

清华
史学
文库

历史理性批判论集

何兆武 著

清华大学出版社
北京

内 容 简 介

何兆武（1921—2021），中国历史学家、思想文化史学家、翻译家，清华大学教授。何兆武先生一生从事历史理论与思想史研究，对于历史知识的理论反思形成了独有的理解和风格，其作品融合中西文化不同的思维特性，于历史知识的本质有极富洞见的省察与深思。

本书编选了何兆武先生最具系统性、最能代表其学术观点、最具有影响力的作品，分为“思想与历史”和“书前与书后”两编。“思想与历史”文章体现他对历史经验的深刻理解，别具只眼。“书前与书后”文章则以其丰富的人生阅历、思想者的理性反思，给普通读者留下了他关于何谓自由、何谓幸福、何谓文明的感悟与理解。

版权所有，侵权必究。举报：010-62782989，beiqinquan@tup.tsinghua.edu.cn。

图书在版编目（CIP）数据

历史理性批判论集 / 何兆武著. — 北京：清华大学出版社，2022.5
（清华史学文库）
ISBN 978-7-302-60441-9

I. ①历… II. ①何… III. ①史学—文集 IV. ①K0-53

中国版本图书馆CIP数据核字（2022）第052841号

责任编辑：梁 斐
封面设计：傅瑞学
责任校对：王淑云
责任印制：杨 艳

出版发行：清华大学出版社

网 址：<http://www.tup.com.cn>, <http://www.wqbook.com>

地 址：北京清华大学学研大厦A座 邮 编：100084

社 总 机：010-83470000 邮 购：010-62786544

投稿与读者服务：010-62776969, c-service@tup.tsinghua.edu.cn

质量反馈：010-62772015, zhiliang@tup.tsinghua.edu.cn

印 装 者：三河市东方印刷有限公司

经 销：全国新华书店

开 本：165mm × 235mm 印 张：41.5 字 数：592千字

版 次：2022年5月第1版 印 次：2022年5月第1次印刷

定 价：149.00元

产品编号：097352-01

目 录

思想与历史

对历史学的若干反思	2
历史学两重性片论	15
历史两重性片论	36
可能性、现实性和历史构图	45
“普遍的历史观念”如何可能？——评康德的历史哲学	56
“普遍的历史观念”是怎样成为可能的？——重评康德的历史哲学	78
一个世界公民的历史哲学——读康德《历史理性批判》	97
论克罗齐的史学思想	114
论柯林武德的史学理论	145
历史理性的重建——奥特迦·伽赛特历史体系观散论	182
评波普尔《历史主义贫困论》	217
反思的历史哲学——评罗素的历史观	251
从思辨的到分析的历史哲学	277
沃尔什和历史哲学	291
沃尔什和历史哲学补论	301
历史和历史解释——从德雷的新探索谈起	315

“从身份到契约”——重评梅茵的公式	339
自然权利的观念与文化传统.....	355
卢梭和他的《社会契约论》.....	373
评柏克的《法国革命论》——两百年后的再思考	377
天赋人权与人赋人权——卢梭与柏克.....	391
从宋初三先生看理学的经院哲学实质.....	401
略论宋学分野的来源及其历史背景	418
论王国维的哲学思想	427
略论梁启超的史学思想.....	461

书前与书后

批判的哲学与哲学的批判——序朱高正《康德四讲》.....	470
康德《论优美感与崇高感》译序.....	476
康德《历史理性批判文集》译序.....	494
帕斯卡《思想录》译序及附录	497
卢梭《论科学与艺术》译序.....	514
孔多塞《人类精神进步史表纲要》译序	520
梅尼克《德国的浩劫》译序.....	524
《18世纪哲学家的天城》译序	537
盖伦和他的《科技时代的心灵》.....	539
《历史理性批判散论》自序	543
《何兆武学术文化随笔》跋.....	556
历史坐标的定位	563
也谈“清华学派”	569

也谈对学衡派的认识与评价.....	577
回忆吴雨僧师片断.....	586
释“国民”和“国民阶级”——兼忆侯外庐先生.....	595
怀念王浩.....	603
冯佐哲《清代政治与中外关系》序.....	606
笔谈四则.....	609
历史学家、历史学和历史.....	620
《读书》通讯五则.....	623
从一本书联想到的.....	630
“中学”与“西学”——从李陵说起.....	635
原子、历史、伦理——读《费米传》书后.....	641
重提一个老问题.....	650
后记.....	655

A decorative vertical frame with a double-line border. At the top, two birds are flying towards the right. At the bottom, there are stylized waves. The text is centered within the frame.

思想与历史

历史理性批判论集

对历史学的若干反思

本文试图对历史学是不是科学以及在多大程度上是科学这一问题，做一些初步的阐释。本文认为历史学是一种人文知识（Geisteswissenschaft），而不是自然科学（Naturwissenschaft）意义上的那种科学。作为学术（知识）或科学（Wissenschaft），两者有其共同的科学规范、纪律或准则；但作为不同的知识或学科，历史学的性质便有别于自然科学那种意义上的科学的性质。历史现象和自然现象一样，乃是客观存在；但对于历史现象的认识、理解和表达（这是历史学），则是历史学家心灵劳动（或活动）的结果，是要取决于历史学家的人生体验的。

历史具有两重性。一方面它是自然世界的一部分，要受自然界的必然律所支配；另一方面它又是人的创造，是不受自然律所支配的。因此，历史学就包括有两个层次，第一个层次是对史实的认知，第二个层次是对第一个层次所认定的史实的理解和诠释。第一个层次属于自然世界，它是科学的；第二个层次属于人文世界，它是人文的。历史学之成其为历史学，全恃第二个层次赋给它以生命。第二个层次包含两个部分，即理性思维和体验能力，两者的综合就成为历史理性。理性思维是使历史学认同于科学的东西；体验能力是使它有别于科学的东西。历史学既是科学，又不是（或不仅仅是）科学；它既需要有科学性，又需要有科学之外的某些东西。科学性是历史学的必要条件，但不是它的充分条件。历史学家不但应该重视科学性，同时还更应该重视其中非科学性的成分。

通常我们所使用的“历史”一词包含有两层意思，一是指过去发生过的事件，一是指我们对过去事件的理解和叙述。前者是史事，后者是历史学，有关前者的理论是历史理论，有关后者的理论是史学理论。历史理论是历史的形而上学，史学理论是历史学的知识论。两者虽然都可以用“历史哲学”一词来概括，但大抵前者即相当于所谓的“思辨的历史哲学”，而后者则相当于所谓“分析的历史哲学”。

我们通常说的“一部中国史”，可以是指中国过去所发生过的种种事件，也可以是指对这些事件的阐述和解说。史实并不等于我们对史实的理解。事实本身并不能自行给出理解，否则的话就没有进行任何历史学研究的必要了。我们可以认为有如此这般的事件发生过，它就是历史。这个历史是客观存在着的；但我们对这个历史的认识和理解，则是仅只能在我们的思想之中进行的。它本身并不存在于客观世界之中。如果说史实作为材料乃是客观给定的，那么有关它的理论，或者说其中的道理，归根到底都是我们思想构造出来的产物。它不是现成摆在那里的，而是我们思想劳动的结果。

有人认为我们的思想就是客观存在的反映，它即使没有完全地、精确地反映客观的真实，至少也是不断地在趋近于那个真实。那个真实我们习惯上就称之为“真理”。不过，这就要涉及一部例如《真理论》之类的皇皇巨著了。就目前和我们这里的主题有关的而论，这里只想明确一点，即所谓的真理并没有一种客观意义上的定位。真理不是北极。如果你是走向北极，你可以向北走，走到了某一点，你就可以说：瞧，这就是北极，再走任何一步就都是脱离了北极而在朝南走了。但是，我们大概永远都不能说：瞧，这就是真理，你再多走一步就背离真理了。人们的认识永远是在前进的，是一个永远无休止的积累历程，它不会停留在某一点上而不再前进。它永远都在脱离它原来所已经达到的那一点，不断地在超过它自己，有时候甚至于是革命式的超越，革命性地推翻原来的体系，另起炉灶。这种情形就连最严谨的自然科学也不例外。

能说我们的认识尽管目前还没有完全精确地反映真理，但却是不不断地在趋近真理吗？北极，你可以确切地知道它在哪里，你可以确切地给它定

位；因此你虽然还没有走到北极，却可以知道你是在不断地趋近于北极。但真理不像北极，我们无法给它定位，无法确定它到底是在哪里。如果我们没有资格指着某一点说：瞧，这就是真理，再多走一步就是背离它了。如果我们无法肯定这一点是在哪里，我们又根据什么来肯定我们是在不断地趋近于这一点呢？

我们历史认识的进步或改变，是受到三个方面条件的制约的。正由于这三方面条件本身都在不断地发展和变化，所以历史学本身也就在不断地发展和变化，而不可能是一旦达到某一点就停留下来不再前进。三个方面的条件如下：一是新材料的发现。这一点的重要性是不言而喻的，无待多说。二是已往的历史事实并非就已经死去了。它们在尔后的历史发展中仍然在起作用。我们往往要根据它们的后来的效果去理解和评论它们。历史是个不断的长流，已往的史实（例如孔子）对后来直迄今天和今后的作用和影响都是不断在变化着的。从而我们对历史事实的理解和看法也就随之而变。盖棺并不能就论定。三是历史学家作为已往历史事件的解说者，要受其本人思想认识的制约。一个历史学家永远不可能超出自己的思想水平之上和感受能力之外去理解历史。或者说，一个历史学者之理解历史，要取决于他自己的水平和能力。犹忆自己做学生时，姚从吾先生（北京大学历史学系主任）总是要我们读《资治通鉴》，我读起来总觉得满书不是老子杀儿子，就是儿子杀老子，毫无趣味可言，远不如看那些缠绵悱恻的小说令人销魂。只是后来自己年龄大了些，生活体验也多了些，才愈来愈感觉到看什么小说都不如看《资治通鉴》那么真实感人，它比什么小说都更加引人入胜。世上没有人能掌握全部知识的奥妙，历史学家不是万能的，无法掌握历史的全部真实，何况人类知识又是不断进步、永无止境的。没有一个历史学家的灵心善感能够是如此的广博而又深切，足以领会全部的人类思想感情。历史终究是人创造出来的，不能领会前人的思想感情（如老子杀儿子，儿子杀老子之类），那么最多只能说他知道了（kennen）历史事实，但不能说理解了或懂得了（wissen）历史。

史料或事实本身并不能自行给出一幅历史学家所悬之为鹄的历史构图。

历史学家心目之中的历史乃是（或者至少应该是）一幅历史构图，而这幅图画最后是由历史学家的思维和想象所构造出来的。如果同样的史料或史实就自行能得出同样的结论，那么只要根据一致同意的史料，历史学家就不会有各种不同的意见了。史实本身也不能自行给出任何理论来，理论总归是人的思想的产品。历史事件之作为事实，其本身并没有高下之别，但是历史学作为对史实的理解和阐释则有高下之别，它是以史家本人思想与感受能力的水平为转移的。因此，对历史学的形成（即根据史料形成为一幅历史构图）而言，更具决定性的因素乃是历史学家的思想和感受力，而非史料的积累。各种史料都是砖瓦，建立起来一座已往历史的大厦的，则有待于历史学家这位建筑师心目之中所构思的蓝图。那是他思想劳动的成果，而不是所谓的事实在他心目之中现成的反映。

历史学是科学吗？大概这个问题在很多人看来会显得是多余的。因为多年以来人们已经形成了一种根深蒂固的思维定式，也许可以称之为唯科学观点，即一切都应该以科学性为其唯一的准则，一切论断都须从科学出发，并且以科学为唯一的归宿。只要一旦被宣布为“不科学”，这条罪状就足以把一切理论打翻在地，永世不得翻身。历史学仿佛理所当然地就应该是科学，完全地而又彻底地（正有如柏里所声称的“历史学是科学，不多也不少”）。然而，实际情形却是，历史学比科学既多了点什么，又少了点什么。历史学既有其科学的一面，又有其非科学的一面。历史学（作为一种人文学科）因为是科学的，所以它不是反科学的；又因为它是非科学的，所以它就不是或不完全是科学的。恰好是这两个方面的合成，才成其为历史学。凡是认为历史学是科学或应该成为科学的人，于此都可以说是未达一间，正如长期以来我国史学界所表现的那样。尤其是，有些史家虽然号称高擎历史学的科学性这面旗帜却没有认真朝着科学性的方向迈步。现代自然科学和社会科学的各种观点和方法，我国史学界不但很少有人问津，甚至于显得是不屑一顾。例如，量化是每一种科学的必由之径，可是它在我国史学研究中的应用尚未真正开始，这方面的研究还谈不到有什么重大成果为史学界所普遍重视。

正如在物质生活史的层次上，我国史学界对自然科学的大多数观点和方法是绝缘的；在精神生活史的层次上，我国史学界对社会科学、人文科学或精神科学的大多数观点和方法也大抵是同样地绝缘。历史乃是自由人所创造的自由事业，不是大自然先天就规定好了非如此不可的必然。否则的话，人们的“决心”、“努力”、“奋斗”、“争取”之类，就变成毫无意义的空话了。人既然是历史的主人，是所谓“创造历史的动力”，他的全部精神能量及其活动（即历史）就应该成为历史研究的核心。已往的历史研究大多只限于表层的记叙，只把历史现象归结为某些抽象的词句或概念，就此止步。但历史的主人是有血有肉的心灵，而不是抽象概念的化身或体现，历史研究最后总需触及人们灵魂深处的幽微，才可能中肯。一个对艺术缺乏感受力的人不可能真正理解艺术。但是不理解一个时代的艺术，又怎么有可能把握一个时代的精神呢？一个对权力欲茫然无知的人，大概也不大可能很好地理解古代专制帝王以至现代大独裁者的心态。他尽管知道奥斯维辛和布痕瓦尔德屠杀了多少万人，但是他还需要能充分解释（理解）何以法西斯对于异己的人们怀有那么大的仇恨（并且还煽动了那么多的德国人）？历史学家当然不需要亲自去体验那种生活，何况亲身体验历史也是不可能的事；但是，他必须有能力领会那种精神的实质，而不只是停留在字面上。多年来史学界虽然也研究过不少历史人物，但超越概念而论及他们具体的心灵活动的，仍然十分罕见。对历史学家而言，看来理论思想的深度和心灵体会的广度要比史料的积累来得更为重要得多。史料本身并不能自行再现或重构历史，重建历史的乃是历史学家的灵魂能力（Seelensvermögen）。对历史的理解是以历史学者对人生的理解为其基础的。或者说对人生的理解，乃是对历史理解的前提。对人生有多少理解，就有可能对历史有多少理解。对于人生一无所知的人，对于历史也会一无所知；虽说他可以复述许多辞句，但是历史学乃是一种理解，而决不是以寻章摘句为尽其能事的。

史料本身是不变的，但是历史学家对史料的理解决不断在变，因为他的思想认识不断在变。历史事实是一旦如此就永远如此。布鲁塔斯刺死了

恺撒，一旦发生了这桩事，就永远都是如此，永远是布鲁塔斯刺死了恺撒，而不是恺撒刺死了布鲁塔斯。但是对于它的理解却永远都在变化。例如，布鲁塔斯是个反专制独裁的共和主义者，抑或是个背叛者和阴谋家？恺撒是个伟大的领袖和君主，抑或是个野心家和大独裁者？这里，历史学本身就包含有两个层次，第一个层次（历史学Ⅰ）是对史实或史料的知识或认定，第二个层次（历史学Ⅱ）是对第一个层次（历史学Ⅰ）的理解或诠释。历史学Ⅰ在如下的意义上可以认为是客观的和不变的，即大家可以对它有一致的认识（例如，是布鲁塔斯刺死了恺撒）。但历史学Ⅱ也是客观的和不变的吗？我们对史实的理解和诠释，乃是我们的思想对历史学Ⅰ所给定的数据加工炮制出来的成品，它是随着我们的思想的改变而改变的。假如它也像是历史学Ⅰ那样地一旦如此就永远如此，那么它就不会因时、因人而异了。在这种意义上，它是思想的产物，而并没有客观的现实性。然而历史学之成其为历史学，却完全有待于历史学Ⅱ给它以生命。没有这个历史理性的重建，则历史只不过是历史学Ⅰ所留给我们的一堆没有生命的数据而已。

历史学Ⅱ也包含有两个部分，即理性思维和体验能力，二者的综合就成为历史理性。理性思维是使它认同于科学的东西；体验能力是使它认同于艺术，从而有别于科学的东西，或者不妨说是某种有似于直觉的洞察力的能力。因此，历史学既是科学，同时又不是科学；它既需要有科学性，又需要有科学性之外的某些东西。没有科学性就没有学术纪律可言，它也就不能成为一门科学或学科。但是仅仅有科学性，还不能使它成其为历史学。历史学的世界是外在世界和内在世界的统一体。我们对外在世界（客观存在）的认识需要科学，我们对内在世界（主观存在）的认识还需要有科学之外的某些东西。这里的“某些东西”，即我们对认识历史所需要的那种心灵体验的敏感性，那实质上是有似于艺术的敏感性。我们对外界的认识要凭观察，我们对历史的认识还要凭人生的体验，否则就做不到真正的理解。这一点或许可以说是科学（自然科学和社会科学）与人文学科（为避免与科学一词相混淆，我们姑称之为学科而不称为科学）的根本分野之一。

科学研究过程的本身，在价值上自始至终都是中立的。科学家作为人可以有他自己的价值观，但他的价值观并不渗入到研究过程里去。而历史研究的性质却与此不同。历史学家在进行历史学Ⅰ的研究时，在价值上也是中立的，这一点和科学并无不同，因为这时他所从事的工作就是科学的工作。例如，考订一件古物的年代，那推理方式和操作方法，其性质就完全是科学的。然而过渡到下一个阶段，即历史学Ⅱ时，那情形便不同了。这后一种工作就需要历史学家以自己的心灵去捕捉历史的精神，正如有的诗人是以自己的心灵去拥抱世界。这个过程自始至终都贯穿着历史学家个人的世界观和价值观、他的思想和他的精神。这时候对前言往事的理解，其深度和广度大抵上就要取决于历史学家本人对人生体会的深度和广度了。当然，这并不意味着历史学家在思想或感情上一定要同意或同情古人的思想或感情，但是他必须理解他们。历史学家是以自己的心灵境界在拥抱世界和人生的。在某种意义上，历史学家对过去所构思出来的那幅历史图像，乃是他自己思想的外烁。如果他是积极进取的，他所描绘的历史图像也必然是美妙动人的，如果他是消极悲观的，则他所描绘的历史图像也必然是阴暗惨淡的。

史家治史包括三个方面的内涵。第一个方面是认识史料，即上面所说的历史学Ⅰ。这方面的操作程序是纯科学的，或者说是完全科学的。第二个方面是在确认史料之后，还必须对它做出解释，这个工作是理解的工作，仅仅有科学的态度和方法是不够的。此外，还需要有一种人文价值的理想或精神贯彻始终。人文的价值理想和精神固然是古已有之，但它是随着历史的发展而发展的，它本身就构成历史和历史学的一个最重要的构成部分，甚至于是历史精神的核心。科学不能自行给出人文价值的理想和精神。它虽然不是科学，但是没有它，科学就无所附丽，就失去了依托。此外，历史学的研究在某种意义上也是人性学的研究，因此，除了科学和人文价值的理想和精神而外的第三个方面，便是史家对人性的探微。人性探微自然也是古已有之，然而，只是到了近代哲人们的手里，它才获得了长足的进步，人们才知道原来人性里面还有那么多幽微的丘壑和阴影。这种探讨有

一部分和科学（如心理科学）重叠，但大部分却是独立于科学之外的。以上三个方面的综合就构成为近代的历史学和史学思想。而每一个方面如果没有结合其他两方面，都不足以单独支撑起近代史学的大厦。我们正是凭借它们，才能分析和掌握过去的历史，而且正是因此，我们的理解才能不断前进。

所以历史研究的工作，最后就归结为历史学家根据数据来建构一幅历史图画。每一个个人、学派、时代都是以自己的知识凭借和思想方式来构思的，因而其所构造出来的画卷必然各不相同。他或他们不可能超越自己知识和思想的能力之外和水平之上去理解历史。当然，科学家之理解世界也要受到自己知识和思想的制约，不过他们不是作为思想和行动的主体的人在从事于了解自己的本性，也没有人文价值的问题，所以科学之间就有一种一致公认的规范和准则，而人文学科则没有，也不可能。人文学科（历史学）认识的主体（人）是要了解人自己的思想和活动（历史），这种了解是彻头彻尾受到他自己的生活体验、心灵感受和价值观的制约的。这就使得历史学不断地改写历史。实证派的史学家们每每喜欢标榜“客观如实”。而他们恰好就在这个“实”字上面绊倒了。历史学Ⅰ所给定的数据可以为有一个“实”，即一个大家一致（或可以达成一致）的看法。但历史学Ⅱ并没有。数据提供给我们若干个点，而我们构思所用以扫描这些个点的曲线却不止于一条。虽则它们之间也可以有高下和优劣之分，但这种区分大抵相应于历史学家对人生的知识和思想，没有哪一条有资格可以声称自己是最后的、唯一的。历史学Ⅱ本质上是一种思维构造过程，它受到历史学家个人思想的制约。

一个画家画竹，须是胸中先有成竹。竹子只是同一株，而每个画家胸中的成竹则各不相同。历史学家的成竹就是他心中所构造的那幅历史图画。他的工作的完成，就在于最终把它传达给别人，让别人也看到他所构思的那同一幅历史画卷。这里的这个“传达”工作，严格说来，乃是一种艺术表现；因此也就并没有所谓的“如实”。诗无达诂，读者所理解或感受于原诗的，未必即是作者的原意；同理，读者由阅读史书而理解的过去的历史，

未必（甚至于必然不会）就是作者所要传达给读者的那同一幅画面。同样地，无论是作者或读者所构思的画面或者是所理解的历史，也不会就吻合人们通常所假设的“历史的本来面貌”。所谓本来面貌只不过是片断的数据，而不可能呈现一幅完整的画面。所谓历史的本来面貌实际上乃是史家所企图传达给读者的那幅面貌。这里面已经经过了历史学家的理解、诠释和他的表达以及读者的理解三重炮制。而最后在读者心目中所呈现的那幅图画，才可以称为是历史学最后所得到的唯一结果。数据只是死数字，是经过了以上的重重炮制才赋给它们有血有肉的生命，使之转化为活生生的人的历史活动。这些都是由于历史理性在进行思维（历史学Ⅱ）的结果。

上述的“传达”，就是历史学的第三个方面。历史是一个故事，讲述这个故事就是历史学。但历史学只是在讲述故事，而不是历史故事本身。历史上有一个鸿门宴的故事，但我们所知道有关鸿门宴的故事则是根据史家（如太史公）的表述。而历史学家的表述则是根据他自己的理解。这样被表述的故事本身，自然也要受到史家思想的制约。可以说历史学Ⅱ自始至终都是受史家本人思想水平和表达能力的约束的。迄今为止，历史学的载运工具基本上还是日常生活的语言文字。这是一种极大的局限。以日常生活的语言文字作为载运和表达的工具，从根本上说，就还没有（而且不可能）摆脱古来文史不分的传统而使历史学跻身于科学之林（历史学不是科学，但又是科学。这里我们是就后一意义而言的）。假如将来有一天我们能找到或者发明另一种有效的符号系统来表达历史学的涵义，有如数学符号之应用于数学上那样，那么也许可望历史学能摆脱艺术表现形式的藩篱；不过直到今天它还只能不但是以艺术的形式来传达，而且也以这种方式而为人所理解，——无论是史家对历史的理解，还是读者对史家著作的理解。这种理解的性质也就是我们对于艺术作品（例如对贾宝玉和林黛玉、对罗密欧和朱丽叶）的理解。我们大概永远不会达到“历史的本来面貌”，正如我们对外在世界永远也达不到最终的真理。我们对于历史所能做到的，只是我们目前思想认为是可以满意的答案。

理性主义的思潮，曾经为人类文明史做出过了不起的贡献。都是由于

理性主义信念的引导，人类才摆脱愚昧、敢于启蒙、敢于认识，人类才有了近代科学革命和思想革命，人类历史从此步入了一个崭新的阶段。但是和历史上其他一切思想体系一样，理性主义也是有利有弊、有得有失的。理性主义之弊、之失就在于它恰好忽视或抹杀了人生中非理性成分的地位和作用。能够理性地正视非理性的成分，这才是真正科学的理性主义者。非理性的成分在人生（从而也就在历史）中，乃是同样必不可少的。人终究并不是（或不完全是）一架计算机；除了合理地运用工具理性而外，他还要受到种种心灵的、感情的、愿望的、理想的乃至欲念的支配。忽视这些因素，恰好不是一种理性主义的态度。科学地对待历史学，就必须承认历史学中的非科学成分。只有科学地承认这些非科学的成分，才配得上称为真正科学的态度。以“不科学”的罪名把科学以外的一切成分一笔抹杀，这不是一种科学的态度，而是一种唯科学的态度。真正的“科学”或“客观”，就不应该“唯科学”或“唯客观”。当代哲学中的分析派和生命派两大潮流各行其是，当代历史哲学也有分析的历史哲学与思辨的历史哲学两大潮流分道扬镳的趋势。分析的历史哲学视思辨的历史哲学为形而上学的呓语。这种批评在一定程度上有其道理。如果我们不科学地分析我们的历史知识以及有关的概念和命题的意义及其有效性，就径直武断地肯定历史的实质是什么，那诚然无异于痴人说梦。一切历史学的概念和命题，都必须先经过一番逻辑的洗炼，才配得上称为有意义的和科学的。这一点大概是我国史学界（从传统到当代）所最为缺欠而急需补课的一方面。但是历史学却不能到此为止，它终究还要继续探讨历史本身的客观性以及历史知识的客观性。思辨的历史哲学不能跳过分析的历史哲学这一步，然而历史学又并非是到此止步，而是在跨过这一关之后还需要为历史本身锤炼出一套思想体系来。如前所述，分析的历史哲学是对历史的知识论，思辨的历史哲学是历史的形而上学。只有经过知识论锤炼出来的形而上学才是真正的哲学，也是真正的历史哲学。

人文学科之不同于科学（自然科学和社会科学），就在于它的人文性。其中包括我们上述种种伦理道德的、审美的、欲念的以及个人的和集体的

好恶和偏见。历史学家永远都渗透着、饱含着种种非科学的、非纯理性的情调和色彩。即使是历史学 I 中的原始数据，也不可能完全不受到这些人文因素的加工或扭曲。历史本是无限丰富多彩的，但历史学家的知识总是有限的，他的思想不可能总结万有、包罗万象。他的历史构图注定了只能是限于一隅，他那宏观的世界历史构图充其极也只能是一孔之见的管窥蠡测。历史学家应该在自己的无知和无能的面前低下头来，这会有助于历史学家提高自己的思想境界，而且这也就会有助于历史学家提高自己的历史理解，因为历史理解是以理解者的思想境界为转移的。所以未经批判的、武断的决定论，就是对克里奥女神最大的僭越和不敬。以往号称是懂得了历史的历史学家们，不知有多少豪言壮语式的历史预言都相继一一破了产——这正是克里奥女神对于无知与狂妄的惩罚。历史学家的理解终究只能是限于他本人的体验与思想的范围之内、他本人所可能思想与理解的经验对象之内，他那历史构图只能限于他的思想水平之上，他的表达只能限于他的表现能力之内。读者则只限于以自己所可能的理解和感受去接受（或改造）他的陈述。历史事实是客观的，但对历史事实的认识和理解则是人的思想的工作。那既不是天生来就有的，也不是客观世界所给定的，而是我们心灵能力所构造的。

什么是历史？什么是历史学？历史知识和理解的性质是什么？倘若不首先认真考虑并确切回答这些问题，就径直着手研究历史；那种历史知识就必然是盲目的而又混乱的，有如盲人摸象。那样的历史学就连所谓“科学的”历史学都谈不到，更遑论“人文的”（它是科学与非科学兼而有之，所以是超科学的，但不是反科学的）历史学了。当代我国史学界有人喜欢侈谈中国历史的特点以及人类历史的普遍规律之类，而对于作为其先决条件的，即什么是历史的和历史学的本性和特点，却毫不措意，这又怎么能够把历史学和历史认识建立在一种健全的基础之上呢？历史理性批判这项工作乃是历史学研究的一项前导或先行（prolegomenon），不首先进行这项工作，历史学就等于没有受洗礼，就没有资格侧身于学术的殿堂。我国近代的新史学，从梁启超、王国维一辈奠基人算起，迄今恰已满一个世纪，

马克思主义理论之作为我国历史学的主导（至于号称马克思主义的，究竟是不是，以及有多少是马克思主义，则另当别论），亦已有半个世纪之久。其贡献是有目共睹的，缺欠和不足则有待于我们继续前进和超越。历史学家不应停留在前人的水平上，原地不动；而前进的第一步就应该是认真反思历史和历史学究竟是什么？

历史哲学之区别为思辨的和分析的，并非是说这两种路数的区分就是穷尽的和互不相容的。相反，在历史学中，史实和对史实的理解以及对这种理解的反思，在历史学家的思想意识里是交互为一体的，它们统一于历史学家的人文价值观，而任何人文价值的理想（如人人平等）都只是一种形而上学的假设，它不可能由经验加以证实和证伪，它也不是一种可能经验的对象，所以也就不是历史或历史学的对象。然而它（或它们）对于历史学却是不可或缺的前提。没有这个前提，就没有历史学家的思想，而历史学也就无由成立。对于这种前提，任何纯理性、纯科学或纯技术的操作都是无能为力的。那些操作可以有助于澄清我们的思路，但不能提供给我们思想或价值观。那些操作并不干预人文价值的理想，双方各自独立、并行不悖而又互不干涉。但历史学之成其为历史学则恰在一切操作既已完成之后，最后还要联系到并归结为人文价值的理想。一切历史和人们对历史的体验（历史学）都要由历史学家的人文价值的理想加以统一。在这种意义上，每个历史学家首先都是一个历史哲学家，历史学的对象是一堆史实，历史学家则是用自己的哲学按自己心目中的蓝图把这一堆材料构筑成一座大厦。因此，历史学家就其本性而言，就既不可能是实证主义的（科学的），也不可能是理性主义的（逻辑的）。对历史的理解，取决于历史学家对人性（人所表现的一切性质）的理解，其中既有经验的因素，又复有非经验的因素；这两种因素大抵即相当于人们确实都做了些什么（史实）以及人们应该都做些什么（人文价值的理想）。一个艺术家对于人生和世界的理解，取决于他自己思想的深度和广度，一个历史学家对于历史亦然。通常的看法总以为所谓历史学就是（或主要的就是）历史学Ⅰ，而不知道历史学之成为历史学，其关键乃在于历史学Ⅱ，而不在于历史学Ⅰ。历史学Ⅰ是科

学，历史学Ⅱ是哲学。就此而言，历史学家的哲学思想就远比史料的累积更为重要得多。史料学不是历史学，也不能现成地给出历史学。

任何科学或学科都包括材料与理论二者的统一。历史事实一旦如此就永远如此而无可更改，但历史学（即对历史事实的理解和诠释）却必然不断地在更新。一旦我们的思想观念更新了，原来的史料就被转化为新史料并被给予新的诠释而获得新的意义。我国传统史料的积累之丰富，可以说是得天独厚，但是在现代史学理论的开拓上则未免有点相形见绌。友人庞朴先生尝谈到，历史学界今天的当务之急是史学理论的建设，我自己也有同感。理论和材料（数据）从来相辅相成。我们不应该把理论看成是现成的、给定的、永恒不变的，而历史研究的任务则只不外是再多找几条史料来填充这个理论的框架而已。科学的进步，当然包括历史学在内，这一点好像很多人并没有怎么意识到；而历史学又不仅仅是一种科学而已，同时还是一种人文学科，这一点好像就连大多数历史学家都还不曾意识到，好像是一种传习的势力在引导着历史学家们只满足于研究形而下的器，而不肯去思考自己事先所假定的形而上的道（即王国维所说的“其自身所赖以立论之根据”）；于是也就不能不受到形而上学的惩罚。历史学不是经学，它那研究不能出之以说经的方式，所以我们既不能以经讲史，也不能以史证经；但历史学同时还是一门人文学科，所以它就不能出之以实证的方式，它既不能证明什么，也不能证伪什么。（如有的历史学家喜欢说的，这就证明了什么什么云云。）历史学所研究的，一是人性所扫描的轨迹，二是历史学本身。历史学可以说是对人性的行程——那是一场永不休止的实验——的反思，在这种反思中它也必须反思这种反思本身。这里需要的是历史的一种觉醒或者警觉性，同时也就是历史学的一种觉醒或者警觉性，是历史学家对于历史以及历史学的一种灵心善感。缺少了这一点，死材料就永远不可能呈现为真正具有生命的活历史。并不是有了活生生的历史，就会有活生生的历史学；而是只有有了活生生的历史学，然后才会有活生生的历史。

历史学两重性片论^{*}

一

人是自然界的一部分。人类作为自然界的一部分，其历史当然也是自然史的一部分。正如一切物种都有它们的自然史一样，人类也有其自身的自然史。但是人类的自然史只是人类的史前史。我们通常所谓的人类历史，并不是指人类这个物种的自然史，而是指人类的文明史。这是人类历史有别于其他一切物种历史的特征之所在。一切其他物种的历史都仅仅是自然史，唯有人类在其自然史的阶段之后，继之以他们的文明史。文明不是自然的产物而是人的创造。也可以说，文明史是自然史的一种外化或异化。一旦人类的历史由自然史外化为文明史，它就在如下的意义上对自然史宣告了独立：那就是，它不再仅仅表现为是受自然律所支配的历史，同时它还是彻头彻尾贯穿着人文动机的历史。人文动机一词是指人类的理想、愿望、热情、思辨、计较、考虑、推理、猜测、创造乃至野心、贪婪、阴谋、诡计，等等。总之，是人类的思想，是为人类所独有而为其他物种所没有的思想——好的和坏的，正确的和错误的。没有人类的思想就没有人类所创造的事业，就没有人类的文明史，而只有和其他物种一样的单纯的自然史。没有人类的思想，就没有、也不可能有人类的物质文明和精神文明（或者不文明）的历史。都是由于人类有了思想活动的缘故，人类才有了文明史。在这种意义上，一部人类文明史也可以说就是一部人类的思想史，是人类

* 本文系为《西方近代思潮史》一书所写的序。

思想活动（及其表现为行动）的历史。

思想一旦出现在人类历史舞台之上，它就赋予历史以生命和生机，于是就有了文明史。思想是使人这个物种有别于其他物种的要素。或者说，人是一种能思想和有思想的动物。而思想之所以能够创造文明，那奥秘就在于思想是可以积累的。其他的物种都没有思想的积累，所以每一代都只能是简单地重复他们前一代的活动，那只是自然的或本能的活动，而不是思想的或（广义的）理性的活动。唯其是思想的或（广义的）理性的活动，所以人的知识就是可以积累的，每一代人都有可能利用此前一切文明的成果，所以人类文明就有了不断的进步。每一代人都在前人的基础之上进行创造性的活动，所以每一代人都比前人来得更加高明。自然史本身虽然也有变化，但是并没有进步可言。都是有了思想，人类文明才有可能，而且确实是在不断地进步和创新。

思想之表现为文明史，可以是在物质方面，也可以是在精神方面；而这两方面又是综合为一个不可分割的整体的。这个整体就成其为人类的文明史。所以历史学不能单纯考虑物质方面，也不能单纯考虑精神方面，而是要把二者综合为一个整体；思想史则是其中最本质、最核心的部分。物质与精神双方的互相渗透、交融和影响，我们下面还要谈到。

二

历史（当然是指人类的文明史）是人类有思想的活动的历史，所以思想史就是通史而不是专史。专史研究的是历史上人类活动的某一个专门的方面，如数学史、音乐史，等等。通史研究的则是把人类有思想的活动——没有思想的活动便只是自然史——作为一个整体来看待。思想当然是一定历史现实的产物，没有一定的历史现实作为基础，也就不会有某种特定的思想。但是反过来，现实历史也是思想的产物。没有某种特定的思想，也就不会有某种特定的历史现实。就我们所要谈论的近代思想而论，牛顿和瓦特或卢梭和亚当·斯密，固然他们的思想都是近代西方历史的产物；但

是反过来，近代西方历史也是他们思想的产物，他们的思想对于近代西方历史所起的作用和影响，是我们无论如何也不会估计过高的。没有牛顿的经典力学就没有近代科学，没有瓦特的蒸汽机就没有近代的工业革命。没有法国启蒙运动的思想，就不会爆发法国大革命那样的革命。驱动人们去创造历史的乃是人的思想。历史（人类文明史）并不是自然而然的产物，而是人为的、有目的的、有计划的创造的结果。

但是作为通史研究的中轴线的思想史研究之占有其在历史学中应有的位置，却是很晚的事。真正近代意义上的思想史研究在我国的正式确立，要从侯外庐先生有关中国思想通史的系列著作算起。至于有关西方思想史的研究，在二三十年代之交，曾有 Merz 的《十九世纪思想史》的中译本问世，此后就几乎成为绝响，再也无人问津，既没有专著，也没有译著。一些参考书目中常见的几种西方流传的著作，也都还没有中译本行世。不过近半个世纪以来，国内对中国哲学史的研究已经逐步形成一门显学，而且其范围也远远超出了专史，在很多方面都与中国思想史互相重叠，乃至有日益趋同与混一之势，甚而连太平天国和义和团也都被揽入了哲学史。其实，太平天国和义和团的理论都只是民间信仰，是不能算作哲学的；如果硬要总结出其中的哲学，那也只能是后人所强加之于前人的哲学理论而已。哲学史是专史。专史是从专业的角度考察问题的，带有很强的技术性，它考虑的是哲学问题（正如数学史所考虑的是数学问题），它并不考察人（作为历史的主人）的全部思想网络。它是从专业的角度回答专业的问题的，而不是从人类整体的发展脉络上解说人类的思想历程。当然，专史也要结合历史背景加以考察，但它所考察的并不是历史本身，而只是历史为专业问题提供了什么背景条件。例如，修筑河堤需要多少土方，这在数学上是一个三次方程的问题，它诱发了人们对三次方程进行研究和解答。数学史家只是着眼于它如何解决了三次方程，他研究的不是河工工程在历史上的作用和地位。中世纪天主教的神学家们是不谈世界观的问题的，因为世界观是圣书里面早已经给定好了的，神学家们已没有再加置喙的余地。神学家们的工作只是在这个前提之下去论证或阐发它是如何如何的正确而

已。这里就是专史和思想史的区别所在。哲学史只研究哲学观念与问题的演变，思想史的对象则是一切人文动机（人们的思想、理论、见解、愿望等等）如何参与并形成了历史的整体。思想与现实综合成为一个浑然不可分的历史整体。读者必须联系到历史现实才能理解一个时代的思想，同时又必须联系到一个时代的思想，才能理解该时代的历史现实。

专史所考察的专业问题，其本身具有独立于历史现实之外的价值，那是不以历史现实条件为转移的。例如欧几里得几何或阿基米德原理，它们虽然是在一定的历史条件下产生的，但是它们一旦产生就向产生了它们的母体宣告独立，它们的价值就只存在于它们本身，而与产生它们的历史现实无关。我们今天仍然在学习它们并且理解它们、运用它们。但是哪怕对于一个研究科学史的人来说，也并没有必要深入理解它们和古希腊史之间的关系，科学史家也只考虑它们对于科学本身发展的贡献和价值。思想史的研究则不然。它不仅考虑观念本身的价值，而且要考虑各种观念具体的历史内涵和意义。如果脱离了具体的历史网络或语境去研究它们，那么我们对它们就只会停留在字面的认识上，而没有达到真正意义上的认识。例如，历史学家在解说法国大革命的原因时，或则强调人民所受的压迫和剥削以及他们生活的困苦，或则强调启蒙运动对他们的思想启发。实际上，历史总是人们物质生活与精神生活的统一体。人民生活优裕固然不至于爆发革命，但是缺乏启蒙的觉悟，安于自己思想之被奴役的蒙昧状态，也难于爆发革命。即以法国大革命而论，难道当时法国近邻的德国人民或西班牙人民，其物质生活水平就高于法国吗？为什么恰好革命是在法国而不是在德国或西班牙爆发呢？酝酿了几近一个世纪之久的启蒙哲学，不能不说是一剂强而有力的催化剂。综观古往今来的史乘，革命并非只是在生活最贫困的时刻和地点爆发。这正是思想史或观念史（history of ideas）所要研究的课题，但它不是专史的课题。专史不能代替思想史，正如思想史之不能代替专史。

思想史所论述的是人们的想法和看法，包括最广泛意义的世界观和人生观。这正是人之异于禽兽的所在。因为人的一切活动（也就是历史）都

是有思想的活动；在这种意义上，我们可以同意“一切历史都是思想史”的提法。历史抽掉了思想，就不成其为历史。单纯的自然史并不是历史，即不是我们通常所谓的历史（即人文史或人类文明的历史）。人是有思想的动物，人类的历史是贯穿着人的思想活动的历史。正因为思想史的这种特性，所以它不是任何专史，如哲学史或数学史等等。哲学或数学当然也是思想，所以也属于思想史的范围，但是思想却并不必须采取哲学的或数学的（或其他任何专业）的思维形式。古希腊谚语说：上帝以几何规范了全世界。世界上的一切事物都必然要符合几何学的规划，这当然是对的。但是我们却不能用几何学的规则或者万有引力定律或其他任何规律来解说历史，因为历史毕竟是人的创造物，是人的有思想、有意识的创造物。贯穿着人的全部物质的和精神的活动的的是人的思想的整体，这就是我们所谓的思想史。

一个历史时代的思想活动，总会表现为诸多方面，但在许多方面之中我们又往往发见有某种或某些总的趋势或倾向，可以称之为潮流或主流。这就是人们所说的思潮，或者大致上就相当于德国史学家所喜欢用的 *Zeitgeist*（时代精神）一词。中国近代曾经经历过许多次巨大的历史动荡或变革，每一次都可以说有一股强而有力的思潮或时代精神荡漾其间。这种现象，古人也称之为气数转移，其实那不过是少数人率先登高一呼，他们的呼声响应了时代的要求，于是数十百万人就风起云涌，汇为巨流，思想也就由学术圈子扩大为一个时代的潮流。从专业的技术角度而言，有些可能谈不到什么哲学（例如前面提到的太平天国和义和团）；但就思想史的角度而言，它们都是一个历史时代的重大见证。属于同一个思潮的，不仅有观点和见解相同的人。有时候也会出现这种情况：貌似针锋相对或截然相反的两个极端，却都属于同一个思想潮流的不同侧面；这倒更会有助于我们看清楚一个时代思潮的真相所在。例如在一个极其动荡的时刻，往往会同时出现两种极端：一种是极端激进，要砸烂一切，从头开始；一种是极端保守，要维护一切现状，万世不变。其实，双方有一个共同的出发点，那就是对现状的任何可能改善或进步的绝望心态，结果双方都是要复

古，要把一切推回到原点上。他们都不大相信人类的思想文化是不断积累的。

三

人类的思想文化不妨划分为两类，一类是积累的，一类是非积累的。科学技术是一代代层层积累的，愈积累就愈丰富也愈高明。这一点在历史上是灼然无疑的。没有 17 世纪的经典物理学，就没有 18、19 世纪在它基础之上发展出来的分析学派，而没有 18、19 世纪分析学派的成果和贡献，就没有尔后 19、20 世纪之交的物理学革命。但是历史中的人文成分是积累的呢，还是非积累的呢？后人的道德、伦理、审美情操和心灵境界，是不是也由于代代积累而一代胜于一代呢？对这个问题似乎不如前一个问题那么容易地给出明确的答案了。

属于人文范围的成分，大抵也可以分为两类：一类是涉及知识性的和技术性的，一类是涉及非知识性和非技术性的。前一类是可以积累的，后一类则否。属于后一类的是个性的创造、个人思想与风格、人格修养、道德情操与心灵境界，这些是不能继承的，所以是无法积累的。

爱因斯坦比牛顿高明，牛顿比伽里略高明，一代胜过一代；这是毫无疑问的，因为知识是积累的，后人总比前人高明。但是今天作诗填词的人却未必就比李杜晏欧的境界更高；高谈修养或精神文明的人，也未必就比 2000 多年前颜回一簞食、一瓢饮来得更高，因为这方面是非积累的。这后一方面每一个人都必须是从头开始，薪尽则火熄，是不可能传给后世的。例如，在艺术和哲学中就都包括有这两类成分。没有巴赫、莫扎特，就没有贝多芬；没有贝多芬就没有 19 世纪古典音乐的一系列大师。他们有许多知识性和技术性的东西是代代积累的，但是他们每个人的人格、品性和思想境界却是完全个性化的而又各不相同的，在这方面没有积累的问题。再如在哲学上，没有经验派和理性派，也就没有德国古典哲学；但是当时的每一位德国古典哲学家又是完全个性化的和各不相同的。就思想文化的积

累和继承而言，砸烂或抛掉一切已有的成果，在理论上是错误的，在实践上是行不通的，在感情上则是虚无与绝望的心态的表现。如果借用当今的一个流行术语，抱有这种情怀的人不妨称之为思想上的“旁客”（intellectual punk）^①。只有对人类的历史文化，因而同时也就是对自身丧失了信心的人，才会沦为思想上的“旁客”。他们既不接受人类历史文化的滋养，也不是人类历史文化的传承者，他们属于垮了的一代。事实上，所有形形色色的独断论者、唯我独尊论者，均可以作如是观。他们一点也不比他们所要打倒的对象更加仁慈，更为无害。这种虚无思想的发展，结果只能是使人类文化倒退到文明史以前的蒙昧状态。人类思想文化的前进只能是靠继承发展和不断创新，而绝不可能以任何方式彻底砸烂。谈到思想史研究的社会功能，则怎样珍惜和运用这份人类历史文化的宝贵遗产，应该是其中最为重要的一个部分。

我们可以承认，属于人文范围的，既有积累的部分，也还有非积累的或不可积累的部分。这后一部分大抵涉及人们的价值观、道德取向和人生境界。它们之间的高下和优劣，往往难以进行比较，有时候甚至根本是无法比较的。诗人陶渊明曾着力描写了一幅桃花源的生活，把它美化为自己的理想国。那里的人们竟然“乃不知有汉，无论魏晋”。但是哲学家康德却不赞成这样的理想国，他认为天生我材必有用，而一种阿迦狄亚式（Arcadian，亦即桃花源式）的生活，却只能使人安于怠惰，无所作为，所以无法激发人们天赋才智的充分发展，因而就是不可取的。这两种不同的价值观和理想国，究竟哪一种更优越、更美好、更值得向往呢？以斗争或进取为乐的人大概愿意选择康德的那一种，而以淡泊和宁静为高的人大概愿意选择陶渊明的那一种。我们可以找到无数这类事例来表明，在涉及价值观的问题上是无法进行比较和评价的。我们很难说，哪一种就更值得向往。

