

历史的观念译丛
Series of Ideas of History

历史知识理论

013

【德】德罗伊森 著
耶尔恩·吕森 胡昌智 编选
胡昌智 译

Historik



北京大学出版社
PEKING UNIVERSITY PRESS

约翰·古斯塔夫·德罗伊森 (Droysen, Johann Gustav, 1808 - 1884), 19世纪德国著名历史学家。

德罗伊森生于波美拉尼亚的小城特雷普托夫 (Treptow, 今荷兰境内), 其父是一位随军牧师。青年时代就读柏林大学, 深受柏克和黑格尔影响。毕业后担任方济各会牧师, 并同时在大学授课。1840年起, 德罗伊森先后执教基尔、耶拿、柏林大学, 同时在政治上颇为活跃, 曾担任法兰克福议会的议员, 参与制宪会议。他在历史著作中表露出强烈的实际政治关怀, 宣扬德国的统一只有在普鲁士的领导下才能实现, 是普鲁士历史学派的开创者。

德罗伊森前期学术研究主要关注的是西方古典时代的历史, 著有《亚历山大大帝传》(1833)、《希腊化时代史》(两卷, 1836、1843), 这两部著作后来合编为三卷本的《希腊化时代史》(1877、1878)。他首次用“希腊化”一词来指称整个文化时代, 奠定了希腊化时代历史研究的基础。后期的学术兴趣完全转向普鲁士历史的研究, 代表性论著是篇幅巨大的《普鲁士政治史》(生前出版7卷, 1886年出齐, 共14卷)。

著作权合同登记 图字:01—2005—3234

图书在版编目(CIP)数据

历史知识理论/(德)德罗伊森著;胡昌智译.—北京:北京大学出版社,2006.7

(历史的观念译丛)

ISBN 7-301-10164-3

I. 历… II. ①德…②胡… III. 德罗伊森, J.G. (1808 ~ 1884)-史学-思想 IV. K095.16

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2005)第 135497 号

Historik

by Droysen, Johann Gustav

historisch-kritische Ausgabe, ed. Peter Leyh, Bd. 1. Stuttgart 1977

根据德罗伊森《历史知识理论》(彼得·赖考订版)第一卷选译

书 名: 历史知识理论

著作责任者: [德]德罗伊森 著 胡昌智 译

责任编辑: 岳秀坤

标准书号: ISBN 7-301-10164-3/K·0431

出版发行: 北京大学出版社

地 址: 北京市海淀区成府路 205 号 100871

网 址: <http://www.pup.cn> 电子信箱: pkuwsz@yahoo.com.cn

电 话: 邮购部 62752015 发行部 62750672 出版部 62754962

编辑部 62752025

印 刷 者: 北京汇林印务有限公司

经 销 者: 新华书店

650mm × 980mm 16 开本 11 印张 117 千字

2006 年 7 月第 1 版 2006 年 7 月第 1 次印刷

定 价: 15.00 元

未经许可,不得以任何方式复制或抄袭本书之部分或全部内容。

版权所有,侵权必究

举报电话:010-62752024 电子邮箱:fd@pup.pku.edu.cn

《历史的观念译丛》总序

序一

在跨文化交流不断加强的当下,如影相随的是,我们面对着全球化时代的一种紧迫要求,即必须更好地理解文化差异及特殊性。由中外学者携手组织的这套丛书,将致力于把西方有关历史、历史编纂、元史学和历史哲学的话语带入中国历史文化的园地。

历史论题是人类生活中极其重要的元素。在历史中,人们形成并且反映了他们与其他人的认同感、归属感,以及与他者的差异。在归属感和差异的宽泛视界中来看待“世界诸文明”,人们才能够谈及“文化认同”。历史学家们的专业学术工作往往涉及到并依赖于认同形成的文化过程。由于这种牵涉,无论历史学家是否意识到,政治都在他们的工作中起着重要作用。不管学术性的历史研究仅仅只是作为资政的工具,还是因其方法的合理性而有着特别功能,这都已经是公开的问题。

关于历史思维的学术地位的许多讨论,还有它对“客观性”或普遍有效性的执著,都与世界范围内现代化过程中的历史思维之发展联系在一起。在这一过程中,历史思维获得了学术学科或者说“科学”(Wissenschaft,采该词更宽泛的意义)的形式。历史学研究的传统,其自尊就在于,它声称与非专业历史学相比有着更高层次的有效性。一般用的词就是“客观性”。与这种对客观性的执著相反,许多重要论述进入了历史学家的自我意识,这牵涉到他们与各自国家历史文化的相互关系。例如,后现代主义极力否认客观

性这种主张,并且指出,尽管历史研究有其方法的合理性,而在历史研究之外的政治利益、语言假定和文化意义标准等等,历史的解释却对它们有一种根本的依赖。

在意识到了记忆的作用,并且意识到了非专业性因素在异彩纷呈的人类生活领域中表现过去的作用之后,发生在历史学内外的、有关历史思想以及它作为学术学科的形式讨论,就因这种新的意识而被扩大了。在人类生活的文化定向中,记忆是一种巨大的力量,它似乎要取代历史在那些决定历史认同的行为中所处的核心位置。这样一种更迭是否会造成足够重要的后果,影响到历史在民族文化生活中的角色,这一点还悬而未决。只要记忆与“实际发生的”经验相关,历史就仍然是对集体记忆中这种经验因素的一种言说。

在反思历史思想与职业历史学家的工作时,这种视界的扩展因为如下事实而获得了额外的扩大和深化,即:人们为了理解现在、期盼未来而研究过去的方式存在着根本的文化差异;没有这样的洞见,就不可能正确地理解历史。既然认同关系到与他者的差异,而历史是呈现、反思和交流这种差异的领域,历史学家的工作就必然一直处在对付这种差异的张力之中。“文明的冲突”便是一个口号,它标明,通过回忆和历史形成的认同中存在着紧张因素。

既然认同不只是界定和奋争的事情,它同时还是理解和认知,为此,这双重因素在历史话语中都必须主题化。每一种认同都因识别出他者而存在,而各种认同或认同的文化概念之间的张力以至于斗争或冲突,都不得被理解为一种认知的要求。是什么使得他者出现差异呢?对此不理解,认知就不可能实现。这样,就必须了解他者的差异中那些强有力的文化要素和过程。

进而,若缺少贯穿这种差异的可理解性原则,认知也不可能。就学术性话语的层面而言,在将历史认同主题化,使之成为差异的

一个事例时,这些普遍的要素和维度与专业性历史思维的话语特征有着本质上的关联。

这就是本丛书的出发点,它想把西方世界人们理解、讨论、扩展、批判和利用历史的途径告诉汉语世界。

这套丛书可谓雄心勃勃,它试图展现西方历史话语的整个领域。在思考历史的西方人眼中,西方历史思想是什么?谁的观点成了有影响的观点?想象一种单一的西方历史思想类型,并以之与非西方的中国人或印度人的历史思想相比对,这相当容易。但更进一步,人们就会发现,西方并没有这样一种类型,即单一的“观念”、“概念”或者“根本”。相反,我们找到了一种话语,它呈现出各种不同概念、观点和实际作用之间错综分合的交流。这套丛书便展现了这种多样性和话语特征,当然,非西方世界也会有类似情形。

本丛书分为作者论著和主题文集两类出版。第一类选取该作者对历史话语而言有着重要地位的作品,第二类则选取历史话语中的一些中心主题。每一卷都有介绍该作者或主题的导论、文本注释和文献目录。

本丛书期待对历史学领域中在新的层次上并且是高质量的跨文化交流有所贡献。抱着这种呈现更广泛的意见、立场、论证、争执的雄心壮志,它希望成为跨文化交流中类似研究的范例,使不同文化彼此得到更好的理解。在跨文化交流与对话的领域内,就一种对文化差异彼此了解的新文化来说,这种理解是必要的。

耶尔恩·吕森

2006年5月于德国埃森

序二

近代以来,西方历史思想家为人类提供了丰富的历史思想资源。历史的观念经过一代代思想家的演绎,构成了多元的话语系统,而且,这个系统还随着思想家们不断的思考、表现而获得扩充。

我们往往通过书本了解思想家们对历史的看法,但对于读者自身而言,我们却不能只是从书本中去理解历史。事实上,我们就生活在历史中,这并不是说我们现在的经历将成为历史,而是指我们身边的每一处能够被言说、被体悟的事情,如果不能获得历史解释,它都无法进入理性的思索之中。从历史中获取意义,获取人生在某个时刻具有的确定性和行动的立足点,这是试图了解历史的人所追求的。但这样一种能力对于个人而言并不是可遗传的或可积累的,每个人都不得不在自己的生活中重新发展它。思想家们对过去的理解与认识、对历史这个观念的思考,以及对与历史相关的一些问题的探询,这些都只为我们耕耘未来生活这块荒原提供各式各样的工具,却不提供秋收的果实。

系统地译介西方史学理论或历史哲学作品,一直是 20 世纪以来几代中国学者的梦想。这个梦想曾经深藏在何兆武先生年青的头脑中,此后,他身体力行,译著丰卓,为拓展国人的历史思维付出了不懈的努力。如今,跨文化交流的加强,以及国内学术事业的繁荣,使得这一梦想更有可能变为现实。

本丛书有幸得到了德国学者耶尔恩·吕森教授的大力支持。吕森教授认为,加强跨文化交流有利于创造一种新的世界文化,现存诸种文化可以包含在其中,但它们了解彼此的差异,尊重彼此的习惯;平等交流使得我们可以跨越文化鸿沟,同时拓宽我们理解历史的文化限度。这也是中方编辑者的初衷之一。这样,中德双方

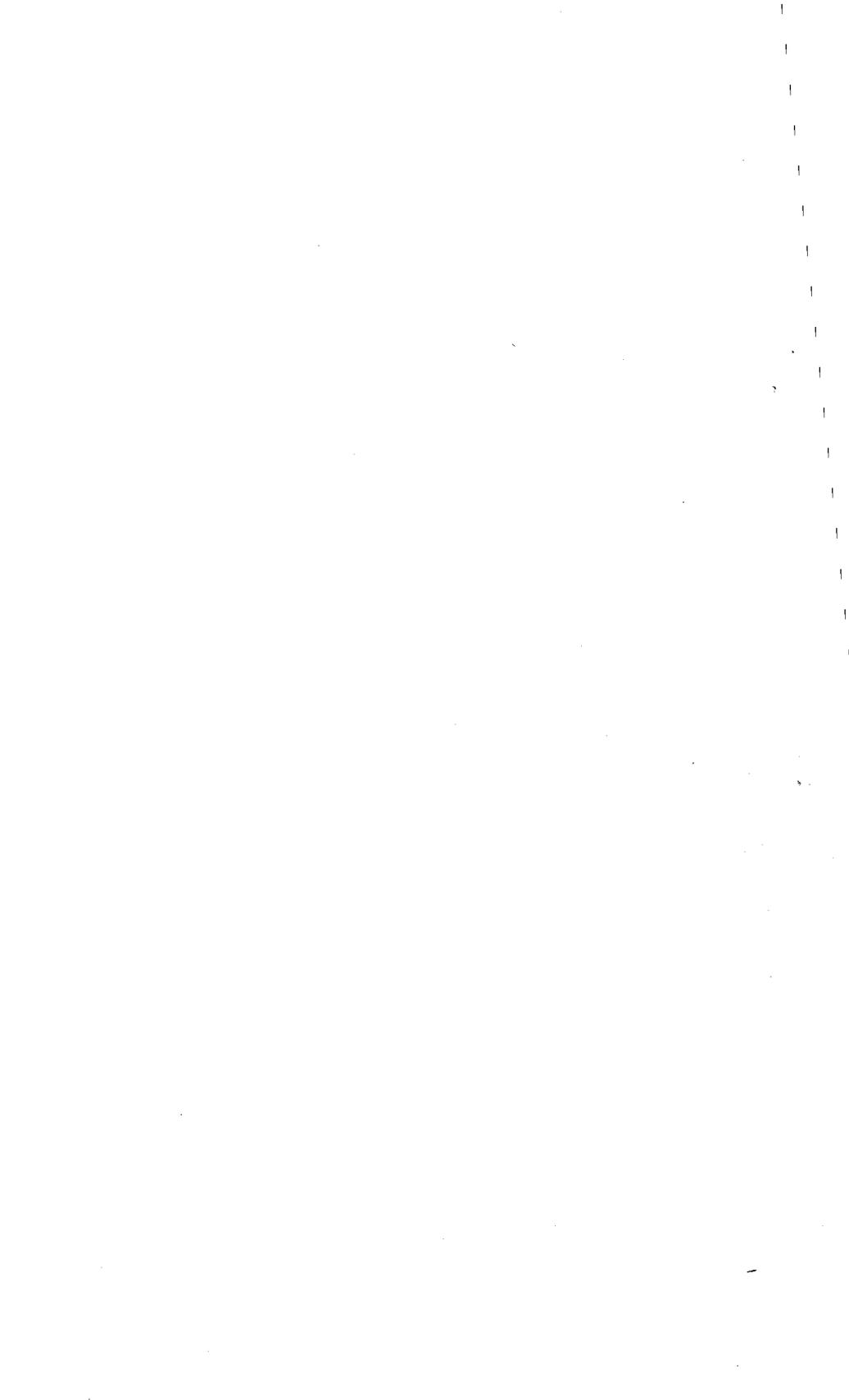
组织者表现出极大的热忱。从丛书框架、选题的设计,到约请编译者,乃至沟通版权,一项项艰巨的任务在数年来持续不断的交流与努力中逐渐得到落实。

