

另一方面,元历史也承诺把认知作为给历史以意义的因素,它是不能被完全忽视的(正如认知是指导人类生活的必要部分)。于是,它通过将其置于记忆本身的深处,而重新确证历史思考在方法上的合理性。如果没有这种似真性的要求,任何记忆都是不可能的。这种要求建立在两个基础上:经验的超主体因素,以及允诺的主体间性。记忆基本上与经验有关。只有片面的后现代批评家才无视这点。因此,在前25年的元理论话语中,偏向于极端主观主义的、用“虚构”来概念化的记忆理论,处于激烈的争论之中。这个词将描述作为记忆与表现的历史的本体论状态的特征。强调记忆与经验的基本关系,元历史因而可以把历史研究的经验方法重新建立为处理经验的特别方式。因而,历史方法的合理性也就不再

^① 参见 Koselleck, Reinhart, Mommsen, Wolfgang, Jörn Rüsen: *Objectivität und Parteilichkeit (Theorie der Geschichte, Beiträge zu Historik 1)*, Munich, 1977.

被视为疏远的和人为的历史,或被视为是剥夺其对人类生活的作用。由人类心理之召回与表现过去的创造力量带来的历史秩序,回到了经验的坚实基础上。

主体间性是历史感的另一个因素,它是通过人类记忆的心灵力量而召回与表现过去的历史学所不能完全忽视的。如若没有记忆向之言说的主体的同意,历史就无法担当其文化角色。如果它仅仅被视为虚构,那么它的文化力量也就失去了。但是它的似真性不仅依赖于它与经验的关联,还依赖于与作为历史意义因素的规范与价值的关系,这些规范与价值是记忆之向其言说的共同体共享的。就此而言,元历史不得不反映话语的规则,它把主体间性当作历史认知的方法因素。这将把它重新带入现代性,因为现代性可以被描述为处理规范与价值的方式。在历史认知中,普遍有效性的形式结构本身是一种意义建构原则。这种原则扎根于历史记忆之共识与一致的基本性的和构成性的意向之中。据此,历史获得其规范秩序,只有借助于此,它才能完成其文化功能。

调解现代性与后现代性以重获历史秩序?

很少有元历史的、通过整合与调节记忆原则来整合与调节现代与后现代历史思考之特征的尝试。涉及历史意义的构成性原则,主要问题仍然在于:普遍主义的、现代性的历史研究取向如何与特殊主义的、后现代性的意识形态批判相协调?

后现代主义的对历史概念的批判应该受到认真对待。我觉得就它攻击意识形态,把某种历史概括为此等历史而言,我们必须接受它的批评。而且这也是从启蒙运动到我们时代现代化进程的实情。因此,我们的确应该承认:历史是多种多样的,而决不只存在着作为事实实体的此等历史。但是——这是我的现代主义的论证立场——我们仍然需要一种历史经验统一体的观念。否则,历史

思考将会导致完全的相对主义。而相对主义的代价太高了。我们仍然需要逻辑意义上的历史范畴,没有它们,我们就没有办法历史地进行思考。此外,我们需要一种历史概念,它符合增长中的一个世界的主题经验。(生活在宏观的历史进程中强调微观历史似乎可以避开挑战性的经验,而不是用历史解释来满足这种经验。)

但是,我们如何既发展出关于历史发展的普遍性的概念,而同时又接受只有多重的历史或多视角的历史思考?在多样化的历史视角中,历史的单元只有通过历史解释的方法论运用上的普遍价值才可以产生。也就是说,我们需要一个主导性的价值系统,一个普遍性的价值系统,一个能够肯定文化差异的价值系统。我认为存在着基本价值,它能够启动历史解释的策略;存在着一种价值,它既是普遍的,又是能给予多重视角与差异以合法性的。我想到的是文化差异的相互承认与肯定的规范性原则。这种原则可以被精炼为一种认知结构,这种结构可以增强历史方法中的解释学因素,可以为历史经验带来新的取向,可以整合人类与历时性发展的统一与文化的多样性与变异性。

建立在这种历史意义原则上,历史研究可以发展出一种元理论的自我理解,据此,它不仅能回应它在第二个千年之末遭遇的挑战,而且能施惠于第三个千年的开始,而在这新千年,人类性仍然将是关于历史秩序的一个争论。

(胡传胜译)

历史的规律^①

[法]雷蒙·阿隆

作者简介 雷蒙·阿隆(Raymond Aron, 1905 ~)是法国社会学家、历史学家,同时也是著名的新闻记者和国际时事评论家。曾任科隆大学讲师、巴黎高等师范学院社会研究中心秘书、圣克劳德师范学院和图卢兹大学社会哲学教授。现在是《历史与理论》杂志编委会成员之一。

第二次世界大战期间,他在法国空军服役,后来去伦敦参加戴高乐领导的抵抗运动,并担任《自由法兰西报》主编。战后任巴黎大学政治研究院和国立行政学院教授、索邦文学院社会学教授。

阿隆早年与存在主义哲学家萨特过往甚密,但从50年代起开始批评萨特和其他西方马克思主义者的亲苏态度,强烈支持以美国为首的西方联盟。

阿隆的著作甚多,主要有:《历史哲学导论》(1938)、《知识分子的鸦片》(1955)、《和平与战争》(1962)、《社会学思想的阶段》(1967)、《帝国共和国:1945~1972年间世界中的美国》(1973)。最近还著有《为颓废的欧洲辩护》(1977)、《美国走向何方?》(1980)等。

① 本文译自阿隆《历史哲学导论》,加利马尔出版社,1962。——译者

(一)

规律的概念和因果的概念本来是毫无共同之处的。后者用来指力量,指产生效果的创造能力。前者则指规则性,而其本身又受另外一种更高级力量的支配。因而,分析所显示出来的神秘的余数^①,也就全然不同。毫无疑问,我们会碰到由上而下颁布的诫命这一观念,或者碰到因某种合理性的作用而必然导致类似的事物连续出现的现象反复发生这一观念。具体说来,历史规律,尤其是经济规律,就具有这类超科学特性的成分。

在实证的逻辑中,因果与规律两者似乎是不可分的;因为原因被规定为一种守恒的前件,所以全部因果关系中就蕴涵着规律,至少是如果我们同意奥古斯特·孔德的话:规律就是共存现象或连续现象的一种恒常关系。事实上,这两种概念又是怎样区别的呢?最好是列举一下它们的种种差别。

首先,因果是在规律之外的。例如,我们谈自杀的原因并不涉及自杀的规律。因为已确定的关系是:(1)宏观的;(2)历史的和个别的(它们非常密切地和历史的总体联系在一起,以至于一切概括看来都靠不住)。同样,我们指出货币贬值的后果而并非谈及它的规律,许多随情况而变的结果看来是与一种抽象的表述相冲突的。在这种意义上,就意味着规律在普遍与微观这两个方面初步逾越于因果性之外(何况,我们越是探索各种因素,则各种关系就越是有机会再现出来并因而获得更广泛的应用范围)。

然而在另一种意义上,则可以发现,原因是在规律之外。如此长期以来为人所探索的引力作用的原因,乃是要揭示在一定距离

^① “神秘的余数”意谓任何分析都不可能阐明一切,因而必然会有无法解释的剩余部分。——译者

以外力的作用的力学结构。我们看到,一种法定的关系,可以有两种类型的因果解释:或则是一种规律,可以把前者归结为具有更广泛的有效性;或则是一种表象性的假说,即容许重建克分子数据的分子数据(例如原子假说之与气体理论的关系)。这两种假说在下述情况下或许是等值的,即如果所有的根据能逐步结成这样一种关系,以至于各种数据在低级的水平上就可以通过它们自身引向这些方程式(这里,我们显然要把有关合法性的和因果性的原则的哲学解说撇开不谈)。

根据哪种尺度可以断定,这种对规律的解说在历史学中或在社会学中是等值的?如果像我们已经看到的那样,社会学的各种关系无法统一,那么我们会面临着一种根本的分歧,因为要在更高级的规律里寻找出对某一种规律的解释乃是不可能的事。作为补偿的是,规则性却允许有一种心理学上的解说:对动机与行动的研究构成了相当于自然科学中因果性解说的等值项。我们甚至可以说,这种努力在社会学中就像在自然科学中一样,都是朝着同一个目标,那就是现实存在。个人意识表现的是基本因素,即在被观察的原则性之下的人类生活及其最后的依据。即使不全盘否定这种类比,其间的不同也还是非常惊人的。对现实的这种探讨,事实上导致截然相反的结果。自然科学是通过越来越精确的种种关系不断地探求下去的;而社会学,却很快会将探求集中在种种心理学的或理性的关系上,尽管这些关系很不确定并且阻碍着人们的探讨。

另一方面,我们也可以像西密昂^①那样,认为因果性的特征就是要指出在两种因素之间所确立的关系的意义。我们这里要表明的是连续性的顺序而不是功能上的相互依存(像货币的数量与价格之间的关系那样)。从西密昂的理论中,我们已经看到了这种论点的重要意义(即从第一台发动机问世以来的各种依存关系的序

① 西密昂(1873~1935):法国社会经济学家。——译者

列)。我们认为与表象性理论(即以机械论的传统与活力论的传统相对立)进行比较是没有根据的,但是这种观念却以某种方式起着一种决定性的作用,我们并不寻求那些功能关系的多样性,它们表面上容许人们自由选择条件并可据之以采取自愿行动,而是要确切地求得支配着整个经济演化过程的主要因素。

我们并不想回到前面已经考察过的论点上去。我们已经总结出经典性的区别,以便引入一种最后的界说,即我们所坚持的唯一界说。事实上,我们这里关心的只是标志着因果思想得到扩充的那些社会的与历史的规律。而如果所涉及的是社会规律,我们就会发现这一扩充有两种形式:某些经济规律组成为一个体系,而另一些规律则适用于一切社会,它们标志着一切时代和一切地区人类全体的必然特性(如社会英才的规律、财富分配的规律)。另一方面,历史规律之有别于我们所已经研究过的各种社会学的关系,则在于如下这一事实,即它们在本质上是历史的。它们对于不可逆转的变化是有效的:例如阐述经常发生的一种形式过渡到另一种形式的语言学规律。又如总结政府或宪法典型的嬗变过程的政治规律。最后,还有怎样认识这类历史规律存在的界限问题。我们所发现的规律对未来全部有效吗?还是仅仅对于历史现实的某些孤立的领域有效?我们将要研究如下三点:(1)社会规律;(2)历史的局部规律;(3)历史的总体规律等问题。

(二)

我们不准备研究理论思维,那将是另一部书的对象。我们只限于讨论某些论点,以便说明:不管理论思维的逻辑可能是怎样的,我们的结论都无法得到调和。

我们知道经济规律的概念含混到何等程度,它保留的不合理的余数又多到何等程度;而诫命这一观念却从表面上统一了那些所谓

的见解,因而经济秩序好像披上了一种特殊的尊严,它仿佛是符合一种天定的和谐。这就是我们从未提出理论上相当于对历史提出的那个问题的原因;也就是,究竟有没有——哪怕是在理论上——一种、并且是唯一的一种经济理论?这个问题是悖论吗?一点也不是,因为一切理论都可以通过一种简单化的、多少是从虚构的假设出发的方式对现实加以构造。没有什么东西可以先天地禁止经济学在许多种初步的假设中作出选择。是否可以说其中只能有一个是符合现实的?假如理论就像西密昂的概念那样乃是铭刻在现实之中的,而精神只不过是对它加以识别的话,那么,无疑是可以这样认为的。然而我们已经看到,实验并不足以证明这种理论,而概念的推理的介入却又赋予来自经验的关系以一种理性的必然性。这样一来,疑问又重新产生了:难道设想其他进步的经济组织是不可能的事吗?周期的交替以及随之而来的衰落,难道真是一种自然规律?还是倒不如说,它是一道集体理性的命令?

无论这种理论的多元性是怎样的,我们却面临着一种事实的多元性。由此便产生了各种具体解释的矛盾。事实上,经济学家们最常使用的因果分析方式之一,就等于是用某种格式与现实相对照。例如,在理论上,失业现象应该是随着工资大致与边际生产率相平衡而消灭的。既然失业现象远远没有消灭,反而有成为永久化的趋势,那就是有一个理论条件没有能得到重视,即工资升高到边际生产率之上,这就成为产生与预期的和谐相矛盾的现象的原因。我们马上就会看到:这样一种解释既不一定会采用类似西密昂的那种区分前件及其附件的调查研究方法,也不一定会采取从一种图式(例如马克思主义的图式)出发、强调原因是决定作用的方法。在这种意义上,实际是学者们相互矛盾的诫命越多,则对于同一个事实的不同解释也就越多。如:要节约,又不要节约。要做出裁决,就要求有一种也许是可能得到的、但目前还没有达到的知识。

然而我们却可以在不妨碍研究的情况下,对经济理论的性质

暂时存疑。经济学的情况,在因果的各种状态中是独一无二的。至于存在着的其他一些体系(例如法理学的种种体系),却只是思想的而非物质的,尽管它们的可理解性所反映的,乃是历史本身的(而非历史学家的)一种创作。此外,这些理论对历史上某种特定的经济结构也是有效的。如果撇开永恒经济学中所包含的某些非常一般的命题不谈,那么古典经济学的命题就相当于只谈资本主义,因而只适用于资本主义。看来各个阶段的交替现象在一种完全被控制的经济中似乎是不会出现的。许多理论(除马克思的理论外)都只表明某种构成体系的功能,即形成体系的那种结构。因而历史知识及其相关的知识,对于观察和描述这一体系具有的不可逆转的演化过程,就再度成为不可缺少的东西。最后,所有的理论都是片面的和抽象的,它们既不能穷尽经受政治或心理影响的经济生活的研究,更不能穷尽对某一种社会制度例如资本主义制度所作的总体性研究。因而理论的体系化,充其量只有这样的作用,当它在某些具体情况下,发现历史思想有不足和不实之处的时候,给予补充和更正。

(三)

关于适用于一切社会的静态规律,我们可以举出巴瑞图^①提出的关于收入分配的公式这个例子。在任何时间和地点,财富都会呈现出一个金字塔形:大量的穷人在宽阔的底层,少数的富人在狭窄的塔尖上。

首先,如果我们承认这条规律已经被所有已知的文明所证实,那它也并不因此对各种未来的制度都有效,或者说至少这一外推法带有一部分冒险性。实际上,如果着眼于财富的分配情况来对

^① 巴瑞图(1848~1923):意大利社会学家。——译者

各种社会进行比较,则不可避免地导致取消不可逆转的演化过程——假如它存在的话——以及抹杀创新的可能性。毕竟,就连最有信心的社会主义者也毫不掩饰地承认,他们所希望的(多少是全面的)经济平等还始终不曾实现。尽管它也许不大合理,尽管那种希望是多么不审慎;然而他们的希望却并不因此就比这个观点更荒唐,即认为根据经验而奠定的规律竟可能把认识无限度地扩大到未来。

此外,我们如果承认这种规律还是可以证实的,至少在一定程度上、在未来的社会里可以得到证实,如果承认我们至多只能缩小金字塔的底部和顶端之间的距离(那就是说,减少最多与最少的收入之间的差距),扩大富有者和中等收入的人数,那么,规律的意义便取决于我们根据常数而赋予这些变化的重要性。首先,制止收入过多、把大多数人的收入引向一个平均的水准,是不是有意义。这里就涉及超科学的偏爱;然而这种偏爱并不能确定规律的真假,只能引起人们对规律的兴趣。在假定它并不妨碍所期待的变革时,它容许的首创性的边际比它为行动所规定的界限更为重要。

对于这种类型的规律,一般说来都须指出两点,即它们决不强加给人以正面的和命令的准则。事实上,它们适用于一个社会的总体,但是它们却孤立地抽出其中的某一种特性,因而在这种意义上它们也就是片面的(片面一词不应从空间上加以理解)。我们可以不考察财富的分配,而把注意力集中在选择富人的方式上,集中在那些给人带来特权和势力的职务上,集中在各个经济阶级之间人与人的关系上,等等。正如社会学家可以运用各种不同的观点进行分析那样,人们在活动中也可以运用各种不同的观点来变革社会现实。

这种类型的社会规律并不表示它们是超越于社会学的因果性之外的。尽管它们的应用范围比较广泛——因为它们将在所有的社会里加以验证——尽管它们有着全球性的意义,然而它们并没有超出支离破碎的决定论限度之外,这种支离破碎的决定论乃是

反映了社会学家和政治学家制定的那种诉诸行动但不加以驾驭,思考现实但不委身于判断的自主性。

历史规律究竟存在与否,这个问题引起过无数争论,因为这个名词的意义是含混的。如果我们这里是指两个事项之间全部规则性的连续,我们就会在人类历史中看到这类反复的确存在。我们已经看到,真正的问题所涉及的,乃是确立关系的方式、事项的构造、这些规则性关系展开过程的水平,等等。然而历史规律这个名词通常使人联想起一种更为精确的历史性观念。可是,我们越是要要求历史性,合法性也就越是趋向于消灭。因为归根到底,唯一的、不可逆转的变化,根据定义是不容许有规律的,这是由于它不能再现,除非是重新回到原始时代,我们才能想像存在着来自最高权力的命令以及总体性的运动所必须服从的规则。现在我们就来探索一下以上所说的那个既是起点又是终点的进程。

(四)

我们打算从马克斯·韦伯的著作里所列举的那些经验规则中区别历史规律和社会规律,这将是徒劳的。各种关系彼此都联系在一起,既是一个特定社会中的共存事项,又是变化的前件。经济对于法学的的作用有助于发展立法体系的这样或那样的特性,从而规定立法变革的某种方向。举一个较为明确的例子:领袖人物的超凡权威又回到日常生活里来(首领的信徒们之间地位的分配,信仰的衰退,等等)标志着一种典型的演化过程,而其每一次的表现既是不可逆转的,又是合法的,因为事例的多次重复就是某种必然性的见证。

我们不难发现局部的历史规律。试看语言学规律的典型事例。从一种语言过渡到另一种语言,语音和意义总是要按规则经历这样或那样的变异。特别有利的情况是:转变是不可逆转的而

又是可以由经验来验证的,因为我们能够观察到无数的事例,并且心理上或生理上的动机又足以说明其历史方向。

我们越是上升到更高级的水平,困难就越大,因为表象的数目减少了,而且演化的原因也变得更加模糊。再考虑另一个典型的事例,即政府形式的嬗变。这一历史规律的起源可以上溯到古希腊的哲学家。首先是必须精确规定什么是民主制、贵族制、暴君制等等,才好对各种历史情况进行严格比较。然后为了得到充分的表现形态,又必须探讨整个的周期或者是观察各种不同社会的演化过程。希腊人是立足于这双重的验证之上的。今天我们不可能单纯地观察到这些有利的情况了。尽管某些民主制并没有腐化,而是延续了下来。此外,这类典型的演化过程乃是宏观的、孤立的、简化了的:它们以一种图式化的形象代替了每一桩具体的历史序列,它们孤立地抽出集体生活中的政治方面,把事件与行动的多次重复归纳为统一的概念。它们的展开过程是与外在条件相脱离的。它们的不精确性很大,因为并没有规定其变动的节奏。只要这种宏观规则性的原因没有弄清楚,就无从确定它们的重复。

我们在索罗金^①的书里看到,他列举了一长串据说是可以观察到的社会周期。他认为制度、思想、人口、国民收入的分配、各国的富足与贫困,所有这些现象都会经历意义相反的交替运动。按照巴瑞图的看法,社会英才是在不断更新的,并且这种更新一般表现为:由善于利用阴谋诡计和思想意识的资产阶级富豪的英才取代那种只凭力量、勇敢和暴力而崛起的英才。同样,在人口的增长过程中,继衰减的阶段或者至少是增长缓慢的阶段之后,也会出现猛增的阶段。

这类周期是否存在,并没有任何东西可以使我们先天地加以肯定或否定。为什么只有经济才是唯一可以有周期表现的呢?我们只要注意这个事实,即这类周期越是令人感兴趣,它们就越是无

① 索罗金(1889~1968):美籍俄国社会学家。——译者

从证实,而且其公式也就越发难以捉摸。制度、思想和学说是怎样诞生、成长和消灭的,经验可以作出见证。但是任何规律似乎都无从确定这类演变的速度,因而这种普遍性的价值及其用途也就大为逊色。此外,在任何情况下,我们都不能证明周期是否无限地重复。在有限的周期内我们自信能加以识别,至于贯穿全部历史的知识就无法加以预见。

因而,历史的周期与规律之可以超越局部的决定论,是以如下两个条件之一为前提的,即或者它能适用于一部暂时完整的历史(从而成为可以被扩大到全部时期内的规则性至少在所考虑的范围之内是如此,排除偶然事件),或者它能适用于全部历史(于是干扰性的影响便告消失,接受宏观规律时将不会遇到任何阻力)。这两种条件中的任何一种脱离了另一种,都不可能成立。为了奠定真实的、无限的周期性,最好是紧紧把握住具体过程而不要构造各种图式。反之,为了抽绎出全面的演化规律,就必须制定一种系统的比较方法。现在我们就简略地考察一下这两个问题。我们先看由上述分析得出的结论:片面的历史规律只构成我们在本书前面部分已经讨论过的支离破碎决定论的一种特殊形式。无论其证实的步骤还是结论的性质,都没有差别。不管各种表现是由一种周期性的反复,还是由并无联系的各个社会或各个时代的对比所提供的,在逻辑上都无关紧要。

(五)

整个历史的节奏,有没有可能以实证的方式揭示出来?这个问题大体概括反映了历史规律在时间上和空间上的扩充所揭示的最后问题。对那些包含着进步与衰退假说的价值判断,我们应该完全撇开不谈。对那些客观上可以观察的因素(例如,人口的增长、收入的分配、国家的财富),必须由科学本身,而不是通过哲学

来从中辨析出历史运动的步伐。

事实上,时间上的扩充显然是无法成功的。无论是从经济还是人口方面,尤其是从政治领域,我们都无法抽绎出一种能保持历史连续性的永恒循环。反过来,在逻辑上我们却可以在整个历史的内部设想一种类似的扩充,如某个部门的社会现实可以自始至终(至少在整体上)从属于各个阶段的某种交替。

因而,首先让我们考虑空间上的扩充。究竟是否存在文化演化的规律,即由比较观察各个文化而证实的、对各种文化的演化都有效的规律?这样一个问题显然不容许有先天的答案。没有人能够事先预见并确定宏观决定论的极限。实际上,我们也并不认识被所有的历史学家或大多数历史学家所承认的任何这种类型的规律。有关这类规律的观念,在逻辑上难道不是荒谬的或自相矛盾的吗?

为了正面地确定它们,在理论上有必要采取什么办法呢?首先,社会学家规定了他们所能对其演变进行比较的各个整体的界限。但只要它们涉及的是局部的规律,这种规定界限的做法亦即选择特殊的形式,当然只能是开玩笑。多样性才能证明合法性。这次既然我们是要探讨全面的而又真实的演化,所以科学上的单元就应该重现出历史所勾画的单元。换句话说,正是比较才逐步地提示了所探讨的单元。可是划分和比较,事实上又成了相关连的。实际上,这种划分是随历史学家的兴趣而改变的:兰普雷喜特^①坚持以各个民族为单元,斯宾格勒坚持以各个文化为单元,汤因比也着眼于各个文化单元,但他所研究的思想领域却和斯宾格勒的并不相同。

这种个人的多样性容许把每一桩历史的单独性与重复性结合在一起,缺少这一点,一切规律就会消失。按照历史学家的看法,一种文化与另一种文化的相似性以及它们每一种的独创性各不相

^① 兰普雷喜特(1856~1915):德国历史学家。——译者

同。此外,对个性与经常性的演化的综合,必然导致一种生物学的形而上学。在兰普雷喜特以及斯宾格勒看来,各个典型阶段相当于重大变化的各个不同时期。可是,他们各自所作的尝试却不尽相同。兰普雷喜特是以“心理上占统治地位”来规定每一个历史时期的,把个人心理学扩大到集体心理学上来,而且事实上各种不同的名词如象征主义、约定主义、个人主义、主观主义等等,首先都是用来作为组织已知材料的一种综合性原则。反过来,这种心理学又向我们提示了一种对演化过程机制的解释,也就是分解与重新组合的规律。与此相反,斯宾格勒则以一种幻想与直觉的洞察相结合进行辨别的对比方法,这就同时抽绎出了各个阶段的平行性与每个历史整体的独创性。是不是还需要指出在这类同时代大事年表中所包含的那些随心所欲的成分呢?

还需要进一步分析吗?在形态学和合法性(在科学知识所赋予合法性这个名词的那种意义上)之间有矛盾吗?宏观规律与基本规则性之间的距离似乎是巨大无垠的。此外,这里的重复性在数量上是不可避免地被减少了。最后,我们既没有孤立抽出、也没有构造出同样的项目,但我们却要求指出无法比较的各种历史之间的类似性。为了把演化的图式转化为规律,还必须把类似性与同一性融为一体,所以有人因此就把各个类似阶段的连续与同样现象的反复混为一谈。

此外,至于所使用的逻辑概念是无关重要的,要点在于必须指出这类全局观点本质上的不确定性以及(可以说是)内在的不可靠性。即使在我们比较各个文化单元从而能揭示某些片面的规则性时(不论是某些部门中的,还是某些特征上的),先天的假设还是可以接受的,而且甚至还是很有可能接受的。但是为了形成世界历史的不可更改的规律,我们就必须为每种个性提供一种独立自主性和一种绝对的单一性。而精神演化的连续性(至少是相对的连续性)就足以使这样一种相矛盾的状况得以成立。(因为它既不取消每种文化的独立自主性,也不取消希腊人发现的、并在现代科

学的大厦中与哲学相统一的数学真理的稳固性,也不排斥希腊人的生活观。)各种文化的孤立状态被它们之间的相互联系、交流和借鉴所代替。发展缓慢的文化并不是从原始文化的起点重新开始。并且在正面的意义上,我们再也看不到它们需要服从的那种所谓宿命性的理由。

针对西方的双重传统,即主张人类历史的统一性与认为历史是自古以来朝着一个预定目标演化,斯宾格勒提出了两个互相矛盾的信条,即各个单独文化的内部有其不可避免的周期。然而这些信条在任何情况下都不能以因果性的命题作为依据。事实上,我们越是上升到更高的宏观水平,就越会采取更武断的态度来进行组织和选择。正面加以解释的合法关系,最多也只不过是表明那种片面的、典型的、被近似的对比弄得有点貌似真实的演化过程而已。为了把它们神化为命运,社会学家就以形而上学的戒律代替或然性的推理。于是,个体也就过分盲目地服从那些先天规律了;而这些规律,只有个人的头脑凭着奇迹才能加以识别。

(六)

因而有关历史规律的创见,就其包含的因果关系而言,或则是导致一种宏观与整体的研究,或则是导致不可抗拒的未来规律的断言。也许起决定作用的是这一种观点,在演化的规律中,实证的概念搀杂着神学的回忆。确实,我们可以把实证的概念看做是被净化了的神秘天意的残余。但是我们还必须强调指出这两者之间所存在的共同点,它足以证明那个同一性的假说,即认为包罗万象的社会学与传统的历史哲学是可以比较的。

由科学保留下来并重新加以使用的那些起源于神学的问题——因为它们并没有超出合法的科学知识之外——都是些什么呢?首先,演化的倾向似乎就是我们想像那种有关未来的内在规

律在现象的此岸或彼岸的移植。事实上,每个个体都力图寻求自己在历史中的地位,力图寻找那种表明经济制度或政治制度演化程度的标志,无论他是否意识到这些制度的相互关系。

于是我们现在就可以指出自从本世纪初以来资本主义经历的最有特征的变化。我们把这类形形色色的变化排成一个系列,只要通过想像来延长这种独特的顺序,就足以形成演化的倾向。在逻辑上后者有赖于一种唯一的表现方式,它不过是从已经获得的知识出发,运用概率的函数对未来进行推论罢了。在这种观察和预见到其变化的经济结构本身中,概率可以通过对当前事实的分析得到证实,也可以通过暴露出来的深刻原因而得到证实。

在社会范围内,这些见解还具有不同程度的差别,从模糊的类似性到近乎真确的或然性。关键性的因素有三个:首先,奠定预见基础的现状分析要接近于必然的理论,其理想的模型便是马克思主义的图式(由于内在矛盾而不可避免地产生的没落、未来的方向以及资本主义再生产的实际过程,都是同样地命定了的)。继而是对我们所解释的那些数据进行引申并保证精确。最后则是必须对我们正在揭示其变动的那个领域作个别考察。经济学具有相当大的独立自主性,它足以使描述性的预测既可以保留偶然反复的假设,又可以得到大量的证据。(我们这里设想的是属于如下范畴的预测:自由主义与竞争的衰退、国家干涉的增长等等,而不是根据规律性对价格与价格周期的预见。)反之,既然我们是在无限地扩大应用的范围,因而我们的判断是建立在大部分都属随心所欲的选择之上的,所以肯定的或然性就会迅速减少。每个人都在构造他自己的演化趋势。每个人都引证这样或那样的一堆事实,于是问题就重新被提了出来:全部历史是在服从个人从种种事实之中可能识别的某些趋势吗?

与这类演化趋势接近的便是趋势的规律,它们指明历史某一侧面所采取的方向。于是,社会学家就总结出这样或那样的宗教规律:例如人格化与精神化的规律,即神祇越来越符合人性,宗教

越来越合乎伦理。然而这些所谓的规律,如果它们只是从简单的考察里推导出来的,就可能犯从片断数据出发来建立全部外推法的错误。在一段时期内,我们可以观察到某种意义上的一种运动,但并没有什么东西可以防止倒退和偏差。另一方面,这类规律如果能被心理的或逻辑的基本真理所肯定或阐明的话,它们便获得了一种真正的科学性。我们对于历史的进步相信得太久了,以至于我们在理性中看到了人类精神的自然成熟,在对过去的迷信中看到了幼稚梦想的等价物。没有心理学或逻辑学,我们就会缩回到纯粹的经验中去;于是有些历史学家认识到一条交替的规律,另有些历史学家则又认识到一条降级的规律……我们或许可以证实这些片面的规律,但是我们却要求通过掌握一个局部演化的规律来进而求得贯穿全部的时间或一种总体的演化过程。似乎科学不及哲学的雄心大。

我们总是发现,无论是有关一部完整的历史,还是有关历史总体的周期性变化都同样具有不确定性。在上一节中我们已经看到,历史学家是根据他所选择的价值或他所采取的立场来确定这种周期性变化的。反之,客观的科学,至少是因果性的科学,似乎并没有能对这些问题——直接有关事实的问题——提供答案,因为它们并不关心是否存在这类规律。从根本上说,这乃是正常的。因为要看出变化之不可逆转的或周期性的发生,变化之有无确定的方向,就必须有一种能把社会事件的各种偶然性和复杂性都排除在外的简单性、规则性和连续性。被迫作出这类选择的历史学家,有着以自己的偏好来取代经验的危险,或者至少是使后者屈服于前者,除非他具有能在人性和精神的本性之中辨认出一种无可逃避的天职的本领。缺少了这一点,因果思想就只能得出一种多少是碰运气的概括认识,多少是片面性的规律,即信仰和情感根据宿命论而建立起来的那些构造性的和概率性的公式。

(何兆武译)

科学和历史哲学^①

[法]雷蒙·阿隆

(一)

在法国,历史哲学是一种如此之声誉扫地的文科行当,竟致没有人敢承认自己是搞历史哲学的。人们把它和科学对立起来,有如幻想之于严谨、直觉之于知识那样。文献记录的不可靠、视界的广阔无垠、自诩能把现实的复杂性套入一个僵硬的图式等等,所有这些我们加之于古典体系的缺点,今天都被看做是历史哲学本身的特点。何况,克罗齐说过:“历史哲学已经消失了,因为历史知识已经归属于哲学的范畴。”这一思想可以说是早已深入人心。那么,究竟应该怎么样来论证这种蔑视态度和同化作用呢?

哲学家的野心与无知、学者的审慎与渊博,在心理上是容易加以区别的。然而社会学家却重蹈哲学家自命不凡的覆辙,自以为是唯一真正的学者而反对像历史学家这类纯粹从事叙述的人们。现在让我们抛开科学的普遍性与历史的特殊性这两者之间的对立,把迄今为止我们所研究过的历史当作就是有关人类未来的知识。那么,我们如何把历史和哲学加以区分?是根据结局的性质

^① 本文译自阿隆《历史哲学导论》,加利马尔出版社,1962。——译者

呢,还是根据结局的范围?我们就来考察这两种假说,以便表明在理论上加以分割是困难的,在实际上加以划分是不可能的。

(二)

黑格尔的学说或孔德的学说,是我们所理解的历史哲学的典型。借助于一条独一无二的原则,即三个阶段的规律^①或自由的进步^②,我们就能把各个时期都统一起来,我们就能领会它们的意义,我们就能解说全部的演化过程。但是它和科学的对立又在哪儿呢?是在于哲学家不仅研究事实,而且还研究意义吗?也就是,还研究价值或目的吗?还是在于,他努力要掌握一个过于庞大的整体而把多样性纳入过分图式化的概念之中了呢?

(三)

历史学家知道这样或那样一个人所提出的目标,但是他并不知道历史还有一个目标或若下个目标。他在探索历史事件和它们的后果时,看出了多少是相当于一种整体运动的必然性,或者是相反地看出了各个相对独立的历史系列的会合。在理解的过程中,他把一种现象或则是联系到一种冲动(如以某种形式追逐利润的资本主义),或则是联系到一种动机(如经济上进行合理管理的资本主义)。事实越是广泛,则所作出的决定的精确程度也就越小。

哲学家还有什么别的可自诩的?尽管有着各种偏见,哲学家却没有什麼可自诩的了。黑格尔限于理解已经实现了的事物,孔

① “三个阶段的规律”(神学、玄学、科学)为孔德的历史哲学的原则。——译者

② “自由的进步”为黑格尔的历史哲学的原则。——译者

德限于研究精神所服从的并且是铭刻在集体命运之中的那种发展规律,马克思限于预见现今世界的矛盾所蕴涵着的未来。或者是把目的与短期的运动混为一谈,于是历史学家也就像哲学家一样地去理解它们;或者是使目的超越于现实之上并假定存在一种有意识的意图,于是双方就都不去追求足以启示唯一天命的那种终极性。

这种不同假如存在的话,乃是和思考的方式相联系着的。科学制定出一种不连续的决定论,而哲学则想像出一种连续的决定论。它要在未来的本身之中发现的,并不是一种构造的、假设的和局部的必然性,而是一种整体的必然性。

事实上,我们已经遇到过这样的学说,它们总结出规律,排除偶然事件,压缩多元性并描绘出一幕演化过程或者一种宿命的辩证法。这类超出科学范围之外的哲学也就是超出了实证知识的范围,它们特别忽视实证知识的性质。由于意识到自己的特殊性和自己的不可靠性,即对历史主要线索的掌握必须容许假说和选择,它们的出现要么是作为对于科学终将达到的结果的各种预测,要么是作为我们必不可免会把分析的和客观的命题注入于其中的各种展望。

斯宾格勒的一些理论就属于这种类型。我们也许要拒绝承认它们的科学尊严性,因为它们超出了我们的知识范围。然而它们在本质上之成为哲学的知识,只不过是出于它们的独断论性质所致(比如,生物学上的个性、各个文化的孤立与灭亡、宿命性,等等。)脱离这些形而上学之后,它们就会被转化为图式化的解说,这就类似于应用比较的方法于各个不同的社会时,在未来或许能以充分的或然性得出的那些解说。

确实,我们可以反对哲学家具有拥护或谴责某种结论的倾向。黑格尔和孔德都论证了“目的”这一真理。人类的精神是在实证主义的状况下得以自我实现的,而人则是在自由之中得以自我实现的。还必须记得,既然精神演化的统一性及其方向都有赖于历史

学家事后对它所做的推理归纳,所以专业的科学史家或哲学史家就无法避免这种回顾式的论证。而哲学家便把这种解释引申于全部历史——或则宇宙在根本上是为人类而造就的,或则在全宇宙之内或之外能够显示出一种相似的必然性。

价值能为我们提供一条区分的原则吗?据说有这样的区分,学者重新构造事实,而哲学家则加以领悟;学者建造历史世界,而哲学家则建造批评世界。

假如所涉及的是历史事件,那么按照流行的观点,历史学家就应该是不偏不倚的。然而他却总是把某种行为和它的原因或它的后果联系在一起,即和适宜的或不适宜的反应、有效的或无效的決定联系在一起。在这种意义上,他所使用的就是历史伦理学所提示的那种评判标准,即成功。那么,是否可以反言之,哲学家就是一位伦理学家?不!康德把历史哲学和那个判断过去并决定目的的伦理学混淆了;然而在这一点上康德却正构成了一种特殊的历史哲学,它具有时代的和心灵的特点,而并非代表着另外一个种类。私德和公德、对人人都有效的道德意向和赋予某些个人以特权的道德行动,这种二律背反出现于叙述里面,正如出现在哲学里面一样,它并没有划定这两者之间的界限。

对于各种专史来说,这种区别就格外困难了,因为其对象乃是由思想或由遗物构成的。原则上,我们可以把别人所实现的或肯定的价值看做事实;然而内在的理解却要求必须把作品和它的目的联系起来,抽出它和精神世界的一致性规律来。只要回想一下韦伯的公式(价值分析)就够了,即学者掌握着各种数据或各种关系,而它们对于批评者则成为评价的材料。这种区别更多乃是理论的而非实践的。

就艺术或哲学而论,赞美就要求有选择,如此历史则永远是纪念碑式的历史(按照尼采的说法)。此外,解说的目的还在于证明现实中其所自诩的东西是值得赞许的。因此,它不可避免地包含着隐然的判断,或者不如说,它蕴涵着这些判断的批评尺度。

确实,这后者由于受到时代(人们可以认为它会再产生这些偏爱)的限制,便把有效性这个问题原封不动地保留下来并传给了我们。反之,一部艺术史或哲学史则蕴涵着一种普遍有效的理论。至于有关其性质的估价,这类工作对于追述一系列形态的研究并不比对于理解其中某一形态的研究更为必要。然而我们却只是在决定其本质时,假如不提运动的目的,才构造出一个演化过程,这就导致在编纂过去事件的过程中,产生某种超验性,亦即以当前的或永恒的意义来代替历史的意义。

因而,哲学要么就是制定各种隐含的判断,要么就是探讨可以适用于全部过去事物的规范。为了消除前一种形式的哲学,历史学家把现实看做是一种自然,从而歪曲了现实。他只须向每一个时代借用那些可以避免总体哲学嫌疑的那些编排原则和级差原则就够了。但是假如他限于排列比较各种差异性,并认为这样便可以较广泛地包括各种变化的情况,那么他所提出来的必定不是一部历史,而是一些支离破碎的特殊事件的凑合。不过,它仍然是一种哲学,因为按照以往的说法,空谈哲理也算是研究哲学。

回顾上一节的结论,我们立刻就可以看出有一种在科学之后形成的历史哲学(特别是在现实的方面),还有一种在科学之前或之中形成的历史哲学(特别是在精神的方面)。前一种支配着对事实的选择,后一种主要是统一本来就互相紧密联系着的精神世界和现实世界。上面的分析再一次向我们表明了科学和哲学的统一以及它们的真正区别。说统一,是因为前者至少部分地包含有后者所赋之以形式的东西;说区别,是因为前者要服从多样性并始终意识到自己的特殊性。历史哲学的特点就在于通过一种双重的努力来领会各个时代对共同经验的贡献并使它的判断具有无限的性质。

这就一举而解释了流行的界说所具有的两种倾向,即范围广泛和表述简洁。

(四)

在一个集体之内,每个个人大致都懂得他们所认为是历史的东西,也懂得他们所赋予历史的各种活动的意义以及所赋予其整个生命的意义。只要历史学家是停留在一个封闭的整体之内,选择和编纂工作在一定程度上就会影响现实的存在,因为解说者致力于而且应该致力于克服现实存在的种种矛盾,所以这种内在性就无法保证客观性。

随着历史学家突破了一个连贯的整体、社会、时代或文明的界限,回顾式的解说也就破坏了复活式的或同情理解式的解说。此外还有一种古典的反对意见:黑格尔指出,从记述学家变成哲学家,叙述者逐步脱离历史事件,这一进程所追溯的变化也就由数目更多的个体性所构成。李凯尔特用了一套价值的术语总结出一种类似的观念:科学是根据每个集体所承认的价值来选择材料的,哲学则应该上升到对一切人都有效的纯形式的价值。一部通史或一部比较社会学,事实上还需要有其他的工具和其他的方法,这一点我们是很愿意接受的。然而它们两者彼此不同,也不能与哲学混为一谈。

在理论上,比较社会学要求辨别共同的问题与不同的解决办法。此外,一部通史还要求能确定一定期限内各种分歧性的方向;最后历史哲学则论证它所提出的解说和它所考虑到的运动。

社会学需要有能从各种社会中抽绎出共同特点来的概念。政治学 and 经济学之类的术语是有用的,因为总是有必要使各种暴力和个人利益服从一个永久的权威,并努力在需求和财富之间建立一种暂时的而又带胁迫性的平衡。按韦伯的说法,社会、文明和文化这三个名词,都可以同样地用来掌握集体生活中经常存在的三个方面。我们在前面已经指出过这些概念的含混性质,它们具有

形而上学的含义(灵魂、精神、身体)、社会学的含义(现实中的各个领域)、批判的含义(义务的或表现性的工作、知识和技术、本能和意志)。不确切性也许是无法避免的,它是必然要回到那种力求同时既达到各种人性的全体又达到全体人性的社会学哲学的标志。

一部不以比较各种文明为满足的通史,应该构造出一种相类似的体系来。然而为了从建立在某些基本数据的相同性之上的抽象统一性过渡到历史发展的统一性,它还需发现,各种社会活动和体制都有一个汇聚点。

我们的时代显而易见将会有利于这样一种尝试的,因为整个地球正在第一次同享共同的命运。有人将会反对这种为单独一个人的智力所无法吸收的知识积累,并谴责这类漫无边际的看法缺乏科学严谨性,他们会说,各个不同民族之间的关系今天还太松懈,它们的共同体是脆弱的,它们的统一性是片面的而且是外在的。所有这些提法都很有价值,但是它们却没有击中要害。假如西方今天仍然对自己的使命怀有信心,我们就会集体地或者个别地写出一部通史^①来,这部通史将从单独孤立的历程入手,阐明所有各个社会的逐步禅递,直至当前的文明为止。这样一部通史所以不可能写成,乃是因为欧洲已不再理解它是否偏爱自己所成就的更有甚于自己所要毁灭的。等到它威胁着要毁灭这些举世无双的价值的时刻,它才会承认这些富有表现力的创造及其存在的独特性。人们害怕自己的征服能力、自己的工具和自己的奴隶,害怕科学、技术、阶级和下等种族。

比较社会学并不认为承认自己的特点便会导致否定自己的存在。因为它通过因果关系的方式得到关于假说的客观性的保障。相反,若是以一个偶然的目的是作为方向,则对于人类过去的总体认识就会丧失一切存在的理由。因而它就要求有双重的论证,即对

^① 目前也有构成各种通史的各种汇编,然而事实上它们只是简单排列专家们引人注目的著作而已。

它用以解说和评价各种社会和各種文化的那些概念作论证,以及对标志着演化过程的暂时成就的那种状态作论证。这双重的论证就构成了历史哲学的传统对象。

(五)

在我们看来,哲学似乎是一切有关以往的全局性观点所内在固有的,它所自诩的那种有效性知识,又是超出于实证的认识范围之外的。可以说这些看法是极端荒谬的吗?事实上,一切都取决于我们所赋予它的意义。学者们徒劳无益地追求着统一性、必然性和全体性,然而哲学家却并不具备可以在那种水平上掌握它们的能力。就一种自然对象的方式而言,历史学应该是不断开拓着的,任何分析也不会达到其终点。企图消除历史系列中的多元性和各种偶然性的任何解说,最终都只能是假说性的而且归根到底是枉然无益的,因为它们只是反映了主张宿命论的预言家们的意图。

反之,历史作为精神变化与存在的总体,并不能给人以一种非个人的理解。然而包蕴了真正理解在内的哲学却远远没有被人抛弃,反倒成为我们的研究对象。为了从哲学上理解过去,就必须进行哲学思考,这一论断并没有谴责哲学,谴责哲学的乃是打着实证主义招牌拒绝进行哲学思考。我们主张克服特殊性,即克服各个时代和各种现行理论所具有的特殊性,这也许会导致一种倾向,它使哲学只承认普遍性,没有意识到自己的局限性。然而这种危险却是必须去冒的,因为它和追求真理的努力是分不开的。否则我们便会放弃一切真理,因为哲学的客体和主体并不能和历史学的客体和主体分离开来,而且人类认识其本身也就相当于历史的生物认识历史。

(何兆武译)

历史的话语^①

[法]罗兰·巴尔特

作者简介 罗兰·巴尔特(Roland Barthes, 1915 ~ 1980)是当代法国结构主义思潮的代表人物之一,著名的符号学家、美学家和文学理论家。他生于1915年,曾于巴黎大学攻读古典学科,毕业后任教于国内外各大学;50年代任国立科学研究中心(C.N.R.S)研究员,1962年以来任巴黎高等学术研究院教授。巴尔特从1953年的名著《作品的零度》问世起,陆续发表了大量作品,60年代中期以来被西方学术界公认为当代最有影响的思想家之一,他的符号学研究广泛涉及美学、文学、历史等各人文科学,对于60年代以来西方人文科学研究中的结构主义新倾向有很大影响。

作者对一般历史话语(即历史著作的语言形式方面)所作的符号学式的分析,其根本目的并非是语言学性的,而是历史哲学性的,这一点在本文最后第三节中表现得很明显。作者的目的是试图通过符号学式的分析来取消历史中的“事实”概念本身,为其虚无主义历史观张本。本文通过对历史作品语言的形式分析提供了结构主义符号学家研究历史的方式,作者所强调的“事实”与“意义”之间的辨析也是人文科学中一般结构主义研究的普遍论题之一。

① 本文译自 M. 雷恩编《结构主义选读》,英文版。——译者

人们对于比语句更大的语言单位(即话语, discourse)进行形式的描述,已不是什么新的事情了。从高尔吉亚^①到 19 世纪,它一直都是古典修辞学主要关心的问题。然而,语言科学晚近的发展使人们对这一主题重新发生了兴趣,并且它还带来了处理这一问题的新颖技巧。现在,一门关于话语的语言学可以说已经跨入了可能性的门槛。它对文学分析——以及对于文学分析在其中起着很大作用的教育过程——所可能具有的意义使它成为符号学^②(semiology)当前重要的研究项目之一。

这样一种第二级的语言学的目标应该不只是去探求话语的一般性概念(如果存在的话),以及表达一般性概念的单位和结合规则,而且也应用于判定结构分析是否认可了传统的话语形态(discourse - genres)的类型学——譬如说,在把诗的和小说的话语、把虚构的和历史的叙述加以对比时,我们是否总是有道理的呢?这两组对比中的第二组也就是下面要探索的主题:实际上在事实的和想像的叙述之间有无任何特定的区别,有无任何语言学上的特征,按照这一特征,我们可以把适合于叙述历史事件的方式——一个在我们的文化传统中从属于历史“科学”规范的问题,它要求符合“实际发生的事情”这样的准则,并根据“合理的”说明原则来加以判断——与适合于史诗、小说或戏剧的方式加以区别吗?如果存在着这些区别特征,那么它们又影响着话语的哪些部分,以及在语言行为(language - act)的哪一点上起着作用呢?本文将通过对某些古典历史学名家如希罗多德、马基雅弗利、鲍绪埃^③和米歇莱^④的著作中的话语所做的非严谨的(并且绝非彻底的)考察,来

① 与苏格拉底同时代的古希腊诡辩学派著名学者。——译者

② 符号学为研究记号系统之学,它研究各人文学科中的记号现象,具体来说就是研究语言标志(能指)与被标志者(所指)之间复杂的意指关系。——译者

③ 鲍绪埃(J. B. Bossuet, 1627 - 1704):法国神学家、历史哲学家,曾任路易十四宫廷教师。——译者

④ 米歇莱(J. Michelet, 1798 - 1874):法国历史学家,著有 17 卷《法国史》。——译者

对这个问题作一尝试性的解答。

(一)

首先,古典历史学家是在什么情况下在自己所写的话语中被引导(或被允许)去谈及表达话语的行为的呢?在话语中,像雅克布森(不过他所关心的是分析语言而不是分析话语)所说的那种标志着转入和转出自身指示(sui-referential)方式的转换语^①(shifters),采取的形式是什么呢?

历史话语似乎有两种标准类型的转换语。第一种可以称作审核方式(monitorial mode),它对应着雅克布森所说的(还是在语言的层次上)证据类(evidential category);它把信息(报道的事件)、信码陈述(报道者的作用部分)以及有关信码陈述的信息(作者对其资料来源的评价),组合在一起。因此,证据类显然包括了对于资料来源和见证者报道的各种论述,以及对引证其他原文的该史学家的报道行为的各种论述。这一方式的选择是不受限制的——史学家可能心安理得地默默使用着他的资料来源;但是一旦他选择了这一方式,他就接近于人种史学家的地位了,后者通常都需提供关于消息报道者的细节资料,因而审核方式为希罗多德一类人种史家—历史学家们所共同采用。它可能具有多种表现形式:像“据我所闻”、“据实而言”等开场白。现在时态的使用标志着史学家的介入,或者标志着对史学家个人经验的任何谈述。例如,米歇莱通过一种主观解释的过滤方式“审核”了法国史(1830年的革命),并且明白地谈到了这一点。但是审核方式当然不限于历史的话语。它在会话和小说中的某些解说性手法里(属于虚构报道者的轶事等等)也是常见的。

^① R. 雅克布森:《普通语言学文集》第9章,午夜出版社,巴黎,1963。

第二种类型的转换语包括所有那些作家据以表示离开或返回其叙述路线的方法,它包括着任何有关其话语组织情况的清楚的路标。这是很重要的一类,它具有很多可能的形态;然而诸形态都可归结为一种有关内容的,或更准确些说,与内容在同一层次里的某种话语置换的指示语,干脆说就是以时间和地点指示词这里(voici)和那里(voilà)这种方式来表示。与叙事面(narrative dimension)的可能的关系包括不变(“如上所述”),倒退(“再次重复”*alius repetere*,“进一步重复”*replicare da più alto luogo*),复原(“但是回到我们本题上来,我认为……”*ma ritornando all'ordine nostro, dico come……*),结束(“关于这个问题无可再说了”),宣告(“这一统治时期的其他值得注意的业绩还会谈到”)。组织转换语(organization-shifter)提出了一个值得注意的问题,现在我们只能简单地谈一下,这就是由历史本身的时间制^①与史书中的时间制的并存,或更确切说,二者之间的冲突所产生的困难。这一冲突在话语中引出了很多有趣的特征,其中三个特征可以在这里谈一下。第一个是有关种种加速现象的:同样的页数(如果这可以看做是史书自己的时间制的粗略的度量的话)覆盖着历史时间的很不同的时程。在马基雅弗利的《佛罗伦萨史》中,同一文字容量(一章)可以包括20年或几个世纪。历史家越接近自己的时代,话语行为的压力就越大,而时间制也就越缓慢:两种时间制不是等时性的(isochronic)。

但是这就意味着话语不是线性的,并暗示着历史陈述中的“双关语式”(paragrammatism)的可能性。^②要注意的这个第二个特征使我们想起,甚至在话语必须保持线性的这种纯实质的意义上,它

① 由历史时间划分单位(如时、日、月、年、世纪等)构成的时间系统,用以描述各种规模的历史事件。——译者

② 此词来自索绪尔的“换音造词法”(anagram)研究。J. 克莉思托娃在《巴赫丁,语言,对话,小说》(载《批评》杂志1967年4月号)中引用过。它指那种在两个层次上的写作,这种写作方式保持着某一具体作品的本文与其他作品本文间的对话关系,因而提出了一种新的逻辑。

的作用似乎应该是对照于历史本身曲折的进程给历史时间增加深度。于是当希罗多德头次提到一个新人物时,他就回过头来描述一下他的家世,然后再返回起点并继续向前,直到下一个新人物出场,这时整个的过程又重复一遍。第三个特征,很重要的一个特征,说明历史时间的均匀时序如何可能被标志着历史话语起点的组织转换语所破坏,在这一点上,历史事件的开端与编年史事件的开端是相符的。^①这种起点可以取两种形式中的一种:第一种可以叫做执行性开端(performative opening),这里所用的言语不折不扣地是一个正式的开场白,典型的例子是史诗诗人的“我歌唱”。于是热万维勒以宗教祈祷开始他的历史(“以全能上帝的名义,我,耶安,热万维勒之父,在此讲述我们神圣的国王路易的生平”);甚至社会主义者路易·布朗也不轻视精美的首句;^②因为在任何语言行为的起始处总有某种令人敬畏的——几乎可以说神圣不可侵犯的——东西。第二种起始的形式——前言,则普通得多;它是元陈述(metastatement)的典型的一例,它既可以是展望性的(要做的事被宣布时),也可以是回溯性的(完成的工作被判断时,如米歇莱在他的《法国史》全书完成并出版后所添加的前言)。这些例子表明,向自身指示性的元陈述方式的转换,与其说是如通常所认为的那样,目的在于使历史学家能够表现其主观世界,不如说是在于通过把它与话语本身中其他时间制的对比,来“反简化”(de-simplify)历史的年代顺序的时间(为了简便,我们把它称作文献时间,document-time);在于使历史线路“反年代顺序化”(dechronologize),并

① 在任何类型的话语中,开端都提出了一个十分有趣的修辞学的问题,它把默语的裂隙(breaches of silence)也编织入话语中,并竭力抵制失语症(aphasia)。(此处所说的“失语症”系指患者丧失在语言中建立隐喻表达与换喻表达的能力,即丧失选择替代词的能力或词语组合能力。雅克布森曾从语言学角度对此进行研究。——译者)

② “我们在动笔之前先扪心自省。我们知道,对于任何生物来说,专门利己之爱与毫不容情之恨都是不存在的,我确信自己可以在不损害正义与真实的必要前提下对人与事做出判断。”(载路易·布朗《十年历史》,1842)

恢复——只要通过回忆和怀旧——一种既是复数的,参数的,又是非线性的本原时间(Time),它在其维度的丰富性上类似于与诗人或占卜者的语言不可分开的那种古代宇宙起源说的神秘时间。组织转换语揭示(虽然事实有时被种种唯理主义的手法所伪装),历史学家的作用是预断性的:因为他知道还没有被讲述的东西,所以历史学家像说神话的人一样,需要一种双层时间(twolayered Time)来把主题的时序与报道主题的语言行为的时序编织起来。

上面所讨论的记号(signs)或转换语只与语言行为本身有关。还有其他一些表现雅克布森称之为参加者(protagonist)——信息发出者与收受者——的词汇。非常奇怪的是,文学话语很少带有任何承认读者存在的标记,人们甚至可以把它描绘为(似乎是)一种没有你(Thou)这一人称的话语——虽然实际上它的整个结构都暗含着作为“主体”的读者。在历史的话语中,目的记号(destination - signs)通常是没有的。只有当历史作为一种训诫被讲授时才能发现它们,如由教师向他的皇族弟子直接讲述的鲍绪埃的《世界通史》。即使这样,在某种意义上之所以可能有这种作品的结构,只因为鲍绪埃的话语被看做是上帝本人的话语——因而也就是上帝赐予人类去沉思的历史——对人类的异质同态的复述。正是因为人的历史就是神谕,鲍绪埃才能用这样一种方式来写作,即以在年轻王子和他本人之间建立目的关系的方式来写作。

表明作者存在的标志当然要常见得多。它们包括所有那样一类话语的片段,通过这些片段,最初我们除了其作家身份以外一无所知的历史家其人,逐渐由于那些使他作为一个人、一个心理实体建立起来的一切属性而被充实。这种“充实方式”(filling - in)的一个特例,更直接地说是——一个文学批评的问题,就是在作者企图通过故意省略对作品创作者的任何直接暗示,以避免他本人的话语的地方,历史似乎在自行写作。这一方法被极为广泛地运用着,因为它适合历史话语的所谓“客观的”方式,而历史学家本身则从不在这种方式中出现。实际的情况是,作者放弃了人性的人物(human

persona), 而代之以一个“客观的”人物; 作者的主体依然明显, 但他变成了一个客观的主体。这就是福斯特·德库朗惹^①如示真谛地或不如说天真地称作“历史的贞洁”的过程。在话语层次上, 客观性, 或者说对讲述者的存在的任何提示的缺如, 结果就成为一种特殊形式的虚构, 这是可被称作指示性幻觉(referential illusion)的产物, 历史学家企图通过指示性幻觉给人以这种印象; 所指物在自言自语。这一幻觉不限于历史话语; 现实主义时代的小说家们大多数都认为自己是“客观的”, 因为他们在其作品的本文中压制了一切“我”的痕迹。现在, 语言学和精神分析学一起使我们对于这种禁欲主义的言语方式有了更为清醒的看法。我们认识到, 一个记号的欠缺(absence)也是能够有意义的。

语言行为的最后一个方面, 还应略微提一下, 它是这样一种特殊情况——雅克布森把它看做一系列转换语之一(还是在语言而不是在话语的层次上)——在这里话语的说者同时也是所描述的事件的参加者, 也就是说, 语言行为的实行者与历史事件的实行者是同一个人——一句话, 行动者成了历史学家, 如色诺芬^②与万人撤退的事件。关于历史中的“我”与编史的“我”结合为一体的最著名例子, 即恺撒著作中有关人称代词“他”的著名用法; 它被限用于对应着编史方式中的“我们”(“如前所示”)的历史方式。乍看起来, 恺撒的这个“他”似乎与其他人物无法区别, 而且因此之故, 它被看做是客观性程度最高的记号。然而, 我们能从形式上按照搭配关系把它与其他人物区别开来, 它被限用于几个或许可称为领

① 德库朗惹(Fustel de Coulanges, 1830~1889): 法国历史学家, 研究古代史和中世纪史, 著有《古代城市》、《法国古代政治制度史》。——译者

② 色诺芬(公元前435~前354), 古希腊历史学家苏格拉底弟子, 曾随斯巴达远征军至波斯, 于库纳萨战败时率残兵万人逃回国, 后将经历记于史书中。——译者

导系统组合段(syntagms of leadership)的组合段^①(发令、主持会议、检阅、祝贺、解释、思考),它们实际上都接近于其中言语和行为是合二为一的那种执行语。把“他”作为过去的行动者和目前的讲解者来运用的还有其他的例子(特别是在克劳塞维茨的著作中):它们表明,选择非个性的人称代词只是一种修辞学的托词,而讲解者的真实处境在他选择来表达其过去行为的组合段中是一目了然的。

(二)

当然,把历史学家的信息分解为可依种种方式加以分类的内容分析单位(content-analytical units)应当是可能的。这些单位代表了史书所谈论的对象。它们都具有所指对象(significata)的性质,不应被等同于全部话语,也不应被等同于纯粹的所指物,而宁可说它们是相当于那种被分开的、被命名的和可理解的所指物,但这些所指物还未被任何句法所制约。企图对这些单位做彻底的分析还为时过早。以下所谈只是初步的。

历史陈述与任何其他陈述一样可被分为“存在项”(existents, 实体或主题)和“发生项”(occurrents, 属性或主题)。经过初步考察,其中每一个似乎都是一个相对封闭的(因此就是可限制的)项目表或“集合”(collection),它的项目总会重现,虽然不言而喻地是通过各种不同的组合的方式。例如在希罗多德的作品中,存在项的项目表仅包括王朝、君主、将帅、士兵、平民和场所等,而发生项

^① 组合段为结构主义语言学术语,指话语中词项依一定构句规则组成的相互连接的语言组合体。结构主义符号学家认为社会生活中到处都存在着类似于话语组合段的组合关系,此处涉及的是军事隶属关系中的“组合段”性质,即指挥行为中各组成部分之间的固定关系,有类于话语组合段中各词项间的相互制约关系。——译者

则限于劫掠、征服、联盟、远征、乞灵等等活动。由于这些集合是(相对)有限的,它们必须服从替换(substitution)和转换(transformation)规则,也必定有可能被赋予结构——这一工作对于某些历史学家自然比其他历史学家来得更为容易一些。希罗多德作品中的单位大部分由军事词汇组成。或许值得探讨一下,近代历史学家在何种程度上需要更复杂的词语组合,而且即使情况确是如此,历史话语是否归根结底并不总是建立在某种结构完善的“集合”(不是“词汇”,因为我们是在内容层次上讨论)之上呢?马基雅弗利似乎对这样的结构有一种直觉,因为在他的《佛罗伦萨史》的开头,他就提出了自己的“集合”,也就是那些在其叙述中要被调配和组合起来的实体。

对于(不如希罗多德那么古远的历史学家的)更富流动性的集合来说,内容单位(content-units)仍然可能达到不是经由词汇而是经由作者本身个人性的执意所产生的高度结构化。这类重复出现的主题在米歇莱一流的浪漫派历史学家的著作中是屡见不鲜的;但是它们也可以在一般认为更富理智特征的作家中看到——“诗教之神”(fama)对于塔西佗来说是一个个人单位,而马基雅弗利则把他的历史建立在“维持”(mantenere,指政府人士的基本能量)和“毁灭”(ruinare,指事物颓败的逻辑)之间的主题对比上。^①

就一个主题单位(thematic unit)通常由同一个词项来表示而言,它不只是用作内容单位的,而且也是用作话语单位的指示词。这就使我们面临着历史实体名词化(nominalization)的问题,按照名词化的方法,使用一个单个的词可以免去列举整套的情境或行动系列,这就促使结构化达到这样一个程度:该词对内容面(content plane)的反映(reflex)本身就是一个小型结构。这样马基雅弗利就使用“阴谋”一词作为一整套复杂史实的速记号,用以传达当政府对所有公开反对者处于优胜地位时所存在的那种独一无二的斗争

^① 参见 E. 莱蒙地《马基雅弗利文集》,米兰,1966。

形式。名词性的风格促进了话语的清晰的分节(articulation),从而也就加强了它的结构。一切结构程度高的历史都是以名词(substantives)来进行的。鲍绪埃——对他来说人类历史是由上帝来组织的——常常使用整串的这类单个名词速记法(single noun shorthand notation)。^①

以上所谈对于发生项与对于存在项都同样适用。这就产生了一个有关编史工作过程(独立于编史过程名称的历史)的性质的问题。一般来说,一个陈述可能是肯定的、否定的或疑问的。然而在历史话语中陈述却只是肯定的——历史事实在其语言表达上具有本体论的优越性。我们讲述发生的事物,而不是没有发生过的事物,或讲述可能与不可能发生的事物。简而言之,历史话语没有(或极少有,或在极反常情况下才有)否定句。奇怪而重要的是,注意到这一点;精神病患者的情况也是这样的,他不能够把句子变换成否定句。^②我们可以说,在某种意义上,“客观的”话语(如在实证论的历史中)类似于精神分裂症的话语。在两种情况下都存在着对言词的彻底检查,在二者的语言中都不可能表达否定性(虽然能够感觉到),而且存在着大量的话语从任何一种自身指示的形式逆转的现象,或者甚至(就历史家来说)是朝向纯所指物层次逆转现象,即无人对其负责的言语。

必须谈一下历史言语的另一本质的方面,在这里,内容单位进入了较高层次的类或类的系列。我们的初步研究指出,这些类与虚构故事中的类是一样的。^③这样一个类包括了所有那些以隐喻

① 例如:“年轻的约瑟夫的单纯和智慧……他的奇异的梦……他的嫉妒心强的兄弟们……这位伟大的人物被当作奴隶给卖掉了……他对主人忠诚……他的值得盛赞的贞洁以及因此而身受的种种迫害,他人狱而坚定不移的信念……”(载鲍绪埃《世界史导论》)。

② I. 艾瑞加雷:《精神分裂症患者语言中的否定与否定的转换》,载《语言》杂志,1967年第5期,84-98页。

③ 参见《故事结构分析导论》,载《通讯》杂志,1966年第8期。

方式涉及一种含蓄意义的话语片段。例如,米歇莱描绘了15世纪初的五彩衣装,俗艳纹章和混杂的建筑风格,并把它们作为中世纪末的道德崩溃这样一种意义的等价表述。因而此类中的诸项就是标志(indexes,在皮尔士的意义上),或具体地说就是记号(signs)。它们在古典小说中是常见的。另一类包含了那些标志着三段论式(或者更确切说,省略三段论式,因为它们几乎总是不完全的、近似的三段论式)中推理步骤的话语中的项目。^①

省略三段论不专限于历史话语:它们在小说中也很常见,小说中情节线索的转折由于一种三段论形式的假推理而被读者认为是正当的。历史话语中的省略三段论的有趣之处在于,它把可理解物(the intelligible)与非象征物(the non-symbolic)结合了起来,对于试图与经典的亚里士多德模式一刀两断的现代历史是否也如此呢?最后但非最不重要的是,第三类具有普罗普^②所说的那种叙事“功能”(functions of the narratives),即故事中的紧要转折点。这些功能成组出现,它们从句法上说是项目已定的功能表列,从逻辑上说是一种有尽的序列。例如在希罗多德的作品中就出现过几次“神谕”序列;这个序列由三项组成,每一项都是一个二项选择(binary choice,问或不问,答或不答,从或不从),它们可以被其他的单位而不是被序列的部分截开——或者是其他重叠序列中的项目,或者是起催化作用的次要展开(minor developments),它们填补了序列结(nodes of the sequence)之间的裂隙。

从有关信息结构的这些论说中作出普遍的结论时(也许有点仓促),我们可以假定,历史话语按照标志对功能的相互关系在两轴之间摆动。当标志型单位(units of index type)为主时(不断涉及

① 米歇莱《中世纪史》第3卷第5册第1章中的一段,即有下列三段论式的结构:(1)为了避免叛乱的威胁,必须先分散平民的注意力;(2)为达此目的,最佳方策是给他们一个替罪羊;(3)因而君主们选择了奥勃雷欧。

② 俄国文学形式主义研究者,研究民间故事的形态学,他的学说对法国结构主义者很有影响。——译者

内含的意义),历史就具有隐喻的形式,并倾向于成为抒情的和象征的,其代表者为米歇莱。反之,当功能单位为主时,历史就采取换喻形式,并倾向于成为史诗,其代表者有奥古斯丁、梯埃雷^①。第三种类型是,话语结构企图复制主人公实际所面临的困境的结构。在这种情况下就以推理论说为主,历史就具有反省的——可以说策略性的——风格。马基雅弗利是这一类别的最好例子。

(三)

对于一种完全没有意义的历史来说,它的话语必定只是孤立观察的无组织的罗列,如年表(从这个词的严格意义上说)和编年史就是如此。在组织完好的“流动性的”话语中,事实或者作为标志,或者作为标志序列的节点,不可抵抗地起着作用。甚至对事实的一种无秩序的描述至少也传达了“混乱”这个意义,并暗示了一种否定性的特殊的历史哲学。

历史话语能够至少在两个层次上有意义。在第一个层次上,意义是历史内容所固有的——历史家提供解释(如米歇莱的15世纪的五彩衣装,或杜西底德思的某些特别“重要的”冲突),或吸取道德的或政治的教训(如马基雅弗利或鲍绪埃)。如果教训是彻底的,我们就进入了第二类,其中意义独立于历史话语本身,并由历史学家个人性的执意(private obsessions)的形式来表达。例如,希罗多德的极不完善的叙事结构(由于某些事件系列的非结束性收尾)归根结底表现了一种特殊的历史哲学,即倡举由人、处置由神;或者在米歇莱的著作中,有意义的项目是以在概念和形态两方面形成对比的对极耦(pairs of polar opposites)形式,严密地组织起来

^① 梯埃雷(J. N. A. Thierry, 1795 ~ 1856): 法国历史学家, 提倡实证主义历史研究法。——译者

的,其结果意味着摩尼教的生死观。在我们的文明中,存在着提高历史的意义性的永恒压力,历史学家与其说是在搜集事实,不如说是在搜集“能指”(signifiants)^①;并且他把这些能指以这样的方式联合和组织起来,以取代受拘于固定意义的纯事项清单的贫乏性。

十分明显,历史的话语,不按内容只按结构来看,本质上是意识形态的产物,或更准确些说,是想像的产物,如果我们接受这样的观点的话,即,对言语所负之责,正是经由想像性的语言,才从纯语言的实体转移到心理的或意识形态的实体上。正因如此,历史“事实”这一概念在各个时代中似乎都是可疑的了。尼采说:“不存在事实本身。”“事实要想存在,我们必须先引入意义。”一旦语言介入(实际总是如此),事实只能同语反复地加以定义:我们注意能够给予注意的东西,但是能注意的东西(而且对希罗多德来说这个词已经失去其神话的意义)不过就是值得注意的东西。于是,区别历史话语与其他话语的唯一特征就成了一个悖论:“事实”只能作为话语中的一项存在于语言上,而我们通常的做法倒像是说,它完全是另一存在面上某物的,以及某种结构之外(extra-structural)“现实”的单纯复制。历史话语大概是对着实际上永远不可能达到的自身“之外”的所指物的唯一的一种话语。因而我们必须再问自己:“现实”在话语结构中的位置究竟是什么?

历史的话语预先假定了一种复杂的、双重的程序。在第一阶段,(当然是譬喻地说)所指物是与话语脱离的,而且是在它之前存在的。这是“事物处理”(res gestae)时期,此时话语似乎不过是“被处理的事物的历史”(historia rerum gestarum)。但是之后就抛弃了历史能有一种非指示性的意义(所指)的想法。所指物及其表达(能指)被看做是直接相关联的,话语的功能只限定在现实的表达

① 结构主义语言学术语,又称“记号表现”,为记号的物质性的(可知觉的)方面。结构主义者认为,能指和它所标志的“所指”之间的关系是任意性的,非代表性的。——译者

面内；而意义，想像中的结构的基本项，则成为多余的了。如同一切自命为“现实主义”的话语一样，历史话语认为只需要在其语义模式上承认两项即所指物和表达者。这一所指物与意义的（虚幻的）混淆，当然是像执行语（performatives）这类自身指示的话语所特有的。我们可以说，历史的话语是一种假的执行语，其中自认为是描述性成分的东西，实际上仅只是该特定言语行为的独断性的表现。^①

换言之，在“客观性的”历史中，“现实”始终是藏身于表面上万能的所指物背后的、未加表述的意义。这种情况说明了我们可以称作“现实效果”（reality effect）的东西。从“客观性的”话语中删除意义，只不过又产生一种新的意义。我们再次断言：系统中一个成分的不存在正与它的存在同样是有意义的。这一新的意义适用于整个话语，而且归根结底构成了使历史话语区别于一切其他话语的东西，它是偷偷地变成了羞答答意义的现实。历史话语并不顺依现实，它只是赋予现实以意义；它随时断言：“该事发生了”，但所传达的意义只不过是，某人作了这一断言而已。

“某事发生了”的这种断言的无上权威具有真正历史上的重要性。我们整个文明都被现实效果引导着，如现实主义小说、日记体、纪实体、消遣小说等各种文学形式的发展，历史博物馆、古物陈列，以及特别是摄影艺术的大规模发展所证实的。^② 这就是我们世俗化了的圣骨匣。除了它与曾经存在过而现在不再存在的、但又表现为某件已死之物的当前记号的东西不可分之外，它已失去一切神圣意义的痕迹。反之，一旦我们达到这种洞识：现实不过就是意义，于是褻渎这些圣骨就相当于摧毁现实本身，并且“正如我

① 这种把指向的错觉或意义与指向对象当成一回事的天真现象，在梯埃雷一类注重历史家理想的史学家中十分明显。“完全属实。正如其本来所是的那样，不多也不少，不多也不少。”（引自 C. 吉里安《19 世纪的法国历史学家们》）

② 参见《形象修辞学》，载《通讯》，1964 年第 4 期。

们所知道的”，^① 当历史需求颠覆文明的基础时，现实就可以被改变，以符合历史的需要。

在否认这种看法时，在拒绝把所指物与对所指物的单纯陈述分割时，历史不得不——在 19 世纪这种看法盛行的时期，历史曾企图成为一门独立自存的学科——把事实的“直截了当的”叙述作为它们曾经是真实的最好证明，并因而把叙述提高到一种表现现实的优越形式。持这一观点的理论家是奥古斯丁·梯埃雷，他在处理历史叙述中，在其布局的精致和所提供的“具体细节”^② 的丰富性中，力求保证“真实性”。悖论绕了一圈又回到原位：叙述结构是在虚构文学（经由神话和最初的史诗）的严酷考验中演进的，但它同时既变成了现实的记号，也变成了现实的证据。显然，在处理结构而不是编年史料的当代历史学家中，叙述方式的减少（如果不是消失），就不只意味着学派风格的变化了，它实际上代表了一种根本的意识形态的转变，历史叙述正在消亡：从今以后历史的试金石与其说是现实，不如说是可理解性（intelligibility）。

（李幼蒸译）

① 这就是红卫兵在 1967 年 1 月对孔庙行动的意义（但不只是一种对宗教的颠覆），于是所谓“文化大革命”就不过是对“文明基础的破坏”，使文明贫乏化的别称而已。

② “历史家的目标是未经证明的故事。这是否正当，我们不清楚。在历史中最好的证明，最可取的证明，无可怀疑的证明……当可信为最完美的历史语言……”（A. 梯林：《索罗维恩朝历史》，1851 年第 2 卷）。

结构人类学和历史^①

[法]马克·加博里约

克劳德·列维-斯特劳斯在法兰西学院发表就职演说时,先简短地颂扬了一下历史,然后总结说:“我所表白的历史学家的信仰或许会令人惊讶,因为人们有时批评我对历史不感兴趣……我很少研究历史,但我确信应当维护它的权利。”^② 无论在这篇演说里还是在他的其他著作中,列维-斯特劳斯在谈论历史时总是坚持人类学家的观点,而这正是我们想要加以分析的:人类学、有关组织和社会行为的科学,它所研究的是结构而非起源,是结果而非演变,它如何能解释某些事件对社会的影响呢?

这几句话反映了列维-斯特劳斯的著作所引起的讨论,即有关历史概念,或更准确地说,有关“历史”这个词本身的讨论。很难了解这究竟是指人不知不觉地所创造的历史,是指了解人类历史的历史学家所写的人类历史,还是指哲学家对人类的历史或历史学家的历史所作的解释。^③ “历史”一词就在这三种意义之间摆动。我们将试图阐明的那些讨论或误解的根源就在于此,这样我们就会逐渐理解列维-斯特劳斯的态度以及他持这一态度的理由究竟是什么?

① 本文译自 M. 雷恩编《结构主义选读》,伦敦,1970。——译者

② 《就职演说》,21页。

③ 《野蛮人的心灵》,332页。

人类学 and 历史的哲学

《野蛮人的心灵》最后一章企图澄清列维-斯特劳斯在《亲族关系的基本结构》和特别是在《种族与历史》中,一直极力加以反对的含糊的论点,即历史一词的三种意义所引起的混淆。人们在声称以“实在的”历史为依据时,实际上是在运用某种“解释”,这种解释是一种“历史哲学”。如果想把人类学建立于这种“历史”的意义上,也就是建立于会引起争议的哲学前提上,那么混淆甚至会更为严重。列维-斯特劳斯所批评的这种历史哲学是什么呢?而且他在其人类学概念中赋予历史以什么位置呢?

为了能够回答这些问题,我们简单地检讨一下人类学的研究领域和人类学所提出的课题。人类学研究一切形式的社会生活,过去的和现在的,但是种种社会生活并不总是呈现为同一种形式。每一社会,而且特别是该人类学家所属的社会,能够从自己的观点把文化分为三类:“在另一世界中所发现的当代文化,在与所讨论到的社会相同的地域中的较早时期发展起来的文化,最后是那些时间较早又占据着不同空间地域的文化。”^① 这种三重差异性(时间的、空间的和时空的)刻画了人类学主题的特点,并且表明了由这门科学所提出的问题的范围。“这样一门学科,它的首要的、如果不是唯一的目标,就是分析和说明差异。”^② 为免于受到这类差异性之累,必须找到一种统一的参照体来说明差异,而又无须使差异消失。这就是人类学的基本课题。

从这一观点看,人类学与历史具有某种类似性,二者都“研究

① 《种族与历史》,联合国教科文组织,1952。

② 《结构人类学》,19页。

我们不在其中生活的社会”^①。它们都是有关变化和差异性的科学。然而有一重要的区别,即历史只研究我们所列举的诸差异性方面的一种,也就是时间中的差别性。我们是否能再进一步,从部分的类似达到完全相同,使表现为时间中的差异性统一体的历史,成为人类学的模型和基础呢?换句话说,为什么不对时间的维度给予强调呢?实际上这就是19世纪以来一直努力在做的事。

为使历史与人类学同一化,我们将把我们自己历史的统一体,即我们假定是“人类进化最高表现”的“西方文明”的历史,^②当作参照统一体。按照这一看法,我们就牵连在历史之中并采取了这样一种观点,即,为理解其他社会,我们不必客观地看待自己。实际上,早自黑格尔以来,历史就被设想为累加的。我们的社会在其制度或在其记忆中保存了其他社会所能创造的一切;一切社会都是互相补充而绝非互不相容或彼此排斥的。这样一来,无须离开我们自己的社会,只要把其他社会纳入我们的演进统一体中来,我们就能先验地肯定说自己能理解它们。

这是通过双重还原办到的。地球上的其他社会被等同于我们发展史的较前阶段。“原始社团好像是早期类型的残存物,它的逻辑分类将同时提出时间中的出现顺序。”^③于是空间的差异就还原为时间的差异了。第二种还原将是第一种还原的必然结果,其他社会所经历过的历史将等同于我们过去历史中的一个片断。我们开始时所说的差异性的三个方面被还原为一个方面了。过去与现在社会之间的唯一差异就是一种生成过程中不同阶段之间的差异,在这一生成过程中社会生活的各个方面(技术的、精神的、艺术的)都是通过“近似比较”和渐增的复杂化作用而同时得到发展的,就如我们在黑格尔的著作中所看到的那样,每一个说明历史的

① 《结构人类学》,23页。

② 《结构人类学》,6页。

③ 同上。

一个“序阶”的社会都是由同一“理念”所促动。于是按照这些假定而统一起来的人类的演进,将会服从一种保证着从一种社会向另一种社会过渡的可理解性的逻辑(这个词的使用还要早)。于是人类学的主题就只是人类的发生学式的发展,按照这种看法,人类学与历史就糅为一体了。

这就是列维-斯特劳斯在批评某种“历史哲学”时所谈到的那些假定。虽然没有引述名字,但在《种族与历史》一书中他肯定地说,这是“独一无二的方子”(unique recette),就是说,它似乎是我们社会一个多世纪以来所遵循的一些前提,我们由此不难认出黑格尔的哲学和历史的基本原则。列维-斯特劳斯在谈到伪进化论时,特别批评了它在社会学和心理学上的应用(例如《亲族关系的基本结构》中第七章“古老的幻觉”)。萨特也多多少少明确地接受了这些假定,因而他招致了同样的批评。

实际上列维-斯特劳斯认为,这些假定乃是哲学性的,它们既不能为方法论所证明,又不能为事实所证实。这个“历史”仍然是纯“推测性的”,^①在不同社会中所建立的这种发生学式的关系并没有任何证据。的确,我们有什么根据必须附和黑格尔说,认为某种形式的文明在另一种之先,或附和杜尔克姆^②说,认为某种宗教更“原始”,某种关系系统在另一种之先呢?难道我们不是在依据某种先验性分类法,某种形式的逻辑吗?最后,我们所关切的是胡塞尔所说的“无证据的历史”,它的正当性是由一系列概念而不是由事实来保证的。这样一种保证有何价值呢?对黑格尔来说,逻辑与历史叙述的相互符合不成什么问题,因为他实际上所根据的是一种辩证逻辑,这种逻辑包含着一种独一无二的演绎法,未来诸阶段的数目和排列已经毫无疑义地确定了。另一方面,列维-斯特劳斯的人类学则运用了一种分析性逻辑,其中包含了几种可能

① 《结构人类学》,8页。

② 杜尔克姆(1858-1917):法国实证主义社会学家。——译者

的演绎序列。“对标准的不确定的选择能使我们建立不确定数目的不同序列。”^①

在这些可能的根源中,只有事实本身能决定。然而我们没有证据能把种种社会类型纳入发生学的序列,而且如果有时候我们有了一些片断的资料,这些资料似乎表明,为了达到某一亲族系统,或某一类型的氏族组织,可能会有大量的实在的生成过程。这就导致我们对第二种还原提出质疑。其他社会的历史不能还原为我们自己历史的片段,存在着“很多对历史作出反应的方式”。不是只有在人类社会的发生学统一体意义上的一种历史,而是有很多种历史。

但是这并不就是那种宏伟的历史综合所具有的唯一弱点。第一种还原也是有争议的。如果我们考虑某一社会的某些特殊方面时,可以使它们等同于我们发展过程中的先前“阶段”。对于技术、亲族系统等等来说,如果孤立来看,局部的类比可能是有道理的。但是依靠局部的类比能达到二者之间等同的结论吗?“这个方法就在于把部分当作整体了,因为两种文明(一种为现在,一种为过去)的某些方面具有类似性,就得出结论说,从一切方面看都具有类似性。现在,不仅这一推论在逻辑上是不正确的,而且在相当多的事例中为事实所否定。”^②在此,列维-斯特劳斯使黑格尔之后习惯于联系在一起的东西脱离了联系:同一社会的所有方面并不同时演变,它们并不是相互一致的。结论是,一方面的类似可以同另一方面极大的差异并行不悖。决不可能是两个社会进行全面的比较,一方面每一个社会都是通过大量的决定作用形成的,这些决定作用使它成为空间或时间中的独一无二的个体。在这里差异性又重新出现了。

从这一论点中能得出什么结论呢?我们必须重申我们开始时所谈的三重差异性以反对某种“历史哲学”,这种历史哲学似乎“企

① 《结构人类学》,6页。

② 《种族与历史》,252页。

图在声称完全承认文化的差异性的同时又压制了它”。^① 于是人类学就不能建立在那种被看做是一切人类社会发生学统一体的“历史”之上。那么,人类学的方法将是什么呢,历史又将占据什么地位呢?