① 这种“旁客”往往是五颜六色、装束怪异的青年们，百无聊赖地聚集在街头；他们是思想上垮了的一代。

就可积累的文化而言，人类历史的进步是毫无疑问的；物质方面的如飞机、汽车、电讯、传媒等等，精神方面的如科学、哲学的许多研究以及种种艺术表现手段都是日新月异，为古人梦想所不能企及的。然而人类的精神境界也是在不断进步、今胜于昔吗？古人看见一个孺子跌入于井，还不免有恻隐之心前去救护，今天不是也还有报道有关见死不救的事例的吗？孔夫子听说马厩失火，只问人，不问马。今天一个仓库失火，记者大加报道和表扬的却是为了抢救财产而牺牲生命的烈士。也许两种不同的态度各有其道理，那只取决于该选择哪一种价值坐标：是人道主义的（仁者爱人），还是集体主义的（无条件奉献自己的一切）。一个原教旨主义者要把自己的一切毫无保留地全部献给某某人或某个组织；而在一个人权论者的眼里，则个人的天赋权利乃是绝对不可剥夺的和不可转让的。双方的前提假设不同，他们之间并没有一个共同的尺度或坐标。在这方面，人类大概永远也无法找到一个可以进行推论的共同前提和共同尺度。不同的文化精神和不同的价值观，往往是不可比较的。问题的症结就在于道德或精神境界并不是积累的，所以它的发展过程就并不发生今不如昔或今胜于昔的问题。因此在有关积累性的思想文化方面，我们可以有一个坐标来衡量孰高孰低，孰优孰劣。而在非积累性的方面，因为人们不是在前人的基础之上更进一步，所以我们只能承认这里存在着不同的参照系，其中没有一个有权声称自己是唯一正确的。我们如果不能同时看到文明史进展历程的这两个方面，就不免有失于片面性的危险。如果我们能从阅读人类思想史中知道有更多的各种不同的思想、思潮和思维方式以及价值观念，这虽然未必就能使我们更有智慧，但至少可以使我们在古往今来的各种思想面前更加谦虚，更少一点自以为是。这可以有助于提高我们的精神境界。人类的进步应该不只是物质文明的进步，也还有精神文明的进步。然而仿佛是近代物质文明进步的步伐太快了，精神文明似乎跟不上去，望尘莫及，于是便出现了各式各样思想意识上的问题，使得人们往往有惶惑、苦闷和莫知所从之感。

四

众所周知的一个基本历史事实是：在古代，中国文明曾经在世界历史上居于领先地位，她和古埃及、古巴比伦和古印度并称为人类的四大古文明，再加上较后起的希腊、罗马一起，代表着人类古典文明的高峰。但是后来，其他的古文明，埃及的、巴比伦的、印度的、希腊、罗马的都告衰歇，或则是被吸收入别的文明，或则是从此光沉响绝。其间唯独有中国的文明一直延续下来，不但迄未中断，而且还不断发展，出现了尔后中世纪的汉唐盛世和宋代灿烂的文化。这一人类文明史上独一无二的现象，堪称一大奇迹。在此后漫长的中世纪，中国文明仍然在世界历史上遥遥领先于其他一切文明，其间也许只有阿拉伯文明差可望其项背，而此时的西欧则正处于所谓“黑暗时代”。

然而同样为众所周知的历史事实是：到了近代，中国落后了，比起西方来是落后了。近代科学在中国的出现要比西方晚了两个世纪，近代工业比西方晚了两个世纪，近代的意识形态或思想体系大体上也要比西方晚两个世纪。西方的近代化过程要从16世纪算起，中国近代化起步要迟至19世纪末才正式开始。据有人说，那原因在于中国资本主义的不发达，但又据说中国资本主义在16世纪已经萌芽了。按马克思本人的论断，西欧资本主义的萌芽在15世纪末散见于地中海沿岸的若干城市，到了16世纪的最初30年就已大规模发展起来。然则，中国资本主义的萌芽何以竟迟迟不能开花结果乃至长达4个世纪之久？当然，我们也可以反问，不开花结果的，究竟能不能算是萌芽？

中国何以以及怎样由先进而沦于落后的这一历史事实，是值得考虑的。通史的分期通常是三分法，即古代、中世纪和近代。三代各有其不同的思想文化，并非仅仅是时间上距离的远近而已。当近代的思想意识觉醒之后，西方知识分子自以为自己是启蒙了的，而把过去漫长的中世纪视之为愚昧和黑暗，他们转而从古典的古代去寻求某些文化传统，由此开辟了一个崭新的历史时代，即近代。古代、中世纪和近代的区别，在当时人们的心目

之中非仅是指时间的远近，而尤其在于它们精神面貌的不同。中国历史上所缺少的正是这种意义上的“近代”，也就是缺少了一个拥有近代物质文明和近代思想意识的历史时代。中国历史如果也想步入近代，就必须的经历一番近代物质文明与近代思想意识的洗礼，这就是所谓“近代化”的内容。我们今天所使用的“现代化”一词，其实是包括了两个步骤在内的，第一步是“近代化”，待到“近代化”已告完成之后，便是下一个阶段，即“现代化”。

一个社会的形态和性质，是由其生产关系所制约的，而生产关系又是随着生产力的发展和变化而发展变化的。在生产力和生产关系二者的综合体中，即在生产方式中，生产力永远是最活泼、最积极、最主动的因素。而在生产力之中，科学技术又是第一生产力。所以大体上，有什么样的科学技术，就会有与之相适应的社会形态和思想体系。在历史发展的过程之中，最显著的变化首先就表现为科学技术。人类有了农业，就有了定居生活和传统社会；有了近代的科学和工业，就有了近代社会和近代思想。近代史稳固地占领了历史舞台，是和17世纪的科学革命和18世纪的工业革命分不开的，由此而形成了近代社会生活与近代精神面貌。近代社会有它自己一系列独特的、与传统社会迥然不同的思想意识。近代科学技术之高速度与加速度的发展，是古代、中世纪传统所无从梦想的，它那与之相应的政治社会和思想意识也是前人所未尝梦见的。就思想史的角度而言：宇宙的无限性及其运动的规律、机械论、分析的方法、进化论、个人主义以及由此而产生的人权论、人民主权论、自由主义、理性主义、科学主义、实证主义、社会主义等等思潮都是由近代化所产生的，而为传统社会所不可能出现的。但是西方近代化的产物，并不必然就是一切民族的近代化过程所必不可少的一环。这是摆在中国近代化过程面前的难题。西方历史近代化过程所出现的一切事物，中国在她的近代化的过程中并没有必要全盘照搬，这样做不但是不可取的，也是不可能的。因为它的移植总有一个适应于本土的过程，那当然也就是一个改造西方舶来品的原装的过程。问题是在西方的近代化过程，必然有许多西方的因素夹杂其间，那些因素并

不必然的是为其他民族所需要的。但是在西方的近代化的过程中又必然有许多近代化的因素，这些因素是为一切民族的近代化所必不可少的。这后一点在科学技术的层次上表现得特别明显。当然，某些社会体制的思想理论也是必不可少的。这就需要比较历史学进行深入的探索了。

以下我们将简略地回顾一下近代西方历史发展过程中的某些重要的思潮。它们都是西方近代思想中的重要组成部分，但并不一定就是思想近代化的必要条件和内涵。没有它们之中的某些就不成其为近代思想，但是没有它们之中的另外某些并不就不成其为近代思想或近代化的思想或思想的近代化。我们应该仔细分辨其中哪些对于近代化是有普遍意义的，因而是必不可少的，哪些并不具有普遍意义而是西方所特有的，因而对近代化就并非必要的。这里既需要有科学判断，也需要有价值取舍。我们只能希望努力做到忠实于其原来思想面貌的介绍，而尽量不作价值判断。不过，人文学科的特点之一也许恰好就在于它有其不可离弃的价值观贯彻始终，而不可能做到像是自然科学那样纯客观的探讨。

五

人类的知识是一个不断积累的过程，所以总的说来总是后胜于前，今胜于昔的。这是人文史之有别于自然史的所在，这就保证了文明——至少是在物质方面以及诸多社会生活和学术思想方面，虽然不见得是在道德伦理和心灵境界方面——的不断进步。自然史的演进只是客观的事实，其间无所谓高下之别；但是人文史或人类的文化——至少有许多方面——是可以比较的，大抵是从较低朝着较高的水平演进的。从这个角度来说，也许人类文明之由传统社会步入近代社会乃是一个必然的趋势；因为当它积累到一定高度时，它就会突破传统而进入一个更高的级别，即近代。尤其是当近代文明已由西欧一隅扩展到了世界范围时，——这场扩展应该承认是一个不可避免的世界历史趋势，——全世界所有的地区就都被迫也被纳入近代化的进程。这是一种不可阻挡而又不可逆转的世界历史趋势。这场

世界性的近代历史进程应该从 15、16 世纪之交的西欧算起，而由文艺复兴、地理发现和宗教改革三场同时在改变世界历史面貌——从传统步入近代——的运动正式揭幕。对于这样一场世界历史性的大变革，也许在全世界的所有民族中要数中国文化及其心态是最难以适应的了。因为大体上自从有文明史以来，中国文化不但始终在世界上居于领先地位，而且和其他传统的古文明不同，她从未死去而是始终绵延不断地在成长和发展。毫无疑问，几千年来，她一直是世界上最大的而且是文化最发达的国家。这可以说明，为什么直到 18 世纪英国使臣马嘎尔尼觐见乾隆皇帝时，中国方面仍然是以天朝上国自居，而视当时的英国——毫无疑问它已经是当时世界最先进、最发达的国家——为蛮夷之邦。

为什么在 16 世纪之前，中国文化在世界上领先，而到了近代之后局势竟然发生了逆转呢？有人认为这是中国的资本主义不发达所致。然则，资本主义为什么在中国不发达或者发达不起来呢？据说是受到了落后的生产关系束缚的缘故。但是随着科学技术的发展，生产力为什么就突不破落后的生产关系的束缚呢？按理说，先进的生产力是完全应该，而且必然会突破落后的生产关系的。这里在理论上就陷入了一种逻辑上的兜圈子，似乎难以自圆其说。无论如何，从此以后几百年的漫长历史时期中，中国在近代化的进程上就落后于西方，不但在物质的层次上，也在思想的层次上。我们到 19 世纪，还在补 17、18 世纪的课；到 20 世纪还在补 19 世纪的课。直到 19 世纪中叶，我们才开始憬然于“船坚炮利”的夷人长技对中国也是不可或缺的东西。随后才开始觉悟到不单是技术层次的东西，还有基础科学也是同样需要的，于是引进了近代的声光化电和经典力学体系。到了 19 世纪末期，才又进一步认识到，在物质层面的后面，也还有社会政治体制的问题，于是提出了近代代议制的纲领，要求变法维新。同时稍后，又意识到不仅有社会政治体制问题，也还有思想理论方面的问题，于是 20 世纪初就看到大量宣扬西方思想理论的潮流，而到了五四运动达到一个高峰。不过当时所谓的民主和科学（即德先生、赛先生），其主要内容仍不出 18 世纪的人权论和 19 世纪实证主义的科学观。这一点，观乎

当时所谓的国民教育纲领和科玄论战即可知。然而无论如何，中国必须近代化却是一个不可阻挡的历史潮流。“打倒孔家店”对于摆脱前近代的传统束缚是功不可没的。当然，砸烂一切旧传统和崇古与复古一样，是永远不符合时代进步的要求的。人类的进步需要的是不断在已有的基础之上前进。人们不可能脱离文化传统而生活，也不可能局守在旧文化传统之中而生活。

六

大体上，近代化进程最关键性的契机乃是科学技术的进步及其所引发的社会生活和思想意识方面的根本变化。但同时它也造成了一种副作用，即它使得人们力争把全部人文生活都以科学为依归，无形之中形成了一种根深蒂固的（18世纪的）理性主义和（19世纪的）科学主义或实证主义。但是人们的现实生活中却既包括有理性的成分，也包括有非理性的成分。理性主义者只看到、并只承认理性的成分，而不承认其中非理性成分的合法与合理的地位，——这本身就是非理性的态度。一个真正的理性主义者必须承认非理性成分的合法与合理的地位。同样，真正的科学主义或科学态度，就必须承认人生中（例如在宗教信仰中或爱情中）某些非科学（但不是反科学）成分的合法地位，否则就不是真正的科学态度。理性或科学是人类文明（尤其是近代文明）中最重要的、必不可少的因素，没有它，人类文明不仅不可能进步，而且根本就不可能存在；但它绝不是唯一在起作用的因素。人类的文明史永远不是、也不可能是科学或理性的一统天下。崇拜理性或科学过了头，就成为理性崇拜或科学崇拜，其结果就会走火入魔而成为和各色传统迷信一样的另一种迷信。事实上，自从17世纪近代思想和近代思维方式在西方奠基以来，西方思潮就沿着两条不同的，而且互相对立的途径在开展：一条是由笛卡尔所开创的理性思维的道路，另一条则是由与他同时的帕斯卡（帕氏也是最卓越的数学家和实验物理学家）所开创的“以心思维”的道路。在近代史上，17~19世纪由于科学取得的

巨大成功及其深远的影响，似乎前者占了上风，科学似乎渗入了人们生活的每一个细胞；于是一切似乎最后都要以科学为唯一的准则和归宿。但是后一条思想路线却也不绝如缕，直到 19 世纪末叶科学发生了另一次革命，人们的观念才又开始转变。在中世纪，科学曾经是神学的婢女，为神学而服务。到了近代，情形似乎颠倒了过来，人们一切思想活动都应该成为科学的奴婢，都要以科学为其最高统治者；——这里面同样包含着对思想、对人道的一种扭曲，即要把人生的全部都置于科学的绝对权威之下。世界上没有绝对的权威，权威只能是相对于一定的领域或范畴而言的。正是针对科学的这种绝对权威的专横跋扈或者说科学至上主义，从 19 世纪末就在各个领域（甚至也在科学的领域）出现了抗议的声音，当代欧洲各派大陆哲学都可以视为它的代言人。

近代科学的腾飞同样也似乎加深了物质文明与人文价值的分裂。物质文明先进的西方，是不是在精神文化方面也优于世界其他地区，特别是中国呢？世界文明的近代化和一体化，是不是必然要排斥文化的多元论或多中心论呢？抑或两者可以并行不悖，甚至于是相辅相成呢？假如近代化和一体化就意味着一致、同一和齐一，那么世界文化将会再没有一片百花齐放丰富多彩的园地，思想和文化将会由于僵化而枯萎。整体的繁荣正是有待于其中每一个成员、每一种文化都尽量充分发挥自己的光芒。每一种文化乃至统一的世界文化，应该是一个多样性的统一体，一中有多，多中有一。其中的每一个成员、每一个组成部分都交光互影，彼此促进。秦代的思想专制、以吏为师，罗马帝国的皇权神化、定于一尊，都导致了文化的衰落，成为国家亡覆的前奏。反之，我们也可以在历史上看到各种不同文化因素交光互影的效应。假如，没有印刷术的发明，在西方就不可能有知识的下移，从而有可能使文艺复兴和宗教改革揭开近代化的第一幕。印刷术、造纸、罗盘和火药并称中国文明史上的四大发明。罗盘的西传就为地理大发现准备了极其重要的技术条件；火药的西传则使得市民阶级得以战胜中世纪封建领主们不可攻克的堡垒。从中国文明对于世界近代化所起的作用，可以看出各个民族、各种不同文化会怎样地丰富世界历史的整

体。一花独放，永远都不会是春天。一是多的综合，不是多的消亡。一寓于多，多寓于一，五音齐奏，和而不同，才能奏出一曲扣人心弦的宏伟交响乐。

要把个人、各个不同的文化综合为一个整体，就必须有一种思想上的凝聚力；当这种凝聚力形成一股强大的力量时，我们就称之为思潮。单纯靠专制主义所达成的一致是不会巩固和持久的，因为它缺乏内在的向心力：这类事例古今中外的历史上不胜枚举。但是能够成其为这种思想凝聚力的统一，又必须是能最大限度地培育只有思想自由才能带来的创造性。思想自由曾经是西欧近代化的极重要的条件，一切民族的近代化当然并不需要全盘西化，但思想自由却应不失为其中一个普遍有效的条件。对任何一个问题，人们的意见和见解必然不会是完全一致，所以越是能包涵各种不同意见和见解而达到的统一，才会是最有生命力的统一。它那生命力的茁壮就在于它那包容性的广泛。它能最大限度地吸收各种不同的营养，正有如江海之大正是以其涓滴不弃故能成其大。这里不但是民主社会的魅力和奥秘之所在，更是任何优异的思想体系的魅力和奥秘之所在。

上面所提到的笛卡尔的思想方法（*la méthode cartésienne*）和帕斯卡的思想方法（*la méthode pascalienne*）双方的对峙，在近代思想史上呈现为一幕引人入胜的景象。近代自然科学的和启蒙运动的成功直到进化论和实证主义的胜利，都可以看作是一曲笛卡尔路线的凯歌。它也可以理所当然地称之为近代化的古典思维模式。要到 19 世纪末叶这种思维模式才开始受到正面的挑战，——既在科学上（自然科学和社会科学），也在艺术上和哲学上。这是一种反上述近代古典传统的思维方式，为了方便起见也可以称之为现代化的思潮。我们只需看一下现代绘画和古典绘画的区别，或听一下现代音乐和古典音乐的区别，就会憬然于两者之间的反差之大。这一反差不仅表现在形象思维上，而尤其表现在理性思维上。这个现代化的热潮是力图在近代的古典思维方式之外另辟蹊径。近代化的思潮在其反对中世纪信仰主义思潮的斗争中，曾立下了伟大的功绩。但是它自己一旦占有统治地位以后，它也同样地不能容忍任何不同意它那理性思维路线的垄断

地位的意见。理性和科学当然是近代文明所必不可少的，是应该极端受到珍视的。但是正当的理性和科学，也必须承认非理性和非科学的因素在人类历史中的地位和作用。非理性和非科学并不是指反理性和反科学，而是指理性的科学领域之外的东西，因为理性和科学并不能包揽、包办或囊括历史和人生的一切。非理性和非科学的各种成分，同样也参与了历史的演出和人生的活动。

无论如何，在承认近代的古典思想对人类文明史所做出的史无前例的贡献的同时，我们也必须承认它也有它自己的局限；它那局限性就在于它并没有能认识自己的局限。结果是中世纪圣徒们的信仰崇拜到了近代就变成了理性崇拜，在法国大革命时期甚至于法典化和仪式化成为罗伯斯庇尔对“理性”神的宗教崇拜。对科学的宗教式的崇拜其本身就是反科学的；或者说理性崇拜或科学崇拜的本身，就是反理性和反科学的。因而这一现代化的思潮，在一定意义上正是对近代化的古典思潮的一种反弹或反拨。

我们在考察近代化的思潮时，也不妨预料：未来的现代化思潮如果想要取得健全的发展的话，它将不会是简单地全盘否定理性与科学和一切近代化的思维方式，而是趋于更高一级的综合，把理性的思维和非理性的（但不是反理性的）思维双方更完美地结合在一起，而无片面化的偏颇之弊。

七

正由于中国传统的文化几千年来一直处于世界领先地位，所以自然而然地培养成了她自高自大睥睨群伦的心态；到了近代一旦面临“两千年未有之变局”——遇到了不仅在武力上而且在文化上高出于自己的对手时——她的心态就怎么也无法调整到位了。从某一个角度而言，一个半世纪以来中国历史的症结也可以归结到一点，即怎样设法摆正她自己对外（主要是对西方）关系的位置，不仅在政治上而且在文化上。摸索到这样一个正确的位置并不是件容易的事，往往总是从一个极端跳到另一个极端，她

的 100 多年的历史就表现为一幅在两极之间摇摆的历史，在仇洋排外和崇洋媚外、自高自大和自卑自贱两极之间的反复摇摆。从某种意义上说，中国近代史与近代化史的问题就出在这里，即总是摆不好自己的地位。到了现在，中西思想文化正面的交流和冲撞又面临一个新的阶段，再要回到闭关自守的老路上去，看来是不再可能了。是不是我们在心态上也应该更加成熟而不再在片面化和极端化的误区之中摸索了呢？

从近代中西思想文化接触的一开始，中国方面就陷入了一个形而上学的思想误区而不能自拔，即她给学术思想划定了一条截然不可逾越的分界线，认定了有所谓中学、西学之分。应该承认学术与思想可以有高下之分，优劣之分，正确与错误之分，但在本质上并无所谓中西之分。假如说有所谓的中学、西学，那只能是指某种学术或思想是在某个特定的时间、地点和历史条件之下形成的，而在任何意义上都绝不意味着它在本质上是专属于某一个民族的文化所独有的。几何学是希腊人的创造，代数学是阿拉伯人的贡献，但是我们没有任何理由说几何学是“希学”或代数学是“阿学”。明末徐光启学习利玛窦所传入的几何学，并没有遇到什么不可克服的困难，从此几何学就加入了中学行列。直到今天，所有的中国中学生都在学几何学，而且学得很好。船坚炮利、声光化电之学，固然最早出现于近代西方，但是并没有理由说它们是西学，因为别的民族也完全可以赶上并且超过他们。近代经济学诞生于英国，但不能说它是“英学”。近代人权理论鼎盛于法国，但不能说它就是“法学”。仁义道德和三纲五常也并不就是“中学”。德国古典哲学家也大谈特谈仁义道德，而西方中世纪的学者们也在大肆弘扬君权神授的理论，并且在生活中推行男尊女卑的实践。即使是当今的思想也不例外。法西斯主义源出于意大利，但是随后德国的纳粹主义也被认同是法西斯，而中国的蒋介石政权和“四人帮”也都被认为是封建法西斯专政；可见法西斯主义也并非就是“意学”或“西学”。由于从一种错误的形而上学观念出发，好像中学、西学双方本质上是不可变更的实体，其间有一道不可逾越的鸿沟，双方之间就像是吉卜林（R. Kipling）诗句所说的：“东方是东方，西方是西方，它们永远也不会汇合。”

从这样一个毫无根据的前提出发，就引向了形形色色纠缠不清的思想死结。只要我们抛弃这一荒诞的前提假设，许多毫无意义的争论就可以迎刃而解。

各个民族的思想是否有其先天的或本质上的差异？这个问题似尚有待探讨。不过，它们之间有时代性的——大抵上亦即传统的和近代化的——差异，则是明显的事实。传统社会是一个集体主义的时代，近代社会则是个人主义的时代。由传统走入近代，就是所谓的“从身份到契约”，在思想体系上则是走出集体主义而步入高扬个人价值的时代。近代所谓的“天赋人权”，如经典性的文献中所标榜的生命权、自由权和追求幸福之权等等，所指的都是个人的权利；这种权利被认为是天赋的、神圣不可侵犯的、不可剥夺的和不可转让的。而在集体主义的思想体系中则个人首先是从属于集体的，个人的一切必须无条件地奉献给集体就成为一种天然的义务。在中世纪，一切都赋有（或者被赋予了）神圣性，从中世纪走入近代也就是由神圣走入世俗。然则，历史由近代步入现代，是否意味着又得回到集体主义去呢？索罗金（Sorokin）的历史哲学就认为历史的旅程又将从世俗性的个人主义回归到神圣性的集体主义，——他的术语叫作从感性的（Sensate）的文化再回到理念的（Ideational）文化。这很可能只不过是个人对近代文明失望之余的一种揣测或向往。然而如果我们面对当今历史时代禅递之际的大变革，而仍然回过头去采取 100 多年前我们先人那场中西之分与体用之争的大辩论的立场，那就未免显得有点幼稚，甚至于滑稽可笑了。今人的身体不宜再穿着古人的服装，今人的思想也不宜再穿着古人的服装。当时所谓的中学和西学尽管有其颇为明确的具体内涵，但那不过是时代不同的产物而非中西不同的产物；更何况时至今日那些具体的内涵早已不复存在了。我们不应该再在所谓中西体用这类的假问题上面继续纠缠不清。

一个民族的历史毕竟是一个统一的整体。千百年所形成的生活习惯、价值观念和思想方式，比起近代以来日新月异的科学技术和物质生活的进步，总不免是一种消极的、滞后的因素，总不免有赶不上时代步伐之苦。

所以相对于传统社会而言，近代思想所面临的最迫切的问题之一就是如何弥缝飞速的物质进步和人文价值牛步迟迟二者之间日益加大的差距。传统社会进步的节奏是缓慢的，与之相应而形成的种种思想意识也是相对地稳定的。假如近代历史不能解决这个日益加大的差距，那么近代化的文明就有陷于自我分裂和毁灭的危险。近代化必须要能做到使上层建筑和物质基础二者之间大致保持同步，否则它就会在自己亲手所建造的迷宫里迷失自己正确的道路。思想史的研究自然无力只手担当如此之重大的一项任务，但是它可能有助于丰富我们的知识和智慧。如果我们能从世界历史的角度来看，那么所谓中学西学的体用之争，倒不如说是传统与近代化或近代化自身内在的矛盾之争。

思想和现实构成为一个整体，这就是所谓的历史及其内涵。思想是历史的产物，但是它一旦形成之后就不但宣告自己的独立，而且还参与创造历史并成为历史的一部分，所以它不仅仅仅是消极地、被动地单纯反映现实而已，而是积极参与着创造现实。它一旦脱离母体，就获得了自己独立的生命，它也就在某种程度上遵循着思想自身的逻辑线索在发展。甚而思想家的个性、风格、气质和情操也必然影响到他的思想的构成。所以我们也应该从多方面或者说全方位地对思想史进行考察。既然思想也参与历史的演出，而历史又总是不断在发展和变化，故而思想在不同的时刻所起的作用也不相同。随之而来的结论就是：我们对前人思想的理解和评价也并非一成不变，而是要根据后世的或当前的尺度或坐标为古人及其思想定位。我们是根据自己今天的认识和理解在观察和评判过去的。不这样也是不可能的。

但是以今衡古也遇到一个理论上的难点。历史学并不是一门实证的科学，你无法进行可控的实验来证实它或者证伪它。眼前就有一个现成的例子。东亚国家大多具有悠久的儒教文化传统，近年来东亚地区经济起飞，于是号称新儒家或现代儒家的人们就论证：是儒家思想促进了这些地区的现代化。但是，是不是同样也可反过来论证：正是由于长期受儒家思想的影响，所以它们迟迟未能大踏步迈上近代化和现代化的大道；而又正是由

于到了现代，儒家的统治衰落了，东亚的经济才得以腾飞。双方的不同论断大概是无法由辩论来解决的。过去的思想的影响也是不断在变化着的，并非是一旦如此就永远如此。我们的思想日新又新，我们对过去的理解也日新又新，所以历史学就永远不断在改写过去的历史。今人可能视古人为荒唐，古人从他们的前提出发，也同样可能视今人为荒唐。今人以为无限地忠君孝亲是愚忠愚孝，古人则可以认为无父无君是禽兽也，真是罪该万死。许多类似的论断和道德信念，彼此相异或相反，看来并没有一个共同的基准标尺。它们可以各自有其不可动摇的而又无需或无法验证的前提假设。有一个谚语说：“趣味无争辩”，事实上信念也是无争辩的。于是剩下来的就只有一种纯形式的共同尺度，那就是一种思想理论越是能容纳可能之多的不同思想内涵就越值得尊敬。现代化的思想如其能够健康地发展的话，就必须一方面尽最大可能吸取已往各种思想的智慧，一方面又在此基础上不断地开拓创新。没有继承就不可能有进一步的创新；同样，没有创新，思想文化就会停滞僵化而丧失其生命力。新的总是从旧的里面产生的，但又不仅是原有的、旧的之简单的重复。思想文化永远是全人类的共业，——尽管其中每个人或每个民族的贡献或大或小、或多或少、或直接或间接。

就物质层次的历史而言，事物的发展有其必然的规律；但就人文层次的历史而言，则其发展并没有物质事物发展那种意义上的必然规律；——否则历史就不是人的创造而是上帝或大自然所预先规定的了。现代化的历史学正在要求人们放弃前一个时期近代化史学思想所要求于人们的，对所谓历史规律也像对自然科学规律那样的无限崇拜和无限信仰。如果我们能破除近代以来这一根深蒂固的迷信，也许我们就能更好地审视并解答我们当前所考察的问题。有时候，人生之模仿艺术远过于艺术之模仿人生，如果我们把思想史也看成是一门艺术，那么或许也有时候是人生之模仿思想史远过于思想史之反映人生。以历史上的英雄人物作为自己的人生理想，是常见的事。一个人的思想更多地也许只是模仿前人的思想更甚于创造自己的思想。因此，过去的历史就并非是死去的化石而是今天仍然融化在我

们的血液里，落实在我们的行动中。现在是从过去之中成长出来的，过去就活在现在之中。没有过去的思想，也就没有今天的思想。

在近代化的行程上，是西方思想曾经领了先，这对于中国思想的发展既是一个挑战，也是一个机遇。问题全在于我们怎样善于吸收和利用一切前人的成果，在近代化和现代化的进程中开创自己思想上的新局面。

原载《史学理论研究》1998年第1期

历史两重性片论

一

近代西方思想在 18、19 世纪达到了这样的一个高度，以至于人们真诚地相信思辨理性和科学正在把人类带入一个地上的天堂。从孔多塞到斯宾塞都深信不疑并且期待着人类正在一往无前、义无反顾地渐入佳境。但是 20 世纪的第一次世界大战粉碎了这种乐观主义的美妙梦想。恰好在这个关头问世的斯宾格勒《西方的没落》一书，与其说是一个历史哲学家的推论，不如说是一个悲观主义者的一曲感伤的挽歌。第一次世界大战后，梁启超去了一趟欧洲，归来写了一篇《欧游心影录》，慨叹西欧科学万能之迷梦的破产，是一篇对当时西方心态的写照。梁老先生不失为思想界一位感受敏锐的先行者。然而由于当时中国近代化的进程落后了一步，当时所需要的仍然是上一个世纪的思辨理性、民主和科学。于是，在随之而来的科玄论战中，宣扬生命哲学的张君勱就成了人人喊打的玄学鬼，诚可谓是良有以也。

人类历史就是在二律背反之中前进的，古今中外都不例外，只不过中国比西方的调子慢了一拍而已。当时对西方来说，基督死去了，19 世纪天真而乐观的科学主义和实证主义也死去了。到了 20 世纪 20、30 年代，传统的自由、民主的价值观也日益褪色和淡出，似乎正让位于某些新的激情。自从现代化思潮步近代化思潮的后尘而来，在哲学领域里分析学派、语言学派、存在主义、结构主义等等各种新学说、新理论层出不穷，使人目不暇接，但又往往各领风骚三五年。它们的生命力究竟如何？有的早已不过

是昙花一现，有的也尚待时间的考验，迄今似乎还没有一种近代思潮能够持续近一个世纪之久而深入人心的。在这个从近代化到现代化转型期的思想状态中，有哪些是西方思想史所特有的现象，又有哪些是对全世界具有普遍意义的现象？这是一个尚待解答的问题，也是一个涉及历史哲学的问题，即人类向何处去的问题。

如果人类历史的行程也遵循一条自然而又必然的规律，那么这个问题是可以解答的，是可以预见的。如果人类历史的行程是人类自己所选择、所决定的，即人类是创造自己历史的主人，那么这个问题就是无法回答也无法预见的。也许在这里，我们不妨同意历史具有其两重性的论点，即作为自然人，人的历史是服从自然和必然的规律的，但作为自由和自律的人，他又自己历史的主人，是由他自己来决定自己的取向的。作为自然人，人对自己历史的所作所为不负任何责任，但同时作为自己历史的主人，人却要对自己的历史负全部的责任。向何处去的问题，是要自己作出抉择的，历史哲学家或历史科学家是无法越俎代庖事先作出预言的。就前一方面而言，思辨理性（科学）就是必要的，是须臾不可离弃的。一些现代思想家企图彻底否定科学思维，表面上极端激进，而实际上却使自己陷入极端保守主义，事实上倒退到前近代化乃至史前的原始思维状态。

同时我们也要看到，单靠思辨理性还是远远不够的；全部已往的历史和当代的历史都可以表明，人类并没有仅仅因为科学的进步，就能保证自己的生活更美满、更幸福。美好的生活、美好的社会和美好的历史前景，并不仅仅依赖于我们必须是“能人”，还更加有赖于我们必须是“智人”，是真正有智慧的人。知识就是力量，但力量并不意味着就是美好和幸福，它也可以意味着邪恶和灾难，人类掌握核能就是一例。理想主义者不顾现实，每每流于空想和幻想，有时候直如梦呓；而现实主义者又每每缺乏理想，苟且度日，缺少为任何真正的美好和幸福所必需付出的崇高精神。思想是行动的先导，衡量一家思想时，重要之点是要看它能否找到这二者之间最佳的结合。

前不见古人，历史学不能复活古人；后不见来者，历史学也不能预示

来者。但无论如何，前人的思想和行为、经验和教训对我们不失为一种启迪，使我们对世界、对人生可以有更深的体会乃至智慧。也许这又不失为思想史的功用之所在。

二

据福音书记载，耶稣说他的天国不是在这个世界。在这一点上，基督教颇有契于希腊的思想。从柏拉图起，希腊人就明确划定了两个世界。完美的理念世界并不是，也不能等同于现实生活中的不完美的世界。这种两个世界的观念似乎从不曾为中国的哲人所认可。中国哲人只有一个世界，那就是我们所生活于其中的这个唯一的现实世界，他们的理想国只能落实到这个现实世界，而不是在任何的彼岸或彼岸的任何地方，——哪怕那是一个最能体现道体的“小国寡民”、“邻国相望，鸡犬之声相闻，民至老死不相往来”的理想国。当然，这个区分也不可绝对化。理想国在此岸迟迟不能实现，难免令人失望；但是仅仅对彼岸的憧憬又不能解决现实生活中的苦难。于是我们就在历史上随时随地都看到有二者的交叉：即使在人欲横流的时代，我们也仍然看到有伟大的精神上的执着和追求；即使在无限崇拜与信仰的时代，也仍然看到有极端的不平等和人欲横流。这是古今中外莫不皆然的。能意识到这一点，就可以使我们对历史有更深切的体会。18世纪的“哲学家”以他们理性主义的思维构筑了一座天城，他们的天城正和历史上一切伟大的思想和观念一样，曾对人类的文化史作出了不可磨灭的贡献。但同时他们的局限性也应该使今人引以为戒。一种理想被强调到极端、被绝对化，就要转化成自己的反面，博大转化为褊狭，自由变成专制，等等。我们今天应该警惕不要再犯历来思想家们所轻易犯的那种错误，即以古波斯拜火教式的思维方式，要求思想做到非此即彼、有或全无的清一色。我们应该学会正视人间的缺点和弱点，这可以提高我们的认识和境界，也是一切时代健全的精神文明之所必需。在理想和现实之间怎样保持一种最佳状态的和谐与平衡，——这应该成为衡量一切思想体系

的一条准则。

历史上总是有些乐观主义者天真地认为人性中所潜存的理性成分终将会逐步充分地发展出来，最终能克服一切阻力而步入人间天堂。果真如此的话，历史进入了近代和现代，就不应该有那么多惨痛的灾难了。人如果能听从思辨理性的引导，世界上大概根本就不会有战争。自古某些哲人们所相信的种种廉价的性善说和进化论，看来毫无理论上的和事实上的根据。当然，这并不意味着相反的观点——人性是彻头彻尾的恶——就是正确的。18世纪对于启蒙和理性的天真信仰，今天已经成为往事了；19世纪科学主义和实证主义的进步信念，今天也已经式微。继此而后在现代化的西方，各种新思想、新学说层出不穷、纷然并陈，它们之中的某些科学成分将不会失去其持久的价值，但其中不科学的成分却可能只不过是前一个时期占统治地位的思想意识的一种短期的反弹或反拨而已。

人性大致可以分为三个组成部分，即：1. 自然属性，它大体上是不变的，或者至少可以说历史还太短，不足以使我们看出它有什么变化；2. 社会属性，它是特定的社会条件之下形成的，社会在变，人性的这部分也因之而变；3. 个性，这主要是个人自身努力或者有意识地造成的。在同样的自然和社会的条件之下，各人之间的差异仍然是显著的，体现为不同的思想、性格和作风。前两种组成部分是不自由、不自主、被天赋或被环境所决定的；而个性则在很大程度上是自我造就、自我规范、自我决定或自律的，是人的创造性的用武之地。创造性当然也要在一定的基础和条件上进行，不能一空傍依，但原有基础和条件只是外部的制约，并不必然会产生出某种创造性。创造有恃于人为的、自觉而自律的努力，但机械式的决定论或进步观，却每每忽略了这一点。人的创造并不都是必然的，所以历史的面貌也并不都是必然的。创造性往往带有极大的个性，它是一场“思想的冒险”（怀特海语）。每个人各不相同，所以每个人所创造的历史也各不相同。人性中的这部分创造性，乃是历史行程中最无法预料的部分。人性的全面发展曾经是近代许多哲人（包括马克思在内）的向往，但单纯的知识或科学或善意或奉献或忠诚或热情等等，都不足以语此。看来任何现

代化的思想体系如想获得成功，就必须对此提出更高明的看法和更切实际的方案。

三

全部的人类文明史实质上只经历了两大阶段：传统社会（前近代化社会）和近代化社会。

人生来是万有不齐的，没有两个人完全一样，也没有两个集体完全一样。任何以某种抽象的道德概念（如勇敢与怯懦、勤劳与懒惰、大公无私与唯利是图等等）来概括并两分各色人等，总会难免不确切。但在人们的千别万殊之中却又并不是完全没有某些普遍性可寻，也并不是完全没有某些共同的价值取向。如若不然，社会就成了一盘散沙，无法结合为一体了。当然，每个民族、每个集体、每个人都必然有其特性，但那比起普遍性的规律和价值来，终究是第二位的、次要的。世界上不可能有脱离普遍规律与价值之外的特性；任何特殊性必须服从普遍性，特殊性乃是普遍性之下的特殊而不是普遍性之外或之上的特殊。普遍性是普遍的、必然的、放之四海而皆准的，特殊性则是特定条件下的产物，特定条件改变了，特殊性也就随之而变。总之，特殊性虽有其特殊的领域，却不能自外于普遍性的规律与价值。但是在有关近代化的进程问题上，这里也涉及一个比较难于解决的问题。

近代的西方思想文化领先于世界。西方在近代化过程中之领先于世界，是以它的近代化的思想文化为其前导的。然而其中有些具有普遍性，是任何其他民族由传统走入近代所必须采用和遵循的，又另有一些是特殊性的事例、可以各自走自己的道路，是先进的西方所不可能、也不应该强加于别的民族的。关于物质生活方面的进步，大抵可以认为是带普遍性的，是所有走上近代化道路的民族都必须遵守的，因为没有一个民族可以说自己就是以其贫穷和落后而完成了近代化的转化历程的，而要摆脱贫穷和落后，就必须依靠科学和工业，所以科学化和工业化就是近代化的必由之路。但

是要满足这些物质层次的需要，又必须有相应的社会体制与之配套，因而某些社会体制也就是必要的，如法制，如“由身份到契约”的公民社会，如较为普及的教育和相应的社会福利体系，等等。但是这些最初产生于西方的体制，是不是对近代化全部都属必要呢？还是可以有所选择并加以改变呢？比如，宪法是规范一个近代化国家制度之所必需，然而是否一定要采用三权分立的体制，抑或一元化的领导也可以行得通呢？再进一步，则建立在近代西方社会文化背景之上的种种思想体系、人文价值以及艺术观念，显然并不是全部需要的，但或许也并不是全部都不需要的或要不得的，至少还需要它们作为参考和借鉴之用。有无这些参考和借鉴，其结果是大不相同的。最初出现于西方的内燃机、无线电等等是任何民族的近代化所必需的，但是莎士比亚的诗歌、贝多芬的音乐是否也是一切民族近代化之所必需呢？一个民族自然要受自己传统思想文化的制约，要抛弃这个传统使自己全盘西化是不可能的，个人和民族永远都无法摆脱自己过去的历史。然而仍然要完全闭关自守、与世隔绝，则其结果便只会是永远落后于时代、落后于世界，连追随近代化的影子都谈不上。不学习先进，就永远要落后。一个半世纪以来中国思想文化的焦灼不安，实质上就是它在近代化进程中所引发的焦灼不安。究竟近代西方思想文化中有哪些是应该吸收的，哪些是可以参考和借鉴的，哪些又是需要拒斥的？

事实上，推动人类历史前进的，大抵要靠两种东西，一种是科学思想（思辨理性），一种是人文思想（非思辨理性）。前者是和人类物质文明的面貌紧密联系着的，后者则系于人类精神文明的面貌。但两者间并没有一条截然的分界线，它们是互为条件、互相制约的一个综合体。物质需要决定了精神文明的面貌，但它不是唯一的决定因素；精神活动也在调节着物质生活的形态。例如一项政策的制定，可以有利于或不利于科学技术的发展；又如18世纪西方所要求的只是政治的民主，19世纪的经济活动已由自由主义逐步趋向于社会计划，到了20世纪则经济民主的要求来得似乎比政治的民主更为迫切和重要。经济民主是政治社会民主的物质保证，没有经济上的民主，政治和社会上的民主就会落空。1941年《大西洋宪章》

于政治自由之外，特标“免于匮乏的自由”，可以看作是反映这种思想演变的一项正式公告。

展望未来，或许有理由可以说，由于科学的进步，世界日益紧密地联结为一体的趋势是越来越明显了，而且这个趋势看来是无可逆转的。然则是不是世界的思想文化也相应地必然要趋于一体化呢？答案是：也必然要趋于一体化，不过它绝不是以消灭各民族的各个不同的思想文化为其代价。恰好相反，一个一体化的世界恰好就在于其中的各个成员（个人、集体、民族）各以其独特的创造性而赋予它以朝气蓬勃的生命力。没有个体和个性的充分发展，集体就不会有生命力。一个美好的世界中的每个成员都应以自己的贡献来丰富它的内涵，同时在这个一体化的世界中每个成员也就反过来可以更多、更频繁，而且更方便地汲取自身以外的营养。他们可以更好地互相影响、渗透、交融和促进，在这种意义上也可以说，那将是一个在社会生活上一一体化的世界，但在思想文化上却是一个多元化的世界，因为统一不是齐一，而是多寓于一、一寓于多。一个一体化的世界将更密切地联系在一起，它有别于传统世界中那种各个独立的单细胞式的文化，但它只能是通过其各个成员各不相同的思想文化的百花争妍来充实它自己。

任何清明的理智必须放弃思想上的片面化和绝对化，过分的理想化往往不切实际，乃至流为骗局，这就要求人们的思维方式更加科学化。科学在近代已经取得了无与伦比的胜利，但是它还没能完全克服人们思想中的褊狭、愚昧和迷信，它还需更好地认识它自己的有效性的范围，承认在自己的领域之外的其他各种非科学思想的合法地位，包括道德、伦理、信念、理想、感情等等在内。现代化的某些思想往往带有反科学的色彩和倾向，这毋宁可以看作是对唯科学主义的专制的一种反抗。科学是不能反对的，也是无法反对的。科学思维方式是近代化历史进程中最伟大的因素，并获得了最可贵的成绩，在我们现代化的进程中也只能是发扬它而绝不可反对它。然而，正确地认识自己的有效性的范围，也应该属于科学和科学思想的任务。

仅仅有科学是不够的。科学只是人生和历史的构成成分之一，哪怕它是最重要而可珍贵的成分之一。人的价值以及人的历史意义（假如历史有意义的话），并不是由科学所规定或所给定的。人作为自由的主体乃是自行规定的，正因为如此，他才需要对自己的行为负责，负道德上的和法律上的责任。如果那是属于自然史的必然性之列，他就无需（而且也不应该）负任何的责任了。自然史属于必然性的领域，它的全过程（如日食、地震、山崩、海啸等等）并没有任何的目的存乎其间。我们通常问自然现象是“为什么”，那只是在问，它是“由于什么原因”而出现的，而不是问它“为着一个什么目的”。自然史本身没有目的。人文史则正好相反，它的全历程自始至终都是贯彻着人的目的，人文史没有一桩事件是没有目的的。研究自然界不能采用任何目的论的观点，否则就会像伏尔泰所嘲笑的那样，老鼠天生就是为了给猫吃的，乃至于世上的万事万物都是为了一个好得不能再好的目的而造就的。然而，研究人文历史却片刻都不能脱离目的论的观点，因为人的一切活动都是有思想、有目的的，或者说是为了实现一个目的而采取的有思虑、有计较、有计划的行动。离开目的论，我们就无从理解人文历史，正犹如有了目的论，我们就无法理解自然的历史。据说达尔文提出进化论之后，就有神学家出来反驳说，那些古老化石的遗迹就正是上帝创世纪时故意那么创造出来的。

目的是历史中的人的因素，没有这个因素，物本身是不会创造历史的。所谓历史是人创造的，亦即是由人的目的所驱动的。人通过物的手段，努力要达到人的目的，这就成其为历史。自然世界的物独立于人之外，而且与人无涉。而历史世界的物则是人实现自己目的的手段，它不是独立于人之外而是与人合为一体的。这样结合在一起的历史共同体就突出地表现为近代的科学与工业。也可以说作为历史主人的人所追求的，乃是物（科学技术作为手段）与人文价值（目的）二者相结合的最佳值。一切人文价值——自由、平等、博爱、生命权、财产权与追求幸福之权以及英明远见、大公无私、毫不利己专门利人乃至一切精神境界与道德情操，都不是、也不可能从科学里面推导出来的结论。它们是信念、是理想，而不是客观给定

的事实和规律。但是没有这样最本质的一点，人就不成其为人，也就没有人文史或文明史而只有和其他一切物种一样的自然史了。因此要理解历史，我们就需要还有科学之外以至之上的某些东西：价值、目的、理想、信念。它们不属于科学实证的范畴之内，是科学所不能证实或证伪的，却又是人生和人的历史所非有不可的东西。我们需要它们，丝毫不亚于我们之需要科学。

展望现代思想文化的前景，也许我们可以初步作这样两点设想：第一，它将是一个日益一体化的世界，但并不是一个日益一元化的世界，而是一个多元化或多极化的世界，统一性要求并且包括最大限度地发展个性；第二，除了科学的进步，它还必须努力保持人文学术的同步发展，没有人文学术的健全、发展，科学（知识就是力量）一旦失控，将不但不是造福于人类，反而很有可能危害于人类。

原载《学术月刊》1998年第2期

可能性、现实性和历史构图

科学现代化，理所当然地包括历史科学的现代化。

前现代化的历史学研究大抵是着眼于历史事实，而很少把眼界扩大到既成事实之外的一切可能性。本文的主旨在于说明史学研究的范围应该提高一个数量级，把一切可能都作为自己探讨的对象，这样才有助于促使历史学现代化。历史学的对象和范围必须突破历史事实的狭隘视野。

一

可能性是潜在，现实性是实现。构成历史学整体的是它们两者，而不仅仅是现实。

在历史研究中，如果没有穷尽一切的可能性，我们就不能很好地理解现实性。不了解它的潜能，我们就不能很好地了解它的实现。

历史的可能永远不止于一种，否则就只有必然性而没有可能性了。可能性是客体的属性，但对可能性的认识则是主体的属性。认识了可能性（而不仅仅是现实性），主观才能与客观相符合。

历史的客观存在性，就包括它一切物质上的可能性在内。作为历史主体的人，就包括他一切思想上的可能性在内。历史研究决不应只限于已经成为既成事实的东西。

历史事实只是所有可能之中已经实现了的那种可能，这在任何意义上都不意味着其他的可能是不能实现的。不能实现的乃是不可能，而不是可能。历史学既然探讨可能，它也就探讨了不可能；正如它探讨了什么是事

实，它也就探讨了什么不是事实。

历史学应穷尽一切可能的情况，而不只局限于讨论已成为现实的情况。前者的准则是“只要不违反可能”，后者的准则是“不可逾越现实”。事实是：只有逾越现实并穷尽现实之外的一切可能，才能走向真正地认识现实。正像在几何学中对一个问题的讨论的充分展开，就必须考虑它的一切可能情况一样。

