

西方历史哲学导论

韩 震 著

山东人民出版社





2 032 2839 1

西方历史哲学导论

韩震著

山东人民出版社

西方历史哲学导论

韩 震 著

*

山东人民出版社出版

（济南经九路胜利大街）

山东省新华书店发行 山东新华印刷厂德州厂印刷

*

850×1168 毫米 32 开本 17.5 印张 2 插页 416 千字

1992 年 1 月第 1 版 1992 年 1 月第 1 次印刷

印数 1—5,000

ISBN7—209—01020—3
B·62 定价：8.20 元

序

1993/4/24
OK

1988年春，在一次学术会议期间，韩震同志曾与我谈起有关西方历史哲学的问题，并交换了一些意见。三年过去了，他写出了《西方历史哲学导论》一书，并约我为之写序，我欣然接受了。因为，我认为，对西方历史哲学的研究是很有意义的。

人类已有几千年的文明史了。资本主义在地球上出现以前，不少民族就已经有了自己相当丰富的历史著作。人类关心自己的历史，因为人并不是一种抽象的和不变的形而上学本质，人是在历史中生成的，并在历史中不断地得到发展。只有通过反观历史，人才能认识自己。

在认识历史的过程中，人们必然要提出这样一些问题：历史是否有意义？如果有，这种意义是什么？历史的变化有没有进步的性质？如果有，这种进步与发展有无规律性，其动力和目标是什么？我们能否认识历史？如果能，这种认识的性质是怎样的？如此等等。对这样一些问题的回答，已经超出了纯历史学的界限，至少只靠历史学已无法回答这些问题。这就是历史哲学产生、存在和发展的理由。既然有这些带有根本性意义的历史问题，所以就有必要对历史进行哲学思考。

然而，历史哲学，作为一种关于整个人类历史发展过程的理论，却仅仅存在了不到300年。它的出现是同资本主义的形成和发展以及随之而来的美洲的发现和环绕非洲的航线的发现紧密地联系在一起。这是因为，只有通过这些发现，才能使

新兴资产阶级扩大自己的活动范围，才能使各国人民之间建立起频繁而广泛的经济联系和文化联系。而只有在这种情况下，世界各国人民之间才有可能对彼此的历史文化有较多的了解，才有可能对世界历史作一番综合的考察，才有可能进行比较研究，进而概括出一些带规律性的东西。而在闭关自守的封建主义制度下，是不可能出现历史哲学的。

同时，历史哲学也是适应新兴资产阶级的需要而产生的。新兴资产阶级作为一个处于上升时期的进步的阶级，它不仅需要发展自然科学来为其发展生产力服务，而且也需要发展社会历史理论来为确立资本主义制度、论证资本主义制度的历史必然性服务。因此，从18世纪直到19世纪初，出现了一大批在研究人类社会历史方面作出过突出贡献的人物。其中主要有维柯、孟德斯鸠、伏尔泰、爱尔维修、卢梭、孔多塞、赫德尔、康德和黑格尔。这些哲学家虽然在历史观上都是唯心主义的，但总的说来，他们都高举理性主义的大旗，对历史进步抱有一定的信念。他们的思想成果，成了马克思主义产生的理论来源和前提。

现代西方历史哲学，与作为正处于上升时期的具有反封建要求的革命的近代历史理论不同，它是在资本主义制度业已确立、资产阶级已经取得政权而成了统治阶级，因而在政治上也开始由革命转向保守甚至反动之后才产生的。它是为了替已经失去历史必然性的资本主义制度作辩护，并为了对抗马克思主义哲学，而产生出来的。现代西方历史哲学尽管流派繁多，但它们都同样是把攻击的目标主要集中在关于人类社会历史的前进发展及其规律性这个思想上面。它们的理论是以非理性主义为依据的，在方法上日益陷入了主观主义，对历史前途多持悲观主义的态度。然而，尽管如此，我们也不否认，现代西方历史哲学家，如狄尔泰、李凯尔特、汤因比、柯林伍德、波普尔

和亨普尔等人，在某些具体问题上也做过一些有益的探讨。因此，对西方历史哲学进行研究是一个非常重要的任务。而且，既然西方历史哲学家向马克思主义提出了挑战，那么我们就应接受挑战。可是，长期以来我们在这方面的研究却非常薄弱，与对西方哲学的其他分支学科如认识论、政治哲学和自然哲学等的研究比较起来，对历史哲学的研究还不是那么系统和深入。

不过，韩震同志的《西方历史哲学导论》一书弥补了这方面的不足。这部著作比较全面、系统地分析和阐述了西方历史哲学近三个世纪的发展内容，并通过每一流派的主要代表人物的深入研究，向我们展示了其多种多样的理论形式。就其是国内第一部系统阐述西方历史哲学的整个发展过程的著作来讲，它无疑具有开拓性的意义。而且，有些内容，如维柯、狄尔泰等人的历史理论，象该书这样全面系统的研究，在国内尚属首次。不仅如此，无论在宏观框架上还是在细节的分析上，这部著作都有其独到之处。尤其值得注意的是，作者用马克思主义的理论、观点和方法，对西方历史哲学各主要观点进行了深入的批判性分析。作者把现代西方历史哲学的两大流派规定为“历史的哲学”和“历史学的哲学”，抓住了这两派的实质，这比原来“思辨的历史哲学”和“分析与批判的历史哲学”的名称，似乎更为可取。在很多具体问题上，如维柯与斯本格勒是不是历史循环论的主张者，孟德斯鸠有无进步的观念，柯林伍德思想发展的前期与后期是否一致等等，作者也都做了一些新的探索，提出了一些新的见解，取得了一些新的进展。在论述过程中，作者注意了纵向与横向的比较，这既有助于明确各种观点的发展线索，也可以澄清不同见解之间的细微差别。

当然，作为一部对西方历史哲学进行总体性研究的著作，存在一些不足之处是在所难免的。例如，该书主要是研究了哲学家关于历史的哲学思考，但对这些思考与具体的历史学研究的

关系却未能进行考察。尽管如此，我认为，韩震同志的这部专著仍不失为一部具有较高学术价值的著作，它的出版无疑会引起学术界的关注，并对历史哲学的研究起到推动作用。

韩震同志是一位从事教育工作的青年学者，他把科研与教学相结合，写出了这样一部篇幅较大的学术专著，实在可喜可贺。我热切地希望更多有关西方历史哲学的论著出现，并把这一希望寄托在中青年同仁身上。

侯 鸿 勋

1991年5月8日

于中国社会科学院哲学所

目 录

导 言.....	1
----------	---

第一编 历史哲学的兴起

第 一 章 18 世纪前的历史观	9
第 二 章 历史哲学兴起的条件	21
第 三 章 维柯：“新科学”与新起点.....	28
一、建立“一种理想的永恒的历史”	29
二、历史创造与历史基础	37
三、历史结构与历史过程	46
四、历史发展与历史动力	52
五、历史认识与历史理解	56
第 四 章 启蒙时代的法国历史观	63
一、孟德斯鸠：社会法则与历史规律	64
二、伏尔泰：让哲学的明灯照亮黑暗的历史档案馆 ..	77
三、爱尔维修：建立一种象实验物理学一样严密的社 会历史学说	91
四、卢梭：历史进步的对抗性	99
五、孔多塞：走向完善目标的历史.....	117

第五章 从启蒙主义到浪漫主义——德国历史哲学的兴起	130
一、莱辛：教育与历史进步	134
二、康德：历史的目的性	141
三、赫德尔：历史与人道	166

第二编 历史的哲学

第六章 黑格尔思辩的历史哲学体系	187
一、历史哲学在黑格尔体系中的地位	189
二、历史方法论考察	195
三、理性支配世界	205
四、历史动力与历史行为	221
五、民族精神和世界历史的地理基础	231
六、世界历史的行程	237
第七章 斯本格勒的历史形态学	249
一、比较历史形态学的起源和方法	250
二、文化：历史相对论	261
三、从文化到文明：历史悲观论	274
第八章 汤因比的文明形态史观	290
一、汤因比思想的前提和渊源	292
二、文明是历史研究的单位	297
三、文明的起源	303
四、文明的成长	309
五、文明的衰落	313
六、文明的解体	317

七、文明的意义·····	324
第九章 雅斯贝尔斯的历史轴心期理论 ·····	332
一、世界历史的结构·····	337
二、轴心期的特征和后果·····	342
三、现在与未来·····	349
四、历史的意义·····	364

第三编 历史学的哲学

第十章 实证主义历史相对论 ·····	377
第十一章 新康德主义的历史哲学 ·····	380
一、狄尔泰：历史理性批判·····	381
二、文德尔班：历史与自然科学的区别·····	400
三、李凯尔特：历史的文化科学·····	412
第十二章 新黑格尔主义的历史哲学 ·····	441
一、布拉德雷：历史学的前提与标准·····	442
二、克罗齐：绝对历史主义·····	448
三、柯林伍德：一切历史都是思想史·····	474
第十三章 分析哲学的历史哲学 ·····	499
一、波普尔：历史决定论批判·····	500
二、亨普尔：覆盖规律模式·····	527
三、德雷：对覆盖律的批评·····	538
结束语 ·····	542
后 记 ·····	544

导 言

对西方历史哲学进行较为系统的研究和评述，是作者在80年代初萌发的愿望。现在，这个愿望终于初步地变成了现实。奉献在读者面前的这本著作，目的就是要概要地论述和阐释西方历史哲学思想的起源、发展和演变的过程。

在本书中，“历史哲学”是指18世纪至20世纪西方哲学中探讨历史规律或历史过程，研究历史认识的方法和性质的各种学说和理论。在这里，我们注意的是哲学家关于历史和历史认识的哲学观点，而历史学家们从历史研究和历史理论的探索中上升到哲学的观点，大都未进入我们正面研究的范围，尽管我们不时地要提到他们。

历史哲学在西方思想史上是一个起步较晚的学科。古希腊哲学家视寻求永恒不变的本体为己任，不能为历史思想这种特殊的形式提供一种哲学的概括和分析。涉猎领域最广的希腊思想家亚里士多德也认为，历史甚至还不如诗更具有普遍意义。中世纪的思想则束缚在神学的枷锁之中，显然也无法产生出具有独立意义的历史哲学。成系统的历史哲学直到18世纪才真正出现，它在维柯的著作中第一次获得了其独立的形态，并在赫德尔那里达到了高潮。在这期间，法国的启蒙思想家孟德斯鸠、伏

尔泰、卢梭和孔多塞，德国的思想家康德和莱辛等人，都程度不同地为历史哲学的发展做过有益的工作。18 世纪的历史哲学家，虽然观点不尽相同，但他们的基本思想还是有共同性的。例如，他们都以理性主义为基础，相信历史进步的必然性，对人类历史的未来充满着信心。当时的欧洲资产阶级还处在历史的上升时期，因此，虽然他们的历史观是唯心主义的，但他们的思想主流却是积极向上的。所以，18 世纪许多历史思想的发展，也为历史唯物主义的产生铺设过道路。本书的第一编，就是分章分析和研究在 18 世纪期间从维柯到赫德尔的历史哲学的兴起过程。

现代西方学者已经认识到，历史哲学主要是围绕着两个方面的问题展开讨论的：一是历史演变的动力、过程或规律是什么？二是历史认识或历史理解的性质是什么？他们断言，对前一个问题的回答形成所谓“思辩的历史哲学”，对后一问题的回答形成了所谓“分析的或批判的历史哲学”^①。我国学术界也多沿用这种分类和名称。我本人也同意这种分类，但不愿采用他们的名称。在我看来，用“思辩的”和“分析的或批判的”术语来表示两种不同的历史哲学，会引起某些误解。就“思辩”而言，这个概念往往表示不顾实际情况而进行纯形而上学的虚构，但回答第一个问题的学说也要不可避免地涉及到现实的历史问题，而且研究第二个问题的哲学家则也时常离开历史事实而谈论所谓“假设的”规律在历史认识中的作用，这显然也是一种思辩。就“分析”或“批判”而言，一般意指只有经理性考察的东西才能加以使用。可是，回答第二个问题的哲学家也往往以某种未经分析或批判的东西当作理论分析的前提。例如，从狄尔泰的“生命”、“直觉”到德雷的“合理解释”都是未经分

^① 参见何兆武：“沃尔什和历史哲学”，载《史学理论》1988 年第 3 期。

析就加以使用的东西。而且，正象文德尔班所承认的，在分析过程的最后总会有一种不可分析、不可理解的“剩余物”。但是，在另一方面，回答第一个问题的哲学，也必须有分析和批判，因为哲学本质上就是分析和批判。当然，人们对分析和批判有不同的规定，可正因为如此，用“分析的或批判的”这个称谓来代表一种历史哲学，就容易引起误解。我建议，鉴于回答第一个问题的历史哲学是关于历史过程的哲学思考和概括，可称之为“历史的哲学”或“历史本体论哲学”；回答第二个问题的历史哲学是关于历史认识论和历史方法论的哲学探索，可称之为“历史学的哲学”。在这里，我提醒大家注意，汉语的用词更易于表达这个区别。历史，一般地有“历史（事实）”和“历史学”两层涵义，前一个是本体的，后一个是认识的。我们可以用历史的两种狭义内涵来规定两种不同的历史哲学。而西方语言，如英语的 history、法语的 la histoire 都无法作出这种区分。德语虽有 Geschichte 和 Historie 两个词，但它们并没有区分历史本身与历史科学的功能，二者的差异仅在于：后者是一个比较陈旧的、很少用来作为学术概念的词。与西方语言相比，汉语“历史的哲学”和“历史学的哲学”却可以把两类不同的历史哲学准确地区分开来。

对 18 世纪的历史哲学来说，很难判断它们究竟应属于哪一种历史哲学，因为在 18 世纪思想家那里，对上述两个方面的问题的探讨是密不可分地联系在一起，尽管他们更侧重于“历史的哲学”。但是，自 19 世纪以来，两种不同的历史哲学的分界就越来越明显了。一般说来，“历史学的哲学”晚于“历史的哲学”，从某种意义上看，前者的兴起是后者破产的逻辑结果。因而，就发展的现状和趋势而言，历史学的哲学已经成为现代西方历史哲学的主流，历史的哲学则退居到次要的地位。

第二编集中研究关于“历史的哲学”的几种主要体系。这

一类历史哲学的主要代表人物有黑格尔（他把人类历史看成是世界精神逻辑推演的经验显现）、斯本格勒（他主要关注了西方文明衰落的趋势）、汤因比（用挑战—应战理论来说明人类历史的兴衰）、雅斯贝尔斯（他阐述了一种“历史轴心期理论”，认为轴心期前是文明的准备阶段，轴心期后是机械模仿和量上扩张的阶段，创造只存在于轴心期）。这些哲学家尽管以历史本体为对象，但他们都不是从历史本身，而是从一般抽象原则和模式出发来描绘历史的。他们不是从客观现实中去发现，而是在头脑中臆测历史联系；不是在社会经济生活中，而是在社会意识中寻找历史事实的终极原理。当然，我们也不否认，他们在力求从一般整体的观点把握历史时，也阐述了一些合理的思想。

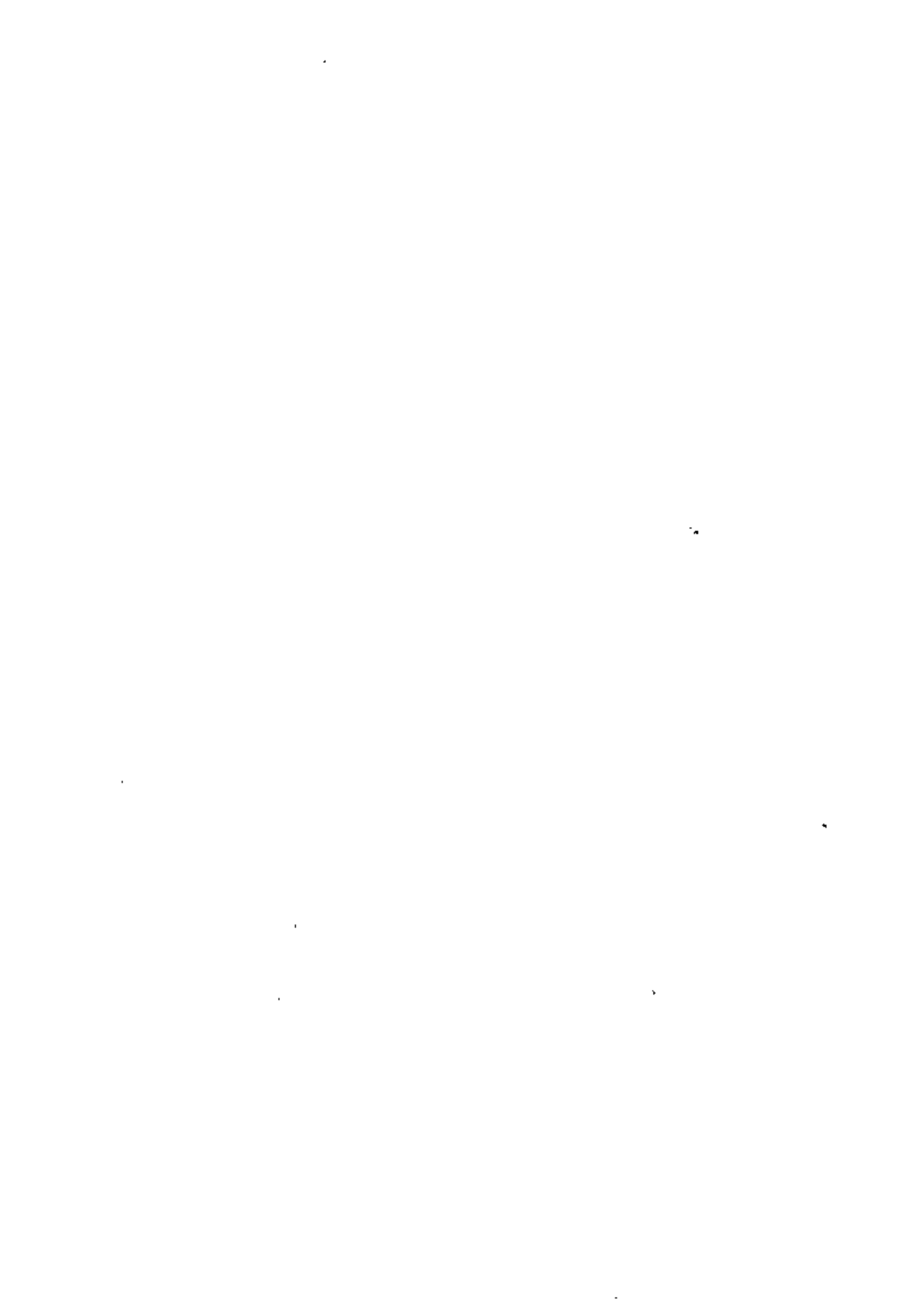
第三编专门研究“历史学的哲学”。这种哲学的主要代表人物有生命哲学的创始人狄尔泰，新康德主义者文德尔班和李凯尔特，新黑格尔主义者布拉德雷、克罗齐和柯林伍德，以及分析哲学家波普尔、亨普尔和德雷等人。他们一般都认为，深入历史本质来探讨其奥秘的做法，是一种“形而上学的冒险”，只能流于猜测。哲学家应把注意力从历史“本体”移开，集中分析和研究历史学命题的语言及其逻辑意义，探讨历史学的方法和性质。细致地分析历史认识论和历史方法论中的语言、命题和逻辑意义，当然有促进历史理论发展的作用，但是，抛开“历史事实”而驰骛于纯语言、方法和逻辑的范围内，就难免有舍本求末之嫌了。

我们对西方历史哲学近三个世纪的发展作了概要的缕述和评论，但本书并不是纯介绍性的著作，而是寓分析与批判于论述之中。作者力求运用历史唯物主义的观点和方法，对西方历史哲学的整体和部分进行较为深入的、具有建设性意义的批判。就总体评价而言，作者认为，18世纪的历史哲学在形式上还是

比较朴素的，缺乏严密的分析，但是其基本倾向是理性主义和乐观主义，反映的是处于上升时期的资产阶级的进步历史观。19～20 世纪的历史哲学家则较为复杂：他们有的公开表达其政治立场和党派倾向，有的则表现出貌似公允的态度；有的大胆地虚幻并否认科学地认识历史的可能性，有的则小心地推证自己的理论的科学性。毫无疑问，在他们的论述中也提出过许多有意义的问题，并多少有助于推动历史认识的深入和发展。但是，一般地说，在黑格尔之后，西方历史哲学的主要特征表现为：以非理性主义和神秘主义为理论出发点，方法论上有明显的主观主义倾向，对历史前途持有悲观主义的情绪。

在改革开放的今天，研究西方历史哲学，是具有非常重要的意义的。一方面，世界格局的变化，不同文化的交汇与冲撞，历史的加速发展，既向我们提出了挑战，也向我们提供了机会。在这种形势下，立足传统，放眼世界，借鉴各种文明兴衰的经验与教训，对于我们继往开来，复兴中华文明的伟业，有着重要的现实意义。另一方面，真理性的认识只有在不同思想的斗争中才能发展起来，如果说历史唯物主义是在马克思批判黑格尔以前的历史观的过程中产生的话，那么，我们也只能在同形形色色的历史观的对话与斗争中才能发展历史唯物主义。这种斗争不仅仅是简单地否定，它也应有积极的建设性的成分，因为只有能吸取对方积极成果的否定，才能真正战胜对手。

正象单个的人不是社会的人一样，闭关自守的国家也不会是一个世界意义的国家。只有走向世界，才能使我们获得世界性的意义。然而，在我们走向世界的时候，首先应当了解世界。研究西方历史哲学，正是这一了解活动的一个组成部分。



第一编

历史哲学的兴起



第一章 18 世纪前的历史观

亚里士多德 (Aristoteles, 公元前 384~前 322) 在《诗学》中说过, 诗是“某种比历史更具哲学意味, 更被严肃对待的东西, 因为诗所描述的事带有普遍性, 历史则叙述个别的事。”^① 这就是说, 历史叙述已经发生的事, 其中一些出于偶然, 彼此之间也可能缺乏内在联系。诗则描述应该发生的事, 这些事合乎事物发展的一般规律。诗要在特殊人物、特殊事件中体现出普遍性, 因此诗比历史更具有普遍意义。在这里, 亚里士多德贬低了历史的价值, 认为它不具备成为科学的普遍性质。然而, 他在这里提出了这样一个启示: 历史要想获得科学的地位, 就必须认识普遍性, 就必须增加哲学的意味。

希腊历史研究的实践是亚里士多德上述评论的基础。当时的历史学家是深受历史局限性的制约的, 他们不能从历史过程本身引出历史的普遍性, 无法说明历史发展的终极原因和动力, 因而不是从历史之外引入无常的命运, 就是求助于人的永恒理性。比如, 希罗多德 (Herodotus, 约公元前 484~前 425) 就不能严格划清神与人的界限, 缺乏对历史现象的内在联系的认识,

^① 亚里士多德:《诗学》, 1451^{b5-8}。

相信有一个最终决定人间命运的超自然力量。即使把希腊批判哲学的原理应用历史写作中的修昔底德(Thucydides, 约公元前460~前396), 由于眼界的限制, 也只能描写他亲自看见过的或他从亲自见过这些事情的人那里听到后, 再亲自仔细考察过的东西, 因而很难对人类历史有一个哲学的概观。在希腊时代, 人类文明史还是太短暂了, 当时人们乍走出半是神话、半是传说的灰色世界, 刚刚获得了自己的历史现实, 神话的光辉还束缚着他们的发展感, 因而希腊历史学家看到的只是变动, 但却“没有发展感, 他们谈到原始时代时, 他们很少觉得那些时代是原始的, 而是把它们诗意地加以美化”。^① 就象希腊神话中所说的, 人类历史是一个退化的过程: 由黄金时代, 下降到白银时代, 再降到铜的时代, 最后退到铁的时代。这显然是一种非历史的观念。由于“希腊世界有文字记载的历史追溯不到很古远的时期”, 所以希腊的历史学家与其是认识历史, 不如说是记述当时的现实。J·W·汤普森(J·W·Thompson, 1869~1941)公正地指出了这一特征:“希腊人总是极其关心他们的当代史, 而对于较久远的历史很快就变得漠不关心了, 这一点确实是十分独特的。……他们的好奇心只追溯到前几个世代为止, 那时他们相信自己的祖先是神。”“希腊人对过去不感兴趣, 他们热衷于现实生活。”^② 希罗多德总是回顾希腊与波斯的战争, 修昔底德记载的只是他自己亲身参加过的伯罗奔尼撒战争史, 而色诺芬(Xenophon, 约公元前444~前354)最负盛名的著作, 只是描写他自己参加过的一次冒险性远征。尽管他们奠定了西方历史学研究的基础, 但他们却没有机会建立普遍的历史并在

① 贝奈戴托·克罗齐:《历史学的理论和实际》,商务印书馆1986年版,第150页。

② J·W·汤普森:《历史著作史》上卷,商务印书馆1988年版,第27、31、181页。

这种历史基础上进行哲学层次的思考。

在哲学家方面，情况也好不了多少。自然哲学家意识到人类同自然一样也是变动不居的，但这种变化无非是本原或始基的循环往复历程的表现。这里有的是人力所不及的命运和“逻各斯”，但却缺少人类自身的历史。社会是有某种规律的，但这种规律与其说是人类社会的规律，倒不如说是一般宇宙规律的一个组成部分。而另一哲学传统，即柏拉图学说，也“以轻视历史发展的重要性的倾向而著称，这一倾向当然与柏拉图不变的精神理念作为真实的方面与变动的方面相对立的主张相联系。”^① 理念世界是不动不变的、唯一真实的存在，相反地，变化发展则是非存在的特征。在这种思想支配下，虽然强调了普遍性，但却丝毫未给历史性留有地位。事实上，亚里士多德轻视历史的观点，正是从他的老师那里继承来的。

英国新托马斯主义者科普莱斯顿（Copleston）曾认为，超出循环和趋向终极目标的进步性历史观念，已经为基督教思想所具备。^② 然而，这个判断也许只具有部分的真理性，即从伊甸乐园被赶出来的人类，可以通过赎罪与拯救，走一种上升的道路。由此，W·汤普森也说：“基督教开始在历史上自觉”。^③ 但是，这是一种虚伪的历史感，因为人类历史发展所趋向的目标是神意早已决定好了的，这种目标无非是把柏拉图的最高理念的现实性推向未来而已，尽管这种未来实现的目标有利于历史意识的觉醒。在这里，人类所努力的并不是自身独立的历史发展过程，而是按照神意的安排来行动。人类并不是历史的主体，他们只不过是上帝震怒和罚诫的牺牲品。这种历史与其说是人的历史，倒不如说是上帝心目中历史的工具。

①② Copleston, 《哲学史》第6卷, 探索出版社(伦敦)1960年版, 第151页。

③ J·W·汤普森:《历史著作史》上卷, 第181页。

不过，我们也不否认基督教确有某种类似于“历史哲学”的东西。它表现在（1）历史有了某种进步的性质，这是希腊人退化观所缺少的；（2）有某种扬弃希腊人历史循环观念的表现；（3）某种世界主义和人类整体观念的引入，这与希腊人的“外邦”概念和亚里士多德把奴隶视为历史存在的“工具”相比，是前进了一步；（4）提出了历史发展的动力是善与恶、上帝与魔鬼之间斗争的观点，从而用矛盾动力的概念来解释历史的力量源泉。在奥古斯丁的《上帝之城》（De Civitate Dei）中，这种“历史哲学”得到了集中体现。

奥古斯丁认为，自从亚当犯了**原罪**之后，世界便被分为两个部分：一是上帝之城，一是世俗之城。前者为上帝的信徒所归属，后者则为魔鬼撒旦统治着。在现世，这两个世界是混杂在一起的。尘世世界是人类的悲剧，但奥古斯丁却试图清洗因堕落观念而带来的“倒退”和“退化”色彩。他断定，现世的悲剧并非历史的中断或倒退，而是上帝意志的体现，是上帝对人类世俗罪恶的惩罚，并由此展开人类的历史。人类历史是上帝的信徒与魔鬼的信徒之间不断斗争的历史。这种斗争的结果使人类不断趋向于上帝的天国，同时也把魔鬼的信徒打入地狱，永受磨难。奥古斯丁也不同意历史将往复循环的观点。他断定，自创世以来，人类历史还不到6000年的时间。异教哲学家的循环历史观是错误的，因为拯救只有一次，“基督为了我们的罪恶只死一回。”^①不过，在这里，奥古斯丁实质上是用一次性循环，取代了过去往复性循环，即人类历史的循环表现为：乐园——失乐园——回归乐园。

同样，基督教世界一体的观念也在奥古斯丁的学说中得到反映，在他看来，人类历史是一个统一的整体。这不仅充分扬

^① 见罗素：《西方哲学史》上卷，商务印书馆1981年版，第442页。

弃了希腊人的“外邦人”、“野蛮人”的概念，而且也扬弃了基督教由之脱胎而来的犹太教的排他性狭隘民族主义的历史观。基督教精神和传教活动，不断培养着人们的世界史的意识。当然，基督教世界史的意识是以罗马帝国的军事扩张和斯多葛主义的“宇宙公民”概念为中介的。在这里，帝国的军事征服是一个空间交往扩大的物质环节，而斯多葛主义则是一个精神环节。正象汤普森所指出的，“世界史”这个概念的形成，“部分原因是罗马的‘世界霸权’，另一部分原因是斯多葛派哲学家‘四海之内皆兄弟也’这个概念。”^①在基督教方面看，为了使全世界服从上帝的启示，“罗马的胜利是因为上帝希望得到人类的统一作为福音的前驱。”“上帝使所有的人属于同一个种族，居住在地球表面上。”^②但是一旦把全人类改造成基督教信徒的事业成功之后，人类创造出来的罗马帝国却成了阻挠世人奔向上帝之城的障碍。奥古斯丁强调，正是在罗马的废墟上，将建立起永恒的、充满仁慈、光明和幸福的上帝之城。

显然，奥古斯丁宣扬的历史观，无非是一种天命史观，上帝支配着人类的历史，主宰着人类的命运。“的确，中世纪历史哲学的特点在于有关历史过程的一切推论全都来自上帝的启示，而不是从历史界本身发现的。”^③所以，严格说来，他的学说还不能算是一种历史哲学。这一点，连新托马斯主义的哲学史家科普莱斯顿也承认。科普莱斯顿认为，事实上，奥古斯丁的历史观“在很大程度上只是关于上帝天意之类的神学解释”，它使人类发展过程只趋向早已决定了的目标，“因此很难说这类历史解释是一种历史哲学”。因为“历史哲学不能假定以神学学

① J·W·汤普森：《历史著作史》上卷，第151页。

② 同上书，第182页。

③ 巴尔格：《历史学的范畴和方法》，华夏出版社1989年版，第75页。

说为前提”。^①

文艺复兴运动，又使神的历史变成了人的历史，人们逐渐冲破神学樊篱的束缚，开始用人的眼光来看待自己的历史，人取代神又重新成为历史的主体。史学从天国回到尘世，重新获得了它的世俗形式。经过一个转变过程，新的世界观和历史观在15~16世纪间取得了它有特色的独立特征。意大利是文艺复兴的故乡，因而新的历史观也首先在这里孕育和发展，然后才遍及全欧，并终于压倒了中世纪的精神传统。利奥纳多·布鲁尼和布拉乔利尼为史学思想的新态度作出了首次的杰出的范例。布鲁尼(Lionardo Bruni, 1368~1444)著有《意大利史评述》(Commentarius rarum sub tempore in Italia gestarum)，他不仅对意大利历史研究的方法和思想进行了批判性反思，而且也第一次清晰、恰当地表述了对佛罗伦萨全部复杂生活的认识。他把佛罗伦萨视为一个伟大的文化中心，并把它丰富多彩的文化生活同全城公民的城市生活联系起来，从而第一次理解了佛罗伦萨多种文化现象之间的相互联系。他还是冲破过去对历史的神学解释，转而“强调人性和心理解释的第一位历史家。特别在这方面，他是马基雅维利的先驱和师表。”^②而波基奥·布拉乔利尼(Poggio Bracciolini, 1380~1459)则以对古典文化的热爱而著称，他通过对古迹的解释，激起了许多意大利人的民族自豪感。说到“复兴古典”的口号，人们容易把新的历史观看成是向古希腊罗马倒退，这种倒退的错觉表现于对古典文化的崇拜，表现于知道文艺复兴的人们所熟知的文学、艺术、道德、风俗等一切表现中。然而，事实上，文艺复兴时期的历史观并未接受希腊关于人类退化的世界观，当时的人们更对尘世

① Copleston, 《哲学史》第6卷, 第152页。

② J·W·汤普森:《历史著作史》上卷, 第686页。

的幸福感兴趣，他们不愿再回过头去追溯自己神祇的祖先，反而为自己凡人的身份而感到自豪。

不仅我们看出了“复归古代”是一种错觉，实际上，文艺复兴时期的人们也很快看到了这一点。不是每一个人都满足于使自己适应于有古典外衣的人文主义历史观，一些最杰出的思想家，“例如马基雅维利就抛掉了那件外衣”，他宁愿为自己新的历史观准备一套全新的服装。在文艺复兴的后期，人们已时常可以听到反对学究气和模仿的呼声，达·芬奇（Leonardo da Vinci, 1452~1519）、康帕内拉（Tommaso Campanella, 1568~1639）都表达了这种要求。人们从这种气氛中感觉到，“古代的象征将被打破，在这象征中，真实界、即人类的思想将被发现，其表现是不断更新的。”^①无疑地，文艺复兴时期最伟大的历史学家是尼科洛·马基雅维利（Niccolo Machiavelli, 1469~1527）。他虽然精通拉丁语，但和大多数人文主义史学家不同，并不盲目模仿古代作家的文章风格，而是喜欢用意大利文写作。作为一位历史学家，他很喜欢寻根问底，找出因果关系；作为现实主义者，他用精密的眼光来审视他的观察和实践的结果；作为人文主义传统的一部分，他也是根据人们的“才干”，即按照他们的品质和能力对他们作出估价。尽管他仍然用命运来解释一些历史过程，但他强调的重点却是人自身的活动。正如他指出的：“不能把我们的自由意志消灭掉，……正确的是：命运是我们半个行动的主宰，但是它留下其余一半或者几乎一半归我们支配。”^②马基雅维利在对国家政治生活的研究中，精致地分析了政治活动中发挥能力的机会。一个政治家的主张和行为严格地受“命运”和“必然性”的限制，但是，在这些限制面前，

① 贝奈戴托·克罗齐：《历史学的理论和实际》，第185页。

② 尼科洛·马基雅维利：《君主论》，商务印书馆1985年版，第117页。

他自己的力量也不是无能为力的。他可以通过密切注视和观察事态的发展，选择恰当的时机采取决定性的行动。这就是说，只有善于认识“命运”或规律的人，才能掌握历史过程的主动权，因为只有当政策和命运协调一致时，才能获得成功。一句话，在意大利人文主义者那里，特别是在马基雅维利那里，人又重新开始发现自己的历史了，这种重新发现有超出古希腊罗马的新质，即人不再仅仅是世界本原循环往复的一个环节或最高理念的逻各斯自我展开的体现。人获得了自己的历史存在和现实性，这种现实性与神性和上帝的意志毫无关系。再往前一步，人们就可以从人类自身的历史中引出普遍的哲学原则了，但这一步在当时仅仅是一个倾向，并未真正迈出。

文艺复兴时期未获得真正的历史哲学的概念，就在于当时人们虽确认了人是历史的主体，并且扬弃了古代人的历史退化观念，但却失去了“发展”或进步的概念。在这里，人获得了自己的历史存在，但历史却失去了连中世纪也承认的向理想目标进步的内容。人事苍桑，变化无常，但历史主题却仍停留在同样的基调上。古代关于人事循环的观念又回复了，它支配了文艺复兴时期的全部历史学家，尤其是马基雅维利。历史是人的历史，但抽象的人性观认为人性是永恒不变的，人性不变，体现人性的历史也就具有了不变的性质。无怪乎，“在马基雅维利看来，人类的行为完全象行星的运动一样，受自然法则的支配。”^①历史成了生与死、善与恶、幸福与灾难、兴盛与衰落的交替。文艺复兴时期的思想家、史学家批判了金变银、银变铜、铜变铁的观念体系，并且颂扬了当时在学问、商业和地理发现方面的光辉成就，可是他们的结论却不赞成进步论，而是赞成循环论。所不同的是，宏观的循环变成了微观的循环，世界命

^① 哈多克：《历史思想导论》，华夏出版社1989年版，第14页。

运的循环变成了人生琐事的循环；过去的循环是受自然本原或精神本原的逻各斯的支配，现在的循环则成了受基本人性的支配。此时已不是时代性的循环，而是人事的循环：罪恶总会跟着德行，无知总会跟着智慧，丑恶总会跟着美，失望总会跟着希望；反过来，也是这样。

然而，在文艺复兴时期的末期，已经明显表现出突破这种循环历史观的要求，这一要求主要体现在文艺复兴时代的最后一位哲学家和近代第一位哲学家——弗兰西斯·培根（Francis Bacon, 1561~1626）的思想中。针对崇古风气，培根在其方法论著作《新工具》（*Novum Organum*）中指出：

说到所谓古，人们对它所怀抱的见解是很粗疏而且无当于这字眼本身的。因为只有世界的老迈年龄才算是真正的古，而这种高龄正为我们自己的时代所享有，并不属于古人所生活过的世界早期；那早期对于我们说来虽是较老，从世界自身说来却是较幼的。我们向老年人而不向青年人求教有关人类事物的更多的知识和较成熟的判断，因为老年人经验丰富，所见所闻所思想的事物都是多而且博……；同样，我们也有理由希望从我们的这个年代——只要它知道自己的力量并愿奋发表现出来——得到远多于从古代所能得到的东西，因为它正是这个世界的较高年龄，其中已堆积和贮藏着许多实验和观察。^①

作为经验主义者，培根在这里表达了在历史中人类的智力、经验、知识和力量逐渐积累与发展的事实，从而显示了历史进步的特征。正是这一新的观念，才奠定了培根在历史观中的地位。培根也曾从事历史编纂的实践活动，但在这方而并不太成功。汤普森曾评论说：“虽然培根曾写出一篇文笔出众、分析透

① 培根：《新工具》，商务印书馆1984年版，第61~62页。

辟的论述亨利七世的著作，其见解也极其精明，描绘能力也极其卓越，以致对后来所有论述这个主题的历史著作都有决定性的影响，但近代学术批评家已经指出，培根并不象长期以来人们认为的那样是一位富有独创性的权威。”^①如果汤普森的评论仅仅针对培根的历史著作而言，那么他是有道理的。但我们认为，决不能因培根的历史编纂的实践而否认他在历史观发展史上的贡献。培根主要是一个哲学家，他的历史思想的独创性并不表现在他的历史著作中，而是表现在他的哲学指导思想。就这个问题，美国史学家哈多克（B·A·Haddock）的评论是公允的。他认为，“培根即使缺少具有重大价值的科学成就，他也有理由得到我们的重视。”首先，“由于培根把历史等同于经验，所以他必然会主张：既然历史的特性是为幻想或思考提供原料，所以它对其他学科享有逻辑上的优先地位。”这种历史感在他之后是非常缺乏的。再有，培根除了把历史与经验等同以外，还用“适当的方法论准则”“改善历史学”，“在这方而，我们受惠于他的精品《亨利七世统治时期史》，书中充满了他的总的哲学体系中不加掩饰的方法论方面的告诫。”^②培根对历史的关注和贡献，表现了历史思想与哲学思想相互渗透的趋势，这一趋势是历史哲学兴起的前奏。无论如何，培根也必须被认为是为历史哲学的兴起铺平过道路的人之一。

但是，培根所确认的历史进步的性质，却并未在17世纪成为当时的理论共识。17世纪是笛卡尔主义即理性主义的时代，在这个时代里，人们关心的是普遍的“理性”，永恒正确的和清晰明白的“观念”。人们崇拜理性的权威，但这种“理性”具有一种形而上学的先验性质。理性是绝对的普遍性，因而历史感

① 汤普森：《历史著作史》上卷，第881页。

② 哈多克：《历史思想导论》，第27、29、27页。

和发展的性质被完全排除了；理性正象普照大地的太阳，无论何时何地，都以同样的方式洒下自己的光芒。可见，在笛卡尔（René Descartes，1596~1650）的知识理论中，历史降到了不可靠信息材料的汇集的地位，因为历史的经验性质使它不可避免地处在被怀疑的不确定状态中。历史不仅不具有真理性，而且还因为它所固有的虚假成分失去了它传导经验和提供道德教育的功能。笛卡尔在《方法谈》（Discours de la méthode）中指出：

甚至最真诚的历史，即使它们没有完全歪曲事实或扩大事实的重要性，以便使其叙述更值得仔细推敲；但是至少同时进行一些删减总是非常普遍的现象。因此就产生了这情形：字面上的东西不反映真实性，用这种材料中的例子来调整人们的行为及诸如此类的做法，易于使人陷入中世纪游侠骑士浪漫式的放浪行为，并易于产生超过他们能力的计划。^①

显然，因为笛卡尔的真理是清楚、明晰的观念，它普遍有效，而且最基本的观念是天赋的和不自证的，依靠基本的真理性观念，就可以推演出全部知识体系，所以，笛卡尔不仅否认历史知识的科学性和正确性，他还鄙视缓慢地发展、逐渐地成长这一历史过程的基本特征。在这里，我们发现，亚里士多德对历史的极端鄙视态度又在笛卡尔身上得到体现。在笛卡尔主义支配下，片面发展的理性主义既“不关心对历史的理解，也无助于对历史的理解”。^②在17世纪气氛下，历史与哲学的对立成了二元论的一个特殊表现形式。历史关心个别事情，但不是

① Descartes,《方法谈》，《笛卡尔哲学著作集》第1卷，剑桥大学出版社1931年英文版，第84~85页。

② 贝奈戴托·克罗齐：《历史学的理论和实际》，第109页。

科学；哲学要求普遍有效性，因而它排斥历史事实。此时，哲学是哲学，历史是历史，二者有着相互仇视的态度，因此，历史哲学还是难以出现的。因为历史哲学要求普遍知识应接受其基本的历史性，也要求历史透过特殊的事物发现普遍的历史规律。不过，既然普遍的理性知识和历史研究都已经得到相当的发展，那么使本来应相互联系的这两个方面相互溶合，以产生出一种对双方的独立发展都有积极的推动作用的新的知识形态——历史哲学，也就为时不远了。

第二章 历史哲学兴起的条件

最早把历史发展规律作为研究的专题，并由此发展出一种新的形态的“哲学”，从而唤醒人们的“历史意识”的人，是18世纪意大利的思想家坚巴蒂斯塔·维柯。然而，维柯之所以能迈出这一步，是以许多历史方面的、社会方面的和知识方面的发展为条件的。

当然，自希腊以来人们对历史的认识成果，是历史哲学兴起在知识和方法上的必要准备。每一阶段上的历史观都曾做出过自己特殊的贡献。古代人关于历史命运的逻各斯的信仰，从一开始就未让人类历史完全脱离普遍性的束缚而分裂成为一片混沌的原子；即使亚里士多德对历史是否有科学性的怀疑，也从否定的方面启迪着历史思考中的哲学原则。中世纪所特有的朝着神圣目标发展的进步概念，也启示着历史性与普遍性的结合；神圣目标是普遍的神意，但人类如果要达到这个普遍目标，却需要经过一些特定的历史磨练。文艺复兴时期确立了人是历史主体的原则，作为神意志的外在体现的历史第一次变成了人的历史；对古代文化的敬仰，也肯定了人类不同历史阶段有着内在精神上的联系（物质生产方式的联系，对他们来说还是

无法理解的)；抽象人性的概念虽然有破坏历史性的一面，但人作为“类存在”所应遵循的一般客观规律的概念，也在其中孕育了。普遍理性在17、18世纪的空前胜利，使亚里士多德提出的问题重新成为人们关注的焦点，即哲学家向专业历史学发起挑战；如果历史学具有科学的内容，那么它必须与普遍理性相适应。这个对历史来说是否定性的判决，却成为历史向哲学跳跃的一个动力。维柯正是以批判笛卡尔主义作为他历史哲学的逻辑起点的。

历史哲学兴起的另一个更为重要的条件，是对整个世界的发现。对世界的发现经历了一个相当长的历史过程，这个过程从实质上说是经济和社会发展的产物。尽管希腊人和罗马人都以开拓精神而著称，但他们的眼界毕竟有其历史局限性。他们注意到自己所能达到的“世界”的边界，但通往四周的边界从未穷其极限，因而他们从未发现整个世界。十字军东征当然是欧洲人接触其他文明、开阔自己眼界的一次机会，但更重要的是，它构成一个更为深远的历史变革的契机，即“广开财源的良机。”^① 发财的欲望和生产技术的进步相互推动，给欧洲社会注入了新的活力。随着印刷术的发明、指南针的传入、冶金业的进步、水力的利用和矿山中使用推车，欧洲特别是意大利的生产力有了一定的发展。到15世纪后半叶，最初的火炮和其他的火器投入使用，帆船的建造和航海技术的改进，使开辟新航路成为可能。而“资本、更加丰富的商品、航海船只和武器，这些都是商业扩张、地理发现与征服异邦的条件。”^② 这就是说，生产力的发展和商业活动的扩张，为发现整个世界奠定了现实的

① C·沃伦·霍莱斯特：《欧洲中世纪简史》，商务印书馆1988年版，第177页。

② 米歇尔·博德：《资本主义史》，东方出版社1986年版，第5页。

物质基础和动力。

对整个世界的发现，以一系列所谓“地理大发现”为前导：1487年巴托罗缪·迪亚斯绕航好望角，1492年克里斯托弗·哥伦布发现美洲，1498年瓦斯科·达·伽马绕过非洲抵达印度，1519~1522年费迪南德·麦哲伦进行了环球航行。这些航海探险和殖民活动的意义是深远的，“它们使局限在狭隘范围内的地中海贸易扩展成为世界性的事业。在历史上航海大国的船只首次在七大洋上航行。”^① 整个地球终于尽收人类自己的眼底，世界各地的人们终于“连接”在了一起。“旧的 orbis terrarum 的界限被打破了；只是在这个时候才真正发现了地球。”^②

新世界的发现使统一的世界史成为可能，而这一发现本身也是一个世界历史发展的产物。在这里，正如乔·韦尔斯（H·G·Wells，1866~1946）所说的：

美洲的发现本身就是土耳其人征服的一项后果；多半是通过蒙古利亚人所发明的罗盘和纸张，和在亚洲的游历及对东亚财富与文明的不断增长的知识的刺激之下，“大西洋边缘”的精神、体质、社会的活力才有了这次惊人的迸发。^③

显然，中国等东方民族的历史贡献推动了欧洲人的冒险事业，新大陆的发现是这种事业的伟大成果，而新大陆财富与开拓反过来也推动了旧大陆的社会发展。世界性的资本主义商业和殖民活动，带着血和火的残酷性，也带着世界一体的希望，完成了统一的世界版图。

然而，地理大发现是15和16世纪的事情，为什么到18世

① E·M·伯恩斯、P·L·拉尔夫：《世界文明史》第2卷，商务印书馆1987年版，第225页。

② 《马克思恩格斯选集》第3卷，第445页。

③ 赫·乔·韦尔斯：《世界史纲》，人民出版社1982年版，第849页。

纪才出现了维柯这样的历史哲学家？合理的解释是，从人对整个世界的发现到人类对整个世界史的反思，需要有一个过程。实际上，作为实践者，那些航海冒险家对自身活动的历史意义是缺乏理解的，他们带着追求财富与荣誉的贪婪心而远航，却意识不到这种活动的历史价值。迪亚斯失踪在茫茫大海之中；哥伦布死的时候还不知道他已发现新大陆这一事实，他至死还以为自己环绕世界航行到了亚洲，麦哲伦则死在环球旅行的途中，以他的名字传世的事业实际上是由他的随员最终完成的。世界的历史是从人类意识到自己作为一个整体而存在的时候开始的，在这之前只有各民族的历史和区域史，而没有世界史。人类对自己历史活动的哲学反思，似乎总要跟随在这些实际活动之后，人类精神疆界的扩大总是迟于人类感性疆界的扩大。在这里，确如黑格尔所说的，密纳发的猫头鹰，只有黄昏到来才会起飞。问题是，这迟来的反思对人类今后的历史活动会有一定的理性构造功能，此时的猫头鹰摇身一变，就会成为报晓的雄鸡。

在西方，关于历史的哲学思想首先在意大利孕育，这也不是偶然的。雅各布·布克哈特（Jacob Burckhardt, 1818～1897）说过，在社会制度向近代迈进的过程中，意大利是“近代欧洲的儿子中的长子。”^①早在14和15世纪，在意大利的一些城市就出现了资本主义生产方式的最初萌芽，其中日益发展的手工业工场，是从封建主义特有的手工业生产向资本主义生产迈出的重大一步。商业、高利贷以及手工工场对工人和手工业者的剥削，在意大利的一些城市里创造了大量财富。财富的集中更煽起了人们追求财富的欲望，意大利人由此成为欧洲

^① 雅各布·布克哈特：《意大利文艺复兴时期的文化》，商务印书馆1979年版，第125页。

西方寻论：二正

最早对远航冒险感兴趣的民族。然而，地理大发现的结果对意大利人来说却是不幸的：地理新发现造成商业道路和经济发展中心的转移，意大利不再扮演资本主义发展的主导地区这个角色，因而意大利人对航海冒险和殖民活动的热心也降温了。尽管如此，“他们将仍然保持其为整个中世纪后半期卓越发现家的民族的这种称号”，而且许多替其他国家远征探险的人是意大利人，“哥伦布本人不过是为西方国家服务，航行到远洋的许多意大利人当中最伟大的一个。”^①

意大利在经济上的率先发展，文艺复兴运动对人的解放，再加上受古典文化的熏陶，这一切使意大利人摆脱了许多传统的束缚，思想开始转向于外部世界的发现。当感性的发现活动冷却下来之后，随之而来的就是对人类历史的反思。意大利失去了光照全欧的地位，但却保存下了思想上已经获得了的批判精神和反思能力。“世俗历史家的出现最早是意大利写作上的现象，”在相当一个时期，意大利的史学一直比欧洲其他地方发达。随着历史学实践的发展，“文艺复兴时代的历史写作日益富于解说性和哲学性”，^② 因为如果打算把历史写作从传统的羁绊和神学的束缚中解放出来，必须运用一种批判形式，这种批判工具就是哲学。当文艺复兴的光辉在意大利减色时，意大利在史学领域仍保持着领先地位。因此，记述新世界（即美洲）的历史的任务，也就历史地落在意大利人身上。意大利人彼得·马特（1455~1526）就是“记述新世界的第一位历史家。他的《新世界史》（*Decades de orbe novo*）……是一部划时代的著作。”^③ 因为这是旧大陆的人把自己的历史眼光第一次投射到新大陆上，

^① 雅各布·布克哈特：《意大利文艺复兴时期的文化》，商务印书馆1979年版，第281页。

^② J·W·汤普森：《历史著作史》上卷，第677、705页。

^③ 同上书，第728页。

整个地球开始在同一个历史观下被思考。不仅如此，在文艺复兴的末期，几乎整个欧洲都是意大利人为他们写历史。克罗齐就此指出：

欧洲其他各地最初的人本主义历史家都是意大利人。维罗纳人保罗·埃米利奥替高卢人写历史，他在他的《论法兰克人的功勋》中替法国人写出了法国的人本主义史，波利多尔·弗吉尔同样替英国人写了英国的人本主义史；柳西奥·玛里尼奥替西班牙写了西班牙的人本主义史，其他许多人替其他许多国家写了，直到出现了本国的专家，不再需要意大利人的帮助为止。^①

意大利的史学编纂和史学理论的发展，是从历史和历史认识中得出一般哲学结论的现实基础。与此同时，意大利特殊的政治地理也容易在知识分子中培养出一种“世界主义”的精神。当时的意大利四分五裂，民族国家的情绪不象其他国家那样强烈，因而意大利人的眼光较少受民族主义狭隘性的限制，他们可用一种较为一般的超脱眼光审视整个世界。但丁所说的“我的国家是全世界”，可以说是这种“世界主义”的典型反映。

至于在意大利的那不勒斯出了第一位“历史哲学家”——维柯，或许也有些社会的和历史的原因。那不勒斯属于意大利最落后的地方，因此文艺复兴的精神传到那里最晚。然而，在这里，“晚起优势”的法则起了作用：一方面，“18世纪早期的意大利文化生活中，那不勒斯是个得天独厚的地方。文艺复兴的精力已经耗尽了，……但那不勒斯享有相对的生机。”^②另一方面，这时，文学、艺术和科学的复兴与发展已不再仅限于意大利，因此，后起的那不勒斯可以在更为广泛的范围内吸收新

① 贝奈戴托·克罗齐：《历史学的理论和实际》，第181页。

② 哈多克：《历史思想导论》，第75页。

思想和新文化，就象汤普森所说的那样，“那里发展起来的文化在某些特点上有强烈的非意大利性质，这是因为，它和安如—法兰西的残余混合，而且还有西班牙—阿拉贡成分掺入。”^①过去是全欧向意大利学习，而那不勒斯则在接受意大利本土文化的同时，也可吸取许多其他地方的文化。这就大大地开阔了人们的历史视野。正是基于上述原因，维柯家乡那不勒斯的学术活动非常活跃，不仅可与威尼斯相抗衡，甚至比罗马还更有活力。从当时的旅游记录看，英、法、德、西班牙等国家的许多文化名人到过那不勒斯，其中不少人和维柯有过直接或间接的来往。比如，孟德斯鸠在1728年游历过那不勒斯，维柯与他会过面，并把自己的著作《新科学》送给他一本。

维柯的年代，文艺复兴已经成为过去，但由于文化上的晚起，在他的家乡，文化复兴的任务与近代理性启蒙运动结合在一起了。由于这种结合，人们在重视普遍理性的同时，也不会轻视人的感性历史。科学的历史需要普遍性，但这种普遍性应是从具体的历史过程中发展出来的。这种新的理论气氛有利于把哲学与历史结合起来，有利于使普遍性与历史确证性相互适应。维柯赶上了这种气氛，他也抓住了这个时机，从而构造了近代历史科学的基本框架，设定了西方历史哲学的逻辑起点。西方历史哲学以后的发展，观点和表现形态尽管是多种多样的，但它们的主题却都是以维柯“新科学”提出的原则为理论源头的。

^① J·W·汤普森：《历史著作史》上卷，第725页。

第三章 维柯：“新科学”与新起点

坚巴蒂斯塔·维柯 (Giambattista Vico, 1668~1744) 是意大利历史哲学家和语言学家, 近代社会科学的奠基人。1668年6月23日出生于那不勒斯, 父亲是一个小书商, 家境不富裕。幼年在教会学校学习, 但其渊博的知识主要来自于他的刻苦自学。由于他“急于求新知识, 所以对经院派的区分和争论感到不耐烦。”^① 不难想象, 他父亲的书店对他来说是大有益处的。维柯担任过家庭教师和大学教师。由于薪水不高, 生活长期处于困难之中, 身体也虚弱多病。1744年1月2日逝世, 享年76岁。

维柯的主要著作有: 《论当代各科学术的研究方法》(De Nostri Temporis Studiorum Ratione, 1709)、《论意大利的古代智慧》(De antiquissima italorum sapientia, 1710)、《普遍法》(Il diritto Universale, 1720~1722)、《新科学》(Scienza Nuova)、《维柯自传》(Vita di Giambattista Vico scritta de se medesimo, 1725~1728)、《论英雄的心灵》(De mente heroica, 1732)。其中《新科学》是他的代表作。该书全名为《关于各民

^① 《维柯自传》, 见《新科学》(附录), 人民文学出版社1986年版(朱光潜译), 第615页。

族共同性的新科学的原则》(Principi di una scienza nuova d'intorno alla comune natura delle nazioni), 1725年出第一版, 经过第二版(1730)的修改, 最后以第三版(1744)为定本。

作为一个具有独创精神的思想家, 维柯的影响是多方面的。然而, 我们在这里的任务, 主要是探讨他关于历史哲学的思想内容。虽然维柯未提出“历史哲学”这个概念, 但事实上他已经建立了一种历史哲学; 他把历史与哲学这两个过去截然分开的领域溶合起来, 从而为用哲学反思历史、用历史确证哲学的“新科学”开辟了道路, 奠定了基础。

一、建立“一种理想的永恒的历史”

维柯读了很多书, 涉猎极广, 但他认为对自己影响最大的作者是柏拉图、塔西佗和弗兰西斯·培根。在这里, 我们既可看出前人思想对维柯新思路的决定性影响, 同样也看到维柯是按照自己的理解去接受柏拉图、塔西佗和培根的。维柯在自传中这样写道:

维柯在一切渊博的学者之中只钦佩两个人: 柏拉图和塔西佗。因为这两人都凭一种高明无比的形而上学的智慧, 塔西佗按人的实在的样子去看人, 柏拉图则按人应该有的样子去看人。柏拉图凭他的全面普遍的知识去探求构成人的理性智慧的那种高贵性, 而塔西佗则下降到一切实际利益方面的智谋, 具有实践才能的人凭这种智谋, 就能在无限不正常的偶然祸福幻化中使事情达到良好的结局。维柯从这种观点对柏拉图和塔西佗这两位大作家的敬仰就预兆到他本人历来研究出的那种理想的人类永恒历史的规划, 凭民政方面某些特性, 一切民族从兴起、发展到鼎盛一直到衰亡, 都必须经历过这种理想的人类永恒历史……从此

得出的结论就是：既要有柏拉图那样的玄奥智慧，又要有塔西佗那样的普通智慧，才可以形成真正的哲人。于是维柯就注意到……培根（F·Bacon）以一人而兼备无人可比得上的普通智慧和玄奥智慧，在理论和实践两方面都是一个全人……维柯现在打算他自己在思索和写作中都要把上述这三位独特的作家悬在眼前作为典范。^①

显然，维柯把柏拉图视为哲学的代表，把塔西佗视为历史的代表，把培根视为兼有二者之长的典型。维柯认为，“柏拉图在形而上学里奠定了一些抽象的实体（abstract substances），比起具体的实体还更真实。”因为柏拉图是根据人类心灵本身的性质，通过对人类自身知识的认识和理解，就发现了“作为一切事物的大原则”的“理念”。^②但是，柏拉图的抽象实体缺乏历史感，尽管它们具有普遍存在的真实性，但却缺乏具体存在的确定性。塔西佗则与之相反，他描述的都是具体的事实，这种描述所依据的是人们的普通智慧。特殊的事实（或实体）由于处在变化之中，因而缺少普遍的真实性，但却具有具体的确定性。柏拉图和塔西佗都有积极的内容，但在维柯眼中他们都是片面的。维柯试图把这两个片而结合起来，因为二者本来就是互补的，即“永恒的规律自己就产生于个体人们的历史中”。^③维柯在《新科学》中指出：

哲学对理性进行沉思，由此达到对真理（il vero）的认识；语言文献学（philology，含有历史学的意义——引者注）观察来自人类意志选择的东西，由此达到对确定性事

① 《维柯自传》，见《新科学》（附录），人民文学出版社1986年版，第637～638页。

② 同上书，第627页。

③ Copleston，《哲学史》第6卷，伦敦探索出版社1960年英文版，第157页。

物 (il certo) 的认识。^①

哲学家们如果不使自己的推理得到语言学家的凭证的确定，他们的工作就有一半是失败的；同样地，语言学家们如果不使自己的凭证得到哲学家推理的检验，他们的工作也就失败了一半。^②

维柯的理想是把理性变成确定的，把确定事物变成符合普遍理性的东西，从而“发现各民族历史在不同时期都要经历的一种永恒的历史图案”。在这里，历史变成了哲学，哲学就来自历史；这种“新科学”是一种“凭证哲学”，按现代语言说，就是历史哲学。^③弗兰西斯·培根的思想为维柯提供了灵感，至少维柯自己是这样认为的。培根的《学术的进步》和《新工具》给了他“强有力的鼓舞”，以致于人们猜测，“《新科学》的书名就可能来自培根《新工具》的提示。”^④培根的公理是从具体的经验而来的，但他却试图把所有知识构成一个整体，这都是深得维柯欣赏的地方。不过，尽管维柯对作为思想先驱的培根推崇备至，但有理由相信他并不满足于培根的成果。否则，维柯就不会说自己“自幸不曾拘守一家之言，而是落在一片荒野森林里凭自己的才能去摸索出自己的科研大道，就循此前进，不受派系成见的搅扰。”^⑤显然，培根的体系尽管把经验上升到了理论，把特殊性上升到了普遍性，但他的整个体系缺乏历史感，因为他把自然作为主要的研究对象。由于这种缺陷，培根的理论，对于哲学来说过于经验，对于经验来说又过于哲学。一句

① 维柯：《新科学》，第138段。参见《维柯选集》，Leon Pompa 英译本，剑桥大学出版社1982年版，第162页；朱光潜中译本，人民文学出版社1986年版，第86页。以下凡引自《新科学》(New Science)的内容，只注段落标码。

② 《新科学》，第140段。

③ 参见《新科学》，第7段。

④ Copleston,《哲学史》第6卷，伦敦探索出版社1960年英文版，第157页。

⑤ 《维柯自传》，见《新科学》(附录)人民文学出版社1986年版，第633页。

话，在培根理论的基础上，还无法真正实现具体与抽象、确定与真实以及历史与哲学的结合。

维柯认为自己已完成了培根未竟的事业。他指出：《新科学》“用的是由培根改造得最确定可凭的哲学推理方法，但却把这种在培根著作中研究自然事物的方法转向到研究人类民事事务上去。”^①这一转向，保证了把柏拉图与塔西佗的智慧真正有机地结合到一块。在这里，历史可以得到哲学的检验，哲学则可以得到历史的证实。后人在其特定意义上，也承认了维柯的独创性。比如，詹姆斯·莫里森（James Morrison）就指出：哲学与历史的统一“是整个《新科学》的中心问题，归根到底只不过是这种统一的有系统的连结方式问题。《新科学》既是哲学的历史，也是历史的哲学”。这部著作“意味着第一次成功地解决了最基本的哲学问题，即真实（普遍性）和确实（个别性）之间的统一。”^②事实上，也正是维柯这一工作的独创性，才使他毫不客气地把自己的著作题为《新科学》。

维柯的目标是，使历史走向哲学，同时使哲学变为历史；或者说，“他发现了哲学方面的一些新的历史原则”，其中首要的是“人类的形而上学”。^③这就开拓了一种新的研究方向。但是，这种开拓将是一项极其困难的工作。正如彼得·里克曼（Peter Rickman）所说的，“维柯感觉到他不得不向其挑战的哲学，其根子牢牢地扎于整个西方哲学的传统之中。”^④根据这种传统，永恒不变的东西才是真实的，而变化的因素则不具有真实性。这

① 《新科学》，第163段。

② James Morrison，“维柯和马基雅维利”，载 Giorgio Tagliacozzo 编：《维柯：过去与现在》下卷，人文科学出版社1981年英文版，第8、1~2页。

③ 《维柯自传》，见《新科学》（附录），人民文学出版社1986年版，第659页。

④ Peter Rickman，“维柯的第一原理和历史理性批判”，载 Giorgio Tagliacozzo 编：《维柯：过去和现在》上卷，人文科学出版社1981年英文版，第208页。

种观点源于巴门尼德和柏拉图，因为巴门尼德的“存在”和柏拉图的“理念”都是形而上学的和永恒不变的东西（由此看来，维柯与柏拉图的关系具有强烈的否定性质）。不过，维柯要直接反抗的体系却表现为笛卡尔的认识论，这种认识理论是由16~17世纪自然科学的发展所推动的。笛卡尔的哲学命题是：“我思故我在”（Cogito ergo sum）。这样，真理的标准就成了清楚、明晰的思想，依靠理性、思想，人不仅确证自我的存在，而且也可以确证和认识一切外在事物，获得不容怀疑的知识。由于历史处于变化之中，达不到清晰明白的条件，所以笛卡尔非常轻视历史学。对他来说，历史最好不过是多方面事实的杂乱堆积，糟糕时则不过是一系列想象和虚构。

针对笛卡尔的观点，维柯在《论意大利的古代智慧》一书中，对笛卡尔的认识论体系进行了猛烈抨击。在这部著作中，维柯还未建立自己的“人类的形而上学”即历史哲学，但它已经预示了这种哲学的产生。维柯提出了“真理就是创造”的命题，认为人类历史是由人类自己创造的，因此，对于人来说，历史是可以认识、可以理解的；相反地，外在的自然事物是由上帝创造的，对于人来说，它们是难以认识、难以理解的，只有上帝才能认识它们。^① 维柯指出：“当人向外探索自然事物时，最终都会认识到，实现这一目标是不可能的，因为他未包含在组成事物存在的成分之中，而且这是他自己思想的必然界限，原因在于所有的自然事物都存在于他自身之外。”^② 人只能满足于自己在实验室里才能得到的关于自然的粗糙的、模糊的知识，在这里他近似于创造者。这是一个极为深刻的思想，它为历史成为科学提供了可能性。鉴于此，彼得·里克曼把这种人只能认

① 《维柯选集》，Leon Pompa 英译本，第51页。

② 同上书，第54页。

识自己的创造物的认识论原则，称之为“历史理性批判的拱顶石”。^①而著名的维柯研究专家，纽约维柯研究所研究员乔吉奥·塔格利亚科佐（Giorgio Tagliacozzo）则认为，维柯在哲学领域的新创造“不亚于康德的‘哥白尼式革命’，其解放力堪与物理学中的爱因斯坦革命相媲美。”他“开创了一个哲学新时代”，“是新的更广泛的哲学思维的奠基人。”^②

维柯的原则有意识地把前边提到的古老的哲学传统颠倒了过来。如果我们只能认识我们所制造的东西，那么能变化的和暂时的东西就是可知的，而固定不变的东西则是无法认识的，因为可变化是能制造的前提，人不能制造永恒不变的东西。如果这个原则能够成立，那么人类历史就是可以认识的，因为“这个包括所有民族在内的人类世界确实是由人类自己创造出来的。”^③不仅如此，人们对历史的认识比他们对自然的认识更精确、更可靠。人类思想可以认识其自身的历史，因为在它自己的创造物中就如在自己的家中，感到得心应手。维柯这种把“创造”与“知道”等同，使认识依赖于“实践”的观点，成为《新科学》的理论基础：

这个民族世界的确是由人类创造出来的，所以它的面貌必须在人类心智本身的变化中找出。如果谁创造历史也就由谁叙述历史，这种历史就是最确实可凭的了。这种情形正象几何学，几何学在用它要素构成一种量的世界，或思索那个世界时，它就是在为它自己创造出那个量的世界。我们的新科学也是这样，它替自己创造出民族世界，但这

① Peter Rickman，“维柯的第一原理和历史理性批判”，载 Giorgio Tagliacozzo 编：《维柯：过去与现在》上卷，人文科学出版社 1981 年英文版，第 215 页。

② Giorgio Tagliacozzo 编：《维柯：过去与现在》（前言），人文科学出版社 1981 年英文版，第 10 页。

③ 《新科学》，第 1108 段。

一科学〔比几何学〕更为真实，因为它涉及人类的事务，比起点、线、面和形来更为真实。……因为……认识和创造是一回事。^①

以往哲学家们倾全力认识自然界，这个世界既然是由上帝创造的，那就只有上帝才能认识；同时，他们却忽视对民族世界的思考，这个世界既然是由人类创造的，那么人类就能认识它。^②

根据维柯的观点，历史的客体是人类创造性活动的产物。这样，通过人类自身的创造活动为中介，历史的认识主体就可以把历史客体从彼岸纳入此岸。这种思想是近代“实践”理论的源头之一，它不仅影响了黑格尔，对马克思也产生过深刻的影响。马克思很欣赏维柯这样一种观点：“人类历史是人类自己创造的”。他在《资本论》第一卷的一个很长的脚注里写道：

达尔文注意到自然工艺史，即注意到在动植物的生活中作为生产工具的动植物器官是怎样形成的。社会人的生产器官的形成史，即每一个特殊社会组织的物质基础的形成史，难道不值得同样注意吗？而且，这样一部历史不是更容易写出来吗？因为，如维柯所说的那样，人类史同自然史的区别在于，人类史是我们自己创造的，而自然史不是我们自己创造的。工艺学会揭示出人对自然的能动关系，人的生活的直接生产过程，以及人的社会生活条件和由此产生的精神观念的直接生产过程。^③

显然，维柯在西方思想史上的新转向，具有深远的理论意义。在以往哲学中，本体是创造性的力量，无论这种本体是物

① 《新科学》，第 349 段。

② 《新科学》，第 331 段。

③ 马克思：《资本论》第 1 卷，人民出版社 1975 年版，第 409～410 页，注 89。

质性实体还是精神性实体；现在，人的创造性活动本身在某种程度上具有了本体的意义。过去是本体的创造，现在是创造的本体。人的世界与自然世界的界限划分出来了；后者是神创的世界，而前者则是人创的世界。人生活在自己创造的世界中，他既是创造者也是认识者。创造与认识、行动与理解的统一，使建立“一种理想的永恒的历史”有了可能。一方面，正如鲁道夫·A·马科奎尔（Rudolf A·Makkreel）所说的，“维柯不把历史认识放在人的自我意识中，而是放在他的生产性活动中，”^①这就消除了历史认识的主观任意性。创造历史的活动是人类共有的活动，而人类是具有“共同本性”（common nature）的，这样“起源于互不相识的各民族之间的一致观念必有一个共同的真理基础。”^②另一方面，人类的任何一次创造活动都具有客观的确定性，具体的历史事件是不可替换的，人绝不是象近代政治理论家和法学家所设想的那样的抽象人。人是一种历史的存在，各民族的历史也就是“人类本性的历史”——毫无疑问，这一思想也为马克思所接受。^③历史的普遍性和真实性不存在于抽象人的静态结构之中，不存在于原子式的自然人之中；历史的普遍性和真实性是在人类自身的创造中形成的。历史事物的本性是与它的起源和形成的方式相一致的，只有当我们发现某种事物如何形成和从何而来的时候，我们才

① Rudolf A·Makkreel, “维柯与对历史判断的某些康德主义的反思”, 载 Giorgio Tagliacozzo 编:《维柯:过去与现在》下卷, 人文科学出版社1981年英文版, 第16页。

② 见《新科学》, 第144段。

③ M·H·费希曾公正地指出:“维柯和马克思主义者以及存在主义者都有一个同是否定的看法,认为从单纯个体中找不到人的本质,维柯和马克思主义者倒有一个一致的肯定或积极的看法,认为人的本质就是社会关系的总和,或是各种制度在发展中的体系。”见“《新科学》英译者的引论”,《新科学》朱光潜中译本,第38页。

能认识这种事物是什么。通过人类创造活动，历史的确定性与真实性结合到了一块：真实性以确定性为基础，普遍性就存在于特殊事物之中，结构性正是在历时过程中形成的，因为“历史领域的结构和形式就发现于变化的秩序之中。”^①“人类社会生活的规律”^②即历史规律的概念已经确定了，这在欧洲思想发展的道路上树立了一块里程碑。

二、历史创造与历史基础

人是自己历史的创造者，而且正因为如此，历史对于他来说才是可以理解的。这是不是说，历史事物是纯粹自觉意识、自觉设计的结果呢？柯林伍德相信，在维柯那里，“历史的计划乃是一幕纯属人类的计划。”^③帕特里克·加德纳（Patrick Gardiner）也认为，在维柯那里，“历史的客体是人类意志和设计的结果或表述”。^④历史客体是在创造性活动中形成的，因而它与人类的意志对立着，这是可以理解的；但历史客体往往并不是设计的结果，它经常是超出人类自觉的界限的。即使人想设计历史，但作为客体的历史，却总是不能与人的主观预想完全重合。

实际上，在维柯的理论中，历史的创造是一种“诗性”（即充满激情和冲动的表现特征）活动，而不是深思熟虑的理智和谋划。在这里，著名的维柯研究者费希的观点与柯林伍德和加

① James Morrison, “维柯和马基雅维利”, 载 Giorgio Tagliacozzo 编:《维柯:过去与现在》下卷, 人文科学出版社 1981 年英文版, 第 8 页。

② 《新科学》, 第 360 段。

③ R·G·柯林伍德:《历史的观念》, 中国社会科学出版社 1986 年版, 第 74 页。

④ 《哲学百科全书》第 8 卷, 麦克米兰和自由出版社 1967 年英文版, 第 248 ~249 页。

德纳的不同。费希认为，对维柯来说，“是人们自己创造出这个民族世界，但是他们不但不曾设计过，而且甚至不曾看见到什么计划，他们却做到那个计划所要求的事。”^①但费希是不是走向了另一个极端？维柯研究的是古代民族的起源，那时人们的创造性活动的无意识特征更明显，但即使如此，难道行为者就没有一点意图和设想吗？我认为，维柯是承认个人的意图或计划的，只不过是这种意图或计划永远降为历史规律（维柯称之为“天意”）的手段，“天神意旨既然以它自己的无限的善为目的，它所安排的一切就一定导向永远高于人类为自己祈求的那种善。”^②这就是说，人们有意或无意地抱有他们的某些特殊目的，却总是不自觉地达到较广大的具有历史意义的目的。人类个体虽然经常不能实现自己的目的，但这个特殊目的却激起人的激情和冲动，促使他为历史的一般目的服务。诗性智慧也是心智，正象理智也属于心智一样。二者的区别只在于，诗性智慧是一种受感官限制的心智，而抽象理智是在很大程度上摆脱了感官限制的心智。比如，谈到美，古代人或诗人看到的是花朵的艳丽、美女的娇姿……，而现代人或哲学家看到的却多是其符号的抽象意义。对于前者，美是什么事物的美；对于后者，美是“美本身”^③。然而，追求美的东西也是一种意图、一种目的的啊！

可见，人的行动还是有意图的，尽管他的自觉成分或理智成分并不象哲学家们所设想的那么多，尽管他总不能丝毫不差地实现自己的计划，尽管他自己的目的本身也只能降为历史目的（天意）的手段。或者说，在历史活动中，都是带有特殊目

① “《新科学》英译者的引论”，《新科学》朱光潜中译本，第46页。

② 《新科学》，第343段。

③ 参见《新科学》，第378段。

的和意图的个人；但作为历史活动的结果，历史客体却很少符合人们的特殊目的和意图，这里既有特殊目的相互抵消的原因，也有历史发展的辩证法所导致的因素。维柯早在《论意大利的古代智慧》中就写道：

作为统治者，全能的上帝注意的是共同的善；而个体的人，作为私人，关心的是他自己特殊的事务。这样，私人的恶或许成为公共的善。……正象私人的幸福服从公共的幸福，个体的特殊利益也必然屈从于全人类的事业。^①

在《新科学》中，维柯也说：

这个民族世界所源自的心智往往是不一致的，有时是彼此相反的，而且经常超出人们所追求的那些特殊目的；用这些狭隘的目的服务于较广泛的目的，人类心智经常用这种办法来把人类保存在这个地球上。^②

从维柯的上述论断中，我们不仅能看到黑格尔“理性的诡谲”的原型，而且也能看到与马克思主义的观点相接近的地方。维柯既不象斯多葛派那样，把自己锁在命运上；也不象伊壁鸠鲁派那样，让自己受偶然性的支配。人们创造历史的活动，足以抵消斯多葛式的消极性；同时，历史目的的一般概念，足以约束伊壁鸠鲁那些凌乱的原子。这种历史辩证法，在恩格斯的著作中也有类似的表述。恩格斯说：“在社会历史领域内进行活动的，全是具有意识的、经过思虑或凭激情行动的、追求某种目的的人；任何事情的发生都不是没有自觉的意图，没有预期的目的的。但是，不管这个差别对历史研究，尤其是对个别时

① 《维柯选集》，Leon Pompa 英译本，第77~78页。

② 《新科学》，第1108段。

代和个别事变的历史研究如何重要，它丝毫不能改变这样一个事实：历史进程是受内在的一般规律支配的。”^① 谈到这里，我们就不难理解，为什么意大利马克思主义哲学家安东尼奥·拉布里奥拉（Antonio Labriola）和法国马克思主义者拉法格（Lafargue）都把维柯视为历史唯物主义的思想先驱。

然而，正象马克思主义的另一先驱黑格尔是历史唯心主义一样，维柯也是唯心史观的主张者。这主要不是像亨利希·库诺（Heinrich Cunow, 1862~1936）所说的，对维柯来说，“所有的历史事件无非是精神发展的作用；所以整个的世界史本来就是精神的不断进步，为此他将它的新科学也自称为‘人类精神史’。”^② 库诺的这一理解可能受了维柯的解释者克罗齐的影响。本来，在维柯那里，历史创造的行动与历史创造的智慧是合而为一的，特别是在古代，人们的心智还是与肉体的官能纠缠在一起的。可是，克罗齐却把维柯解释为“精神史”的倡导者。对维柯来说，人类的历史就是人类的创造活动史，其中既有行动也有智慧；对克罗齐来说，人类的历史就是精神史，因为行动依赖于智慧，二者显然是不同的。维柯的真实看法是：任何人的活动，特别是创造活动，不可能是没有精神灵光的纯肉体过程；精神与行动在实践活动中是根本无法分离的，纯精神性的理论反思是在历史实践之后出现的。他指出：

在原始时代，一切对人类生活所必需的事物都须创造出来，而创造是天才的特性。事实上，……不仅是对生活必需的事物，即使有用的，供安逸、愉快的，甚至是奢侈和过剩的事物，早在希腊哲学家出现之前都已创造出来了。……因此，最初的各民族人民都是些人类的儿童，首先创

① 《马克思恩格斯选集》第4卷，第243页。

② 亨利希·库诺：《马克思的历史、社会和国家学说》第1卷，商务印书馆1988年版，第175页。

造出各种艺术的世界；随之哲学家在很长时期以后才来临，可以被看作各民族的老人，他们创造了各种科学的世界，从而使人类达到完备。^①

这就是说：不是理论决定实践，而是实践决定理论；不是行动来自理智，而是理智源自行动；不是先知后行，而是先行后知。

维柯之所以在历史观上是唯心主义的，也不象柯林伍德所说的那样：在维柯那里，“人类社会的组织是从无中而生有，而这一组织的每一个细节都因此是一件人类的 *factum*〔事实〕”^②。对于维柯来说，人类社会的组织确实是由人类自己所创造的，因而它们都是人类的事实，并且“各民族的种种起源都在于各民族自身而不在它处”^③；这不仅是贯串维柯理论始终的第一原则和中心原则，而且也是理解维柯体系的关键。但是，维柯并不认为人是从无中创造民族世界的，这种创造是从“有”开始的。首先，“人类世界是嵌入物理世界的，它以物理世界为条件并与之纠缠在一起。”^④ 这就是说，人所创造的世界与上帝创造的世界连接在一起的，即人类的民事事物是在自然界的关联内产生的，自然环境就成了人类创造历史的前提条件。例如，婚姻制度确实是由人类发明的，但这种制度同时也依赖一些自然因素，如生理过程所引起的性欲及其最终结果——孩子的生育。又如，不同的民族因处在不同的地理条件下，就会创造出带有不同特点的文化来。从整体的角度说，发展方向是相同的；但从个别的角度看，又有多种多样的差别。因为人的思想、感觉和意志冲动除了取决于人自己的本性之外，还要取决于他所在的环境的性质（由此看来，孟德斯鸠不过是发挥了维柯视为次要因素

① 《新科学》，第 498 段。

② R·G·柯林伍德：《历史的观念》，第 74 页。

③ 《新科学》，第 51 段。

④ Peter Rickman，“维柯的第一原理和历史理性批判”，载 Giorgio Tagliacozzo 编：《维柯：过去与现在》上卷，人文科学出版社 1981 年英文版，第 210 页。

的地理环境原则)。维柯强调不同民族发展过程的基本共性，但并不因此就否认他们具有一些不同的特性，其根据就在于他们所面临的环境不同：

因为各民族人民确实由于地区气候的差异而获得不同的特性，因此就产生了许多不同的习俗，所以他们有多少不同的本性和习俗，就产生多少不同的语言。由于凭这些特性的差异，他们就从不同的角度来看人类生活中的同样效用和必需，这样就有同样多的民族习俗兴起来，多半彼此不同，有时甚至互相冲突，有多少民族就有多少语言，其原因概出于此。一个明显的凭证是谚语。谚语是人类生活的格言，各民族的谚语在实质上大体相同，但表达方式却不一样；有多少个民族，就从多少个不同的角度去表达。^①

其次，在维柯那里，正象自然一样，人也是由上帝创造的。人创造历史的活动是有起点的，这个起点就是人本身。因此，人所能认识的自己的本性，不是作为起点的那种抽象的人性——这种人性作为上帝的造物，是人不能认识的——而是由教育的、社会的和文化的因素所塑造的特定的、历史的人类本性。由此看来，人创造历史的活动不是从无开始的，而是以某种有为起点。无论这个起点本身的性质如何，但它不是由人自己创造的，因而对人来说，它是客观的。

那么，维柯的唯心史观的根据究竟在什么地方？答案是，就在这个是有而不是无的起点上。维柯相信上帝创造了人，因而“神意”或“天意”就成了引导历史达到一定目标的动力源。神不仅创造了人，而且还借人的力量实现自己的意志；人在进行活动并追求着自己的有限目的时，实际上是在按照天意行事，完

^① 《新科学》，第445段。

成着普遍的目标。历史活动成了上帝神圣工作的继续，这就是维柯唯心史观的根据和实质。这说明，在当时，主客观条件都还不可能使维柯把历史奠定在真正现实的、客观的基础上。他看到了历史是由人创造的，但无法理解这种创造的实质和现实基础，因而就历史地接过上帝或天意这种最方便、“最可靠”（在当时具有某种挡箭牌的功能）的解释手段。当上帝的意志和目的成为理论体系不可缺少的建构基础和材料时，即使开始有某种“实用”味道的表述也会强化为虔诚的信仰，况且维柯本人一直是位虔诚的基督教徒。因此，在这一点上，我不同意朱光潜先生的观点。朱先生认为，“从维柯对神的描写看，他决不是一个有神论者。”^①理由是：“维柯在费尔巴哈之前就已提出神是人按自己的本性创造出来的这一重要学说。维柯实际上是个无神论者。他不敢触犯天主教的忌讳，特地标明他所说的只限于异教民族，不包括希伯来人在内，仿佛希伯来人的《旧约》中神创造世界说还是实话”。^②朱先生的观点能否成立？我看答案应该是否定的。

维柯的确认为人所理解的神无非是人想象的对象化。比如，当人类还处在“童年时代”时，“遇到某些人类所必需的东西时，就感觉到要从宗教得到援助成安慰，就形成了这种想象，把他们所看到或想象到的一切，甚至他们自己所做的一切，都归之于神。”^③“他们对本来是由他们自己所创造的那些天神怀有一种极端的畏惧。”^④在这里，甚至可以说维柯已初步揭示了异化

① 朱光潜：“维柯”，载汝信等编：《西方著名哲学家评传》第5卷，山东人民出版社1984年版，第575页。

② 《新科学》，朱光潜中译本，第446~447页“译者注”。

③ 《新科学》，第69段。

④ 《新科学》，第916段。

概念的内涵。但是，对神的理解的批判，并不等于对神本身的批判；确认关于上帝的世俗观念的虚妄，并不等于确认上帝本身的虚妄。上帝及上帝的造物是不可知的，人能以认识、能以理解的只是他自己创造的东西，这正是被后人称为“历史理性批判”的东西。因此，理解维柯首先要分清人对上帝的理解（关于神的观念）与上帝本身（作为绝对实体的存在）之间的区别。朱先生把维柯视为无神论，显然是忽略了这个区别。

与之相反，著名的维柯研究家费希说：“天意安排说不仅是《新科学》的一种假定的前提，而且是《新科学》中一个不可分割的部分，或‘主要方面’。”^① 在这里，说“不可分割”是公正的，但把天意说视为维柯学说的“主要方面”则是太极端了。不过，无论如何，对于维柯来说，上帝的创世是人类历史的起点，因而历史的最终动力和目标也只能归结为神意安排。相对于人来说，人确实是一个真正的创造者；但相对于神来说，人永远跳不出天意的手掌。在《论意大利的古代智慧》中，维柯就认为，“上帝是所有运动的第一创造者”，“上帝是所有原因的总综合——神圣的知识是人类知识的尺度”。^② 为了理论上的自圆其说，上帝与“天意”的存在不仅是其“思想深处的神学残余”^③，而且也是他理论存在的必要前提。没有这样一个前提，他的理论就无法成立，因而他就没有理由怀疑这个成了信念的假设。维柯之所以是历史唯心论者，就在于他承认上帝和天意是历史的最终基础和引导历史达到一定目的的最初动力；就其形态而言，

① “《新科学》英译者的引论”，朱光潜中译本，第29页。

② 《维柯选集》，Leon Pompa 英译本，第66、59页。

③ 贝奈戴托·克罗齐：《历史学的理论和实际》，第78页。

他的理论是一种客观历史唯心主义。而不是主观历史唯心主义。

即使承认维柯并不相信真有上帝和天意，那也不会影响他的历史观的唯心主义性质，因为他夸大了宗教在历史中的作用。在维柯看来，“所有民族的民事世界都是从宗教开始的”，^①或者说，各民族“都是凭神话故事建立在宗教基础上的。”^②因为野蛮人处于毫无约束的野兽般的自由中，除了对神的畏惧能多少控制和约束这种自由外，没有任何办法可以使之驯服。这就是说，“从这种畏惧天神的思想一定产生出人类意志所特有的那种冲动力或动因（conatus）来控制肉体加于心灵的那种激动，使它完全平静下去，象明智人应有的那样，或至少把它转到较好的适应做文明人的样子。这种对肉体激动的控制当然就是人类的自由选择，亦即自由意志的一种结果。”^③显然，在维柯看来，是宗教使人类步入社会生活，从动物变成人的。一个民族的诞生就是宗教的诞生。比如，最初人们就象野兽凭一时冲动而公开杂交，但恰好出现在这时的雷声震摄了正在性交的野人，使男女双双逃入附近的岩洞里去，他们以为雷声是神的谴责。从此，人们的性爱活动都是在遮掩和隐蔽状态下进行的，羞耻心出现了，定居生活和婚姻制度也起源了。显然，维柯是把宗教看作为社会制度的基础，认为社会制度、科学知识和道德观念均来自宗教。^④他看不到宗教产生的社会原因。这种倒果为因的观点，当然是唯心主义的。

① 《新科学》，第 8 段。

② 《新科学》，第 362 段。

③ 《新科学》，第 340 段。

④ 参见《新科学》，第 1043 段。

三、历史结构与历史过程

维柯的贡献还在于，他把人类历史看成是一个有规律发展的过程：历史的进程是社会文化的各个方面相互联系、相互作用的有机进程，是从低级向高级发展的进化过程，是按照人类本性所具有的内在法则有规律运动的过程。在他看来，历史的“永恒规律是由一切民族在他们的兴起、发展、成熟、衰落和灭亡中的事迹所例证出的”，“即使在永恒中有无限多的世界不断产生”，“他们的事迹也都会为这种永恒规律作例证。”^①比如，美洲印第安人的所谓“新世界”，即使不曾被欧洲人发现，他们也会按照人类的基本制度和规律的自然进程向前发展。各民族之间的冲突与交往只能促进或延缓必然进程的速度，但不能改变这个进程。

历史的规律性是以人类的共同本性为基础的，即所有民族都有共同的起源和特性。比如，“共同意识是整个阶级、整个人民集体、整个民族乃至整个人类所共有的不假思索的判断。”^②在这里，尽管维柯未排除各民族之间由于交往和传导而趋同的那种可能性，但他更强调他们在本性上的一致。他坚信，“起源于互不相识的各民族之间的一致观念肯定有一个共同的真理基础。”^③没有这样一个共同本性或真理基础是不行的，因为“世界上的一切事物都不能离开它们的自然本性而仍稳固、长久地存在下去。”^④有时，维柯把这种共同本性说成是天意的规定，

① 《新科学》，第1096段。

② 《新科学》，第142段。

③ 《新科学》，第144段。

④ 《新科学》，第134段。

由于有了这种共同的本性，各民族的发展“尽管在细节上有些差异”，但他们的基本社会结构和发展进程在“骨子里”“大体上却都是一致的”。这是某种类似于后来结构主义的共时结构的东西，它与“有时间性的历史”相对应，维柯称之为“心灵词典”(mental dictionary)^①。这就是说，由于有共同的内在本性，所以各民族历史上都有基本相同的制度。维柯的这一贡献，也早已为研究者们所注意。美国学者西蒙(L·H·Simon)指出：“马克思和维柯留给我们的一部分遗产是有关人类历史发展和人类社会的结构的观点。”^②

显然，在维柯关于历史的哲学模式里，一个民族即使孑然独立于其他各民族之外，它与其他各民族在制度体系上也有着基本的一致，这些一致并不是来自文化的交流与传导，而是基于人类本性上的一致。这就是说，人类世界“既然是由人类创造的”，有着共同的起源，所以各民族的制度“就会向我们提供一些普遍永恒的原则”。事实上，也正是“根据这些原则，一切民族才被创建出来，而且现在仍生存下去。”^③ 人类社会的“共时性”结构的观念，在维柯学说中已得到了明确的阐述。他指出：

我们观察到，所有民族，无论是野蛮的还是文明的，尽管是各自独立创建起来的，彼此在时间和空间上都相隔甚远，但却都保持住了下列三种习俗：(1) 都有某种宗教；(2) 都举行隆重的结婚仪式；(3) 都埋葬死者。……根据第144条公理：“起源互不相识的各民族之间的一致观念必有一个共同的真理基础”，一定就是这种共同真理支配了

① 参见《新科学》，第145段。

② L·H·西蒙：“马克思和维柯的历史发展观点”，载《现代外国哲学社会科学文摘》1983年第2期。

③ 《新科学》，第332段。

一切民族，指使他们都要从这三种制度开始去创建人类社会，所以都要最虔诚地遵守这三种制度，以免使世界又回到野兽般的野蛮状态。因此，我们把这三种永恒、普遍的习俗当作本科学的三个头等重要的原则。^①

对于维柯来说，有了这些作为基本结构的制度，历史才会从那种只注意戏剧性事件的英雄史观中解放出来。事实上，他已经认识到，政治上的纵横捭阖和军事上的雄才大略，不过是历史长河中的水花或泡沫，转瞬即逝，而真正稳固长存的是深层的水流。没有深层的水流，就没有表面的浪花。可是，以往的历史却只注意浪花，而不研究历史的深层结构。英雄的事业无非是社会甚至整个民族事业的象征或标志，比如，埃及人把对人类生活必需和有益的一切发明都归功于最伟大的霍弥斯^②，中国古代把农业的发明归功于神农氏也是一证。然而，事实上不是英雄创造了历史，他们不过是历史的标志，就象浪花浮在水而上一样。历史哲学不应停留在历史的表面现象上，而应深入到历史的深层结构里。过去的“历史”无非是事件的连续，只有在结构的共性基础上，才能研究具有普遍意义的长时期的历史。

但是，要认识人类世界，并不只是依据各民族所共用的一套制度的横切面，还应研究这种结构的历史发展。在历史的不同时代，这些社会制度具有不同的表现形式。实际上，正因为有了这些作为共同结构的基本制度，“各民族的全部变化多端、纷纭万象的习俗”才“表现出经常的一致性前进”。维柯根据埃及神话的启迪，认为人类历史经历过神的、英雄的和人的三个先后衔接的时代，并相信“各民族都是按照这三个时代的划分

① 《新科学》，第 333 段。

② 参见《新科学》，第 207 段。

向前发展的。”^①

〈1〉神的时代，各异教民族相信他们在神的权力统治下生活，神通过预兆和神谕指挥他们的一切，因此，预兆和神谕是世俗史中最古老的制度；〈2〉英雄时代，这时英雄们到处都以贵族政体行使统治，因为他们自以为比平民具有某种天然的优越性；〈3〉人的时代，这时所有人都意识到人在本性上是平等的，因此先是建立了一种民主政体，后来又建立了君主政体，二者都是人道政权的不同形式……^②

三个不同的时代，各有不同的本性、习俗、自然法、政体、语言、文字、法律、所有制和理性。但差异并不排斥一致，因为这三个时代在基本结构上是一致的，它们是三位一体的关系，都“包括在一个总的整体中”，“这个整体就是都信仰一种有预见力的天神的宗教。这就形成和赋予了这个民族世界以生命的精神整体。”^③

神的时代是人类的童年时期，那时人类处于原始状态，他们筋骨强壮，爪牙锋利，与动物差别不大，在自然本性上是凶狠的、残酷的。原始人想象力最强而推理能力最弱，所以宗教是能以箝制原始民族凶狠性的唯一手段。他们想象自身和一切规章制度都依存于神，相信一切事物都是由神创造的。

英雄时代是从神的时代脱胎而来的。原始人为了生存进行激烈的斗争，斗争的结果是胜利者成为主人，而失败者成了奴隶。胜利者相信自己来源于天神，是神的后裔，凭借这种“天然的高贵性”成为统治者，并在政治、经济、法律、礼仪、语

① 《新科学》，第 915 段。

② 《新科学》，第 31 段。

③ 《新科学》，第 915 段。

言上享有特权地位。

维柯特别强调第三个时代即人的时代的重要性。他认为，在人的时代，人才真正变成为人，因为理性的本性才“是人类真正特有的本性”，^① 这时人们才“受充分发达的人类理智”^② 的支配。在这里，维柯描写了资本主义制度的基本表现特征：“由于人性有理智上的平等，在法律面前，人人都被看成是平等的”，人们“生来就是自由的”，因而“自由民主”就成为社会的准则。^③

人的时代是人的自然本性充分发展和实现的时代，但基本的创造时代却在第一个时代。创造性是与想象、野性和打破规范相联系的，而完善则是与理性思维、文雅和遵守规范相适应的。当社会发展到一定阶段，历史创造力消耗殆尽，人们由安逸转入腐化，为了摆脱这种僵死局面，历史就会表现出某种复演，似乎重新回复到野蛮阶段，转入新的创造阶段，重演神、英雄和人三个阶段。这种回复最初往往表现为内部衰败、纷争并陷入野蛮状态，随之被外部更年轻、更具野蛮活力的民族征服，如西罗马帝国被日耳曼蛮族征服。关于这种回复，维柯写道：

如果人民腐化到听任成为自己无羁情欲的最低贱的奴隶（例如爱铺张浪费、妖冶、贪婪、忌妒、骄横和虚荣等），总是追求淫逸生活的乐趣，又陷入奴隶般的丑行之中（又变成说谎者、骗子、搬弄是非的小人、盗贼、懦夫和冒牌者），天意这时就注定让这种人按各民族的部落自然法沦为奴隶，受制于比他们较优秀的民族。……这种显示自然秩序的两大光辉原则是：首先，凡是不能自我统治的人就

① 《新科学》，第 491 段。

② 《新科学》，第 924 段。

③ 《新科学》，第 927 段。

得由能统治他们的人去统治，其次，世界总是由本性上最适宜的人来统治。^①

在这里，维柯有为资本主义国家的殖民活动辩护之嫌，不过他的主要目的还是要说明历史是如何在复演中发展的。

许多研究者根据维柯的上述认识，断定他是一个历史循环论者，如帕特里克·加德纳^②和詹姆斯·莫里森^③就持这种看法。然而，实际上维柯在这里是主张历史在某些特征上的复演，而不是循环，因为每次回复都不能倒退到最原始的状态，它总是以过去历史活动的后果为起点。就此，英国学者科普莱斯顿(Friederick Copleston)指出：“以为维柯在其历史哲学中只不过是提出了一种循环理论，这是一个大错误。”^④柯林伍德的看法也是公正的。他指出，维柯关于历史复演“这种周期性运动并不是历史通过若干固定阶段周而复始的一种单纯的循环，它不是一个圆而是一个螺旋；因为历史决不重演它自身，而是以一种有别于已成为过去事情的形式而出现于每个新阶段。这样，中世纪基督教的野蛮主义，就显著地使它成为基督教思想的表现的一切东西，而有别于荷马时代的异教野蛮主义。因为历史总是在创造着新事物，所以周期性的规律便不容许我们预示未来”，这就显出维柯运用的复演概念“是不同于古老的希腊—罗马对历史的严格的圆运动的观念的”，这种圆运动观念可见之于柏拉图、波利比乌斯和文艺复兴时期的历史学家马基雅维利及

① 《新科学》，第1105段。

② 参见《哲学百科全书》第8卷，麦克米兰和自由出版社1967年版，第249~250页。

③ 参见James Morrison，“维柯和马基雅维利”，载Giorgio Tagliacozzo编：《维柯：过去与现在》下卷，人文科学出版社1981年英文版，第8页。

④ Copleston，《哲学史》第6卷伦敦探索出版社1960年版，第159页。

康帕内拉的著作中。^①柯林伍德在这里否认历史发展的可预测性，这是值得商讨的，但他对维柯并非历史循环论者的论证，还是很有说服力的。

总之，在维柯那里，历史是一个有规律发展的过程，这个过程尽管带有循环复演的外观，但它在实质上是开放的、不断创造的过程。这样，历史的波浪式前进和螺旋式上升的特征，也就初步地揭示出来了。

四、历史发展与历史动力

在维柯那里，历史在其横切面上有宗教、婚姻和埋葬三种共同制度，在其纵切面上表现为神的、英雄的和人的三个普遍阶段。但是，如果真正认识某一民族的历史，不仅要认识到这两个切面，而且要把它们放在不断变化、发展和生成的过程中加以考察。制度和时代特征都在历史中生成、变化和发展着，这种变化和发展的动力不是来自外部影响，而是来自社会内部的一种压力，即社会内部的阶级斗争。维柯对历史观的一个伟大贡献，就是认识到阶级斗争在社会发展中起着重要作用，认识到这种斗争是历史发展的主要推动力。

就维柯的学说而言，三种社会制度的历史变化和三个时代的交替发展总是和社会变革相联系的，而社会变革一般是阶级斗争和阶级冲突的结果。最初，原始人为生存而进行凶残的斗争，争夺自然领土和食物，结果强者制服了弱者，使弱者处于被奴役的地位。而被征服者不甘心于自己的奴隶地位，不断地反抗，以争取自己的自由权利。统治者为了镇压奴隶的反抗而

^① R·G·柯林伍德：《历史的观念》，中国社会科学出版社1986年版，第77页。

组织起来并形成国家，用国家机器维护统治阶级的利益。就此，维柯同意柏拉图的观点，即“各种政体都是靠武器的力量建立起来的。”^① 法律和全部国家机器无非是阶级统治的暴力工具，例如，“在贵族政体下，贵族们总想使所有法律成为本阶层的独占品，以便他们凭借自己的意志，运用王权的手腕处理法律。”^② 把社会矛盾和阶级斗争说成是国家形成的原因，这表现了维柯深刻的历史洞察力。

在英雄时代，国家的统治形式是贵族统治。贵族对待平民异常严厉，使下层人民隶属于上层，为的是保持自己在宗教、婚姻和财产上的特权地位，所以这时阶级斗争主要表现在占卜权、正式结婚权和土地所有权上。这些权利原来均由贵族独占，通过阶级斗争和阶级反抗，贵族不得不逐渐让步，结果是平民也渐渐地获得了上述权利。随之英雄时代就终结了，人的时代则来临了。可见，政治统治的形式是根据被统治者的心智水平而定的，有什么样的人民，就有什么样的政府，政府的性质和优劣可以由它所治理的臣民的本性得到说明；“因为统治的政府必须符合被统治者的自然本性，实际上政府正是从被统治者的自然本性中产生的。”^③ 一旦人民的意识水平提高，政府的统治形式迟早要随之变化。就此，维柯写道：

随着年月的推移和人类心智的进一步发展，各族人民中的平民终于认清了如此英雄政体的虚妄，理解到自己和贵族具有同等的人性，于是就希望得到城市市政方面的平等权利。由于这些人民终于要成为主人，天意就让先有一段长期的平民对贵族的斗争，斗争的目的是要把原来由贵

① 《新科学》，第 588 段。

② 《新科学》，第 284 段。

③ 《新科学》，第 952 段。

族独占的宗教上的占卜权推广到平民中去，以便把原来以占卜权为基础的一切公私权利都推广到平民中去……把民事最高主权交给人民。^①

人民获得最高主权后，“凡人”的时代就来临了。民主自由是人的时代政体的第一个形式，它是对资产阶级抽象自由和抽象平等的政治制度的描写。维柯思想的深刻，表现在他在资本主义的上升时期就看到了这个社会并未消除社会矛盾。他认为，在民主政治下仍存在着富人和穷人之间的矛盾，一旦矛盾激化到一定程度，就会发生新的阶级斗争，并导致混乱甚至内战。频繁的斗争和内战，导致纲纪的完全废弛，社会的动荡不安。这样民主自由就会走向反面：“使政体由完全自由堕落到无政府状态下的绝对暴政或自由人民的毫无约束的自由，这是最坏的一种暴政。”^②不仅如此，“一旦权力在人民中间分割成许多最小的部分，权力的整体就容易为一些号称拥护民众自由的人所接管，这样，专制君主就最后出现了。”^③

然而，君主独裁政体终究不能长治久安，因为权力的集中会导致权力的滥用和腐败，政体会在腐败中土崩瓦解。独裁君主们存心维持自己的权位，就用各种淫糜风气来腐蚀臣民，结果是把人民送交较强有力的民族手里去忍受奴役，因为整个民族沉沦了，就会被外敌征服。新一轮发展又开始了，新的社会矛盾和阶级斗争又出现了；历史就在这种无休止的矛盾和斗争中一步步地向前发展，朝着无止境的未来进发。

维柯不仅看到了阶级斗争在社会发展中的作用，他也发现了阶级斗争的历史必然性。这就是说，各个时代的政治体制和

① 《新科学》，第 1101 段

② 《新科学》，第 1102 段。

③ 《新科学》，第 737 段。

阶级斗争的方式都是与当时人们的本性相适应的。逃避斗争是不可能的，而社会斗争恰恰是历史发展的一种内在逻辑和内在动力。

另外，维柯认识到了，阶级斗争之所以是历史的必然，在于这种斗争是以利益上的矛盾为现实基础的。他指出：“农业是贵族政体的基础”，^①即“贵族政体把财富都归贵族阶层内部独占，因为财富可以加强贵族阶层的权力。”^②而宗教和法律无非是“贵族保护自己的经济私利和统治平民的武器”^③，有了这些武器，贵族就能把平民困于横征暴敛的枷锁之中。平民为了自己的利益，才与贵族进行斗争。贵族占有了太多的土地，就把平民置于饥饿和屈辱的地位；平民则不断地争取自己的财产权利。这就是说，一切阶级斗争的背后都有利益上的冲突。例如，罗马贵族之所以拒绝革拉古（Gracchi）颁布的土地法，是因为他们不愿让平民有扩大财产的权利，不肯让平民富裕起来。又如，平民之所以要求获得正式结婚权，是因为有了结婚权就可以有直接继承人，就可以让自己的后代继承土地和财产。可见，政治斗争和法律斗争无非是经济利益冲突的继续，因为人们最终关注的是财富和经济利益；只有当法律和政治问题涉及到自己的私人利益时，人们才会全身心地关注它们。维柯在这里已经认识到了经济基础在社会结构中的重要作用，对唯物史观有一定的启发作用。维柯的这些观点，今天已显得平淡无奇，但在当时是具有革命性意义的开创性研究。

① 《新科学》，第 563 段。

② 《新科学》，第 275 段

③ Arshi Pipa, “维柯体系中的经济”，载 Giorgio Tagliacozzo 编：《维柯：过去与现在》下卷，人文科学出版社 1981 年英文版，第 148 页。

五、历史认识与历史理解

历史在时间上已成为过去，在其形态上表现为一个个曾经发生过的事实。人们能否认识历史，理解历史？这是维柯要回答的问题，在这个问题上他与笛卡尔主义在原则上正相对立。就此，我们在前面已有论述。维柯认为，相比较而言，历史学家在其研究领域里获得的知识 and 理解，事实上比自然科学家在他们的研究领域里获得的更深刻、更具有普遍必然性。因为人类既然创造了历史，所以就能理解自己创造历史的意图和方式。我们既能认识人类历史的外在过程，也能认识其内在过程，但是我们却只能认识自然的外在过程。虽然“距我们很久远的最早的古代文物沉浸在一片漆黑的长夜中”，但它们“毕竟无疑地还闪耀着真理的永不褪色的光辉”，即民事社会和人类世界“确实是由人类创造的，它的原则必然会从我们人类自己的心灵的变化中就可找到^①。”从客体的方面来说，历史文物（包括物质产品和精神产品）内含着当时创造者的心灵状态和特征的信息，这就为历史认识提供了客观前提。从主体的方面来说：人类心灵能够认识和理解自己的外化物，这是符合逻辑的。当我们面对历史文物时，我们是在认识历史；当我们在自己的心灵中把握它们时，我们是在理解历史。认识是主体向外的意向，理解是主体向内的反思；二者虽具有不同的流向，但却处于同一心智活动之中，是统一的、不可分割的。二者的统一，就保证了历史认识的主体条件。

然而，历史可以认识、可以理解是一回事，而真实地认识、理解历史则是另外一回事；因为人们在认识历史时有可能落入

^① 《新科学》，第 331 段。

一些陷井，这些陷井的存在是由于人类自身的一些偏见在作祟。这些偏见在于，一方面，“由于人类心智的不确定性，每当陷入无知时，人就把自己当作宇宙的尺度。”^①另一方面，“人对遥远和未知的事物完全不能形成〔恰当的〕概念时，总是根据附近和已知的事物下判断。”^②这样一来，人们往往按自己目前的心智状况来理解前人的心智状况，从而使理解失去历史感。在这些心智特征的基础上，还容易产生民族的自负和学者的自负。前一种自负是说，每一个民族都“认为自己比一切其他民族都要古老些，早就创造出人类生活所必需的事物”；^③后一种自负是说，学者们总是根据自己思辩的理智对人类的起源进行判断，殊不知，人类最初在本性上说是粗陋而野蛮的。这两种偏见进一步强化了人们对历史的非历史观点。

关于人类世界的非历史的观点，曾困住了许多维柯的思想先驱，其中包括象格劳修斯（Grotius）、普芬道夫（Pufendorf）和霍布斯这样的著名人物。在他们对人类世界和社会制度的本性和起源的讨论中，在他们对诸如“自然法”和“社会契约”这类抽象概念的运用上，他们假定了固定的和静态的人类本性结构，这种结构从一个时代到另一个时代，并不发生变化。他们相信，生活在古老久远年代里的人在心智和观念上与他们自己和他们同时代的人，没有什么本质的不同。这种研究方法强加在历史上，就形成了某种理解历史的反历史的“先验图式”。

在反对这些关于历史的非历史观点的同时，维柯主张：人是只能历史地加以理解的存在，因为人们的心智是随着时代条件的变化而变化的。比如，原始民族的情感和心智是属于他们

① 《新科学》，第120段。

② 《新科学》，第122段。

③ 《新科学》，第125段。

自己时代的，带有他们时代的历史特征，其真实面貌和意义只能通过追溯原始民族的起源和进化才能加以理解。维柯指出：

我们的研究起点应该是这些〔生物〕开始以人的方式来思维的时候……为了发现异教世界中人类思维是怎样建立起来的，我们碰上了一些严重的困难，花了足足20年时间去研究，〔不得不〕从我们文明化了人性下降到野蛮人粗野的本性……。^①

维柯的方法显然是发生学的，因为他认为“学说必须从它所处理的题材开始时开始”，并随着历史的发展来寻找和理解题材。这些题材或材料就存在于语言、神话和传说之中，问题在于我们必须从以现有的情感和思维方式看历史的成见中解放出来。——一种在当时说来是崭新的历史批判方法出现了。

首先，维柯认为，语言文献学（philology）可以通过对字源的考察，再现一个民族在其语言开始形成时的心智和生活状况。语言是人类心智、情感的表达，其中蕴涵着他们的经验；在词语中储存着人类的历史。不同的时代有不同的语言，通过语言特征就可以把握某一历史阶段的面貌。比如，人类经历了三个时代，即神、英雄和人的时代，与这三个时代相适应，人类也有三种语言：第一种是象形文字的宗教的或神圣的语言；第二种是象征的，用符号或英雄们的徽纹的语言；第三种是发音的语言，供人们用来就现实生活的需要互通信息。另外，虽然人类有共同的“内心词典”（Mental Dictionary），但各民族因所处环境和条件的不同，会给语言带来多种多样的外在表达方式。维柯指出：

按照人类事物的本性，必然有一种通用于一切民族的内心语言，以一致的方式表示在人类社会生活中可行的那些事物的实质，并按照这些事物在各方面所表现的许多不同的变化形态，把它们的实质表达出来。一些格言，它们

是凡俗智慧的公理，证明了这一真理；它们虽在意义实质上的一致，〔但〕却因古今民族的数目多少，就有多少不同的表达方式。^①

这就是说，语言“在实质上是一致的，但表达方式却不一样；有多少民族，就用多少不同的方式来表达。”^②可见，不同的民族有不同的语言表达方式，通过研究语言的民族特征，就可以把握不同民族的历史特征。比如，从拉丁语 *pecunia*（祖业、家财）就可推定古罗马人和日耳曼人曾是游牧民族这一历史事实，因为这个词是从 *pecus*（牛羊群）派生出来的。这说明，在古日耳曼和罗马人中，牛羊群最受珍视，是他们重要的甚至唯一的财产。^③又如，*liberalis*（自由的）仍保留“出身好”的原义，*liberalitas*（自由者）也仍有“贵族”的原义，这表明自由最早只是贵族的特权^④。再如，古埃及人称尼罗河为“流金河”，这说明埃及是农业民族，因为尼罗河流灌着广阔的田地，它是丰盛收获的来源；而事实上，从重要性上讲，“谷物是世界上最早的黄金”。^⑤——由此不难理解，维柯为什么认为语言文献学包含着历史的内涵。

其次，神话学也启示着历史学。事实上，原始神话是以诗的方法来表达创造出它们的那个民族的社会结构。因此，在神话里，维柯看到了古人的家庭、经济和政治生活的面貌。这些神话就是一种原始的、有想象力但缺乏抽象思辩能力的头脑所采用的方式，来表达一个更富于思辩力的头脑会以法律和道德典范所陈述的东西。维柯指出，各民族的历史全部是从神话和

① 《新科学》，第 161 段。

② 《新科学》，第 445 段。

③ 《新科学》，第 545 段。

④ 《新科学》，第 556 段。

⑤ 《新科学》，第 546、3 段。

寓言故事开始的，而神话和寓言故事就是各民族最古老的历史，比如，荷马史诗就是关于古希腊社会的民事历史，两部史诗理应“作为古希腊习俗两大宝库而受到高度重视。”^①显然，各民族最早的历史学家都是诗人。

神话之所以是历史，是因为它们反映着古代社会的现实内容。比如，希腊人达三万之多的神名，“都涉及最古时代身体的、精神的、经济的和民事的各方面生活的需要。”^②象希腊人在农神之后才称时间为时神(chronos)，可知当时人们是按庄稼收获的次数来计算岁月的。而赫丘利做了杀死九头蛇和涅墨亚狮子的艰巨劳动之后才把金橘带回来，实际上喻指垦荒耕田后取得收获这样“一件历史上有价值的大事业”^③。不仅古希腊罗马，而且所有民族甚至那些与其他民族隔绝的野蛮民族（如美洲印第安人），他们的历史都保存在他们的诗篇里。就中国而言，正如朱光潜先生所指出的，《诗经》和《楚辞》也可以为维柯的观点提供佐证。

为什么神话和寓言是古代各民族习俗和生活的“真实可靠的历史”？因为就当时野蛮人的看法，“凡是对人类是必需的或有用的东西本身都是些神。这种诗的作者就是最初的各族人民……他们全是些神学诗人。”^④到了英雄时代，所有人类的业迹都记在英雄的帐上，这样英雄史诗的内容反映的无非是英雄时代的人的历史，当时的历史也就是英雄史诗。

第三，维柯提出了一种批判地使用文物和传说的研究方法。在他看来，对于传说不能逐字逐句地以为是真实的，而应是当作经过意识长久歪曲了的关于事实的回忆。传说背后有确定的

① 《新科学》，第 904 段。

② 《新科学》，第 175 段。

③ 《新科学》，第 734 段。

④ 《新科学》，第 7 段。

事实，但这种事实不是直截了当地存在的，我们只有通过把传说与创造传说的人的历史结合起来，才能真正理解它的意义。同样地，“古代文物数量众多的零星片断过去对科学毫无用处，因为它们被玷污、被肢解，已被弄得不成样子了；可是，如果加以清洗、修整和复原，它们就会在科学里放出奇光异彩。”^①这就是说，只有经过哲学的批判，才能把分离的素材连结起来，发现它所蕴含的意义，并根据这些意义再现社会历史规律。维柯认为，在他的《新科学》里，人类的心智、习俗和活动的历史获得了有机的统一，因此，这部书“既是人类思想史，人类习俗史，又是人类事迹史。从这三方面我们得出了人类历史的一些原则，……这些原则就是普遍历史的原则。”^②由于这些原则在各民族历史中是普遍有效的，所以，根据它们所构造的历史是一种世界通史，这种历史是一切民族在时间上都要经历的。

谈到这里，出现了一个问题必须解决，维柯是思辩的历史学家还是分析批判的历史学家。很清楚，维柯对历史认识论和方法论有开创性的贡献，这些贡献表现了他的分析批判的成分；然而，维柯的分析批判并不仅仅停留在认识论和方法论的层次上，他也利用这些手段再现历史规律，即确实存在“人类社会生活的规律^③”；这在现代分析哲学家看来是思辩的东西。然而，严格区分分析的和思辩的历史哲学，割裂二者之间的关系，显然是不正确的。正如乔纳森·戈尔曼所指出的，“象维柯这样深刻的思想家不会明显地站在这种区分的这边或那边”。^④从其整体性上说，维柯的“历史哲学”既不是分析的也不是思辩的；但

① 《新科学》，第 357 段。

② 《新科学》，第 368 段。

③ 《新科学》，第 360 段。

④ Jonathan I. Gorman, “维柯和新历史哲学”，载 Giorgio Tagliacozzo 编：《维柯：过去与现在》上卷，人文科学出版社 1981 年英文版，第 240 页。

它包含着二者的成分，是后来各种历史哲学赖以出发的新起点。

维柯的《新科学》对西方历史哲学和整个社会科学产生了巨大的影响。美国宾夕法尼亚州立大学教授菲利普·维里恩 (Donald Phillip Verene) 指出：维柯不是一个领域有限的思想家，而是一个整体性哲学家。“在整体哲学的批判性考察的意义上，他与笛卡尔、洛克、莱布尼茨、休谟、康德和黑格尔这样的人物处在同样的层次上。维柯哲学中包含的关于思想和现实的原则，是所有塑造现代人文思想的名著的基础。维柯的观念具有普遍的价值”。^① 德国哲学家曾盛赞维柯的《新科学》，而赫德尔和黑格尔在构造自己的历史哲学时都把维柯引为自己的先驱。19世纪法国史学家J·米什莱 (Jules Michelet) 也曾在《新科学》中吸取营养和灵感。实证主义者A·孔德则认为，维柯在制定人类发展的三个阶段的规律方面，是一位很有权威的人。维柯关于历史规律和阶级斗争的观念，对马克思主义也产生过积极的影响，马克思曾称赞《新科学》包含有“不少天才的闪光”。^② 无论如何，维柯第一次明确提出了使历史成为科学的问题，从此关于历史的“科学”就进入了新的阶段，这个阶段的最大成就和最后成果，就是历史唯物主义的诞生。

毫无疑问，18世纪最先发现通向历史哲学道路的人是维柯。不过，18世纪的西方处在启蒙精神的支配下，人们对探讨神话、宗教背后的现实意义尚缺乏兴趣和耐心，因而维柯在18世纪没有产生多大影响，直到18世纪末和19世纪上半叶，赫德尔和米什莱才使他闻名全欧。

^① Donald P·Verene,《维柯关于想象力的科学》，康奈尔大学出版社1981年英文版，第22页。

^② 《马克思恩格斯全集》第30卷，第618页。

第四章 启蒙时代的法国历史观

史学研究和史学理论的中心从意大利转向法国，这是可以理解的。因为“法国是阿尔卑斯山脉以北反映意大利文艺复兴影响的第一个国家。”^①当文艺复兴的热潮过后，留给人们的是理性的批判精神，这种精神点燃了法国启蒙运动的火焰。

法国启蒙运动的时代，是一个社会酝酿大变革的时代。在社会现实正要发生变革而又未真正进行变革之际，人们的思想是非常活跃的。人们相信历史变革的必然性，认为这种变革是符合社会本性的法则；但是，在未来社会的形式还只是人们心目中的“理想”时，人们还不容易理解新社会与旧社会之间的联系。对腐朽制度的仇恨，对理想社会的渴望，使启蒙思想家把两种社会制度完全对立起来。对于他们来说，现有社会不是历史发展的一个必然阶段，而是一个不符合人性的荒谬产物；而理想社会也不是在现有社会基础上的进一步发展，而是按照符合人性的理想模式重新构建的社会。从现存制度向新体制的过渡是必然的法则，但这个过渡本身却是非历史的，如果早几百年出现认识到旧体制不符合人性的天才人物，人类也许早就进

^① J·W·汤普森：《历史著作史》上卷，第733页。

入理想王国了。这就是说，社会的变革是必然的，但这是一种抽象的必然，而并非历史的不必然。

启蒙时期的历史观念还有一个特点，即把自然问题同社会问题视为性质上近似的问题，力图建立某种象自然科学一样具有普遍必然性的历史科学。这显然与牛顿在自然科学方面获得的成就有关。启蒙思想家力图对自然和历史提出同样的问题，并运用同一种普遍的“理性”方法处理这两类问题。这种方法显然也与18世纪的“理想社会”概念有关：如果社会各种因素之间的联系具有自然客体的必然性，那么根据这种必然关系就可以构建理想的社会制度。

启蒙运动的历史观的反历史性质，只是到了这个运动的晚期的革命时期才得到某种反抗，这种反抗在卢梭、孔多塞的著作中都有所表现，他们不同程度地发现了社会前进的历史必然性。这种状况的出现，是因为在变革就要发生和正在进行的时候，人们更容易了解到发展是以先行阶段为出发点的，那种认为以往的社会错误是可以避免的说法，本身也是不合理的。然而，历史观中的这种新变化，本身是启蒙运动发展的最终结果，在其形态上仍囿于18世纪理性主义观点之中，仿佛一切进步都是理性思维的产物。——这仍然是一种抽象的社会进化观点。

一、孟德斯鸠：社会法则与历史规律

夏尔—路易·德·塞孔达·孟德斯鸠 (Charles—Louis de Secondat, baron de la Brede et de Montesquieu, 1689~1755) 是18世纪法国杰出的启蒙思想家，资产阶级社会政治理论和法学理论的奠基人之一。1689年1月18日出生在法国西南部吉