丛书编者有着极大的雄心,希望以数十年的努力,将西方 18 世纪以来关于历史、历史编纂、元史学和历史哲学的重要文献渐次翻译,奉献给汉语世界。如果可能,这套丛书还将涉及非西方世界史学思想的文献。

显然,这套丛书的出版是一项跨文化交流的成果,同时也是一项民间的学术事业,在此,我们要对所有帮助这套丛书出版的编者、译者、出版者表示感谢。愿这样的努力,也能够得到读者的关注、批评与认可。

张文杰 陈新

2006 年 5 月



译者前言

胡昌智

本书译自彼得·赖(Peter Leyh)考订的德罗伊森《历史知识理论》(*Historik*)三卷本的第一卷,1977年斯图加特出版。该书分为三个部分:(1)德罗伊森的最早的手稿,彼得·赖考订整理的完整版,占大半篇幅,该书第1至394页。(2)“历史知识理论大纲”,第395至412页;这是他第一次手稿的大纲,在1857或1858年完成。以上两个部分是德罗伊森首度讲授史学理论时的资料。(3)1882年印行的《历史知识理论大纲》,该书第413至450页。译者译出的是第三部分《历史知识理论大纲》,是条文式的,共九十五条。在重要条文下,译者与耶尔恩·吕森教授选出上述第一部分中相关讲稿,作为条文的补充。这种以讲稿补充大纲的取材方式,目的在以今天的眼光把德罗伊森历史知识理论的特色凸显出来。

本书翻译因此是以《历史知识理论大纲》的九十五条文为骨干,而将相关说明(正文中排为仿宋体)附之于部分条文之下。这些选出的讲稿,每一个段落都注明它的出处,以便读者回查原文脉络。同时译者在

译文中偶尔加入补充性的词句,使行文能通畅;譬如:“……,它(译注:历史)……”;译者加入“历史”两字,使文意清晰。另外,正文中需要解释之处,特别是翻译名词无法表达原用词意义时,译者以注释的方式加以说明。文中的希腊文、拉丁文,凡是德罗伊森以括号括起来,用于说明正文中所用的德文词句在希腊、拉丁文中原始意义为何者,都是与正文重复的;为使德罗伊森的用法不失其意义,一律保留不翻译。至于在行文中插入的希腊、拉丁文则在译出同时,将中文附于括号中,以便与上述用法的区分。希腊文的翻译由关子尹先生协助,拉丁文则由内人解说。

除了《历史知识理论大纲》及相关的讲演稿之外,译者还译有该书的一篇附录论文《自然与历史》。这篇论文与大纲中导论部分处理的范围相同,但是一则因为篇幅较大,另则因为它本来就是一篇独立的论文,所以没有放入大纲条文之下。

关于德罗伊森的史学理论在近代西欧史学理论史中的地位,以及德罗伊森史学理论与他的政治思想间的关系,吕森教授特别为中文译本写了一篇结构清楚、引论广泛的《引论》。吕森教授研究的范围是近代德国史学史、历史教育学、历史知识理论。这篇引论对读者了解本译文将会有很大的助益,因为它提出的是一个全面性、各论点的关联。

翻译本书,一方面是为了介绍历史主义本身,了解它晚期对自己学科工作方法及理论基础的反省。同时,历史主义在19世纪末以后的转变,当时历史方法学方面的争执以及韦伯因继承了历史主义丰富的思想遗产而造成的方法学上的成就,这些相关问题,借助这本书都可以有进一步的认识。至于对我们自己社会中的历史教育与历史研究,译者深深觉得,这本书还有不是一两句话能道尽的现实意义。

最后,希望读者不至于太为本人的译文所苦。

目 录

《历史的观念译丛》总序 / I

译者前言 胡昌智 / VII

引 论 耶尔恩·吕森 / 1

序 言 / 1

第一章 导论 / 7

一 历史 / 7

二 历史方法 / 10

三 历史知识理论的任务 / 13

第二章 方法论 / 17

一 问题之提出与材料收集(Heuristik) / 17

二 史料考证(Die Kritik) / 25

三 解释(Die Interpretation) / 28

第三章 系统论 / 59

一 历史活动中的素材 / 61

二 历史活动中的组织 / 61

三 历史活动中的工作者 / 83

四 历史活动中的目的 / 87

第四章 体裁论 /91

附录一 自然与历史 /119

附录二 *Historik* 德文版第一卷详细目录 /131

引 论

耶尔恩·吕森

德罗伊森的《历史知识理论》(*Historik*)在 反省历史科学基础方面的意义

德罗伊森的《历史知识理论》，是历史学理论方面最有分量的论述之一，或甚至就是这方面最有分量的论述；不但从知识史的角度可以如是说，而且从知识理论的角度亦复如此。

从知识史的观点看，历史学说明它自己自成一门学科，有自己的研究对象及研究方法。这种自我反省的发展在德罗伊森的历史知识理论中，得到高度的实现。历史思考(historisches Denken)的学术化、历史学的兴起、其制度化及其发展，并不只在重现人类过去这种历史写作工作层面上进行；从一开始起，在形上理论的层面——知识史中不可分的一部分——，即在史家说明自己工作的这个层面，历史思考的学术化，就在不断地进行着。^[1]

这种理论上的反省，甚至早于专业历史写作的传

统。^[2]在希腊时代,“历史知识理论”(Historik)被安排在“历史艺术”(ars historia)的标题之下;当时它是处理历史写作的规则,并且是当作文学作品的技术来讨论。

这一类史学写作技术规则的反省,属于广义的修辞学(Rhetorik)范围,讨论的是如何使思想在公开沟通过程中,转化成有影响力的言论。真正从说明历史思考的学术性这个观点出发,对历史思考的原则进行反省,是18世纪中叶才开始的;也就是说,在政治与社会基本概念取得它们现代的意义时,在思想上有划时代转变的时候,以学术性观点,针对历史思考的原则进行的反省才开始。^[3]

在18世纪下半叶,历史思考产生了一些特殊的形式。这些形式,伴随着近代化的过程、伴随着市民阶级社会的形成及其壮大成为笼罩性的生活方式而出现。新形式的历史思考不但伴随着它们,而且在文化因素上,提供了它们发展的助力。所谓这些新的历史思考活动形式指:以动力、演化的观点,解释人类过去,以及以学院专业立场,推动历史学。这两种历史思考活动的形式,在那时候开始建立,而且,自彼时以降,两者都得到持续的发展。

在德国的学术传统里,纯学术性地反省历史思考之原则,始于1752年克拉顿尼乌斯(J. M. Chladenius)发表的《历史学的一般问题》(Allgemeine[r] Geschichtswissenschaft)。^[4]从那时候起,就有一个从未间断、持续下来的“历史知识理论”传统。在这个传统里,历史学的基础不断地被提出来反省;专业史家希望通过这个反省工作,将他们的专业工作建立、巩固、扩充成为一门道地的学科。这类的反省工作,是学院中实际工作的一部分。它们是学院中讲授的课程;尤其是在彻底的史家学院训练被重视的地方,最重视这方面的课程。德罗伊森的《历史知识理论》,以演讲稿的方式流传下来,而且在他第一次做这方面演讲八十年以后才正式出版。这种情形不

是特例,而是当时专业化史家反省工作的一般状况。

德罗伊森的《历史知识理论》,从许多理由上说,都可以视为是反省历史学基础这类工作中的一个高潮。原因之一:因为德罗伊森的历史知识理论,是在历史学的基本架构开始被视为是学院中专门学科的时候完成的;也就是说,他的《历史知识理论》一书,把德国历史主义末期定型时期——19世纪上半叶——的成果表现了出来。它阐明了历史主义显赫的研究成果背后所隐藏的理论关联及方法规则。德罗伊森是自觉地站在历史作品丰硕的成果之上,来申论历史学科的自主性。同时该书也把历史学的通人教育(Bildung)的目的——在这个目的之下,历史主义史学一直主动地将研究成果展现于社会大众之前——明显地勾画出来。

原因之二:德罗伊森把他以前的各种史学知识理论融合为一个和谐的整体。德罗伊森承续专业史学之前的演讲修辞学传统,进而讨论历史写作的各种规则及形式,目的是希望也从历史作品呈现方式的层面上,建立起历史思考作为一门学术的正当性。

在与此密切相关的问题方面,他以教育学的观点、伦理的观点以及政治的观点,提出历史知识对人类生存导向的意义,也就是说明“历史的功能”。同时,他也把从前以历史百科辞典方式保存着的,确切不移的历史事实系统化起来;把辅助科学相关的史料考证研究技术详列出来,视之为保证历史作品内容有其确实性的不可弃易的工具之一。

其次,他以方法论观点阐述历史研究的个别方法以及其间的系统连贯性;并且,在知识理论方面,他掌握并条列出历史思考要成为一门学术所必须具备的知识原则。

最后,在历史哲学方面,他把凡是能赋予人类过去以意义,能使过去成为有价值的历史的诸种观点都提出来。所有这些(以及其他方面的)反省工作,在德罗伊森以前的历史知识理论反省工作

中,或以零散的方式分别处理,或被不同的相互搭配方式加以讨论。德罗伊森的历史知识理论,相形之下,提出了一套反省的模式,把那些问题结合为一个前后相关的论证,使得史学处理的对象——历史学作为一门专业学科的基础,以前所未有(并且——我愿意说——至今也未再得见)精确的概念,呈现于众人之前。

原因之三:成功的历史研究、历史写作应有的能力,以及历史理论家反省的能力,德罗伊森集之于一身。他有历史研究、历史思考所需要的哲学眼光,同时也有追求政治参与与历史知识结合的毅力,他将这些因素在一己之身中结合得非常成功。^[5]

虽然德罗伊森的《历史知识理论》起初仅以简略的大纲的方式,为参加他演讲课的学生印行,但是其内容却成了历史学自我反省、建立自我根据这类工作的模范;至少在历史主义的学术传统未被打破之前一直是如此;所以德罗伊森对历史方法的章节编排都被一般的教科书所采用。而且,他的《历史知识理论》一书,更刺激了其他学科对它们自己知识基础的反省。^[6]到目前为止,德罗伊森的《历史知识理论》仍然算是19世纪德国历史主义自我反省后的一个典范性的自我表达,表现出了历史主义在历史学上所达到的水准。

从知识理论的观点上说,德罗伊森的《历史知识理论》,其特色不仅在于它把历史主义的方法规则与理论概念,广泛又细致地整理表现成一个一直都还具有现代意义(即使不是没有争议)的学术传统。此外,该书论证的水准、它的专业性、它反省范围的广大,以及它分析的力量,都是历史学基础反省方面,至今仍然没有被超过的。

尽管今日历史理论站在反对历史主义,以及站在反对与历史主义相契的诠释学(Hermeneutik)传统上,但是有三个原因,使得今日历史知识理论还是要顾及并上接德罗伊森历史知识理论的传统。

一、德罗伊森讨论历史思想中能够使它成为一门学科的基本因素及原则时,他是从历史学本身出发;他让历史学的方法及特色彰显出来,而不以其他学科方法上的理想来衡量历史学。

二、德罗伊森将从历史哲学出发的、从知识理论出发的、从法学、从呈现史实理论(Darstellungstheorie),以及从伦理社会哲学出发的各种观点,结合运用,借以彰显历史学基础中各种历史思考活动因素之间整体而系统的关联性。

三、德罗伊森不把历史学学术专业性中,对真理的要求与历史知识在社会脉络中实际所具有的功能这两者截然分开,更不将它们个别孤立起来讨论。他尝试将历史思考活动中,理论性方面、实际性方面、经验性方面、规范性方面对真理的各种要求相互结合。

德罗伊森在讨论历史学的科学性时,能令人同时注意到历史学植在人类生活界(Lebenswelt)中的根,以及历史学对人类生活界的影响与功能。科学性与生活界在德罗伊森的理论中不是以不可消弭的对立姿态出现,它们是一个相关联的整体。

二 关于《历史知识理论》本身

德罗伊森从1857年起,不断地讲授有关知识理论方面的演讲课(一共十七次)。课程以不同的名称进行:历史的方法论与总论(Enzyklopädie)、历史总论、历史总论与方法论、历史知识理论(Historik)、历史科学的方法论与总论。^[7]德罗伊森认为“历史知识理论”这个用法最好。这个用词最能表达“我们学科掌握知识的方法”(Organon für unsere Wissenschaft)以及“历史的科学理论”(die Wissenschaftslehre der Geschichte)。^[8]

史学知识理论的读者是历史研究者本身,研究者会因此得到

有关自己学科的领导、方法的系统性了解,进而得到对自己工作的认识。德罗伊森的讲演课要广泛回答的是“历史应该怎么学?”这个问题。历史知识理论是要借着说理的论证方式,建立历史学的地位,以协助史家工作的专业化。