如果我们放弃了历史的统一性,会不会有陷入纯粹差异性之中的危险呢?列维-斯特劳斯避免了这一危险性,并在更基本的层次上,也就是在作为一切社会组织的各种可能性的条件的层次上,去寻求这种统一性。如果分析一下组成一个社会的不同系统及其连结方式就会发现,它们运用了可以在一切社会中发现的若干逻辑法则。这些法则就是为建立人类学而提供必要的统一性的一些“常量”。列维-斯特劳斯首次在《亲族关系的基本结构》中运用了这一方法,他建议将这一方法扩展到人类学研究的一切领域中去。这些最初作为“想像的真理”被提出的“常量”,在下意识中被赋予一种事实性的存在:“如我们所相信的那样,如果心灵的下意识活动在于把形式加之于内容,而且如果这一形式基本上对于一切社会,古代和现代的、原始和文明的社会,都一样的话,我们就必须获得作为每一制度或内容基础的下意识结构,以便获得对于其他制度和其他内容都有效的解释原则。”^② 这些可能性的条件肯定了人类学主题的齐一性和可理解性。

它们至少在理论上解决了观察者的问题。由于存在着我的下意识,而且就我能在某些模式内把它加以客观化来说,我成了某种意义上的绝对旁观者。

“下意识是我自己与他人之间的中介物……它用既是我们的又是别人的那些活动形式、用所有时代人类全部思想生活的条件,把我们联在一起。”^③

① 《种族与历史》,248页。

② 《结构人类学》,28页。

③ 《毛斯序列》:见《社会学与人类学》,1页。

在什么意义上它们是“我们的和他人的”呢？换句话说，列维-斯特劳斯关于诸社会差异性的想法究竟是什么呢？一切社会生活的形式都在如下意义上是“我们的”，即我们都具有完全相同的下意识，而且这些形式都在我们的可能性范围之内。人的下意识的统一性就是可能性的统一性，而非现实的统一性。正是形式法则的统一性排列了一切可能的成分组合：“社会正像在游戏和幻想中的个人一样，从来也不能完全创造出、而只是限于去选择一份理想的清单中的某些组合，这份清单是不可能重新创造的。”^①正是变化过程本身创造了一种神话系统或一种特殊的亲族系统，因为这些亲族关系把某种组合转变为这种而不是那种现实。“结构是排他性的。每一结构只能组合所给定的某些成分。”^②唯一的整体只是潜在的，而对于黑格尔或对于萨特来说，最高级的社会在其自身之中包含了一切其他社会，在这里整体并没有现时的存在。每一社会，甚至我们自己的社会，都是一种局部性的和排他性的应用的总和。各种社会的差异性就是由现实情境中的这些限制确定的。我们必须离开现实的情境而回到我们的潜能中去，这样我们才能够理解其他社会。按照列维-斯特劳斯的看法，只有潜在与现在之间的这种区别才能使我们尊重各种社会之间的差异性。

那么历史占据什么位置呢？首先，人类学假定，在我们讨论《创世说》中的起源问题之前，我们开列了可能的和现实的组合，并从中建立了法则。或者更确切地说，并不存在什么起源的问题。如果诸可能性的条件对于“一切人和一切时代都是同一的”，也就“没有年轻的种族”。由一个社会所创造的结构序列即历史，只有当存在着起源的问题时，即存在着通向更完美的结构的一系列“近似值”时，才是可以理解的。但是并不存在起源，于是也就不应当过高估计历史的作用。不同的亲族系统连续地被一个社会所影响

① 《悲伤的热带》，第20章。

② 《亲族关系的基本结构》，120页。

或同时被不同的社会所影响的事实,对于人类学来说并未造成本质的区别。在时间中的一个社会诸状态的差异性,只是空间中并存的差异性的一种特殊事例。“空间中的展延和时间中的接续提供了彼此等价的图景。”^①关于这一点,《野蛮人的心灵》第四章“图腾和氏族”是很有启发的。在这一章中,列维-斯特劳斯研究了所谓图腾的社会与由氏族组成的社会之间的所有中间状态。他提出了一份实在的或可能的变量表,这些变量常常是由不同的社会将其转变为现实的。人类学家的工作首先就是建立这样一个表格,其中诸序列都有事实依据。个别的历史发展只有当它在由诸可能性组成的表格中被取代时才能被完全理解。从人类学观点看,历史永远是从属性的。从一开始,列维-斯特劳斯就强调这一点。对于指出变量和确定不同的类型来说,历史是必不可少的材料来源,简单地说,它是一门辅助性科学。归根结底,历史只有在与可能性的一览表相对照时才有意义,才能被理解。

只有在把若干哲学性前提附加给历史这个词时,才会导致使人类学以历史为根据,而这些哲学前提我们始终认为是不能接受的。最好是排除我们在本文开头时选出的第三种意义。结构人类学是一门独立自主的科学,它必须研究社会中的转换问题而无须先验地假定这些转换具有意义或方向。它所拥有的唯一证据就是“一切社会都是变化的”,它必须尊重它的目的的多样性,社会及其演变的多样性。

同时性与历时性

我们现在必须问一下,人类学如何能在该词的头两种意义上来解释历史——一个社会怎样在时间进程中变化呢?人们如何描述

^① 《野蛮人的心灵》,339页。

和说明这些变化呢？为了避免任何含混，让我们使用语言学的术语，用历时性来代替按其狭义所使用的“历史”一词。于是我们的问题可以表述如下：一个社会在某一时期内通过了一系列状态，结构人类学想要如何研究它呢？结构人类学能够分析这些变化并说明它们吗？首先让我们设法找出基本原则的陈述中的任何信息。与人们的推测相反，列维-斯特劳斯在很多场合都断定，在同时性与历时性之间并没有矛盾。在研究逐步的发展过程时，应该能够运用结构分析，这一思想在《今日图腾》一书中是为反对杜尔克姆而提出的，^① 在《就职演说》中则是为反对索绪尔而提出的，对于索绪尔来说，历史性与共时性相反，它是无结构的。应该有可能根据结构概念来研究任何一个系统或社会中由一个状态向另一个状态的过渡。但是结构人类学怎样能够导致这类研究呢？《就职演说》的大纲既令人充满希望，又是意思模糊的。“结构性历史的思想没有包含任何足以使历史学家震动的东西……。我们说象征与记号的历史引起了不可预料的发展，这一点并不矛盾，即使它运用了有限数量的结构组合。在一个万花筒中，同样成分的每一组合都产生新的结果。”^② 这段话只是断定说，变化是可以根据结构来描述的，而设计了可能性一览表的人类学就较适宜于这种分析。有关这些原则陈述的肯定内容就是这么多。但仍然有晦暗不明之处。在这段文字中，逐步性发展的顺序似乎委之于偶然了。结构分析能说明它吗？这一秩序仅只是描述性的吗？我想这段话过于模糊了，我们应当用其他引文来把它校正一下。“结构的辩证法与历史决定论不是不相容的，前者需要后者，并为后者提供一种新工具。”^③ 在这里，结构式的分析似乎能够提供说明，而且正是在这一意义上，我们说，列维-斯特劳斯的多数论述都在运用这一分析方法。

① 《今日图腾》，99~103页。

② 《就职演说》，23页。

③ 《结构人类学》，346页。

这些说明是什么样的呢？我们不应期待确定的回答，而是应把问题整理一下，并进而达到方法论的抽象，以便耐心地去发现变化的诸因素。列维-斯特劳斯就是这样提出一个无外部的社会的“理论假设”的，他在思想中删除了任何其他社会和社会环境的存在。在这一研究领域中最简单的方法似乎是音位学者采取的方法，就是使自己只限于研究组成一社会的很多系统中的一个系统（亲属关系、神话、仪式的系统），并设法发现是否缺少一种使该社会变成这一状态或另一状态的内在均衡。这样一种分析严格说来就是结构的分析。列维-斯特劳斯以这种方式分析了一个亲族关系的系统，并得出结论说：“某一个别的社会，或者因其矛盾而毁灭，或者必须使其转移性的和非循环的系统转变为非转移性的和循环的系统。”^①

这种仅仅根据一个系统作出的分析，对于那些只与社会某一方面有关的研究，显然也是必定适用的。但是如果问题涉及那种可能影响社会整体的变化时，这种分析立刻就显出不足了。实际上，任何孤立看待的系统，其特性都是更多地由其抵制变化的倾向而非由其动力性质来刻画的。《野蛮人的心灵》一书中的分析可以为证，特别是那些有关阿仑达族的篇幅，它的亲族关系的系统是极其平衡的，而它的神话则描绘了一种循环往复的、始终同一的时间。“在历史与系统之间存在着某种根本的牴牾。”^② 结构人类学一旦变成这样一种工具，似乎就不可能说明社会中的大多数变化了，很多针对列维-斯特劳斯的批评都未考虑到他的思想中的这一方面。现在，如果我们十分仔细地阅读这些段落就会理解，他的分析所包含的内容要多得多。“新的成分应当被纳入理论模式，而且新成分的介入将说明历时性的变化，同时也将说明为什么一个社会结构不会永远都能归结为一个亲族系统。”^③ 列维-斯特劳

① 《结构人类学》，346页。

② 《野蛮人的心灵》，307页。

③ 《结构人类学》，342页。

斯接下去试图找到对亲族关系中“历时性变化”的说明,这类变化是组成一个社会的不同系统彼此之间所具有的。实际上,“全体文化都可以被看成是象征系统的一个统一体,在其顶端一层内有语言、婚姻规则、经济关系、艺术、科学和宗教”^①。这些系统是按照马克思在说法律是文明社会“系统的表达”时所用的同样方式来“互相表达着对方”。

我们如何能借助这些系统彼此重叠的简单事实来说明历时性呢?从理论上说,可以设想系统的这种相互表达是一种严格的对应(Correspondence),一种异质同构关系(homology)。我们把被研究的系统在某一时刻设想为平衡的,那么它就能无限期地保持自身的同一;然而按照列维-斯特劳斯的看法,这种异质同构性是不可能的。因为按照它们的“工作条件”,这些系统始终是“不可通约的”,意思是说,不可能有完满的转译(traduction)。每一系统都不可能精确地表达其他系统,因而首先原则本身就是不适当的,这也就是系统发生不平衡与转换的根源。

可是差异性并非到此为止。当我们从一个系统过渡到另一系统时,我们不仅发现由于信码性质本身,同时也由于“扭曲”(torsions)所引起的那种不完全性。表达可能被变形,甚至被逆转。可以“用转换法则刻画不同的社会类型,这是一种公式,它表明了应当加以消除的扭曲的数量、力度、方向和次序,目的是为了重新发现理想的异质同构关系”^②。我们必须在这种内在的不和谐中去寻找变化的根源,正是这一因素使一个社会不能始终维持稳定,列维-斯特劳斯在一切层次上对它作了分析:神话与社会现实的层次、神话与礼仪的层次……。常常引用的例子是态度系统和名称系统之间的“辩证法”。“在某一社会中支配亲属关系之间行为的规则,企图解决婚姻规则名称系统中产生的矛盾。当第一批规则

① 《毛斯序言》,14页。

② 《结构人类学》,366页。

快要形成一个系统时,新的矛盾出现了,它导致名称系统的再组织,并在态度上引起反应,等等。”^①

系统之间的不适应性和“扭曲”就是导入理论模式中的“新成分”。它们说明了为什么动力性质与系统的重叠是有联系的。然而它们又使问题继续下去。在这里社会被当成了某种主体,它在系统之间制造差异,并设法再把差异加以消除。这些“拟人式的表达”能够意味着什么呢?

在回答这个问题之前,让我们先简略地概述一下“外在因素”的出现,提出一个有关无外部的社会的理论假设。“一个社会始终存在于时、空之中,因而它受到其他社会所发生的事情的影响。”^②语言的历时性研究使我们理解到,变化不是只由于纯内部的因素,也不是由于语言以外的因素,而是由于引入了取自邻近语言的特性才形成的。这就是雅克布逊的“近亲性”理论,列维-斯特劳斯按照一种精巧的思想程序把它应用于某一地区中的神话扩散现象中去。“近亲性不只存在于某些起源以外的结构特性的扩散,或阻碍其传播的排斥作用的扩散,近亲性可能由对立产生,并造成了有以下诸特性的结构……应答、弥补、填补或重建。”^③

但是这些“非本地的”(allogenous)成分不是唯一的“决定一个社会向另一个社会逐步演变”的成分。如果我们局限于这一点并忽略社会以外因素的影响,就必定会缩小分析的范围,如同我们在谈到语言外的因素时说过的那样。《野蛮人的心灵》中有整整一节都是谈论这些因素的(人口变迁,自然环境的改变),这些因素导致了不可动摇的变化。这类分析的理论重要性或许显得微不足道:它们难道不是一些明显可见的肤浅之论吗?为了正确领会这些分析的价值,必须理解它们对列维-斯特劳斯所具有的意义——它

① 《结构人类学》,366页。

② 《毛斯序言》,20页。

③ 《结构人类学》,266页。

们揭示了一切社会所具有的、并且不停变化着的基本的经验基础。如果我们把合起来组成一个社会的各个不同系统定义为“能指”(signifiants),而把能指与其相适应的现实定义为“所指”(signifie),那么,甚至在这种情况下,静态的平衡从原则上说也是不可能的。“甚至在我们的文明中也始终存在着一种表明人类条件的基本情境……(在‘能指’与‘所指’之间)总有不适应处,这是由于‘能指’相对于它所对应的所指来说,是过于多了。”^①列维-斯特劳斯解释说,这种不一致就是“象征式思想运用的条件”,并且也是任何社会的活动的条件。正如象征系统之间关系的情况一样,原则的不适应性赋予模式以这种动力的性质。

按照这一研究,在《就职演说》中所谈到的“结构的历史”是否就是社会的历时性研究呢?它是否是一门明确的和有系统的科学呢?实际上,我们所遇到的一切都可以成为研究的主题,如不平衡的内部因素,外部的多种影响,等等,以及对分析这些不同因素时所使用的方法的某些考虑。在这里正如在语言学中一样,我们必须尽量运用大量的因素。但是还需要把这些因素组织在一个理论之中,理论能为它们提供各自的意义。或许还应当去发现——列维-斯特劳斯常常提及的——“历时性结构”,它散发出了某一类型社会的重复出现的特性。简言之,就人类学的目前情况而言——与语言学不同——这种结构的历史还只是一种计划,一种研究规划。

这种研究至少有助于我们弄清列维-斯特劳斯是怎样理解事件对社会所造成的影响的。近来有人认为他是与梅洛-庞蒂对立的,他被称作是一个赞成一种固定化的和凝结化了的系统的人,而后者被看成是主张一种含混性和意义不确定性的哲学的人。可是我们所读过的一切著作都不曾证实这种说法。在列维-斯特劳特的社会概念中,明晰与平衡在原则上是不可能的,因为含义作用(所指)与指示作用(能指)始终不能精确地相互适合,而且不同的

^① 《毛斯序言》,49页。

系统永远也不能彼此适当地表达对方。含义作用向指示作用的转移,以及特别是含义作用在自身之中为重新调节所作出的持续努力,使社会在无穷无尽的转移过程中前进。《就职演说》简短地叙述了这一隐晦的原则,它来自某种“下意识系统复合体,其中每一系统都影响社会现实的一个方面或一个层次。(这些系统)好像被投射到一种时间的维度上去,其厚度赋予共时性以坚实性,而且如果欠缺时间维度的话,共时性就会瓦解为触摸不到的、空虚无力的本质,瓦解为现实的鬼影”。^①

历史与主观性

到现在为止,系统的联结被看做是一种事实。毫无疑问,这一简单的形式的定义对于历时性的客观研究来说是够用了。然而在我们的分析中,或许有可能设法再深入一步去解释这一事实。在某些段落中,如我们已经看到的,社会被表现为一种主体,它选择和培植差异性,并设法对其相互不适应性加以补救。这只是一种说法而已吗?毋宁说这是列维-斯特劳斯解释社会的一种方式,对此他在《毛斯序言》中作了精彩的阐述。“所有这些系统都试图表达物理的与社会的现实的某个方面,甚至进而表达这两类现实彼此所维持的关系,以及象征系统本身所维持的关系。”^②

在这一段中,列维-斯特劳斯为这些系统彼此之间的联结作了规定,认为它们不属于同一种类型。

某些系统是具有表达作用的,如法律“表达着社会关系”;另一些系统则是反省类型的。有关表达者和被表达者之间联系的二级表达,例如在那种确定自然(被表达者)与文化(表达者)之间关系

① 《就职演说》,25页。

② 《毛斯序言》,19页。

的神话学意义上的表达。

列维-斯特劳斯在这里似乎赋予社会一种客观性的反省,它并不与个人的意识一致,因为它只达到了一切系统之间的“辩证法的中项”(moyenne dialectique)。社会被看做能对外界影响作出反应并改正自身错误的主体。我们可以在这里看到一种精神分析学的社会模型。与此相反,其他在此之前或在此之后的论述都不再把社会解释为一种主体,而是把它看成一部机器。《野蛮人的心灵》一书显然就具有这个目的。“让我们想像一个最初的时刻(这完全是一种理论概念),此时一切系统都是精确地被调节的,这一系统的整体将对首先影响它的某个部分的一切变化作出反应,就像一部机器的反馈作用一样。”^①这两种解释与最初的定义并不矛盾。但它们怎能并存于同一位作者的著作中呢?如果我们能回答这个问题,或许我们也应当能够揭示列维-斯特劳斯的哲学偏好,这些哲学偏好可以阐明他所理解的历史的意义究竟意味着什么。

无论在其历史思想中还是在其他方面,列维-斯特劳斯的主要想法是删除主观性的虚妄。“存在必须根据本身而不是根据我被理解。”但是存在并不完全地和直接地显示自身,现象在人们理解其“无疑是隐晦的主要意义之前”可以在不同的层次上被研究“而它的每一种其他意义都是局部性的和变形的转换。”这一意义层次的理论在《野蛮人的心灵》一书最后一章中又再次加以阐明。根据这一理论,我们可以理解为什么本书的论述会在对社会所做的不同解释之间摇摆了。毋庸置疑,《野蛮人的心灵》的机械性解释部分代表了社会解释将与“它的存在本身”相符的层次。但因为我们的知识没有广博到足以完成这一“还原”,精神分析学的“解释”就代表了完全适用于人类学的某种策略性层次。因为按照这一层次就能对记号及其联结的系统进行客观的分析。大多数列维-斯特劳斯的论述就是在这一层次里进行的。

^① 《野蛮人的心灵》,92页。

但是如果我们顺着这一方向再往下走去,就难免要成为主观性虚妄的牺牲品。这就是说,会受制于个人的有意识的解释,这些解释是有偏见的和不完全的,因为人们总是属于某个社会或某个社会阶级。在这里我们又遇到了有关历史的问题:我们在什么层次内来分析历史的演进呢?历史包含着令人惊异的大量的变化。在某一社会与其外部接触时,在不同系统的联结之中,在发挥作用的大量因素中,总会出现某些东西使人类不可能获得完全的知识。当我们为了获得真正的认识必须进行选择时,主观性的危险就又出现了。从某种意义上说人类学被省去了,因为它从大量的事实移回到它们可能的条件,它越过其“变换”(transpositions)去寻求主要的意义。但是结构的历史又怎么样呢?甚至在这一层次里,选择也是绝对必需的,而且如我们看到的,如果说这一理论是不完善的,那是因为列维-斯特劳斯没有确定理论所必需的选择标准——他当然会说,人类学中的历时性研究选择了“最真实的”方面,“保持了一种人类智慧无法拒绝的正当意义”。

这就是《就职演说》使结构的历史与历史家的历史相对立的原因。这一点可由行动者在有意识地理解其行为时的情况加以说明。意识形态是与“真理”对立的,“为我”是与“自在的存在”对立的。列维-斯特劳斯在这里似乎在随意玩弄存在与现象之间的对立。实际上,他的论证更为巧妙,特别是在《野蛮人的心灵》一书中,他依赖一种诸如此类(et alia)的论证方式:一种观点的片面性总是能通过提出另一种同样似是而非的观点加以驳斥。在这本书中正如在《悲伤的热带》中一样,我们看到这就是在亚里士多德意义上的反历史的辩证功能,反历史就是以不同于我们所习惯的那种方式改写的历史序列。按照这种论证走下去,他的“历史哲学”就不再正确了,它不仅是臆测性的,而且也是“意识形态的”。^①

然而以这种方式对待种种不同的解释不是有些靠不住么?列

^① 《悲伤的热带》,第5章。

维-斯特劳斯对待历史的态度是有不同的动机因素的。首先他表现了想要保卫自己研究对象的一位人类学家的态度,即在各种文明之间加以区别。他的方法是,对基本的区别加以分析,而反对某种“历史哲学”的任意简单化的做法。这也同样是一位科学家的态度,他希望不屈从于某一社会或某一意识形态的选择和片面性。

这样,列维-斯特劳斯关于人类学究竟是什么的解释似乎就与这一主题的要求联系起来。这一联系的意义是什么呢?我们是否能说列维-斯特劳斯的社会观客观地“反映”了社会呢?这些观点是否是企图去说明一切被意指的现实的最高级的意指系统呢?

如果是的话,列维-斯特劳斯的哲学就与他的研究目标相一致了,它将说与他同样的语言,它将向他显示出出现在人类学主题中的这些策略性的裂隙和经常的变化。它将像精神分析学家那样必须在其语言中具有同患者对话的手段。我们在列维-斯特劳斯的解释中所发现的变动情况属于这一类吗?回答并不是容易的。由于列维-斯特劳斯并未在其理论中审查由其目标本身所提出的问题,特别是由于他通过精神分析方法突出地阐明了系统之间的不适应性及结构变化所具有的方法论的重要性,解释的变动性和差异性就具有基本是肯定的重要意义。

这种诸差异之间的自由作用就是所谓研究,然而它却遭到了受制于一个个人偏好系统的理论平面的干扰,而且它任意地决定着“取舍”。所保留的是作为绝对系统的物理-化学的客观性,一切其他系统都将以它为依据。

于是描述必须具有客观性这一原则就渐渐变为西方实证论所使用的策略。列维-斯特劳斯由于想“把圆圈闭拢”并使一切差异建立在自然本身的同一性中,从而使其分析的深度和丰富性受到损害。令人感到荒谬的是,系统之间的不适应性就成了他的分析中的基本论题。

(李幼蒸译)

辩证唯物主义^①

[英]伯特兰·罗素

作者简介 伯特兰·罗素(Bertrand Arthur William Russell, 1872~1970)是英国当代著名的哲学家、逻辑学家、数学家和散文作家,1872年生于威尔士的特雷累克,出身于贵族家庭,1931年他承袭哥哥的爵位,成为罗素伯爵。1908年,他成为皇家学会会员。因反对英国参加第一次世界大战,1916年被三一学院解职,后又因反对征兵而被判处四个月监禁。第一次世界大战后,罗素曾随工党代表团访问俄国。1920年曾来我国,在北京大学讲学。1934年获皇家学会西尔威斯特奖章和皇家数学学会德摩根奖章。1938年前往美国,先后在芝加哥大学、加利福尼亚大学、纽约市立学院任客座教授,1941年任巴恩斯基金会讲座文化史教授。1944年回国任剑桥大学三一学院理事。

罗素是数理逻辑的创始人之一,是新实在论的首领之一。他对逻辑实证论的影响极大。罗素的哲学是主观唯心主义的,他的历史观也是反对唯物史观的。这里选译的一些篇章,如《辩证唯物主义》一文,就集中反映了这种倾向。他把马克思的辩证唯物主义曲解成杜威式的实用主义,用历史唯心主义代替历史唯物主义,否定历史的发展规律,把历史进步的原因归之于个别人物的偶然行为及某些地理气候条件。这些观

^① 本文译自罗素《自由与组织,1814~1914》,伦敦,1949。——译者

点显然是错误的,因考虑到它们较典型地反映了与马克思哲学相对立的思想体系的特征,现仍选译出来,以供研究和批判。在现代西方哲学家中罗素的著作最多,主要有:《数学原理》(1903)、《哲学问题》(1912)、《心的分析》(1921)、《物的分析》(1927)、《自由与组织,1814~1914》(1934)、《双力——新的社会分析》(1938)、《西方哲学史》(1945)、《人类的知识:其范围与限度》(1948)、《我的哲学发展》(1959),等等。

马克思和恩格斯对理论的贡献有两个方面:一是马克思的剩余价值理论,二是他们共同的关于历史发展的理论,叫做“辩证唯物主义”。我们将首先考察后者,我看它比前者更真实,并且更重要。

首先,让我们弄清楚辩证唯物主义的理论是什么。它是一种具有不同组成部分的理论。在形而上学方面,它是唯物主义的;在方法上,它采用了黑格尔所提出的辩证法的形式,但在很多重要方面又与黑格尔的不同。它从黑格尔那里接受了一种进化论的观点,而在这种观点中进化的阶段可以用清晰的逻辑术语来表示。这些变化,与其说是在伦理的意义上不如说是在逻辑的意义上,才具有发展的性质——换句话说,它们是按照一个有充分智力的人在理论上所能预言的进程表来进行的,而马克思本人则声称他已经在其主要轮廓上预言了这个进程表,一直到共产主义普遍建立时为止。它的形而上学即唯物主义,就其有关人类事务方面而言,则被解说成为一种学说,即,产生一切社会现象的主要原因是在一个特定时期内占统治地位的生产方法和交换方法。关于这一理论的最清楚的阐述,可以在恩格斯的《反杜林论》一书中找到,其中的有关部分在英国则以《社会主义从空想到科学的发展》为标题而问世。下面的几段摘录将为我们提供原文:

结果发现:以往的全部历史,除原始状态外,都是阶级斗争的历史。这些互相斗争的社会阶级在任何时候都是生产关

系和交换关系的产物,一句话,都是自己时代的经济关系的产物;因而每一时代的社会经济结构形成现实基础,每一历史时期由法律设施和政治设施以及宗教的、哲学的和其他的观点所构成的全部上层建筑,归根到底都是应由这个基础来说明的。^①

按照马克思和恩格斯的观点,这一原则的发现就证明了社会主义的到来是不可避免的。

因此,社会主义现在已经不再被看做某个天才头脑的偶然发现,而被看做两个历史地产生的阶级无产阶级和资产阶级间斗争的必然产物。它的任务不再是想出一个尽可能完善的社会制度,而是研究必然产生这两个阶级及其相互斗争的那种历史的经济的过程,并在由此造成的经济状况中找出解决冲突的手段。可是以往的社会主义同这种唯物主义历史观是不相容的,正如法国唯物主义的自然观同辩证法和近代自然科学不相容一样。以往的社会主义固然批判过现存的资本主义生产方式及其后果,但是它不能说明这个生产方式,因而也就不能对付这个生产方式,它只能简单地把它当作坏东西抛弃掉。它愈是义愤填膺地反对这种生产方式必然产生的对工人阶级的剥削,就愈是不能明白指出这种剥削在哪里和怎样发生。^②

上述的理论就叫做辩证唯物主义,也叫做唯物主义历史观。恩格斯说:“唯物主义历史观从下述原理出发:生产以及随生产而来的产品交换是一切社会制度的基础。在每个历史地出现的社会

① 《马克思恩格斯选集》中文版第3卷,1972年5月,423页,恩格斯:《社会主义从空想到科学的发展》。

② 《马克思恩格斯选集》中文版第3卷,1972年5月,423~424页,恩格斯:《社会主义从空想到科学的发展》。

中,产品分配以及和它相伴随的社会之划分为阶级或等级,是由生产什么、怎样生产以及怎样交换产品来决定的。所以,一切社会变迁和政治变革的终极原因,不应当在人们的头脑中,在人们对永恒的真理和正义的日益增进的认识中去寻找,而应当在生产方式和交换方式的变更中去寻找;不应当在有关的时代的哲学中去寻找,而应当在有关的时代的经济学中去寻找。对现存社会制度的不合理和不公平、对‘理性化为无稽,幸福变成苦痛’的日益清醒的认识,只是一种征象,表示在生产方法和交换形式中已经静悄悄地发生了变化,适合于早先的经济条件的社会制度已经不再和这些变化相适应了。同时这还说明,用来消除已经发现的弊病的手段,也必然以多少发展了的形式存在于已经发生变化的生产关系本身中。这些手段不应当从头脑中发明出来,而应当通过头脑从生产的现成物质事实中发现出来。”^①

导致政治动荡的各种冲突,主要并不是人类在见解和感情上的精神冲突。

生产力和生产方式之间的这种冲突,并不是像人的原罪和神的正义的冲突那样产生于人的头脑中,而是实际地、客观地、在我们之外、甚至不依赖于引起这种冲突的那些人的意志或行动而存在着。现代社会主义不过是这种实际冲突在思想上的反映,是它在头脑中、首先是在那个直接吃到它的苦头的阶级即工人阶级的头脑中的观念的反映。^②

唯物主义历史观在马克思和恩格斯合写的早期著作《德意志

① 《马克思恩格斯选集》中文版第3卷,424~425页,恩格斯:《社会主义从空想到科学的发展》。

② 《马克思恩格斯选集》中文版第3卷,1972年5月,425~426页,恩格斯:《社会主义从空想到科学的发展》。

意识形态》(1845~1846年)中有很好的叙述。那里面说,唯物主义的理论是从一个时代的生产实际过程出发的,并且把与这一生产方式相联系并由其所产生的经济生活方式看做是历史的基础。他们说,这就可以说明市民社会的各个不同阶段及其作为国家的作用。而且,唯物主义理论从经济基础出发,可以解释诸如宗教、哲学和道德等问题以及它们的发展原因。

以上这些引文也许已足以说明这种理论是什么了。但只要用批判的眼光加以研究,马上就会发现许多问题。在谈到经济学之前,人们不禁要问:首先,唯物主义在哲学上究竟是否正确;其次,马克思主义关于发展的理论中所包罗的黑格尔的辩证法因素脱离了自成体系的黑格尔主义,是否还能被证明是正确的。随之而来的另一个问题是,关于经济发展方面,这些形而上学的学说同历史的论点究竟有没有任何关联。最后则是对于这一历史论点本身的考察。为了预先申述我所要证明的东西,我要提出:①唯物主义在某种意义上,可能是正确的,尽管我们并不知道是否如此。②马克思从黑格尔那里所接受过来的辩证法因素,使他把历史看做是比它实际上更合理的过程,同时使他确信一切变化在某种意义上都必定是前进的,并使他对于未来有一种必然的感觉,但关于这一点并没有什么科学的根据。③如果他的形而上学是虚假的,那么他的全部经济发展理论很可能是完全确实的;如果他的形而上学是确实的,那么他的全部经济发展理论很可能是完全虚假的;而且要不是黑格尔的影响,他决不会想到,一个如此纯属经验的问题可以依赖于抽象的形而上学。④至于经济史观,在我看来大体上是很确实的,而且是对社会学的一个最重大的贡献。可是我不能把它看成是全部确实的,也不相信一切伟大的历史变化都应当看成是发展。让我们一个一个地来谈这些观点。

①唯物主义 马克思的唯物主义是一种特殊的唯物主义,和18世纪的唯物主义毫无共同之处。当他谈到“唯物主义历史观”时,他从不强调哲学的唯物主义,而只是强调产生社会现象的经济

原因。他的哲学见解最明确地(虽然很简短地)表述在他的《关于费尔巴哈的提纲》(1845)中。在这本书里他说:

从前的一切唯物主义——包括费尔巴哈的唯物主义——的主要缺点是:对事物、现实、感性,只是从客体的或者直观的形式去理解,而不是把它们当作人的感性活动,当作实践去理解,不是从主观方面去理解。所以,结果竟是这样,和唯物主义相反,唯心主义却发展了能动的方面……

人的思维是否具有客观的真理性,这不是一个理论的问题,而是一个实践的问题。人应该在实践中证明自己思维的真理性,即自己思维的现实性和力量,亦即自己思维的此岸性。关于离开实践的思维是否具有现实性的争论,是一个纯粹经院哲学的问题。

直观的唯物主义,即不是把感性理解为实践活动的唯物主义,至多也只能做到对“市民社会”的单个人的直观。

旧唯物主义的立脚点是“市民”社会;新唯物主义的立脚点则是人类社会或社会化了的人类。

哲学家们只是用不同的方式解释世界,而问题在于改变世界。^①

在这些论题的前几部分所提出的哲学,就是后来通过杜威博士的著作,被称为实用主义或工具主义而为哲学界所熟知的东西。杜威博士是否觉察到自己被马克思占了先,我不知道;但是就物质的形而上学地位来说,则毋庸置疑他们两人的见解实质上是相同的,鉴于马克思极为重视他的物质理论,更详尽地陈述一下他的观点也许是值得的。

^① 《马克思恩格斯选集》中文版第1卷,1972年5月,16、18、19页,马克思:《关于费尔巴哈的提纲》。——译者

“物质”的概念在旧式的唯物主义那里是和“感觉”的概念密切联系着的。物质被当作是感觉的原因,而且最初还被当作感觉的对象,至少就视觉和触觉而论是这样。感觉被看做是人处于被动地位、只从外部世界接受印象的那种现象。然而这种把感觉作为被动的概念——工具主义者坚决这样主张——却是一种不真实的抽象,并没有任何实际的事物与之相符。试看一个动物接受与另一个动物有关的印象:它的鼻孔张开着,它的耳朵抽搐着,它的眼睛正对着要害之点,它的肌肉紧张起来,在为恰当的运动作准备。所有这些都是行动,这种行动主要是为了改进印象的信息质量(informativequality),在一定程度上则是要导致与对象有关的新行动。一只猫在看一只老鼠时,决不是纯粹静观式的印象的一个消极接受者。一个纺织工人与一捆棉花,犹如一只猫之与一只老鼠。一捆棉花是一个行动机会,它是某种要被改造的东西。要把它加以改造的那架机器,显而易见是人类活动的产物。按照马克思的看法,大致说来,看待一切物质都应当同我们很自然地看待机器那样。它是一种原料,给人以行动的机会,但它加工完成后的形态却是人类的一种产物。

哲学曾经从希腊人那里接受了一种消极静观的观念,并且认为知识是靠静观而获得的。马克思则坚持认为,我们始终积极主动的,即使当我们最接近于纯“感觉”的时候,我们也决不只是觉察到我们周围的环境而已,而始终是同时在改变着它。这就必然使旧的知识概念不适用于我们与外部世界的真实关系。我们不能在消极接受一个客体的印象那种意义上来认知客体,我们只能在成功地对客体起作用那种意义上来认知客体。这就是为什么对一切真理的检验都是实践的原因。既然我们在作用于客体的时候,我们就改变了它,所以真理就不再是固定的,而是成了某种不断在变化着和发展着的东西。这就是为什么马克思把他的唯物主义叫做“辩证的”,因为正像黑格尔的辩证法那样,它在本身之内就包含着一条前进变化的根本原则。

我认为也许可以怀疑恩格斯究竟是否完全理解马克思关于物质的性质以及关于真理的实用主义特征的观点。无疑地,他认为他自己和马克思是一致的,但是事实上他却更接近于正统的唯物主义。^①恩格斯在1892年为《社会主义从空想到科学的发展》一书所写的序言中,按照他自己的理解,解释了“历史唯物主义”。在这里,分配给行动的作用似乎被归结为科学的验证这项传统的工作。他说:“对布丁的检验在于吃。当我们按照我们所感知的事物特性来利用这些事物的时候,我们就让我们的感性知觉的正确性受到确实可靠的检验。……到目前为止,没有一个例子迫使我们得出这样的结论,即我们的经过科学检验的感性知觉,会在我们头脑中造成一种在本性上同现实不符合的关于外部世界的观念,或者在外部世界和我们关于外部世界的感性知觉之间,存在着天生的不一致。”^②

这里并没有一点马克思的实用主义的影子,也没有一点关于可感觉的客体大部分只是我们本身活动的产物这一学说的影子。但是这里也没有任何不同意马克思的痕迹。也许是马克思在晚年修改了自己的观点。但是看来更有可能的却是,在这个问题上正如在一些别的问题上一样,他同时有着两种不同的观点,使用这一个观点还是另一个观点,要看哪一个适合于他的论证的目的。他肯定地认为,某些命题的“正确性”不只是从一种实用主义的意义来说的。当他在《资本论》中提出皇家委员会所报道的那种工业制度的残酷事实时,他肯定认为这类残酷事实是确实发生过的,而不仅仅认为成功的行动(successful action)只要假定其曾经发生过就会发生。同样,当他预言共产主义革命的时候,他相信会有这样的事情,而决不仅仅因为方便而作这样想。所以,他的实用主义必然仅仅是偶尔出现的——实际上是,根据实用主义的理由,在便于为

① 参看 S. 胡克《对卡尔·马克思的理解》,英文版 32 页。

② 《马克思恩格斯选集》中文版第 3 卷,1972 年 5 月,386~387 页,恩格斯:《社会主义从空想到科学的发展,英文版导言》。

它辩护的时候才出现的。

值得指出的是,列宁不承认在马克思和恩格斯之间有任何分歧,却在他的《唯物主义和经验批判主义》中采取了更接近于恩格斯的而不是马克思的观点。

至于我的看法,尽管我并不认为唯物主义能够被证实,我却认为列宁所说的关于唯物主义并没有被现代管理学所否证的说法是正确的。从他那时起,主要是作为对列宁的成功的一种反应,一些可尊敬的物理学家已经离唯物主义越来越远;而他们自己和一般人都自然而然地认为,正是物理学造成了这种趋势。我同意列宁所说的,自从贝克莱那时以来,除了一个例外,实质上再没有出现任何新的论据。说来也奇怪,这一个例外就是马克思在他的《关于费尔巴哈的提纲》中所提出的论据,但却完全被列宁所忽略了。如果没有感觉这样的东西,如果物质作为我们被动地感知的某种东西只是一种错觉,如果“真理”是一种实践的而非一种理论的概念,那么旧式的唯物主义例如列宁的唯物主义,就会站不住脚。而且贝克莱的观点也会同样站不住脚的,因为它抽掉了与我们的主动活动有关的那种客体。马克思的工具主义的理论,尽管他称之为唯物主义的理论,实际上却不是这样的。它那种论据在反对唯物主义这一点上,无疑是非常有力的。至于它最终是否有效,却是一个困难的问题,对此我不想表示意见,因为我如果不写一篇完整的哲学论文是不可能做到这一点的。

②历史中的辩证法 黑格尔的辩证法是一种血肉丰满的东西。如果你从任何局部的概念出发并去思索它,它就会立刻转化为它的反面;它和它的反面就会结合成一个综合,这又会成为另一个类似的运动的出发点,这样下去直到你达到绝对观念为止,你可以对这个绝对观念随意加以思考而不会再发现任何新的矛盾。世界在时间中的历史发展不过恰好是这个思想过程的客观化而已。这种观点对于黑格尔来说是可能的,因为他认为精神是根本的实在;对于马克思则相反,只有物质才是根本的实在。然而他却依然

认为,世界是按照一个逻辑的公式发展着的。在黑格尔看来,历史的发展就像一局象棋一样地合乎逻辑。马克思和恩格斯遵守象棋的规则,同时却认为棋子是按照物理学的规律在使自己移动的,而无须下棋人的干预。我在上面所引述的恩格斯的一些话中,恩格斯说:“用来消除已经发现的弊病的手段,也必然以多少发展了的形式存在于已经发生变化的生产关系本身中。”^① 这个“必然”就透露了黑格尔关于逻辑统治着世界这一信念的残余。为什么政治冲突的结局就应该总是建立某种更为先进的制度呢?事实上,无数先例的情况并非如此。野蛮人入侵罗马并没有产生更先进的经济形式,把摩尔人^②从西班牙驱逐出去,或者是在法国南部消灭了阿尔比教派^③也同样没有做到这点。在荷马时代之前,迈锡尼文明就已经毁灭了,并且过了许多世纪才又在希腊形成了一个发达的文明。那些衰颓和倒退的例子在历史上至少是和发展的例子一样多而且一样重要。在马克思和恩格斯的著作中所出现的与此相反的观点,只不过是19世纪的乐观主义罢了。

这是一个既有理论上的、又有实践上的重要性的问题。共产主义者总是设想,共产主义和资本主义之间的冲突,尽管可能暂时是资本主义取得部分的胜利,但到头来必然导致共产主义的建立。他们并没有展望另一种同样是十分可能的结局,即可能回到野蛮

① 《马克思恩格斯选集》中文版第3卷,1972年5月,425页,恩格斯:《社会主义从空想到科学的发展》。

② 摩尔人(英文为 Moors,西班牙文为 Moros):指阿拉伯人和柏柏尔人的混合种族。711年侵入西班牙并占领了比利牛斯半岛的大部分。他们带去了先进的生产技术,促进了经济的发展,对西欧近代文化的形成起过一定影响。15世纪末16世纪初,西班牙形成统一国家并收复了半岛。西班牙统治者迫害并驱逐了摩尔人。——译者

③ 阿尔比教派(Albigenses):12世纪中叶,在法国南部以阿尔比城为中心产生了异端运动,称为阿尔比教派。它分为两部分:一是华尔多派,一是纯洁派。它们主张世界分为善与恶、上帝与魔鬼两个对立因素,反对教会的教义。反映了城市下层群众对现实社会的不满。13世纪初,在教皇英诺森三世的号召下,法国北部封建主组织反阿尔比教派十字军,残酷地镇压了阿尔比教派,烧死了大批异端教徒。——译者

状态。我们都知道,现代战争是一个相当严肃的问题,在下一一次的世界大战中,大部分居民很有可能实际上将被毒气和细菌所灭绝。在巨大的人口中心和最重要的工业区都被消灭了的一场战争之后,难道可以严肃地设想幸存的居民会有心思去建立科学的共产主义吗?幸存者将处于目瞪口呆和由迷信引起的残暴状态,大家为了最后一个萝卜或最后一颗饲料菜而争斗,实际情况难道不是肯定会如此吗?马克思经常在大英博物馆从事他的工作,但在世界大战后,英国政府把一辆坦克放在博物馆外面,大概是要教导知识分子们懂得自己的处境。共产主义是一种高度理智的、高度文明的学说,它固然可以在一场小规模预备性的战争之后建立起来,就像俄国经历了1914~1918年那种战争之后那样。但是在一次真正严重的战争之后,就很难说了。我恐怕共产主义学说的武断的乐观主义必然会被看做是维多利亚时代^①的遗风。

关于共产主义对辩证法的解释,还有一个奇怪的论点。大家都知道,黑格尔是以普鲁士国家来结束他对历史的辩证叙述的。按照黑格尔的说法,普鲁士国家就是绝对观念的完美体现。对于普鲁士国家毫无感情的马克思,把这种说法看做是一种站不住脚的和软弱无力的结论。他说,辩证法在本质上应该是革命的,似乎暗示辩证法不可能达到任何最后的静止状态。然而我们却没有听说共产主义建立之后还要再发生什么革命。在《哲学的贫困》最后一节中,他说:

只有在没有阶级和阶级对抗的情况下,社会进化将不再是政治革命。^②

^① 维多利亚(Alexandrina Victoria, 1819~1901): 1837~1901年为英国女王,在位期间扩大对殖民地的掠夺,曾经取得世界上贸易和工业的垄断地位。这期间被英国资产阶级历史学家称为英国史上的“黄金时代”。——译者

^② 《马克思恩格斯全集》中文版第4卷,1965年10月,198页,马克思:《哲学的贫困》。——译者

这些社会的进化将是什么样子,或者,没有阶级冲突这一动力,社会的进化将怎样实现,马克思并没有说。的确,根据他的理论,很难看出怎样才可能有进一步的发展。除了根据当前政治的观点外,马克思的辩证法并不比黑格尔的辩证法更革命些。况且,按照马克思的说法,既然一切人类的发展都是由阶级冲突所支配的,而且既然在共产主义之下将只有一个阶级;由此可见,就不能有更进一步的发展,人类就必然永远都处于拜占庭式的静止状态中。这看来是讲不通的,这就提示了,政治事件除去马克思所考虑的那些原因外,必定还有其他可能的原因。

③与形而上学毫不相干 据我看来,那种认为形而上学与实际事务有任何关联的信念,是逻辑上无能的一个证据。人们发现物理学家们有各种各样的意见,他们有些追随休谟,有些追随贝克莱,有些是传统的基督教徒,有些是唯物主义者,有些则是感觉论者,有些甚至是唯我论者。这对他们的物理学并没有造成什么分歧。对于日月蚀将在什么时候发生,或者一座桥梁稳固性的条件是什么,他们并没有不同的看法。那是因为,在物理学里面有着某些真正的知识,一个物理学家不管拥有什么样的形而上学的信念,都必须使自己适应这种知识。如果社会科学确有什么真正的知识的话,情况同样如此。凡是形而上学对于达到一个结论确实有用时,都是因为那个结论不能用科学的方法达到,也就是说因为并没有什么很好的理由可以认为它是正确的。凡是知道的东西,都不需要形而上学就可以知道;而凡是需要形而上学来证明的东西,都是不可能证明的东西。事实上马克思在他的书里提出了许多详细的历史论据,那大体上都是十分健全的,但是没有一个历史论据是以任何方式依赖于唯物主义的。以自由竞争导致垄断这一事实为例来说吧,这是一件经验的事实,不管一个人的形而上学可能是什么,这个事实的证据都是同样明显的。马克思的形而上学通过两种途径出现:一方面是把事物弄得比现实生活更整齐、更干脆和更精确;另一方面,是赋之以一种关于未来的必然性,而那却

是超乎科学态度所能保证的范围之外的。但是,只要他那关于历史发展的学说能够被证明是正确的,那么他的形而上学就是毫不相干的。共产主义是否会变得普及的问题,完全与形而上学无关。也许形而上学在斗争之中是有用的。早期伊斯兰教对别人进行征服,多半是由一种信仰所促成,这种信仰认为在战斗中死去的信徒直接进入了天堂。同样,共产主义者取得的成就,也可能是由一种信仰所鼓舞,即相信一个叫做“唯物主义”的上帝正在和他们一起战斗,而且在适当的时候,使他们取得胜利。另一方面,有很多人,对下述情况感到厌恶,即他们不得不表示信奉那些没有得到证明的学说,失去这样一些人的支持,应当算作是共产主义形而上学所造成的一种损失。

④历史中的经济因果关系 我大体上同意马克思的观点:经济的原因是历史上大多数巨大运动的基础,不仅是政治运动,而且也有像宗教、艺术和道德这样一些领域里的运动。不过,这里要做一些重要的保留。首先,马克思没有充分考虑到时间滞差,^①例如,基督教兴起于罗马帝国,并在很多方面都带有那个时代的社会制度的烙印。但是基督教经过许多次的变革而幸存下来了,马克思却把它看做是垂死的。“当古代世界走向灭亡的时候,古代的各种宗教就被基督教战胜了。当基督教思想在18世纪被启蒙思想击败的时候,封建社会正在同当时革命的资产阶级进行殊死的斗争。”(马克思和恩格斯:《共产党宣言》)^②然而,在马克思自己的国家里,基督教始终是实现马克思思想^③的最大障碍,而且在整个西方世界,基督教的政治影响仍然是巨大的。我认为,人们也许会承认,凡是获得成功的新学说都必定与其当时的经济状况有某些联

① 这是指因与果之间的相隔时间。——译者

② 《马克思恩格斯选集》中文版第1卷,1972年5月,271页,《共产党宣言》。

——译者

③ 马克思在1844年写道:“就德国来说,对宗教的批判实际上已经结束。”(同上书,第1卷,1页,马克思:《黑格尔法哲学批判导言》)。——译者

系,但是,一些旧的学说(old doctrines)在没有任何这类重大关系的情况下,也能持续存在许多世纪。

我认为,马克思的历史理论中过于肯定的另一个观点是,他不肯考虑这样一个事实:当两大势力处于势均力敌的时候,一点微小的力量就可以打破这种平衡。即使承认大的势力是由经济原因所产生,但大势力中的哪一方获得胜利,也常常要取决于十分微小的和偶然的事件。人们在阅读托洛茨基关于俄国革命的论述时,很难相信列宁是无关重要的;但是德国政府是否允许列宁回到俄国去,则是十分偶然的事情。如果有关的某位部长碰巧在某天早晨患了消化不良症,当他实际上说“是”的时候,他也许说了“不”,那么我并不认为有理由说,没有列宁,俄国革命也会获得这样的成就。再举另一个例子:如果普鲁士人在瓦尔密战役^①中碰巧有一位良将,他们也许已扑灭了法国大革命。再举一个更为异想天开的例子,人们也许会振振有词地说,如果亨利八世^②没有和安·鲍林^③闹恋爱的话,那么美国现在就不会存在。正是由于这件事,英国和罗马教廷决裂,从而不承认教皇把美洲作为礼物赠予西班牙和葡萄牙。如果英国仍然信奉天主教,那么现在是美国的这个地方,很可能已成为西班牙的美洲的一部分了。

这就使我有另一个看法,即马克思的历史哲学是有缺点的。他把经济的冲突看做永远是阶级之间的冲突,然而大多数的冲突

① 瓦尔密战役是1792年9月20日法国革命军在马恩省瓦尔密村(Valmy)附近战胜普鲁士军的一次决定性战役,这是革命军对外国武装干涉者的第一次胜利,它大大鼓舞了法国革命人民。从此革命军开始全线反攻,把敌人驱逐出法国领土,挽救了法国革命。——译者

② 亨利八世(Henry VIII, 1509~1547)于1533年和罗马教廷决裂,下令禁止英国教会向罗马教廷纳贡。1534年国会通过“至高法案”,宣布国王为英国教会最高领袖,不承认罗马教廷的最高权力。英国的这一宗教改革适应了新贵族和资产阶级的要求。——译者

③ 安·鲍林(Anne Boleyn, 1507~1536):英王亨利八世的第二个妻子,伊丽莎白女王的母亲。1533年同亨利八世结婚,后因被指控为通奸罪而判处死刑。——译者

却是种族或民族之间的。19世纪初英国的工业主义是国际主义的(internationalist),因为它期望保持它对工业的垄断。马克思的看法,正如科布登^①那样,认为世界正在日益成为天下一统的世界(cosmopolitan)。可是俾斯麦却把事情引到了不同的方向,从此以后,工业主义越来越成为民族主义的了。甚至资本主义和共产主义之间的冲突,也日益采取了民族间冲突的形式。当然,民族之间的冲突很大一部分确是经济上的,但是世界以民族来组合,这件事本身主要不是经济原因所决定。

历史中极其重要的另一种原因,是那些可以称作医学的东西。例如,黑死病就是马克思深知其重要性的一件事情,但是黑死病的发生只有一部分是经济的原因。毋庸置疑,黑死病不会发生在有较高经济水平的居民中。可是,欧洲曾有许多世纪像1348年那样贫穷,因此流行病的近因就不可能是贫穷。再拿热带地区的疟疾和黄热病流行这样一个问题以及这些疾病现已可预防这一事实来说,这是一个具有非常重要经济后果的问题,虽则它本身并不具有经济性质。

马克思的理论中最需要改正的问题,就是关于生产方式变革的原因。生产方式在马克思的著作中是作为基本原因出现的,而它们不断地变革的理由却完全没有得到解释。事实上,生产方式的变革主要是由于知识方面的原因,也就是说,是由于科学的发现和发明。马克思以为,当经济形势需要的时候,发现和发明就出现了。然而,这是一个完全非历史的观点。为什么从阿基米德的时代到列奥纳多^②的时代,实际上并没有实验科学呢?阿基米德以后的六个世纪里的经济状况是应该使科学工作很容易进行的。然

① 科布登(Richard Cobden, 1804 ~ 1865);英国工业资产阶级的思想家、政治家,主张贸易自由。——译者

② 即达·芬奇(Leonardo da Vinci, 1452 ~ 1519),文艺复兴时期伟大的意大利画家、思想家和科学家。

而恰恰是文艺复兴以后科学的成长,才导致了近代的工业。经济过程中的这种知识方面的因果关系,并未被马克思所充分认识。

历史可以通过很多方式来观察,如果精心地选择事实,就可以发明许多普遍的公式,这些公式有充分根据表明其为恰当的。我想以比较谦虚的态度,提出下述有关工业革命因果关系的另一种理论:工业制度是由于近代科学而产生,近代科学是由于伽利略,伽利略是由于哥白尼,哥白尼是由于文艺复兴,文艺复兴是由于君士坦丁堡的陷落,君士坦丁堡的陷落是由于土耳其人的迁徙,土耳其人的迁徙则是由于中亚细亚的干旱。因此,在探索历史因果关系时,基本的研究乃是水文地理学。

(张文杰译 何兆武校)

历史作为一种艺术^①

[英]伯特兰·罗素

我在考虑这次演讲的主题时颇有惶恐之感。我知道,在我的听众中间有我非常尊重的专业历史学家,我决不应表现出想要教训他们如何做他们的工作。我是作为一个消费者,而不是作为一个生产者来讲话的。在商店里有一句格言:“顾客总是对的。”但是学者们(我希望我自己包括在其中)比店主更傲慢,如果消费者不喜欢出售给他的东西,那是因为他是一个庸人,而且因为他不知道什么对他是有益的。在某种程度上我是同情这种态度的。对一位数学家来说,试图使一般读者满意是绝对办不到的。各门自然科学中的严肃的问题首先是写给专家们看的,虽然有些胆量较大的科学家写了一些打算使你毛骨悚然的应时作品。但这些著作并没有被他们的科学家同行们看做是他们严肃工作的一部分,而且这些书不是有助于而是有损于其专业的声誉。我认为在这一点上,历史与数学以及自然科学的情况是不同的。必须有物理学家,更不幸的是,在计算机变得更便宜以前,还必须有数学家,可是一旦获得这一可喜的成就,教人做算术就没有意义了,而乘法表也会被当作一种过时的教具放在桦树条^②旁。但是在我看来,历史属于一个不同的范畴。乘法表虽然有用,却很难叫做美。有关人类命运的基本智慧,极少是通过记住乘法表的较难的条目来发现的。

① 本文是罗素 1954 年的一次演讲。——译者

② 桦树条就是鞭打学童用的教鞭。——译者

另一方面,历史——我将这样坚持认为——就像人们公认的诗歌的情况那样,是每个人精神生活中值得想往的一部分。如果历史要起到这种作用,它只能通过迎合那些非专业的历史研究者的兴趣才行。我自己对于阅读历史一直非常感兴趣,而且我感激那些在其著作中给予我——作为一个消费者而不是一个生产者——所期待的东西的历史学家们。我想讲的正是从这个观点出发的。我希望说明那些不是历史学家的人们从历史中应该得到什么。而且我认为这是你们将承认非历史学家有权表示意见的一个题目。

关于历史是科学还是艺术,一直存在着据我看来是毫无意义的许多争论。我想,它既是科学又是艺术,这应该是十分清楚的。特里维廉^①的《英国社会史》,从艺术的观点来看,确实值得赞扬,但是我记得在其中看到过一段叙述,大意是说英国的海上优势应归因于鲱鱼习惯的改变。对于鲱鱼我一无所知,因此我承认这一叙述的权威性。我的论点是,它是一门科学,并且它的科学性决不减损特里维廉著作的艺术价值。然而,历史学家的著作,按其以科学为主题或者以艺术为主题,可以分成两部分。

当人们把历史作为科学来谈论时,也许有两种很不相同的意思。从一种比较平凡的意义上说,科学只是指弄清历史事实。在早期的历史中,这是特别重要的,因为在那里,证据不仅缺乏,而且含糊。就是在晚近时期,就像实际上易于发生的那样,每当出现证据之间的冲突时,也会出现同样的情况。对普罗科匹厄斯^②我们应该相信到什么程度呢?从拿破仑在圣赫勒拿岛的苦心孤诣的著作中,是否能得到任何有历史价值的东西呢?这些问题在某种意义上说是科学的,因为它们涉及对各种不同的证据来源所应该给予的估价。它们是历史学家可以颇有理由地对其他历史学家讲述

① 特里维廉(George Macaulay Trevelyan, 1876~):英国历史学家。——译者

② 普罗科匹厄斯(Procopius, 约 499 - 565):拜占庭帝国历史学家。著有《秘史》、《查士丁尼战史》等。——译者

的问题,因为需要考虑的事情多半是难以理解和专业化的。这类工作是企图写大部头历史的前提。历史必须由忠实于事实的企图来支配,不管它在多大程度上可以作为艺术来从事研究。忠实于事实是艺术的一个规则,但忠实于事实这件事本身并不能使历史具有艺术上的优点。它就像十四行诗的规则一样,尽管被严格遵守,却不一定增加诗篇本身的价值。但是,甚至从最纯粹的艺术观点来看,除非历史学家尽最大努力来保持对事实的忠实,否则历史就不值得称赞。在这种意义上说,研究历史是绝对不可少的。

史学企图成为符合科学的东西,还有另一层意思,而且这种意思引起了一些更困难的问题。在这种意义上说,自然科学已成功地发现了各种事实之间的相互联系,历史学也力求用同一种方法去发现联结各种事实的因果律。企图在历史中发现这些因果律,完全是值得称赞的,但是我认为这并不是赋予历史研究最高价值的东西。我在40年前读过但大部分已经忘记的一篇文章中,看到过关于这个问题的极好的讨论,我指的是乔治·特里维廉的《克里奥女神》。^①特里维廉指出,在历史中,我们关心的是各种特定的事实,而不仅是它们之间的因果关系。也许正像某些人指出的那样,拿破仑在莱比锡的战败是因为他在德累斯顿战役后吃了一只桃子。如果情况是这样,这当然不是没有意思的事。但是它所联结的事件,其本身是更有意思的。在自然科学中,情况正相反。例如,“日蚀和月蚀”本身并不是很有趣味的事,除非是为了确定极早期历史的特定时刻,就像小亚细亚的那次“蚀”一样,它有助于确定泰勒斯^②的时期和中国公元前776年的那次“蚀”的时期(某些权威说,它是发生在公元前775年。我把这个问题留给历史学家和天文学家们去考察)。但是,虽然大多数的“蚀”本身是没什么意思

① 克里奥女神(Clio, a Muse):司史诗、历史的女神。——译者

② 泰勒斯(Thales, 约公元前624~约前547):古希腊哲学家,米利都学派的创始人。相传他曾预言过公元前585年的日蚀。——译者

的,决定其重复出现的规律却是最令人感兴趣的事,而这些规律的发现,对消除迷信极为重要。同样,现代物理学所依据的各种实验论据,要不是因为它们有助于确立因果律的话,将会使人不感兴趣。但是,历史就不是这样。如果我们对那些自然而然地发生的事情不感兴趣,那么历史就会失去大部分价值。在这方面,历史就像诗歌一样。在探索柯勒律治^①为什么会写出《忽必烈汗》时,人们会有一种好奇心得到满足,但是这种满足与我们得之于这首诗本身的东西相比就无足轻重了。

我的意思不是要否认如果可能发现历史中的因果关系,是一件好事,但是我认为这种可能性只存在于相当有限的范围内。那个劣币驱逐良币的格雷沙姆定律^②是这种因果关系中最为众所公认的一个例子。整个经济学,只要它是正确的,都是由历史事实所说明的因果律组成的。但是,正如现在大家都承认的,经济学中所假定的一些规律,其正确性比100年前所认为的更为短暂和更为局限。寻求这种规律的困难之一是:历史中的重复现象不像天文学中那么多。迈尔斯^③在他的小册子《历史的黎明》中认为,阿拉伯有四次旱灾引起了闪族征服的浪潮,这可能是真的,但是很难想像同样的原因在今天会产生同样的结果。即使有关过去的历史因果关系已经被证实,也没有多少理由去预期这些关系在将来也会有效,因为有关的实际情况是那么复杂,以至一些无法预料的变化,会使我们的预言发生错误。任何历史学家,不管他多么有学

① 柯勒律治(Samuel Taylor Coleridge, 1772 ~ 1834):英国消极浪漫主义诗人,文艺批评家,湖畔派的代表。——译者

② 格雷沙姆定律(Gresham's law)是16世纪英国财政家格雷沙姆(Sir Thomas Gresham, 1519 ~ 1579)在给英国女王的一份建议中提出的。即在两种实际价值不同而面额价值相同的货币同时流通时,实际价值较高的货币(即所谓良币)必然被收藏、熔化或输出而退出流通,而实际价值较低的货币(即所谓劣币)反而会充斥市场。——译者

③ 迈尔斯(John Linton Myres, 1869 ~ 1954):英国古典学家,著有《罗马史》(1902)、《历史的黎明》(1911)等书。——译者

问,都无法在14世纪预言由哥伦布和达·伽马^①所带来的变化,由于这些原因,我认为,历史中的科学规律并不像人们有时所认为的那么重要,或那么容易被发现。

这一点尤其适用于那些历史发展的大图式,这些大图式曾使从奥古斯丁^②到汤因比教授那样的许多杰出人物为之神往。在近代,有关人类发展的一般理论的最重要的创始者,是黑格尔和他的弟子马克思。他们两人都相信过去的历史服从于一种逻辑三段论的格式,认为这种格式提供了预言将来的一种手段。他们两人都没有预见到氢弹,而且迄今为止也没有任何一种编造出来的有关人类发展的学说,使我们能够预见到这一精巧装置的后果。假如这种想法看来令人沮丧,我想补充另一种比较令人愉快的看法。我不能接受斯宾格勒的观点,即认为每一个社会都像一个人的躯体一样必然会变老和衰亡。我认为这种观点是把一个社会和单个有机体进行不适当的强行类比的结果。大多数社会是由于暗杀而不是由于衰老而灭亡的。有些人可能坚持认为,中国社会从汉朝灭亡以后就一蹶不振了,但它幸存下来了,那是因为西域诸国人口稀少。结束中国传统文明的,不是任何新出现的内在的弱点,而是与西方交往工具的进步。斯多葛派中的某些人曾经认为,世界会周期性地被大火烧毁,之后又重建起来。这一观点中显然有某些东西适合人们的先人之见,并且以比较适当的方式,构成了历史学家们所编造的几乎一切关于人类发展的一般理论的基础。我可以这样说,所有这类理论都不过是神话而已,这些神话令人愉快或令人不愉快,按其编造者的气质而异。

历史学中有一个门类总是引起我的兴趣,也许超过了它固有

① 达·伽马(Vasco da Gama, 1469~1525):著名葡萄牙航海家,曾两次率舰队绕过非洲好望角到达印度。——译者

② 奥古斯丁(Augustinus Augustinus, 353~430):迦太基人,中世纪教会哲学的鼻祖,著有《忏悔》、《神之都》等。——译者

的重要性,这就是历史中的稗史。那些已从其母国的主流中分离出来的社会,又按照未曾预料到的渠道慢慢注入其他江河的主流中去。从这个角度看,克特里亚的希腊人长期以来一直吸引着我的注意力。我曾以为他们像被沙漠吸干了的一条河一样,已经完全消失了,后来我很高兴地知道,他们早已成为佛教艺术的源泉,并且经历了许多世代,在很多国土上产生了东方的雕塑艺术。同一类稗史的一个例子是保加利亚的波果米耳派^①,他们是马西亚和摩尼^②的不出名的弟子。他们的教义,通过某些误入歧途的十字军战士的传播,而为北意大利的纯洁派和南法兰西的阿耳比派所接受。一个更值得注意的同类例子出现在新英格兰的历史上。我从童年时起,就知道普莱德的清洗,^③那时傲慢的战士以神学真理和军饷的名义使长期国会(the Long Parliament)^④战栗,但是我从来不想知道1660年以后的普莱德怎么样了。1896年,我被带到新英格兰的一处叫做普莱德十字路口的地方,有人告诉我,它是以大清洗时的英雄之名命名的。我得悉他不得不离开本国,而定居在一处荒芜的和岩石嶙峋的海岸。那里冬季漫长,土壤贫瘠,而且还有危险的印第安人。也许在查理二世^⑤和他的朝臣看来,普莱德受到了应得的惩罚,但是两个半世纪以后,普莱德的子孙们统

① 波果米耳派(Bogomils)是10世纪时保加利亚农民利用宗教来反对封建压迫的运动。——译者

② 摩尼(Mani,约216~约276年):波斯人,3世纪时,他在近东创始一种宗教,称为摩尼教,对波果米耳派和保罗派都有影响。——译者

③ 普莱德的清洗:指1648年12月6日克伦威尔指挥军队清洗反对派议员的事件。国会中长老派于11月通过解散军队的决议,12月初,军队将查理一世押至赫斯特城堡,随即开进伦敦。6日,普莱德率领军队包围了国会,并逮捕和驱逐了长老派议员。——译者

④ 长期国会:在1640年10月,英国资产阶级和新贵族在新国会的选举取得胜利。这届国会从1640年11月直到1653年4月,史称“长期国会”。这是相对于1640年4月至5月只存在三个星期的“短期国会”而言的。——译者

⑤ 查理二世(Charles II,1630~1685):英国国王,查理一世之子。——译者

治了世界,而查理二世的子孙们却在他们的怒容面前颤抖。

现在我来谈谈我的主要论题,这就是,史学能够而且应该为一般读者做些什么。我并不认为历史是为历史学家们写的,我一直认为历史是受过教育的人的学问的一个基本组成部分。我们并不认为诗歌只应由诗人朗诵,也不认为音乐只应由作曲家们聆听。同样,历史也不应只由历史学家们所知。但是很明显,有助于那些非历史学家精神生活的历史,必须具有专业性著作所不需要有的某些特点,反过来说,它也不需要具有人们在学术性专著中所要寻找的某些东西。我打算谈谈——虽然我觉得这是很困难的——我个人从阅读历史书籍中所得到的感受。首先我要谈谈个人生活中某些新的方面,这是一种沧海涓滴之感,而不是一种受到紧紧束缚的孤立的存在之感。人的兴趣被他的从生到死的短暂时间所限制,他目光短浅,缺乏远见,这就不能不使他的希望和要求的范围变得狭隘。而且凡是适用于个人的东西,也适用于一个社会。那些只有很短历史的社会,给欧洲人一种难以理解的单薄和孤立的印象。这些社会中的人,觉得自己不是许多世代历史的继承人,因此他们打算传给自己后继者的东西,在未来的人们——有着丰富多彩的过去,并且由于了解已经世代缓慢和痛苦的成就而得到启示——看来,是枯燥无味和缺乏感情的。历史使人们认识到,在人类的事务中,是没有终点的,不存在可以达到的静止的尽善尽美和不能再高的智慧。不管我们的智慧达到了什么程度,与可能达到的智慧相比,都是小巫见大巫。无论我们抱有什么信念,甚至我们认为最重要的信念,它多半不可能永久维持下去。而且,如果我们设想它们体现了永恒的真理,未来很可能会嘲弄我们。过分肯定必然性,是当今世界上许多最坏的事情的根源,而且这正是历史的沉思所应当给我们纠正的东西,这样说,不仅是因为(或者说主要不是因为)过去有智者,而且是因为许多曾经被认为是明智的事情,结果证明都是愚蠢的——这意味着我们自己认为是明智的许多事情也不过如此而已。

我的意思并不是坚持认为我们应当陷入一种怠惰的怀疑论中去。我们应该坚持我们的信念,并且用力坚持。要完成伟大的事业没有激情是不行的,但在激情下面,总应该有限制我们激情所激发的行动的那种广泛的、不受个人情感影响的观察。如果你认为共产主义或资本主义很坏,你是不是就应当去灭绝人类,以便这样一来就不再有人或资本家了呢?几乎没有人会审慎地断言这是明智的,然而这却是某些没有历史头脑的政治家似乎正在引导人类去实现的事情。这是一个极端的例子,但我们也不难设想无数其他的例子。

现在让我们离开这些一般性的和相当零碎的考虑,而来谈谈历史应当如何写,才能在非历史专业的读者中产生尽可能好的效果的问题。这里首先有一个极其简单的要求,那就是历史必须是有趣味的。我的意思是说,历史必须不仅使那些由于某种特殊原因而希望知道某些系统的历史事实的人感兴趣,而且使那些以读诗歌或读好的小说的态度去读历史的人,都感到兴趣。这就首先要求历史学家对他所叙述的事件和他所描述的人物应该怀有感情。当然历史学家不应该歪曲事实,这是绝对必要的,但要他不偏袒他著作中所叙述的冲突和斗争的某一方,则并无必要。一个历史学家对一个党并不比对另一个党更偏爱,而且不允许自己所写的人物中有英雄和坏人,从这个意义上说的不偏不倚的历史学家,将是一个枯燥无味的作家。如果要让读者感兴趣,就必须允许他在戏剧性的事件中有所偏袒。如果这会使一个历史学家变成片面的,那么唯一的补救办法就是去找持有相反偏见的另一位历史学家。例如,宗教改革的历史,当它是由一个新教徒历史学家写的时候,可能引人入胜,而当它是由一个天主教徒历史学家写的时候,也可能同样充满趣味。如果你想了解生活在宗教战争的时代是什么滋味,那么你若既读新教徒的历史也读天主教徒的历史,就多半能办到,但是如果你读的只是那些用完全超然的态度来看整个一

连串事件的人写的历史时,那就办不到。卡莱尔^①谈到他的《法国革命史》一书时说,他的书本身就有几分是法国大革命。这是真的,因而也就使这本书具有某种永久的价值,尽管它作为历史记录是不完全的。当你读它时,你懂得为什么人们做了那些事情,而这是一部历史应该为读者所做的最重要的事情之一。有一次我读到狄奥多拉斯^②所写的关于阿伽多克勒^③的那些贬抑之词,后者在书中表现为一个十足的恶棍;后来我在一本现代的参考书中查到了阿伽多克勒,并且发现这本书把他描写成一位温和文雅的政治家,而且他也许并没干过人们加在他身上的那些罪行。我无法知道这两种叙述哪一种更真实,但是我知道掩盖真相的叙述是十足乏味的。我不喜欢某些现代历史学家所具有的一种倾向,这就是冲淡每一种戏剧性的事件,并且企图证明英雄并不真的那么英勇,坏人也并不真的那么坏。对戏剧性事件的爱好无疑能把一个历史学家引人歧途,但是有大量的戏剧性事件并不需要故弄玄虚,虽然只有文学技巧才能够把它们传达给读者。

“文学技巧”是一个笼统的、一般性的用语,也许值得赋予它一个较为专门的意义。首先,从这个词的狭义上来说,得有文体,特别是词令和格律。某些词,特别是为科学的目的而创造的那些词,只有刻板的意义。如果你在某一页上看见了“四面体”这个词,你就会立即感到厌烦。但“金字塔”却是优美而丰富多彩的词,它使法老和阿兹台克人浮现于你的脑际。格律是依附于情绪的,强烈的感受会自然地在格律的和变化多端的形式中表现出来。因此除了其他因素以外,一个作家还需要有某种新鲜的感觉,这种感觉易

① 卡莱尔(Thomas Carlyle, 1795 ~ 1881):英国历史学家、哲学家,著有《过人和现在》、《法国革命史》、《论英雄与英雄崇拜》等。——译者

② 狄奥多拉斯(Diodorus Siculus):希腊历史学家,生活在公元前1世纪后半期,是恺撒和奥古斯都的同时代人。——译者

③ 阿伽多克勒(Agathocles, 公元前361 ~ 前289):叙拉古(Syracuse)的专制统治者(公元前317 ~ 前304年),自封为西西里的国王(公元前304 ~ 前289)。——译者

于为疲劳和必须查证典据所毁损。我认为——虽然这也许是一个达不到的理想——一个历史学家在实际上撰述一个篇章之前，他应该对材料了如指掌，这样他就决不会因为要证实所说的事实而不得不停下笔来。我的意思并不是说证实是不必要的，因为人人都会被记忆所骗，但证实活动应该是在写作之后而不是在写作期间。文体，如果是好的，乃是作家感情方式的十分个人化的表现，而正因为如此，去模仿哪怕是最令人赞美的文体，也是非常糟的。米尔曼^①在他的《基督教史》一书的某处（我是凭记忆讲的）说：“修辞学仍然被当作一种优雅的艺术来研究，虽然被当作是一种纯粹的艺术。”如果从米尔曼的角度来看，那么吉本^②的幽灵必然会因这句话而感到痛苦。

如果论述性的散文要使人发生兴趣，在获得必要的知识以后，必须要有一个孕育期。在此期间，简单明了的事实将用诸如类比、同情、讥讽等等适当的联想来表达；而且在此期间，这些事实将像一出戏似的组成一个统一体。这种事情大概很难充分实现，除非作者有相当多的余暇而又不厌倦。认真的人往往过于勤奋，并往往因此而损害了他们的工作。巴吉霍特^③在某处谈到他在城里认识的人们，他们破了产是因为他们一天工作八小时，如果他们只限于四小时工作，就会富裕起来了。我认为很多学者都会从这一比喻中得到益处。

在历史作为一种艺术的范围内，有各种各样的历史，其中每一种都有自己特有的优点。吉本对其中的优点之一作了特别的说明，他向我们提供了一个行进于各个时代的各种人物的雄伟的行列，他们尽管都身穿朝服，却面目各异。不久前我在《剑桥古代史》

① 米尔曼(Henry Hart Milman, 1791~1868):英国国教的牧师。——译者

② 吉本(Edward Gibbon, 1737~1794):英国历史学家,主要著作有《罗马帝国衰亡史》等。——译者

③ 巴吉霍特(Walter Bagehot, 1826~1877):英国经济学家。——译者

中读到了有关芝诺比亚^①的事,很遗憾,书中把她写得极其枯燥无味。我模糊地记起在吉本的书中有—段极为生动的描写。我查到了这一段,这位专横的夫人立刻活灵活现。吉本对她已经有了好恶之感,而且想像出了生活在她的宫廷里会是一种什么样子。他是用丰富的想像力写的,而不是只怀着记述已知事实的冷静的愿望去写的。奇怪的是,人们不再埋怨这样一个事实,即他所写的人物都不得不符合—种 18 世纪的模式。我记得他在某处论述真塞立克^②时期以后的汪达尔人时,说他们是“非洲优雅的暴君”。我完全不能相信这些人是优雅的,虽然不难相信他们是暴君。但是不知怎么的,尽管有这种局限,吉本对他所论述的、贯穿了几个世纪的事件的发展,使人有一种非常逼真的感觉。他的书证明我所坚信的东西是真理,即伟大的史籍必须是一个人的手笔,由每位撰写者分写自己专长部分的一部历史简编,不可能成为伟大的史籍。知识已经变得如此复杂多样,以至人们—直认为,任何—个人都不可能掌握—个很大的知识领域。我确信,这是—个最不幸的误解。如果—本书要有价值,而不是作为—本参考书的话,它就必须是—人之作。它必须是把大量的多种多样事物结合在—气质的整体中的结果。我会立即承认要这样做是日益困难了,但是我认为可以想出—种办法,使这—点仍有可能办到。并且我认为,如果要使伟大的历史不只是过去才有的话,必须想出这些办法来。

需要的是分工。吉本得益于提累蒙特^③,如果不是这样,也许他就不能在自己的一生中完成他的作品。考古学家或者钻研未发

① 芝诺比亚(Zenobia),生年不详,死于公元 274 年以后,帕尔米拉(Palmyra)的女王。——译者

② 真塞立克(Genseric),生年不详,死于公元 477 年,汪达尔人(Vandals)的国王。汪达尔人是日耳曼人之一支,初居波罗的海沿岸,5 世纪初入侵西班牙及非洲北部,建立王国,于 534 年为拜占廷的皇帝查士丁尼所灭。——译者

③ 提累蒙特(Sebastien Le Nain De Tillemont,1637~1698):法国基督教会的历史学家。——译者

表的手稿的人大概既没有时间也没有精力来搞卷帙浩繁的历史。打算写历史巨著的人也不应该指望亲自去作艰苦的准备工作。在科学上,这种事情是人们所公认的。开普勒^①的定建建立在第谷·布拉赫^②观察的基础上。克拉克·马克斯韦尔^③的理论依靠法拉第^④的实验。爱因斯坦的学说所根据的观测资料并不是他自己提供的。一般说来,事实的积累是一回事,事实的整理是另一回事。当事实是大量的和复杂的时候,对一个人来说,两者都做到几乎是不可能的。例如,假如你想知道米诺斯文化^⑤对希腊古典文化的影响,你很难指望从一个为考究米诺斯文化的事实进行非常艰苦工作的人那里得到最稳妥的或是明达的见解。同样的情形适用于不那么深奥的问题,例如关于普鲁塔克^⑥对法国革命的影响问题。

普鲁塔克的名字使人想起了历史的另一个部门。历史既不仅仅同壮观事件有关,也不仅仅同各种社会的细致描绘有关。历史也同样与个人有关,他们由于本身的缘故就是值得记叙的。普鲁塔克的《希腊和罗马贵族的传记》鼓舞着很多具有非凡抱负的年轻人度过英勇的一生,如果不是这样,他们可能就不去冒险了。我认为当代有一种倾向,就是注意个人太少而注意群众太多。有人要求我们相信我们是生活在普通人的时代,以至人们都成了普通的人,哪怕当时他们也许不至于成为普通的人。有一种倾向,特别是在教青年历史时,强调与个别英雄的业绩相对立的一些文化类型。在某种程度上说,这是完全值得称赞的。如果有人给我们讲述一

① 开普勒(Johannes Kepler, 1571 ~ 1630):德国天文学家,总结了第谷·布拉赫观测的资料,发现了行星运动三定律。——译者

② 第谷·布拉赫(Tycho Brahe, 1546 ~ 1601):丹麦天文学家。——译者

③ 克拉克·马克斯韦尔(James Clerk Maxwell, 1831 ~ 1879):英国物理学家。——译者

④ 法拉第(Michael Faraday, 1791 ~ 1867):英国物理学家、化学家。——译者

⑤ 米诺斯文化:分为早期、中期和后期,约公元前 2600 ~ 前 1125,是从克里特的新石器文化发展而来的,因克里特国王米诺斯而得名。——译者

⑥ 普鲁塔克(Plutarch, 46 ~ 126):古希腊历史学家,著有《传记集》、《希腊、罗马名人传》等。——译者

些关于克罗马农人或尼安德特人^①的生活方式,我们就可以更好地了解事态的进展,而且对了解普鲁塔克所没有提及的罗马人居住过的罗马市的住房情况是有益的。像哈蒙德^②的《农村劳动者》这样一本书,以旧的传统的历史中所根本没有见到过的观点介绍了整整一个时期。这一切都是正确的和重要的。但是有一种说法虽然重要,却是不正确的,而且是极其有害的、错误的,当历史仅仅用下述方法进行研究时,这种错误说法就容易滋长,那就是认为个人是无关紧要的,而且那些被认为是英雄的人物只不过是一些社会势力的体现,他们的工作如果不由他们完成,就会由另外的什么人来完成,总而言之,任何个人除了让自己顺应他那个时代的潮流外,就不能做得更好。这种观点最有害之处是,如果它被人接受了的话,它往往会变成正确的。英雄的一生是为英雄的抱负所激发的,而那些认为没有什么重要事情可做的年轻人就肯定不会去做任何重要的事情。因此,我认为以普鲁塔克的《传记》为代表的那种历史,就像那种比较概括的历史一样,都是十分必要的。很少有人能够创造一个社会,列宁和斯大林是现代实现这件事的仅有人物。但是更为众多的人所能实现的只是有意义的个人生活。这不仅适用于那些可以作为我们楷模的人,而且也适用于所有那些为想像提供了新的资料的人。例如,腓特烈二世^③,无疑是最不值得仿效的,但是他却可以成为人们精神生活中的光辉形象。这位“世界奇才”率领着他的奇形怪状的队伍辗转征战,直到他的首相身陷囹圄才告结束,他

① 克罗马农人:1868年在法国西南克罗马农山洞被发现,因此而得名,与山顶洞人同为真人化石的代表,距今约四五万年。尼安德特人1856年在德国尼安德特地方发现而得名。——译者

② 哈蒙德(John Lawrence Le Breton Hammond,1872~1949):英国作家和记者,是研究英国工业革命的史学家,著有《农村劳动者》(1911)、《1760~1832年的城市劳动者》(1917)、《现代工业的兴起》(1925)等书。——译者

③ 腓特烈二世(Frederick II,1194~1250):德国霍亨斯陶芬王朝君主(在位期1215~1250),神圣罗马帝国皇帝(1220年加冕)，“世界奇才”是其绰号。——译者

与穆斯林圣者辩论,虽然被革出教门,还是赢得了几次十字军东征的胜利。像这样一个人物,如果我不知道的话,我会感到遗憾的。我们都认为了解悲剧中的伟大英雄——阿伽门农、俄狄浦斯、哈姆雷特等等——是值得的,但是世界上一直存在着一些真实的人,他们的生活具有悲剧中伟大英雄的生活的同样特性,而且还有实际存在过的优点。各种形式的伟大,不管是神圣的还是恶魔似的,都具有一种特定的品质,而我不希望看到这种品质被人们对于平庸之辈的崇拜所抹掉。差不多60年前,当我第一次访问美国时,我结识了一位女士,在我们结识前不久,她已有了一个儿子。有人轻率地议论说:“也许他将是一个天才。”这位女士以极端厌恶的口气回答道,“噢,我可不希望!”这样一来,她的愿望就被认可了。

我的意思并不是要同意卡莱尔的英雄崇拜,更不是要同意尼采^①对英雄崇拜的夸张。我一点也不想说普通的人是不重要的,或者说研究群众比研究著名的个人更不值得。我只是想在两者之间保持一个平衡。我相信卓越的个人对于创造历史贡献甚多。我认为,如果17世纪中100名最优秀的科学家在幼年时就死去的话,整个工业社会里的普通人的生活就会与现在的情况完全不同。如果莎士比亚^②和弥尔顿^③从来没有存在过的话,我不相信会有其他的某个人能创作出他们的作品。而这正是某些“科学的”历史学家们似乎希望人们去相信的那类事情。

我还将进一步同意那些强调个人作用的人的看法。我认为,在人类的事务中,最值得了解和赞美的东西必定是与个人而不是与社会有关的。我不相信人类集体的独立价值比包含在他们各个人的生活中

① 尼采(Friedrich Wilhelm Nietzsche, 1844 ~ 1900):德国唯意志论哲学家。——译者

② 莎士比亚(William Shakespeare, 1564 ~ 1616):英国文艺复兴时期最伟大的剧作家、诗人。主要著作有《罗密欧与朱丽叶》、《仲夏夜之梦》、《威尼斯商人》、《哈姆雷特》等。——译者

③ 弥尔顿(John Milton, 1608 ~ 1674):英国诗人、政论家,主要著作有《论出版自由》、《为英国人民声辩》和长诗《失乐园》、《复乐园》、《力士参孙》等。——译者

的价值更重要,而且我认为如果历史为了颂扬一个国家、一个民族、一个教会,或者任何其他这类集合的统一体而忽视个人的价值,那是危险的。但是我不想再继续谈论这个题目,以免陷入到政治中去。

我认为一般读者对历史的兴趣在本世纪中已经衰退,而且我对这种衰退感到极大的遗憾。这样说有很多理由。首先,总的来说,阅读大大减少了。人们去看电影,或者听收音机,或者看电视。他们热中于尽快地改变他们在地球上的地位,同时试图使地球表面各个部分看上去都彼此相像。但是甚至那些保持着认真阅读习惯的人,在读历史方面所花的时间也比从前认真的读者所花的少了。我的朋友怀特海^①曾经把保罗·萨比^②的《特伦特议会史》作为一本床头书,我怀疑现在是否还会有任何活着的人也这么做。历史已经不再像以前那样有吸引力了,部分地是因为当前的生活充满着这样多的重要事件,而且充满了如此迅速更迭着的变化,以至很多人既没有时间,也不想把他们的注意力转向以往的世纪。希特勒,或者列宁、斯大林,或者托洛茨基的一生像拿破仑的一生一样,本身是颇能引起兴趣的,并且与当前的问题更有关联。但是我认为我们必须承认人们对阅读历史的兴趣的衰退还有其他的原因,那就是历史的皇皇巨著越来越少了。我不知道希罗多德^③、修昔底德^④、波里比阿^⑤、普鲁塔克或者塔西佗^⑥的

① 怀特海(Alfred North Whitehead, 1861~1947):英国哲学家、数学家,其主要著作有《数学原理》(与罗素合著)、《科学与近代世界》、《过程与实在》等。——译者

② 保罗·萨比(Paolo Sarpi, 1552~1623):威尼斯的历史学家,主要著作有《特伦特议会史》(伦敦,1619年)。——译者

③ 希罗多德(Herodotus, 公元前484~前425):古希腊历史学家。西方史学家尊称其为“历史之父”,主要著作《历史》,共有9卷。——译者

④ 修昔底德(Thucydides, 公元前460~前395):古希腊历史学家,主要著作有《伯罗奔尼撒战争史》。——译者

⑤ 波里比阿(Polybius, 约公元前201~前120):古罗马史学家,主要著作《通史》,共40卷,现存第1~5部。——译者

⑥ 塔西佗(Tacitus, 约55~120):古罗马史学家,主要著作有《编年史》、《历史》。——译者

同时代人是如何热切地恭维他们的,但是我们都知道在18世纪和19世纪,人们都曾以这种热切的心情来欢迎历史学家们。在英国,从克拉林顿^①的《反叛史》到麦考莱^②的作品,可以排成长长的一个行列。在法国,从伏尔泰^③以后,历史就是敌对的哲学斗争的舞台。在德国,在黑格尔的启发下,历史学家们把光辉和邪恶按同样比例结合在一起。如果说蒙森^④写的历史有两个主题,我认为这样说对他并没有什么不公平。一个主题是恺撒的伟大,因为他摧毁了自由;另一个主题是迦太基像英国、罗马像德国,而且他所展望的未来的布匿战争^⑤将有类似他们前辈的布匿战争一样的结果。特赖乞克^⑥在传播有害的虚构故事方面的影响是众所周知的。当我们说历史的重要性时,我们必须承认它在害处和益处两方面的重要性。这特别适用于已经逐渐成为民间传统一部分的那些流行的虚构故事。有一次,我曾带我的两个小孩到爱尔兰去。我的五岁的女儿和一个农村妇女交了朋友,这个农村妇女对她很和善。但是,当我们离开时,那个妇女说:“这姑娘长得真好,克伦威尔见鬼去吧。”遗憾的是,那个妇女不了解历史。

伟大的历史著作的减少,只是伟大的书籍写作的减少的一部分。现今的科学家们没有写出可以比得上牛顿的《自然哲学的数学原理》或达尔文的《物种起源》这样的书。诗人不再写史诗。在

① 克拉林顿(Edward Hyde Clarendon, 1609 ~ 1674):英国政治家、历史学家。

——译者

② 麦考莱(Thomas Babington Macaulay, 1800 ~ 1859):英国历史学家、政治家。

——译者

③ 伏尔泰(Voltaire, 1694 ~ 1778):法国哲学家、启蒙思想家。——译者

④ 蒙森(Theodor Mommsen, 1817 ~ 1903):德国历史学家、考古学家。——译者

⑤ 布匿战争是古罗马与迦太基争夺地中海统治权的战争。从公元前264年到公元前146年之间共进行三次,以罗马取得地中海的霸权而结束。——译者

⑥ 特赖乞克(Heinrich von Treitschke, 1834 ~ 1896):德国历史学家,被列宁称为“德国官僚警察的历史学家”。其主要著作有《19世纪德国史》(1874 ~ 1894)、《社会主义和施恩者》(1875)、《历史和政治论文集》(1896)等。——译者

