

研究丛书

马克思与普遍历史问题

陈祥勤 著

学林出版社

时代之思·中国研究丛书

马克思与普遍历史问题

陈祥勤 著

学林出版社

图书在版编目(CIP)数据

马克思与普遍历史问题/陈祥勤著. —上海:学林出版社, 2012. 3

(时代之思. 中国研究丛书)

ISBN 978 - 7 - 5486 - 0287 - 3

I. ①马… II. ①陈… III. ①马克思主义哲学—研究 IV. ①B0 - 0

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2012)第 013569 号

马克思与普遍历史问题



作 者——陈祥勤

责任编辑——乐惟清 陈翔燕

封面设计——周剑峰

出 版——上海世纪出版股份有限公司

学林出版社(上海钦州南路 81 号 3 楼)

(电话:64515005 传真:64515005)

发 行——上海世纪出版股份有限公司发行中心

(上海福建中路 193 号 www.ewen.cc)

印 刷——江苏启东市人民印刷有限公司

开 本——640×978 1/16

印 张——18.25

字 数——25

版 次——2012 年 3 月第 1 版

2012 年 3 月第 1 次印刷

印 数——2600 册

书 号——ISBN 978 - 7 - 5486 - 0287 - 3/B · 14

定 价——38.00 元

(如发生印刷、装订质量问题,读者可向工厂调换。)

总 序

潘世伟

“中国研究”由上个世纪国外相对冷僻的学院研究，到今天已逐渐发展成为一门各方关注的显学，特别是有关“中国模式”的思辨和争论，将“中国研究”进一步推到了国内外学术研究的前沿，其中既有中国模式改变世界发展样式的“中国震撼”，也有中国只是“富强的崛起”而非“文明的崛起”的责难。在一片热议声中，上海社会科学院中国马克思主义研究所和邓小平理论研究中心的“时代之思·中国研究”丛书仍然延续学术思虑与实证研究相结合的理念，努力以各学科背景的更广阔视野来做中国的“问题”研究，探索她的发展之道。

上海社会科学院中国马克思主义研究所和邓小平理论研究中心作为全国邓小平理论研究基地和上海社会科学创新基地之一，在 2009 年开始推出“时代之思·中国研究”项目，力求从理论性、学术性、思想性方面来建构主流意识形态的“中国研究”，发出中国学者的声音。中心每年做 4 到 5 个子课题的研究，并结集出版相关著作。已经出版的《中国特色社会主义思想史》、《中国哲学精神》、《当代中国马克思主义与基本国情研究》、《中国选举：制度与理念》是第一辑成果。令人欣慰的是，这些成果问世后获得了广泛的好评，其中《中国特色社会主义思想史》还入选了中宣部和国家新闻出版总署“新中国 60 周年百部优秀作品”。而第二辑成果，即《中国马克思主义学术史纲》、《中西对话中的现代性问题》、《中国传统思维方法研究》、《中国发展道路的理论支撑》则在学理上做了更深刻的努力。

本年度的“时代之思·中国研究”已是第三辑，包括了如下五

部作品:1.《中国式廉政——道路与模式》;2.《变量共生、组合创新与意识形态——多维视野下的中国特色社会主义文化》;3.《中国一号问题:当代中国生态文明问题研究》;4.《新中国哲学的历程》;5.《马克思与普遍历史问题》。这些成果反映了我们这个团队对中国发展实践的新思考新认识。

从长远来看,上海社会科学院中国马克思主义研究所和邓小平理论研究中心希望用数年的时间推出一批“中国研究”的专门著作,因为尽管当代中国取得了举世瞩目的伟大成就,但是正如邓小平所说:“观察中国问题,一定要认识中国问题的复杂性。”由于中国近代以来长期处于封建社会的半封建半殖民地状态,成为世界现代化的落伍者,因此,必然会长期面临发展不足问题的困扰。由于当代中国拒绝了以资本主义方式完成现代化的世界通常模式,决心在社会主义条件下推进具有自己特色的现代化实践,因此,必然在探索中存在发展不明而待作出的原创性突破的挑战。由于世界范围内现代化内涵在实践中不断更新嬗变,生态环境、社会和谐、人的发展、生活质量等内容组建成为新的评判标准。而中国正处在工业化城市化市场化的中期发展阶段,仍然致力于经济总量、增长速度、综合国力提升的传统任务,因此,必然出现种种发展不当的疑惑。由于世界经济、政治、社会、文化的全球化趋势日渐加强,居于现代化先行地位的发达国家依托现存国际经济、政治秩序来约束上升中的中国,因此,中国必然会承受来自外部的不利发展的压力。由此可见,中国成长中的种种关于发展不足、发展不明、发展不当和发展不利的因素会彼此交集,从而大大增加了中国发展的复杂性和艰巨性,也大大增加了中国问题研究的复杂性和多样性。“时代之思·中国研究”丛书正是基于这样的理念来重新发现与认识中国。

激励我们做这样持续努力的动力在于:当代中国正发生着自身历史上从未有过的巨变,这种巨变,从人类发展历史来看也实属罕见。我们几乎只花了30年一代人时间的奋斗与创造,便实现了几代人的梦想和追求。这种迸发式的发展无疑展示了中国人民创造历史的空前积极性。然而,我们也深刻知道,在造就奇迹的同

时,自身的探索和实践存在着诸多不足,留下了不少遗憾,隐伏着种种失误,就此而展开的修复和矫正,需要偿付更多的心血。展望未来,中国发展道路能否最终定型,显示出不同于欧美国家现代化发展道路的特殊品质,进而成为广大发展中国家和现代化足资参照的样本;中国自身能够顺利完成发展方式的转变,并由此实现从一般劳动力向智慧型劳动力,从普通制造业向先进制造业、现代化企业,从商品输出到内需外需并重,从技术引进到科技自主创新,从物质财富积累到精神世界丰满,从环境受损到生态复原,从社会紧张到整体和谐,这样一系列的跨越提升,又为我们提供新的智慧和新的能力。所有这些,都是我们无法回避的历史使命。我们由衷地希望,理性思考的光芒能够照亮当代中国前行的道路,在当代中国知识分子的集体努力下,我们一定会建构起能够有力诠释中国现象、有效指导中国发展的主流意识形态。

序 言

在我所有的学生中，陈祥勤是我最寄予希望，同时也是批评最多的一个。寄予希望是由于在我看来他理论功底扎实，知识面广阔，批评最多是因为他总是出不了拿得出手的成果。现在，他的《马克思与普遍历史问题》一书终于出版了，这是他从事哲学研究10余年以来的第一部著作，他的“拳头产品”终于出手了。说实话，我感到无比的兴奋。我以前对他寄予厚望，我并没有看错人，经常批评他，给他“敲警钟”也做得对。

他是1996年从安徽大学哲学系考进复旦大学攻读外国哲学硕士学位的，我和我的同事特别钟爱来自安徽大学的学生。一般来说，安徽大学的学生在本科学习阶段都经过较为严格、规范的基础课程的教育与训练，有着比较出色的专业知识基础，陈祥勤也不例外，他一进校就显示他确实是个从事哲学研究的“好材料”。他1999年顺利拿到硕士学位，本来从我内心讲我是希望他继续攻读博士学位的，但他再三表示，他家庭经济状况不好，他必须尽快工作取薪回报家庭。我对他的选择无奈地认可，但出乎我意料的是，他竟然“病急乱投医”随意找了一个工作单位就准备去上班了，在我看来，他在这一单位根本不可能再有条件继续自己的学术研究。于是我就急了，我没有征得他的同意，一方面自作主张地回绝了这一单位，另一方面赶快与上海社会科学院哲学研究所联系，希望他们能接受他。就这样，他到了上海社会科学院哲学研究所工作。我对自己的学生的工作如此地“奋不顾身”、“赤膊上阵”，陈祥勤是唯一的一位。当时他是怨恨我还是感激我，我真的不知道，也没有

去想过。他在上海社会科学院工作了6年以后即2005年,他又报考了复旦大学的在职博士研究生,他还是选择我作为他的导师。我此时已由招收外国哲学方向的博士研究生调整为招收马克思主义哲学和西方马克思主义方向的博士研究生,这样,他就读的专业也就是西方马克思主义。他一面工作一面在复旦读书,历经整整5年,即在2010年才正式通过博士论文的答辩,拿到了博士学位。当然,此时对他来说不存在重新寻找工作单位的问题,他还是在上海社会科学院哲学研究所工作,只是头上多了一顶“博士”帽。从他1999年进入上海社会科学院工作,算起来至今已有13年了。与其他同学不同的是,也是他应当深感荣幸的是,这13年来他一直在专门从事哲学研究的单位工作,从来也没有离开过哲学研究这个平台。

根据我切身的体会以及对在学术研究上有所建树的学者的观察,要在我们这一领域,我指的主要是哲学研究领域特别是马克思主义哲学研究领域,真正做出点成绩必须具备三个条件:其一,对自己所从事的工作要有强烈的意义感,要对自己所研究的对象即马克思主义有高度的认同感,不是把自己所从事的工作仅仅视为一种“职业”,而应把整个研究活动当作是对真理的追求,把自己的生命活动融入到实现马克思主义的理想之中去;其二,把自己的研究活动导向某一个方向,选准自己的研究主题,围绕着这一主题展开自己的研究,把自己所掌握的所有的理论知识都凝聚到对某一问题的认识上来;其三,一旦确立自己的研究目标以后,要有刻苦的钻研精神,甘于坐“冷板凳”,牢记进行学术研究实在是一件艰难的事,牢记“在科学上没有平坦的大道,只有不畏劳苦沿着陡峭山路攀登的人,才有希望达到光辉的顶点。”(《马克思恩格斯全集》第23卷,人民出版社1972年版,第26页)我与陈祥勤数次交换看法,他之所以从事10余年哲学研究还不能脱颖而出,正在于在上面我所述的三个条件中,他并不全部具备,而是“三缺一”。第一个条件我认为他基本具备。他来自于贫困的安徽农村,由于他有着强烈的平民意识,从而导致他对本来就是属于“穷人”的“圣经”的马克思主义有着一一种天然的亲和力,他对马克思主义是认可的、充满着

感情的。我数次看见当有人“轻描淡写”地对马克思主义表示出不屑一顾时，他站出来与之展开激烈的争辩。一次在安徽黄山的海峡两岸学生聚会上，他“舌战群儒”的情景让我始终难以忘怀。有人对我说，在这方面，在我所有的学生中，陈祥勤是最接近我的人之一。第三个条件他同样基本具备。他一心问学，我觉得他除了进行学术研究之外没有其他任何爱好，他绝对不会为了挣几个钱而去谋其他的什么职业。应当说，在上海社会科学院工作是非常“自由”的，有着难以想象的很多的自由支配的时间，10多年来，他可能想也没有想过如何利用这一得天独厚的优势去挣钱。他的爱好就是看书，而且耐得住寂寞。问题就出在第三个条件上。他始终没有明确自己究竟研究什么，看了那么多有书，掌握了那么多的理论知识，就是不知道如何在一个具体的研究方向上化为自己的研究成果。想法挺多，见识也不少，就是没有谱。平时听他发言似乎闪光点不少，而且别人不知道的知识点他似乎都能说出一个所以然来，但就是迟迟见不到属于他自己的、确实在某一方面有着独特见解的理论成果。

前一段时间，他终于向我诉说了他所确定的研究方向，这就是准备集中精力研究马克思主义的历史科学（即历史唯物主义），我觉得是可以的。恩格斯在马克思的墓前演说中提出历史唯物主义是马克思一生的两个“伟大发现”之一，确实历史唯物主义是马克思主义的核心，西方马克思主义理论家把马克思主义归结为历史唯物主义是有道理的。在不少人对马克思主义大加否定、肆意攻击的今天，只要证明历史唯物主义仍然闪耀着真理的光辉，也就是说，只要历史唯物主义站住脚了，整个马克思主义也就昂然屹立。那么，历史唯物主义这一主题也太宽泛了，在这一主题下，具体究竟是怎么样的呢？他对我说，他将具体地研究马克思的历史科学与西方古典思想之间的关系，也就是说，以马克思与西方古典思想为基本参照系，阐述诸如哲学、政治、历史和社会等问题。我同样觉得他的这一研究思路也是可行的。具体到他的这部著作，我很清楚，不深刻把握西方历史哲学或历史科学的相关问题，就不可能真正理解马克思的历史科学的不可超越性，也不可能真正理解马

马克思的伟大贡献就在于对人类的自然界和自然史的发现。

实际上,他在向我谈论自己的研究方向时,已经在这一领域作了一定的研究,并已有研究成果。过了不多久,他就把这一著作的打印稿放到了我的案头上,我们可以把这一著作视为他在这一研究领域的最初成果。我既为他终于找到了自己的研究方向而庆幸,更为他在这一领域已能推出自己的研究成果而感欣喜。

一读这一著作就可以看到陈祥勤的用心,即作者试图通过历史哲学问题或者历史科学的哲学问题为视角,探讨马克思的思想与西方古典思想的联系。我们知道,马克思在思想史上最伟大的贡献就在于对人类的自然界即社会的发现,此前和此后虽然有种种关于社会或人的社会性的思想,但只有马克思的历史科学对这一问题作出了最为深刻和最为卓越的论述。因为只有深刻把握了社会对于人的本质性意义,才能将人类史把握为植根于人的自由本质或类本质的社会性的自然史,例如,马克思对于社会的自然历史过程的揭示就是对于人类史作为自然史的确证。不过马克思所把握的自然不是现代科学所呈现的机械论的自然,而是有着明显的浪漫派印记,也就是说,马克思的自然概念(主要是指他的社会概念)有着古典自然概念的目的论的设定(即自然有着它自身的创造性的起源或本原,它的存在和生成其实就是向着自身的起源或本原的永恒复归),这也是浪漫派的有机体概念的基本内涵。社会,作为人类的自然界,有着它自身的创造性的原则、起源或本原,这就是被把握为人的本质性范畴的自由,以及植根于自由的人的创造性活动,人的自由本质既是社会史或人类的自然史的创造性的原则或起源,又是社会史的内在性的目的或目标;马克思的“社会化的人类”、“人类社会”(区别于市民社会或资产阶级社会)和“共产主义社会”等观念作为历史的理想和真理性,所体现的就是在目的论的意义上所把握的人类的自然史。所以,马克思的历史科学对于人类的自然界的发现,在某种意义上是将古典的而不是现代的自然概念引入历史,从而为历史作为哲学和科学的对象奠定了基础,也为历史在理论理性和实践理性的意义上的合理性辩护奠定了基础。

该书开始对现代历史哲学的思辨传统和批判传统展开批判性的考察,旨在揭示马克思的历史科学(作者为此还将马克思的思想与维柯的新科学关联起来)对于解答历史哲学问题的可能性与意义。作者指出,不论是思辨的历史哲学还是批判的历史哲学,在某种意义上都可以视为在历史领域重演康德哲学对自然在经验、科学和形而上学中的批判历程,都旨在探讨历史作为感性、知性和理性对象的可能性;然而此类历史哲学始终将历史把握为人的自我所直观的对象,或者探讨历史作为经验和科学的可能性,或者探讨历史作为形而上学的可能性,因而都不可避免地陷入分析论的矛盾和辩证论的悖论或背反之中。但是,如果我们从根本上将历史把握为人的自由所创造的对象,因而历史不再是自我所直观的自在之物,而是自由所创造的生成之物,那么,历史在人面前就不再隐藏自身的真理性和本质了。如此一来,历史作为植根于人的创造性活动的自然史即社会史,它的真理性就是人本身,历史的认识问题就是历史的自我认识问题,就是人以历史为中介来达到对人本身的自我认识问题。这恰恰是维柯-马克思的历史科学的根本立场。

该书后来对历史的本质性问题的探讨也是旨在确证这样一个观点,即历史之为历史的基础和本质最终植根于人自身,人的存在的时间性,以及以此为基础的历史性和世界性,就是历史之为历史的永恒的先验元素。马克思的历史科学的主旨之一,就在于完成历史领域的自然重建,将人类史把握为社会的自然史,人的类的或本质性的自由活动就是社会史的创造性的原则和起源,但是不论作为人性范畴的自由概念,还是作为社会范畴的自然概念,都是限定性的或否定性的范畴,或者用阿多诺的话来说,都是辩证范畴,人的现实生活始终是充满冲突和纷争的历史统一体,是自然与自由的矛盾性的统一。自由,作为历史之为历史的(人类学)本质和(形而上学)理念,它所表现出来的诸如历史性的或社会性的、人性的或神性的价值或理想,以及此类理想背后所折射的超验性的或自然性的正义与法,隐秘地体现和支配着现实历史的命运和必然性。如此一来,历史的理性辩护问题便转换为某种更为恢弘的自

然法或永恒法(如理性和自由,以及表现为秩序性的正义与法)问题,即人类史在总体上被把握为印证更为恢弘的自然法或自然史的问题,被把握为超验性的正义、法或理想在各个时代中的实现或实践问题。

对于该书的主要意图,我的这个学生在导言中是有所交代的。导言的题目起得是挺骇人的——尚未完成的历史理性批判,他有能力驾驭这个问题吗?但反过来一想,随他去,也没什么,不能对他要求过高或过于苛责。我读完之后,觉得他还是有些想法,也不乏些许见识。

在历史主义、相对主义和怀疑主义盛行的今天,要在批判性的基础上展开对历史在理论理性和实践理性意义上的辩护,是一件很艰难的事,仿佛也不合时宜;然而历史理性问题,以及与此相关的历史的真理性问题,以及历史的未来作为现实社会的真理性和理想的问题,对于现代社会的左翼思想(如马克思主义)和左翼政治(如社会主义)来说,始终是具有本质重要性的核心问题;因为现代社会左翼的思想和政治实践的实质,就是谋求未来作为历史的真理性,为历史的确定性和现实立法,谋求整个人类史为现实社会立法,甚至是谋求理性、人道或自由为社会、历史或自然立法;马克思主义,作为现代左翼政治的经典解释,它的理论旨趣就在于发现历史的自然界,探寻人类史的自然律或自然法,从而为现实社会的政治实践提供思想性或创造性的智慧或启迪,而现代左翼政治正是在马克思主义的这一理论旨趣中赢得它自身的思想定位的。

这或许就是该书为何以马克思的历史科学为参照,以现代历史哲学问题为引线,在批判性的基础上为历史本身展开理性辩护的深层理由吧!

现在有个不成文的规矩,学生的论文出版导师总要作序。他的著作终于让我给等出来了,这也算是我对他“敲打”的一个结果。

是为序!

陈学明

2012. 2. 12.

导言：尚未完成的历史理性批判

“以事言谓之史，以道言谓之经；事即道，道即事；春秋亦经，五经亦史。”

王阳明：《传习录·徐爱引言》

在《新科学》中，维柯一反笛卡尔原则，提出“认识的真理性的真”不在于观念的自明性，而在于能否“创造事物本身”，“因为在天神身上，认识和创造就是一回事”。这样，对于人类来说，真正可以认识、并抵达它的内在的真理性和自然法则的对象并不是笛卡尔式的我思所直观的自然，而是人类自身所创造的历史，因为对于自然的终极性的起源、原则或主旨，只有创造自然的上帝才能窥见。

自从维柯的真理观和新科学问世以来，人类的知识以明晰的直观形式（如康德的时空直观）和概念图景（如物理科学意义上的现代自然概念）无可置疑地确立了物理性的自然在现代知识体系中的基础性地位，并从根本上制约和支配了现代人对于客观的自然界的认识和理解；但是现代人对于历史或社会这一人类的自然界的认识，远远没有达到普遍科学的理想，没有达到古典知识关于历史科学的普遍性或真理性的要求；尤其是在古典的或现代的历史主义已经“在西方思想界”取得所谓“伟大的精神革命”的今天，人们已经习惯于“用个体主义的观察取代关于人类历史发展的普遍主义的概念……取代任何试图寻找人类生活的一般法则和一般类型的企图”^①，已经开始彻底放弃在历史领域中实践亚里士多德

① F. Meinecke: *Historism*, London, Routledge and Kegan Paul, 1972, p. I-IV.

知识学的理论和实践志趣,一味地耽溺于关于历史意识或历史知识的个体性、主观性和相对性的情景之中,以致人们谈论历史的主旨、法则和普遍性,探寻历史在哲学和科学上的可能性及其真理性或理想,或者在理性的高度寻求关于普遍历史的道义论的、目的论的乃至神正论的辩护或承诺,都显得如此不合时宜。历史的科学或哲学面临的诸如此类的疑难问题,已经被历史主义视为陈腐可笑的神学和形而上学余绪在历史领域的毁誉性的回响,已经被现代的和后现代的相对主义和怀疑主义打进思想的冷宫。

但是,历史作为社会史,作为植根于人的本质性活动的创造性的自然史(如马克思的历史科学对于社会的创造性的人类学起源的揭示),它能否为人的意识、语言和思维等普遍性的机能表象为普遍性的对象?能否在人的经验和知识表象中达到普遍性的科学和哲学高度?人关于历史的普遍性的科学和哲学能否抵达历史的真理性和本质?等等,这些问题不仅关系到人能否通过对历史的理解和认识,真正把握人之为人的根据和本质的理论使命,同时也关系到人能否经由对历史的理解和认识,真正抵达人对于它自身的自我认识和自我完善的实践使命。所以,人关于历史的知识能否达到普遍性的高度,能否在普遍性的高度满足人的实践性的志趣和道德关怀,这是一个与人的生存和命运休戚相关的本体论的或原始性的伦理学(ηθικός)问题,而不只是一个单纯的知识论的或客观性的自然学(φυσικός)问题。从这个意义上说,在批判理性的基础上为普遍性的历史科学进行辩护,不仅是一项有着理论诉求的知识事业,同时还是一项有着实践诉求的道德事业,它的核心问题就是对历史进行批判性的理性——不论是知性的合规律性还是理性的合目的性——辩护的问题^①,并且在此基础上,将历史作为

① 对历史本身展开的理性辩护与康德在批判学中对自然展开的理性辩护相类似,它的最高目标就是将历史表象为知性和理性、合规律性和合目的性相统一的自然概念(一如康德在客观目的论中所作的那样),并在更高的层次上将这一自然概念把握为自由概念,即把握为植根于人的自由或本质性的创造性活动的自然概念,这样,历史作为属人的自然界,便笼罩在自由这一理性概念之下,而被设定为人的本质性的自由概念便内在成为历史之为历史的创造性的起源、本质或真理性,这一本体性的自由概念(经由人的本质性的创造活动)便表现为人的实践性的现象界或自然界,历史也就表现为人的社会性的自然史。这才是真正的“历史理性批判”。从这个意义上说,维柯-马克思的历史科学对于历史理性批判这一知识使命仍然是不可超越的典范。

一个恒久的知识、道德与教育元素，纳入人类的此岸性的社会、政治和观念生活之中。

—

自从“历史理性”这一词汇出现之后，对历史或历史性本身真正展开完全意义的理性批判或理性探寻的思想几乎还没有出现过。

例如，在康德的先验哲学中，“历史理性批判”旨在将人类史作为自然界的物种史（尽管人这一物种被自然赋予了理性和自由的属性），纳入合目的性的“大自然的计划”之中，从而对历史展开目的论的理性辩护^①；只是在康德之后，哲学对于历史理性，或者说对于历史概念作为自然概念的合理性（合规律性与合目的性等）问题的考察与辩护，都是以思辨的或独断的形而上学形式进行的，诸如此类的思辨性的历史哲学或形而上学（如费希特、谢林和黑格尔等人的历史哲学），不再像康德那样，假借自然的目的论，为历史的主旨或目的、理念或理想（把握为自由概念的历史的合目的性）等历史理性问题奠定基础，而是将自由的理性概念或理念直接设定为历史之为历史的根据和本质，设定为历史的创造性的原则、起源或目标，继而将人类史还原为以自由为其本质性理念的精神史。但是，这种类型的历史哲学对历史理性（即历史在本质、规定性、主旨或目的等意义上的合理性）问题的探讨总是独断的，它们所给出的思辨的历史图景总是脱离历史的现实图景，因而在经验性的历史进程中是无根的，诸如此类的历史哲学大都陷入了康德在《纯粹理性批判》的“先验辩证论”中所批判的形而上学幻象之中。同时，由于这种类型的历史哲学对于诸如文明、社会或民政世界等历史的定在概念或确定性概念缺乏人类学意义上的深彻把握（如维柯的民政科学和马克思的社会科学所作的那样），很难将历史真正把握

^① 在《历史批判文集》中，康德就将人类设定为自然界的物种，在自然目的论的意义上上来把握历史的内在目的和意义等问题，唯有如此，他才可以说，人类史是“一部服从某种确定性的自然计划的历史”。

为一个世界性的概念,从而展现为世界性的自然史^①,它们只能将历史本身抽象性地把握为脱离真实的或现实的人类史的理念史或精神史,其最终的命运就是沦为特定历史时代的虚假的意识形态或神话学。

真正赋予“历史理性”以批判性内涵的是现代批判性的或分析性的历史哲学,然而在这种类型的历史哲学中,所谓的“历史理性批判”只不过是探寻“人文科学研究的经验主义基础”,尽管被冠以“对人类如何对自身、对社会以及对自身所创造的历史具有认识能力”进行批判性考察^②之名。这种以批判性为名的实证性的或分析性的历史哲学对历史作为经验和知识的可能性所作的批判或考察与其说是理性的,毋宁说是经验性的,它们只是在各自的领域内重复着经验主义或历史主义的信条。如果说历史主义在浪漫派的历史思维那里还有着某种健康形态的话,那么,在批判性的或分析性的历史思维那里已经沦为主观主义和相对主义的强迫症了。我们知道,浪漫派的历史哲学毕竟还是在历史的连续性这一常识的基础上承认历史自身的普遍性、总体性和统一性,虽然历史的自在自为的普遍性和统一性不能为囿于一定的语言或文明界限的人类所认识,但还是可以为俯视或鸟瞰整个世界的上帝所把握,因而历史自身的普遍性和统一性问题也就成为上帝存在的确证或证明问题;批判性的或分析性的历史哲学尽管对历史作为历史性的经验和知识的可能性条件作批判性的考察,但是它们始终囿于个体性的或主观性的经验世界,历史的自在自为的统一性便在这一经验世界中便陷入了诸如意识与存在、经验与事实、主观性与客观性等诸多不可调和的矛盾与分裂之中,同时这种类型的历史哲学对历

① 如果说康德的历史哲学是从自然史的角度贬黜了人类史的话,将人类史误解为自然意义上的物种史,那么,他身后的思辨的历史哲学就是从精神史的角度贬黜了人类史,将人类史误解为精神意义上的理念史,因而这两种类型的历史形而上学都在不同的方向将人类史视为被贬黜了的自然史或精神史,然而事实恰恰相反,不论是直观意义上的自然史,还是思辨意义上的精神史,都是以人类史或人类社会史为其真理性的基础,在现实性的意义上,它们都是人类社会史的历史性的结果或表现。

② 参见 W. Dilthey: *Introduction to the Human Sciences*, Princeton University Press, 1985, p. 165.

史的经验 and 知识表象的可能性条件一再作经验主义的理解，却对历史在经验论或知识学上的休谟主义难题^①始终视而不见，因而也就毫无顾忌地信守历史主义的经验信条了。所以，对历史本身展开的批判如果是历史主义的或经验主义的，那么，历史本身的统一性和普遍性最终会蜕变为消极的自在之物问题，被排除在历史的经验和知识之外，同时，这种经验主义的历史意识便会始终滞留于消极性的感性或语言经验之中，永远也不会成为普遍性的历史知识或历史科学，如此一来，批判性的历史哲学旨在探寻历史的经验和知识的可能性基础，没成想却在无意中已经瓦解了历史作为经验和知识的可能性与普遍性。

如果对历史的批判性考察是理性的，那么历史作为经验和知识的可能性条件就必须被把握为先验性的而不是经验性的范畴，即必须承认人的感性、直观、思维和知性等主观性机能的先验性，惟有如此，才能确保历史作为经验和知识表象的客观性、必然性与普遍性。这样，我们对历史的理性批判就达到了康德理性批判的“先验分析论”高度。

从康德的理性批判事业的高度来看，现代历史哲学中的思辨传统和批判传统其实是在历史领域重演康德批判哲学的主题和使命，即历史的批判哲学主要是探讨历史作为经验和科学如何可能的问题，历史的思辨哲学所探讨的重点是历史的形而上学是否可能的问题；尽管如此，这两大思潮在历史领域都没有达到康德批判哲学在自然领域或现象界所达到的高度。

在康德的先验哲学看来，历史的形而上学所能依据的批判性的起点是作为本体界范畴的先验自由，而历史的思辨哲学传统通常是将自由非批判性地设定为历史之为历史的本质和理念，过早

① 当历史的批判哲学对历史作为经验和知识表象的可能性条件（如人的时间性的直观能力和概念性的思维能力）作经验主义理解时，人的这些主观性能力也就成了经验主义范畴，历史也就丧失了被表象为经验和知识的必然性和普遍性，成为偶然性的现象，这样，历史的批判哲学必然会陷入认识论或知识学的休谟困境，必然会走向历史的相对主义和怀疑主义，历史在感性层面便会沦为消极性的经验意识，在思维层面沦为修辞性的语言技艺，因而历史作为知识和科学的可能性在这一经验主义的语境中也就不再可能了。

地将历史把握为以自由理念为本质的精神史,因而这一传统对历史在价值论或道义论上的合理性的奠基或辩护往往与真实的人类史或社会史是无涉的,极易陷入历史的形而上学幻象之中;历史的经验科学所能抵达的批判性的终点是作为现象界之主观性条件的先验自我,现代历史哲学的批判或分析传统一般是将历史作为现象(经验和知识)的主观性条件(如人的感性直观和知性概念等机能)把握为偶然性的经验性概念或历史性概念,陷入相对性的经验主义、主观主义和历史主义不能自拔,因而历史作为普遍性的经验和知识的必然性基础也就瓦解了。在这个意义上讲,现代历史哲学的诸思潮在历史领域所从事的批判性事业远没有实现“历史理性批判”所要达成的目标。从康德的理性批判视野来看,“历史理性批判”所要达成的目标就是:对于理论理性来说,历史能够在人的先验自我的主观性机能(尤其是时间性的感性直观形式和知性的概念或逻辑能力)中表象为经验性的现象与合理性的知识,表象为合乎感性形式和知性形式的现象界;对于实践理性来说,历史在本体论上可以被视为人的植根于先验自由的本质性的实践活动的创造性产物或对象性表现(康德的实践理性批判的一大遗憾就是,它仅仅将人的先验的自由属性视为人的道德世界而非是它的历史世界的主体、本体或原则),被视为植根于人的本质性的自由活动或自由创造的属人的现象界或自然界(即人类社会)。

所以,不论是将历史把握为理论性的认识对象(如历史的批判哲学所要追求的那样),还是将其把握为实践性的生成对象(如历史的思辨哲学所要达成的那样),它们的批判性的终点或起点就是康德-费希特意义上的先验自我或先验自由,以及在自我-自由这一主观性原则(笛卡尔的我思原则)基础上的表象能力或创造能力,这就是历史理性批判所能达到的思想高度。从费尔巴哈-马克思的人类学立场来看,康德-费希特的先验学的自我-自由概念其实就是人的类属性或本质属性的知识学或本体论表达。在理论性的意义上,人的类属性被一般性地把握为它的直观性的自我意识,人正是在它的自我意识中(凭借它的感性、语言和思维等限定性形式)赢得人自身的认识世界和表象世界的能力;在实践性的意义上,人

的类属性被普遍性地把握为它的创造性的自由意志或自由活动，人正是在这一创造性的自由活动（如为自然所中介的人的自由活动即劳动）中展现为它的社会存在，展现为人类社会的自然史。因此，人类史可以在人的类本质的意义上被把握为社会这一人类的自然界的自然史，即人类的自然史，所以，历史作为社会史或人类的自然史，它在生成或创造性的意义上起源于人的本质性的自由活动，在意识或认识的意义上能够为人的自我意识表象为历史性的经验和知识。

现代历史哲学的批判传统所导致的疑难，基本上可以被视为理论理性在历史的现象界的运用所导致的一系列经验和知识难题，这与康德在《纯粹理性批判》的“先验分析论”中所遭遇的知识学难题相类似；历史哲学的思辨传统所引发的困境，则可以被视为理论理性跃出历史的现象界进行超验运用时所导致的形而上学疑难，这与康德在《纯粹理性批判》的“先验辩证论”中所遭遇的形而上学幻象相类似^①；然而，不论是历史的批判哲学，还是历史的思辨哲学，它们始终将历史作为意识或认识的对象，加以理论性的把握，或者探讨历史作为经验和科学的可能性，或者探讨历史作为形而上学的可能性，它们都没有将历史作为存在和生成的对象，加以实践性的把握，即将历史把握为人类自我创造的自然史，继而在人类的自然界即社会世界中把握和认识人自身的历史，而这一立场恰恰是维柯-马克思的历史科学的根本立场。

二

现代历史哲学所期许的历史理性批判应该不只是对历史所展开的认识论或知识学批判，而且还应该是对历史本身的本体论或人类学批判，前者只是将历史作为人的感性、直观和语言、思维所

^① 可以说，现代历史哲学在历史领域中重演康德批判哲学的历程所遭遇的一系列知识学或形而上学疑难，这些疑难在本质性上是理论理性在历史领域的内在性（知性和先验分析论）的和超验性（理性和先验辩证论）的运用或误用所导致的疑难，要真正解决这一疑难，就应该转移到历史的实践理性批判上来，探索历史作为植根于人的自由本质的属人的现象界或自然界的可能性，从本体论上把握历史之为历史的人类学根据和本质。

表象的理论性的对象,以致历史的自在自为的自我生成过程便成为纯粹消极性的自在之物,成为历史作为经验和知识表象的客观性的基底;后者则是将历史从根本上作为人的自由、活动 and 实践所创造的实践性的对象,历史的客观性的自我生成过程也因此成为人的主体性的自我创造过程,历史的社会形式只是人的本质性活动所采取的对象性形式,以及人在这一形式中对它的自由本质的自我确证。从维柯关于真理性的判定标准来看,认识一个对象,或者说抵达一个对象的真理性,就是要在原则或起源的意义上将对象把握为人自身的创造物,而不是人所面对的单纯的直观物。所以,历史作为客观性的社会史,作为人类的自然史,它在创造性或起源的意义上植根于人的本质性的自由活动,而人对于历史的理论性的意识或认识只不过是历史自身的现实性的自我意识或自我认识,只不过是历史作为社会性的自然史的特定的意识形态。

历史作为社会的自然史,在现象的意义上,呈现出客观性的结构过程与合规律性,这是历史作为自然概念赢得理论理性辩护的知识学前提;在本体的意义上,历史是人自身通过它所创造的对象性的社会形式达到对人自身的自由本质的确证过程,历史的合目的性主要体现在它在起源或创造性的意义上的属人性和自由特征,这是对于历史作为自由概念赢得实践理性辩护的人类学前提。所以,在人之为人的根据和本质被把握为自由的地方,历史也就从根本上被把握为植根于人的类的自由属性的社会性的自然史,人关于它自身的意识和历史意识正是在人的社会性的自然界中获得理论性的或实践性的把握的。我们知道,人类之所以脱离生命或本能的禁锢,超越纯粹自然的物种史,而具有自身的文明史或社会史,乃是因为人在本质上是自由的,因而它超越了单纯的现象界或客观性的自然界,拥有创造和认识属于它自身的本质性的自然形式即社会形式。历史作为社会史,作为人类的自然史,能够在人的本质性的自由活动中被把握为人自身的创造物,能够在人的类意识或自我意识中获得普遍性的经验和知识表象,因而能够为人的知性和理性能力把握为普遍性的历史科学。所以,历史科学在现象的意义上可以被视为关于人类的自然科学,即关于人类的社会

性的自然史的科学^①；在本体的意义上，历史科学可以被视为关于人类的自由科学（即黑格尔意义上的理性科学或自由科学），即关于人类的自由本质赢得社会性的自我确证的科学。在这一理性的自由科学中，自由作为人的本质性范畴，作为历史的自我生成的创造性的原则和起源，被设定为历史的先验的真理性，同时，自由作为理性概念，作为无限性的或绝对性的理念，被设定为历史的超验性的理想，人凭借它的类属性或自由属性而展开的有限性的或限定性的社会形式，就是历史的确定性或现实；这样，人类的社会性的自然史就可以被把握为历史的确定性或社会现实向着历史的真理性或理想（即作为人的本质性范畴的自由理念）的永恒的自我生成和自我复归的历史，在这一历史过程中，人的确定性的社会形式及其历史是人的类的或本质性的自我生成的对象性的中介或环节，正是通过这一对象性的社会或历史中介，人才得以确证自身的普遍性的自由本质，从而抵达人对于它自身的自我认识、自我实现或自我完善。

从这个意义上说，现代历史哲学所追求的历史理性批判的真正使命在于，实现对历史的理论理性和实践理性的双重辩护，而不是陷入历史主义或所谓历史性的强迫症之中。历史，一方面作为现象界的自然史，它在理论理性的意义上要赢得知识学的辩护，就要揭示历史内在的结构、过程与合规律性，以便为普遍性的历史科学奠定理论基础；另一方面，历史作为理念性的自由史，它在实践理性的意义上要赢得人类学的辩护，就要揭示历史在人性（或人的神性）的意义上的合目的性或自由特征，以便使历史科学上升到人性科学的高度，成为人类的自我认识和自我完善的不可或缺的教

① 马克思在《德意志意识形态》中曾经说过：“我们仅仅知道一门唯一的科学，即历史科学，历史可以从两方面来考察，可以把它划分为自然史和人类史。但这两方面是不可分割的；只要有人存在，自然史和人类史就彼此相互制约”（这句话后来为马克思所划掉）。这也就是说，自然科学在更高的程度上也可以被视为关于客观的自然史的科学，如进化论在现代自然科学中已经超越了生物学，赢得了对现代科学的整个自然图景的奠基性地位，已经成为自然科学所极力论证的自然史信仰，那么，历史科学也就可以在更高的意义上被视为关于人类的自然史的科学，人类社会形态的客观性的演化或进化过程就是人类的自然史，如马克思的历史科学对人类社会的自然历史过程所揭示和确证的那样。

育元素。但是对历史本身的这种双重性的理性辩护必须以批判性的方式展开,必须探寻历史之为历史的根据和本质,并在此基础上探寻历史的合理性问题,以免堕入不必要的独断论或怀疑论的陷阱,或者沦为形而上学或相对主义的牺牲品^①。

我们知道,与现代哲学的主观性原则(即我思或自我原则)密切相关的自由,在形而上学的语境中被把握为最高理念甚至是唯一性的理念^②,它在理论理性中被把握为先验性的或绝对性的自我,世界正是在自我的先验性的直观或概念等限定性形式中获得感性或知性表象的;在实践理性中,它被把握为原始性的或创造性的自由,世界在客观意义上的自然生成过程因此被揭示为在主体意义上的自由创造过程。如果我们从理性的高度来把握历史,那么,自由这一理性概念便成为历史之为历史的根据和本质,便成为历史的普遍性的或永恒的理念,只是对于人类史来说,自由理念在这里更多地被把握为人的自由本质。

自由,作为历史理性的理念,它首先被设定为人的本质性范畴,当人在本质上被设定为自由的存在物时,人自身的行为或行动便作为创造性的活动或实践,被设定为历史的自我生成的永恒的真理性的基础;同时,因为人的本质性的自由属性,人自身也就成为类的或普遍性的存在物,能够以类的方式与世界、历史和自身发生普遍性的关系,从这个意义上说,历史的第一位普遍性元素就是作为类存在或自由存在的人本身,就是被普遍性地把握为自由概念或人性(humanity)概念的人本身。其次,人又是历史性的存在物,人既可以将自身把握为普遍的历史性对象(如古典的和现代的历

① 这是因为,当诸如此类的历史的科学、形而上学或神学为历史在价值或道义上的合理性即历史的实践理性进行辩护时,往往将超验性的自由理念或理想内在地应用于历史的现象界,将其视为构成性的法则,设定为历史的实证性的时间进程,或者确证为历史的经验性的起源与目标,一旦如此,形而上学对历史的实践理性辩护就会陷入历史与非历史、实证史与思辨史之间的矛盾与二律背反之中,就会陷入独断论的困境之中。

② 在康德对知性和理性的判决性区分来看,知性的对象是有条件的现象界,理性的对象是无条件的本体界,这一作为自在之物的本体界在谢林-黑格尔那里被揭示为超验性的或绝对性的自我或自由,从这个意义上说,理性的对象毋宁说是作为绝对性的自我原则或主观性原则的自由本身。

史主义所作的那样)，又可以将自身把握为普遍的超越性对象（如人类学、形而上学或神学所作的那样），这两者在本质上是统一的，这种统一性，在维柯-马克思的历史科学那里，就是作为人自身的自然属性的社会（socius）^①概念，人的社会性就是人的类（genus）^②属性，它是人的自然和自由的统一，因而也是人的历史性和超越性的普遍统一，人的社会性是人的真正的自然属性（人作为生命或本能范畴，它所体现的只是人的生物属性），历史因而也就是社会性的自然史，从这个意义上说，历史的第二位普遍性元素就是作为属人的自然界的社會，因为正是在社会这一范畴之中，历史才被真正把握为一个世界性的概念。最后，自由，作为超越性的理性概念或理念，是历史之为历史的第三位也是最高的一位普遍性元素，自由一方面作为限定性的范畴，被设定为人的本质属性或类属性，人的自由本质也因此成为历史作为社会性的自然史的人类学基础；另一方面，自由作为绝对性的范畴，被设定为历史之为历史的形而上学理念，它往往表现为历史的超验理想，这样，历史因为有了自由的理念或灵魂而赢得实践性的或道义性的理性辩护。

对于历史的普遍性的理性科学来说，自由，作为历史的超验性的理性概念或历史理念，并不能被直接地设定为历史的本质性的起源、原则或目标，因为倘若如此，历史就被思辨性地筹划为自由的理念史或精神史，这正是历史的思辨哲学和形而上学的通常做法，而是首先被设定为人的先验性的根据和本质，历史也因此被把握为人的本质性的自由实践的创造性产物或对象性表现，这样，历

-
- ① “社会(society)”一词源出于拉丁语“socius”，主要是指人与人之间的有限性的世俗生活和交往关系，它和人与自身或世界之间的无限性关系“religare”——人与神的无限关系正是“宗教(religion)”在拉丁语中的基本内涵——相区分。尽管如此，人作为有着无限性意识的有限性存在物，它的本性或本质规定性，只有进入历史的确定性形式即社会形式中，才能获得现实的规定性。
- ② 在德国哲学史上，费尔巴哈的“类”概念始终占有一席之地。在费尔巴哈看来，人的本质性在于在意识和思维中与事物的本质、与“类”发生关联，而动物只能在本能中与外在的个体发生关联。所以，人只有作为类存在物，才能与世界和自身发生普遍性的关系，世界和人自身才能从单纯的个体性或特殊性抽象到一般性或普遍性，才可能将自身置于诸如现象与本体、内在和超越、先验和超验等知识学和形而上学所配置的普遍性的理论关系之中。

史便作为人类史,在人的类的或本质性的自由活动中展开它的文明或社会形式,社会世界作为人类的自然界,为历史作为人类的自然史奠定了世界性的基础,而那种形而上学的自由理念便转换为诸如中道、正义或善等自然性的超验法则或美德,成为支配世界史和人类史的隐秘的主旨、命运和必然性。这正是维柯关于历史的科学、形而上学和神学重建的基本路径,他的“永恒理想的自然史”^①正是从人性或人的神性的高度对民政世界的历史展开理性辩护的;只是在维柯的新科学或自然法中,自由的概念或理念还没有被设定为人之为人的根据和本质,他只是通过上帝和神性概念来一般性地界定人性概念,历史在他那里更多地表现为与神性相联系的人的诗性智慧所创造的民政世界的历史。

所以,历史首先必须作为“人-类”史,才能在人的类属性或本质性的基础上赢得普遍性的理性辩护,即一方面,人的类的或本质性的创造性活动展开为人的社会性的存在和生成形式,历史在这里被把握为社会性的自然史,因而能够为人的感性、直观和思维等主观性机能表象为经验和知识等形式,历史因此也就赢得了理论理性的辩护;另一方面,人在本质性上被设定为自由的存在物,自由是人与世界和自身发生普遍性的或类的关系的本质性基础,历史在这里被把握为人类性的自由史,被把握为人的自由的活动、实践和创造的对象性形式,以及在这一对象性形式中确证自身的自由本质的历史,历史因此也就赢得了实践理性的辩护。

三

自由理念,作为形而上学范畴,对于人类史来说,始终是超验性的,它作为超验性的自然或神性范畴,对于世俗历史的一切时代

① 用维柯的话来说,如果正义概念作为法律的真理性,是所有法律的理想和普遍性尺度的话,法律向着正义理想的永恒运动构成法律的普遍性的自我生成史,即法律的“永恒理想的自然史”,那么,任何社会条件下的确定性或实证性的法律都可以被视为法律的“永恒理想的自然史”的一个组成部分;由于历史的真理性就是植根于上帝理念的人性理想,它的确定性就是具体的民政世界所呈现的纷繁复杂的人类事物,那么,维柯的永恒理想的自然史便是永恒的理想人性或神性不断再现于具体的民政世界的历史,是现实的民政世界向着这一理想永恒复归的历史。

来说,都具有相同的意义和价值,是历史这一世俗城邦向其永恒回归的美德、正义和理想。不过用黑格尔的眼光来看,自由理念所观照的历史有着明显的史前史与真正的历史的现代性区分。对于古代史或史前史来说,历史在实践或道义上的合理性更多地表现为自然或神性所具有的诸如正义、善、中道等至高的价值或美德,尘世生活的意义更多地表现为向着诸如此类的价值或美德的永恒回归过程,在这里,自由理念更多地表现为有着自身的起源、本原或目的的自然概念,因而以自然为内在性的或超越性的尺度或准绳的世俗历史或社会就会呈现出永恒回归的自然节律,所以,我们不难理解,为什么在维柯所秉承的希腊和罗马的历史经验中,历史的时间进程始终是循环往复的,仿佛以语言、文明和国家的形式永恒地重复着自然的普遍性的节律或法则。

但是,对于现代史来说,历史在实践或道义的合理性主要表现为自由理念或人的自由本质在历史领域的自我确证或自我实现的进步史,与此同时,历史也就失去了自然或自然性所具有的永恒回归和循环往复的周期性特征,这是因为一旦自由理念与这种有着永恒节律的自然相区分,被设定为高于自然概念的神学、形而上学或人类学范畴,继而被设定为历史的根据和本质的时候,历史也就从根本上被把握为起源于这种与自然相分离的自由、并终结于这种自由的全面实现的历史,如此一来,历史的时间进程便脱去了永恒轮回或周而复始等自然性的古典特征,开始呈现出有着自身的开端和终结、起源和目标的历史性或历时性特征。自由作为神性的或人性的概念,作为历史的理念,对于历史的所有时代来说,就不再具有相同的地位和价值,而是作为历史有待确证的真理性、启示、救赎或理想,被设定为历史的起源或目标。这就是为什么在黑格尔那里,自由精神的世界演绎过程在总体上被把握为历史性而非自然性的现象(自然在这里只是自由和精神有待扬弃的一个历史性的消极环节)的根本原因,因而人类史在他的理性科学或自由科学那里被把握为以自由为目标和终点的精神史。从这个意义上说,马克思的历史科学所描绘的人类解放史其实就是黑格尔的自由精神史的人类学演绎;在历经费尔巴哈的人类学革命之后,马克

思将自由设定为人的本质,历史也因此就被把握为人在它的对象性的社会形式中确证自身的自由的真理性和本质的历史,社会作为人的自由存在和人作为社会的自由本质的统一和综合便是历史的客观性的自我生成的真理性的基础,而共产主义作为“社会化的人类”或“人类社会”,作为人的自由的全面实现,因而也就是历史在其真理性的基础上所设定的自然进程或自然目标,历史也就在普遍性的意义上被经验为人类社会的自由史和解放史。

所以,在历史被表象为有着时间性的开端和终结、起源和目标、自然和自由等合目的性结构的地方^①,自然所具有的周期性或轮回性的永恒特征开始让位于历史所具有的事件的一次性、唯一性或不可重演性的时间特征,世界的时间进程开始脱离它向着自身的起源或本原的永恒复归的自然性特征,开始具有在总体性的意义上被经验为一次性或不可重演性的历史性特征,例如,在犹太人看来,世界本身作为起源于上帝意志或创世冲动的一次性的历史事件,它在本质上具有深不可测的偶在性和虚无特征。这样,历史的历史性相对于自然的自然性,开始赢得更高的地位,自然反而会蜕变为驻留于某一阶段,并终将随着时间流逝而有待扬弃或否弃的特定形式的历史,历史本身就其总体性来说,是一次性的或唯一性的,它在根本上是不可重演的,虽然它涵盖了整个时间进程,但是时间本身由于为一次性的或不可重演的历史所涵盖,因而有着自身的开端和终结、起源和目标。对于历史的时间进程的这一理解有着它悠久的远古形式,这就是犹太-基督教的末世论情结或弥赛亚信仰所激发的历史性经验^②,在这一历史性的经验中,自然

① 将历史经验为有着时间性的开端和终结、起源和目标的历史,这对于希腊意识来说是陌生的,这一经验起源于希伯来意识。对于希伯来这种绝对一神论的信仰来说,历史有着它神性的起源,并且在它的命运和必然性中最终回归这一起源,对创世的信仰和弥赛亚事件的期待为世俗历史在时间的开端和终结问题上的神圣设定提供了神学的可能性。

② 维特根斯坦曾经说道:“这个世界真正的末日启示的观点是,事情不会重复发生。”末世论的本质就是将世界从总体上经验为纯粹历史性的或一次性的事件,这种末世论的历史经验孕育着深渊般的虚无主义,这一虚无主义在希伯来传统中,又为强烈的弥赛亚期许所掩盖、激发和强化。——参见冯·赖特、海基·尼曼编:《维特根斯坦笔记》,复旦大学出版社2008年版,第99页。

失去了它自身的真理性和价值，它只是因为人的原罪而被上帝惩戒的人的命运和必然性，因而自然或世俗的自然史在它的无望的兴衰交替或永不重演的新陈代谢中^①，所重复的只是虚无、堕落和死亡，历史的真正希望来自于对弥赛亚的期待或信仰，只是在现代人的思维中，对弥赛亚或耶稣基督的信仰或确信已经为对理性和自由的确信所取代。其实，这种为弥赛亚情结所激发的、脱离自然或自然性的历史性，在它对自身的起源和目标、开端和终结的时间性设定中，毋宁说是对历史性本身的取消，因为它将历史贬黜为最终走向终结的无望的自然循环，历史的真正希望或真正价值就在于历史的终结和完结（如犹太-基督教对世界在历史和时间进程上的创世论和末世论设定）。这正是奥古斯丁对历史性和时间性的沉思所给出来的东西，它从一开始就有着与生俱来的信仰、决断和虚无特征：自然或自然性在这种历史性或时间性中被剥夺了它自身的价值、意义和内在性的目的，被废黜为虚无性的和永不休止的循环往复过程，历史或历史性的希望莫基于更高的创世意志及其恩典之中，殊不知这种贬黜自然或自然性的上帝意志或神圣恩典恰恰呈现出它自身的无规定性、偶在性、任性和虚无特征。

其实，犹太-基督教的弥赛亚情结所激发的历史性经验，就是将世界在本质性上经验为历史性的而非自然性的时间进程，并与上帝的创世性事件相关联，继而将世界在总体性上经验为起源于上帝创世的唯一性的或一次性的历史性事件，世界的偶在性和上帝的绝对性便在上帝的创世意志中发生神圣关联，所以，完全摆脱自然性的历史性，即具有事件的唯一性、一次性和不可重演等特征的历史性，是在希伯莱的圣经传统中得以完成的——世界因为诸如上帝、创世、末世、弥赛亚和救赎而成为纯粹历史性的事

^① 在基督教的语境中，自然在希腊经验中所具有的神圣性、美德和崇高特征为它的堕落性、无望和原罪特征所取代，自然或人在自然之中的世界性存在是人因为原罪和堕落而受上帝责罚的惩戒性的存在形式，所以，希腊的自然、宇宙（cosmos）和世界本身在中世纪便成为与人的罪与恶相关联的被贬黜了的存在形式，成为有待上帝的恩典和救赎才能得以摆脱和扬弃的人的消极性的存在形式。

件。其实,这种与自然性相区分的纯粹的历史性,在本质上植根于人的时间性经验,在这里,时间性不仅是人的历史性经验得以可能的理论性的感性学基础,而且还是人的历史性关切得以可能的实践性的生存学基础,具体说来,历史事件所具有的一次性、唯一性和不可重演等特征所开启的永恒消逝的或虚无性的历史性经验,都起源于由死亡所界定或限定的人的时间性经验:正是因为死亡或人对于死亡的意识,人才能原初地或本真地将自身,以及将与生俱来的世界把握为唯一性的或一次性的事件,世界才能在原初的意义上被把握为历史性(永不重演)的而非自然性(永恒回归)的对象。

在西方的时间思想史上,亚里士多德与奥古斯丁分别从自然和心灵的角度展开对时间的本质性的沉思,为西方思想对时间的探讨设定了两条基本路径:一是亚里士多德的自然学路径,即将时间把握为“运动的数目”或柏拉图意义上的“永恒的拟象”;另一是奥古斯丁的心灵学路径,即将时间把握为“心灵的广延”,在这一时间概念中,时间的永恒消逝特征和虚无性得以充分展现。然而在现代思想史上,奥古斯丁所揭示的时间的消逝特征和虚无性被遮蔽了,不论是康德将时间把握为感性的直观形式,还是黑格尔将时间把握为变易的纯粹抽象,这两者都与现代哲学的主观性原则即我思原则相关联,时间被设定为先验的或绝对的自我所直观到的单纯变易,因而仍然有着某种元素(如自我)永恒地驻留于时间流逝之中,人对自然的自然性经验正是植根于此。在这里,我们不得不提一下海德格尔的时间概念,正是在这里,奥古斯丁关于时间的虚无经验才得以保留;对于海德格尔来说,人的时间性所开启的永恒消逝的虚无经验,在本质上起源于人对于死亡这一生存学事件的意识,死亡意味着(人的)自我和世界的绝对消失,它是虚无的“龛位”;正是在面向死亡的经验中,人的时间性经验才有可能成为瞬间消逝的历史性的虚无经验,而不是纯粹的自我直观的自然性的恒在经验。所以,历史的那种与自然性相区分的历史性最终植根于人的时间性,植根于人的本真的时间性或对死亡的本真经验。

现在的问题是,对于历史理性批判来说,要让历史摆脱这种“恶的时间性”,从根本上克服历史在总体性上的不可重演性和一次性的事件特征所带来的虚无主义,或者说要将历史从昭示着虚无和死亡的时间性中拯救出来,为历史在目的论或神正论意义上的合理性进行辩护,就必须恢复自然的自然性对于历史的历史性的奠基性地位,必须恢复自然的某种永恒价值^①,这是因为自然在它向着自身的起源或本原的永恒复归的过程中,自然的自然性已经克服了生命的死亡和虚无所带来的世界的断裂或毁灭,克服了历史因为它的不可重演性或一次性的事件特征而带来的绝望和虚无,也克服了因为时间的永恒流逝或永恒消失而堕入虚无主义的绝地;因为自然在本质性上已经将它自身的起源或本原设定为它的目的或目标,因此,所谓的自然进程或自然的时间进程就是自然向着自身的起源性的目标的永恒复归的进程。其实,任何一种宗教或救赎性的神学,都只不过是更高的意义上恢复某种形式的自然概念,它们或者将世界本身设定为自然概念,让世界拥有它自身的起源或本原,或者将起源或本原从自然和世界概念中剥离出来,赋予更高的或绝对性的神性或上帝,这样,作为自然范畴的世界本身便拥有了自在性的或异在性的永恒的创造性的开端、原则或起源,世界作为自然的整个历史时间进程毋宁就是向着这一起源性目标的永恒复归过程^②。所以,不论是将自然的起源或本原把握为逻各斯或理念,还是将其把握为上帝或神性概念,抑或是把握为形而上学或神学高度的自我-自由概念,它们必须都在时间性或

① 由此我们不难理解,尼采在清算基督教这一大众的柏拉图主义之后,为什么重新返回古希腊,在阿拉克西曼德和赫拉克利特的残简中寻找灵感,宣扬永恒轮回的救赎箴言。

② 从这个意义上说,犹太-基督教的世界性经验是一种歧义性的或矛盾性的经验:它一方面将世俗性的世界经验为在时间进程中不可重演的或永恒消逝的历史性经验,世界对于上帝的偶在性和受造性标志着世界的虚无性和堕落特征,因而是必然要消亡的;另一方面,它又将超越时间性的永恒赋予绝对性的上帝,因为世界与昭示着消逝、虚无和死亡的时间本身一道共存亡,因而上帝本身也就不能直接作为世界形式而存在,同时,为了确保上帝的绝对和永恒,又不得不为世界设定时间性的界限(即为世界设定一个绝对的起点和终点),这恰恰与时间概念本身相矛盾。从这个意义上说,犹太-基督教将自然、世界和时间贬黜为人因为原罪或堕落而遭受的命运和惩罚形式,而将永恒和绝对赋予脱离世界的上帝,这与其说是对虚无主义的克服,毋宁说它是虚无主义的不彻底的表现形式。

空间性等直观形式中表象为世界性的自然形式,即有着自身的起源或本原的世界形式。从这个意义上说,要实现对于历史在道义论或目的论意义上的合理性辩护,要实现对历史的某种永恒元素或永恒价值的合理性确证,就必须将历史概念重新把握为(人的社会性的)自然概念,在人类的自然界中探索历史作为自然史的创造性的起源或本原,以完成对历史的本体论或理念论的奠基。

对于人类的自然史来说,历史作为自然史的创造性的原则和起源就是人本身,就是人的类的或本质性的自由活动或自由实践,人的自由本质和自由的感性现实,就是历史作为人类史的永恒价值或目的;同时,作为人的本质属性的自由是一个限定性的或否定性的范畴(如人作为自由存在物受到生命、本能和自然的规定或制约),在人的自由本质的基础上所展开的人的社会性的历史形式因而也是否定性的或辩证性的,也就是说,人类的现实的社会生活始终是自然与自由的矛盾性的统一,始终是充满着内在的冲突和纷争的历史统一体。所以,作为历史理念的自由,它所表现的人性的、社会性的或神性的理想,对于现实的社会史来说,始终是超验性的或彼岸性的,它与自然界的真正的自然性,在本体论的意义上是无限同一的,在历史这一此岸城邦面前表现为有着诸如中道、正义或法等超验性的自然或神性美德;在这种超验性的目光的观照下,人类所建立的各种社会制度和文明秩序都显示出某种程度的有限性,都显示出对于自然、正义和理智等永恒理想的偏离或出轨,都显示出某种程度的非正义性或善与智慧的匮乏,由人的无限性经验所开启的诸如法、正义、中道、善和智慧等超验性的观念,便成为此岸性的历史秩序和社会结构的普遍性的永恒价值或理想,成为支配人类文明和社会之命运和必然性的隐秘的自然法则。这样,历史的合理性或理想性问题便转换为某种更为恢弘的自然法或永恒法问题,这类问题的核心就是:即如何在历史的真理性和理想的基础上实践或实现人类社会的正义、秩序或善?这是考验每个时代的政治智慧、政治技艺和政治文明的永恒问题。

这一被揭示为人类社会的自然史或自然法的历史,在必然性的意义上体现了正义、中道和善等超验性的自然或神性法则对历

史命运的隐秘支配，它在历史的理念、命运和必然性的意义上永恒地重复着阿那克西曼德箴言对于世人的教诲：

“万物由它产生，也必复归于它，都是按照必然性；因为按照时间的程序，它们必然受到惩罚并且为其不正义而受审判。”^①

① 参见自海德格尔：“阿那克西曼德之箴言”的尼采译法，转引自《林中路》，孙周兴译，上海译文出版社 2004 年版，第 337 页。

目 录

序言	1
导言:尚未完成的历史理性批判	1
上篇 现代历史哲学的二律背反与 普遍性的历史科学	
第一章 历史的思辨哲学:历史作为神学或形而上学的 探寻	6
第一节 犹太-基督教的历史神学:历史的思辨哲学的 史前史	7
第二节 历史的思辨哲学:历史作为形而上学的探寻	12
第三节 历史的思辨哲学或形而上学的实质与问题	18
第二章 历史的批判哲学:历史作为经验和科学知识的 表象	25
第一节 浪漫派的历史哲学:历史的批判哲学的 史前史	26
第二节 历史的批判哲学:历史作为经验知识的表象	31
第三节 历史的分析哲学或批判哲学的实质与问题	38
第三章 现代历史哲学的二律背反和马克思历史科学的 解答	44
第一节 批判的历史哲学与思辨的历史哲学之间的	

二律背反	44
第二节 现代历史哲学的康德式问题与目的论综合	50
第三节 历史的实践理性机能与马克思的历史科学	55
中篇 普遍历史的永恒元素和马克思的历史科学	
第四章 普遍历史的先验真理和马克思的“类”概念	67
第一节 自由:普遍历史的先验的真理性基础	68
第二节 马克思历史科学中的“类”概念	81
第三节 马克思的“类”概念在西方马克思主义语境中的 若干表现	92
第五章 普遍历史的客观形式和马克思的社会概念	105
第一节 社会:普遍历史的客观的确定性形式	107
第二节 社会概念的形成史或史前史	118
第三节 马克思历史科学中的社会概念	129
第六章 普遍历史的超验理念和马克思的历史理想	142
第一节 历史理念与历史理想的两种形象	143
第二节 马克思历史科学中的共产主义理想	157
第三节 马克思的历史理想在西方马克思主义语境中的 若干表现	167
下篇 普遍历史的本质和历史科学的理念或理想	
第七章 历史之为历史的本质性问题	184
第一节 历史的历史性	185
第二节 历史的世界性	190
第三节 历史的时间性	196
第八章 历史世界中自然概念的重建	202
第一节 时间性对历史性的奠基关系	203
第二节 自然:历史的世界性设定	208

第三节 社会：人类历史的自然界.....	213
第九章 历史科学的理想及其辩护策略.....	219
第一节 历史理想的辩护策略之一：布洛赫的 乌托邦.....	220
第二节 历史理想的辩护策略之二：本雅明的 弥赛亚.....	231
结语：作为政治智慧的历史理想.....	244
主要参考文献.....	249

上 篇

现代历史哲学的二律背反
与普遍性的历史科学

在欧洲,历史作为一个术语和概念,起源于希腊人的 *ιστορία*,有着“探寻”和“探究”的意思。尽管如此,历史在希腊的知识系谱中地位一直是比较低的,并不享有科学之誉。亚里士多德认为,从传达真理和意义的角度看,历史比诗更加远离哲学,因为“诗意在描述普遍性的事件,而历史意在记录个别事实”^①,只有与修辞学相对应的编纂学的价值,或者从更为积极的方面理解,历史至多只是代表对于特定领域的前科学的视野,因而在科学的所有领域,它只能作为知识达到普遍性高度的预备阶段。所以,在希腊人看来,关于历史的知识严格来说只是意见或见识,而不是普遍性的科学,只能对人的明智或实践智慧 (*phronesis*) 有所教益,对于人的知识和智慧 (*sophia*) 并没有什么用益,尽管历史在希腊化的罗马时期获得零星的哲学思考^②,但是占据主流的仍然是希罗多德和修希底德所开创的历史学传统,对于历史的探寻仍然限于对过去的真实的和有价值事件的记录和回忆,并在命运的意义呈现出循环往复的历史图景。

在西方思想史上,将历史提高到普遍性的高度,并赋之于严肃或神圣的价值,这一观念起源于希伯莱的圣经传统,在这一传统中,历史获得了神正论或目的论的神学辩护或表达,因而也上升到了普遍性的哲学高度。例如,在奥古斯丁所代表的基督教神学传统看来,历史作为人类经历神意考验的内在历程,就是让人们发现隐藏在历史背后的精神性的主旨、目的和意义,并将这种神性的历史意识作为人类在此岸城邦的恒久性的教育元素^③。如果说荷马史诗统摄着希腊传统,那么我们可以说,统摄犹太-基督教传统的就是希伯莱圣经,在这一传统中,历史一开始就被赋予了神圣的价值,这是因为“以色列将自己系于历史的上帝而非自然的上帝”。奥古斯丁所开创的历史哲学一开始就是神学的,并受到以色列圣经学结构的深深影响,正是在这里,历史真正走出了关于记录或编辑事实之确定性的希腊视野,获得了哲学和神学高度的真理性。尽管基督教的历史神学关于历史进程的类型学描述是上帝意旨在世俗城邦中的

-
- ① 参见《亚里士多德全集》第9卷,苗力田等译,中国人民大学出版社1994年版,第654页。
- ② 例如,奥古斯都时代生活在罗马的希腊作家哈里卡纳苏斯的狄奥里修斯(Dionysius of Halicarnassus)就曾说过“历史是通过例证来传授的哲学”这样的话。尽管如此,历史在希腊化的意识中始终没有科学的价值,无法分享哲学的荣誉与尊严。——参见唐纳德·R.凯利:《多面的历史》,北京:三联书店2003年版,第35页。
- ③ Jacques Maritain: *On the Philosophy of history*, Clifton, New Jersey: A. M. Kelley, 1973, p. 2.

“计划书”，与真实的历史几乎无涉^①。但是，历史在哲学高度的真理性和价值毕竟在基督教神学那里获得了末世论和弥赛亚等信仰的辩护。

然而在整个中世纪，西方关于历史意识的希腊传统和希伯来传统，并没有获得真正的统一，希腊罗马传统所揭示的世俗历史和基督教传统所呈现的神圣历史之间的对立并没有获得哲学或科学意义的真正综合，中世纪虽然以神学意识统摄它的历史意识，但是，实证性的历史学科始终只是一种与语法、修辞和编纂等文体相关的辅助学科（*appendentia atrium*）。直至今日，人们的历史意识仍然身陷亚里士多德关于历史的前科学定位和奥古斯丁关于历史的神正论证明之间的对立和分裂之中，甚至可以说，现代历史哲学中的实证或批判传统和思辨或独断传统的分裂一直可以回溯到亚里士多德和奥古斯丁那里，都可以在他们所传承的历史意识和思维中找到远古的回音，只不过在今天，主导人们的是实证性的、分析性的或批判性的历史意识或思维，而那些关于历史的哲学思辨和神学独断已经被嘲笑为应该予以彻底清理的形而上学残余。但是，历史作为普遍性的科学和哲学的可能性问题，历史知识的确定性和真理性问题，以及在何种意义上可以谈论历史的理想性、合目的性和价值等形而上学问题，都应当进行严肃的思考，并努力寻求真正的解决。

正是维柯试图第一次对古典语境下的两种历史传统，即亚里士多德所代表的希腊罗马传统和奥古斯丁所代表的基督教传统做出综合性的解答。他所开创的新科学的一个基本意图就是要真正解决这两种传统之间的矛盾和对立。用他自己的话来说，就是要通过柏拉图的教诲，将人们关于人类事物和民政世界的历史知识上升到哲学或科学的高度；通过塔西陀的见识，将人们关于“永恒理念”的哲学和科学下降到人类历史之中，从而在历史之真理性的基础上实现历史作为事实的确定性（在确定性的指引下，历史便成为对过去事物的记忆和真实记录，成为与语法、修辞和编纂相并列的技艺或文体）和作为观念的理想性（在理想性的指引下，历史因为神学或哲学的先验设定而呈现出实践合理性或合目的性的思辨结构）之间的和解，实现历史的事实和观念、现实和理想的综合。

^① 例如，卡尔·洛维特在指出现代历史哲学的神学渊源时就这样指责奥古斯丁，他说：“奥古斯丁的世界历史纲要”是他的著作中最薄弱的一环，他并没有认真对待历史进程的“本真”问题。”——参见卡尔·洛维特：《世界历史与救赎历史》，李秋零、田薇译，北京：三联书店2002年版，第205页。

马克思的历史科学正是在德国古典哲学基础上对维柯新科学传统的继承,在马克思看来(这也是维柯的观点),人对于历史的关系,首先不是一种直观性的理论关系(如思辨的历史哲学和批判的历史哲学对待历史的理论态度),而是一种创造性的实践关系,历史的诸社会形式在本质和起源上只不过是人的创造性活动的产物或对象性表现,因而对于历史的理论性的理解最终要让位于对历史的实践性的理解,因为历史在更高的层次被把握为人类的创造物,而不只是人的感性和理智所直观的客观物。将历史把握为理论性的范畴,对历史形成经验、科学和形而上学表象,便是批判或思辨的历史哲学所需解决的问题,然而那种不仅仅作为被意识到或被认识到的历史,而且作为存在和生成的历史,作为人的创造性的自由活动展开诸社会形式的历史,只有在马克思的历史科学语境中才能得到恰当的理解和把握,历史科学的诸多理论疑难也只有在这一高度才能获得有效解决。

在维柯-马克思之后,现代历史思想仍然在各自的语境中重复着亚里士多德传统和奥古斯丁传统关于历史的教诲和箴言。现代历史哲学的思辨传统或形而上学旨趣与它的批判传统或分析实证旨趣之间的对立其实是希腊所开出的史学传统和希伯莱所开创的神学传统之间的对立在今天的重演,只不过这一重演是在哲学的语境中以反思的形式出现的:历史的批判传统实质上是在探索历史作为经验和知识的表象如何可能的问题,即历史作为感性和知性的对象的可能性条件问题;历史的思辨传统旨在探索历史作为形而上学的对象是否可能的问题,即历史作为理性的对象,它的可能性根据和实践性的合目的性问题^①。前者所探寻的历史相当于德语的 Historie,即将历史理解为关于人类过去活动之记录以及这些记录的编纂,继而通过历史思维在考据学和编纂学基础上重演过去的事件和思想;后者所沉思的历史相当于德语的 Geschichte,即将历史理解为存活于精神和意识中的历史,有着合目的性或理想性的意义和价值,承载着人们对历史的实践性理解。现代的历史思维在 Historie 和 Geschichte 之间,在历史的批判传统和思辨传统之间,仍然横亘着几乎无法弥合的鸿沟:历史的批判哲学传统认为我们至多只能在确定性(certainty)的层面获得历史的经验和知识,甚至认为知识之确定性的追求

① 康德曾经指出,追究自然和历史的起源,必须引入目的论原则,在目的论观照下的历史就不只是 Historie,而是 Geschichte 了。——参见康德:《历史哲学论文集》,李明辉译,台北:联经出版社 2002 年版,中译本导论第 x-xi 页。

是历史中唯一合法性的知识旨趣,这种知识与目的论或神正论等实践问题没有任何关联,它至多只能保证历史的连续性和在连续性基础上呈现的演进特征;历史的思辨哲学传统总是为了更高的理论或实践原则的需要,将历史表象为某种合目的性的,或者具有神正论(theodicy)价值的理想历史,以满足人的自我认识和自我完善的人性动机,然而这种理想性却是玄想的或思辨的,缺乏历史的真理性基础。如此一来,现代历史哲学仍然身陷令人苦恼的二律背反。

第一章

历史的思辨哲学：历史作为神学或形而上学的探寻

对于历史的哲学沉思来说，它的核心问题就是“历史的意义”问题，如在变动不居的历史变迁中，是否有着某种具有持久性或恒久性的东西得以留存？历史在它的时间进程中是否是对某种内在的或隐秘的价值、法则或命运的证明？如果历史存在着内在的意义和价值，那么能否为人的思维和理智所把握？历史通过它自身传达给人的有没有终极性的关切或教益？历史的本质是什么？等等，这些问题始终困扰着西方启蒙时期、古典时期和浪漫时期的历史思维，对于这些问题的追索，最终形成了现代历史思想中的思辨传统。对于思辨的历史哲学来说，它的首要的理论使命就在于追问历史的本质、确证历史的意义和价值、揭示历史的内在目的，从历史主义和虚无主义的浪潮中拯救历史。从这个意义上说，思辨的历史哲学，在本质上是关于历史的形而上学。但是形而上学对于历史的本质、意义、价值或目的等问题的回答，仅仅依赖于康德意义上的知性能力是无能为力的，而是应当求助于他所谓的理性能力。

按照康德的著名区分，知性是以感性表象的有限的现象界为对象，它没有能力将对象把握为一个无条件的总体，因而无力回答上述的超越性问题（如在知性领域呈现的历史的本体问题，在理性领域呈现的历史的理念问题）；理性则是以无限性的或无条件的本体界为对象，这种无条件性的对象，表面上是康德意义的自在之

物,实质上就是费希特-谢林意义的自在之我或绝对的先验自我^①。这种先验自我或绝对自我超越于任何知性概念,不能对其作任何知性判断,否则就会产生康德所批判的形而上学幻象,正因为如此,黑格尔才将他的逻辑学的概念演绎看作是辩证的,它所要抵达的目的地无非是作为绝对自我本身。所以,理性的批判性考察最终所要成就的是形而上学的可能性问题,这一问题在康德之后的德国古典哲学中有着深刻的展开。然而在现代历史哲学中,思辨传统在回答历史的形而上学问题时,往往是独断性的,而不是批判性的,缺乏批判性的考察和奠基;尽管如此,思辨的历史哲学毕竟是在形而上学的语境中,试图揭示历史的目的论结构或神正论特征,从而为历史赢得理论理性和实践理性的辩护,以满足自我认识和自我完善的人性动机^②作出了贡献。

第一节 犹太-基督教的历史神学： 历史的思辨哲学的史前史

历史的思辨哲学旨在探寻历史的终极意义和价值问题,它的形而上学的或神学的旨趣最终可以回溯到犹太-基督教的圣经传统;我们甚至可以说,在西方思想史上,历史作为一个严肃性的对象,获得神学性或哲学性的探讨、期待和信仰,是希伯莱的弥赛亚

① 这是因为如果自在之物作为客观性范畴,那么它就是有条件的事物,因为客观性本身就是限制性的范畴,只有先验的或绝对的主观性才是真正无条件的,因而自在之物只有作为自在之我才是无限性的或无条件的事物,所以,理性的无条件性的对象只能是自在之我或绝对的先验自我。——参见谢林:《先验唯心论体系》,梁志学、石泉译,商务印书馆1997年版,第26~39页。

② 当苏格拉底提出“知识即美德”的时候,他所说的知识应当实践性而不是技艺性的知识,即这种知识就其理论旨趣来说最终是与诸如善、正义、美德和幸福等实践概念相联系;在苏格拉底看来,只有这样的知识才是真正意义上的哲学或科学,才能与人的自我认识和自我完善相关联。从这个意义上说,目的论或神正论视野中的自然或历史概念才是真正的科学概念,因为古典的知识和教育就是将自然和历史表象为伦理性或实践性的对象,表象为人性教育的恒久元素。——参见 Plato: *Meno*, *Plato in Twelve Volumes II*, trans. W. R. M. Lamb, Harvard University Press 1924, pp. 364 - 371.