因为“历史知识理论”原来主要是为了学生实际学业而讲,因此没有让它出版。出版的只是《历史知识理论大纲》;它先是在1858年,以手稿复印给他的学生;然后在1868年,与一些历史理论的短文构成的附录一起,以小册子方式刊行;其中有德罗伊森对巴克勒(Buckle)的历史实证主义的批判(“将历史提升到科学的地位”)。这个大纲在德罗伊森生前印了两次(1875、1881)。在19世纪末期,当历史主义的历史学科学概念,在理由根据方面,受到日益增加的压力时(相当重要的原因是当时有对实证主义观点下自然科学的羡慕),这篇大纲被译成法文(1888)以及译成英文(1893)。^[9]

1937年,德罗伊森的外孙徐本芮(Rudolf Hübner)据演讲手稿出版了一个《历史知识理论》的册子。此版本发行数量很大。这个版本根据的是德罗伊森晚年讲稿,加上一小部分他早年讲稿的选文。这个版本在文辞考证方面相当不符要求。但是,将德罗伊森的《历史知识理论》从遗忘之乡中再度拉回来,并且使它成为大家都容易接触到的历史主义自我剖析的重要文件,其功劳也就很大了。

在徐本芮版本出现之后四十年,而有彼得·赖历史考证版的《历史知识理论》第一卷出版:包括复原的1857年演讲稿的全文——据后期讲稿修纂成——与《历史知识理论大纲》的最初手稿印本,以及《历史知识理论大纲》最后的排印本。这个版本悠然又呈现出德罗伊森演讲原初的清晰。德罗伊森的论证、各段的目的,以及当初系统性的篇章安排都又清晰可见,不像徐本芮的旧版本。

彼得·赖的版本中,并没有收录德罗伊森晚期讲稿的所有内

容；德罗伊森晚年讲稿中与早年思想有歧义的地方，都被省略掉。因此，如果有人想要知道德罗伊森的历史知识理论，在四分之一个世纪中有何发展，以及这个发展过程象征了什么样的精神史与学术史的趋势，那么凡是在赖氏版本上刊录的，都必须回过去查对徐本茵的版本。

三 德罗伊森生平背景

德罗伊森 1808 年生于特雷普托夫 (Treptow) 一个普鲁士军队神职工作者家庭，并在穷困的环境中长大，他思想的社会化，是受到基督新教开明的神学思想、新人文主义的通人教育理想，以及普鲁士改革时代政治及精神方面奋斗等因素共同塑造而成的。

他大学是在柏林大学读的，并且在高中教员考试之后，完成了博士学业 (1831)，又于两年之后，在古典语言学 (philologie) 方面完成论文升为教授。

在大学诸老师中，影响他最大的是柏克 (August Boeckh)。柏克的演讲课“语言学总论与方法学”在学术的层面上对德罗伊森知识理论的建立有其影响。^[10] 老师中黑格尔影响他尤其大，没有黑格尔的历史哲学，不但德罗伊森有关古代史浩伟的历史著作不可能出现，而且，《历史知识理论》的理论概念也不可能产生。^[11]

德罗伊森学术工作第一阶段的重点是希腊上古史。德罗伊森把希腊化时代当作一个欧洲性世界史的时代来了解。他撰写《亚历山大大帝史》(1833)，以及两册成为经典作品的《希腊化时代史》(1836、1843)。^[12]

1840 年，当德罗伊森应聘到基尔 (Kiel) 大学时，他研究的重点也转移到了近代，并且强化了他自己历史作品中的政治功能。德罗伊森在德意志帝国建国千年的纪念会讲演 (1843) 中，以动人心

弦的煽情方式,畅述历史作品应有的政治功能,并且鼓吹建立一个德意志民族立宪国家。〔13〕

他在基尔大学任教时期最主要的作品,是1842至1843年的演讲课,1846年出版的《关于自由战争(Freiheitskriege)时代的讲演稿》〔14〕;他宣扬温和的自由民族国家改革思想,并且以近代市民解放运动的立场,批评当时的状况。德罗伊森在反对丹麦对什列斯威-霍尔斯坦侯国的政策中,扮演的是一个最有言论力量的角色。

1848、1849年的革命中,他也积极参与,并且在领导的层面上活动。他致力于排除奥国于外的一统德意志,同时尊霍亨索伦王室实行立宪制。他鼓吹建立强大的帝国军队,以强权政治的方式,革命式地贯彻德意志统一工作。然而这样的鼓吹,完全没有得到反应。在1849年法兰克福的保罗教堂中举行的德意志国民大会,特别在聚分党派时,他加入了中间偏右的卡西诺(Casino)党。

1848年革命失败的惨痛经验,使他的政治看法并没有发生根本的改变,有的只是修正:此前,他认为普鲁士应该在德意志民族国家中有其突出的地位;而且,德意志民族国家在精神及物质方面自持的力量,都应该由普鲁士赋予。而革命以后,他认为普鲁士自我的意志,应该从全德意志民族国家中产生出来。〔15〕德罗伊森十四册的巨作——在1855年到1886年之间陆续出版而未完成的《普鲁士政治史》,就是致力于说明普鲁士应负的“德意志的职责”。

1851年德罗伊森接受了耶拿大学的历史教授职务。在该处,他写完普鲁士将军约克(York von Wartenburg)的传记。德罗伊森把约克净化成德意志没落过程中,仍能自持而且坚守原则,是这种最典型的普鲁士精神的代表者。约克的传记使德罗伊森大为成名。此传记到1913年共发行了十一版。德罗伊森以普鲁士片面的观点来解释德国史,不只引起了学术界对他的《约克将军传记》的批评;而且,更引起了学术界对他《普鲁士政治史》的普遍批评。

1859年,他极力批评反动时期(1815年之后十年)普鲁士的政策;此后不久,他再度享誉而被聘召至柏林,他在该处工作至1884年去世。

在柏林,他继续写《普鲁士政治史》,写到小什列斯威第二次战争之结束,并参与浩瀚的普鲁士历史档案的出版工作。在柏林的时期,德罗伊森改变他以往对俾斯麦领导之下的政治发展有保留的肯定态度,开始对它完全的赞扬;普鲁士军事上强大的力量,对德意志民族国家的发展有其绝对的必要。德罗伊森既有此看法,因此也就不能去认同普鲁士立宪冲突中自由派反对人士的论点;他在俾斯麦完成的德意志帝国统一工作中,虽然见到了专制的特性,但是也因此,仍然肯定了该帝国,认为它实现了自己的政治期望。

德罗伊森是所谓的以普鲁士为主的小德意志主义历史学派典型代表。这一学派史家的信念是:只要他们把历史写作中的私党之见与政治目的相结合起来;把德意志统一的问题,以普鲁士领导的方式来解决;那么它们所呈现的史实,就是历史发展的客观过程。对他们而言,德意志实际上发生的政治发展,有其正确性。而且,正确性正在于他们——如德罗伊森——认为:为了强权国家特质的政治,可以牺牲自由主义所追求的、个人可以反对国家的自由权。

德罗伊森基本的论点是:政治权力里面隐藏有一个道德性的核心。在这个基本看法之下,德罗伊森将国家权力的开展与市民阶级解放运动这两者结合为一,而挫折自由主义尖锐的要求及其运动。他以历史来说明强权国家政治的正当性;这种言论是德国极权政制下,政治文化的一个重要表现。

然而,在责备德罗伊森的历史知识面对实际政治时批判力的虚弱时,不可忽略他历史思想的核心,是要人们从生活环境及条件的限制中追求解放。早在他以世界史观点处理希腊化时代时,他对历史的基本看法就显现出来了。他认为:人类以理性的态度了

解他的环境以及自己的理想而作自由抉择；这种自由抉择在行动上的表现以及在时间中的演化，就是所谓历史的延续性。德罗伊森以希腊化时代中具体的事实，来说明这种历史延续性的概念。而且，他有关近代及当代史的历史作品，也表现了历史就是追求自由的过程。他以这种观点出发，完成他的历史作品；借着它而责求于现实政治活动的，不外乎是要它保障及扩张已获取了的自由。

在这样的思想下，德罗伊森的历史知识与实际政治活动，本来就不是分开的：从人类争自由及获得自由机率的经验中，认识到历史并建立历史意识，然后再借着这样的历史意识，开启实际政治活动中理性的潜能。德罗伊森认为，他当时政治的活动，应该以教育阶层的政治主张为依归，并且认为，个人的自我责任感应该是政治行为的最高准则。同时他又认为，能够塑造这种政治行为、人性最有力的方法，就是历史教育。

在强权国家的自我肯定与一般公民追求政治自主这种冲突之中，像德罗伊森这样将历史知识与政治目的相结合的思想，深受各方的怀疑与奚落。德罗伊森本人的看法异于上述西方的代表，他认为人类天赋的自主性受到的威胁，毋宁是来自他那个时代的社会变迁以及工业资本主义的发展。他深信以宪法为基础、以强权为目的的民族国家，不但不会妨碍人类对自由的追求，而且还是有利于它的政治条件；德罗伊森也能够将它们两者调和在一起，表达出来。但是，因工业资本主义发展而来的社会经济变迁，却令他恐惧，而且，德罗伊森也无能力处理人类争自由的社会条件这方面的问题。^[16]

四 该书知识史的背景

历史思考的学术化以及推动历史思考的人员、机构的制度化，

这两个发展过程在德国都始于18世纪末的晚期启蒙运动。^[17]1737年由学者组成的哥廷根(Göttingen)大学就是明显的里程碑。^[18]

晚期启蒙运动发展出动力性的历史概念,其中最重要的内涵是进步观:相信人类可以达到永无复加的完美境界。晚期启蒙史家同时也开始用世界史这个概念,把一切历史经验组织成一个系统。“世界史”的概念包括一切过去时间以及一切范围中的人类文化,而且是将这些文化以其共同性加以安排。晚期启蒙运动时,史家也开始要求历史写作必须建立在考证了的历史事实之上;不允许历史作品因修辞学的缘故而脱离了过去的史实。

这时候,史料批评考证的方法被系统地整理出来。考证的技术及辅助科学(纪年学、钱币学、证章学)研究的成果也都一一归纳出来。从对实际生活的功能上看,当时一般都认为历史写作应该负有提供非阶层性公民认同的任务。人,被了解为是理性建构出的社会生活中的一个有自主性的个体。“人性”是最高的价值,也是历史知识中意义的主要判准。这个以“人性”为主的意义判准,在经验及规范层面上都有其影响:经验层面上,非欧洲的各种文化,也因此被认为是不可弃而不视的历史材料;在规范层面上,历史事实的意义是以一般人权及公民权来衡量。

历史主义承续晚期启蒙运动的成果,并且在历史思考的学术化过程中迈出了决定性的一步。^[19]历史主义运用18、19世纪之交及19世纪第一个十年中发展出的唯心主义历史哲学,借用它,把历史观念的动力化这个问题,以理论的方式,在历史思考对象的界定这个层面上稳固起来。而且,历史主义也进一步指出和说明,历史观念动力化内容上是何所指:历史主义认为促进人类在时间中变化,以及自己社会在过去时间中变化的动力,都是理念(Ideen)。理念,使得“历史”由外在事件时间上的前后性质,进而构成一个内在关联。同时,“历史”之所以被当作知识的客体,因为其中有理

念；在知识的主体之中，在史家解释及研究工作之中，理念都是它们驱策的动力，理念是引发史家追求知识的旨趣（*die erkenntnis-leitenden Interessen*）：史家的主观性及客观的历史事件，处于诠释学上交互关联的关系之中。

威廉·洪堡（*Wilhelm von Humboldt*）在他 1821 年的一篇学院论文《论史家的责任》中，整理出这方面历史主义的理论基础，成为历史主义的一个宣言。德罗伊森因洪堡指出历史事实中的理念、精神的特质，而称誉他为历史学中的培根。

在方法论的层面，历史主义在研究观念上扩大了很多，而且超出了晚期启蒙的界限：研究不再指由史料考证及以辅助科学的方法获取史料内容。研究指从材料、事实中，以一定方法程序，以及以可以让人再检验的方式（“研究的方式”），整理出历史中曾经如何的时间脉络。德罗伊森将建立脉络的工作，直接等同于真正的历史研究工作，视之为解释，并且将解释进一步说明为一个诠释学方法下的理解（*Verstehen*）工作：“历史方法的本质是以研究的方式去了解，是解释。”

历史主义也调整了以人性信仰为基础的历史知识在经验与规范双方面的判准：历史主义批评启蒙的人性观念是抽象的，甚至是非历史的（因为建立在自然法基础上）。历史主义在民族的特色中才见到人类的文化；人性的特质只表现于精神上众多不同特质之上，而精神之特质形之于外、形之于历史而后才能为人所知；所以人性只能自纷纭的史事中才能吸取得到。

这样的人性观并未缩小启蒙时代开阔的视野，更未排斥启蒙时代世界史的基本概念（事实上，世界史这时候缩小了范围，成为欧洲各国史）：“人性”被界定为各个不同民族文化，在沟通脉络中所显示出的时间方向（*zeitliche Richtung*）。兰克曾因此说过：“就各个不同民族及个体，就其要能达到认识人性的理念及文化的理念

这点而言,进步是绝对必要的。”^[20]

在历史知识理论的形上层面,历史思考的学术化也在不断地进行着:历史知识理论首先承续着学术化之前的修辞学传统,把历史思考的学术性问题,视为是呈现史实方式的问题,加以讨论。这种讨论,事实上,必然会走到方法论方面的反省。