学术界,一切变动得如此之快,以至于—本大部头的书在它可能出版前就会过时。对学术的贡献表现于期刊上,而不在一本本的书里,并且,在任何学术部门,都极少有人感到有时间来作从容的观察,而以前的伟大作品正是因此才涌现出来的。当然也有例外,最值得注意的人之一就是汤因比教授,他的作品的规模之宏伟堪与前人的作品相比。但是例外甚少,不能推翻一般的趋势。我料想这一趋势会继续下去,直到世界以某种进步的方式安定下来为止,而不那么像日前惶惶然竞相奔赴深渊的样子。

我认为,为了使这个迷醉的时代恢复清醒,历史可以起一种重大的作用。我不是说这应该由任何一种假定的“历史教训”,或者由任何一种易于用某种言语公式表述的东西来实现。历史所能够做和应该做的,不仅是为历史学家们而且为所有那些受过教育而具有开阔眼界的人,表现某种精神气质,即关于当代事件及其与过去、将来的关系的某种思想方法和感觉方式。我不知道人们是否应该接受康福德的论点,他说修昔底德的历史是以雅典人的悲剧为蓝本的。但是,如果真的如此,他所记载的事件足以证明他这样做是正当的,而雅典人,如果他们在—个可能的悲剧中通过演员看到了他们自己,也许会有防止悲剧后果的智慧。有一种古老的说法,认为悲剧起源于傲慢自大,这种说法虽然是古老的,却仍然是真实的。在每个时代,傲慢反复出现在那些忘记了傲慢总是导致灾难的人的身上。在现代,人类共同沉溺于傲慢的程度超过了历代所知道的一切。在过去,普罗米修斯被当作自封的解放者,他的慈善工作由于宙斯的专横而受到限制,但是现在我们开始希望有某位宙斯来限制—下普罗米修斯的现代追随者们的行动。普罗米修斯的目的是要为人类服务,而他的现代追随者们则是为人类的激情服务,不过,仅限于疯狂的和破坏性的激情。在现代世界上,存在着实验室里的聪明人和无知的人们。聪明人是奴隶,像《一千零—夜》中的第金斯。在—些人领导下,并且通过聪明的奴隶们的独创性的工作,人们正在共同从事为自身灭亡作准备这项

伟大的任务。我真希望有一个修昔底德出来论述这个值得讨论的题目。我不得不认为,如果当权的人都有充分的历史感,他们就会找到一种方法,来避免一场所有人看到的正在临近的、没有人期望它发生的大祸,因为历史不仅仅是关于这个国家或那个国家,甚至也不是关于这个大陆或那个大陆的一种叙述,它的主题是人类,即那个奇怪的进化的产物。人类是通过巧妙地控制其他一切生命形式,而且甚至冒着自身的巨大危险,通过巧妙地控制无生命的自然界而兴起的。但是人类尽管聪明,还没有学会把人类大家庭看做一个整体。虽然人类已经抛弃了丛林生活,却仍然让自己受弱肉强食原则的支配。人类很少能认识到自身的共同任务,人类过去的成就,以及将来可能达到的更大的成就。人类不是把自己的同胞看做为共同目的而奋斗的合作者,而是看做不是被杀就要杀人的敌人。一个人不管属于哪一派或哪一党,他都相信它体现了最终的和永恒的智慧,而对立的一党则体现了最终的和绝对的愚蠢。对任何一个具有历史修养的人来说,这样的观点都是荒谬的。在过去,人类的任何一部分都并不像他们自己所认为的那样好,或者像他们的敌人所认为的那样坏。但是在过去,尽管有冲突,尽管是蹒跚而行,而且往往还有暂时的灾难性的挫折,人类却能达到共同的目的。而在我们这个时代,新的聪明仅足以维持生存,假如它伴随着新的智慧的话。这种所需要的智慧只是在下述意义上来说是新的,即它必须吸引大多数人,而且首先必须吸引那些控制着极大权力的人。这种智慧并不是因为过去从未被显示过所以说它是新的。多少世代以来有智慧的人都在显示他们的智慧,但他们的智慧却从未被注意到。现在,把智慧只当作空想家的痴心妄想来对待的时代,已成过去;有时候,当我由于害怕灾祸来临而备觉苦恼的时刻,总爱设想世界所需要的是——一位先知,他以最深切的同情和警告的声调宣告:人类正在走着的是错误的道路——一条把我们的孩子们引向死亡并把一切希望引向破灭的道路——但是如果人们愿意的话,还有另一条可以寻求的道路,这条

道路通向一个比过去存在过的任何世界都更好的世界。但是,虽然先知的这个预见可能提供一时的安慰,世界所需要的却是某种更困难、更稀有的东西。如果一位先知在东方出现,他就会被消灭;如果一位先知在西方出现,在东方就不会听到他的声音,而在西方他会名声扫地。世界不是由个别人——不管他是多么伟大和多么雄辩——的行动所能挽救的。只有当世界上最强大的国家的统治者和他们的追随者们开始意识到他们正在追求着一团鬼火,这团鬼火只是在把他们诱向一个无益的仇恨的泥坑而使他们可耻地灭亡,只有这时,世界才可能被挽救。这种集体性的愚蠢还未成为普遍现象。某些国家完全置身于其外,另一些国家仅仅部分地受它之害。希望人类不但有一个过去而且能有一个未来,抱这样的希望为时还不太晚。我相信,如果人们十分强烈地抱有这一希望并给予它一种动力,那么对历史的认识将成为最伟大的力量之一,这种力量的有益的吸引力必定会被人们感觉到。

(张文杰译 李幼蒸校)

历史哲学的性质和目的^①

[英]罗宾·科林伍德

作者简介 罗宾·科林伍德(Robin George Collingwood, 1889~1943),是英国考古学家、历史学家和新黑格尔主义哲学家。早年就读于牛津大学,他的第一部著作是1916年出版的《宗教与哲学》。从1912年至1941年,先后在剑桥大学和牛津大学任教。他受著名历史学家哈佛菲尔德(F.J.Haverfield)的影响,开始从事考古学和历史学的研究,成为罗马统治时期不列颠史的权威。在这方面,他写了不少著作,其中有:《罗马统治时期的不列颠》、《罗马统治时期的不列颠考古学》等。科林伍德还注重研究历史与哲学之间的关系,著有《历史哲学论文集》、《历史的思想》。他的主要哲学著作有《哲学方法论》、《艺术原理》、《自然的观念》等。

科林伍德提出了哲学探索有赖于历史研究的学说。在他看来,历史是人们在自已心灵中重温往事的一门学科,历史学家惟有沉湎于历史事件背后的精神活动中,并在自身经验范围内反复思索过去,才能发现文化与文明的重要类型和动力关系。

(一)什么不是历史哲学

有两种研究工作,曾以各种理由自称是历史哲学,而我想指

^① 本文译自科林伍德《历史哲学论文集》,得克萨斯大学出版社,1965。——译者

出,它们这种自称是不合法的。第一,它们企图发现支配历史进程的一般规律,即关于各种制度相继采用的形式的规律;关于高级文明与低级文明、兴盛的与衰退中的文明交替的规律;关于艺术、宗教、商业等方面具有某种程度特殊优越性的规律;等等。它们用自然主义的观点来看待这些规律,也就是说,把这些规律当作永恒不变的真理,而历史上记载的各种事件就是这种真理的例证;而且它们把发现这些规律说成是历史哲学的任务。

第二,它们企图在历史中发现一种逐步拟订的、单一的、具体的计划,而不是永恒不变的抽象规律的例证。在这种计划中,每个历史事件都具有独特的地位,并要实现一个特殊的目的,而不是仅仅用以证实规律的无数实例中的一个实例。根据这种观点,历史哲学就被认为就是企图在历史中发现某一个这样的计划,追溯它的发展,并表明(如我们所知道的)历史变迁的各阶段是如何向着实现这一计划而进展的,总之,企图把历史看做是一出宇宙剧的展开。

(1)这些任务中的第一项,是要在历史事实的基础上建立一个由种种概括构成的上层结构。它假设,历史事实已经最终由历史学家确定。它把这些事实用来作为进行归纳的材料,进而确定支配这些事实发生的那些抽象的和一般的规律。

这个观念是以我们将在下面讨论的一个事实为根据的,可是情况表明,它完全是虚妄的。首先,它以一种错误的假设为根据。它据以建立其归纳推论的所谓事实,实际上并不可靠,不足以承受搁在它们上面的重量,因为根本不存在历史研究在什么时候下过定论的任何特定事实。而且,正是这种哲学认为是非常有价值的那些“事实”,最容易引起人们的怀疑。其次,它的结论并不是抽象的、普遍的规律,因为它们所表述的是关于偶然的、暂时的论题。自称适用于整个历史的概括,事实上只适用于历史的某些阶段。第三,它忽视了恰恰表明历史最根本特征的东西,即它的个性。它把事实仅仅看做是一种原则重复再现的例子,而实际上这些事实却是独特的。在所有这三方面,这种观点表明了我们所能想像的

那种对历史的根本误解。

但这种观点是以这样一个事实为根据的,就是在历史思维本身内,概括和归纳性思维占有重要的地位,它们不是作为上层结构,建立于这种思维之上,而是作为一种次要的但却是必要的因素包括在思维本身之中。历史研究如果不把它以前的研究成果用来作为概括的材料,以帮助自己确定新的事实,就无法进行。历史思维其实就是一般与个别的不断交替,个别是目的,而一般则是手段。如果没有概括的帮助,任何历史事实都不能确定。因此,只有通过古代陶器的归纳性的研究,某人才能知道他的花园里存在着一个罗马时代的别墅。这种归纳性的研究本身是以已确定的事实为根据的。可是,反过来说,这些事实从来没有在某个时候被最终确定过。例如,这所罗马时代的别墅的发现,可能使以前一直被普遍承认的、关于某几种陶器的出处和年代的学说受到怀疑。对事实的确定和把它们当作概括的材料加以应用,并不是两种各不相关的独立活动,即一个是历史,另一个是历史哲学;它们是历史本身的两个互相联系、互相作用的要素。历史学如果充分注意到它自身的概括性要素,它就会变得富有科学性。但如果试图把这两个要素割裂开来,一个交给历史学家,另一个交给科学家,那么我们得到的便是极端非科学的历史和极端非历史的科学(要是它愿意的话,可以自称为哲学)。

(2)按照第二种意思,历史哲学被说成是对历史进程中一直在自行制订着的一种计划的解释。我们无须从字面上去理解计划这个词。要是那样去理解的话,就会认为某个人,大概是上帝,似乎已经事先写成了这个剧本,他现在正把这个剧本展示于世界的历史中。这种极端的神学决定论今天已经不可能找到它的拥护者,因而没有必要去驳斥它了。历史中所展示出来的计划,并不是在展示之前就已预先存在。历史是一场戏,但这是一场即席演出的戏,是由它自己的演员互相协作即席演出的。

这至少是我自己准备捍卫的历史观。如要否定这种观点,那

就得断定,历史是由原子事件的无限系列所组成,而每一个原子事件与它们前后的那种原子事件没有丝毫联系;或者说,历史是由无数同时发生的这类原子事件的系列所组成的,如果我们现在可以使用“同时发生的”这个词的话。但是,这种断言比之断定《失乐园》是由一系列前后没有任何联系的词所组成,说法并没有什么不同。也许有这种词的系列,而弥尔顿编写这个特殊系列的事实并没有证明它不是这种系列,因为弥尔顿也许是这样的人,他把时间都用于“抠挖”词典上的词,然后把它们排列成那种次序。我们之所以知道《失乐园》是一个有机的、前后连贯的整体,所采用的方法是朗读它,看到它是这样一个整体;我们认识历史是一个有机的、前后连贯的整体,所采用的方法是研究它,看到事件与事件之间的联系。历史上一个事件与另一个事件之间存在着一种必然的联系。对一个历史时期研究得越详细,就越清楚地看出它是一个其各部分互为条件的整体。如果有后果,就必须有前因;如果要理解前因,就必须有后果。所以,从许多事件组成有机的连贯的整体的意义上来说,这段历史时期就像一出戏一样展示在历史学家面前。假如有人提出,这不过是历史学家容易产生的一种幻觉,那么,按照这种说法,历史学家竟然是一些最不懂历史的人,这至少是很奇怪的。

但是,如果历史的组成部分是有情节的,那么其整体肯定也有情节,因为部分只是整体的片断,而不是完整独立的实体,而且它们的片断性,不是增强而是明显地削弱着每个部分的连贯性。一段长的历史比一段短的历史结合得紧密,而且在一段长的历史中,任何一个特定时期的情节中所存在的那些松散的结尾,都被结合在其前后联结的结构中。只要我们能知道历史是一个整体,那么作为整体的历史肯定会比任何一段时期的历史显得更连贯,更有条理,更充满情节。

但是应当解释这种情节的并不是历史哲学,而只是历史本身。如果说,发现历史细节是历史学家的事,那么,发现历史细节之间

的相互联系,除了历史学家外,不可能是其他任何人的事。不管我们正在从事的工作规模有多大,情况都是如此。如果说考察诺尔曼人征服英国或者考察法国革命的情节是历史学家的事,那么,考察我们所知道的整个历史的情节同样也是历史学家的事。实际上,历史同历史情节并不是两回事,而是一回事;了解历史与了解历史情节并不是两种人的工作,而是一种人的工作。

与此相反,我们说到一个故事的情节时,有时并不是指包括所有细节的整个故事,而是指故事的概要,其中某些枝节被略去,某些枝节则保存下来。这种概要不是故事,而是故事的一种支离破碎的改写本,因此,它的情节不是真实的故事情节,而是故事真实情节的一种支离破碎的改写本。然而这也许是理解故事真实情节的一种有效的办法。人们刚接触一个故事时,可能只见树木不见森林,起初可能被那种极其丰富的细节搞得眼花缭乱,但当他掌握了这些细节后,就会觉得它们非常有启发性。例如,有些小说家的小说很晦涩,这并不是由于在想像力或技巧上有什么缺点,而恰恰是由于他们的想像力和技巧上的优点;有些作家的作品很“难读”,这是因为他们看到某些细节的重要意义,而这些细节,在目光不那么敏锐的人们看来却是毫无意义的。帮助读者努力去理解这类作者的作品的办法是,给他提供一个简化了的故事梗概,在这种梗概中,除了他能领悟其意义的那些事件外,其余一切统统略去。读者头脑中有了这种梗概,他回过头来再看这部作品时就发现,那些过去认为没有联系、没有意义的细节都由简化了的梗概安排得恰到好处,因此,现在整个故事就变得连贯了。这种简化了的梗概不是情节,而只是情节的基本轮廓。我们也许会说,它是情节的骨骼,但这种比喻不恰当,因为骨骼确实支承着肉,而包含在梗概中的那些事件与被略去的那些事件并没有原则上的差别,除非读故事的人(故事梗概是为他编写的)觉得某一事件的意义比另一事件的意义更容易理解。在历史中,重要性的大小并无真正差别。历史没有核,也没有壳,那些“决定性的”事件,只不过是我們碰巧能够理

解其决定性特征的一些事件而已。

因而,真正的历史情节是与整个历史及其所有大量的细节一致的。删去历史的任何一部分,割断历史的过程,或抽去其某些细节,那就会支解历史情节,给它加上一个虚假的重点,并且歪曲它的普遍意义。可是实际上这种支解和歪曲是不可避免的,从理论上解释,则是由于历史学家理解力的局限性。最有能耐、最有造诣的历史学家不过是那种精力充沛的历史学家,力求成为历史学家的人。谁也不能理所当然地接受这种可笑的奉承,说他全面通晓世事。但是,因为每个历史学家都企图把历史看做是一个整体,所以他就必然常常形成关于历史骨骼的特点的某种观点,这是某种有用的假设,即关于那些特别值得注意的、在揭示它们发生过程的本质方面特别关键的事情的假设。我们在前面已经说过,历史实际上没有骨骼,我们对任何一个历史事件一经完全了解,就会发现其中每个要素都是同样重要的,但由于我们本身的无知,必然会产生那种认为历史是有骨骼的错觉。

因此,从整个历史的情节或计划这个意义上来说,历史哲学这个概念原来是含糊不清的。如果这种情节像小说的情节一样是一种真实而具体的情节,也就是说,如果它是一种把全部历史连成一个整体的东西,那么,这种情节不过是包括它本身在内的一些细节而已。情节和细节是相重合的,被称为历史哲学的东西原来只不过是历史而已。反之,如果这种所谓的历史情节是人们认为特别有意义的事件的选录,它们与历史的关系,就像分析性的节目单所引述的乐章片断与交响乐的关系一样,那么,这种情节就既不是历史,也不是哲学,而是帮助那些苦于特别无知的一代人进行历史研究的一种手段。因此,如果马克思主义从经济方面对历史进行解释,其意思仅仅是强调需要研究经济史的话,那么这种解释是合理的,在当时是有价值的。但如果这是一种“哲学”学说,其大意是说:经济事实是具有根本重要性的唯一的事实,因而构成历史的真正骨骼,那简直是一种哲学上的大错。

因此从这两种公认的意义上说,使用历史哲学这个词组,那是用词不当。这种概括性的历史科学是一种幻想,除非整个历史本身早已包含了概括性的因素,把它作为历史发展过程中的一个必不可少的要素。企图从历史细节中提取情节也是一种幻想,因为情节和那些细节是相重合的,通过删去某些细节,强调另一些细节的办法所获得的任何情节,恰恰不是历史情节,而是对历史情节的篡改。这两种想法虽然都是荒谬的,但第二个比第一个强。在历史中寻找情节意味着按照历史的个性来观察历史,把历史中的每个事件看做唯一的、无法替代的整体中的唯一的、无法替代的要素;反之,在历史中寻找一般规律的例证,则意味着未能掌握历史的个性,而且把历史中的每个事件仅仅看做现成模式的一个复制品,并把整个历史看做这类复制品的杂乱的集合。人们有时认为,这种抽象的普遍性比历史的个性强,其实恰恰相反,因为个体不仅体现特殊性,而且还体现普遍与特殊的结合。换句话说,把历史个体看成独一无二和不可替代的,这并不排除把它看做一种规律的例证,相反,这恰恰是把它看做一种规律的例证,而且同时又认识到它不仅是一个例证。因此,企图通过略去那些不重要的部分的方法来揭示整个历史情节,实际上是行不通的,可是同那种企图发现历史进程反复显示规律的做法相比,前者对历史的涵义具有更正确的理解。

(二)什么是历史哲学

对于一切真正的历史学家来说,无论从上述考察的两种意义中的哪一种意义上看,历史哲学都是嘲笑的对象,而且我并不认为这种嘲笑是不正当的。如果某一位自称哲学家的人,试图在历史事实的基础上建立起种种归纳性的概括,那么历史学家就会对他说:“你据以进行概括的事实根本靠不住。其中许多事实是有争议

的,许多事实只是这样一些人所断定的,他们竭力要坚持像你的那种理论,或不自觉地受了这些理论的影响。因而,你越是把你的前提限于已经充分证明和普遍承认的事实上,你的结论就越将成为陈词滥调。”反之,如果这位哲学家试图从历史事实中提取最重要的事实,那么历史学家就会回答说:“在你看来它们可能是最重要的,可是在我看来则不然。你之所以认为它们如此重要,原因仅仅在于其他事实未能使你感觉到它们实际上所具有的那种完全相同的重要性。”历史学家认为,这两种哲学都是基于错误的历史观,即基于对名为历史事实的那种东西的性质和地位的曲解。

人们经过周密的分析,证明历史学家的这种看法完全是正确的。上述两种哲学作出了一个共同的假定,然后从中推论出一个共同的结论。然而,不仅这个假定是错误的,而且从这些假定中也不可能得出这个结论。这个假定是:存在着--批完全确定了的、能够被它们当作材料加以应用的历史事实。这个结论是:因此它们能够用这种材料来建造某种东西,以有助于对历史事实作出新的解释。

先来分析一下结论:如果历史思维的目的是为了确定一些历史事实,那么对这些事实(作为事实来说)所能下的一切论断,就都属于历史研究的范围了。因为在对它们作出一切能够作出的合理的论断以前,它们并没有完全被确定。按定义说,一切关于历史事实的问题都是历史问题。所以,如果一个事实已经完全确定,如果历史学家已经对它下了定论,那么关于它就再没有什么可以说的了。因此,历史哲学就没有什么事情可做了。从字面意义上说,它对事实不可能作出新的解释了;因而它只好限于干些毁损或玩弄事实的勾当。确实,在我们批判过的这两种历史哲学中,一种仅仅是把事实搞得混乱不堪,另一种仅仅是把事实弄得支离破碎。

但是,那种假定又怎么样呢?难道真的存在着一批完全确定了的的历史事实吗?看起来似乎有可能存在。例如,人们不会怀疑1066年发生过哈斯丁斯战役。但要说这个事实已被确定,那这个

事实又是什么呢？换句话说，称为哈斯丁斯战役的这个事件，现在或者从前是什么呢？这个问题也许指的是这个战役的战术，或者指它的政治意义，暂且不说别的。关于这两个方面，我们现在知道了某些事情，但谁也不会认为我们知道了——一切所应该知道的。换句话说，当我们谈到哈斯丁斯战役时，我们不是在谈论已经知道了的某种事情，而是在谈论某种部分知道、部分不知道的事情，而且当我们在谈论这件事情时所持有的把握，就像我们根本没有确切懂得什么是神，而只是看着瓶上的标签说“这是神”的时候所持有的把握一样。过去有一个学生曾在克尔文勋爵^①面前自称懂得什么是电，克尔文勋爵回答说：“我要是懂得就好了。”这句话，就是任何一个详细研究过11世纪历史的人，会对那个自称懂得什么是哈斯丁斯战役的人说的话。在“哈斯丁斯战役发生于1066年”这句话中，哈斯丁斯战役一词是一个标签，说明那年确实无疑发生的某件事情，不过，人们现在、从前和将来都永远不会知道究竟发生的是是什么。这种理论并非怀疑论，因为怀疑论意味着没有一个观点比任何其他的观点更为正确。然而在两种不同的历史观之间进行选择，确实是有可能的，例如，指出弗里曼^②关于诺尔曼人〔在1066年〕征服英国一事的记载有缺点，并不意味着某人自己已经知道了关于这件事情的一切。换句话说，从来没有一个事实被完全确定过，但它可以逐步被确定。随着历史学家工作的深入，他们越来越了解事实，并且越来越有把握去驳斥一些歪曲事实的记载。但是，从来没有一种历史陈述能够揭示一个事实的全部真相。

所有历史学家都非常清楚地懂得这一点。没有一个历史学家会认为自己完全了解一个事实，或者认为将来总有一个历史学家会做到这一点。一个历史学家同别的历史学家说话时，是以假定

① 克尔文(Lord Kelvin, 1824 ~ 1907):英国数学家和物理学家。——译者

② 弗里曼(E. A. Freeman, 1823 ~ 1892):英国历史学家,著有《诺尔曼征服史》(四卷)等。——译者

在这一点上看法一致为基础的,而且他能够这样谈话,仿佛他认为自己的观点是完全符合事实的。他并不反复地用“就我看来”、“大概”、“据可靠证据表明”等词句来限制自己的陈述,这仅仅是因为他把这类限制看成是一切历史思维中的一种常规。可是这些限制的省略,却使他遭到没有历史研究经验的和不懂历史研究目的的人的误解,这种人总以为历史学家根据现成的证据,作为一种大概正确的见解所提供的东西,是关于已确定的事实的一种陈述。这就是我们正在考察的这两种历史哲学所犯的根本性错误,也是历史学家蔑视它们的原因所在。它们完全搞错了,它们完全误解了历史研究的意义和目的。

从概念上说,历史思维是对事实世界的领悟。实际上这是思维给它自身提供了一个并未得到充分确定的事实世界。在这个世界里,真理与谬误总是无法区分地混淆在一起。因此,实际的历史思维的实际对象并不是一个“既定的”对象,而是永远处于不断被确定过程中的东西。像有时所看到的那样,用哲学观点去思考历史,以为这种对象就是历史学家正在寻求的实在,那是本末倒置。如果说应该有历史哲学,那么这只能是对历史学家为获得真理而作的努力的一种哲学上的看法,而不是关于尚未获得的真理的一种哲学上的看法。

因此,历史哲学就是对历史思维的研究,不仅对它的实际过程进行心理学上的分析,而且对它为自己所树立的理想进行分析。历史思维是人们思考客观世界时所采取的许多态度中的一种态度,这种态度假定:存在着一个与人们的认识无关的事实世界(不是一般的规律,而是许多个别的事实);这种态度还假定:如果不能完全发现这些事实,至少也能发现它们的绝大部分。历史哲学应当是对这种态度、对历史思维的前提和含义的一种批判性的探讨;是为发现历史思维在整个人类经验中的位置、它与其他经验形式的关系、它的起源及其有效性所作的一种尝试。

对照这个纲领来看,我们以上考察的那些历史哲学,似乎很像

康德认为已被他彻底驳倒了的那种“教条主义的形而上学”，它们不仅同历史学家本人一样假定历史思维的有效性，而且有过之而无不及，他们假定这种思维的成果具有一种确实性和结论性，这是任何历史学家都不会这样认为的，而且他们企图在此基础上创立一种关于历史事实的客观性的混杂观点，这既是拙劣的史学，又是拙劣的哲学。不用相信康德的话是哲学的定论，我们大可以主张：康德认为哲学对自然科学所应当采取的态度，大约就是哲学对历史所应当采取的态度，不是采取教条主义的态度，因为教条主义态度轻信它认为（也许是错误地认为）是历史学家们所说的一切东西，而是应当采取一种批判的态度，这种态度不仅从事于研究某种类型的思维的成果，而且研究某种类型思维本身的性质和价值，以及它的前提和含义。

（三）一种历史哲学的概述

历史意识就其概念的性质而言，是一种关于个别事物的知识。它的目的在于知识，这一点使它区别于艺术，因为艺术的目的在于想像；它的对象是个别的，这一点又使它区别于科学，因为科学是一般的知识。艺术的对象是想像的个别事物，而历史的对象则是真实的个别事物。两个艺术家可以各自给自己提供互不相容的对象，而并不因此成为比较蹩脚的艺术师。可是，如果两个历史学家各自提出互不相容的对象（例如，对理查三世的性格，提出完全不同的解释），那么，至少表明有一方是错误的。这就是说，历史同一切知识一样，有一个对所有认知者来说都是共同的对象，即唯一的、独特的、包罗万象的历史事实世界，在这个世界里，每个事实都有其独特的地位。另外，犹如历史与艺术在客观上不是同一的，历史与科学在主观上也不是同一的，后两种都必须称为知识，因为它们都有正确与谬误之分，但是科学思维是一种抽象的思维，而历史

思维却是一种具体的思维。也就是说,因为科学的对象不是事实,而是抽象的型式或形式,所以,科学的判断总是假设的,即“如果A,则B”,至于事实世界中是否存在着A,这在假设中是不予断言的。科学同事实世界的联系就在于这种情况,即事实世界中存在着很近似于A,因而也很近似于B的事例。然而历史的对象则是非常真实的事实,因此历史的判断是定言判断。无疑,科学中也出现定言的表达形式(一切鲸鱼都是哺乳动物),历史中也出现假设的表达形式(如果修昔底德的话是可信的,那么Pitanate lochos是不存在的)。然而前者并不是真正定言的,因为它并不含有列举所有各种真实的鲸鱼的意思,而是告诉我们,如果我们真要归类的话,可以把所有确认为鲸的东西进一步确认为哺乳动物;同时,后者也不是真正假设的,因为修昔底德的话的可靠性不足以证明Pitanate lochos不存在,^① 而在一个真正的假设的表达形式中,前项是后项的根据(等量加等量,其和相等)。因而,理想的历史学应当是与无数连贯的定言判断联结在一起的一个定言判断,它断言现实,并阐明联结无数单个事实的、无限的、独特的事实世界的性质。此外,历史的客观性又使它区别于哲学。历史假定存在着一个不依赖于认知者的事实世界,历史学家的思维只是揭示这个世界,而决不是创造这个世界;它还假定,这种思维建立了两项之间的认识关系,即认知者和事实世界之间的认识关系,但两者在这种关系建立以前早已存在了。至于情况怎么会是这样,历史是不加过问的。它只就它自己的对象提出问题,而不问认知那个对象的方法如何。在历史中,思维并不反思它自身,正如艺术家过分沉湎于想像就不能思索他的想像一样(也许除非是在余暇中),历史学家过分沉湎

^① 人们有可能在历史事实的前后关联中找到一条比较简捷的接近事实真相的道路。例如,如果这是11世纪的建筑,那就不可能是毗连的那座12世纪的庙宇的一个附属部分。但是,当一个人作这类判断时,他是在探索某个历史命题,而还没有把握住这个命题。一旦把握住了,那么,这里以假设形式出现的情况,就会变成“这是11世纪的建筑,因此……”等等。

于他了解事实的企图,就不能思索那种企图。毫无疑问,历史学家的研究工作,使他与那种跟他自己精神生活相近似的人们的精神生活有了极密切的联系。他研究人类精神活动的方法,不像艺术家那样,通过提出虚构的人类精神活动的例子来进行,也不像心理学家那样,以抽象形式的机械作用来代替这些精神活动,而是完全如实地去理解它们,因为它们确实存在于事实世界中。但是这些真实的事情总是他的思维的对象,而决不是他的思维本身。不管历史学家多么同情他正在探究其行为的人们,不管他感到他们同他自己多么相似,他们只不过相似而已。他同他的思维对象的关系至多不过是同质的关系,而决不是同体的关系。他是历史学家,而他所研究的那些历史人物并非历史学家,他对他们的兴趣和他对过去的兴趣,同可能有人认为是、那些历史人物相应地对他的兴趣,或者同样地对他们自己过去的兴趣,是不能相比的。因此,他始终是某一种生活的旁观者,他自己则是不参与这种生活的。作为一个历史学家,他认为自己同事实世界之间隔着一条不可逾越的鸿沟。他可以而且应当想到,他也是这个事实世界的一部分,他自己的历史思维是他正在研究的历史过程的产物;不过这并不是把历史归结为历史学家的自我认识,因为在事实的体系中,尽管每个事实都互相联系,但每个事实究竟还是保持它原来的样子,研究这个事实与研究那个事实是有区别的。专门研究亚历山大大帝^①,这件事本身并不能使这个历史学家成为拿破仑问题的权威。同样地,虽然他跟亚历山大和拿破仑都是同一个世界的一部分,但他对他们的认识显然不是对他自己的认识。甚至当他为自己写自传的时候,还没有真正了解他自己,因为他不能了解自己真实的历史思维,这种思维在撰写自传时是很活跃的。因此,历史学家总是思考那种与自己的历史思维不同的对象,因而历史本身总是一种有别于史学史的东西。而史学史的历史则又是另一种不同的东

^① 亚历山大大帝:公元前356~前323年的马其顿国王。——译者

西,如此以至无穷。总而言之,历史与哲学的区别是很明显的,哲学家的对象既是他自己,又是他的世界,因此,哲学跟哲学的哲学是同一的。哲学应当思考我们如何认知的问题,而这个问题同时又是我们如何认知我们认知了的问题。

这些不同的思维形式(艺术、科学、历史、哲学)不是一个种类的各种形式。一切历史都是艺术,因为讲故事是一种艺术,但讲真实的故事却是历史,因此历史就是艺术,但它是艺术中的一种,也就是受条件(真实)制约的艺术,这种条件使它失去部分而不是所有的特征。从某种意义上说,历史学家不应是富有想像力的;从另一种意义上说,想像是他最必需的东西。这不仅是因为想像这个词含义不清。历史学家的想像与小说家的想像完全是同一个东西,但是历史学家的想像是一种经过训练的想像,其目的是为了寻求事实真相,而艺术家则是为想像而想像。另外,科学家所专门从事的活动是进行概括,而我们知道历史学家也是在从事概括。他不像科学家那样为概括而概括,而是为帮助自己确定历史事实而概括。因此,艺术和科学不是被排除于历史之外,而是包含于历史之中,不过它们的形式有所改变,那是为了服从于历史的目的之故。反之,历史并不以这种方式包含于艺术或科学之中。小说家的历史素材就不再是历史,它经过想像的处理,成了纯粹的艺术,而科学家的历史素材——实验和观测——也不再是历史,因为它与事实世界中的前后关联割裂开了,并且被看做仅仅是许多规律的例证。毫无疑问,正如历史学家从某种意义上说必定是艺术家和科学家一样,艺术家和科学家从某种意义上说也必定是历史学家,但这不是在同一个意义上说的。历史学家作为艺术家和科学家是受压抑的,艺术家和科学家作为历史学家是受保护的,但又是从属的。同样,哲学家从某种意义上说必定是历史学家,而且历史学家从某种意义上说必定是哲学家。但是,哲学家作为历史学家是受压抑的,而历史学家作为哲学家是受保护,但又是从属的。历史包含于哲学之中,哲学却被排除在历史之外。这一点在哲学与

哲学史的关系上表现得非常明显。一个人如果对哲学史的某些方面没有详细透彻的研究,就不可能成为有能耐的哲学家,但当他实际上进行哲学思维时,某人持什么观点的问题,是从属于什么是正确的观点这个问题的。有才干的哲学史家,虽然按理说应当是有能耐的哲学家,但事实上却往往是低能的哲学家,因为他为了把注意力集中在某些人持什么观点这个问题上,只好不考虑什么观点是正确的哲学观点这个问题。

历史就其基本形式来说,就是知觉。知觉是最简单的历史思维的形式,它是对事实的最基本的确定。然而所有历史,不管多么高深多么复杂,都是一种由知觉作成的东西,是知觉中所早已包含的各种要素的发展,因而历史学家所了解的世界就是知觉中所形成的世界的充实而已。正如艺术是最强化了了的想像,历史是最强化了了的知觉。在知觉者看来知觉是直接的,这就是说,知觉的对象是“既定的”。但事实上它不是直接的,而且在严格意义上说它的对象也不是既定的。思考表明,所有知觉都有两种要素,即感觉和思维,思维就是对“感觉材料”的“解释”或沉思。这里,感觉仅仅是一种抽象,在这种限定的情况下,我们被认为不假思索地去接受纯粹的材料。在实际经验中,我们从来也没有得到过这种纯粹的材料。一切我们称之为材料的东西,实际上早已被思维所解释过。知觉的对象就是一种“所与”的东西,而这种“所与”的本身又是关于另一个“所与”的东西的解释,如此以至无穷。我们通常称为知觉的东西与称为历史思维的东西的唯一差别是:在前者,解释工作是暗含的,它仅仅通过反省分析展示出来;而在后者,解释工作是明显的,是不可能被忽略的。人们有时把历史说成是建立在知觉材料基础上的一种推理的上层结构,但是这种说法给人造成这样一种印象,即历史和知觉是两种性质完全不同的活动,一个是由思维所考虑的,另一个是直接的。这是一种错误的想法,因为,那个在历史中是明显的思维,在知觉中不过是暗含的;因为我们是在所有的知觉中作出判断,试图回答我们所感知的东西是什么这一问

题,而且一切历史也仅仅是想回答这同一个问题的一种更认真、更持久的尝试而已。历史学家所阐明的过去的事件,是由他的思维所揭示的,而且仅仅是当他的思维在试图了解他感官面前的这个世界时所揭示的。在他的感觉世界中没有留下痕迹的任何一个过去的事件,他是不可能知道的。假如有人看见地平线上一片白光,问这是什么,他可以回答说这是雪山;假如看见桌子上一个有各种斑点的东西,问这是什么,他可以回答说这是一本13世纪的宪章。后一种情况所包含的推理过程比前一种情况要复杂,但它们在原则上没有什么两样。

一切知觉都依赖于过去的经验。我们只是借助于对比我们现在和过去的经验,才确定我们感知的东西究竟是这还是那。随着我们越来越善于把现在的经验同过去的有关经验进行对比,我们的感知也越来越准确。我们未必明确地意识到自己在做这种对比,但每当我们感知时,却总是默默地在做。当我们遇到知觉上的难题时,往往会明显地去做这种对比。在这种情况下,很显然,知觉是依赖于记忆的。我们通过回忆过去的有关知觉,使自己在困难情况下进行正确感知的绝好机会。所以,竭力回想或追忆,就是竭力为自己提供现时知觉的材料。因此,我们可以把有关事例贮存在记忆中,并且为了帮助记忆,把我们想要回忆的东西用文字记录下来,以备解答今后知觉上的问题。这种收集起来的事例,不管是以口头传说还是以书面记录的形式出现,都成为一种共同的记忆。依靠这种记忆,一个人的经验不仅可以有助于自己,而且还可以有助于他人,这就是历史资料和历史文献的萌芽。回忆录,即作者对于自己所感知的事情的记叙,是成文历史的最简单、最基本的形式。我们在阅读回忆录时,与其说是用我们自己的生活经验来理解我们所看到的成文的东西,不如说是用我们所看到的成文的东西来丰富和深化我们自己的生活经验。但一旦我们这样利用一个人的回忆录,从原则上说,我们就是在利用所有人的回忆录,我们就有责任去研究他人的经验记载,这就涉及用一个人的经

验补充另一个人经验的问题。但这里所说的经验是一种知觉上的经验,因而有真伪之分,所以,我们不仅要读,而且还要鉴别。识别这种真实经验的办法,是把比较高级的历史同仅仅是吸收和重复故事的东西区分开来。比较高级的历史学家是这样一种人,他并不满足于自己所听说的一切,而是努力去鉴别他的资料,以便尽可能去发现它们所说的是否真实。这种鉴别工作并不是十分容易的,它需要有一种略为严格的训练,包括附带地创立许多从属于历史的辅助科学。从最广的意义上说,这些科学一般叫做历史方法。像方法这个词所表示的那样,这些科学包含经验的概括,或者说各种处理上的规则,它们教导研究者如何处理那些典型事例。创立这种科学当然是无止境的,因为每一种科学仅仅适用于某个任意限定的研究领域。这种科学的任务是要解答“历史学家怎么能检验他的资料”的问题,而对于这个问题的笼统回答是:“内行的历史学家总是能想出检验任何资料的方法。”如果历史学家的工作仅仅是根据既定的材料作论证,那就不可能想出检验的方法。然而,我们已经知道,所谓既定的材料这种东西是没有的。历史学家的材料是由他能感知到的东西所组成的,如果他感知不到东西,那只能怨他自己。越是优秀的历史学家,资料对他的意义就越大。无比优秀的历史学家就有无数无比可靠的、关于某个论点的证据,供他任意引用。这不是空想,而是一种已逐步实现的理想。任何一个有才能的历史学家在思考自己思维的发展时,都不能忽视这种发展是如何给一些问题提供^①大量证据的,而这些问题以前曾经是什么证据都没有的。但我们如果用学究的观点来考察历史,那就很容易忽略这一真理。这种学究的观点往往认为某个时期的“资料”是由有限的事实所组成,它们能够以史料形式提供给研究者,而不能对其作任何未经作出过的解释。因此可以认为,历史中是没有解释不了的问题的。对于历史学家来说,只有他经验中的某

^① 这是提供,而不是发现,因为证据在尚未为某件事作证之前,还不成其为证据。

件事提出问题时,问题才存在。而就任何真正的问题来说——它同虚假的问题不同,虚假的问题也许是出于无聊而随口提出来的,不是由历史思维在发展过程中所实际提出的——它提出的方式必然会给聪明人以某种方向性的暗示,以使他探索到解答问题的证据。要是历史仅仅是对所有过去事件的确定,那它就会充满无法解答的问题。例如,公元元年第一个寿终正寝的罗马人叫什么名字?他的名字同当时在位的罗马皇帝的名字同样是一个事实。但是,只有当这个问题产生于历史思维范围内时,他的名字才能成为历史思维的一个问题,也就是说,它必须以某种方式产生于这种意图,即试图更充分地感知此时此地存在着的、有待我们去感知的这个世界。确定事实是历史学家的任务,这种无边无际的事实整体——对一种正确的历史哲学来说这是至关重要的——就是以历史学家的“直接”知觉为中心,以他对那种知觉的意义的理解深度为半径的一个世界。因此,归根到底,历史学家的资料和他的结论没有差别。他一旦作出结论,这些结论就变成了他的资料,而他所有的资料都是他已经作出的结论。资料和结论的差别是由已解决的问题与尚未解决的问题的差别所引起的一种暂时性的差别,这种历史判断就是结论,迄今为止这种结论还没有产生新的问题。

如果每个历史学家的世界的半径都是无限的,那么他们的世界就会互相重合。但这是不可能的。每个历史学家的世界都受其知识范围的限制,而且还因为两个历史学家都不是从同样的“直接知觉材料”出发,所以,他们世界的圆周必定始终不能重合。任何两个历史学家都会发现,他们尽管有许多相同的兴趣、问题和信念,但他们各人都有自己的一些问题,这些问题对每个历史学家本身来说是迫切的,而对另一个人来说却是根本不存在的。人们把这一事实称为专业化,人们虽然都非常熟悉这一事实,但并不是所有的人都认识到它是历史意识的一种必然含义。认为历史的任务只是发现全部往事的人们,不能理解专业化,而且往往通过对此表示遗憾而使他们的无能显得更为突出。

每个历史学家都以自己为中心,根据他自己的角度来观察历史,因此他看到了别人所看不到的某些问题。而且每个历史学家都根据他自己特有的观点,也就是从他自己特有的一个方面来观察每个问题。所以,一个历史学家只能看到事实真相的一个方面。即使有无数的历史学家,也总是有无数的方面未被看到。因此历史研究是无止境的,甚至对于一个极小的历史领域的研究,每个新的研究者也必定有自己新的见解。我们可以说,这不是主观唯心主义,除非有人认为下述看法是主观主义:100个人看同一棵树,大家都看到树的不同方面,因此各人都看到别人所看不到的某种东西。这100个人的感知愈富有理智、愈充满思维,就愈有把握说他们各人都看到别人所看不到的东西,他们都不仅看到外观的树,而且还看到真正的树,但他们决不可能使自己脱离各自感知的出发点。这样看来,历史学家们“观察问题的各种角度”分布于观察的空间之中。每个历史学家都是从一个观点出发来反映宇宙的一个单子^①,而这个观点永远也不可能是其他任何人的观点。

而且,历史学家自己的观点并不是不变的。他所感知的世界是一个不断变化着的世界,这不仅因为其半径增长,而且还因为其中心转移。他所探索的问题之所以发生变化,不仅是因为一个问题获得了解决并在解决过程中又产生了另一个问题,还因为在他最终解决那些问题之前,他已对它们失去了兴趣。他总是在“弃”谜和解谜,而且实际上,他处理每个实际的谜的办法,就是解谜与弃谜的折中。因此,从来没有一个历史问题得到过最终的解答。所有历史充其量也只不过是对某个问题的一种暂时的、试验性的解答,而实际上这个问题始终没有得到解答。现实与理想确实在靠拢;历史学家确实越来越接近于真正了解这个漫无边际的事实

^① “单子论”是德国唯心主义哲学家莱布尼茨的主要哲学体系,他把整个世界看成是“单子”的总和,“单子”是按照上帝所规定的方式彼此相互感知的,除了相互感知外,“单子”是没有“窗户”的,彼此是看不到的。——译者

世界,但它们是逐渐靠拢的。现实越接近理想,由此产生的阻力就越大。历史学家知道的事情越多,他就越敏锐地意识到自己决不能真正知道任何事情,他自己的一切所谓知识在相当大的程度上都是不正确的。其实,事实是不可知的。

因此,就历史学家思考他自己的历史思维来说,他只认识到他自己的思维的单子的特性而已。然而,单子是没窗户的,因此历史学家本人不可能把无数可能的观察问题的角度协调起来。他只能从一个角度移到另一个角度。他决不可能超越自己的观点而把自己的观点看做是许多单子中的一个。他是一个单子,而不是一个单子学家,也就是说,他必然是“自我中心的困境”的一个牺牲者,这种情况对一切知觉都是适用的。这是由于我们称为历史的客观性所造成的。历史学家考虑他的对象,而不考虑他本人对于对象的认识。他根据自己的观点进行思考,而不考虑自己的观点。但是,当他考虑自己的思维时,也就是对此进行哲学思考时,他就认识到自己是一个单子,而要认识自己处于“自我中心的困境”中,就得超越这个困境。当思维回过头来思考它本身,并且遇到它自身与其对象的关系这个问题时,它通过评论自己考察那个对象所依据的观点,而超越了这个观点。

因而,要对历史思维进行哲学思考,就得超越历史思维的单子论,要为单子论而抛弃单子论,不仅要看到一个观察问题的角度,而且还得看到观察角度的空间。历史是有限的思维,因为它把注意力都集中在其对象上面,没有考虑到它同那种对象的关系问题。哲学是无限的思维,因为在哲学中,它的对象是什么这个问题,就是它的对象和它本身之间的关系问题。哲学只是由于认识到历史的这种局限性,才克服了这种局限性。

对于历史来说,事实世界是思维的一个外在前提,而对哲学来说,它却成了各种观察方法的世界,每种观察方法的中心都有一种历史意识,这是一个由各种思维世界所组成的世界,而每一个思维世界都与其思维者有关。这种思维世界的世界是一个没有中心的

世界,它的中心处处皆是,而它的圆周却任何地方都找不到。除了从思维本身就是它自己的前提这个意义上说以外,这个世界中并不存在思维的前提这样一种东西。

(徐奕春译 黄子祥校)

我的历史观^①

[英]阿诺尔德·汤因比

作者简介 阿诺尔德·汤因比(Arnold Joseph Toynbee, 1889~1975)是著名的英国历史学家,1889年1月14日生于伦敦。他曾在希腊的古代废墟上作徒步旅行,1912年在贝力奥尔学院当研究生和古代史导师。1915年在英国外交部政治情报司任职。1919年第一次世界大战约束后,担任出席巴黎和会与凡尔赛和会的英国代表团中东部代表,同年被任命为伦敦大学科雷斯讲座拜占庭和近代希腊语、文学和历史教授。1925年任伦敦大学国际关系史研究教授,伦敦皇家国际事务学会研究部主任。1955年起,为退休功勋教授。他的主要著作有:《希腊的历史思想》(1924)、《文明经受着考验》(论文集,1948)、《战争与文化》(1951)、《世界与西方文明》(1953)、《一个历史学家的宗教观》(1954)、《我所认识的一些当代人物》(1967)、《居世界之半》(1973)、《人类与大地母亲》(1976),等等,其最重要的著作是12卷本的《历史研究》(1934~1961)。

汤因比认为不应把国家作为一个单位来研究,而应考察整个社会。他认为历史研究的最小单位是“文明”,或称为“社会”。他把6000年的世界史分为26个所谓的“文明”。他的

^① 本文译自汤因比的论文集《文明经受着考验》,牛津大学出版社,1948。

历史理论的核心是所谓“文化形态史观”，或称为“历史形态学”。其主要论点是：各个“文明”在哲学意义上说是“平行的”、“同时代的”，历史是“富有创造性的少数人”创造的，历史是通过“挑战”与“应战”来发展的，等等。

我的历史观本身就是小小的一段历史。这主要是其他人的历史而不是我自己的历史，因为一个学者的毕生事业，就是要把他那一桶水添加到其他学者无数桶水汇成的日益增长的知识巨流中去。要想完全阐明或者确实弄懂我个人的历史观，就必须说出它的起源、发展以及社会的和个人的背景。

人类可以从很多角度来观察宇宙。为什么我是个历史学家，而不是个哲学家或物理学家呢？这同我喝茶和喝咖啡不加糖是同样道理。这两种习惯的形成都是幼年时从我母亲那里学来的。我是一个历史学家，因为我母亲在我之前也是一个历史学家；然而同时我也意识到我与她属于不同的学派。为什么我没有完全按照母亲的意图行事呢？

首先，因为我出生比我母亲晚一代，所以，在1914年，当历史把我的同时代人扼杀的时候，我的思想还没有定型；其次，因为我受的教育比我母亲受的教育更为老式。我的母亲——实际上属于英国第一代女大学生——受到了新式的西方近代史教育，而以英国本国史为主要线索。她的儿子，因为是个男孩，就进了一个旧式的英国公立学校，在那里和在牛津大学所接受的，几乎全部是希腊和拉丁古典作品的教育。

对于任何想成为历史学家的人——特别是对于出生在这个时代的人——来说，我相信，古典教育是无价之宝。作为一个训练场所，希腊—罗马世界的历史有它显著的优点。第一，我们可以正确地观察希腊—罗马史，并能看到其全貌，因为，与我们西方世界的历史对照来看，前者已经结束了；而我们的历史仍然是一出结局未定、尚未演完的戏剧。由于我们本身就是这个拥挤的、动荡的舞台

上来去匆匆的演员,我们甚至连目前的情景也看不清楚。

第二,希腊—罗马史领域没有因过多的资料的牵累而难识真相,使我们见木不见林——因为在希腊—罗马社会的灭亡和我们自己社会的出现之间这段时期,树木已经变得极其稀疏。不仅如此,所保存的容易处理的证据,在数量上并没有像地方公国的公文那样多,而这样的公文,在我们西方世界,在原子弹发明之前的1200年间,已经成吨成吨地堆积起来。研究希腊—罗马史的现存材料不仅数量上易于处理,质量上是精选的,而且具有各方面都相当均衡的特点。雕像、诗歌和哲学著作在这里比法律和条约的条文更有价值,这就使从事希腊—罗马史研究的历史学家产生一种均衡感。因为,我们能够从时间流逝所提供的远景中,比从这一代人的生活中更易于看清这样的事实,即艺术家和文人们的著作,比商人、战士和政治家们的事迹存在得更为久远。诗人和哲学家胜子历史学家,而先知们和圣徒们又都超过他们并比他们存在得更为长久。阿伽门农^①和伯里克利^②的幽灵,由于荷马^③和修昔底德的文字的魅力,因而经常出没在今天的现实世界中。而到了没有人阅读荷马和修昔底德的著作时,可以断言,耶稣、如来佛以及苏格拉底,将在我们几乎不可想像的遥远世代的人们头脑中,仍然保持着鲜明的记忆。

希腊—罗马史的第三个、也许是最大的优点是它的视野广阔而不狭隘。雅典可能使斯巴达无光,罗马可能使萨莫尼安失色,然而雅典在其初期就教育了整个希腊,罗马在其晚期也使整个希腊—罗马世界成为一个单一的共和国。对希腊—罗马的历史从头

① 阿伽门农(Agamemnon):希腊神话中的迈锡尼王。荷马的史诗《伊利亚特》中写道:阿伽门农为特洛伊战争主帅,因为他夺走了希腊英雄阿喀琉斯的女奴,阿喀琉斯拒绝作战而使希腊军受挫。——译者

② 伯里克利(Pericles,约公元前495~前429):古雅典民主派政治家。——译者

③ 荷马(Homer,约公元前9世纪):古希腊诗人,作品有著名的史诗《伊利亚特》和《奥德赛》等。——译者

到尾加以全面考察,统一显然是它的主调。而且,当我一旦听到这一伟大的交响乐后,我就不再会被本国狭隘历史所奏出的偏僻的异国情调的音乐所陶醉,而当我母亲把我放在床上,每夜给我讲本国历史时,这种音乐曾经完全把我吸引住了。我母亲那一代讲历史的牧师和教师们,不仅在英国,而且在所有西方国家中,都用一种错误的信念渴望促进本国史的研究。这种错误的信念就是,认为本国历史与本国同胞的生活更加密切相关,因此对他们来说总比其他地方和其他时期的历史更容易理解(虽然确实很明显,实际上在维多利亚时代的英国男人和妇女的生活中,耶稣的巴勒斯坦和柏拉图的希腊,比阿尔弗雷德大帝^①或伊莉莎白一世^②的英国起着更有力的作用。)

然而,尽管维多利亚时代对于某一个人碰巧降生在其中的特定国家的历史错加推崇——这与英国历史之父、年高德劭的比得^③的精神多么格格不入,但维多利亚时代的英国人对待历史的不自觉的态度,乃是完全生活于历史之外的某种人的态度。他理所当然地认为——尽管没有什么根据——自己正站在坚实的地面上,不会让这滚滚向前的潮流所淹没,而在这一潮流中,时间却已经夺走了他所有的不太幸运的子孙们。根据他的想法,维多利亚时代的英国人已经从历史的束缚中摆脱出来,处了特权的地位,他们怀着好奇、屈尊和少许同情心,注视着其他地方和其他时代不那么幸运的人民在历史的洪流中挣扎和被淹没,却完全不能理解这件事——正像一张中世纪的意大利绘画中的景象一样,得救的人伏在天国的栏杆上,自鸣得意地俯视着被打入地狱的人的痛苦。

① 阿尔弗雷德大帝(Alfred the Great, 849 ~ 899):英国西撒克斯国王(871 ~ 899),在位期间曾打败丹麦人的入侵。——译者

② 伊莉莎白一世(Elizabeth I, 1553 ~ 1603):英国都铎王朝的末代女王(1558 ~ 1603),专制政治的代表人物,在位期间确立了英国的海上霸权。——译者

③ 比得(Venerable Bede, 约 673 ~ 735):英国历史学家、神学家,因著有《英国教会史》一书而获得英国历史之父的称号。——译者

查理一世^①——他的运气更坏——已经被记载在历史上,但是罗伯特·华尔波尔爵士^②,尽管受到弹劾的威胁,却能设法幸免于灭顶之灾。与此同时,我们自己则站在超过高水位线的、十分安全、舒适、有利的地位。而那些比我们落后的同时代人,在退潮时也许仍处于齐腰的水中,但这同我们有什么相干呢?

我记得,1908~1909年波斯尼亚危机^③期间,正是大学里学期开始的时候。当时L.B. 纳米埃教授^④还是贝力奥尔学院的学生,当他从家乡——奥地利的加里西亚边界——度假回来时,以预示不祥的语气,对我们(这个学院的其他学生)说:“咳,奥地利军队已经动员起来,驻在我父亲的田庄上,俄国的军队就在边界的对面,只有半小时的路程。”这些话,在我们听来,好像是《不打仗的士兵》中的一个场面,但是这种缺乏了解是很普遍的,当时一个目光锐利的中欧国际事务观察家觉得下述事实简直令人不能置信:这些英国大学生居然不懂得,就在离开加里西亚不远的地方,他们自己的前程也正在被毁掉。

三年后,当我在希腊作徒步旅行,考察义巴敏诺达将军^⑤和菲罗波门将军^⑥的遗迹时,在一个村庄的咖啡馆里听到一次谈话,我第一次获悉有所谓爱德华·格雷^⑦先生的外交政策的事。然而,即

① 查理一世(Charles I, 1600~1649):英国斯图亚特王朝国王(1625~1649),即位后,对抗国会,迫害新教徒,推行打击新兴工商业的政策,引起资产阶级革命。1649年被国会判处死刑。——译者

② 华尔波尔爵士(Sir Robert Walpole, 1676~1745):英国政治家,于1721年组阁,至1742年辞退。在其执政期间形成了内阁制。——译者

③ 指1908年奥匈帝国宣布吞并南斯拉夫的波斯尼亚和黑塞哥维那两个地区的事件。——译者

④ 纳米埃(Namier, Lewis Bernstein, 1888~1960):英国历史学家。——译者

⑤ 义巴敏诺达将军(Epaminodas, 公元前418~前362):底比斯名将兼政治家。——译者

⑥ 菲罗波门(Philopoemen, 公元前253~前184):古希腊将军。——译者

⑦ 爱德华·格雷(Edward Grey, 1862~1933):英国政治家,曾任英国外交大臣。——译者

使在那时,我还没有理解到我们自己竟然也处在历史之中。我记得 1913 年的一天,当我沿着索夫克郡的灰蒙蒙的、平静的北海海岸散步时,我对历史上有名的地中海产生了一种深切的怀念之情。1914 年世界大战爆发时,我正在给贝力奥尔学院读古典文学的大学生们讲授修昔底德的著作,那时,我的理解力突然得到了启发。我们在当时的世界上所感受的经验,修昔底德在他所处的世界中早已经历过了。我用一种新的理解,即通过领悟他的文字的含意和体会他的语言中蕴含着的情感,重新读着他的著作。直到我本人也遇到了那种曾经启发修昔底德写出他的著作的历史转折点,我才体会到这些含义和情感。现在看来,修昔底德早已探讨过这个领域。修昔底德和他的同时代人,在我和我们这一代人之前,早已处在我们各自达到的历史经验的舞台上。事实上,他的现在就是我的未来。但这却使按年代次序记载历史的方法变得毫无意义,因为这种记法把我们的世界标记为“现代”,并把修昔底德的世界标记为“古代”。不管年表怎样说,现在已经证明修昔底德的世界和我们的世界在哲学意义上说是同时代的。而且,如果这是希腊—罗马文明和西方文明之间的真实关系,那么,我们知道的所有文明之间的关系岂不都可以证明是这样的吗?

这种在我看来是新颖的见解——认为所有各个文明在哲学意义上说都是同时代的——从现代西方自然科学的一些发现所提供的背景来看,已得到了支持。自从我们叫做“文明”的各种人类社会类型最初出现以来,已经过去了五六千年,在地质学和宇宙起源学所揭示的时间表上,这五六千年与迄今为止的人类生存年代和生命在地球上的生存年代相比,与地球本身、太阳系以及太阳系在其中只是一粒尘埃的银河系的生存年代相比,或者与无限广阔和久远的整个星际宇宙生存年代相比,只是非常短暂的一瞬。通过这些时间长短的等级的比较,公元前 2000 年(如希腊—罗马文明),公元前 4000 年(如古埃及文明)和耶稣纪元最初的 1000 年(如我们自己的文明)出现的各个文明,都确实属于同一时代。

这样,从称为文明的人类社会史的意义上说,历史显然是一种新的艰巨复杂的冒险事业中的一组平行的、同时代的和新近的试验。自人类出现之后,迄今经过多次努力,企图克服他们显然已昏睡了几十万年的原始状态,而在一些偏僻的地方,像几内亚、火地岛和西伯利亚的东北地区,人们至今仍处于原始状态中,在那些地方,这种原始的人类社会还没有受到侵袭,而且没有被其他人类社会的有进取心的拓荒者所消灭或同化,这些拓荒者与那些懒汉们不同,现在已经再次行动起来,虽然这只是新近的事。现存各种社会之间目前在文化水平上令人惊异的差别,是通过加利福尼亚大学提加尔特教授的著作才引起我注意的。这种悬殊的差别都是在这短暂的近五六千年中产生的。这是从时间方面探究宇宙之谜的最有成功希望的地方。

是什么力量使少数早已开始走向文明的社会,在经过如此长期停顿之后,最近再次朝气蓬勃地前进,并开始向着某些新的和尚未被发现的社会和精神目标前进?是什么力量激励这些社会,从大多数人类社会从来没有摆脱过的麻木状态中奋起呢?我正在反复思索这个问题的时候,早先曾向我指出东欧的重要性的纳米埃教授,于1920年夏天把奥斯瓦尔德·斯宾格勒的《西方的没落》一书拿给我看。当我读了那些闪烁着历史洞察力的篇章后,最初我曾怀疑:我的全部探索,甚至连那些探索的问题还没有在我心中完全形成以前(更不用说答案了),是不是已经由斯宾格勒解决了。我自己最重要的论点之一就是,历史研究中无可再小的可以理解的领域是整个社会而不是关于社会的任意分割的片断,如近代西方民族国家或者希腊—马罗世界的城市国家那样。我的另一个论点是,一切叫做文明的各种人类社会的历史,在某种意义上说都是平行的和同时代的。这两个论点在斯宾格勒的体系中也是最重要的。但是当我在斯宾格勒的书中寻找我的关于文明起源问题的答案时,我发现我自己仍有工作可做,因为在我看来,在这一点上,斯宾格勒的观点是最无启发性的教条主义的和决定论的观点。按照

他的观点,文明的兴起、发展、没落与消灭是永远按照一成不变的时间表进行的,而对此却没有提出什么说明。这正是斯宾格勒发现的自然规律,而你必须不假思索地相信这位名家的武断。这种武断的态度与斯宾格勒的卓越天才看来是令人失望地不相称的,而且从这里,我开始意识到民族传统上的一种差别。既然德国人的先验方法注定要失败,那么让我们看看英国人的经验主义能有什么作为,让我们根据事实检查两种可供选择的解释,看看它们将如何经受考验。

种族和环境是19世纪西方那些自称为科学的历史学家们所提出来的两把主要的互相抗衡的钥匙,目的在于解决各种现存的人类社会文化上的不平等问题。经过试验,证明无论哪一把钥匙都不能打开紧闭的大门。首先谈谈种族的理论,认为人类不同成员之间在自然种族上的差别与属于历史领域的精神水平上的差别相互关联,这有什么证据呢?而且,如果这种相互关联的存在是为了论证的缘故而假定的,那么几乎所有种族的成员怎么都曾是一个文明或一个以上文明的创始者呢?到目前为止,只有黑色人种没有作出明显的贡献,但考虑到迄今为止文明开始进行试验的时间还很短暂,因此这并不能令人信服地证明黑人无能,也许只是他们缺乏机会或者缺乏刺激的结果。至于说到环境,当然在尼罗河下游和底格里斯—幼发拉底河下游的自然条件之间有类似的类似,那些地方分别是埃及和苏美尔文明的发源地。但是,如果这些自然条件确实是这些文明出现的原因,那么为什么在自然条件类似的约旦河和里奥格兰河流域没有出现类似的文明呢?为什么赤道附近的安第斯高原产生了安第斯文明,而在肯尼亚高原上就没有产生与之相类似的非洲文明呢?这些自称是科学的不受个人影响的解释的破产,使我转向了神话学。我对这种转变,感到有些忸怩和惭愧,好像这是倒退一步,会引起别人不满似的。如果我不是在1914~1918年战争期间对心理学所开辟的新天地毫无所知,我

也许并不至于那样缺乏自信。如果我当时了解 C.G. 荣格^①的著作,那么它们也许会给我提供线索。我实际是在歌德^②的《浮士德》中找到这个线索的,幸亏我在学校里就熟读《浮士德》,就像熟读厄斯启拉的《阿伽门农》一样。

歌德的《天堂序曲》,以大天使们为上帝创造万物完美无缺唱赞美诗开始。但是,正因为上帝的创造是完美无缺的,造物主就没有给自己进一步运用他的创造力留下余地,而如果靡菲斯特——正是为了这个目的而创造的——没有出现在宝座前并且没有要求上帝,(假使可能的话)让他自由行动来糟蹋造物主最精致的创作之一,那么也许就无法走出这条死胡同。上帝接受了挑战,并从而获得了一个机会来继续进行他的创造。两个人以挑战和应战的形式发生了冲突。这里我们难道没有看到,由于燧石和打火镰之间相互碰撞而点燃了创造性的火花吗?

根据歌德对《神曲》情节的解释,创造靡菲斯特正是为了让他受骗——使魔鬼不高兴的是,这一点他发现得太晚了。然而,在上帝对魔鬼的挑战进行应战时,如果像我们所假定的那样,上帝为了赢得创造某些新东西的机会,会让他创造出来的东西真正遭到危险,那么我们也不得不假定魔鬼也不总是会失败的。因此,如果挑战和应战的作用说明了文明的起源和成长的原因(这是用别的说法所无法解释和无法预言的),那么它也说明了文明的衰落和死亡的原因。我们所知道的 20 个文明,大多数看来已经衰落,其中的多数已经走完了通往死亡的没落道路。

我们对已经灭亡的文明的调查分析,并不能使我们预卜我们自己的文明或目前仍然存在的其他任何文明的命运。对不起,斯宾格勒看来并没有理由认为连续的起刺激作用的挑战,不会永远

① 荣格(Carl Gustav Jung, 1875 ~ 1961):瑞士心理学家和精神病学家。——译者

② 歌德(Johann Wolfgang Von Goethe, 1749 ~ 1832):德国诗人兼长小说、戏剧,主要著作有《少年维特的烦恼》、《浮士德》等。——译者

遇到连续的胜利的应战。另一方面,当我们对各个已灭亡的文明所各自走过的从衰落到瓦解的道路作经验性的比较研究时,我们在这里似乎可以发现斯宾格勒所主张的某种程度的一致性,而这毕竟并不出人意料。因为衰落意味着失去控制,失去控制又意味着自由陷入自动性。自由的行动是变化无穷的,完全无法预言的,而自动的进程则易于成为划一的和有规律的。

简言之,社会瓦解的有规律的模式,就是瓦解中的社会分裂为难以驾驭的无产阶级和越来越无力进行统治的少数。瓦解的过程不是均衡地进行的,它在一阵骚乱,一阵整顿,又一阵骚乱的交替中颠簸前进。在倒数第二次整顿中,少数统治者把一统国家的太平局面强加给社会,以此来暂时制止社会的致命的自相摧残。在少数统治者的一统国家的结构中,无产阶级创造了一种统一的教会,而且当瓦解中的文明在接着发生的骚乱中终于毁灭之后,统一的教会还会存在下去,成为最后孕育一个新的文明的种子。对于近代西方的历史学者们来说,这些现象在罗马帝国统治下的和平时期的希腊—罗马教会和基督教会中最为常见。希腊—罗马世界被不断的战争、暴政和革命破坏了几个世纪,在此之后,由奥古斯都^①所建立的罗马帝国统治下的和平,在当时好像已经把希腊—罗马世界重新巩固起来。但是奥古斯都时期的重新整顿毕竟不过是暂时的喘息。在250年的相对安定之后,罗马帝国在公元3世纪垮掉了,从此再也没有完全恢复,而且在接着发生于5世纪和6世纪的危机中,它无可挽回地崩溃了。罗马帝国统治下的暂时和平的真正受益者是基督教会。基督教抓住这个机会生了根,并且传播开来。迫害对基督教会起了刺激作用,由于罗马帝国没有把基督教会压垮,才转而决定同它合作。然而,即使是教会的这种支

^① 奥古斯都(Augustus,公元前63~公元14):罗马帝国皇帝(公元前27~公元14),恺撒的养子,原名盖约·屋大维,公元前27年元老院封以“奥古斯都”(拉丁文意思为“神圣的”)的称号。——译者

援,也没有能挽救罗马帝国的灭亡,于是基督教接收了罗马帝国的遗产。日趋没落的文明和正在兴起的宗教之间的这种关系在12个其他文明中也同样可以看到。例如,在远东,秦汉帝国扮演了罗马帝国的角色,而基督教的角色则由大乘佛教来担任。

如果一个文明的死亡因此而引起另一个文明的诞生,那么乍看起来对人类努力目标的既有希望又振奋人心的探索,不是终于会变成异教徒周而复始但徒劳无益地反复背诵经文吗?这种历史进程的循环观点,甚至为最伟大的希腊和印度的圣人和智者——例如亚里士多德和释迦牟尼——所完全承认,他们明白地假定这种观点是正确的,不认为有必要加以证明。另一方面,马立阿特船长把上述观点说成是帝国军舰“响尾蛇号”船工的观点,并同样有把握地假定这种循环的理论是一种狂言,而且他把这种理论的可爱的倡导者作为一个可笑的人物。在我们西方人看来,历史循环的观点,如果认真加以对待,就会使历史降低到一个由白痴讲述的故事,变得毫无意义。但是单纯厌恶本身并不能说明轻易怀疑的原因。传统的基督教对地狱的苦难和对最后审判的信仰也是令人厌恶的,然而人们却世代相信这些东西。幸而我们西方没有受到希腊和印度关于循环理论的信仰的影响,这要感谢犹太人和袄教徒对我们的世界观的贡献。

在以色列、犹太和波斯的先知们看来,历史不是循环的,也不是一个机械的过程。历史是神意在这个世界的狭小舞台上所进行的熟练和从不中断的表演,神意通过这种片断的景象而显现出来,但是它在各方面都超过我们人类的想像力和理解力所能达到的范围。不仅如此,先知们通过他们自己的经验,预见丁埃斯库罗斯^①的这一发现,即知识是从痛苦中学得的,这也是我们在我们这个时代和环境里一直在发现的。

^① 埃斯库罗斯(Aeschylus,公元前525~前456):希腊悲剧之鼻祖,著有悲剧数十种,今仅存《七将围攻底比斯》、《普罗米修斯》、《阿伽门农》等七篇。——译者

那么,我们将选择犹太教—袄教徒的历史观而反对希腊—印度人的历史观吗?如此极端的选择毕竟不能强加给我们,因为也许两种观点并不是根本上不可调和的。如果一辆车必须在它的驾驶员已经开上的道路上前进,它就不得不依靠周而复始地单调转动的车轮向前走去。当文明兴起而又衰落,并在衰落中导致了另一个文明兴起的时候,有一些比它们更高级的有意义的事业可能一直在前进着。而根据神的意图,从文明衰落所造成的痛苦中学得的知识可能是进步的最有效的工具。亚伯拉罕^①是一个来自濒于死亡的文明的移民,先知们是另一个解体中的文明的后裔,基督教诞生于正在解体的希腊—罗马世界的苦难之中。那些经受流亡痛苦的犹太人,曾经受到巴比伦两大河流的深刻启发,当今世界上与他们地位相当的“难民们”是否也将受到类似的精神上的启发呢?对这个问题的回答不管是什么样的回答,比起囊括当今世界的西方文明迄今仍然不可预测的命运来,具有更大的重要性。

(张文杰译 张金言校)

^① 亚伯拉罕(Abraham):希伯来人,为犹太族之始祖,最初居住在幼发拉底河上游,后迁居于巴勒斯坦。——译者

《历史主义的贫困》序

[英]卡尔·波普尔

作者简介 卡尔·波普尔(Karl Raimond Popper, 1902 ~)是英籍奥地利哲学家,早年曾与以石里克为首的维也纳学派有联系,但对他们的观点持批判态度。1937年,他离开奥地利去新西兰任教,1945年入英籍,1947年至英国伦敦政治经济学院任教,1965年受封为爵士。他的主要著作有:《研究的逻辑》(1934,英译《科学发现的逻辑》)、《开放的社会及其敌人》(1945)、《历史主义的贫困》(1957)、《猜想与反驳》(1963)、《客观的知识》(1972)等。在科学哲学上,他提出了可证伪性的原则,认为科学理论必须经受住证伪的检验才能成立。在历史哲学上,他反对任何一种历史主义。历史主义在近代史学史上曾有不同的涵义,波普尔使用此词是指历史决定论(有人认为此词中文应径直译作历史决定论,但波普尔的原文是 historicism 而非 hietorical determinism)。他不承认历史的发展有客观的规律,一切历史主义者都被他认为是“开放社会”的敌人。下面是从他的《历史主义的贫困》一书所选录的序言。

我在《历史主义的贫困》中曾试图表明,历史主义是一种贫乏的方法——是一种不会结出果实来的方法,但我在实际上并不排斥历史主义。

从那时以来,我已经完成了对历史主义所做的反驳:我已经表明,由于严格的逻辑理由,我们不可能预告历史的未来行程。

论证就包含在我于1950年发表的《经典物理学中和量子物理学中的非决定论》那篇论文里。但是我现在不再满意那篇论文。更满意的一篇探讨,见于我的《科学发现的逻辑》的《跋:20年之后》中的一部分,即关于非决定论的那一章。

为了向读者报道这些更晚近的成果,我准备在这里用几句话给出这一对历史主义的反驳的纲要。论证可以总结为如下的五条陈述:

(1)人类历史的行程是受着人类知识增长的强烈影响的。(这一前提的真理性甚至必定会被那些在我们的观念中,包括在我们的科学观念中,仅只看到了某一种或另一种物质发展的副产品的人们所承认的。)

(2)我们不能用合理的或科学的方法来预告我们科学知识的未来增长。(通过以下所描绘出的那些考虑,这一论断是可以从逻辑上加以证明的。)

(3)因此,我们不能预告人类历史的未来行程。

(4)这就意味着,我们必须摒弃理论历史学的可能性,也就是说,摒弃一种可以相当于理论物理学的那种历史社会科学的可能性。不可能有历史发展的任何科学理论,可以构成为历史预告的基础。

(5)历史主义的方法的基本目的因此就是错误的构想,于是历史主义也就崩溃了。

当然,这种论证并不排斥任何一种社会预告的可能性,相反地,它以预告在某些条件下将出现某些发展的方式而可以完全适应对社会理论进行检验——例如经济理论——的可能性。它之摒弃预告历史发展的可能性,仅只是以它们可能受到我们知识增长的影响为限。

这一论证中的决定性的一步是陈述(2)。我认为它本身是令人信服的:假如有增长着的人类知识这样一种东西的话,那么,我们今天就不可能预见我们明天将知道什么。我认为这是一种健全

的推理,但是它并不等于对这一陈述的逻辑证明。证明(2)——这是我在以上所提到的出版物中已经给出了的——是很复杂的,所以,如果能找到更简明的证明,我应该不至于惊讶。我的证明在于表明:没有任何一个科学的预言者——不管是一个活生生的科学家,还是一架计算机——可能用科学的方法预告其自身的未来结果。企图这样做,就只能是在事后才得到它们的结果,这时对预告来说就太迟了,它们只能是在预告已经变成了后告时,才得到它们的结果。

这一论证乃是纯逻辑的,可以应用于具有任何复杂性的科学预告者,也包括互相作用着的预告者的“社会团体”。但是,这就意味着没有一个社会团体能够科学地预告它自己未来的知识状态。

我的论证多少是有点形式的,所以它可以被怀疑为没有任何实际意义,哪怕是它的逻辑有效性得到了认可。

然而,我已经试图在两部研究著作里表明这个问题的意义。在后来的一部研究著作《开放的社会及其敌人》中,我从历史主义思想史中选出了某些事件,以便说明它对于从赫拉克利特^①和柏拉图到黑格尔和马克思的社会政治哲学的持久的而有害的影响。在这两部研究著作中的更早的一部《历史主义的贫困》中(目前第一次用英文以专著的形式出版),我已经试图表明历史主义作为一种迷人的智力结构的意义。我已经试图分析它的逻辑——那往往是如此之微妙、如此之动人而又如此之骗人——并且我已经试图论证它在遭受着一种内在的而又无可弥补的弱点之苦。

卡·雷·波
白金汉郡,彭
1957年7月

^① 赫拉克利特(Herakleitos,约公元前540~约前480与前470之间):古希腊哲学家。——译者

有些喜欢追究的评论者们对这本书的标题感到惶惑,它是有意地套用马克思《哲学的贫困》--书的标题,而那本书又是在套用普鲁东的《贫困的哲学》的。

卡·雷·波

白金汉郡,彭

1959年7月

(何林 赵平译)

《历史主义的贫困》摘译

[英]卡尔·波普尔

人们对社会政治问题的科学兴趣和对宇宙学与物理学的科学兴趣,几乎是同样地古老。在古代,曾有过这样的时期(我的心目中是柏拉图的政治理论和亚里士多德的宪法汇编),当时社会科学似乎曾经比自然科学先进得多。但随着伽利略^①和牛顿^②的出现,物理学的成功出乎人们预料,远远超过所有其他的科学。而生物学,自从巴斯德^③——生物学的伽利略——之后,也几乎是同样地成功。但社会科学却似乎还没有发现自己的伽利略。

在这种情况下,工作在这一或那一社会科学领域的学者们,就非常之关心方法问题,他们很多有关这些问题的讨论,都是着眼于那些更为繁荣昌盛的科学,尤其是物理学的方法而进行的。例如,正是有意识地企图模仿物理学的实验方法,导致了冯特^④那代人对心理学的改革;而自穆勒^⑤以来,则反复摸索根据大体类似的路线来改造社会科学的方法。在心理学的领域,这些改革可能已经取

① 伽利略(Galileo,1564~1642):意大利物理学家和天文学家,近代物理学的奠基人。——译者

② 牛顿(Newton,1642~1727):英国物理学家,经典物理学的奠基人。——译者

③ 巴斯德(Louis Pasteur,1822~1895):法国微生物学家、化学家,近代微生物学的奠基人。——译者

④ 冯特(Wundt,1832~1920):德国心理学家、哲学家,构造心理学派创始人之一。——译者

⑤ 穆勒(J.S.Mill,1806~1873):英国哲学家及经济学家。——译者

得了一定程度的成功,尽管也有大量令人失望之处。但是在理论社会科学的领域,除了经济学之外,这些企图所得到的人抵只不过是失望而已。当人们讨论这些失败时,很快地就提出了这样一个问题:物理学的方法是不是真能适用于社会科学?或许,是不是对这一方法的可适用性的顽固信仰,应该对这些研究的可悲状态负责?