伦特省波尔多市的一个贵族家庭，1716年继承了伯父“孟德斯鸠男爵”的封号和波尔多市法庭庭长（Président à mortier）的职务。孟德斯鸠个人兴趣不在官场事务上，而醉心于研究哲学、历史、法律和文学等。1721年，发表《波斯人信札》（Lettres Persanes），这是一部讽刺法国政治和社会状况的书信体小说。1726年，孟德斯鸠卖掉了庭长的职位，专门从事学术研究和著述。1728年起，开始到欧洲各国旅游、考察。其中意大利和英国之行，对他的影响最大。对于孟德斯鸠来说，如果意大利标志着古老的历史，那么英国则代表着辉煌的“现在”。如果说英国的现实给予他深刻的印象的话，那么意大利的往昔也使他回味无穷。意大利的建筑、雕塑和风俗包含着丰富的历史意义，英国资产阶级相对自由的政治启示着“理想”的未来。这两个方面的反差，正是蕴育灵感的源泉。更何况孟德斯鸠曾面见维柯，从这位意大利学者那里得到了赠送的《新科学》。^①当然，孟德斯鸠的侧重点不在于历史，而在于寻找理想的政治、法律模式，但他试图以丰富的历史事实为根据，寻找政治和法律的一般规律和原则，即寻找出历史演进的规律。这一指导思想充分体现在他的不朽名著——《罗马盛衰原因论》（*Considérations sur les causes de la grandeur et de la décadence des Romains*, 1734）和《论法的精神》（*De l'Esprit des lois*, 1748）之中。正象卡西尔（Ernst Cassirer, 1874~1945）指出的：孟德斯鸠的《论法的精神》“并非直接产生于对历史的兴趣”，但他却是法国启蒙运动中“为历史哲学建立基础的首次决定性尝试。这部著作开创了一个新纪元。”^②波茨（D·C·Potts）也说，“孟德斯鸠是历史

① 参见 Copleston, 《哲学史》第6卷, 伦敦探索出版社1960年版, 第163页。

② E·卡西尔:《启蒙哲学》山东人民出版社1988年版, 第203页。

学家中第一个被正式冠之于哲学家头衔的作者。”^①

事实上，作为启蒙时代的学者，孟德斯鸠的方法也渗透着启蒙时代的精神，即轻视纯历史研究。启蒙思想家们与其说是关心历史的真实，倒不如说是关心历史事实是否符合一般真理。对于他们来说，偶然的事实不管如何确证，如果它们不符合理性，那么它们就无非是人类偏见或错误的产物，是应该加以抛弃的东西。好在孟德斯鸠并不极端轻视历史，他重视历史的价值，这体现在他的方法中。比如，以往的法学家均把法律当成是一成不变的原则，但孟德斯鸠却看到了法律的历史相对性。他认为，人类社会的政治制度和法律规则不是一成不变的，而是随着社会的变化而演变的。在他看来，重要的不是研究法律条文本本身，而是揭示法律的精神。法的精神决定着法律的变化，而法的精神则是随着社会的历史变化而变化的。所以，孟德斯鸠指出：“我们应当用法律去阐明历史，用历史去阐明法律。”^② 雷蒙·阿隆（Raymond Aron, 1905~ ）认为，孟德斯鸠的方法“是人们称之为共时思想和历时思想这两者的不断结合。就是说用一个社会的某些部分来解释同时代的其他部分，用过去和历史来解释这个社会本身，这两者结合起来，并不断加以更新。”^③ 这一方法论原则为法学研究开辟了一个新视野，然而，我们在这里显然可以发现维柯方法论的影响，它是维柯关于让历史确证哲学，让哲学证实历史的原则的变种。

然而，在孟德斯鸠那里，一般原则总是占主导地位，从而打破原则与事实之间的平衡。*他研究历史并非要把历史本身上升为原理，而是把历史当作一般原则的例证。历史事实本身不

① D·C·Potts 和 D·G·Charlton, 《1660年以来的法国思想》, Methuen & Co Ltd 1972年英文版, 第16页。

② 孟德斯鸠:《论法的精神》下卷,商务印书馆1982年版,第363页。

③ 雷蒙·阿隆:《社会学主要思潮》,上海译文出版社1988年版,第60页。

是孟德斯鸠的研究目标，而只是用以达到他探讨“理想典型”概念的一个手段。尽管一般原则“是从事物的性质推演出来的”，^①但这种推演是以扬弃事物的历史偶然性为前提的。世界上一切事物的发展都是按照固定不变的规律进行着的，因而规律本身不是历史地生成的，相反地，历史似乎是从一般原则和规律中演绎出来的。孟德斯鸠在《论法的精神》序言中指出：

我建立了一些原则。……个别的情况是服从这些原则的，仿佛是由原则引伸而出的；所有各国的历史都不过是由这些原则而来的结果；每一个个别的法律都和另一个法律联系着，或是依赖于一个更具有一般性的法律。^②

孟德斯鸠试图以历史为根据来寻找一般规律，然后反过来再用一般规律来说明历史。这显然是与他的世界观相联系的。他是一个自然神论者。在他看来，不仅人类社会和万事万物须服从一定的法则，即使上帝也不例外。孟德斯鸠在《论法的精神》中开宗明义地指出：

从最广泛的意义来说，法是由事物的性质产生出来的必然关系。在这个意义上，一切存在物都有它们的法。上帝有他的法；物质世界有它的法；高于人类的“智灵们”有他们的法；兽类有它们的法；人类有他们的法。^③

显然，孟德斯鸠的“法”(lois)主要是指事物的必然性、规律性，但由于这种法的本体性，就使它带有某种客观理性的色彩。因为孟德斯鸠认为，“是有一个根本理性存在着的。法就是这个根本理性和各种存在物之间的关系，同时也是存在物彼此之间的关系。”^④ 承认人类社会也有其必然的客观规律，这是历史成为科

① 孟德斯鸠：《论法的精神》上册，商务印书馆1982年版，“序”第37页。

② 同上。

③ 孟德斯鸠：《论法的精神》上册，商务印书馆1982年版，第1页。

④ 同上。

学的前提。但是,如何看待人类社会的“法则”或规律的特点,这在当时是一个容易引起混乱的问题。人是一个多层次的存在物,这一点是孟德斯鸠清楚地认识到的,但他随即就陷入了混乱,分不清什么是客观规律,什么是人们制定的法规。他指出:

人,作为一个“物理的存在物”来说,是和一切物体一样,受不变的规律的支配。作为一个“智能的存在物”来说,人是不断地违背上帝所制定的规律的,并且更改自己所制定的规律。^①

在这里,研究对象不是自然物体,而是人。而人类的谬误,性格上的缺陷,违反或变更规律,都仅仅是人类行为的一部分。但又要从违反规律中找出规律,从变更规律中找出规律。这是一个伟大的任务,孟德斯鸠还不能正确地加以解决,他所做的无非是把客观规律与人为的法规混为一谈。孟德斯鸠的理论混乱可能与法文“loi”一词含有“规律”、“法规”、“规则”等多重涵义有关,但这并不是主要的原因,因为术语和多义已说明了它们的反映对象的差异。孟德斯鸠把主观的法规与客观的规律相提并论,主要是他无法理解人类和人类社会的特殊本质,更无法理解人类历史的辩证法。由于这个缺陷,人类自觉活动和客观规律之间的矛盾,对于孟德斯鸠来说,永远是一个无法理解的谜。由于他无法理解人类社会的矛盾和历史发展的辩证性,常常陷入自我矛盾的境地。他始终无法完全说明人类历史发展的客观规律与人类自身的有意识活动之间的关系。比如,孟德斯鸠在《罗马盛衰原因论》中的一段话就充分地证明了这一点。他在那里指出:

支配着全世界的并不是命运。这一点从罗马人身上可以看出来:当罗马人根据一种办法来治理的时候,他们一

^① 孟德斯鸠:《论法的精神》上册,商务印书馆1982年版,第3页。

连串的事情都是成功的，可是当罗马人根据另一种办法来行动的时候，他们就遭到了一连串的失败。有一些一般的原因，它们或者是道德方面的，或者是生理方面的。这些原因在每一个王国里都发生作用，它们使这个王国兴起，保持住它，或者是使它复灭。一切偶发事件都是受制于这些原因的；如果偶然一次战败，这就是说一次特殊的原因摧毁了一个国家，那就必然还有个一般的原因，使得这个国家会在一次战斗中灭亡。总之，一个总的基础是会把所有特殊的事件带动起来的。^①

孟德斯鸠否认人受神秘的命运的支配，这已使他超出了斯多葛主义和基督教神学历史观的樊篱。他认为，人类社会的历史是人类自身的法则与各种偶然的因素相互作用的结果。但人类有意识地选择不同的活动，对历史究竟能发挥多大的作用呢？在这里，孟德斯鸠并未说清楚。就我的理解，他可能认为人的不同选择只能延缓或促进一般规律的进程。因为在《论法的精神》中他曾举例说：“断送了查理的并不是波尔多瓦战役；如果他不在这个地方复灭，也必然会在别的地方复灭。命运中的偶然事故是易于补救的；而从事物的本性中不断产生出来的事件，则是防不胜防的。”^② 孟德斯鸠在这里基本公正地说明了个人的作用，但他又引回了“命运”的概念。由于他不理解历史辩证法，所以他带着读者在可悲的自我矛盾中转圈子，无法找到突破这一循环的出路。或许正象阿尔杜塞（Louis Althusser, 1918～ ）所说的那样，“这种矛盾和混乱在他那个时代是不可避免的。”^③

① 孟德斯鸠：《罗马盛衰原因论》，商务印书馆1962年版，第102页。

② 孟德斯鸠：《论法的精神》上册，商务印书馆1982年版，第146页。

③ Louis Althusser, 《孟德斯鸠：政治和历史》，法国大学出版社1959年版，第63页。

作为一个严肃而又深刻的思想家，孟德斯鸠意识到，在“无限参差驳杂的法律和风俗之中，人不是单纯地跟着幻想走的。”^①在自然状态下，人受自然法的支配，那时人们的活动大多都不是自觉的，因为“当人还在自然状态的时候，他应当是只有获得知识的能力，而知识却是不多的。显然，他最初的思想绝不会是推理的思想。”^②在这里，我们可以看到维柯“诗性智慧”的影子。在社会生活中，各民族的生活状况依赖于各自的法律，但法律作为人为法是依赖于立法者的，这势必夸大立法者等少数英雄人物的历史作用，并最终危及他关于事物发展均有客观规律的原则。为了解决这个难题，他提出，法律的制定并不是人们主观任意的产物，由此他引出“法的精神”的概念，认为法的精神就“存在于法律和各種事物所可能有的种种关系之中”，^③法律的制定依赖于法的精神，这就是说，法律应与某一国家的气候、土壤、面积大小等地理条件有关系，与某一民族的宗教、人口、风俗习惯等有关系，与人民的生活方式有关系。有时，他甚至认为法律是与这个国家的生活方式相适应的：

法律和各民族谋生的方式有着非常密切的关系。一个从事商业与航海的民族比一个只满足于耕种土地的民族所需要的法典，范围要广得多。从事农业的民族比那些以牧畜为生的民族所需要的法典，内容要多得多。从事牧畜的民族比以狩猎为生的民族所需要的法典，内容那就更多了。^④

显然，所谓“法的精神”就是法律与地理环境、人口、风

① 孟德斯鸠：《论法的精神》上册，“序”第37页。

② 同上书，第4页。

③ 同上书，第7页。

④ 同上书，第284页。

俗习惯和“谋生方式”等等因素的关系。在这些关系中，他讲得比较多和比较引人注意的是地理环境的作用问题。在这方面，他至少有两个理论先驱：古代有希腊的希波格拉底，近代有法国政治思想家博丹（Jean Bodin, 1530~1596）。^①事实上，孟德斯鸠并没有多少创新，但由于他隽永优美的文笔，使这种思想给人们留下了深刻的印象。他分别论述了气候、土壤与国土大小对社会历史的影响。

首先，气候对各民族的性格、感情、宗教、法律和道德风尚都有强有力的影响。他指出：“炎热的气候使人的力量和勇气萎顿；而在寒冷的气候下，人的身体和精神有一定的力量使人能够从事长久的、艰苦的、宏伟的、勇敢的活动”。因此，“热带民族的怯蕙常常使这些民族成为奴隶，而寒冷气候的民族勇敢使他们能够维护自己的自由”。^②

其次，土壤条件同人民的性格和国家的政治制度也有密切的关联。“土地贫瘠，使人勤奋、俭朴、耐劳、勇敢和适宜于战争；土地所不给与的东西，他们不得不以人力去获得。土地膏腴使人因生活宽裕而柔弱、怠惰、贪生怕死。”所以，“肥沃的地方常常是平原，无法同强者对抗，只好向强者屈服；一经屈服，自由的精神便一去不复返了”。^③

最后，各民族居住的疆界的大小也影响着各自的政治制度。他认为，小国宜于共和政体，中等国家适于由君主治理，而大国多实行专制制度。亚洲因其平原的广阔而建立了专制国家，如果在亚洲不实行专制制度的话，那就会迅速形成割据的局面，使国家陷于一盘散沙，而这种割据的局面是与其地理性质不相容

^① 参见 Nanner O. Keohane,《法国哲学和国家》，普林斯顿大学 1980 年英文版，第 82、418 页。

^② 孟德斯鸠：《论法的精神》上册，商务印书馆 1982 年版，第 273 页。

^③ 同上书，第 282、280 页。

的。由此，他断言，“一种奴隶的思想统治着亚洲；而且从来没有离开过亚洲。在那个地方的一切历史里，是连一般表现自由精神的记录都不可能找到的。那里，除了极端的奴役而外，我们将永远看不见任何其他东西。”^①相反地，欧洲的领土却天然地划分为一些不大不小的国家，这种自然地理成为欧洲国家实行法治、欧洲人民爱好自由并保持独立的前提。综上所述，孟德斯鸠显然是试图从因果联系上来解释历史现象，他似乎认为某种物质环境可以直接决定人的某种生理、心理和精神方式，从而间接地对社会历史过程发挥作用。

孟德斯鸠显然夸大了地理环境的作用，因为在马克思主义看来，只有物质资料的生产方式才是社会发展的最重要的决定因素。但是，我们也应承认，地理环境毕竟是人类社会生存和发展的一个必要的和经常的外部条件，没有这样一个条件，就无法从事物质生产，因为生产力表示的就是人在生产过程中对自然界的关系。认识发展的规律表明，人们对事物的认识总是由外部到内部，由表面到本质。由此看来，孟德斯鸠的社会历史学说也曾为历史唯物主义的产生铺过路，起过间接的作用。另外，孟德斯鸠似乎并未把地理环境看成是社会历史的决定性力量，尽管他的表述往往给人以这种印象。原因是：第一，起决定作用的是“法的精神”，而这种精神表现为“人类理性”与地理环境、人口、生活方式等因素相互作用的结果，地理环境只是相互作用过程中的一个因素。正如科普莱斯顿所指出的，“孟德斯鸠并未说气候和经济条件决定着法律体系，这种决定作用在没有理智控制下也是可能的。它们确实对政府体制和法律体系有巨大的影响，但这种影响并不等于是决定命运的影响。聪明的立法者将根据气候和经济条件制定法律。但这或许意味着，

^① 孟德斯鸠：《论法的精神》上册，商务印书馆1982年版，第278～279页。

例如，在一定的环境中他将不得不就气候对性格和行为的有害影响作出有意识的反应。人绝对不是自然条件和因素的玩物。”^① 第二，地理环境是人类活动的起点和必要前提，它对历史的作用往往是间接的，即地理环境只有以人类的性格、情感、风尚、生活方式和“谋生方式”为中介才能发挥其作用。比如，气候对法律的作用就是间接的，“不同气候的不同需要产生了不同的生活方式；不同的生活方式产生了不同种类的法律”。^② 第三，地理环境作为人类历史活动的前提，它的作用本身也具有历史性。一般说来，自然因素在社会发展的早期阶段起了极大的甚至是主导性的作用，“大自然和气候几乎是野蛮人的唯一统治者”；但是，随着历史的发展，道德风尚、法律规则和风俗习惯等社会因素就越来越居首要的地位。因为民族精神不仅仅取决于地理环境和自然因素，一旦一个民族确立了社会准则和法律体系，它们就会反过来成为影响民族精神的力量。“人类受多种事物的支配，就是：气候、宗教、法律、施政的准则、先例、风俗、习惯。结果就在这里形成了一种一般的精神。”^③ 显然，一般精神是由所有这些因素构成的，它不是一个可与其他因素类比的因素，而是由物质的、社会的和精神的因素综合而成的总的精神。由此看来，孟德斯鸠并不是一个地理环境决定论者，倒勿宁是一个多种因素（其中可分为物质因素和精神因素两大类）相互作用论者。

最后一个问题是，孟德斯鸠有无历史进步的思想？这个问题似乎在中国学术界并没有成为一个问题，人们都想当然地承认孟德斯鸠是相信历史进步的，认为“孟德斯鸠和其他唯理主

① Copleton,《哲学史》第6卷，伦敦探索出版社1960年版，第12页。

② 孟德斯鸠：《论法的精神》上册，商务印书馆1982年版，第235页。

③ 同上书，第305页。

义史学家一样，相信社会是不断进步的，进步意味着知识的增加，人类只会愈来愈聪明，愈来愈成熟。”^①然而，问题并不这样简单，事实上，也有相反的观点。苏联学者维·彼·沃尔金（В·П·Волкин，1879～1962）认为，“孟德斯鸠的理论中没有关于以高级社会形式来取代低级社会形式的论点。”^②雷蒙·阿隆更加明确地指出：“孟德斯鸠不相信进步。……因为他关注的是政治制度，因而他就必然看不到历史进程中的某个运动会单方面朝好的方向发展。”^③

说孟德斯鸠缺乏历史进步的观点是有道理的。第一，孟德斯鸠在同抽象的社会政治理论决裂时，并未能形成一种关于社会变迁的理论。他把主要精力放在研究政体的类型上，并分别探讨了民主政体、君主政体和专制政体的各自运行机制，试图为各种政体找到其“理想模式”。孟德斯鸠并没有规定各种政体在时间上更替的递进关系；相反地，他采取了相对主义的态度：

我的著作，没有意思非难任何国家已经建立了的东西，
每个国家将在这本书里找到自己的准则所以建立的理由。^④

就此，艾伦·斯温杰伍德（Alan Swingewood）指出：孟德斯鸠“没有对一种社会类型演变为另一种社会类型的途径和方式进行分析。他的类型学有明显的共时性特点，只涉及对不同形态结合为聚合的统一体的典型因素进行描述。因此，孟德斯鸠的社会学的‘形态论’对发生和演变的问题漠不关心。他从未提出过至关重要的演变问题，在这个意义上说，孟德斯鸠的历史

① 孙秉莹编著：《欧洲近代史学史》，湖南人民出版社1984年版，第97页。

② 维·彼·沃尔金：《十八世纪法国社会思想的发展》，商务印书馆1983年版，第56页。

③ 雷蒙·阿隆：《社会学主要思潮》，上海译文出版社1988年版，第61页。

④ 孟德斯鸠：《论法的精神》上册，“序”第38页。

分析是不彻底的”。^① 第二，孟德斯鸠反对专制制度，但这种立场的阶级基础却是贵族特权。在这之前，法国君主依靠中产阶级的力量，加强中央集权，逐渐削弱了封建贵族的特权。孟德斯鸠关心的是恢复贵族对君主的制约，他丝毫不是平等的鼓吹者，更不是主张把主权归于民众的理论家。他在争论中“是站在贵族一边的”，“对自由主义政治也怀有矛盾的心理”。^② 由此看来，孟德斯鸠又似乎是一个旧制度的鼓吹者了。

然而，问题也不是如此简单。孟德斯鸠对贵族特权的回忆是以法国政治的现实为基础的，因而他的社会政治模式已经渗入了现实所启示的新的成分。孟德斯鸠对专制制度持否定的态度，这是毫无疑义的。在这方而，他甚至表现出一些辩证的方法。他提出：“没有当暴君而同时不当奴隶的”。对此，他的解释是：

绝对的服从，就意味着服从者是愚蠢的，甚至连发命令的人也是愚蠢的，因为他无须思想、怀疑或推理，他只要表示一下自己的意愿就够了。^③

孟德斯鸠的这种思想，在费希特、黑格尔和马克思那里都曾得到过类似的表述，这种民主精神尽管带有贵族性质，但毕竟是反中世纪的，具有明显的近代性。资本主义的发展也唤起了贵族尤其是穿袍贵族的致富愿望，因而孟德斯鸠不再象旧贵族那样鄙视贸易，反而为世界性商业大唱赞歌：

商业能够治疗破坏性的偏见。因此，哪里有善良的风俗，哪里就有商业。哪里有商业，哪里就有善良的风俗。这

^① 艾伦·斯温杰伍德：《社会学思想简史》，社会科学文献出版社1988年版，第12页。

^② Nannerl O·Keohane，《法国哲学和国家》，普林斯顿大学1980年英文版，第392、418页。

^③ 孟德斯鸠：《论法的精神》上册，商务印书馆1982年版，第33页。

几乎是一条普遍的规律。……我们每天都看到，贸易正在使野蛮的风俗日趋典雅与温厚。^①

孟德斯鸠并不希望革命，他却成了革命后的资产阶级“理想王国”的预言人。他本来想通过妥协，说服国王与贵族分享权力，但这种妥协的方法却培养了资产阶级争取分享权力的勇气，并为这种争取权力的愿望找到了“切实可行”的借口和方式。他的“三权分立”的理论——使立法、行政与司法权力相互制约，从而让社会各阶级各集团的力量保持平衡和稳定的政治设计，成了资产阶级政治活动的“最高典范”。恐怕没有任何资产阶级政治理论家能在这方面超过他了。雷蒙·阿隆指出：“孟德斯鸠尽管在政治上是反动的，却仍不失为是一种未被超越、尚未过时的思想方法的代表。不管社会结构如何，在一个时期里，人们都有可能运用孟德斯鸠的思想方法，分析某个社会特有的庞杂形式，并通过各派力量的均势谋求确保温和与自由。”^②孟德斯鸠的“政治理论”成为资产阶级企图争得与自己的经济实力相适应的权力的理论根据之一，更成为他们企图永保政权稳固的“灵丹妙方”；在这个意义上，孟德斯鸠超越了他的阶级局限性，成了历史进步的推动者之一。无论他本人是否相信历史进步，在事实上他却部分地发现了历史进步的目标。或许多少有点马克思主义修养的结构主义者路易·阿尔杜塞的解释是有道理的。他认为，孟德斯鸠的矛盾在于他的反动立场和创新能力，他的本意是削弱依靠市民阶级而发展起来的王权，为贵族利益而寻找新的政治结构，想不到这种新的政治结构在埋葬王权的同时也埋葬了封建特权。“孟德斯鸠在私利上是贵族的代言人，但却为历史所利用，在革命中因资产阶级 (la bourgeoisie) 的事

① 孟德斯鸠：《论法的精神》下册，商务印书馆1982年版，第14页。

② 雷蒙·阿隆：《社会学主要思潮》，上海译文出版社1988年版，第58页。

业而受到喝采。”^①——“孟德斯鸠不懂历史过程的辩证法”，^②但历史的辩证法却并未埋没孟德斯鸠创造性思想的价值。

孟德斯鸠未建构一种历史进步的观念，他只有各种政体盛衰演化的循环史观。正象卡西尔所说的，“现在，一种政治哲学的纲要是勾划出来了，不过一种历史哲学的基础当然尚未建立，因为孟德斯鸠描述的理想典型只是纯粹的静止形态。”^③然而，他毕竟构想了保持社会稳定、政治平稳的种种“理想”模式，这些理想模式与现实的缺陷相比较，就启示着历史进步的概念。这种概念在伏尔泰的历史观中出现了，而且一出现就成为启蒙时代进步思想家的共识。

二、伏尔泰：让哲学的明灯照亮黑暗的历史档案馆

伏尔泰(Francois-Marie Arouet de Voltaire, 1694~1778)，原名弗朗索瓦-玛利·阿鲁埃，法国伟大的启蒙思想家、文学家和历史学家。出身于巴黎一个富有的公证人家庭，在耶稣会办的大路易学院(School of Louis-le-Grand)受过良好的古典教育。因抨击时政和不甘受贵族的欺辱，曾两度被送入巴士底狱，并在1726年被放逐国外。他在英国客居3年，醉心于洛克经验论哲学和牛顿的自然科学原理。回国后写成《哲学通信》(Lettres philosophiques)，1734年秘密出版。由于书中赞扬英国政治制度和主张，信仰自由，成为“投向旧制度的第一颗

① Louis Althusser,《孟德斯鸠：政治和历史》，法国大学出版社1959年法文版，第120页。

② 维·彼·沃尔金：《十八世纪法国社会思想的发展》，商务印书馆1983年版，第52页。

③ E·卡西尔：《启蒙哲学》，山东人民出版社1988年版，第206页。

炸弹”，书被查禁。为躲避追捕，伏尔泰不得不逃往偏僻小镇匿居多年。由于他在哲学、文学、史学和科学方面著述甚丰，1746年当选为法兰西学院院士，并曾任法国王家史官和普鲁士国王的高级侍从，但都以失望和决裂而告终。1758年以后，伏尔泰定居在法国和瑞士交界的费尔奈庄园，以便更自由地从事著述活动。他一生写有大量著作、评论文章和作品，为启蒙运动的发展做出了不可磨灭的贡献，是当时思想界的泰斗。长寿的伏尔泰毕生的生活和活动的历史，仿佛就是法国启蒙时代各个阶段和各种矛盾的集中反映。无怪乎雨果说：“伏尔泰不只是一个人，而是整整一个时代。”^①

伏尔泰的主要著作还有：《论形而上学》（*Traité de métaphysique*, 1734）、《牛顿哲学原理》（*Eléments de la philosophie de Newton*, 1738）等。他在史学方面的主要著作有：《查理十二世史》（*Charles XII*, 1731）、《路易十四时代》（*Siècle de Louis XIV*, 1751）和《论普遍史和各民族的风俗与精神》（*Essai sur l'histoire générale et sur les moeurs et l'esprit des nations*, 1756—1769）、《彼得大帝时代的俄国史》（*Histoire de l'Empire de Russie sous Pietre le Grand*, 1763）等等。

首先应该指出，“历史哲学”这个词就是由伏尔泰最早开始使用的。他在1765年写了一篇题为《历史哲学》（*Philosophie de l'histoire*）的论文，于1769年《论普遍史和各民族的风俗与精神》新版出版时，放入此书一并发表。事实上，伏尔泰并未象黑格尔那样创立一种系统的历史哲学体系，但他提出的理性主义原则，他对神学历史观的批判，在当时确实具有普遍的方法论意义。因而恩斯特·卡西尔（*Ernst Cassirer*, 1874~1945）指出：“伏尔泰的目的正是把历史提高到超出‘过分人格化’、偶

^① C·阿尔塔莫诺夫：《伏尔泰传》，商务印书馆1987年版，第1页。

然事件和纯粹个人的水准。他的目的不是描述独特的细枝末节，而是表现‘时代精神’和‘民族精神’。伏尔泰的兴趣不在于事件的前后相继，而在于文明的进步和它的诸因素的内在关系。”^① 诺曼·L·托里 (Norman L·Torrey) 也认为，伏尔泰这篇论述远古史的论文，“哲学多于历史”。^② 也正是因为这个原因，俄国诗人普希金称赞“伏尔泰第一个走上了新的道路，并把哲学的明灯带进了黑暗的历史档案库”。^③ 但也有人持相反的观点：科普莱斯顿认为，在“历史哲学”这个术语的“任何意义上说”，“这篇论文也很少有哲学性”。因为当伏尔泰谈论“需要以哲学精神写历史的时候，他指的是需要排除传说和神话。……当然伏尔泰首要地是要求，应该把超自然的解释一并清除出去。以哲学精神写历史就是以哲学家 (philosophe) ——启蒙时代的人——的精神写历史。”^④ 显而易见，科普莱斯顿的观点是难以说服人的，因为他说得也太绝对了。

我们承认，伏尔泰在这里或在别处都未构建出一套历史范畴和历史方法论的理论体系。但这绝不能说，该文在“任何意义上”都缺乏哲学性。伏尔泰用法文首创“历史哲学”这个词，绝不是毫无意义的；他的历史观念在哲学思维的深刻性和系统性上可能不够，但不应该说没有任何哲学性。一方面，伏尔泰的这篇文章在研究人类文明起源史时，需要比较不同文明的起源和发展，这就可以从比较中发现某些共同的或普遍的东西。比如，伏尔泰认为，无论在东方还是在西方，古代文明的起源必

① E·卡西尔：《启蒙哲学》，山东人民出版社1988年版，第210页。

② 《哲学百科全书》第8卷，麦克米兰和自由出版社1967年英文版，第268页。

③ 见维·彼·沃尔金：《十八世纪法国社会思想的发展》，商务印书馆1983年版，第34页。

④ Copleston, 《哲学史》第6卷，伦敦探索出版社1960年英文版，第166页。

定有相似的过程和性质：由愚昧而导致迷信，由迷信而产生占星术和巫术，是古代到处可见的，是人类文明发展的必然之路；其根本原因就在于初民缺乏知识，处于蒙昧阶段。另一方面，伏尔泰也提出了一种批判地对待史料的方法：既然古代人缺少知识，必然迷信神灵，轻信传说和神话，那么古代史中必然是以很少的事实掺杂大量的谎话。但历史学家的责任不是用虚构的轶事和神奇的传说取悦于读者，所以必须把古史中掺进的这些东西加以剔除，使之成为人的和真实的历史。鉴于此，伏尔泰对《圣经》和基督教历史观也进行了严厉的批判。伏尔泰提醒人们：“一句话，我们在读历史时，永远小心不要轻信那些虚构的寓言。”^①这显然是当时特有的理性主义历史观，怎能说缺乏哲学精神呢？

事实上，伏尔泰在历史观念上的贡献首先在于他第一个试图把启蒙哲学运用于历史。他把全部人类历史看作是理性与迷信、知识与愚昧的斗争过程，以理性为历史发展的主要动力，以理性原则作为衡量史料和历史价值的标准，从而否定了长期统治欧洲的神学历史观。这种神学历史观，在17世纪末布须埃（Jacques Bénigne Bossuet, 1627~1704）的著作《论普遍史》（Discours sur l'histoire universelle, 1681）中，仍占支配地位。布须埃不仅接受奥古斯丁的神灵与世俗的“双城理论”，而且仍以圣经和神话传说为依据。伏尔泰的《论普遍史和各民族的风俗和精神》一书就是接着布须埃的《论普遍史》结束的时代开始写的，叙述到文艺复兴时代为止，但他的方法却完全是自然主义的方法。

伏尔泰的方法在当时具有强烈的批判性和革命意义，他在历史中对神话传说的清除与他对宗教的批判是相互推动的。宗

^① 见陈乐民：“伏尔泰的《历史哲学》”，载《世界历史》1989年第5期。

教的批判磨砺着历史批判的武器，历史的批判也加强着宗教批判的火力。伏尔泰把理性与迷信、知识与愚昧完全对立了起来，看不到理性与知识的历史性，这是启蒙时代典型的理性主义历史方法。这种形而上学的方法看不到神话传说甚至是最离奇的神谕对严肃的历史学家也是大有帮助的，因为在虚构的表象后面蕴含着人类的情感和愿望，所以也就包含着历史意义。如果认识不到这一点，如果不辩证地对待神话传说，那么对于我们来说，古代史就是难以认识的。维柯能以历史的眼光对待神话传说，而且他的想象力和贡献恰好是表现在这里，但伏尔泰却做不到。伏尔泰在对神学历史观的批判上超过了维柯，维柯却扬弃地保存了一些旧历史观的精华；伏尔泰对神话传说弃之如敝履，维柯却试图发现这些虚幻材料中所反映的真实意义；伏尔泰是彻底的，但维柯却是深刻的。

由于深信古代已被淹没在传说与神话的迷信之中，所以伏尔泰的历史批判却引出了反历史的性质——他对研究古代史采取消极的态度。在《关于历史的新思考》（*Nouvelles considérations sur l'histoire*）中，他认为，“写古代史无非是用一千句谎言来装扮很少的真相”。^①因此，不仅他本人只乐于写“现代史”，他也劝人们读“现代史”。他这种观点，一是来自对神学世界观的仇视。当他写古代史时，他的目的是批判掺杂在历史著作中的宗教神话；当他劝人们少读古代史时，也是因为古代史里充满了迷信和谎言。这种观点还来自他厚今薄古的立场。伏尔泰反对迷信古代，尤其是蔑视中世纪；在他眼里，古老已失去了昔日神话般的光彩，只剩下让人羞愧的愚昧和野蛮。他指出：

^① 见 Copleston, 《哲学史》第 6 卷, 伦敦探索出版社 1960 年英文版, 第 166 页。

任何时代的人总夸奖过去和诬蔑现在；……每个民族都幻想着一个纯洁、健康、悠闲、愉快、实际上不存在的黄金时代。^①

然而，如果有黄金时代的话，那么它也绝不在古代，而应在人类的未来。正是在这种今胜于昔的概念下，伏尔泰引出了历史进步的观念；这种观念在维柯和孟德斯鸠那里还是很模糊的。“黄金时代”的迷信和文艺复兴时期形成的崇古心理终于被突破了；新兴的资产阶级为了反对封建势力不必再借助于古人的“光辉”外衣了，他们已开始憧憬未来的“理想王国”。

伏尔泰的《论普遍史和各民族的风俗和精神》，就是一部企图描述全人类的发展，并指明其进步途经的历史。他认为，社会变化有三种原因：气候、政府和宗教。地理变化似乎是人类社会不断变化的基础，在自然界中，一切都在变化、发展，整个地球以及居住在它上面的人类社会都在变化。然而变化还不是进步，进步是以一定的价值标准为前提的。伏尔泰的标准是理性主义的，他认为人类理智与知识的发展就是衡量社会进步的尺度。由于人类的理智能力是不断提高的，知识也是不断积累的，所以理智终能克服野蛮，知识必将战胜愚昧。由此可见，全人类的历史演化是沿着不断进步的道路进行的。

尽管历史进步的概念确定下来了，但进步本身却失去了历史发展的内容。这是一种反历史的历史进步概念，它缺乏理性生成和过程的内涵。伏尔泰痛快淋漓地批判了古代的迷信与谬误、蒙昧与野蛮。但他未历史地对待历史。象“败类”、“无知”、“野蛮主义”等概念，并不是一种有确定规定性和科学意义的历史学名词，它们只不过是一些充满义愤情绪的詈言咒语。狄德罗在读了伏尔泰的《论普遍史和各民族的风俗与精神》一

^① 伏尔泰：《哲学通信》，上海人民出版社1961年版，第289～290页。

书后，曾兴奋地给作者写信说：“其他历史学家叙述事实只是为了给我们指出这些事实。您叙述事实是为激起我们的内心深处对虚伪、黑暗、假仁假义、迷信、宗教狂热和暴政的愤慨。”^①以伏尔泰为精神导师的狄德罗，在这里是称赞作者的笔法，可是，他恰恰指出了那个时代的反历史主义的精神。伏尔泰虽然彻底地批判了旧制度，但却不能完全揭示旧制度的历史意义。比如，伏尔泰在其哲理小说《天真汉》中就认为，“历史只是一连串罪恶与灾难的图画。”^②对于伏尔泰以及以他为代表的大部分启蒙思想家来说，“历史的中心点乃是近代科学精神的旭日东升。在那以前，一切都是迷信和黑暗、谬误和欺骗。对于这些东西是不可能历史的，不仅仅因为它们不值得进行历史研究，而且因为在其中没有理性的或必然的发展”。这样，“就不可能具有关于历史的起源或过程的概念。纯粹理性不可能从纯粹非理性之中出现。不可能有从这一个导向另一个的发展。”“因而，启蒙运动的历史观便不是真正历史的；在它的主要动机上，它是论战性的和反历史的。”^③然而，马克思主义对启蒙思想家的历史观的批判，是以承认它的革命性、进步性和一定意义上的正当性为前提的。但当代资产阶级对启蒙运动的批判则往往是贬低它的重要性，他们害怕启蒙运动的否定性，全盘否定启蒙学者对历史观念的贡献。比如，柯林伍德就毫不掩饰地说：在启蒙学者的“历史著述中，他们关于各种原因的叙述都是肤浅到了荒谬的程度”。“启蒙运动在其较狭隘的意义上作为一种本质上是论战性的和否定性的运动，一场反宗教的运动，从未上升

① C·阿尔塔莫诺夫：《伏尔泰传》，第62页。

② 伏尔泰：《天真汉》，《伏尔泰小说选》，人民文学出版社1980年版，第202页。

③ R·G·柯林伍德：《历史的观念》，第91、88页。

到比它的起源更高，而伏尔泰则始终是它最好的和最有特色的表现。”^①柯林伍德在这里有意无意地犯了与伏尔泰等人同样的错误。显然，柯林伍德等人不是以辩证的观点来批判启蒙思想家的历史观，否则怎能在批判启蒙思想家的历史虚无主义时自己又陷入了新的虚无主义。他们不理解，没有启蒙时代抽象的理性主义的历史原则，就很难突破原来的历史不断堕落的退步历史观或历史往复演化的循环历史观。在这里，克罗齐的评价还是比较公允的，他指出：启蒙学者丢弃了历史连续性和历史继承性，给启蒙时期的史学划定了界限，“但它们并不表示史学没有取得任何进步。”“表面上，这是历史知识方面的退步，实际上，这是对生活的补充，因而是对历史意识本身的补充”。^②这就是说，尽管启蒙时代的进步观是直线型的，即从愚昧跳跃到科学时代，从野蛮直达文明世界，但这毕竟是一种承认历史有某种间断性或飞跃的进步观念。在当时革命成为历史必然的情况下，这种历史间断性理论恰恰是革命的，它既是革命情绪的表达，同时也在为革命寻找理论根据。

伏尔泰的历史观的确是片面的和不深刻的，我们不必夸大它的价值。所以，我也不同意这样一种观点：伏尔泰“在论证人类历史中不断的社会进步时，还接近了社会进步的矛盾性这一思想。他所理解的历史进步的不断性并非连续的。发展并不是和平地、平静地、毫无震荡地、没有 *révolutions*（革命）地进行的。……在人类的历史发展中，善同恶是携手前进的，进步本身是幸福和灾难的结合，也就是说，是一个矛盾的现象。”^③伏尔泰的确认为历史是在善与恶、文明与野蛮、理智与愚昧的

① R·G·柯林伍德：《历史的观念》，第91、89页。

② 贝奈戴托·克罗齐：《历史学的理论和实际》，第207、209页。

③ 捷·伊·奥伊则尔曼主编：《十四——十八世纪辩证法史》，人民出版社1984年版，第233~234页。

斗争中实现的,但这并不是辩证的发展观和进步观的本质内容;辩证法认为,历史是在社会的善与恶、文明与野蛮、理智与愚昧的相互过渡、相互生成中实现的。矛盾不是外在的并列,而是内在的——既相互抑制,又相互生成。善、文明与理智不是一种不变的规定,它们都具有历史特征。现在被称为恶的,可能在古代作为善而存在;现在被认为是野蛮的行为,在古代反而是正当的。伏尔泰显然未能达到这样的认识,他仍然外在地理解历史矛盾。在他看来,全部历史就是

一连串的错误、狂妄和不幸,在这些现象中,我们也可以看到为数不多的美德、几个幸福的时代,犹如散步在荒野的沙漠上的绿洲孤岛一般……^①

显然,作为“孤岛”的美德和幸福的时代与罪恶和不幸的时代是没有历史联系的。在这里,只有历史中的先后相继,而没有历史的发展。

当然,里斯本大地震后,伏尔泰开始怀疑自己对历史进步所持的乐观主义态度,不再相信理想王国“一切都十全十美”的骗人鬼话。^②这时,伏尔泰所理解的进步不仅表现在善的范畴中,而且在恶的范畴中也得到了阐明;进步的代价已为他所感受到。象《老实人》、《天真汉》和《里斯本的灾难》等文学作品,均反映了他思想上的这一变化。尽管他让“天真汉”隐隐觉得,“历史有如悲剧,要没有情欲、罪恶、灾难,在其中掀风作浪,就会显得毫无生气,令人厌倦”。^③但是社会的罪恶与不幸仍是被视为克服历史单调的调味品,恶作为一种推动社会发

① 捷·伊·奥伊则尔曼主编:《十四——十八世纪辩证法史》,人民出版社1984年版,第233页。

② 伏尔泰:《老实人》,《伏尔泰小说选》,人民文学出版社1980年版,第95页。

③ 伏尔泰:《天真汉》,《伏尔泰小说选》,人民文学出版社1980年版,第202页。

展的有力杠杆的作用，却并未得到认可。况且，伏尔泰关于社会矛盾的思想多数还停留在文学作品中，并未贯彻到他的历史观中去，资产阶级的理想王国，对他来说仍是迷人的图景，历史在对抗性矛盾中进步的思想，对他来说还是难以理解的。我们只能在比伏尔泰年轻些的让·雅克·卢梭那里才能发现这种观念。

伏尔泰的理性主义进步观还给他带来另一个带有历史局限性的主张，即夸大“圣贤哲人”和开明君主的作用。这种唯心主义的英雄史观是以另一种更一般的唯心主义历史观为基础的。伏尔泰不能理解历史进步的真实基础是生产方式的发展，在他看来，人类社会的历史，就是迷信和理性的经常的和残酷斗争的历史。宗教狂热、愚昧无知和盲目迷信是人类永久的敌人，是社会灾难和不幸的根源。一切思想健全的人的任务就是传播理智的光明，开导人民，同宗教和宗教狂热的祸害进行斗争。要启发人民，就需要有思想健全、富于理智和知识丰富的人；伏尔泰从重视精神文化的观点出发，认为科学家和思想健全的哲学家比那些声名显赫的王公贵族或军事统帅对历史贡献更大。因为思想家和科学家能以理智的思维和丰富的知识去破除迷信，并逐步启发广大人民群众。伏尔泰早在《哲学通信》中就写道：

……有人争论这样一个陈腐而烦琐的问题：凯撒、亚历山大、铁木儿、克伦威尔等人，哪一个是最伟大的人物。

有人回答说，一定是牛顿。这个人说得有道理；因为倘若伟大是指得天独厚、才智超群、明理诲人的话，象牛顿先生这样一个十个世纪以来杰出的人，才真正是伟大人物；至于那些政治家和征服者，哪个世纪也不短少，不过是些大名鼎鼎的坏蛋罢了。我们应当尊敬的是凭真理的力量统治人心的人，而不是依靠暴力来奴役人的人，是认识

宇宙的人，而不是歪曲宇宙的人。^①

然而，伏尔泰不是不清楚，象牛顿、F·培根、洛克还包括他本人这样的英才，只不过是理智与知识的源泉，如果不用于启发人民，就难以改变社会。但社会是受政府控制的，因而最便利的办法就是寻找开明君主，使君主先受启发。伏尔泰在《路易十四时代》中写道：

理性必须首先在首要人物头脑里确立，然后逐步下达，最后主宰百姓。百姓对理性并不了解，但是由于看到他们的长上已经变得温和节制，于是群起仿效。^②

在这里，伏尔泰鼓吹开明君主的主张，理性上是其唯心史观的表现，政治上则是他的妥协性在作祟。但我们也应指出，思想英才与开明君主相比，伏尔泰更看重前者的历史作用，前边引述的《哲学通信》中的一段话已充分证明了这一点。在他看来，思想英才的作用是本源性的，而开明君主的作用则是功能性的，思想英才不过是借开明君主之手来推动社会的进步而已。才智超群的思想英才是千百年难得的奇迹，而君主则世代不缺。君主本身不过是权势造成的，是“生逢其时”的产物。“如果克伦威尔复生，恐怕这位曾经把国王斩首而自立为君的人，也许不过是伦敦的一个普通商人罢了。”^③可见，对于伏尔泰来说，“开明君主”的主张与其说是一种历史观，倒不如说是一种政治策略。即使伏尔泰在称赞路易或彼得大帝时，也是鉴于他们对科学与艺术事业的赞助或“保护”。而对于那些只知攻城略地、烧杀抢掠的国王或首领，伏尔泰则极为蔑视，认为他们不过是些“野蛮”的强盗而已。况且随着岁月的流逝，伏尔泰也体会

① 伏尔泰：《哲学通信》，第44页。

② 伏尔泰：《路易十四时代》，商务印书馆1982年版，第545页。

③ 伏尔泰：《哲学通信》，第27页。

到“开明君主”的绝对稀有，不再对之抱有幻想，晚年转而眺望革命的到来。

无论如何，伏尔泰已经提出了一种新的史学原则，即一反以政治和军事为主的历史而提倡写以精神文化为主的历史。传统史学以政治和军事为主线，重点描述帝王将相；伏尔泰把精神文化和科学知识放在首要的地位上，这就贬低了帝王们在史书中的作用。伏尔泰写道：

有些历史仅仅叙述一个国王的遭遇，似乎只有他一个人存在，其他一切仅仅由于他才得以存在。我讨厌这样的历史；一句话，我写历史更多地是写一个伟大的时代，而不是一个伟大的国王。那不应当简单地仅仅是他在位的年代记，相反，应当成为最能为人类增光的那个时代的人类智慧史。^①

在伏尔泰看来，“政治上种种详情细节，种种计谋手段都已被人遗忘。唯有良好的法律、各种研究机构、科学和艺术的不朽成就才与世长存。”^②他在《路易十四时代》一书的导言中开宗明义地指出：

本书拟叙述的，不仅是路易十四的一生，作者提出一个更加宏伟的目标。作者企图进行尝试，不为后代叙述某个个人的行动功业，而向他们描绘有史以来最开明的时代的人们的精神面貌。^③

更为重要的是，在伏尔泰关于历史动力的概念中，思想方面和经济方面的事实往往是交织在一起的。他的标准是，凡对人类进步、社会发展有益的活动都是值得青史留名的。在《路

① 伏尔泰：《路易十四时代》，“序言”第7页。

② 同上书，第492页。

③ 同上书，第5页。

伏尔泰初步地表述出来了，这也为新史学的代表人物所承认。比如，第三代年鉴学派的核心人物雅克·勒高夫（Jacques Le Goff, 1924~）就明确指出：“伏尔泰已经确定了新史学的大纲”，因为他“所要求的历史不仅是政治史、军事史和外交史，而且还是经济史、人口史、技术史和习俗史；不仅是君王和大人物的历史，而且还是所有人的历史；这是结构的历史，而不仅仅是事件的历史；这是有演进的、变革的运动着的历史，不是停滞的、描述性的历史；是有分析的、有说明的历史，而不再是纯叙述性的历史；总之是一种总体的历史……。”^①

在伏尔泰的史学思想中，还有一点是难能可贵的。他反对欧洲中心论，认为不应把世界史仅局限于地中海周围地区和西欧国家的狭隘范围内。伏尔泰以前的“世界通史”，总是先写作为基督教文明的出发点的古代犹太人的历史，随之再写希腊人和罗马人的历史，随后则是西欧各民族的历史。伏尔泰抛弃了这种世界历史的图式。他高度欣赏东方各民族的文明，并企图建立一个包括印度、中国、埃及、波斯等东方各民族在内的新的世界普遍史体系。对于伏尔泰历史视野的扩大，苏联学者沃尔金认为得益于两种原因：“第一个原因是同欧洲和最遥远的国家之间的经济关系的发展有关的。”如果说新航道的开辟和新大陆的发展只是引发了人们的好奇心的话，那么世界性商业贸易活动则为人们了解世界各民族的制度、风俗、文化和历史奠定了现实的基础。伏尔泰的传记作者古斯塔夫·朗松（Gustave Lanson, 1857~1934）有句妙语说得很形象：“当伏尔泰用中国的茶碗喝着阿拉伯的咖啡时，他感觉到他的历史视野扩大了。”伏尔泰历史视野扩大的“第二个原因即思想方面的原因也许更起作用。旧的图式是同旧的思想体系、同基督教的传

^① J·勒高夫等编：《新史学》，上海译文出版社1989年版，第18、19页。

统极其紧密地联系在一起。为了消除这种传统的影响，伏尔泰热心地寻找能够破坏‘神圣’历史的权威的史料。”埃及、中国、印度等地的文明比犹太人和基督教文化更为古老，这对于震撼基督教的权威颇有效用。^①商业和对东方民族的了解，当然对破除狭隘的历史视野具有重要的作用。但也许还有一个原因也不应忽视。作为启蒙思想家，他们批判的对象是欧洲社会的现状，在外来文化中发现长处和理想地夸大其优点，是批判社会现实，鼓吹变革社会的最便利的手段。他山之石，可以攻玉。历史悠久的东方文明，当然更易为伏尔泰等人所利用。正象神学家把自己的神学观念投射到历史中一样，伏尔泰也时常把自己的哲学理想投射到历史中。

综上所述，伏尔泰是启蒙时代史学和历史观念的典型代表，他的历史观念建立了此后启蒙时代一切历史学家所遵循的纲领。他的优点和局限性正好代表了启蒙时代历史观的优点和局限性。然而，我们将看到，伏尔泰的历史观在爱尔维修身上得到了更为狭窄的和片面的发展。伏尔泰还有某种文学色彩的光辉，后来的爱尔维修却把整个历史变成了完全灰色的领域。

三、爱尔维修：建立一种象实验物理学一样严密的社会历史学说

在 18 世纪的法国，克劳德—阿德里安·爱尔维修 (Claude—Adrien Helvétius, 1715~1771) 是把社会历史类同于自然现象，并试图建立一种象自然科学一样严密的社会历史学说的典型。1715 年 1 月 26 日，他出生在一个宫廷御医的家庭，早年就读于耶稣会学校，由于王后的恩惠，1738 年他被任命为

^① 参见维·彼·沃尔金：《十八世纪法国社会思想的发展》，第 37~38 页。

总包税官的职务，这个职务使他有机会了解全法国各地的社会现实问题，弊端丛生的法国封建制度促使他立志寻找解决社会问题的科学道路。1751年，爱尔维修辞去了总包税官的职务，专门从事科学研究。他死于1771年12月26日。

爱尔维修的主要著作《论精神》(De l'esprit, 1758)和《论人及其理智能力和教育》(De l'homme, de ses facultés intellectuelles, et de son éducation, 1772)的唯物主义思想和反封建主义的主张，受到封建统治阶级和教会方面的仇视。前一本著作被下令焚毁，后一本著作在他生前根本不敢发表。

应该指出，爱尔维修并未有建立一种历史哲学的意识，他研究社会是为了医治社会弊病，寻找使其走上理想模式的道路。在爱尔维修看来，社会的不幸是人们未按理性和科学的原则行动的结果。要想找到指导人生和社会的理性原则，就得建立一种具有普遍意义的和真正科学的社会历史学说。他发誓要“象研究其他各种科学一样来研究道德学，应当象建立一种实验物理学一样来建立一种道德学。”^①建立一种具有普遍意义的和真正科学的社会历史学说，这是与维柯共同的理想。然而，维柯把建立这种科学的希望放在人类的创造性活动及其造物上；而爱尔维修则认为，如果科学地考察人类和社会，就必须以人的自然本性为依据，把人归结为人的自然本性。在维柯那里，人们要科学地认识民事世界和历史，就必须排除人的自然本性，因为人的自然存在或肉体存在是上帝创造的，而人只能认识他自己的造物；在爱尔维修那里，科学地认识社会的前提就是把所有人的活动和社会现象都归结为人的自然存在，因为只有这样，才能建立象自然科学一样严密可靠的社会历史理论。维柯把社会历史理论上升到科学的水平，是与贬低自然科学的科学

^① 《十八世纪法国哲学》，商务印书馆1963年版，第430页。

性相联系的，因为自然科学的对象是上帝的造物而不是人的造物；爱尔维修则试图以自然科学的标准，来建立科学的社会历史学说。

通过伏尔泰，爱尔维修接受了洛克的经验主义认识论学说，但他随之取消了洛克的“反省”经验，并抹煞了思维与感觉的本质区别，把一切理智的能力归结为感官的能力，把全部认识活动都归结为肉体感性活动。他在《论精神》中指出：“精神的全部活动，就在于我们具有一种可以觉察到各种对象之间的相似或相异之处、相符合或相违背之处的能力。然而，这种能力无非就是肉体感受性（the Physical Sensibility）本身。”^① 爱尔维修的经验主义感觉论显然是极为片面的，但这种片面性质也正表现了这位启蒙思想家的“真正法国的性质”，^② 因为在他看来，他已经为建立一种如同物理学一样的严密的社会历史学说找到了一个坚实的哲学基础，即从反复无常、变化多端的人类活动和社会行为中找到了一个纯自然、纯客观的抽象性质——肉体感受性。按他的话说就是，“肉体的感受性乃是人的需要、感情、社会性、观念、判断、意志、行动的原则”；人就好比“是一部机器，为肉体的感受性所发动，必须做肉体的感受性所执行的一切事情。”这样一来，我们就“可以用肉体的感受性来说明一切”，^③ 客观地、科学地认识人类社会和历史发展的规律。爱尔维修的基本理论推理是按几个前后相衔的步骤展开的。

首先，爱尔维修从人的肉体感受性出发，把人归结为自然的人，并用这种自然人取代了超自然的神在社会理论中的统治地位。在他看来，在人类社会中不应当求助于虚幻的原因；历

① Helvetius, 《论精神》，纽约 1970 年英文版，第 7 页。

② 《马克思恩格斯全集》第 2 卷，第 165 页。

③ 《十八世纪法国哲学》，第 499 页。

史是由人们一系列的感性活动所构成的，社会存在和发展的原因不在天上，而在人间。因此，研究社会问题不应从虚构的神灵出发，而必须从研究人的本性入手。爱尔维修认为，人人都本能地具有趋乐避苦、趋利避害的感情。这种力图保存自己、谋求个人幸福的“自爱”本能，就是人们的共同本性。自爱是人类行为的一般基础，”^① 它“为人人所共具，乃是与人不可分离的”。爱尔维修在此完全忽略了人的本性的社会性和历史性，不能理解整个历史“无非是人类本性的不断改变而已”。^② 在爱尔维修看来，社会无非是“个人的集合”，即一个由许多追求个人幸福的人们的纯粹算术式的总和。这种用单独的个人当作出发点来说明整个社会的做法，无非是由资本主义生产关系的性质所决定的资产阶级个人主义的一种哲学思考。

但是我们不应该贬低爱尔维修这一观点的理论意义。这毕竟是把理解社会的钥匙从天上取回人间了。而且马克思主义并不一般地反对把人作为考察社会历史的出发点，因为历史就是活动在社会中的人自己创造的。马克思恩格斯指出：“我们的出发点是从事实际活动的人。”^③ 可见，爱尔维修的错误并不在于他要认识人的本性，而在于他抽象地理解了这一本性。他在考虑这个问题时，撇开了人属于什么样的历史时代，处于怎样的社会关系下，属于哪一个社会阶级或集团等等，他谈论的是没有任何社会规定性的自然人。在马克思主义看来，自然人，对于社会科学来说，是一个没有内容的抽象概念，是一种形而上学的虚构。因为“人的本质并不是单个人所固有的抽象物。在

① F·科普莱斯顿：《哲学史》第6卷，伦敦探索出版社1960年英文版，第36页。

② 《马克思恩格斯全集》第4卷，第174页。

③ 《马克思恩格斯选集》第1卷，第30页。

其现实性上，它是一切社会关系的总和。”^① 爱尔维修从一个虚构的、空洞的人性概念出发来解释社会现象，终究还是滞留于唯心主义历史观的范畴中。爱尔维修自然主义地理解人的需求，找寻解开社会历史之谜的钥匙，他不懂得，人不仅是自然界的一部分和自然界的产物，而且是社会的一部分，是社会劳动和社会实践的产物；人类社会一建立，便按照自己的特殊规律发展着，这种规律依赖于自然规律，但不能归结为自然规律。

其次，既然爱尔维修从人的肉体感受性引伸出人的“自爱”本性，那么就必然逻辑地推演出这样的结论：“人类的一切活动都是建立在个人利益的基础上的”。^② 因为感性的人必然追求使自己幸福的东西，所以“利益是我们的唯一推动力。”^③ 爱尔维修断言：“如果说自然界是服从运动的规律的，那么精神界就是不折不扣地服从利益的规律的。”^④

爱尔维修的利益学说是他社会历史观中最有创见的一部分，因为他是在尝试着“以人类的物质需要来解释人类的社会的和智慧的发展。”^⑤ 他认为，人们首要的利益就是吃饭充饥、穿衣御寒的需要。为了养活自己及其家属，人们必须去从事劳动或其他活动。他写道：“使野蛮人留在湖上和林中整整六个月，教他们扳弓结网，安设陷阱的，是饥饿。在各个文明民族中使一切公民行动，使他们耕种土地，学一种手艺，从事一种职业的，也还是饥饿。”^⑥ 在这里，这位思想家有把物质利益方面的需要当作劳动的目的和内在动力的倾向，在某种程度上，这是

① 《马克思恩格斯选集》第1卷，第18页。

② 《新卡克顿百科全书》第9卷，卡克顿出版社1977年英文版，第2987页。

③ 《十八世纪法国哲学》，第537页。

④ 同上书，第460页。

⑤ 普列汉诺夫：《论一元论历史观之发展》，三联书店1961年版，第12页。

⑥ 《十八世纪法国哲学》，第497页。

接近马克思主义的历史唯物主义的。因为后者认为，人们从事劳动具有客观的、内在的、不依人的意志为转移的物质动因，这就是基于人类社会而不断产生和发展的各种需要，其中最基本的就是吃、穿、住。马克思把这种需要看成是人类生存和发展的第一个前提。但是应该指出。由于爱尔维修只是从人们的肉体感受性上讲人们的自然需要，不懂得社会生产方式对人们需要的决定作用，这既使他的“需要”停留在饮食男女的生理学水平上，也使他不能理解人们的需要之所以产生的物质基础和满足这些需要的社会生产手段。结果，他所讲的“利益”和“需要”在很大程度上，还停留在主观愿望的范围内。在他那里，是愿望支配着人们的生产和其他社会活动，而忽视了愿望产生的社会经济原因，还是社会意识决定社会存在。

爱尔维修不是到天赋的合群感、同情感中，而是到人们的现实利益中去觅寻关于人类社会起源的原因。在他看来，向自然界的敌对力量进行斗争，防御野兽的侵害和获得食物，这一切实际需要就形成人们的“公共利益”，它促使人们联合起来，互相帮助。即“人为了养活自己，或者为了减少自己对于狮子老虎的恐惧，必须与别人联合起来。”^① 爱尔维修想从人们的感性需要和满足这些需要的方式来解释人们交往的愿望，因而他在历史观上前进了一步。但是由于他只是从人们的自然需要，而没有从根本上，从生产力与生产关系的矛盾运动上来说明这种交往，因而并没有发现社会形成的真正原因。在他那里，“这种以公民们的需要为基础的结合乃是肉体的感受性的直接结果。”^②

爱尔维修还认为，国家、法律等政治设施都是基于人们的

① 《十八世纪法国哲学》，第496页。

② 同上书，第496页。

利益而产生的，并且随着这种利益的变化而发生相应的变化。这里已经包含了经济基础决定上层建筑的思想萌芽。他说道：“为了生活，人必须种地。要使人去播种，收获必须属于耕者。为了这个目的，公民们彼此之间订立了一些协定和法律。”^① 既然“法律制定了，就必须委托几个人去执行：这些人就是最初的官吏。”^② 爱尔维修在此虽然看不到法律和国家产生的阶级原因，但毕竟是从经济方面来考虑这一问题的。而且他也朦胧地觉察到，不同的“公民等级”存在着利益的“矛盾”，并把这些等级集团称为不同的“阶级”。^③ 尽管爱尔维修当时的认识还很肤浅，但这些考察社会生活的态度，却为复辟时期的历史学家们理解阶级和阶级斗争的作用开辟了道路。

爱尔维修还用人们利益的不同来解释他们在政治、思想和道德等问题上的意见分歧。他认为，物质利益对于人们精神生活具有决定性的意义，因为“利益支配着我们的一切判断”，^④ 人们永远服从自己的利益。人们的意见纷纭，在于他们的利益各异。他断言，只有这样理解，“才能发现意见惊人地分歧的原因”，因为这些分歧是“完全系于他们的利益的差异上的”。^⑤ 虽然爱尔维修不能由此贯彻到底，但仅就其明确提出利益支配意见这一点来说，他就高出于其他法国唯物主义者。普列汉诺夫指出：爱尔维修“威胁了一个在十八世纪流行很广的观点，即认为世界为公共意见所支配。……照他看来，人们的意见是听命于人们的利益的；……这个利益是独立于人的意志的”。^⑥ 不

① 《十八世纪法国哲学》，第496页。

② 同上书，第471页。

③ 同上书，第531页。

④ 同上书，第457页。

⑤ 同上书，第458页。

⑥ 普列汉诺夫：《唯物主义论丛》，三联书店1961年版，第102~103页。

过要注意，爱尔维修相信天才的意见是能够支配世界的。他在给俄国人舒瓦洛夫的信中说：“只有许多相继出现和相互竞赛的伟大人物才能使一个庞大民族的全体群众行动起来。”^①

第三，爱尔维修是从人们的肉体感受性，即人的生理需要，去寻找社会发展的动力的，因此社会的发展就必须依靠人们生理需要的扩大。他又不理解人们的需要具有社会性和历史性，在他看来，人们的需要在质上是等同的。这样，人们需要的扩大只有量的方面，而需要量的扩大只能依赖人口数量的增加。所以，人口增殖就被爱尔维修看成为社会发展的直接原因。他用人口的增殖来说明社会形态的更替和生产水平的提高。在他看来，由于人口的增长，原来的经济形态不能够满足人们的需要了，就得更换一种新的经济形态。人类从狩猎生活过渡到畜牧生活，由畜牧生活过渡到农业生活，又由农业生活过渡到商业和手工业，都是人口不断增长的结果。这样一来，生产方式的变化成了人口增殖的产物，而人口增殖却不受生产方式的制约。同时爱尔维修也把法律与国家的产生说成是人口增加的结果。他认为，人口的增多使各种利益日益错综复杂，结果又使法律增多。法律的增多使专管法律的官吏的存在成为必要，国家也就出现了。用人口的自然增长来说明社会历史的发展，这当然是不科学的，因为人口因素只是社会存在和发展的一个经常的内部条件，而不是社会发展起决定作用的条件。不过，爱尔维修毕竟看到了这样一个客观存在的“经常的内部条件”。正象孟德斯鸠看到社会发展的外部自然条件一样，爱尔维修的发现也有助于摒弃以往宗教历史观的种种神学虚构，并为历史唯物主义的产生开辟了道路。

^① 《爱尔维修致舒瓦洛夫》，见米·阿·西林：《爱尔维修》附录，上海人民出版社1960年版，第151页。

爱尔维修从人的肉体感受性出发引出人的需要，又从需要推证出社会发展的动力在于人口的增殖。这似乎达到了自然科学的严密，但却把人变成了抽象的、只具有单一性质的机器。然而，人是有思想、有幻想和充满了激情的能动主体，把人变成纯自然的存在背离了人的本质，因而也就不能真正科学地把握社会历史的规律。爱尔维修试图以牺牲人和社会的独特性质为代价，来建立科学的社会历史学说；但与自然相比，人和社会又确实有其独特的性质。这正是爱尔维修和整个法国唯物主义的悲剧：^①他们本想把“唯物主义运用到社会生活方面”，但却否定了社会生活本身；他们本想科学地认识社会历史，但却本质上取消了社会历史的独特性质；他们本想建立科学的社会历史学说，但却因把这种学说归结为自然科学而排除了这种可能性。启蒙运动失误的地方正是浪漫主义要攻击的内容，这种攻击在启蒙运动自身已经出现了。卢梭虽然是在启蒙运动的精神背景中成长起来的，但他却从启蒙思想中发展出某些与启蒙运动的原则相对立的思想。我们从卢梭的历史观中，已经发现了某些化解启蒙运动的反历史性质的解毒剂。

四、卢梭：历史进步的对抗性

让-雅克·卢梭(Jean-Jacques Rousseau, 1712~1778)是18世纪著名的政治哲学家。1712年6月28日出生在日内瓦一个钟表匠家庭。幼年丧母，当过钟表业学徒，因不堪师傅的虐待逃出日内瓦。一度到处流浪，后投奔华伦夫人。在富裕的华伦夫人那里，他得到一些教育和照顾。1742年7月携自己独创

^① 拉美特利公开说“人是机器”，而霍尔巴赫也断定“人是一个纯粹肉体的东西”，可以用纯粹机械的观点来说明。

的《新记谱法》去巴黎求取功名，未获法兰西学院的赏识，但结识了孔狄亚克（Condillac, 1715~1780）、狄德罗（Denis Diderot, 1713~1784）和达朗贝尔（Le Rond d'Alembert, 1717~1783）等人。在狄德罗等人的影响和帮助下，开始进行学术研究，提出一些骇世惊俗的独特见解和观念。主要著作有《论科学与艺术》（Discours sur les sciences et les arts, 1750）、《论人类不平等的起源和基础》（Discours sur L'origine et les fondemens de L'inégalité parmi les hommes, 1755）、《社会契约论》（Du contrat social, 1762）、《爱弥尔》（L'Emile, 1762）和《忏悔录》（Les confessions, 1781~1788）。卢梭著作中的革命内容引起了统治当局的恐慌，1762年6月，巴黎高等法院下令逮捕他。卢梭匆匆逃离巴黎。1778年7月2日卢梭在贫困交加中离开人世。

作为一个政治哲学家，卢梭关心的主要是比较符合人性的社会政治制度。但为了论证他的政治理想。他有时也以粗线条的历史演讲过程来论证和支持自己的政治哲学。卢梭对历史的看法主要集中在《论人类不平等的起源和基础》一书中，在卢梭的著作中，这是唯一具有历史感的一本书。尽管卢梭并未建立一种历史哲学，但他不拘历史细节的宏观构思，使他的历史观具有了深邃而又辩证的品格。另外，卢梭与启蒙运动和德国浪漫主义思潮的独特联系，使他的历史观在历史哲学的兴起中成了一个不可缺少的环节。

卢梭是启蒙运动的产儿，但又是这一运动的叛逆。他以矛盾的方式属于启蒙运动：一方面，幻想人类有一个完全符合人性的历史时期，这个时期与整个人类的自我堕落的历史相对立，这本身就是启蒙时代的思想特征；然而，另一方面，卢梭又认为完全符合人性的人类与动物相差无几，因而是缺乏理性和观念的，理性和观念都是人类进入社会状态后逐渐发展起来

的，——这显然具有反启蒙的倾向。启蒙运动的任务是要把人理性化，但在卢梭看来，如果要把人理性化就必须首先把理性加以人化。理性并不是外在于人类历史的抽象形式，它本身应是人类历史长期发展的结果。比如，道德规范和善恶观念都不是现成的理性形式，并不是人类出现就以其现存的形式而存在的。它们在自然状态中就不存在。这些观念是随着人类文明史而逐步发展起来的。卢梭认为，野蛮人在本能中只具有生活于自然状态中所需要的一切，“他只在逐渐发展起来的理性中，才具有生活于社会中所需要的东西。”^① 启蒙意识要用理性来考察一切，但唯独没有考察理性本身，现在对理性自身的反思似乎在卢梭这里开始觉醒了。正象人们指出的，“启蒙的‘理性明灯’照射着外部世界，并将驱散各处的黑暗，但不驱散自身的黑暗。对自己来说，它仍然是暗昧的。而卢梭则把这样的亮光投射到‘理性的黑暗’。”^②

然而，不要以为卢梭已从启蒙运动完全走上了这个运动的对立面，勿宁说，他那些似乎同启蒙精神相对立的倾向，恰恰正是启蒙精神发展的必然结果。卢梭赞成以理性的眼光来考察历史，但彻底的考察必然导致对理性本身的历史考察。如果不进行这种考察，就不能说明以下种种问题：什么是理性的？为什么在一个时期人们以为是理性的东西到另一个时期却得出相反的结论？启蒙运动用理性的尺度来衡量历史，但忘了他们的“理性”的历史性质。卢梭开始意识到了启蒙意识的这个矛盾，而且开始了启蒙意识的自我批判的过程。显然，“卢梭的思想转而去反驳启蒙思想，这并不是因为他脱离了后者的立场，而是

① 卢梭：《论人类不平等的起源和基础》，商务印书馆1982年版，第97页。

② 捷·伊·奥伊则尔曼：《十四—十八世纪辩证法史》，第257页。

因为他更彻底地发展了这一思想，更深刻地揭示出它的含义。”^①

启蒙运动倡导理性，但卢梭却在发展理性的过程中暴露和发现了矛盾。比如，一般说来，在伏尔泰和百科全书派那里，理性是以绝对的善与充满罪恶与荒谬的历史相对立，但卢梭却意识到理性与历史一样都有一个充满对抗的发展过程，在这个过程中善与恶、进步与退步是统一的。任何历史进步同时就是退步。对历史与理性之间的矛盾以及它们各自自身的矛盾的揭示，在卢梭那里是以探讨人类不平等的起源和发展的途径展开的。

按照卢梭的观点，人的本质在于自由。在自然状态下，人们可以随意地利用自然满足自己微小的自然需要，因而人人都是自由的。可见，自然人的“自由”的规定是单纯的，它仅在于有根据自己的意志服从或抵抗自然的命令的能力。卢梭指出：

……在一切动物之中，区别人的主要特点的，与其说是人的悟性，不如说是人的自由主动者的资格。自然支配着一切动物，禽兽总是服从；人虽然也受到同样的支配，却认为自己有服从或反抗的自由。而人特别是因为他能意识到这种自由，因而才显示出他的精神的灵性。^②

在禽兽的动作中，自然支配一切，而人则以自由主动者的资格参与其本身的动作。禽兽根据本能决定取舍，而人则通过自由行为决定取舍。^③

在西方思想史上，尊重理性和知识一直是主流传统，因而人的本质就是人的理性，人如果有自由，那也是理性的自由，思想的自由。但卢梭却认为人的本质不在于悟性，而在于自由，这

① 捷·伊·奥伊则尔曼：《十四——十八世纪辩证法史》，第260页。

② 卢梭：《论人类不平等的起源和基础》，第83页。

③ 同上书，第82页。

种自由也不是理性的自由，而是人在自然面前行动的自由。人对自然的自由只有在自然的状态下才能实现，因为只有这时人们才根据自己单纯的自然需要去对待自然。对传统来说，人只有脱离了自然状态才会上升为真正的人；而对于卢梭来说，人只有在自然状态中才是符合其本性的完整的人。爱尔维修和霍尔巴赫把人归于肉体的存在，是为了否定人的自由；但卢梭却把自然状态下的人奉为真正自由的人，因而自然的人并不属于动物的范畴，而是人的理想状态。

根据卢梭的观点，在自然状态下，人们彼此独立，完全按自己的自然本性生活。甚至，“每一个人，除自己外，不需要任何人”，^①人并非天生是社会动物，人也没有社会生活的本能。他们没有语言，因为语言对他们来说并不是必要的；他们分散地生活在森林里，没有固定的住所，不会任何手艺，只靠天然肥沃的土地所给予他们的东西为生；他们的全部欲望并不超出自然需要的界限，只表现为食物、配偶和休息，很容易满足；两性间的结合完全是偶然的，没有现代人们所特有的占有欲；他们没有任何善恶观念，但绝不会因争夺食物和异性面争斗，这就是说，自然状态绝不是象霍布斯所说的那样处于普遍战争状态，相反地，因为怜悯心是一种自然的情感，它调节着每一个人的活动，即使那些孤独的野蛮人偶尔相见也会和睦相待，不易发生争执，所以怜悯心对于人类全体的相互保存起着协助作用。由于野蛮人过着孤独的生活，人类也就没有交流和教育，每一代的经验和智慧的闪光，都随着肉体的死亡而回归自然。人类既然不能进步，因而也就无所谓历史。卢梭就此写道：对于自然状态下的人来说，

即使他偶尔有所发明，也不能把这种发明传授给别人，

^① 卢梭：《论人类不平等的起源和基础》，第187页。

因为他连自己的子女都不认识。技术随着发明者的死亡而消灭。在这种状态中，既无所谓教育，也无所谓进步，一代一代毫无进益地繁衍下去，每一代都从同样的起点开始。许多世纪都在原始时代的极其粗野的状态中度了过去；人类已经古老了，但人始终还是幼稚的。^①

显然，卢梭把自然状态理想化为人类的黄金时代，与其说是出于社会繁荣的原因，倒不如说是出于道德的考虑。他知道自然状态下的人是粗野和无知的，但这正是人性纯朴的条件，社会发展了，但人性却堕落了。安乐和萎靡的生活方式，消磨着人们的力量和勇气；社会状态使人变成奴隶，成为虚伪、胆小、卑躬屈膝的小人；而财富则使人变得贪婪并陷于无休无止的争斗之中；他甚至认为，第一个为自己缝制衣服或建筑房屋的人，实际上不过是给自己创造了一些很不必要的东西，并给自己增加了累赘。在这里，卢梭把“文明社会的发展史”说成是“人类的疾病史”；^②认为人们如果能够始终保持自然状态下的简朴、单纯、孤独的生活方式，那就可以免去人类的许多不幸。卢梭与其说是冷静地反思历史，倒不如说是对他那个时代道德沦丧现象的诅咒。这似乎是古希腊退化历史观的复生，但卢梭在这里主要不是为古老时代唱挽歌，因为他知道那是一个野蛮而蒙昧的时代，他只是把古代自然的纯朴作为抨击封建社会的道德武器。因此，我不同意克罗齐的这样一种观点：卢梭“把通常的看法倒转过来，不把理性放在近代或眼前或遥远的未来身上，而把它放在过去身上，不把它放在中世纪的、希腊罗马的或东方的过去身上，而把它放在史前的过去身上，放在‘自然

① 卢梭：《论人类不平等的起源和基础》第106~107页。

② 同上书，第79页。

状态’身上。”^①实际上，卢梭并不想给自然状态加上理性的光辉，相反他认为是理性的发展导致了自然状态的解体 and 人的堕落。

自然人的幸福不在于理智和才华，也不在于奢侈和享乐，而在于自然的平等和自由。自由是人的本质，而平等则是自由的条件。尽管卢梭认为有两种不平等：一种是自然的或生理的不平等，它是基于年龄、健康、体力和智力上的差别而产生的；一种是社会的不平等，它是基于人们的政治地位和财富上的差别而产生的。但是，很显然，不平等在自然状态中几乎是不存在的，因为那时人们既没有财产、地位和教育程度等社会的不平等，也很少有自然的不平等，原因是人在自然上的不平等是生活上的差别造成的，自然状态下人们的生活水平很少有差别，社会才使人有了生活差距，因而自然的不平等至少是由于人为的不平等而加深的。

平等的野蛮人，过着孤独、简朴和自由的生活。每个人都按照自己的需要和愿望而生活，没有人能够使他违背自己的意愿服从别人的意志。但自然状态如何转入社会状态的呢？自由人如何变得不自由了呢？卢梭认为，这一转变的原因在于，人除了自由的本质外，还有一种特质即“自我完善化的能力”，这是一种凭借智慧和技巧征服自然，从事社会文明的潜在能力。这样说来，人有从自然状态发展到社会状态的自在可能性。然而，可能性仅仅是可能性，只有遇到适合的外部条件它才会转变为现实必然性。卢梭指出：

……完善化能力、社会美德、以及自然人所能享受的其他各种潜在能力，绝不能自己发展起来，而必须借助于许多外部原因的偶然会合。……没有这些原因，自然人则

^① 贝奈戴托·克罗齐：《历史学的理论和实际》，第196页。

会永远停留在他的原始状态。^①

然而，什么样的偶然原因或外部条件才促使人类自我完善化的能力由可能转变为现实的呢？孤独自由的人怎样变成了社会的人？对这一点卢梭并没有也不可能给予令人信服的解释，因为用偶然因素说明历史的必然性本身就是不深刻、不科学的表现。他不得不把孟德斯鸠的学说拿过来做支点：理性的发展是同人的情感密切相关的。理性由于情感的冲动而得以活跃；情感本身以人的需要为转移，而需要则是由周围的自然和外界环境引起的。比如，人们的结合大部分是由自然变故造成的：洪水的泛滥、火山的爆发、地震的摇撼、雷电引起的火灾，足以使受到了惊吓的人聚集起来，相互壮胆。一定的地理环境也影响着人们的生存方式。“土壤、气候和季节的差异，必然会使人们不得不把这种差异带到他们的生活方式中去。”^② 在沿海和沿河的地方，人们发明了钓线和钓钩而变成了渔民和以鱼为食的人。在森林地带，人们创造了弓箭而变成猎者和善战的人。在寒带地方，人们就穿起被他们打死的野兽的皮。卢梭有时也采用与爱尔维修相同的解释方法：随着人类的繁衍，生在贫瘠地带的人们向肥沃地区转移，于是人们就越来越密集地定居下来。

于是一切都开始改变了面貌。那些一向在森林中漂泊的人们，由于有了一个比较固定的地区，渐渐地互相接近起来，结合成各种集团，并终于在各个地方形成了有共同风俗和性格的个别民族。这些人所以形成个别民族并不是由于规章和法律，而是由于过着同一方式的生活，以同样食物为生，并受着相同气候的影响。^③

① 卢梭：《论人类不平等的起源和基础》，第109页。

② 同上书，第112页。

③ 同上书，第117页。

卢梭不想沿用以法律规范来说明社会历史的浅薄理论，而试图用生活方式、食物和气候这些客观原因来说明历史的进程。这是一种有益的探索。历史不是一种主观任意的进程，而是根据一定的客观条件向前发展的。

外在的条件是偶然的，但却是客观的，不带有主观任意的性质。个人结合为社会之后，抵御野兽的力量增强了；交往的扩大，促进了智力的积累和增长；工具的发明，提高了劳动的效率；人们有了较多的闲暇和享受，但无意中给自己带上了“第一个枷锁”，同时也为后代准备下了“最初的痛苦的根源”。^①社会发展了，但卢梭却在其中看到了否定的一面：

这些偶然事件曾经使人的理性趋于完善，同时却使整个人类败坏下去。在使人成为社会的人的同时，却使人变成了邪恶的生物，并把人和世界从那末遥远的一个时代，终于引到了今天这个地步。^②

尽管人类初期的进步是微乎其微、不易觉察的，然而一旦客观条件具备，自我完善化的能力就会“借助于环境的影响，继续不断地促进所有其他能力的发展，而且这种能力既存在于个人身上，也存在于整个种类之中。”^③初期的进步终于使人能够取得更快的进步，智慧越发达，技巧便越趋完善。承认人类有自我完善化的能力，这是启蒙意识中历史进步观念的特点；启蒙思想家热情地相信人类理性，但他们总是抽象地理解人的理性和自我完善的能力，以为完善化总是意味着进步和幸福。然而，卢梭开始怀疑这种能力了。他认为使人脱离野蛮状态的自我完善化的能力，同时也是人类一切苦难和不幸的根源：

① 卢梭：《论人类不平等的起源和基础》，第116页。

② 同上书，第109页。

③ 同上书，第83页。

正是这种能力，借助于时间的作用使人类脱离了它曾在其中度过安宁而淳朴的岁月的原始状态；正是这种能力，在各个时代中，使人显示出他的智慧和谬误、邪恶和美德，终于使他成为人类自己的和自然界的暴君……^①

不过，这里又产生了这样一个问题：为什么说人的能力和提高反而成了他不幸和苦难的根源。如果人们的才能都得到均衡和相等的发展，本来是可以维持平等的。但是，事实上发展是不平衡的。强壮的人做的工作较多；灵巧的人可以从自己的劳作中获得较多收益；聪明的人找到了一些缩短劳动的方法。这样，平衡就被打破了，人与人之间的不平等就出现了。在这里，似乎卢梭又承认了自然的不平等的现实存在。

可是，如果不平等仅是能力方面的，那仍然不会产生奴役和社会地位的不平等，因为“奴役的关系，只是由人们的相互依赖和使人们结合起来的种种相互需要形成的。因此，如不先使一个人陷于不能脱离另一个人而生活的状态，便不可能奴役这个人。”^②“但是，自从一个人需要另一个人的帮助的时候起；自从人们觉察到一个人据有两个人食粮的好处的时候起；平等就消失了，私有制就出现了，劳动就成为必要的了，广大的森林就变成了须用人的血汗来灌溉的欣欣向荣的田野；不久便看到奴役和贫困伴随着农作物在田野中萌芽和滋长。”^③可见，私有制的产生才是社会不平等的真正现实基础。

卢梭的观点是深刻的，它驳斥了启蒙意识关于理性和进步的非历史观点；然而他本人又陷入了另一种非历史的观点——似乎希望人类永远停留在自然状态之中。启蒙意识认为人性本

① 卢梭：《论人类不平等的起源和基础》，第84页。

② 同上书，第108页。

③ 同上书，第121页。

恶，鼓吹合理利己主义，但他们坚信人只有在社会中才能获得幸福，因为“在所有的东西中间，人最需要的东西乃是人”。^①但相信性善论的卢梭，在某种意义上却是反社会的，因为他认为人类一旦进入社会状态就必然走向堕落；启蒙意识是线性的历史，可卢梭的愿望是使历史失去历史；启蒙意识是片面的乐观，卢梭的观点则是片面的悲观；启蒙意识追求的是个人的完善和幸福，卢梭却宁愿保持整个人类的淳朴与天真。卢梭认为，从本性上说，人类生来就是为了永远停留在自然状态中：

这种状态是人世的真正青春，后来的一切进步只是个人完善化方向上的表面的进步，而实际上它们引向人类的没落。”^②

由此看来，卢梭的观点带有否定辩证法的性质。甚至可以说他已经揭示了异化概念的内涵。进步同时就是退步，人越是社会化就离开自己的本性越远。自我完善化同自己本身相对立，使人类文明化的东西成为人类自己的枷锁。进步以同自己本身相对抗的形式而出现，向自己的对立而过渡，是最初的统一内在分裂为与它对立的各个因素。这种自我背离的现象还表现在人对自己的认识中；人类越是积累知识，就越不能认识自我，因为“人类所有的进步，不断地使人类和它的原始状态背道而驰，我们越积累新的知识，便越失掉获得最重要的知识的途径。这样，在某种意义上说，正因为我们努力研究人类，反而变得更不能认识人类了。”^③

卢梭的上述观点，显然会引起启蒙学者的不满，因为“卢梭从自己对人类社会的产生和发展史的概述中所得出的总的结

① 《十八世纪法国哲学》，第649页。

② 卢梭：《论人类不平等的起源和基础》，第120页。

③ 同上书，第63页。

论是十分悲观的。”^①人类的青春时代永远地消逝了，回到淳朴自然的过去已是不可能的了，就象一个老人不可能返老还童一样，人类的唯一补救办法是采取明智的措施阻止历史的衰老过程，并尽可能减少社会中盛行的祸害。他过多地否认了社会发展的积极意义，甚至认为文学、艺术、工艺和商业都是使人堕落的无用之物，这与启蒙精神是格格不入的。伏尔泰在看了卢梭赠送的《论科学与艺术》之后，写信给作者：“为了把我们描绘成动物，谁都还没有动过这么多的脑子；当你读到你的论文时，你会巴不得希望用四肢爬行的。不过，我改变这种习惯已经六十多年了，而且不幸得很，我感到我已经不能重新恢复这种习惯了。”^②在这里，揶揄讽刺之意溢于言表，表现了卢梭与启蒙学者之间的龃龉，绝非只是个性差异的结果，它有着深刻的理论观点上的原因，这种原因或许还反映着不同社会阶层的意志。^③

由于卢梭的历史辩证法带有过多否定的性质，伏尔泰等启蒙思想家批评了他消极、阴沉的一面，这是可以理解的，但他们并未完全理解卢梭的观点。卢梭并不是要人们再用四肢行走，返回到森林中过野兽般的生活。尽管他在情感上属于自然状态，但他很清楚人类再也不能返回到田园诗般的原始状态中去了；艺术与技术一产生，精神就永远失去了宁静。历史的进程是不可逆转的，因为“堕落而悲惨的人类，再也不能从已踏上的道路折回，再也不能抛弃已经获得的那些不幸的获得物”。^④虽然卢梭对私有制度、社会不平等以及新的市民状态持批判的态度，

① 维·彼·沃尔金：《十八世纪法国社会思想的发展》，第237页。

② C·阿尔塔莫诺夫：《伏尔泰传》，第57页。

③ 参见于凤梧：《卢梭思想概论》，北京师范大学出版社1988年版，257～259页。

④ 卢梭：《论人类不平等的起源和基础》，第126页。

但是一般说来他仍然把它们看作是人类的进步与发展。人类既然失去了自然状态的乐园，也就必须义无反顾地走向未来；人类失去了自然的平等，但可以寻求某种社会的平等。显然，卢梭承认，在社会状态下，人类的本质仍在异化的外衣下得到片面但却真实的发展。

卢梭对私有制的产生及其财产制度与不平等发展的关系的认识，也采取了这种感情上仇视但理智上却现实地加以接受的态度。他写道：

谁第一个把一块土地圈起来并想到说：这是我的，而且找到一些头脑十分简单的人居然相信了他的话，谁就是文明社会的真正奠基者。假如有人拔掉木桩或者填平沟壕，并向他的同类大声疾呼：“不要听信这个骗子的话，如果你们忘记土地的果实是大家所有的，土地是不属于任何人的，那你们就要遭殃了！”这个人该会使人类免去多少罪行、战争和杀害，免去多少苦难和恐怖啊！但是，很明显，那时一切事物已经发展到不能再象以前那样继续下去的地步了。因为这种私有观念不是一下子在人类思想中形成的，它是由许多只能陆续产生的先行观念演变而来的。人类在达到自然状态的终点以前，需要已经有了很大的进步，获得很多的技巧和知识，并把这些技巧和知识一代一代地传授下去，使他们不断增加起来。^①

上边一大段话的意思是：“由于人类能力的发展和人类智慧的进步，不平等才获得了它的力量并成长起来；由于私有制和法律的建立，不平等终于变得根深蒂固而成为合法的了。”^②可以看出，卢梭对私有制产生的原因的说明，仍有充满诗意的浪漫描

① 卢梭：《论人类不平等的起源和基础》，第111～112页。

② 同上书，第149页。

述，但已出现了极其现实而又深刻的认识。骗子和傻子的神话是启蒙意识的共识，在卢梭这里却降为一个历史进程的契机。私有制和社会不平等的产生有赖于智慧的进步、环境与人口等偶然因素的具备以及生产技术的提高。而且，似乎卢梭已经模模糊糊地意识到，在多种因素中，生产技术的提高是非常关键的，因为他相信，是“冶金术和农业这两种技术的发明”，引起了私有制产生“这一巨大的变革”：

使人文明起来，而使人类没落下去的东西，在诗人看来是金和银，而在哲学家看来是铁和谷物。^①

生产技术促进了私有制的产生和发展，而私有制则确立了人类不平等的基础。在卢梭看来，社会有财富、等级、权势和个人功绩四种不平等，“各种不平等最后都必然会归结到财富上去。因为财富是最直接有益于幸福，又最易于转移，所以人们很容易用它来购买其余的一切。”^②用经济不平等来说明政治、学识和能力上的不平等，这在人们普遍相信“意志支配世界”、“立法决定一切”的启蒙时代，无疑是深刻的。

财产的不平等也是全部不平等历史发展的出发点和基础。私有财产的划分是第一次大变革。对财产的永无止境的渴望，与其说是出于生活的必需，勿宁说是为了使自己高人一等的聚积财富的狂热野心；私有制度使每个人都时时刻刻隐藏着一颗损人利己的祸心。当土地等现实的财富被瓜分完毕之后，“一个人只有损害他人才能扩大自己的财产”。无情的争斗和倾轧就开始了。富人利用自己的财富对穷人实行统治和奴役，穷人或以受奴役的代价从富人那里获取生活必需品，或铤而走险用暴力去抢夺。特别是富人，一旦享受到统治的快乐，便立即鄙弃一切

① 卢梭：《论人类不平等的起源和基础》，第121页。

② 同上书，第143页。

其他快乐，他们会变本加厉地奴役他们的邻人。“他们好像饿狼一样，尝过一次人肉以后，便厌弃一切别的食物，而只想吃人了。”^① 穷人也不会甘心受奴役，他们会时常以暴力，抢夺那些巧取豪夺的富人；“财富既是用暴力得来，也能被人用暴力夺去，他们是没有任何理由可以抱怨的。”^② 社会就进入了霍布斯所描绘的普遍战争状态。所不同的是，卢梭把霍布斯对自然状态的描绘转移到了社会状态中。

为情势所迫，富人终于想出了一种最深谋远虑的计划。他们向穷人说：如果所有的人彼此都武装起来相互对抗和厮杀，就会使富人和穷人都得不到安宁；咱们联合起来吧，创造一个公正无私的规则，以约束强者的野心，保障弱者的权利。法律和政治制度就这样产生了，它们又被说成是欺骗的产物，但这仍是经济利益的冲突和情势所致。而且，卢梭高出于其他启蒙学者的地方是：启蒙学者一般认为，法律是万能的，好的法律可以使社会进入理想状态；但卢梭却发现了法律的阶级性质：

它们给弱者以新的桎梏，给富人以新的力量；它们永远消灭了天赋的自由，使自由再也不能恢复；它们把保障私有财产和承认不平等的法律永远确定下来，把巧取豪夺变成不可取消的权利；从此以后，便为少数野心家的利益，驱使整个人类忍受劳苦、奴役和贫困。”^③

政治的不平等源自经济的不平等，而这种不平等反过来又会促进经济不平等进一步加深。用不了多久，人们就会看到一小撮有钱有势的人达到富贵的顶点，他们凭借其经济力量也获取了政治上的权力，而平民则匍匐呻吟于黑暗和贫困之中。不

① 卢梭：《论人类不平等的起源和基础》，第126页。

② 同上书，第127页。

③ 同上书，第128～129页。

平等使富人和穷人都无一例外地失去了自由：穷人因受奴役而失去了自由；富人因需要穷人的服侍而失去了自由，也因要受制于更有权势的人而失去自由，“他们同意戴上枷锁，为的是反转来能把枷锁套在别人身上。”^①然而，很快他们就会发现专制暴君统治会使他们象一切穷人一样都变成奴隶。

专制权力只不过是政治腐化的结果，是政府的终极点，它使政府又返回到最强者的权力上，而政府的最初建立打的却是制约强者的旗号。从隐蔽的强权到公开的强权，正是政治腐败的必然路程；从经济的不平等到暴君对所有人民的奴役，正是不平等发展的必然路程。难道专制君主就是自由的？绝对不是。卢梭在《爱弥尔》中说过：文明人从生到死都摆脱不掉奴隶的羁绊。^②他在《社会契约论》中说得更肯定：

人是生而自由的，但却无往不在枷锁之中。自以为是其他一切的主人的人，反而比其他一切更是奴隶。^③

为什么说专制暴君比任何人都更是一个奴隶？卢梭的解释是，一切社会创制对人来说都是枷锁，而专制统治是社会创制恶性发展的顶点，因此暴君是社会制度的产物。他作人的天性受的约束也最多。把别人当奴隶的人，本人也有一颗奴隶的灵魂。这一见解后来得到了德国古典哲学家和马克思的进一步阐释。

值得注意的是，卢梭在对不平等的历史发展过程作哲学总结时，提出了一种辩证的观点，这个观点竟类似于19世纪的黑格尔的风格。在卢梭看来，不平等的“消除”是在同平等相反的基础上，即在专制主义的基础上实现的，对此他有许多非常精彩的论述：

① 卢梭：《论人类不平等的起源和基础》，第142页。

② 卢梭：《爱弥尔》上卷，商务印书馆1981年版，第15页。

③ 卢梭：《社会契约论》，商务印书馆1982年版，第8页。

……法律和私有财产权的设定是不平等的第一阶段；官职的设置是第二阶段；而第三阶段，也就是最末一个阶段，是合法的权力变成专制的权力。因此，富人和穷人的状态是为第一个时期所认可的；强者和弱者的状态是为第二个时期所认可的；主人和奴隶的状态是为第三个时期所认可的。这后一状态乃是不平等的顶点，也是其他各个阶段所终于要达到的阶段，直到新的变革使政府完全瓦解，或者使他再接近于合法的制度为止。^①

卢梭认为，专制制度“是不平等的顶点，这是封闭一个园〔圆〕圈的终极点，它和我们所由之出发的起点相遇。”^②一方面，登峰造极、过度腐化的不平等，本身就是一种消极的、否定的平等，“在这里一切个人之所以是平等的，正是因为他们都等于零；”^③另一方面，历史的逻辑往往是物极必反，这种极度不平等会成为新的平等的起因，因为“政府契约已被专制政治破坏到这种程度，以致暴君只在他是最强者的时候，才是主子；当他被驱逐的时候，他是不能抱怨暴力的。以绞杀或废除暴君为结局的起义行动，与暴君前一日任意处理臣民生命财产的行为是同样合法。暴力支持他；暴力也推翻他。”^④在这里，卢梭不仅有理论上的深刻，而且有政治上的洞见，他似乎已经看到了法国革命的到来，并为这种革命找到了理论和道义上的根据。他在《社会契约论》中写道：

当人民被迫服从而服从时，他们做得对；但是，一旦人民可以打破自己身上的桎梏而打破它时，他们就做得更对。因为人民正是根据别人剥夺他们的自由时所根据的那

① 卢梭：《论人类不平等的起源和基础》，第141页。

② 同上书，第145页。

③ 同上书，第145～146页。

④ 同上书，第146页。

种同样的权利，来恢复自己的自由的，所以人民就有理由重新获得自由；否则别人当初夺去他们的自由就是毫无理由的了。^①

在《社会契约论》中，卢梭的学说增加了肯定性的有建设意义的内容，他开始设想在更高级的社会契约的基础上重建人类自由的可能性。在这里，他似乎又更接近了启蒙运动的主流。而且，如果说在《论人类不平等的起源和基础》中，契约是欺骗的产物，是巩固不平等，给予富人以新的力量的行为；那么，在《社会契约论》中，契约却变成了建立更高级的自由，保证社会平等的手段。卢梭甚至主张：“唯有道德的自由才使人类真正成为自己的主人；因为仅只有嗜欲的冲动便是奴隶状态，而唯有服从人们自己为自己所规定的法律，才是自由。”^② 道德的自由和政治的自由才是更高级的自由，这种观点正好下启康德哲学。在这里，卢梭似乎离开自己的出发点又回到了启蒙运动的主流中去，但这种回复也是在更高基础上的回复，是否定之否定。这种否定包含着启蒙运动的积极成果在内。卢梭并未背叛自己，而是按照自己学说的逻辑向前发展，这种发展的趋势不仅要超越启蒙运动，也要超越他自己。总之，卢梭比其他启蒙思想家的认识更深入了一步：启蒙思想家基本上是形而上学地理解历史的进步，而卢梭则接触到了历史发展的内在辩证性质。更加可贵的是，早在黑格尔诞生前几乎 20 年，卢梭就已经是堂而皇之地把自己的辩证起源的印记展示出来了：一方面，“卢梭把不平等的产生看做一种进步。但是这种进步是對抗性的，它同时又是一种退步。”^③ 另一方面，“不平等又重新转变为

① 卢梭：《社会契约论》，第 8 页。

② 同上书，第 30 页。

③ 《马克思恩格斯选集》第 3 卷，第 179 页。

平等。但不是转变为没有语言的原始人所拥有的旧的自发的平等，而是转变为更高级的社会契约的平等。压迫者被压迫，这是否定的否定。”^① 因此，恩格斯断定：

我们在卢梭那里不仅已经可以看到那种和马克思《资本论》中所遵循的完全相同的思想进程，而且还在他的详细叙述中可以看到马克思所使用的整整一系列辩证的说法：按本性说是对抗的、包含着矛盾的过程，每个极端向它的反面的转化，最后，作为整个过程的核心否定的否定。^②

卢梭的思想的深刻就在于他把握住了某些生动的萌芽形式的辩证认识方法，这些辩证的方法是对现实社会辩证法的反映，反过来它们又成了卢梭批判现实的有力武器。卢梭的社会历史观包含了19世纪辩证法的某些形式，这使他成为历史辩证法理论的伟大思想先驱。

五、孔多塞：走向完善目标的历史

孔多塞 (Marie Jean Antoine Nicolas Caritat, Marquis de Condorcet, 1743~1794) 是18世纪法国数学家、哲学家和社会改革家。1743年9月17日出生在皮卡底地区的里比蒙，先后就读于兰斯的热絮学院和巴黎耶稣会的纳瓦尔学院。他在数学方面颇有天才，1769年成为科学院院士，1776年被选为该院常务秘书，1782年当选为法兰西学院院士。孔多塞致力于宣传政治自由、宗教宽容和经济改革的思想，积极参加了狄德罗为主编的《百科全书》的编纂工作。他同情伏尔泰的反教权主义思想，

① 《马克思恩格斯选集》第3卷，第180页。

② 同上。

并赞同杜尔哥 (Anne—Robert—Jacques Turgot, 1727~1781) 的经济改革计划, 在历史观上也颇受二人的影响。

作为青年启蒙学者和百科全书的作者, 出身贵族的孔多塞侯爵热情欢迎和参加了法国大革命。他被选入制宪会议, 并起草了宪法草案的序言; 他也是共和制的积极支持者, 并倡导进行教育体制的改革。孔多塞属于吉伦特派, 在罗伯斯庇尔的雅各宾派执政之后, 他被剥夺了公民权。孔多塞为了躲避搜捕, 隐居在巴黎, 他利用这个时间写下了著名的《人类精神进步的历史概观》(Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain)。这部未完成的著作是在他死后的 1795 年发表的, 正是这一著作, 才使他在历史上获得了哲学家的称号。该书阐述了人类能在奔向终极完善的道路上不断进步的观点, 并论述了各民族之间和各阶级之间的不平等终究要消失的见解。1794 年 3 月 27 日晚, 孔多塞被实行革命恐怖的雅各宾党人逮捕, 两天后被发现死于狱中。死因有两种说法, 一为死于心力衰竭, 一为死于服毒自杀。

孔多塞的历史哲学思想主要集中在《人类精神进步的历史概观》中, 但他的方法论原则却是在两篇重要论文中奠定的。第一篇论文是孔多塞于 1785 年发表的《试论分析对从众多意见中作出决断的概率的应用》(Essai sur l'application de l'analyse à la probabilité des décisions rendues à la pluralité, des voix), 这是一篇有关数学概率社会应用方面的重要文献, 后来作者又作了修改和补充, 但直到 1804 年才以《概率演算教程及其对赌博和审判的作用》(Éléments du calcul des probabilités et son application aux jeux de hasard, à la loterie et aux jugements des hommes) 为题发表。第二篇论文是《关于把科学运算应用于道德和政治的科学总纲》(Tableau général de la science, qui a pour objet l'application du calcul aux sciences morales et

politiques), 该文于 1793 年发表在一个通俗性报纸上, 目的是宣传这样一种思想, 即可以寻找和信赖一种指导社会行为和政治活动的科学。在这两篇论文中, 孔多塞主要阐述了用科学方法研究社会历史的问题, 他试图把数学和物理科学的方法移植到社会历史领域。

把自然科学运用于社会领域, 并试图建立一种象自然科学一样严密的社会科学, 这是启蒙运动时代的主流意识。与其他启蒙学者不同, 孔多塞不满足于一般地提出这个原则, 而是制定了一种可以贯通自然科学与社会科学的科学概念和方法论原则。这一新的进展, 与孔多塞在科学院的经历有关, 他在数学方面的造诣决定了他在社会历史问题上的基本理智倾向。孔多塞的理论是启蒙思想的继续, 但他比其他启蒙学者更理论化了。

孔多塞把可能性 (la probabilité) 这一概念作为连接物理科学和人类科学的认识论桥梁。他利用了洛克的经验主义认识论学说, 强调自然科学和社会认识都属于经验的范畴, 而所有经验真理都只具有可能性。人类认识的真理性差别, 无非是可能性的大小而已。在社会科学中, 由于社会秩序的多变和社会事实的复杂, 对它们的观察可能较困难些, 因此, 社会科学的认识所包含的可能性也就比物理科学要小些; 但是, 这里的差别只是量上的, 就二者都有可能性而言, 它们在性质上是一致的。孔多塞认为, 所有经验陈述的可能性都可以用数学的方式加以表达和评价。这样一来, 尽管社会科学获得认识在可能性上要比物理科学少些, 但从二者都可以用数学方式加以评价和表述来看, 双方都具有科学的性质。例如, 在自然科学方面, 气象学家也不能绝对肯定明天会下雨, 但他在观察和对各种数据进行计算的基础上, 能估计明天下雨的可能性有多大; 类似地, 在社会科学和人类科学方面, 经济学家也不能确定生产能否持续上升, 但通过研究和数学运算, 他可以在理论上获得生产上升

幅度的可能性陈述。

从理论发展的角度看，孔多塞是笛卡尔理性主义和经验论怀疑主义的合题。但他又坚决主张，无论物理科学还是社会科学，其可能性都可以按数学的确定性加以演算和表达。他承认，确定的数学运算不仅是认识科学性的标准，而且数学本身也是科学知识的范例。可见，孔多塞仍坚持着笛卡尔主义的基本内核。然而，笛卡尔为了确定性把社会和历史学说排除在科学之外，因为社会和历史认识不具有清晰明白的确定性；孔多塞则把可能性与数学确定性结合起来，并由此把关于人类的认识也上升到了科学的行列。就孔多塞对笛卡尔主义的改造，迈克尔·贝克 (Keith Michael Baker) 认为：“孔多塞在这方面的论证，作为 18 世纪建立社会科学确实性的主要尝试，与坚巴蒂斯塔·维柯齐名。”^① 当然，二人的方式是有区别的：在维柯那里，为了建立关于人类历史的“新科学”就应该排除数学和物理学的方法；在孔多塞这里，为了建立科学的社会学说或人类科学，就必须按统一的范畴和方法把自然科学和社会科学统一起来。维柯认为历史科学比自然科学更科学；而作为数学家的孔多塞则强调社会科学应以自然科学为典范。对于孔多塞来说，利用数学方法对可能性进行运算和评估，可把数学的科学研究手段应用到笛卡尔认为是不可靠的那些知识领域。可能性的数学运算，不仅提供了进行科学研究的普遍手段，而且也提供了评价我们认识的合理性的有效标准。根据可能性及其量上的尺度，各门学科在其科学性上只有量上的差别，但就它们是科学这一点来说，它们在本质上是一致的。

既然人类行为、道德和政治问题可以用数学的方式加以科学地研究，并可获得科学的真理性认识，那么这就为建立一种

^① 《哲学百科全书》第 2 卷，麦克米兰和自由出版社 1967 年版，第 185 页。

正确指导人生和社会活动的艺术或科学提供了根本的基础。孔多塞认为，他已经发现了“一种常见而普遍有效的”“新的社会数学(mathématique sociale)”，^①可以为制定民主而理性的社会政策提供科学依据。如果说过去人们是凭本能和情感盲目地从事各种活动的话，那么“社会数学”对各种可能性的严格分析，可以把人们从本能和情感的束缚中解放出来，在社会事务中实行理性的指导或“统治”。关于人类科学的数学方法，不仅倾向于客观、真实地描述社会行为，而且也想成为个体行为和社会活动的科学基础，这就为人们用理性的精确运用和评价来取代理智和行为中的习惯性和本能性模式，提供了条件。孔多塞这种对社会科学的乐观主义态度，使他把科学的发展与人类的进步从根本上联系在了一起。这样一来，社会历史中的罪恶、愚昧与荒谬行为，与其说是邪恶情绪的冲动，倒不如说是人们对利益进行了错误的运算的结果。随着人类对自身和社会的科学认识手段的发展，人类会无限地向完善化的目标前进。

在《人类精神进步的历史概观》中，孔多塞转而把历史作为在社会事务中运用理性运算的证明。既然把对社会的科学认识当作社会进步的前提条件，所以他也就把人类历史看作为“人类精神进步的”历史。他同所有启蒙思想家一样，把知识的发展看作社会进步的首要力量，把教育和社会改革看作是推动历史进步的主要手段。当然，孔多塞并未象后来的黑格尔那样，把“精神”和“知识”看作是独立存在的某种形而上学的本质，他是联系整个人类社会生活的历史来考察精神和知识的进步的。他认为，精神不是独立自存的东西，而是作为物种之一的人的需要，这种需要促使知识一步一步地向前发展，而知识的发展又带动整个社会的发展进程。孔多塞与爱尔维修、霍尔巴

^① 《孔多塞全集》第1卷，巴黎1847法文版，第550页。

赫等人一样，也认为人从属于物理自然的一般规律，但他却不是严格的自然决定论者。按照孔多塞的看法，人虽然须服从自然规律，但却有能力修改和利用这些规律，使它们变得对自己有利，这种能力就是人类的精神力量。最初，精神力量和知识在个体中是非常微弱的，因此在远古时代人们受自然规律的绝对支配；但是，与人的精神能力相联系，人还有一种从经验中积累能力的的能力，人类把众多个体在漫长时间中发展起来的能力积累起来，就逐步发展出可以与自然较量的力量来。孔多塞说，人类的经验积累问题，“在人类历史上是最模糊和最受忽视的一部分”。^① 他在这里未把精神的进步归于某一天才，而是强调了全体人民的作用——这是一个值得重视的思想。

孔多塞的见解显然比爱尔维修和霍尔巴赫的观点要积极得多。霍尔巴赫曾断言：人的一生没有一刻是自由的，因为“在他生存的每一瞬间，都是在必然性掌握之中的一个被动的工具。”^② 可是孔多塞却承认人有与自然相抗衡的能力，并相信随着人类精神的不断进步，人类能够逐步从自然环境和社会奴役下解放出来。人在多大程度上可以与环境相抗衡，也就获得了在多大程度上的自由。然而，作为18世纪科学精神的信徒，孔多塞并未让自由摆脱它的自然基础。他断定，人类反抗自然的能力就是自然本身的功能。这就是说，如果自然赋予人从经验中学习和积累知识的能力，那么人依靠这种能力去认识自然理解自然规律和修正它们的效果，并从自然的支配下解放出来，那么这就是自然本身性质发展的结果，自由律的增长就是自然规律本身的增长。在这里，把孔多塞与维柯作比较，可以清楚地看出方法论对理论内容本身的影响：维柯从“新科学”中把自

① Condorcet, 《人类精神进步的历史概观》，伦敦1955年英文版，第171页。

② 霍尔巴赫：《自然的体系》上卷，商务印书馆1964年版，第71页。

然科学排除在外，因而他认为历史之作为历史完全是由人类自己创造的；孔多塞把自然科学和社会科学融为一体，因而也就强调自由律与自然法则的一致，把历史看作整个自然发展的一个部分。可见，维柯的历史哲学是实践的，而孔多塞的历史哲学是直观的；维柯强调历史与自然的间断，孔多塞则强调历史与自然的连续性。

历史的进步源于精神的进步，而精神的进步要靠经验积累；然而积累对于精神进步来说只能算是一种外在形式。在孔多塞那里，精神本身的成长很少得到解释，他视这种成长为自然而然的事。孔多塞更多地说明了精神在成长过程中对各种障碍的克服，这些障碍包括暴政、专制、偏见、愚昧等等。这样一来，人类历史也可以说是精神克服各种障碍为自己开辟道路的历史，是真理和谬误“长期而艰难地进行斗争”的历史。

把历史说成是真理与谬误、理性与愚昧、文明与野蛮的斗争史，这是启蒙时期的普遍特征；但是，作为青年一代的启蒙思想家，孔多塞一方面不能无视卢梭对历史进步的对抗性的深刻洞察；另一方面，法国革命的实践也有助于对历史进步的观念进行新的反思。革命的最初实践虽使社会结构发生了根本的变化，但远没有达到期望的理想状态。旧的矛盾远未完全消失，新的矛盾和问题又不断地涌现。自由、平等、博爱的口号，却被仇恨和恐怖所淹没。在这种现实基础上，孔多塞的理论反思当然应该更深刻一些。与老一辈启蒙思想家一样，孔多塞对历史进步持乐观主义的态度；他的《人类精神进步的历史概观》是在断头台的恐怖阴影笼罩之下写的，但这并不影响全书仍洋溢着乐观主义的精神。历史的发展并不总是平坦的、顺利的和迅速的，有时历史的进程可能变得缓慢或出现停滞、甚至有暂时的退步时期，可是发展的总趋势“永远不会向后进行”。与此同时，孔多塞并未象他的前辈一样只看到理性与谬误的矛盾，他

也看到了理性自身的矛盾。按照孔多塞的观点，进步的矛盾性就在于：在进步过程中，除了真理之外，也还有谬误发生；理性的过程并非总是把社会引向幸福、美德和光明。

普遍错误在各个民族中潜入、扩散、繁殖和永久化的方式也是人类理性进步历史画卷的一部分。象促使理性前进，照亮理性途程的真理一样，错误也是理性活动的必然结果。——是在理性认识与欲念或需要对它的推动之间永远不调合的后果。^①

更难能可贵的是，孔多塞对各个阶级的历史局限性也有清醒的认识。他认为，不仅每一历史阶段都有其普遍的错误，而且社会中的每一个阶级或等级也都不可避免地有其特殊的错误，而这些错误是由其历史地位所决定的，一般是不可超越的。法国革命的最初实践似乎也使孔多塞意识到了文化、意识和观念的历史性质，偏见和谬误并非见到理性的阳光就会烟消云散，它们会在历史传统中持续地发挥作用。他这样说：

人们甚至可以观察到，根据我们精神力量的普遍发展规律，在我们进步的每一个阶段中必然会出现某些先入之见，这些成见的迷惑力与控制力还会远远超越那个时代，这正如同一个人业已认识到为摆脱谬误所必须的真理尚且还保持他童年时代的、他的国家的、他的时代的错误一样。^②

当然，孔多塞还不能完全理解谬误和偏见的积极的历史价值。那种把谬误、偏见视为观念自身发展的必要历史前提的理论，是20世纪的阐释学所详细论证的。阐释学批判了历史虚无

① 见亨利希·库诺：《马克思的历史、社会和国家学说》第1卷，第164页。

② 见亨利希·库诺：《马克思的历史、社会和国家学说》第1卷，第164~165页。

主义的启蒙意识,认为观念在任何历史阶段都不是没有前提的。被认为是理性的观念往往是从偏见发展而来,而且这种理性观念也只具有相对的历史意义。可是,阐释学难道不是对历史遗产过于温情了吗?启蒙时代是一个革命的时代,革命的意识难免否定性更强一些。

法国大革命的最初实践,也冲淡了人们对理性作用理想成分。启蒙时代是以崇尚理性而著名的,理性应是冷静和反浪漫的,而且后来的浪漫主义也以启蒙意识为对立面。然而,令人感兴趣的是,启蒙意识对理性本身却抱有浪漫主义的信念,它以为理性的光辉一到,黑暗就会消失,乌云就会散去,偏见会一扫而光,社会从此走向理想王国。这种进步是由黑暗向光明、由谬误向真理、由愚昧向理性、由野蛮向文明、由奴役向自由的直接跳跃;历史进步缺少过程的环节,进步本身失去了发展的历史内涵。大革命的现实粉碎了这种黑白分明的跳跃式进步观,人们开始引入了历史进步的过程和条件的概念。正象亨利希·库诺所说的:

法国革命没有达到它所想要达到的目的,原因何在呢?原因就在于观念、习俗和社会关系的不完善,在于上述的这些对于更高的继续进步来说还不成熟。由此人们便得出结论:从一个进步向另一个进步的发展并非在任何时候都可以进行的;这首先要有一定的前提,要有一定的成熟的先决条件;这种成熟,就象人类历史过程所表明的那样,是缓慢的、循序渐进的、由一个阶段向另一个阶段进行的。^①

孔多塞作为法国大革命的参加者,当然也意识到了这个问题。他知道,社会艺术或社会科学是人类在经验中不断积累而

^① 亨利希·库诺:《马克思的历史、社会和国家学说》第1卷,第163页。

来的，因而历史的进步也不是一蹴而就的。在历史中，一切都是**有条件的**。现在的进步得靠过去的历史为基础，同时它又构成未来历史进步的条件。在孔多塞这里，启蒙意识的历史进步概念终于有了发展过程的内涵。因此，我不同意苏联学者沃尔金的观点：孔多塞是18世纪“最‘反历史的’政治作家之一”，因为“对历史论据的兴趣是随着革命的临近和随着必须完全摒弃现行政治形式的信念的增强而减弱的。”^①的确，孔多塞在革命前具有强烈的“反历史主义”的倾向，因为他主张坚决同旧传统的一切联系彻底决裂。但随着革命的最初实践，孔多塞逐渐有了比较清晰的历史头脑，至少他已不是18世纪“最反历史的”思想家了。

既然历史分为黑暗与光明两个时期的神话已被打破，就须对漫长的历史作划分阶段的工作。孔多塞的划分显然带有经验的性质，缺乏维柯划分历史的哲学气势；他往往用某一事件或思想的产生标志历史阶段。说明了他的历史分期的任意性质。

孔多塞把以往的历史划分为九个阶段。在第一个阶段，人类还处于野蛮状态，他们只在肉体上与动物区别开来，不过人们已经联合成游猎或捕鱼的群体，开始建立家庭关系和运用语言。第二阶段是畜牧阶段，不平等得到发展，奴隶制出现，开始有了艺术的萌芽。第三阶段是农业阶段，历史有了新的进步。这前三个阶段处在语言产生之前，因而没有当时的历史记载，人们是凭猜想来加以认识的。对于孔多塞来说，希腊文化代表着第四个阶段，文字发明了，出现了哲学和科学。而第五阶段则以罗马人为代表。中世纪被孔多塞一分为二：第六阶段起自基督教征服西方，结束于十字军东征；而后直到印刷术的发明这一时期为第七阶段。第八阶段基本上与文艺复兴时期相重合，到

^① 维·彼·沃尔金：《十八世纪法国社会思想的发展》，第401页。

笛卡尔哲学出现为止。第九阶段从笛卡尔哲学产生开始，到1789年的法国大革命为止。在这个阶段，牛顿发现了真实的自然体系，洛克建立了关于人类本性的科学，杜尔哥和卢梭等人则建立了关于人类社会的学说。

对以往的历史，孔多塞的分期显然太肤浅了。但他对历史进程仍保持有深刻的洞察力，比如他认为原始生产能力和生活方式对社会发展起了非常关键的作用。他断定，游牧时期已出现了三个阶级：牧主，宗族公社中的成员，奴隶。在从游牧向农业的过渡的过程中，妇女起了关键的作用，因为首先是妇女在住处旁边栽种一些野生粮食作物。农业才使人们真正定居下来，制定了维护私有财产关系的法律，并使人口持续增加。人口的增加和技术的发展促成了分工的出现和发展。这又出现了雇佣者和手工业者两个阶级。有趣的是，凭猜想认识的阶段，孔多塞论述得非常现实——生产与生活；而靠历史材料认识的历史，却变得飘然起来，历史的中心是围绕重要思想的产生而展开的。

除以往历史分为9个阶段以外，从法国大革命开始的未来则是第十阶段。在这个阶段中，人类社会将在进步中趋向各民族之间的平等以及各阶级或阶层之间的平等，人们的身体、道德和智力都将越来越完善。对孔多塞来说，平等并不意味着每个人在身体、财产和社会职业上都数学般严格的平等，而是意味着每个人都有与人的自然权利相联系的自由。他强调财产不平等的合理性，认为财富的不平等并不比天资和体力的不平等更为危险和更为不公平，因为这种不平等来自人和事物的本性。而且，“由于所有权本身包含着支配财产的自由，因而也就包含有无限地积累财产的自由”。^①他甚至认为，只有有财产者才

^① 《孔多塞全集》第9卷，巴黎1847年法文版，第166页。

能被视为国家的真正公民，应该把没有财产的“群氓”（populace）的权利限制到最小程度，——这充分暴露了孔多塞政治平等学说的资产阶级性质。当然，孔多塞已假设随着人类历史的进步，各阶级之间的权利会越来越趋向平等。但现实的问题是，他把政治权利与有无财产联系起来，这就足以说明了“自然权利”概念的虚伪性。

孔多塞相信，过去的进步必然导致现在的变革，现在的变革当然会导致未来的进步。人类的进步和完善在其发展中是没有界限的，无限的进步是完全可能的。孔多塞在这里终于突破了人类历史的循环发展理论，我们知道维柯也在形式上带有这种循环论的印记。这种充满乐观主义信念的判断，显然假定了某种人类进步或发展的规律的存在，凭借它人们可以推论或预测未来。然而，事实上，孔多塞所强调的促成未来进步的主要因素并不是客观规律的必然作用，而是教育，即理性启蒙、政治改革和道德培养。这样一来，孔多塞又回到了18世纪的基本思路上去了：一切进步仿佛都是理性设计的作品，人们的思维水平决定了历史发展的水平。随着人类精神的进步，迷信和神学终究要消失；种种形而上学的体系，除了那些可以转变为科学规律的前提的内容之外，也将随着科学理性的发展而烟消云散；未来社会的目标，是以科学指导的社会，是现实与理想相同的社会。在这里，孔多塞似乎已为奥古斯特·孔德的实证主义思想开辟了道路。

总之，虽然孔多塞首先是一个科学家和政治改革家，因而他在纯哲学问题上没有多少贡献，但他在历史思想上却比狄德罗、爱尔维修和霍尔巴赫这样的哲学家更具有哲学意味，而且他在政治上也比他们先进得多、现代得多，这首先得益于他的

革命实践。《人类精神进步的历史概观》常被人们说成是18世纪法国思想的遗嘱，它留给19世纪的主要是关于历史进步的观念。孔多塞的思想成为后来浪漫主义赖以发展自己的观念的批判对象，正因为如此，他也对下一个世纪施展了一定的影响。

第五章 从启蒙主义到浪漫主义 ——德国历史哲学的兴起

历史进步的观念在德国得到了进一步的发展,但对这一观点的阐释却采取了不同于法国的方式。德国历史哲学的思想是以法国启蒙意识为出发点和对立物的,从形式上看似乎又回到了维柯的思路上去。从18世纪初开始到18世纪和19世纪之交,历史哲学从意大利到法国,再从法国到德国,似乎走过了否定之否定的3个阶段,其中维柯是肯定的环节,法国启蒙意识是否定性的环节,而德国则表现为二者的合题。

德国的启蒙运动是在英法之后展开的,这就是说,在德国人开始做启蒙工作时,启蒙运动在英国已经完成,在法国也到了后期。历史时机已决定了德国启蒙运动的特点,即德国人在宣传启蒙意识的理想的同时也了解到启蒙意识自身已暴露出来的矛盾。德国人曾经向伏尔泰和狄德罗欢呼,但卢梭给他们的印象却更深刻、更加不可磨灭。这一特点,也就注定了德国启蒙运动的短暂性和复杂性:启蒙意识一开始传播就包含了走向自己反面的因素,并很快进入了思想的浪漫主义阶段。比如,常被人们视为“德国启蒙运动的顶点”的莱辛,同时却又反对某些启蒙思想

的原则。德国人一边欢呼理性、人道和未来的理想王国，一边又出现了不协调的声音：落后的德国人越是在理性上意识到学习英法等先进国家的重要性，就越是在情感上标榜德意志民族的独特生存价值；他们越是在理性上意识到法国的变革代表着欧洲的未来，就越是在情感上对法国启蒙意识中宣扬的世界和平主义持有戒心，这种戒心还随着拿破仑在战场上对德意志人的胜利而加强。启蒙运动鼓吹理性、思维和知识，德国知识分子却公开宣扬直觉、想象、历史感，赞颂富有灵感的诗人、艺术家和历史学家的幻想，推崇田园景色、自然风光和普通人民的单纯质朴，崇拜古老的智慧和天才人物的顿悟。

浪漫主义最早的主要表现是德国的“狂飙突进”运动，它主要体现为一种文艺思潮，但却刻划了18世纪末到19世纪中期的整个西方思想文化界的时代特征。浪漫主义从它产生之日起，就把自己置于同启蒙运动尖锐对立的地位。它嘲笑启蒙运动普遍理性的观念和非历史的观点，试图证明不同历史文化的特点及其历史意义。这种思潮的兴起，也与法国大革命的历史影响有关。法国革命中的恐怖与拿破仑时代争夺霸权的战争，造成了人们意识中的反弹，现实与理想的反差促使人们作新的反思。正象马克思所说的，法国革命以及与之相联系的启蒙运动的第一个反作用，自然是把一切都看做中世纪的、浪漫主义的。马克思在这里用历史的观点考察了浪漫主义与启蒙运动的历史关系，而这种历史视野正是浪漫主义所缺乏的。浪漫主义恢复了过去历史的价值，但却对刚刚逝去的过去（启蒙运动）持非历史的态度，因为它忽视了自己与启蒙运动的历史联系，以为自己是启蒙运动的绝对对立面。具有讽刺意味的是，浪漫派思想家指责启蒙运动割断历史，但他们自己又割断了与启蒙时代的历史联系，因而也就割断了自己与过去历史的联系。