传统所特有的现象。在希腊罗马时期,人们很难想象关于变动不居的偶然事物的意见或见识能够跨入哲学知识的殿堂,甚至能够引起形而上学的思辨或实践兴趣。因为“历史问题在历史自身范围内是无法解决的,历史事件自身不包含丝毫关于全面的、终极的意义的指示”^①。所以,对于希腊人来说,构成知识的对象只有那种在重演和轮回中不断启示自身的永恒价值或普遍性元素的自然,而不是变动不居的历史,人们从历史中不可能获得普遍的或永恒的知识或教益,历史至多只能形成对人的健全理智的培养有所用益的正确的意见或见识,因而不能成为真正的科学或哲学对象。尽管在希腊化时期产生了普世性(oikoumenikos)的观念,但这种关于人类世界的统一性意识更多的是地理性的而非历史性的,人们对历史的意识还没有达到普遍性的高度,普世历史或世界历史的观念这个时期还不存在。

真正的普世历史观念是在犹太-基督教传统中产生的,历史的诸如主旨、意义和内在目的等形而上学问题正是在这种神学语境中得到充分的表达。在希伯莱的神学语境中,历史的进程不再表现为过去时间对现在和未来的不断吞噬,不再表现为无目的的、周期性的新旧更替或兴衰循环,支配历史进程的不再是不可预见的偶然性和命运的消极循环,而是有着超验旨意的神圣意志,在这一神圣意志之下,时间或历史的时间进程开始呈现出明晰的合目的特征。

我们知道,历史的时间进程有没有合目的性的意义或价值?这是历史哲学和历史神学的关键性问题,只有对这一问题做出明确和肯定的解答,才可能谈及历史的哲学、形而上学和神学使命。在犹太-基督教的神学经验中,这一问题首次获得了形而上学的明确肯定,历史被视为对某种永恒元素在时间中的启示和证明,时间的形而上学意义,或这种意义所启示的永恒元素,是由圣经学传统的末世论信仰和弥赛亚事件所保证的:末世论信仰保证了历史的

^① 卡尔·洛维特:《世界历史与救赎历史》,李秋零、田薇译,北京:三联书店 2002 年版,第 229 页。

完整性,因为“要想了解历史,就完整的历史作一理解和解释,先必须以历史的终结为前提”^①;弥赛亚事件沟通了时间与永恒在历史中的关联,因为对于历史的形而上学来说,“把‘历史的东西’引入永恒,使之在永恒中扎根”是必不可少的^②。在《旧约》传统中,历史中决定性的事件在未来,对弥赛亚的救赎期待将所有的历史时间区分为一个现在的时间和一个未来的时间;在《新约》传统中,由于耶稣基督的降临,历史的拯救就不再是一个单纯的将来时(futurum),而是一个现在完成时(perfectum praesens)^③。对于犹太-基督教的历史神学,别尔嘉耶夫在《历史的意义》里写道:

“时间不仅被分割成几部分,而且一部分对抗另一部分。未来对抗过去,过去反对未来消灭本原。时间中的历史过程乃是这些被分割的时间——未来与过去之间长期的、悲剧性的、痛苦的斗争”^④。

所以,通过末世论信仰和弥赛亚期待,犹太-基督教便将《圣经》中的诸如创世、末世、原罪、启示和救赎等观念引入世界历史之中,历史的时间进程在圣经学的诸范畴中获得了合目的性的有价值的编织、配置或组合,历史的这一有着神性起源和终结的时间进程不外乎是对下述主旨和价值的证明:世界史和人类史起源于人性因为背离上帝而产生的原罪,也在蒙受上帝恩典和救赎中迎来它的终结或结束(对于基督教来说,耶稣基督诞生之后的历史便是已获得救赎的历史的自我完成史或自我终结史),历史的终极性的意义或价值就是对人离弃和皈依上帝(或蒙受上帝的惩罚和救赎)的神圣旅途的证明。这一神学谱系中,历史第一次有了神正论和目的论的形而上学外观。

① 别尔嘉耶夫:《历史的意义》,张雅平译,学林出版社 2002 年版,第 54 页。

② 同上,第 53 页。

③ 卡尔·洛维特:《世界历史与救赎历史》,李秋零、田薇译,北京:三联书店 2002 年版,第 219 页。

④ 别尔嘉耶夫:《历史的意义》,张雅平译,学林出版社 2002 年版,第 55 页。

从圣经学的教义来看,原罪或恶的自由本原是世界史和人类史的基础,排除这一自由和原罪观念,历史便切断了与永恒之间的形而上学关联,便蜕变为单纯的时间进程,在这一纯粹时间进程中,任何形而上学的意义和内涵都无法驻足。因而在犹太-基督教的神学思维看来,世界史和人类史就是人对神的背离和皈依、人的原罪和神的救赎之间这一中间阶段展开的,在这一阶段,历史表现为各种文明、风俗、制度、文物和政体的前后相继和兴衰更替,所有世俗性的人类事物和自然事物都没有自身的永恒性,都必然走向死亡,这是人性之原罪的证明;弥赛亚的降临或耶稣基督的诞生作为决定性的事件,是上帝意志和恩典在历史中的启示和证明,它展开了人类堕落史的救赎或神圣维度。犹太教之所以有着与众不同的意义和价值,就在于它的历史是对一个民族的(在基督教那里变为对人类的)历史命运的启示,而其他民族的多神教则是神对自然界的启示,“犹太教的作用在于,它承担了世界上任何一个民族不曾被赋予的那种对弥赛亚的期待”^①。在这一末世论的期待中,所谓历史性、历史的命运、历史的本质和意义等形而上学问题为犹太人所特有的历史急迫感所激发出来,成为后世历史神学和历史哲学得以沉思历史之本质、目的和意义的悠久的历史神学源泉。

犹太-基督教将人类历史解读为上帝在人的原罪和厄运中启示神意和神恩的历史,历史因而也就有了双重结构,即人类堕落的世俗史和上帝救赎的神圣史,这一结构在奥古斯丁的历史神学中有着经典的表达。在《上帝之城》(De Civitate dei contra Paganos)中,奥古斯丁通过神圣史和世俗史的双重结构来解释基督教学说的真理性:历史没有自身的意义和旨趣,历史进程本身既不能造就、也不能接受上帝道成肉身的秘密,基督教所揭示的神圣历史并不是与世俗历史并列的另一种历史,而是一种永恒的救赎史,它不是经验意义上的历史进程,而是一个信仰和朝圣的超验序列;建立在原罪和死亡基础上的世俗历史,表现为各世代无望的前后相继

^① 别尔嘉耶夫:《历史的意义》,张雅平译,学林出版社2002年版,第81页。

和兴衰更替,它有着超验的起点和终点,历史的最终完成或终结也就是人从原罪和死亡中获得解脱和救赎^①。所以,不论是世俗史还是神圣史,都表现为上帝的预订秩序,都表现为人在上帝的意志和神恩中启示出来的命运和必然性,因而犹太教对弥赛亚降临的期待,基督教关于耶稣基督的诞生,都是上帝的“启示在人类历史组织中的折射,它从宗教上指示人类的命运、历史的命运”^②。

在以奥古斯丁为代表^③的历史神学中,基督教通过创世论和末世论为历史总体(或历史个体)设定了一个神圣的起点和终点,历史的时间进程在圣经学语境中便有着开端和终结的神学设定^④,在这一设定中,历史的开端和终结都获得了本原、起源或目的、目标的价值和意义,历史的内在目的和意义便是向着诸如此类的本原或目标的复归或回溯;因为只有这样,历史才能摆脱“恶的无限”的时间性,才能作为一个总体呈现出它的意义和价值。这一有限历史的决定性时间就是未来弥赛亚的降临(犹太教)或耶稣基督的诞生(基督教),因为弥赛亚事件,纯粹消极的时间进程为系于上帝的永恒元素所撕开,永恒便参与到时间中来,历史因此也就具有了永恒的价值和神圣性,才能进一步敞开为原罪和恩典、堕落与救赎的世界史,历史作为上帝心中的观念(以体现上帝的意志和恩典),它的使命和目的才得以实现或完成。世俗的世界城邦也因为弥赛亚事件而形成指向信仰和救赎的隐秘的上帝之城(永恒的和不变的解脱或救赎),它与因为人的无知、愚蠢和堕落等原罪而生活在此岸世界的世俗之城相区分(时间性的和有死的世俗历史),构成历史的超验性的内在尺度和目的。从这个意义上说,犹太-基督教对历史的先验筹划为历史设定了神性的超验目的,因而历史不再只是揭示为世事兴衰和命运沉浮相继交替的世俗性的历史,而是进

① 参见 Augustine Saint: *The City of God*, China Social Sciences Publishing House, 1999.

② 别尔嘉耶夫:《历史的意义》,张雅平译,学林出版社 2002 年版,第 86 页。

③ 洛维特就曾指出:奥古斯丁的《上帝之城》是“基督教历史观的范本”。——参见卡尔·洛维特:《世界历史与救赎历史》,李秋零、田薇译,北京:三联书店 2002 年版,第 197~198 页。

④ 在犹太-基督教传统中,时间和世界一起,都是由上帝创造的,因而也由上帝设定它们的起点和终点,设定它们的限度或限界。——参见卡尔·洛维特:《世界历史与救赎历史》,李秋零、田薇译,北京:三联书店 2002 年版,第 191~192 页。

一步揭示为具有弥赛亚意义或救赎价值的神圣历史,历史在它的每一阶段都交织着人性(人的堕落与原罪)和人的神性(上帝在人心中启示)的辩证法,都是作为人自身的人性和神性展开其内容和形式,并预示着他的必然性和命运的历史。

其实,以基督教原理为基础的历史神学在本质上就是关于历史的形而上学,只不过这种形而上学还沉浸在希伯莱的圣经语言之中,通过神话学的语言和隐喻阐述历史的诸多哲学问题。如圣经学已经在神性的意义上先验地预设了人的(在人性或人的神性意义上的)内在自然史——以区别于纯粹变迁或演进意义上的实证性的历史,同时也先验地演绎了人性背离神性,继而向神性皈依的自我完成的历史,即人对上帝的离弃和皈依的历史;人因为它的有限性和恶的自由而陷入堕落和原罪,上帝对人的恶和罪的宽恕和救赎,以及在此期间展开的世界和人类的世俗史和神圣史,在本质上就是上帝的神性通过人性这一有限环节的历史迂回而抵达它的自我实现和自我证明的历史,换句话说,在堕落与救赎、原罪与恩典的人性-神性的辩证法中,由有限性、自由和原罪等圣经观念所规定的人性概念便是世界史和人类史得以展开的先验的永恒基础和本质,上帝的无限性、绝对意志、恩典和救赎等神性概念便是世界史和人类史的超验性的内在目的和理想。从这个意义上说,犹太-基督教的历史神学在本质上就是关于历史的先验哲学或形而上学,尽管这一哲学是通过圣经学的语言诉说出来的。从人性的观点看,上帝的神圣意志是历史的神圣维度和超验理想,人性中的罪和死是世俗历史得以展开的先验基础;从神性的观点看,上帝的意志和恩典是历史的绝对精神,人的堕落和原罪是上帝这一绝对精神展现为否定性的世界史和人类史的人性中介。

第二节 历史的思辨哲学:历史 作为形而上学的探寻

随着中世纪历史的结束,文艺复兴和启蒙运动的兴起,历史形

而上学的神学形态开始让位于它的人类学形态,理性和人性开始取代信仰和神性成为理解和把握历史进程的意义和终极目的形而上学基础。历史的时间进程由中世纪的救赎表象过渡为现代性的进步表象。

在启蒙时期,不论是约阿希姆关于历史的神圣预言^①,还是波舒埃关于历史的神意追寻^②,都在新世纪的理性和启蒙之光中消逝了,历史不再被揭示为启示录式的神圣史,而是被把握为世俗化的人类史,关于历史的知识和科学被认为应当从属于更高的人性科学。虽然按照编纂学的眼光看来,历史中的每一桩事物都有其本身的存在理由(raison d'être),但是历史本身是永恒变易的,它从来不重演自己,试图从不断变迁的历史事件中抽绎出来的历史的规律或法则,始终都是经验性的和历史性的,根本不可能上升到普遍知识的高度。所以,对历史的科学和哲学筹划不能仅仅停留在经验和实证层次,而必须从恒久或持存的理性和人性出发,来探寻历史的普遍性与合理性,探寻历史的意义和本质,这就是启蒙理性基本的历史视野。例如,在《人性论》中,休谟就明确指出:

“显然,一切科学对于人性总是或多或少地有些关系,任何科学不论似乎与人性离得有多远,它们总是会通过这样或那样的途径回到人性。即使数学、自然哲学和自然宗教,也都是在某程度上依靠人的科学;因为这些科学是在人类的认

① 弗洛里斯的约阿希姆(Joachim)就曾将历史的时间进程看作启示录式的救赎史,把基督教的三位一体观念运用于历史的分期上,并将人类史划分为圣父世代、圣子世代和圣灵世代,并大胆预言圣灵时代将于公元1260年开始。——参见 E. R. Daniel: *Joachim of Fiore: Patterns of History in the Apocalypse*, R. Emmerson and B. McGinn ed., *The Apocalypse in the Middle Ages*, London, 1992, pp. 72-88.

② 在波舒埃(Bossuet)看来,虽然历史在表面上是一种令人绝望的混沌虚无的印象,但是用“永恒的眼光”或“信仰的眼睛”来看,表面上无意义的历史便启示着一种隐秘的正义;历史的隐秘的奥秘就是,它启示的出自恩典的意外(coup de grace)和出自严厉和正义的意外(coup de rigueur et de justice)同样多。——参见 Bossuet, 关于神意的讲道,载 *Sermons choisis de Bossuet*, 转引自卡尔·洛维特:《世界历史与救赎历史》,李秋零、田薇译,北京:三联书店2002年版,第167、165页。

识范围之内,并且是根据它的能力和官能而被判断的。”^①

所以,历史虽然变动不居,但是内在于历史的人性却是相对恒定的,人性是包括历史科学在内的所有科学的“首都和心脏”,是科学的“唯一稳固的基础”^②。但是,18世纪的启蒙思想对人性的理解却是狭隘的,人性概念在理论上或者被理解为“天赋观念”(如笛卡尔和莱布尼兹),或者被理解为先天的印象、观念或理解力(如洛克和休谟),或者被理解为“天赋情感”(卢梭),等等,在诸如此类的思想中,人性可以被把握为知性化或谓词性的某种属性,被揭示为人自身所具有的某种能力或属性;按照这种人性观念,人类史也就被把握为人性的发育史或成长史,并将这一历史按照人性的成长阶段区分为若干历史时期。所以,18世纪的启蒙运动渴望着一部普遍的人类史,并在相反的意义上重复着中世纪的历史思维:中世纪的基督教通过耶稣基督的诞生将人类史区分为黑暗的史前史与在启示之光观照下的救赎史,启蒙思想则是通过理性和人性的启蒙将人类史区分为无知、迷信和愚蠢的野蛮史与在理性和人道之光观照下的文明史。在这种以人性为先验尺度的历史科学中,整个历史呈现出向着科学、自由和人道无限进步的时间表象,对此岸世界无限进步的信仰开始成为一种普遍性的世界观^③,取代无限期待彼岸世界之救赎的信仰。在这一世界观中,理性、科学、人道和自由开始成为历史演进的内在目标和衡量历史进步的文明标尺,历史的合理性和价值因此主要体现为向着理性、自由、幸福和人道无限制演进的过程。

现代思想对历史的纯粹思辨的形而上学探讨是在德国古典哲学中完成的,也正是在德国古典哲学中,理性和人性等概念才达到

① 休谟:《人性论》引论部分,关文运译,郑之骧校,商务印书馆1980年版,第6~7页。

② 同上,第7、8页。

③ J. B. 伯里在他的《进步的理念》中指出,关于历史的进步理念出现于17世纪,并于18世纪发展为一种普遍性的世界观,这种进步世界观认为,人类世界的历史性问题 and 任务在未来中将会逐步获得彻底地解答,人类历史和命运的最高的完善或完成状态终有一天将会到来,在这种完善和完成状态中,人类命运所面临的一切矛盾和问题都会得到解决与和解。——参见 J. B. Bury: *Idea of Progress*, New York, 1932, pp. 72~73.

了它们应有的形而上学高度。例如，康德在他的批判学中第一次对知性和理性作了明确区分，指出知性是自我与感性经验相联系的方式，并在此基础上形成知性思维的诸范畴；理性是认识无条件事物或无限性对象的能力，但仅凭借知性诸范畴进行理性思维只能引起先验的辩证幻象。换句话说，知性是以感性表象的有限性的经验世界为对象，而形成诸知性科学，理性是以无限性的超验事物为对象，并在此基础上形成实践理性的诸理念。通过知性概念和理性概念的区分，以及理论和实践范畴的关联，人性或人的本性概念在康德先验学中被界定为（作为理论范畴的）先验自我或（作为实践范畴的）先验自由^①；理性的对象被把握为无条件的总体或现象界之本体，这一本体在知性那里被确证为客观性的自在之物，自在之物作为无条件性或无限制性的东西，在康德之后的古典哲学中把握为更为深刻的主观性的自在之我（因为客观性本身是受限制或有条件的范畴），所以，理性的对象就是先验的或绝对的我自身，即绝对的主观性原则。因此，从知识学的视角看，批判哲学的“本质，就在于它建立了一个绝对无条件的和不能由任何更高的东西规定的最高的绝对自我”^②，从道德学的视角看，这种批判哲学确立的“先验自我”在创造性的意义上就是“原始的自由意志或自由活动”^③，或者从更高的思辨学的视角看，批判学的先验的自我-自由概念就是精神的绝对理念，这种普遍性的甚至是唯一性的绝对理念，它在直观中呈现的有限性形式就是自然，它在自在自为的创造性活动中呈现的形式就是精神所展开的历史。

在德国古典哲学中，理性在最高的意义上被把握作为理论性的自我概念和实践性的自由概念，因而人性或人的本性也就在知识学或形而上学的高度被把握为理性和自由，所以，形而上学所

① 尽管康德在《历史理性批判文集》中从自然界的合目的性原则来理解人类史的内在目的和意义，因而也就将人本身还原为自然界的一个物种，但是康德在《实用人类学》中对诸如我能知道什么（形而上学）、应该做什么（道德学）、我可以希望什么（宗教学）、人是什么（人类学）等问题的追问已经在先验学和形而上学的高度设定了人的本质了。

② 费希特：《全部知识学基础》，王玖兴译，商务印书馆 1983 年版，第 37 页。

③ 谢林：《先验唯心论体系》，梁志学、石泉译，商务印书馆 1983 年版，第 189～191 页。

抵达的主观性原则(即先验的或绝对自我—自由原则)就是人之为人的超验的形而上学根基。这种主观性原则在理论理性中呈现为先验自我,在实践理性中呈现为先验自由,它思辨地统一于黑格尔的绝对理念,辩证地统一于康德的先验主体。理论理性的先验自我在它的有限性或限定性形式中将自在之物把握为由感性和知性所表象的自然,在理性的判断力之下自然呈现出它的合目的性;实践理性的先验自由在它的限定性形式中将人本身把握为自由及其活动所创造的历史,并通过理性的判断力呈现出历史的合目的性。现代哲学关于历史的形而上学探讨的起点和终点正是康德在实践理性中所确立的自由概念或自由理念,只是在历史的思辨哲学那里,自由和理性概念还没有真正被把握为人性概念,或者被把握为人类学范畴,而只是被把握为纯粹的知识学或形而上学范畴。所以,这种历史哲学最终仅仅是关于历史的形而上学,而不是关于历史的人类学,人在思辨的形而上学图景中并不是真正的主体,它只是自然的或历史的“自由”或“理性”计划得以完成的精神性的环节或契机,历史的主体只是那些形而上学的理念或原则。

将自由设定为自然和历史的先验尺度和目的,这是德国思辨历史学的共同特征。例如,在《历史理性批判文集》中,康德就是按照自然的合目的性原则即自由原则(所谓自然的合目的性,就是在理性的判断力之下,将自然概念进一步把握为自由概念)来演绎人类史。他说:

“既然她(自然界——引者注)把理性和以理性为基础的意志自由赋予了人类,这就已经是对她所布置的目标最明显不过的宣示了。这就是说,人类并不是由本能所引导着的,或是由天性的知识所哺育、所教诲着的;人类倒不如说是由自己本身来创造一切的”^①。

① 康德:《历史理性批判文集》,何兆武译,商务印书馆1996年版,第5页。

这一在康德那里被称为“大自然隐秘的计划”^①的先验的目的，在费希特那里被称为“理性的宇宙蓝图”^②，在谢林那里被称为“绝对”在历史中的“不断启示”^③，在黑格尔那里，这种以自由为内在的目的与尺度的历史被称为“自由意识的呈现和发展”的世界历史^④。

在这种历史的思辨哲学或形而上学传统中，自由，作为知识学的主体性概念，被设定为历史的先验的真理性或基础，作为绝对性的形而上学概念，被设定为历史的超验理想，因而人类历史也就被解读为自由理念在一系列有限性或限制性的形式中启示和实现自身的历史，真实的历史在这种思辨哲学中被区分为自由理念的史前史和史后史，诸如康德将历史区分为本能管辖阶段、自由发展阶段和普遍公民状态阶段；费希特将历史划分为强制时代、中间时代和自由时代；谢林则是按照自由的神性表现，将历史划分为命运时期、自然界时期和天启时期；黑格尔则是按照自由理念的发展将历史区分为自由束缚于自然的时期、自由挣脱自然的时期和自由实现的时期，等等。这些关于历史的思辨分期其实是基督教历史学的启示分期在现代性语境中的重演，只不过在基督教历史学中，耶稣基督的诞生是历史分期的决定性事件，在现代思辨历史学中，理性和自由的精神启蒙是历史分期的决定性时代。

历史的思辨哲学最突出的地方，就是从本体论(ontology)而不只是从认识论(epistemology)的意义上强调历史的先验部分，强调历史的先验的人性基础，这一点与犹太-基督教的历史神学没有实质性的区别，只是这种思辨的历史哲学将作为历史的先验基础的

① 参见康德：《历史理性批判文集》，何兆武译，商务印书馆1996年版，第3～20页。

② 费希特认为，人类的历史是按照“固定的蓝图”不断前进的，“这个蓝图就是：人类在这种生活中自由地把自己造就成理性的纯粹摹本。”——参见费希特：《现时代的根本特点》，辽宁教育出版社1998年版，第16页。

③ 在谢林哲学中，先验自我或自由概念已经上升到神学的高度，并作为形而上学的最高原则，在自然和历史中抵达它的自我直观的真理性。例如，谢林在致黑格尔的通信中指出：“自我就是一切”，“全部哲学的最高原则就是纯粹的、绝对的我”，“上帝只不过是绝对自我”、“自由贯穿于全部哲学的始终”。所以，先验自由作为历史的目的论预设，在谢林那里也就过渡为上帝在自然和历史中的自我启示。——参见《黑格尔通信百封》，苗力田编译，上海人民出版社1981年版，第41页。

④ 参见黑格尔：《历史哲学》，王造时译，商务印书馆1963年版，第505页。

人性归结为理性和自由,并将理性和自由把握为形而上学原则(而不是人类学原则),来筹划人类史和世界史,而历史神学则是将历史的先验的人性基础归结为神性,归结为人对神性的背离(原罪)和回归(救赎),并以此为神学原则来安排和配置世俗的历史时间进程。从这个意义上说,思辨性的历史哲学和启示性的历史神学都是从形而上学的高度去沉思历史的本质、意义和先验基础等问题,都是历史的非批判性的形而上学。我们知道,对于历史科学来说,如果人们的历史意识始终停留在感性和知性层面,仅仅在经验或语文学层次记录和再现确定性的历史事件,那么它是不可能上升到理性高度的,人们关于历史的理解和把握也不可能达到形而上学的高度。所以,人类对历史的意识(*coscienza*)要达到普遍性的科学(*scienza*)高度,就不能仅仅停留在确定性之中,而是要在真理性的高度追究历史的本质、主旨和意义等形而上学问题,这就是历史的思辨哲学或启示神学给予我们的启迪,即我们应该回到历史作为人类史的先验基础这一问题上,对人性或人的本性做哲学、形而上学乃至神学的探讨,惟有如此,关于历史的形而上学是否可能的问题才可能得到批判性的澄清和揭示。

第三节 历史的思辨哲学或形而上学的实质与问题

历史的思辨哲学旨在探讨关于历史的形而上学问题,并在它的本体论设定中为历史奠定先验的目的论原则,这种历史哲学认为:

“历史有一种价值,因为它有一种本身有价值的目的;它的目的构成了它存在的依据,并由此为每一历史状态与历史事件的存在都提供了正当性;每一历史状态和历史事件是必要的,因为它是预定的,由此整个历史过程也是必要的;这一过程有着明确的模式,即历史是这样一个过程,在这一历史过

程中发生的任何历史现象都须看作为向着历史目的的实现而迈出的一步”^①。

同时,历史的形而上学在它的本体论设定中也为人性或人的本性(humanity)概念奠定了它的本体论原则。这一关于历史的先验的本体论原则不论是以神性和启示的面目出现,还是以理性和自由的面目出现,都为哲学或科学理解人性开启了形而上学的思想空间,历史的进程、命运和必然性及其所承担的意义和价值都可以在这一思想空间中获得立体的探寻。

在现代性的思想语境中,人之为人的根据和本质就是自由,随着对自由概念的不同把握,人性或人的本质规定性也呈现出不同的维度和内容。在德国古典哲学的视野中,人和精神的本性普遍地被设定为理性和自由。理性作为古典哲学的最高理念,在本质上是一个具有神性高度的哲学概念,它以无限性的或无条件的总体或本体为对象,这一本体论的对象其实就是作为绝对自我自身,它在理论上被揭示为先验自我,在实践上被揭示为先验自由,在思辨学中被揭示为绝对(Das Absolute)或大全。这一上升到绝对性高度的自我-自由原则就是世界和历史的理念,是世界历史的本质和先验目的。但是,作为人性概念的理性是一种被限制的理性和自由,在这一被限制的理性和自由概念中,思辨学的绝对(Absolute)概念也就重新过渡为批判学的本体(Noumenon)概念,理性在人身上也就进一步分解为理论理性和实践理性,批判学的本体概念在理论理性那里则表现为超验性的客体范畴,为人的感性和知性等机能表象为以自在之物为基础的理论性的现象界和自然,在实践理性那里则表现为先验性的主体范畴,为人的情感和理智等机能表象为以本体自由为基础的实践性的或道德性的社会世界和历史。这时,作为人性概念的自由便是限定性的自由,或者说是与自然和生命相区分并为自然和生命所限定的自由;历史正是

① R. Gruner: *Philosophies of History: A Critical essay*, Gower Publishing Company limited, 1985, p. 13.

开始于“自然与自由相分离”的地方,即开始于人作为主体,作为自由存在物,与作为自然存在物的客观世界相区分和相对立的地方;而自然作为上帝的启示,与上帝的自由意志是绝对同一的(谢林语)。在理性和自由从绝对同一性到有限性和无限性之间的异在对置,从绝对内在性到内在性和超越性的先验对立等形而上学转换中,作为人性概念的被限定的理性和自由因此被设定为历史之先验的真理性和本质,而理性和自由本身作为超验性的理念也就被设定为历史的目的和理想^①。这样,一般意义上的人类史就可以在现代性形而上学所开启的人性空间中获得实践性的理论沉思。

思辨的历史哲学所关注的是历史的形而上学是否可能的问题,这种哲学将历史把握为统一性的总体,并将历史的统一性归结为理性和自由等知识学化的或形而上学化的人性概念,并试图从形而上学的高度探寻历史的合理性(理论的合规律性与和实践的合目的性)问题。但是,这种思辨哲学对历史在理论和实践意义上的合理性问题的探讨,以及在此基础上给出的总体性历史的思辨图景,总是脱离真实的历史图景,总是陷入抽象的历史时间图式之中,对于历史事件和进程的裁决和把握也大多陷入独断性的形而上学幻象之中;其中的关键原因在于,历史的思辨哲学在沉思历史的形而上学问题时,恰恰遗漏了人本身,在它将历史的意义和本质诉诸理性和自由等理念时,往往只是将人本身视为历史的理性伟业或自由进程的消极性的环节和契机,这在德国古典哲学的思辨历史学中表现得尤为明显;问题的关键在于,我们同时必须将现代形而上学的诸如理性和自由等理念设定为人的根据和本质,设定

^① 先验(Transzendental)概念与超验(Transzendent)概念在本质上都是超越性(Transzendenz)范畴,在康德批判学中,作为主体范畴的先验概念具有内在性(Immanenz),而作为客体或本体范畴的超验概念具有超越性(Transzendenz),从先验-超验的辩证法看,一切超越性问题都有着内在性的根基,内在与超越的区分源于自在之我和自在之物的二元区分,现象的根基为异在性的两者所分有。在黑格尔思辨学看来,绝对作为本体就是主体,主体或本体通过诸多有限性的环节或中介,在它的否定性的异在形式中确证它自身的存在与本质,因而在黑格尔看来,不存在真正的超越性或超验性问题,一切超越性问题都是内在性问题,都是主体或本体通过现象学的客观迂回返还自身的真理性问题。——参见康德的《纯粹理性批判》,邓晓芒译,杨祖陶校,人民出版社2004年版;黑格尔的《精神现象学》,贺麟、王玖兴译,商务印书馆1981年版。

为人性概念,将人的地位上升到人类学的主体性地位,历史才有可能作为人类史在人性或人的本性中找到统一性的根据,找到历史之为历史的创造性的原则和本质。

此外,在历史的思辨哲学中,由于缺乏必要的诸有限性或限定性的历史中介,如维柯的民政世界概念和马克思的社会世界概念(这些中介构成了历史的自然界,它们在本质上都是人的创造物或人的创造性活动的产物或表现,因而在人的自由本质的基础上可以将诸如社会等历史的自然概念把握为历史的合目的性的自由概念),使得历史无法展开为世界性的社会史,而只能表现为孤立事件相串接的纯粹事件史,因而思辨的历史哲学也就无法真正深入真实的人类史,不可避免地陷入了对历史的非历史或反历史的超验想象之中;它们关于历史的形而上学探寻也只能停留在超验的理想性层次,无法真正占有历史科学所要求的确定性和真理性,所以,它在真实的历史进程中是无根的。思辨哲学关于历史的形而上学由于它的非批判性,由于误解自身关于历史的先验设定(如作为人性的理性和自由概念)和超验理想(如具有神性高度的理性和自由概念),往往通过时间性的表象,将自身所给出的关于历史的合理性尺度和实践性的理想盗用为实证意义上的历史起源或目标,将历史哲学的思辨进程误解为真实历史的实证进程,从而形成形而上学关于历史时间进程的思辨幻象。

在现代性形而上学语境中,关于历史时间进程的思辨误用的突出表现之一就是关于历史的进步论信仰和终结论观念。作为世界观的进步论不能与科学意义上的进化论混为一谈,进步论所依赖的是历史在道义或价值上的合目的性,这正是历史的形而上学问题,这一问题甚至可以回溯到希伯莱的弥赛亚传统。然而人们关于历史进步的信仰在实证的历史进程中是无法获得经验性的证实或证伪的(历史的实证科学不否定社会在进化意义上的演进特征),它只是一个在理性和自由基础上所筹划的形而上学理念。在《历史的意义》中,别尔嘉耶夫指出:

“实证的进步观念是内在地不能接受的,在宗教上和道德

上是无法洞察的,因为这一切观念的本性导致:生活的苦难、各种悲剧的矛盾和冲突,对于整个人类,对于人类的世世代代,对于一切时代,对于曾经生活在任何时代的命运多舛的一切人们,都不可能了结。”^①。

对于历史的进步论来说,历史的一切可逝去的时代都可能被有待实现的未来降格为它的史前史,降格为它得以实现和抵达自身的有待扬弃的历史环节,这毋宁是对历史本身的一种贬抑或贬黜。

与此相联系的是历史的终结论,历史终结论的起源可以上溯到中世纪的神学家约阿希姆那里^②,并在黑格尔那里达到它的现代形式。在黑格尔看来,历史是自由意识在它发展进程中抵达自身的真理性的历史,当“自由精神的原则成为世界的旗帜”时,历史也即宣告终结^③,这一历史终结论在 20 世纪语境中转换为自由理念下“普遍同质性的社会技术”的实现^④,或者是“自由的市场和民主制度”的完成^⑤,最终是现代性的自由理念在历史领域的普遍实现。无节制的进步论必然与或隐或显的历史终结论联系在一起,由于历史的形而上学在其思辨筹划中将历史的合目的性特征盗用为实证性的历史目标,在历史的合目的性问题的这种盗用或误用中,历史的时间进程便呈现出向着它所设定的最终目标迈进的特征,相对于历史在未来或当下的终结而言,它的此前的各个阶段被降格为历史之真正实现或完成的单纯手段,未来在这一进程中被神化,对现在或过去却没有宽贷。这种历史思维所传授的不是理智或成

① 别尔嘉耶夫:《历史的意义》,张雅平译,学林出版社 2002 年版,第 152 页。

② 中世纪的约阿希姆将基督教的三位一体观念转换为历史上相应的三个世代,历史起源于圣父世代,终结于圣灵世代,这种关于历史终结的观点甚至可以上溯到希伯莱的末世论和弥赛亚信仰之中。——参见 E. R. Daniel: *Joachim of Fiore: Patterns of History in the Apocalypse*, in *The Apocalypse in the Middle Age*, ed. R. Emmerson and B. McGinn, London, 1992, pp. 72~88.

③ 参见黑格尔:《历史哲学》,王造时译,商务印书馆 1963 年版,第 149、154、489 页。

④ 参见 A. Kojève: *Introduction to the Reading of Hegel*, Cornell University Press, 1969. pp. 159-161.

⑤ 参见弗兰西斯·福山:《历史的终结》,本书翻译组译,远方出版社 1998 年版,第 1~2 页。

熟的历史态度，而是对待历史的浮躁和轻狂。

我们之所以形成关于历史的进步论或终结论的信念，乃是起源于我们对于历史的开端与终结、起源与目的有着形而上学的设定和理解。历史在人的有限性（如基督教神学的原罪概念和人类学意义的自由范畴）及其诸机能（诸如人的感性、经验、语言和思维等能力）所奠定的人的类存在或社会存在中展现它无穷无尽的内容和形式，人作为有限性的存在物，历史对于他的时间经验来说就无所谓开端和终结；历史之所以呈现出开端和终结的时间性结构，乃是因为人的无限性的形而上学经验，以及这种经验在历史领域的时间表象，即历史起源于人的有限性的自由与客观的自然的相互区分（作为历史之创造性原则的劳动就是以人的与自然相区分的自由为前提条件的），也终结于人的自由与属人的自然之间的无限统一（人的自由存在和它的社会存在之间的无限统一就是历史作为社会史的真正实现或终结），人的有限性的自由就是历史的起点和终点，是历史自身的限度和目的；用谢林的话来说，历史开始于这种自由与自然的区分，那么当自由上升到自然的高度，并与自然相同时，历史也就迎来了它的终结。

其实，关于历史的开端和终结、起源和目标的形而上学表象与其说是对历史的时间性表象毋宁说是对于它的空间性表象，因为历史的起源、开端或终结的形而上学设定并不是对历史的确定性的无穷时间进程的内在设定，而是历史本身的有限性和本质性的先验设定。所以，这种关于历史的开端和终结的时间观念是超验性的形而上学概念，作为历史的理想或绝对理念的自由或无限性对于所有的历史时代毋宁都是同时性的，都有着相同的距离，换句话说，所有世代在自然和上帝面前都具有平等的价值^①。然而历史的进步论和终结论毕竟有着它自身的形而上学根源，这就是现代

① 这一观念来自德国历史学家兰克，他指出：历史科学要“探寻人性的本来面目，无论它是可解释的还是不可解释的”，通过对人性的探寻，我们可以发现历史的“每个时代都直接与上帝联系在一起”。——参见 Leopold von Ranke: *The Epochs of Modern History, The Secret of World History*, ed. Roger Wines, New York, Fordham University Press, 1981, pp. 145~160.

形而上学的语境中,历史之创造性的原则或起源就是人的自由,作为人的本质性范畴,自由既是历史的起源或根源,又是历史的目的或目标,只是自由理念或人的自由本质,对于作为经验范畴的历史进程来说,只具有范导性的价值,不具有构成性的价值,现实的历史及其诸社会形式,作为人的有限性的存在和本质的外化或表达,毋宁说是对无限性的自由理念的永恒否定。那种历史的无节制的进步论或独断性的终结论的问题在于,它将作为先验-超验范畴的自由理念或人的自由本质盗用为实证历史的内在概念,将这一理念所对历史之有限性的形而上学设定盗用为对历史的时间进程的内在限定。

第二章

历史的批判哲学：历史作为经验和科学知识的表象

在历史的批判或分析哲学中，思辨的历史哲学对人性问题的形而上学探讨，以及将这一概念设定为历史的先验部分这一做法遭遇历史主义的根本怀疑。在历史主义看来，不论哲学或神学对人性概念作怎样的形而上学诠释，总是难免将人性看作历史中某种恒定的元素，或者强调人性中某种永恒性或本质性的东西；对于批判性的或分析性的历史哲学来说，真实的人性总是历史的产物，人性概念在严格意义上是一个历史性的范畴，不同的文明和语言经验对人性有着不同的理解，这恰恰是有待历史科学加以说明的。所以，要成就一部真正普遍的人类史，就必须是一部说明“人类怎样变成目前状态的历史”^①。将人性原理奠定为一切科学的基石，正如休谟所做的那样，这一点应该没有什么问题，而问题的关键是，对于作为历史存在物的人来说，人性概念与其说是一个形而上学的定在概念，毋宁说是一个历史性的生成概念，对于人的认识和理解力来说，它又是一个有待历史性地认识的概念，因为它从属于人对它自身的历史性的自我意识或自我认识。这样，关于人性的知识和科学就成了不折不扣的历史科学，那种将人性把握为形而上学概念，继而在形而上学的思想空间中先验地演绎人类史的

① 柯林伍德：《历史的观念》，何兆武、张文杰译，商务印书馆 1997 年版，第 135 页。

普遍结构或普遍过程的哲学,必须从属于将人性把握为历史或社会概念的具体的历史科学。既然人性和历史对于人的自我认识来说,是一个认识性的概念,那么,关于历史和人性的批判性理解就应当从属于认识论或知识学批判。

此外,历史的分析或批判哲学对思辨哲学和形而上学的另一项质疑就是对历史的目的和意义的探索。可以说,历史的意义(即历史的内在目的和价值)问题是引起人关于历史的思辨兴趣和形而上学冲动的根源。对于这一点,批判的历史哲学的回答很明确:根本不存在历史的所谓意义,这一切都是人的形而上学幻觉。“历史本身既没有目的,也没有意义,但我们能够决定把目的和意义给予它”^①，“历史有无意义的问题超出了历史,正如……自然是否可以理解这个问题超出了科学一样”^②,因为从实证的历史进程出发,引申不出任何超越历史之连续性和演进性特征的具有合目的性的价值、主旨和意义,对于历史进程本身产生意义或价值的追问是形而上学在历史领域的非分要求。所以,对于分析性的或批判性的历史思维来说,历史哲学的首要任务就是探讨人对历史的认识是如何可能的问题。

第一节 浪漫派的历史哲学:历史的批判哲学的史前史

历史的批判哲学或分析哲学所关注的核心问题是:人关于历史的经验和知识或关于历史的认识是如何可能的?或者说,历史作为经验和知识的表象,它的可能性的先天条件是什么?从这个意义上说,历史的批判或分析哲学显然受到康德先验哲学的启发,旨在为历史的经验和知识表象探寻批判性的基础。

① 波普尔:“历史有意义吗?”,转引自《现代西方历史哲学译文集》,张文杰等编译,上海译文出版社1984年版,第191页。

② 沃尔什:“历史中的‘涵义’”,转引自《现代西方历史哲学译文集》,张文杰等编译,上海译文出版社1984年版,第213页。

其实,批判的历史哲学关于历史经验和历史知识之可能性的思考在费希特的知识学中已经蕴含了它的后来的可能回答。在费希特看来,在任何具体的知识中,在知识的任何一个领域,都有着一些基本的概念或范畴,以及在此基础上形成的基本原理或公理,它们构成知识的特定类型和结构,也先天地规定了知识的基本对象和基本方法,具体知识的这种类型的先天成分主要关系到知识的具体对象之可能性的条件,而不是关系到知识本身的可能性条件,因而它们并不是知识的真正的先天要素;但是,知识究其本质或可能性来说,必然有着它的验前的或先天的(a priori)要素,这种先天的要素就是先验自我关于自我与非我之原初关系的先验设定,经验起源于自我对于非我的直观的综合,知识起源于自我对于经验的概念的综合,因而这一原初性的设定就是知识之为知识的先天的可能性和根据。

具体到历史意识或历史知识,认识的一般的先天条件就是自我被置于“现在”这一位置上观察或陈述为自我所记忆和表象的非我性的“过去”。所以,自我与非我在时间上的先天区分,即现在与过去的时间性区分,是非我被自我表象为历史性的经验和知识的先天条件。费希特指出,历史作为过去性的经验或现象,必须有两个条件:

- “a)过去只有在它在现在被想到时才对我们存在。……一旦你们把一段时间设定为过去,这段时间就已经过去……。
b)然而对于我们必然有一个过去,因为只有在过去的条件下才可能有现在,只有在现在的条件下才可能有一种意识。”^①

这种建立在过去和现在相互区分和互为条件的基础上的历时性意识,是以人关于时间和空间等感性的直观形式为先天性基础的。人们通常认识到感性直观的时间形式对于经验被表象为历史性经验的必要性和重要性,而没有看到空间直观的形式对于历史

^① 参见费希特:《略论知识学的特征》中的“直观是在时间中加以规定的,被直观者是在空间中加以规定的”部分,《费希特著作选集》第二卷,商务印书馆1994年版,第198~199页。

性经验之可能的重要性;其实,现在与过去的时间性区分,以及在这一区分基础上将过去性的事件表象为一定场合下发生的事件,就必然涉及到空间的直观形式,所以,人的感性直观的时间和空间形式就是经验作为历史性经验的先天条件,只不过这类历史性经验更强调它的时间性(如同世界性经验更强调它的空间性)。所谓的历史事件就是那些终究会被历史意识或历史经验定位于“过去”的某个时代或某个地方,并能够传达到“当下”的经验世界之中的事件,这是经验被表象为历史性经验的基本过程;同时,我们还有着先天的概念和思维能力,以及在此基础上对历史事件所构成的序列有着合理性的信念,即历史事件的产生发展和变迁演进所组成的事件序列一定遵循着逻辑上的因果必然性,任何历史事件都是此前的历史事件的必然性的结果,这是历史事件能被思维把握为知识和科学之对象的先天条件。所以,历史的知性思维和知性科学就是在这—先天的合理性信念的基础上回过头去论证历史事件的产生、发展和变迁的诸多实证性的因素和条件。

然而,费希特对历史作为感性经验和知性思维的可能性的知识学探讨并不为后世所熟知,当批判的和分析的历史思维兴起的时候,费希特的这种对历史的经验和知识之可能性的先验学分析也就被悄悄地遗弃了。

在历史的批判或分析哲学出现之前,人们对历史有着一种积极性的综合理解:在启蒙思想那里,历史的普遍性和总体性是建立在统一性(uniformity)的人性概念的基础上,人性或人的本性可以通过经验、感性观察和知性分析的方式加以研究,历史科学在这个意义上从属于人性科学;在先验哲学和思辨哲学那里,历史的总体性和统一性建立在理性和自由等形而上学概念的基础上,历史哲学也就被纳入形而上学的总体规划之中;在浪漫派思想中,历史的总体性和统一性建基于上帝观念之中,历史的特殊性和普遍性,历史作为有机体的性质和在语言上的可传达性或可理解性最终都是由上帝所保证的。

浪漫派的历史哲学是现代历史哲学的第一个批判形式,正是这一哲学,孕育了历史主义的古典形式。在赫德尔、洪堡和兰克等

浪漫派思想家的观念中,历史的每一个体或单位(既指称个体性的历史事件或人物,又指称诸如民族、人民、国家和文明等历史性的有机体)都是独特的,都有着植根于自身的特殊性目的和理念,因而历史不存在思辨的历史哲学所设定的唯一的先验目的,历史的诸特殊性也不能为任何抽象化或思辨性的历史图式所穷尽^①。作为自然性的生命,人类被分为各种不同的文明或种族,每一文明或种族都由它的自然和历史环境所塑造,一种文明或种族一旦形成,就成为人性的一种特殊类型,就具有它自己的永恒特征,并与其他种族或文明区分开来;每一文明或种族都有自己的生活方式、自己的幸福观念和自己的历史发展节奏。从这个意义上说,浪漫派的历史哲学是批判性的,它比较关注历史的特殊性,这与思辨的历史哲学专注于历史的普遍性不同;但是他们并不像后来的批判的历史哲学那样,仅仅停留于历史的特殊性和个体性层次,而是在更高的意义上追寻历史的普遍性。如赫德尔就明确指出:

“历史哲学是……真正的人类史,在它之外一切外部的世界事件都仿佛是一些怪影或骇人听闻的怪现象。在革命、永无休止的创举和难以理解的命运转换之后存留下来的废墟的情景,是非常可怕的。只有一个发展的链条从这些废墟中造成一个整体,诚然,在这个整体里个人的形象在消失,但人类的精神却永远活着,永远前进着。”^②

在浪漫派的历史哲学看来,历史的普遍性或统一性显然是存在的,这一点已经为历史的连续性所证明,然而历史的连续性及其背后的深层统一性是人的理解力无法达到的,也不是任何理论思维所能穷尽的。因为仅仅从分析性的特殊或个体出发,或者像历史的批判哲学所做的那样,仅仅滞留于主观性的特殊经验之中,历史至多只能呈现出分立性的特征,历史的每一个体(个体性的历史

① 参见 F. M. Barnard, ed: *J. G. Herder on Social and Political Culture*, Oxford, Clarendon Press, 1965, pp. 181 - 183.

② 转引自[苏]阿·古留加:《赫尔德》,侯鸿勋译,上海人民出版社1985年版,第64页。

事件或有机性的诸民族、文明或社会)与其他个体之间是无法真正实现相互性的理解、交融和通达的。历史在文明性的或民族性的经验和意识中所呈现的这种分立性特征在批判的历史哲学中具体表现为,认识性的历史主体(人)与本体性的历史客体(事件)之间,主观性的历史经验(关于历史的意识和科学)与客观性的历史实在(真实发生的历史过程)之间有着无法弥合的距离。因此,在浪漫派的历史哲学认为,历史深层的连续性和统一性,或者那种俯瞰全局所呈现的历史的总体性,是人类有限性的理解力所不能达到的,只能归因于上帝,历史的每一有限性的个体都是上帝的无限性的特殊表现方式,都是在上帝的理念和统一性中达到历史性个体之间的连续性和交融性^①,只有这样,人类才可能通过语言实现诸历史的诸个体之间的交流、理解和交往。我们知道,对于浪漫派思想家来说,语言绝不只是人的交往工具,不只是人的社会交往的产物,语言与自然有着同一的起源,这就是上帝的创世和言说,“太初有道,道与上帝同在,道就是上帝”,道(Word)又是名(Name),与上帝的创世活动相联系,承担上帝自我认识的功能。这种起源于《圣经·创世纪》的亚当语言学深深影响着浪漫派对语言之本质和自然之语言性的理解,所以,洪堡(W. Humboldt)说:“语言产生于人类本质的深处,……语言与所有一切相关——既与个人,也与整个世界相关”^②。正是在这种具有自然和神性高度的语言中,历史的每一特殊性的机体(诸如民族、文明和国家)通过自身的民族语言,达到对自身的一贯性的理解和认识,意识到与其他诸特殊性机体之间的区别与联系,意识到历史深植于上帝观念之中的统一性和普遍性。

尽管如此,在浪漫派的历史哲学中,已经开始酝酿某种批判性的历史意识,即它开始否定启蒙理性关于统一性的人性、理性和自由概念,以及否定建立在诸如此类的普遍性概念基础上的总体性的历史观念,因而关注文明、文化和民族精神等历史机体的特殊性,并认为人类在不同的文明和语言经验中有着对世界和人自身的不同理解,

① 参见 G. G. Iggers, ed.: *The German Conception of History*, Hanover, NH, University Press of New England, 1983, pp. 35~44.

② 参见 W. Humboldt: *On Language*, Cambridge University Press, 1988, pp. 21~63.

因而在知识的可能性上拒绝了启蒙理性或思辨理性所提供的普遍历史的世界图式,从这个意义上说,它是批判性的,或者说是批判性或反思性的科学意识;但另一方面,浪漫派的历史哲学还是坚持历史在总体意义上的统一性、连续性与隐秘的目的和意义,只是这种深层的统一性、目的和意义只能为上帝所保证,从这个角度来说,它又关注历史事件的连续性以及在此基础上的历史统一性或普遍性,从这个意义上说,它又是实证性的,或者说是实证性或确定性的神学意识。在浪漫派的历史哲学看来,既然历史所呈现的人类世界是区分为不同生活和不同语言的种族、民族或文明有机体,处于特殊性的历史有机体之中的人无法为历史的连续性、统一性和它的内在意义和价值提供确定性的证明,那么这一证明只能由超验性的上帝给出,所以,历史只有作为上帝心中的理念,在柏拉图主义的神学的或哲学基础上,才能赢得统一性、普遍性与合理性的辩护。

在思辨的历史哲学和批判的历史哲学之间,浪漫派的历史哲学之所以占有一席之地,就在于它一方面拒绝启蒙理性和思辨理性对历史的形而上学的独断论筹划,坚持认为囿于各个语言和文明视野的人在俯视和鸟瞰历史全局,揭示总体历史的目的和意义问题上的认知限度;另一方面拒绝批判的或分析的历史思维对历史在总体上的合理性和意义问题的怀疑主义和虚无态度,坚持历史在普遍性或总体性的高度肯定有着它内在的意义、目的和价值,只是历史的终极意义只有上帝才能窥见。正如雅斯贝尔斯所说:为了理解人性,我们就必须从总体上理解历史,“如果我们放弃历史,那么对历史的每一次超越就都成了幻觉”^①。

第二节 历史的批判哲学:历史 作为经验知识的表象

如果说历史在浪漫派思想家那里仍然是有待综合的积极性概

^① 雅斯贝尔斯:《历史的起源与目标》,魏楚雄、俞新天译,华夏出版社1989年版,第317页。

念,它在历史的意识和知识中呈现出分立性或分析性的特征,历史的普遍性或综合统一性只能有待上帝去完成,那么,在批判或分析哲学那里,历史便是一个有待分析的概念,历史作为经验的可能性或者经验作为历史性的经验的本质规定性,以及历史和经验作为科学和知识的先天条件等问题,都有待进一步批判性的考察。历史的批判哲学所要提供的是对“历史理性的批判”,即提出“一个人文学研究的经验主义基础,……尤其是对人类如何对自身、对社会以及对自身所创造的历史具有认识能力”进行批判性考察^①,探寻历史作为经验和知识之可能性的主观条件。

从历史的批判哲学的一般观点看,所谓历史经验和历史知识的主观性条件就是作为历史的经验或生活世界本身;这种总体性的历史在经验主义的语境中就是人作为认识主体的经验所构成的整体实在,在生命主义的语境中就是有着主观性体验或经验的生活本身。在历史的批判哲学视野中,历史或历史性具有第一位的重要性——如同经验对于经验主义的首要性和生命对于生命主义的首要性一样——其他一切都是有待于历史性地进行分析的概念。例如,狄尔泰就是从历史性出发来分析和批判康德的先验学,他说:

“康德的先验性是死板的,因为这些先决条件(按照我的理解,它们的确制约着我们的意识)乃是活生生的历史过程的组成部分,它们发展着,并有着自身的历史……历史之充满活力的过程甚至还影响着我們进行思想的那些表面上看来是僵硬的死板的条件。”^②

从宽泛的意义上说,批判的历史哲学将历史的经验和知识的主观性条件视为一般的生活、精神或历史本身,这当然没有什么错漏之处;可是问题在于:如何理解总体性的经验、生活或精神概念?

^① 参见 W. Dilthey: *Introduction to the Human Sciences*, Princeton University Press, 1985, p. 165.

^② 转引自 E. P. 里尔曼:《狄尔泰》,中国社会科学出版社 1989 年版,第 241~242 页。

这类概念可以被把握为什么样的哲学范畴？经验、生命或精神作为整体性的历史，如果仅仅被当作直接性的、缺乏任何先验中介的历史主义或经验主义范畴，那么，历史就失去了它作为知识的普遍性和客观性等特征，因为知识之为知识，对于它自身的领域来说必然是普遍性和客观性的，然而诸如直观、语言、概念和思维等主观性机能——作为历史被表象为经验和知识的先天的可能性——在历史主义的语境中被稀释为经验性的或偶然性的历史范畴，失去了它们自身的普遍性，因而也就不能保证知识的普遍性和客观性的品格。其实，历史主义在分析诸如生活、经验和精神等所谓世界性或整体性概念时，往往将有待分析的历史性本身当作分析其他概念和问题的前提了，诸如历史性本身是何以可能的，或者说人为何有着历史性的经验和意识表象，等等，这些问题在历史主义语境之中是无法澄清的。

不仅如此，当这种历史主义受到诸如经验主义、生命主义或主观主义的纠缠时，问题便暴露得更为明显了。虽然布拉德雷、狄尔泰、柏格森和齐美尔等人谈到生活、精神和历史的整体性，也谈到直观、概念、判断、语言和思维对于将历史或生命世界把握为经验和知识对象的必要性，甚至谈论到历史经验或历史知识的先天要素，但是他们往往又把此类先天要素进一步还原为生活世界或历史世界中的后天要素，而对整体性的世界本身的理解又是经验主义的或生命主义的。这一点在布拉德雷对绝对概念的经验性理解中表现得尤为凸出。他指出：

“绝对是唯一的系统，它的内容无非就是知觉经验。因此绝对将是一个唯一的、无所不包的经验和和谐地包括着每一部分的多样性。它不能比现象少，因此任何一类的感情和思想都不能落在它的范围之外。”^①

① 布拉德雷：《现象与实在》，转引自洪谦主编：《西方现代资产阶级哲学论著选辑》，商务印书馆1964年版，第104～105页。

所以,当历史的批判或分析哲学将知识和科学的普遍性和客观可能性的诸主观性条件(诸如感性直观、语言和概念思维等人的主观机能)的先验性或先验的普遍性从经验主义或生命主义的语境中剔除出去的时候,历史作为经验和知识之可能性的先天基础也就瓦解了,因为在经验主义或历史主义的生命或精神世界中,人的主观性的能力或机能都是经验性的和历史性的,都丧失了先验的普遍性和必然性,成为偶然性的范畴,因而也就不能保证由人的主观性机能所表象的经验和知识的普遍必然性了,历史也就失去了被把握感性对象(经验)和思维对象(知识)的客观可能性。所以,历史的批判哲学必然会陷入历史在知识学或认识论上的休谟困境。

我们知道,休谟明确否定因果性所具有的先天的必然性,认为它的发现“不是凭借于理性,乃是凭借于经验”。如此一来,休谟便将知识之可能性的基础(如休谟的因果概念)界定为经验范畴,同时经验又是没有任何普遍规定性的消极概念(以区别于康德的和黑格尔的经验概念),它仅仅是感知和印象,因而普遍性的思维、经验的可思维性及其表象为知识的可能性在这种经验概念中消逝瓦解了。面对这一困境,休谟开始放弃知识和真理性对于人生的意义,开始将知识问题留下的空场遗留给习惯。他说:

“习惯是人生的伟大指南。只有这条原则可以使我们的经验有益于我们,并且使我们期待将来有类似过去的一连串事情发生。”^①

可是问题在于,当休谟将因果联系的恒常性诉诸习惯或惯性(Custom or Habit)时,习惯王国恰恰是由有着不可消解的歧异性的意见所主导的,意见之间的纷争和矛盾所组成的冲突性的习惯王国非但不能为因果性或必然性奠定恒常性关联的基础,而且很可能会导致脆弱性的恒常关联的瓦解。所以,休谟

^① 参见休谟:《人类理解研究》,关文运译,商务印书馆1981年版,第43页。

的经验主义信条对知识的必然性和普遍性问题不可能有合理性的解答^①。

当历史的批判或分析哲学将历史作为经验和知识之可能性的先天条件把握为历史主义和经验主义的范畴时，休谟主义所导致的知识学难题就必然像挥之不去的幽灵一样困扰着它们，这种类型的历史哲学最终必然导致历史知识的相对主义和怀疑主义。其实，诸如经验性、历史性和实证性等观念一旦成为绝对性的独断信条，必然会导致知识或认识上的休谟困境，因为休谟主义从根本上动摇了知识的可能性及其普遍特征。所以，在批判的或分析的历史哲学中，历史知识的客观性也开始趋于瓦解，历史在感性层面便沦为消极性的经验意识，在思维层面也就沦为修辞性的语言技艺^②，丧失了作为一门知识或科学的可能性。

历史的批判哲学要在积极或肯定的意义上论证历史知识的可能性，就必须恢复经验、生命或精神概念中被剔除出去的先验要素，以便揭示这类概念中的“本质性结构”，通过这类结构，历史作为经验和知识的表象得以可能^③，或者必须对经验概念有更为积极的理解：即必须把经验揭示为有着诸如直观、语言、概念和思维等普遍性中介（这类中介的普遍性是不能为历史主义和经验主义所消解的）所组成的总体性概念，能够在对自身的占有和生成中形成它的否定性环节，并在扬弃诸环节或中介的基础上形成感性、意

① 有意思的是，休谟在将经验界定为消极的感知和印象之流时，他可能还没有注意到经验的时间性，然而正是这种时间性，以及在这种时间性基础上形成的现在与过去之间的先天区分——这是经验被表象为历史性经验的先天条件——是无法为休谟式的经验概念所消解的，所以，时间性对于经验之为历史性的经验来说是普遍的或必然的，是对经验自身作直观的或先验分析的逻辑起点。

② 历史学是一门科学还是一门艺术，它在本质上是知识性的还是文学性的，这一争论由来已久：实证的历史哲学坚持历史“是一门不折不扣的科学”（J. B. Bury），批判的历史哲学却明确指出历史学“不是一门科学，而是一门艺术”（B. Russel）。当批判的历史哲学对历史作为一门科学的信念产生怀疑时，已经表明这一哲学对历史知识的可能性基础进行的批判性探寻是不如人意的。——参见 B. Russel: *Freedom Versus Organization*, New York, 1934, p. 4.

③ 参见 E. Husserl: *The Crisis of the European Sciences*, Evanston, Northwestern University Press, 1970, pp. 369 - 378.

识、知性和理性等意识形态,惟有如此,经验内在的思维属性和作为知识的潜在可能性才真正被确立起来。然而这样的经验概念不再是休谟式的消极概念,也不是柏格森式的生命主义概念,也不是狄尔泰式的历史主义概念,而是黑格尔意义上的现象学概念^①。在批判的历史哲学中,我们不难发现对经验的这种积极性的理解:例如,在奥克肖特的思想中,经验概念不再仅仅被理解为体验性和消极性的生命范畴,而是被理解为具体的总体,经验不只是单纯的感觉或印象,它本身就是语言、思想和精神^②。齐美尔在他的后期思想中也表达了同样的看法,生命或者生活是一个世界性的概念,知识以及所有历史科学的形式都是“生活的形式”,是生活在不同层面的自我表达,生活世界是事实和知识的先验基础,是所有生命的本质^③。但是,他们在将语言、思维和精神纳入经验、生活或历史的总体性的范畴时,并没有对诸如此类的范畴做进一步的先验学或现象学分析,以便揭示经验概念中的先验要素或精神概念中的诸多否定性环节,从而使得人的意识对经验和历史的感性、语言或思维表象成为可能。

所以,仅仅在一般的意义上将经验、生命和历史作为整体性概念,对于探寻历史意识和历史知识的批判性基础还是不够的,因为它无法有效回答如下问题:为什么人对他的经验世界必然有着历史性的表象?将一般经验表象为历史性的经验有着什么样的先天根据?为什么人必然会对他所经验或记忆的历史事件有着因果合理性的信念?等等,要有效回应这些问题,就必须恢复对人的经验和知识的先验分析。其实,历史的批判或分析哲学已经注意到了历史经验的先天条件,即时间性,以及在时间性基础上形成的过去与现在的先验区分和定位。但是它们往往将这一时间性的区分和

① 参见黑格尔:《精神现象学》的“序言:论科学知识”,贺麟、王玖兴译,商务印书馆1981年版;海德格尔:“黑格尔的经验概念”,《林中路》,孙周兴译,上海译文出版社2004年版。

② 参见奥克肖特:《经验和它的模式》(剑桥,1933年),转引自柯林伍德:《历史的观念》,何兆武、张文杰译,商务印书馆1997年版,第220~230页。

③ 参见 G. Simmel: *On individuality and Social Forms*, Chicago University Press, 1971, pp. 386 - 387.

定位还原为体验性或绵延性(*durée*)概念,在这种绵延性的时间和体验之流中,对感性和经验的任何一种先验分析都会瓦解消蚀。因而历史经验也就蜕变为休谟式的纯粹印象,任何普遍性的或先验性的要素在这条印象的河流中来说都被离析为偶然的、流变的残片,因而也就无法有效地展开对经验作为历史性经验的可能性条件的任何先验分析。同时,这种类型的历史哲学也的确看到了知识结构中的先天要素,但这类先验要素当面临知识的经验和历史性起源时,也就溶解在历史的经验之流中了。例如,在李凯尔特看来,知识和科学的确只能通过先验范畴来处理经验世界,然而这些先验的概念或范畴也是来自于经验世界,因而科学所能做的只是选择性的将语言世界中的若干经验概念上升到先验范畴的高度,以确立科学的规范性基础,但是从知识和科学的先验范畴的可选择性来看,科学与生活世界的联系却是经验性的和历史性的^①。因而一切知识,包括它的先验部分,都具有“价值相关性”,在本质上都是历史性的知识。

虽然正如李凯尔特所揭示的那样,一切知识究其内容和来源来说都是经验的或历史的,但是,如同康德在《纯粹理性批判》的开篇所说的那样,这并不是意味着一切知识都由经验或历史所发生^②。知识的经验性或历史性的起源和特征并不否定知识之为知识的先天本质,因为我们无法否认历史性经验的先天性的时间基础,也无法否认人的直观、语言、概念和思维等主观性机能对于知识的先天的普遍性;先天的时间和空间直观形式与语言和概念等先天的思维能力是经验和知识的普遍性的先验要素,康德的这一知识学的批判性结论也适用于历史性的经验和知识。

① 参见 H. Rickert: *The Limits of Concept Formation in Nature Sciences*, Cambridge University Press, 1986, pp. 45 - 47.

② 在这里,我们可以参照康德在《纯粹理性批判》开篇中的一段话,他说:“吾人一切之知识虽自经验始,但并不因之即以为一切知识皆自经验发生。”——参见康德:《纯粹理性批判》,蓝公武译,商务印书馆 1960 年版,第 29 页。

第三节 历史的分析哲学或批判 哲学的实质与问题

历史的批判或分析哲学旨在探寻于历史作为经验和知识的可能性的先天条件。但是,当这种类型的历史哲学在感性或体验层面将一切还原为经验性的、历史性的或生命性(如布拉德雷、狄尔泰和柏格森等人)的范畴时,历史作为经验和知识的可能性和必然性的先天条件或基础也就彻底消解了,历史经验便陷入了休谟式的印象和知觉之流,这种经验对任何概念性的或观念性的知识理解都是外在性的和偶然性的,历史知识或历史科学也就不再有任何可能了;当这种批判哲学试图通过将诸如生命、经验和精神概念把握为整体性概念,来挽救历史作为知识的可能性问题时,已经将直观、语言、概念和思维等主观性的机能偷运进来了,已经无意识地将诸如此类的主观性机能设定为历史经验和历史知识的先天条件了,但是,它仍然以经验主义或历史主义的态度来看待此类主观性的先天机能,因而也就无法从根本上回答它所提出的历史作为经验和知识之表象的可能性这一问题了。

历史的批判哲学或分析哲学在知识的先验性和历史性、普遍性和特殊性之间的矛盾性和含混态度在克罗齐的知识学和历史哲学中表现得尤为明显。例如,当克罗齐谈到知识的特殊性和普遍性问题时,他说:知识作为概念或判断的组合,它的任何一个概念作为判断的谓语,是普遍的或规范的,作为判断的主语,又是个别的或描述的,一切概念、判断和知识都是个别和普遍的综合、描述与规范的统一^①,借此,他对文德尔班和李凯尔特等人按照诸如普遍性和特殊性、规范性(Nomethetisch)和描述性(Idiographisch)等

① 参见克罗齐:《历史的理论和实际》的“对普遍史的批判”部分,傅任敢译,商务印书馆1986年版,第42~48页。

尺度或标准来区分自然知识和历史知识的作法^①做了进一步的批判,认为任何知识从不同的角度看,既可以是普遍性或规范性的,又可以是特殊性的或描述性的,因此,规范性和描述性不能作为特征性尺度,用以区分自然知识和历史文化知识。但是,克罗齐最终还是牺牲了知识的规范性和它的普遍性的先验要素,以特殊性和历史性来牺牲关于知识之可能性的先验分析。例如,他在谈到哲学与历史学的关系时,其实就是用历史学稀释哲学。他指出:历史学作为思维,是以历史判断的谓语的形式呈现在知识之中的,因而具有概念和思维的先验性和普遍特征,在这个意义上,历史学从属于哲学;而哲学是对知识判断的诸谓语作为概念的意义进行探讨和澄清,但就其经验和语言的来源来说,所有概念是历史的,在这个意义上,哲学从属于历史学。所以,当克罗齐说历史是“关于永恒的现在的知识”时,已经明确了知识的一切概念和范畴的历史来源,当他说哲学是“关于永恒的现在的思想”^②时,哲学已经沦为历史学知识的沉思性的表达了。

同时,历史的批判哲学由于封闭于个体性的和主观性的经验世界,因而与共时性的或历时性的他者的经验世界之间便出现了不可弥合的裂隙与鸿沟,即使这种哲学一再乞灵于经验、生命和精神的整体性,但这种整体性已经为个体主义、相对主义和主观主义分割凌迟为碎片化的主观经验了,根本无法在主观性的个体经验中黏合为一个有机性的整体,即使那些诸如人际间性或代际间性等折衷性的概念或范畴也无法有效弥合历史的主体与客体、意识与存在、自我与他者之间的裂隙与鸿沟,因而建立在个体性和主观性的经验世界基础上的历史认识,它的客观性和真理性也就无法保证了,怀疑主义和不可知论再一次叩响了这种批判的或分析的历史哲学的门扉。如文德尔班就曾承认:

① 新康德主义的代表人物文德尔班和李凯尔特就是从普遍性和特殊性、规范性和描述性的角度出发对自然科学和文化科学做了原则性的区分。——参见柯林伍德:《历史的观念》,何兆武、张文杰译,商务印书馆1997年版,第238~244页。

② 克罗齐:《历史的理论和实际》的“对普遍史的批判”部分,傅任敢译,商务印书馆1986年版,第43页。

“对于我们来说，在一切历史上的和个别的经验事项中永远留下一个不可理解的剩余物——一个不可言传的、无法界说的东西。所以，个性的最后的、最内在的本质是不能用一般的范畴来分析的，而这个不可把握的东西在我们的意识面前就表现为一种感情，觉得我们的本质，个人的自由是没有原因的。”^①

在历史认识问题上，历史批判的哲学之所以走向了不可知论和怀疑主义，乃是因为这种哲学始终囿于它的主观主义、个体主义和历史主义的经验视界，无法对历史作为经验和知识展开任何有着实质意义的先验学或现象学分析。所以，历史经验和知识的可能性问题在历史的批判哲学或分析哲学那里并没有得到根本的澄清，反而不可避免地受到诸如相对主义和主观主义等休谟式疑难的困扰，以致引发了对历史作为一门科学的可能性的怀疑和质疑。当历史作为知识和科学的对象的可能性遭到批判的历史哲学的根本怀疑时，当这种历史哲学陷入个体性和经验性的相对主义、主观主义和历史主义而不能自拔时，已经表明了这种哲学在探寻和反思历史之经验和知识的可能性问题上已经失败了，已经不能完成它们所提出的为历史性的经验和科学奠定批判性的基础这一超出自己能力的任务和目标了。

从这个意义上说，费希特知识学开创的关于历史性的经验和知识之可能性的先验分析仍然是批判的历史哲学无法回避的，也是它们无法超越的议题。

首先，对于历史经验之时间性条件的分析只能是先验学的，而不是经验论的。时间性和空间性，以及在此直观基础上形成的对过去和现在的先天区分和定位，是任何经验被表象为历史性经验的先验基础；也正是在这一先验的感性的时间和空间直观基础上，人才能借助于人的诸如语言、概念和思维等等主观性的知性机能，

^① 文德尔班：“自然与历史科学”，转引自洪谦主编：《西方现代资产阶级哲学论著选辑》，商务印书馆1964年版，第66页。

将历史性的经验进一步表象为历史性的知识和科学。

其次，历史知识的先天条件就是人的先验的概念或思维能力。由于知识和科学的一切概念和范畴都是历史性的，因而对历史作为知识的可能性的先验分析因而不能仅停留在具体的概念层次，必须上升到知识的概念本性，上升到概念之为概念的先验根据，概念的这种根据或本质，或者人的先天的概念或思维能力，就是康德-费希特知识学中的“先验统觉的统一性”或“先验自我”。

先验自我，作为经验的直观基础和知识的概念本性，既是概念之为概念的先天根据，又是直观、感性和经验的先天根据，它在感性层面被限制为时间性和空间性的直观形式，在知性层面被限定为从经验和语言中抽象出概念或范畴的统觉或能力，在理性层面被把握纯粹的自我直观（如谢林的先验学）或自我的纯粹思维（如黑格尔的思辨学），从这个意义上说，这种先验性的自我，在本质上是超越诸如感性和知性等限定性或有限性的形式，它是它自身的绝对的真理性和本质，所以，先验自我对于经验、历史和知识来说，是超越性的或普遍性的，是主观性的经验、意识和认识等表象的先验性的内在基础，因而也是历史性的经验、意识和认识的先验基础。

这样，关于历史作为经验和知识表象的批判学便达到了康德-费希特意义上的知识学高度，即对历史作为经验和知识的分析学批判最终要上升到对它的先验学批判，要上升这一批判的理论终点，即作为经验、意识和知识表象之可能性的先天根据，即先验的本体性的自我。从这个意义上说，批判的或分析的历史哲学所要完成的任务就是在历史领域重演康德在自然领域探索经验和知识之可能性的批判历程，只是这种历史哲学始终囿于历史主义和经验主义的视域，自绝于对经验和知识的先验学分析，致使它对历史作为经验和知识之表象的先天条件的分析根本无法达到康德和费希特的知识学高度。对历史的批判哲学所提出的问题，先验学分析可能给出的批判性解答就是：历史作为现象，作为经验和知识的表象，必须有它的先验基础，这一基础在感性层面就是先天的时间（空间）直观形式，以及在此基础上形成的关于过去和现在的先验

区分和定位,在思维层面就是先天的语言和概念能力,以及构成这种概念能力的先验思维,这两种形式或能力统摄于康德-费希特意义的先验自我。从这个意义上说,历史的批判哲学其实就是关于历史作为经验和知识之表象的可能性在感性或知性层面的理论性反思,它对历史的批判性理解从属于对经验和知识的批判性理解。所以,历史的批判哲学是在认识论或知识学的意义上对历史(作为经验和知识)现象的分析性探讨,至于历史作为本体,作为人的创造性活动的产物和表现,对于这种历史哲学来说永远是消极性的自在之物,永远是脱离现在经验的僵死的过去,因为建立在批判哲学基础上的历史经验所表象的过去只能是再现于现在或当下的证据中的活的过去,所谓的历史知识就是对再现于现在或当下的过去意识进行感性、语言和思维等经验和知识表象,就是驻留于现在的过去经验在语言和概念的层面的思维重演^①,所以,对于批判性的或分析性的历史哲学来说,一切真正的历史都是当代史^②。

从这个意义上说,批判的历史哲学在反思历史作为经验和科学的表象及其可能性问题的时候,已经在感性或知性的意义上探寻历史作为经验和知识的先天可能性,为历史作为实证性或解释性的科学奠定认识论或知识学的先验基础。那种试图否定或拒绝历史的先验要素的思想必然取消历史在经验和知识上的可能性,必然会陷入对历史学作为一门科学的信念的怀疑或质疑之中,走向对历史认识或历史知识的怀疑主义和不可知论。所以,从积极性的角度看,批判的历史哲学在先天性的层面揭示历史作为经验和知识现象的本质和根据的时候,同时也为历史作为科学和知识的客观性奠定了先验的主观基础,从而使得人们关于历史的意识或认识达到知识或科学的高度成为可能。至于历史在自在自为意义上的存在和生成,以及这种存在和生成意义上的自在自为的历史是否具有理论上的必然性(如历史的合规律性问题)和实践上的

① 参见柯林伍德:《历史的观念》的“作为过去经验之重演的历史学”部分,何兆武、张文杰译,商务印书馆1997年版,第388~414页。

② 参见克罗齐:《历史的理论和实际》的“历史与编年史”部分,傅任敢译,商务印书馆1986年版,第1~15页。

合理性(如历史的合目的性问题),等等,这些问题都不是这种批判的或分析的历史哲学所能解决的,建立在这种历史哲学基础上的历史学至多只能揭示历史的连续性以及在连续性基础上呈现出来的演进特征,不可能从历史的实证过程中引出任何形而上学的观点或论断,也不能就历史的形而上学是否可能的问题给出任何肯定性或否定性的有效解答。

第三章

现代历史哲学的二律背反和马克思历史科学的解答

从康德批判哲学的视野来看,现代历史哲学的批判传统和思辨传统其实是围绕以下两个基本问题展开的:一是历史作为经验和科学如何可能的问题;二是历史作为形而上学是否可能的问题。历史的批判哲学主要是针对第一个问题,试图给出批判性的解答,对于第二个问题基本持怀疑主义或不可知论的态度;历史的思辨哲学主要是针对第二个问题,试图给出思辨性的揭示,然而针对这一问题往往会陷入独断主义的虚妄与幻象。在历史理性批判的视野看来,历史的批判哲学所着力解决的第一个问题,是在感性和知性层面探索历史作为(主观性的)现象的可能性及其根据问题;历史的思辨哲学所着力解答的第二个问题,是在理性层面探索历史作为(自在性的)总体能否具有自身的理念或理想的问题。

第一节 批判的历史哲学与思辨的历史哲学之间的二律背反

对现代历史哲学的两大传统进行理论性的考察之后,我们不难看出这样的结论,即历史的批判哲学和思辨哲学在某种程度上是在历史领域重演康德哲学对经验、科学和形而上学的批判历程:

历史的批判哲学或分析哲学所能抵达的思想终点是先验自我,即在先验自我及其诸主观性的直观和概念能力中,对历史作为理论性的对象,作为经验和知识的现象予以感性和知性的探讨;历史的思辨哲学或形而上学所依据的思想起点是先验自由,即在先验自由及其创造性机能中,历史作为实践性的对象,作为自在自为的生成史,在概念或理念的层面予以理性的探讨。历史的批判哲学所要解决的是历史作为现象,人们如何形成关于历史的经验和知识问题;历史的思辨哲学所要探寻的是历史作为总体,人们能否揭示出历史总体的目的和意义问题。

(一) 历史的批判哲学所关注的问题。历史的批判思维所要解决的是历史作为现象,以及人们关于历史现象的经验和知识是如何可能的问题。这一思维将历史作为感性和知性对象,围绕历史作为历史性的经验、意识和知识问题进行批判性的探讨,但是历史在这一层次会遭遇类似于康德在先验分析论中出现的难题,即现象与本体的分裂和消极性的自在之物问题。在历史的批判意识看来,人们只是在感性和知性领域探讨历史现象,探讨历史作为感性和知性表象,即历史经验和历史知识如何可能的问题。历史作为普遍性的总体,或作为已经发生的事件序列,即作为自在自为的生成意义上的历史,对于批判的历史哲学来说,只是消极性的自在之物问题,是涉及人关于历史的意识和认识的界限问题。正如贝克尔所说:

“实际上,客观的过去已经一去不复返了;而历史领域是一个捉摸不定的领域,它只是形象地被再创造,再现于我们的头脑中。”^①

关于历史经验或历史意识中的自在之物问题,即自在生成意义上的历史问题,这一消极性的限界问题,在古典历史主义如浪漫

^① 贝克尔:“什么是历史事实?”,转引自《现代西方历史哲学译文集》,张文杰等编译,上海译文出版社1984年版,第233页。

派的历史哲学那里表现为,历史的连续性以及在连续性基础上的统一性和普遍性,不能为特殊性和个别性的历史有机体所把握,只能委身于超验性的上帝或神性观念,鸟瞰或俯视世界的上帝为历史在自在自为意义上的连续性、统一性和普遍性负责;在现代历史主义即分析的或批判的历史哲学中表现为,历史只能作为主观性的或为我性的现象为人的诸主观性机能(即先验的直观、概念和语言思维能力)所把握,而作为自在自为的存在和生成的历史只是一个消极性的或僵死性的自在之物概念。

所以,在历史意识的感性和知性层面,古典的和现代的历史主义所遭遇的疑难是,在历史有机体的特殊性或个体性与历史本身的连续性、普遍性和统一性之间,在为我性或主观性的历史现象和自在性或客观性的历史实在之间,或者说在历史的主体与客体、意识与存在之间,存在着不可调和或不可化解的分裂、对立与鸿沟。面对这一问题,历史哲学的批判传统或者走向独断的信仰主义,在历史的普遍性问题和自在性的历史问题上乞灵于柏拉图主义的上帝或理念,如赫德尔在谈到历史的真理性时就明确写道:人类历史“是一场永不止歇的多幕剧,上帝的伟大贯穿在所有世纪、所有国家和所有时代”,“它是一个有着数千种形态的神话,充满了伟大的意义”^①;或者走向独断的怀疑主义,历史的连续性至多只是现在或当下的持存性的另一种表现,跃出了现在或当下的主观性视野,历史的连续性、普遍性和生成特征都无法保证,当克罗齐说历史是“关于永恒的现在的知识”的时候,就已经将历史的连续性奠定在现在的持存性基础上了,至于自在历史的连续性问题,克罗齐的批判哲学是无解的,因而也就被当作没有意义和现实性的问题给抛弃了。

批判的历史哲学所遭遇的诸如此类的问题表明,如果仅仅从感性和知性层面探讨历史现象的主观性根基,仅仅在主观性的基础上探索历史知识的消极可能性,对于历史科学的反思和建构是

^① 参见 F. M. Barnard, ed: *J. G. Herder on Social and Political Culture*, Oxford, Clarendon Press, 1965, pp. 218 - 219.