这些疑问就提示着有关不很成功的科学方法之各派思想的一种简单的分类。依照他们对物理学方法可适用性的观点,我们可以把这些流派分为拥自然主义的或反自然主义的。如果他们赞同把物理学的方法应用到社会科学,就称他们为“拥自然主义的”或“实证的”;如果他们反对应用这类方法,则称为“反自然主义的”或“否定的”学派。

一个方法论的学者是坚持反自然主义的学说还是拥自然主义的学说,或是否接受这两种学说的理论结合,这在很大程度上要取决于他们对所考虑学科的特点及其主题的特点的看法。他所采取的态度,也取决于他关于物理学方法的观点。我相信这后一点是最为重要的。我认为,在大多数有关方法论的讨论中,严重的错误都产生于对物理学方法的某些极为普通的错误理解。尤其是,我认为他们产生于对物理学理论的逻辑形式、检验方法和观察与实验的逻辑功能的一种错误理解。我的论点是,这些错误的理解有着严重的后果,我将在本书第三和第四部分中试图证明这一主张。在这两部分中,我要证明各种不同的、有时是互相冲突的论证和学说,无论是反自然主义的还是拥自然主义的,都确实是基于对物理学方法的一种错误的理解。然而在第一、二两部分中,我将仅限于解释某些反自然主义和拥自然主义的学说,这两种学说结合在一起就形成了一种有特色的研究途径的组成部分。

我首先是要解释、然后才是要批评的那种研究途径,我称之为“历史主义”。它在讨论社会科学方法时是常常遇到的,它也是不经批判的反思就经常被人应用的,甚至于被视为理所当然的。我所说的“历史主义”一词是什么意思,我将在本书中详加阐述。在

这里,我只要说我所谓的“历史主义”是指一种社会科学的研究途径,它认为历史预言是它的主要目的,并认为通过揭示隐藏在历史演变之中的“节奏”、“类型”、“规律”和“趋势”就可以达到这一目的——这样说就够了。既然我确信这类历史主义方法的学说,从根本上说,要对理论社会科学(除了经济理论而外)之不能令人满意的状态负责,所以我对这些学说的表述必然不会是没有偏见的。但是我力图作出一种有利于历史主义的申诉,以便对我随后的批评先让一步。我力图把历史主义表现为一种精心考虑和结构紧密的哲学。我毫不犹豫要构造出来种种拥护它的论据,这些论据,就我所知,是历史主义者自己还从来没有提出过的。我希望,我以这样的方式而能成功地建立一种真正值得攻击的立场。换句话说,我已经力图完善一种虽然经常被人提了出来、但却或许从来没有呈现为一种充分发展的形式的理论。这就是我为什么有意选择了一个多少有点不大习惯的名词——“历史主义”——的原因。通过对它的介绍,我希望我将能避免单纯文字上的吹毛求疵,因为我希望不会有人被诱导去提问:这里所讨论的任何论点是否真正地、确切地、或在本质上是属于历史主义的,或者“历史主义”一词的真正的、确切的、本质的意思究竟是什么。

(一)历史主义的反自然主义学说

历史主义在其强烈反对社会学领域中方法论的自然主义时断言,由于社会学与物理学之间存在着深刻的差异,所以某些物理学的特有方法就不能应用于社会科学。它对我们说,物理世界是由在所有的时间和空间中都永远不变的一个物理上的一致体系所支配的,所以,物理规律或者说“自然规律”在任何地点或任何时间都是有效的。然而,社会学规律或社会生活规律在不同的时间和地点却是不同的。尽管历史主义者承认,存在着充分的典型社会条件,其经常的重复出现是可以观察得到的,但它却否认社会生活中可观测

的经常性具有着物理世界不变的经常性那种特征。因为它们要随历史、文化差异而转移,它们要以特殊的历史情况为转移。因此,人们不能不加以进一步的限制而谈经济规律,人们只能是谈封建时期的经济规律,或者早期工业时代的经济规律,诸如此类,总归是要提到所讨论的规律在其中被认为曾经流行过的那个历史时代。

历史主义者宣称,社会规律的历史相对性使得大部分物理方法不能应用于社会学。这个看法所根据的典型历史主义论据,涉及到概括、实验、社会现象的复杂性、精确预告的困难和方法论的本质主义的意义。我将依次讨论这些论据:

①概括 根据历史主义的观点,在物理科学中,概括的可能性及其成功有赖于自然界的普遍一致性,即有赖于这样的观察——也许最好是说假定——在同样的境况之下会产生同样的事物。这一原理被认为是在所有的时间和空间中都是有效的,据说,它构成物理学方法的基础。

历史主义坚持,这一原理在社会学中必然会无用。同样的境况只能是在一个唯一的历史时期中出现,它们决不会从一个时期持续到另一个时期。因而在社会中,就没有什么长远的一致性能成为长期性概括的基础——如果我们不去考虑琐碎的常规,诸如这样的一些老生常谈:人类总是生活在群体之中的,或某些物质的供应是有限的,而另一些,例如空气,则是无限的;只有前者才能有市场或交换价值之类。

根据历史主义的看法,忽视这种限制而试图对社会的一致性进行概括的方法,就隐含着假定所讨论的常规性是永久有效的,因此,一种方法论上的天真的观点——亦即认为概括的方法可以从物理学搬到社会科学上来的观点——就会产生一种虚假的而且危险误人的社会学理论,那将是一种否认社会发展的理论,或者说否认社会曾经有过重大的变化,或者说否认社会发展——如果有任何发展的话——能够影响社会生活的基本常规。

历史主义者经常强调,在这些错误理论的背后,通常都有着一

种辩护的目的；而且的确，有关不变的社会学规律这一假设很容易被误用于这种目的。首先，它可能呈现为这样一种论据，即那些令人不愉快的或不情愿的事物都必须加以接受，因为它们都是由不可变易的自然规律所决定的。例如，经济学的“不可动摇的规律”就被用来证明以法令干预工资谈判乃是徒劳的。对这一持久性假设的第二种辩护性的误用，就是它培养了一种对不可避免性的普遍感觉，因而也就培养了人们沉默地、毫无反抗地忍受不可避免的东西。现在存在的将永远存在；试图要影响事件的进程，甚或只是对它们进行评价，都是荒唐可笑的事：一个人并不向自然规律去辩论，而企图推翻它们则只会导致灾难。

历史主义者说，这些都是保守的、辩护性的、甚至是宿命论的论据，它们都是要求社会学采用自然主义方法的必然系论。

历史主义者反对这些论点而坚持说：社会的一致性大大不同于自然科学的一致性。它们从一个历史时期到另一个在不断变化着，而人的活动就成为改变它们的力量。因为社会的一致性并不是自然的规律，而是人为的，虽然可以说，它们有赖于人性，但它们之所以如此，却是因为人性具有改变和（也许是）控制它们的力量。所以，事物可以变好，也可以变坏，积极的改革必定不会是徒劳的。

历史主义的这些倾向投合了那些感到有一种采取行动的号召的人们，有一种要干预、尤其是干预人事的号召、并拒绝接受现存的事物状况作为是无可避免的。这种要求行动而反对任何自满自足的倾向，可以称之为“行动主义”。在第17、18两节里，我还要再谈到历史主义对行动主义的关系，不过在这里，我可以引用一位著名的历史主义者马克思的告诫，它突出地表达了“行动主义者”的态度：“哲学家们只是用不同的方式解释世界，而问题在于改变世界”。^①

②实验 物理学使用实验的方法，也就是说，它引用了人工控

^① 见马克思《关于费尔巴哈的提纲》(1845)第11节；并参见本书第17节(见《马克思恩格斯全集》第3卷，人民出版社1960年版，6页。——译者)

制与人工隔离,从而保证同样条件的再现和随之而产生某些效应。这种方法显然基于这一观念:在相同的境况下将出现相同的事物。历史主义者认为,在社会学里,这种方法是不适用的。他又争辩说,即使是适用,也不会有用。因为任何实验的结果,其意义都非常有限,原因是,相同的条件只是在一个唯一的时期之内呈现。而且,人工隔离恰好会消除那些在社会学里极为重要的因素。鲁滨逊及其孤立的个体经济,决不能成为其问题乃是由于个人的和集团的相互经济作用而产生的那种经济的一个有价值的模型。

历史主义者进一步争论说,根本就不可能有真正有价值的实验。大规模的社会学实验决不是物理学那种意义上的实验。它们并不是用来促进知识本身的,而是为了获得政治上的成功。它们并不是在一个与外部世界相隔绝的实验室里完成的,倒不如说,正是它们的完成才改变了社会的条件。它们也决不能在完全相同的条件之下重复进行,因为条件已经被它们第一次的完成所改变了。

③创新性 刚才所提到的论点,很值得阐发。我已经说过,历史主义否认在精确相同的条件下重复进行大规模社会实验的可能性,因为第二次进行的条件必定会受到这一实验在以前已经进行过了的这一事实的影响。这种论点基于这一思想,即社会像一个有机体,具有着我们通常所称之为对它的历史的一种记忆。

在生物学上,我们可以谈到一个有机体的生命史,因为一个有机体部分地是被过去的事件所规定的。如果那类事件重复发生,对于经验着它们的有机体来说,它们就失去了其新奇性的特征,而被习惯所熏染。然而,这恰好是重复出现的事件的经验与原来事件的共同点,亦即它那不变的本质,只有通过它的变化才能被人认识。例如,我们想要知道某个东西是否用金子做成的,我们就必须敲击它,或者化验它,于是就改变了它,并从而揭示它那些隐蔽着的潜在性。同样地,一个人的本质——亦即他的个性——也只有通过它在他的传记中显示出它自身时才能被人认识。把这一原理应用于社会学,我们就得出这样的结论:一个社会集体的本质或真

正的本性,只有通过它的历史才能显示出来它自身并为人所认识。但是,如果社会集体只有通过它们的历史才能被人认识,那么,用以描述它们的概念就必须是历史的概念,而且确实是像日本国家、意大利民族或雅利安种族之类的社会学概念,只能解释为是基于历史研究之上的概念,而很难是什么别的。这对社会阶级来说也同样有效。例如,资产阶级就只能是被它的历史来加以界定的,即作为通过工业革命而当权、把地主推开并正在与无产阶级作斗争并被无产阶级所斗争等等的那个阶级。

唯质主义可以根据它能使我们在变化着的事物之中探测出同一性这一理由而为人引用。但是,它反过来也提供了一些极其强而有力的论据来支持社会科学必须采取历史方法的这一学说,也就是说,支持历史主义的学说。

(三)反自然主义学说批判

19. 本批判的实际目的 究竟科学研究的真正动力是求知,也就是说纯理论的或“无用的”好奇心呢,还是我们应该把科学不如理解为是一种解决在生存斗争之中所出现的实际问题的工具呢?——这是一个没有必要在这里加以解答的问题。我们将要承认的是,为“纯粹的”或“基础的”研究权利而辩护的人,在他们反对一种狭隘的、而又不幸是很行时的观点——认为科学研究只有当它被证明是一笔健全的投资时,才能被证明是有理的这一观点——的斗争中,值得人们全力支持。^① 但即使是这种有点极端

^① 这是一个老问题。甚至柏拉图有时也攻击“纯粹的”研究。至于为它的辩护,见 T. H. 赫胥黎(T. H. Huxley)的《科学与文化》(1882)19 页及其以下,以及 M. 波朗伊(M. Polanyi), *Economica*(《经济》)(复刊)第 8 卷(1941)428 页及其以下。(除了此处引用的各书之外,还可参见美国经济学家凡勃伦的《科学在现代文明中的地位》7 页以下)。

的观点(我本人是倾向于它的),即科学最重要之点乃是作为人类所曾知道的最伟大的精神探险之一,也可以和我们承认实际问题的重要性与对科学(无论是应用的还是纯粹的)发展的实际检验的重要性结合起来;因为实践对于科学思索的价值是无法估计的,它既是马刺,又是马缰。人们无须信奉实用主义才能欣赏康德的话:“屈服于好奇心的每一种念头,让我们的探索热情除了自己能力的局限之外并不受任何事物的束缚,这一点就表现了一种与学术研究相称的心灵的渴望。但是在所呈现出来的无数问题之中,要选出那些其解答对于人类是具有重要意义的,却只有智慧才能有此优点了”。^①

这一点之能应用于生物科学,或者甚至于更能应用于社会科学,是很清楚的。巴斯德对生物科学的改革,就是在高度现实问题——那有一部分是工业的和农业的——的刺激之下做出来的。而今天,社会研究具有的实际迫切性,甚至超过了对癌症研究的迫切性。正如哈耶克教授所说的:“经济分析从来就不是对于社会现象的原因的单纯智力好奇心的产物,而是一种强烈要求重建一个引起了人们深刻不满的世界的结果”。^② 在经济学以外,某些还不曾采用这一观点的社会科学,也以它们结果的空虚而表明了它们的思考是何等迫切地需要实际的检验。

当我们考虑对科学研究方法的探索时,尤其是我们这里所涉及的概括的或理论的社会科学方法时,就需要有实际问题的刺激,这也是同样明显的。关于方法问题较有成果的论辩,总是由研究者所面临的某些实际问题所激发起来的;凡不是这样激发起来的有关方法的论辩,几乎全都具有那种徒劳无益的微妙气氛的特色,这便使得方法论在实际研究者看来声名狼藉。应当认

^① 康德:《一个通灵者的梦》第二部分,第3章,E.卡西勒(E. Cassirer)编《全集》,第2卷,385页。

^② 见 *Economica* (《经济》),第13卷,1933,122页。

识到,比较实际的那种有关方法论的论辩,不仅是有用的,而且是必要的。在方法的、正如在科学本身的发展和改进上,我们只有通过尝试和错误而学习。而为了发现自己的错误,我们就需要有别人的批评,因为新方法的引用可能意味着一种带有根本的革命性的变化,所以这种批评就更加重要。这一切都可以由在经济学中之引用数学方法,或在价值理论中之引用所谓“主观的”或“心理学的”方法之类的例子而加以阐明。更晚近的一个例子是这一理论的方法与统计方法(“需求分析”)的结合。这最近一次的方法革命,部分地是漫长的、大体上是批评性的论辩的结果。从这个事实里,方法研究的辩护者们肯定可以得到鼓励。

有许多历史主义的追随者都提倡对社会科学及其方法的研究采取实用的道路,他们希望他们能够使用历史主义的方法把社会科学转化为政治家手里的一种强大有力的工具。正是这种对社会科学的实际任务的承认,就提供了历史主义者和他们某些对手们之间进行讨论的一个共同基础。而我本人也准备立足于这一共同基础之上,从而批评历史主义乃是一种贫困的方法,是不可能得出它所许诺的结果的。

31. 历史的形势逻辑 历史的解释 但这就是全部了吗?历史主义者要求改革史学——要求一种起着理论历史学的作用的社会学或者一种历史发展的理论;难道这里而就没有任何东西了吗?(见本书英文版本章第12节和第16节)。在历史主义对“时期”、一个时代的“精神”或“风格”、不可抗拒的历史趋势,以及抓住了个人的心灵、汹涌如洪水般地在推动着个人而不是被个人所推动的各种运动的观念之中,难道这里面就都没有任何东西了吗?例如,凡是在《战争与和平》中读过托尔斯泰——不用怀疑,他是个历史主义者,但却在坦率地陈述着自己的动机——所思考的西方人对东方的运动以及俄罗斯人对西方的相反运动的人,^①没有一个能

^① 这一点就预告了近来汤因比教授所研究的、但没有解答的问题。

否认,历史主义是回答了一种真正的需要。在我们可以认真地希望摒弃历史主义之前,我们必须拿出更好的东西来满足这一需要。

托尔斯泰的历史主义是对这样一种历史写作方法的反动,这种方法含蓄地接受了领导原则的这一真理,把许多功劳——太多的功劳,如果托尔斯泰是正确的话,而且他无疑地是正确的——都归之于伟大的人物、领袖。在可以称之为事件逻辑的那种东西面前,托尔斯泰力图表明——而我认为是很成功的——拿破仑、亚历山大、库图佐夫以及1812年^①其他伟大领袖们的行动与决定的影响并不大。托尔斯泰正确地指出了无数不知名的个人,那些进行战斗的人、那些焚烧了莫斯科的人以及那些创造了游击战术的人,他们的决定与行动为人们忽略,但却有着十分巨大的重要性。然而他相信,他能够在这些事件中看到某种历史的决定性——命运、历史规律或某种计划。在他的历史主义的行文中,他结合了方法论的个人主义和集体主义,那就是说,他代表了一种民主个人主义的要素和集体—民族主义的要素之高度典型的结合——这是他那个时代的、恐怕也是我们自己这个时代的典型。

这个例子也许会提醒我们,在历史主义中是有着某些健全的因素的,它是对于把政治史单纯地看做是大暴君和大统帅们的故事那种天真方法的反弹。历史主义者正确地感到,可能还有某种东西比这种方法更好。正是这种感觉才使得他们认为——时代的、民族的、军队的——“精神”的观念那么地富有魅力。

可是,我对这些“精神”丝毫没有同情——既不同情它们唯心主义的原型,也不同情它们辩证的和唯物主义的具体表现——我完全赞同那些以轻蔑的态度对待它们的人们。然而我觉得,它们至少还是指明了有一个空白点存在,而这种地方要用某种更明智的东西,诸如对传统之内所产生的某些问题进行分析,来加以填

^① 1812年,拿破仑发动侵俄战争,亚历山大一世是沙皇,库图佐夫(Kutuzov, 1745~1813)是抵抗这次侵略的俄军司令。——译者

充,就是社会学的任务了。对形势的逻辑进行更详细的分析,还是大有余地的。最优秀的历史学家们常常是或多或少无意识地在利用这个概念。例如,托尔斯泰在描写怎样并不是由于决定、而是由于“必需”,才使得俄国军队不战而放弃莫斯科并撤退到可以得到粮食的地方时。在这种形势的逻辑之外,也或许作为它的一部分,我们还需要有像是对社会运动的分析之类的东西。我们需要以方法论上的个人主义为基础来对社会制度进行研究,(观念是通过社会制度而传播并俘虏了个人的),对可能创造出新传统的方式进行研究,并对传统在其中起作用 and 崩溃的方式进行研究。换句话说,我们对民族、政府或市场之类的集合体的个人主义的或制度主义的模型,必须要由政治形势的以及诸如科学进步和工业进步之类的社会运动的模型来加以补充(下一节中将看到对于进步做这样一种分析的概述)。然后,这些模型可以被历史学家们加以使用,部分地是像其他模型那样,部分地则和他们所使用的其他普遍规律一并用于解释目的。然而,即使这样也还不够,它仍然不能满足历史主义力图要加以满足的全部那些真正的需要。

如果我们根据对历史科学和理论科学的比较来考察一下历史科学,那么我们就可以看出,历史科学对普遍规律缺乏兴趣就把历史科学置之于一种困难的境地。因为在理论科学中,规律比起其他事物来,乃是作为人们注意的中心在起作用的;观察就是和这个中心相联系着的,或者说是作为观察所由以进行的那些观点在起作用的。在历史学中,普遍规律大都是细微的,并且是被人不自觉地在用着,它们不可能完成这种功能,这就必须要由某种其他的东西来取而代之。因为毫无疑问,没有一种观点,也就没有历史学。像自然科学一样,历史学也必定是选择性的,除非是它要被可怜的、毫无联系的资料洪流所淹没。沿着因果锁链去追溯遥远的过去这一企图,是一点用处也没有的,因为每一种我们可以据之以出发的具体结果,都有着一大堆各种各样的局部原因,那就是说,初始条件是十分复杂的,而且其中大多数对于我们都没有什么关系。

我以为,摆脱这一困难的唯一办法,就是在一个人的历史学中自觉地引入一种事先构想的(preconceived)选择性的观点,那就是说,要写那种使我们感兴趣的历史。这并不是说,我们可以歪曲事实,直到它们能适合一种事先构想的框架为止,或者是我们可以忽略那些并不适合这个框架的事实。^①正相反,凡是与我们观点有关系的全部可利用的证据,都应当审慎地而客观地加以考察(是在下一节要讨论的那种“科学客观性”的意义上)。但是这意味着,一切与我们的观点并无关系、因而并不使我们感兴趣的事实与方面,我们就不必去关心了。

这种选择的办法就完成了历史研究的功能,它在某些方面类似于理论在科学中所起的功能。因此,它们往往被人当成是理论就是可以理解的。确实,这些能够以可检验的假说的形式加以制定的办法中所固有的那些罕见的观念,不管它们是单一的还是普遍的,都可以当成科学的假说。但是,这些历史的“研究方法”或“观点”照例都是不可能检验的。它们不可能被否定,因此,表面上的肯定也就没有价值了,哪怕它们多得像天上的星辰。这样一种选择性的观点或历史兴趣的焦点,如果不可能被总结为一种可检验的假说的话,我们就称之为历史的解释。

历史主义把这些解释误认为就是理论。这是它的根本错误之一。例如,可以把历史解释为阶级斗争史或种族争霸史或宗教观念史或“开放的”社会与“封闭的”社会之间的斗争史,或者科学与工业的进步史。所有这些多少都是有趣的观点,并且作为这样的观点是全然无可非议的。但是,历史主义者却并不这样来说明它们,他们看不到,这里必然有着解释上的多元性,这些解释基本上是处于提示性和任意性两者的同样水平之上的(哪怕其中的某些,可以由其丰富性而加以区别——这一观点是很重要的)。反之,这

^① 关于对“所有历史知识都是相对的……这一学说”的批判,见哈耶克《经济》第10卷,55页以下。

些历史主义者把它们作为学说或理论提出来,宣称“一切历史都是阶级斗争的历史”^①,等等。而且如果他们确实发现,他们的观点是硕果丰富的,并且许多事实都可以从这种角度来加以整理和解释,那么,他们就把这误认为是对他们学说的一种肯定,甚或是一种证明了。

另一方面,古典历史学家们正当地反对了这种程序,却又易于陷入另一种错误之中。他们的目标在于客观性,就感到不得不避免任何选择性的观点;但是既然这一点是不可能的,所以他们通常是在采用这些观点而并没有察觉到它们。这就必定会挫败他们要做到客观性的努力,因为一个人没有察觉到自己的观点,就不可能批判它并意识到它的局限性。

当然,摆脱这种两难处境的办法就是要明白:有必要采取一种观点,坦率地陈述这种观点,并始终意识到它是许多观点之中的一种,并且哪怕它等于一种理论,它也是不可检验的。

33. 结论:历史主义的感情诉求 历史主义是一个很古老的运动。它最早的形式,例如有关各个城邦生命和种族生命循环的各种学说,实际上还早于原始的目的论观点,亦即认为在表面上盲目的命运律令的背后还有隐藏着的目标这一观点。^② 虽然这种对隐藏的目标的卜耆已远远被排除在科学的思维方式之外,但它还是对甚至于是最现代的历史主义理论留下了确凿无误的痕迹。历史主义的每一种说法都表达了被一种不可抗拒的力量卷入了未来的感觉。

然而,现代的历史主义者似乎并没有察觉到他们的学说的占

^① 马克思在《共产党宣言》中说:“至今所有一切社会的历史都是阶级斗争的历史。”(《马克思恩格斯全集》第4卷,人民出版社1958年版,465页。)恩格斯在《共产党宣言》1888年英文版上对“至今所有一切社会的历史”注:“即有文字可考的全部历史”(同上书,466页)。——译者

^② 在福斯特(M. B. Foster)的《柏拉图和黑格尔的政治哲学》的最后一章里,有着我所知道的对目的论学说的最好的内在论批判(它也采用宗教的观点,尤其是创世说的观点)。

老性,他们认为——而他们对现代主义的神化又还能允许什么别的呢?——他们自己的历史主义的标签乃是人类精神最晚出和最英勇的成就,这种成就新颖得那么令人眼花缭乱,以至于惟有少数人才能够充分进步到掌握它的地步。的确,他们认为,正是他们才发现了变的问题——一个思辨形而上学的最古老的问题。在以他们的“动力学”思维和以前一切世代的“静力学”思维相对比时,他们相信他们自己的前进已经由于这一事实而成为了可能,即我们今天正“生活在一场革命之中”,它是如此加速了我们的发展速度,以至于现在仅仅在一生之中就可以直接经验到社会的变化。当然,这个故事纯属神话。在我们的时代以前曾经发生过许多重要的革命,而自从赫拉克里特那时以来,变化曾经一次又一次地为人所发现。^①

把如此之可敬的一种思想说成是英勇的、革命的,我认为乃是暴露了一种不自觉的保守主义,而我们这些思索着这种对变化的伟大的热情的人们则很可以考虑,它是否不仅只是矛盾心态的表现的一个方面,或者是否还有某种同样之大的内部阻力尚待克服。如果是这样,那么它就可以解释这一古老的、摇摇欲坠的哲学之被宣布为科学之最新的、因而也是最伟大的启示的那种宗教热情了。归根到底,难道不可能正是历史主义者在害怕变化吗?或许,难道不正是这种对变化的恐惧才使得他们全然不能理性地对批评作出反应,并使得别人对他们的教导是如此之敏感吗?看来简直仿佛是历史主义者靠着坚持变化是可以预见的(因为它被一种不变的规律在支配着)这一信念,在极力补偿自己丧失了一个不变的世界的。

(何林 赵平译)

^① 见《开放的社会及其敌人》一书,尤其是第2章以下,也见第10章。我在那里论证了,正是丧失了原始封闭社会的不变世界,才对文明的风貌和对乐意接受集权主义和历史主义的虚假安慰负有部分的责任。

观念的冒险

[英]怀特海

作者简介 怀特海(Alfred North Whitehead, 1861 ~ 1947), 是英国哲学家和数学家, 生于肯特郡的一个乡村牧师家庭, 在浓厚的宗教气氛下长大。他在舍本公学接受古典教育时, 开始学会把历史看做体现永恒观念的一种活传统, 并从历史中汲取智慧。后来他长期在剑桥大学任数学教授, 在哈佛大学任哲学教授。他对数理逻辑的发展作出了重要的贡献(他与罗素合著的《数学原理》一书, 被奎因称为“一切时代的最伟大的智力纪念碑之一”), 但他却始终不放弃对形而上学的追求。

他的主要著作还有《科学与近代世界》(1926)、《过程与实在》(1929)和《观念的冒险》(1933), 这三本书组成了他的三部曲, 其中最后一部, 可以看做他对人类思想发展史的回顾与总结。

怀特海认为, 在观察与撰写历史中渗透着人的情感、意图以及理论解释。人类历史的发展也就是人类观念的历史的发展, 而如何描述观念的历史就取决于我们对于历史的观念。他认为在历史发展中有两种力量在起作用, 一种是体现于外在于人的精神的强制性力量, 另一种是被系统表达出来的思想的劝说性力量, 这两种力量共同作用就使得人类历史和人类观念的历史的发展成为一场永远激动人心的冒险。

下面是《观念的冒险》一书第一部分第一章导言的第一节和第二节的译文。

(一)

各种理论都是建立在各种事实之上的；反过来，依据事实的各种报道又完全充满了理论的解释。直接的视觉观察又与在运动中带有色彩的形象、各种可疑的形象相联系着；直接的听觉观察又与对于各种声音的听觉相联系着。但是对于这类形象和声响的某些当下的观察者，例如派驻外国宫廷的某个使节在解释所谓“赤裸裸”的事实时就说道：“已会见了国务大臣，国务大臣显得相当动感情，并且非常清楚地说明了他将要对付那种迫在眉睫的危机的各种措施。”按照这种方式，则当时的证据就是当时的解释，其中包含有这些赤裸裸的感觉数据之外的假定。

在以后的某个时代里，考据学者按照自己的理论判断从各种以往的当时观察中进行选择，他考证当时的观察，并且对于当时的证据作出他自己的解释。按照 19 世纪下半叶盛行的历史学派^①的信仰，我们于是就达到了“纯粹的历史”。历史学家的这种观念，这种排除了美学偏见的历史的观念，这种排除了对形而上学的原理和宇宙论的概括的任何依赖的历史的观念，乃是想像的虚构物。这种信仰只能产生在浸透了狭隘性——一个时代的、一个种族的、一个学派的和一种时尚的狭隘性——的头脑之中，这种头脑无法预料他们自己的无法言喻的局限性。

至于是什么构成了人类生活的重要性，历史学家在他描述过去时，就要取决于他自己的判断了。至于是什么构成了人类经验那种阶段的顶峰以及是什么构成了它的退化，那么，即使当他严格地把自己限于一个选定的方面（政治的或文化的），他也依旧是依恃自己的某些决定的。例如，就人类的政治史而言，黑格尔就在他

^① 指 19 世纪德国的兰克学派。——译者

当时的普鲁士国家里看到了它的顶峰；一个世代之后麦考莱^①则在他当时的英国宪法体系中看到了它的顶峰。对各种思想和各种行为的整体判断，取决于这类隐含着的前提假设。你无法估量是智慧还是愚蠢、进步还是衰颓，除非是与某些判断的标准、某些考虑中的目的联系在一起。这类标准、这类目的一旦广为传布，便构成了人类历史上起推动作用的理念的力量。它们也在指导着历史叙述的写作。

就观念的历史而论，我认为“纯粹知识”这一概念是一种高度的抽象作用，我们应该把它从我们的头脑中清除出去。知识总是伴随有情感和意图的附属品的。我们还必须记得，各种观念在普遍性上面存在有各种等级。因而一种普遍的观念在历史上就以各种特殊的形式而出现，这些特殊形式取决于不同种族的和文明阶段的特定环境。更高级的普遍性，很少能接受准确的文字表达，它们通过适合于特定时代的各种特殊形式而被暗示出来。而其相伴随着的情感也部分地是出于更高级的普遍性所得出的重要性那种模糊的感情，部分地又是出于各种普遍性在其中显示出其自己的各种特殊形式的特殊利益。一些人被一面旗帜、一首国歌所激动，另一些人则为他们的国家所代表的文明形式的那种模糊感情所激动。对大多数人来说，情感的这两个来源是融合在一起的。

吉本的历史书^②说明了一个双重的故事。它讲述了历经了一千年的“罗马帝国衰亡史”。我们看到那个帝国鼎盛时期的伟大、它的军事组织、行省管理、它的种族纠纷、两种宗教的兴起和冲突、希腊哲学向基督教神学的过渡。吉本在我们面前展示了士兵与政治家的、哲人与祭司的伟大与渺小，展示了人性整体的同情心、英雄气概和粗鄙下流。他向我们表明了人类的幸福以及它所曾忍受

① 麦考莱(Thomas Babington, Macaulay, 1800 - 1859):英国历史学家、政治家。

——译者

② 指吉本的《罗马帝国衰亡史》。——译者

的种种恐怖。

但是贯穿这部史书的,乃是吉本在讲述。他是他自己时代的主导精神的化身。在这方面,他那部巨著也讲述了另一个故事。这是18世纪心态的记录。它既是一部罗马帝国的详尽历史,又是近代欧洲文艺复兴的白银时代的普遍观念的展示。这个白银时代如同1700年以前相对应的罗马一样,湮没在它自己由于蒸汽机和民主(对应于蛮族和基督教)时代的冲击而遭到的迅猛毁灭之中。吉本就这样述说了“罗马帝国衰亡史”,并以此为例说明了他自己那种文化类型“衰亡”的前奏。

(二)

观念的历史是被最近时代的蒸汽机和民主与古典文明中的蛮族和基督教的这一对比所显示的二分法在支配着的。蒸汽机与蛮族,每一个在他们自己的时代中,都是推动他们各自的文明脱离传习的秩序模式的不知不觉的代理人。这些不知不觉的代理者被希腊的作家有时(例如在柏拉图的《蒂迈欧斯》篇中以及在普通的文献中随处可见)称作“强迫”,有时称作“暴力”。当这些代理者在他们中间显示出一种整体的协调时,他们就倾向于说是“强迫”;而当他们表现为一阵阵爆发的纷扰时,则说是“暴力”。历史学的一个任务就是要展示每个时代所特有的强迫和暴力的各种类型。另一方面,近代的民主和罗马帝国的基督教则代表源出于热诚和激发着热诚的那种明晰的信仰。它们的力量是与保存并调节现存社会制度的种种祖传的虔诚格格不入的,而且还是有意形成的各种理想的力量。例如,我们发现基督教神学家亚历山大的克莱蒙特^①

^① 亚历山大的克莱蒙特(Clemens, Titus Flavius, Clement of Alexandria, 死于215年?):早期基督教神学家。——译者

呼吁他同时代的人要躲避习俗。这些基督教的理想是属于要重新塑造各自时代的那些劝导性的作用的。

一个时代向另一个时代的标志分明的转变,总是能够追踪到某些类似于蒸汽机和民主或——如果你愿意的话——蛮族和基督教的作用。各种不知不觉的代理人 and 系统地表达出来的热诚,二者共同合作在推动着人类离开其原先的停泊港。有时候,变动时期是希望的时代,有时候它是失望的时代。当人类起锚航行时,有时人类是决心要发现新大陆,而有时却被前面冲击在岩石上的碎浪的沉闷的声音所困扰。罗马帝国的灭亡发生在一个漫长的失望的时代,而蒸汽机和民主则属于一个希望的时代。

要夸大这两类转变时代的对比是容易的,这完全取决于现存的记录。它们表达了谁的感情?毕竟,甚至是在罗马衰落的最糟糕的日子里,蛮族也还是过得很快活的。对于阿提拉^①和他的游牧部落来说,他们入侵欧洲乃是改变一下单调循环的游牧生活的一阙快活的插曲。但是,我们为自己保存下来的却是哨兵在意大利北部城镇冬夜的浓郁黑暗中沿着城墙巡逻的赞歌和呼喊:“从匈奴人的暴怒之下,仁慈的主拯救我们吧。”在这种事例中,它似乎是很容易区别的:野蛮与文明彼此对立,而我们则代表着文明。我们现在对那个时代中亚社会状况的一些知识以及对帕多瓦和阿奎莱亚^②城墙上哨兵的想像并不完全适合于表现匈奴人,这一点我暂且搁置不提。

在每一个标志分明的转变时代中,都存在着正在消逝的、习惯上是沉默着的实践与情感,也存在着行将到来的一种新的习惯综合。两者之间存在有一片无政府状态的区域,或是一种正在消逝的危险,或者夹杂着衰颓的苦难与年轻生命的热情间的漫长的纷

① 指匈奴王阿提拉(约406~453),他于5世纪入侵罗马帝国。——译者

② 帕多瓦为意大利东北部城市,阿奎莱亚为亚得里亚海北部古代罗马城市,公元前181年建成,452年为阿提拉毁灭。——译者

扰。在我们对这些作用的评价中,一切都取决于我们批评的立足点。换句话说,我们观念的历史导源于我们对历史的观念,也就是说,取决于我们自己的思想立场。

人类不会完全沉默的,在这方面人类不同于其他种类的动物。然而,在动物世界的历史中,甚至在人类的祖先中,也曾有过习惯模式的转变,它体现了缺乏任何当代思想表现的——或者是以事先表达的意图的形式,或者是以事后表达的反思的形式——行为方式的历史。例如,在某个遥远的时期,由于森林生长的逼迫,某些哺乳动物就上树变成了猿。后来在一段很长的时期过去之后,又由于森林减少的逼迫,同一种动物就从树上下来变成了人。

这里我们就涉及历史不知不觉的那一面,它的转变是由雨水和树木或是由残暴的蛮族,或是由煤、蒸汽机、电和石油在推动向前的。然而即使历史的不知不觉的一面,也拒绝接受它自身所固有的单纯不知不觉性的范畴。雨水和树木是自然界庄严秩序中的节目;阿提拉的匈奴人则有着他们自己的思想观点,而某些方面令人吃惊地要比那些腐化的罗马人的思想观点更加可取;煤和蒸汽机的时代也一再被那些促进转变的特定的人们的智力彻底地加以突破。

但是,虽有这一切限制,雨水和匈奴人以及蒸汽机最终还是代表了残忍的必然性,正如希腊思想所设想的那样,它驱使着人类脱离了在思想上所表达的目的的任何概念而前进。零星的理智盲目地在共同作用,从而使猿变成了人,使古典文明变成了中世纪的欧洲,以工业革命压倒了文艺复兴。人类并不知道他们做了什么事。

(蒋劲松译 何兆武校)

决定论、相对主义和历史的判断^①

[英]以赛亚·伯林

作者简介 以赛亚·伯林(Sir Isaiah Berlin, 1909~)是英国历史学家和哲学家,生于拉脱维亚,少年时移居苏格兰。1933年获牛津大学文学硕士学位,曾任牛津大学教授。1966年加入纽约市立大学教授会,现在是《历史和理论》杂志编委会成员。

伯林的许多著作是谈个人自由意志问题的,著有《历史的必然性》(1954)、《卡尔·马克思:他的生活和环境》(1939)、《启蒙时代》(1956)、《自由的两种概念》(1958)等。

决定论和道义上的责任

人们时常提出这样的命题,就是我们所做的和所遭遇的一切都是一个固定模式的一部分,拉普拉斯^②的信徒们(对事实与规律具有充分认识之后)能在历史时间内任何一个时刻准确地描述过去的和未来的每一件大事,包括“内心”生活的大事,如人的思想、感觉、行为等等,并从这个命题中引出各种各样的含义。相信它是

① 本文译自 P. 迈丁纳编《历史的理论》,牛津大学出版社。——译者

② 拉普拉斯(1749~1827):法国著名数学家和天文学家,他对天体力学深有研究,曾发明以他的名字命名的宇宙体系。——译者

真理的人,有的感到沮丧,有的受到启示。但是,不管这种决定论是否是一种正确的理论,事实上,接受这个命题并不影响大多数人平时的思想,也不影响历史学家甚至在实验室外的自然科学家的思想,这一点看来是清楚的。因为如果有影响的话,信以为真的人就会在语言中反映出来,而且他们的语言就会同我们其余人的语言大不一样。有一类我们常用的(同时也几乎不能不用的)词句,如:“你不应该(或不需要)做这件事。”“你为什么犯这样大的错误?”“我能做,但我宁可不做。”“鲁立退尼亚^①国王为什么退位?因为他不像阿比西尼亚^②国王,他缺乏坚强的抵抗意志。”“总司令‘一定’是这样愚蠢吗?”等。很明显,这一类型的词句表示的概念,主要是指作出选择的纯逻辑的可能性,而非指那些实际上已经作出的选择,也就是人们可以合理地认为个人应该对自己行为负责的情况和不应该负责的情况二者之间的差别的概念。因为谁也不想否认,我们确是常常对于人类现在、过去、将来可能采取的、以及在小说中和在梦中可能采取的种种行动以何者为最好而进行辩论。历史学家(还有审判员和陪审员)确是尽其所能,想方设法确定这些可能的行动是什么。这些界线的划分方式标志着可靠的和不可靠的历史的分界。所谓实在论(相对于空想、对生活一无所知或乌托邦式的梦想而言)恰恰就在于把曾经发生的(或者也许会发生的事物置于可能已经发生的(或可能发生的)事物的范围之内,并把能做到这一点和做不到这一点划分开。归根结底,这是(我想这也是路易斯·纳米埃爵士曾一度提出的)历史的全部意义所在。全部历史的(还有法律的)公正有赖于这种能力;惟有如此,才谈得到批判或者赞扬与责备,才谈得到公正、应当、荒谬或不正直。这就是意外事件、不可抗力——顾名思义即不可避免的事——之所

① 鲁立退尼亚:英国小说家安东尼·霍普所著《真达的囚徒》(1894)书中假想的王国。——译者

② 阿比西尼亚:埃塞俄比亚的旧名。——译者

以必然处于责任范畴之外,因而不在于批判范围之内,不能加以赞扬或责备的唯一明显的理由。预期的与例外的,困难的与容易的,正常的与反常的之间的差别全有赖于这些界线的划分。以上各点,看来已不言而喻,毋庸再议。同时,看来也无须再说,历史学家就一项特定政策可否加以防止以及因此对各个角色的行为与性格应采取何种看法的全部讨论,只有在假定人类有真正的选择的前提下才能理解。如果决定论是关于人类行为的一个正确的理论,那么,以上的区分就会像要太阳系或一个活细胞组织承担道义责任那样不恰当。这些范畴已经深深地、普遍地渗入到我们所想的和所感觉的一切之中,人们想要排除它们,并设想在没有它们的情况下,或在与它们相对立的范围内,我们竟然还能想些什么,感觉什么,谈论什么,以及如何想,如何感觉,如何谈论,这从心理上说,几乎已不可能,就如同(比如说)假设我们生活在一个空间、时间或通常意义下的数(number)已不复存在的世界中那样,是行不通的。我们的确永远可以就一些特殊情况,就一特定事件是否已被最恰当地解释为不受人们控制的前一事件所产生的不可避免的结果,或相反地,被解释为出于人们自由选择的结果,进行辩论。这里,自由二字不仅意味着,如果我们采取不同的选择或设法采取不同的行动,情况就会改变,而且还有这层意思,即当时没有任何东西阻止我们作那样的选择。可以肯定,由于科学的发展和历史知识的增多,使我们看到——大概如此——许多迄今为止认为属于个人自由意志的行为的东西,只有用其他的、不属于人类的、与个人无关的因素所起的作用,才能获得圆满的解释;同时还使我们看到,由于我们的无知或虚荣,我们把人类自由王国的界限扩展得太远了。然而,像“原因”和“不可避免的”这些词的真实意义,取决于它们能否至少同想像中的一些对立的词进行对比。这种两者之间的选择的情况可能不会有,但即使为了把它们同因果的必然性和遵守规律的一致性相对比,它们至少应该是能够被想像得到的。除非我们赋予自由行为——不完全是由先前的事件决定的、或由

人或物的性质和“性情特点”所决定的行为——这个概念以某种意义,否则就很难看出我们如何能把带有责任的行为同纯属于物质的、心理的或心理物质的、有因果关系的一连串事件中的一个部分相区别——一系列有关二者之间的选择和自由选择词句表明了这种区分(即使这种区分的一切个别应用都是错误的)。然而,正是这种区分,突出地说明了我们通常对事物的评价,特别是赞扬和责备的概念,不仅是有用的或者有效的,而且也可能是正确的。如果决定论的假设是正确的并能充分说明现实世界的话,那么,很清楚,通常所理解的人的责任这个概念就再不能应用于任何现实的事态,而只能用于想像的或设想的事态(尽管他们使用了一切特别的诡辩来避免这个结论)。在这里,我不想说决定论必然是虚假的,我想说的是,我们没有把它当作可能是正确的理论那样来谈论,来想,同时也难以设想,或许无法设想,倘若我们真正相信它的话,我们的世界将会呈现出怎样的图景。所以,如果我们一方面像某些历史理论家(还有带有哲学倾向的科学家)往往做的那样,认为人们好像可以接受决定论的假设,而另一方面却依旧按照我们目前所做的那样来想,来谈论,这只能引起思想上的混乱。如果对自由的信念是一种必然的幻觉(这一信念建立在这样的假设之上,即人类偶尔也进行选择,对人类的选择不能完全用物理学或生理学所接受的那种因果说明来加以解释),那么这种幻觉已经很深入,很普遍,以致没有被感觉到这是幻觉。^①当然我们可以设法使

① 一个别人在特殊情况下能做什么,不能做什么,是一个经验问题。这个问题,如同所有类似问题那样,通过求助于经验而妥善解决。假若一切行为,就其原因而言,都是由先前的条件来决定,而先前的条件同样也由更先前的条件来决定,如此类推,以至无穷,那么,这样的探讨就建立在一种幻觉之上。我们是有理性的人,在这种情况下,应该作一番努力,解除幻觉,即摆脱表面现象的迷惑力,可是我们一定做不到。这种幻觉,如果真是一种幻觉的话,则是属于康德所谓的“经验的真实”和“先验的观念”范畴的。试图把我们置身于支配我们的经验性的(“真实的”)经验的范畴之外,在他看来是一种不可理解的行动计划,这是很有道理的。上述论点当然是正确的,不需康德思想体系的帮助就能说明。

自己相信经常有幻觉。^①但是,除非我们试图发现这种可能性的含义并改变我们的思想与言谈的方式,以便相应地考虑到这一点,否则的话,这个假设仍然是空洞的。这就是说,如果我们的行为可以被视为一种证据,以证明什么是我们不仅在理论上而且在实践中能够使我们自己相信或想像的东西,以及什么是我们不能使自己相信或想像的东西,那么,我们认为,哪怕要认真地看待这种假设也是不可能的。我的看法是,要想认真地把我们的思想与言论适应决定论的假设是难以做到的,眼前的事物和历史中所记载的过去的事物就是如此。因为要作的改变过于剧烈,我们的精神范畴终究不比我们的物质范畴有更大的灵活性,所以我们一开始就无法用言行与之一致的真实词汇想出真正的决定论者的宇宙是一个什么样子,犹如我们无法用最起码的不可缺少的具体细节(即开始想像),想出在一个没有时间的世界或在一个十七维空间的世界中将会是什么样子。让怀疑这一点的人们自己去试试吧。我们思维用的符号很难适用于试验。另一方面,这些符号也深深地包藏在我们正常的、带有各时期、各地区、各种文化的种种差异的世界观之中,以致无法作出这样强烈的突破。当然,我们可以弄清楚任何一组有内在一致性的前提的逻辑含义(逻辑和数学将为弄清这些含义做一切需要它们做的工作),但这同了解“在实践中”将有怎样的结果,具体的革新是什么,是大不相同的。同时,既然历史不是一门演绎科学(即使社会学,也由于和它的经验基础失去了接触,而逐渐变得不可理解了),这样的假设因为是抽象的、纯粹的和不能应用的模型,所以对研究人生的学者来说不会有多大用处。因此,古老的自由意志与决定论之间的争论,虽然对神学家和哲学家来说仍是一个真正的问题,却无须干扰那些关心经验事物——人类在通常经验的时空中的实际生活——的人们的思想。对历史学家来说,决定论不是一个严重的问题……

^① 这种同时想留在吞噬一切的梦内与梦外的绝望的努力,可以说是无可挽救的,对某种类型的德国形而上学家,如叔本华和法伊亨格尔来说,却是不可抗拒的。

客观评价的可能性

当一切有利于把性格和行动的责任归之于自然的和制度上的原因的话都说尽之后；当人们尽一切力量来纠正那些过多指责个人和个人的自由行为的盲目的或过分简单的解释之后；当实际上有了强有力的证据，证明人们由于自身所处的物质环境，所受的教育和各种“社会压力”的影响，很难做或不可能做不同于他们过去所做的事情之后；当考虑了每一个有关的心理学和社会学的因素，并给予每一个非个人因素应有的重视之后；在揭露并驳斥了霸权主义、民族主义和其他历史的异端邪说之后；在作了种种努力，引导历史使其能够在没有明显的荒谬的情况下，具有一门科学的纯粹条件之后；在做了以上这一切严格的工作之后，我们仍旧还要提出赞扬与责备。我们责备别人，同样也责备自己。我们知道得越多，也许我们越愿意责备。如果有人对我们说，我们越了解自己的行动——我们自己的动机和有关情况，我们就越将必然地感到无可自我责备，我们肯定会感到惊奇。相反的说法当然也往往是正确的。我们越深入审查自己的行为，我们越会觉得自己的行为值得责备，越会感到悔恨。倘若这一点对我们自己来说是正确的，那么希望我们在任何场合必须把这一点对别人隐瞒起来就不合理了。我们的情况可能与别人的不同，但并不总是不同到不能进行任何比较的程度。我们自己可能受到不公正的指控，因而对不公正地责备别人的危险变得特别敏感。可是，不能因为责备可能不公正，而要责备别人的诱惑力又很强，因此就推断说责备永远是不公正的。同时，也不能因为有些判断可能是出于无知，出于强烈的、反常的、糊涂的、粗浅的或不正当的概念，因此就推断说与这些性质相反的情况就全不存在，也不能推断说我们被神秘地注定要在历史方面有一定程度的相对主义和主观主义，而这种相对主义

与主观主义,在我们日常的思想中,在相互交往中,却同样神秘地得到摆脱,或者说,多少更能摆脱一些。的确,这种观点的主要错误现在一定已相当明显,无须再指出。人们对我们说,我们是自然或环境的造物,或是历史的造物,这就影响我们的性情、判断和原则。每一个判断都是相对的,每一个评价都是主观的,也确实是由它们本身的、个别的或集体的时间与地点的因素的相互作用造成的。但是相对于什么呢?对什么来说是主观呢?同什么样的可设想的、被认为是没有时间性的、不受那些使事物失真的因素支配的东西对立,而被列入某种短暂的模式中呢?相对的名词(特别是贬义的)需要关联词,否则便失去自身的意义,变成纯粹的嘲弄和宣传性的词句,只能使人怀疑,不能用来描述或分析。当我们否定一个判断或一种方法,说它是主观的或是有偏见时,我们指的是,它过于忽视权衡证据的适当方法:或者指它忽略了、取消了或曲解了通常称为事实的东西;或者指在一切有关方面都相似的别的某种情况下,没有充分理由而忽视了通常被认为足以说明一个人或一个社会的行为的证据;或者指在各不同场合任意改变解释的准则,也就是缺乏一贯性,没有原则;或者指我们有理由认为有关的历史学家,出于某些其他原因(不是由于他的时代或我们的时代认为是正常的正确推理准则得出的证据所证明的那些原因),想确立某种结论,因而使他看不到他的研究领域通常作为核对事实和检验结论的那些标准与方法;或者指上述的全部或一部分;或者指其他与此类似的见解。以上就是在实践中区分肤浅与深刻,偏见与客观,歪曲事实与正直,愚蠢与卓智,激情与超脱,混乱与清醒的几种方式。同时,如果我们正确地掌握这些规则,我们就有充分理由去谴责任何人对这些规则的破坏。为什么不能谴责呢?但是,也许有人反对说,上面我们随意使用的词,如“有效的”、“通常的”、“恰当的”、“有关的”、“被歪曲的”、“隐瞒事实”、“解释”,它们又意味着什么呢?这些关键性的词的意义和用法就那样固定、那样明确吗?我们这一代人认为是有关的或是有说服力的东西,难

道下一代人就不可以看做无关的吗？在一位历史学家看来是不成问题的事实，对另一位历史学家来说，可能纯粹是一个可疑的推理材料，这是常有的事。事实也确实如此。权衡证据的规则确实在变。一个时期所认可的材料在遥远的后代人看来是通过形而上学的预先假定获得的，而这种预先假定又古怪到几乎不可理解的程度。有人又会对我们说，任何客观都是主观的，客观之所以客观，是相对于自身的时间与地点而言的。任何真实性、可靠性，一个思想上丰富多彩的时期的任何卓识与天赋之所以有这样的名称，都只是相对于它们自身的“舆论气候”而言的。任何事物都不是永恒的，一切都在流动。尽管这一类言论经常被人们谈论，而且看来也似乎言之成理，但从这方面而言，它们纯属巧辩。我们并不根据对事实的真正结构的评价，而是根据对事实的解释来区别事实。区别的界线可能不分明。但如果我说，斯大林死了，佛朗哥将军还活着，虽然我的陈述可能是正确的或是错误的，但是，根据理智，谁也不能就我所用的字眼说我在提出一种理论或解释。可是如果我说，佛朗哥将军没有消灭地主，除了极幼稚的学社会科学的学生外，谁也不会认为我是在确认一个事实，不管我一开始就说多少遍“这是事实”。同时，我也不会轻易地相信你，假若你对我说，在修昔底德（甚至某个苏美尔法学家）看来，相对“确凿的”事实与相对“可争论的”解释之间不存在根本性的差别。毫无疑问，这二者的分界线一直是宽阔模糊的。它可能是一条移动的界线，在一些地方比另一些地方更分明些。但除非我们知道这条界线是在何处，处于某些范围之内，否则我们就不能理解那种描述的语言。只有在与古人或与远古的文化多少有一些共同的基本范畴这个限度内，我们才能理解他们的思想方式，而这些基本范畴中最根本的就是事实与理论的分。我可以就一特定历史学家是深刻的还是肤浅的，他的方法是客观的、判断是公正的还是依据某些固执的假设或出于不可抗拒的激情，进行争论。但是，我用这些对比词所表达的意思不会跟不同意我的意见的人的意思完全不同，否则就没有

辩论了。同时,如果我能认为自己完全正确地理解原文,那么它的意思就不会由于不同文化、不同时间和不同地点而有很大的差别,以致使任何思想交流必然牛头不对马嘴,导致误会。“客观”、“正确”、“正直”是一些内容丰富的词,有多种多样的用法,它们的边缘常常是模糊不清的。因此,永远可以发生含义不明和混淆的情况,而这种情况往往是危险的。尽管如此,这些词是有意义的,它们的意义固然可能是灵活的,但却局限于通常使用所认可的范围之内,并以有关领域的工作人员所共同接受的标准为依据。这一点不仅在我们这一代人或在我们的社会是如此,即使在更漫长的时间与更广阔的空间,也是如此。只要宣称这些关键性的词,这些概念、范畴或标准在意义上或使用上有变化,就等于假定这些变化在某种程度上可以用这样一种方法去探索,即这些方法本身在此限度内大概不会发生这种变化。因为如果这些方法也变化的话,那么根据假设,我们就无法发现它们的变化。^①同时,如果这些变化是无法发现的,那么它们也是不可预料的,因此也就不能把它们当作棍棒来敲打我们,说我们犯了所谓主观性或相对性的错误,说我们错误地认为我们标准的绝对性在不断变化的世界中仍具有伟大与永恒的特性。这样的变化类似人们有时偶尔提出的想法:人生如梦。我们主张,“任何事物”都不能成为一个梦,因为如果都是梦的话,梦没有对比的东西,“梦”的概念也就失去了全部具体的依据。也许有人会对我们说,我们将会醒过来,就是说,将获得一个经验,结合这个经验回忆我们今日的生活,就会或多或少地像记忆中的梦和我们目前日常生活的经验相比那样。这一点可能是正确的。但实际上,我们可能缺乏或没有经验性的经验去赞成或反对这种

^① 的确,除非我们采取无止无休的途径,用方法的方法(有时称为方法论研究)来阐述并检验这些方法的可靠性,又用方法的方法的方法来检验这些方法的方法。可是我们必须某一阶段停下来,否则这样推算下去,就弄不清我们所做的工作,而这个终止阶段,不管我们愿意不愿意,必须承认它是绝对的,是“永恒的标准”所在之处。

假设。向我们提出的是一个类比,其中一项被掩盖着,不使我们看见。同时,假使有人凭借这一类比,邀请我们用另一种完全不能用我们的日常经验与通常的语言加以描述和说明的经验形式——一种原则上我们无法知道用何种标准来区别实际与梦的经验,来思考我们的日常生活的实际,我们可以合理地回答说,我们不了解我们要我们做的是做什么,这样的要求是毫无意义的。的确,我们可以提出这样一句古老的、但也是确实的老生常谈,即谁也不能同时对一切事物发生怀疑,因为若能同时怀疑的话,就没有一个事物比另一个事物更是可疑的了;同时,没有比较的标准,也就没有什么被篡改的东西了。所以,出于同样的原因,我们也可以认为下述这些一般性的警告是空洞的而加以拒绝。这些警告要求我们不要忘记任何事实的、逻辑的、伦理的、政治的、美学的规范和标准都不可救药地受到历史的、社会的或其他某种条件的影响,一切都只是临时性的权宜之计,没有稳定的或可靠的事物,因为时间与机遇将把一切事物带走。可是,如果一切判断都受到这样的影响,那么就没有什么事物可以作为我们区别不同程度的影响的依据。同时,假若一切事物都是相对的、主观的、偶然的、带有倾向性的,那就无法判断一个事物比另一个事物更相对,更主观,更偶然,更带有倾向性的了。倘若“主观”与“相对”,“带有偏见”与“带有倾向”这些字眼不是比较词或对比词,即不可能有它们自己的对立词,如“客观”(或者至少是“比较不主观”)、“不带倾向性”(或者至少是“比较不带倾向性”),那么这些词对我们来说又有什么意义呢?把这些词用来指不管什么样的事物,把它们当作绝对词而非关联词来使用,这只能是对它们的正常意义的一种修辞学上的滥用,一种一般性的死者纪念经(memento mori),一种提醒我们大家不要忘记我们是多么软弱、无知与平凡的祈求,一种严格的、有效验的、或许也有价值的格言,但不是和某一群特定的道德家、政治家或一群特定的人有关的、关于历史责任归属问题的一种严肃的学说。

说到这里,再次回顾一下那些受人尊敬的思想家们采取上述

观点的原因也许是有益的。这些历史的“观念论”流派,对我们所知的有关人类的东西一无所知,把个人、阶级或社会描绘成英雄与坏人,要么洁白无瑕,要么黑得不可想像。另一些比较敏感的、比较诚实的历史学家或历史哲学家,出于对这些流派的粗鲁与无所顾忌所引起的愤慨,对此提出抗议,并向我们提出警告,指出说教和应用教条式的标准是危险的。我们对此表示赞成,我们拥护他们的抗议。然而,我们仍须小心谨慎,以免抗议过了头,以免借口纠正错误、使用那些不但不能治病反而加重某些病痛的方法。赞成容忍的人士说,责备永远得不到谅解,议论人类的责任、有罪、罪行、坏事,只是给自己省一点力气,省去排解人事复杂纷纭这样一种长期的、耐心的、细致的或乏味的劳动的一种方法而已。有人将对我们说,凭借想像出来的同情心这个手法,我们永远可以使自己置身于另一个人或另一个社会的境地。只要我们费一点事,把另一个时间与另一个地点的情况,也就是精神的、社会的、宗教的“气候”,加以“重新结构”,我们就能看清,或者至少大致看出我们借以对行为作出判断的那种动机与态度,从而不再认为这个行为是没有道理的、愚蠢的、反常的,尤其不再是不可理解的了。这些想法都是正当的。由此得出的结论是,如果要作出公正的判断,我们眼前必须有充分的证据,必须有相当的想像力,必须充分了解各种制度的发展情况以及人们做事和思考的方式,方能完全了解与我们极不相同的时间、地点、性格与处境。我们不应受成见与感情的蒙蔽。对我们所谴责的人们,我们应尽一切努力来解释他们的情况——正如阿克顿^①所说的,要解释得比这些人他们自己所做的或可能做的解释更好。我们不应只从战胜者的角度去看待过去,也不要过多地偏向战败者,似乎真理与正义是殉难者与少数派的专利品;我们应努力做到公正,即使对庞大的集团也应如此。以上各点,无可非议,都是真的、正确的、恰当的,但也许没有什么惊

^① 阿克顿(1834~1902):英国历史学家和主张自由的哲学家。——译者

人之处。我们还可以作为必然的结果补充说,不同时代有不同标准,没有绝对的或一成不变的事物,时间与机遇改变一切事物,这些也可以说是一套不言自明的道理。当然,这些简单的道理现在已为人们所熟知,无须再加渲染,以提醒人们。人生的目的,即人们所追求的最终的目标,是多种多样的,即使在同一文化和同一代人之间也是如此。有些目的是相互冲突的,因而导致各社会、各派别、各个人之间的冲突,这种冲突还不仅限于各个人之间。此外,一个时代、一个国家的目的和其他时代、具有其他世界观的人的目的也大不一样。同时,我们懂得同样是最终的、神圣的目的,但即使在一个人的心目中或在不同的人或人群中,也是无法协调的,如果我们懂得它们之间的倾轧如何会导致悲惨的、不可避免的冲突,我们就不会用某一种绝对标准来人为地安排精神现象并加以歪曲,就会承认(请18世纪的道德家原谅)一切美好的事物不一定是相互融洽的,就会想方设法去了解各种文化、各国人民、各阶级和各个人的变化多端的思想,而不去追问,无论如何不会根据某种闭门造车式的简单的教条去追问,何者是正确的思想,何者是错误的思想。我们不想谴责中世纪的人,理由很简单,因为他们缺少18世纪巴黎的起义的知识分子的道德标准或思想标准,也不想谴责后者,因为他们也遭到19世纪英国的或20世纪美国的道德顽固派的谴责。或者,如果我们真正谴责某些社会或个人的话,只有在考虑了用这些社会或个人自身的处境与看法来衡量的社会条件与物质条件、愿望、价值规范、进步与反动的程度之后,才能加以谴责。同时,当我们判断他们时,(我们究竟为什么不该判断呢?)我们就像判断其他人或其他事物那样,一半根据我们所喜爱的、赞同的、相信的并自认为是正确的东西,一半根据有关社会与有关个人的观点和我们对这些观点的看法,以及我们认为采取多种多样的观点在多大程度上是正常的或可取的,并对照结果来看动机有何重要性,对照动机的性质来看结果有何价值,等等,以这些想法来加以判断。我们就是这样判断,我们冒这样判断所带来的风险,我们

接受任何看来是正确的修正,我们走得太远,受到压力时才退缩。我们草率地作出概括,我们证明自己是错误的。假如我们是诚实的话,我们就撤回。我们希望得到理解,做得公正,或者我们希望吸取实际教训,想寻求乐趣,我们接受别人的赞扬、责备、批评、修正与误解。但是,只要我们主张要了解别人——不论是我们自己的社会的成员还是遥远地方与遥远时代的成员——的标准,要理解许多不同传统与态度的代言人所告诉我们的事物,理解他们为什么那样想、那样说,而且只要我们的这些主张不是错误到荒唐可笑的地步,那么其他文明的“相对主义”和“主观主义”并不妨碍我们同他们有一些共同的想法,足以进行某种思想交流,并在一定程度上了解他们和被他们了解。这个共同的基础就是被正确地称为客观的东西,这种东西使我们能把别人和别的文明鉴定为完全有人性的和开化的。当这个基础消失时,我们的了解确实就终止了;同时,可以假设,我们的判断也就发生错误。但是,根据同一假设,我们既然无法得知在何种程度上失去了思想交流,我们又在何种程度上受到历史的海市蜃楼的迷惑,因此我们无法采取措施加以防止或预料其后果。我们想方设法,尽我们之所能,将有关过去的种种片段汇集起来加以理解,并对那些在我们看来是遥远的、没有同感的、或是出于某种原因无法理解的人或时代,作出最好的、最合情理的判断。我们尽力扩展认识与想像的界限。至于超出一切可能的界限之外的事物,我们无法陈述,因此也就无从关心了,因为对我们来说,它们是不存在的东西。对于我们能识别的事物,我们设法尽可能准确地和全面地加以描述。至于围绕在我们视野四周的黑暗,对我们来说是不透明的,对此,我们的判断既非主观,又非客观。在视线之外的东西不能扰乱我们能看到的或是力求知道的东西。我们永远不能知道的东西不能使我们怀疑或否定我们知道的东西。毫无疑问,我们的判断,有的是相对的和主观的,但有的却不是这样。因为倘若都是那样的话,倘若客观性在原则上是不可思议的话,主观和客观这两个词再也不成对比,也就完全失去

意义,因为一切关联词都是同存同亡的,多少年来有一种论调说,既然一切标准都是相对的,我们就不应该作判断,以免受到别人的审判。这种论调还带来同样是错误的结论,认为历史上没有一个人能正确地被宣判无罪或有罪,因为对他这样宣判所依据的价值是主观的,是从私利出发,或是由一种文化的短暂状态或某些其他类似原因产生的,因此,宣判书没有“客观的”身份,也没有真正的权威。

(陈荣生译 涂纪亮校)

历史中的“涵义”^①

[英] W.H. 沃尔什

作者简介 W.H. 沃尔什(W.H. Walsh, 1913 ~)是英国哲学家,曾在苏格兰的圣安德鲁斯大学和牛津大学哲学系任教,并于1957年至1958年任美国俄亥俄州州立大学客座教授。现在是《历史和理论》杂志编委会成员。他的主要著作有:《理性和经验》(1947)、《历史哲学导论》(1951)等。

关于历史中的涵义问题,讨论到一定时候,往往会碰到一个以下述形式出现的问题,必须加以解决——据说,要么我们必须承认,历史是有其意义的,历史过程作为一个整体,有它的趋向、意义和可理解性;要么我们就必须接受这个观点:历史是胡乱堆积到一起的事件和过程,互不相干,毫无章法。我想对这种粗浅的然而却是相当常见的思维方法作一些评论,由此开始我的论述。

我们要考察的这个论点,可以简明扼要地表述为:或者历史是有涵义的,或者它是无法理解的。这个论点如此表述,听起来颇为有力,因为我们都知道,尽管历史事实的许多细节还隐晦不明,历史事件的相互联系还模糊不清,但无论如何,历史学家的目的却是要减少蒙昧和排除阴霾,一句话,就是要依任务的性质和担负此项任务者的资质与能力之不同,尽可能使过去能够为人所理解。总之,任何一个历史学家都不会接受历史不可理解这种说法,虽然他

^① 本文译自 P. 迪丁纳主编的《历史的理论》一书。——译者

们都会强调,要正确理解他们所研究的那些历史事件的涵义是多么困难。而这意思就是说,承认这一点,也就等于承认历史是有涵义的。在某种意义上说,我认为确是如此,然而不是在提出这种论点的那些人所指的意义上。

请考虑一下关于弄懂一系列历史事件的涵义和达到历史的理解这两个概念,并且首先把它们同历史学家的日常工作联系起来考虑。这两个概念都是难以详细分析的,但历史学家对于这些事情却是十分熟悉的。就连不是专门搞历史的人,只要他们曾经为了理解不久前的过去、为了弄清同自己有切身关系的那一段历史的意义,而作过断断续续、暗中摸索的努力,也对这类活动有所了解。我们都知道,为了理解某一段历史的涵义,就需要去发现各个历史事件之间的联系,展示一个行动或事件是怎样导致另一个行动或事件的,多半还要进一步展示某些力量或因素在如何连续发生作用,某些政策尚在研究的这段时期中如何被不断实行或力图实行。我们知道,一个历史学家如果只能确定发生了什么事情,却不能说明那些事件何以会如此这般地发生,那就绝没有完成他的任务。虽然我们还应该补充说,这一般不是一个先查明发生了什么事情而后去理解其涵义的问题。大部分历史学家都是设法把叙述和说明结合到一起的,而且所有历史学家,只要能够,也是愿意这样作的。

我曾在另一个地方^①谈过这个论点,论证历史学家的任务不仅是对过去发生的事件作出一般的叙述,而是要作出(这是我的说法)表达意义的叙述。我这种说法,意思是,这种叙述在某种意义上是“自我阐明”的,它可以使我们不仅看到事件的先后顺序,而且看到其间的联系。在这种叙述中,事件因其重要性之不同而给以不同处理,一些事件由于对后来的事态发展产生极为重要的影响或明显地预示了随后发生的事件,而给予突出地位,另一些事件则

① 《历史哲学导论》第2章,伦敦,1954。

作为前些事件的自然结果而加以介绍。如果我们要回答历史教员对学生提出的问题和独立从事研究工作的人向自己提出的问题,例如这类问题:“格莱德斯通身居高级教职一事,对于他的政策发生了什么影响?”“施特雷泽曼^①的经历有什么意义?”那么这种叙述就是不可缺少的。

从广义上说,这都是些因果问题,而说明意义的历史叙述便是因果叙述。但对这些话一定不要误解。如像亚里士多德很久以前看到的那样,因果概念是一个复杂的概念,各种类型迥异的陈述,都可以归到“因果陈述”这个总题目上来。下面的一些例子是我想出来的,但类似的例子在任何一本历史书里都可以找到:

(1)20世纪20年代就工业问题展开的争论,对于20世纪30年代前期的经济困难是有影响的,至少是发生了一部分影响。

(2)希特勒之所以对斯大林格勒战役后德国处境之危急视而不见,可以用他的妄自尊大来说明。

(3)俄国拒绝马歇尔援助,如果把它看做是要退出资产阶级世界这个更广泛的政策的一个部分,就是可以理解的了。

这些例子分别向我们显示的,就是亚里士多德称之为动力因、形式因和目的因的东西,它们对于“为什么”这个问题各自作出了不同性质的回答。当要求我们对一个特定历史事件作出说明时,我们可以(通常也是这样做的)归因于某一发生在先的事件,这个特定历史事件乃是它的结果。但我们也可以像迦丁纳先生指出的那样,^②按照“玻璃碎了是由于它脆”的模式从性质和气质方面给予解答(斯巴达人的仇外心理和德国人的民族主义,就是以这种方式作为历史原因而起了作用的),或者再来通过说明有关人物的一

① 施特雷泽曼(Gustav Stresemann, 1878 - 1929);德国政治家,先后担任过总理、外长等职。他研究历史和文学,著有《遗嘱》(Verma chtnis, ed. by H. Bernhard, 三卷本,柏林,1932 - 1933)、《谈话和论文》(Reden und Schriften, 1897 - 1926, 两卷本,德累斯顿,1926)。——译者

② 见《历史说明的性质》第四部分,牛津,1952。

个或几个较为广泛的目的来回答,或引述他们行动时心里在想说什么,在每种情况下都是可以用“X之发生,是由于……”的词句来开始我们的说明的,不过以这种方式来讲前面提出的那三种事例的“原因”,恐怕是牵强的。当然,最后一个对历史学家说来很重要的事例,与其说我们指出其原因,还不如说是我们在给这种行动提供一个原因更自然些。

有些哲学家,包括奥克肖特教授在内,认为“原因”一词不宜列入历史学家的词汇。^① 他们之所以采取如此令人惊讶、同历史学的实际做法如此明显地不相一致的观点,也许是出于以下的考虑:第一,从休谟的时代起,实际上是从16世纪和17世纪的科学革命起,哲学家们(不过大约不是普通人)倾向于把“原因”和“动力因”等同视之。形式因和目的因的概念内容空洞,是在中世纪医术使用过程中就暴露了的,以至在中世纪一被推翻,这两个概念便几乎丧尽信誉,结果是它们在一般(即非科学的)思维中所起的大部分作用也很少被人注意或完全被忽视了。第二,这是更重要的,即虽然动力因在历史中有其地位,但这个概念对于历史学家显然不如对于古典医学家那么重要。因为史学家主要是同人类的行为打交道,有关目的、意向、政策、结局的问题在他们心中当然是最主要的。历史学家在谋求理解令人迷惑不解的历史事件中一般采取的步骤,可以说就是要把有关人物的思想再现出来。找出行动背后的思想,不仅使这个行动本身成为可以理解的,而且还可以进一步把它同其他体现同一思想的行动内在地联系起来。这一事实还使人们理解历史学的通常的一种做法,即通过把一个事件摆到前后相关的事件中去说明这个事件,并展示它和以前、以后的事件同是有意推行的政策(如“改良运动”)的一个部分,不然就是同属可以认识的一种倾向或发展(例如议会制的演化)的一个部分。但是你必须首先详细叙述一个人当时置身于其中的环境和他当时的心

① 见《实验及其各种方式》,特别是131页,剑桥,1933。

境,然后才能把他在一个特定场合想过什么再现出来。这里,还必须提到对他发生影响的力量(由于他生病、疲乏或被人讹诈),还要提到他性格上的一些持久性的特征(例如他天性轻率,或过分自信或易于激怒)。动力因或形式因在这里被用来补充说明目的。况且还有这种情况,即历史学家只能限于描述他笔下的人物所处的境况,他无法充分再现人物行动后面的思想,不能了解他是怎么会那样行动的。在这种场合,用外在、内在因素所作的说明(这种说明,从广义上说可以划归心理性质的说明),就不仅是可补充,而且是实际上代替了用目的所作的说明了。然而大部分历史学家会同意,发生上述情况时,他们是迫不得已采取那种权宜之计的,而这就促使一些人企图把原因(即动力因)赶出历史。关于“原因”一词在历史中应否有其地位的争论,尽管会引人误入歧途,但它可以(像那个类似的使人易生歧义的口号——“一切历史都是思想的历史”一样)提醒我们不要忘记,除非历史学家设法使自己深入到他所研究的事件内部,并且能够像这些事件当年展开在有关当事人面前那样看到它们,就无法达到对历史的理解。只要他的见解仍然停留在表面上,他就会认为还有未竟之事要去做。不过必须补充说明的是,历史中行动的人物完全违背理性或“毫无道理”地行动的情形,并不像人们起初设想的那么多。对于那样一种行动,当然也就没有什么可以进一步理解的了。^①

关于历史学家们力求要在他们所研究的事件间确立的联系,究竟是属于什么性质的问题,对此所进行的争论,丝毫不影响我们的上述论点,最好的历史叙述是可以向人指明历史中的涵义的,把这个论点简要地重说一遍,就是我们要求史学家做到的,决不仅仅是写编年史或大事一览表,即除按年代顺序记下事件外,不加任何

^① 这一段所谈的问题,W.H. 德雷先生在他的《历史规律及其说明》(牛津,1957)第四、五章中作了充分而极为有力的论述。在巴特菲尔德教授的《历史和人类的关系》(伦敦,1954)一书145页至148页,可以看到一位支持这个论点的历史学家的论述。

叙述；而是要求他们作出能够清楚表明事件之间的联系及相互影响的记述。当历史学家们能够作出这样的记述时，可以说他们在“赋予(材料以)意义”和“理解”他们在材料上是成功了。构成原始材料的那些初看之下仿佛毫无关联的各种零星信息，到了这个阶段就转化为相互贯通的一个整体。原来我们仅有索引卡上的一些条目，如今却变成了一个首尾连贯的故事。如果说它永远也不会像剧本和小说那样浑然一体和井然有序，那么至少已经有了若干可以识别的主题。这里所试图说明的事物的逻辑性质，通过这样一些语言而表露出来：“当我们考虑到……时，就可以理解”，“自然而然地导致……”，“更有意义的是……”，等等。这种句子的存在，就指明这全部工作带有说明的性质。作出说明，就是要使一个事物成为可以理解的，那就是要在起初看来并无涵义的原始材料中找出其涵义来。

历史是有涵义的，也就是说，从我们对历史所能作出的说明的角度看来，历史原则上是可以理解的，每个历史学家都有这个看法，因而这个问题根本不需要争议了。不过，那些主张历史有某种涵义的人，当然决不能仅限于再三重复这个并不十分有趣的主张，而是必须做更多的事。如果我们考虑一下一个类似的情况，那么他们必须做的某些事情就比较清楚了。正如历史学家确信不疑历史有涵义(在我们前面作过解释的那个意义上)一样，自然科学家也认为自然界是有秩序的。说自然界是有秩序的，就是说自然现象是受规律制约的。有人认为，还可以用比这更加耸人听闻的方式把自然界可以理解这个意思表示出来。例如，黑格尔就认为在自然现象中可以识别出一种可称之为“逻辑精神”的反映。在他看来，由于这个，自然哲学所能赋予自然现象的意义(或看到它们的意义)，要比那些以经验方法从事考察的人所见到的深刻得多。黑格尔还认为，哲学家(至少是黑格尔派哲学家)都能看到这一点，即任何事物中都有自然这种东西，自然是这样一个领域，在其中，“精神”必然要把它自己外化，又以精神生活的方式“返回到自身”。所

幸的是,我们在这里无须讨论这些艰涩的思辨问题。我讲这些,目的无非是说明,不管这些道理有多大价值,它们跟一般科学工作并无直接关系。对科学家发生影响的那个自然界的可理解性的问题,同黑格尔派哲学家所构想的那个自然的可理解性问题,完全是两回事。这一点,也不会因有人主张运用黑格尔逻辑的细节于自然可以更好地理解自然,而有所改变。科林伍德论证说,黑格尔论自然哲学的著作的某些部分,表现了非凡的预见,然而一些不那么热情的评论家却总是把他关于后来的科学思想的预见说成是侥幸猜中,而不肯承认他具有卓越的资质。^①即使掌握黑格尔的思想可以使我们对自然的理解真有所长进的话,也不是科学家们所追求的那种理解的长进。的确,就连黑格尔的最热诚的崇拜者也不会想到应把黑格尔著述中的有关部分当作科学课程中非读不可的东西。

如果这种类比是可以作为依据的,我们就可以得出结论说,当有人问历史有无意义(也许我可以称之为在加重了的意思上的“意义”,我想在下文中分析一下这个概念)时,他是在问一个同历史学家并无特殊关系的问题。在这种特殊的意思上,历史有无意义的问题超出了历史,正如按照黑格尔的意思,自然是否可以理解这个问题超出了科学一样。就像叫人们注意自然科学家的活动并不能解决第二个问题一样,叫人们注意史学家的活动也不能解决第一个问题。坚持这一点,似乎是无关紧要的事,但我却认为它是相当重要的。这一点人们过去所以认识不清,部分地是由于受到了专业史学家对汤因比的著作采取了过分敌视的态度的影响(我希望我在本文结尾处能说明这个问题),他们也像汤因比一样,把《历史研究》这部著作本身当作了一部历史著作,其实它根本不是。读过汤因比的书的人会记得,当他反对史学家们的“自相矛盾”(这是他

^① 参见《自然的观念》121~132页,牛津,1945。

的说法)时,他曾如何着力指出,费希尔^①之类的著作家一方面声称历史中并无模式可循,同时自己却又把模式强加于历史,例如他认为欧洲各国的历史是一个可以理解的整体。^②这一类论点对于观点易于动摇的人有持续的影响。但尽管如此,这种影响却是非常坏的。正如一个科学家能够理解一系列过去曾使人迷惑不解的现象,与“我们能够理解作为一个整体的自然界”这一论点毫无关联一样,一个历史学家所进行的整理材料的活动,也和历史中能否找到一个模式的问题无关。

也许有人会说我把科学和历史的类比搞得太过分了。有一种常见的看法(往往是模糊感到而不是清楚表述出来的),大意是,史学家在其著作中放进自己的东西要比科学家多,这是由于历史的题材是人的行为和苦难,而自然过程则相反,它同人的激情、希望与恐惧并无直接关系。由于我们也是人,我们不能不为人们过去的胜利而激动,为他们的失败而沮丧,也不能面对着恶与善的表现而冷眼旁观,不偏不倚。因此有人认为,那种可以称之为历史学态度的东西和科学的态度是不大一样的,而且科学家说明其材料的活动是不宜同史学家说明其材料的活动相比拟的。

自然科学和历史学所处理的题材不同,对我们所研究的这个问题,确实有重要影响。史学家处理的主要是人的行动,而且他们本身也是行动的人,这个事实就说明他们在阐明史实时可以采取某些科学家所无法采取的做法。当有人问一个气象学家为什么寒

① 费希尔(H. A. L. Fisher, 1865 ~ 1940):英国历史学家和政治家,曾任谢菲尔德大学副校长、教育部长、牛津大学新学院院长。其主要著作有《对拿破仑式的政治之研究:德国》(1903)、《辉格党的历史学家》(1928)、《欧洲史》(1935)等。——译者

② 《历史研究》,伦敦,1934 ~ 1954,第5卷,444页;第9卷,195页。费希尔(1935年于伦敦出版的《欧洲史》的前言中)写道:“比我聪明、比我博学多识的人们在历史中看出一种情节、一种节律和一种注定的模式。我却没能看出这些谐音。我只看到一个大事件接着一个大事件,如同后浪推前浪一样。只有一个重大事实,由于它是独一无二的,不可能对它作出概括。”我虽然并不同意汤因比对这段话的评论,我也不会赞同认为我们对历史事件不能加以概括的观点。

冷的天气持续很久时,他或许会认为这是要求他以冷空气或高压带等来作出解释,或者会因为不知问者的要求而感到困惑。而当有人向一位历史学家提问为什么一次外交活动拖延很久时,他肯定不会那样感到为难。他会知道,这是要求他用某个人或某个集团的目的来作出说明,而他大体上也会知道如何作出答复。而且,要否定这一点也是没有意义的,即研究人们过去的行为会激起研究者的情感,而研究自然界则不会发生这种情况(我们会对自然界发生的许多事情感到不如人意,但倘要因此而对这些自然现象作道义上的谴责,则将是愚蠢的),这就大大增添了理解历史的困难。可以称之为哲学因素的东西在多大程度上进入到历史学家的日常工作去,特别是它在多大程度上加入到历史学家为整个时期或某些发展所提供的“说明”中去,这个问题,是值得更认真地考虑的。然而不管这些问题是多么重要和多么发人兴味,它们的分量也不会像批评家所企图加之于它们的那么大。不论哲学因素在多大程度上渗入了历史学家的全部观点,无可怀疑的是,人们期望他在具体工作中,仍然能像任何科学家那样超然于个人感情之外。正如科学结论必须依据证据那样,历史结论也必须依据明证。每个历史学家都从一个特殊角度看历史事件,这个事实(如果确有其事的话),也并不等于说他必定要把过去的一切事实都塞到一个单一的图景里去。把历史看成·一个整体,是从事研究工作的历史学家所极力避免的事。他们认为同他们真正有关的乃是过去的具体事件和具体问题。

因此,在历史中寻找意义是一回事,追索历史的意义却是另一回事。只要我们设法仔细说明一下“涵义”一词在加重的意思上的含义,就会看到这二者的差别之大了。我们可以先指出这一点,即历史学家常常是追寻一段有限时期中某个或某些事件的意义,而在思索历史意义的哲学家和神学家的心中,这种局限却是没有的。他们所要研究的,是整个历史总括起来所具有的意义,而不是这一事件或那一事件的影响。这就带来这样一个结果,即当他们使用

“意义”一词时,这个词的意思就和用于一个明确的历史背景时大不一样。简而言之,说历史作为一个整体是“有意义”的,往往意思是指当我们观察和思索历史时,感到一种道义上的满足。相反,说历史无意义可言,就是宣布这个历史同我们的道德感情相抵触。

对于第一点,无须详谈。我们只须谈谈前面举过的那个例子便够了。施特雷泽曼的经历有何意义?一个研究现代史的人提问这一点时,心里想的可能是这些问题:在两次大战之间的时期内,德国政治家中是否确有改弦易辙之意?假如施特雷泽曼要同布里昂^①合作的明显愿望是有诚意的,那么当时和他持同样看法的人有多少?那个时期是否有任何机会能够在平等的基础上建立起真正的法德合作呢?这里,同这些问题有关的两件事很快就会十分明显了。第一,我们提出这些问题的目的是想更清楚地看到所研究的这些事件的内在联系,我们所问的,实质上是,某些行动的重要性是否确如初看之下它们仿佛具有的那样?它们是否真的产生了人们有所期待的那种效果?像我在前文中说过的,这是一个因果问题的研究。第二,我们进行的这项研究是在一个严格限定的时期之内,即20世纪欧洲的政治史。我们这时既同这个地区在7世纪发生的事无关,甚至也与同一时期内远东发生的事无关。而这一点,我认为是历史研究一般具有的特点,即历史学家通常是对限于一定时期的而且在某种程度上限于一定地点的一些事件进行研究,并探索其意义的。历史时期的概念不仅对研究目的有用,而且历史分期是历史工作的一个基本部分。虽然一个历史时期的开头和结尾往往或多或少是由人任意确定的,但每个历史时期都必定有始有终,则是确定无疑的。

现在再把这种情况同有些人希望在作为一个整体的历史中看

^① 布里昂(Arside Briand, 1862 ~ 1932):法国政治家,曾主编过《灯塔报》、《小共和报》,并与饶勒斯共同创办《人道报》。他当过议员,担任过内阁部长、总理等职,其著作有《论政教分离》(1909)、《和平问题演说集》(1927)等。——译者

到或找到意义的做法对比一下。无论从哪个角度看,他们的任务也必定会比从事日常研究的历史学家困难得多。在有限的一组事件中寻求其统一性和联系,往往已够困难了,要在整个历史中去寻找这些,看来就是好高骛远,不自量力。不仅如此,对这种新的做法提出问题时所使用的那些词语是令人不解的。当我们问一个特定事件或几个事件的涵义何在时,我们知道是在研究这些事件的影响和联系,但是一项对于整个历史的涵义的研究,你能够赋予它以什么类似的意义呢?对历史中的事件提出“这有什么涵义?”的问题,意思大致是说:“它在这段历史中处于什么地位?”,提出“整个历史有涵义吗?”的问题,就排除了同任何历史时期的关系,而所问的显然也是完全不同的事。

事实上,提出“历史有涵义吗?”问题的人,曾从事两项特定的研究。其中一批人曾力求发现某些支配整个历史变动的持久性因素。他们在人种、气候、生产力的发展中找到了历史的线索。在他们看来,如果我们能够展示出历史为什么选定了它实际上采取的那条路线,那么历史就是可以理解的了。这里的“为什么”是个表示因果的“为什么”。然而另一些思辨的历史理论家却不甘于这种比较稳健的纲领。他们想要发现的,不仅是支配历史变动的因素,而且是历史发展整个过程的单一的设计或模式。他们认为,只有当我们能够展示出历史是在朝什么方向进展,只有当作为探讨对象的历史目标是我们道义上能够予以赞同的东西时,历史才是有涵义的。

我想仅就第一种方案(它实际上就是企图找到一种在历史中起作用的反复出现的模式或规律)在两点上加以评论。首先,我想强调指出,或者说再次强调指出,这类研究是同历史本身完全无关的。的确,专业历史学家们对这种要探求历史规律的想法一般是怀有敌意的,但那是由于他们认为这种探求同他们很难接受的一种见解联系在一起,即认为现存那种形式的历史根本不能令人满意,需要使之成为真正科学的东西。许多历史哲学家都曾自命为

历史的改良家(奥古斯特·孔德只不过是一个最突出的例子),但这与其说是他们思想的基本特点,还不如说是一种偶然情况。我们现有的历史同探求历史规律的科学确实是完全可以并存的,后者可以作为社会学的一个分支而不是作为历史而存在。如果这样一种科学能够成功地发展起来,这一事实未尝不会影响一般人对历史的价值的评价。进步思想家至少会认为,那种侧重于再现历史人物思想的历史研究的做法,是肤浅的,而且已经过时,正如目前某些社会工作者认为,心理学的发展使人们看到许多通常的思考方式是肤浅而且已经过时一样。不过这种可能性不必一定要使之变为现实,因为历史和历史玄学(为方便起见也可以这样称谓)可以继续并存,正如心理学和小说今天同时存在那样。

我要说的第二点是,尽管 200 年来在这个问题上有过很多论述,却还没有一个人在发现历史规律方面作出值得称誉的典范。我们立即会想到的那些假定的历史规律——孔德的三阶段法则,马克思的关于经济因素在历史中作用的规律,汤因比的“挑战与应战”,它们无疑是不符合上述说明的。这不仅由于它们是孤立的概括,并非符合科学规律本身的综合理论的一些部分,而真正的科学规律本来应该如此。即使作为概括来说,它们也是很理想的。主要困难是,就连那些提出这些规律的人,对于这些规律能够运用于哪些情况,也似乎并无把握。汤因比提出的几个“规律”,也遇到了类似的麻烦。这些规律,既可以说它们能够运用于任何地方,也可以说它们在任何地方都无法运用。如果我们是汤因比的追随者,我们就会像他一样处处看到挑战和应战。但是如果我们看不到的话,那也许并不是由于我们缺乏锐利的眼光,而是由于我们应该去寻求的说明是模糊的和不精确的。

古典形式的思辨性,历史哲学所特有的那种道德上的联想,在研究支配历史演变的规律时是不需要的,这种研究可以在严格的科学精神中进行。不过值得注意的是,当马克思和汤因比开始作为社会学家活动时,都对他们的理论作了启示录般的改动。马克

思的改动,是把无阶级的共产主义社会的实现当作阶级斗争的结果提出来(同时,实现共产主义又似乎是进行阶级斗争的理由);汤因比的改动则是提出这个问题:^① 宗教存在的理由是创造文明呢,还是二者的“作用”必须“颠倒”过来。“历史有涵义吗?”这个问题,起初是被理解为:“历史中有无反复出现的模式,因而也就是历史中有无经常起作用的因素?”现在,这个问题被改变成“历史中有无可以识别的单一模式?”提出这个问题,并不是出于毫无目的的好奇,而是由于认为对这个问题的回答有道义上的重要意义。按照这种观点,只有当人们能够把历史看做一出可以满足道德感情的戏剧时,历史才是有涵义的。使人们产生这种思想的原因,是他们对历史上的那些灾难和邪恶所进行的思索。从表面看来,历史几乎全部是由这些灾难和邪恶构成的。人们觉得,这不可能是“毫无意义”的,而必定是为了某种良好的目的。于是人们的任务就是要找出这个目的,还要展示出具体事件如何为达到这个目的而起作用。基督教认为历史是从创世记开始、经过圣灵现身到最后审判的一场戏剧,这种历史观的世俗副本,则是关于进步的教条,这些都可以作为例子来说明我所指的那种类型的理论。

为批评思辨哲学家企图把历史说成是实现一种单一的和从道义上给人以满足的计划的办法,我们已经说了很多,因此在这里对这个问题已无须再补充什么了。我并非要辱骂我们所谈论的那些哲学家,而是要指出,现在已经到了应该仔细考察一下他们的作为的时候了。也许他们自己未能正确表述他们所从事的活动。当他们碰到这个必不可免的问题——“你们说的是先验性的东西,还是经验性的东西呢?”时,他们选择了经验性的说法,并声称他们的结论是以事实为依据的。然而完全撇开众所周知的困难不谈(归因于这种困难,决不能成为作出一种道德结论的充分根据),十分明显,他们对于事实的解释也不是人们非接受不可的。他们难以避

^① 《历史研究》,第7卷,420页。

免人们的这样一种指摘——他们只选取有利于其论点的事实,因为在他们的工作中,我们很容易发现这种情况。他们极力强调那些同他们的理论一拍即合的历史事件,而那些不那么合用的事件却舍而不叙。当有人指出,对于一种自称为经验性的观点应该以经验性方法加以检验以确定其是非时,他们在理论上表示同意,却又设法证明这在实践上是无法做到的。尽人皆知,事实的海洋是那么广阔,不管一种见解是多么荒谬绝伦,要想钓取几个事实或其他东西证明它有理,无论何时都是可以办到的。

那么,我们是否应该赞同一般人的意见,认为这一类思辨纯粹是先验性质的呢? 难处在于这种解释看来已不再能站得住脚,因为这一类作者(就像黑格尔那样)对于事实肯定是不敏感的或者是没有兴趣的。也许,说这种理论是形而上学理论,更能表明其特点,如果我们设法解释我们是在什么意义上使用这个难解的名词的话。照我在这里的理解,形而上学可以被看做是为了提供一套原则所做的尝试,根据这些原则,任何现象或经验就都可以理解。这些原则是解释性原则,因而可以认为每个搞形而上学的人都在提倡一套解释问题的公式或鼓吹某种观察问题的方法。因此,这个世界将依我们的形而上学观点而具有不同外表。然而,形而上学观点又不是任意采取的。每一种形而上学观点都是经过某些明显的事实或事实的某些方面的启发而产生的。而形而上学者之所以使人信服,不仅由于他最初的洞察给人以深刻印象,还由于他能够卓有成效地作出这种洞察并加以运用。虽然人们常说形而上学者轻视事实,他们却必须经常全神贯注地对待事实。他们必然会不断地促使我们去从一定角度看待事实,并尽力使我们相信,如果我们这样去看,我们就一定能正确地理解这些事实。

那些提供对历史的形而上学理解的人,肯定不会对事实漠不关心。他们那些最初的洞察很可能就是通过对实际发生的事件沉思默想之后取得的。然而这并不等于说,他们所讲的话直接用经验性方法就可以驳倒。情况倒像是这样:与其说他们提出的是假

说,不如说是一个解释问题的框架。他们要求我们从一定的角度去看历史事件,或把历史事件看做这种或那种事情。虽然一经发现用这种框架加以解释的材料太难处理时,不能不抛弃这种框架,但困难的是如何才能确切地证明发生了这种情况。一个具有固定观念的人总是要尽力按照他的见解去观察事实(也不管是什么事实)。把黑格尔和汤因比说成具有固定观念的人,使人认为他们对明显的事实视而不见,置若罔闻,恐怕是不公道的。但这种说法里面却有足够的真理,因而是有教益的。

一个爱讲究语言纯正的人也许会说,如果你所说的那些著作具有你归之于它们的那种性质,就是说,它们既不能被充分证实,又不能被完全驳倒,那么它能有什么价值呢?我想,这种著作所具有或所能具有的价值,就是任何形而上学思想体系所具有的那种价值。它们能够有助于打开我们的眼界,看到现实中我们迄今未曾注意的方面,并澄清我们对于大陆著作家称之为“人所应有的状态”的看法。无须这些著作把我们彻底说服,就会产生这种结果。在斯宾诺莎或黑格尔这样一些主要的形而上学家的著作里,很容易碰到形式上难以理解之处,但这并不妨碍我们在读他们的著作时感觉到,他们对一切事物的见解是能给人启发的,他们对细小问题的处理在许多方面也是颇有教益的。他们的作品之所以有价值,是由于有些时候我们大家对世界的看法同他们一样。形而上学家与常人不同之处,并不在于他们有什么非同寻常的洞察力,而是在于他们对一个观点的坚信不移、坚持不放,和在阐明他们的概念的涵义时那种坚忍不拔的精神。问题也不在于某一个观点正确而另一个观点错误,从某种意义上说,每个观点中都有真理在,不过自然总会有人认为某些观点比较令人满意,另一些观点则不那么令人满意。在涉及形而上学体系时,与其说正确或错误,不如说有说服力或缺乏说服力。一个伟大的形而上学家使我们信服他的观点是正确可靠的,读过他的书以后,我们觉得我们仿佛是用另一双眼睛看世界了。我们从形而上学家身上学到东西所用的方式,

与我们从肖像画家或哲理诗人那里学到东西的方式是一样的。

一般地说,对形而上学适用的说法,也适用于对历史的形而上学的思考。不过,如果我们对它们采取公正态度,那么最重要的就是要弄清它们属于哪个文学流派。例如,在研究汤因比的时候,不管他本人如何一再断言,我们必须认识到,他既不是“超现代化的西方历史学家”,也不是任何一种历史学家,而且他的一些主要结论既不能仅仅通过历史研究来确立,也不能仅仅通过历史研究来否定掉。的确,汤因比的情况是复杂的,因为(如前文已指出的)他所从事的研究是一种独具一格的社会学研究,^①而社会学的题材当然要依据事实。但即使作为一个社会学家或“经验论者”(像他不无奇趣地称呼自己那样)而言,汤因比的方法也是带有强烈特色的。他依据神话来证明“文明的起源”乃是“贯穿全宇宙的那个总的有节奏脉搏的特殊跳动”,^②就是一个例证。这里,看来我们必须对付的已经是一种个人的幻想而不是科学假说了,是一个诗人或“祭司长式的哲学家”(这是汤因比对施本格勒的形容)而不是脚踏实地、头脑清醒的研究者了。而当我们考察他对《历史研究》最后四卷所作的明显修改,看到他的兴趣已从确定历史规律转移到去发现作为一个整体的历史的意义方面时,看到全部著作的过于强烈的个人特色已明显到令人苦恼的程度时,上述印象就益发牢固了。^③把此书最后数卷视为对历史的贡献,这种幻觉本来是极易避免的,然而它竟然会使汤因比本人继续受到蒙蔽,这就令人惊异了。

① 《历史研究》,第10卷,91~98页上,汤因比谈到他这项研究的起因,说明他是通过着手回答一个问题而开始“研究文明的崩溃和解体”的,“由于别出心裁的‘双目’历史观”(binocular view of History)(即把希腊文明的崩溃同现代西方文明的崩溃相比较)的影响显赫一时,使他不能不研究那个问题。

② 《历史研究》,第1卷,205页,可与紧接其后的讨论,特别是200页上关于恩培多克勒的注释加以比较。

③ 在第10卷的索引中“A. 汤因比”条目几乎占一页篇幅。

既然如此,我们应该怎样对待汤因比呢?回答是还要读他的作品,不过应该像读一个诗人或形而上学者的著作那样去读他的作品,就是要了解他看待历史的方式,是使人产生一种信念呢,还是相反。朝最低处估计,阅读一位知识如此渊博、视野如此开阔的作家的作品,也会开阔我们的视野,也许还会使我们看到迄今未曾想到过的各种联系。如果朝最好处估计,则会使一个敏于感受的读者,能够对于作为一个整体的历史过程有一种理解,而这是以前的作家未能给予他的。不过我要声明,就我本人来说,在读汤因比的著作时并未发生这种效果。我倾向于认为,他既不是一个新的维科,也不是新的黑格尔,不如说,他是另一个赫伯特·斯宾塞^①。

(金大白译)

^① 赫伯特·斯宾塞(Herbert Spencer, 1820~1903):英国社会学家、不可知论者、哲学家。——译者

哲学家和历史学家眼中的史学^①

[英] R. F. 阿特金森

作者简介 阿特金森(R. F. Atkinson), 曾任英国约克大学教授, 著有《历史中的知识与解释》等。

(一)

这里, 我将主要考察诸多战后的特别是英语世界的著作, 以便确定一个参照点, 而不想作全面的考察。有很多划分历史哲学家的方法, 一种比较简便的方法是沃尔什(W. H. Walsh, 1951)的方法。他承认有两个主要的思想流派, 并且分别把它们称作理想主义的(idealist)和实证主义的(positivist)流派, 尽管后来这两个术语已经不十分恰当了。前一个流派强调史学的自律(autonomy of history), 即史学与其他研究领域的不同, 后一个流派强调把史学同化到自然科学与社会科学之中。“自律的”(autonomist)和“同化论的”(assimilationist)是比较恰当的术语, 它们不像“理想主义”和“实证主义”这两个术语那样意味着特定的历史观点同一般的哲学立场之间的必然联系。

① 本文译自阿特金森(R. F. Atkinson)《史学知识与史学解释: 历史哲学导论》(*Knowledge and Explanation in History, An Introduction to Philosophy of History*), London, 1978.