我们不能脱离现实而思想可能，我们也不能脱离可能而思想现实。所以历史学家必须探讨一切现实，也探讨一切可能。我们不能脱离与历史现实相关联的可能性去思想历史现实。

仅仅现实并不就构成历史，历史包括现实以及没有成为现实的一切可能，即已经成为现实的和可能（但并未）成为现实的。只有放在其全部可能出现（可能成为现实）的情况的背景之中，我们才能理解历史的现实。换句话说，历史的现实是可能通过历史的可能而加以理解的。

有了可能并不就等于有了现实，因此，就还需要解释为什么出现了这种现实，而不是其他某种可能的现实。

所谓可能就包含着：事实是可以这样的，也可以不是这样的而是那样的。只有研究了一切可能之后，历史学家才有资格可以说，它为什么是这样的而不是那样的，以及它为什么也可能是那样的而不是这样的。

可能的世界远远大于现实的世界。部分只有放在全体的背景里才能加以理解。不把现实世界放在一个更广阔的可能背景里，就不能很好地理解现实世界。

自然界有成功的物种，也有不成功的物种；成功的物种和不成功的物种在它们同属于自然界不可或缺的一部分这一点上，是等值的。人的思想有实现了的，也有没有实现的；在它们同属历史世界不可或缺的一部分这一点上，它们是等值的。如果人类的历史，像康德所说的，可以视之为“一幕大自然的隐蔽计划的实现”，那么这个计划的实现之中就包括没有实现的思想在内。

一切已成为事实的，并不就是过去历史的全貌；必须再加上一切可能

成为事实的，才是过去历史的全貌。一部真正的历史著作乃是一部探讨了一切可能性的历史。

可能情况的总和才是历史。历史学应该探讨的不仅是什么是事实、什么不是事实，而且应该探讨什么是可能、什么是不可能。历史研究不能把自己局限于只研究朴素的史实，也不能局限于只研究已经在现实世界中出现了的现实。

全部的事实都是历史，但历史并不全部都是事实，它也是全部的可能。因此，历史学家应该极大地开拓他们的视野。他们应该不仅探讨事实，而且探讨可能。探讨事实只能使他们看到历史的局部，探讨可能则可以把他们提高到观察历史的整体。

可能的世界既然远远大于现实的世界，因此以可能的世界为对象的历史学，其领域就远远大于以现实的世界为对象的历史学的领域。就其并未实现而言，可能的世界并不就是现实的世界；但就其可能实现而言，它并不就是不现实的世界。历史世界不仅包括现实的世界，也包括可能的世界。

史学家的职责也可以说就是要解释：为什么实现了的恰好是这样一种可能而不是另外一种可能。

历史学要研究的不仅是史实，还有史实以外的东西。可能性就是在史实之外的，人们对史实的理解也是在史实之外的。史学包括史实和史实以外的东西，史实却不包括史学和史实以外的东西。

要从历史的经验世界中籀绎出一套概念结构，就必须穷尽它的全部可能性或盖然性，否则朴素的事实和概念的体系就会分为两橛而不能在逻辑上统一；因为逻辑必须穷尽一切可能性。

仅仅把自己局限于史实的历史学家，就是一个没有思想的历史学家。因为历史学家的任务就是要思索一切可能性和它们的全部系论；一个历史学家而不能这样地思想的，就应该溢之以歌德的诗句：“你只是个忧郁的过客，在这阴暗的尘寰。”

在历史中，可能性本身并不是或然的，一切可能性都是当然的。偶然的只是某种可能之转化为现实。如果这个转化是必然的，那么其他的可能

性就是不可能性而不是可能性了。

“历史的必然”作为历史学中的一条指导原则是能够成立的，但只能是在更高层次的意义上：那就是，它是非必然性的必然，是承认可能性的必然。

二

在历史学中，问题有真的，也有假的。对假问题是给不出真答案的。或者说，一个真问题就是一个可以给出真答案的问题；否则就是假问题。历史学是靠提出真问题并对真问题做出真答案而取得进步的。

对真问题所做的答案可以构成一幅历史图像，对假问题所做的答案也可以构成一幅历史图像。但是其间却有这样一个不同：前者并不一定是真确的，后者却一定是虚构的。因为对真问题可以做假答案，对假问题却不能做出真答案。

对假问题只能给出假答案。对于一个假问题，任何答案都是等值的：它们是对假问题的答案，所以就都是假答案。

三

物理世界只包括物，历史世界还包括人，或康德所谓的“全部的心灵能力或能量”。

我们可以想象：物理世界没有或然只有必然，从而我们便不能以或然去思想物理世界，概率只是我们对物理世界行将出现的某种现象的期待值；它是我们心理的准则，而非物理事件的准则。但是我们不能想象：历史世界只有必然；我们也不能仅仅以必然去思想历史世界。可能性在历史世界并非是主观的心理准则而是客观的物理准则。从广义上来说，人类的历史也是自然世界的一部分，也要服从自然律的支配；但它是自然世界中具有人为的成分的那一部分。可以说，物理世界是由必然性的自然律所支配的，历史世界是由非必然性的自然律所支配的。

一切物理事件的总和，或者说全部的物理事实，就是物理世界。但是一切人世事件的总和，或者说全部的历史事实，并不就是历史世界。物理世界等于物理事实的总和，历史世界大于历史事实的总和。

人的思想有些是实现了的，也有些是没有实现的（可能实现的和不可能实现的）；这些都包括在历史世界之内。

历史世界也有它的质点和它的场。它的场就是史实之间的一切事实上的和可能的联系或网络——无论是在思想上的，还是在时空之中的。由于这样的联系，原子就成为新化合物，史实就获得它的意义。

四

史实是客观存在的，但根据史实所构造出来的历史图像则存在于历史学家的心目之中。如果历史图像是存在于历史学家的心目之中，那么历史学家要说自己所构造的图像反映历史的真实，他就必须提出一条检验其真实性的尺度；而且这一尺度必须为所有的人（尤其是反对者）所承认，否则他就没有一条公认的尺度可以论证它的真实性。

假如历史学家承认自己永远不能达到真实而只能不断地接近于真实，那么他就必须给出充分理由来说明：既然是永远达不到，他又是怎么知道存在着这种真实而且自己是在不断地接近于它的？

历史图像乃是历史学家的构思，历史学家的构思根据史实，但史实仅仅是根据。根据本身并不自行呈现为一幅历史图像。单纯的史实本身只能消极地反证一幅历史图像的不正确，但不能正面证明它的正确。因此，说历史事实证明了一幅如此这般的历史构图，这种说法就是不能成立的。

实际存在是成其为史实的唯一条件，但它并不是历史学家构造他的历史图像的唯一条件。史实的总和并不就自行形成为一幅历史构图。

历史学并不仅仅包括许多史实的元件而已，一大堆史实作为元件并不自行形成为对历史的理解。对历史的理解才形成为历史图像。

史实本身并不形成一幅历史图像，所以历史学家根据同样的史实可以

构成不同的历史图像。

历史学就是史学家为史实而构造图像，——并且往往免不了是被扭曲了的图像；因而谦逊的历史学家就承认自己的构图最多也只是近似值。史实是点，图像是史学家描绘出的曲线。点是事实在时空坐标系中的定位，史学家以自己思想绘出扫描这些点的曲线。

历史是由朴素的事实构成的。历史学是由史学家的思想、价值观以及感情的好恶等等所构成的；朴素的事实本身并不能自动提供诸如此类的东西。历史和历史学不但属于两个不同的层次，而且是两种不同性质的事物。做出这一分辨，就不至于把史学家的思想认识简单地等于历史事变的朴素的反映。这只不过是常识，但历史学家却往往就在常识上绊倒。

历史图像不能脱离史实，但史实并不就是历史图像。一幅历史图像同时也是一套概念结构。历史图像也就是把史实安排在一个概念结构里；史实本身并不呈现为概念结构。

史实是历史学家赖以构造历史图像的原料，原料是给定的，所以并不有赖于史家的构图如何。但原料只是既成事实，史家构图还须考虑一切可能。既成事实既不是一切可能之中唯一的，也不一定是最大的可能。

有各种不同的可能性，也有各种不同的历史构思或历史图像。逻辑能够先天地表明历史构思的错误（例如，如下的典型的错误说法：有了某种可能，于是就有了某种现实），但不能先天地表明它的正确。

结构方式——至少在大多数情况下——不止一种，严肃的历史学家必须探讨它们之中的每一种：可能的和不可能的，实现了的和没有实现的。

思想本身也是历史图像的一个组成部分，所以历史图像就不仅仅以既成事实的历史事件为对象。历史学也要研究历史学家的思想结构。

逻辑的严密性是一幅好的历史构图的必要条件，但不是它的充分条件。我们可以想象与某一史实相反的史实，但我们不能思想一种与逻辑相反的构思。史实以它自身的存在保证它自身的真实性，构图则以它自身的可能性辩护它自身的合法性。

在不同的构图能够包容同样的史实的情况下，不同构图的优劣就取决

于它们逻辑的严密性和简捷性。

历史图像并不一定是独一无二的，但它必须扫描给定的史实，否则它就不是一幅历史图像。在给定的史实不变的情况下，历史学家仍在永远不断地更新着历史图像。历史学的变化和进步，也就表现为历史图像的变化和进步。

史实是一旦如此就永远如此，历史图像则是永远在变化着的。史实是永远不变的单子，但历史学家对它们的认识则在不断地更新。史学就是史学家为史实进行构图的方式。史实作为元件是中性的、单纯的、朴素的，史学作为认识则是色彩的、构造的、合成的。划清历史和历史学之间的区别和界限，——这是保证历史学家不致陷入谬误的根本前提之一。

前人曾认为历史学只是记诵之学，那是由于他们混淆了历史和历史学。史实要靠记忆，史学则是构造性的。

历史学家所做出的判断是采取命题的形式，这些命题被纳入他的世界观、价值观以及感情因素的体系之中。朴素的史实则否。

历史学家在自己的思想中所构造的历史图像和作为历史学公认的前提条件的史实，二者之间总是有出入的。在这种意义上，有多少历史学家，就有多少种历史构图。在这里，朴素的史实作为原材料，并不能决定历史构图。

如果一幅历史图像能够被纳入另一幅而成为它的一个组成部分，前一幅就是一个低层的，后一幅则是一个更高一层的历史图像。

五

历史事实或事件，如果不被放在一个思想的网络或模型里，就不能获得任何意义。历史的意义不是由史实给定的，而是从史学中借取的或派生的。

史实只是数据。数据本身没有意义，它的意义是从它在一个更大的整体之中所处的地位而获得的。一个字的意义，得自它在句子中所处的地位；一个语句的意义，得自它在整篇文章中所处的地位。一件史实的意义，得

自它在整个历史图像中所处的地位。

历史的意义是从整个历史构图之中获得的。荆轲没有刺死秦王嬴政、布鲁塔斯刺死了恺撒，都只不过是数据。数据只有在被纳入一个思想结构之中才能有意义；意义是被思想结构所赋予的。单纯数据，无论多么多，都不可能有意义。

因此，在如下的意义上，并且仅仅在如下的意义上，一切历史都是思想史：那就是，历史数据是由人们的思想赋之以意义的；否则，它就只是纯粹自然事件，而没有历史学上的意义。

史实本身没有其固有的意义，意义是由历史学家的理解或思想所赋予的。所以在理解或思想改变时——正如它们必定会不断在改变着那样，人们所赋给它的意义也就随之而变。客观的史实因之也就在我们的思想里不断地变形并获得新的意义。史实并没有改变，但史学家的思想不断在改变，历史学不断在改变，历史也就不断在改写。历史事实本身只有有无或是否；对历史的判断则是由历史学家做出的，而不是由历史本身做出的。

史实本身没有意义，意义出自历史构图。史实只有有或无，历史构图则有真或伪。史实的有无不能从根本上决定历史图像的真伪。

历史事件只不过是经验中的事实。经验中的事实由于可以同样地被纳入不同的图像或结构之中，所以它就并不证明什么。

历史证明了什么什么云云，乃是一个假答案。因为容纳同样历史事实的，可以有不止于一种图像或结构。所以并不是“历史证明了”某种历史图像，而最多只是“某个历史学家的某种历史图像更好地说明了”某些史实。这样，后来的历史图像或结构才能超越以前的历史图像或结构。不然的话，人们对历史的理解或思想，就会是一旦如此便永远如此了。

作为数据，史实本身是中性的，并不具有所谓历史意义。我们不能仅仅根据史实就断言：历史证明了什么什么。历史事实或事件本身不能进行证明。史实是客观存在的，但人们对史实的理解并不是客观给定的；如果说它也是客观存在，那么至少它并不是在史实是客观存在的那种意义上的客观存在。所谓历史证明了云云，只意味着某个历史学家认为某些史实是

可以以一定的方式纳入他的历史构图的。史实本身是不变的，史家对它的解释却永远在变。这种变化也是历史学进步或不进步的标志之一。

历史并不证明什么。如果认为它证明了什么，那就意味着把一个预先构造好的历史图像强加在历史身上。

在这种意义上，历史图像乃是而且也只是一种拟制。

六

自然本身不能进行证明或论证，是自然科学家根据自己所理解的自然事实或现象在进行证明或论证。历史事实本身不能进行证明或论证，进行证明或论证的乃是历史学家而不是历史。历史学的进步表现在历史学家的思维上。

历史事件作为经验中的事实，并不表明必然性。历史事实，至少在大多数的情况下，决不表明它非如此不可。

以认定它非如此不可的那种思维方式，去思想并不是非如此不可的历史事件，——从其中所得出的就不是真正的历史知识而是虚构的历史知识。

历史数据只有纳入历史学家的构图或思想的网络里，才成为历史学。这幅历史构图包括现实世界和可能世界。我们不能抛弃现实而思想历史，正如我们不能抛弃可能而思想历史。历史学在量上的进步可以表现在史料不断丰富上，但它在质上的进步则表现在史学家的构图或思想网络不断提升到更高的水平上。

在这一点上，过去的历史学家们往往不免陷于一场智性的分裂。他们在客观上做不到区分历史学中的可能和现实，但是他们却意识不到这一点而在主观上极力要把自己局限于现实世界的狭隘领域之内，并把可能世界排摈于视野之外。

如果历史学的领域要从现实世界扩大到可能的世界，那么，与此相应，历史学在其思维方式上就必须有一个突破，达到一个更高的数量级。以往那种根据必然性进行推论的方式，就应该让位给一种新的推论方式；这种

新的推论方式既包括以往那种根据必然性的推论方式，但同时（或许更为重要的是）又包括根据非必然性进行推论的思维方式，也就是非决定论的思维方式。这两者并不互相排斥，而是相互依存于历史学的统一体之中。这种根据决定论与非决定论的两重性思维方式将取代决定论的单一性思维方式而成为历史学中的主要思维方式。因为历史就包括必然与或然、现实与可能。

历史学是一种经验科学，它不能（像数学那样）单凭逻辑来保证它的真实性。它要随着经验之不断变化而变化。换句话说，历史构图的真确性是没有先天的保证或检验的，它随时要受逻辑和事实两者的修正。

神学推论的方式是：正面的事例就从正面证实了某个论点，反面的事例则从反面证实了同一个论点。历史学的推论方法却应该是：如果说正面的事例从正面证实了某个论点，那么反面的事例就是从反面证伪了同一个论点。这个区别是经验知识与先验知识之间的区别。在历史学中，原子并不能先验地表明由原子所构成的化合物的性质；史实并不能逻辑地证明历史图像的真确性。

历史科学的首要问题就是要考察历史科学是如何成为可能的。历史科学首先就要对自己的认识能力进行批判和反思。历史学家不先考察自己的认识能力的性质，就断言历史是如此这般的，他就会犯不可救药的形而上学的错误。

如果说，科学家在某种意义上是自然界的立法者，那么就更有理由可以说，历史学家在更完全的意义上乃是人事世界的立法者。

历史学家的任务应该是首先确立自己作为人事世界的立法者的尊严。

七

以上全部立论的出发点，是大多数人所认为常识的东西，即设定历史事件是客观存在而且可以为人们所认识；虽则这个认识要加以主观条件的限定或制约，而这些主观的限定或制约往往不为天真的实证派历史学家所

承认。但是撇开构思的主观性这一点不谈，人们仍可以进一步完全不同意上述的出发点。

不同意这个出发点，在逻辑上是完全可能的；即可以认为并不存在脱离于认识之外的纯粹客观的历史事件，而且历史图像根本上取决于构图者的思想创造。根据这种出发点，历史学家也可以构造一种或多种非常识性的历史图像。可以是庄周梦为蝴蝶，也可以是蝴蝶梦为庄周；二者在逻辑上是等值的，逻辑并不能保证前者的真确性大于后者；肯定前者而否定后者的并不是逻辑，而是人们根据体验所得的信念。在逻辑上，几何学应该同等地容许欧氏几何和非欧几何，历史学也应该同等地容许常识性的历史构图和非常识性的历史构图。历史学所要探讨的是现实世界以及可能世界，其中就包括一切既有的和一切可能的常识性的和非常识性的历史构图在内。

如果采取一种非常识性的历史构图，本文的论点就应当全盘作废或彻底加以修改。但即使是在这种情况下，本文的论点仍然可以承认或包容非常识性的构图，而一种非常识性的构图却不能承认或包容本文的论点。

原载《学术月刊》1998年第2期

“普遍的历史观念”如何可能？

——评康德的历史哲学

本文旨在探讨康德批判哲学中的第四个重要构成部分（历史理性批判），即普遍的历史观念如何成为可能的理论基础。作者认为这一理论的基础乃是康德所提出的先验目的论这一前提假设；它是一个世界公民观点之下的“普遍历史观念”，是既不可能由经验加以证实的，也不可能由经验加以否认的东西，然而却是某种必不可少的东西。全部康德的批判哲学代表着近代的人的自我觉醒的高峰，它的实质就在于论证人的尊严、独立和自由；因此在历史上就成为针对着等级制和特权制的反题，它在这种意义上就成为在哲学层次上论证法国革命天赋人权的理论。

一

康德的历史哲学论文有一篇刊载于1784年11月的《柏林月刊》^①，题名为《世界公民观点之下的普遍历史观念》。

自1781年至1795年的14年间（康德57~71岁），是康德批判哲学的成熟时期：《纯粹理性批判》第一版出版于1781年，以后《未来形而上学导言》于1783年、《道德形而上学探本》于1785年、《纯粹理性批判》第二版于1787年、《实践理性批判》于1788年、《判断力批判》于1790年、《纯粹理性范围以内的宗教》于1793年、《永久和平论》于1795年相继问

^① 《柏林月刊》（*Berlinische Monatsschrift*）为当时德国启蒙运动的主要刊物之一，由康德的友人毕斯特（*Biester*）主编。

世。在此期间，他所写的一系列有关历史哲学的论文，即 1784 年的《世界公民观点之下的普遍历史观念》和《什么是启蒙》、1785 年《评赫德尔的人类历史哲学观念》、1786 年《人类历史起源臆测》、1794 年《论万事万物的归宿》以及 1798 年的《论系科之争》，则构成他的批判哲学理论体系的另一组重要的有机组成部分，卡西勒把这一组著作称之为三大批判之外的第四个批判，即《历史理性批判》。^① 其中的第一篇论文写于美国革命成功（1783 年）之次岁，法国大革命爆发（1789 年）之前五年。康德对美、法革命的同情是世所熟知的，无待赘叙。他受法国革命的影响之大与对法国革命的向往之深，可见于《论系科之争》（实际上包括三篇独立的文章）之中的第二篇《重提一个老问题：人类是在不断进步吗？》。为此，康德本人曾赢得了“雅各宾党”的称号，还有谣传，竟说他曾接受了赛耶斯（Sièyes）邀请去巴黎担任顾问。然而，18 世纪末德国历史文化的特点是只思考其他民族已经付诸实践的东西，康德在本文中所表现的以启蒙时代的批判精神与进步观念对人类历史的发展所作的一系列的探讨，实质上提供了 18 世纪民主革命思潮的一份德国哲学版。

二

康德哲学是以牛顿古典体系的自然构图为其依据的；这一点是时代的规定所使然，因为在 18、19 世纪，牛顿的体系是被人公认的唯一体系^②。牛顿所总结的自然界的根本大法是：

大自然决不做徒劳无功的事。当更少的东西就够用了的时候，更

① 按，持这种看法的不只是卡西勒一个人，如 Renato Composto 研究康德历史哲学的专著，即题名《康德的第四批判》（La quarta critica kantiana Palermo, 1954）。

② 例如，英国诗人蒲伯说过，自然和自然的法则本来都隐藏在黑暗里，上帝说让牛顿出世吧，于是一切便都见到光明。法国天体物理学家拉格兰治则说：只存有一个宇宙，而充当这个宇宙的解释者的在全世界上只能有一个人（指牛顿）。尽管康德在理论上承认，万有引力定律是随意的，上帝也可以选另一种，比如说引力不是和距离的平方而是和距离的立方成反比；但事实上，他从未怀疑过牛顿的真理。

多的东西便是徒劳无功的了；因为大自然喜欢简单而不爱炫耀多余的原因。^①

这条根本大法被康德引入了人类社会，从而形成为他历史哲学的一条主要理论线索：

大自然决不做徒劳无功的事，并且决不会浪费使用自己的手段以达到自己的目的。^②

因此之故，既然“大自然把理性和以理性为基础的自由意志赐给了人类”^③，这就已经明白无误地宣告了大自然所布置下来的人类历史的目的，那就是，大自然所赐给人类的理性和自由是注定了终究要在人类漫长的历史过程之中全部地、充分地发展出来并得到其最大限度的表现的；否则的话，大自然就是在做着徒劳无功的事了。康德就这样把牛顿的原则以一种半生物学、半神学的目的论的论证方式，辩护了启蒙时代的进步观。这种把自然和社会历史打成一片的目的论究竟有多大理论上的有效性，我们在下文将予以剖析。

康德历史哲学的另一个来源是卢梭，中年以后的康德几乎始终是在卢梭强大的思想影响之下度过的。这位康德眼中的道德世界的牛顿，在道德观上所影响于康德的，不亚于牛顿之在自然观方面。在《论优美感和崇高感》的页旁手注中，康德明确表白卢梭纠正了他并使他学会了尊重人的那段话，是经常被人征引的。在历史哲学方面，康德所得之于卢梭的，在于把人类历史看成是大自然的一幕隐蔽计划的实现。^④在论述了牛顿是第一个在行星运动的复杂性中发现了秩序和法则之后，康德便进而称引：“卢梭是第一个在人类（历史）所采取的繁复形式之下，发见了深沉潜藏着的人

① 牛顿：《自然哲学之数学原理》，柏克莱，加州大学版，1962年，第398页。

② 普鲁士科学院编：《康德全集》，柏林，雷麦版，1912—1934年，第8卷，第16页。

③ 同上。

④ 康德本文命题第八，《康德全集》，第8卷，第27页。

道的性质，以及人类凭着对它的观察而可以见证天意的那种隐蔽的法则。”^①这一论点是康德于历史哲学本文中着意阐明与发挥的基本线索之一。

在政治哲学方面康德受到卢梭启发的，在于把自由视为最基本的天赋人权：“自由（不受他人意志的束缚）——就其依据普遍的法律而与别人的自由可以共存而言——乃是属于每一个人之所以为人的唯一的原始权利。”^②然而康德对待18世纪民主革命的原则却不是无条件的。他虽则赞美国大革命的^③，证明了“全人类的道德倾向”^④，并认为“在坏宪法（体制）所激起的革命暴力，以非法手段建立了一部新的、更正义的宪法之后，就应该不再允许人民回到原先的政府形式之下”，然而后面却又附加了一条妥协性的让步，即“以暴力造反的行为而参加了革命的每个人都应该依法受到叛逆处分”。^⑤此外，关于国家的起源与性质，关于国家的建立须以民约为基础、人民的公意才是主权的实体，以及由自然状态而文明状态而完美的公民宪法这一发展过程，康德都带有极大的卢梭思想的痕迹，但把它们改造成为了康德的批判体系。

启蒙运动各家的历史哲学（特别是法国的孟德斯鸠和伏尔泰、德国的莱辛与赫德尔），康德均曾加以研读，并且在如下基本观点上和他们是一致的：人类历史的发展就是人类理性与自由的进步的历程；不管经历多少曲折，理性最后终将把人类带入地上的天堂。^⑥旧时代的历史观弥漫着浓厚的崇古思想，把人类历史看成是一部从天国堕落的历史；启蒙运动则崇拜进步，认为只是到了自己的时代，人类才真正自觉地开始步入地上的天

① Rosenkranz und Schubert 编：《康德全集》，莱比锡，1844年，第11卷，第248页。

② 《康德全集》，第9卷，第42页；又可参看第160页。

③ 按，法国大革命是18世纪末最激荡西方知识分子心灵的大事，对每个知识分子都是一场考验，都要求作出鲜明的表态，颇有类于20世纪初的十月革命。康德、孔多塞、华兹华斯、柏克等人，各自作出了自己的答案。

④ 科学院：《康德全集》，第8卷，第85页。

⑤ 科学院：《康德全集》，第8卷，第372页。

⑥ 因此，屠尔哥的历史哲学题名为《人类精神进步论》；孔多塞的历史哲学题名为《人类精神进步史表大纲》；康德的历史哲学则由《世界公民观点之下的普遍历史观念》出发而归结为《永久和平论》。实际上，这些都是从哲学上论证18世纪哲学家们的理想的天城。

堂；而其所以可能如此，则全靠人类理性之扫除愚昧。所以最重要的工作就莫过于启蒙，亦即莫过于开启人们的知识和智慧。这一点鲜明地表现在康德《什么是启蒙》一文中开宗明义的一个响亮的口号：“Sapere aude！（要敢于理解）”。^①这里反映了18世纪“哲学家”（philosophe）们的天真；因为人间的苦难并非都是由愚昧所造成的，有知识的人干起坏事来，一点也不比无知的人更仁慈一些。

康德历史哲学的另一个基本论点，即人类正是由于其自私心才有可能步入至美至善的社会，也属于整个启蒙时代的特征。维科在18世纪初就提出过，人性中的种种恶德汇合成了社会发展的动力，这就证明了“有一个神圣的天意，有一个神明的立法智慧，都是由于他，人类像沙漠中野兽一样生活的那种追求私利的热情，就会创造出一种使人类得以生活在人的社会里的公民体制”。^②人类乃是天意的不自觉的工具，这一观点成为康德历史哲学的一个主要来源。其后伏尔泰《风俗论》（1765年）的序论即以《历史哲学》为名，书中提出：普遍的天意是永恒不变的，普遍的人性和普遍的道德也是永恒不变的。这里面的合理因素是：历史学应该摆脱神学教条和伟人史观而着眼于各民族、各时代的精神，历史应该视为一个整体的、合规律的发展过程。和伏尔泰同时的莱辛也曾企图以启蒙思想沟通人世的历史和天意。康德受了这些新学说和新思想的启发而要进一步去探讨，这样的一种历史行程，其哲学的根据究竟是什么？

全部人类的历史现象，都是人类有意志的行为，因而是自由的抉择；但是就其整体看来，则在无数杂乱无章的历史现象的背后却隐然透出了有一条必然的线索存在。这不可能是人类智慧的结果，因为全部历史的记录充满了人类的自私、愚蠢和罪行；但历史又确实就是通过这一切而在不断前进着的。一方面历史是盲目地遵循着自然的必然规律在前进的，另一方面历史又是人类自由与理性自觉地走向完全的自我实现的发展过程；康德

① 科学院：《康德全集》，第8卷，第35页。

② 维科：《新科学》，第1卷，第3篇，米兰，1854年，第95页。

的历史哲学就是要解决这一历史理性本身的二律背反，它成为以启蒙时代的批判理性重新考察人类历史理论的重要古典文献之一。

三

贯穿康德历史理性批判的中轴线乃是历史的两重性，即历史的合目的性（Zweckmässigkeit）与历史的合规律性（Regelmässigkeit）。就其当然（Sollen）而论，历史就是朝着一个目的在前进的，所以它不是盲目的；就其实然（Sein）而论，历史就是按照规律而开展的，所以它不是偶然的。目的的王国和必然的王国最后如何当然地而又实然地统一起来，而且统一于普遍的理性，这就是康德的历史哲学所要解决的中心问题。

康德对这个问题的答案就是他所精心规划的自然目的论。这一理论在1784年的历史哲学论文中已经尝试着提出，而在他六年之后的第三批判（特别是第二部，第83~84节）中则作了详尽的发挥。这一理论代表着康德晚年企图解释本体世界（noumena）和现象世界（phenomena）、当然（自由）与实然（必然）的努力。自然界的目的是，在康德看来，正如传统形而上学的命题一样，是既不能由经验（和科学）加以证实，也不能加以证伪的东西；然而它对于我们却是不可或缺的东西。因为除非有这样一种目的论，否则我们就无由理解自然以及作为自然之一个部分的历史。成其为历史哲学家（或哲学的历史家，即站在哲学高度上的历史家）的探讨对象的，就正是这一自然的目的或自然的计划。

康德使用的自然或大自然一词和天意是等值的，所谓“自然的计划”亦即“上帝（或神明）的立法”。大自然所赋给人类的全部理性潜力是终将会充分地发挥出来的——尽管不是表现在个人的身上（因为个人的生命毕竟太短促了），但却表现在人类整个物种上。就个人的一生经历而言，他那历史就是一笔毫无意义的偶然事件的糊涂账；但放眼人类的全体（即整个物种），则历史就呈现为一幕由理性的智慧所引导的、朝着一个由理性的智慧所规定的总的而前进的历程。假如历史就只不过是表面看上去的

那样一堆混沌，那就没有自然的计划（天意）可言了。但当我们的道德生活不可避免地要信仰天意时^①，历史在两重意义上就是有道理（理性）可阐释的，即（一）它是根据一个合理的而又可以被人理解的计划而展开的，（二）它又是朝着一个为理性（道德）所裁可的目标而前进的。前者属于自然规律，后者属于道德规律。康德的工作是要把这两者统一于历史的理性。

大自然的终极目的是人，自然界的一切都环绕着人这个中心而构成一个目的体系。大自然赋予人的外在目的是幸福，赋予人的内在目的是文化。^②唯有内在的目的才是人类历史的真正目标，而要达到这一目标的唯一办法就是在人与人之间建立一个法治的公民社会，从而保障每一个成员既充分发展自身的自由，又不对别人滥用自己的自由。^③人类的思想与行为（其表现即是历史）绝不仅仅消极地只是某个特定时代和环境的产物而已。人本身有其内在的价值，他不仅仅是工具，他本身就是目的。与神学的信条相反，目的的王国或自由的王国并非不在这个世界里^④，而是就要在这个大地之上得到实现的。天意就体现在大自然之中，而不是在超乎自然之外的什么地方。历史哲学就是要寻找出大自然的这种智慧。^⑤

四

《纯粹理性批判》是由提这个问题而开始的：科学知识如何可能？准此，则一部“历史理性批判”就应该由提这个问题而开始：历史知识如何可能？把康德的答案化为最简单的形式，或许可以这样回答：理性是自然界的立

① 《判断力批判》，第 87 节。

② 科学院：《康德全集》，第 8 卷，第 27 页。康德强调义务，但也并不否定幸福；其意若谓：你要有德，那么大抵上你就会幸福。

③ 《判断力批判》，第 83 节。

④ 《新约·约翰福音》，第 18 章，第 36 节：“耶稣回答说：‘我的天国不属于这个世界’。”

⑤ “智慧就是能在无数的问题之中，选择出其解决对于人类乃是至关重要的问题来。”（科学院：《康德全集》，第 2 卷，第 385 页。）

法者，同样它也是人类历史的立法者。“毫无疑问，我们一切的知识都从经验开始。”^① 我们虽然不能知道具体经验的每一个细节，我们却可以知道可能经验的普遍形式。对自然界如此，对历史亦然。康德表示自己无意于撰写一部具体的历史，但他希望历史学家能从一种普遍的哲学出发来写人类的历史。康德所贡献的，只是一种“普遍的历史观念”。这里观念一词，原文 *Idee* 相当于英文中的 *idea*；但英文中的 *idea* 在德文中通常另有一个对应字，即 *Vorstellung*。康德使用此词更近于柏拉图“理念”的意义，即指历史的理想类型。例如他的《人类历史起源臆测》一文所撰写的是一部虚构的历史（臆测），但一切事实上的历史都不会背离这样一条标准的理想线索。观念在引导着、但不能代替具体的历史研究。

牛顿以为天意就体现在自然的计划和目的之中，我们只能根据“天意”这一观念来解释自然界的多样性：

我们之认知上帝，仅是由于他对于事物的最智慧而又最优越的设计及其最终的目的。……盲目的形而上学的必然性在任何时间、任何地点都是同一个样，它不能产生事物的多样性。凡是我们的发现可以适用于不同的时间和地点的那些自然事物的分歧性，仅只可能出自对一个必然存在的上帝（*Being*）的观念和意志。^②

康德把这一观念引申于历史，于是历史以其全部的复杂性就可以而且应该用一条天意（即大自然的计划）的观念贯穿起来而得到解释。但是这是一条先验的线索。正如他的纯粹理性批判并不对任何具体的知识作出（真、伪）判断，正如他的实践理性批判并不对任何具体的行为作出（善、恶）判断；他的历史理性批判亦然。历史乃是经验中的事实，康德要从其中抽出先验的——因而才可能是内在的、必然的和普遍有效的——原则；这就导致他按照牛顿的办法，把天意等同于最智慧、最合理的自然计划。

解决先天的认识能力与后天的经验事实两者之间的关系，就在于从先

① 《纯粹理性批判》序言。

② 牛顿，前引本，第 546 页。

天的纯形式入手。正由于历史哲学所考察的是一条先天的观念线索，所以成为研究对象的就不是历史上某个个人、个体、民族、国家或时代的动机或结果，而是普遍理性的必然结构，无论人们主观上意识到它们与否。这样，人类自由意志的现象（它的表现就是历史）就正如其他一切自然现象一样，也在服从普遍的自然律。在这一点上，康德和其他许多思想家不同，他既不追求逻辑的完整，也不探索任何历史事变的特殊原则，而只是要指示出与人们意志和愿望无关的先天形式。人类的理性能力是先天的，由它所推论出来的普遍的历史观念也是先天的。问题是：这样一幅先天的构图是不是符合人们经验中的历史事实？答案是：人类有史以来的全部记录还太短，还不足以表明历史整体的这一普遍观念；而这恰好也就是何以我们不能从以往的历史经验，而只能是从先天的逻辑来推论历史哲学的原因。并且历史作为一种经验的科学也还没有提供相反的现象，足以使我们否定这一假说而采取其他的假说。^①

历史何以可能服从客观的自然律？这里康德就引用了他那特征的二重论证法，即世界（和人）既是本体又是现象，作为本体的人（*homo noumenon*），人的行为是受道德律（自由）支配的；而作为现象的人（*homo phenomenon*），则人的行为（即自由所表现的现象，即历史）是受自然律支配的。普通的历史著作仅仅考察现象，因而它们把人类的行为当作是服从自然律的自然现象来加以描叙；但真正的历史著作必须是哲学的历史，它必须阐明历史的全貌，亦即自然界的必然产物（自然人）如何转化为自然界的主人（世界公民），由必然王国怎样过渡到自由王国。因此就需要有历史哲学来从人的内在矛盾去写历史的本质，而不仅仅是从人的外在矛盾去写历史的现象。在这种意义上，人类的历史就是自由的历史，并且只有这样才能解说何以历史的行程并不以人的意愿而转移。康德心目中的历史理性或理性的历史，实质上不外是“普遍意识”（或“意识一般”*Bewusstsein überhaupt*）的开展过程。

^① 可参看同上书，第400页。

康德历史哲学中一个最精粹的论点是：在上述这一开展过程之中，使得历史的进步之成为必要而且可能的，端有赖一个重要的契机，即人类“非社会的社会性”（*ungesellige Geselligkeit*）。^①世界是上帝的作品，所以它的历史是由善而开始；社会是人的作品，所以它的历史是由恶而开始^②：

大自然的历史是由善而开始，因为它是上帝的创作；自由的历史则由恶而开始，因为它是人的创作。对个人来说，由于他运用自己的自由仅仅是着眼于自己一身，这样的一场变化（指由自然状态进入公民状态——引者）就是一种损失；对大自然来说，由于它对人类的目的的是针对着全物种，这样的一种变化，就是一种收获。^③

自由是康德实践理性的基础。一切事物都可以作为手段，唯有人只能是作为目的。作为手段的价值是外在的，作为目的的价值是内在的。道德的内涵就在于自由，这种内在价值的总和构成了一个目的王国。^④因而，一个理想的——而且也是历史发展的最高目的的——公民社会，就不再是一种权力统治的机构而是一种自由的公民社会，其中每一个人都是目的而不是工具或手段。但历史哲学和实践理性批判有所不同。实践理性批判只考虑当然；历史哲学则既考虑当然又考虑实然，既考察作为道德本体的人的自由，又考察作为自然现象的人的必然。人既是动物，又不仅是动物；他既服从自然法则同时又是自由的。问题是：这两者如何能成为一个统一体，并行而不悖？康德的答案是：人不只是自由的主体，因为同时他还须服从自然的规律，但他也不只是经验的客体，因为同时他还是自由意志

① 科学院：《康德全集》，第8卷，第20页。

② 这一思想无疑地脱胎于卢梭，例如，卢梭《爱弥儿》：“上帝创造的一切事物都是美好的，人干预了它们，它们就变邪恶了。”（伦敦，《人人丛书》，第5页）但他比卢梭升高了一个级次。卢梭的自然与人对立带有形而上学的意味，康德则以为人是自由的，所以他可以既为善又为恶，而且在第一次运用自由的时候就会为恶；如果人的意志只能是为善，那就不成其为自由的了。恩格斯肯定过卢梭的辩证思想，在这一点上康德要比卢梭更进一步。

③ 科学院：《康德全集》，第8卷，第116页。可参看《旧约·创世纪》，第1~3章。

④ 可参看康德：《道德形而上学探本》，第2节。

的主人。因此之故，“人类的历史，在整体上就可以看作是大自然的一幕隐蔽的计划的实现”^①。人由于自由就可以作恶，而每个人的恶却恰好成就了全体的善，这就成其为大自然的隐蔽的计划。这个理论本质上几乎就是亚当·斯密《国富论》的理论，只不过是 *laissez-faire* 的精神出之于历史哲学的形式。这一由善而恶而更高的善，或由自然状态而文明而完美的公民宪法的三部曲，就其性质而言，颇有类于《纯粹理性批判》的启发性原则（*heuristisch Grundsatz*），即它对于研究经验是有用的，但其本身却是无法加以证明（或否认）的。^②从现实历史的背景来说，这不过是启蒙时代理性信念的外烁，这就使康德把 18 世纪公民（市民）的理性所认为的是当然的，认同于现在的实然或未来的必然。于是人类的美好，归根到底便都是理性的产物。如果仅凭体力与造化争一日之短长，那么人类就远远比不上其他物种。但正是由于有了理性和自由，人类就有了高贵和尊严，历史就有了进步。历来契约论者所难于解答的问题是：人性何以不能满足于自然状态而非进入公民状态不可？卢梭对这个问题的答案是含糊其辞的。^③康德则提出了更明确的答案：人性中的善与恶表现为一幕理性的辩证，恰好是人性中的恶乃是把人类从自然状态推入公民状态的动力。这个被称之为“非社会的社会性”的，其涵义是说：大自然利用了人性的自私来完成大自然本身的目的，亦即人的社会的充分发展。有人据此认为康德的历史观是悲观主义的，认为他更近于伏尔泰的观点而非莱布尼兹信仰一切都是尽美尽善的观点^④，这种看法忽视了一个事实，即康德的历史哲学乃是他批判理性的系论。

① 科学院：《康德全集》，第 8 卷，第 27 页。

② 可参看《纯粹理性批判》，《先验辩证篇·附录》。

③ 可参看卢梭：《社会契约论》，第 1 卷，第 6 章。

④ 可参看伏尔泰：《冈第特，一名乐观主义》，纽约，Boni & Liverigh, 1918 年，第 53 页。又，第 1-5 页。按，莱布尼兹的这一观点即黑格尔《历史哲学》中神正论（*theodicy*）的来源。

五

在康德看来，大自然赋给人以理性，其目的是为了自由的自我实现。一部世界历史就是人类自由的发展史——这就是大自然的计划。（这一点大大影响了黑格尔。）人之异于禽兽，乃是由于人类自身的自由的发展——包括理性第一次运用自由时，就要犯错误（即恶之起源）——之不可避免地所要产生的对抗性，而在逐步实现大自然的计划的。人间的争执与不和，乃是历史发展的动力；恰好是人性的恶德，促成了人性的美好的发展，历史就是一幕人性的自我分裂和二律背反：一方面是人的社会性，一方面是人的非社会性。二者的斗争与统一就成其为历史，大自然的必然性就这样通过自由的历史而体现。

历史的意义既然在于发展人类全部的禀赋使之臻于尽美尽善，所以就要求人类必定要建立一个基于政治正义和法制之上的普遍公民社会，以及根据同样理由在国与国的层次上也相应地建立国际的永久和平。这就是人类历史的中心任务；理解历史的这一目的，乃是对历史获得哲学理解的钥匙。在他晚年的压卷之作《重提一个老问题：人类是不断在进步吗？》中，康德再一次提出：

一部先天的历史何以可能？答案是：只要预测者（指历史学家对未来历史的预测——引者）本人事先就在创造并规划他所宣告的事件。^①

自由与必然，道德与自然就这样构成为一个对立面的统一体。自然界的客观规律不仅不排斥，而且正是要包括主体的自由意志在内；历史舞台之前的观赏者，必须同时也是同一个舞台上的演出者。观赏者静观自然的演出过程，演出者则参与自由的创造事业。

霍布斯认为，每个人对所有人的战争乃是迫使人们建立国家的原因，

^① 科学院：《康德全集》，第8卷，第79~80页。

康德亦然。霍布斯又认为人与人之间的普遍战争必然要在国与国的层次上重演，康德亦然。但这种状态会造成如此之大的痛苦（其中最大的是战争），它终将迫使人们进入公民状态（建立国家）。“同样地，由于国与国互相毁灭或压制对方的不断战争而引起的灾难也终于——甚至违反他们的意愿——必定要把他们带入一种普遍的或世界公民的宪法（体制）。”^①这个进程甚至于是违反他们的意愿的，因为自由从其第一次开始运用，就要犯错误；但是又正因为错误是违反自由的，所以它就终将被自由所制止。于是自由就有可能，而且必然会和理性一致。卢梭以为要为一个共和国立法是那么的困难，简直需要他们的成员都是一群天使而后可。^②康德针对着这一点提出了相反的意见，他宣称：建立一个共和国并不需要一群天使而后可，即使是一群魔鬼也照样可以，只要他们有此智慧。^③人类历史有其普遍的、必然的、不为天使而存、不为魔鬼而亡的规律；之所以这样，并不是由于别的，而是由于理性自身固有的本性所使然。

每一场灾难都是人类为进步所付出的代价，这在当时是颇为新颖的见解。但和某些论者以此来辩护人间灾难之不可避免性的不同，康德的立足点是要强调人类自觉走向文明和和平的努力。对于理性有解放人类自身的能力的信仰，是始终贯穿着他的全部理论的。没有一部完美的公民宪法，自由就无从实现——这一点本身就保证了自利本身可以驱使人类不断前进，这一点也就是何以“人心（我相信任何一种有理性的生物）都必然会对道德天然感到兴趣的”^④原因。个人自利与社会幸福终将必然地而又自然地归于一致。自由之能创造精神文明，正有如它之能创造物质财富。这样，它就成为18世纪启蒙运动的理性崇拜的一纸哲学宣言书，正有如卢梭在政治上之宣言主权在民或亚当·斯密在经济上之宣言自由放任。它是一篇时代的宣言，正不亚于它是哲学家本人的理论总结。尤其是，他强调一部

① 科学院：《康德全集》，第8卷，第79-80页。

② 参看卢梭：《社会契约论》，第2卷，第2章。

③ 参看科学院：《康德全集》，第8卷，第336页。

④ 《纯粹理性批判》，《先验方法论》，第2部，第3节。

真正的公民宪法必然是共和制的，因为任何专制主义都是和自由不相容的。任何以统治者的仁慈为基础的家长政治，必将破坏一切自由。^①唯有真正的共和政体才能保证对内的（从而也就是对外的）和平。^②国家是自由公民的共同体；一个基于自由与平等的共和国，就包含着永久和平的前景。归根到底，理性（包括实践理性，即自由）乃是人类历史进步的保障。康德是透过一层哲学概念的幕幔在论证着 18 世纪的时代课题，亦即召唤着一个近代的自由平等的共和国的来临。（同时，它也就批判了当时流行的开明专制的理想。）在法国是采取了政治批判的形式的，在德国却仅仅出之以理性自我批判的形式而停留在观念的领域；——从这个角度来剖析康德的历史哲学，有助于使我们把他所抽空于历史条件的，再还诸历史条件。

六

康德这一“普遍的历史观念”也曾招致后世的一再诟难。布克哈特指责他说：“我们并不与闻永恒智慧的秘密，也不知道它的目的。这些关于有一幕普遍计划的大胆预测引向了错误，因为它们是从错误的前提出发的。”^③克罗齐则指责：“康德既没有感受到历史，也不懂得历史。”^④民族主义的历史学家攻击他，说他的历史观念是非历史的；标榜科学方法的逻辑实证论者则讥之为“神坛的哲学”。^⑤新康德主义往往显得对康德的历史观无力做出历史的批判，所有批评康德历史哲学的人，都有其一定的道理，但大概是不会使康德心折的，假如我们能起康德于地下与之对质的话。康德本人

① 康德：《论这在理论上是可能的，但在实践上是行不通的这一说法》。科学院：《康德全集》，第 8 卷，第 290~291 页。

② 按，这个论点由斯宾诺莎开其端，而康德则加以进一步的发挥。见斯宾诺莎：《神学政治论》，第 2 卷，第 18 章。

③ 布克哈特：《世界史论》，伯尔尼，1941 年，第 44 页。

④ 克罗齐：《历史学的理论和实践》，纽约，1923 年，第 84 页。

⑤ 波普尔：《开放的社会及其敌人》，伦敦，1963 年，第 2 卷，第 212 页。

宣称：“我们的时代是批判的时代，一切都应该服从于批判。”^① 康德的历史哲学是批判的历史哲学，我们也必须对批判的历史哲学做到批判（康德意义上的“批判”，并非今天的意义），才能是公正的。

康德中年以后一直在反对传统的形而上学，他的天意也和传统意义上的不同，天意乃是被他等同于理性和大自然的。大自然即理性，亦即天意。因此，历史就不是一种神圣的指令的体现，而是一幕理性的自我发展过程。客观规律、自由意志和理性是一个三位一体。一部普遍的历史，其重心就在于人的自由或自由的人，“人是创造世界的最终目的。”^② 这个目的就是天意。于是，这就在天意的形式之下，表达了某种新时代的新内容，即要求人的尊严（即启蒙时代的理性的化身）。康德出身于虔诚教派（Pietismus），继承了新教尊崇个人与个性的传统，又吸收了“人生而自由”的时代命题，他的历史哲学富有与封建的权威原理和等级制度相对抗的时代意义。因此，不仅每一部公民宪法都应该是共和制的，而且“政府的体制要符合权利的观念，它就必须包括代议制。因为唯有在代议制的体制之下，一个真正共和制的政府体制才是可能的；否则无论其宪法如何，它总归是专制和暴政”^③。这是近代的批判精神，是隐藏在他先验的历史哲学背后的物质动机。它以抽象的概念表达了法国革命的原则，即（一）自然权利的观念，（二）理性的（即非宗教的）千年福王国的观念，（三）自由平等的世界公民的观念。故黑格尔把启蒙哲学家“想建立理性和永恒正义的王国”^④ 的理论特点归结为“思维着的悟性成了衡量一切的唯一尺度”^⑤。