远远不够的,因为若仅限于此,人的历史意识必然会陷入自在历史与为我历史(即历史作为本体和现象)、历史的主观性与客观性、特殊性或和普遍性之间的二律背反。

(二) 历史的思辨哲学所关注的问题。历史的思辨哲学所要探寻的是历史作为自在的总体,以及这种总体性的历史是否蕴含着隐秘的或内在的意义、价值和目的等形而上学问题。历史的思辨传统在本质上是将历史作为理性所处理的问题,即作为形而上学问题进行探讨的,然而历史在这一层次会遭遇类似于康德在先验辩证论中出现的问题,即对历史的合目的性表象是否具有真理性,或者仅仅是形而上学的辩证幻象?在历史的思辨意识中,诸如此类的问题并没有获得批判性的解答,这一意识只是习惯性地将历史作为总体性或普遍性的范畴,先验地设定于某种哲学的或神学的理念或理性概念之中,以此来进行历史的目的论的或神正论的形而上学谋划。这种类型的历史哲学旨在“通过由人的自由意识为世界设立和构建道德史的理想”,惟有如此,“世界本身的存在才找到理由和‘最终目标’”^①;因而这一超验的理念便成了历史的内在目的和理想,历史也进一步被表象为这一理念在人类世界中的展现和演绎的历史,历史的命运与必然性由这一理念所支配或配置。不论是康德的理念性或合目的性的自然史^②,还是黑格尔的展现“理性的狡计”的世界精神史^③,都是在先验设定的理性概念或理念中演绎历史。所以,历史在思辨哲学或形而上学那里,首先不是作为人类史而是作为理念史而获得它的总体性和普遍特征的。如黑格尔说道:

① Yirmiah Yovel: *Kant and the Philosophy of History*, Princeton University Press, 1980, pp. 11~12.

② 康德在他的历史哲学中指出:人类历史是“一部服从某种确定性的自然计划的历史”,历史只有作为严格意义的自然史(作为主体的人因此也就成了自然的一个物种),才能在自然的意义上呈现出合目的性特征,这一点一直是康德为后人所诟病的地方。——参见康德:《历史理性批判文集》,何兆武译,商务印书馆 1997 年版,第 2 页。

③ 在黑格尔的历史哲学中,历史的筹划就是理念的筹划,历史的辩证法就是理念在自我显现的过程中展开为诸概念之必然阶段的历史,用黑格尔自己的话来说,“世界历史只不过是‘自由概念’的发展”。——黑格尔:《历史哲学》,王造时译,商务印书馆 1963 年版,第 505 页。

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

然而,当思辨哲学为历史设定形而上学的目的和理想,或者将历史转译为形而上学的理念史时,却无法与实际存在和生成的经验史发生实质性的关联和沟通,这便构成了历史的思辨哲学的形而上学困境。因为形而上学的理念史必须在人类的经验史中并且通过经验史,来确证自身作为人类史的价值、意义和内在目的的真理性,用以支配人类史的命运和必然性,但是由于思辨历史学将人降格为理念史实现和证明自身的纯粹契机或消极性的环节,因而在理念史和经验史之间缺乏任何可以相互过渡、相互联系的中介或桥梁,致使任何真实的经验史都会溢出这类形而上学所展示的理念史,这反而映衬出思辨哲学对历史的普遍性筹划恰恰是特殊性的,是特殊性的历史世界在一定时代的思想 and 观念中的形而上学表达,此外,这种从形而上学原则出发演绎出来的思辨的理念史已经不再是任何一种真实性的历史了。

理念演绎的思辨史,始终处于真实的世界和历史的彼岸,在本质上是一种非历史性的超验原则,因而人类史和世界史也就异化为背离理念和向理念复归的精神史,但是这一精神史对于真实的历史来说始终是外在的和偶然的,在这一理念基础上所演绎的历史时间进程根本无法获得经验史的证明,也无法获得它的证伪;同时,人们从实证的经验史出发,不可能引伸出任何关于历史之意义或目的的超验理念,也不可能引申出任何关于历史的神正论或目的论的理性判断。这样,历史的思辨哲学或形而上学便陷入了历史性与非历史性之间、普遍性(人类意义的普遍历史)与特殊性(将特殊历史盗用为普遍历史)之间、形而上学所演绎的历史的合目的性和知性科学所揭示的历史的无目的性之间的二律背反。

^① 黑格尔:《法哲学原理》,范扬、张企泰译,商务印书馆 1982 年版,第 352 页。

其实,不论是思辨的历史哲学或形而上学,还是批判的历史哲学或分析哲学,它们所遭遇的诸如此类的二律背反并没有超越古典时期人们对历史的背反性的理解:历史哲学的思辨传统主要集中于探讨历史合目的性的形而上学问题,这是奥古斯丁的历史神学传统以理性思辨的形式在今天的承袭;历史哲学的批判传统主要集中于探讨历史作为经验或知识的可能性问题,这是希罗多德和修希底德所开创的古典史学传统以知性反思的形式在今天的延续。用维柯的话来说,前者在哲学上对历史的理想性孜孜以求,然而它所呈现的理想往往缺乏历史的确定性和真理性基础,后者在语文学上对历史的确定性锱铢必较,但是对历史知识的理解却达不到普遍的真理性高度。历史的思辨哲学和批判哲学表现出来的此类症候毋宁说是现代性思想在历史问题上表现出来的精神分裂:一方面,历史的批判哲学将目光紧紧锁定在历史和历史性上,企图将一切神学的或哲学的普遍品格或永恒元素溶解在历史的熔炉里,经验的或实证的意识所再现的历史与任何理论性的或实践性的理念毫无关系,从历史本身出发,至多只能保证它的连续性和在连续性基础上的演进特征(历史的这种连续演进的特征并不能引申出任何具有真实性的或实质性的目的、意义和价值),历史的这种在延续性基础上的演进特征就是关于历史的“最后的信仰”(艾克哈特语);另一方面,历史的思辨哲学始终为历史的意义和目的问题所萦绕,几乎竭尽一切形而上学的资源或力量来确证历史的合目的性和神正论信仰,但与经验或实证意义上的人类史或世界史却是永远无涉的,历史的任何形而上学筹划都有蜕变为非历史的牺牲品的危险。从这个意义上说,现代思想所再现的历史经验或历史意识仍然深陷 *Geschichte* 和 *Historie*、柏拉图和塔西佗、哲学与历史之间的分裂和对立之中:批判的历史哲学所呈现的历史进程对于哲学理念来说是盲目的,思辨的历史哲学所呈现的历史时间在真实历史之中是无根的。以致卡尔·洛维特说道:

“世界仍然是亚拉里克时代的那个世界,只不过我们的征

服和破坏——还有重建——的手段要完善多了。”^①

第二节 现代历史哲学的康德式 问题与目的论综合

通过对现代哲学在历史的知识学或形而上学问题上的批判历程的检视,我们不难发现,现代历史哲学的思辨传统和批判传统的理论遭遇与康德哲学在自然界或现象界领域的理论遭遇非常相似。为了进一步分析现代历史哲学的思想谱系与康德的批判体系之间的问题关联,我们首先还是勾勒一下康德哲学的批判体系。

从康德的整个哲学体系来看,现象界与本体界的二元分立和自然与自由的二律背反始终是统贯康德哲学的基本问题。现象界和本体界之间的二元分立在康德体系中进一步表现为自在之物和自在之我之间的分立:自在之我在它先天具有的直观形式和概念能力中将自在之物的原始所予表象为经验和知识,自在之我作为为我性的存在,是内在性(Immanenz)的先验(Transzendental)范畴;自在之物在感性层面呈现为经验的原始所予,在知性层面呈现为现象的消极性的基底,在理性层面呈现为理论性的超验客体或实践性的理性概念,作为自在性的存在,自在之物是超越性(Transzendenz)的或超验(Transzendent)范畴。感性、知性和理性,作为精神的主观性的机能,它们的用途是不同的,感性和知性只有经验性的用途,即只能运用于现象界,对现象界的超感性基底即自在之物却没有任何规定性;理性的用途却是超验性的,它所面临的对象是现象界作为无条件的总体或作为现象界之基底的超验客体,因而对超验客体有着消极性或积极性的运用。具体说来,理性的理论运用只能是内在性的,当它跃出经验界限有着超验性的

^① 卡尔·洛维特:《世界历史与救赎历史》,李秋零、田薇译,北京:三联书店 2002 年版,第 229 页。

运用的时候,就必然会产生超验的辩证幻象,因为理性只能凭借以感性经验为基础的知性概念,才能形成它的理论运用,当有着超验性的运用的时候,根本不能获得关于超验对象的任何知识^①,只能导致虚假性的超验幻象;理性的实践运用却是超越性的,即实践理性将它的超验对象即本体把握为实践性的理性概念或理念,并且在它的实践运用中展现为道德学的根据(自由)和条件(灵魂和上帝),但是当它跃出本体界而在现象界有着内在的运用时,必然产生实践理性的二律背反(即德性与幸福在现象界的二律背反),等等。

在康德的批判学体系中,判断力批判所需完成的理论使命,就是通过合目的性来弥合或沟通知性与理性、理论与实践、现象与本体和自然与自由之间的沟壑。知性所呈现的理论性的自然界或现象界,始终只有与自由无涉的必然性;理性所给出的实践性的本体界,自由作为意志和道德实践的根据始终与自然无涉。为了弥合作为现象的自然和作为本体的自由之间的裂隙,康德的目的论出现了。在康德看来,知性为自然立法,理性为自由立法,前者是理论性的,后者是实践性的,而判断力就是沟通知性与理性、理论与实践的关系,这在主观性层面表现为艺术和鉴赏判断的合目的性问题,在客观层面表现为自然(以及在自然观照下的历史)的合目的性问题。通过判断力,在知性和理性之间实现自然到自由的沟通与过渡因此成为可能,作为现象的自然概念(还有从属于自然的历史概念)便在更高的程度上被把握为自由概念,因而呈现出依据

① 在知识问题上,康德和黑格尔的立场是不同的。对于康德来说,知识之为知识,就在于它是综合的,纯粹分析性的命题至多只是逻辑或同语反复的修辞,并不增加任何知识,所以,任何知识都有着经验性的内容,只是在先天综合判断之下呈现出逻辑意义上的必然性和普遍特征;对于黑格尔来说,知识的真正本质就是它的概念性,就是概念在思维中的展开,因而纯粹概念的思辨演绎便构成了知识的逻辑学的或本体论的基础,这种意义上的知识是绝对知识,其他为经验或直观所限定的知识只是相对的不完全的知识。所以,在黑格尔看来,康德所谓的知识只是相对的或不完全的知识,这种知识并没有澄清知识之为知识的逻辑学本质,然而在康德看来,黑格尔所谓的知识的概念本质,或者说绝对知识,在本质上只不过是分析性的逻辑或形而上学修辞,因而在黑格尔那里具有本体论和真理性地位的思辨的逻辑学,在康德那里只不过是纯粹知性概念的理性演绎,没有任何实质性的知识内容。

理性判断力的合目的性;但是,这种判断力是反思性的,而不是规定性的,它是从特殊出发探寻普遍的能力,没有先天的必然性,因而不是立法性的,所以,自然(和历史)的合目的性,作为反思性判断力给出的原则,并不是一个客观性的法则,而是一个主观性的准则,他并不能作为构成性原则,而只能作为范导性原则运用于现象界,否则会引起目的论判断力的二律背反,即自然的或机械的因果性与自由的或目的的因果性之间的矛盾和冲突,因此,判断力对自然界的合目的性的表象只是主观性的,对于作为现象的自然界只具有范导性的效用,而没有构成性的效用。

如果从康德批判学的视野看,批判哲学和思辨哲学在历史领域所遭遇的问题表现出明显的康德特征:历史的批判哲学旨在探讨历史在人的先验的感性形式和知性能力中表象为经验和知识现象的问题,但是对于自在的或总体的历史却没有任何规定性,也就是说,历史在批判意识那里不可避免会在为我性的历史现象和自在性的历史实在之间、历史的主观性和客观性之间、历史意识和历史存在之间的矛盾与纷争中纠缠;历史的思辨哲学旨在将历史作为在理性概念及其判断力下所把握的对象,通过将历史问题转换为形而上学问题,来探寻总体性的或普遍性的历史的意义、价值与合目的性,但由于历史的任何形而上学或思辨哲学的表象所凭借的语言、概念和范畴始终有着经验性和历史性的来源,当它将自身的形而上学语言表象为普遍性的永恒语言时,已经切断了与真实的历史与语言的最后一丝联系,因而必然会导致非历史对历史性的欺瞒,特殊性对普遍性的盗用。因为“历史由于其过程的时间制约性而完全属于现象界范围”^①,所以,理性在历史领域的理论运用只能是内在的,即只能在先验的感性直观和知性能力的基础上将历史表象为经验和知识现象,理性一旦跃出现象界有着超越性的运用,就必然产生历史领域的超验幻象,因为理性只能凭借以历史经验为基础的概念和语言,才能形成它的理论运用,当将这类语言表象为超验的或无条件的形而上学语言时,就必然陷入历史性

^① 瓦·费·阿斯穆斯:《康德》,孙鼎国译,北京大学出版社1987年版,第286页。

和非历史性之间的二律背反。

不过,从康德的理性判断力出发,我们可以引伸出这样的观点,即在理论理性和实践理性之间,在作为现象的自然和历史与作为本体的自由之间,或者说历史作为现象界的自然(人的社会存在)和作为本体界的自由(人的自由本质)之间,发挥沟通和过渡作用的就是理性在历史领域的判断力,在这一判断力之下,历史可以被表象为合目的性的图景,在这一图景中,历史呈现为以自由为先验尺度或超验目的的人的社会性所展开的世界,这一世界在现象的意义上表现为物的关系(客观性的社会关系和社会结构过程),表现为客观性的历史事件或社会事物,并为人的理论性的机能(感性直观和知性能力)表象为主观性的历史经验和历史知识;在本体的意义上,这种历史性的世界表现为物的关系背后的人的关系,表现为以人的类本质或自由本质为创造性起源和目的的社会自我生成的关系、结构和过程,历史性的社会作为属人的自然界,它在创造性的起源意义上呈现出属人性和人的自由特征,这样,历史或社会在理性的合目的性的表象中就呈现出它的人类学意义上的自由特征。但是,这种历史理性的判断力所呈现的历史在人类学意义上的合目的性特征和自由属性,对于现象或经验意义上的属人的自然界即社会来说,只是反思性的准则,而不是规定性的法则,因而在历史或社会的纯粹经验领域或现象界没有客观的实证效力,只能作为人道的主观性的范导原则,而不能作为社会的客观性的构成原则,才能在历史中有着合理性的运用,因而也就不能期望经验意义上的历史为这种合目的性的历史表象提出任何实证性的或否证性的证据来。

但是,康德关于自然的合目的性的判断力在根本上并不适合对历史问题的合理性解答,也并不适合于在历史的批判哲学和思辨哲学之间的诸问题上取得真正的解决。因为康德的反思性的判断力,即作为沟通现象界的自然与本体界的自由,沟通知性和理性、理论理性和实践理性之间的目的论原则,它的批判性的运用是有条件的,这个条件就是:自然作为现象之总体性的范畴(康德称“自然”是现象界作为总体的“力学性”范畴),对于人类来说首先是

直观性的或理论性的(自然在起源意义上作为实践性或创造性的范畴只有在神学或形而上学的高度而不是人类学的高度才可能被合理地探讨^①),所以,在直观和理论中所呈现的自然是与人的自由相对立的必然性的自然,人的自由,作为实践理性的概念或理念,对于客观性的自然来说,只是主观性的,因此,植根于理性和自由的判断力对于自然的实践性或合目的性的表象也因此只能是主观性的(如对自然的审美判断和艺术表象)或导向性的(对自然的客观目的论的表象),而不是规定性的和构成性的。然而,历史,作为人类的自然界,与康德哲学中的自然范畴是不能等同的,对自然的合目的性表象的诸限定性(诸如主观性的、反思性和导向性等)条件也因此不能直接挪用到历史之中。因为对于人类来说,历史在本质上首先是一个属人的概念,它在起源和创造性的意义上植根于人的本质性的或类的自由活动或自由实践。历史在现象的意义上可以被把握为诸社会事物的自我生成过程,但在本体或主体的意义上可以被把握为人的自由活动或本质性的创造活动的产物或对象性表现,而这正是维柯-马克思所奠定的历史科学对历史及其真理性问题的基本理解。自由理念,作为人之为人的根据和本质,作为历史的创造性的原则或起源,内在地设定于历史之中,人类历史在客观性的意义上可以被理解为诸社会形态的自我生成或自我演绎的历史,在主体性的意义上可以被理解为人在这类的或本质性的活动所创造的对象性的诸社会形态中确证自身的自由本质的历史;因而历史作为社会史,可以在一般的意义上被把握为人类史,在普遍的意义被把握为人性史,即人性或人的自由属性在它的诸社会形态中发生、成长、演化和变迁的历史,历史的诸社会性的形式和内容都是人的本质性的自由活动的对象性的实现或确证形式。自由理念或人的自由本质,作为历史之自我生成的创造性起源或主观性原则,它的创造性活动最终会被确证为历史的诸社会形态的真理性和本质,这样,对历史合目的性的(黑格尔-马

① 在希腊语境中,自然是它自身的运动、生成和创造性的原则或本原,因而是一个积极性的概念,而在希伯来语境中,自然是全能的上帝或神性的创世性活动的产物,自然作为受造物在本质性的意义上是惰性的或消极的世界性范畴。

克思式的)现象学理解就取代了对它的(康德-费希特式的)先验学理解。

第三节 历史的实践理性机能 与马克思的历史科学

历史的批判哲学或分析哲学与历史的思辨哲学或形而上学对历史作为经验、科学和形而上学之可能性的批判性反思,在一定程度上可以视为康德先验哲学的意识和问题在历史领域的再现或重演,如果说历史的批判意识是在现象的意义上探讨历史作为感性和知性经验的可能性,是历史理性的理论运用,历史在这里被把握为直观性或理论性的自然范畴;那么,历史的思辨意识就是在本体的意义上探讨历史作为理性所处理的问题,探讨将历史表象为形而上学的可能性,是历史理性的实践运用,历史也因此被把握为创造性的或实践性的自由范畴。这样,在历史作为现象与作为本体之间,在作为感性和知性对象与作为理性观照下的对象之间,在作为理论性的自然范畴和作为实践性的自由范畴之间,康德的反思性的判断力所要做的事情就是让历史在上述诸对立之间的沟通和过渡成为可能。

现在的问题是,如果康德关于自然的合目的性判断力的理解并不能直接运用于历史领域,在根本上并不适合对历史的本体论和形而上学问题的真正解决,那么,历史的形而上学的出路又在何方?对历史的本体论问题的合理性解决能够回答历史自身的目的、意义和内在价值问题吗?如果历史有它自身的隐秘的意义和内在目的,那么这一目的又植根于何处呢?对于这样问题的解答,我可能还是要回到康德,在他的理性批判的基础上继续追问:有没有理性在历史领域的实践运用?或者说,历史领域的实践理性运用是否可能?换句话说,在历史理性这一提法中,能否分析出它的理论理性和实践理性?对这类问题的解答显然是相当艰难的。首先,我们可以回顾一下批判的历史哲学所可能抵达的终点,即康德-费希特意义上的先验自我(或先验自由),这也是思辨的历史哲

学的起点。历史的批判哲学旨在揭示和确证历史经验和知识中的先验要素,这一点是不容否定的(因为一旦否定这一点,历史作为感性和知性表象的先天基础就瓦解了,同时也就取消了历史在经验和认识上的可能性),这一先验要素在理性看来就是在感性和知性中表现为直观形式和概念能力等限定性形式的先验自我。我们知道,理论理性的先验自我其实就是实践理性的先验自由,作为主观性的先验自由,为理性在历史领域的实践运用奠定了基础,因而我们可以承认历史的实践理性机能。这样,批判哲学在历史领域所导致的疑难和问题,就可以视为理论理性在历史的现象界的运用所导致的一系列经验和知识难题,这与康德在《纯粹理性批判》的先验分析论中所遭遇的难题相类似;思辨哲学在历史领域所导致的矛盾和对立,则可以视为理论理性跃出历史的现象界进行超验运用时所导致的形而上学疑难,这与康德在《纯粹理性批判》的先验辩证论中所遭遇的超验的形而上学幻象相类似。从这个意义上说,现代历史哲学所遭遇的一系列历史问题和疑难,从本质上说都是理论理性在历史领域中的内在运用(知性和分析论)和超验运用(理性和辩证论)所遭遇的问题和疑难,要真正解决这一疑难,就应该转移到历史的实践理性上来,探寻理性在历史领域的实践运用或历史的实践理性机能。

我们知道,在康德的批判学体系中,“理性作为纯粹理性现实的是实践的”,乃是因为理性在“绝对的意义上”肯定了“先验的自由”,他说:

“自由的概念,一旦其实在性通过实践理性的一条无可置疑的规律而被证明了,它现在就构成了纯粹理性的、甚至是思辨理性的体系的整个大厦的拱顶石,而其他一切的、作为一些单纯理念在思辨理性中始终没有支撑的概念(上帝和不朽的概念),现在就与这个概念相联接,同它一起并通过它而得到持存及其客观实在性,就是说,它们的可能性由于自由是现实的而得到证明。”^①

^① 康德:《实践理性批判》,邓晓芒译,杨祖陶校,人民出版社2003年版,第2页。

或者说,正是通过实践理性,“自由的概念”才被确证为“一条无可置疑的规律”。因此,所谓理性在历史领域的实践运用或历史的实践理性机能,其实就是从理性的高度,将历史现象的本体论的根据和本质揭示为自由理念或人的自由本质,作为现象里的历史也就被揭示为人的创造性的自由活动的创造性产物或对象性表现;只不过理性在历史领域的实践运用却是先验的和超验的,即实践理性将先验的自由理念设定为历史之为历史的人类学本质(而不单纯是形而上学理念,如思辨的历史哲学所作的那样),设定为历史的先验原则和超验理想,并在这一原则理想基础上重建历史的形而上学。历史作为客观的社会史,社会作为历史的自然界,它的创造性的原则和起源就是人本身,就是人的植根于它的自由本质的创造性活动;人的自由本质,以及基于自由基础上的创造性活动,是一切社会历史之生成和自我生成的先验的真理性基础。人之所以脱离纯粹的自然、生命或本能的禁锢,超越单纯物种的自然史而拥有自身的文明史和社会史,乃是因为人在形而上学的高度上分享了自由理念。由于人将自由设定为自身的存在和本质,因而人可以在自我意识和自由实践的基础上,创造属于它自身的诸如文明、社会和历史等存在形式;另一方面,人的自由是有限性的或限定性的,历史的历史性,在表面上作为对自然和永恒的否定,其本身就是人的自由的有限性或否定性的体现,历史在它的时间进程中所展现的永无休止的兴衰成败和新陈代谢等否定性的辩证法,毋宁说就是人自身的有限性和否定性在历史之中的永恒体现,它植根于人的限定性的或辩证性的自由本质;“在本质上,人是被罚成为历史存在的。……作为有限的理性存在,人必须通过试验、错误和遭受生育的痛苦,才能一步步发展起它的能力”^①。但是,理性或自由本身,作为形而上学的超验范畴,其本身是无限的或永恒的,这种无限性的自由本身,就构成了历史的永恒的超验理想。例如,康德在《判断力批判》中说道:

① Yirmiahu Yovel: *Kant and the Philosophy of History*, Princeton, 1980, p. 114.

“人是惟一这样的自然存在者，我们在它身上从其特有的性状方面却能认识到某种超感官的能力（即自由），甚至能认识到那原因性的规律，连同这种原因性的那个可以把自己预设为最高目的（这世界上最高的善）的客体”^①。

自由这一理性概念或理念，作为人之为人的根据和本质，就是历史自我生成的创造性原则或起源，因而历史不止是在主体的意义上而且还是在本体的意义上可以被把握为自由概念，只是在客观性的现象意义上，历史才被把握为（社会性的）自然概念。自由一方面作为有限性的人的本质性范畴，被设定为历史的普遍的先验真理，另一方面作为无限性的永恒理念，被设定为历史的永恒的超验理想；如此一来，关于历史的合目的性的形而上学表象也就找到了它自身的人类学根据，即自由理念或人的自由本质，而且这一合目的性表象也不再单纯是主观性的或反思性的了，而是有着先验的或本体论的真理性。当然，历史的实践理性是在人类世界中有着超验性的应用，而不能内在性地应用于经验性的历史进程。一旦在历史的现象界有了内在性的运用，实践理性在历史领域就会遭遇它的二律背反，即将历史的先验原则和超验理想误用为内在于历史现象的某种实证要素，错误地将这种原则理想地设定为历史的实证性的起源和目的、开端和终结，并用思辨的历史时间偷换实证的历史时间，因而必然会招致真实历史的否弃和嘲弄。在这一问题上，德国的浪漫派倒是有着比较健康的古典历史意识^②。

在自由理念或人的自由本性基础上将历史从根本上把握为生

① 康德：《判断力批判》，邓晓芒译，杨祖陶校，人民出版社2002年版，第293页。

② 例如德国历史学家兰克就明确说道：“每个时代都与上帝直接相关，它的价值不在于从中能够获得什么，而在于它的存在本身……因为每个时代都必须被看作是对自身有用的，并且值得高度关注的。”在兰克看来，历史在每一个特殊性的阶段和文明机体中，都有着它自身的特殊性理念，都有它自身的合理性，在上帝视野的普世历史中都是平等的，实证的历史并不必然呈现出朝向或背离某种理念的进步或堕落特征。现代历史学界普遍把兰克看作实证主义历史学的代表人物，却往往忽视他思想中的浪漫派情结。——G. G. Iggers, ed: *The German Conception of History*, Hanover, NH, University Press of New England, 1983. pp. 53-54.

成性或创造性的对象,在人的创造性活动中揭示历史作为社会史的真理性、合目的性和理想,对历史的这种理解恰恰是维柯-马克思式的。在维柯-马克思所开创的历史科学传统中,历史作为民政事物所组成的社会世界的历史,在本质上是人的创造性活动的产物或对象性表现,是人的类的或普遍性的自由活动所采取的对象性形式。对历史的理论性的理解(不论是批判的还是思辨的)最终要从属于对历史的实践性的理解,因为历史在更高的层次被把握为人类的创造物,而不只是人的感性和理智所直观的客观物。将历史把握为理论性的范畴,对历史形成经验和知识(科学的和哲学的)表象便是批判或思辨的历史哲学所要处理的问题,然而那种作为存在和生成意义上的历史,或者更为原初的,作为人的创造性活动的产物或表现的历史,是这种理论性的历史哲学所无法把握的;这种理论性的历史意识(批判的或思辨的历史哲学),在维柯看来,仍然停留在确定性的层次上,还没有达到以真理性为基础的历史科学的高度^①。只有当历史被把握为人的创造物的历史时,历史的真理性才真正被揭示出来,历史意识才真正达到普遍性的历史科学的高度,而这正是维柯-马克思的历史科学的根本特征。当现代形而上学将实践理性的自由概念在被设定为人的本质或本性时,就已经将自由作为创造性的原则设定为历史的真理性了,历史的诸社会形式只不过是人的本质性的自由活动的创造性产物或对象性表现,历史在客观意义上的社会生成过程可以被进一步把握为人类在主观意义上的自由创造过程,它在客观性的意义上就被把握为人的现象界或自然,在主观性的意义上被把握为人的本体性

① 对于维科来说,确定(certum)—真理(verum)原则是一项至关重要的原则。所谓真理性,就是在起源的意义上将认识对象把握为创造物,把握为神或人的创造性活动的产物;所谓确定性,指的是人们直接所意识到的事物,即直接呈现于人的意识中的事物,它既可以指特殊的、具体的经验对象,又可以指普遍的、超验的永恒理念。正是在确定—真理原则基础上,维科揭示了法律的确定性、真理性 and 理想,揭示了法律的自然史,同时也将整个历史视为人类的自然法,视为永恒理想的自然史。——Guido Fasso: 'The Problem of Law and the Historical Origin of New Science', in Giambattista Vico's *Science of Humanity*, ed., Girolamo Tagliacozzo and Donald Phillip Verene, Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1976, p. 8.

的自由。历史的生成过程因而也是人性的生成过程,即人的自由本质表现为诸社会形式的过程,历史的合目的性与其说是表现为历史向着既定的目标实现理想的过程,毋宁说是表现为人在确定性的社会事物中启示或呈现人自身的存在和本质的过程,或者说是社会或人类的自然界在它们的具体形态之中折射或反映出人性和自由的真理性和理想的过程。

在维柯-马克思的历史科学语境中,历史科学一方面是作为民政科学或社会科学,历史作为民政世界或社会世界的历史呈现出它的合规律特征,另一方面是作为人性科学或人类学,历史在人的自由和创造性的意义上呈现出它的合目的特征。因此,对于历史的合规律性与合目的性在社会概念上的综合,对于历史作为知性概念和理性概念在人的感性基础上的综合,在维科尤其是在马克思的历史科学中有着集中的表达。历史,不仅仅作为被意识到或被认识到的历史,而且作为存在和生成的历史,作为人的创造性的自由活动展开诸社会形态的历史,呈现出它的真理性和本质,只有达到这样深度和高度的实践性的历史科学才能真正解决理论性的历史哲学所引起的诸多疑难。所以,从这个意义上说,维柯-马克思所开创的历史科学传统仍然是现代性的历史意识或历史知识高不可及的典范。

中 篇

普遍历史的永恒元素和
马克思的历史科学

现代历史哲学的批判传统和思辨传统对历史作为经验、知识和形而上学的可能性问题的探寻和考察,可以视为康德批判学体系在探索一般的经验、知识和形而上学问题在历史领域的重演。从现代历史哲学的发展轨迹去看,批判哲学的理论终点是康德式的先验自我,思辨哲学的理论起点是康德式的先验自由。在德国古典哲学的语境中,先验自我和先验自由在本体论上是同一的,前者是理论理性范畴,先验自我及其主观性机能(直观形式和概念能力)将历史的原始所予(即实实在在发生的过去性的历史事件)表象为历史性的经验和知识;后者是实践理性范畴,先验自由在形而上学语境中表象为高于自然概念的自由概念或理性理念,总体性的历史(和自然)在理性的实践性或判断力的运用中呈现出合目的性特征,历史作为自然概念因此进一步被把握为自由概念。

由于历史在创造性或起源的意义上植根于人本身,植根于人的自由的创造性的实践活动,因而自由作为历史的超验性的理念或理想,同时也被设定为人性概念或人的本性概念;以自由理念为自己的本质和根据的人本身,便被设定为历史的真正主体,而不再像思辨的或形而上学的历史学所作的那样,仅仅将人本身设定为历史完成自身的理念使命的自然媒介或精神契机;这样,人本身,作为创造性的自由活动,便是任何历史的创造性的起源和真理性基础,因而历史也就在普遍的意义被把握为人类史。这种追溯到人本身或上升到人性高度的历史也就获得了它的普遍性,成为普遍性的历史,只要人在本质上是类的或普遍的存在物,那么,它的历史就是类的或普遍性的历史。

人作为普遍性的存在物或类存在物,有着它的普遍性或类的规定性,这一点是不太容易被否定或消解的。这是因为人有着语言、思维和精神等普遍性能力,必然能够在他的理论表象和实践活动中将自身把握为普遍性的对象或主体,将他对世界和对自身的关系把握为普遍性的关系;这也是哲学或神学作为人类学的核心和秘密,即把人自身的有限性的或限定性的类属性或普遍性把握为无限性的或绝对的神性或自然(如费尔巴哈在对哲学和神学的人类学和感性学批判中所揭示的那样)。这里的关键问题不仅在于探寻人的类属性或普遍性到底意味着什么,更重要的问题还在于是否承认人是普遍性的存在物或类存在物。如果否认人的普遍性或类属性,如果将人的普遍性的或类的概念视为纯粹的知性对象,并在经验性的知性科学中作唯名论的表象,也就是说,人性(humanity)

或人的本性(human nature)概念只是纯粹经验性或历史性的范畴^①,那么,那种建立在人的普遍性基础上的历史的普遍性和统一性也就变得不可理解了,历史便陷入了诸如特殊性与普遍性(如浪漫派历史哲学的困境)、主观性和客观性(批判的或分析的历史哲学的困境)、作为自在自在地存在和生成的历史和作为被认识到或被意识到的历史之间等不可弥合的裂隙之中。此外,人性概念或关于人的类概念(在形而上学中表述为诸如先验性的自我、自由、思维、直观、意志等一系列哲学性的概念)一旦作为纯粹消极性的经验概念,那么,关于历史作为经验和知识的普遍性的或必然性的表象也就不再可能了,这是因为人的感性直观、知性思维等康德称之为先天性机能的东西(也就是人的类的或普遍性的能力)一旦作为纯粹经验性的范畴时,历史在这种经验性的表象中也就失去了感性(如时间性[和空间性]作为历史之经验表象的必然性的先天感性基础)和知性(凭借一系列范畴和概念将历史表象为知识的可能性)的形式和必然性,因而历史作为感性经验和知性科学的可能性基础也就瓦解了,人们对于历史的意识和认识就必然会遭遇休谟式的知识学困境^②,甚至连关于历史本身的经验和知识,也不再可能了。所以,历史主义在它的语境中最终会导致自相矛盾的结局,即它所坚持的经验论原则(在这一原则下,一切先验的东西都被毫不留情地清洗出去)最终反对和否定它所坚持的历史性原则(对历史的普遍性的经验论的或唯名论的消解最终导致对历史性本身的否定)。因而关于历史的知识也只能降格到文学和修辞的辅助科学水平^③,普遍性的历史科学也就无从谈起。

- ① 如笛卡尔哲学中的自我概念,作为人对自身的存在的纯粹直观的肯定和确证,一旦被视为纯粹知觉式或印象式的经验观念,必然在休谟式的经验之流中被稀释殆尽,因而对人的本质性的任何形而上学的揭示也就彻底消解了。
- ② 休谟在他《人类理解研究》中指出:“因果之被人发现不是凭借于理性,乃是凭借于经验。”休谟问题的关键和实质是将知识之可能性的基础(如休谟的因果关系)界定为经验范畴,同时经验也是没有任何普遍规定的消极性概念(以区别于康德的和黑格尔的经验概念),因而普遍性的思维、经验的可思维性及其表象为知识的可能性在这种经验概念中消逝瓦解了,经验的诸成份也因此只能归结为偶然性的诸要素(如印象和观念)。休谟的这一经验主义论断从根本上动摇了知识的可能性及其普遍特征,历史的批判哲学最后导向对历史知识之怀疑主义和相对主义在某种程度上可以看作休谟问题在历史思维中的重演。——参见休谟:《人类理解研究》,关文译,商务印书馆1981年版,第28页。
- ③ 在这种唯名论和经验论的语境中,历史将会重新遭遇在古典时期歧视性的知识待遇,即在思维和科学层面只能作为文学性的或修辞性的语言技艺,因而只能为理论科学提供前科学的预备性的知识,或者为政治实践提供明智性(phronesis)的教益。——参见亚里士多德的《论诗》等著述。

如果人的普遍性或类属性是无法被真正否定的,那么,植根于人的类属性或本质性的历史自身的普遍性也就无法真正被消解。从这个意义上说,人的历史性和人的普遍性之间有着本质性的联系。人性或人的本性概念是人对于它自身普遍性的意识或自我意识所抽象出来的人之为人的根据或本质范畴,这一具有永恒价值的范畴同时又与人的历史性的存在相关联。所以,人对历史的意识和认识从属于人对于自身的自我意识或自我认识,也可以反过来说,人对自身的自我意识和自我认识也从属于人对它的历史的意识和认识。历史的真理性和价值就是人以它所创造的民政世界和社会世界的历史为中介达到对它自身的认识和自我认识。人的自我认识这一希腊式的知识学神谕不仅是维柯所开创的在马克思那里真正实现的历史科学的真理性和最高理想,也是一切科学和知识的真理性和理想。

这样,我们可以在人的普遍性和历史性的基础上谈论普遍性的历史科学,谈论普遍历史的永恒元素。

如果说包括历史科学在内的一切科学最终都会上升到人对它自身的认识和自我认识,那么,历史的第一位普遍或永恒的元素就是人本身,即被历史性地或普遍性地把握为人性概念或人的本性概念的人本身。人性或人道范畴作为人的普遍性范畴,是对人之为人的根据和本质的理论性或实践性的认识或把握,这对于人的自然世界和历史世界来说,有着知识学、道义论和本体论的意义和价值;只不过那种能够作为人的本质规定性的概念,必须是最高的概念或范畴,套用黑格尔的话来说,必须是概念的概念或概念的本性,否则,对人性或人的本性的任何先验界定的努力会因为它所借助的范畴或语言的经验性或历史性又重新溶解于现实历史的河流之中(如李凯尔特关于知识的先验性和历史性分析所遭遇的疑难一样)。所以,作为人之为人的根据和本质的范畴必须是超越性(Transzendenz)的形而上学范畴,这种超越性的范畴在现代思想语境中就是理性和自由理念(如德国古典哲学中的先验的自我-自由概念),因而人在普遍性的意义上被设定为本体性的自由存在物,即高于(自在的或属人的)自然的有着自我意识和自由意志的存在物,因而人的本质属性也就被设定为人的基于它的自由属性的创造性的实践活动。历史在创造性和起源的意义上被把握为人的自我创造或自我生成的历史,这也就是说,人的基于自由理念的本质性的创造活动是任何历史的先验的真理理性基础。这正是马克思的历史科学对历史之本质性的最基本的理解。

在马克思的历史科学之中,对于人的普遍性的理论性的认识和把握主要集中在他的“类”概念之中。

对于人来说,它既可以把自身把握为纯粹的历史性对象(如历史科学),也可以把自身把握为普遍的超越性对象(如形而上学),这两者在本质上是统一的,这种统一性,在马克思的历史科学那里,就是人的类(genus)存在或社会(socius)存在,人的历史性和普遍性的存在就是人的社会存在。所以,社会或社会性,就是历史的第二位的普遍或永恒元素。社会或社会性,一方面作为人的历史性的存在,使得历史作为世界性或自然性的概念,呈现出它自身的合理性的结构过程和规定性,从而为语言、概念和思维表象为客观性的与合规律性的知性科学提供了可能,从这个意义上说,历史正因为是作为客观性的社会史,才进展到它的定在(Dasein)^①形式或确定性形式,才能为语言和思维表象为知识或科学;另一方面,作为人的类存在或类属性,社会性或社会在生成性的意义上被把握为人的本质性的自由活动或创造活动的产物或对象性表现,因而这种超验-先验的自由理念或人的自由本质便是人的社会性的存在的形而上学的或本体论的起源和目标,是社会作为历史的生成和自我生成的内在尺度、价值和目的。社会或社会性,作为人的历史性和超越性的普遍的或类的综合与统一,在马克思的历史科学那里,有着全方位的内涵:第一,社会在感性层面表现为人的现实生活,表现为人的自由活动的对象化,以及在对象化形式中确证自身的存在和本质的过程,历史作为社会史在这里呈现出它作为人的感性现实的自由属性和创造性特征;第二,社会在知性层面表现出一系列客观性的形式、关系和结构,表现出客观性的社会关系对于人的主观性生活的支配和制约的特征,社会呈现出相对于个体性的人的客观性的自然历史过程,呈现为人的自然界,在人的思维和知识表象中有着知性的合规律性与合结构性的表达;第三,社会作为理性范畴,它不仅可以被把握为属人的自然概念,而且可以进一步被把握为自由概念,在社会概念被把握为自由概念的地方,社会呈现出它的合目的特征和理想性,在这里,社会就是自由理念或人的自由本质的历史性显现。

^① 所谓定在,就是“一种具有规定性的存在”,让存在呈现出它自身的诸多规定,呈现出它的“各个环节的各种有区别的关系”。——参见黑格尔:《逻辑学》上卷,杨一之译,商务印书馆1974年版,第102页。

当我们把历史的普遍性的基础归结为人本身,归结为人的普遍性的创造活动时,历史作为人的创造性活动的产物和对象性表现,作为人的创造物或作品,必然体现人的主旨和目的。当人在它的在自我意识和自我认识中形成普遍性的人性概念或理念时,历史就开始呈现出它在人性或人道意义上的合理性,这种实践性的合理性在社会领域往往表现为历史的超验理想,历史往往作为具有理念和灵魂的历史而获得形而上学的合理性辩护。从这个意义上说,历史的理想性或理念特征便是历史的第三位的永恒或普遍元素。历史的理想性问题其实是历史的合理性问题的另一种表现形式,它与历史的真理性问题联系在一起;在真理性的意义上,人的本质性的或类的自由活动是历史之客观生成的创造性的原则或起源,因而人的自由本质或自由理念,便内在地被设定为历史的先验的内在尺度或超验理想,从这个意义上说,历史的理想性恰恰是以历史的真理性(即自由理念或人的自由本质)为基础的,对自由的或理想的人性或社会的此岸或彼岸的历史性想象便是历史理想的真理性在现实性的社会历史中的具体表达。此外,历史的理想性还是人对历史的普遍性的或超越性的自由关系的基本体现,因为历史的理想性,或者说人对于那种与历史现实相区分的历史理想的想象或表象能力,涉及到人对于历史的关系的自由度;一个丧失了理想性的历史对于人自身来说,必然是禁锢性的,历史也就演变为人性和人的生活的牢笼,而不再是有着某种辩护或批判价值的历史性的世界,一个时代一旦出现了历史的想象力的匮乏或涸竭,生活于这个时代的人也就丧失了希望的能力或可能性,这往往意味着历史的终结,意味着人的死亡和自由的消逝。从这个意义上说,历史的理想性植根于历史的真理性之中,植根于人的类的或本质性的自由属性之中,建立在理想性基础上的历史想象力就是衡量人的类的(人对于历史的普遍性的自由关系)或社会性(人在历史之中的自由实现程度)的自由的辩证性的尺度。

第四章

普遍历史的先验真理和马克思的“类”概念

真实涵义的普遍历史,并不像预知性或预告性的历史神学或历史哲学^①那样,独断地宣布历史的必然性、命运和未来的历史事件,而是将历史在普遍性的意义上把握为人类史,即将历史的真理性或本质把握为人本身,把握为植根于人在它的本质性的自我创造中对人自身的自我认识和自我实现。所谓历史的历史性,最初只是古典的或现代的历史主义用来否定和瓦解任何关于世界和人类的诸多非历史性的思辨的或独断的哲学或神学分析的理论范畴,但这一范畴在何种程度上能够确证或保证历史主义的信条还是一个问题,因为即使在历史主义的语境中,历史的历史性本身也一再被判定为属人的现象,与非历史性的自然现象相对峙,成为植根于人本身的普遍性范畴;在现代形而上学和人类学的语境中,历史性被进一步分析为植根于人的存在和本质的基本属性,是人的时间性等存在形式的必然表现。所以,一旦将历史的历史性追溯

① 康德在《历史理性批判文集》中说道:“我们渴望有一部人类的历史,但确实并非有关已往的,而是一部有关未来的时代的历史,因而是一部预告性的历史。”康德所谓的预告的历史及其先天的可能性,乃是源于他对历史的自然目的论设定,人作为自然界的物种,它的存在形式和命运为大自然的合目的性所筹划,尔后的思辨历史哲学所宣布的历史必然性及其预告性质(如黑格尔关于历史终结和自由理性的全面实现等)也是源于对历史作为普遍性的理性史和自由史的先天设定。——参见康德:《历史理性批判文集》,何兆武译,商务印书馆1997年版,第145页。

到人本身,并上升到人性的高度,历史性本身也就获得了它的普遍性,建立在历史性基础上的历史也就在更高的意义上成为普遍性的历史。从这个意义上说,历史的真正的主体,历史的真理性和本质,就是人本身,历史的历史性也就先验地植根于人的本质性之中。

第一节 自由:普遍历史的先验 的真理性的基础

历史的真理性和本质就是人自身。人自身的类属性或普遍性,即人的类的自我意识和创造性的自由活动,就是历史的本体论基础;历史在其普遍性的意义上就是人类自我成长或人性自我发育的历史;在这一历史中,人对世界的关系、对它的历史的关系,以及对它自身的关系都是普遍性的关系。在诸如此类的关系中,人将世界、历史或人自身的本体或本质把握为超越性的神学或哲学理念(如理性或自由理念),并通过这种超越性的理念来界定和规定人性或人的本性概念及其有限性^①,以此奠定人的历史性的存在的本体论基础。所以,历史在创造性的意义上正是起源于这种超越性的概念或理念所界定的人性,以及人性的有限性或限定性,这在基督教的历史神学中表现为历史在人的原罪和堕落上的起源,在现代形而上学中表现为历史在人的自由及其限定性上的起源,而诸如启示、理性、自然(希腊意义上的自然概念)或自由等具有神学高度的形而上学理念便被设定为历史的超验性的理想或理念。

^① 人与世界的普遍性关系在海德格尔那里被纳入为人作为定在(Dasein)与存在(Sein)发生的生存学关系,在列奥·施特劳斯那里,海德格尔的人与存在的关系被进一步转译为人与无限或永恒之间的关系。一般来说,这类哲学所要凸显和强调的是,在人与世界的普遍性关系中,人在类属性或普遍性上预示着自身始终与某种超越性的东西(如世界的本体或理念)发生着本体论的关系,人自身因为这种超越性的关系而获得高于纯粹的自然或历史的形而上学的本质性界定,由这种关系所界定或规定的人性或人的本性概念,在本质上也是超越性的,如犹太-基督教神学中的原罪概念、希腊哲学中的自然概念和现代形而上学中的自由概念,等等。

从这个意义上说,历史哲学或历史神学正是在这种人类学-形而上学的人性概念中来筹划历史的形式和内容、目的和意义。

(一) 理性形而上学的自由概念和历史的自由理念

在现代理性形而上学的语境中,自由作为哲学的最高理念或唯一性的理念,在其限定性的意义上被设定为人之为人的根据和本质,这一自由理念与笛卡尔哲学所奠定的现代哲学的主观性原则(即古典哲学中的我思或自我原则)是联系在一起的。

笛卡尔通过普遍怀疑和中止判断的方法寻找“任何真正的哲学的‘阿基米德点’——自我”^①,并在此基础上确立了现代哲学的主观性原则;在这一主观性原则看来,整个现代形而上学都是对笛卡尔所给出的这种哲学上的确定性的基点——自我——进行实在论的、先验学的或思辨学的甚至现象学的或生存学的把握中展开的,对此,胡塞尔有着一段经典的理论概述,他说:

“现象学可以说是一切近代哲学的隐秘的憧憬。具有令人惊异的深刻性的笛卡尔的基本性思考已经逼近现象学……。而第一位正确瞥见它的人是康德,他的最伟大的直观,只有当我们通过艰苦努力对现象学领域的特殊性,获得其清晰的认识以后才能充分理解”^②。

所以,我们甚至可以说,整个现代形而上学都可以被视为关于自我学(egology)的世界性演绎和这种演绎之变迁的历史:例如,在唯理论和经验论那里,自我被把握为实体性(substantia)的范畴,他们往往跟随笛卡尔,将自我解释为心灵(animus)这一实在所具有的某种诸如知觉、印象、观念、概念或思维等精神属性,然而对自我的这种实在论的或唯理论的独断见解最终导致休谟主义的怀疑论,在经验主义和历史主义那里成为普遍怀疑的对象;在先验哲学或思辨哲学那里,自我不再是被界定为实在性的范畴,而是被把握

① 胡塞尔:《胡塞尔选集》,倪梁康选编,上海三联书店1997年版,第1061页。

② 胡塞尔:《纯粹现象学通论》,李幼蒸译,商务印书馆1995年版,第160页。

为先验的或绝对的纯粹自我,被把握为纯粹的自我直观或纯粹概念,因而现象界在自我的限定性的感性直观和知性概念等机能中获得经验性或知识性的表象,纯粹自我本身作为自在之物或超验之物获得形而上学的自我表象(如在谢林那里为纯粹的自我直观或理智直观所呈现,在黑格尔那里为纯粹的思维和概念所把握)。自我作为纯粹概念或绝对直观的本性,在德国古典哲学那里上升为知识学和形而上学的本体论原则,同时,纯粹自我作为世界之创造性或能动性的起源范畴,被进一步把握为绝对自由。所以,在康德和费希特的先验唯心论那里,自由被界定为道德性或精神性的自然界(即被道德化和精神化的人的现实生活)的创造性的根据和本质,在谢林和黑格尔的绝对唯心论那里,自由被设定为整个自然或世界历史的精神性的起源、基础和目标。自由作为意志,在理论上或者被把握为本源性或创造性的直观^①,自然和历史在这种绝对性的自我直观中获得其创造性的起源和自我启示;或者被把握为精神作为概念运动的总体^②,整个世界的历史被把握为精神历经自然和历史的异化,向着精神复归的过程。所以,在现代形而上学那里,自由作为理性概念或理念,其实是自我以纯粹的概念(概念能力是知性和思维的理论前提)或直观(直观形式是感性和经验的理论前提)为中介对自身的理论性把握,并以此为基础,将这种自我原则把握为世界的创造性起源或本体。这就是现代形而上学的主观性原则,自由正是以这种主观性原则为基础而上升到形而上学的理念高度的。

这一上升到理念高度的形而上学的自由乃是先验的或绝对的自由,在这种自由理念的观照下,自然和历史作为精神的宾词,在终极

① 在谢林看来,康德的感性直观要以自我对自身的绝对直观即理智直观为前提,这一直观在本质上是本源性的或创造性的直观。他说:“自我本身就是一个对象,之所以如此,是因为它在认识自己,也就是说,它是一种持续不断的理智直观。”——谢林,《先验唯心论体系》,梁志学、石泉译,商务印书馆1983年版,第35页。

② 在黑格尔那里,“自由”是精神自我拓展的过程,是通过自我区别而形成诸多概念环节和中介的整体,并在整体中返回自身的过程,从自我异化和返回,精神展开它内在的必然性,这是一种体现自由特征的必然,是“总体的自由性”。——黑格尔,《小逻辑》,贺麟译,商务印书馆1980年版,第56页。

性上体现了以自由为本质和皈依的合目的性与价值,现实的世界史和人类史也因此从根本上被把握为以自由理念为隐秘的目的和内在意义的精神史。只是在先验哲学中,这种理念史是通过理性判断力的合目的性原则来展示的,但是先验哲学对历史所展示的合目的性和自由特征,对于作为现象界的构成性的历史(如同对于自然)来说,只具有主观性的意义或校准性,只有范导性的价值,没有客观性的真理性或价值。这是因为,在先验唯心论那里,在自在之我和自在之物之间,或者在创造性的自我和限定性的非我之间,始终横亘着不可逾越的鸿沟,因而自然和历史的现实界与自由的本质界之间始终是判若两属,只有通过主观或客观的目的论将“自然概念的领域”重新笼罩于“自由概念的领域”,但这种自由概念对于自然或历史本身却不具有真理性的价值或本体论地位,因而在先验哲学那里,那些真正构成人的现实性的自然和历史,是被当作贬黜了的,低于自由概念或理念的现象界。在思辨哲学中,自由概念被上升到绝对性的高度;自由乃是精神的绝对品格和唯一属性,在这一自由理念的指引下,历史也就成为自由将自身展现为世界和历史等内在性的精神环节。精神作为主观性统摄客观性、直观或思维统摄世界或存在的自由范畴,它被揭示为创造性的直观或活动,因而将自身展现为自然和历史,并在自然和历史的事物中启示自身。例如,谢林说道:

“整个历史都是‘绝对’不断启示、逐渐表露的过程。……人通过自己的历史,不断地做出上帝存在的证明,而这种证明也只能由全部历史来完成。……如果自由的表现必然是无穷的,则绝对综合的完整发展过程也是一个无穷发展的过程。并且,历史本身是‘绝对’的一种绝不会完全发生的启示”^①。

在现代理性的形而上学视野中,历史在本质上是以自由为先验理念或绝对理念的精神史,精神或理念是世界、自然和历史等现象界的真正主体或本体。只是在先验哲学中,先验性的或主观性

① 谢林:《先验唯心论体系》,梁志学、石泉译,商务印书馆1983年版,第252~253页。

的理念(如先验的自我-自由概念)为超验性的或客观性的自在之物所限制;在思辨哲学中,先验性和超验性、主观性和客观性在自我-自由的精神或理念王国中实现了绝对的同一,自然和历史只是精神或理念启示或展现自身的不同阶段或不同形式:如在自然中,自由将自身启示为仿佛与其自身无涉的必然性、合规律性和偶然性,在历史中,自由将自身启示为人的自由或任性与历史的必然或偶然之间的对立冲突或统一和解的无休止过程。在这种形而上学的理念史中,人只是精神演绎自身的存在和生成过程的客体和宾词,只是精神由自然阶段向精神阶段过渡的契机和环节;虽然这种理性化的神学或形而上学在中介或环节的意义肯定了人,肯定了人的自由属性,但是人仍然是作为客体或宾词,与自然和历史一道,作为“上帝心中的观念”包含在“上帝的概念”之中^①。

(二) 人类学或感性学的自由概念和历史的人类学基础

如果说自由概念在德国古典哲学中还是一个形而上学的理性概念,那么,在费尔巴哈-马克思的哲学革命中,就已经转变为人类学(Anthropologismus)意义上的感性概念。在德国古典哲学中,自由概念或理念由于它的先验性或绝对性,对人来说,在本质上是超越性的,是作为形而上学的致思物被设定为(属人的或者超越于人的)精神的本质。虽然从康德、费希特到谢林、黑格尔强调自由的实践性,强调自由作为理念是道德、艺术和精神的创造性原则和灵魂,但是自由在这种形而上学的理性视野中始终摆脱不了概念所具有的抽象性和知性特征,因而不是从根本上将自由真正把握为生命性的或创造性的活动或原则^②。正是在这个意义上,马克思在费尔巴哈的基础上强调自由的感性特征,从创

① 参见黑格尔:《历史哲学》,王造时译,商务印书馆1963年版,第365~381页。

② 在把握自由理念的问题上,谢林和黑格尔显然选择了不同的立场。在谢林看来,绝对作为理论上的自我或实践上的自由,在本质上不能把握为概念,因为概念只是思维的中介,思维作为绝对自我的理论理性表象(如黑格尔的形而上学就是这一理性思维的自我表象),是以自我对自身的绝对直观为现象学前提的,因而作为自由范畴的绝对,只能把握为神性的自我直观,把握为上帝在自我直观中的创造性活动。——参见谢林:《先验唯心论体系》,梁志学、石泉译,商务印书馆1983年版;谢林:《对人类自由的本质及其相关对象的哲学研究》,邓安庆译,商务印书馆2008年版。

造性的意义上将自由把握为人的实践性的感性现实或感性活动。

我们知道,费尔巴哈的人类学是在批判思辨哲学(尤其是黑格尔哲学)和宗教神学的基础上确立起来的。在《关于哲学改造的临时纲要》一文中,费尔巴哈写道:“神学的秘密是人类学,而思辨哲学的秘密则是神学”^①,为此,他提出了自己的理论使命,即从德国思辨哲学亦即这种理性化的神学中将人的哲学或人类学的必要性揭示出来,通过对宗教的批判,亦即对神的哲学批判来建立批判性的人的哲学,从而将真正的普遍性即人的类属性从形而上学的遗产中拯救出来。在费尔巴哈看来,对于思维、哲学和理论来说,真正第一性的东西是人的感性、生活和实践。他说:

“存在是主体,思维是宾词。思维是从存在而来的,然而存在并不来自思维。”^②

“思维与存在的统一,只有在将人理解为这个统一的基础和主体的时候,才有意义,才有真理性。”^③

从这个意义上说,自由或人的自由本质只有在人的感性存在中获得确证,这种自由的感性确证在费尔巴哈那里被把握为人的类意识或自我意识。在人的类的或普遍性的自我意识中,人对自身形成的普遍性关系往往表现为形而上学和神学所展现的无限性关系,所以,“上帝之意识,就是人之自我意识;上帝之认识,就是人之自我认识”^④;所谓“属神的东西跟属人的东西的对立,是一种虚幻的对立,它不过是人的本质跟人的个体之间的对立”^⑤。在人作为个体与它自身的本质和自由的普遍性的对立中,感性、经验和直观始终是理性、思维和概念的秘密和诞生地。为此,费尔巴哈

① 《费尔巴哈哲学著作选集》上卷,荣震华、李金山等译,商务印书馆 1984 年版,第 101 页。

② 同上,第 115 页。

③ 同上,第 181 页。

④ 《费尔巴哈哲学著作选集》下卷,荣震华、李金山等译,商务印书馆 1984 年版,第 38 页。

⑤ 同上,第 39 页。

指出：

“感觉的对象不只是外在的事物，而且有内在的事物，不只是肉体，而且还有精神，不只是事物，而且还有‘自我’——因此一切对象都可以通过感觉而认识。”^①

感性必然包含感性的对象，世界、自然和人自身作为对象性的存在只有通过人的感性能力才能确证它们的存在，也就是说，在费尔巴哈那里，感性原则是实现思维与存在、意识与自然、认识与对象、主观性和客观性之间的统一性的本体论原则。人和自然，就其现实性来说，乃是感性存在物，它们在感性学层面是统一的。从这个意义上说，费尔巴哈哲学其实就是人类学、感性学和自然学的三位一体，这一哲学的批判使命在于，揭示思辨神学和宗教神学的人类学的起源和秘密，揭示理性和自由的感性学的起源和秘密。

但是，在费尔巴哈的自然、感性的人类学中，不论是对感性概念的把握，还是对自然和人本身的把握都是直观性的，人的本质性的自由活动在这种直观性的或自然化的感性概念中并没有相应的地位，人的类活动或自由活动只是被一般地视为人的类意识或自我意识所直观的对象，从属于人的自然存在或感性存在，因而他对人、自然界和历史的理解都是抽象性的。对此，马克思说道：

“费尔巴哈想要研究跟思想客体确实不同的感性客体，但是他没有把人的活动本身理解为对象性的（gegenständliche）活动。”^②

“费尔巴哈不满意抽象的思维而诉诸感性的直观；但是他把感性不是看作实践的、人类感性的活动。……所以，他只能把人的本质理解为‘类’，理解为一种内在的、无声的、把许多

① 《费尔巴哈哲学著作选集》上卷，荣震华、李金山等译，商务印书馆 1984 年版，第 172～173 页。

② 《马克思恩格斯全集》第 3 卷，第 3 页。

个人纯粹自然地联系起来的共同性。”^①

在马克思看来,感性作为人通过他的存在对他的本质的真正占有,作为人的本质力量的现实性确证,不应当被设定为直观性的自然原则,而应当被设定为创造性的自由原则,被把握为以自由为根据和本质的对象性活动。如果说费尔巴哈的感性概念还是一个直观性的自然范畴的话,那么,马克思的感性概念则是一个创造性的自由范畴。例如,在《关于费尔巴哈的提纲》中,马克思明确指出:关于对象、现实和感性,不能“从客观的或直观的形式去理解”,而应当把它们当作“感性的人的活动,当作实践去理解”,从主体方面去理解^②。

所以,在费尔巴哈所开启的,由马克思所完成的感性学或人类学的哲学革命中,自由概念开始由它的理性形式过渡到感性形式。自由概念或理念的这种感性形式,在西方思想史上一般被把握为植根于人的自由属性的美感、艺术感、崇高感或道德感等实践性的感性范畴,它使有形事物或对象呈现出无形的美或崇高等感性特征,它(美或崇高的现象)在原初的意义上不是被界定为自然在知识学意义上的感性直观,而是被界定为自由在美和道德意义上的感性显现。这种以自由为本质的感性毋宁说是一个实践性的范畴,它与作为经验或现象之直观的理论性的感性概念(这种类型的感性在直观中所呈现的对象始终无法摆脱诸如现象与本体、经验与实在之间矛盾和冲突的纠缠)相区分,被内在设定为它的对象或客体的创造性的合目的性原则(如自然的、艺术的或道德的美或崇高的对象被先行地设定为合目的性的对象或作品)。所以,从感性学的角度看,人的自由属性并非只有概念性的或知性的外观,而且还有着实践性的感性形式,这就是从艺术、道德和宗教中呈现出来的人的感性生活。自由,作为人之为人的根据和本质,在这里不再只是表现为抽象的理性概念或理念,而是进一步表现为人的自

① 《马克思恩格斯全集》第3卷,第4~5页。

② 参见《马克思恩格斯全集》第3卷,第3页。

由存在的感性现实,表现为以人的自由本质为基础的人的实践性或创造性的感性生活。这一自由的感性生活,就其合理性或理性特征来说,本身就是艺术的或审美的,人的道德或艺术的感受性,他的“精神或实践感觉”,已经植根于“人的本质客观地展开的丰富性,主体的、人的感性的丰富性”之中了^①。

但是这种表现为感性形式的自由概念并不是一个经验性的概念,不是人在经验世界中面临单纯偶然状态所形成的可选择性或可抉择性,而是一个先验性的概念。因为自由在本质上超越于人的单纯经验所形成的现象界,它作为人的本质植根于人的类的或普遍性的活动和意识之中。这一自由概念在批判性的知识学(如康德和费希特的知识学)中有着本体论的先验特征^②;因而所谓自由的感性形式,其实就是先验的自由理念在人的感性活动中的本质显现,它从根本上规定了人的感性生活的实践性和创造性。如果说感性概念在传统的理论语境那里被把握为直观范畴,并进一步把握为先验的自我直观^③的话,那么在马克思的历史科学中,感性概念一开始就被把握为创造性的活动范畴,被设定为历史的自我生成的创造性原则,被设定为历史之为历史的本体论基础。如此一来,在费尔巴哈-马克思的感性学和人类学革命中,人开始真正上升到主体性的地位,此前一度为形而上学所贬谪的人性概念或人类概念也真正赢得了对形而上学的首要性,而历史也开始真正成为人类史,在马克思的社会概念中展开它的丰富的自然形式和过程。

① 参见《马克思恩格斯全集》第42卷,第126页。

② 在《实践理性批判》中,康德指出:以“自由的先验理念为根据的是自由的实践概念”,没有自由的先验理念,实践就不会成其为实践,而只是有着经验或自然的机械规定性的技术了,因而所谓的实践概念无非就是将自由把握为意志、活动或创造性行动的概念,在实践领域,先验的自由在知性层面表现为实践的概念或理念基础,在感性层面表现为属人的自由感或自由的实践感。——参见康德:《实践理性批判》,邓晓芒译、杨祖陶校,人民出版社2003年版。

③ 《知识学新说》中,费希特指出,自我对经验对象的感性直观是以自我对自身的纯粹直观为前提的,这种纯粹的自我直观被称为“理智直观(intellectual intuition)”,理智直观是感性直观的奠基,一切感性直观都伴随着自我的纯粹直观或理智直观。——参见费希特:《知识学新说·第二导论》,选自《费希特著作选集》第二卷,梁志学主编,商务印书馆1994年版,第684~750页。

(三) 生存学(存在主义)的自由概念和历史的时间性

自由在康德等人的知识学-形而上学那里被把握为理性概念或理念,这一理念在费尔巴哈-马克思的人类学语境中获得了它的感性形式,因此被进一步设定为人之为人的根据和本质,人也因为它的自由本质而被设定为历史之为历史的创造性的原则或起源,历史也开始(在马克思的历史科学中)由形而上学意义上的理念史演变为人类学意义上的社会史,历史的诸社会形式就是人在它的创造性活动中确证自身的本质和自由的对象性形式。在这种人类学-历史学的语境中,马克思对自由的理解还是有着形而上学的根源或来源,这就是自由作为人类学范畴,它在概念的起源上是超验的,它先验地规定了人的感性现实,以及这一现实的自由本质;只是在费尔巴哈-马克思的语境中,这种超越性是为人的类属性或普遍性这一范畴所替代了,而人的有限性或有终性,即死亡对人的生命的限定性——这正是人关于存在、虚无或永恒等无限性的形而上学经验得以可能的人性基础——在这一类的概念中被忽略了,因而在人占有它自身的自由本质的意义上说,“人是人的最高本质”(费尔巴哈语),“人的根本就是人本身”(马克思语),这一点被海德格尔和施特劳斯称之为是人对存在或永恒的遗忘^①。

我们知道,在德国古典哲学中,自由被设定为形而上学的最高概念,甚或是唯一性的理念,被视为批判哲学和思辨哲学的拱心石,它在本质上是本体性的或超越性的范畴,在纯粹理论的意义(作为先验的或绝对自我)构成了理性的对象和主体,构成了理性自身。在费尔巴哈-马克思的人类学革命中,自由,作为人类学范畴,作为人的本质性概念,有着感性的或实践性的表达,在

^① 马克思在《〈黑格尔法哲学批判〉导言》中说道:“人是人的最高本质”(费尔巴哈语),“人的根本就是人本身”(马克思语),等等。海德格尔对此评价道:“人是人的最高本质”是“一个形而上学的命题”,是“费尔巴哈所做的对黑格尔形而上学的颠倒”在马克思思想中的体现,它最终确证的是“作为存在的存在对于人不(nihil)再存在”,也就是说,人作为此在在它的生存结构中所开启的源初的存在建制在这种形而上学命题中被遮蔽了,自由作为人的本质也就成了人对它自身的无限肯定,不再被把握为此在基于自身的有限性而展开的超越性活动。——参见“晚期海德格尔的三天讨论班纪要”,丁耘译,《哲学译丛》2001年第3期。

一系列实践性的环节(诸如实践、道德、自然和艺术的合目的性、创造、精神、人的对象性活动、历史、社会和政治等)中有着它的诸多现实或观念形态。尽管自由理念被先验地设定为人之为人的根据和本质,但它并没有在人的生存(existentia)^①状态中获得先行的结构性把握,因而也没有呈现出它在生存学(即存在主义)意义上的结构性特征。所以,对于自由理念或人的自由本质所依据的现代形而上学的主观性原则(即“我思”原则)本身,海德格尔就曾指出:

“笛卡尔发现了‘cogito sum’(‘我思故我在’),就认为已为哲学找到了一个可靠的新基地。但他在这个‘基本的’开端处没有规定清楚的正是这个思执(cogitare)的存在方式,说得更准确些,就是‘我在’的存在的意义。”^②

正是在这一主观性的我思原则之下,自由,作为理念(它在限定性的意义上被设定为人的本质属性),在本质上是超越于世界本身的本体(noumenon)范畴,世界只是在这一本体性的自由中为自由的理论形式(即先验性的或绝对性的自我通过它的感性直观和知性概念等机能)所表象的现象界,这一理念在知性那里被把握为分立性的自在之我和自在之物,在理性那里被把握为将自在之物和自在之我统一于自身的绝对或绝对自我。所以,自由在这一语境之中给人的印象是一个形而上学或人类学的基点或点,它本身并没有呈现出某种内在性的结构。然而,在现象学尤其是生存学

① 拉丁语 existentia 与 essentia 即本质概念相对应,是实存的意思,“本质(essentia)”意味着存在物是“什么(Was)”或“什么存在”的问题,“实存(existentia)”表示存在物“为何(Wie)”或“如何存在”的意思。对此,海德格尔在《存在与时间》中写道:“按照流传下来的含义,existentia 在本体论上差不多等于说现成存在;现成存在这种存在方式在本质上和具有此在性质的存在者的存在方式了不相干。为了避免混乱起见,我们将始终用现成状态这个具有解释作用的表达式来代替 existentia 这个名称,而把生存专用于此在,用来规定此在的存在。”——参见海德格尔:《存在与时间》(修订版),陈嘉映、王庆节译,北京:三联书店 2000 年版,第 49 页。

② 海德格尔:《存在与时间》(修订版),陈嘉映、王庆节译,北京:三联书店 2000 年版,第 28 页。

的语境中,对于自我、我思或自由的生存性的先行把握,便呈现出人作为自身性的此在或定在(Dasein)的结构性特征,在这一结构性特征之下,自由概念或人的自由本质给人的印象是一个有着本真性的原始结构的立体或体,世界的本质性特征(诸如世界的世界性、时间的时间性、历史的历史性、自身性、整体性,等等)已经先行地设定于人的生存结构之中了。

对于人的本己性的存在来说,人的自我存在(“我在”)或自由存在不是一个抽象的致思物,也不是一个无世界的抽象的本体(noumenon),这一本体在唯心论那里可以在纯粹的我思或自我表象中将世界创造出来,而是一个有着先行的生存性结构的此在,诸如世界性、时间性、历史性乃至真理和自由等已经先天地或原初地设定于人作为此在或“我在”的生存性结构之中了,这一结构便是世界和历史的先验的或本体论的结构性基础。生存学(或译存在主义)对人的生存性结构的本体论揭示,或许在不同的思想家那里有着这样或那样的主观的任意性或偶然特征,但是在他们之间还是有着共通性的,这就是,他们都看到了死亡对于人的本质性结构的形成的原初性的奠基意义,看到了死亡对于人的“我思”或“我在”的结构性意义和首要性,也看到了死亡及其所开启的人的有限性的生存结构对于世界之为世界的超越性和奠基地位。我们知道,死亡对于人来说,是一个无可置疑的先验的生存学事件,正是通过死亡范畴,人的有限性,以及在此基础上所开启的无限性或超越性(存在、虚无、时间或永恒)才能在人的存在和生成中先天地或原初地组建它的生存性结构,才能在人的生存性的先天建构中赢得对自我(我思或我在)的结构性规定和意义。

但是在现代形而上学的语境中,笛卡尔的主观性原则(“我思”),以及这一原则作为自我学在知识学、思辨学和现象学的演绎,在根本上都是作为无世界性的超验基点在精神性的诸机能(直观、概念思维、意志和创造性活动)演绎世界的存在和生成,都没有充分意识到死亡对于自我的根性(这里暂时将具有神性高度的自我或自由概念撇开不谈),都没有将死亡对于人的自我意识和自由

意志的原始规定性和意义充分揭示出来^①，因而世界性、时间性乃至历史性等这些原始地设定于人的生存性结构中的诸多范畴，在古典哲学那里至多是作为次一级或派生性的范畴被纳入形而上学的世界演绎之中。然而对于人来说，不论是作为普遍性的类存在物，还是作为特殊性的个体存在物，死亡都是一个先验的生命事件，它在原初的意义上先行地规定着人的生存结构，规定着它的自由属性的表现形式和结构性特征。在海德格尔看来，人的自由的这一结构性特征正是在死亡所界定的时间性中展开的，而历史的历史性便植根于人的生存的时间性结构之中。

历史性，或历史的时间性基础，在批判或思辨的历史哲学那里，至多只是历史之可能性的理论根据。在这种理论性或反思性的思维中，时间性只是历史现象或经验之可能性的主观性的先验基础，至于历史作为实践性的道德或伦理关切（如历史在道义论或目的论意义上的主旨和目的等形而上学问题）的对象，在这种时间概念中是找不到本体论的根据的，因而只能依赖于实践理性的概念或实践理念，即自由。但是，在生存学那里，人的时间性的生存结构本身已经蕴含了人对于历史或历史性的原初性的道德或伦理关切。例如，在海德格尔的生存学中，历史就是作为与人的存在的命运（或存在的天命）相关联的“演历”，在人的时间性的生存结构中获得原初性的思考。时间性作为此在或“我在”的存在建制，是对此在之有限性或有死性的揭示，是此在的世界性和自身性的澄明，是此在的超越性和自由的展开，因而它一开始就展现为人作为此在的生存性结构；这种呈现出此在的生存学结构的时间性，为历史的历史性奠定了生存学基础，同时，在它为历史进行生存学奠基

^① 黑格尔虽然也谈到了死亡，如他在《精神现象学》中说道：“精神的生活不是害怕死亡而幸免于蹂躏的生活，而是敢于承当死亡并在死亡中得以自存的生活。”但是死亡在黑格尔那里主要是被视为否定性，精神可以扬弃这种否定性和异在而返回它自身的确定性和真理之中；马克思在《1844年哲学—经济学手稿》中也说道：“死似乎是类对特定的个体的冷酷无情的胜利，并且似乎是同它们的统一是相矛盾的；但是特定的个体不过是特定的类存在物，而作为这样的存在物是迟早要死的”，所以，对于马克思来说，死亡作为个体的无情否定，在人的类存在那里可以被有效克服，因而也没有给予更多的重视。——参见黑格尔：《精神现象学》上册，贺麟、王玖兴译，商务印书馆1981年版，第21页；《马克思恩格斯全集》第42卷，第123页。

的时候,便已经将人作为此在的先天的存在建构或生存建制设定为历史的先验的结构性质了。

第二节 马克思历史科学中的“类”概念

在马克思的历史科学中,对于人的普遍性的把握主要集中在他的“类(Spezies)”的概念之中。人作为普遍性的或类的存在物,在他的普遍性活动中,始终“把类——自身的类以及其他物的类——当作自己的对象;而且因为——这只是同一件事情的另一种说法——人把自身当作现有的、有生命的类来对待,当作普遍的因而也是自由的存在物来对待”^①。通过对类的概念的界定,自由在马克思那里被设定为人的类属性或普遍性,因而人性或人的本性也就从普遍性的意义上被把握为自由,被把握为在自由基础上的创造性的或实践性的活动。历史作为客观性的社会史,在这一“类”概念中便表现为人的本质性活动的对象性形式(即社会)的历史,它在感性的意义上被确证为人的现实生活,在理性的意义上被确证为人的自由本质的自然表现(即历史的自然界——社会)。社会一方面被把握为历史的自然概念,被把握为历史在现象意义上的客观性的自我生成过程,另一方面,社会被把握为历史的自由概念,被把握为历史在主体意义上的人的自我创造过程。所以,要将历史的“自然概念领域”真正笼罩于历史的“自由概念领域”,从而实现对历史在生成和创造意义上的合规律性与合目的性的知性和理性表象,就必须奠定历史的本体论基础,这一基础在马克思的历史科学中就是人作为类存在物的创造性的自由活动或自由实践。

就马克思的“类”概念的直接来源来说,这一概念是对黑格尔的自由思想和费尔巴哈的类的思想的批判性综合,即黑格尔的形而上学的自由理念被批判性地设定为人的自由本质,人在本质上

^① 《马克思恩格斯全集》第42卷,第95页。

被视为主体,而不是精神的宾词;费尔巴哈的理论性的或直观性的类概念被批判性地把握为实践性的概念,被把握为以自由为本质和根据的人的实践活动,因而在人的本质性的自由活动中所生成或呈现的自然和历史,开始扬弃了它们的直观性的理论特征,开始表现出实践性的生成或创造特征。

(一) 黑格尔的自由概念

在黑格尔的体系中,自由作为实践性的理性概念或理念,它是精神的主观性的本质和创造性的原则,它在概念中被把握为主观统摄客观、思维统摄存在的绝对知识,这一绝对知识既是精神对它自身的绝对的自我意识或自我认识,也是精神自身的绝对的自由创造,在这种原初的绝对的自由创造中,精神被客观性地把握为世界性的自然历史过程。从某种程度上说,黑格尔的哲学是德国古典哲学的完成,甚至是现代理性的形而上学完成,笛卡尔所奠定的主观性原则(我思)由先验原则进展为绝对原则,在它所属的概念机能或概念本性中展开为精神的世界性旅程,并在这一旅程中确证自身的本质和真理性。

所以,自由,乃是精神的最高理念,甚或是唯一性的理念。精神作为主体性的自由范畴,被揭示为创造性的实践、活动或运动过程,在它展现为世界性的旅程中返回或抵达精神自身。在黑格尔看来,所谓自由,乃是“没有绝对的外物与我对立”^①,是精神“自己二元化自己”^②,通过外化为相互区别和相互规定的各个环节,在与各个环节的必然联系中达到自身的“全体的自由性”的存在^③,是精神在将自身展现为世界和历史的进程中发现和回归自身的过程。自由,就其能够外化为自然、世界和历史,并在精神的二元化的对立和迂回中发现和确证自身的主体性和能力来看,乃是无限性的或超越性的范畴,是能够达到世界的自我实现或自我完成的绝对自由。在这种绝对自由的观照下,自然和历史作为精神的宾词,体现了终极的神正论特征和自由价值。在《历史哲学》中,黑格尔写

① 参见黑格尔:《小逻辑》,贺麟译,商务印书馆1980年版,第115页。

② 参见黑格尔:《哲学史讲演录》第四卷,贺麟、王太庆译,商务印书馆1983年版,第103页。

③ 参见黑格尔:《小逻辑》,贺麟译,商务印书馆1980年版,第56页。

道：在哲学的教养看来，“精神的一切属性都从自由而得以成立”，“一切都是为着要取得自由的手段”，“一切都是在追求自由和产生自由”，“自由是精神的唯一的真理，乃是思辨的哲学的一种结论^①。

在黑格尔的思辨哲学看来，先验哲学将自由限定为主观性的先验概念，同时这种先验的主观性又无法统摄客观性，先验自我的直观和概念又无法统摄存在，因而必然导致这种哲学在自我与非我之间、在本体界与现象界之间的分裂和对立，作为现象的自然领域和历史领域与作为本体的自由领域也会陷入分裂。虽然康德也曾将先验自由作为理性的法则，在它的判断力中将自然表象为目的论的自然，让“自然概念的领域”重新笼罩于“自由概念的领域”，但是，这种合目的性和自由特征对于自然来说始终是范导性的准则，只有主观的有效性，不具客观的真理性；虽然康德也曾通过自然的目的论揭示历史作为“大自然的隐秘计划”的合目的性，但这种上升到自然高度的历史的合目的性本身仍然从受到主观性的限制，无法真正作为客观性原则，奠定为（自然和）历史的真理性。自然和历史作为经验性的现象界，只能呈现出知性化的必然性和偶然性，无法从中引申出合目的性或实践性的合理性。所以，在先验哲学那里，那些真正构成精神的现实性的自然、世界和历史，只是被当作低于精神的自由本性的自然概念，被当作与本体性的自由无涉的现象界。

正是基于对先验哲学的批判，黑格尔才将主观性原则上升为绝对性的本体论原则，自由概念也成为具有神性高度的形而上学概念，它在自然、历史和精神的外化和返回进程中都有着不同阶段的体现：在自然领域，自由或精神处于它的外在性或异化的自在存在阶段，自然呈现出与自由和合目的性无关的合规律性、必然性和偶然特征；在历史领域，自由或精神处于它的自为存在的阶段，历史体现为对人的自由的确定和规定或制约人的任性的历史，世界历史的最后目的，就是精神对于它自身的自由意识，是精神的自由意识成为普遍性的现实；在艺术、宗教和哲学等精神领域，自由处于它向着精神回归，以及精神最终将自身确证为自由精神的自在

^① 参见黑格尔：《历史哲学》，王造时译，商务印书馆1963年版，第55页。

自为的存在阶段,正是在这里,自由的世界性旅程宣告完成,自由的绝对精神达到自己的最高真理。

所以,黑格尔的自由概念是一个超越于人类学范畴的神学概念,在这里,精神才是真正的主体,人及其现实性的自然和历史都只是精神演绎自身的世界性进程的中介与环节,只是绝对精神的客体和宾词,虽然黑格尔说“人作为精神是一种自由的本质”,“人在本性上是自由的”^①,但是人并不具有真正的主体性地位,历史、社会、国家和法与其说是体现了人的现实性,毋宁说是体现了精神的现实性,所以,黑格尔才会说,国家是“自行在地上行进”的神^②,是“存在于地球上的神圣观念”^③;自然和历史只是精神之世界性旅程的现实性范畴,人只是精神历经世界性的历史迂回向着自身复归的“自由契机”。

对于这种通过形而上学改装的、脱离人本身的自由概念和精神哲学,马克思在费尔巴哈人类学的基础上对其进行了彻底的批判。他说:

“在黑格尔的体系中有三个因素:斯宾诺莎的实体,费希特的自我意识以及前两个因素在黑格尔那里的必然的矛盾的统一,即绝对精神。第一个因素是形而上学地改装了的、脱离人的自然。第二个因素是形而上学地改装了的、脱离自然的精神。第三个因素是形而上学地改装了的以上两个因素的统一,即现实的人或现实的人类。”^④

虽然黑格尔强调自由作为理念是精神的灵魂,是世界历史的创造性原则,但是作为纯粹概念,自由仍然具有知性的抽象性,因而不是从根本上将自由真正把握为创造性的活动或实践。黑格尔强调自由作为理念的超越性和绝对性(因而在本质上是超越于人

① 黑格尔:《哲学史讲演录》第一卷,贺麟、王太庆译,商务印书馆1983年版,第52页。

② 黑格尔:《法哲学原理》,范扬、张企泰译,商务印书馆1961年版,第259页。

③ 黑格尔:《历史哲学》,王造时译,商务印书馆1963年版,第79页。

④ 《马克思恩格斯全集》第2卷,第177页。

的),这应该没有什么问题,但是在揭示和展现人、历史和自然的世界性进程时,就应该重新回到人类学立场,阐述和解释自然和历史对于人的存在和生成过程,这样,自由理念就应该被设定为人的自由本质,人就应该被设定为真正的主体,而不是精神的宾词,才能真正揭示(客观性的或属人性的)自然与历史对于人的创造性活动的生成过程,而不是关于整个世界历史进程的思辨学的或神智学的演绎。从这个意义上说,黑格尔对于先验哲学的人类学立场的批判和扬弃就显得过于轻率了。

(二) 费尔巴哈的类概念

在德国哲学史上,费尔巴哈的“类”概念始终占有一席之地,所谓的类,其实就是人的一种普遍性的能力或机能,即能够在人的意识和自我意识中将自身和世界当作普遍性的对象的能力或机能。费尔巴哈认为,人与动物之间的区别是意识和自我意识,动物只有本能,没有意识,这是因为“只有将自己的类、自己的本质性当作对象的那种生物,才具有最严格意义上的意识”^①;动物只能将具体的个体当作需要和欲求的对象,而人“不仅把自己的个体性当作对象,而且也把自己的类、自己的本质当作对象”^②。人的本质性在于在意识和思维中与自身的本质、与“类”发生普遍性或无限性的关联,而动物只能在本能中与外在的个体发生特殊性或有限性的关联,因而只有在人的类属性中,即在人的普遍性的意识和自我意识中,世界和人自身才能从单纯的个体性或特殊性抽象到一般性或普遍性,才有普遍性或共相在个体性和殊相那里的结合或综合,才有诸如哲学性的理念承担着对于现象界的救赎使命^③。所以,“类”的意识和存在

① 《费尔巴哈哲学著作选集》下卷,荣震华、李金山等译,商务印书馆1984年版,第26页。

② 同上,第27页。

③ 关于殊相与共相、个体性与一般性之间的差异、联系,柏拉图的《巴门尼德斯篇》通过非常浅白、晦涩和深刻的语言阐述出来。在这篇对话录中,柏拉图通过巴门尼德斯之口指出,作为个体性的世界或诸事件,它的存在和生成的可能性是由普遍性的共相或理念之间的联接或综合(即“一”与“是”的八种关联方式)所奠定的。个体性的世界或诸事件属于现象界,普遍性的共相或理念属于本体界。柏拉图在这篇对话里旨在完成本体性的理念对于现象界的救赎(当然此类描述已经在运用诸如现象与本体等后世语言对柏拉图的思想 and 进行重新理解了)。——参见柏拉图:《巴门尼德斯篇》,陈康译注,人民出版社1982年版。

是人的本质性的意识或存在,也只有在“类”的意识和自我意识中,世界才呈现出诸如现象与本体、世界与理念、内在性(Immanenz)与超越性(Transzendenz)、经验与先验(Transzendent)-超验(Transzendental)等诸如此类的区分和对立,人对于世界和它自身的内在性和超越性的双重把握才成为可能,也正是在这一双重把握中,诸如自然、神性和自由等哲学或神学范畴便获得超越性的形而上学内涵,成为世界和人自身奠定其根据和本质的本体论或理念论的根基。

从这个意义上,不论是形而上学经验所依据的人与世界(和它自身)之间的超越性关系,还是宗教神学经验所展现的人与超越性存在之间的无限性关系,在本质上都是在人对它自身的普遍性关系的意识即类的意识中展开的,是人的类的意识或自我意识的形而上学或宗教神学表现。“理性是人类的人性,是他们——如果他们有思想——的类”^①。正鉴于此,费尔巴哈拒绝将某种超乎人的东西(如思辨神学所谓的理性、自由和神正论等)设定或规定为人的本质;“作为自然本质,人就不应当有一个特殊的、超乎它的、超乎人的规定,正像动物不应当有超乎动物的规定,植物不应当有超乎植物的规定一样”^②。为此,费尔巴哈将人本身作为他的新哲学的核心,他说:“Homo sum, humani nihil a me alienum puto(意即‘我是人,人所具有的东西我无所不有’)——这个命题就它的最普遍的和最高的意义来了解,乃是新哲学的口号。”^③这一新哲学的批判使命就在于,真正扬弃虚幻的彼岸性的形而上学和神学,达到此岸性的真实的人类学基地。宗教的或思辨的神学所展现的人与超越性存在之间的无限性关系无非就是人对自身的类的关系或普遍性关系,是人对自己的本质性的关系,神学所展现的上帝观念的无限性或绝对性无非就是人的类存在的普遍性,只不过是人自身的本质“作为另外的本质而成为他的对象”了^④。在人的类意识或自我意识中,在人与自身的本质的普遍性的对立中,人把自身的普遍

① 《费尔巴哈哲学著作选集》上卷,荣震华、李金山等译,商务印书馆1984年版,第225页。

② 同上,第312页。

③ 同上,第184页。

④ 《费尔巴哈哲学著作选集》下卷,荣震华、李金山等译,商务印书馆1984年版,第56页。

性或类属性诸如思维、感性、意志自由、创造和认识能力赋予一种独立性和主体性的精神或位格实体,将其上升为具有无限性或全能性的超越性存在,成为主导人的生存和命运的诸神或上帝,这就是一切神学的人类学秘密。

费尔巴哈在对思辨哲学和宗教神学的批判基础上,确立了他的理论原则和哲学基础,这就是他的自然的、感性的人类学。他说:“只有通过感觉,一个对象才能在真实的意义之下存在”^①;“具有现实性的现实事物或作为现实的东西的现实事物,乃是作为感性对象的现实事物,乃是感性事物。……只有感性的实体,才是一个真正的、现实的实体”^②。自然和人自身的存在性只有通过感性得以确证,就其现实性来说,它们乃是感性的存在物,因而在感性学上是统一的,同时人只有在感性现实中确证它是自然的存在物,“一切支持人作为有意识、有意志的,通常单独被称为人性的行为和活动的东西……都不是来自九霄云外,而是来自自然深处”^③。所以,人类学、感性学和自然学构成了在费尔巴哈哲学的三位一体,它们统一于人的类存在或普遍性存在之中。

但是,在费尔巴哈的自然、感性的人类学中,不论他对感性和自然的理解还是对人的类存在的理解都是直观的和抽象的;他对形而上学和神学的人类学批判的确揭示了人的类属性,揭示了人的类存在或类意识这一本质特征,但是它在将人的类把握为人的感性确定性,把握为在人的感性直观中所呈现的人的自然规定性的时候,那种形而上学曾经赋予人以本质性地位的自由属性消逝了,人只是一个单纯直观的自然或感性存在物,而不再是有着理性和意志的创造性的自由存在物。因而在这一感性学和自然学语境中,费尔巴哈对人、自然界和历史的理解都是直观的和抽象的,无法展现出它们的生成特征和创造性起源。

对此,马克思指出:“费尔巴哈不满意抽象的思维而诉诸感性

① 《费尔巴哈哲学著作选集》上卷,荣震华、李金山等译,商务印书馆1984年版,第166页。

② 同上,第166页。

③ 《费尔巴哈哲学著作选集》下卷,荣震华、李金山等译,商务印书馆1984年版,第438页。

的直观；但是他把感性不是看作实践的、人类感性活动”^①，他说：

“费尔巴哈对感性世界的‘理解’一方面仅仅局限于对这一世界的单纯的直观，另一方面仅仅局限于单纯的感觉：……在对感性世界的直观中，他不可避免地碰到与他的意识和感觉相矛盾的东西，……为了消灭这个障碍，他不得不求助于某种二重性的直观，这种直观介于仅仅看到‘眼前’的东西的普通直观和看出事物的‘真正本质’的高级的哲学直观之间。”^②

所以，费尔巴哈虽然看到了人的类的意识或自我意识是思辨哲学和宗教神学的秘密和诞生地，但是他把人的类属性当作内在于人自身的某种直观性的或抽象性的元素了，人的自由属性和在自由基础上形成的创造性活动在费尔巴哈的感性直观所呈现的类属性那里蜕变为纯粹消极性的自然存在了，因而对象或客体（如自然、社会和历史）作为人的创造性活动的产物和表现，它们的生成特征和创造性起源也就变得不可理解了。

（三）马克思的类或本质概念

在马克思的历史科学中，对社会和历史的探讨最终和对人的本质或本性的探讨是关联在一起的，马克思关于人的类的或本质性的思想，究其直接性的理论来源来说，乃是对黑格尔的自由概念和费尔巴哈的类的概念的批判性综合。

人，一方面作为类的存在物，能够将对世界和自身的关系把握为普遍性的关系，将世界和自身把握为普遍性的对象，世界和人自身在这种类意识中呈现出普遍性与特殊性、一般性与个体性、共相与殊相乃至本体与现象或内在与超越等诸如此类的区分与关联；另一方面，人在它的类存在中达到对它自身的意识和自我意识，人的类意识或自我意识是形而上学的自我-自由概念或主观性原则

① 《马克思恩格斯全集》第3卷，第4～5页。

② 同上，第48页。

的人类学根源,同时人的类的自我意识就是人关于它自身的自由意识,因而人就可以在自由意识的基础上展开为创造性的活动或实践;正因此,马克思才说:“人的类特性恰恰就是自由的自觉活动。”^①,在人的这一类意识或自我意识中,自然作为人的无机的身體和环境便转化为人的自由活动和自我直观所面对的对象或客体,转化为人的创造性的自由活动的否定性中介,因而人的自由自觉的实践性活动被把握为有着自然或物质规定性的劳动。他说:

“自我实现,主体的物化,也就是实在的自由,——而这种自由见之于活动恰恰就是劳动。”^②

正是在劳动这一自然所中介和否定的人的创造性活动中,人对自然、对他人和对自身的抽象性的或理论性的类的关系才转化为历史性的或实践性的社会关系,转化为社会关系对人的创造性活动即劳动的历史性的自我生成过程;同时,人对世界和它自身的理论性的关系(如人的世界性的意识和自我意识)究其现实性来说,正是植根于这种历史性的社会关系之中,它对世界和自身的意识或观念形态必然受到人的现实性的社会存在的支配和影响。

对于马克思来说,人作为普遍性的类存在物,作为自由存在物,必然在它的类活动中将自身的本质性的类存在展现为它的现实性的社会存在,展现为社会存在的历史性。人在类的意义上是自由的,自由是它的本质规定性,并且自由在它的类的意识中被把握为超越性的范畴,甚至被把握为世界和人本身的形而上学本体或理念(如现代形而上学所做的那样);在个体性的意义上,人是社会性的,社会可以被把握为自然概念,被把握为人生活于其中的历史性的自然界。所以,在人的类存在和社会存在之间,人的自由本

① 《马克思恩格斯全集》第42卷,第96页。

② 《马克思恩格斯全集》第46卷下,第112页。

质表现为有着自然的否定性中介的创造性的实践活动,表现为人与自然之间物质变换过程的劳动,自由作为人的类概念或本质概念,是人的实践性活动即劳动的本体性或先验性的根据,劳动或人的实践活动作为历史的第一基础,构成社会的自我生产和再生产的最终的确证性力量。

如果说在马克思以前,自由作为历史的先验的概念基础始终还停留在历史的外面,对历史的自由科学的理解往往陷入对它的非历史的形而上学筹划之中(如思辨性的历史哲学或形而上学),那么,在马克思那里,自由被设定为人的类属性,被理解为人之为人的根据和本质,因而在人的存在中展现为有着自由和自然双重中介的创造性活动即劳动,历史作为社会史也因此生成的意义上呈现为人的创造性活动的产物或对象性表现,呈现为人的自由活动的对象化(历史的诸社会形式)及其在对象性形式中确证自身的自由本质的过程。所以,在马克思那里,历史科学不仅可以在知性的意义上被把握为一般性的自然科学(即有着自然的合规律性),而且可以在理性的意义上被把握为普遍性的自由科学(即有着自由的合目的性);同时,在人的本质被设定为类和自由,继而被设定为普遍的实践性活动即劳动的地方,自由的感性形式不再局限于艺术、道德和宗教等精神领域,而是直接表达为人的现实性的感性生活,表达为社会的感性现实;此外,人的感性因而扬弃了知识学(如康德的先验感性学)或人类学(如费尔巴哈的自然感性学)的理论性的直观特征,被把握为实践性的活动概念,现实的人、自然和历史也因此呈现出它们的创造性和生成特征,社会的客观性结构和自然历史过程在这种实践概念中也就可以获得本质性的揭示。

因此,我们可以说,在马克思的思想语境中,人的类属性或普遍性特征究其表现形态来说依次呈现为人的自由属性(类本质)、实践属性(为自然所中介的自由活动即劳动)和社会属性(人的普遍的社会性)。当马克思说“社会生活在本质上是实践的”^①的时

^① 《马克思恩格斯全集》第3卷,第5页。

候,指的是社会历史或人的社会生活的历史在本质上可以被揭示为人的普遍性的或类的创造性活动的历史,可以被揭示为这种活动在它的对象性形式中自我确证的历史,历史在知性或理论意义上被把握为客观性的社会的自我生产的历史,在理性或实践意义上被把握为主体性的人在它的类活动或自由活动中自我创造的历史;当马克思说“人的类存在就是社会存在”的时候,并不是一般地否定人的类属性或人的普遍性,而是要表明,人的类存在于自由的实践性的规定中必然展开为人的植根于它的创造性活动即劳动的社会存在,人的类存在就是它的自由,人的社会存在就是它的自然,人的自然界或“自然概念的领域”在人的类存在中重新笼罩于它的本体界或“自由概念的领域”,人的类属性或普遍性必然展现为它的社会性和历史性;当马克思说人在现实性上是“一切社会关系的总和”^①的时候,指的是人作为特殊性的个体存在物,它的生活形式和内容,都是客观性的社会结构或社会过程的主观表现或再现,这时,人的类的或普遍性的创造性活动就表现为客观性的社会的自我生产和再生产了。

人是类属性、实践属性和社会属性的三位一体,这是马克思的历史科学对人的本质问题做出的批判性的综合解答。人的类本质或普遍性的自由本质直接表现为人的感性存在,表现为人的实践性的感性生活或感性活动,它的社会存在表现为人的感性实践的对象化和自我确证,因而在感性层面,人的类存在和社会存在是直接统一的;但是在知性层面,人的类存在和社会存在开始在它们各自返回自身的过程中出现了分离,人的类存在开始作为人的抽象的普遍性,作为人对世界和它自身的普遍性的反思关系(这种反思性的实践关系在马克思的历史科学中被把握为实践性的活动或劳动),构成人的社会存在的普遍性的先验基础,同时,社会开始呈现出客观性的结构和自然历史过程,人作为个体性的存在物,它的经验性的生活世界便是社会的客观性关系或过程的主观反映或主观表现。马克思以后的诸思想流派执着于他的类概念和社会概念、

^① 《马克思恩格斯全集》第3卷,第5页。

人的类本质和社会本质之间的争辩,在很大程度上是在知性层面展开的理论争辩^①。人是类的或普遍性的存在物,自由就是人的类本质,这一点应该是不能否认的,否则,马克思的实践概念或劳动概念就会丧失先验的概念根据,同时建立在实践和劳动基础上的历史科学也会丧失它的普遍性,如果那样,对社会的生成性和创造性特征,以及它的自然历史过程的理论揭示又会陷入晦暗不明之境。从这个意义上说,马克思的历史科学中的“类”概念其实就是以自由这一理性概念为本体论前提的感性的或实践性的人类学概念,而人的类的或本质性的自由活动或(为自然所中介的)创造性的劳动便是社会历史之自我生成的创造性的原则或起源。

第三节 马克思的“类”概念在西方 马克思主义语境中的若干表现

马克思的“类”概念是他的历史科学的本体论原则,作为人的类本质的自由便是历史的普遍性的先验基础和它的创造性(genesis)起源,它是历史科学的第一位的普遍或永恒元素。在马克思的历史科学中,人的普遍性和超越性的自由本质,人的现实存在的历史性和社会性,都统一于他的“类”概念,其中,自由是马克思历史科学的先验理念,它作为人的本质被设定为历史的真理性和理想(如马克思的作为历史理想的“社会化的人类”或“人类社会”),社会就是马克思历史科学的自然概念,它的自我生成的创造性的原则和起源就是人的自由。我们可以说,不论是理论意义还

① 在西方马克思主义关于人的本质的理论争辩中,就存在着人道主义和科学主义的两种解读。人道主义的马克思主义认为,在马克思那里存在着对人的本质问题的人类学和形而上学探寻,通过对黑格尔现象学和费尔巴哈人类学的批判性综合,马克思在人的本质上给出了创造性的结论;科学主义的马克思主义认为,脱离人的社会生活探讨人的本质问题,这是前马克思的思想陋习,根本不存在抽象性的人的本质,人在现实性上是社会关系和社会结构的产物和表现。这一争论在很大程度上是在重复和夸大《巴黎手稿》和《费尔巴哈提纲》之间、青年马克思和晚年马克思之间的对立。

是实践意义的历史理性,都能够在马克思的历史科学那里找到自身的成熟形式,我们甚至可以说,马克思的历史科学便代表了历史理性批判所能达到的科学高度。

马克思的“类”概念,作为黑格尔的自由概念与费尔巴哈的类概念的结合或综合,它在人类学的基础上继承了德国古典哲学的理念或理想,这就是自由。自由,在马克思的历史科学那里,一方面被设定为人的类属性或本质属性,被把握为人的本质性的自由的创造性实践或对象性的活动,另一方面被把握为历史的真理性和理想,共产主义作为人的自由本质和社会现实的历史性的统一,在人的类属性或自由属性的意义上被设定为历史有待进一步实现的真理性和理想。在20世纪诸多哲学思潮的影响下,马克思的“类”概念或自由概念在西方马克思主义的语境中开始呈现出分延性的特征,他们或者从生存学的角度揭示人的自由结构,或者从感性学的角度确证人的自由本质,或者将自由作为批判理性的隐秘理想和否定性原则,对任何实证性的或肯定性的社会概念和人性概念展开批判,等等。

(一) 对人的类本质或自由本质的生存学把握

在费尔巴哈-马克思的人类学语境中,人的类存在普遍地等同于人的自由的感性活动,等同于这种活动的对象性的社会形式,社会的结构性特征(社会生产方式)主要是源于人的实践活动即劳动在历史领域的对象性或抽象性表达,人的类存在或自由存在作为人的类属性或普遍性,有着古典语境下的无限肯定的特征,即自由是对人的类本质的无限肯定,它作为历史的先验的真理性和理想,在历史理性的实践运用中对象化为历史的超验理想(如马克思所说的人和自然的双重解放,人的自由的全面实现,等等)。对人的本质的这种纯粹肯定在历史领域中表现为:人的自由的本质力量最终会扬弃历史或社会的异化或物化形式,达到历史的自由形式和人的自由的社会实现形式。然而,在西方马克思主义的语境中,社会的异化、知性化和物化开始具有恒久性的特征,与此相对应的是,马克思的类概念或人的本质概念不再只是作为积极肯定的原则贯穿于历史的辩证法之中,而是呈现出某种矛盾性或

否定性的结构特征,社会的现实性的矛盾或否定性的异化形式因此也就有着某种人性的根源。在马克思看来,人的类存在普遍等同于它的社会存在,人的自由结构普遍表现为历史在辩证运动中不断自我扬弃的社会结构,但是生存学(存在主义)的马克思主义则认为,人的自由本质有着它的先天性的原始结构,这种自由结构作为人的类属性或普遍性,构成了人的否定性的社会现实的先验的结构基础(当然,海德格尔在讨论人的社会性时是很抽象的,只是在关切或操心结构中一般地涉及此在的共在特征,而没有深入到社会的结构性特征和它自我生成过程中去^①)。

在生存学的马克思主义那里,马克思的类概念和人的本质理论开始有着本体论的结构性特征。有的思想家否定“人的本质”概念,例如,萨特就曾指出,人作为自为的存在物,不存在固定的本质,人是它自身本质的创造者,对于人来说,它的存在先于它的本质,人的主观性,以及基于主观性的创造性决定了人是自我超越性的存在,因而主观性是人的生存的第一原理^②,为此,萨特通过自为与自在、主观性与客观性、存在与本质之间的差异和规定性来界定人的类属性或普遍性特征。所以,在生存学的语境中,费尔巴哈-马克思的人类学开始有一种现象学的维度:人作为主体与客体、自在存在与自为存在之统一性的本体论基础,作为存在(Sein)于其中开启它的世界性和时间性存在的定在(Dasein)概念,在它的意识和自我意识(尤其是面对死亡的生存意识)中对自身的存在和本质有

① 例如,科西克就对海德格尔的此在的共在特征的论述感到不甚满意,从而将此在的操心结构与人的经济活动在原初意义上关联起来,“经济的最原始最基本的存在方式是操心”,并将此在的生存结构历史化和社会化。——参见科西克:《具体的辩证法》,傅小平译,社会科学文献出版社1989年版。

② 萨特在《存在主义与人道主义》一文中说道:人作为自为的存在物,与那些自在的存在物的根本区分就是“存在先于本质”,“人首先存在着,遭遇着自己,涌现在世界中——然后才规定自己。……人是不能够被规定的,因为人在开始时只是个虚无,只到后来,他才有了某种东西。……人不是别的,只是他自己使自己成为的那个东西”。——参见 Jean - Paul. Sartre: *Existentialism and Humanism*, London, 1978, p. 28.

着先行的结构性把握,这种先行把握或者是“总体的人”(列斐伏尔)^①,或者是“历史的身体”(梅洛·庞蒂)^②,同时,在这种本体论的先行把握中,人作为定在概念开始呈现出生存性的先验结构,例如,在列斐伏尔看来,人是有着无限性潜能的有限存在物,人就其无限潜能来说,始终是一种未完成的、据有未来的存在物,人就是它的创造性的活动本身^③,人一方面在历史中不断生成自身,因而是最高的具体,另一方面作为可能性,独立于任何既定历史,在居有未来中把握自己的无限性,因而又是最极端的抽象,人性或人的本质概念是在这种有限性或无限性、具体和抽象之间的生存性的关系中获得界定的。

所以,在生存学的马克思主义看来,人作为定在概念,不再只是人类学意义上的主体范畴,而是集合主观性和客观性、潜能与现实、有限性与无限性、存在与本质、自在与自为乃至先验性和本真性于一身的本体论范畴,他们往往从这些范畴出发,揭示人的类存在的本质性结构,并在这种理论迂回中实现对人的存在与本质问题的哲学诠释,为马克思的历史和社会概念奠定先验的现象学基础。因此在这类语境中,人的存在对它自身的自由本质之间的关系不再只是表现为马克思所说的人通过对诸如“私有财产”、“资本的抽象统治”或“物化的社会”的历史性扬弃达到对人的自由本质的真正占有,而是更多地表现为人从非本真性的异化或沉沦的社

① 列斐伏尔在《辩证唯物主义》一书中指出:“总体的人是变化着的主体与客体,……是有生命的主体-客体”,他本身就是扬弃了主体与客体分裂的有生命力的自由的自然界。——参见 Henri Lefebvre: *Dialectical Materialism*, Translated by John Sturrock, London, 1968, pp. 136 - 153.

② 梅洛·庞蒂认为,主体与世界的之间统一性的桥梁是历史的身体,历史不是个人实践的简单总和,而是“源初的身体历史(L'Ur histoire charnelle)”,身体是存在通过主体向世界和世界向主体的生存投射实现自身的一个模子(une matrice),主体与世界只是身体的一体两面。——参见 Merleau Ponty: *Le visible et l'invisible*, Paris, Gallimard, 1964, pp. 180 - 184.

③ 列斐伏尔在《辩证唯物主义》一书中指出:人的意识“既表明人的有限性又表明人的无限性。这就是人的内在矛盾,他迫使人不断完善自己并改造自己”,“人从自己的有限性中引出特定的无限性、人性的无限性”,这种“无限性……或简而言之为人性”。——参见 Henri Lefebvre: *Dialectical Materialism*, Translated by John Sturrock, London, 1968, pp. 131 - 132.

会状态向着本真性的自由的生存性状态的回归。生存学所揭示的人的自由本质,更多的意味着虚无和死亡对人的存在和意识的否定性,并以死亡对于人的根本性否定来奠定人相对于它的社会性或历史性的存在的超越性或本真性地位,而不是对人的存在的单纯肯定,如此一来,在人的生存性结构中,始终有着某种无法消解的否定性或消极性的东西,这就是人的有限性或有死性。“生存意识归根结底就是死亡意识”^①,生存论现象学在本质上就是关于死亡在人的存在和生存的世界中如何现身的现象学,人通过对死亡的意识 and 自我意识实现达到它的生存论状态的自由,这种“自由,显然就是在人的内心中被迫存在的,强迫人的存在自我造就,而不是去存在的虚无”^②。同时,社会的异化或物化不再只是表现为历史在辩证运动中所能扬弃的否定性阶段,而更多地表现为植根于人的原始性或本真性的类结构或自由结构的恒久现实。人的异化因此也就是全面的异化。对此,萨特说道:

“每个人对于一切其他人来说,都是一个非人的人,并把一切其他人看作非人的人,而且实际上不用人性去对待他人。”^③

所以,任何个人都无法摆脱这种异化,当人力图摆脱异化的时候,他就自我孤立起来,这正是异化的尖锐形式。

当生存学的马克思主义揭示出人的类本质或自由本质的结构性特征的时候,尤其是聚焦于人在本质上的有限性、矛盾性和否定性等特征(这在生存学那里主要表现为人的基于死亡意识的生存性结构)的时候,就已经将马克思的历史性的社会异化主题转换为

① 梅洛·庞蒂:“论黑格尔的存在主义”,转引自舍碧平:《梅洛·庞蒂历史现象学研究》,复旦大学出版社2007年版,第50页。

② Jean-Paul Sartre: *Being and Nothingness*, New York: the Philosophical Library, Inc. 1993. p. 440.

③ Jean-Paul Sartre: *Critique of Dialectical Reason*, trans. Quintin Hoare and Frederic Jameson, London: Verso, 1976, p. 130.

生存性的人性异化的主题,不论是人的社会存在还是它的类存在,它们的异化形式和否定性的消极形式,都可以在人的生存性的类结构中找到发生学的根源或起源。人作为有终性的自由存在物,在它的存在和意识中形成的对世界和它自身的至高肯定,这一行动在本质上是超越性的,而不是内在性的^①。用海德格尔的话来说,在生存学所揭示的向死而在的本真性的生存性状态中,诸如良知、罪责和道义等原始性的伦理意识开始形成,并与善、恶和命运问题相关联,构成人的切身性的道德判断和实践,世界、历史和人本身因此成为人的终极性的道德关切(Sorge)所拷问的对象,人对自然和历史在是否合乎道义或价值意义上的终极性追问,都根源于此种原始性的伦理意识。

(二) 对人的类存在或自由存在的感性学揭示

在《1844年经济学-哲学手稿》中,马克思将人的类属性界定为人的自由的感性现实或感性实践,人正是通过它的感性活动确证它自身的自由本质。马克思所说的感性不是一个理论性的直观范畴,而是以自由为其本质的实践性的活动范畴,因而这种属人的感性在本质上就是一种自由感,它集中表现为人对美的经验和感受上。正是在美的经验中,人与自然之间的矛盾,以及生命本身先天具有的紧张性(如死亡对于生命的无情否定)仿佛都释去了;也正是在自由的美感或自由感中,人才感受到自己是真正自由的,自由对于人来说才是真正肯定性的。

在西方马克思主义的一些思想家看来,自由只有作为感性概念才能成为对人的本质力量的确证或肯定。例如,在《审美之维》中,马尔库塞指出:“人类自由就根植于人类的感性之中。”^②因而他在感性学的基础上重新恢复人的自由本质对于人的存在的肯定性。我们知道,在生存学的语境中,人的生存意识始终与死亡、有终性、虚无和焦虑等意识或情态相关联,人的自由状态被揭示为基

① 海德格尔在《论根据的本质》中写道:“此在在超越中才走向它‘所是’的存在物,走向它‘自身’。超越性(Transzendenz)组建着自身性(Selbstheit)。”——参见海德格尔:《论根据的本质》,参见海德格尔:《路标》孙周兴译,商务印书馆2001年版,第160页。

② 马尔库塞:《审美之维》,李小兵译,北京:三联书店1989年版,第143页。

于死亡意识的本真状态,因而在本质上是否定性的或限定性的。那么,自由作为感性范畴又如何成为对人的存在和本质的真正肯定呢?要回答这一问题,我们首先需要考察的是人的自由感或自由的美感的超验性。康德在《判断力批判》中指出,自由作为本体,或者作为感性世界的超感性基底,在美的经验中表现为无目的的合目的性和无规律的合规律性,它隐匿在自然之中,与自然有着原始的统一性,当人的自由的感受性觉察到深植于自然深处的自由时,自然便开始呈现出美或崇高的特征,所谓的美感就是人在感性直观的诸自然(或艺术)形象中体验到自由,体验到作为现象的自然与作为本体的自由在人的感性世界中的统一,用德国观念论的话来说,就是彼岸自由的此岸化,是自由理念的感性显现。正是在美的感受性之中,人与自然之间的矛盾和否定性关系才有可能真正释去,人性才能恢复它的完整性,所以,“审美带有令人解放的性质,它让对象保持它的自由和无限”^①,以至于席勒说道,“美必须作为人性的一个必要原理表现出来”^②,这个原理“将支撑起审美艺术和更为艰难的生活艺术的整个大厦”^③。用柏拉图的话来说,美的理念是所有理念中唯一可见的,或者说美是理念的可见形式,而善是理念的不可见的形式,正是通过美,理念才在感性世界中获得显现,而爱则是通过相同的道路把感性现象引领到理念之中。在这种理念论的感性学中,自由始终有着一种超越性的哲学或神学属性,它从根本上设定了人与自然的原始同一性,死亡作为可以被扬弃的生命环节从属于一个更为博大渊深的自然或精神整体,而美感或对美的感受性就是对作为自由概念的自然与人的自由本质在生命层次的同一性的感性确证。

从感性学(esthetics)的角度把握马克思的类概念和人的本质理论的思想主要体现在精神分析学的马克思主义流派之中。我们知道,在弗洛伊德所开创的精神分析学中,生命和死亡开始作为本

① 黑格尔:《美学》第一卷,朱光潜译,商务印书馆1979年版,第147页。

② 席勒:《审美教育书简》,参见《席勒散文选》,张玉能译,天津:百花文艺出版社1997年版,第192页。

③ 同上,第214页。

能(instinct)范畴进入心理学的视野。弗洛伊德指出:

“生命的本能可以分为两类——爱的本能,它企图将越来越多的有生命的物质结合起来,形成一个更大的整体;和死的本能,它与上述企图相反,而是想使有生命的一切退回到无机物状态。”^①

生命的爱欲或生命本能和死亡本能一方面在个体发生学的意义上是人的心理和精神结构的组织原则,在生命本能和死亡本能的对立交织中,精神通过压抑和升华的双重作用形成了诸如意识和无意识,本我、自我和超我的心理或人格结构;另一方面,在种系发生学的意义上是人的文化或文明结构的组织原则,诸如艺术、道德、宗教和科学等文明形态被视为生命本能在压抑的状态下向着更高形态的转移和升华。

在精神分析学的语境中,人的普遍性或类属性表现为生命的普遍性,表现为生命在心理或精神领域的直觉(instinct)形式,即本能形式,人的心理、人格乃至文明生活的结构形态都可以在生命的本能概念中找到它们的根据和原则。对此,马尔库塞评价道:弗洛伊德的本能心理学试图“对存在的本质作出规定,认为这种本质就是爱欲,这与传统的把存在的本质定义为逻各斯的观点正好相反。死亡本能肯定非存在原则(否定存在),而反对爱欲(存在原则)。在弗洛伊德思想中,这两个原则到处都溶合在一起。这与存在与非存在的传统的形而上学融合是一致的。”^②在精神分析学的本能概念中,人作为生命范畴,与自然有着深层的同一性,例如,死亡本能表现为生命始终有着退回到自然机体或“恢复早期状态”的原始冲动,爱欲表现为生命在结合过程中企图形成更大的生命机体,它们在更高层次服从同样的过程,即生命的真正过程就是向着自然的深层复归,也就是它的自然死亡,这一思想集中体现在弗洛伊德

① 车文博主编:《弗洛伊德文集》第3卷,长春出版社1998年版,第577页。

② 马尔库塞:《爱欲与文明》,黄勇、薛明译,上海:译文出版社1987年版,第89页。

关于涅槃原则的探讨之中,涅槃的理想包含了肯定,是对生命的早期的自然状态的复归,因而与爱欲有着更为深刻的统一性。在涅槃的形象中,生命在深度经验中感受到自然内在的生命特征,这就是人在生命深处所经受的神秘体验,弗洛姆称之为人道主义的X体验,它是一种生命向着自然的深度生命回归的自我超越的体验,是人作为生命与自然的深度同一性的神秘体验。在弗洛姆看来,X体验的实现意味着“向没有宗教、没有教条和规定的人道主义宗教的转换”^①。

在精神的或心理的分析学的马克思主义认为,弗洛伊德的深度心理学与东方宗教的神秘主义传统(弗洛姆)、西方哲学的爱诺斯(eros)传统(马尔库塞)在根本上是一致的,即对人与自然在生命、自由和精神层次的原始同一性有着深刻的洞察。这就是说,在感性学的层次,即在自由的感性形式中,人与自然的生命同一性开始呈现出来,自然开始呈现出美的特征,人也感受到它的自由存在。所以,在审美性或神秘性的经验中,人作为生命同自然一起扬弃了知性化的异在形式,死亡不再是对生命的无情否定,而是作为“自由的一个标志”^②,通向更为广博的自然和生命深处,而这种扬弃了生命的限定性形式,与自然达到神秘合一的感性存在,在本质上不再是囿于人的有限性的感性活动,而是沉浸于神秘之境的“凝神直观”,这样,人便在自然的深处达到对自身的自由存在的生命确证。同时,这一为深层生命和自然所确证的人的自由感性存在便成为衡量人的社会性的感性生活的合理性尺度和植根于其中的深度理想。

(三) 自由作为批判理性的隐秘理想和否定性原则

在西方马克思主义的语境中,马克思的类概念和人的本质理论在生存论现象学和精神分析学的影响下分别作为生存学概念和感性学概念得到各自的充实和诠释,前者将人的类存在把握为一个生存学的范畴,揭示人的基于死亡意识的生存性结构,并以此作

^① 弗洛姆:《占有还是生存》,关山译,北京:三联书店1988年版,第211页。

^② 马尔库塞:《爱欲与文明》,黄勇、薛明译,上海:译文出版社2005年版,第175页。

为人的社会存在的原始性或本真性的结构基础；后者将人的类存在把握为感性学的范畴，揭示人与自然之间基于审美经验或神秘体验的生命或自由的同一性，并以此作为人从异化、压抑和否定性中解放出来的社会性的自由生活的感性基础^①。但是，在以霍克海默和阿多诺为主导的法兰克福学派的批判理性看来，不论是马克思的社会概念还是他的类概念，不论是人的社会存在还是人的类存在，从根本上说都不是肯定性的实证范畴，毋宁说是否定性的辩证范畴。

对于法兰克福学派的批判理性来说，将自由作为肯定性的概念或理念设定为人的类本质，设定为历史辩证运动的原则和总体性的理想，这种总体性的肯定原则不论是以人道主义乌托邦的形式出现，还是以自然主义新感性的形式出现，都是非批判性的或实证性的；或者将自由作为生存性的范畴，以此揭示人的生存学性质的结构，为历史和社会的诸多异化或否定性形式奠定本真性的人性基础，然而当生存学的马克思主义这样做的时候，就已经在它们的消极性的生存意识中与实证性的资产阶级意识形态发生了隐秘的共谋。例如，在论述美或艺术与社会的关系时，阿多诺指出：

“艺术成为社会的东西毋宁说是由于它的同社会对立的立场，它只能作为自律的艺术才与社会发生关系，……而不是逢迎现存社会的规范和使自己于‘社会有益’的品格，它通过自己的单纯定在就批判着社会。”^②

美和艺术所揭示的人的自由或自由感，与其说是对人的自由的社会存在的确证，毋宁说是对它的否定，是人的社会存在的异化

① 例如，弗洛姆就是以人道主义的 X 体验为原点，为人道主义宗教奠定基础，并在此基础上设想一种与自然有着直观肯定性的非占有式的生活方式的可能性；马尔库塞则是在以自由感为核心的新感性的基础上，设想一种能够将死欲转化为爱欲的、化解人与自然的矛盾和生命本身的紧张性的、非压抑性的人道生活的可能性。

② Theodor W. Adorno: *Aesthetic Theory*, trans. C. Lenhardt, Routledge & Kegan Paul, 1984 p. 139.

的否定性表达。在谈及海德格尔的存在概念和生存学时,阿多诺指出:海德格尔哲学所追求的生存学经验的原初性或直接性,在原则上与胡塞尔的直观概念是脱不了干系的,是“把主观的概念抽象、存在的至上性结果给实体化了”^①,这种哲学对人在类存在上的异化形式持有一种非批判性的消极接受态度,同时也将人的社会存在的异化形式植根于这种先验化或本真化的生存学之中。

在法兰克福学派的批判理性看来,自由不论是对于人的社会存在还是对于人的类存在来说,都是否定性的或辩证性的批判概念,它既不是肯定性的本体论原则,人们可以基于这一原则承诺一种内在于历史的乌托邦理想,在这一理想之中,历史彻底实现它的自由的社会形式,人与自然、人与人、人与自身之间的矛盾和否定性得到彻底的和解与解决;也不是直接性的生存学范畴,人们因为凭借这种先验化或本真化的人性结构,将自然、社会 and 历史的异化、矛盾和否定性永恒化,因而丧失了批判性的意志和反抗精神。所以,在法兰克福学派的社会批判理论中,不论是历史概念还是人性概念,不论是人的社会存在还是它的类存在,都必须作为理论批判的对象,在批判理性中揭示它们的矛盾、异化和否定性。自由就是批判理性的概念原则和隐秘的理想。形而上学总是“要求理解存在、把握总体,要求通过每个人都可以获得的认识方法揭示不依赖于人而存在的世界的意义”,它在精神气质上“完全符合下述信念,即苦难对绝大多数人是一种永恒的必然性的信念,以及个人必须永远屈服于现存权利结构的信念”^②。然而,在辩证的批判理性看来,任何一种形而上学概念作为肯定性的总体概念(如理想社会、总体性的历史和总体性的人、人的自由属性的感性确证、人的先验化的生存结构,等等)都蕴含着某种非批判性的实证特征,从根本上来说都是虚假的,都有着意识形态的欺瞒性。辩证法在原则上拒绝一切“同一性”,以及建立在同一性基础上的任何总体性,因而辩证法总是能够在形而上学的任何肯定性结构上发掘它的矛

① Theodor W. Adorno: *Hegel: Three Studies*, translated by Shierry Weber Nicholsen, The MIT Press, 1993, pp. 35 - 36.

② 霍克海默:《批判理论》,李小兵译,重庆出版社1989年版,第128页。

盾、异化和否定性特征。现代形而上学所依赖的主观性原则或笛卡尔所开创的自我学,从它一开始就陷入与客体或非我之间的诉讼之中。在《主体与客体》一文中,阿多诺指出:主体与客体的分离及其绝对化是主体第一性观念得以形成的基础^①。对于人的存在和意识来说,真实的情况是,客体不论是在存在还是在生成的意义上都不能作为主体性范畴进行自我规定和自我演绎的内在环节,而是主体的自我同一性的否定性中介,是主体之为主体的非同一性的隐秘核心,主体与客体、概念与对象都是非同一性的否定性范畴或辩证范畴。

所以,哲学的真正的理论价值和社会意义就在于:

“它对流行的东西进行批判。……这种批判的主要目的在于,防止人类在现存社会组织慢慢灌输给它的成员的观点和行为中迷失方向。……哲学揭示出了那些就人类在日常生活中必须依赖孤立的观点和概念而言,人类陷于其中的矛盾”^②。

哲学的批判性植根于哲学概念或范畴的辩证本性,“辩证法是始终如一的、对非同一性的意识”^③。批判理论的主旨和目的就在于通过对社会现实的概念性的揭示,从而展现现实生活的否定性或批判特征,同时也进一步揭穿任何实证性或抽象性的观念总体向现实社会的最终缴械,因而对哲学、形而上学和实证科学的理论批判同时也是对现实社会的总体性结构的观念批判。在法兰克福学派的批判理论中,自由作为实践性的概念,作为理论的隐秘理想和实践志趣,构成了这种批判理性的否定性原则,理论意义上的自由意味着对任何同一性或肯定性的现实总体或观念总体始终持有毫

① 参见 Theodor W. Adorno: “Subject and Object”, in *The Essential Frankfurt School Reader*, Ed. Andrew Arato & Dike Gebhardt, New York: Continuum, 1982, pp. 498 - 503.

② 霍克海默:《批判理论》,李小兵译,重庆出版社 1989 年版,第 250 页。

③ 阿多诺:《否定性的辩证法》,张峰译,重庆出版社 1993 年版,第 3 页。

不妥协的批判态度,自由与其说是对人的社会性或类属性的纯粹肯定或确证,毋宁说是对人的不自由的社会存在或类存在的永恒揭示和批判,这不是说人的社会存在和类存在与自由是无涉的,而是说人的自由存在始终处于社会性的或类属性的异化或否定性状态,批判理性就是对自然、历史、社会和人自身的普遍异化的现实的永恒批判。

第五章

普遍历史的客观形式和马克思的社会概念

历史的普遍的确定性形式就是社会,社会是历史的世界性概念。因为历史只有作为社会史,才能展现为一个世界性的过程,才能呈现出它作为世界存在的结构和规定性,才能在语言和思维中表象为合理性的历史科学,个体性的历史事件才得以摆脱它的孤立特征和偶然性,才能在历史的自我生成和自我演进的社会环境中获得合理的解释和说明。所以,历史科学只有在社会概念成为它的自然概念的地方,才真正成为可能。

古典的或批判的历史学思维却没有这种历史的自然意识,它们往往只是停留在个体性事件的确定性问题上,以狭隘的历史学眼光在经验性的语文学或修辞学层面演绎历史事件及其连续进程,这种形态的历史学只能将历史知识界定为描述性的或解释性的知识^①,在科学的门庭前只配享有前科学或准科学的贬谪待遇,而不能作为真正的科学对象进入知性和理性的殿堂。其实,历史知识作为知性或理性意义上的科学,它的理论旨趣绝不仅仅停留

① 文德尔班和李凯尔特等马堡学派的新康德主义者就是按照普遍性和特殊性、规范性和描述性等标准来划分自然性质的科学和历史文化科学。他们在对知识作这样的区分和界定时,可能没有意识到历史也有着它的自然概念即社会。其实,以社会为基本对象的历史科学也有着与自然科学相共通的地方,即有着知性意义上的结构性与合规律性,只是社会概念的范畴基础与自然概念的范畴基础不同的,因而导致这两大类科学在知识形态和方法上的根本区别。

在对个体性的历史事件的描述性或诠释性的语文学再现,而是在普遍性的高度将历史揭示为社会史,揭示社会世界即人的自然界的客观性的内容、过程、必然性与合规律性等问题,如同物理科学绝不仅仅停留在描述物理粒子做无规则的布朗运动的纯经验层次上,而是在一系列物理学的范畴基础上揭示物理世界的普遍性规律或自然律等问题一样。

应该说,马克思对历史科学和历史理性的最伟大的贡献就在于他的社会概念,正是通过马克思的社会概念,人们关于历史的知识才有可能真正上升为具有理性高度的历史科学。马克思的伟大、深刻和不可超越的地方就是他将诸如理性、人道、自由、实践、国民财富、劳动和资本、国家、政治和观念形态等现代基本语汇和思想凝聚在他的社会概念之中,使得社会概念上升到普遍性的高度,从而为历史作为世界性的历史奠定了属人的自然学基础。所以,正是在马克思那里,历史正是作为社会史才达到它的自我理解的“本质性之处”^①,达到它自身的对象性的世界形式;也正是通过马克思,社会概念才上升到普遍性的高度,成为理解历史和人类自身的基础性范畴。如果说“每个时代的哲学思维都要把它各个方面的工作凝聚在一个以后将永垂于哲学史的概念中”^②,那么,马克思的历史科学将会把“社会”概念真正镌刻于现代科学、哲学和形而上学的历史丰碑上。

① 认为马克思的历史观“一度深入到历史的本质性”,这是海德格尔的说法。他在《关于人道主义的书信》中论述“作为世界命运的无家可归状态”时谈及马克思和他的历史思想,他指出:“马克思在体会到异化的时候一度深入到历史的本质性之中去了,所以马克思主义关于历史的观点比其余的历史学优越”。马克思是从人本身出发来理解历史,而不是将历史理解为形而上学的自然史或精神史,因而从“作为人的异化所认识到的东西”出发,深入到历史的本质性之中,这是马克思的历史观优越于其他历史观的地方;但是,在海德格尔看来,人或人的本质问题在马克思那里有淹没于作为人的类属性的社会存在和历史存在的可能,因而马克思对历史和人的异化的本真性问题并没有进一步探讨。——参见《海德格尔选集》上卷,孙周兴译,上海三联书店1996年版,第383页。

② 参见科西克:《具体的辩证法》,傅小平译,社会科学文献出版社1989年版,第166页。

第一节 社会：普遍历史的客观的确定性形式

社会,作为属人的自然界,它构成了具体的现实的人生活于其中的客观世界,人的主观性的市民性的、政治性的和精神性的等诸多生活形态都是这种客观性的社会结构的主观反映;同时,作为人的类存在或本质性的存在,社会是人在它的类的或本质性的活动中确证自身的自由本质的对象性形式,是人的本质性的创造性活动的产物或对象性表现。所以,社会是一个普遍性的范畴(当然它也是一个现代性的概念),人的社会性就是它的类属性或普遍性,人能够在它对自身和世界的普遍性关系或类的关系中将社会概念把握为一个普遍性的世界概念,因而那些特殊性的历史个体或历史机体(如个体性的历史事件和集体性的民族、国家或文明)也就可以在这种普遍性的社会世界中获得真实的、具体的和历史性的理解。所以,在历史将它自身的客观的确定性形式界定为普遍性的社会概念的时候,历史也就可以在社会的普遍性的自我生成中将自身表象为普遍性的历史。

(一) 作为历史的确定性形式的社会概念

如果说历史的本体论基础就是人本身,就是作为人的本质的创造性的自由实践,它在创造性的意义上奠定了历史的真理性,那么,历史的客观性形式就是社会,它将人的本质性的自由活动对象化为属人的客观性的现象界,即社会世界,社会性的或民政性的世界构成了历史的客观的确定性形式。前者构成了历史科学的真理性问题,后者构成了历史科学的确定性问题。真理性和确定性乃是历史科学乃至一般科学的两个有着明显区分的却相互关联的知识学范畴。

在西方思想史上,对知识的真理性和确定性第一次做出明确区分的是意大利的维柯。在维柯看来,真理性-确定性原则是知识的重要原则,所谓真理性(verum),就是在起源的意义上将知识的

对象把握为创造物,把握为(神或人的)创造性活动的产物或表现^①;所谓确定性(*certum*),指的是直接呈现于人的意识中的事物,它既可以指特殊性的或暂时性的对象如自然或民政事物,又可以指普遍性的元素或永恒对象,如形而上学的理念。科学的真理性活动就是沟通这两种确定性之间的关系,即将诸如历史或自然等具体的确定性对象从起源的意义上把握为人性或神性等永恒的确定性对象的创造物或创造性活动的产物或表现,并在神的或人的原始的创造性活动中确证自然科学或历史科学的真理性、理想或理念(如作为创造性活动之根据和本质的自由理念),这就是维柯对科学的基本理解。在人们的习惯性思维中,知识的确定性和真理性没有什么实质性区分,因而通常将认识的真理性过程理解为对认识对象之确定性的把握过程,诸如符合论(*correspondence theory*)或融贯论(*coherence theory*)的真理论,其实就是将知识的真理性问题当作它的确定性问题去理解了,这种类型的知识观和真理论也只能在关于对象之确定性的意识(*coscienza*)或常识中兜圈子,无法真正上升到科学(*scienza*)和知识的真理性高度^②。

对于维柯来说,历史科学的确定性对象就是起源于人的创造性活动的“各民族世界”(*il mondo delle nazioni*)或民政世界,以及这一世界所展现的各类民政事物;然而在维柯那里,民政世界或各民族世界的起源是诗性的或神话性的,它们并没有在人类学的意义上被把握为人的创造物范畴,这是因为民政世界虽然在一般的意义上被视为人的创造物,但维柯并没有在客观性的意义上真正揭示出这一世界的生成性或自我生产特征,民政世界只是一般地

① 在《论意大利最古老的智慧》中,维柯提出了他的著名观点,即“真理即创造”(verum esse ipsum factum)原则。这一原则指出,认识事物就是创造该事物,这是认识之真理性的判断或标准。维柯指出:“人的真理意味着,人在认识事物的同时,也就结合了它们,亦即创造了它们。据此,我们就可以说知识就是对事物生成变化的方式的认识,根据这种认识,当心灵结合了事物的元素时,它就认识了事物的方式;与此同时,它也就创造了事物”——参见维柯:《论意大利最古老的智慧》,张小勇译,上海三联书店 2006 年版,第 11~12 页。

② 在对知识的确定性和真理性进行区分的基础上,维柯对知识进一步做出意识(*coscienza*)和科学(*scienza*)的区分,停留在确定性基础上的知识只能算作意识或良知,科学是建立在真理性基础上的知识,它所要揭示的是普遍的原则,是关于事物之起源和生成的过程。

被视为人的诗性智慧的创造性产物,古代先民对天神意旨的理解和把握成为各民族世界之宗教或神话学起源,作为民政世界的历史承袭着兴衰交替、循环往复的历史命运和必然性(维柯对各民族世界之命运性的理解显然是罗马式的),所以,民政世界,作为历史科学的确定性对象,在维柯那里并没有真正呈现出作为人的创造性产物或表现的生成性特征,它更多的是呈现出直观的自然性。那种在确定性的基础上将历史把握为社会史,将社会从创造性和起源的意义上把握为人基于它的自由本质或类本质的创造性活动的产物或对象性表现的历史,以揭示社会在客观意义上的生成性和在主体意义上的创造特征,等等,诸如此类的目标,是在马克思的历史科学那里得以实现和完成的。

在马克思以前的历史哲学中,尤其是在浪漫派所代表的古典历史主义传统中,历史的客观的确定性形式一般地被理解为诸如民族、国家或文明等特殊性的历史有机体,它们各自秉承着特殊性的理念,分享着特殊性的生活、语言和精神等历史形态,整个人类史在这种特殊性的历史机体的各自视野中呈现出分立性、间断性或叠合性等特征,每一文明机体对历史的理解力只能囿于各自的主观性,无法穿透主观性的界限,抵达历史在各文明机体之间的连续性和基于连续性基础上的历史统一性。所以,历史的连续性、统一性和普遍性,在浪漫派的思想那里只能委身于柏拉图式的上帝或理念^①。在分析的或批判的历史哲学等所代表的现代历史主义思潮中,浪漫派的历史有机体概念进一步退化为一系列唯名论的概念,它们至多只是复数性的个人之间的无机性或机械性的联合或集合,最后真实的只是个体性的人和它的主观性;历史作为经验论或认识论的概念,作为在人的主观性之中所呈现的历史现象,它的最终的确定性基础只能是个体性的人;在这种分析性的批判思维中,不论是历史概念还是作为历史机体的民族、文明、国家等社会概念,一旦作唯名论的理解,便立刻陷入诸如主观性与客观性、

^① 参见 G. G. Iggers, ed: *The German Conception of History*, Hanover, NH, University Press of New England, 1983.

存在和意识、现象与本体、自在存在和自为存在等一系列不可调和的矛盾之中。所以,历史的连续性和统一性,它的客观性的确定性形式,在历史主义那里(不论是古典的或浪漫派的还是现代的或批判性的)不可能获得真正的解答。

在马克思的历史科学看来,浪漫派的历史哲学之所以不能有效回答诸如历史的连续性、统一性和普遍性问题,乃是因为它们所依赖的诸如文明、民族或国家等历史机体对于历史本身来说仍然是特殊性的,仍然幽禁于它们所设定的语言和文明的主观性之中,因而也就无法上升到普遍性的高度,无法作为历史的普遍的确定性形式来把握历史自身的普遍性问题。其实,浪漫派的诸如文明、民族或国家等历史有机体范畴在本质上都是社会性的范畴,都是历史性的或特殊性的社会概念,因而都可以在社会的普遍性的自我生产和再生产的世界历史中获得具体的解释和说明。社会作为普遍历史的客观的确定性形式,作为历史的定在概念,作为人类的自然界,在马克思的思想语境中,并不像浪漫派历史哲学所揭示的那样,是基于自然机体概念的直观性范畴,而是基于人的实践活动的创造性范畴;社会的首要特征就是自我生产和再生产的特征,它在起源、本原或本质性的意义上植根于人的类的或自由的创造性活动或实践。

不过,在马克思之前,人们往往从政治、法和经济等社会的特殊环节出发,将社会一般性地界定为文明性的或市民性(civitas)的政治社会(如现代自然法学说)或商业社会(如古典政治经济学理论),在各自的领域内将社会提高到普遍性的高度,但是诸如此类的社会概念还是比较狭隘的,还是从特殊性的视角或立场揭示社会在经济、政治乃至观念上的规定性,社会范畴还没有真正上升到普遍性的高度,还没有上升到人的类属性的高度,因而还没有成为理解和把握人类事物的总体性或普遍性的范畴。在社会概念还没有上升到普遍性高度的地方,历史还不能被把握为普遍性的社会史,历史作为社会史的形式、内容和规定性也就不可能真正被揭示出来,人们对历史的结构和过程的理解仍然会呈现出支离破碎的局面,人们的历史意识仍然会停留在实证或经验层次,难以上升到

历史科学的普遍性高度;同样,在社会概念还没有成为普遍性概念的地方,人性或人的本质性概念仍然会停留在抽象性之中,对人的自由本质的理解仍然停留在抽象的概念层次,人本身也不能作为真正的现实性或创造性力量,将历史充分地把握为人类创造性活动的产物和表现。所以,正是在马克思的历史科学中,社会概念才真正上升到人的类属性的高度,成为人类的现实性的自然界,同时,人在本质上被把握为由自然所中介的创造性的自由活动(如马克思的劳动概念),并为社会的自然史奠定它自身的创造性的原则或起源。

(二) 社会的实在性或客观性问题:唯名论和唯实论之争

社会,作为历史的客观的确定性形式,作为人确证它自身的自由本质的对象性形式,它在现代社会学思想史上是一个颇具争议的概念,一直受到唯名论和唯实论之争的困扰。社会作为个人的集合,有没有超越于单纯集合的维度或内涵?社会有没有超越于个人的主观性的客观性或实在性?社会与个人到底有着什么样的关系?等等,诸如此类的问题引发了社会学理论关于社会的唯名论和实在论之间的旷日持久的争论。社会的唯名论起源于霍布斯、休谟和斯密等人的经验主义传统,这一传统认为社会在本质上是虚幻的东西,本质上只不过是个人的人际性的集合或结合;社会的唯实论起源于斯宾诺莎、孟德斯鸠和黑格尔等人的理性主义传统,这一传统认为,社会固然是由个人组成的,社会本身却是某种超越个人及其主观性的整体性的客观实在。

自社会学诞生^①以来,关于社会的唯名论和唯实论的社会学争论从来就没有平息过。以孔德、迪尔克姆等人为一方,站在社会的唯实论立场,为社会超越个人及其主观性的实在性和客观性进行辩护,以斯宾塞、韦伯等人为一方,站在社会的唯名论立场,坚持认为社会除了作为个人的集合外,并没有超越人的主观间性的客观性内涵。

^① 1839年,法国社会学家奥古斯特·孔德首次使用“社会学”(sociologie)一词,标志着一门以社会为对象的新兴学科的诞生。

社会唯实论认为,社会作为一个整体或实体,有着超越于单个人的个体性和主观性(以及在单个人交往或互动基础上的主观间性)的实在性或客观性,它在原则上是不能还原为个人的简单组合的,而是有着不以个人的主观性为转移的客观的有机结构或有机过程。例如,社会学的创始人孔德就认为,社会是一个真正的实体,它是人类的有机统一体,社会是由它的普遍和谐(*consensus omnium*)所联系的结构要素协调地发挥作用,社会乃是人的最高现实(*sui generis*),是最高存在物。有鉴于此,孔德反对将个人视为社会的基本单元,因为原子性的个人是无结构的,而社会不论是它的组成单元还是它的整体,都是有着超越于个人的结构性特征,因为“每个体系必须由性质相同的成分构成,所以科学精神禁止我们将社会视为由个人组成的。真正的社会单位一定是家庭——如果需要的话,还可以解析为构成家庭基础的夫妇”^①。社会唯实论的最坚定的代表人物当属迪尔克姆,他的社会学主义就是以唯实论的社会范畴为基础的,他指出:

“社会或社会事实是任何一种活动方式,这种活动方式不管其是否正确,但能给予人以外在压力……同时又不是以它的各种个别表现为转移而自我存在着。”^②

因为任何个人在任何地方都会感受到诸如法律、风俗习惯、道德、宗教信仰、仪式、语言和货币信用制度等社会形式对于个人的具体生活的影响和支配作用,此类社会形式是不以任何个人的意志为转移的方式客观地发挥着作用。所以,社会是一种全新的结构形式,是一种能够以不同于组成它的个体成员的方式进行思考、感受和行动的整体,是个人之意识和感受性的集体性的或社会性的无意识;社会的集体表象虽然经由它的个体表象综合而来,但它

① August Comte; *The Positive Philosophy of August Comte*; Vol. 2. London: George Bell & Sons, 1896, p. 281.