奥克肖特(Michael Oakeshott)、克罗齐(Benedetto Croce)和科林伍德(R. G. Collingwood)这些战前就开始写作的理想主义哲学家,采取了自律的立场。波普尔(Karl Popper)和亨普尔(C. J. Hempel)是相反方面的典型。可以这样说,后来的争论,亦即现在关心的主要对象,产生于亨普尔对同化论观点的极端表述(1942)。他认为,史学中任何真正的解释,尽管在具体做法上次于应用自然科学中的解释,但从逻辑上说,它们与应用自然科学中的解释是等价的:史学中的真正解释就是把事件与情境(situation)放到科学规律或规律性之中加以解释,这通常被称之为历史解释的覆盖律(covering law)观或历史解释有规律性观。第二个人物是迦丁纳尔(P. Gardiner, 1952),尽管他未放弃同化论的基本观点,但他对史学的自律作出了让步。其后是德雷(W. Dray, 1957)和加利(W. B. Gallie, 1964),他们在原则上都反对同化论观点。怀特(M. White, 1964)捍卫同化论,而丹托(A. C. Danto, 1960)和冯·赖特(G. H. von Wright, 1971)持中间派立场,对他们,我将粗略地提一下;特别是丹托和冯·赖特,他们考虑到了双方的不同之处,认为双方都有一定道理。

这样追溯贯穿在关于史学的复杂哲学论点中的线索,不可避免地会有所歪曲。此外,自1951年沃尔什发表他的开拓性的《历史哲学导论》以后,形势大为改观,关于史学的英语著作日益增多,因而有必要进行挑选。我将把历史学家关于史学的观点同哲学家关于史学的观点加以对照。

(二)

理想主义者 奥克肖特认为,史学是诸种“经验模式”(modes of experience)中的一种——科学和实践是其他的经验模式。所有这些经验模式尽管各自都认为自己是合法的,但从哲学观点来看,却是武断的和抽象的,因为哲学被认为是试图具体地和从整

体上看万物。然而,当前人们所关心的仅仅是奥克肖特的史学思维的现象学,按照这种观点,奥克肖特首先试图强调史学与科学及实践的对立。在他看来,史学解释与科学中的规律解释截然不同:“历史学家的方法从来不是根据概括来解释,而是根据更多更完整的细节来解释。”^①“史学是通过对变迁的充分考虑来说明变迁的。”^②在谈到史学与实践之间的区别时,他认为,史学是为了过去而研究过去,不是为了现在而研究过去;它并不参照过去来为当前的政策辩护,也不会把当前关心的问题塞进对过去的理解之中。史学避免对过去的人物和政治作出道德判断。1962年,他更进一步断言,史学往往被看做是回溯的政治。^③这种抱怨与弗里曼(E. A. Freeman)的“历史是过去的政治,政治是当前的历史”的著名看法形成尖锐的对立。

克罗齐不止一次地改变自己关于史学的观点。《作为对自由的故事的史学》(1938)是他较晚的一部著作,该书强调的重点与奥克肖特的不同。他认为史学包含着思考(这在科林伍德那里也表现得非常明显),即史学包含着解决问题,提出和验证假设,而不仅仅是按照年代被动地记载事件。史学与哲学不可分割。哲学一词,在这里一般指的是系统的思维。无论如何,根据这一假设,克罗齐把哲学与史学等量齐观还是有一定道理的。他同样神秘地认为史学是对自由的叙述,(人们也许会问:为什么史学不是对压迫的叙述呢?)这包含着(虽然不一定包含于)下述观念:史学仅仅关心深思熟虑的亦即有目的的行动,例如自由的行动。这同他的这一主张是一致的,即自由是历史解释的原则而不仅仅是社会的或政治的理想。他和科林伍德一样,认为历史的主题是行动(action),而

① 奥克肖特:《经验及其模式》(*Experience and Its Modes*, Cambridge), 1933, 143页。

② 同上。

③ 奥克肖特:《人的活动与历史学家》(*The Activity of Being and Historian*), 见他的《理性主义与政治》, 1962年英文版, 165页。

不是事件(event)。

历史学家试图解决的问题是由他当前的关切引起的。新的问题因而不断地出现,有关任一时期的史学研究都不可能结束——正像为过去而研究过去(奥克肖特语)暗示的那样。尽管如此,克罗齐还是反对对历史人物作出道德判断,并认为这是来自实际生活的毫无理由的妨碍。

科林伍德《历史的观念》尽管写于30年代,但却是1946年他去世后出版的,其中有不少地方显然是对克罗齐的回应。他显然深受克罗齐的影响,尽管他是一个独立的思想家和英语世界最有影响的历史哲学家。他和克罗齐一样,坚持认为在史学中必须有思想,他对“剪刀加糨糊”,即把从权威那里精心收集的资料拼凑起来的做法极为蔑视。史学不仅仅是追随权威,甚至也不是批判地追随权威。史学是运用它自己独有的方法直接从原始材料中发掘真理。这一关于史学自律的强烈主张的感染力很难抗拒,尽管有争议的是,他在对权威的拒斥方面走得太远。雷尼尔(G. J. Renier)和加利(他们都不是同化论者)争辩说,他未能考虑到历史学家的的问题通常产生于前辈的著作。

科林伍德进而主张,史学的主题是行动,而不是事件。行动是具有内在(inside)内容或思想的活动(happening)。从原则上说,思想可以由历史学家恢复,可以由历史学家重新思考。历史因而就是思想史——这不是说一切历史都是理性史,从而就是关于哲学与科学的历史,而是说,历史学家们自己只关心行动,由于行动中包含着思想,因而承认目的性的或合理性的解释。科学的解释,即依据规律来解释事件,对于严格意义上的史学是不适用的。科学的解释至多只不过是当我们看不到行动的正当理由时才不得不依赖的东西。^①科林伍德认为,实证主义的解释观念是不得已而求

^① 参见德雷《历史中的规律和解释》(*Laws and Explanation in History*), Oxford, 1957, 138页。

其次的观念。

由于史学是对行动的研究,科林伍德把它同其他那些研究往事的学科例如地质学加以区别。地质学把一系列事件摆在我们面前,而史学只有在把一系列行为摆在我们面前时,才是史学。^①后来他又批评德国历史学家迈耶(Eduard Meyer),因为后者主张,“习惯上”,史学只局限于人类的过去的观点,似乎不过是武断分类的权宜之计而已。科林伍德认为,既然史学实质上同行动有关,那么它必然局限于人类的过去。

科林伍德的充满自信的权威,很容易使人看不到“史学仅仅探讨行动”这一主张是极不合理的。历史上发生的大部分活动,在很大程度上即使不是由人类无法控制的因素决定的,也是受这些因素影响的。比如,受到自然环境的影响,受到不如人意的社会环境的影响。有目的的行动只不过是诸种影响力之一。此外,人类的大量行为是反应性的、非理性的,甚或是反理性的,而并非在手段或目的的意义上是合理的。

科林伍德试图缓和这一抨击。他承认,自然环境参与历史,但只是就其反映在人类的思想中因而也反映在有意识的行动中而言才是如此(同样,有人但不是科林伍德可以说,某种既定的并非出于自愿的社会环境也是如此)。“一切历史都是思想史;历史学家们说某人处在某种特定的情境中,就等于说他认为这个人处在这种情境中。他要面对对他来说非常重要的情境,这种情境包含了不容置疑的事实,也就是他如何认识这一情境的不容置疑的事实。”^②把两个民族分开的不是山峰,而是关于“山峰是不可攀越的”思想,或者是因为以为山里没有真金,只有魔鬼的想法。在1939年的自传中,他仍坚持认为,公元79年维苏威火山爆发的后果不是史学所关心的,而只有事后受到影响的人们的行动才是史

① 科林伍德:《历史的观念》(*The Idea of History*), Oxford, 1946, 115页。

② 同上书, 317页。

学所关心的。

这种说法包含一种奇异的混合物：一半是夸大，一半是拒绝正视明显的事实。毫无疑问，山峰真的不可攀越，还是被认为不可攀越，这都是一回事，因为当事人不可能把这两种可能性区别开来。人们想什么，他们就必定认为那就是真的。我们的信念可能是假的，但持有这些信念，就是认为它们是真的。一个致力于解释人们为什么会像自己所做的那样去行动的历史学家，不会感到有义务把人们所看到的事实同事实的本来面目区别开来。同样，历史学家不会由于自那时以来知识的巨大进展而骄傲自满，也不会因此而谴责这些当事人。但是，这决不是说，历史学家可以忽视关于山峰的真相——他信以为真的关于山峰的真相。根据当时的技术条件，山峰不可攀越或并非不可攀越，这肯定是有区别的。如果影响人们的行动的信念是假的，而这一点那时就已经就可以看出来，则至少还有很多需要加以解释的东西。科林伍德大概不是说，当山峰不可攀越时，相信山峰可以攀越就将导致人们实际上攀越山峰。

科林伍德认为史学的主题只是行动，这一夸张的论点被认为是为了捍卫同自然科学相对立的史学的自主权（他本来也可以捍卫同社会科学对立的史学的自主权，但他不认为非历史的、“纯粹因果性的”心理学或社会科学是可能的）。“史学思想，即关于合理性的活动的思想，是不受自然科学支配的，而合理性的活动也不受自然的支配。”这两大“发现”可以说是“用不同的术语表达相同的意思”。^①史学不是科学，行动不是事件，行动的理由不同于事件的原因。尽管不是在各个方面都无可争议，但这是完全可以理解的。方法论的含义也不例外。历史学家有自己的事要做，他们并不按照自然科学和社会科学来工作。像埃尔顿(G. R. Elton)指出

^① 科林伍德：《历史的观念》，318页。

的^①，他们将会很明智地把对具体的社会科学中有争议的和急速变化的结论的依赖，减少到最低限度。即便这样，归根结底，要把关于自然和社会的真理当作与历史无关的东西加以排除，认为它们在历史个体意识中没有得到反映，也是不合理的。

科林伍德坚持行动包含思想，这些思想可以被历史学家重新思考，这容易使人认为科林伍德赋予历史学家以某种可以看透死人心灵的直觉能力。不可否认，他的这一术语有时会使人这样想，但是毫无疑问，这并不是他的深思熟虑的观点。他不仅认为历史学家从事自己的研究时所使用的方法理所当然地就是所有人认为他们使用而且必须使用的方法，即从文献和其他记载作出推论，实际上他坚持认为，史学是推理式的，而不是直觉式的。他坚决反对培根关于历史特别依赖于记忆的主张，尤其反对对过去的玄妙深奥的直接意识。即使我们有一个占卜用的水晶球，它能给我们关于过去的知识，科林伍德也不认为它能产生历史知识。^② 费恩(H. Fain)表达了同样的观点，他认为，即使是对某一事件的真实记忆，也只有在得到任何^{一个}历史学家原则上都可以得到的证据支持时，才是历史知识。^③

二战前，另一位反对实证主义的颇有影响的历史学家阿隆(R. Aron)，在《历史哲学导论》(1938)中批评了“一切解释都应当是科学解释”的观点。他进一步认为，历史的真相不能机械地从证据中推导，而是需要建构。“真相就是迫使我们相信的证据”这一说法并不十分恰当。我们有理由根据我们现在的预想来解释证据。的确，我们也不可避免地要这样做。当前的无法解决的争议，因而就被投射到过去。

和科林伍德一样，阿隆也认为，史学涉及的是事件的“内在方

① 埃尔顿：《史学实践》(The Practice of History)，Sydney，1969，25页。

② 科林伍德：《历史的观念》，252页。

③ 费恩：《哲学与历史》(Philosophy and History)，Princeton，1970，100页。

面”或“思想方面”，即和(有意向的)行动有关。他由此推论说：只有出现了文明，才可能有历史。当文明出现时，独特的民族留下了他们的思想线索。有时，遵循这一思路的人说，这种线索必须以“文献”的形式出现，但不能以为实际情况就是如此。碑铭、艺术品和建筑肯定都能做出很大贡献，尽管书面的遗存仍旧是最重要的。在对社会进行历史研究之前，要对其语言有所了解。没有这一点，也可以形成关于一般生活方式的某种观念，但对历史的特殊兴趣远远超出了这一点，它进而会关注何人何时做何事或遭遇过何事。我们感兴趣的是处于时空之中的独特的行为；而且，既然行为不仅仅是活动，而是思想指导下的活动，因而必定存在着认识这些思想的途径。阿隆说，只有人，而不是猴子，才有历史；^①对“前历史”的人不能进行历史的研究，而只能进行科学的研究。

卡尔(E. H. Carr)同样看到，即使是中世纪的大多数人，也如同“前历史”的人一样，只属于自然，而不属于历史。^②加利的主张与卡尔类似，在他看来，不能对我们“讲述”(speak)的民族和社会，没有历史可言。^③然而加利的另一个主张却令人难以赞同：“过去的人的行动要想作为历史被研究，必须有某些人类群体的成员感到它们属于它们的过去，而且从当前人们对它们的关心着眼，它们是可以理解的，也值得理解。”这句话超出了“人们只能对他们感兴趣的東西产生历史兴趣”这一同义反复，就此而言，它是假的。无疑，人们常常把注意力放到那些同当前形势有关的往日事件上。20世纪，德国人在两条战线上布阵，他们转向有关腓德烈大帝的事迹；20世纪40年代，英国人则转向“无敌舰队”^④的故事。但这

① 阿隆：《历史哲学导论》(Introduction to Philosophy of History)，London，1961，36页。

② 卡尔：《历史是什么》(What is History)，London，1961，149页。

③ 加利：《哲学与对历史的理解》(Philosophy and Historical Understanding)，London，1964，51-52页。

④ 1588年，西班牙腓力普二世派遣“无敌舰队”(Armada)进攻英国，但舰队最终被风暴所驱散。

并不是说历史的兴趣仅限于这些方面。人们有可能对同自己无关的社会感兴趣,这些社会除了与撰写和阅读它们的历史的人相关外,与人们再没有别的关系。

(一)

实证主义者 波普尔和亨普尔是实证主义的两个代表人物。对波普尔而言,这样说有失公平。因为,尽管毋庸置疑,解释的覆盖律理论是由他提出,而由亨普尔用于历史的,但他本人却主张还有另外一种不同的解释理论——依据“境遇逻辑”的合理性的或目的性的解释,他认为,这另外一种解释理论在史学和社会科学中十分重要,尽管他也坚持这些研究主要同始料未及的、不期而然的意向活动的后果有关。波普尔关于历史和社会科学中的解释的看法是在《开放社会及其敌人》(1945)中提出的,而他关于自然科学中的解释理论可以追溯到《科学发现的逻辑》(1934)。

亨普尔在《普遍规律在历史中的作用》(1942)一文中认为,一种解释,或者更恰当地说,一种解释性论证,是由两类前提构成的:首先是一条规律或多条规律,其次是一个初始条件陈述或一组这样的条件陈述。从这些前提出发,便可演绎出一个报告有待解释的事件的陈述。这样的解释才是完整的。因此,一辆汽车的水箱在冰冻以后爆裂,可以通过从具有如下形式的前提中的演绎而得到解释:(a)有关水结冰后会膨胀和有关金属在压力下的活动状况的规律;(b)初始条件陈述,它报告温度的下降,水箱中的水缺少防冻剂等。一个解释性论证必然在它需要解释的事件之后出现。一个形式上与此相似的先于事件的论证就是预见。因而可以宣称,在解释与预见之间有一种逻辑上的对称性,或者,事后的解释之所以可能,只是由于事先的预见是可能的——这对那些坚持这类解释具有历史特色的人来说,是难以理解的学说,因为事实上,历史

事件很难预见,而且在原则上,认为历史事件是可预见的也不尽合理。

波普尔和亨普尔的观点倾向于把史学看做与科学相似的,但事实上,他们的意图是承认史学有一定程度的独特性,即史学和科学都运用某些相同的要素,但目的却不尽相同:在纯科学中,进行观察是为了确立规律,而在应用科学中,这些规律被用来作出预见。在史学中,规律却被用来解释“观察”,即对过去某一时刻做过什么或发生过什么作出单称陈述。因而,把史学与科学(包括社会科学)区别开的,既不是研究的题材,也不是推理的方法,而是目标与兴趣之所在。科学家为了确定规律,才对个别感兴趣。历史学家则主要对个别感兴趣,他只把规律当作发现和解释个别的手段。据此可以说,科学关注普遍,史学关注个别,或者用文德尔班(W. Windelband)的更具有总括性的术语来说:科学是关于普遍规律的(nomothetic)研究,历史是关于个别现象的(idiographic)研究。^①雷尼尔也作出了同样的划分,他认为,科学就是理论化(theorising),亦即寻求规律的研究,而史学只关心概括(generalising)。^②“概括”一词在这里的使用容易导致误解,至少哲学家们会认为它指的是“普遍化”(universalising),即寻求规律。然而事实上,雷尼尔的本意正好相反。他的意思是,史学本质上只同个别有关,而为了维护自己的这一观点,他宣称,从历史学家口中说出的这些貌似全称陈述的话,实际上不过是概括,即关于许多个体的单称陈述的简述。

对持有其他哲学信念的作者来说,波普尔和亨普尔关于史学具有特殊性质的解释,是可以接受的,但他们关于历史解释的具体看法,却特别容易被解释为是确立科学的理想,而历史书籍中提供的解释,却始终不符合这一理想。它们总是不彻底的。即使在最简单的例证中,例如在“政府之所以失去人心,是由于增加税收引

① 参见科林伍德《历史的观念》,166页。

② 雷尼尔:《史学的目的及其方法》(*History: Its Purpose and Method*), London, 1950.

起的”这一说法中,可能涉及到的“规律”实际上不可能被制定出,更不用说被证明是正当的。因而,不论其倡导者的意图如何,对历史解释的这一说明就是可疑的,因为它鼓励了这样的观点:史学力图提供(但却没有做到)一类解释,其唯一真正满意的例证只同自然现象有关。亨普尔自己也承认,这样一个苛刻的观点,很难被认为是关于历史解释问题的定论。当然,问题在于,是否可以对它充分加以修正以便挽回其面子,而在实质上又不完全放弃它。可以认为,迦丁纳尔的著作对这一问题的肯定回答作了辩护。

(四)

迦丁纳尔的《历史解释的本质》(1952)既指出了亨普尔的历史解释的覆盖律理论的优点,也指出了其局限性。迦丁纳尔的观点事实上更接近于波普尔而不是亨普尔。他承认,对历史可能至少有两种解释:合理性的(或目的性的)解释以及规律的解释。此外,他尝试阐明历史学家对往事的兴趣具有独特性,试图系统陈述和调和他对覆盖律教条的偏见的反抗。尽管我们知道,后来德雷关于这一争论的文稿强调,迦丁纳尔在这一理论框架中所作的修正和让步是很大的,但令人有些吃惊的是,迦丁纳尔仍会被看成是覆盖律观点的倡导者。

德雷在《历史中的规律与解释》(1975)中,既从细节上也从原则上攻击了这一观点。他否认覆盖律是历史解释的必要的甚至是充分的条件。根据把(用一般术语描述的)革命同先前的某种(也是一般地描述的)社会状况联结起来的规律对法国大革命作出的社会学解释,不能算作历史解释——人类个体的行为细节对史学来说才是重要的。德雷甚至否认因果规律对历史因果解释是必要的或充分的条件。他用“连续的系列模型”(continuous series model)来代替覆盖律解释模型。所谓连续的系列模型,就是对事

件的诸前件的详细叙述。他也强调合理性的或目的性的解释。他比迦丁纳尔更明确地把合理性的或目的性的解释同规律性解释区别开来（迦丁纳尔也承认有合理性的或目的性解释）。

加利在《哲学和与对历史的理解》(1964)中更疏远同化论的历史观。他欢迎德雷的合理性解释和波普尔的境遇逻辑,认为它们打破了覆盖律对解释的垄断。但他主要关注的是,论证先前的作者们严重夸大丁史学中解释的作用。对史学而言,叙事(narrating)才是基本的。解释,不论是哪一种解释,只能作为一种手段才能适得其所:当想像力变模糊时,当人们不再耐心倾听时,^①它使叙事有可能继续,也使读者有可能继续聆听叙事。尽管在各个方面都会牵涉到解释,但对聆听故事而言,同情比概括的理智更重要。的确,历史故事不同于小说故事,因为它以证据为根据,其旨趣在于真实,但是,历史既与科学也与文学密切相关。

丹托(1965)也强调叙事在史学中的地位。他承认,在某种意义上,对一系列事件的叙述可以被当作解释。费恩在《哲学与历史之间》(1970)中进一步探讨了这一观点。丹托并不否认对历史学家感兴趣的某些事件可以作出规律性解释,但只有首先对事件进行一般描述,才有可能把事件置于普遍规律之下,而且即使如此,仍有可能使人对普遍分类掩盖着的个别性感兴趣。通常所进行的历史研究在很大程度上与这类兴趣是一致的。

还有一些人仍坚决维护同化论观点,如怀特(White, 1965)捍卫有点被淡化了的覆盖律理论。他特别抨击了关于历史中的解释主要是合理性的和目的性的主张。冯·赖特1971年在《解释与理解》中认为,关于历史中解释的争论,存在于两个哲学传统之中:一个是伽利略的因果律传统,一个是亚里士多德的目的论或目的性传统。这两个传统是永久对立的,没有那一个会完全占统治地位。

^① 加利:《哲学与对历史的理解》,105页。

(五)

可以预料,历史学家也常常对自己的学科发表意见。我在这里试图评介一些既对史学这一学科发表了一般看法,相对来说又未被哲学浸染的历史学家。然而,完全不受哲学浸染的历史学家只是凤毛麟角。历史学家常常受到哲学著作的启发和激励,不时表明自己的哲学预设,对这些哲学预设,他们并不像对同行的史学见解那样加以批判的分析。

历史学家们的意见并不总是彼此一致的。比如,是否应当完全为过去而研究过去,还是应当把对当前的关切掺入其中,对此,他们的意见并不一致。巴特菲尔德(H. Butterfield)的《辉格党人的历史解释》(1931)就是前一种观点的坚定的和经典的陈述。巴特菲尔德反对从过去收集一些素材作为当前的好事或坏事的原因。他要求讲述故事的全部细节以防止这种错误。他声称,这类完整的故事就构成历史解释:“归根到底,历史学家对过去发生过的事情的解释根本不是一条普遍推理。他通过准确描述发生过的事情的面貌解释法国革命;如果我们还想进一步说明,他所能做的就是使我们更具体地了解细节,更具体地考察实际上真正发生了什么。”^①

奥克肖特和德雷持与此相似的观点,这可能不是巧合。而卡尔则相反,他在《历史是什么?》中强调,历史学家所提出的问题是 由他当前的关心所决定的。这一观点克罗齐已经提出过了。莱夫(G. Leff)也在《历史与社会理论》(1969)中突出地强调史学是根据事件的后果来考察事件的——偶尔也可能有理由把当代史看做独

^① 巴特菲尔德:《辉格党人的历史解释》(*The Whig Interpretation of History*), London, 1931, 72页。

特的研究领域,因为它考察的是这样的事件:其非直接的后果必然是未知的。

毫无疑问,历史学家在这个问题上的分歧还会继续下去,而且人们还可以猜想,这些对立的立场,至少就其最极端的形式而言,最好应该被理解为是对相反的极端的一种反应。的确,按巴特菲尔德提出的理由,辉格党的历史观是有缺陷的,但不能由此得出结论,认为可以完全为了过去而研究过去,完全按照过去而研究过去。布洛赫(M. Bloch)认为,弄错时代无疑是“时间科学中最不能原谅的罪过”^①,但他早年承认,历史学家不能简单地接受他所研究的那个时期的范畴。他不可避免地要按照自己时代的范畴来思考。

雷尼尔在《史学的目的及其方法》中强调叙事的重要性,并先于加利提出,解释(即发现原因)不是史学的主要目的,而是附属于讲故事的任务的。历史不折不扣地是文明社会中的人们经历的故事。^② 故事应该是准确的,应该由世代相传的历史学家们按照不断变化的观点加以叙述和再叙述。诸如战争或革命这类现象,可能有规律,也可能没有规律,但这不是历史学家关心的事,他们的兴趣总是集中在具体的战争或革命上。

卡尔坚持认为,历史与其说是关于个人的故事,不如说是关于社会力量的故事。相反的“坏国王约翰观”^③ 忽视了这一事实:“在很大程度上,历史是一个数字问题”^④。这是有意地回应列宁关于“哪里有群众,哪里就有政治”的看法。历史中合理性的或目的性的解释的范围因而极其有限。过去所发生的大量事,尽管是出于个人的有目的的行为,但却不是任何个人所希冀的。波

① 布洛赫:《历史学家的职业》(*The Historian Craft*),1941,173页。

② 雷尼尔:《史学的目的及其方法》,第二章。

③ 坏国王约翰指的是对个别历史人物的道德臧否。

④ 卡尔:《历史是什么?》,49页。

普尔认为社会科学的主要任务是分析有意图的人类行为的始料不及的社会反响,^①而莱夫和德雷却坚持可以根据个人的合理性、目的性对总的社会效果作出“零敲碎打的”解释。

卡尔既坚持历史学家应当把自己的价值观带进史学之中(例如,研究什么是重要的或有意义的),又坚持认为对历史人物作出道德判断没有意义。这后一点部分地表明他反对个体主义,部分地表明他的实证主义——史学关心人们做过什么,而不关心他们没有做什么。在这一点上,历史是一部成功的故事。这里显示出了巴特菲尔德所说的辉格主义(Whiggism)的某些味道,但未能考虑“失败”和“成功”这类术语的价值含义——但它至少是坦率的。

卡尔可能相信史学与概括性科学并非没有共同之处。另一方面,埃尔顿在《史学实践》中却强调对个体的研究。他认为,史学探究的是可确定年代的事件(datable event),而不是事态(state of affairs),尽管他承认有必要解释事态以便说明事件的顺序。奇怪的是,当人们很显然会想到实际上不可避免地要论及事态时,事态就会被正式地排除在史学主题之外。埃尔顿的目的是把史学与社会学区分开,但值得怀疑的是,把事件与事态区别开来,能不能完成如此繁重的任务。事态自身必定属于一定的时代,在时间上有开端,也有结束,尽管不是截然分明的。如果说可确定年代的才是重要的,则没有理由说事态不应算作历史研究主题的一部分,因而根本不是历史题材的背景。即使被认为是概括性的科学的社会学,也不回避事件,只不过它所提到的事件(或事态)是作为它渴望确立的普遍性的例证而提出来的。反之,在史学中,个别事件和事态不仅仅是例证,而且是主要论题。它们之所以被提到,仅仅是为了自身。追溯日期,确定地点,对使它们具有特色而言,也是重要的。历史学家并非对任何事件、事态或某一类型的任何事物同任何别的类型的事件、事态的关系感兴趣,他只对这一事件或事态同

^① 波普尔:《开放社会及其敌人》,第1卷,第14章。

那一事件或事态的关系感兴趣。

莱夫像埃尔顿一样,主张任何陈述只有当它有具体的时间时,只有当它把所提到的事件或情境放到一定时间之内时,才是历史的陈述。^① 如果恰当地承认确定日期或年代的重要性,那么,就可以为历史只同事件有关这一命题进行辩护。这同科林伍德的史学“方法”的第一条规则相符合,这一规则就是:必须把历史“画面”放到时空之中。^② 其他的两条规则是:史学必须是自律的,并且与证据相符合。事实上,这些规则显然是基本的,而不像“方法”一词错误暗示的那样是规则性的。它们并不是奉劝历史学家应当遵循的格言,它们并不规定历史学家如何从事他们的探索,它们界定(或有助于界定)什么可以算作历史。科林伍德事实上承认这一点,他在早期论文中说道:“所谓(史学)游戏的规则,实际上是对史学思想是什么加以定义”。^③ 一个作者如果不追溯事件的日期,如果不能保持前后一致,如果不依据证据,就不能发挥历史学家的作用。例如,倘若一个人疏于审查载有原始材料的文献汇编,或者疏于考察据称是目击者的叙述的作者是否真正看到了他所报告的详情细节,他甚至算不上粗心的或糟糕的历史学家。他恐怕不是在进行史学实践,就像把纸牌或多米诺牌摆起来的人,并非是在打牌或玩多米诺游戏一样。

莱夫可能是受哲学和社会学影响最大的历史学家。他既主张史学主要是分析的,也主张史学是通过详细叙述而不是通过归纳出一般性命题来解释的。历史教科书中出现的普遍陈述可以被看做对事件顺序的“概括”,例如,“哈罗德(Harold)的死导致盎格鲁-撒克逊人停止了抵抗”这类明显的因果陈述,也是对事件顺序的概括。

① 莱夫:《历史与社会理论》(*History and Social Theory*), London, 1969, 77, 78, 86 页。

② 科林伍德:《历史的观念》, 246 页。

③ 科林伍德:《历史哲学论文集》(*Essays in the Philosophy of History*), 1965, 98 页。

可能部分地是由于受到阿隆的影响,莱夫关于史学与社会学关系的看法与通常的看法大不相同。通常认为,社会学是概括性科学,史学则要么被认为不同于社会学(因它关心的是个别),要么像卡尔所认为的那样,史学力求与社会学相同。莱夫则认为,社会学关心典型,而不是一般,是建构韦伯的理想类型(ideal type),而不是力图确定普遍规律。另一方面,他对“史学只关心个别”这一看法稍加修正。历史学家面临的问题是在狭小空间中讨论很多事,故而他不得不概括和挑选,以便可以把个别事件和事态作为有代表性的或典型的事件,而不是完全为了个别而谈个别。历史学家提供想像的叙述,这些叙述既要成为具体的又要成为典型的。他们的目的是在符合证据的基础上达到亚里士多德所说的诗歌的普遍性,尽管不是历史的普遍性。莱夫与那些强调思想在历史中的重要性的人持相同观点,但他和加利一样,认为思想不是概括性的和科学的,这与克罗齐和科林伍德稍有不同。

以上考察了哲学家和历史学家关于史学的看法。可以看出,他们的意见各不相同,不能简单地归结为要么是自律,要么是同化论。应当考虑到更精致的区分,如:(1)完全为过去而研究过去(如奥克肖特、巴特菲尔德),或根据现在来研究过去(如克罗齐、卡尔、莱夫);(2)强调个别事件(如奥克肖特、巴特菲尔德、埃尔顿),或强调普遍规律(如卡尔,但卡尔仅仅在原则上如此主张而不是在实践上这样做);(3)强调叙事(雷尼尔、加利),或强调归结为规律(亨普尔);(4)根据合理性来解释(科林伍德、德雷),或根据因果律来解释(亨普尔、怀特)。即使是这些划分,也是很粗糙的,不足以有效地把它们区分开来。

(隗仁莲译 安希孟校)

什么是历史事实？^①

[美]卡尔·贝克尔

作者简介 卡尔·贝克尔(Carl Becker, 1873~1945)是美国历史学家,1896年在威斯康星大学获文学学士学位,1907年获博士学位,曾在宾夕法尼亚州立学院、达特默思学院、堪萨斯大学、明尼苏达大学以及康奈尔大学任教。贝克尔与半尔德同为美国现在主义史学流派的代表人物。1922年出版的《独立宣言》和1932年出版的《18世纪哲学家的天堂》,是他的两本重要著作。其他著作有:《革命前夕》(1918)、《现代史》(1931)等。

历史是一门古老的学问,编写历史也是一种悠久的历史。谁都知道历史是什么,也就是说,人人都熟悉历史这个词,对它的含义都有明确的概念。一般说来,历史必须与生活在过去的人们的思想、行为打交道。人人也都懂得过去是什么。它就像我们越过的一片不平坦的原野,我们由于把它抛在身后,而产生一种舒适的感觉。人们往往难免有那种想法,即,只消一转身就能回到已经走过的原野上。总之,我们通常认为历史学家所做的工作就是,为了

^① 本文译自卡尔·贝克尔的《不偏不倚和历史写作——卡尔·贝克尔的论文和书信》。这是康奈尔大学档案室里的一份手稿,它第一次发表在《西方政治季刊》第8卷(1955年9月,27~40页),以后又得到康奈尔大学图书馆和《西方政治季刊》的同意,再次发表。1926年4月14日,贝克尔曾在康奈尔大学科学研究会宣读了这篇论文,同年12月,又在纽约罗彻斯特举行的美国历史协会年会上宣读了稍加修改的这篇论文。

发现人们在过去所做的和所想的,所以他深入过去,探索过去,他的职责就是发现和陈述历史“事实”。

只要有人讲到“事实”,我们就感到头脑清楚了,这个词给人一种稳定的感觉。当我们说我们“认真考虑事实”的时候,我们就知道自己在什么地方。例如,当我们认真考虑关于原子结构的事实,或者电子从一个轨道跃进到另一个轨道的令人惊异的运动时,我们知道自己在什么地方。历史也是这样。当历史学家与事实打交道时,感到很有把握。我们常常谈到“硬邦邦的事实”、“冷冰冰的事实”,谈到“无法查明事实”,并谈到把我们的叙述建立在“牢固的事实基础”上的必要性。通过这样谈论,历史事实似乎终于会成为某种像物质那样坚固的有实体的东西(我是指常识所说的物质,而不是指定义为“太空中一系列事件”的物质),像砖头和木块那样具有一定形状和明显固定轮廓的东西。因此我们就不难想像,当历史学家在往事中蹒跚而行时,他如果不特别小心的话,就会在硬邦邦的事实面前碰痛他的脚。当然这是他自己的事情,也就是说,他承担着某种风险,因为他的职责就是要发掘事实,并把它们积累起来供人们使用。也许他自己会加以使用,但总而言之,他必须把这些材料整理妥当,以便人们(也许是社会学家或经济学家)在某些事业中加以利用。

这些就是历史学家和其他人所使用的历史事实一词的一般含义(为了强调这一点,无疑有一点夸张,但并不过分)。现在,当我遇到一个完全陌生的词时,我发现最好的办法就是查辞典,找出人们对它的解释。但是当我不得不经常使用每个人都完全熟悉的一些词——像“事业”、“自由”、“进步”以及“政府”——的时候,明智的做法就是花上一个星期的时间去思考它们。其结果往往令人吃惊,因为我常常注意到我一直谈的是词,而不是真实的事物。是的,“历史事实”就是这样·一个词。同时,我怀疑,至少对我们史学家来说,对这个词比过去作更多的思考是否值得。因此,暂时让历史学家们奔波于过去的原野中去积累冷冰冰的事实吧,我则愿意

探究一下,历史事实是否就像人们常常认为的那样,是硬邦邦的、具有固定形态的东西。

在这种探索中,我将提出三个简单的问题。不错,我可以提出问题,但是我不能保证作出回答。这些问题是:1. 历史事实是什么? 2. 历史事实在哪里? 3. 历史事实发生于何时? 请注意,我用的时态是现在时,而不是过去时。比如说,如果我们对“大宪章”^①这一事实有兴趣的话,那么,我们对它产生兴趣并不是由于它本身的缘故,而是由于我们自己的缘故,这是不言而喻的。而且,因为我们生活在现代,不是生活在1215年,如果我们毕竟对这个“大宪章”感兴趣的话,那么我们必定是由于它现在是什么,而不是由于它过去是什么而对它感兴趣的。

那么,首先,历史事实是什么呢? 我们来举个简单事实,它就像历史学家经常谈起的那样“简单”,即:“公元前49年恺撒渡过卢比孔河”这是一个大家都知道的事实,而且显然具有某种重要性,因为在任何一部关于伟大的恺撒的历史著作中都提到它。但这个事实果真这样简单吗? 它具有我们一般认为是简单历史事实那样清晰的轮廓吗? 我们谈论恺撒横渡卢比孔河,当然并不是指他一个人横渡,而是指他和他的军队一起横渡。卢比孔河是一条小河,我不清楚恺撒的军队渡这条河用了多少时间,但是,这次渡河肯定伴有许多人的许多动作,许多语言和许多思想。这就是说,许许多多较小的“事实”组成了一个简单的事实,即恺撒渡过卢比孔河。如果有一个叫詹姆斯·乔伊斯^②的人知道并且叙述所有这些事实的话,那么无疑需要有一本794页厚的书来描述恺撒渡卢比孔河这个事实。因此,简单的事实最后看来绝不就是一个简单的事实,

① 公元1215年,英王约翰在封建贵族胁迫下,签署了一个文件,承认贵族的权利,限制国王的权力。这一文件后来被称为“大宪章”。——译者

② 詹姆斯·乔伊斯(James Joyce, 1882~1941):本世纪英国“意识流”派小说作家。——译者

而是许许多多事实的一个简单的概括罢了。

无论如何,恺撒渡过了卢比孔河。但是那又怎么样呢?也有许多人在别的时候渡过了卢比孔河,而为什么只提到了恺撒呢?为什么 2000 多年来,全世界都重视恺撒在公元前 49 年渡过了卢比孔河这一简单的事实呢?这到底有什么重要意义呢?作为一个历史学家,如果我只告诉你们事实本身和它的简单轮廓,没有提到和它连在一起的线索,此外,我没有可以告诉你们,而且,如果我是一个诚实的人,那么我就应该说明为什么没有什么可告诉你们,为什么全然没有。这可能是一个事实,但它对我们却是毫无意义的。当然,实际情况是,这个简单的事实是有线索牵着的。这就是 2000 年来它一直受人重视的原因所在。它受到无数其他事实的牵制以至于除非它抛去那个清晰的轮廓,否则就不可能具有任何意义。除非把它放进孕育它的复杂的环境网中,否则它不可能具有任何意义。而这个复杂的网,就是在恺撒与庞培、与罗马元老院、罗马共和国以及一切参与此事的人们的关系中组成的一系列事件。恺撒接到罗马元老院的命令,要他辞去在高卢担任的指挥官的职务。他决定不服从,不仅不辞去指挥职务,反而向罗马挺进,并一举夺取了罗马共和国的统治权,最后正如别人告诉我们的那样,他俨然成了统治这个狭小世界的一世之雄。不错,这条河恰恰位于高卢和意大利的交界,因此恺撒及其军队渡过卢比孔河这一举动已是既成事实,而且随后又发生了许多重大事件。抛开这些重大事件和复杂的关系,横渡卢比孔河这件事就毫无意义了,严格说来,它就根本不成为一个历史事实了。就事件本身而言,它对我们没有任何意义。它之所以对我们具有某种意义,并不是由于它本身,而是由于它作为另外一些事情的象征,是代表一连串事件的象征,而这些事件不得不涉及一些最难以确定的和无形的现实,即恺撒与千百万罗马人之间的关系。

这样,这个简单的历史事实终于证明并不像砖头那样是轮廓分明的、可以测出重量的、某种坚硬的、冷冰冰的东西。就我们所

能知道的范围来看,它仅仅是一个象征,一个概括许许多多简单事实的叙述,而这些简单事实我们目前还无意加以利用,而且我们不能利用这种概括本身,如果撇开它所象征的一些更为广泛的事实和概括的话。一般说来,一个历史事实越简单,越清楚,越明确和越可以证实,那么从其本身来说,对我们用处就越少。

比较复杂的事实同样可以很好地说明这一点,甚至效果会更好。例如,“1517年在德国出售赎罪券”这一事实就可以得到彻底证实。任何人也不会怀疑它。但就事实本身来说,它微不足道,没有任何意义。它也只是许许多多事实的概括。只是无数遍及德国的赎罪券的买者和卖者在不同时期的许许多多活动的概括。只有把它和其他事实以及更广泛的概括联系起来时,它才是有意义的。

但是,还有比这些更不确定,更不明显的事实。19世纪中叶,德国的史学家们(以及其他人在)在研究日耳曼原始部落的风尚时,发现了他们称之为日耳曼或条顿民族的乡村公社(Mark)的一种公社体制。德国的日耳曼乡村公社是当时一位德国史学家受了恺撒所写的《高卢战纪》一书中几段话的影响,以及受塔西佗——一个不满现状的罗马人(他试图通过使原始的德国人理想化来摆脱一种复杂的心情)写的《日耳曼志》一书中某几节的影响,并通过丰富的想像所得到的产物。这些史学家所写的日耳曼乡村公社,基本上是神话,与现实不符。尽管如此,日耳曼乡村公社却是历史事实。德国史学家们关于日耳曼乡村公社的观念在19世纪思想史中也是一个事实,而且是重要的事实。很早以前,我就把我在大学里精心整理出来的关于日耳曼乡村公社的笔记转移到了档案箱里。这些档案箱里装着我研究19世纪历史的笔记。我把有关日耳曼乡村公社的笔记与关于俄国乡村公社(Mir)的笔记。关于黑格尔历史哲学的笔记,关于孔德的实证主义的笔记,关于边沁^①的“最大多数人的最大幸福”论述的笔记,关于英国古典经济学家的

^① 边沁(Jeremy Bentham, 1748~1832):英国伦理学家,提倡功利主义。——译者

经济理论以及关于当时的其他一些错误想法的笔记都放在一起。

那么历史事实是什么呢？我决不会去解释这个虚幻的、捉摸不定的名词。但我暂且可以这样说，史学家感兴趣的就是与过去人们的生活有关的一切事情，也就是一切活动或事件，人们所表达的各种各样的感情，以及人们有过的种种思想，不论是正确的还是错误的。的确，这类事件就是史学家的兴趣所在。但是由于这些事件已不复存在，所以，史学家也就不可能直接与事件本身打交道。他所能接触的仅仅是这一事件的有关记载。简单说来，他接触的不是事件，而是证明曾经发生过这一事实的有关记载。当我们真正严肃地考虑这些铁的事实的时候，我们所接触的仅是一份证实发生过某个事件的材料。因此就出现了一个很大的差距，即，已经消失了的、短暂的事件与一份证实那一事件的、保存下来的材料之间的差距。实际上，对我们来说，构成历史事实的正是这个关于事实的证明。如果确实如此，历史事实就不是过去发生的事情，而是可以使人们想像地再现这一事件的一个象征。既然是象征，说它是冷酷的或铁一般的，就没有什么价值可言了。甚至评论它是真的还是假的都是危险的，最安全的说法是说这个象征或多或少是适当的。

因此，这就让我接触到第二个问题，即历史事实在哪里？不管听起来多么刺耳，我都会不假思索地回答：历史事实在某些人的头脑中，不然就不存在于任何地方。我愿意举一个大家都熟悉的例子来解释这个说法：“亚伯拉罕·林肯于1865年4月14日在华盛顿的福特剧院被暗杀。”这在事情发生的瞬间是一个实实在在的事件，事变和事实。但我们在1926年却说它是一个历史事实，而不能说它过去是一个历史事实，因为那将暗示说它不再是一个历史事实了。我们说它过去是一个真实事件，而现在则是一个历史事实。不管真实事件和历史事实两者联系多么紧密，它们却是两件完全不同的事情。那么林肯被暗杀是一个历史事实，这个事实现在又在何处呢？林肯不是现在在“福特剧院”或某个地方被暗杀的

(除了在宣传性的文学作品中可能出现以外)。这个真实事件发生在过去,并且永远消失了,决不会再现于现实之中,再也不会为活着的人所经历和证实。而史学家所关心的恰恰就是诸如此类的永远消失了的事件、活动、思想和感情。那么,史学家又如何能叙述已经消失了的客观事实呢?他所以能这样做,就是因为这些已经消失了的客观事实被关于它们的暗淡的反映和模糊的印象或观念所代替,而且这些触摸不到的、暗淡模糊的反映和印象都是发生过的真实事件所留下的全部东西。所以这些就是史学家所叙述的,这些就是他的材料,而他不得不对这些感到满足,最根本的原因是,除此之外他一无所知。这些暗淡的反映和难以捉摸的印象究竟在何处呢?这些事实又在何方?如前所述,它们存在于他的头脑中,或者存在于某些人的头脑中,否则它们就不存在于任何地方。

可是,我听到有人这样说,它们在记载里,在原始资料里。从某种意义上说,确实如此。林肯被害这一历史事实就是在记载里,在当时的报纸上,在书信中,在日记中,等等。从某种意义上说,事实是在那里,但到底是指哪种意义呢?记载毕竟是些纸张,在这些纸张上用墨水按照一定格式写了一些东西而已。甚至这些格式也不是当时就由像林肯被害这类事件构成的。格式本身只是事件的“历史”,是由某些头脑中还保留林肯被杀时的印象和概念的人写出来的。当然,我们,你和我,通过看这些白纸黑字的格式,使我们能够在头脑中或多或少地形成一种像作者头脑中一样的印象和概念。但是如果现在世界上没有一个人能够理解这种文字格式的记载,或原始资料中的含义,那么林肯被害这一事实也就不成其为历史事实了。你也许会称它为死的事实,但是,一个事实,不仅现在已是死的,而且人们不知道它曾经存在过,或者甚至不知道现在已是死的,肯定称不上是一个事实。总而言之,历史事实僵死地躺在记载中,不会给世界带来什么好的或坏的影响,而只有当人们,你或我,依靠真实事变的描写、印象或概念,使它们生动地再现于我

们的头脑中时,它才变成历史事实,才产生影响。正是这样,我才说历史事实存在于人们的头脑中,不然就不存在于任何地方。因为,当它不是再现于人们的头脑中,而是躺在毫无生气的记载里的时侯,就不可能在世界上产生影响。

可是,你也许要说林肯被害这一事实在世界上产生了影响,而这种影响在目前很大,即使在片刻、一小时或一个星期之内,世界上没有人对这个真实事变具有什么印象。这是显而易见的事,但是为什么呢?非常清楚,因为自从事件发生以后,人们记住了它,从那时起,人们就不断地想起它,在人们的头脑中反复形成了对它的印象。如果美国人民不能保持记忆,比方说,像狗那样(我只是这样假定;因为我不是狗,就不敢肯定),那么林肯被杀这一事实是否能在当今世界上产生影响呢?如果所有的人在48小时之后完全忘记了这个意外事变,那么不论在当时,还是在以后,它还会发生什么影响呢?十分清楚,恰恰是因为人们有持久的记忆,而且不断地在他们头脑中形成林肯被害的印象,所以宇宙不但包含着保存下来的历史事实,也包含着没有保存下来的真实事件。但是对我们现在产生影响的,不是短暂的、真实的事变,而是保存下来的历史事实;历史事实之所以产生影响仅仅是因为它至今仍然留在人们的记忆中。

现在谈第三个问题——历史事实是指何时?如果你同意人们一直持有的、十分值得怀疑的观点,那么答案似乎还是相当简单的。如果历史事实生动地展现在人们头脑中,那么此刻它就是现在的一部分。但是现在这个词叫人难以捉摸,而且这件事情本身则比这个词更糟糕。现在是时间中一个不确定的点,当你能够想到它的时候,它已经过去了。此刻我头脑中关于现在的印象中概念转眼之间就溜进了过去的行列。而过去事件的印象或概念却也许总是与将来的印象和概念分不开的。我来举个实例。我今天早上醒来时,发现在那些使我得到启发或使我感到痛苦的记忆中,有一个模糊的念头,这就是一些我想记起而又记不起来的事情——

我肯定这是人们共有的一种体会。我想不起来我需要记住的究竟是什么,可是我能想起,为了唤起自己的记忆,我曾经作过一些有关此事的笔记。于是我查阅了我的那本小小的袖珍备忘录——我随身携带的小小的“私人档案局”,里面装满了历史资料。为了搞一点历史研究,我取出我的备忘录,在第一卷第20页上,找到了这个死的历史事实:“今天付史密斯先生煤费账1016美元。”现在备忘录的印象从我头脑中消失,而被另一种印象所代替。一种关于什么东西的印象呢?这是由三件多少有点不可分割的事情组成的一种印象、一种概念、一幅图像(随你怎么称呼吧)。第一种印象就是去年夏天,我自己到史密斯先生那里去买煤;第二个就是我自己产生了一个要付清煤费账这一念头的印象;第三个就是我自己四点钟到史密斯先生的办公室去付款。这个印象,一部分是关于过去做过的事情,一部分则是关于将来要做的事情。但是现在,它们却多少形成了一个完整的印象展现在我的脑海中。

可能有人要问:“你讲的是历史,还是人们的日常琐事?”是的,也许史密斯的煤费账单只是我私人的事,毫无疑问,除了史密斯以外,与任何人无关。再举另外一个例子,我现在想到了柏林会议,毫无疑问,那是历史,是一件真实的事件,它生动地展现在我的记忆中。但我是由于某种目的才想起了关于柏林会议的印象,而且事实上,人们如果不是为了某种目的,是不会自找麻烦去回忆历史事实的。我的目的恰巧就是明天下午三点钟我要在C教室把柏林会议的印象讲给历史系42班的学生听。现在,我发现与这个过去了的柏林会议的印象有关的,就是明天我自己要去C教室把它讲给我的学生听这样一个一掠而过的印象。我想像着我站在那里单调地讲着。我听到那些费劲地说出来的不流畅的句子,我想像着根据当时的情况,学生们的面孔或是聚精会神,或是厌倦不堪,以至使这个关于未来的事件的想像与关于柏林会议这一过去事件的形象的描述融合在一起,并使它更加有声有色,以便这个讲演给我带来荣誉,或者使一些幼稚的头脑明白易懂,或者把这个讲演压

缩在 50 分钟之内,或者达到其他预期的目的。那么,从这活生生的历史事实,关于这煤费账单或柏林会议的混杂的印象,究竟是过去的、现在的、还是将来的呢?我不能肯定,也许它像光速一样飞驰而过,并没有时间性。总之,对我来说,它是真实的历史,我希望使史密斯先生或者 C 教室的学生们认为它是可信和真实的。

现在,我已经提出了我的三个问题,并且对它们都作了一些说明。但我不知道你是否认为它们是离题万里的,或者仅仅是显而易见的,或是新奇的。如果其中有任何新的东西,我认为,这是由于我们把历史领域看做是外在世界的一部分,并把历史事实看做是真实的事件那种长期形成的习惯造成的。实际上,客观的过去已经一去不复返了,而历史领域是一个捉摸不定的领域,它只是形象地被再创造,再现于我们的头脑中。按照我的想法,如果这是事实的话,那么,从这里就可得到一些重要的启示。如果你没有感到疲劳的话,我倒愿意谈到其中的一些启示,我将用“第一”、“第二”以及依此类推的方法来论述,就像布道时分几点来讲一样,而不打算把它们相互联系起来。

第一个启示是:史学家不可能展现某个事件的全过程,即使最简单的事件也不可能。你也许认为这是毫无疑义的,我也是这样看的。但是,关于这一点还需要不断加以重复,因为 19 世纪的史学家们完全不可能实现的幻想之一就是认为,一个史学家,一个“科学的”史学家将要做的正是“展现所有的事实,让它们为自己辩护”。一个史学家,除了他头脑中的感光底片以外,他本身将没有什么作为,反映在他感光底片上的客观事实会显示出它们本身的无可怀疑的含义。尼采以他无与伦比的措词极其确切地描述了 19 世纪的“客观的人”。

事实上,客观的人是一面镜子:习惯于服从他想要知道的每一件事,希望只是知道它并反映它,他等待着,直等到有些事情出现了,他就敏感地把自己这面镜子展开,即使那些精灵

的轻微的脚步和一闪而过的动作也不至于在他的表面和底片上消失。无论他还具有什么样的“个性”，对他来说似乎都是一种妨碍。他已经完全把自己看成是外部形式和事件的通道与反映了……不管人们希望从他那里得到爱或恨，他总是要做他力所能及的事，并提供他所能提供的东西。如果他做得不多的话，人们也不应该感到奇怪……他正在反映的、不断地自我完善的灵魂再也不知道如何去肯定，如何去否定……他只不过是一种工具。……他本身什么都不是（几乎什么都不是）！

这种认为史学家是工具的看法的经典表述，见于据说是福斯太·德库朗惹讲的一句名言。半个世纪以前，法国知识界强烈反对那种认为政治自由是由早期的德国人带进高卢的荒诞的想法。而福斯太则是这场反对运动的领袖。一天，他正在给他的学生讲早期法国的制度，这些学生突然鼓起掌来。福斯太说：“先生们，不要鼓掌，这不是我讲，而是历史通过我的嘴来讲的。”在整个讲演中，这位平静的、没有偏见的史学家竭力证明野蛮的德国人和法国文明毫无关系。这当然就是学生们鼓掌的原因，也就是福斯太为什么要告诉学生们那是历史在说话的原因。

所以，20年来我一直深信，任何人再也不会相信这样荒谬的想法了。但是这种想法却仍然经常出现。仅在几天前，我乘火车去参加历史协会的会议，在火车上，贝弗里奇^①先生，一位杰出的、受人尊敬的史学家，却武断地对我说（这可能是武断的）：“史学家所要做的，就是展现所有的事实，并且让事实去为它们自己讲话。”所以我再重申我的看法——20年来，我一直讲授的就是，认为史学家要展现全部事实的论点是荒谬的。因为，首先展现全部事实是不可能的；第二，即使你能够展现所有的事实，那些鸡毛蒜皮的小事也不能说明任何问题。

^① 贝弗里奇(A. J. Beveridge, 1862~1927):美国政治家和历史学家。——译者

让我们回到这个简单的事实上来：“1865年4月14日，林肯在华盛顿的福特剧院被暗杀。”这并不是全部事实。如果你愿意这样理解，它只是全部事实的一个陈述，而且也许是会使某一个史学家感到满意的一个陈述。但是由于某种原因，另一个史学家却会感到不满意。他说：“1865年4月14日，林肯正坐在华盛顿福特剧院的一个私人包厢里看戏的时候，约翰·威尔克斯·布斯突然向林肯开枪，然后跳到舞台上喊道：‘sic semper tyrannis!’（应该这样对待暴君！）。”这也是关于这个事件的一种真实的断言。如果你愿意这样理解的话，它也陈述了全部事实。但是它的形式和内容却不同（在文学表达中则是同一回事），因为它比其他的断言包含了更多的事实。那么，关键就在于对真实事件可以作出任意多的断言（如果有足够的资料就会有无限多的断言），这些断言都是真实的，都是陈述那个事件的，不过有些断言包含的真实多一些，有些包含的少一些而已。但是史学家却不可能作出描述全部事实的断言，即描述在事件的整个过程中，一切与此事有关的人的全部活动、思想、感情。因此，某一个史学家将有必要去选择某些与事件有关的断言，并且以某种可靠的方式来表达它们，同时又反对其他的断言和其他的表达方式。而另一位史学家必然会作出不同的选择。这是为什么呢？是什么导致一位史学家从特定事件的所有可能真实的断言中作出某些断言，而不是其他断言呢？原因是这位史学家头脑中的某种目的决定着他要这样做。而且同样地，他头脑中的这种目的将确定他从事件中所得到的确切的¹意义。事件本身（即事实）并没有说明任何东西，并没有提供任何意义，而是史学家在谈论，在给这些事件加上某种意义。

从这里可以得到第二条启示，这就是史学家不能消除个人在观察上的偏差。当然任何人也不能避免这种偏差，据我看来，即使自然科学家也不能避免。我们和宇宙打交道仅仅是为了适应我们的需要。我们可以说，甚至像理论物理学家的那些最客观的解释也并不是唯一可能的解释，而只是因为这些解释最有利于人类的

某些需要和目的。然而,物理学家比起史学家来,能够在较大程度上,或者说至少以不同的方式,消除个人在观察上的偏差,因为物理学家直接接触的是外在世界,而史学家却不是这样。物理学家研究的是活生生的事件,而史学家仅仅探索事件的遗迹。如果我单独一个人在宇宙中,我的手指在一块锋利的岩石上划破了一条口子,我决不会相信,除了我关于岩石和划破了的手指的意识以外,还存在其他什么东西。但是如果10个人在同一块锋利的岩石上,以完全同样的方式划破了手指,通过比较各自的印象,我们可以推断出:除了意识之外,还有某种东西存在。有一个外在世界存在。物理学家可以任意在岩石上一次又一次地划破手指,同时让其他人也这样做,直到他们全都相信了这个事实为止。正如爱丁顿所说,他能够为了获得某种特定的现象而随心所欲地一次又一次搞出物质世界规则的指针读数,直到他和他的同事满意为止。当他们都感到满意时,他们就得到了一个解释,即所谓真理。但是,假定一个物理学家不得不根据形形色色的人整理的各种记录来作出关于过去所进行的实验的结论(每一项实验都只做过一次,而且不能重复),那么,他所必须接触的外在世界就只能是这些记录。史学家的情况也是这样。因为他所不得不接触的唯一的外在世界就是事件的记录。他的确可以任意地翻阅资料,他还可以让许多其他史学家翻阅它们。他们可以用这个方法来确定某些事件,即某些“事实”,从而达到一致的看法。例如,人所共知的《独立宣言》是在1776年7月4日投票通过的。但对这一事实的意义和重要性则不可能用这样方法达成一致的看法,因为这一事实在其中占有有一定位置的那一系列事件,不可能因为人们要观察它的变化所产生的影响而在不同情况下反复发生。史学家只能根据那仅有的一次行动去判断一系列事件的重要性,而这一行动永不会再现,并且由于资料的不完整而不能完全弄清楚和完全肯定。这样,个人的因素就搀杂到想像中的事实和它们的意义之中。任何一个事件的历史,对两个不同的人来说绝不会是完全一样的。而且人

所共知,每一代人都用一种新的方法来写同一个历史事件,并给它一种新的解释。

为什么人们一代接一代地对一系列已经消失了的同一一些事件产生不同的印象呢?因为我们对于实际事件所想像的图景总是由两种因素决定的。(1)由我们所能认识的实际事件本身决定的;(2)由我们个人的目的、愿望、偏见决定的,这些个人的目的、愿望和偏见都掺杂在我们对它的认识过程中。真实事件为想像的图景提供了某种东西,但具有这些想像图景的头脑也总是同样地为它提供某种东西。这就是历史的任何一方面都比不上历史编纂学(历史的历史)那样迷人或启发人的原因。历史编纂学就是一代一代地想像过去是什么样的历史。不了解这些事件的参与者本身是如何看待历史的,就不可能理解某些伟大事件的历史。例如,如果我们知道美国和法国革命的领导人对于古典历史的看法,就会大大有助于我们理解他们为什么那样行动和思考。简言之,他们渴望成为杰出的共和主义者,并且这样做了。他们之所以能够非常成功地扮演了共和主义者的角色,那是因为他们头脑中存在着一种理想,即对希腊共和体制和罗马道德的一种看法,或者如果你愿意的话,可以说是一种理想。当然他们要使自己成为有道德的共和主义者的个人愿望,在促使他们想到希腊和罗马人方面,也有很大的影响,而他们在学校里读古典文学时教师教导他们去赞美的这些希腊人和罗马人,也都是杰出的共和主义者。他们对于现在和将来的印象以及对于远古的过去的印象不可分割地联系在一起,而且实际上完全是一回事。

现在就是这样影响着我们对过去的看法,而我们对过去的看法又影响着现在。我们习惯于说:“现在是全部过去的产物。”而这一般是指史学家“历史的延续性”的学说。但这种看法只有一半是正确的。因为说过去(我们关于过去的想像的图景)是全部现在的产物也同样是真实的,并非谬论。我们形成关于历史的概念,部分是出于当前的目的和需要。过去就像一块银幕,我们在它上面投

下了对未来的幻想。它的确是一部影片,它从我们的恐惧和愿望中借来许多形式和色彩。“历史的延续性”这一学说亟须根据这些看法来进行认真地审定,因为这一学说本身也是这些影片中的一个片断,而这些影片是19世纪初期投射在过去的银幕上的,为的是要消除恐惧——由于法国革命和拿破仑战争所引起的根深蒂固的恐惧。

第三点启示就是,没有人可以从历史研究中得到好处,或者受益不多,除非他为自己做一些研究。但是,储藏在书里或史学教授脑子里的历史知识不管多么丰富,对我是没有好处的,除非我自己也有一些。在这方面,历史研究和自然科学研究就大不一样,至少它们当中的某些部分是不一样的。例如,我不懂物理学,但我通过每晚按一下电钮这个简单动作,而从物理研究中得到好处。而且任何一个不懂物理学,甚至不知道有物理学的人都可以同样从物理研究中获益。但是,历史就不一样。例如亨利·福特就不可能从2000多年的全部历史中获益。因为,他自己懂得的历史知识太少了。不管他按什么电钮,都不可能用人类的经验之光照亮他头脑中空虚的地方。

第四点启示比其他各点更为重要。这就是每一个正常的人都懂得一些历史,事实上懂得还不少。当然,我们经常听到一些人说:“我对历史一无所知,我希望我懂点历史,我应该通过学点历史来增进我的智慧。”我们明白他的意思是说:他从来没有读过什么历史书籍,也没有在大学里学习过历史,所以他认为他一点也不懂得历史。他把历史看做我们生活经历以外的某种东西,看成是锁在书本里的一堆僵死的知识,但恰恰是这个传统的观念掩盖了历史的真正含义。因为,我重复说一遍(也值得重复),每一个正常的人——每一个男人、女人、小孩都懂得一点历史,而这一点就能满足他们当前的需要了,否则,他们真的就成了亡魂。例如,假定我自己今天早上醒来时失去了记忆,而其他一切功能都很正常,可是我却想不起过去发生的任何一件事,结果是什么呢?结果就是我

不知道我是何许人,在何处,去何方或做什么。我不能到大学去上课,不能在研究会上宣读这篇文章。总之,我的现状是难以理解的,我的前途是毫无意义的。这是为什么呢?就是因为我突然不再知道任何历史。平日早晨我醒来时所发生的是,我的记忆闯进了过去的领域,把过去发生的事情、见过的东西、讲过的话、考虑过的想法等等的印象集合在一起,这些印象是使我在一个秩序井然的世界里生活,是使我认清个人的处境所必需的。那么,过去事件的印象和观念之结合就是历史,就是我掌握的活的历史,就是那瞬息万变以适应我日常生活迫切需要的、对于过去的一系列印象。在这种意义上,可以说每一个人都懂得一点历史知识,而仅仅是从这种极其重要的意义上,才可以说每一个人都能获得历史知识。每一个人对于过去的事件都有或多或少正确的认识,就他个人的目的或他所认为的那种目的来说,这些知识及其正确性的程度都足够了。知识的多少及其正确程度则取决于这个人和他的要求。现在,关键在于,按照正式意义来讲的历史,也就是我们通常认为的历史,只不过是记忆的延伸罢了。知识或历史,只要是活生生的历史,而不是锁在书本里的僵死的知识,会用我们个人经历以外的事件、地点、人物、观念和感情的不断积累的印象,使我们的头脑丰富起来,并通过我们对社会、国家、民族的经历的回忆,而使我们的经验丰富起来。对个人来说,知识或历史的最主要的价值无疑是他能在个人经历以外的更广阔的领域内认清自己,同时可以从较长远观点来看这渺小的、褊狭的现在,从而使他能够在不那么直接的和受局限的经历中,来判断包括他个人在内的人们的思想和行为。

第五点启示是,那种对社会生活和事件的进程最有影响的历史,就是存在于一般人头脑中的历史。但这并不是说,由于人们不看历史书籍,历史对于事件的进程就不会产生影响。不管一般人是否读历史书,他们都必然以这种或那种方式描述过去,尽管这种描述与真实的过去几乎毫不相符,但它仍然有助于人们确定其对政治和社会的看法。这种情形在骚动的时代,在关键的时刻,尤其

是在战时,特别明显。恰恰是在这样一些时刻,他们才产生了(加上官方的有效宣传)对于过去的一种理想化的描述。这种理想的描述来自于他们的感情和希望,而这些感情和希望则是根据各种可以想像得到的来源,片段地收集起来的,或者更确切地说是涌到他们头脑中来的零碎知识,是否可靠倒无关紧要。毫无疑问,广泛的历史研究的真正作用就是把关于过去的一般印象放在可靠的资料中加以审定,从而不断纠正它们。但是,如果任何一个人都没有读过史学家的著作的话,那么专业的史学家就决不可能把自己经过反复推敲和纠正的关于过去的印象传给一般人。如果人们不读他的书,或者仅仅读而不是自愿地、有所理解地去读的话,那么他的著作即便像你所认为的那样有根据,它们的社会影响也将等于零。

许多人不是自愿地、有所理解地去读一本好的历史书,这确实不完全是史学家的过错。但是,我认为我们不应该在这一点上过于自满。最近那次世界大战的确使我们没有任何根据可以对任何事情感到自满,但肯定地说,它也没有给我们提供什么理由去设想历史研究会事件的进程有多大影响。19世纪常被人们称为科学的时代,同时也被称为历史的时代。这两种说法是完全正确的。从1814年到1914年这以往的100年中,人们进行了空前的、令人惊异的大量研究,研究伸展到了历史的每一个方面——研究是细致的、带批判性的、详尽的(甚至使人精疲力尽)。我们的图书馆塞满了大量的这样积累起来的关于过去的知识。在此之前,从来没有这样多的关于人类经验的可靠知识供社会使用。所有这些专门研究对于我们时代的社会生活会产生什么作用呢?它对于制止政客的愚蠢,或增长政治家的智慧是否起了作用呢?它对于启发广大人民,使他们能更明智地行动或适应某种更为理智的要求,是否起了作用呢?如果有什么作用的话,那确实太少了。当然,总的说来,100年专门的历史研究并未能防止世界大战(这是文明社会所干过的最荒唐的无理性的行径)。一些国家的政府和人民自始至终以愚昧、狂热以及自欺欺人的能力卷入了战争。我并不是说历

史研究要对这场世界大战负责,我是说,无论如何,历史研究对世界大战的影响太小,或者没有影响。

把历史研究对社会生活的微不足道的作用与自然科学研究的巨大作用相比较是颇有意思的,虽然这并不是本文必不可少的组成部分。100年来的自然科学研究改造了生活条件,大家都清楚它是如何完成这项事业的。自然科学研究通过使人们能控制自然力,来使生活变得更舒适、方便,至少对富有的阶层来说是这样。它为了预防和治疗疾病,减轻痛苦,作出了许多贡献。但是它对人类的帮助并不是不带弊端的。由于它不断增加生活的速度和压力,就为生活带来了一种从未有过的神经紧张,一种焦躁不安,易受刺激,以及一种受压抑的急躁情绪。科学研究给予社会的这种力量,对那些能够利用它的人来说,是一视同仁的——对于带来生命和死亡的人都一样有效。正是科学研究使1914年的战争成了一场世界大战,而历史研究对这场战争却无能为力。由于科学研究,这场战争才可能成为、也的确成为比以前任何战争更残酷、更无情、规模更大的战争;由于科学研究,这场战争才能成为一个人们梦想不到也不敢设想的、有组织的、成批杀人的屠宰场。我并不是说科学研究要对战争负责,我是说它制造的战争是可怕的,它确定了这场战争的范围和性质。我要指出的是,科学研究对于改变现代生活具有深远的影响,而历史研究充其量也不过是无足轻重的影响。科学研究的深远影响,是否比历史研究所产生的微不足道的影响多少更有益于人类呢?这我不能肯定。但毫无疑问,不论现代生活的欢乐或痛苦(其中包括学术活动的欢乐和痛苦)都可以在“进步”这个美好的观念中得到调和,这种进步是我们乐于欢呼的——的确,没有人会比史学家和科学家更乐于这样做了。

(段涓译 宣兆鹏、张金言校)

历史中的客观主义^①

[美]莫里斯·曼德尔鲍姆

作者简介 莫里斯·曼德尔鲍姆(Maurice H. Mandelbaum, 1908 -), 1908年生于美国芝加哥, 是美国教育家和历史理论家, 1932年获硕士学位, 曾任斯瓦兹莫学院、达特莫兹大学哲学教授, 哈佛大学客座教授。1962年任美国哲学学会会长, 后来又任约翰·霍普金斯大学哲学教授, 兼任《历史和理论》杂志编委等。他的主要著作有:《历史知识问题:对相对主义的回答》(1938)、《道德经验的现象学》(1955)。

评论怀特^②教授的论文是一种乐趣, 因为他的文章既条理清晰, 又涉及面广泛。他的议论不但与最近讨论的历史性解释的问题有关, 而且也牵涉到以前讨论的历史方法论问题和有关客观性与历史真实性的问题。我认为他把这些问题归并在一篇文章内论述, 对以后讨论这一切问题是有好处的。另外, 怀特教授的论文, 大部分讨论的是保证客观性和真实性的各种不同方法。这一部分, 既有其独特性, 也有启发性。虽然我对他作出的结论有不少批评意见, 但我应该先将他的一些看法——与历史方法论问题和解释在历史中的作用直接有关的看法——中我认为特别有帮助的东西指出来。

① 本文译自胡克编《哲学与历史》(*Philosophy and History*), 纽约, 1963。——译者

② 怀特(Morton White, 1917 -): 美国哲学家, 主要著作有《杜威工具主义的本源》、《美国的社会思想》、《走向哲学的重新统一》等。——译者

怀特教授的论文一开始就回到大家熟悉的编年史与历史的区分。据我所知,在他之前,没有一位学者曾这样卓有成效地应用过这种区分。而且,我认为他的议论基本上是正确的。^①不过,在应用他的这种区分时,为了不致被引入歧途,我认为在某些方面,必须谨慎从事。我的意见,就是建议在这些方面必须作某些修改和补充。我希望怀特教授对我的建议不致有不同的意见。

在区分编年史和历史时,怀特教授用了两项标准。一、他认为构成编年史的那些陈述不是解释性的(即不使用“因为”等字眼),而是仅仅就某一个别事件或一组事件加以陈述。历史则不然。它不仅有事实性的陈述,而且还设法说明它们之间的联系,借以解释所记载的事实(即使用“因为”这种字眼将两个或更多的事实联系在一起)。二、由于这样区分的结果,对编年史的真实性,就只能根据其各个组成部分的陈述是否真实来加以判断。反之,在历史中,即使每一事实性的陈述都真实无误,历史的记载在一些至关重要的地方,却仍然可能是虚假的,因为有可能自认抓住了某些事实之间的联系,实际上却没有抓住。关于以上两项标准,我的解说虽没有怀特教授那样精确,但我丝毫没有修正的意图。

关于这种区分,我想提出的第一点,也是最明显的一点,就是怀特教授清楚地看到,历史与编年史不同,第一部历史记载,都企图解释一些问题。从他的论文中可以清楚地看到,他不想给“解释”二字下任何有倾向性的定义。他认为对历史来说最主要的是事实之间的联系,这种联系可能属于不同种类,也可能仅属于某一类。他

^① 怀特教授应用这种区分自然令人想起克罗齐应用的方式。参阅B. 克罗齐《历史的理论和实践》,道格拉斯·爱因斯列(Douglas Ainslie)译,纽约,1921。不过,克罗齐的区分方式和他自己关于认识的论断有密切关系,与怀特教授就编年史与历史的不同特点所作的较为中立的描述相比,就没有那样大的用处了。

但是,更正确地说,不仅“历史”和“编年史”有这种差别,因为编年史(狭义的)只是与克罗齐或怀特常用的“历史”一词不同的、记录过去的种种形式之一。参阅恩斯特·伯恩汉(Ernst Bernheim)《历史方法手册》第1章第2节,莱比锡,1908。

把解释问题同历史性解释与其他方式的解释之间的关系问题暂时分开,这可能给我们提供了方便。至少他说明了,对于什么构成历史中的解释这个问题,与其通过就解释二字进行一般性理论探讨,不如通过审查人们认为是历史的一些著作,更能找到答案。当然,我希望这种审查将会证明,历史学家在提出解释时,非应用一般规律不可。同时,我也没有理由可以怀疑怀特教授已经放弃了他以前的主张,因为以前他也认为这是正确的。然而,怀特教授目前对这个问题的处理,使人感到惟有通过观察历史学家的所作所为,才能解答,我认为这也是理所当然的。此外,依我看来,怀特教授报告的高超之处,在于他与某些前人不同,不认为关于事实之间联系的陈述,在某种程度上必然要比某一特定的、个别的事件的陈述缺乏客观性。

现在我来谈一个问题,对此问题,我认为必须小心谨慎,以免误解怀特教授的说明:这就是一定不要把怀特教授就历史与编年史的逻辑关系所说的东西,看成他在规定历史学家进行探究时所遵循的实际程序。一部历史,如果与它“相联结的编年史”不真实,就不可能真实,这是事实。但并不等于说,任何人在解释一组孤立的事实之前,可以或者应该设法确定这一组事实。然而,在历史方法手册中,通常都认为这是历史学家应采取的理想途径。这种主张的突出例子在郎格路瓦和赛格诺博斯^①所写的书中就能找到。他们认为,历史学家在能够进行叙述之前,必须通过对文件的批判去确定一组孤立的事实,“这样,才能用一大堆不相联的琐碎事实,用像粉末那样细微的认识去解释历史。”(《历史研究入门》,第214页,纽约,1903年。)可是,这两位作者没有说明,历史学家在自己不能肯定对文件所要涉及的事物有充分认识之前,如何能对这些文件进行批评。郎格路瓦和赛格诺博斯观点中的错误是显而易见的,所以,当人们看到它经常被重复时,就大为惊异。不过,怀特教授的分析使我们能了解

^① 郎格路瓦(Charles Victor Langlois, 1863 ~ 1929)和赛格诺博斯(Charles Seignobos, 1854 ~ 1942)都是法国历史学家,合著了《历史研究入门》一书。——译者

他们错误的根源。这两位方法论学者清楚地看到,如果历史的各个事实性的陈述不真实,历史就不真实,但他们把这种逻辑关系看成是决定历史学家应采取何种方法的因素了。怀特教授没有犯这种错误。但是,正因为他非常强有力地陈述了逻辑的观点,所以我认为最好强调说,这是一个逻辑的观点,不是一个方法论的观点。

现在我来谈另一个问题,对这问题,我感到有必要对怀特教授关于历史应有的解释性陈述的说明加以补充或修改。大家一定还记得他的忧郁的历史故事:“英国国王死了,随后英国王后由于悲伤也逝世了。王子因母后之死,过分悲痛,自杀了;随后公主因孤独无伴也去世了。”(见怀特教授的论文第6页)但是,大家一定也记得,怀特教授在讲这个故事之前,在他的论文第4页,曾说过:“我将首先这样说,每一部历史都是在一个适当时期中存在过的某个实体的历史;而历史学家的意图就是陈述与其有关的事实情况……”现在我们如果问,怀特教授的忧郁历史所指的那个苦难实体是哪一个,或者(说得更明确些)这个历史的中心题材是什么,^①我想答案是明确的:这是某一时期统治英国的王室。^②我想指出并强调的是:任何一部专门历史,如有一个中心题材,它就构成这部历史所记载的各个事件的一种联系形式。这一点,怀特教授没

① 我趋向于认为,怀特教授也使用的“中心题材”这个名词(见5页及其他各页)比我以前使用的“实体”或“大事”等名词更为可取。我提出这一点,是因为确实有一些通常不能称为一个“实体”的东西的历史(如南北战争的军事史),也有一些通常不能称为“大事”的东西的历史(如统治大不列颠的王室史)。因此,我将借用“题材”这个名词(作“中心题材”解,与怀特教授的用法相同)来代替“实体”或“大事”。

② 我认为可以把它当作“中心题材”。虽然怀特教授在使用这个名词时,可能赋予更狭隘的意义,因为他说,具有“中心题材”的历史只是历史的一种。当他把这种历史比做“莫尔·佛兰德”(Moll Flanders,英国小说家笛福的一部作品)时,人们会认为只有在集中描绘一个人物的情况下,才需要一个“中心题材”。但是,这样说的话,他的忧郁历史就没有中心题材,而他却声明过,他只讨论这一种历史。

在没有明确的相反表示时,我认为一个朝代(或类似的事物)可作为一部历史记载的“中心题材”的范例。

有说清楚。^①在他讨论一部历史记载中各项陈述的解释性联系时,怀特教授强调的是—一个事实与下一个事实的连续的、因果的联系,他没有明确提到另一种联系方式,这种方式把陈述的各种事实结合到一部历史中来,因为它们有一个共性,即成为这部历史的中心题材的一个部分或一个方面。这两种联系方式的差别可用下文来说明。

有人可能讲这样的故事:“英国国王逝世了,随后王后由于悲伤也逝世了,随后王室大臣为他们举行葬礼。由于葬礼的缘故,交通阻塞,我乘坐的公共汽车晚到了。因为我回家比平时晚,所以在我的朋友离开伦敦前我没有看到他。”现在假设这篇报道的每项事实性陈述都是真实的,还假设每项关于原因的解释性陈述也是真实的。即使如此,这不是什么历史,因为没有中心题材,同时我们自然还会问,它有什么“要点”。如果作为我和朋友的关系的一种说明,这个故事只须从“我乘坐的公共汽车(因葬礼)晚到了”这句话开始,无须叙述前面的事实,因为谁举行葬礼,王后因何而死,都与故事本身无关。但是,如果故事的题材是关于王朝的问题,那么,我的公共汽车晚到,我没有见到我的朋友这些话就与此无关了。可是,我重复一遍,在这个故事中,由上述各项陈述连接起来的编年史却是真实的,每一项关于原因的说明也可能是真实的。

现在,我不认为以上的记载是历史,怀特教授是否会不同意呢?我本不该有这种想法,因为上面已经谈到,他不但说过一部历史必须有一个中心题材,而且他还想把“纯编年史”和各种与历史记载直接有关的编年史区分开。对于后者,为了可以“内在地联系起来”,我认为也必须有某种主题。不过,我认为从我的荒谬例子中可以学到重要的一课:实际上,历史学家着手于写有关某一中心

^① 不错,怀特教授在更正式地说明历史由何构成的问题时,曾暗示说,他只谈有专门题材的历史,他用“S”这个符号来代表这种历史,如下面他说的一段话(6、7页):“可以说,在最简单的情况下,(一部历史)在于说明:‘因为A在 t_1 时是S的真实情况,所以B在 t_2 时也是S的真实情况。同时,因为B在 t_2 时是S的真实情况,所以C在 t_3 时也是S的真实情况,如此等等’。”

题材的记载,而个别的人和事之所以成为他的历史叙述的一部分,唯一原因是它们和中心题材有关系。这一点如果正确的话,那么在历史记载中的唯一的联系,就不是怀特教授明文讨论的那种连续的、因果的联系,还有另一类型的联系,即部分与整体的联系。

为了说明这种联系并指出它是独立的,与连续的、因果的联系(我丝毫不否认在许多说明中有这种联系)无关,让我们再回到怀特教授自己讲述的那部忧郁的历史吧。假设这篇报道的中心题材是某一时期的王朝,写这篇报道的目的是说明阴险的篡位者篡位后登上了王位。现在,王朝的故事,就王朝而言,没有变动,即使王后不是死于悲伤,而是死于肺炎,王子没有自杀,而是被杀,或者公主并非因孤独而死,而是退位,没有指定继位人。倘若历史学家要回答在那时阴险的篡位者如何能继承王位这个问题,那么,不论导致王室第一成员及其他成员死亡是何种特定因果联系,他的答复(在某些情况下)可能完全相同。这一点,可用下面的例子来说明。假如我们想写一部关于某种工业在特定时期内技术上特殊发展的历史,我们将如何写呢?我们势必用一系列发明创造来说明这门工业的发展,而某些发明创造与其他发明创造,虽然都与这门工业的技术发展有因果联系,但在它们彼此之间,事实上并无因果联系。由此可见,在说明一项特定的历史变革时,各个要素之间的连续联系并非在一切场合都是必需的。这一点,应该说是怀特教授的补充,虽然我不否认同时也有连续性的因果联系,也不否认这种联系在历史记载中的重要性。

现在,我抛开怀特教授讨论的如何区分历史与编年史所牵涉的问题,来谈谈他讨论的另一问题,即历史的真实性。不错,怀特教授说,他的讨论仅限于历史记载的“超越真实的方面”。对于怀特教授的这句话,像他那样的说法,并在不影响诸如什么是恰当的历史记载等问题的情况下,我并不特别反对。怀特教授的用意,显然是只讨论如下的问题:有多种可供选择的历史记载,当每种记载都被认为真实地陈述了各个事实以及它们之间的联系时,哪一种记载最为恰当呢?这是一个重要问题,自然也没有理由质问怀特教授,为什么不把注意力直

接转移到这个问题上,而首先提出我们如何能证明确实发生了某一特定记载中的事实以及这些事实确是按照历史学家所提出的那种方式彼此联系着的问题。不过,我个人认为,讨论后面这些问题不一定与讨论何种叙述最为恰当的问题真正有所不同。我还认为,怀特教授本人对于究竟有何不同也不一定有把握(见论文第14节)。但是,倘若我把这两个问题结合在一起,显然会把所谓超越真实性问题当作事实真实性问题,而怀特教授很可能倾向于把后者当作前者。

现在,关于同一题材的叙述性记载应用何种标准来评价的问题,怀特教授的提法是:编写历史时,选择这部而不选择那部编年史作为根据,有什么标准?怀特教授也承认,这不过是问题在于“选择”的另一种说法,也就是历史学家在编写有关过去的记载时,在一组可供选择的事实中应如何选择的问题(见第8、第9页)。我认为这个问题,用这种更常规的方式(即用选择二字)提出时,大家立刻就能看出其不妥之处。通过以下的讨论,我们就能看出怀特教授本人对问题的提法也不是没有困难的。