康德认为，大自然所要求于人类的，恰好是大自然本身所不能现成地提供给人类的东西；大自然只赋给人以理性（包括自由），然后便由人的理性去完成大自然本身所不能自行成就的东西。（也就是说，它非经过人类的自由意志的努力不可。）这一论点不失为一种严肃认真而又极富启发性

① 《纯粹理性批判》，第一版序言。

② 《判断力批判》，第 84 节。

③ 科学院：《康德全集》，第 8 卷，第 349 页。

④ 《马克思恩格斯选集》，北京，人民出版社，1972 年，第 3 卷，第 58 页。

⑤ 《马克思恩格斯选集》，第 3 卷，第 56 页。

的努力，即要解决历来历史哲学中最棘手的一个核心问题。客观的必然规律怎样能符合先验的逻辑推导，使之若合符契。自由和必然之间表面看来总是有矛盾：人要求和谐，自然却注定了不和；人类希图安逸，自然却使他们艰辛困苦。然而又只有这样，人类才可以提高自己、超越自己，由低级走入高级阶段。启蒙思想家不同于传统的护教论者，他们不再相信人性的堕落，而是相信人性的进步，不再相信人类是由天国沦落的，而是相信人类能够、并且正在建立地上的天城。康德反对原罪说，但又不能不承认、并且不能不解说人性中所不能不具有的某种先天的恶。这个解决办法就是诉之于先验的逻辑：他要把18世纪的自然人、经济人和道德人捏合成一体，抽空历史发展的现实物质基础，把历史发展推源于一条先验的原则，那就是人之所以有历史，其目的就在于要充分实现人（有理性的生物）之所以为人。历史就表现为一幕精神的自我实现^①，但同时它也表现为一幕物质进步的历史。自由和必然是携手并进的。

人性是一个矛盾统一体，既有联合起来共同生活的倾向，又有彼此相对抗的倾向。权力欲、财富欲等等都属于非社会性，但这些非社会性本身又恰好成其为社会性（人道的美好）的根源，这就叫作“非社会的社会性”。并非一个政治社会（国家）就足以实现人道的理想（例如，在一个专制政权之下，就不可能）。这个理想的实现不仅有待于由自然状态步入文明社会，而且还有待于这个社会必须“结合最大可能的自由”，其中“每一个人的自由都和别人的自由共存”。^②道德和理性的合目的性与自然界的合规律性二者相一致，——这就是天意之所在，这本身就是天意；因此他的另一篇历史哲学名文的结论就是：我们应该满足于天意。^③这种天意并不是通常人们所说的天命。

① 可参看弥尔顿：《失乐园》，第1卷。又，黑格尔：《历史哲学》，纽约，Colonial，1900年，第457页。

② 科学院：《康德全集》，第8卷，第28页。

③ 康德：《人类历史起源臆测》，《康德全集》，第8卷，第123页。

七

按康德批判哲学的说法，在我们认识之前，我们须首先批判自己的认识能力。这一点是不是也应该适用于历史哲学呢？在我们论证历史的规律之前，是不是也应该首先批判我们对历史的认识能力呢？（这个工作大抵上就是今天的分析的历史哲学所做的工作。）康德本人做过这项按他的认识理论应该是必不可少的前提工作吗？如果普遍的历史观念并不是从史实之中归纳出来的，而是像康德那样从先验的观念之中推导出来的，那岂不是把每后一个阶段的历史都弄得变成了前一阶段的历史的目的了吗？^① 康德本人对此做了如下的辩解，即在这里我们只能引用目的论，目的论是我们非引用不可的东西。但是这一说法大概是不会被任何非康德派的学者所首肯的。批判哲学为什么恰好遗漏了对自己历史哲学立论根据的批判呢？

历史学家的反对意见是最显而易见的。他们会说，历史学是经验科学，正如任何经验科学一样，历史的规律并不能先验地游离于历史事实之外。对此，我们也很容易设想康德的答辩：就历史学的客体是作为自然现象的历史事实而论，它就是一门经验科学；然而就历史的主体乃是自由意志的自由行动（因而是道德行动）时，它就得服从超验的准则了。问题完全在于我们同不同意世界的这一两重性。任何推论最后总是要从一个不可再究诘的前提出发的（像欧几里得几何学的公理那样）。他仿佛是在说，这就走到了探索的最后一步，你只能同意这一点。也许可以换一种比喻的说法：有人认为思想是决定一切的，也有人认为物质条件是决定一切的；这是我们可能争论的最后一步，再进一步的争论就没有可能进行了。在康德，则思想和物质、自由和必然、目的和规律的双重性这一点，就有如欧几里得几何学中的公理。假如你不承认，那么你想要提出的任何其他公理来取而代之，也会是同样无法证明的。“这种历史哲学理论的最大长处”——用马克思的话来说——“在于它是超历史的”。^② 唯其是超历史的历史哲学，

① 参看《马克思恩格斯全集》，北京，人民出版社，1956年，第3卷，第51页。

② 《马克思恩格斯书信选集》，北京，人民出版社，1962年，第347页。

所以它就不受历史的检验。（何况历史还短暂得远远够不上去检验它。）哲学（包括历史哲学）所能告诉我们的只是先验的形式；既是先验的，所以经验就不能、也不会违反它。康德还对此写过一篇历史哲学的示范，即他的《人类历史起源臆测》，其中阐明了经验的史实怎样不但不违反，而且还完全符合于先验的推论。

与此相关的还有另两个理论问题，康德虽曾力图加以辩护，却仍然并非是无懈可击。历史作为理性的觉醒或自由的扩大的过程，何以一定要采取历史上所充满了的，而且为康德本人所深深察觉到的那么多的罪恶的形式，并使人类要付出如此之沉重的巨大代价？假如说，历史上的一切非社会性都不是“徒劳无功”的，它们都不可或缺地成就了社会性，那么究竟历史上又有什么才算是“徒劳无功”的呢？假如历史上并没有任何东西是徒劳无功的，那么“徒劳无功”这个概念本身不就是徒劳无功的了么？其次，假如历史哲学确乎是（像康德所断言的）先验的，那么即使是不曾存在过如此这般的全部经验中的历史事实，它也应该照样可以成立；换句话说，它也就是和我们所经验的如此这般的历史事实是全然没有任何关系和联系的了。这岂不成了维特根斯坦所说的：先天逻辑是重言式，因为逻辑就是先天的。^① 康德所深信不疑的（即，先验的历史哲学必然不会不符合经验的历史事实），大概恰好正是经验的历史学家所深疑而不信的。康德之深信不疑的根据完全是、并且仅仅是他对于观念的信仰，他相信他已经充足地论证了何以经验的历史是必定要符合这个先验观念的。也许，任何理论都需以某种未经证明（也不需要或不可能证明）的假设为基础。普遍的历史观念就是康德历史哲学的基础。有没有不会不符合具体的经验事实的先天普遍的准则呢？逻辑学是有的，数学是有的；但历史哲学也有吗？道德意志是自由的，但它所发之为行动因而成其为自然现象的，却仍然不会不符合自然律，——这就是康德的答案。无论如何，我们应该承认，他对这个永恒的问题提出了一种逻辑上不失其为可以自圆其说的理论。而且

^① 参看维特根斯坦：《逻辑哲学论》，伦敦，1922年，第124页和第154页以下。

无论如何，他的这一先验的普遍历史观念的着眼点，就使他避免了我们在赫德尔和黑格尔那里所常常会遇到的那种史实与理论之间的抵牾或扞格不通。

作为普遍的历史观念，这种历史哲学当然就不可能、也不需要充分解说人类历史的全部繁杂性和多样性。康德自己有过一个寓言说：飞鸟在空气之中飞翔，总觉得自己不如意，它总想能摆脱空气的阻力而飞翔；康德自己也仿佛总想要摆脱一切后天的史实，而专从先验的原则立论。于是“整个历史过程被看成是‘人’的自我异化过程”^①；这种历史哲学属于马克思所说的“从天上降到地上”的那类理论，也就是“从只存在于口头上所说的、思考出来的、想象出来的、设想出来的人出发，去理解真正的人”。正因为如此，所以它就更多地而且更为成功地构成了他那思辨理论体系的一个部分，却更少地、更不成功地构成为历史研究的一个指南。有人试图以莱布尼兹论“事实的真理”和“推理的真理”（前者以事实来验证，后者则以逻辑来验证）^②的区别来回护康德的历史哲学；但这似乎并不符合康德原意，因为康德明确指出了历史哲学就一举包括了这两重真理在内。目的论的原则是在统御着自然界和人类的历史的。普遍的历史观点既然是只有在一个如此这般的（即康德所设想的）理想社会里才有可能实现，所以一个如此这般的理想社会就必定是历史的目的。康德是反对形而上学的，目的论是不是也可以看作是一种形而上学的赘疣呢？至少，人们的历史知识事实上并不一定需要有任何目的论的前提，并且也未必能从其中得出任何目的论的结论。

另外就规律性而言，不同层次的自然规律也不应该混为一谈。物理学的规律不能现成地径直引用于解释生命现象（虽然生物现象也要服从物理规律），生物学的规律不能现成地径直引用于解释历史现象（虽然历史现象也要服从生物规律）。假如康德的历史哲学蕴含着——像他看来的那样——

① 《马克思恩格斯全集》，第3卷，第77页。

② 参看莱布尼兹：《单子论》，牛津，1898年，第235~236页。又，莱布尼兹：《人类悟性新论》，巴黎，Flammarion，第310页。

要把自然界的统一当作是可以通过先天逻辑的操作而最后抽出一套对各个层次的自然现象都普遍有效的同一的自然规律来（如“大自然决不作徒劳无功的事”），那就违反了他自己有关自然界的繁复性（*Mannigfaltigkeit*）的论点了；因为自然界的统一性就寓于它的繁复性之中，而不是在其外或者其上。

八

自文艺复兴以来就开始了一种新的、近代的思想传统，即人的自觉；这种自觉在启蒙运动时代的康德的身上达到了一个高峰。开普勒和牛顿发现了自然界的引力定律，马基雅维里发现了国家的引力定律。^①康德的历史哲学则把人类历史和自然界打成一片。它一方面既是反对中世纪那种以精神和物质、人与自然、灵与肉相对立的观点，另一方面又以自然界和人类历史是在不断演化进步的观点，突破了宗教神学所宣扬的僵硬不变的自然秩序和人世秩序。从1749年的自然演化哲学到1784年的人类历史哲学，都在把自然和人类看作是一个不断的发展过程，这堪称为人类思想史的最杰出的贡献之一。当然，目的论某种意义上也可以看作是以隐蔽的形式保存下来的中世纪经院哲学的残余，但是康德所探索的世界存在的目的，显然已不再是中世纪的等级制而是近代的公民社会。^②而通往它的道路，则需要上调和客体的自然规律和主体的思维理性，亦即目的王国与历史内在必然性的统一。

18世纪历史哲学的内涵，和后世的（特别是20世纪的）有着很大的不同。启蒙运动的代表们真诚地相信历史发展是有客观的规律可循的，而且那确实就通向地上的天城。费希特和谢林都是从康德的基本问题出发，即人的意志是自由的，但它所体现的人类历史又仍然是有规律的、有目的

① 参看《马克思恩格斯全集》，第1卷，第128页。

② 关于马克思、恩格斯对康德历史哲学的批判，可参看《马克思恩格斯全集》，第3卷，第212页；《费尔巴哈与德国古典哲学的终结》，北京，1960年，第36页。

的；并且都得到相似的答案。赫德尔与康德不同，而且对康德写的评论他的历史哲学的文章曾大为恼火，但他也认为历史的发展既符合必然的规律又符合当然的目的，其基本倾向仍是和康德一脉相通的。康德在 1784 年曾专门指出，后人对前人的历史所感兴趣的，仅仅是与其自身有关的那部分，亦即世界公民观点之下的善和恶。五年之后，席勒在其历史哲学的论文《什么是普遍历史，为什么要研究普遍历史》中提出：“一切以前的世纪都曾不自觉并且无目的地在努力要实现我们这个人道的世纪。我们具有人类全部悠久的历史中天才与勤奋、理性与经验所积累的财富。”^① 他就以这样的康德式的命题作为人类历史的中轴线。

19 世纪的历史哲学则对 18 世纪的历史哲学作了一次大否定。^② 虽然其间也有某些历史学家，如美国的班克罗夫特和德国的蒙森等人，在祖述康德普遍历史的观念的精神，但大体上占统治地位的却是两种思潮，一种是反唯心主义（或理想主义）的实证主义思潮，一种是新康德学派。这个学派打着返于康德的旗帜，却强调历史的个体性和特殊性，从而否定了（康德所承认并强调的）历史的客观规律及其可知性。20 世纪讲历史本体论的思辨历史哲学把历史看作是无目的的，而讲历史认识论的分析历史哲学则又把历史看作是无规律的；在根本上都和康德那种启蒙运动的历史哲学背道而驰。启蒙运动的思想家们还没有沾染上后世那种狭隘的沙文主义的偏见，他们乃是反对封建等级特权制的世界公民。

① 《席勒全集》，第 7 卷，斯图加特，1813 年，第 30~31 页。

② 黑格尔《历史哲学》，在时间上属于 19 世纪初，但在思路上应属德国古典哲学传统，而非 19 世纪盛极一时的实证主义思潮。黑格尔认为自由（通过主客体斗争）的自我实现过程，也就是必然的过程，即“普遍历史就表示精神的自由意识的发展以及这种自由随之而实现的发展”（《历史哲学》，第 63 页），以后哲学的历史不应该以个人为对象而应该放眼整个人类；这些论点都显然上承康德。两人同样认为，没有国家，自由即无从实现。康德的理论以卢梭的自由原则为基础，黑格尔的理论则以康德的为基础。黑格尔国家理论的格式是：（一）“普遍历史表现了一个原则的发展历程”（同上书，第 56 页）；（二）“国家所需要的是根据公意而行动并采纳公共目的的实践”（黑格尔：《历史的理性》，G.Lasson 编，莱比锡，1920 年，第 92 页）；（三）“我们承认国家就是道德的全体与自由的实现，因而也就是这两个因素的客观统一”（《历史哲学》，第 48 页）。这一理论与康德的，本质上并无二致。最后，两人又都把历史的目的归结为天意。

康德哲学在 20 世纪初经过梁启超、王国维、蔡元培几位大师的介绍，曾在中国有过一定影响，此后 90 年来中国对康德的研究时断时续，不绝如缕。其间研究康德历史哲学的，就我所知，有过陈掖神、浦薛凤、李泽厚诸家。陈文《康德之历史哲学》载《学艺》第六卷第五期，浦文《康德之历史哲学》载《东方杂志》第三十三卷第一期，后经改写编入《近代西方政治思潮》一书，李泽厚写有有关康德历史哲学的专章，编入他的《批判哲学的批判》第九章。浦、李两书均为有功力、有见识的著作，非一般拾人牙慧者可比，足觐我国当代学术研究的水平。关于当代西方对康德历史哲学的研究，拟于另文再作评价。

每个时代的理论思维确实都是历史的产物；然而同样有理由可以说，每一幕重大的历史事迹也都是那个时代的理论思维的产物。如果没有启蒙时代思想家们的那些理论，也许就不会有启蒙运动和法国大革命。启蒙时代的理论的思维文献——康德的历史理性批评就是其中最具有代表性的著作之一——既是新的历史时代的产物，同时也在创造着一个新的历史时代。这才使我们在两百年后重新读它时，仍然强烈地感到其中的精神和理想是那么的虎虎有生气。

原载《史学理论丛书》编辑部编《八十年代的西方史学》
(北京，中国社会科学出版社，1990 年)

“普遍的历史观念”是怎样成为可能的？

——重评康德的历史哲学

一

康德的历史哲学论文——卡西勒认为是构成康德的第四批判即“历史理性批判”——可以看作是他第三批判（1790年《判断力批判》）的理论在历史上的引申和应用，同时也是对他第二批判（1788年《实践理性批判》）以及《道德形而上学探本》提供了重要的诠释和解说。

康德在他发表《世界公民观点之下的普遍历史观念》的同一年，即1784年，还写了一篇《什么是启蒙》，刊载在同一个杂志《柏林月刊》（当时启蒙运动的一份主要理论刊物）上。康德的历史哲学乃是当时启蒙运动这一强大的时代思潮的产物。启蒙运动的巨大的历史功绩和影响无待多说，但是同时它也带有一种严重的思想缺陷，即过分天真地相信理性的万能。理性就是光明，启蒙运动 Aufklärung 或 les lumières 或 the Enlightenment 均系照亮或光明之意（亦即19、20世纪之交中国知识分子的口头禅：“开民智”）。故而启蒙运动的时代，就恰当地被称之为“理性的时代”。启蒙运动的代表人物们天真地相信，真理只有一个或一种，它是明摆在那里的，只要人们能发挥理性的光芒，就不难把握住唯一的真理。这种启蒙运动的真理观，最为典型地表现在它对待当时被认为是绝对唯一的真理牛顿古典体系的态度上。英国诗人蒲伯赞颂牛顿说：“大自然和它的规律本来隐藏在黑暗里，上帝说，让牛顿出世吧，于是一切便都呈现为光明。”^① 法国分析学派的大

^① 蒲伯：《诗集》，伦敦，《人人丛书》，1932年，第122页。

师拉格兰治则称扬牛顿的业绩说：只有一个宇宙；作为这个宇宙的阐明者，全世界历史上只能有一个人（即牛顿）。^①康德的认识论系以牛顿的世界构图为对象，当时没有人曾梦想过还可能有别的真理。理性只能有一种思维方式，真理只能有一个，而人类历史的发展也只能有一条途径，那就是通过理性的觉醒而获得光明。

康德历史哲学的出发点，也就是牛顿自然哲学的出发点。牛顿总结出自然哲学推论的第一条准则是：“大自然决不做徒劳无功的事，当更少的一些就够用的时候，更多的一些就是徒劳无功的了；因为大自然喜欢简捷性而并不炫耀各种多余的原因。”^②康德总结出人类历史哲学的第一条准则正是：“一个被造物（人）的全部自然禀赋，是注定了要充分并且合目的地发展出来的”^③，因为“大自然决不做徒劳无功的事，她使用各种手段以达到自己的目的是决不浪费的”^③。在这里，康德的思路，甚至所使用的字句都和牛顿相同。把这条宇宙的大经大法应用于人类历史时，康德便理所当然地得出了他如下的历史哲学的基本论点，即“我们可以把人类历史的整体看作是大自然的一幕隐蔽的计划的实现”（卷8，第27页）。由此出发，康德便推导出来了他全部的历史哲学。然而，这一幕“大自然的隐蔽的计划”又是什么呢？

有如牛顿教给了康德以自然界的大经大法，卢梭就教给了康德以人类世界的大经大法，那就是：自由就在于自律，人性中的天然愿望和社会是相矛盾的，只要自由地运用理性就必然要犯错误，个人的意志是自由的而整个社会进程则是有规律的，人类必须脱离自然状态组成公民社会才能使自己真正得到发展，并且这一点又只有通过人类自身的努力才能够做到。康德晚年（1795年，71岁）的《永久和平论》第一项正式条款的第一段

① 参见 T.B.Cohen：《新物理学的诞生》，纽约，Doubleday，1960年，第189页。

② 牛顿：《自然哲学之数学原理》，柏克莱，加州大学版，1934年，第398页。（按，郑太朴中文旧译本，此处有误。）

③ 《康德全集》，柏林，科学院版，1912—1935年，第8卷，第18、19页。以下凡引此书，只注卷次、页码。

即完全祖述卢梭的理论：

从一个民族全部合法的立法所必须依据的原始契约的观念而得出的唯一体制就是共和制。这首先是根据一个社会的成员（作为人）的自由原则，其次是根据所有的人（作为臣民）对于唯一共同的立法的依赖原则，第三是根据他们（作为公民）之间的平等法则而奠定的。因此它本身就权利而论，便是构成为各种公民宪法的原始基础的体制。（卷6，第350页）

康德历史哲学在一定意义上可以说是卢梭的理论在历史学上的深化与发扬。人们生活在自然世界之中，却始终习焉而不察，要一直等到出现了开普勒和牛顿，才揭示出来自然界的大经大法；同样地，人类生活于历史世界之中，却唯有等待到历史学中的开普勒和牛顿出来，才能识破那幕大自然的隐蔽的计划的目的是和作用、意义和归宿。在大自然（或天意）所规划的历史行程之中，个人的非社会性与整体的社会性、自由意志和必然规律、善和恶、人和自然、合目的性与合规律性（Regelmässigkeit），归根到底是统一的、一致的（参见卷6，第327~329页）。

二

康德历史哲学中的一个关键性的术语是“观念”（Idee）。此词在字源上即出自柏拉图的“观念”或“理念”，但其涵义经过康德的改铸，已非柏拉图的原意。此词的英译应作大写的 Idea 而有别于小写的 idea；idea 相当于德文中的 Vorstellung 而非 Idee。康德的界说是：

我们这里是在和理性本身所创造的“观念”打交道，它那对象（如果有的话）是完全在我们的视野之外的；尽管这些观念是超越我们的思辨的认识的，然而它们却并不因此就应该被认为在各个方面都是空洞的。（卷6，第332页）

这就是说，它们在经验中是不存在的，它们也不是形而上学的存在；然而它们却不是任意假设的，而是非如此不可的。我们研究历史，只能是（而不能不是）在某些观念的引导之下进行；没有这些观念的引导，历史学就是盲目的，因此这些观念乃是历史学所不可或缺的，尽管它们在经验中无法加以证实或否证。它们并不是自然规律，而是目的论上的必要前提。没有这些目的论上的必要前提或观念——有如康德本文中所总结的九条论纲那样——我们便无从理解一部“普遍的历史”。^① 洛克以前曾有“内在的观念”的说法，假如把这里的“观念”也称之为“内在的观念”的话，它们却绝非洛克以前那种意义上的先天的、为人心所固有的知识。

1787年，即法国大革命之前两年，康德在为《纯粹理性批判》第二版所写的序言中就论及，观念是没有任何实际经验中的对象或现象能够完全与之相符的（他引了“共和国”这一观念为例），观念乃是理想，理想是永远也不可能十全十美地实现的，但理想却又是不可须臾离弃的。没有理想，就只会剩下来一堆僵死的自然残骸或废墟。康德历史哲学中的“自然”乃是“大自然”，康德也用“天意”一词来表示；大自然和天意，两者是同义语。观念并非得自经验，所以科学实证对于观念就是无能为力的；然而它又是我们理性所颁布的规范性的或调节性的（regulative，与constructive相对而言）原则，没有它我们的经验就无从获得秩序性和统一性，而一切事物（包括历史）就会成为无法理解的了。就此而言，则观念——它在历史理解中乃是具有头等重要地位的前提假设——就不是、也不可能是从历史事实之中所总结出来的原则或结论。

于是，这里很自然地就会出现一个问题：观念对于我们的历史经验又怎么可能有效呢？更具体地说，康德怎么能够论证他的历史哲学或他的“普遍的历史观念”是有效的呢？康德于此似乎有两条答案。在《论优美感和崇高感》一文中，康德曾谈到过不少的具体历史问题，曾谈到各民族的特

① “普遍的历史”原文为 *allgemeine Geschichte*，即英文之 *universal history*，法文之 *histoire universelle*，字面上亦可译作“通史”，但涵义有所不同，它指的是把人类的全部历史看作一个整体。

征（可能是受了赫德尔的影响），谈到爱情和女性美（显然是受了卢梭的影响）等等，可见他并非是要抹杀历史事实的^①；不过观念之作为观念，则必须撇开一切具体的事例始能具有普遍的有效性。换一个说法，理论必须脱离实际（而不是结合实际），才能具有理论之成其为理论的普遍有效性。理论之所以成其为普遍有效，就在于它并不结合于或拘束于任何一桩具体的实际。理论须先脱离实际，然后才能适用于实际。不脱离实际的理论，就不是理论了。其次，康德还明确地提到，全部的人类历史还太短，短得不足以得出普遍的结论来。但是根据观念来考察和理解普遍的历史，仍然“对于人类是有用的，并且对于人类的教育和进步是有益的”（卷8，第123页）。它使我们能看到人类历史的“过程并不是一场由好变坏的堕落，而是由坏变好的逐步发展过程；而大自然所赋给我们每一个人的天职，便是竭尽自己的所能，来对这场进步做出最大可能的贡献”（同上）。这里所揭示的并非是科学的结论，而是启蒙时代的信念，即孔多塞在他的历史哲学（《人类精神进步史表大纲》）中以具体的史实事例所宣扬的同样的信念；人类历史是不断通过理性的启蒙而在进步的。启蒙运动的代表人物们都是真正的“世界公民”（Weltbürger），他们还没有沾染上下一个世纪那种流行的狭隘的民族沙文主义的偏见。这种世界主义的精神（Kosmopolitanismus），乃是针对旧制度时代（ancien régime）世袭等级特权制及其所派生的愚昧和偏见而发出的抗议。康德历史哲学的工作只不过是要以普遍的历史观念来“论证大自然（或者不如说天意）”，从而使我们可以“对世界历史选择一个立足点”（卷8，第30页）而已。至于写出具体的历史著作来，则有待于专业的历史学家。

孔多塞的历史哲学所提供的只是一个“大纲”，而康德的历史哲学所提供的则只是“观念”。对于观念来说（以及对于产生观念的纯逻辑思维来说），史实或者经验数据是无法进行检验的。^②而且历史学也不能简单地归

① 卡西勒甚至谓在康德的《论优美感和崇高感》之中“我们对审美教养和社会交往的全部魅力感到一种美妙的欣赏”（见卡西勒：《卢梭、康德与歌德》，普林斯顿大学版，1970年，第41页）。

② 参看 Galston：《康德和历史问题》，载《历史与理论》1977年第2期，第201页。

结为科学，因为作为历史的主体的人，同时还是一个道德实体而非仅仅是一个自然实体。所以历史哲学就有其伦理学的一面，这是任何科学所没有的。康德在论实践理性时，十分意识到伦理实践是随着时代、社会、民族、集团等等之不同而不同的；因而就并不存在什么普遍有效的具体伦理教诫。故此真正普遍有效的伦理学，就必须抛开一切具体内容的考虑而专就其纯形式立论，亦即伦理学的准则就只能采取如下的形式：“你的行为应该是这样，从而你可以同时使之成为普遍的规律。”^①如果把这一思路引入历史研究，那么普遍的历史观念就不仅仅是可能的，而且还是必要的了。我们观察历史，不仅仅要看到它作为自然现象（因而是在服从客观必然的自然律）的一面，还应该看到它作为意志本体（因而是在服从自由的道德律）的一面。就大自然的整体而论，一方面我们固然可以把它看作是纯粹自然因果的必然，而同时另一方面却又应该看作有其“有目的的在起作用的原因（absichtlichwirkenden Ursache）。”^②人类历史，作为大自然的一部分，也同样具有这一两重性，即本体和现象的统一。

三

人类自由意志所表现的行为，就成为历史。但是历史作为自然界的现象，则又“总是为普遍的自然律所决定的”（卷8，第17页）。我们考察历史的整体，就会发现它是一个合规律的进程。每个个人的行为（例如婚姻）是自由的，但是历史整体却仍然是有规律的（例如我们仍然可以精确地得出人类婚姻的自然规律）。然而自由（以及它的产物：道德）则是既不能由历史经验，也不能由纯粹理性加以证明或否证的。也就是说，自由是超越于历史的自然秩序之外的。人，作为历史的主人，一方面既是本体的人（homo noumenon），同时另一方面又是现象的人（homo phenomenon）。历史哲学的任务就是要解释：人怎么能既在服从自然机制的作用（这时候人

① 康德：《道德形而上学探本》，T.Fritsch 编，莱比锡，P.Reclam 版，第 55 页。

② 康德：《判断力批判》，Karl Kehrbach 编，莱比锡，P.Reclam 版，第 327 页。

就是自然的奴仆)，而同时又是文明的创造者（这时候他就是历史的主人）。换句话说，历史既不以人的意志为转移，但同时却又是人的意志行为的结果。人，作为历史的主人，乃是自由的；因为“人要能够在自由之中明智地使用自己的权力，就必须是自由的”（卷6，第188页）。自由在某种意义上犹如牛顿的最初推动力，仿佛上帝一旦给了人以自由，此后就是人类自己去运用自己的自由而不干上帝的事了。而又正是因此，所以人类走出自然状态而第一次运用自己的自由时，就要犯错误，就会是一场道德的堕落（康德征引了亚当吃禁果作为例子）。假如他注定了是绝不能或者绝不会犯错误的，那么他就无所谓自由了。于是我们就看到自然历史和人类历史之间的鲜明的对比：“大自然的历史是由善而开始的，因为它是上帝的创造；而人类的历史则是由恶而开始的，因为它是〔自由〕人的创造。”（卷8，第115页）卢梭也曾提出：“一切出乎造物主之手的，都是好的；一经人手，就变坏了。”^①不过此处康德虽然继承了卢梭，却又超越了卢梭而别有胜解，因为他指出了一部人类的历史并不完全是“一幕由善而恶的堕落过程”，而且同时更是“由坏向好的逐步发展过程”（卷8，第123页）。

用通俗的语言，也许可以这样解说：人对于历史也有两重性，即他既是理解历史的人，也是创造历史的人。作为理解历史的人，他就是一个旁观者；作为创造历史的人，他就是一个参与者。而我们要理解历史，就要求我们参与创造历史。只把历史当作单纯的现象，是无法真正理解历史的；真正理解历史同时就有赖于我们自身（作为历史现象的本体）投身于历史活动，也就是当我们的自由意志采取行动而表现出来的时候。历史（作为自然现象）的合规律性与历史（作为自由意志的表现）的合目的性，两者是一致的，或者说历史理性的二重性是统一的，缺一不可。归根到底，天意（主观的道德天职）和大自然（客观的必然规律）不但是并行不悖的而且是相辅相成的（卷6，第233页），是一而二、二而一的。

艺术品，作为艺术家的创造，是有其目的的；艺术家在其创造之中，

^① 卢梭：《爱弥儿》，巴黎，Garnier版，第1页。

自始至终都贯穿着他的目的或意图。大自然（包括人类历史）作为神明（天意）的作品，也是有其目的的。如果我们仅仅从自然现象着眼，便完全无需考虑到天意的参与；但是如果从道德的实践着眼，则天意的参与这一观念（即目的论）就是完全必要的了（卷6，第370页）。自由与因果之间在历史上的二律背反，就是这样得到解决的；历史学就这样通过目的论而被纳入他的批判体系。作为历史的主人的人，就相当于自然世界的物自身（Ding an sich），而人所创造的历史现象则相当于自然世界中的物的观念（Vorstellung von Ding）。^①前者是“绝对的对象”，后者则是“观念中的对象”。^②因此，卡西勒评论康德的“这一伦理洞见是以存在与义务、自然与自由的二元论为基础的”；要了解历史的意义“康德就需要有一种对伦理公设（postulate）的抽象统一性”^③；“这样，康德的历史哲学就预示了康德伦理学的原理，后者乃是前者的立足点及其充分的展开”^④；在这里，唯一的出发点是自由人进行自由的抉择^⑤，唯一的标准乃是道德律而非幸福、快乐、功利或其他任何东西。德行不要报酬，也不可能有什么报酬；德行是自足的，德行的完成其本身就是报酬而且是唯一的报酬。

崇德行于上位的观点（无论在实践理性中，还是在历史理性中），康德也得自卢梭。18世纪60年代初，康德阅读了卢梭的著作，遂有志于政治哲学和历史哲学。对于康德，卢梭“返于自然（nature）”的口号意味着不是别的，而只是返于真正的人性（nature）；康德从卢梭所学到的，就是尊重这种人性。所谓研究历史，也就是研究真正的人性。在这一根本之点上，两人是共同的。诗人弥尔顿所要论证的是上帝之道，卢梭所要论证的是大自然之道，康德则更进一步论证了大自然之道就是上帝之道或天意。

卢梭宣称：“人是如此之高贵的一种生命，而不可能成为什么别的东西

① 参看康德：《纯粹理性批判》，B. Erdmann 编，汉堡，Voss 版，第 400 页。

② 《纯粹理性批判》，第 456 页。

③ 卡西勒：《康德的生平与思想》，新港，耶鲁大学版，1981 年，第 229 页。

④ 《康德的生平与思想》，第 217 页。

⑤ 参看 Reiss 编：《康德政治著作选》，剑桥大学版，1971 年，第 25 页。

的工具”，“为了什么别的东西的利益而伤害一个人的灵魂，这永远都是不对的”。^①人自身有其内在固有的尊严，人自身就是目的，而不是达到其他某种目的的手段。这就正是康德的基本立场，他的全部的实践理性都可以归结到一点，即“人乃是目的王国的成员”，“由于其自身的本性，他本身就是目的”。^②道德自由就是目的，所以对它的规定就只能是纯形式的，否则它就不是自由的了。同时，假如我们为它规定任何具体的目的，那就有理由认为凡是能达到此目的的任何手段都是正当的，于是就会流入只问目的、不择手段的地步。问题倒不在于（像洛克所认为的）我们不可能用一种坏手段达到一个好目的（目的与手段的一致性）；而在于只有手段本身（纯形式）才可以保证目的的正当性，手段的正当才能保证目的的正当。因此，凡是一切都是为了某个目的，或者把一切都献给某个目的之类的提法，其本性就都是不道德的，因为它们取消了道德之所以成其为道德的根本前提。这一理性的自由及其独立性和尊严的价值，构成为启蒙时代天赋人权论的依据。它是为人天生所固有的、既不可被剥夺又不可被转让的权利。它是人之所以为人的权利，它不是一种方便的手段，不是用来为了达到某种目的的，也不可能被奉献给什么目的。它本身才是目的。^③天赋人权是不能被奉献出来的。国家乃是自由人的契约的产物；——毕竟是先有此天赋人权，然后才有契约。因此，就只有“一项原始的契约”才成为一切权利的基础，“没有原始的契约”，“任何权利就都是无法思议的”。假如我们把道德人也看成像是“一桩物品”那样地可以奉献或者转让，那“就和原始契约的观念相矛盾了”（卷6，第344页）。契约只能是双方之间的相互产物，所以就不能建立在取消（或无条件奉献）一方的基本权利的基础之上。这一观点被1791年的《人权宣言》法典化为如下的辞句：“一切

① 卢梭：《新哀洛漪思》，巴黎，Flammation，1967年，V，2，IV，22。

② Abbott编：《康德伦理学理论》，纽约，Longmans Green，1923年，第54页。

③ 可参看康德：《永久和平论》有关部分。又，卢梭：《社会契约论》：“说一个人可以无偿地献出自己，这种说法是荒谬的、不可思议的。”巴黎，Aubier，1943年，第71页。

政治结合的目的，都是为了维护天赋的，不可剥夺的权利。”^① 正因它是天赋的而不可剥夺的，所以它是一切政治结合的前提。

在《什么是启蒙》中，康德对于这一点又做了明确的阐述：启蒙就是要使人摆脱自己的依附状态（被保护的状态和受教育的状态）而能够运用自己的自由，亦即“要敢于运用自己的理性”（卷8，第33页）。全部人类的历史就是一幕人类理性自我解放的过程，也就是理性逐步走向自律的过程。这种权利是先天的、是生而固有的，所以“经验并不能教导我们什么是权利”，然而“它那原则乃是先天确定的，是任何经验所无法加以抹杀的”（卷8，第302页）。思想自由、言论自由和学术良心是被康德所强调的一个公民最根本的、不可剥夺的权利。无论自己侵犯别人的自由，还是别人侵犯自己的自由，都是最严重的侵权行为。1793年，康德也像伏尔泰一样声言：“言论自由乃是对人民权利的唯一保障。”（卷8，第304页）

四

人性中的恶的起源，是困扰了古往今来所有思想家的一个问题。为什么会有恶——就都是由于有了自由的缘故；没有自由，就无所谓恶（或善）。历史理性自身仿佛也有一个二律背反，即正题——人的意志是自由的；反题——人的行为是没有自由的（一切现象都属于自然界的必然）。如何解决这一理性与其自身的矛盾，就成为康德历史哲学所要解决的一个中心问题。一方面是作为自由的主体的“自为的我”（Für-sich-sein），另一方面是作为自由的载体的“所作所为”（das Tun）的各种现象。放眼历史我们就总是看到，一方面是人欲横流及其种种恶德和罪行，另一方面则是人类文化的不断进步（至少，这是18世纪启蒙学者的共同信念）。

针对这一历史理性的二律背反，康德就提出了他那“非社会的社会性”的有名论点。社会的和谐与统一，不仅像是沙夫斯伯里和卢梭所设想的那

^① 《现代西方文明史资料》，纽约，哥伦比亚大学版，1964年，第2卷，第33页。

样，在于每个人之间的和谐一致，而且也在于他们之间的不可避免的竞争和斗争。这种斗争“乃是从野蛮到文明的真正的第一步”^①，从而恶就成就了善，或者有如蒲伯的诗句所说：“一切局部的恶，都成为普遍的善。”这里有着比卢梭更为深邃的思想。卢梭认为人是生而自由的，只要人能摆脱自己身上的枷锁，就可以恢复天赋的自由。然而卢梭却又感叹于制订一部完美的立法之难，那难得简直是需要有一群自由的天使而后可。康德于此则针锋相对地提出，那并不一定需要一群天使，“即使是一群魔鬼也可以，只要他们有此智慧”（卷6，第366页）。魔鬼的非社会性，同样能成就天使的社会性；而且这对他们还是必需的。我们不必感叹世风日下，人心不古；问题不在于此，而在于懂得怎样规划自己的制度并把大自然的机制最佳地应用于人类（以及魔鬼）。这就是魔鬼也可以有此智慧足以保证一种完美的体制（宪法）的理由。这一见解俨然成为康德历史理性批判中最为精粹的部分，即制度比人更能左右历史的航程。中世纪的神秘主义者曾认为：人性中既有神性又有兽性，神性正由于兽性而益发显示其神性。这似乎可以借用来比拟康德的论点。人性之中充满了自私、虚荣、猜忌、占有欲、野心等等，卢梭认为文明是建立在这个基础之上的，所以他要求人们摒弃这一切而返于自然，要求人性来一场归真返璞。康德则不然。康德也承认人性中的这一切，但是如果这一切来激发，人类的自然禀赋就会永远沉睡而得不到发展，因之人道（包括道德）也就不可能充分实现。这就是他的“非社会的社会性”学说的要义。

上述理论就蕴含着：人类历史并不能简单地划分为好和坏、精华与糟粕两个截然对立的方面；双方对于历史都是不可或缺的。有利就有弊，有弊就有利；好坏、利弊总是结合在一起的；并不存在永恒的、绝对的好和坏或利和弊。好坏、利弊之间并不存在一条“绝对分明的和固定不变的界限”^②；在一种情况下是好的、有利的，在另一种情况下则可以转化为坏的、

① 康德：《致加尔夫书》（1770年）。转引自 Gilepsie：《黑格尔、海德格尔和历史学的基础》，芝加哥大学版，1984年，第31页。

② 《马克思恩格斯选集》，第3卷，第535页。

有害的。好坏、利弊都有助于大自然的计划的实现，——而这就是要对普遍历史作一番哲学的探索和解释的作意所在（卷8，第29页）。康德就这样论证了大自然或天意所规划的人类历史。他那全部的历史理性批判都深深贯彻着整个时代的信念：理性有解放人类自身的能力，而且终究是要解放人类自身的。人尽其才或各尽所能（即充分发挥我们自身中的天然禀赋）的时代是终于要到来的，这就是历史的目的。每一次曲折、每一次灾难，都可以看作是人类进步所必需付出的代价。这在当时还是颇为新颖的见解；不过，康德并不是以此来推卸人间苦难的责任，而是着眼于强调人类自觉地走向文明与和平的努力。历史所以要采取这一“非社会的社会性”的形式，是因为大自然考虑的并不是个人而是整个物种。在这种意义上，也可以说是造化不仁，以百姓为刍狗。然而却还有另一条原则是与此相平行并与此相补充的，即理性一旦觉醒之后，就完全独立地而且自由地自行其是。

这里看来好像康德是以历史哲学的语言在阐述亚当·斯密的理论。自由并非就导致一片混乱，反而是走向秩序井然的必由之路；自利和利他是相反相成的，人们不能取消自利而侈言利他。没有非社会性（利己），社会性（利人）就落了空。这种说法貌似诡辩，却是实际上的必然；因为人类（乃至魔鬼）必须有此智慧才能生存和发展。而人与人之间的这一关系，在一个更高的层次上，即在国与国的层次上，也应该同样地重复出现。这一思想的发挥，就成为他晚年《永久和平论》的主旨。阿克沁曾评论康德的这一思想说：“他对个人是悲观的，而对人类则是乐观的。”^①就个人而论，今人并不优越于古人，但就人类而论，则后代对于前代的优越性是毋庸置疑的。人类自然禀赋之不断发展是不容置疑的，人类理性的自觉也是毋庸置疑的。从这个角度而言，我们或许应该同意阿维如下的论断：“康德全部伦理学的意义乃是：恶已经被人造就了，而善则尚有待人去造就。”^②

① S. Axinn:《康德、权威与法国革命》，《思想史杂志》，1971年，第30卷，第3期，第423页。

② J. Havet:《康德与时间问题》，巴黎，Plon，1947年，第198页。

如果单纯从某些字面上来看，非社会的社会性就很像是一幅霍布斯理论构图。但两人之间却有着一个根本的不同，即在政治上和在伦理上，康德是非功利而重道德的。幸福是后天的、经验的，道德则是先天的、先验的。公民社会的产生，并不是为了方便或有利，而是由于人类理性的本质所使然。就康德的理论而言，则人们“必须首先全盘抛弃一切形式的马基雅维里主义，这乃是任何进步的必要条件”（卷8，第278页）。道德并不是为了幸福，也绝不计较幸福。假如道德就是为了幸福，那么道德就变成了一种方便的手段而其本身没有任何内在的价值了。然则反之，假如道德并不会给人带来幸福的话，那么这种结果不会使德行感到沮丧吗？这里，康德的倾向似乎是在这样说：义务并不就是幸福，但是只有义务才配得上享有幸福；也就是说，配得上幸福的全都有赖于主体的善意。换一种通俗的说法，也许可以这样说：你应该有德，那么照例你就会是幸福的。^①德行本身总是会有幸福的结果的，虽则德行本身并不是、也绝不计较幸福。其结果也许并非就是个人的幸福，但肯定会有助于整体的幸福。正如个人可以有智慧，但整体却可以是愚昧的，而个人就以其智慧贡献于整体的启蒙；同样，个人的道德虽不以幸福为目的，但个人却以其德行而给整体带来了普遍的幸福。康德的潜台词，似乎如此。

幸福并不是目的；假如是的，那么大自然就没有必要赋给人以理性，她只消赋给人以某些适宜于幸福的本能就够了。这一点同时就说明了人类文明的起源。太平洋塔希提（Tahiti）岛上的土著居民无知无识地在过着无忧无虑的生活，他们从来都不知道人世间有艰难困苦和忧患坎坷；难道这样的无怀氏之民、葛天氏之民，就真是幸福的吗？衡量人类历史进步的尺度并不是安逸，而是文化（包括道德）发展的程度。文化既是人类理性的产物，又反过来成为理性发展的条件；而文化则恰好是大自然——正由于她赋给了人类以理性的缘故——所不可能赋给人类的东西，它必须是由人

① 有一句英文谚语是：Be honest and as a rule you will be happy. 康德的蕴意似乎是：Be virtuous and as a rule you will be happy，但他始终没有明言。

类自身去创造。关于幸福（Glücklichkeit）与文化（Kultur）之分，第三批判中曾有专节论述。文化的进步所带给人类的美好，就在于它是人类自我努力的产物，而不是安逸怠惰的产物。而保证自由人的自由努力的最好体制则是共和制而不是任何的专制；所以康德反复强调“每一个国家的宪法（体制）都应该是共和宪法（体制）”（卷8，第24页）。人性有其非社会性，因而就需要有一个主人来统治；但是主人也是一个人，所以他并不比别人更加是天使（卷8，第23页）。这就是何以一个自治政府（即共和制）之所以必然要取代任何专制政体的理由；因为只有共和国才能成为人民的自由与启蒙的保证，也就是对人类理性的充分发展的保证。这一人际关系提高一个数量级，也同样适用于国际关系。康德不赞成一个大一统的世界帝国，他所设想的永久和平将是在一个各民族的联邦（Völkerstaat）体制之下实现的；它不是多民族的国家，而是各个自由民族的自由联盟（卷6，第430页）。永久和平乃是人类历史的必然结论，正有如自由公民的共和国是同样地必然。而且同时它也是一桩庄严的道德义务。作为道德义务，它便是一种断然的无上命令；并且正是因此，它就是可行的而且是必定要实现的。

《世界公民观点之下的普遍历史观念》写成后一年，即1785年，康德又以圣书中摩西五经为范本撰写了《人类历史起源臆测》一文。此文以六经注我的方式，用他自己历史哲学的观念来和经书相对比。在他稍前的赫德尔以及在他稍后的席勒和谢林都曾做过类似的工作。随后一系列的德国思想文献都把“堕落”视为人类进步的一个重大契机，亦即罪恶在个人虽然是缺点，但就物种而言，则是必不可少的。对这一作意的最为典型的论述，则应推康德的“非社会的社会性”的理论。

五

康德的历史哲学既代表着启蒙运动哲学化的高峰，又开启了以后几个世代的（特别是德国的）思维的新方向。对法国革命的原则——自由、平

等和博爱，是康德给出了哲学化的诠释；对启蒙运动的向往——理性、和平与幸福，是康德做出了纯概念的论证。这使得柯林武德认为“康德从启蒙运动所继承的遗产”是“把历史夸大地分解为一套完全非理性的过去和一套完全理性的未来”。^①或许是如此，但无论如何，康德提供了比其他启蒙哲学家更为深远的内容。其中目的论的提出和运用，蔚然成为他最富特色的思想，目的论突破了他的先驱者卢梭而下启他后继者自谢林和黑格尔以降一长串的理论家。康德的历史哲学论文早于孔多塞的著作十年。孔多塞的历史哲学上承洛克感觉主义的认识论，下开 19 世纪的实证主义思潮。这条线索可以和康德奠定的那条思想线索相媲美，形成近代西方历史思维两大平行的主潮。麦茨利什甚至认为这两者共同参与了马克思历史理论的形成。^②

康德的历史哲学具有思想史的普遍意义。其后的德国理论家大都步康德后尘，把人类历史认同为理性自身发展的过程。它还是引导席勒钻研康德哲学的第一部著作。19 世纪末，“返于康德”成为一时风尚（包括马堡学派的柯亨、纳托尔普，巴登或西南学派的温德尔班、李凯尔特以及狄尔泰和卡西勒等人在内）；不过他们大多倾向于把普遍与特殊、一般与个别对立起来，从而割裂了康德的合目的性与合规律性二者的统一。特别是，他们往往在反对自然主义或反对实证主义的名义之下，片面强调价值论或目的论而否定历史的合规律性，从而就在一个根本之点上背离了康德的主旨。当然，后人总是不可避免地以自己的思想理解前人的。20 世纪初史学家蒙森受了康德思想的影响，但他对人类自由与进步的信仰却被蒙上了一层浓厚的自由主义色彩；随后的特罗什、韦伯以至历史主义和相对主义的思想则标榜道德中立和价值中立（Wertfreiheit），其间虽然也和康德的理论不无渊源，但终究应该看作是在前人的基础之上衍生出来的新观点，而已非简单的继承和阐扬；虽说康德历史哲学的中心问题——历史学如何才