② 迪尔克姆:《社会学方法》,转引自《十九世纪至二十世纪资产阶级社会学史》,[苏]N. C. 科恩主编,上海译文出版社,1982年版,第220~221页。

是“一种完全不同的东西，其性质并不是各组成部分的性质之和”。所以，社会学只能从社会的整体实在出发，并终止于整体性的社会。

与此相反，社会唯名论认为，尽管我们可以将社会把握为一个有机整体，但是就其起源来说，社会只能是个人之集合或复合，撇开个人之间的分析性和综合性的交往或互动关系，社会没有任何东西可以留存下来。如斯宾塞就指出，社会从起源上说就是为了个人的利益和目的而组织和建立的，他认为，任何社会“的性质所反映的都是组成社会的个人的性质”^①。他说：

“除了研究组成社会的个人的性质，我们无法建立一种真实的社会理论……我们很快就会发现，人类集合体表现出来的任何一种现象，最初都源于人自身的某种性质。”^②

在社会的唯名论看来，个人对于社会来说具有起源性的价值，社会起源于个人之间的组织或集合，因而对于社会来说，个人的利益和目的便是它的目标。“因为社会没有神经中枢，所以无法追求脱离个体幸福的集合体的幸福”^③，因而，个体的幸福自然就成了唯一可能的目标，成了社会存在的唯一的合理性前提。例如，在韦伯看来，诸如经济交换(Homo oeconomicus)、法律、道德习俗、城市经济等这些代表社会性的制度或形态的概念，只是用来描述具体性的或个别性的社会历史事物的“理想类型结构”，而社会唯实论者却将此类概念或“理想类型结构”实体化了，其实这种理想性的类型或结构本身，就其来源来说是经验性的，来自个人所组成的现实生活世界，社会学家就是用各种理想类型模式，从不同的角度理解和解释社会事物，从这个意义上说，社会学“是一门旨在对社会行动予以解释性理解，以便获得对社会行动的过程和结果的因果性

① W. D. 珀杜等：《西方社会学：人物·学派·思想》，河北人民出版社1992年版，第71页。

② Herbert Spencer: *Social Statics*, New York, Robert Shalkenbach Foundation, 1954, p. 17.

③ Herbert Spencer: *The Man Verses the State*, New York: Appleton, 1892, p. 479.

说明的科学”^①。由于韦伯将理想类型或理想结构界定为经验性的范畴,因而“社会学也只能够通过使用一种严格的‘个体主义’方法,通过对一种或多种、少数或多数个体的行动的了解而运作起来”^②。

关于社会的唯实论和唯名论的争论在社会学思想史上引起的对立、冲突和分裂,不是没有人试图调和过,但这些做调和工作的社会学家一般囿于社会学的知性视野,往往尽力发掘在个人与社会之间起媒介或桥梁作用的概念或理论,来化解社会的唯实论和唯名论之间的矛盾和冲突。例如,齐美尔就试图调节和化解社会的唯实论和唯名论、整体主义和个体主义的冲突,他说:

“‘社会’这一概念有两层含义,科学的论述必须对此做出严格的区分。第一层含义,社会是作为社会化的个人的复合体,以及作为由历史事实的总体所规定的社会地形成的人类质料。第二层含义,社会是作为个体联系形式的总和而被转换成第一层含义上的概念……当就第一层含义来使用‘社会’概念时,社会的科学论述的主题包括发生在社会中的一切事物。然而,当就第二层含义使用‘社会’概念时,社会的科学论述的主题是力、关系,以及使人类存在的社会化形式。”^③

在齐美尔之后,如米德和吉登斯等人就用诸如“社会互动”或“结构的结构化”等概念或理论来调和社会与个人之间,整体主义与个体主义之间、唯实论与唯名论之间的矛盾和对立。然而这些社会学家的诸如此类的努力,并没有从根本上回答和解决社会与个人、社会的客观性和个人的主观性、社会的唯实论与社会的唯名论之间的矛盾,也无法在起源和生成的意义上解释清楚社会作为

① Max Weber: *Economy and Society*, New York: Bedminster Press, 1968, p. 4.

② Guenther Roth: *History and Sociology in the Work of Max Weber*, *British Journal of Sociology*, 1976, (27), p. 306.

③ Georg Simmel: *The Problem of Sociology*, K. H. Wolff, *Essay in Sociology, Philosophy & Aesthetics*, New York: Harper Torchbooks, 1959, pp. 318 - 320.

客观性的或主观性的世界与人本身的关系。

(三) 马克思对社会的唯名论和唯实论之争的解决。

社会作为历史的普遍的确定性形式,作为普遍历史的定在概念,它的客观性和实在性问题在社会学中一直为唯名论和唯实论、个体主义和整体主义之争的困扰,试图以知性化的社会学思路来解决这一问题,是没有什么希望和出路的,因为用以调节与化解社会与个人之间矛盾和冲突的概念和理论本身(如互动性的社会学或结构化的社会学等)就是这两者的矛盾或对立之间的折衷与调和,其本身就是冲突性的或歧义性的。所以,不论是经典社会学的诸如斯宾塞和齐美尔、还是现代社会学的卢曼、米德和吉登斯,对于社会的实在性或客观性问题的解答,对于社会的唯名论和唯实论之争所展现的矛盾和冲突的解决,都是很难令人满意的。

其实,社会学思想史上关于社会的唯名论和唯实论之争从一开始就给问题的讨论设定了错误的方向,即仅仅关注社会与人的个体性之间的关系,或者仅仅关注社会是如何在人的个体性基础上组织和建构起来的;对于社会与人的类属性或普遍性之间的关系,几乎无人问津,因而社会在超越于人的个体性意义上的客观性、实在性和整体特征就显得不可理解了。人们对社会的理解便陷入了个体性和整体性、主观性和客观性之间的分裂:社会的唯实论强调社会事物具有独立于人的客观性、普遍性和对人的主观性活动的强制和支配特征,因而在原则上不能还原为以人的个体性为基础的主观性的活动、关系和交往间性;社会的唯名论主张社会事物在本质上是在人与人之间的互动间性或交往间性的基础上形成的关系和结构,不存在超越于个人之关系间性或交往间性的社会事物。

社会的确是由复数性的个人结合或组建起来的,倘若去除个人之间的交往、理解和互动基础上组成的主观间性或人际间性的关系和结构,社会确实没有任何剩余物得以留存;但是,社会的诸如结构、体制和制度性的力量的确是不以个人的主观性的意志、关系或选择的任意性组合为转移的,而是有着客观性的或必然性

的强制力。应该说,社会学的这两种立场所依据的理由都没有什么错,但为什么在对于诸如社会是客观性的还是主观间性的,社会是实体性的存在还是附属性的现象等此类问题上陷入不可化解的冲突呢?其根本原因在于社会学始终囿于个体性的目光,去把握人与社会的关系问题。社会的唯实论的确看到了社会呈现出超越那种基于个体的主观性或主观间性的普遍性特征,看到了社会与个人的主观性、自由和任性相对立的客观性、自然属性和必然性,但是往往将社会的自然性或必然性误认为社会的实体性;社会的唯名论拒绝社会的任何不能还原到人的生活世界的内容和形式,它的确抓住了社会的属人性,但是它往往将社会还原为基于个体性的人之间的互动和交往的主观间性范畴,从而遮蔽了社会对于个体性的人的客观性和自然性。所以,不论是社会的唯名论还是社会的唯实论,都误解和曲解了社会的客观性、自然属性和必然性等特征,因为试图在人的个体性基础上回答这些问题,大都是徒劳无功的。其实,社会的客观性或自然属性在本质上是人的类属性或普遍性的基本表达,是人的类属性或普遍性在人的个体性生活中所展开的客观性形式。所以,从这个意义上说,马克思的历史科学才是对社会学的唯实论和唯名论之争的真正合理性的解答。

在马克思的历史科学之中,社会与人的关系不再只是呈现为社会与人的个体性之间的关系(倘若如此,社会又会陷入诸如客观性和主观[间]性、整体性与个体性等实在论和唯名论的矛盾与纷争之中),而且还展现出社会与人的类属性或普遍性之间的关系,正是在这一关系蕴藏着社会的客观性和必然性或自然属性的秘密和本质。

对于马克思来说,社会首先在创造性和起源的意义上被把握为人的类存在或本质性存在,被把握为“通过人并且为了人而对人的本质的真正的占有”^①,而人的本质就是人基于它的自由属性所展开的创造性的活动或实践,所谓社会,就是人的类的或普遍性的

^① 《马克思恩格斯全集》第42卷,第120页。

实践活动所展开的对象性形式,是人基于它的本质性活动所生成的对象性世界,是人展现为世界性存在的那个属人的世界本身,它在一般的意义上构成了属人的自然界,因而也是“人同自然界的完成了的本质的统一”^①。这样,马克思便从人的本质的高度探讨了社会与人的普遍性或类属性之间的关系,即从人的类本质来看,“社会不外是人通过人的劳动(即人的类的或本质性的活动)而诞生的过程”^②,是属人的自然界对人而言的生成过程,也就是说,人的类属性或普遍性与社会的关系是人的类的创造性活动同这一活动的创造性产物或对象性表现之间的关系,是人作为创造者同它的创造物即社会之间的关系。因而社会的实在性、必然性和自然属性其实就是人的普遍性或类属性的客观表现,社会的客观性的自然结构和自然过程在本质上是人的为客观性的自然所中介的自由的创造性活动即劳动的对象性的表现或实现形式,社会的客观性其实就是人作为类存在的主观性(葛兰西语)。

社会在它的自我生产和再生产中生成的诸客观性形式(如物质生产、市场和市民社会、政治社会和意识形态),以及支配这些形式的社会关系或社会范畴(如经济领域的财富、劳动、私有财产、商品货币、市场、信用和资本等和政治领域的权利、法、道德伦理、政治社会或政体形态等)构成了该社会把握自身的存在和生成的客观思维^③。然而社会的这种客观性的关系、结构和范畴,并不是与人的主观性的经验和意识无涉的独立性的实体,就其起源或来源来说,它们乃是普遍的和现实的人类生活本身,是人的类的或本质性的实践活动在一定的历史阶段所采取的必然的对象性的实现形式;正是这些客观性的社会形式,构成了人作为个体性和主观性的

① 《马克思恩格斯全集》第42卷,第122页。

② 同上,第131页。

③ 在《资本论》中,马克思指出:对于历史上一定的社会生产方式来说,劳动的诸如商品、货币和资本等价值形式构成的经济社会关系,以及支配这些关系运行的政治经济学的诸范畴“是有社会效力的,因而是客观的思维形式”。——参见马克思:《资本论》第一卷,人民出版社1975年版,第93页。

生活形态和意识形态之表象的客观基础,它在必然性和客观性的意义上组建着现实的个人的市民生活、政治生活和精神生活,因而诸如人与人之间商业性的、市民性的、政治性的和观念性的互动和交往关系都是社会的这种客观性的结构和形式在人的主观性和主观间性的生活世界中的反映或表现。

所以,就社会与人的关系而言,一方面是作为类存在物的人与社会的起源性关系,即社会在这里被把握为人的类的或本质性的创造性活动或实践的产物或对象性表现,社会的客观性和必然性植根于人作为类存在物的主观性和普遍性(而不像社会唯实论那样,将社会理解为超越于人本身的实体性范畴);另一方面,社会与作为个体存在物的人的构成性关系,即社会在这里被把握为人的个体性生活的客观性基础,是个人的主观性世界的客观性构成,社会因此呈现出超越于个体性的人的主观性和意志的必然性和自然特征(而不像社会的唯名论那样,以主观间性或人际间性来消解或还原社会的客观性和自然特征)。因此,就现实性而言,人的本性或本质“不是单个人所固有的抽象物,在其现实性上,它是一切社会关系的总和”。

第二节 社会概念的形成史或史前史

严格说来,社会概念是一个典型的现代性概念,它在观念上起源于现代市民性的政治社会和商业社会所孕育的意识形态。在古代和中世纪,人们直接面对的是家庭、村坊、市镇和国家等称之为文明现象的人类机构,脑海中并不存在现代人所熟知的社会概念,因而也不存在关于“社会事物”的知识或科学;现代人所熟知的社会与国家的区分,以及社会生活对国家生活的基础性地位,对于古代人来说都是模糊的或不明确的。现代性的社会概念所涵盖的人类的关系、传统和制度等内容一般被置于民族、文明、国家和习俗等范畴之下,作为关于政制或人事的知识获得历史性的探讨。但是,随着诸如政治性的或商业性的现代市民生活的形成,新兴的市民

性生活便开始从家庭、村镇、宗法或国家等传统生活中剥离出来，逐渐累积填充成后来称之为“社会性”的生活的形态；社会概念也正是从这种新兴的市民性生活的观念世界中充实成长起来的。例如，伯尔基在《马克思主义的起源》一书中指出：

“在一种关于人类制度和关系的‘科学’观念中，并不存在特别新颖的或特别现代的东西……。这至少要回溯到亚里士多德时代。……然而新颖的、现代的东西乃是这门科学的主题，即‘社会’。”^①

将社会(society&société)概念上升到普遍性的高度，赋予其把握人自身的历史和文明的总体性地位，这乃是一个典型的现代性现象；其中一项关键性的建制和知识，就是将人类的文明史普遍地经验为社会史，并按照社会史的基本图式重新生产和再现古代文明的历史形态，人的现实性问题以及于此相关的世界、自然和历史问题都应该在社会或人的社会性中寻找解答。所以，只有到了现代性社会，这种类型的“社会世界观”才赢得它自身的基础性地位，成为人类把握自身的历史和文明的先验图式。

正是在马克思的历史科学中，这种普遍性的或总体性的社会世界观才真正获得它全方位的内涵，社会在本质上被确证为人的类存在或属人的自然界，同时，历史在总体性的意义上也被把握为社会史。在马克思之前，社会概念是作为市民性的政治或商业概念，在各自的法律和经济的意识形态中被相继探讨的，此时的社会概念虽然作为文明性或市民性的范畴从属于人的现实生活，但是并没有赢得对于人的现实生活的首要性，人的现实生活的首要性反而让渡给抽象性的自然状态。因而在马克思之前，社会概念并没有真正上升到普遍性的高度，也没有作为属人的自然界，被设定为历史的普遍性的定在概念或确定性概念。

^① 伯尔基：《马克思主义的起源》，伍庆、王文扬译，华东师范大学出版社 2007 年版，第 63 页。

(一) 作为国家或政治之前史的社会——古代和中世纪视野中的社会概念

在古代和中世纪,人们首先面对的是自然性的或神性的宇宙秩序,其次才是人类基于自身而形成的秩序,其中自然事物的秩序是人类事物的秩序的起源、基础和正当性来源。不论是古希腊城邦所展现的政治秩序,还是古罗马的帝国理想所展现的世界主义秩序,抑或是中世纪普世性的基督教所观照下的此岸之城的世俗秩序,都是在某种自然或神性的秩序、法律和正义的审视下获得其正当性与合理性的人类秩序。所以,人类生活的秩序首先是一种“律法和秩序”的综合体,这就是希腊意义的 polis^①,即后世所谓的政治或国家,它构成了关于人类事物的知识的首要对象;只有在国家这种神物或人造物的基础上,其它事物才能作为国家形成的史前史或者国家内部的诸环节获得政治性或知识性的探讨;因而对民族和文明的历史和命运的探寻,也主要是集中在关于政治事物或国家命运的兴衰沉浮的探讨上。

政治或国家,作为“律法和秩序”的组合,它自身秉承着正义和理性等至高美德。为此,西塞罗说道:

“法律是植根于自然的、指挥应然行为并禁止相反行为的最高理性(reason)……。这一理性,当它在人类的意识中牢固确立并完全展开后,就是法律”^②。

政治性的国家和律法是人们思考人类事物的参照系,社会——人作为个体在他们之间相互交往的领域——只有在国家的律法、形态和规定下才能够获得它自身的有限的确定性形式,那种

① 吴寿彭在亚里士多德的《政治学》译注中写道:polis 这词在荷马史诗中都指城堡或卫城,同 Demos(乡郊)相对……后世把卫城、市区、乡郊统称为 polis,综合土地、人民及其政治生活而赋予了“邦”或“国”的意义……近世以 city-state(城邦),译 polis 较旧译 state 为“邦”、“国”比较合适。——参见亚里士多德:《政治学》,吴寿彭译,商务印书馆 1983 年版,第 110 页注。

② 西塞罗:《国家篇 法律篇》,沈叔平、苏力译,商务印书馆 2002 年版,第 158 页。

在现代的社会眼光看来属于市民社会领域的经济性或社会性的事物,是作为家政学、国计学所探讨的对象从属于政治事物的前政治定位。

在这一时期,人们理解和把握人类事物的基础性或普遍性的范畴是城邦、国家和法律等政治性范畴,或民族、文明、传统等历史性范畴,对人类事物的一般性把握主要是集中在关于国家和律法等政治事物的起源、结构、正当性和目的等问题上,当然这一切问题都是放置在哲学性的或神学性的视野中加以考察的。例如,在中世纪的自然法和神圣法的视野中,支配世俗之邦的是世俗性的实定法(Lex temporalis),支配上帝之邦是上帝颁布的永恒法(Lex aeterna),当世俗法与永恒法相悖时,就应当受到永恒法的修正。人的政治生活或国家生活起源于它的政治本性(只是这一本性在希腊罗马的视野中是人的自然属性的组成部分,在中世纪神学的视野中,人的政治本性开始被视为人的堕落和原罪的历史性表现),因而关于社会的世俗性的起源和结构问题也就从属于神圣性的律法的起源和命运问题,古代和中世纪的哲学、法学和神学所展现的人的命运、政治属性和律法形态先天地设定了人们理解社会问题的路径、方法和形式。所以,这一时期人们关于社会的起源、结构和目的的考察一般从属于对国家和政治之命运性、历史和意义的神学或哲学考察。社会的起源也就是国家的起源,是国家自我生成的史前史,国家(在中世纪是高于国家的教会)是社会生活的政治、伦理和精神目的。

例如,在亚里士多德的政治学中,狭义的社会问题就是被当作国家的预备性问题进行探讨的,国家在它的起源史上历经家庭、村坊、城邦共同体等若干阶段而达成自身,家庭和村坊就是作为国家的前政治的和前历史的结构而获得政治性的和历史性的理解和定位的。人的文明生活就是政治生活和伦理生活,它们构成其它的诸如家政的、商业的或村社的等诸前政治生活的目的,后者在本质上是政治或国家生活的准备或预演。因为人在本质或最高的意义上被界定为政治性的或城邦性的存在物,城邦或国家,作为人的政治本性的最高表现,是“出于自然的演化,而人类是趋于城邦生活

的动物(人类在其本性上,也正是一个政治动物)”^①。在城邦或国家的自然演化过程中,后世所谓的社会范畴在这里是作为国家的前政治环节开始进入政治视野的。国家(还有作为其史前史的社会)是人的合群或社交本性的自然产物,是人们实现幸福生活、弘扬公民道德和致力于精神生活的政治共同体。所以,相对于公共性的如政治技艺、伦理、道德和信仰等国家事物来说,那种诸如生产、贸易、家政等私人性的生计事物就显得有点繁琐鄙俗了。在中世纪,国家进一步演变为上帝在尘世生活中形成世俗秩序的一个必不可少的神圣建制,是一种基于人的灵魂的自然需要或自然本性的生活共同体,是服务于道德和信仰生活的必要的人类设施。人类之所以组成世俗城邦,目的在于“过一种有德性的生活”^②,国家就是人类理智所建立的最高级、最完美的共同体。

对于前现代的诸如古希腊、古罗马和中世纪的欧洲来说,人们关于民族学和人类学的知识几乎为零,人们对于人类事物的理解也不是历史性的或社会性的,而是政治性的或律法性的、哲学性或神学性的,他们只能根据地中海沿岸或意大利诸地区的城邦经济和社会生活来任意性地构想和演绎社会的历史或国家的史前史,从而为国家和政治的目的论(teleology)或神正论(theodicy)进行哲学或神学辩护。例如,在亚里士多德看来,国家是通过联合而形成的,是通过家庭和村坊等这样的原始的细胞或组织进行增殖、分裂和组合而形成的有机体,国家是这些前国家的人类事物的演化和发展的目的和归宿。而现代的人类学知识告诉我们,人类社会先有原始性的公社(Gemeinschaft)或共同体(如氏族、部落、群体、村镇等),然后才从这些原始性的共同体中衍生出生物性和社会性之合体的家庭或家族,衍生出基于劳动和需要的差异和多样性的经济或市民社会组织,从而形成具有现代意义的社会(Gesellschaft)。古代和中世纪关于社会起源和发展的演绎显然不是这样的,他们往往从人类的理智本性中引伸出需要的差异,“不同的人通过理智

① 参见亚里士多德:《政治学》,吴寿彭译,商务印书馆1965年版,第7页。

② 参见阿奎那:《阿奎那政治著作选》,马清槐译,商务印书馆1982年版,第84页。

来追求不同的东西”(阿奎那语),家庭、村坊等前政治性的社会组织在不同的层面体现人们的自然本性,但是这些组织在结构和功能上都不是自足的,都不能独立地满足人们的生活需要,必须组合成一个更大的自在自为的联合体即国家。国家的工具性目标乃是关心“尘世生活”的多样性,而它的价值性或实践性目标是关心“善的生活”。所以,在古代人的视野里,并没有现代人所熟知的社会概念,他们对于人类事物的理解一直驻留于诸如国家或律法等政治性的、哲学性的或神学性的历史概念之中。

(二) 作为政治或法律范畴的社会——现代自然法视野中的社会概念

在中世纪无数渐变的推动下,15、16世纪的基督教世界开始经历迅速的离心过程,普世性的帝国或教会开始丧失了号召力,取而代之的,是诸多邦国林立的欧洲,中古时期的文化和社会结构开始解体,一种新的、以工商业文明为标志的社会形态开始悄然萌发,那些不能为传统的政治、律法和国家等范畴所涵盖的社会内容开始进入人们的视野,人们对政治事物和其他人类事物的理解不再囿于哲学的、形而上学的或神学的框架,而且还要诉诸常识性的或经验性的合理见解。

文艺复兴和启蒙运动的思潮虽然在表面上基本上接受了古代和中世纪那种从政治和国家的观念和现实出发来抽象演绎作为国家的史前史的社会史,即认为国家是自由的联合,是诸多前国家性的制度、结构和组织联合起来的共同体,但他们已经在“用人的眼光来观察国家了,他们都是从理性和经验中而不是从神学中引出国家的自然规律”^①。在这一时期,国家不再是一个独立自足的有机体范畴,不再诉诸人的政治性或神性的命运或必然性;诸如家政、村务和工商业等非政治性的事务不再必然作为国家的史前或附属现象,为国家的终极目的服务(如人的完美的伦理、政治和信仰生活),而是有着自身的价值、意义和目的,是诸多基于个体性的权利和资源所组织起来的必要性的文明生活形式,国家反而必须

^① 《马克思恩格斯全集》第1卷,第128页。

直接面对这些独立自由的个体及其交往性的或市民性的社会形式,并接受个体性的权利和利益的正当性质询,这就是现代自然法学派的基本观点。

现代自然法学派提出的诸如自然权利、社会契约等思想极大地变革了人们对于人类事物的理解图式,同时奠定了现代自由主义政治哲学的基本骨架,他们从自然权利中引申出社会秩序(虽然这一秩序一般是以非市民性的或非社会性的自然状态出现的),并以之作为市民性的或文明性的政治生活的合理性或合法性基础。虽然从表面上说,建立在理性和启蒙基础上的现代自然法学派是对西塞罗等人的古典自然法的继承,但是,社会契约论作为现代自然法的标志性思想,与古典自然法思想还是有着明确的区分的,对此,斯特劳斯曾有着经典的对比,他指出,现代自然法的基本特征是:(1)现代自然法是独立的,不以神学或神定法为背景,可以被抽象为一系列公理或原理,因而在理智结构上呈现出它的“几何性质”;(2)现代自然法观念预设了某种原生的自然状态,即文明社会的前设状态;(3)在现代自然法中,权利或法权(right)的观念开始取代古典的正当性(righteousness)或应当的观念,成为法的本质性范畴;(4)古典自然法是基于整体的“自制、因循和中道”,现代自然法在本质上是基于个体的“革命、创新和自由”,等等^①。在启蒙理性看来,国家是建立在自然权利和自由契约基础上的政治联盟,是以个体性的自由和权利为基础的文明社会或政治社会。自然法的理论家们发现了人类关系的这一确定性的领域,它的形成不仅独立于政治制度和实定法之外,而且还是后者得以产生的基础,这一确定性的人类生活领域,在 17 世纪被视为与“人为的”社会结构相对立的“自然的”社会结构,在 18 世纪被视为与政治性社会相区分的商业性的或市民性的社会。这种在个体自由、权利和利益的占有、让渡和转换基础上建立起来的社会秩序便是社会的自然秩序,它是国家这种政治秩序的合法性基础。所以,以社会契约论为代

^① 参见 David L. Sills, ed.: *The International Encyclopedia of the Social Sciences*, Vol. 11, pp. 80~85, Crowell Collier and Macmillan Press, 1968; Leo Strauss: *Studies in Platonic Political Philosophy*, University of Chicago Press, 1983.

表的现代自然法理论其实是以法学世界观^①的眼光看待和把握社会的,并从中抽象出社会的自然秩序概念,继而为政治国家这种人为社会秩序奠定自然社会秩序的法理性的基础。

现代自然法思潮的兴起,标志着人们开始按照新的法学世界观重新审视国家和社会的关系,构建国家的社会基础及其历史构成,这是启蒙时代自然法思想的独特风景。在这种自然权利、自由契约、文明或政治社会的法学世界观中,作为个体性的人不再被理解为国家有机体内部的诸环节(如家庭、村社、市镇和城邦)的组成部分,而是国家之政治联合或组织的抽象的个体性基础,与此同时,人类事物的领域开始出现了国家不能涵盖的社会的史前状态或人类生活的史前内容,这在现代自然法思潮主要表现为社会契约理论和自然状态学说^②的兴起。社会契约论的出现使人们对人类事物的理解开始逸出了国家和政治的外延,开始对外在于政治思维和国家视野的人类史或社会史发生兴趣,尽管他们对国家的史前史和社会历史的演绎在很大程度上是法理性的,在历史学上是虚妄的,但是,社会契约论所界定的社会的自然状态,作为政治社会或国家演绎的正当性基础或逻辑起点,已经预设了非政治的或前政治的社会的自足性、自主性,以及它在政治上的主体地位和支配性,或者进一步说,这种独立自主的非政治社会或前政治社会(虽然在社会契约论那里被预设处于抽象性的自然权利状态)是

① “法学世界观”这一说法直接出现于恩格斯在《法学家的社会主义》一文中,在该文中,恩格斯指出:“法学世界观”是“资产阶级的经典世界观”,是“神学世界观的世俗化”,是资产阶级政治斗争在意识形态领域的观念表现。——参见《马克思恩格斯全集》第21卷,第545~568页。

② 自然状态学说是社会契约论进行历史的法理性演绎的逻辑起点,在这一学说看来,社会的文明或政治状态起源于自然状态的某种先天必然性或内在规定,文明状态是人类的自然状态的社会性的延伸,是自然状态下的人之间所签订的文明性的契约,它在本质上是社会的自然状态通过文明和政治生活在更高层次上的自我实现或自我完成。当然,自然状态的内在规定性在不同的思想家那里有着不同的理解,如洛克的“个体享有完备和自足的权利的自由状态”、霍布斯的“一切人反对一切人的战争状态”和卢梭的“人们无有善恶观念的蒙昧状态”等。总之,处于自然状态的人类是自然法自在管辖的领域,有别于社会或政治状态中成文法的管辖方式。——参见洛克:《政府论》,叶启芳、瞿菊农译,商务印书馆1982年版;霍布斯:《利维坦》,黎思复、黎廷弼译,商务印书馆1996年版;卢梭:《社会契约论》,何兆武译,商务印书馆2003年版。

政治社会或国家的法理性的构成基础,政治社会不仅在起源上而且在目标上都必须以这种非政治的自然社会为内在的尺度和目的,才具有它的合理性和正当性(尽管他们关于政治社会之起源和目的的演绎是非历史性的)。

现代自然法理论通过自然权利和社会契约的语境进一步提炼出的自然状态、自然法、个人权利、社会契约等概念,成为启蒙时代人们演绎政治社会和非政治社会的基本范畴,社会相对于国家、非政治社会相对于政治社会的独立性和奠基地位是通过法理性的自然状态观念表达出来的。社会的自然权利或自然状态在社会契约论那里与其说是人的非社会性(asociality)的存在设定,毋宁说是这种法学世界观对政治社会或文明社会的法理性的史前史演绎。所以,社会契约论所表达的社会观念始终处于令人困扰的分裂状态,社会在一方面被界定为政治社会或文明社会,然而文明社会的正当性或合理性的参照系却是非社会性的自然状态或自然权利;另一方面,那种为自然法所管辖的自然状态作为社会起源的史前史,又必须获得社会性的内涵和规定性,被设定为文明社会的内在目的。导致这一困境的根本原因可能在于,当社会契约论的思想家在以自然权利为尺度和逻辑演绎人的自然状态时,就已经将这种人的自然状态偷换为抽象性的作为法权范畴的社会状态了。

(三) 作为经济或商业范畴的社会——古典政治经济学视野中的社会概念

随着社会的商业化和市民社会的真正形成,以社会契约和自然权利为核心的自然法学派开始失去了它的影响,关于政治社会和非政治的自然社会的法学世界观的区分也开始趋于解体。人们逐渐意识到,社会既不是建立在细胞式的家庭或村坊在更大范围内组织起来的有着神圣目的或自然正当性的政治联合体,也不是在个体的自由、权利和利益的让渡和转换基础上组合起来的契约性的自然或政治共同体。社会,作为个体之间基于财富生产和相互交换的领域,开始呈现出独立于政治社会并为后者奠定物质基础的特征和属性,这就是政治经济学所面对的基本对象,即市场性或商业性的市民社会。我们甚至可以说,现代社会科学完全起源

于政治经济学^①，因为现代性的社会概念正是从商业性的或市场性的市民社会中发端的，也是在诸如财富、生产、交换、市场、商品资本和货币信用等基本性的经济范畴或经济关系中赢得它自身的规定性的。所以，在商业性或市民性的意义上，社会开始赢得相对于政治或国家的独立性和自主支配地位，并从根本上被把握为基于物质生产和财富创造而展开的个体之间的相互交换或交往关系。

在古典政治经济学那里，社会作为非政治性的市民社会或商业社会，一开始就被赋予的社会的自然意义或自然价值，即商业性的或市场性的社会秩序预示着社会的某种“自然秩序”。按照魁奈(F. Quesnay)的说法，人类社会是由自然法则或自然秩序所统治的，而自然性的法则和秩序是不能为任何政治性的法律和独断所能改变的，斯密关于“看不见的手”对于社会利益和个人利益的自发调节和自发配置所获得的最优格局，就是在政治经济学上对这种商业化和市场化的自然秩序的最好证明；斯密的这只“看不见的手”与苏格兰学派的理论家所说的“伟大的几何学家”或“伟大的自然导师”一样，都是为市民社会所预示的市场性的自然秩序进行政治学、法学乃至经济学的辩护，从中我们可以看出，“产生这种孤立个人的观点的时代，正是具有迄今为止最发达的社会关系（从这种观点来看是一般关系）的时代”^②。从历史的观点看，市场和商业社会（即马克思所说的资产阶级社会）的兴起是前现代历史和现代历史的分水岭，在此之前，诸如村坊、城镇、同业公会或社会阶层等相对自治的社会组织在政治和观念上仍然是隶属于国家，是国家统治的客体，用黑格尔的话来说，这种缺乏自足性和自主性的市民社会仍然处于自在存在阶段，还没有上升到它的自为存在；但是，随着商业、市场和社会秩序的形成，市民社会开始摆脱它原先具有的政治内涵，获得了它的经济内涵，呈现出无涉于政治和国家的自我生成和自我发展的特征或趋势，并且为后者奠定历史性的社会基础。

正是商业和市场的兴起，市民社会才开始在经济上获得它自

① 参见伯尔基：《马克思主义的起源》，伍庆、王文扬译，华东师范大学出版社 2007 年版，第 65 页。

② 《马克思恩格斯全集》第 46 卷，第 21 页。

身的独立性和客观规定,才开始真正作为文明社会为政治社会奠定非政治性的社会基础,同时,在非政治领域展开它的自在自为的存在和生成的社会史,而不再是古典意义上的政治或国家等有机体生长或发育的史前史。这种建立在市场秩序基础上的自主性的现代市民社会在观念上先后表现为现代自然法观念对国家的史前史或社会史的法理性的抽象演绎和政治经济学在前政治的层面上对社会进行经济性的实证分析。

将社会界定“经济体(economy)”,即认为社会是一系列相互关联的生产、分配、交换和消费行为的综合体,它有着自身内在的动力和自主规律,这是古典政治经济学揭示出来的社会图景,独立的具有自主性的市民社会就是产生于这种人与人的交换关系。对此,斯密说道:

“于是,一切人都要依赖交换而生活,或者说,在一定程度上,一切人都成为商人,而社会本身,严格来说,也成为商业社会。”^①

社会关系通过劳动的分工和交换,通过财富的生产和分配,人与人之间的交往关系在一般的意义上被理解为经济关系,政治经济学的一系列概念和范畴(诸如财富、商品货币和资本、竞争、生产分配和交换、市场体系)所代表的经济社会关系成为社会自主性或独立性的客观基础。

如果说现代自然法思想是在法理层面主要将这种市民性的社会界定为政治社会,界定为国家,至于非政治性的社会形态,作为政治社会的界限、正当性基础或法理性的史前史,是通过抽象权利的自然状态观念表达出来的,那么,政治经济学则是在经济层面将社会主要界定为商业社会,社会的胚胎和原型就是市场,政治社会反而是非政治性的商业社会或市民社会在国家领域的产物和表现。例如,迈尔希埃·德拉里维耶就在《政治社会的自然秩序与根

^① 斯密:《国富论》,郭大力、王亚南译,商务印书馆1983年版,第28页。

本秩序》中提出了“诞生中的社会”和“业已形成的社会”这两个不同的概念，以此揭示和区分社会的自然部分和人为部分^①。如此一来，市民社会的历史在一般的意义上就被把握为社会的自然史，以市场秩序为基础的市民社会状态因此也就被把握为社会的客观性的自然状态。颇具反讽意味的是，自然状态在现代自然法观念中，是作为人的非社会状态，被界定为政治或文明社会的抽象的史前史；但是在政治经济学观念中，自然状态是作为社会的市场性的或商业性的自然秩序，却被界定为文明或市民社会的真正的历史。

从这个意义上说，社会概念乃是一个现代性的历史概念，而在此之前，社会概念始终是作为隶属于国家的前政治概念，只是在家政学或理财学等技艺性的人事知识上有着附属性的探讨；只是到了近现代，社会概念开始逐步获得它的内涵、确定性和普遍性。在现代自然法观念中，社会被一般地界定为市民性的或文明性的政治社会，并以非社会性的自然权利状态作为政治社会的虚拟的史前史和正当性基础，在这里，社会概念也因此摆脱了附属性地位，开始作为政治范畴赢得了普遍性的地位；在古典政治经济学中，社会被把握为市场性或商业性的市民社会，并作为社会的自然状态和自然史，为政治社会的人为状态奠定客观性的自然基础，社会在这里开始作为经济范畴赢得了它的普遍性。近现代对社会概念的这种普遍性的理解和把握，即从政治、法律和经济等各个层面，在国家、市场和市民社会等多个领域发掘社会概念的普遍性内涵，以奠定关于人类事物的一般科学，为马克思的社会概念提供了思想史的基础。

第三节 马克思历史科学中的社会概念

在马克思的历史科学中，社会概念第一次上升到了普遍性的

^① 迈尔希埃·德拉里维耶通过对这两种社会状态的区分，将政治从“已经形成的社会”中放逐到了社会的边缘，在他看来，一旦社会适应了自然秩序或自然状态，传统意义上的政治社会就显得不再必要了，因而是一种遗留在文明社会中的野蛮残余。

高度,作为人的类的或本质性的存在,被设定为普遍历史的客观的确定性形式,并在它的自我生产中不断再生产出历史的自然结构和自然过程。马克思所指的社会不是一般意义上的政治社会或市民社会,而是普遍性的人类社会或者社会化的人类,是人类的存在和生存的世界性概念,是人类的自然界,“正像社会本身生产作为人的人一样,人也生产社会”^①。所以,马克思的社会概念是一个具有人类学高度的普遍性概念,正是在这一普遍性的社会概念中,历史得以展开为世界性的自然过程,得以在它的知识表象中呈现出合乎自然的规律性或结构性,呈现出合乎目的性的感性和自由特征。

(一) 人的本质性的感性活动:社会生活的创造性起源

社会作为人类事物的总体性范畴,或者作为属人的自然界,它在感性意义上直接呈现为人的原初性的现实生活,直接构成社会的现实性,这是任何人类历史的第一前提^②,是历史从中抽象出诸客观性的社会形式并演绎自身的自然结构和自然进程的第一前提,也是人类语言和思维由以出发并通过知性和理性的知识表象抵达历史之真理性的第一前提。正是在社会的感性层面,人类的社会意识和社会存在实现了原始性的统一,这种原初统一性的历史就是社会在感性层面的自我生成;也正是在感性层面,历史和社会才开始扬弃客观性的知性外观,扬弃历史作为现象与它背后的自在历史之间的知性分裂,直接呈现为人的现实生活,呈现为现实生活的生产和再生产。

社会,作为人的感性现实或感性生活,开始呈现出它自身的生成性的或创造性的起源或来源,这就是人的基于自身的自由本质的创造性的感性活动或感性实践,社会在其现实性上就是人的这一活动的对象性表达,是人在这一对象化形式中实现对它自身的自由本质的自我确证。人的类的或本质性的自由活动或实践便是

① 《马克思恩格斯全集》第42卷,第121页。

② 在《德意志意识形态》中,马克思写道:“任何人类历史的第一个前提无疑是有生命的个人的存在。……任何历史记载都应当从这些自然历史基础以及它们在历史进程中由于人们的活动而发生的变更出发。”——参见《马克思恩格斯全集》第3卷,第23~24页。

社会这一历史的对象性形式的创造性的原则或起源,是历史作为客观性的社会史的先验的本体论基础,人的现实性的感性活动就是对社会的这一创造性起源的人类学确证,人的自由本质也因此它在它的感性活动中就被确证为历史作为客观性的社会史的创造性原则。

感性,作为人通过它的存在对它的本质的真正占有,作为人的自由本质的现实确证,对于马克思来说,它不是一个理论概念,因而不能作为直观性的理论范畴从客观性的角度去把握,而是作为一个实践性的概念被把握为创造性的活动范畴,而这种实践性或创造性的感性概念只有作为主体或本体范畴才能被正确理解。这种实践性的感性在本质上是自由理念或人的自由本质在感性层面的自我表达,它在实践性的意义上被确证为创造性的意志或活动,因而不同于那种对自然单纯直观的理论性的感性概念;对于前者来说,感性的对象是作为主体或本体范畴的自由,对于后者来说,感性的对象是作为客体或现象范畴的自然。马克思的感性概念显然指的是前一种,即实践性的确证人的自由本质的感性概念。这种类型的感性概念在思想史上一般是作为道德感或美感进行探讨的,它在形而上学的语境中或者是对“理念”的“凝神直观”(柏拉图),或者是“理念”的“感性显现”(黑格尔),这种神秘的感性或感性对象性或者被界定为灵魂的自由和至福状态(亚里士多德),或者被界定为基于无目的的合目的性的自由感(康德),它使有形事物或感性对象呈现出美或崇高的特征,所谓美感其实是自由理念或人的自由本质的感性显现。

所以,在马克思的感性概念中,自由,作为人的本质性范畴,不再只是表现为抽象的理性概念或理念,而是进一步表现为人的实践性的感性能力,表现为人的创造性的自由活动。这种以人的自由本质为基础的人的实践性或创造性的感性生活,就其本质特征来说,本身就是艺术的或审美的。从这个意义上说,马克思的感性概念所揭示的,是人的实践性的生活世界,人的存在因而在本质上被把握为创造性的感性活动。社会,在感性层面直接表现为人的创造性的实践活动所采取的对象性形式,感性,作为社会生活的直

观基础,不再表现为对象在人的主观性意识中的直观呈现,而是表现为人在现实生活中对对象的真正占有:

“人同世界的任何一种人的关系……,他的个体的一切器官,……通过自己的对象性关系,即通过自己同对象的关系而占有对象。”^①

从理论性的目光看,历史作为社会史,它呈现出客观性的自然过程和结构性特征,但历史的这种客观性形式在马克思的实践性的感性概念中可以被进一步把握为人的基于它的自由本质的创造性活动或实践所采取的对象性形式,历史及其客观性的社会形式不外是人通过它的创造性实践而生成的过程,是社会这种属人的自然界对人而言的诞生过程,是人在它的本质性活动中不断生产和再生产出社会这种对象化形式的过程。社会作为历史的感性现实,是人的创造性的实践活动的产物、结果或对象性表现。人的感性存在,即基于自由理念或人的自由本质的实践性的感性活动,是人的社会性或历史性存在的创造性起源,是它的本体论设定,人的类本质或普遍性本质在感性、实践、自由活动中对象化为社会的诸客观性的历史形式或结构,历史作为社会的自我生产和再生产的历史,也从本质上被揭示为人的本质力量的对象化及其在对象性形式中确证人的自由本质的历史。

马克思的这一建立在实践性的感性概念基础上的历史观或社会观,从人类学的高度扬弃了历史或社会在单纯理论态度中所陷入的现象与本体、经验与实在之间的二律背反。在确定性的层面,历史作为社会史,是社会呈现出它的客观性结构和演进过程的历史;在真理性或理想的层面,历史作为人类史,是人通过它所创造的对象性的社会形式确证人自身的存在、本质、真理性和自由的历史。社会生产和再生产在更高的意义上是人的自我创造和自我生成,是人的创造性活动的自我表达或自我实现,因而社会在本体论

^① 参见《马克思恩格斯全集》第42卷,第123~124页。

意义上“是人的本质的现实的生成,是人的本质对人来说的真正的实现,是人的本质作为现实的东西的实现”^①。

在这里,自由理念或人的自由本质——作为人的创造性的自由实践或自由活动——是历史之存在与生成的真理性基础和历史的理想;历史的可能性和现实性,它的确定性的社会结构和社会过程在本质上就是人的类属性或本质属性的对象性的历史表达。人的类属性在它的历史中表现为人的社会属性,表现为社会的诸确定性的结构和自然历史过程。社会,作为人的感性现实,它的主旨和实质就是人在对象性的社会形式中确证人自身的自由本质,在对象性的自我确证中达到人对它自身的本质性的自我生成;人的自由本质或类本质,作为社会自我生产的先验性的人类学起点和目的,构成了历史自我生成的先验的真理性基础和创造性的原则或起源;社会在知性层面所呈现出来的客观性的和物性化的结构和关系,都可以在感性层面转译为人在本质上的自我生成的历史和过程。这样,在马克思的感性概念中,社会也就呈现出它的创造性起源、合目的性、自由属性和合乎美学和伦理学的理想特征。

(二) 劳动和社会生产方式:社会存在的客观性结构

社会,作为历史的客观性的自我生成的定在范畴,作为人的存在与生成的世界性概念,在感性层面直接表现为人的现实生活,表现为人的实践性的自由活动,表现为人在活动的对象性形式中确证自身的自由本质的过程。现实生活、实践、对象性、人的类活动、感性或直观意义上的社会世界,等等,这些范畴作为社会在人的感性层面的基本表现,是历史演绎自身的社会形态的确定性的起点^②(当然,也是历史在它的社会结构和过程中抵达自身的确定性的终

① 《马克思恩格斯全集》第42卷,第175页。

② 马克思在《巴黎手稿》中揭示的人的实践性或现实性的感性生活在历史科学中的地位与黑格尔的感性确定性在《精神现象学》中的地位有点类似,但是,黑格尔现象学中的感性概念是消极性的,缺乏概念的规定性,而马克思的感性生活范畴却是积极性的,有着实践性的自由概念作为它的本质性设定。——参见黑格尔:《精神现象学》上册,贺麟、王玖兴译,商务印书馆1981年版,第63~73页。

点)。但是,社会的生产和再生产,以及在生产过程中形成的客观性的结构和过程,仅仅停留在感性确定性的层面是无法被真正揭示出来的,必须进一步进展到它的知性阶段,必须呈现它作为知性客体的结构性特征。

在社会呈现为知性客体的地方,人的类活动即自由活动开始与它的自然中介相分离,客观性的自然在同它物(即人的实践活动)的关系中返回自身,开始呈现出它的自在存在的特征,开始作为否定性的中介规定着人的实践活动,同样,人的类的实践活动在返回自身的过程中开始出现自为存在的特征,开始形成它的属人的自然或历史的规定性,因而人的类的自由活动被把握为一般意义上的劳动^①。马克思说:

“劳动过程,……就是为了人类的需要而占有自然物,是人和自然之间的物质变换的一般条件,是人类生活的永恒的自然条件,因此,它不以人类生活的任何形式为转移,倒不如说,它是人类生活的一切社会形式所共有的。”^②

劳动,作为人与自然之间的否定性的中介范畴,是人的本质性活动,人的自由规定性(如人的类意识或自我意识)和自然规定性(如人作为生命与客观性的自然相对应)正是在劳动范畴中获得综合性的把握:一方面,人作为自由存在物,与自然的关系不再是无意识的(如无机物)或本能的(生命)关系,而是有着自我意识或类意识的反思关系;另一方面,人又是自然存在物,它的自由活动首先为外在于它并且限制它自身的自然所中介,因而又是客观性的物质关系。人的自我生成和自我创造性的活动由于自然和自由的

① 在黑格尔的《精神现象学》中,我们也可以看到类似的辩证进程:在精神经由感性确定性演进到知性阶段时,“意识与对象两者在本质上必须加以区别”,对意识来说,对象从同它物的关系中返回自身成为“自在之物”,意识返回自身的过程成为“自在之我”,精神在对象与意识的双重返回中呈现出客观性-主观性的知性结构。——参见黑格尔:《精神现象学》上册,贺麟、王玖兴译,商务印书馆 1979 年版,第 80~90 页。

② 《马克思恩格斯全集》第 23 卷,第 208 页。

双重规定因而转化为自由见诸于自然、主观见诸于客观的活动即劳动,也正是在劳动的基础上,人作为历史存在物的现实性,人与自然的反思性的实践关系和人与人的交往性的社会关系也因此找到了实证性的历史基础。

在马克思的思想历程中,劳动范畴先后历经了哲学的界定和政治经济学的界定这两个阶段。在《巴黎手稿》时期,马克思通过实践性与现实性、对象化与自我确证、类与自由等哲学范畴把握劳动,将劳动揭示为基于自由理念或人的自由本质的感性活动;在《资本论》时期,马克思通过社会劳动与私人劳动、具体劳动与抽象劳动、物化劳动与活劳动、必要劳动(和剩余劳动)与自由劳动等政治经济学范畴来把握劳动,将劳动揭示为有着否定性的自然中介的生产概念,作为生产范畴的劳动因此呈现出它的客观性的知性结构。在《巴黎手稿》中,劳动作为哲学范畴,是实践性的自由理念或人的自由本质的感性表达,因而这种劳动概念其实是劳动的理性概念,在这一概念中,诸如自由、实践、类、自我意识、创造性、对象化和自我确证等哲学范畴构成劳动之为劳动的根据和本质,劳动概念也因此被把握为自由概念,它的合目的性特征和属人性质在这一概念中有着集中的表达;在《资本论》和《政治经济学批判》等著作中,劳动作为政治经济学范畴,客观的自然界作为劳动的否定性中介,内在地规定了劳动的经验和实证形式,也规定了劳动的社会实现形式,经济学的诸范畴在劳动价值理论那里转译为一系列劳动概念及其物化表现,因而这种劳动概念是关于劳动的知性科学概念,在这一概念之中,劳动呈现出它的客观性的结构和规定性,对这一结构的集中阐述主要体现在马克思的社会生产方式(mode of social production)这一范畴中。

社会生产方式,作为社会的客观性的结构和自然历史过程,作为社会生产和再生产的基础性过程,是劳动这一范畴在人与自然之间和人与人之间的生产领域或交往领域的结构性体现。在劳动与社会生产方式这一问题上,马克思自始至终坚持古典政治经济学的基本立场,即把经济学的诸多范畴归结为劳动范畴,把经济学

所揭示的客观性的经济社会结构归结为人类劳动：社会经济的客观性结构作为商品货币和资本关系等价值形式，作为社会再生产它自身所采取的必然性的历史结构，是劳动的社会表现或社会抽象。在《巴黎手稿》时期，马克思是通过“异化劳动”概念来揭示劳动与社会的客观经济结构或价值形式之间的关系的，在此时的马克思看来，政治经济学各范畴之间“表面的矛盾”其实是“异化劳动同它自身的矛盾”，它所揭示的社会经济的客观规律只不过是“异化劳动的规律”^①，然而这种通过异化逻辑来把握劳动和它的社会形式或社会表现之间的关系，使得对劳动，以及对它的自然形式和社会形式的理解都陷入了某种抽象性之中；在《资本论》时期，马克思是通过“抽象劳动”^②概念来揭示这一问题的，政治经济学批判的主旨之一就是揭示经济学范畴所呈现的客观性的社会关系，揭示劳动在一定历史阶段的社会实现形式或社会抽象形式，即劳动的价值形式。“抽象劳动或劳动的抽象”作为劳动价值理论的核心概念，不仅仅意味着劳动是商品的价值源泉或价值尺度，而且意味着商品、货币和资本等价值形式以及由此形成的客观的社会经济结构都是劳动的外化或者外在表现。

在劳动的辩证法中，在抽象劳动和具体劳动、社会劳动和私人

① 参见《马克思恩格斯全集》第42卷，第101页。

② 关于“抽象劳动”，马克思在《资本论》中说道：“劳动，这只是一个抽象，就它本身来说，是根本不存在的；或者，如果我们就它在这里所标示的意思来说，只是指人借以实现人和自然之间的物质变换的一般人类生产活动，它不仅已经脱掉一切社会形式和性质规定，而且甚至在它的单纯的自然存在上，不以社会为转移，超越一切社会之上，并且作为生命的表现和证实，是还没有社会化的人和已经有某种社会规定的人所共同具有的。”对于这一概念的通常理解就是把它把握为劳动的某种抽象性的实体形式，其实，马克思在这里强调的是劳动作为社会生产和人与自然之间物质变换的一般规定性。劳动作为实证性的物质生产，以及在生产过程中所形成的社会分工关系和社会交换形式，是劳动在它的一定的自然形式中所采取的社会抽象或实现形式，在此期间，劳动在它的社会表现中被抽象为一定的社会形式如商品、货币和资本等价值形式或交换范畴，这便是劳动在社会领域的抽象表现，是劳动的社会抽象，只有在此基础上，“抽象劳动”才能得到合理的解说，因而所谓的“抽象劳动”并不指脱离任何经验规定的抽象性的劳动实体，而是说“劳动的抽象”，即劳动在它的自然过程中抽象出一系列社会实现形式或价值形式，这一“抽象”不是任何一种理论过程，而是现实的社会历史过程。对“抽象劳动”概念的这一见解在前苏联马克思主义经济学和西方马克思主义经济学中都有所表现。——参见《马克思恩格斯全集》第25卷下，第921页。

劳动的矛盾运动和辩证发展中,劳动随着人在生产过程中掌握的自然力的发展而不断更新它的具体的自然形式,不断推动着劳动的内在矛盾的变更,从而推动着劳动的社会抽象形式或社会实现形式(其中包括劳动的价值形式)的变更,这一变更的历史便构成了劳动的发展史,构成了它的自然形式和社会抽象形式的历史。劳动的自然的具体形式,以及人类在劳动的自然形式中所掌握的自然力,被确证为人类的主体性力量,因而构成生产力的基本内容;劳动的社会抽象,以及这一抽象所形成的劳动的价值形式,作为一定社会的经济结构和经济关系,构成社会生产关系的基本要素。生产关系与生产力之间的矛盾运动便是马克思所说的社会生产方式的内在运动,这种社会生产和再生产的基本方式同时也构成了社会的客观性的自然结构和自然过程。因此,社会的客观性的结构和过程,社会生产方式(即生产力与生产关系之间的矛盾运动)的发展历史,最终可以归结为劳动这一主体性活动所展开的自然形式和社会抽象形式之间辩证发展的历史,社会的客观性的自然历史最终是人类通过它的普遍性活动即劳动的对象化形式来确证它自身的本质力量的历史。社会的政治、观念和意识形态,作为社会的主观性的理论和实践形式,其实是客观性的社会经济结构或社会生产方式在政治、法权、道德和观念等各个维度的展开,其深层基础仍然是人的劳动即人的本质性的实践或创造活动。

(三) 政治社会和意识形态:社会意识的理论和实践形式

在马克思的历史科学中,社会生产方式,或社会自我生产和再生产的基本方式,在客观性的意义上规定了社会的自然结构和自然过程,构成了社会在一定历史阶段的自然秩序或自然史,它超越于任何个人的主观性,是现实性的个人的社会生活、政治生活和精神生活的客观的结构性基础(虽然社会在人作为类的存在物的地方呈现出它的属人性和历史特征,社会生产方式作为劳动的对象性的社会实现形式,从根本上被把握为人的对象性的自我活动或自我创造)。因为在社会的生产和再生产过程中,发生着“一定的、必然的、不以他们的意志为转移的关系”,即同一定的社会生产力

相联系的生产关系,这种生产关系的总和构成了社会的客观性的经济结构,法律的、政治的和伦理的社会关系都是社会的客观性结构在现实的人的主观世界中的反映,是人们关于社会存在的意识和自我意识的理论和实践表现。所以,就作为个体存在物而言,人只是这种社会关系和社会结构的承担者和执行者,历史的“真正的‘主体’是这些规定者和分配者:社会生产关系(以及政治的和意识形态的社会关系)”^①。

人的主观性的社会生活,这种社会生活的理论和实践表现(如意识形态和政治社会),作为社会的意识或自我意识,是社会的客观性的生产关系或经济结构的主观表现。社会生产方式,作为人与自然和人与人之间物质性的变换和交往形式,构成了社会的自然历史过程和客观性的历史结构,构成了社会存在的基本内容,社会的一定的政治和观念形式,它们的结构、内容和必然性,都植根于社会生产方式之中,植根于该社会的客观性结构之中。马克思指出:

“法的关系正像国家形式一样,既不能从它们本身来理解,也不能从所谓人类精神的一般发展来理解,相反,它们根源于物质的生活关系……。物质生活的生产方式制约着整个社会生活、政治生活和精神生活的过程。”^②

国家、法、道德、宗教和艺术观念等政治性或精神性的社会关系或社会形态,其实是社会存在(社会的客观性的关系或结构)作为社会意识或社会观念,在政治、伦理和道德生活中的理论性的或实践性的反映或表现。我们之所以将政治社会视为关于社会存在(客观性的社会经济结构或社会生产方式)的意识和自我意识的实践性展开,乃是因为社会在政治层面呈现出主观性的人为性和能动特征,人们可以从主观性的角度相对能动地选择社会的政治组

① 阿尔都塞、巴里巴尔:《阅读〈资本论〉》,中央编译出版社2001年版,第209页。

② 《马克思恩格斯全集》第13卷,第8页。

织或联合方式,形成不同的国家或法的结构;但是,社会经济的客观性结构或社会在经济层面所呈现的生产方式却体现出它的必然性,体现出它与人的自由选择相对立的自然特征,是社会的无意识的自然秩序和自然历史过程。从这个意义上说,马克思将政治社会视为历史的上层建筑,与社会的现实经济基础并列,是有着充分理由的^①。社会存在或在自然历史意义上的生产和再生产,通过法权、伦理、道德和宗教等社会意识的感性表象,表达为主观性或实践性的政治生活、伦理生活和精神生活,通过社会意识的思维表象,客观性的社会被抽象为一系列的观念和范畴,成为一个社会在政治、法和伦理秩序上安排和配置社会生活的基本准则。在这个意义上说,社会的观念或意识形态是该社会的理论性的自我意识,是社会存在或客观性的社会经济结构(即社会自我生产的基本方式)在人的主观性的社会生活中的精神表现,政治社会或整个社会的政治组织或政治联合是该社会的理论性的自我意识的实践性展开,是社会意识的实践性表达。

社会存在决定社会意识,客观性的社会经济结构或社会生产方式决定了这个社会的主观性的意识形态,以及它的政治、国家或法的实践形式,这是马克思的历史科学的基本结论,这也是为文明史所确证的结论。例如,在人类的古代历史上,社会更多是以原始性的或农村性的共同体形式出现的,现代社会所熟知的市民社会、城市国家、货币与银行、私有财产制度甚至家庭组织^②,都是在这之后的事情了。所以,“我们越往前追溯历史、个人,也就是进行生产的个人,就显得越不独立,越从属于一个更大的整体”^③,人类

① 在《政治经济学批判序言》中,马克思说道:社会生产关系的总和“构成了社会的经济结构,即有法律的和政治的上层建筑竖立其上并有一定的社会意识形式与之相适应的现实基础”,这是马克思关于社会的经济基础、上层建筑和意识形态之间关系的经典表述。——参见《马克思恩格斯全集》第13卷,第8页。

② 马克思在摘录摩尔根《古代社会》时写道:“‘familia’一词……被引入拉丁社会,用来表示一种新的机体……这一用语不会比拉丁部落的严酷的家庭制度更早,这种家庭制度是在采用田野耕作和奴隶制合法化以后,也是在希腊人和罗马人分离以后发生的”。——《马克思恩格斯全集》第45卷,第366页。

③ 《马克思恩格斯全集》第12卷,第734页。

还没有“造成自己丰富的关系，并且还没有使这种关系作为独立于它自身之外的社会权力和社会关系同他自己相对立”^①。在这种以共同体形式进行自我生产的古代社会中，人们的社会意识往往是以神话、宗教和艺术的形式表现出来，与他们对世界和自身的自然意识融为一体，呈现出神圣性或超越性的特征^②。而现代社会所确立的抽象的人的权利意识和自由关系，其实是现代社会商品化和资本化的生产方式的抽象性表现，支配这一客观性的社会关系或结构的是商品形式或资本原则的抽象统治。因为在现代社会，劳动的社会抽象形式或价值形式即商品货币关系，只有发展到资本阶段，才得以构成社会的普遍性关系，商品范畴才表现为这个社会的“财富的元素形式”^③。正是这种以资本原则为增殖逻辑的商品世界，构成了现代社会在生活的各个方面的“一切对象性形式和与此相适应的一切主体性形式的原型”^④，现代社会中的自由、平等、利益、权利、市场、法律和正当性等基本观念，作为商业社会、政治社会或市民社会的合理性的抽象原则，在本质上是在商品和资本逻辑支配下人的虚假的独立性和主体性的观念表现，“个人现在受抽象统治，而他们以前是相互依赖的。但是，抽象和观念，无非是那些统治个人的物质关系的理论表现”^⑤。

现代政治国家确立起来的抽象的公民关系，使得市民生活呈现出私人性的特征，与公共性的政治生活相分离，市民社会的私人性的“需要体系”和交换交往关系，构成了政治社会的隐秘逻辑，现代国家的议会体制、政党政治和民众选举，等等，都是政治生活的

① 《马克思恩格斯全集》第46卷上，第109页。

② 例如，法国社会学家迪尔克姆就指出：原始社会的宗教意识或宗教生活其实是一种被神圣化了的社会意识，是对神秘化的社会存在或社会力量的宗教崇拜。他的思想继承者斯旺森引伸道：神圣的物体是社会的代表物，在不同形态的社会中，人们关于神圣性的信仰或神话结构也是有所不同的，它们是被神秘化的社会结构或社会组织方式的宗教性意识。——参见 E. Durkheim: *The Elementary Forms of Religious*, New York: The Free Press, 1965; G. E. Swanson: *The Birth of God: the Origin of Primitive Beliefs*, Michigan University Press, 1960.

③ 《马克思恩格斯全集》第23卷，第47页。

④ 卢卡奇：《历史与阶级意识》，杜章智等译，商务印书馆1992年版，第143页。

⑤ 《马克思恩格斯全集》第46卷(上)，第111页。

市民社会化^①。现代市民社会的原则决定了现代国家的性质，“国家的唯心主义的完成同时也是市民社会的唯物主义的完成”^②，支配市民社会和政治社会的客观性的社会原则就是政治经济学所揭示的资产阶级生产关系或资本主义生产方式。在资本原则的抽象性统治下，社会在客观意义上的生产和再生产呈现出抽象性的形式特征，同时，人的主观性的社会生活却处于一种漂浮不定的游离状态，个人与社会之间失去了直接的原始统一性，孕育出现代社会精神对待生命和世界的抽象态度和主观上的空虚特征，致使人们的艺术生活、伦理生活和精神生活陷入一种“单纯理智的散文时代”（黑格尔语）。因而，“在资产阶级经济以及与之相适应的生产时代中”，人的内在本质在社会意识形式的充分发挥（如文学、艺术、哲学等领域的现代主义或现代性运动），表现为完全的空虚，“这种普遍的对象化过程，表现为全面的异化，而一切既定的片面的目的的废弃，则表现为为了某种纯粹外在的目的而牺牲自己的目的本身”^③。现代社会的抽象性和反思特征，它在人的生活世界中呈现出来的主观性的任意态度和空虚精神，其实是资本原则对社会的抽象统治在观念领域的表达。

① 社会作为有机体，作为社会存在和社会意识的综合体，马克思在对国家和法的政治批判中旨在揭示政治社会和市民社会背后的客观性的经济结构，以及这一结构对政治、法律和意识形态的制约和支配，市民社会作为一个反映资产阶级生产关系和社会经济结构的概念，被置于政治国家的现实基础地位。对于葛兰西来说，市民社会作为私人性的生活概念，它与公共性的政治社会一道，共同构成国家的有机组成，马克思所说的社会生产方式或社会经济结构则构成国家作为市民社会和政治社会之综合体的客观性基础。——参见葛兰西：《狱中札记》，葆煦译，人民出版社1983年版，第220—222页。

② 《马克思恩格斯全集》第31卷，第412页。

③ 《马克思恩格斯全集》第2版第30卷，第480页。

第六章

普遍历史的超验理念和马克思的历史理想

社会作为人的自然界,作为历史的确定性概念或定在概念,不论是被揭示为客观的生成物,还是被揭示为人的主体性的创造物,都是在感性现实的意义上被确证为人的普遍性的或类的创造性活动,确证为这种基于人的本质性活动的对象性表现。所以,历史在确定性的意义上被把握为社会史,即把握为社会自我生成或自我演化的历史,同时,这种确定性的社会历史在真理性的意义——依据维柯的真理性的判据,只有将客观性的自然生成物把握为主体性的自由创造物,历史才真正抵达它的真理性基地——上,被把握为人类史,即把握为人基于自由本质的创造性活动的对象性的社会表现的历史。历史的普遍性取决于人的普遍性,历史的自然必然性和自由的合目的特征都必须回溯到人的自由的创造性活动上来。

从这个意义上说,历史概念和人性或人的本质性概念之间有着本质性的联系,换句话说,人对历史的意识和认识最终是人对于它自身的自我意识或自我认识,历史或社会的真理性就是人以它所创造的社会世界的历史为中介达到人对自身的本质性力量的存在确证,达到人对它自身的自我实现或自我完善。人的类属性或本质性,用维柯的话来说,在限定性或有限性的意义上构成了“人类的形而上学”的对象,诸如直观、语言、思维、概念、自我意识、面

对死亡的生存意识、自由和它的本真性状态或创造性机能,等等,此类对象构成现代形而上学的基本元素,统一于现代性哲学的主观性原则之中。哲学或神学,其实是在理论上对人的类属性或普遍性的形而上学表象,就是形而上学化了的人类学。在形而上学的语境中,人的类属性和本质性被把握为超越性的对象(如现代哲学中的自我-自由理念),继而被设定为世界之为世界的主体性的(如康德-费希特的先验学)或本体性的(如谢林-黑格尔的思辨学)根据,在这一主体性的或本体性的根基中,世界不仅(在理论理性所把握的先验性的或绝对性的自我那里)获得自我认识或自我表象的能力,而且(在实践理性所把握的先验性的或绝对性的自由那里)获得了自我生成或自我创造的能力。

所以,当人将它自身把握为形而上学的对象,并且对人自身的类属性或普遍性有着神学的或人类学的理论性表象时,就已经将这种已经形而上学化的人性概念或人的本质性概念(如作为人的本质性范畴的理性和自由概念)^①设定为世界和本体论原则了,就已经将世界和历史作为植根于人的类属性的普遍性对象,设定于这种形而上学所开启的神学的或人类学的思想空间之中了,这种为形而上学所表象的人性或人的本质性概念,也因此成为世界和历史的普遍性的超验理念或理想。

第一节 历史理念与历史理想的两种形象

历史的理想性问题不只是历史的理想是否可能的问题,而是关系到历史的理性辩护问题,也就是说,历史是否具有自然意义上

① 在《谢林论人类自由的本质》的“关于谢林那里的拟人论问题”中,海德格尔谈到:虽然我们可以谈论“人是万物的尺度”,或者说一切都是按照人的形态来衡量的,但是,问题的关键在于,“人的每一本质规定性已经超出人了”,因为人的定在或此在始终与存在问题休戚相关,因而对于存在或绝对的每一思考不仅可以归于此在之下,同时也可以归于存在之下,世界的人类学尺度同时也是它的本体论或形而上学尺度。——参见海德格尔:《谢林论人类自由的本质》,薛华译,辽宁教育出版社1999年版,第249~251页。

的合规律性和自由意义上的合目的性,或者说,历史是否有着自身的真理性和价值问题,这些都是历史理性所要探寻和追问的问题。如果历史在真理性的意义上被把握为人的类的或本质性的自由活动的创造性产物或对象性表现,那么,历史从根本上便与人的自由本质关联起来,自由作为理念,对于确定性或现实性的历史来说,也因此赢得了理想性的价值。这就是说,以自由理念或人的自由本质为基础的历史的真理性和理想性,便是自我生成的社会史的内在性的尺度和超越性的目的,是历史的现实社会生活的理性的参照系,历史科学对于历史的实践理性的辩护价值(对于历史理想)和批判价值(对于历史现实)也正是在历史的真理性和理想性那里赢得理论理性的基础。所以,历史的理想性问题其实就是历史在实践理性意义上的合理性问题,也就是历史自身能否在道义或价值问题上赢得目的论或神正论辩护的问题。

历史科学的真正理想不仅要在理论上将历史表象为具有理性高度的普遍性的知识或科学,而且还要在普遍性的科学语境中实现对历史在实践或伦理意义上的合理性辩护,惟有如此,对历史的理性探讨(涵盖理论理性和实践理性)才可以宣告它的使命的真正完成。我们甚至可以说,历史的理想性问题其实就是历史科学作为实践理性科学或道德科学的可能性问题。

(一) 自由理念:历史理想的本体论基础

如果说正义是法律的真理性和理想^①,法律的自然史就是实证性的法律由确定性的传统或习俗向着法律的真理性和理想(即正义)的自我生成或自我演进的历史,所谓的自然法,如维柯所认为的那样,就是确定性的社会秩序或习俗向着法律的真理性和正义理想自我生成的历史,是确定性的秩序获得法律的真理性和理想,从而上

① 有意思的是,在西方政治思想史上,古典思想对正义问题(作为法律科学的真理性和理想)的争论与现代性思想对人性问题的争论(作为历史科学的真理性和理想)有着及其相似的经历。对此,我们可以做这样的类比:如果正义是习俗性的或约定性(nomos)的,而不是自然(physis)的,那么,法律科学的自然法信仰也就解体了;同样,如果人性概念只是纯粹的特殊性的历史范畴,而不是普遍性的范畴,否认人的语言能力对人的本质问题有着普遍性把握的可能,那么,历史理性或历史科学的信仰也就解体了。

升为法律秩序的历史。那么,历史或社会的真理性和理想就是作为人的类属性或本质属性的自由理念,历史因此被把握为人在以它所创造的社会性的自然界为中介,来确证它自身的存在和自由本质的历史,人的社会生活的历史就是人的自由属性的生成史或成长史。这样,历史理想的普遍性或历史的普遍理想问题最终蕴含在人的自由属性之中,以及关于这一本质属性的形而上学(哲学或神学)的表象之中。

一般认为,自由是人的一种属性,是人可以“具有”的某种东西,然而从形而上学的目光看,毋宁说人是自由的体现者,或者说人是自由显现自身的窗口,人反过来因为自由,才能成为人本身。从这个意义上说,人的本质是设定在自由之中的,自由作为形而上学的理念,它高于一切人性——甚至高于世界的世界性、自然的自然性或历史的历史性,是存在作为世界之总体的一种本体论的规定;人之所以为人,乃是源于它分享这一规定。所以,海德格尔在论述谢林的自由观时说道:

“追问人的本质,这意味着超出人进行追问,追问那种比人类本身更本质的或更有力的东西即自由那里去。自由不是作为人的意志的附赠物或摆设品,而是作为真正存在的本质,是作为存在物之整体(即世界——引者注)的根据或本质。”^①

自由不是依附于人的意志的某种属性,也不是人面临世界和自然的偶然性或不确定性而导致的行为的可选择性或可抉择性,它对于世界和人自身来说,毋宁是超越性的,是世界和人自身之存在的创造性的起源、根据和本质。

当然,这种超越性的自由观念对于希腊意识来说,是比较陌生的,因为在希腊人的世界经验中,世界之为世界的最高范畴是自然(physis),在这种作为存在之“涌现”或“生成”的自然中,世界本身是永恒的,是没有开端和终结的恒在;面对自然的持存或恒在,那

^① 海德格尔:《谢林论自由的本质》,薛华译,辽宁教育出版社1999年版,第13页。

种表现为人的某种任意性和选择性的自由意识或自由概念是没有什么地位的,人的行为准则或选择准绳就是以自然为尺度,按照正义和中道的法则配置城邦的社会和政治结构,安排宇宙或灵魂的秩序。所以,在希腊人的经验中,并没有我们后世所说的超越性的自由意识或自由经验,对这种超越性的自由有所意识和感受的是希伯来人的独特经验,因为只有在对世界的末世论(Eschatology)期待和渴望弥赛亚的强烈的历史情结中,在对世界的开端和终结、上帝的创世和智慧,以及上帝的深不可测的意志等诸如此类的圣经学观念的确信中,作为主观性范畴的自由才可能赢得对世界和自然的超越性和绝对性,才能作为世界之创造性的深渊和根据,在神学的和哲学的辩护中赢得自己的栖身之所。因此,对于希腊人来说,世界经验的最高概念是(作为永恒的努斯或逻各斯的)自然,对于希伯来人来说,世界经验的最高概念却是(作为上帝的意志或智慧的)自由;在这两种思想经验的历史性综合中,自然开始作为世界的定在概念,成为感性和知性所表象的对象,它在希腊语境中所具有的诸如逻各斯(logos)、努斯(nous)、正义和善等内涵开始让渡给上帝的神性和自由,柏拉图的理念不再承担拯救现象界的使命,而是开始成为上帝的居所。正如别尔嘉耶夫在《自由哲学》中所说:“世界是上帝由逻各斯、理性和完善的创造性思想所创造的。逻各斯思想已由希腊哲学所认识,它和《旧约》的弥赛亚愿望联系在一起,成了基督教形而上学的基础。”^①至此,自由开始赢得了对于作为世界性范畴的自然的超越性地位,开始上升到神性的高度,作为自然和历史的创造性的原则或起源,被设定为世界的本体论的根据和本质。

在现代形而上学的语境中,这种超越性的自由,作为原始性的创世意志,开始找到了自身的确定性的理论基础,这就是笛卡尔所奠定的主观性原则,它在先验的或思辨的形而上学那里表达为先验的或绝对自我。这一自我原则在理论理性那里被确证为先验的的直观能力或概念本性,世界因而在直观和概念所奠定的感性和知性能力

^① 别尔嘉耶夫:《自由的哲学》,董友译、雷永生校,学林出版社1999年版,第147页。

中表象为经验性的和知识性的现象界,而该原则本身(即先验的或绝对自我)被把握为理性自身的对象,被设定为世界之为世界的根据和本质;在实践理性那里,这一自我原则被确证为创造性的或活动性的自由,被设定为世界之为世界的创世性(genesis)的原则或起源。所以,谢林在论人类自由的根据和本质时说道:

“一切现实的东西(自然、物的世界)都以活动、生命和自由为根据,或者以费希特的说法就是:不仅自我是一切,而且相反地,一切也是自我。把自由一次构成哲学的唯一或全部(zum Eins und Alles),这种思想不仅在其自身方面使一般的人类精神在自由中建立起来了,而且在各个方面比以前任何时候的革命都给予了科学更为有力的推动。”^①

从自由理念的高度看,人是一种自由的存在物,或者说,人在本性上被判定给自由,自由就是它的本质、命运和必然性,正因为如此,康德才将人视为一种与本体相关联的存在物,它与本体界的自由相关,自由是它的根据和本质,同时又与现象界的自然相关,自由对于人生活于其中的自然和历史来说,是先验(Transzendent)-超验(Transzendental)的。从这个意义上说,自由对于人来说既是内在性(Immanenz)的,又是超越性(Transzendenz)的,说它是内在性的,因为自由是人之成为人自身的内在根据和本质,而不是它可有可无的某种外在属性;说它是超越性的,因为自由作为(自然的或属人的)世界的创世性的原则和起源,作为形而上学的概念或理念,既超越于世界,又超越于人本身。因此,人作为有着自然和自由、现象和本体这双重规定性的有限性的存在物,它必须生活在它所展现或所创造的有限性的世界之中,这就是作为人的自然界的自然或历史,人的历史性和社会性毋宁是人的自由属性及其限定性在人类的自然界中的显现或表达。人作为自由存在物,由于受

① 谢林:《对人类自由的本质及其相关对象的哲学研究》,邓安庆译,商务印书馆2008年版。第63~64页。

到自然的客观限定,它的自由的创造性活动因而转变为限定性的或有限性的劳动,成为人的历史世界或社会世界的创世性的原则或起源;另一方面,人作为生命存在物,由于受到死亡的事实限定,它的自我意识和自由精神因而转化为有着诸多限定形态的情感或情操,构成人的主观性的精神世界的结构性或生成性的元素或原则。

所以,自由理念作为人之为人的本质,在内在性的意义上,是人的自然界即社会历史的先验基础和创世性原则,在超越性的意义上,作为理念的自由是社会历史的超验理想,是历史理想的理念来源。这一来源于自由理念的历史理想,往往表现为不同的思想形态,它或者表现为乌托邦式的社会形态,或者表现为理想性的位格形态,或者表现为弥赛亚式的宗教形态,等等,所有这些形态的历史理想,都与现实的历史本身发生着某种超越性的关联。其实,历史的理想问题其实就是人的超越性维度在人的现实生活领域的显现问题,是人在它的存在和生成中超越于经验性的历史,继而在总体性上追问历史的目的、价值和意义问题,这种追问与其说是面对历史的探寻,毋宁说是对人本身的探寻。

(二) 历史理想的乌托邦形象

历史的理想性的第一个典型形象就是人们关于乌托邦的想象。众所周知,乌托邦(utopia)一词最早来源于托马斯·莫尔对希腊词“没有(ou)”和“地方(topos)”的组合,意为“乌有之乡”,它是对“托邦(topos)”或现存秩序的否定和超越。在历史上,乌托邦或者被理解为渺茫难寻的地理学概念,异域或陌生的地方因此披上理想性的历史光辉,或者被理解为遥不可及的历史学概念,飘渺的过去或未来因此呈现出完美性的历史形象。其实,人们关于历史的乌托邦的想象力涉及到人的存在对于限定性的历史现实的超越性或自由度,这种超越性或自由度在乌托邦情结中表现为人能够超越既定的历史去占有过去或未来的能力,或者表现为人在既定的历史中开启未来和希望的能力。因而乌托邦的想象力所展现的人的能力就进一步表现为它对于既定的历史的可选择性或这种选择的可能性。

在一个乌托邦能力涸竭的时代,人们的历史感也会急剧萎缩,

因为在这样的时代,历史仿佛即将耗尽它的生命力,仿佛面临着它自身的终结或死亡^①。这样的时代肯定是没有值得期望和欲求的,因而也就无所谓希望,历史因此也开始转变为囚禁人本身的牢笼,人本身对于历史现实的超越性和自由关系也会随之丧失。从这个意义上说,乌托邦所展现的人关于它自身的历史和命运的自由的想象力系于人的类属性或普遍性对于既定社会历史的超越性,系于人的自由属性对于它的社会属性的超越性,最终系于人的自由本质对于人的存在和生成(表现为属人的世界性的历史)的奠基性或超越性。

从消极方面看,乌托邦所展现的历史的既定理想形态往往是非历史的,它往往将历史的真实变迁或时间进程给剔除在外。在所有的乌托邦形象中,一切矛盾和纷争都得以止息,它的完美性和本性上的寂静特征往往使人想象到子宫和坟墓,那是人作为生命的开端和终结的地方。哈维在《希望的空间》中说道:

“‘时间之矢’,伟大的历史原则被排除于这种趋近于停滞的永恒幸福状态,不需要想象它的未来,因为可欲求的状态已经实现。……既然社会过程的时间性变迁的辩证法——真实的历史——都被排除了,当社会被确定为一个固定的空间形式时,就可以将‘空间特征赋予’乌托邦。”^②

但是从积极的方面看,乌托邦所展现的人关于历史的想象力正是建立在对历史的历史性的感知和理解的基础上的,人们一般用他们所把握的历史性的观念或知识去建构人类“自己”的理想历史。对此,吉登斯指出:

① 现代性历史的一个不容忽略的特征就是它在体系上是一个禁锢人们的想象力和乌托邦能力的历史,即在这一历史境遇中,人们关于未来的别样的可能性的想象空间,或者说关于历史的乌托邦想象空间急剧萎缩,因而使得人们有着历史终结的感觉,不论是科耶夫关于“世界同质国家”的消极展望,还是福山关于“自由民主制度”的积极颂扬,都是对“历史终结论”的确证或辩护。从某种意义上说,历史终结论的背后就是现代人的历史感的蜕变和丧失。

② David Harvey: *Space of Hope*, Edinburgh University Press, 2000, p. 160.