事实上,浪漫主义思潮既是启蒙运动的否定,亦是启蒙运动所提出的一些基本原则的继续。正象E·卡西尔所说的:

……启蒙运动为浪漫主义运动锻造了武器。我们发现,浪漫主义运动用以反对启蒙运动的历史文化概念——浪漫主义运动就是在这一旗帜下驳斥上一世纪的种种思想前提的,只是这些前提的效力的结果,亦即只是启蒙运动的观点和理想的结果。没有启蒙哲学的帮助,没有对启蒙思想的继承,浪漫主义运动既不可能取得也不可能维持它自己的地位。无论浪漫主义运动对历史内容的看法即它的追求实利的“历史哲学”与启蒙运动相去多远,它在方法上仍依赖于启蒙运动,且深受启蒙运动的教益。因为正是18世纪提出了历史领域中关键性的哲学问题。它探讨了历史的“可能性的条件”,……诚然,18世纪只是企图初步地确立这些条件。18世纪致力于对历史获得清楚明白的观念,认清一般和特殊、观念和实在、法律和事实之间的关系,精确地划清它们之间的界限,力图由此而把握历史的意义。^①

浪漫主义与启蒙运动的联系,一方面表现在浪漫派从英法启蒙思想家——大卫·休谟、孟德斯鸠、伏尔泰、狄德罗和卢梭等——那里获得的肯定的或否定性的前提;另一方面也表现在德国启蒙思想家为浪漫派的兴起所做的工作,比如,“为浪漫主义唯心主义提供最初灵感的哲学家”,是德国最伟大的启蒙思想家康德。^②康德一生坚持启蒙思想的基本原则,但他从卢梭出发对自由所作的形而上学的探讨,是浪漫派赖以阐释人类历史的出发点。比如,作为最著名的浪漫主义历史哲学家赫德尔的思想

^① E·卡西尔:《启蒙哲学》,第192页。

^② E·M·伯恩斯坦、P·L·拉尔夫:《世界文明史》第3卷,商务印书馆1987年版,第67页。

就是对康德哲学的否定性发展。

与法国启蒙运动的历史观念相比较,德国的历史哲学具有与之不同的抽象性质。法国是一种超历史的抽象,即试图找到适用任何历史时代的思想原则;德国是一种超现实的抽象,即认为在历史中发展着的理性是超越个人和社会现实的本体存在。过去人们习惯认为德国哲学比法国哲学抽象,事实上,二者均有抽象性,只是它们抽象性的表现不同而已。相对历史而言,法国的进步观比德国抽象,因为它是一种超越一切时代的理想;相对于现实人生来说,德国的进步观比法国抽象,因为德国的学者对实际的国家政治缺乏了解,不象法国的社会哲学家,对实际的政治运动表现出浓厚的兴趣。可见,作为资产阶级哲学思想,二者都是抽象的,但法国是纵的抽象,而德国则是横切面上的抽象。法国以现实性牺牲了历史感,而德国则用历史感牺牲了现实性。二者的特点是由德法两国在经济和政治发展上的差别所决定的。德国的政治经济相对落后,直到18世纪还是一个封建割据的国家。经济和社会生活的停滞不前,决定了封建意识形态、法律精神和道德习惯的残余的存在,也决定了德国资产阶级的软弱性,他们还无力量与封建统治者进行公开的政治较量,他们只好把自己现实的理想和意识伪装成超现实的精神。与德国人相比较,法国资产阶级却直截了当地把自己阶级的私利说成是全人类公共的理想。

同样地,法德两国的不同历史条件也决定了两国历史哲学不同的批判特性。法国的历史思想是对社会现实的直接批判,它是战斗的社会启蒙思想的一个组成部分;德国的历史观念则是对社会现实的间接批判,它是思辨哲学的一个组成部分。法国历史哲学是现实的批判,德国历史哲学是理论的批判。现实的批判需要善与恶、好与坏、美与丑、理性与愚昧的泾渭分明的对立,只有这样才能唤起人民的注意和觉醒;因此,法国历史哲学停留在

历史矛盾的绝对对立上,表现为一种历史形而上学的观点。理论的批判需要考察历史对立因素的实质和基础,这种深一层次的批判必然要发现矛盾双方的内在联系和互相过渡。因此,德国历史哲学初步发现了历史进步的辩证性质。

另外,当德国资产阶级开始争取自己的“权利”时,无产阶级也已经开始了自身独立的运动,况且法国雅各宾党人的革命恐怖早已使“德国庸人”吓破了胆。因此,历史进步的观念在法国表现为对群众的启蒙,在德国则表现为天才的神秘创造。尽管英雄史观为二者所共同具有,但法国是让杰出人物去动员群众,使理性之光普照世界,而德国则宁可使理性保留在天才的直觉之中。法国思想家敢于利用群众,德国哲学家却害怕甚至是仇视群众。法国思想家利用群众进行“物质的批判”,德国哲学家则宁愿在自己的头脑中进行“精神的批判”。在德国,即使启蒙思想家,如康德和莱辛,承认理性教育的重要性,但他们也把社会变革的可能推迟到不可能到来的未来;在法国,那个把理性进步同时看成是退步的卢梭,也幻想在现实中按社会契约重建“自由”国度。法国人看历史是着眼政治自由,而德国人看历史时则沉缅于道德的自由。为了利用群众这种物质的力量,法国的历史进步观念一般地倾向于唯物主义和无神论;为了躲避群众,德国的历史发展概念必然导向唯心主义。

一、莱辛:教育与历史进步

在德国,历史进步的观念首先是由 G·E·莱辛提出来的。莱辛(Gotthold Ephraim Lessing, 1729~1781)是 18 世纪德国戏剧家、文艺批评家和哲学家。1729 年 1 月 22 日出生在萨克森的卡门茨。父亲是位颇有学识的牧师。莱辛 12 岁进入著名的圣阿英拉公爵学校,因勤奋好学,成绩颇为优秀。1746 年秋到莱比

锡大学攻读神学,但他真正感兴趣的领域则是文学、艺术和哲学理论。后曾先后担任过秘书、剧院的评论员和图书馆管理员。一生写有大量剧作、评论和理论著作。莱辛在文艺理论和美学方面的代表作有《关于当代文学的通讯》(Briefe, die neueste Literatur betreffend, 1759~1765)、《拉奥孔》(Laokoon, oder, über die Grenzen der Malerei und Poesie, 1766)和《汉堡评剧》(Hamburgischen Dramaturgie, 1767~1769)等。莱辛在文艺理论和美学方面的“使命主要是要揭示文学中近代的东西和古代的东西之间的真正联系,”^① 无论他自己是否意识到这一点。而他的重要哲学论文《论人类的教育》(Die Erziehung des Menschengeschlechts, 1780)是德国思想史上第一次用历史发展的观点观察问题的著作。莱辛晚年穷困潦倒,生活很不愉快。刚结婚两年的夫人于1778年去世后,莱辛在孤独与贫困中度过了最后几年,1781年因中风死于不伦瑞克。

在哲学上,莱辛受斯宾诺莎、莱布尼茨和法国启蒙思想家的影响很大。在18世纪的德国,莱辛是第一个站出来为斯宾诺莎的哲学辩护的人,后者无所不包的实体概念为莱辛找到了世界统一性的基础。莱辛曾断言:“正统的神概念对我来说已不复存在;这些概念不能使我感到喜悦。‘一或全’(“Ev kai Háv);除此面外,我什么都不知道。”^② 莱辛接受了斯宾诺莎的一些基本思想,如关于自然概念的整体性和统一性,关于最高存在的内在性——上帝不是外在于世界,而是内在于世界的一种力量;但莱辛在斯宾诺莎的思想中又加进了新的思想内容,从而超越了斯宾诺莎。事实上,莱辛在接受斯宾诺莎的基本原则时,也肯定了莱布尼茨思想中的积极内容。他综合了二者,使双方互相克服,因

① 鲍桑葵:《美学史》,商务印书馆1985年版,第286页。

② 见E·卡西尔:《启蒙哲学》,第185~186页。

而也超越了这两位先辈。莱辛肯定了整体性与普遍性,但并不认为经验中的个别与特殊性只是幻觉性的纯否定性规定,显然,他在这里利用了莱布尼茨的单子的个体性原则。这样,历史事件就不只是现象、幻影和毫无意义的东西,而是反映着整体人类世界的确定成分。斯宾诺莎也考察宗教史,但他的批判性考察目的是否定历史性,并据此进而否定宗教启示的绝对真理性;相反地,在莱辛那里,宗教的历史发展却成了宗教真理得以存在的一个基本条件。莱辛在这里运用了莱布尼茨的神正论观点,以重建已经一落千丈的宗教的威信,但是,莱辛并未恢复到奥古斯丁和布须埃的神学观点上去。一方面,“他不象他们那样,把基督当作上帝为人类所设立的确定的进化目标”^①;另一方面,他不是象他们那样把历史上和现实中的宗教组织和教义绝对化,而只是承认它们相对的历史意义。正如卡西尔所指出的:按照莱辛的观点,“真正的、唯一绝对的宗教,乃是在自身中包容了宗教精神的全部历史表现的宗教。这种宗教包容了一切细节,无论是多么荒谬的意见,也无论是多么古怪的谬误,都间接地服务于真理,隶属于真理。……莱辛认为,宗教乃是神的一种计划,其目的在于教育人类。这种观点纯粹是一种历史神正论,一种对宗教的辩解。不过,莱辛为之辩解的不是宗教有史以来的稳定存在,而是宗教的演变和目的”。^②

宗教史上的一切现象都有其历史价值,对于真理来说,它们都有其相对的意义。但是,无论是神学权威还是教皇,无论是天主教还是路德教,都不能具有绝对的权利,都无法把握整体的真理。在这里,他又利用了莱布尼茨的认识论观点,即理性的必然真理和经验的偶然真理之间存在着严格的区别。莱辛在《论精神

① Copleston,《哲学史》第6卷,伦敦探索出版社1960年英文版,第172页。

② E·卡西尔:《启蒙哲学》,第187页。

和力量的证明》(Über den Beweis des Geistes und der Kraft, 1777)中指出:“历史的偶然真理绝不能成为理性的必然真理的证据。”^① 因为历史事件和真理完全属于不同的范畴,二者之间没有逻辑的联系。如此说来,罗马教会就不是绝对权威,教皇更不是无错误的真理化身。然而,与莱布尼茨不同,莱辛试图用历史统一性的概念把无数的偶然真理整合起来,而莱布尼茨则宁可让那些偶然真理作为毫无联系的碎片而存在。莱布尼茨对历史的轻视表现为典型的启蒙观点,而莱辛则试图在承认历史与普遍真理的区别的基础上超越这种观点,并最终填平历史与理性之间“宽阔可怕的鸿沟”。

在《论人类的教育》一书中,莱辛以宗教理论的形式提出了一种综合历史与理性的新方法。他把统一的、普遍的和绝对的真理变成了一个人们永远无法达到的纯消极概念,但作为目标它又有积极的功能。在这里,莱辛显然受到了康德哲学的影响,绝对真理成了“自在之物”,人们可以无穷地接近它,但永远无法在某一时刻完全获得它。可是,莱辛比康德本人更早地把这一观念运用于历史思想,并溶进了更为积极的内容。在莱辛这里,“历史不再与理性相对立;毋宁说,历史是实现理性和实在的道路,甚至是唯一可能的场所。”^② 事实上,绝对真理与其说是形而上学地存在着的一个自在之物,倒不如说是在历史中生成和发展着的精神。莱辛形象地指出:如果上帝用右手向他提供完整的真理,左手提供需要无休止地加以探讨的真理,那么他宁可选择后者,即使这样他将永远处于错误之中。^③ 纯粹的和最终的真理,只有上帝才有。人只有在历史活动中才能实现自己的相对价值,

① 见《哲学百科全书》第4卷,麦克米兰和自由出版社1967年英文版,第445页。

② E·卡西尔:《启蒙哲学》,第189页。

③ 参见Copleston,《哲学史》第6卷,第127页。

永恒的宗教道德理想只有在历史过程中才能体现。历史的价值和意义突出了出来,同样,宗教因其存在于历史中,因而也有了根据,并不是象法国思想家所说的那样,只是欺骗和轻信的产生物。莱辛发展了启蒙意识,也超越了启蒙意识。就此,卡西尔指出:“在莱辛看来,宗教既不属于必然和永恒的范围,也不属于纯偶然和暂时的范围。它是合二而一的,是无限中的有限,是流变的时间过程中的永恒和合理性的表现。莱辛……阐发的这一思想,使他达到了启蒙哲学真正的转折点。……启蒙哲学避开了兴衰无常的历史,而避居于理性之不可摧毁的、永恒的规律。但莱辛实际上不承认有任何诸如此类的理性。他终生都是一个伟大的理性主义者;但他用综合的理性取代了分析的理性,用能动的理性取代了静止的理性。理性并不排斥运动,而是试图理解运动的内在规律。”^①

作为理想主义者,莱辛是启蒙思想的真正继承人,因为启蒙运动的目的就是一种趋于完善的、尽可能具有高尚品德的和高度发展的人性。这种人道主义思想也使他趋向于世界主义。因为凡是人道思想占主导地位的地方和时代,国际主义必然会得到发扬。莱辛死在法国大革命和拿破仑帝国之前,因而他还没有后来德国知识分子所具有的民族主义情绪。莱辛公开宣布:“我对爱祖国毫无概念”,“这种爱在我看来是一种宁可没有的英雄的弱点。”同时他也承认,“也许我的爱国心尚未完全泯灭,尽管按我的思想方法,我最不愿意被人夸为热心的爱国者,这会使我忘记我应当是一名世界公民。”^②可见,莱辛首先是一个视野开阔的世界公民,然后才是国民;首先是一个人,然后才是德国人。莱辛早在1749年就在喜剧《犹太人》中抨击了歧视犹太人的行

① E·卡西尔:《启蒙哲学》,第190页。

② 见L·巴莱特、E·格哈德:《德国启蒙运动时期的文化》,第153页。

为,后来又在《智者纳坦》(1778~1779)中,以极为细腻的笔法,戏剧性地描绘了他一贯所持的人类普遍和睦相处的理想。莱辛还从18世纪中所流行的共济会思想中获得支持,按照他的看法,共济会思想“在一座看不见的教堂里”,把人们团结在一起,“他们要尽可能弥合促使人们彼此疏远的任何分裂。”^①这种世界主义精神有利于莱辛用人的眼光考察全人类的历史。

莱辛具有与法国启蒙思想家同样的理想:即人类在历史中会进化到完善的状态,但却以他的宗教背景而区别于法国作者。对于法国思想家来说,历史进步是从宗教和迷信中解放出来;对于莱辛来说,历史进步是上帝工作的表现,宗教史上的任何迷信与荒唐的行为都是历史进步的一个组成部分。法国人的历史进步是摆脱宗教的束缚,而莱辛的历史进步则是走向基督教的完善道德理想。

在《论人类的教育》中,莱辛把人类的进步看成是上帝在千百年的过程中按人类的发展水平、也就是按人类的思想接受能力而启示于人的教育过程。他断言:“教育是对人类个体而言的,进化则是对整个人类而言的。”^②教育促成了个体的进化,历史进化则是人类的连续不断的教育。强调教育在历史进步中的作用,这是启蒙时代的一般性质;但莱辛把这种教育看成是“向神性的靠拢”,这就是德国启蒙思想的民族特征了。教育是一个世代相传、连续不断的系列,因而历史进步也是一个永无止境地趋向完满理想的过程。一句话,在莱辛那里,个人的进化和历史的进步成了一个神圣的教育计划。

基于教育是人类进步的动力的观点,莱辛把人类的发展史分为三个阶段,这三个阶段反映了三种不同的教育方式或境界。

① L·巴莱特、E·格哈德:《德国启蒙运动时期的文化》,第204页。

② G·E·Lessing,《论人类的教育》,第1节。

正象教育过程中运用一定的奖惩作为教育手段,历史的进步过程中也贯穿着一定的奖惩手段,以促使人弃恶从善。历史的第一阶段相当于旧约全书的时代,是人类的幼年阶段。这时,上帝没有给人直接提供“任何宗教和法律,他只通过世上的臣民对趋乐避苦法则的遵循来约束他们”。^① 这就是说,人在当时还处于原始状态,在人们交往过程中,只有通过直接的威胁和人世间的束缚,才能使人遵守符合道德标准的生活方式。

历史的第二阶段相当于新约全书的时代,是人类的少年阶段。这时,人世间的直接奖惩手段已不是必不可少的,使人避恶扬善的教育工具逐渐变为间接的精神性的奖惩。这就是说,从这个时期起,支配着人们行为的是对永恒幸福的向往和对地狱惩罚的恐惧。

历史的第三阶段在未来,这是人类的成熟阶段。到那时,人们只因为是好事才去做好事,并不是为了从一种合乎道德的生活方式中捞取什么好处。莱辛乐观地预言,人类的成熟时期一定会实现。第三阶段的实现,不仅有可能消除绝对的上帝与相对的人之间的对立,而且也将使人与人之间的分歧最终消失,从而使世界达到完满的境界。但是,人类趋于完善境界的过程是永无止境的,因而不能认为人类的历史是有终点的。

莱辛有时认为,在他那个时代人们也可以进入理想的社会阶段。但是,与法国启蒙思想家不同,莱辛并不直接攻击封建专制统治。他断言,消灭专制主义国家并不能改善业已不可收拾的德国局势,按他的话说就是:“若要享受火,必须忍受烟。”^② 莱辛求助于人类中的杰出人物。他相信,如果把所有出类拔萃的人物集合在一起,使他们能够共同参与上帝对第三阶段的建设,那么

① G·E·Lessing,《论人类的教育》,第17节。

② 见L·巴莱特、E·格哈德:《德国启蒙运动时期的文化》,第117页。

理想境界就一定能实现。按他的看法,这也就是共济会思想的重要任务。正象莱奥·巴莱特(Leo Balet,1878~1965)等人所说的,在莱辛“这位唯心主义者看来,改善状况只有通过传播人道精神,把优秀分子从思想上组织起来(如成立共济会);改善取决于发展,即有赖于‘人类的教育’。”^①

由此看来,在对以往历史的认识方面,莱辛要比法国启蒙思想家深刻;但就如何实现未来的理想方面,他的观点比法国思想家更缺乏说服力,显得很薄弱。法国启蒙思想家相信教育的力量,认为对群众的启蒙必然导致专制主义的覆灭和自由制度的实现;莱辛也相信杰出人物的合作和教育,但他却避免谈如何改变现状。这表现了德国思想家的软弱性。

二、康德:历史的目的地性

伊曼努尔·康德(Immanuel Kant,1724~1804)是德国最重要的启蒙思想家,西方历史上最伟大的哲学家之一。尽管康德比莱辛早出生5年,但他的最有名的著作都是在莱辛死后出版的。1724年4月22日,康德出生于东普鲁士柯尼斯堡的一个小手工业者家庭。8到16岁,就读于腓特烈公学,成绩优异。1740年入柯尼斯堡大学,1746年起任家庭教师9年。1755年获硕士学位并取得编外讲师资格,在讲师职位上一呆就是15年。在这期间,除讲授形而上学、逻辑学和道德哲学外,他还开设了物理学、数学、筑城学和自然地理等课程。1770年被任命为逻辑和形而上学教授,同时他也加紧了对莱布尼茨-沃尔夫哲学体系的批判。他对牛顿和卢梭极为钦佩。康德终身未婚,生活极有规律。1797年因年老体衰而完全停止教学活动,但仍写作。1804年2

^① 见L·巴莱特、E·格哈德:《德国启蒙运动时期的文化》,第117页。

月12日在家乡柯尼斯堡逝世。

康德的主要著作有《自然通史与天体论》(Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels, 1755)、《纯粹理性批判》(Kritik der reinen Vernunft, 1781)、《实践理性批判》(Kritik der praktischen Vernunft, 1788)、《判断力批判》(Kritik der Urtheilskraft, 1790)、《任何一种能够作为科学出现的未来形而上学导论》(Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können, 1783)、《道德形而上学基础》(Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, 1785)、《道德形而上学》(Metaphysik der Sitten, 1797)、《自然科学与形而上学基础》(Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft, 1786)、《逻辑学》(Logik, 1800)、《教育学》(Pädagogik, 1803)、《从世界主义的观点看普遍史的思想》(Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht, 1784)、《关于人类起源的猜测》(Muthmasslicher Anfang der Menschengeschichte, 1786)、《什么是启蒙?》(Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung? 1784)、《论永久和平》(Zum ewigen Frieden, 1795)等等。

在西方哲学史上,康德是一个划时代的人物。康德对于有关知识分析和他对理性形而上学的批判,形成了哲学形而上学和认识论发展史上的转折点,被誉为是哲学史上的“哥白尼式的革命”。现代哲学家,无论是采用继承还是批判的方式,都不同程度地与康德的理论有某种联系。日本学者安倍能成有一个形象的评论,恰如其分地说明了康德哲学的历史地位:“康德……在近代哲学上恰似一个处于贮水池地位的人。可以这样说,康德以前的哲学概皆流向康德,而康德以后的哲学又是从康德这里流出的。因此,论述现代哲学的人,无论如何都不能对康德置之不

理”。^①这就是说,你可以不同意康德的观点,你也可以批判他的学说,但你在阐释哲学问题时却无法绕过他。

然而,康德不朽的名声是由其知识论、伦理学和美学获得的,人们很少注意他在历史方面的见解。许多人断定“康德没有感觉或理解历史”,^②因为他那抽象的先验认识形式和先验图式实际上排斥了历史的具体过程。虽然康德专门写有关于历史的哲学论文,但是,人们认为,他那些关于历史哲学的思想不能与其体系溶为一体。另有一种观点承认“康德并没有完全忽略历史和历史哲学问题”,但认为“其地位在康德的研究中是无关重要的”,因为他的历史哲学无非是其伦理学的附属部分。^③

无论如何,康德是人文主义和启蒙思想的捍卫者,他那些抽象的意识形态既是文艺复兴时期以来人文主义思想(主体性原则)的最高表述,也是启蒙意识中“普遍理性”的理论完成。从这个意义上说,康德的思想体系必然具有强烈的非历史主义性质。就此,沃尔什(W·H·Walsh)指出:“不能说康德对历史本身有任何真正的兴趣,或者对历史研究的未来有何见地;正如一般批评他哲学思想的人说,他的看法是最不合乎历史的;而且……他是启蒙时代的一个标准产儿,而非浪漫运动的先驱。”^④然而,沃尔什的见解显然是缺乏辩证性质的。我们在前边已经指出,启蒙意识和后来在浪漫主义中孕育出来的历史主义之间并没有不可逾越的鸿沟。所以,在康德抽象的先验哲学中蕴藏着并发展出某种历史主义的因素,这是可以理解的。

自20世纪70年代以来,西方学术界开始注意康德理论中历史哲学的问题,出版了一些有关的论著。W·贝克(L·W·

① 安倍能成:《康德实践哲学》,福建人民出版社1984年版,第3页。

② 贝奈戴托·克罗齐:《历史学的理论和实际》,第53页。

③ 参见瓦·费·阿斯穆斯:《康德》,北京大学出版社1987年版,第283页。

④ 沃尔什:《历史哲学》,台湾幼狮文化事业公司1969年版,第122~123页。

Beck)编选的《康德论历史》(Kant on History, New York, 1963),把过去人们忽视的康德有关历史问题的著作编辑在一起,刺激了人们对康德这一部分学说的兴趣。K·韦杨德(K·Weyand)的《康德的历史哲学》(Kants Geschichtsphilosophie, Cologne, 1964),对研究这一领域来说,是很有参考价值的。加尔斯顿(Galston)的《康德和历史问题》(Kant and the Problem of History, Chicago, 1975),对康德的两篇论文——《关于人类起源的猜测》和《从世界主义的观点看普遍史的思想》——作了详尽的评注,并把康德关于历史的思想与亚里士多德和卢梭的有关理论作了比较研究。上述著作均专门研究康德对纯历史问题的看法,很少涉及历史哲学与康德哲学体系的关系问题。M·德斯普兰德(M·Despland)的研究则拓宽了视野,他的《康德论历史与宗教》(Kant on History and Religion, Montreal and London, 1973)一书表明:对于领会康德的历史观来说,研究其宗教和伦理著作是非常必要的;如果不理解康德的宗教形而上学学说和他的伦理学的目的理论,就无法理解康德的历史进步思想。^①

最极端的例子是由以色列学者叶米亚胡·约维尔(Yirmiahu Yovel)提供的,他在《康德和历史哲学》(Kant and the Philosophy of History, Princeton, 1980)中对康德所作的解释与传统观点大相径庭。传统的康德研究或不承认康德哲学中的历史方面,或认为他对历史问题的论述游离在其体系之外,与其理论体系没有内在的联系。约维尔则试图让人们相信:在康德思想的体系中,历史占有根本性的地位;实际上,早在批判期到来之前,康德就在《自然通史与天体论》中阐释了整个宇宙生成演化的历

^① 参见 Yirmiahu Yovel,《康德和历史哲学》,普林斯顿大学 1980 年英文版,“前言”第 11~12 页。

史。约维尔的著作并未把主要力量放在纯“历史”方面，而是通过对康德三本“批判”等成系统的著作的研究，把康德哲学中的“理性史”概念加以重构性分析，断定这一概念是康德体系中不可或缺的一个重要组成部分。约维尔把康德的先验人类理性形式解释为：它们并不是“固定的和早已存在的”，而是“理性主体构造的”，而且正由于这一主体的构造，才引来了康德的“哥白尼式的革命”。^① 因此，“理性史的概念确实是康德主义的。它渗透在康德的伦理哲学和宗教哲学之中；它构成了康德科学革命学说和哲学史的理论基础；它在他的先验哲学中有体系的根基。”^② 而且，“这种哲学在道德历史的观念中达到顶点。……通过由人的自由意识为世界设立和构建的道德史的理想，世界本身的存在才找到了理由和‘最终目标’。”^③ 因为，“根据对至善概念的理解，历史观念不仅与批判体系一致，而且实际上作为理性的最高目标，也是其重要的组成部分，它提供了成体系的或建构性的整体。”^④

然而，约维尔的观点显然走向了另一个片面，因为他断定康德那种先验的理性形式也有一个历史发展的过程。在他看来，“康德实际上引入了‘理性史’的清晰概念，这一历史自身是理性的或‘先验的’，而不是经验的。”这就是说，他认为，康德的历史也分为两部分：一是先验理性的历史，一是经验事件的历史。约维尔还提出，在“理性史”的概念上，康德与黑格尔并无本质区别，黑格尔的理性史的概念只是“更连贯、更易于理解地发展了康德在没有辩证逻辑的情况下早已含蓄地表达了的观念”，因而

① Yirmiahu Yovel,《康德和历史哲学》，第4页。

② 同上书，第5页。

③ 同上书，“前言”第9页。

④ 同上书，第127页。

“黑格尔并未提出绝对新的原则”。^①——这显然是不符合事实的。

实际上,康德的先验理性形式是一种静态的思想框架,至于它源自何处,这是一个形而上学的问题,是人们无法理解的。黑格尔则认为,人的理性或意识是主体通过其历史发展不断地生成的。可见,否认黑格尔的独创性是毫无道理的,他的有历史的理性和康德的理性形式是有本质区别的。

当然,黑格尔是以康德为出发点的,康德把柏拉图那种形而上学的神圣理性本体变为人的认识形式,变成认识主体的构造物,这就为理性历史发展开辟了道路。在这里,就人只能认识自己的造物而言,康德与维柯是一致的,他们都断定认识与构造活动是统一的。但是,二者的区别是显而易见的:一方面,维柯把人的创造限制在民事社会,而康德则把理性的构造扩大到了全部经验世界(包括自然界和人类世界)。另一方面,维柯认为人能认识社会与历史的本质,因为它们的本质也是人类自身创造的;康德则断定人无法认识社会与历史的本质,因为对他来说,能够认识的只是经验的世界,至于经验世界背后的本质则属于自在之物,是人无法把握的。至善作为自在之物和社会的理想,是人们努力趋向于它而又无法达到的目标。由此看来,维柯的历史是生成的,而康德的历史则是调整性的,即根据至善的目标逐渐加以完善。正象 R·A·马科奎尔所说的,“维柯和康德都要求把普遍意识作为判断的前提和向导。维柯的普遍意识扎根于诗性逻辑之中,这种逻辑可说明历史产生的过程,康德的普遍意识(sensus communis)则指反思判断的理论,它可调整历史领域的

^① Yirmiahu Yovel,《康德和历史哲学》,第4页。

系统组织。”^①这就是说,在维柯那里,历史创造是一种无意识的活动,是诗意的冲动;而在康德那里,历史应该成为人类自觉根据至善目标完善自己的过程。然而,有趣的是,主张无意识创造的维柯相信历史是可以理解,可以认识的;而断定历史是人类自觉活动的康德,则设立了存在于认识的彼岸的历史“自在之物”。维柯学说中也有不可认识的“自在之物”,但这种自在之物是人在成为人之前的自然存在,它存在于历史产生之前;在康德那里,历史自在之物或作为本质存在于历史事件的背后,或作为社会理想存在于不可企及的历史未来。

显而易见,康德认为,正由于历史过程是由人的理性构造的,所以它不会超出经验的范畴。历史经验是感性界进行的过程,是现象界的一部分。苏联学者阿斯穆斯(B·Ø·Acmyc, 1894~1975)就此指出:“历史由于其过程的时间制约性而完全属于现象界范围。”^②不过,正象康德知识论中把理性分为作为认识形式的范畴理性和作为认识界限的理念理性一样,在历史哲学中,他也把理性分为构成历史经验的构造理性和构成历史调整性目标的理想理性。构造理性是历史现象的形式,但它们本身都缺乏历史的性质;理想理性是存在于历史之外的,因而也不具备历史性,但却通过引导对历史发挥着调整性的功能。理念在理论理性中是一个消极概念,它要告诫知性不要企图接近它,从而限制了人的认识范围。理念在历史哲学中却成为一个消极性与积极性参半的东西;就其不可企及而言,它是消极的;就它吸引人类历史朝自己的目标前进而言,它又具有积极的性质。

根据上述分析,我认为,康德并无“先验的”理性历史,他的

① Rudolf A·Makkreel,“维柯与对历史判断的某些康德主义的反思”,载 Giorgio Tagliacozzo 编:《维柯:过去与现在》下卷,第15页。

② 瓦·费·阿斯穆斯:《康德》,第286页。

理性史只表现为人类根据理性目标构造经验结构的过程。理性有“逐渐扩大其眼光”^①的历史,但这仍是现象界即经验史范围内的事。理性眼光的扩大并不是理性自身的历史演变。这一点可从两个方面加以论证,一方面,它是人类逐渐发现自身固有的理性的过程。康德在《什么是启蒙?》中对此说得很清楚:

启蒙就是人摆脱他自己造成的不成熟状态。不成熟就是不能在没有别人指导的情况下运用其自身的理智。假如这种不成熟不是由于缺乏理智,而是由于在没有别人的指导的情况下就缺乏运用理智的决心和勇气,那么这种不成熟就是自己造成的。Sapere aude! (拉丁文,语出贺拉斯,意思是要有勇气运用你自己的理智! ——引者)要有勇气运用你自己的理性! ——这就是启蒙运动的格言。^②

这就是说,人们的不成熟状态并不是缺乏理性,而是未能积极地运用自己的理性,或让一些成见把自己的理性遮蔽住了,从而使理性处于“一种消极性”的状态。^③另一方面,对于人来说,理想的理性永远只是一个追求的目标,因为他只是有限的理性存在。但正因为如此,人才成为一种历史的存在。康德在《实用人类学》中写道:

人具有一种自己创造自己的特性,因为他有能力根据他自己所采取的目的来使自己完善化;他因此可以作为天赋有理性能力的动物(animal rationabile)而自己把自己造成一个理性的动物(animal rationale)。^④

① 康德:《纯粹理性批判》,见约翰·华特生编选:《康德哲学原著选读》,商务印书馆1963年版,第175页。

② 康德:《什么是启蒙运动》,见E·Cassirer,《康德的生平和思想》,耶鲁大学出版社1981年英文版,第227~228页。

③ 参见康德:《判断力批判》上卷,商务印书馆1987年版,第139页;以及《实用人类学》,重庆出版社1987年版,第124页。

④ 康德:《实用人类学》,第232~233页。

然而，人在这里所表现出的历史性并非理性本身的性质，而是人类根据理性完善自己的经验事实。理性是永恒不变的，但不同时代所能运用和掌握的理性却是不同的。人想成为一个理性的动物，但他永远只是一个具有有限理性的动物。

对于康德来说，历史性体现的是人类的有限性，理性则体现着无限与自由。在这个问题上，约维尔的见解还是恰当的。他指出：对于康德来说，“尽管历史是由进步所标志的，但进步应真正指明的是，历史表示的人的有限性不亚于他的能力。本质上，人是被·罚·成·为·历·史·存·在·的。……作为有限的理性存在，人必须通过试验、错误和遭受生育的痛苦，才能一步一步地发展起他的能力”。^① 在康德这里，卢梭关于“人是生而自由的，但却无往不在枷锁之中”的名言得到了新的阐释。对于卢梭来说，人从自然状态进入文明社会之后就失去了自由；对于康德来说，人为获得自由，就必须不断地扬弃自己的自然属性。卢梭看到的是人必然要脱离自然状态而进入奴役状态；康德看到的是人应摆脱自己的必然性，却不能完全做到这一点，因为历史既然存在于时间系列中，它就属于经验现象的领域，而且必然受因果规律的支配。这样一来，正如阿斯穆斯所说的，“在康德那里结果是：由于人作为超感性界的‘灵明’主体实际上是自由的，他就不可能成为历史的主体；相反，由于人是历史的主体，他就不能是自由的。”^② 对此康德也有自己的论断：

人乃是唯一的自然物，其特别的客观性质可以是这样的，就是叫我们在他里面认识到一种超感性的能力（即自由），而且在他里面又看到因果作用的规律和自由能够以之

① Yirmiahu Yovel,《康德和历史哲学》，第144页。

② 瓦·费·阿斯穆斯：《康德》，第286页。

为其最高目的的东西，即世界的最高的善。^①

在这里，康德既不想否定人的自由，又无法使历史摆脱经验世界所具有的必然性质。自由变成了先验的善良意志或道德命令，成了人的一种道德理想；而经验的历史过程则无法摆脱现象界不可避免的因果律的决定性质。这就形成了康德历史哲学中的“二律背反”。

可见，康德历史领域里的“二律背反”，并不是象约维尔所说的那样，是什么先验的理性史与经验史之间的不可“沟通”，而是经验的历史与非历史的先验历史理性之间所存在的不可逾越的鸿沟所造成的。按照约维尔的说法，“虽然康德必须承认非经验的理性史，但他无法解释它与经验历史的联系。……找不到沟通理性史与经验史之间的桥梁”。^②在这里，约维尔的失误在于，在他还未来得及分析康德的二律背反时，他自己已经陷入了“二律背反”。因为，他一方面正确地指出了康德的理性是先验的，但另一方面而又认为这种先验的理性也具有历史性。如果真的如此，那理性也就变成经验的东西了，因为在康德看来，历史就是历时性，而历时过程存在于时间形式中，时间作为“直觉形式”，它只适用于感性世界。

事实上，康德历史哲学中的二律背反在于，理性必须在经验史并通过经验史促使人类社会的生长和成熟，但是理性与经验历史之间又不存在任何可以相互联系、相互过渡的中介桥梁。理性若要引入历史原则，就必须嵌入时间之中，可是根据康德的先验理论，时间仅仅是“直觉形式”，根本不适用于理性，只能适用于知性形式所整理的经验材料。可是，两种学说对康德来说是同等必要的，失去任何一方就不成其为康德了，“因为自由的概念

① 康德：《判断力批判》下卷，第100页。

② Yirmiahu Yovel，《康德和历史哲学》，第21页。

和自然概念一样,是不能丢掉的。”^① 这就是康德历史哲学中真实地存在着的二律背反。对这种二律背反,康德显然是清楚地知道,并有意识地保留在其理论体系之中的。在这个意义上说,二律背反,这种自相矛盾却成了康德理论前后一贯的原则。用矛盾来构造统一,康德离积极的矛盾辩证法只有一步之遥了。

当1784年11月出版《从世界主义的观点看普遍史》的时候,康德已经60岁了,这一论文是在读了他的学生及后来的论战对手赫德尔的《关于人类历史哲学的思想》的第一部分后写的。在1785年9月13日致C·G·舒茨(Schütz)的信中,康德自己说:

我已经相当老了,发现很快调整到不同类型的工作上是比较困难的。我不得不在没有干扰的情况下集中我的思想,唯恐失去联结整个体系的线索。但是无论如何我会写出对赫德尔《思想》(Ideen)的第二部分的评论的……^②

显然,尽管康德对历史哲学发生兴趣很晚,他还是注意这部分思想与整个体系之间的联系。

就康德的历史哲学及其在他的整个理论体系中的地位而言,我的看法是:作为“历史理性批判”的康德的历史哲学回答的问题当然是“普遍的历史观念”是怎样成为可能的,^③ 但历史理性本身却不具备历史的特征。正象康德的实践理性批判回答的问题是:普遍有效的道德观念是如何可能的,但实践理性本身却是纯粹先验的东西。所以历史性质本身只存在于经验的范围内,并不构成康德理论体系的根本原则。同时,历史哲学是康德伦理

① 康德:《道德形而上学原理》,上海人民出版社1986年版,第111页。

② Kant,《致C·G·舒茨,1785年9月13日》,见Arnulf Zweig 编译:《康德哲学通讯集(1759—1799)》,芝加哥大学出版社1967年英文版,第119~120页。

③ 参见何兆武:“‘普遍的历史观念’是怎样成为可能的”,载《学术月刊》1990年第5期。

学说和目的论学说的一个组成部分,但它并不是可有可无的一部分。因为,从逻辑上讲,康德认为世界立法的主体性原则必然导向历史性原则,从后果上讲,历史哲学是对绝对形式主义的先验伦理学说的一个必要的补充,没有这样一个补充,康德的绝对道德命令就有一种虚无缥缈的感觉。所以,一方面,不能脱离整个康德哲学体系来看他的历史哲学,正象 E·卡西尔在《康德的生平和思想》中所说的,“康德的历史哲学只构成他普遍的目的论体系的一个组成部分。当这种体系在他的基本伦理学著作和《判断力批判》(Kritik der Urteilskraft)之中未得到完整的阐述之前,关于历史目的论问题的最后批判判断将不会得到表达。”^① 另一方面,在阐释整个康德体系时,也不能再象过去那样忽视他的历史哲学了,否则,我们就既不易理解康德与随后兴起的历史主义思潮之间的内在联系,也不能全面地阐释康德的体系特别是他的伦理学说和目的论体系。因为“历史是这样一个领域,在其中人类活动被认为是在理性的道德要求和实际的经验世界之间创造渐进的综合。”^② 有了这种综合,才能缓解普遍理性和人类知识的历史发展之间的张力。比如,在康德看来,唯一一神教才符合理性,但历史上却有形形色色的宗教;这个矛盾只能这样解决:“在极盲目的多神教状态中的民族当中,”所能看见的“一神教的微光”,不断地在历史中“逐渐而自然地开辟”“它们而前的道路”。^③

弄清了康德历史哲学在其理论体系中的地位之后,我们现在可以转而分析康德关于历史问题的思想了。康德的历史哲学

① Ernst Cassirer,《康德的生平和思想》,耶鲁大学出版社 1981 年英文版,第 226 页。

② Yirmiahu Yovel,《康德和历史哲学》,第 6 页。

③ 康德:《纯粹理性批判》,见《康德哲学原著选读》,商务印书馆 1963 年版,第 174~175 页。

西方哲学史·六上

思想主要集中在《从世界主义的观点看普遍史的思想》、《关于人类起源的猜测》和《论永久和平》之中，也有某些零星的观念散见于他的其他著作中。

我们已确认，对于康德来说，历史哲学是伦理学说的一个不可缺少的组成部分。正因如此，他在探讨历史问题时，是以道德问题为前提的。至善的目的既是他历史哲学赖以展开的基础和出发点，也是他理论推论的最后归宿。在这个意义上可以说，如果历史中不存在道德伦理问题，康德或许根本不会对历史发生兴趣。

然而，道德问题是如何体现在历史之中的呢？我们知道，在康德那里，历史是一个受必然性支配的自然过程，属于现象界。在现象界中，没有自由可言，又如何谈道德意志呢？把人变为纯粹受肉体欲望支配的动物式的存在，这不是康德的目的，他曾以这种理由严厉地批判了法国唯物主义的幸福论的道德学说。但作为一个严肃的学者，他也无法回避无情的现实：在人类世界的大舞台上，充满了荒唐的愚蠢、幼稚的自负、野蛮的怨恨以及无情的仇恨。他在《从世界主义的观点看普遍史的思想》的导论中指出：

当我们观察人类在世界的舞台上所表现的某些行为时，实不能没有一种憎恶的感觉。个人表现的智慧固然处处可见；可是整个人类的巨网似乎是由荒唐不经和幼稚虚伪，甚至是由盲目的和专事破坏的种种罪恶所编织成的。^①

面对这一切，我们对自视甚高的人类能有什么样的感想呢？无论如何，康德在这里没有成为一个完全的悲观主义者。在他看来，现实与理想之间的矛盾正是人的本性的表现，而人类之所以是

^① 康德：《从世界主义的观点看普遍史的思想》，见沃尔什：《历史哲学》，幼狮文化事业出版公司1969年版，第123页。

一个历史的存在也正是基于这种矛盾。因为

一个有限的有理性的存在者只能从道德完善低级阶段,无穷尽地进步到高级阶段。不受时间限制的无限存在者,在这个对我们来说是无止境的系列中,看到和道德律一致的全部。……被造的存在者有指望在最高的善得到一份,只是在于他们意识到曾受得起道德律的考验。如果在过去他们曾经从道德的低级程度进步到高级程度,这样来证明他们决心的力量,那末他们就可以指望在将来,只要在今世活着或者在来世活着,能不断地进步。他们永远不能指望在今生,实际上不能指望在来生任何可想象的时候,和上帝的意志完全一致,但是他们可以指望在唯有上帝才能测量的无穷尽的生存之时间中有这种的一致。^①

这就是说,一方面人不像最高理智即上帝,在上帝那里意志和准则是完全一致的,“然而意志的圣洁,对有限的存在者来说,是一个实践的概念,用来作那必然的理想,让他们不断地渐渐接近”。^②另一方面,人的活动又不像动物那样只受本能的支配,作为有理性的存在者他有选择实践原则的自由。康德认为,感性世界的必然性与“灵明”的自由,应该是某种在人身上结合起来而同时并存的东西。人既是自然界的感性事物,同时又是超感性的自由主体,因此,人的历史不能像蜜蜂或海狸的历史那样单纯,它似乎不是一种按部就班的历史。但是,历史本身的时间性质已无情地限制了人的历史行为的界限,康德无法“在历史中”实现自由与必然的真正统一。对于他说,自由并不是作为社会的人在现实经验世界中实现自己意志的现实的历史实践条件,而只是作为个人道德活动和道德品格之所以可能的条件。这就是说,

① 康德:《实践理性批判》,见《康德哲学原著选读》,第249~250页。

② 同上书,第228页

在人类历史中自由只是一种可能性,无法转变为现实。这一点康德本人说得很清楚:

人们即使怀着形而上学的意图为意志自由的概念所能做的,却还是意志的现象,即人的行为,正如任何其它一个自然事件一样是按照普遍的自然规律来决定的。^①

康德这句看起来很费解的论断,可以根据他的两个相互联系着的观点加以说明:

首先,每个人在实现自己的意志时都带有自身的有限性,因而使社会历史表现出随意和无序的性质,但历史实质上仍大致呈现出“有规律的进程”。在康德看来,虽然乍一看人类的活动都是由个人的、偶然的、彼此之间不协调的甚至对立的欲望决定的,但并不能证明,整个人类历史的发展只受随意性和偶然性的支配,甚至在那些依赖个人状况和动机的变化无常的偶然事件中,也是按照一定的自然法则来进行的。比如,象生老病死、婚配嫁娶这些事情,在个别人身上看不出什么有规律的东西,但如果从整体来看,长期的统计资料会表现出某种稳定的成分来,从而表明它们也是按照一定的自然法则来进行的。

然而,康德的“合乎法则性”显然不同于哲学史上那种盲目的规律性,在他看来,所谓合乎法则性或规律性无非是说发展是朝着某一目标进行的。康德把有机生物发展的目的论概念引入了对社会历史的研究,认为历史就是人类朝完全实现自己的禀赋的目标前进。在个别的活动和事件表面的杂乱和无目的性中,会呈现出整个过程的共同目标,似乎有一个理性目标引导着所有的人。共同的目的使不同个人之间的活动呈现出共同性,从而表现出整个过程的合乎法则性。在这个意义上,正如库诺所说

^① 康德:《从世界主义的观点看普遍史的思想》,见H·库诺:《马克思的历史、社会和国家学说》第1卷,第216页。

的,“哪里没有目的性,哪里也没有法则性。”^① 因而合乎法则与合乎目标(或计划)的合目的性是可以相互转换的概念。

在康德看来,历史的目的不可能在每一种特殊情况下、在每一个人的生活 and 命运中完全揭示出来。人自然禀赋的全部理性力量 and 能力的有目的的全面发展,只有在整个人类整体中、在全部历史过程中才能达到。目的不是在某个人 or 某代人的生活中实现的,只是在人类不断进步的漫长发展过程中实现的。作为有限的理性存在,人是有死的;但人类整体是不死的。人类代代相承,完成着同一个理性目标。

尽管历史目的只能通过人类自己的活动才能实现,对人来说这并不是一个彼岸的事情。但是,人类的目的 and 实现目的的过程归根结底是自然过程 or 自然目的的安排。这就是与上一观点相联系的第二个观点:如果说在自然中有规律性,那么在人类的历史中也有规律性,因为后者只是前者的一部分。虽然人有所谓自由意志、个人目的 and 计划,但那不过是自然实现自己总目的的一个手段而已,人的一切活动包括他们的怪戾行为,都是按照自然规律行事的。目的性恰恰就是大自然的目的,人的目的 and 历史的目的不过是实现自然的禀赋,因而也就是自然假人类之手实现自己的目的。康德认为:

人们可以将人类的历史大致看成是自然的一种隐秘计划的实施,这种计划的实施为的是产生出一种内在的——而且,为此目的,也是外表的——完善的、独一无二的社会状况。在这种状况之下,人的所有的禀赋得以充分地发挥……^②

^① H·库诺:《马克思的历史、社会和国家学说》第1卷、第217页。

^② 康德:《从世界主义的观点看普遍史的思想》,见H·库诺:《马克思的历史、社会和国家学说》第1卷,第219页。

可见,在康德那里,自然被看作是人类历史的动因,它包容着人类历史,人类无论怎样表现出自己的意志表象,也跳不出自然的手掌。自然一开始就追求着某种人所不知的意图或计划,并通过人类的活动来实现自己的目的。在这里,康德已经相当清晰和完整地阐释了某种类似维柯的“天意”和后来黑格尔“理性的诡谲”的观念。如果说黑格尔把绝对理念视为支配人类历史的“看不见的手”,因而叫做理性的诡谲,那么康德的观点则可称为“自然的狡计”,当然康德的自然也内含着理性的目标。

康德的“自然狡计”表现为,它引导或迫使人类沿着自然意图所规定的方向发展;尽管人在设计着自己的特殊计划,追求自己的特殊目的,实际上人是由自然操纵的,并由自然引导到自然给他规划的目标上去。这样一来,个别的人,甚至是整个整个的民族都很少意识到,当每个人或每个民族都按照自己的意图——这些意图经常是相互抵触的——去追求自己的目的时,他们却不自觉地在根据自己的目的来活动。

康德的历史目的论是他整个目的论体系的一个组成部分,而他的目的论学说是一个非常复杂和难以理解的体系,其中充满了自身无法克服的矛盾。在康德看来,自然创造出它的任何创造物的目的,就是那种创造物的生存、发展并实现其本质,这种事物在实现自己本质的时候也就成为实现自然目的的一个环节。因而康德认为自己的目的论是内在的目的论,而不是外在目的论。比如,康德的目的论并不是像库诺所说的那样:驯鹿生来是为了做人的交通工具,沙漠的骆驼生来是为了解决这个地区的旅行问题,冰洋岸边的海豹、海象和鲸鱼生来是为了给那里的居民提供食物和御寒的毛皮,海洋甚至给这不毛之地漂来木材为的是让这里的人们有制作工具和居所的材料。^①实际上,自然

^① 参见 H·库诺:《马克思的历史、社会和国家学说》,第 219~220 页。

产生出驯鹿、骆驼、海豹等等，为的是应当有这些东西存在，它们“以适应性为基础的客观目的性不是事物的内在客观目的性”；而是“外在目的性”，“它乃是纯然相对的目的性，而对于它以之归之于物本身来说，它只是不必然的”。“相对的目的性，虽然在某种假定上是指向着自然的目的性。然而它并不保证能有任何绝对的目的论的判断。”^①

通过引入内在目的性的概念，康德想超越外在目的论的肤浅性。这样一来，各种自然事物都有了自身存在的内在根据，从而冲淡了“自然以入为目的”的神秘色彩。他在《判断力批判》中指出：

外界的自然远不是把人变为它的一种特殊的宠儿，或者是厚待它过于一切其他的动物的。因为我们眼见在自然的毁灭性的作用中——如瘟疫、饥荒、洪水、冷冻、大小动物的攻击，等等……自然却没有使人不遭受到、正如没有使任何其他动物不遭受一样。而且除这一切以外，内部自然倾向的不谐和还使人陷入他的自作之孽，而且使他自己的同类通过统治的压迫、战争的残酷，等等，受到这样的苦难，而人自己反尽其所能来对同类施行毁灭，结果就是，即令外界的自然有着最大的善意，而它的目的，就算它是以我们人的种类之幸福为其目标的，也永远不会在地上的一個系统中达到的，因为我们原来的本性是不能领受这种幸福的，所以人从来只就是自然目的链条的一环。^②

因此，康德指出，这足以证明“人在世上的个人幸福”并不是自然“最终的目的”。^③ 但是，另一方面，他又确信，从整体来说，人就

① 康德：《判断力批判》下卷，第14、15页。

② 同上书，第94页。

③ 同上书，第95页。

是自然创造的最后目的，因为没有人，一连串的一个从属于一个的相对目的“就没有其完全的根据”。^①

作为世上唯一拥有知性因而具有把他自己有意抉择的目的摆在自己面前的能力的存在者，他确是有资格做自然的主人的，而假使我们把自然看为一个目的论所说的体系，他就生成是它的最终目的的了。但是这总得具备这种条件，就是他具有理智而且决意要使自然和他自己有这种目的的关系，即能不依赖自然而自足，因而能成为一个最后的目的，可是必不可在自然里面去追求这样的—个目的。^②

康德理论上的二元论又一次明显地暴露出来：他从把人的一切计划和行为完全归结为受自然法则和自然目的支配开始，但却以得出必须在自然之外为其寻找一个最高目的的结论而告终。在他看来，最后的目的或最高的目的，只能以不需要任何其他目的作为条件才是可能的。那么，在人身上所存在的那种超自然的、自律自足的可以作为“最高目的”的东西是什么呢？康德的答案是：既然“幸福只能是一个有条件的目的，因而人只能作为一个道德的存在者才是创造的最后目的”^③；唯有人的善良意志才是超自然的、自由的和自足的。他指出：

只有在人里面，只有在作为道德律所适用的个体存在者这个人里面，我们才碰见关于目的的无条件立法，所以唯有这种无条件的立法行为是使人有资格来做整个自然在目的论上所从属的最后目的。^④

至善既然是整个自然的最高目的，那么人类在历史过程中怎样才能实现这个目标呢？人类利用什么特殊的天赋或手段来

① 康德：《判断力批判》下卷，第100页。

② 同上书，第94页。

③ 同上书，第101页注①。

④ 同上书，第100页。

完成这个任务呢？康德认为，自然既没给人以公牛的尖角，又没有给人以狮子的利爪，也没有给人以狗的牙齿，但却给人以理性的自尊。为此，人就无法受本能的支配，无法完全依靠天赋的先天能力而生活，相反地他应自己创造自己的生活：建造住所，耕田种地，制造保卫自己安全的武器，甚至连自己的见解、智慧和品行“都应该是人自己的作品”。当然，人的一切创造仍是自然创造的一部分，但与动物被动地享受自然不同，人却成了自然创造力的一部分。人缺少本能的手段，但人却禀赋有发展自己能力的的能力。在这里，缺少成了发展的动力，无成了产生有的条件。在这里，康德似乎阐述了现代哲学人类学的一个重要思想：人在自然属性上的匮乏，恰恰成了他发展理性的基本动力，因而也就成了历史进步的基本条件。在康德看来，自然愿望着不和谐，人类则要求生活得安逸满足；但自然却迫使他们把安逸和非积极性的满足抛在后面，而使自己投身于艰辛的劳作之中，为的是这些痛苦与劳累可以驱使人使用自己聪明的理智去发现完善自己和改善条件的方法。安逸与享乐会使人陷于懒散之中，而“痛苦是活力的刺激物，在其中我们第一次感到自己的生命，舍此就会进入无生命状态。”^①

为了保持人的创造力，自然把对抗性置入社会之中，以增加人类的痛苦与不幸。在什么有利于历史发展的问题上，自然比人类自己更清楚。康德不仅把社会对抗性看作一种必然性，而且看作达到历史朝理性目标发展的基本条件。没有这种对抗性及其与之相关的痛苦与折磨，人类就会失去自我完善化的动力。在这个意义上说，对抗是文明与进步的推动力和起点。甚至连游戏和体育竞争，也是大自然为防止生命力的疲惫并保持其活力的一种手段。康德指出：

^① 康德：《实用人类学》，第127页。

自然用来发展人们一切自然禀赋的手段乃是它们在社会中的对抗性，所以这种对抗性最终也成了有规律的社会秩序的原因。“对抗”，我是指人们的不合群的社会性〔*unge-sellige Geselligkeit*〕，即他们那种进入社会的愿望又与相互对抗的心理交织在一起的趋向，这种倾向又经常有分裂社会的危险。人有联合他人的趋向〔*Vergesellschafteten*〕，因为他在和人交往状态中有一种比个人更丰富的感觉，感到更能发展自己的自然禀赋。但他也有把自己与他人分离开来的强烈倾向，因为他同时也在自身中寻找社会特征，希望依照个人意愿来安排一切。结果是他时刻准备遇到对手，因为在自己的体会中他意识到自己便有与人对立的倾向。是这种对立唤醒了他的所有力量，迫使他克服自己的惰性，在荣誉心、权力欲和贪婪心驱使下，他要在自己的同类中取得一席之地，对他来说，这些人既难以忍受，也不能脱离。如此，就真正迈出了从野蛮状态到文化状态的第一步，而文化构成了社会的人；由此逐渐发展出所有的才能和得到完善的趣味；通过持续的启蒙，确立了（新的）思维方式〔*Verwandeln*〕的起点，这种思维方式能及时把粗陋、自然的道德辨别倾向转变为明确的实践原则，并由此把社会的人的自然感情通通驱入道德的整体之中。

康德接着从反面入手明确指出：

如果没有这些对抗由之而起的不友好的反社会性特征——每个人都可在其自我倾向中发现它们——所有的才能仍将被埋没，……人们的良好本性仍然像他们所牧养的绵羊那样温顺，但却不可能发展出高于动物的能力……感谢大自然所赋予的不相容性〔*Unvertragsamkeit*〕、好胜的自负心和贪得无厌的占有和统治欲！没有他们，人性中所有极

好的自然能力将永远沉睡,永远得不到发展的机会。^①

从康德的论述看,他已经认识到,人们的私欲和利益斗争是社会进步的基本条件,一切进步的真正杠杆存在于自私和社会本能的对立之中,存在于“对抗”和纷争之中。只有通过那些看来是不怀好意和互相对抗的活动,才可能达到人类最伟大的任务——普遍合理的公民状态。

在社会中,最激烈的对抗是战争,因而在一定的阶段,战争也是推动历史进步的一种必要力量,就此,康德在《判断力批判》中指出:

在人的一方面,战争是无意识的举动,为放纵的激情所惹起的,可是在那最高的智慧方面,它是一种深深潜藏着的,可能也是深谋远虑的企图,即令不是想建立合法的体系来控制国家的自由,至少是为它准备道路的,而这样来在奠基于道德的系统上完成各个国家的统一。虽然战争使人类受到种种的极其可怕的艰难困苦,而且在和平时期中不断备战,而使人类或者受苦更甚,然而由于持久民族幸福曙光的景色越去越远,它就更成为一种动机,叫我们把举凡有利于文化的才能发展到最高的程度。^②

主张善良意志的康德,未因道德的原因而否认对抗和战争的积极功能,这是他思想深刻的表现。在他看来,战争至少有下列几种作用:(1)是使人类免于在安逸中疲惫下去的力量;(2)是促使各民族不断发展和完善自己的推动力;(3)通过战争可将人群推向世界各地,从而扩大了人类活动的空间范围;(4)促进了不同民族、不同文化之间的融合,但融合的不是使不同种族与不同文

① 康德:《从世界主义的观点看普遍史的思想》,见 Yirmiahu Yovel,《康德和历史哲学》,第146~147页。

② 康德:《判断力批判》下卷,第97页。

化达到绝对统一，勿宁是因此使人类在肉体和精神上无限地分化为多种多样，绝对的统一就是死寂，而多样性则给人类带来活力。

尽管康德理解战争的积极作用，但作为一个头脑清楚的思想家，他懂得战争会给社会带来什么样的灾难。在他看来，折磨文明民族的最大灾祸与其说是战争的破坏，倒不如说是毫不松懈甚至是不不断扩大对未来战争的准备。为了备战耗尽了国家的全部力量，阻碍了文化的发展；另外，在对付外敌的借口下，国家内部的自由也得不到发展。为此，他在《论永久和平》等著作中，探讨了实现永久和平的可能性。他相信，战争的破坏和备战的紧张，终有一天会把人们引导到“理性能开始向他们讲话的地方，他们会带着长期的不幸经验，开始从野蛮的混乱状态迈向国家之间的联盟。”^①这仍是从对抗到和谐、从战争到和平的逻辑。在康德看来，通过人类之间的对抗

在出自他们本身的法律之下，他们相互强制着，结成一个经常面临分裂危险、但却向一个世界公民社会（世界主义）共同前进的联合体。^②

可见，在康德看来，以确立国际永久和平为目的的实际工作不是纯粹的幻想，虽然没有充分的理论保证将来会真的实现这个任务。

怎样才能实现永久和平呢？康德并未天真地相信，仅凭国际法理论就可使人类免遭暴力和战争；他也不同意靠一个强国对所有国家吞并就可实现世界一统的理论，因为帝国的方式损害着法律的力量，在它必然的衰退和解体进程中会分裂为许多小国家，从而重新陷入纷争。康德认为，永久和平的实现可利用人

① Ernst Cassirer,《康德的生平和思想》，第152页。

② 康德：《实用人类学》，第244页。

们的自私倾向,但这将取决于两个条件:一是国家制度上的自由;在自由制度下,政府不能不经国民同意而发动战争,而国民出于对参战及战争后果和费用的考虑,对此是很慎重的,这可限制君主进行战争冒险的任意性;二是国际贸易的实现——康德在这里看到了物质利益的作用。由于在一切服从于国家权力的势力中最可靠的是金钱势力,各个国家自然不会认为道德的动力得以维护崇高的和平。但商业上的需要会使各个国家不愿进行战争,因为商业精神是“与战争格格不入的”。^① 尽管康德的意志是“善良的”,但资本主义世界贸易的发展却并非和平的保证,为了争夺和瓜分市场,帝国主义不仅进行了许多殖民战争,它们之间也爆发了两次世界范围内的战争和许多小的冲突。另外,康德在这里仍有一个矛盾,正象雅斯贝尔斯所指出的,一方面,康德告诉人们“和平只能来自善良意志”,另一方面,他又说,“和平必须来自”对战争与暴力的“恐惧”。^② 可是,事实上,人们对恐惧的反应往往是准备战争。

当然,康德也理解实现永久和平的困难,它与在尘世中实现最高的善一样困难。他认为,只有在世界主义的和谐、自由社会组织中,才能实现普遍的善。世界和平主义的构想是莱辛 1759 年提出的“国际联盟”设想的继续。

……人类的普遍意志是善的,但其实现却困难重重,因为目的的达到不是由单个人的自由协调,而只有通过存在于世界主义地结合起来的类的系统之中、并走向这个系统的地球公民的进步组织,才能够有希望。^③

不过,在康德那里,公民自由状态、至善和永久和平等等,仅仅是

① 参见 L·巴莱特、E·格哈德:《德国启蒙运动时期的文化》,第 88 页。

② Jaspers,《哲学和世界》,芝加哥亨利·勒涅里出版公司 1963 年英文版,第 107 页。

③ 康德:《实用人类学》,第 246 页。

个“希望”而已，它们无法由可能转变为现实。因为超自然的历史进步的目的与达到这一目的的现实条件的脱节，使康德必然把实现最高目的的时间，推迟到不可能到达的和遥遥无期的未来。这种把历史夸大地分成为一部完全不合理的过去和纯粹合理的未来的做法，乃是康德从启蒙运动中承袭下来的基本遗产。然而，法国的启蒙思想家认为不久的将来即可实现人类自由的“理想王国”，可康德则没有这样乐观。康德认为人类生活的基本矛盾和冲突只有在彼岸世界才能解决，这就意味着人类不能通过自己的社会实践——改造自然和社会的革命化的活动——来实现自己的理想。在这里，理想与现实的矛盾并没有任何形式的解决，仅仅是推到了未来而已。现代德国哲学家雅斯贝尔斯认为，这种看起来自相矛盾的地方，“如果从全部康德哲学看，……就不复为自相矛盾了。”^①然而，这仍是掩饰矛盾而已，因为康德哲学从整体上看也是矛盾的，它的二元特征是非常明显的。正象黑格尔所指出的，在康德哲学中，矛盾“不会在无限进展中解决，而相反地被表现为并被认为不曾解决，并且不能解决。”^②这是康德二元论哲学体系的必然结局。

然而，康德的理念也不是完全消极的，他也有其积极的内容。这首先表现为，对未来的乌托邦式的理想目标，毕竟把人类历史规定为持续不断地向更加完善化而进步的过程，这要比那些认为很快就能建立“尘世天堂”的幻想家们要深刻得多。其次，乌托邦式的观念毕竟体现了人类自我完善的愿望，它是社会进步的一个基本的精神动因；最后，康德尽管把最高理想变成一种

① Jaspers,《哲学与世界》，第107页。

② 黑格尔：《逻辑学》上卷，商务印书馆1981年版，第250页。

坦塔罗斯(Tantalus)^①式的可望不可及的东西,但他对人类的不断进步充满信心,认为虽然历史有暂时的曲折,但绝不会倒退回野蛮状态去。他指出:

人类只有通过许多世代的无穷尽系列中的进步,才能努力去追求他的规定性,在这里,他的目的终究是永远停留在展望之中。不过,虽然达到最终目的的这种倾向也许会经常受到阻挠,却永远不会完全倒退回去。^②

综上所述,可以看出康德的历史哲学带有明显的过渡性质,正象卡西尔所说的,它“构成了理智发展运动的明显的分水岭。一方面,它仍是18世纪政治和历史观念的一部分,另一方面,它又清楚地预示了19世纪新的洞察力。”^③ 康德的理论包含着许多重要原理的萌芽,如关于人类社会历史不断进步的思想,关于历史在对抗中前进的思想,关于“恶”在历史中的积极作用的思想,等等。这些原理后来在费希特和黑格尔的历史哲学中得到了进一步的发展。

三、赫德尔:历史与人道

约翰·戈特弗里德·赫德尔(Johann Gottfried Herder, 1744~1803),德国文艺批评家、历史哲学家及路德派神学家,浪漫主义运动的先驱。1744年8月25日生于东普鲁士小镇摩隆根的一个教师家庭,1762年进入柯尼斯堡大学就读。在他的老师中,有著名的康德和哈曼(J·G·Hamann, 1730~1788)。他

① 希腊神话中,坦塔罗斯是吕狄亚王,因把自己的儿子剁碎吃了,被罚永世站在水中。那水深至下巴,他口渴想喝水时,水就减退;他头上有果树,饿了想吃果子时,树枝就升高。

② 康德:《实用人类学》,第235页。

③ Ernst Cassirer,《康德的生平和思想》,第223页。

与这两位师长的密切关系,似乎对于他成为历史哲学家和浪漫主义者^①有着重要的影响和象征意义。康德与哈曼虽然也是友人,但二者的观点大相径庭。康德始终是启蒙思想的忠实信徒,而哈曼则鼓吹神秘主义。二者的影响似乎在赫德尔身上产生了奇特的混合,即神学与启蒙精神的混合^②:康德给了他基本的理性主义观点和对人道主义历史目标的坚定信念,哈曼则拓宽了他的眼界,人不仅需要理智,而且也需要直觉、情感、想象和历史感。康德给了他理智的基础,哈曼唤发了他生命中的情绪冲动。赫德尔学会了尊重现实,尊重历史,尊重各民族的不同特征。正象浪漫主义敌视它的启蒙主义基础一样,赫德尔后来与康德也反目为仇。康德与赫德尔关系的变化,是整个德国思想意识变化的一个表现。

除师生相承之外,赫德尔还广泛阅读了卢梭、莱辛、鲍姆加登(A·G·Baumgarten, 1714~1762)、温克尔曼(J·J·Winckelmann, 1717~1768)、休谟和斯宾诺莎的著作。在旅行法国时,他还结识了狄德罗和达朗贝尔,他尤其欣赏狄德罗的美学思想。上述这些思想,均从不同的角度影响了赫德尔思想的形成和发展。卢梭、莱辛和温克尔曼的著作对于他历史哲学思想的形成所起的作用尤为突出。

① 对于赫德尔是启蒙思想家还是浪漫主义者的问题,学术界有不同的看法。似乎西方学者多认为他是一个浪漫主义者,如美国的哈多克(B·A·Haddock《历史思想导论》中译本第121页)和柯林伍德(《历史的观念》中译本第98~106页);而苏联学者如古留加(A·B·Рыжова,《赫德尔》,上海人民出版社1985年版,第21、201页),则把赫德尔说成是一个启蒙思想家。我国学术界多沿用古留加的观点。事实上,勿庸这样说,由于赫德尔是最早的浪漫主义者之一,因而在他那里很大程度上仍留有浪漫主义由之脱胎而来的启蒙意识的思想特征。正象卡西尔所说的,尽管赫德尔“远远超出了启蒙思想界”,但这一过程是启蒙运动本身发展的结果,“只有沿循启蒙运动的足迹,他的前进和上升才有可能。”因此,赫德尔“对启蒙运动的征服是一种真正的自我征服。”(E·卡西尔:《启蒙哲学》,第226页。)

② 参见贝奈戴托·克罗齐:《历史学的理论和实际》,第228页。

虽然赫德尔后来的职务是牧师,但他感兴趣的领域极广:在文学批评方面具有深刻的洞察力,他的美学思想成了狂飙突进运动的理论基础,对歌德、席勒和谢林影响很深;在语言学方面,他对语言的起源和发展问题一直抱有浓厚的兴趣,同维柯一样被认为是历史比较语言学派的理论先驱;在历史哲学方面,他在维柯之后把这个理论领域推向了一个新的高度,事实上是他首先在严格的意义上使用“历史哲学”的术语的。赫德尔的历史哲学思想,主要是在他的代表作《关于人类历史哲学的思想》(Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit)之中阐述的,这部著作本打算写五卷,但只完成了四卷,分别出版于1784、1785、1787、1791年。

赫德尔的主要著作还有:《关于近代德意志文学的片断》(Über die neuere deutsche Literatur; Fragmente, 1767)、《批判之林》(Kritische Wälder, 1769)、《论语言的起源》(Abhandlung über den Ursprung der Sprache, 1772)、《另一种历史哲学》(Auch eine Philosophie der Geschichte, 1774)、《关于人类灵魂的认识和感觉》(Vom Erkennen und Empfinden der menschlichen Seele, 1778)、《关于人性进展的通讯》(Briefe zur Beförderung der Humanität, 1793~1797)、《基督教论集》(Christliche schriften, 1794~1798)和《〈纯粹理性批判〉的总批判》(1799)等。

然而,赫德尔的晚年非常孤独。他与康德之间的齟齬,他过于严峻的宗教信仰,使他逐渐脱离了德国思想发展的主流。1803年12月18日,赫德尔逝世于魏玛。

赫德尔的历史哲学是以批判18世纪启蒙运动的历史思想为出发点的。他意识到,启蒙意识的最大缺陷是忽视了历史本身的价值。首先,启蒙思想家以鄙视和厌恶的态度去看待以往的时代,把过去的历史看成是野蛮和无知的,只是他们自己的启蒙活

动,才把理性的光辉照进了一直处于黑暗状态的人类历史。赫德尔认为,历史学家不应采取启蒙思想家这种“自鸣得意”的态度,而应以同情的态度考察过去,从中发现有真正价值的和可贵的人类成就的表现。因此,与启蒙思想家不同,赫德尔并不轻视中世纪,至少未把这个时期视为毫无理性微光的绝对黑暗时期。在赫德尔看来,历史并非是一个以当代为最高点的简单跨越过程,而所有其他的时代都只不过是达到终点而做的一种准备。这样一来,发展的观念就充实了启蒙时代的进步理论,事实上,每个时代均有其独立的价值,它们并不是像康德所说的那样只是实现至善目标的单纯工具。每一个时代既是工具,又是目的,现在和过去的时代均是如此。

其次,赫德尔认为,启蒙家认识历史的方法是图解式的,即根据野蛮与文明、无知与理性等截然分明的两种规定,去衡量人类以往的历史,去衡量各民族的历史。这种方法显然是反历史的,他们既割断了野蛮与文明、无知与理性以及过去与现在之间的历史联系,也抽象掉了各民族历史的特殊性质。赫德尔则试图溶解启蒙意识和抽象理性的同一性原理的硬壳。卡西尔指出:在赫德尔那里,历史本身必然要打破“这种同一性幻觉,它不知有任何真正同一的、永远以同一种形式再现的东西。历史不断地生产新创造物,并赋予每一新创造物以独特的形象和独立的存在方式,从而承认了他的出生权。因此,与历史相比较,所有抽象概括都是苍白无力的,任何一般的、普遍的规范都不能包容历史的丰富性。每一种人生状况都有其特有的价值,历史的每一个别阶段都有其内在效用和必然性。这些阶段互不分离,它们仅仅在整体中并由于整体而存在。但每一阶段又都是同等地不可或缺的。真正的统一性正是在这种彻头彻尾的差异性中显现,它只有作为过程的统一性,而不是作为现存事物中的同一,才是可以想象的。因此,历史学家的首要任务,是使他的标准符合他的主题,而

不是反过来使他的主题符合统一的、既定的模式。”^①显然，赫德尔又复兴了维柯关于从历史过程中寻找普遍性质的原则，这种原则与那种用抽象理性衡量历史的启蒙意识在方法上是恰好对立的。

启蒙思想家图解式的历史观，还否定了不同民族的特征。赫德尔就此批判了康德的至善目的论。在他看来，康德所规定的那种绝对的、独立的和存在于彼岸的理想目标，不过是形而上学的梦幻。他指出：“最终目标的这种哲学并没有给自然史带来好处，而是取代研究，给爱好者以虚幻的满足”。人的历史既不是简单的重复，也不是朝一个目标的直线上升。“人的历史却是千变万化，盘根错节的。”^②可见，虽然赫德尔把人类历史看成是社会生活形式的生成与变化的漫长过程，但他本人却未在这一过程中发现向着某一最终目标的运动。赫德尔不仅强调民族特性，而且也鼓吹了某种个人主义的世界观。他指出：

……在我看来，族和类除非当它们存在于个别物之中时，都只是一般的概念而已……一个东西如果不单纯是一种手段的话，它的目的必须存在于它自身之中。如果我们被创造出来，目的只是为了象磁铁指向北方一样，用永远是徒劳的努力来追求我们之外的，我们永不能达到的完整性的话，那么我们就不仅要为我们自己，而且也为我们的本质感到难过，这个本质注定我们有一个痛苦的命运，其途径则是它使我们人类只是成为它的不幸的，但令人悦目的景象。如果我们要求它原谅，通过这种空洞的努力，我们的本性将永远是活跃的，那末这个本质将永远是一个凶残的本质，而它也可能用目的之梦，无济于事地或幸灾乐祸地欺骗了我

① E·卡西尔：《启蒙哲学》，第224页。

② 见H·库诺：《马克思的历史、社会和国家学说》，第209页。

们,而我們是不值得它这样欺骗的。^①

不像康德那样把一个彼岸的目标当作全人类甚至整个自然界的共同目的,赫德尔认为,“自然到处都达到自己的目的,或者它无论何处都达不到自己的目的。”每一种事物都为自身的存在而感到满足,因为它自身的存在就是它的目的。赫德尔写道:

这种深刻的、简单的、不可替代的存在感就是幸福……如果地球上幸福的话,那末它就在每一个有感觉的生物中。每一个人都自在地有其形式,他被塑造成这种形式,而且是在这种形式的范围内,他独自都会感到幸福。正因此,自然在地球上创造了它的所有的人的形式,为的是让他们每一个人在自己的时代和地位上得到一种享受……。^②

在这里,赫德尔至少在以下几点上与康德相区别:其一,尽管康德说自己的目的论是内在目的论,但他保留了超自然的至善作为整合万物的最后目的,而这种目的显然是外在于事物的了。赫德尔则把内在目的论贯彻到底了。比如,在他看来,人类本性当然不具备独立的神性,人需要学习和受教育,并在循序渐进的努力中不断地向前发展。但是,另一方面,“任何一种人性的完善都是民族性的”,受时间限制的,仔细观之,“是个人的”^③。其二,康德的目的论体系有一个万物归宗的最高目的,赫德尔则否认有这种适用于各种事物和各种时代的共同目的。其三,康德强调整个人类整体的价值,而赫德尔则强调每个个人存在的意义,如果说,康德是社会的人道主义者,而赫德尔则更象个人的人道主义者。因此,相比较而言,正象F·W·卡岑巴赫所说的,赫德尔“是缺少一种固定的标准来评价时代和文化”。而康德则相反,他

① 赫德尔:《关于人类历史哲学的思想》,转引自F·W·卡岑巴赫:“赫德尔的主要著作和思想”,载《哲学译丛》1989年第3期。

② 同上。

③ 参见H·库诺:《马克思的历史、社会和国家学说》,第206页。

缺少赫德尔那种“对实际的历史生活的广博理解”。^①当然，赫德尔既没有陷入绝对的个人主义，也没有完全堕入相对主义之中，因为他清楚地知道，“没有一个人是自为的，他总是处于作为总体的类中”。^②而且只有在对人类的整体性把握中，才能发现历史的意义——这正是赫德尔历史哲学存在的根据：

历史哲学是……真正的人类史，在它之外一切外部的世界事件都仿佛是一些怪影或骇人听闻的怪现象。在革命、永无休止的创举和难以理解的命运转换之后留存下来的废墟的情景，是非常可怕的。只有一个发展的链条从这些废墟中造成一个整体，诚然，在这个整体里个人的形象在消失，但人类的精神却永远活着，永远进步着。^③

同维柯一样，赫德尔对历史哲学的兴趣是与对语言问题的兴趣联系在一起的。在《论语言的起源》等著作中，他考察了语言、思维和诗歌等文化现象的起源和发展。在赫德尔看来，语言是理解人类历史的关键，因为人是“语言的生物”，语言是“民族的一面镜子”，人民的生活方式、精神状态和性格都反映在其中。就语言如何起源问题，当时有三种解释：（1）神创论，认为语言直接导源于上帝；（2）情感论，认为语言最初起源于人的自然情感的表露；（3）约定论，这是以启蒙精神为根据的观点，认为语言是人们相互之间的约定俗成。对这三种解释，赫德尔都不满意，并进行了严厉的批判。

赫德尔不顾自己的老师和朋友哈曼的指责，明确反对语言神创说。他指出：

我们可以不顾这一切创造语言的活的精神痕迹，而到

① F·W·卡岑巴赫：“赫德尔的主要著作和思想”，载《哲学译丛》1989年第3期。

② 见孙鼎国：“论赫德尔的历史主义哲学”，载《德国哲学》第7辑，第21页。

③ 见阿·符·古留加：《赫德尔》，上海人民出版社1985年版，第64页。

天上去寻找它的起源吗？我们怎么能证明只有上帝才能发明那唯一的字呢？难道在某种语言里存在着那唯一的纯粹普遍的、必须由上天交给人的概念吗？^①

在赫德尔看来，语言的产生同思维、文化的发展是联系在一起的，因而不能到人类社会之外去寻找。但是，赫德尔断定，也不能用情感论来解释语言的起源，因为只有情感并不能产生语言。同时，赫德尔也否认语言来自人们的约定，因为很难想象没有语言、不能思维的人。实际上，他否定了语言的起源问题，认为语言根本没有“起源”，因为它是和人同时存在的。语言扎根于人的精神本性之中，扎根于人与动物借以区别的东西之中；语言是人的本质的集中体现，是一种天然的理性工具。语言是人之为人所不可或缺的东西，人的理智是与语言同时存在、协调发展的。

断定语言的起源不可认识，这似乎在维柯的成果上后退了。因为按照维柯的观点，语言既然是人的创造物，那么，人也就能够认识和理解它。不过，赫德尔坚信语言本身的内涵是可以理解的，即使不同语言之间也可真实地传达其意义。在他看来，不同民族语言之间的差异不能被看作是使各民族无法互相理解的不可逾越的鸿沟。一切民族语言都是一种人类的、神圣人性的内在语言的特殊表达，它们是可以互相传通的。

赫德尔认为，在语言的产生过程中，最早出现的是动词，因为在人聆听自然的时候，情不自禁地把生命、思想和活动都归于自然，当他表达这些感受时，须采用动词。在动词之后产生了名词，名词在发展过程中愈来愈抽象。这就是说，在语言史中，最初是表示具体感性事物及其特征的词，然后才会出现抽象的概念。如阿拉伯语对狮子有 50 种说法，对毒蛇有 200 种，对宝剑则有

^① 见 F·W·卡岑巴赫：“赫德尔的主要著作和思想”，载《哲学译丛》1989 年第 3 期。

上千种,这显然是缺乏抽象概念的结果。

另外,赫德尔也继承了维柯关于语言的历史主义观点(语言的发展经历了神的语言、英雄的语言和人的语言三个阶段),认为语言有一个历史地发展的过程。赫德尔把语言的发展同人的成长过程相比,提出了所谓语言年龄说,断定语言经历了青年期、成年期和哲学期。青年时期的语言是诗歌语言,富于形象的表达和隐喻,这类似于维柯的诗性智慧;成年时期的语言是散文语言,语言变得较严谨了,但仍未完全丧失诗意的美;哲学的语言则是以其确定性完全排除美的想象。显然,语言经历了从形象到抽象的漫长发展过程,虽然它在发展中逐渐成了理性推理的有效手段,但也渐渐地丧失了原有的诗意。

对语言问题的历史主义考察,磨砺了赫德尔的思想和方法。他自1782年起便着手系统地探讨历史过程的理论,并于1783年开始撰写他的代表作《关于人类历史哲学的思想》。赫德尔把人类生命看作是与其在自然世界中的环境密切相关的,认为自然界处于从低级到高级的不断的发展过程之中。赫德尔是在康德《自然通史和天体论》结束的地方开始前进的,他认为历史哲学应当从天上开始。但在这里,他抛弃了康德,超越了康德。康德用机械力学的观点提出了地球和太阳逐渐生成的思想,但却把有机体划在人的认识界限之外,甚至认为连一棵小草或一条毛毛虫也非人所能理解的,它们的本质只能为造物主上帝所知道。^①赫德尔首先引用康德的著作说明地球的生成及其在宇宙体系中的位置,随后就转向了对地质史和生命史的考察。他认为,空气和水是有机生命的源泉,在空气和水的作用下,地球上的物质出现了特殊的矿物构成,并从其中产生出最初的有机组

^① 参见于凤梧、韩震:“如何理解康德前批判时期哲学思想的地位”,载《青海师范大学学报》1989年第1期。

织。生命乃是有机组织的进一步高度复杂的发展或结晶化。动物生命是植物生命的进一步发展,人类生命又是动物的更进一步发展。在每一种情况下,不仅新的发展都存在于它由之而来的母体环境里,而且新的生命形式也是原有形式的完善化。人类就是完美的或典型的动物,动物就是完美的植物。生命的形式发展了,但生命之间的联系却是割不断的。比如,人们的性爱活动实际上和植物开花与结果是同样性质的事,只不过是提升到了一种较高的层次上罢了。自然界虽处于发展过程中,但却是一个统一的整体。因为,一方面一切存在物的基础都是物质的有机力,另一方面,高级生命形式仍包含着所有物质形式,生命体越发达,组织机体越高级,它包含的低级自然界的的东西就越多。在人身上,自然的多样性达到了最高程度,因而人是地球上物质发展的顶峰。由此可见,赫德尔进一步发展了狄德罗等人的进化论的思想猜测,使物质的发展和动物的进化变成了一种既有统一联系又有形式飞跃的有序过程。

但是,作为一个牧师,赫德尔引入了在狄德罗那里所没有的宗教神秘主义的见解。在他的世界发展的统一图景中,在人之上还有更高级的存在——“世界灵魂”,正象人用脚着地,头朝天一样,人类也是站在两个世界之间,成为二者之间的连接点;一个是物质世界,人在其中是最崇高的存在;另一个是精神世界,人在其中是最低微的。

自然和生命发展的动力来自何处呢?这个问题在赫德尔的论述中是很复杂的。有时赫德尔说自然生命甚至人类历史的基本动力是上帝,然而,受斯宾诺莎的影响,赫德尔的上帝并不是外在的或彼岸的东西,上帝勿宁说就存在于世界和历史之中。赫德尔批评了“上帝存在于世界之外”的观点。他尖锐地指出:

我不懂,你们这些可爱的人们,想用“存在于世界之外”的上帝来干什么。如果世界上不存在上帝,世界上无论何地

都没有上帝,而且到处都不是无限的,都不是完整而不可分的……那末无论何地也都不存在上帝了。世界之外是没有空间的,由于空间对于我们将是一个世界,所以空间只能成为现象的抽象性。有限的人格同样是不那末注意无限的木质的,因为人作为一种样式,或者作为一种靠统一的妄想而发挥作用的人的集合体,在我们这儿只能受限制。在上帝身上,这种妄想消失了:上帝是最高级的,最生动活泼的——不是在一切事物的身上,好象它们是他身外之物,而是通过一切事物,它们只是作为具体造物的具体表现而出现的。就象一切比喻一样,“世界灵魂”的形象是丰富多彩的;因为对于上帝来说,世界不是肉体,而是整个灵魂。^①

由此看来,上帝作为历史的“动力”实际上已经与他的另一种说法完全一致了,即作为自然和生命的基本动力的东西就是内在于自然的有机创造力。这种有机创造力既属于物质的力量,也具有理性的属性,是它推动了自然的发展和生命的进化。赫德尔指出:

……宇宙中凡是有活动的地方,就有力;凡是有生命出现的地方,就有内在的生命。因此,在创造物的潜在王国中毫无疑问不仅存在相互联系,而且存在力的上升系列,因为我们看见了它们在可见世界和组织形式中的表现……^②

赫德尔对人类产生之前的自然发展和动物进化的探讨,显然不属于本来意义上的历史哲学的内涵,这一点康德早已挑剔地指出过。但是,赫德尔既然从有机整体的观点去看待整个世界,所以他对自然史的考察还是有根据的,这有助于建立一种具

^① 见F·W·卡岑巴赫“赫德尔的主要著作和思想”,载《哲学译丛》1989年第3期。

^② 见孙鼎国:“论赫德尔的历史主义哲学”,载《德国哲学》第7辑,第16~17页。

有普遍意义的历史哲学。赫德尔对自然史和生命的漫长考察，是为建立一种“人类历史哲学”奠定坚实的基础。

正象整个自然界和生命的发展是一个完整的链条一样，人类历史也是一个有规律地发展的过程，是一个“统一的整体”；正因为人类历史是一个统一的整体，所以每一历史阶段都有其独立的价值，因为历史缺少任何环节都会丧失其整体性。赫德尔认为，把人类联成一体的手段是文化，因此，人类历史就是文化的历史。文化既是人类活动的产物，同时又是人类活动的动因。这种观点显然是以伏尔泰为代表的启蒙史观的成果，它也在思想发展的过程中成为更新历史观的一个组成部分了。

生机勃勃的人的力量就是自然有机力在人类历史中的继续和表现，因而历史的发展才表现出规律性。赫德尔试图把人的内部因素和外部因素的相互作用看作是社会发展的原因。人们天赋的东西是自然决定好了的，不能解释文化的变迁。为解释文化的变迁，赫德尔引入了“气候”的概念。在赫德尔那里，气候概念具有很广泛的涵义，它不仅包括自然环境，也包括人们生存竞争的社会条件。在赫德尔看来，人们生活的自然条件，如炎热或寒冷、平原或山地、沿海或内地等等，在某种程度上也决定了社会环境。因为要使某些工作方式或生活方式成为可能，那必须有一定的自然条件作为前提。例如，捕鱼或航海在干旱的高原是不可想象的，在缺乏矿藏的地方就无法发展冶炼技术。

然而，赫德尔并不想把人描写成自然环境的被动产物，相反地，他也批评了孟德斯鸠过于强调地理环境的观点。在他看来，自然环境对人发生影响，并决定了人类生产和生活的特殊道路。但是，另一方面，人的能力和劳动反过来也改变着自然环境。人的本性就是在与气候的相互作用中不断地学习，不断地向前发展。人们靠自己的力量，可以把荒野变为良田，从而扩大人们的生活环境。他还强调劳动和工具在社会中的作用：

人们创造数量在不断增加的、大量越来越复杂的工具；他们学习着把彼此作为工具来加以利用。人类的体力在增大，进步的球在滚滚向前，应当去推动这个球的机器正在变得复杂、更精巧，功率更强大，更灵敏……人的本性就是有本领。人在其存在中喜好的一切将来都会成为他的本领的对象……自然对象可能包括的联系是无限的；以利用自然对象为目的的发明的精神是不受任何东西限制的，它在向前发展。一种发明引起另一种发明，一种活动引起另一种活动。往往一种发明开辟成千上万种新的活动形式。^①

由此说来，还是人类内在的有机力量才是社会发展的主要动因。但是，赫德尔有时把人的力量理解为一种自然属性，至少他还无法分清人的社会力量和自然力量的差别。一方面，他说，不能把人归结为个人，因为任何个人无法靠自己的力量成为一个人；但他又常常把人理解为一种自然的存在。他用人的自然属性来解释人的内在力量。比如，把摩尔人带到欧洲生活，他们的皮肤仍然是黑的；但如果让他们与白种人结婚，那他们的皮肤就会发生很大的变化。

在考察文化史时，赫德尔未陷入欧洲中心论。在当时的欧洲，他同伏尔泰一样，算是比较清醒的人。他知道，亚洲和东方是人类文明的故乡，在那里，不仅最早产生了畜牧业、农业和手工业，而且孕育了最古老的语言、文字、技艺和科学。因此，赫德尔的历史视野不只限于欧洲，他谈到了中国、交趾支那（即今印度支那）、寮国（即今老挝）、朝鲜、鞑靼、日本、印度、巴比伦、亚述和波斯，还谈到了希伯来人、腓尼基人、迦太基人和埃及人。他描绘了这些国家和民族所在地区的地理和气候条件，论述了他们的风俗习惯、语言、经济生活和文化生活。赫德尔对从事耕作和商

^① 阿·符·古留加：《赫德尔》，上海人民出版社1985年版，第70页。

业的和平民族表示同情,他主张民族平等,反对殖民战争,认为战争从来也不利于人道。

不过,尽管赫德尔对亚洲民族持有公正的评价和同情,但这毕竟不是他熟悉的领域。受个人所掌握的资料的限制,用来作为他历史哲学例证的事实仍多为欧洲的历史事件和过程,他尤其欣赏希腊的文化。当然,在欧洲史中,他也对处于边缘地位的斯拉夫、波罗的海沿岸各民族抱有同情的态度。赫德尔预言,千百年来受压迫的斯拉夫人将是极有希望的民族。他指出:

……因为我们只能设想,在欧洲立法和政治将代替征战的思想,这必将大大地促进各民族默默的努力和相互之间的和平交往,因此他们也将使如此沉沦的、曾经是勤劳幸福的各民族,最终从长期懒洋洋的昏睡中觉醒过来,摆脱受奴役的地位,把他们从亚得里亚海到喀尔巴阡山,从顿河到摩尔达尔河之间美丽地区作为财富加以利用,并在这些地区,庆祝他们那古老的和平、勤奋、进取的节日。^①

在这里,赫德尔似乎预见到了苏联在 20 世纪划时代的兴起,使人们不得不叹服他深邃的洞察力。

根据赫德尔的看法,可以把希腊之后的欧洲文明划分为三个阶段。^②首先是罗马文化和日耳曼文化的混合,这种混合产生了欧洲的社会组织形式、政治制度和宗教。由此,在评价中世纪的封建主义时,赫德尔没有把这一历史阶段简单地看成是一种回到野蛮状态的退步,是历史发展过程的反常中断。赫德尔指明了封建关系产生的必然性和合理性,认为中世纪是人类文化进步中的一个必然的、重要的环节。第二阶段是文艺复兴和宗教改

^① 赫德尔:《关于人类历史哲学的思想》,见 F·W·卡岑巴赫:“赫德尔的主要著作和思想”,载《哲学译丛》1989 年第 3 期。

^② 参见 Copleston,《哲学史》第 6 卷,第 179 页。

革。第三阶段是赫德尔本人所处的时代,那个时代的前景还是很难断定的。我们知道,《关于人类历史哲学的思想》是一部未完成的著作,赫德尔只考察到了14世纪末以前的人类文化发展。本来他不仅要一直写到法国大革命,而且计划提出自己对人类未来的预测。

由于著作未写完,赫德尔对14世纪后的人类历史事件还未来得及进行分析,但他对未来的展望已经初露端倪,这种展望特别表现在《关于人性进展的通讯》一书中。赫德尔认为,“人道”就是人类天性的目的,因而是我们在世界中追求的目标,历史的未来就是趋向于更加人道。人道精神的思想使赫德尔又接近了他所批判的康德的历史目的论。但是,康德的目的论是一个可望不可及的东西,而赫德尔则认为一切历史进步都是对^下人道目标的部分实现。康德的至善目的是关于人的本性的演绎前提,赫德尔的人道目标则是对人类事实归纳的结果。这就是说,康德的“至善”是超验的,而赫德尔的“人道”则是内在于人类历史活动中的。

所谓人道,在赫德尔看来,就是促进人的本性和人的本质的完善,就是对人权和人的尊严的尊重,就是对人类的热爱。根据人道的原则而活动,就必须参与促进整个人类幸福的事业,心甘情愿地为了全人类的利益而贡献出自己的智慧和才能。上帝已经把人道同人类的历史命运联系在一起,对于人来说,没有比人道更为崇高的目标了。人的理性就是上帝为实现人道而赋予我们的一种手段,有了理性手段,仍是有限存在的人们尽管仍然会不断地犯错误——赫德尔不同意启蒙思想家的走笔直道路的理性观念——但却可以在失误中学会更好地运用理性。人越是能迅速认识错误,越是努力改正错误,并按照理性的引导去活动,

那么他的人道精神就越是得到发展。可见,人道是以理性为基础的,理智的进步是推进人道的主要手段。

一切事物的价值,在赫德尔那里,都是根据它们与人道的关系加以考察的。个体的人、国家、文学艺术、理论学说,甚至宗教,愈是能促进人道的发展,就愈是有价值。

个别人的完善在于他在自己的本性中就是自己或将成为自己,就是他将充分发挥大自然赋予他的力量和理性,来创造有利于他个人和所有人发展的环境和条件。

一种宗教愈是纯洁和高尚,它就愈是愿意和必然促进人道精神的发展。赫德尔与启蒙运动不同,他似乎又重新强调了宗教在人类历史中的作用。在他看来,宗教是最古老的文化的一个组成部分。没有宗教,乃是一个民族极端野蛮的证据。但是,他又认为,宗教的作用只有在它推动人道发展时才是积极的,宗教实质上就应是人的最高级的人道,一切把宗教引向其他目标的行为都是对宗教功能的误用。

哲学学说的价值也依赖于它与人道的关系。他明确指出:“如果哲学想要成为对人们有益的哲学,它就应当把人作为自己的中心问题。”^① 在这里,赫德尔已经明确地开启了后来费尔巴哈人道主义哲学构想的先河。他曾写道:

立意为人民服务的哲学,应当把人民置于自己的问题的中心,即使为此而需要把自己的立场改变到这样的程度,就象哥白尼的体系对托勒密的体系所做的那样;因此,当全部哲学成为人本学的时候,那将会出现多么好的条件呵!^② 可以看出,赫德尔的历史哲学是文艺复兴到费尔巴哈人本学人

① 赫德尔:《哲学真理怎么才能有益于人民》,见古留加:《赫德尔》,第91页。

② 赫德尔:《哲学真理怎么才能有益于人民》,见古留加:《赫德尔》,第91~92页。

道主义思想发展过程中的一个重要的环节。

同样地，一个国家的优良与恶劣也须从它与人道的关系来考察。一个国家愈是良好，在它之中培养人道精神就愈是坚定和顺利；如果不讲人道，这个国家就必然陷入混乱、痛苦和不幸。一般说来，赫德尔对国家是持反感态度的，他倾向于把国家看作是和生命的自然本性相对立的，是缺少灵魂的僵死的机器。在他看来，国家是历史的产物，它建立在战争、奴役和压迫的基础之上。国家的出现有其历史的必然性，但国家并不是理想的造物。人民在自己缺乏足够的理性之前需要统治者，随着人民在理性方面的发展，政府就应逐渐消减其功能，而且最终应当完全消失。但是，政府往往就象自私的医生，他对病人的治疗是使他们经常依赖他。最好的统治者应是促进人类终于不需要任何统治者这样一种状况到来的人，因为统治者是与人道精神相对立的。赫德尔尖锐地指出：“需要主人的人是动物；他一旦成为人就不再需要主人了。”^①由此看来，国家如果朝促进人道的目标发展，那么实际上就是促进自身的消亡。根据这种认识，赫德尔不同意康德关于未来统一的世界政府的设想。赫德尔提倡以人道的世界主义取代维持“永久和平”的统一的全球治理机构的理想，倡导所有有识之士超越国家、宗教、等级等偏见，身体力行地促进人道主义。在这里，赫德尔这位历史主义的大师也走上了反历史的道路，他不懂得那种超越历史偏见和属性的抽象人道主义原则是不现实的。

无论如何，赫德尔学说是 18 世纪历史哲学的总结，在他身上不仅体现了启蒙思想向浪漫主义过渡的跨世纪转变的特征，而且也直接下启 19 世纪的历史观念和人道主义思想。赫德尔的

^① 参见 Copleston,《哲学史》第 6 卷,第 176 页。

思想虽然属于那种缺乏严谨推理的类型,因而内涵了无数大大小小的内在矛盾,但正因为如此,这种思想体系中也蕴育了极其丰富的洞见和智慧。在历史哲学的发展史上,赫德尔占据有非常重要的历史地位。



第二编

历史的哲学



第六章 黑格尔思辩的历史哲学体系

赫德尔所开创的历史主义哲学运动，中间经过席勒（J·C·F·Schiller，1759～1805）、费希特（J·G·Fichte，1762～1814）和谢林（F·W·J·Von Schelling，1775～1854）的锻造和发展，到黑格尔这里达到了顶峰。在黑格尔的理论中，历史性本身成了一个成熟的、不可缺少的哲学原则。

黑格尔（Georg Wilhelm Friedrich Hegel，1770～1831）生于德国西南部符腾堡公国斯图加特城一个小官吏的家庭。1780年，进入斯图加特一文科中学读书，接受古典文化和启蒙思想的教育。1788年10月，进入图宾根神学院学习哲学和神学，同学中有谢林和荷尔德林（F·Hölderlin，1770～1843），他们之间的交往对黑格尔的思想发展有着深远的影响。1793～1800年，黑格尔先后在瑞士伯尔尼和德国的法兰克福担任家庭教师，同时研读康德、费希特等人的著作，并与已经在学术界崭露头角的谢林保持着联系。1801年在耶拿大学通过学位论文和授课资格的答辩。1805年获得副教授职务。1808年12月去纽伦堡任中学校长。1816年在海德堡大学任哲学教授，名声隆起。1818年，普鲁士国王任命他担任柏林大学教授，1829年10月被推选为该大学校长兼政府代表。1831年11月14日，因染霍乱逝世于

柏林。

在思想的形成过程中，黑格尔最初在哲学上追随年轻于他的谢林。《精神现象学》(Phänomenologie des Geistes, 1807)一书的出版，标志着黑格尔形成了自己独立的哲学体系和方法。黑格尔的其他主要著作还有：《逻辑学》(Wissenschaft der Logik, 1812~1816)；《哲学全书纲要》(Encyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse, 1817, 后分别在1827、1830年作过两次修订和增补)；《法哲学原理》(Grundlinien der Philosophie der Rechts, 1821)。黑格尔死后，他的学生们根据他的讲稿或学生的笔记整理、汇辑和出版了一系列《讲演录》，其中有《美学讲演录》(Vorlesungen über die Aesthetik, 1835~1838)、《历史哲学讲演录》(Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte, 1837)、《宗教哲学讲演录》(Vorlesungen über die Philosophie der Religion, 1832)和《哲学史讲演录》(Vorlesungen über die Geschichte der philosophie, 1833~1836)。

从黑格尔所受的教育、他的主要经历和他的著述活动来看，社会历史问题，尤其是人类意识发展史的问题，是他关心的中心问题。正如苏联学者所指出的，“黑格尔注意的中心始终是人类历史的辩证法。建立关于作为特殊的基本的社会矛盾的异化辩证法学说，这是黑格尔的很大的功绩。”^①同时，启蒙运动的科学精神和浪漫主义的历史性原则，在他身上得到了奇妙的结合。黑格尔把抽象的理性变成了不断自我发展、自我完善的过程，真理成了具体的东西。维柯的理想在黑格尔学说中又一次得到了独特的体现。如果说康德是启蒙思想的代表，那么赫德尔就是浪漫精神的体现，而黑格尔兼有二人的品格。就此，沃

^① 捷·伊·奥伊则尔曼主编：《辩证法史：德国古典哲学》，人民出版社1982年版，第222页。

尔什认为，“黑格尔吸取了他们的优点”，将赫德尔所重视“热情和想象力”和康德所要求的正确的思维“熔于一炉”，^①从而综合了“启蒙运动的抽象唯理论（科学的看法）和对立的浪漫派的情感哲学”。^②显然，黑格尔的整个哲学贯穿着深刻的历史主义原则，而这种历史性原则又和理性的普遍性要求实现了辩证的统一；历史主义意味着发展和具体性，而思维正是在自己的发展中实现其与普遍性的联系，并构成“总体”（Totalität）的东西。

黑格尔的思辨哲学，既是近代理性主义的完成，也构成了维柯所开创的历史主义的高峰。他既确定了历史性的科学价值，同时也复兴了柏拉图的客观理性。这两种原则的重合，既造成了黑格尔思想的深刻与丰富，也因双方紧张关系的形而上学的弥合而失去生命和活动的力量。黑格尔“完成”了历史主义，也窒息了历史主义。

一、历史哲学在黑格尔体系中的地位

黑格尔哲学中所贯穿的历史主义，迫使我们从两重含义上来理解“历史哲学”在黑格尔体系中的地位：一方面，历史哲学是黑格尔整个哲学体系中精神哲学的一个组成部分，而且它作为部分还从属于黑格尔的国家学说；另一方面，整个黑格尔体系又表现为以逻辑的形式所表达的历史，正如威廉·德雷所说的，“黑格尔的一切哲学领域都渗透着历史兴趣”。^③在后一种意义，甚至可以说，全部黑格尔哲学本质上是一种历史哲学，是

① 参见沃尔什：《历史哲学》，第139页。

② 同上书，第159页。

③ 威廉·德雷：《历史哲学》，三联书店1988年版，第135页。

对人类社会史和人类意识史的一种哲学思考。在康德那里，历史只属于经验现象的范畴；在黑格尔这里，只有思想的发展过程才是真正的历史，或者说，真正的历史是思想史。全部黑格尔哲学，无非是一种逻辑化了的历史，或抽象地表达的历史。

由于黑格尔哲学的泛历史主义性质，他的历史观点就不只是限于作为全部哲学的一个环节的“历史哲学”中，它们也渗透在包罗万象的普遍联系的整个哲学体系之中。因此，历史观在全部黑格尔体系中占有极其重要的地位。辛格尔（Peter Singer）也发现了这一点，所以他在《黑格尔》一书中不是先论述黑格尔的体系，反而在“黑格尔的时代和生平”之后，随之写了“历史及其目的”一章，^①然后再谈其他部分。为此，辛格尔还引用了恩格斯的下述论断来说明自己的观点：“黑格尔的思维方式不同于所有其他哲学家的地方，就是他的思维方式有巨大的历史感作基础。形式尽管是那么抽象和唯心，他的思想发展却总是与世界历史的发展紧紧地平行着，而后者按他的本意只是前者的验证。真正的关系因此颠倒了，头脚倒置了，可是实在的内容却到处渗透到哲学中；……他是第一个想证明历史中有一种发展、有一种内在联系的人，……在《现象学》、《美学》、《哲学史》中，到处贯穿着这种宏伟的历史观，到处是历史地、在同历史的一定的（虽然是抽象地歪曲了的）联系中来处理材料的。”^②

确实，恩格斯的话是很有说服力的。当黑格尔一成为黑格尔，他就带有“宏伟的历史感”。这正是黑格尔的“巨大功绩”，即他“把整个自然的、历史的和精神的世界描写为一个过程，即把它描写为处在不断的运动、变化、转变和发展中，并企图揭

① 参见 Peter singer,《黑格尔》，牛津大学出版社 1983 年英文版，第 9~23 页。

② 《马克思恩格斯选集》第 2 卷，第 121 页。

示这种运动和发展的内在联系。”^①这也是黑格尔的最显著的特点，他的每一部著作都体现了伟大的历史感。《精神现象学》描述的是，人的意识从纯意识开始，经自我意识、理性、精神和宗教，发展为绝对知识的过程，深刻地揭示了人的个体发展及人类社会发展两个方面的历史辩证法。就此，王树人同志认为，“《精神现象学》……就是显现精神的人类自身发展诸方面的历史过程。实际上，黑格尔不过是借精神现象显现过程这种哲学概括，以把握错综复杂的人类历史。”^②全部黑格尔哲学，无论是整体上还是它的任何一个部分或环节，也都体现着过程性。黑格尔的体系就是绝对理念的自我发展和自我认识的过程。绝对理念发展的第一阶段是纯概念的演化阶段，即逻辑阶段；在第二阶段，概念的发展导致了自我异化，概念外化为自然界，这是自然哲学阶段；第三阶段是绝对理念通过人类精神自己认识自己的过程，这是精神阶段。精神哲学又分为三个部分：主观精神阐明个人意识的发展，客观精神则阐明人类社会的发展，而绝对精神则讲述了宗教、艺术和哲学的发展。显而易见，黑格尔哲学形式上是逻辑的演化，但内容却体现着历史的发展。绝对精神作为全体只有通过自己的发展才能达到其完满的本质。因此，不仅任何部门哲学都反映着社会或意识的历史发展，“甚至逻辑也被看成是历史发展过程中达到确定形态的一种方法”。^③比如，在《逻辑学》中，历史上的哲学都按照一定的逻辑次序和理想形态重演其时间上的发展过程。在这个意义上，黑格尔的哲学既是一种泛逻辑论体系，也是一种泛历史主义体系。

黑格尔的历史主义色彩不仅表现在他的理论内容中，而且

① 《马克思恩格斯选集》第3卷，第63页。

② 王树人：《历史的哲学反思——关于〈精神现象学〉的研究》，中国社会科学出版社1988年版，第5页。

③ 哈多克：《历史思想导论》，第149页。

也成了他的一般方法论和表述手段。历史与逻辑一致的原则，即历史进程与“理念里的那些概念规定的逻辑推演的次序是相同的”，是黑格尔辩证方法的突出特征之一。^① 翻开黑格尔的任何一部哲学著作，人们不难发现，其研究思路和表述次序都与历史的进程有惊人的吻合。按黑格尔的话说就是“人类精神在内心思维里……工作，是与现实世界的一切阶段相平行的”。^② 黑格尔认为，由于理念“出现在经验的形式内”，“亦即理念的不同阶段和不同发展环节之出现在时间中，在变化的形态中，在某些特殊的地域中，在这个或那个民族里，在某些政治环境里，或在由政治环境而引起的错综复杂的关系里”，所以，“必须善于从历史形态所包含的内容里去认识这些纯粹理念”。当然，形式上说，黑格尔自己断定，历史与逻辑的一致是以逻辑为基础的，是逻辑决定历史，历史则处于从属的位置上。因此，“如果掌握了逻辑的进程，我们亦可从它里面的各主要环节得到历史现象的进程。”^③ 然而，事实上，黑格尔的历史与逻辑一致的方法论原则显然是以他对历史现象的认识为基础的，问题是当这种方法从经验上升为“理念”并适用于多方面的研究时，唯心主义者黑格尔自然要坚信“逻辑在先”的原则。即使如此，我认为，黑格尔的方法与其是以逻辑构造历史，倒不如说是为历史加上逻辑的外观并加以理想化而已。实际上，在黑格尔的逻辑引导历史之前，历史早就已经引导黑格尔的逻辑了。在这个问题上，我同意H·库诺的分析和见解：如果认为黑格尔“首先建立了他的哲学体系，然后高踞于哲学瞭望台，不食人间烟

① 逻辑的方法与历史的方法，自柏拉图以来就是对立的。然而，黑格尔突破这一对立，其手法是把历史经验看成是理性发展与展开的中介，并对双方采取了辩证的态度。（参见 Yirmiahu Yovel, 《康德和历史哲学》第23页。）

② 黑格尔：《哲学史讲演录》第4卷，商务印书馆1978年版，第374页。

③ 同上书，第34页。

火地观察历史，那就大错特错了。相反，在他提出他的哲学理论时，他在政治和历史方面所积累的经验对他的影响是举足轻重的。”对于黑格尔的历史哲学来说，“他从政治历史领域中所取得的观察成果乃是一块基石”；本来是把对社会和历史的观察“转变为分析的抽象的”哲学理论，但黑格尔却赋予了理论以先验的性质，并用来“解释社会历史发展过程的现象”。^①

黑格尔哲学的泛历史主义性质，使我们不能撇开这种哲学的其他部分，孤立地研究他的历史哲学。就此，沃尔什指出：“只有在黑格尔较广的哲学思想范围内，我们才能了解他的历史哲学。”^②哈多克也认为，“要找出黑格尔的历史哲学的要点，不能只读他的《历史哲学》。确切地说，必须把他的整个形而上学体系，看作是他对‘实在是历史的实在’这一主张的各种含义所作的详尽无遗的答案。”^③这就是说，在一定的意义上，黑格尔的全部哲学无非是一种历史哲学，研究黑格尔的历史哲学不能仅限于他的《历史哲学》，而应当渗透到他的全部哲学体系当中去。

可是，在另一方面，历史哲学又只在黑格尔哲学体系中作为一个有限的环节而存在。作为有限的部分哲学，历史哲学从属于法哲学中的国家学说，它考察的客观精神处于自己发展的这样一个阶段上，这时客观精神已超出了单一民族的界限并在世界历史中运动。^④在黑格尔看来，正象市民社会的矛盾是在国家中被克服和被扬弃一样，国家的矛盾则是在世界历史中被克

① H·库诺：《马克思的历史、社会和国家学说》第1卷，第240、241、242页。

② 沃尔什：《历史哲学》，第140页。

③ 哈多克：《历史思想导论》，第149页。

④ 参见侯鸿勋：《论黑格尔的历史哲学》，上海人民出版社1982年版，第47～49页。

服和被扬弃的。^①在市民社会里，个人代表特殊性的因素并追求他们的特殊目的和需要；同样地，国家在与其他国家的相互关系中是特殊的，各自追求它的特殊利益。因此，每个国家都有它自己独特的色彩和面貌，代表或体现着一种特殊观念，更确切地说，每一国家都体现了普遍理念的一个特殊阶段。在历史上，理念在时间中展现出它的各种阶段；在任何时代，处于统治地位的民族总是体现出占优势的阶段，这些阶段的连续便构成了世界历史。在这里，国家生活成了世界精神发展自己的工具，历史就是以民族精神更替的形式来发展的。黑格尔写道：

在世界精神所进行的这种事业中，国家、民族和个人都各按其特殊的和特定的原则而兴起，这种原则在它们的国家制度和生活状况的全部广大范围中获得它的解释和现实性。在它们意识到这些东西并潜心致力于自己的利益的同时，它们不知不觉地成为在它们内部进行的那种世界精神的事业的工具和机关。在这种事业的进行中，它们的特殊形态都将消逝，而绝对精神也就准备和开始转入它下一个更高阶段。^②

黑格尔以对于世界历史的考察结束了对于客观精神的研究。精神发展中的下一阶段就是绝对精神。绝对精神是主观精神与客观精神的合题。

总之，尽管可以说全部黑格尔哲学是一种历史哲学，但不能反过来说历史哲学就是黑格尔哲学。说黑格尔哲学是一种历史哲学，是从世界观和一般方法论而言的，作为部门哲学的历史哲学则是严格意义上的历史哲学。我们不能脱离整个黑格

^① 参见张世英：《论黑格尔的精神哲学》，上海人民出版社1986年版，第195～197页。

^② 黑格尔：《法哲学原理》，商务印书馆1982年版，第353页。

尔哲学来考察他的历史哲学，因为作为部门哲学的历史哲学是以他的世界观和一般方法论为基础的，并构成他整个哲学的一个部分。同时，我们这里的特殊任务，要求我们主要是考察作为部门哲学的黑格尔历史哲学，尽管这要经常涉及到他的其他理论著作。

二、历史方法论考察

黑格尔的《历史哲学讲演录》（中译本根据英译本书名译为《历史哲学》）是从考察研究历史的各种方法入手的。这表明，在最具有本体思辩性质的哲学家手中，也有关于认识方法的“批判”和“分析”。

根据黑格尔的观点，观察历史的方法大概可以分为三种：（1）原始的历史；（2）反思的历史；（3）哲学的历史。

第一种是原始的历史，它的突出特点就是直观性。这种历史研究的对象多是史学家本身亲身经历过的事件，运用的材料多出于作者的耳闻目睹。黑格尔认为，“历史之父”希罗多德、《伯罗奔尼撒战争史》的作者修昔底德、《长征记》的作者色诺芬和《意大利史》的作者基察蒂尼（Guicciardini, 1483～1540），就是这种史学方法的代表。原始的历史，作为史学本身的历史的一个阶段，不仅有其产生和存在的必然性，也有它特有的某些优点。古代的历史家均“积极参加公共生活”，在他们“所描绘的一幕幕的剧情中”，他们本人多数“亲自参加作一名演员，至少也是一个休戚相关的看客”，这就使“原始的历史”带有如下长处：（1）可以给后人提供“最清楚的影像”，这些影像作为不可多得的史料不一定是“可靠的记录”，但却体现着当时的时代精神，因而仍具有确定性，因为“当真看见的和可以当真看见的现实，是有坚定的基础的”；（2）叙事生动形象，对

事件有“栩栩如生的描绘”；(3) 由于“历史作家所受的种种影响，也就是形成他作品骨干的那些事变所受的影响，作家的精神和他记述的那些动作的精神，是一般无二的”。这种历史“可以给予我们深刻和纯真的乐趣”，使我们有某种好象与当时的人“共同生活”的亲切感；(4) 对事实的详细叙述，也“可使我们多闻博识”。

然而，原始的历史具有很大的局限性。这些局限性表现为：(1) 这种历史“所绘画的只是短促的时期”、有限的范围、以及人物与事件的“个别形态”，因此就带有不可避免的狭隘性；(2) 这种历史作家“简单地把他们周围的种种演变，移到了精神观念的领域里去”，缺少必要的反思，这种以知觉经验作为把握个别事实的形式往往停留在过程的表面现象上，具有肤浅的性质；(3) 这种历史作者“既然生活在他的题材的精神中间，不能超出这种精神，所以他毫无反省的必要”，“他编著历史，就会把他自己的目的，作为历史的目的来处理”。^① 因而这种历史必然带有片面性，不能把握历史本身的脉搏和内在联系。黑格尔对原始的历史是极为轻视的，这当然是与他的绝对唯心主义的历史观相适应的。黑格尔的态度也许有失公允之处，但他的深刻之处在于指明了，经验主义的史学方法似乎忠实于历史事实，但由于它停留在历史过程的表面现象上，拘泥于偶然的、个别的和孤立的事实上，无法认识历史的内在联系和发展规律。

反思的历史是较高形态的历史。“这种历史的范围是不限于它所叙述的那个时期，相反地，它的精神是超越现时代的”。^② 这种历史方法的主要特点是，它超出了直接的见闻，而上升到了

^① 有关“原始的历史”的论述，均见黑格尔：《历史哲学》，三联书店1956年版，第39~42页。

^② 黑格尔：《历史哲学》，第42页。

知性反思的水平，用“抽象的观念”对历史资料进行分析、整理和概括。这显然比原始的历史前进了一步，因为在黑格尔看来，

一部历史如果要想涉历久长的时期，或者包罗整个的世界，那末，著史的人必须真正地放弃对于事实的个别描写，他必须用抽象的观念来缩短他的叙述；这不但要删除多数事变和行为，而且还要由“思想”来概括一切，藉收言简意赅的效果。^①

根据史料来源和编纂方法的不同，黑格尔又将反思的历史分为四类：普遍的历史；实用的历史；批判的历史；思想的各专门部门的历史。

所谓“普遍的历史”，就是对一个民族，或一个国家，或整个世界的全部历史的梗概式的考察。假如，这种历史仅仅以叙述历史为目的，那么它就与原始的历史“更为接近”，其长处在于记述的事件生动感人，易使读者产生“仿佛亲历其境”的感觉。这样的历史如果从普遍的历史出发，并写得成功的话，也会“有极大的价值”。但是，普遍的历史的局限性也是非常明显的，即易于陷入主观主义。这就是说，一个属于不同的文化或不同的时代的历史家，由于“个人所特有的语调，常常不能随机应变，以适合他所记述的各个时代。”历史家的著作中所体现的精神，往往“不是他所记述的那些时代的精神”。就此，黑格尔特别批判了德国浪漫主义的主观主义史学方法。黑格尔认为，一般来说，英国人和法国人多半能“站在普遍的或者民族文化的立场”上，知道“必须怎样写历史”，但德国人看重的却是应该怎样写历史，“每位作家竭力要发明一种纯属个人的观点”，根据自己的特殊观点和方法，任意地支配历史。由于每个人都要

^① 黑格尔：《历史哲学》，第43页。

求自己的主观权利，结果人们“不去编著历史，老是劳神苦思，要发见历史应该怎样地编法”。^①

所谓“实用的历史”，就是根据“现在”的兴趣和需要来“研究‘过去’的时代，研究遥远的世界”。实用的观念本质上“虽然是非常抽象的，但是它们属于‘现在’是确确实实的；它们使‘过去’的赋有‘现在’的生气”，使“史迹不属于‘过去’而属于‘现在’”。这类似于现代意大利哲学家克罗齐关于“一切历史都是现代史”的主张。但在黑格尔的头脑中，这种方法的代表可能是启蒙史学家，因为他们往往按现在的理性去衡量过去的历史。按黑格尔的说法就是，“法国人……显出卓越的天才，使往昔的时代重新复活，使过去和现状发生联系。”根据黑格尔的观点，这种历史方法因注意“给人以道德的教训”有其益处，因为“贤良方正的实例足以提高人类的心灵，又可以做儿童的道德教材，来灌输善良的品质。”^②但它却有两大缺点：（1）也具有主观主义的性质，即往往把“自己的精神，算是那时代的精神”；（2）反历史主义的观点，企图在历史中寻找亘古不变的道德原则，本身就是反历史的态度。由于实用的历史的非历史主义的性质，所以它企图提供“道德教训”的目的也难以实现。黑格尔指出：

人们惯以历史上经验的教训，特别介绍给各君主、各政治家、各民族国家。但是经验和历史所昭示我们的，却是各民族和各政府没有从历史方面学到什么，也没有依据历史上演绎出来的法则行事。每个时代都有它特殊的环境，都具有一种个别的情况，使它的举动行事，不得不全由自己来考虑、自己来决定。当重大事变纷乘交迫的时候，一

① 黑格尔：《历史哲学》，第42～43页。

② 同上书，第43～45页。

般的笼统的法则，毫无裨益。^①

对于黑格尔的这段论述，列宁非常重视，他不仅摘录了这一段话，而且加上“非常聪明！”的旁注。^② 列宁所“注意”的，显然是黑格尔的历史主义观点。

所谓“批判的历史”，研究的并不是历史本身，“而是一种历史的历史”。“它是对于各种历史记述的一种批判，和对于它们的真实性、可靠性的一种检查。”靠锐利的批判眼光，人们可以“从史料的字里行间寻出一些记载里没有的东西来。”这种方法对考证史料的真伪，对评价历史著作的价值，是有助益的，问题是不要“把这一种纯属批评的方法算做一种真正的历史”。可是，这种在当时的德国非常流行的治史方法，却企图占领全部历史领域，使这种方法不仅不能扬弃，反而却进一步加深了前两种反思的方法的缺点：（1）想用批判史取代对历史本身的研究的企图，无非是“假借了‘高等批判’之名，就荒诞的想象之所及，来推行一切反历史的妄想谬说”，用僵死的批判标准扼杀历史主义；（2）批判的方法本来是要考证历史的真实性与可靠性，但它仍无法摆脱主观主义，因为它以往“以主观的幻想来代替历史的记录，”这样，史学家们以“批判”的形式所表现的“幻想愈是大胆，根基愈是薄弱，愈是与确定的史实背道而驰”。^③ ——我不明白，为什么有的同志断定黑格尔把“批判的方法”视为“客观主义”。^④ 事实上，反思的历史本质上是一种主观主义的环节，而原始的历史才是一种片面的、空疏浅薄的“纯客观”的环节。

① 黑格尔：《历史哲学》，第44页。

② 参见列宁：《哲学笔记》，中共中央党校出版社1990年版，第349～350页。

③ 黑格尔：《历史哲学》，第45页。

④ 参见马小彦：“试论黑格尔历史哲学的辩证方法”，载《康德黑格尔研究》第2辑，上海人民出版社1986年版，第307～308页。

第四类反思的历史是部门思想或文化之类的历史，如艺术史、法律史、宗教史等等。从时间上说，这类历史只是到了18世纪之后才得到了比较充分的发展，而且越来越受到了人们的注意；从逻辑上说，这类历史尽管把思想或精神划分成局部的东西，但由于它们的“观点是普遍的”，从而“形成了达到哲学的世界历史的一种过渡”。这种专门史所反映的“部门同一个民族的历史的全部结构，有着密切的关系”。它“进展到以普遍的观点为观点时”，只要立场是正确的，只要不停留在“纯属外表的线索”和“浮而不实的结构”上，就能构成“一个民族之历史中各种事变和动作的内部指导的灵魂”或内在精神。^①这显然已经接近了哲学的历史。