① 柯林武德：《历史的观念》，牛津，Clarendon，1946 年，第 102 页。

② 参看 Mazlish：《历史之谜》，纽约，Harper and Row，1966 年，第 102 页。

成为可能的这一问题——几乎为所有泛义的可德学派所接受和分享。

康德早年浸沉于牛顿的体系和形而上学，中年时被休谟把他从“教条的睡梦”之中唤醒，晚年建立其批判体系时又深深有契于卢梭的学说；然而其间并非没有一条一以贯之的思想脉络可寻。启蒙运动的哲学在某种意义上可以看作是近代自然科学思维方式之移植于人文的领域；在这一点上，康德也不例外。同时，康德的理论又是在法国革命思潮的强大影响之下形成的，所以在某种意义上，它也是法国革命理论的哲学版。在一个更广阔的历史背景上，则文艺复兴以来的主潮就是人的自觉，这一自觉在康德的理论里可以说达到了最高程度的表现。评论康德的理论，不应该脱离其历史背景的大气候和小气候。起初，康德是风靡18世纪的“开明专制”制度的拥护者，及至1786年腓德烈大王去世，其继承人腓德烈·威廉第二却并不那么开明；于是随着法国革命的来临，康德的思想遂日益倾向于民主共和，但始终并未放弃对自上而下的改革或改良的向往。如果我们可以把“19世纪早期的历史哲学看作是‘超越观念’在现实之中体现其自身”^①的话；那么康德就理所当然地应该被看作是这一伟大的思辨历史哲学传统的奠基人。尽管他对后世的思想影响是至深且巨的，然而从此以后的历史哲学的路子却越走越窄；实证主义者完全抛弃了批判哲学的批判精神，而理想主义者（唯心主义者）则完全抹杀了历史学的科学性一面。启蒙时代的精神在康德的理论中所表现得那么鲜明的世界公民的广阔视野和博大的胸襟竟日益萎缩，乃至走向极其狭隘的普鲁士民族主义。

康德哲学的一个根本出发点是：我们在认识客观之前，首先必须认识我们自己的认识能力。据此而言，则我们在认识历史之前，就必须首先认识我们自己认识历史的能力。但是，何以康德又径直从认识历史本身入手，而并没有事先对我们的历史认识的能力进行一番批判的考察？这岂不正好陷入他本人所反对的形而上学了吗？对于这一诘难，我们或许可以在他本人的著作中找到一种解说。形而上学、数学、物理学如何成为可能，是分

^① 贝克尔（C. Becker）：《18世纪哲学家的天城》，新港，耶鲁大学版，1955年，第18页。

别属于三个层次的问题。在物理学上，我们对于自然世界的知识或判断不能闭门造车，检验它们正确与否，必须看它们能否出门合辙。我们需要以经验的事实来作为检验它们真假的标准。符合事实的就是正确的，否则就不是的。但是数学的情况则与此不同。我们的数学知识正确与否，并不需要以经验的事实来加以检验。只要它那推导过程是正确的，我们就不必担心它会不符合经验的事实；我们完全可以先验地断定，它出门之后是绝不会不合辙的。在这里，推论的逻辑过程本身正确与否，乃是检验真理的唯一标准，此外，并不需要任何其他的保证。它可以是某种“先天而天弗违”的知识；因此数学之得以成为可能的条件，就不同于物理学的或任何其他实证科学的。而康德的历史哲学在某种意义上，就是有类于数学推导那种性质的一项先天的思维操作或观念推导。他承认他本人并不是一个历史学家，但是历史过程是不会违反他那先验推论的逻辑的。这就是他强调提出“观念”在历史理解中之所以是必不可少的原因。对于“出自人性中原始禀赋的自由的发展进行历史描述”是一回事，而“对于自由的前进的行程进行描述”则又是另一回事；二者不可混为一谈。后者要靠经验的记录，而前者则只要靠先验的推导就够了。康德所从事的工作是前者而不是后者。它出了门是不会不合辙的，因为经验是不会违反理性的。理性的能力是先验的，故而先验的历史哲学就是可能的。这就是普遍的历史观念之得以成为可能的原因。

于是，“普遍的历史观念如何可能”的这一问题，也就被转化为“先验的历史学如何可能”的这一问题。而这却是唯有我们亲身去参与创造历史，才会成为可能的。并且只要我们有这个信念——它是可以实现的，并且又投身于其中，那么它就一定会实现。这是一桩神圣的使命感，是一项人的天职，它那唯一的条件就是理性的自律，亦即人的意志自由及其外化成为道德的行为。这是独立于自然律之外的另一种规律，即道德律。一方面，我们的一切知识都始自经验；另一方面，我们的知识除了经验的成分，又有先验的成分。卡西勒甚至认为，启蒙运动在德国就是以康德之结合这两

个方面而达到它自己的目标。^①

人类文化史上，有不少努力是错误的或失败了的，然而其价值和贡献往往并不亚于正确的和成功的努力。我们尽可以怀疑康德某些论点的正确性，甚至认为“他对历史过程的构造是一场失败”；但是他那篇“既简短而又富于启发性的贵族的论文”在把历史的合目的性和历史的合规律性统一于历史理性的努力，堪称为人类历史思维史上最杰出而又最有深度的理论之一。今天的西方，似乎是多元论的历史哲学正在行时，而一元论的历史哲学则有衰落的倾向。但是康德这部一元论的历史理性批判，却仍然值得历史学家们反复思索和咀嚼。康德对历史学的最大贡献在于他“对知识本身的性质、条件和界限的研究与批判的那种科学精神”^②，——应该说至今不失其历史的光泽。

启蒙运动的哲学家们（所谓 Les philosophes），往往是用天真的愿望来代替坚实的历史感，所以立论的根据显得颇为薄弱；正如贝克尔所批评的，他们“就像中世纪的经院学者一样坚持着一套天启的知识，他们不愿意、也不能够从历史里面学到任何与他们的信念不能调和的东西”^③。康德也不例外。他的先验论在一定意义上就是一套天启的知识，在那里面天真的信仰绝不少于坚实的论据。尽管如此，他的理论还是远远超出了同侪，而且也超出了大多数的后代。他既不像后来的实证派那样，简单地把历史学认同于自然科学；又不像后来的分析派那样偏执地否定一切历史哲学而只承认“有关历史科学的哲学”^④。就此而论，康德统一这两者的工作不愧为一桩不朽的业绩。可以说，直到 18 世纪，学者们始终还不曾意识到这样一个根本性的问题，即历史知识并不简单地就是对某些给定的历史事实的知识，而更是每一代历史学家的认识之不断创新的产物。康德的历史哲学尤其是第三、第四两个批判中所着意阐发的目的论的论证，是人类的历史思

① 卡西勒：《启蒙运动的哲学》，波士顿，Beacon 版，1951 年，第 133 页。

② 参阅 Flint：《法国和德国的历史哲学》，伦敦，Blackwood，1874 年，第 404-405 页。

③ 贝克尔：《18 世纪哲学家的天城》，第 102 页。

④ R. Carnap：《哲学与逻辑语法》，伦敦，Kegan Paul，1934 年，第 88 页。

维史上第一个认识到了历史知识的这种复杂性的。^①

自从 19 世纪末以来，由梁启超、王国维、蔡元培几位中国近代思想的先行者发其端，康德哲学的影响在我国已有将近一百年的历史；但是中国学者大都以其第一、第二批判为研究对象。论及其第三、第四批判的尚不多见，就我所知似仅有浦薛凤、李泽厚两家。研究康德而忽略他的目的论，总不免是一个重大的缺欠；而从他的目的论哲学入手，或许可以为我们研究康德的思想理论别辟一条途径。

原载《学术月刊》1990 年第 5 期

^① 参看 Meinecke：《历史主义的兴起》，伦敦，Routledge & K. Paul，1922 年，第 64 页。

一个世界公民的历史哲学

——读康德《历史理性批判》

一

康德也懂历史吗？正如同样也可以问：康德懂文艺吗？康德写了一部美学巨著《判断力批判》，其中只引过一首腓德烈大王写得实在很不高明的诗，此外并没有谈任何文艺。然而凡研究美学理论的人，大概没有人能忽略这部书。康德的文风，冗长枯涩、佶屈聱牙，适宜阐扬美学的道理吗？只有读过了此书之后，读者才会赞叹这位哲人的思想是何等卓绝。他是从一个更高的、“世界公民”的观点之下观照普遍原理的；相形之下，一切具体的事例和史实都显得微不足道。

《历史理性批判》中的两篇历史哲学论文是：《世界公民观点之下的普遍历史观念》（1784年）和《人类历史起源臆测》（1785年）。这两篇论文表明，康德与人们习惯于想象的那位足不出哥尼斯堡、拘谨严肃而又“没有趣味的”哲学家的形象，判若两人。正如他中年所写的《论优美感和崇高感》与《一个通灵者的梦》一样，这两篇文章文思流畅，清明似水，洋溢着机智和幽默，宛如一阕谐谑的插曲，——例如，其中提到城市姑娘总比乡村姑娘漂亮，这必然对于游牧部落成为一种强有力的吸引，——但又始终不失其深邃的洞见。全文体大思精，首尾一气呵成，是一长串理论思维锤炼成的精粹的提纲，并与他整个的批判体系打成一片，成为三大批判之外的第四批判；卡西勒称之为“历史理性批判”，Composto的专著则径直题名为《康德的第四批判》。

启蒙时代的精神，即那种多少过分天真的、乐观的信心和憧憬——人类历史是不断在走向完美之境的——可说最集中地表现在当时两部历史哲学著作中：康德的《历史理性批判》和孔多塞的《人类精神进步史表纲要》。是什么保证了人类不断地在朝着美好前进而渐入佳境呢？那保证便是人类理性的自觉。然而两个人对这一历史进程的论述，却又大异其趣。孔多塞的重点在于务实，全就史实加以论述；康德则把重点放在务虚上，专就思辨立论而抽空其具体的内容，故而才可能写出《人类历史起源臆测》，同时又明确指出臆测并不是虚构。康德把历史归结为九条命题，孔多塞则纳入十个阶段；两人都断言经历了种种曲折之后，人类终将步入自由平等的太平盛世。两人开启了19世纪的两大潮流；康德开启了黑格尔以降的精神科学，孔多塞则开启了孔德以降的实证主义。两条路线相互颉颃，蔚为近代历史思想史上最引人入胜的一幕。

如果说，孔多塞体现了启蒙运动的精神，那么康德就不仅体现了而且确实还超越了它。卡西勒以为这一理性时代的缺点恰好在于它过分片面地强调理性，乃至竟要以理性囊括人生的全部（随后的浪漫主义就正是从这里打开缺口）。就在这个简单的“一切都必须在理性的法庭面前为自己的存在作辩护或者放弃存在的权利”^①的时候，康德却匠心独运对理性自身提出了更高明的看法：他把理性分解为纯粹的、实践的 and 判断的三个领域^②，把认识分解为感性的、智性的和理性的三个层次。而此前人们所谓的理性，往往不过是指智性；那是混淆了理性（Vernunft）和悟性（Verstand）的缘故。（尽管今天有人对认识的认识，仍停留在前康德的感性、理性两阶段论上。）一个人要完全超越时代固然是不可能的事，但他的贡献又往往恰好在于他能突破时代的约束而不随波逐流，与世浮沉。评价一个人，并不单看他遗留了多少在后世看来仍然是真确的东西，而更要看他留下有多少创造性的思想仍然值得后人深思。时代提供了传统，至于演出如何则要看个人才能

① 恩格斯：《反杜林论》，《马克思恩格斯选集》，北京，人民出版社，1972年，第3卷，第56页。

② 康德：《判断力批判》，Mezeditl 英译本，第15页。

的发挥。(这个题目有 T. S. Eliot 的专文。^①)我们今天读史,不能不惊叹那个群星灿烂的时代所怒放的思想奇葩。

二

两篇论文均甚简短,但表现出作者对历史本质的深思熟虑的考察和见解。《臆测》一篇尤为貌似游戏,其中以基督教神话附会文明进步的史实,信手拈来均成妙谛,简直难以想象世上居然还能有如此之异想天开而又推论严密、如此之风趣盎然而又题材严肃的论文了。它所要表示的无非是:历史是一个理性的开展过程,我们在圣书中就可以找到它的原型。解经而出之以如此别开生面的方式,真可称为“非常异议可怪之论”。无怪康德晚年终因《万物》一文触犯当时的文网而受到处分,被禁止讲授神学。大抵古今中外大家的即兴之作,虽似小道,亦必极有可观。(如杜甫的打油诗,贝多芬的小调之类。)哲学家也不必总是整天道貌岸然地滔滔不绝在说教。

本文写作的年代介于第一(1781年)与第二(1788年)两批判之间,即美国独立之次岁与法国革命的前夕;文中传达了一个重要的信息,即“我们所处的时代是一个批判的时代”。第一批判开宗明义就提出:“我们一切知识都始自经验,这是没有疑问的。”^②但知识始自经验,并非意味着知识就是经验的产物。与经验主义者不同的是,康德认为人心并非是一张白纸,知识的成立尚有赖于先验的(非经验的)成分。经验提供素材,而把材料构造成一座知识大厦的,则有待某种先验东西的加工。同样,史料只是素材,要勾画出完整的历史画面,也有待于某种先验东西的加工。这种先验的东西,康德称之为“观念”(Idee 即 Idea,以有别于 Vorstellung 即 idea)。观念并不是历史的产物,而是我们强加于历史之上的。观念是前提而不是结论,没有这个前提的引导,我们就无从理解历史;正犹如没有范畴,我们就无从理解物质世界。前些年史学界曾有一个口号“论从史出”,它与

① 参看《传统与个人才能》, T. S. Eliot, *Selected Essays*, London, Faber & Faber, 1934.

② 康德:《纯粹理性批判》,《结论》。

康德的作意正好相反。(唯物主义者应该把思想理论看作是现实的产物,而不是从故纸堆中得出来的。)例如,一部二十四史是摆在那里的,古人读史是读它,今人读史也是读它;但古人和今人的理解和观念却截然不同。如果是论从史出,则古人读史早就应该得出和今人相同的理论和观点了。所以康德的先验论,并不像它表面上看去那么有悖于常识。观察历史(正如观察自然),我们总需戴上一副眼镜的,观念就是那副不可或缺的眼镜。

《观念》的第一条命题是:“一个被创造物的全部自然禀赋都注定了终究是要充分地并且合目的地发展出来的。”所以理性这一自然禀赋,就终究是要充分发展出来的。但这个命题不能从史料中得出来,它根据的只是这一观念:“大自然决不做徒劳无功的事。”^①这个观念牛顿曾以之指导我们了解自然世界,康德则引用于解说人类历史。(这是前提;正因为“天生我材必有用”,所以才有“人尽其才”或“各尽所能”的结论。)牛顿的形而上学被引入历史哲学,其间我们看不出有任何斧凿的痕迹(还有,康德与边沁,康德与亚当·斯密之间某些惊人的一致)。

但是大自然的这一目的,却不是在个人的身上而只是在整个物种上才会实现,因为个体的生命是太短促了。(古希腊的 Hippokrates 说过“*Ars longa, vita brevis*”[人生朝露,艺术千秋]。)既然是要在整个物种的身上实现,就需要有一个使之得以实现的社会条件,因而“大自然迫使人去加以解决的最大问题,就是建立起一个普遍法制的公民社会”^②,同理,这一人与人之间的公民社会,又必须在一个更高的层次上(即在国与国之间)重演,建立起一个各民族的联合体(而不是一个大一统的世界帝国);因而理性的充分发展也就是人类永久和平的唯一保证;——1795年的名文《永久和平论》,其大旨不外如是,只不过当时正值法国大革命“恐怖统治”的血腥年代,使他的信念(即“每个国家的公民体制都应该是共和制”^③)不免多少受到影响。

① 牛顿:《自然哲学之数学原理》,伯克利,加州大学出版社,1934年,第398页。

② 康德:《世界公民观点之下的普遍历史观念》。

③ 康德:《永久和平论》。

大概没有人比康德更深刻又更敏锐地意识到：经验的事实永远是流变不居的，所以普遍的有效性就只能求之于永恒不变的先验形式，而不能根据经验的事实。道德的准则只能是纯形式的教诫：你必须按照能够成其为普遍准则的做法去行事。^① 康德晚年又明确提出：“凡是根据理性的理由对于理性是有效的，对于实践也就是有效的。”^② 历史是人类的实践，所以它当然也以理性的理由为其唯一的准则。历史理性一旦这样成立，人类历史的两重性（自然性与道德性，必然与自由）就被结合为一体，亦即历史在两重意义上是有理性可以阐释的，即（一）它是根据一个合理的而又可以为人所理解的计划而展开的，（二）它又是朝着一个为理性所裁可的目标前进的。前者是历史的合规律性，后者是历史的合目的性（Zweckmässigkeit），康德之结合自然规律与自由事业的这一尝试，不但前无古人，也使后来者难以为继。到今天，西方学人大都已放弃了这一思辨的努力，而转入分析历史哲学的途径。

历史是理性发展的过程，当然大体上也就是一场由坏而好、由恶而善的不断进步^③；同时既然万物的发展都有一个终结^④，历史有没有一个终结呢？这又是一个永远不能解决而永远要追问的问题。黑格尔肯定它是有一个终结的，那终结就体现在普鲁士政权的身上。（前两年福山 [Francis Fukuyama] 写了一篇颇为耸动但浅薄无稽的文章《历史的终结》，认为历史已经以两百年前法国革命的原则而告终结了。）康德、黑格尔两人面临同样的问题。但黑格尔是霸道的、武断的，认定全部人类历史都已被囊括在他那历史哲学的体系之中。康德则是谦逊的、探索的。他谦逊地承认迄今为止人类历史行程还太短，不足以验证他的原则；他还谦逊地承认自己不懂得历史，只是在臆测，并期待着历史学界出现一位开普勒或牛顿式的

① 参看康德：《实践理性批判》、《道德形而上学探本》。

② 康德：《论通常的说法：这在理论上可能是正确的，但在实践上是行不通的》。

③ 参看康德：《重提这个问题：人类是在不断朝着改善前进吗？》。

④ 参看《万物的终结》。

人来探索历史的定律。^① 这和黑格尔咄咄逼人、剑拔弩张的霸气，恰形成鲜明的对比，反映出两人迥然不同的人格和风貌。Reichenbach 评论两人说：“黑格尔曾被人称为康德的继承者；那是对康德的严重误解，也是对黑格尔不恰当的过誉。康德的体系不失为一位伟大的思想家要把理性主义建立在科学基础上的企图。黑格尔的体系则是一个狂信者的简陋的虚构。”他还断言：“系统哲学到康德就终止了。”^② 这种臧否是否妥当，可另作别论，但两人的历史哲学予人以不同的感受，则是不争的事实。也许这种感受完全是出自读者个人的倾向，有如周礼全兄所说，每个人（在气质上）不是个康德派就是个黑格尔派的缘故吧。

三

历史的两重性相应于人的两重性。人既是现象人（homo phenomenon），又是本体人（homo noumenon）。我们对人及其历史，既应从外部（现象）加以考察，也应该从内部（本体）加以考察。意志是自由的，没有自由就没有道德可言，但它表现为现象（人的行为）则又服从自然规律。“当历史学考虑人类意志的自由作用的本体时，它就可以揭示出它们有一种合乎规律的进步，并且就以这种方式而把从个别主体看来显得是杂乱无章的东西，在全体的物种上却能够认为是人类原始禀赋之不断前进的、虽则是漫长的发展。”^③ 两者看似矛盾，却统一于理性。矛盾统一是人人都会说的口头禅，问题是如何统一。

历史法则并非就是科学规律（如物理学规律或生物学规律），指出这一点是康德超出实证主义的地方；但它又并不是没有大自然的目的和规律作为引导，这又是康德超出唯意志论和英雄史观的地方。历史发展既有规律而又自由，——这里并不是在玩弄文字游戏，而是对卢梭如下命题更高一

① 参看康德：《世界公民观点之下的普遍历史观念》。

② Reichenbach, *The Rise of Scientific Philosophy*, Berkeley, University of CA Press, 1956, p.122.

③ 康德：《世界公民观点之下的普遍历史观念》。

层的发扬：人是被迫自由的。^① 什么叫“被迫自由”？对此康德有详尽的阐述。或者可以形象地这样说：大自然一旦创造了物质世界，同时就颁布了自然法，迫使全自然去服从。大自然一旦创造了人的世界（历史），就同时赋给人以自由；从此人就被迫不得不自由地去创造自己的历史。自由之于人生，就相当于物自体之于自然界。故此每个人虽是自由的，但人类整体又是有规律的；康德举了一个社会统计学的例子：每个人的结婚年龄是自由抉择的，但全社会的婚龄及其变化却又是具有精确的客观规律可寻的。^② 作为自然人，人就是自然的奴隶；作为自由人，人就是历史的主人。这样，他就以历史的两重性一举而解决了历史哲学中（至少是思辨的历史哲学中）一系列根本的难题（或者说二律背反）以及人类文明史上一些重大转折的契机。^③

历史哲学的核心问题就在于如何处理人作为自然规律的奴隶与作为自由意志的主人这一双重身份，——颇有似于拉斯基（此人现今中国读者已经久违了）所说，政治学的核心问题就在于怎样调和强制的权力与个人的自由。既然“人类的历史大体上可以看作是大自然的一项隐蔽计划的实现”^④，历史学家所要加以探索的便是表面现象背后的这一隐蔽计划。我们应该把“一切消逝的”（历史）看作“都只是象征”^⑤，否则对历史的理解就只能停留在皮相，被浩如烟海的现象所淹没。但既然大自然就是天意，那么“被造物”的人居然想要窥测天意，岂不是胆大妄为，有如传说中的妥玛竟敢亲手去摸耶稣被钉死的伤痕那样，是要以人智去试探神明了吗？却又大谬不然，康德断言说：“这一哲学尝试必须看作是可能的，并且还是这一大自然的目标所需要的。”^⑥ 天意与大自然二者是一而二、二而一的；现象的规律与本体的自由也是一而二、二而一的。历史哲学就是要权古今

① 参看卢梭：《社会契约论》，第一卷。

② 参看康德：《世界公民观点之下的普遍历史观念》。

③ 参看康德：《人类历史起源臆测》。

④ 康德：《世界公民观点之下的普遍历史观念》。

⑤ 歌德：《浮士德》，第二部，第五幕，第七场。

⑥ 康德：《世界公民观点之下的普遍历史观念》。

之变以明天人之际。天道就体现在人道之中，就密迩在哲人的会心处。人类历史这一幕惊心动魄的演出，恰有如蒲伯《人论》中的名句所说：“This scene of man, /A mighty maze ! but not without a plan.”

对自然现象，我们只是从外部静观它。但历史却是我们自身的创造，我们是以自己的心灵在感受它，我们满腔热忱地投身参与它、推动它。假如历史仅只服从自然规律，人只是它的工具，只是某种非人的，即不以人的意志为转移的势力的傀儡，那么为什么还要追究个人（如战犯或人民公敌）的历史责任呢？（一切罪行就应该都推给“历史”去负责好了。）岂不正因为历史是人的创造，人作为历史的主人是自由的，所以才应该负责。康德在这里并没有违反常识，只是人们习焉而不察，未能很好地对这一历史两重性做出分辨。于是我们就看到降及 19 世纪，一方面有实证主义的风靡一世，力图把历史学跻入科学之林（J. B. Bury 说：“历史学本身不过是科学，不多也不少”^①）；另一方面就有反实证主义思潮的蓬勃，强调历史学决不是实证科学（因为历史学比科学多了点什么，又少了点什么）。康德以先验哲学来处理历史经验，然而历史知识的本质又终究是经验的。两者看来又像是一个二律背反。李泽厚兄尝云，人类历史就是在二律背反之中前进的；是不是可以进一步引申说，人类对历史的认识也是在二律背反之中前进的呢？

四

人是历史的动物，其他物种都不是。其他动物每一代都仅凭其本能重演上一代的历史。唯有人可以积累经验，一代胜似一代；人的历史并不重演。这是人类进步的条件。天意（大自然）虽然如此，却有待个人的努力奋斗去实现。于是就出现了自私、贪婪、虚荣和罪恶种种非社会性的东西。

① J. B. Bury, *History as a Science*, F. Stern ed., *The Varieties of History*, New York, Vintage Books, 1973, p. 223.

不如此，就无由实现人的社会性。这就叫作“非社会的社会性”。^①可以说，天意不仁，以人类为刍狗；她赋给人以自由，就是要通过人在社会之中的竞争和敌对而达到她自己的目的。因此人脱离自然状态而步入理性的自由的第一步，便是一场道德的堕落。这是“天赋本能的自相冲突”，因为“这就能给予理性以最初的机缘来反叛大自然的声音，并使之不顾大自然的抵抗而做出了自由抉择的最初尝试”。接着便是他那著名的命题：“因此，大自然的历史是由善而开始的，因为它是上帝的创作；自由的历史则是由恶而开始的，因为它是人的创作。”人第一次自由地运用理性，就要误用，就要犯罪。这也并非就是坏事——它有得有失。对个人来说道德的堕落是失，对大自然来说则是得。所以我们对大自然就只能“惊叹和赞美这种安排的智慧和合目的性”。^②

这一论点显然来自卢梭，又显然与卢梭背道而驰。非社会性与社会性的矛盾，是卢梭、康德（亚当·斯密乃至近代绝大多数思想家）所关注的问题。卢梭向往着一个世外桃源，康德则期待着一场浮士德式的坚忍顽强的斗争；因为无忧无虑的安逸只能使人沉溺于怠惰和无所作为。卢梭要求“返于自然”，康德则要求“不断朝着改善前进”。^③卢梭鄙弃文明的虚伪和丑恶，康德则视之为理性和启蒙必不可少的组成部分。卢梭的“自然”是无知无识、纯任天真，康德的“大自然”则是在实现一项隐蔽的计划，故而他要求人们 *audare sapere*（敢于认识）。^④卢梭谈到立法之难，曾感叹道，那简直需要有一群天使而后可；康德针对此点反驳说，那并不必需一群天使而后可，即使是一群魔鬼也行，只要他们有此智慧。^⑤多么深切而著明的答案：即使是一群魔鬼，只要是有“保存自己”的理性，必然也会“在一起要求普遍的法律”，建立起一个普遍法制的社会。天使和魔鬼在理性

① 康德：《世界公民观点之下的普遍历史观念》。

② 康德：《人类历史起源臆测》。

③ 康德：《重提这个问题：人类是在不断朝着改善前进吗？》。

④ 康德：《回答这个问题“什么是启蒙运动”？》。

⑤ 参看康德：《永久和平论》。

面前是等值的；卢梭为天使说法，康德则为一切众生（包括天使和魔鬼）说法。大自然给予人类的最高任务就是在法律之下的自由与不可抗拒的权力这两者能够最大限度地结合在一起，那也就是一个完全正义的公民宪法（体制）。这里，康德的思想层次直比卢梭高出了一个数量级，可谓青出于蓝，冰寒于水。

人类物质生活的进步是摆在我们面前无可置疑的，但人类精神面貌也在不断进步吗？卢梭与康德的天使与魔鬼之辩，其实是古已有之。《通鉴》卷一九三：（唐太宗）贞观四年，“上尝与群臣语及教化。……封德彝曰：‘三代以还，人渐浇讹……’（魏）徵曰：‘若谓古人淳朴，渐至浇讹，则至于今日，当悉化为鬼魅矣。’”如果活在近代，封德彝会是个卢梭派，魏徵会是个康德派。假如说道德也是在进步的，那些随着文明而来的贪婪心、权力欲等等又应该有一个什么位置呢？这看来又是个二律背反，是不能由经验来回答的。“普遍的历史观念”之成为必要，正是由于在经验上不可验证的，在思想上却不可或缺。前者是知识，后者是信仰。固然一个人不必一定要抛弃“知识，才能为信仰取得地位”。^①但至少知识与信仰无关。信仰并不基于知识，否则知识越多，信仰就应该越坚定了。（王静安诗云：“知识增时转愈疑。”）知识越多虽不必就越反动或越愚蠢，但也并不必然就越革命或越聪明。与苏格拉底的教诫相反，知识并不是德行；——这一点从卢梭到康德是一脉相承的。

人作为道德人有其自身的尊严，不单（如拉梅特利所说）是机器。（更何况，“按照人的尊严去看待人，这也是有利于政权本身的。”^②——惜乎当权者对此往往听不入耳。）现代的历史主义者容易指责康德是非历史的，但答案很可以是：历史理性就正有赖于这一历史的非历史性。历史性正是由非历史的普遍道德与意志自由所铸就的。这也正是自然法学派与历史法学派论战的焦点。有人认为，是科学就应该抛弃一切目的论，但问题恰在于历史学并非就全是科学，因为它还是人的自由的创作。自然规律不以人

① 康德：《纯粹理性批判》。

② 康德：《回答这个问题“什么是启蒙运动”？》。

的意志为转移，而人的创作则取决于人的自由意志。目的论超乎经验的范围之外，这一点正是康德以及自然法学派对历史学派的理论优势之所在。经验事实不能检验目的论，目的论却不会违反经验事实。

五

读康德的人大多以第一批判为入门，有时兼及第二。一般很少读他的第三，更谈不到第四。最令人遗憾的莫过于就连王静安那样一位美学大师而兼史学大师，也未能接触第三和第四。倘若他读过了又会得出什么样的结论，这就只好留待我们的想象了。我猜想，他或许更少一些叔本华那种浅薄而廉价的悲观论，或许另有一种为目的论所鼓舞的、面貌一新的《红楼梦评论》、《人间词话》和一系列的历史论文。无论如何，单是这种猜想，就足以令人回味无穷了。

第一批判认为物自身是不可知的，第二批判认为道德律是内在的、超感的、不可思议的。这就使他不能不陷入把世界分裂成互不交通的两橛之苦。康德晚年极力追求由分而合，要把天人打成一片；第三批判是通过审美，第四则是通过历史。此中最重要的理论契机，全在于其间贯彻始终的目的论。目的论是一座桥梁，由此沟通天人之际。《纯理》偏重分析，此后逐步转入综合。大抵一种理论，非分析无以成其绵密，非综合无以成其高深。他晚年畅论天人之际的著作，仿佛把人带到更高一层的境界，使读者如饮醇醪，不觉自醉。理论凡是达不到这一步的，大概就不能真正使人崇高或净化（catharsis）。那种境界，逻辑分析是无所用其伎俩的，但又绝不违反理性思维的原则。《浮士德》所谓“那不美满的，在这里完成；不可言喻的，在这里实行”^①，庶几近之。这种境界虽非很多人都能达到，但却是一切哲人都在祈求的；因为每个哲学家最后都是要“论证（justify）上帝的对人之道”，并且要论证这个道是公正的（just）而且是可论证的（justifiable）

① 歌德：《浮士德》，第二部，第五幕，第七场。

(弥尔顿语)。

我们的知识并非单纯是客体的反映而已，其中还有主体（即先验的认识形式）的参与。“悟性并不是从自然界中得出定律，而是它把定律强加之于自然界。”^①我们自身乃是我们对外界知识的先验的立法者。历史知识既然也属我们对外界的知识，所以就不但要服从自然律，也要服从我们先验的立法。这个先验的立法又是什么呢？那就是“普遍的历史观念”，——是它把历史素材组成为一个知识的体系。早在1755年康德就明确地表示过这一目的论：“为什么物质恰恰具有能达到这种合理而有秩序的整体规律？”“难道这不是无可否认地证明了……必然是一个至高无上的智慧按照调和一致的目标来设计万物的本性吗？”“整个自然必然是最高智慧在起作用。”^②28年以后，他又明确提出：“我们构想这个世界，就仿佛它那存在和内在规则都是由一个至高无上的理性而来的。”^③再过七年在第三批判（第83~84节）中遂对这一目的论的精义，大畅玄风。历史哲学的论文则就历史论证了善与恶的统一，局部的恶成就了整体的善。非社会的社会性实际上就是圣诞颂歌中的“上帝与罪人的和解”。从而“个别的人，甚至整个民族，很少想得到：当每一个人都根据自己的心意并往往是彼此互相冲突地在追求着自己的目标时，他们却不知不觉地是在朝着自己所不认识的自然目标作为一个引导而在前进着，是为了推动它而在努力着。”^④这种天人合一，才真正名副其实地是一幕“理性的狡猾”。

大自然决不做徒劳无功的事，她一旦把理性和自由给予了人类，这就够了；从此她就不再去插手干预，而是让人类自己去创造自己的一切，——这就是历史。在这里，自然哲学、道德哲学与历史哲学能够如此之巧妙地合为一体，真令人不能不惊叹作者思想创造力之丰富。自由与必然、历史与观念、普遍与特殊、德行与幸福、天与人之合一，其理论的展开是那么

① 康德：《未来形而上学导论》。

② 康德：《自然通史与天体理论》。

③ 康德：《未来形而上学导论》。

④ 康德：《世界公民观点之下的普遍历史观念》。

顺理成章，仿佛笛卡尔以来的一切二元论问题，至此均告解决。目的论终于把分裂成两橛的世界又统一起来。康德晚年的重点有逐步转移到历史和政治方面来的趋势。如 1793 年的《什么是理性范围以内的宗教》、1795 年的《永久和平论》、1798 年的《系科之争》。因此第四批判的提法，确属事出有因，且又查有实据，并非纯属想当然耳的杜撰。

“天意”一词原文为 *Vorsehung*（英文为 *Providence*，不知此词是否更应译作“天道”），是指“世界进程之中的合理性”，也就是“大自然”；康德更多的是使用“大自然”一词，他以为它比“天意”更适宜而且更谦虚。^①大自然等于天意，这本来是 18 世纪流行的见解；法国大革命期间罗伯斯庇尔还举行过宗教仪式崇拜宇宙间至高无上的理性。伏尔泰笔下的戛第德 (*Candide*)，经历了无数的坎坷之后，终于得出结论说：“还是得好好耕种自己的园地”；康德谈了那么多历史哲学之后的结论是：“我们应该满足于天意”^②，大自然的规划如此，我们就必须在它面前谦卑。这谦卑并非是要人们退缩，而是要求他们进取，要求他们尽自己的义务，也就是要珍重自己的权利和自由。如果不珍重这个自由权利，那就是卢梭所说的“放弃自己作人的权利”^③了。自由、以自由为基础的道德律和权利，决不是一句空话，它是驾驭人类历史的大经大法。一切政治都必须以它为原则，否则政治就会堕落为一场玩弄权术。从根本上说，政治和道德是统一的，此外一切形式的马基雅维里主义（或“洋法家”）在理论上（因而也就在实践上）都是站不住脚的。康德反复申说的基本论点是：人是目的，不是工具。（所以他一定不会同意任何的“驯服工具论”。）人本身就是目的，是大自然的目的；所以“有理性的生物（人）一律平等”。^④人以其天赋的尊严都是平等的，否认这一点就只是宣扬奴隶道德。任何统治者如若把自己的同胞当

① 参看康德：《永久和平论》。

② 康德：《人类历史起源臆测》。

③ 卢梭：《社会契约论》，第一卷，第四章。

④ 康德：《人类历史起源臆测》。

作是工具，那就“违反造化本身的终极目的了”。^①“你不能以别人为工具”这一准则落实到政治层面上便是：“凡是人民所不会加之于其自身的东西，立法者就不得加之于人民。”^②其后，黑格尔却由此走入只问目的、不择手段的地步，以目的来论证手段的正当性（洛克认为：你不能用一种坏手段达到一个好目的），从而否定了道德至高无上的地位；而在康德，则道德在任何情况下都绝对是第一位的。

从柏拉图以来就有一种“哲人王”的理想，宣扬应该由最有智慧的天才来统治子民百姓。康德反对这种理想，一则因为它在理论上违反了人的尊严和权利，二则因为它在实践上行不通。我们之所以“不能期待国王哲学化，或者哲学家成为国王，也不能这样希望”，是“因为掌握了权力，就不可避免会败坏理性的自由判断”。而且更可悲的事实是：“一旦掌握了权力，谁都不肯让人民去替他制订立法。”^③权力把仆人转化为主人，也就把主人转化为仆人。如果从哲学理论再回到历史现实上来，那么18世纪的民主思想（康德是它当之无愧的哲学代言人），其出发点仍然只是一种信念；例如，他的所谓人是目的（以及人人自由平等），《独立宣言》的“一切人都生来平等”、“生存权、自由权和追求幸福之权”都是自明的真理，《人权宣言》的“人在权利上是生而自由平等的”，“它们（人权）是自由权、财产权、安全权和抵抗压迫之权”，等等。这种信念一直持续到现代，如二次大战中，1941年初罗斯福提出的四大自由，同年《大西洋宪章》所重申的自由理想。但是这里除了信念而外，确实再没有任何别的什么可以论证这些命题的正确性和必然性。一个怀有不同信念的人，完全有理由拒绝它们（如1966年《五·一六通知》）。

对任何一种理论，恐怕既不应从单纯的外部环境加以解释而无视其内在的价值，也不应单纯着眼于其内在价值而无视其外部的环境。单纯从时代背景来说明思想，不免陷于庸俗唯物论；而不考虑时代的制约则不免陷

① 康德：《重提这个问题：人类是在不断朝着改善前进吗？》。

② 康德：《论通常的说法：这在理论上可能是正确的，但在实践上是行不通的》。

③ 康德：《永久和平论》。

于形而上学的独断论。对康德历史哲学的二律背反，似亦可作如是观。

六

康德历史哲学的努力究竟是成功了呢，还是失败了呢？Fackenheim、Mazlish 等人都以为它是一场失败。不过我想，这恐怕有赖于我们怎样看问题。就经验的真理要求证实、从而必须摒弃一切形而上的公设（postulate）而言，任何一种要建立思辨历史哲学的企图都肯定是要失败的，康德也不例外。凡是企图建立在经验基础之上的历史哲学，都必然受到不断变化着的经验事实所修正，所以永远达不到一个完整的体系。但就建立一种先验的思辨历史哲学而言，情形就不同了。正如自由、平等之类的观念，历来不知有多少人根据历史事实加以驳斥，而且本来它在历史事实上也是毫无根据的；但是权利作为一种形而上学的公设，却至今并未丧失它的地位和立论的力量。也有论者（如柯林武德）以为康德在理论上没有能解决他那历史学的二律背反。如果确系如此，那么至少应该承认，康德已经在尽可能大的限度上做出了这一尝试；而且还应该说，他比任何别人都做得更好、更高明、更能一贯自圆。须知这是一个永恒的问题，是不可能最终答案的，我们也不能这样苛求。古往今来，无论哪种理论，我们都不能要求它就是万古不易的定案；如果真理就明摆好了在那里，人类知识还有什么进步可言？我们对它的评价只能是看：它提供了什么（以及多少）有价值、有深度的智慧是启发了后人的思想的。

康德对历史之高瞻远瞩，他之“观察人生是那么地健全”（M. Arnold 评莎士比亚语），那绝非是皓首穷经的腐儒所能梦见。只有在这样一个“世界公民”的观点之下，历史才有可能屹立为一座宏伟的大厦，而不再是一堆了无生气的断烂朝报。如果我们也采取康德的办法来考察康德，似乎也不妨把他的理论分解为两个部分：一部分是经验性的，是一定时间、地点和条件的产物并且随之而变；一部分则是纯形式的，是不随时间、地点和条件而变的。规律也可分为两种：普遍的和特殊的。普遍的是不以时间、

地点和条件为转移的，特殊的则随之而转移。任何特殊的都不能独立于普遍的之外。（否则，普遍的就成其为普遍的了。）特殊首先是必须服从普遍，然后才谈得到特殊。理性对于一切人是普遍的；任何人首先都是一个世界公民，是从普遍理性的角度看待历史的。这个普遍历史是一切国家、一切民族的特殊历史所莫之能外的。我们不能脱离共性而侈谈特性，世界上不存在脱离于普遍性之外的特殊性。康德毕生所追求的正是这种普遍有效性。这里姑引一则具体事例来说明。一个世纪以前，有些中国人以为三纲五常是中国特殊的国情，有些洋人则认为男人梳猪尾巴，女人裹小脚，男女都吸鸦片烟是中国特殊的国情。而且的确，举世之中妇女缠足的唯有中国，你能说它不是中国的特点和国情吗？半个世纪以前，有人反对马克思主义，其最振振有词的一条理由就是马克思主义不适合中国国情。世上有没有特殊国情这种东西？大概是有的。究竟应该怎么理解？大概也可以言人人殊。不过，超乎国情和特点之上的，首先是普遍真理，即历史潮流的合目的性和合规律性，——它是人心所向和大势所趋，是放之四海而皆准、俟诸百世而不惑的。人是可以改造的（不是注定了非要裹小脚和吸大烟不可的），历史是人创造的，人是历史的主人，不是历史的奴隶。故此康德一面探讨普遍历史观念，一面同时就着意宣扬自由、权利与和平。这一“天行健，君子以自强不息”的观点，乃是他理论中最有价值、最有生命力的组成部分之一。

启蒙思想的出发点和归宿是理性。理性就是人的阿尔法和欧米茄。但为什么就是“理性”呢？可不可以是别的呢？例如，能不能换成“信仰”、“感情”、“存在”、“阶级”、“国家”或者其他的什么呢？看来一切时代的思想理论都有其视之为理所当然的公理（axiom），那是自明的、不言而喻的和不可究诘的。到了另一个时代却未必就接受同样的公理了。每个时代、民族、集群各有其奉之为神圣不可侵犯的信条；人情如此，似甚难拂。使今天读者在两个世纪之后惊异不止的，倒不是康德所假设的信条，而是他在这个基础上竟然能够筑起一座如此之远远超出自己时代局限的美轮美奂。当然，这并不意味着它就是完美无缺的。我以为他理论的最大问题是，他

并没有对他所应该提出的一个根本问题做出交代，他甚至没有明确提到这个问题。他的哲学教导说：我们在认识外界之前，首先应该认识我们自身的认识能力，亦即我们首先应该回答：我们的认识是如何可能的？这是《纯粹理性批判》的中心问题。准此，则我们在认识历史之前，是不是也应该首先认识我们自身对历史的认识能力呢？或者说，在阐叙历史的形而上学之前，是不是也应该首先问一下，我们的历史知识是如何可能的呢？如果不经过这一批判便径直着手对历史做出形而上学的论断，岂不是正如康德自己所谴责的，飞鸟想要超过自己的影子吗？康德解答了几何学如何可能的问题、物理学如何可能的问题以及形而上学为什么不可能的问题。但是他并没有提出历史学是如何可能的问题，就径直着手去探讨历史的形而上学，好像根本没有考虑到历史认识的能力也是需要批判的，——竟好像要等到20世纪的分析历史哲学才“重提这个问题”。是康德的理论前后有未能一贯之处呢，还是他对这个问题别有义解呢？

两千年来我国有五德终始、三统三世、一文一质、治乱分合等一系列的历史哲学，但很少达到严格意义上的思辨高度。近代史上梁启超、王国维、蔡元培几位大师均曾接受过康德，并对中国思想界曾有或多或少的影响，但都没有涉及他的历史理性。据说，读哲学是绕不过康德这一关的；若然，是不是读历史哲学也不应绕过他的第四批判这一关呢？研究他的第四批判的，国外已有多家，国内就我所见，仅有浦薛凤、李泽厚两书；两书均为好学深思的成果，非拾人牙慧者可比，足觐我国学术研究的水平。读者如欲探骊得珠，自然还须阅读康德的本文。在翻译此书过程中，我自己也曾稍尝个中甘苦；拉杂写下个人感受，聊以应《读书》编者之雅令。

本文曾分两部分，分别刊载于《读书》（1992年第8期）
与《哲学评论》（1993年第1期），现仍合为一文。

论克罗齐的史学思想

一 生平、活动、思想渊源

现代西方的新黑格尔主义，一般公认以克罗齐和柯林武德最为大师；两人同为哲学家而兼历史学家，因此具有哲学家所罕见的历史学训练和历史学家所罕见的哲学深度；两人的史学理论在当代曾各擅风骚。克罗齐年长于柯林武德 23 岁，但较他晚死 9 年。柯林武德在二次大战期间逝世（1943 年），享年仅 54 岁；而克罗齐则亲眼及见二次大战以后的世界，并曾参与战后的政治活动，1952 年以 86 岁高龄去世。

在西方当代思想家之中，克罗齐的名字较早地就已为中国的读者所知。他之所以在中国知名，是因为 30 年代他的《美学原理》一书已有傅东华先生的译本，而尤其是因为有中国现代美学权威朱光潜先生为之大力介绍。朱先生不但写过有关的专文，并且在他的几部美学著作中着重阐述了他所谓的从康德到克罗齐一线相承的美学（这个提法是否妥当，也值得考虑）。美中不足的是，我以为朱先生过分看重了自觉的因素。例如，他谈到黑格尔的理论时说，黑格尔把宇宙浑身上下都看成是七窍玲珑的理性，我们谁在感受美的时候，意识到了宇宙的理性呢？这样就把黑格尔的理性轻轻一笔勾销了。朱先生好像完全没有觉察到：有无此理性是一回事，至于我们意识到它与否又是另一回事。他在谈到克罗齐的思想时，也不免有此倾向。这当然是题外的话。

1866 年 2 月 25 日，克罗齐（Benedetto Croce）出生于意大利中部阿

布罗济 (Abruzzi) 的佩卡索罗里 (Pescasseroli) 一个富裕的地主家庭, 1883—1886 年就读于罗马大学, 此后一生大部分时间都在意大利南部的那不勒斯度过; 他基本上是一个意大利土生土长的思想家。从 1903 至 1943 年, 他最初是和金蒂莱 (G. Gentile, 1875—1944) 一起主编意大利颇有影响的《批评》(La Critica) 杂志, 长达 40 年之久。第一次世界大战前, 他任意大利王国终身参议员, 战后于 1920—1921 年曾任教育部长。20 年代初墨索里尼的法西斯当权后, 大力宣扬狭隘的爱国主义, 这一点投合了克罗齐; 但是他的自由主义立场毕竟与法西斯主义格格不入。1925 年金蒂莱投靠法西斯政权, 发表了《法西斯知识分子宣言》, 克罗齐对此提出公开抗议并与墨索里尼的法西斯政权决裂, 退出了政界。此后他终生坚持着反法西斯的立场, 始终留在意大利国内, 没有出国, 过着半隐居的学术生活, 在理论上不断地反对法西斯主义; 这的确是需要有很大的道义上的勇气的。西方学者有不少人都认为法西斯主义应该从德意两个民族的历史文化中去寻找它的根源。但是他 (也像同时代的德国历史学家梅尼克^① 一样) 不承认自己民族的历史文化中有任何这类的因素。他以反法西斯的自由主义立场写出了他的名著《那不勒斯史》, 继之而来的《十九世纪欧洲史》更是一纸自由主义的宣言书。^②1943 年, 意大利法西斯政权垮台, 他出任意大利自由党主席 (至 1947 年)。战后 1946—1947 年他任制宪会议成员, 1947 年在那不勒斯创建意大利历史研究所, 1948 年任共和国参议员。在当代的意大利和西欧, 他都是一个有重大影响的思想家, 他主要地是从唯心主义立场上反对此前西方风靡一时的实证主义思潮, 同时他还是西方知识界反法西斯的领袖人物之一。他一生先后获得过美国哥伦比亚大学、英国牛津大学、德国马堡大学和弗莱堡大学的多种荣誉称号, 1952 年 11 月 20 日病

① 按“历史主义”一词有各种不同的涵义, 克罗齐和梅尼克两人均被人称为“历史主义”, 但两人的理论观点迥不相侔。可参见 Robert A. Bois, “Two Poles within Historicism: Croce and Meinecke”, 载 *Journal of History of Ideas* v. 31, no. 2 (summer, 1970)。