“历史性意味着,运用过去的知识作为与过去决裂的手段,或者,仅仅保留那些在原则上被证明是合理的东西。历史性事实上主要是要引导我们走向未来。未来被看成本质上是开放的,并且未来有赖于在这样一种基础上的反事实条件(counterfactual condition),即未来受制于人们依据心目中未来的种种可能性所采取的行动的过程。”^①

从这个意义上说,乌托邦与现实历史的关系是辩证的,“现存秩序产生出乌托邦,乌托邦反过来又打破现存秩序的纽带,使它得以沿着下一个现存秩序的方向自由发展”^②,它们所展现的是人与历史之间的辩证关系,即一方面历史是现实的人赖以生活的世界,人的一切意识或观念形态都有着或隐或显的历史性来源,另一方面,那些上升到理想性或理念高度的观念或意识形态对于它的历史来说又呈现出它的普遍性或超越性特征,它们为历史奠定形而上学的起源与目标^③。如在中世纪基督教的历史神学中,历史起源

① 安东尼·吉登斯:《现代性的后果》,田禾译,译林出版社 2000 年版,第 44~45 页。

② 曼海姆:《意识形态与乌托邦》,黎明、李书崇译,周纪荣、周琪校,商务印书馆 2000 年版,第 203 页。

③ 这里涉及若干比较复杂的问题,诸如:从一定的历史或文明中抽绎出来的观念或意识形态不都是历史性的吗?这些观念形态何以有着它超越历史的历史性的普遍性或超越性特征?如果一切观念究其内容和来源来说都是历史的,那么,那些表达普遍性或超越性等问题的诸如哲学、形而上学和神学等知识仅仅是意识形态的虚假性问题吗?在某种观念从历史性的语言经验中上升到普遍性的高度,并赢得了相对于历史的历史性的超越性品格时,其中到底发生了什么?等等,要回答诸如此类的问题,我们可能要重新回到人与历史之间的关系问题上来,即人对于历史来说,既是内在性的或生成性的(现实生活中的人的一切形式和内容都是历史的生成性的结果、产物或表现),又是超越性的或奠基性的(人的类的或本质性的创造性活动是历史的自我生成的创造性的起源、原则或本原)。所以,具有一定的文明或社会形态的历史在它的观念或意识形态中,不仅人的社会生活的历史性或现实性,而且人相对历史本身的普遍性或超越性,都会获得意识形态的语言或精神表象,尽管意识形态的一切语言、概念或范畴在其来源上都是历史性的,但是,当这种语言经验在揭示或描述人相对于历史的历史性本身的普遍性问题(如对世界和人本身的本质性或本体性追问所形成的终极性问题)时,便有了自身的超越性品格。因为人本身相对于历史的内在性和超越性的双重关系,所以,任何社会或文明的精神或观念虽然在其经验和语言的来源上是历史性的,但在其意识形态的要求上必须完成对人的历史性和普遍性、内在性和超越性的双重表象,这就是为什么在任何一个文明或社会中,它的观念和精神生活中都有着表达超越性或普遍性的知识或学问(如哲学、形而上学或神学)的原因。

于人对上帝的背离,起源于人的原罪与堕落,终结于人向上帝的返回,终结于上帝的恩典与救赎;在现代形而上学的视野中,历史起源于作为主体的人的自由与自然之间的分离,终结于人的自由本质或自由理念的全面实现,等等。

在乌托邦的想象空间中,那种植根于自由理念或人的自由本质的历史理想一般被设定为此岸性的理想社会或理想生活,这种完美的社会或生活状态其实是人的自由本质在理想性层面的历史表达,也就是说,作为历史理想的乌托邦,它的先验的人类学前提是,人对于它的类本质或自由本质是无限肯定的,或者说,自由与人的关系是无限等同的,正如费尔巴哈-马克思的人类学所揭示的,“人是人的最高本质”,唯有如此,乌托邦才能被先天地设定为此岸性的历史理想,继而被设定为历史的此岸性的起源或目标。然而人在本质上是有限的或有终的,受到客观性的自然和否定性的死亡的限定,因而作为理念的自由对于人来说是超越性的,正因为如此,当人的本质被设定为自由时,人在本质上便获得了相对于它的存在(如社会性或历史性的存在)的超越性。因而当人们将历史的理想展现为乌托邦的形态时,不论是对于历史,还是对于人本身来说,它的否定性和虚假特征便开始显现了。

例如,福柯就曾指出乌托邦的不真实性,并在相反的用意上用“异托邦(heterotopia)”一词来描述一直为人们所忽视的真实的隐匿历史,异托邦作为非常规的历史空间或历史真实,与历史的常规空间或常规真实相对抗,展现出人类世界的一种别样的景观(spectacle)。他说:

“乌托邦是不真实的空间。在另一方面,异托邦是不同的空间,真实的,与真实的场所相联系,但在某种程度上它们各自试图在原则上反映的意义和属性相互倒置,在社会最初的归类中它们从使用的空间中被删除。他们在一个场所中叠加,各种自相矛盾的场所。乌托邦是描述的;它们直接叙述。异托邦反对命名,破坏词语的意义以及它们的语法甚至功能,

通过时间以不同的方式被理解。”^①

乌托邦在本质上是虚假的和不真实的,它只是历史理想的抽象显现,当这一理想性的空间被盗用为经验性的历史空间,并且被赋予政治和实践的真理性价值时,它就会转向自己的反面,即“歹托邦(dystopia)”^②。乌托邦虽然表征着此岸性的历史理想,但对于经验性的历史世界来说,却是不真实的,这是因为乌托邦所依据的人类学前提是有待批判性地考察的,即对理想社会的承诺依赖于对理想人性的设定,而人在本性上有着自身的限度和否定特征,因而在将人的本质设定为自由的时候,人的自由存在就已经成为否定性的或辩证性的范畴了,社会本身的历史性、否定和矛盾特征和历史进程的辩证法因此在任何时候都是人的自然界的永恒现实,因而那种企图彻底扬弃和平息诸如否定性、矛盾和纷争等历史的永恒现实的乌托邦本身自然也就不具有历史的真实性。

(三) 历史理想的弥赛亚情结

历史的理想性的另一个典型形象就是人们关于历史的弥赛亚情结。“弥赛亚(Messiah)”意为拯救或救赎,它源自希伯莱的圣经传统。在这一传统中,历史从一开始就被赋予了神圣的价值,而弥赛亚代表着人类对于它的历史和命运的神性理解。世界上每一种

① Foucault: *The Order of Things*, Quoted in *Space of Hope*, David Harvey, Edingburgh University Press, 2000, p. 183.

② 歹托邦(dystopia)这一概念可以说是对乌托邦及其传统的反讽,它从根本上揭示人们关于历史的乌托邦想象的不真实、死寂特征和对于历史和政治的危险性。对于任何乌托邦来说,正义都是不可或缺的元素,这也是乌托邦作为历史理想的价值,但问题在于,正义,作为整体性的或唯一性的美德,它在希腊语境中是自然性的,在希伯莱语境中是超越性的,它从本性上不能还原为任何一种有形的此岸性的城邦世界(不论这一城邦是理想性的还是现实性的),毋宁说,正义对一切人类世界来说都是超验性的,任何世俗秩序都有着这样那样的缺憾或非正义特征,正义作为超验性的法则,它在自然或神性的意义上是隐蔽地支配着历史和文明的命运和必然性。所以,当乌托邦将无条件的或无限性的正义本身兑现为某种具体的历史或社会理想时,它在历史上就是不真实的,在实践上就是危险的,在概念或想象力的极限上,它意味着历史的终结和死亡。从这个意义上说,“歹托邦”就是对乌托邦的否定性和辩证特征的揭示。

宗教和信仰对人的命运都有着各自的启示形式和救赎途径^①，唯独希伯莱的圣经信仰将历史意识和人类的历史命运带进了信仰和启示。对此，别尔嘉耶夫说道：

“犹太教在历史意识的发生和历史命运产生紧迫感方面扮演了极为特殊的角色，‘历史的东西’之本原正是由犹太教带到人类世界的生活中来的……。犹太教在历史上具有中心的意义，犹太民族就其优越的地位来说是历史的民族，人们从其历史命运可以感到神的命运的不可知性”^②。

因而在犹太—基督教的历史信仰中，人与上帝、存在或永恒等终极性的信仰或真理之间发生的关联不再只是生命性的或个体性的，而是整体性的和历史性的，也就是说，人或者作为一个族群，或者作为一个总类，与上帝、永恒或终极实在发生了历史性的关联；通过弥赛亚信仰，这一历史性的关联得以建立。所以，弥赛亚信仰是“犹太教最深刻的原创性理念”，这是一种超越过去和现在的所有现实，作为“真实的和完美的绝对未来的理念”（马丁·布伯语）。

上帝以弥赛亚的形象进入历史，同时也为历史本身启示了末世论的命运和必然性，在末世论的语境中，历史既走向它的终结，也走向它的救赎。这就是犹太—基督教信仰所孕育的历史意识和对历史命运的急迫感。在这里，历史的理想性不再表现为对理想的人性的确信（如历史理想的乌托邦形态），而是表现为对人性和历史本身的根本怀疑：人类在历史中无法独自免除苦难和不义，无法独自实现自我和他人的正义和幸福生活，这一切有待于上帝的启示、恩典和救赎；因为人在背离上帝的那一刻，它的本性和命运就已经注定了，原罪、堕落和死亡如影随形，伴随着世俗的历史和

① 如印度的诸宗教的救赎或解脱在根本上讲是个体性的，整体性的世界和历史作为幻觉或业障是没有什么意义的，希腊的诸宗教是在神话学的基础上演绎人性的世俗表现和争斗，历史只不过是逻各斯和自然所支配的循环往复的人类命运。

② 别尔嘉耶夫：《历史的意义》，张雅平译，学林出版社 2002 年版，第 68 页。

文明的兴衰交替和循环往复,因而不论是历史本身,还是人本身,都是没有希望的。历史的理想性、合目的性或神正论特征,只有通过终极真理在历史和人性领域的传达,通过神对历史和人自身的启示,才能获得历史性的显现。所以,历史的弥赛亚精神孕育着宗教的创始,每一宗教的创建都意味着人通过人并且为了人在此岸世界和彼岸世界建立历史性的联系或关联,人类自身在这一关联中能够获得历史性的末世论救赎,所以,布洛赫说道:“弥赛亚主义精神史比任何一种弥赛亚信仰都要早得多。”^①任何一个宗教,之所以赢得历史、时代和民众,就在于它能够将人们对于彼岸的确信或信仰带到此岸,为此岸世界的教化和救赎开启了历史性的可能。从这个意义上说,任何一个宗教在它的创始和传播的历史中,都有着某种程度的弥赛亚特征,都有着某种终极性的目的王国的承诺,都有着彼岸世界在此岸世界的某种形式的降临或呈现;对诸如此类的目的王国或彼岸世界的体认或承诺,构成了历史在它的时间进程中的末世论视角,即弥赛亚的救赎视角,这种由弥赛亚视角所组建的历史时间就是对历史进程本身的神性证明。

如果说乌托邦是在人性或人的理想性的高度肯定历史的理想,并将在此基础上获得历史性表象的乌托邦理想设定为历史的此岸性的过去或未来、起源或目标,将人从既定的历史现实的束缚中解放出来,在此岸性的意义上占有历史的未来和希望;那么,弥赛亚就是在神性或人的超越性的高度确证历史的理想,将历史的理想问题把握为超越性的神学问题,并诉诸上帝的启示、恩典和救赎,这是因为从历史本身无法引申出任何理想性或合目的性问题,有限性的或被限定的人性本身也无法为历史的理想性赢得辩护。正如本雅明所指出的,“弥赛亚性”是内在于人类历史的不可解构的超验正义,弥赛亚的救赎可能性就是人类的真理和正义之实现的可能性,只是超验正义的实

① Ernst Bloch: *The Principle of Hope*, Volume III, trans. Neville Plaice Stephen Plaice & Paul Knight, Cambridge, Massachusetts: The MIT Press, 1986. p. 1459.

现的可能性是不可能通过世俗性的历史和人本身的力量所能完成的,只有通过神性的信仰、启示和救赎才能实现。因为历史的理想性——在目的论的视野中将作为自然概念的历史重新把握为它的自由概念——问题最终都涉及到自由对于人的类存在或历史存在的超越性问题,涉及到自由作为理念在人性 and 历史中的限定性的表现或显现问题。历史的理想性,作为自由理念(在弥赛亚主义那里,自由无限地等同于上帝的智慧、意志和创造)在人的现实生活中的历史性显现,它既可以通过人的自由本质表现为彼岸性的乌托邦理想,又可以通过神学化的自由理念表现为彼岸性的弥赛亚救赎。

但是,在犹太-基督教的弥赛亚史上,弥赛亚的形象从它一诞生就开始受到不同程度的修正。在犹太教传统中,最后的救赎是弥赛亚带来的救赎,历史因为弥赛亚的救赎而得以终结或完成,启示录关注着此世的历史、生命和世界的终结,福音书期盼着永恒生命、上帝之国(Kingdom of God)和再临世界的开始;而在基督教传统中,弥赛亚的形象第一次受到了大的修正,弥赛亚因为耶稣基督的降临而重新回归个体性的救赎传统,它不再承担历史性的或族群性的救赎使命,基督教的救赎末日不再与历史发生直接性的关联,耶稣基督的死后复活标志着弥赛亚已经降临,上帝之国已经开始,历史的终结已经来临,但还没有完成。在弥赛亚形象的犹太教-基督教转换中,弥赛亚的信仰和末世论期盼的历史性或社会性冲动已经被悄然瓦解了;即使在犹太教传统中,人们对历史的弥赛亚形象的理解也在悄然改变。如本雅明就对弥赛亚信仰作了如下限定,他说:

“上帝之国并不是历史动力的目的(telos),它不能被确立为一个目标。从历史的立足点看,它不是目标,而是终结。”^①

^① Walter Benjamin: *Reflections: Aphorisms, Essays and Autobiographical Writings*, ed., Peter Demetz, trans., Jephcott, New York, 1978, p. 312.

布洛赫则更进一步,将人们关于历史的弥赛亚信仰归属于人基于它的希望机能的乌托邦冲动,他说:

“弥赛亚自身,绝对的平等带来者,不是别的而是我们无休止地最近的深处,最终未揭开的面目。”^①

所以,弥赛亚所展现的历史理想在本质上是超越性的,它是作为神性范畴的自由理念的历史性显现或启示,这一形象所蕴含的救赎的价值或可能性在本质上是信仰性的,而非历史性的,否则,一旦将对弥赛亚的期待转化为历史性的行动或实践,就必然遭遇它的二律背反^②,最终必将证明这种历史性的行动是对弥赛亚之名的盗用,即虚假的或虚伪的弥赛亚。对于弥赛亚的这种莫名的信仰意识和慎思意识,赫勒在关于“弥赛亚的椅子”的阐述中有着经典的表达,她说:

“我们围坐在现代性的桌子旁。你可以看到所有的椅子都被现在(以及现在的未来)的事物占据着,这些事物我们知道,或者可以推断。但你也可以让一把椅子空着。这把椅子等着弥赛亚的到来。弥赛亚或许会来,或许不会来。不过,我们将永远不会知道他会来呢还是不会来。……真正的弥赛亚的预言者保持沉默。因为他不知道。但他知道一件事——不应该说弥赛亚将永远不会到来。永远也不要让空椅子被一个冒充者占据(每一个占据者都是冒充者),但最好是不要把空椅子搬走。”^③

① Ernst Bloch: *The Spirit of Utopia*, trans. Anthony A. Nassar, Stanford California: Stanford University Press, Meridian, 2000, pp. 195 - 196.

② 这与康德哲学所展现的实践理性的二律背反十分相似,即自由理念在道德或历史领域只能有着超越性的运用,一旦内在性的运用于经验领域,就必然招致实践理性的二律背反,如美德与幸福、理想与现实之间的背离和冲突,等等。

③ 阿格尼丝·赫勒:《现代性理论》,李瑞华译,商务印书馆 2005 年版,第 22~23 页。

第二节 马克思历史科学中的共产主义理想

在马克思的历史科学语境中,历史的理想性问题集中体现在他关于共产主义的思想之中。共产主义,作为历史的理想性,同时又是历史的真理性和深层现实;在共产主义这一社会化的人类或人类社会中,人的自由本质赢得了它的社会存在的无限肯定,社会从史前史的自然异化中解放出来,达到了它的自由形式,人从史前史的社会和自然桎梏中解放出来,实现了它的自由生活;也就是说,人的类存在和社会存在,它的存在和本质,在共产主义这一理想性的社会中,已经扬弃了知性化的矛盾、对立和冲突,实现了本质性的和历史性的统一。共产主义作为历史的社会性的理想,它在自身的本质性意义上诉说着历史的深层次的真理性,历史作为自然性的社会生成史,在人的类属性的高度上可以被把握为人的本质性的自由创造史,历史的诸社会形式都是人的本质性活动或实践的创造物。

对于马克思的历史科学来说,历史一方面被把握为客观性的社会史,即社会在它的生产和再生产中自我演进的历史,那些诸如民族、国家、文明和其他社会形态的历史变迁都可以在这种作为人类的自然界的社會史中获得历史性的解释和说明;另一方面,历史又进一步被把握为主体性的人类史,即人在它所创造的社会世界中自我生成的历史,社会也因此被把握为人的本质性的自由实践或活动的对象化。前者是一种理论性的或知性的态度,即将社会把握为有着客观性结构的自然史——人的个体性的现实生活只是这一客观性的社会结构过程的主观或精神表现;后者是一种实践性的或理性的态度,即将社会的客观性的生成史进一步把握为人的主体性的自由史——社会及其诸客观性形式只是人的类的或本质性的自由活动的创造性活动的产物或对象性表现。如果说在知性思维中,历史是作为(属人的)自然概念被探讨的,并且呈现出它的客观的合规律性的知性结构,那么,在理性思维中,历史是作为

自由概念被把握的,因此呈现出社会的自由属性、属人性和合目的的特征。从这个意义上说,共产主义概念在马克思的历史科学那里其实就是对历史的合目的性的理论揭示,是以历史性的方式将社会作为“自然概念的领域”重新笼罩于人的“自由概念的领域”,以确证历史作为社会史的合目的性和理想特征。

(一) 关于社会历史的合目的性或理想性的理性表象

社会作为知性所把握的客体,在历史科学那里被揭示为有着客观性结构及其主观性表现的人的自然界,对社会的这种知性表象有着它自身的价值和合理性,因为知性思维将社会范畴揭示为一个有着诸多规定性的定在概念,为我们把握住历史的确定性和真理,让我们能够真正摆脱语文学或修辞学的经验意识对历史思维的桎梏,在语言和思维中将历史揭示为一门真正的普遍知识提供了可能性。正是在历史为知性思维揭示为客观性的社会史即人的自然史的地方,人们对历史的知识或科学表象才成为可能。但是,若仅仅停留在知性思维中,历史和社会便会陷入存在与意识、本体与现象、客观性与主观性、自然和自由之间的二律背反^①,因为“就思维作为知性[理智]来说,它坚持着固定的规定性和各规定性之间的差别”,并与对方相对立,“知性化的思维将每一有限的抽象概念当作本身自存或存在着的東西”^②。所以,对于社会概念的把握不能仅停留在知性阶段,应该上升到理性的高度。

我们知道,在康德哲学中,理性是一种“出自先天原则的认识能力”^③,它由以出发的原则就是批判哲学的理论终点,即先验自我,当理性以知性概念来探讨无条件性的对象或条件总体时,必然引致纯粹理性的先验幻象或二律背反,尽管如此,还是有着它的实践性运用,即以自由理念为基点,在道德、艺术、自然和历史世界中

① 例如,在现代西方政治哲学中,有着一种对社会的自然的知性态度,即社会在经济和市民社会层面服从客观性的自然律,在法权和政治社会层面遵循着主观性的自由律,哈耶克和阿伦特分别在他们的著述中指出,经济领域是必然王国,自由只有出现在公共的政治领域,人道、尊严和自由只能在这种法权社会和伦理关系中进行谈论,而在商品社会和市场秩序中,人们不得不服从冷冰冰的必然性。

② 黑格尔:《小逻辑》,贺麟译,商务印书馆1981年版,第172页。

③ 参见康德:《判断力批判》,邓晓芒译、杨祖陶较,人民出版社2002年版,第1页。

有着它的合目的性运用。自由,作为理性的理想,作为理性概念,在康德那里是作为范导性的原则被引入关于艺术、自然和历史的合目的性的表象之中的^①,从这个意义上说,理性关于自然、艺术和历史的合目的性或理想性的表象其实是关于这类对象的自由表象,即将这类存在物表象为实践性的自由活动的创造物,表象为创造性活动的产物和表现。然而,在康德那里,自由理念在自然和历史中所形成的合目的性表象只具有范导性的效用,只是主观性的准则,而不能作为历史自我生成的客观性法则,自然和历史仍然处于应然与实然、主观性和客观性、知性的合规律性和理性的合目的性的对立和分裂之中。对于康德在伦理学和目的论的知性分裂,黑格尔是有所批驳的,他认为:自由的真理应该是自在与自为的统一,是精神由自身出发,将自身外化为自然、历史和观念等外观形态,并在这些形态环节中确证自身的真理性,并返回自身的存在和本质的过程。他说:

“真理就是它自己的完成过程。就是这样一个圆圈,预设它的终点为目的并以它的终点为起点,而且只当它实现了并达到了它的终点它才是现实的。”^②

然而,黑格尔虽然指出康德批判哲学所遭遇的知性局限,但是他是以理论的方式通过辩证法实现对定在的诸规定或环节的扬弃,从而达到理性概念的总体,在这种思辨哲学的自然和历史表象中,理念,或逻辑学的理性概念成为作为“精神的货币”,是“人和自然界的思辨的思想的价值”^③,与真实的历史或现实的规定性却是毫不相关的。所以,在自然和历史问题上,黑格尔反而倒是陷入了

① 关于理性概念或理念的运用,康德说道:理性的“理想虽然不像柏拉图的理想那样具有创造性的力量,但毕竟具有实践的力量(作为调节性的原则),并且给某些行动的完善性的可能性提供着根据”。——参见康德:《纯粹理性批判》,邓晓芒译、杨祖陶较,人民出版社2004年版,第456页。

② 《精神现象学》上册,贺麟、王玖兴译,商务印书馆1979年版,第11页。

③ 《马克思恩格斯全集》第42卷,第160页。

康德所批判的思辨哲学的独断论之中,即绝对或自由作为理念被理论性地设定为自然、历史和精神的形而上学原则。

因此,要真正实现对历史的合目的性和理想性的理性表象,在知性将社会揭示为自然的生成物(即人的自然界)的地方,理性要将社会进一步揭示为自由的创造物,就不能仅仅将自由视为理性概念或理念,历史或者只是作为异在性的自然概念,由自由理念引出的实践性原则只具有主观性的效用(如康德)^①,或者作为理念演绎自身的世界历史旅程的中介环节,历史只有完成精神的世界演绎的工具性的价值(如黑格尔),而是应该进一步将自由理念设定为人的本质性概念,设定为人的创造性的活动原则,只有这样,历史作为社会史才能在真正的意义上揭示为人类史,即揭示为人的本质性的创造活动或实践活动的产物或表现的历史。在这种实践理性的思维中,历史或社会作为自然意义的生产和再生产被进一步揭示为作为人的自由意义上的自我活动或自我创造,社会的诸客观性形式也因此成为人的自由的类活动的对象性形式。社会作为理性及其判断力所要把握的对象,在自然的意义上被表象为合目的性的社会有机体,人的自由本质就是历史的诸社会形式的创造性的原则或起源,社会在自由的意义上被表象为人的实践性活动的创造物或作品,人对它的自由本质的真正占有便是社会作为人类创造物的内在目的和价值。

在历史理性的视野中,人的自由本质被设定为历史的创造性原则,被设定为历史的诸社会形式的先验的真理性,它一般在关于历史的意识或科学中进一步表达为历史的超验理想,也就是说,自由作为人的本质概念,作为历史理念,被对象化为理想性的社会概念或超验性的理念,形成植根于社会性的、人性的或人的神性的历史理想。在这种理想的社会或人性概念中,历史的时间性便获得了合目的性的实践理性表象,即历史在人类学的高度被表象为人在它的对象性社会形式中确证自身的自由本质的历史,是人类的

^① 例如,阿伦特就曾指出:“在康德那里,历史是自然的一部分;历史的主体是被理解为被造物的一部分的人类物种。”——参见 H. Arendt: *Lectures on Kant's Political Philosophy*, Chicago University Press, 1982, p. 8.

生成史或人性的成长史。套用黑格尔的话来说,历史是人的自由的类存在(即社会存在)由自在存在向着自为存在、由人性的异化和外化阶段向着人性或人的本质的自我复归的现象学迂回的历史。这一在确定性的社会结构中呈现和确证人的自由本质的历史时间进程与其说是实证性的或经验性的历史时间,毋宁说是历史或社会的本体论的或目的论的形而上学空间,在这一思想空间中,社会在知性视野中所呈现的客观性的物化形式,在理性视野中可以进一步揭示为人的主体性的自由活动的对象性形式,历史也正是在这一形而上学的思想空间中赢得道德的或价值的合理性辩护。

(二) 作为历史之理想性的共产主义概念

在马克思的历史科学中,历史在存在和生成的意义上,或者说在它的真理性意义上被揭示为人的自我生成和自我创造的历史,历史在它的每一阶段所采取的客观性的社会形式只是人的创造性活动的对象性形式(如马克思关于历史的劳动现象学),历史的理想就蕴含于作为创造性活动的人的自由本质之中,人的自由本质,自由作为人的类属性或普遍性,在感性学的意义上被确证为人的创造性活动或实践活动,并以此奠定历史或社会的感性基础,同时,这种自由的感性活动在马克思的历史科学中又作为扬弃了异化、矛盾和否定性的“社会化的人类”或“人类社会”,进一步被设定为历史的理想,即马克思的表达为理想社会的共产主义概念。

马克思的共产主义概念,作为历史的理想,是自由理念或人的自由本质的理想性的社会表达,它是历史向人自身,“向社会的即合乎人性的人的复归”^①,是历史确证人的自由本质的过程。共产主义作为理想性的社会概念,与其说是历史有待实现的未来理想,毋宁说在原初意义上是人的自由本质的社会性表现或在社会的对象性形式中的自我确证,是社会作为人的自由本质或人作为社会的自由存在的自我生成和自我统一过程。现存社会的异化形式如资产阶级社会形式在本质上是人的自由本质仍然停留于自然的异

^① 《马克思恩格斯全集》第42卷,第120页。

在限制阶段的历史形式,在这一形式之中,人的创造性活动即劳动仍然没有超越诸如具体劳动和抽象劳动、私人劳动和社会劳动之间的矛盾和否定性关系,劳动的自由时间仍然为它的必要时间所限制,所以,处于这个历史阶段的社会仍然处于劳动的抽象形式或价值形式如资本形式的抽象统治之中;当人的创造性活动即劳动扬弃了它的自然的限定性形式,实现了它的自由形式^①的时候,“具有人的本质的这种全部丰富性的人,创造着具有丰富的、全面而深刻的感觉的人”,便构成了社会的“恒久的现实”^②。

在马克思的历史辩证法中,那种客观性的或者与人的自由属性相对立的社会现实(即表现为社会本身的异化、矛盾性和否定)作为否定性环节被设定为历史所要扬弃的史前史阶段(如马克思所说的资产阶级社会及其在此之前的社会),那种从政治社会和市民社会的内在矛盾、资本的抽象性统治和异化中解放出来的“社会化的人类”或“人类社会”,便作为真正的人类史,构成了对历史的真理性的人类学确证,是历史在确证自身的本质和真理性基础上的社会理想。共产主义作为社会性的历史理想,它在更高的层次上被把握为历史的真理性,即人的创造性的自由活动是历史自我生成的先验的人类学基础,人类的历史过程从根本上说就是历史向着人的自由本质复归的过程,是人的自由本质通过社会化的对象性表现向着自身的返回过程。从这个意义上说,马克思的共产主义概念所要揭示的就是作为永恒理想历史的人类史。

我们知道,“永恒理想历史”或“永恒理想的自然史”是维柯新科学的概念。维柯的这一观念是建立在他对历史的真理性理解的基础上的,对于维柯来说,只有在民政世界被揭示为人类的创造物的地方,历史作为民政世界的历史才能在人的创造性活动中找到它的真理性基础,而从作为人的创造物的民政世界中得以显现的

① 马克思在政治经济学批判的著述中有着更为详尽的界说:当劳动的自由时间取代了它的必要时间的时候,那种建立在必要劳动时间基础上的作为劳动的价值形式或抽象形式的资产阶级生产关系也就解体了,取而代之的是全面发展和个性丰富的个人在自由基础上形成的联合性的社会关系。

② 《马克思恩格斯全集》第42卷,第126~127页。

人性概念或人的本性概念,就是这一世界的历史理想,历史就是以自我创造的人性史为民政世界的真理性和理想的自我生成过程。正如理性和正义理念是法律之为法律的根据、真理性和理想,所谓的自然法就是法律由确定性的实证法向着法律的真理性和理想(即正义理念)自我生成和转换的过程一样^①;同理,人本身(以及人在它的自我意识中形成的关于它自身的普遍性观念或理想)就是普遍性的历史科学的真理性和理想,人类的自然史就是由确定性的社会形式向着历史的真理性和理想(即人本身)自我生成和复归的过程,永恒理想历史就是永恒的人性或人的本性概念不断再现于确定性的社会事物中的历史,是人性或人的本性在社会世界中不断生成和证成的历史。在马克思的语境中,历史的本质或真理性基础就是人基于自由本质的创造性活动,因而历史或社会作为人在类或普遍性意义上的创造物或作品,它体现了人的意旨和本质志趣;历史的确定性形式或它的定在形式就是诸如劳动或物质生产、经济或市民生活、政治生活和意识形态等这些社会形式。真正的历史过程(也就是维柯所谓的永恒理想历史)就是人在社会性的确定性形式及其生成过程中确证人自身的自由本质或自由存在的过程,是人以它所创造的历史性的社会世界为中介认识人自身,实现人的存在对它的自由本质的真正占有的过程,这正是共产主义概念在马克思历史科学中的根本内涵。这样,在马克思那里,历史便在自由理念或人的自由本质基础上赢得了实践理性的辩护。

但是,维柯关于永恒理想历史的思想 and 马克思关于共产主义作为历史的真理性和理想的思想还是有区别的,这就是:在维柯那里,历史的理想表达为理想性的人性概念,人或人性作为民政或社会世界的固有的起点和顶点,作为社会或历史的先验的真理性和超验性的理想,有着形而上学的超验性运用,任何确定性的民政或社会世界都不可能作为这一人性理想的无限性的内在肯定,转化为历史的实证进程。所以,对于维柯来说,尽管历史在时间上

^① 参见 Giambattista Vico: *Universal Right*, trans. Margaret Diehl and Giorgio Pinton, Rodopi, 2000.

有着经验性的演进(evolution)特征,但并不必然呈现出由自然向着自由发展和过渡的道德性的进步(progress)特征,历史的演进特征和合目的性的人性理想之间没有内在的必然联系,相反,历史会呈现出以理想的人性概念——在历史的各个时代,人性概念的理想图式可能是千差万别的——为轴心的周期性的循环特征。但是在马克思那里,人的自由本质或自由理想在历史的辩证法中获得了一种时间性的表象,历史作为社会史在时间进程的意义上被理解为由它的异化或外在的自然形态向着确证人的本质性力量的自由形态发展的进步史,被理解为人和自然从异在性或否定性的社会桎梏中解放出来的自由史,自由作为人性概念或人的本质性概念,在历史时间意义上被进一步把握为解放概念,被设定于历史的辩证运动之中,同时,人的社会性的自由存在作为未来的理想社会被设定于合目的性的历史时间进程之中。

(三) 作为历史之真理性的共产主义概念

对于马克思的历史科学来说,共产主义作为社会的理想概念或历史理念,不仅仅是理想性的社会概念,而且也是关于人的社会生活的感性概念,是人在创造性的实践活动或感性生活中确证自身的自由本质的历史和哲学范畴。所以,在马克思那里,共产主义作为历史的理想,有着人类学的本质设定,它是“通过人并且是为了人而对人的本质的真正占有”,是“人向自身、向社会(即人的)复归”^①。在这里,共产主义与其说是历史有待实现的未来理想,毋宁说是人在社会的存在和生成中对自身的自由本质的真正占有,是人在对象性的社会形式中确证自身的自由本质的过程,因而有着历史的深层真理性。在马克思看来,共产主义“不是应当确立的状况,不是现实应当与之相适应的理想”,而是历史扬弃诸异在性的社会形式或社会结构的自我运动^②,所以,在资产阶级的知性化的自然眼光看来,资本主义生产方式作为现代社会的客观结构,是历史的自在性的自然结构,人的自由、权利和实践性生活只能在政治

① 《马克思恩格斯全集》第42卷,第120页。

② 《马克思恩格斯全集》第3卷,第40页。

和伦理的层面展开;在社会主义或共产主义的眼光看来,现存的资产阶级社会的客观性结构,只是历史在一定阶段的社会形式,历史最终是要扬弃现存的物化的社会形式和资本形式的抽象统治,向着更高阶段发展,而共产主义作为历史的本体性的真理,就是社会自我生产和再生产之本质性基础的人类实践活动或创造性活动本身。

在马克思看来,共产主义,作为历史的理想性社会,它深深植根于人的自由本质之中,是人的自由本质的社会性表达。只是在马克思所期许的共产主义社会中,社会在知性思维中所呈现的客观性的关系、结构和物化范畴,它所呈现的自然意义上的合规律性和结构性特征,被视为社会在人类的史前文明中的历史性表现,最终会为历史的辩证法所扬弃(如在马克思及其后继者的设想中,共产主义社会是不存在经济、政治、国家和商品货币等史前文明的遗迹的),所以,共产主义概念在马克思那里与其说是关于历史的理想性概念,毋宁说是关于历史的本体性概念,即作为历史的本体界的自由(当然它要被设定为人的本质)在历史领域的直接的社会性表达。只是在这里,历史的本体不再表现为形而上学所界定的思想物(或者被批判性地把握为现象界背后的自在之物,或者被思辨性地把握为理性占有它自身的自在之我),而是表现为人作为类存在物的自由实践或创造性活动,以及在人所创造的诸对象性社会形式中确证它自身的自由属性的过程。共产主义所揭示的其实就是作为历史的创造性原则的人的自由活动本身,而人的自由活动就是历史的创造性的起源、基础和真理性。所以,在共产主义的视野中,历史在社会的意义上呈现为有着知性的自然结构和自然过程的历史,在人类的意义上呈现为人通过人的创造性活动即劳动的诞生和生成的历史。从这个意义上说,马克思的共产主义概念就是关于社会的理性概念,即将作为人的自然界的社會重新笼罩在人的自由本质之下的理性概念,因而呈现出它自身的合目的性、属人特征和实践意义的合理性。所以,共产主义,在马克思的历史科学中首先有着真理性的价值,标志着马克思对自然、历史和人自身的认识深度;其次,这一概念又有着历史理想的价值,标志着马

克思对世界历史之进程的实践性的或合目的性的理解。

当现代形而上学将人的本质设定为自由时,同时也设定了历史的本体性的起源和目标:历史就其诞生的意义上是起源于人的自由实践或创造性活动,它在人类学意义上的目标便是人的自由在社会领域的实现或表达。如果说人的本质性的活动和自由是历史确证自身真理性的最终基础,那么,历史终究会在成熟的普遍性的历史意识中认识到社会的属人本质和真理性,终究会在历史的意识和自我意识中实践或实现人的自由的社会形式,而在此前的历史阶段,人们对社会之属人性的自由本质的意识仍然处于宗教神话(如古代社会)、政治乃至经济(如现代资产阶级社会)等异化形式之中。如此一来,在历史的理性表象中,自由作为人的本质性概念,作为历史的本体性的人类学基础,便获得了时间性的维度,即在自由理念的观照下,人类历史便呈现为由自然向着自由演绎自身的社会形态的历史^①。社会作为知性概念,对于作为个体的人来说是客观性的或自然的,历史在这一层面只呈现出它的自然结构和自然过程,即只呈现出它的合规律性;社会作为理性概念,对于作为类存在的人来说是主体性的或自由的,历史在这一层面开始呈现出社会结构或社会过程的属人性或自由属性,即呈现出它的合目的性。社会存在作为人的类存在,不仅在本体论(思想性的空间意义)上体现出它的属人性的自由本质,体现出社会的实践合理性,而且还在历史学(历史性的时间意义)上体现为由自然向着自由发展的历史演进历程,这就意味着历史最终会在它的成熟形式中扬弃它在史前史阶段的诸多异化或物化的社会形式,最终会形成实现人的自由生活的成熟的社会形式。所以,在马克思那里,人的自由获得了一种解放的维度,即随着人类在劳动过程中掌握

^① 在《1857—1858 哲学-经济学手稿》中,马克思将人类社会的历史区分为三大形态相继发展的历史,即“人的依赖关系为基础的”前资产阶级社会、“以物的依赖性为基础的人的独立性”的资产阶级社会、“个人全面发展和他们共同的社会生产能力成为他们的社会财富这一基础上的自由个性”的未来共产主义社会。在这里,人作为类和个体,他的自由的社会化的实现或表现成为历史发展的实践性尺度。——参见《马克思恩格斯全集》,第46卷上,第101~110页。

的自然力量即社会生产能力的发展,人、自然和社会最终会从特定的历史限制或桎梏中解放出来,赢得自由的、自在自为的社会存在形式。

共产主义,作为社会的理性概念或社会理念,它有着真理性和理想性的双重维度,它一方面是历史的本体性的真理,或者是社会的本体论概念,作为人的自由本质的社会性或历史性表达,它被确证为历史的深度真理和社会的深度历史过程;另一方面是历史的合目的性的理想,是理想性的社会概念,它被对象化或客观化为历史的理念,并获得时间性的历史或哲学表象,而这两点都有赖于将人的本质把握为自由概念这一先验设定。

第三节 马克思的历史理想在西方马克思主义语境中的若干表现

我们知道,当我们将历史的普遍的真理性或本质归结为人本身即归结为人的普遍性的创造活动本身的时候,历史作为人的创造性活动的产物或表现,必然体现人本身的目的和主旨;当人在它的类的意识或自我意识中将自身把握为普遍性的人性或人道(humanity)概念时,历史便开始呈现出它在人性或人道意义上的合理性,历史的理想性和真理便设定于这种人道的合理性之中。

马克思的历史科学正是从人类学的意义上将历史把握为人通过它的创造性活动确证它自身的自由本质的历史。在这一历史过程中,社会,作为历史自我生成的普遍的确定性形式或普遍形式,就是人对它的普遍性的自我关联的历史中介,也就是说,人通过它的社会性或历史性与自身发生普遍性的关联,历史的真理性和理想性就是人通过它所创造的社会世界达到人对自身的本质性力量和自由的存在确证。这一历史科学在道德意义上的主旨、目的和合理性就在于将历史揭示为人以它所创造的社会世界为中介或环节达到它的自我认识、自我实现和自我完善的历史。这也是马克思的历史科学的最高理想。

所以,当人本身最终成为知识和科学的对象,并且它的知性和理性能力中进一步把握为人性概念或人的神性概念的时候,历史科学开是呈现为作为道德科学的理想性维度。在这里,历史的理想性更多地是历史作为对象性的社会形式在起源、生成或创造意义上的属人性,以及在此基础上所呈现的在人性或人道意义上的合理性。用维柯的话来说,历史的普遍过程就是历史由确定性的民政世界或社会世界向历史的真理性和理想即人性理想的永恒回归的过程;用马克思的话来说,真正的历史就是人的社会性或历史性的存在向着人的自由本质的永恒回归的过程。而历史的理想性最终蕴含在普遍性的人性或人的本质性概念之中,它通过对人自身的历史、哲学乃至神学的思想表象呈现出它多样性的形态,被设定为历史知识乃至一般知识的形而上学理念。

在20世纪兴起的西方马克思主义思潮中,诸多哲学流派分别从不同方向解读马克思关于历史的理想性问题,它们或者从辩证法和总体性的角度发掘马克思的理想社会概念的价值,或者从感性学的角度为人的理想性的社会生活进行辩护,或者从人性或神性的高度对历史的理想性进行形而上学的奠基,等等。

(一) 作为总体性范畴的历史理想

历史的理想性,在马克思的历史科学中被理解为一种理想性的社会形态,即共产主义社会,共产主义在历史的真理性的意义上是对“历史之谜的解答”,同时也是历史被经验为由自然向自由过渡和实现的解放史的必然结果。对此,马克思说道:这种共产主义,“作为完成了的自然主义,等于人道主义,而作为完成了的人道主义,等于自然主义,它是人和自然界之间,人和人之间的矛盾的真正解决,是存在和本质、对象化和自我确证、个体和类之间的斗争的真正解决。它是历史之谜的解答,而且知道自己就是这种解答”^①。

在经典西方马克思主义的语境中,这种具有真理性的历史理想概念(即共产主义概念)开始从社会性的表象中脱离出来,作为

^① 《马克思恩格斯全集》第42卷,第120页。

历史的主客体相统一的总体性(totality)范畴或总体的人的概念被设定为历史的本质性基础。

例如,在《历史与阶级意识》中,卢卡奇对这种总体性的辩证范畴有着经典的界说,他说:

“只有当真理‘不仅被把握为实体,而且被把握为主体’;只有当主体同时既是辩证过程的创造者又是产物;只有当主体因此在一个由它自己创造的、它本身就是其意识形式的世界中运动,而且这个世界同时以完全客观的形式把自己强加给它的时候,辩证法的问题及随之而来的主体和客体、思维 and 存在、自由和必然等等对立的扬弃问题才可以被看作是解决了。”^①

在卢卡奇的总体性范畴中,历史在抽象的知性意义上是客观性的社会结构或社会运动,因而与主观性的人之间产生诸如主体和客体、思维 and 存在、自由和必然等一系列二律背反;在总体性的理性意义上,历史被把握为主体性范畴的创造性活动或过程,客体、对象物和必然性只是作为主体的自由活动或创造性活动的对象性形式,从属于历史的总体性过程或主体的创造性过程,因而诸如此类的康德式的辩证法难题也就迎刃而解了。

其实,在卢卡奇那里,当历史在更高的意义上被把握为创造性的过程的时候,就已经为历史设定了费希特意义的主体性概念^②,这一主体性概念被把握为历史的总体或总体的人,这一历史的总体在卢卡奇的思想语境中就是被马克思寄予历史性希望的无产阶级。在《历史与阶级意识》中,卢卡奇说道:无产阶级“有能力从

① 卢卡奇:《历史和阶级意识》,杜章智等译,商务印书馆1996年版,第219~220页。

② 在卢卡奇的历史的总体性辩证法中,我们看到的更多的是费希特的哲学而非黑格尔哲学对他本人的影响,甚至可以说,卢卡奇在《历史与阶级意识》中的哲学是在费希特基础上实现的马克思与黑格尔的综合。例如,卢卡奇曾经在《朝向一种民主的社会学》一文中说道:“马克思的全部哲学来自一个源泉:费希特。”——参见 Martin Jay: *Marxism and Totality*, University of California Press, 1984, p. 106.

自己的生活基础出发,在自己身上找到同一的主体-客体”,找到历史的“行为的主体,创世的‘我们’”^①。无产阶级能够超越资产阶级社会所予的直接性,能够意识到自身就是辩证的历史总体,能够在总体性的阶级意识中扬弃资产阶级社会的物性结构和意识形态所带来的二律背反,能够将客观性的社会结构和过程进一步把握为作为主体的无产阶级的创造性实践。所以,无产阶级的自我解放或自我救赎是通过它在总体性的阶级意识或“对总体性的渴望”中将自身把握为历史的创造性主体来实现的。

如果说在马克思那里,历史的这种费希特式的主体是作为类存在或普遍性存在的人本身,那么在西方马克思主义经典作家(卢卡奇、葛兰西、柯尔施等)那里,这一历史的主体就是作为总体性范畴的人,这一总体性范畴集中反映了他们对于历史的本质性和理想问题的理解。例如,柯尔施在《马克思主义与哲学》一书中写道:马克思主义的理论本质是在于它的历史性,“它的理论认识了社会 and 历史的总体性,而它的实践颠覆了这一总体性”^②;又如,葛兰西在《经济组织和社会主义》一文这种指出:“社会永远只是一个在发展中否定和超越自身的观念的或历史的统一体(unity)……马克思主义的最有价值的地方之一就是对这一辩证的统一体的确证”^③。所以,在西方马克思主义经典作家那里,总体性范畴不论是被理解为历史或社会本身,还是被理解为作为历史主体的人(如卢卡奇的无产阶级),它始终是作为辩证法的本质被设定为历史的真理性基础,因而作为总体性范畴的人,对现实社会始终有着一种超越性的地位,在这种超越性的理论和历史实践中,社会开始扬弃客观性的物性外观,呈现为历史主体的自我创造过程,呈现出社会的属人性或在人道基础上的合理性或合目的性,而历史的理想性也就蕴含于这种总体性的辩证范畴之中了。

此外,卢卡奇的总体性范畴也深深影响了马克思的辩证法在

① 卢卡奇:《历史和阶级意识》,杜章智等译,商务印书馆 1996 年版,第 228 页。

② Karl Korsch: *Marxism and Philosophy*, New York, 1970, p. 77.

③ Antonio Gramsci: “*Economic Organization and Socialism*”, Quoted from Martin Jay: *Marxism and Totality*, University of California Press, 1984, p. 153.

西方马克思主义语境中的诸多表现形式。例如,在生存学的马克思主义那里,总体性的人或人的总体化被设定为历史之统一性的基础,历史在总体性或总体化的视域中向着作为类存在(列斐伏尔)或个体存在(萨特)的人复归,人的自由因此被确证为历史的本真性的生存状态或理想。只是在生存学那里,历史的主体不再是集合性的阶级概念,而是高度个体化的人。如果说马克思关于人的类属性在卢卡奇那里被把握为人的总体性,那么人的总体性在生存学的语境中被进一步把握为人的个体性。在《辩证唯物主义》中,列斐伏尔指出:人的“总体行动既是高度个体化的,同时在基本能量上又具有共同的广延性”^①,不过列斐伏尔还是在普遍性的意义上肯定社会生产实践的总体性,主体与客体、人与自然之间的矛盾和对立作为社会的否定性环节统一于消除了异化的“总体性的人”之中,但是在萨特那里,社会作为客观性的结构整体,本身只有自在存在的意义,它只有在个体性的人的自为存在的原始综合中达到对自身的自在存在的超越,返回主观性的绝对自由,这一建立在人的个体性基础上的原始性的综合就是社会和个人的双重总体化,个体性的人“在凭借自己的活动去规定一个辩证领域、从而进行总体化的时候,他也在这个领域中被别人的总体化所总体化”^②。

所以,历史的理想性问题在马克思的历史科学中曾经是人的类的或本质性的自由活动的对象性的社会表达问题,是人的自由本质的历史性显现问题,它一度作为理想社会范畴(即共产主义)被设定为历史的目的和未来。在西方马克思主义的语境中,马克思的历史理想概念一度作为总体性范畴,被设定为历史及其理想的本质性基础,集合性的或个体性的人作为总体性的人,在对历史和社会的总体性的辩证把握中超越既定社会的客观性或自在存在特征,返回主体自身的创造性的自为存在或原初活动,以确证主体自身的自由属性和理想。

① Henri Lefebvre: *Dialectical Materialism*, trans. John Sturrock, London, 1968, p. 200.

② Jean-Paul Sartre: *Critique of Dialectical Reason*, trans. Quintin Hoare and Frederic Jameson, London: Verso, 1976, p. 104.

(二) 作为感性学范畴的历史理想

我们知道,在马克思的历史科学那里,历史的理想性是作为历史的真理性和本质被设定为历史的深层现实,所以,共产主义的社会概念,从历史科学的角度来说,它所表达的是扬弃了社会的知性外观的历史的深层的感性现实,是作为人在其中确证它自身的自由本质和创造性实践的现实生活本身。从这个意义上说,历史的理想性问题其实就是理想性的人性问题,是理想化的人性概念或人的神性概念在历史领域的对象性的社会表现,它所要表达的只不过是历史的高级或深层的现实,是本体性或原初性的历史。所以,在本体论的意义上,历史的理想性就是历史的真理性,历史的理念就是历史的深度现实,因而那种曾经被理解为历史的现实的经验性的社会史或人类史,只不过是历史的确定性的现象或表象。

对于马克思来说,历史的理念就是人在它的创造性的自由活动中形成的普遍性的自我意识或自我认识,以及在人的普遍性的自我意识中形成的人性(humanity)或人的本质性概念。人性或人之为人的根据和本质,即马克思所说的人的类本质或自由本质,一方面作为历史科学的先验(Transzendent)的真理被设定为历史的内在性(Immanenz)的基础,另一方面被作为历史科学的超验(Transzendental)的理想被设定为历史的超越性(Transzendenz)的理念,历史在这种先验学的视野中呈现出它的理性的合目的性和自由特征(以区别于历史作为社会范畴的知性的合规律性和自然特征)。这种植根于人的类属性或普遍性的历史理念——在马克思的历史科学中被揭示为人的创造性的自由活动或实践活动——虽然在知性或理论理性的语境中被分置于历史的内在性和超越性这两个层面,但是在实践性的感性学语境中,历史的理想和真理性之间开始呈现出它们的统一性,或者说被确证为同一个过程,即人的自由的创造性的感性活动,这种实现了历史的真理性和理想之统一的人的类的或普遍性的感性活动在马克思那里直接被确证为历史和社会的感性现实。所以,在人的自由的感性形式被确证为历史的本质性的感性现实的地方,感性学所给出的人的自由的感

性表现或自然的美的感性形式不再是现实生活中的非现实性的艺术理想,相反,它本身就是人的更为深刻的现实生活,是社会生活的高级或深层现实。因为只有在自由或美的感性形式中,人才能真正确证自身是自由的存在物,自由才真正摆脱知识学的知性形式或伦理学的应然属性,为人的感性活动所直接确证,从而成为人的感性现实;也只有在美和艺术等自由的感性形式中,人性才能恢复它的完整性,现实生活才是真正意义上的健全的人类生活。所以,艺术作为美的感性实践,它并不是社会生活的非现实性的感性抽象,而是社会生活更为深刻的感性现实。

在西方马克思主义的语境中,对历史的理想和真理性做出感性学的肯定和确证的思想,主要体现在马尔库塞的新感性思想为代表的精神分析学流派之中。在马尔库塞的感性学思想中,感性概念正是作为历史的真理性 and 理想相统一的本体论的或先验学的概念,得以展开它的内容和形式:在自由的感性形式或美的形式中,诸如主观与客观、精神与自然、观念与实在、意识与无意识、必然与自由等一系列矛盾、否定性都获得无限性的统一,历史的理想与现实、人的社会存在与类本质、人作为生命与自然和死亡之间等诸如此类的异化、冲突和疏离也在这种有着无限性和解的有限的感性形式中真正得以冰释。所以,感性不仅是对人作为自由存在物的现实确证,而且还是对人作为生命存在物的自然确证。正是在人的感性存在中,人与自然之间的矛盾才有可能真正消逝,自然作为自由存在物,或者作为美的事物与人的自由才能呈现出本体论的同一性,这种同一性不仅是理论性或实践性的,而且在神秘经验或感性体验中有着生命性的直觉确证;也正是在人的自由感或自由的感性显现中,生命作为心理性或精神性的本能概念或直觉范畴,它与死亡之间的矛盾(即精神分析学的爱欲本能和死亡本能)才有可能实现真正和解,自然也由于被经验为更为广博渊深的生命范畴,因而与人本身有着基于生命的同一性。因此,在这种感性学看来,感性是自然和人之间相统一的生命概念,是社会和人之间相统一的生活概念,是对人、自然和历史的自由本质的存在确证。在人的自由的感性形式中,自然作为自由概念被经验为富有

生命性的美的现象,生命作为精神性的概念被经验为克服了死亡的否定性或限定性的爱欲现象,它们都通向更为深远的自然或生命的整体。

将人的自由的感性现实把握为历史的理想,或者在感性学的基础上确证人的自由的社会生活的可能性,这是马尔库塞的新感性理论所要肯定的历史理想;这种建立在感性化或审美化基础上的人的自由生活或历史理想在本质上是对“社会的自由度量”。马尔库塞说道:

“新感性(人的自由的感性现实——引者注)认定了建立这样一个社会的权利:在这个新社会中由于贫困和劳苦的废除,一个新的天地诞生了,感性、娱乐、安宁和美,在这个天地中成为生存的诸种形式,因而也成为社会本身的形式。”^①

所以,当人的自由的感性形式成为社会的自由形式的时候,自然和人作为富有生命性的自由存在物便在这种可能性的自由社会中全面复活。

但是,历史的理想和真理性在这种感性学基础上的统一,以及这种统一所给出的人的可能性的自由的社会生活形式,在本质上是一个超越性的范畴,因为马尔库塞的新感性理论恰恰是从自由而不是从自然出发来把握感性概念的,这与马克思对感性概念的理解在本质上是相通的;而自由在本质上是一个超越性的范畴,是理性本身所把握的对象或本体,它在先验性的维度被确证为历史的本质和真理性,在超验性的维度被确证为历史的理念或理想,这种在先验-超验层次展开的历史的真理性和理想,从根本上说是本体论的或形而上学的,它在本质上是超越于任何确定性的社会形式的,毋宁说它是现实社会的非社会性(asocial)的人性或人道尺度。

^① 马尔库塞:《审美之维》,李小兵译,北京三联书店1989年版,第110、108页。

(三) 作为超越性范畴的历史理想

在马克思的历史科学看来,共产主义,作为历史的理想,它所表达的是历史的真理性和深层现实,这就是人的自由本质在它的感性活动中的社会性确证。对于社会性的历史来说,人的自由本质或类本质(它必然表现为人的创造性活动)是历史的先验的真理理性基础,是历史的创造性原则或源泉,而人在对它自身的普遍性把握的自由理念便对象化为这一历史的超验理想。自由,作为历史之为历史的根据或本质,作为历史的本体或理念,它一方面被设定为有限性或有终性的人的本质或本性,并被进一步确证为历史的创造性的起源和先验的真理理性;另一方面,自由被把握为绝对性的或无限性的形而上学理念,它在社会领域进一步显现为历史的超验理想。

人作为历史的主体,历史的历史性和社会性本身说明了人在本质上的有限性或限定性,因而自由理念对于人来说,与其说是实证性的或肯定性的,毋宁说是辩证性的或否定性的(正如阿多诺在他的诸如否定性和辩证法的思想中敏感到的):人在理论理性的意义上是具有类意识或自我意识的存在物,但是人的自我意识始终受到作为自在之物的非我所限制(这种非我在本能层面可以理解为死亡对于生命的否定和限制,在意识层面可以理解为客观性的自然对于人本身的规定或限制);在实践理性的意义上说,人是具有类属性或自由属性的存在物,但是人的自由存在从一开始就受到它的对立面即异在性的自然或生命的限制(如人的自由活动受到自然的限制和否定而成为物质意义上的劳动,人的感性意识受到生命本能的限制而展开为限定性的诸情感或情操)。它们都是辩证性的否定范畴,而不是实证性的肯定范畴。所以,自由,作为理念,不论是对于人的类存在(即人的本质),还是对于人的社会存在(即人的历史)来说,都有着超越性的无限距离,因而源于这种理念而形成的诸多历史性的理想,对于现实的历史和人本身来说,也都是超验的;但这种源于自由理念的历史理想并不是与人的现实性和命运无涉的,而是与人本身发生着本质性的关联,虽然自由作为超越性的概念,它毋宁是一个哲学、形而上学或神学范畴,但是

自由要确证它是这个世界(即人生活于其中的世界)的真理或本质,就必须返回到人本身,必须作为人类学范畴,将它自身设定为人之为人的根据和本质,设定为与人的存在和命运相关联的神性的或人性的、历史性的或社会性的理想。因此,在这种关于自然、社会和历史的自由的形而上学的表象(这种理论表象或者以神学的面目出现,或者以人类学的面目出现)中,人在它的现实和必然性的意义上显得是有希望的,在命运的意义显得是可以获得拯救或解脱的,也就是说,人可以在它自身的社会的、历史的或生命的生存中确证自由的真理性和价值,即人在本性上配得上对自由理念的分有或分享。

在西方马克思主义的语境中,对历史的理想性问题做出超越性辩护的主要思想是布洛赫的乌托邦理论和本雅明的弥赛亚思想。

对于布洛赫来说,历史的理想性,或者说,乌托邦的真理性乃是植根于人的本性之中的,人在本性上是一个有着希望维度的存在物;为此,布洛赫为人的希望属性奠定本体论的基础,这就是他的尚未存在的本体论(the ontology of not-yet-being)。通过繁复的生存学分析,布洛赫指出人是一种不断生成、不断变化、永无定形的尚未存在,同时,在人的尚未存在的生存性结构中,世界也敞开为尚未完成的存在特征。他说:

“尚未存在的本体论是这样一种本体论,这种本体论彻底不同于过去那种在形而上学中研讨的本体论。因为无论在什么地方,那种本体论都是一种关于完成的存在的本体论,但在关于乌托邦的本体论中,即在关于不断表露自身的尚未存在的本体论中,整个世界却完全没有真正终结的东西,真正有界的东西。”^①

① Ernst Bloch: *Tübinger Einleitung in die Philosophie*, Frankfurt: Suhrkamp Verlag, 1970, pp. 354 - 355.

这样,布洛赫就通过尚未存在的本体论为世界和人本身打开了未来之维,为希望奠定了先天的可能性基础。此外,为了在人世间拯救未来和希望,为它们免受死亡和虚无的否定,布洛赫继承了宗教史上的灵魂不死和转世思想。他认为,人并没有随着他的肉体死亡而完全逝去,而是发生灵魂的迁移,人这一世的终点是新的世代的起点,灵魂转移中始终保持自我同一。“后基督教的拉比们,在更强烈的意味上是把灵魂转世当作已经是内在于宇宙的超越死亡的力量这种神性火花来记住的。”^①所以,死亡并没有摧毁未来,在灵魂不死和转世过程中,尚未存在的本体论便开启了人和世界的希望空间,历史性的乌托邦理想也就在这种希望空间中获得了它的真理性和价值。我们看到,在布洛赫那里,乌托邦,作为历史的理想,它的真理性和价值被希望的形而上学先验地设定为人的本质性的存在方式,因而人关于乌托邦的想象和期许能力直接关系到它的开启人的希望之维和历史的未来之门的能力。

如果说布洛赫的乌托邦理论在本质上关于历史理想的人类学形象,它最终是作为一种人性的形而上学而获得它自身的真理性和价值的话,那么,本雅明的弥赛亚思想就是关于历史理想的神学形象,它最终是通过对神性的启示、意志、自由和救赎的信仰来确证自身的真理性。对于本雅明来说,上帝作为创世性的智慧、意志和正义,不断在大自然的语言和遗迹中启示着自身的存在和价值;历史在它的创造性的意义上起源于人对上帝之智慧、语言和意志的遗弃或遗忘,由于上帝的恩典和救赎,因而历史在向它的起源处永恒返回时,便启示出它的可救赎的“弥赛亚性(messianic)”。所以,历史一直在流俗的时间进程中启示着弥赛亚时间或弥赛亚维度,启示着人和历史在每一时刻的救赎的可能性。弥赛亚性并不是如宗教史所谓的那样,标志着历史的顶峰,而是对历史领域的质的超越,它毋宁是历史的中断或终结,是历史在每一时刻的瞬间停滞,并在瞬间停滞中向着弥赛亚救赎的可能绽出。他说:

① Ernst Bloch: *The Spirit of Utopia*, trans. Anthony A. Nassar, Stanford California: Stanford University Press, Meridian, 2000, p. 259.

“在弥赛亚自己独自救赎、实现、创造与弥赛亚事业的关系这个意义上,他独自创造了全部历史。因此,历史性的东西是不可能仅凭自身就与弥赛亚事业发生关系的。……从历史的立场来看,它(弥赛亚事业)不是目标,而是终结。”^①

在本雅明看来,历史的弥赛亚性是交织于历史之中的不可解构的正义,历史的每一时刻都是一道弥赛亚可能从中进来的狭窄的门。历史的弥赛亚时间,或者说历史在它的神圣起源处所赢得的弥赛亚救赎所展现的神性时间,在本质上是历史的合理性、命运和必然性所作的理论上的神正论确证。所以,在本雅明的思想语境中,历史的理想性不是表现为尘世的理想社会或理想的自由生活,也不是表现为基于人类学基础上的某种理想性或积极性的人性或人的类属性,而是表现为历史在理性或神性高度的合理性和正义的神正论问题。

^① Walter Benjamin: *Reflections; Aphorisms, Essays and Autobiographical Writings*, ed., Peter Demetz, trans. Jephcott, New York, 1978, p. 257.

下 篇

普遍历史的本质和历史
科学的理念或理想

历史的普遍性,或者说作为普遍性范畴的历史,植根于人的普遍性或类属性之中,人能够在它的类属性或普遍性中,将历史把握为普遍性的对象,能够在人自身的普遍性的感性、知性和理性等诸机能中将历史表象为普遍性的经验、科学和形而上学。人的类属性或普遍性,在马克思的历史科学中被把握为类的意识或自我意识,或者被把握为人的类的活动或自由活动,这样,现代形而上学的主观性原则,即表象为理论理性概念的自我范畴和实践理性概念的自由范畴,便在其限定性的意义上设定为人之为人的根据和本质。历史在理论性的意义上作为人的类意识或自我意识所表象的对象,为人的直观和概念能力把握为历史性的经验和知识;在实践性的意义上,历史作为人的类活动或自由活动所创造的对象,为人的实践和活动过程把握为人类的自然界即社会。如果说认识一个对象,把握一个对象的真理性,就是将对象把握为自我的创造物或创造性活动的产物,那么,对于历史来说,人的实践性的类活动或自由活动就具有首要的真理性价值,因为人的类的或本质性的自由活动是历史之为历史的创造性的原则和起源,只是在人的理论性的类意识或自我意识中,历史才作为知识的对象,呈现出在自然属性和自由属性,合规律性和合目的性等方面的合理性。所以,历史在客观性的意义上呈现为属人的自然史即社会史,在本质性的意义上呈现为人的类的自由活动的创造史;自由,作为人的本质,因此被设定为历史的先验的根据或真理性,被设定为历史的创造性的原则或起源,作为形而上学理念,被设定为历史的超验的永恒理想或理念。

同时,历史性是人的本质属性,或者说人在本质上是历史性的存在物,历史的历史性,从根本上规定了人的存在与生成形式,规定了人作为普遍性存在物的表现方式或实现方式,我们甚至可以说,人与动物的“首要的本质区别,人类社会绝不是‘存在’(be);它永远是‘生成’(become),正是这一本质的方面使它成为‘历史的’世界”^①。从现实性的或特殊性的意义上讲,人是历史的自我生成的产物或表现,任何现实的个人都生活于一定的历史世界之中,人对于它自身的存在和历史的理解和把握,在任何时候都是历史性的;从本质性或普遍性的意义上讲,历史是人的本质性的存在或生成形式,它在创造性的意义上起源于人的自由本质,因而

① Ernesto Grassi: *Vico and Humanism: Essays on Vico, Heidegger and Rherotic*, New York: Peter Lang Publishing, Inc., 1990, p. 45.