准许用来叙述的历史材料,都一定得具有真实内容(Wahrheitsgehalt)。而这个真实内容,必须借着史实考证的方法来保障。“历史知识理论”名下的论述,在晚期启蒙活动中,已经有了方法论及历史知识总论的特性:开始的时候,史家只系统地陈述考证技术及辅助科学,也只是说明历史研究的规则。历史理论学在方法论方面,提出史家必须坚守研究的规则,也就是说,历史学认为历史知识中的事实内容必须可以以史料为依归,接受史家之间相互查验。而以这些方法掌握到了的历史知识,在晚期启蒙时代都再以百科全书的安排组织方式提供给史家,作为继续研究的基础。

历史主义承续晚期启蒙时代的辅助学的方法论,以及承续百科全书方面的成就:也就是说,历史写作形式的问题被安排在研究方法规则之后的次要地位。而启蒙时期百科全书的作品,面对历史研究方法的精细化及扩充,逐渐失去其重要性。精细化及方法内容扩充的结果,使得历史主义以理论眼光处理历史学基础的成果——在19世纪末“历史学方法”的问题——都以教科书写作方式加以表达。^[21]

五 关于德罗伊森《历史知识理论》的系统性

德罗伊森工作的目的,是要借着一套历史知识理论,说明及建立历史思考的学术特性。他要以自己的力量来催促历史思考的学

术化过程。就当时历史学所达到的水准而言,不管是它学术内部的反省,或者反省它与其他学科的关系,以及它与教育制度的关系,德罗伊森都认为不足。

学术内部方面,当时史学家对方法程序的看法差异极大,而这项差异危及历史学的一致性,使得知识持续性的进步无以展开。以实证主义的方式,以自然科学的理想,衡量历史学,并且贬斥一切与自然科学相背的方法,进而根本否定历史学的特性;这是历史学当时受到的外来威胁中的最大者。

德罗伊森与 19 世纪末期其他史家很不同;其他史家只要指出历史研究中最重要方法及方法间系统的关连,就觉已足。德罗伊森却不自限于保证知识进步的历史方法;他不仅致力于说明历史学有进步的能力;更进一步,在知识理论方面,说明历史学的学术地位;也就是说,他所提出的历史研究的方法程序,是建立在人类现实与其自身过去之间的基本而又原始的关系基础之上。

德罗伊森的基本出发点是:“历史”这个能被史家掌握的一切对象的总称,在它还没有被历史学家掌握之前,已存在于史家生活的环境与条件之中。更进一步说,“历史”存在于历史认知行为之所从出,存在于思考主体(denkendes Ich)的精神状态之中。一个个人(das menschliche Ich),它的性质本来就是长期发展所造成的“思想的汇集体”。在史家建立有关人类既往的学术性知识之前,“历史”就已经存在于知识主体的思想之中。当然它不是以历史的形式存在着的;它是活生生的现状存在着。实际生活中偏偏就是这样,而不是那样,这种演变导致的内在与外在的状况,就是“历史”所置身之处。

借着这个基本的论点,德罗伊森避开了历史思想中一个错误的客观主义;这个客观主义认为,“历史”是一切以历史方法能掌握的对象总称;这些对象都是客观的事实,是与知识主体相对的抽

象事物。“历史”被误认为是一个一度存在而却僵化了的既往(Vergangenheit)。这个人类的既往,与目前社会中活生生的行动、忧患完全相离而不相关。

德罗伊森当然也不否认,人类既往的事实已经成了史料中人类的既往。但是,他在肯定这种人类既往的同时,却只赋予它次要的地位。真正具有决定性意义的“既往”,指的是那个仍然存在于目前社会生活条件中的既往,那个既新鲜、又具有现实影响力的既往,或者说是那个仍未完成,而且却又已伸入了未来领域之中的既往(人们根本还没有意识到它已经过去了的那个既往)。

德罗伊森的基本论点是:所谓的历史事实,其中现实生活(lebensweltlich)的性质,高于研究客观的性质。

德罗伊森认为史家的现实生活界中,有往事的延续;而所谓的往事只是现今社会中先行发生的事情。这个知识理论上的信念,对他的方法论而言有非常的重要性:他借此建立了他历史方法中诠释学特色的理由根据。

威廉·洪堡在他指标性的演说——《论史家的责任》——中说到,“主体与客体,在原始上,在一切之先,是相互重叠的”;又提到,史家的求知过程,原则上,是受到推动人类实际生活的相同理念力量所推动。人类既往的活动中,能被掌握、被理解的运动,其推动力也是相同的力量。^[22]

德罗伊森继洪堡的思路,进一步阐明“主体与客体,在原始上,在一切之先,是相互重叠的”。他说,过去中对今人而言未逝去的特性(unvergangene Gegenwärtigkeit der Vergangenheit)普遍存在于人类及其世界到目前为止的一切发展事迹中;同时,它也普遍存在于史家自己所处的现实世界中,它就是现实生活中的现实性,也存在于知识主体的心智中——使史家得以能够掌握过去知识的心智。

对德罗伊森而言,历史知识的先决条件是:史家生活世界中,

有在过去先行发生,而实际上却是他现实生活世界中的特质(vorgängige Gegenwärtigkeit der Vergangenheit);但是,现今社会中的特质,在过去时间中先行发生出来,它本身并不就是历史知识;它必须先被放回到过去,说明过去的状况到底是怎么样,使得今日生活的条件不是别样而是这样。

追求过去本身曾经如何的工作,使得史家现实社会中过去就已经有了的特质,变成历史知识范围中,历史性的现社会特质。这种历史知识,因此,不只在说明过去本身曾经如何。这种历史知识不是与现今生活割离的知识。历史知识所要达成的,是以深刻的时间面向说明现今社会。

因此,德罗伊森以理解(Verstehen)来代表他追求历史知识的过程。他说,以历史方式研究过去,对史家而言,他所要研究的过去,根本是现社会现象在过去先行发生的事情。历史知识是现今(社会及个人)借着过去事迹为媒介的自我认识。而这个过去,不管它是以如何的方式走入现状之中,它又将走出现今状态之外,朝向未来。“理解”之为历史知识的条件,指的是,历史主体在剖析过去经验时,把自己牵连进去而造成的建设性力量。

根据德罗伊森的看法,人类的自我,借着历史知识为媒介,展开自己对自己的认识:历史知识是自知的知识——知识的主人,认识他自己是某个历史演变的结果;也洞识他在与时俱移的(个人与世界的)活动中,所形成的个性。

历史学学术的自主性,照德罗伊森的论证,就是建立在历史知识的这个诠释学特质上。德罗伊森把诠释学的求知方式,认为是历史知识专有的特色,而与其他种类知识区分开来。他把历史学的理解与自然科学的说明(Erklären)区分开;并且也与哲学、神学中玄思(Spekulation)的方法分开。这个知识理论上界线的划清,能让人注意到,它是各个不同学科所立足的一些基本互异的意识行

为的划清。

人类以记忆为媒介,不断地从根本上追求自我的确立(Selbstvergewisserung),这就是德罗伊森从知识理论方面对历史知识诠释特质、最基本的说明。在不断追求自我的确立的这个过程中所蕴涵的思考方式,他认为,是历史学之所以成为一门学术的关键。

历史思考学术性的关键在于:如何将过去先行发生的而且仍存在于现今生活界中的特质,转化为有过去史迹为证的,真正历史性的过去。能够使历史学有其学术特性的历史思考活动,德罗伊森以“研究”称之,并且在方法论中专门阐述历史思考活动的特质。历史学对他而言,是一个照着一定方法展开的理解行为中,人类对自我的认识、知识,因对历史记忆的增加而增加。

德罗伊森把历史方法定义为研究地理解(forschendes Verstehen)。他的意思是,将沉积在现今生活环境条件中的过去往事,借着具体的材料证据,把它们过去的面貌建构彰显出来,并且建构得要让人能得以查验。

历史学,可以说,把史家及其时代生活环境及条件中遗存的过去,疏离(verfremdet)为历史材料证据中的过去。历史学用材料证据,彰显过去,彰显有异于今日状况的过去。这件工作如何进行呢?

“第一件该做的是,将我们一直相信的,一直认为掌握住的东西,重新质疑;使得我们能以查验的方式,理由充分地、自信地再度拥有它们。”如果要把现今生活的环境及条件,视为长远以来,发展过程的结果;那么必须先把注意力再从现今社会上移开,去注意过去产生出的史料。从史料中,以研究的方式,即以一定方法规则的程序,重建与现今生活有关连的发展过程。借着这个发展过程,了解现实生活中的环境及条件,使得这些环境及条件在时间的观点下,清晰地呈现出来。

研究程序的开端,对德罗伊森而言,不是史料的分析,而是设计一套历史问题。这套问题把史家的注意力,由现局移转到过去的材料证据上;也使与现今相关的历史能够呈现,即以发展过程解说现状。

针对历史提出问题之后,才能有系统地收集及过滤能够回答问题的资料(这是问题形成及资料收集[Heuristik]);然后的工作是去掌握史料透露出的消息内容,即确定它说了什么,何时、何地,什么状况(这是史料批判[Kritik]);最后再将史料显示出的过去事实,串连成一个脉络;即,按时间的顺序,建立一个过程。因为现实的特质也被结合在这个过程中,使得现实生活中的社会与个人,都在这个过程中得到其未来的展望(这是历史解释[Interpretation])。

德罗伊森在他的早期“历史知识理论”的手稿中,曾经在方法学中处理呈现研究结果的诸可能方式这个问题:历史求知过程最后一步工作是论述(Apodeixis)。这个论述的工作也有它方法上的规则:论述的形式必须与研究相关;就是说,研究结果的表达要做到读者能察觉到历史家研究时理解的过程,并且也必须做到读者能接受研究者理解的过程,或者说,研究时的理解过程,必须延续到研究成果的传递工作上。

在他晚年的“历史知识理论”稿本中,德罗伊森将历史写作的规则,安排得自成一个段落(列于系统论[Systematik]之后),使用“体裁学”(Topik)的标题将它独立起来。他所要强调的是,历史写作本身是一件历史知识中创造性的思想活动,它并非臣属于材料收集、史料批判以及解释等研究工作(譬如后来的伯伦汉[Bernheim]就把历史成果的文字呈现问题,直属于历史研究,而不再视之为有其自己的学术性规则)。

德罗伊森把传统历史知识理论中的修辞学问题容纳在他的“体裁学”之中;那些修辞学的问题在历史思考学术化的过程中,并

未完全失去地位：它们致力的是历史知识与其读者之间的关系。他称这些问题为“教学性”(didaktisch)的问题；借此方面的讨论，他又强调了历史主义学术概念中一直未尝忘怀的通人教育(Bildung)的目的。

德罗伊森把历史研究的规则分为三个方法步骤：问题形成及史料收集、史料批判、历史解释(这三个步骤在19世纪末期的历史方法教科书中变成不移的定则)。借着这三个步骤，他说明何以历史可以提升成为一门学科。研究工作方法上的规则，保证历史知识在历史材料引用方面，可以让各个史家相互查验，进而彰显过去。德罗伊森以他的方法论，表达了任何一个经验科学都在追求的客观要求。

但是，同时他却批评兰克(Leopold von Ranke)学派代表的历史客观性看法：他们的看法是，历史考证所得的过去事实本身，就能使人洞见历史发展的各个脉络，各个联结现在与过去的发展脉络。这种史料考证式的客观主义，与一个方法上的规则是分不开的，即，史家必须在史料研读时，将他现实生活中实际导向的需要，完全抛开，以求过去发生的历史，能纯净而无扭曲的呈现在世人眼前。

德罗伊森批判这种客观论的看法，同时并指出：现实生活中，价值导向的需要，有开启知识之门的力量。他因此辩称，史料考证式的历史客观主义是“太监式的”；并且，又强调历史知识真正的工作并不是史料考证。由史料考证所得的，只是史料中所见过去的事实，而不是这些事实构成的历史脉络，因为史料里面有些东西根本不会自动呈现出来；譬如，过去的历史事实在怎样的时间枢纽中，受到那些历史条件的影响；这些问题，对德罗伊森而言，是由现今立场提出而寻得的；是在发展的观点下，针对史料，提出问题及假设，借以照明现状，而得到的。以历史姿态呈现于世人面前的，

历史研究解释工作提出来的,是从现今、从发展的结果,回溯、重建而得,它根本不会自动显现在史料上。

重建是怎样的工作呢?德罗伊森在他“历史知识理论”中的“系统论”(Systematik)里面,提出讨论。他所讨论说明的是:历史解释中决定性的观点问题。

德罗伊森的“系统论”所处理的,用我们现代的术语说,就是历史解释中明确的关联系统;我们也可以称之为各种历史理论——能将史料内容联结为前后呼应,而具有意义的历史工具——的总和。

德罗伊森的“系统论”中,承继于前人的,基本上都是唯心主义的历史哲学:史料解释最终要建立的脉络,其内部贯穿的是理念,是思想的力量;而凡是史料中显现出的,一切人类行为的结果、人们的忧患,都是这些理念及思想力量推动而产生出来的。所有人类在过去留存下来的东西,都被视为是人之所以为人,特有的创造精神,所显现于外的证物。历史解释要重建人类世界在时间中的过程;而重建时基本的信念是,人类及其世界,在时间中的变化,呈现了人类行为理念上及精神上的动力。历史解释因此可称为是:据内在思想发展过程,说明外在的时间秩序中的各种现象。