② 关于克罗齐的政治态度与活动, 可参见 Denis M. Smith, “B. Croce: History and Politics”, 载 W. Laguer ed., *Historians in Politics*, London, SAGE Pub., 1974, pp. 147-67。

逝于那不勒斯。

克罗齐一生著作宏富，共达七十余部之多，其中主要的有：《历史唯物主义与马克思经济学》(Bari, Laterza, 1900)、《作为表现科学的美学与普遍语言学》(Bari, Laterza, 1902)、《作为纯概念科学的逻辑学》(Bari, Laterza, 1909)、《实践、经济与伦理的哲学》(Bari, Laterza, 1909)、《维科的哲学》(Bari, Laterza, 1911)、《黑格尔哲学中的死的和活的》(Bari, Laterza, 1913)、《历史学的理论和历史》(Bari, Laterza, 1917)、《伦理和政治》(Bari, Laterza, 1922)、《作为自由的故事的历史》(Bari, Laterza, 1938)、《哲学与历史学》(Bari, Laterza, 1949)、《论文集》(Milano, Ricciardi, 1951)等。以上美学、逻辑学、实践哲学与历史学四部书，构成了他整个“精神哲学”的理论体系。另外，他还写了有关欧洲史、意大利史、文学理论与批评各方面的著作多种。他的主要著作大部分均已有了英译本，尤以 Douglas Ainslie 的译本为多，Ainslie 还曾写有一部《克罗齐的哲学》。他论美学、历史学和黑格尔哲学的三部著作均已有了中译本（由英译本转译）。他还写过一部英文的《自传》(Oxford, Clarendon, 1927)。他原曾设想写一套有关政治行为的纯经济（实践）理论，但后来放弃了原计划。克罗齐死后，S. Borsari 编纂有《克罗齐全集》(Naples, 1964)。A. R. Caponigri 编过一部他的英文选集《历史与自由》(London, 1955)。研究他的思想的著作有 R. Picaoli、C. Sprigge、De Gemero、G. Orsini 和 F. Nicolini 各家的专著。有关他的著作详目，可参见 G. Orsini《克罗齐：艺术与文学批评的哲学家》一书（Carbondale, South Ill. Univ. Pr., 1961）中附录（2）《克罗齐著作目录》。

克罗齐的思想来源颇为驳杂。他受了意大利 18 世纪的维科和 19 世纪的桑克提斯（de Sanctis, 1817—1883）两位理论家的影响，认为美感（直觉）也是一种认识，是认识的原始形态，即不是概念的知识形态而是对个体事物或内心感受的知觉。他使用的直觉一词则来源于康德。历史学是对事物的种种直觉加以整理，所以历史学也是艺术的另一种形式（或 sub-form）。克罗齐一生对文学极感兴趣，他的研究也每每侧重于文学方面，故而他总

是强调美学之作为普遍科学的那一方面。他的著名的公式“直觉即表现”^①即包括一切非概念的表达形式在内。

以往的历史哲学家，大多是由哲学走向历史，而克罗齐则是由历史走入哲学。他年轻时即以研究那不勒斯（Neopolitan）史而闻名，并由历史研究而开始思考历史学这门学科的本性问题。他得出的答案是：历史学是对于个体的知识。科学是普遍的知识，而对个体的知识就不是通常意义的科学了。维科把人类历史看作是由想象（fantasia）朝着合理性、由暴力朝着道德的过渡；克罗齐对此加以改造，认为直觉（想象）、逻辑、功利、道德并非是各个不同历史阶段的不同表现，而只是同一个精神的永恒表现，这一表现就成其为历史。

19世纪实证主义思潮风靡西欧，也席卷了意大利。但当时执意大利文坛理论牛耳的桑克提斯则是个黑格尔派，他引导了克罗齐与实证主义决裂并决定性地走上了历史唯心主义的道路。克罗齐又从学于意大利马克思主义理论家拉布里奥拉（Antonio Labriola, 1843—1904），从他那里学到赫尔巴特和马克思。学了马克思以后，克罗齐还曾一度自命是马克思主义的社会主义者；不久，克罗齐就放弃了马克思主义，在以上诸人（后来特别是在黑格尔）的思想影响之下，他逐步酝酿出自己的精神哲学体系。对他的体系，意大利另一位马克思主义理论家葛兰西（Antonio Gramsci, 1891—1937）曾从马克思主义的立场上进行过批判。我们国内过去长期以来的习惯是批判假马克思主义，即批判那些自己号称是马克思主义而被认为并非马克思主义的人。但是我们却不习惯于另一项任务，即如何批判那些不以马克思主义自命，却在不同程度上受到了马克思影响的人（无论是正面地或反面地，直接地或间接地）。就历史学的思想理论而言，这里的克罗齐是一个例子，法国的年鉴派史学也是一个例子。

克罗齐在当代西方以新黑格尔学派知名。不过，所谓新黑格尔学派，也像新康德学派或其他的什么学派一样，并没有一个严格的组织形式。凡

^① 克罗齐：《美学》，英译本，London, Macmillan, 1909年，第19页。

是在思想上与黑格尔有较多渊源的，便被列入新黑格尔派，所以这类名称带有很大的随意性和灵活度，而与政治党派团体之具有严格的组织形式、纪律和信条，不可等量齐观。克罗齐的思想一方面虽然脱胎于黑格尔，但同时另一方面又与黑格尔有着重大的歧异。

历史是自由的故事这一基本观念，克罗齐得自黑格尔。在黑格尔，历史就是精神的自我展开，也就是哲学，因此哲学和历史是同一回事。哲学和历史同一，也就意味着哲学与哲学史同一。黑格尔把国家看作是精神在历史展现中的载体和伦理的生命。克罗齐的看法原与黑格尔的不同，克罗齐把政治首先不看作是伦理观念的体现，而是在引导着人类的私利使之得以秩序化的一种经济技术。法西斯主义的崛起使他改变了看法。他逐渐认为精神的真正载体只能是个人，而不是国家或集体。普遍的伦理只能是在历史之中实现，政治则只是在历史学家的意识之中才能被提升到道德的高度。哲学和历史学就是这样合为一体的。在黑格尔，精神本身就是历史；在克罗齐，历史乃是精神的行动。两人的观点有同有异，或者更准确地说，是同中有异，异中有同。因此，克罗齐自称他的历史理论是绝对的历史主义，以有别于其他各式各样的历史主义。

克罗齐不同于黑格尔的另一重要之点是：他扬弃了黑格尔那种对历史的先验论证，尤其是他不同意黑格尔所强调的理性的狡猾（die List der Vernunft），即认为人是理性或世界精神的驯服工具；他强调的是历史全然是人的理性精神的自觉。^①换句话说，在克罗齐看来，黑格尔是以哲学牺牲了历史，也就是黑格尔并没有真正做到使哲学与历史同一，而是陷入了克罗齐所极力反对的二元论。至于黑格尔以后的实证主义潮流，实际上乃是近代科学的产物，它以科学为通向真理的唯一途径，甚至于以科学为一切理论与实践的最高审判官和最后归宿。克罗齐则认为哲学的取向应该既不是实证的，也不是形而上学的或神学的，而应该是历史的，——这就是

① 参见克罗齐：《黑格尔哲学中的死的和活的》，英译本，London，Macmillan，1915年，第82~89页。

他所称为的新史学。

西方哲学传统上把精神活动分为三个领域，分别是真、美、善。克罗齐则分为理论与实际，理论包括直觉和逻辑，实践则包括效益和伦理，由这四者合成为精神整体。比起传统的真、美、善三分法来，这里多了一个“益”（即效益或有用，utility）。这是由于克罗齐在研究了英国古典经济学和马克思的著作以后，发现对经济效益的计算不仅是理性的过程，而且经济行为就包括历史判断在内。但是所谓“益”或有用，只是对于某种目的而言，所以最根本的东西仍然是生命或精神。晚年的克罗齐有逐渐返于宗教信仰的倾向。

克罗齐的思想在 20 世纪上半叶的西方影响甚大而且是多方面的，如柯林武德就是直接受他影响的例子之一。第二次世界大战后，他的影响似已渐入尾声，那原因大概至少部分地是由于历史学乃是一门经验的科学，是要随着我们经验的变化而变化的，包括史料的变化、方法的变化、观念的变化以及过去历史对今天的影响和作用的变化，如此等等。假如历史学真的有了（或者发现了）一种可以以不变应万变的理论，那就——和历史上许多伟大理论体系的构造者们的工作一样——只能是一种先验的体系。然而这和历史学的本性又恰好是相违反的。因此，我们大概就只能把任何一种历史思想或理论都看成是那个时代某些思潮的产物；它本身就是历史的一部分，并且是史学研究的重要对象。

二 历史与哲学、历史思维与哲学思维的同一

为了说明克罗齐的独特思路，我们不妨假设如下这样一场很简单的辩论。一个唯物论者说：这张桌子是客观存在的，你知觉到它，它是存在的，你不知觉到它，它也是存在的。难道你闭上眼睛，看不见它，它就不存在了吗？可见它的存在，并不有赖于你的知觉。一个唯心论者则回答说：存在就是被知觉；这个桌子存在是由于我知觉到了它的缘故。假如我不知觉它，——例如，我看不见它，——但总还有别人看见它或者可以以其他方

式知觉到它，如果是没有任何人能以任何方式知觉到它，那么我们根据什么说它存在呢？假如你说，世界上有一个 X 存在，但是没有任何人能以任何方式知觉到它，那么所谓 X 存在岂不是一句空话了吗？

这种推论方式不仅可以应用于日常生活中的桌子，也同样可以应用于形而上学的根本命题，如上帝存在。一个无神论者说：根本就不存在上帝，有谁看见过上帝？一个有神论者则可以振振有词地回答说：上帝是无所不在的，难道你没有看见他，他就不存在了吗？不管你看见没有，他还是客观存在的。这里的推论方式，一如上面双方辩论桌子存在的方式；——只不过这次是有神论者采取了唯物论者的思路，而无神论者则采取了唯心论的思路。

克罗齐的精神哲学——精神即存在——似乎距离日常生活经验太远，显得不大好懂。以上的例子或许可以有助于说明，克罗齐的“精神”并不像它乍看上去那么神秘难解。“精神”是客观存在，就像桌子或上帝都是客观存在。是客观存在，就必定有它的历史；或者说，历史就是客观存在（精神）的历史。恩格斯认为哲学的根本问题是思维和存在的关系问题^①，因此思维当然就不是存在。如果思维就是存在，就不发生思维对存在的关系问题了。但是也有人（而且是号称宣传马克思主义的唯物论者）则断言：你不要以为你那（当然是“反动的”）思想别人看不见，摸不着，它就不存在了。你的思想是客观存在，既然是客观存在，就会有表现，别人就不会不知道，请注意这个提法：思想也是客观存在。它颇有似于对克罗齐唯心史观一种简单化了的表达方式，即（一）思想（精神）是客观存在的，（二）它必然要表现它自己（历史），因此，（三）它就以这种方式为我们所认知。假如说，我们对克罗齐的理论感到陌生，我们大概都不会对上述这种为我们耳熟能详的说法感到有什么陌生或不好理解。

简单地讲，在克罗齐，精神乃是唯一的实在；一切存在都仅仅是精神及其表现，此外再无所谓任何客观存在。故此，哲学就只能是精神哲学，

^① 参看《马克思恩格斯选集》，北京，人民出版社，1972年，第4卷，第219页。

此外别无所谓哲学。精神就其是理论或概念的活动而言就是逻辑，就其是实践或具体的过程而言就是历史。美感、逻辑、经济、伦理四者构成为整个精神的四位一体，这就是克罗齐的理论体系。它可以归结为一个简单的公式：直觉（美感）——逻辑（认识）——实践（功利）——伦理（道德）。这个整体的活动就是历史，也就是哲学。由此而得的结论便是：历史即哲学，哲学即历史。

史料是历史学家步入历史学殿堂的凭借，但是史料只是素材或记录，它们本身不能独立自存；只有当它们融入历史学家的精神时，才成为历史学。精神认识并不是一面镜子，只是在消极地反映外界事物而已。只有当事物构成为精神整体之不可分割的组成部分时，它才成为历史。否则，它就不是历史；正有如前面所说的，未被知觉的事物就无所谓存在那样。一个游离于人类精神之外的孤立事物或事件，假如有的话，也是根本没有历史可言的。自然科学可以假设有独立于人的精神之外的存在，而历史学则不能；历史学中的存在就只是，而且完全是精神中的存在。换句话说，凡是不构成为我们精神整体的，就不是历史，也不是历史学。

真正的认识可以说是始自直觉。直觉是对个体事物的直接认知，而概念则是对事物的普遍性的理论认识；与此相应，对个别事物的实践活动便是经济效用，对一般概念的实践活动就成为伦理道德。问题是：直觉是艺术，艺术是抒情的，是表达一种感情的；而感情的表达又何以能成为一种认知，或者至少是成为一种特殊的认知？对此，克罗齐的解释是：一切直觉都是有其宇宙性的一面，它们赋给人以对于普遍精神的经验。这并不是什么抽象的东西，而是精神自身的活动在个人的和人类的历史中体现它自己；这就是宇宙性（cosmic）的东西。这类直觉在一般人看来是很难称之为某种感情的，而且也是克罗齐与浪漫派不同之处。浪漫派讲求感情奔放，古典派则注重规矩；二者都不被克罗齐认为是正道。^①在克罗齐，人类的精神就这样由直觉而概念，由认识而实践，由实用而道德，从而形成一场

① 有趣的是，克罗齐以之作为宇宙性诗人的典型的，既非但丁，也非歌德，而是亚里奥斯多。

精神的循环。但是他并未明确地表示历史或历史意识是不是也可以是诗意直觉的内容与对象，他只是仿佛在说，精神由直觉出发，漫游了一个圈子，又回到了诗。

对以上问题，克罗齐的解决办法似乎是说：价值并不是判断，而只是表现；价值并不有赖于存在，而是存在有赖于价值。而且直觉即是表现，所以就无所谓真实与不真实之分。他认为黑格尔的贡献就在于，黑格尔提出了实在乃是对立面双方的合题。实在的灵魂就在于对立；而反题则是发展的源泉，没有错误就没有真理。真是对与错的统一，美是美与丑的统一，益是益与损的统一，善是善与恶的统一。所有的美、益、真、善都是相对于人而存在的，自然界本身无所谓丑、假、损、恶。因此，黑格尔把他的辩证法引申到自然界，便是错误的。自然科学也在总结规律，推论事实；但对于美、真、益、善却是无能为力的。

按照卡尔（H. W. Carr）的解说，克罗齐的意旨可以理解为是指智慧，而不是（或不仅只是）指知识，知识纯粹是对客体的认识，而智慧则在于以精神全部有血有肉的具体性来把握实在。^①本来在古希腊，哲学一词的意思就是爱智慧，重点在于追求人生的智慧，包括全部精神活动（或康德所谓的全部灵魂能力，*alle Seelenvermögen oder Fähigkeiten*）在内，非仅是指了解客观世界的纯粹理性（悟性）而已。这种智慧在静观上就成其为艺术，而在行动上则成其为历史。在这种历史之中，并不存在心与物、主与客、思维与存在的对立。所谓历史就是哲学或哲学就是历史，也就意味着：思维就是历史，历史就是思维。换句话说，真正的思维永远都既是哲学，又是历史。当然，这种见解与日常的观念相去太远，有悖于人们的常识。但是只要我们能够想到一个历史学家不可能对历史事实是完全中立的，他总会不可避免地要受到自己的世界观、价值观和哲学见解（或信念）的支配；那么克罗齐的观点就在某种程度上或某种意义上可以自圆其说，因为承认了这一点也就是承认了历史学之认同于哲学。

① 参看 H. W. Carr, *The Philosophy of Croce*, New York, Russell and Russell, 1969, p. 693.

剩下的问题便是怎样正确地处理这二者的同一性问题。关于历史学与哲学的同一性，克罗齐在其《逻辑学》第二部第四章中曾反复加以申说。通常我们所谓的认识或知识，基本上是通过概念分析的方式（如，人是脊椎动物）。但是历史学还需要有生活的体验，有的人称之为生命，克罗齐则称之为精神，也就是说它本质上是一种精神境界。单只澄清我们的逻辑概念，那思路只能停留在语言文字的水平上；只有深入体验生命本身，才能掌握到精神的（因而是历史的）实在。因此也可以说，历史即实在，实在即历史；也因此克罗齐就得出了这样的概括：“唯有生命与实在才是历史。”^① 艺术和历史就穷尽了全部的实在；所谓人就是艺术家而兼哲学家（即历史学家）。既然历史学即哲学，哲学即历史学，所以就并不存在历史学家的思想与哲学家的思想之别^②；历史思维即哲学思维，哲学思维即历史思维，二者乃是同一回事。

成为问题的是：我们怎样给真实或实在（the real, reality）下一个正确的定义。^③ 这大概就涉及一个不可说的领域了。克罗齐的意思是说：对知识的不同形态加以区分，当然是哲学的必要工作，但它并不是哲学本身；哲学本身必须归结为对精神之不可分的整体的认识，整体生命不等于各个部分的组合，理论与实践（知与行）也并非是一两件事（哪怕是两件事的一阙协奏曲），两者乃是同一个不可分的整体生命。这会使我们中国读者联想到王阳明的知行合一。绝对唯心论的基本结构，古今中外大抵不外如是。精神既是唯一的存在，所以凡在精神中不存在的，就都是虚幻。全部精神活动，——包括理论的（直觉和概念）和实践的（特殊的〔经济〕和普遍的〔伦理〕），——就是历史。它的原则就是历史哲学，所以哲学同时就是对史学方法论的研究。实在或历史就是精神，其中主与客、一与多、理论与实践都结合为一体。没有什么是在精神之外的，一切人和事、一切知识

① Croce, *History as the Story of Liberty*, New York, Harcourt, Brace and Co. 1941, p. 65.

② Cf. Croce, *History: Its Theory and Practice*, New York, Harcourt, Brace and Co. 1923, pp. 176-7.

③ 关于这一点可参看一篇有趣的文章：Paul Ricoeur, *The Reality of the Historical Past*, Milwaukee, Marquette Univ. Pr. 1984, p. 51.

和思想，都是精神统一体的有机组成部分。如果借用一个术语，不妨说精神乃是一切综合（合题）的先验的综合。世界和历史都是精神自身的展开，而历史的真实性全在于它就构成成为这一精神演化的契机。一切存在都是内在于（immanent in）精神的，精神就表现为自然和人的世界，两者在根本上是一体的。克罗齐所谓的精神循环（the circle of the spirit）就包含着理论必定要以实践为其目标或归宿；这样，就可以避免康德的纯粹理性（实际上即悟性或智性）那种客观式的认识。任何一种直觉，同时也都表现为一种心灵状态。不然的话，它就完全没有理论价值了。

历史学是对实在的判断，而对实在的判断就包括有美、真、益、善的观念，这就是说历史学是要从两种理论的（直觉的、概念的）和两种实践的（经济的、伦理的）观点进行考察的。科学并不这样考察问题，所以并不能成为真正的知识。精神的各种形式总是展现为一种独一无二的自发性；但这种自发性却唯有在道德的层次上才有“自由”，所以历史就是一篇“自由的故事”。直觉是我们在想象中表现人类精神的某一个个体，概念则把它们结合于精神而成为一个整体。概念以直觉为材料，所以直觉也被包含在逻辑之内。概念虽然以直觉为前提，但不是从其中推导出来的；反之，对直觉的处理却必须以概念为前提。这就是克罗齐所标榜的“差异辩证法”；他认为这比黑格尔对立统一的辩证法来得更为高明，因为在这里直觉作用和概念作用两种功能本身都不是独立的，而是既互相区别又互相依存的。这一论点有与康德相似之处，但又与康德不同；因为在克罗齐这里，唯一的知识乃是历史的知识，即唯有历史判断才能使用“真”“假”这类的谓语。科学的判断都是在和抽象的共相打交道，实际上乃是对美学和历史经验进行加工。科学是有用的，但并不能达到对世界本质的理性直觉那种真正的知识。

世上没有任何行动是没有思想的，也没有任何思想是没有表现的（艺术或语言）。思想可以没有行动，行动不能没有思想；自利可以没有道德，道德不能没有自利。正是因此，马基雅维里之区分了政治和道德，就做出了一项了不起的贡献。如果纯从经济（功用）着眼，我们就会得出来霍布

斯的自然状态和国家。但是道德所提出的义务要求却是超乎私利之上的，它体现着普遍的精神价值，或者（用较诗意的术语来说是）“宇宙的和谐”。道德乃是精神整体的自觉，——这就是真正历史学的观点。由此出发，克罗齐就得出了一种与实证主义相对立的人文主义，——它不是抽象的，而是具体的人文主义；这种人文主义乃是“彻底的人性（all humanity）或精神性”，它既不是自然的，又不是超人的或任何意义上的超越的，它就内在于人生之中，而不是在人生以外的什么地方；它就是人生。“按照这一观念，历史就不再单纯是自然界的产物，也不是一个超尘世的上帝的作品，所以它就不是经验的和不真实的、随时都会中断的个人的无能作品，而是那样一种个人作品，它是真正真实的，而且是永恒的精神在个性化着它自身。”^①所谓哲学与历史学的同一，其涵义不外如此。

克罗齐理论的一大特征是他极力反对历来的二元论，并力图代之以他的精神一元论。自从笛卡尔以来，近代思想每每陷于精神对物质、思维对存在、当然对实然双方分裂而无法统一之苦。与此相应，人们就采取了一种办法，即强行区别所谓事实判断和价值判断。这或许也是属于人类思想史上的那类永恒问题之列，是永远没有最终答案的。克罗齐对此的解决办法是把实在认同为精神及其活动。康德承认在人类的理性能力之外，还有外在世界的物自身，黑格尔也承认自然界的存在；而克罗齐则径直即以精神等同于全部实在，把世界纳入精神之中，精神以外别无实在，从而直接把思维和存在、知和行浑然打成一片。所谓思想就是对行动的思想，所谓行动乃是思想的行动。知与行、理论与实践是相互依存并合为一体的。它们具有二重性，但绝非是二元论。以下引文可以表明他这一论点：

心灵（精神）与世界相吻合。自然界乃是心灵自身的一个契机或产物。因此，它就超越了唯物主义的或神学的原则。心灵就是世界，是演化着的世界；它既是一，又是多。

^① Croce, *History: Its Theory and Practice*, p. 100.

这一心灵的自我意识就是哲学，它的历史就是它的哲学，它的哲学就是它的历史。^①

归根结底，生活、思想、精神、历史乃是同一回事。故而在同书的另一个地方他又表明：

精神自身就是历史，在历史存在的每一瞬间都是历史的创造者，并且也是已往全部历史的结果。因此，精神就负载着它全部的历史，历史是与精神自身恰相吻合的。^②

克罗齐认为以往一切历史哲学的偏差都在于它们是二元论的：

每一个历史哲学家都是一个自然主义者，因为他是个二元论者并设想有一个上帝（或者也可以说，有一种不以人的意志为转移的超人力量——引者）和一个世界，有一种加之于或从属于“观念”的事实，有一个目的王国和因果的王国，或附庸的王国，有一座天城和一个多少是恶魔的或尘世的国度。^③

克罗齐的着意所在，就是打通这种被割裂开来的两概，把两者通体打成一片，从而形成一种彻底一元论的历史理论。或者，也可以换另外一种简单的方式表述，即历史是精神的表现。由物质所得出的历史只能是物质而不是精神，所以就不是历史。真正的历史只能是呈现于精神并且只能呈现为精神。都是由于有了活的精神，“死的历史就复活了，过去的历史就变成为现在”^④。历史就是实在之表现为永恒的现在。也正是因此，哲学就是内在于历史的，而并非是在历史之外的。克罗齐认为这个理论就可以同时纠正或批驳许多错误的流俗史学观念，如认为历史学的对象是研究社会和制度，而个人价值则不占重要地位，这实际上就把历史整体割裂为抽象

① Croce, *History: Its Theory and Practice*, p. 312.

② Croce, *History: Its Theory and Practice*, p. 25.

③ Croce, *History: Its Theory and Practice*, p. 68.

④ Croce, *History: Its Theory and Practice*, p. 24.

的精神史和抽象的个人史，因而就仍然是落入了二元论的陷阱。二元论的难题，只能是用精神的一元论来克服、来取代。

哲学与历史学的同一也就意味着，哲学为历史学提供了一种“方法论上的契机”。^①而已往一般的历史哲学，克罗齐则称之为“历史的主智主义 (historical intellectualism)”^②，它们实际上是把人、把历史学家本人置于历史之外在观察历史的，有如科学家之观察自然现象那样，并且还想要从其中抽出来普遍的概念和规律。但这是自然科学的方法，而不是历史学的方法。哲学和历史学的同一就意味着，在历史学家自身之外并没有所谓客观的事实，除了历史学家自身的精神而外，并无所谓客观的历史。这一论点的唯心主义性质是显而易见的，无须多说。如果仿照陆九渊的“宇宙便是吾心，吾心即是宇宙”^③，“道外无事，事外无道”^④的提法，或者我们不妨简单地把它表述为：历史（世界）即是吾心（精神），吾心即是历史；哲学（道）以外无历史，历史（事）以外无哲学。克罗齐是这样看待历史和历史学的：历史学家总是在以自己的精神去拥抱、去融会、去把握自己研究的对象的，所以他所理解的历史必然同时也就是他自己精神的化身；不这样也是不可能的。为什么每一代人或每一个人总是不断地在改写历史？其最重要的原因之一就是，历史同时就是历史学家个人精神的体现。精神不断在发展，我们所见到、所理解、所写出的历史也就不断在发展和变化。在这种意义上我们似乎可以有条件地承认过去的历史都是当代史或者是当代史的一种反映。一切历史都是当代史（对这一论点的评论，详见下节），这个提法并不都错，但是需要把它放在一个正确的有效性范围之内，它并不是无条件的；否则，真理过了头，就会变成荒谬。

哲学与历史学同一，所以哲学家和历史学家同一；哲学家即是历史学

① Croce, *History: Its Theory and Practice*, p. 151. 又, Croce, *Logic as Science of Pure Concept*, Eng. tr. London, G. Harrap and Co. 1917, pp. 316-8.

② Croce, *Aesthetic*, Eng. tr. London, MacMillan, 1909, p. 65.

③ 陆九渊：《象山全集》，卷22，《杂说》。

④ 陆九渊：《象山全集》，卷35，《语录下》。

家，历史学家即是哲学家，两者都旨在把握精神活动的循环。历史学家治史，其本身就是一种哲学活动。既然历史学就是哲学，所以历史事件和过程就其本性而言就是精神活动的表现；历史绝不是外在于我们精神的某种东西。这和人们通常认为的历史乃是外在于我们的、过去的事件，就全然不同了。历史就存在于当下和当前，因此过去并非——如人们通常所设想的——是目前的某种条件。过去和当前是不可分地合为一体的。历史就是当前的存在，而并不是过去了的、现在已不复存在——通常人们所说的“已经成为历史”——的某种东西。因为精神本身就是历史，而并非是精神有一个历史；精神并不自外于它自身的历史。我们的历史就是我们的实在，而我们的实在就是我们的历史。这样，我们就不但对实在有了一种真正的（而非流俗的）看法，并且也对历史有了一种真正的（而非流俗的）看法。克罗齐的这一基本观点，从语法的角度来说，似乎也言之成理；不过它要想博得大多数人的首肯，恐怕还并不是那么轻而易举，还得要有大量更深入的、更具有说服力的论证。

从一个较浮浅的层次而言，历史学家所关心的是自己求知的操作技术，即用什么样的手段和方法才可以获得确凿的历史知识。但从一个较深的层次而言，哲学家所关心的是历史知识的性质，即历史知识是什么。一个真正的历史学家必然是一个真正的哲学家，这样的—一个历史哲学家就会认识到，既然“精神的自我意识就是哲学，哲学就是它的历史，或者说历史就是它的哲学”^①，所以，“历史知识并不是一种知识，它就是知识本身：它全然充满了并穷尽了人们认识的领域”^②。它就是知识，它并不是某一种知识。哲学与历史学的这种同一性，乃是由哲学的本性和历史学的本性所使然。哲学不能脱离变化（历史），历史不能脱离普遍（哲学）；于是，这里当然的结论便是：哲学就是历史，历史就是哲学；哲学家就是历史学家，历史学家就是哲学家。在一个人的哲学中既活跃着、体现着他本人的生命，也

① Croce, *History: Its Theory and Practice*, p. 312.

② 同上。

活跃着、体现着全部的历史。和这种精神一元论相对立的，一方面是历史决定论，另一方面就是历史哲学。决定论是历史因果论，历史哲学则是历史目的论。^①而且说起来奇怪，两者最后都导向自古以来非人的或超人的^②天意或天命（康德、黑格尔均有此提法）。因而克罗齐讥笑这两者说：“历史决定论^③和历史哲学双方互相驳斥，使每一方都成了空洞无物、一无所有。”^④摆脱这两者的唯一出路，就是精神一元论。

三 “一切真历史都是当代史”

约当1908年左右，克罗齐的理论即已大体形成，其中就包含有所强调的历史与哲学的同一性的论点。其涵义是：历史学必定有其哲学，根本不存在没有哲学的历史。历史学家写史必定要运用某些思想和概念。另一方面，哲学同时也必定是历史。哲学是历史的产物，没有给定的某些历史条件，就不会产生某种如此这般的哲学；历史就活在哲学家的血肉里和骨髓里，一个哲学家的哲学就是他的历史的结晶。这一基本观念在他的《历史学的理论和历史》一书中，得到了更明确的表述。此书最初系用德文写成，于1915年在德国杜平根由Mohr出版社出版，与他的《美学》、《逻辑学》、《实践哲学》共四部，构成他《精神哲学》理论体系的基本著作。其后此书的意大利文本和英译本均改作《历史学的理论和历史》，后又改作《历史学的理论和实际》，中译本即系由此英译本转译。

此书开宗明义即从强调编年史（假历史学）与历史学（真历史学）的区别而入手；编年史是指没有生命的死的材料的堆积，而历史学则是指活

① Croce, *History: Its Theory and Practice*, p. 73.

② 人是自然的力量，超人的力量也是超自然的力量，因而是人的努力对之无能为力的、或者说不以人的意志为转移的力量。

③ 按此处历史决定论一词为 historical determinism，而不是 historicism。如果把 historicism 也译作历史决定论，两个词就没有区别了；虽说 Popper 用 historicism 一词时，即指历史决定论。可参看波普尔：《历史主义的贫困》，中译本，北京，社会科学文献出版社，1987年，第2页。

④ Croce, *History: Its Theory and Practice*, p. 70.

的历史。是活的历史，就必定是当代史，或者说是当前的历史。一个研究基督教史的历史学家，如果他本人今天缺乏对基督教的体认和感受，他就无法认识和表达福音书的真精神。一个研究法国大革命的历史学家，如果他本人今天缺乏对自由、平等、博爱的热情和感受，就无法认识和表现法国革命的真精神。这种精神是真历史的灵魂，一个历史学家不能只是漠然无动于衷地冷眼旁观，他必须把自己的精神投入其中。否则的话，他所写出来的东西就只能是编年，而决不可能是历史。由此就得到了他的史学理论的一条根本命题，即“一切真历史都是当代史”^①。这个命题也是上述他的历史学与哲学二者同一的当然结论。真历史与编年史的不同就在于：历史本身（因而是真历史）有其固有的内在联系，而编年则只是依据时间顺序排比史料；前者是精神的活动，后者则是堆砌死文字。^②这一区别乃是真假历史学的分水岭。作为精神活动的真历史学，是有其“逻辑的秩序”的；至于“按时间排列”编年史那种“单纯的叙述，则只不过是随心所欲而陈述的一套空洞的言辞或公式而已”^③。按，章学诚在《文史通义》中曾着重申说过记注和撰述之不同，大抵即是克罗齐所谓的编年与历史之不同。章学诚又区别“学”与“功力”之不同，又分别有“比次之书”、“独断之学”、“考索之功”三者^④，均可与此相发明。

一切历史的本质就全在于其当代性。为了理解这一论点，我们应该记得克罗齐有关历史与精神（生命）二者一体的理论。这里的二者一体并非是指二者抽象的同一，而是指二者综合（即正、反、合的合题）的统一，其中就包括有二者的分与合都在内。我们如果根本没有欣赏过艺术，我们就写不出来一部真正的艺术史；我们如果没有生活过，我们就写不出一部真正的生活史。历史本身就是生活，就是现实的精神生活，此外不再是别的什么。我们的活生生的兴趣（或关怀）决不是对于已经死去了的过去的

① Croce, *History: Its Theory and Practice*, p. 12.

② Croce, *History: Its Theory and Practice*, p. 19.

③ Croce, *History: Its Theory and Practice*, p. 18.

④ 参见章学诚：《文史通义》卷二，内篇二《博约中》；卷五，内篇五《答客问中》。

兴趣（或关怀），而是对我们当前生活的兴趣（或关怀），是对存在于我们当前生活之中的那些过去的兴趣（或关怀）。这一论点显然与尔后柯林武德的论点是一脉相通的，即过去并没有死去，而是就活在现在之中。不过，人生和历史的内容是那么的繁复，任何一个历史学家又怎么可能完全地、全部地生活（克罗齐语）或重演（柯林武德语）个人的或人类的历史呢？于此，当代新黑格尔学派的这两位代表人物都没有做出能令人满意的，乃至能自圆其说的回答。

过去并非是不存在的，或者已经不存在了；过去就存在于当前之中。我们的精神或生活，实际上乃是我们的过去之存在于当前，而且是它在当前的最真实的存在。如果没有当前活生生的精神存在，那么说过去存在就只能是一句空话。我们说 X 存在，乃是由于它以某种方式和我们当前相联系着。就此而言，则活动、历程、存在、历史、生活、精神都是同义词。严格地说，现在只是一个点，并不占有时间，而且这个点也并非过去和未来的分界点。实在就包括过去和未来都在内，这也就是历史。所以克罗齐强调：“历史学决不是有关死亡的历史，而是有关生活的历史。”我们所了解的死者的历史都是“有关他们生时做了什么事的知识”，“是他们生活的历史而不是他们死亡的历史”。^①历史是从生活出发的，并且是归结到生活的；是从实在出发的，并且是归结到实在的。因此历史就是当代史，是当前的活着的东西，而不是死掉了的过去。这里这一理论的关键是：克罗齐不承认有思想之外的存在，而是只有思想才是存在的。按照通常的、常识的看法，独立于历史学家的知识和思想以外，曾经发生过有如此这般的事。历史学家的任务就是收集有关的事实，进行客观（不掺杂自己主观的思想好恶）的研究，然后总结出结论和规律来。这种态度和路数，也就是自然科学的方法。科学的方法被一般人看作是求知的唯一方法，它对于自然科学和历史学是一视同仁的。因而历史学被认为是科学，而且仅仅是、并且完全是科学。因此科学性乃是衡量历史学的唯一尺度。问题不在于历

① Croce, *History: Its Theory and Practice*, p. 92.

史学是不是科学，——这个问题对许多人来说是根本就不存在的；他们认为天经地义地历史学理所当然就是科学。他们的问题只是，历史学怎样成为科学，即历史学怎样才能够不断提高和完善自己的科学性。对历史学的这种看法，我们可以称之为唯科学主义的史学观。而唯精神主义的史学观则与之相反，它首先强调的是历史学与科学的不同，即历史学首先不是科学，因为它首先（和历史本身一样）乃是精神活动的产物，而不是现成的、被给定的自然对象。日月星辰、山河大地、风云雷电，这些都是自然界的现象，不是人类精神活动的产物；反之战争、革命、社会的改造、文明的进步等等历史现象，则完全是人类精神活动的产物，没有精神活动就没有历史。（当然，这里所谓“历史”一词不言而喻是指人类的文明史，而不是指自然史，如天体史、地球史，也不是指人类的自然史。）所以，历史研究其本身就有别于自然科学的研究，它没有纯客观地被给定的对象，它的对象就是人类自身的精神活动，而对它的对象的研究也还是人类自身的精神活动。这里，主客是合为一体的，而不是对立的、分离的。科学研究是认识外在的物质世界，历史研究则是要钻研自己的精神，舍此而外，别无他途。在阐扬唯精神主义史学观的工作上，克罗齐不失为当代最突出的代言人之一。而我们这一代曾经习惯于思想挂帅、精神领先的人，习惯于精神和思想是历史发展的动力的提法的人，习惯于历史是按照思想所开辟的航道前进这一提法的人，对于这种思维方式是应该不会感到有什么陌生或难于理解的地方的，更何况我们民族文化在这方面也拥有着悠久的传统。

按照克罗齐的唯精神主义史学观，过去并非是不存在的或已经不复存在的，而是就存在于当前之中。历史就是我们当前精神的体现，这一点也并不难理解。我们的物质生命就包含有我们祖先的基因，我们祖先的生命就活在我们身上。我们的思想就包含有我们祖先的思想，没有我们祖先的思想，我们今天就还会是野蛮人。他们的思想就活在我们的思想里。我们的精神或生活，乃是过去之在当前的存在。可以认为，这种说法在一定的限度内是有效的、可以成立的。然而，克罗齐把它极端化了，于是就超出了有效性的范围。不错，当前只是一个点，而所谓实在就包括过去、现在

和未来在内成为一体。但是却不能就此说，过去和未来就是同一个历史，毕竟二者并不就是同一回事。看来克罗齐的观点是只有见于其同一性的一面，而无见于其差异性的一面。如果历史世界的千姿百态和千别万殊都被归结于或等同于一而没有多，那就没有历史可言了，所剩下的就只有一个抽象的道体，而没有它那丰富多彩有血有肉的生命和生活了。

在另一个地方，克罗齐又解释他的一切历史都是当代史这一论点说：

如果说当代史是从生命本身直接跃出的，那么我们所称之为非当代史的，也是直接来源于生命的；因为最明显不过的就是，唯有当前活生生的兴趣才能推动我们去寻求对过去事实的知识；因此那种过去的事实，就其是被当前的兴趣所引发出来的而言，就是在响应着一种对当前的兴趣，而非对过去的兴趣。^①

这里的兴趣（*interessamento* 或 *interest*）一词，或许译作关怀、关注、关切更为妥当一些。关于这一论点，我们或许可以用一种日常的说法解释如下：我们总是以现实生活为坐标来衡量、来观察历史的。一个历史人物如果我们对他感兴趣，那是因为他与我们当前的现实生活有关系；关系越大，我们的兴趣就越大。我们对莎士比亚或对贝多芬感兴趣，是因为我们今天还喜欢读莎士比亚的剧本、喜欢听贝多芬的音乐。他们和我们今天的现实生活有关，所以我们就有兴趣津津有味地要追问莎士比亚的十四行诗是不是献给那位神秘的“黑姑娘”（*Black Lady*）的，贝多芬的“月光奏鸣曲”是描写月光呢，还是献给他的不朽的恋人朱丽叶塔（*Julietta*）的。正有如红学家们见了一块曹的墓石，就认定《红楼梦》的作者是埋骨其下，甚至于根本就没有想到这位死者曹是不是就是那位《红楼梦》作者的曹。反面的例子亦然。我们对希特勒感兴趣，是因为他对我们当前的生活影响太大了，虽然已经死了半个世纪，但至今仍阴魂不散。否则的话，我们对于这类琐事，如对一个人的情人是谁或一个人埋骨何处，是不会感兴趣的。换

① 克罗齐 1912 年 11 月 3 日在庞达尼亚学院（*Academia Pantaniana*）宣读的论文。转引自 H. W. Carr, 同前引书，第 199 页。

句话说，它们就不会成其为历史学的内容了。我们对历史的兴趣或关注，乃是以它对我们当前现实生活的关系为转移的。我们对于艺术是根据我们当前的现实生活加以取舍的。我们对于历史亦然。我们研究达·芬奇幼年时是否有过恋母情结（Oedipus complex），但是我们并不研究历史上的任何张三或李四曾否有过恋母情结。为什么我们对历史上某个人或某件事感兴趣，就因为他或它涉及我们现实的生活；如果与我们的现实生活无关，他或它就不成其为历史了。换句话说，历史乃是我们当代史的外铄。

以上只是对他那句传诵已久的名言“一切真历史都是当代史”的一种解说，亦即历史乃是以当前的现实生活作为其参照系的。当然，解说也可以有不只一种。梅叶霍夫（Hans Meyerhoff）就认为它是一种“实用主义”的史学观，因为它意味着死掉了的过去只有在和当前的生活相结合的时候，才是活着的。^①一个在自己现实生活中完全不懂得爱情的魅力为何物的人，大概不能理解克里奥巴特拉的泪珠晶莹怎么就会使得一个王朝倾覆（诗人拜伦语^②）。一个年轻人读历史，大概不会懂得《资治通鉴》中为什么连篇累牍记载有那么多老子杀儿子和儿子杀老子的故事，他最多只知道（connaître）有如此这般的事，但是他不懂得（savoir）、不领会（comprendre）它们。故此可以说，没有活生生的当代史就没有历史。这就是，一切历史都是当代史。当然，以上还只是就历史学的认识论立论，距离克罗齐之由本体论立论者，似尚未达一间。

克罗齐的“一切真历史都是当代史”，其涵义是说不仅我们的思想是当前的，我们所谓的历史也只存在于我们当前。我们在思想过去时，是把过去纳入我们当前的精神之中的。没有当前的精神，就没有过去的历史可言。所谓“当代”，是指它构成为我们当前精神活动的一部分。历史是精神活动，而精神活动永远是当前的，而决不是死去了的过去。所以历史永远都是当代史。这种说法在语法上似乎也并非就说不通。虽说人们通常并不以为历

① 参看 Hans Meyerhoff, *Philosophy of History in Our Time*, New York, Doubleday, 1959, p. 44.

② Byron, *Don Juan*, Canto 6, IV .

史学就是逻辑学，可是我们不应忘记在克罗齐的精神一元论里，历史和逻辑乃是同一的。如果历史不是逻辑，就可以侈谈所谓历史和逻辑二者的统一；如果历史也就是逻辑，就谈不上什么二者统一的问题了。这里也牵涉到一个颇有点困难的形而上学的问题。通常人们总认为有一个客观的时间尺度，历史就是在这个时间坐标系中展现的；但是对克罗齐来说，时间本身并没有独立的存在，也不是事物存在的外在条件；它只是精神自身的一部分，所以我们既不能把时间，也不能把过去看成是精神以外的客体事物。

此外，所谓“一切真历史都是当代史”尚有另一层意义。历史既然不是死去了的过去，而是得自我们当前的精神活动，所以它就和我们的精神创造是吻合一致的。在我们的精神里，我们对历史的判断乃是个别判断，但它们同时也是具有普遍意义的叙述，而且它的对象也同时具有普遍的意义。例如某一个历史人物，其事迹虽然是个别的，但是同时它又不是一桩单独孤立的事件而是关系到全部历史的。历史必须构成为当前的一部分，才能成为历史，否则就不是历史。严格地说来，实在只是思想或精神的实在。脱离了思想，别无所谓实在，因而也就没有历史的实在。历史的实在就是思想。一个不同意克罗齐理论体系的人，可以不接受他的一切历史都是当代史的论点，但是就他的精神一元论的系统而言，这却是必然的结论。换一种说法，我们也可以说，凡是与当前现实生活无关的历史就是编年史，而凡是有关的则是真历史。但是克罗齐本人的思想前后并不彻底一贯，故此对他的说法也可以有各种不同的解释。^①

所谓过去的历史包含有两个方面，即曾经发生过什么事和它是为什么会发生的。历史学要说明的不仅是发生了有如此这般的一桩事，而且还要说明何以会发生了如此这般的一桩事；前者是历史的叙述，后者是历史的解释。不加解释的事实本身，在任何意义上都不是历史学。固然我们在日常生活中也有这种说法：让历史事实本身来说话。其实，历史事实本身是不会说话的。说话的（或做出解释的）乃是历史学家的思想或精神活动。

① 参见 A. Danto, *Analytical Philosophy of History*, New York, Cambridge Univ. Pr., 1960, p. 116.

因此可以说，一切真历史学就都是历史哲学（虽然克罗齐本人不喜欢用“历史哲学”一词），亦即历史学必须解释历史事实的为什么，或何以故，或所以然。只有这样，史实才被转化为历史学；而且这样，历史就必然是当代史。因此，历史之作为历史就必然是当代的，而历史学之成为历史学也必然就是当代的。因此，克罗齐才宣称：“当代性并不是某一类历史的特征，而是一切历史的内在特征。”正是由于这个缘故，“我们就必须把历史和生活二者构想为一种一体（unity）的关系；——确实它并不是在抽象同一性（identity）的意义上，而是在综合统一的意义上。它包含着既有这二者的区别，又有这二者的统一”^①。通常人们所要求于历史学的，一是它的确凿性，即它的叙述必须是确切可靠的，二是它的有用性，即它必须是有实用价值的。如果历史像克罗齐那样被等同于仅仅是精神的现实活动，即思想，那么这会不会有损于历史学的确凿性和有用性呢？克罗齐的答复是不会的，其理由就正在于历史就是当前的精神活动：

一旦达到了生活与思想之间的不可分解的联系，我们对历史学的确凿性和有用性所抱的怀疑就会烟消云散了。从我们的精神之中所产生的当前，怎么可能是不确凿的呢？解决了发自生命深处的问题的那种知识，怎么可能会是无用的呢？^②

大概任何理论，追问到最后，总是从一个不可再究诘的前提假设出发的。那情形颇有似于几何学的公理，它是无待于证明的（自明的），也是无法加以证明的。你承认它，你可以推导出一套欧氏几何；你不承认它，你也可以另推出一套或若干套非欧几何。如果我们接受了克罗齐精神一元论的前提，我们或许会同意他的这些基本论点；但如果我们不接受，——正如许多人是肯定不会接受的那样，——这些论点看来就是很难成立的。我们同样可以反过来问：从我们的精神之中所产生的当前，怎么可能就是确凿的呢？解决发自生命深处的那种知识，就怎么会是有用的呢？困难的

① Croce, *History: Its Theory and Practice*, p. 14.

② Croce, *History: Its Theory and Practice*, p. 25.