任何历史都是人的自由的创造性活动或实践的产物或表现,并在人的直观性的类意识或自我意识中被把握为经验和知识等理论性的对象。所以,说人是历史性的存在物,历史性是人的本质属性,并不只是说人在现实性上是历史性的,人在任何时候、任何地方都生活于一定的历史之中,而且还是说,历史之为历史的根据或本质,或者说历史的历史性,植根于人本身,植根于人的历史性的存在,因为正是通过人的历史性的存在,历史的历史性才得以可能。

这里,我们可以参照海德格尔所阐明的,人(作为此在)的世界性的存在对于世界的世界性的奠基性关系,来阐述人的历史性的存在对于历史的历史性的奠基性关系。在《存在与时间》中,海德格尔明确区分了诸事物“在世界之内(Iner-Der-Welt)”所呈现的物与世界的内在性关系和此在“在世界之中(In-der-Welt-Sein)”所呈现的人与世界的超越性关系。在海德格尔看来,人对于世界的关系不同于诸事物在世界之内的关系,这一关系植根于人作为此在的世界性的存在之中,此在的世界性存在是世界的世界性的本质性基础;此在的世界性存在是以此在在时间性基础上所组建的自身性为本体论前提的,正是通过此在的自身性,诸事物的存在才会为此在把握为一个世界性的总体或整体;而此在的自身性及其基础——时间性,正是通过此在(Dasein)对于存在(Sein)的关系而展开的,这一关系被展现为由存在的本体论或生存学品格(如虚无和死亡)所界定的此在的时间性的生存结构,如此一来,此在的这一生存性的时间结构便赢得了对于世界之世界性的先验地位或本真性,人作为此在也因此赢得了对于世界的超越性关系。所以,从海德格尔的视角来看,历史的历史性同样奠基于此在的历史性的存在,奠基于此在的生存性的时间结构,“此在的历史性在本质上就是世界的历史性”^①。

人作为类的或普遍性的存在物,能够在它的类意识或自我意识中将世界的存在从总体上把握为普遍性的范畴,因而在人的类意识或自我意识中,世界呈现出普遍性的形而上学的结构性特征(诸如存在与本质、现象与本体、经验与先验-超验、现实与理念,等等),人的类属性,它的根据和本质,便在这种形而上学的语境中获得人类学的界定。例如,在现代哲学的语境中,人的类属性或普遍性被形而上学地把握为笛卡尔所奠定的主观性原则,被把握为先验的或绝对自我-自由概念,这一主观性原则

① 海德格尔:《存在与时间》(修订版),陈嘉映译,北京:三联出版社1999年版,第439页。

同时也被形而上学地把握为世界之为世界的本体或理念(如谢林与黑格尔的体系所呈现的那样),而世界作为现象界范畴也因此被把握为自我的直观所呈现的,或者把握为自由的创造所生成的自然概念。这种具有形而上学高度的自我-自由概念,对于作为现象界的世界来说是超越性的,当这种自我-自由概念被设定为人的类属性或本质属性时(尽管受到诸如自然、生命和死亡的限定),人也就会在本体论的意义上赢得了对于世界——自然和历史——的超越性的关系;只是自然对于人的类意识或自我意识来说,本质上是一个直观性的理论范畴,而历史对于人的类活动或自由活动来说,首先却是一个创造性的实践范畴。从这个意义上说,将存在把握为世界性的现象界和超越性的本体或理念,继而将这种超越性的本体或理念设定为人之为人的(限定性的)根据和本质,从而揭示人对于世界的内在性和超越性的双重关系,这是人的类属性或本质属性的基本的、形而上学表达表现,这种为形而上学所展开的人的类属性或本质属性便构成了世界之为世界(包括自然和历史)的先验的人类学结构。

所以,人作为系于终极性的形而上学问题(诸如终极性的存在、本体、真理性、永恒和理念,等等)的超越性的存在物,虽然生活在“世界或历史之中”,但并不只是作为“世界或历史之内”的诸事物,只与世界或历史发生纯粹内在性的关系,而且还作为世界性的或历史性的存在物,与世界和历史本身发生超越性的关系;因为人“在世界之中”存在相对于“在世界之内”存在的诸事物来说,是先验性的,“世界作为超验的统一结构,作为超验所包含的东西,世界概念被叫做一个先验的概念”^①。从这个意义上说,人对于历史的普遍关系既是生成性的或内在性的,又是奠基性的或超越性的:一方面,人究其现实性来说,它的生活世界的一切内容和形式都是历史性的,都是历史的生成性的产物、结果和表现;另一方面,究其本质性来说,人在它的类属性或普遍性中,将自身和作为对象的历史把握为普遍性的存在物,并与历史本身发生普遍性的(超越性或先验-超验的)关联。

因此,历史的普遍性在本质性上植根于人的普遍性,植根于人对于世界和它自身关系的普遍性,人的世界性的存在方式,奠定了人对于历史的内在性和超越性的双重关系。历史作为一个世界性的范畴,它在确

① 海德格尔:“论根据的本质”,转引自《海德格尔选集》上册,孙周兴译,北京:三联出版社1996年版,第171页。

定性的意义上可以被把握为自然概念,即被把握为属人的自然界,亦即马克思历史科学的社会概念;在真理性的意义上,历史可以被把握为自由概念,即被把握为人的本质性的自由活动的对象性表现,亦即马克思历史科学中的“类”概念。历史作为客观性的社会史,它在生成性的意义上体现了诸如合规律性、必然性及其偶然特征的自然学属性,并为人的思维把握为知性化的历史科学,在创造性的意义上体现了诸如合目的性、自由特征及其实践性的伦理学属性,并为人的思维把握为理性化的历史哲学或形而上学,历史的内在意义、目的、价值和理想性在这一语境中都可以获得历史理性本身的理论辩护,这便是历史理性和历史科学的永恒理想。

第七章

历史之为历史的本质性问题

历史之为历史,就在于它与自然的自然性有着不同的规定或属性,从特殊性的角度来看,由事件系列所组成的任何具体的历史,在经验上都是独特性的或唯一性的,任何事件之所以成为历史性的事件,乃是因为它在独特性的意义上是不可重演的,并对具体的历史进程产生不可替代性的影响,由独特性或唯一性的历史事件所组成的具体的历史进程本身也是不可重演的和不可替代的。历史的历史性,历史与自然相区分的基本特征,可以在单纯的历史事件和具体的历史进程这一意义上谈论。

然而,在历史被把握为世界性范畴的地方,历史在总体上便呈现出某种自然的必然性、结构性或合规律特征,例如,我们无法想象一个没有政治维度的纯粹社会性的文明形态,也无法想象没有伦理或道德维度的纯粹感性或美学状态的社会生活,因为对于任何现实性的历史世界来说,政治和伦理是历史机体的不可或缺的社会性环节,是历史在自然机体的意义上呈现的必然规定性与结构性特征。所以,从普遍性的角度来看,历史在总体上便呈现出某种自然学的结构性特征,历史在事件意义上的偶然性和不可重演性便开始让位于它在结构或过程意义上的必然性与合规律性,这也是历史理性和历史科学得以可能的内在根据。

但是,历史的历史性并不在它呈现出自然性的地方就此止步,而是向着历史的更为深刻的本质性问题迈进,这就涉及到历史的时间

性基础,以及历史的历史性所依据的时间性与自然的自然性所呈现的时间性的本质性区分;因为正是时间性或人的时间性经验,使得人对世界的历史性经验真正成为可能,在这里,时间性不仅是人的经验成为历史性经验的理论性的直观性基础(如费希特对于历史性经验之时间性基础的知识学揭示),而且还是人的经验成为历史性经验的实践性的生存性基础(如海德格尔对于历史性经验之时间性基础的生存学揭示)。在这里,我们拟从历史的历史性、历史的世界性和历史的时间性等三个维度揭示历史的本质性问题。

第一节 历史的历史性

雅斯贝尔斯在《历史的起源与目标》中写道:“为什么有历史?因为人是有限的、不完善的并无法完善的,它必须在其贯通时间的变化中逐渐认识到永恒,它只有沿着这一条道路才能达到这一步。”^①在雅斯贝尔斯看来,在由历史向存在或永恒的艰难跋涉的过程中,横亘着历史的历史性,历史性或者是人认识存在和永恒的桥梁,或者是人与存在或永恒之间的鸿沟。例如,在历史主义看来,历史之为历史恰恰就意味着对任何一种恒定或自然元素的否定,它的一个基本内涵就是对历史事件或历史现象之变易性或暂时性的凸显,所以,历史的历史性本身就是对属人世界的非永恒性的直接确证,那些为历史所作的任何具有恒定价值的理论辩护,都不可避免为历史的历史性所否定^②。尽管如此,对历史之为历史的永恒价值或元素,对人通过历史的历史性认识和通达真理和永恒之可

① 雅斯贝尔斯:《历史的起源与目标》,魏楚雄、俞新天译,华夏出版社1989年版,第268页。

② 对于历史中有没有永恒元素,或者人能否在历史中认识永恒的问题,古典历史主义和现代历史主义的立场是不同的;浪漫派的历史哲学不否认历史中蕴含的普遍性的永恒元素,但是否认人通过历史认识和抵达永恒的能力或可能性,如历史的连续性、统一性和普遍性等历史的本质性问题只有上帝才能认识;对于批判性的历史哲学来说,人生活于其中的历史世界不存在任何永恒的价值或元素,因为属人世界的一切都成为历史的历史性本身所埋葬,尤其是在相对主义的喧嚣中,对于任何普遍性和永恒元素的遗弃或否弃更是那些后现代诸公的明显标识。

能性的哲学和神学辩护从来就没有彻底消逝过,因为那些为历史所作的诸如目的论的或神正论的形而上学辩护体现了人对于它自身的历史性的深层的(理论性的)终极追问和(实践性的)终极关切,只是诸如此类的辩护往往极易陷入独断的或思辨的形而上学陷阱而已。

历史的历史性,在人们的印象中,是与自然的自然性相区分的范畴,它标志着人类事物区别于自然事物的本质特征。自然事物在一定的规律和条件下是可以重复的,也就是说,自然现象可以合规律性地恒久地重演自身;然而诸如语言、文明、传统、习俗、民族、政治、生活和艺术等人类事物,在本质上却是独特性的或不可重复的,因而在事件性的意义上,所谓的历史性就是历史事件的个体性、独特性和不可重复性。在这一历史性的经验或经历中,人类世界的任何事物或现象都是独特性的或唯一性的,在本质上是不可重复的或不可复制的,都有着它独特性的意义和内涵,这就是卡西尔所谓的“事实的历史意蕴的那种东西”^①。例如,李凯尔特指出:

“从最广泛的意义上说,(历史性的事体——引者注)就是那种仅仅出现一次的、件件都是个别的、属于经验范围的实际事物;它既带直观性,又带个别性,因而是自然科学构成概念的界限”^②。

即使是那些描述人类事物总体的诸如文明、民族、国家或传统等世界性的历史范畴,即古典历史主义所谓的历史有机体概念,在某种程度上也可以被把握为独特性的个体范畴;关于现实历史的任何结构性的或合规律性的表象也只能在作为总体性范畴的诸如民族、文明、国家等历史机体内部有着合理性的应用,而不能跃出历史机体的范围之外,对整个历史进程有着合理性的应用,这是因为任何现实的历史机体对于整个历史进程来说,是个体性的或独

① 卡西尔:《语言与神话》,于晓等译,三联书店1988年6月第1版,第55页。

② 李凯尔特:“自然科学概念构成的界限”,转引自《现代西方历史哲学译文集》,张文杰等编译,上海译文出版社1984年版,第5页。

特性的,是不可重演的和不可复制的;如果说历史在根本上是合理性的或合规律性的,这就要求历史在总体上必须被把握为有机体范畴,然而历史在总体上是否是一个有机体范畴,这恰恰是有待于人对于历史的本质性问题的深彻把握^①。例如,任何总体性的语言、文明或民族在关于它自身和其他文明的经验和知识表象中都形成了它独特的历史意识,并在这一意识中保持着与其他文明或民族的本质性差异,只有当相异性的语言、民族或文明历史性地融合成一个更为宏大的民族或文明时,这种本质性的文明差异才趋于消失。所以,在这里,历史的历史性主要表现为历史的非自然性,即由独特性的和不可重演或不可复制的历史事件或历史机体组成的历史,是无法抽绎出自然性或普遍性的历史规律或历史结构出来的。

所以,在古典的或现代的历史主义的视野中,历史的历史性的首要特征就在于历史事件区别于自然事物的个体性、独特性和不可重复特征。如柯林伍德说道:

“历史意识就其概念的性质而言,是一种关于个体事物的认识。它的目的在于知识,这一点使它区别于艺术,因为艺术的目的旨在想象;它的对象是个别的,这一点又使它区别于科学,因为科学是一般的知识。”^②

所以,关于历史的普遍性的或规范性的知识学表象也只是抵达关

① 历史在本质上是否是有规律的或合理性的,或者说历史在总体上是否可以被把握为一个自然性的机体,诸如此类的问题涉及人与历史之间的关系问题。如果人与历史的关系是纯粹内在性的,即人在根本上和现实性上都内在于它的历史,都只是历史的产物或表现,那么,历史在总体上就超越了人的本质性的或现实的理解力,只有在上帝那里被把握为总体或有机体范畴,才能呈现出超越人的理解力的合理性或合规律性,这就是浪漫派历史哲学的审慎的不可知论;如果人与历史的关系还有着超越性的维度,即历史之为历史,有着它的先验的人类学根据(如上升到形而上学高度的自然概念或自由概念),那么,历史在总体上就可以被把握为属人的自然史即社会史,被把握为人的创造性活动的产物或表现的历史,因而人有着认识或把握它自身的自然界的能力或可能性,能够揭示历史的普遍性的主旨、规律或合理性,这也是维柯-马克思的历史科学的根本立场。

② 柯林伍德:“历史哲学的性质和目的”,转引自《现代西方历史哲学译文集》,张文杰等编译,上海译文出版社1984年版,第159页。

于历史事件的个体性的或描述性的历史性表象的手段或工具,因为人们关于历史的知识在本质上只是个体性的或描述性的知识,而不是普遍性的或规范性的自然知识。从这个角度看,文德尔班、李凯尔特等批判的历史哲学的代表人物对历史科学与自然科学之间的类型学区分,并将历史科学视为一种描述性的科学,还是有一定道理的。

但是,如果仅仅将历史的历史性把握为历史事件(不论是具体性的历史事件还是总体性的历史机体)的个体性或独特性,以此突出历史过程区别于自然过程的唯一性和不可重复特征,那么,历史本身和人们关于历史的意识都会遭遇一系列本体论和认识论难题。如在浪漫派的历史哲学那里,由于为历史机体的个体性视野所限定,人们的历史意识因此被分割为间断性的或个体化的历史经验,因而历史本身的连续性、统一性和普遍性,历史在人的经验、意识和语言中的可通达性也就变得不可理解了,为此,浪漫派的历史哲学只能将历史的此类问题委诸于无限性的上帝或神性,因为只有鸟瞰和俯视整个历史的上帝才能知晓和通达历史的统一性、主旨和秘密,这也间接地确证了古典历史主义(如浪漫派的历史哲学)所给出的历史意识是无法知晓和通达历史存在本身的;在批判性的历史哲学那里,历史事件的个体性为历史认识的主观性所取代,在这种主观性的历史经验和意识中,人们只能在现在或当下的视野中再现过去的历史事件,历史的客观性和自在自为的历史的自我生成特征在这种主观性的历史认识中沦为不可知的自在之物,由于历史个体的主观性和封闭特征为人通达历史的存在和意识设置了难以逾越的障碍或沟壑,批判性的历史哲学因而只能求助于诸如人际间性或代际间性等模糊性的中介,以期弥合历史的主体与客体之间、历史的主观认识和客观生成之间、历史的意识与历史的存在之间的鸿沟,即便如此,这种类型的历史哲学也跃不出经验的主观性藩篱,因为“再现或复制过去事件或我们直接经验之外事件的过程”,必然“取决于个人”和他的经验世界(狄尔泰语)。

所以,历史主义意在凸显历史在事件意义上的个体性、独特性和不可重复性等非自然特征,继而将这一特征设定为历史的历史性的基本内涵,并以此来否定历史的自然性或世界特征,必然导致

上述的一系列知识学或本体论疑难,最终导致历史本身(及其普遍性和自我统一性)在历史主义的消极语境中的消逝、丧失或瓦解,这可以说是历史科学的耻辱;当历史本身不能在主观与客观、意识与存在中实现有效综合时,当人的历史性的意识不能通达它的历史性的存在时,历史本身的形象和命运在这种历史思维中也就变得前途未卜或扑朔迷离了;尤其是当历史的历史性仅仅界定为历史事件的个体性或独一性时,历史本身也就为孤立性或个体性的历史事件凌迟为间断性的或碎片化的历史经验,历史的自在性、连续性和统一性等问题在这种为个体性所分割的碎片化的历史经验中也就变得不可理解了,那种建立在历史的统一性和普遍性的基础上形成的关于历史之意义、目的和内在价值的追问也就变得更不可能了。这就是古典的或现代的历史主义提供给我们的关于历史的所谓见识。因此,如果历史性仅仅停留在历史事件的诸如个体性、独特性或不可重复性等层次,那么人们关于历史的意识和知识也只能永远停留在对历史事件的语文学再现的水平,至于历史的深层次的结构、过程或合规律性,以及在此基础上的历史的内在意义、价值或合目的性等知性和理性对历史本身所提出的追问,在这种消极的历史性范畴中不可能获得合理性的解答。

历史主义之所以在历史之为历史的问题上陷入诸如此类的知识学或本体论困境,乃是因为它们普遍地将历史的本质即历史的历史性仅仅界定为历史事件的个体性特征,而忽视了历史事件的世界性特征。历史,不论是在相对还是在绝对的意义上,都可以被把握为一个总体性的世界概念,作为世界性概念的历史事件,不仅包括诸如民族、文明和传统等那些宏观的历史机体,而且还包括个人的现实境遇等那些微观的历史生活。历史的世界性是历史事件区别于自然事物的另一基本特征。自然事物是无世界性的,虽然自然界在总体上可以被把握为一个世界性的范畴,但自然作为世界性的自然界,它最终关系到人的世界性的表象能力,而具体的自然事物本身与人的这种世界性的总体表象能力无关,它们只是在作为世界性范畴的自然界中呈现出自然学意义上的联系、规律或结构性特征;然而历史性的事件在本质上是世界性的,这是因为任

何历史事件都与人的主观性世界相关联,并为这一世界所表象,因而对于任何历史事件的真正理解,必须进入承担该事件的人的主观性世界之中,这就是韦伯所说的社会事实或历史事件的可理解特征的本体论根据。

因此,在历史被把握为世界性范畴的地方,历史也就从根本上摆脱了历史事件的个体性所限定的孤立性、封闭性和断裂特征,因而历史一方面作为个体性的事件,组合在一起构成历史性的世界,另一方面,历史作为世界性的机体,将个体性的历史事件于其中组合起来,从而为历史事件及其历史本身的可理解性和可通达性奠定本体论基础。在历史性被把握为世界性的地方,历史事件之间的可通达性,历史认识在主观与客观之间的统一,人在它的历史意识和历史存在之间的沟通也就成了水到渠成的事情。所以,不论是具体的历史事件,还是总体的历史本身,既可以在事件的意义把握为个体性的范畴,又可以在机体的意义上把握为世界性的范畴;同时,正是在历史性被把握为世界性的地方,关于历史的知识或科学的表象才成为可能。

第二节 历史的世界性

历史的历史性在区别于自然的自然性的意义上是指历史进程的历时性和不可重演或不可复制性,或者是指历史事件的独特性或唯一性,然而仅仅将历史的历史性界定为历史事件的历时性或独一性,在此基础上形成的历史经验或历史意识并不能通达历史本身;因而我们还要将历史的历史性进一步界定为历史的世界性,只有在历史展开为世界性范畴的地方,独特性的历史事件才能在诸如民族、文明、传统等总体性的历史机体中获得合理性的理解或把握;同时,历史的世界性不仅仅是历史事件处于历史性的世界之中,而且任何历史事件都可以在人的生活中展开为现实的世界,展开为一个具体的总体。

世界或世界的世界性,被一般地理解为是关于存在着的诸事

物的一个总体,或诸事物存在的总体性,是“实存着的事物的总和”,这一诸事物存在的绝对的总体性在康德看来就是一个先验理念^①;因为世界作为一个诸事物之总和或总体的范畴,它不是一个在直观中而是在概念中被给予的范畴,它不是可经验的诸事物的属性,而是关系到人的总体性或统一性的表象能力,也就是说,世界的世界性,并不能归属于世界之内诸事物的属性,而是归属于人将诸事物表象为无条件的总体的先验机能,世界或世界性意味着诸事物在总体意义上的界限、尺度或可能性,这种先行的可能性涉及到人对诸事物作为世界之总体的先天把握。从这个意义上说,世界之为世界的本质性基础恰恰在于人本身,在于人对于诸事物作为总体的把握或表象能力。所以,世界的世界性就是人的世界性的存在的本质表现,是人作为人自身的存在方式的本质表现;人在它的世界性的存在方式中,将形而上的和形而下的、可能的和现实的、现象的或本体的诸对象纳入它的世界性的生存和意识之中,并通过形而上学的筹划,将自身的人之为人的超越性的根据和本质与世界之为世界的本体性的真理性和本质关联起来,从而为世界和人本身确立起本体论的先天建制。

其实,在古希腊,人们已经开始意识到世界的世界性与人的世界性的存在形式之间的内在联系了,如赫拉克利特就曾指出:

“清醒的人们有一个共同的世界(cosmos),可是在睡梦中人们却离开这个共同的世界,各自走进自己的世界。”^②

在这里,人的存在就是世界性的存在,其它诸事物正是在人的世界性的存在中与人照面,相互之间发生着自然学意义上的联系或关联,而世界与人之间却发生着本体论的关联;同样,人的世界性的存在与世界的世界性之间的这一本体论关联对于希伯莱的思想经验也不陌生,对于犹太-基督教来说,世界的世界性乃是人背

^① 参见康德:《纯粹理性批判》,邓晓芒译,杨祖陶校,人民出版社2004年版,第348页。

^② 赫拉克利特:《残篇》第89,转引自《西方哲学原著选读》,商务印书馆1986年版,第25页。

弃或疏离上帝本身而被罚下的带有原罪性的存在形式,人的这一世界性存在已经切断了人的另一种存在的可能性,即来世或复活,只有上帝的救赎才能实现人从世界性的生存和死亡中的解脱出来的希望。所以,在中世纪神学的视野中,世界(mundus)乃是受造物(ens creatum)的整体,同时这一整体又与人的世界之贪爱(dilectores mundi)相关联,贪爱世界的人只能受罚在世界中经受生存和死亡,无法有效认识世界的逻各斯和真理,热爱上帝的人将与上帝和真理同在,并获得永生^①。所以,中世纪对世界概念的理解依赖于对上帝之本质和可能性的证明或领悟,而世界之为世界的可能性与人的堕落和原罪这一本质性的命运相关联。

在现代形而上学的语境中,世界概念开始作为形而上学的基础性理念进入人们的视野。例如,在康德哲学中,世界概念与界定(terminus)和综合(synthesis)相关联,是表示诸有条件事物的无条件的绝对总体性,这种绝对的无条件的总体性不能在直观中经验地被给予,只能在概念中先验地被给予,从这个意义上说,人关于诸事物的绝对的总体性的世界表象其实是先验的,是人的理性机能对现象界作为绝对总体性的先验表象,因而这一表象对于世界之内的诸现象或诸事物来说是超验的,正因为如此,康德才将人关于现成诸事物的世界表象称之为“理念”,他说:

“这些理念(如世界理念——引者注)包含有任何可能性的经验性的认识都够不着的某种完备性,而理性在它们那里只怀有一个系统的统一性的意向,理性力图使经验性的可能的统一性接近这种系统的统一性,却任何时候也不会完全达到它”^②。

“这个理念(即世界理念——引者注)是关于一个整体的形式的理性概念,只要通过这个概念不论是杂多的东西还是

① 参见海德格尔:“论根据的本质”,转引自《海德格尔选集》上册,孙周兴译,三联出版社1996年版,第176~178页。

② 参见康德:《纯粹理性批判》,邓晓芒译,杨祖陶校,人民出版社2004年版,第455~456页。

各部分相互之间的位置都先天地得到了规定”^①。

在康德看来,世界概念并不是诸事物在自在自为的意义上的关联,而是关于诸事物的总体性的先验的理性表象,世界的世界性也因此与人的理性机能相关。从这个意义上说,世界的存在意味着人的世界性的生存,意味着人通过它自身的世界性的存在方式与现成的诸事物发生世界性的关联;世界概念的形而上学内涵在于,它所指的是诸现象或诸事物作为绝对总体性的表象,是以人的本质性的机能或能力(在康德那里表现为人的理性本质)为先天性的内在基础的。因此,我们可以说,世界概念虽然在表面上看是一个宇宙学的概念,但在本质上是一个人类学的概念,所以,海德格尔才说:“世界属于一个关联性的,标志着此在之为此在(即人之为人——引者注)的结构,这种结构被称为‘在世界之中存在’。”^②作为总体性范畴的世界概念或世界的总体性特征不是任何一种可能的或现实的存在物,而是植根于人的先验的自我统一性,用海德格尔的话来说,乃是植根于此在的自身性(Selbstheit),世界的世界性源于此在的自身性。

所以,作为植根于人的类(Spezies)属性的先验的自我统一性,是人将诸事物表象为总体性的世界的人类学基础,人对自身的这种类属性(即古典哲学中作为统一性原则的先验自我或先验自由)的自我表象便构成形而上学的对象,构成纯粹的理论理性或实践理性自身,这种被表象为形而上学概念的人的类属性或本质性(如古典哲学的理性和自由),便作为超越性的范畴,被设定为世界之为世界的根据和本质。从这个意义上说,将现象界表象为世界形态,是人的基础性的存在方式,是人作为定在(Dasein)与存在(Sein)之间设定区分和发生关联的基本方式。同样,人作为定在与它的历史性存在之间所发生的关联也必然将历史表象为世界性的历史,亦即表象为有条件的历史事件的无条件的(即超越历史事件之限制的)历史总体,在这一总体性的历史世界的表象中,单个性

① 参见康德:《纯粹理性批判》,邓晓芒译,杨祖陶校,北京:人民出版社2004年版,第629页。

② 海德格尔:“论根据的本质”,转引自《海德格尔选集》上册,孙周兴译,北京:三联出版社1996年版,第190页。

的历史事件或历史现象因为人对历史世界的先行领悟而获得世界性的理解;同时,也正是在这一历史的世界性表象中,历史作为自在自为的总体,才有可能呈现出它作为自然概念(为人的类意识或自我意识所表象的社会性的自然史)的知性特征与合规律性,以及作为自由概念(为人的类活动或自由活动所创造或生成的人类性的自由史)的理性特征与合目的性。

所谓历史的世界性,就是人必然在它的存在和生成中,将历史先行表象为诸历史事件所组成的世界总体,表象为人类所创造出来的并生活于其中的世界性的自然史,它与客观性的自然世界的区分在于:对于自然来说,人的类属性或本质性,或者说人的先验的自我统一性只是在理论的意义上构成了自然之表象为自然世界的直观性的基础,因而自然作为世界概念对于人来说是直观性的,有着人的主观性无法还原或穷尽的自在性或为他性;对于历史来说,人的类本质或普遍本质,即作为形而上学概念的自我概念或主观性原则,不只是在理论的意义上构成历史之表象为历史世界的直观性基础,而且还可以把握为创造性的自由概念,把握为人植根于它的自由本质的创造性活动,在实践的意义上设定为历史之自我生成的创造性的原则、起源或基础。

所以,从维柯关于真理的判据性标准(即认识事物就是对该事物的创造)来看,人只能认识自然世界的表面,至于自然世界的内在真理和秘密,只有上帝才能认识,因为对于人来说,自然世界只是客观性的直观物^①;然而对于人来说,历史世界在完全的意义上是可以认识的,因为历史世界在本质上是人的主体性活动的创造物,历史在总体性的意义上体现了人的本质,体现了人性元素或人

① 假如像维柯所说,真正的自然只有上帝才能认识,那么人关于自然的诸知识,如数学和自然科学又是如何可能的呢?在维柯看来,这些知识之所以可能,并不是因为它们反映了数学事物或自然事物的普遍特征,而是因为构成它们的最为基本的元素或原理是人自身所禀赋的,这些元素或原理构成了“人类的形而上学”的对象,同时也构成了人对认识自然的确定性的形而上学前提,人们正是凭借这些上帝赋予人的先天的理论元素(如康德的建基于先验自我的感性和知性的数学和逻辑等思维能力),形成关于数和自然物的表象,从而使得自然的经验和知识成为可能。

的神性元素^①。因此,在历史被表象为历史性世界的地方,人的类属性或本质属性,即植根于人性范畴的自我统一性和自由属性,不仅在理论的意义被设定为历史之为世界性历史的先验的直观性基础,而且在实践的意义被设定为世界性历史之自我生成的创造性起源,人的自我性和自由属性便构成了历史作为历史世界的真理性的起源、基础和目标,只是这种基于人性(或人的自由属性)的起源和目标对于客观性的历史世界本身来说,毋宁说是先验-超验的,它并不构成性地参与历史的经验组成或经验进程,而是被设定为历史的超验性的目的或理想。在人关于历史或关于它的历史性存在的世界性表象中,历史性的世界本身毋宁是人抵达它的自我认识和自我生成的对象性的或客观化的中介范畴,也就是说,人正是通过它所创造和认识的历史世界,来抵达它的自我认识和自我创造的。在历史的历史性被把握为历史的世界性的地方,历史的自然性,即自然的结构性、合规律性,甚至在自由概念下的合目的特征便开始成为可能;也正是在历史的自然性成为可能的地方,普遍性的历史科学,或者说人们关于历史本身的知性和理性表象,才真正成为可能。

在历史被把握为世界性范畴的地方,历史的历史性也就不再表现为对自然性的单纯否定,而是经由历史的世界性,表现为对历史的自然性的回归与超越,历史的历史性在对它的自然性的回归和超越之中,人对于历史的认识便返回到对人自身的自我认识上来,历史在世界性意义上的结构特征与合规律性便过渡到它在人类学意义上的自由特征与合目的性,历史作为世界性的范畴,因而在本质性的意义上植根于人的自我统一性和自由特征,植根于人的这一属性在它的时间性生存中的先行展开。

① 然而具有反讽意味的是,对于历史的可认识性和历史之真理性的可通达特征,现代历史哲学往往陷入思辨学的独断论或伪批判的怀疑论之中,其中比较突出的表现就是,古典的或现代的历史主义在关于历史的科学和形而上学的问题上陷入普遍的怀疑之中而不能自拔。

第三节 历史的时间性

在历史的历史性被把握为历史的世界性的地方,历史作为世界性的总体或统一体,它的直观性的基础就是人的先验的自我统一性;不仅如此,人的这种先验自我还可以进一步被把握为实践性的先验自由,把握为人的本质性活动,这样,历史作为客观性的(属人)世界的生成史,它可以在真理性和本质的意义上被把握为人的自由的或本质性的活动的创造性产物或对象性表现的历史。所以,作为世界性概念的历史本身,它的直观性的和创造性的根据、起源、基础或本质就是人,而历史的历史性,即人将世界和它自身的存在经验为历史性的存在,最终可以归结为人的历史性的存在,归结为它的时间性的生存,也就是说,正是人的时间性这一本质属性,先验地设定了人所经验的诸世界的历史性。

人的历史性经验是建立在时间性基础上的过去性的即时经验,这是将人的经验表象为历史性经验的基本条件,在这一条件中,时间性先验地设定了历史性经验的先天可能性。在历史性的经验中,现象成为历史性现象的一般的先天条件就是人被置于“现在”或“当下”去经验或回忆“过去”。在感性或直观的意义上,过去只有作为即时性的或当下性的过去,才能算作是活的历史性的过去,才能为经验或意识所表象,这是历史性的意识或认识成为可能的先天的感性前提;在概念或理论的意义上,现在或当下自然也就被理解为过去的合理性的结果,即现在或当下与过去有着因果性或必然性的联系,这是历史性的认识或知识成为可能的先天的知性前提。所以,历史之成为历史性的经验和知识的先天条件,就是人作为主体或自我,被设定为可以进行直观的即时性的或当下性的点,它的历时性的经验被设定为过去性的非我或客体,并在这种

时序化了的设定关系中实现自我与非我、主体与客体之间的综合^①；简言之，这种建立在现在与过去被设定为自我与非我的时间性的或历时性的理论性的区分和综合，是经验或知识之为历史性的经验或知识的先天的直观条件。在这里，时间性（以及将历史事件置于一定场景中的空间性）或人的存在的时间性就是历史成为历史性的经验和知识的理论性基础。

在这种历史性经验的时间性反思中，时间性是作为理论性的概念被加以探讨的。

在西方的时间概念史上，亚里士多德与奥古斯丁分别从自然和心灵的角度把握时间的本质，为西方思想对时间的探讨设定了两条基本路径：在亚里士多德所代表的希腊语境中，时间问题一直是自然学的问题，而不是形而上学问题，这种自然学时间总是与运动或变易相关联，运动或变易成为时间之为时间的本质；如亚里士多德说：“由于时间总是和运动相互一致的……。时间乃是就先后而言的运动的数目。”^②在亚里士多德这一自然学的时间概念中，持存性的现在成为时间之为时间的本质性的永恒设定，柏拉图正是在这个意义上将时间视为对永恒的拟像或影像，他说：

“过去和将来也是时间的生成形式，而我们不经意地将它们错误地用于永恒的现在……。这些时间的生成形式模仿永恒性，并且依照数的法则旋转”^③。

① 关于人的历时性或历史性的经验或知识的可能性，费希特在它的知识学中有着详尽的探讨。他说：由于自我与非我的时序化的设定与综合，“我们就获得一系列的点，作为自我与非我的效用性在直观中的综合统一点，而在这里，每一个点都依赖于另一个确定的点，这另一个点却不返过来又依赖于前一个点，但每一个点都具有另一个确定的点，这另一个点依赖于前一个点，而前一个点本身又不依赖于这一个点；简言之，我们获得了一个时间序列”。——参见费希特：《略论知识学的特征》中的“直观是在时间中加以规定的，被直观者是在空间中加以规定的”部分，《费希特著作选集》第二卷，商务印书馆1994年版，第198页。

② 亚里士多德：《物理学》，11，219b，参见《亚里士多德全集》第二卷，苗力田主编，中国人民大学出版社1991年版，第117页。

③ 柏拉图：《蒂迈欧篇》，37D，参见《柏拉图全集》第三卷，王晓朝译，人民出版社2003年版，第288页。

希腊的这种自然学的时间概念在中世纪奥古斯丁那里遭遇到根本性的怀疑,他指出:

“设想一个小得不能再分割的时间,仅仅这一点能称为现在,但也迅速地从将来飞向过去,没有瞬息延展。一有广延,便分出了过去和将来,现在是没有丝毫长度的。”^①

这就意味着,如果将现在视为无广延的点,将过去和将来视为已经消逝或尚未到来的时刻,那么,时间的虚无特征就被充分揭示出来了,时间的这种虚无特征必然引发人本身对于世界作为自然范畴之持存性的根本怀疑;在奥古斯丁看来,自然学的时间概念的根本失误在于将现在设定为永恒,设定为世界的持存性,而这一点与现在本身的“无长度性”、“不可测量性”或“不可持存性”是相矛盾的,所以,时间表面上是被分为过去、现在和将来,但在实际上是作为过去的现在、现在的现在和将来的现在被把握的,因为已经逝去的过去和尚未到来的将来并不存在,能够存在或人所能确证的只能是瞬息的现在,因此,时间在根本上并不是自然的形式,它“存在我们心中”,时间只不过是“心灵自身的广延”^②。

显然,奥古斯丁的时间概念与亚里士多德的时间概念有着明显的区分,前者是将时间把握为主观性的心灵概念,后者是将时间界定为客观性的自然概念,前者将时间的本质界定为感性或直观范畴,后者则是将时间的本质设定为运动或变易范畴。大致说来,前者在现代哲学中的对应物是康德的时间概念,后者所对应的是黑格尔的时间概念。在康德哲学中,时间被把握为直观性的范畴,它与人的感性机能相关联,是人将世界表象为现象界或经验界的先天条件之一。康德指出:

“时间只是我们(人类的)直观的一个主观条件,它超出主

① 奥古斯丁:《忏悔录》,周士良译,商务印书馆 1996 年版,第 244 页。

② 同上(引文稍作修改),第 253 页。

观就其自在来说则什么也不是。但同样,就一切现象而言,因而也对一切能在经验中向我们出现的事物而言,它又必然是客观的。”^①

在黑格尔哲学中,时间被把握为逻辑性的范畴,它被视为自然之存在和生成的基础性条件,被设定为纯粹的变易,被设定为变易的纯粹抽象或纯粹度量。黑格尔认为:

“时间同纯粹自我意识的我=我是同一个原则;但这个仍然完全外在的和抽象的原则或单纯的概念,却是被直观的、单纯的变易”^②。

综合这两种时间概念,我们知道,时间可以在逻辑上被把握为纯粹的变易或运动范畴,继而被设定为自然之存在和生成的客观条件,然而这种作为现象的或可经验的运动或变易又必须在人的感性机能或直观形式中得以呈现,因而又可以被把握为感性或直观范畴。对此,马克思在《博士论文》中有着经典的论述,他指出:“从本质世界中排除掉的时间”被移植到主体的自我意识中去,而与世界本身毫不相干,这种做法是不能令人满意的;因而这一从本质世界中排除出去的时间,就应该作为“现象的绝对形式”,被视为现象之为现象的纯粹条件。他说:

“时间是作为变换的变换,是现象的自身反映,所以显现着的自然就可以正当地被当作客观的,感性知觉可以正当地被当作具体自然的真实标准……。时间就是感性知觉的抽象形式……。人的感性就是形体化了的时间,就是感性世界自身的存在着的反映。”^③

① 康德:《纯粹理性批判》,邓晓芒译,杨祖陶校,人民出版社 2004 年版,第 37 页。

② 黑格尔:《自然哲学》,梁志学、薛华、钱广华、沈真译,商务印书馆 1986 年版,第 47~48 页。

③ 参见《马克思恩格斯全集》第 40 卷,第 231~232 页。

但是,这种作为感性的非感性范畴的纯粹自然性的时间,作为现象自身的纯粹反映的时间,只是历史之为历史的理论性的基础,也就是说,如果时间性仅仅停留在感性学的直观层次(如康德的时间概念),或者停留在自然学的概念层次(如黑格尔的时间概念),从而为现象界的自身反映或自身表象设定自然学或人类学基础,那么,现象界只是在时间和空间中得以流逝和展开的自然过程,尽管这一过程有着历时性或过去性的时间结构,但是这种历时性的时间结构并不能构成历史之为历史的内在根据,纯粹流逝性的时间只是现象成为历史性的现象,或经验成为历史性的经验的理论性的先天条件(如费希特在论述历史性或过去性的经验和知识的可能性时所作的那样),因为抽象的时间性的自然流逝在严格的意义上还不能被真正把握为历史的历史性或历史的本质性特征。对于人来说,历史的历史性或时间性不只是单纯的自然流逝,而且还是心灵的广延(如同空间是自然的广延),因而于其中必然有着人作为定在范畴的本质性设定。

我们知道,时间或时间性不论是在康德那里,还是在黑格尔那里,不论是作为纯粹直观范畴,还是作为纯粹运动范畴,在本质上都与人的先验的自我意识或我=我相关联或相等同,自我作为纯粹的自我直观,它将时间设定为被直观到的变易的单纯抽象,设定为于直观中呈现的纯粹变易自身,因而这种时间概念对于人的先验的类意识或自我意识来说,在本质上是同时性的或现在性的,所消逝的只是作为变易范畴的现象本身,因而这种时间概念已经内在预设了世界的永恒性和自然性,而这一点与同自然性相区分的历史性或人的历史性经验是相抵触的。因为对于人的历史性经验来说,历史的时间性所强调的毋宁是历史事件或现象的转瞬即逝的特征,它所开启的不是永恒持存的经验,而是永恒消逝的经验,也就是说,历史的历史性所依据的时间性所开启的是某种虚无性的经验,而不是自然性的或永恒性的经验;但是人的这种虚无性的时间经验并不能来自于人的先验自我的同时性的或现在性的单纯直观,而是来自于人对于消逝、消亡或非存在的切身性的经验或意识,简言之,是来自于人对于死亡这种绝对性的界限或消逝的意

识。因为死亡预示着“不可能的可能性”，意味着世界和人自身的绝对消逝，它不可能作为单纯的事件为人的生命所经历，毋宁说是生命本身的限定或界限。所以，正是死亡意识所开启的虚无经验，使得人的时间性的经验成为纯粹现在的永恒消逝和永不驻足的经验，这使得将来真正成为尚未到来的范畴为人所期待或敬畏，过去真正成为已经逝去的范畴为人所记忆或铭记，因而在这一时间概念中，历史性才可能真正成为历史的历史性，而不是纯粹的自我变易或自我生成的自然性，而且在人的向死生存所开启的诸如良知和罪责等原始性的伦理意识^①中，历史的过去、未来和现在也因此成为终极性关切的对象，被内在地设定于人对于历史的历史性的形而上学探寻（如关于历史的目的论或神正论追问）之中。正是在这个意义上，海德格尔才说，人作为此在的“本真的向死存在，亦即时间的有终性，是此在的历史性的隐蔽的根据”^②。

① 在《存在与时间》中，海德格尔指出，正是人的向死生存把人自身带到它的本真状态之中，带到人面临它的自身性的自由之境，在畏的本真情态中展现它的被抛的、无家可归的状态，从中引出诸如决断、欠负、良知、罪责等本真性的伦理情态。

② 参见海德格尔：《存在与时间》（修订版），陈嘉映译，北京：三联出版社 1999 年版，第 437 页。

第八章

历史世界中自然概念的重建

历史之为历史的本质和根据最终植根于人自身,植根于人的存在的历史性、世界性和时间性;历史的历史性不只是世界的历时性的一般表现,而且还是一种与人的时间性的生存相关联的本质表现。所以,人的时间性的存在,以及以此为基础的历史性,就是历史之为历史的永恒的先验元素,人与历史的关系不只是一种内在性的关系,而且还是一种超越性的关系。同时,人的时间性所开启的不仅是一种内在性的经验(经验论通常所谓的经验概念),而且是一种超越性的经验(如人关于无限或永恒的形而上学经验);不论是纯粹自我所直观的变易性的自然学的时间概念,还是为死亡所界定或限定的有终性的生存学的时间概念,它们所开启的本真性的经验毋宁都是人自身对于现在之永恒性或虚无性的超越性经验,而不是单纯流逝性的或历时性的内在性经验,因而人的时间性对于它的感性直观所限定或呈现的历史经验来说是超越性的,构成了人对于历史的终极性的追问或关切的人类学起源。

所以,人作为与存在发生关联的定在,它对于历史的关系更多的是一种超越性的而不是内在性的关系,在这一超越性关系中,由诸如自我、死亡和自由等形而上学范畴所限定的人的类属性或本质属性便是历史之可能性的先天基础,也是历史获得世界性表象的先天基础。在历史赢得世界性表象,或者说作为世界性范畴的地方,历史作为诸历史事件所组成的总体,因而呈现出它的自身性

或自身同一性,历史的这种自身同一性便为历史作为自然范畴的历史奠定了先验的人类学基础——“自然”在希腊罗马时期就已经具有了诸如原因、本原或本性的内涵,它与自身性或自身的同一性有着本质性的内在关联——只是对于历史来说,它所指的自然只能是人类自身的自然,即作为属人的自然界的人类社会。

第一节 时间性对历史性的奠基关系

历史的历史性最终植根于人的时间性,只是历史的历史性所要求的时间性要比自然的自然性所要求的时间性有着更多的规定性和内容。

对于自然的自然性来说,时间或时间性只是自然作为时间过程的单纯变易或单纯流逝,自然因此作为持存或恒在的范畴被设定为世界的本质规定性,时间在这里作为被直观的变易范畴,被设定为单纯现在的前后相继,它在本质上与先验自我的纯粹直观所依据的原则是同一个原则,即我思或自我原则;然而对于历史性来说,历史的时间性所给予的经验更多的是独特性的或唯一性的历史事件的转瞬即逝或永恒消逝,而不是自然事物的往返重复或永恒轮回,在这一历史性的经验中,时间不只是被把握为某种以现在为永恒支点的被直观到的纯粹变易,而且还被把握为由暂时性和消逝性所开启的某种虚无性的经验。但是,人在时间性基础上形成的消逝性的或虚无性的经验不太可能完全由作为纯粹变易范畴的时间所给予,因为这种以直观性的现在为本质设定的时间给予人的经验恰恰是永恒性的或恒在性的经验;而真正开启人的虚无性经验的时间乃是为人的有死性和有终性所界定的生存学时间,而不是以纯粹自我直观为基础的自然学时间。正是在人对死亡这一生命乃至世界之界限的意识中,人的时间性才成为开启人的无限性或虚无性经验的门径,时间才被经验为永恒消逝的历史性的时间,而不是具有某种永恒的周期循环或轮回特征的自然性的时间。

对于人的世界性的存在来说,时间性作为世界的永恒变易或永恒消逝,它不仅为人的类的或本质性的自我所直观,而且还为人作为生命范畴的死亡事件所限定。在这种由人的有死性和有终性所界定的生存学的时间概念中,人之为人的自由本质已经有了全新的内涵,例如在海德格尔的生存学视野中,人的自由不再是主观的主观性,不再是作为自我的自我性(尽管这种自我性在德国古典哲学那里有着实践性的运用,被赋予原初性的创造机能,尽管它被视为理性的最高概念或理念在一系列实践性的范畴中有着现实性或观念性的诸多形态)的实践表达,而是有着生存性的结构特征,即人在面向死亡或自身的有死性的自由之境中,形成了诸如决断、欠负、良知、罪责等本真性的伦理情态,这类伦理情态也原初地组建着人作为此在的时间性,也为以生存学时间为基础的历史的历史性本身设定了原始的伦理学前提。因此,海德格尔说:

“只有当死、罪责、良知、自由和有终性同样原始地共居于一个存在者的存在中……,这个存在者才以命运的方式生存,亦即才能在生存的根据处是历史的。”^①

时间性,作为历史之可能性的先天条件,在古典哲学那里只是作为一般的自然学或知识学概念进行探讨的,这种类型的时间概念至多只能是历史作为经验和现象的可能性的先天的理论根据。时间作为被直观到的纯粹变易,作为先验自我的直观形式,至多只能形成关于现象界或经验世界的过去和现在的先天的时间性区分,并以此为基础奠定历史性的意识、经验和认识的先天可能性;至于人对于历史之历史性的实践性的追问或终极关切(如对历史之意义、主旨或价值的目的论的或神正论的探寻或确证),以及将历史作为原初的伦理或道德经验的对象(如历史在海德格尔那里作为此在之本真性演历的命运范畴)加以反思或探索,在这种自然学或知识学的时间概念那里是找不到本体论的根据的,因而只能

^① 海德格尔:《存在与时间》(修订版),陈嘉映译,北京:三联出版社1999年版,第435页。

依赖于实践理性的概念或实践理念,即自由。但是,在诸如海德格尔等人的生存学的时间概念中,由于人的有死性或有终性被界定为人的时间性的本质性元素,因而人面临死亡而形成的原初性的或本真性的生存状态或伦理情态便先行地设定于人的时间性的生存之中了,同时这种生存学的时间性一开始就设定了人作为此在^①的世界性和历史性的结构特征,因而人的存在和本质,它的自由、意志和活动,已经先天地以这种此在的时间性为其结构性的基础了。

历史的历史性,历史的与自然的自然性相区分的流逝性、消失性或不可重演特征,最终都可以在人的时间性的生存结构中找到隐秘的根据。正是这种时间性,构成了历史之为历史的先验的永恒元素,同时也揭示了人的存在和本质与单纯的历史之间的普遍性的超验关联。时间或时间性,一方面作为人的类的或本质性的先验自我所直观的纯粹变易,作为单纯的自然学范畴,被设定为自然之为自然的时间性本质,同时也设定了历史的自然性或历史作为世界概念的自然属性,人的类意识或自我意识,作为先验的或纯粹的自我直观或自我统一性,是历史被表象为时间性的和世界性的历史的直观性基础,人的类本质或自由属性,作为实践性的或创造性的活动范畴,是历史的自我生成的创造性的基础、原则和起源;另一方面,时间或时间性作为由人对死亡的意识 and 自我意识所开启的人的本己性的存在经验和虚无经验的生存形式,为人的本真性的历史经验和历史关切奠定了生存学的时间基础,历史性在这一时间性概念中呈现出它与自然性或永恒相区分的虚无特征,呈现出它自身的永恒消逝或转瞬即逝的经验特征,因此,人的有死性或有终性,即死亡对于生命的限制或限定,为人的本真性的或原初性的历史经验和伦理经验典奠定了先验的人类学基础。

所以,历史的时间性并不只是对历史的历史性的单纯确证,而

① 海德格尔虽然拒绝将此在概念等同于人或主体概念,但是还是有人把此在概念视为人的概念在海德格尔语境中的特有表述。例如,海德格尔著述的法语译者古班就将 Dasein 翻译成 *réalité humaine*(人的现实)。——参见陈嘉映:“也谈海德格尔哲学的翻译”,《中国现象学与哲学评论》第二辑,上海译文出版社 1999 年版,第 282 页。

且还是对人相对于纯粹历史本身的超越性关系的肯定,也就是说,人对于历史的关系,不仅在类的意义上,而且还在个体性的意义上,既是内在性的,又是超越性的。说是内在性的,乃是因为人作为现实性的个体或群体,它的主观性的世界和生活是历史作为客观性的社会史的主观反映,是历史的自我生成的产物或表现;说是超越性的,乃是因为人的本质属性,人作为类存在的自我意识或自由属性,人的存在的时间性,都先验地设定了历史之为历史的人类学本质,设定了历史性的经验或现象之可能性的先天条件,而人的时间性,以及在时间性中所展现的原初性的生存状态或伦理情态(如海德格尔所阐发的诸如烦、畏、死、良知、罪责和命运等思想)成为人对它自身的历史性的存在的终极性追问或关切的隐秘的人类学基础。

其实,人与历史之间的这种既是内在性又是超越性的关系同人与世界之间的关系是相类似的,如果说人与世界的内在-超越关系是人的世界性的存在的基本表现的话,那么,人与历史的内在-超越关系就是人的历史性的存在的基本表现。如海德格尔所说的,人作为此在,它的世界性主要表现为人的“在世界之中”的存在结构。此在的存在总是“在世界之中的存在(In-der-Welt-sein)”,或者说是以在世界之中存在的方式展开它的生存,这是此在的世界性的先天建构,即此在通过“在……之中(In-Sein)”展开的具有生存学性质的存在建构;在这里“在之中”并不意味着现成存在物一个在另一个之内的空间关系,而是意味着我是或我在(Ich bin),我处于……之中,我在……之中,意味着我于其中达成我之所是;对此,海德格尔说道:

“‘在之中’是此在存在形式上的生存学术语,而这个此在具有在世界之中的本质性建构。”^①

世界的世界性由此在“在世界之中”这一本质性建构所设定。

^① 海德格尔:《存在与时间》(修订版),陈嘉映、王庆节译,北京:三联书店 2000 年版,第 64 页。

从这个意义上说,人与世界的关系其实是人的世界性的存在这一本质属性的展开或延展,世界之内的其他(自然性的)诸事物在本质上是无世界性的,它们只有在人的世界性的存在中展现出诸物作为物自身的客观性的结构过程,因而与世界的关系是单纯内在性的关系,然而人与世界之间的关系是人的世界性的存在的本质性表现,因而人凭借它的世界性的存在赢得了对于世界的超越性地位。人作为定在或此在,必然与存在发生本真性的或原初性的关系,人之为人的根据和本质正是通过这一定在(Dasein)-存在(Sein)之间的关系^①而获得形而上学的界定和阐明的,同时,这种具有形而上学高度的人的本质性概念或理念也进一步以人类学的形式或者神学的形式被设定为属人世界乃至自然世界的真理性和本质。

所以,一个范畴一旦进入形而上学的视野,成为人作为定在与存在发生关系的本质性设定,便赢得了对现实的世界和历史本身的超越性内涵,如西方思想史上的理性、自然、我思和自由等概念,当诸如此类的形而上学概念或理念被设定为人为人的本质和根据时,人也就从本质性上赢得了对于世界和历史的超越性地位,现实的世界和历史便是人作为定在返回自身的存在和真理性的内在性的超越和迂回过程(如黑格尔的现象学和马克思的人类学)。从这个意义上说,人与世界或历史的关系,即人作为此在“于世界或历史之中”存在,已经先验地设定于人的世界性或历史性的存在这一本质属性之中了,人的时间性的存在(时间性不论是作为纯粹变易的自然学概念,还是作为自我直观的感性学概念,还是作为由死亡所设定的生存学概念,都为诸如自我、主观性、和死亡等形而上学的概念或理念所界定)便是人与历史之间的内在性-超越性的关

^① 人作为定在(Dasein)与存在(Sein)发生的关联,在海德格尔哲学中是通过人的死亡所界定的时间性所揭示的,此在的时间性因为死亡的限定,而成为一个具有自身性的有限整体,从而为世界的世界性和历史性奠定了先天的生存学基础。其实,定在与存在之间的关联在海德格尔之前并非没有人探讨,如黑格尔就将这一关系纳入他的逻辑学(即存在和定在的关系是一种有着形而上学内涵的逻辑关系),并将这一逻辑学作为绝对知识,设定为世界之为世界的形而上学的真理性和本质。

系的先验基础。套用海德格尔的话来说,历史的历史性是由人作为此在“在历史之中”这一本质性建构所设定的,它从根本上说是人的时间性这一本质属性的展开或延展,诸历史事件或历史现象正是在这一历史性的世界结构中展现它们的存在结构和生成过程。

第二节 自然:历史的世界性设定

历史之为历史的真理性和本质在于人自身,人的世界性和历史性的存在便是世界和历史的本质性的人类学基础,人的类的或本质性的自我统一性便是历史作为世界性概念而获得总体性或统一性表象的先天根据,而它在有限性(即作为生命的有始性或有终性)基础上形成的时间性的生存结构便是世界被经验为历史性的世界的深层根据。所以,对于人的本质性来说,世界可以被把握为一个历史性的概念,同样,历史也可以被把握为一个世界性的概念,世界性也是历史之为历史的本质规定性之一。

我们知道,因为只有在历史作为世界性概念的地方,历史才能从根本上摆脱历史事件的个体性所固有的封闭性和孤立特征,才能为诸历史事件建立因果性或自然性的世界关联,历史才有可能为人的感性和知性能力表象为连续性的历史经验与合理性的历史知识。所以,历史的世界性是历史赢得人的经验和知识表象的本体论前提,这也是我们对历史事件抱有合理性信念的知识学前提;同时,只有在历史被把握为世界性概念的地方,历史本身才能被设定为自然范畴,历史作为自然史才有它自身的原则、本原或起源性的目的或目标,才具有自然学(physics)或形而上学(metaphysics)的普遍性意义或永恒价值,对历史在本质、真理性、意义和合目的性价值等问题上的理性辩护才真正成为可能。

所以,在历史作为世界性的历史的地方,历史也就在普遍性的意义上被设定为(属人)的“自然”概念了。

在理论性的语境中,“自然”始终是预示着对诸事物组成的世界的整体性解释,预示着对世界之为世界的原因、根据和本质的整

体性设定。在希腊语中,自然意为生长或起源,拉丁语用 *natura* 翻译 *physis*, *natura* 意为诞生或来源,这就是说,“自然”这一术语已经在词源学的层面设定了它所具有的诸如起源、本原、原因或本性等内涵,因而所谓自然,就是在追溯诞生或生长之物中所呈现的最初由之诞生或生长的那个内在的东西,这一内在的东西在理论性的语境中便是自然一词所意指的本质性的东西。亚里士多德意义上的实体(*ousia*)范畴正是在自然的这一意义上进行探讨的。

所以,在西方形而上学的语境中,“自然”一开始就具有“本原(事物从其所出)”或“本性(事物是其所是)”的意义或内涵。例如,在《形而上学》中,亚里士多德说道:

“自然原始的和首要的意义是,在其自身之内有这样一种运动本原的事物的实体,质料由于能够接受这种东西而被称为自然,生成和生长由于其运动发轫于此而被称为自然。自然存在的运动的本原就是自然,它以某种方式内在于事物,或者是潜在地,或者是现实地。”^①

在这里,自然被把握为生成或生长源于其自身的运动的事物;事物被把握为自然事物,乃是因为该事物是它自身的原因或本原之生成或诞生的结果,或者用更原初的话来说,自然事物乃是那些在它们自身之内有着自身的开端,并通过这一开端支配或占有整个事物自身的事物。所以,亚里士多德在《物理学》中明确指出:

“在存在着的事物中,有些是由于自然而存在,有些则是由于其他原因而存在。……因此,所谓自然,就是一种由于自身而不是由于偶性地存在于事物之中的运动和静止的最初本原或原因。”^②

① 亚里士多德:《形而上学》,1015a,参见《亚里士多德全集》第7卷,苗力田主编,中国人民大学出版社1991年版,第116页。

② 亚里士多德:《物理学》,192b,参见《亚里士多德全集》第二卷,苗力田主编,中国人民大学出版社1991年版,第30页。

这就是说,自然所指涉的是那些在自身之内拥有自身的开端、根源或起源的事物,凡是那些在自身之内不拥有自身的起源或来源的事物都不是出于自然的或合乎自然的事物。

所以,不论是从语文学的意义上还是从理论性的意义上说,自然的首要的或原初的含义就是它所预示或设定的自身性或自身同一性,在诸如此类的自身性和同一性中,事物自在自为地区分为起源、开端、原因或本原与目标、目的、完成或结果等中介和环节,在诸如此类的中介或环节中,事物呈现出合理性的结构和规定性,从而为人探寻事物之为事物的内在性的根据、原因或本质奠定了合理性的本体论基础。从这个意义上说,将世界之为世界的根据和本质从根本上设定为自然范畴,就意味着世界在它的自我运动和自我生成中已经先行地拥有了它的自身性,即世界作为存在和生成的世界,有着自身的起源或原因(ratio),有着内在于它自身的根据和本质;而原因、本性或本原在希腊语中意味着起始、开端和支配,因而自然作为世界之存在、运动和生成的原因或本原,就是对世界在起源和本性上的占有和支配;在将世界的存在和本质设定为自然概念的地方,世界本身也就被带入了人对于它的原因、本质和根据的知识学或形而上学的探寻之中。所以,我们就不难理解,为什么亚里士多德将自然一般性地把握为“本原”或“本性”范畴之后,继而引出它关于自然之本质性说明的“四因论”,将事物的自然性或是其所是的本质性把握为质料因、形式因、动力因和目的因等原因或本原范畴。在这个意义上说,世界的自然性就意味着世界的合理性,就意味着世界有着自身的根据和本质,就意味着世界经得起人对世界之可能性的根据、原因和本质的合理性探寻,所以,世界的自然性就是世界成为科学和哲学等知识对象的本体论的合理性前提。

在整个西方思想史上,自然概念一直是科学、哲学和神学的基础性概念,对世界的自然性的设定始终与对世界的自然性的探寻关联在一起;同时,对世界的这种自然性的探寻由于关系到自然之为自然的本质规定性,因而必然引出对自然学之后(meta-physics)的进一步探寻,这样,对世界作为自然的起源、本原、原因或本性的

追问自然而然导致形而上学的产生。

“在一种十分根本性的意义上,形而上学(Metaphysik)就是自然学(Physik)——亦即关于‘自然’的知识。”^①

在希腊罗马时代,自然作为世界之为世界的本原或原因,是“对某种高于诸神,并且‘其更老于时间’的本质性的东西的命名”^②。诸如城邦、政制、伦理和技艺等人为的东西,只有在追求和效仿自然的东西时,才具有它的自然的或伦理的正当性或合理性,自然也因此被把握为世界之运动和生成的本性、起源和目标。自然就是在自身之内拥有开端和起源的事物,这种内在性的开端、起源或原因占有和支配着事物的生成过程或目标,事物的自然性就是事物在它自身之内拥有它自身,它是它自身的起源和目的,是事物由自身的本原向着它的目的的运动。对于希腊经验来说,事物的自身运动绝不只是空间性的位移或现代科学所熟知的机械运动,而是事物的生成、生长或变易,是所谓的绝对运动,“希腊人对于空间既没有一个词语,也没有一个概念”^③。在古代,自然作为指涉本原、起源或原因的范畴,已经内在地蕴含了目的论的设定,因为自然本身就意味着事物内在地拥有它自身的起源、原因和目的的等整个生成过程,所以,亚里士多德说:“自然就是目的与‘何所为’,因为……这个目的就是终结和所为的东西”^④。

在现代西方的思想语境中,世界作为被直观和经验所呈现的现象界范畴,设定为“力学性”的自然界(康德语),自然作为与世界性的现象或表象相关联的范畴,与蕴含着世界的形而上学设定的本体或理念相区分。康德指出:“世界和自然界,它们有时是彼此相通。”世界之所以被设定为自然界,乃是因为世界被视为“一个力

① 海德格尔:《路标》,孙周兴译,商务印书馆 2001 年版,第 278 页。

② 同上,第 277 页。

③ 同上,第 287 页。

④ 亚里士多德:《物理学》,194a,参见《亚里士多德全集》第二卷,苗力田主编,中国人民大学出版社 1991 年版,第 36 页。

学性的整体”，被视为有着因果统一性的事件序列或组合^①。在这里，尽管自然界仍然有着原因性或因果性的词源学或理论性内涵，但是自然的这种原因性已经失去了形而上学的本原、起源或目的、目标等意义，只是自然在现象意义上的合规律性和必然性的普通表达。所以，世界作为自然概念，作为现象界，被把握为由人的感性和知性等主观性机能所表象的合乎经验性和规律性的现象界；至于本体界，或者被消极性地设定为不可知的自在之物，被设定为自然作为感性或经验现象的超越性的基底，或者被把握为积极性的自在之我，被把握为先验的或绝对自我同一性，以及在此基础上被设定为创造性原则的自由理念。例如，在康德-费希特的在先验唯心论那里，作为现象界的自然逸出了主观性的自由领域，成为时间和空间等感性直观和知性概念所表象的、与自由无涉的、机械性的或无机性的自然（如现代自然科学所展示的自然图像），由自由理念所引出的合目的性原则对于客观性的自然来说只具有主观性的效用，而不具有客观性的真理性；在谢林-黑格尔的绝对唯心论那里，纯粹的自我同一性和自由理念尽管已经被设定为世界之为世界的真理性和本质，但是自然仍然是作为与自由漠不相关的外在性，被设定为世界返回它的精神和本质的异化阶段。在现代形而上学的视野中，自然概念被设定为现象界的合理性范畴，为人的知性表象为合规律性的世界，它在本质上低于被设定为本体界的自由范畴，人正是通过这一范畴，将世界表象为合目的性的世界，从而将作为现象界的自然概念重新笼罩在作为本体界的自由概念之中。如果说古代自然概念本身就蕴含着诸如开端、起源、目标或目的等等合目的性特征，那么现代自然概念便将此类合目的性让渡于现代自由概念，本身只承担诸如原因、结果、结构、功能等合规律性特征。尽管如此，不论是自然的古代内涵还是现代内涵，不论是自然的合目的性还是合规律性，都内在地设定了自然在理论和概念上的合理性，设定了自然的理性本质。

所以，在历史被设定为自然史，或者说历史概念被设定为自然

^① 参见康德：《纯粹理性批判》，邓晓芒译，杨祖陶校，人民出版社2004年版，第356页。

概念的地方,历史作为诸历史性的现象或事件的总体或统一体,在它的世界性表象中拥有了历史的自身性或自身统一性,拥有了它自身的生成性的原因、起源或本质和目标,历史也就展开为它自身的合理性的结构过程,从而为人的感性、知性和理性等机能表象为直观性的、合规律性的或合目的性的历史经验或历史知识,任何历史性的事件或现象都可以在这一自然性的历史世界中获得的合理性的理解和把握。因此,在我们将历史把握为自然史,或者说将历史世界把握为属人的自然界时,我们已经从根本上将历史本身设定为合理性的结构和过程,并在人的知性和理性机能中把握为普遍性的历史知识或历史科学,而对人类的历史性的自然界的普遍的合理性表象便是历史科学的普遍性的主旨、目的和本质。

第三节 社会:人类历史的自然界

历史作为世界性的自然范畴,被设定为在它的自身中拥有自身的原因、根据和本质的历史,这一合理性的历史可以为人的知性和理性能力把握为科学和形而上学对象。只是对于人来说,作为自然概念的历史不是像客观的自然界那样,只是一个直观性的范畴,人只能在它的感性和知性的先验机能中对自然界进行经验和知识表象,而且还是一个创造性的范畴,人的类的或本质性的自由活动或创造性实践便是历史作为自然史的创造性的原则或起源。历史,作为人基于它的自由属性的创造性活动或实践的产物或对象性表现,它在人的类意识的先验的自我统一性中获得总体性的世界表象,并先行地设定为有着自身的本原或本性的自然概念,这一属人的自然概念就是社会(society),社会性就是人的类的或本质性的自然属性,社会就是人的类的或本质性生活的自然界。对此,维柯在他的《新科学》中说道:

“人类本性有一个主要特点,这就是人的社会性。……本书要阐明的就是:这种社会生活方式才符合人类的真正的民

政的本性,因此,(人类的)自然界本身就有法律。”^①

在历史概念被把握为自然概念的地方,诸如民族、文明、国家和社会等概念便被把握为自然性的历史机体概念,呈现出某种结构和过程的合理性特征。虽然民族、文明和国家等历史机体对于它们自身来说是总体性的范畴,对于生活于其中的人来说具有世界性的意义,但是对于整个人类历史的过程来说,是个体性的或独特性的范畴,即任何具体的民族和文明对于历史的整体来说,它们在生活和语言的内容或表现形式上都是独特性的或独一无二的,有着历史事件所具有的不可重演或不可复制的特征。所以诸如此类的历史机体并不适合于被设定为历史的自然界,它们毋宁说是历史性的世界中的属人的自然物;只有作为世界性概念的社会范畴,才能适合于被设定为历史的自然界,其它社会性的自然物都可以在这一世界性的社会概念中获得合理性的理解和把握^②。

社会这一范畴从一开始就是一个以人作为个体与个体性的他者之间发生关系的开放性范畴。人作为个体,或者与相对性的他者(如同样作为个体性的他人)发生有限性的关系,这就是我们通常所说的社会(socius)关系,或者与绝对性的他者(如绝对位格性的上帝)发生无限性的关系,这就是我们所熟知的宗教(religare)关系。人作为有限性的存在物,它在对于死亡、生命和虚无的意识中形成的无限性经验(不论是否定性的死亡、非存在或虚无,还是肯定性的真理、永恒或神性),在本质上都是人的超越性维度的经验表达,这就是人的宗教性意识的生存学起源。在人的无限性经验中,人自身始终面临着一个绝对性的“他者”,人与这种绝对性他者

① 维柯:《新科学》,朱光潜译,人民文学出版社1986年版,第4页。

② 关于民族、国家或文明等历史的自然物范畴与社会这一历史的自然界范畴的关键性的细微区分,在当代中国著名科幻小说《地球往事》中有着无意识的表现。在这篇小说中,地球文明便是作为个体性的范畴,与其他的诸如三体文明、歌者文明等星际文明一起,共同构成整个世界性的宇宙社会,而小说中谈及的“宇宙社会学”就是以星际文明所组成的社会世界为对象而形成的知识或科学,在这门旨在揭示“黑暗森林法则”的宇宙社会学中,诸星际文明就取代社会学的通常个人,作为个体性范畴,共同组成宇宙的世界性的丛林社会。——参见刘慈欣:《地球往事之二·黑暗森林》,重庆出版社2008年版。

之间的无限性关系就是维柯所理解的原初性的社会关系,这一原初的无限性关系所展现的是作为终极真理的神性或上帝与人同在的社会性^①,亦即人的宗教性。从这个意义上说,人的宗教性就是人的原始的或初始的社会性,我们所熟知的社会性,即人与人之间的有限性关系,在本质上都是人对终极性对象如上帝的无限性关系即宗教关系的某种限制^②。所以,从词源学的角度看,人的原初的社会性已经囊括了人对于逻各斯、自然和神性等终极性范畴的无限性把握,正是这一宗教性的关系,蕴含了人之为人的形而上学的根据和本质;从这个意义上说,人的这种原初的社会性就是人的类属性或本质属性,而人的通常所谓的社会性其实是人的类属性或原初的社会性的某种限制性或限定性形式;不过对于人的本质性来说,人的类属性就是它的社会属性;因此,社会作为属人的自然界,对于人本身而言,具有绝对的总体性地位,人只有在诞生和死亡的时候才能进入和出离这一社会性的世界。对于社会这一自然界来说,它的原初的社会性(即人的类属性)就是它的自我生成的创造性原则和起源。

如果我们把客观的自然界视作为人的自我的感性直观所呈现的自然的话,那么,社会作为人类的自然界,它就可以被视作为人的自由的感性活动所创造的自然。对于社会这一历史的自然界,人是可以认识的,并且人可以通过对这一自然界的认识而达到对人本身的认识和自我认识;因为社会作为人类事务的世界和历史,它是完全意义上的人造物,是人的本质性的自由活动的创造性产物或对象性表现;相反,人对于客观的自然界却是不能完全认识的,因为自然在本性上只是人的直观物,而不是它的创造物,人认识自然界所凭借的元素或原理在本质上是人自身所禀赋的,这些元素或原理构成了“人类的形而上学”的对象,同时也构成了人认

① 参见黄文斐:《维柯〈新科学〉之中古性》,台北:台海大学出版社2001年版,第90页。

② 从这个意义上,我们就不难理解维柯为什么在《新科学》中始终强调民政世界的诸多文明和创制的神性起源,强调原始的诗性智慧对人的宗教性的神圣表达,他的主旨可能在于揭示人的社会性在历史起源的意义上是人的宗教性的衍生和变异。

识自然的确定性的形而上学前提^①。正是在这个意义上,维柯说,人对于民政事物所组成的社会世界,在根本上是可以认识的,因为社会世界在本质上是内在的,人能够结合这一世界的全部元素创造民政事物;而对于客观的自然界来说,人只可能表面上认识它,因为自然界对于人来说是外在的,人只能结合自然世界的表面元素再现或再造自然。所以,人可以通过对社会这一属人的自然界的认识而达到它自身的认识和自我认识,但人不可能通过对于客观的自然界的认识抵达它的自我认识,因为真正的自然界,它的隐秘的真理和本质只有上帝才能知晓,对于人来说始终都是不可知性的自在之物,人只能通过对自然作为神造物的信仰达到对人自身的有限性和超越性的自我意识或自我确证。正是在这一意义上,维柯说:

“神的真理是立体的,因为上帝把握万物,人的真理是平面的,因为人仅仅把握事物的外表。”^②

社会这一属人的自然界在完全的意义上的可认知性意味着历史已经内在地被设定为以人的自由属性为创造性原则的自然史,亦即被设定为人的自由的创造性活动的产物或对象性表现的自然史,也就是说,社会这一属人的自然界与人的自由本质始终是内在地关联在一起的。人的社会存在,作为历史的现象界,被设定为属人的自然,同时,人的类存在,作为历史的本体界,被设定为属人的

① 关于数学和自然科学如何可能的问题,康德在《纯粹理性批判》中给出了详细的解答。康德指出,人们关于数的意识和观念,以及关于物的概念范畴,其基础植根于人的先天的直观形式和概念能力之中,知性能力通过对直观形式的纯粹综合形成人们关于数的概念和表象,通过对直观呈现的经验的综合形成人们关于物的概念和表象,使得数学和自然科学成为可能。只是维柯那种使得数学和自然科学成为可能的形而上学元素或原理在康德这里表现为作为经验知识之可能性的先天根据或条件(即先天的直观形式和知性能力),尽管这种先天能力表现为主观性的先验机能,但在本质上是展开为直观或概念形式的先验自我,从这个意义上说,康德的知识学其实就是关于知识的“先验人类学”,也就是维柯意义上的“关于人性的形而上学”。——参见康德:《纯粹理性批判》的“先验分析论”、“先验方法论”等章节。

② 利昂·庞帕编:《维柯著作选》,陆晓禾译、周昌忠校,商务印书馆1997年版,第84页。

自由,因而社会作为人的类存在和个体存在的综合,便有着自然和自由的双重规定性。普遍性的历史科学的旨趣和理想,就在于将历史知识表象为属人的自然科学,继而表象为关于人的自我认识的自由科学,最终实现人通过对历史作为社会史和人类史的认识,达到人对其自身的自我认识、自我实现和自我完善。所谓认识(cognition),从理论性的角度来看,就是将认识对象表象为合乎知性和理性的对象的能力,在这一合理性的知识表象中,认识对象因此呈现出合乎知性和理性的结构性特征,能够被把握为诸如合乎因果性、必然性或目的性的存在和生成过程,亦即有着自身的本原、原因或根据的自然过程,因而说一个事物是可以认识的,也就无异于说该事物是合乎自然的或出于自然的,能够被把握为合理性的自然范畴;从实践性的角度来看,认识的真理性就在于人将认识对象把握为(人或神的)创造物,从而达到对人自身的创造性能力和自由属性的存在确证,这也是知识与科学的最高目的和主旨,因为说一个事物是可以认识的,也就是说该事物最终可以被把握为自由(活动)的创造物,可以被把握为合目的性的自由范畴,“真理即创造”(verum esse ipsum factum)意味着人通过对它的创造物的认识 and 意识而抵达人自身的存在和本质的认识 and 意识,将认识对象确证为人的本质性的自由活动的创造性产物。

所以,历史作为社会史的可认知性至少有着两层含义:一是历史在普遍性的意义上被把握为属人的自然界,可以为人的理论性的感性、知性和理性能力表象为经验、知识和哲学的对象,从而使得历史的知性科学和理性科学成为可能;二是历史在本质性的意义上被把握为人的自由活动的创造性产物或对象性表现,人可以在这一创造性或对象性的社会世界中确证自身的实践性的自由本质,确证自身的自由的感性现实,从而使得人通过对社会世界的认识达到它的自我认识和自我完善。社会作为属人的世界性和历史性的自然概念,它一方面在人的理论性的主观机能(诸如感性直观、知性、语言和概念等能力)中呈现出合规律性的客体特征,社会的客观性、社会的自然历史过程,以及社会的自我生产和再生产,等等,这些要素都是对社会的合规律性和自然属性的理论性的确

证;另一方面,社会在人的实践性的本质活动中(如人的自由的创造性的或对象性的活动)呈现出合目的性的主体特征,社会在本质上的属人性、社会作为人的自由活动的对象性表现,以及社会作为人的感性现实对人的自由本质的存在确证,等等,这些要素都是社会的合目的性与自由属性的实践性的确证。

从这个意义上说,社会作为历史的世界性范畴,有着自然和自由的双重内涵,即人的社会存在或社会性展现为属人的现象界或自然界,这一自然界有着它自身的原因、本性或本原,能够为人的知性和理性机能表象为社会的合规律性的自然历史过程,同时,人的社会性植根于它的类属性即自由属性,人的本质性的自由活动便是社会这一属人的自然界的创造性的原则或起源,人的类属性或自由属性的现实确证便构成社会的客观性的自我生成的内在尺度和目的。从这个意义上说,历史作为社会史,它既可以从人的社会性的角度把握为客观性的自然范畴,又可以从人的类属性角度把握为主体性的自由范畴,而历史自身的真理性和理想性就已经孕育其中。

第九章

历史科学的理想及其辩护策略

历史作为世界性的范畴,在合理性的意义上被把握为自然概念,同时,社会作为历史的自然界,在人的类属性或本质性的高度被把握为自由概念,这是历史理性或历史科学所要完成的知识学的使命和理想。在历史的世界概念被把握为自然概念,社会被设定为历史的自然界的**地方,历史科学在普遍性的意义上就可以被视为达到了自然高度的科学或(属人的)自然科学,事件性的、人为性的或独特性的历史现象在这种社会性的自然科学中都可以获得合理性的解答;在历史的自然概念被把握为自由概念,社会被设定为人的创造活动的产物或对象性表现的地方,历史科学在普遍性的意义上可以被视为达到了自由高度的科学或(属人的)自由科学,在这一科学中,历史作为自然性的社会史,是人以社会史及其认识或意识为中介,达到对人的自由本质的自我认识或自我意识,从而实现人对它自身的自我教育和自我完善。

这种从自然高度上升到自由高度的历史科学,在自由的理念或理想的观照下,历史本身也就赢得了理论理性的和实践理性的知识辩护。从这个意义上说,历史的理念或理想问题关系到对历史的合理性辩护是否可能的问题。这里所说的合理性不只是理论性的或知识学意义上的合理性,或者知性意义上的合规律性,而是实践性的或伦理学意义上的合理性,亦即理性意义上的合目的性。所以,历史的合理性问题或历史理性问题在更高的意义上不是一

个理论问题,而是一个实践问题,即历史在康德的实践理性意义上有没有赢得自我辩护的可能性和权利的问题,从而满足植根于人性深处的伦理和道德动机。此外,正是在历史理性的高度,历史科学才可能呈现出它作为实践理性科学的道德特征,才可能在更高的层次作为与人的存在和命运有着源始性关联的伦理学或道德(morale),而不只是纯粹理论性的自然学或科学(scientia)。

所以,历史的理想性在本质上就是历史科学作为实践理性科学在道德或价值层面的基本表现,它的真理性基础和先验根据就是历史的自由理念,基于这一理念对历史本身展开合理性的辩护所形成的历史性的理想,在本质上是超越性的。在西方思想史上,历史在超越性维度的理想性集中体现在两种古老的理想形式上,即历史理想的乌托邦形象和弥赛亚情结。在这里,我们主要从马克思的历史科学的视角,在西方马克思主义的语境中,集中探讨恩斯特·布洛赫的乌托邦理论和瓦尔特·本雅明的弥赛亚思想,揭示这两位思想家对历史的理想性问题所作的探讨。

第一节 历史理想的辩护策略之一： 布洛赫的乌托邦

在西方马克思主义的理论家中,恩斯特·布洛赫被誉为“马克思主义的谢林”,他将形而上学的统一形式与泛神论的世界灵魂相结合,为人类社会的理想和乌托邦精神奠定希望哲学的本体论基础,揭示历史的超越性维度。布洛赫的诸如希望、乌托邦、尚未、潜在性、客观真实可能性、惊奇、向前的地平线、非同时性、新、他者、救赎、末世论等一系列概念所要把握的是在世界、历史和人本身背后的形而上学的隐匿者(incognito),是内在于人性中的超越性,从而使世界成为有灵魂的世界,使历史成为有着乌托邦精神的世界历史。

(一) 尚未存在的本体论:希望原理的先验奠基

在布洛赫看来,现代社会中最大的问题是人的问题,人的内在超越性被否定了。他的希望哲学就是要揭示植根于人性深处

的超越性,从而为世界、自然和历史的乌托邦维度奠定本体论的基础。

希望哲学的先验根据,就是他的尚未存在的本体论(the ontology of not-yet-being)。为了确立尚未(not-yet)概念的本体论地位,布洛赫对人的现时或当下经验展开了一系列现象学或生存学分析。在布洛赫看来,人在每时每刻都会经历现在或当下的“瞬间黑暗”,之所以将现在或当下界定为“瞬间黑暗”,乃是因为人永远也不可能直接意识到正在经历的瞬间的现在或当下,它们只能作为刚刚逝去的或过去了的的东西为我们的意识所经验。所以,人的每时每刻的生存状态,作为正在被经历的瞬间,始终是处于人的感知和意识的盲点,我对正在经历的当下自我没有意识,这种瞬间的当下自我始终处于不可感知的黑暗状态。此在的这种切身性的内在性黑暗,是人类全体“占有自身之前的黑暗,在他的脸将最终被揭开之前的黑暗,是在真实本质自身的放逐违背之前的黑暗”^①。这种内在性的黑暗,布洛赫称之为内在于人的生存境遇中的“物自体”,它所引起的人的生存境遇的源初震动,就是“真实面容”的意志。他说:

“如果物自体已经以尚未来显现自身……同时超越了所有作为最深刻的希望和敬畏的内容的思想,那么,物自体现在——与作为它们的自我拯救的强度和光的统一相一致——把自身更准确地界定为对我们真实面目的意志,以及最终,我们意志的真实面容。”^②

虽然人的当下瞬间经历始终笼罩在内在性的黑暗之中,既不能为面向现在的当下意识所照亮,也不能为面向过去的不再意识所照亮,但这并不意味着人无法通过他的意识解开这种内在性的秘密。开启这种内在性秘密的意识就是人的“尚未”意识,因为在

① Ernst Bloch: *The Spirit of Utopia*, trans. Anthony A. Nassar, Stanford California: Stanford University Press, Meridian, 2000, p. 201.