哲学的历史是第三种历史方法，也是最完善的一种方法，它表现为黑格尔本人的“历史哲学”所采用的方法。黑格尔断定，历史哲学无非是对“历史的思想的考察”。我认为，黑格尔谈论哲学方法的时候，主要讲了三个根据。首先，思想是人类的本质特征。这就是说，

“思想”确是人类必不可少的一种东西，人类之所以异于禽兽者以此。所有在感觉、知识和认识方面，在我们的本能和意志方面，只要是属于人类的，都含有一种“思想”。^②

然而，这种理由虽然说明了“历史必须和思想发生联系”，但未阐明历史与思想的一致。根据这样的思想来治史，易于陷入“先验论”即“把历史当作是一种消极的材料……逼迫它去适合一种思想”。^③

① 参见黑格尔：《历史哲学》，第45～46页。

② 黑格尔：《历史哲学》，第46页。

③ 同上。

因而，哲学的历史还应有第二种根据，即理性是历史的主宰和推动力。这就是说，在黑格尔看来，理性或“‘精神’……无论过去和现在都是世界历史各大事变的推动者”^①。就此，黑格尔把自己的理性与启蒙意识中形而上学的抽象思想区别了开来：

“理性”……就是实体，也就是无限的权力；它自己底无限的素质，做着它所创始的一切自然的和精神生活的基础，还有那无限的形式推动着这种“内容”。一方面，“理性”是宇宙的实体，就是说，由于“理性”和在“理性”之中，一切现实才能存在和生存。另一方面，“理性”是宇宙的无限的权力，就是说，“理性”并不是毫无能为，并不是仅仅产生一个理想、一种责任，虚悬于现实的范围以外、无人知道的地方；并不是仅仅产生一种在某些人类的头脑中的单独的和抽象的东西。“理性”是万物的无限的内容，是万物的精华和真相。它交给它自己的“活力”去制造的东西，便是它自己的素质；它不像有限的行动那样，它并不需要求助于外来的素质，也不需要它活动的对象。……它既然是它自己的生存的唯一基础和它自己的绝对的最后目标，同时它又是实现这个目标的有力的权力，它把这个目标不但展开在“自然宇宙”的现象中，而且也展开在“精神宇宙”——世界历史的现象中。^②

上述论述表明，在黑格尔那里，既然理性是历史的基础、源泉和推动力，历史是理性的产物和作品，那么历史与思想就是统一的，而统一的基础是理性。

既然历史是理性的产物，那末历史就具有合理性，就不再

① 黑格尔：《历史哲学》，第46页。

② 同上书，第47页。

是一串偶然或荒谬的事实；因而哲学就可以观察和认识历史——这是哲学方法的第三个根据。黑格尔指出：

从世界历史的观察，我们知道世界历史的进展是一种合理的过程；知道这一历史已经形成了“世界精神”的合理的必然的路线——这个“世界精神”的本性永远是同一的，而且它在世界存在的各种现象中，显示了它这种单一和同一的本性。……这种本性必须表现它自己为历史的最终的结果。^①

历史作为理性的产物而具有了合理性，历史的合理性就为以思想的形式认识历史的哲学方法提供了可能。在这里，黑格尔继承了维柯关于认识有赖于创造的观点。维柯认为，人是历史的创造者，因而他可以认识历史；黑格尔则相信，历史是理性“制造的东西”，因而只有通过表达理性的最佳形式——哲学，才能真正认识历史。在黑格尔看来，合理性作为“真正的思想”，“只有在思考本身以内并且用思考的形式才能掌握”，^②而且实质上“哲学的历史是世界的历史的最内在的核心”^③，它可以用逻辑与历史一致的方法，通过扬弃偶然性、杂多性和个别性，深刻地把握“世界精神的单一和同一的本性”。

黑格尔把逻辑和历史相一致，把经验史归结为思想史，并用哲学史统帅世界历史的作法，一直受到职业历史学家的批评。在史学家们看来，这种把历史归结为思想发展的同一本性或单一理想模式的作法，实质上是取消和否定了历史。职业历史学家的报怨是正当的，因为黑格尔试图把世界历史归结为思想史的做法，是柏拉图以来抽象理性贬低历史自身的多样性价值的

① 黑格尔：《历史哲学》，第48页。

② 黑格尔：《美学》第1卷，商务印书馆1984年版，第133页。

③ 黑格尔：《哲学史讲演录》第4卷，第374页。

继续。然而，问题是，在黑格尔这里，不是取消历史而是重新规定历史，他试图扬弃传统的叙述的历史而建立一种表现理性发展的单一的思想史。他把历史提到了普遍和哲学的层次，甚至使之成了哲学的中心问题，但哲学的普遍性必然又要伤害历史自身的性质。在这里，哲学成了历史，但历史却成了非历史，因为哲学扬弃了历史，使历史成了哲学的一部分，历史的身价提高了，但却是以大大地舍弃自己的经验内容为代价的。

如果说把黑格尔的历史哲学或“哲学的历史”当作一种带有合理性的一般方法，或用这种方法来研究和把握一些一般的历史问题和过程，这当然是有其积极功能的。但是，如果把“哲学的历史”与其他历史方法并列地看，甚至用这种方法取代其他方法，那就犯了用一般取消个别的错误。

我认为，黑格尔并非完全取消其他历史方法，也没有完全否定经验历史存在的价值，他只是想找出一种超出传统方法的更具普遍意义的方法。他认为，其他方法也各有其理论价值和历史地位，权且可以视为哲学方法的准备或环节。而且黑格尔也允许对历史进程的形而上学的假设进行某种经验的证实。在他看来，研究历史不是没有思想的纯客观的认识，职业历史学家同样带有自己的思想去考察历史。因而问题不是要不要思想，而在于用什么样的思想去看历史，理性的眼光则是最合理的认识方式，因为历史的本质就是理性自身的发展。黑格尔并未想超越经验历史并站在历史之外，他是想站在历史之中发现本质的历史。黑格尔写道：

我们又不得不完全接受这种实际存在的历史。我们不得不从历史上、经验上去研究历史。我们必须审慎的一点，就是我们不要被职业历史家所左右，他们……常常攻击哲学家，说他们把自己的发明、先天的虚构，放在历史当中，但是他们自己就犯上这种毛病……。因此，我们可以宣布：

忠实地采用一切历史的东西，是我们应当遵守的第一个条件。不过在“忠实地”和“采用”这些普通的名词之中，伏有含糊的意思。就是寻常的、平庸的历史著作家，他也相信、而且自称，他只抱着一种纯粹容受的态度，只致力于事实上所提供的史料——可是他的思想的运用不是被动的。他离不开他的范畴，而且从这些范畴来观察他心目中所见的各种现象。尤其是在居科学之名的一切场合里，“理性”尤其应该清醒着，反省必须活跃着。谁用合理的眼光来看世界，那世界也就现出合理的样子。两者的关系是交互的。但是反省、观点、判断、各种不同的方式，已经超过了仅仅史实轻重的问题……^①

对研究历史的观点、方法和方式的考察，本身已经属于哲学的问题了。黑格尔的这一认识是应该肯定的。但问题是，他有某种把哲学的方法或哲学的历史凌驾于其他方法之上的倾向，这种倾向一方面是旧形而上学把哲学作为“科学的科学”而凌驾于其他学科之上的傲慢态度的继续，另一方面，也确有想取代其他历史研究方法的危险，至少职业历史学家会感受到这种威胁。黑格尔虽没有说过可以从理性逻辑中推论出历史的细节，但确实说过从纯粹的哲学前提能够推出历史的轮廓和大致结构。然而，无论如何，黑格尔也给了后人某些启示：（1）研究历史必须接受正确的或“合理的”哲学观点或方法的指导，这是使历史超出对偶然事件作叙述性堆积方式的前提；（2）历史与逻辑一致是研究历史的一个重要的、辩证的方法，只有通过这种方法的辩证性质才能实现维柯所倡导的建立历史科学的理想。——黑格尔在这里的缺陷是把二者一致的基础放在了逻辑和理性之上了，与之不同，维柯曾设想从历史本身发现普遍的

^① 黑格尔：《历史哲学》，第48～49页。

逻辑，即“历史变化的概念依赖于人的创造和认识能力”。^①

总之，从一般历史观和方法论的角度看，黑格尔的哲学对历史研究特别是思想史的研究产生了不可低估的影响，正象哈多克所说的，“不管是同意或反对，他的观点支配着19世纪哲学对历史性质的讨论”。^②但是，从专业史学的角度看，黑格尔的历史哲学是一次“形而上学”超越自己的界限的侵权行为，尽管黑格尔并不象克罗齐所说的那样，是“取消历史”^③，但它毕竟是对历史作为一门独立学科的严重威胁。由此可以看出：哲学可以指导历史学，但并不能凌驾于历史之上；哲学的方法可以运用于历史研究，但不能取代历史研究。

三、理性支配世界

哲学的历史或对历史的真正哲学解释，必须发现在历史过程中起决定作用的理性是什么和怎样发展的。从实体性上讲，这种理性当然可以归结为绝对理念，因为黑格尔的全部体系就是绝对理念的自我发展和自我认识的过程。但是，人类历史只表现为绝对理念发展的一个阶段，因而支配世界历史的理性又有其特殊性。对于这种理性的认识，应避免两种误解。首先，这种特殊理性并不是科学家在自然中发现的观念，因为自然界没有飞跃和发展，这个领域只有抽象的重复，而没有具体确定的自然，因此历史与自然无关而只关心“精神”生活。在黑格尔看来，“世界历史在一般上说来，便是‘精神’在时间里的发展，

① Leon Pompa, “维柯和黑格尔：关于他们对思想在历史中的作用的论述的批判性评价”，载 Giorgio Tagliacozzo 编：《维柯：过去与现在》下卷，第46页。

② 哈多克：《历史思想导论》，第150页。

③ Benedetto Croce, 《黑格尔哲学中的活东西与死东西》，麦克米兰有限公司1915年英文版，第137页。

这好比‘自然’便是‘观念’在空间里发展一样。”^①其次，也不宜把这种理性理解为“神意”，尽管这种解释似乎更令人满意。正如黑格尔所说的，

“理性”支配着“世界”的这个思想——同我们所熟知的一种应用的形式，就是宗教真理的形式有连带关系：这种宗教的形式，就是世界并不听凭于偶然的原因和表面的变故，而是有一种神意统制着世界。……但是在这种信仰和我们的原理之间有着一种差别——也可以说是矛盾——自己表现出来，……因为那个信仰也同样是不确定的；这是所谓信仰于一种普通的“神意”，并不更进展到确定的应用，或者表现在它对全体——全部人类历史——的关系上面。……至于这一切所昭示的神意决定的办法，便构成了普通所谓“神意”的“计划”。可是这一个计划，据说却并不是我们所能够看得见的，假如想认识它，便算是僭越非分。^②

这就是说，由于神意的不确定性和处在我们理解力的彼岸，所以神意的计划既不能阐明历史中发生的事情，也根本不能显示历史的合理性。尽管绝对理念作为无限实体就等于上帝，但绝对理念只有在其确定的进展中才能向我们显示真理。在这里，黑格尔似乎是批评康德的历史哲学，因为康德认为人类历史就是神圣计划的一个部分。在康德那里，历史的目的表现为神意，而黑格尔的绝对理性却无异于上帝自身。黑格尔为什么不愿把理性说成是神意，而说成是上帝本身，对我们来说，这多少是玩弄文字游戏，但对他本人来说，神意是不确定的，而上帝却是最确定最具体的。就此，黑格尔指出：

① 黑格尔：《历史哲学》，第113页。

② 同上书，第51页。

这种善，这种理性，在它的最具体的形式里，便是上帝。上帝统治着世界；而“世界历史”便是上帝的实际行政，便是上帝计划的见诸实行。哲学要理解的便是这个计划，因为只有从这计划所发生的一切事件，才具有真正的现实性。凡是不符合这计划的，都是消极的、毫无价值的存在。一个扑朔迷离的世界幻象，便在这个神圣的“观念”——它不是单纯的理想——的清澈光辉下，完完全全地消散了。……因为“理性”便是要领悟上帝的神圣工作。^①

由此看来，康德式的神意或目的仅仅是一个不确定的理想，而黑格尔的理性则不仅仅是个理想，而且也是上帝计划的付诸实施。康德的神意是调整性的，而黑格尔的上帝则具有现实性和实体性。康德的理性是超越于历史之外的，而黑格尔的理性既是超越的，又是内在的。因为，在黑格尔看来，历史上发生的一切都是上帝自己的作品。

显然，黑格尔支配世界的“理性”，在实体性上仍要归结为那种客观的绝对精神，但在现实性中我们希望在历史中发现的是：人类的精神性东西如何发展，这种“精神”如何逐步从“自然”中显现出来并一步步地向前推进自己。这种“理性”在实体上说是永恒的，但在其实现过程中却要表现为人类精神。人类的精神往往表现为热情、私欲和特殊性，但却成了实体精神实现自己的工具。因此，黑格尔说：“我们在世界历史的舞台上观察‘精神’——‘精神’在这个舞台上表现了它自身最具体的现实。”^② 由于人类精神本质上是绝对精神的自我展现，所以支配世界的理性仍然是一种逻辑上先于人类的形而上的精神实

①·黑格尔：《历史哲学》，第76页。

② 同上书，第55页。

体。黑格尔指出：精神

……是自己本性的判断，同时它又是一种自己回到自己，自己实现自己，自己造成自己，在本身潜伏的东西的一种活动。依照这个抽象的定义，世界历史可以说是“精神”在继续作出它潜伏在自己本身“精神”的表现。如像一粒萌芽中已经含有树木的全部性质和果实的滋味色相，所以“精神”在最初迹象中已经含有“历史”的全体。^①

黑格尔又说：

因为世界历史是“精神”在各种最高形态里的、神圣的、绝对的过程的表现——“精神”经过了这种发展阶段的行程，才取得它的真理和自觉。这些阶段的各种形态就是世界历史上各种的“民族精神”；就是他们的道德生活、它们的政府、它们的艺术、宗教和科学的特殊性。“世界精神”的无限冲动——它的不可抗拒的压力——就是要实现这些阶段；因为这样区分和实现就是它的“概念”。^②

这样一来，正象马克思所说的，在黑格尔哲学中，“全部外化历史和外化的整个复归，不过是抽象的、绝对的思维的生产史，即逻辑的思辩的思维的生产史”。^③对此，恩格斯也尖锐地指出：“黑格尔历史观的前提是抽象的或绝对的精神，这种精神正在下面这种方式发展着：人类仅仅是这种精神的有意识或无意识的承担者，即群众。因此，思辩的、奥秘的历史在经验的、明显的历史中的发生是黑格尔一手促成的。人类的历史变成了抽象的东西的历史，因而对现实的人说来，也就是变成了人类的彼岸精神的历史”。^④

① 黑格尔：《历史哲学》，第56页。

② 同上书，第93~94页。

③ 《马克思恩格斯全集》第42卷，第161页。

④ 《马克思恩格斯全集》第2卷，第108页。

黑格尔历史观的客观唯心主义性质是确定无疑的了，但在理性支配下，世界历史是如何发展的呢？对于这个问题，黑格尔的一般性回答是：

世界历史是专门从事于表现“精神”怎样逐渐地达到自觉和“真理”的欲望；它本身中的黎明来了，它开始发现要点，最后它达到了完全的意识。^①

然而，就黑格尔的具体论证和阐述来看，“世界历史的行程”表现为：（1）从历史主体——人类的角度看，人类历史是一个从不自由逐渐向自由发展的过程；（2）从历史的存在方式看，人类历史是一个有内在的必然联系的过程；（3）从历史的价值评价的角度看，人类历史是一个由低级到高级、由不完善到完善的不断推陈出新的过程；（4）从历史发展的动力来看，人类历史是一个内在矛盾不断产生和不断解决的过程。

第一，历史是一个从不自由逐渐向自由发展的过程。黑格尔明确地断定：

世界历史无非是“自由”意识的进展；这一种进展是我们必须在它的必然性中加以认识的。^②

在必然性中认识自由意识的进展，就是说自由意识的发展是一个逐渐提高的发展过程。事实上，整个黑格尔哲学所阐述的无非是自由意识的产生和发展的过程，因为绝对理念从自身的“直接统一”，经过外化过程，再摆脱其现象形态返回到概念或思想的存在，就是自由的产生和发展的过程。客观实体是既在自然界中也在人类历史中展开的精神。“‘物质’的实体是在它的自身之外；‘精神’却是依靠自身的存在，这就是‘自由’”。^③

① 黑格尔：《历史哲学》，第94页。

② 同上书，第57页。

③ 同上书，第56页。

然而，只有在人类历史中，外在的精神才有可能返回到自身，而返回到自身的精神就是自由，或者说自由“即是自身外在化的自我或自我知识的直接统一”。^①因此，尽管“物理的自然也包含在世界历史中间，”^②但世界历史的目的却是扬弃物理的自然使人类精神超出物质的世界而返回到精神实体。自由既是“‘精神’的唯一目的”，也是“整个世界的最后的目的”。^③在这里，精神既是主体，也是客体。作为主体，它就为自己创造客体，作为客体，它就为自身所认识。当它认识自己时，它就回到自身，而当它与自身同一时，它就是自由的精神。

根据黑格尔的观点，自由可分为两个方面：一是相对于自然而言，人是自由的；二是人能否意识到自己的自由本质。就前一个方面而言，自然是人类活动的场所，但是人类并不严格依赖自然，人类利用自然满足自由活动的劳动本质上是自由的活动，在这种意义上说，人类的劳动手段和劳动能力的提高，是自由度提高的一个表现。但是，如果人不能认识到自己的自由本质，那么他仍然是不自由的。这已经属于第二方面的问题了。早在《精神现象学》中，黑格尔就认为，单纯以自然物为对象，人是自然的人，只有在人与人的关系中，以人为对象，人才真正成为人，因为“自我意识只有在一个别的自我意识里才获得它的满足”。^④可见，人只有在社会关系之中才能成为真正的人，才能意识到自己的自由本质。可是，人在社会中对自由意识的认识是必然要经历一个历史过程的，《精神现象学》是对自由意识发展史的哲学探讨，而《历史哲学》乃至整个“精神哲学”同

① 黑格尔：《精神现象学》下卷，商务印书馆1981年版，第272页。

② 黑格尔：《历史哲学》，第54页。

③ 同上书，第58页。

④ 黑格尔：《精神现象学》上卷，第121页；并参见薛华：《自由意识的发展》，中国社会科学出版社1983年版，第19~20页。

样也是探讨这个问题。

在黑格尔哲学中，整个世界历史的发展就是自我意识或自由意识的发展。他在《法哲学原理》中写道：

由于精神是自在自为的理性，而在精神中理性的自为存在是知识，所以世界历史是理性各环节从精神的自由的概念中引出的必然发展，从而也是精神的自我意识和自由的必然发展。^①

自由意识的发展阶段与世界历史的阶段（对于世界史的阶段，在本书后边还要专门探讨）的划分是一致的，而且在黑格尔那里，世界史的分期是以自由意识的发展程度为标志的。根据自由意识发展的程度，这一发展过程可分为三个阶段：（1）东方世界，只知道一个人是自由的；（2）希腊和罗马世界，只知道一部分人是自由的；（3）日耳曼世界，知道一切人都绝对是自由的。这种划分，不能不使我们想起维柯关于神、英雄和人三个时代的划分，其中专制君主是靠神性与迷信的力量存在，奴隶主是靠暴力存在，而资本主义则强调人性的抽象平等。二者不同的是，维柯认为每一民族都要经历并反复重演这些历史阶段，而黑格尔则为这些阶段确定了特殊的民族体现者。对于自由意识发展的历史阶段，将在后边考察黑格尔对历史的分期时，再专门加以探讨。

无论怎样，黑格尔关于人类历史无非是自由意识的进展的论述是值得重视的。一方面，这种历史观是对近代人道主义理想的哲学总结和肯定；另一方面，它也直接影响了马克思主义的自由观。^②马克思主义也认为，人类历史是一个从必然王国向自由王国逐渐过渡的过程，但它更强调革命性实践活动在历史

① 黑格尔：《法哲学原理》，商务印书馆1982年版，第352页。

② 参见杨寿堪：《黑格尔哲学概论》，福建人民出版社1986年版，第299页。

中的作用。在马克思主义看来，人们认识世界和改造世界的最终目的，就在于使自己摆脱自然和社会的必然性的束缚，从而使自己成为真正自由的人。并非象卢梭所说的那样，人生而就是自由的，他只有靠劳动，靠实践活动，才可以获得自由。就此恩格斯指出：“自由是在于根据对自然界的必然性的认识来支配我们自己和外部自然界；因此它必然是历史发展的产物。最初的、从动物界分离出来的人，在一切本质方面是和动物一样不自由的；但是文化上的每一个进步，都是迈向自由的一步。”^①

第二，黑格尔把历史的发展看作是一种有内在必然联系的、有规律的过程。黑格尔确实认为世界历史是自由意识的进步，但他随之强调自由意识的进步“必须在它的必然性中加以认识”。在人类历史中，各种人物纷纷登台演出，民族的兴衰、制度的更替、权势的转移等等，都是通过错综复杂的偶然现象而实现的。这自然给人们一种印象，似乎对历史起支配作用的是偶然性的东西。历史之所以长期被排斥在科学和客观认识的殿堂之外，原因就在于此。在黑格尔看来，尽管观察历史事件的演变时，碰到的是历史事件中的偶然的、现象的和非本质的东西，但历史哲学的任务并不是对这些偶然的的东西作肤浅的直观和现象描述，而是透过现象甚至假象深入到实体性的东西中，去认识和获得历史过程的必然性联系。黑格尔批判了这样一种见解，即

把种种变化、革命、以及一切纯洁的理论和制度的废除，完全说成是出于偶然性或者疏忽所致，——而尤其说成是由于人类的放僻邪侈和情欲作祟。^②

黑格尔相信，历史的“重要的变迁不能看作是偶然机会；这是

① 《马克思恩格斯选集》第3卷，第154页。

② 黑格尔：《历史哲学》，第94～95页。

必然的”。^① 因为

发展的原则包含一个更广阔的原则，就是有一个内在的决定、一个在本身存在的、自己实现自己的假定作为一切发展的基础。这一个形式上的决定，根本上就是“精神”，它有世界历史做它的舞台、它的财产和它的实现的场合。“精神”在本性上不是给偶然事故任意摆布的，它却是万物的绝对的决定者；它完全不被偶然事故所动摇，而且它还利用它们、支配它们。^②

这就是说，历史发展既是一个内在地决定了的必然发展的过程，也是一个有内在必然联系的有机发展的过程。比如，“罗马共和国所以灭亡，并不是由于凯撒降生这件偶然事故——这种灭亡自有它的必然性。”因为当时罗马社会的发展趋势是“趋向于最高主权和军事力量”。^③ 为了发现这种内在的、有机的必然联系，就不能用感觉，也不能用作为“有限理性”的知性，而只能用概念或理性（即辩证思维）才可以穿透表面五光十色、杂乱无章的现象，发现它们的内在联系。

黑格尔的功绩，就在于他在维柯、孟德斯鸠和伏尔泰之后，以哲学思辩的方式系统地论证了历史必然性的问题。而黑格尔的深刻，则在于他不是一般地排斥偶然性，而是全面地把握了历史偶然性与历史必然性的辩证关系。法国唯物主义者也强调历史的必然性，但他们却是以“消灭偶然”为代价的。结果是，偶然性并未被驱逐出去，反倒把必然性降到了偶然的地位。作为决定论者，法国唯物主义者却处处让那些偶然得不能再偶然的因素起决定性的作用。甚至象一个征服者的脉搏过快，一个

① 黑格尔：《历史哲学》，第 356 页。

② 同上书，第 95 页。

③ 同上书，第 356 页。

专制君主的消化不良，或者某个贵妇人的一个奇特的幻想，都会成为改变历史进程的必然原因。这充分说明，形而上学的思维方式并不能抹煞客观辩证法，反而却在主观上把这种辩证法歪曲成了最拙劣的自相矛盾。^①在黑格尔看来，这种“片面地采取排斥偶然性、单求必然性的趋向”的观点，只不过是一种偏执而“空疏”的“把戏”。^②事实上，绝不能否认偶然性的存在，因为偶然性恰恰是必然性得以展开的导因或机缘。黑格尔在《逻辑学》中写道：

让巨大的结果从微小的原因发生，引用一件轶闻奇事作为广泛而深刻的事件的第一原因，这在历史上已成了常见的笑话。这样一个所谓的原因，看来不过是一种机缘，或外在的激发；事件的内在精神并不需要这种机缘，或者也可以使用无数的其他机缘，从而在现象中开始透露并表现自己。这样就其自身说是微小而偶然的東西，不如说恰恰相反，仅仅是被精神规定为精神的机缘的。^③

由此可见，虽然科学的任务“在于从偶然性的假象里去认识潜蕴着的必然性”，但这并不意味着，“偶然的事物仅属于我们主观的表象”。所以，问题不在于“排斥偶然性”，而在于如何认识偶然性与必然性的关系。因为偶然性在社会历史的发展过程中，“也有其相当地位”。^④

另外，根据黑格尔的观点，随着世界历史的有机发展，历史的必然性也在改变。在他看来，“凡是合乎理性的东西都是现

① 参见韩震：“从形而上学者霍尔巴赫看近代辩证法的形成”，见《外国哲学史研究集刊》第8辑，第38～41页。

② 黑格尔：《小逻辑》，商务印书馆1981年版，第303页。

③ 黑格尔：《逻辑学》下卷，商务印书馆1982年版，第221页。

④ 黑格尔：《小逻辑》，第303页。

实的；凡是现实的东西都是合乎理性的。^①这并不是说，凡是存在的，本身就是合乎理性的，相反地，只有在事物的内在联系中有必然性的东西，才是合理的。在历史过程中，一切存在的东西通过其历史必然性的丧失，会变为不合理的东西，变成过时的东西，作为后者就再也没有存在的理由了，它必然要让位于新的历史必然性。这样一来，历史必然性的新旧更替，就引出了历史不断进步的问题。

第三，人类历史不仅是一个必然的发展过程，而且是一个由低级到高级、由不完善到完善的不断进步的过程。这就是说，人类历史表现为一种“达到更完善、更完美境界的进展”。在这里，黑格尔认为，人类历史与自然界有着本质的区别，因为

凡是在自然界里发生的变化，无论它们怎样地种类庞杂，永远只是表现一种周而复始的循环；在自然界里真是“太阳下面没有新的东西”，而它的种种现象的五光十色也不过徒然使人感觉无聊。只有在“精神”领域里的那些变化之中，才有新的东西发生。精神世界的这种现象表明了，人类的使命和单纯的自然事物的使命是全然不同的；——在人类的使命中，我们无时不发见那同一的稳定特性，而一切变化都归于这个特性；这便是，一种真正的变化的能力，而且是一种达到更完善的能力——一种达到“尽善尽美性”的冲动。^②

在这里，黑格尔看不到自然界的进化与发展，显然要比狄德罗、伏尔泰等人退步了，但这种退步是以对社会历史的更深刻的认识为前提的。一方面，黑格尔强调了社会历史的发展既是一种冲破循环约束的前进的运动，也是一种新事物不断产生的过程；

① 黑格尔：《法哲学原理》，第11页。

② 黑格尔：《历史哲学》，第94页。

另一方面也昭示了历史发展与自然发展之间的本质区别，为扬弃启蒙时代的机械论历史观提供了启示。

黑格尔超越了启蒙时代的历史观，但他本身是以启蒙运动以后的历史认识为起点的。黑格尔关于历史不断进步和完善化的观点，部分是黑格尔从启蒙运动那里接受的思想遗产，部分是源于他对欧洲近代变革特别是法国大革命后的历史事实的观察。^①然而，黑格尔加深了启蒙运动的进步观，这首先表现在他不同意把进步看成是文明与野蛮、新与旧的绝对对立，而是力图用“年轻化”(Verjüngung)这个概念来揭示历史进步的实际进程。这就是说，进步不是以一个完整的全新的形式去代替旧有形式，相反，过去时代的观念不会完全消失，它们能够对现在和未来产生不可磨灭的影响。新事物是在旧时代中孕育的，它包含着旧时代的成果；进步不是割断与过去的联系；相反地，这勿宁是旧时代的年轻化。

在生存中，从不完美的东西进展到比较完美的东西，便是“进步”；但是不完美的东西决不能被抽象地看做只是不完美的东西，而应该看做是牵连着或者包含着和它自己恰巧相反的东西……^②

但是，精神的年轻化也不只是向旧有形式的回复，而是自身的净化和改造。这样一来，不同民族的兴衰和交替，不过是世界精神走向更新形式的表现。在历史的变迁之中，旧的东西不断为新的东西所代替，新的东西仍然包含着旧东西的积极成果，但包含着旧东西因素的新东西毕竟是进展到了一个更新的形式。因此，黑格尔并不完全同意把人类历史的新旧更替比喻为不死鸟从自焚的劫灰余烬当中产生出新的生命来。因为这个比喻带

① 参见 Peter Singer, 《黑格尔》，第 20~21 页。

② 黑格尔，《历史哲学》，第 97 页。

有东方循环论的色彩。^① 黑格尔指出：

当“精神”脱却它的生存皮囊时，它并不仅仅转入另一皮囊之中，也不从它的前身的灰烬里脱胎新生；它再度出生时是神采发扬、光华四射，形成一个更为纯粹的精神。当然，它向它自己作战——毁灭它自己的生存；但是在这种毁灭当中，它便把以前的生存作成一种新的形式，而每一个相续的阶段轮流地变做一种材料，它加工在这种材料上面而使它自己提高到一个新的阶段上。^②

在历史进步的观念上，黑格尔还有一个比启蒙思想家深刻的地方，即他并未把历史的进步理解成理性的毫无矛盾的发展。启蒙思想家把社会矛盾理解为理性与谬误之间的外在斗争，而黑格尔则追随赫德尔，认为理性在自身进展的过程中是存在自我矛盾的。这就接触到了黑格尔对历史的另一种规定。

第四，世界历史的进步是通过矛盾以及矛盾的解决而实现的，矛盾的每一次解决又是下一个矛盾的源泉。对于历史来说，矛盾并不是什么外在的东西，而是内在的和固有的，原因在于精神必须克服自身和无休止地反对自身的斗争，才能展示和实现自己。精神的发展并不象自然界（包括无机界和有机界）那样平静地发生变化，因为精神在自己的进展过程中只有克服自己的有限形式或不完美性，才能把自己推向新阶段。包含不完美性的有限形式，就是一个矛盾，它是精神自身内部的矛盾。因此，“精神的发展”并不“表示那种单纯的生长的无害无争的宁静，却是一种严重的非己所愿的、反对自己的过程。”^③ 精神生活本身的冲动，首先要冲破与自身相异化的外壳，才能实现自

① 在这个问题上，苏联学者米·费·奥甫相尼科夫错误地理解了黑格尔；参见他的《黑格尔》，三联书店1979年版，第290页。

② 黑格尔：《历史哲学》，第114页。

③ 同上书，第96页。

己。

所以精神是和它自己斗争着；它自己可以说便是它的最可怕的障碍，它不得不克服它自己。它在“自然”界里和平生长发展，在“精神”中却是一种反抗它自己的艰苦剧烈的斗争。“精神”真正欲望的便是要达到它自己的概念。但是它自己把那个概念遮蔽起来，而且傲然以与概念的隔绝为得意。^①

支配世界的精神尚且是自我矛盾的，因而社会发展的过程也不会是一帆风顺的和没有斗争的。黑格尔考察了许多社会矛盾；古代的奴隶与奴隶主之间的矛盾，国家（普遍性）与家庭（个别性）之间的矛盾，以及现代资本主义社会的矛盾……这些矛盾都在他的视野之中。尤其是，黑格尔看到了资本主义进步本身的矛盾，因此他比那些没有看到和不愿注意到这些矛盾的启蒙思想家们是要高明的。尽管黑格尔对市民社会内在矛盾的分析是不彻底的，但这足以打破资本主义社会是“理想王国”的迷梦。黑格尔把资本主义社会或“市民社会”的矛盾规定为“异化”（Entfremden），在这里，“发展了，也就是异化了”。^②“社会状况趋向于需要、手段和享受的无穷尽的殊多化和细致化”，“依赖性和贫困也无限增长”。^③在《美学》中，黑格尔对资本主义文明的内在矛盾作了更为集中和生动的论述：18世纪的启蒙思想家们曾幻想，资本主义来临之后，理性之光会使社会的一切迷信、罪恶和冲突一扫而光，然而

与此相反，和牧歌情况相对立的文化普及的情况也有许多障碍。在这种情况下，需要与工作以及兴趣与满足

① 黑格尔：《历史哲学》，第96页。

② 黑格尔：《精神现象学》下卷，第38页。

③ 黑格尔：《法哲学原理》，第208页。

之间的宽广的关系已完全发展了，每个人都失去了他的独立自足性而对其他人物发生无数的依存关系。他自己所需要的东西或是完全不是他自己工作的产品，或是只有极小一部分是他自己工作的产品；还不仅如此，他的每种活动并不是活的，不是各人有各人的方式，而是日渐采取按照一般常规的机械方式。在这种工业文化里，人与人互相利用，互相排挤，这就一方面产生最酷毒状态的贫穷，一方面就产生一批富人，不受穷困的威胁，无须为自己的需要而工作，可以致力于比较高尚的旨趣。在这种富裕境况中，当然就不再有无穷尽的对其他人物的依存性时常反映出来，人也就日渐免于谋生中的一切偶然事故，用不着沾染谋利的肮脏。但是他也就因此在他的最近的环境里也不能觉得自由自在，因为身旁事物并不是他自己工作的产品。凡是拿来摆在自己周围的东西都不是自己创造的，而是从原已存在的事物的大仓库里取来的。这些事物是由旁人生产的，而且大半是用机械的形式的方式生产的。它们经过一长串的旁人的努力和需要才到达他的手里。^①

事实上，黑格尔已接触到了资本主义社会的基本矛盾——社会化生产与私有制之间的矛盾，但他没有也不可能认识这种矛盾。黑格尔不是把精神生活和文化生活的矛盾归结为生产方式的矛盾，相反地，他却把市民社会的所有矛盾归结为精神的自我异化或理念与伦理体系各环节的逻辑矛盾。这种认识上的局限性首先反映了时代的特征，也反映了作者的阶级局限性。

对矛盾的推崇，使黑格尔有夸大战争的作用的倾向。他写道：

战争还具有更崇高的意义，通过战争，……“各国民

① 黑格尔：《美学》第1卷，第331页。

族的伦理健康就由于它们对各种有限规定的凝固表示冷淡而得到保存，这好比风的吹动防止湖水腐臭一样；持续的平静会使湖水发生相反的结果，正如持续的甚或永久的和平会使民族堕落”。^①

黑格尔在这里嘲笑了康德对和平的虚幻，但却不分性质地肯定了战争的积极作用，为强权主义和帝国主义留下了某种理论根据。以致F·科普莱斯顿认为，“历史辩证法的进步通过战争的内在联系把我们带到了黑格尔关于世界史概念的课题中。”^②

然而，无论如何，黑格尔发现或确切地说是用唯心主义的方式论证了历史进步的矛盾辩证法，这是他的一大功绩，但是，许多现代西方哲学家则把批评的矛头主要指向了黑格尔的辩证法。例如，意大利新黑格尔主义者克罗齐指责黑格尔“滥用”辩证法，断定黑格尔全部的历史哲学是一种极大的错误，这种错误起源于混淆了两种完全不同的规定：对立与差别。在克罗齐看来，似乎普遍概念存在的方式是创造对立和克服对立，但个别事物和经验事物仅仅以差别的方式相联系，因而在历史之中就不存在着辩证法。^③ 克罗齐写了一本《黑格尔哲学中的活东西与死东西》，但事实上他往往是把黑格尔哲学中的死的东西当活的，而把活的东西则视为死东西加以抛弃。然而，在历史观上，黑格尔的贡献就是他的辩证思想。正如恩格斯所指出的，“黑格尔把历史观从形而上学中解放了出来，使它成为辩证的，可是他的历史观本质上是唯心主义的。”^④ 正因为如此，我认为，黑

① 黑格尔：《法哲学原理》，第341页。

② Copleston,《哲学史》第7卷，伦敦探索出版社1962年英文版，第218页。

③ 参见Benedetto Croce,《黑格尔哲学中的活东西与死东西》，麦克米兰有限公司1915年英文版，第174~191页。

④ 《马克思恩格斯选集》第3卷，第423页。

格尔的历史观是一种辩证唯心主义的历史观。^①

四、历史动力与历史行为

理性支配世界，因而历史才表现出合理的、有内在必然联系的和从低级向高级发展的矛盾运动过程，这个过程也是人类自由意识的进步。这是对历史的形而上的规定，如要把这些规定变成历史哲学的原则，还须进展到现实的历史动力和历史行为。只有把这些规定溶于现实的人类历史活动中，才能真正解释和说明历史，才能体现本质与现象、必然与偶然的辩证性质。正如黑格尔自己指出的：

“自由”发展为一个世界，它所用的手段的问题，使我们研究到历史本身的现象。自由虽然是一个内在的观念，它所用的手段却是外在的和现象的，它们在历史上直接呈现在我们眼前。我们对历史最初的一瞥，便使我们深信人类的行动都发生于他们的需要、他们的热情、他们的兴趣、他们的个性和才能；当然，这类的需要、热情和兴趣，便是一切行动的唯一源泉——在这种活动的场面上主要有力的因素。^②

在黑格尔看来，自由的精神是历史的实体性动力，而人们的由自私心产生的欲望和热情则是现象的动力。精神和人类热情二者“交织成为世界历史的经纬线”。^③黑格尔不相信那些爱心、仁义、德性和情操的空话，而认为“个别兴趣和自私欲望的满足的目的”“是一切行动的最有势力的源泉”，由自私欲望

① 参见韩震：“历史辩证法与历史唯物论是同一个概念吗？”，载《青海社会科学》1986年第2期。

② 黑格尔：《历史哲学》，第58～59页。

③ 同上书，第62页。

产生的冲动，“比起维护秩序和自制，法律和道德的人为的、讨厌的纪律训练，对于人们有一种更直接的影响”。^①这表现了黑格尔的现实精神，列宁对此非常欣赏，认为这种思想“接近历史唯物主义”^②

黑格尔清楚地知道，个人是一个特殊的存在，他的活动力量来源于他的意志，而个人的意志是与他自己的私欲联系在一起的。利己的欲望会激发人的热情。而

……热情这个名词，意思是指从私人的利益、特殊的目的、或者简直可以说是利己的企图而产生的人类活动，——是人类全神贯注，以求这类目的的实现，人类为了这类目的，居然肯牺牲其他本身也可以成为目的的东西，或者简直可以说其他一切的东西。^③

很显然，由私欲而产生的热情是人们从事活动的直接推动力。人不是启蒙思想家所设想的那种纯理性的存在，作为特殊的存在他往往受自己的情绪支配。因此，黑格尔断定，“假如没有热情，世界上一切伟大的事业都不会成功。”^④

利己主义和盲目冲动当然是一种恶的表现，但作为历史活动的动因，它有了正当的存在理由。黑格尔看到了善与恶是不可分的，在历史朝理性目标的进展中，恶成了历史发展的杠杆。这是一个深刻的思想，要比那些浅薄的性善论深刻得多。黑格尔的这种思想得到了恩格斯的肯定：“在黑格尔那里，恶是历史发展的动力借以表现出来的形式。这里有双重的意思，一方面，每一种新的进步都必然表现为对某一神圣事物的亵渎，表现为对陈旧的、日渐衰亡的、但为习惯所崇奉的秩序的叛逆，另一

① 黑格尔：《历史哲学》，第59页。

② 列宁：《哲学笔记》，第350页。

③ 黑格尔：《历史哲学》，第62页。

④ 同上。

方面，自从阶级对立产生以来，正是人的恶劣的情欲——贪欲和权势欲成了历史发展的杠杆，关于这方面，例如封建制度的和资产阶级的历史就是一个独一无二的持续不断的证明。”^①

尽管黑格尔把自私、恶劣的欲望描述为历史发展的直接动因，但私欲的热情并不证明它不受理性所控制。从现象和有限意识看，人的行为和历史无非是一幕热情的冲动和表演；但是，从本质看，历史同样也是理性的表演，因为理性在利用热情本身作为实现它的目的的工具。在这里，黑格尔利用了他在《小逻辑》中就已提出的所谓“理性的狡计”的概念。他这样写道：

理性是有机巧的，同时也是有威力的。理性的机巧，一般讲来，表现在一种利用工具的活动里。这种理性的活动一方面让事物按照它们自己的本性，彼此互相影响，互相削弱，而它自己并不直接干预其过程，但同时却正好实现了它自己的目的。在这种意义下，天意对于世界和世界过程可以说是具有绝对的机巧。^②

在《历史哲学》中，黑格尔为“理性的狡计”观念找到了最显著的例证。这一概念所表达的思想虽然已由维柯、康德和赫德尔等人反复论述过了，但黑格尔对这一观念进行了更细致的论证和表述。维柯和康德在使用这一观念时，更多地带有天意或神圣目的的色彩，而且在康德那里，个体与整体目的之间还有难以克服的二元论性质。但在黑格尔这里，一般与个别的辩证性质使本质与现象、目的与工具似乎融为一体了。在他看来，普遍的东西只有在个体的活动中才能表现出来，或者说，“个体性的运动就是普遍的东西的实现”，^③因此当人们的特殊热情和行

① 《马克思恩格斯选集》第1卷，第233页。

② 黑格尔：《小逻辑》，第394页。

③ 黑格尔：《精神现象学》上卷，第259页。

为趋向于个人的利益和欲望时，它们就已经“不限于私利的追求，而是提供了为完成公众事业所应有的推动和作用的力量”。^①黑格尔在这里是辩证的，但由于找不到历史发展的真正的客观基础和客观规律，所以他的论述仍带有消极的性质。个人的行为，尽管“有一部分是肯定的、真实的”，但它们作为“被理性所播弄的东西乃是‘现象’，它的一部分是毫无价值的”。^②这样一来，每一个人都成了理性发展的牺牲品。在这里，黑格尔的主要缺点是看不到个人的社会性质，因而不能真实地把握个体与一般的辩证法。正如奥甫相尼科夫（М·Ф·Овсянников）所说的，“黑格尔的局限性在于：他把单个人本身归结为外部因素。在黑格尔看来，不是单个人的活动，而是体现在该个人中的理念，才是现实。因此，在黑格尔那里，人之所以是普遍的东西的体现者，不是由于他是社会的存在物，而是由于理念必须有单个的人，理念只有通过单个的人才能够体现出来。”^③

在黑格尔哲学中，个人都是世界精神的工具，但是不同的个人在历史中发挥的作用是不同的。黑格尔把所有社会成员分为两类：第一类是“再生产的个人”，即一些以个人利益为指南，追求自己个人目的的人；第二类是“世界历史个人”，即，他们是“伟大的历史人物”，因为这些人自己的特殊目的关联着世界精神意志所在的那些重大事件。前一类是群众，后一类则是英雄，他们在历史过程中所起的作用是不同的。

作为“再生产的个人”，群众的活动是社会的活生生的基础。正是依靠他们的劳作，人类所创造的一切才得以保存下来和进

① 黑格尔：《历史哲学》，第62页。

② 同上书，第72页。

③ 米·费·奥甫相尼科夫：《黑格尔哲学》，第294页。

行再生产。他们的活动维持着或再生产着社会生活所必需的一切条件；如果没有他们的活动，一切都会陷入僵死的状态。这说明，黑格尔对人民群众在历史发展过程中的创造作用做了肯定的评价。

黑格尔清楚地知道，人们通过一定的工具和手段所进行的劳动是满足人类需要和维持历史发展的基础。如果说需要仅仅是个主观性的环节，那么劳动及劳动工具则是更具有现实性。在《精神现象学》中，黑格尔充分肯定了奴隶劳动对奴隶主享受的优越地位。在《逻辑学》中他也指出：

手段是一个比外在合目的性的有限目的更高的东西；——犁是比由犁所造成的、作为目的的、直接的享受更尊贵些。工具保存下来，而直接的享受则会消逝并忘却。人以他的工具而具有支配外在自然界的威力……^①

黑格尔在《历史哲学》中进一步阐述了这种思想：

人类有了种种需要，对于外界的“自然”，结着一种实用的关系；为着要靠自然来满足自己，便使用工具来琢磨自然。自然的事物是强有力的，它们有各种方法抵抗。人类要征服它们；便采用了其他自然的东西；他发明了各种达到这种目的的工具，用“自然”来对付“自然”。这些人类的发明属于“精神”方面，这种工具应当被看作是高出于单纯的自然的事物。^②

黑格尔的这些思想，显然是接近了历史唯物主义的观点，因此，列宁认为，马克思和黑格尔在这里有着直接的联系。^③

在黑格尔对劳动范畴的探讨中，他也接触到了社会关系的

① 黑格尔：《逻辑学》下卷，商务印书馆1982年版，第438页。

② 黑格尔：《历史哲学》，第285页。

③ 参见列宁：《哲学笔记》，第354～355页。

内容。黑格尔所说的社会关系是资本主义社会在他头脑中的反映，他认为，在市民社会中，虽然每个人都以自身为目的，把其他一切都看成是“虚无”，但是，“如果他不同别人发生关系，他就不能达到他的全部目的。”这样一来，利己的个体为了自身的特殊利益的相互利用，同时也有了相互依赖的性质。所以，“特殊目的通过同他人的关系就取得了普遍性的形式，并且在满足他人福利的同时，满足自己。”^① 黑格尔指出：

需要和手段，作为实在的定在，就成为一种为他人的存在，而他人的需要和劳动就是大家彼此满足的条件。当需要和手段的性质成为一种抽象时，抽象也就成为个人之间相互关系的规定。这种普遍性，作为被承认的东西，就是一个环节，它使孤立的和抽象的需要以及满足的手段与方法都成为具体的、即社会的。^②

这就是说，由于需要的多样性发展和相互依赖，满足需要的手段和方法就成为社会性的。一个人既从别人那里取得满足的手段，同时他也不得不生产满足别人的手段。显然，生产只能在社会关系中才能进行。承认劳动在历史发展中的作用是对人民群众历史作用的最大肯定，但是，对黑格尔来说，他并不愿意承认人民群众是历史的创造者。作为资产阶级的思想家，黑格尔否认群众活动的创造性意义，把群众视为构成历史的消极材料，认为群众的活动是无意识的。在他看来，群众“只是一群无定形的东西”，“他们的行动完全是自发的、无理性的、野蛮的、恐怖的。”^③“所以人民就是不知道自己需要什么的那一部分人。”^④

① 黑格尔：《法哲学原理》，第197页。

② 同上书，第207页。

③ 同上书，第323页。

④ 同上书，第319页。

在黑格尔眼中，虽然英雄人物或“世界历史个人”也是理性的工具，但却具有了积极能动的性质。因为英雄的目的表现着那种必然得到进一步发展的普遍的东西，他们把这种普遍的东西变为自己个人的目的。他们的活动不是仅限于满足自己的物质利益，而是把某种更高的东西当作自己生活的目的和使命，在这种对更高的东西的追求中他们代表了历史发展的方向。

他们不是从现行制度所认准的、沉静有常的事物进行中，取得他们的目的和他们的事业；而是取自一个泉源——它的内容是隐藏着的、还没有达到现实的存在，——取自那个内在的“精神”，这“精神”依然潜伏在地面之下，它冲击着外面的世界，仿佛冲击一个外壳，把它打成粉碎。因为他们自己具有另外一个核心，而不是这一个外壳的核心。所以他们这种人在表面上像是从他们自身吸取了他们生命的冲动；而他们的行动产生了一种情况和世界的关系，这些在表面上好像仅仅是他们的事业，和他们的作品。^①

对于伟大的历史人物来说，“消极、被动”的人民只是“助唱队”，只有英雄们才建功立业，承担起历史发展的重任。群众与英雄之间“绝对没有共同的地方”^②。黑格尔在形而上学的领域把个人当作理性的工具，但在现实中他崇拜那些作为伟大英雄人物的个人。

黑格尔是英雄史观的鼓吹者。他颂扬雅典民主派领袖伯利克里的业绩，说这位政治家是一个一心一意为国家和人民谋福利的“绝对高尚”的人；他对亚历山大更是推崇备至，说这位亚里士多德的弟子的精神，就象碧空中的一轮皓月，无拘无束把最高尚、最灿烂的影像留传给后世；他对凯撒也充满敬意，认

① 黑格尔：《历史哲学》，第69页。

② 同上书，第276页。

为这位征服者为世界历史开辟了一个新的舞台；黑格尔对拿破仑的崇拜更到了五体投地、登峰造极的地步，他把这位历史人物与精神实体相提并论，称这位权倾一时的皇帝是骑在马背上的“世界精神”。^①

在黑格尔看来，英雄就是英雄，他们与那些追求眼前蝇头小利而碌碌奔波的群众是不能同日而语的。因此，他不同意用平庸的标准衡量伟大的历史人物。如果谁在英雄身上看不到超出常人的地方，那说明他仅仅是个平庸的人，没有伟大的心胸和眼光。英雄也是人，有平常人的喜怒哀乐和需要，但他们有超出常人的精神和品格。根据这种认识，黑格尔在“仆从眼中无英雄”这句名言之后，又加上一句：“但是那不是因为英雄不是英雄，而是因为仆从只是仆从”。^②这就是说，仆从只有仆从的心灵和视野，他只能注意到英雄的生活琐事和寻常嗜好，而无法理解英雄们所具有的睿智、勇气和能力。

黑格尔甚至公开为英雄人物的罪行辩解，认为历史人物作为“世界精神的代理人”，他们的一切行为都有天然的合理性。就其所扮演的历史角色来说，他所犯下的恶行和错误都是可以原谅的，甚或是难以避免的。黑格尔写道：

一个“世界历史个人”不会那样有节制地去愿望这样那样事情，他不会有许多顾虑。他毫无顾虑地专心致力于“一个目的”。他们可以不很重视其他伟大的、甚或神圣的利益。这种行为当然要招来道德上的非难。但是这样魁伟的身材，在他迈步前进的途中，不免要践踏许多无辜的花草，蹂躏好些东西。^③

① 参见《黑格尔通信百封》，上海人民出版社1981年版，第204页。

② 黑格尔：《历史哲学》，第71页。

③ 同上书，第72页。

在这里，也许黑格尔受到了他的法国前辈狄德罗的影响。狄德罗曾在《拉摩的侄儿》中有类似的论述，而这部著作深得黑格尔的欣赏。狄德罗把伟大人物比喻为一棵大树，“它使栽种在附近地方的一些树木都枯萎了，它闷死了生长在他脚下的植物；但是它把自己的顶尖一直耸入云中去，还把树枝远远地伸张开来。它把树荫赏赐给曾经来到、正在来到和将要来到它的伟大躯干旁边休息的人们”。^① 黑格尔和狄德罗所阐述的这种思想，或许在资本主义原始积累的阶段会获得某些人的赞同，但在民主主义深入人心的今天，这种带有贵族主义遗迹的观念是令人厌恶的东西，当然这种观念与共产主义使每个人都自由地得到全面发展的理想更是背道而驰。对于这种把伟大人物与群众完全对立起来的历史观点，马克思主义创始人早就进行了尖锐的批判。马克思与恩格斯在《神圣家族》中指出：黑格尔的历史观“不过是关于精神[·]和物质[·]、上帝[·]和世界[·]相对立的基督教德意志教条的思辩表现。在历史的范围内，在人类本身的范围内，这种对立表现为：代表积极精神的少数杰出人物与代表精神空虚的群众、代表物质的人类其余部分相对立。”^②

不过，黑格尔关于英雄人物在历史中的作用的论述，并未完全陷入主观主义的浪漫幻想之中。在他看来，英雄并不是随心所欲地创造世界上的新关系和新状态，这就是说，他们与其说是创造了历史，不如说是适应了历史发展的方向。黑格尔对英雄人物的历史作用的判断有四点深刻的。首先，他把伟大历史人物视为世界理性的工具和手段，认为伟人不能超越时代精神所给他划定的界限。

个人作为时代的产儿，更不是站在他的时代以外，他

① 《狄德罗哲学选集》，商务印书馆1981年版，第208~209页。

② 《马克思恩格斯全集》第2卷，第108页。

只是在他自己的特殊形式下表现这时代的实质，——这也就是他自己的本质。没有人能够真正地超出他的时代，正如没有人能够超出他的皮肤。^①

伟人无非是时代精神的代表，或“世界精神的实体性事业的活的工具”，^②一旦完成自己的历史使命，他们就会象谷物的空壳一样不再有什么意义。其次，伟人与整个民族的关系是辩证的。黑格尔在《精神哲学》中指出：

正如时代本身为这些巨人所创造一样，时代本身也创造了这些巨人。正如这一民族本身是这些英雄实现其业绩的工具一样，反过来，这些英雄也是自己的时代和自己的民族的精神的工具。^③

由于民族与英雄的这种相互依赖，结果是：只要人民追随他们，英雄们就会成为叱咤风云的人物；如果人民的自发势力拒绝支持他们，伟人也会变成软弱无力的矮子。再次，既然是时势造英雄，那么不可替代的历史个人是不存在的。比如，在凯撒时期，罗马共和国的灭亡已有了必然性，即使凯撒不出来，也会出现另一个独裁者。伟大人物无非是适应了时代需要和要求的人。黑格尔说：

谁道出了他那个时代的意志，把它告诉他那个时代并使之实现，他就是那个时代的伟大人物。他所做的是时代的内心东西和本质，他使时代现实化。^④

这段话抽象地包含了这样的可能性，即伟大历史人物与处在较低地位的人之间是可以互相替代的。最后，黑格尔发现伟大的历史人物均代表历史进程中革命性的否定力量，这是因为只有

① 黑格尔：《哲学史讲演录》第1卷，第56～57页。

② 黑格尔：《法哲学原理》，第354页。

③ 见米·费·奥甫相尼科夫：《黑格尔哲学》，第297～298页。

④ 黑格尔：《法哲学原理》，第334页。

在现实中把握了历史未来才能掌握历史必然性，但代表未来的新精神恰恰是对现实的否定。这就是说，新制度的萌芽，在作为肯定的东西确立起来之前，最初是作为否定的破坏性力量出现的。在这里，我们可以看到黑格尔对启蒙精神的继承：一方面他嘲笑浪漫主义对旧时代灭亡的挽歌式的悲叹，另一方面他也看到代表新精神的东西在未来而不在过去，人绝不能退回到卢梭所推崇的自然状态中去，因为对现实的否定包含着对现实的肯定成分在内。对现实否定与肯定的辩证法也说明，黑格尔已超出了启蒙运动所说的那种直线发展的进步观。

五、民族精神和世界历史的地理基础

根据黑格尔的观点，民族精神事实上也只不过是世界精神在不同进展阶段中的特殊表现。一个民族尽管与其他民族有着种种的联系，可总是过着自己特殊的精神生活，这种特殊的民族精神生活在发展过程中也会给人类整体的精神生活打下阶段性的烙印。黑格尔指出：

“精神”的主要的本质便是活动；它实现它在本身的东西——拿自身做它自己的事业，自己的工作——这样它成为自身的一个对象，它拟想自身为一种“有限的生存”。一个民族的“精神”便是……具有严格规定的一种特殊的精神，它把自己建筑在一个客观世界里，它生存和持续在一种特殊方式的信仰、风俗、宪法和政治法律里——它的全部制度的范围里——和作成它的历史的许多事变和行动里。^①

民族精神与虚无缥缈的世界精神相比已经具有了某种现实的成分，为了赋予自己的抽象观念以具体性和生动性的外观，黑格

^① 黑格尔：《历史哲学》，第115页。

尔进一步认为民族精神既在国家中得到最显著的体现，也依一定的自然条件为转移。前一种体现是世界历史的行程，后一种联系则表现为世界历史的地理基础。我们在这一部分里仅考察后一个方面，前一个方面留在后一节里论述。

在对地理环境的作用的认识方面，黑格尔显然批判地利用了孟德斯鸠的思想。黑格尔高度评价孟德斯鸠关于历史方法原则的系统阐述，认为《论法的精神》是“一部美妙的著作”。^①他在《法哲学原理》中这样写道：

……孟德斯鸠曾经指出真正的历史观点和纯正的哲学立场，这就是说，整个立法和它的各种特别规定不应孤立地、抽象地来看，而应把它们看作在一个整体中依赖的环节，这个环节是与构成一个民族和一个时代特性的其他一切特点相联系的。只有在这一联系中，整个立法和它的各种特别规定才获得它们的真正意义和它们的正当理由。^②

尽管在黑格尔看来，孟德斯鸠是一个整体论者，并未把一切都归结为环境一种因素，但是，他仍比孟德斯鸠高明。这主要在于他对地理环境的作用做了明确规定：从质的方面说，自然环境的联系是“‘精神’所从而表演的场地”，即助成民族精神产生的“一种主要的、而且必要的基础”；从量的方面说，我们不应该把自然界的意义估计得过高或太低，比如，伊奥尼亚的温和的气候固然大地有助于荷马史诗的优美，可是这个温和的气候并不能单独产生荷马，而且它并没有再产生其他的荷马。^③

然而，地理环境却是多种多样的，主要可以分为三类：

① 黑格尔：《哲学史讲演录》第4卷，商务印书馆1978年版，第231页。

② 黑格尔：《法哲学原理》，第5页。

③ 参见黑格尔：《历史哲学》，第123页。

(1) 干燥的高地及其广阔的草原和平原；(2) 大江大河流过的平原流域；(3) 沿海地区。黑格尔指出：

这三种地理上的因素是主要的，我们在地球各部都可以看到这三种差别。第一种是实体的、不变的、金属的、高起的区域，闭关自守，不易达到，但是也许宜于把冲动送到其他各地；第二种是文明的中心，而且还没有开发的独立性；第三种表现和维持世界的联系。^①

由于地理条件不同，上述三类地区为人类提供了不同的条件和活动场所。世界精神就在地理环境的多样性基础上，展示其自身发展的种种特殊表现。

首先，不同的地理环境对人们的生产方式和生活方式有很大影响。在第一种情况下，只能过游牧生活，如蒙古人。他们的财产不在于固定的土地，而在于随他们漂泊的畜群；第二种地理条件下，土地肥沃，易于进行农业生产；而沿海居民，凭借茫茫大海，多从事商业和航海事业。

其次，不同的地理环境对各民族的精神面貌也有一定的影响。高原上的人粗犷、好客，易于冲动；平原流域的人民则表现得怯懦、守旧和呆板，因为“平凡的土地、平凡的平原流域把人类束缚在土壤上，把他卷入无穷的依赖性里边”；沿岸居民则表现得勇敢和喜欢冒险，因为大海“挟着人类超越了那些思想和行动的有限的圈子。”^②

再次，不同的地理环境对各民族的政治制度也有制约作用。在高原地区，游牧生活导致家长制，互相之间不存在法律关系。由于不存在法律上的制约，尽管平时他们也倾向和平，可一旦冲动起来，就会“激发为对外的活动”，“如洪水一般，泛滥到

① 参见黑格尔：《历史哲学》，第132页。

② 黑格尔：《历史哲学》，第134页。

了文明国土上，一场大乱的结果，只是遍地瓦砾和满目疮痍”，^①如成吉思汗、帖木儿率领的蒙古人就是如此。平原流域各民族，从事种植业，生活稳定，“土地所有权和各种法律关系便跟着发生了——换句话说，国家的根据和基础，从这些法律关系开始有了成立的可能。”^②诸如，在黄河流域、恒河流域、两河流域和尼罗河流域，都曾建立过伟大的王国。黑格尔则把建立自由国家的特权给了沿海国家特别是欧洲国家。黑格尔有非常明显、非常强烈的欧洲中心主义思想。

最后，不同地理环境还制约着不同民族在历史发展中的可能的界限。黑格尔断定，在寒带和热带，找不到世界历史的舞台，这些地方的严寒或酷热使得精神不能给自己建筑一个世界，它们将永远被排斥在世界历史的运动之外。在这里，黑格尔不懂得，人类的活动是随着人类生产力的发展而延伸的。黑格尔的观点无非是为他狭隘的欧洲中心论思想作论证。黑格尔说，非洲不属于世界历史，它还处于世界历史的前夕。他极端蔑视黑人，认为他们是处于纯粹野蛮状态中的自然人，他们行为上的骚动，“并非为了什么内容，什么思想；它只是一种肉体的狂热而不是一种精神的狂热。”^③黑格尔为了证明他所提出的所谓“非洲不属于世界历史”的论断，竟然歪曲事实，断定创造过灿烂文明的迦太基和埃及不属于非洲。其中迦太基作为腓尼基人的殖民地应该属于亚洲，而埃及则是人类精神从东方向西方过渡的阶段，“并不属于阿非利加洲的‘精神’”。^④高原地区的民族也“没有发展到真正的历史”，他们“被一种强有力的冲动所

① 黑格尔：《历史哲学》133页。

② 同上书，第133～134页。

③ 同上书，第142页。

④ 同上书，第144页。

左右”，但人们可以从这些民族“回溯到历史的开端”。^①在亚洲的大河流域，“农业要求对于将来有先见和远虑，因此，对于普遍的东西的反省觉醒了”，在自然界里区别分明的一些地区，开始“形成了一种主要的历史关系”，并将某些精神原则“送到了欧罗巴洲”。^②

黑格尔把几乎全部的赞美都献给了欧洲地区，企图用自然条件的特殊性来论证欧洲在文明发展中的特殊作用。他断定，欧洲温和的气候，高山与平原、陆地与海洋的合理的相互交错，都有利于促使自由概念的发展。在他看来，亚洲只代表宗教原则和政治原则的开端，只有在欧洲这些原则才会得到发扬光大。黑格尔把欧洲地区也分为三个部分：（1）南欧罗巴，在这里，“希腊和意大利久已成为世界历史的舞台；它们当中部和北部欧罗巴还没有开发的时候，就给‘世界精神’做了故乡。”（2）“欧罗巴洲的中心，主要的各国是法兰西、德意志和英格兰”。黑格尔偏狭地认为，在这个心脏地区，自由精神终于找到了它理想的场所。（3）欧洲东北部，包括波兰、俄罗斯和各斯拉夫王国。黑格尔没有赫德尔的公允眼光，他对斯拉夫地区相当轻视，认为这些国家不仅“到晚近才在历史的国家行列中出现，”而且在作用上也不过是形成和保持“欧罗巴洲和亚细亚洲的联系”^③而已。

至于美洲大陆，黑格尔也只承认欧洲移民的世界历史意义，这之前的印第安人被排除在世界历史之外。黑格尔认为，到他那个时候为止，“新世界里发生的种种，只是旧世界的一种回声，——一种外来生活的表现而已”；^④“美洲所发生的事情，都

① 黑格尔：《历史哲学》，第145～146页。

② 同上书，第146页。

③ 同上书，第147页。

④ 同上书，第131页。

从欧洲发动”。^① 黑格尔对这一问题的解释还是比较现实的：

……合众国国家生存的普遍目的还没有固定，一种巩固的团结的需要也还没有发生；因为在一个现实的国家和一个现实的政府成立以前，必须先有阶级区别的发生，必须贫富两阶级成为极端悬殊，一大部分的人民已经不能再用他们原来惯常的方式来满足他们人生的需要。^②

这就是说，美洲之所以还未进入独立的历史阶段，是因为没有现实的国家，而国家似乎是阶级压迫的产物。然而，黑格尔也谨慎地指出：

亚美利加洲乃是明日的国土，那里，在未来的时代中，世界历史将启示它的使命……，对于古老的欧罗巴这个历史的杂物库感到厌倦的一切人们，亚美利加洲正是他们憧憬的国土。据称拿破仑曾经说过，“这个衰老的欧罗巴使我无聊。”^③

在这里，黑格尔似乎向世界预言了美国的兴起与繁荣，就象赫德尔预言了俄罗斯的崛起一样。可是，黑格尔并未解释未来年代与他的整个理论体系的关系，在他看来，这也没有必要，“因为讲到历史，我们必须研究以往存在的和现在存在的东西。”^④ 他认为，未来不是知识的对象，而是希望和恐惧的对象；希望和恐惧却并不是历史。历史必须以现在而告结束，即成为最后阶段。这并不意味着必然美化现在或将来的进步是不可能的。它仅仅是说，我们无法知道将来的进步是怎样的，因为世界理性还未在现象中进展到那里，那一部分对于我们来说还是未打开的书页。——黑格尔的这种思想是解开他封闭体系的一个钥

① 黑格尔：《历史哲学》，第126页。

② 同上书，第129～130页。

③ 同上书，130～131页。

④ 同上书，第131页。

匙：既然我们研究的仅仅是现在的东西，那么理论中所谓的顶点、终点也只是有相对的意义。对体系、历史终点的判断会被未来的岁月所溶化，人类的历史和自我意识仍要不断地发展下去。黑格尔从未认为对历史的认识能使我们预言历史进程，因为他信守不跳出自己的时代或“皮肤”的许诺。

六、世界历史的行程

根据黑格尔的观点，世界精神经历过许多阶段，呈现出许多形式，它随着时间的推移，不断地推陈出新。历史是以民族精神更替的形式来发展的。但是，民族精神只有通过国家才能获得其现实性，国家是一个民族生活的基础和核心；事实上，在国家形成之前，确切地说根本就没有历史。^①在世界历史的整个过程内，每一个民族只有一次体现着精神，因而国家生活就成为世界精神的工具。

一个世界历史性民族的特殊历史，一方面包含着它的原则的发展，即从它幼年潜伏状态起发展到它全盛时期，此时它达到了自由的伦理性的自我意识而进窥普遍历史；另一方面，它包含着衰颓灭亡的时期，其实，衰颓灭亡标志着在这个民族中出现了一个作为纯粹否定它自己的更高原则。这种情况指出，精神过渡到了那个更高原则，而另一个民族获得了世界历史的意义。从这一新时期开始，先前那个民族就丧失了它的绝对利益。诚然，那时它也会积极地接受更高原则，并按这个原则把自己组织起来。但是它对待这个原则，好象对待螟蛉子一样，缺乏内在的生气和

^① 参见 Copleston,《哲学史》第7卷,伦敦探索出版社1962年英文版,第220页。

活力。它可能丧失其独立，也可能作为一个特殊国家或一批国家而继续存在或苟延残喘，并偶然地卷入各种各样的内部事业和对外战争中。^①

这就是说，世界历史经历了许多阶段，其中每一个阶段都是某种在质上独特的、确定的东西。每一历史阶段都体现着这一或那一民族的精神。按照这种观点，世界历史乃是民族精神的发展，而不是社会经济形态的更替。另外，黑格尔与其说是研究各民族的历史，倒不如说是把各个民族变成了逻辑推演的一个步骤。

黑格尔把世界史分为四个主要阶段，其重心逐渐由东方转移到西方：(1) 东方世界（中国、印度、波斯）；(2) 希腊世界；(3) 罗马世界；(4) 日耳曼世界。为了适应这种划分，黑格尔不惜歪曲历史事实，用臆造和武断的方式来构造世界历史。尽管我们不能说黑格尔在这里一无是处，但却是价值最小的部分。

首先，前边已经提到，在黑格尔看来，世界历史是自由意识的进步。而自由意识的进步基本上与世界历史的行程相吻合。东方世界没有自由，希腊和罗马人是少数人有自由，而日耳曼世界才实现了普遍的自由。黑格尔指出：

世界历史表现原则发展的阶段，那个原则的内容就是“自由”的意识。……第一个阶段就是“精神”没于“自然”之中，……第二个阶段就是它进展到了它的自由意识。但是这种和“自然”的第一次分离是片面的、不完全的，因为它是从直接的自然的状态里分出来的，因此是和那状态相关的，而且是仍然和自然相牵连着的，在本质上是它的一个相连的因素。第三个阶段是从这个仍然是特殊的自由

^① 黑格尔：《法哲学原理》，第354页。

的形式提高到了纯粹的普遍性，提高到了精神性本质的自我意识和自我感觉。^①

黑格尔断定，在东方国家中是没有自由的，因为东方民族意识不到自由是人的本质。他们知道只有“一个人是自由的”，而这个人就是专制君主。然而由于个人专制并不服从理性，而只表现为野兽般的放纵和冲动，因而这个人也“不是一个自由人”。^②显然，黑格尔对东方各民族的态度是不公正的，因为他未看到也不愿看到东方民族的历史发展。东方民族不仅作为文明古国冲破了“天人合一”的自然限制，迈出了人类向自由王国进军的第一步，而且它们本身也在不断发展中逐渐扬弃着专制主义。

对于希腊和罗马世界，黑格尔的判断变得积极起来。在他看来，“‘自由’的意识首先出现在希腊人中间，”因此，希腊人和随后的罗马公民一样知道他们是自由的；但是，他们“只知道少数人是自由的，而不是人人是自由的。”自由精神发展的这种阶段表现为奴隶制。黑格尔辩证地认识了奴隶制度：一方面希腊人和罗马人的自由同奴隶制度“息息相关”，少数人的自由是以剥夺大多数人的自由为基础的，由于把奴隶降到了工具的地位，主人变得也失去了自主性，他必须依靠奴隶的劳动才能生存；另一方面，这种制度的对抗性也决定了它的暂时性，因而奴隶制的“自由只像昙花一现”，不能维持长久。^③

在黑格尔看来，是各日耳曼民族在基督教的影响下，把自由意识的发展推向了最高阶段。黑格尔把自由的荣誉献给了日耳曼人，可是似乎他并未把这一阶段说成是自由意识达到了再

① 黑格尔：《历史哲学》，第97页。

② 同上书，第56页

③ 同上书，第56~57页。

也不能发展的极限。他或许认为，自由意识进入了最高阶段，但尚未达到它的成熟阶段，要达到这一状态还有一大段距离要走。黑格尔明确指出：日耳曼人

……首先取得了这个意识，知道人类之为人类是自由的：知道“精神”的自由造成它最特殊的本性。这种意识首先出现于宗教，出现于“精神”最内在的区域里；但是要把这个原则也推行到现实世界的各种关系上，却是比较这个原则简单的培植要广大得多的问题；这一个问题解决和应用，需要一种艰难的长时期的文化工作，例如基督教的推行并没有立即取消奴隶制度。同时，在各个国家里，自由更少盛行；各政府和宪法也没有采用一种合理的方式，或者承认自由是它们的基础。这个原则的应用于各种政治关系上；拿它来彻底铸造和贯彻社会机构，乃是一种造成历史本身长期的过程。^①

由此看来，黑格尔自由意识的发展虽然进入了历史的最后阶段，但远非达到绝对完美以致不再发展的地步。黑格尔的错误与其说是为自由意识强加了一个发展的顶点，倒不如说他把自由意识在高级阶段上的无限发展仅仅放到了日耳曼一个民族的身上，从而否认了其他民族的历史作用。

其次，黑格尔按照生命发展的原则解释了历史的发展历程：东方世界代表了人类精神的朦胧童年；希腊世界则是充满诗意的青年时代；罗马世界则是人类单调而务实的壮年时代；日耳曼世界则标志着成熟的老年时代。在这里，黑格尔把东方特别是中国放在历史的起点上，并没有那种对文明古国称赞的意义，相反地，他认为中国和东方是历史的绝对起点，永远无法摆脱蒙昧的孩童状态。黑格尔说日耳曼世界是人类的老年时期，这

^① 黑格尔：《历史哲学》，第57页。

里的“老年”并没有那种老人特征的消极意义。黑格尔振振有词地说：

自然界的“老年时代”是衰弱不振的；但是“精神”的“老年时代”却是完满的成熟和力量，这时期它和自己又重新回到统一，但是以“精神”的身分重新回到统一。^①

无论如何，黑格尔总把蔑视放在东方民族身上，而把赞誉和同情留给西方世界。他失去启蒙思想家那种宽容广博的精神，变得狭隘起来。

黑格尔认为，东方世界的原则是“实体性精神”，即个体性依然沉没在它的天然同一性中，还没有取得内在性和独立存在的权利，因此，在这里，甚至连道德也表现为一种外在的强制，而不是一种内心的责任。东方世界包括中国、印度和波斯，黑格尔不承认埃及的独立意义，认为它只是波斯王国的一个行省。黑格尔轻视东方民族，几乎不承认中国和印度的世界历史民族的地位。他认为中国实行“神权专制政体”，（这表现了黑格尔这位大哲学家对中国的无知，因为中国在历史上强调圣人统治，政权与宗教的联系极不密切），社会精神是家族精神，社会成员只是臣子而不具有公民的地位。在这里，面对专制君王，人人都有天然的平等。由于自然血统联系成了统治原则，自由精神就难以取得进展，人们缺少自我意识和自主性。更为重要的是，中国的法律甚至道德被看作是一种外在的力量，就好象它们是自然法，而不是人类的理性意志的表达。因此，中国有一种僵死的稳固性，精神上固步自封，不愿接受外来文化。在黑格尔看来，印度的精神比中国略高一些，因为这里至少可以发现许多社会等级，天然的平等被打破了。然而，这种等级差别的基础并不在于精神的任何自主性中，而在于一种自然的区别，即

^① 黑格尔：《历史哲学》，第154页。

严格按血统承袭的种姓制度。按照黑格尔的观点，“中国和印度可以说还在世界历史的局外”，^①因为这两个民族的精神都是静态的。他们在自身中没有精神发展的基础，因而至今仍停滞在其原始的状态之中，——黑格尔在这里采取了反历史主义的态度。波斯才是第一个真正的世界历史民族，由于打破了静态结构，这个国家就成了第一个“逝去的帝国”，“波斯历史的开始，便是世界历史真正的开始”。^②波斯是由许多小民族组成的，其中每一个都保留有自己的文化个性，精神在这里开始摆脱了绝对的同时状态。波斯的精神原则可由他们的宗教——对光的崇拜——来表征。光的普照，能将特殊的生命力授予众多个体；光，作为一切感性的非感性基础，失去了自然的实体性质，因而可作为精神的自然象征。通过埃及，波斯把精神传给希腊，而埃及的狮身人面像则是这一过渡过程的象征：精神已部分地摆脱了自然的约束，但仍不能完全摆脱自然的枷锁。

希腊世界的原则是，“美的伦理性的个体”。在这里，精神表现为“具有躯体的精神”或“精神化了的感官性”^③。阿基里斯和亚历山大是它的象征，这是充满精神活力和诗意感受的“理性青年”的形象；在这里，精神既获得了自由的自我意识，也没有变成失去感性和整体性的抽象观念。希腊精神充满了生命力。希腊之所以能在与波斯的冲突中获得一系列具有世界意义的胜利，就是因为它虽在物质上较弱，但在精神上却高于波斯帝国。这一历史过程本身就具有象征意义，即精神的力量终究要压倒自然的冲动。不过，尽管希腊城邦一度繁荣，尤其是它的艺术成就特别引人注目，但希腊社会终究应该是被取代的。

① 黑格尔：《历史哲学》，第161页。

② 同上书，第216页。

③ 同上书，第268页。

原因在于，一方面，希腊社会是建立在奴隶制的基础上，这种制度是与自由人的概念完全对立的，它不仅是奴隶们的不幸，而且也必将侵蚀自由人的心灵；另一方面，由于城邦内部的腐化导致放荡淫逸和利己主义盛行，并因此引起派系倾轧和城邦之间连绵不断的战斗。所有这些都耗尽了希腊人的生命力，希腊世界终于在罗马人的铁蹄下屈服了。

罗马世界的原则是“抽象的普遍性”，即由于各种差别的划分已经完成，社会生活就陷入绝对私人的自我意识和抽象的普遍性这两个极端之中。黑格尔在《法哲学原理》中写道：

民族个体性消亡在一种万神庙的统一中，一切单个人降格为私人，他们一律平等，并且都具有形式的权利，只有把自己推进到惊人地步的那种抽象任性才把他们联系起来。^①

这就是说，罗马对世界历史的贡献不在于丰富的多样性，而在于抽象的普遍性。罗马人追求统一的世界霸权，“而为了达到这种抽象观念，不惜用无灵魂、无心肝的严酷手段去追求赤裸裸的统治。”^②在这种精神的指导下，罗马成了一个守纪律的、单调的和务实的社会。在完成世界霸权之后，世界精神就开始抛弃了罗马人。绝对权力的腐败，导致了共和国的衰亡，随之而起的帝国不过是对罗马精神的一种滑稽的模仿而已。对世界历史来说，罗马帝国的作用仅在于与北方日耳曼蛮族的接触中为基督教的传播提供了机会。

日耳曼世界的原则是“从无限对立那里返回的精神”，即通过认识实体性的真理回复到最初的实体性，实现“思想和合乎

① 黑格尔：《法哲学原理》，第359页。

② 黑格尔：《历史哲学》，第324页。

规律的现实世界”。^①带着民族自我中心的狭隘意识，黑格尔断定日耳曼各民族是最高精神原则的负荷者，实现基督教原则的使者。而基督教的原则就是，人之为人是自由的，自由是人类的基本属性。然而，世界历史的这个完成阶段并不是一蹴而就的，它要经历一个漫长的过程。其中获得自由的决定性阶段有，德国的宗教改革和法国大革命。16世纪的宗教改革，提出了依据基督教教义的精神构建世俗关系的大厦的任务。而法国大革命则把观念变成了行动。黑格尔从青年时代开始直到晚年，都以同情的态度看待法国大革命，谈到法国革命时他总流露出兴高采烈的情绪。他在《精神现象学》中把大革命形容为壮丽的“日出”，认为“升起的太阳就如闪电般一下子建立起了新世界的形相。”^②到晚年，黑格尔仍坚信大革命的合理性。他在《历史哲学》中写道：

……这是一个光辉灿烂的黎明。一切有思想的存在，都分享到了这个新纪元的欢欣。一种性质崇高的情绪激动着当时的人心；一种精神的热诚震撼着整个的世界，仿佛“神圣的东西”和“世界”的调合现在首次完成了。^③

当然，黑格尔在承认法国革命的合理性的同时，也对雅各宾专政的恐怖提出了批评，并认为革命的缺点在于它提出的自由、平等和博爱原则的抽象性。即这种抽象性导致主权在“理论上，它是从人民那里来的；实在说，却是从‘国民会议’和它的各委员会那里来的。”^④少数人本应当成为多数人的代表，但他们却常常不过是多数人的压迫者。黑格尔看到了资产阶级民主的局限性，但不可能找到克服这些缺陷的现实途径。黑格尔甚至认为，

① 黑格尔：《法哲学原理》，第357页。

② 黑格尔：《精神现象学》上卷，第7页。

③ 黑格尔：《历史哲学》，第493页。

④ 同上书，第496页。

普鲁士君主制优越于民主代议制，他似乎相信世界精神在普鲁士王国已经实现了自己，这使他受到进步思想家的指责。但是，黑格尔犯的错误，或许是一个伪装下的妥协，因为统治者总相信自己是历史最高成就的建设者。事实上，黑格尔的“顶点”只对现在有意义。正如他所说的，世界精神已经“把我们带到了历史的最后阶段，就是我们的世界、我们的时代。”^① 相对于过去，我们是最后阶段；而未来则不是哲学所要探讨的问题。

另外，黑格尔从历史是一个过程的观点出发，不赞成康德关于世界联盟的设想。“世界历史自身本质上是民族精神或国家精神的辩证法，这决定了精神在历史中展现自己的形式。如果认为精神超越了这些特殊的有限形式，那我们就进入了绝对精神的领域。”^② 由此看来，黑格尔对启蒙运动中兴起的世界主义持排斥态度，这反映了德意志民族要求自身统一和发展的愿望。

最后，应该指出的是，由于黑格尔欧洲中心主义的偏见和唯心主义体系的需要，从全过程看，他对历史进程的理解最终变成了一种形而上学的直线上升过程，他那圆圈式运动的辩证法在这里被抛弃了。黑格尔认为，“世界历史从‘东方’到‘西方’，因为欧洲绝对地是历史的终点，亚洲是起点。”在此，起点和终点失去了辩证的联系。甚至当他认为世界历史的行程大体上是与太阳的行程相一致时，他也不愿看到明天那轮历史新日会重新升起在东方（就象自然界里太阳每天的行程一样）。他写道：“东方”这个词虽然是完全相对的东西，但对于世界历史来说它是绝对的；

因为地球虽然是圆的，历史并不围绕着它转动，相反

① 黑格尔：《历史哲学》，第489页。

② Copleston，《哲学史》第7卷，伦敦探索出版社1962年英文版，第225页。

地，历史是有一个决定的“东方”，就是亚细亚。那个外界的物质的太阳便在这里升起，而在西方沉没那个自觉的太阳也是在这里升起，散播一种更为高贵的光明。^①

在这里，黑格尔比维柯后退了，维柯认为历史是一种不断循环往复的螺旋式上升的过程，每个民族都有一个生成、发展、衰亡的过程，但黑格尔却用世界历史扼杀了各民族的历史。同时，由于黑格尔的直线式路线，就决定了历史“必有一个终点”，而循环往复的维柯则使历史保持着“开放”。^②

黑格尔对世界历史行程的图解的主要缺陷是：（1）从整体上，把历史变成一个从起点到终点的直线发展的模式；不仅从理论上是形而上学的，而且由于把东方民族放在低级阶段上，把日耳曼民族放在历史发展的最后阶段，从而带有了浓厚的民族沙文主义色彩。（2）由于形而上学的图式化，黑格尔把许多民族排斥在世界历史之外，如非洲黑人、美洲印第安人、东南亚各民族和澳洲土著等等。朱谦之追随G·拉松（G·Lasson），断定黑格尔的图式化起因于辩证法，即所谓“辩证法之图式化”。他们错了，黑格尔之所以陷入僵死的模式，不在于他的辩证法，相反地是由于他无法彻底贯彻辩证法。某些人批判黑格尔的辩证法，实际上是另有所图。朱谦之说得很清楚：“这些批评，不但可以推翻 Hegel 的历史哲学，而且可以批评由 Hegel 以后受他影响的马克思主义派的历史观。”^③ 可见，有些人批判黑格尔的辩证法是为了抑制马克思主义历史观的影响。（3）把各个民族变成了世界精神进展的逻辑环节，从而否定了—一个民族本身发展的历史。这意味着，古代希腊属于世界历史的范畴，现代

① 黑格尔：《历史哲学》，第148～149页。

② Leon Pompa，《维柯和黑格尔“对他们关于历史观念作用的论述的批判性估价”》，载 Giorgio Tagliacozzo，《维柯：过去与现在》第2卷，第45页。

③ 朱谦之：《黑格尔的历史哲学》，台湾商务印书馆1973年版，第88～89页。

希腊则不是；中国 4000 年所发生的事件没有任何意义。当然，世界历史在发展中往往有一个或几个民族在某一时期起带头作用，但这种作用并不是固定的，更不会完全停留在日耳曼民族身上。黑格尔忘了，东方与西方都是相对的概念，它们都有太阳从自己的东方升起，再到日照当头，再到夕阳西下的经历。事实也否定了黑格尔的论断，当今人们已经看到，一个太平洋文明正在悄然而来，东亚经济已经开始崭露了它作为世界经济带头力量的征兆。亚细亚，太阳升起的地方，历史的太阳会重新升起在这里，这不是简单的循环，新的太阳会带着它以往行程所获得的全部缤纷色彩，普照全球。(4) 黑格尔拒绝谈论未来，表现了资产阶级的怯懦，因为历史的未来并不属于这个阶段。他辩解说，哲学只谈永恒的现在，但他忘了哲学就是批判，而否定性的批判就是针对现实的局限性而发的。对未来的憧憬，恰恰是人类改造现实的一种力量源泉。人类的历史是有未来的，但未来并不属于资产阶级，更不属于普鲁士王国。

总而言之，同马克思主义相比，黑格尔的历史观确实陈腐了，可是同他的先驱者们比较起来，黑格尔也提供了许多合理的东西。对黑格尔历史观的批判与继承，是马克思创立历史唯物主义的出发点之一。正如恩格斯所说，黑格尔“划时代的历史观是新的唯物主义观点的直接的理论前提”。^① 如果不注意研究黑格尔的哲学遗产，就很难理解马克思在社会历史科学领域中所完成的变革的实质。而且，在黑格尔之后，资产阶级最终也丧失了黑格尔所能获得的分析历史现象的批判眼光。黑格尔体系是一次巨大的流产，但在其孕育和流产之中，毕竟向我们提供了一些教益。例如，理性主义的进步立场，普遍联系的整体观，以及历史的客观基础和规律的思想。然而，现代资

^① 《马克思恩格斯全集》第 13 卷，第 531 页。

产阶级学者们，在历史领域里，越来越陷入了非理性主义、相对主义和主观主义的泥淖之中；他们或许在细节上仍有些闪光的发现，但却越来越缺乏整体性的批判精神。

第七章 斯本格勒的历史形态学

奥斯瓦尔德·斯本格勒 (Oswald Spengler, 1880~1936) 是一位德国历史哲学家, 西方文明没落的预言者。1880年5月29日, 生于德国布兰肯堡, 曾先后在慕尼黑大学、柏林大学和哈雷大学就学, 攻读数学和自然科学; 除自然科学外, 他也喜爱历史、语言和文学, 并很早就显示出他精神上的哲学性倾向。1904年, 斯本格勒以一篇论赫拉克利特的论文在哈雷取得了博士学位, 随后任中学教师直到1911年。这年他继承了一小笔遗产, 生活上有了基本的保证, 就迁居慕尼黑, 开始撰写他的代表作《西方的没落》(Der Untergang des Abendlandes)。1918年这部著作的第1卷出版后, 立即受到广泛注意, 几年内就在德国售出10万多册, 这在当时的出版界可谓是天文数字; 第2卷出版于1922年, 一年后又推出了第1卷的修订本。后来, 斯本格勒又写了几本小册子, 其中有《人和技术》(1918) 和《决定的时刻》(1922)。^① 帝国主义时代, 西方社会处于欲望与恐惧交织, 狂热与失落相伴, 依赖与仇恨共存的状况, 人们对不定

^① 参见 Albury Castell and Donald M. Borchert 编著:《现代哲学导论—对人类境况的考察》, 纽约麦克米兰出版公司1983年英文版, 第442页。

的历史前景感到忧虑和茫然。在这种状况下，斯本格勒尖锐地指出了西方资本主义文化正在衰败的现实，这发聋振聩的先知式预言，迎合也推动了西方社会情绪的波动。尽管斯本格勒因歪曲事实和任意地使用历史材料而受到专业学者的鄙视，但由他所引发的意识潮流还是对西方哲学和历史界产生了很大的冲击。斯本格勒的思想有不少接近于希特勒法西斯主义的地方，但他似乎并不对希特勒感兴趣。斯本格勒对纳粹分子神化亚利安族就持反对意见，^① 因为在他看来每一个文化种族都具有独立的价值。虽然他看到世界已进入强权主义时代，但他对希特勒并不抱有希望。他认为，希特勒只是“扮演英雄的歌手”，而“德国需要的是真正的英雄”。^② 由于斯本格勒不能服从希特勒的意志，他时常遭到纳粹势力的批评。斯本格勒终身未婚，晚年过着孤独的生活。1936年5月8日，在慕尼黑与世长辞。而这一年的3月7日，纳粹政府废止了洛迦诺公约，并决定停止实施凡尔赛条约关于莱茵区不驻军的条款。斯本格勒去世前已经看到了密布的战云，已经听到了第二次世界大战即将爆发的隆隆雷声。事实上，他在《决定的时刻》之中就已明确指出：“到处都有爆发大战的机会。”^③

一、比较历史形态学的起源和方法

斯本格勒历史哲学的出现显然不是偶然的。就此，A·凯斯特尔（Alburey Castell）和 M·博尔舍特（Donald M·

① 参见 H·S·Hughes，《奥斯瓦尔德·斯本格勒》，纽约—伦敦 1952 年英文版，第 123~124 页。

② Paul Edwards 主编：《哲学百科全书》第 7 卷，麦克米兰和自由出版社 1967 年英文版，第 528 页。

③ O·Spengler，《决定的时刻》，纽约诺普夫出版社 1934 年版，第 32 页。

Borchert) 认为,从 1848 年到 1918 年《西方的没落》一书出版这段时间内,有许多重要的历史事件发生。1848 年,革命浪潮席卷几乎整个欧洲,19 世纪 60 年代的美国内战,19 世纪 70 年代的普法战争和巴黎公社起义,还有日俄战争,中国推翻皇帝的国民革命,特别是爆发于 1914 年的世界大战以及俄国十月革命。世界的动荡不安,使人们产生了普遍的世界末日的感觉。另外,这个期间也涌现了大量历史著作,出现了形形色色的历史理论和历史哲学。可以说,19 世纪与 20 世纪之交是一个“历史的世纪”。^① 在这样一个时期,斯本格勒对历史问题也提出了自己的解释。

就其思想发展的趋向而言,斯本格勒显然与赫德尔、黑格尔和狄尔泰在精神上有着联系。尽管斯本格勒扬言自己以直观与比较为方法的路线是要扬弃抽象思辩的历史体系——这里可看出实证主义思潮对他的影响,由于这种影响 R·G·柯林伍德在斯本格勒体系中看到的是一种实证主义和“单纯自然主义的历史观点”^②——但是,在形态学的原则和文化有机的理论后面,仍包涵有一连串的形而上学的思辩假定。同时,在企图建立一种关于历史本体的哲学方面,斯本格勒也类同于赫德尔和黑格尔。另外,斯本格勒对抽象思辩形式上的厌恶和对历史知识直观性的强调,却同狄尔泰的“生命哲学”有着联系。斯本格勒在很大程度上加强了狄尔泰的非理性主义。狄尔泰企图论证历史认识的直观性,斯本格勒则把狄尔泰的历史认识论运用或推广到历史本体之中。

斯本格勒要建立自己的历史比较形态学(comparative mor-

^① 参见 Alburey Castell and Donald M·Borchert 编著:《现代哲学导论——对人类境况的考察》,英文版,第 440 页~441 页。

^② 柯林伍德:《历史的观念》,中国社会科学出版社 1986 年版,第 206 页。

phology),这就需要有超出或不同于前人的地方,就需要对前人持某种批评态度。可自负的斯本格勒由此则对历史哲学领域里的前辈持极端蔑视的态度,企图一笔抹煞他与这些前辈之间的思想联系。与此同时,他却在历史哲学的主流之外寻找自己的理论先驱。斯本格勒尤其强调歌德和尼采对自己的重要性,断定自己的一切学问,都来自歌德与尼采。歌德给其以方法,尼采给其以怀疑的能力。具体说来,他认为,他观察古今中外的“俯瞰”(overlook)精神就来自尼采旷达的“视野”(outlook)。斯本格勒相信,他得自于歌德的地方比尼采更多,因为歌德代表了“生成变化中”的哲学,是抽象思辩的对立面,在其杂多而零散的言语与诗篇中,包含有根本无法用推理方式表达的“形而上学”概念和原理^①。可见,正象维柯一样,斯本格勒也企图用一种符合历史的眼光与方式来处理历史现象。在他看来,传统的思辩哲学只能歪曲历史,只有靠诗意的直觉才能把握生成变化中的历史。正是在这种意义上,他认为他的历史形态学是直观的,而不是推理的。然而,事实上,斯本格勒尽管从哲学外部感受到了某种超越僵死思辩的冲动,但他本人却无法超越哲学的思辩性,到头来仍把历史变成了某种从生到死、从生机勃勃到衰败窒息的简单过程。历史在这里成为有机的过程,但这种有机性与植物的有机性毫无二致。在方法论上,斯本格勒并没有什么新东西,他甚至远远未达到维柯的态度;维柯的历史是开放的,而斯本格勒的历史则是封闭的。维柯的注意力虽在过去,但他的历史有一个永无止境的未来;斯本格勒的眼光虽投向未来,但他的未来却是一个行将走完的最后一段路程。就是在封闭性上,斯本格勒也缺乏建设性的内容,因为他把历史

^① O·Spengler,《西方的没落》,伦敦乔治·阿兰和安文有限公司 1926 年英文版,第 49 页注^①。

封闭在死寂上，而黑格尔则把理论体系封闭在历史的最高发展阶段上。另外，斯本格勒虽自称是歌德与尼采的信徒，但歌德的形式和内容都试图表现长青的生活，尼采的超人理想也为振奋人的精神设立了一个冷漠但却永不满足的意志形象。歌德和尼采是不断渴求未来的真正的浮士德精神的代表，可是，斯本格勒则试图扼杀浮士德的灵魂和意志，把浮士德变成徒有其表的木乃伊。歌德说理论是灰色的，但斯本格勒则把历史本身逐渐变成了灰色的领域。歌德与尼采是积极的精神，斯本格勒则是消极的灵魂；斯本格勒与其说是歌德与尼采的学生，倒不如说是叔本华的信徒。他与叔本华一起，重谈着古老的历史退化的神话。

在歌德与尼采那里，斯本格勒看到了诗与历史的一致可能；斯本格勒似乎不了解维柯的开创性研究，否则他就不会把这种用诗的直觉来把握历史的方法说成是“迄今无人知道的方法”了。斯本格勒声称历史哲学“是哲学的最终主题”，这与维柯有相似的地方。但是，维柯试图把历史提升为普遍必然性，他是反怀疑论的；斯本格勒则企图把哲学降到个体性和具体流动的层次上，并自称是“真正的怀疑主义”。维柯要把历史变为哲学，斯本格勒则试图把“非哲学”说成是唯一的或“最后哲学”。斯本格勒认为，“认知与判断，也是活生生的人的行动”^①；这与维柯认识与创造的统一相吻合。可是，维柯的“诗性智慧”是人类的共同意识，因而创造活动也生成普遍性；斯本格勒则用诗与行动来否定普遍性。斯本格勒写道：

在历史的世界里，没有所谓的理想、没有所谓的真理，有的只是事实。也没有什么道理、诚实、平等、最终目标

^① 参见 O·Spengler, 《西方的没落》，英文版，第 45~46 页。

之类，有的只是事实。^①

他接着又说：

……所谓具有共同而永恒真理的高级思想的主张，就要失败了。真理只与某一特定的人类相联系。因而，我自己的哲学，也只能表现与反映西方的灵魂（它与古典的或印度的灵魂是有区别的），而且只能表现及反映目前这种文明状态的灵魂，它的世界观念，它的实际领域，它的有效范围，都是特定的。^②

由于文化相对论的基本立场，在涉及其他文化时，斯本格勒表现了某种谦虚的态度，这与他在哲学上唯我独尊的表白形成对照：他经常吹嘘，自己的世界历史的比较形态学，一旦被人们所理解，“便无人能够反对”，人们也无法提出异议。斯本格勒的意思是说：在破除统一的世界历史的幻象和确认外在历史都只具有象征意义方面，他是一个独创者，这一独创的真理性是不容怀疑的。但正由于世界统一幻象的破碎，不同文化的灵魂之间的可以沟通的假定也就破产了。根据他的观点，一种文化不能真正影响另一个的理由是，它们不能相互把握另一种文化的基本象征。然而，正象 W·H·德雷（William H·Dray）所指出的，斯本格勒的矛盾在于，他的“比较形态学却假定正确地领会了所比较的东西。……困难有时被斯本格勒进一步扩大了，因为他有时否认我们能理解‘过去的时代’，即使它属于我们自己文化的过去。”^③ 斯本格勒试图用有少数直觉型的天才人物——如他本人——可以超越文化相对主义障碍的特殊（ad hoc）判断，跳出这一矛盾；他指出：

① 奥·斯本格勒：《西方的没落》，黑龙江教育出版社1988年版，第507页。

② O·Spengler，《西方的没落》，英文版，第46页。

③ Paul Edwards 主编：《哲学百科全书》第7卷，英文版，第530页。

一个象征便是一个事实的特征，在那些感觉敏锐而犀利的人眼中，它实际上具有直接的、内在的重要意义，它是不能靠推理的过程加以交流的。^①

这就必然陷入主观主义和神秘主义的泥淖之中。斯本格勒说，真理与这些天才人物的生命是同一的，他们并非发现真理，真理是在他们的生命中呈现出来的。这就是说，

若加以正确地处理的话，历史并不只是纯粹的生成变化过程；它是从历史家的觉醒意识中，所映射出来的意象，而在历史家的觉醒意识中，生成变化的过程超越了已经生成的事物。^②

事实上，斯本格勒的方法是基于他自己的任务而提出的。他不满足于黑格尔那只黄昏到来才起飞的猫头鹰，认为自己的历史形态学有“更深刻的用意”，即对仍未完全显露但已经笼罩欧洲的西方文化衰落的“恶兆”做出预测和评估^③。斯本格勒要展望未来，但未来还未到来，无法直接描述。历史规律和客观趋势的概念不在斯本格勒的视野之内，在他看来，只有通过比较不同文化的有机演变过程，利用对已经完成的（become）文化历程的直觉来预测尚未完成的（becoming）文化的未来，就此，斯本格勒在《西方的没落》中说得很清楚：

本书的主题，狭义地说来，是分析那现已笼盖全球的西欧文化的没落，但由此目的，而导致了一项新的哲学，及这一哲学所专有的方法——世界历史的比较形态学方法。因此，这部著作自然要分成两部分，第一部分是“形式与实际”，从各大文化的形式语言出发，尝试去洞察各文化的

① O·Spengler,《西方的没落》，英文版，第163页。

② 同上书，第95页。

③ 同上书，第15页。

最初始、最深邃的根基，以使其成为象征科学的基础。第二部分是“世界历史的透视”，从实际生活的事实 (facts of actual life)，及高级人类的历史经历出发，寻求一个历史经验的精髓，使我们能了解我们的未来。^①

可见，斯本格勒的任务是双重的：一方面是透过文化的表层来把握它们的深层的内在命运，另一方面则通过不同文化的阶段性比较，来确定一定文化的历史阶段和未来的前景。

斯本格勒不屑于象黑格尔那样只做历史进程的猫头鹰，但他也无法成为新时代的报晓雄鸡，因为他告之人们的并不是黎明，而是即将来临的黄昏。黑格尔虽拒绝预见未来，但他使人们相信，历史会变得越来越符合理性，未来要比现在更光明；斯本格勒的主要任务是预测未来，可这一未来是文化即将夕阳西下的前景。黑格尔的哲学是灰色的，但他企图用这灰色来描绘逐渐青春化的生机勃勃的历史；斯本格勒外观上要充满诗意和四季色彩，在他的理论中，每一文化都要经历着春夏秋冬四个季节，但未来则不可避免地是万物肃杀的冬季。斯本格勒的诗意，引来的却是清一色的苍茫暮色。

斯本格勒的理论和方法显然是非理性主义的，它是近代理性主义历史观的对立物。斯本格勒明确指出了自己与理性主义的对立：

过去的思想家们认为外在的实际是认知与伦理判断的结果，但是，对未来的思想家而言，它们首先是一些表现与象征。世界历史的形态学将不可避免地成为普遍的象征方法。^②

理性主义往往用范畴和概念把历史变成僵死的存在，从而歪曲

① O·Spengler, 《西方的没落》, 英文版, 第50页。

② 同上书, 第46页。

历史。但斯本格勒却干脆把外在的历史变成了一种象征符号，而把某种神秘的命运或有机逻辑当成了本体的历史。现实的历史过程失去了独立性，历史的发展与事件不过是命运的外在标记。这就是说，

一个现象，无论是宗教或艺术的最高产物，还是仅仅是日常生活中的琐事，它本身都不仅只是一个供人了解的事实，而且也是一种精神的表达形式，不仅只是一个客体，而且也是一种象征……^①

历史形态学就是要通过对这些外在象征的直觉式把握，来领会历史的有机命运和内在意义。因此，斯本格勒认为自己的方法彻头彻尾地是直观与描述的。在他看来，历史领域里，不能诉诸于理性的抽象，而只能凭借心灵的直觉。因为历史几乎是纯粹的生成变化过程，从而属于艺术的领域。用诗和美学的眼光，通过形态学的比较，找到每一个体文化的发展在阶段上的相似性。尽管每一文化都有感觉世界的秘密语言，这种语言只有隶属于那个文化的人才能理解；但是，通过比较形态学的直觉方法人们可以部分地了解到它，这种部分的形态了解就是可以使

我们评价各种文化的发展阶段和状态。

在斯本格勒看来，要建立世界历史形态学，不仅要抛弃理性主义的思维方法，而且应根除在这种思维方式支配下所形成的所谓“古代—中古—现代”这一历史编纂模式或框架。这种历史框架，把西欧文化当成了历史的中心，而其他文化及其历史则成了环绕这一中心旋转的行星。因此，斯本格勒把“古代—中古—现代”的历史框架称为“托勒密的历史体系”。斯本格勒对这一体系作了严厉的抨击：

由于那个把历史分割为“古代”、“中古”、“现代”的

① O·Spengler,《西方的没落》，英文版，第49页。

不可信、空洞而又毫无意义的框架，完全统治了我们的历史思考，以致我们这个从日耳曼罗马帝国时代起，才在西欧的土地上发展起来的文化，既不能认识自己在高级人类的历史中的真正地位，也不能判断自己的相对地位，更不能估计出自己的方向。未来的各文化，将很难相信这一历史架构的真实性，它那直线进化的观念、那毫无意义的对比，越来越显得荒谬不经。新的历史领域，已依次序进入我们的知识范围之内，而这种架构，确实已不能负荷这些新知识了。可是，尽管如此，这一历史框架却还未受到过认真的批评。这一架构不仅限制了历史的领域，更坏的是它还支配了历史的阶段。在这一框架中，西欧被认为是稳定的一极，是地球上与众不同的地方……而那些千百年来悠久而伟大的文化，其历史都谦卑地环绕于这一极轴，——好一个太阳与行星的系统！我们选择了一小块地方，作为历史系统的自然中心，并使它成为历史的太阳；从而根据它的真理之光观察各历史事件，并根据其观点判断这些事件的重要性。^①

针对传统的“托勒密历史体系”，斯本格勒可能想到了康德在哲学领域里的“哥白尼式的革命”。他指出，用来取代托勒密历史系统的，只能是

……历史领域中的哥白尼式的发现。在这个系统中，不承认古典文化〔指希腊—罗马文化——引者注〕或西欧文化对印度、巴比伦、中国、埃及、阿拉伯及墨西哥文化有任何特殊的地位。因这些分别存在的文化，从物质的观点来看，并不弱于古典文化，而且经常在精神的伟大、及力

① O·Spengler,《西方的没落》，英文版，第16~17页。

量的飞腾方面，超越了古典文化。^①

斯本格勒自我吹嘘，自己的历史框架是唯一可行的模式。他说道：“相对于以过去由传统及个人的选择而来的那种随便而狭隘的历史架构”，他所提出的“哥白尼式的历史过程的形式”，“深植于历史过程之中”^②。斯本格勒历史模式的实质无非是历史相对主义，这种相对主义既否定了世界历史有个中心的观点，也否认了历史进化的判断。

斯本格勒对欧洲中心论的批判是有意义的，他给傲慢而头脑发热的西欧人泼了一盆冷水；事实上，西欧是因近几百年来资本主义的迅速发展才取得后来者居上的地位的。他对直线型进步论和抹杀民族文化特性的观点的批评，也有某种合理性。他的错误在于：当批评直线进步的观点时，彻底否定了历史有进步和发展的可能性；当强调各民族的独特文化性质时，完全否定了人类历史在客观发展规律上的共性；在抛弃欧洲中心论时，他也丢弃了不同文化可以相互影响、相互促进和相互溶合的可能性。

显然，斯本格勒对传统历史编纂模式和方法论的批判是破坏性的，他不懂得建设性批判的辩证法。他破除了欧洲中心论，但却使世界历史变成各不相同的文化之间的机械拼图；各种文化获得了自己的特性，但有特性的文化却成了具有不可人性的原子或莱布尼茨的没有窗口的“单子”。世界历史有了多样性，但却失去了共性和整体性。斯本格勒的比较形态学与其说是世界历史的，不如说是抛弃世界历史的，世界历史已被他相对主义的剪刀剪成了碎片。他实际上取消了世界史，在他那里历史只能是不同文化的独立演化的历史。

① O·Spengler,《西方的没落》，英文版，第18页。

② 同上书，第25页。

另外，斯本格勒还根本否认科学地认识历史的可能性。他认为，科学遵循的是空间的逻辑，而历史则服从时间的逻辑。历史学与科学的对立，就是文化与自然的对立。历史是永恒的生成变化的过程，故而是永恒的未来；自然是已经生成的事物，故而属于永恒过去。在这里，斯本格勒采取了双重的歪曲：一方面他把历时性从自然中完全抽取出来，为了这种观点他甚至坚决反对达尔文进化论，主张自然界只有突变，而没有进化；另一方面，他又否认历史现象中的普遍性成分，使之成为根本不能用概念把握的单纯的流变过程。对于自然界，人们可以用概念和规律加以概括，因为自然现象是重复的并服从因果规律；可是，历史则是由不断发生但不再重现的单个事件所组成，它们是有机的、历时的和不可逆的。任何普遍概念和法则都是反历史的，因而“不存在关于历史的科学”^①，——这种把自然科学与历史学绝对对立起来的倾向，显然与狄尔泰的思想方法有联系。可是，这种倾向在斯本格勒那里存在着内在的矛盾：一方面，他认为自然科学根本无法理解文化和历史，另一方面，他却在历史形态学中大量地借用自然科学特别是生物学的概念和方法。可见，斯本格勒与其说是超越了科学的方法，倒不如说是歪曲了科学的方法。我们认为，历史可以成为一门科学，但不能简单地利用自然科学的方法和研究模式。斯本格勒否认历史可以成为科学，但他却时常把自然科学的概念和方法简单地移植到历史领域。在这个意义上说，斯本格勒既是反科学的，也是反历史的。

^① O·Spengler, 《西方的没落》，英文版，第153页。

二、文化：历史相对论

与康德把自我当作中心的哥白尼式革命不同，斯本格勒的哥白尼式革命是把文化当成中心。事实上，在斯本格勒看来，历史就是文化。从历史的角度看，作为个体的自我并不重要，而那些强有力的高级文化实体才是重要的。相对于文化而言，一个人是受到它的整体存在制约的，他没有超越文化的可能性。历史方面的事件，都是由较大的社会集体——人民、政党、军队、阶级等等——产生出来的，但是，这些社会组织或现象，在某一文化之中都是结合在一起的。每一文化都有自己独特而唯一的精神，并把这种精神弥漫或渗透到各个部分或细节中去，使文化机体的各个部分合面为一。因此，历史形态学研究的对象不是孤立的政治和经济现象，而是无所不包的文化。

历史的主体也不是民族。斯本格勒认为，不是民族创造文化，而是文化塑造民族。不是阿拉伯人创造了阿拉伯人文化，相反地，是阿拉伯文化塑造了阿拉伯人。阿拉伯人不过是其文化的产物和象征，正如德国人和英国人是西方文化的产物和象征一样。就此，斯本格勒写道：

事实俨然，不容置疑，各大文化才是主体、是始因、是起源，各大文化是由最深沉的精神基础上崛起，而文化外壳涵盖下的民族，无论就其内在形式或整体展现而论，皆是文化的产物，而非文化的作者。……世界历史，是各大文化的历史，而民族只是具有象征性的形式和容器，在民族之中，各大文化的人们，完成了他们的命运。^①

可见，文化是所有过去和未来的世界历史的基本现象，没有文

^① 斯本格勒：《西方的没落》，第 378 页。

化就没有历史，历史的基本单位就是文化。

斯本格勒识别出来的高级文化只有八种：埃及文化、巴比伦文化、印度文化、中国文化、古典（希腊—罗马）文化、阿拉伯文化、玛雅文化和西方文化。在这里，斯本格勒显然扬弃了欧洲中心论，但他并没有公平地看待所有民族和组成这些民族的不同的阶层。他认为，代表各高级文化的风格的是民族国家，只有在国家之中才能潜存着文化理念。而农民作为沉滞不变的“永恒的人类，独立于各大文化之外”，他们的精神状态仍然沉睡在前文化的状态，他们不参与国家政治，因而也就没有历史。“世界历史，即是城市的历史。”^①斯本格勒指出：

由原始民族及农业土著民族所经历的生命，只是动物性的起伏升沉，一种毫无计划可言的得过且过，既无任何目标，也无在时间中行进的节奏，此类民族，其数孔多，但是，在最终的分析之中，没有什么意义可言。唯一的历史民族，其存在构成了世界历史的民族，乃是“国家”。^②

这样一来，象非洲黑人和澳洲土著人这样的民族就失去了世界历史民族的资格，似乎斯本格勒认为这些民族只有部落而没有国家。他认为有国家才有政治，有政治才会有历史，他明确地主张“就其最高意义而言，政治就是生命，而生命也就是政治。”^③在强调国家在世界历史中的作用方面，我们既可看到传统政治史对斯本格勒的影响，也可看到黑格尔国家历史观的痕迹。

根据斯本格勒的观点，每一种文化的根基，都是一种关于世界的观念或世界的基本形式，它是这种文化所特有的，是这

① 斯本格勒：《西方的没落》，第 350、353 页

② 同上书，第 379 页。

③ 同上书，第 504 页。

种文化的灵魂所先天拥有的东西。每一文化都是一个封闭的有机体，就象斯本格勒所说的：

……每一个文化，从其终身依附的母土之中，以原始的力量涌出；每一个文化，根据自己_·的影像，利用它的物质及其人类；每一个文化各有其自己_·的观念，自己_·的热情，自己_·的生命、意志与感受，也各有其自己_·的死亡。^①

文化的内在精神塑造着人们的灵魂和行为，使人们有了某些共同的世界感受和外在特征，这就构成了这一文化的“基本象征”。

基本象征 (prime symbol) 表达了这一文化的特殊风格及历史形式，而在这种历史形式之中，文化的灵魂便不断在实现它的内在的可能潜力。从文化的特殊导向，便导出特殊的基本象征……^②

比如，希腊—罗马文化的基本象征是“有形的个体”即感性中的具体实物，阿拉伯文化的基本象征是“洞穴”感，埃及文化的基本象征是“路途”，中国文化的基本象征是“道”，西方文化的基本象征是“无穷的空间”，而未来俄罗斯文化的基本象征是“无限的平板”。

对于这些象征，人们只能对其进行直觉、感受或体验，而无法用概念加以认识或用文字加以表达。基本象征，作为一个文化共同的原始感受，是一种纯粹的无意识的创作，是不可言传的事物。它在性质上类似于荣格的集体无意识的观念。在斯本格勒看来，基本象征之所以不能表达，是因为文字和语言本身都是“导出的象征”，即这些基本象征的产物，我们不能用结果解释原因。说其不能用概念加以认识，是因为概念“不能表

① O·Spengler, 《西方的没落》，英文版，第 21 页。

② 同上书，英文版，第 174 页。

达根本不可言状的事物”，所以，这些基本象征的字音——洞穴、道、路途、无穷空间等等——“至多不过是唤起有象征意义的感受而已”。^①

基本象征是一种无形的东西，它并不是一种独立地体现自己的实体，它必须透过每一个人和每一个外在事物表现自己。它渗透在国家政治形式中，体现在宗教的神话和仪式中，表现于伦理思想和道德行为中，弥漫在文学艺术的形式中。基本象征提供出对于世界的理解，该种文化的一切表现形式都由这种象征的特点所决定。

由于埃及文化的基本象征是“路途”，所以古埃及的灵魂则几乎只用一种直接的语言——口头，来表达之。石头象征着已变成空间的、无时间性的事物。埃及的灵魂认为自己在死亡之前要经过一段狭隘而坚固的预定生命途程，而最终达到其终点。埃及人的生存，就象一个旅行者，在遵循着一条不可改变的方向而行进，而其文化的整个形式语言，都是在展示这一基本主题。由于这个原因，埃及人的艺术即使在应用实体的方法时，其目的也仅在表现出平面的效应，例如，埃及的浮雕是谨严地限制在一个“平面”上的。

中国文化的基本象征为恍兮惚兮、不可名状的“道”，所以与埃及人已预先决定的路程感不同，中国人则潇洒地徜徉于其世界之中。这与黄河流域高低起伏的自然风景有关。对于中国人来说，自然并不是障碍，而是可以亲切地与之沟通的东西。正因如此，中国的建筑总是与风景融为一体，只有经由自然风景，才能解释中国建筑物的和谐性。这特别表现在宗教建筑中，中国的庙宇，不是一个孤立自足的建筑物，而毋宁是一种自然风景的设计；在这种设计中，有确定形式及比例的山、水、草、木，

^① O·Spengler, 《西方的没落》，英文版，第175页。

竟与其院墙、门窗和房舍具有同样的重要性。如果说埃及人的建筑统摄着风景，那么中国人的建筑则吸纳了风景。

阿拉伯文化实际上是马延(Magian)大文化的一个阶段。这一大文化发端于沙漠居民之中，这些居民生活在天穹之下，他们把世界设想为一个大洞穴。这种文化既包容了拜占廷的基督教，又包容了伊斯兰教，它的基本象征集中体现在他们的礼拜教堂的拱顶和圆盖之中。在这种文化中，种类繁多的圆顶、拱门、桶形穹窿、肋形穹窿，成了建筑技术的主要方法。这种洞穴感，使世界的空间和时间都有了一种确定感，所有的活动范围和时光都早已注定，个人的不确定追求是毫无意义的。这种洞穴确定感，不仅产生了政教合一的政治制度，还使个人失去了自主，因而阿拉伯文化缺少个人的自我，只有一种单一的精神，它同时体现在一切教徒身上。

古典文化产生于清朗的地中海空气之中，在那里，一切东西都轮廓分明，因此，世界被设想为一个由固体事物组成的宇宙。这种文化的灵魂是阿波罗精神，它只承认那直接呈现在时空中事物，总是将眼光从遥远之处拉回到一种充满美的“切近”和“寂静”之中，把经验上可以感知的实体作为其自身存在的完整表达方式。在这里，典型的艺术形式是雕塑，随着感性个体的理想逻辑，完美的雕塑就是裸体塑像。在斯本格勒看来，只有在希腊，裸体像才能导致一种高境界的艺术，而在其他文化中裸体往往是粗俗可笑的。希腊人的神祇是众多的并从物质形态上来设想，他们可以用雕像来代表诸神。由于追求理想的形象，希腊艺术是反个性的，他们的艺术品既不能反映自我，也缺少历史的意味。在政治上，希腊以小型的、独立的城邦国家为基础。在科学中，也发展出一种关于坚硬的、实体性的基本单位的原子论。

在欧洲北方产生了西方文化，从一开始，它就以无限的空

间作为自己的象征。这种文化的灵魂是浮士德的，无穷荒寂之感便是这种灵魂的基本感受。它最初是在北欧平原的高耸森林中，找寻自己的象征。落叶林及其神秘的永不停息的林涛呜咽声，树顶那种挣扎向上意欲离地而去的形象，都与浮士德的基本感受相契合。这种感受驱迫着人们焦虑苦恼，不能自己地趋向于无穷遥远的未来。这种感受渴慕及追寻高耸入云的山峰，以求远眺那浩渺无垠的视境。这种文化的艺术是反雕塑的，它总是经由绘画的透视法，把眼光投向无限遥远的地方，因此画像总是专属于浮士德文化的一个象征。然而，也许“无穷空间”的永恒音乐，正是浮士德的灵魂，深邃悠远、永不止息的希祈之情；小提琴无疑是最善于表达浮士德心灵奥秘的乐器。浮士德文化是一种意志的文化，它有追求无限的欲望；如果说希腊悲剧的命运是被动的，那么西方悲剧的命运是最大限度的主动；如果说古典科学是关于实体的科学，那么西方科学则是关于力和质量的科学。在斯本格勒看来，只有在浮士德文化下才会出现哥伦布式的远航愿望和对整个世界的探索，才会出现意欲征服全球的帝国主义。虽然西方在形式上接受了源自近东的基督教，但它从中创造的是一种完全不同于拜占廷基督教的新宗教。这种差异明显地表现在新的哥特式教堂的建筑中，这种建筑的锥形塔和尖顶直刺太空，这一象征充分体现了浮士德灵魂对无限的憧憬和追求。

俄罗斯有广阔的平原，在他们那里将兴起一种新的文化，其基本的象征是“无限的平板”。俄罗斯的灵魂是“缺乏意志”。他们的教堂是一些平伏的建筑物加上少量的圆顶形建筑。^① 俄罗斯人是谦卑的；如果西方人的灵魂是要超越他人，那么俄罗斯人则是要把自己的灵魂溶入兄弟之爱中。斯本格勒指出：

^① 参见 O·Spengler, 《西方的没落》，英文版，第 309 页。

西方人眼光向上，俄国人则平水〔水平〕地望向广阔的平原。这两灵魂的深度脉动，也是判然有别；西方的是驱向于无穷空间的狂热之情，而俄国的则是一种自我的展现与扩伸，直到人之中的“他”与无垠的平板认同一致为止，这才是俄国人对“人”、“兄弟”等字眼的理解所在，他甚至把人类也视如一块平板！故而俄国人根本不可能有天文家，他们根本不仰视星辰，他们所看的只是地平线。俄国人所见的天空，不是拱形的穹幕，而是下垂的平板，会在某一地方与平原结合，而形成地平线。……俄罗斯神秘的爱，是对平原的爱，对在世上处于相同压力下所有兄弟的爱，对漂泊地表的可怜野兽的爱，对植物的爱——但绝不是对飞鸟、云朵与星辰的爱。^①

斯本格勒的论述是由幻想和荒谬交织而成的。他寿命短了些，如果他活到苏联发射第一颗人造卫星上天，就不会发出上述谬论了。俄罗斯人不仅对太空感兴趣，而且在航天技术方面，处于世界领先地位，这是斯本格勒这位预言家所始料不及的。

强调了各民族文化的特性，本来是有合理根据的。然而，这种强调在斯本格勒手中却走向了谬误。其谬误首先表现在，斯本格勒对民族文化的特点和材料的解释，基本上是神秘主义与自然主义的奇特的混合物。说其为神秘主义，是由于他认为任何一种文化都是因人们无法理解的原因突然涌现出来，并逐渐实现自己的潜能。说其为自然主义，是由于在斯本格勒理论中，文化特征不是被设想为由那种文化的人们通过努力和行动所创造出来的，这种特征勿宁是作为一种自然禀赋而存在的，正象人的肤色可以由自然的因素加以说明一样。就此，斯本格勒认为，原始民族的灵魂，如变幻不定的风云，无固定的家乡，因

^① 斯本格勒：《西方的没落》，第389页注①。

而无法发展出肯定的文化形态。而“高级文化，因有深刻的泥土纽带相系”，就可以得到有机的发展，完成其历史使命。^①他写道：

在高级文化一切的表达形式后面，都有一片“母土”为其根柢。正如在文化观念起始的地方，必有城镇、庙宇、金字塔、教堂之类，以填满此一文化的历史。各大文化春天时的伟大宗教，其生命的各处根柢，也一样深系于其世界意象诞生的土地上。……想在高卢，发现丝毫古典都市崇拜的演进轨迹；或想在美洲，看到丝毫浮士德基督教的教条演化情形，都是绝不可能的事。任何脱离了土地的文化事象，皆已僵固而硬化，全非旧观了。^②

斯本格勒甚至认为，种族本身根本不能迁移，欧洲人一旦移居美洲，新自然环境就会对他们身上的“植物天性”施加“一种神秘的力量”，而终于使他们变成美国人，而他们的子孙会越来越象印第安人。^③斯本格勒的这种用自然环境来解释文化本性的观点，显然是反历史主义的。正象柯林伍德所指出的，斯本格勒的“这种理论的全部基础都是以要把一切使历史成其为历史性的东西从历史之中排斥出去的一种有意的和艰苦的努力为其根据的，而且要在每一点上都用一种自然主义的原则概念来代替相应的历史概念。”^④事实上，斯本格勒的这种理论不仅是反历史主义的，而且在实践上也是反动的，因为它把所有社会问题如帝国主义的侵略性质也归因于某种自然的或神秘的原因，这显然有为西方殖民主义开脱之嫌。