若问历史学家编写关于过去的记载时,在可供选择的各组事实中应如何进行选择,我认为,如果他的任务是对“过去”作一个记载,就不应该作任何选择,这一点,应该是不言而喻的。但是,事实上没有一位历史学家以“过去”作为题材,而是以更专门的中心题材,如美国史、西方科学史、基督教史,或者(在多数情况下)范围更狭窄的题目作为记载的中心题材。^①实际上,构成美国或任何其他类似题材的全部过去所包括的事实,远非任何历史学家所能知晓,即使知晓,在时间与空间上也无法编写。所以说,历史学家必

① 要提请注意的是:C.L. 贝克尔和C.A. 毕尔德都认为历史谈论的是人类的全部过去,这是他们的相对主义的最重要根源。因为如果历史学家必须从过去所说所做的“全部”事物中,而非限于与某一题材直接有关的事物中选择素材的话,除了应用历史学家根据自身利益所采用的选择标准之外,很难看出有任何其他的选择标准可以采用了。

怀特教授关于选择问题的提法,没有把这作为历史学家在关于过去的记载中必然是选择性的这一事实应得出的显而易见的结论。

须在与题材有关的全部事实中加以选择,他的记载仅包括这些事实的一小部分,这是正确的。不过,“单单”这样说,就会把问题引入歧途。这等于向编写某一时期美国历史的历史学家建议,如果“可能”的话,应该将美国国境内这一时期发生的每件大事或与其有因果关系的每件大事都写入史内。可是这显然是不对的。我们写美国历史,写的是一个单独的社会实体的历史,在这部历史中,有可能不记述地质事件或狂风暴雨等类似事件。此外,还须考虑“范围”问题。^① 只要我们以“美国”作为编写历史的中心题材,那么,大多数个别美国公民生活中的许多大事,以及许多与美国州政府、市政府有关的大事,就与这部历史完全无关。记载中出现的那些个人之所以出现,在于他们和特定事件有因果关系(或是把他们当作与特定事件有因果关系的一群人的典型),而这些特定的事件在历史记载的题材的发展中,构成为大规模的事件。

关于选择以及选择与历史记载适宜性的关系问题,怀特教授的提法确能帮助我们免犯我曾经讨论过的重大错误,即错误地认为任何历史记载必须包括特定地点和特定时间内发生的大事的每一方面(或各有关细节)。但是,在我看来,怀特教授本人没有充分利用他对问题的提法。我认为这是因为他没有强调每部历史都有一定的范围的缘故。当他谈到一个实体,比如美国,作为两个或更多的历史记载的题材时,他似乎堕入这样的错误认识:因为两位历史学家写的都是介绍美国的作品,所以他们的两个叙述的中心题材实际上是相同的。但是事实并非一定如此。为了说明这一点,让我们假设一位历史学家编写联邦政府与商业的关系史,另一位编写美国工业发展史。当然,这两部历史有密切关系,并在许多问题上,写这两个题材的历史学家将记载相同的事实。正是这个缘故,我选用这样的例子。可是,很明显,即使如此,即使两个记载都与美国有关(都与德国历史无关),它们谈的却显

^① 我的这个概念,原本借自 K. 米拉诺夫的博士论文。他现在在塔斯马尼亚大学任教。参阅我所著的《历史知识问题:对相对主义的回答》,纽约,1938。

然是不同的事物。说得简单些但露骨些,在许多不同的历史著作的书名中出现同样的指某一特定国家的专门名称时,不等于说这些著作的中心题材相同。因此,当历史学家们写美国社会的不同特点时,他们的叙述涉及的大事必然不同。这一点,比起一位历史学家写南北战争以前的历史,另一位写 20 世纪美国的历史(这两部历史记载的大事也必然不同),没有更令人惊奇的地方。同样,当两位历史学家写作的范围完全不同,比如说,一位写的是一个专门法案在国会通过前的操纵活动,另一位写的是这个法案在同一问题的全部法案中的位置,我们当然不能期望他们记述的大事完全相同。

现在假设怀特教授准许我们,对什么是一项特定的历史记载的中心题材作这些更精细的区别,同时也假设他对上述的各种历史著作各有不同范围的说法没有不同的意见,那么,显然不再会有中心题材相同、所记的大事全部属实、但在叙述上各不相同的可供选择的历史了。我不是说可能找不到这种可供选择的历史,而是说作者愈明确指出中心题材是某一题材的某一方面和他论述的范围,要找到这种历史的机会大概愈少。我的意思,不是建议用上述的意见来摆脱怀特教授讨论的问题。即使从来没有出现过这样的情况,即,有两部或两部以上相互竞争的历史著作,而且每部都是真实的编年史,历史学家们也许仍会对两部书哪一部更有意义的问题继续争论下去。怀特教授的相对主义,就在于认为这样的问题,只能根据各人认为更值得记忆的东西来加以回答。^①

^① 我承认我对怀特教授(在其论文 25 页上)突然引用“可记忆性”(memorability)这个概念感到惊奇。这个概念,与存在主义者解释什么是历史编纂工作这个问题的关系,较之它与怀特教授应采取的立场的关系更为密切。就我而言,我认为除非历史编纂者对所记录的大事亲自经历过或目击过,否则把历史说成“记忆的延伸”是不妥当的。当我说:“我记得我的三年级老师,”“我记得我的姊妹出了车祸(我没有看见这车祸),”“我记得我的父亲因为这场车祸生她的气(我自然见到)。”我知道说的是什么。但是当我说我“记得”生在父母家中,不是生在医院里时,虽然根据我的出生登记,我知道这是真实情况,但我却不知所云。

我认为,为了确定两部历史记载哪一部更有意义,实际上使用着的是另一个标准,虽然我不想否认某些历史学家有时也可能愿意采纳怀特教授建议的标准和这个标准所包含的相对主义。不过,我想提请注意的这个另外的标准,并不位于“超越真实性的轴心”上,根据这个标准来看的一些因素就是历史变革的最重要因素。比如说,作者如果是马克思主义者,他就不会认为某些题材是历史研究的重要材料,而对其他题材的研究,却认为很重要。可是,这样做就不是沿着超越真实性的轴心来进行选择,而是何种解释性的假设对历史最有成效的问题了。同时,如果我没有弄错的话,最近大多数关于可供选择的历史记载的争论完全出于这种理论性的探讨,与什么是“值得记忆的”或可供选择的历史记载无关。

这一点如果属实,那么,我们可以看出“本质主义”(虽然形式不同)的问题依然存在。批判亚里士多德的本质论不能排除马克思或艾尔斯华兹·亨丁顿^①或甚至汤因比的理论,因为这些历史学家的意图,是用普通的解释性的社会学来指出什么是历史的主要内容。他们可能都错了,但是,如果都错了的话,那是由于概括不当的缘故,这一点,除了考察过去所实际存在的连带关系外,是无法确定的。这个问题不是从某种非理论性意义上说的有无“意义”的问题。

怀特教授对主观主义的批判,以及他对詹姆斯式的目的论的标准的批评,自然是我所欢迎的。不过,现在就能看出,我的意见的重点,是为我所谓的一种修正的百科全书主义进行辩护——历史学家的任务是尽可能探入地理解和叙述人类过去的全部实况。但是,我当然反对把这一点当作任何一部历史著作的目标。正如最好的百科全书不是一人写成的,对于过去,即使是某一领域,也

^① 亨丁顿(Ellsworth Huntington, 1876 ~ 1947):美国探险家和作家,曾随巴雷特探险队游历了我国新疆的天山南麓(1905 ~ 1906),著有《土耳其斯坦的探险》(1905)、《亚细亚的脉搏》(1907)、《种族的特征》(1924)等书。——译者

需要非常广泛的协作,才能获得十分精确和广泛的认识。不过,随着历史编纂工作的发展,我们已日益意识到它的协作性,并意识到缩小研究范围和更精确地提出问题的必要性。这样,各种独立的、不同规模的关于人类过去不同时间、不同地点、不同方面的记载,和所有那些不仅并不矛盾、反而互相补充的记载,组成一个整体,这是我的理想。这显然是百科全书主义的一种形式,就其性质而言,自然也可称为纯客观主义。可是,在怀特教授的论文中,我找不到任何材料可以迫使我放弃这种理想。

(陈荣生译 徐崇温校)

普遍规律在历史中的作用

[美]卡尔·亨普尔

作者简介 卡尔·亨普尔(Carl Gustav Hempel, 1905 ~ 1997),德国哲学家,后移居美国。逻辑实证主义的杰出代表。曾师从科学哲学家赖欣巴赫,1929年以后参加维也纳小组讨论,1934年在柏林以有关概率论的论文获得哲学博士学位。20世纪40年代,他在美国从事确证和解释理论方面的研究,在科学解释理论方面成就卓著。主要作品有《经验科学中概念形成的基础》、《自然科学哲学》、《科学解释面面观》。

[译者按] 人们通常把亨普尔看做是维也纳学派柏林小组的重要人物。他提出的“覆盖律”是当代科学解释问题注意的中心之一。当他把“覆盖律”运用于历史解释时,引起了更大范围的争论,这一争论延续了几十年。鉴于我国学术界对亨普尔的哲学思想研究不够和对科学哲学与历史哲学的关系不甚了解,我们将亨普尔的著名论文《普遍规律在历史中的作用》全文译出。这篇文章集中地反映出亨普尔是如何把“覆盖律”贯彻于历史领域的。

本文选自亨普尔的论文集《科学解释面面观》,译文删去了关系不大的原注。

(一)

一种流传相当广泛的看法认为,与各门所谓的自然科学截然不同,历史学是关于过去的特定事件的描述,而不是对可能支配那些事件的普遍规律的探究。作为某些历史学家深感兴趣的那类问题的一种表征,这一观点也许不能予以否认;作为对科学史研究中普遍规律的作用的一种表述,这种观点必不能被接受。下面的考察就是试图来证实这一点,这些考察详细地说明:在历史学和各门自然科学中,普遍规律具有非常相似的作用,它们成了历史研究的一个必不可少的工具,它们甚至构成了常被认为是与各门自然科学不同的具有社会科学特点的各种研究方法的共同基础。

在这里,我们将把普遍规律理解为一种能由适当的经验结果来确证或否证的全称条件形式的陈述。“规律”这个术语暗示这样一种观念:该陈述实际上充分得到了可获得的有关的经验证据的证实。由于这种限定在许多情况下不适于我们的目的,所以我们将常常用“普遍形式的假设”这个术语来代替“普遍规律”,或简称“普遍假设”,如果必要的话,我们将单独阐明令人满意的确证的条件。在这篇文章中,可以把普遍假设设想为是对下面这种规律性的认定:在一特定种类的事件 C 于某地某时发生的每一种情况下,一个特定种类的事件 E 就会于某地某时发生,并以特定的方式与前一事件发生的地点和时间相联系。(我们选择了“C”和“E”来表示“原因”和“结果”这两个术语,这虽决不总是但却常常是适用于由上述那种规律联结的事件。)

(二)

1. 自然科学中的普遍规律的主要作用是以通常被称为解释和预见的模型把事件联结起来。

如通常所表示的那样,对某一特定种类的事件 E 于一定的时间和地点发生的解释在于指出 E 的原因或决定因素。断言一组事件——比如说, C_1, C_2, \dots, C_n ——引起了将要被解释的事件就等于说,某一 E 类事件是按照一定的普遍规律有规则地伴随着上述那组事件而发生的。因此,对该事件的科学解释包括:

(1) 一组断定一些事件 C_1, \dots, C_n 于一定的时间和地点发生的陈述。

(2) 一组普遍假设,由此

(a) 这两组陈述都由经验证据充分而合理地加以确证。

(b) 断言事件 E 发生的语句就能从这两组陈述中合乎逻辑地推演出来。

在自然科学的解释中,(1)是描述最终事件发生的初始条件和边界条件;通常我们可以说(1)陈述的是被解释事件的限定条件,而(2)则包括解释赖以成立的普遍规律,它们意味着这样的陈述:每当由第一组陈述所描述的事件发生,一个将被解释事件就会发生。

例:设被解释事件为一辆汽车的水箱经一寒夜而破裂。(1)的语句可以表明下述初始条件和边界条件:这辆汽车整夜都停放在街上。它的由铁制成的水箱完全灌满了水,并且水箱的盖子是拧紧了的。夜间的温度从傍晚的 39°F 下降到早晨的 25°F ,气压正常。水箱材料的破裂压力为某一定数值。(2)则包括了如下一些经验规律:在标准大气压力下,水在 32°F 以下结冰。在 39.2°F 以下,如果体积保持不变或减小,全部水的压力随着温度的下降而增大;当水结冰时,压力再度增大。归根到底,这组陈述必须包括一

种有关水压的变化是水的温度和体积的函数的数量规律。

从这两组陈述中,就能用逻辑推理推导出水箱在夜间破裂的结论;这就作出了对所考察的事件的解释。

2. 重要的是要记住,上面使用的“E”、“C”、“C₁”、“C₂”等等符号是代表事件的各种类型或性质,而不是代表那种有时被称为独特事件的东西。因为,在经验科学的所有分支中,描述和解释的对象总是某一种类的事件(如温度下降 14°F、月食、细胞分裂、地震、就业增加、政治谋杀)在特定的地点和时间内的发生或在一定时间内特定的经验客体(如某一汽车的水箱、行星系、特定的历史人物等等)中的发生。

那种有时被称为对独特事件(如 1906 年旧金山的地震或谋杀裘力斯·恺撒)的完全描述需要陈述在该事件发生的时期内涉及的空间或个别物体展示的所有特征。这样的任务是永远不能完全完成的。

更无疑地,虽然可以对发生在特定地点和时间内的事件逐渐作出越来越具体和全面的解释,但要依靠普遍假说来说明它的全部特征从而作出对独特事件的完全解释则是不可能的。然而,在下述方面,历史学和各门自然科学之间没有区别:两者都只有依靠普遍概念才能说明它们的课题,历史学正如物理学和化学一样能够“把握”它的研究对象的“独特个性”。

(三)

下面的要点或多或少地直接来自上面对科学解释的研究,并且对这里将要讨论的问题尤为重要。

1. 只有能够指出以上面所表征的方式把“各种原因”和“结果”联系起来的普遍规律,才能说一组事件引起了要被解释的事件。

2. 不管是否使用因果这个术语,只有运用了(二)1节(2)中提到的那种经验规律,才能得到一个科学解释。

3. 使用普遍经验假设作为解释原则,可把真解释与假解释区别开来,比如说,试图依靠一种生命原理来解释有机体行为的某些特征,而提不出什么规律来说明这种生命原理是如何起作用的,或者用“历史使命”、“注定的命运”或类似的一些概念来解释某一特定人物的成功,这些都是假解释。这种解释是建立在隐喻而不是规律之上的,它们表达了形象化和感情的要求而不是洞察到实际联系,它们用含糊的比拟和直观的“可能性”代替根据可检验的陈述作出的推论,因而不能把它们作为科学解释来接受。

任何科学性的解释都是服从于客观检验的,这些检验包括:

(a)对阐明限定条件的语句的经验检验;

(b)对解释赖以成立的普遍假设的经验检验;

(c)对解释在逻辑上是否确立的审查,这是相对于描述待解释事件的语句是从陈述(1)和(2)中推论得到而言的。

(四)

现在,可以非常简洁地说明普遍规律在科学预见中的作用。经验科学中的预见相当普遍地在于从(1)描述某些已知(过去的或现在的)条件(例如行星在过去或现在某一时刻的位置和动量)的陈述和(2)适当的普遍规律(例如天体力学的规律)推导出关于某一将来事件的陈述。因此,科学预见的逻辑结构与已在(二)1节中描述过的科学解释的逻辑结构是一样的。特别是,和所有经验科学的解释一样,预见也涉及到普遍经验假设的运用。

解释和预见之间通常的区别主要在于两者的实效的不同:对解释来说,已知最终事件发生,要探求的是它的限定条件,对预见来说,情况正好相反:这里,初始条件是给定的,要测定的是它们的

“结果”——在典型的情况下,它还没有发生。

由于解释和预见的结构相同,可以说,除非解释同时也能起到预见的作用,否则就可以说一个像(二)1节中所表征的解释是不完整的。如果最终事件可以从解释里所阐明的初始条件和普遍假设中推导出来,那么,在它实际发生之前,基于初始条件和普遍规律的知识,或许也可以预见到它。因而例如,天文学家在解释某次日食时所引证的那些初始条件和普遍假设,或许也就可以作为在日食发生前预报它的充足基础。

但是,阐述得如此完整以致显示出这种预见性[(三)3节(c)中所提到的检验会有助于揭示这种预见性]的解释,如果有的话,那也只是很少的。相当普遍的是,对一个事件所作的解释是不完整的。因此,我们可以听到这样的解释:一个牲口棚烧毁了,“因为”一根燃着的香烟掉进了干草里,或者某一政治运动取得了惊人的成功,“因为”它利用了广为散布的种族偏见。同样,就破裂的水箱来说,作出一个解释的通常方法总是局限于指出,汽车放在寒冷的环境中,并且水箱灌满了水。在这样的解释陈述中,赋予被陈述的条件以“原因”或“决定性因素”性质的普遍规律,完全被省略了(有时,这也许是作为“理所当然的事”),此外,(1)中所列举的决定性条件也是不完全的,这不仅由上述例子得到说明,而且也由前面对破裂水箱的例子所作的分析得到说明,因为更严密的考察表明,即使是对决定性条件和普遍规律非常详细的陈述也需要扩充,以便作为推导出水箱在夜间破裂这个结论的充足根据。

在某些情况下,一个给出的解释的不完整可以被视为是无关紧要的。因而例如,我们可以认为我们能够使上述最后一个例子的解释成为完整的,如果我们想要这样做的话,因为我们有理由假定,我们知道在这种情境中有关的那种决定性条件和普遍规律。但是,我们相当经常地碰到这样不完整的“解释”,对于它们不能简单地看做是无关大局的而不予考虑。关于这种情况的方法论上的推论将在后面[特别是(五)3节和(五)4节]讨论。

(五)

1. 以上的意见不仅适用于经验科学其他任何分支的解释,而且也适用于历史中的解释。历史解释的目的也在于表明,所研究的事件不是“偶然的事”,而是鉴于某些先行条件或同时性条件而被料想到的。所提到的这种料想不是预言或占卜而是建立在普遍规律的假定之上的科学预见。

如果这个观点是正确的话,那么,当大部分历史学家确实提出了历史事件的各种解释时,他们中间的许多人却否认诉诸任何历史普遍规律的可能性,这就显得奇怪了。但是,通过对历史解释的进一步研究来说明这种情况是可能做到的,这点在下面的分析过程中也许会变得清楚起来。

2. 在某些情况下,构成历史解释基础的普遍假设被非常清晰地阐明了,下面那段加点的文字说明了这点,它试图解释政府机构之永存和扩大的趋势:

由于政府的活动扩大了,更多的人在各种政府职能的延续和扩展中发展了既得利益。有工作的人不愿失去工作;那些习惯于某些技艺的人不喜欢变动;那些惯于行使某种权力的人不愿意放弃他们的统治——甚至有可能,他们想要得到更大的权力和相应更高的威望……

因此,政府各机关和部门一旦产生了,就依次开始竞争,不仅为了加强自己以防受袭,而且也为了扩大它们的活动范围。

但是,历史学或社会学提供的大部分解释并没有包含对预先假定的普遍规律的明确陈述;看来至少存在着两个说明这种现象的理由:

首先,我们所讨论的那些普遍假设往往与个人心理或社会心理有关,不知怎么地,个人心理或社会心理被认为是每个人遍过日

常经验所熟知的,因此,这些假设不言而喻地被视为当然。这种情况与在第4节(四)中所表征过的情况非常相似。

其次,充分精确清晰地阐述基本假设并且使那些假设符合所有可获得的有关经验证据,这通常总是很困难的。在考察所提出的解释的充分性时,试着重建作为解释基础的普遍假设是非常有益的。尤其是像“因此”、“所以”、“因而”、“因为”、“当然”、“显然”等这些术语,往往表示某种普遍规律的不言而喻的预先假定,它们用于联结初始条件和待解释事件,但是只有预先假定了一些合适的普遍规律,才会出现待解释事件“自然”地是已被表明条件的“结果”的现象。例如,请看这个陈述:长旱多尘地区的农民移居加利福尼亚,“因为”持续的干旱和沙暴使他们的生存环境日益恶化,并且因为在他们看来,加利福尼亚提供了好得多的生活环境。这个解释依赖于某些诸如人口总是倾向于移居到提供了更好的生活环境的地区那样的普遍假设。但是,以用被所有可获得的经验证据完全合理地证实的普遍规律这一形式来精确地阐明这种假设显然是困难的。同样,如果用大部分人对现时状况的不满不断增大来解释一场特定的革命,那么,显然,在这个解释中假定了一条普遍规律,但是,我们几乎不能阐明导致一场革命的不满必须正好达到何种程度和采取何种特定的形式,以及必须具备哪些外界条件。类似的评论适用于阶级斗争、经济或地理环境、某些集团的既定利益、挥霍浪费的倾向等等方面所有的历史解释:它们全都依赖于对普遍假设的假定,这些假设把个人生活或团体生活的某些特征与其他特征联系起来,但在许多情况下,在一个给出的解释中心照不宣地采用的假设的内容,只能非常近似地被重建。

3. 可能有人会争辩说,由刚才提到的那种类型的解释所覆盖的现象具有统计学性质,因而对它们的解释需要采用的仅仅是或然性假设,所以关于“潜在的普遍规律”的问题是建立在虚假的前提上的。把历史学提出的某些解释看做是建立在或然性假设的假定面不是普遍的“决定论”的规律即全称条件形式的规律之上,这

看来的确是可能的和情有可原的。这种主张也可能被扩大到其他经验科学领域中所提出的许多解释中去。因而例如,如果汤米在他兄弟患麻疹两星期后也得了麻疹,并且如果他没有接触过其他患有麻疹的人,那么,我们接受汤米从他兄弟那里传染到这种病的解释。这里就有一个构成这个解释基础的普遍假设,但是根本不能把这个普遍假设说成是这样的一条普遍规律,其大意是,如果保持与其他患麻疹的人接触的话,任何以前没有患麻疹的人必将得这种病,只有在概率很高的情况下才能断言接触传染将会发生。

历史学提供的一个个解释似乎允许这种分析:如果是充分地 and 明晰地阐述的话,它会阐明某些初始条件和某些或然性假设,从而按或然性假设来看,初始条件就使得待解释事件的发生成为高概率的。但是,不管把历史解释看做是因果关系的还是或然性的,总的来看,没有明确提出和没能清晰地补充所涉及的初始条件尤其是普遍假设,这依然是事实。(例如,就或然性假设来说,至多也不过是相当粗略地了解所涉及的概率值)。

4. 而且,在大部分情况下,历史事件的解释分析提供的不是上述所指某一意义上的解释,而是可称为“解释框架”那样的东西。对被视为有关的初始条件和规律的多少有点模糊的指示,构成了这种框架,它需要“扩充”以便成为成熟的解释。对这种扩充,需要作进一步的经验研究,而框架则为这种研究指出了方向。(解释框架在历史领域之外也是通用的,例如,精神分析学的许多解释就证明了这点。)

显然,解释框架并不要求与完整的解释同样程度的经验检验,然而,在科学上可接受的解释框架与假解释(或假解释框架)之间是有区别的。科学上可接受的解释框架需要由更多的具体陈述来扩充,但它指出了获得这些陈述的方向。具体的研究可以有助于确证或动摇那些指示,即,它可以证明所提出的那种初始条件确实是合适的,或者,它可以揭示出性质相当不同的一些因素必须考虑在内,以便得到一个令人满意的解释。

解释框架要求的扩充过程一般会引起所涉及的阐述的精确性逐渐增加,但是,在这个过程的任何阶段上,那些阐述都要有某种经验意义,至少可能大致地表明哪种证据适于检验它们、哪些研究结果有助于确证它们。另一方面,就非经验解释或非经验解释框架来说——比如说,关于某一民族的历史命运,或历史正义的原则——使用无经验意义的词语,甚至连大致指出与那些阐述有关的、可能导致或者确证或者动摇所提出的解释的证据的研究类型也是不可能的。

5. 要鉴定一个给出的解释的可靠性,首先必须试着尽可能完整地重构说明这个解释或解释框架的论据。尤为重要的是了解潜在的假设是什么和鉴定它们的范围和经验基础。恢复埋在“因此”、“所以”、“因为”等墓碑下的假设,经常会揭示所提出的解释是站不住脚的或完全不能接受的。在许多情况下,这个做法会揭露那种以为只要说明了一个事件的某些主要特点就解释了它的大量细节的观点的错误,即便对这些特点作了大量说明。因而例如,一个团体生活于其中的地理或经济状况,可以说明它的比如艺术或道德准则的某些一般特点,但是承认这点并不意味着这个团体的艺术成就或它的道德体系因而就得到了详细的解释,因为这会暗示着仅从一般的地理或经济状况的描述中,依靠一些能举出的普遍规律就能推论出这个团体文化生活的某些方面的详细说明。

与此有关的一个错误是挑选出必须在初始条件中阐明的几组重要因素中的一组,然后声称所考察的现象是被那组因素“决定”的,因而能够根据它来解释。

有时,某一特定历史解释或历史说明学派的拥护者,会引证自己学派的一位代表所作的成功预见作为支持他们的看法的证据。但是尽管一个理论预见的成功无疑是这个理论的可靠性的适当证据,但核实这个预见成功确是由该理论而获得的仍然很重要。有时碰巧这预见实际上是一个受到作者理论观点影响而有独创性的

猜想,但仅靠他的理论是无法得到的。因此,一个信奉完全抽象的历史“理论”的人,也许对历史发展具有良好的感觉,也许能够作出一些正确预见,甚至会用他的理论术语来表达它们,虽然不能靠理论来得出它们。防止出现这些假的确证情况是(三)3节(c)的检验作用之一。

(六)

我们曾试图表明,在历史学中正如在经验研究的其他任何部门中一样,只有依靠合适的普遍假设或作为有系统关联的假设群的理论,才能获得科学的解释。这个论点与常见的观点显然是大不相同的,常见的观点认为,真正的历史解释,是靠一种独特地把社会科学与自然科学区别开来的方法即移情理解法得到的:我们被告知,历史学家设想,自己也处在那些卷入了他要解释的事件之中的人的地位上,他试图尽可能完全地了解他们在其中行动的环境和影响他们行为的动机,靠这种想像的与历史人物的自我认同,他有了一种了解,因而获得了他所关心的事件的合适解释。

外行人和历史学家无疑都运用移情法,但它本身并不构成解释,从本质上讲,说它是一种启发手段更为合适,它的作用是提出在思考时可以作为解释原则的心理学假设。这种作用的思想基础大致表述如下:历史学家试图体会一下,看他本人处于历史人物的既定环境和特有的动机下时会怎样行事;他试图把他的发现概括为一般法则,并用它作为说明有关人物的活动的解释原则。这种做法有时可能是有启发作用的,但它保证不了由它导致的历史解释的可靠性。历史解释的可靠性更依赖于这种理解法可能会提出的对事实概括的正确性。

使用这个方法也并非历史解释所必不可少的。例如,一个历史学家也许不能进入一个有偏执狂的历史名人的角色,然而他

完全能用变态心理学的原理来解释这个人的某些行为。因此,一个历史学家能否与历史人物自我认同和他的解释的正确性无关,重要的是所运用的普遍假设的可靠性,不管它们是由移情法提出的还是根据严格的行为主义方法提出的。许多诉诸理解法的要求看来是由于以下这个事实:它有助于以某种对我们来说是“似乎真实的”和“自然的”方式来描述所研究的现象,这经常是依靠诱导隐喻而得到的。但是,必须把如此表达的这类“理解”与科学理解明确区分开来。与经验科学的其他任何领域一样,在历史学中,对一个现象的解释在于把现象纳入普遍经验规律之下,解释的可靠性的标准不在于它是否诉诸于我们的想像,并不在于它是根据有启发的类比提出来的,或是使它显得似乎真实的其他方法——这一切在假解释中也可以存在——而唯一在于它是否依赖于有关初始条件和普遍规律的被经验完全证实的假设。

(七)

1. 至此,我们讨论了普遍规律对于解释和预见、对于所谓的历史理解的重要性。现在,让我们更简要地评述一下涉及普遍假设的历史研究的其他一些程序。

所谓根据某种特定的观点或理论的“历史现象的说明”是与解释和理解密不可分的。历史学实际提出的说明,不是把所研究的现象纳入科学解释或解释框架,就是试图把它们纳入某种经不起任何经验检验的一般性观念。在前一种情况下,这种说明显然是运用普遍假设的解释;在后一种情况下,它相当于一个假解释,这种假解释可能具有感情的感染力并唤起栩栩如生的联想,但它不会推进我们对所研究的现象的理论认识。

2. 类比分析也适用于探明特定历史事件的“意义”的程序,它的科学意义在于确定其他哪些事件与所讨论的事件有关联,事实

上就是它的“原因”或“结果”。关于关联的陈述还要采取含有普遍假设的解释或解释框架的形式,这点在下一节中将会看得更清楚。

3. 在一些社会制度的历史解释中,非常强调对直至该阶段的制度的发展的分析。这种方法的批评者反对说,仅仅描述这种发展不是真正的解释。根据前面的见解,可以用稍微不同的形式阐述这个论点:对制度发展的说明显然并不完全是对所有时间上先于它的事件的描述,只有与那个制度的形成“有关的”事件才包括在内。一个事件是否与那种发展有关不是一个评价的问题,而是一个客观问题,它依赖于(有时叫做)对那个制度的产生所作的因果分析。对事件的因果分析为事件建立了解释,既然这需要用普遍假设,那么,关于关联的设想也要用,从而对一个制度的历史发展的恰当的分析也要用。

4. 同样,在经验科学包括历史学中,使用决定和依赖的概念也涉及到普遍规律。因而例如,我们可以说,根据波义耳定律,气体的压力依赖于它的温度和体积,或者说,气体的温度和体积决定它的压力。但是,如果没有明确地阐明潜在的规律,断言某些量或特征之间的依赖或决定关系至多不过是认为它们是由一些未明的经验规律联结的;这真是一个非常贫乏的论断。例如,如果我们仅仅知道存在着某一联结两个可测度的量(如一根金属棒的长度和温度)的经验规律,我们甚至不能确定其中一个量的变化将伴随着另一个量的变化(因为规律可以把“依赖的”或“被决定的”量的同一值与另一个量的不同值联结起来),而仅仅能确定变量之一的任何特定的值总是与另一个变量的同一个值相联系的。这显然与大部分作者在提到历史分析中的决定或依赖时所要断言的相去甚远。

因此,那种认为经济(或地理、或任何其他一种)状况“决定”人类社会所有其他方面的发展和变化的概括论断,仅仅在它由明确的规律证实的范围内才具有解释价值,这些规律表明究竟人类文化的哪种变化才会有规律地跟随经济(或地理等)状况的变化而

来。只有确立了明确的规律,才能赋予这一概括论断以科学的内容,才能使它经得起经验检验,才能赋予它以解释的作用。尽可能更精确地详尽阐述这样的规律看来显然是科学解释和理解的发展必须遵循的方向。

(八)

对于“特殊的历史规律”的问题,本文的意见是不偏不倚的。它们不预先假定一种把历史规律与社会学规律和其他规律区别开来的特殊方法,也不暗示或否认能发现在某种特定意义上是历史的、被经验证据完全证实的经验规律的假定。

但是,这里也许值得一提的,是历史学家在提出解释、预见、说明、关联判断等时所明确地或心照不宣地运用的那些普遍假设,就它们不是日常经验的前科学概括来说,是取自自然科学的各个领域。例如,许多构成历史解释基础的普遍假设通常被归类为心理学规律、经济学规律、社会学规律,也许部分可归类为历史规律,并且历史研究不得不经常凭借在物理学、化学和生物学中确立的普遍规律。因而例如,用缺少食物、不利的天气条件、疾病等等来解释一支军队的失败就是建立在(通常是心照不宣地)这样一些规律的假定之上的。利用树的年轮确定历史事件的年代依赖于运用某些生物规律,检验文献、图画、硬币等等的真实性的各种方法则利用了物理学和化学的理论。

后两个例子证明了与此有关的另一点:即使一个历史学家想要把他的研究限制在对过去的“纯粹描述”中而没有任何提供关于关联和决定的解释和陈述的企图,他也必须不断地利用普遍规律。因为他研究的对象总是过去——他永远不能直接审视它。他不得不用间接的方法来确立他的认识:通过利用把他现有的资料与那些过去的事件联系起来的普遍假设。这个事实之所以被掩盖起

来,部分是因为一些涉及到的规律为人们如此熟悉以致认为它们根本不值一提;部分是因为把用于确立有关过云事件的知识的各种假设和理论归为历史学的“辅助学科”的习惯。一些若不否认也是倾向于降低普遍规律对历史的重要性的历史学家非常可能被只有“真正的历史规律”才对历史学有利的想法促动,但一旦意识到历史规律(在这个很不明确的概念的特定意义上)的发现不会使历史学在方法论上自主和独立于科学研究的其他分支,似乎历史规律存在的问题就应该失去它的一些重要性。

这一节所作的论述是专门说明科学理论的两个主要原则:第一,把经验科学的“纯粹描述”与“假设的概括化和理论—构建”割裂开来是无根据的;在建立科学知识中,两者是不可分割地联系在一起。第二,同样无根据和无用的是,企图在科学研究的不同领域之间划出严格的界限并且使每一个领域都自主发展。在历史研究中,普遍假设至少绝大部分是来自传统上与历史学不同的各个研究领域,广泛使用这些普遍假设的必要性正可称为经验科学方法论统一体的诸方面之一。

(黄爱华译 伊丛校)

历史哲学——其起源及宗旨^①

[美]A.斯特恩

作者简介 A.斯特恩(Afred Stern),美国历史哲学家,加利福尼亚技术研究所逻辑和语言教授。

我们刚刚叙述了其特性的那种新的历史意识,说明了对历史哲学兴趣的重新奋起。人们已经承认个人的命运是同他所属的那个集团的历史演变紧密连结在一起的,他们在20世纪中叶,寻求在其整体上理解历史、理解支配历史的那些原则及它可能隐含着的意义。理解历史并使其与人类存在合成一个整体的全部努力——按照伏尔泰所创造这个术语的意义——就叫历史哲学。

我们已看到,人是靠其痛苦而领悟历史的现实的。我们时代的人们对自己说:“我正在因历史而痛苦或者我曾因历史而痛苦,因而有历史的现实。”因此,他拒绝某些理论家的这种观念,即一切历史都是关于过去的历史,历史的现实都只有用历史知识的形式才能理解。历史是作为一种现在的现实通过它强加于人类的痛苦而呈现的,它与以历史知识的形式抛在自己背后的阴影完全不同。历史的现实体验了历史。

由叫做“历史的”共同悲剧所强加于个人的痛苦,对历史哲学的发展来说,在一切时代都是主要的动机。第一个完全有意识地

^① 选自斯特恩著《历史哲学与价值问题》第一章(*Philosophy of History and the Problem of Values by Alfred Stern, 1962, mouton & co - 's - gravenhage*)。

创造这样一种哲学的努力——圣奥古斯丁的《上帝之城》——是由阿勒里克的西哥特人夺取罗马而激发的。这些游牧部落的胜利，他们的暴行，而特别是“基督教妇女受到野蛮的士兵的污辱”——所有这些都与总体有关系的事件，都提出了一个重大问题，这样的问题必然会唤起像圣奥古斯丁那样的哲学心灵。是什么原因使得这个被称为不朽的都市，遭遇这样悲惨的命运呢？于是，这个文明世界的首都之陷落，使得奥古斯丁沉思世俗文明的衰落并寻求用其超自然的天命来拯救人类。这些沉思的结果就是关于历史哲学的第一篇伟大的论文。

圣奥古斯丁的历史哲学与公元410年哥特人对罗马的劫掠之间的密切关系从《上帝之城》的开头就看得很明显。作者在其第一部书中就提出：

反对那些异教徒，因为它禁止崇拜众神，那些异教徒把世界的灾难而特别是哥特人对罗马的新近的劫掠归之于基督教。^①

意大利在16世纪频遭入侵，以及意大利人的爱国精神和民族自尊心所遭受的心灵上苦痛，这些对马基雅弗利^②的历史哲学有着决定性的影响。他的《君主论》的最后一章有个标题“劝诫意大利从蛮族手中解放出来”。

近代对历史哲学的最伟大的尝试——黑格尔的历史哲学——部分地是在拿破仑的大炮轰鸣声中设想出来的。黑格尔是耶拿大学的一位年轻的教授，那时得胜的法兰西军队占领了那个城市。耶拿战役前夜，黑格尔透过他房间的窗户，看到了宿营在市场的法国军队的炮火。在这个有历史意义的夜晚，他修订了他的《精神现

① *Sancti Aurelii Augustini episcopi De Civitate Dei contra Paganos, Liber Primus.*

② 马基雅弗利(Niccolo Machiavelli, 1469~1527):意大利政治家、著述家。

象学》手稿的最后几页。第二天普鲁士军队被打败了，黑格尔的房屋被毁坏了，国务部长哥德不得不给他补偿。

在耶拿战役的前夕，黑格尔看见了拿破仑，而且在给一个朋友的信中写道：

我曾看见了皇帝——那个世界的灵魂——骑在马背上穿过城市——看到这样一个人，他在马背上目标专一，伸向世界并统治它，这确实是一种异常的感情。^①

黑格尔的全部历史哲学都打上了这些个人的一个共同的命运的印记。他关于历史稳定性的观念、他关于作为普遍精神的“管理人”的伟大政治家的观念、他关于他们的激情和牺牲的观念、关于他们把自己凌驾于伦理之上的权利，等等——所有这些都是与黑格尔对耶拿战役以及其英雄——波拿巴的个人体验紧密连结在一起的，然而这种体验是苦恼的和崇高的。

20世纪历史哲学方面最著名的著作，奥斯瓦尔德·斯宾格勒的《西方的没落》，于1917年出版，那是第一次世界大战的第三年。在其序言中，斯宾格勒写道：“这次战争是表达这个世界最基本的形象的条件之一。”^②

最后，在历史哲学领域里最近的名著，汤因比的《历史研究》，经过了两次世界大战的影响，在谈到第一个灾难时，汤因比写道：“……当1914年历史把我这一代扼杀的时候，我的思想还没有定型……”^③ 甚至本世纪最静止的、反历史的、超世俗的哲学家——胡塞尔——当希特勒的所谓“民族革命”的历史的大灾难在一种实实在在的意义上几乎把他扼杀的时候，也不不得不在一种新

① K. Fischer, *Hegels Leben, Werke und Lehre*, Heidelberg, 1911, I, p. 70.

② 《西方的没落》，第1卷，10页。

③ 《文明经受着考验》，纽约，1948，3页。

的历史的意义上重新解释他的学说。^①

从第二次世界大战以来,我们已经注意到,历史哲学的新的活力被如此多的个人的本身的痛苦所说明,这些个人忍受了他们那个时代降临到他们那一代人头上的残酷的共同的命运。

从心理学动机的观点上看,哲学的体系可分成“theorogone” and “pathogone”。Theorogone 哲学是由观察世界来激发的:古代的 θεεωρός 是在一种官方的立场上注意公共竞赛的观察员。相反, Pathogone 哲学是由痛苦来激发的,这是我们的人生强加给我们的。一般说来,如果认识论是 Pathogone 的话,我们就可以肯定地说,在大多数情况下,历史哲学就是 Pathogone。

在我论述真理、现实和价值的哲学基础的书中,我通过以下的陈述概括了哲学:

与科学之间的区别:哲学考察了支配的思想与被支配的客体之间、即作为主体的人与世界之间的关系。^②相反,科学考察的是构成世界的各个被支配的客体中间的相互关系。许多人并不认为历史是一门科学。然而,它与科学的相同之处就在于,这是考察了其客体中间的相互关系的特征。对历史来说,这些客体在逻辑的意义上讲,常常是心理学的主体。另一方面,历史哲学努力找出支配的思想如何能支配作为与自然的观念不同的历史的观念;它在决定历史知识的逻辑的、认识论的、心理学的和价值论的条件下是如何成功的;它是否并如何以决定的历史规律和构想出意义的观念及历史的价值来结束。

在本卷中,我们特别关心历史价值论的含义,或者用一种更普通的方式表达,就是更关心历史哲学和价值哲学或价值论之间的

^① 参看胡塞尔《欧洲科学的危机和先验现象学,现象学导论》,载《哲学》,第1卷,1936。 Cf. E. Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, Haag, 1956.

^② A. Stern, *Die philosophischen Grundlagen von Wahrheit, Wirklichkeit, Wert* München, 1932, s. 290.

关系。但是在更深入这个主题之前,我们必须通过考察历史哲学的起源及目的来澄清一些有关历史哲学的概念。

在确定了历史哲学的心理学的起源和逻辑的特征的同时,让我们考察一下它的历史的起源。这些起源是什么呢?对这个问题作出回答会是各种各样的。但是,作者们同意这样的事实,即希腊人,尽管他们是西方哲学及历史编纂学的创造者,严格说来确实没有发展成为一种历史哲学。虽然产生了像希罗多德、修昔底德、波里比阿和普鲁塔克这些人物,但希腊人不是很有历史思想的。^①希腊的形而上学(原文为 methaphysics,疑为 metaphysics。——译者)是由尘世之外的实体组成的,它无生、无长、无灭亡——它处在巴门尼德(Parmenides)的没有创造、不能灭亡和固定的范围内,处在柏拉图的理念、亚里士多德的形式或者是斯多葛的自然法则之中。当然,在其无限的丰富和变化之中,希腊的哲学也产生了赫拉克利特,他发现了我们宇宙是运动着的及万物的辩证的运动。他向我们证明了,在对立面的斗争的意义上讲,战争是万物之源和万物之首。

通过向我们显示一切事物都是流动的,我们不能两次踏入同一条河流中,因为新的水在我们面前流过去了;通过表明存在与发展 and 灭亡这种连续的运动是分不开的,是与创造和灭亡的这种不断更迭分不开的,而且也表明对立面只靠包围它们的统一及相互限制才能维持它们自身;通过教给我们这一切,赫拉克利特赋予了近代历史哲学最珍贵的观念和推动。黑格尔和马克思从赫拉克利特的学说中,汲取了他对历史的哲学解释的基本要素:辩证的法则。但是,赫拉克利特的思想到历史哲学的转变,只是在其死后

^① 柏拉图在《蒂迈欧篇》(22A, R)中给我们讲述了梭伦到埃及旅行的故事:“梭伦向埃及的祭司们提问后才知道这些祭司非常熟悉他们的早期历史。梭伦发现,无论他本人,还是任何其他的希腊人对此都是一无所知。人们也许会提出这样的问题。”于是,一位很老的埃及祭司说:“噢梭伦!梭伦,你们希腊人永远是小孩子;你们不懂得古希腊的事。”

23 个世纪才完成的。

在说明希腊人缺乏历史哲学的理由之时,许多思想家把责任归之于循环的观念,这个观念决定希腊人的思想,甚至赫拉克利特的思想。按照古代的传统——苏美尔人和希腊人的传统,在时间的变化中有一规律性,这就是在一个同样的周期之后,产生了同日、同月、同年的相同的一些事件重新浮现。这种无穷的复归的观念就使一些事件失去了它们独有的特点。“Aimez ce que jamais on ne verra deux fois”阿尔弗雷德·德·威格尼(Vigny)说——人们决不会两次看到那种爱。希腊的历史学家有这种爱,所以才有希腊的历史。但是在这种无穷的复归的观念的统治之下,希腊的哲学家们不相信那些人们决不会两次看到过的事件。所以他没有创造一门历史哲学。无穷复归的观念使历史失去了意义,并使它变成了那些确实存在过的被弄乱了的映象的机械的、无变化的重复:太一(the One)和永恒(Permannent),作为希腊思想的典型特征,甚至在赫拉克利特那里发现了。

然而,仅仅关于循环的观念并不能说明希腊人缺乏历史哲学的理由,因为循环的观念在基督教时代以及近代的某些历史哲学家,诸如维科、克罗齐、斯宾格勒、汤因比之中,也找到了。在一方面,希腊人与基督教和现代人之间有一个区别:对大多数希腊思想家来说,物质是永恒的,它不是被创造的,既没有开端也没有结束,而宇宙也没有发展。因此,时间对他们来说是不受任何方向、不受任何特殊的尺度、不受任何进化之影响而走向终点的。所有这些都是随着中世纪的哲学家们采纳了希伯来人的创世说而变化的。对基督教的思想家来说,时间是直线型的。它有一个开端:世界和亚当的创造。它有一个中心的日子:基督的诞生。它向前运动到结束:最后的审判。因为时间是如此有限,一切民族都必须在亚当的创造和最后的审判之间完成他们的命运。因此,时间获得了一个方向,它变得不能逆转,因此是昂贵的,因为它是有限的,必须在其消失之前使用它。由于这个有限性的观念,时间的价值就被确

定了，——换言之，时间的史实性就被确立了。

基督教的伟大先驱塞涅卡^①，在给他的朋友卢西利乌斯(Lucilius)的信中写道：“卢西利乌斯，一切事物都是外在的；时间只属于我们……当你是把事情耽搁了时，生命也就流逝了……所以，你要写下你所做的：珍惜你的时间。”

就近代的思想家而言，卡诺特-克劳修斯(Carnot-Clausius)热力学第二定律教导他们，时间不可逆转。如果熵到了极点，如果自由能量的总数减低到常量，“较早的”与“较晚的”之间就有一个差别，时间的历史性同样变得明显了。然而，这个论证有时受过批判。有些思想家坚决主张，热力学的第二定律只是对宇宙中某些被封闭了的体系才是有效的。因而，它既不陈述世界史在其整体上的独特特征，也不陈述它的部分历史的独特特征，因为它们之中没有一个是一个封闭的体系。^②

用熵的规律来限定时间的前进方向是不可能的，也受到了反对。因为，如果我们宣布，两个给定的熵的状态之中，较大的熵之状态被说成是比较小熵的状态“晚一些”，那么我们只能说是一种同义反复。^③ 假定近代科学赞成与希腊人的循环的概念是对立的时间的直线型概念是错误的。哥德尔(Gödel)教授已经证明，存在着爱因斯坦的场方程式的解答，产生了封闭的像时间那样的世界草图，因此就使时间大体上成了循环的。^④

一个新的假设似乎强调了宇宙时间的循环的特征。按照这种设想，宇宙可以与一个活的有机体相匹敌：我们生活在其中的扩展

① 塞涅卡(Lucius Annaeus Seneca, 公元前4~公元65): 罗马文人、政治家, 是公元前1世纪罗马帝国新斯多葛派的代表人物之一, 也是尼禄的宫廷教师。

② 李凯尔特:《文化科学和自然科学》, 图宾根, 1915, 142-143页。

③ 格鲁鲍姆(A. Grünbaum):《时间与熵》,《美国科学家》,第43卷,1955年10月第4期,52页。

④ 哥德尔(K. Gödel):《爱因斯坦关于万有引力均衡的新型的宇宙解释的范例》,1949年,兰开斯特,第21卷,447-450页。

的宇宙将会伴随着一个收缩的阶段,这种扩展和收缩的交替会不断地进行。时间也会这样在交替的循环中继续进行。但是即使这种假设是正确的——实际上它已为某些主要的天体物理学家所拒绝——它所包括的那个宇宙时间的循环的特点将不会影响我们的历史的直线型的特点。理由是,我们历史的、地球的时间将在假设的相对的时间的开端分成一个收缩的宇宙的时间之前早就结束了。历史对我们来说,只意味着在这个地球上的人类或者在其近邻的人类的进化——如果我们考虑空间飞行可能性的话。按着最新的计算,这个历史的结束应该大约在60亿年之后发生。在那时太阳氢供给的12%将变为氦,天体物理学家们知道,超出了这个界限,一个星体必定失去其稳定性。那么太阳将会扩张、活跃,而且迫使地球的温度在水的沸点之上,然后超出铅的熔点,达到800摄氏度。老化的太阳在其达到最大的体积时,其半径将是现在的30倍,它会以惊人的速度烧尽其燃料而且迅速地耗尽氢的供给。但是,对人类来说,这不再具有什么实际的意义,因为,在此之前很久,有机的生命将会在地球上结束,海洋将会烧干,而我们的文明以及其一切财富都将化为灰烬。

历史的这一终结,看上去与在圣奥古斯丁对“永恒的礼拜日”的描述中所描写的画面完全不同。它更多地类似于那个有关太阳神赫利俄斯(Helios)的儿子、法厄同(Phaeton)的希腊神话,他驾驭着父亲的太阳车不能沿着父亲的轨道行进,而是把地球上的万物烧焦并烧尽。^①

因此,当代的天体物理学家们使我们认识到,我们地球的、历史的时间的有限性以及其直线性的特点。

诚然,热力学过程的不可逆转性赋予时间以方向,这种不可逆转性依赖于统计学的说明,因此,它处在或然性的领域内。能量将会沿着恒温的状态衰弱,这只是极其可能的,能量从某一时刻会再

^① 柏拉图:《蒂迈欧篇》。

次增加,这并非不可能。这样的变化也意味着在时间的方向上向着另一方向的变化。虽然这一个理论上的可能性,是由鲍尔茨曼(Boltzmann)观察到的,然而其可能性是如此之小,以至于历史哲学可以忽略它。我认为历史哲学只应该考虑下述的基本事实:

虽然机械的工作能完全转化成熟——通过摩擦或震动——但使热重新转化成机械的工作,则是完全不可能的,因为一部分热传给了更冷的物体。这种经验上能证明的事实,在热力学的第二定律中表现出来。当按照第一定律在一个封闭的体系中能量的总量是恒量时,按照第二定律,自由的能量,即转变成工作的能量,就会不断减少。在一个唯一不可逆转的意义上,通过决定一切地球上的过程,热力学的第二定律给我们的历史时间一个方向。

在古典的力学的世界里,一切体系都可能恢复其原初的状态;但是这个世界只是各种事实的一种抽象、是把事实的简单化——简言之,是一个虚构的世界。抽象地承认绝对光滑的平面,没有摩擦的液体和十分柔软的麻绳,这个世界并不考虑我们的物质的世界的真实的条件。然而,热力学的第二定律不再描写理想的世界,确切说,用其自由能量向前的和可观察到的消散来描写我们的物质世界。

奥斯瓦尔德(Wilhelm Ostwald)与杜恒(Duhem)一起建立了活力率(Energism)的学说,认为热力学的第二定律是一切价值的根源。^①在古典的力学的理想的虚构世界里,一个人可能干最愚蠢的事,做最坏的丑事,但没有受到真正的伤害。因为在这样一个世界里,一切事件都被假定是可翻转的,通过恢复到原初的状态而补救一个行为的有害的结果总是可能的。在一个热力学的第一定律所支配的世界里,甚至没有什么理由来抱怨时间的流逝,因为时间是完全可以逆转的。把同一条件恢复到原初的状态总是可能的。无情的格言 *facta infecta fieri nequeunt*——已经做了的东西不可能再

^① W. Ostwald, *Die Philosophie der Werte*, Leipzig, 1913, s. 112.

恢复原状——不再是正确的,所以生命和历史不再是悲剧性的。

按照奥斯瓦尔德的看法,一个可逆转的世界在一个肯定的和否定的价值之间的差别,并没有提供什么可能性。在这样一个世界里,价值的观念在理论上是不可能的。

随着在相反的方向上支配事件先后发生次序的可能性,生活在一个可逆转的世界里的人类,也就有永恒的生命的可能性。它在相反的方向随时都可以得到满足以便变得更年轻并且重新开始一个新的生活,而没有什么特定的方向。

无论如何,我们的历史世界不是这种理想的虚构世界,其中一切事物都是以不同的方式发生的。自由能量的衰减使一切地球上的过程朝向一个不可逆转的方向,而且迫使我们的时间进入一个方向。

不管熵的规律在逆转统计学上的可能性是否存在,它只能是使理论物理学家而不是使历史学家感兴趣。历史的世界总是一个各种事件在其中是不可逆转的世界,是一个损失在其中不可能完全被补偿的世界,是一个没有一个人,也没有一个民族能够不止一次地经历过生命的世界。简言之,历史的世界是,而且总是一个单程的短暂的世界。这是对热力学第二定律的妥当性的最好证明,至少是对于我们生活其中而且我们的历史发生在那里的世界是如此——不管一切异议。

这个不可逆转的历史的世界是,而且是具有柏格森的“持续时间”特点的世界,随着其个体的和集体的衰老,及其从过去到现在的延长,我们称之为记忆。如果在这样的世界里,人们想像出另一些历史的循环,它们可能不再被认为是同一的,因为它们处在古代的哲学中。例如,在克罗齐看来,精神在四要素中的进化——从美学的活动,通过贯穿逻辑的和经济的活动到伦理学的活动,必定在循环中重复,但是它们之中没有谁是与另外的相同。因为,精神的辩证进化一达到它的第四个阶段,辩证的运动就在一个更高的水平上开始了一个新的循环,并由于过去的循环而更加丰富。

就斯宾格勒的历史循环而论,这些循环之中只存在一种“类似”的关系,而且无论如何不是同一性的关系。如果正像斯宾格勒所说“每个文化都有其自己的文明”,显然,在罗马的文明(希腊文化的终结)和美国文明(欧洲文化的终结)之间必定存在着一个类似。但是这一个不是另一个的再现。相反,斯宾格勒宣称“每个文化都有其新的表现的可能性,但每个文化出现、成熟、凋谢,但决不再现”^①。所以,这些文化的每一个都有其独一无二的独特的特点,因而也就构成一种价值。

因此,正像通常所说的那样,希腊人的思想没有发展成一种历史哲学,是因为其循环的概念,这种说法是浅薄的。只有当这种循环的概念被用于一个没有特定方向的时间上时,这些循环才能变成一种永久的回归,这就使不同的历史时代失去其独一无二的特点,也失去了其兴趣和价值。由于唯一缺乏科学知识而采用永久回归学说的近代的伟大哲学家尼采,就否认历史并且试图使近代的人类脱离其“历史的病痛”。

然而,如果循环的观念被运用于不可逆转的时间,例如,近代物理学之时间或者柏格森的时间,它完全与历史的概念不矛盾,正像我们已经证明的那样。那是由于熵的增加,由于自由能量的减少,由于生物学的成熟和由于存在于记忆的形式中的残存物的累积,较后的循环与较早的循环会有所不同。在不可逆转的时间中,正像我们的历史时间一样,没有哪个较晚的时期能与一个较早的时期是相同的,即使这个时间是在循环中前进的。每一个时期都有其特点,每个时期在其历史性上都是独一无二的。

众所周知,柏拉图在坚持循环概念的同时,也承认造物,尽管其不是“来自虚无”(ex nibilo)。这至少是由《蒂迈欧篇》的神话所给予的印象。柏拉图的时间,正像较后的奥古斯丁的时间一样,是以宇宙之创造开始,是以创造万物的运动来开始的。然而,我们

^① 《西方的没落》,第1卷,慕尼黑,1923,29页。

必须记住,甚至在他的《蒂迈欧篇》中,柏拉图也强调,没有起源的那种永恒的存在与没有存在的那种永恒的生成之间的差别。^①按照柏拉图的观点,过去、现在和未来之时间上的不同不可能被应用于现存之物和非创造物。^②正像大多数希腊思想家一样,柏拉图认为,生成低于存在,它是真正的知识的唯一对象。我认为,这种低于存在的生成是希腊人之中缺少历史哲学的主要原因。如果没有人类的生成,那什么是历史?我同意著名的意大利哲学家巴塔里亚(Felice Battaglia)教授的意见,他写道:

褒奖存在并且主张它是不变的成熟的那些哲学(尽管有不同的形式)被宣称为漠视历史。甚至当他们提出人类的努力是一种脱离禁欲主义(向柏拉图的永恒理念上攀登)或者回到古老的幸福时代(黄金时代……),在下述意义上,没有什么真正的历史,在我们之后或在我们之前,在天王星之中或在时间的开始总是有某种完美的、已经完成了的东西。^③

柏拉图和亚里士多德在其关于国家的著作中,所创作的不是历史哲学而是带有纯粹实际目的的政治哲学。他们一直在寻找着恰当的宪法,以应该保证美好生活。然而,他们并没有提出关于历史意义的哲学问题。

但是,如果希腊人没有创造一种明确的历史哲学,他们关于历史的神话就包含着某种含蓄的哲学。让我们考察一下希腊的历史神话吧,以便抽出他们的教训来。

按照神话,克莉奥是历史女神,而同时又是史诗女神。这两种职能的结合表明希腊人必定意识到了我们今天所知道的,由于积

① 柏拉图:《蒂迈欧篇》,27D~28。

② 同上书,37D,E,38A,B。

③ 巴塔里亚: *La valeur dans l'histoire*, 巴黎,1955, p. 14。

累了2500年的经验,即在历史编纂学中,要在历史真理与诗歌的虚构之间画一条清楚的分界线是困难的。历史必然包含着真理之外虚构的因素,它是文献的汇编与想像的产物。由于把深思历史的与史诗的职能都交给了克莉奥,用德国史学家兰克的话说,希腊人早就拒绝了19世纪的历史实在论,他们认为,历史有责任告诉我们事物如何“在现实中”发生。

对于其他现代的历史学家和哲学家们,——我随便提到的雷南、库尔诺、卡莱尔、狄尔泰、克罗齐、文德尔班、齐美尔、吉本、汤因比、罗素、科恩——来说,历史学家也必须是具有想像力的艺术家。在这种当代的概念中,我们也看到了有关希腊的历史和史诗的女神克莉奥神话的胜利。

由于赋予历史女神以克莉奥的名字,希腊人也许希望说,历史不是由 *ιστορικα* 这个词所提出的简单的探讨,而是由对各种事件的精练、赞美,克莉奥这个字来自表示“赞美”和“庆祝”的动词。这个语源表明,对希腊人来说,历史编纂学是对各种事实的估价,是一种对被认为是伟大的、不可思议的、光荣的事件的选择。这种选择预先假定一个价值的概念,是历史学家头脑中的各种价值的等级序列。希腊的历史学家们有意识地使用了这个等级序列。那么,历史之父希罗多德为什么撰写历史呢?“为了对过去的记忆,不至于由于时间的流逝而从人们的头脑中流失,也为了由希腊人和邻邦所取得的伟大而辉煌的事迹,特别是他们之间彼此进行战争的理由,不至于失去声誉。”^①

希罗多德赋予历史三个任务:纪念的任务(克莉奥确实是记忆女神谟涅摩叙涅的女儿),探求原因的任务和评价的任务。2000多年以来,历史学家们除了执行他们著名的先辈希罗多德这个计划之外,什么也没有做,尽管有时是不由自主地。

我们不得不推断出,历史编纂学从一开始就不可辩驳地与价

^① 希罗多德: *Book I, A.*

值的领域连结起来,正因为如此,它常常被责备不公平和缺乏科学的普遍性,因为价值的判断是主观的和多变的。直到今天,历史哲学家们并没有停止斗争,以便避免由于声名狼藉的处境而造成的认识论上的困境。对希腊人来说,这种境遇无论如何是不应受到指摘的。反之,挂满桂冠而且分配光荣与谴责的克莉奥在他们的眼中在履行着一种庄严的职能。

让我们进一步说一下,希腊人用一种漏壶来描述克莉奥。这个词是由动词窃取和名词水组成,这个词表明水在希腊的集会上可以计算时间,通过一定水量的流动来测量允许不同的演讲者的时间。水“暗暗地”通过一个小洞并且从一个容器慢慢地流到另一个容器里。

按照我的见解,那个漏壶,作为克莉奥的一个标志,不仅是历史的短暂性的象征。它也使我们想起那被授予称作“历史”的伟大戏剧的演员们的时间——这些演员们是个人、党派、民族、阶级或者整个大陆——都被测量过。在19世纪,隐藏在希腊神话中的这个观念在黑格尔的哲学里找到了清楚的表达,黑格尔告诉我们,各个民族都是在“宇宙精神”的进化中某一“瞬间”的表现。一个民族一旦已经表达了它所描述的观念,一旦它完成了其使命,它就失去它的权利而且把这些权利让给了另一个民族。

我们确实看到过巴比伦人、埃及人、希腊人、罗马人、西班牙人、德国人的大帝国的出现与消失。斯宾格勒曾宣称了西方的没落;欧洲不得不把其一部分权力交给美国;而且我们也已经看到亚洲作为一个新的巨人而出现。俄国,一个同时是欧洲人和亚洲人的民族,由于成为超级大国而实现了尼采的预言。在一个代表着亿万人民的国家集团里,占优势的工人阶级从资本家阶级手里接管了政府。为希腊人所没有预料到的近代历史的所有这些事件都证明了,测量和限制历史戏剧的演员们表演时间的克莉奥漏壶的象征是正确的。

于是我们了解到,希腊的历史神话,隐含着那即将来临的时代

的许多萌芽。而且,希腊人本身确实没有发展出一种严格意义上讲的历史哲学。

那么,历史哲学的起源是什么呢?在提到希罗多德的时候,维科在把过去的一切时间分成三个时代的埃及人那里,似乎看到了这个起源:神的时代、英雄时代、人的时代。他自己采取了这种划分并且把它运用于一切民族的历史。维科也谈到了罗马的马库斯·特伦希厄斯·法罗,“在那本失传的巨著古代文物《人神制度稽古录》中,过去的所有世纪被分成三个时期:黑暗的时代,传说中的时代,历史的时代,或者说人类的时代”^①。所以,把时间简单地划分成历史时期仍然不能构成一门历史哲学。

雷南坚决主张犹太人的历史哲学起源论。他写道:“犹太人由于有先知先觉,在某个特定的时刻,这才使闪族人能熟练地面对着未来的广阔的路线,使历史进入宗教的领域。”在雷南看来,在把人类的命运与民族的命运连接起来的同时,犹太人的思想家们,是第一个关心我们人类进步的一般理论的人。雷南认为,《但以理》(*Danie*)这本书的作者是“历史哲学的真正创立者”^②。除犹太人之外,雷南也没有忘记强调一个事实,他也提到了波斯人。今天,阿诺尔德·汤因比也像雷南一样追溯了历史哲学的上述过程,他写道:

在以色列、犹太和波斯的先知们看来,历史不是一个循环的、也不是一个机械的过程。历史是神意在这个世界的狭小舞台上所进行的熟练的和从不中断的表演,神意通过这种片断的景象而显现出来,但是它在各方面都超过我们人类的想像力和理解力所能达到的范围。^③

① 维科:《新科学》,60页。

② 雷南: *La vie de Jesus*, Paris, 1861, p. 49。

③ 见《现代西方历史哲学译文集》181页,上海译文出版社1984年版。

总之,历史哲学被认为是基督教,而特别是圣奥古斯丁的创造。按照这位思想家的观点,历史是暂时被混杂的城市:尘世——地上之城,和极乐世界——上帝之城之间的永恒斗争。尘世属于魔鬼,是邪恶的社会——*Societas impiorum*,是罪孽深重的人类的世界,为尘世的娱乐和物质的利益所败坏。它命定要受到永久的处罚。天国是那些注定救世和永久幸福的圣人们,以及其他正直的人的一个小的社会。他们建立了真正永恒的城市,神圣的罗马帝国。这两种城市的第一批典型是该隐和亚伯。

被圣奥古斯丁分成六个时期的全部历史,导致了天国对撒旦城市的最终胜利。上帝拯救一部分人类,以便表明他的怜悯,所以,进入天堂的只是较少的一部分人。人类的大多数“命中注定要过着魔鬼的生活”。在这方面,上帝将会表明一切人都应受处罚。

历史将在将天国最后战胜撒旦城市之时结束。那时,历代死去的人都会复活,根据最后的审判,上帝的选民和被上帝摒弃的人将无可挽回地分开:撒旦的公民将堕入地狱,而正直之人和有福之人将在上帝的天国享受永久的幸福。随着这个天国王国的实现,历史的戏剧也将结束。

然而,按照这位希波主教的观点,历史的这种终结不等于一切事物的终结。“它将是一种无穷无尽的第八天,即永恒的星期天”(Dominicus dies velut octavus aeternus。)

那会发生什么呢?圣奥古斯丁以下述方式来想像它:

我们将会悠闲自得,并且将会看见;我们将会看见并且会爱;我们将会爱而且会赞美。那将是没有休止的极限。对我们来说,除了到达永不结束的王国之外还会有其他的结局吗?

这被假定为一种没有终结的终结,因此它就再也不是历史。圣奥古斯丁所想像的神圣的城市将不再有什么“需要的刺激”,“没有一个下等人会羡慕站在他头上的人……因此,一个人得到了微

不足道的礼物之后会增加其他礼物而不再期望更多的。”

显然,一个没有“需要刺激”、没有羡慕、没有欲望的世界将是一个没有历史的世界,因为——正像维科、康德、黑格尔和马克思后来向我们证明的那样——羡慕、情感和需要构成了历史的燃料、支持着历史的前进。我们确实可以说,历史是连绵不断的,历史就是要摆脱被认为是不完美的梦想向着一个完美的构想前进的现在。历史存在于为各个集团所确认的,真实的消极的价值与想像中的积极的价值之间的这种对立之中。自从圣奥古斯丁的幸运之城被假定是不受消极价值影响的——*ubi nullum erit malum*——它就不再包含某种价值的差别。而且,没有价值的不同,也就没有价值本身。因此,作为实在的历史究竟在什么程度上与价值的概念连结在一起,就变得更清楚了。然后,同样,我们会看到历史作为知识是正确的。

这样,由于其“永恒的星期天”的描写,圣奥古斯丁确实给了我们一个没有历史世界的观念,与此类似的是我们的历史终结的印象。

现在,圣奥古斯丁对历史哲学的贡献还没被恰当地认识到。一位众所周知的历史哲学家、新教神学家特勒尔奇在谈到圣奥古斯丁、尤昔比厄斯(恺撒城的正教主教)和海尼奥默斯之时,宣称:

他们被称为历史哲学家,其实相反,他们是编纂学家和教义学家,他们只是为每一事件描绘出一个古代的奇迹和历史学术传统的框架。^①

“这些是符号而不是现实”卡尔·雅斯贝斯谈到对历史的圣经解释时说,尽管他不是一位异教徒。麦克斯·席勒(Scheler),在其最多产的时期,就已经是一个狂热的罗马天主教徒,他同样像圣奥

^① 特勒尔奇(Troeltsch): *Der Historismus und seine Probleme*, 图宾根, 1922, 15页。

古斯丁和鲍胥埃的著作中所显示的那样,拒绝对历史的神学的解释。席勒宣称:“几乎不需要说,宗教的人类学作为一门自主的哲学和科学,在各方面都是不足取的。”而且,尽管其作为从前的西班牙的罗马教徒的传统,美国哲学家格奥尔格·桑塔亚纳认为圣奥古斯丁对历史的解释是“一个神话……一半无知,一半傲慢”。^①

用纯哲学的方法来判断,我不能同意这些见解。当然,没有人能否认圣奥古斯丁不仅归功于柏拉图和斯多葛派,而且也归功于琐罗亚斯特,因为奥古斯丁的上帝之城和魔鬼之城的冲突,为永久神圣的城市的建立所克服,这是在波斯的古经《阿斯维陀注释》和《神歌》(*Ghatas*)中所描述的善神阿胡拉·玛兹达(Ahuro Mazdao)和凶神曼纽(Augro Mainyush)之间的斗争的基督教姊妹篇。琐罗亚斯特,像后来的奥古斯丁一样认为,最后的胜利属于神意的原则,而冲突的结束将伴随着幸运的城市建立。但是在把波斯和希腊的要素与犹太教和基督教结合起来时,圣奥古斯丁描绘了历史直线的向着终点进化的草图。当奥古斯丁给我们历史的终结后的未来一个朦胧认识的时候,他赋予历史一个有限的特点,这一点在西方的思想中从没有丢失。

不仅如此,在把历史解释成为神的计划(这个计划就是保证对人类的最终救赎)的实现之时,圣奥古斯丁表明,人类的历史整体可以为一种单一的观念所解释和理解。因此他赋予历史哲学以决定性的推动。无论人们接受还是拒绝他对过程的解释——当然,我拒绝它——在那里仍然剩下这样的事实,由于圣奥古斯丁看来,西方世界确信,历史的整体是可以解释的。我们的一切历史哲学(这种历史哲学基本上是一系列解释人类历史的整体的企图)皆来源于这种确信。

赖欣巴赫(Hans Reichenbach)在其著作《科学哲学的兴起》中,谴责哲学用轻率的和幼稚的概括来提供答案,那时提供“正确答

^① 桑塔亚纳:《理性的生命》,纽约,1930,90~91页。

案”(科学的答案)的时机还未到来。我发现这种论证过于简单化了。不仅从心理学上说人们渴望哲学上的答案是不可能的:“要等2000年直到正确的答案到来的时候。”而且从逻辑上说,很明显不冒得出错误答案的危险,也没有人能得出正确的答案。只有经过错误的答案,人才能在某一天得到正确的答案。

因此,责备圣奥古斯丁用幼稚的方法回答历史的意义,是可笑的。他的答案是用他那个时代的理智的风格构想出来的,这个答案人们能够理解,那个时代也比较满意。受到他的范例的鼓励,其他时期较少幼稚的答案。

圣奥古斯丁的历史哲学,当然属于孔德叫做“神学的”那个阶段,因为其作者把一切历史事件都想像为超自然力的一种直接干预的产物。而且,奥古斯丁的历史哲学比严格意义上的历史包括更多圣经的历史。

鲍胥埃的《通史论》(*Discours sur l'histoire universelle*)以更弱的形式代表了神学的阶段,虽然“上帝在他的言辞中创造了天地,并且在他的想像中创造了人”^①。鲍胥埃把宗教神话作为历史的事实来考虑,并把它们混同于真正的历史事实,于是,他写道:

人们必须掌握各个时代的若干东西,例如亚当,或者造物;诺亚,大洪水,亚伯拉罕的使命,或者上帝和人之间的联盟的开端。摩西,或者成文法;特洛伊的战利品;所罗门,或者神殿的建立;罗慕洛,或者罗马的建立;赛勒斯,或者上帝从巴比伦的囚禁中挽救的人民,等等。^②

但是,虽然对鲍胥埃来说,对奇迹的永恒干预,是最正当的历史解释——而且他总是在人类的行动中寻找着神的计划——虽

① 鲍胥埃:《通史论》,巴黎,1856, tome X, p. 133.

② 同上书, t. X, p. 132.

然,他作为一个历史学家做了很好的工作,他从其自然的原因解释了某些事件。如果他的历史哲学仍然代表着那个学科的神学阶段,不过与圣奥古斯丁比更少绝对。

在18世纪,历史哲学进入了它的近代时期。谁建立了近代的历史哲学?按照德国人的特勒尔奇的说法,是法国人伏尔泰;按照法国人米歇尔(Michelet)的说法,是意大利人维科。至于我们,我们倾向于认为在近代意义上的历史哲学,是以这两位天才的著作为基础的,他们十分愉快地互相补充。维科居先,在1725年,他出版了他的著作——《关于各个民族共性的新科学的原则》。它构成了历史哲学世俗化的开端。正像梅尼克正确地指出的,维科的书是历史思想的“新工具”(novum organum)。^①一方面,这位意大利的思想家,由于接受了圣奥古斯丁和鲍胥埃的基本立场而隶属于基督教的历史观。正像他的前辈一样,维科认为,作为与宇宙的同时创造的亚当,是世上第一个人,而希伯来人是第一个民族。在创立了古代文明的几个异教徒——卡迪亚人、斯基台人、埃及人和中国人——的“徒劳无益的自负”和以色列人的智慧中,维科看到:“有特权的人们是圣经真理的有力的证据。”^②

但是这些传统的观念仅仅是维科思想的出发点,这种趋势与传统是完全相反的。这位意大利思想家所真正感兴趣的,是探求历史的自然法则;或者正像他所说的,是“人类本身的自然过程”,与超自然的干预无关。维科的伟大发现就是“社会的世界必定是由人创造的,所以,它的原则能够而且一定在我们人类的心灵本身的变更中找到”^③。

由于这个发现和从其中得出来的结论,维科开创了历史哲学和历史编纂学的世俗化。诚然,维科并没有改变他的天主教的信

① 梅尼克:《历史主义的成立》,Munchen,1936,Band 1,p.56.

② 维科:《新科学》,Libro Primo,III,p.95.

③ 维科:《新科学》,Libro Primo,III,p.136.

仰,而且仍然认为宗教是抑制着已经从人类法则奴役下解放出来的人们的唯一强大手段。然而,他觉察不到他已经把圣经的超验的上帝变成一个内在的上帝,即抽象的、形而上学的力量。对维科来说,历史是由神的立法权支配的人类的进化,由于这一点,人们通过他们的自由逐渐地达到了他们自身的自然的观念。

在历史的发展中,维科区别了三个时期:神权的或神的时代;英雄的时代;人的时代或文明的时代,在这个时代里人享受着“法律面前的平等”。这出戏分三幕,而古代首先上演的是第一幕,按照维科的看法,这出戏在一切民族的历史中重演着。它们的三合一的进化,遵循着人性中内在的法则。自然,人性是神的创造,但是,按照维科的观点,上帝在历史上只有通过他所创造的人性,间接地起作用。

在证明人类社会如何把凶恶、贪婪、野心的不道德变为勇气、勤勉和公民的活动的社会的美德之后,维科的结论是:

所有这一切都证明,有一个神的天意,一个神的立法的知识。由于神意,人的激情全然致力于个人的利益,由此他们像野兽一样生活,这些真正的激情由于人生活在人类的社会中而创造了市民的僧侣政治。

当维科的三合一预示黑格尔的和孔德的历史哲学之时,他的关于历史把人的激情规定为受他们所不知道的目标支配的观念,后来在康德、黑格尔、叔本华和其他人的历史概念中再三重复。伏尔泰、赫德尔、席勒和大多数的启蒙运动的哲学家发展了维科的这一观念,即人类的理性是其真正的本性,而且由于人类激情的自由活动,历史逐渐战胜了野蛮,而且以实现人道主义和文明而结束。甚至斯宾格勒的历史进化的种种循环之间的形态学上类比的学说的萌芽,也能在维科的理论中找到,按照这个理论,历史从各个民族开始并且遵循着同一路线。的确,当米什莱关于维科写出下面

的话时,并没有什么夸张:“当群众或遵循或反对以笛卡尔的改革的时候,一个唯一的天才创造了历史哲学。”^①

近代的历史编纂学和历史哲学的时代,最终是由伏尔泰建立起来了。由于《风俗论》的问世,伏尔泰在写历史和解释历史方面引起了一场革命。正像大家知道的那样,从导言到这本著作的第53节,于1765年以《历史哲学》的书名出版了。这个由伏尔泰所创造的表达方式,很快就在哲学的领域和历史的领域里获得了永恒的地位。

就历史编纂学而论,伏尔泰的第一个新观念,就是写文明的历史而不是写国王的历史。“你最终想要克服近代历史使你憎恶的原因,在这个无限中,你唯一探求的就是你所知道的价值:主要民族的精神、习惯、习俗。”^②

伏尔泰的这些话使他的第二个新观念更清楚了,即历史学家完全有意识地并按一定目的所使用的选择原则的观念。当笛卡尔在这样一种选择中看到了历史编纂学的缺点时,伏尔泰认为它是其力量之一,即全部的历史解释都服从于一种定向的价值、一种理想的手段。关于这一点他写道:“在所有这些人们不能接受的无限收集中,人们不得不限制自己并进行选择。它是一座巨大的宝库,你可以取出你所能用的东西。”^③

伏尔泰解释一切人类历史所依赖的那种定向的价值、理想,就是启蒙哲学的价值、理想。在艺术和科学的领域里,人类对理性、自由、容忍、和平和心灵完美无缺的追求。在他的书《路易十四时代》中,伏尔泰写道:

不管是谁认为——甚至宁可说——也不管是谁要有一好

① 米什莱(J. Michelet): *Discours sur le système et la vie de vico*, Paris, 1827, p. 1.

② *œuvres complètes de Voltaire*, Paris, 1878, tome XI, *Essai sur les mœurs*, p. 157.

③ *œuvres complètes de Voltaire*, Paris, 1878, tome XI, *Essai sur les mœurs*, p. 158.

的体验,世界的历史只有400年。这四个幸运的时代,就是艺术在其中已经完善和可以用作人类精神之伟大的时代,它是后代的一个样本。

在另一节,伏尔泰表示了构成他的写历史的选择原则:

不是已做过的一切都值得写。在这种历史中,我们宁愿集中在那种值得注意的一切时间的东西上面,那种能够描写人们的天资和习惯的东西上面,集中在充当教训和劝告爱美德、爱艺术和爱祖国的东西上面。

伏尔泰与其他的关于天赋人自然权学说的代表都相信,“一般说来,人类总是他所是的”和“由于人性处处都是一样,人们就必定不得不采纳同样的真理”。由于把他的思维建立在这些前提上面,伏尔泰可能承认显然独立于历史学和地理学之外的价值标准的存在。所以,他能够作出下述陈述:“地球上的万物都已经变了;惟有美德从来没有变。”但是,实际上,伏尔泰用他的时代的价值制造了一个准则,用这个准则衡量过去的价值,而且甚至用作衡量将来的价值的标准,因为他希望这些价值成为子孙后代的范例。

在列举历史的头三个伟大时期——伯里克利和柏拉图时期;恺撒和维吉尔时期,以及意大利的美第奇时期之后,伏尔泰写道:“第四个世纪就叫做路易十四的世纪,而它也许是四个世纪中最接近完美的一个。”

这个路易十四专制主义的世纪对他来说似乎是“曾经存在过的最文明的世纪”。当他告诫我们,“不要按照我们的习惯来判断各种事情”时,伏尔泰自己总是违反这个原则。后来,历史主义,由于它的论题——真理是时间的女儿——改正了伏尔泰的价值论的超历史主义(transhistorism)。

让我们再回顾一下伏尔泰对历史编纂学和历史哲学的其他主

要贡献：他写的是世界史，而不仅仅是西方的历史。在我们这个世纪里，斯宾格勒夸耀说，他把印度、中国、阿拉伯和墨西哥的历史同西方的历史放在同样重要的地位上。在这一点上，正像在许多其他方面一样，他为汤因比所仿效。所以只有斯宾格勒和汤因比遵循着伏尔泰所开辟的道路。正是这位法国哲学家的历史学的“哥白尼体系”代替了“托勒密体系”，^① 不管斯宾格勒对这个成就有什么主张。

在克服了历史的乡土观念的同时，伏尔泰对历史学的完全世俗化，也迈出了决定性的一步。在斥责鲍胥埃写的历史“只是为了暗示世界上万物都是由犹太人民族所做的”^②。而且坚持异教徒文明的重要性的同时，伏尔泰打破了希伯来基督教的伦理的垄断，而且证明道德在异教中也是可能的。然而当鲍胥埃依赖神意，认为上帝是最正统的解释的时候，伏尔泰却试图把一切事件——历史的和自然的——当作普通规律的必然产物来解释。

诚然，有时他仍然借助于上帝。例如在下面一段中，他写道：“使人们进入挪威去的上帝，也使他们进入了美洲和南极地区，就像上帝在那里植树一样，他也让那里杂草丛生。”^③

然而，伏尔泰的上帝不再是鲍胥埃的。人们记得在伏尔泰的《哲学辞典》“上帝”那条中，一个修女姐妹和一位形而上学家之间的讽刺对话。在那里，形而上学家说：

我的亲爱的妹妹，我相信一般的神，支配万物的法则永远是来自神，正像光从太阳喷出一样；但是我完全不相信一个特殊的上帝会改变世界经济来讨你们的麻雀或你们的猫喜欢。^④

① 斯宾格勒：《西方的没落》，慕尼黑，1923，第1卷，23-24页。

② *œuvres complètes de Voltaire*, t. XI, 1, p. 208.

③ *œuvres complètes de Voltaire*, t. XI, 1, p. 7.

④ *œuvres complètes de Voltaire*, p. 295.