德罗伊森将内在理念的各种相互关联,用“道德团体”(sittliche Mächte)的理论来说明。在这个范围里,他讨论说明的,虽然一方面是历史哲学的问题;这是因为德罗伊森提出理念论(Ideenlehre),要处理的问题便是人类的过去若要以历史姿态呈现而为世人所认识,应该如何去观察它这个问题。但是,在另一方面,德罗伊森将他的系统论与历史哲学之间划出一条明确的界线。区分两者的标准是研究:理论化的各种观点,加诸于史实资料,然后知识才能被开启而获得;所以史家应该借理论来领导研究,追求知识进步。

在德罗伊森心目中,历史哲学所缺乏的正是这个进步的能力。

历史学因为具有研究上方法的潜力,而提供知识进步的能力,这是历史哲学所缺少的;历史哲学以玄思方法取代了研究方法。

德罗伊森并不单纯地拒斥历史哲学的论证能力;他把它转换到知识理论上。他一方面借着它,说明历史方法的诠释学特性的最后根据何在:史家求知的精神内容与历史中被知者的精神内容,两者根本是紧密结合在一起的,以至于历史知识——对人类世界变化中理念力量的认识——能作为实际政治行为上道德的指导。另一方面,德罗伊森把唯心主义的历史哲学转换为一个包含极广的历史解释系统,他把历史哲学带进了以追求历史知识进步为目的的学术工作之中。

内容上,德罗伊森用道德团体的理论所要处理的,是人类因社会化而建立的各种组织(Formen),以及这些道德团体所造成的历史发展过程:在人类社会化的组织中,人之所以为人的文化创造精神力量,才得以具体呈现(并因此而能客观地加以重建)。德罗伊森历史理论的关键点在于,他认为,具体显现在人类社会化造成的各种组织中的人类精神,根本就具有历史的性质。

人类行为中有意向性的驱策力,落实在人类自己建构的组织的变化之中。而这个驱策力量,正是人类生命中,超乎自然特质之外的精神部分。社会变迁,对德罗伊森而言,是人类自由的标记。在过去的社会变迁中,人类的能力,可以经由历史方法,被认识及掌握,进而使人们能够超出他们实际生活中既有的社会组织,同时也促使这些组织能有创造性的变化。

历史对德罗伊森而言,是人类社会化造成的各种组织,在时间中诸变化的总称。理念——人类行为中有意向性的驱策力,它文化创造的潜能——就是落实到这些变化之上。而在这些变化的开展中,人类的自由得其实现。

在这样的历史理论观点下,以一定方法规则追寻到的历史知

识,对德罗伊森而言,具有它实际道德上的功能。过去社会变迁中发展的脉络,根本是与史家及其同时人生活的环境条件相衔接的;这种脉络的重建,能使人得知实际生活中,获得更多自由的可能性:人们生活的现社会,在历史知识的烛照之下,显现出它是极广泛的历史过程的一部分,任何时代的社会状态,都是人类以文化创造的精神,建造出的各种组织的一部分。历史的眼光观察过去,就是向现社会中的人们,说明时间中的方向为何,这个方向可以及必须在未来如何继续下去。

德罗伊森称历史知识对道德启蒙的功能为“通人教育”(Bildung);历史家向他的读者群众,说明人类追求自由的历史,它沉积在大家现实生活环境条件中的状况;其目的,在使读者群众认识到这些以后,能将现实中允许他得到的自由,加上以前的自由,付之于创造性的行动之中。

对德罗伊森而言,历史知识有非常实际的功能。这个功能并不在于它能指示具体的行动。它的功能在于,经由扩大人们自我认识的历史视野,进而提升行为能力,以及开启更多行动的机会。

历史知识将呈现出目前生活环境与条件中,内在时间的动力(innere zeitliche Dynamik),而人们应该以行动与这个内在的动力相配合。关于这个时间的动力,德罗伊森曾说到:人类社会化组织中强制性的制度及人际关系,常转化为基于理解,同意的自由性的制度及人际关系;这个能让人掌握而得到更多行动机会的,制度转化之际,就是时间动力存在及显现之处。

历史知识的功能在启示受教者,告诉他们,社会化过程中,获取自由的机会何在。历史知识的功能具有非凡的解放性特质。人们个别的自我意识,经历史知识注入以后,可以扩大而产生“我是全人类的一部分”(Ich der Menschheit)的意识。也就是说,人们会产生一种看法,觉得在扬弃社会束缚,走向自由生活的奋斗中,自

己主观的自我,是整个人类历史活动中的一个部分。

德罗伊森这种通人教育的概念,把历史主义历史概念的核心,完全表达出来:历史是一个包含着过去、现在、未来,而且富有动力的发展过程;更重要的是,这个过程是一个能够促成社会共同感(soziale Identität)的媒介;社会变迁被视为是社会各种制度,能存在、能维持的一个必备的条件。

德罗伊森抛弃了启蒙时代对人类之所以之为人(menschliche Identität)的非历史性的说明方式;他以人类自我理解的时间特性,即以历史主义的方式,说明人的特质:他批评乌托邦式及自然法式的思考方法,反对不顾历史,而信仰纯粹的内在性。德罗伊森用历史思考与现实社会间绝对的关联,肯定社会共同感应该以历史的方式来原因;也就是说,他坚持,现代社会中生活的环境及条件,必须视为是历史学及历史知识建立的过程中,不可分离的一部分。他因此一方面不能接受浪漫运动中,把记忆中的过去,视为与现实完全相对立的理想,即不能接受以历史观来逃避现实。另一方面,他也反对以革命式姿态否定现实中一切环境、条件的未来观;并反对以这种未来观出发,所做的现实分析,以及所勾唤起对过去的记忆;这种未来观与它的现实理解及对过去的记忆,三者无法联结为一个历史的延续脉络。

六 批判性的结语

德罗伊森的《历史知识理论》,对我们今日历史学基础反省有其(如上述)意义。但是,我们今天讨论历史学理论时,却不能不加修正的完全接受。所谓“修正”包括的方面应该是:他的知识理论、他的诠释学、他的历史哲学以及他的历史教育学。

德罗伊森尝试在知识理论上建立及说明的历史学自主性及历

史学的学术特色,在现代的分析批判历史理论哲学中,一方面得到了证实肯定,一方面也获得了应有的修正。得到证实肯定的是德罗伊森的论点:历史学方法上的自主性及历史学的特色,来自于历史学有一个属于它自己,而异于其他学科的思考方式。今日的叙述理论(Narrativitätstheorie)与历史叙述(historisches Erzählen)论述的历史思考本质,可以与之相合而又补充它。

德罗伊森的知识理论也有必须借今日的叙述理论加以修正的地方:历史思考具有学术特性,其最终的基础是叙述时的意识活动,(而不是理解一件事的意识活动)。现代历史知识理论中,有关这点的廓清,当然不是说,德罗伊森把历史知识的基本反省工作局限在对理解行为(Verstehen)的阐明,就是完全的错误;正好相反,分析派历史哲学家绍续前人的看法,以历史的学术性是建立在现实生活中心智活动的基础上;因此,它对理解的行为,只有更精确的说明,而非否定。

德罗伊森诠释学方向的方法论也被修正了。今天的历史学在研究方法方面,相对于19世纪古典历史主义方法论的成就而言,已经超出甚多:今天的历史学使用分析的方法,使得限制了人类行为的结构性因素,可以被整理出来;借助这些结构性的因素,可以重建更清晰的发展过程,这是从前以掌握理解行为者心中意图为历史方法的历史学所不能充分做到的。这样,也并不意味着,德罗伊森所陈述的诠释学程序完全失去了效力,它只是被相对化了而已。

与德罗伊森《历史知识理论》一书相称的现代方法理论学还没有出现。这类方法理论作品可以上接德罗伊森的方法学(提出问题、收集材料、史料批判、解释),而再注入新的方法的因素;譬如,历史解释今日常提及的“理论的使用”,最晚从韦伯建议建构理想型起,历史解释中使用理论形式的架构,就不是稀奇的事了。然

而,在历史研究的方法学范围中,还很少讨论理想型本身的内在规则。社会科学知识的进步,刺激了历史研究中理论形式知识的使用,这个事实,改变了德罗伊森《历史知识理论》中“系统论”的地位:因为抽绎史实中知识的那些方法规则,最后一定要与理论性的观点相结合;因此,从历史理论上说明历史研究中规则系统的最终基础,这项工作——系统论——必须要重新加以整理。〔23〕

德罗伊森的历史哲学也需要进行批判地修正。这项批判工作可以接着德罗伊森对黑格尔历史哲学的批判,再继续做下去,指出在德罗伊森历史知识理论中,仍然扮演重要角色的一些形上因素:德罗伊森虽然强调“历史”是由今日所关怀的问题出发,而回溯重建的过去——这正是他的历史知识理论所以具有现代意义的原因——但是他在历史理念论(historische Ideenlehre)中说到,人类及其世界在时间变化过程中,有一个包含一切现象的发展趋势,即,在一切人类经验中,有一个内在的统一性(innere Einheit)。这个世界史内在统一性的主张,德罗伊森最后还是以神学的方式,说明它的根据:在这个观点上,可见基督新教在德国历史主义中,有其角色及地位。〔24〕

不管德罗伊森这方面的理论根据在今日眼中多么成问题;但是,尝试建立所有历史之上的历史,建立一个广涵一切的历史,这种想法并未失去其意义。我们不能仅就历史知识本身是重建产生的这个事实,就否定过去的一切人类经历有其统一性,以及否定有一个能处理这个历史统一性的历史思考方式。〔25〕

不过,在讨论这个历史的统一性及在思想理论上说明这个统一性时,必须舍弃德罗伊森的立场,而应该借用人类学观点。从观察人类实际生活中诸因素下手,说明人类活动及忧患的历史。在这方面——虽然马克思与韦伯已解决了一些问题——仍然欠缺一个系统性理论形式的人类学,让历史学能借着这样的人类学去整

理及编类史料。^[26]

最后,德罗伊森对历史教育功能的看法,也需要修正。德罗伊森的看法建立在人类社会化的理论上。当时的社会化理论出自于19世纪中叶受教育的市民阶层(Bildungsbürgertum)的经验领域,这是无可置疑的。^[27]德罗伊森在他的历史教育理论中要求,人要有自由开放的主观性(freie Subjektivität);从这个自由开放的主观性出发,了解到他自己的历史渊源,再扩而产生“我是全人类的一部分”的意识。这套构想基本上只是以受教育的市民阶层的观点,对欧洲各国史的观察而建立的,也只在这个局限的范围中有效。

面对今日世界思想的交流,这个局限的范围必须要跨越出去,然后,19世纪德罗伊森提出的历史主义教育理论的宗旨,才能正确的伸张而不是被曲解。

历史主义的理论,就是要在不同而多样的文化社会中,肯定其个别的历史经验,找寻出人类的一致性。德罗伊森的个体性范畴(Individualitätskategorie)申述:人之为人,它所独具的文化创造精神,只显现在改变世界的动力中;它的世界性是显示在社会组织变化的多样性及特殊性之中。人类在多样的文化中,有其统一性,这种历史理念,在今日有关文化认同的讨论中,有其重要性。因为这种历史理念是能促使彼此相互肯定尊重的最大力量。^[28]从这样的观点看,德罗伊森所说的“我是全人类的一部分”这种理想,就可以得到新的立足点。德罗伊森在讨论历史知识在实际生活中的功能时,曾经说到“自由本身是历史认同的结果,它只能从过去经验中寻得”这样的看法;同样的,也可以在这样的观点下,得到立足的基础。

注 释

[1] 参见 H. W. Blanke, D. Fleischer, J. Rüsen, “Historik als akademische Praxis.