斯本格勒关于文化特征理论的第二个谬误之处在于，他往

① 参见斯本格勒：《西方的没落》，第456页。

② 同上书，第456～457页。

③ 同上书，第362～363页。

④ 柯林伍德：《历史的观念》，第207页。

往把某些历史发展或知识发展的阶段性差别归因于民族或文化的差别。他关于俄罗斯文化绝不会对天空感兴趣的断定，就是忘了生产能力和科学技术并不是僵死固定的民族特产；只要条件具备，任何民族都可能在理论和科学方面创造后来者居上的奇迹。斯本格勒把历史阶段性混同为文化特性的最明显的例子，是他对数学发展史材料的歪曲。本来，由于其抽象性和形式化的特点，数学在本质上是无国界的；数学对任何文化都是一视同仁的。可是，斯本格勒则认为，“在每一种文化中，数学是最基本的象征之一，”^① 断言“根本没有数学本身，而只有不同的诸个数字 (There is no mathematic, but only mathematics).”^② 这就是说，数学被认为是最具文化特色的东西，每一种文化都有它独特的数字和数学体系。他让我们相信，零的观念与印度的灵魂有着密不可分的联系，因为零的观念正是了解印度人生存意义的关键。印度文化的灵魂不是追求扩张自我，而是渴望回到无意识的涅槃状态，这种力求把内外都空虚化的意识的象征就是零。斯本格勒最牵强附会的地方，是把初等数学和高等数学分别归属于希腊古典文化和西方文化：古典数学是大小的数学，它只处理有限而具体的实体，其代表人物是毕达哥拉斯；西方数学是函数的观念，它追求和分析无穷，引进了无理数，其代表人物是笛卡尔。前者是阿波罗精神的产物，因为阿波罗文化崇尚感性与和谐的美；后者源于浮士德精神，因为浮士德的灵魂体现了对无穷极限的追求。在这里，斯本格勒明显地把数学本身发展的不同历史阶段上的特征归之于不同文化的特征了，看不到处理变数和无理数的数学事实上是在初等数学的基础上发展起来的。现代数学本来是欧几里德数学体系合法的直

① O·Spengler, 《西方的没落》，英文版，第427页。

② 同上书，第60页。

系后裔，但他却把近现代数学的新发展说成是一个逐渐脱离古典思想的历史。古代数学往往不能完全脱离感性事物的束缚，例如，在毕达哥拉斯那里，1代表女性，2代表男性，3是1与2结合的产物因而代表生育，这本来是知识在其发展的初级阶段上的必然现象，斯本格勒却把这种现象说成是希腊文化的产物。现代数学越来越抽象，这本来是由知识自身发展的逻辑所决定的，但他却把这说成是追求无穷的浮士德意识的产物。由于把知识发展的特征说成是民族文化的产物，这必然得出知识不能无限发展的逻辑结论。一旦文化实现了自己，作为这一文化象征之一的知识也就没有发展的必要了。就此，斯本格勒断言：

……对于我们来说，伟大的数学家们的时代，已经一去不复返了。我们今天的任务，只是诸如保存、润饰、修正、选择之类的事——而不再是宏大的动态的创造。这和后期希腊文明时代亚历山大城所表现的沉缅于小细节的智慧是相似的。^①

在这里，斯本格勒既割裂了历史与知识发展的连续性，又给历史与知识的发展划定了一条最后界限，这显然是反历史主义的。

绝对的历史相对主义是斯本格勒关于文化理论的第三个也是最严重的一个错误。斯本格勒的历史相对主义是公开的和彻底的，它既表现在历史本体之中，也表现在历史认识论之中。就本体而言，正象我们已经提到的，斯本格勒认为，每一文化都是一个自我封闭的体系，它有完全不同于其他文化的内在本质与外在象征。按他的话说就是，“不同的文明，有不同的现象，讲不同的语言；不同的人类，有不同的真理。思想家们要么承认所有的真理，要么就全部否定。”^② 不仅如此，斯本格勒还完

① O·Spengler,《西方的没落》，英文版，第90页。

② 同上书，第25页。

全排除了各个文化之间相互影响、相互溶合的可能性。他指出：“每一个高级文化的深度经验，都实现该文化生存所由依存的形式的可能潜力，而这乃根据一种深刻的必然性所致。”^① 这些可能的潜力，不能传递到另一个文化的经验与知识中去，故而，没有一个基本词汇，能够再现另一个文化。显然，在斯本格勒看来，每种文化都是一个莱布尼茨式的密封的单子，它是根据其内部一种固有的倾向或潜能而发展起来的。即使有外来文化的冲击和干扰，外在的力量也不能真正改变一个文化的历史进程。一切高级文化都是依据自我实现的方向行进的，一种文化对另一种文化是没有什么真正侵害的。比如，阿拉伯文化在地理上正好处在几乎所有高级文化的交叉点上，是一个经常受外来文化干扰的典型。另外，俄罗斯文化还很年轻，因而也不可避免地接受一些古老文化的遗产。可见，在斯本格勒看来，阿拉伯文化和俄罗斯文化并未从其他文化获得过真正的营养和推动力。虽然文化之间可以相互接触，一种文化也可能面对另一种文化结晶式的遗产，甚至也可能出现所谓看来是借用的现象，但这只能在表面上或形式上扭曲一种文化，其内在精神是根本不能改变的。斯本格勒把这种文化在形式上“扭曲的形态”称之为“伪形”。他写道：

我提出“历史的伪形”一词，用以指谓一种情形，即：某一古老陌生的文化，在一片土地上压荷奇大，以致一个年青的文化，在该地不能呼吸，不但无法达成其纯粹而独特的表达形式，而且甚至无法充分发展其自我的意识。从此一年青灵魂的深处，喷涌出来的一切，都要铸入于该一古老的躯壳中，年青的感受硬填入衰老的现实……^②

① O. Spengler, 《西方的没落》，英文版，第180页。

② 斯本格勒：《西方的没落》，第380页。

例如，在阿拉伯文化的领域内，文化的交错导致了重叠现象。当这种文化处于春天时代时，却处在古典文明的笼罩下，所以阿拉伯的知识要素披上了现成的希腊哲学的外衣，其法律和道德也被罗马法学的形式所扭曲。“处在先文化时期”的俄罗斯，本应宗教是其了解世界与人生的唯一语言，可是却引入了西方后期文明的科学艺术、启蒙思想、社会伦理和都市唯物主义。在这两种情况下，都是年青的灵魂“被完全是另一个文明的后期灰白的逻辑所扭曲。”^① 但充满青春活力的新文化，必将冲破压在自己头上的束缚，而展现自己独特的生命和命运。阿拉伯人之所以能在公元7~8世纪短时期内迅速地兴起与扩张，显然是长期贮积的热情、欲望和活力突然冲破伪形的压抑而造成的结果。因此，在斯本格勒看来，对于文化的自我实现而言，“诸文化间的相互关系，并不重要”^②。在这里，他完全否定了这样一个事实，即文化冲撞、交流与融合往往是文化发展的一种强大的推动力。

文化之间的接触还有另外一种现象，即一种文化“谋杀”了另一种文化。在这种情况下，文化并不是死于正常的自我窒息，而是死于外来的摧残，正象一个植物不是终止于完全成熟，而是在其生长过程中被摧毁了。西方殖民主义者对印第安玛雅文化的扼杀就是属于这种现象。但这也从否定的方面说明，一种文化外在地消灭另一种文化，但不能真正影响另一种文化。而且，玛雅文化的被扼杀，也有内部原因，即它内部的文明过程已进入到灭绝的阶段，失去了抵抗外来摧残和自我再生的力量。^③——在这里，斯本格勒一方面为西方殖民主义者的暴行感到惋惜，同时却又为这种罪行进行解脱，他把这种灭绝文化、

① 斯本格勒：《西方的没落》，第392页。

② 同上书，第342页。

③ 参见斯本格勒：《西方的没落》，第358~359页。

惨绝人寰的现象归因于印第安人自身的没落。

斯本格勒的历史相对主义还表现在认识论方面。在他看来，每一种文化都有自己独特的直觉和世界观，不同文化间的思想意识有着不可逾越的隔膜。由于这种不同的世界观和观察方法，统一的自然科学尚且不存在，就更不用说统一的历史观了。斯本格勒写道：

在自然的领域内，虽然那些特殊的可以认知的事物是有因果秩序，而且统一在一个可沟通的系统内的，但是，要使某一文化中的人正确了解另一文化的“自然”观念，还是非常困难的。当然，要我们完全透视另一个灵魂所具有的、其构造和我们自己的根本不同的历史“生成”的世界观，更是不可能的事。这永远是一个难以克服的问题，其残余的痕迹，永远在我们的历史直觉、观相智慧和关于人类的知识中，占有或大或小的地位。^①

由于各文化之间的不可沟通性，不同文化的相互理解只能停留在隔靴搔痒的层次上，获得一些皮毛的认识。西方人不仅不能完整地了解埃及、印度和中国文化，即使令黑格尔觉得有家园之感的古典希腊文化，也无法得其要领。所以，在斯本格勒看来，“文艺复兴”是一个虚浮不实的名称，因为在浮士德文化的氛围中，西方人从未真正触及到古典文化，更不用说了了解和复活这种文化了。斯本格勒看到了文艺复兴是近代西方人穿古装唱新戏，有他正确的一面；但他完全割裂了近代与古代之间的联系，如此，他的历史相对主义就变成了反历史主义了。斯本格勒的相对主义与反历史的观点，因他下一观点变得更绝对了：由于人们只能在自己时代环境的囿限下思想，所以，他只能理解自己的时代，而无法把握自己所属文化的过去。因为“每一

① O·Spengler,《西方的没落》，英文版，第131页。

文化的各个阶段……皆能形成专属自己的，特殊的数学、思想和自然的观念”。^①这就是说，“每一文化与每一时代，各有自己的认识历史的途径，世上没有所谓历史的本身。”^②每一种哲学都只能表现自己所属的时代，^③这本来是黑格尔的观点。黑格尔认为哲学不能超越自己的时代，但这种哲学把过去时代的哲学作为环节或部分包容在自身内部，所以它在精神上也与过去有联系；斯本格勒也认为哲学不能超越自己的时代，但他断言每种哲学都是在自己的时代神秘地涌现的，因而与过去没有联系。黑格尔是历史主义的，而斯本格勒则是反历史主义的。

三、从文化到文明：历史悲观论

根据斯本格勒的观点，文化是有机体，它总是基于自己的内在潜力来实现自己。至于这种自我实现的动力究竟是什么？斯本格勒并未告诉我们。他让我们相信：自然与历史是完全对立的，这是空间与时间、已生成的东西和正在生成的东西的对立；支配自然的是机械因果律，而控制历史行程的则是命运和“有机逻辑”（Organic logic）。斯本格勒指出：“灵魂是一种生存的观念，它的存在使生命的可能潜力的实现，使生命本身，都必须被认为是不可避免的，是命定的。”“这种有机的逻辑，恰好与无机的逻辑相对立”。^④文化的实现类似于有机体的生命，具有诞生、生长、成熟和衰败的周期性特征；或者说，每一个文化，就如同个人一样，也要经历自己的孩提、青年、成年与老年时期。斯本格勒还把文化的生命周期划分为四季的更替。

① O·Spengler,《西方的没落》，英文版，第304页。

② 斯本格勒：《西方的没落》，第328页。

③ 参见O·Spengler,《西方的没落》，英文版，第41页。

④ 同上书，第117页。

每一个文化的春天，都是它诞生后茁壮成长、充满活力的创造时期。埃及和巴比伦文化诞生在公元前 3000~2600 年间；印度文化诞生于公元前 1500 年之后；100 年之后，中国文化出现在黄河中游，它的春天包括夏、商、周三个伟大的朝代；约在前 1100 年，古典文化也崛起在爱琴海岸边，荷马时代是其春光明媚的时期；西方文化则起始于法兰克王查理曼（742~814）时代到十字军远征这段时间，其文化的春季持续整个中古时代。阿拉伯文化的起源约比西方文化早 900 年，而玛雅文化的兴起则比阿拉伯文化晚约 200 年。在文化的春天，各文化都有一种崭新的宗教感受出现，并孕育出一种神话，如印度吠陀的宗教，埃及金字塔时代、荷马史诗和西方的骑士时代的神话等等。这就是说，神话与宗教感受并不是原始初民缺少知识的结果，相反它们体现了文化春天所特有的精神冲动、世界恐惧和无法压抑的创造力。宗教情绪的消失并不是历史进步的表现，相反地，它反映了这一文化内在活力的冷却。

在文化的夏季，每一文化都处在宗教改革和哲学思想开始兴起的时代。在印度，有婆罗门教和优波尼沙哲学；在希腊，是前苏格拉底哲学时代；在西方，则有路德和加尔文的新教运动，以及培根、伽利略和笛卡尔的思想。这个时期的灵魂，一方面对文化春天那种非批判的直观作一次批判性的反抗，但同时仍使自己停留在宗教的形态内，不过这时的宗教已缺乏文化春天的那种深刻的直观和内在冲动，宗教行为已不是生命活动的一部分，而成了生活修养的结果。

每一种文化，一旦进入它的秋季，都有理性主义者的“启蒙活动”和确定的哲学系统的出现。在印度，有瑜伽论和佛教哲学；在中国，有孔子学说；在希腊，有柏拉图和亚里士多德哲学；在阿拉伯，有伊本·西那（拉丁名为阿维森纳）和伊本·路西德（拉丁名为阿威罗伊）的哲学；在西方，则是康德和

黑格尔的体系。理性主义的传播，窒息了生命力的原始源泉，理性是生命的大敌。从此之后，文化就开始走向没落。

在文化的冬季，各大文化都走向现实主义的世界景状，宗教信仰让位于对科学和功利的崇拜，但人们在口号中却是强调社会利益和伦理道德。斯多葛主义、伊壁鸠鲁主义和犬儒主义的出现，是古典文化进入冬季的标志；在西方文化中，冬季的标志是边沁、孔德和马克思主义。对功利的追求，使人们停留在外在性上；对科学与理性的迷信，使人们驱散了世界恐惧（World-fear）这种“最具创造性的”原始感受，^①文化在精神上就僵化了，进入了机械运作的阶段。无神论就是文化耗尽了自己的宗教的可能潜力，而正进入无机状态时的一种必然表现。

在斯本格勒看来，文化的起源与各个时代的转换点，纯属神秘的事情，我们除了接受与相信之外，无法深究。文化以一种我们无法理解的原因突然诞生，它一出现就象种子一样蕴涵着自己的全部生命过程和内在动力。一旦在这个过程中实现自己，它就不可避免地要枯萎。而这个从生到死的过程是每一文化必然的命运。斯本格勒写道：

当一个伟大的灵魂，从永恒童稚的人类原始精神（dem urseelenhaften Zustande）中觉醒过来，脱离了矇昧原始的状态，而从无形式变为形式，从无限与永生，变为一个有限与会死的东西之时，文化便诞生了。……当这个灵魂，已经以民族、语文、宗教、艺术、国家、科学等形态，实现了它本身所有可能的潜力之后，便会回到死亡。但是，在完成其过程各阶段中，有一系列伟大的时代，在这些时代中，它的生命经验，乃是一种内在热忱的奋斗，为了要维持其文化的概念，它与外在的混乱矇昧的力量对抗，与

① O·Spengler, 《西方的没落》，英文版，第79页。

内在的潜意识呢喃抱怨对抗……事实上，每一个文化，与广延、与空间，都有着一种深刻的象征性的，几乎神秘的关系，经由广延与空间，它努力挣扎着要实现自己。这一目标一旦达到了——它的概念、它内在可能的整个内涵，都已完成，并已展现出之后——文化突然僵化了，它自我限制，它的血液冷冻了，它的力量瓦解了，它变成了文明……^①

这就是说，每一文化，都有自己天真浪漫的童年，朝气蓬勃的青年期，强健有力的壮年期和渐趋崩溃的老朽期。文化在挣扎着实现自己时所经历的过程就表现为历史。在这之前没有历史，那是先文化时期；在这之后也没有历史，因为这时的文化已经僵死，变成了文明。文化经过高潮迭起的表演之后，最后一幕就是“文明”。“文明”紧随在文化的后面，这是不可避免的历史命运。斯本格勒写道：

文明是文化不可避免的命运……文明是人性发展所达到的最外在、最不自然的状态。文明就是文化的结论。文明到来时，已经生成的事物，替代了生成变化的过程，死亡跟随着原来的生命，僵化替代了原来的扩张。心智的成熟与硬化，使得世界都市替代了原始的母土，人类也失去了……那种孩提时代的精神状况。文明就是最终结局，由于其内在的必然，文化都将逐一走到这一结局。^②

显然，在这里，文明的概念与文化的概念有着截然不同的规定和内涵。文化体现了历史生成的原则，而文明则反映了历史没落的意义；文化是宗教的感受，而文明是非宗教的和无信仰的时代；文化是灵魂的直觉本能，而文明是理智的抽象延伸；文化人的能力指向内在，而文明人的能力则驰骛于外在事物之中；

① O·Spengler,《西方的没落》,英文版,第106页。

② 同上书,第31页。

文化是命运的导向，而文明是因果的支配；文化人是粗犷的，而文明人是矫揉造作的；文化注重艺术精神，而文明强调功利的效用；文化使任何领域都渗透着艺术上的创造，文明则把艺术家也变成只知堆砌与雕琢的工匠；文化人是天真的唯心主义幻想家，而文明人是现实的唯物主义者；文化人的道德是一种个人的直觉和行为，文明人的道德则成了一个社会的和理论的问题；文化人有着表里如一的直诚，而文明人却是虚无主义者；文化是一个活生生的有机体，文明却是僵死灵魂的木乃伊。

文明的到来不仅不可避免，而且往往是文化发展到极盛后的产物。由于文化的顶峰状态也是它没落衰败的开始，更给人类历史增添了某种悲壮的色彩。

文化愈接近于其如日中天的状态，它为自己所求得的形式语言，就会愈刚毅、严苛、有控制力、有强度，它对自己的力量就愈感到自信，它的轮廓特征也愈见清晰。……在文化行将完成之时，我们发现：从其安适而自信的状态中，我们会发现显露出来的每一项个别的表现特征，都谨慎、严格和有节度，而且有一种安逸、自信的美好状态。这时便完全进入了成熟状态。……稍后，便到了一种文化上的温柔时期，也是脆弱时期，这便已经接近崩溃点了——一种痛苦的甜蜜，充满了文化灵魂之中。^①

在这里，文化的历程正象生命体的生老病死一样，是一个确定的过程。哀挽与抱怨并不能改变文化必然没落的命运，有生必有死，有青春必有老朽，有生机勃勃必有气息奄奄，有旭日东升必有日薄西山。

当然，文明因承袭文化生命的惯性，不会突然间完全死去，有时甚至会推出某种宏伟的场面，但这些场面多是些毫无创造

^① O·Spengler,《西方的没落》，英文版，第107~108页。

的空间扩张，体现为没有灵魂的物质外壳。在斯本格勒看来，文明自身内在形式的进展，一般要经历三个环节：“首先，文明自文化中解脱出来；然后，优雅精致的文明形式的制造；最后，文明的僵化。”^① 在另外一个地方，斯本格勒把文明的一般路线规定为：从古典主义到浪漫主义，再到原始神秘主义。他写道：

最后，在灰暗的文明早期，灵魂之火熄灭了。萎缩中的文化力量，只能再激起一次半成功的创造力，这便产生了“古典主义”，这是所有垂死的文化所共有的现象。灵魂再后来的思考，便是在“浪漫主义”中，忧郁地眷恋着它的童年；到了最后，它已疲倦、贫乏、冷漠、失去了生存的欲望，于是，……而沉坠到原始的神秘主义中去，回到母胎里去，回到坟墓去。^②

文明一旦完全凝固，就变成了一种“特称的文明”或历史文明。斯本格勒断定，印度文明、中国文明和拜占庭文明，就是这类已经凝固了历史化石。文明一旦化石化，就成了一种非历史的、无变化的“沉滞状态”；这时候，这一文化就彻底地退出了世界历史。在斯本格勒看来，“人不但在文化诞生之前，是无历史的；而且一旦当文化的活生生发展已经终结、文化的生命中最后潜力已经用尽，而文明已完全塑成了自身的最终形式的时候，人又再次回返于无历史的状态。”^③ 因为在文明的后期，“人类”已失去了精神上的追求，所剩下来的只是纯粹为了权力和动物的利益所做的争斗。

在这里，斯本格勒提供了一个关于文化产生、发展与死亡

① 斯本格勒：《西方的没落》，第 362 页。

② 同上书，第 99 页。

③ 同上书，第 347～348 页。

的历史模式，然而他提供这种模式的具体目的，是为了展望西方文化的命运。他认为，不同的文化虽有不同灵魂，但却具有相同的生命周期。这种周期上的类似，不仅表现在各个文化形态发展阶段性上的平行上，而且它们在周期演进中所需要的时间也是固定的，大约为1000年。这种共时性的“历史的有机结构”，是与斯本格勒历史相对主义相对称的补充物。由于有了这一补充，各自独立的文化才呈现为世界历史的形态。正象生物学上有动物在器官上的同形一样，文化也有“相应的”或“等时的”周期。^①根据这种形态上的比较，人们便可从已经完成的文化看到仍未完成的文化的现状和未来的发展。比如，根据这种观点，“西方的未来，只是一个简单的历史现象，其形式与寿命，皆有严格的限制与定义。这一段时间，它将经历几个世纪，而且，这可通过某些可借鉴的先例，予以计算出来。”^②

斯本格勒的贡献就在于，他在西方文明似乎正胜利地和不可抗拒地征服整个世界的时候，就洞察到了这种文明（实际上是资本主义文明）正在走向没落的必然命运。在别人看来，迄今为止，19世纪与20世纪似乎是世界历史发展的最高点，自启蒙运动以来，大多数伟大的思想家也都这样认为，黑格尔就是这种看法的最典型的代表。然而，在斯本格勒看来，这时西方已不可避免地进入了没落的时代，浮士德精神（正好象征资本主义的贪婪）已在它无穷的追求中耗尽了自已的生命力，文化已经终结，文明已经来临。他写道：

从卢梭以后，浮士德文化的人已无希望获得任何与生命有关的伟大风格了。某些事物已经走到了终点。北欧的灵魂已耗尽了它内在的可能潜力，它曾经在世界历史的未

① 参见O·Spengler,《西方的没落》，英文版，第111页。

② 同上书，第39页。

来景观上，表述了自己的动态文化力量和韧性，如今只剩下了纯粹的压力，创造的狂欲，以及毫无内容的形式而已。^①

斯本格勒还断言，拿破仑的显赫胜利与悲壮的失败，恰好象征了文化达到顶点后转而被文明所取代的历史命运。英国战胜了拿破仑，文明也压倒了文化。西方世界除了精神上的垂死挣扎之外，现在剩下的唯一有创造性的工作，或许就是斯本格勒本人的工作了。他指出：

现在剩下的工作，是要描绘出西方科学的最后阶段。从今天我们的观点看来，逐渐缓缓倾覆没落之路，已是明晰可见的了。^②

斯本格勒得出西方文化自19世纪以来已进入“文明”或没落时代的结论，首要的根据就是文化形态的比较。在他看来，19~20世纪的西方，正平行或对立于古典文化从希腊向罗马过渡的时期，而希腊——罗马之间的连字号正是古典文化进入文明或没落时代的分界线。从人物的角度来比较，拿破仑相当于古典文化的亚历山大，他们是浪漫主义者，都站在文化的终点和文明的起点上。在古典文化，凯撒则纯粹是现实主义者；而在西方，具有同样象征意义的强人还未出现，斯本格勒似乎看不起希特勒。19~20世纪的西方世界，在文化的周期阶段上还对应于中国的“战国时代”，西方下一步的历史无非是等待秦始皇和凯撒式的强人，从而用强权的逻辑进一步窒息人们的精神。

在斯本格勒那里，在进行形态学的比较前，须有一个象征或现象的考察和判断。西方文化之所以已进入没落的阶段，是因为在艺术和政治中已出现了衰落和死亡的征兆。在这方面，斯

① O·Spengler,《西方的没落》，英文版，第363页。

② 同上书，第424页。

本格勒对腐朽和颓废的资本主义社会、文化和道德有比较现实的和深入认识，这种认识往往不为其他资产阶级学者所具有。

首先，斯本格勒看到了西方文学艺术的颓废与堕落。他认为，自19世纪，西方越过文化的境界而进入了文明之后，西方艺术的没落，就成了无可挽回的事了。艺术家已不再能实现他们意向中的愿望，艺术的直觉本能已被贫乏的心智操作所替代。艺术家已不再是用心灵创造，而成了玩弄手艺的工匠。音乐已堕入了都市野蛮主义——兽性的狂野与精致的文雅相混合；建筑艺术已为装腔作势的空间扩张和抽象同一的样态所淹没；绘画只是些些萎弱无能、圆融矫饰的作品，尽管有“印象主义”重新点燃一些微弱摇曳的亮光，但这无非是灵魂垂死挣扎和回光返照而已。事实上，最后的浮士德艺术，已在瓦格纳（Richard Wagner）著名的歌剧《特里斯坦》（Tristan）中宣告死亡。

其次，大城市的高速发展，曾被人们认为是资本主义繁荣兴盛的证明。但斯本格勒认为，世界都市是文化没落与僵化的表现，它们就像石砌的巨像，矗立在每一伟大文化的生命历程的终点。世界都市的意象虽极尽宏伟壮观，但却包含有已经生成的事物的严格规定性，从而成了整个文化庄严肃穆的死亡的象征；在所有文明中，城市都趋向于整齐划一，这正是灵魂消逝的象征。城市发展的荒谬逻辑，使人们都想居住在城市中央，似乎不在稠密的核心就成了乡下人，这种逻辑使城市不再向宽度而是向高度发展；这种发展使人们感受到的自然宇宙的脉动越来越微弱，人们发展了理智，但却患了“贫血症”。现在西方的世界都市正是这样，经过了千百年的演化，哥特式建筑已变成了毫无灵魂的死物质，它标志着有机成长的结束和无机过程的开始，这正表现了西方文明凝聚沉滞和即将死亡的命运。

再次，斯本格勒洞察到了所谓资本主义民主政治的内在矛盾和实质。在他看来，中产阶级作为一个阶级，是一支经常处

于内在矛盾和左右摇摆中的消极力量。就其内在矛盾而言，是因为中产阶级的抽象心智和理想是人权、自由和正义，而他们的具体目标却是金钱，金钱需要一条通往商业成功的捷径。这二者是极不协调的。就其外部窘况而言，中产阶级为了反对贵族特权就需要民众的力量，但他们对民众中的无产阶级也极感头痛和恐惧。因此，中产阶级

……即使在阶级感受强烈时，它也没有任何时候，能够完全主宰自己的行动。因为，最主要的，它在每一个重要关头，都显示它的结合，只是一个“负面”结合，只能在它反对某些事物、反对一切事物的时刻，它才真正地存在，而当它必须表现一些建设性的行为时，不同的集团之间，利益便告背道而驰了……①

这种利益之间的冲突与争斗，结果造成了金钱支配政治的结果。人们自以为获得了自由，实际上，却正面临着前所未有的最严格的奴役。流行的真理不过是报纸的产物，人们跟着报纸的指挥棒转，而报纸则听从金钱的指示。抽象原则与金钱的结合就构成了广义的自由主义：民主实为金钱的独裁，自由乃是“金钱的自由”。对资产阶级民主政治和言论自由的虚伪本性，斯本格勒有段精彩的描述：

与抽象的概念并行的，尚有抽象的金钱，与学院对峙的，尚有帐房，两者同是政治上的力量。而如果所谓“民主政治”，指的是“第三阶级”想要实施于全体人民的一种政治形式，则从愿望与事实、理论与执行，知识与行动，两种观点分别透视之下，民主政治与财阀政治终不免是同一回事。那些世界改革家及自由思想家们，以为竭力在对金钱作战，而事实上，他们却正是在帮助金钱发挥威力，这

① 斯本格勒：《西方的没落》，第 512 页。

实在可算是一幕悲喜剧。民主政治，不免表现为“一律平等”、“自然权利”、“全民投票”等等原则，但所谓的“服从多数”，只是一种混乱民众中的阶级理想，而所谓“舆论自由”（尤其是报纸言论的自由）也无非只是一种理想。因为，事实上，舆论的自由，必然涉及到舆论的鼓动，这便需要金钱；而报纸的自由，自与报纸所有权的问题，密不可分，这又是金钱的事；同时，随公民投票权而俱来的，便有助选的活动，于是谁能出钱，谁便左右大局。民主观念的代表人，只能看到一面，而金钱的代表者，却在另一面暗中操纵。……“改选之时，选票与股票性质相同，一张选票的价格，同一亩土地的价格一样，行情为人人所知。”……雅各宾党（Jacobins）已摧毁了古老的血液束缚，金钱的力量，便一无顾忌，而取代之，如今，金钱已进而成为大地的主宰。……心智只在否定，而金钱一往直前，故而，在每出文化戏剧的最后一幕中，当国际都市已凌越其他一切时，都是由金钱，在那里作威作福。……心智的概念，在文明开端时候，确会煊赫一时。但是，透过这些概念，金钱却在这个世界上，独得了实质的胜利，金钱的王国，成为这世界唯一的王国。^①

在这里，斯本格勒对资产阶级民主虚伪性的揭露可谓一针见血，他发现这样一个事实：所谓民主国家的领袖，无非是不用国王的头衔而已，其统治方式和被统治者的地位，根本没有什么改变。这就剥去了加在“理性王国”之上的神圣光圈。斯本格勒对国家统治的本质有深刻的认识。在他看来，“事实上，明显突出，绝不含糊地，……只有‘阶级国家’（class—states）——

① 斯本格勒：《西方的没落》，第516～517页。

即由某一特定阶级统治的国家——才是真正的国家。”^①但是，斯本格勒对资本主义政治虚伪性的批判，是从贵族主义特权立场为出发点的。他认为，国家本来就应该由少数人统治。“从世界历史的意义来看，贵族阶级实在非常重要”，因为这个阶级的特权最初是很难获取和很难保持的，“远非苟安逸乐的文化后期所能想像”。贵族靠英雄的勇气和直觉，不仅曾有命运，而且曾是“命运”本身^②。在斯本格勒看来，“永远是由一个确定的少数集团，来代表整个国家的历史倾向。而在这集团内，又是由一个多少可算是自成一体的少数阶层，以其政治才能（这才能且时常足以对抗宪法的精神），来实际从事国家的统驭。”^③这样一来，斯本格勒不仅把阶级统治永恒化了，而且也根本否认了建立真正民主制度的可能性。他否认社会主义与资本主义之间的本质区别，以致认为“社会主义”同“自由主义”一样，都是经由金钱的支配才会实际运行。斯本格勒指出：“没有任何一种无产阶级的运动，甚至共产主义运动，不是在金钱的利益之下，在金钱所指出的方向中，在金钱所容许的时间里，发动起来的——只是那些领导人物中，尚有些理想家之流，被蒙在鼓里一无所觉罢了。”^④斯本格勒把资本主义的历史现状当成了历史的终点，因而他根本不能理解未来新的社会制度的性质。

最后，斯本格勒认为，在拿破仑之后，西方文明已经进入了凯撒主义或帝国主义阶段，这个阶段对应于中国的“战国时代”。“帝国主义是地地道道的文明。”^⑤斯本格勒本人不仅亲眼目睹了第一次世界大战，而且断定第二次世界大战很快又将爆

① 斯本格勒：《西方的没落》，第509页。

② 同上书，第505页。

③ 同上书，第509页。

④ 同上书，第517页。

⑤ O·Spengler，《西方的没落》，英文版，第36页。

发。根据他的观点，在战国阶段，人们似乎是为战争而生，嗜血的意志压服了一切苟安逸乐之心，各国都相互猜疑，并不停地备战；生命只能在胜利与毁灭之间而不是在战争与和平之间做出抉择，战争爆发的日期也许能推延，但它终将爆发的张力却更使人感到紧张、焦虑和不安；流血与浩劫可能使人们经常提出和平的呼声，可这只是大战进行之中的插曲，这种插曲有时也会轰动一时，但却永远不会成为历史的主流；战争使大国任意宰割小国并随心所欲地支配它们的领土、财产和人民。在斯本格勒看来，“世界大战……并不是因国家的情绪、个人的影响或经济的趋向而偶然导致的短暂的情况，它是在一个大的历史有机体中，所表现的一种历史状态的变迁，几百年前即已预先注定了。”^① 斯本格勒看到了帝国主义战争的必然性，但却把这归之于宿命。既然战争不可避免，唯有强者才能成为世界的主宰，“这时候的抉择，不是当然勃起，就是匍匐受制——没有中间的路可走。世事的逻辑，今日所能容我们拥有的唯一道德，就是‘强者的道德’……一时的软弱，就会永劫不复。”^② 斯本格勒赤裸裸地鼓吹强权政治，他毫不掩饰自己对民主政治的鄙视和对凯撒式强人的企冀。根据他的观点，强人政治要优于民主政治，因为前者“需要有高度的荣誉感与责任心”，而民主制度则使人变得虚伪与冷漠。斯本格勒预言，民主政治必然被强权逻辑所摧毁，宝剑必然胜过金钱，尽管民主政治在金钱支配下会有一段表面的胜利，但利益冲突造成的社会混乱却需要强人来收拾残局。在强人的权力意志与金钱的独裁力量的大决战中，胜利必然属于前者。——可是，第二次世界大战的结局却并未证实斯本格勒的预言，民主力量最终打败了想成为世界主宰的

① O·Spencer, 《西方的没落》，英文版，第47页。

② 斯本格勒：《西方的没落》，第530页。

希特勒。斯本格勒预言的失误，在于他忽视了人民的作用，世界人民在战胜法西斯主义的战争中起了决定性的作用。斯本格勒却把人民视为“乌合之众”、“暴民”和历史的“渣滓”等等，认为只有具有伟大人格的英雄或伟人，“才具有创造的能力，能够有效地，修正整个阶级与整个民族的状态。”^①这种英雄史观使斯本格勒看不到时代中所蕴藏着的积极的力量，他只看到了这是帝国主义时代，但未看到这也是一个无产阶级革命和被压迫民族争取独立与解放的时代。他“把帝国主义当作文化终结的典型象征”，认为帝国主义不过是“僵化了的死物体”或“一些残渣剩滓”而已；^②但是，他看不到在帝国主义战争的废墟上建立崭新社会制度的可能性。在他看来，统一的帝国结束了战国时代，世界和平是实现了，但生命的阳刚之气则消失了，人们会沉沦在淫逸和私利之中不能自拔。“这便是从一个形式已经完全发展的世界，回返到原始状态、回返到自然宇宙而无历史的状态。”^③在这里，斯本格勒是把帝国主义当成了历史的最后阶段，认为资本主义的破产就是人类文化的终结。

综上所述，可以看出，斯本格勒的历史形态学是对启蒙时代以来的历史进步观的反动。斯本格勒把历史进步的观点视为“过分的乐观主义”，断定历史根本就不存在进步或进化的可能性。一方面，每种文化就象一个有机的生命，只有生命的生存周期，而没有什么进化。有生有死，这是命运的定数；因而文化在春天虽生机勃勃，但并不标志着进步，文化在秋冬季节中虽气息奄奄，可也不标志历史的退步。另一方面，如果历史有进步，就须假定历史有一个目标或评判标准，如近代思想家们

① 斯本格勒：《西方的没落》，第539～540页。

② O·Spengler，《西方的没落》，英文版，第36页。

③ 斯本格勒：《西方的没落》，第531页。

所提出的“理想”、“人性”、“自由”等等就是这样的假定：然而，斯本格勒却根本否认有什么统一的人类理想或目标。这样一来，历史不过是文化漫无目的地生长和死亡，就象春荣秋枯的草木一样，没有什么特别的意义。——因此，斯本格勒不仅否定了历史进步的观念，而且也不认为自己是悲观主义者。因为文化的没落就象草木的干枯一样，没有必要为之惋惜或悲叹。

然而，从我们的观点看，斯本格勒是一个彻头彻尾的历史悲观主义者。原因有两个：其一，斯本格勒看到的是一种社会形态的必然没落与死亡的命运，可他不理解旧的社会形态的衰亡往往孕育着新社会形态的产生；他否定了历史直线上升的进步观，但却不能发现新的社会形态不断取代旧社会形态的曲折前进的历史过程；他看到了帝国主义是资本主义文明的破产，但却看不到在旧社会中脱胎而出的新社会和新时代的到来。其二，虽然斯本格勒把人类文化比作有机生命，但对文化命运的看法却比有机生命进程的事实还悲观。他把文化的生命周期比作一年四季，或象动物一样有幼年、成熟和衰老的阶段，但一年四季是周而复始的，有机生命的周期也有代际循环，可文化的生命只有一次。一种文化一旦走完自己的路程，就永恒地陷于非历史的寂静沉滞状态，没落了的文化既不能复兴也不能再生，甚至在同一文化中，“每一个出现于历史里的国家，在历史之流中，其本身都只存在一次。”^①一旦西方文化完全僵死，那只能等待另一种文化的产生，事实上他曾预言未来一千年可能属于以陀斯妥也夫斯基为代表的俄罗斯文化，——斯本格勒曾在《决定的时刻》中断定，“俄国和日本是当今世界仅有的能动力量。通过它们，亚洲已成为世界事件的决定因素。”他认为，“俄国是

^① 斯本格勒：《西方的没落》，第510页。

属于亚洲的。^①——但这种新生的文化也只不过是走所有文化已经走过的路程罢了。可见，斯本格勒并不是象人们所说的那样是历史循环论的主张者，^②因为循环需要周而复始的循环，但斯本格勒的文化生命周期却是单程的，斯本格勒把西方资本主义文明的没落说成是西方历史的没落，说明他只是一个旧世界灭亡的预言者，而不是未来新时代到来的先知。当然，斯本格勒对西方文明所做的悲观主义的描绘，也许并非没有丝毫的积极意义。一方面，他从资本主义内部为这种制度的死期下了诊断书，这对建立新社会的理想来说是一个推进因素；另一方面，他的警钟式的论述，事实上也促使某些清醒的资产阶级去对自己的制度进行某些调整，正象李维所说的：斯本格勒“对于西方的衰微作悲观主义的解释，也许相当真实；……但是，对于一个时代作贬低价值的‘描写’，仅会惹起那些被贬谪的价值一种‘自觉的抉择’。”^③资本主义在第二次世界大战后的暂时的再度繁荣，难道没有斯本格勒等人的“功劳”吗？

① O·Spengler,《决定的时刻》，纽约诺普夫出版社1934年英文版，第214、213页。

② 约翰·麦奎利：《二十世纪宗教思想》，上海人民出版社1989年版，第147页。

③ 李维：《现代世界的预言者》，黑龙江教育出版社1989年版，第187页。

第八章 汤因比的文明形态史观

阿诺德·J·汤因比 (Arnold Joseph Toynbee, 1889~1975) 是著名的英国历史学家和历史哲学家。1889年4月14日出生于伦敦一个颇有教养的中产阶级家庭。这个家庭出了许多颇有名气的学者, 这对汤因比的学者生活来说无疑是一个有利的历史起点。

青少年时期, 汤因比受到了良好的古典教育。他从7岁起就开始学习拉丁语, 8岁起学希腊语, 后来又在牛津大学巴里奥学院攻读希腊、拉丁古典作品。1911年, 汤因比在雅典的不列颠学校进修期间, 曾徒步漫游希腊各地。次年, 他回到牛津大学担任古代史教师。第一次世界大战期间, 汤因比到英国外交部情报司供职, 曾作为顾问参加过战后的巴黎和会。1919年, 被任命为伦敦大学教授, 主讲拜占庭和近代希腊史。1920年, 又受命担任了伦敦皇家国际事务学会年刊《国际事务概览》的主编。1937年, 成为英国皇家科学院研究员。第二次世界大战期间, 汤因比曾担任英国外交部研究司司长, 战后作为英国政府代表团成员又一次出席了巴黎和会。1947年, 汤因比曾应邀前往美国讲学。晚年, 作为一个和平主义者, 汤因比仍活跃在国际舞台上和学术活动中。1975年10月22日, 这位蜚声世界的

学者因病去世，终年 86 岁。

汤因比一生著述甚丰，除 12 卷本的鸿篇巨著《历史研究》(A Study of History, 1934~1954) 外，他还写有《文明经受着考验》(Civilisation on Trial, 1948)、《世界与西方》(The world and the West, 1953) 和《一个历史学家的宗教观》(An Historian's Approach to Religion, 1954) 等著作。在这些著作中，汤因比不是象传统历史学家那样，叙述政治和军事上的大事件，而是力图透过事件，发现历史的底蕴。他写道：

受到大肆宣扬的那些事吸引了我们的注意力，因为它们处于生活之流的表面，而且，它们使我们的思想不能专注于比较迟缓的、无法直接感触到与无法衡量的运动，这些运动是隐藏在表面下一定深度上进行的。当然，千真万确的是，这些较为深沉、较为迟缓的运动最终造就了历史，并在那些耸人听闻的事件时过境迁之后，在这些事件所造成的心灵效应已缩小到它们适当的比例的时候，正是它们在回忆中支撑起了伟大的历史。^①

可见，汤因比不是一个传统意义上的历史学家，而是一位从历史学走向历史哲学的典型。就此，沃尔什指出，汤因比“不断提醒我们他是历史家”，事实上，他“绝不是一位历史家”，他的工作不是描述过去的事实，而是研究“如何发现支配历史演变的定律”，“他的兴趣不在个别的具体事件，而在再三重演的图案。”^② 沃尔什认为，历史家对汤因比的批评往往是对的，但沃尔什也提醒历史家不妨学习汤因比“开阔的胸襟。”^③ 汤因比

① 汤因比：《文明经受着考验》，浙江人民出版社 1988 年版，第 182 页。

② 沃尔什：《历史哲学》，台湾幼狮文化事业公司 1969 年版，第 171、172 页。

③ 同上书，第 173 页。

不是传统的历史学家，但却是一位从历史走向历史哲学的思想家。汤因比通过对6000年来人类历史的比较研究，试图揭示各种文化在起源、生长、衰落和解体过程中所表现出的某些“一般规律”，从而创立了他自己的历史哲学体系——文明形态史观。

一、汤因比思想的前提和渊源

在与日本学者池田大作谈话时，汤因比曾认为，要成为知识分子，除天赋的才能（智能）和持之以恒的意志（勤奋）这两个条件之外，还需要有长期的教育。许多出类拔萃的人因为缺少最后的条件，而失去了发展自己蕴藏的能力的机会。^①与这些不幸的人相比，汤因比自己则很幸运。良好的客观环境为他发展自己的才智创造了条件，经过不懈的追求和努力，汤因比获得了巨大的成功，成为闻名世界的历史学家和思想家。

就汤因比成为一个历史哲学家来说，有三个最基本的客观条件成了促进因素。首先，汤因比的母亲是英国第一代女大学生，她也是一位历史学家，因此，汤因比从小在耳濡目染之中就培养了对历史的兴趣。根据现代精神分析理论，人们幼年的经历往往决定着他们今后的发展方向。而汤因比献身历史研究的志向，显然与其母亲的教养之间有着直接的精神联系。

其次，汤因比受到了良好的古典教育，这种教育赋予了他广阔的历史视域。他本人断定，希腊与罗马文化精神的内在气质对他的影响，远远超过西欧文化对他的影响。在他看来，“对于任何一个将成为历史学家的人来说”，尤其是对出生在现代的

^① 参见《展望二十一世纪——汤因比与池田大作对话录》，国际文化出版公司1985年版，第81～82页。

人来说，“古典教育是一种无价的恩惠”。对于古典教育的优点，汤因比谈了三点：（1）希腊与罗马文明已经结束，后人可以把它“作为一个整体来看待”，相比之下，西欧的历史是一部尚未结束的戏剧，历史学家作为这个舞台上的演员，从自己的位置很难鸟瞰整个西方文明的景观，在汤因比看来，“心灵的视野就象眼睛的视野一样，只有当观察家已经在他和他的对象之间保持一定距离时，才会进入焦点。”^①因此，未来的历史学家将会用比我们更好的尺度和更全面的眼光来观察我们这个时代；（2）古希腊罗马的历史没有被过多的资料所淹没和搞混，这不仅容易使历史学家发现历史的真面目，而且也是为历史学家发挥想象力留下了充分的空间；（3）古典文明具有明显的世界主义特征，希腊与罗马的历史是在与多种文明的接触中起源和生长的，这种带有普遍性特征的历史观有利于克服由于近代民族国家的起源所加给历史的褊狭性和文化沙文主义的毛病。^②

然而，事实上，仅仅古典教育仍会形成新的有限性，从而局限人们的视野。汤因比之所以在历史研究中发展出一种哲学历史观，还与他所处的历史时代有关。这是第三个重要的因素。斯本格勒经历过第一次世界大战，而汤因比则目睹了两次大战。汤因比曾庆幸自己“生在这样一个混乱时期”，这个时期的事变推动着人们“去关心时事演变所提出的每一个历史之谜。”因而从事业上来讲，“这正是历史学家的乐园”。^③世界的不定状态促使汤因比运用自己的历史知识来思考现代文明的发展趋势。汤因比在《历史研究》中指出：

……在本书作者的社会环境里有两个不属于他个人本

① 汤因比：《文明经受着考验》，第182～183页。

② 参见汤因比：《文明经受着考验》，第6～7页。

③ 汤因比：《历史研究》下卷，上海人民出版社1964年版，第427页。

身的因素，对于他研究历史的途径有决定性的影响。第一个因素是他所处的西方世界的当代历史，第二个因素是他所受的希腊教育。由于这两个因素彼此不断地相互作用着，就使得作者的历史观具有二重性。^①

由此可见，汤因比的文明形态史观是通过把西方文明与古代希腊文明进行比较得来的。按他自己的话说就是，“《历史研究》中所发现的模式和规则性，就是以这些比较的经验为根据产生出来的。”^② 正象威廉·德雷所说的，汤因比的“实际方法首先是指希腊社会和西方社会的相似性，由此得到‘双视域的历史’，然后继续寻求他所不太熟悉的社会中的类似模式。”^③

在汤因比成为历史学家的过程中，许多前辈的思想对他思考问题的内容和方法产生过多种多样的影响。首先，汤因比与斯本格勒有着某种承袭关系。作为英国经验论传统范围内的学者，他欣赏德国“既是非常详细的研究者，同时又具有开阔广博的见解。”^④ 1920年，在汤因比开始萌生撰写《历史研究》的念头时，纳米尔(Lewis Bernstein Namier, 1888~1960)教授向他推荐斯本格勒的《西方的没落》。这一著作曾深深地打动了汤因比，对他来说，斯本格勒的思想成了他进一步思考和研究的支点。汤因比在回顾自己的历史观时，曾谈到他读斯本格勒著作时的感受：

当我读着这些充满历史洞见之光的篇章时，我首次怀疑，我的整个探讨，在问题提出之前（更不用说找到答案了）就早已被斯本格勒处理过了，……我主要的观点之一

① 汤因比：《历史研究》下卷，第428页。

② 《汤因比论汤因比——汤因比与厄本对话录》，上海三联书店1989年版，第26页。

③ 威廉·德雷：《历史哲学》，三联书店1988年版，第183页。

④ 《汤因比论汤因比——汤因比与厄本对话录》，第71页。

是：历史研究中最难于理解的领域是所有这些社会，而不是象现代西方的民族国家或古希腊、罗马时期的城邦国家这一类任意分隔的片断。我的另一个观点是：所有被称为文明社会的历史，在某种意义上，都是平行和同时代的。这两个观点也是斯本格勒体系中的主要的观点。当我在斯本格勒的书中寻找我的关于文明起源问题的答案时，我发现我仍有工作要做。因为对我来说，在这个观点上，斯本格勒是最没有启发性的教条加宿命论者。按照他的观点，文明的产生、发展、衰落和衰败一成不变地与一张固定的时间表相一致，并且对此没有提供任何解释。^①

在汤因比看来，斯本格勒已经扬弃了国别史和历史连续性的框架，这是与他本人一致的地方。但是，作为德国先验论者，斯本格勒把历史变成了一个固定不变的模式，没有给人类活动和历史行为留下任何偏离不变路线和时间表的可能。汤因比自认为是英国经验论的弟子，他试图用广博的历史知识来证明自己的历史模式，并给人类的历史行为留下了多少发挥些独立作用的机会，从而克服斯本格勒那个必然的宿命和残酷的命运女神。然而，结果是，汤因比自己也在设计着社会分崩离析的定律，事实上在悲观主义的气质上他与斯本格勒是一脉相承的。对此，汤因比承认自己“身为西欧人，在某种程度上接受了施本格勒的信念，即认为二十世纪注定人类要目睹‘西欧的没落’。”^②而且，对汤因比的经验主义也应打折扣，经验主义本来视经验本身为原则和标准，否认任何模式的不可动摇性，可汤因比在借助一定经验建立了一定模式后就固执地维护自己模式的权威性，他那广博的历史知识与其说是被用来进行新的历史探讨，倒不如

① 汤因比：《文明经受了考验》，第10~11页。

② 《展望二十一世纪——汤因比与池田大作对话录》，“序言”第2页。

说是当作充实他个人所建立的历史模式的填充物。对于汤因比来说，经验并不是理论原则，而是实用的方法。为了维护自己的理论，他甚至不惜用普洛克路斯忒斯床的方式来处理历史事实。

同斯本格勒一样，汤因比也曾在歌德的著作中，获得了重要的灵感。事实上，关于“挑战和反应”的理论就与歌德《浮士德》一书中关于上帝接受魔鬼摩非斯特挑战的神话有关。通过这种神话，汤因比认定，只有接受某种方式的挑战，人们才能赢得进行“创造工作的机会”。就这样，汤因比靠神话的诱导才找到了说明文明起源、生长、崩溃和瓦解的动力机制。汤普森(Kenneth W·Thompson)曾说过：“汤因比方法论的关键是二元性：在其中，科学的探讨和神话或神秘的成份看起来是相互促进的。”^①汤因比自己则公开声称在这里“科学性解释”已经失败，因而必须“转向神话学”。^②沃尔什由此认为，汤因比在某些重要问题上与维柯极为相似。^③他们都依赖隐喻，认为诗性和历史的研究是同性质的。可是，汤因比与维柯的相似是外在的：维柯运用神话，是为了说明普遍的“理想的人类史”，汤因比在神话中引出的则是人类潜意识中的原始冲动力量。维柯的归宿是理性主义，而汤因比的落脚点却是非理性主义。因此，汤因比自己认为他的解释类似于荣格(Carl Gustav Jung, 1875~1961)集体无意识的概念。尽管他在写《历史研究》时未看到荣格的著作，但是他相信：如果早些熟悉荣格的著作的话，就可以从中找到一些发现历史动力的线索。荣格所说的“原始意向”(primordial images)，作为人类共同的深层精神力

① Kenneth W·Thompson,《汤因比的世界历史哲学和政治学》，路易斯安那州立大学出版社1985年英文版，第9页。

② 参见汤因比：《文明经受着考验》，第11~12页。

③ 参见沃尔什：《历史哲学》，第170页。

量，不仅是人类行动的力量源泉，而且也反映到各民族的文化、仪式和文学中。人们可以通过神话原型的分析，来确定文明起源和发展的内在过程。^①

事实上，就哲学世界观而言，柏格森(Henri Bergson, 1859~1941)对汤因比的影响是最深刻和最直接的。K·W·汤普森指出：“柏格森主义对变化、轻视永恒价值的目的和心灵与直觉对真理的关系的强调，使汤因比获得了新的态度，这种态度后来成为他的史学研究的主要趋势。”^②在柏格森《创造进化论》一书的影响下，汤因比把富有成果的社会成长过程看作是社会中生命“冲动”的表现。汤因比经常大段大段地引用柏格森的著作，并把后者的观点视为“强有力”的真理。汤因比的许多学说与柏格森有着密切的渊源关系，例如，他关于少数人的创造与多数人的模仿的理论，就是从柏格森神秘主义的创造灵魂引出来的。他们二人都相信，历史运动的力量仅仅在无数的人群被他们当中的某一个人或某几个人带动后才会形成创造奇迹的行动。可以这么说，汤因比文明形态史观的哲学基础就是柏格森的理论，他是在柏格森的旗帜之下进行历史研究的。柏格森哲学确定了汤因比历史研究的基本立场、方法、态度和方向。

二、文明是历史研究的单位

汤因比的雄心是要比较各种文明的历史，以发现它们兴衰的原因和过程。在这里，同斯本格勒一样，汤因比也反对把民族国家当作历史研究的基本单位。在他看来，没有任何一个民

^① 参见汤因比：《文明经受着考验》，第12页；《展望二十一世纪—汤因比与池田大作对话录》，第26~27页。

^② K·W·Thomson,《汤因比的世界历史哲学和政治学》，英文版，第10页。

族国家能够独立自足地说明自身的历史，比如脱离欧洲大陆发生的事件，就不可能写出真正象样的英国史。同样地，我们也不能脱离整个古典文明而孤立地研究雅典史、斯巴达史或科林斯史。汤因比断定，只有在整个文明的范围内，民族国家的历史才能真正成为可理解的。在他看来，发生作用的种种力量，并不是来自一个国家，而是来自更宽广的社会范围。这些力量对每一个部分都发生影响，但是除非从它们对于整个社会的作用做全面的了解，否则便无法了解它们的局部作用。因此，汤因比认为应“从文明的角度，而不是从国家的角度去考察历史，把国家仅仅看作是文明的生命中相当次要和短暂的政治现象的原因。国家正是在文明的怀抱中诞生和消亡的。”^①这就是说，“为了便于了解局部，我们一定要把注意焦点先对准整体，因为只有这个整体才是一种可以自行说明问题的研究范围。”^②

作为可以自行说明的整体社会有两类：一是原始社会，一是文明社会。由于原始社会是静态的，缺少历史性质，因而历史学家的主要任务是研究各个文明社会，文明才是持续不断的发展过程。汤因比并没有对“文明”加以明确和严格的规定，从其运用所指来看，文明无非是有一定的时间与空间的某一类人类所构成的社会整体，这个整体一般包括若干同样类型的国家。显而易见，汤因比的文明不同于斯本格勒的文明概念：在后者看来，文明是文化衰败与僵化的产物；而在汤因比这里，“文明”可以涵盖斯本格勒文化与文明的全部内涵。汤因比的“文明”概念不仅在内涵上不同于斯本格勒的概念，而且在量上也有区别。斯本格勒断定，迄今为止的人类历史共出现了8种高级文化；而汤因比则认为，在人类近6000年的历史发展中，共

① 汤因比：《文明经受着考验》，第191页。

② 汤因比：《历史研究》上卷，上海人民出版社1966年版，第7页。

出现了 26 个文明形态。

在汤因比所确定的文明形态中，有 21 个得到了发展，它们是：西方基督教文明、东亚教文明（可分为拜占廷文明和俄罗斯文明）、伊朗文明、阿拉伯文明（它与伊朗文明可合为伊斯兰教文明）、印度文明、远东文明（可分为中国文明和朝鲜—日本文明）、古代希腊文明、古代叙利亚文明、古代印度文明、古代中国文明、米诺斯文明、苏美尔文明、赫梯文明、巴比伦文明、古代埃及文明、安第斯文明、墨西哥文明、于加丹文明和玛雅文明。另外，还有 5 个“停滞的文明社会”，即波利尼西亚文明、爱斯基摩文明、游牧文明、斯巴达文明和奥斯曼文明。有时，汤因比还谈到一些“流产的文明”，如斯堪的那维亚文明和凯尔特文明等等，以致使文明形态的数量上升到 30 多种。

根据汤因比的观点，每种文明形态都有三个侧面，它们是政治、经济和文化，其中文化乃是文明的核心和精髓，而经济和政治则处在相对不太重要的地位上。因此，在文明中，最易改变的是经济和政治，相比较之下，文化则是文明中比较稳定的东西。在文化中，最基本的东西是宗教，宗教精神是文化的灵魂。在汤因比看来，文明形态最深厚的基础是宗教，文明之间的差别事实就是以宗教为根据来划分的。毫无疑问，汤因比关于社会结构和功能的理论，是一种历史唯心主义的观点。不过，它也许是对这样一个现象的不恰当的概括，即文化一旦形成，就具有无所不入的渗透性和持久性，以致在与这种文化平行的经济和政治结构发生变化的时候，它仍顽强地支配着人们的潜意识。

与斯本格勒把每一种文化都当作自我囿闭的孤立灵魂的观点不同，汤因比承认文明之间有某种共同的东西，因为人性有着共同的结构和特征。在他看来，尽管各种文明存在着内在文化上的差异，但是除了少数文化（如安第斯文明）与其他文明

没有联系之外，多数文明之间有着不同程度的关联。从方式上来讲，文明之间的关联可分为两类：一是相互交流和碰撞，一是承袭关系。首先，在文明形态的交流和碰撞中，它们就不可避免地发生相互影响和相互接受的关系。例如，印度文明与古代中国文明、伊斯兰文明与西方基督教文明、西方文明与东亚文明之间的关系就属于这种关联。文明的交流往往最初表现为知识分子的理智活动。知识分子经过筛选把外来文明转化为本土文化的形式之后，才能为普通群众所理解，所接受。所以，一般说来，知识分子是不同文明之间相互交流的“变压器”。^①文明之间的交流既可能带来积极的结果，也可能给它们带来消极的影响。积极的结果在于，“吸取其他文明，成功地加以同化，这有很高的价值和效用。”^②例如，日本从6~7世纪，吸收了中国的佛教，同时同化了中国文明本身。19世纪以来，又同化了近代西方文明，获得了很大的成功。另外，文明的冲撞与溶合可以产生新的文明：希腊文明与印度文明相互结合，产生了佛教文化；希腊文明与叙利亚文明结合，产生了基督教文化。从消极的意义看，即使表面上最细微、最无害的外来文化因素，一旦离开了原有的适宜的组织而进入不同的社会环境，也往往会产生一种破坏性的作用：对进攻的强势文明来说，空间上的扩大也可能造成自身结构的失序，并扩大了内外无产者与少数统治者之间的鸿沟，从而造成文明的衰落，罗马帝国的命运就是明证。^③对处于劣势的弱势文明来说，外来文明可能把自己完全淹没。这是由于，“任何一种文明，任何一种生活方式，都是一个不可分割的整体，其中各个部分互相联系，互相依赖。”^④外

① 参见汤因比：《历史研究》中卷，上海人民出版社1966年版，第191页。

② 《展望二十一世纪——汤因比与池田大作对话录》，第364页。

③ 参见汤因比：《历史研究》下卷，第269页。

④ 汤因比：《文明经受着考验》，第245页。

来文化的某些因素不仅可以使文明内部结构失去平衡，造成紊乱，而且也有随之把外来文明的其他因素全部引入，从而吃掉此一文明的可能性。汤因比指出：

事实在于，每一个历史文化模式都是一个有机的整体，其中各个部分都是相互依存的。因此，如果其中任何一个部分从原来的框架中被分离出来的话，那么，这一孤立的部分和那残缺不全的整体都会有不同于模式完整时它们各自的表现。这就是为什么可以说“一个人的佳肴”会成为“另一个人的毒药”。另一个推断是“一事物将导致它事物”。如果一块裂片被从一种文化上剥落下来，并被输入另一个外国社会机体，那么，这个孤立的裂片就会表现出这样一种趋势，即把它原来所在的、它从其中被强行剥离下来的那个系统的其他文化成分拖在后面，一起带进它已定居的那个外国社会中。已经破碎的文化模式，有着在自己某一分子已强行开辟出道路的那个外国社会环境中重新组建自己的趋势。^①

汤因比举埃及的例子证明他的观点，埃及统治者为了对抗西方列强就须给军队配备先进武器，制造这些武器就得招聘西方专家，专家及家眷要有西方水准的医疗条件，西方医生的到来必然有机会为当地人看病，而西医为女士诊断时是不能隔着帘子的，这渐渐地要为妇女解放的意识推波助澜，并最终危及到伊斯兰宗教的生活方式。

文明之间还可能有真正的继承关系。例如，希腊文明与西方文明社会；古代中国文明与远东文明，都有着这种关系。一个文明可能是稍后的某一或几个文明社会的“母体”，而稍后的文明则是“子体”的文明。文明社会之间的这种历史继承性，并

^① 汤因比：《文明经受着考验》，第276页。

不象一个人的生命过程，而恰似几代人的生命延续。汤因比的理论不象黑格尔那样，把整个历史描写为一个统一的、从低级到高级的发展过程。在某种意义上说，他似乎重建了维柯的复演理论，每一代文明似乎都要经历起源、生长、衰落和解体的过程，就象每个人都要经历幼年、少年、青年和老年这些阶段一样。但是，每个人的生老病死虽有外观上的一致，但却有不同的生活内容；同样，“每一件历史事实都自成一种实质上的统一体；而且历史是不重演的。”^① 汤因比曾把文明形态的这种“周期性兴衰”比喻作织布机梭子或马车轮子，它每往来或转动一次，并不是回到原地，而是织出新图案或向前进了一步。这是一种“逐步的改进”或“一代又一代的连续或积累的进步”^② 然而，汤因比所说的历史进步往往只从宗教意义去讲，他认为人虽然在智力和技术的领域获得了令人眩目的成功，而在精神领域里却可能陷于暗淡无光的失败；好在“文明的衰败崩溃，也许是通向具有更高的宗教意义的事物的进步台阶。”^③ 人们经历了痛苦，但正是因为这种痛苦的经历，才能获得有益的精神收获。

尽管文明有亲子继承关系，但所有文明仍被看作为同时代的；尽管文明在周期性复演中表现出某种“进步”，但不同的文明在价值上是等同的，没有优劣之分。首先就时间尺度来说，历史最长的文明社会也不过三代，刚刚经历了 6000 多年的岁月，而整个人类的历史至少也有 30 多万年了，两者相比，文明社会的历史长度只占全部人类历史的 2%。如果把文明时期与生命的起源以及太阳系、银河系和宇宙星系总的生命过程相比，实

① 汤因比：《历史研究》上卷，第 53 页。

② 汤因比：《文明经受着考验》，第 222 页。

③ 同上书，第 200 页。

在是短暂的一瞬间。可见所有的文明在哲学上都是同时代的。其次，从价值尺度而论，与原始社会的状况相比，每一文明形态都取得了非凡的成就，但如果把这些成就与人类理想的标准相比，它们又都是微不足道的。在这个意义上说，所有文明在价值上都是相等的，谁也没有资格妄自尊大。从这种观点出发，汤因比批判了“自我中心的错觉”，这种错觉有两种表现：从纵的方面看，人类“总是喜欢处处夸大当代事件的历史意义”，汤因比认为这种观点是不可取的，他让人们设想，“在未来的历史学家们以一种展现长久远景的眼光来看待我们目前生活的这个已被远远抛在了后面的时代时，我们现在所关注的特殊的当代事物将象山巅那样耸立在过去的地平线上。”^①从横的方面看，每一“文明社会，各自都确信自己是世界上仅有的文明社会，而人类的其余部分则全是野蛮、低贱和异教的。”^②在汤因比看来，这些观点既是错误的，也是有害的。只有消除了这些错觉，才能正确地理解历史的意义。由于各种文明的同时代性和价值同等性，因此它们就成为可比较的。汤因比正是通过对各种文明进行形态学的比较，才确定了文明社会起源、生长、衰落乃至解体的一般过程和性质的。

三、文明的起源

根据汤因比的观点，要揭示人类如何从原始社会转化到文明社会，就必须先探讨两种社会的根本区别。汤因比认为，二者之间的区别既不在于有无制度，也不在于有无分工，而是在于模仿的方向。汤因比写道：

模仿行为本来是一切社会生活的属性。在原始社会和

① 汤因比：《文明经受着考验》，第51页。

② 同上书，第61页。

文明社会里都有这种行为，……然而，在这两种社会里，模仿的方向却不同。……在原始社会里，模仿的对象是老一辈，是已经死了的祖宗，虽然已经看不见他们了，可是他们的势力和特权地位却还是通过活着的长辈而加强了。在这种对过去进行模仿的社会里，传统习惯占着统治地位，社会也就静止了。在另一方面，在文明社会里，模仿的对象是富有创造精神的人物，这些人拥有群众，因为他们是先锋。在这种社会里，那种“习惯的堡垒”……是被切开了的，社会沿着一条变化和生长的道路有力地前进。^①

显然，从原始社会到文明社会，事实上表现为一种从静止状态到活动状态的过渡。模仿祖宗只能使人类永远停留在已有的层次中，而模仿有创造精神的人物则可使人类逐步超越过去，走上不断创新的过程。这不仅可以解释文明社会在原始社会中的兴起，而且也适用于子体文明社会从母体文明中的产生。在文明的代际过渡中，“文明的起源原来是通过内部无产者脱离现存文明社会以前的那个已经失去创造能力的少数统治者的行为而产生的，”“在无产者脱离了少数统治者的运动当中，一个社会从静止状态又过渡到活动状态里，因此产生了一种新的文明。”^②由此可见，汤因比关于历史动力的理论从一开始就属于唯心主义的和英雄史观的范畴。

那么人们怎样才转变了自己的模仿方向，并使自己进入文明状态的呢？汤因比不同意“所谓科学的19世纪历史学家”提供的种族论解释和环境论解释。就种族论而言，汤因比说，除黑人还未创造出高级文明外（汤因比与黑格尔和斯本格勒一样歧视黑人），许多种族都各自创造过自己的高级文明，而且也

① 汤因比：《历史研究》上卷，第60页。

② 同上书，第62页。

“有许多白种人事实上象黑种人一样也没有对文明做出任何贡献”。这些理由足以证明，“种族优越性绝不是六千年以来世界各地先后从‘阴’变到‘阳’、从静变到动的原因。”^①就环境论而言，汤因比断定，环境因素并不是创造文明的积极因素，因而类似的环境并不能产生相似的文明，同一种地理环境在不同时期却可以产生不同的文明。

种族论和环境论的失败，促使汤因比走向“神话学的方法”。“神话是一种原始的认识和表现形式”，它可以用“虚拟”的方式发现文明起源的奥秘和线索。^②这种神话方法引出了“挑战”与“应战”的思想：创造性活动只能是对一定环境的反应，即由于环境的困难和挑战激发起人们的热情和前所未有的努力。汤因比指出：

如果文明的起源不是生物因素或地理环境单独发生作用的结果，那么一定是它们两者之间某种交互作用的结果。换一句话说，我们企图发现的因素不是简单的事物而是复杂的事物，不是个统一体而是一种关系。我们可以自由选择，把这种关系或是想象成为两种非属于人类力量之间的交互作用，或是想象成为两种超人人格的遭遇。^③

两种超人人格的冲突是许多神话和戏剧性作品的主题：一种完美的状态只有依靠外来因素的刺激，才能导致有创造性的变化。用神话和神话学的语言来说，使一个完美的阴的状态变成新的阳性活动的动力乃是由于魔鬼侵入了上帝的宇宙。这些神话给我们的最大启示是，尽管环境是一个相对静止不变的因素，可一旦它作为外在因素向人提出挑战，二者之间的冲突就

① 汤因比：《历史研究》上卷，第67、68页。

② 同上书，第55页。

③ 同上书，第74页。

成为创造的起源。人类之所以能够创造文明，就在于面对种种困难的挑战进行了成功的应战。形而上学的汤因比，不懂矛盾辩证法，他企图用神话的形式来克服自己所无法处理的辩证现象：矛盾。在他看来，绝对的完满需要外在的破坏力量，这是一个矛盾。“这一种逻辑上的对立是没有办法用逻辑来解决的”，它只有经“诗人和先知用形象直觉的办法”加以解决。^① 汤因比从黑格尔那里倒退了。黑格尔虽然也没有完全科学地阐明关于矛盾的辩证逻辑，但他自信自己的辩证逻辑是最高级的科学。汤因比却从科学实证的立场退到神话的隐喻中去，以图逃避矛盾。在他看来，“即使我们完全正确地掌握了全部种族的、环境的以及全部别的什么足以供给科学研究的材料，我们还是无法预料这些材料所代表的力量在发生了交互作用之后，会产生什么结果。”^② 汤因比的结论是，历史学家“也许是介于科学家和诗人之间的”，他既要有“如实直书”的理智，也要有激发力量的激情。^③ 历史不是物理科学意义上的科学，但并不等于历史不能成为科学；历史学需要诗的启迪和想象力，但是，正象爱因斯坦告诉我们的，自然科学家同样也需要热情和想象力。汤因比在这里没有抓住问题的关键，他的目的无非是用诗的隐喻来推出他那种形而上学理智思维方式所无法把握的矛盾，即“挑战与应战”问题。

循着“神话中的线索”，汤因比发现，第一代文明的起源在于对物质环境提出的各种挑战做出了成功的应战。例如，古埃及文明起源于尼罗河下游逐渐干旱的气候的挑战；苏美尔文明以与埃及类似的方式起源于底格里斯河和幼发拉底河流域；古

① 汤因比：《历史研究》上卷，第78页。

② 同上书，第84页。

③ 参见《汤因比论汤因比——汤因比与厄本对话录》，第41、3页。

代中国文明起源于对黄河泛滥和严寒与酷暑交替的季节所做的反应；美洲的玛雅文明和安第斯文明分别是对热带森林和荒凉的沿海高原的应战；克里特岛的米诺斯文明则是对海洋的应战。人对自然的挑战做出反应，这已经接触到了生产力的规定性。生产力表现人与自然界的关系，征服自然的程度。然而，汤因比在这里却把社会应战变成了少数个人的应战，把文明的起源归功于少数个人的创造。这样，人类文明的起源事实上就成了少数个人与自然环境相互作用的产物，这是双重的错误：它既表现为英雄史观，又未能克服环境决定论的阴影。

用来解释第二代和第三代文明起源的挑战大都不是物质自然，而是人类环境——母体文明的衰落与瓦解所造成的社会混乱的“间歇期”。不过，挑战与应战的模式仍然适用。这时，少数创造者丧失了创造力，蜕变为依靠武力压迫多数人的统治者。统治者的暴虐造成了群众的离心离德，旧社会就趋于解体。旧社会的阶级战争引起了挑战，内部无产阶级的大一统教会如果成功地战胜了挑战，就可以成为孕育新文明社会的子宫，于是挑战和应战的过程又重新开始。^① 汤因比在此虽然接触到了阶级斗争的作用，他似乎认识到阶级斗争是新社会诞生的助产婆。但是，汤因比并没有科学地理解阶级的规定性。他没能按生产方式来规定阶级，他把阶级概念变成了一个心理学的和纯政治的概念。——这个问题在后面还要专门论述。

环境的挑战共分为下列几类：（1）困难地方的刺激，这是最基本的挑战；（2）新地方的刺激，一般来说新地方比旧地方具有更大的刺激力，而海洋殖民活动的刺激力最强；（3）打击的刺激，经验表明一个社会在惨遭溃败之后反而会加倍用心地

^① 参见《汤因比体系的概述》，载田汝康等编：《现代西方史学流派文选》，上海人民出版社1982年版，第129页。

组织他们的活动；(4) 压力的刺激，一个社会在外敌压力强大的可怕的时候显得精力饱满，而只要压力减轻下来，就会逐渐变得松懈起来；(5) 遭遇不幸的刺激，有些民族如犹太人，失去了自己的民族国家和故土，但却有着顽强的民族精神，并在商业领域获得了很大的成功。一个文明的兴起，可能是由于对上述一种刺激的成功反应，但更多时候是几种混合的刺激所致。

根据挑战与应战理论，文明起源的环境不能是一个极为安逸的环境，而应是一个充满困难的地方。黑非洲未创造独立的文明，可能与那里过于安逸的自然环境有关，这种环境能保持人们生活的最低需要，使人变得毫无生气。不过，在另一个地方，汤因比也曾指出：“非洲黑人的生命力和体力中都蕴藏着惊人的素质”，^① 可能在未来的文明中发挥重大的作用，所以绝不能由此推出挑战愈严酷应战愈成功的结论。挑战过弱，以致缺乏足够的刺激唤起人们的应战；可挑战过分严酷，也可能使应战成为不可能。几个“流产的文明”都是由于遇到了过分强大的挑战，而无法作出成功的应战。例如，斯堪的那维亚人面临冰岛和格陵兰严酷的自然挑战而崩溃，欧洲西部边缘地区的凯尔特基督徒，则被彼邻过分强大的人类挑战所压垮。鉴于此，汤因比提出了“三态比较系列”，认为在挑战不足与过量之间有个适度。这就是说，“挑战与应战”的法则遵循中庸之道：“足以发挥最大刺激能力的挑战是在中间的一个点上，这一点是在强度不足和强度过分之间的某一个地方。”^② 这个适度的点，是随着各种条件变化的，而且在汤因比的历史哲学中，它只具有解释功能，而没有文明展望功能。最佳刺激量只能用来说明已有的文明现象，而无法把握现实文明的发展所要求的最适度的挑

① 《展望二十一世纪——汤因比与池田大作对话录》，第197页。

② 汤因比：《历史研究》上卷，第174页。

战。

四、文明的成长

在解释了文明的起源之后，汤因比转向了“文明如何生长”的问题。在他看来，文明的生长仍需按挑战与应战的范畴加以解释，即社会的成长乃是一系列成功的应战回答了挑战的结果。在这里，汤因比引入了某种辩证的观点，他表示最佳应战应能够提出进一步的问题，从而变成新的挑战，并构成持续不断的激励力量。这就是说，只有挑战遇到了成功的应战，并且这一“挑战与应战”过程还能趁势不断地激发起更新的挑战时，社会才会不断成长。成长是挑战、应战、平衡、新挑战这种不断重复的、有节奏的功能。激发起这种节奏的力量，是那作为文明成熟的存在标志的那种奋发气势（élan），实际上这种气势是一种神秘的力量。

文明的成长并不具有必然性，有些文明社会虽然对最初的挑战作出了成功的应战，但是挑战太严酷了，全力的应战耗尽了一切精神力量，使其通过等级和专业化永恒地对付同一种挑战，导致了文明的停滞。所有停滞的文明，如爱斯基摩人、波利尼西亚人和游牧人等等，之所以丧失了成长的能力，是由于“它们曾经用力过猛的缘故”；它们对于挑战的应战所花费的力量，虽然达到了刺激发展的程度，但却也到了“失败的边缘”。它们好象是被人抬上来的，现在是“既不能前进也无法后退。”^①

文明的成长包括内外两个方面：外在的方面表现为对于物质挑战的征服，内在的方面表现为不断上升的精神自决。汤因

^① 汤因比：《历史研究》上卷，第206页。

比断定：

对于一系列挑战的某一系列胜利的应战，如果在这个过程中，它的行动从外部的物质环境或人为环境转移到了内部的人格或文明的生长，那么这一系列应战就可以被解释为生长现象。只要这个现象生长和不断地生长，那么外部力量的挑战和对于外部方面应战的必要性，就要逐渐减少它的重要性，而在它的内部，在它对自己之间的挑战作用就越来越大。生长的意义是说，在生长中的人格或文明的趋势是逐渐变成它自己的环境、它自己的挑战者和它自己的行动场所。换一句话说，生长的衡量标准就是走向自决的进度；……^①

这就是说，从发展方向的角度看，生长的标准不是成功地控制物质环境，征服物质挑战的重要性，只在于它释放出精力，以供战胜精神上的挑战；文明生长的标准也不在于控制人类环境的程度，因为这只能表现为对邻邦的征服。一个社会的地理扩张，或是它在科学技术上的进展，都不能被看作成长的积极的尺度。相反地，它们往往是文明衰落的征兆，因为它们导致力量的分散。衡量实际进步的尺度，是看挑战与应战的行动从物质水平过渡到精神水平的程度，这一过渡或转移是一种提醇的过程（*etherialization*）。社会成长的积累与成熟过程，使这种文明赋有了一种特殊的社会气质，并使之具有了自我表现和自决的能力。由于文明社会在成长阶段中是自决的，所以一切外在的影响，不管发生在什么关键时刻，对它的影响都是微乎其微的。

虽然汤因比清楚地认识到：“人基本上是一种社会动物，至

^① 汤因比：《历史研究》上卷，第262页。

少社会生活乃是人类从类人进化到了人的一个先决条件”，^①但是，在他看来，社会是行动的场所，行动的源泉则是组成社会的个人。不过，只有少数人，即那些具有普罗米修斯秉性的人，才是创造性活动的真正源泉。汤因比指出：

所有的社会性的创造行为，都是个别的创造者的工作，或至多也不过是少数创造者的工作；而且在每一次继续不断的前进中，社会上绝大多数成员都是被抛在后面的。^②

这些秉有创造性天赋的人是人类的稀有元素。也许有这种情况，创造性的思想和行为在“大气中酝酿的时候”，常常会独立而几乎同时地在好几个受有灵感的人们心中成形；但是即使如此，“这种独立而同时受有灵感的人数也不会超过一位数字”。^③

少数人的创造力源自何处呢？前边已提到，汤因比引证亨利·柏格森，把富有成果的社会生长过程看作是超人们生命“冲动”的表现。根据柏格森的看法，只有神秘家才是最卓越的超人的创造者，他能在神秘经验的最高涨的刹那间发现创造性行为的本质。在汤因比看来，少数人的创造也是在社会之外获得的，“只有通过人格的内部发展，个别的人才能够在行为的场所的范围外进行那些创造性的行为，进一步造成人类社会的生长。”^④在别的地方，汤因比干脆接受了非理性心理学的观点，把潜意识视为直觉、冲动和思维的源泉，认为意识不过是精神中外露的表层部分，就好象大部沉在水下的冰山外露的一角。^⑤从而用心理学的观点解释社会历史的发展。

汤因比告诉人们，一个成长着的社会的领导权一般落入某

① 汤因比：《历史研究》上卷，第264页。

② 同上书，第271页。

③ 同上书，第270页。

④ 同上书，第268页。

⑤ 参见《展望二十一世纪——汤因比与池田大作对话录》，第17页。

个由少数人构成的集团手中，它准备通过一种所谓“退隐和复出的”典型体验来发挥创造作用。创造性的人物“首先是离开了行为进入了狂想的境界，然后又从狂想的境界中走出来，达到了一种新的和更高的行为水平。”^① 汤因比就是用这种神秘主义观点解释了“闲暇”的社会作用：

在历史上，空闲早已起过头等重要的作用；因为如果说需要是文明之母，那么空闲就是文明的保姆。文明的特点之一，就是这种新的生活方式发展它的潜力的速度；而这种推动力量，乃是少数人中的少数人（有特权享受空闲的特权阶级中有目的的少数人）给予文明的。人类在艺术和科学上所有的伟大成就，都是这些富于创造性的少数人善于利用空闲的结果。^②

退隐可以提供闲暇，而复出则可使其创造力发挥影响。汤因比认为，没有退隐，即使创造人物也无法充分认识到他自己内部所潜藏的力量，如果他不能够自愿或被迫地暂时摆脱他在社会中的碌碌之为，他的内在力量就没有机会获得自觉。然而，退隐不是目的，只有带着觉醒的力量再回到社会中，才能推动文明的成长。复出的创造者“所遇到的社会问题就是如何把一般人的灵魂的一般水平提高到这个创造者所已经达到的更高水平”。^③ 复出才是整个过程的实质和最终目的。另外，退隐与复出的转换还有一种功能：就是，即使在生长时期，成功地应战了一次挑战的某一领导集团，也很少能够成功地对付再次的挑战，以致领导权必须不断地从一个集团转向另一个集团。

显而易见，汤因比是一个前后一贯的英雄史观的鼓吹者；不

① 汤因比：《历史研究》上卷，第 274 页。

② 汤因比：《历史研究》下卷，第 419 页。

③ 汤因比：《历史研究》中卷，第 75 页。

西方寻伦：十一E

仅如此，他还为英雄史观制定了一个详细的理论体系。根据他的体系，必须把提出应战的创造性个人和少数团体与他们所领导的非创造性的广大群众区别开来。汤因比指出：

在每一个生长中的文明社会里，其中绝大部分成员个人都是处于一种停滞不前的无声无闻的状态中，象静止的原始社会中的成员一样。除此而外，在一个生长中的文明社会成员中的绝大部分，除了被强加了一些教育而外，也都在感情上同原始人类毫无二致。我们在这里就发现了人性永远不变的真理。那些超等人格、天才、神秘家或超人们……都不过是一大块由普通人组成的面团里的酵母而已。^①

可见，在汤因比这里，怠惰无力的群氓观念又一次展现在我们面前。广大群众不仅毫无创造力可言，甚至在跟随超人们迎接挑战时也往往不是心甘情愿的。少数人的创造力是吸引人民大众的诱惑物，人民大众则通过简单的机械操练，出于一种强制的摹仿性行动跟在超人后面盲目前进。

五、文明的衰落

既然文明的成长没有必然性，那么在它前进的任何一个阶段上，都有可能发生衰落。汤因比没有象斯本格勒那样给文明的生命全过程规定一个严格的时间表，在他看来，不同的文明可能在不同的阶段上发生衰落，因而他自称“不是一个宿命论者”。他认为，人在受外在自然环境和社会环境的制约时，也有着部分的自由，所以“人类事实上可以通过思维从自然循环的

^① 汤因比：《历史研究》上卷，第272页。

控制中获得鸟类和兽类不能获得的一定程度的自由。”^①

然而，汤因比给我们描绘了一幅令人失望的世界文明全景图：除西方文明之外，现有的文明都已停止生长，它们在某个阶段都要衰落。他仍用挑战与应战的理论来解释文明的衰落：当应战敌不过挑战时，衰落就接踵而来，文明衰落表现为创造力的丧失和自决能力的终结。衰落的原因不是外在的、物质的和经济的，而是内在的、精神的和文化的。为了对抗唯物史观，汤因比把经济和生产也说成是外在的原因。他断定：经济因素和技术上的退步并不是文明衰落的原因，相反地，它们只是文明衰弱的结果或现象。甚至有这样的现象，文明已经衰弱了，但依然享有物质上的福利和繁荣，并在技术上得到进一步的发展。在汤因比看来，几乎每一种文明的案例都属于“自杀身死”^②，衰落起因于内部的疾病。

……外部敌人的最大作用只是能在一个社会自杀而还没有断气的时候，给它最后一击。如果外来进攻以一种暴力打击的形式出现在一个文明历史的任何一个阶段，那么除了在它的最后的垂死的阶段以外，这些外来的进攻，看起来都不会起破坏的作用，反而会发出积极的刺激作用。^③

例如，以色列人在四边充满敌意的阿拉伯世界的包围下，持续不断地处于动员状态，保持了自己的军事优势。又如第二次世界大战的战败国——日本和德国，奇迹般地恢复了繁荣，而两个主要战胜国——美国和苏联却日益陷入困境之中。^④ 根据这一观点，汤因比重复斯本格勒的论调说，罗马帝国之所以被蛮

① 汤因比：《文明经受着考验》，第27、28页。

② 汤因比：《历史研究》中卷，第39页。

③ 同上书，第36~37页。

④ 参见《汤因比论汤因比——汤因比与厄本对话录》，第138、136页。

族摧毁，安第斯文明的印加帝国之所以被西班牙军人征服，是因为这些社会已经衰落到相当程度了。

文明的衰落或自决能力的丧失，可能有多种原因，但都可归结为“创造行为报应”的概念，即由于种种原因，应战的胜利致使创造性人物不能应付再次面临的挑战。具体来讲，自决能力的丧失有以下几种：

第一，摹仿过程内含着使人类生活逐渐机械化的趋势，而机械化则是创造性的大敌。比如，设计和创造机器的目的虽然是要使机器成为人类的奴隶，但人也可能会变成机器的奴隶，处处依赖机器，而失去创造的机会。另外，摹仿本来是少数创造性人物创造出来使广大群众达到自己已有水平的办法，但它会反过来成为使领袖逐渐陷入机械摹仿的催眠术，因为领袖有时不得不适应愚钝的群众。这必然导致文明的停顿以致失败。可见，把摹仿当作用以确保人民服从其领导的“社会训练”，“有导向死亡之门的危险”，因为“当不可避免的失败发生时，人民不可避免地要感到失望”。^① 从而造成离心离德的现象。

第二，原来创造的旧有制度或组织，可能成功地应付了过去的挑战，但可能不能适应变化了的新情况。当一个社会的原有组织结构受到了一种新的社会力量挑战时，它可能有三条出路：（1）面对新情况和谐地自行调整结构。（2）拖延调整必然导致不和谐的调整即革命，而且“被拖延的时间越长，那么被阻挠的力量所受到的压力也就越大”。^② 例如，法国大革命就是专制机构拖延调整的结果。（3）反常，如对专制的民主调整使群众都获得了受教育的权利，但教育却使他们脱离了传统的文化背景，而且独裁者们的地位也由报纸等宣传机器所取代。如

① 汤因比：《历史研究》下卷，第150页。

② 汤因比：《历史研究》中卷，第47页。

果和谐的调整占了上风，这个社会就会继续生长，但惰性却倾向于使社会结构的绝大部分维持原状。如果发生了革命，这个社会的生长过程就要变得越来越危机重重，原因在于，尽管革命者总是抱有“彻底地同过去一刀两断”的幻想，但事实上“革命所重新实现的一切正是那种旧制度。”^① 我们总想努力忘却过去，可过去却总会稍作伪装便悄悄回到我们身旁。在这里，汤因比不能也不愿理解革命的意义。如果出现了反常，则社会就已经进入了衰落阶段。

第三，少数创造者僵化为某种自相矛盾的偶像崇拜。事实上，在任何一个文明社会的历史中，很少有某一领袖能对两次或两次以上的连续出现的挑战进行创造性应战的情形。但偶像崇拜使更换领袖成为不可能，从而导致失败。这样，人们就会发现，这位领袖原来的胜利就成了他再度承担创造性角色的严重障碍。

第四，由于把一种制度当偶像来崇拜往往堵塞了成功地对付进一步挑战的道路。例如，建金字塔成为埃及政治权力的化身，这至少是埃及文明的衰落的一个原因，因为本来可以用于为社会谋取福利的技术、资金和劳动力，现在却错误地用在偶像崇拜的途径上来。又如在远东社会，官僚体制异常受尊敬。虽然旧式的科举已经废除了，但是这些官僚们还是可以用一张芝加哥大学的或伦敦政治学院的文凭在农民面前作威作福。

第五，过于依赖一种曾经有效的技能会使人陷于停滞不前的境地。斯巴达人对曾使自己获胜的战术的迷信，导致了最后的失败。在工业中，如果不改进技术，也必然会被后来者超越，而后来居上者往往没有原来技术设备的包袱，易于采用新技术。

第六，军事行为的自杀性，它源自因胜利冲昏头脑而追求

^① 《汤因比论汤因比——汤因比与厄本对话录》，第125页。

不适当的目标。武力征服的一次成功，往往使一个社会迫不及待地运用武力贯彻其要求，但是武力是一件锋利的工具，只要使用不当就会伤害它的主人自己。有时进行军事冒险的人可能败在一个更为强大的对手之下，“凡动刀剑的，必死于刀剑之下”的格言就说明了这一道理；即使冒险又一次成功，过于丰富的战利品也往往导致内部互相残杀，士气涣散、道德败坏，并使文明濒于解体。

第七，胜利的陶醉导致居功自傲并丧失公允的判断能力，最明显的例子是教皇在取得精神的权力之后扩展自己的世俗权力，结果导致教会的衰落。目前的美苏两个超级大国，均是第二次世界大战的战胜国，由于他们陶醉于胜利之中，以为自己能支配世界，结果都耗尽了自己的元气，陷于衰败之中。胜利的陶醉连同军事冒险的自杀行为，与前边“坐下来休息”的消极原因不同，这两种原因是同过分地发展有关。

由于上述种种原因，少数创造性人物由于丧失了创造力，也就丧失了影响广大群众灵魂的魔力。“没有创造，自然也就不会有模仿行为。”^①失去了创造力的少数人不能用自身的魅力保证群众的效忠，就企图用武力来维持它已经无法维系的地位，这种暴虐行为使群众离心离德，社会的统一便不断地瓦解。文明就由衰落进入解体阶段。

六、文明的解体

随衰落而来的是解体。汤因比对文明解体的模式和原因很重视，对这个问题的研究占了《历史研究》的很大篇幅。

文明的解体表现为无法应付反复出现的挑战。在解体的概

^① 汤因比：《历史研究》中卷，第3页。

念中也包含不断出现的重复的挑战的成份。然而，在这个时候，每一次应战却都是失败的。其结果非但不是每一次挑战都具有与前不同的性质，反而是同一个挑战一次又一次地出现，社会却无力提出真正有效的应战方法。

文明解体的线索在于社会深处的分裂与不和，而这种分裂与不和是在衰落阶段中孕育的。事实上，在任何一个社会的历史中，如果创造的少数蜕化为统治的少数人，而企图用强力来维持群众对自己的效忠，那么就会引起群众的离心运动并起来反抗统治者的奴役。冲突必然导致武力，所以“军事行动乃是衰落和解体的共同特征”。^①首先是“少数统治者企图用武力维持他们所不应再占有的特权地位。然后，无产阶级就用仇来对待迫害，用恨来对待恐怖，用暴力来对待暴力。”^②分裂引起武力冲突，军事冲突则进一步加深了社会的分裂。

文明在解体过程中，社会明显地一分为三：（1）原来的有创造力的少数人转化为“少数统治者”；（2）广大群众离心离德，开始退出社会，觉得自己虽存在于这个社会，却不属于这个社会，他们组成一个内部无产者；（3）那些生活在这种文明的周围并和平地接受其文化影响的各个民族，也与之采取了敌视的态度，组成了一个外部无产者集团。在这里，汤因比划分阶级的标准不是物质生活的境况，而是精神状态。他写道：

……“无产状况”是一种感情状态而不是一种实际上的物质处境。当我们第一次使用“无产者”这个名词的时候，为了我们的目的，我们曾把它的定义说成是在一个社会历史的某一个阶段里的一个社会成员或社会集体，“在”该社会中而又不“属于”该社会；……无产者的真正标志

① 汤因比：《历史研究》中卷，第155页。

② 同上书，第162页。

既不是贫穷也不是下等出身，而是一种心理上的自觉状态——还有由这种自觉状态所刺激出来的仇恨心理——认为是从他的社会上的世袭地位中被排挤出来了。^①

毫无疑问，汤因比的阶级标准是不科学的，因为这个标准模糊了社会的真实阶级界限。在他看来，象托尔斯泰这样出身贵族的俄国知识分子，南非的白人反种族歧视者，出身富家的嬉皮士，都属于无产阶级。

同社会分裂相伴随的是灵魂上的分裂。作为唯心主义者，汤因比认为，“人类灵魂的分裂是社会表面呈现的任何分裂的基础”^②，这时人们已失去了创造性行动的机会，但得要主动或被动地选择不同的行为方式来应付腐朽时代的生活考验。人们或自暴自弃或自我克制，或逃避责任或自愿殉道；或持流离或持罪恶感，如此等等。在这时，作为文明成长阶段分化过程特征的个性与风格，消失在杂乱的世界主义中。艺术形式变成了标准化的或混合式的。精神已失去了传统之根的营养，调和与折衷成了宗教和哲学的特点。有的人在寻找普遍性的价值和“单一性”；另外的人为了逃避现实或乞灵于过去（复古主义）或憧憬于将来（未来主义）。所有这一切选择都注定要失败，因为它们都是企图从旧社会的物质范围内找出路。现实的出路只能到新社会里去寻找，而新社会本身仍在蛹体中等待再生。

面对文明解体的局势，不同的阶级各自持有自己的态度和策略。于是，在文明的这个阶段就有了种带有共性的现象：统一国家、统一教会和蛮族入侵。

首先，面对阶级冲突所引起的混乱，“少数统治者”企图把一种统一的政治制度即大一统国家，强加于社会，妄想凭此恢

① 汤因比：《历史研究》中卷，第171页。

② 同上书，第236页。

复社会的秩序和统一。这时，他们还发展了一种哲学，要求规范化和齐一性。如果本土的少数统治者无法胜任这项任务，那么外来的因素就要趁隙而入把其兼并进一个大一统国家之中。但是，由兼并所形成的大一统帝国往往遭到被征服者的坚决反抗。大一统国家的实现，外表上似乎代表着秩序的恢复，“但是事实上它只代表了社会解体过程中的一个阶段，”^①它外观上的强大并不是生命力的表现，而毋宁说成是不肯死去的老年人所表现出的那种顽固的长寿欲望。

其次，统一教会往往是在一个文明衰落以后的混乱时期产生的，并且是在接着出现的统一国家的政治组织中发展起来的。它是由内部无产阶级所建立，主要目的是为了逃避不可忍受的世界。教会往往因无产者接受外来的灵感而兴起，灵感的外来正说明此时的社会丧失了自决能力。不过尽管教会是接受外来灵感而产生的，可是它在未被本土人民完全接受之前，就开始转化为一个本土的产物了。虽然统一教会发展的特征是艺术的创造活动，但它还承有更高的历史使命。统一教会虽然是文明衰落与解体阶段的产物，它却以某种方式与新的文明联系起来。汤因比指出：

……统一教会之所以具有存在的理由是因为：在一种人类文明崩溃和另一种文明产生以前的这一危险的间歇时期，它保存了宝贵的生命胚种，因而使活着的文明的种籽递嬗下去。因此，教会是文明的繁殖系统的一个部分，充当从蝴蝶到蝴蝶之间的卵、幼虫和蛹体。^②

这就是说，教会不是文明的破坏者，而是一种濒死文明与另一种新文明之间的桥梁。基督教就以这种方式插在西方文明与希

① 汤因比：《历史研究》下卷，第3页。

② 同上书，第98页。

腊罗马文明之间；远东文明是通过大乘佛教和古代中国文明发生亲子关系；印度教似乎架起了从古代印欧文明向现代印度文明跨越的桥梁；伊斯兰教则成了古代叙利亚文明与现代伊朗、阿拉伯文明之间的中介。所有这些文明都以教会作为它们的蛹体，已死文明的各种残存化石均存留在教会的外皮之中。这些化石事实上就是不能蜕变成蝴蝶的蛹体教会。教会作为文明之间的蛹体，一般要经历“受胎”、“怀孕”和“分娩”三个阶段。“按照时间的先后，这三个阶段约略相当于旧文明的解体、间歇时期以及新文明的起源等阶段。”^①

最后，汤因比认为，“‘外部’无产者是所谓的蛮族，他们在历史上处于文明的边缘或外部。”^②为了劫掠即将死亡的文明的遗产，外部无产者往往组成一个军事集团，通过民族大迁徙侵入文明社会，与内部无产者一起摧毁那行将入木的统一国家。与传统的观点不同，汤因比反对把蛮族当作新社会的创造者；因此，他也不会同意维柯的观点：蛮族是使熟透的文明重新注入野性活力的力量。汤因比写道：

事实上这些蛮族并不是我们精神生活的创造者。他们所以被人注意，只是因为他们在古代希腊社会垂死的时候出现了一下，但是他们却连动一下手置古代希腊社会于死地的功劳都没有。等他们出现在古代希腊社会的历史舞台上的时候，古代希腊社会早已经因为几百年来的战乱而自己弄得遍体鳞伤了。他们只是啄食腐尸的兀鹰或是在臭骸里钻出钻进的蛆虫。他们的英雄时代乃是古代希腊历史的剧终曲，而不是我们时代的前奏。^③

① 汤因比：《历史研究》下卷，第99～100页。

② 《汤因比论汤因比——汤因比与厄本对话录》，第161～162页。

③ 汤因比：《历史研究》上卷，第18页。

显然，根据汤因比的观点，从旧文明社会转变到新社会要有三个因素：作为旧社会最后阶段的统一国家；在旧社会里发展起来的而转过来又发展了新社会的统一教会；以及作为外部无产者的蛮族的入侵。在这三个因素里，统一教会的作用是最重要的，而蛮族的征服则是最不重要的。

文明解体的过程具有内在的节奏，它不是一直跨下去的，而是“动乱与整合”的交替。社会的分裂造成动乱，大一统国家则是整合，大一统国家的解体则是最后的动乱。汤因比称之为“三拍半的动乱—整合节奏”，意思是说，节奏的每个节拍又都包含有一个整合或动乱的小反拍，分布在拍节本身内部。当然，在历史中，文明的解体也可能表现为两拍半、四拍半或五拍半。但是无论如何，文明一旦衰落就再也难以返老还童了。现存的文明都已衰败了，而欧洲的衰退也“已是一个无法回避的事实。”^①

我们不难发现，汤因比对文明最后阶段的描述显得更为机械或模式化，在此他向人们提供了一幅文明必然死亡的模式。但是，汤因比本人并不愿做一个命定论者。他认为，“死去的那些文明并不是命中注定必死的，也不是‘天生要死的’”^②。在他看来，人类并不是永远缚在轮子上的伊克西翁，也不是永远推着巨石上山的西西弗，永远往上推，而又无能为力地看着它滚下来。汤因比甚至指望，西方文明也许能以逃脱其他文明已经衰落的命运。他勉励他的同胞：“创造性的神火还在我们的身上暗暗地燃烧，如果我们托天之福能够把它点燃起来，那么天上的所有星宿也不能阻挠我们实现我们人类努力的目标。”^③ 他相

① 汤因比：《文明经受着考验》，第109页。

② 汤因比：《历史研究》中卷，第15页。

③ 同上书，第15页。

信：我们的“未来主要依靠我们自己。我们并不听凭冷酷的命运的摆布”^① 注定“让历史重演，我们完全能够通过自己的努力给历史以某种新的史无前例的发展形式。”^② 作为人，我们富有选择的自由，我们不应逃避责任，而必须为自己的命运而担负起这个责任。

第二，文明解体的模式也并非完全是呆板一致的。除汤因比所熟悉的希腊—罗马模式外，还有以治乱交替、一分一合而缺少间歇期的中国模式，以及浪迹天涯而仍能保持民族认同感的犹太模式。文明在解体中也并非必然死去：它或许在某一环节上“僵化”，而且在此后几千年保持不变；或许文明已死，但其残余继续存留在后继者的机体中。

第三，某种文明的死亡，有时也许并非只有消极的意义。耗尽了创造力的文化机体通过死亡而为充满生机的新文明让路，这对历史来说或许更为合理。孕育新的文明社会的子宫是内部无产者所创立的统一教会，引起新社会诞生的挑战是旧社会的阶级冲突；大一统教会所内含的精神创造力足以战胜那一挑战，于是挑战和应战过程又重新启动。濒死的文明将成为新社会成长的摇篮，曾经是边疆的地区又将变成中心地区。文明既在时间上发展，也在空间中延伸。

最后，汤因比认为，文明虽有兴衰，但并非没有意义的轮回。因为创造一种新生命尤其是创造一种“新的社会形态”，从来就不是一蹴而就的。创造绝非简单的事业，它是通过“不断地探索来取得最终胜利的”。过去失败的尝试，可以提供“通过从痛苦中取得智慧以获得成功的机会”，“虽然文明有兴衰，而且，在衰落中又使得其他一些文明兴盛，其他一些更高的有目

① 汤因比：《文明经受着考验》，第35页。

② 同上书，第33页。

的事业总可以一直前进。并且，在神的安排中，从文明的失败所造成的痛苦中取得的学识也许正是有效的进步手段。”^①或者说，“文明的衰败崩溃，也许是通向具有更高的宗教意义的事物的进步台阶。”^②这样，汤因比就通过神正论的观念承认了历史的意义和历史进步的某种可能性。

七、文明的意义

研究者们早就发现，汤因比《历史研究》的最后几卷在观念上发生了微妙的变化。德雷称这是从“历史社会学”向“历史神学”的转变：最初，汤因比把统一教会视为新文明诞生的准备期和蛹体；现在，他反过来主张，应将文明看作较高宗教得以产生的准备阶段。正是经历了文明的兴衰，人类才逐步认识到了上帝。^③这种看法是有道理的，正如汤普森所说的，汤因比的“神秘主义解释越来越明显，以至成了中心观点。”^④不过，实际上，一种浓厚的宗教精神弥漫在汤因比的全部著作中。汤因比的宗教气氛之所以越来越浓，原因是愈研究到最后就愈接近文明是否有意义的问题。过去研究文明兴衰本身，现在则要回答文明为什么兴衰？在文明兴衰的背后有没有持久的价值？汤因比无法理解社会与历史的现实基础和意义，因而就转向了神正论的观念。

汤因比在历史研究中所表现出的神学观点，与他的文化背景和个人所受的教育有关。汤因比对此作过自我解释：

① 汤因比：《文明经受着考验》，第33、15页。

② 同上书，第200页。

③ 参见汤因比：《历史研究》下卷，第177～178页。

④ K·W·Thompson，《汤因比的世界历史哲学和政治学》，英文版，第38～39页。

我受教育中的另一个事实在于，我是作为一个正统的英国圣公会教徒而受到培养的，我在易受影响的年龄里就被泡在圣经之中，……圣经——当然也包括圣经的语言和具有圣经观点的历史——伴随着我的一生。这里还有另一种宇宙神教——为基督教和伊斯兰教所共有的犹太教观点——的形式，它认为，历史是神的计划从产生到最后一件事的完成。我不是宗教徒。当我还是名大学生的时候，我就不再相信基督教的教义了……但是，犹太教徒、基督教徒和穆斯林对人类历史的态度却明显地印在我的脑海之中，并一直伴随着我的思想。^①

汤因比还告诉我们，宗教历史观对他的影响甚至比希罗多德等古代历史学家影响广泛得多，这种神学历史观的影响，使他最终建立了一种历史神学。正如美国学者李维所说的，汤因比“好象放弃了希腊人的循环概念，而采取基督教的‘终世论’，因此，它呈现得好象基督教是一种连续的、精神进步最高点的一种运动，它不只经历世俗异常灾祸之后仍然存在，而且它自身的持久，还得依靠它们。”^② 汤因比的神学历史观主要表现在如下几个方面：

首先，汤因比把宗教的发展当作文明兴衰的目的，使文明成了宗教发展的从属工具。根据这种观点，“我们应当把亲体文明设想为一种教会出现的序曲，把子体文明设想为从精神上已达较高水平的退步。”^③ 例如，可把古代中国文明视为大乘佛教的准备，把现代远东文明视为佛教精神上的退步。又如，也可把希腊文化视为基督教的序曲，而基督教之后的世俗的西方文

① 《汤因比论汤因比——汤因比与厄本对话录》，第60~61页。

② 李维：《现代世界的预言者》，黑龙江教育出版社1989年版，第205页。

③ 汤因比：《历史研究》下卷，第132页。

明不过是精神进步道路上的致命的堕落。汤因比写道：

如果说宗教是一驾四轮马车，那么，看来它凭以奔向天堂的轮子也许就是地上文明的周期性兴衰。文明的运动看来似乎是呈周期性循环的，而宗教运动可能是一根单向连续上升的曲线。宗教的连续向上运动是由文明按照生、死，再生这一循环的周期运动来提供服务和加以促进的。^①

他接着又明确指出：

按照宗教是文明的辅佐的理论，你可以期待，为了渡过一个文明与另一个文明之间的鸿沟，在每个适当的时候都有某些新宗教出现。如果另一种完全相反的观点是正确的话（即如果文明是工具而宗教是目的），那么文明可能再一次毁灭、破碎，但是一个高级宗教为另一外宗教所替换并非必然的结果。到此为止，如果我们世俗的西方文明毁灭了，那么，基督教作为世俗悲剧的新鲜经验的结果，不仅将继续存在，而且将会生长出更多的智慧和美德。^②

这就是说，在汤因比看来，虽然文明的运动是循环的，但宗教的运动可以是从一个文明到另一个文明持续进行的。

其次，汤因比认为，只有从宗教的观点看历史，才能赋予历史永恒的意义。因为，宗教是文明的基础，是文明的核心内容，他指出：

……如果仅仅从每个参加历史的个人立场来看，历史是“愚人所讲的毫无意义的故事”。但是当人在历史中瞥见唯一真神的作用时，这个乍看起来毫无意义的“声音和愤

① 汤因比：《文明经受了考验》，第201页。

② 同上书，第203～204页。

怒”就含有精神上的意义了。^①

这就是说，只有承认神对历史的控制，才赋予原本毫无价值的人的努力以神圣的价值和意义。他甚至认为，如果人不信仰某种宗教，就不能算是个真正的人。变动不居的历史现象背后有着某种稳定的东西，这种稳定的永恒的价值就是上帝在历史中的显现。历史学家的职责就是去“体会神”、“找到神”，从而“对于神在一个结构里运动的创造性活动”提供一个看法。^② 汤因比的这种观点，显然与他所表白的关于人类应掌握自己命运的口号相矛盾。在这里，他完全倒向了神秘主义。汤因比指出：

当我研究历史的时候，我力图透过人类的各种现象，深入到隐藏在现象后面的事物之中。我用上帝这个字眼试着称呼那些我所怀疑是隐藏在各种现象后面的东西，因为我找不到任何别的表达方式。……每一个人都感到人生是神秘莫测的，而且在某种程度上，每一个人都力图理解他所不可理解的东西。^③

这段论述表现了汤因比对上帝的理解不同于传统神学的地方：他无法理解历史的客观规律，因而就走向了神秘主义。因此，我不同意柯林伍德这样的评价：汤因比“总的历史观归根到底是自然主义的；他把一个社会生命看作是一种自然生命而不是一种精神生命”。^④ 事实上，汤因比不仅把文明的内核看作是精神性的，而且主张：“宗教是文明生机的源泉。”^⑤

最后，汤因比把宗教当作拯救文明及整个人类的最有效的手段。道理很清楚，既然他认为宗教是文明生机的源泉，那么

① 汤因比：《历史研究》下卷，第129页。

② 同上书，第124页。

③ 《汤因比论汤因比——汤因比与厄本对话录》，第64～65页。

④ 柯林伍德：《历史的观念》，第185页。

⑤ 《展望二十一世纪——汤因比与池田大作对话录》，第369页。

结论必然是：“一旦失去对宗教的信仰，就会带来文明的崩溃和更替”。^①汤因比断定，生产的剩余只是建设文明的外在条件，只有宗教信仰才给人提供合作的“纽带”。如果没有人与人之间的合作，剩余产品只能导致阶级分裂和战争。这就是说，“如果没有神的参加，就不能有人类的统一。相反，当人类丢弃天上的舵手时，”人就“会陷入和他的天生的社会性相反的倾轧状态”。^②文明的进步是模仿少数创造性人物，但创造性人物一旦失去创造力就会失去权威，况且人的生命本身就是有限的。如果人类的模仿模式发生根本变革，就会永葆人类文明的青春：“这个新转变就是从模仿世俗文明的短命的领导人转变为模仿人类一切创造性的根源——上帝。”^③然而，要实现人类的统一，就得先求得宗教上的统一。汤因比认为，所有的高级宗教都具有一个共同本质，即承认宇宙中的一个高于人本身的精神存在，弃绝自我中心。在特定宗教中，统一的本质都与非本质的历史沉积物纠缠在一起；当我们在宗教的不同历史形态中认清了这种本质上的统一性时，我们就会理解：各种高级宗教的使命不是相互竞争的，而是彼此补充的。^④而且，西方文明在空间上的扩展，有可能使世界形成一个单一的社会，这虽然是它本身活力耗散的不详之举，但毕竟为宗教精神的统一创造了外在的条件。交通手段的发展，也为精神上的认同提供了便利。在太空时代，人类可以自由地翱翔，并从地理约束中解放出来，这有利于统一精神的发展。所以这一切就形成了一张温床。以便把所有的高级宗教综合在一个新的、大一统的教会中，从而建立

① 《展望二十一世纪——汤因比与池田大作对话录》，第369页。

② 汤因比：《历史研究》下卷，第129页。

③ 同上书，第131页。

④ 参见约·麦奎利：《二十世纪宗教思想》，上海人民出版社1989年版，第158~159页。

人间的天堂。

到此为止，汤因比仍对人类文明保持谨慎乐观的态度，至少与斯本格勒相比是如此。但是，随着年龄的增长，他似乎变得越来越悲观了。^①在他看来，现代人外在的物质手段的发展，不仅损害着人类的精神，而且导致污染和资源枯竭。更有甚者。象核武器这类大规模杀伤性武器的发展，足可以使地球毁灭几次。以往的战争再惨烈也不至于影响到爱斯基摩人和喜马拉雅山脉上的居民，但现在北加拿大和西藏都有可能成为未来超级战争的表演场所。文明死亡后，仍可有新的社会文明存在，但现在“毁灭的极大可能性是我们有可能灭绝全部人类种族”^②。出于对人类命运的担忧和焦虑，汤因比晚年越来越关心未来，表现出强烈的使命感。他说道：

在过去，随着旧文明的灾祸的黯然失色，接踵而来的往往是新文明的崛起，这种情况是真实的。但另一方面，在过去，人类没有力量去做任何压倒一切的事——无论是好事还是坏事。而现在，我们已经有了力量去建立一个生物圈，它覆盖着这个行星表层上不适于居住的地方。我们已经有了力量去结束历史，甚至结束生命。正是由于这个原因，我想，我们不能使自己跌到悬崖峭壁的边上。^③

然而，汤因比无法找到社会发展的真正出路，他仍把社会的拯救寄托在宗教方面。他认为，人类必须从政治、经济和精神（宗教）三个方面去拯救自己，但从长远看来，宗教方面的任务是最主要的。人类社会统一的重要性不应在技术和经济领域中去寻找，不应在战争和军事领域中寻找，而应到宗教领域内去

① 参见《汤因比论汤因比——汤因比与厄本对话录》，第168~169页。

② 汤因比：《文明经受着考验》，第139页。

③ 《汤因比论汤因比——汤因比与厄本对话录》，第100页。

寻找。在这样的原子时代，人们除了把自己的品行提高到过去佛陀和圣弗朗西斯实际达到的水平之外，是很难找到避免集体自杀道路的。“人类的力量越大，就越需要宗教。”^①

不过，宗教的作用往往是长期的，但形势所迫，如不尽早实现政治统一，人类肯定不能继续存在下去。这就是说，建立一种世界范围的政治和社会的联合，对于整个人类的未来和拯救今天的时代来说，都是非常必要的。尤其在今天一个原子时代，政治统一和任务变得比以往任何时期都更为紧迫。但是，武力统一的尝试只能是自取灭亡，政治统一只能走其他道路。在汤因比看来，这项任务已无法为西方社会所完成，因为西方人在扩张中发展了骄横和崇尚外在力量的心态。西方文明教育了世界各个民族，但唯独西方人未接受教育，因此，世界的希望将落在现在处于落后地位的民族的肩上。汤因比尤其看重中国在未来的地位和古代中国墨家的“兼爱”思想，^②认为中国可能会成为实现统一世界的新主轴：

……就中国人来说，几千年来，比世界任何民族都成功地几亿民众，从政治文化上团结起来。他们显示出这种在政治、文化上统一的本领，具有无与伦比的成功经验。这样的统一正是今天世界的绝对要求。中国人和东亚各民族合作，在被人们认为是不可缺少和不可避免的人类统一的过程中，可能要发挥主导作用……。^③

与那些西欧中心主义者相比，汤因比广阔的胸怀是令人称道的。然而，建立统一的政治联合体，却是与他的理论相矛盾的。根据他的学说，统一国家的建立是文明衰落的标志。另外，大同

① 《展望二十一世纪——汤因比与池田大作对话录》，第40页。

② 参见《展望二十一世纪——汤因比与池田大作对话录》，第427页。

③ 同上书，第294页。

世界是人类美好的理想观念，它为人们所憧憬，具有永恒的价值，汤因比的设想是这一理想观念的蹩脚的模仿（他不反对私有制）。可是，汤因比并不能为这种理想找到现实的基础和途径。他的阶级局限性决定了他只能成为世界未来悲观的预言者或先知，尽管他本人否认自己是一个预言家。

总而言之，汤因比的历史哲学是一个非常庞杂和充满内在矛盾的体系，在其中有经验方法与思辨结构的矛盾，渊博的史料知识与过于贫乏的论证模式的矛盾，科学理性与阶级私利的矛盾，世界主义的胸怀与内在的西方灵魂的矛盾，思想与感情的矛盾，等等。因此，人们对汤因比的理论褒贬不一：有的说，《历史研究》是一部不朽的杰作，是我们时代最伟大的著作之一；有的说他的著作充满了错误与曲解，只配在通俗报刊上作为人们消遣阅读的对象。但是，无论如何，我们应承认，汤因比在一生的探索 and 追求中，在内在矛盾的不断挣扎中，接触到了许多深刻的历史智慧，他那到处闪现的灵感，对后人有许多启发。我们必须批判和扬弃其历史观点和体系，但这并不妨碍我们从他的著作中吸取智慧和教益。

第九章 雅斯贝尔斯的历史 轴心期理论

卡尔·雅斯贝尔斯(Karl Jaspers, 1883~1969)是德国哲学家、精神病理学家,存在哲学的主要代表人物之一。1883年2月23日生于德国北海岸附近的奥尔登堡。他自幼体弱多病,但却具有坚强的独立精神和自由不羁的性格。1901年入海德堡大学攻读法律,后在柏林、哥丁根和海德堡等地的大学学医,1909年获海德堡大学医学博士学位。1909~1915年任海德堡大学精神病医务室志愿助理研究员。后来,雅斯贝尔斯的兴趣转向哲学,并很快展示了他思想的深邃和思维的缜密特征。1921年应聘任海德堡大学哲学系教授。在当代德国哲学界,雅斯贝尔斯有着独特的经历:他从未师从任何哲学导师,也未接受过学院式的哲学训练。对于他来说,哲学不是一个既定的专业,而是他精神发展的产物,“哲学是他的全部个性。”^①希特勒当政后,由于雅斯贝尔斯的妻子是犹太人,他受到了迫害。雅斯贝尔斯拒绝与纳粹合作,终于在1937年被解除教职,并禁止出版他的任何著作。这种经历,使他的“历史兴趣有了转变”,他扩

^① 萨尼尔:《雅斯贝尔斯》,三联书店1988年版,第244页。

大了阅读的范围，开始从世界的角度来思考“人性存在”的现状。^①德国投降后，他参与了重建海德堡大学的工作，并任大学评议会主席。后来，由于雅斯贝尔斯著文认为德国政府和人民对战争负有不可推卸的责任，引起了他的同胞们的怨恨和攻击。为此他不得不于1948年迁居瑞士，并赴巴塞尔大学任教。就这样，这位在纳粹当政时忍辱生活在德国的哲学家，却在法西斯德国战败后被迫离开了祖国。最后，雅斯贝尔斯放弃了德国国籍，并加入了瑞士籍。1969年2月26日，刚刚过了自己86岁生日的雅斯贝尔斯与世长辞。

虽然雅斯贝尔斯不是通过学校的训练和教师的指导走上哲学的道路的，但他却通过阅读哲学著作与整个西方哲学的思维传统联系起来。在他看来，只要拥有了这个思维的传统，就可以沿着它向上攀登。雅斯贝尔斯很早就开始阅读大哲学家的著作，如斯宾诺莎、卢克莱修、叔本华，尼采、普罗丁、谢林、康德等人的著作。大约1913年起，又研读了克尔凯郭尔、胡塞尔和黑格尔的著作。从雅斯贝尔斯的历史观点看，他也熟悉奥古斯丁、赫德尔、斯本格勒和汤因比的著作。雅斯贝尔斯很推崇历史上的伟大哲学家，与之相比较，却轻视与他同时代的哲学家。他认为，“今天的哲学的真理，大多是表现于将旧思想翻新，只有少部分是表现于新的基本概念之形成。”^②雅斯贝尔斯与各种形式的新实证主义的关系很淡薄，在他看来，这个学派只有怀特海、罗素和维特根斯坦还值得重视。在德国，雅斯贝尔斯相信，除了海德格尔有某种重要性之外，没有什么重要的人物。他尤其轻视西南德意志学派，认为李凯尔特哲学无非是一种僵死的和空泛的思维。雅斯贝尔斯也未抬高自己的地位，他认为

① 《雅斯贝尔斯哲学自传》，上海译文出版社1989年版，第101页。

② W·考夫曼编著：《存在主义》，商务印书馆1987年版，第135页。

自己并未提供任何新哲学，只不过是“忠实地保管信托物的财产托管人”，自己的任务不过是更好地理解那些伟大的哲学家，根据他们的观念把当今现实中所经验到的和所希望的东西转化为哲学语言。然而，事实上，雅斯贝尔斯不仅从以往哲学家那里学到很多东西，而且使学到的东西都重新改造了一番，变成了现代的和具有独特个性的哲学。^①无论如何，雅斯贝尔斯是一位真正的哲学家。

同克尔凯郭尔一样，雅斯贝尔斯主张，哲学的任务既不是去说明客观世界的意义，也不是去说明一般的意识或精神的意义，而是要描述人的生存的意义。哲学应当为人的自由而呼吁，应当注重人的生存，并以此作为一切现实的核心。在雅斯贝尔斯看来，存在可以划分为三个领域：（1）可以客观化的领域，它不仅包括物理客体，而且包括已成为客体的人的观念、活动和体制；（2）生存领域，是人特有的存在方式，它既不能从客体派生，也不能被客观化；（3）超越或上帝。人的存在是被世界的存在以及超越包围着，可以同二者发生联系：人既可能沉沦，也可以超越。人的存在不仅意味着活在世上，还意味着存在的超越与自由。与无所不包的“统摄”相比，人是有限的，可是一旦有了自由与超越，人的有限性就与世上其他事物的有限性有了区别；人能意识到自己的有限性，并在这种意识中分享了无限。在雅斯贝尔斯看来，关于人的最终知识是不能达到的，如果宣布人是什么，就等于取消了人的实存。哲学应该被理解为一种连续活动，永远不能达致某种终极的、包罗万象的体系。在这种情况下，哲学应该致力于帮助人确立自信，这种自信既不是用虚假的幻想世界欺骗人，也不是在摆脱一切幻觉之后又使他陷进怀疑主义和虚无主义的绝望，而是将他的本质之中的

^① 参见萨尼尔：《雅斯贝尔斯》，第33、246～247页。

积极的核心带入个人的最大的努力之中。雅斯贝尔斯主张建立世界哲学，其任务是制定一种思维方式以有助于建立自由的世界秩序。他相信有一种逻辑可使人类自由地交流信息。在他看来，所有思想在本质上都依据于信念，因此世界哲学应把思维对现实世界中瞬息即逝的各种对象的留恋中解脱出来。

雅斯贝尔斯一生写了约 30 余本著作。主要有：《普遍精神病理学》(Allgemeine Psychopathologie, 1913)、《世界观的心理学》(Psychologie der Weltanschauungen, 1919)、《大学的观念》(Die Idee der Universität, 1923)、《时代的精神状况》(Die geistige Situation der Zeit, 1931)、《哲学》(Philosophie, 3 Vols, 1933)、《生存哲学》(Existenzphilosophie, 1938)、《罪责问题》(Die Schuldfrage, 1946)、《论欧洲精神》(Vom europäischen Geist, 1947)、《真理论》(Von der Wahrheit, 1947)、《哲学信仰》(Der philosophische Glaube, 1948)、《哲学导论》(Einführung in die Philosophie, 1950) 和《我们时代的理性与非理性》(Vernunft und Widervernunft in unserer Zeit, 1950) 等。雅斯贝尔斯的历史哲学思想主要集中在《历史的起源与目标》(Vom Ursprung und Ziel der Geschichte, 1949)，这部著作是他建立世界哲学史宏伟计划的一个部分，目的是为世界哲学寻找一个统一的基础。在这里，正如汉斯·萨尼尔(Hans Saner)所说的，“思维只有以整个思维的世界史为指导，才能获得它最大限度的交往范围，与此相同，新的世界意识只有把握了实在的世界史，才能获得它的范围。”^[1]