伏尔泰补充说,这个神的法则是“不易改变的”。由于他,上帝失掉了它的神学特点并且变成了一种形而上学的力量。这意味着,由于伏尔泰历史哲学从其神学阶段变成形而上学阶段。孔德在说他的三阶段法则时写道:

在形而上学阶段,基本上仅仅是第一阶段(即神学阶段)的一种简单的、一般的变更中,超自然的力量被抽象的力量所替换……这种力量是世界上各种不同的存在所固有的,并且被认为是由它们本身所能产生的,这一切为现象所观察到。^①

这就是在伏尔泰的历史哲学中所发生的,尽管有时仍然给我们留下了神学阶段的术语。

在其有关颜色理论的历史中,歌德怀疑伏尔泰表示了他的自然神论,为的是使自己不再被看成一个无神论者。所以,伏尔泰需要“自然的作者”,不仅是作为最高的叫做宇宙的机械工程师,而且是作为道德法则的保证人的。对他来说,道德法则是保卫社会的幸存者所必要的,特别是对于他迷恋其间的文雅的法国沙龙社会也是必需的。梅尼克在说伏尔泰的上帝是“一个资产阶级保护人的上帝”时是正确的。他不是什么神学家的上帝。

由于孔多赛,上帝从对历史的哲学解释中消失了,人类的“不断的进步”变成一种不可抵抗的力量。当伏尔泰的自然神论不能回避与他所如此憎恨的基督教世界订立的借款(contracting loan)之时,孔多赛拒绝这样的和解。他说:“没有哪个宗教不强迫它的信徒轻信某些物理上的谬论。”^②

所以,人们可以相信,由于孔多赛、屠尔哥、休谟、吉本、巴克尔、泰纳和孔德,历史哲学达到了它的实证阶段,按照孔德的观点,

① 孔德:《实证哲学教程》,1930,巴黎,第1卷,4页。

② 孔多赛:《人类精神进步史表纲要》,1900,巴黎,66页。

实证阶段构成了人类的最终阶段。让我们回顾一下孔德的下述见解：

在沉思其自己的历史的时候，不是我们之中每个人都记得，就其最重要的见解而言，相继为在他的童年他是一个神学家，在其青年时是一个形而上学家，而在其成年时是一个物理学家吗？^①

但是虽则没有人曾经从他的成年退回到他的青年和童年，这样的倒退在思想史上，而特别是在历史哲学史中，却是屡见不鲜。在由于孔多赛和休谟达到实证阶段后，历史哲学由于黑格尔再次变成形而上学阶段，在我们今天，由于汤因比而又回到了神学阶段。人们甚至可以认为，黑格尔的历史哲学是这个学科到其神学阶段的复归。黑格尔不是写过“上帝支配世界，他的政府的内容，他的计划的实行是世界历史”吗？对黑格尔，历史是“一个神正论，一个上帝的辩护”。当他把世界历史定义为“精神在时间中的展现”时，他认为这个精神就是神的。卡西尔极其简洁地讲过：“在黑格尔看来，上帝不仅有历史，他就是历史。”^②而在不少漂亮的隐喻中，美国哲学家胡克声称，在黑格尔看来历史是“上帝的自传”^③。

然而，我相信黑格尔的历史哲学，与其说表现了这个学科的形而上学阶段，不如说它表现了神学的阶段。在黑格尔看来，上帝是抽象的，他是绝对的或逻辑的观念，这个观念首先存在着宇宙的概念的体系之中，它探察自然的非意识的领域，以主观精神的形式，唤醒了人类的自我意识，在历史中作为由创立国家、社会、法律、伦

① 孔德：《实证哲学教程》，1930，巴黎，第1卷，6页。

② 卡西尔：《国家的神话》，加登载，1955，330页。

③ 胡克：《从黑格尔到马克思》，纽约，1950，36页。

理学的客观精神来认识它的内容。最后,绝对恢复到自身,作为艺术、宗教和哲学而丰富和完善。这全部的进化经受了辩证法的严厉的法则:对立面的斗争、解释和统一的法则,否定之否定的法则和质量互变的法则。在这里它是一个形而上学的力量的问题,而不是超越自然的动因的问题,而且黑格尔的术语可能被认为是对路德正统派的语义上的让步,路德正统派是普鲁士君主政体的强有力的支柱,而这位“普鲁士国家的哲学家”试图保护其君主政体不受自由主义的袭击。他的神学术语的出现,事实上具有相当的偶然性。黑格尔认为,绝对精神在哲学中,而不是在宗教中达到自我意识的最高程度。对他来说,只有哲学是绝对理念的“适当的”表现。

如果说黑格尔的历史哲学在这点上构成了这个学科到形而上学的复归,我们时代汤因比的历史哲学,总体上说是神学阶段的复归。事实上,这位有名的英国历史学家绝不会否认这一点。他声称在他的全部历史的研究中,他是山牛津大学的箴言指导的,“上帝是我的光源”。在汤因比看来,上帝不仅是一个历史的事实,他是最高的历史事实,而宗教是历史学家关注的唯一题材。他说:“高级宗教的世俗史乃是天国生活的一个方面,而这个世界则是天国的一个行省。这样历史学就过渡到了神学。”^① 历史转变成为神学,确实是全部汤因比历史哲学的钥匙。

在自传体的草稿中,这位伟大的学者谈到他的基本“发现”。第一个发现是各个民族只是把社会或文明的更复杂的整体任意割裂的片断,这些社会和文明“才是历史研究的最小的可以理解的领域”。他的第二个发现,是一切文明的历史在某种意义上讲是平行的、同时代的。然而,汤因比有一天终于认识到,这些学说只对他来说是“发现”,而对普通群众来说则不是什么发现。因为他们在

^① 汤因比:《文明经受了考验》,纽约,1948,5页。

此之前在斯宾格勒的《西方的没落》一书中就已经看到了这些发现。^①

为了寻找其历史的一哲学的事业的另一个正当理由,汤因比宣称他自己不满意斯宾格勒对文明起源问题的回答。汤因比在歌德的《浮士德》中找到了关于解释文明历史的原则。众所周知,由于约伯的故事赋予了歌德以灵感,这位德国诗人提出了上帝和魔鬼的一种赌注。魔鬼向上帝提出了挑战,让上帝给他自由去收买浮士德,如果他能做到的话。如此,在汤因比看来,历史似乎是上帝和梅非斯特之间的一种赌注,是善与恶之间的斗争,它首先是“挑战与应战”的关系。按照这位英国历史学家的看法,这种“应战”阐明了文明的起源、生长、衰落和解体。

汤因比抛弃了他的同胞吉本和弗雷泽关于基督教是希腊—罗马文明的破坏者的观点,他首先考虑了这样一个假设,即基督教是一种蛹体,它拥有和保护古代文化幸存下来的萌芽,直到这些萌芽以一种新的世俗文明的形式破土而出。但是这种假设使基督教和一般宗教降低为恭顺的仆人,而这个角色并不符合汤因比关于历史的神学概念。因此,汤因比提出另一他更满意的观点替代之,这种观点认为,文明是手段,而宗教是目的。

从这种观点看来,“文明是宗教的女仆”,而希腊—罗马文明最突出的作用就是在其消亡之前产生了基督教。汤因比把宗教比作是四轮马车,他认为“奔向天国的马车也许表示着地球上的文明衰落的周期”。因此,他把文明周期性发展的观点同宗教演变的直线型的观点结合起来。“宗教向上运动的连续性,由文明的周期性运动围绕着生、死、生的周期而服务和促进。”

在这一点上,在汤因比看来,我们的世俗化的科学技术的文明

^① 我们已经注意到,伏尔泰已先于斯宾格勒提出了“哥白尼式的革命”。但是斯宾格勒和汤因比还有另外的先驱者,L.托尔斯泰。托尔斯泰写道:“……只是描写单个人的生命,而不描写整个人类的生命,是不可能的。”(《战争与和平》,第6卷,232页。)

似乎是“希腊人和罗马人在我们之前所做的事情的几乎是毫无意义的重复”。他在《历史研究》中说,从17世纪末到我们今天,科学毕竟只是“一系列社会上和道德上的破坏性的和理智上的发现”^①。

如果近代的文明是“无聊的”、“多余的”和“起破坏作用的”东西,那么什么是历史上的伟大事件呢?它依然是“耶稣被钉死在十字架上及其精神上的影响”。在这方面,我们的同时代人汤因比与中世纪的前辈们并没有什么区别。和圣奥古斯丁与鲍胥埃一样,他承认,作为一个历史事实,人是上帝创造的,这个上帝是爱,他爱人类,以至于“他化身为人类,为的是挽救其生命在地球上的存活期间人的灵魂”。汤因比称此为“历史神学”,在“历史神学”中,文明似乎只是“在宗教的平面上向着更高层面前进的一块垫脚石”,是向着“更深刻的宗教洞察力展现”的进程。那么,民主的作用是什么呢?反映在汤因比的神学历史观之扭曲的镜面之中的是,民主似乎是从基督教书中撕下来的一页,而意义却丢失了一半,因为它已经世俗化了。根据我们这位英国专家的观点,我们的文明也许会灭亡;然而基督教,特别是它的天主教形式,不仅会幸存下来,并且在智慧和才干方面还会增长。

从20世纪中叶所描绘的中世纪的草图来看,构成历史进步的是什么呢?而历史的意义又是什么?汤因比在下面一节中作出了回答:

用这些心灵术语所想像的那种进步——一种赋予历史以意义的进步,好比说,上帝对这个世界的爱及其在其中的体现证明是正当的,就是这个世界上每个灵魂所拥有的仁慈的手段累积的增加……人在这个世界所拥有的仁慈的手段累积的增加的真实和重要的效果就是,使灵魂有可能(虽然只是在此

^① 汤因比:《历史研究》,伦敦,1954,第9卷,749页。

世)更好地认识上帝,并且以上帝自己的方式更亲密地爱上帝。^①

我相信,你必须成为一个神秘主义者,你才能在汤因比看来似乎是历史的最高意义中找到历史的意义。

让我们接下去叙述一下这位不可思议的历史神学家的最后预言吧:汤因比在临终时说,文明产生了宗教。他预测未来一个普遍宗教的时代将要来临,这个普遍的宗教将构成把基督教、印度教、伊斯兰教和佛教合并成一体“一个更高级的社会”。当然,基督教将处于这个教阶制度的“顶点”。届时,战争和阶级斗争将会消失,而国家将从属于教会。正像圣奥古斯丁在1500年前所想像的那样,所有的人都将依赖于上帝,圣徒们在地上和天上之间的心灵沟通将成为现实。这种观点是20世纪中叶由现代的历史学家阿诺尔德·汤因比提出来的,顺便提一下,这些只是引用,而不是拙劣的模仿。

汤因比是历史哲学经过形而上学阶段和实证阶段而复归到神学阶段的最令人瞩目的范例。因此,显而易见的是,孔德的三阶段的法则,尽管向我们提出把历史哲学的某些表现进行分类的可能性,但并没有描述这一学科的演变。甚至它也不可能把历史哲学的所有表现进行分类,因为辩证唯物主义既不是神学的,也不是形而上学的,更不是实证的。这对斯宾格勒的学说来说也同样有效。

让我们停止寻找那描绘历史哲学演变规律的一切努力吧,因为,也许这样的规律并不存在。就分类而言,让我们把自己限定在把历史哲学分为思辨的历史哲学和批判的历史哲学吧。思辨的体系试图建立一种历史从始至终演变的普遍的学说,它要发现其规律、目的、意义和价值。这些思辨的体系是目的论的,它试图预言历史事件的进程。几乎所有伟大的历史哲学体系,从圣奥古斯丁

^① 《文明经受了考验》,262-263页。

到黑格尔和汤因比都属于这种思辨的类型。

最先对这些普遍性的主张提出异议的人是职业历史学家。其中最伟大的一位是瑞士的布克哈特(Jacob Burckhardt),19世纪后半叶他宣称:“我们并不知晓永恒智慧的秘密,也不知道其目的。这些关于普遍计划的冒失的预言会导致错误,因为它们是从错误的前提出发的。”^①

在我们今天,卡尔·波普尔教授最强有力地反对这些使“神谕哲学”^② 显得更突出的历史的思辨体系。马鲁教授向思辨体系的作者们提出令人困惑的问题:“对于你们如此热衷的历史,你们到底知道什么,又是如何知道的?”^③

批判的历史哲学的目的要审慎得多:其目的仅限于确定逻辑的、认识论的和价值论的状况。正像阿隆教授所说,对历史知识的批判分析与传统的历史哲学的关系有如康德的批判同独断的形而上学的关系。

然而,创立批判的历史哲学的并不是康德自己。只要其历史哲学仍然停留在思辨的、神学的形而上学阶段,康德的批判就仅把独断的形而上学限定在知识领域和道德行为方面。1784年,康德写了那篇论普遍历史的著名论文,那是在其《纯粹理性批判》出版三年之后才写的。然而,那篇论文并没有显示出任何哲学批判的痕迹。在康德看来,历史学不过是一种被认为“自然”或者“上帝”的形而上学力量的预定计划的实施而已。它赋有智慧,尽管人们并不了解它的意图,他们还是不知不觉地把其付诸实现。到目前为止,康德遵循着维科所描绘出的路子。赋予康德的历史概念以一种独特风格的,正是这个计划的内容。在这点上他说:“人类作

① 布克哈特(J. Burckhart): *Weltgeschliche Betrachtungen*, Bern, 1941, s. 44.

② 《开放的社会及其敌人》,伦敦,1945,II, 212页。

③ 马鲁(H. J. Marrou, 1904 -): 法国历史学家,巴黎大学基督教史教授,法兰西科学院院士。此句话出自其《历史知识》,巴黎,1956,法文版 17页。

为一个整体的历史可以被认为是实施一个自然的隐藏的计划,以便完成一个完美的市民体制,这是它在其中能够充分发展人类的全部潜力的唯一条件。”^①

由于人被赋予了理性和自由,自然“希望”人身上的除了其动物本能之外的每件事都由他自己去完成。强迫人去发展其所有的潜能所采用的手段,按照康德的观点,本来就是对抗。康德像赫拉克利特一样赞扬人们之间的不和,因为没有不和,他们就会成为懒散的嗜好的牺牲品。但“幸运”的是,人们为嫉妒、虚荣心、贪婪和渴望权力的意志所缠身。康德说,如果没有这些邪恶,人的全部优秀潜力就会萎缩。“人需要和谐,但大自然更懂得什么对人类来说是好的:它需要不和谐。”^② 由于为其贪婪心所驱使,人学会了如何运用自己的理性,所以他逐渐地发挥了他的全部潜力。

但是这种相同的不善于交际性驱使人们进入人与人之间互相仇视的战争状态,这就迫使人最终创造了一种完善的市民体制,在这种体制内个人的自由与团体的自由共存。由于毁灭性的战争和昂贵的军备,大自然迫使人和国家克服了他们之间的对抗性,“摆脱了野蛮人的无法律状态,进入一种各民族同盟的时代”^③,这就确保了弱小国家的平静。这就是康德后来在其论永久和平的小册子中所发挥的思想。

既然借助被认为是自然的隐藏的目的的超自然的宪法来实现永久的和平,那康德就可以给他的十分有名的论述历史学的论文冠以这样的标题《一个世界公民观点之下的普遍历史观念》。在结尾处,康德声明:

这给我们以希望,在经过许多次改造性的革命之后,大自

① 康德:《一个世界公民观点之下的普遍历史观念》,14页。

② 同上书,8页。

③ 同上书,11页。

然的最高目标就是擅长建立一种世界公民状态作为基地,在这个基地里人类的一切原始潜力都会得到发挥。^①

这的确是一个高尚的概念,但这决不是在阐述一种批判的历史哲学。由于把自然看成是隐藏在现象背后的元经验的力量,由于赋予它以意志和目的,由于它赋有智慧,由于认为它是由最终的原因所支配的一个计划,康德把自然变成了一个按照目的论指导历史的形而上学的力量。康德在描述这个计划时,提出一个的一般理论,从其起源,连同对其意义的评价和对其未来的预言。然而,康德的历史哲学是形而上学的、思辨的、目的论的、全景的、神谕的,它不是批判的。

新康德主义者李凯尔特区分了历史哲学的三个时代:教条主义的时期;不可知论时期和批判的时期,他不但把康德的,而且把黑格尔和费希特的历史学说都看成是“批判的”。^② 但是我们已经看出,黑格尔的学说是—种目的论的、思辨的、形而上学的、神谕的探讨历史学的典型,但绝对是非批判的。费希特也是一样,他在其《当代的特征》的讲稿中提出历史是向终极目标前进的一种进化:经过启蒙运动期间的对抗之后理性与自由的综合。依照我的看法,批判的历史哲学是后康德主义的,后费希特学派的和后黑格尔学派的。批判的历史哲学则始自狄尔泰。

正如我们所说,批判的历史哲学仅限于对历史的逻辑的、认识论的和价值论的一种考察。虽然康德没有创立一种批判的历史哲学,但是他赋予批判的历史哲学一种明确的方向。在完成纯粹理性批判的同时,康德为后世提出了建立在同样原则基础之上的历史理性批判的观念。

伟大的思辨的历史哲学体系,以黑格尔及其追随者而结束。

① 康德:《一个世界公民观点之下的普遍历史观念》,16~17页。

② 李凯尔特:《历史哲学问题》,海德堡,1924年版,133~142页。

在这位显示崇高风格的最后一位形而上学家去世半个世纪后,狄尔泰在1883年开创了批判的历史哲学的时期。正是狄尔泰传播了“历史理性批判”的表达方式。他甚至打算把他的主要著作取名为《历史理性批判》,但是后来出版时,书名定为《精神科学导言》。

狄尔泰首先谴责伟大的思辨的历史哲学体系的目标是决定人类历史作为一个整体的意义和价值。狄尔泰恳请历史哲学家们在他们自己的意识中,内省地搜求意义和价值根源。于是他们就会发现:

价值、法则只依赖于我们的能量系统而存在,而与其不再具有任何可以想像得到的意义这样的价值体系没有任何关系。对实在的排列本身决不可能有什么价值,而只有与能量系统有关系的价值。^①

根据狄尔泰的观点,我们借以表达历史意义的每种程式只是我们内在生命的一种反映。甚至关于历史进步的观念,与其说是存在于客体的目标之中,不如说是存在于 *Selbsterfahrung unseres ringenden Willens* 之中,即我们的斗争意志、内心体验之中。我们把这种内在的心理体验以普遍进步的图像的形式投入到历史的实在之中。“同命运斗争的人,在其寂寞的灵魂中,在其离心的深处,是为了他而存在,而不是为了世界的进步而存在,或者也不是为了人类社会任何组织而存在。”^②

通过驳斥作为存在本身的意义和价值,通过断言价值、意义和进步的观念与心理活力的一定的系统有关,狄尔泰切断了思辨的历史哲学之形而上学的根基。

虽然这位德国哲学家缺少把他的各种观念源源不断地导入一

^① 狄尔泰:《精神科学导言》,第1卷,97页。

^② 同上书,100页。

个系统的通道的大赋,但是他还是零零碎碎地把这些观念表达出来了——奥特迦·Y.伽塞特称他为结结巴巴的天才(*este genial tartamudo*)——然而这些观念却开辟了一条通往对其基础进行批判的历史哲学的新路。

近代很少有人从目的论的角度去阐释历史的演变,这就表明狄尔泰对思辨的历史哲学的心理批判,多少是有点道理的。尼采在其《悲剧的诞生》一书中,试图解释从希腊悲剧到19世纪末的全部西方文明的历史,其目的就在于使“阿波罗的”原则和“酒神的”原则重新统一在瓦格纳的音乐剧中。但是几年以后,他与瓦格纳决裂之后,尼采承认他对历史的目的论的解释,纯粹是主观的和短命的。他甚至嘲笑他的饰以“世界历史的光环”的偶像们的幼稚倾向。

本世纪其全部著作都无视历史的胡塞尔,在临终前提出了一个新的思辨的、目的论的、全景的历史哲学。他希望展现出“关于欧洲人的历史—哲学的观念或者是目的论的意义”^①。这种事业心的动机确切地说是个人的:作为一名数十年间为德国哲学界所钦佩的领袖,在纳粹占领德国期间,胡塞尔因其是犹太人而受到排挤。利科教授精彩地描述了他的这种处境:

胡塞尔不可能不发现,精神有一种对历史整体来说是重要的历史,精神可能会混乱,但历史对精神来说是危险的地方,是可能因惑的地方。

在《欧洲历史的目的论》一书中,胡塞尔就试图说明,在公元前6~前7世纪之间,欧洲人诞生于希腊时,就具有“无限的任务”的观念。这个观念具有欧美哲学及其科学技术特征。由于希腊哲学,欧洲人从纯粹的生物学上的存在转向精神上的存在,表明了——

① 《欧洲科学的危机与先验现象学》,Haag,1954,314页。

神具有“无限任务的人性”。

当然,哲学同科学仅只是欧洲文明的一个不完全的方面,但它却是其头脑,欧洲人心神的健康与否就依赖于这个头脑的正常机能。所以,欧洲人的精神的危机,在胡塞尔看来,就是其哲学的危机。哲学使科学本身奉献给了极端“客观主义”,奉献给忘却科学技术主观根基的“自然主义”。真正的自然,就其科学技术意义来说,是科学精神的产物(Erzeugnis des naturforschenden Geistes),因此以精神的科学为前提。

按照胡塞尔的观点,只有“先验的现象学”,即他自己的哲学才能克服现代科学精神的客观主义,以及西方文明的危机。它可以通过恢复主体的优先地位来做到这一点,即把精神作为一切科学包括自然科学的源泉。在那种胡塞尔称其为先验现象学的新科学中,精神“不在自然中,也不与自然在一起,但自然本身进入了精神领域”。

在我看来,好像是这种对欧洲精神史(从早期希腊哲学家到先验的现象学)的胡塞尔式的解释,是完全个人观点的结果,这个结果与狄尔泰称为“斗争意志的内在体验”的态度有关。胡塞尔在第二次世界大战前夕所详尽阐述的“欧洲历史的目的论”与他的“能量系统”密切相关。这个“能量系统”一直在与一个有害的历史世界进行斗争。就黑格尔而论,历史中普遍精神的全部演变的目的,在于其在黑格尔自己的哲学中的自我一认识;同样,就胡塞尔而言,欧洲精神的全部演变的目的在于其主体性在胡塞尔自己的先验的现象学中重建。

这种目的论的、思辨的历史哲学趋向于的个人观点永存,其实个人的观点瞬息万变,是一时的兴趣和情感使然,而且使其作为全部的历史演变的客观目标而显现出来。如此的意向如何才能避免哲学的褊狭呢?批判的历史哲学赋有揭露这种错觉的任务。

(张文杰译)

黑格尔与福柯：迈向不见人影的历史^①

[美] 麦克·克利福特

作者简介 麦克·克利福特(Michael Clifford), 当代美国政治哲学家, 密西西比州立大学哲学与宗教学系教授, 代表著作有:《未开化的同一性: 福柯之后的政治谱系》。

日常用语中,“历史”一词通常取其二义之一:或指“历程”(chronos),即时间之历程;或指“逻各斯”(logos),乃是时间历程间众事件之记载。当然“logos”一词在古代希腊语中含义甚丰,如今却多沦丧。对于现代及后现代人而言,logos已不再如赫拉克利特所称:“凡现身存在之事物。”处于犹太教暨基督教传统之下,曾借“上帝”一词以表征神圣创世之举,抑或表征身怀永恒真理之尊,乃能将logos原有丰盛意义中之部分,注入西方思想之中。然而时人运用logos一词,则仅存其通俗意义——载记。若循某种识觉言,历史不啻时间中发生事件之载记。另一方面,历史不只是时间经历中的故事。所谓历史之逻各斯,即是依时间而记载之真实事件,是真实之历史,亦可称之为时间的外在躯体。

由于用法上之暧昧,历史一词乃衍生若干哲学问题,力促人们正视此类问题者,首推黑格尔。然于黑格尔眼中,习尚带起之问题,素来不及隐藏于其身后之形而上学真理。为谋展示此等真理,

^① 本文译自 Michael Clifford: *Hegel and Foucault: Toward a History Without Man*, CLIO 29:1, 1999, p. 1 - 21. ——译者

黑格尔意下之历史理解,乃是去人物而代之以“历程”和“载记”。^①

150年之后,又有福柯(Foucault),其所执意之史观,于许多方面,不啻黑格尔史观之翻版。于此施为之下,将人物自历史中抹除,自然可以预料。纵然二人仍有歧异,二人提出之史观却相类,均不视人类为历史运行之当然执事人,即不以人类为历史之制造者与撰述者。细加批判,福柯言下之历史,距离黑格尔之知识体系甚远,可是却与该体系之轮廓存有辩证法方面之关系。稍后即出示,福柯各项观点尝显现之分析成果,实根植于日耳曼理念论。若就某层面意义言,该者乃以人被历史所驱逐。

黑格尔史观与福柯史观间存有之关连,既是竞争,复为顺从(filial),此者正是本文之探索重点。此一关连系历经康德以及伊波利特(Jean Hyppolite)串连而成,伊波利特系一位鲜为人知晓和欣赏的法兰西黑格尔派学者。史界尝有一项濒临危机之大议题,它隶属一种认识论危机,曾强烈震撼历史专业之理论基础。该危机之源由,系出于史界未加批判,即从属于笛卡尔派有关人之象喻观念。至于黑格尔、福柯,则立于他端,于此二人引领下,乃促成我们所认知之历史,其中人已非当事人,亦非记录保管人。此即是说,借二人之思想,乃使我们得以意想一部不见人影之历史。此处“人影”乃指原以为握有历史专利权,并且是古典形而上学观念下之人。是观之下之历史,要求我们打量二事,即历史时序空间(historico-temporal space)和历史著述。此后,笔者将阐释“历程”与“逻各斯”之别,缘此二者,乃因其能传达“历史”一词之意义。接着,将阐明现代史学尝面临之明显专业危机,并拟议一方法,借此或能超越尝包含于视历史著述为仿真作业而衍生之危机。总之,

^① 此处“人”(Man)一词系反映式意义,用以指称科学论述,尤其是历史与哲学论述上指涉之“人”。由于学者对于性别中立语词之敏感,乃避免以此词泛称一般人。至于就认知(主要是笛卡尔学派)或论整体之时,“人”此一术语仍然不加批判地继续使用。故于内文,“人”一词乃取其譬喻上的意义,用以指称本质论观念中之人类,亦即是说仍然活跃于吾等历史了解与历史知识之中,且成为二者结构者之人。

笔者论点如下：本质论者观念中之“人”，悄然驻足于传统式历史理解之中，因而使历史一再陷入认识论上之危机。欲超越前述观念，乃必须扩大我们于历史描述之观念。此即是说，有关尝立于历史空间之人，历来系如何就“人”而加以著述，我们实有必要具备更深人之了解。此可行途径，黑格尔即曾预见，复于福柯系谱学(genealogy)所用之历史方法中，多见落实。循此以观，则福柯历史思想实为黑格尔形而上学之继子说业已达于何等程度，亦能获致全面了解。

将“人”与“历史”相连结者，是时间，抑或是文字？是“历程”抑或“逻各斯”？将历程与逻各斯一分为二，人又坐落于何端？是历史出于人之撰述，抑或人由历史撰述而成？类此历史议题，近代以来争议多落于“逻各斯”与“神话”之对立，而非落于“历程”与“逻各斯”两间。彼得·希斯(Peter Heehs)尝言：

自古代希腊人以来，神话(乃指一具决定性的终极告示)，即与逻各斯(乃指其可信度与真实能诉诸论辩与证明者)相对立……至于后启蒙时代史学，即谋将神话清除于“真正发生过何种事实”之相关记载。此后，史家运用神话一词，最称常见者，即是指那些花哨谬误之诠释。

然而，近年来，因霍布斯鲍姆、威廉·麦克尼尔、海登·怀特等思想家影响，史学与神话学间之分辨则愈见困扰。史家及历史哲学家乃被迫同意，所谓“科学化”历史，“其本身大有可能仅是若干未加诘问之假设及其信念体系下所得之果”，而其之特质亦属于“神话式”。至于撰述历史之际，“逻各斯”与“神话”交相渗入，即曾促使麦克尼尔为历史作业提出一替代术语：“神话式历史”。

然而，前项议题之激烈(通常意见犀利)论争所显示者，说穿了

即是历史编纂事业上存有一项重大危机之征兆。^①而此危机,不仅涉及史家曾诉求之史料正确性若何,还涉及更见致命之处,亦即历史自身之可行性。就其缘由,乃因腐蚀起自历史撰述专业基础假说之内部。该项假说,系指其所属之领域即是整次有关“某段往昔”之史实性精确载记。纵或承认此类载记之建构中,的确存有经验论与认识论方面之问题,然而仍坚决论定,实有一无可变易之某段往昔,有待史家予以重建。稍早之前,前述观念仍不受抨击,如今不然,史家已不复能(至少是于不加批判下)推断实有此等模样之往昔存在。而其缘由即是历史专业已因如何始能构成事实上精确性而陷入困境。甚至历史客观性之本身,亦招致抨击。前述种种业已为历史专业(历史哲学及观念史方面亦然)制造出若干专业上的分歧。客观论者对抗相对论者,叙事论者(narrativists)对抗经验论者,社会建构论者对抗心智方面哲学家等等。

就若干方面言,此般争论并非新鲜,其中涉及之许多议题,早已有史学理论家论及,稍早者如狄尔泰和柯林武德,以及稍为晚近,但是沃尔什表述更见明白。有关历史领域和可行性,争议仍在持续之中,不过其间二分法则退入个别专业阵营,如此一来论辩更加鲜活。由于双方皆以传统观念中之历史,系指确实发生于遥远古代,至少也是相当时日以前众事件之可靠记载,倚此为分歧起点,论辩方有意义。危机落于充分性方面,因而又衍生出,欲追溯这样历史,又需达于何等程度方为是,其可行性又如何等问题。至于有关传统观念,大卫·伍滕(David Wooten)断称:“几乎可说完全是 18

① 据勒维纳(Joseph M. Levine)之观察称:“诺维克(Peter Novick)所著《那个高贵的梦想》(That Noble Dream)一书颇见时效。该者提醒我们,历史行业实处于危机之中。此即是传统信念中有关历史之宗旨与目的,于挑战下,已不复能立于其原有之架构之上,而必须有若干对策……诺维克曾集结大堆证据昭示出一个不容人否决之现象。此即当代史家之间,不仅未能于客观性有所共识,即使其余诸事也少有共识,而此一情境下当代历史理论家之见更见严重。”见 *Objectivity in History: Peter Novick and R. G. Collingwood*, *CLIO* 21, 1992, p. 109.

世纪时之创见。”近代历史观念，实出于休谟的《斯图亚特王朝史》和吉本的《罗马帝国衰亡史》两本著作之影响。正是这二本著作，引出一项观念，即“博学有关往昔之混乱证据”，我们所为，仅是将其中无误者编纂成史著。事实上，应该追溯至休谟、吉本之前十余世纪之修昔底德(Thucydides)，他才是前说的始作俑者，伍腾亦称，当时视历史为“当代或接近该时代人士撰述之载记”。适时历史多属编年记事或年鉴形式，而此等著述是否能成为历史，其之价值端视著述者所处时空位置之接近程度而定，亦即是依著述者所持史料与事件间的时空关系而定。一般见解，认为历史应当处理时下事件，而非处理遥远往昔。至于最佳史著，即是“事件仍在进行间之撰述”。

因此，就另一方面说，修昔底德式之当代史，促使事件本身地位高升。有关一事件之历史载记，其评判标准即是看它是否出于同世或接近世代。修昔底德于《伯罗奔尼撒战争史》一书中尝言：“凡我所书，皆亲眼所见，抑或以极度审慎诘问他人而得之者。”此处观念，视史家犹同纪年家，故编年纪事家远甚于亲近而已，此处所称之历史或史著，即是实录(khronika biblia)，即是有关时日之书。若以休谟或吉本模式言，如此之编年纪事，具有“史事上真实性”，此乃至关紧要。然而，其之史实性却仅是史家与其立意描述事件于时日上接近程度之直接反映。若持此观念理解历史，以为其错误或对立非在于它是小说(fiction)或神话，而在于其是吹嘘、假造，此等罪恶系衍生自作者或史料于所述事件进行间根本不在现场。

至于吉本，所持观点可谓基于历史乃是“逻各斯”之观念。“‘著述者’欲博得史家之名，当致力于具有连贯性(consistent)且饶有趣味之‘叙事’。”显然，吉本观念中，史家欲诘问之对象，亦即往昔，其间存有时日上差距。往昔原本杂乱无章，必待史家(循吉本之言乃是“被迫”)自“无数零散史料”中纂成有关此等事件之故事。然而，史家非仅止于复诵往昔事件，彼乃必须架构叙事，并于其间使众事件得予以有意义之整理。此处所强调者，是“记载”，即“叙

事”之自身。此等记载首要之务在于史事精确。然而史家作业时，与彼欲诠释之事件已有相当距离。因此，除了精确性之外，仍有其他正当衡量标准，例如，合理性、融贯性；若对读者言，还有记载之趣味性。再者，史家亦知，若借叙事或故事形式来提供记载，则所叙之事不免有失实之危机。缘此，扮演历史撰述者不成，即会转化为小说作家，于是逻各斯与神话间对立之戏剧，即是近代有关历史观念方面争论之重点所在。

修昔底德式与吉本式历史概念实存有歧异，然二者亦有共通处，却鲜为人论及，此即二人皆毫无保留地确信人所扮演的角色。修氏著述中尝予以明白肯定之观念，即是本质论之下的人。他有一段叙述脍炙人口，其中称：“凡有意一睹业已缘现，且于预期中必将复见之人间事真实图像者，若蒙宣称拙作颇有助益，鄙人即为之心满意足。鄙人撰述之史书乃一永恒财富，非仅一时获奖之辞章，后者为人诵读，也会遭人遗忘。”至于吉本，“人类”一词亦多次散见于《罗马帝国衰亡史》一书各处。该词功能或有两项，然两项于吉本之伟业皆称重要。一项系指某类原始素材，范围自罗马人自身，亦即吉本笔下“人类中最称文明部分之代表”，以迄利比亚人，依吉本之评量，乃“最是蛮昧之人类”。而吉本即自此间挖掘出彼欲探究之历史对象。另一项言，人类一时有若批判，例如吉本尝声称腓尼基与巴勒斯坦“将永久留存人类记忆之中”。此处“人类”，非仅指后世人类，抑或指吉本蓝图中有价值之历史审判陪审人。人类记忆有如试金石，假此始能针对较为隐晦、不易为人接触之历史陈述，判别其真实性、复杂性。

不论系于历程抑或逻各斯，历史都明白地属于人类、创于人类、为了人类。更且，前述两人于历史之理解，以及提及之叙事，皆曾就笛卡尔派（或原始笛卡尔派）有关欲望、信仰、图谋、意志、经验、记忆等方面之言语，予以不同程度之运用。然而如此，正当否？必须否？难道我们就必须永远视历史为人类之历史？

欲回答前述问题，所需仅是自所谓历史事实或历史探索对象

上后退一步,转而考虑历史撰述举措自身,即能有所获。撰史,有时或可辩称(并非全无争议),其最佳理解,即视其为一仿真作业者。仿真之定义,原出于亚里士多德《诗学》卷一,称其为模仿性艺术,此后历多次明显转变,不过未必全为人认可或承认。16世纪英国人腓力·锡德尼(Sir Philip Sidney)亦曾就亚里士多德说,予以解释称:“其系借隐喻方式,以展现(representation)、仿造(counterfeiting)或描绘(figuring)一言语图像(a speaking picture)。”或许出于无心,然锡德尼之定义却为展现此项举措,赋予功能上之自足性。缘此,展现于我们所见,非仅止一消极功能,即真相若干层面之映照,而是一创意性举措,运用自身之方式出示真相某面形式,将自身结构为真相。

至于如何方是合宜理解仿真?存于当代哲学与文学理论界之相关争议,早先见于锡德尼之言。或许该者即是此等争议之渊藪。黎昂(John D. Lyons)与尼寇(Stephen B. Nichols)二人,于《仿真:自镜照迄方法,自奥古斯丁到笛卡尔》(*Mimesis: From Mirror to Method, Augustine to Descartes*)一书引言中,尝就二人所谓“两极化之仿真观念”提出讨论,此些观念尝为下述争议提供薪材:

近年来,“仿真”一词已非现象界实相之单纯式描述,而已纳入有关描绘一之象喻性之问题中。此即是说,原先仅是将世界翻版,化为符号、化为语言这项单纯事宜。如今竟然将展现赖以系统化、客观化之成规,置之于争议之下。

黎昂与尼寇,不以为仿真系自真相外部客观展现真相,反而要求人们视其为某种“表演”(performance),其间,真相犹似舞台上一出戏剧,出示于人们眼前。如此则允许一反思性(reflexivity)层面显现,该者乃存于视展现举措亦为一项举措之间。如此一来,即可为符号(sign)与所指(signified)间之距离,带来敏锐和批判性之化解。确实,人们若以批判面滞留于前述距离中愈久,其间沟壑则愈见增长。

然而此般见解,于我们理解历史专业而援用之方式,则有严重后果。事实上,前述有关仿真之两极化观念,实与前述修昔底德与吉本二人所见之纂史正确观念,即叙事抑或编年纪事相平行。确切说,若视仿真为针对一真相之内在而予以之客观展现,则与修氏所见撰史相近;另一方面,视仿真为一创意性表演,此说则近于吉本理解之历史叙事。是故,前述歧异成为史学问题,绝不似初看时那般晚近。或谓亚里士多德讨论模仿模式时,即已预见此二种观念。“其间还存有第二类区别(指模仿模式),即是指尝予以诸般对象之模仿样式。媒介物相同,对象亦相同,诗人可借叙事予以模仿……抑或将欲模仿之角色,以其于我们眼前所见之形样,活生生予以陈示。”《诗学》卷九,亚里士多德尝就诗人与史家予以相当严格区别,亚氏声称,所谓“真正区别”乃是“诗者,意在表现共相,历史则意在殊相”。^①缘此,则将诗艺用之于展现而援用之仿真,无需于基本上加以变革,即能移用于撰史。如此,历史即可援用准诗艺式叙事(*quasi-poetical narration*,亦即吉本所用模式),抑或援用大体上与原现之事件同步之编年纪事(即修氏之模式,“将众角色,缘其尝显现于人们眼前之形样,予以展示”),以上二者,皆展现历史时可援用之模式。

因此,近代史学于认识论上之危机,或可谓源自有关历史展现之两种不同观念(将历史系于历程,抑或系于逻各斯),而此两种观念实与历史专业自身同样久远。倘若不以历史为一种经验性科学探索,不以其之意图乃在于针对某段既定往昔所属众事件,追求事实确凿之记载,而代之以视其为一种仿真形式,则又如何?至少有两事得以明白浮现。一者是仅就一种撰述观念而得到之传统见解下之历史或历史知识,显然过于狭隘;另一者,则系明白未加批判,即

^① 亚里士多德称:“诗人与史家之歧异,并非一者用韵文,一者用散文。希罗多德之著作或可以韵文著述,然其仍是史类著述一者,不论有诗韵与否。”见 *Poetics*, Book 9, p. 55

依循笛卡尔派或本质论所见之“人”来工作。确实,传统史学尝予以人以特殊且优越之地位,是历史之制造者,也是撰述者。如此,人似乎可立于历史展现视域之外,成为展现之可行条件,同时,又成为历史映象之焦点。然而,细观黑格尔与福柯思想,则可显示,或能以不见人影之方式来认识历史。如此,二人将激励我们重新思考历史缘现之时际,以及描述举措或历史撰述。借后二者,此等时际乃能予以有意义之整次。

假设历史于本体论上,与时间轨迹异步,如此若将历程转化为历史,似乎必须由逻各斯出面。不借文字,时间即于无声息、无风采、无共鸣、无记忆中消逝。若无记忆,即人类将无历史。而于另一意义上,历史必须超越记忆。一如历史非与历程轨迹同步,亦不与历史化身为记忆的那段留有记录之时间同步。显然此即历史矛盾之处,就某方面看,既非历程,亦非逻各斯。若自另一角度言,历史又同时是二者。于我们运用历史一词时,不论是借其来交错显示历史为历程中缘现之事件及事件之本身,抑或表示此乃是将本处所说之前二者熔铸而成之一独体,就此二方式观察历史,则其中之矛盾特征仍然不得消解。

本文无意诉诸前述方式,拙见以为他等有意回避二者,一是历史于本体论上真实地位问题;二是于我们目的上更见重要者,此即人与众人及(所声称之)历史和它等曾实际经验抑或因它等而撰述以成之历史,其间关系若何?本文所为正与之相反,乃是紧握现有且意义模棱两可之历史,借此,或许有机会彰显有关历史或我们自身之若干事物。

人有一项最佳本能,即是充任哲学家,此刻若能将其压抑,即不致化解似历程之历史与似逻各斯之历史间之对立,而代之以强化其间对立。如此做法曾有先例,黑格尔即曾采行此种举措,同时我们也可发现,如此做法于了解人与历史关系方面,饶有重大意义。

黑格尔于《历史哲学演讲录》(*Lectures of the Philosophy of History*),尝呼吁我们留心历史意义之暧昧特质:

我们语言中,历史结合了客观面与主观面,其意义,既是拉丁文中 *historiam rerum gestarum*,亦是 *res gestas*,也就是指事件之叙述与事件(指 *Geschehen* 与 *Geschichte*)。此两种意义之关联,饶有意义,非仅偶然。此念必须铭记在心,历史之叙述与历史事迹或事件乃同时出现,系由一内在原则将两者系于一处。

若予以细玩,原是并无大义之语言习尚,事实上却彰显其间尝就历史真义而诉求于若干批判性问题。于是就黑格尔言,历史既非事件,亦非相关记载(原先理解分别为似事件之历史及似事件之记载),而是指某种“内在原则”,其表征,既是事件,又是载记,而其真貌却又非寻常历史意识所能获致。历史一词因用法上暧昧而衍生出一道谜题,于我们乞助于黑格尔为此谜题提出辩证式解谜之前,且容我们先细观此问题。

表面上,似乎因历程而使人客观系于历史,亦即成为历史之制作者。至于逻各斯,则是主观地将人系于历史,人成为历史之撰述人。至于逻各斯,则更甚于此,它本身即带有一项客观要求,追索真相(*truth*),并以此来约束主观下历史事件之记载。希斯曾说:“通常视历史撰述犹似逻辑举措。”而其间鼓吹者,“乃是坚持事实与虚构有别,……原现之事与不曾发生之事有别,真实之陈述与谎言有别”。捏造之史绝非历史。然而于此,史家却面临一项难以跨越之障碍。以黑格尔真相系统观来说,视历史为真实之时间历程,同时亦以为人有能力借逻各斯来追述此一历程,克尔凯郭尔(*Kierkegaard*)反对此种观念,并称此者仅是“批判性整次下”之经验,人又当如何来约束自身缺陷下所形成的限制。此等限制乃是多样。客观说,于推想中,人这种生物的确经历了时间历程,曾参与其间,并将其整次为可理解之历史。然而,若以人在时空中极具特殊性而言,必使人之视野受到限制。至于历史,尤其是确凿之历史,必须立于相当距离之外始能获致,然此立足点绝非人能有之者,人实过于接近。同时,人亦将而面临认识论方面之难题,又如何

始能确言某人之经验即是一过程之真实倒影。其间,记忆提交史家之难题,复同于理念提交给古典经验论者之难题。此外,其间还存有某种识觉,以为人素来即无法追及历史。事件早已无情遁人无法追溯之往昔,似记载之历史仅为此等事件之消极反映而已。前项困窘,与其说出于记忆,不如说多出于实存之人所处时际有别。历事者与叙史者之间,常相陌生。

欲探索前项困窘,可取途径有二,一者出自黑格尔,一者则出于福柯。黑格尔之研究是借由一有别之第三者,凌驾于人与历史(传统观念者)之上,复为二者间之媒介。此者乃是能将事件与事件之叙事贯穿于一处之“共同内在性原则”,它能使二者得以存在,同时又是一种至道(Absolute Spirit)^①自我实现之产物。黑格尔称:

① 译文中,德文 Geist 一词,英译多为 Spirit,一般习惯于中文之中,多译为精神,本译文未依据此一惯例,而改译为“道”,或许读此译文者难免一时无法适应,译者先致上歉意。盼读者扫除先见,姑且先依“道”来解读译文,然后再行判断译法上妥当与否。若能将意见告知译者,更是感激不尽。有关 Geist 之含义,就手头上的一本德汉大辞典,释义如下:(1)呼吸、气息、生命;(2)[哲]精神、心灵;(3)思想、智能、理解力;(4)[转]想像;(5)精神实质;(6)[宗]神、灵魂、圣灵。若据胡昌智译吕森(Jörn Rüsen)所编德罗伊森(Johann G. Droysen)《历史知识的理论》(Historik)一书,其中附录部分注释三,对于 Geist 一词有较详细之解释,且节录于下:“Geist 于英文中并没有相当的字,以英文讨论德国思想史的书,大多不译它,而直接使用原字。历史主义思想里的 Geist,是人人生而皆有的……而且人的 Geist 是可以经社会化、经学习而扩大的,并不是一个固定的、静态的心(Mind)。Geist 是指有目的、有方向的精神动向……Spirit 大致接近它,但没有含有目的的意思。此地译为精神,实际上该译为:一个人人都有的、能扩大充实的、有一定意向的精神。历史主义思想里的这个 Geist 是人之所以能了解万物的原因。对历史主义者而言,历史本身是一个大系统,包括了无数人类的创造物,这个大系统代表着世界精神‘之道’(Weltgeist)。人去了解千万的事物,也就是试着去了解那个世界精神‘之道’……历史主义所用的 Geist 因此常常可以当作人的‘历史意识’的同义辞。”(《历史知识的理论》,台湾联经出版公司,1986,131~132页。)至于将文中部分 Geist 译为“道”,乃是因“道”于中文含意中,有“目的性”,可表道路、方法、技艺、规律、事理、思想、学说。朱熹注《中庸》时,尝释道为日用事物当行之理,故有宇宙万物根源、法则之意,若加引申,或可视为蕴藏于事物内在之本质、本能,是事物实现自身之理,故乃将其译为道,或较“精神”更为符合原意。——译者

“一般言，世界历史即是‘道’于时光中之发展。”就某一层言，黑格尔以为人即是此一发展中不自觉之当事者。个体热忱导致“道”之自我活动高层次理性之实现，该活动之极致即是自由与绝对知识。人于不自觉下与“道”之自我实现共谋，即是黑格尔所称“理性之狡智”。若自至道之优越立足点以观，先前所述人与历史关系中，属认识论与本体论方面之问题根本不致现形。即于至道辩证式调解之下，借记忆加强历史事件之省思活动，终能使人与历史合一，如此则主观与客观之对立、历程与载记之对立、事件与有关叙事之对立，皆能消弭。黑格尔如是说：“基于此项一统（主观与客观）乃导致‘道’与其自身间之亲密一统。”

缘前说，我们可于黑格尔之思想间，发现似乎另有他物足以取代人而成为历史叙事之核心对象。伊波利特以为就黑格尔言，“历史惟良知而已”^①。虽说黑格尔尝将相当重要性赋予亚历山大、恺撒一类世界人物，然于视历史为“道”之自我活动下，这些个人终究鲜有地位。黑格尔尝言：“世界历史（若于执意下）可以忽略个人，使个人完全不见踪影，且可不加叙述。至于必需纪录者乃是民族之道之活动。”黑格尔所称“民族之道”实可合理的与国家相认同，此即“道”之自我具体实现。于是伊波利特乃称：“世界历史或世界之道，即是民族之道之升华时际。”“大道哲学之使命，即是充作一辩证法，经变化……乃成为‘道’之哲学式历史，亦即成为自我发展之过程。”^②

为谋实现，并期盼能体会本身即是本身活动之原则，“道”仍需有反思，需有一哲学式历史——道之现象学，譬如说可追溯该项活动之确切各阶段或确切时位。缘此，哲学式历史即是有关以及加诸“道”本身之合理反思。撰述哲学式历史，着实是表征“道”自我

^① Jean Hyppolite, *Studies on Marx and Hegel*, trans. John O'Neil, New York, Basic Books, 1969, p. 15.

^② *Studies on Marx and Hegel*, p. 16. 亦见 G. W. F. Hegel, *Jenenser Realphilosophie*, vol. 2, 1805 ~ 1806, ed. J. Hoffmeister, Leipzig, F. Meiner, 1931.

实现之倒数第二阶段。^①据此以观，“道”乃是借人而经历自身之历史并予自身以撰述。当“道”撰述自身历史之际，存于历程与载记之间、历史事件与相关叙事之间，即事件与事件载记之间之歧异，其所揭示者，始终是其遵循之辩证统一。此等历史之中，将成为历史之制造者与文件保管者之“人”，实包含于人自身，同时亦非属于人自身之运动与合理化之中。

就认识人与历史关系这方面研究而言，福柯否认，至少也是予以严厉挑战者，即是形而上学认定之“人”，该者视人如历史之当事者，抑或视人为一种假辞章予以表述时，人自身于认识上所盘踞之地位。福柯之研究方式，乃能对基本二分法下呈现之主观体与客观体间之对立产生疑问，缘此，其他对立，如人与历史、历程与逻各斯、真实时口与记录中之时日、事件与有关事件之记忆等，均能获得缓解。表面上，福柯予以历史之新诠释，不仅挑战黑格尔式形而上学结构，同时也挑战其所由出之辩证逻辑。就此点而言，我们或可诘问，哲学系如何自黑格尔史观，此项庞大而系统、足以表征西方形而上学顶峰之观点，转化成为福柯那种多疑且粗鲁之系谱学，后者之目的原意本是自核心处拆毁黑格尔之系统。

若予以完整描述，即必须渗人马克思为黑格尔所做之去神秘化(demystification)，巴塔耶及拉康为“人”此一主体进行之解构，德勒兹就辩证法予以之批判，法国学界下列维-斯特劳斯结构主义中的转移，以及其他等。总之，以上影响皆有相当文献可稽。较鲜为人知者，

^① 黑格尔尝言：“借由反映真相获致之果，将果与原二者升华化成一物……故实质上，真相仅为一体系，亦可谓一本质上主要属附属体之物，于昭示至道之观念下方得彰显。道者于如此发展下，能知己身为道，此即科学。科学于实际上即是道之落实，系道借本身元素为己身架构之物……”其打造自身存在之真实形式时，良知将抵达一地点。于是处，良知将与存身所在物之外观毗邻而居，并载负若干仅供其用之陌生物。抑或化为另一物，其外形与本质同。如此良知之陈示，必将于该定点与真实之道之科学相合。末了，迄于良知得以掌握此一属其本质时，良知即能指出绝对知识之性质。”引自 *Phenomenology of Spirit*, reprinted in Hegel: Selections, ed. M. J. Inwood, New York, Macmillan, 1989, p. 124, 126, 160.

乃是福柯思想中之大部，一如黑格尔，系塑形于与康德哲学之对抗。

有人以为康德或许业已预见黑格尔不朽之历史哲学。黑格尔政治著述中大部(尤其是《正义哲学》和历史讲稿)，均曾刻意谈论康德于《世界公民观点下之普遍史观念》这篇论文中曾指出之若干问题。不难发现，黑格尔许多有关历史之重要观念系源出于康德之说，而其中包括历史系具有某种目的性质之运动，该者发生于肉眼可见(macroscopic)层次，且首将个人之特殊事物予以升华，包括人类不自觉之朝向历史目的来运转历史。此一运转为周期性运动，而人类历史的终点或目标，即是在成就一种完美，例如具有普遍性之宪政国家。至于康德与黑格尔间的关键性歧异，即在于此一运动之当事人，前者以为是“人种”(Species)，而后者以为是“道”。^①

福柯的博士论文中，包括有康德《人类学》之译文。内文并有128页绪论作为译文前导。福柯于其间针对“人是什么？”这项问题，对康德之说提出批判式诘问。福柯晚年著述中，即有一篇论文名为《什么是启蒙？》，他于该文之中，再次论及康德，并在此论及“人是什么？”的问题。终其一生，福柯始终与康德维持一种复杂、挑衅、有时又是反复无常的关系。表面上，此种关系塑形为一种针对先验范畴或各种超验性统一之破坏性批判，一种对于理性自身之批判，即是将康德所见之基本要义予以完全颠覆。然于同时福柯方有所自觉，若无康德，则此类批判亦不可能成形。康德站立之处，乃是一个哲学时代开端，该时代不断将人置诸诘问。若就福柯

^① 此处当说明。实际上，康德对于有关历史之问题兴趣不人，一如其前之笛卡尔。他甚至将哲学史贬抑为毫无价值之连串理论思索。至于彼之论文《普遍史》，乃是凝合其弟子赫尔德著述要旨而成。赫尔德曾于科尼斯堡大学时，曾为康德门生。1774年，赫尔德撰有《另类历史哲学》一文，曾攻讦启蒙时代所诉诸之出自鲍绪埃、伏尔泰著作之历史进步观。赫尔德此篇论文，实可视为其个人经典人著《人类历史哲学理念》之基石。书中，尝为历史研究引入了民族之道(Volkgeist)观念。而赫尔德之书，事实上又出于维科《新科学》之影响。黑格尔有关理性狡智及辩证式对立等理念，均于维科书中预见踪影。是故，或可以辩称，19世纪间促使历史成为哲学探索主要题旨者，维科著作之影响大于康德之论文。

将人这项问题置诸诘问来说,他亦属于这个时代。充其量,福柯思想只是将康德学说中曾诘问之“人是什么?”转化成一种系谱学式问题——“人是如何而来?”即于《事物之秩序》(*The Order of Things*)一书,福柯曾企图暴露历史之偶发性,并揭示视人为一特定单位,为全然现代化,以及为人文学科论述对象等项观念,多系推论而得之特色。福柯于诘问中,破坏了其形而上学之定见和显要之必然性。福柯曾说:“‘人’系出于晚近时日之创见,而且是晚近尾声时分之创见。”立于思想上新知将临之门槛,福柯预见一新时代,届时人之形象,“将遭抹除,即如一张溺陷于岸边海水中之面庞”。

福柯之博士论文,以康德为题,指导老师正是伊波利特。适时,亦即福柯处于伊波利特指导期间,伊波利特尝隶属于一哲学家派别,该派宗旨乃是谋求克服疏离,萨特、梅洛-庞蒂亦是其中成员。此一派别视历史研习为达成宗旨之合宜媒介,并以为黑格尔笔下之历史价值即在于它曾描绘了有关疏离之各种机械论式理论。然而他们却反对黑格尔式架构,而宁愿代之以“一种意义暧昧之历史,而且不论曾经如何估算其中危机,却不含绝对保证之历史”。历史并非“至遭”之运行,而是有限个人之奋斗。伊波利特认为,若于黑格尔体系,此等个人将消逸,“即于展现绝对之累进实现之纪念式历史各片断中,个人已消失无影”。

虽然稍后福柯曾排斥其导师之人道主义式构思。可是透过历史研究面获致哲学,却成为他日后生涯中之要务。福柯所认识之历史,同于伊波利特,不论表现出何样否定性与不可知性,仍必需视其为出自黑格尔对于历史曾有之省思。自福柯处,我们所了解之历史,系以激进态度抹去伊波利特拟议中所谓之“人”。福柯笔下,历史中之人已消逸,然亦非代之以“至道”,抑或似赫拉克利特式识觉下之逻各斯。后者正是黑格尔式历史之终极目标。福柯式历史之中,人遭勾销,堪称讽刺者,历史叙事表层原本即是描述人,而福柯却将人自其中稀释。

福柯自称,他曾细究之历史观念,系借自尼采之实际式历史说

(wirkliche Historie, 英文为 effective history)。此观念所理解之历史, 正与传统观念极度对立, 尤其是有关传统式历史植根之基本假说:

史家笔下之史, 欲于时日之外觅得支撑, 并伪装其判断系植基天启式之客观。只因深信永恒真理、深信灵魂不朽、良知之本质等同于其自身之信念, 故能客观……至于“实际式”历史则大异于传统历史, 它不具有常性。人本身所有, 即或是人之躯体, 均于稳定性方面有所欠缺, 不足以成为自我认识或了解他人之基础。追溯既往, 传统构思视其如一耐久而持续发展, 此念必须予以有系统之拆毁。

实际式历史, 亦即系谱学, 其间不仅显示传统历史所声明之构思为虚妄, 且直接挑战该声明赖以基石之众假说, 并借此以贬抑传统历史构思。此等假说中最重要之一者, 即是良知之自我认同, 并假此以诉求于经验或记忆, 不论系出于直接者或是因时日或辞章运转而得之者, 即倚该者为真实历史要旨之试金石。^① 实际式历史却“切断其与记忆之关连”, 因为它不复推想一自我认同之实物。至于系谱学则相反, 记忆得于其间实现之, 它显现出一种极具颠覆性之历史识觉。“人此一单元, 或以为经由它, 人即可以将其掌控权延展至人之既往事件。”前述颠覆性历史识觉即能使此一单元“为之粉碎”。

系谱学欲颠覆者, 非止于仅是撰述质朴历史事件之传统史学, 同时亦颠覆博大而全盘化之各历史哲学, 例如出自黑格尔者, 后者立意描述历史真实运转间尝有之升华性或内在性原则。福柯勾勒出一部实际式历史要点之后, 即借此转而抨击黑格尔辩证法说: “历史不能发现一个曾遭遗忘而亟待重生之同一性, 其所能发现

^① 事实上, 若据贝维尔(Bevir)之说, 例如民众心理学(folk psychology)所用之语言, 即其尝诉诸之各等心灵现象学者, 比如信仰、欲求、期盼、意图、经验, 尤其是记忆者等, 于传统观念史家论述之中常遭曲解(且大部分情况中, 系不曾加以批判, 即如之为之)。

者,不过是一个由众多互异元素组成之复杂体系,该者既或是借‘综合’之力量,亦不能予以掌握。”历史不仅非是“至道”寻求自我实现时之运动,同时亦缺乏任何拱架或目的论理性。历史所循路径乃是由相当随意零散事件或情况所形成之逻辑,亦可谓之为非逻辑者。它所依循之逻辑是机缘,也即是“掷骰子”之逻辑。缘此,福柯之历史,人并非是本体论及认识论上享有特权之生物,亦即非是历史借以运行之实物或历史轨迹绕行之对象,若就历史来说,毋宁说人是一种尴尬意外之物。

虽然,福柯所见,系谱学乃是于观念中将人抹除之最大保证。系谱学是一种历史批判,它上演者是一出不同之戏。若遭压抑之事件(如边缘性之实务、遭遗忘之欲求),而该戏之效果,即是将各种先验结构与既有价值至于诘问。如此之下,系谱学“将搅动原先认为不动之物,将分化原先认为一统之物,将显示原先意想以为与自身一致之物实为异种”。即于“动摇人此一单元下”,系谱学已不视人为历史之制造者,不视人为历史知识中尝赋予记述特权之物。系谱学系以身躯来取代人。然而此者并非生物学或人类学上认定之身躯,亦非笛卡尔派所谓之身躯。福柯尝说:“此乃事件表层叙述中之身躯。”即此身躯尝为无数论述及非论述式辞章予以描绘。然此一身躯、此一表层,若依该词最基本、最实际识觉而言,毫无意义。系谱学之职掌,福柯声称:“即是暴露完全由历史来戳记之身躯。”(重点强调)^①缘此,系历史来描述人,而非人撰述历史。历史

^① 颇堪玩味者,若干有关黑格尔之诠释,尝于躯体及其相关描叙间之关系这项问题上,引人将黑格尔思想与福柯所持者相接近。例如吕森(John Russon)尝断称:“就黑格尔而言,(一)凡有意义之经验基本上出于解读(reading),(二)凡个人能解读者即个人自身躯体情况,(三)自我意识基本上即是对个人躯体之解读。”吕森曾提及“躯体自身性质内部之转化”,实需吾等以绝对解读(absolute reading)为前提来理解黑格尔之绝对认知(absolute knowing)。吕森并称:“因此绝对解读即是当我之社会本体透过我来解读其自身……乃是一种自我解读或著述之举措。”见 *Reading and the Body in Hegel*, CLIO 22, 1993, p. 321 ~ 336.

既非由人撰述,严格说,亦非为人撰述。历史即是人,即是“撰述人事者”。至少截至目前如此。系谱学所点出之历史,其间人已非一出上演中戏剧之核心角色。它预期中之可行历史,并非是人道勋业之自我陶醉式反映。换句话说,它所指向者,乃是一部不见人影之历史。

即如前述,黑格尔与福柯所提供之历史诠释,足以允人剥夺,至少也是贬抑,曾经予以人之历史特权。黑格尔借历史事件与历史叙事间辩证式统合,达成此一目的,就黑格尔言,撰述历史实质上即是制造历史。任何事件,不论如何重大,若未曾予以记载解说,实质上即不真实,因此既非实存(意即不是历史中之一部分)。既然人是历史之撰述者,因此即是实存历史流通之工具。乍看之下,此说似乎与人于历史享有特权说相符。其实仅需回忆前述诸说即知不然。以黑格尔言,其视理性凌驾于人,且环绕于人之四周,人仅是于不自觉下,代表理性而有所举措。凡我们欲加诸人类历史性(Geschehen与Geschichte双重意义下者)伟业之任何重大意义,均于此种升华下而为之勾销。

倘若将黑格尔推定存于历史撰述与历史制造间之亲密关系加以强化,倘若能将历史与“至道”之形而上学方面之联系予以松弛,我们即能接近福柯学说尝理解之历史。吉本于历史叙事之理解,及其所援用者,即是叙事当坐落于殊相之撰述。^①若就前述福柯之说以研究历史,即能允许,也就是要求我们将吉本之殊相说予以扩

① 有关著述之膨胀与扩张此项观念,多以为出于德里达(Jacques Derrida),彼尝挑战西方文化下著述中有关观念性思想之逻各斯中心论(logocentric)特殊地位。该者,套一句卢梭(Rousseau)之言:“著述无他,即是言语之展现。”此一特殊地位至少可上溯至柏拉图,尤其是彼之《斐德罗篇》(Phaedrus),尝贬抑著述,以其乃是挑起辩证式思维。另一方面,若据德里达之言:“一事之历史性(historicity)乃系于一般所谓撰述形式中之某种撰述形式,吾等乃本此等撰述形式,若无此类著述之民族即无历史。一物见容于历史抑或历史科学之前,必待撰述先为其打开历史范域之门,使其化成历史之一部。”见 Of Grammatology, trans. Gayatri Chakravorty Spivak (Baltimore: Johns Hopkins UP, 1976), p. 27.

充。借撰述之扩充与延伸,则似历程之历史与似载记之历史同,皆可视其本身即为撰述形式之一,皆是有关原无意义之时间过程之描绘。而所谓历史空间,同时即属于时间过程又属于辞章编排,意即它是以地理性及传记性叙述世界,又叙述人——亦即被描述为跨越空间表面之空间要素。事实上,空间既因类此之描述而得以存在。此者乃示意,作为逻各斯之史(史著及有关历史事件之叙事)与作为历程之史(乃指实际历史事件),其间关系是类似的,即历史之展现类似于作为时间历程之历史特有之描叙姿态。

然而福柯本人一直怀疑,能否有任何历史足以追溯遭遗忘之往昔事件。福柯自视,所书皆“时下之历史”,而非往昔。此或许是因为他于技术上认定任何史著终不能成为往昔之重现,而只是一时之创意性陈述——撰述历史其本身亦是时间之戳记。如此,即如黑格尔,存于似逻各斯之史与似历程之史之间、存于时日与文字之间的歧异将告崩解,两者皆可视为撰述形式之一。还有一项说法亦随之将告崩解,此即就历史撰述者及制造者言,人于历史拥有特权之说。如此一来,人只是有关历史空间表层撰述中,众多比喻或修辞(*figure and trope*)之一。于是观之下,人此一比喻,就福柯所见,以为程度上“非属必要”。我们似乎是处于历史边缘,笔者无意廓清个人对此术语之用法,宁愿声明于“人”之退隐下,让模棱含义得以持续。

(刘世安译)

历史与科学世界观^①

[美]威廉·麦克尼尔

作者简介 威廉·麦克尼尔(William H. McNeill, 1917~), 美国著名史学家, 著有《西方的兴起》, 在宏观世界史方面研究成果卓著, 其研究对世界史理论有重要影响。

离开了人类这种载体, 世界观本身没有生命。既然我们习惯于接受充满矛盾的世界观, 并快乐地祈祷着看上去能适应任何不同环境的东西, 在任何给定的时间内, 世界观的数量都要比在地球上行走的人数要多。因此, 谈论变化着的世界观应该是一个统计学的练习, 可是, 唉——也许这是幸运的——我没有计算过, 我们是多么经常地在不经意中退回到一种万物有灵论的世界观, 例如, 通过谈到音乐会上一段“激动人心的表演”。所以我不能给你们摆出有关的统计数据。

然而, 我相信, 万物有灵论, 这种最古老、最朴素和心理学上最易接近的世界观, 在今天的人们中间, 仍然是有生命力的和有效的, 因为它如此令人信服地解释了人的意图和实际经历之间存在的持续的隔阂。如果像万物有灵论者相信的那样, 在自然界的物体中存在的不可见的灵魂与人的肉体中存在的灵魂类似, 整个广

^① 1996年12月11日, 作者因为对社会科学作出的杰出贡献, 在阿姆斯特丹荣获伊拉斯谟奖(Erasmus Prize)。本文是他在会上的发言。本文选自 William H. McNeill, *History and The Scientific Worldview*, *History and Theory*, Vol. 37, 1998, p. 1-13.

阔的世界就转变成为我们所熟知的东西的放大——一个人交互作用不稳定的来回往复。这样,通过使所发生的一切既易于理解又明白它不可预知,万物有灵论成为一种极具力量的世界观。

也许生活在今天的大多数人都用万物有灵论的术语,来解释他们身边部分或全部的世界,就像语言首次向精神世界敞开通道以来,其祖先所做的一样。肯定的,至少在某些时候和适当的场合,大多数人赞同这种或那种文明的宗教,它们围绕着全能的上帝(对佛教徒来说,是一种非情感的涅槃),用一种隶属的精神层次,向下延伸,甚至是包括最卑贱的人类灵魂,组织起一个精神的世界。

但此时,我最关心的是思考多数大学老师与学生赞同的那种“科学的”世界观的最新变化。这个科学的世界观可上溯到一些古希腊思想家,更早在古巴比伦占星家中也有其前辈。这些古巴比伦占星家制定了一幅图表,他们在—个球形表格上记录了天空中移动发光体的路径,天文学家直到今天还用它。

到17世纪,多亏开普勒、伽利略、牛顿的贡献,以及由其他具有相近思想的科学家团体的出现,天体数学模型建构有新的力度和准确度。由此产生的世界观的确令人印象深刻。牛顿的运动定律同时应用于天体和地球,前所未有地将两个领域联结在一起;正确的数学计算使得像预测(或回溯)日蚀和月蚀这种令人敬畏而且显要的事件成为可能。当艾德蒙得·哈雷(Edmund Halley)计算出以其名字命名的彗星的轨道,并且正确预测它在1758年(他死后16年)会再次出现时,天体最终在视觉上明显的、不祥的不规则性服从同样一张精确的预测之网。19世纪初,当拉普拉斯甚至解决了像行星轨道中细小的“第三物体”(third body)的混乱这么复杂的问题时,他使自己和其他人都坚信,天空中的所有的运动贯穿了时间后都能精确计算,就如同能够获得有关天体的质量和速度的精确观测数据。

一个可预测的宇宙服从普遍的数学规律,这是真正令人惊叹

的(注意我用的万物有灵论的语言)。接下来的整个世纪中,物理学与化学的多种进展,承认了一个不断成长着的物理学家群体在类似的普遍、定量和预测的规律之权限内,带来了越来越多的可以想像到的现象。更加令人惊讶的事实是,新的科学理论有时具有实际的用途。由此产生的制造业、通讯和运输方面的进步,证实了一种急速扩展的理论的复杂性,也增加了那些自然科学繁荣的国家的财富和权力。这样,科学的、精确的、实验的世界观获得了巨大的声望并延续至今。这些理所当然,因为物理学家与化学家们继续阐述出来的理论,发明新的实用系统,它们在随后的数十年中深刻地改变着人类社会。

然而,人类的日常经验并不容易与物理学家描述的刻板世界相吻合。确实,所有活的有机体都抵制精确的可预测性。没有任何两个季节是相似的;庄稼长势随着气候波动,所有其他生命形式都是如此。在人类世界中,商业周期不规则的冲击以及战争与革命的混乱,完全与流行病及其他生物非稳定性一样令人烦恼。结果,发现一门社会科学来预测人类行为的努力被证明完全是徒劳的。虽然将人类动机的频谱限定在物质欲望的狭窄波段内,经济学家围绕着供给与需求的确发展出了价格理论,但这样的规律了忽视了人类最强的动机,即爱、荣誉、憎恨和恐惧。他们也假定了一种制度上的设定,在其中,个人就日常行为的诸多重要方面没有确定、惯常的规定,而是忙于在货币经济中交换商品与服务。18世纪末以前,这种类似的情形盛行于欧洲许多国家,尽管不是全部的国家。例如,对于生活在俄国乡村、被租税所束缚的农民来说,买卖仍然是完全微不足道的;相同的真实的情形也存在于好战的阿尔巴尼亚部落男子之间。一般说来,在偏僻地域生活的人们中间,市场行为更是无足轻重。因此,与物理学家的成就相比,经济学家的理论从来没有获得过普遍性或精确性,而社会科学的其他分支与经济学相比还要更加落后。

然而,在19世纪下半叶,随着查尔斯·达尔文的《物种起源》一

书在 1859 年出版,在地质学者和生物学家中间,一门非数学的和纯粹描述的科学获得了新的重要性。穿越地质学的漫漫无期的年代,正如达尔文论证的,在任意变化的个体之间存在的自然选择或许真的解释了新植物和动物种类的出现。对于说明地质学家在数十年前就开始整理和分类的不同化石排列,它也有极大的价值。但是进化论生物学是推论性的和描述性的,完全不能预测或者回推;并且,在一个物种如何或在哪儿进化成另一个物种的化石证据中,它存在严重的缺陷。

此时,更重要的冲突在达尔文的进化论与圣经创世记的故事之间。正如牛顿把天空和地球并入一个单一的数学世界一样,达尔文在 1871 年出版的《人类的由来》(*The Descent of Man*)一书中,明确地把人类和其他的动物种类并入一个单一的生命进化之网。对伽利略的异端审判已经表明,对教会的权威们来说,要接受 17 世纪将地球从宇宙的中心位置降格的新天文学有多难。达尔文则通过推倒在我们和其他的有机体之间的屏障,更直接地冒犯了人类的尊严。此后,由此产生的宗教与科学世界观之间的冲突,在美国将公众观点一分为二。近来,其他许多国家公众生活中宗教认同的复苏,使得这种冲突成为一种全球化的现象。

很久以前,当我还年轻的时候,圣经正统派基督教在受过教育的人们中间,似乎经历了不可挽回的失败,部分原因就在于达尔文和生物学家,但更直接地因来源于语言学家和历史学家对这一圣典的批判性审查。伊拉斯谟就是其中最杰出的先驱者。19 世纪,他的继承者对待圣经就像对待其他过去的文献一样,甄别不同的手稿传本、对上帝的不同观点,以及这些神圣文本中数不清的细小矛盾。由此显示出,宗教观念与实践就如其他的人类思想与行为一样,并非永远由神的启示所决定,而是像其他几乎所有事情一样,是在世纪变迁中进化而来。与此同时,对其他宗教进行的比较研究将这些信念的教条还原为同样的进化之流。

当认为宗教信仰持续发展这种令人不安的观点在西方世纪受

过教育的人中间扩散时,只有星星还是永恒的。因此,在我成长的时候,我的老师们相信,只有逻辑、数学和自然科学的规律中有永恒不变的事物。他们仍然生活在牛顿的宇宙之中,并更乐于相信,与相对论和量子力学有关的新奇观点,只是由于考虑到了一些边缘性的差异而扩展了以往的确定性。物理学和天文学仍然是精确的、累积的和可预测的,是所有其他科学学科徒劳追求的典范。生物学和地质学滞后了,因为其总体上价值不大的方法,如在化石记录中发现新物种或者缺失的环节,更缺乏精确、累积的东西,并且完全不能预言。生理化学仍然是一堆不确定的杂乱之物,那是因为活体组织的复杂分子还少有被破译的,人们对其相互作用的细节也几乎全然不知。但是,将生物学还原为化学的希望已经萦绕在我们心头。这正是科学进步所召唤之地,它期待着将有机过程的知识升华到自然科学的更高的确定性和普遍性。

社会科学和历史学也渴望着颠扑不破的普遍真理。生物学家存在那种通过将人类行为还原为化学,从而升格为自然科学的希望,而社会科学家没有任何类似的希望,因此他们的所作所为更为机智。无疑,人口统计学与选举模式研究为人类行为的某些方面的定量和预测提供了令人着迷的可能性,而经济学家在价格、利息率、货币供应等诸如此类定量资料方面变魔术,以期找到治愈 20 世纪 30 年代不可理喻的经济大萧条的良方。

但是,作为一个整体,与人类社会相关的精密科学并没有从这些努力中展露出来。当社会学家和人类学家试图理解整个社会时,他们不得不依赖私人的和个体的直觉。一切太明显不过了,所提的问题支配了获得的结果,无论在美国社会学家所习惯的根据问卷制作的表格中,还是在人类学家对小的、简单的社会行为的观察所做的记录中都是如此。

由于历史学家利用的证据难以确证、不可能复制并且保存不规范,他们的处境更为艰难。对资料的批判性评价,这个 19 世纪历史编纂引以为傲的东西,引起了对资料中与历史学家认为可能

的或概率大的人类行为观念相违背的东西的压制。但是,就什么是可能的或发生概率大的,历史学家看法不一,于是修正主义四处流行。这样,真正科学的真理留在了自然科学家那里,其他的学科只能向往之。

在我生活的时代中,社会科学和生物科学弥补缺陷的努力走了两条不同的道路。一些人设法模仿自然科学,意图借助量化来预测。另一些人首选言语描述,希望通过思考公开声称的人类意图与有意识的目的,弄清楚一个给定的环境中,什么是最重要的。

就我能够看到的而言,社会科学的成果是些奇特的矛盾体。主要的现象是在20世纪40年代,经济学家突然走上前台,充当公共政策的引导者。他们用适当的宏观经济学概念将自己武装起来,解释新的国家统计数据。二战期间,经济学家们被各主要参战国政府召集起来,他们发现在财政体制中以较大的精度来预测变化的效果是可能的。这种做法延续了大约30年。结果是,在西方世界所有主要国家中,政治家时常被经济学家的建议所影响,并热切地相信这是引发持续到20世纪70年代的急速经济扩张的原因。与此同时,在共产主义的国度里,一种完全不同的体制也使战争的破坏得以迅速恢复。这种按俄国道路为未来制定指令性计划的方式,看来完全能够与世界上其他地方流行的政策调节的市场经济来竞争。

可是,从20世纪70年代开始,铁幕两边都出现了讨厌的困难。共产党一方的生产力落后了,而在其他地方,跨国的商品和服务流动如此之广泛,以至于像美国那种国家就是一个工厂的大国家,甚至也不再是完全自治的了。从此,仅仅是国家规模的财政调节不再具有决定性的影响。只有全球经营才有希望调控全球交换,但是,公共意志与适当的制度却不够了。其结果是,经济学家的预测开始游移不定,也变得更不准确了。但是,经济学家们在20世纪40年代以后相当突然地被人们当作了公共占卜者。这一专业就像在大萧条年代一样,紧抱这个角色不放,努力更新自身,

以便寻求如何才能使经济统计无论在企业层面还是国家层面上，能够再次准确地进行政策指导。

于是，大多数经济学家仍然表面上服从普遍的数学命题，而视人们之间的文化差异无足轻重。然而，一种相反方向的发展在人类学和社会学中出现了，至少在美国是如此，量化和寻找普遍模式的努力在很大程度上停止了。尤其是人类学家发现了历史学，这通常是因为慷慨的学术资助允许他们追溯自己作为博士生所研究的社会。其结果是，从他们的学生时代开始，关于事物如何发生变化的个体意识，进入了他们在此之前对所看到的东​​西的理解之中，并且使人们不可能假定存在过永恒的人类文化模式。敏锐的观察者经常借助有说服力的成果，来理解特定小群体中特定仪式与事件的意义，从而将自己转变成了微观历史学家。

相反，社会学家却很不情愿地退回到历史学中。但是，在与数字相关的调查得出一些令人失望的乏味结果之后，以及对清楚表述一种与时空隔离的社会系统科学的努力所持的怀疑不断增长，许多美国的社会学系决定更加认真地吸收欧洲社会学的伟大传统。他们的做法是，引进大量欧洲培养的专业人员，这些专业人员努力将人类历史视为一个整体，这多少归功于孔德、马克思、迪尔凯姆与韦伯，也多少归功于全部的历史知识。

但是，就人类社会如何理解才是最合适的这一点，并没有得出一致的意见，相反是一片混乱。一些分支领域，如人口统计学、宗教社会学、城市社会学、犯罪社会学等等，则以不同比例将历史的和分析的描述与定量研究结合起来。太多的问题没有得出人人赞同的答案。至少在这个方面，社会学家确实认为他们的学术传统与历史学家的相似。

我生活的时代中，历史学界的主要现象是各种热心的，有时是愤怒的修正主义学派对新领域的积极耕耘。尤其是 19 世纪学术主流——胜利者的国家史受被压抑的历史的挑战。在美国，起初指的是工人阶级，然而从 20 世纪 60 年代开始，走上前台最显著的

是妇女、黑人和印第安人,或者我们现在所称的“美洲土著”。同样,美国人民与一部分欧洲人共享一种珍贵而独一无二的“西方文明”这种观点,受到了一些人的挑战。他们认为,即使或者特别是因为他们在不远的过去受到了欧洲帝国主义者的虐待,地球上每一个人的历史遗产都具有同等的价值,

1941年以后,美国的全球介入给最初所称的“区域研究”带来了戏剧性的影响。改良了的语言培训,从欧洲及其他地方引进专家,允许美国研究生院在完全专业的基础之上,扩展了俄罗斯、亚洲、非洲和拉丁美洲研究,这正当殖民帝国崩溃促使欧洲对全球这部分地区的研究局部衰落之时。政治科学家、经济学家和一些社会学家首先承担了区域研究的任务,但是,他们在贫穷国家致力于加速“发展”与“现代化”的社会工程学尝试总是令人失望。现在还保存下来的是有关亚洲、非洲、东欧和拉美社会的历史研究。必要的语言训练使不同的研究领域孤立了,然而一些世界史家仍尝试着透过既定的疆界,建构一种全人类的过去的图景。我的职业生涯就可用这种抱负来说明。其他知名历史学家也有这种雄心,并且,现在在美国的许多学校体系中,世界历史是必修课。(在这个标题下教了些什么是另外的问题,然而,对包容一切和一种更加全球性的视野的普遍期望是不会错的。)

结果确实一塌糊涂。好斗的修正主义充满了大量的历史著作。最近在美国,有关适当的学校教育的争论日益激烈,因为对公民以及专业的学生而言,人类社会的真正本质是什么仍然完全不清楚。然而,易于得到的信息其膨胀蔚为壮观,而学院式历史学家不再像在我年轻时代那样,对人类五分之四不住在西欧与美国的人中间发生的事,保持一种愉快的平常心。这种显而易见的进步打动了,即使它要以嘈杂的混乱为代价。

历史研究存在分歧的传统在欧洲国家与日本枝繁叶茂,但我若用几句话来描述它会显得太霸道了。就我所知道的,法国年鉴学派是英语世界主要的学术对手。肯定的,《年鉴》杂志的投稿人

研究了大量的新课题,如气候史、疾病史、教化史,以及更一般的,即人们对当地环境的适应与开发史。总的来说,其效果类似于对19世纪美国喧嚣一时的国家史的统治地位进行挑战,不同的是,较之法国历史学家,真正的全球史更能吸引英美历史学家的注意力。

至于生物学,将生理学过程还原为化学的计划导致了异乎寻常的成功。无数复杂的分子得到了精确地分析,它们的精密构造被破解了,植物与动物组织中精确的化学反应也能大致猜到。将生物学提升到自然科学所获得的精确水平这场运动中,划时代的里程碑是克里克(Crick)与沃森(Watson)1953年提出的DNA(脱氧核糖核酸)的双螺旋结构模型。他们的成功迅速发展成一种对所有生命形式整体的新的、分子化学式的理解。每一次变异都遗传于自身,即DNA双螺旋结构独特的变体。毫无疑问,从DNA分子发展到成熟有机体的化学道路仍然充满了神秘,但是生物化学家们正在紧张破译其中的一些步骤,各种细节正在迅速积聚。就其抱负而言,生命过程的化学分析所存在的局限性在于,它仍然被认为还处在起步阶段。

当然,不是所有的生物学家都是化学家。有些生物学家更愿意研究完整的有机体及其相互作用,探索那些与有机分子中的普遍模型同样复杂的模型。他们与坚持研究化石的科学家相结合,看来这个学派的生物学家认为达尔文的渐进论并非生物进化的准确描述。相反,他们所称的“不时打破的平衡”这种观点更有说服力。它指的是,占据地球表面的植物与动物序列相对突然的变化,它们被稳定性占主流的比较长的时期间隔开了。

是什么加速了突变仍然存在争议。来自天外的事件,如小行星的毁灭性撞击可能使恐龙灭绝,这只是一种可能性。更为缓慢的气候变化,与太阳辐射的波动或者(或许是由大陆漂移诱发的)海洋循环的变化一起,可能充当了另一种外在的触发器。另一些理论家设定,一种内在的不稳定被组合成了复杂的生态系统,借

此,一种精美、和谐、细致、最有效的有机体种群,变得容易受到密切结合的平衡中细小干扰的攻击,这仅仅是因为,每一种生命形式与其他物种严格排列的确定行为是如此紧密地相互依存着。倘若如此,即使小小的偶然性事件——众所周知,就如气象学家喜欢说的,一只蝴蝶扇动翅膀,就能引发一场飓风——在生态学上也有类似的情况。没有人一定对。

自然科学仍然有所不同,因为与改变了物理学和宇宙学的革命性巨变相比,影响社会科学与生物科学的浪潮还是显得微不足道。被我的老师们看成是对牛顿新奇而且边缘的纠正而不予考虑的东西,最后被证明比他们能想像到的更有颠覆性。传统的确定性随着20世纪20年代量子力学的出现而崩溃,但是,只是在20世纪50年代,当一个宇宙学家与微粒子物理学家组成的群体开始描述一个令人惊奇的新故事,即讲述了自过去100到150亿年前以来万物创始与进化的行程时,宇宙作为一个整体才成了开放的和不确定的。

我承认,在微观层面上,我完全不能理解量子力学的神秘性,为什么一个电子既是波,又是粒子,并且当它的碰撞被设法测量时,它能够同时穿过一台干涉计的两个分开的豁口,却只是出现在一个特定位置。但是,时下流行的宇宙学看来尚可理解,即使专家们在讨论它的连续状态所表现出来的自信,在我这样对数学毫无所知的人看来,是武断的和令人惊讶的。在宇宙大爆炸伊始,还是有些东西具有直观上的吸引力。随后的几微秒,当温度和密度降低,使空间和时间能够将物质和能量的弥散构造成几个初始的汇物盆(catch basin),其中氢和氦核子凝聚成了物质,重力、电磁力与强弱的核子力变成了能量。

随后,宇宙学家所接受的变化很少不令人吃惊的。发光的、往昔永恒的恒星现在被认为是激烈的核反应堆,辐射性能量通过其内部的重原子核构成物而爆发出来。由于宇宙尘埃原本的重力聚集,较大的恒星在氢燃料耗尽时将会爆炸,随后,爆炸发生了,宇宙

尘埃再次四散分离,使得新一代的恒星从包含一些新的、更重的元素物质中形成。事实上,由于我们的太阳混合了较重的元素,天文学家现在将它认定为第三代恒星。连续的爆炸和聚集并没有使尽宇宙中剧烈变化的全部招数。相反,非常巨大的恒星变成了黑洞,其他的转变成极小的中子星,其密度之大不可想像,而类星体,还有物质和能量极端状态的其他形式点缀着宇宙。

从这个故事情节中,我得出的结论是,在地球上以及我们的银河系边缘附近所常见的物理学规律是一种特殊情况。在很久一段时间内,它们或许是稳定的,或者显得稳定,但不会永远如此。相反,在时间之始与终,凝聚和(或者)扩散的极端条件建立起一种体系,在其中,物理学家所知道的那种物质和能量真的不存在,与此同时,空间与时间也没有了意义。此外,在我们膨胀的宇宙当中,在黑洞、类星体等等附近,我们熟悉的物质、能量、空间和时间的终极限度只得到了零星的研究,或者还可能恰好被错过了。

与我年轻时占主流地位规则的、固定的和永恒的自然科学规律相比,这样一个宇宙,其变化是令人侧目的。物理化学体系的变化有时是根本的,往往也是突然的,其细节不可预知。它们取代了永恒的一致性与精确的可预测性,而后者是 17 至 19 世纪之间,天文学家与物理学家带给自然界的。

所有这一切中,最引人注目的是这样一种情形:物理学家与天文学家现在所确定存在的宇宙,开始类似于生物学家与社会科学家始终致力于理解的混沌而多变的世界。让我进一步探究一下科学之间这种表面上的一致。我相信,这原本是 20 世纪首要的智力成就。

首先,在确立被观察的东西时,观察者的作用总是妨碍了历史学家和社会科学家努力获得永恒的、客观的真理。现在,同样的困境也纠缠着物理学家们。爱因斯坦的相对论与量子力学的奇妙性,都使人们注意到,测量行为不可避免地牵涉到被测量的东西。现在,宇宙学家在讨论“人类的原则”,争论他们猜想中存在的宇

宙,是否可能被迫去符合那些人类的心灵与人造仪器能够观测到东西。由此得出的认识论困境很尖锐,纵使实践科学家们通常喜欢回避它。但是,17世纪普及的观念,即自然科学依赖于数学的确定性,它能获得精确的可预测性,并且一种对外部实在的确定描述不再是似是而非的了。简而言之,尽管牛顿的物理学规律仍然控制了人类几乎所有实用的企划,物理学与化学将其他科学连接在一起,面对着观察者的作用影响到被观察物这种严重的不确定性,在一个多变的世界中航行。

不过,当我阅读到,天才的粒子物理学家是怎样通过从其试验中系统地区别“本底噪声”,来设法发现他们要找的东西,此时,在这些试验中,他们确实看起来是任意的和直觉的,这就像我自己的心智过程。我可能将注意力集中到某些过去的信息,并且仅仅因为其他一些信息与我正探究的假设不相干而被我抛弃了。

忽视不相关的事物,并将精力集中到有感部分的输入,这是所有动物与人类行为的特征。我们这样做一直是完全无意识的。事实上,可选择地分配注意力是一个平平常常的奇迹,此刻它正发挥作用。当你理解你所读的东西,也就是从你的意识中摒弃不相关的刺激。

人们如何弄明白书面的话很难说清楚。但是,我们如何凭借口语和数学符号,使自己成功地依循或应对身边的世界要更神秘得多。尽管如此,人类4万年以前发明口头语言以来就是这样做的。只要想想我们随意发明的一些符号竟有如此的力量,这是多么神奇呀!然而,它们为从核心家庭到千百万人的国家等等不同规模的人群,确定了共同的希望与行动计划,并且,它们也是引导我们介入自然过程来实现预期目的的东西。基本的问题非常简单:人类的言语、愿望与行为是如何与外在的事物相联系的?事实上是如何呢?