Eine Dokumentation der geschichtstheoretischen Vorlesungen an deutschsprachigen Universitäten Von 1750 bis 1900", 刊于 *Dilthey-Jahrbuch für Philosophie und Geschichte der Geisteswissenschaften* 1 (1983), 第 182—255 页。

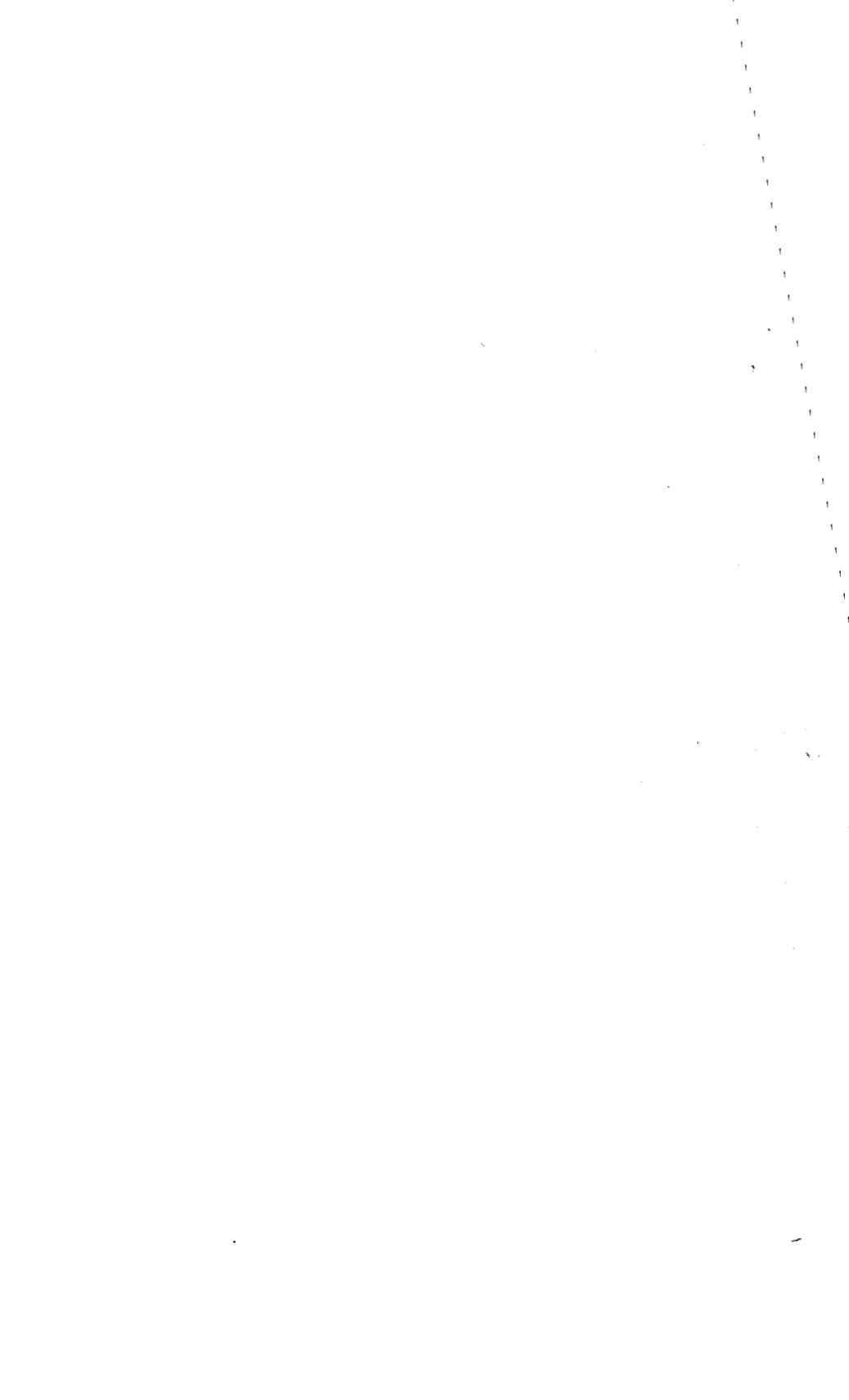
同作者, "Theory of History in Historical Lectures: The German Tradition of *Historik*, 1750—1900", in *History and Theory* 23 (1984), 第 331—356 页。

- [2] 参见 H. W. Blanke, Georg Andreas Wills' "Einleitung in die historische Gelahrtheit" (1776) und die Anfänge moderner *Historik*-Vorlesungen in Deutschland, 刊于 *Dilthey-Jahrbuch für Philosophie und Geschichte der Geisteswissenschaften* 2 (1984), 第 193—265 页。
- [3] 这方面最彻底的讨论, 见 R. Koselleck, *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*, Frankfurt, 1979。
- [4] 参见 J. M. Chladenius, *Allgemeine Geschichtswissenschaft, worinnen der Grund zu einer neuen Einsicht in allen Arten der Gelahrtheit geleyet wird*, Leipzig, 1752。
- [5] 这点在注[1]中所引用的资料可以得到证明。
- [6] 譬如, K. Badt, *Eine Wissenschaftslehre der Kunstgeschichte*, Köln, 1971, 即是如此。
- [7] 关于德罗伊森本文的发展过程, 说得最简短而又最精确的应属 Peter Leyh 编的 J. G. Droysen, *Historik*, 第一册, Stuttgart, 1977, 其中“编者前言”。
- [8] R. Hübner, *J. G. Droysen: Historik Vorlesungen über Enzyklopädie und Methodologie der Geschichte*, München, 1937。
- [9] *Précis de la science de l'histoire*, Paris, 1888 (译者为 P. A. Dormay); *Outline of the Principles of History*, Boston, 1893, Neudruck New York, 1967 (译者为 E. B. Andrews)。
- [10] A. Boeckh, *Enzyklopädie und Methodenlehre der philologischen Wissenschaften*, 编者 E. Bratuschek, Leipzig, 1877, 第二版, 1886, Neudruck Darmstadt, 1966。
- [11] J. Rüsen, *Begriffene Geschichte. Genesis und Begründung der Geschichtstheorie J. G. Droysens*, Paderborn, 1969。
- [12] R. Bichler, "Hellenismus", *Geschichte und Problematik eines Epochenbegriffs*. Darmstadt, 1983。
- [13] J. G. Droysen, "Rede zur tausendjährigen Gedächtnisfeier des Vertrages zu Ver-

- dun”,讲于 Christian Albrechts-Universität zu Kiel (10. 8. 1843), 刊于 *Deutsche Akademiereden*, 编者 F. Strich. München, 1924, S. 89—110。
- [14] J. G. Droysen, *Vorlesungen über die Freiheitskriege*, 第二册, Kiel, 1846, 第二版, 1886。
- [15] G. Birtsch, *Die Nation als sittliche Idee. Der National-staatsbegriff in Geschichtsschreibung und politischer Gedankenwelt Johann Gustav Droysens*, Köln, 1964。
- [16] 最新资料, 见 J. Kohlstrunk, *Logik und Historie in Droysens Geschichtstheorie. Eine Analyse von Genese und Konstitutionsprinzipien seiner “Historik”*, Wiesbaden, 1980。关于 Droysen 传记, 参见 J. Rüsen, “J. G. Droysen”, 刊于 H. U. Wehler (编): *Deutsche Historiker*, Bd. 2. Göttingen 1971. S. 7—23; 日文译本: “Deutsche Historiker”, Bd. 1. Tokio S. 139—168。
- [17] 这方面的专门研究: P. Reill, *The German Enlightenment and the Rise of Historicism*, University of California Press, Berkeley, Los Angeles, London, 1975。
- [18] 参见 G. Iggers, “The University of Göttingen 1760—1800 and the Transformation of Historical Scholarship”, 刊于 *Storia della Storiografia* 2 (1982), 第 11—42 页。
- [19] 关于这方面整个过程见 H. W. Blanke u. J. Rüsen 编著, *Von der Aufklärung zum Historismus. Zum Strukturwandel des historischen Denkens*, Paderborn, 1985。
- [20] L. V. Ranke, *Über die Epochen der neueren Geschichte, historisch-kritische Ausgabe*, 编辑者 Th. Schieder 及 H. Berding (Aus Werk und Nachlaß, Bd. 2), München, 1971, 第 80 页。
- [21] 譬如, E. Bernheim, *Lehrbuch der historischen Methode*, Leipzig, 1889, 5./6. 又见, Aufl. unter dem Titel, *Lehrbuch der historischen Methode und der Geschichtsphilosophie*, Leipzig, 1908, 第五章; Langlois u. Ch. Seignobos, *Introduction aux Etudes Historiques*, Paris, 1898; F. M. Fling, *Outline of Historical Method*, Lincoln (Nebraska), 1899。
- [22] W. V. Humboldt, *Über die Aufgabe des Geschichtsschreibers*, in *Werke*, 编辑者 A. Flitner u. K. Giel, 第一册, Darmstadt, 1960。
- [23] J. Rüsen, *Historische Vernunft. Grundzüge einer Historik I: Die Grundlagen der Geschichtswissenschaft*, Göttingen, 1983; 同作者, “Erklärung und Theorie in der

Geschichtswissenschaft”, 刊于 *Storia della Storiografia* 4 (1984)。

- [24] J. Kocka, “Theorien in der Sozial- und Gesellschaftsgeschichte. Vorschläge zur Schichtungsanalyse”, 刊于 *Geschichte und Gesellschaft* 1 (1975), 第 9—42 页。
- [25] M. Weber, “Die ‘Objektivität’ sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis”, 见同作者, *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, 第三版, Tübingen 1968, 第 146—214 页。
- [26] 参见 J. Rüsen, “Historische Kategorien”, 刊于 K. Bergmann 等编, *Handbuch der Geschichtsdidaktik*, 第三版, Düsseldorf, 1985。
- [27] 参阅 Kohlstrunk 的专著 *Logik und Historik in Droysens Geschichtstheorie* (见注 [16])。
- [28] 这方面参见 J. Rüsen, “Die Kraft der Erinnerung im Wandel der Kultur. Zur Innovations- und Erneuerungsfunktion der Geschichtsschreibung”, 刊于 B. Cerquiglini 及 H. U. Gumbrecht 编著, *Der Diskurs der Literatur- und Sprachgeschichte. Wissenschaftsgeschichte als Innovationsvorgabe*, Frankfurt, 1983, 第 29—45 页。



序 言

常有人问我：历史该怎样研究？史家该从哪里下手？该从事什么工作？我可以回答说：我们可以从神学，从语音文字学，或从政治学下手；我也许可以说，真正的史家应该无所不知，要试着登上博学的巅峰。一本回答这类问题的书是不会有的；有些书顶多只讨论到历史著作的艺术性问题。

我这里要做的工作，正是要用系统的方式，回答我们学科的范围及方法的问题。几乎每个人都大致有些概念，知道历史、历史作品及历史研究是什么。可是比这些大致性的概念再多一点，恐怕不只是一般人没有，就是历史学界的人也没有。历史工作的进行到目前为止，凭的是个人的禀赋与技巧。到目前为止，我是第一个人，否认靠禀赋、技巧这种基础，能使历史工作有令人满意的成果出现。

可是，如果有人问起我们学科的基础，其存在的道理，它与其他人类知识形式、方向的关系，以及我们学科的任务、本质、研究方法等问题的时候，我们的学科到目前为止，确实是无言以对。（以上出自第3页第12至33行；此为1977年Stuttgart版页码，下同。——译者）

历史研究的工作是学着做历史性的思考。历史方法的意义就在于说明历史思考活动的形式。历史方法用得上的地方及范围,就是历史学的范围。历史方法与历史学及历史思考是同一范围而不同层次的问题。

该以历史方式进行思考的人,不只是历史研究者及写历史的人,不管在理论上或实际上,凡是与道德团体(sittliche Mächte)^[1]有关连的人,都必须具有理解及掌握此道德团体变化中脉络的能力。就像威廉·洪堡^[2]所说,人们必须唤醒并且接近历史事实中的意义。因为历史事实有两个不同的面向:表面现象,以及借此现象而存在的理念——现象的真理。现象会反复的变化,因为真理从未完全全地被整个表达出来过。在人类历史向前迈进中,在人类不断活动的有限现象中,有与至善状态相类似的现象。人们追求对历史事实的认识,其原因是,人们可以在其中认识到真理,同时可以在其中了解到自己追求真理的热切。学会了历史思考的人,不会对个别、特殊的事件有哲学式的冷漠;不会毫无温情地,只见处处是数字、物理力量及物质。学会了历史思考的人,会确信在不断转移变迁的现象背后,有道德团体的力量存在;并且会相信,一旦自己将精神注入道德团体中,自己会得以开展及实现。

历史研究要成为一门学术,有它的条件;至少历史研究工作所追寻的要是真的(Wahr);因为不管是经验科学或玄思的学科,都在追求真。真,这一词有双重意义;真指某存在的事(Sein),如果这件事的表面正如与做此事的人的思想相合,则此事为真;同时,我们也可以称某一思想为真,如果它表现出来的与它思想本身相一致。没有任何真的事物——与思想相合的事物——不能被我们的心智所掌握。也没有任何真的思想,没有道出它所关注的事物的本质。事物的真理性质(Wahrheit)必须就证于思想,而思想的真理性质也须就证于事物。^[3](以上出自第5页第7行至第6页第2行)

现实生活中的任何一点、任何一个人、任何一件事，都是历史的演变结果；其背景中有无限的牵连。这些环环相扣的连锁关系汇聚于某人、某事；被该人该事所融化吸收（*verinnerlicht*）。过去的事，如果它不融化于现在某事之中，它就是真正过去了。此时此刻（*jede Gegenwart*）是瞬间即逝的。在我们短暂的生命中，我们所有的只是悠忽即逝的一个个的片刻，以及过去留下的许许多多的陈迹。

要是我们不甘于只有此时此刻，我们就应该把蕴涵在目前各种状况条件中的过去事情呼唤出来，把过去的事情现实化。我们这个有时而尽的人，我们的精神——只有我们的精神，才有能力将深刻（——神的永恒性）——赋予刹那即逝的瞬间。我们人，能够借着这一刹那的瞬息，把我们生命最核心的部分，把我们的记忆及期望都投射到我们身后漆暗的既往之中。而期望实际上也只能反映在我们对过去的理解之中。

借着向后投射及向过去探照的工作，人们才获得力量及获得对事物的理解。是用记忆来照亮他目前的处境，当然不是用对一切事情的记忆，而是用与他身边事情在过去的发展来照亮现在。关于他身边事情在过去的发展情形，他大致也有非反省性的认识及无意识的感觉，这些认识与感觉都是直接的。他有这些认识及感觉，就好像他没有它们一样。直到有一天，他正视它们，用意识去注意它们，他才知道他与它们之间真正的关系；才有自己对自己的理解，以及知道自己是如何受它们的塑造及限制。要是没有它们，他会什么也不是；他的精神（*Geist*）会像无所施对象的力量，像一页空白，仅有做事的潜力而已。要是他与他身边事物在过去的发展没有关系，他也许会连精神也没有。直到有一天，他认识了那些过去的发展，他才变得有内容、有深度。他所认识到的过去不是