与原本格勒和汤因比不同，雅斯贝尔斯不是专门的历史哲学家。他的历史哲学只是他整个哲学发展中的一个必要环节，从这种意义上说，雅斯贝尔斯对历史的思考类似于黑格尔的“历

[1] 萨尼尔：《雅斯贝尔斯》，第 173 页。

史哲学”。然而，历史哲学在雅斯贝尔斯那里并不是一个无关宏旨的赘疣，相反地，它是构成其生存哲学与世界哲学的一个重要组成部分，正如刘放桐指出的，在雅斯贝尔斯哲学中，“历史性”（Geschichtlichkeit）是一个“极为重要的概念”，因为它“正是用来表示作为其整个哲学基础的生存概念的特性。”^① 根据雅斯贝尔斯的观点，人不可能永久地获得他自己的本然存在，而只是瞬间地获得，并且以后又处于那种偏离本然存在而沉沦为单纯的存在这样一种经常的危险之中。这样一来，普遍的东西并不是本然的存在者，重要的是历史中只出现一次的东西，由境遇所制约的东西，是根据不可理解的、自由的原因突然出现的東西。哲学的核心是认识人的生存，但人的生存只有通过历史才能加以认识，因为人的生存既要通过使自己内部的实际活动“获得历史基础而得到实现”，又要“通过它内部潜伏的未来而获得实现”。^② 就此，雅斯贝尔斯指出：

对于我们的自我意识来说，没有哪一种实在比历史更为重要。它向我们展示了人类最广阔的视野，给我们带来了传统的种种内容——我们的生活正是建立在这些内容之上的；它也为我们指示那些衡量“现在”的尺度，它还使我们摆脱无意识的束缚而趋向我们自己的时代，并教诲我们从人的最高潜能与不朽的创造中去认识人。^③

在雅斯贝尔斯看来，随着历史的开始，人才真正成为人。或者说，最初人的本质力量的涌动还是潜在的，只是到进入历史运动时才充分丰富地表现出来。如果我们以历史之镜鉴今，就可

① 《西方著名哲学家评传·续编》下卷，山东人民出版社1986年版，第330页。

② 雅斯贝尔斯：《历史的起源与目标》，华夏出版社1989年版，第1页。

③ 雅斯贝尔斯：《智慧之路——哲学导论》，中国国际广播出版社1988年版，第67页。

以对我们现存的经验有更好的了解；当我们从现时代的尺度反观古代时，历史可以变成对我们来说是活生生的东西，当古今彼此相互辉映时，我们的生活必将变得更加丰富、更加充实。

另外，走向历史哲学也是雅斯贝尔斯干预社会的一种方式。面对经历过两次世界大战的现实，他试图以某种方式改造人类的精神状态。他在《自传》中写道：“由于我无从参加积极的政治合作，我只能思考、写作、发表讲演。这种思考引导到历史的基本问题，引导到关于世界历史的问题和关于我们自己在世界历史中的处境问题。”^①

一、世界历史的结构

尽管近代以前的世界历史仅仅是地域历史的聚合，并且直到今天，它才成为地球的事实性总体历史。但是，人类应具有共同的起源和目标，这是雅斯贝尔斯的信念。历史上曾出现过种种把历史综合为一个统一体的尝试，但这些统一的基础只具有特殊性，例如圣奥古斯丁以圣经历史观为标准，黑格尔则把西方当作历史的目标和归宿。因而他们不能真正解释人类历史的共同基础。雅斯贝尔斯试图“通过分析世界历史的结构”，寻求“人类历史的最大包容和最高统一。”^②他在历史中划定了一个轴心期，认为在那里存在着“某种深刻的共同因素，即人性的唯一本源的表现”，^③在那里产生了此后能够成为人的东西。这样一来，人们就可超越所有种族、语言和信仰的差别，获得某种对整个人类来说是共同的东西，并建立理解世界历史的统

① 《雅斯贝尔斯哲学自传》，第84~85页。

② 雅斯贝尔斯：《历史的起源与目标》，第6页。

③ 同上书，第20页。

一框架。

根据雅斯贝尔斯的观点，虽然人类在这个星球上已经存在过几百万年，而且从考古发现看，几万年前人在体质上便同现代人完全一样了，但是，仅仅在过去相对短暂的五六千年中，我们才具有一个资料上连贯的历史。雅斯贝尔斯描绘了人类历史的基本轮廓，它可分为四个基本阶段：

(1) 史前时代。雅斯贝尔斯称之为普罗米修斯的时代：这时，由于语言的应用、工具的发现、火的使用和人类共同体的形成，人第一次超出了生物学物种的规定而变成了真正的人。在这个起点上，人性由生物进化和历史演变两种因素的相互作用所构成，但“人的本性是他的人为性”。^①因此，人类的起源是单一的，这是人类一致性的最初基础。人类的一致性不在于他们的动物学结构，而在于意识的相互理解。人类的历史进化，就是精神性和技能性的遗传内容的展现。由于人性刚刚萌发，人类最初的发展是一个缓慢的过程，这一切事情都是在无意识之中进行的。“人虽然已经成为人，但仍紧紧地附属于自然。”^②在时间上，史前可分为两段：绝对史前，即公元前4000年以后到早期文化开始之前的阶段；相对史前，则与古代文化同时发展。因为这决不是一种直线的向前发展，而是同时存在和相互接替的多重文化区域。同时，某些技术进步，如石器的制作，以缓慢的进程扩展开来，传遍了一个又一个的文化区域。史前人变成人的时刻是最深奥的谜，这是一个沉默的历史时代，直到今天我们也无法理解，我们充其量也只能提供一幅史前人模模糊糊的图像。尽管如此，我们不应低估史前阶段的地位，事实上，史

① 雅斯贝尔斯：《历史的起源与目标》，第50页。

② 同上书，第51页。

前是后来一切的基础，它“预先决定了此后的整个历史进程”，^①因为“人类在史前的进化，就是构成人性之基本因素的发展。”^②

(2) 古代文明。公元前 5000 年到公元前 2000 年间，古代高级文明相继在三个地区出现了：首先是苏美尔——巴比伦、埃及和爱琴海文明；其次是雅利安印度河文化；随后是黄河流域的古代中国文明。这三种古代文明均有自己的特殊精神，它们都是早已遍布地球的广大人群间的一些光明小岛。这个时代的基本内容是：大河流域防洪与灌溉的组织任务加强了行政机构的权力，国家形成了；各文明国家均利用周围国家和游牧民族本身来防止游牧民族对文明地区的袭击，从而形成了一系列世界帝国；马开始被用作乘骑和运输工具，它使人获得了某种空间上的自由；由于共同语言、文化和神话的形成，各民族产生了；文字的发明也许是最重要的，因为文字既是国家管理的必要前提，也为历史认识提供了条件。历史追溯到有语言证据的遥远过去，凡在有片言只语传递给我们的地方，“我们仿佛就感觉到了到脚底下坚实的土地。”^③再加上坚固建筑物和艺术品的出现，使整个古代文明时期变得与史前不同了，那再也不是一个沉寂的世界。古代文明通过文字向我们说话，向我们讲述那时发生的故事；古代文明的建筑物和艺术品也能把隐藏的内部含义、外部环境及创造者的冲动，间接地传达给我们。人发生了内部转变，人类从非历史进入了历史。然而，这些文明仍缺乏奠立我们新人性基础的精神革命，除了最初的显著创造，它们缺乏任何特殊的历史运动。因此，古代文明虽为轴心期提供了

① 雅斯贝尔斯：《历史的起源与目标》，第 42 页。

② 同上书，第 36 页。

③ 同上。

基础；但却被它所淹没。

(3) 轴心期。从公元前 800 年到公元前 200 年，以公元前 500 年为中心，人类的精神基础同时并独立地在中国、印度、波斯、巴勒斯坦和希腊开始奠定。直到今天，人类仍然附着在这种基础上。轴心期是雅斯贝尔斯历史哲学的中心概念，理解这个时期对于建立世界历史的整体观念极其重要。鉴于此，我们将在勾画完历史分期之后专门讨论这种“轴心期理论”的内涵和意义。

(4) 科技时代。它是自轴心期以来在精神领域或物质领域的第一次全新发展，这一过程在中世纪末期萌发于欧洲，17 世纪建立了理论基础工作，18 世纪末进入一个广泛发展的时期，并在 19 世纪末到 20 世纪初以急速的步伐向前迈进。现代科学技术使欧洲产生了有别于其他文化的特征，把欧洲与世界其他地区特别是亚洲分离开来。由于技术发展的结果，自 16 世纪起，当代世界在缓慢发展的过程中，已在事实上变成了一个联络体。欧洲则成了世界的中心。

雅斯贝尔斯认为，把历史划分为几个时期而赋予它一个结构，总是粗略地简化，很难与丰富的历史事实完全相适应。但是，只要不把这一结构变为僵死的形式，简化还是有利于指出各个历史阶段的本质的。

从各个历史阶段的本质看，四个时期的历史意义是不能等量齐观的。史前与古代文明可以说是间歇期，而轴心期是突破期，科技时代则是第二个间歇期。在这段间歇中，人们可以聚集起来，鼓起为世界历史行动的力量，并逐步获得进行新的征途所需要的知识和技术的装备——这种对间歇期概念的运用，明显地表现出汤因比历史观对哲学家雅斯贝尔斯的影响。根据雅斯贝尔斯的观点，轴心期成了历史的重心和中心。对于轴心期来说，在它之前的时代可以在一般意义上理解为前历史或者

历史的准备期；在它之后的时代，可以理解为始终由它参予决定的历史。当然，经过第二次间歇和准备，世界历史有可能进入新的轴心时代，雅斯贝尔斯指出：第二次间歇

……与新普罗米修斯时代即科技时代一起开始，它将通过与古代文明的规划和组织相类似的建设，或许会进入崭新的第二个轴心期，达到人类形成的最后过程。这个过程仍十分遥远，隐而不露。^①

当然，人类未来的发展究竟如何，这个问题已超出了世界历史结构的界限，它的内容具有形而上的意义。根据雅斯贝尔斯的观点，可把它放在过去、现在与未来的相互观照中加以理解。然而，“起源和目标为我们所不知，完全为任何认识所不知。我们只能在模糊的象征之微光中感觉到它们”。我们的现实存在于这两极之间的移动中；尽管如此，我们仍“可能在哲学反思中努力接近起源和目标。”^②

有趣的是，能比较清楚认识的是历史事实和过程，历史的起源与目标则往往不为人类所理解，可是，雅斯贝尔斯却把自己的著作题为《历史的起源与目标》。显然，这个用意在于，经验的历史并不是他所关心的领域，他关心的是历史的共同性，而这种共同性存在于历史的起源和目标之中。历史的起源与目标，是我们的反思不断追求而又永远无法达到的东西，但正因如此，它才体现了人的本性和历史的本性。至少，从存在主义的观点来看是如此。

① 雅斯贝尔斯：《历史的起源与目标》，第33页。

② 同上书，第6页。

二、轴心期的特征和后果

轴心期的具体表现是充满了不平常的事件。首先是涌现出众多的先哲。在中国诞生了孔子和老子，中国所有的哲学流派，包括墨子、庄子、荀子和诸子百家，都出现了；印度出现了《奥义书》和佛陀，探究了一直到怀疑主义、唯物主义、诡辩派和虚无主义的全部范围的哲学可能性；在伊朗，祆教创始人琐罗亚斯德提出了一种挑战性的论点，认为宇宙的过程和人世的生活属于善与恶之间的斗争；在巴勒斯坦，从以利亚、以赛亚和耶利米到以赛亚第二，先知们纷纷涌现；希腊也贤者如云，其中有诗人荷马、哲学家巴门尼德、赫拉克利特和柏拉图，许多悲剧作者，还有修昔底德和阿基米德。这些伟大的名字都是在几个世纪之内独立地也差不多同时地在中国、印度和西方出现的。这些名字标志着人敢于依靠个人自身了。哲学家首先出现在世界上，中国的隐士和云游哲人、印度的苦行者、希腊的哲学家和以色列的先知都可以归为一类，尽管他们在信仰、观念和内在气质上有着很大的区别。他们象征着，人在自己身上发现了最根本的源泉，人以自己内在的世界来抗拒整个外在世界，借此他可以超越自身和世界之上。

其次，“这个时代产生了我们至今仍在其中思想的基本范畴，创造了人们至今仍赖以生活的世界宗教。”^①三个进入轴心期的地区出现了新特点，人们开始意识到整体的存在、自身和自身的限度。人类体验到了世界的恐怖和自身的软弱。在探寻根本性问题时，人们为追求解脱和赎罪，已接近了深渊。可是，在自我深处和在超然存在中，人也体会到了自己的独立自存。

^① 雅斯贝尔斯：《智慧之路——哲学导论》，第70页。

第三，人性发生了全盘改变，“在轴心期，首次出现了后来所谓的理智和个性。”^①“以前无意识接受的思想、习惯和环境，都遭到审查、探究和清理。”^②对生命公认的解释动摇了，截然相反的事物间的平静，变成了对立和矛盾的不宁。人不再封闭在自身之中，他变得不能再确定自己，因此向新的无限的可能性开放。人们虽然意识到了自己所处的位置，但却不知道结局。人们内心充满了骚动和不安，出现了精神上的纷乱。同时，虽然人性变化的成就是个人获得的，杰出人物的能力“和芸芸众生之间的鸿沟变得异常之大。然而，个人的变化间接地改变了大众。人性整体进行了一次飞跃。”^③

第四，“人们试图通过交流思想、理智和感受而说服别人，与此同时就产生了精神冲突。”^④人们尝试了各种最矛盾的可能性，不同的道路全都试探过。因争辩、党派偏见和精神王国的分裂，造成了濒临精神混乱边缘的不宁和运动。一切皆被卷入漩涡。至于仍具有生命力和现实性的传统实体，其表现形式被澄清了，因此也就发生了质变。从社会方面看，无数的小国和城邦，展开了全面相互矛盾的斗争，但却开始了一种惊人的繁荣景象。

第五，“神话时代与其心灵的平静和自明的真理终结了。”^⑤人们开始根据理性和理性阐明的经验向神话发起了一场斗争，导致了反对诸伪神不真实形象的伦理反抗，人们开始向往一种超然存在、普天归一的上帝。宗教伦理化了，神话则成为蕴含寓意的语言材料。在此转变过程中，神话得到了改造，并被注

① 雅斯贝尔斯：《历史的起源与目标》，第10页。

② 同上书，第9页。

③ 同上书，第10页。

④ 同上书，第9页。

⑤ 同上书，第70页。

入了更为奥妙的寓意。

根据上述现象可知，轴心期是人类精神的第一次真正觉醒，那时的所有变化都可归属为“精神化”的过程。相互交流在3个进入轴心期的地区分别建立了精神传播运动。哲学家们云游各地，成为智囊和导师。人们殚精竭虑地寻求人类和陆生活的方式和最佳统治管理的方法。这是一个革新的时代，因而历史意识开始出现了。“只有在轴心期，我们才遇到了不遵循普遍规律、相反却构成一个具有包罗万象性质的、独一无二的、特殊的历史事实，它本身包容了所有的精神现象。”^①

当然，即使轴心期也不表现为一种趋向完美的直线上升运动。雅斯贝尔斯指出：

不能把这个经历了所有这些跨越世纪的发展的时代，看作是一个简单的上升运动。它是一个既创造又毁灭的时代。它并没有达到最终的尽善尽美。个别贤哲实现的最高思想潜力及其实际表达，没有成为共同的财富，因为大多数人跟不上他们的步伐。因自由意向而开始的运动，结果却变成无政府状态。当这一时代丧失其创造力时，三个文化区就都出现了教条僵化和水平下降。^②

而且，当混乱发展到无可忍受的地步，人们就开始寻求新的桎梏和新的安定。这种终结最初表现为政治上的发展。庞大的专制帝国差不多同时出现在中国（秦始皇）、印度（孔雀王朝）和希腊（希腊帝国和罗马帝国）。到处从崩溃中涌现出了工业技术、系统的秩序和组织，目的是为了维持冰冷僵化的文化。无论是本民族还是由其他民族完成建立帝国的任务，都表现为缺乏精神创造的过程。在中国和印度，帝国表现为文化衰退；在西方，

① 雅斯贝尔斯：《历史的起源与目标》，第19页。

② 同上书，第12页。

这一过程仅表现为文化的空间传播。在西方，建设新兴帝国政治的民族是马其顿人和罗马人。他们精神的贫乏在于突破的经验没有触及他们灵魂的内核。为此，他们虽然能够在历史的世界中，能够征服、管理、组织、获取和维持文明的形式，能够保护文化传统的连续性，但却不能够推进或加深对突破的体验。追随斯本格勒和汤因比，雅斯贝尔斯也把帝国的建立和工业技术的发展看作文化衰落的表现。不过，看起来他并不那样悲观。虽然轴心期也以失败而告终，但历史仍“继续发展”。^①

同时，也应指出，轴心期并不为全人类共同占据，而只是少数人，相对来说是极少数人，他们在3个地点朝前迈进了一步。雅斯贝尔斯试图超越单线历史与历史相对论的对立。他既不同意斯本格勒把各种文化说成是相互孤立的灵魂，也批评了黑格尔各世界历史民族递进迭替的历史线索。他指出：

我们恰恰不承认从中国到希腊这一系列阶段的真实性。无论在时间上还是意义上，都不存在这种系列。真实状况倒是它们是同时代的、毫无联系地并列存在着的一个整体。起先几条道路似乎从毫无联系的起源通向共同的目标。三种形态中都存在多样性，一部历史有三个独立的起源。后来，经过孤立而不连贯的接触后，最后仅在几百年前，确切地说是直至我们今天，历史才成为唯一的统一体。^②

根据雅斯贝尔斯的观点，世界能在交往和相互作用中实现空间上的整体性，但轴心期对历史起源统一性的作用却只是精神性的，即这时表现出了共同人性的基本规定：人的生存的超越性。这就是说，“轴心期事件事实上是一个关于人类内部的新起点，

^① 雅斯贝尔斯：《历史的起源与目标》，第29页。

^② 同上书，第18页。

而不是关于人性整体的共同发展的问题”，^① 它只涉及少数区域。“轴心期并非人类进化的普遍阶段，而是一支独特的历史分岔过程。”^② 这些发展最初彼此独立，它们之间肯定没有真正的交流和互相刺激。只是在轴心期末期，三个轴心区域才开始了接触和交往。可见，轴心期对“历史统一性”的作用既不在于它空间上的普遍性，也不在于它起源上的种族单一性，而是在于轴心期的普遍的精神作用，一方面是人性的起源和内在精神规定，一方面是“对无限交流的要求”。一致的精神根源和自我封闭的克服，使人类历史具有了统一性的内涵。这使我们觉得，越是回溯轴心期，各民族的关系就变得越密切，他们彼此也觉得越接近。雅斯贝尔斯指出：

我们所有人都可分享轴心期人类普遍变化的真实知识。虽然轴心期局限于中国、印度和西方，虽然这三个世界开始并没有联系，然而轴心期奠定了普遍的历史，并从精神上把所有人吸引进来。^③

显然，轴心期成了一种精神酵素。它将人性引进了世界历史的唯一脉络中。它奠定了人类精神存在的基础，开创了真正的人类历史。轴心期使世界历史结构发生了变化，它的作用以下具体表现：

(1) 在所有地方，轴心期结束了千年的古代文明，它融化、吸收或淹没了古代文明，无论成为这种新文化形式载体的是同一民族或别的民族。古代文化的某些因素进入了轴心期，并成为新开端的组成部分，只有这些因素才得以保存下来。相对于古代文明，轴心期的飞跃如同是第二次诞生，并通过这次新的

① 雅斯贝尔斯：《历史的起源与目标》，第25～26页。

② 同上书，第26页。

③ 同上书，第28页。

诞生，奠定了世界历史的崭新基础。

(2) 直到今天，人们的精神生活仍然导向轴心期的时代。人类一直靠那时所产生、思考和创造的一切而生存。诚然，伟大的新的精神创造也曾出现过，但它们也是轴心时代获得的观念所推动的。每一次新的飞跃都回顾轴心时期，并被它重新燃起火焰。轴心期潜力的苏醒和对那时的回忆，总是提供精神上的动力。中国、印度和西方都曾经出现过企图恢复它的自觉的努力——文艺复兴。

(3) 轴心期虽然在一定的空间限度里开始，但它在历史上却逐渐包罗万象。它充满了对交往的无限渴望，将自己展示给一切人，把自己暴露在任何检验与核实而前。在这之后，生活在三个轴心区地区以外的民族，要么与这三个精神幅射中心保持隔绝，要么与其中的一个开始接触。任何未同轴心期获得联系的民族仍保持“原始”，连续过着已达几万甚至几十万年的非历史生活；一旦与轴心区发生接触，就会把整个民族和人性纳入到历史的进程之中去。这样，“所有民族被划分为在突破世界中有其基础的民族，和与突破世界保持距离的民族。前者是历史的民族，后者是原始的民族。”^① 生活在轴心期以后的全部人类，不是保持原始状态，就是参与当时唯一具有根本意义的新事态发展过程。西方的日耳曼民族和斯拉夫民族，东方的日本人、马来亚人和暹罗人，都被拖进了历史。“对于这些民族说来，他们都通过改变和占用传播给他们的文明，才在与这些文明妥协的过程中创造了新的文化形态。”^② 例如，日耳曼人，是通过与罗马人的接触，在 1000 年前开始了人性革命和共同参与的，只是在这个时候他们才开始执行其精神上的世界使命，在沉睡

① 雅斯贝尔斯：《历史的起源与目标》，第 64 页。

② 同上书，第 65 页。

中积蓄藏匿的精神获得了自主的实体。在这里，雅斯贝尔斯部分地承认了非轴心突破民族的部分独创能力，但其推动力来自轴心期的观念，因而在突破世界中还是有其基础的。相比较之下，那些拒绝进入历史的民族前景则很不妙：历史一旦产生，原始民族便成了史前残余，他们占据的空间不断缩小，并有全部灭绝的现实危险。

(4) 开始了世界相互联系成一个整体的过程。从三个轴心在各自的扩张中相遇时，“它们之间就可能存在一种深刻的互相理解。”^① 尽管相隔遥远，但各历史民族一接触就相互理解、相互融合、相互影响，并关切同样的问题，因为这些民族或人们在人性生存上都有超越的要求。因此，斯本格勒的观点是错误的。^② 当然，由于他们各自都有独特的信仰，因而直到 15 世纪仍未达成世界的真正统一。这种统一需要一种唯一的普遍真理作为共同意识纽带，西方人发现的现代科学技术提供了这种真理，才开始了新的时代。这是我们在下一部分要予以探讨的问题。尽管如此，从轴心期起，世界历史获得了唯一的结构和至少持续到我们时代的统一。

轴心期的上述影响均是从历史实体的角度而言的，从历史认识论的角度看，这时，人们“获得了对历史的意识”^③，而且，“轴心期的概念”也“提供了借以探讨其前后全部发展的问题和标准。”^④ 对我们来说，轴心期成了一个尺度。在它的帮助下，我们可以衡量各个时代和各个民族对整个人类历史的意义。这就是说，我们不仅应以轴心期为标准认识和评价过去，也应以这种标准认识和评价现在与未来。

① 雅斯贝尔斯：《历史的起源与目标》，第 15 页。

② 参见上书，第 320~321 页。

③ 雅斯贝尔斯：《智慧之路——哲学导论》，第 71 页。

④ 雅斯贝尔斯：《历史的起源与目标》，第 15 页。

三、现在与未来

当论述轴心期理论时，雅斯贝尔斯表现出抛弃欧洲中心论的公正姿态。可一进入现在的科技时代，他又毫不犹豫地回到了欧洲特殊论和欧洲中心论的老路上。他认为，直到公元1500年左右，欧洲和亚洲的各大文化区域仍极为相似，而在其后几个世纪中却产生了极大的差异。在他看来，在西方，文化一元形式的倾向并不象中国的儒家学说和印度宗教那样，使精神生活变成了静止干瘪的木乃伊，西方有不断的突破。在突破中，各种各样的欧洲民族轮换地拥有其创造时代。然后，从突破中，欧洲整体获得了它的生命。通过对世界历史轴心的最深刻的认识，从1500年至1830年这段时间，在西方是以其大量特殊的个性、不朽的诗篇和艺术作品、最深层的宗教动力以及科学领域的创造而著名。这段历史是科技时代人们精神生活的直接前提。

目前时代完全新异的因素是现代欧洲的科学技术，它不仅与亚洲的产物迥然不同，甚至与希腊的成果也不是一脉相承的。科学认识的历史经历了三个步骤：第一步为全人类所共有，即用某种“前科学的科学”把神话和巫术理性化；第二步是希腊、中国和印度的科学，它在逻辑上和方法变得自觉起来；第三步才是全新的东西，它使欧洲区别于所有其他文化。雅斯贝尔斯指出：

……在最近几个世纪里，一种在本质上于各方面都是新颖的独特现象出现了：科学及其技术后果。自从有记载的历史开始以来，没有一个事件象它那样里里外外地彻底改变了世界。它带来了前所未有的机会与冒险。我们在技术时代生活了刚刚一个半世纪，这个时代只是在最近几十年中才获得了充分的统治地位。这一统治现在正增强到其

限度是无法预见的地步。至今为止，我们只不过部分地认识到这惊人的后果。现在，整体存在的新基础不可避免地奠定了。^①

根据轴心期理论，科技时代并不表现为精神生活的丰富，然而，雅斯贝尔斯在论述科技时代时则流露出难以压抑的自豪感。这说明，他的理论与他的民族感情处于矛盾状态中。

雅斯贝尔斯把普遍的科学和西方民族的文化特性联系在一起，并狭隘地割断了科学认识逐步积累的历史联系。虽然雅斯贝尔斯在政治上抵制了纳粹的沙文主义，但在文化上却无法抵御民族自大感的诱惑。他这样写道：

科学技术的根源与日耳曼—罗马民族一起奠定。由于科学技术，这些民族完成了历史的突变，他们开始了真正世界性的、全球的人类历史。只有这些民族，才仍然能在决定人类命运方面发挥积极的作用。他们使科学技术成为自己所有，并因此而承担了对人性可能造成的危险。人性是与西方的知识和技术密切联系在一起的。^②

雅斯贝尔斯断定，如果每一种文化都把自己看作是“世界中心”，“似乎只有欧洲通过实际成就证实了它的卓越”。^③因为欧洲的发展路线单独地通到技术时代，这给予整个世界以一种欧洲的面貌。

为什么现代科学技术发生在西方而不是其它两大文化区域？为什么欧洲有持续不断的突破？根据雅斯贝尔斯的观点，这是由欧洲本身的特点所决定的。欧洲的特点主要表现为：（1）同中国和印度封闭的大陆疆土相比，西方因其地理环境的极其多

① 雅斯贝尔斯：《历史的起源与目标》，第73页。

② 同上书，第73～74页。

③ 同上书，第79页。

样化而形成特点。它有半岛和岛屿，绿洲点缀的沙漠区，地中海气候地区，北部高山区和比较起来要广阔得多的海岸线。——这显然是错误的观点，因为谁也不能否认中国在地理上也有极其丰富的多样性特征。雅斯贝尔斯接着认为，与西方丰富多样的地理划分相似的是民族和语言的多样性，而且在历史中每个民族和每种语言轮流地充当行动和创造的主要角色；(2) 自希腊时代起，西方就懂得政治自由的思想，而政治自由优于专制极权主义；(3) 西方不停地追寻着本身进程的理性，它包含一种奠定了数学和形式逻辑的基础的一致性，坚持使自己面对合乎逻辑的思想和经验事实的说服力；(4) 西方人获得了完全的个人自我中心的意识本质，以致于他们在最高自由中感受到虚无的自由的限度，就仿佛人是开端和创造者一般。这种特征丰富的自主个性，在其他任何地方都不存在，这里充满了运动中的个人之爱和无限的自我启发力，开放、无限反省和精神的标准在西方产生了；(5) 西方人不断面临一个他不能回避的现实世界。他们不仅注视理性王国的真理，而且去实现这真理并通过理想使现实本身获得提高。西方人是在这个世界之内而不是在其之外寻找他的信念，认为现实世界是不可以被忽略的；(6) 象所有文化一样，西方人也意识到一种普遍原则的形式，但在西方这种原则并没有凝结成一种限定的制度和观念的固定教条，也没有凝结成在种姓制度与平稳秩序之内的生活。西方人决非变得稳定起来，他们给例外以活动余地，不怕自身内部的对立和决裂，经常容纳绝对新颖的生活和创造的模式。西方没有造成一个占统治地位的人类模式，而是造成了许多对立的模式。没有一个人等于一切，每一个都有其位置。每一个人不仅需要和其他人密切联系，而且也需要同其他人相互分离，因此无人可以要求整体。西方之所以永不安宁，永不满足，其根源就在这种多维的倾向性中，这正是西方不断获得突破的推动

力；(7) 西方人具有不屈不挠的特征，即决心把事物带到极端，对问题追根求底，让其得出非此即彼的结论。西方通过一神教的形式，走向声称独占真理的形式，这似乎与它的自由和无限多变性是矛盾的。但西方是一个永远把自己引向一个普遍原则、但不被任何普遍原则封闭起来的世界。

不难看出，雅斯贝尔斯对西方文化独特性和优越性的论述，既是肤浅的——这与他作为哲学家所享有的名声和地位很不相称，也是错误的——各种论据自相矛盾。他有时把外在（如地理的）因素扩大；有时把结果当成原因，如个性自由本来是近代社会变化的产物，却被用来说成是西方文化的固有特征；有时，他则不得不推出相互矛盾的论据，如独占真理的极端化（缺少宽容的基督教）与个人自由意识，虽然他试图做出辩解，但问题仍然存在；有时他无非是把阶段性或时代性特征归结为文化的民族性，如他对现代科学的解释就犯了这个错误。这一切都说明，雅斯贝尔斯不可能超越其阶段局限性和民族狭隘性。在这里，阶级与民族的感情变成了无意识的支配力量：他对以西方为代表的资本主义的繁荣有一种天然的感情。这种感情决定了，即使当他批评西方文明时，也掩饰不住内心的沾沾自喜。

当然，作为一个享有盛誉的哲学家，雅斯贝尔斯无法否认东方文化对西方的影响，并认为“各文化和各民族既互相吸引，又互相排斥”。^①他指出：

我们再也不能忽视伟大的亚洲文化世界，把它当作由处于永久精神停滞状态的非历史民族构成的世界。世界历史的范围是全世界。如果我们缩小这个范围，我们所组成的人类画面就将变得不完全和不真实。^②

① 雅斯贝尔斯：《历史的起源与目标》，第80页。

② 同上书，第82页。

但是，他仍无法超越把东方当作西方发展的材料和准备的偏见，并且把现代化说成是西化或脱离东方的过程。在他看来，“西方理解东方并脱离东方。它把东方文化的各项因素接收过来，将它们一直重新改造到成为它自己的文化为止。”^① 不仅如此，雅斯贝尔斯把现代化乃至轴心期以来的历史发展均归之于脱离亚洲的过程。鉴于此，脱离亚洲就不再是欧洲对亚洲的特殊姿态，而“是一个普遍的历史过程”，和全人类普遍的历史道路。比如，“中国和印度 3000 年的现实恰恰同样想从模糊的亚洲母体中走出来。”^② 很明显，根据雅斯贝尔斯的观点，亚洲代表了与西方有意识行动原则相对立的无意识状态，西方是历史发展的原则，而亚洲则是历史停滞的化身。这显然是黑格尔以来西方中心论思想的继续，是沙文主义在历史思想中的反映。

根据这种人类普遍地脱离亚洲母体的观点，雅斯贝尔斯对世界历史的结构作了新的调整：整个历史要分为三个连续的阶段：（1）史前；（2）历史；（3）世界历史。

在第一阶段，长期的史前包括人类的形成过程，它从语言和种族的形成一直到历史文化的开始。这时发生的一切都近乎无意识的自然过程。人类分裂为各语言区域，在默默无声的运动中扩展开来。在史前，文化过程已经存在，但它们始终未成为历史的差异。各种文化只在有限的区域内取得成就，但它们仿佛受缚于自然生活的基础，经常有滑落回自然生活中去的危险。原始文化也散布全球，但缺乏对人性的认识；人与人之间直接的有意识的联系，主要限于分散群体内部的有限范围。

在第二阶段，历史包括中国、印度、近东和欧洲约 5000 年的事件。实际上，涵盖了整个古代文明和轴心期的发展过程。少

① 雅斯贝尔斯：《历史的起源与目标》，第 79 页。

② 同上书，第 83 页。

数主要文化开始并驾齐驱地前进，尽管偶有接触，但它们是彼此隔离的历史。统一的世界历史在当时只是一个思想、并未变为现实。一个文化区域似乎已完全进入了连续的交往中，但文化传统的传递并不可靠。各个文化，从兴起、扩散、登峰造极的繁荣到最终衰退，顺次贯穿了全过程。每一次相继过程约有一个世纪，有时甚至会看到斯本格勒千年过程中的一个时期。西方也有过倒退的经历：公元700年左右，若有外星来客，他会发现地球上精神生命最高级活动的中心大概在中国的长安，君士坦丁堡只存有卓越的遗迹，而欧洲北部地区看上去仍处于野蛮状态中。当然，雅斯贝尔斯比斯本格勒乐观，他相信历史始终有不断的运动，不存在持续的衰退期，不存在无穷无尽的“农民生活方式”和文化的彻底僵化。甚至在印度和中国，也屡次有独创性和新事物脱颖而出。

在第三阶段，展现了真实的全人类的世界历史，世界和人类的全球统一正在成为现实。它的预备阶段在地理大发现时代，并在本世纪真正开始。整体统一的前提是世界交往的出现，由于地球空间的封闭，超越这个统一是完全可能的。不过，这个阶段尚未达到成为历史现实的程度，它仍然只是一种未来的可能性。由于普遍采纳了欧洲的科学和技术，世界都表现出欧洲的面貌。但是，“历史上首次出现的对我们状况的决定性因素，是地球上人类的真正统一。”^① 雅斯贝尔斯在《哲学导论》中写道：

历史第一次正在变成世界范围的，以现代交流赋予地球的统一性来衡量，全部先前的历史都只是局部历史的一种单纯的集合体。^②

① 雅斯贝尔斯：《历史的起源与目标》，第144页。

② 雅斯贝尔斯：《智慧之路——哲学导论》，第72页。

对人类来说，整个星球成为由通讯技术控制的单一整体，它比以前的罗马帝国还要“小”；现在一切重大问题都成了世界的问题，一个地方的变化必然引起所有地方的反应。这既孕育着机会，也包含着危险。

当然，在雅斯贝尔斯以一种自豪感历数着现代科技时代的成就时，他并未完全丧失其理智的清醒。他指出：“客观的历史分析虽然揭示了西方在世界形成过程中发挥的首要作用，但也发现了西方的不完善和不足”。^①

首先，雅斯贝尔斯公正地认识到，科学虽然在现代社会中发挥了巨大作用，但它并不能解决一切问题。可是，人们却对科学有不正确的态度。一方面是对科学的迷信，把科学对事物的假设性总体解释看作是完成的知识，人们期待它解决一切问题，深入理解全部存在，帮助满足任何一种需求。这种错误的期望是对科学的迷信。另一方面，只要这种希望遭到破灭，便会导致对科学的轻视。正如雅斯贝尔斯所说的：

当对科学的迷信变为失望时，其反应便是否定科学，转而诉诸感情、本能和冲动。那时一切祸患又都归咎于现代科学的发展。指望不可能实现的东西，这种迷信的必然后果就是幻灭。^②

未把一切祸患归罪于现代科学，这表现出雅斯贝尔斯仍持有某些基本的理性态度，他不愿完全诉诸于非理性的冲动。但是，他不理解社会问题的根本原因是不合理的社会制度，仍把赌注完全压在科学的发展上。在他看来，“决定人类最终命运的关键因素是，随着时间的推移，人们能否保卫科学，深化科学，以及

① 雅斯贝尔斯：《历史的起源与目标》，第 89 页。

② 同上书，第 111 页。

由越来越多的人把它引向真实。”^①

其次，“与轴心时期相比，最明显的是现在正是精神贫乏、人性沦丧，爱与创造力衰退的下降时期”。^② 尽管这是一次新普罗米修斯时代，（发现原子能似乎类似于发现火），其创造的灵感、坚韧持久的劳动和尝试的勇气都达到了很高的水平，“但这整幅画面给我们的印象是，精神本身被技术过程吞噬了。”^③ 人们变得越来越片面，众多的技术家在其任务之外智力极其贫乏，一切都变得没有个性特征，个人的成就消失在整体成就之中。雅斯贝尔还写道：

这是现时代的基本特征之一，虽然科学具有真实的性质，但它在精神上仍然无能为力，因为大多数人只是占有技术发现，或通过问答方式学到一些被认为恰当的实际是教条主义的事实，他们根本没有进入科学之门。^④

精神已被贬低到只是为实用功能而认识事实和进行训练，甚至连科学也得服从技术的要求。人们处于不动脑筋地运用机器的境地，任何没学到知识而仅限于运用知识的人，都只是运用简单的熟练手法，而对实际存在的内容几乎一无所知。这是世界变得缺乏幸福和越来越非人性的秘密所在。问题是，今日欧洲对技术的普罗米修斯式的热情也消失殆尽，人们的精神日渐萎缩，技术中最初的冒险的欢乐也已消逝。对技术的热情向更原始的民族转移，他们刚开始了解技术，正处于形成自己的技术过程中。然而，可以预料，这并不能拯救那些民族。沿着技术的道路肯定无时不在发生熔毁与反复重制的过程。在这里，雅斯贝尔斯把罪责全部推给技术，显然未找到社会问题的症结之

① 雅斯贝尔斯：《历史的起源与目标》，第111页。

② 同上书，第112页。

③ 同上书，第112页。

④ 同上书，第109页。

所在。

再次，雅斯贝尔斯重申了关于“异化”的现象：随着手工业被大机器生产无情地摧毁，大多数人被卷入了以机器为基础的劳动方式之中，这种生产方式把人变成了机器中的部件。本来技术应当服务于人类，而非人类服务于技术，现代技术却“竭力追求把最初的状况颠倒过来，以便随意使入成为劳动单位服从于技术和经济的目的”。^①同时，现代技术造成的新形式使人更加依附于自然。为了控制自然，人类从技术上造成了第二自然，结果自己被从纯粹的自然的环境中撕开，这不仅使“人类成为在地球上无家可归的人”，^②而且也使入离开自己的造物就很难生存。相比较之下，似乎在自然环境中进行永恒的生存斗争的古代人，可能更自由一些。这些观点并不是雅斯贝尔斯的创造，而是他对前人论述的重复。他本人承认，“卡尔·马克思是以气度恢宏的文笔承认这场革命的第一人”。^③

又次，随着技术工业的发展，过去占人口大多数但对历史却毫无反映的农民也卷入了“历史”之中。每个人都在学习读与写，群众正在变成整体和决定性的因素。现在，社会共同体已不可避免地成为群众决定的世界，只有被群众吸收的东西才能保存下来。今天的历史之路毫不留情地要经过群众。雅斯贝尔斯承认，普及教育可能会使大批人走上精神崇高之路，世界或许也会上升到历史的顶峰。但是，雅斯贝尔斯采取了德国资产阶级的传统的反群众的立场，他认为，群众的上升是一个危险的征兆：一方面，群众的兴起扼杀着个性，个人比以往更加软弱无力，而“我们”这个词却似乎已获得了某种有意志的力

① 雅斯贝尔斯：《历史的起源与目标》，第121页。

② 同上书，第114页。

③ 同上书，第114页。

量，每一个想要得到某种重视的人都要与群众同行，许多思想家成了迎合群众口味而降低思想水平的人；另一方面，社会变得越来越不稳定，因为群众很容易丧失其思考的力量，沉溺于为改变而改变的欣喜若狂中，跟随那些蛊惑者直到地狱。无理智的群众和直接独裁者之间的相互关系很容易发展起来，群众在领导人的鼓动中获得热情，但领导者在群众中刺激起来的東西对他们也有反作用。群众决定了领导者必须是何等人，领导成了群众意志的代表。然而，由于群众意志一开始就是领导人宣传的结果，因而他们的关系也很容易演变出独裁者与大批奴隶的结果。雅斯贝尔斯贬低群众的观点也不是什么新东西，这无非是在重复尼采而已。然而，雅斯贝尔斯不愿意表现出尼采式的极端立场。他承认，“真正精神的理性的艰苦努力在群众内部发展起来，也是有可能的”。^①但又认为，这种可能无法从整体上观察得到。雅斯贝尔斯还试图区分“群众”、“公众”和“人民”这三个概念的内涵：

人民可再分成各种等级，它意识到自己的生活方式，思想样式和文化传统。人民是既有数量又有质量的，他们处于一个共同的环境，人民中的个人有其个性，这种个性部分来自于他所出生的人民的力量。

另一方面，群众不可再分割，群众不意识到自我，千人一面，数量极大，缺乏特性和文化传统，没有基础，一团空虚。群众是宣传的对象，不负责任，他们生活在意识的最低水平上。^②

公众是人民转变为群众道路上的第一步。……当人民不再充满理解地生活于共同体内时，大量分散的公众会发

① 雅斯贝尔斯：《历史的起源与目标》，第148页。

② 同上书，第146页。

展起来，他们象群众一样乱七八糟，但是一个精神事物自由竞争的广场。……在有公众之处，那里仍是一个活跃的开放的论坛。^①

在这里，雅斯贝尔斯向人们描绘了一个人民逐渐降低水平的画面：人民向公众和群众的转化过程是再也无法阻止的。然而，他的这一论述更加暴露了他思想的阶级性质。在这里，他不仅对人民群众的觉醒和无产阶级进入“自为”状态（形成为一个整体）感到恐惧，而且公然为“等级”制度唱赞歌，试图维护阶级等级的社会结构。

最后，传统价值的解体导致了虚无主义，因为凡信仰不再成为生活内容的基础之处，除了否定的空无之外一无所剩。虚无主义是没有信仰的沉沦。虚无主义不仅造成精神的堕落和玩世不恭行为的流行，而且它会导致最恶劣的信仰。人类不能没有信仰而生活，因为人类不能忍受虚无主义的根本态度，在普遍缺乏信仰的情况下，人类宁可屈服于一种盲目的信仰。纳粹主义的兴起显然表现为群众逃避虚无主义的盲目信仰的行为，当然，雅斯贝尔斯并未完全回到传统宗教信仰的立场上去，他力图为自己的信仰披上一层理性的外衣：他反对把信仰危机完全归之于科学和启蒙活动。在他看来，“一知半解导致无信仰，完备的知识才有信仰”。^②同样，“一知半解和歪曲的启蒙运动不会带来任何东西，而总体的无限的启蒙运动，才能第一次真正使人们听到起源之谜。”^③“最纯粹的启蒙认识到自己不能没有信仰。”^④信仰是理智清醒的先决条件。可是，雅斯贝尔斯的立足点毕竟是放在信仰上。尽管他反对宣称自己独占真理的教会，

① 雅斯贝尔斯：《历史的起源与目标》，第147页。

② 同上书，第150页。

③ 同上书，第155页。

④ 雅斯贝尔斯：《智慧之路——哲学导论》，第65页。

认为信仰不是一种特殊的要义，也不是教义，而是心灵深处正在完成和运动的因素，是自我超越的追求。但是他承认，不论是哲学，还是哲学性的信仰，都不能代替存在于历史中的宗教及其崇拜仪式、神圣经典和组织。他所要求的是，人们应该忠于自己的信仰而不指责他人的信仰。^①在这里，雅斯贝尔斯试图调合宗教与科学，信仰与个性自由的矛盾，目的是在现代条件下恢复宗教信仰的地位。

根据以上论述，现在的状况涉及到一些与轴心期表现十分不同的东西。那时是丰富，而现在则是空虚。现在的时代是一种真正的技术和政治的改造，还不是永久的精神创造。科技文明并没有给精神生活提供可靠的基础，它们既可有助于恶也可有助于善。然而，雅斯贝尔斯试图超越斯本格勒的悲观论调，他对现状并未给予很高的评价，但他认为这是一个为未来作准备的间歇阶段。雅斯贝尔斯指出：虽然我们今天正生活于一个充满着最可怕的灾难的年代，但是，

“面对未来的全部情景，我们敢断言，人类不会全部迷失，因为他是“以‘上帝的形象’创造的，他不是上帝，但与上帝有着经常被忘记的、总是难以察觉的、但根本无法割断的联系。人类不会全部不是人类。昏睡、失落和遗忘自己是可能的。但在历史进程中，人类完全不会变成猿猴或蚂蚁，现在也不会变成反映的机器，这就会在他濒临可怕的境地时，救助他复归自我，只要他作为个人尚未死去。”^②

不仅如此，

我们可能已面临新的轴心期，它一定会建立统一的世界。

^① 参见麦奎利：《二十世纪宗教思想》，上海人民出版社1987年版，第417页。

^② 雅斯贝尔斯：《历史的起源与目标》，第169~170页。

界范围的实体，一定是超出我们的想象力的。以幻想期待它也意味着要去创造它。没有人知道它会带来什么。^①

未来虽然难以研究，但是“未来隐藏于过去和现在之中，”我们能从其“真正的可能性”出发去理解和思考它。另一方面，“从未来的观点看现在与从过去看现在一样，是极其必要的。我们具有的关于未来的思想，指导着我们观察过去和现在的方法。”事实上，在任何时代，人类都是“由关于未来的意识支撑的”。对历史的预言决定了我们的行动；没有一种预测是中性的或无害的，一旦它表述出来就已不是思索的观点而变成了行动的号召。对未来的憧憬、忧虑和希望所激励的灵魂使人们富有洞察力。而且，严格说来，“没有一种哲学意识能没有关于未来的意识”。^②

雅斯贝尔斯认为，虽然未来轴心期究竟怎样很难预测，但是，可以预料：“如果我们现在进入人性的新的急剧质变，那么它不是轴心期的重复，而是与其根源不同的事物。”^③ 这些新特征有：首先，第二次轴心世界能接受第一次轴心世界的经验又适合于它的思想，所以它一开始就具有更加多样的意义和更加巨大的精神财富。从这个意义上说，第二次轴心世界可能获得更卓越的成就，因为当它对西方文化的延续作出创造贡献、同时站在前人的肩膀上更加一览无余地欣然眺望时，它就达到了更广的广度和更深的深度。然而从另一种意义上说，必须把新的轴心期贬至第二位，因为它没有完全依靠自己的来源为生，原有的遗产会制约它的发展，这种制约很类似于斯本格勒的“伪形”概念。第二，新的轴心期是人类作为一个整体而进行的，而

① 雅斯贝尔斯：《历史的起源与目标》，第113页。

② 同上书，第161页。

③ 同上书，第159页。

第一次似乎分裂为几次相互独立的地方性行动。第二次可能不仅在意义上（即人性起源上）是同一的，而且在空间实体上也是单一的。将来所发生的事件将成为世界性的和包罗一切的，不可能再存在中国、欧洲或美洲的界限。决定性的事件将是整体性的，因而也是空间广大的。第三，与第一次三个轴心区独立地突起相比，第二次轴心世界完全是欧洲的现象；然而，同时，轴心期的到来恰恰是要结束欧洲的中心地位。一方面，世界一体化的完成取消了欧洲的特殊地位，另一方面，成功地使用欧洲技术的民族正转过来反对欧洲。事实上，作为旧欧洲的欧洲已不再是世界占统治地位的因素，美国和俄国使欧洲相形见绌，欧洲的命运已操纵在美苏的手中。另外，现在不掌握任何决定权的中国和印度的重要性将日益增长，它们拥有不可取代的深厚文化传统和大量的人口，这在巨变中是一些重要的因素。中国凭借其原料、人口、才能、文化遗产和地理位置，“也许在不太遥远的未来成为政治事件的中心”。^①而印度也显示了一个发展中强国的可能性。

对未来的具体发展，雅斯贝尔斯拒绝予以描绘。在他看来，真实的是现存，只有接受对现存的责任，才能对未来负责。预测未来与其说属于未来的范畴，倒不如说属于现实，因为预测未来的知识，就是促使它发生的因素。我们所有的活动都依赖于我们对未来的期望，依赖于我们描述的机缘和必然的图景。我们活动的目的是在我们相信它是可能实现的范围内确立的。正确的未来意识应该是一个开放的过程，因为任何确定无疑的目标都会使人丧失精神活动力。这种观点是与他的存在哲学的世界观相适应的。雅斯贝尔斯指出：

在我们生活中，最有推动力的因素是……我们确实不

^① 雅斯贝尔斯：《历史的起源与目标》，第229页。

知道未来，但我们推动它的实现，并看着它出乎意料地全部隐现在我们面前。知道未来必定是我们灵魂的死亡。^①显然，在雅斯贝尔斯看来，“历史可能性的界限在人性中有其深刻的基础。”在人类世界中，永远不可能达到完美的最终状态，因为人“是不停地努力超越自己的生物，它不仅不完美，而且是不可能完美的。”^②人类将永远不能完成历史，而只能看到它在每个现在的现存表现。

当然，对雅斯贝尔斯来说，虽然无法知道未来的形象，但可以思考“现在的倾向”并通过这些倾向对未来提出问题。他认为，有三种倾向今天已在全世界发展：（1）社会主义。即人类群众正在力求秩序，社会主义显示出合法群众组织的要求。（2）世界统一。尽管世界统一的时代是不能预先描绘的，但他断定这种统一的真正实现不应是世界帝国而应是世界秩序，因为战争必须从人类事务的进程中排除出去；世界秩序来源于某种类似于康德永久和平计划的东西。即使这种计划作为具体理想不能实现，但它仍是一项超出把它变为现实的可能性的无限任务。雅斯贝尔斯自己承认，他在这个问题上，受到康德很大影响：“康德关于政治和历史哲学的著作……是我的许多引言的来源”。^③（3）信仰。共同信仰的传统立足点已坍塌了，人类正向着解答人类起源和归宿的真正信仰的根源前进。而最真实的选择应是以爱克服虚无主义。雅斯贝尔斯断定，当代人类事件和意志的三大基本倾向集中于实现人类自由的目标，然而，自由不是既定的拥有物，也没有那种令所有人满意的民主的政治自由的最终状态，自由永远处在运动和辩证之中。

① 雅斯贝尔斯：《历史的起源与目标》，第173页。

② 同上书，第242页。

③ Jaspers,《哲学和世界》，芝加哥亨利·莱涅利公司1963年英文版，第123页。

四、历史的意义

雅斯贝尔斯阐述了世界性历史观的价值。他认为，这个问题可从以下几个方面来看：（1）为了理解人性的现状，就应从整体上理解历史。历史是记忆，但人们还根据这种记忆而生活。现实是历史的产物和继续，如果我们不想化为虚无，而想获得部分人性的话，就须承认历史所奠定的基础，历史永恒地支配着我们。当我们不断超越基础时，我们却不能彻底摆脱历史。“如果我们放弃历史，那么对历史的每一次超越就都成了幻觉。事实上，只有在这个世界之内，我们才能超越这个世界地生活。……世界周围没有道路，历史周围没有道路，而只有一条穿越历史的道路。”^① 在这里，雅斯贝尔斯不象萨特那样，把历史全部虚无化，而把历史看成是超越的基础。他说，“我们从历史传统中我们自己的根源处来把握真理”。^② 雅斯贝尔斯反对历史虚无主义。（2）历史观反过来也会成为人性发展的一个因素，历史的意义就在于实现人类意识的最高潜力。我们所描绘的历史画面会成为我们意志的一个组成部分，我们思考历史的方式决定我们潜力发挥的限度。然而，历史是一个主观性很强的领域。甚至在无懈可击的客观事实上，历史认识也总是掺进感情色彩，从而使历史成为现实冲突的一个活跃的部分。从私利出发利用历史知识进行宣传 and 影射，这无异于历史谎言。为了人们不致于完全受历史谎言的操纵，从整体上查明历史是个重大的任务。（3）可以通过对重大历史事件的内心沉思，获得某种似乎是尺度一样的力量。过去曾是楷模的东西，现在仍激励着我们。我

① 雅斯贝尔斯：《历史的起源与目标》，第 317 页。

② 考夫曼编著：《存在主义》，第 134 页。

们曾通过它而得到发展，我们也会依靠它而得到提高。换句话说，就是把历史变为我们自己的，我们跟随历史进入永恒。(4)对历史的沉思还有利于克服悲观主义的意识，这种意识今天几乎已成为人们的普遍意识。历史向我们显示，甚至在崩溃的时期，也存在人性及其在哲学活动中的反思，仅此一点就可以使我们信心十足地展望未来。(5)历史意识显示了某种不能恢复其原形的存在，它是我们不能用任何普遍价值来解释其正确性的个别，是在时间上拥有短暂形式的实体。历史之所以存在，就是“因为人是有限的、不完善的并无法完善的，他必须在其贯通时间的变化中逐渐认识到永恒，他只有沿着这条道路才能达到这一步。”^①

历史是有意义的、有价值的。然而，什么是历史呢？只有回答了这个问题，弄清了历史的内涵，我们才能真正认识历史的意义。在雅斯贝尔斯看来，并不是所有事物都具有历史意义，甚至在历史中也包括非历史的因素，如简单的物质基础和千篇一律地周期性发生的、有规律的因果关系。他认为，具有历史意义的事物应满足下列两个特点：

首先，这种事物作为一个唯一性的事件，在人类历史共同的唯一的总进程中清清楚楚地占有它的位置；其次，它具有交流人性和延续人性的现实性和必要性。^②

在这里，第一个条件是历史事件的独特性，它与自然的普遍性和事物发展的可重复性区别开来；第二个条件则是历史事件的主观性一面，即“历史既是曾经发生的事件，同时又是关于该事件的认识；它既是历史，同时又是历史认识。”^③历史的一切

① 雅斯贝尔斯：《历史的起源与目标》，第268页

② 同上书，第6页。

③ 同上书，第268页。

基本内容，就是那些曾经作为事件客观地发生过，并将继续通过人类的记忆和意识存在于现实与未来中的东西。历史遗产总是通过现有意识而非历史地呈现，只有进入人类意识的“历史”才是真正的历史。

根据历史的标准，雅斯贝尔斯进一步从“历史的界线”、“历史的基本结构”和“历史的统一”三个方面，进一步探讨了历史的内涵和意义，并批驳了一些他认为是非历史的历史观念。他认为，在这三个方面，历史都好像被各个深渊包围着，如果落入其中一个，就不再是历史。

首先，雅斯贝尔斯认为，“历史具有将它从其它各方面的实体、自然和宇宙划分开来的分界线”。^①从时间的观点看，人类历史是地球上生命历史的极微小的一部分。与动植物的历史相比，人类历史非常短暂；与漫长而非历史性的人类历史相比，6000年有文字记载的历史也极短暂。从空间的观点看，在人类历史活动的周围是一般存在的无限空间。自然是非历史的，在自然中是相同事物的重复，而且自然是纯粹的事件，它没有自我意识，也不能认识自己。我们人类既是自然，同时又是历史。但人类历史不是自然存在的历史，而是精神存在的历史。遗传揭示我们的自然，传统则揭示我们的历史。使人类成为超越性存在的不是遗传，而往往是传统的内容。因此，对传统应采取合理的态度，任何试图完全脱离传统的思想倾向，只能通向虚无。很显然，他这种把历史与自然完全对立起来的观点，与狄尔泰、文德尔班和李凯尔特观点很相似。

第二，雅斯贝尔斯认为，“历史通过个别事物的纯实体和纯瞬态（the purely transient）的变化而具有内在结构。它仅因统一了全体与个别才成为历史，但以这种方式，它展示出的内在

^① 雅斯贝尔斯：《历史的起源与目标》，第268～269页。

个性具有不可取代的意义，即一种独一无二的普遍性。它是完成存在的变迁。”^① 这就是说，从实体的方面看，我们称之为历史的东西是客观的，它发生在时空里的一个特殊位置。但是，个体未必就是历史；在那种作为普遍法则、典型形式和普遍有效的个体中出现的普遍也未必就是历史的。那种被重复的个别，那种被另一种个体取代的个体，那种相当于普遍原则的一个实例，诸如此类的东西都不是历史。要成为历史，个别必须是独特的、不可替代的和独一无二的东西。另外，从主观的方面看，历史事物是被溶入意识中的生机勃勃的现实，历史的个体只能为不断生长的洞察力与直觉力所披露。人类在主观性上的千差万别，造成历史事件具有独特的、不可替代的特点。然而，通过真诚的爱的无限扩展，历史上存在的一切事物又都走向关于一个唯一个体的全部历史。雅斯贝尔斯在历史中玩弄“爱”这种心理学词藻，暴露了他历史观的致命弱点；把主观祈冀替代冷静的历史认识，缺乏哲学的冷静和气度。

雅斯贝尔斯更具哲学意味的解释在于，他在永恒的变迁中寻找历史一致的结构。历史的基本特征就是：历史是变迁这一事实本身。持久的东西只是历史的材料、手段和基础。举世无双的唯一性越明确，同一的重复越少，就越是历史。在事件上越是不一致，就越具有历史性上的一致。“一切伟大之物都是变迁中的现象。”^② 变迁就不是完满，因而真理也不会是完美无缺的。当我们认为真理变成了最终占有时，它就丧失了；运动越激烈，真理显示的深度可能就越伟大。因此，人类精神发展史上最伟大的现象是在那些跨越时代分界线的变迁中出现的，它们是处在新旧之间的真理。希腊悲剧处在由神话到哲学的变迁

① 雅斯贝尔斯：《历史的起源与目标》，第269页。

② 同上书，第279页。

中：德国古典哲学处在由宗教信仰到无神论的变迁中。这种变迁往往使历史人物成为悲剧性角色。雅斯贝尔斯进一步解释了黑格尔的观点：英雄往往只是历史变迁的工具，他们往往成为失败者和牺牲品。雅斯贝尔斯在论悲剧的一篇论文中指出：

综合的历史哲学应该把人类情境的变迁解释为生命的历史方式意味深长的贯接；在每一时代，这些生命方式都说明了普遍情境以及行为、思想的主导模式。它们并非猝然间彼此取代。当新方式逐渐显露，旧方式还仍然存在着。面对尚未消亡的旧生命方式的持久力和凝聚力，新方式的巨大突进最初注定要失败。过渡阶段是一个悲剧地带。^①

具体说来，雅斯贝尔斯把苏格拉底或凯撒作为“悲剧人物”的典型，作为新准则的先驱，他们在胜利的同时也成为两个时代之交的牺牲者。旧势力虽已开始腐烂，但仍然发挥作用，并通过其丰厚而精致的传统生活方式来证明自己的权利。新的虽然充满生命力，但还没有一个已经建成的社会秩序和文化来保护它。新方式虽然最终要获得成功，但变迁中的那些英雄人物却往往被旧势力的粗暴所摧毁。

第三，人类的历史性一开始就是多样化的历史性，可是多样性似乎要趋向统一，而且人类的统一只能扎根在这些历史特殊性的相互关系之中。领悟历史的统一，即从整体上思考世界历史，是寻找历史最终意义的历史认识的推动力。统一的事实是很多的，例如，人类天性的统一、科学的进步、时空的统一和不同民族之间的接触（特殊的统一）；但是，这些都不重要。原因在于：历史的统一，要超出生物学同根衍生的范畴；也不能用科学观念的普遍性解释历史的统一。科学进步只可“导致

^① 雅斯贝尔斯：《悲剧的超越》，工人出版社1988年版，第35页。

可知性的统一，但不是人类的统一”^①；时空的统一“是最表面的统一，它当然不可等同于历史的统一”，人类在时空上的“共存并不自动地构成人类的统一，交往才使这个统一成为可能”，而且“统一决不是交往本身，而只是在交往中所产生的后果；”^②而局部的特殊的统一也“缺乏普遍性”。^③某些研究者过分夸大了上述统一在雅斯贝尔斯历史观中的作用，这显然是误解了他。

根据雅斯贝尔斯的观点，“统一不是事实，而是目标。”^④这就是说，统一存在于对趋向的臆测中。这种趋向就是要导致世界上所有仍默默无闻的民族一步一步地加入到整体的文化中来。由此看来，共同的目标成了历史统一的根据。这样的目标有：（1）文明与博爱，即通过合法的世界秩序的建立，给人类心灵和精神的潜力得以发挥的机会；（2）自由和自由意识，即通过世界法律秩序给人类存在实现所有真正自由的机会，统一的先决条件是人类普遍同意的政治形式，因为它为所有人的自由提供了一个最好的基础；（3）通过作为酵母的杰出人物的精神创造能力和文化生产，达到人性和精神上的交往与理解；（4）上帝在人类中的显现，人类在自由深处感知到的存在就是上帝的表现形式，每一代人都以自己的方式实现它，它在贬值和丧失的永久过程中复得。然而，对上述内涵也不能作静态定型理解，它们只是想象中的趋向，并不等于获得了唯一的、总体的历史目标。想象中的未来目标，应该有助于把我们的注意力转回到决不能放松的现存上。

可见，统一的目标是无止境的任务，历史的意义不能用一个有限的目的来加以概括。因为对我们变得明晰起来的任何统

① 雅斯贝尔斯：《历史的起源与目标》，第291页。

② 同上书，第293页。

③ 同上书，第294页。

④ 同上。

一目标都是特殊的，充其量不过是可能统一的前提。就此，雅斯贝尔斯指出：

历史的统一将永远不以完成人类的联合而达到顶点。历史位于起源和目标之间，统一的思想在历史中活动着。人类沿着伟大的历史大道前进，但永不因意识到历史的最终目标而终止历史。更确切地说，人类的统一是历史的目的地，即获得圆满的统一将是历史的终结。在统一及统一的思想观念和指引下，历史保持运动。^①

在此，雅斯贝尔斯的统一目标作为最具形而上的观念，类似于康德的至善概念。雅斯贝尔斯很欣赏康德“永无止境地接近完善”的概念，认为只有这样的概念才为人性本然存在提供了前提。^②康德的“至善”和雅斯贝尔斯的“统一”是人类保持精神活力的必要前景，但实际上只是一个可望不可及的东西，它从未达到，将来也仍然无法达到它所真正表示的东西。人类成了一群坦塔罗斯(Tantalus)式的人物。当然，在雅斯贝尔斯这里，永无止境的追逐有比希腊神话更为积极肯定的内容：历史永远在开端与结束之间保持运动。可它毕竟是个超验的东西；人类的统一不可能成为现实的统一，它既不可能表现为完善的人类，也不可能变成绝对公正的世界组织或最终的真理。“毋宁说，至高的整体是无比遥远的参考点，它是融为一体的起源与目标，是超然的上帝。”^③

作为有神论的存在主义者，雅斯贝尔斯把这个最深刻的统一提高到无形的宗教、精神的王国以及与灵魂相和谐的显现上帝的秘密王国。这体现了雅斯贝尔斯历史观中的非理性主义和

① 雅斯贝尔斯：《历史的起源与目标》，第304页。

② 参见 Jaspers, 《哲学和世界》，英文版，第119~120页。

③ 雅斯贝尔斯：《历史的起源与目标》，第304页。

神秘主义成分。这种非理性的成分，既是他世界观的必然产物，也反映出他无力认识历史的真正起源和发展规律。在雅斯贝尔斯看来，人类历史的“起源和目标为我们所不知，完全为任何认识所不知”，^① 人类只能凭借象征模模糊糊地意识到它们。起源和目标只能在历史整体中才能显现出来，但无限的整体是唯有上帝才具有的特征，人类是无法把握的。雅斯贝尔斯曾说过，“正如康德所认识到的，作为整体的世界不能成为对象，我们在世界之中，因而根本不能看到作为整体的世界。”^② 而统一就属于整体的范畴，那统一不能通过任何理性的、科学的普遍性而获得，只能靠个人本真存在的神秘体验。正象施太格缪勒(Wolfgang Stegmüller, 1923~)所说的，“雅斯贝尔斯的哲学，虽然不是根本意义上（即抛弃科学真理本身的意义上的）非理性主义，但在下述意义上却是非理性主义的，即他超出能够在科学上达到的真理之上，企图从‘更高的’观点把一切能够在科学上认识的东西相对化，以及把能够获得的最深刻的真理置于不再能传达的个人的实存体验之中。”^③

同时，雅斯贝尔斯的历史观是主观主义的。这既表现在他混淆历史事实与历史意识的界限，否认历史客观规律的存在上，也表现在他否认客观地认识历史的可能性上。雅斯贝尔斯认为，人们不仅不能获得关于历史的绝对真理，甚至“在历史上我们找不到绝对真理的局部显示。”^④ 虽然他承认历史的客观性一面，但他更强调历史的主观性。因为历史之成为历史，在于它对我“成了我本身之现存”。^⑤ 在他看来，历史之所以有意义，并

① 雅斯贝尔斯：《历史的起源与目标》，第6页。

② Jaspers, 《哲学和世界》，英文版，第129页。

③ 施太格缪勒：《当代哲学主流》上卷，商务印书馆1986年版，第263页。

④ 雅斯贝尔斯：《历史的起源与目标》，第307页。

⑤ 同上书，第311页。

不是一个客观的现实，而是人类反思的结果。从现象说，“有时，历史好象一团偶然事件的混杂”；^①但人们可在自己深层与超越的澄明中体验到绝对。因此，不能说雅斯贝尔斯是历史偶然论的主张者和否认历史意义的人；相反地，他一直力求为历史的意义找到某种根据。

最后，雅斯贝尔斯的历史哲学无疑是唯心主义的，并且他鼓吹了一种彻头彻尾的英雄史观。在他看来，人类历史的全部基础和轴心，无非是一些伟大的哲学独立意识的精神产物。尽管在讨论局限于个体成长时他也承认：“没有他人个体就不能存在”，人只能在与其它生存的精神交往中才能达到他本然的自我。“没有别人向他传递传统，新生儿甚至不能成其为人。”^②但在英雄史观上，雅斯贝尔斯比黑格尔彻底得多。黑格尔还承认，哲学连同伟大历史人物，都不能超越自己的时代；雅斯贝尔斯则把伟大的思想家看成是立足在一个“超越了时代的时代中”^③的独创性人物。雅斯贝尔斯把历史发展的动力完全归于伟大的杰出个人，而把群众视为历史的消极因素。他认为，“历史是代表杰出的个人的不断推进，各个杰出的个人号召其余的人追随他们。凡是听到并理解他们的人都加入了他们的前进运动。”^④但是，如果伟人的创造未能唤起民众的信仰，平庸的民众就会窒息一切与他们不一致的东西。这样，历史就会停滞甚至倒退回无意识的盲目本性中去。

雅斯贝尔斯历史哲学的基本原则是违背历史唯物主义的。但是他的这一尝试连同他的整个哲学，仍反映人类在不同的“临界处境”中的追求。我们可通过对这一思辨构造的批判，来

① 雅斯贝尔斯：《智慧之路—哲学导论》，第67页。

② Jaspers, 《哲学和世界》，英文版，第66、57页。

③ 见萨尼尔：《雅斯贝尔斯》，第112页。

④ 雅斯贝尔斯：《历史的起源与目标》，第59页。

了解资产阶级知识分子对历史与现状的思考及其基本观念。

第三编

历史学的哲学

第十章 实证主义和历史相对论

在黑格尔之后，西方思想界掀起了一种反形而上学的思潮，其中影响最为广泛和最为深远的，是孔德（Auguste Comte, 1798~1857）创立的实证主义。根据实证主义的观点，历史不应成为浪漫主义的臆测与虚构，史学家首先应确立事实，然后在事实的基础上发现规律。既然在历史领域要通过事实发现规律，所以历史学研究本质上应采取与自然科学相同的方法。对于实证主义者来说，历史的过程在性质上与自然的过程是一样的，因此，自然科学的方法也可以应用于解释历史现象。

实证主义的理想，鼓舞了19世纪历史学家的热情。它刺激了历史档案的鉴定和历史资料的搜集与批判考证。实证主义对以兰克（Leopold von Ranke, 1795~1886）为代表的近代历史学家产生了很大的影响。兰克认为，写历史要真正做到如实直书。事实上，对可靠资料的批评考证，不偏不倚的理解，客观的叙述，所有这些都是为了再现全部历史真相。这种如实再现历史的企图，使历史研究摆脱了它的朴素性质，进入了较高的阶段。历史著作变得不那么幼稚了，史料与神话传说的界限得到了严格的规定。史料本身的价值也须经反复的批判性考证才能确立。

不过，实证主义的原则忽视了历史认识与自然科学的差别，简单地把历史科学类同于自然科学。这必然带来与实证主义的愿望相反的结果。与自然对象不同，历史学家所处理的对象都反映着带有不同的思想、愿望和感情的人的行为。在这里，研究的客观性需要有自己的不同于自然研究的逻辑与方法。如果认识不到这种差别，实证主义史学方法就必然走向以下两种结局：或是回到“形而上学”的老路上，用幻想的某种“规律”——如孔德认为，人类历史要经历神学、形而上学和实证三个阶段——来作为适用于一切历史过程的普遍法则；或是根本怀疑真实地认识历史的可能性，从而陷入了历史相对论。

实际上，在象自然科学一样地认识历史这种实证主义的要求与认为历史无法认识的这种怀疑主义的结论之间，有着某种内在的联系。它们都形而上学地理解了历史认识的真理观念，无法理解对历史的认识正象历史本身一样，是一个不断深入和发展的过程。当形而上学者对当前的认识感到满意时，就容易出现过分乐观主义的幻想，以为人们可以一劳永逸地用知识的光辉把历史档案馆完全照亮；当他们的“普遍结论”遇到事实的严重挑战时，他们又往往滋生出悲观主义的情绪，认为历史是一个永远无法真正理解的领域。在历史怀疑论者看来，任何历史知识都是对事实的某种简化，是经过认识主体主观选择和“歪曲”了的观念，这种观念并不反映真实的历史事实与历史过程。

实证主义与历史相对论向人们提出了许多新问题，这些问题并非有关历史过程本身的，而是有关历史认识的。比如，我们能否科学地认识历史？怎样才能认识历史？历史认识的性质是怎样的？围绕着这些问题的讨论，就使历史哲学进入了一个新的阶段，即所谓“分析的或批判的历史哲学”。但我宁愿称之为“历史学的哲学”，其理由我们已在前言中作了交待。

现代西方历史哲学家，对历史认识的性质主要有四种类型的观点：第一种是概括规则系统，它仍坚持着实证主义的基本主张，即真正科学的知识在于能够把现象置于普遍法则的规范内来加以解释和预测。这种类型的代表是亨普尔。第二种是理性解释系统，这种观点认为重要地是理解历史行为背后的思想和合理性原因，其代表人物是柯林伍德。第三种是直觉理解系统，这种观点认为，历史与其说是科学，倒不如说是艺术。人无法通过普遍概念来理解独一无二的历史事件，只有通过直觉，才能理解历史行为的性质。这种观点的主要代表人物是狄尔泰。第四种是具体描述系统，这种观点实际上是以哲学的形式认可了历史学家表面描述的史学实践，其代表人物是文德尔班。当然，这几种类型只是一种抽象，事实上，西方历史哲学家在阐述自己的观点时，并非那样纯粹。例如，鼓吹一切历史都是思想史的柯林伍德，也难免引入一些直觉的成份，而狄尔泰也不能不借助于某些思想形式才能解释其“直觉”方法的性质。至于这些哲学家关于历史哲学的思想究竟如何？我们必须通过具体的研究才能加以把握。本编的以下三章，将分别探讨新康德主义、新黑格尔主义和新实证主义（分析哲学）历史哲学的主要代表人物。

第十一章 新康德主义的历史哲学

在现代历史思想的发展中，是新康德主义首先向实证主义的历史理论和实践发难的。严格说来，这项工作是由新康德主义的弗赖堡学派所做的。这个学派把文化价值作为哲学探讨的中心问题。如果说新康德主义的马堡学派是以数学和自然科学为依据，那么弗赖堡学派则明确地以历史科学为依据。不仅如此，弗赖堡学派的一般哲学和认识论只在范围较小的哲学教授中间有影响，但这个学派所创立的历史理论则在历史学家、社会学家、法学家以及社会科学的其他学科的代表人物中间得到了广泛的传播。新康德主义的历史哲学家们对于客观的历史事实和历史过程不感兴趣，他们只热衷于历史科学的方法论、认识论和思维逻辑的研究。

在那些特别关注历史问题的哲学家中，狄尔泰也许是比较特殊的一位。作为生命哲学的创始人，狄尔泰与后来的新康德主义者有许多不同之处，他也不属于弗赖堡学派的圈子，但无法否认的事实是，他对康德有一种特殊的兴趣。由于狄尔泰注重人文科学的研究，他就侧重于强调人文科学与自然科学的区别，而这种强调则推动了把人文科学与自然科学截然对立起来的倾向。

稍后，弗赖堡学派的新康德主义者文德尔班和李凯尔特也

发展了某种类似于狄尔泰的关于社会历史研究的独特性学说。我们从他们那里看到的总的观点是：历史是一门艺术，或是一门研究具体性和个别性的学科，它的对象不是普遍现象，而是个人和独一无二的事件。

新康德主义对人文科学方法论的哲学探索，同意大利和英语国家的新黑格尔主义者对历史学性质的关注相呼应，共同推动了现代西方“历史主义”的兴趣。历史主义作为一种思潮，虽然推动了历史思想的深入和发展，但也带来了一些消极的影响，如“主观主义和相对主义，对过去本身的崇拜，迷信与大人物有关的问题”^①等等。现代“历史主义”不仅与科学的历史唯物主义相对立，甚至也扬弃了康德的客观成分和黑格尔的辩证法，因而，从总体上说，它们与其是确定了历史的重要性，倒不如说歪曲了社会历史本身。人类在“历史主义”的历史性之中，并未找到既生生不息又坚实的基地，在这些思想家们的引导下，人们对命运与前途更加迷惘了。

在历史问题上，新康德主义讲了些什么东西呢？本章的目的就是试图回答这个问题。

一、狄尔泰：历史理性批判

威廉·狄尔泰(Wilhelm Dilthey, 1833~1911)是19世纪末20世纪初德国唯心主义哲学家，生命哲学的主要代表人物。1833年11月19日，出生在莱茵河畔比布里希的一个牧师家庭。在家乡上过一些学校之后，狄尔泰在威斯巴登完成了自己的中学教育。1852年，进入海德堡大学学习神学，约在1年之

^① Paul Ricoeur,《哲学中的主要趋向》，豪尔姆斯与迈耶出版公司1979年英文版，第170页。

后就转到柏林。在柏林他遵从父母的希望，继续攻读神学，但他逐渐意识到自己缺乏宗教信念，并对历史和哲学发生了越来越大的兴趣。狄尔泰有着不断深思的精神，不愿把自己局限在任何狭隘的领域中，所以他的学生生涯拖得很长。直到1864年，狄尔泰才以一篇关于施莱尔马赫（Friedrich Schleiermacher, 1768~1834）伦理学的论文获得博士学位。他曾先后在巴塞尔大学和基尔大学任教，1882年起任柏林大学哲学教授，直到1911年9月30日染病而突然逝世。

狄尔泰涉猎领域极广，他在学术研究和著述的范围和数量上都是令人瞠目的。可是，虽然狄尔泰毕生从事研究和写作，但直到1911年逝世为止，他仅仅发表了三部著作和一些论文，而且没有一部作品真正代表了她的哲学思想的精髓。^①狄尔泰思想异常活跃，不等完全完成自己原来定下的计划，就往往兴趣他移了。而且为了著作的质量，他似乎并不急于出版自己的作品。即使他生前出版的著作，也只有两部是原有计划的一部分，它们是：《施莱尔马赫传》（Das Leben Schleiermachers, 1870）第1卷和《人文科学入门》（Einleitung in die Geisteswissenschaften, 1883）第1卷。狄尔泰生前出版的最后一部著作是《体验与诗》（Das Erlebnis und die Dichtung, 1905）。然而，狄尔泰留下了数量惊人的文稿，因而他的许多著作都是由他的学生和研究生整理出版的。狄尔泰从青年时代起直到晚年，都致力于根据康德批判的模式来写一部《历史理性批判》的巨著，但这一任务终究未能完成，只是留下了一大堆没有整体系统的构思计划和文稿。

就其形态来说，狄尔泰的哲学非常繁杂。正象他的著作多数是未完成之作一样，他往往对问题不能作出结论性的阐述，宁

^① 参见H·P·里克曼：《狄尔泰》，中国社会科学出版社1989年版，第28页。

肯让一些问题悬而不决。这与他从黑格尔那里承袭下来的一个信念有关,即认为各种哲学体系都处在哲学发展的不同阶段上,不仅观念的发展往往依赖先驱者的工作,而且每个时代的各种条件也制约着人的观点,因此,历史对哲学世界观起着重要的决定性作用。他认为,穆勒等人的武断,就因为他们缺乏历史眼光。狄尔泰写道:

广阔无垠、神秘莫测和无限深邃的宇宙十分明显地反映在宗教的奠基者、诗人和哲学家的身上,而这些人又全都处于时间和空间的影响下。每一种世界观都取决于具体的历史条件,所以是有限的和相对的。……由于一种内在的规律,所以就分成了各种各样的世界观。……多少世纪以来,这些不同类型的世界观都是相互并存的。而这里起均衡作用的乃是各种世界观都是建筑在宇宙的自然力基础上的,是建筑在有限的认识力和宇宙之间的关系上的。这样一来,每种世界观都在它自己的范围内反映了宇宙的某一方面。就这一意义来说,每种世界观都是正确的。然而无论如何,每一种世界观却又都是有其片面性的。要就它们的整体来衡量各个方面,我们都还办不到,所以我们也只能在各种各样的残光余晖中看到真理的完美之光。^①

尽管世界观多种多样,狄尔泰认为它们可以归属于三类:(1)实证主义或唯物主义,这种哲学反映了研究者冷静和求实的精神,德谟克利特、穆勒、拉美特利和马克思是其代表;(2)自由唯心主义,它反映着强烈的道德个性的能动意志,康德是其代表;(3)客观唯心主义,其原则是情感,体现着对现实的幻想,斯宾诺莎、谢林和黑格尔是其代表。这就是狄尔泰的所谓世界观

^① 狄尔泰:“梦”,见田汝康等编:《现代西方史学流派文选》,上海人民出版社1982年版,第6~7页。

类型学，根据这种观点，每个哲学家既反映一定的时代，也反映自己的个性，但并不因此而丧失其部分真理性。从而避免了绝对相对主义的厄运。狄尔泰用历史打破了哲学观念的僵死性，但并未因此而导致虚无主义。他对尼采的历史虚无主义还采取了批判的态度，试图避免后者的“主观的任性”。狄尔泰指出：“让我们努力奔向光明、奔向自由和美；然而却不是抛弃过去，完全去标新立异。我们必须带着旧神去进入每一户新居。”^①狄尔泰并未用历史取消哲学，相反地，他把历史当作哲学思考的一个基础。新的哲学只要不抛弃过去，就可获得比过去更大的成就。在他看来，他自己的哲学之所以比独断论高明，就在于它有着深厚的历史基础，并对各种观点采取了公允的态度。事实上，我们会看到，由于狄尔泰在世界观问题上持骑墙态度，所以他在许多具体问题上并未实现各种观点的系统和谐；相反地，他建立的东西往往是一种折衷主义的大杂烩，其中包含着许多自身无法克服的矛盾和混乱。

当然，我们也不能认为狄尔泰没有自己独特的思想，因为折衷也是在某种基本观点下的折衷。狄尔泰的思想，最基本的是他对自然科学与人文科学所作的划分。在自然科学中，我们是对象外部的观察者和旁观者；在这里，我们观察现象，描述它们的规则，但却从不曾进入它们内部去理解它们的实在性。然而，在人文科学中，我们则从内部来了解主题材料，在这里，我们所研究的对象与我们的存在本身密切相关，我们都体验着生命，因而可以从内部来理解生命。比如，自然中的时间是均匀流逝的，但人在生命中所体验的时间却有快有慢。因而自然可以抽象，而人的生命则不能。另外，人可以通过记忆过去或展望未来而成为历史存在物，自然却不能。在人文科学中，理解

^① 狄尔泰：“梦”，见田汝康等编：《现代西方学流派文选》，第9页。

和解释是通用的方法；在自然科学中，通用的方法则是抽象与说明。当然，人类的行为也可以采取自然科学的方式从外部加以研究，但那只能描述生命的现象，无法把握其实在性。狄尔泰认为，与自然科学相比，人文科学可以要求有一种优越的地位，因为对人进行研究其对象不是一种在感觉中给定的现象，不是某种客观事物在意识中的纯粹反映，而是直接的内部实在本身。不仅如此，这种处于相互关联的系统形式中的实在，还可以从内部加以感受和体验。在这里，主体与客体的一致，显然为自然科学所望尘莫及。

人文科学与自然科学的区别还在于，自然科学的知识是对自然现象普遍必然性的概括，人文科学要处理的对象则均是特殊的、个别的，因而历史之中并无规律可言。研究个体性与特殊性的人文科学如何才能获得具有普遍性和客观有效性的知识呢？这个问题似乎又使人文科学处在劣势的地位上，好像人文科学根本无法获得确定可靠的知识。但是，也正是这个问题，使人们看到了历史在人文科学中的核心地位。狄尔泰认为，人并非孤立地存在着，而是与所处的环境紧密地联系在一起。我们不可能通过抽象的观念理解人的本质，“人只能通过历史来认识他自己，而不是通过反省”；换句话说，我们只能“寻求历史中的人类是什么”。^①虽然确定了历史地认识人本身的原则，但人文研究中的客观知识问题依然存在，人们可以继续追问：历史学家能够说出有意义的知识吗？历史学家何以能够根据一般的概念来把握和传达变化的事件，又何以能够跨越把个人同个人、甚至这一时代的个人同另一个时代的个人之间隔离开来的鸿沟呢？回答这些问题就是“历史理性批判”的任务。在这里，

^① H·P·Rickman 编：《历史中的意义：W·狄尔泰关于历史和社会的思想》，乔治·艾伦和温文出版公司 1961 年英文版，第 138 页。

狄尔泰用“历史理性”来表示我们认识历史世界或整个人类世界的能力，而历史理性的批判就在于考察历史认识何以可能的问题。这样一来，他就把过去以探讨历史事实为主的哲学传统，转变到对历史认识论问题的探讨上去了。在他看来，康德的理性批判已经揭示了我们关于物质世界的知识赖以成立的基础，而他本人则试图在我们关于人的知识方面作出同样的努力。

狄尔泰同意康德关于先验性乃是人的自主能力的观点，从而接受了基本的先验论立场。但是，另一方面，他又批评了康德先验性的反历史性质。狄尔泰指出：“康德的先验性是死板的，因为这些先决条件（按照我的理解，它们确实制约着我们的意识）乃是活生生的历史过程的组成部分，它们发展着，并有自身的历史……历史之充满活力的过程甚至还影响着我们进行思想的那些表面上看来是僵硬的和死板的条件。”^①按照狄尔泰的观点，康德之所以不能解决人类和历史领域里的实在性问题，就在于他把先验的认识条件或范畴看成了只符合逻辑规律的、无时间的和纯形式的原则。狄尔泰自己则认为，人类的理性能力，以及这种能力所运用的概念，作为认识的先决条件本身就是历史发展过程中发展起来的。康德所说的那些永恒有效的范畴，不过是在历史中运用并根据条件的变化不断加以修正的一些假设而已。显然，狄尔泰在这里有意识地引入了循环论证：他既坚持人在宇宙中的独特性，但同时又认为人没有一种完全不变的本性，人是在历史进程中形成自身的；他把先验性作为历史认识的前提条件，但又把历史当作先验性赖以存在的基础，因为在他看来，人们所依赖的人类本质自身就是历史地形成的；他承认应该找一个客观真理的尺度，但又认为，当人们认识到某些东西在其历史的界限之内是真实的时候，也就得到了一个真

^① 见 H·P·里克曼：《狄尔泰》，第 241～242 页。

理的尺度。历史性需要经验，但先验性却与经验相对立，双方究竟如何能和谐相处，狄尔泰不能给我们一个清晰的观念。狄尔泰完全沉浸在折衷主义自我平衡与自我挣扎的乐趣中，到处都运用两种相反的原则互相补充和循环证明的方式来解决自身的矛盾。正如卢卡奇所指出的，狄尔泰在“方法的入口处就存在着一个恶性循环。”^①

当狄尔泰在论证生命和历史时，也采取了论证上的循环。他刚刚告诉我们，只有通过历史我们才能知道人是什么，而人就是人的生命（Leben，德文，含有“生命”和“生活”两层涵义）；这就是说，只有通过历史，我们才能理解生命是什么。但是，他又向我们说：

人类研究中的客观知识是如何可能的问题，就要追溯到它怎样才能^{在历史中实现的提问}。历史是怎样可能的？形成这种提问的这一方式就已经包含了历史的概念。我们已经看到，历史的概念依赖于生命的概念。历史生命是整个生命的一部分，而整个生命是在经验和理解中提供的。^②

很明显，狄尔泰的上述论证可以简略地表述为：历史应该告诉我们什么是生命，而历史本身又是依赖于生命的。这一论证反映着个人与社会文化背景之间的复杂关系：一个人对生命的永恒追求，只有在其追求的背景中才可以理解，但是这些背景本身又表现为生命活动或个人的种种目的和意图的产物，个人与历史背景的关系确实是一个辩证的关系，但狄尔泰却把对这种辩证关系的理解停留在外在的相互论证上，这种相互论证由于没有一个现实的支点，就必然陷于黑格尔早就厌恶了的“恶的

① 卢卡奇：《理性的毁灭》，山东人民出版社1988年版，第378页。

② H·P·Rickman编：《历史中的意义：W·狄尔泰关于历史和社会的思想》，第73页。

无限性”之中。狄尔泰之所以陷于这种境地，就在于他不理解人类生活和历史发展的现实基础都是物质资料生产方式的发展，承认不承认历史的基础是生产方式的发展，这是马克思主义与其他一切历史观的根本区别。里克曼说，在历史主义问题上，“马克思主义的方法与狄尔泰的方法是一致的。”^①这暴露了里克曼对历史唯物主义实质的无知。历史唯物主义没有丝毫相对主义的味道，它强调生产方式在历史发展中的决定作用。在最终的意义上，没有任何折衷调合的余地。

同样地，在主观和客观知识的关系上，狄尔泰也采取了折衷主义的态度。一方面，狄尔泰坚决反对人文科学中的客观方法和社会学的抽象，因为在他看来，与运用抽象概念的自然科学不同，历史只以生动具体的个体为对象。个体的自我意识、他自己心灵中的过程体验和他个人的生命感形成他理解人类世界的基础，因此理解个体生命对理解社会和历史来说是根本性的前提；况且在人类世界里“理解的内容材料总是个体的事情”^②，人文科学所研究的每一生活领域都起因于特殊的精神过程或特殊的经验。但是，另一方面，狄尔泰也承认“历史就象是一个整体，它好似一个相互作用的系统，而这个相互作用的系统就象是价值和目的的源泉（即象一个创造者），我们要从其内部理解这个整体，最后把价值和目的都集中于时代、阶段和普遍的历史中”^③——这就向普遍认识与客观方法做了某种让步。但是，他所讲的时代整体不是以物质生活资料的生产方式为基础的社会存在，而是指某种精神性的东西，即“客观精神”或“精神的客体化。”按照狄尔泰的观点，“客观精神”是精神生活

① H·P·里克曼：《狄尔泰》，第39页。

② H·P·Rickman 编：《历史中的意义：W·狄尔泰关于历史和社会的思想》，第111页。

③ 同上书，第131页。

各种表现的总和，它以稳定与持久为其特征并构成了我们称之为社会环境的那种东西。客观精神包括工具、社团、城镇、语言、法律、文献和种种文化系统，简言之，就是包含了我们认为属于文明和文化的一切东西。历史利用了精神的这些客观表现，以便再次进入创造了这些东西的各个精神。这就决定了生活于同一文化背景下的不同个体之间有某种一致，或他们的精神表现出某种共同结构。在这种共同结构的基础上，历史理性就可获得客观有效的历史知识。这就是说，每个特定时代的一切思想、制度和关系都彼此具有内部的联系，而脱离了整体，它们就不能得到理解。历史研究的任务就在于，在具体的目的、价值、思想方式中，发现作为这一时代特色的、一般的适应特征。

但是，一旦对狄尔泰的“客观精神”作进一步的分析，我们就会发现其“客观性”是虚假的。既然客观性不是社会存在的客观性而是精神表现的客观化，那么从发生的观点看，它们仍是以个体为根本基础的。因为个人与集团之间有一个明显的而且是关键性的区别，那就是文明、时代或民族都不具有心灵、意志和记忆。鉴于此，所有客观精神从实质上说都是个体精神的客观化。不仅如此，由于只有个人的意识对过去的回忆、对当下的体验以及对未来的憧憬，才能赋予生命以意义和统一性，所以，如果整体生活也有意义或统一性的话，那么，这种意义或统一性也只能由个人间的交流来提供。在狄尔泰看来，既然只有个体的人在思考、在感受、在追求目的，所以，严格地说，唯有个人才是意义的源泉。尽管“意义”是个人意识在同其环境的接触中产生出来的，但如果历史要有意义的话，那么它最终必须是关于个人的。

根据以上分析，我们可以看出，尽管“客观精神”概念是狄尔泰从黑格尔那里借用来的，但却与黑格尔有着完全不同的内涵。当然，在用客观精神指国家、伦理和法律这些“精神表

现物”这一点上，狄尔泰的用法与黑格尔是一致的，但他在词义上扩大了黑格尔的用法，把宗教、艺术这些属于“绝对精神”范畴的东西也列入客观精神名下了。另外，他不能容忍黑格尔的“形而上学的虚构”。狄尔泰写道：

象黑格尔那样在假设的基础上建立这一概念（客观精神）不能在今天保留下去了。他从普遍的理性意志建立共同性。今天，我们必须从生命的现实出发；在生命中，精神的所有方面都连结在一起。黑格尔形而上学的构造，我们则分析给定的东西。……正象客观精神与它片面的普遍理性（它表达着世界精神的本质）的基础相分离一样，它也与任何理想的构造相分离，一个关于客观精神的新概念是可能的；客观精神包含语言、习惯和生命的每一种形式和方式，以及家庭、社会、国家和法律。^①

从狄尔泰的论述可以看出，在“客观精神”的运用上，他与黑格尔有下列三点不同：（1）在黑格尔那里，客观精神意味着是一种先于个人的形而上学本质，是一种创造性的源泉；而狄尔泰则认为它只是个体精神以及个体精神之间相互作用的客观化，在它能以参与作用个体之前，它已经是个体精神的造物了。（2）黑格尔那里，客观精神意味着是一种超验的东西，因而在狄尔泰看来，它只能表现为理论的假设或虚构；狄尔泰认为，客观精神是精神生活和经验的表现物，它不是超验的，而是在经验中表现和提供的。（3）在黑格尔那里，客观精神还意味着是一种超出个体的理想目标，个体只有当他有意识或无意识地实现着客观精神时，他的存在才有意义；在狄尔泰看来，历史的目的和意义都源自个体自身，绝没有超出个人生命的意义

^① H·P·Rickman 编：《历史中的意义：W·狄尔泰关于历史和社会的思想》，第125～126页。

源泉和理想目标，这就是说，历史没有一个等待人们揭示的隐蔽的计划、模式或蓝图。由此我们不难看出，狄尔泰在这里已经用康德的主观唯心主义改造了黑格尔的“客观精神”概念。这一概念在人文学科中的作用，就类似于“现象”或“自然界”在康德认识论中的作用，它们都是由主体构造起来的，是在经验中显现出来的。当然，狄尔泰的“客观精神”又与康德的现象有区别，康德的现象与实在性毫无联系，而狄尔泰的客观精神则与生命体验的实在性密切相关。

另外，狄尔泰在客观精神上对黑格尔的改造，也与实证主义史学实际的影响有关。尽管他以批判实证主义为己任，但实证主义本身的影响毕竟作为一个环节包容在他自身之中了。同时，通过康德和实证主义这两个方面的来源，狄尔泰也把洛克和休谟为代表的经验主义纳入了自己的体系之中。由于这种新的折衷或综合，狄尔泰的唯心主义就与传统的德国唯心主义区别开来了，并表现出某种“反形而上学”的外部特征。他不仅认为，哲学家不应杜撰新原则或新观念，而只是使个体和社会活动中所暗含的东西变得明朗化。而且还强烈地反对把诸如“民族”、“时代”或“国家”等概念看作是与个人一样具有意识、精神、意志、情感和记忆的实体的观点。为了避免这些概念的形而上学的意义，他主张人们只能在比喻的意义上使用这样一些用语，如“时代精神”、“公众意志”、“民族野心”、“共同情感”或“种族心灵”等等。在狄尔泰看来，由于人类事务受历史变化的支配，只有通过历史才能描述特定时代的家庭、国家、甚或人性。

表面上看来，狄尔泰确有“彻底”经验主义的外观，但实质上他是换了一种面孔的形而上学思辨。由于他把个人的内部经验作为自己哲学的基础，这不仅不可避免地把哲学心理主义化，而且也必然导致对经验基础的形而上学理解。狄尔泰生命

哲学的出发点是，对世界的体验是认识的最终基础：生命本身是一种无法渗透的最后的生命力，生命就在自身之中，它始终是它自身的证明，并在自身中包含着赖以揭示一切经验和思维的关联，这种生命难道不是一种形而上学的假设吗？它与黑格尔的“绝对精神”或笛卡尔的“心灵”有什么不同？如果有不同的话，那也无非是：笛卡尔和黑格尔是一种理性主义的形而上学，而狄尔泰则是带有浓厚非理性主义色彩的形而上学。或者说黑格尔哲学是一个比较纯粹的思辩哲学体系，狄尔泰的哲学则象一个半是思辩半是经验的折衷产物。里克曼（H·P·Rickman）也指出了狄尔泰理论的这种性质：“狄尔泰的立场介于思辩地解释社会和事实地解释社会之间。”^①事实上，狄尔泰同黑格尔等传统唯心主义者一样，在理论的基础和出发点上，都是主观的思辩和虚构。区别仅在于，黑格尔把自己的主观思辩归之于超越个体经验的形而上学的本质，而狄尔泰则把自己的主观思辩局限在个人主义的内心体验和冲动之中。在狄尔泰看来，生命必须作为哲学的出发点，而生命只能通过个人体验才能理解，它是不可能通过理性概念加以理解的。总之，狄尔泰的方法论不仅是折衷主义的，而且带有明显的非理性主义和个人主义的色彩。

由于方法论上的个人主义和主观主义立场，狄尔泰特别注意历史研究中的传记形式。正象里克曼指出的，这一点也是出自狄尔泰“本人的信念”。因为“他相信，个人是社会之最终的、具有意义的单位，他们的行动构成历史。”^②当然，既然是历史就不能仅仅局限在个人的纯主观性之中，但把握个体的行动和精神是认识历史的契机和基础。就此，狄尔泰写道：

① H·P·里克曼：《狄尔泰》，第9页。

② H·P·里克曼：《狄尔泰》，第65页。

所有历史的任务都是领会相互作用的系统。靠着对个体周围关联的分类和研究，编史者可以更深入地进入历史世界的结构。宗教、艺术、国家、政治和宗教组织，形成这种关联并充实于历史之中。这种关联最基本的东西是在一定环境中的个体生命的过程，在环境中生命与之相互作用。^①

狄尔泰的观点是说，一个人的一生，尤其是伟大人物的一生，乃是一个小宇宙的生命历程，它反映着个人周围的社会活动和文化活动的大宇宙。这个人是由他所参与导演的思想运动和政治运动的一部分，也是传统的继承者，他或者助长这个传统的继续存在，或者促使其发生新的转折。个人与影响于他反过来也接受他的影响的其他个人、社会组织 and 制度处于相互作用的系统之中。正因如此，个人的生命便构成了历史的关节点，而反映这一生命及其背景的传记作品便成了历史的基本建筑材料。

根据狄尔泰的见解，历史思维可分为自传、传记和历史编纂学三种形式。这三种形式各有其优缺点，可以在历史研究中作为相互补充的手段来使用。

首先，在狄尔泰看来，“自传是理解我们面临的生命的最高级和最有建设性的形式”^②。因为在自传中，对生命进程的认识属于纯粹内在的活动；“理解它的人与创造它的人是同一个人”^③。狄尔泰接着说：

历史探讨者同样是创造者的事实，是使科学的历史学成为可能的第一个条件；在这里，我们就有了解决历史认

① H·P·Rickman 编：《历史中的意义：W·狄尔泰关于历史和社会的思想》，第 89 页。

② H·P·Rickman 编：《历史中的意义：W·狄尔泰关于历史和社会的思想》，第 85 页。

③ 同上书，第 86 页。

识论问题的第一个有意义的因素。^①

在这里，狄尔泰提出了一种类似于维柯和康德的原则：精神能够理解精神所创造的东西。维柯曾提出，人类只能认识社会和历史事物，因为它们是人类自己创造的。康德则认为，人类之所以能以认识现象，就因为现象是我们关于世界的主观表象。维柯与康德的认识论原理，显然支配了狄尔泰的思路。正如里克曼所指出的，“狄尔泰或许应该把这个原理归功于意大利的思想家维柯”。另外，“在试图更充分地解释我们何以能够理解人及其创造物的过程中，狄尔泰同样遵循着康德的道路。”^② 如果精神能够理解自己的创造物，那么自传就是最可靠的认识形式了，因为在这里主体本身就是对象。狄尔泰向人们说：

这里我们接近了所有历史理解的根基。自传只是人反思自己生命过程的文字表达。尽管它的关联可能是有限的，但这种反思是每一个人经常进行的。它总是以新的形式表现或表达自己。……唯有它使历史洞察力成为可能。我们自己生命的力量和广度，以及我们以此反思它们的潜能是历史理解的基础。唯有它使我们赋予过去那毫无生气的阴影以生命。^③

自传作为个人亲历的反思的结果，在历史学中所占的地位本来有限，客观唯心主义者黑格尔曾因其主观任意性而把它归类为等级最低的“原始的历史”。现在，狄尔泰把它列为历史学的第一种形式，并给予很高的评价，这当然是与他个人主义方法论的信念不可分割的。狄尔泰认为，自传的反思能力使历史认识

① H·P·Rickman 编：《历史中的意义：W·狄尔泰关于历史和社会的思想》，第 67 页。

② 里克曼：《狄尔泰》，第 249 页。

③ H·P·Rickman 编：《历史中的意义：W·狄尔泰关于历史和社会的思想》，第 86～87 页。

成为可能。从历史学家必须根据他个人的经验来研究他人和过去的事件来看，自传也是传记和历史编纂学的基础。在狄尔泰那里，历史学家与其说是生活在自己的客体里，勿宁说是他使客体生活在自己精神之中。尽管自传有其优点，但是它所涉及的关联是十分有限的，个人的有限性往往不能表现广泛的历史联系，从而造成理解上的片面性。

为了克服自传的有限性和片面性，我们就看到了狄尔泰非常重视的历史思维的第二种形式即传记。狄尔泰说：“自传是个人反思其生命的文字表达。当这种反思转变为对他人存在的理解时，它就出现在传记的形式中。”^① 狄尔泰很重视传记，曾写有使其成名的《施莱尔马赫传》。他认为，在历史研究中传记的重要性将越来越突出。传记有“超出自传的优点”，即“生命从生到死的所有外部事件，都可以成为理解的主题材料；唯一的限制是保存资料的数量。”^② 这样一来，历史思维就大大扩展了其理解活动的关联范围。但是，同时也提出了一个新的问题：对他人的真实理解是可能的吗？显而易见，个人与个人之间存在着相当大的差别，而在不同时代和不同文化的人们中间，这些差别就更大。传记作家能真正地理解他的主人公吗？为了解决这个问题，狄尔泰又引入了形而上学的“共同的人性”概念，从而与他的历史主义原则自相矛盾。在他看来，为了获得对他人的理解，必须假设：人们之间存在着一个共同的人的本性，或者就得更谨慎些，存在着某些共同的基本特征。这种假设的共性是什么呢？在狄尔泰看来，只能是生命及其对生命的体验。这样“理解首先起源于实际生命的兴趣，在那里人们依赖于相互

① H·P·Rrekman 编：《历史中的意义：W·狄尔泰关于历史和社会的思想》，第 89 页。

② 同上书，第 90 页。

交流，他们必须相互理解。”^①对历史活动者来说，人类行为不仅仅是一些事件，而且也是精神或“生命符号”的姿态的表现形式，人们的行为、姿态和表情，暴露着生命的体验和精神的内容。尽管如此，历史学家对他人“理解”的成功，仍有赖于用我们自身内部的体验来补充我们用感官所观察到的东西。根据假设，我们内心隐秘的深处，包含着共同的生命激情、冲动、苦难及人类的命运。在这里，对他人的理解就引入了同情和移情的概念。把对历史过程的认识，归结为一种同情的再体验，显然歪曲了历史认识的实质。在这方而，柯林伍德曾公正地批评了狄尔泰：在狄尔泰那里，历史“变成为心理分析的对象；结果是历史学就完全消失了，而被心理学取而代之。”^②这样，狄尔泰就无法完成自己区分人文科学与自然科学的任务，因为“心理学不是历史学，而是科学，是一门根据自然主义的原则建立起来的科学。”^③伽达默尔(Hans—Georg Gadamer)也指出：“虽然狄尔泰要为精神科学方法上的独立性进行辩解，但他却仍然深受自然科学的典范所影响。”^④而卢卡奇则对狄尔泰的心理主义作了唯物主义的批评，他指出：“历史的客观基础要比任何个体意识更宽广、更深远。……因此，任何作为历史的基本方法的心理学，都必然是抽象的，它涉及不到历史的根本问题。作为历史的基础科学的一种心理学，是不可能有的，因为要理解历史上进行活动的人们的心理，只能从他们存在和他们活动的物质基础、首先是从他们的劳动和从劳动的客观条件中去理解。当然就在这物质基础里也存在复杂的相互作用，但物质基础始

① H·P·Rickman 编：《历史中的意义：W·狄尔泰关于历史和社会的思想》，第 119 页。

② 柯林伍德：《历史的观念》，第 198 页。

③ 同上书，第 197 页。

④ 伽达默尔：《真理与方法》，辽宁人民出版社 1987 年版，第 6 页。

终是第一性的东西、‘最终的东西’（恩格斯语）、决定的东西。”^①

虽然传记形式非常重要，但它也有局限性。事实上，狄尔泰意识到，我们不可能孤立地理解个人，相反地，只有在社会关系的关联中，并根据他们所经受的文化影响，才能理解这些人，人的个人特性是在社会和文化中被决定的。我们不应当把文化和历史现实同生命对立起来，生命是在历史中在文化上被构成的，因此不能把生命囿于个人的世界中。狄尔泰指出：历史的“意义和重要性只源自人及其历史的可能性，不是来自孤立的个体，而是来自作为历史存在的人。因为人是某种历史的存在。”^② 这样一来，对社会系统的知识要“依赖于对个体的生动领会”，反过来，“对个人的理解也完全需要系统的知识”^③。——在这里，狄尔泰淡化了自己的个人主义方法论。对于传记形式的局限性，狄尔泰是这样说的：

传记受这样一种事实的限制，普遍的运动与个人的生命交叉；如果我们要理解它们，我们必须寻找个人之外的新基础。这对于自传成为科学来说，是不可能的。我们必须转向新的范畴，生命的形态和形式，它们不是来自个体的生命。个体只是文化系统和组成的交叉点……^④

交叉点只是交叉点，还缺乏过程感；按狄尔泰的话说就是，“关于个体的体验或理解还未告诉我们任何有关进步意义上的发

① 卢卡奇：《理性的毁灭》，第371页。

② H·P·Rickman编：《历史中的意义：W·狄尔泰关于历史和社会的思想》，英文版，第168页。

③ H·P·Rickman编：《历史中的意义：W·狄尔泰关于历史和社会的思想》，第94页。

④ H·P·Rickman编：《历史中的意义：W·狄尔泰关于历史和社会的思想》，第92~93页。

展。”^①——这里的“进步”与“发展”只意味着基于过去丰富成果上的持续变化，并没有趋向实现特定目标的意思。可见，对个人的理解应当为对历史的理解所补充，这就要向历史编纂学本身过渡。

历史编纂学的任务是研究我们前边所提到的“客观精神”或各种不同的“精神的客观化”。这就是说，历史编纂学往往以客观化了的精神，如建筑物、工具、书籍、图画、艺术品、法律等等，为研究材料。它们是人类精神活动的表达方式，人类精神正是在它们之中客观化的，也只有通过它们，我们才能理解人类的精神。狄尔泰始终坚信：通过人的创造物可以最明确地揭示出人是什么以及人性是怎样发展的。但最根本的是揭示客观事物背后的思想，因为历史是从卷入历史过程的行动者的思想中获得意义的。根据这一理解，思想史虽然是历史的一个分支，但却是全部历史的主导部分，通过思想史是把握历史真谛的捷径。狄尔泰在这里展示了后来由柯林伍德彻底发展了的“历史就是思想史”的观点。为了寻找文献与物证之中的精神内容，狄尔泰复兴了自施莱尔巴赫以来一直被忽略了的解释学，把历史认识变成了一种解释问题。在这里，解释不仅是针对历史文献、文学作品、文物、历史遗址等知识的阐释，也是对古今一切历史人物的解释。按照狄尔泰的说法，解释的可能性，既依赖于解释者与其他个人之间的类似性和他们对一种共同生命体验的分有，也依赖于“客观精神”，它是人们力求使自己的世界具有一致性的产物。人们可以通过可观察的事实与文献，把握其内容和意义，并渗入到其内在的心灵和精神之中。

在对解释学的论述过程中，狄尔泰仍采用固有的循环论证

^① H·P·Rickman 编：《历史中的意义：W·狄尔泰关于历史和社会的思想》，第 137 页。

的方式。一方面，历史事实只有通过解释才能使其意义显现出来，而解释又是以解释者本身的精神状态为转移的。这两根拐杖我们一根也不能丢。在他看来，获取知识就象走过一片沼泽地：我们可以用一只脚站住而把另一只脚从烂泥中拔出，并且当这只脚开始下陷时，我们必须再把重量替换到另一只脚上。为了使精神确信其知识，精神便把自身交托给一种经常不断的循环，这种循环运动出现在认识的所有层次上。可是，唯物主义当然承认认识须一再从事实到认识再从认识到事实的循环往复，但它以承认认识是对外部事物的反映为基础，从而可以避免出发点上的循环。狄尔泰故意在任何层次上循环，目的是为了坚持其唯心主义的基本认识论原则。狄尔泰的历史解释学虽然承认史料的考证、档案文献等工作中的作用，但总的说来，根据他的观点，历史认识是一种主观的过程，因为材料的选择和解释都以历史学家本人的经验为转移。历史学家必须生活在自己的客体中，但更确切地说应该是，历史学家迫使客体生活在自己的心灵中。显然，狄尔泰虽然尽力表现出某种客观公允的外表，但最终仍要陷入主观任意性之中。他不仅把历史学家的主观性当成是历史思维的前提条件，而且把这种条件看成是以不同的历史学家的独特性为转移的。问题的关键是，在狄尔泰那里，对世界的个人的主观体验是认识的最终基础。

解释学的主观唯心主义的认识论，必然把狄尔泰引向非理性主义的深渊。因为很难用理性从个人的任意性发现某种确实可靠的东西。为此，狄尔泰对“理解”的本质作了如下规定：“在所有的理解中都有一种非理性的东西，正如生命本身就是非理性的东西那样。它是不能由任何一种逻辑形成的公式来表达的。而且存在于事后体验中的那一种最后的、尽管完全主观的可靠性，并不能由推论的认识价值所提供的验证来替代，虽然在推论中理解的进程可以得到呈现。这就是理解的本质给理解

的逻辑处理设置的界限。”^①由此，狄尔泰必然把高级认识变为某种贵族主义的天才式的神秘活动，把主客体相互作用的活生生的认识论转变成一种贫乏的非理性直觉的心理学解释。狄尔泰的历史解释连同其历史理性批判，都是一次不成功的尝试和巨大的流产。尽管他为了完全诉诸于个人的直接经验，力图摆脱“形而上学”，但他那非理性的“生命”本身就是一种“形而上学”的概念。正因如此，狄尔泰晚年也逐渐与“形而上学”和解，并重新重视黑格尔的理论，从而向意大利和英国的历史主义接近了一步。

二、文德尔班：历史与自然科学的区别

威廉·文德尔班（Wilhelm Windelband，1848～1915）是一位著名的德国哲学家和哲学史研究者。1848年5月11日出生在波茨坦，先后求学于耶拿、柏林和哥丁根等地。1876年到瑞士苏黎世讲授哲学，次年回到德国，先后在弗赖堡大学、斯特拉斯堡大学和海德堡大学任教。1915年10月22日去世。文德尔班是洛采（Hermann Lotze，1817～1881）和费舍尔（Kuno Fischer，1824～1907）的学生，并被认为是新康德主义西南学派（也称弗赖堡学派或巴登学派）的创始人。主要著作有：《论偶然》（Die Lehre vom Zufall，1870）、《序曲》（Präludien，1884）、《历史与自然科学》（Geschichte und Naturwissenschaft，1894）、《哲学史教程》（Lehrbuch der Geschichte der Philosophie，1892）、《论意志自由》（Über Willensfreiheit，1904）、《逻辑原理》（Die Prinzipien der Logik，1912）、《哲学导论》（Einleitung in die Philosophie，1914）和遗作《历史哲学文稿》

^① 见卢卡奇：《理性的毁灭》，第373～374页。

(Geschichtsphilosophie; Eine Kriegsvorlesung, Fragment aus dem Nachlass, 1916)。

在哲学上，文德尔班是以要求把价值问题作为哲学的核心问题和新的理论构建基础而出现的。对于哲学是什么的问题，作为哲学史专家的文德尔班，是结合整个欧洲哲学的发展来加以回答的。在他看来，“哲学对于其他科学之间没有一种亘古不变的固定关系。”^①在古代，哲学概念所指的是全部知识的总和。随着知识的积累和发展，许多分支学科纷纷从哲学中划分出来。到19世纪末，整个现实与存在都被各门具体科学瓜分完毕。哲学落到了莎士比亚剧作中李尔王的境地：他把自己的国土和财产都分给了子女，自己却成了一无所有的乞丐。在文德尔班看来，哲学要摆脱这种境地，就必须改弦易辙，放弃研究所谓现实的普遍规律这种不切实际的形而上学要求。康德的批判已经明确地指出了这一点。那么，哲学的出路究竟何在呢？文德尔班断言：哲学只有作为关于具有普遍意义的价值的学说，才能恢复其生命力并继续存在下去。这种哲学既不渴望从自己的立场再去了解各专门科学从其立场已经了解的东西，也不希望去汇编和连缀从各门独立学科的结果总结出来的种种一般结论。在那些具有普遍意义的价值中，哲学有它自己的领域和研究任务。那些普遍适用的价值，对于所有具体的生命价值来说，是组织化和有机化的原则，它们构成一切文化功能的共同方面和任何个别价值存在的基础。而且，哲学对这些价值进行描述和解释，也只是为了弄清楚它们的意义：哲学不把它们看成是事实，而是看成规范。

根据文德尔班对哲学的新理解，任何问题都有其价值方面。判断不仅仅意味着把一些观念相互联系起来，而且也意味着肯

① 文德尔班：《哲学史教程》上卷，商务印书馆1987年版，第13页。

定这种联系的适用性。真本身就是一种价值，是一个主体的要求之满足。可是，这里似乎有一个相对主义的陷阱，因为不同的个人往往根据自己特殊的需要来做出评价。为了摆脱不同集团与个人的相对性，文德尔班认为有必要超出整个人类思维的历史表现形式，过渡到价值之所以成为价值的某种“规范性意识”（Normalbewusstsein）。^① 如果没有这样一种意识，只有价值标准，那么价值标准就往往是有限的，不能用来对实际经验进行评价。有了这样一种规范意识，我们就有了普遍适用的伦理价值和美学价值的基础，在这个基础上可以构造全部哲学体系。设立“规范性意识”本来是为了克服相对主义和主观任意性，但文德尔班的规范性意识作为超越了人间秩序的至高秩序的概念，并不是某种客观依据，而只是一个假定的条件。因此，文德尔班不仅没有克服相对主义，相反地，他却引入了一种独断的相对主义。因为，如果最高概念可以假定，那么任何人都可以对它作出自己的假设和理解。

为了洗刷自己的相对主义色彩，文德尔班作了进一步的阐述。他认为，离开了评价的主体，就不存在价值，但这并不意味着价值就是纯粹主观的。价值是由主体与主体所趋向的客体之间的关系构成的。文德尔班结合着各门不同的科学讨论了这一问题，在讨论过程中，他提出了对人类知识或科学进行分类的“新”方法。事实上，他的分类方法明显地暴露了他的主观唯心主义的基本立场。

文德尔班认为，科学分类不能以对象的物质特征为根据，而应按形式的原则凭主观评价进行分类。分类就是以范畴为标准规定事物作用的有效范围，所以分类也就是评价了。文德尔

^① 参见《哲学百科全书》第8卷，麦克米兰和自由出版社1967年英文版，第321页。

班在《历史与自然科学》中指出：

我们在这里提出了一种纯粹方法论上的，以严格的逻辑概念为依据的经验科学分类法。分类的原则是它们的认识目标的形式性质。有一些科学研究一般的规律，另一些科学则研究特殊的历史事实；如果用形式逻辑的语言来说，有一些科学的目标是普遍的定然判断，另一些科学的目标是单称的实然命题。……我们应当说：经验科学在现实的事物的认识中寻找的，要末是自然规律形式下的共相，要末是历史规定形态下的殊相；它们所考察的，有的是常住不变的形式，有的是现实事件的一次性的、特定的内容。有一些是规律科学，有一些是事件科学；前者讲的是永远如此的东西，后者讲的是一度如此的东西。……科学思想在前一种场合是制定法则的，在后一种场合是描述特征的。^①

在文德尔班看来，历史与自然科学的划分不是以知识的内容而是以科学思维的类型为依据的。如果我们在考察现实时注意的是一般的东**西**，那么现实就变成自然界；如果我们在考察现实时注意的是特殊、个别的东**西**，那么现实就变成为历史学的对象。这就是说，同样的东**西**既可以成为制定法则的研究的对象，也可以成为描述特征的研究的对象。例如，同样研究人，对其肉体性质的普遍规律的探寻属于自然科学，而对其独特的个人生涯和个性生活的描述，则属于历史学家的工作。也不应认为，自然科学研究的是物质的、物理的东**西**，而历史学则研究心理的东**西**。事实上，心理的东**西**作为直接给予的现实，也是用自然科学的一般化方法加以研究的。为此，文德尔班乃至整个弗

^① 文德尔班：“历史与自然科学”，载洪谦主编：《西方现代资产阶级哲学论著选辑》，商务印书馆1964年版，第55～56页。

赖堡学派都抛弃了把科学划分为自然科学和精神科学的分类方法，从而至少在形式上克服了狄尔泰历史理论中的心理主义倾向。狄尔泰的心理主义是其自然科学与精神科学旧分类法的必然产物。可见，科学分类不应从对象出发，而应以主体为中心，从主体的规范出发。科学分类反映的无非是思维形式的差异：在自然科学中，抽象概括和归纳的逻辑占主导地位；在历史中，描述个体的思维则占主导地位。

显而易见，单纯依靠形式和方法原则划分科学，完全不注意内容和材料，这是一种形式主义的观点。其要害是割裂了形式与内容的联系。在我们看来，并非观点和方法时而创造出自然科学的对象，时而创造出历史学的对象，而是在现实本身就存在着自然界和历史事件之间的区别。同一个对象，例如人，既可从生物学的观点，也可从历史学的观点进行考察。但是，决不能由此得出结论说：某种观点或研究方法决定了某种科学，不同的方法决定了不同的科学；对象本身是毫无重要性的，方法使它时而成为这一门科学的对象，时而成为另一门科学的研究对象。相反地，应该认为，对象本身就存在着不同的方面，这些方面完全不以方法为转移，不以形式原则为转移。正因为对象本身就存在着不同方面的内容，才决定了科学的分类原则。当然，在文德尔班那里，总结规律和描述个体并不是两种完全相互排斥的思想形式。他承认，“始终如一的东西与一次性的东西的对立，从某个方面来看，乃是相对的。一件东西尽管在很长的时间内不发生显著的变化，而且应当根据它的不变的形式对它作出制定法则的论述，但是这也恰好可以表明，从更远的前途来看，它是只对一段有限的时间有效的，也就是说，它是个一次性的东西。”例如，一种语言在其自身体系内，它的任何个别应用都受它的形式规律支配，但是，在人类的全部语言生活中它都只是一个一次性的现象。生物学、地质学和天文学都有

相似的情形，因而它们也有其历史的方面。就此而言，只要坚持方法分类法，历史原则甚至可以“推广到自然科学的领域中去”。^①

概括规律与描述特征这两种思维形式并非绝对对立，还在于二者之间存在着一些共同点，它们都属于经验科学的范畴。首先，二者都以经验或感觉事实作为出发点和逻辑推论的前提；其次，二者都不满足于诉诸纯朴的直接经验，它们都要求以一种经过科学提炼的、经过批判磨砺的，并且在概括活动中受过考验的经验作为它们的基础；第三，这两类工作都不是人们生下来就能顺利从事的，都要经过长期的理智训练和资料积累的过程；最后，二者都须遵循经验科学的原则，即要求一切有关同一对象的表象要素均要契合一致，不自相矛盾。

然而，寻找历史与自然科学的共同性质并不是文德尔班的主要目标，他的主要任务是强调二者之间的区别。文德尔班写道：

自然研究与历史的分别，首先开始于利用事实来构成知识的时候。这时候我们就看到，前者追求的是规律，后者追求的是形态。在自然研究中，思维是从确认特殊关系进而掌握一般关系，在历史中，思维则始终是对特殊事物进行亲切的摹写。对于自然科学家来说，他所观察的个别特定对象本身根本就没有什么科学价值；他之所以利用它，只是因为他认为自己可以把它看成一个类概念的典型和特例，并且可以从它推演出这个类概念；它在特定对象中只是对一些特征进行思考，以便洞察到一种合乎规律的普遍性。对于历史学家来说，任务则在于使某一过去事象丝毫

^① 文德尔班：《历史与自然科学》，载洪谦主编：《西方现代资产阶级哲学论著选辑》第56页。

不走样地重新复活于当前的观念中。^①

显然，在文德尔班看来，历史科学与自然科学的区别在于：首先，从目标上看，自然科学是为了获得一般规律，而历史则是为了描述事件的具体形态；其次，从方法上看，自然科学倾向于抽象，它的思想过程是从特殊过渡到一般，而历史学则倾向于直观，它的思维过程是执着于特殊性上；最后，从结果上看，自然科学所得到的是舍弃了许多具体事象的“类概念”，而历史学则试图在观念中再现关于过去事物的形象，这种描摹的形象应该尽可能多地包容事物的独特性质。因此，文德尔班公开声称，历史学家的工作类似于艺术家，而历史学则与文艺相近似。

一句话，历史认识的目的，永远在于把那种在现实中只呈现一次的人的生活如实地描绘出来，加以了解。历史学科的这种对独特价值的研究，是它区别于自然科学的关键；按照文德尔班的话说就是，“规律与事件乃是我们的世界观中最后的不可通约数，永远处在对峙状态中。”^②

不难看出，文德尔班在坚持个体性原则方面比狄尔泰要彻底得多。狄尔泰为了理解他人与过去，就假设了人性的某些共同特征；文德尔班则声称，“人类的一切兴趣和判断，一切评价，全都与个别的、一次性的东西相联系。”^③在文德尔班看来，人类的全部活生生的价值评价，关键就在于对象的单一性；因为人们的全部价值感，就根源于对象的一次性和独一无二的性质。即使是人的活动，如果是重复性的，也都应排除在历史领域之外。这实质上是取消了进行社会再生产活动的劳动人民的历史