这是最古老的哲学问题之一,我不准备回答它。其实,我认为没有人能够回答它。

我愿意承认神秘之物,对成功人士通过在意见一致的基础上采取行动而获得成功表示惊奇,并且反思,人类社会的这种现象如何能与其他令人惊奇的新鲜事物相比较和区分,而它们是在其他生物科学与自然科学都与之相关的复杂的行为层次上产生的。

以下就是我想要说的关键所在:

集体行为令人惊讶的新形式,出自于那些看起来不断加强的复杂性层次的自发呈现,而无论这种层次是物理的、化学的、生物学的,还是符号的。这令我动心,是因为作为主要的一体化主题,它融贯并思考着我们就周围的世界所知道的一切。

我已经解释了最近有关宇宙的思考,即能观察到的宇宙的复杂性何以从大爆炸所凝聚的一体性中显现出来。根据这种观点,自然界的物理学规律随着空间、时间、物质和能量体系的不同而不同,它有时变化非常迅速,有时稳定如达到了永久的平衡,至少在局部或有时候是如此。但是,它仍然容易发生剧烈的和突然的变化,这取决于凝聚和扩散的相对性力量如何作用。由此,物理学、宇宙学成了宏观和微观层次中进化不确定的例证,不过,精确的牛顿式预言或许在中观层次,以及我们局部通行的条件下有效。

这样的科学过去从未像今天那样明显地类似于生物学。思辨型的生物化学家愿意相信,陆地生命起源于一种大分子的含水溶液。那时,其中一些大分子开始复制自身,就像现在构成动植物组织的蛋白质和其他分子每天所做的那样。

无论开始是怎样,现在,在很快构成了地球生物量的复杂分子中占主导的体系,在地球的物理化学系统中建立了新的平衡。例如,森林改变了陆地的降雨模式,而腐烂的有机物沉积在海底的石灰岩层。从全球范围来说,植物通过释放氧气不断改变地球的大气,使地球适于以植物及自身为食的动物生存,并跨越地理时间建

立起一系列的生态平衡。每一种生态平衡在突如其来的变化中,都为其后继者让位,而变化带来什么确切的刺激仍然不太清楚。

将地球上有机生命的出现与常见的物理化学体系的变化,如放在火炉上的水壶中水分子发生的变化比较很有意思。水分子到达临界温度时,便通过建立起一种几何的升降对流模式开始沸腾。它通过无数单个水分子神秘地协同运动,加速了热能扩散。类似的是,活的有机体也加速了来自太阳的能量的扩散,其方式是从环境中(直接的形式就像植物那样,间接的形式就像动物那样,要么以植物为食,要么以食草动物为食)获取能量,随后用这些得来的能量建立并维持其不同身体的化学反应。当然,将活的有机体纳入一个单一的生态系统这种协同功能,比之沸腾水分子中占主导的柱状运动的几何式一致性要更为复杂得多。但是,最后的结果是同样的,因为两种体系都加速了能量的扩散,也是由于这一事实而持续下来。

然而,有机体在生物圈内的相互影响,以及与非有机环境的互动构成了难以想像的复杂性,使得生态系统在时间长河中,较之沸腾的水分子的柱状运动所能做到的更为不稳定。其原因在于,数量庞大而且缠绕在一起的有生命的分子并非总是精确地复制自身,并且,由此在分子结构与行为中造成的变异,依次指示出有机体进化的可能性,而所有的变异都对我刚提到的地球的物理化学环境产生冲击。

如果我们转而注意人类的世俗经历,历史与生物进化之间的一致性看起来很明显。总之,不时打破的平衡可用来说明他们。例如,现在专家们似乎同意:约4万年前,在人类生活的其他方面中,空前迅速地发明新型工具类型肇始于语言的发展带来的刺激。第二次剧烈的转变开始于1.2万年前,那时由狩猎与采集食物过渡到生产食物。以后,从大约6000年前到仅仅60年前,当人类开始利用风、水流、煤、石油与核能时,也发生了急剧的变化。在一个完全不同的层面中,国家和有组织的宗教的兴起同样深刻地改变

了人类的行为；它也通过协调多数人的希望、恐惧和有意的目的，承认了我们的先辈们偶发性地扩充了超越彼此，也超越自然的人类技艺、知识和能力等全部技能。

人类在地球上的经历，其奥秘无疑就在于，我们对世界及他人所作出的反应主要是以符号为基础这一事实。明确地说，人类的语言和数学符号系统还构成了另一种不稳定的平衡，它像活的有机组织那样，在时间中进化，并且，也希望像生物圈和物理化学世界中不时打破的平衡那样，在趋向稳定与急剧变化的迸发之间转变。

我们的符号的确容易出错，而在愿望与经验之间，矛盾增多时，错误就要纠正。其结果是，人类行为中的变化比促使生物进化的基因的变化要快得多。然而，如果某人承认这样一种观念，即遗传密码确定了如何由受精细胞建构一个活的有机体的化学信息，那么，因为人类的符号也一代代传递着如何获得人们所需所想之物的信息，它与遗传密码类似也就很明显了。这两类信息都促使连贯的过程展露出来，并且，它们的易错倾向正是让它们得以发展的原因。能促进生存的变化将得以流传，其结果是，作为一个整体，有生命力的物种与生态系统，特别像人类，通过偶尔地从地球表面及其附近发生的物理化学过程中，获取越来越多的能量，使自身维系下来。

由于与跨越了4万年的遗传密码比较，我们的符号，以及由符号定形的行为变得太快了，人类极其迅速地超越了其他物种，大量地增加了我们占有地球能量的份额，并常常牺牲其他物种的利益。由此导致的不平衡或许会达到一个临界点。生态保护者每天都警告我们：他们可能是对的。然而，人类行为仍有灵活性，如果真正的灾难临近，我们一定能通过改变我们的行为及时地避免它。我们越是了解自身，了解我们生活于此的生态系统和物理化学系统，我们越有可能作出适当的调整。大概一个理性的乐观主义者能够这样希望着。但是，因为知识也增强了破坏性力量，循着生物进化

的漫漫长路,以及太阳系、银河系和宇宙自身遥远的未来,人类的经历在将来终究是不确定的。

这种对未来的不确定并没有削弱“科学的”观点,后者认为一种总体的连续性延伸到了从物理化学系统到生物圈、到人类社会及我们的符号的任何实在的层次。类似的模式似乎在每个层次都管用。至少,我年轻时在社会研究与精确科学之间存在的隔阂戏剧性地变小了。人类看来的的确确应属于宇宙,并共享其不稳定的、发展的特征。如果根本上只是通过家养动植物的可塑性,以及野外病菌暴露在新型抗生素中时,通过病菌生物进化的步调,我们行为的变化确实可能构成了一种极端的反差。但是,在人类之间和在星球之间所发生的事情,看上去像是一个描述复杂性自发呈现的宏大的、发展的故事的一部分。这种复杂性使新的行为种类在每一个组织层面上产生。这种层面包含了从最小的夸克、轻子到星系,从长长的碳链到活的有机体、生物圈,以及从生物圈到意义的符号世界。在这个符号世界中,人类单独地或共同地生活、劳作,并总是试图从我们周围的世界中获取更多我们想要和需要的东西。

围绕着这种宏大的进化论世界观,世界历史在新兴的科学聚合中,扮演了一个明显而且光荣的角色。就我1954年开始写一部世界史时,预期能够取得的进展很容易指出。第一步是将生态学的历史更加紧密地融入人类的文化史之中。通常,意识到使人类得以维系的物理化学能量的流动而写作的历史,考察了我们的前辈们如何开启有机和无机的能量之源。在生物科学和物理科学内,它会将人类在地球上的经历描写得比我曾经想写的规矩得多。在阿姆斯特丹大学以及其他一些地方,历史学家已经开始沿着这些思路写作了。也许这些做法要成人气,并且增强我们对彼此之间,以及与周围的世界之间不断变化的关系的理解,还有很长的路要走。

我也确切地感觉到,一种恰当的世界历史,必须以敬畏的态度

思考更古老而有竞争力的世界观。可以肯定,万物有灵论以及世界上重要的高级宗教要适合新兴的科学世界观并不困难,因为二者通过协调人们共同行为,并使日常经验富有意义从而令信徒更易于接受,这都明显有利于生存。这些古老的世界观如何才能更好地让位于科学世界观还不明朗。但是,既然人类仍然需要宗教,尤其在遇上麻烦时,更需要一种暂时妥协的有效方法。像认识论问题,就是一个我无法回答的非常古老的问题。同样,我怀疑,在世俗科学与神圣的宗教之间保持一种始终尴尬的共生关系,这在未来将同在过去一样重要。

世界观确实重要。作为人类,我们坚持要弄清世界的意义,而我们的社会凝聚力依赖或至少部分地依赖于我们共同的世界观。因此,不同的群体如何商讨或重新处置相互竞争的世界观,在 21 世纪及以后的世纪中,可能成为公众事务的一个重要主题。

(王利红译)

历史和编年史^①

[意]本尼戴托·克罗齐

作者简介 本尼戴托·克罗齐(Benedetto Croce, 1866 ~ 1952), 意大利哲学家、历史学家和文艺批评家, 意大利新黑格尔主义最著名的代表人物之一。早年在天主教学校求学, 1883年在罗马大学读书。1893年开始研究哲学。1902年以后逐渐建立起自己的哲学体系。1903年他创办了《批评》杂志, 并在以后的41年中, 不断在这个杂志上发表文章。他曾是意大利马克思主义理论家拉勃里奥拉的学生。1910年当选为参议员, 并在内阁中先后担任过教育大臣和不管部大臣。1952年死于那不勒斯。其主要著作有:《历史唯物主义与卡尔·马克思的经济学》(1900)、《精神哲学》(4卷, 1908 ~ 1917)、《论黑格尔》、《论维科》、《美学新论》、《美学与政治》、《作为思想与行为的历史》、《现代哲学的特性》等。

克罗齐在社会政治活动中, 反对法西斯主义和德国的占领, 维护意大利的统一。他的哲学观点深受康德主义的影响, 是绝对唯心主义的。他认为除了精神之外没有任何真实的东西, 人类历史就是精神的历史, 他抛弃了历史过程的客观内容, 否定客观的经济规律, 反对马克思主义关于阶级斗争和革命的学说。他摈弃了黑格尔辩证法的合理内核, 并把历史与科学对立起来, 从而否定历史是科学。

① 本文译自克罗齐《历史的理论和实践》, 1960。——译者

(一)

人们通常把“当代史”当作一段历史,一段刚刚过去的历史,不管它指最近的50年、10年、1年、1个月、1天,还是指刚刚过去的1小时、1分钟。但是,如果在严格的意义上来思考和谈论“当代的”这个词,那它就只能用于表明一项正在进行的行动完成之后所立即形成的历史,作为关于该行动的意识。例如,当我在写这几页书稿时,就是在给自己创造历史,这个历史就是我的写作思想,它和我的写作行为有必然的联系。“当代的”一词之所以能恰当地用于这一事例,正是由于这一事例像一切精神活动那样,不受(先前和事后)的时间限制。它是与其相联系的行为“在同一时间内”形成的。但是,它与该行为的区别却不是通过编年史而是通过概念的。至于“非当代的历史”即“以往的历史”则与之相反,它所面对的是一段早已形成的历史,它是作为对该历史的批评而存在的,不管该历史有几千年之久还是几乎不到一小时,都是一样。

但是如果我们进一步观察,就会发现这种已经形成的历史,被称为,或者我们愿意称之为“非当代的”历史或“以往的”历史,如果它真是历史,也就是说,如果它有意义而并非空洞的回声,那它就是当代的历史,两者之间没有任何不同。因为在前一种情况下,历史存在的条件是,构成历史的行为必须震动历史学家的心灵,或者用职业历史学家的说法,就是文献摆在历史学家面前,而这些文献又是可以理解的。把对事实的一个记述或一系列记述和事实统一起来,使之融合成一体,这种情况仅仅意味着事实已经获得更充分的证实,而不意味着它已失去现在的这一特性。以前的记述或判断,现在却成了事实,成了要加以阐明和判断的文献。历史从来不是由记述构成的,而是由文献构成的,或由已变成文献并被看做文献的记述构成的。因此,如果当代的历史直接来自生活,那么所谓

的非当代历史也是如此,因为显然只有对现实生活产生兴趣才能进而促使人们去研究以往的事实。所以,这个以往的事实不是符合以往的兴趣,而是符合当前的兴趣,假如它与现实生活的兴趣结合在一起的话。这一点已经被历史学家在他们的经验公式里用多种方法再三说明了,即使不说它能构成这样一种通常的观点,即历史是统治者个人的历史的深刻内容,却至少可以认为它是使这种老一套的说法被接受的原因。

我重述这些历史方法,是为了消除“每一部真正的历史都是当代的历史”这个命题所显示的自相矛盾之处。这个命题的正确性是容易证实的,在实际历史编写工作中它能获得大量和清楚的说明,只要我们始终不陷人这样的错误,即把所有历史学家的著作或把某些派别的历史学家的著作混在一起考察,并把它们运用到一种抽象的人或者运用于被抽象看待的我们自己身上,然后再错误地质问引导人们写作或阅读这类历史的现实兴趣是什么。例如,对描述伯罗奔尼撒^①或密特里达提战争^②历史的当前兴趣是什么?对与墨西哥艺术或阿拉伯哲学相关事件的当前兴趣是什么?此刻我对它们是没有兴趣的。所以,此刻对我来说这些历史就都不是历史,充其量只不过是历史著作的书名罗列而已。对于那些集中思考过或将集中思考它们的人来说,它们才是,或者将是历史。对我来说也一样,当我集中思考过或将要对之进行思考并根据我精神上的需要而重新加以阐述时,它们才是,或将是历史。另一方面,如果我们只限于谈论真正的历史,只限于谈论我们在思考时真正认真思考过的历史,那么就很容易看出,它与大多数个人和当代的历史完全相同。当我所处的历史阶段的文化发展向我提出(作

① 伯罗奔尼撒战争发生在公元前431年~前404年,是以斯巴达为首的伯罗奔尼撒同盟与雅典之间争夺霸权的战争,最后斯巴达获胜。著名的希腊历史学家修昔底德著有《伯罗奔尼撒战争史》。——译者

② 黑海南岸的一个小国本都,国王密特里达提六世(公元前120~前64)发动的以“解放”希腊为名与罗马争夺小亚细亚西部和巴尔干半岛的战争。——译者

为个人提及我自己也许是多余的和不准确的)希腊文明、柏拉图哲学或雅典某一特殊风尚等类问题时,那些问题同我的存在之间的关系,就像我所从事的一些工作的历史,或我沉溺于其中的恋爱事件的历史,或威胁着我的危险事件的历史同我的存在之间的关系一样。我带着同样焦急的心情对这类问题加以研究,我被同样的不幸之感所烦恼,直到我完全解决这些问题为止。在这种场合下,希腊人的生活情景又呈现在我面前。它诱惑我、吸引我、折磨我的情形同我的敌人或爱人、或我们为之担心的爱子出现时的情形完全一样。就我在上面作为例子所提到的密特里达提战争、墨西哥艺术和所有其他事情而言,上述情况也会出现,或者已经出现,或者将要出现。

我们已经断言:当代性并不是某一类历史的特征(根据经验主义的分类,这种观点具有充分的理由),而是全部历史的本质特征。我们必须看到历史和生活之间的关系是统一的关系,当然,它不是抽象的同一性,而是综合的同一性,也就是既包含着区别又包含着联系的同一性。因此,谈论文献不足的历史就像谈论某种已被证明并不具备基本存在的条件的事物的存在那样似乎都很荒唐。与文献无关的历史将成为无法证实的历史。由于历史的现实性在于这种可证实性,所以给予历史的现实性以具体形式的记述只有当它是在批判地解释文献的情况下,才是历史的记述(例如利用直观和反省、意识和自发的意识等等形式)。由于那样的一部历史没有意义,没有真实性,所以根本不能把它看做历史。绘画史怎么能够由这样的人去写呢?他要批判地写出一些艺术作品的源流,但既没有看过也没有欣赏过这些作品,再说一个缺乏叙述者所假定有的艺术经验的人对这些艺术作品又能有多大程度的理解呢?没有哲学家的著作或者至少是哲学家们的片断的作品,怎么能有哲学的历史呢?不能再一次去经历,更确切地说,不能实际上再经历一次个人灵魂的那些特殊状态,又怎么可能有一部关于民情或风俗的历史,例如关于基督教徒谦逊精神的历史或侠义的骑士制度的历史呢?

反之，一旦存在于历史中的那个生活和思想之间本来就密不可分的一环得以重现，那么对历史的实在性和效用性的怀疑就会在一瞬间消散。我们的精神所产生的现实成果怎么可能是含糊的呢？解决生活中疑难问题的那种知识怎么可能是无用的呢？

(二)

但是文献和叙述之间的联系、生活和历史之间的联系当真能够中断吗？如果这里指的是那些已经丧失了文献的历史，或者按照更全面、更根本的说法，所指的那些历史就其文献而言已不复活在人类精神之中，那么对于上述问题的肯定回答早就做出来了。当谈到我们大家都依次觉察到自己接触历史的这一部分或那一部分的时候，上面这一点也就已经被包含在里面了。对我们来说，希腊绘画史中的大部分是没有文献的历史。同样，这一类国家的人民的历史也是没有文献的历史，亦即他们曾经居住的地点，曾经体验过的思想和感情或者各自发表的著作，都不为我们所确切地知道。还有那些我们并不知道其论点的文字和哲学也是如此，即便我们有这些文学或哲学论著并能够读完它们，但或是由于缺乏补充的知识，或是由于固执己见的癖性，或是由于一时的精神涣散，我们仍旧不能领会它们的基本精神。

就这类情况来说，如果上述联系中断，剩下的东西我们就不能再称为历史（因为历史只不过就是那种联系），或者它们仅仅能在下述意义上被称为历史：我们把一个人的尸体称为一个人。然而，剩下的东西并不因此就是真正不存在的东西（甚至尸体也不是真正不存在的东西）。如果它是不存在的东西，那就等于说联系是永久不可分割的，因为不存在的东西从来不会有任何效果。如果它不是不存在的东西而是重要事物，那么没有文献的记述又是什么呢？

根据历史记载或当代学者的记载来仔细考察,希腊绘画史将被归结为一系列布满传记性轶事色彩的画家名字(阿波罗多拉斯、波里格诺它斯、茨欧埃塞斯、阿佩莱斯等)和一系列绘画的主题(特洛伊城的焚毁、亚马孙族女战士的争斗、马拉松之战、阿基利斯、克拉姆尼等),而在流传到今天的记述里就有它们的某些详细情节。或者说这部绘画史相当于把这些画家和他们的作品,受赞美的和遭非难的,连同名字、轶事、题目和评价按年代顺序排列起来使之成为一个不同等级的系列。但是,假如画家的名字脱离他们的作品,那么他们的名字便成了空名。轶事也成了虚构。主题的记述、赞成或指责的评论以及年代的顺序也都将是无的放矢,因为那种历史只不过是算式的排列,缺乏真正的发展内容。我们之所以不能在思想上理解它,原因在于它缺乏赖以构成的各种因素。如果这些文字形式具有什么意义的话,也全靠我们对于古代绘画的那一点点知识。这些知识来自残存的片断、流传至今的第二手摹本、以及其他艺术或诗歌方面的类似作品。除了这一点点知识以外,希腊艺术史本身全是连篇空话。

如果我们愿意的话,可以说它缺少确定的内容,因为我们不否认,当读出一个画家的名字时,我们就联想到某个画家,而且确实确实是联想到一位雅典的画家。我们不否认,当说“战斗”或“海伦”这个词时,我们就联想到“战斗”,而且确实确实地联想到古希腊甲兵的战斗或者联想起一个希腊雕塑那样的美女。而且,我们还能够无动于衷地联想到由这些名字唤起的大量事实中的任何一件。正是由于这个原因,它们的内容就不确定,而这种内容的不确定也正表明其内容的空洞。

一切同活的文献相脱离的历史都与这些例子相似,都是空洞的记述。因为它们是空洞的,所以就没有真实性。有一个名叫波里格诺它斯的画家在波依塞尔画了一张米太雅得的肖像,这件事究竟是不是真实的呢?人们将告诉我们它是真实的。因为有一个人或几个人证明它的存在,他们认识他,并且看到了他这幅画。然

而我们必须这样回答：对于这个证明人或那个证明人来说它是真的，而对于我们来说它却既不是真的也不是假的，或者（结果完全是一回事）只有根据这些证明人的证据，它才是真的，也就是说，这都是由于外在的原因，而真理却总需要内在原因。鉴于那个命题不是真的（既不是真的也不是假的），它也就没有用处，因为在一无所有的国度里，国王也丧失了权利。假如一个问题缺乏基础的话，那么，解决问题的实际愿望和需要以及可能性就都不存在。因此，引用那些空洞的判断对我们现实生活来说是完全无用的。生活属于现在，已经成为空洞记述的历史属于过去。它是一去而不复返的过去，即使它并不绝对是那样，那么就此时此刻而言却无疑是如此。

这些空洞的文字继续存在。空洞的文字是一些声音，或者是代表这些声音的书写符号，它们连结在一起并保存下去。这不是由于思考它们的那种思想行为所致（假使那样的话，它们将很快获得丰富的内容而不再是空洞的），而是由于那种意志行为所致（它认为保存那些字对于自己的某些目的有用处），不管它们是完全空洞还是近乎空洞。因此，纯粹的记述就只不过是意志行为所构成的空洞文字的复合。

有了这个定义，我们就能把历史和编年史之间的真正差别恰如其分地表达出来。在此之前，人们为寻求这种差别所做的努力都是徒劳的。究其失败的原因则在于，一般都是在事实的性质方面寻求差别，而每一项差别则又把事实的性质作为自己的对象。例如，把对个别事实的记录归于编年史，而把对一般事实的记录归于历史；把对个人的记录归于编年史，而把共同的事实的记录归于历史；好像一般的并不总是个别的而个别的也并不总是一般的，共同的并不总是个人的而个人的也并不总是共同的。不然的话，就把重要事实（著名事件）的记录归于历史，而把不重要事实的记录归于编年史。似乎事实的重要性和我们自己的处境没有关系，似乎对一个被受蚊子折磨的人来说，小小昆虫的进化并没有波斯王薛西斯的远征重要！当然，我们在这些不合理的区分中发现了一

个合理的观点,即将历史和编年史的差别建立在使人感兴趣的事件和使人不感兴趣的事件的概念之上(这里所讲的兴趣不是指特殊的兴趣而是指一般的兴趣,不是指微小的兴趣而是指重大的兴趣)。在其他常常被引用的观点中也能找到一个合理的因素,如在历史上存在的诸事件之间的密切联结和在编年史上出现的支离破碎的情况。前者按照逻辑次序排列,后者纯粹按照年代顺序排列;前者深入事件的核心,后者则局限于事件的外表。但是,差别的特征在这里与其说是思想不如说是已隐喻化的东西,而当隐喻并不是以简单的形式来表达思想时,我们便会立刻丧失刚刚获得的那个思想。实际情况是,不能把编年史和历史区别为两种历史形式,它们之间是互为补充的;也不能使其中一个从属于另一个,而应将它们看做两种不同的精神状态。历史是活的编年史,编年史是死的历史;历史是当代的历史,编年史是以往的历史;历史主要是一种思想行为,编年史则是一种意志行为。当每一种历史不再是思想行为时,它就变成了编年史,变成了仅仅是用抽象的文字记录的编年史,而这些抽象的文字在从前可都是具体的和富于表现力的。当那些不懂得哲学的人们去撰写或阅读哲学史时,哲学史就成了编年史,而历史甚至就变成了我们现在愿意当作编年史阅读的东西。例如就像蒙特卡西诺寺院僧人所记录的那样:

1001年,上帝的福转于耶稣。

1002年,费利克斯阿拉伯人在同一年里来到加普阿城。

1004年,相当强烈的地震震撼了加普阿这座山城。

当蒙特卡西诺寺院僧人为西班牙黑袍托钵僧的开山鼻祖的死而流泪,或者对发生在他祖国的天灾人祸感到惊恐的时候,那些事件对他来说是现实的。在接连发生的一系列事件中,他看到那是上帝一手造成的。但是在下述情况下,这个历史就成了编年史。当这位蒙特卡西诺寺院僧人在作冷静的叙述时,他既没有给自己

描绘,也没有去思考那些叙述的具体内容,唯一的目的是不让留在记忆中的往事被遗忘,以便能留传给身后居住在那里的人们。

编年史和历史之间的真正差别只是形式上的差别(可以说这才是一个真正的实际差别),这一发现不仅免除了我们对实质差别(即想像的差别)所作的徒劳无益的寻求,而且也为我们否定那个普遍接受的观点提供了根据。即编年史存在于历史之前。先有编年史,后有历史事实。老语法家玛丽亚·维特瑞阿的这句名言已经被人们反复阐明和普遍接受。但是,对两种作用或两种态度的特性因而也是其起源所做的探索结果却恰恰相反;先有历史,后有编年史。首先是有活人,其后才有人的尸体。把历史看成是编年史的产物,无异于把人看成是尸体的产物。尸体是生命的残骸,正如编年史是历史的残骸一样。

(三)

与活的文献相脱离并转化成编年史的历史,便不再是一种精神行为了,它仅仅是一件事情、一些声音的复合体和一些符号的复合体。同样,当文献和生活相脱离时,这种文献也就成了微不足道的东西,它只不过是一个普通事件的记载,只不过是一种声音的复合体,或一些符号的复合体。例如,曾经用来构成和传播一条法律的文字和声音,用偶像表达宗教感情而刻在一块大理石上的线条,或在过去某个时期曾代表一个人或一个动物的一堆骨头。

空洞的记述和无生命的文献之类东西是否存在?从一定的意义上讲,它们是不存在的,因为在精神之外不存在外界事物。但是,我们知道,作为空洞记述的编年史是存在的,只要精神创造了它并以意志的行为坚决维护它(这样的行为总是伴随着一种意识和思想的新行为,把这一点再强调一遍可能是合乎时宜的),只要精神以意志行为从思想里提取出声音,因为声音的确实性和具体

性就寓于思想之中。同样,这些无生命的文献如果是一种新生命的表现形式的話,它們也是存在的,如同无生命的尸体本身实际上也属于生命的创造过程一样,尽管看起来它是尸体腐烂的过程并且就某种生命形式而言它是死的东西。但是,正如为了纪念那些一度含有某种历史思想的空洞声音所曾经有过的思想,人們结果还是称它們为记述那样,人們把表现新生命的现象看做是先于它們发生、但确实已经熄灭了的生命的余迹。

請注意,我們是怎样借助这一连串的推論,把历史資料划分为记述和文献的,我們的划分类似于现代某些方法論者划分史料的做法,按照另一种說法,就是划分为传说、残余或遗迹。从經驗主义的观点来看,这种划分是不合理的,而从說明不宜把思辨观点引入經驗主义方面来看,这倒也许是一个有用的例证。但是,这种划分,是如此不合理,以至人們立即遇到了对自己想要辨别的事物不能加以辨别的困难。把空洞的“记述”看做一种东西就同把任何一件东西称为“文献”一样。另一方面,如果我们坚持这种区分,就会引起进一步的困难,即必須根据两种不同的資料去解釋历史(好比一只脚在岸上,一只脚在水里),这就是說,我們將不得不重复提起两个相似的事例,其中一个不断地提醒我們去查看另外一个。当我们为了避免这种不方便的类似情况,试图去确定这两类資料的关系时,就会发生这种情况:要么是說两者的关系取决于其中一个对于另一个所占的优势,因为优势的一方把劣势的一方同化为自身的一部分,从而取消它,两者之间的差别也就因此消失了;要么,确立一个第三种形式,使双方在这第三种形式中统一起来,变成有差别的统一体。但这是抽象否定它們的另一种說法。因此,在我看来,极端的經驗主义方法論者不采用区分记述与文献的办法,似乎并不是没有意义的。极端的經驗主义方法論者并不关心这些細微的問題,而只是满足于把历史資料区分为文件性的和代表性的,或用其他类似的方法把它們区分为两大类。但是在德国,德罗森則在他的重要著作《历史主义的原则》中(他对哲学有强烈的爱好)

利用了记述和文献、传说等这类差别。它们也被另外的方法论者即杂牌的经验主义者、“分类学者”或“学究”们所使用，在我们拉丁国家，人们通常就这样称呼这些人。因为他们具有丰富的德国哲学传统。当然，卖弄学问的现象总是有的，在那种不合时宜的哲学中往往可以找到。但是卖弄学问和由它带来的许多矛盾是多么了不起的事情啊！它把心灵从经验的沉睡中唤醒并使它看到，实际存在着的那种精神行为代替了想像中的事物。在那里，不可调和的二元论的事项被认为是矛盾的。相反地，相互联系和统一观点却盛行起来！把历史资料区分为记述和文献，并认为文献比记述优越，以及认为记述作为一种附属的但又难以根绝的因素有必要存在，这一切几乎构成一个神话或寓言，它以富于想像的形式表现了在历史思想中，生活和思想之间的联系，以及文献和批评之间的联系。

文献和批评，生活和思想，是历史的真正资料。这就是说，它们是历史综合体中的两个要素。也恰恰因为是要素，它们才不与历史相对立，不与综合体相对立，如同不能把喷泉说成是与那些提着水桶去喷泉打水的人们相对立那样。它们属于历史的一部分，它们就在综合体的范围之内，它们是综合体的组成部分并受综合体的制约。因此，认为历史的资料存在于历史之外的想法是一个必须消除的幻想，当然也不应该认为历史是编年史的对立物。这两个错误的幻想聚集起来构成了一个整体。按照经验主义者主张的外在意义来看，资料与一般事件一样等同于编年史，后者就是那一类不是发生在历史之前而是发生在历史之后的事件。如果历史期待从它之后的事件中产生即从外部事件产生的话，那它就会陷人困境。事件产生的不是思想而是事件，由许多事件构成的历史竟然还是一个事件，这无异于说，我们刚刚谈论过的恰恰是历史不存在的问题。

为什么编年史也像文献那样看起来似乎是写在历史之前而且是它的外在来源呢？这其中必然有一定的道理。大家知道，人类

的精神保存了历史的遗迹,保存了空洞的记述和编年史,这种精神还搜集了以往生活的遗迹、残余和文献,尽最大努力保持其原状,并在其遭到损坏时还要加以修复。但是,保存那些空洞和无生命东西的意志行为的动机又是什么呢?也许是幻想或愚蠢吧,人们用建立陵庙和坟墓的办法使死去的人在冥府中保存很短一段时间。恰恰相反,坟墓不是愚蠢和幻想的产物,它们是一种道德行为的标志,借以证实个人业绩的不朽。尽管这些人死了,他们却活在我们的记忆里,并且将活在未来时代的人们的记忆里。收集死的文献和记载空洞的历史,都是为生活服务的生活行为,一旦这种历史得到充实并对我们的精神来说成为现实的东西,用它们再现过去的历史的时刻就会到来。

由于生活发展的需要,死的历史会复活,以往的历史会再一次变为现在的东西。而罗马人和希腊人长眠在他们的坟墓里,直到文艺复兴才被那个新成熟的欧洲精神唤醒。文明时代初期的原始形式是很粗糙、很野蛮的,它已经被人们遗忘,或者几乎没有得到注意,或者干脆被误解。直到欧洲精神的新阶段(通常被称之为浪漫主义或王政复辟阶段)人们才对它们表示同情,这就是说,承认它们是自己真正的当前兴趣。对我们来说相当长的一段历史现在都成了编年史,许许多多的文献现在也变得默默无闻了。但是,它们将依次受到新的生活光辉的照耀,重新发出自己的呼唤。

这类复活完全由于内部的动因,无论多么丰富的文献或记述都不会引起这些动因。事实上,正是那些内部的动因才促使人们去大量搜集文献和记述,并进一步加以整理。如果没有那些动因,这些文献和记述将仍然处于分散和无生命的状态。如果不懂得下述思想,就不可能理解历史思想的实际变化过程,即我们的基本原则是承认精神本身就是历史。精神在其存在的每一瞬间都是作为历史的创造者,而且也是所有先前历史的结果。因而精神拥有它本身的全部历史,这个历史又与它本身相一致。忘记历史的一个方面而记起历史的另一个方面就是精神生活的节奏。为了创造另

外的更为丰富的精神生活,精神便通过确定自己和使自己个性化的方式,通过总使以前的确定成为不确定、以前个性化的事物变为非个性化的方式进行活动。可以说,在没有那些称之为记述和文献的外界事物的情况下,再现它自己的历史,而那些外界事物正是精神为自己制作的工具,是为了响应内部的生命召唤所做的准备,那些外界事物最终将消融在这个过程中。为了达到这个目的,精神维护着并非常小心地保存着对“往事的记述”。

每当我们在小日记本里记下一些私事和发生的日期(编年史),或在宝匣中放些丝带和枯干的花朵时(请允许我列举收集文献的例子时,选择这些可爱的比喻),我们所做的事,就相当于某一批被称为文献学家的人仿佛应整个社会的请求所大规模地从事的工作。当他们搜集证明和记述时,以渊博的学者而闻名。当他们收集文献和纪念物时,则以考古学家和档案保管者而闻名。而所以会如此,则是由于保存这些物品的地方(陈列故纸堆的安静、洁白的场所)叫做图书馆、档案馆和博物馆。对那些完成了必要因而也是有用和重要任务的博学者、考古学者和档案保管者能够存有任何敌意吗?事实上,嘲弄他们的倾向和对他们抱有同情的倾向仍然存在。一点不假,他们有时被嘲笑是由于他们天真地以为,自己已经妥善地把历史锁藏起来,并有开锁的钥匙,能取出这些“资料”来满足人类求知的欲望。但是我们知道,历史就存在于我们大家当中,它的来源就在我们的心中。因为只有在我们的内心中才能找到那个把确信转变为真理的熔炉,在那里语言文献学同哲学相结合而产生历史。

(高恒译 赵鑫珊、张金言校)

历史决定论和“历史哲学”^①

[意]本尼戴托·克罗齐

(一)

所谓“历史哲学”的概念永远同历史决定论的概念相对立并为它所反对。这一点不仅通过检验可以看得很清楚,而且从逻辑上看也是十分明显的,因为“历史哲学”代表着关于现实的先验概念,决定论则代表着关于现实的内在概念。

但是只要考察一下事实,则历史决定论将不断地产生“历史哲学”,也是确切无疑的;而且这一事实也并不比前一事实缺少逻辑,因为决定论就是自然主义,所以它是内在的,但却是不充分地 and 虚假地内在的。因此倒不如说,它希望是内在的,但并不是内在的,而且无论它从相反方面作什么样的努力,它总要被转化为先验存在。这一切,对某种人来说,不会给他带来任何困难,因为他心目中明确地有着先验的概念和内在的概念,他把历史哲学作为先验存在、而把决定论的或自然主义的历史观作为虚假的内在。但是关于历史问题的这种又一致又对立的过程是如何发展以及如何解决的,对此作更仔细的观察将是有益的。

“先搜集事实,再按因果把它们联系起来”,这是在决定论的概

^① 本文译自克罗齐《历史的理论和实践》,1960,标题作了改动。——译者

念中表述的历史学家的著作方法。用那个学派最雄辩和最引人注目的理论家之一泰纳^①本人语言中最常见的公式来说,就是先收集事实,然后再找原因。事实确实是粗糙的、不易识别的、真实的,没有根据科学来加以阐明,也没有加以思考。必须通过寻找原因,才能赋予事实以可以理解的性质。但是众所周知,当一个事实被作为另一个事实的原因而与其联系起来构成一个因果链的时候,会出现什么情况?我们就这样开始了一个无限的上溯过程,而且我们永远找不到最终可能把这个链套在其上的原因(或一些原因),而这个链是我们一直在那么辛勤地加以联结的。

有些(也许很多)历史理论家,用一种确实很简单的方式来摆脱这种困难。他们在某一点上弄断了或者解开了他们的链,而这个链却在另一端(就是他们一直在考虑的那个结果)的另一点上早已被弄断了。他们运用着他们链上的某一段,仿佛这就是某种完美的和本身闭合的东西,仿佛在两点上被截的一条直线应该包含空间并且应该是一个图形。我们在历史方法论者那里所发现的那种学说也是如此,即认为史学只需找出“近似的”原因就行了。这个学说打算为上述过程提供一个逻辑的基础。但是有谁能说出什么是“近似的原因”呢?既然人们承认,被迫按照因果链去进行思考是不幸的,所以思维也就不需要去知道除了“真正的”原因之外的任何东西,不管它们在空间上和时间上是靠近的还是遥远的(空间,像时间一样,对事情毫不相干)。实际上,这种理论是一块遮羞布,放在这里用来遮掩作为思想家和批评家的历史学家感到羞耻的行径,这种具有意向的行动是有用的,但正是由于这个原因,所以是任意的。然而遮羞布却是一种谦逊的标志,因此也有它的价值,因为如果丧失了羞耻心,那就有一种危险。人们终将宣布他们任意确定的“原因”就是“最终的”、“真正的”原因,从而把个人的随心所欲提高到创造世界的行动的高度,把它当作是上帝那样,那是

^① 泰纳(H. Taine, 1828 ~ 1893):法国批评家、历史学家。——译者

某些以自己的随心所欲为真理的神学家们的上帝。说过这一点之后,我本来不想再引用泰纳的话了,因为泰纳是一位极可尊敬的作家,并不是由于他的精神素质,而是由于他对科学的热诚的信仰。不过引用他的话对我来说仍然是合适的。泰纳在寻找原因时,曾找到过一种原因,他有时把它称为“种族”,有时又称为“时代”。例如在他的英国文学史中,他找到了“北方人”或者“德国人”这一概念,这种人具有恰如其分的性格和思想:感觉冷静,热爱抽象观念;趣味粗野,鄙视秩序和规则性。这时泰纳严肃地断言:“这里,研究工作停留于某种原来的安排,停留于为一切感觉、为一个世纪或者一个种族的全部观念所固有的特征,停留于与其精神和心灵的活动分不开的特殊性。基本原因就在这里,这就是普遍的和永久的原因。”这种原始的、不可逾越的东西包含些什么,泰纳是想像得到的,但是评论文章却对它一无所知。因为评论要求被称为“时代”和“种族”的各种事实或各组事实的起源应该是已知的,并在查问它们的起源时宣布它们既不是“普遍的”,也不是“永久的”。因为就我所知,并没有什么普遍的和永久的“事实”是已知的,当然也没有什么德国人和北方人,也没有木乃伊这种事实。尽管它们经历了几千年之久,但却不是永恒的,——它们是在逐步地发生变化,但确实是在变化。

因此凡是采用历史决定论概念的人,倘若他决心不肯放弃以武断的幻想方式所从事的研究工作,必然不得不承认他所采用的方法并没有达到预期目的。而且既然他已经开始思考历史(虽则用的是一种不适当的方法),他就不会有什么办法,除非是全部重新开始,并遵循另一条不同的途径,或者继续前进但改变自己的方向。仍然坚持自己立场的自然主义的先决条件,必然导致第二种途径(他们的立场是:“先收集事实,然后再找原因。”还有什么比这更明显和更不可避免的呢?)。但是要采用这第二种途径,就要抛弃决定论,也就是要超越自然及其因果关联,就要提出一种与迄今所遵循的方法相对立的方法,——换言之,就要放弃因果范畴而代

之以另一种范畴,而这另一种范畴,除了目的之外,即一种外在的和先验的目的这一范畴之外,不可能是什么别的东西,它是相应于因果关系的可以类比的对立面。而寻求这种先验的目的就是“历史哲学”。

一个逻辑上一贯的自然主义者(我用这个名词的意思是指一个“继续思考”,或者像通常所说的,要得出结论的人)不管他以什么方式设想他的新的探索,是不可能回避这样一种探索的,而他也从来不去回避它。甚至当他宣布那个目的或“最终的原因”不可知而试图回避的时候,也做不到这一点,因为(正像在别处提到的)一个已肯定的不可知物,在某种程度上乃是一个已知的不可知物。自然主义总是被戴上一项历史哲学的王冠,不管它以什么方式进行系统的陈述,不管它是否把宇宙解释为由互相碰撞的原子所构成、并由于原子的各种冲击和旋转而产生历史(这些原子也可以恢复到原始的分散状态而使历史宣告结束);也不管它是否把那个隐蔽的上帝称之为“物质”,或称之为“无意识”或其他什么东西;最后,也不管它是否把这个上帝设想为一种“天使”,“他”利用因果链来实现“他”的意图。而另一方面,每个历史哲学家都是一个自然主义者,因为他是一个二元论者,并设想有一个上帝和一个世界,也就是一种观念和一种在“观念”之外或在“观念”之下的事实,一个目的王国和一个因果关系的次王国、一个天国和一个或多或少是恶魔的或者尘世的国度。拿任何一部决定论的历史著作来看,你都可以在其中找到或者发现明显的或不言而喻的先验性(例如,在泰纳的著作中,它就称为“种族”或“时代”,它们是真正的道地的神明);拿任何一部“历史哲学”的著作来看,都可以在其中找到二元论和自然主义(例如,在黑格尔的著作中,当他承认与观念的统治相抵制或者不相称的、难以对付的和不起作用的事实时,就可找到这种自然主义)。于是我们就会越来越清楚地看到,从自然主义的内部是怎样不可避免地产生“历史哲学”的。

(二)

但是“历史哲学”恰恰像决定论的概念一样,是有矛盾的,而“历史哲学”正是从决定论的概念中产生并与之对立的。由于它不仅接受了而且取代了联结各种粗糙事实的方法,它就再也找不到事实可以联结了(因为这些事实已经按照因果关系的范畴而尽可能地被联结在一起了),它只能找到一些粗糙的事实,对于这些粗糙的事实,它必须赋予“意义”而不是给予因果联系,它把这些粗糙的事实描述为一种先验过程的各个方面,即神的显现。不过那些事实只要是粗糙的事实,它们就是沉默的,而且先验过程需要有一种器官,但不是用以思维或者产生事实的思维器官,而是一种超逻辑的器官,以便为人们所想像和描述(例如,以费希特的方式抽象地先验地所进行的思维)。而这在精神方而是找不到的,除非是在消极的时刻,即缺乏有效的逻辑思想。逻辑思想的空缺,立即被实践或者被叫做感情的那种东西所填补,这时它就通过理论的折射作用表现为诗歌。所有的“历史哲学”都贯穿着一种明显的诗意特征。古代的历史哲学把历史事件描述为某些民族或某些种族的上帝之间或某些个人的保护者之间的斗争,或者描述为光明和真理之神与黑暗和谎言的势力之间的斗争。所以,它们表现了各个民族、集团或个人对霸权的渴望,或者人们对善行和真理的渴望。现代表现形态中最现代的那种形态,就是受到各种民族感情和伦理感情所鼓舞的形态(意大利的、德国的、斯拉夫的,等等),或者它把历史的过程描写为通向自由的王国,或者描写为从原始共产主义的伊甸园,通过奴隶制的、奴役的和雇佣制的中世纪,而通向共产主义的重建,这个共产主义将不再是不自觉的而是自觉的,不再是伊甸园式的而是人类的。在诗歌中,事实已不再是事实而是文字,不是现实而是形象,因此如果诗歌始终是纯粹的诗歌,那就没有什么理由可以指责它们。但

是它并非始终如此,因为这些形象和文字放在这里是作为观念和事实,——换句话说,是作为神话。进步、自由、经济、技术、科学,只要它们被看做是事实之外的动因,就都是神话。它们是十足的神话,就像上帝和魔鬼,玛尔斯和维纳斯,朱庇特和巴尔,^①或者任何其他未经装饰的神祇。决定论的概念在产生了与它本身相对立的“历史哲学”之后,之所以不得不再回过头来反对自己的女儿,并且不得不离开目的王国而求助于因果联系,离开想像而求助于观察,离开神话而求助于事实,其原因就在于此。

历史决定论和历史哲学互相反驳,把对方说成是空洞无物,——就是说,完全是空洞无物,——这在折中主义者看来,照例是两种实体的相互补充,它们形成了或者应该形成相互支援的联盟。既然折中主义流行于现代哲学中,那么,换句话说,历史除了要调查因果关系这项任务外,还被赋予确定历史过程的“意义”和“总计划”的任务,就不足为奇了(可参看拉布里奥拉、齐美尔^②和李凯尔特有关历史哲学的著作)。而且因为关于史学方法的一些作者也往往是经验主义的、因而是折中主义的,所以我们发现他们也把历史分成如下两类:一类是综合、评论史料和重建史实的史学,另一类是“历史哲学”(请参看伯恩汉的手册那是其中最典型的^③)最后,既然通常的思想都是折中的,所以要发现大家都同意下述论点是再容易也没有了,即,提供一系列史实的简单的史学是不够用的,必须使思维回到早已构成的史实因果链上去,以便发现其中隐蔽的计划,并回答关于我们从何处来、往何处去的问题。这等于说,“历史哲学”必须和史学并驾齐驱。这种折中主义使两种

① 玛尔斯(Mars):古罗马战神;维纳斯(Venus):古希腊爱神;朱庇特(Jupiter):古罗马神王;巴尔(Baal):古腓尼基太阳神。——译者

② 拉布里奥拉(A. Labriola, 1843 ~ 1904):意大利哲学家。齐美尔(G. Simmel, 1858 ~ 1918):德国哲学家。——译者

③ 伯恩汉(E. Bernheim, 1850 ~ 1942):德国历史学家。此处“手册”指他的《史学方法论》(1894)一书。——译者

对立的空洞之物成为实体,并使它们携起手来,它有时企图超越其自身并把这两门虚假的科学或科学的组成部分混在一起。于是我们就听到“历史哲学”得到了保护,但又听到警告说,必须用“科学的”和“实证的”方法来保护,依靠寻找因果关系的办法,从而揭示神圣的理智行为或深谋远虑。^①一般人的思想很快会同意这种方案,但是后来并未能加以贯彻。^②

对那些了解下述情况的人来说,这也并不是什么新东西:靠“实证的方法”来建立“历史哲学”、靠虚假的内在论的方法来论证先验性,这种做法,在历史研究领域里,恰好等于那些新批评家们(泽勒尔^③等人)所提倡的“依靠实验方法来建立形而上学”;因为它所主张的,事实上并不是废弃两种相互驳斥的空洞论点,而是使两者一致起来,并且在把它们充实之后,使之结合成为一个单一的实体。我不愿把上述这种不可能的事情说成是炼金术士的奇迹(这种比喻似乎太玄虚了),宁愿把它说成是蹩脚厨师所做的大杂烩。

(三)

对历史决定论的矛盾和“历史哲学”的矛盾的真正补救之道,

① 例如,可参看弗林特(R. Flint, 1838 ~ 1910, 英历史学家)的著作。但黑格尔和黑格尔主义者虽然不像弗林特那么激进,他们最后也承认了这两种对立方法的汇合,这种曲解的痕迹也可以在他们的“历史哲学”中找到。这里还应该指出,由于这种虚假的类比,就导致黑格尔在先验的和历史的事实之间发现了像在数学和自然事实之间的那种相同的关系:“我们必须先天地(如果我们愿意这样说)熟知原则所适用的整个概念范围,正如开普勒必须先天地熟知椭圆形、立方形和正方形以及它们彼此之间的关系的观念,然后他才能从经验材料中发现适用于该观念范围的不朽法则。”(参看黑格尔《历史哲学讲演录》,Brunstad 编,107 ~ 108 页。)

② 甚至连这位弗林特也没有能实现它,因为它深陷于历史文献的考证的准备工作中,而且从未开始他所允诺过的解释工作。

③ 泽勒尔(E. Zeller, 1814 ~ 1908);德国哲学家。——译者

与此完全不同。为了获得这种补救之道,我们必须接受上述反驳的结果,它表明了历史决定论和历史哲学两者都是无用的。同时我们必须既摒弃历史哲学的“设计”,也摒弃决定论的因果链,因为两者都缺乏思考。当这两个阴影被驱散时,我们就会找到自己的出发点。我们就再次面对着毫无联系的、粗糙的事实,面对着虽有联系但未被理解的事实,决定论曾试图在它们身上使用因果关系这种黏合剂,“历史哲学”则试图对它们使用终极目的这根魔杖。我们将如何处理这些事实呢?我们将怎样使它们成为清晰的,而不像原来那样不易识别的,成为有机的,而不是无机的,成为可以理解的,而不是不能理解的呢?确实,要处理这些事实,特别是要实现人们所期望的变化,似乎是困难的。精神对于它本身以外的、或者被认为是它本身以外的东西,是无能为力的。而当事实以那种方式被我们理解的时候,我们往往会再次采取哲学家对历史的鄙视态度,那是从古代到18世纪末几乎始终没有改变过的(在亚里士多德看来,历史比诗歌还“缺少哲理”和缺乏严肃性,在经验主义者赛克斯都^①看来,历史是“没有条理的资料”。康德并没有触摸过或理解过历史)。这种态度等于是把观念留给哲学家,而把粗糙的事实留给历史学家,——让我们满足于严肃的事物,而把游戏留给孩子们吧。

但是在求助于这样一种令人感兴趣的做法之前,谨慎的态度将是审议一下方法论上的质疑(这总是最有用的),并把注意力明确地放在这些粗糙的和毫无联系的事实上面,因果关系的方法就主张以此为出发点,而我们这些现在被这种方法和它的补充物历史哲学所抛弃的人,在这些事实面前似乎可以再次发现自己处于什么境地。方法论上的质疑首先将提出这一看法,即,这些事实都是未经证明的假设,并且将导致这样一种探索,即究竟是否能得到证明。当我们设法去获

^① 经验主义者赛克斯都(Sextus Empiricus):3世纪上半叶希腊哲学家、医学家。——译者

得证明之后,我们终将得出结论说那些事实确实并不存在。

因为从事实上说,谁来肯定它们的存在呢?在打算寻找原因的时候,恰好是心灵肯定了它们的存在。但是在完成这个行动的时候,心灵并不是已经占有粗糙的事实(先收集事实),然后再去寻找原因(然后寻找原因)。而正是这一行动本身使事实成为粗糙的,——换句话说,正是这一行动本身用那种方式来安排事实的,因为这样安排对它有用。历史学所从事的寻找原因,在任何方面都同那种对现实进行抽象分析与分类的自然主义手法并无不同,这是早已多次证明了的。而抽象地进行阐明和分类,同时也就意味着在分类过程中进行判断,——换句话说,不把事实作为思考着事实的那个心灵的有意识的行为,而把它当作外在的粗糙的事实。《神曲》是那样一部诗,当我们阅读它时,我们就在想像中再度创造了它的全部细节,而且我们用批判的眼光把它理解为精神的一种特殊决定,因此我们根据它的整个环境和全部关系来规定它在历史上的地位。但是当我们的思维和想像的这种现实性结束时,换言之,当那种精神的过程已告完成时,我们就能以心灵的新行动来分别地分析它的要素。举例来说,我们就可以对那些涉及“佛罗伦萨文明”或“政治性诗歌”的概念加以分类,并且说《神曲》是佛罗伦萨文明的结果,而这反过来又是社会斗争的结果,等等。这样我们还将有能力解决那些涉及但丁著作的、使桑克蒂斯^①经常感到非常烦恼的荒谬的问题。他对这些问题的叙述是很出色的,他说,这些问题只出现在活跃的审美表现已冷却、诗篇已落到醉心于琐事的蠢人手中的时候。但是,如果我们及时停步,而不走上那种荒谬的道路,如果我们用一种完全实际的方式,把自己纯粹地、简单地限于自然主义的因素,限于分类过程和分类判断(那也是因果联系),而不从中引出任何推论的话,我们就不会作出任何不完全合法的事情。的确,我们将一直行使我们的权利并服从一种理性的

① 桑克蒂斯(Francesco de Sanctis, 1817 ~ 1883):意大利文学评论家。——译者

必然,这就是自然化过程的必然,这是在自然化过程有用处而不超出这些界限的时候。这样一来,事实的物质化以及它们的外部联系或因果联系,统统被证明为纯粹自然主义的了。而且,即使那个要求我们在“近似的”原因上止步的准则,也将会找到为自己辩护的正当理由。止步的意思是,不要强行把分类法推行到使之丧失一切实际效用的地步。把《神曲》的概念同“佛罗伦萨文明”的概念联系起来也许是有用的,但是把它同“印欧文明”或“白种人的文明”联系起来则是毫无用处或极少用处的。

(四)

现在让我们以更大的信心再回到我们的出发点,回到真正的出发点,换句话说,不是回到已经被搞乱了的和已经自然化了的事实出发点,而是回到思考和解释事实的心灵的出发点。让我们把备受诽谤的“粗糙的事实”的本来面目恢复过来,我们就会看到它们的额头上闪烁着思想的光芒。于是,真正的出发点将显示它本身不仅是一个出发点,而且既是终点又是出发点,不是史学建设的第一步,而是整个的史学建设,那也就是史学的自我建设。历史决定论,尤其是“历史哲学”,把历史的现实丢在后面,虽则它们旅行的目的地是指向那里的,这一旅行已经迷失道路而且充满了徒劳无益的反复。

我们将使天真的泰纳承认我们所说的乃是真理,当我们问他,他说的搜集事实意味着什么时,听到他回答说,所谓搜集就包括两个阶段或要素,其中的第一个阶段是把各种文献复原,为的是“经过一段时间后,使一个活着的和行动着的人能被赋予激情,并有各种习惯,有他的声音和容貌,有他的各种姿势和各种服装,就像刚刚和我们在街上分手的那个人一样鲜明和完整”;第二个阶段则是追求和表现“外表之下的内心的人、‘看不见的人’、‘中心’、‘产生

出其余一切的那组官能和情感’、‘内心的戏剧’、‘心理’。因而这是与搜集事实大为不同的某种东西！如果我们的作者所提到的这些事情确实发生了，如果我们在想像中确实使人物和事件都已复活，如果我们能思考人物和事件里而的东西。换句话说，如果我们能思考直觉和概念的综合，也就是思考其具体性——那么历史学就已经完成了，还需要什么别的呢？没有更多的东西要寻求了。泰纳回答道：“我们必须寻找原因。”那就是说：我们必须用一个个思维来扼杀活生生的“事实”，剔出它的抽象因素。毫无疑问，这是一桩有用的事，但仅仅对记忆和实践有用。否则，按照泰纳的习惯，我们就必然误解和夸大这种抽象分析功能的价值，使我们自己陷入种族和时代的神话之中，或者是其他不同的但却类似的事物之中。如果我们希望作为历史学家来思考，那就要注意我们是怎样扼杀可怜的事实的。而且只要我们确是这样，并且确实是以那种方式去思考，我们就不会感到有必要去求助于因果关系的外在联系，即历史决定论，也不必求助于那种同样属于外在的先验目的，即历史哲学了。历史地加以思考的事实，并没有它本身以外的原因或目的，原因和目的仅仅在它自身之中，并与其真正的性质及其质的实在性相符合。因为（顺便要特别指出）把事实确实当作真实的但性质不详的事实来确定，虽被肯定但未被理解，这本身也是一种自然主义的幻觉（这预示了它的另一种幻觉，即“历史哲学”的幻觉）。在思维中，现实和性质、存在和本质都不过是一回事，而肯定一件事实是真实的，同时却不知道它是什么事实。也就是说，对它的性质不加以规定，这是不可能的事。

当我们回到并且停留在具体事实之中，或者运动于具体事实之中，或者不如说，使自己成为具体地在思考着事实的思想本身，我们就体验到我们的历史思维之不断形成和不断进步的过程，我们也看清了同样在前进的史学史。并且我们看到（为了不致把目光分散，我把自己限于这一点从希腊时代到我们的时代，对历史的理解是怎样不断在丰富着和深化着）这并不是因为找到了人间事

物的抽象因果关系和先验目的,而是仅仅因为获得了不断增长的历史意识。政治和道德、宗教、哲学和艺术、科学、文化和经济,都已成为更复杂的概念,而同时就它们内部及整体来说,都已经得到了更好的规定和统一。与此相关的是,这些活动形式的历史,已经变得越来越复杂,并且越来越牢固地获得了统一。关于文明的“起因”,我们知道的和希腊人一样少。同时,关于支配人类命运的神明或者神明们,我们所知道的也像希腊人一样少。但是对于文明的理论,我们所了解的比希腊人多。例如,我们知道(正如他们不知道,或者不如我们那样清楚而有把握地知道):诗歌是理论精神的一种永恒形式;退化或堕落是一种相对的概念;世界并未划分成为观念和观念的幻影,也并未划分成为潜力和行动;奴隶制度并不是现实世界的一个范畴,而是一种历史上的经济形式,等等。所以不会有什么人(除非我们中间仍然可以找到的一些遗老或顽固派)再想根据教诫原则来写诗歌的历史。据说,诗人心目中是有这种教诫原则的。恰恰相反,我们是要力求确定他们思想感情的表达形式。当我们发现我们是在所谓“堕落”的东西面前时,我们并未感到困惑,而是要探索出,通过它们的辩证法,发展了哪些新的和更伟大的事物。我们并不认为人类的劳动是可悲和虚幻的,也不认为对天国以及与之相联系的禁欲的渴望和对尘世的厌恶,是唯一值得赞美和效法的东西。我们从行动中、从思想实质的阴影中、从人间天堂中,认识到权力的实在性。最后,我们也没有发现由于奴隶制度的消失而失去了社会生活的可能性。如果奴隶对现实世界来说是正常的话,那么,奴隶制的消失,本来可能会是现实世界的大灾难,如此等等。

这种历史观和对史学著作的思考,其本身就使我们有可能公正地对待历史决定论和“历史哲学”。这两者通过频繁再现,已经不断地指出了我们在历史方面和哲学方面的知识空白,并且用它们那种暂定的错误的解决办法来宣称:我们一直在提出的一些新问题有了正确的解决办法。还不曾听说它们今后将不再起这样一

种作用(这正是每一种乌托邦思想的有益的作用)。虽然历史决定论和“历史哲学”由于没有什么发展,也就没有什么历史可言。但从它们对历史的关系中,它们获得了一种内容,这种内容确实在发展着,也就是说,尽管它们的外表对于其内容来说是非固有的,但历史是在它们之中发展着,这甚至使那些主张不加思考就去实行程式化和想像的人,也不得不去思考了。因为在笛卡尔、维科、康德和黑格尔之后,现在所可能出现的决定论,与在亚里士多德之后所曾出现的决定论是大不同的;在黑格尔和马克思的历史哲学与诺斯替教派和基督教的历史哲学之间是大不相同的。先验性和虚假的内在性,分别在这些概念中起作用;但在出现更成熟的思想的时代中,所出现的抽象形式和神话,其本身就包含着这种新的成熟性。在证明这一点时,让我们暂时在“历史哲学”这个问题上暂停片刻(略过自然主义的各种形式不谈)。我们已经观察了荷马世界出现的历史哲学和希罗多德的历史哲学之间的极大不同,希罗多德认为,神明们的愤怒这一概念乃是道德法则的影子,它宽恕谦卑者,而惩罚高傲者;从希罗多德过渡到斯多葛派的命运观念,这是神明们自己也要服从的一种法则;又从此过渡到天命的概念,它作为统治世界的智慧出现于古代的末期;从这种异教的天命再过渡到基督教,基督教就是神圣的正义、福音的准备和对人类富有教育意义的关怀,等等;又过渡到神学家们精心构思的天意,它作为一种教规而排除了神的干预,并借助于次级推动力而起作用;又过渡到维科的历史哲学,它是作为精神的辩证法起作用的;再过渡到黑格尔的理念,那是自由在历史的过程中所完成的对自我意识的逐渐征服,直到最后,我们得到了关于进步和文明的神话,这种神话目前仍然存在,并被认为有助于最终废除偏见和迷信,这是要通过实证科学不断增长的力量和不断揭示来实现的。

“历史哲学”和历史决定论就以这种方式有时获得一层薄而透明的面纱,它既掩盖着又显示着思维中现实事物的具体性。机械的原因就这样显得理想化了,先验的神明变成人性化了,而各种事

实在相当大的程度上被剥掉了它们严峻的方面。但是面纱不管多么薄,却仍然是面纱;而真理不管可能多么清楚,它却并不完全清楚,因为归根到底,错误的论点仍然坚持认为历史是由粗糙事实的“材料”、由因果关系的“黏合剂”、由目的的“魔力”,以及由这三者一个接一个地或同时地建筑起来的。宗教的情况同样如此。在一些崇高的心灵中,宗教几乎从庸俗的信仰中把自己完全解放出来了,正如它的伦理学几乎从神明诫命的强制下和从奖惩的功利主义中完全解放出来一样。几乎完全,但还不是完全,而且因为这个原故,宗教决不会是哲学,除非宗教否定它本身,所以“历史哲学”和历史决定论只有通过否定其自身才会变成历史学。理由是,只要它们以一种积极的态度继续前进,二元论就会继续存在,与此同时,作为其后果,就会有怀疑论和不可知论的折磨。

在人们具体理解的历史中,否定历史哲学,就是它的理想的消灭。而且既然那种所谓的哲学只不过是一种抽象的和否定的因素,所以我们断定历史哲学已经死亡,其理由是显而易见的。在它的积极方面,它已经死亡,作为一种学说体系,它已经死亡,它就是这样死了,连同所有其他有关先验事物的概念和形式一起死了。我并不希望在我的简略的(但我认为是充分的)论证处理方面,再补充一种某些人认为是(正如我认为是)没有什么哲学性而是简直有点繁琐的解释。尽管如此,因为我宁愿被指责为半繁琐性而不愿被指责为含糊其辞,所以我要补充说,既然对原因的“概念”和先验的终极性的批判并不妨碍使用这些“名词”,这是说当它们仅仅是名词的时候(例如,以一种想像的方式把自由说成是一个女神,或者打算从事研究但丁时,说我们的意图是寻找他的这种或那种著作或行动“原因”或“各种原因”),同样地,也并没有什么东西妨碍我们继续谈论“历史哲学”和谈论把历史哲学化,这是指处理或更好地处理这种或那种历史问题的必要性。也没有什么东西妨碍我们把关于历史的知识论的研究称为“历史哲学”,虽然在这种情况下,我们所处理的并不是严格意义上的历史的历史而是编史工作的历史,

这两件事,在意大利语中就像在其他语言中一样,习惯于用同一个词来表示。我们也不想阻止这样的说法(正如一个德国教授在若干年前所做的那样),即“历史哲学”必须看做是“社会学”,也就是说,用所谓社会学,亦即有关国家、社会和文化的经验科学的那种古老的称号装饰起来。

这些名称都是可以允许的,所根据的是冒险家卡桑诺瓦^①曾行使的同样权利。当时他在法官面前为了证明自己有理由改换姓名,说过:“每个人都有使用字母的权利。”但是上面所涉及的问题并不是字母问题。我们已经简略地说明了其起源和解体的“历史哲学”,并不是从各种意义上都可以使用的名称,而是一种最明确的思考历史的方式即先验的方式。

(张文杰译 何兆武校)

^① 卡桑诺瓦(G. Casanova, 1725 - 1798):意大利冒险家。——译者

历史是一个体系

[西班牙] 奥特伽·伽赛特

作者简介 奥特伽·伽赛特 (Ortega y Gasset, 1883 ~ 1955), 曾有当代西班牙语世界最伟大的思想家之誉, 他青年时受教育于西班牙 (马德里) 和德国 (柏林、莱比锡、马堡), 后任马德里大学哲学教授。1936 ~ 1946 年长期居住在国外, 返国后建立了人文科学研究所。他的主要著作有:《我们时代的主题》(1923)、《艺术的非人化》(1925)、《群众的反叛》(1929)、《历史是一个体系》(1941)、《人与人民》(1957)、《什么是哲学》(1958)、《通史解》(1959)、《形而上学讲演集》(1966)、《现象学与艺术》(1975) 等。他力图把抽象的哲学结合于生活的现实, 使二者打成一片, 因之被人认为属于当代存在主义的思潮。他的有名的命题是:“我就是我和我的境遇”, 也就是说,“我”只存在于自己与自己境遇的相互作用和交流之中。他把历史理性看做是生命理性, 所以他的哲学也被称为理性—生机主义。以往的哲学, 在他看来, 大多只是把活生生的流变不居的现实纳入一个抽象的、永恒不变的概念体系。这只能是空想。自然科学的任务是确定事物的本性或本质, 但是人生并没有固定的本性或本质。人生和历史之被给定于我们, 并不是现成的, 而是有待于我们自己去创造的。以下内容摘译自他的《历史是一个体系》一书, 其中发挥了他的一个基本论点, 即“人没有本性而只有历史”。

(一)

人生是一桩奇怪的实在,关于它所可说的第一件事就是:在我们必须把其他的一切都以它作为参照系的那种意义上,它乃是一个基本的实在,因为其他的一切——无论是现实的或假设的——都必须以这种或那种方式出现在人生之中。

人生中最细微的而同时又是最重要的基调便是:人别无选择,而只能是永远都在做着某种事情使自己得以存在。生命是被给定于我们的,我们并没有把它给定于我们自己,倒不如说,我们在其中突然莫名其妙地发现了我们自己。但是我们所被给定的生命,并不是现成地给定于我们的,我们必须为我们自己创造它,每个人都必须创造自己的生命。生命是一桩事业。而成其为生命这些事业中最有分量的方面的,却不是必须要完成它们,而是在某种意义上,恰好相反。我的意思是说,我们发现自己总是被迫去做某种事情,但是严格说来,又绝非被迫去做某桩具体的事情;我们并没有被强行纳入这种或那种事业,有如星体之被强行纳入它的轨道或者石头之被强行纳入引力作用那样。每个个人在做任何事情之前都必须为自己作出决定,并且要冒自己所要做的事情的风险。但这种决定却是不可能的,——除非是一个人对自身周围各种事物的本性、别人的本性和自己的本性具有着某些信念。只有根据这类信念,一个人才能愿意采取一种行动而不是另一种行动,总而言之,一个人才能活下去。

由此可见,人必须永远都要根据某种信仰,而他那生命的结构在根本上就有赖于他所依据的种种信仰,并且更进一步,人类最有决定性的变化就是信仰的变化、各种信仰的加强或削弱。诊断任何人类的存在——无论是一个个人的、一个民族的或一个时代的存在——都必须是从确定其信念的库存而着手。因为一个人在生

活中总是从某些信念出发的。它们是我们脚底下的大地,而且正是由于这个原因,我们就说人是以它们为根据的。真正构成一个人的状态的,正是人的各种信仰。我谈到它们是一个库存,是要表明一个人、一个民族或一个时代所根据各种信仰的多元性绝不具有一种完整的逻辑结构,也就是说,并不形成一种观念的体系,例如像是一种哲学所构成的、或是所想要构成的那样。在任何人生中,那些同时存在的并在维持着、驱遣着和引导着它的信仰,有时候是不协调的、相矛盾的,至少是混乱的。让我们注意到,所有这些条件就其分享着观念而言,都是附着于信仰的。但是把信仰界定为一种观念,则是错误的。一种观念一旦被人想到,它就已经尽到了它的作用和它的一贯性了。而且个人可以思想一切自己心血来潮的东西,乃至许多与自己心血来潮相反的东西。思想是自发地出现在心灵之中的,既没有我们方面的任何意志或考虑,也不对我们的行为产生任何效果。一种信仰并不单单是一种被思想着的观念,它还是一种一个人在信仰着的观念。而信仰之为物并不是智力机制的一种操作,而是如此这般的活生物的一种功能,是引导着他的行为的和他之得以完成自己事业的功能。

一旦做了这种考察之后,我现在就可以撤销我此前的说法,并且说:各种信仰就它们单纯是观念而言,只不过是一座杂乱无章的库存,但就它们是起作用的信仰而言,却又总是构成一个体系;换句话说,虽然从逻辑的或严格智力的观点而言,它们缺乏结构,然而它们却又确实是具有一种生机盎然的结构,它们作为彼此依赖的各种信仰而在发挥功能,彼此组合成为一个整体;总之,它们总是把自己表现为一个有机体的、或者是一种结构的组成部分。这就使得它们除了其他事项而外,还总是具有着它们自己的构造,并作为一种等级体制而在发挥着功能。在每个人生之中,都有一些信仰是根本的、基础的、激进的,又有另一些是从这些之中推导出来的、受到它们的支持并从属于它们的。如果说这一观察是极端琐细的话,那么它尽管有着其一切的琐细性,却仍然具有着最为

重大的意义——这个过错可并不在我。假如一个人的生活所依赖的种种信仰缺乏结构,因为它们在每个个人的生活中都为数繁多,那么就必定会造成一场单纯的繁衍会是敌视一切秩序观念的,并且因此便是不可理解的。

反之,我们应该把它们看成赋有一种结构和一种等级体制这一事实,就使我们可以深入到它们隐蔽的秩序之中,从而可以理解我们自己的生活 and 别人的生活、今天的生活和来日的生活。

于是,我们现在就可以说,诊断任何人生的存在——无论是一个个人的、一个民族的或一个时代的——都必须是由对它那信念体系能有一份眉目井然的清单而开始。而为此目的,就必须首先确定哪种信仰是基础性的、决定性的,它在维持着生命并把生命注入其他一切之中。

现在,为了决定一个人在一个给定的时刻的信仰状态,我们所具有的唯一方法就是以这一时刻和其他一个或更多的时刻进行比较。比较的项目越多,则结果就越确切,——这又是一种老生常谈,但它那深远的后果将在我们这一沉思的结尾时突然呈现。

(二)

人生的经验并不单单是由我的过去、由我个人所曾有过的种种经验形成的。它也是由我的前人的过去所构成的,并由我所生活于其中的社会传递给我的。社会首先就在于,它是思想的、道德的、政治的、技术的和游戏与欢乐的、习俗的一座库存。为了使一种生命形式——一种意见、一种行为路线——可以成为一种习俗、一种社会有效的东西,就有必要首先是让时间消逝,其次是所讨论的形式应该不再是个人生命一种自发的形式。习俗是慢慢地定型的。每一种习俗都是古老的。换一种说法,社会首先就是过去,而且(相对于人来说)还是有历史积淀的。此外,一种新习俗——

种新“舆论”或“集体信仰”、一种新道德、一种新的政府形式——的确立,对于每一个时刻社会将要成为什么样子的决定作用,都有赖于它曾经是什么样子,正有如在一个个体生命中是一样的。西方社会在当前的政治危机中正在发现,他们不可能不费更多的心力就成为“自由的”、“民主的”、“君主制的”、“封建制”的或……“法老式的”,恰恰因为他们已经有过了这些东西,——无论是在他们自己身上,还是从别人曾怎样地有过它们的那些经验那里。在今天的“政治舆论”中,在当前有势力的习俗中,过去有着无比巨大的数量仍然在起作用,因而那种舆论、那种习俗就是以其所曾有过的形式而存在着的过去。^①

当面临着目前重大的政治问题,读者想要采取一种态度的时候,就请他只要注意一下对他都发生了什么事。首先,在他心目之中就出现了某种政府形式——让我们说——权威主义。他在其中正确地看出了一种克服公共局势中某些困难的办法。但是如果这种解决办法是对他所呈现出来的第一种(或者是第一种之中的一种),那却并非是出于偶然。它之所以抓住了他,恰恰因为它已经是就在他的手头,因为他并不需要为自己去发明它。而它之在他的手头并不单单是一种规划,而且还是一场已经做过了的实验。读者从自己的经验或从参照之中就知道,曾经有过绝对君主专制、皇权主义、个人的或集体的独裁制。他还知道,所有这些权威主义的形式,如果它们解决了某些难题的话,却留下来另外一些并未解决,而且事实上还带来了它们自己的新难题。于是读者就被导向要摒弃这种解决办法,而在自己的心目中去尝试可以避免权威主义的缺点的另一种解决办法。但是这里再又发生了同样的事,于是它就这样继续下去,直到他穷尽了所有显著的政府形式——无论是已经在他手头的那些形式,还是他所知道的(因为它们已经为人尝试过)那些形式。在结束这场经历了各种政府形式的思想旅

^① 此处原注略去。——译者

行的时候,他就发现:假如他要能真正诚恳而且充满信心地去行事,他所能接受的就惟有一种办法,亦即一种新办法,一种与此前已有的任何一种都不同的办法、一种由他本人所创造的办法。他必须或则是自己发明的一种新的国家生命——哪怕它只是一种新的权威主义或一种新的自由主义——或则是物色一个已经发明了这种东西或者是能够发明它的人。于是我们在这里就可以看到,在我们当前的政治态度中,在我们的政治生命中,人类全部为我们已知的过去是怎样地持续存在着。那种过去之成为过去,并非因为它对别人发生过,而是因为它就构成我们当前的组成部分并以其曾经存在过的这一形式而构成我们现状的组成部分,总之是因为它是我们的过去。生命作为一种实在,乃是绝对的现在;我们不能说任何事物存在,除非它是现在的、此刻的。因此,如果存在着一个过去,它就必须是某种现在的东西,某种此时此刻就在我们内心活跃着的東西。而且事实上,如果我们分析我们现在是什么,如果我们拿起我们目前的一贯性并把它放到阳光之下,以便使它还原到它的构成元素,就像是化学家或物理学家对待一个物体那样,那么我们会惊讶地发现,我们那总是这个生命的这一生命、这一现在的、目前当下的生命,乃是由我们个人或集体所曾经有过的一切而组成的。而且如果我们以传统的意义谈到存在,作为是成其为一个人的某种已有的存在,是一种固定的、稳态的、不变的和给定的存在,那么我们就必须说,人的存在和“本性”的唯一成分便是他曾经是什么。过去乃是人的同一性的契机,是他这种东西的唯一成分,此外没有任何东西是无可更改的和生死攸关的。但是由于同样的原因,如果人的唯一埃利亚^①式的存在就是他所曾经有过的状态,这就意味着他的真正的存在、他事实上的状态——而不单纯是“曾经有过”的状态——乃是与过去截然有別的东西,并且那恰好在形式上就在于“它是—个人所不曾有过的状态”,在于其

① 埃利亚学派为古希腊的学派,他们强调存在的永恒不变。——译者

非埃利亚式的存在。既然我们永远都不能希望清除“存在”一词的传统静态的涵义,我们就应该很好地接受劝告,不要去使用它。人并不存在,他“只继续是”这样或那样。然而“继续是”这个概念是荒谬的;在某种合逻辑的东西的允许之下,它终于变成了完全不合理的。我们可以毫不荒谬地应用于“继续是”之上的,就是“生存”一词。那么,就让我们说,“并不是人存在,而是他生活着”。

另一方面,最为可取的是应该恰当地注意到对我们生命、现在的生命具体地进行分析时所提供的知识和领悟的奇特方式都是什么。为了理解我对赫尔米昂^①和对基督教的行为,或者是读者对公共问题的行为,为了发现我们存在的理由或者(同样也可以说)我们何以是我们这样,我们都曾做过些什么?使得我们理解和构想我们的存在的,都是什么?那无非就是讲到或者叙述,从前我是这个或那个女人的爱人,从前我是一个基督徒,读者本人就是、或者通过他听到别人说他是一个专制主义者、一个皇权主义者或一个民主主义者,等等。总之,这里所投射出光明来的推理或理性就在于一种叙述。所以,随着物理—数学理性在一起的,就有一种叙述的理性。要理解任何人世的事务,无论是个人的或集体的,我们就必须叙说它的历史。这个人或这个国家做了这样的一桩事,并且是以这样的一种方式,乃是因为他或它从前做过那另外的一桩事并且是以那样的另一种方式。人生惟有从历史理性的角度,才能获得一定程度的透明度。

最无法比较的存在形式,就发生在人的身上。使理智主义者失望的是,存在对于人无非就是发生、是对他所发生的事:“对他所发生的恰好是他是”一个斯多葛派、一个基督徒、一个理性主义者、一个生机主义者。对他所发生的事恰好是,他是个石器时代的妇女和彭巴度侯爵夫人、成吉思汗和斯提芳·乔治、伯里克利和查理·

^① 赫尔米昂(Hermione)为希腊神话中的女神,本节前面部分作者曾以向赫尔米昂求爱为喻。——译者

卓别林^①。人并不积极地赞同任何这类形式：他只是经历过它们——他生活过它们——正好像芝诺^②的飞矢，不管芝诺本人如何，在整个飞行之中都在运动着。

人为自己发明了一套生活规划、一种静态的存在形式，那对环境向他所提出的难题给出了一种令人满意的答案。他尝试着这种生活形式，企图实现他所决心要成为的这种想像中的人物。他充满了幻想在着手这种尝试，并彻底地执行这种实验。这意味着，他开始深深相信这个人物就是他真实的存在。但是同时，经验却暴露出上述生活规划的缺点和局限。它并没有解决所有的难题，而且它还制造了它自身的新难题。乍一看来，它是满面生辉，从而被人相信其中贮存着幻念、热情和欢乐。但从背面一看，它那不妥当性就暴露无遗了。人就又设想出另外一种生活规划。但是这第二种规划不仅是从境况的角度，而且也是从第一种规划的角度加以制定的。在新的设计中，人们的目的是要避免旧设计的缺点。因此，在第二种之中，第一种仍然是在起作用的，它之被保存下来乃是为了要避免它。人在无可更改地要从自己原来的存在状态退缩下来。对第二种生存计划、第二场彻底的实验，还要继之以根据第二种和第一种而铸造出来的第三种，以此类推。人“继续在存在着”并且“不存在着”——在生活着。他继续在积累着存在——过去，他继续通过他那种种实验的辩证系列在为自己创造一种存在。这不是逻辑理性的、但恰恰是历史理性的辩证法，——是狄尔泰在他论文的某些地方梦寐以求的那种 Real dialektik(现实辩证法)，关于人生的观念我们有负于这位作家的有甚于任何其他作家，并且我以为他是 19 世纪下半叶最重要的思想家。

① 彭巴度侯爵夫人(Marquise de Pompadour, 1721 ~ 1764): 法国国王路易十五的情妇。斯提芳·乔治(Stefan George, 1868 ~ 1933): 德国诗人，伯里克利(Pericles, 公元前? ~ 前 429): 雅典政治家。卓别林(Charlie Chaplin, 1889 ~ 1977): 英国喜剧演员。——译者

② 芝诺(Zeno, 即埃利亚的芝诺, 公元前 490 ~ 前 430): 古希腊哲学家, “飞矢不动”是他有名的命题。——译者

这种辩证法——它不肯容忍逻辑的辩证法那种轻易的期待——又包含着什么呢？这就是我们必须以事实为基础所要发现的东西了。我们必须知道这个系列是什么，它的阶段是什么，一个阶段与另一个之间的联系是什么性质？假如历史学是要以这一点作为自己的目标的话，也就是说，假如它想把自己转化为历史理性的话；那么这一发现便是我们所要称之为历史的东西。

于是，这里有待于我们去研究的便是人的真正的“存在”，——它延伸到人类全部过去的历程。人就是对他自己所曾发生过的一切事件，就是他自己所曾做过的一切事件。其他的事情也可以对他发生过或曾被做过，但是事实上的确对他所发生了的或被他所做过的事，——这才构成他所背负着的种种经验的一条无情的轨迹，有如漂泊者的行囊里背负着自己全部的所有。人就是生存的朝圣旅程中一个地地道道的移民，因而要对他可能存在的状态设置一道界限是没有意义的。在种种可能性的这一初始的不可限定性——它是没有本性的人的特征——之中，就屹立着有一条唯一固定的、先定的、给定的界线（他就是靠了它来引导自己的航程的）、一条唯一的限度，即过去。对人生所已经做过的实验，就缩小了人的未来。假如说我们不知道他将是什么，我们却知道他将不是什么。人是在过去的观点之下生活着的。

总之，人没有本性；他所有的只是……历史。换一种说法：本性之于物，就是历史（*res gestae*）之于人。我们要再一次警惕着神学概念之可能应用于人的现实。圣奥古斯丁说，*Deus, cui hoc est natura quod fecerit*^①（神的所作所为就是他的本性）。同样地，人也发现他除了自己的所作所为以外就别无本性。

极端可笑的是，“历史主义”居然会受到谴责，因为它造成了、或者使我们确认了一种意识，即人的因素在它的每一种取向上都

^① *De Genesi ad Litteram*（《从创世记到文字》），VI, 13, 24, *Patrologia latina*（《拉丁教父学》），卷 34。

是多变的,其中没有任何具体的东西是稳固不变的。竟好像稳固不变的存在——例如,石头——要比不稳固的东西更应该受到偏爱。“地地道道”的变易乃是一个如此这般的实体可能进步的条件,乃是它的存在可以就只存在于进步之中的条件。关于人,我们所必须说的就是:不仅他的存在是可变的,而且他的存在也是在成长着的,并且在这种意义上,也就是在进步着的。旧的进步学说的错误就在于,它 *a priori*(先天地)肯定了人的进步是渐入佳境的。但这件事却是只能 *a posteriori*(后天地)由具体的历史理性来确定的,它恰恰就是我们所期待由此而来的伟大的发现,因为我们在向它寻求对人类现实的澄清,并且随之也就在寻求对善恶和好坏的本性的阐明。但是我们的生命的确具有一种单纯是进步的特性,这一点是我们以充分的证据可以 *a priori*(先天地)有把握肯定的,它与曾经引导着人们假设自然界的非进步性,也就是说“自然规律的不变性”^①的那种把握,是大不相同的。为我们发现了人和变化的那种同样的知识,也表明了人类进步的一贯性。今天的欧洲人和他 50 年前的样子不仅不同,而且他现在的存在就包括有他 50 年前的存在在内。今天的欧洲人发现自己对科学并没有一种活生生的信念,恰恰因为 50 年前他的确是全心全意信仰科学的。席卷了半个世纪之前的那种信仰,现在就可以以合理的准确性加以界定了。假如做到了这一点,我们就会看到,它之所以如此,乃是因为在 1800 年左右对科学的同样信仰赋有一种不同的外貌,而且如此继续下去,我们就上溯到 1700 年左右,在那时候对理性的信仰是作为一种“集体的信仰”,作为某种社会运作着的東西而形成的。(早于 1700 年,对理性的信仰只是个人的信念或特殊小团体的信念,他们的生活是沉没在社会之中的,而社会上对上帝的信仰,假如说已经是多少缺少了活力的话,却仍在运作着。)所以在我们目前的“危机”中,在我们目前对理性的怀疑中,我们便发现包含着全

① 此处原注译文略去。——译者

部早期的生活。也就是说,我们便有着对理性的信仰的全部那些形式,此外我们又有由那种信仰所孕育出来的怀疑。我们不是1700年的人,我们是更多的东西。

因此,就没有理由为世间每一桩事物的可变易性而过分悲泣。这一点恰恰是我们在本体论上的特权。进步只有对这样的一个人才是可能的:他今天并没有与昨天的他联系在一起,他并不永远陷于已成为过去的那种存在之中,而是能够从其中转移到另一种里面去。但是,这还不够:人应该能够使自己从他已有的状态之中解放出来,并采取一种新形式,就像是蛇蜕皮而留待另一层皮一样——但这也还不够充分。进步在要求着这种新形式应该高出于旧的之上,而为了这个目的就应该保存它并利用它。它应该从旧的那里起步,攀登在它的肩上,正如从低温度升到高温度一样。进步就是积累存在、储存现实。存在的这种增加,当只涉及个人的时候,确实可以自然主义地解说为一种原始秉性的发展或 *enodatio* (解说)。尽管进化论的论题还没有得到证明,但无论它的或然性如何,我们却可以说今天的老虎比起1000年前的老虎来,既不多什么,也不少什么。它第一次是一只老虎,它永远是第一只老虎。但是人类的个体却不是第一次在增进人道的。首先,他发现自己周围、在他的“境遇”中,还存在着别人和他们所产生的社会。因此,他那人性,亦即在他内部开始发展起来的東西,就是以另一种已经发展了的、已经达到其巅峰的人性作为出发点的。总之,在他自己的人性之上,他又加上了其他的人性。他一出世就发现有一种人性形式、一种已经铸就好了的做人方式,他不需要创造它而是可以简单地拿过来,并由此出发而发展个人自己。这对于他并不是从零开始——像对老虎那样地必须永远是从新开始——而是从一种积极的数量开始,他就把他自己的成长加在了那上面。人并不是第一个人,并不是一个永恒的亚当^①,他正式地说来乃是第

^① 据圣经《旧约·创世记》,亚当是世界上的第一个人。——译者

二个人,第三个人,等等。

因而可变易的条件就有其本体论的美德和恩惠了,并令人回想到伽利略的话: *I detrattori della corrutibilita meriteebber d'esser cangiati in statue* (对腐朽性的背叛是值得被改铸成一座雕像的)。

请读者仔细回想一下自己的生活并对照着光亮来研究它,就像是观察一杯水而研究它那滴毛虫一样。如果他自问为什么他的生活是这样的而不是另一样的,他就会看到有不少的细节都是起源于不可思议的偶然。但是他将发现它那真实性的轮廓是全然可以理解的,只要他一旦看到他之所以是这样的,乃是因为归根到底他所生活于其中的那个社会——“集体的人”——是这样的。而社会存在的方式反过来也将真相大白,只要一旦在其中发现了那个社会在更早的一个阶段是什么样子,它所信仰的、感受的和偏爱的都是些什么。那就是说,在他个人身上和不断流变着的今天,人们将会看到全部人类的过去被缩小了之后,仍然在活动着和活跃着。因为我们只有引征前天才能说明昨天,并且如此类推到所有的昨天。历史是一个体系,是以一条单一的、不可抗拒的锁链联系在一起的人类经验的体系。因此,在历史上没有任何事物可能真正弄明白,直到一切事物都弄明白了为止。我们不可能正确地理解这个“理性主义者”的欧洲人是什么,除非我们准确地知道做一个基督徒是怎么回事;也不可能正确地理解做一个基督徒是怎么回事,除非我们知道做一个斯多葛派是怎么回事。这个过程就这样地继续下去。而这种对 *res gestae*(事迹)的体系化,就在历史学中变成了可以重行操作的并且是强而有力的 *cognitio rerum gestarum*(对事迹的认识)。每一个历史名词,不管是什么名词,想要具有准确性,都必须被确定为是全部历史的一个函数,不多也不少,正有如黑格尔《逻辑学》中的每一个概念,只有就别的概念所留给它的龛位而言才有价值。^①

^① 此处原注译文略去。——译者

历史学是关于那种根本性的现实——我的生命——的有体系的科学。因此,它在这个词句的最严格的和最现实的意义上,就是有关现状的一门科学。假如它不是一门有关现状的科学,那么我们又向哪里去寻找通常被认为是它的主题的那个过去呢?相反的——而且是常见的——解说,等于是把过去弄成为某种抽象的、不真实的东西,了无生气地躺在它在时间中所发生的那个地方,而过去在事实上却是在我们今天始终持续着在活生生起作用的力量。并不存在什么 *actio in distans*(远距离的作用)。过去并不远在它所发生的那个日子里,而是就在这里、在我的身上。过去就是我——所谓我,就是指我的生活。

(何兆武摘译)