饰物,装潢他的内心。从那些过去的发展中所得到的,是他的力量、他的能、他的欲愿,他的目标以及他的希望。

这是我们讨论的第一个问题:历史研究是地地道道与现实相关的。就像自然科学宣称,它们要让大自然说话一样;历史学也要说,历史研究是直接跨过现实生活,到它的背后去分析它;当然这分析有异于自然史的工作。(以上出自第10页第5行至第11页第5行)

历史学的对象有其特性。历史学的材料有形态学方面(morphologische Art)的特性:每个精神(Geist)的特质都表现于某种相称的外形之上。我们可以说,外形之于精神,就好比躯壳之于生命。形式及躯壳都是内容的外观;生命及精神向外展现具形时,精神及生命才自觉到自己的存在。借着在形式、外形方面的展现,精神进行它思维、感受、创造、占有等工作。形式是手段,它帮助精神自我发展,成其完整(Totalität)^[4],完成自我的人格;同时形式、外形也是思想之所以可以彼此相互沟通了解的外在原因,使人能过共同生活的原因。(以上出自第20页第25至35行)

历史里面活动的东西,不是类同的(die Analogien),而是非正常运行的东西(die Anomalien)。历史学方法针对的正是这些非规则性运行的现象,为的也是这些现象的理解。

历史方法是归纳整理个别性事物的方法。历史方法是要从个别事物中归纳出一般性的事物(ein Allgemeines);但这里所谓的一般性并不是指定理、定则。史学方法是要以分析的方法找寻历史现象中的本质;这里所谓的本质也不是指物质界中不变的元素。历史研究所要处理的是前人的著作、教育问题,以及各种再教育、个性、行为等等,总之,研究的是各种行为造成的外在现象——由个人的理性、自由意志,以及由客观的民族、宗教、政治因素塑造出

的各种现象。在这些现象里面,人的精神留传于后世的,不是 $\alpha\upsilon\tau\acute{o}$ (其自身),而是它的 $\alpha\upsilon\tau\acute{o}\tau\alpha\tau\omicron\nu$ (反映)。我们可以借着各种遗迹、现象观察到这个有塑造力的精神。也就是说,借着可见的现象及被塑造出来的形象,我们可以回溯塑造现象、形象者的心智取向;这回溯工作需要的是理解(Verstehen)。(以上出自第21页第28行至第22页第3行)

注 释

- [1] *sittliche Mächte*, 道德团体。“*sittlich*”, “道德的”, 这个字在这里没有实质上好坏的意义, 而仅有形式上的意义。康德自然形上学(*Metaphysik der Natur*)与道德形上学(*Metaphysik der Sitten*)的用法也一样, 它只当作一个对象的代表词。*Mächte* 为 *Macht*(力量、权力)的复数。*sittliche Mächte* 实际上所指的是 *Institutionen*, 如国家、民族、教会、家庭、语言等, 这些有内在一致性的单位之所以被称为“道德”的, 因为它是人之异于自然, 脱离单纯本能反应, 而成为人的社会化场所; 而且是人的自由及意志所展现之处。这些单位被称为“力量”或“权力”, 因为它是历史中逐渐塑造出的形体组织, 而又以被个人加入及参与的方式继续发展下去; 它是德罗伊森所见的, 历史发展的主体及历史发展之动力所依附之处。与 *sittliche Mächte* 相关的词“*sittliche Welt*”(“道德世界”或“道德活动界”), 这个道德活动界就是他同于布克哈特所用的“文化”(“*Kultur*”)这个字。而德罗伊森本人在他的讲演中避免用“文化”这个字。在意义上, 因此, *sittliche Mächte*(道德团体), 可以理解为: 文化现象的推动团体。关于德罗伊森的 *sittliche Mächte* 概念, 参见 Hans-Georg Gadamer, *Wahrheit und Methode*, Tübingen, 第4版, 1975年。其中第199至204页。
- [2] 威廉·洪堡(1767—1835), 德国哲学家、语言学家、政治家。1794—1797任教于耶拿(Jena); 1802—1808任普鲁士驻罗马大使, 1810年任驻维也纳大使, 1819回国任部长职。
- [3] *Wahrheit*, 真理。此处依行文需要译为真理性质。基本上德罗伊森所谓的真理指一事实中的——做出该事实者(*Sittliche Mächte*)的——思想(*Gedanke*)与该事实的外在现象(*Sein*)两者的契合。这里所谓的思想不是指

我们(去理解该事的后人)的思想。关于“真理”这个概念,本文 § 44 有简洁的说明:思想(或思想丛),就是我们作历史研究时所要指出的。这个思想代表某段历史发展的真理。而这段历史发展是该思想所以能表现出来之所凭借,是所谓的真相(Wirklichkeit)。借着思想我们理解现象;反过来,我们也借着一个现象而理解思想。德罗伊森表现的是诠释学的真理观(der hermeneutische Wahrheitsbegriff)。而今日一般用“真理”这词时,指读者对某事实的看法思想,与该事实相契合。这种情形德罗伊森称之为以方法规则掌握住的事实的正确性(Richtigkeit)。

- [4] “Totalität”,本文中以“整体性”、“整体”、“全体一贯性”及“内在一贯性”等译法表达。整体性的概念是浪漫解释学(die romantische Hermeneutik)中的基本概念:个人在语言学习及使用中建立自己的人格、自己的整体一贯性。这个个人中的整体一贯性对他所处的团体、国家、民族而言只是一个大的整体性中的一部分;而且个人也只是团体整体性的一个向外表达现象(Ausdruck)。同样的,国家(或其他团体)在一个阶段中所代表的整体性,在人类历史发展中也只是另外一个至大的整体性的一部分,是它本质及变迁的一个表达现象。对一个整体性的理解必须借助于该整体性向外表达的个别现象;而对个别现象的解释也必须借既已掌握的对整体性的认识。部分与全体之间有相互说明的关系。而人之所以能了解外在事务,以及被他人所了解,也因为他们之间的有部分与整体之间的关联;他们各有整体性,性质上有相通之处。

第一章

导 论

一 历 史

§ 1 自然与历史是两个最广泛的概念,人们借着这两个概念,掌握世间一切现象。人们是把世界上变化无穷的现象,及其无止休的运动,照它们的时间及空间的特性分别开来;人是这样理解它们的。

世上的现象,并非客观地自行区分为时间性的及空间性的现象;区分它们的是人们的理解力,照着它们倾向于时间性还是空间性而区分它们。

同一时间下存有现象(das Seiende)之间的相互关系,以及不同时间中演变现象(das Gewordene)之间的前后关系,研究出来以及被认识之后,空间及时间这两个概念才有它们具体的内容。

(关于本条自然与历史概念的区分,参见本书附录《自然与历史》。——译者)

§ 2 世上各个现象永无止休的运行,吾人不得不把一切事物视为是不断变化(Werden);可是有些变化

是按周期重复的,而有些变化却是在重复中不断地累积生长,以及自我提升(ἐπὶδοσιζ εἰς ἑαυτό, Arist. de anim. II. 5.7.)。

这些对我们而言,能在变化中不断自我提升而且跃进的,是所谓有前后关系的现象;时间是它的特色;我们称这些现象为历史。

在历史中,更准确的说,在历史活动形之于外的现象中:即在语言中,在宗教、在国家、道德现象、学术成果中,都表现出了理念外塑的力量。在那些范围里面,人们天赋的精神,依其不同的本质从事不同性质的活动。求圣的理念、求美、求真以及追求权力、权利等等各种各样的理念,不管其形诸于外的是多么多样而纷杂,它们都曾找寻,并且最后也找到自己向外表达的方式。每一个表达的方式,都是内在理念外现的过程,都是理解这个过程。

人类历史就在这些理念中展开,理念也在人类及其历史中活动显现。借着永无间断而且一直前展的各种现象,理念得以伸张自己。供我们做历史研究的,正是这些伸张表现出来的现象。(以上出自第17页第15至28行)

§3 在人类的眼光之下,只有关于人类的事物,才是不断自我提升的;而且,人类也把自我提升一方面视为是自己的本性,一方面又视为是自己的义务。

人类不断自我提升的一切活动,我们总称之为道德界(sittliche welt)。^[1]历史一词,最确切的所指就是道德界。

§4 历史学是以具体经验性的方式,接触、经历以及研究(ἱστορικά)^[2]的结果。

所有的经验(Empirie)都来自感官神经里的“特殊能力”。这些

“特殊能力”使得我们的心智(Geist)收取到的不是外物原样的“翻版”,而是外物的抽象图样(Zeichen)。我们的心智整理那些图样,建立系统;并且,视这个系统代表一连串的外物——建构出意识的世界。心智不管是自动,还是被动,它总是不断地接纳新的外物的图样。意识不断地吸纳外在世界现象而完成其提升、扩大的工作;这样的提升、扩大,为的是我们能掌握外在世界,以及能以自己的欲愿驾驭及塑造它们。

§ 5 一切经验科学研究的规则都受研究对象的影响。也只有我们感官能接触到的,才是经验科学研究的对象。

历史研究的对象不是过去(Vergangenheit)^[3];因为过去已经逝去。历史研究的对象是此时此地,还没有完全逝去的过去。譬如说,对某事的记忆,或往事的遗迹。

§ 6 现实中的任何一点都是演变产生出来的。这一点曾经如何,有过什么变化,这些都过去了;但是在理念的层面及意义上,这些过去还是附着在现实中的这一点之上。

过去事物之于现实事物也只有理念上的关系;过去遗留下的痕迹极其幽暗,既不显目又不突出;好像并没有过去事物存在过似的。

研究性的眼光可以唤醒现实事物的既往,使它复苏;可以在一片空旷暗黑的过去中,把该事物的既往照亮。

照亮了的不是一切的过去事物——它们随着时间的逝去而退入黑暗之中。被照亮的是过去的事物中,那些在现实的此时此刻还没有消失的。这些被唤醒及照亮了的事物,对我们而言,就代表了整个过去;它只是我们意识中的过去。

我们有时而穷的个人的心智(Geist),只存在于此时此地;可

是,尽管它的存在是如此的狭窄易逝,它却自怀希望意志,向前迈进;而且又能回溯既往,充实一己的记忆。我们的心智力、精神力量能在理念层面上,把未来和过去与自己的现实结合起来,使自己类同于永恒。

精神及心智力量照亮的是它所处的现实处境;它所借助的是那些除了能在人的精神中存在以外别无所寄的过去;借助它而照亮现实。而只有记忆才使人们的精神心智能建立自己意识的形式及内容(μνήμην ἀπάντων μουσομήτορ' ἐέγάνην, Aeschyl. Prom. 470)。

§ 7 只有过去人们以精神、以双手塑造出及接触过的东西,这些人类活动的遗迹,才能被我们用来照亮自己的处境。每个人在工作、创作行为中都表现出他的独特的本质,表现出他的自我。这些在历史中所表现出的言行、事物,不论是在何时、何地遗留下来,都在呼唤着我们,也都是我们可以理解的。

二 历史方法

§ 8 历史研究的方法受历史材料形态学上(morphologisch)特性的决定。^[4]

历史方法的特色是以研究的方式进行理解的工作(forschend zu verstehen)。

§ 9 理解之所以可能,因为历史材料里面所表现出的前人言行,与我们今日的言行性质上是根本相类似的。

理解的可能性来自于:人类内心的历程可以表现成为感官接触得到的外部现象,即,每一个形之于外的言行都是内心心路历程的反映。形之于外的言行刺激他人的感官,刺激他人的内心,使他

人心中产生与其相同的心路历程。譬如,听见惊恐的嘶喊,我们会感觉到嘶喊者的惊恐。

我们对于动物、植物以及非有机物,只有部分的理解。对我们而言,它们是没有个性的,不成为有个性的存在体。我们以它们之间的关系理解掌握它们之后,可以不必顾忌它们的个体,可以支解它们,破坏、利用以及消耗它们。

而他人的言行,其创作,对我们而言,则是与我们自己的言行性质相同,而且有相互关系的——每一个自我(Ich)都是完整的个体,每一个自我所形之于外的言行都与他人相关。

§ 10 形之于外的、个别的言行,都是内部(das Innere)表达于外的一部分。整个内心只能借着它的言行来理解。内心像居中不变一样,它的影响及外现,环绕在它的周围,反映这个内心。

个别的(das Einzelne)只能在整体(das Ganze)中被理解,而整体也只能借着个别的事物来理解。

从事理解活动的人,因为他有一个自我(Ich),有一个整体性(Totalität);就如同被理解的客体是一个自我,是一个整体一样;所以他一方面能借客体所形之于外的言行,充实自己的整体性;另一方面,又能借自己既有的整体性,理解客体的言行。

理解的行为既是综合,又是分析;既是归纳,又是演绎。

§ 11 理解(Verständnis)的行为和逻辑机械式的认知行为是不一样的。理解的行为,正如上述是一定条件下的直觉;正好像一个心灵潜入到另外一个心灵一样;它也正好像交配受孕一样,具有无限创造力。