① 文德尔班：“历史与自然科学”，载洪谦主编：《西方现代资产阶级哲学论著选辑》，第59页。

② 文德尔班：“历史与自然科学”，载洪谦主编：《西方现代资产阶级哲学论著选辑》，第67页。

③ 同上书，第63页。

地位。在《哲学史教程》中，文德尔班写道：“历史是有个人特征的人物的王国，是本身有价值而又不可能重演的个别事件(Einzelheiten)的王国。”^①生命的交替如果是次次重复的刻板文章，那还有什么价值可言！不仅如此，整个历史之所以有价值，也仅仅在于它是一次性的。——文德尔班在这里把个性与社会性、特殊性与普遍性绝对对立了起来，以证明他个人的观点：“历史学拥有一项不可转让的形而上学权利，它的第一个伟大而且坚强的感觉，就是要为人类的记忆保存下这个一去不复返的现实中成为过去的东西。”^②任何要求在历史中寻求普遍概念和规律的主张，只不过是一种“从历史中建立一门自然科学”的企图。这种实证主义企图的要害，就是抹煞历史学与自然科学的本质区别。

在讨论历史学与自然科学之间的关系时，文德尔班的目的是维护历史学的自主性。他向历史学家们呼吁，要按照自己的方式进行自己的研究，不要受自然科学研究方式的束缚。这种立场是新康德主义者及英国和意大利新黑格尔主义者们的共同信念，代表了对滥觞于启蒙运动并在实证主义运动中达到登峰造极地步的自然主义历史观的反动。文德尔班认为，历史科学具有自己独立的研究方式和目标，并有着不可替代的实践价值。自然科学因其一般规律的预见功能，使人能够有目的地干预事物的进程，人们并依照一定的法则制造一些工具，不断地扩大对自然的支配力量。然而，历史科学具有更重要的社会文化价值。文德尔班写道：

人类共同生活中的一切有目的的活动也同样依靠历史

① 文德尔班：《哲学史教程》上卷，第24页。

② 文德尔班：“历史与自然科学”，载洪谦主编：《西方现代资产阶级哲学论著选辑》，第64页。

认识的经验。……人是有历史的动物。人的文化生活是一种世代相承愈积愈厚的历史联系：谁要是想参加到这个联系中去通力协作，就必须对它的发展有所了解。只要这个线索一断，就必须……努力设法把它重新接上。不管在我们这个星球的外部构造中，还是在人类世界的内部结构中，只要一旦发生了某种带根本性的事变，我们今天的文化就会烟消云散……就是由于这些道理，人类必须背起巨大的历史书包……^①

在这里，文德尔班不仅申言了历史遗产的重要性，从而批判了尼采式的历史虚无主义，而且也暗含了文化遗产与客观历史的真实性，历史不是某种可以任意丢弃和虚构的东西，历史对当前文化的发展和性质有着某种决定性的影响。

一般说来，文德尔班在历史认识论中还是力图避免主观主义的，至少与狄尔泰、克罗齐和柯林伍德相比他更为客观些，因为他明确表示历史学家应丝毫不走样地再现过去的事件。但是，我们不能同意美国学者伊格斯尔(Georg G·Iggers)的评价：文德尔班“坚持信奉一种客观历史真实性，这就有可能在探索过去时，并不带着反映探究者主观意向的问题和假设。”^②事实上，根据文德尔班的价值理论，认识就是评价，人们不可能不带有自己的主观意向，甚至连为克服人们的主观意向而提出的“规范性意识”也只是一种假设，并不是认识的客观依据。虽然文德尔班力求某种客观真实性，但这种客观真实性很难超出康德先验唯心主义的范畴。另外，历史学还要依赖于想象、理论分析和批判等手段，所以，人们并不能像照镜子一样纯客观地再

^① 文德尔班：“历史与自然科学”，载洪谦主编：《西方现代资产阶级哲学论著选辑》，第61页。

^② 伊格斯尔：《欧洲史学新方向》，华夏出版社1989年版，第31页。

现历史。“因为对资料传递本身有怀疑之处，我们只有联系理性，联系与心理经验相符合之处来考虑，才能得出结论。”在这种情况下，历史“奠定了有原始资料保证的活动基础之后，其任务就是进而在那些与传统不再有直接明确联系的领域里确定其地位。”^① 鉴于此，文德尔班提出了一种历史批判的见解。

文德尔班认为，历史“是一门批判的科学。它的职责不只是记录和阐述，而且还是，当我们认识和理解历史发展过程时，我们要估计什么可算作历史发展中的进步和成果。没有这种批判观点，就没有历史。一个历史学家是否成熟，其根据就在于他是否明确这种批判观点；因为如果不是这样，在选材和描述细节时他就只能按本能从事而无明确的标准。”^② 但是，对批判有两个限制。首先，批判并不是诉诸于个人任意性，作为新康德主义者，文德尔班坚持康德先验形式的普遍有效性。他指出：“批判的标准不应是历史学家个人的理论，甚至也不是他的哲学信念；如若应用了个人的这样一种标准，至少就会使据此标准而应用的批判失去科学普遍性的价值。”^③ 其次，历史的批判应遵循历史是关于个体性的科学的原则。这就是说，“历史的批判在对它所陈述的东西加工制作的时候，尽管需要进行一些非常细致复杂的概念工作，但是它的最终目的永远在于从大量素材中把过去的真相栩栩如生地刻划出来；它所陈述出来的东西是人的形貌，人的生活，及其全部丰富多彩的特有的形成过程，描绘得一丝不苟，完全保存着生动的个性。”^④ 在这里，前一个限制是为了克服主观任意性，而后一个限制则是为了抵抗抽象性。

① 文德尔班：《哲学史教程》上卷，第27页。

② 同上书，第28页。

③ 同上书，第29页。

④ 文德尔班：“历史与自然科学”，载洪谦主编：《西方现代资产阶级哲学论著选辑》，第60页。

把批判意识引入历史学，体现了文德尔班关于历史应超出朴素经验水平而成为一门自主科学的要求。可是，事实上，文德尔班并不能完成这个任务，柯林伍德已公正地指出了这一点。柯林伍德指出：文德尔班提出了使历史成为一门独立科学的任务，但是他“却不能告诉我们，这种工作是什么，能够或者应该做这种工作的方式又是什么。他也没有意识到这是办不到的。”可是，我们也不同意柯林伍德对文德尔班未能完成任务的原因所作的分析。柯林伍德说，当文德尔班“谈到‘表意的科学’时，他就在蕴涵着有关个体的科学的（即理性的或非经验的）知识是可能存在的”；可是，他忽视了这样一个常识：“个体，作为一种流驶的和转瞬即逝的存在，只能是在它出现时被知觉或被经验，而决不可能成为稳定的并按逻辑构造的那种叫做科学知识的东西的对象。”^①就我们看来，在这里，柯林伍德也是错误的。柯林伍德与文德尔班的错误都在于割裂了个别与一般的辩证关系：柯林伍德否认通过个体可以寻找到普遍的科学知识，文德尔班却试图局限在个体性中发现关于历史的科学概念，二人都未把个别与一般联系起来看问题。事实上，不仅历史科学，甚至连同自然科学在内，都是通过个体事物发现事物的本质。因此，个别和一般的关系问题，既存在于自然界，也存在于社会生活和历史领域。历史科学的特点仅在于，它不是力图把历史事件归结为一个到处适用的抽象概念，而是要在事件发展的过程中寻觅某种结构性总体观念。历史规律存在于过程性本身之中，维柯关于具体的普遍概念和凭证哲学的理想就在于此，其关键是不能割裂个别与一般的辩证关系。只有在个别与一般的辩证联系之中，我们才能从事科学的认识。

同维柯一样，文德尔班也试图建立一种历史科学。但是，维

^① 柯林伍德：《历史的观念》，第190页。

柯主张在确定事件的具体发展过程中寻找普遍的性质，因而他相信人能认识人类世界与人类历史，获得具有普遍意义的知识。而文德尔班把历史思维封闭在个体性之中，这就必然引向不可知主义。文德尔班承认：

对于我们来说，在一切历史上的和个别的经验事项中永远留下一个不可理解的剩余物——一个不可言传、无法界说的东西。所以，个性的最后的、最内在的本质是不能用一般的范畴来分析的，而这个不可把握的东西在我们的意识面前就表现为一种感情，觉得我们的本质、即个人的自由是没有原因的。^①

事实上，文德尔班认为历史与艺术相近并把心灵“直观”当作历史思维的主要形式，这已经排除了在历史领域内进行科学认识的可能性。尽管他把直观说成是与唯物主义感性直观截然不同的内在心灵直观，但对个体本身的任何形象再现也不能得出科学的概念。文德尔班试图用价值给历史认识披上某种普遍意义的色彩，但价值本身也不能熔化掉那个普遍科学概念不能渗入其中的“历史自在之物”。结果是，文德尔班的工作本来是要维护历史学在科学中的自主地位，可他的全部论证过程都排除了历史成为科学的可能性。当1914年出版《哲学导论》时，他把全部精神活动分为两部分：一是知识理论，一是价值理论。历史就属于价值理论的部分，这实际上等于宣布：历史学已经从知识的领域被驱逐了出来。这种结局，对于文德尔班乃至整个新康德主义来说，都是一个极大的讽刺。

^① 文德尔班：“历史与自然科学”，载洪谦主编：《西方现代资产阶级哲学论著选辑》，第66页。

三、李凯尔特：历史的文化科学

亨利希·李凯尔特 (Heinrich Rickert, 1863~1936) 是现代德国哲学家，新康德主义弗赖堡学派的主要代表人物。1863年5月25日，出生在但泽（现为波兰的格但斯克）；1888年在斯特拉斯堡大学获博士学位；1891年开始在弗赖堡大学任教，1894年升任教授；自1916年起，接替文德尔班任海德堡大学教授；1936年7月28日病逝。李凯尔特继承、论证和发展了文德尔班的基本思想，使新康德主义弗赖堡学派的理论有了较为系统的形态。主要著作有：《认识的对象》(Der Gegenstand der Erkenntnis, 1892)《自然科学概念形成的界限》(Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung, 1896~1902)、《文化科学和自然科学》(Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft, 1899)、《历史哲学问题》(Die Probleme der Geschichtsphilosophie, 1905)和《作为现代文化哲学家的康德》(Kant als Philosoph der modernen Kultur, 1924)。

同文德尔班一样，李凯尔特也重视对历史与文化的研究。在李凯尔特看来，历史学是哲学赖以发展的依据，因为哲学的任务就在于揭示出结晶于历史过程中的多种多样的价值。在《文化科学和自然科学》中，李凯尔特说：

没有任何一种哲学能够从纯粹概念中构造出那样的系统。相反地，哲学为了自己的内容上的规定性而需要与历史的文化科学本身发生最密切的接触。哲学只能希望在历史的东西中接近超历史的东西。这就是说，对有效性提出

要求的文化价值系统，只能在历史生活之中发现……^①

在一篇论文中，他明确指出：“哲学以多种多样的历史文化财富为依据”，哲学的各个部门都是从历史发展过程中的文化财富出发的。“真理的理论价值以历史发展之流的形式结晶于科学之中，只有从科学出发才能达到这些价值。伦理学是和历史地发展着的社会生活财富如婚姻关系、家庭、国家、民族等等连接着的。美学是从艺术的历史多样性中去考察艺术的。对于哲学的其余部分，我们也可能这么说，这些部分表面上……与历史生活没有联系，可是，毫无疑问，它们的存在却有赖于历史生活：因为，如果历史宗教不向宗教哲学提出它所分析的那一切问题，那么宗教哲学有什么事情可作呢？”^② 过去人们不关心历史，是因为在文化与知识的领域，后代子孙往往是靠他们的前辈所汇集的资金的利息过活的，他们满足于已提供给他们东西，以致不再需要去关心它们的起源和它们由此产生的联系了。而事实上，历史不仅是哲学赖以出发的基础，而且它还向哲学提供可供分析的课题材料。只有对历史材料作出分析，哲学才能进入价值世界；历史学可为建立作为文化哲学的哲学体系提供一把钥匙。

不过，李凯尔特对历史过程本身并不怎么感兴趣，他认为特殊内容只是专门科学研究的对象。他的历史哲学仍然是围绕着科学的分类问题展开的，目的也是为了论证文化历史科学对自然科学的独立性，为文化科学奠定坚实的理论基础。他认为，经验的文化科学直到他那个时候“还没有获得大体上近似自然

① 李凯尔特：《文化科学和自然科学》，商务印书馆1986年版，第128~129页。

② 见C·巴克拉捷：《近代德国资产阶级哲学史纲要》，中国社会科学出版社1986年版，第313页。

科学那样广阔的哲学基础。”^① 由于缺乏这样一个基础，理解历史生活极为重要的因素几乎被人遗忘了。以致于当人们在文化科学中谈到“发展”时，想到的也往往是达尔文进化论之类的自然科学。斯本格勒虽然耸人听闻地大谈“世界史的形态学”，但采用的方法也无非是模仿生物学而已。甚至狄尔泰的工作，由于明显的心理学色彩，对于历史科学的创立也没有多大的作用。

同文德尔班一样，李凯尔特也倡导从主体的研究方法和观点来进行科学分类，以为这样可以克服“精神科学”不能把“历史文化科学”与心理学区别开来的缺陷。但是，李凯尔特表现得似乎温和一些，他并不绝对排斥按内容材料分类的可能性。他写道：

由于科学既可以从它所研究的对象的角度，也可以从它所采用的方法的角度而相互区别，因此，既可以从质料的观点、也可以从形式的观点来对科学进行分类。这两种分类原则是一致的。^②

在李凯尔特看来，从质料的角度看，也不应象过去那样区分为自然与精神的对立，因为从自然和精神的对立出发进行的分类研究，不能达到理解经验科学之间实际存在着的区别。他认为，从质料分类原则出发，应提出的是自然与文化的对立。自然是那些自生自长的东西的总和；与之不同，文化或者是人们按照自己的目的生产出来的，或者是即使早已形成但由于它们固有的价值而为人们所特意地保存着的。显然，把自然与文化区别开来的东西是价值。价值范畴究竟指什么？这个问题留待后边专门加以探讨。

根据李凯尔特的理论，按质料原则把现实区分为自然与文

① 李凯尔特：《文化科学和自然科学》，第 11 页。

② 同上书，第 14 页。

化，只是划分科学的基础。自然科学和历史科学之间的原则性区别，不是由这两门科学的对象的特点决定的，而是由研究的观点和方法决定的。如果人们在考察现实时注意的是一般的東西，那么现实就变成自然界；每一种现实，也包括心理现实，都可以通过普遍化的方法被理解为自然的一部分，因而也必然当作自然科学去把握。如果人们在考察现实时注意的是特殊、个别的東西，那么现实就变成历史；每一种现实，甚至包括自然本身的发展，如地质史，都可以通过个体化的方法被理解为文化的一部分，因而也必须当作历史科学去把握。这样，自然科学的方法也延伸到文化领域内，而历史的方法也应用到自然领域。这种考察就产生了一些中间领域：一方面是“内容上的文化科学研究和方法上的自然科学研究”，另一方面是“内容上的自然科学研究和方法上的历史研究”。^①因此，认识论将这样地划分经验科学：一切对现实进行研究的专门科学活动，或者形成普遍的概念，或者形成个别的概念，或者含有这两种概念的混合物。可是，由于只有了解纯粹的形式才能了解混合的形式，因此，认识论首先要研究概念形成的两种基本方式，即普遍化的方式和个别化的方式。

为了论证一般与个别两种观点的分类原则，李凯尔特还进一步提出了一种分类逻辑：现实的连续性和异质性原理。一方面，现实中的一切都在流动着，但没有任何飞跃。每一个占有一定空间和一定时间的形成物，都具有这种连续性。这种性质可称为“关于一切现实之物的连续性原理 (Satz der Kontinuität alles Wirklichen)”。另一方面，每个现实之物都表现出一种特殊的、特有的、个别的特征，人们无法在现实中找到某种绝对同质的东西。这种性质可称为“关于一切现实之物的异质性原理”。

^① 李凯尔特：《文化科学和自然科学》，第18页。

(Satz der Heterogenität alles Wirklichen)”^①。正是现实的这种异质性和连续性的结合,使自己不能如实地包摄在概念之中。现实具有“非理性”的烙印。只有通过在概念上把差异性和连续性分开,现实才能成为“理性的”。连续性可以在概念上加以把握,只要它是同质的;而异质的东西也能成为可以把握的,只要我们能够把它分开,从而把它的连续性变成间断性。可见,认识不是反映,而是改造”,^②只有对于那种想要反映现实而不改造现实的认识来说,现实才始终是非理性的。我们不能精确地再现现实,但可以改造地看待它。——在这里,李凯尔特把反映论等同于直观反映论,忘记了辩证唯物主义能动反映论的实质恰恰在于以实践的态度对待认识对象——这种改造甚至在科学中出现了两种恰恰彼此相反的形成概念的方法。

在形成概念的过程中,数学是把现实的异质的连续性改造为同质的连续性,注意的只是现实的量的方面;历史学则把现实的异质的连续性改造为异质的间断性,它以分割现实的连续性为代价而保持现实的异质性。根据形成概念的这种逻辑差别,就构成了文化科学与自然科学的对立:

自然科学致力于用它的概念去把握为数众多的、甚至可能是无限多的各种各样的对象,而历史学则力求使它的叙述仅仅符合于它所研究的某个与所有其他对象不同的对象,这个对象可能是一个人物,一个世纪,一个社会运动或一个宗教运动,一个民族或者其他等等,历史学借助于这种方法使听众或读者尽可能接近于它所指的个别的事件。^③

① 李凯尔特:《文化科学和自然科学》,第31页。

② 同上书,第30页。

③ 同上书,第56页。

对于历史的文化科学来说，只有那些个别化和一次性的事物，才是本质的。一般说来，文化事件的意义正是依据于使这一事件有别于其他文化事件的特性，而与其他文化事件相同的重复性因素，则是非本质的。与文化科学相反，自然科学则把个别、特殊之物当作非本质的成分予以舍弃，只在众多对象中抽取共同的性质概括到自己的概念之中。自然科学的兴趣在于发现对于这些事物和现象都有效的普遍联系和规律。例如，树上的任何一片树叶，都是一个个体，它作为个体，跟任何伟大的历史人物一样，是不能包括在任何概念之中的。但是，只要我们面前有一些树叶，我们的确会不由自主地把它们变成为一个单一的概念，并获得一般意义上的“树叶”。在这里，不同个体之间的差别是无关紧要的。可是，如果我们谈到一个人特别是一个伟大历史人物，我们就不能无视这些差别了。比如，如果把歌德变成一个概念，那我们就会发现，我们脑子里留下来的只是诗人、大臣和人的概念了，而不再是歌德了。在这里，物体个体及精神个体之间的区别仅仅在于：没有任何一个人的个别性会象一片树叶的个别性那样令人感到无关紧要。

李凯尔特对科学分类的论证，实质上已经接触到了质料或内容上的差异问题。然而，作为康德主义者，李凯尔特却坚持走人为现实立法的路线。在他看来，按照形式原则划分科学，可以完全不注意内容、材料；这个形式原则完全独立于内容。这里的要害是，不是内容的性质决定形式上的划分，而是形式上的划分决定了内容的性质。当然，为了摆脱形式主义带来的不便，李凯尔特也经常偷运一些内容上分类的原则加以补充。既要坚持形式主义的原则，又想摆出一副比文德尔班更公允的样子。结果是，李凯尔特不得不拆了东墙补西墙，反反复复地转圈子，看起来是进行细缜的逻辑分析，实则是掩盖自己的内在矛盾。这不仅使其表述上过于罗嗦，而且也不能避免捉襟见肘

的窘境。

应该把作为个别化方法的历史方法与作为普遍化方法的自然科学方法对立起来，这是弗赖堡学派的共同观点。问题是，李凯尔特在论证这个观点的所谓“科学性”。为了这个目的，他必须回答这样一种质疑：如果说历史学应当从不可重复和单一性的观点去叙述个体事物，那么历史概念的形成是如何可能的呢？要知道，自从亚里士多德以来，概念就其传统的本意而言始终是指向共相，而撇开单一性和杂多性。李凯尔特又一次面对维柯曾经面对的问题。

在回答这个问题时，正象维柯认为关于人类事务的知识比自然知识更深刻一样，李凯尔特也把历史放在更高的位置上。李凯尔特认为，作为单一现象的总和的现实，即属于经验范围的实际事物，它们既带直观性，又带个别性，因此，在这个范围内，“现实的特殊性是一切自然科学概念形成的界限。”^①但是，这并不是说自然科学不涉及个别事物或回避现实。实际上，自然科学用于认识对象的普遍化方法，决不排斥对于个别特殊与细节作详尽深入的考察。李凯尔特要求人们不要把普遍化和分析对立起来。不过，自然科学的“任何分析不论多么详尽都不能穷尽现实在内容上的多样性，自然科学在其对分析结果的最终表述中并不考虑所有那些只能在这个或那个特殊对象中发现的事物，因此，自然科学即使沿着分析个别事例的道路前进，也能达到普遍的概念。”^②现实是由特殊和个别之物组成的，从普遍的因素中决不能构成现实；自然规律的逻辑本质决定了在其中不能包含有只能在这个或那个单一和个别现象之中发现的概念的余物（Rest）。用柏格森的一个比喻来说就是，自然科学只

① 李凯尔特：《文化科学和自然科学》，第42页。

② 同上书，第40页。

缝制了一套对保罗和彼得都同样适合的现实的衣服，因为这套衣服并不是按照这两个人的体形裁成的。“因此，在概念的内容和现实的内容之间形成一条鸿沟，它象普遍和个别之间的鸿沟一样宽阔，在它上面是不能架设桥梁的。”^①——在自然科学的性质上，李凯尔特仍遵循康德本质不可知的路线。然而，这是否能从中得出结论说：现实本身即单一和个体事物是处于科学认识的视野之外的。李凯尔特的回答是否定的。他认为，在自然科学终止之处，便是历史学开始之地。个体与单一之物及其全部特征是一门特殊科学——历史科学的研究对象。可见，“历史文化科学的观点绝对地高出于自然科学的观点”，^②因为它所研究的起点，是自然科学无法进入的界限。自然科学不考虑价值问题，但价值却是历史和文化的产物。

在李凯尔特看来，历史科学的目的不是提出自然规律，甚至一般说来也不仅仅是要形成普遍概念。这种科学不想缝制一套对保罗和彼得都同样适合的标准服装；也就是说，它想从现实的个别性方面去说明现实，这种现实决不是普遍的，而始终是个别的。无论如何，只要所研究的对象被看作整体，历史学家总愿意对个别的东西本身作科学的说明。“历史学不愿象自然科学那样采用普遍化的方法。对于逻辑学来说，这一点是具有决定性意义的。”^③

然而，如果从逻辑上承认历史学的科学性，那我们就既面临一个否定性工作，也面临着一个建设性的工作。否定性的工作是，我们要判定：“几乎为整个近代的逻辑学、甚至于某些历史学家所赞同的亚里士多德的意见，即不能把特殊的和个别的

① 李凯尔特：《文化科学和自然科学》，第41页。

② 同上书，第127页。

③ 同上书，第51页。

东西纳入科学概念之中这样一种意见，必定是错误的。”^①建设性的工作是，我们必须给科学找到一个新的标准，以使它与一般经验区别开来。李凯尔特指出：“普遍化的科学在其概念中不仅消除了它的对象的个别性，而且消除了它们的直接的直观性。历史学就其作为一门科学来说，同样也抛弃了，直接的直观性，把直观性转变为概念，但它力求保存个别性。”^②显然，科学的标准是消除经验上的直观性，从而上升到概念。在任何科学中，包括在历史学中，对经验现实的直观只具有次要的意义，或者只是达到目的的手段。因此，李凯尔特指出：文德尔班提出的“规范化”方法和“表意化”（即描述性）方法的区别，虽然朝文化科学的自主性迈出了重要的一步，但仅此而已。“还是不够的”，^③因为这种区别还未真正把历史纳入科学的范畴。在李凯尔特看来“只有在历史学由以形成它的往往非直观的概念的那种方式中，才能发现历史学的科学性质。只有从研究历史学如何把直观改造为概念这样一种观点出发，才能从逻辑学上对历史学有所理解。”^④这就是说，作为科学的历史，决不能就是对个别事实的单纯“描述”，一切个别事物的初步描述，只应被看作进一步普遍构成概念的准备工作或材料汇集工作。

显然，根据李凯尔特的观点，科学与经验的对立并不在于普遍性与个体性的区别，而是在于概念性与直观性的区别。只有明确了这一点，才能为历史科学概念的形成提供逻辑上的依据。李凯尔特在《自然科学概念形成的界限》中也曾集中地讨论了这个问题：

经验直观是不能为任何科学所表述的，因为它在任何

① 李凯尔特：《文化科学和自然科学》，第50页。

② 同上书，第68页。

③ 同上书，第64页。

④ 同上书，第69~70页。

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：不能对直观的现实作出一种科学的处理和简化，而又不至于象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；……我们愿意称为“概念”的，只是那种用来总结科学表述的东西。^①

从李凯尔特这一大段论述中，我们可以看到，他已经明显地超越了文德尔班和狄尔泰。文德尔班把个体性科学停留在描述性上，因而不能把历史科学与经验性描述区分开来。狄尔泰则把历史认识归结为纯粹的体验，因而不能把历史与人们当下的心理活动区别开来。李凯尔特要求历史认识必须超出经验直观，并上升为关于个体事物的概念。问题只是，历史学中的概念与自然科学的概念有着不同的意义。诚然，历史学不构造关于一般的概念，可是它必须形成关于个体的概念，例如，历史学家必须构造关于凯撒、关于拿破仑以及关于某一次战争的“思想”。这些“思想”不具有一般的内容，可是它们从现实中把本质的东西与非本质的东西划分开来，从这个意义上说，它们毕竟也

^① 李凯尔特：《自然科学概念形成的界限》，载张文杰等编译：《现代西方历史哲学译文集》，上海译文出版社1984年版，第6页。

是“概念”。这样一来，他就在某种意义上接近了后来柯林武德关于历史都是思想史的观念。

不过，关于个体性的概念在逻辑上是可能的吗？作为以推理而见长的哲学家，李凯尔特不是不知道：概念总是与某种一般性的东西相联系的。就此，李凯尔特作了辩解。他说：他自己承认，“一般性的东西对任何科学的概念构成来说是必不可少的。”一方面，外在地说，语言的一般意义是使历史表述可以为人所理解的条件，因此，“历史学家决不可把……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。”另一方面，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，还有更实质的原因。这就是，“任何判断都需要一个一般的东西……如果说这种最初的、一般的东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。”^①可是，这样一来，不就陷入自相矛盾的境地了吗？正象他自己已经看到的那样，既然语言、判断和概念的要素都是一般的，而一切科学思维都必须使用一般概念的思维，那么，把自己的任务规定为只讲个别的内容的历史科学的概念不就陷入了“语辞矛盾”（*contradictio in adjecto*）了吗？

如何摆脱这种矛盾呢？李凯尔特提出了一种用一般性“要素”组合成个体性“整体”的设想。他写道：

^① 李凯尔特：《自然科学概念形成的界限》，载张文杰等编译：《现代西方历史哲学译文集》，第6~7页。

科学概念的那些要素简单地看必定是一般的，然而……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，而这种组合根本无需总是以那样一种方式来进行，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它一切对象之所以不同。^①

这就是说，概念都能分解成若干作为要素的判断，这些判断当然都是一般的，但它们合在一起既可表述某些一般的東西，也可表述某些一次性的个别的東西。历史概念就是用来表述个体性事物的。在李凯尔特看来，“语辞矛盾”的出现是由于忽视了历史概念与自然科学概念的区别，只要按他的设想来运用一般性“要素”，表面的矛盾就不攻自破。根据李凯尔特的观点，尽管任何思维都需要一般性的东西，但它在历史科学中的运用与在自然科学中的运用是有着截然不同的性质的：首先，对于自然科学来说，一般的東西是目的，而对历史学来说，它只不过是手段。历史学也使用一般的東西，因为它要作出判断，但历史学是借助于一般的東西来叙述个别的東西。其次，就推论的过程来看，自然科学是从个别到一般，而历史科学则是从一般到个别。自然科学概念是从许多个别事物中抽出它们所共有的東西，撇开它们的单一、个别的東西；历史概念则通过一系列一般判断来表示这些个别事物赖以相互区别的那些東西，而撇开它们所共同具有的東西。最后，甚至历史学在利用自然科学的概念时，也不能抹煞历史作为一种关于个别事物的科学的性质。自然科学概念所起的作用只不过是作为一般的概念要素，它

^① 李凯尔特：《自然科学概念形成的界限》，载张文杰等编译：《现代西方历史哲学译文集》，第7页。

们“对于历史学来说决不能具有奠基性的意义，”因为“关于历史学家以个别化方法形成概念的原则，即亦关于历史学家如何挑选因素以及如何把因素和本来的历史概念连续起来的方式，普遍化科学什么也没有告诉历史学家。”^①

经过一番论证，李凯尔特相信，自己既论证了历史学的科学性，也保存了历史学是关于个体事物的科学的特征，似乎这样一来就可以用“科学”的面目对抗历史唯物主义的历史规律概念了。他明确说，他的历史概念“和普遍规律概念处于形式的对立之中”。^②在他看来，普遍规律只是自然科学的范畴，应该从历史科学中驱逐出去，而历史只关心个别化的东西。李凯尔特显然是错误的。一方面，虽然历史科学更关注个体性事物，但历史学并不能停留在个体性上。正确道路应该象维柯所指出的那样，从具体事物的演化过程中寻找某种稳定的结构和规律。正象马克思主义所指出的，人类历史的发展是一个实在的、合乎规律的过程。虽然历史现实有着各种各样的偶然性，有着曲折而又丰富多样的发展道路，但规律性正是通过大量的偶然性、单一性和个别性的东西表现出来，并实现于它们之中。事实上，李凯尔特的观点不仅遭到马克思主义的批判，甚至许多资产阶级学者也难与之苟同。柯林伍德就曾批评说：“李凯尔特……歪曲了历史，把历史看作是个体事实的堆集，……但历史的本质并不在于它是由个体事实所组成的，不管这些事实可能是多么有价值，而是在于从一个事实导致另一个事实的过程或发展。”^③同时，另一方面，说自然科学只研究一般面不研究个别，也是与事实相悖的。事实上，自然界也没有绝对相同的两个东

① 李凯尔特：《文化科学和自然科学》，第63页。

② 同上书，第17页。

③ 柯林伍德：《历史的观念》，第192页。

西，正象莱布尼茨所说的，天底下没有两片完全相同的树叶。普列汉诺夫在《评亨·李凯尔特的一本书》中就尖锐地指出：“地质学研究的是地球的历史，而不是其他任何天体的历史，正如俄国史研究的是”俄国的历史，“而不是其他任何国家的历史一样。地球历史的‘个别化’毫不次于俄国史、法国史等等。因此，它根本不能装在李凯尔特企图规定的那种划分的框子之内。”^①事实上，许多自然科学，不仅个体化的事物是其材料，而且也是其研究的目的。这是李凯尔特的分类原则所不能解决的问题。

当然，李凯尔特关于历史思想包含判断和一般因素在自身之内的构想，毕竟使他超出了文德尔班关于历史是描写和表意的水平。这样一来，李凯尔特不仅给历史披上了科学的外装，从而把历史与一般经验直观区分开来，而且因此也为区分历史与艺术找到了某种依据。狄尔泰和克罗齐因为把历史认识归结为直觉，文德尔班则由于把历史认识规定为描写，而不同程度地把历史与艺术等同起来的倾向。李凯尔特与之不同，他断然否认表述个别事物的历史是艺术而不是科学的说法。他明确声明，他不同意这样的观点：历史学或者表现个别性，因而变成为艺术；或者它是一门科学，因而必须采用普遍化的方法。

李凯尔特承认，在易于造成直观并激发人们的想象力方面，历史与艺术有相似的地方。而且，从一定的意义上说，历史学和艺术这两门学科都比自然科学更加接近于现实，因为这两门学科都只消除了个别直观的一个方面：历史学消除了直观而保存了个别，艺术则消除了个别而保存了直观。但是，在实质上，“艺术和历史学相互之间是对立的”^②这些对立表现为：首先，在

^① 《普列汉诺夫哲学著作选集》第3卷，三联书店1962年版，第583页。

^② 李凯尔特：《文化科学和自然科学》，第68页。

艺术中，直观是本质的；在历史中，概念却是本质的。艺术不是从概念上而是直觉地表现现实和把握心灵生活；历史学虽然也时常创造一些个别的直观，但就其作为一门科学来说，它必须抛弃直接的直观性，并把直观性变为概念。尽管历史概念的内容往往被大量直观材料所包裹，但人们会发现，历史概念正是隐藏在直观形象之中。艺术的原则是美学的，历史的原则却是逻辑的。其次，历史的陈述是要求真实的，而这种历史的真实性对于艺术作品来说恰恰是不考虑的。历史学家的叙述在一切情况下都必须在事实上是真实的；而艺术家的创作不是创造一个新世界，至少也是依照美学原则对现实加以改造，他不必考虑与历史事实相一致。历史是再现，而艺术则是改造或创造。最后，艺术不是从直观的个别性方面去理解直观，而历史则力求保存个别性。艺术作品是否与这个或那个个别现实“相似”，这对于它来说完全是无关紧要的，毋宁说，艺术总是借助于舍弃掉现实联系的典型形象，“把直观提升到‘普遍性’的领域，”当然，艺术的普遍性和概念的普遍性“有原则性的区别”^①。历史学则不同，它必须在自己的对象与周围环境的实际联系中去研究对象。总之，历史学与艺术是有原则区别的。当然，如果历史学家具有某些艺术才能，才会有助于历史知识的表述和传播，但是，“历史学家也完全可以不必借助艺术手段而解决自己的纯粹科学的课题。”^②

历史是关于个别化事物的科学，并因其概念而与艺术区别了开来。但是，问题仍然存在：个体事物是纷纭万象、非常众多的，历史学能一一再现这些现象吗？这样，人们又要询问：“既然历史学必须表现一次的、特殊的和个别的事物，那它如何

① 李凯尔特：《文化科学和自然科学》，第67页。

② 同上书，第70页。

能够成为科学呢？”^①李凯尔特不能不回答这个问题，因为不解决这个问题，他就会同他的个体性原则一起被由无数琐细的个体性事件所组成的浩瀚汪洋所淹没。

李凯尔特认为，对于历史的文化科学来说，并不是所有个体事物都具有本质的意义。既然文化科学的对象是文化，因而只有那些具有文化意义的事件才是历史科学研究的对象。那么，是什么东西把文化与自然区别开来并赋予事件以意义呢？判定意义的标准是什么呢？李凯尔特认为，这个作为标准的东西应该是“价值”。事实上，价值是李凯尔特历史哲学中最基本的范畴。在李凯尔特看来，“没有价值，也就没有任何历史科学。”^②

在李凯尔特历史哲学中，价值范畴的重要性，主要表现在以下几个方面：

第一，价值是区分自然和文化的标准。按李凯尔特的话说就是，“价值(wert)是文化对象所固有的，因此我们把文化对象称为财富(Güter)，以便使文化对象作为富有价值的现实同那不具有任何现实性并且可以撇开现实性的价值本身区别开来，自然现象不能当成财富，因其与价值没有联系。”^③这就是说，只有通过价值是否有联系，人们才能把文化和自然这两类对象区分开来。自然没有价值，它不需要从价值的观点加以考察；文化产物必定具有价值，因而应该从价值的观点加以考察。比如，事实上，自然和文化的对立一般是与自然和精神的对立之间有联系的。这就是说，文化主要集中在精神生活之中。但是，这并不是说精神生活就等同于文化的范畴。一方面，心理活动或

① 李凯尔特：《文化科学和自然科学》，第70页。

② 同上书，第76页。

③ 同上书，第21页。

精神生活只有与价值相联系，才属于文化的领域；这就是说，“‘精神价值’中重要的并不是精神，而是价值。因此，不要再用心理来划分文化和自然。”^①另一方面，也不能使文化科学只限于对精神现象的研究，只要与文化价值有联系，有些动物生活也可以作为文化对象加以考察。不过，必须强调，只有当我们不仅把动物生活看作是人类的一般精神生活的萌芽阶段，而且把它看作人类文化生活的萌芽阶段时，动物生活才能成为文化现象。“如果切断与文化价值的这种联系，那我们就只能把它与‘自然’联系起来。”^②

第二，价值也是区分自然科学和文化科学的标准。因为在李凯尔特看来，“只有借助于价值的观点，才能从文化事件和自然的研究方法方面把文化事件和自然区别开。……因此，为了使这种区别的特性更加清楚地显现出来，我们必须明确地把历史的、个别化的方法标志为与价值联系的方法，反之，自然科学是一种对规律的或普遍概念的联系进行的研究，它不研究文化价值，也不研究它的对象和文化价值的关系。”^③可见，“只有借助于理论的价值联系，历史学才能与自然研究对立起来”。^④同样，我们只有借助于价值才能把中间类型或混合型科学中的两种本质不同的科学方法区别开来。例如，地理学，如果地球的表面被看作是文化发展的场所，那就是把文化价值观念转用于为文化的形成所必需而且在文化形成过程中发生影响的地理条件；在这种情况下，地理学的个别化概念形成是受普遍的文化价值指导的。同时，如果从纯地质的角度去看那些河流、海洋、山脉等等的个别形成，那它们就只是作为自然科学普遍观

① 李凯尔特：《文化科学和自然科学》，第26页。

② 同上书，第24页。

③ 同上书，第76~77页。

④ 同上书，第82页。

念的类的事例而存在的。

第三，价值还是历史学家挑选材料时赖以区分本质成份或非本质成份的标准。显然，文化对象的意义也并非依据于一切现实所固有的个别杂多性，这种杂多性由于它的不可计量性是决不能认识和表述的。历史学家在叙述某一历史过程时，必须有一个标准，以确定哪些材料是“本质的”、“重要的”和“有意义的”，哪些材料是“非本质的”、“不重要的”和“无意义的”。毫无疑问，任何一件历史事件都会对历史过程发挥一定的作用，因此仅仅起作用决不能充当决定什么在历史上是本质成份的标准。那么，这个标准是什么呢？李凯尔特断定，这个标准只能是“价值联系原则”。李凯尔特写道：“在无限众多的、个别的即异质的对象中，历史学家首先研究的，只是那些在其个别特性中或者体现出文化价值本身或者与文化价值有联系的对象”。^① 例如，从政治史的观点看，弗里德利希·威廉第四辞去王位，这在历史上是本质成分。至于哪位裁缝为他制作礼服，这虽然同样真实，但在历史上却是无关紧要的事情。当然，在服饰和缝纫手艺史中，后者也有其积极的意义，但这是换了一种价值标准的缘故。由此可见，“通过文化所固有的价值以及通过与价值的联系，可叙述的、历史的个别性概念才得以形成。”^② 而且，“随着作为指导原则的文化价值发生变化，历史叙述的内容也发生变化，因此与文化价值的理论联系决定了历史概念的形成。”^③ 这就是说，只有借助于价值联系的概念的形成，文化事件才能形成发展的历史。

第四，价值是个体性的真正保证，而有了这种保证，历史

① 李凯尔特：《文化科学和自然科学》，第 73 页。

② 同上书，第 74 页。

③ 同上书，第 81 页。

科学才获得了它对自然科学的自主性。李凯尔特认为，历史表述的对象大多是精神生活构成的，原因在于物质事物的独特性是可分的，而精神则可以表现为不可分的个体性。可是，并不是每种精神生活都具有独特的统一性。精神的东西是历史学研究的材料，但不要以为精神的结构就能为历史统一性提供根据。事实上，历史统一性不仅不属于现有的自然科学的心理学，而且也不属于任何关于精神生活的普遍理论——精神科学。在李凯尔特看来，“‘精神科学’这个概念既没有把它们对象，也没有把它们的方法同自然科学的对象和方法区别开。因此，在方法论中应当完全抛弃这个意义模糊的词。”^①李凯尔特认为，只有价值才能提供历史统一性的根据。或者说，历史的个别之物的统一，是建立在与价值的关系上的，“不可分个体永远是与价值有关的个体。”^②这就是说，“一次性的，人的个性的统一性或不可分性并不是任何其它的什么统一性，而仅仅是和某种价值有关的个体的统一性。”^③正因为有了这种不可分割的个体统一性，个体在历史中的发展和全部多样性的表现才会表现为个别化的历史过程。也正因为如此，在历史中的人物，都被作为个体而看待，没有任何一个人的个别性会象一小块煤的个别性那样毫无意义。

如此重要的“价值”究竟是什么呢？李凯尔特认为，“价值决不是现实，既不是物理的现实，也不是心理的现实。价值的实质在于它的有效性（Geltung），而不在于它的实际的事实性”

① 李凯尔特：《文化科学和自然科学》，第88页。

② 李凯尔特：《自然科学概念形成的界限》，载张文杰等编译：《现代西方历史哲学译文集》，第19页。

③ 李凯尔特：《自然科学概念形成的界限》，载张文杰等编译：《现代西方历史哲学译文集》，第20页。

(Tatsächlichkeit)。”^①看来，价值被李凯尔特理解为某种超验的东西，在某种意义上它类似于康德道德哲学中的绝对命令，但具有了比绝对命令更广泛的形而上学的意义。李凯尔特指出：

关于价值，我们不能说它们实际上存在着或不_存在，而只能说它们是有意义的，还是无意义的。文化价值或者事实上被大家公认为有效的，或者至少被文化人假定为有效的，因而那些具有价值的对象的意义也被假定为具有一种不仅是纯粹个人的意义；而且，文化就最高意义而言，一定不是与纯粹需求的对象相关。而必定是与财富相关。当我们一般地想到价值的有效性时，我们为了自己生活于其中的集体或者由于其他的理由而或多或少对于财富的评价或关怀感到“负有责任”；但是，我们不能仅仅从道德的必要性方面来思考它们。价值能够作为“应_为的东西”与我们相对立。^②

价值是被认为有效的，却获得了普遍“应_为”的客观性。它既不属于主体或心理，从而与主观任意性划清界限；它也不属于客体，从而与唯物主义截然区别开来。事实上，价值无非是李凯尔特的一个“形而上学的虚构”，只是由于他为了强调其“客观普遍性”，才成了一个难以捉摸的幽灵。然而，这种在历史中被发现，但又不是历史地形成的超验的东西——苏联学者康恩(И·С·Кон)称之为“超历史的、‘超主观的’价值”^③——显然是反历史主义的。拿这样一种反历史的东西作为历史考察的标准和基础，本身就证明了李凯尔特历史理论的反科学性。

虽然价值是一种超验的东西，并不是一种现实的存在，但

① 李凯尔特：《文化科学和自然科学》，第78页。

② 同上书，第21页。

③ 康恩：《哲学唯心主义与资产阶级历史思想的危机》，三联书店1961年版，第78页。

是，价值与现实是有联系的。这种联系可以从主体和客体两个不同的方面去考察：“首先，价值能够附着于对象之上，并由此使对象变为财富；其次，价值能够与主体的活动相联系，并由此使主体的活动变成评价。”^① 在这里，应该注意，根据李凯尔特观点，历史学家并不是要确定事实是否具有价值，而是根据价值来判定历史事实的意义，因此，必须把价值联系方法和评价方法严格地区分开来。事实上，只有在价值的基础上，才能对对象进行评价，而价值的有效性并不依赖于评价。评价是一种心理活动，它是存在着的；价值并没有存在不存在的问题，它仅仅是“意味着”或“具有意义”。评价具有主观任意性，而价值应具备普遍的有效性。评价须做出肯定或否定，但价值却没有这种必要，在历史上重要的和有意义的事件，不仅包括那些促进文化财富得以实现的事件，而且包括那些阻碍文化财富得以实现的事件。为此，李凯尔特认为，不应把“进步”概念引入历史，因为“任何一个关于进步或退步的论断都包含肯定的或否定的评价。”^② 进步概念不属于历史科学的范畴，而是属于形而上学的“历史哲学”。对于价值联系来说，只能讲历史发展，因为发展只意味着事件的演化进程；而评价则可以引入“进步”或“退步”的判断。价值是一种理论原则，而评价则是实践活动。理论的价值联系处于确定事实的领域之内，实践的评价则不处于这一领域。因此，对对象的评价决不能成为历史文化科学的历史观点，而且，即使没有历史学家的评价，历史的个别性也会借助于对象和价值的理论联系得以形成。

在这里，李凯尔分区价值联系方法与评价方法，其主要目的是为了对抗历史研究中的主观任意性和党性原则，或者说，

① 李凯尔特：《文化科学和自然科学》，第78页。

② 同上书，第85页。

由于否定了历史领域的客观规律的存在，他必须为历史研究构造某种客观支点。李凯尔特错误不在于他反对主观任意性，也不在于他要求进行客观的历史研究，而是在于他找错了客观性和错误地理解了客观性。他把价值这种本身不具有客观实在性的东西，当作客观研究的依据，本身是一种最大的主观任意性。而且，他把党性原则等同于主观任意性，这就取消了历史研究中的阶级性；事实上，在社会历史领域，并不存在超然中性的价值标准。李凯尔特所谓普遍有效的中性价值原则，如果不是他个人主观任意的虚构的话，那必定是他理论上掩饰自己党派倾向的虚伪。而且，无论他自己是否意识到这一点，都无法抹煞这种任意性或虚伪性，因为这些性质已变为某些自诩公允的思想家们内在的无意识因素。实际上，李凯尔特既不能确立客观性标准，也不能避免党派倾向。

首先，李凯尔特并没有为历史学找到一个客观依据，尽管他力图这样做。我们知道，李凯尔特否认历史规律的存在，为了寻找某种具有普遍意义的东西，他不得不追随康德，用某种“历史目的论”的“应为之东西”作为把历史杂多统一起来的调整性概念。这个概念就是价值。这就是说，“文化价值或者事实上被普遍地、即被所有的人评价为有效的，或者至少被文化集团的全体成员期望为有效的（gütig）。”^①当然，由于历史目的论已遭到了历史唯物主义的毁灭性批判，李凯尔特承认自己也宁可避免使用“目的论”这个字眼，而价值就是一个替代性的术语。另外，他也承认，“个别化的和与价值联系的历史学，也必须研究所涉及的一次性的、个别的事件之间的因果联系。”但是，他认为，“这种因果联系与一般的自然规律并不是一致的，”因为人们的询问原因时，选择的“方法论原则仍然是以价值为转

① 李凯尔特：《文化科学和自然科学》，第86页。

移的。”由此李凯尔特提出结论说：他自己的价值“‘目的论’和因果性决不会处于对立的地位”^①既然因果联系依赖于价值，可见，李凯尔特无意用因果关系来确定历史研究的客观性。

李凯尔特认为，历史的经验客观性有赖于文化价值的普遍性。他相信，“就文化价值的普遍性而言，经验的客观性也在原则上得到保证。”李凯尔特写道：

文化价值的这种普遍性，使历史概念的形成排除了个人的主观随意性，因而是历史概念形成的“客观性”的依据。历史上的本质成分不仅对于这个或那个个别的个人，而且对于所有的个人，都一定是有意义的。^②

显而易见，李凯尔特在这里的把戏无非是把普遍性与客观性等同而已，这不过是康德具有普遍必然性的先验形式在历史学中的运用。所不同的是：康德的先验形式所论证的是普遍的自然规律；而“历史上的‘普遍’，并不是普遍的自然规律或者普遍的概念，……而是文化价值。”^③在这里，尽管个别现实和普遍价值联系起来，但这种现实并未因此而变成普遍概念的类的事例，反之，它始终是由于其个别性而具有意义。

当然，不能否认，李凯尔特的论述有避免主观主义的意图。为此，他不得不用普遍价值来平衡个体所带来的随意性和杂多性，并一步一步地小心论证、推敲。这可能就是他的著作重复过多，缺乏明快特色的内在原因。李凯尔特还把历史的科学性奠定在普遍价值原则的基础上。在他看来，“纯粹的事实确证本身还不是科学”，在与普遍的文化价值缺乏联系的这种个别价值叙述只能被看作材料的汇集。“只有当个别化的叙述受普遍价值

① 李凯尔特：《文化科学和自然科学》，第83页。

② 同上书，第86页。

③ 同上书，第87页。

或文化价值指导的时候，这种个别化叙述才能被称为科学的。在缺乏这种普遍价值的情况下，对象只有作为类的事例才具有科学意义。”谈到这里，还有一个问题须说明：李凯尔特曾认为，历史的文化科学可从两个方面去考察：文化的科学“研究与普遍文化价值有关的对象”，历史的科学“则从对象的特殊性和个别性方面叙述对象的一次性发展。”^①这就是说，文化科学侧重于普遍的方面，而历史科学则着重于个体性方面。历史创造了文化财富，文化价值实现于文化财富之中；文化价值使历史学有可能成为一门科学。因此文化科学是历史科学的正确名称。

显然，在李凯尔特那里，关于历史个体的“科学”是经历了一个复杂的论述和摇摆之后才确立下来的。李凯尔特自己对个体概念的论证过程也有一个总结：

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……。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。^②

在这里，正象他在《历史哲学》一文中所说的，“价值体系提供了统一性的可能性，而与价值体系的〔历史的〕联系，也允诺

① 李凯尔特：《文化科学和自然科学》，第118、88页。

② 李凯尔特：《自然科学概念形成的界限》，载张文杰等编译：《现代西方历史哲学译文集》，第36～37页。

了个体化的对待。”^① 然而，即使假定李凯尔特摆脱了个人任意性而引入了普遍标准，但我们也看不到他有什么办法解决历史的客观性问题。李凯尔特对此也不放心，但他把原因归之于历史对象的现实联系。在他看来，概念必须与那些在理论上有效的事物保持一定的关系，而这种关系就使概念只能在一定的时间和一定环境中有效。为此，历史必定“要被一再地重新撰写。”李凯尔特称这是“历史地局限的客观性。”^② 实事求是，一切以时间和条件为转移，这本来是建立真正客观性的基础。然而，唯心主义的李凯尔特却把它归之于历史主观性的原因，这就最终堵死了走向客观性的道路。在这之后，李凯尔特不得不把我们引向无穷接近的“形而上”的目标。人类历史，在纯粹从事实上承认价值的有限范围内，始终只是从特定文化领域的观点来撰写的。因此根本没有具有经验客观性的世界史，也不可能完全的历史客观性。剩下的只有到经验领域之外去寻找了：历史的客观性问题和普遍历史的概念只能“把我们引到实际评价的经验所与物之外”。^③ 可见，李凯尔特已经通过自己的方式允诺了普遍史或“思辨历史哲学”的可能性。在他看来，普遍史和“历史哲学”不仅是可能的，而且是寻求普遍价值原则的逻辑结果。李凯尔特在《文化科学和自然科学》的一个注脚里写道：

我不是仅仅从历史逻辑的观点去观察历史哲学的任务，因而不能把我划入纯粹“形式的”历史哲学的辩护者之列。……的确，我在历史逻辑中把形式观点提到首要地位，可是我并没有怀疑“历史生活的客观的特性”，没有否

① 见《哲学百科全书》第7卷，英文版，第193页。

② 李凯尔特：《文化科学和自然科学》，第121页。

③ 同上书，第123页。

认质料的历史哲学。相反地，我试图详细地说明……，历史方法的形式结构是怎样与历史文化生活质料特性必然地联系着。^①

不过，即使引入形而上的标准和建立关于历史过程的思辩哲学体系，也无法保证历史的客观性。因为在李凯尔特看来，归根到底，“文化科学的统一性和客观性是受我们的文化概念的统一性和客观性决定的，而后者又是受我们所评价的价值的统一性和客观性决定的。”^②

往后看，我们就会发现，李凯尔特用价值联系来排除主观任意性的真正目的并不是建立以历史事实为依据的客观认识论原则，其真正目的是为了对抗党性原则。李凯尔特把价值范畴与评价范畴截然区分开来，目的也在于此。他设想这样一种情况，人们因好恶不同可以对一个事件做出肯定与否定的评价，但并不因此而影响对象的历史意义。不同的历史学家在观察这一事件时所处的联系不同，他们的评价标准也不同，但这一事件的客观价值应该始终不变。李凯尔特举例进一步阐释了这一点。他指出：法国大革命对欧洲社会和文化发展的作用是积极的还是消极的？路德这个人物是一个圣徒还是一个恶魔？在这些问题上人们很少有一致的意见，或许将永远争论下去。但谁也无法否认法国大革命和路德的历史意义，谁也不能说法国大革命这件事和路德这个人物不重要。李凯尔特为人们所提供的关于“历史观的逻辑典范”是这样的：

在客体面前，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

① 李凯尔特：《文化科学和自然科学》，第125页注①。

② 同上书，第124页。

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、摆脱各种价值判断的历史观的范围。^①

力求公正、客观地认识历史，这在形式上是有一定根据的。但是，李凯尔特把价值与评价割裂开来，试图把价值原则说成是中性的、客观的或普遍有效的；这是完全错误的。一方面，他偏离了从事实根据出发的真正的客观路线；另一方面，价值作为一种文化的积淀和结晶，不可能不反映人们的情感和好恶。事实上，只要有阶级存在，价值观就不可避免地带有阶级性。评价历史时，无产阶级的价值标准带有阶级性，资产阶级也同样带有阶级性。所不同的是，无产阶级的阶级要求是顺应历史发展趋势的，而资产阶级的价值观则成为随着历史发展而日益没落消亡的东西。

资产阶级的价值观也曾在历史中起过进步作用，曾是反对封建主义的旗帜和武器。当这种价值观在没落过程中，日益暴露出其偏狭性的时候，李凯尔特却抛出了普遍价值原则的神话，其目的无非是要对抗马克思主义。一提到历史唯物主义，平时貌似冷静、公允的李凯尔特就禁不住要破口大骂。他否认历史唯物主义是一门科学，说它是党派政治的产物，反映的是“政治的党派偏见”。李凯尔特写道：

这种唯物史观很大程度上取决于一种特殊的社会民主

^① 李凯尔特：《自然科学概念形成的界限》，载张文杰等编译：《现代西方历史哲学译文集》，第34～35页。

主义愿望。由于作为指导原则的文化理想是民主主义的，于是形成了一种倾向，即认为伟大人物在历史上是“非本质的”，只有那种来自于群众的事物才是有意义的。因此，历史写作是“集体主义的”。从无产阶级的观点或者从被理论家们看作属于群众的观点看来，所考虑的主要是一种多半是动物的价值，结果只有那种与群众直接相关的事物、即经济生活才是“本质的”。因此历史也是“唯物主义的”。这根本不是一种经验的、与价值相联系的历史科学，而是一种以粗暴的和非批判的方式臆造出来的历史哲学。而且，在这里所假定的绝对价值起着如此大的决定性作用，以致那种对绝对价值来说具有意义的事物变成了唯一真实的存在，因而经济文化之外的其他一切都变成了纯粹的“反映”（“Reflex”）。这样一来，便形成了一种完全是形而上学的观点，这种观点从形式方面表现出柏拉图唯心主义或概念实在论的结构，……区别仅仅在于肚子的理想代替了脑和心的理想。……毫不奇怪，从这种观点看来，人类的全部发展归根到底被看作是“为在食槽旁边占得一个位置而斗争”。①

在这里，李凯尔特自己倒是表现出了很强的党性偏见。首先，他肆意歪曲了历史唯物主义，把主张积极地改造世界的历史观诬蔑为经济决定论，把人民群众创造历史的观点说成是排斥伟大历史人物的作用，如此等等。这或许正象普列汉诺夫所说的，“李凯尔特……对历史唯物主义的极端拙劣的了解，不是出于某种个人的原因，而是因为他们的见识受到了整个阶级所固有的偏见的限制。”②其次，他公开贬低无产阶级和人民群众的作用，

① 李凯尔特：《文化科学和自然科学》，第100～101页。

② 《普列汉诺夫哲学著作选集》第3卷，第582页。

这当然反映的是剥削阶级的党派立场。最后，他攻击唯物史观无非是为了宣扬其唯心史观和英雄史观，他声称，在历史中，“对创造新的文化财富的推动几乎总是来自个别的人物”，^①对个人依赖社会环境和群众的方面，他却视而不见。事实上，历史唯物主义并不否认伟大人物的历史作用，但它认为历史归根到底是由人民群众创造的；历史唯物主义并不缺乏精神和理想，它要人们为解放全人类的事业而奋斗的理想是迄今为止历史上出现的最崇高的理想。相反地，李凯尔特因强调少数个人，就把群众的力量说成是动物性的价值，似乎离开某些人物，地球就不再转下去似的。因鼓吹唯心主义，李凯尔特就干脆不承认物质生活资料的重要性，似乎他是个不食人间烟火的幽灵。事实上，李凯尔特的历史哲学，在理论上是错误的，并具有明显的反动倾向。

^① 李凯尔特：《文化科学和自然科学》，第98页。

第十二章 新黑格尔主义的历史哲学

19世纪末到20世纪初，黑格尔在自己的祖国命运不佳。当时德国的学术界，厌倦了黑格尔式的思辩，正把主要的兴趣投入“复兴”康德哲学的努力上。但是，当德国哲学家主要关注着康德的时候，在别的西欧国家中，黑格尔哲学正在发挥着自己的影响。

在英国，首要的黑格尔主义者是布拉德雷，他的哲学也包含有英国传统的经验主义成份。作为绝对唯心主义者，布拉德雷并未涉足历史事实的概括与建构工作，他只是写了一篇论述历史学研究的论文，以探讨历史研究的前提条件和标准。这就无意中配合了德国哲学家狄尔泰等人的工作，开创了历史哲学研究的新传统，即研究历史认识与历史知识本身的性质和问题。

在历史哲学的研究上，意大利的克罗齐要自觉得多，他提出了一种绝对历史主义的学说，试图从历史中发现黑格尔式的绝对实在性。克罗齐的历史思想产生了极大的影响，在奠定现代历史认识论哲学的基础方面，有着同德国哲学家狄尔泰同样重要的地位。

英国哲学家柯林伍德既从布拉德雷那里获得直接的推动，也颇受克罗齐思想的鼓舞。另外，在他身上，我们可以发现，对

历史的哲学问题的研究，表现出使新黑格尔主义与新康德主义结合在一起的特征。事实上，克罗齐和柯林伍德等人，同以狄尔泰和文德尔班为代表的德国历史哲学家有着近似的兴趣和结论。他们都认为，应把历史和自然科学看成是性质根本不同的知识。仅此一点，他们就同以波普尔和亨普尔为代表的现代意义上的分析哲学家区别开来了。

一、布拉德雷：历史学的前提与标准

赫伯特·布拉德雷 (Francis Herbert Bradley, 1846 ~ 1924) 是英国唯心主义哲学家，新黑格尔主义者。1846年1月30日出生于布雷克诺克郡。据说，他15岁时就开始阅读德国哲学家的著作，这为他日后对英国传统经验主义的反抗奠定了基础。布拉德雷19岁入牛津大学学习。1876年成为默尔顿学院的研究员。因患肾病，终身未婚，却致力于学术研究和著述活动。1924年9月18日病逝。

从布拉德雷的著述活动看，他在思想上似乎经历了历史哲学、伦理学、逻辑学和形而上学四个阶段。这些阶段分别以他的四部主要著作作为标志。它们是：《批判历史学的前提》(The Presuppositions of Critical History, 1874)、《伦理学研究》(Ethical Studies, 1876)、《逻辑原理》(Principles of Logic, 1883) 和《现象与实在》(Appearance and Reality, 1893)。

在哲学上，布拉德雷自觉地反抗英国经验主义传统，在这种反抗中，他利用了德国哲学家黑格尔的思想。事实上，布拉德雷无非是用黑格尔的客观唯心主义来改造经验主义的传统而已，他的哲学不过是绝对唯心主义和经验主义的奇特混合物。

从洛克开始，对于大多数英国哲学家来说，哲学是研究人类知识的基础的。知识的内容最终被发现只是一些互相分离的

观念，心灵的职能只是把它们联系起来。然而，依据黑格尔的整体性原则，布拉雷否认观念的分离性。他认为，我们绝不可能谈论孤立的事件，甚至根本就不存在什么孤立的事件。在他看来，孤立的事件只是现象，它们是有限的直接经验的对象。一旦我们超越了直接经验的层次，进入推理的思维时，我们就卷入了种种关系之中；而关系这个概念是不可理解的，它使我们陷入了种种不可解决的矛盾之中。能使理智满意的，只是单一的、摆脱了矛盾的东西，那就是实在。从这个意义上说，甚至连上帝和宗教也缺乏实在性，因为宗教意味着上帝与人之间的关系，于是人之存在就是与上帝相对立，上帝也因而不那么绝对了。

绝对只是一，因为众多的真实会导致矛盾；而“实在是包含冲突的”^①，它不可能是自相矛盾的东西。可是，布拉德雷又主张，绝对就是经验。在他看来，“绝对唯一的系统，它的内容无非就是知觉经验。因此绝对将是一个唯一的、无所不包的经验，和谐地包括着每一种部分的多样性。它不能比现象少，因此任何一类的感情或思想都不能落在它的范围之外。”^②所谓实在，就是进入经验。可是，绝对的经验必然不同于我们的有限经验；它必然是这样的，在其中，一切矛盾都消融在一个和谐的整体之中。这种“超关系的经验”是不能用理性思维加以认识的，它只能通过超验的直觉才能把握。由此看来，布拉德雷抛弃了黑格尔的辩证法，并大大地强化了他学说中的形而上学的和非理性主义的成分。

当然，现象也并非幻象，“一切现象性的东西都有几分实在

① 布拉德雷：《现象与实在》，载洪谦主编：《西方现代资产阶级哲学论著选辑》，商务印书馆1964年版，第99页。

② 同上书，第104～105页。

性”。^①绝对需要自己的现象来表现，没有现象它就什么也不是。即使是微不足道的现象，在实在中也有自己的位置。可是，并非所有的现象都处于同一个层次之上，有些现象比另一些现象可能更接近于实在。——这里表现出某种历史性。但是，一切现象都在静态的绝对之完善中得以完成，这里既没有进步也没有退步。绝对唯心主义的形而上学整体观，几乎完全淹没了历史过程；或者说，实在包含着很多历史，但却没有自己的历史。一方面，实在并不是存在于现象之外或隐藏在现象背后的某种东西，而就是这些现象本身在形成着一个整体；另一方面，由于整体的绝对性包括（事实上是取消）了过去、现在和未来，因而在这种绝对对现象的改造中就蒸发掉了历史性。黑格尔的整体性表现为过程，布拉德雷的整体则清洗了过程性。布拉德雷这种基本的反历史的形而上学观点，就决定了他在历史哲学上不可能取得较大的进展。

《批判历史学的前提》是布拉德雷发表的第一部著作。当时，实证主义与历史怀疑论正围绕历史有无客观性的问题展开争论。历史怀疑主义否认历史的客观真实性。考据的历史学家以实证主义的理论为依据，认为不能简单地接受历史材料，但历史客观性可以建立在经过考据所确定的历史事实的坚固基础上。然而，布拉德雷认为，考据历史学必然导致历史怀疑论，因为考据历史学家只能把他个人有限的经验作为确定历史事实的标准，这必然陷入矛盾之中。布拉德雷并没有站在一方参与考据历史学与怀疑论的争论，也没有在考据历史学家之间的争论中说短论长。他为自己规定的任务是，从哲学上考察历史研究的方法及其所依据的原则。因此，有些学者把布拉德雷视为所

^① 布拉德雷：《现象与实在》，载洪谦主编：《西方现代资产阶级哲学论著选辑》，商务印书馆1964年版，第102页。

谓“分析的或批判的历史哲学”即历史学哲学的创始人之一。

布拉德雷主要探讨了历史客观性的可能性问题。在这个问题上，他既反对盲目自信的实证主义，也反对绝对悲观的怀疑主义。作为绝对唯心主义者，布拉德雷不同意完全否认历史真实性的怀疑论，因为在他看来一切现象都必须属于实在，任何呈现的东西，任何存在的东西都不能落在实在以外。他承认，考据历史学的存在是有根据的，而且一切历史学在某种程度上都是考据的，因为没有一个人仅靠抄袭前人或权威的资料就能成为历史学家。相对史料而言，历史学家不是一面被动的镜子。历史学家从选取什么或从材料中得出什么结论，这取决于他本人的标准，而这种标准则来自他本人的面貌。既然历史学家是一个具有他自己经验的人，他经历了他所生活于其中的世界：所以他自己带来用以解释历史证据的就正是这种经验。然而，这就引来了一个新问题：历史学家的个人经验如何能保证历史描述是客观事实的陈述。历史学家要判定前人记载的材料是真实的还是单纯主观感觉的记录，为此他要分析、判断和推理。可是，他如何保证自己的结论就是正确的呢？他怎样才能检验历史见证人的描述是真实的呢？这无疑是一个困难的问题。

困难不仅来自历史学家本身，而且也来自历史见证材料。就后者而言，我们必须假定历史见证者是诚实的观察者，不但不辞辛苦地确定事实，而且也能恰如其分地描述事实。但是在历史学中，这些条件却是不可能实现的，因为见证人总是他那个时代的一个产儿，不可能超越其自身的局限性。在布拉德雷看来，“单单人类知识的进步就使得他的观点和准确性的标准与我自己的一样成为不可能的事。因而，就没有任何历史见证能确定那些与我们当前的经验无从类比的事实的真实性。”^①对历史学

^① R·G·柯林伍德：《历史的观念》，第156页。

家来说，见证资料是存在的，但并没有重建事实的资料。历史学家对见证资料的取舍与阐释，仅取决于他所带给这项工作的那种经验整体，只有这种整体性经验才能把杂乱无章的材料形成一个系统。

布拉德雷的观点今天已经失去了新颖的外观，但在当时却给人以耳目一新的感觉。正因如此，只付出了很少一部分精力讨论历史学问题的布拉德雷，就获得了“分析的历史哲学”的创始人的名声。布拉德雷的观点，为后来的历史学哲学开辟了道路。另一位新黑格尔主义者柯林伍德曾断定：布拉德雷“绝对正确地主张着，历史知识决不是单纯消极地接受证词，而是对证词的一种批判的解释；这种批判就蕴涵着一种标准，而这个标准就是历史学家带到他的解释工作中来的某种东西，也就是说，这个标准就是历史学家自身。他很正确地主张，接受证词就意味着使见证人的思想成为历史学家自己本人的思想，亦即在历史学家自己的心灵里重演那种思想。”^①在这里，柯林伍德看到了布拉德雷的开创性工作，即发现了渗入历史解释中的主观性质，他还用观念史的观点解释了布拉德雷的主张，认为布拉德雷的标准带有过多经验主义的成份，而没有强调个人经验背后的思想。然而，作为唯心主义者，他们都片面地夸大了历史认识的主观性，把认识主体看成了唯一的标准。事实上，历史认识也是客体与主体之间的相互作用，离开了史料和历史事实，历史学家的批判标准就是空洞的抽象。可见，所谓“分析的或批判的历史哲学”，一开始出现就带有明显的主观主义性质。

然而，绝对唯心主义者布拉德雷不愿完全否认历史陈述的真实性。在他看来，虽然历史学家的标准是他自己带给研究证

① R·G·柯林伍德：《历史的观念》，第157页。

据的某种东西，是来自经验的东西，但是，由于一切现象和经验均是实在的一部分，历史学家的标准就获得了某种真实性和客观性。显然，布拉德雷并不能在历史认识和历史解释的范围内解决历史客观性问题，他不得不把问题推到“思辩”（虚构历史过程）的形而上学中，用虚假的客观性来掩饰其双重的主观性。——布拉德雷把历史陈述的标准完全归结于认识者个人的主观性，然后再把这种主观性纳入整体经验即实在这一虚构的客观性之中。事实上，布拉德雷的实在就如同黑格尔的绝对精神，是最具个人色彩的虚构，因而是彻头彻尾的主观构造物。

由于历史认识的标准来自历史学家的经验，而那种经验就是他进行历史思维的经验，所以，只有实际运用历史思想，才能学会历史地去思想。这样一来，历史就应有它自身的原则和独特的方法。在这里，布拉德雷也蕴涵了这样一个趋向，即把历史与自然科学明显区别并完全对立起来。后来，在这一趋向的基础上形成的观点成了现代西方历史学哲学否认历史研究科学性的一个普遍的根据。

在《批判历史学的前提》一书之后，布拉德雷“并没有明显地再回到历史学问题上来”，但他的后期著作仍在历史哲学的发展中起过某种作用。就此，柯林伍德指出：事实上，布拉德雷后来确实是“着手建立一种面向着历史学认识论的逻辑”，并“建立一种形而上学，在那里面实在是从一种根本性的历史观点来构思的。”^①在这里，柯林伍德或许有点夸大其词。在“形而上学”中，布拉德雷对现象的部分实在性的肯定，为历史发展留下了余地，但并未以根本性的历史观点为依据。在《逻辑原理》中，布拉德雷也有适用于历史认识论的逻辑探讨；例如，在论述判断的量时，他主张不存在抽象的一般和抽象的特殊。在

① R·G·柯林伍德：《历史的观念》，第159页。

他看来，

凡是实在的都是个体；而这种个体，虽然是同一个样，却有着内部的不同。因此你可以以两种对立的方式去看待它。只要它是一个与其他个体不同的个体，它就是特殊的。只要它透过它的全部差异性都是同一个，它就是一般的。^①

这就是说，个体既是一个具体的特殊，又是一个具体的一般。实在所包括的既不是孤立的特殊，也不是抽象的一般，而是个别的事实，这些个别事实的存在乃是历史性的。——布拉德雷的逻辑显然是维柯“凭证哲学”的继续。但是，仅仅如此并不能证明布拉德雷的逻辑是一种关于历史的逻辑，这种逻辑具有更为广泛的意义和目的。尽管如此，我们并不否认布拉德雷逻辑学和“形而上学”对历史学哲学发展的意义和作用。

二、克罗齐：绝对历史主义

贝奈戴托·克罗齐(Benedetto Croce, 1866~1952)是著名的现代意大利哲学家、历史学家和文艺批评家。1866年2月25日，他出生于阿奎拉省佩斯卡洛里的一个名门望族家庭。在罗马大学读书期间，曾受拉布里奥拉(Antonio Labriola, 1843~1904)的影响，一度研究马克思主义，但很快就失去了兴趣。作为资产阶级自由派的代言人，克罗齐的思想对意大利文化思想界发生了很大影响。他对政治活动也颇感兴趣，曾任参议员和教育部长等职。墨索里尼上台后，克罗齐不畏强权，坚决反对法西斯主义，从而为自己赢得了很大的声誉。法西斯政权垮台

^① 布拉德雷：《逻辑原理》，转引自R·G·柯林伍德：《历史的观念》，第159页。

后，他曾领导了重建自由党的工作，并担任主席职务。1948年，被授予终身参议员的称号。1952年11月20日，在那不勒斯逝世。

克罗齐对意大利哲学家维柯和文艺批评家桑克蒂斯(Francesco De Sanctis, 1817~1883)，德国哲学家康德和赫尔巴特(Johann Friedrich Herbart, 1776~1841)极为欣赏，但他的世界观是在那不勒斯黑格尔学派的影响下形成的。与英国的新黑格尔主义者在一不变绝对中发现实在不同，以克罗齐为代表的意大利唯心主义却在行动和历史中发现了精神的实在性。这显然与意大利深厚的历史传统有关。正如柯林伍德所说的，与其他欧洲国家相比，意大利有“一种严肃而持久的历史研究的传统；而这一传统的悠久、多样化和丰富性给予了近代意大利关于这个题目的言论以一种特殊的份量，它使自己成为渗入到意大利文明的骨髓深处的一个题目。”^① 克罗齐对文学、艺术、政治、道德和历史具有广泛的兴趣，并创立了一种独特的“精神哲学”体系。这种精神哲学包括4个方面的内容：认识活动有直觉与概念两个方面，实践活动有效用与道德两个方面。这4个方面与人的全部精神活动相一致，它们各自的价值分别是美、真、效、善。

事实上，克罗齐是作为一个历史学家开始其学术活动的。1893年，克罗齐发表的第一部哲学论文就与历史有关，这篇论文题目是《普遍艺术概念下的历史》(La storia ridotto sotto il concetto generale dell' arte)。克罗齐的主要著作有：讨论认识活动的直觉方面的《作为表现的科学和一般语言学的美学》(Estetica come scienza dell' espressione e linguistica generale, 1902)；讨论认识活动的一般概念的《作为纯概念科学的逻辑

① R·G·柯林伍德：《历史的观念》，第217页。

学》(Logica come scienza del concetto puro, 1905); 讨论实践活动(包括经济效用和道德两个方面)的《实践哲学——经济学和伦理学》(Filosofia della pratica, economia de etica, 1909); 讨论已成事实的直觉的《历史学的理论和实际》(Teoria : storia della storiografia, 1917)。1938年, 克罗齐又发表了《作为思想和行动的历史学》(La storia come pensiero e come azione), 进一步阐释和发展了自己的历史理论。在历史方面, 克罗齐不只停留在纯理论和方法的探讨中, 他还直接从事历史编纂, 写有《1871 - 1915年意大利史》(Storia d' Italia dal 1871 al 1915) 和《19世纪欧洲史》(storia d' Europa nel secolo XIX)。

最初, 克罗齐力图证明, 历史是建立在美学直觉基础上的。《普遍艺术概念下的历史》一文题目就足以说明其观点。在这篇文章中, 克罗齐把历史和科学截然对立了起来。他认为, 凡是把特殊变成一般概念, 就是科学; 凡是按事物本身的面貌看特殊, 这就是艺术。由于历史不是创造一般概念的, 而是通过特殊的具体性来再现特殊, 所以历史学并非科学, 而只能被视为艺术。虽然艺术与历史都是直觉品, 但二者还是有区别的: 可证明为实际存在的, 就是历史的直觉品; 只是作为可能的或想象的东西出现的, 就是狭义的艺术直觉品。不过, 真实的事物是可能有的事物中的一部分, 所以历史是广义艺术的一部分。

在写美学著作时, 克罗齐仍坚持这样一种观点, 即“历史不是形式, 只是内容; 就其为形式而言, 它只是直觉品或审美的事实。……历史是包涵在艺术那个普遍概念里面的。”^①但是, 这种观点不能克服一般与个别的矛盾, 理论与具体事实难以统一起来, 这就要导致二元论和怀疑主义。从1909年写逻辑学著

^① 克罗齐:《美学原理·美学纲要》, 外国文学出版社1983年版, 第34页。

作开始，克罗齐逐渐放弃了自己早期的立场，转而强调历史的重要性，直至晚年提出了绝对历史主义的原则。

1917年，当重印《普遍艺术概念下的历史》一文时，克罗齐在再版序言中指出：

我没有察觉，由于把历史学作为是对实在的艺术表象这一概念所引起的新问题。我没有看出，把实在的与可能的辩证地区别开来的那种表象，是某种不止于是单纯的艺术表现或直觉的东西；它要借助于概念而产生；那确实并不是经验的或抽象的科学概念，而是成其为哲学的并且因此就既是表象又是判断的那种概念，是普遍与个别合而为一的概念。^①

根据克罗齐这种变化了的认识，必然的或普遍的真理与偶然的或个别的真理就不再是两种不同的认识，而是每一种真正的认识中的不可分割的成份。普遍的真理只有在特殊的例子中被实现时才是真的；普遍也就必须体现于个别之中。同时，个别的或历史的判断也并非是对一个既定事实的单纯直觉或对一种感觉材料的领会，它是一种有谓语的判断，而谓语就是一个概念。因此，任何判断都是个别与普遍的结合，它既是个别的又是普遍的。在这里，我们明显地看出了维柯的逻辑，这种逻辑为历史主义的发展开辟了道路。

毫无疑问，维柯和黑格尔所发展了的“历史性”原则是克罗齐哲学的出发点，但是，克罗齐对这一原则作了进一步的发展。同黑格尔一样，克罗齐也认为，精神是唯一的实在，所以根本没有任何别的东西可以在优先地位方面与之竞争。在克罗齐看来，“精神之外不存在外存的事物”。^② 他说道：“如果我们

① 见 R·G·柯林伍德：《历史的观念》，第 219 页。

② 克罗齐：《历史学的理论和实际》，商务印书馆 1982 年版，第 9 页。

从未于心灵之外发现自然，那么，我们就不能把它思维为和心灵相对立的一个自然”。^① 不过，在他的哲学中，关于一个超越的精神实体或上帝的观念，同关于一个独立的自然的观念一样，遭到了完全的否定。精神被视为一个纯粹内在的过程，在它之外没有任何东西是真实的；而精神过程的最高的表现形式，乃见于人类的精神生活。克罗齐相信，只有这样，才能完全克服二元论。这种二元论“视哲学为对理性的真理的沉思的哲学观而视历史为对粗糙的事实、对粗糙的事实的真理的收聚的历史观。”^② 在克罗齐看来，黑格尔哲学就未能克服掉这种二元论。黑格尔确立的是一种历史哲学，这种哲学“渴求历史，以历史来滋养自己”，但却在历史之外又假定了一种超验的理想的历史，并认为现象的历史不是完全真实的。对先验客观本质的设定，导致黑格尔最终“以另外一种方式使历史遭受厄运”，^③ 因为神秘的和形而上学的先验本质就是非历史的或反历史的。可见，超验论和经验论，历史哲学和自然主义都不能获得真正的历史主义，也不能说服“历史怀疑论者”，因为“精神对精神之外的或假定为精神之外的事物是无能为力的。”^④ 黑格尔的绝对精神和维柯的“天命”，均是超验的东西，是他们“思想深处的神学残余”，^⑤ 因而不能真正完成历史主义。由此出发，克罗齐转向了主观唯心主义的路线。

克罗齐表示要纠正维柯和黑格尔关于历史的表述方式，这种方式认为“‘天命’或‘理性’利用人们的特定目的和欲望，以便不知不觉地把他们引向较为崇高的精神境界，为了这一目

① 克罗齐：《美学原理·美学纲要》，第346页。

② 克罗齐：《历史学的理论和实际》，第14页。

③ Benedetto Croce, 《黑格尔哲学中的活东西与死东西》，第148页。

④ 克罗齐：《历史学的理论和实际》，第53页。

⑤ 同上书，第78页。

标施展善意的狡诈。”^① 在克罗齐看来，这种寻求超验目标的历史哲学与自然主义的历史决定论一样，都无法摆脱历史“物自体”的幻觉。自然主义无法溶化掉决定着精神且又与之异在的外部世界，历史哲学也不能使超验的硬核溶解在心灵的直觉中。在这一点上，历史决定论与历史哲学是完全一致的。事实上，历史决定论永远产生着超验的历史哲学，而超验的历史哲学则必然导致历史决定论。在这里，克罗齐要扬弃历史怀疑论或历史不可知主义，这是值得称道的。但他的真实目的仍是批判唯物主义的历史观。在克罗齐看来，维柯和黑格尔的历史主义还不是彻底的，他本人的一个重要任务就是要把历史性从决定论和外在超验论中解放出来。克罗齐指出：

思想从超尘世的随心所欲和盲目的自然需要的奴役中要求解放，从超验论和假内在论（它也是一种超验论）要求自由，它把历史看成人类的作品，看成人类意志和心智的产物，这样，它就进入了那种我们将称之为人本主义历史的历史形式。^②

由此看来，克罗齐既反对关于历史的唯物主义解释，也反对超验唯心主义的解释，历史被视为人类精神与文化的一个纯粹内在的过程。正象他本人所说的，“历史……永远应当力求主观。”^③

但是，不能认为，在克罗齐学说中，历史是纯粹个人精神活动的产物。在他看来，历史永远不知疲倦地工作，而个人无法把它的开端和结尾连结起来。根据克罗齐的观点，历史既不是自然或一个超尘世的上帝的作品，也不是经验性的和非真实

① 克罗齐：《历史学的理论和实际》，第 77 页。

② 同上书，第 71 页。

③ 同上书，第 65 页。

性的个人的软弱无力的、随时中断的作品，“它是那样一种个人的作品，那种个人真正是真实的，是自行个别化的永恒精神。”历史不从思想或意志的一宗特殊活动去寻找进行说明的原则，不从单个的个人或一群个人去找，不从假定一宗事件为其他事件的原因去找，不从形成一宗单一事件的原因的一群事件去找，而从进程的本身去找，并把进行说明的原则放在进程本身上面。历史进程“生于思想而又回到思想，它通过思想的自知性而成为可知的，它决不需求助于外在于自己的任何事物去理解它自己。”^① 克罗齐指出：“除非我们从这样一个原则出发，就是认定精神本身就是历史，在它存在的每一瞬间都是历史的创造者，同时也是全部过去历史的结果，我们对历史思想的有效过程是不可能有任何理解的。所以，精神含有它的全部历史，历史和它本身是一致的。”^②

因此，历史是精神不断创造的过程，同时，精神也内在于历史之中，二者是完全同一的。历史是一个永恒的事件之流，在其中，没有任何东西是固定的或永久的。行为、运动、发展和创造性的转变，就是这个过程的特点。在克罗齐看来，他已经克服了历史相对主义，因为既然历史就是历史，它就不再依赖于任何外在的东西。鉴于此，克罗齐把自己的历史思想乃至整个哲学体系称之为绝对历史主义。这里的“绝对性”或许可从以下3个方面来把握：

首先，历史获得了独立自存的确定性和价值。因为，“一旦生活与思想在历史中的不可分割的联系得到体现以后，对历史的确凿性的有用性的怀疑立刻就会烟消云散。”^③ 既然历史就是

① 克罗齐：《历史学的理论和实际》，第76页。

② 同上书，第13页。

③ 同上书，第4页。

全部生活和精神过程，谁要是否定历史的价值，谁就是否定生活和精神的价值；只要存在着精神生活，也就存在着历史。

其次，既然历史是精神的产物，二者是同一的，那么历史就是可以理解的。历史“物自体”或难以理解的事实，纯是唯物主义或超验历史哲学的“错觉”。如果承认“被历史地思考着的事实在其本身以外无原因，亦无目的，原因与目的仅在其本身中，是和它的真正性质及质的实情一致的”，那么，历史就是完全可以理解的。因此，“在思想中，实在与性质、存在与本质，全是一回事，肯定一宗事实是真的而不同时知道那件事是什么，即不予以质的规定，那是不可能的。”^①——在这方面，克罗齐利用了维柯的思想：人只能认识自己的创造物。但是，在利用过程中，他对维柯的思想进行了唯心主义的改造。维柯的创造物包括外部文物或凭证；而克罗齐则断定，“精神无需那些被称为叙述和凭证的外在事物而重温它自己的历史”，^②文献资料和外的事物充其量不过是为精神的活动做准备活动的工具。在克罗齐看来，历史是纯粹内在的，它只存在于人类精神之中。精神可以认识精神本身，这是最容易理解的了。克罗齐吹嘘自己克服了历史相对主义，然而，事实上他是走上了绝对的相对主义。在这里，他并未为客观地认识历史寻找到合理的理论基础和方法；相反地，他全然放弃了对客观历史的认识。

最后，顺着精神与历史同一的逻辑，克罗齐不断地强调历史的价值。对他来说，一切都是历史，历史就是一切。在《历史学的理论和实际》中，克罗齐就提出了历史与哲学同一的思想。他指出：

我们所已达成的历史观是，历史的文件不在本身之外

① 克罗齐：《历史学的理论和实际》，第 57 页。

② 同上书，第 13 页。

而在本身之内，历史的究竟方面的和原因方面的说明不在本身之外而在本身之内，历史在本身以外无哲学，它和哲学是重合的，历史的确切形式和节奏的原由不在本身之外而在本身之内；这种历史观把历史和思想活动本身等同起来，思想活动永远兼是哲学和历史。^①

他还写道：

精神就是世界，它是一种发展着的精神，因而它既是单一的，又是分歧的，是一个永恒的解决，又是一个永恒的问题；精神的自我意识就是哲学，哲学是它的历史，或者说，历史就是它的哲学，二者在本质上是同一的……^②

这时，为了论证历史与哲学的一致，克罗齐还对逻辑学进行了改造。他强调，历史的主词不是个别而是一般。比如，诗的历史的主词既不是但丁，也不是莎士比亚，而是诗歌。社会政治史的主词也不是希腊、罗马、法国或德国，而是文化、文明、进步、自由等普遍概念。既然历史是从普遍思想出发的，当然，它是与哲学相同一的。

历史与哲学同一的原则，一直为克罗齐所坚持。到晚年，他进一步发展了自己的思想，把历史提高到高于哲学的位置。在《作为思想与行动的历史学》中，克罗齐把历史视为“完全的知识”，认为“历史的判断不是知识的一种，而是知识本身”。他写道：

说历史是历史的判断还不够，必须补充说，每个判断都是历史的判断，或简言之，就是历史。如果说判断是主词和宾词的联系，那么主词或事件，不管正在判断的是什么，总是一件历史事实，一个变化，一个进行中的过程，因

① 克罗齐：《历史学的理论和实际》，第90页。

② 同上书，第249页。

为没有不变动的事实，在现实世界中也看不到这样的事物。^①

既然人类精神均体现在历史中，而且历史就是完全的知识，那么，随之而来的结论就是：哲学，只有作为历史知识才能存在。这时，克罗齐在逻辑上又回到了传统的观点上，不再认为一般是历史的主词。在克罗齐看来，任何判断都是事实的判断，而由于判断的主词是个别，一般则是谓语，所以哲学只是思想中的一个因素，是历史知识的一个组成部分。这就是绝对历史主义的涵义：一切实在都是历史，而一切知识都是历史的知识；哲学仅仅是历史学内部的一个组成部分，即作为具体思想之中的普遍成分而存在。历史，从备受卑视的地位，一跃而成为完全的知识；甚至连过去高居知识之巅的哲学也匍伏在历史的脚下。历史获得了至尊的地位，似乎真的完成了历史主义。克罗齐自己也这样认为，在他看来，历史已代替了原来哲学的地位。过去，人们总把哲学看成是知识的最高形态，而把历史一直看成是知识的最粗陋的形态，但“如今已卓然独立的历史才是历史思想，才是唯一的和整个知识形态。”现在，“历史不仅比哲学优越，而且消灭了哲学”。被消灭的哲学是只抓住抽象原则当普遍规律的超越哲学，而那个“代替它的不再是哲学，而是历史，或者也同样可以叫它‘历史——哲学’”，亦即“历史观的哲学和哲学观的历史”。“历史——哲学”与“历史哲学”不同：后者是一套空想和臆测，并只承认普遍性的地位；而“历史——哲学的原则是要把一般和个别，智力和直观等同起来，认为割裂分裂这两个因素是任性独断的和非法的”。^②为了更好地把自

^① 克罗齐：《作为思想与行动的历史学》，见M·怀特编著：《分析的时代》，商务印书馆1981年版，第42页。

^② 克罗齐：《作为思想与行动的历史学》，见M·怀特编著：《分析的时代》，商务印书馆1981年版，第45页。

己的学说与传统历史哲学区别开来，克罗齐有时把自己的历史理论称为“历史认识论”、“历史方法论”或“历史的逻辑”，^①认为它不仅超越了历史哲学，而且也超越了“超越哲学”（即一般哲学）。事实上，克罗齐之所以批判“历史哲学”，是因为他要与那些对历史事实与过程进行哲学思考的哲学体系区别开来，他从历史认识、历史方法和历史逻辑入手，说明他讲的是我们所称的“历史学哲学”。由于找不到恰当的表述，因而他不愿戴“历史哲学”的帽子，可是，他的理论实际上就是历史哲学的一种，即历史学的哲学。

表面上看，克罗齐似乎提出了一种绝对历史主义，从而克服了历史相对论。然而，他实际上却埋葬了历史主义，因为他所理解的并不是真实的历史，客观的历史已被溶化掉了。既然精神之外没有实在，那么，“历史就是思想，因而是关于普遍的思想，是关于具体的普遍的思想，所以总是用一种特殊方式加以规定的。没有一事实、不管多么微小、能不被认为（被表现和被形容为）普遍的。”^②“真正的历史是作为普遍的个别的历史，是作为个别的普遍的历史。”^③在这里，克罗齐似乎要实现维柯关于“凭证哲学”的理想。但维柯的凭证哲学是要从历史事实中找出普遍性，而克罗齐的“具体的普遍的思想”却只局限在精神自身的内在性之中。不仅如此，如果把现实的历史归结为思想过程，而思想又是普遍的，那么历史就不是对过去的考证与叙述。能思想的精神永远是活生生的现存，死去的东西不是精神。由此，克罗齐提出了一个大胆的命题，即“一切真历史都是当代史”。这就是说，“当代性”不是某一类历史的特

① 参见克罗齐：《历史学的理论和实际》，第60页；克罗齐：《美学原理·美学纲要》，第74页。

② 克罗齐：《历史学的理论和实际》，第42页。

③ 同上书，第81页。

征，而是一切历史的内在特征。不具有当代性的历史不是真正的历史，它们充其量不过是历史的尸体；因为“人类所真正需要的是在想像中去重现过去，并从现在去重想过去，不是使自己脱离现在，回到已死的过去。”^①“历史决不是关于死亡的历史，而是关于生活的历史”。^② 克罗齐指出：

如果我们把自己限制在真历史的范围以内，限制在我们的思想活动所真正加以思索的历史的范围以内，我们就容易看出，这种历史和最亲历的及最当代的历史是完全等同的。^③

这就是说，在历史中，现在、过去和未来都是一样的，历史永远是合乎精神活的本性的当代史。然而，在我们看来，把历史性归结为当代性，这就否定了历史本身的规定。历史当然不是纯然的过去，但它是现在与过去的联系，是存在于现在的思想对过去进程的阐释与理解。可克罗齐却把历史归结在现在这一点上：他认为，“当历史被提升为关于永恒的现在的知识时，历史就表现为与哲学是一体的，哲学原不过是关于永恒的现在的思想而已。”^④ 克罗齐把历史完全归结为现在，那就割断了现在与过去的联系，因而也就否定了历史本身。在他看来，即使过去历史的全部内容能给我们以知识的满足，“我们所该做的也只有从我们的心中把它们清除出去，忘掉它们，而只聚精会神于……构成活生生的积极历史、即当代史的某一点上。”^⑤ 可见，与其说克罗齐完成了历史主义，不如说他终止了历史主义。事实上，由于不懂辩证法，他愈是弘扬历史主义，就愈是远离了历

① 克罗齐：《历史学的理论和实际》，第220页。

② 同上书，第69页。

③ 同上书，第3页。

④ 同上书，第43页。

⑤ 同上书，第37页。

史主义。

不过，一切历史都是当代史的命题，也不是完全没有价值，它是对消极实证主义观点的一个反动和补充。就其内容而言，这一命题大致可作3种理解：（1）从历史本体的角度看，既然精神创造历史，历史就存在于我们的精神之中，那么历史当然是现代的。这是一种彻头彻尾的历史唯心主义观点，价值不大。（2）从历史认识的内容看，只有现在仍具有生命力的东西才会进入人们的历史思想。按克罗齐的话说就是，“在历史进程中所保存和丰富的是历史本身，是灵性。过去不异于在现在而活着，它作为现在的力量而活着，它融化和转化于现在中。”^①（3）从认识的方式看，只有现在生活中的兴趣才能使人去研究过去的事实，而且人们总以现在的心灵状态来理解和阐释过去。没有进入人们兴趣和视野之内的所谓过去史，不过是死历史；只有当生活的发展需要它们时，它们才复活，过去史才会再变成现在的。从过去史可以复活的角度讲，克罗齐也承认历史学家搜集事实材料的合理性：“这些事实在暂时尽管是无形式的，不连贯的，无意义的，对于未来的史学家和需要用它们的人们却是宝藏。”^②罗马人和希腊人躺在墓室中，直到文艺复兴时期欧洲人的精神有了新的发展时，才把它们唤醒；从这种意义上说，“目前哑然无声的许多文献是会依次被新的生活光辉所扫射，并再度发言的。”^③在克罗齐看来，“这种过去的事实只要和现在生活的一种兴趣打成一片，它就不是针对一种过去的兴趣而是针对一种现在的兴趣的。”^④不难看出，一切历史都是当代史这一命题的后两种涵义是有积极的内容的：它们说明，历史不是纯

① 克罗齐：《历史学的理论和实际》，第68页。

② 克罗齐：《美学原理·美学纲要》，第140页。

③ 克罗齐：《历史学的理论和实际》，第12页。

④ 同上书，第2页。

然客观的知识，人们对它的理解，往往因不同的时代、不同的文化背景、不同的阶级立场和不同的认识水平而呈现出不同的面貌来；它们也说明，历史不是一种形而上学的、固定不变的铭文，人类对历史的认识是一个不断深化、发展的过程；它们还说明，历史研究是具有现实意义的活动，它与现实生活密切相关，我们不能对其采取学究式的态度。

克罗齐还从一切历史都是当代史的观点，得出了这样的结论：“历史是愈来愈丰富、愈来愈深刻的。”^①而这正是精神生活发展和思想水平提高的表现。他指出：

从希腊人的时代到我们自己的时代，对于历史的理解一直在丰富和加深，不是因为重新找出了人类事物的抽象的原因和超验的目的，而只是因为对于人类事物的意识不断获得了增长。政治与道德，宗教、哲学与艺术，科学、文化与经济变成了更复杂的概念，同时，在其本身方面及与整体的关系方面也得到了更好的规定与统一。^②

由于历史认识不断深化，精神生活不断发展，因而就有必要不断地重写历史。克罗齐写道：

历史当然是一切都应改革的，历史无时无刻不在力图使自己变完善，就是说，它在丰富着自己和更深入地探索自己。没有一部历史能使我们完全得到满足，因为我们的任何营造都会产生新的事实和新的问题，要求新的解决。因此，罗马史、希腊史、基督教史、宗教改革史、法国革命史、哲学史、文学史以及其他一切题目的历史总是经常被重写，总是重写得不一样。但历史革新自己时仍旧总是历

① 克罗齐：《历史学的理论和实际》，第31页。

② 同上书，第57页。

史，它的发展力量恰恰在于它能这样持续下去。^①

通过克罗齐的上述论断，我们不难看出，他的思想与现代阐释学对历史性的理解有某种相似性，他认为，“所谓‘过去时代的令人留恋’，一部分就由于我们把自己的这类新表现品织到历史的表现品里面去。”^②事实上，克罗齐也讲过文学阐释的问题。他曾明确地说：“《神曲》是我们读它的时候在我们的想像中所纤细不遗地重新创造的一首诗，我们批判性地把它理解为精神的一种特殊规定，因此，我们给它及它的全部环境和全部关系以历史上应有的地位。但是，当我们这种思想中的和想像中的现实告一结束时，亦即当那种心理过程得到完成时，我们就能用一种新的精神活动去分别分析它的各种因素。”^③在这里，克罗齐已完全清晰地运用阐释学的思路了。但是，相比之下，克罗齐似乎更主观。因为现代阐释学一般还承认现在的思想或“理解结构”积淀着过去的遗产，从而承认了现行理解的历史性。可是，克罗齐却根本否认“过去”，认为历史就存在于我们每一个人身上，“它的资料就在我们自己的胸中”，^④只能是现在决定过去，而过去不能决定现在。他指出：“历史象哲学一样，没有历史性质的开端，而只有一种观念性质的或形而上学性质的开端，如果它是一种思想活动的话，因为思想活动是在时间之外的。”^⑤他甚至认为，不是过去在先而现在在后，相反地，是现在在先而过去在后，正象先有活人才能有死尸一样。西方阐释学虽然也表现为主观主义，但这个学派中的许多学者仍承认理解与“本文”之间的相互作用，或者说，人们不能离开“本

① 克罗齐：《历史学的理论和实际》，第31页。

② 克罗齐：《美学原理·美学纲要》，第138页。

③ 克罗齐：《历史学的理论和实际》，第54页。

④ 同上书，第14页。

⑤ 同上书，第142页。

文”进行历史阐释。应该指出，在写美学著作时，克罗齐还承认，“传统文献如果断绝了，解释就得停顿”^①。可是，后来他却变得越来越主观了，以致于声称：真正的历史不应以事实证据为依据，因为“以证据为依据的历史归根到底完全是一种外在的历史而决不是根本的、真正的历史，根本的、真正的历史是当代的和当前的。”^②他还断言，“在任何情况下，人类思想”都是“占第一位”的，^③因此，决不应让凭证或根据去代替人类的思想。在这里，克罗齐的错误不在于他意识到了历史认识的现代性，而在于他以历史认识的现代性完全排斥了历史的过去性；克罗齐的错误也不在于他发现了历史认识中所具有的主观性，而在于他把主观性放到了第一性的位置上，甚至完全否认了历史认识的客观对象。在历史唯物主义看来，历史是认识主体对历史事实的认识和理解，在这种认识过程中，认识者应采取实事求是的态度，一切从实际出发，尽可能客观地、真实地反映历史事实。

从历史的当代性这一原则出发，克罗齐主张应严格区分历史与编年史。他认为，历史是活生生的精神生命，编年史则是僵尸般的文献汇编。二者的区别不是因为有不同的写作方式，而是因为它们隶属于两种不同的精神状态。一旦精神状态发生变化，二者是可以相互过渡的。克罗齐指出：

历史是活的编年史，编年史是死的历史；历史是当前的历史，编年史是过去的历史；历史主要是一种思想活动，编年史主要是一种意志活动。一切历史当其不再是思想而只是用抽象的字句记录下来时，它就变成了编年史，尽管

① 克罗齐：《美学原理·美学纲要》，第137页。

② 克罗齐：《历史学的理论和实际》，第108页。

③ 同上书，第109页。

那些字句一度是具体的和有表现力的。甚至哲学史由不懂哲学的人去写去读时，也是编年史：甚至历史也会变成我们现在倾向于把它当作编年史去读的东西……^①

由此看来，表面上，编年史与历史并无“实质性的差别”，因为克罗齐相信，没有精神活动甚至连编年史也不会存在。虽然编年史现在作为空洞的叙述而存在，但它必然“一度含有一种历史思想”^②；编年史之所以成为编年史，是因为人们已不再关心寓于它之中的精神，而只把它作为历史材料的空洞叙述来对待。编年史不过是灵魂出壳后的历史，是历史的死尸。因此，与通常人们所假设的相反，不是先有编年史而后有历史，而是“先有历史，后有编年史。”^③道理很简单，即必须先有活人，才会有死尸。

由于先有历史才有编年史，所以不能指望以编年史为基础来写历史。事实上，唯有“生活与思想才是真正的史料”，“认为史料存在于历史之外的看法”是一种应予摒弃的假想。利用文献就要批判，而批判就已经是思想与生活本身了，所以不能指望历史“由外在的事物去产生”^④。纯粹依赖文献而写的历史，不过是一种“语文性历史”或“语文文献学历史”。

在克罗齐看来，利用外在事物的“资料”和编年文献来写历史时，不过是做抄录资料的工作。抄录是一种引语核实的工作，它力求忠实与准确，但是，在从事这种工作时，无论多么认真、多么努力，都不能写出真正的历史来。把编年史去伪存真，悉心考证，重新加以组合和安排以后，它们仍然是编年史即缺少历史思想的空洞叙述；把文献整理出来，加以描绘、加

① 克罗齐：《历史学的理论和实际》，第8页。

② 同上书，第10页。

③ 同上书，第9页。

④ 同上书，第11页。

以排比，它们依然是文献，即缺乏内容的符号堆集。这类历史有时确实具有一副严肃和科学的外貌，但却缺少精神上的联系；它们虽往往显得知识广博，便于人们查阅，“但是缺乏滋养及温暖人们的精神与心灵的字句。”^①“语文性历史当然能是正确的，但不是真实的。”^② 克罗齐援引卢梭的话说，这类历史充其量不过是“在许多假话中选择那较象真实的东西的技巧。”^③ 既然它们不具有真实性，它们就不具有真正的历史兴趣，因而也不能把思想的灵光投射到与实际生活和伦理的需要密切相关的事实上去。为了写出真正的历史，必须象维柯所说的那样，使“语文学与哲学携手”。^④ 以使用思想的光辉照射到文献资料上。

在抄录编年资料时，会有不同的方式出现，有时概括，有时细致，有时则更换字句。然而，这不过是一个风格爱好问题，或是一个文字上审美需要的问题。这种纯形式主义的要求，往往掩盖着对生活本身漠不关心的态度，它以语言的趣味去填补思想的贫乏，用表现手法上的美学修饰来隐藏逻辑上的内在矛盾。这并不是真正的历史，而是一种“诗歌性历史”。显然，克罗齐并未完全接受维柯的观点，因为在维柯看来历史是与诗同一的，诗反映着历史，各民族最初的历史学家均是诗人。克罗齐并不反对人们按照个人的感情所指示的去想象历史，但他认为仅仅想象自身还不是历史。他写道：

毫无疑问，想象力对于历史家是必不可少的；空洞的批判、空洞的叙述、缺乏直觉或想像的概念、全是无用的；……我们要求对我们所将叙述其历史的事件应有生动的体验，意思也就是要使事件作为直觉与想象重新被提炼出来。

① 克罗齐：《历史学的理论和实际》，第16页。

② 同上书，第17页。

③ 同上书，第19页。

④ 同上书，第14页。

没有这种想象性的重建或综合是无法去写历史或读历史或理解历史的。但是这种历史家所确乎不可缺少的想像是与历史综合不可分割的想像,是在思想中和为了思想的想像,是思想的具体性,这决不是一个抽象的概念而永远是一种关系和一种判断,不是不确定而是确定。^①

根据上述论断,我们可以这样理解克罗齐的观点:历史需要想象力,在这一点上历史与诗有共同之处。但是,如果我们写真正的历史而不是诗歌性历史的话,我们就应该清除神话,清除感情冲动,一心注意历史问题,注意精神、文化、文明和价值,从而获得具体性与普遍性相统一的思想。

当怀抱某种实际目的来叙述历史,以用来引发人们的德性、悔恨、羞愧或热忱的情绪时,其结果产生的是“实用性历史”。实用性历史为了达到感人和教育的目的,就需要有赏心悦目的言辞,因而这种历史往往以一种诗歌性历史为前提,并被称为“修辞性历史”。实用性历史虽然对生活表现得不那么冷漠,但它仍不是真正的历史。历史是精神的思想活动,而实用性历史则“是一种利用历史的讲述作为手段或手段之一的实际活动。”^②作为一种实际活动,实用性历史不应受到非难,因为我们不仅要探讨历史,而且也想探讨活动。但历史不是行为活动,而是精神活动。克罗齐以形象的例子说明了历史与实用性历史的区别:就罗马史上的布鲁图斯来说,真正的和正确的历史不是那个产生近代众多带着匕首的布鲁图斯式人物的布鲁图斯。而是作为思想和处在思想世界中的布鲁图斯。如果说历史本身有品行教育的功能的话,那它也不能以纯然抽象的道德说教的方式进行,而只能采取思想的教育或思想本身的活动的方

① 克罗齐,《历史学的理论和实际》,第24~25页。

② 同上书,第27页。

想活动和行为活动之间是有质的区别的。

从具体性普遍思想的观点和历史的当代性原则出发，克罗齐还分别批判了“普遍史”、“一般史”和“历史哲学”。

普遍史是这样一种主张，即描绘出一幅人类从产生起所发生过的全部事情的全景图。事实上，这种“历史”应该从宇宙的起源或创世写起，直到世界的末日为止，否则它就不成其为真正的普遍了。在克罗齐看来，这种历史的缺陷表现为：违背历史研究“具体性思想”和历史的当代性原则，而走了一条编年史的道路；由于提出了认识无限这种不适当的任务，它实际上为自己设立了自己无法克服的历史“物自体”；它有一种制造神话的倾向，即用神学的或自然主义的虚幻故事去填补史前及人类起源方面的无底罅隙。用神学的启示和乌托邦式的预言去勾画未来。克罗齐对普遍史的批判，对于神话式虚构历史是一种冲击，但他由此而否定了研究通史的可能性，这就显得有些狭隘了。他忘了，只有通过众多的具体，才能发现普遍。当然，克罗齐也认为，否定普遍史不等于否定历史中的普遍的东西，但是，如果象他那样把历史兴趣只局限于现在这一点上，那怎么能发现历史的普遍性呢？毫无疑问，在这个问题上，克罗齐要比维柯片面，维柯的历史视野比克罗齐宽广得多。

当然，克罗齐并不是要人们对历史采取实证主义的态度，相反地，他反对“专爱研究特殊事实，不爱研究理论”的实证主义。克罗齐认为，既然历史是精神一方面反对有一种比专门史高级的一般史的主张，另一方面又主张对任何专门史采取普遍的眼光，以使它符合历史的内在整体性。比如，尽管人不能把哲学史称为一般史并使之凌驾于其他历史之上，但“一种彻底思索出来的哲学史确乎就是历史的整体（同样是一种文学史或精神的其他任何形式的历史），这不是因为哲学史在它自身中取

消了历史，而是因为其他一切历史都出现在哲学史中。”^①事实上，除非人们同时思索社会史、政治史、文学史、宗教史、伦理史等等，否则就不能思索哲学史。把概念这样加以充实之后，哲学的史学就能表明，哲学是一种扩散到全部生活的力量，它不是某些哲学家的特殊发明和憧憬，它将获得从来没有过的普遍意义，去实现它和整个历史运动的紧密结合。同样地，克罗齐主张，对待任何专门史都应采取普遍的态度，例如，真正的文学史同时也应反映精神的其他形式。只有这样才能体现历史与哲学的一致。克罗齐指出：

在这里，历史与哲学的统一性就更明显了，因为哲学愈洞察和愈推敲它的差别，它就愈能洞察特殊；它愈精密地领会特殊，它就愈能精密地掌握自己的固有概念。哲学与史学携手并进，它们是不可分割地结合着的。^②

显然，克罗齐既否定了在时空意义上的普遍史，也否定了精神漫无差异的一般史。在他看来，历史永远是特殊的、永远是专门的，这两项规定恰好构成了具体的和有效的普遍性及具体的和有效的统一性。这里并未丧失普遍性，相反地，所谓普遍史和一般史的“普遍性”却不是虚构的或幻想的，就是抽象的或混乱的。根据克罗齐的观点，我们既不能用哲学取代历史，但研究历史也离不开哲学，因为真历史本身就是一种哲学。用哲学压倒历史，或以历史排斥哲学，都是片面的。事实上，专门的历史学家和纯粹的哲学家一样，都因他们的片面性，甚至不能理解自命为在其中为内行的纯粹性的专业，他们只知其骨架或抽象性，却不能理解其内在的整体精神。然而，问题是，如果历史只局限在当代性和个体性上，那么怎样才能获得具体的

① 克罗齐：《历史学的理论和实际》，第94页。

② 同上书，第92页。

普遍思想呢？维柯主张在历史复演过程中获得这种普遍结构。可是，克罗齐怎么办呢？我们觉得，他并没有解决这个问题。

另外，克罗齐还把历史与自然史严格区分开来。自然史来自自然科学并由此而得名，而历史则来自人们的精神活动。在克罗齐的理论中，科学只占有很低的位置。对他来说，自然科学根本就不是知识，而是行动。克罗齐认为，“自然科学是以心灵还不能或者还不充分理解的个别事实做为开始的”，它的对象是“实在的一粗糙的世界”。^①他还认为，科学的概念乃是随意的构造，因为它们不是思想的对象。克罗齐指出：“思想面前没有什么双料的客体，即人与自然，……反之，思想永远思索历史、思索统一-的真实界的历史，而思想以外则什么也没有，因为自然的东西一旦被确认为一种客体时就变成了神话，它以它的实际表明，它只是人类精神的本身”。^②显然，在克罗齐看来，自然只在一种意义上是真实的，而在另一种意义上则是不真实的。如果自然是指个别事件，象它们所发生的而且被人观察到是在发生的那样，那么它就是真实的；如果自然是指外在于精神的客体或抽象的一般规律，那么它就是不真实的。然而，在上述任何意义上，自然也不会有历史。在第一种意义上，自然仅仅是历史的一部分；在后一种意义上，自然只是自然科学的对象。既然科学以虚假概念为对象，它当然就称不上是知识了。或者说“自然界没有历史”，因为自然界不是一个能思想的理性生物；或者说，它作为人类历史的一部分存在于精神之中。这就是说，无论在何种意义上，都不存在着独立的自然史。在这

① 克罗齐：《作为思想与行动的历史学》，见M·怀特编著：《分析的时代》，第44页。

② 克罗齐：《历史学的理论和实际》，第103~104页。

里，克罗齐公开将自然溶解于精神之中了，从而体现了他唯心主义世界观的实质。然而，克罗齐却以此化解了维柯自然不可认识的硬核，并以极端唯心主义的方式证明了维柯所提出的原则：人只能认识自己的造物。

不过，问题是，克罗齐仅把人的造物局限在精神之内：历史是心灵的直觉品，它在认识中也只能存在于人们的心灵中。我们所涉及的“事实”，不过是前人的记忆或记录，但谁能保证记忆完全正确呢？谁能保证记录就完全准确呢？即使承认记忆和记录的确凿性，仍不能证明历史事实的存在。在克罗齐看来，外在的“事实其实并不存在”^①。克罗齐不厌其烦地提醒人们：

既然一事实只有当它被人想起时才是一件历史的事实，既然思想之外什么也不存在，问什么是历史的事实和什么是非历史的事实这个问题就毫无意义了。一件非历史的事实将是一件没有被思想过的事实，因而是不存在的，而谁也没有遇见过一件不存在的事实。一件历史思想与另一件历史思想相联系，并跟随另一件历史思想，然后又与另一件联系并跟随另一件，再与另一件联系并跟随另一件；我们在“存在”的海洋中不论航行多么远，我们决离不开界限分明的思想海洋。^②

这显然是一个类似于贝克莱主义的主张。对于贝克莱来说，存在就是被感知；对于克罗齐来说，存在则是被思想，思想之外无存在。既然存在就在于被思想，所以历史存在或历史事实的一切意义都不是客观事件本身的性质，而是由精神活动所产生的。并不是先有了有意义的事实，才有历史描述；而是通过精神活动使事实成了有意义的。同样的道理，历史分期对思想说

① 克罗齐：《历史学的理论和实际》，第54页。

② 同上书，第83页。

来也是内在的，它不是由外在的历史发展的过程所决定，而是由思想的决定所决定。这样一来，历史就成了历史认识和历史理论，历史理论之外别无其他历史。

克罗齐试图回避客观的历史事实。这一方面反映了西方思想界对动荡不安的社会历史的无能为力，现实成了人们有意无意地不愿面对的东西；另一方面，也体现了主观主义的思潮的发展：西方哲学家试图抛开主客观之间的联系，只研究主体自身的性质和主体意识问题，以便在唯心主义的形式下超越主客观之间的矛盾。克罗齐把哲学发展的这个阶段称为“纯范畴和方法论阶段”^①，并说：“在旧哲学里，形而上学为主（思辨为主），批判思想为辅，为次，而在新哲学中，批判思想为主，思辨为辅。”^②然而，主观与客观是不能分离的，克罗齐当然也不能完全抛开历史本身的问题。比如，作为相对主义和怀疑论的批判者，克罗齐应该给资产阶级自由派以某种信心，为此他也提出了一种历史进步观。既然谈进步问题，事实上这已经超出了认识和方法的范畴。在克罗齐看来，悲观主义在理论上是毫无价值的：“我们不认为人类的作为是可悲的和幻觉的……我们在活动中认识到力量的真实性，在影子中认识到观念的坚实性，在地上认识到天堂。”^③可是，克罗齐的进步观仍然是纯主观主义的，尽管他承认，“人类历史的每一个叙述都用‘进步’这个概念做基础。”但是进步并不是指那种不可抵御的客观规律，也不是自然主义所讲的实在的演变进化律。“‘进步’不过就是人类活动那个概念本身，这人类活动运用自然所供给的材料，克服了那材料的障碍，使它屈就自己的范围，完成自己的

① 克罗齐：《历史学的理论和实际》，第119页。

② 克罗齐：《美学原理·美学纲要》，第302页。

③ 克罗齐：《历史学的理论和实际》，第58页。

目的。”^①

既然把进步理解为进步概念本身，所以进步的标准就成为主观的了。事实上，进步的标准不可能是客观的，只消打开任何一部历史，马上就可以发现作者的观点，如果他是一位名副其实的历史家的话：在政治史家或社会史家中，有自由派、保守派、理性派等等；在哲学史家中，有形而上学派、经验派、怀疑派和唯心派等等。纯然客观公允的历史学家是不存在的，也不能存在，因为“如果历史家要避免不可避免的左右袒，他就必变成一个政治的或科学的阉宦，而历史并非阉宦的勾当。”^②如果想避免“僧侣气”，与其不要观点做标准，倒不如去选择一个最好的。克罗齐接受了黑格尔的标准，即一切历史都是自由意识发展的历史，历史的进步就是自由意识的进步。不过，克罗齐比黑格尔表现得更为主观。在《史学与道德理想》(storiografia e idealità morale)一书中，克罗齐主张：“根据自由是最高的法则这个意见，我们可以说，自由是无条件的，即它是不以任何实际条件为转移的。”因此，人在监狱中也能享有同样的自由，因为自由是不可剥夺的和不可限制的。根据这种主张，他还公然指责历史唯物主义关于社会存在决定社会意识的观点，声称：为了享有真正的自由，人们不必拥有生活资料，因为拥有生活资料“不是哲学真理，而是实际的行动”。^③

再者，克罗齐还否认历史进步过程中所表现出的内在对抗性和革命性质，把进步理解为纯粹量的积累。他攻击黑格尔把辩证法用得太多，并试图在历史中用差异辩证法取代黑格尔的矛盾辩证法，意在模糊社会冲突和阶级斗争的尖锐性与深刻性。

① 克罗齐：《美学原理·美学纲要》，第144页。

② 同上书，第146页。

③ 见康恩：《哲学唯心主义与资产阶级历史思想的危机》，第161页。

克罗齐否认质变，认为在思想的作品中并没有完全推倒或“彻底重建”的现象：在这里，新房子永远要靠旧房子支撑，旧房子几乎象凭借魔法似的永远包含在新房子里，好象人从来就不盖房子、拆房子和重建房子似的。这就是说，不同的历史时代只有差别，而不存在新旧之间的对抗性矛盾。这里的阶级立场是明显的：在克罗齐看来，没有必要对旧的社会制度实行革命性的根本改造。

由于克罗齐所属的阶级并不代表历史的未来，他不愿对进步的趋势加以展望，尽管他相信历史会不断地进步。克罗齐在《美学纲要》中写道：

当今的时代是如此辉煌灿烂，可是总有一天也会暴露出局限性，因为另一个更加丰富多彩的时代已经把它抛在后面。但是未来的实际并不等于今天的实际，用不着去对几百年甚至数千年以后的一个时代的观念想入非非。从眼前的每时每刻，从我们自己身上，从我们每天的思想进步，可以发现每年、每天、每分钟都有更加广阔的思想容纳并且超越先前的思想，然而，在每年、每天、每分钟，我们都赞成自己的思想并且感到满足。这赞成，这满足，在生活的每一个行动中都既有又无。^①

在这里，克罗齐所采用的“既有又无”的解释，充分体现了资产阶级对现实既满足又恐惧，既沉湎于暂时的富足与权利之中，又对其命运无可奈何的心情。正因如此，克罗齐把自己的历史思想只局限在思想之中，并美其名曰超越思辩哲学。然而，从纯主观的意识中构造历史进步的过程，本身是最大的虚构或纯粹的思辩。从这种意义上说，现代西方历史哲学家并不能逃避历史事实，他们只不过是用纯主观主义的方式来对待这些事实

^① 克罗齐：《美学原理·美学纲要》，第298～299页。

而已。如果说克罗齐的绝对历史主义实质上消灭了历史，那么，克罗齐的历史认识论也没有超越思辩哲学，而只是建立了一种更思辩的历史理论。

三、柯林伍德：一切历史都是思想史

罗宾·乔治·柯林伍德 (Robin George Collingwood, 1889~1943) 是 20 世纪著名的英国哲学家、历史学家和考古学家。1889 年 2 月 22 日出生于兰开夏郡科尼斯顿。自小受到良好的家庭教育，1908 年入牛津大学读书。毕业后任牛津大学潘布鲁克学院研究员。1934 年起，开始担任牛津大学维因弗莱特学院的形而上学讲座教授。1941 年因病退休。1943 年 1 月 9 日病逝。

作为一个视野开阔、思想活跃的学者，柯林伍德著述甚丰。他的主要著作有：《宗教与哲学》(Religion and philosophy, 1916)、《心灵之镜》(Speculum Mentis, 1924)、《艺术哲学纲要》(Outlines of a philosophy of Art, 1925)、《罗马统治时期不列颠考古学》(1930)、《哲学方法论》(Essay on Philosophical Method, 1933)、《牛津英国史·第 1 卷》(1936)、《历史哲学》(The philosophy of History, 1936)、《自传》(An Autobiography, 1939)、《艺术原理》(The principles of Art, 1938)、《形而上学论》(Essay on Metaphysics, 1940) 和《新利维坦》(The New Leviathan, 1942) 等。《自然的观念》(The Idea of Nature, 1945) 和《历史的观念》(The Idea of History, 1946) 是作者死后由他的学生和好友诺克斯 (T·M·Knox) 编辑整理后出版的。

尽管柯林伍德的思想历经变化，但是，在哲学上，他基本

上继承了英国唯心主义与新黑格尔主义的传统，反对当时流行的实证主义。他对克罗齐的学说有强烈的兴趣，因而深受其影响。同时，有迹象表明，狄尔泰等德国历史哲学家的理论也对塑造柯林伍德的思想发挥过作用。虽然研究者们多把柯林伍德称为新黑格尔主义者，但他本人不仅反对这个名称，而且还声称自己继承的是笛卡尔和培根的传统。从这个表白，我们也不难发现，如同布拉德雷一样，柯林伍德的学说也是思辨唯心主义和英国经验主义的一种混合形式。正如保罗·利科（Paul Ricoeur）所说的，“柯林伍德还不是现代意义上的分析哲学家，他的一般哲学观点主要是来自英国经验主义，在关于历史的研究中，他还从狄尔泰和克罗齐这类大陆作者吸取不少东西。”^①柯林伍德主张，哲学是反思性的，因此它的任务就只在于要思维某种客体，而且还要思维这一思维着某种客体的思维。因此，不应把哲学归结为心理学。心理学是用生物学探讨生命的同样方法探讨心灵的。心理学并不研究思想及其与对象之间的关系，它直接把思想作为某种与其对象完全分离的东西来研究，作为一种特殊的现象来研究。哲学所关注的不是思想本身，而是思想与客体之间的关系。仅此一点，就使柯林伍德游离在只注重命题和意义分析的逻辑实证主义思潮之外。他的思想与英国哲学的主流大相径庭，并遭到了许多批评。尽管如此，他的哲学声望在其死后一直处于上升趋势。具体说来，人们对他的美学思想和历史哲学尤感兴趣。

事实上，柯林伍德的哲学思想首先与他的历史研究密切相关。他在历史编纂和历史理论上的工作，对其哲学的目的、方法和结论产生了深远的影响。早在《心灵之镜》一书中，柯林

^① Paul Ricoeur, 《哲学中的主要趋向》，霍尔摩斯和迈耶出版公司1979年英文版，第173页。

伍德就象黑格尔那样，把人类的精神生活看成是一个历史过程。根据它们获得真理的程度的差异，人类有5种从低到高的经验形式，即艺术、宗教、科学、历史和哲学。相应于这5种经验形式，基本的思维方式也分为5种，即想象、信仰、实证、过程和逻辑，这5种思维方式也是一个由低级到高级的辩证发展过程。把艺术放在人类经验的最低形式，而把哲学视为它的顶点，这仍然是黑格尔的信念；同时，这也体现了黑格尔的另一个原则，即真理是一个过程。