并不是简单地否定对方的前提，而是批判地审查对方的前提并在此条件之下进行论证。只有这样才能深化自己的论证，并吸收对方的反题以成其为更高一层的合题（综合）。历史学的思想和理论也不是可以单纯无视于前人的工作、不通过辩证的思维历程，就可望得到前进和提高的。我们对于新黑格尔学派的史学理论，是不是也应该采取这种态度来对待呢？上述的克罗齐几个论点看来并非全无某些合理的因素，但是却被他那绝对的一元论给弄得僵化了。

四 几点思考和评论

以上简略地谈过了克罗齐史学思想的几个基本论点，下面我们试图从为他的理论进行辩护和对他的理论加以反驳这两方面各说几句话。

我们先从通常意义上的历史概念谈起。我们日常的思维可以是放在一个历史的框架之内进行的，即把我们的思想对象定位在某一个特定的历史时间的坐标之内来进行思维；但是我们的思维也可以是并不置之于任何特定的历史框架之内来进行，即不把我们的思想对象定位于某一个特定的历史时间的坐标之内进行思维。我们对这两种思维姑且称之为历史的思维和非历史的思维。这里要指出的是：历史的思维（也可以说是历史的观点）并不是人类思维的唯一方式，在很多场合还甚至于并不是一种很重要的或必不可少的思维方式。但中国的传统似乎是擅长于或习惯于历史的思维方式，似乎总是倾向于把自己的思维纳入一个历史的坐标之中，不然就好像无所适从的样子。于是我们就看见红学之演变为曹学，红学家仿佛考据不出曹雪芹的生活细节，就无法理解《红楼梦》的微言大义。其实，这一点并非是必要的。王国维是史学大家，他的《红楼梦评论》就丝毫不涉及任何有关曹雪芹本人史实的考订，但仍然可以有他自己的体会和理解。我们的许多理解都不必放在一个历史框架之内来进行。对于欧几里得，我们要了解他，并不需要知道他代表什么阶级的利益，也不需要知道他的理论是在什么具体的历史环境和条件之下产生的。唯一有关的事，是我们理解

他的推理本身。把他放在一个历史的框架之内，丝毫无助于我们了解他那理论的本质。一个中学生学几何学，可以一点也不知道早期希腊化时代的历史，但这并不妨碍他学好欧氏几何学。他没有必要把欧几里得和当时的历史联系起来。正如对曹学的史实考据无论多么详尽而又翔实，并无补于、更不能代替我们对《红楼梦》的美学感受。我们读诗、听音乐，并不需要知道作者是谁，更不用说有关作者生平的知识了。反之，无论我们对作者生平的编年和行踪事迹多么熟悉，并不就等于、也并不就导致我们对诗、对音乐的体会和欣赏。克罗齐所谓一切直觉都是抒情的，就包含有这层意思。对艺术的直觉是一回事，对艺术家生平的编年知识又是另一回事，二者虽非绝无关系，却并无任何本质的联系。我们对一切科学和艺术均可作如是观，亦即我们完全没有必要把非历史的思维放进一个历史的坐标系里去定位，正因为它是非历史的思维。索隐派红学之走火入魔，便提供了充分说明这一点的一个例子。从以上历史思维与非历史思维的分辨这一角度来看，克罗齐的史学观就不像它乍看上去那么牵强了。因为历史学是以美学开始的，而美感恰恰不是历史思维，即恰恰不是克罗齐所说的编年。应该记得，我们通常所说的历史一词，乃是克罗齐所称的编年。

价值是人的思想的创造，自然界的客体本身无所谓美丑、真假、利弊或善恶。我们之所以对于事物有美丑、真假、利弊、善恶的观念，乃是由于我们把自己思想所创造的价值强加之于客体之上的缘故。一片山水之所以为美，是因为你觉得它美，它本身无所谓美与不美。无此价值观，世界上即无美丑等等可言；同理，没有我们的价值观（我们的精神活动），也就没有真历史，而只有编年。编年是无生命的，也是无价值的。因此真历史乃是以我们当前的精神活动为出发点的。由此而来的结论就必然是：通常意义上的客观历史学乃是不可能的。即使我们承认历史事实是客观的（克罗齐是连这一点都不承认的），但是历史学（即我们对史实如何理解）却必定是我们思想的产物。由此推论至极，是不是就成了贝克（Carl Becker）

所说的《人人都是他自己的历史学家》^①了呢？若是如此，那么假如史实只有一个，现在有 n 位历史学家去解释它，就应该至少是有 $n+1$ 种历史了。却又不然。按克罗齐的理论，客观世界就是精神，主客二者是一体的，所以不但历史只有一个，而且历史学也只有一种。这至少就是克罗齐的（也是黑格尔的）结论。但是就历史学本身的纪律而言，这种理论却有着一种无可救药的逻辑谬误。那谬误的根源就在他那未经验证、而且是无法验证的形而上学的前提，而不是出自它的推论过程。因为归根到底，历史学乃是一门经验的科学或学术，是无时无地不在受着经验的制约和修订的。克罗齐（还有黑格尔）却企图使之超越经验的范围之外，强行纳入一个先验的体系；于是，历史学就成了非历史学。我们中国的传统是习惯于把历史思维强加之于非历史的思维之上，黑格尔和克罗齐的错误则正好相反，是把非历史的思维强加之于历史的思维之上。

作为一个哲学体系，克罗齐努力要铸就一种精神一元论的系统并不是很成功的，其中颇多扞格不通之处，而且它也无法很好地解说世界的多重性或多样性（*Mannigfaltigkeit*）。历史永远是丰富多彩而又流变不居的，它不可能凝固在一个一元化的概念系统里。克罗齐本人时而也不免表现出在历史与哲学、过去与现在之间彷徨、逡巡。但是作为一种思想观点和方法来看，其中却仍有值得我们思考的地方。它有助于我们反思：朴素的反映论无论是对于自然世界（即以为自然界就是我们所知道或所看到的那样子）或是对于人文世界（即以为历史就是我们自命为我们所理解的那样子），都是很难成立的。要真正认识我们（对自然界或人文界）认识的性质，就必须不但不断地深入思想前人的老问题，还要思想自己思想所面临的新问题。一个历史学家必须直面自己历史理解的当代性，而不能回避它。这就是“一切真历史都是当代史”所应有的涵义。历史的不断进步就包括历史学和历史思想的不断进步在内。

① 此文收入 Carl Becker, "Everyman His own Historian", *Essays on History and Politics*, New York, Appleton Century, 1935.

作为一种经验科学来说，我们最好还是承认历史的多元性，即它是多种因素交相作用和影响的产物，包括大量的偶然在内。但是作为一种理论科学来说，历史学家的认识又总归是一元的，即他必须有一条原则一以贯之，而不能把多种原则都平铺并列，好像是各不相干。克罗齐把历史的多元与历史学的一元混为一谈。正有如他的哲学把理论与实践混为一谈。于是，主与客、精神与物质、过去与现在通通都画了等号，把统一误作为同一。统一不是同一。是同一就谈不到相脱离或相对立，但统一却是以相脱离、相对立为其前提条件的，否则又有什么统一可言？如果理论就是实践，二者同一，便无所谓相结合了。正因为理论不是实践，不等于实践，二者是相分离的，所以才有相结合的问题。结合就意味着二者不是一回事，而且首先是相分离，才谈得到相结合。我们应该正视，理论首先就在于它有其脱离实际的那一面；是理论就要脱离实际，否则理论就不成其为理论了。大谈二者的结合、统一乃至同一，而无视于二者的分离、对立和不同，这正是引导克罗齐走入了理论死角的契机。它给史学理论的一个教训就是：在谈论理论结合实际时，我们必须不可忽视理论之所以为理论，正在于它有脱离实际的那种特征。

我们可以设想事实是不变的，一旦如此就永远如此而无可更改；但是我们无法设想世上会有万世不变的理论。（就是一个国家的根本大法宪法，也还容许修改，没有万世不易的。）但是理论却并不因此而贬值，它永远是人类进步所不可或缺的东西。没有前人的理论，就没有后人的理论，每后一代的理论都是在前人理论的基础之上建立的。前人的理论包括有积极的以及消极的因素，它们从正面或从反面有助于后人理论的形成。后世的理论就包括前代的理论在内，只不过更提高了一个数量级。历史的发展就包括前人的历史在内（在这种意义上，我们可以同意克罗齐的一切历史都是当代史的论点），历史学理论的发展也就包括前人的史学理论在内。这应该是历史、历史学、历史理论和史学理论发展的辩证法所应有的涵义。一切科学的理论和实验，成功了固然是积极的贡献，失败了则从反面仍然不失其为贡献。我们或许可以用这种态度来看待一切前人的史学理论，

包括克罗齐的在内。

克罗齐的理论有见于一、无见于多，有见于同、无见于异，同一被推到了绝对的程度，可谓是名副其实的“绝对历史主义”。事实上，真正的历史学固然有其哲学理论的导向，但毕竟历史学并不就是哲学；正如哲学不可能脱离历史，但毕竟不能径直被等同于历史学。那既在理论（一）上是不能成立的，而且在实践（多）上也是行不通的。我们还不曾看到有过这样的先例：一个哲学家从事纯粹的哲学思考，就会突然之间（有似顿悟一般）掌握了全部的历史，或者是一个历史学家纯粹通过治史就能掌握了全部普遍的哲学原理。合与分是并行不悖的，而且是相辅相成的。只谈结合不谈离异和只谈离异不谈结合，都是片面的。克罗齐之强调历史与逻辑的统一乃至同一，就是一个值得汲取的教训。

按克罗齐的讲法，就连旧意义上的历史哲学也是不可能存在的，因为它们都是二元论的，即以思维对存在或逻辑对历史为其出发点的。故此克罗齐才有“历史哲学已死掉了”^①的说法。旧的历史哲学既然已经丧失了其存在的根据，剩下来的问题就只有如下三个，即“发展的概念、目的的概念和价值的概念。那就是说它们涉及现实界的全部，并且唯有当历史是现实界的全部时，它们就涉及历史。”^②这里克罗齐正式提出了“历史是现实界的全部”这一基本论点；反过来说，全部现实界（或实在）就是历史，别无其他。（即上面所说的“道外无事，事外无道”。）于是，历史与实在二者之间就可以画上一个全等号。事实上，实在（现实）与精神（思维）二者或者是同一的，或者是不同一的。^③既然一切认识都离不开认识主体自身的意识，所以克罗齐的唯精神主义把实在等同于思想就不但是可以理解的，而且它还具有一种逻辑上的优点，即它就此一笔勾销困扰了经验主义的（乃至康德的）认识论上那种心物对立的二元论。上面已经说过，反

① Croce, *History: Its Theory and Practice*, p. 81.

② Croce, *History: Its Theory and Practice*, pp. 83-4.

③ 当然，另外还有一种可能，即它具有既同一、又不同一的二重性。大概未来的史学理论可望从这里打开一个缺口而取得重大的突破和进展。

对二元论乃是克罗齐所一贯坚持的立场。

为什么唯心史观可以如此之振振有词地高谈阔论精神的作用？其根源之一恐怕就在于，历史学的本性就规定了历史学总是不可避免地要涉及价值问题的。这一点是它不同于自然科学的所在；自然界现象的本身并没有任何价值可言，价值乃是对于人的思想活动而言的，人的思想和活动彻头彻尾贯穿着某种或某些价值观。实证主义的历史学家力图使历史学跻身于自然科学之林，却根本忽略了这一根本之点；于是唯心史观就从这个死角进攻，力图另辟蹊径。在这一点上，一切唯心史观都是共同的；因为人类历史（人文史）终究是不能被等同于自然史的。^①不过，任何理论大概都有一个适当的有效范围，出了圈子，就难免过犹不及，史学理论也不例外。克罗齐过分地醉心于自己的一元论，乃至硬要把历史和历史学铸就成一部同一性的福音书。这里，我们不妨借用一个比喻来说明。晚明科学家徐光启曾有一句名言“天有恒数，而无齐数”^②，但是天文学家修订历法时却一定要采用一个齐数（如一年365天），于是就需要有“整齐分秒”之举，要求做到把一切都整齐划一，抛弃一切看来是不合理的剩余。但是划一只能是人心中的划一，并非是千变万化的世界可以纳入一个整齐划一的模式。唯心史观的工作多少与此类似，他们力求把历史整齐划一，把活生生的生命纳入一个严格的观念模型。这类工作无论是理论上有多么大的完美性，但总不会符合历史的实际的。

除了价值问题而外，克罗齐认为历史学还有“发展”和“目的”两个问题。历史的发展过程（即他所谓的精神循环）是不是一次性的、一度即告完成的？若然，是不是完成之后历史就告终结，此后便没有历史了？这个结论看来很难为大多数的人所接受。如果说，此后仍有历史，那么终极目标岂不是就不存在了吗？这个二难推论看来仿佛是，基督教神学史观的影子始终还在某些历史学家（包括克罗齐）的头脑中徘徊。如果仿照神学的提法，

① 参看 Croce, *History: Its Theory and Practice*, Ch. 9.

② 《徐光启集》，卷七，《条议历法修正岁差疏》。

这里我们也可以问：历史是有始有终的呢，还是有始无终的呢？两种答案在逻辑上是等值的。历史循环论固然不好自圆其说，因为那样一来，人类就好像是在干着西西弗斯（Sisyphus）的那种蠢事，不断地把石头推上山去，石头又不断地滚下来。但是进化论也好不了很多。历史进到一个什么目标才算完成呢？如果永远没有完成，那么任何当前有限的目标，在人类历史无限的整体中岂不都丧失了价值和意义吗？克罗齐晚年，思想中的宗教倾向有日愈增加之势，看来应该是不足为怪的。

在他对史学理论的贡献中，他对真历史与编年史的划分也有其深度和意义。人是有血有肉的活生命，不是麻木不仁的死物质。历史是人类在历史舞台上的一幕扣人心弦的演出。要理解历史，就要理解人的活生命；历史学的使命是研究和表现这一幕活生命的历史，不仅仅是一堆“资料汇编”或“史料集成”而已。编年史的工作是机器的工作，历史学的工作则是怎样把握活生命的工作，是人的工作、是精神本身的工作。“糟粕所存非粹美，丹青难写是精神。”历史学就是要掌握并表现出那种精神的粹美，非徒编排和堆砌一堆史料的糟粕而已。正有如艺术家的工作非徒是为他笔下的人物作起居注、编行年表，而是要像曹雪芹那样写出一个活脱脱的王熙凤来，或是像凡·高那样要画出太阳的伟力来，或是像贝多芬那样要谱出人类的命运来。要做到这一点，就需要以历史学家本人的现实生活为依据、为出发点，历史就是历史学家精神的外铄。一切历史都是被当前的精神活动赋予了生机和活力的。克罗齐的一切历史都是当代史，和他的后继者柯林武德的一切历史都是思想史一样，堪称当代新黑格尔学派史学理论的两条基本命题。然而，把它们绝对化却也使他们自己的理论走向了死胡同。

如果说我们在克罗齐的理论中能发现有什么值得深思或予人以启发的东西的话，那么其中之一或许是如下的这一见解：历史学不经过一番哲学的锤炼，就不配称为历史学。这一点对于专业的历史学家的实践具有特别的重要性，因为大多数专业历史学家几乎从来都不习惯于反思历史的性质是什么以及历史研究的性质是什么。他们从不去思考自己工作的性质，就径直着手去进行工作，所以就难免有陷入盲目性的危险。另外，对克罗齐

的理论还可以提到这一见解：在历史认识中主体与客体并不是截然相对立的两种不同的东西，所以日常意义上的那种符合论或反映论，即我们的认识符合或反映客观事实，从而把历史认识分解为主客两橛的那种二元论，就是站不住脚的。在历史中，主与客都同属于一个完整生命，即精神。这一论点从常识看来显然是不正确的。但是它值得历史学家们更深一步地作出分析和解答，那答案不应该是简单的否定，而应该是辩证的合题。在历史学中，主客既有分的一面，又有合的一面；专业历史学家往往有见于分、无见于合，克罗齐则有见于合、无见于分；双方似乎都失之偏颇和片面。怎样安排得恰如其分，使之各得其所而无过与不及之弊，应该是今后史学理论工作应有的要义。

有人评论克罗齐过分追求辞藻，——他的著作大部分是有关文学评论的，——而牺牲了理论思维的严谨性；他是以文情在打动人而不是以论证在折服人。这诚然是他的缺点之一，但就他的史学理论主体而言，则问题应该是怎样确定它的有效性的范围。它很可能是有效的，但只是在一个适当的范围之内。我们应该把它放在一个更高的层次之下加以考察。时至今日，克罗齐史学理论的影响虽然已呈式微之势，但仍不失为 20 世纪唯心主义历史学的主要代表之一。今天要建立起一种更为令人满意的史学理论，前人的工作是不要轻易绕过去的，包括克罗齐的理论在内。此外，还可以提到的是：哲学既可以是对知识和概念的分析和组装，但也可以是一种人生的智慧。而这后一方面，往往是被人们忽略了。在希腊文的字源上，哲学就是爱智慧。史学理论应该是既照顾到逻辑的分析，也照顾到人生的智慧。也许从这种角度去评价西欧大陆的当代史学理论（包括克罗齐的在内），可以使我们更接近于他们理论的真相，并使我们能对他们做出更为实事求是的评价。

1993 年 3 月 12 日初稿

论柯林武德的史学理论

一

柯林武德在 20 世纪初期的学术活动主要是在纯哲学方面，后来对历史学的理论考察越来越吸引了他的兴趣。从 1936 年起，他写过一系列有关历史哲学的文章，但他这方面重要遗文之最后汇集为他的代表作《历史的观念》一书，却是他死后三年由友人诺克斯（T. M. Knox）于 1946 年编辑出版的。

1910 年当柯林武德在牛津开始读哲学的时候，格林 30 年前所奠立的那个哲学运动仍然在统治着学院；在这个有势力的流派中包括有他的后学 F. H. 布莱德雷、鲍桑葵、W. 华莱士和奈特尔席普等人，即通常人们所称的新黑格尔派或英国唯心派。然而他们自己反对这个名称，认为自己的哲学既是英格兰和苏格兰土生土长的哲学的延续，同时又是对这一哲学的批判。1880 至 1910 年的 30 年间，这个流派不但在牛津而且更多的是在牛津以外，有着广泛的影响。这个流派的反对派则是所谓实在主义者。

柯林武德本人自始即不同意实在主义者的论点。他认为实在主义者把哲学弄成了一种徒劳无功的空谈游戏、一种犬儒式的自欺欺人，对于英国思想与社会带来了灾难性的后果；又过了 30 年以后，他仍在批评实在是主义者是建立在“人类的愚蠢”^①之上的。第一次世界大战后，大多数英国哲学家都已属于实在主义，而凡是反对实在主义的就自行归入唯心派，亦即格林后学的行列。以实在主义者的论敌和对手而出现的柯林武德，也被列入

① 《形而上学论》，1940 年英文版（以下同），第 34 页。

其中。这时候，罗素和摩尔的重要著作均已问世，随后亚历山大的《空间、时间和神性》、怀特海的《历程与实在》相继发表；实在主义者一时大畅玄风。就在这个时期，柯林武德仍然认为这些著作不但没有能驳倒、反而更加证实了他所坚持的论点。他认为罗素哲学赖以立论的逻辑和数学都是先天的，不属于实验科学的范围；而摩尔则根本不讨论存在问题或者什么是存在，只讨论命题的意义。如果实在主义的涵义是指被认识的对象与认识者的认识无关，那么怀特海那种通体相关的哲学就不能算作实在主义；因为它承认认识与被认识的对象二者总是相互依存的，而这一点正是实在主义所要否认的。至于亚历山大那部名噪一时的著作，柯林武德则认为其主体大都出自康德和黑格尔的观念，只不过是装潢上一道实在主义的门面而已。怀特海所依据的是反实在主义的原则，而亚历山大所依据的是非实在主义的材料。所有这些著作都不足以阐明实在主义的论点，反而正是返回到了实在主义所要与之宣告决裂的那个传统。

柯林武德的中心论点是：“哲学是反思的（reflective）”^①，因此它的任务就不仅是要思维某种客体，而且要思维这一思维着某种客体的思维；因此，“哲学所关怀的就并非是思想本身，而是思想对客体的关系，故而它既关怀着客体，又关怀着思想”^②。他晚年的兴趣虽然日益由哲学问题转到史学问题上来，但实质上仍然是这个论点在史学理论上的继续和深入。和大陆思想背景不同的是，英国思想多少世纪以来就富于经验主义的传统。例如像休谟那样一个充满着怀疑与不可知论色彩的人，同时却又是一位出色的历史学家。柯林武德一生在史学研究上卓有成绩，他的理论思维也始终浸染着浓厚的经验主义色调。

二

实在主义者每每引向语言分析，把对客观实在的研究转化为语言学的

① 《历史的观念》，1946年英文版（以下同），第1页。

② 《历史的观念》，第2页。

问题，乃至流入只问用法、不问意义的地步。柯林武德反对实在主义的这一倾向，而把提法重新颠倒过来；他提出：“哲学的对象就是实在，而这一实在既包括史家所认识的事实，又包括他对这个事实的认知。”^①柯林武德自称他继承的是笛卡尔和培根的传统，即一种哲学理论就是哲学家对自己所提出某种问题的解答；凡是不理解所提出的问题究竟是什么的人，也就不可能希望他理解这种哲学理论究竟是什么。换句话说，知识来自回答问题，但问题必须是正当的问题并出之以正当的次序。当时不但牛津的实在主义者认为知识只是对某种“实在”的理解，就连剑桥的摩尔和曼彻斯特的亚历山大也不例外。柯林武德把实在主义者的论点归结如下：知识的条件并非是消极的，因为它积极参与了认知过程，即认识者把自己置于一个可以认知某一事物的位置上。和实在主义者的立场不同，柯林武德认为他自己的“提问题的活动”并不是认识某一事物的活动；它不是认识活动的前奏，而是认识活动的一半，那另一半便是回答问题，这问答二者的结合就构成为认识。这就是他所谓的问答哲学或问答逻辑。

要了解一个人（或一个命题或一本书）的意义，就必须了解他（或它）心目中（或问题中）的问题是什么，而他所说的（或它所写的）就意味着对于这一问题的答案。因此，“任何人所作的每一个陈述，就都是对某个问题所做的答案”^②。这也就蕴含着，一个命题并不是对一个另外又可以作出别的答案来的问题的答案，——或者至少并不是正确的答案。这种关系，柯林武德称之为问答二者之间的相关性（correlativity）原则。他把这一原则应用于矛盾。他不承认两个命题作为命题可以互相矛盾。因为除非你知道一个命题所要求回答的问题是什么，你就不可能知道一个命题的意思是什么。所以除非两个命题都是对于同一个问题的回答，否则这两个命题就不可能互相矛盾。

上述原则同样可以应用于真假。真假并不属于某个命题本身，真假之

① 《艺术哲学》，1925年英文版（以下同），第93页。

② 《形而上学论》，第23页。

属于命题仅仅有如答案之属于问题一样，即每个命题都回答一个严格与其自身相关的问题。但一般人往往认为逻辑的主要任务在于分辨真假命题，而真假又属于问题本身。命题往往被人称为“思想单元”，那意思是指一个命题可以分解为主词、谓语等等，每一部分单独而言都不是一个完整的思想，所以不可能有真或假。在柯林武德看来，这是由逻辑与文法之间悠久的历史渊源——以逻辑上的命题与文法的直陈语句挂钩——而产生的错误。这种逻辑可以称之为“命题逻辑”；它与“问答逻辑”不同，并且应该为“问答逻辑”所取代。他把历史上的“命题逻辑”归结为四种形式，即（1）真假属于命题本身的性质，也就是它本身或则真、或则假；（2）真假在于命题与命题所涉及的事实二者是否相符；（3）真假在于一个命题是否与其他命题融通一贯；（4）真假在于一个命题是否被认为有用。以上第一种说法即传统的说法，第二种即真理的符合说（correspondence theory），第三种即真理的融贯说（coherence theory），第四种即实用主义的观点。在他看来，这四种说法都是错误的。错误的原因就在于它们都假设了“命题逻辑”的原则，而这种原则正是他所要全盘否定的。

柯林武德的意见是：通常所谓一个命题是“真”，不外意味着：（1）命题属于一组问答的综合体（complex），而这个综合体作为一个整体来说，是真；（2）在这个综合体中有着对某个问题的答案；（3）问题是属于我们通常称之为明晰的（sensible/intelligent）那种；（4）命题是对该问题的“正当”的答案。假如以上所述就是我们称一个命题为真的涵义，那么除非我们知道它所回答的是什么问题，否则我们就不可能说某一命题为真为假。真并不属于某个命题，或是属于某一组命题的综合体；它属于而且只属于包括问题与答案在内的那个综合体，而那种综合体却是历来的“命题逻辑”所未悉心加以研究的。上述“正当的答案”的“正当”（right）一词，并非指“真”；所谓对一个问题的“正当的答案”，乃是指能使人们继续进行问与答的那种答案。一个命题之为真为假、有意义或无意义，完全取决于它所回答的是什么问题。脱离了一个命题所要回答的特定问题，则命题本身并无所谓真假或有意义无意义。故此，重要之点就在于我们必须明确

找出它所回答的问题，而决不可以根本茫然于它所回答的究竟是什么问题。这种“提问题的能力”，他称之为“逻辑的功效”（efficiency）。^①传统的“命题逻辑”之必须为“问答逻辑”所取代，他于1917年就作了全面的论述。

既然在思想方法上反对实在主义的分析路数，所以在对待形而上学的态度上他也一反分析派的结论。对形而上学，分析派采取完全否定的态度。柯林武德虽然认为根本就不存在什么有关“纯粹存在”（pure being）的科学，或半科学乃至伪科学，亦即根本就不存在本体论，并且在这种意义上，他也根本不承认有所谓“纯粹存在”；但本体论不存在并不意味着形而上学也丧失其存在的权利。反之，柯林武德认为形而上学是不能取消的，虽则他所谓的形而上学已不是或不完全是传统意义上的形而上学。这一论题枝蔓过多^②，这里不拟详述。但是有一点是应该提到的，即他坚持“形而上学对于知识的健康与进步乃是必要的”，因此，“那种认为形而上学是思想上的一条死胡同的看法，乃是错误的。”^③原因就在于形而上学有好坏真假之分，逻辑实证论者却没有看到，或者不懂得这个区别；因此，“逻辑实证主义并没有区别好的形而上学和坏的形而上学，而是把一切形而上学都看作是同样地无意义。”^④这一点是柯林武德与分析学派的根本分野之一。他认为不仅分析学派，以往历史上之所以有那么多的哲学家都在理论上跌了跤，原因之一“就正是他们没有能区别（真）形而上学和假形而上学”^⑤。

① 《形而上学论》，第33页。

② 例如他谈到维特根斯坦的二分法，即可知的事实与可直觉（shown）的神秘，以及罗素的逻辑结构之只能直觉而不能论证（demonstrate）；并认为以往的哲学大多是企图论证只能被直觉的东西，因而都是无意义的，或者是什么也没有说。

③ 《形而上学论》，第VII页。

④ 他接着又说：“于是量子论在一个彻底逻辑实证主义者的眼里，也就和古典物理学是同样地没有意义。”（《形而上学论》，第260页。）

⑤ 《形而上学论》，第343页。他并且认为怀特海所谈的哲学（甚至可以说是形而上学）已超出了通常逻辑之外（与之上），因而与分析派或实证派的旨趣已大不相同。

三

逻辑实证主义所掀起的分析思潮，自第一次世界大战后蔚为巨流，迄今未衰。这一思潮的意图是要避免或者反对形而上学，但发展到极端，竟致对全部哲学根本问题有一并取消或否定之势。无论语言分析或逻辑分析对于澄清哲学思想可能有着多么巨大的作用，但哲学终究不能仅仅归结为语言分析或逻辑分析，而是无可避免地要回答世界观的问题。这一点就成为西方各派生命哲学对分析哲学分庭抗礼的据点。古来有所谓学哲学即是学死法的说法，现代各派生命哲学的共同点也正在于解决生命本身在思想上对外界的适应和反应，所以它的对象就包括全部现实生活，例如包括感情生活在内。哲学的本性究竟和科学是根本相同，还是根本不同呢？在这个问题上，双方有其不同的解答。近代史从一开始就有一种思潮极力追求思想的精确性，追求几何学那样的思想方式。同时，也有另一种思潮，不以科学为满足，认为在科学知识之外，人生尚另有其意义和价值，而那是科学所无能为力的。这一派也有同样悠久的历史传统，例如与笛卡尔同时、同地、同属 17 世纪最卓越的数理科学家行列的帕斯卡就提出过：心灵有其自己的思维方式，那是理智所不能把握的。^① 两派之中，前者重思维的逻辑形式，后者则重生命存在的内容。

20 世纪初，两派对峙呈现新的形势。两派虽都不满于 19 世纪的思想方法，在反对形而上学这一点上是共同的，但一派走向纯形式的语言分析和逻辑分析，另一派则把哲学思维看作就是生命的活动，它虽然不给人以知识，却从内部领会生命存在的意义，因此哲学就不是或不只是理论思维而且是活动。分析哲学后来较流行于英美，而生命哲学则在西欧大陆较占上风。两派之中，柯林武德对罗素在分析哲学中和胡塞尔在现象学中所起

^① 帕斯卡：《思想录》，1912 年，布伦维克本，第 277 节。

的作用，有着深刻的印象。^①

柯林武德在双方对峙之中采取了一个比较特殊的立场。他本人一生始终是一位专业历史学家，因而把史学带入哲学很自然地就成为他思想的特点。近代西方哲学家大多从科学入手，而柯林武德所强调的历史知识与历史研究对于人类认识的必要性和重要性恰恰是大多数哲学家所忽视的。在这一方面，他受到两位意大利思想家，即维科和克罗齐的影响，而与克罗齐相似和相通之处尤多。他早年即曾批判传统上以经验心理学来研究宗教的方法，而把宗教视为知识的一种形式，后来又通过心灵的统一性来论证他的一套文化哲学。他讨论了人类五种经验形式，即艺术、宗教、科学、历史、哲学（这里面显然可以看出有克罗齐的浓厚的影子），而且企图对不同层次的人类知识进行综合。他企图打通各种不同的学科并在其间建立一种亲密的关系（*rapprochement*），这种亲密的关系不仅存在于哲学和史学之间，而且也存在于理论与实践之间。这同时就意味着：人不仅生活在一个各种“事实”的世界里，同时也生活在一个各种“思想”的世界里；因此，如果为一个社会所接受的各种道德的、政治的、经济的等等理论改变了，那么人们所生活于其中的那个世界的性质也就因之而改变。同样，一个人的思想理论改变了，他和世界的关系也就改变了。第一次世界大战后，柯林武德的思想更多地转到道德以及社会政治和经济的问题上来，提出了：每一种人类行为都具有其多方面的涵义，因此就不存在什么纯道德的，或纯政治的，或纯经济的行为；但是我们却不可因此就把道德性与政治性或经济性混为一谈，不加区别。在他看来，功利主义就是由于以经济效果来解说或检验道德，——一种行为是好是坏取决于其经济后果如何，——因

① 他认为：罗素哲学包括两个组成部分，即（1）逻辑，（2）仅仅从直接感觉与材料出发的内容；而在胡塞尔那里则直接感觉与材料并不是直接的，真正直接的乃是日常生活事物，所以出发点也应该转移到日常生活事物上来，人们通过认识而把握的这种日常生活的经验就叫作“意向的行为”。罗素把生活经验分解为直接感觉与材料，正有如把化合物之分解为各种元素（所以他的理论又称“原子主义”）。实际上，从来就有一种看法（包括布莱德雷）把日常生活看作是非真实的，以为真实只能求之于“绝对”之中；罗素本人只不过是把真实移置于感觉与材料之中罢了。

而犯了错误。

四

以上理论特别涉及自然科学与史学的关系。19世纪由于自然科学的思想方法取得了极大的成功，实证主义遂风靡一时。这一思潮大大影响了近代西方史学思想与方法，或者如柯林武德所说的：“近代史学研究方法是在她的长姊即自然科学方法的荫庇之下成长起来的。”^①这样就使得专业史学家有意无意之间强烈地倾向于以自然科学的思想方法治史，乃至史学有向自然科学看齐的趋势。柯林武德的思想则是对于这一思潮的反动或反拨。史学对自然科学的这种模仿或效颦，他称之为“史学的自然主义”，并宣称目前到了这样一个时代：“历史学终于摆脱了对自然科学的学徒状态。”^②

反对史学中的自然科学或实证主义思潮的，不只是柯林武德一人。19世纪的德罗伊曾（J. G. Droysen）即已标榜自然科学与人文科学两者的题材和方法论都是根本不同的。随后的布莱德雷，20世纪的奥特迦（Ortega y Gasset）、卡西勒（E. Cassiser）、狄尔泰等相继属于这一行列。狄尔泰把历史学划归精神科学或心灵科学，认为它与自然科学的不同就在于它的主题是可以体验的（erlebt），或者说是可以从内部加以认识的。柯林武德对这一论点做了深入的发挥。他认为历史科学和自然科学同属科学，因为都基于事实；但作为两者对象的事实，其性质却大不相同。他说：“一切科学都基于事实。自然科学是基于由观察与实验所肯定的自然事实；心灵科学则是基于由反思所肯定的心灵事实。”^③两者的不同就在于，“对科学来说，自然永远仅仅是现象”，“但历史事件却并非仅仅是现象，仅仅是观察的对象，而是要求史学必须看透它并且辨析出其中的思想来”。^④自然现象仅仅

① 《历史的观念》，第228页。

② 《历史的观念》，第315页。

③ 《新利维坦》，1942年英文版，第280页。

④ 《历史的观念》，第214页。

是现象，它的背后并没有思想，历史现象则不仅仅是现象，它的背后还有思想。一场地震可以死掉多少万人，但地震只是自然现象，其中并无思想可言。一场战争也可以死掉多少万人，但战争并不仅仅是现象，它从头至尾都贯穿着人的思想，它是思想的行动。只有认识这一点，历史才能成为可以理解的，因为历史事件乃是人类心灵活动的表现。所以自然科学家研究自然现象时，没有必要研究自然是在怎么想的，但是历史学家研究历史事件时，则必须研究人们是在怎么想的。

自然科学研究所依据的数据是通过知觉而来，但历史研究所依据的材料却不能凭知觉。或者说，自然界只有“外表”，而人事却还有“内心”；史家的职责就在于了解这种“内心”及其活动。柯林武德着重阐述了他的论点：“自然科学概括作用的价值取决于如下的事实，即物理科学的数据是由知觉给定的，而知觉却不是理解”；但“根据历史事实进行概括，则情形便大不相同。这里的事实要能作为数据加以使用，则首先必须是历史地为人所知。而历史知识却不是知觉，它乃是对于事件内部的思想的剖析”。^①这就要求史学家必须有本领从内部钻透他所研究的历史事件，而不仅仅如自然科学家之从外部来考察自然现象。一个人由于自然原因而死去，医生只需根据外部的现象就可以判断致死的原因。但是布鲁塔斯刺死了恺撒，史学家却不能仅止于断言布鲁塔斯是刺客而已，而是必须追究这一事件背后的思想，包括布鲁塔斯本人的思想。严格说来，史学所研究的对象与其说是历史事实，倒不如说是历史事实背后的思想活动。自然科学并不要求科学家认识自然事件背后的思想，而史学则要求史家吃透历史事件背后的思想；唯有历史事件背后的思想——可以这样说——才是它的生命和灵魂。这就是史学之所以成其为史学而有别于自然科学的所在。谈到史学与自然科学的不同，柯林武德反复申说他的中心思想如下：“与自然科学家不同，史家一点也不关心如此这般的事件本身。他只关心作为思想之外在表现的那些事件，而且只是在它们表现思想时，他才关心它们；他关心的只是思

^① 《历史的观念》，第222页。

想而已。”^①这就是说，史家之关心历史事件，仅只在于历史事件反映了思想，表现了或体现了思想。归根到底，历史事件之成其为历史事件都是由于它有思想。这样就达到了柯林武德史学理论的一条根本原则：历史就是思想史。他说：“史学确切对象乃是思想，——并非是被思想的事物而是思想本身的行为。这一原则使人一方面可以区别史学与自然科学，自然科学是研究一个给定的、客观的世界而与正在思想着它的行为不同；另一方面又可以区别史学与心理学，心理学研究的是直接经验和感觉，这些尽管也是心灵的活动，但不是思想的活动。”^②不过我们必须指出，这一历史即思想史的论点却包含一个理论的前提，即人们必须有可能对前人的思想直接加以认识。这一点在柯林武德看来似乎是不言而喻的和理所当然的，但实际上它并不像它看起来（或至少像柯林武德看得）那么简单。这一点后面将再谈到。

这样，历史学与自然科学的不同就并不在于两者的证实方法不同，而在于两者所要证实的假说，其性质根本不同。“史学的任务在于表明事情何以发生，在于表明一件事情怎样导致另一件事情”^③；在历史事件的这种“何以”和“怎样”的背后，就有着一条不可须臾离弃的思想线索在起作用，史学家的任务就是要找出贯穿其间的这一思想线索，而在自然科学中却不存在这个问题。^④这一任务就向史学家提出一个苛刻的要求，即史学家必须具有充分的历史想象力。19世纪中叶麦考莱即曾特标史学家必须以想象力来使历史著作的叙述生动而且形象化。^⑤但柯林武德认为麦考莱的说法尚属皮相，而未能触及史学的本质；因为麦考莱所谓的想象力只是指文辞的

① 《历史的观念》，第127页。

② 《历史的观念》，第305页。

③ 《历史的观念》，第100页。

④ 奥特迦也说：“我们必须使自己摆脱并且彻底摆脱对人文因素的物理的或自然的研究途径”，“自然科学在指导人们认识事物时所获得的丰富成绩和自然科学面对严格的人文因素时的破产，恰好形成鲜明的对比。”（《哲学与历史》，1936年英文版，第293页）

⑤ 麦考莱：《史学论》，1828年英文版。

修饰，而“历史想象力严格说来，却不是修饰性的而是构造性的”^①。缺乏这一构造性的功能，就谈不到有真正的历史知识。这里所谓构造性，大致即相当于康德知识论中“调节性的”(regulativ)与“构造性的”(konstruktiv)之别的“构造性的”一词的涵义。

柯林武德认为，近代自然科学的进展极其深刻地改变了人类的思想面貌和整个世界的历史面貌，但是人类控制自然能力的增长却并未同时伴之以相应的控制人类局势能力的增长。而后者的徘徊不前，更由于前者的突飞猛进而格外暴露出其严重弱点。人类控制物质力量的能力的增长与控制人类本身局势的无能，形成了日益扩大的差距，从而使得文明世界中的一切美好与价值有面临毁灭的危险。因此，成为当务之急的就不仅仅是要求人与人之间的和解或善意，而尤其在于真正理解人事并懂得如何驾驭人事。这就要求史学进行一场革命、一场培根式的革命，从而使得史学也能处于近代自然科学的那种地位并起到近代自然科学的那种作用。培根的思想革命开辟了近代科学的新时代；柯林武德提出的史学中培根式的革命，则要把以往杂乱无章、支离破碎的史学研究改造成为真正能提出明确的问题并给出明确答案的史学。这一思想和他的问答逻辑一脉相承。要进行这样一场革命，首先就必须向史学家进行教育，使史学家抛弃其因循守旧的思想方法，而在自己的认识中掀起一场培根式的革命。

研究历史是不是就能使人们更好地理解人事？史学怎样才能对人类文明史上或思想史上扮演一种相当于或类似于近代自然科学所曾扮演过的角色？柯林武德的回答是：传统的史学是不能担此重任的，因为传统的史学只不过是剪刀加糨糊的历史学，或者说剪贴史学。他在书中屡屡使用这一贬义词，作为他对于传统史学的恶谥；历来史家的工作大抵不外是以剪刀糨糊从事剪贴工作，重复前人已说过的东西，只不过是出之以不同的排列与组合的方式而已。历代的史学家却寄希望于通过这种史学就能做到鉴往以知来。柯林武德认为这种史学完全是徒劳无功，并借用黑格尔的话说道：

① 《历史的观念》，第241页。

我们从历史中所学到的东西，实际上只是并没有人从历史中学到任何东西。

五

柯林武德还写过一部美学著作，即1928年的《艺术原理》，其中一些基本论点远溯柯勒律己，近承克罗齐，通常被称为克罗齐—柯林武德的表现学说。对克罗齐的直觉与表现二者同一的公式，他的后学曾各有所侧重和发扬：一派强调对事物性质的直觉，形成所谓构造主义（contextualism），一派则强调表现，形成所谓表现主义（expressionism）。柯林武德和他的老师凯里特（E. F. Carritt）都属于后一派，认为艺术品是艺术家情操的表现，表现成功的就把艺术家自己的情操传达给了公众。柯林武德把思想分为理知和意识，理知适用于科学而艺术则是感情的意识；意识把感觉经验转化为想象的活动，就成为艺术美。艺术要求能够既体现真挚的情操，而又把它传达给观众。这种表现论虽可以上溯到柏拉图和亚里士多德，但克罗齐和柯林武德却是这一理论近代形式的重要代表。

托尔斯泰的《艺术论》（1898年）曾揭橥以能否鼓舞人们的道德与宗教的情操作为评价艺术的准则，艺术必须是能以作者自己的崇高情操感染观众。这种《艺术论》引起了思想界的争论。^①柯林武德的艺术论没有托尔斯泰那种浓厚的宗教说教，而是把艺术和史学与哲学三者更紧密地结合在一起。他以为人与人之间需要有科学概念的传达，但除此之外，还需要有情操的传达；艺术就是传达情操的媒介。有许多东西是科学概念所不能传达的，唯有凭借艺术才能够有效地加以传达。故而艺术形象正像科学概念是同样地有价值而又必不可少，因为人类需要情操的传达并不亚于他们之需要有科学概念的传达。

这里成为问题的是他所谓真挚的感情（或感情真挚性）的涵义，因为并不是所有一切种类和形式的感情传达都可以称之为艺术；浅薄无聊的情操就被排斥在所谓真挚之外。真挚的感情这一概念有点近似于后来存在主

① 文艺史有名的故事之一，是它影响了青年的罗曼·罗兰以及托、罗两人的通信。

义所谓“真正的”情操。对于这个问题，克罗齐强调表现的圆满性，从而排除艺术美中一切概念的或实用的内容；但柯林武德却同时容纳了智力的或知识的成分，只要它们也能被融会在情操之中。他区分了所谓“腐化的”和“未腐化的”两种情操，并且把压抑看成是腐化的根源。

在他的美学理论和艺术理论中，柯勒律己和克罗齐的影子随处可见。他承袭了柯勒律己的想象论^①，标榜想象，提出“艺术归根到底无非是想象，不多也不少”^②，同时又把想象力引用于史学作为史学家的必备条件。至于他的有关精神与实践两者关系的基本论点，即“就理论方面说，就叫做精神力图认识它自己；就实践方面说，就叫做精神力图创造它自己”^③，则克罗齐体系的影响更可谓跃然纸上。因此卡西勒评柯林武德的艺术论就指责说：“他完全忽视了作为艺术品产生与观赏的前提的全部构造过程。”^④

这里我们要讨论的不是他的美学理论或艺术论本身，而是它和他的史学观念之间的联系。在美学上，柯林武德强调：“真正的美绝不是主观与客观相排斥这种意义上的主观与客观。它是心灵在客观之中发现其自身。”^⑤美学认识的性质如此，史学认识的性质也类似。在历史认识上，也不存在主观与客观相对立这种意义上的历史知识，或如通常所谓的认识主体反映了客观事物那么一回事。把史学中的主体与客体打成一片的，则是“思想”这条渠道。

六

史学思想或历史的观念，严格地说，虽然和历史学本身同样古老，但近代史学思想之成为历史哲学，则始自18世纪的维科而大盛于18世纪末的启蒙运动，特别是在大陆上的德、法两国思想界的代表人物中间。维

① 见柯勒律己：《文学自传》，1817年英文版，特别是第13章。

② 《艺术原理》，第3页。

③ 《艺术原理》，第88页。

④ 《人论》，1944年英文版，第182页。又可参看《艺术哲学》，第279~285页。

⑤ 《艺术原理》，第43页。

科^①已经提出史家必须神游于古代的精神世界,重现古人的精神,而不应把今人的思想认识强加于古人。这一重现或再现的观念,衍为柯林武德史学思想中一个重要的契机。另一方面,18世纪末赫德尔和康德^②的富有积极意义的思辨历史哲学观念却在稍晚的德国哲学中变了质。如谢林之以历史为“绝对”的自我实现历程,实际上不过是一种改头换面了的由天意所实现的神功,因而未免中世纪神学残余之讥,缺乏近代式的分析和洗炼。自布莱德雷《批判历史学的前提》(1874年)问世之后,西方史学思想逐步从探讨历史本身的规律转移到探讨历史知识的本性上来。柯林武德史学的两个根本观点,即(1)史学是过去思想的重演,(2)史学的目的就在于把过去的思想组织为一套发展体系,都由布莱德雷发其微。

在历史观点上影响柯林武德的另一个人是克罗齐。克罗齐强调离开思想便没有实在,因而也就没有历史的实在。通常意义上的史学家们,在克罗齐看来,都只能算是史料编纂者,不能算是史学家(即对历史有真正理解的人);因为史实只有通过史学家本人心灵或思想的冶炼才能成为史学。古治评克罗齐时说:“克罗齐看不起通常的编年史方法。过去之对于我们,仅仅在于它作为过去所发生的事件的主观观念而存在。我们只能以我们今天的心灵去思想过去;在这种意义上,一切历史都是当代史。”^③柯林武德由此再加引申,于是便达到了一切历史都是思想史这一基本命题。

第一次世界大战后,柯林武德即开始考虑如何建立一种人文(human affairs)科学的问题。1928年,他在度假时,酝酿出本然的历史与伪历史之别这一论点。真史和伪史都是由某些叙述构成的,但区别在于真史必须说明支配历史事件的有目的的活动;历史文献或遗物仅仅是证件,而其所以能成为证件,则只在于史家能就其目的加以理解,也就是说能理解其目

① 维科在一般书籍中曾有近代历史哲学开山祖之称(如巴恩斯:《史学史》,1963年英文版,第192页)。

② 赫德尔和康德虽相凿纳,但两人的一系列基本论点又复有惊人的类似之处:如两人均以为历史的目标在于人道的充分发展,而这一目标是终将实现的;一切反面的历史势力最后终将成就为整体的美好,理性与正义是人类进步的保证,它们必然促进上述目标的实现,等等。

③ 古治:《十九世纪史学与史学家》,1952年英文版,第XXXVI页。

的何在。伪史或假历史学则不考虑目的，从而仅只成为把史料分门别类归于各个不同时期的一篇流水账。1930年左右，他总结出比较明确的论点如下：

考古学上的各种遗物都是属于过去时代的，但它们都必须向考古学家表明它们本身的目的何在。考古学家把它们当作是历史的证件，仅仅是在如下的意义上，即他能理解它们是做什么用的，也就是他必须把它们看作是表现一种目的的。这一“目的”才是史家的立足点和着眼点，离开了它就谈不到对历史的理解，也就无所谓史料或历史的证件。一切历史都是思想史，那意思是说：人们必须历史地去思想，也就是必须思想古人做某一件事时是在怎么想的。由此而推导出的系论便是：可能成其为历史知识的对象的，就只有思想，而不能是任何别的东西。例如，政治史就是，而且只能是政治思想史。当然，这并不是指政治史就是通常意义上的政治思想史，即政治理论或政治学说的历史，而是指人们在进行政治活动时，他们头脑中所进行的思想，或他们是在怎么想的。这里也许可以用一个流行的比喻说法，即：思想是灵魂，抽掉了思想，历史或史学就将只剩下一具没有灵魂的躯壳。

柯林武德自认为上述的这一论点（或者说发现），在19世纪是不可能出现的，因为当时的史学尚未经历过一次培根式的革命洗礼而成为科学。19世纪的史学还笼罩在18世纪的观点之下；18世纪的理论家们在看到有必要建立人文科学时，并不是把它当作历史学而是把它当作一种“人性的科学”，从而错误地以随时随地莫不皆然的普遍人性为其对象，如像休谟和亚当·斯密的例子。19世纪的学者又往往求之于心理学，把人类的思想错误地归结为心理的事实。人性论或心理学都不是，也不能代替历史学，——因为历史乃是思想史，而人性论或心理学却不是。如果说17世纪的哲学是清理17世纪的自然科学，那么“20世纪哲学的主要任务就是要清理20世纪的史学”^①。他认为直迄19世纪末以前，史学研究始终是处于类似前伽

^① 《自传》，1939年英文版，第57页。按，早在伏尔泰，即有一切历史都是现代史的提法，但现代克罗齐之强调“历史从目前出发”，“一切真正的历史都是当代的历史”（《历史理论与实践》，1912年英文版）对柯林武德的影响尤大。

利略的自然科学所处的那种状态。但从这时起，史学却经历着一场革命，足以媲美 17 世纪的自然科学革命，而其规模之巨大则远甚于哥白尼的革命。^① 目前人们正处在这样一个时代，史学在其中要起一个相当于 17 世纪的自然科学所起的作用。