② Ibid. p. 277.

尚未意识中,此在作为切身性的可能性存在或能在向人的意识和经验敞开,世界和人自身的完整性也正是在据有尚未存在的东西时得以完成,达到它们各自的自我同一性。所以,人正是通过尚未意识照亮它的内在性黑暗,将它定为内在于人的生存境遇的原始意志,揭开人的自我之谜的可能性。

在尚未意识的生存学境遇中,此在的尚未意识所揭示的尚未存在对于人来说,既是陌生的或他在性的,又是本己的或内在性的。说它是他在性的,乃是因为希望的所予与它的曾经所是是完全不同的东西;说它是内在性的,乃是因为人正是在希望的所予中达成它的所是,抵达它的存在的真理性。所以,对这种本己性的陌生的意识,以及在这一意识中所伴随的主观情绪就是惊奇或诧异。惊奇作为尚未意识在此在生存中的本真性的情绪,为人通过尚未意识所给予的希望照亮此在的内在性黑暗提供了最初的可能性,“当下的黑暗在与那突然向我们袭来的惊奇所产生的共鸣中苏醒,因而,它的潜在性获得了最初的‘可见性’以及受我们的影响而产生的对存在的体验和存在的充实”^①。布洛赫认为,人的此在作为尚未存在的本体论范畴,他的在世界之中的存在(being-in-the-world)的最基本的现身情态就是黑暗和惊奇。此在的当下黑暗为人的惊奇这一本真性的情绪引领到一种尚未存在的与过去和现在全然不同的新的开端之处,这一全新开端为此在的尚未意识所开启,揭示了人的存在的恒久的未完成性,同时也揭示了人的基于未完成性的自我同一性,而希望正是在这一未完成的自我同一性中展开。

“这个尚未被意识到的东西本身必然会意识到自身的行动,必然会知道自身的内容,必然会成为在此被意识到的东西,在那被意识到的东西,因此,它恰恰勾画了希望的时刻:这个本真的、梦中向前发展的期待情绪……是显现为有意识

^① Ernst Bloch: *The Spirit of Utopia*, trans. Anthony A. Nassar, Stanford California: Stanford University Press, Meridian, 2000, p. 204.

的一已知的乌托邦的功能。”^①

希望,作为此在的本己性的能在或可能性存在,是“毋庸置疑的、本质的、乌托邦的、最真实的事实”^②,是人的“准现象的存在形式”,是一个尚未完成的“开放的X”。在这种尚未存在的本体论看来,不论是世界还是人自身,在本质上都是一种尚未存在的本体论范畴,永恒的未完成性、潜在的可能性和基于可能性基础上的生成和创造特征,始终是尚未存在的本体性特征,存在的尚未属性或未完成性表明人和世界在本质上是可能性的和开放性的,只有在创造性的未来中才能据有自身。

人和世界的起源和目的、开端和终结,它们的自我同一性,对于置身于尚未意识和黑暗经验的人来说,始终是一个谜,“既然开端是一个谜,既然距离我们如此近的当下瞬间的黑暗仍然在很大程度上保留着开端的谜和世界的存在之谜,那么,毕竟这也恰恰解释了,整个世界-进程是在搜寻、解答这个谜,是对我们和黑暗的阐明,是对反复声称自身就是答案的那个原初问题的解答”^③。但正是这种开端和生成之谜奠定了自我和世界永恒的未完成性或非现成性,即它们的尚未特征,尚未不仅仅是自我意识的本质特征,也是世界存在的本质特征。所以,世界作为永恒的未完成的或非现成的存在,作为整体性的存在或能在,在本质上不能被对象化为确定性的谓语或宾词:

“现存的世界是过去的世界,是科学的去精神化的对象的世界,而人的渴望在双重形式上——作为不耐烦和作为白日梦——是进入另一个世界的主帆。这种朝向星辰、快乐、真理的,反抗经验并超越经验的撒旦的夜晚尤其是匿名(incognito)

① Ernst Bloch: *The Principle of Hope. Volume I*, trans. Neville Plaice Stephen Plaice & Paul Knight, Cambridge, Massachusetts: The MIT Press, 1986. p. 163.

② Ernst Bloch: *The Spirit of Utopia*, trans. Anthony A. Nassar, Stanford California: Stanford University Press, Meridian, 2000, p. 204.

③ Ibid., p. 277.

的夜晚的意图,是找到真理的唯一之路。”^①

尚未存在的本体论就是要为尚未存在的东西作形而上学的正名,因为对尚未存在的东西的意识即尚未意识会给人带来希望。在《图宾根哲学评论》中,他写道:

“关于尚未存在的本体论是这样一种本体论,这种本体论彻底不同于过去那种在形而上学中研讨的本体论。因为无论在什么地方,那种本体论都是一种关于完成的存在的本体论,但在关于乌托邦的本体论中,即在关于不断表露自身的尚未存在的本体论中,整个世界却完全没有真正终结的东西,真正有界限的东西。”^②

正是世界的永恒的未完成性或非终结性,或者说完成性(终结性)对于世界的超越性,为希望、乌托邦开启了形而上学的空间,而希望或者“已知的希望(docta apes)”在尚未意识中被给予人,能够使人在朝向希望的生存中开启此在之生存的真理性。

(二) 灵魂不朽与转世思想:希望原理的超验确证

在布洛赫的语境中,尚未存在的本体论与希望的形而上学之间的关系有点类似于康德哲学中的自由和道德律之间的关系。在《实践理性批判》的一个脚注中,康德写道:“自由固然是道德律的 *ratio essendi* [存在理由],但道德律却是自由的 *ratio cognoscendi* [认知理由]”^③。与此类似,布洛赫的尚未存在的本体论可以被视为他的希望形而上学的存在根据,而希望哲学就是这种本体论的认识根据。

① Ernst Bloch: *The Spirit of Utopia*, trans. Anthony A. Nassar, Stanford California: Stanford University Press, Meridian, 2000, p. 206.

② Ernst Bloch: *Tübinger Einleitung in die Philosophie*, Frankfurt: Suhrkamp Verlag, 1970. S. 354 - 355.

③ 参见康德:《实践理性批判》,邓晓芒译,杨祖陶校,人民出版社 2003 年版,第 2 页。

但这样一来,布洛赫的希望哲学就会面临与康德的道德学说^①所遭遇的类似问题:在康德那里,自由是道德律或实践理性得以可能的根据,但是必须有上帝和不朽理念作为实践理性的客体的必要条件,才能实现德性与幸福之间的超越性的统一,道德律才能真正作为实践理性的法则在道德世界有着伦理性的用益。在布洛赫的语境中,尚未存在的本体论的确是希望的形而上学得以可能的根据,它将此在从根本上揭示为可能性存在或能在范畴,从而为希望或乌托邦开启了尚未存在或可能存在的空间,但是,世界在本体论上的未完成性和非终结性,或者此在作为据有未来的未完成性的能在,对于将希望原理确立为世界和人的存在的实践性法则还是不够的。例如,海德格尔就是在此在现象学中将人的存在揭示为一个能在范畴,人在尚未完成的意义上说是可能性的存在,有着无限的不确定的未来,但是,死亡作为确定性的生存学事件,作为不可能性的可能性,本真性地界定了此在的生存性经验,规定着人的整体性能在,组建着人的时间性、世界性和自身性等生存方式。在死亡作为人的致命性否定的面前,于人的本真情态中现身的更多的是绝望和在此基础上的义无反顾的决断,而不是布洛赫所说的希望或乌托邦。因此,希望要在尚未存在的本体论中真正奠定自身的原理地位,就必须直面死亡问题,必须对死亡问题有着更为积极的或超越性的论述,以便在死亡的否定性中开启积极或肯定的无限性,为希望原理奠定超验性的基础。

为此,布洛赫提出了他的灵魂不朽和转世学说,为他的希望原则和乌托邦哲学奠定超验的形而上学基础。在布洛赫看来,人之所以在本质上是可能性的存在物,可能性存在或能在是最为本己的存在——而不是在不可能性的可能性即死亡的可能性中摧毁和瓦解自身的可能性,乃是因为人的生存在本体上可以达到对死亡的超越。死亡是对人的实践的彻底否定,是人的一个致命性的体

^① 在《实践理性批判》中,康德指出:“自由的理念是道德律的条件,但是上帝和不朽的理念不是道德律的条件,只是由道德律规定的意志的必要客体的条件。”——参见康德:《实践理性批判》,邓晓芒译,杨祖陶校,人民出版社2003年版,第2~3页。

验,它在根本上是反乌托邦的,与希望原则是背道而驰的,人之所以能够超越死亡对生命的限定性和否定性,乃是因为他在灵魂的意义上的不朽的,灵魂的自我同一性和它的转世是宇宙内超越死亡和肯定生命的积极性力量。他说:“后基督教的拉比们,在更强烈的意味上是把灵魂转世当作已经是内在于宇宙的超越死亡的力量这种神性火花来记住的。”^①正是在灵魂的不朽与转世中,人的生命才能在与死亡的照面中克服死亡的情性,才能历经任何苦难和死亡的考验而据有坚韧的意志和希望。他说:

“在此,死亡彰显了倾听的更深层意义,人们必须通过倾听与死亡胜利地缠绕在一起,在道德上像一个单独的瞬间被未具体化的精神所穿越,在越界处已被澄清的遮光处”^②。

灵魂转世包含着死亡和新生,是人的双重保护者。

“灵魂转世的概念,作为埃皮麦修斯(灾难降临者——引者注)和普罗米修斯(苦难拯救者——引者注)的结合体,绝对能无矛盾地将希望加进这个礼物里,这是一种更高的形而上学之谜。”^③

死亡是灵魂重新转世的开始,它在更高的意义上被理解为新生,灵魂在世间的转世轮回中始终秘密地指向未完成的自我同一性,指向本己性的尚未存在。

布洛赫关于灵魂不朽和转世的思想并不只是关于“死后生命”的遐想,而是有着世界和人自身的存在的本体论预设,这就是:人自身的存在和世界存在,在起源或宇宙生命的意义上是绝对同一的,这种绝对同一是内在于世界和人自身的存在之谜,它在表面性

① Ernst Bloch: *The Spirit of Utopia*, trans. Anthony A. Nassar, Stanford California: Stanford University Press, Meridian, 2000, p. 259.

② Ibid., p. 260 - 261.

③ Ibid., p. 260.

的世界存在和人的有限性存在之中始终是尚未完成的。死亡所否定的只是那些尚未与绝对实现同一的事物,只是属于“不再意识”的统摄下的那些尚未占有真理的不变的事物。死亡所否定的生命并不是真正的生命,因为生命在宇宙的意义上始终是突破有限趋向无限的存在,它与宇宙生命的深层的自我同一性始终处于永恒的未完成状态,因而死亡在本体论的意义上只是生命发展(生命作为灵魂的转世和轮回)的内在环节。如果生命以死亡为彻底终结,那么它本身就是彻底的虚无,因为对于个人来说,他本身的彻底终结也就意味着世界本身的彻底消失;如果死亡是人的生命的无限否定,那么人的存在和历史在本质上就沒有任何希望,不可能从中确立任何经得起考验的意义和价值。所以,只有在宇宙生命的意义上肯定死亡的新生意义,肯定死亡作为开端的终结,由此引伸出生命作为灵魂的不朽和转世概念,才能真正赋予个体、历史和世界以存在的意义。所以,灵魂不朽和灵魂转世,并不只是对死后生命的神秘预设,而且还是对世界、自然、历史和人自身的最高肯定,是对它们的深层同一性在宇宙生命层次上的终极确证,只有这样,才能扬弃死亡对生命的惰性的否定和限制,才能确立希望原理的超验基础。

这样,布洛赫通过灵魂不朽和转世的思想,克服了死亡对生命的致命否定,克服了死亡的惰性,同时也在超越性的意义上将死亡把握为更高的新生,把握为对世界生命或世界灵魂的积极性的无限肯定。灵魂不朽意味着对宇宙和生命之同一性的绝对肯定,死亡作为生命的否定环节不再是生命的彻底完结;灵魂转世意味着死亡在更高的意义上是一种创造性的新生力量,死亡作为生命轮回和灵魂转世的内在环节,标志着人在本质上的未完成性和无限的可能性并不随着死亡的来临而结束,标志着灵魂的生命在超越身体死亡的瞬间获得了新的开端。这样,历史通过灵魂的转世被区分为“两个空间”,布洛赫说道:

“一个是低级的和世俗的,另一个是高级的和不可见的——在这两者之间发生了群体和时代间的轮回。在那个高

级的空间中,这个高级的空间也就是逝去者的空间,是此处和彼处之间的中介领域,历史或下一个时空的拓扑获得它的独特的本质的因果痕迹”^①。

人在个体意义上通过灵魂的转世以便在永恒的未完成状态中追求世界存在和人自身存在的绝对同一;同时,在类的意义上,精神能够不断超越自身,在追求无限中逐渐趋于成熟,从而使历史的事业成为一项有着超越性的乌托邦或末世论维度的人类事业,成为一项有着“神性内驻”的人性事业。

(三) 历史希望的人性和神性表达:弥赛亚和乌托邦

纵观布洛赫的思想,希望原理的先验根据即是他的尚未存在的本体论,他的灵魂不朽和转世思想就是希望原理的超验条件,这样,希望作为世界和历史的实践性原则,为自然和社会的意义、价值与合目的性的理想,以及人自身的乌托邦精神奠定了理论基础。

正是在这种尚未存在的本体论与灵魂不朽和转世思想所奠定的希望哲学中,布洛赫为一切宗教在乌托邦或弥赛亚意义上的合理性作出人类学-神学的辩护。他认为,在一切宗教中,被上帝观念所占据的位置本身并没有随着其表象的消失而隐退,上帝在神学传统中被把握为位格性的和创世性的无限者、绝对者或至善者,它所意指的是世界作为绝对或大全的无限性的自我肯定或自我同一。现代性的宗教批判废黜了上帝的信仰,但还是留下了宗教性或超越性的空场,作为投射性的场所,它永远都包涵在乌托邦的精神意向之中;形而上学对这一投射的填充一直都是隐蔽的,是神秘的真正的可能性。“在上帝被想象的地方,同样是乌托邦希望潜在的空间”^②,宗教留下的这个空间应该被“将要来临的上帝”所代替,这个上帝不再是永驻天国俯瞰人世的上帝,不是《创世纪》中的上

① Ernst Bloch: *The Spirit of Utopia*, trans. Anthony A. Nassar, Stanford California: Stanford University Press, Meridian, 2000, p. 266.

② Ernst Bloch: *Man on His Own*, trans. E. B. Ashton, New York: Herder & Herder, p. 1970, p. 135.

帝,而是存在于人的内心之中的、作为灵魂的良知和至善的上帝,是《出埃及记》中的上帝。上帝与人的关系,不是绝对的他者和人之间的外在关系,而是神性的人作为他者和人自身的内在关系。在希望哲学的语境中,上帝就是“未知之人的乌托邦式的拟人化了的理想”^①。

“一切命名上帝、称谓上帝的举动都是在通过宗教意识大力刻画人类奥秘,尝试阐释人类奥秘,但是这些刻画和阐释虽然是通过宗教意识达成的,但决不只是宗教意识形态的,它指向隐藏的人的形象。”^②

宗教历史中不断变化的拟人化的上帝形象或天国形象意味着人始终是一个尚未完成的未来元素,而不是一个已有已知的现存元素。人作为尚未存在的本体论范畴,在他的尚未意识中据有希望和乌托邦精神,向着世界和人自身在灵魂深处的同一性和肯定性展开无限的运动,所谓的宗教或宗教性就是人的乌托邦精神的超越性的神性表达。

布洛赫以费尔巴哈式的口吻指出:神学的秘密是人类学,上帝的属性和本质只不过是人的类属性或类本质的对象化的神性表达,宗教精神在本质上是寓于人所达到的主体性的深度,而不是寓于外部高处的精神。“在自身的主体性中,人为上帝提供了避难所”。不同的是,费尔巴哈将人的类本质把握为感性存在,或抽象性的感性直观,布洛赫则是对人的类属性或类本质有着尚未结构和希望维度的原始性或本真性的先验展开,宗教精神是人的原初性的希望精神或乌托邦理想的神性表达,人通过据有希望揭示他的自我存在之谜,照亮他自身的内在性黑暗,“照亮他自身的类”。如果说人的本质或类属性是自由,那么,自由在布洛赫那里就是一个尚未存在、尚未实现的理念,是一个普遍性的本真范畴,它标志

① Ernst Bloch: *The Principle of Hope*, Volume III, trans. Neville Plaice Stephen Plaice & Paul Knight, Cambridge, Massachusetts: The MIT Press, 1986. p1283.

② Ibid., p. 1288.

着人与自身、人与世界在灵魂深处的同一性,现象与本质之间始终是尚未实现的无距离性。自由作为一个尚未存在的本体论概念,或者作为乌托邦概念,它在本质上是现存世界的界限范畴,它既非仅仅存在于自我之中,又非与自我无涉,而是存在于人作为自我存在的未完成性或基于可能性的创造性之中。人的自由的本质性的无限的自我肯定始终存在于他的乌托邦精神之中,从这个意义上说,乌托邦精神永远是超越性的,是对历史的理想性的永恒的自我辩护和对现实历史的永恒批判,而宗教神学就是乌托邦精神的一种历史性表现。

在布洛赫看来,正是历史上的宗教及其遗产将人的希望精神和乌托邦形象带入社会历史领域。在古老的弥赛亚传统中,历史一开始就被赋予了神圣价值,对于以色列人来说,上帝始终是“系于历史的上帝而非自然的上帝”^①,上帝以弥赛亚的形象进入历史,在末世论的语境中,在堕落与拯救中展现历史的神圣性。正是弥赛亚精神史孕育了宗教的创始,每一宗教的创建都意味着人通过人并且为了人而逾越此岸世界和彼岸世界之间的鸿沟,赋予世界历史以神圣的救赎价值。一切宗教的本质特征都有弥赛亚的希望特征,希望是不朽的,是至善,是“终极人性”,一切弥赛亚希望的本质特征都有着某种终极性的目的王国的承诺,对这一目标的生成和体认构成历史在每一时刻的末世论瞬间,即弥赛亚的历史瞬间,由这种弥赛亚瞬间所组成的历史时间,也就为历史赢得了它的神性证明。在布洛赫的语境中,末世论不只是关于世界终结、末日审判的宗教信条,而是“致死终结中的崭新开始”,真正的起源并不在开端而在终点,是在瞬间结束中的崭新开端。历史在它每一刻的终结中都有新的希望绽出,都逾越了此岸与彼岸、人的生存与终极实在之间的深渊,都将历史的每一刻呈现为瞬间性的乌托邦或弥赛亚的希望和救赎特征。

所以,布洛赫在考察人类的希望史和救赎史的基础上,通过末世论的视角阐述乌托邦精神的历史展开机制,即在末世论的视域

^① 参见 Herbert Butterfield: *The Origins of History*, (New York, 1981), p. 86.

中,因为希望原理的弥赛亚视角的转换,那种沈溺于个体性的人的灵魂深处的希望精神因此获得了一种历史性、社会性和世界性的视角,从而使得历史在这种乌托邦形象中有着自我解放和自我救赎的价值和神圣性。这样,历史在布洛赫的希望哲学中便赢得了建立神性或人性基础上的合理性辩护。正是在这个意义上,我们可以说,布洛赫的乌托邦哲学是一种“出自弥赛亚传统的形而上学”(M. Landmann 语)。

第二节 历史理想的辩护策略之二： 本雅明的弥赛亚

在西方马克思主义的思想家中,瓦尔特·本雅明被誉为“马克思主义的拉比”^①,他的思想的理论基础是一种混合了柏拉图的理念学说和犹太教的上帝观念的神学。柏拉图的理念、莱布尼兹的单子、喀巴拉教派的神性语言、包容宗教意识的无限性经验、呈现于诸现象中的理念的星座、历史的弥赛亚时间、停滞和救赎的辩证法,等等,这些语汇构成了他的思想的神学语境,即使在他的一系列马克思主义文论中,我们也可以他的神学性的思想火花不时迸发出来。

(一) 神性语言的形而上学:神性真理的理论奠基

本雅明在《德国悲剧的起源》中写道:“没有神学,真理是不可想象的”^②,认识对象的真理或历史在本质上有着神性的起源,上帝

① 霍尔茨在《作为解释的哲学》中就是这样评价本雅明和他的思想的,他说:“一个马克思主义的拉比;对他而言,神性的语词已经在事物的世界及其相互关系之中将自身具体化了,于是,唯物辩证法无需在解释此世的现实中离开神性的视野,而只需将这种视野具体化。如果对总体性细节根基的思辨看法被直接认为是一种神学观点……那么,唯物辩证法就应在它内部保存那种对建立基础的神学模式的方法论依靠。因为只有通过某种先验的、深思熟虑的推理,在经验上是碎片化的世界的统一性才能得到保证。”——参见霍尔茨:《作为解释的哲学》,转引自理查德·沃林:《瓦尔特·本雅明——救赎美学》,吴勇立、张亮译,江苏人民出版社2008年版,第251页。

② 瓦尔特·本雅明:《本雅明文选》,陈永国、马海良译,中国社会科学出版社1999年版,第333页。

就是这个碎片化的世界的超验统一性的先验真理。辩证法(如柏拉图和黑格尔所认为的,辩证法是理性由现象界通向本体界的真理之路)所揭示的历史过程因而就是历史在每一瞬间所呈现的具有神性的起源和真理的弥赛亚救赎过程。

对于本雅明来说,探索上帝之真理性的路径就是语言,对语言问题或语言的本质问题的解答就是把握这种神性真理的钥匙。他指出:

“语言存在不仅和人类精神表达的所有领域共存,而且绝对性地与一切存在物共存,因为在人类的精神表达中,语言从某种意义上说是与生俱来的。在有生命的或者无生命的自然界,没有任何事实或者事物不以某种方式参与语言,因为任何一种事物在本质上就是其思想内容的传达。”^①

本雅明的语言形而上学思想深受喀巴拉教派(the Kabbalah)的神性语言学的影响。按照喀巴拉教派的观点,所有事物的存在“只由分享上帝圣名的程度决定,这一伟大的名字在整个创世中显示自己”^②,语言不只是思想交流的媒介,而且它内在地具有神性,代表了人与上帝的直接联系,上帝正是通过语言创造了世界,或者更进一步说,世界就是上帝诉说的语言,世界的创造就是上帝的言说。所以,上帝的神性语言是创造性的或创世性的,人通过将世界万物领会为上帝的创世性语言,来通达上帝的精神,体悟上帝的意志和真理。本雅明在一封与朔勒姆的通信中写道:“我试着在这篇文章《论语言本身和人的语言》——引者注)里从语言和犹太教的关系角度,根据创世纪前几章来探讨语言的性质。”^③他援引哈曼的

① Walter Benjamin: *Reflections: Aphorisms, Essays and Autobiographical Writings*, ed., Peter Demetz, trans., Jephcott, New York, 1978, p. 314.

② Gerchom Scholem: *Major Currents in Jewish Mysticism*, New York: Schocken Books, 1974, pp. 132 - 133.

③ Walter Benjamin: *the Correspondence of Walter Benjamin (1910 - 1940)*, the University of Chicago Press, 1994, p. 80.

经典名句“语言是理性和启示之母，是阿尔法(alpha)和欧米伽(omega)”，通过对圣经创世纪文本的重新解读，阐述了这种神性语言的形而上学。

在《论语言本身和人的语言》一文中，本雅明指出：在上帝的每一个创世行动的开始和结束，这种神性语言都发挥了本质性的作用，上帝“以创造性的万能的语言开始，在结尾处语言似乎同化了被创造的东西，并给它命名。”^①上帝通过语言创造世界，同时按照自己的形象创造人，赋予人以语言的能力，人通过语言来命名世界，这样，上帝在语言中完成了对世界的创造，通过人完成了对世界万物的命名。

“因此，语言既是创造性的又是完成了的创造；它是词语和名称。在上帝那里，名称是创造性的，因为它是词语；上帝的词语是认知性的，因为它是名称……。”^②

在这种神性的语言中，上帝是创始者，人是求知者，语言对于上帝是创造性的，对于人来说是认知性的。所以，人最初通达的语言是上帝的原初性的创世语言，世界万物都是作为语言启示着上帝的意志和真理，而人在这种原始语言中对万物的命名就是将万物从晦暗中引领到上帝的光明之中。

人的语言，以及它的符号性表现或指称性的规定，在本雅明看来，是神的语言的蜕化和堕落形式。在原初的神性语言中，没有世界和语言、词语和事物的分离，也没有主体与客体在这种分离之中实现它们之统一性的“认识”需要，这是一种“最美好的知识”。但是，随着人的原罪和堕落，原始的创造性语言开始呈现出非语言性的世界和人的语言之间的分离，这种神性语言开始蜕化为符号性的或指称性的人的语言，并陷入各种语言的纷争之中。我们所熟知的人类语言毋宁说是已经蜕化或堕落的神性语言，本雅明参照

① Walter Benjamin: *Reflections: Aphorisms, Essays and Autobiographical Writings*, ed., Peter Demetz, trans. Jephcott, New York, 1978, p. 323.

② Ibid., p. 323.

喀吧拉的生命树和智慧树的神话,描述了这种语言精神的堕落。在犹太教的喀吧拉神话中,生命树象征着人类尚未堕落的世界,在这一整全、和谐、幸福和纯粹的伊甸园世界中,自然、生命、语言葆有原初的同一性,没有邪恶与死亡,没有主客体的区分;知识树象征着人类已经堕落的世界,语言、自然和生命因人性的原罪和人类的堕落而产生世界性的分裂,因而有了正义与邪恶、生命与死亡、主体与客体、语言和世界诸如此类的区分。

“人在伊甸园中的语言一定是一种完美的知识……善与恶的知识放弃了名称;……堕落标志着人类语词的诞生,在人类语词中名称不再完好无损地存在着,人的语词走出了名称的语言。”^①

人类堕落之后,语言失去了神性的创造性和原始的命名特征,开始沦为符号性和表达性的工具,尽管如此,人类语言与上帝的真理性之间仍然有着语言性的记忆和联系,因而这种已经被遗忘或失落了的神圣语言仍然隐藏在人类的堕落语言的文本书写之中,构成了俗世文本的神秘的“起源”和“目的”,仍然作为现象界的理念,隐匿在已经被剥夺了语言性质的世界之中。

在本雅明的神性语言的形而上学中,世界可以在创造性的起源意义上把握为上帝的语言,人在上帝的创世性语言中拥有原始命名的语言能力和完美的知识,但是,由于人的堕落和对上帝的离弃,使得它陷入了语言和世界的分裂之中,所以,只有通过语言的神性回溯才能隐秘地揭示世界在起源或创世意义上的语言性,神性语言在现象世界中的单子式的神秘呈现因此被把握为上帝理念对现象世界的救赎。这样,本雅明通过对语言本质的神性反思,奠定了他的思想的神学基础,并在这一基础上创造性地阐发与神性语言相关联的认识概念和经验概念。

^① Walter Benjamin: *Reflections: Aphorisms, Essays and Autobiographical Writings*, ed., Peter Demetz, trans. Jephcott, New York, 1978, p. 327.

在《未来哲学纲要》中,本雅明写道:

“未来哲学的任务可以理解为发现或创造这样一种认识理论,通过它能够使经验概念单独和先验意识发生联系,不仅使机械经验而且使宗教经验在逻辑上成为可能。这并非意味着认识使上帝成为可能,而是说认识使关于上帝的经验和学说成为可能。”^①

所以,通过对“语言本质的反思所获得的认识概念将创造出一种相关的经验概念”,这种认识理论将康德未能把握到的真实内容(康德的诸如世界、上帝和灵魂等理性的超验对象)纳入这种无限性的经验概念之中。宗教所给出的真理在起源上是某种神圣的东西,在本体论上高于康德式的先验主体的抽象综合。在康德的批判体系中,理性在确定性的有限领域如客观性的自然和历史等现象界沦为知性,理念或理性概念——如上帝或神性真理在形而上学语境中的概念居所(如新柏拉图主义神学)——被放逐到辩证幻象之中,从而在它的过度批判中摧毁了人与绝对、人与上帝之间的真理性的联系,使人的存在和生存在终极意义上出现了问题。本雅明所要反对的就是这种知性的、割断了人与神之间的联系的经验和认识概念,在他看来,康德哲学所给出的经验概念是狭隘的,仅仅局限于人的有限性或限定性,而无视人的无限性经验,尤其在人的自我意识和面向死亡的生存意识中所呈现的关于世界和人自身的绝对同一的无限性经验。对这一无限性经验的超验确证或终极肯定就是宗教的神性观念或上帝观念,上帝或神性真理作为人对世界和它自身的最高肯定,对于人的存在来说有着终极性的奠基价值和救赎意义。哲学的最高认识目标就是对绝对的神性真理的确证,只有实现了这一最高目标,完整的经验概念才能真正被确立起来。

① Walter Benjamin: *Selected Writings* (Volume I. 1913 - 1926). ed., Marcus Bullock and Michael W. Jennings. Harvard University Press, 1996. p. 105.

(二) 理念的真理和启示：现象世界的柏拉图救赎

本雅明通过神性语言的形而上学确立了先验性的神性真理，从而为世界的终极性的统一和人的存在的救赎奠定了本体论的神学基础。如果说本雅明所建立的神性语言的形而上学，以及将无限性的宗教经验纳入经验范畴，力图在本体界中确立上帝对于世界的终极的真理地位，是他的哲学所要完成的理论使命；那么，他对诸如理念、起源、星座、单子等概念所做的创造性阐述，就是要沟通现象界与本体界、理念与世界、上帝与人之间的关系，实现理念对现象界的柏拉图式的启示和救赎^①，等等这些就构成了他的哲学所要完成的实践使命。

在本雅明看来，哲学所探索的是真理，宗教所追问的是上帝的意义，这两者都指向了它们的实践目的，即上帝或真理对于人的基本价值：启示(revelation)和救赎(Redemption)。启示和救赎是本雅明思想中最核心的两个实践性的神学概念，他的朋友朔勒姆在一篇文章中写道：在本雅明的著作中“有两个范畴——特别是它们的希伯来语的形式——占据了中心的位置：一个是启示，《托拉》和一般意义上的圣书的理念；另一个是弥赛亚观念和救赎。作为统辖其思想的规范性概念，它们的重要性怎么估价都不过分”^②。所以，本雅明的思想在本质上是神学的，正如他对自己的思想所概括的那样：“我的思想和神学的关系，就如同吸墨纸和墨水的关系，我的思想饱蘸神学，倘若抽掉墨水，吸墨纸上将荡然无存”^③。尽管历史在本雅明的弥赛亚语境中烘托出令人绝望的堕落状态，但是他通过启示和救赎概念在对历史和世界的极端否定基础上达到对它们的最高肯定仍然是令人钦佩的。对于这种哲学，阿多诺评价道：“唯一面临绝望时可以可靠地实行的哲学是，思考一切事物，让它

① 在《巴门尼德斯篇》中，柏拉图通过“一”、“是”、“其他”等基本范畴所展开的八组命题追溯现象界的理念根源，并将对现象界的这一真理性探寻过程称之为理念对现象的“救赎”。——参见柏拉图：《巴曼尼得斯篇》，陈康译注，商务印书馆1982年版。

② Gerchom Scholem: *On Jews and Judaism in Crisis*, New York: Schocken Books, 1976, p. 193.

③ Walter Benjamin: *The Arcades Project*. The Belknap Press and Harvard University Press, 1988. p. 471.

们从救赎的立场上来呈现自己。除非救赎照耀世界,否则知识就不会发出光亮:其余的一切都是重建,仅仅是技术”^①。本雅明的所要做的是迫使现象本身去呈现本体的真理,实现对现象的理念救赎。

理念,在本雅明的思想语境中,是一种超越于主观性和客观性的绝对,从神性语言的视角来看,理念是一种接近于神圣名称的非对象性的或无意向性的存在,它所启示的是一种上帝和人曾经共同据有的原始的神性语言。在《德国悲剧的起源》一书中,本雅明说道:

“在哲学思辨中,理念从作为词语的现实的核心中释放出来,重申其命名的权利。然而,说到底这不是柏拉图的态度,而是亚当的态度,亚当才是人类之父,哲学之父。……在命名的行为中,理念是没有意象介入其中的情况下被展示出来的,并且在哲学思辨中被更新。理解词语的原初模式在这种更新中得以恢复。”^②

所谓理念在现象界的启示或者呈现,或现象界在理念那里得到的救赎,从神性语言的角度来说,就是恢复现象界曾经具有的原始的语言性,以揭示现象界作为神圣造物所启示的上帝的意旨和真理性。这种圣经学或亚当人类学的理念,作为在尚未救赎的现象界中的艰难显现的原初的神性语言,在本质上是一个超验性的范畴,超越于主体与客体、认识与对象、能指与所指的区分,因而不能被把握为对象性的客体概念,不能被把握为对它的概念性认识,否则,就会沦为认识论或语言学意义上的概念或词语了,这恰恰是理念的神圣语言性的丧失。在哲学史上,理念被思辨地把握为绝对、唯一或大全,被把握为上帝的居所,等等,在本质上是超越于主

① Theodor Adorno: *Minima Moralia*, trans. E. Jephcott, London: New Left Books, 1974, p. 247.

② Walter Benjamin: *Origin of German Tragic Drama*, trans. J. Osborne, London: New Left Books, 1977, p. 37.

观性和客观性的范畴,它不能被当成某种抽象的或现存之物,它在起源性的意义上说是上帝的神圣创造和神圣命名在堕落的世界中所残存的语言痕迹,正是在这个意义上,本雅明才说理念是“存在之前的”,“属于一个从根本上不同于它所理解的东西的世界”^①,但是理念作为神性语言在现象界的自我启示,它与已经蜕化的人的语言并非毫无关系,而是在人的语言中“通过对概念的具体要素的安排被表征”,但这并不表明,理念可以被把握为认识性的概念或符号性的词语。

在本雅明的思想中,理念所展现的是神性语言在堕落的现象世界中的踪迹或起源,上帝的神性语言既是创造万物的道(Word),又是呈现万物的名(Name),万物在本质上是上帝意旨和语言的启示,所谓理性或辩证法就是对现象世界的原始语言性的揭示、回溯和恢复,因而由理念所组成的真理状态,从神圣起源的意义上说,是一种人还没有背离上帝的伊甸园状态,是主体与客体、认识与对象、语言与世界尚未剖分的原始状态,这种亚当式的理念的救赎意义在于让处于堕落和分裂的现象界在起源或目标的意义上返回这种原始的尚未剖分状态,或者在认知的意义上恢复现象界的原始统一性。对于致力于理念真理或理念救赎的哲学思辨来说,概念性的认识,正如在康德批判哲学所呈现的那样,在本质上是分析性的,在有限性的或知性的意义上都不具备将现象把握为一个总体性范畴的能力,因而也不具备把握理性对象或理念的能力,不过“概念的区分只有在以其以拯救理念中的现象为目的时才能高于诡辩论破坏性的怀疑”^②,这个时候概念才呈现出高级的综合特征,这就是柏拉图所说的通向理念和真理之路的辩证法。所以,理念在这里表现为通过概念的辩证法或否定性来确证自身的总体性或超越性地位,本雅明说道:

“个体之于理念的关系与个体之于概念的关系并不构成

① Walter Benjamin: *Origin of German Tragic Drama*, trans. J. Osborne, London: New Left Books, 1977, p. 34.

② Ibid., p. 33.

类比；在后一种情况下，个体受到概念的庇护，保持自己的原样：是一种个体性；在前一种情况下，它在理念中成为别的东西：是一种总体性。这就是柏拉图式的救赎。”^①

理性或辩证法所揭示的现象世界与理念之间的关系在本雅明的语境中就演变为堕落的现象世界与那种隐匿于或散落于诸客体的神性语言之间的关系，现象界或自然界作为主客体的总体，在起源或本质上启示着它自身的语言性，自然界的神秘的语言性在人类古老的诸如星占学(astrology)等神秘传统中得以保存，在星占学的理论与实践，人类试图阅读语言的自然(nature of language)，以图揭示出关系到人的生存和命运的自然的深层意义。所以，本雅明说，理念与现象界的主客体之间的关系犹如星座与群星之间的关系，星座(constellation)在古代文明那里代表了宇宙星辰与人世命运的神秘联系，星占学就是从星座中“阅读出自然的语言”的一门神秘技艺。与此类似，理念在诸客体中的呈现或表征，就是启示出现象界在神性起源(origin)意义上的语言性，从而达到对现象界的理念救赎。起源是神学意义上的“元现象”(本雅明语)，所谓现象的真理性或本真性就是它在理念意义上的起源特征，因为只有在现象揭示出它自身的神圣起源的地方，它的原始语言性才能够被展现出来，现象的诸客体作为创造物才能在它们的原始语言性中启示上帝的意旨和真理性，理念就是在现象界作为客体世界的地方启示它自身的原始性、语言性和神性起源的中介，是链接原初的神性语言和堕落的人类语言的媒介。从这个意义上说，理念就是单子，每一个理念都包含着世界的形象和起源，理念的表征或在现象中的呈现只不过是开启现象在起源意义上的启示和救赎。

(三) 弥赛亚时间和历史的神正论辩护

通过对柏拉图的理念进行亚当人类学或圣经语言学的改造，本雅明将现象与本体、世界与理念之间的形而上学关系转译为犹

^① Walter Benjamin: *Origin of German Tragic Drama*, trans. J. Osborne, London: New Left Books, 1977, p. 46.

太式的上帝、世界与人之间的神性关系，从而为人类的世俗历史赢得弥赛亚主义的辩护、批判与救赎奠定了哲学和神学基础。对于本雅明来说，世界和历史的最大的问题就是人对它们的起源、语言性和神圣性的遗忘，历史和思想的批判使命就是要揭示现象界在理念救赎意义上的神圣起源，恢复人对它所生活的世界和历史对自身的创造性起源的语言性的记忆，并在记忆中期待伊甸园状态的重新降临，期待历史和世界的弥赛亚救赎。在这种启示与救赎的神学语境中，世界历史也就被先验地揭示为弥赛亚主义的救赎史。

在本雅明看来，流俗的历史观往往把历史经验为在同质空洞的时间中无穷无尽演进的连续体，在这种“始终如此”的历史时间进程中，任何对历史的实践性或伦理性的辩护——如思辨哲学为历史所给出的诸如神正论或合目的论的理论辩护——都无法找到它们的栖身之所，因为从这种历史时间出发，至多只能形成批判性或分析性的历史意识，这种知性意识与理性的任何实践性的或道德性的关切是无涉的。本雅明将这种时间进程称之为自然主义的或历史主义的时间，建立在这种时间概念基础上的历史观是一种失去信心和合理性辩护能力的历史观，它只能辨识人们和时代的节奏快慢，只能在演进中辨识人们和时代是原地踏步还是兴衰循环，抑或是呈现出经验性的进步或退化特征。这种时间观或历史观在本质上是虚无主义的，它有一种“特有的一种眩晕感……世界的进程乃是一个由物化的事实组成的无限序列。这种观念所特有的积淀就是所谓的文明史，即一点一点地清点人类的生活方式和创造”^①。本雅明所要反对的就是这种基于历史连续性的世俗时间。他认为，人对时间和历史的意识不能仅仅停留在这种自然主义或历史主义的意识中，因为人的时间或历史意识必然与人的无限性的神性意识或经验发生终极性的关联，因而必然要求人在历史中合理地安排和配置人与上帝或绝对之间的关系，从而在最高

^① 瓦尔特·本雅明：《巴黎，19世纪的首都》，刘北成译，上海人民出版社2006年版，第33页。

的意义上为历史的合理性作出神正论的或道义论的理论辩护。

本雅明认为,历史不论是在单个性的事件意义上还是在总体意义上,都有着它自身的理念和起源。用圣经学的话来说,人类历史起源于它对上帝的背离,在原始的预定和谐的伊甸园状态中,不存在时间演进意义上的历史,世俗时间的所给出的历史进程,不论它发展什么阶段,都是在背离上帝和遗弃神性真理的地方永恒开始的,历史的超验理念就隐藏在它的原始的神圣发生和起源之处,即本雅明的神性语言学所揭示的上帝的真理性的地方。历史先验地开始于人的堕落、原罪和对上帝的离弃,在这种离弃上帝的世俗状态中,人类生活在无穷无尽的不幸和罪恶之中,任何世俗性的历史和解的总体性方案都是虚假的,都是基于世俗性的幸福和正义来谋求此岸性的变革;同时,历史也先验地终结于上帝的启示和对人的拯救,这种神性启示和弥赛亚的救赎是历史事件通过永恒的理念星座的表征而呈现出来的。

“……自然的节奏是幸福,因为自然由于其永恒和彻底的终止是弥赛亚的。为这样的终止努力——甚至自然人的那些阶段的终止——是世界政治的任务,这一政治的方法应该被叫作虚无主义。”^①

这样,历史时间在启示和救赎的神学辩证法中开始呈现出形而上学的空间特征,即每一驻留于当下瞬间的历史事件在神圣起源的意义上有着一种形而上学的空间发生机制,在这一思想空间之中,历史事件本身获得了一种启示或救赎的神性价值,历史的这一形而上学空间所展开的神性时间被本雅明称为弥赛亚时间。

历史事件在本真性的层面秉承它自身的理念和神圣起源,从每一个瞬间的门槛可以进入历史的弥赛亚时间,在历史的瞬间经验中,时间作为的停滞的碎片,聚集了历史的回忆和期待、过去和

^① Benjamin Walter: *Selected Writings (Volume III. 1935 - 1938)*. ed., Howard Eiland and Michael W. Jennings. Harvard University Press, 2002. p. 306.

未来,并在神性起源或真理性的意义上呈现为启示和救赎意义上的弥赛亚时间。所以,历史就其每一瞬间和单个事件来说,它就是一个单子,真正的历史辩护或历史实践只有“在一个历史问题以单子的形式出现的时候才会去研究它”,从历史事件结晶成单子结构的地方可以“看出弥赛亚式的事件停滞迹象”^①。历史,在神性起源的意义上呈现出它的救赎特征,因而是弥赛亚的,但在世俗演进的意义上是蜕化的,因而是无意义的。弥赛亚时间或历史的弥赛亚维度是超越性的真理或起源在历史中的绽出,是历史自身拥有的中断,由于受到神性真理的光明的照耀,历史才从此岸的废墟中呈现出彼岸对自身的救赎。

本雅明通过对历史时间的弥赛亚维度的揭示,实现了对历史的实践合理性的神学辩护,历史的合目的性在这种启示与拯救的神性辩证法中不是表象为实证性的历史时间幻象(在这一时间的超验幻象之中,历史或者呈现出背离史前史的黄金时代的退化史,或者表现为向着理想社会迈进的进步史),而是表现为对于历史的超验的神正论辩护。所以,他说:

“过去带着当时的索引,把过去指向救赎。在过去的每一代人和现代的这一代人之间,都有一种秘密协定。我们来到世上都是如期而至。如同我们先前的每一代人一样,我们被赋予些微弥赛亚式的力量。”^②

历史的弥赛亚时间,在本质上是对历史的实践合理性作神正论辩护所引申出来的神性时间,在这一时间概念中,历史的理想性不是表现为尘世的理想社会或理想的自由生活,也不是表现为基于人类学基础上的某种理想性或积极性的人性或人的类属性,而是表现为历史在理性或神性高度的合理性和道义问题。本雅明

① Walter Benjamin: *Theologico-political Fragment*, in *Illuminations*, ed. Hannah Arendt, trans. H. Zohn, New York: Schocken Books, 1969, p. 263.

② Walter Benjamin: *Theses on Philosophy of History*, in *Illuminations*, ed. Hannah Arendt, trans. H. Zohn, New York: Schocken Books, 1969, p. 254.

说道：

“如果一个箭头指向的是世俗运动所趋向的目标，另一个箭头标明了弥赛亚张力的方向，那么，自由人类对快乐的追求肯定是与弥赛亚的方向背道而驰的。”^①

“人类只有获得救赎才能全盘接受他的过去——也就是说，人类只有获得救赎，过去的每一时刻才是可喜可贺的。到那时，它所经历的每一时刻都将受到褒奖——而那时便是最后审判日。”^②

从这个意义上说，本雅明对历史所做的弥赛亚主义的神正论辩护，是以他的上帝或神圣真理为理论基础的，历史的理想性在这一语境中表现为历史在实践意义上的合理性问题，最终表现为历史的神正论问题，历史的真理性被作为起源概念置于上帝的神圣真理之中，只是在本雅明那里，上帝的神性真理是通过他的神性语言学 and 圣经人类学支撑起来的。在这种历史的神正论辩护中，上帝或神性，用人类学-神学的话来说，就是作为无限性概念上升到神性高度的人性，而通常的人性只是内在于人之中，囚禁于人的生命和死亡之所，而人的神性或者人对世界和自身的无限性经验所形成的神性概念，可以作为永恒的神正论原则，为实践性的历史理性奠定终极性的辩护基础。

① Walter Benjamin: *Reflections: Aphorisms, Essays and Autobiographical Writings*, ed. , Peter Demetz, trans. Jephcott, New York, 1978, p. 257.

② Walter Benjamin: *Theses on Philosophy of History*, in *Illuminations*, ed. Hannah Arendt, trans. H. Zohn, New York: Schocken Books, 1969, p. 255.

结语：作为政治智慧的历史理想

从根本上讲，人是一个道德性的存在物，人在对它自身的自我意识和自由意识中，尤其是面对死亡的生存意识中，形成诸如畏、忧惧、关切、义愤、羞耻与罪责等道德感或良知，从而为人的伦理性的意识或活动奠定感性学或生存学的基础^①。如《孟子·公孙丑上》就言道：

“人皆有不忍人之心。所谓人皆有不忍人之心者，今人乍见孺子将入于井，皆有怵惕惻隐之心；……由是观之，无惻隐之心，非人也，无羞恶之心，非人也，无辞让之心，非人也，无是非之心，非人也。惻隐之心，仁之端也；羞恶之心，义之端也；

① 良知是人的生命感上升为道德感的枢纽，人的单纯情感或情绪还不能直接被把握为道德感，它必须通过良知的直观或中介，才能上升为诸如罪责、义愤、羞耻和正气等道德感，从而为伦理学的智慧或美德奠定感性学的基础。原初性的良知(synderesis)源于对死亡的意识，因为只有在对死亡的意识中，人才能返回最本己的存在，良知作为最本己的意识，才能够被开启；然而仅仅有了面对死亡而形成的本己性的意识，还不能被直接地把握为道德性的良知，因为它无法确立良知的审判形象(如康德关于良知的法庭隐喻)，它至多只能将良知把握为本真性的召唤(如海德格尔关于良知的呼声隐喻)，这种纯粹召唤性的良知是无法确立道德感的，它只能将人引向切身性的虚无经验，继而形成人的义无反顾的刚毅或决断(resolution)。由此我们不难理解，为什么柏拉图在《申辩》、《克利同》、《理想国》等诸篇对话录中几乎在喋喋不休地阐发灵魂不朽的教义，因为只有通过某种形式的不朽，以克服死亡带来的虚无，才能确立原初的正义或善，从而为良知、道德感或美德确立善的根据。我们或者可以模仿康德的口吻说，人对死亡的意识或自我意识是良知或道德感的认识根据，对死亡的超越或对不朽的确证(如宗教所作的那样)是良知或道德的客体即善的存在根据。

辞让之心，礼之端也；是非之心，智之端也。人之有四端也，犹其有四体也。”

人在关于它自身的有限性或有终性的生存中，形成无限性或超越性的经验（如人对于它的自我和死亡的意识而形成的超越于具体对象的无限性经验），并在此基础上展开对世界和人自身在自然和伦理、理论和实践等意义上的合理性探寻，这乃是人作为道德存在物的本质性表现。所以，起源于希腊思想经验的自然学（physics）和形而上学（metaphysics）等理论科学的最终的实践使命在于，对世界、宇宙和自然所具有的善、中道、正义、智慧等至高美德的真理性确证，继而为人的伦理性的生活和践履奠定道德性的自然学或形而上学基础。

从这个意义上说，历史作为理论理性和实践理性的批判和辩护对象，它有没有自然学意义上的真理性与伦理学意义上的意义和价值，能否在科学、哲学乃至神学的语境中赢得形而上学的合理性辩护，这是历史理性批判必须面对的问题。所以，历史的真理性 and 理想性问题就不单纯是理想性的社会生活或人性诉求在内在性或超越性的层次是否可能的问题，而且还是历史在实践理性的意义上能否赢得形而上学的真理性辩护的问题。因为那些对于历史现实所展开的社会的、人性的乃至神性的批判理论正是以对历史的真理性 and 理想所作的人类学、神学乃至形而上学的理性辩护为其内在性的尺度和前提的，这就是批判与辩护的辩证法^①。

在历史理性的视野中，历史作为社会的自然史，它在现象的意义上被把握为属人的自然概念，这一自然概念在本体的意义上又

^① 从这个意义上说，任何一种批判理论都与某种形式的辩护联系在一起的，只是建立在批判基础上的辩护不应当再是独断性的，不应当以某种未加批判的信条为前提，而是探寻或考察所批判或辩护的对象之可能性的根据或本质。所以，真正的历史理性批判就是以追求历史的真理性 and 本质为鹄的，并在历史的本质性的基础上，展开对历史的理论理性和实践理性的双重辩护，继而以历史的真理性 and 理想为合理性的尺度，对确定性的历史现实展开批判。那种否认和拒绝一切确定性、尺度和合理性的唯批判论，在独断的怀疑论语境中，最终只能流于没有任何理论和实践价值的狡计修辞和诡辩游戏，因为辩证法一旦自绝于它所追寻的真理性，也就沦为地地道道的诡辩论了。

被把握为植根于人的本质性活动的自由概念,历史因而就是人的类的或自由的创造性活动的产物或对象性表现。这样,历史科学在现象的意义上可以被把握为社会性的自然科学,在本体的意义上可以被把握为植根于人性或人的本质性的自由科学。当历史科学在历经对象性的历史认识达到人对它自身的自我认识时,或者说在历经对于人类的自然界或自然史的认识达到对于自由理念或人的自由本质的自我认识时,则标志着这门科学关于历史的理论理性和实践理性的双重辩护使命的真正完成。

如果说作为形而上学范畴的自由概念或自由的理性概念是历史理性的理念,人在其本质性的意义上可以被把握为限定性的或有限性的自由范畴,那么,人的基于它的自由本质的活动或实践就是历史之为历史的创造性的原则、起源或先验的真理性基础,而那种对于人的现实世界来说是形而上学范畴的自由理念便构成了历史之为历史的超验理想。这样,历史科学在总体上便获得了自由理念的理性辩护,而历史的理想性也在历史的自由理念中获得它自身的真理性和价值。

所以,自由既是历史的形而上学理念,又是历史的人类学本质,它在本体论的意义上设定了历史的开端和目的、起源和目标,即历史起源于人的与自然相区分的本质性的自由,因而人类从以单纯物种形式存在的自然物成长为有着自身的类意识或自我意识的自由存在物;历史作为社会性的自然史,它的创造性的原则或起源,以及植根于这一起源的目标就是人的本质性的自由,人类社会从原始的、低级的或简单的自然形式发展到文明的、高级的或成熟的自由形式,便是整个人类史的合理性尺度和内在目的,也是社会这一人类的自然界的进化史或演化史。但是,作为人的类的或本质性的自由概念又是一个限定性的概念,或者说是一个否定性的或辩证性的概念,即人的本质性的自由活动一方面受到客观的自然界的限制或界定,另一方面作为普遍性的自我意识受到本能和死亡等生命性的限制或界定,人正是在这类限定性的自由本质的基础上展开否定性或辩证性的历史、社会和伦理生活(即现实性的社会历史在任何时候都会呈现出善恶交织、循环往复的道德面

孔),社会历史在实践意义上的政治性(施密特意义的政治概念,政治即是对敌我关系的界定)就是它在理论上的辩证性或否定性的确证。然而,自由作为形而上学理念,作为超验性的绝对理念,必然高于为人性或人的本质性所限定的自由概念,因而无限性的自由理念在历史领域所折射出来的理想(如历史理想的弥赛亚形象和乌托邦形象),对于此岸历史的经验过程来说,它往往表现为不可解构的、彼岸性的中道、正义、法或自然。

在古典自然概念中,世界有着它自身的内在性的理论美德(如作为自然之知识特征的逻各斯或努斯等)和实践美德(如作为自然之道德属性的正义、中道和善等),甚至可以说,真正的自然概念或自然性与那种具有形而上学高度的自由理念,在超验性的层次上是无限同一的,自由与自然的这种超越性的无限同一在有限性的或限定性的人面前展现为上帝或神性与自然或自然性之间的创造性的起源或奠基关系(尽管人的感性和知性所把握的自然仿佛与自由或神性无涉)。这样,社会即属人的自然界则可以视为植根于人的限定性(即与自然和生命相区分并为这两者所限制)的自由本质的现象界,人的基于它的自由本质的活动便是社会历史的创造性的原则或起源;因此,那种具有形而上学高度的自由理念对于人类社会本身而言,便获得了超验性的意义、价值和自然的正当性,同时那种被把握为自由范畴的自然也获得了神性、法、正义或善等超验性的品格;人的限定性的自由便是人类社会历史的“恶的源泉,是人类所承受的所有的衰败、毁灭以及任何灾难的原因”^①;如人类所建立的各种社会制度和文明秩序都显示出人在本质上的有限性,都是对历史的超验性的自由理念或理想(表现为自然的或神性的超验正义)的某种偏离或背离,都显示出某种程度的恶、非正义性或善的匮乏;而超验性的自由作为正义、善、中道等自然或神性法则,也就成为支配人类历史的隐秘的命运和必然性。

如此一来,历史之为历史的(自由)理念,以及起源于这一理念

① 维柯:《维柯论人文主义教育——大学开学典礼演讲集》,张小勇译,广西师范大学出版社2005年版,第54页。

的历史的真理性(即历史的人类学本质)和理想性(历史的超验理想)等等此类历史理性或历史科学问题便转换为某种更为恢弘的自然法或永恒法问题^①,即人类历史可以在总体上被把握为超验性的自然法或自然正义在历史的各个时代或各个文明中的实现或实践问题,也就是说,每个时代的文明史或社会史就是向着正义这一超验性的自然法或自然正义的永恒的自我生成和自我复归的历史。那些为历史的真理性所做的知识学辩护,为历史的理想性确立真理性的基础,继而以历史的理想性为尺度展开针对现实性的历史和理论批判,等等诸如此类的历史科学的目标或使命的最终意义或价值,就在于为人类的自然界或自然史立法,在于将历史从总体上把握为整个人类的自然法,从而为现实社会的实践性或创造性的政治智慧提供思想性的启迪和奠基。

从这个意义上说,历史理性批判所要达成的最终目标,就是在对历史作理论理性和实践理性辩护的基础上,为人类的整个历史和当下现实立法,为它所处的时代的政治文明提供理论性的或实践性的智慧或教益,为人类的社会生活或文明生活的自我完善服务。

正因为如此,维柯才将他所开创的新科学把握为旨在揭示人类历史的自然法或永恒法的一门科学,他在自传中这样说道:

“从此他就开始不知不觉地有一种想法的曙光,要思索出一种应为一般城邦都按照天意或神旨来共同遵守的理想的永恒法律。此后一切时代、一切民族的一切政体都是由这种理想来创造的。”^②

① 例如维柯在他的自传中把他的关于人类历史的新科学称为关于人类的永恒法律的科学。——参见 Verene: *The New Art of Autobiography: An Essay On the Life of Giambattista Vico Written by Himself*, Oxford Press, 1991, p. 137 - 147.

② 维柯:《维柯自传》,转引自朱光潜译《新科学》,人民出版社 1986 年版,第 622 页。

主要参考文献

一、外文部分

01. Adorno, Theodor W. : *Minima Moralia*, trans. E. Jephcott, London: New Left Books, 1974.
02. Adorno, Theodor W. : *Aesthetic Theory*, trans. C. Lenhardt, Routledge & Kegan Paul, 1984.
03. Adorno, Theodor W. : *Hegel: Three Studies*, trans. Shierry Weber Nicholsen, The MIT Press, 1993.
04. Adorno, Theodor W. : *Negative Dialectics*, trans. E. B. Ashton, Routledge & Kegan Paul, 1973.
05. Arendt, H. : *Lectures on Kant's Political Philosophy*, Chicago University Press, 1982.
06. Augustine, Saint. : *The City of God*, China Social Sciences Publishing House, 1999.
07. Andrew Arato & Dike Gebhardt Ed. : *The Essential Frankfurt School Reader*, New York: Continuum, 1982.
08. Bloch, Ernst: *The Principle of Hope. Volume I - III*, trans. Neville Plaice Stephen Plaice & Paul Knight, Cambridge, Massachusetts: The MIT Press, 1986.
09. Bloch, Ernst: *The Spirit of Utopia*, trans. Anthony A. Nassar, Stanford California: Stanford University Press, Meridian, 2000.
10. Bloch, Ernst: *Man on His Own*, trans. E. B. Ashton, New York: Herder & Herder, p. 1970.
11. Benjamin, Walter: *Reflections: Aphorisms, Essays and Autobiographical Writings*, ed., Peter Demetz, trans., Jephcott, New York, 1978.

12. Benjamin, Walter: *Origin of German Tragic Drama*, trans. J. Osborne, London: New Left Books, 1977.
13. Benjamin, Walter: *Illuminations*, ed. Hannah Arendt, trans. H. Zohn, New York: Schocken Books, 1969.
14. Benjamin, Walter: *Selected Writings (Volume I. 1913 - 1926)*. ed. , Marcus Bullock and Michael W. Jennings. Harvard University Press, 1996.
15. Barnard, F. M. ed. : *J. G. Herder on Social and Political Culture*, Oxford, Clarendon Press, 1965.
16. Dilthey, W. : *Introduction to the Human Sciences*, Princeton University Press, 1985.
17. Durkheim, E. : *The Elementary Forms of Religious*, New York: The Free Press, 1965.
18. Foucault, Michael: *The Order of Things*, New York: Taglor and Francis e-Library, 2005.
19. Gruner, R. : *Philosophies of History: A Critical essay*, Gower Publishing Company limited, 1985.
20. Habermas Jürgen: *Theory and Practice*, trans. John Viertel, Boston: Beacon Press, 1973.
21. Harvey, David: *Space of Hope*, Edingburgh University Press, 2000.
22. Horkheimer, Max: *Between Philosophy and Social Science*, trans. G. Frederick Hunter, Matthew S. Hutchinson and John Torpey, The MIT Press, 1993.
23. Humboldt, W. : *On Language*, Cambridge: Cambridge University Press, 1988.
24. Husserl, E. : *The Crisis of the European Sciences*, Evanston, Northwestern University Press, 1970.
25. Iggers, G. G. ed: *The German Conception of History*, Hanover, NH, University Press of New England, 1983.
26. Jay, Martin: *Marxism and Totality*, University of California Press, 1984.
27. Korsch, Karl: *Marxism and Philosophy*, New York, 1970.
28. Kojeve, A. : *Introduction to the Reading of Hegel*, Cornell University Press, 1969.
29. Lefebvre, Henri: *Dialectical Materialism*, Trans. John Sturrock,

- London, 1968.
30. Lucács Georg: *The Theory of the Novel*, trans. A. Bostock, The Merlin Press, 1971.
 31. Maritain, Jacques: *On the Philosophy of history*, Clifton, New Jersey: A. M. Kelley, 1973.
 32. Marcuse Herbert: *Reason and Revolution*, New York: Humanities Press, 1954.
 33. Marcuse Herbert: *The Aesthetic Dimension*, London: Macmillan, c1978.
 34. Meinecke, F.: *Historism*, London, Routledge and Kegan Paul, 1972.
 35. Miner, Robert. C.: *Vico Genealogist of Modernity*, Indiana Notre Dame University Press, 2002.
 36. Plato: *Meno, Plato in Twelve Volumes II*, trans. W. R. M. Lamb, Harvard University Press 1924.
 37. Ponty, Merleau: *Le visible et l'invisible*, Paris, Gallimard, 1964.
 38. Ranke, Leopold von: *The Epochs of Modern History, The Secret of World History*, ed. Roger Wines, New York, Fordham University Press, 1981.
 39. Rickert, H.: *The Limits of Concept Formation in Nature Sciences*, Cambridge University Press, 1986.
 40. Sartre, Jean-Paul: *Being and Nothingness*, New York: the Philosophical Library, Inc. 1993.
 41. Sartre, Jean-Paul: *Critique of Dialectical Reason*, trans. Quintin Hoare and Frederic Jameson, London: Verso, 1976.
 42. Sartre, Jean-Paul: *Existentialism and Humanism*, London, 1978.
 43. Scholem, Gerchom: *Major Currents in Jewish Mysticism*, New York: Schocken Books, 1974.
 44. Scholem, Gerchom: *On Jews and Judaism in Crisis*, New York: Schocken Books, 1976.
 45. Simmel, Georg: *On individuality and Social Forms*, Chicago University Press, 1971.
 46. Simmel, Georg: *The Problem of Sociology*, K. H. Wolff, *Essay in Sociology, Philosophy & Aesthetics*, New York: Harper Torchbooks, 1959.
 47. Spencer, Herbert: *The Man Verses the State*, New York:

- Appleton, 1892.
48. Spencer, Herbert: *Social Statics*, New York, Robert Shalkenbach Foundation, 1954.
 49. Swanson, G. E.: *The Birth of God: the Origin of Primitive Beliefs*, Michigan University Press, 1960.
 50. Verene: *The New Art of Autobiography: An Essay On the Life of Giambattista Vico Written by Himself*, Oxford Press, 1991.
 51. Vico, Giambattista: *Universal Right*, trans. Margaret Diehl and Giorgio Pinton, Rodopi, 2000.
 52. Vico, Giambattista: *The Autobiography of Giambattista Vico*, Trans. T. G. Bergin, Italia: Cornell University Press, 1963.
 53. Vico, Giambattista: *The New Science of Giambattista Vico*, trans. T. G. Bergin and M. H. Fisch, New York: Cornell University Press, 1948.
 54. Weber, Max: *Economy and Society*, New York: Bedminster Press, 1968.
 55. Yirmiahu Yovel: *Kant and the Philosophy of History*, Princeton University Press, 1980.

二、中文部分

01. 《马克思恩格斯全集》，第 2、3、12、13、21、23、24、25、30、31、42、45、46 卷。
02. 《维柯著作选》，利昂·庞帕编，陆小禾译，商务印书馆 1997 年版。
03. 《柏拉图全集》，王晓朝译，人民出版社 2003 年版。
04. 《亚里士多德全集》，苗力田主编，人民大学出版社 1991 年版。
05. 《柏拉图文艺对话集》，朱光潜译，人民文学出版社 1963 年版。
06. 《费希特著作选集》（全四卷），梁志学主编，商务印书馆 1990、1994 年版。
07. 《费尔巴哈哲学著作选集》（上下卷），荣震华、李金山等译，商务印书馆 1984 年版。
08. 《弗洛伊德文集》，车文博主编，长春出版社 1998 年版。
09. 《胡塞尔选集》（上下卷），倪梁康选编，上海三联书店 1997 年版。
10. 《海德格尔选集》（上下卷），孙周兴译，上海三联书店 1996 年版。
11. 《本雅明文选》，陈永国、马海良译，中国社会科学出版社 1999 年版。
12. 奥古斯丁：《忏悔录》，周士良译，商务印书馆 1996 年版。

13. 奥古斯丁:《上帝之城》,王晓朝译,人民出版社 2006 年版。
14. 阿奎那:《阿奎那政治著作选》,马清槐译,商务印书馆 1982 年版。
15. [苏]瓦. 费. 阿斯穆斯:《康德》,孙鼎国译,北京大学出版社 1987 年版,第 286 页。
16. 阿多诺:《否定性的辩证法》,张峰译,重庆出版社 1993 年版。
17. 阿多诺:《美学理论》,王柯平译,四川人民出版社 1998 年版。
18. 阿尔都塞、巴里巴尔:《阅读〈资本论〉》,李其庆、冯文光译,中央编译出版社 2001 年版。
19. 柏拉图:《巴门尼德斯篇》,陈康译注,人民出版社 1982 年版。
20. 别尔嘉耶夫:《历史的意义》,张雅平译,学林出版社 2002 年版。
21. 别尔嘉耶夫:《自由哲学》,董友译、雷永生校,学林出版社 1999 年版。
22. 本雅明:《德国悲剧的起源》,陈永国译,文化艺术出版社 2001 年版。
23. 本雅明:《启迪》,阿伦特编,张旭东、王斑译,北京三联出版社 2008 年版。
24. 本雅明:《巴黎,19 世纪的首都》,刘北成译,上海人民出版社 2006 年版。
25. 伯尔基:《马克思主义的起源》,伍庆、王文扬译,华东师范大学出版社 2007 年版。
26. 珀杜等:《西方社会学:人物·学派·思想》,贾春增、李强等译,高佳校,河北人民出版社 1992 年版。
27. 德罗伊森:《历史知识理论》,胡昌智译,北京大学出版社 2006 年版。
28. 笛卡尔:《第一哲学沉思集》,庞景仁译,商务印书馆 1996 年版。
29. 费希特:《全部知识学基础》,王玖兴译,商务印书馆 1997 年版。
30. 费希特:《现时代的根本特点》,沈真、梁志学译,辽宁教育出版社 1998 年版。
31. 弗洛姆:《占有还是生存》,关山译,北京三联书店 1988 年版。
32. 弗兰西斯·福山:《历史的终结》,本书翻译组译,远方出版社 1998 年版。
33. 葛兰西:《狱中札记》,葆煦译,人民出版社 1983 年版。
34. 黑格尔:《精神现象学》,贺麟、王玖兴译,商务印书馆 1981 年版。
35. 黑格尔:《逻辑学》,杨一之译,商务印书馆 1974 年版。
36. 黑格尔:《哲学史讲演录》,贺麟、王太庆译,商务印书馆 1983 年版。
37. 黑格尔:《哲学全书纲要》,薛华译,人民出版社 2002 年版。
38. 黑格尔:《黑格尔通信百封》,苗力田编译,上海人民出版社 1981 年版。
39. 黑格尔:《自然哲学》,梁志学、薛华等译,商务印书馆 1980 年版。

40. 黑格尔:《历史哲学》,王造时译,商务印书馆 1963 年版。
41. 黑格尔:《法哲学原理》,范扬、张企泰译,商务印书馆 1961 年版。
42. 黑格尔:《美学》,朱光潜译,商务印书馆 1979 年版。
43. 霍布斯:《利维坦》,黎思复、黎廷弼译,商务印书馆 1996 年版。
44. 海德格尔:《存在与时间》(修订版),陈嘉映、王庆节译,北京三联书店 2000 年版。
45. 海德格尔:《林中路》,孙周兴译,译文出版社 2004 年版。
46. 海德格尔:《路标》,孙周兴译,商务印书馆 2001 年版。
47. 胡塞尔:《现象学通论》,李幼蒸译,商务印书馆 1995 年版。
48. 霍克海默:《批判理论》,李小兵译,重庆出版社 1989 年版。
49. 赫勒:《现代性理论》,李瑞华译,商务印书馆 2005 年版。
50. 吉登斯:《现代性的后果》,田禾译,译林出版社 2000 年版。
51. 康德:《纯粹理性批判》,邓晓芒译,杨祖陶校,人民出版社 2004 年版。
52. 康德:《实践理性批判》,邓晓芒译、杨祖陶校,人民出版社 2003 年版。
53. 康德:《判断力批判》,邓晓芒译、杨祖陶校,人民出版社 2002 年版。
54. 康德:《历史哲学论文集》,李明辉译,台北:联经出版社 2002 年版。
55. 康德:《历史理性批判文集》,何兆武译,商务印书馆 1996 年版。
56. 卡西尔:《语言与神话》,于晓等译,三联书店 1988 年 6 月版。
57. 柯尔施:《马克思主义和哲学》,王南湜、荣新海译,张峰校,重庆出版社 1989 年版。
58. 科西克:《具体的辩证法》,傅小平译,社会科学文献出版社 1989 年版。
59. 柯林伍德:《历史的观念》,何兆武、张文杰译,商务印书馆 1997 年版。
60. 克罗齐:《历史的理论和实际》,傅任敢译,商务印书馆 1986 年版。
61. 凯利:《多面的历史》,陈恒、宋立宏译,北京三联书店 2003 年版。
62. 卢卡奇:《历史与阶级意识》,杜章智等译,商务印书馆 1992 年版。
63. 卢梭:《社会契约论》,何兆武译,商务印书馆 2003 年版。
64. 洛克:《政府论》,叶启芳、瞿菊农译,商务印书馆 1982 年版。
65. 洛维特:《世界历史与救赎历史》,李秋零、田薇译,北京三联书店 2002 年版。
66. 马尔库塞:《审美之维》,李小兵译,北京三联书店 1989 年版。
67. 马尔库塞:《爱欲与文明》,黄勇、薛明译,上海译文出版社 1987 年版。
68. 曼海姆:《意识形态与乌托邦》,黎明、李书崇译,周纪荣、周琪校,商务印书馆 2000 年版。
69. 斯密:《国富论》,杨敬年译,陕西人民出版社 2001 年版。
70. 维柯:《新科学》,朱光潜译,商务印书馆 1997 年版。

71. 维柯:《论意大利最古老的智慧》,张小勇译,上海三联书店 2006 年版。
72. 维柯:《维柯论人文主义教育》,张小勇译,广西师范大学出版社 2005 年版。
73. 席勒:《审美教育书简》,冯至等译,上海人民出版社 2003 年版。
74. 谢林:《先验唯心论体系》,梁志学、石泉译,商务印书馆 1997 年版。
75. 谢林:《对人类自由的本质及其相关对象的哲学研究》,邓安庆译,商务印书馆 2008 年版。
76. 休谟:《人性论》,关文运译,商务印书馆 1980 年版。
77. 休谟:《人类理解研究》,关文运译,北京商务印书馆 1981 年版。
78. 西塞罗:《国家篇 法律篇》,沈叔平、苏力译,商务印书馆 2002 年版。
79. 亚里士多德:《政治学》,吴寿彭译,商务印书馆 1983 年版。
80. 亚里士多德:《诗学》,陈中海译,商务印书馆 1996 年版。
81. 雅斯贝尔斯:《历史的起源与目标》,魏楚雄、俞新天译,华夏出版社 1989 年版。
82. 张文杰等编译:《现代西方历史哲学译文集》,上海译文出版社 1984 年版。
83. 洪谦主编:《西方现代资产阶级哲学论著选辑》,商务印书馆 1964 年版。
84. [苏]科恩主编:《十九世纪至二十世纪资产阶级社会学史》,上海译文出版社 1982 年版。
85. 冯·赖特、海基·尼曼编:《维特根斯坦笔记》,许志强译,复旦大学出版社 2008 年版。



上架建议：哲学与社会科学

ISBN 978-7-5486-0287-3



9 787548 602873 >

定价：38.00元

易文网：www.ewen.cc