在柯林伍德看来，艺术的思维方式是想象，它是人类认识真理的最初级的因而也是最基本的思维方式，其他一切思维方式都以“这块原始的土地”为基础。但是，由于想象的特点是无差别的直接性，它无法区别真实的与不真实的对象。为了确定可以信赖的对象，这就转入了信念，从而进入了宗教的阶段。宗教的对象是真理，但真理是靠某些象征的神圣性来维持的。当克服掉迷信与盲目崇拜之后，象征也就失去了神圣性，这样，精神也就进入了科学阶段。科学更接近于把握严格意义上的真理，但它的缺陷在于其抽象性，即把实在与现象、必然与偶然割裂开来了。柯林伍德指出：

正是这种实在和现象、必然和偶然的区分，提出了一个科学意识不能解释的问题。现象必须以某种方式成为一个实在的现象，偶然必须以某种方式服从必然。现象和实在、想象和思维只是被区别开来而没有被联系起来，它们必须以某种方式结合在一起，并表明每一个对于另一个都是同样必要的。历史的意识满足了这种需求，它的对象是个别的；抽象的普遍不再和它自己同样抽象的特殊相脱离，普遍是特殊化的普遍，特殊是具有普遍性的特殊。对于历史来说，真理不再是一个抽象的必然性，实际上这种抽象的必然性在任何地方都不存在。真理是具体的、现

实的……。^①

我们在这里又一次看到了对维柯理想的重申，即建立具体的普遍性命题。在柯林伍德看来，艺术完全忽视现实世界，宗教满足于世界之外的存在，“唯有科学试图把具体的世界引向统一，可是这种企图却破坏了世界的具体性。”为了超越这一局限性，必须求助于历史意识，因为这种意识“实际上达到了一种客体的观念，在这客体之外别无它物，而在它内部每一部分都真正地表现着整体。”^② 根据历史的观点，真理不是抽象的，而是具体的。在历史中，普遍不是外在于特殊的东西，它与特殊是结合为一体的。把过去地位颇低的历史放在科学之上，这反映了柯林伍德对自然主义和实证主义思潮的反抗。然而，柯林伍德并未把历史放到绝对的位置上，他也向人们展示了历史的局限性：“历史是关于无限整体的知识，在其结构中重复整体计划的各个部分，只有参照它们的关联才能加以理解，然而所认识到的联系永远是不完全的，所以我们根本无法知道实际上出现的每一个部分。”^③ 在柯林伍德看来，历史学家只是一个旁观者，他只是理解世界，而不参与改变世界。他是一个思维的人，不是一个活动的人。历史的局限性，就为哲学留下了活动地盘。哲学的对象就是实在本身。哲学家是思想家，他不仅思维，而且知道自己在思维。哲学家不象历史学家那样置身于过程之外，他把自己视为他所研究的历史过程的一个部分；他既是冷静的观众，又是参与表演的演员。不过，柯林伍德在这里所说的并不是历史唯物主义所提出的改造世界的现实实践活动，他的活动和参与只是神秘的精神性过程。在《艺术哲学新论》中，柯林

① 罗宾·乔治·柯林伍德：《艺术哲学新论》，工人出版社1988年版，第91～92页。

② Collingwood, 《心灵之镜》，牛津大学出版社1924年英文版，第220页。

③ 同上书，第231页。

武德明确地指出：哲学家的“知识明显地是活动，他借助于认识他自己来创造他自己，所以他是在为他自己创造一个可理解的世界，这个世界是一般的精神世界。”^①在这里，我们不难看出，柯林伍德的改变世界的活动，无非是黑格尔精神自我发展、自我认识过程的翻版。

柯林伍德多少也继承了黑格尔所倡导的逻辑与历史相统一的原则：艺术、宗教、科学、历史和哲学这五种经验形式相继在不同的历史阶段起主导的作用。古希腊人的思维方式是一种天才的猜测，因而处于想象起主要作用的时期；在中世纪，思想的中心问题是关注于神学，信仰成了生活的主要内容；从16世纪到19世纪，思想的主要努力关注于奠定自然科学的基础；自18世纪开始，人们逐渐学会了批判地思考外部世界；按照严密的逻辑来思维，这是现代人的优势。可见，思维形式的发展是与历史发展的次序相吻合的，因此，历史也就伴随着思维的逻辑发展而成为一切现象的内在性质。

显然，同黑格尔一样，柯林伍德意识到了历史性的重要性。不仅艺术、宗教和科学需要历史的解释，就是哲学本身也不能脱离历史之链。一切人类思想都受到历史条件的限制。可是，柯林伍德在这里所说的“历史性”是精神活动本身的表现。柯林伍德说：

因为精神过程是一个有意识的过程，象河水可能意识到它自己贯穿它的过程一样，所以它的旅行并不是一种固定的循环变化，而且它发现每一个过去的转变都是一个由于意识到先于它的东西而改变了意义的特定的点。因此，精神生活统一体类似于一个无限上升的螺旋，而不是一个循环轨道的统一体。引起这个螺旋上升的能力就是那种精神

① 柯林伍德：《艺术哲学新论》，第93页。

的纯粹活动。^①

从上述论断来看，柯林伍德的基本历史思想已经初见端倪了：（1）把精神看成是世界的基础和本质；（2）把这一精神世界看成是一个不断变化、发展的有历史的过程；（3）精神过程的“有意识”性质，不仅强调了历史发展的自觉性质，而且为后来的历史即思想史的观点铺平了道路。不过，这时的历史观与后期还是有区别的，这主要表现在对历史过程本身的理解上。在前期，柯林伍德把整个精神过程划分为几个前后相衔的阶段，这暗示了历史客体的外在性，即把客体看成是与认识主体没有本质联系的东西。但这包含着—个内在矛盾：一方面精神生活是一个有意识的自觉过程，另一方面又容忍了“过去事件”的外在性。为了克服这种矛盾，柯林伍德依据克罗齐一切历史均是现代史的主张，淡化了黑格尔客观精神的色彩，并着重从主观唯心主义的立场来分析和规定历史。

在《自传》中，柯林伍德回忆说，1928年夏季，他最终发现了自己在《心灵之镜》中所制定的历史哲学的缺陷，即把历史的过去“看成是”与历史家的心灵相分离的景象或客体。他在《历史哲学》这本小册子中，表述了自己经过修改的观点。后来，在1936年写的一批讲稿（由他人编为《历史的观念》—书）中，柯林伍德对自己的历史思想作了进一步的阐释和补充。这时的柯林伍德，即写《历史哲学》时的柯林伍德仍坚持历史低于哲学的立场，而且历史学之所以低于哲学就在于它认识不到认识主体与认识对象之间的联系。他写道：

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

^① 柯林伍德：《艺术哲学新论》，第94页。

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。^①

在这里，柯林伍德对历史学的局限性作了进一步的解释：历史学家只考虑他的研究对象，而不考虑他本人对于对象的认识；他根据自己的观点思考历史对象，而不反思自己的观点。历史学家的有限性使其成为一个单子，但是他认识不到自己的有限性，就进而成了一个自我中心和自我封闭的单子。历史学家一旦认识到自己的局限性，并反思自己的历史思维时，他就会超越自我封闭的境地，并进入哲学的领地。历史学的局限性就决定了历史哲学存在的权利。

柯林伍德认为，真正的“历史哲学”既不是试图在历史事实的基础上建立起种种归纳性的概括，以便“发现支配历史进程的一般规律”，也不是“企图在历史中发现某一个这样的计划，追溯它的发展”，从而“把历史看作是一出宇宙剧的展开。”^②上述两种企图就表现为所谓“思辩历史哲学”，即对历史过程本身的哲学概括和构造。在柯林伍德看来，这种历史哲学家采取的是鸽子笼方式(pigeon-holing)，他们把历史强行纳入自己虚构的模式之中。柯林伍德试图扬弃这种历史哲学，转而从历史认识和历史思维来反观历史，他“关心的中心问题不是人类过去的事实特征……而是历史学家的思维特征。”柯林伍德认为，“如果说应该有历史哲学，那末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。”这里考察的是历史思维与方法论，而不是历史学家的心理活动。心理学不是历史学，而是一门根据自然主义的原则建立起来的科学。历史学家没有必要

① 柯林伍德：“历史学的性质和目的”，载张文杰等编译：《现代西方历史哲学译文集》，上海译文出版社1984年版，第169页。

② 同上书，第150页。

再现历史人物的感情活动，而是要重演感情行为背后的思想。因此，柯林伍德断定：

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；……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、它与其它经验形式的关系、它的起源及其有效性所作的一种尝试。^①

在批评关于历史过程和历史规律的历史哲学方面，柯林伍德继承了布拉德雷、狄尔泰和克罗齐的主张，认为在没有弄清人是如何认识历史事件的情况下，就匆匆确定历史事件和过程是什么，甚至把某些主观假设当作客观规律应用于各个历史阶段和场合，这是一种教条主义的表现。在柯林伍德看来，这种独断的历史哲学，很象康德认为已被他彻底驳倒了的那种“教条主义的形而上学”。它们不仅未加考察就假定了历史思维的有效性，而且也假定这种思维成果具有一种确实性和最终的结论性，并企图在此基础上建立一种关于历史事实的客观性的体系性观点。这种历史哲学既是拙劣的史学，也是拙劣的哲学。作为哲学，它对历史毫无帮助；作为历史，它不能提供任何可信的知识。因此，柯林伍德主张，康德认为哲学对自然科学所应当采取的态度，大体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，“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成果，而且研究某种类型思维本

^① 柯林伍德：“历史哲学的性质和目的”，载张文杰等编译：《现代西方历史哲学译文集》，第158～159页。

身的性质和价值，以及它的前提和含义。”¹这就向哲学家们提出了由于历史的存与而造成认识论问题，从而包含了后来人们所说的“分析的历史哲学”的规定。但是，作为一个著名的历史学家，柯林伍德并不因对历史认识问题的考察而排斥对历史事件的认知。他始终努力把实际历史同历史理论紧密联系起来加以研究。至少，纯粹的历史学有自己独立的研究领域，哲学的作用只在于考察和确定历史研究的性质。

不过，至少在写《历史哲学》时，柯林伍德仍把哲学视为高于历史的一种思想形式。直到那时，他仍相信，历史学是从属于哲学的，“历史包含于哲学之中，哲学却被排除在历史之外。”²后来，显然受克罗齐的影响，柯林伍德也逐渐意识到，“哲学作为一门独立的学科由于被转化为历史学而消失了”³。他在《自传》中说，“哲学家在回顾和思考自己学科的历史时，应该认识到他们的对象是历史，他们应该坚持用当代历史思想的准则和方式来对之进行回顾与思考。”⁴由此看来，到晚期，柯林伍德不再坚持哲学对历史的优越性，而采取了类似克罗齐把哲学与历史等同起来的观点。不过，柯林伍德本人并未意识到自己观点的这种变化，他在《自传》中相信，自己在1932年写《哲学方法论》之前，就已经完成了关于“绝对假设”以及关于哲学的纯粹历史特征的学说。

诺克斯不同意柯林伍德本人的判断，他告诉人们，有文字记录可以证明，直到1936年，柯林伍德仍然相信哲学作为一门

1 柯林伍德：“历史哲学的性质和目的”，载张文杰等编译：《现代西方历史哲学译文集》，第159页。

2 同上书，第163页。

3 柯林伍德：《历史的观念》，中国社会科学出版社1986年版，“编者序言”第7页。

4 Collingwood, 《自传》，牛津大学出版社1939年英文版，第77页。

与历史学完全不同的独立学科研究的可能性。所以，他的哲学立场可能是在1936年至1938年间“彻底改变”的。诺克斯还把柯林伍德哲学划分为几个截然分明的阶段^①，这种划分也为唐纳根(Alan Donagan)所接受。^②诺克斯把柯林伍德思想的这一发展说成是彻底改变，或许说得严重了一些。因为在其前期著作中，虽然还没有得出历史本身就是哲学的明确结论，但事实上已包含了明显的思想倾向。这种倾向既存在于关于任何思想都有其历史基础的论断中，也存在于关于超出历史的局限性必然导致哲学的论断中。后来明确的思想是这些倾向的自然的发展，因而柯林伍德本人并未意识到自己的思想有什么跳跃。这是可以理解的。

后来，一些西方学者提出了与诺克斯不同的观点。如L·O·明克认为，柯林伍德的主要著作应被看作是一个单一模式的发展轨迹，他的学说构成一个体系，而不是一系列不同的体系。^③L·鲁比诺夫则提出，柯林伍德不同时期的观点，形成了一个“系统的整体，其中，每一个阶段都是其起点的展现。”^④塔里克·莫杜德所提出的观点，更为独特，莫杜德认为，柯林伍德从未放弃哲学高于历史的观点，“重要的是，其后期著作的结论并未被柯林伍德理解为鼓吹历史相对主义，”因此，这种结论“也不是要摧毁他早期的观点”。把哲学视为在多样性文化和历史中寻找理性统一性的探索，这是柯林伍德前后一贯的观点。因此，“尽管有某些不一致和术语的变化，柯林伍德后期

① 柯林伍德：《历史的观念》，编者序言第7~8页。

② 《哲学百科全书》第2卷，第140页。

③ 参见Louis O·Mink，《精神、历史和辩证法：R·G·柯林伍德的哲学》，布卢明顿1969年英文版，第23页。

④ Lionel Rubinoff，《柯林伍德和形而上学的改造》，多伦多1970年英文版，第34页。

的哲学观点并不是放弃，而是出于新的关注焦点批判地修改他早期的基本观点，他并未陷入任何形式的相对主义。”^①

上述各种观点似乎都有些道理，可又都缺乏根本的说服力。诺克斯看到了柯林伍德思想的变化，这是很有意义的。但他把柯林伍德的学说分为几个前后相互矛盾的阶段，就显得有些极端了。另外，柯林伍德晚年虽然有把哲学与历史等同起来的倾向，但由于他把历史也分为哲学的历史和普通的历史两种，所以与克罗齐相比，似乎他更强调哲学或“形而上学”存在的必要性。与哲学所认同的历史不是一般的历史，而是具有整个历史多样性能力的思维形式。克罗齐最终认为历史高于哲学，但柯林伍德始终认为，对于历史、科学和艺术来说，哲学有着不可替代的功能和作用。明克和鲁比诺夫注意了柯林伍德学说的内在联系性，但也确实忽视了其晚期思想的变化。莫杜德把柯林伍德的全部理论看作为一个基于不同的注意焦点而不断批判地修改早期的观点的过程，这是一个可取的见解，但他却在另一方面持一种与诺克斯虽然相反但却同样极端的观点，即认为柯林伍德自始至终都主张哲学高于历史。这就显得有些无视事实材料本身了。从材料看，柯林伍德在晚期确有强调哲学本身的历史性的见解，但并不象克罗齐那样使哲学匍伏在历史脚下。克罗齐主张哲学与历史的统一，似乎表现为用历史超越哲学；柯林伍德主张哲学与历史的统一，似乎根据来自这样一种看法，即超越历史的局限性就必然上升到哲学。对于柯林伍德来说，哲学的历史主义是历史作为思想史的逻辑结论。这种结论，虽然与其前期思想不尽一致，但却是其逻辑演进的一个可以理解的

^① Tariq Modood, “后期柯林伍德的所谓历史主义和相对主义”, 载《哲学史杂志》(Journal of the History of Philosophy) 1989年第1期(第27卷), 第105、101~102页。

进程。克罗齐和柯林伍德都形成了某种上升为哲学的“历史主义”，这是毫无疑问的。我们可以对这种历史主义的性质进行批判和质疑，但我们不能否认他们力图建立一种哲学的历史主义。

事实上，柯林伍德历史哲学的目的就是创立一种历史主义，以便使历史学作为一门科学获得自主性，并确立其高于自然科学的地位。同狄尔泰、克罗齐和文德尔班等人一样，柯林伍德也强调历史与自然科学的区别，认为历史思想有其自己独特的对象。但是，近代自然科学的胜利大进军给史学研究带来了影响，许多历史学家也把自然科学的实证方法应用到历史学的研究中，强调对史料和事实的考证，倡导如实说明历史。德国著名历史学家兰克（Leopold von Ranke, 1795~1886），就是这种“实证主义史学”的代表。同时，自17世纪以来，许多思想家都致力于探索人性。这是合理的，因为没有关于人对自己的认识，他关于其他事物的知识就是不完备的。但是，由于这些思想家错误地运用了自然科学的方法，他们都无法把握在现实中不断变化的人性。针对此，柯林伍德指出，“要由人性科学来做的工作，实际上要由、而且只能由历史学来做”^①。不过，直到19世纪末以前，史学研究始终处于类似于前伽利略时期自然科学所处的那种不成熟状态。历史学的不成熟，就在于它模仿了不属于自己领域的研究方式，而没有在自己的家园中耕耘。历史学要想成为一门真正的科学，就需要哲学的帮助。如果说17世纪的哲学是清理自然科学从而帮助其走出前科学状态的话，那么，“在20世纪，哲学的主要任务就是清理20世纪的历史学”^②。这种清理必然导致史学领域出现一场足以与17世纪自然科学领域的革命相媲美的变革。

① 柯林伍德：《历史的观念》，第238页。

② Collingwood，《自传》，牛津大学1939年英文版，第57页。

历史学之所以不同于自然科学，就在于二者的对象不同：“科学的对象不是事实，而是抽象的型式或形式”；“历史的对象则是非常真实的事实”^①。说自然科学的对象不是事实，对我们说来，这有些异想天开。但是，柯林伍德的意思是说，自然科学是一种抽象的思维，它的观念具有普遍性，因而并不特指某一真实存在的事实。科学的判断是假设的，即“如果A，则B”，至于现实之中是否真的存在A，这是不用涉及的。可是历史则不同，它所处理的对象均是独特的或不可替代的，所以历史的判断必须是定言判断。这就类似于我们常说的，历史不能假设。认识对象的不同，就决定了知识性质的不同。虽然历史与科学一样，其知识是推论的或推理的。但是，科学知识是一个抽象的共相世界，而历史知识则是具体的，对空间和时间并不是漠然无关的，而是有自己具体的地点和时间的。一般说来，科学的结论可以适用于所有时空条件，而历史结论却只能在确定的时空范围内发挥效用。另外，历史与科学的区别还表现在方法上：“科学所发现的真理都是通过观察和实验才被人知道是真的”，观察和实验是由人们“实际感知的东西提供例证的”；^②历史面对的是过去的事实，因而不能靠实验和观察对其加以证实，它是通过被统称为“证据”的文献作“解释而进行的”。^③在这里，柯林伍德又把问题给颠倒了过来，没有“事实”对象的科学要通过实际观察来进行，而以事实为对象的历史，却必须在文献证据中运用自己的“主观性”。不过，“对科学家来说，自然界总是并且仅仅是‘现象’，……但历史事件却决不是单纯的

① 柯林伍德：“历史哲学的性质和目的”，载张文杰等编译：《现代西方历史哲学译文集》，第160页。

② 柯林伍德：《历史的观念》，第5页。

③ 同上书，第10页。

现象”^①自然界只有事件及其外表，历史的对象却不是单纯的现象，而是行动，人的行动背后还有内心思想，因此，自然科学家没有必要研究自然事件背后的思想，而历史科学家必须去理解事件内部的思想。在这种意义上，历史比自然科学更科学。根据这种分析，柯林伍德就引出了自己最基本的结论：

自然的过程可以确切地被描述为单纯事件的序列，而历史的过程则不能。历史的过程不是单纯事件的过程而是行动的过程，它有一个由思想的过程所构成的内在方面；而历史学家所要寻求的正是这些思想过程。一切历史都是思想史。^②

这就是说，在柯林伍德看来，历史学家不能仅仅关心事件，而应关心事件背后的思想。因为人只有具有某种思想，才会从事某种行动。思想在历史中所起的作用，正象原因在科学中所起的作用一样。思想就是历史的原因。只有发现了历史行动的思想，才能说历史地解释了事件。柯林伍德在这里强调了历史行动的自觉性，但也因此缩小了历史研究的范围。虽然他批评狄尔泰把历史心理化了，可他本人在这里也犯了同样的错误，即取消了历史的过程性，而使之变成了人们心理活动的分析。柯林伍德虽然接受了维柯的一些思想，但他对历史行动的理解却正好与维柯相反。在维柯看来，创造历史的行动是一种非自觉的诗性活动；而在柯林伍德看来，只有反思的活动即自觉的有目的的活动才是历史学的题材，事先毫无考虑的盲目冲动应该排除在历史之外。强调人的历史行动与动物性活动的区别，这是对的；但是，他似乎夸大了人的行为的自觉性。维柯认为可把神话和史诗当作历史来看，柯林伍德却把它们完全排斥在历

① 柯林伍德：《历史的观念》，第213页。

② 同上书，第211页。

史视野之外。

由于历史研究的是行为背后的思想，所以历史只与“问题”相关，或只与某一问题相联系的个人行为和动机相关。在柯林伍德看来，真正的历史不是研究时代，而是研究问题，人们无法知道整个时代的思想，他们只能了解因问题而引发的个人行为背后的思想。然而，历史事件均是过去的行为，人们怎样才能理解那些行为者的思想呢？过去决不是一件历史学家通过知觉就可以从经验上领会的给定事实，也不是通过记忆和回忆来再现的东西，他必须而且只能在自己的心灵中重演历史人物的思想。比如，凯撒的外在行为，我们是怎样也无法感知的，前人的记载也可能出现偏差和错误，但是，我们可以透过这些外在行为理解凯撒的心中是什么思想决定了他采取这些行动的。因此，柯林伍德认为，“一切历史，都是在历史学家自己的心灵中重演过去的思想。”^①而且从这种意义上说，黑格尔的“哲学史”是历史方法的一场真正的胜利，它应成为一切思想史的典范。

重演过去的思想，就涉及过去的事实与现在的认识主体两个方面的问题。在柯林伍德看来，一方面，历史学家当然应该从一定的证据材料出发，所以历史学也应涉及思想的外壳，否则，就会把历史变成纯粹想象的产物或浪漫主义的虚构；但是，另一方面，历史学家根本不关心各种事件本身，他仅仅关心成为思想的外部表现的那些事件，而且是仅仅就它们表现思想而言才关心着那些事件。由此看来，事实材料是由历史思想本身所提供的，对于整个历史思想来说，它们决不是出发点，而只是结果或结论。如果毫无思想地消极对待证据材料，那只不过是摘抄、复述和编排文献资料。柯林伍德把这种由摘录和拼凑

^① 柯林伍德：《历史的观念》，第244页。

各种证词和材料而建立的历史学，称之为“剪刀加浆糊的历史学”。在他看来，这种历史学“实际上根本就不是历史学，因为它并没有满足科学的必要条件”^①，即它只涉及到外在的事实，而没有透过材料发现历史行动的思想。

根据柯林伍德的观点，迄今为止的历史学大都是停留在剪刀加浆糊的水平上，其实质在于没有发现历史思维的自律性和能动性，把立足点不是放在内在的思想上，而是放到了外在的材料和证据上。即使历史学家的“考证”，也是为了找到确实的材料，而不是为了获得积极的思想。这样的历史学家所运用的方法，是一种前培根的哲学立场。培根提出要主动地质问大自然，从而导致了自然科学的革命；历史学也应把历史资料或权威证据押到审判台上，通过主动的审问，从其中榨取出原始陈述中所隐瞒的情报。柯林伍德认为，是维柯首先提出了新的关于历史的哲学立场，而德国哲学家所说的世界历史就是世界法庭的名言也体现了新的哲学观点。当然，只有他本人的理论才可能真正导致史学领域中的“培根式革命”，^②或借用康德的概念称之为“史学理论中的哥白尼式的革命”。^③柯林伍德声称：

在科学历史学中，或者说在严格的历史学中，培根式的革命却已经完成了。科学的历史学家无疑地花费了大量时间来阅读剪刀加浆糊的历史学家所一直在阅读着的同样书籍，——希罗多德、修昔底德、李维、塔西佗，等等，——但是他是以一种完全不同的精神在阅读他们的，事实上是一种培根式的精神。剪刀加浆糊的历史学家则是以一种简单的接受性的精神来阅读他们；找出他们都说过些什么。科

① 柯林伍德：《历史的观念》，第 292 页。

② 同上书，第 305 页。

③ 同上书，第 268 页。

学的历史学家在自己的工作中带着问题去问他们；由于他自己知道了他想要从其中发现什么，他就采取了主动。再者，柯林伍德认为历史学家应根据这种理解来阅读他们的，即凡是他们所说的话中没有告诉他的东西，他就永远也不会从他们那里再找到；科学的历史学家则在询问他们，要从一段话里公然提炼出某种完全不同的东西来构成对他已经决定要询问的那个问题的答案。^①

毫无疑问，柯林伍德把积极能动性引入了历史认识论，但却因此而背离了从事实出发、以事实材料为根据的原则。在他看来，对于历史研究来说，事实材料是不可缺少的，不过，历史学家远不是依赖外在的材料，使他的思想符合关于证据的权威陈述。相反地，历史学家就是他自身的标准，他的思想是自律的标准，有关事实材料的陈述必须依据这种标准受到批判。如果从自身的思想和标准出发，哪怕他接受了材料或权威们所讲的话，那么他也并不是被动地接受外在的东西，而是因为外在的材料满足了他那历史真理的标准。可见，柯林伍德接受了布拉德雷关于历史学家把自身的标准带入历史研究的观点，他自己也承认这一点，并称赞布拉德雷关于“历史知识的理论中的哥白尼式的革命在原则上已经完成了”^②的论断，问题只在于布拉德雷的标准只分析过它的批判方面，而缺少构造方面的内容。

根据柯林伍德的观点，历史思想自身标准的构造性来自想象力。他认为，不应低估历史想象力所起的作用，因为“历史想象力严格说来并不是装饰性的而是结构性的。”^③ 想象的东西，单纯地作为想象，既不是真实的，也不是不真实的。同时，

① 柯林伍德：《历史的观念》，第305页。

② 同上书，第272页。

③ 同上书，第273页。

想象绝不是任意的幻想，它是必然的，或按照康德的话说，是先验的，即我们不能想象不合情理的东西。历史的想象与一般的想象区别仅在于，他以想象过去为其特殊的任务，所以它不能借助于知觉，而是一开始就通过这一活动转变为历史思想的对象。事实上，历史的思维就是一种想象的活动。一方面，通过批判性思维来寻找关于证据的陈述，以便为构造性想象提供某些固定点；另一方面，进行历史构造工作的那种 *a priori*（先验的）想象，也为历史批判提供了手段。历史学家关于他的题材的图画，表现为一幅想象构造的网。另外，尽管作为想象的作品，历史学家提供的画面与小说家和艺术家并没有什么区别，但是，作为历史的想象，历史学家必须提供一幅象是实际存在的画面。因此，历史学家的想象必须满足下列三个条件：〈1〉他的画面必须在空间和时间中定位。艺术家可以随意设想作品的时空位置，而历史只能体现在一定的时空范围内。〈2〉一切历史都必须与自己相一致，因而历史想象必须保证每一件历史事件相适应的关系。这是最重要的条件，即历史学家的图画与历史证据处于一种相互映照的关系之中，“实际上，我们问一项历史陈述是否真实，也就是指它能否诉之于证据来加以证明。”^①这样一来，柯林伍德又通过给历史想象加上某种重物的限制，以使其不致于进入任意臆想的领域，从而与一般的想象区别开来。

可是，正象柯林伍德自己承认的，历史是研究过去的事实并通过此发现人们行为的思想动因，因此，历史思想就不应仅仅是个想象问题，它应该再现历史人物思想的活动。问题在于，如果历史学家要求把历史人物的行为和言论解释成为其真实思想、情感和意图的表现，他怎样才能完成这个任务呢？接替柯林伍德任维因弗莱特学院讲座教授的吉尔伯特·赖尔（G·

^① 柯林伍德：《历史的观念》，第 279 页。

Ryle, 1900~1976), 向其前任提出了尖锐的质问:“既然人们彼此不能洞察对方的内心, 那历史学家又怎能洞察所研究的历史人物的内心呢?”^① 在赖尔看来, 只有自己真正成为那个历史人物, 才能真正理解他, 否则就无法再现历史人物的心灵活动。这个诘难类似于古代中国庄子与惠施之间“安知鱼乐”的争论, 无疑是一种可以导出绝对怀疑主义的问题。但是, 柯林伍德似乎已经注意了这个问题, 他多少承袭了维柯的“共同意识”概念来为自己辩护。在他看来, 历史学家“没有必要既是一个人而又是他在探讨的那另一个人的主体”^②, 因为人是一种能利用别人经验的动物。事实上, “人类思想或心灵活动的整体乃是一种集体的财富, 几乎我们心灵所完成的一切行动都是我们从已经完成过它们的其他人那里学着完成的。”这样一来, 每个人的心灵都是整个历史思维的一个组成部分, 而心灵的自我认识也就是历史思维, 一切心灵的知识都是历史的。随后, 柯林伍德又进一步取消了历史认识与历史客体的界限, 按他的话说就是, “并没有一种特殊的过程叫作历史过程, 然后也没有认识这一点的一种特殊的方式叫作历史思想。历史过程本身就是一种思想过程, 而且它只是作为各种心灵而存在, ——这些心灵是它的组成部分并且认识自己是它的组成部分。”^③ 柯林伍德甚至认为, “进步并不仅仅是一件要由历史思维来发现的事实, 而且还是只有通过历史思维才能完全出现的。”^④ 在他看来, 并不存在客观的进步规律, 历史进步无非是人类活动本身的别名, 其意义是人类思维活动的结果。这就是说, 历史对象本身就包容在我们心灵的思想之中, 因而心灵通过思想认识自己的思想就没

① 吉尔伯特·赖尔:《心的概念》, 上海译文出版社1988年版, 第53页。

② 柯林伍德:《历史的观念》, 第248~249页。

③ 同上书, 第257页。

④ 同上书, 第377页。

有什么障碍了。事实上，历史方法也是能以认识别人的心灵或者一个团体或者一个时代的集体心灵的唯一方法。

通过思想的继承，柯林伍德似乎避免了历史相对主义。T·莫杜德也否认柯林伍德“陷入了任何形式的相对主义”。^①但是，重演思想毕竟是一种个人的活动，这就埋下了相对主义的种子。柯林伍德写道：

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。……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，而这个观点永远也不可能是其他任何人的观点。^②

问题不在于他发现了人们认识之间的差别，而在于他否定了不同观点之间重合和交流的可能性。不仅如此，就历史学家思考他自己的历史思维来说，他也只能认识到他自己思维的单子特性而已。可是，单子是没有窗户的，因此历史学家本人不可能把无数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。”^③历史学家连自己的思维和重演活动都不能协调起来，那就更谈不上普遍的共识了。这不是相对主义又是什么呢？晚期的柯林伍德似乎加强了这种相对主义：他认为…不同

① Tariq Modood, “后期柯林伍德的所谓历史主义和相对主义”, 载《哲学史杂志》(Journal of the History of philosophy) 1989年第1期(第27卷), 第102页。

② 柯林伍德:“历史哲学的性质和目的”, 载张文杰等编译《现代西方历史哲学译文集》, 第167~168页。

③ 柯林伍德:“历史哲学的性质和目的”, 载张文杰等编译:《现代西方历史哲学译文集》, 第168页。

的语言是为不同的经验而创造的，当我们用自己的语言来讨论其他民族的经验时，我们就把他们的经验同化为我们自己的经验了。英国人用 state、political 等词汇来说明希腊人的“国家”概念时，我们并不是在真正意义上使用它们，而仅仅是在一种类比含义上加以使用。人们不能用英语来谈论一个黑人部落的思维方式与感觉方式，人们也不能用非洲黑人的语言向他们解释英国人怎样思考和感觉。语言本来是交流与沟通的工具，现在却成了沟通 and 理解的屏障。这难道不是某种相对主义吗？

从重演历史人物的思想出发，柯林伍德也必然走上奥克肖特（M·Oakeshott）和克罗齐一切历史都是现代史的立场。他既然取消了历史客体与历史思想的界限，也就为把历史过程转变为历史思想开辟了道路。在他看来，“历史学家不仅是重演过去的思想，而且是在他自己的知识结构之中重演它；因此在重演它时，也就批判了它，并形成了他自己对它的价值的判断”，“一切思维都是批判的思维；因此重演过去思想的思想也就是在重演它们之中批判它们。”^① 因此，重演历史并不是消极地屈服于别人的心灵的魅力，而是积极的批判。这样，有些观念虽然属于过去的观念，但那不是死掉了的过去；通过历史地理解它们，我们就把它们合并到我们现在的思想里来了，并使我们通过批判地利用遗产来促进我们自己的进步。重演历史人物的思想，也就使之变成我们自己的思想。柯林伍德写道：

历史的过去并不象是自然的过去，它是一种活着的过去，是历史思维活动的本身使之活着的过去；从一种思想方式到另一种的历史变化并不是前一种的死亡，而是它的存活被结合到一种新的、包括它自己的观念的发展和批评

^① 柯林伍德：《历史的观念》，第 244、245 页。

在内的总括之中。^①

在这里，虽然柯林伍德不象克罗章那样绝对，因为他还承认是“重演”，但是，他把过去归结为现在毕竟是一种非历史主义的和主观主义的观点。如果他只从认识论的角度理解“重演”和“现在性”，那么，这还有部分真理性。可是，他却把认识过程同作为认识对象的客观过程混为一谈，这不仅必然滑向唯心主义，而且也有了用主观思辩构造历史事实之嫌了。请看柯林伍德的下列论述：

历史的知识是关于心灵在过去曾经做过什么事的知识，同时它也是在重做这件事；过去的永存性就活动在现在之中。因此，它的对象就不是一种单纯的对象，不是在认识它的那个心灵之外的某种东西；它是思想的一种活动，这种活动只有在认识者的心灵重演它并且在这样做之中认识它的时候，才能被人认识。对于历史学家来说，他所正在研究其历史的那些活动并不是要加以观看的景象，而是要通过他自己的心灵去生活的那些经验；它们是客观的，或者说为他所认识的，仅仅因为它们也是主观的，或者说也是他自己的活动。^②

很清楚，这里的要害是，不是客观决定主观，甚至也不是主观与客观的相互作用，而是主观成了客观存在的条件。这是典型的唯心主义观点。

历史和历史认识的现代性，就导致了历史思维的永恒流动性。每个现在都有它自己的过去，而任何对过去的想象的重建其目的都在于重建这个现在的过去，因此任何历史认识都不是最终的。在这里，不仅历史是历史的，而且连历史学本身也须

① 柯林伍德：《历史的观念》，第256页。

② 同上书，第247～248页。

符合历史的性质。柯林伍德指出：证据，只有当历史学家通过历史地思索来运用它时，它才能成为证据。然而，可以用来解决任何给定问题的证据，都是随着历史方法的每一变化和历史学家们的能力的每一种变动在改变着的。用以解释这种证据的原则也在变化着，不仅人们的各种知识结构在不停地变动着，而且人们心灵的情绪和习惯也在永恒的流动之中。由于这些永恒的变化，历史的思想就成了“一条没有人能两次踏进去的河流”；历史即使在最基本的轮廓上或最微不足道的细节上，也不能一劳永逸地完成。认识在发展中的无限性，不仅是历史思维的一种特征，而且也算得上是人类的一种命运。了解并强调这一点，是现代思维方式的一种性质。然而，问题是，尽管柯林伍德说：“这并不是—种拥护历史怀疑论的论证”，但似乎他在这里也无法完全避免历史相对主义。因为他不仅把历史思维的发展看作是对同一问题作出的新的或不同的回答，而且也把它视为对不同问题的解释。在他看来，“每个新的一代都必须以其自己的方式重写历史；每一位新的历史学家不满足于对老的问题作出新的回答，就必须修改这些问题本身，……甚至于—位从事—般特定时期的—个单独题目的历史学家，在其试图重新考虑—个老问题时，也会发现那个问题已经改变了。”^① 这样一来，作为思想史的历史就不是对—系列同一问题的不同答案的历史，而是—个问题本身不断改变的历史。在这里，与其思想史和现代性的整合相矛盾，历史有被割裂成—个个关于不同问题的碎片的可能性。这不能不使人怀疑他已陷入历史相对主义。

柯林伍德的历史哲学，在西方尤其是在英美思想界产生了很大影响，同时也引出许多争论。人们从不同的观点和角度来

^① 柯林伍德：《历史的观念》，第 281 页。

批评他，对此，沃尔什曾归纳为四类^①：（1）忽视了历史事件的自然背景；（2）过于强调了理性自觉，而忽视了历史行为的非理性方面。不过，似乎晚年的柯林伍德，对自己的观点有所修正。比如，在《艺术原理》中他曾说：“文明的死亡与诞生并不是伴随着大街上的旗帜的挥舞或机关枪的喧嚣，它是在暗中无声无息、无人觉察地进行的。它从不登报，时隔多年之后，少数人回首往事，才开始明白它已经发生了。”^②（3）只适用于哲学史、政治学说史等意识形态方面的历史，但不能适用于物质形态较明显（如工业生产史）的历史，因为在柯林伍德看来，除了思想之外，任何事物都不可能历史；（4）相对主义的倾向。这些批评都有其道理，我在这里也不加评论了。需要指出的是，它们都未抓住问题的实质。柯林伍德不满足于一般的外在描述，要探讨历史行动的原因，这是一种正当的要求。况且，人物的行动背后是有动机和思想活动的。可问题是，思想动因仍不是最根本、最深层的原因。人们为什么产生这样的考虑和动机？人们行为背后的思想活动的原因是什么？柯林伍德没有回答这个问题。因此，柯林伍德虽然在历史认识方面有新的探讨，但对历史过程本身的理解不仅不符合历史唯物主义，甚至未达到黑格尔的层次。黑格尔的客观精神就是要解决个人动机的原因问题，尽管他的解决是错误的。这个问题只有历史唯物主义才能解决。历史唯物主义不是不承认“精神的动力”，而是要“从这些动力进一步追溯到它的动因”。正象恩格斯指出的，“探讨那些作为自觉的动机明显地或不明显地、直接地或以思想的形式、甚至以幻想的形式反映在行动着的群众及其领袖即所谓伟大人物的头脑中的动因，——这是可以引导我们去探索那些在整个

① 见沃尔什：《历史哲学》，第49～50页。

② 柯林伍德：《艺术原理》，中国社会科学出版社1985年版，第107页。

历史中以及个别时期和个别国家的历史中起支配作用的规律的唯一途径。使人们行动起来的一切，都必然要经过他们的头脑；但是这一切在人们的头脑中采取什么形式，这在很大程度上是由各种情况决定的。”^①可见，历史唯物主义超越了黑格尔的历史哲学，而新黑格尔主义者则在总体上退回到前黑格尔的水平上去了。

^① 《马克思恩格斯选集》第4卷，第244、245页。

第十三章 分析哲学的历史哲学

与新康德主义和新黑格尔主义的历史主义不同，分析学派的历史哲学并不关心寻找历史认识的独特性质。在分析哲学家看来，历史说明方式与自然科学特有的说明方式之间并不存在把二者明显分割开来的原则。

现代分析哲学家多活动在讲英语国家中，他们多数从科学哲学的立场出发，试图发现和论证历史科学与自然科学在研究逻辑和研究方法上的统一性。波普尔这位来自奥地利的英国哲学家，在关心历史研究的逻辑性质时，并没有完全忽视其自身的特点。同时，他强烈的意识形态意向，也促使他很关心“认识问题”之外的历史实际，他以一种自由主义的世界观来对抗马克思主义日益增长的影响。与波普尔不同，来自德国的美国哲学家亨普尔则似乎只关心科学认识的方法问题，他是关于历史认识方法与自然科学方法基本一致的最坚决的主张者。亨普尔试图统一所有经验科学的演绎一定律论模式成了现代历史哲学争论的一个热点问题。这个观点既得到了许多支持，也引来了多种多样的批评或修正，在其中，威廉·德雷的批评最引人注目。

一、波普尔：历史决定论批判

卡尔·赖蒙德·波普尔 (Karl Raimund Popper, 1902~) 是一位英籍科学哲学家, 批判理性主义的创始人。1902年7月28日, 出生在奥地利维也纳一个犹太人家庭。1918年进入维也纳大学, 1928年以一篇心理学方法论的论文获哲学博士学位。为躲避法西斯主义的排犹浪潮, 1937年前往新西兰, 任克里斯彻奇坎特伯雷大学学院讲师。第二次世界大战后, 他定居英国, 在伦敦经济学院任教, 1949年起任该学院逻辑与科学方法教授, 直到1969年退休。1965年受封为爵士。现仍为英国科学院院士和皇家学会会员。

从内容上看, 波普尔的著述, 涉及科学哲学和社会政治哲学两大领域, 而且他的思想和方法对自然科学和社会科学两个方面都产生了广泛而又深远的影响。波普尔的主要著作有: 《研究的逻辑》(Logik der Forchung, 1935) 及该书的英译本《科学发现的逻辑》(The Logic of Scientific Discovery, 1959)、《开放社会及其敌人》(The Open society and Its Enemies, 1945)、《历史决定论的贫困》(The Poverty of Historicism, 1957)、《猜想与反驳——科学知识的增长》(Conjectures and Refutations; The Growth of Scientific Knowledge, 1963) 和《客观知识——一个进化论的研究》(Objective Knowledge; An Evolutionary Approach, 1972) 等。

青年时期, 在欧洲工人运动的推动下, 波普尔曾一度接受马克思主义思想。但很快就走上了彷徨、怀疑的道路, 并转而对马克思主义持批判的态度。从理论上说, 波普尔关于社会、政治和历史的学说, 均是以他的证伪主义的方法论为前提的。正象布里安·麦基 (Bryan Magee, 1930~) 所指出的, “波普尔

的观念首先是从自然科学中产生出来，然后才扩展到社会科学领域中去的”^①。但是，另一方面，对社会历史的研究也促进了他对逻辑与方法的研究，因为对社会问题的探讨加强了他划分“科学”与“非科学”界限的愿望。同时，波普尔的历史哲学不仅仅是认识论和方法论的，他也强烈地关心对历史事实的解释，正如他本人所说的，他理论中的历史是“有点思辩的历史”^②。

在科学哲学中，波普尔批判了逻辑实证主义的“可证实性标准”和归纳主义方法。他认为，归纳根本不存在，它只是已经被休谟戳穿了一个神话。经验归纳只能说明过去和现在，不能说明理论的未来；一旦发现否定的例证，理论就会被推翻。这样一来，任何科学理论都不能被经验证实。为了为科学找到根据，波普尔提供了一个独特的解决方法：衡量一种理论和科学地位的标准，是它的可证伪性或可反驳性。他认为，在证实与证伪之间存在着逻辑上的不对称现象，比如，尽管报道白天鹅观察事实的观察陈述不能使我们在逻辑上得出普遍陈述“所有的天鹅是白的”，但是报道黑天鹅存在事实的唯一观察陈述，足以使我们在逻辑上得出“并非所有天鹅都是白的”这一陈述。在这种逻辑意义上说，一种科学理论尽管不能通过经验归纳加以证实，但却可以被证伪。

知识无法一劳永逸地被证实，却可以通过一次反例而被证伪。这样，所有的知识都带有猜测的性质，科学理论基本上类似于神话的创作。从这种观点看，科学理论的增长不应看作是收集、积累观察资料的结果；相反，观察及其积累应当看作是科学理论增长的结果。观察只用作意在反驳的检验，它在拒斥、

① 布里安·麦基：《“开放社会之父”——波普尔》，湖南人民出版社1988年版，第12页。

② 卡尔·波普尔：《无穷的探索——思想自传》，福建人民出版社1984年版，第124页。

排除和批判理论中发挥作用。知识通过试验和排除错误而成长。知识的科学成长与前科学之间的主要区别是，它自觉地在自身内搜寻错误：自觉采取批判方法成为成长的主要工具。在这个意义上，波普尔甚至认为，“科学史也象人类思想史一样，只不过是一些靠不住的梦幻史、顽固不化史、错误史。”但是，他也反对悲观主义的绝对怀疑论观点，因为在他看来，科学可以对错误“系统地加以批判，并且还往往可以及时改正。”^①波普尔相信知识有某种真实的成份，认为科学的目的是追求逼真性，人们可以把科学方法和历史研究解释为越来越接近真理的合理过程。人们只能尽可能地推测真实的理论，“却不能提出任何对绝对确定性的要求：我们是真理的探索者，但不是真理的占有者。”^②这样，启蒙时代以来自信的与基本静态的理性就应变成一种自我批判的精神。理性主义者不应渴望一成不变的真理，而应准备接受批判，渴望自我批判。正是在这种意义上，波普尔把自己的哲学称之为“批判理性主义”。

根据这种批判理性主义的观点，进化是通过不断地尝试和纠正错误而实现的。从阿米巴到爱因斯坦，知识的增长过程总是相同的：试探着解决问题，并通过淘汰过程，获取某些接近合适的东西。实际上，波普尔提出了一种类似于达尔文生物进化论的知识进化理论。他认为，有机体的结构和问题一起产生，而问题和解决问题之间的关系显然在有机体特别是人类有机体的历史中起着重要的作用。但是“动物的进化大部分（虽然不是全部）通过器官（或行为）的改变或新器官（或行为）的出现来进行。人类的进化大部分通过发展人体或人身之外的新器

① 卡尔·波普尔：《猜想与反驳——科学知识的成长》，上海译文出版社1986年版，第310页。

② 卡尔·波普尔：《客观知识——一个进化论的研究》，上海译文出版社1987年版，第50页。

官来进行，……这些新器官是工具、武器、机器或房子。”^①对这些“新器官”在进化过程中作用的讨论，就引出了波普尔三个世界（物理世界、心灵世界和世界₃）的理论。世界₃是世界₁和世界₂相互作用的中介，它既是人类精神的产物，反过来也作用于人类本身，其中语言的发展起着重要的作用。作为客观化了的精神，世界₃在人体之外为人类历史发展的杠杆找到了支点，这个支点既保存了人类进化的成果，也加快了人类进化的速度。因为世界₃作为人类解决问题的尝试，同时又引出新的问题，这不是重复的而是全新的问题，解决这一新问题的尝试就导致了知识的进步。这是一个无限开放的过程，波普尔提出了一个表征这种持续发展过程的公式：

$$P_1 \rightarrow TT \rightarrow EE \rightarrow P_2$$

在这里， P_1 是初始问题， TT 是提出的“试探性理论”， EE 是对尝试性理论进行消错的过程， P_2 是结果，即新问题的产生。如果考虑到对一个问题会有多种理论尝试，上一公式还可表述为：

$$\begin{array}{l}
 \nearrow TT_a \rightarrow EE_a \rightarrow P_{2a} \\
 P_1 \longrightarrow TT_b \rightarrow EE_b \rightarrow P_{2b} \\
 \searrow TT_n \rightarrow EE_n \rightarrow P_{2n}
 \end{array}$$

这个公式表明，我们对竞争着的试探性理论的批判性讨论，可从许多不同的角度来比较和评价它们。每个理论都引发出新问题，而我们可以把那些有希望引发出最异常和最有意义的新问题的理论探究到底。波普尔提出的这种知识增长论，突破了西方知识论的静态逻辑，这是一个有意义的工作。波普尔自己认为，这个模式是对黑格尔辩证图式的改良与发展。然而，由于他的模式仍然是反辩证法的，因而在这个意义上他是从黑格尔

^① 卡尔·波普尔：《客观知识——一个进化论的研究》，第250页。

的水平上倒退了。波普尔承认，在思想发展的历史中矛盾极为重要，因为“批判总是指出某种矛盾”，“没有矛盾，没有批判，就没有变革理论的理性动力，也就没有智力的进步。”^①但是，他只是消极地理解矛盾的作用，把矛盾等同于错误，认为科学认识的目的就在于不容忍矛盾，批判就是为了消除矛盾。这就要求人们，“一旦发现矛盾便一定要予以消除”，消除矛盾就是“在科学水平上批判地排除错误”^②。由此可见，波普尔不能理解辩证法，他又退回到了非此即彼的形而上学的逻辑中去了。

从反归纳主义和证伪主义的方法论出发，波普尔不同意狄尔泰和柯林伍德等人关于自然科学方法和社会科学方法有原则性区别的主张。在波普尔看来，“在划分（自然）科学与人文科学上费力劳神……已经成为一种麻烦。”根据他的观点，“解决问题的方法即猜测与反驳的方法，是这两种科学都采用的。”^③波普尔反对把理解的方法说成是人文科学的特点，他认为，我们既可以由于共同的人性而去理解别人，也可以因为自己是自然的一部分而去理解自然；理解活动本质上就等于解决问题的全部活动。因此，波普尔指出：

行为，因而连同历史，可以解释为解决问题；而利用猜测和反驳的图式（…… $P_1 \rightarrow TT \rightarrow EE \rightarrow P_2$ ）所做的分析可以适用于历史。^④

这就是说，关于历史的知识与关于自然的知识一样，都只是猜测的产物或“一个多少有点冒险的历史性猜想。”^⑤人们不可能

① 卡尔·波普尔：《猜想与反驳——科学知识的增长》，第451页。

② 卡尔·波普尔：《客观知识——一个进化的研究》，第308页。

③ 同上书，第196页。

④ 同上书，第178页。

⑤ 卡尔·波普尔：《无穷的探索——思想自传》，第141页。

有一部真正如实表现过去的历史，只能对历史做出各种不同的假定和解释。因此，在历史方面，我们的描写只是根据某种观点所作的一种极为有限的选择。不过，如同自然科学，历史知识的猜测性并不排斥认识真理的真诚。就此，波普尔指出：

在历史方面我们之不能避免一个观点，并不亚于科学方面；……当然这并不意味着我们可以改篡任何东西或轻视真理。关于事实的任何特定的历史描写，不管断定它的真伪是多么困难，它总不外是真实的或者虚伪的。^①

由于人们抱着判定真伪的批判态度对待历史知识，所以，历史认识如同自然科学一样，都可获得科学的性质。

然而，波普尔又认为，历史知识与自然知识还是有很大差别的：（1）在历史学中，我们掌握的事实往往非常有限，而且不能照我们的意志去重演或补充。（2）物理理论是能用不断探索出来的新事实去检验的；在历史方面，事情就变得复杂了起来，至少历史知识是建筑在无法直接检验的间接经验上的。（3）自然科学倾向于建立普遍规律的理论，因而是概括性的科学；历史科学则对特殊事件感兴趣。自然科学寻求全称命题，而历史则只是关于个别事件和过程的单称命题。科学家专注于寻求和检验普遍规律，而历史学家专注于寻求对某个有限特定时空领域的事态的解释，并检验和核实它们的适合性或准确性。波普尔否认历史规律的存在，因为社会事件不可能照原样重复发生，所以，在这个领域里所谓规律、模式、节奏之类的理论无法被检验或被反驳。由此，历史就不应上升到普遍的理论，我们也不可能获得一种如同自然科学理论那样的历史理论。“这就是说，我们必须摒弃理论历史学的可能性，即摒弃与理论物理

^① 卡尔·波普尔：《开放社会及其敌人》，载田汝康等选编：《现代西方史学流派文选》，上海人民出版社1982年版，第147页。

学相当的历史社会科学的可能性。没有一种科学的历史发展理论能作为预测历史的根据。”^① 如此看来，波普尔似乎又采取了类似于狄尔泰和李凯尔特严格区分自然科学与历史科学的观点。

虽然在历史方面一种能够经得起检验因而具有科学性的理论是很难获得的，但波普尔并无意否定历史认识的科学性质。在他看来，尽管我们不能获得理论的历史科学，但我们却可以对历史作出客观的解释，因此，历史是一门解释性的科学。历史学的科学性，具体说来，可以从如下几个方面加以证明。

首先，科学的标准并不是普遍有效性，而是可以被检验、被证伪的猜测性假设。知识的假定性质为自然科学和历史知识所共有，所不同的只在于：自然科学猜测的是概括性的普遍规律，而历史科学猜测的则是引用某些普遍的自然规律对事件的因果关系做出假定性的说明。事实上，只有联系某些普遍规律，一个独特事件才是另一独特事件的原因。但是，这些规律可能是很平常的，多半属于常识，以致不必提及。例如，布鲁诺是被烧死的，但在历史中不必解释生物受剧热而死亡这一普遍规律。这种用普遍规律来说明具体事态的方式，后来得到了亨普尔的进一步发展，一般被称为波普尔—亨普尔覆盖规律模式 (covering law model)。

其次，尽管我们很难用直接的经验来检验历史知识，但历史学家能通过“整理客观论据来证明或者反驳自己推测性的境况分析”^②。可见，在历史学中，重要的并不象柯林伍德所说的那样去再现历史人物的精神活动，而是通过已客观化了的精神

① 卡尔·波普尔：《历史决定论的贫困》，华夏出版社1987年版，“序”第1页。

② 卡尔·波普尔：《客观知识——一个进化论的研究》，第199页。

产物即世界，来分析当时的问题境况。历史人物的心理活动和精神过程是很难再现的。如果要再现它们，至少要求历史学家兼有众多人物的精神特征和特殊才能，这是不切实际的。在波普尔看来，“历史的理解的主要目的全在于从假设上去重建一种历史的问题境况”^①，并确定在决定历史事件与人物行为的问题境况中的因素是什么。令人感兴趣的是，波普尔在反对柯林伍德的观点时，似乎真的完成了柯林伍德所提出的一个任务，即清除历史理解中的心理主义因素。我们知道，柯林伍德本人并未真正完成这个任务。波普尔世界₃理论的引入，决定了理性批判的客观性，这就为完成上述任务开辟了道路。在他看来，“在全部理解包括对人和人的行为的理解中，从而在对历史的理解中，分析第三世界的境况是我们的首要任务。”^②因此，“社会科学是比较不依赖于心理学假定的，而心理学则可以作为各门社会科学中的一门，而不能作为一切社会科学的基础。”^③可见，如果说柯林伍德的重演思想的理论是主观方法的话，那么波普尔的“境况分析”学说则带有更多的客观性，因为境况分析所依赖的不是人们的心理直观，而是作为“客观精神”的世界₃。

最后，社会科学是一个易于从偏见出发的领域，在这里人们往往只选择与自己的理论相符的事实材料。因此，“所谓历史‘资料’仅仅是记载那些被认为足够有兴趣的事实，以致这种资料，一般说来，只包括符合于一种预先设想的理论的事实。”^④在历史领域，人们很难获得象物理学实验那样关键性的证伪材料，这就造成了相互抵触的观点——例如，历史是进步的或是退步

① 卡尔·波普尔：《客观知识——一个进化论的研究》，第181页。

② 同上书，第178页。

③ 卡尔·波普尔：《历史决定论的贫困》，第113页。

④ 卡尔·波普尔：《开放社会及其敌人》，载田汝康等选编：《现代西方史学流派文选》，第152页。

的——都可根据材料得到解释。尽管如此，历史科学与自然科学的区别似乎仍可得到弥合：一方面，即使在拥有更丰富和更可靠的事实材料的物理学领域里，也需要重复进行新的关键性实验，因为老的实验与两种相互竞争、相互抵触的理论或许都能获得某种适应。另一方面，社会科学似乎并不如物理学那样复杂，因为社会情况多半“有着理性的因素”^①；而且，“历史学家不会不加批判地接受文献的证据”^②，批判的态度是科学的一项重要因素。各种历史解释也并非都具有同等的价值，有些解释并不真正符合公认的资料，而不同的解释与事实的关联程度和解释力也不同。另外，同传统的历史解释的严重偏离，只有在给出极其有力的证据时才能被接受。无论如何，历史解释如同物理理论一样，都是可加以批判的猜测性知识，二者在运用材料时都必定是有选择的。二者的不同并不具有实质的意义。在这一点上，波普尔显然继承了孔德的实证主义立场。同孔德一样，波普尔也认为，社会科学与自然科学的方法基本相同，虽然他们对科学有不同的理解。^③

由于把科学性归结为可反驳的猜测性，波普尔就轻而易举地弥合或掩盖了他的相对主义历史观与科学分析之间的裂隙。在他看来，各种历史解释可能是相互抵触的，但如果把它们只看作是不同的猜测性观点的结晶，那么它们就不是相互抵触的了。人们既可以写一部人类走向自由进步的历史，如反对奴隶制的斗争史；也可以写一部人类倒退和人压迫人的历史，如种族歧视的现象。这并不相互冲突，而毋宁说是相辅相成的，因为这是从不同的观点去看问题的。可是，如果不同的观点都可

① 卡尔·波普尔：《历史决定论的贫困》，第112页。

② 卡尔·波普尔：《猜想与反驳——科学知识的增长》，第33页。

③ 参见卡尔·波普尔：《历史决定论的贫困》，第104页。

以与事实材料相适应，这是否成了波普尔自己所说的那种不可检验、不可证伪的假科学呢？波普尔认为，这须看历史学家对自己所持观点的态度：如果认为自己的观点是唯一真实的解释，排斥其他解释并拒绝批评，那么这就不是科学，而成了“不加批判地接受的教条”，因为它以“难以置信的智力狂妄”，声称获得了“历史发展规律的知识”，是一种放之四海而皆准的真理。^①波普尔断言马克思主义就是这样一种形而上学的教条或宗教式的信念。当然，波普尔也承认，马克思的辩证法有反驳教条主义的倾向，但是他又说，问题是马克思的继承者却未接受马克思不断进步的、反教条的观念，他们从不容忍对辩证唯物主义的批判。波普尔认为，放弃批判和拒绝接受批判就是放弃科学。他声称，历史学家“主要的是应该意识到自己的观点和采取批判的态度，也就是说，在叙述事实时尽量避免无意识的、因而也是无批判的偏见。”^②强调对历史资料和历史知识不要轻信，而应坚持某种批判的态度，这是正确的。然而，抛开对客观规律逐渐加以认识的可能性，进行盲目的猜测，这本身就是一种缺乏批判的态度，只能陷入盲目的相对主义。事实上，马克思主义是基于现实的历史运动的一种世界观，革命的和批判的辩证法是其实质，它批判任何永恒真理的形而上学企图。教条主义地理解马克思主义，只能是对马克思主义的背叛。不仅如此，马克思主义的批判才是真正科学的批判，因为它的批判是基于对现实社会的科学认识而发的，是与历史发展的趋势相符合的。与之相反，波普尔的批判不过是一种盲目的试探，正象他自己所承认的，并未超出生物行为的水平。马克思主义的

① 卡尔·波普尔：《无穷的探索——思想自传》，第31、30页。

② 卡尔·波普尔：《开放社会及其敌人》，载田汝康等选编：《现代西方史学流派文选》，第155页。

批判是人类实践主体的自觉批判，而证伪主义的批判则是阿米巴式的盲目试探。

从猜测与反驳的观点出发，波普尔也得出了应不断重写历史的结论。这个结论显然已成为现代西方各派哲学的共识。波普尔写道：

不可能有一部“真正如实表现过去”的历史；只能有各种历史的解释，而且没有一种解释是最后的解释；因此每一代人有权去作出自己的解释。每一代人不仅有权利，并且也有义务去这样做；因为的确有一种迫切的需要等着解决。^①

在这里，波普尔认为，既然每一代人都有自己的困难和问题，从而有他们自己的兴趣和观点，那么每一代人就有权按照自己的方式来观察历史和重新解释历史，去修正或补充别人的不足。承认历史认识本身也有一个不断加深的历史过程，这当然是正确的。然而，问题在于，波普尔完全主观主义地解释了这个过程。他声称自己观点在先的主张是一种“探照灯”的方法：“我们让它来探照我们的过去，并且希望它的反射能照亮我们的现在。”^② 与之相反，那些相信“历史本身”或“人类的历史”以其固有的规律来决定我们本身，决定我们的问题，决定我们的未来，甚至决定我们的观点的人，则是把探照灯对准了自己，使自己睁不开眼睛，无法看清四周的任何东西。显然，波普尔的历史认识论是唯心主义的，在他那里，历史知识并不是对历史事实和历史过程的反映，相反地，他主张“没有观点就没有历

^① 卡尔·波普尔：《开放社会及其敌人》，载田汝康等选编：《现代西方史学流派文选》，第155页。

^② 卡尔·波普尔：《开放社会及其敌人》，载田汝康等选编：《现代西方史学流派文选》，第155页。

史”^①。当然，历史唯物主义并不否认，历史只有通过某种理论才能被人们所理解，但它同时强调，这种理论本身就是对历史过程的反映。

主观主义的认识论，决定了波普尔对历史的基本理解。首先，波普尔否认历史有客观的线索、本质和意义。在他看来，所谓历史只是指关于欧洲或某个国家的历史，而不是指欧洲的历史或某个国家的历史。历史并无自在的目的、命运和意义，所谓上帝的意旨、人性的基本规律、进步与退步、善与恶、幸福与痛苦、民族发展和阶级利益，都是人们加在历史之上的。人们之所以倾向于认为历史本身有某种隐秘的意义，大概多是因为政治史中充满了罪恶和混乱；面对混沌的现实，人们或企图寻找某种人性的支点，以提高生存的信心，或企图推卸责任，把我们的幼稚行为归因于某种超现实的隐含的意图。这种把意义归因于历史本身的观点，波普尔称之为“历史主义”（Historism）。他指责历史主义是人们对自己的理性和责任“感到绝望的一种产物”，是一种卑鄙的希望和信仰，它试图用命运去代替那种发自“道德热诚和藐视得失的希望和信仰”。因此，波普尔认为，历史主义不仅在理论上站不住脚，而且有负人类自主的崇高责任。他指出：“诚然，我们需要希望；行动和生活没有希望是我们力所不能及的。但我们并不需要比希望更多的东西，我们也不应该得到比希望更多的东西。我们并不需要必然性。”^② 在波普尔看来，人们不应依赖必然性，而应自主地创造自己的生活。在开放的社会中，人们应对自己的行为负责。

历史没有意义，因而人们不应把希望寄托在历史的必然性

① 卡尔·波普尔：《历史决定论的贫困》，第119页。

② 卡尔·波普尔：《开放社会及其敌人》，载田汝康选编：《现代西方史学流派文选》第167页。

上。自然和历史都不能告诉我们应该做些什么，也不能为我们做出决定，更不能决定我们所要选择的目标。把目的和意义引入自然和历史的，是我们自己。按波普尔的话说就是：“历史虽然没有目的，但我们能把这些目的加在历史上面；历史虽然没有意义，但我们能给它一种意义。”^①人不是平等的，我们却可以决定去为平等权利而奋斗；国家政治制度是不合理的，我们却可以决定为了使之合理化而奋斗；历史本身并不能进步，我们却可以通过保卫和加强自由与进步所凭借的民主制度而做到这一点。——在这里，波普尔有某种类似于存在主义的观点，即通过把外在意义虚无化，提升了人的自主意识。不过，波普尔并不认为人类的自主选择是任意的，人工性决不意味着完全的随意性，正象数学是人工的产物，但却不能随意运算一样。显然，波普尔是以某种类似于康德的先验有效性，来平衡自己学说中的任意成分。

其次，波普尔否认整体主义的历史观，因为他认为历史和其他学科一样，只能研究对象中被选定的那些感兴趣的方面。因此，“这些所谓的社会整体并不是经验的对象，基本上都是流行社会理论的公设”^②。他写道：

……整体主义意义上的历史，即表示“整个社会有机体”或“一个时代的全部社会历史事件”的“社会形态”的历史。这个思想来源于把人类历史看作一个广阔的发展长河这个直观看法。但这样的历史是无法写出来的。每一部写成文字的历史都是这个“全部”发展的某些狭小的方面的历史，总是很不完全的历史，甚至是被选择出来的那个

① 卡尔·波普尔：《开放社会及其敌人》，载田汝康选编：《现代西方史学流派文选》第166页。

② 卡尔·波普尔：《猜想与反驳——科学知识的增长》，第486页。

特殊的、不完全的方面的历史。^①

显然，波普尔不懂认识深化过程的辩证法，他把抽象思维与整体性把握完全对立了起来，指责整体主义者没有看到：无论是直觉的还是推理的知识，都必定有抽象的方面。他否认可以在舍弃次要内容的基础上进行综合理解，认为整体的社会和历史是根本无法把握的。

从非整体主义的立场出发，波普尔甚至否认有人类史。他认为，“人类史是没有的，只有无数关于人类生活各方面的历史。”他争辩说，如果有人类史的话，那应该是所有人的历史，也必然是人类的一切希望、斗争和灾难的历史，因为没有一个人比另一个人更重要。那些被遗忘的无名人物的生活，他们的忧愁和欢乐，他们的苦难和死亡，是无数年来人类经验的真正内容。然而，能包容所有这些内容的历史是无法写出来的。事实上，被称为“世界史”的历史，往往是在皇帝、将军和独裁者的监视下写出来的，它不过是大人物和当权者的历史。这种“强权政治史只是一部国际罪恶和大量谋杀的历史”^②。它既是有害的，也是肤浅的。说其有害，是因为它把某些罪大恶极的人物称颂为历史上的英雄，从而助长了权力崇拜，权力崇拜则是人类最坏的一种偶像崇拜。说其肤浅，是因为它只考虑一小撮大人物，而没有关心作为历史主流的更可贵的普通人。崇拜“成功”和少数冒险者的历史，就象“一出肤浅的喜剧”，使人们只看到了滑稽有趣的行为，却掩盖了人类经验的真正内容。为此，波普尔甚至承认，历史决定论也有某些合理因素，即反对把历史只说成是帝王将相的历史。^③在这里，他却表现出了某种

① 卡尔·波普尔：《历史决定论的贫困》，第64页。

② 卡尔·波普尔：《开放社会及其敌人》，载田汝康等选编：《现代西方史学流派文选》，第157页。

③ 参见卡尔·波普尔：《历史决定论的贫困》，第118页。

现实精神，讲了一些非常类似于法国年鉴学派的想法。

再次，波普尔严厉地批判了历史决定论 (Historicism)，而这一工作可以说是他的历史哲学的中心任务。波普尔指出：

“历史决定论”是探讨社会科学的一种方法，它假定历史预测是社会科学的主要目的，并且假定可以通过发现隐藏在历史演变下面的“节律”或“模式”，“规律”或“倾向”来达到这个目的。^①

显然，在波普尔的眼中，所谓历史决定论就是强调历史发展受内在必然性支配，并基于这种认识力图作出关于社会发展进程的预言的观点。在他看来，历史决定论是一种古老迷信的残余，而不是一种新颖、进步、革命和科学的理论。它有许多表现形式，如神学历史决定论、自然主义历史决定论、心灵的历史决定论、经济的历史决定论等等。但归纳起来，历史决定论可分为两大类：反自然主义的历史决定论和泛自然主义的历史决定论。

反自然主义的历史决定论的主要观点有：(1) 新颖性，即与适用于一切时间和地点的自然规律不同，在社会生活中，一切都不可能完全重复，而必然出现真正的新事物；(2) 复杂性，即与自然相比较，社会生活的因素极端复杂；(3) 预测的不确定性，这不仅是由于社会结构的复杂性，而且更重要的是任何预测总是要对社会进程施加一定的影响——这种反作用大大削弱了社会科学研究结果的客观性；(4) 整体性，即与自然结构不同，社会整体大于它的各部分之和；(5) 直觉悟性，即理解社会事件的意义已远远超出因果解释的范畴，而必须依赖直觉方法；(6) 非数量方法，即与可表述为数量规律的自然因果律不同，社会规律不能用数量来表示，它们是定性的，定性研究

^① 卡尔·波普尔：《历史决定论的贫困》，第2页。

则造成社会研究的本质主义。

泛自然主义的历史决定论则极力模仿自然科学的方法。它认为，自然科学和社会科学在方法上有共同的性质，作为知识的两大分支，二者都是以获取理论的和经验的的知识为目的。这种历史决定论的主要观点有：（1）政治和社会的历史是社会学的唯一经验来源；（2）社会科学本质上也是一种因果理论；（3）存在着客观的历史规律，基于此人们可以对历史发展作出预测；（4）历史发展也是一个纯客观的过程，历史发展和社会革命都是由利益冲突引起的，是各种力量相互作用的结果，而不是合理计划的产物。尽管有些历史决定论有明显的能动主义倾向，但这种学说仍是宿命论的特殊形式——关于历史趋势的宿命论，因为“历史决定论者只能解释社会发展并以种种方式促其实现；但他的问题在于无人能改变社会发展。”^①显然，历史决定论的关键观点是历史规律。然而，由于不能认为社会生活的齐一性在整个空间和时间中始终有效，因为这种齐一性通常只适用于某种文化时期或历史时期。因此，唯一普遍有效的社会规律就只能是把前后相继的时期连结起来的规律。它们必定是决定从一个时期过渡到另一个时期的历史发展规律。例如，马克思主义历史发展的公式就是：奴隶社会→封建社会→资本主义→社会主义，而斯本格勒和汤因比则主张文化兴衰的生命周期。

无论是反自然主义的还是泛自然主义的，历史决定论的共同点在于相信历史有固有的运动规律。在方法论上，二者都把科学理解为通过归纳发现普遍规律的过程。为了发现历史规律，反自然主义的观点离开了自然科学，而泛自然主义的观点则简单地模仿自然科学。它们都未能理解，科学理论仅仅是猜测和

^① 卡尔·波普尔：《历史决定论的贫困》，第40页。

假设。既然连“自然规律”也仅仅是猜测，那么就更不存在客观的社会规律。世界不能按决定论的模式加以解释。

波普尔认为，历史决定论的中心论点可以表述为：“人类历史包藏一个秘密计划，如果我们能成功地揭示这个计划，我们将掌握未来的钥匙。”^① 历史本身取代了上帝和自然女神的地位，成了全知全能的主宰。因此，社会科学的任务就是作出历史预测，即作出关于人类社会及政治发展的预测。既然自然科学可以预测，社会科学也就应该能预测诸如革命爆发这样的事件。而且，一旦作出了这些预测，政治任务也就可以决定了，因为政治的任务就是减轻根据预测即将到来的政治发展所必然带来的“分娩的阵痛”（马克思语）。波普尔反对“对历史的神化”，拒绝接受历史决定论的论点，而他自己的基本论点是：历史命运与历史规律之说纯属迷信，从纯粹逻辑的理由看，无论是科学的或任何别的合理方法，都不可能预测人类历史的未来进程。在《历史决定论的贫困》一书的序言中，波普尔把自己对历史决定论的反驳概括为五个论题：（1）人类历史的进程受人类知识增长的强烈影响；（2）由于知识源于猜测，不可能用合理的或科学的方法来预测科学知识的增长；（3）因此，历史的未来进程是不能预测的；（4）没有一种科学的历史发展理论能作为预测历史的根据；（5）所以历史决定论方法的基本目的是错误的，历史决定论根本不能成立。

然而，波普尔既然断定知识就是猜测，那为什么不能对历史进程进行猜测呢？如果不进行某种预测，我们怎样进行科学的检验与反驳呢？如果我们没有一定的理论预测，我们怎样去改造世界呢？为了摆脱这些矛盾，波普尔辩解说，他并不一般地否定“对社会进行预测的可能性”，而“只是根据历史发展可

^① 卡尔·波普尔：《猜想与反驳——科学知识的增长》，第482页。

以受到我们知识的增长影响这一点，来反驳对历史发展进行预测的可能性。”^①在他看来，应严格区分“科学的预测”和“无条件的历史预言”^②。前者是有条件的，即某些变化将随着其他变化，比如，在商品缺乏、价格控制及缺乏有效的惩戒制度的社会条件下，黑市就会猖獗起来；由于科学预测是有条件的，它也是可检验的，预测某些当下的发展在某些条件下发生，这可以用来检验社会理论。与之不同，无条件的长远预言不具备可检验性。在波普尔看来，历史决定论的预测就是这样的非科学预言，比如，共产主义必然代替资本主义的预言，就是不可检验的一种命题。他认为，历史决定论者“并未从有条件的科学预测推出他的历史预言”，他也不可能做到这一点，“因为长远的预言只有当它应用于可说是完全孤立的、稳定的和周期性的系统时，才可能从有条件的科学预测中引出。而这些系统在自然界中是罕见的；现代社会肯定不是这样的一个系统。”^③历史发展最惊心动魄的方面是非重复的；条件变化，时势流转，知识发现，这里并不存在进化的规律，人们也无法预测历史未来的发展。主张预言应该以一定的条件为依据，这是正确的。问题是，这一点正是马克思主义所强调的。马克思早就指出：“人们自己创造自己的历史，但是他们并不是随心所欲地创造，并不是在他们自己选定的条件下创造，而是在直接碰到的、既定的、从过去承继下来的条件下创造。”^④事实上，不是马克思而是波普尔才主张无条件地创造历史，因为后者主张历史依赖于人的知识，而知识的产生只是一种主观猜测。

不难看出，虽然波普尔提到了历史决定论的多种表现形式，

① 卡尔·波普尔：《历史决定论的贫困》（序），第2页。

② 卡尔·波普尔：《猜想与反驳——科学知识的增长》，第483页。

③ 同上书，第484页。

④ 《马克思恩格斯选集》第1卷，第603页。

但他的矛头所指主要是马克思主义。在他看来，以揭露现代社会的经济运动规律和预言历史的进程为己任的马克思主义，是迄今为止充分发展的最纯粹、最危险的历史决定论，或者说，历史决定论是马克思主义的核心观点。因此，波普尔声称，尽管他旨在批判一般的历史主义学说，但他“对预测和预言作用的分析可以说成是对马克思主义历史方法的批判”^①。他标榜自己“将畅所欲言地批判”，而不是“偷偷摸摸地攻击马克思主义”。他还以一种公允的姿态，申言在某些论点上一——如哲学不应满足于解释世界，其主要任务是怎样改造世界——“同情”甚至准备“捍卫”马克思的观点。然而，事实上，在阐述和推论过程中，波普尔并不能公正地对待马克思主义。这表现在：第一，歪曲马克思主义的基本理论，或按波普尔自己的话说就是“不受约束地把它的学说加以根本的简化”^②。比如，他把马克思主义歪曲为“经济主义”，然后再加以批判，说经济决定论是错误的，因为在某些情况下观念的影响“可能超过并取代经济力量”^③。在此，他丝毫不提及马克思关于上层建筑和意识形态的相对独立性和能动作用的理论。从这个意义上说，波普尔的批判根本就没有触及到马克思主义，更别说“摧毁”它了。他所批判的是他所假定的“马克思主义”，这种“马克思主义”连马克思本人也要批判。第二、由于波普尔把批驳一般历史决定论与对马克思主义的批判纠缠在一起，结果把许多并不属于马克思主义的东西也强加到了马克思主义身上。比如，算命先生式的乌托邦主义是马克思早已批判了的理论，可波普尔却把这种神秘的社会预测学说归咎于马克思。本来马克思强调人类改造

① 卡尔·波普尔：《猜想与反驳——科学知识的增长》，第479页。

② 同上书，第480页。

③ 同上书，第473页。

世界的能动性和自主性，但波普尔却认为马克思主义把人变成了历史命运的玩偶。第三，用一种非理性的偏执来对抗马克思主义。比如，波普尔未经任何论证就断定：“只是辩证法同唯物主义的结合在我看来甚至比辩证唯心主义还要糟糕。”^①这根本不是理论分析，分明是强词夺理。不过，这却暴露了波普尔哲学的党性倾向：他的理论与批判活动，主要是为了抵消马克思主义的影响。这一点连西方学者也承认。麦基就指出：波普尔“抨击得最猛烈的理论是马克思主义”，这主要是“因为马克思主义是当代世界最有影响的一种理论”^②。

最后，既然否定了历史规律和对社会发展进程的预测，波普尔就明确反对社会革命的理论，主张逐步改良的“渐进社会工程学”。波普尔是一位非决定论者，他并不否认社会历史的变化；相反地，他主张“开放社会”，认为历史决定论的社会改造只是历史必然进程的助产士，并不能改变必然的社会进程，因而仍是封闭性的。在他看来，就历史决定论试图做无法实现的事情来说，它必然陷入乌托邦主义；就其自认为是唯一真理而排斥其他观点而言，它必然导致极权主义。因此，历史决定论“既激励马克思主义，又激励法西斯主义”^③，并最终危及个人自由。

作为自由主义的信徒，波普尔认为社会的发展应是开放的，社会变革是人们不断尝试解决问题的结果。面对开放的过程，我们解决问题的尝试包括想象、选择和运气以及其他不可预测的东西，其中我们对选择负有责任。在波普尔看来，变化只有清洗掉必然命运才是真正的变化，而“害怕变化的人正是历史决

① 卡尔·波普尔：《猜想与反驳——科学知识的增长》，第472页。

② 布里安·麦基：《“开放社会之父”——波普尔》，第121页。

③ 卡尔·波普尔：《无穷的探索——思想自传》，第119页。

定论者”，因为，“历史决定论者似乎因为丧失了一个不变的世界而希望获得补偿，从而倾向于相信变化是可以预见的，因为它受一个不变规律支配。”^①历史决定论如果停留在其观念形态中，也许引不起波普尔的恐慌。可是，在他看来，对整个社会发展规律的发现，总是煽起人们对“理想王国”的热情。既然这一蓝图是一个必然和美好的结局，那么在实现它的道路上使用各种手段（包括暴力革命）都是合理的，为了实现这个目标牺牲一些人的生命也是值得的。这种革命的逻辑和无产阶级革命的形势，使波普尔感到恐惧。正象他本人承认的，批判历史主义只是他的初步的目标，其根本目的是要“摧毁”马克思主义的社会革命理论。波普尔供认：

清除历史主义学说，就完全摧毁了自命为科学的马克思主义。但是，这并没有摧毁马克思主义的比较专门的或政治性的主张——只有通过社会革命彻底重建我们的社会制度，才能产生适合人们生活的社会条件。^②

为了对抗社会革命的理论，波普尔表面上说可以接受马克思主义的一些人道主义目标，但他又认为，社会革命并不能实现这些目标。因为革命方法只能使事情变得更糟糕：（1）导致不必要的苦难和牺牲；（2）导致越来越严重的仇恨和暴力；（3）必定毁掉个人自由；（4）一场革命总要毁灭社会的体制和传统的构架，从而使新的价值也失去了赖以产生和发展的传统基础。不难看出，波普尔不能理解社会革命，既是基于他的阶级局限性，同时也因为他不懂得革命的辩证法。在马克思主义看来，革命并不是否定一切，而是在变革旧社会时继承和弘扬其一切积极成果；可是，波普尔却把革命理解为消灭一切传统。

① 卡尔·波普尔：《历史决定论的贫困》，第129页。

② 卡尔·波普尔：《猜想与反驳——科学知识的增长》，第489页。

“摧毁”革命理论的企图，使波普尔肆意地歪曲马克思主义，以致把马克思主义的科学内容抽掉，然后再指责它缺少这些东西。波普尔极为不公正地断定：

马克思主义者被教导不要用制度而要用阶级来思考。然而，阶级象民族一样从未统治过国家。统治者总是某些人。无论他们可能曾经属于哪个阶级，一旦成为统治者，他们就属于统治阶级。^①

他还说什么：

革命的理论忽视了社会生活最重要的方面——我们需要的与其说是好的人，还不如说是好的制度。甚至最好的人也可能被权力腐蚀；而能使被统治者对统治者加以有效控制的制度却将逼迫最坏的统治者去做被统治者认为符合他们利益的事。换句话说，我们渴望得到好的统治者，但历史的经验向我们表明，我们不可能找到这样的人。正因为这样，设计使甚至坏的统治者也不会造成太大损害的制度是十分重要的。^②

稍有公正的眼光，就能发现，马克思主义革命理论的本质就在于改变社会制度。政权的更迭并不一定属于革命的范畴；无产阶级只有从根本上摧毁旧的国家机器，改变社会制度和这个制度赖以存在的基础，才能保证革命的成功。革命的理由正是不满足于政权从这个当权者或集团手中转移到另一个当权者或集团的手中，至少由马克思主义所指导的革命，都是由改变制度的目的而引发的。马克思主义试图从根本上改变人剥削人、人压迫人的制度，因而主张改变社会的经济基础，为人人都能得到全而发展的平等社会寻求物质条件。可是，波普尔却借口增

① 卡尔·波普尔：《猜想与反驳——科学知识的增长》，第491～492页。

② 同上书，第491页。

加幸福主要是个人的事情，反对进行经济制度的改变；在他看来，“追求平等，特别是经济平等，虽然其本身是很得人心的，却可能成为对自由的威胁。”^① 社会变革只能着眼于为避免某些现有苦难而斗争，而把增加幸福留给个人发挥首创精神去解决。显然，不是马克思，而是波普尔反对改变制度。在对待制度上，马克思主义是革命的，而波普尔则是保守的。

为了对抗马克思主义的革命理论，波普尔提出了“渐进社会工程”理论。这种理论的实质就是对社会发展持改良主义的观点。波普尔不是反对理论干预社会，而是认为这种干预应该是渐进的尝试。正象他本人所说的，渐进观点“与历史决定论者的方法之间的区别，其标志与其说在于它是一种技术不如说它是一种渐进的技术。仅就历史决定论是一种技术而论，它的方法不是渐进的，而是‘整体主义的’。”^② 不难看出，与马克思主义所主张的对社会进行彻底和总体改造的方法不同，波普尔认为社会改造只能渐渐地或局部地进行。具体说来，波普尔认为，他的渐进工程与历史决定论特别是马克思主义有以下几种区别：

第一，在基础上，历史决定论依赖于所谓历史规律的信念，而渐进工程则基于社会变化的趋势。波普尔严格区分规律和趋势这两个概念：前者是无条件的必然过程，后者则是有条件的统计性倾向。“规律和趋势是根本不同的两回事”，“趋势不是规律，断定有某种趋势存在的命题是存在命题而不是全称命题……断定在特定时间和空间有某种趋势存在的命题是一个单称的历史命题，而不是一个普遍的规律。”^③ 在波普尔看来，“把社

① 卡尔·波普尔：《猜想与反驳——科学知识的增长》，第492页。

② 卡尔·波普尔：《历史决定论的贫困》，第56页。

③ 同上书，第91页。

会看作如同实际物体那样，可以作为一个整体沿着一定的道路、按着一定的方向运动的这种想法，纯属集体主义的胡思乱想。”^① 他断定，规律根本不存在，马克思主义所说的规律只是把趋势当作规律了，因为它认识不到必然规律与可变趋势之间的区别。波普尔不无轻蔑地说：这是“想象力的贫困”，尽管历史决定论强调变化，但却“不能想象变化所依赖的条件也会发生变化。”^② 然而，缺乏想象力的恐怕并不是马克思主义，而是旧历史决定论者和波普尔自己。象 18 世纪的决定论者，他们无法想象历史和人性的不断变化的；而波普尔则不能想象辩证地理解规律的可能性。事实上，马克思主义所强调的，才是依据条件的变化而不断地提高认识、改变策略等等。

第二，在方法上，历史决定论因认定发现了客观的历史规律，坚信制定一整套关于彻底改造社会的正确计划是必然的和可能的，而渐进工程则在改革的范围中不抱成见地提出自己的问题，并准备在尝试和错误中学习，通过批判而逐步取得进展。可是，从我们的观点看，马克思主义关于一切从实际出发的原则，才是真正现实的方法，波普尔的试错法则纯粹是一种盲目的经验主义。

第三，在规模上，历史决定论主张整体上的变革，认为“鲁滨逊式的”小规模孤立试验，不能使我们了解现代大社会的联系。而波普尔则认为，无论在什么意义上，整体都不能成为科学研究的对象，也不能成为控制或改造的对象，变革只能是局部的和渐进的。波普尔断定，既然历史决定论企图用不可能的方式来研究和改造社会，那么它就必然导致乌托邦主义。可是，历史唯物主义的产生就是为了克服以往社会主义理论的乌

① 卡尔·波普尔：《历史决定论的贫困》，第 90 页。

② 同上书，第 103 页。

托邦性质，它把现实社会的运动当作我们行动的出发点，因而从根本上扬弃了社会改造的空想性质。波普尔指责马克思主义为乌托邦主义是毫无根据的；相反地，从满足于现状与醉心于点滴改良的意义上，他本人倒有些乌托邦式的幻想。波普尔声称：西方资本主义社会即所谓“自由世界是至今人类历史进程中出现过的最好的世界”，^① 尽管它还不是最好的可能社会。对于现存的阶级冲突和四伏的矛盾，波普尔推诿说，“不可能有没有冲突的人类社会：没有冲突的社会不是友好社会而是蚂蚁社会。即使这种社会可以达到，达到后也会破坏具有最重大意义的人类价值，因此这些价值会阻止我们试图去实现这种社会。”^② 在这里，他试图把阶级差别永恒化。波普尔无视西方贫富分化现象的存在，断言西方已成功地消灭了饥饿和贫困，而且“人类的权利和尊严从来没有受到过如此的尊重”；按他的话说就是，“在消除迄今一直困扰人的社会生活的那些最深重的邪恶方面，我们自由世界如果没有完全获得成功，也已很接近于完全成功。”^③ 波普尔在这里美化资本主义社会，掩盖其基本矛盾，也是一种乌托邦式的幻想。所不同的只是，空想社会主义是以虚幻的东西来批判现实；而波普尔则把现实变成美丽的幻景，以用来抵制社会革命。前者是错误地理解了历史进步，后者则是取消了历史进步。在这个意义上，波普尔哲学比空想学说还消极，因为理想与幻想存在的理由，仅仅是由于现实还不是完全合理的。对于现实来说，乌托邦式的幻想也往往成为一种积极的推动力量。

第四，在实际运行中，历史决定论往往导致国家极权主义，

① 卡尔·波普尔：《猜想与反驳——科学知识的增长》，第 527 页。

② 卡尔·波普尔：《无穷的探索——思想自传》，第 121~122 页。

③ 卡尔·波普尔：《猜想与反驳——科学知识的增长》，第 527、528 页。

而渐进工程则保障了个人的自由和权利。整体的改造就要假定一套完善的计划，而计划的实施就需要集权，因此历史决定论者认为，国家的权力必须扩大，直到它和社会几乎合而为一为止。可是，集权并不能导致社会按完善的计划运行，因为整体计划根本不可能符合现实，整体主义的变革越大，计划未意料到的和极不希望出现的反应也越多。这既可能迫使人们不断地修改计划，从而导致“无计划的计划”^①；也可能引起执行者进一步强化权力强行实施计划，从而危及人们的自由。其结果必然是阻碍科学的进步与社会的发展。在波普尔看来，社会的发展以知识的进步为前提，权力的集中必然导致社会的停滞，“因为科学的进步有赖于思想的自由竞争，因而有赖于思想自由，归根结底有赖于政治自由。”^② 在另一个地方，波普尔也指出，“归根结底，进步在很大程度上依赖于政治因素；依赖于保障思想自由的政治建构，即有赖于民主。”^③ 社会的进步当然与政治状况有密切的关联，因为政治是经济利益的集中表现。但问题是，波普尔把计划性等同于集权主义，他“缺乏想象力”（以他自己的话回敬），不能设想通过民主决策和民主参与制定和实施计划的可能性。他把集中与自由完全对立了起来，认为任何集中都会扼杀人性自由。在这里，明显体现了波普尔绝对个人主义的立场。他公开声称，不要为了未来的理想而让现在的人做出牺牲，“每一代人都不必为将来的一代一代而牺牲，为一个可能永远实现不了的幸福理想而牺牲。”^④ “同样，我们也不能说，一代人的苦难可仅仅看作是达致下一代或下几代永久幸福这个目的的一个手段；……我们决不应该试图用牺牲某些人的幸福来补

① 卡尔·波普尔：《历史决定论的贫困》，第54页。

② 同上书，第71页。

③ 同上书，和123页。

④ 卡尔·波普尔：《猜想与反驳——科学知识的增长》，第515页。

偿另外一些人的苦难。”“一切形势都是过渡性的”，“一代代人都是匆匆而去的过客。”^①这是用运动过程排除理想目标的典型观点。

第五，在过程上，波普尔认为，历史决定论主张彻底改造，必然导致割裂传统纽带的激进主义，而他本人的渐进工程则采取以传统为依托的稳健步骤。他批评历史决定论者想彻底“清洗干净”这个世界，“用崭新的理性世界把过去一笔勾销，一切从头开始。”^②可是，一旦抹掉了传统，也就失去了创造的基地。即使有谁能够从头开始，他在临终之时也不能胜过尼安德特人。在这里，波普尔至少误解了马克思主义。马克思主义认为，社会革命不是割断历史，更不是否定一切，而是在批判地继承历史上一切优秀文化财富的基础上的创造。它要扬弃过去的传统，抛弃其陈旧的内容，而保存和发展其积极成果。就这个问题，波普尔的观点是：不能“不加批判地接受一种传统”，而应对其采取“批判的态度，其结果，可能接受一种传统，也可能拒斥一种传统，或许还可能取折衷的态度。”^③对传统当然应持批判的态度，这是正确的。但是，问题在于，波普尔机械地理解了社会革命与传统的关系，无法把继承与批判辩证地统一起来。而且他似乎对传统还稍抱一点保守的态度，在他看来，“一旦我们毁灭了旧世界的传统，建造一个新世界的动机和愿望也必定随之消失。……合理的做法是去纠正它，进行革命的改造，而不是去清除。”^④可是，在我们看来，毁灭旧世界的传统是使历史传统获得新生的动力。传统不能完全毁灭这是正确的，因为毁灭了传统，文明也随之消失；可是，对于革命来说，毁灭旧传

① 卡尔·波普尔：《猜想与反驳——科学知识的增长》，第516页。

② 同上书，第185页。

③ 同上书，第172页。

④ 同上书，第186页。

统与发展传统是完全一致的。正象科学的发展必须站在前人的肩膀上一样，我们也必须站在传统的基础上，才能创造新社会；我们利用传统，驾驭着它前进。只要我们批判传统，传统就必然是我们的出发点。然而，新理论的产生总是伴随着驳倒旧学说的过程，而新社会的建立也必然是破旧立新的过程。波普尔反对改变整个制度的革命，无非是要维持现存资本主义制度而已。

综上所述，波普尔批判理性主义的历史哲学，虽然有科学思维的外观，但其实质是带有相当政治倾向的。历史唯物主义者应充分重视这位“批判者”，以迎接其尖锐的挑战。

二、亨普尔：覆盖规律模式

卡尔·G·亨普尔(Carl Gustav Hempel, 1905~)是一位德裔美国哲学家，逻辑实证主义学派的晚期代表人物。1905年1月8日，生于德国奥兰宁堡，曾先后在哥丁根大学、海德堡大学和柏林大学攻读数学、物理学和哲学。1934年，获柏林大学哲学博士学位。亨普尔是以赖欣巴哈(H·Reichenbach, 1891~1953)为首的德国逻辑实证主义团体的成员，并与维也纳学派保持着密切联系。获得博士学位之后，他前往布鲁塞尔从事研究工作。1937年，移居美国，并于1944年加入美国籍。曾先后在芝加哥大学、纽约市立学院、耶鲁大学、普林斯顿大学和匹兹堡大学任教。1981年曾来中国讲学。他还是美国科学院院士，英国科学院通讯院士，《认识》杂志的主编。主要著作有《经验科学概念形成的基本原理》(Fundamentals of Concept Formation in Empirical Science, 1952)、《科学解释面面观及有关科学哲学的其他论文》(Aspects of Scientific Explanation and Other Essays in the Philosophy of

Science, 1965)和《自然科学的哲学》(Philosophy of Natural Science, 1966)。亨普尔关于历史认识论的思想,主要集中在1942年发表在《哲学杂志》(The Journal of Philosophy)第39卷上的著名论文《普遍规律在历史学中的作用》(The Function of General Laws in History)^①中,不过,由于亨普尔主张社会科学与自然科学在方法上是一致的,并认为他自己“关于科学探究的方法和基本原理的许多发现既能运用于自然科学,也能运用于社会科学”,^②因而我们也有必要联系他关于科学哲学的著作来考察他的历史哲学观点。

相比较而言,亨普尔是一位几乎未涉及任何历史事实,而只关心历史认识的性质和方法的纯粹的“分析哲学家”。他之所以论及历史认识问题,并非是因为他关心实际历史过程,而在于他致力于论证所有经验科学在方法论上的一致和相似。他比波普尔更有力地阐明了历史科学与自然科学的统一,并系统地发展了波普尔所提出的关于历史解释的覆盖规律模式。亨普尔的观点成了“对历史进行哲学分析的当前兴趣的源泉”之一,^③并在学术界引起了广泛的讨论。

从倾向上说,正象利科所说的,“亨普尔是从与柯林伍德截然对立的哲学立场——即逻辑经验主义——出发研究历史问题的,他主张,并没有把历史说明的方式与典型的自然科学说明方式原则地分割开来的区别,并严厉地批判了理解(Verstehen)或历史理解的‘移情作用’模式中所包含的华而不

① 有的同志把这篇论文题目译为“普遍规律在历史中的作用”,但是,我认为应把它译为“普遍规律在历史学中的作用”。理由是,亨普尔注意的并不是客观规律在历史过程中发挥什么作用,而是普遍规律的“假设”在历史研究中的作用。“历史”一词包含“历史事实”与“历史学”两层涵义,不加区分,容易产生误解。

② C·G·Hempel,《自然科学的哲学》,普伦蒂斯——豪出版公司1966年英文版,第2页。

③ Paul Ricoeur,《哲学中的主要趋向》,英文版,第173页。

实的神秘化。”^①柯林伍德认为，从历史事件追溯其原因，基本上是一个再现行为者思想的过程，而不是把它们纳入经验的规则性体系中。根据柯林伍德的观点，历史学家在研究过程中，自己应处于那些卷入了他要解释的事件之中的人的地位上，尽量了解他们在其中行动的环境和影响他们行为的动机。靠这种与历史人物认同的移情作用，他可获得对历史事件的合理解释。亨普尔反对这种观点，首先，在他看来，历史学家虽运用移情法，但移情法只起一种启发作用，“它本身并不构成解释”。移情的作用是提出在思考时可以作为解释原则的心理学假设，“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。”其次，移情法“也并非历史解释所必不可少的。”“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”^②；比如，一个历史学家也许不能进入一个有偏执狂的历史人物的角色，但他完全能用变态心理学的原理来解释这个人的某些行为。就此，亨普尔说：

科学解释，特别是理论解释的目标不是这种直觉的和高度主观的理解，而是一种客观的洞察力，这种能力是依赖系统的统一，依赖将现象展现为符合明确规定、可检验的基本原理的一般基本结构和过程的表现而获得的。^③

但也有人——如德国哲学家阿佩尔（K·—O·Apel）——认为，“亨普尔使‘理解’与‘移情作用’等同起来”了，他无非是“在使‘理解’脱离非理性的或超逻辑的成分的意义上”，把

① Paul Ricoeur, 《哲学中的主要趋向》，英文版，第173页。

② C·G·亨普尔：“普遍规律在历史中的作用”，载《哲学译丛》1987年第4期。

③ C·G·Hempel, 《自然科学的哲学》，英文版，第83页。

原来移情的方法综合到其解释模式中去了。^①然而,我觉得阿佩尔的观点至少是表述不当,因为把移情方法综合进逻辑解释的模式中,并不是把二者“等同”起来,而是使移情法屈从于逻辑方法的支配。事实上,亨普尔无非是遵循休谟的主张,认为历史学家在使用因果性词语时,实际上是暗中诉诸于规律,而这些规律在原则上是可以检验的。

从哲学立场上看,亨普尔也是与文德尔班和李凯尔特为代表的新康德主义相对立的。文德尔班等人主张,历史学是关于过去特定事件的描述,而不是对可能支配那些事件的普遍规律的探究,因而与自然科学是截然不同的。与之不同,亨普尔则强调历史研究与自然科学的统一性。他提出了自己关于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。^②

在亨普尔看来,历史科学与自然科学都属于经验科学的范畴,普遍规律在两个领域具有非常相似的作用。普遍规律作为“普遍形式的假设”,不仅在自然科学中起着关键的作用,而且也是历史研究的一个必不可少的工具。普遍规律是自然科学与社会科学的共同基础。

根据亨普尔的观点,在经验科学中,普遍规律的作用是以解释和预见的功能把事件联结起来。“在科学解释中引入规律也

^① K·—O·阿佩尔:“解释—理解争论的历史回顾”,载《哲学译丛》1987年第6期。

^② C·G·亨普尔:“普遍规律在历史的作用”,载《哲学译丛》1987年第4期。

可称为被解释现象的覆盖律 (covering laws), 而解释性的论证可说是把被解释项纳入这些规律之下。”^① 正象包括历史科学在内的经验科学都须引入一般规律一样, 在包括自然科学在内的经验科学的所有分支中, 描述和解释的对象总是某一类的事件 (如温度下降、月食、政治谋杀) 在特定的地点和时间内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。普遍规律或假设 (L) 可以这样认定: 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。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。断言一组事件如 C_1, C_2, \dots, C_n 引起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这一组事件而发生的。因此, 对事件 E 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, 诸如, (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 发生的语句可从这两组陈述中逻辑地推演出来。这就是覆盖律的第一种形式即“演绎——定律论解释” (deductive—nomological explanation), 简称为 D—N 模式, 可用公式表示为:^②

$$\begin{array}{r}
 L_1, L_2, \dots, L_r \\
 C_1, C_2, \dots, C_k \\
 E
 \end{array}
 \left. \vphantom{\begin{array}{r} L_1, L_2, \dots, L_r \\ C_1, C_2, \dots, C_k \\ E \end{array}} \right\} \begin{array}{l} \text{解释语句} \\ \\ \text{被解释语句} \end{array}$$

在这个公式中, L_1, L_2, \dots, L_r 是指一组普遍规律或普遍假设;

① C·G·Hempel, 《自然科学的哲学》, 第 51 页。

② 同上。

C_1, C_2, \dots, C_k 表示初始条件, 即发生于一定时间和地点的特定事件; E 则是被解释的事件, 是初始条件和普遍规律的逻辑推演的结果。

亨普尔对这种覆盖律模式有以下几种规定和解释, 首先, “在演绎——定律论解释中, 规律起着根本的作用。规律提供了一种联系, 据此特定的环境 (由 C_1, C_2, \dots, C_k 描述) 可以用来解释给定事件的发生。”^① 可见, 演绎一定律论解释所重视的是依据规律对事件作出解释, 而不是对个别事件进行完全描述。这就是说, 历史学涉及到个别事物与自然科学涉及到个别事物一样, 没有特殊的意义。亨普尔指出:

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”。^②

亨普尔断言, 即使历史学家想要把他的研究只限制在对过去的“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规律。因为这些间接的对象不能直接审视, 只能利用把现有的材料与那些过去的事件联系起来的普遍假设。这种忽视历史学特性的极端主张, 甚至引起了覆盖律的始作俑者波普尔的不满, 他指责亨普尔“忽视了历史学家对独特事件所特有的兴趣”。^③ 奥克肖特 (Michael Oakeshott, 1901~) 也注意到了亨普尔与波普尔在这个问题上的区别。^④ 在亨普尔看来, 对独特事件的完全描述需要陈述在这一事件发生

① 同上书, 第 54 页。

② C·G·亨普尔:“普遍规律在历史中的作用”, 载《哲学译丛》1987 年第 4 期。

③ 卡尔·波普尔:《历史决定论的贫困》, 第 115 页注①。

④ 参见 M·Oakeshott,《论历史及其他论文》, 柏希尔·布莱克维尔出版公司 1983 年英文版, 第 79 页。

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全部完成的。他认为，“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，但要依靠普遍假设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。”^①

其次，亨普尔认为，“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”。^②在他看来，历史学实际提出的说明，不是把所研究的对象纳入科学解释（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，可以得出真解释；在后一种情况下，它相当于一个假解释。如使用“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，就是假解释。假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。虽然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。当然，也不是说只要运用普遍规律作为解释原则，就必然得出符合实际的知识。一个科学的演绎一定律论解释必须满足四个条件：（1）解释项必须正确；（2）被解释项必须在逻辑上可以从解释项中演绎出来；（3）为了演绎，在解释项中至少必须有一条定律；（4）解释项必须在原则上能够经受经验的检验。^③对科学性解释的检验包括：（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

① C·G·亨普尔：“普遍规律在历史中的作用”，载《哲学译丛》1987年第4期。

② 同上。

③ 参见P·L·奎因：“C·G·亨普尔及其解释理论”，载《哲学译丛》1987年第6期。

验检验；(c) 对解释在逻辑上是否确立的审查。

再次，亨普尔认为，覆盖律模式既可以用来解释，也能用来进行预见。演绎一定律论解释或许在最强的意义上满足解释相关的要求：它们提供的信息以演绎的方式蕴涵着被解释语句，这就合乎逻辑地说明了我们为什么可以预期被解释现象的发生。“科学预见的逻辑结构与……科学解释的逻辑结构是一样的”。^①二者的区别只在于：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，正好相反，初始条件是给定的，要预测的是它们还没有发生的结果。结构的一致使解释同时也能起到预见的作用，否则这个解释就是不完整的。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。这“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”。^②亨普尔指出：

历史解释的目的也在于表明，所研究的事件不是“偶然的事”，而是鉴于某些先行要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。^③

强调历史科学同其他经验科学一样具有某种预见功能，这也是亨普尔与波普尔不同的地方。但是，在历史预见方面成功的例子并不太多，这种事实迫使亨普尔对演绎一定律论解释的预见功能作了某种限制。他承认，阐释得如此完整以致显示出预见性的解释，是很少见的。相当普遍的是，对一个事件所作的解

① C·G·亨普尔：“普遍规律在历史中的作用”，载《哲学译丛》1987年第4期。

② 同上。

③ C·G·亨普尔：“普遍规律在历史中的作用”，载《哲学译丛》1987年第4期。

释是不完整的。例如，我们可以听到这样的解释：一个牛棚失火，是“因为”一根仍燃烧的烟蒂掉进了干草里；或者某一政治运动取得了惊人的成功，是“因为”它利用了广为散布的种族偏见。在这样的解释陈述中，省略了许多其他因素和条件。不过，亨普尔认为，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。”^①

最后，亨普尔自己也意识到了“演绎一定律论”解释的局限性，因为“并非一切科学解释都建立在严格普遍形式的规律的基础上。”^②事实上，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。这种现象的出现至少有两个原因：（1）平时被视为普遍规律或假设的东西，往往与个人心理或社会心理有关，或许并不真正具有普遍意义；（2）充分精确明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，通常总是很困难的。例如，如果用大部分人对现状的不满越来越强烈来解释一场特定的革命，那么在这个解释中显然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。类似的情况也适用于阶级斗争、经济或地理环境、集团利益等形式的历史解释，在给出这些解释时所假设的内容，只能非常近似地被重建。这就引出了覆盖律的第二种形式——“概率性解释”（probabilistic explanations），或称“归纳统计解释”（inductive—statistical explanation）。

① C·G·亨普尔：“普遍规律在历史中的作用”，载《哲学译丛》1987年第4期。

② C·G·Hempel，《自然科学的哲学》，第58页。

概率性解释同相应的演绎一定律论解释一样，具有某些共同的基本特征。在这两种类型中，给定事件都是用其他事件来加以解释，这些事件与被解释项用规律联系起来。不过，在演绎一定律论解释中，规律是属于普遍形式的；而在概率性解释中，规律则是属于概率形式的。在前一种情况下，根据在解释项中所包含的信息，可以用演绎的确定性来预期被解释项；而在后一种情况下，根据在解释项中所包含的信息，只能用高度的概率或者“实用的确定性”来预期被解释项。第一个模式是演绎的，而后一个则是归纳的。概率性解释论证的一般形式可以用公式表示为：^①

$p(O, R)$ 接近于 1

i 是 R 的一个事例 [使之具有高度的可能性]

i 是 O 的一个事例

在这里， p 代表概率， R 标志随机实验， O 则为预期的某种结果。这种结果只具有概率的性质。因此，在大部分情况下，历史事件的解释提供的并不是必然的确定性，而只是可称为“解释框架”或略图的东西。“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。”^② 尽管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，在科学上可接受的框架与假解释之间是有区别的。科学上可接受的解释框架或略图提出了一个可供经验检验的概率性规律，而假解释则无法提供某种能经得起检验的解释。

① 参见 C·G·Hempel, 《自然科学的哲学》，第 67 页。

② C·G·亨普尔：“普遍规律在历史中的作用”，载《哲学译丛》1987 年第 4 期。

鉴于科学研究往往不能提供完整的解释，亨普尔试图用各种规律的系统相关作为其科学性的支撑物。亨普尔在《自然科学的哲学》中指出：

科学的系统化要求依据规律或理论原理在经验世界的不同方面建立多种多样的联系，这些联系可以用科学概念来表征。因此，科学的概念就是系统关联之网的结，而规律和理论原理则形成这张网的绳。^①

历史科学也是如此，亨普尔在另一个地方指出：

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。^②

可见，亨普尔既反对波普尔的反整体主义主张，也不同意维也纳学派孤立地谈论一个词或一个句子的经验意义的做法。在他看来，任何科学假设的提出都不可能是孤立的，认识意义有解释系统的特征。一个科学陈述只有在这个知识系统的其他陈述的逻辑关系的整体之中，才能得到检验和说明。对知识的系统性和相互联系的强调，是亨普尔超出其他逻辑实证主义者和分析哲学家的地方。分析哲学因其狭隘而琐细的探究，日益暴露出其局限性。

不过，亨普尔的历史哲学显然并没有真正解决历史认识的科学性问题的。他在解决这个问题的尝试中，不过是把历史科学简单地等同于自然科学了。这似乎是又回到了18世纪启蒙思想家的“理想”上去。然而，二者还是有区别的：虽然都强调历史研究可类同于自然研究，但启蒙思想家主要是就研究的内容

① C·G·Hempel,《自然科学的哲学》，第94页。

② C·G·亨普尔：“普遍规律在历史中的作用”，载《哲学译丛》1987年第4期。

而言的，亨普尔则只涉及研究方法上的一致。正象P·L·奎因所指出的，“亨普尔在科学哲学方面的工作却是着重于经验科学方法论的统一。……他并不固执地认为所有的经验科学都可被还原为一种象一个完美的物理学那样的基础科学，或最终被这样的学科代替。不过，他确实相信，所有的经验科学在方法论上都有重要的相似之处。”^①由于把历史研究的方法简单地类同于自然科学，事实上，他根本没有涉及历史研究的逻辑，因为他注意的只是对某一事件的解释和预见。可历史并不是事件，而是表现在许多事件中的发展过程。亨普尔的覆盖律模式恰恰未能表示历史的过程性。事实上，亨普尔的模式“显得不太适于进行历史解释”，人们注意到，“亨普尔告诉历史学家们，他们应该怎么做而非他们实际上如何做的。”^②尽管如此，亨普尔的“新的‘科学逻辑’的威信”还是非常之大，“新的精确性标准”也是“令人畏惧”的和“有威摄力”的，^③从而为欧美历史方法论的探讨定下了基调。分析哲学的“剃刀”，剔除了历史领域中许多梦呓般的废话，使那些形而上学的幻想家也变得谨慎多了。所谓“思辨历史哲学”的衰落，恰恰是“分析的历史哲学”发展的必然结果。

三、德雷：对覆盖律的批评

亨普尔的覆盖规律模式提出之后，在西方哲学界和历史理论领域引起了广泛而又持久的讨论。基本赞同的有莫尔顿·怀

① P·L·奎因：“C·G·亨普尔及其解释理论”，载《哲学译丛》1987年第6期。

② 伊格斯尔：《欧洲史学新方向》，华夏出版社1989年版，第37页。

③ K·—O·阿佩尔：“解释—理解争论的历史回顾”，载《哲学译丛》1987年第6期。

特 (Morton White, 1917~)、内格尔 (Ernest Nagel, 1901~)、曼德尔鲍姆 (Maurice H. Mandelbaum, 1908~) 和加德纳 (Patrick Gardiner), 提出批评和反对意见的有唐纳根 (Alan Donagan, 1925~)、库恩 (T·S·Kuhn, 1922~) 和德雷 (William Dray, 1921~)。其中, 德雷对亨普尔的严厉批评及其在批评的基础上所提出的新的理论模式, 最为人们所重视。

在《历史学中的规律和解释》(Laws and Explanation in History, 1957) 中, 德雷对亨普尔的覆盖律进行了严厉的批评。德雷否认一般规律在历史认识中有关键的作用, 认为亨普尔的分析是不能成立的。在历史学的研究实践中, 虽然人们确实偶尔提到一些普遍规律, 并借助于它们使人们相信自己的解释。但是, 混入历史解释的一般陈述都证明是非普遍的。事实上, 亨普尔自己也意识到了这个问题。一方面, 他认为, 尽管历史学家通常只能提出近似于科学的解释, 不过, 只要他们用科学观念作指导, 他们就纳入了科学解释的范畴; 另一方面, 他又承认, 即使在自然科学中, 普遍规律和演绎关系常常也不得不给假设和归纳留下可能的地盘。因为, 所能获得的适当规律往往不是普遍的, 而是统计学的。由此看来, 在深究之前, 亨普尔模式的弱点就已经暴露出来了。因为“这样放松科学原型的必要条件只是贪图便利, 却放弃了原则。一种理论, 一开始就事先精心设计解释的基本意义, 而不试图揭示本学科的从事者称作解释的东西是什么, 它当然是建立在一种虚弱的基础上, 一旦它面对使用上的困难, 它就会放松自己的必要条件。”^①显然, 与亨普尔完全反柯林伍德的立场不同, 德雷从柯林伍德那里获得了某些建设性的成分。^②德雷认为, 历史事件是不可能重复出

① 威廉·德雷:《历史哲学》, 三联书店 1988 年版, 第 13 页。

② 参见 Paul Ricoeur, 《哲学中的主要趋向》, 第 174 页。

现的，历史事件和进程都有自己的独特表现，而这些特点是覆盖律模式所不能解释的。

在批评亨普尔的基础上，德雷提出了自己的“合理解释”模式（model of ‘rational explanation’）。德雷认为，合理解释适用于某些（尽管还不是全部）历史学家试图用以使人类过去成为可以理解的现象的公认方式。在他看来，历史解释的作用就在于指出：历史人物的行动按照他们各自的信仰、目的和原则看来是适当的。这种想象或移情的理解虽然被某些唯心主义的历史哲学家所夸大，但也为他们的实证主义的对立面所忽视了。事实上，“主观性”因素或许为很多因果解释所固有，至少在大量的历史争论中，“道德考虑起着无法消除的作用”。^①历史学家在对一般陈述和因果因素的判别和选择时，往往主要取决于他的道德观点，而这种观点很可能不为其他历史学家所接受。因此，历史与其是一个科学解释的问题，不如说是一个合理解释的问题。合理解释注意的是历史行为和历史事件的独特原因，而不是普遍适用的因果关系。

在阐释其“合理解释”模式的过程中，德雷还提出了三种具体的模式：（1）事件的连续性模式，即不必引入普遍规律，只要把历史事件按时间先后依次排列，事件的起源就自然得到了解释；（2）可能性解释模式，即解释历史事件如何可能发生，而不是做出必然的判断；（3）概念解释模式，即通过普遍概念可以把一些个别事件综合为一个整体，它注意的不是事件的共性，而是事件的联系。德雷指出：“在这种情形里，起决定作用的概念不是发现什么必要条件和充足条件，而是将部分联合为（开始并没有这样）某种整体。于是，历史学家把15世纪意大利发生的一大批事件解释为‘文艺复兴’；把18世纪法国发生的一

^① Paul Ricoeur, 《哲学中的主要趋向》，第175页。

系列事件解释为‘革命’。这样做时，历史学家无疑要追踪个别事件之间的联系，而且，这些联系可以有多种多样——有些甚至可以是科学模型所设想的那种联系。但是，解释的责任是将部分综合成一个新的整体”。^①

可以把德雷看作为历史认识中科学解释和移情理解的某种综合，这种综合因为表面上弥合了两派之间的鸿沟而受到了较广泛的欢迎。但是，仔细分析就会发现，德雷往往是迁就历史事件的表面排列。因此，同其他的西方思想家一样，他也没有解决关于历史认识的方法论问题。

^① 德雷：《历史哲学》，第39页。

结 束 语

追循着历史哲学家们的足迹，我们寻觅考察了一番。站在哲学与历史的交叉点上，更激起我们对往事与理想的无穷遐想。

哲学，最初的本意是“爱智慧”，但智慧是在历史中孕育的。只有在历史中，哲学才能找到自己的根基或源泉；只有在哲学中，历史才会闪耀出理性的光辉。历史不能不孕育哲学，因为只是凭借着理性的光辉，人类才摆脱了史前的黑暗；哲学不能不反思历史，因为它本身就是历史地形成的，其根系仍需从历史的传统中汲取营养。

只有哲学地反思历史和历史地考察哲学，我们才能认识到：

——历史充满了在后人看来是愚昧与荒谬的内容，但文明与理性就在其中挣扎着为自己开辟道路；

——历史到处是曲折与反复，但人类历史的长河却百折不回，汹涌激荡，滚滚向前；

——历史表面是偶然与任意翻腾的浪花，但它的深处却是一往无前的水流，这水流来自过去并注入未来。

对于我们来说，一方面，历史就是一切，因为现实本身就是历史的产物；但是，另一方面，历史并非一切，因为我们还要从现实迈向未来。当我们立足现实连结历史与未来的时候，哲学起着重要的作用。哲学是历史的，历史也应是哲学的。哲学是历史的，是因为哲学在历史中形成并具有历史的性质，正如马克思和恩格斯所说的，“意识形态本身只不过是人类史的一

个方面”；^① 历史也应是哲学的，是因为历史只有在符合规律性认识的哲学的引导下，才能迈向其合理性目标。

哲学要引导历史，就必须首先研究历史；只有历史的哲学才能引导历史。由此我们就不难理解：为什么马克思和恩格斯说：“我们仅仅知道一门唯一的科学，即历史科学”，^② 并把他们的哲学称为历史唯物主义。历史唯物主义是在科学地研究历史的基础上产生的，它也应随着历史不断发展着的历史中发展自己。真正历史的哲学应随着历史的发展不断加深认识；如果失去这种同步的联系，历史的哲学也可能变成非历史的。历史唯物主义本身就是历史地发展着的理论体系，它在对历史和关于历史的各种观点的双重批判中，保持着自己的理论活力。

① 《马克思恩格斯选集》第1卷，第21页。

② 同上。

后 记

历史哲学，对我来说，是一个具有持久吸引力的领域。毫无疑问，我们不能失去历史，我们也不能没有哲学。一旦切断与过去的联系，人类观念的意义和价值就会失去传统的依托；这样，我们就会陷入终极的虚无感，就会成为宇宙洪荒中无根的浮萍，就会成为漂泊不定、无家可归的流浪汉。一旦丧失哲学的批判眼光，人类就会找不到行动的价值目标；这样，我们就会成为现实的奴隶，看不到文明的曙光，找不到历史进步的方向。虽然历史是创造的母体，但历史只有与哲学的“灵光”结合，才能孕育出超越过去的现实和超越现实的未来。人类需要历史，人类也需要哲学，人类还需要关于历史的哲学。

人类对历史的哲学思考，既体现了人类与传统切割不断的联系，也反映了他们认识历史并试图不断超越传统的要求。历史不断地发展，哲学也要不断地超越。只要人类存在，历史的发展就不会终结；同样，只要人类的历史不终结，关于历史的哲学也不会终结。

不同的时代，不同的阶级，有着不同的历史观。我们在本书中所研究的，是西方资产阶级在不同的历史时期、不同的民族背景和不同的社会发展阶段上，对历史进行反思的结晶。这些历史观念内容各异，形式多样，而且在思想的碰撞中，也不乏有思想的闪光，智慧的火花，但是，本质上，它们都属于资产阶级的范畴，因而我们应对它们采取分析和批判的态度。在这方面，作者虽然已做了一些工作，但限于理论水平，难免有

疏乎甚或失误之处。望读者批评指正。

在多年材料准备的基础上，笔者经过一年半的整理、分析、思考和写作，终于完成了《西方历史哲学导论》一书。在拙著出版之际，我还想借此机会，对某些问题做以下几点解释和说明：

(1) 本书的研究和表述，主要是循着时代的顺序，按人物分别展开。当我们来到第三编时，有一个明显的例外，即第十章“实证主义和历史相对论”，不是按人物，而是按哲学思潮的发展笼统地介绍了哲学兴趣的变化。这样做，主要是因为当时历史哲学的研究方法和研究对象有了极为显著的变化，研究的中心开始从历史本体转向了历史认识论问题。为了说明这个转变，笔者写了第十章作为整个第三编的引论和铺垫；没有这个引论和铺垫，我们就很难逻辑地过渡到第三编。然而，第十章也没有充分展开，主要的考虑是，如果这一章全面铺开，就会危及到全书表述方式的统一性。

(2) 本书主要研究了哲学家关于历史过程和历史认识问题的哲学观点。历史学家从其史学研究的实践中获得的哲学观念，以及其他学科的思想家（如社会学家雷蒙·阿隆、神学家莱因霍尔德·尼布尔、心理学家弗洛伊德等等）的历史哲学思想，并未成为本书的研究对象。——这并不意味着这些历史哲学思想不重要。它们未进入本书的视野，主要是出于著作的主题和篇幅上的限制。任何一部要深入地研究一些问题的著作，都很难做到面面俱到。本书未曾涉及的内容，如果有可能的话，笔者也许在别的文章或著作中，加以阐释。

(3) 读者将不难看出，笔者对历史哲学问题有着浓厚的兴趣。本书只是本人在这个领域中所做的第一个尝试，今后，我还准备围绕这个主题继续进行一些研究。目前，我初步拟了两个题目：第一个是“20世纪西方历史哲学”，主要想在本世纪即

将结束之际，对 20 世纪的西方历史哲学作一次全景式鸟瞰；在研究这个题目时，表述方法也将改为按流派展开，以便更广泛地研究历史哲学的种种问题和观点，并在各种思潮的相互关联中，判定其理论价值。笔者准备研究的第二个题目为“马克思主义历史哲学”，很明显，这是要以马克思主义为指导，建立一种适应于现时代思维水平和时代需要的“历史哲学”。后一课题是一项困难的任务，笔者能否胜任，尚待时间验证。然而，即使本人不能完成这项工作，我相信，我的有限努力甚或失误也会对学术界提供一些教训，以做前车之鉴，从而有利于马克思主义历史哲学的发展。

(4) 有必要指出，本书之所以能够完成，除笔者本人的努力工作之外，也是许多师长、同事和朋友指导、帮助的结果。北京师范大学哲学系主任杨寿堪教授，对本书的整体结构，提出过许多具有启发性的建议。中国社会科学院哲学所候鸿勋研究员、中国人民大学哲学系钟宇人教授，分别审阅了拙著的部分章节，并提出了许多宝贵意见。北京师范大学社会科学处处长袁贵仁副教授和副处长张勉同志，很关心我这项研究工作，并提供了许多便利和支持。我的导师于凤梧教授，更是我学术生涯的引路人，他的教诲和品行成为我事业上孜孜追求的直接推动力。另外，刘春华同志曾为我收集了部分材料，我的妻子梁侠则在工作之余为我誊写了大部分手稿，并逐一核对了引文。借此机会，我对上述师长、同事和朋友，一并表示衷心的感谢！最后，我也要感谢山东人民出版社的领导和编辑同志，他们出于繁荣祖国出版事业和学术园地的愿望，慨然接纳本书的出版，并为编辑本书付出了艰辛的劳动，对书中的某些内容和文字提出了许多建设性意见。没有上述师长、同事和朋友的指导和支持，拙著的完成和出版是难以想象的！

拙著就要付梓了，就此而言，它将由我的研究活动转化为

历史。作为历史的存在，它只有经由人们的“批判性”审视，才能获得哲学的性质和思想的力量，才能把抽象的词句转变为具有思想内涵的观念。这部著作不再仅仅属于我个人了，它将在读者犀利的眼光下客观化其自身。我期待着人们的评判！

韩 震

1991年9月12日于北京师范大学