七

上述理论意味着，一切过去的历史都必须联系到当前才能加以理解。当然，既是过去的历史，就需要有证据；但是这类证据却是今天的史家在此时此地的当前世界中所掌握的某种东西。假如一桩过去的历史事件并未为当前世界留下任何遗迹，那么我们就对它毫无证据可言，因而也就对它一无所知。但是这里所谓的遗迹或证据，绝不仅仅是物质的东西而已，而是还需要有更多的东西。过去所遗留给当前世界的，不仅仅有遗文、遗物，而且还有其思想方式，即人们迄今仍然在以之进行思想的那种思想方式。1920 年，柯林武德把这一论点概括为他的历史观念的第一条原理，即史家所研究的过去并非是死掉的过去，而是在某种意义上目前依然活着的过去。因此，史学所研究的对象就不是事件，而是“历程”；事件有始有终，但历程则无始无终而只有转化。历程 P_1 转化为 P_2 ，但两者之间并没有一条界线标志着 P_1 的结束和 P_2 的开始。 P_1 并没有而且永远也不会有结束，它只是改变了形式而成为 P_2 。 P_2 也并没有开始，它以前就以 P_1 的形式存在着了。一部历史书可以有其开端和结束，但它所叙述的历史本身却没有开端和结束。今天由昨天而来，今天里面就包括有昨天，而昨天里面复有前天，由此上溯以至于远古；过去的历史今天仍然存在着，它并没有死去。因此， P_1 的遗迹并不是 P_1 死掉的残骸，而是仍然活生生在起作用的 P_1 本身，只不过是纳入另一种形式 P_2 而已。不妨这样说， P_2 是透明的， P_1 就通过 P_2 而照耀出来，两者的光和色是融为一体的。这就是柯林武德所谓“活着

^① 这一点，据柯林武德说，是阿克顿（Acton）在其 1895 年的剑桥就职演说中就已开始提到的。

的过去”（living past）的论点。^①因此，柯林武德的历史哲学，首先在于阐明历程——或者称之为“变”（becoming）——的性质和意义。接着他就攻击实在主义的理论说：实在主义者不承认“变”这一实在，而把“ P_1 变为 P_2 ”这一真命题肢解为“ P_1 是 P_1 ”、“ P_2 是 P_2 ”、“ P_1 不是 P_2 ”、“ P_2 不是 P_1 ”、“ P_1 的结束是 P_2 的开始”之类的同义反复的命题或者假命题。

复次，历史问题与哲学问题之间也不可能划出一条清楚明白而不可逾越的界限。假如划出了这样一条界线，那就等于假定哲学问题乃是永恒的问题。但所谓问题P实际上只是一连串在不断转化着或过渡着的问题 P_1 、 P_2 、 P_3 等等。由此而得出的有关历史观念的另一条原则就是：研究任何历史问题，就不能不研究其次级（second order）的历史。所谓次级的历史即指关于该问题的历史思想的历史，亦即史学思想史或史学史（因为历史即思想史，所以史学史就是史学思想史）。例如研究某一战争的历史，就包括必须研究前人是怎样的思想在论述这一战争的。由此便推导出他的历史观念的第三条原则，那就是：历史知识乃是对囊缩于（incapsulated）现今思想结构之中的过去思想的重演，现今思想与过去思想相对照并把它限定在另一个层次上。柯林武德批评了近代的史学，认为近代史学虽然也在研究各种历史问题，但其所研究的归根到底都是统计问题而非思想问题。研究历史而撇开思想不谈，那就成了演丹麦王子而没有哈姆莱特，因为历史就是思想史。

近代史学的一大因缘应该说是考据学派的兴起，这一学派标榜客观如实（“Wie es eigentlich ist”），而以德国的兰克最为大师^②，其在英国的后学则先后有弗里曼（Freeman）、斯塔布斯（Stubbs）、格林（F. R. Green）、莱基（Lecky）、西莱（Seeley）和迦丁纳（S. R. Gardiner）等人。柯林武德

① 当然，这种观点或类似的观点在当代史学思想中并非为柯林武德一个人所独有；克罗齐和奥特迦大体上也都相近。奥特迦说：“我们之了解昨天，只能是通过乞灵于前天，而前天也如此类推。历史是一个体系，是全部人类经验之联成为一个单一的、无可抗拒的链锁体系。”（奥特迦：《历史是一个体系》，1941年英文本，第221页）

② 19世纪的正统史家多宗兰克，乃至古治有云：“他是近代最伟大的史学家”，“正是这位史学界的歌德使得德国学术称雄于欧洲。”（古治，前引书，第97页）

父子两人也侧身其间从事古史研究，并甚有收获。另一方面，由布莱德雷开其端的另一史学思潮却把重点转移到探讨历史知识的本性上面来，遂于传统的思辨历史哲学而外，另辟分析历史哲学的蹊径。^①属于这一思潮的狄尔泰和克罗齐都认为历史是一堆糊涂账，唯有在史学家使之成为可以理解的这一意义上，它才成了可以理解的。所以他们的探讨着重在历史知识之所以可能的条件，反而不在于考据意义上的历史事实的本身。问题更多的倒不在历史事件是什么，反而在人们是怎样认识历史事件的，于是史学的重点就从研究历史事实的性质转化为研究历史知识的性质，亦即历史研究在逻辑上所假设的前提。^②柯林武德本人毕生是一个历史学家，始终努力把历史和理论紧密联系起来加以考察，所以不同于某些历史理论家往往脱离历史的实际和史学的实践，流于凿空立论。他认为研究历史就是为了对人类目前的活动看得更清楚，并且自称他的每一个理论细节都是从实际的史学研究中得出来的。他的历史观念大体在 1930 年左右形成，其中史学思想方法论占有突出的地位；因为按照他的看法，史学家应该抛却寻求历史发展的结构这一野心，转而从事于论证研究的方法或途径问题。在他 1931 年的《哲学方法论》和 1940 年的《形而上学论》中，都曾讨论过作为人类文明基础的历史的性质，并认为应该把这也视为历史的产物而不应视为永恒的真理或概念。

和克罗齐一样，柯林武德也着重批评了以前的历史理论在方法论和在主题两方面所犯的根本错误；错误在于它们努力要模仿自然科学，以自然科学为蓝本，力图以自然科学那样的普遍规律来归纳历史现象。因此，史学必须摆脱它自己对自然科学的模仿阶段；这就要求史学家对过去历史加以理解时，不能再是把它当作由归纳得出的普遍规律的事例。它应该是史学家自觉的、有目的的思维的表现，也就是史学家必须在自己的心灵中重

① 应该提到，这些早期的分析历史哲学和后来 20 世纪中叶流行起来的分析历史哲学也有不同，这里不拟涉及。

② 借用康德的提法，则史学所要回答的问题首先是：史学，作为一种知识或科学，是怎样成为可能的？

建或重演过去的思想。

历史哲学这一课题的研究者，在近代西方是哲学家远多于史学家；像克罗齐和柯林武德这样以哲学家而兼历史学家的人，尚不多见。柯林武德自称历史考古研究是他生平的娱乐。第一次大战前，他在牛津是罗马不列颠专家哈佛菲耳德（Haverfield）的入室弟子，战后1919年，哈佛菲耳德逝世，他成为维护牛津学派的代表人物，虽则他的观点和他的老师不尽相同。在他一系列的历史著作中^①，他自命解决了一些长期以来争论不休的问题，但其解决并非是由于发现了新材料，而是由于重新考虑了一些原则性的问题。^②他以为这可以说明，就史学研究而言，努力促进哲学与史学之间的亲密关系是何等必要。他在《自传》中提到，正是由于历史研究的训练才使他认识到“提问题的活动”的重要意义，从而也使他强烈不满于实在主义者的那种“直觉主义的知识论”^③；因为知识既包括认知活动，也包括被认知的事物，所以只着眼于答案而忽视提问题的逻辑便是假逻辑。

八

剪刀一糍糊历史学或剪贴史学就是排比过去的现成史料，再缀以几句史家本人的诠释^④；有时柯林武德也把它称之为前培根式的史学。他攻击这种史学说：“根据抄录和组合各种权威和引文而构造出来的历史，我就称之为剪刀一糍糊历史学”，“有一种史学（指剪贴史学——引者）全靠引证权威。事实上，这根本就不是史学”。^⑤在剪贴史学看来，仿佛史学家的任务就只

① 《罗马不列颠考古学》（1930年）和《牛津英国史》（1936年）有关章节。

② 作为说明，他举了这样的例子：恺撒曾两次入侵不列颠，目的何在？过去研究者很少考虑这个问题，而恺撒本人著作中也从未提及，但是恺撒对此沉默无言，恰好构成他的意图所在的主要证据。因为无论恺撒意图如何，那目的总归是不能向读者说明的，故而最可能的解释便是：无论他的目的是什么，他都未能取得成功；如果成功了，他就没有沉默的必要。

③ 《自传》，第30页。

④ 《形而上学论》，第58页。

⑤ 《历史的观念》，第257页。

在于引述各家权威对某个历史问题都曾说过些什么话，都是怎么说的；换句话说，“剪贴史学对他的题目的全部知识都要依赖前人的现成论述，而他所能找到的这类论述的文献就叫做史料”^①。但真正的史学却决不是以剪贴为基础就可以建立的。

真正的史学决非以剪贴为能事，而是必须从某种培根式的概念出发；即史学家本人必须确切决定他自己所要知道的究竟是什么东西，这一点是没有任何权威能告诉他的。他必须努力去寻找一切可能隐藏有自己问题的答案的东西。^②剪贴史学那种把历史当作“连续发生的事件的故事”完全是“假历史观念”^③；真正的史学必须是就史学家心目中所提出的具体问题，根据证据来进行论证。^④或者换一种说法，史料（包括权威论断）的排列与组合并不就是、也不等于史学，史料与史学二者并不是等值的或等价的。史料，像剪贴史学所提供的那样，都只停留在史学知识的外边，史学必须从这个“外边”或外部过渡到“里边”或内部去。史料不是史学，史学是要建筑一座大厦，而史料则是建筑这座大厦的砖瓦；建筑材料无论有多么多，都不是建筑物本身。史实的堆积和史料的考订，充其极也只是一部流水账，要了解这部流水账的意义，则有赖于思想。史家是无法回避思想理论的，尽管剪贴派史家曾用种种办法来抗拒理论，包括以剪贴现成理论文献的方式来对抗真正的理论；——史学有史学的义理，既不能用考据本身代替义理，也不能以考据的方式讲义理。只有通过思想，历史才能从一堆枯燥无生命的原材料中形成一个有血有肉的生命。只有透过物质的遗迹步入精神生活的堂奥，才能产生真正的史学。

通常史学家对“知识”一词的理解，大致即相当于自然科学家对自然的知识的那种理解。但这里有着这样一个重大的不同：自然界的事物并没

① 《历史的观念》，第 278 页。

② 当代史学家中运用这种史学方法比较成功的，他列举有伊瓦斯（Arthur Evans）的考古研究和蒙森（T. Mommsen）的罗马史研究。

③ 《历史的观念》，第 220 页。

④ 《形而上学论》，第 59 页。

有思想，而人则有思想。每一桩自然界的事件都没有目的，但每一桩历史事件都是由人来完成的，而每个人做任何一件事都是有目的的。自然科学研究客观事实，而历史并没有自然科学那种意义上的客观事实，因为每一件历史事实都包括着主观目的，把这一主观的目的置之不顾，那将是最大的不客观。排斥主观于历史之外的人，事实上最不科学；当然，这并不是说，应该把自己的主观强加之于客观，而是说必须承认主观本身乃是客观存在，只有承认这一点，才配称真正的史学。既然史学研究的对象并不是自然科学那种意义上的客观事实，所以自然科学的方法也就不能运用于史学研究。“人的心灵是由思想构成的”^①，历史事件则是人们思想所表现的行动。

一个历史学家诚然可以掌握一大堆材料，然而无论史料可能是多么详尽和丰富，但古人已矣，假如史家不能重新认识古人的想法，则这一堆材料就难免断烂朝报之讥。自然科学的研究方法要靠观察和实验，但对过去的历史事件却不能进行观察和实验，而只能靠“推论进行研究”。^②每一桩历史事件都是人的产物，是人的思想的产物；所以，不通过人的思想就无由加以理解或说明。要了解前人，最重要的就是要了解前人的想法；只有了解了历史事实背后的思想，才能算是真正了解了历史。我们对于一个人，是通过他的某些具体行为而了解到他的精神或心灵或思想的。同样，我们也是通过一些具体的历史事件而了解过去的思想的。过去的历史不妨说有两个方面，即外在的具体事实和它背后的思想。史家不仅要知道过去的事实，而且还要知道自己是怎样认识和理解过去的事实的。不理解过去人们的思想，也就不能理解过去的历史。正是在这种意义上，历史就是思想史，一切历史都是思想史；过去的思想这样加以理解之后，就不再是单纯的思想而成为了知识，成为了历史知识。

既然历史就是思想史，因此历史上就没有什么纯粹的“事件”，每一历

① 《新利维坦》，1·61，第5页。

② 《历史的观念》，第251页。

史事件既是一种行为，又表现着行为者的思想。史学研究的任务就在于发掘这些思想；一切历史研究的对象都必须是通过思想来加以说明。因此，“史学所要发见的对象，并不是单纯事件，而是其中所表现的思想。发现了那种思想也就是理解了那种思想”；“当史家知道发生了什么事的时候，他已经知道它何以会发生了”^①，因为他已掌握了其中的思想。史学研究的对象，确切说来，不外是人类思想活动的历史而已。^②所以他又说：“凡是我们所着意称之为人文的一切，都是由于人类苦思苦想所致。”^③这种思想的功能就构成为史学的本质，这就是说：“历史思想总是反思，因为反思就是对思想的行为进行思想”，——“一切历史思想都属于这种性质”。^④史学家要想知道某种情况下何以发生某一历史事件，他首先就要能在思想上向自己提问一个明确的问题，即自己在这种情况下所能希望的是什么，然后再从思想上解答这个问题。这些问题并不是向别人提出的，而是史学家向自己提出的，史学家必须是自问自答；这样，史学“论证的每一步就都取决于提问题”^⑤的能力。

要真正捕捉古人的思想和意图，又谈何容易；古人并不为后人而写作，古人有古人的问题，但这些问题到了后世已经被遗忘了。史学的任务就是要重建它们，而要做到重建，就非有特殊的史学思想方法不为功。要了解某件古代艺术品，就必须了解当时那位古代艺术家心目中的意图是什么；要了解某一古代思想家，就必须了解当时那位古代思想家心目中的问题是什么；换句话说，要了解古人都是在怎么想的。这就要求史学家必须能够使自己设身处地重行思想古人的思想，然后才能解释古人思想的表现，即具体的历史事件。于是，根据历史即思想史的原则，便可以得出另一条原则，即历史知识就是史学家在自己的心灵里重演（re-enact），是他所要研究的历史事实背后的思想。这就是说，史学家的任务就在于挖掘出历史上

① 《历史的观念》，第 214 页。

② 可以比较诗人蒲伯（A. Pope）的名句：“人类恰当的研究乃是人类本身。”（《书翰》Ⅱ·i，行 1·1）

③ 《形而上学论》，第 37 页。

④ 《历史的观念》，第 307 页。

⑤ 《历史的观念》，第 274 页。

的各种思想，而“要做到这一点，唯一的办法就是在他自己的心灵中重新思想它们”。^①然而这里必须注意：这一重演决不是史学家使自己消极地发思古之幽情而已；这一重演是以史学家本人的水平高低为其前提的，并且是通过把古代纳入今天的轨道在进行的。因此，它并不是停留在古代水平上的重演，而是提高到今天水平上的重演。因此，“这一重演只有在史学家使问题赋有他本人心灵全部的能力和全部的知识时，才告完成”；“它并不是消极地委身于别人心灵的魅力；它是一项积极的、因而是批判思维的工作”；“他之重演它，乃是在他自己的知识结构中进行的，因而重演它也就是批判它并形成自己对它的价值的判断”。^②所谓过去，决不是史家根据知觉就能从经验上简单地加以领会的某种给定的事实。根据定义，史家就不是，而且不可能是他所要知道的历史的目击者或经历者；因此他对于过去所可能有的唯一知识乃是间接的、推论而来的知识，而并非直接的经验。这种知识只能是靠以自己的思想重演过去，因此“史家必须在自己的心灵中重演过去”。^③在这种意义上，史学家可以说是有似于演员；演员必须思角色之所思，想角色之所想，史学家也必须重行思想前人的思想，——否则就只是伪历史，是一篇毫无意义的流水账。昔人往矣，心事幽微，强作解人，无乃好事；史学家所要扮演的就正是这种好事者之徒，他的任务就正是要强解昔人的心事，——但他是站在今天的更高的水平上在这样做的。所谓理解前人的思想，也就是要历史地去想它们。历史知识并非是指仅仅知道有如此这般的若干事件前后相续（那是剪贴史学），它要求史家钻进别人的脑子里去，用他们的眼光观察与看待他们的处境，然后再自己作出判断：前人究竟想得正当与否。

史学家这种重演前人的思想，并不是，也不能是简单的重复，其中必然也包含着有他自己的思想在内。史学家所知道的是过去的思想，但他是以自己的思想在重行思想它们而知道它们的，所以历史研究所获得的知识

① 《历史的观念》，第 215 页。

② 《历史的观念》，第 281 页。

③ 《历史的观念》，第 282 页。

中也就有史家自己的思想成分在内。史家对外界的知识和他对自己的知识，这两者并不是彼此对立或排斥而互不相容的；他对外界的知识同时也就是他对自己的知识。在重行思想前人的思想时，是他本人亲自在思想它们的；前人的思想就被囊缩在他的思想之中，所以他本人就是，而且不可能不是他所知道的全部历史的一个微观世界。过去之所以可知，正因为它已经被囊缩在现在之中；现在之中就包含有过去。或许可以换一种说法，即历史的各个时代在时间上并非如人们通常所设想的那样是互不相容的，是现在就不是过去，是过去就不是现在；而是过去以另一种比例或尺度而被纳入现在之中，——过去和现在乃是一连串内在相关的、重叠的时辰，尽管它们并不相同，但并不分别独立，而是一个包罗在另一个之中。这一点，柯林武德曾用一个比喻说：“过去的一切都活在史学家的心灵之中，正有如牛顿是活在爱因斯坦之中。”^①

只要过去和现在截然被分作两概，彼此相外，则关于过去的知识对于目前就谈不到有什么用处。但如果两者没有被割裂（而且事实上也不可能被割裂），那么过去的历史就可以为当前服务。历史为当前服务，这是柯林武德的重要论点之一；我们前面已经提到，他特别强调 20 世纪正在步入一个新的历史时代，其中史学对人类所起的作用可以方之于 17 世纪的自然科学。自然科学教导人们控制自然力量，史学则有可能教导人们控制人类局势；然而仅凭剪刀一糶糊历史学却绝不可能教导人们控制人类局势，像自然科学之教导人们控制自然力量那样。如果借用卡西勒评赫德尔历史哲学的话：“他的著作不是单纯对过去的复述，而是对过去的复活”^②，那么不妨说，剪贴史学仅仅是对过去的复述，而真正的史学则是对过去的复活。但必须是真正的史学，才能完成这一使命。

① 《历史的观念》，第 334 页。

② 《人论》，第 225 页。

九

同理，理论和实践两者的关系，也并非互相独立，而是互相依存。思想有赖于人们从实践中所获得的经验，而行为则有赖于他们对自己以及对世界的思想。流俗的看法总是把思想和行为两者对立起来，而当时牛津的习惯更是承袭希腊传统，把生活分为思想生活和实际生活两概。柯林武德认为，这是一种错误，例如，通常总以为是民族性或多或少决定着一个民族的历史，但人们却常常忽略了另一个方面，即“历史造就了民族性，并且不断地在取消它、改造它”。^①民族性也是在历史中形成并在历史中改变着的东西。

一般看法又往往把不同的思想流派，看作只是对于同样的问题所作的不同答案。例如认为，历史上不同的哲学派别，产生于对同一个哲学问题各有不同的答案。这是严重的误解，事实并非如此。不同的思想派别所谈的根本不是同一个问题，不仅仅是其答案不同而已。柏拉图的《国家篇》和霍布斯的《利维坦》两书讨论的都是国家，但它们却并非都在回答同一个国家问题，因为他们问题的性质并不相同，他们心目中的国家并不相同。两人所谈的、所要回答的，在很大程度上是两回事。希腊的国家 polis 和近代的国家 state 是两种不同的东西，尽管部分地有其共同之处。历史就是思想史，但思想史（例如政治思想史）并不是对同一个问题（例如对同一个国家问题）的不同答案的历史。问题本身不断在变化，因而解答也不断在变化，——这才是历史。历史上的每一种思想都由前人此种思想演变而来，并且它本身也将演变下去；因而人类思想本身就构成一个不断在演变着的整体，并且因此一切心灵的知识就都是历史的，也就是说，只有通过历史研究才能了解人们的心灵。这就意味着，一切知识都包括历史的成分，并且“唯有一个人的历史意识已达到了一定成熟的程度，他才能知道各种不

^① 《形而上学论》，第 98 页。

同的人所思想的是多么地不同”。^①在柯林武德看来，实在主义者的谬误就在于他们忽视了史学，所以他们的知识论并不符合历史实际。这种对历史的认识与解释，维科曾在17世纪发其端，但要到20世纪的克罗齐和柯林武德才做出系统的解释。柯林武德之所以要突出历史的重要性、崇史学于上位，原因在于他深深感到近代科学与近代思想两者前进的步伐已经脱节，而不能维持同步，补救的办法则要靠史学在20世纪必须起到物理学在17世纪所起的那种作用^②，所以他才有20世纪哲学的任务就是要清理20世纪的史学的提法。

十

上面简略地叙述了柯林武德的历史的观念。为了较全面地评论他的观点，这里似有必要赘叙几句他的政治态度和政治思想。他写过一部政治学专著，题名为《新利维坦》，显然意在承续霍布斯的《利维坦》。利维坦是古代神话中的巨灵。霍布斯以之称呼近代国家。^③然而自《利维坦》以来，史学、心理学、人类学等多方面的进展，已使它显得跟不上时代^④，这是他要写《新利维坦》的原因。

柯林武德自命他的政治观点就是英国所称为“民主的”、大陆所称为“自由的”那种政治观点。他又自命是英国体制的一分子，在这个体制中，每个人都有投票权，可以选举议会中的代表；并且他认为英国的普选以及言论自由，就可以保证不会再有相当一部分人受政权的压迫或者再被迫蒙蔽起自己苦难的真相。民主制不仅是一种政府形式，而且是一所传授政治经验的学校，它在政治上可以以公共舆论或意见为基础，而这一点是任何集权体制所做不到的。民主政体所具有的优越性超过了人类迄今为止所曾有

① 《形而上学论》，第56页。

② 这个论点他曾反复提到，可参见《形而上学论》，第61页。

③ 霍布斯《利维坦》，第一卷，第一章：“这个巨灵就叫做国家（civitas），它只不过是一个人工制造的人，尽管在体型上和力量上都要比自然人来得大。”

④ 参见《新利维坦》，第IV页。

过的任何其他政体；因为它是自馈的（self-feeding），议员由选民从他们自身之中选出，政务官由议员担任。正由于政治取决于多数，所以少数人的无知和错误是不足为虑的。他甚至称美这种“通过自我解放的行动而达到的自由意志”，是“标志着一个人在近代欧洲所达到的思想成熟的高度”^①；所以尽管他承认这种所谓民主制也存在着腐化问题，但又肯定英国的仍不失为真正民主的传统。凡此都表现出他的偏见和浅视，只从形式看问题，没有触及全部政治的实质；这是无待多说的。

霍布斯的出发点是：人与人的关系在自然状态中是“每个人对所有的人在战争”^②，人对人都是豺狼。柯林武德补充说，但人与人之间也还有友善：“他（霍布斯）认为人们‘天然地’彼此是仇敌，这是对的；但他们同时也还‘天然地’是朋友。”^③人类彼此是朋友这一天性，不仅仅是出自理性的深思熟虑，“人与人之间的合作，并不像霍布斯所想象的那样，仅仅是奠基于人类的理性这样一个薄弱的基础之上”^④，而且还因为人们在友好之中享受感情的欣慰。这里柯林武德虽和霍布斯的结论不同，但两人都是从普遍的抽象的人性出发，其推论形式是一样的。可是，这和他自己的史学理论有矛盾，因为按照他的史学理论，人性并不是永恒不变的。

20世纪20年代，柯林武德亲眼看见了社会主义思潮的兴起，30年代又出现了法西斯主义的思潮；两者从不同的方面都成为对他所信仰的“民主”传统的冲击。他曾指出并谴责了当时英国保守党从鲍尔温到张伯伦政府对法西斯的三次迁就——意大利侵略阿比西尼亚、西班牙内战、出卖捷克——终于导致第二次世界大战的爆发。西班牙内战本来是法西斯所发动的对外战争，英国保守党政府却在中立的幌子之下纵容法西斯。第二次世界大战前夕，他还指出法西斯主义就意味着人类理性的终结和非理性主义的胜利，并声称他本人要自觉地与之斗争，这反映出他自由主义的政治态

① 《新利维坦》，13·56-57，第94-95页。

② 《利维坦》，第13章。

③ 《新利维坦》，36·72，第305页。

④ 《新利维坦》，36·73，第305页。

度。他把纳粹主义列为人类历史上的野蛮之一，但同时也流露出一种恐惧与悲观的情调；他说：“真理是世界上最宝贵的东西，人的全部职责就在于追求真理，非理性主义的瘟疫如果在欧洲一发而不可收拾，那么它就会在很短的时间内摧毁一切号称欧洲文明的东西。”^①这段话写在第二次世界大战爆发的那一年。但同时他又把历史上的伊斯兰教、土耳其帝国乃至阿尔比异端（Albi）均归入野蛮之列，反映出了自由主义史学的偏狭性。

从同样的立场出发，他反对社会主义。他曾论证说：“政治学的第一条定律就是：一个政治体是分为统治阶级和被统治阶级的”^②；他不但承认“自由是个程度问题”^③，即自由总是就一定的环境和条件而言的，而且还承认“近代欧洲政治体中的自由，首先只限于统治阶级”^④；但是他又认为不同的、对立的阶级可以互相“渗透”^⑤，因而主张走阶级调和的道路。他曾多次表示不同意马克思主义，认为马克思尽管要反对空想，但是马克思有关国家消亡的学说却使自己也“在千年福王国的梦想这一特殊形式中陷入了空想”。^⑥他还指责社会主义会“使得教育者们官僚化”。^⑦按照他本人的理论来说，马克思所要解决的既是实际问题，即改造世界的问题，所以他的理论对于不同意把这种愿望视为合理的人，便是毫无意义的；但这一点对他自己的理论来说，在某种意义上也可以说是夫子自道。

30年代以后的历史现实，使得他对英国的政治和政府的看法染上了一层怀疑和悲观的色彩，特别是当他看到保守党政府在禁运武器与不干涉的幌子下，实际上在干着支持佛朗哥法西斯政权勾当的时候。他同意这种看法，即哲学不应该是消极的知识，而应该是一种积极的武器；也曾论断文明的进步有赖于思想，——所以他宣称“就其对自然界的关

① 《形而上学论》，第140页。

② 《新利维坦》，25·7，第189页。

③ 《新利维坦》，21·8，第156页。

④ 《新利维坦》，27·72，第208页。

⑤ 《新利维坦》，25·8，第189页。

⑥ 《新利维坦》，25·33，第185页。

⑦ 《新利维坦》，37·58，第313页。

明就是榨取，或者更确切地说，是科学的与思想的榨取”^①。但是这一时期，无论在科学上或在思想上，他都没有什么更多的新东西提出来，除了死后出版的压卷之作《历史的观念》留下了一部评价他的史学理论的最重要的证件。

十一

自柯林武德《历史的观念》问世以来，一直有人在对他的理论进行评价。有人就总的英国唯心主义哲学加以评论，有人则偏重于其史学理论。就后者而言，也一直有不同的评价；有人把他和狄尔泰、克罗齐并列为唯心主义史学的突出代表，称他是“英语国家中最有影响的历史哲学家”^②，也有人认为他的史学方法专靠艺术上的移情（empathy），那并不是真正的科学方法。大体上可以说，思辨的历史哲学虽然自古有之，但批判的或分析的历史哲学在西方却要到19世纪末才正式登上理论舞台；柯林武德的书不失为这方面一部有代表性的著作，近几十年来分析的历史哲学有逐渐成为显学的趋势，论者谓这“部分地要归功于柯林武德的影响”。^③而相形之下，传统的思辨历史哲学却显得有点式微了。^④看来思辨的体系似乎有必要先经过一番批判的洗礼。与思辨历史哲学同时存在的还有实证主义的历史观点；它在近代西方远比思辨历史哲学更有市场。几乎大部分近代史学家都有意或无意信奉着实证主义的教条，把史学简单看作是类似于自然科学的某种东西。克罗齐和柯林武德极力想把历史哲学纳入一条新途径，对于反击流行的实证主义观点是起了很大作用的。

克罗齐拘守新黑格尔派的家法，认为离开精神就没有实在，精神就是实在。柯林武德不如克罗齐那样强调精神本体，而有着更多康德的影子。

① 《新利维坦》，35·36，第291页。

② 沃尔什（W. H. Walsh）：《历史哲学导论》，1960年英文版（以下同），第48页。

③ 康金（P. Conkin）编《史学的遗产和挑战》，1971年英文版，第114页。鲍亨斯基（Bochenski）也把柯林武德列为狄尔泰的后学，见《当代欧洲哲学》，1965年英文版，第125页。

④ 20世纪初的斯宾格勒和20世纪中的汤因比都可归入这一类。

他对理性能力的结构的提法，基本上脱胎于康德的三分法。^①康德的巨大影响^②还表现在柯林武德的历史观念上。康德以理性的自我批判来否定传统形而上学。柯林武德一方面并不完全否定形而上学，另一方面则把理性自我批判的办法转移到史学上面来，要求史家在认识历史之前首先对自己认识历史的能力进行自我批判。他说：“人要求知道一切，所以也要求知道自己”，“没有对自己的了解，他对其他事物的了解就是不完备的”^③，“理性的自知决不是什么偶然，而是由于它的本性所使然”^④。这样，历史哲学的重点就被转移到对理性自身认识能力的批判上来。固然，认识能力的自身首先应该进行自我批判，否则任何科学认识都有陷入盲目的危险；但认识能力的自我批判却不能就此代替或者是取消对客观规律的探讨。理解历史规律与对理解的方法及其概念的分析，二者是属于两个不同层次的两回事。分析的历史哲学实际上往往是用对历史认识的逻辑分析取代了对历史规律的探讨。这严格说来，只是回避了（或篡改了）问题而并没有解决问题。一切分析学派之所以不能令人满意（而招致反对派的攻击），归根到底也就在此。不做答案并不是答案，而分析历史哲学却每每以不做答案为其答案。柯林武德的理论也未能避免这一点，虽然他和更晚近的分析派历史哲学也有不同，而后者似乎更为变本加厉。

上面这个带根本性的问题，也牵涉到主客体之间如何明确地划定界限的问题。这条界限如何划分，划在哪里？对此，柯林武德以普遍概念的互

① 《艺术原理》第10页：“每种活动都有理论的成分，心灵由此而认识某种事物；又有实践的成分，心灵由此而改变自身与世界；还有感觉的成分，心灵的认识与行动由此而赋有好恶苦乐的色彩。”可以比较康德《判断力批判》，Meredith英译本，第15页。

② 他特别有契于康德的如下原则，即有关自然界的命题有赖于联系性的原理：在一个序列的两项之间总有一个第三项存在，他认为这样康德就在科学上前进了一大步，“他（康德）就从伽里略以及自然科学原则必须是一种应用数学这一普遍原则，而过渡到莱布尼兹和牛顿以及自然科学必须包括微分方程这一特殊原则。”（《形而上学论》，第258~259页）

③ 《历史的观念》，第205页。

④ 《历史的观念》，第227页。

为前提 (presupposition) 来解释。^① 这样一来, 例如惯性原则就不再成其为动力学中的普遍的真实, 而毋宁说是人们所采用的一种前提, 或者说解释原则; 于是通常的客位就被转移到主位上来。这种办法表面上的优点是, 它可解释某些类型的科学论证何以具有看起来的那种必然性。然而实际上它却根本否定了任何科学知识的客观性, 把科学的概念结构归结为只是科学家所任意选择并强加于自然现象的解说, 事实上, 这种办法——连同它的一切优点和缺点——或多或少以大致相同的方式, 也被他引用于史学理论研究。他在逻辑上独标所谓问答逻辑的思想方法, ——他自命这是逻辑学上的一大革命, 认为它与时下流行的各派均不相同, 并且自我评价甚高。然而它的作用究竟如何, 尚有待今后的发展作出答案。^② 而他的历史观念则大致可以看成是他这套理论与方法在史学方面的引申和应用。康德曾标榜哥白尼式的革命, 那是总结 17 世纪所奠立的自然科学的。柯林武德认为现在到了 20 世纪的史学行将取代 17 世纪自然科学的地位的时代。因此, 他标榜一场其意义更甚于哥白尼革命的培根式的史学革命。

十二

最后, 我们对以上柯林武德的史学理论试作一些初步的评论。

首先, 他的理论所使用的一些基本概念不够明晰, 有的乃至完全缺乏科学规定, 这就不可避免地导致某些理论的混乱。诸如他所谓的“理解”、“思想”、“重演”等等究竟应该作何解释, 他并没有讲清楚, 经不起分析和推敲。这是他理论的薄弱环节之所在。

① 柯林武德解释说: “每个问题都包括一个事先的前提。”(《形而上学论》, 第 25 页) 例如在物理学中, 牛顿预先以“某些事件有因”为其前提, 康德则以“一切事件都有因”为其前提, 而爱因斯坦则以“任何事件都没有因”为其前提。(同上, 第 545 页) 提出问题之前, 须先有某些前提, 尽管事后可以受到修正乃至被其他前提所取代。

② 如果谈到逻辑学上的革命, 那么至少迄今它还无法比拟差不多在同时、同地问世的罗素和怀特海的《数学原理》, 后者几乎使传统逻辑丧失其存在的根据和价值, 而其势头似乎仍在有增无已。

他的逻辑推论有一些成分应该是重视的，包括他以问答方式处理逻辑，指出了某些看来似乎矛盾的命题。其实并没有矛盾，——只要我们善于分辨它的具体涵义是什么，亦即具体问题是什么，或要回答的是什么具体问题。这有助于澄清一些思想上和逻辑上的混淆。特别是他应用这种思想方法于史学所达到的结论是：史学给人以真正的知识。这一点就使他有别于当代其他历史哲学的立场。20世纪生命派的流行观点是把世界看作某种不是被理解的，而是被体验的对象。因此哲学就不是科学知识，或者不能给人以知识，因为哲学家并不在他所思考的事物之外，而是参与其中，研究方法及答案是受观察者本人的制约的；甚至竟然认为所谓知识只能是对于中性的人才存在。而分析派的代表们则认为哲学是识而不是知，是洞见而非事实，哲学只是从事实中籀绎出秩序。与这两派不同，柯林武德肯定了以新方法可以求得新的历史知识，这一点有其积极的意义。

与此相关，他区别自然科学与人文科学的不同，也有其绵密与深邃之处。但他截然划分并割裂科学方法与史学方法却不免绝对化，甚而不谈或不承认历史本身也多少可以有像自然规律那样的客观规律。自然科学的方法，例如应用数学方法或统计学方法，没有理由不能应用于史学研究。人文既是统一的世界的一部分，当然也就要服从普遍的规律。自然和人文切成两概，实在是见有见于特殊性，而无见于普遍性。自然科学和人文科学所研究的并不是两个截然不相通的世界，其间并没有一道不可逾越的鸿沟；它们同属科学，研究的是同一个统一的世界，而且它们互相渗透、影响、利用并促进。仍然与此相关的是，他把历史过程P看作仅仅是 P_1 、 P_2 、 P_3 ……也犯了同样的毛病；因为所有的 P_1 、 P_2 、 P_3 终究都有一个共同属性构成其为P，否则P就没有存在的理由。特殊性是不能被强调到取消普遍性的地步的。同时，既然P只是 P_1 、 P_2 、 P_3 ……，所以 P_1 、 P_2 、 P_3 ……每一个环节对历史就同样是不可少的，所以它们必须同等地被史学家所复活。历史可以如他所论断的，无所谓结束，每一个 P_n 都是 P_{n-1} 的发展，所有的 P_1 、 P_2 、 P_3 ……都活在 P_n 里；但这一点却不可绝对化。并不能由此推导说，过去全部的 P_1 、 P_2 、 P_3 ……都是等价的或等值的，并且是等值地或等价地

都活在今天。事实上，它们有些仍然活着，有些则不是那样活着，有些则已死去或正在死去。它们绝不是同等地都活在今天。如果肯定它们全部都同样活着，那至少也有资格被戴上一顶柯林武德的“坏形而上学”的帽子。史学家没有必要，也没有可能复活以往全部历史的每一个环节或事件。

一切历史都是思想史，因而只有重演古人的思想才能理解历史。情形真是这样的吗？真的是“除了思想以外，任何别的东西都不可能历史”^①吗？史学上强调研究思想的重要性，虽然始自19世纪^②，但把它总结为一套史学原则的则是柯林武德。然而即使思想是历史最主要的内容，也没有理由可以引申出思想就是历史的决定因素或唯一因素的结论。柯林武德在强调历史的思想内容时，对于历史上非个人的力量几乎不着一词，完全无视于起巨大历史作用的非思想的物质力量。而实际上物质力量却往往有如海水之下的冰山，至于思想则只不过是水面上浮露出来的那一小部分顶尖罢了。假如他的意思是说，任何物质力量也都要通过思想而表现，所以历史仍然是思想史；这种说法诚然无可非议，但并没有任何理由应该就此把历史全部归结为思想史。而这正是柯林武德史学理论的特征。非思想的物质力量中甚至可以包括人们的本能和各种潜意识，——其作用往往并不呈现为有意识的、有目的的、逻辑的思想形式。“思想”一词，他用的实在太滥，其涵义大体上我们可以归结为广、狭二义。狭义的思想指推理的思想，广义的则略如康德所称的“全部的心灵能力”，即知、情、意均包括在内。但他本人根本没有正视那些采取非逻辑形式的思想；而有时候那些下意识或潜意识对于人的行为的支配力却并不亚于有意识的思想。归根到底，历史的进程是不以人的思想为转移的；个别地看，每桩历史事件虽然贯穿着当事者的思想意图，但整个历史运动却又与每个当事人有意识的思想关系不一定很大。在历史上，一个人的有意识的思想倒往往像是一幕偶然的插曲、一种假象。例如，历史上的神学争论只不外是用以掩盖世俗利

① 《历史的观念》，第304页。

② 19世纪阿克顿（Acton）已有这样的提法：“我们（史学家）的任务就是要注视并掌握思想的运动，它并不是历史事件的结果而是它的原因。”（《历史研究》，1911年英文版，第6页）

益冲突的外衣。恰好是历史之作为这样一幕“理性的狡猾”，在他十分强调思想的时候，却十分幼稚地被他忽视了。历史事件在很大程度上并不是、至少不仅仅是当事人有意识的思想的表现；不重视当事者的思想和过分强调当事者的思想是同样的不正确。历史事件确实表现思想，但这在任何意义上都不能说历史仅仅是思想或思想的产物。在规制着历史进程的巨大物质力量的面前，思想——它被柯林武德赋予了那么重要的意义——有时候还会显得苍白无力。历史并不是沿着某个人或某些人的思想所开辟的航道前进的，这一点柯林武德的理论几乎没有触及。

柯林武德既提出思想重演的理论，但同时又不得不承认那并非是简单的重演。即使如此，这里面也还存在着许多问题。就理解历史而言，史学家必须在自己的心灵中重演古人的思想，——这一点在理论上是否有必要，在事实上是否有可能？严格说来，神游于古人的境界并非对一切历史了解都是必要的，即使对于理解心灵或思想或目的是必要的，但对于理解非个人的物质力量及其运动却绝非是必要的。在这里，科学的推理能力要远比艺术的移情能力更为需要。在历史上，物质力量本身并不直接发言，但它通过人的思想而间接发言；所以沉默着的物质力量本身和思想的活动或表现，两者都同等地值得史学家注意。其次，思想的重演有无可能？单纯的或纯粹的重演是没有的，如实的思想重演，正如如实的历史复述，是不可能的事，这是作者本人也承认的。真正要做到重演，仅仅设身处地的同情是不够的，直觉的洞见（假如有的话）也还是不够的。不但没有两个人的思想是完全相同的，即使同一个人的思想前后也不可能完全相同。歌德晚年写他的自传，却题名为《诗与真》，他知道对自己的过去已不可能再重复其真实，他所能做到的只是诗情的回忆。对自己的思想尚且如此，对古人的思想更可想而知。既然古人的思想被纳入今人的思想格局之中，它就不再是古人的思想了。在这种意义上，它就不是思想的重演。还有，思想总是和事实不可分割地构成一个历史整体。史学不能撇开事实而专论思想。伽里略的思想是根据他一系列的科学实验的事实而产生的，我们可以重复他的实验，因而可以以自己的思想重演他的思想；拿破仑的思想是根据他

一系列的社会生活的事实而产生的，我们已不可能重复他的生活，又如何可能在自己的思想里重演他的思想？历史事实显然是无法重演的，史学家对事实的认识无论如何也不可能完全如实，因为他的知识只能间接地通过材料由自己的思想来构造，何况材料总归是不完全的而且必然要受原作者条件的局限。假如具体的历史事实和历史条件不可能重演，那么又如何可能把当时的思想从产生这种思想的具体环境和条件中离析出来而加以重演，对于一个给定的思想—环境的整体，又如何能在环境改变后（这是柯林武德也承认的），却使思想如实地加以重演？柯林武德谈艺术美时，是把思想从时空环境中离析出来的，或许在史学上他认为也可以用这种方法对过去的思想加以再思想。但思想和行为同属于一个历史事件的组成部分；如果不能重演古人的行为，史学家有可能重演古人的思想吗？这似乎不太好自圆其说。史学家不可能重演历史人物；历史的整体既然不可能重演，那么作为整个组成部分的思想就应该也不可能重演，至少是不可能完全重演。我们前面提到，思想一词可以有广狭不同的涵义；最狭义的思想或抽象的概念，例如逻辑的思想或数学的思想，是可以重演的；今人可以思前人之所思，想前人之所想，例如他完全可以像亚里士多德一样重演三段论式的思想，或像欧几里得一样重演几何学的思想。但广义的思想——柯林武德是把感情和意识都包括在内的——作为具体条件的产物，却是不可能这样重演的，至少不可能完全重演，因为具体历史条件已不可能重演。思想是看不见、摸不着的，故而不能凭知觉来直接经验，而只能靠推论；既然是推论，就不是重演而且还可能有错误。

既然史学家对古人思想的认识总需要纳入他自己的思想结构，而每个史学家的思想又各不相同；所以假如每个史学家都在自己思想里重演古人的思想，那结果将是有多少史学家在思维，就会有多少种不同的历史世界，每个人各以其自己的思想方式在重演古代的历史。那样一来，客观历史作为一个统一体也就不复存在而被分裂为无数的单子，那就非但没有史学，甚至也没有历史了。作者极力要求史学家在心灵中复活过去，宣称史学家只有使自己置身于史事背后的心灵活动之中，亦即以个人本身的经验来重

行思维并重新构造过去的历史，才有可能认识历史的意义。这一论点中包含有合理性的因素，它对剪贴史学的因循浅陋、对考据史学的幼稚无聊，在一定程度上揭露了其缺点并力图代之以一种更富有思想深度与心灵广度的史学及其方法论。但这种历史学及其方法论正如它所批判的传统史学一样，其自身也应该首先受到批判；认识能力首先也应该为这种史学及其方法论划定一个有效性的范围；有效性总是有一定范围的，出了圈子就变成不正确了。有人评论柯林武德所谓的重演只是假说，尚有待于事实来验证。^①但应该说，更重要的是这个假说本身首先就需从概念上澄清。合理的成分如果不限定其正确的范围而成为脱缰之马，那就会变成荒谬。柯林武德的历史的观念虽对当代西方历史哲学有很大影响，但即使受他影响的人也有不少表示不同意他或批评他的；例如，德雷（William Dray）就不同意他的培根式的史学革命论，认为史学家的性质和任务更应该是批评家而非科学家；沃尔什（Walsh）则批评他的理论是前后抵牾不能一致。^②

柯林武德对于史学以及他本人所创立的史学理论寄予极高的，乃至过分的希望。史家对于他来说，意味着人类的自知，而这正是人的本性；换言之，史学即人性科学。他说：“历史学的目的是为了人类的自知”，“所谓自知不仅指他（史学家）个人有别于他人的特性，而且是他作为人的本性”^③；又说：“人性的科学只能由史学来完成，史学就是人性科学宣称自己所应当是的那种东西。”^④但这样一种无所不包与无所不能的史学，他却远远没有能建立起来。他曾想建立一种科学的史学而与传统的史学相对立，前者以自己为权威而后者则接受现成的权威；但他所做的主要工作却只限于对史学进行思想方法的与知识论的考察，而非对历史规律本身做出任何结论。或许可以说，他的主要工作只在于使史学界认识到：对历史科学进行哲学的反思乃是必要的而又重要的，而且严肃的史学必须使自己经历一番严格

① 多纳根（A. & B. Donagan）编：《历史哲学》，1965年英文版，第20页。

② 沃尔什：《历史哲学导论》，第109页。

③ 《历史的观念》，第10页。

④ 《历史的观念》，第209页。

的逻辑的与哲学的批判和洗炼。正是在这一点上，我们不应该低估他对当代西方历史哲学思潮的作用和影响。史学的高下不仅仅取决于史料的丰富与否，而更重要的还取决于史学家思想的驾驭能力。这虽在某种意义可以说是常识，但柯林武德却做了详尽细致的发挥，——尤其是他着重分析了史学与其他科学之不同在于必须掌握人的思想（这样就使死历史变成了活历史），不失为对传统剪贴史学的一种非常有价值的批判。^①

原载《历史的观念》（柯林武德著，何兆武、张文杰译，
北京，中国社会科学出版社，1986年）

① 罗宾·乔治·柯林武德（R. G. Collingwood）1889年2月22日生于英国兰开郡，1943年1月9日死于英国康尼斯顿。他13岁以前受他父亲——画家兼考古学家W. G. 柯林武德（1819—1900）的家庭教育，1908年入牛津大学，1912年被选为牛津大学导师，第一次大战时被征从事战时工作，战后重返牛津任彭布鲁克（Pembroke）学院研究员；1934年被选入皇家学会；1935年任牛津温弗莱特（Weynflete）形而上学教授，1941年退休。他晚年特别侧重于探讨历史哲学，代表着20世纪上半叶这一领域的重大努力。他的一些重要著作已见前面引文；其中他的《自传》一书简明扼要地叙述了他自己思想发展的历程。另外，评介他的历史观念的著作，就我所知较为重要的有如下诸种：沃尔什的《柯林武德的历史哲学》（载《哲学》XXII, 1942年），多纳根的《柯林武德晚期的哲学》（1962年），德宾斯（W. Debbins）编《历史哲学论文集》（1965年），鲁宾诺夫（Lionel Rubinnoff）的《柯林武德与形而上学的改造》（1969年），戈尔登斯坦（L. J. Goldenstein）的《柯林武德关于历史认识的理论》（载《历史与理论》IX, 1, 1970年），杜森（W. J. Van der Dussen）的《作为科学的历史学：柯林武德的哲学》（1981年）和《论柯林武德的未刊稿》（载《历史与理论》XVIII, 3, 1979年）。