§ 12 人,只有在道德团体(sittliche Gemeinsamkeiten)⁽⁵⁾中(家

庭、民族、国家、教会)理解别人以及被人理解之后,才具有自己的整体性。

个人所具有的整体性只是相对的整体性。他只是团体的一分子,他只参与到这个团体的本质及变化的一部分,不管从他理解别人方面还是从他被理解那方面看,他都只是这团体表现于外的一部分。

一切时代、一切民族、一切国家及宗教的总和也只是一个绝对的整体性(die absolute Totalität)所形之于外的现象。我们深信有这个绝对的整体性的存在,我们感觉得到它。我们确知我们自己存在,这个事实,使我们感觉到绝对整体性的存在。^[6]

§ 13 唯心与唯物的世界观,一般人误以为非择此则必取彼。这两者在我们所提出的历史观中——历史即道德活动现象界——是和谐无间的。因为道德活动的范围中,有消融一切对立现象的特色:消融正反对立以使自己更新,而更新自己以更进一步消融对立。

§ 14 科学方法可以按其研究的对象及我人思考的特性,分为三类:(哲学、神学)玄思方法、物理的方法及历史的方法。

此三者的本质为:认识(erkennen)、说明(erklären)以及理解(verstehen)。

这三者正合于昔人求知的三种工具分类:逻辑、物理及伦理。——并不是这三种学科都有一个共同知识上的目标,它们毋宁是三棱镜的三面;就好像人们的肉眼无法逼视永恒之光的光芒,只能从光谱中接近它。

§ 15 道德活动世界中有无止无休的万端营求,但是我们相

信,并且感觉到,这个道德活动世界中的万端营求有它一致的地方。道德活动的世界是一个变动无休、不断自我提升的世界。(ad ora ad ora come l'uom s'eterna, Dante, *Inf.* XV. 84)(译按,此句大意为“时时刻刻,努力使自己永恒”)

这些活动的前后秩序,对我们而言,即是历史。它每步变动及提升都有助于历史对其本身理解的深度及阔度,因为我们对历史的认识,本身也是历史:历史在永无止休的深入钻研自己,并扩展自己的视野。

一切历史活动的真理(Wahrheit)都表现在道德团体(Sittliche Mächte)中(正如“定律”是表现在机械、物理及化学等自然现象中一样)。历史的事物就是真理的实现,就是它具体于外的表现。

历史的思考方式就是指,在这些道德团体形之于外的事物中,察得其真理。

三 历史知识理论的任务

§ 16 历史知识理论不是历史知识的百科全书,不是历史哲学(或神学),也不是历史现象的物理方式的解释,更不是历史写作的修辞学。

历史知识理论的任务在提出检讨历史思想及方法的准则。

§ 17 这个任务在过去,从修昔底德(Thukydidēs)^[7]、波利比阿(Polybios)^[8]到博丹(Jean Bodin)^[9]及莱辛(Lessing)^[10]不断被提出。

在威廉·洪堡论《古爪哇语》的导论中也讨论过这方面的工作。

盖尔温努斯(Gervinus)^[11]的《历史知识理论》一书、孔德的《实证哲学》、雪佛勒(Schäffle)^[12]的《社会体的建构及生命》都是这类

的工作。

§ 18 历史知识理论包括历史研究的方法论(Methodik),关于历史研究主体与客体关系的系统论(Systematik),以及陈述历史研究结果的体裁论(Topik)。

注 释

- [1] 参见序言注[1]。
- [2] 即 *historia*。德罗伊森根据亚里士多德,将 *historia* 与 *Poesie* 区分开来;前者所涉及的是已发生的事;而后者涉及的是杜撰的事,是可能发生的事,参见 *Aristotles, Poetics, 1451b*。
- [3] “过去”在中文里动词的特性不断会浮现出来;而 *Vergangenheit* 为泛指一切时间上过去,是一个纯粹的名词。下文中或译为既往,或译为过去事迹。
- [4] 德罗伊森历史研究的方法是从他对历史研究对象性质界定中衍生出来的。历史研究的对象,他不以本体论(*ontologisch*)方式界定。他在论文《自然与历史》中(见本书附录)却有此倾向;他以历史现象的特色为其时间上有前后关联。这样的界定显然是不够的,因为它暗示历史研究的对象是客观存在的。这篇早期(约成于 1864 至 1868 年间)的论文,其看法在后来被做了许多的补充。在 1882 年印行的《历史知识理论大纲》中强调“如果没有我们认识到的话,发生的事犹如未曾发生”。同时,也说历史研究对象是过去而没有逝去,存在于今日人们生活及思想中的事物。历史对象已经明显的不再是一切具有“时间”性、“前后关连”性的事物了。
- [5] 参见序言注[1]。
- [6] 参见注[3]。绝对的整体性,是指人类历史中的内在统一性(*innere Einheit*)。德罗伊森对这个内在统一性还是以神学的方式说明它。这也是基督教思想在德国历史主义中所扮演的角色。关于这点参见本书吕森(*Jörn Rüsen*)《引论》中“(六)批判性的结语”。
- [7] 修昔底德,雅典人,大约公元前 455 年生,卒于前 400 年,参与伯罗奔尼撒战争(公元前 424—前 404 年),后被放逐;著《伯罗奔尼撒战争史》八册,强调客

观史实的陈述,放弃历史作品的演说煽动的作用。

- [8] 波里比阿,公元前 200 年至前 120 年之希腊史家,为战略家里克塔斯(Lykortas)之子;后被罗马掳为人质;担任罗马将军的军事顾问。著四十册的世界史,描写公元前 264 至前 144 年间之事迹。
- [9] 博丹(1529—1596),法国哲学家、国家理论家,任卢昂(Loan)市律师,研讨迫害胡格诺(Hugenotten)教徒的罪行;强调宗教宽容,尝试以历史背景说明政治之行为。
- [10] 莱辛(1729—1781),德国作家、批评家、哲学家;莱比锡大学学生;任记者职于柏林(1748—1755),1755 年回莱比锡;以文学批评的身份显于柏林及莱比锡。他认为启蒙的定义应该是:人类(个人及复数)教育、求知的永恒过程,并以教育作为世界解释的基本观点。
- [11] 盖尔温努斯(1805—1871),德国史家、政治家、文学史家。1835 年任海德堡大学教授,1836 年转至哥廷根,后因抗议官方措施被免教职。著有五册《德国文学诗史》。
- [12] 雪佛勒(1831—1903),德国国民经济学家、社会学家,为图宾根(Tübingen)及维也纳教授。

第二章

方法论

§ 19 反省是历史研究的前提；反省指自觉到我人本身就是历史演变塑造成的，是承先启后的（§ 12）。而承先启后的现象就是记忆（ἀνάμνησις）。

我早年获得知识，都是接受来的，是传递下来的，我们这些知识因为它们传递下来的，因此好像不是我们的一样。触类旁通以及推演增加的知识，以至于有自由的感觉，都是进一步的事。

因为我们感受到客观存在着的社会整体性，以及感受到我们是这社会的一分子；我们会逐渐形成我们自己对社会整体性的认识，以及对它各个部门的认识（§ 10）。

我们获得对社会的整体性的认识，这是一件很自然的过程。可是，我们仍然需要检讨、研究，说明我们对它的认识是怎么产生的。

一 问题之提出与材料收集(Heuristik)^[1]

§ 20 历史研究工作的起点是历史问题的提出（§ 19）。Heuristik 的工作能帮我们掌握到研究工作的

材料。它是开矿的工作；先找寻，然后开采呈之于世。它是“地层下的工作”（尼布尔[Niebuhr]语）。^[2]

我们首先要处理的是历史材料的问题。它的特性是什么？如何找它们？

我用材料(Materialien)这个名词，而通常一般人用的是文献来源(Quelle)。文献资料只是历史材料中的一小部分，并且是从材料中分离出来的一部分。

在我继续说明之先，必须有两点要提出：

1. 我们必须认定历史材料一定是与现实相关的材料；或者换个角度说，现实中的一切包含着我们历史研究时使用的材料。因为只有过去事件中，还留存到现在的，才不是真正逝去了的过去。过去事件仍然存在于现今的事物——人的口述、文字、纪念物等等——才是历史材料。

“现今”(Gegenwart)这个词包含的内容还是不很确定。那些埋在地下，没有被挖出，没有人知道的东西，是否也包括在“现今”事物里面？我们必须将“现今”这个词略加界定：它只指我们能认识到、能接触到的东西而言。

我们可以说，历史是极其有限的；因为它实际上只是我们从现今回溯过去而认识到的部分。它确实是非常片面而不够庞大；它只是过去事情中与我们现今有关事件的安排及组合。

当然，如果没有外在的助力，我们对自己现实社会的理解会非常有限；就好像一个人没有工具、机器，没有金钱，也没有和别人进行交易，而想创造财富一样，他的成就就会很有限。我们历史学里的问题也是这样。一个巴黎的图书馆，慕尼黑的图画收藏，或梵蒂冈的档案室，本身虽然属于过去之留存于今日的东西；而且，这些无甚深意的名词“图书馆”、“收藏室”、

“档案室”也以抽象的形式，隐隐约约地存在于我们的意识之中。但是我们还须将自己投入，去阅读，才能使那些书画、档案对我们产生更丰富的意义。我们这方面的知识活动，实际上与我们经济活动有很相类似之处：两者都需要在其中有往来、交换。至于人们如何认识过去，以及认识过去中的那些，这是与不同人们对现实有不同的认识相关。每个人都能掌握过去的一部分，据为己有。

即使如此，我们所知觉到的，已经是无可估量得多了。我们见到，每年的研究工作从原来潜伏、幽暗的材料堆中，建立起来的历史事实是何其的多；它们替我们现实的生活不知增加了多少有关过去的知识。而这些对过去的知识，被消化之后，又由知识分子借文学及新闻性的创作，将这些历史意识固定以及传播开来；传播在世界上各个角落、传播给每个人的，正是这些一般性的教育内容，及历史意识。我们知道，物质及衡量它的金钱，它们的发展速度虽然令人惊讶；可是更令人瞩目的是知识界中意识内容的不断丰富，以及人们对现今所由产生的演化过程的越来越多的认识——虽然其中不乏存在有许多假说及预设。无可避免的是，许多过去的事件仍然没有被认识及整理出，没有用现实中建立起的观点了解，掌握它们；我们要做的事还有许多。

2. 我这里要做的第二个注解，其实是第一个注解的另外一面。我们说到，有关过去的历史，是我们由现在回溯认识的过去。可是我们回溯重组起的一件件过去的事情，它们也都曾经是“现在”。其结果有二：(1)每一个这个“现在”都多少有它们自己对它们的过去的观察及理解；可是我们所关心的并不是这些不同的历史理解方式及观点；至少我们要知道的不只是这些。我们并不只想知道，奥古斯都时代李维对罗马历

史有什么样的看法。我们要知道,我们自己对罗马史发展的看法是什么。我们要有我们自己的处理方式;我们要自己要有对塔克文(Tarquinier)、阿庇乌斯(Appius)、克劳底乌斯(Claudius)、西庇阿(Scipione)以及格拉古(Gracchen)的所作所为有意见;别人对他们的意见,只是我们处理时借用的材料。(2)第二是紧跟着来的:我们所要掌握的那些史事,其实与我们研究之后所理解的史事大不相同。格拉亨、塔坤尼、护民官(Consuln)^[3]及共和派人士(Publicanen),他们在他们立场上做他们的事情;他们都有他们所以如此做的原因及目的,也有支配着他们的命运。他们的行为以及他们的生活都有他们当时的缘由、动机、目的及个别的个性。那些行为及生活都可以变成历史,可是它们本身并不就是历史。一个政治家在内阁里的所作所为,一位将军在沙场上的奔驰,石匠在工场里的努力以及科技人员发明的作为,都是事业。事业的进行都有它们的目的,都有实际的效用,都是创新,都是毁誉可以加诸其上的;可是那些做事业的人,并不直接以为自己的事业就是历史。历史是由诸事业汇集、连贯而成;可是事业本身并不就是历史。

换句话说,我们所要处理的过去人们的种种作为,与我们今日理解的不一樣。那些作为在当时出现的姿态是与我们今日理解的不一樣。那些作为在当时出现的姿态,与在我们历史研究中出现的姿态完全不同。那些作为,只有我们以历史眼光掌握处理它们的时候,才变成为历史;它们本身并不是就是历史,而是在我们的眼光下,经由我们的眼光后,才变成为历史。我们必须将它们转化。经过这个转化工作,过去人的事业,才变成历史。也就是说,那些外在的,有其本身运作原因的事业,被我们的记忆、被我们的历史意识及理解力掌握之后,才变成历史。只有我们记忆所及的事,才是真正尚未逝去

的过去,才是虽然过去却有现在性的事。在我们精神中仍然具有现在性的事,才是真正过去曾经存在过的。我们精神里的这个范围越大,我们的精神内容也就越丰富。(以上出自第67页第8行至第69页第28行)

在说明问题提出与材料收集(Heuristik)^[4]这个问题时,我们的出发点是:历史研究者并不是盲目任意的在史料堆中找寻。史家必须先有一个问题,作为收集材料的前导。让材料满足及回答史家的问题。

但是,史家的问题从哪里来呢?

温克尔曼(Winkelmann)曾经说过:要是他没有在心中将既存的、古老的艺术品融汇成一个整体,他没有办法评论任何的艺术品。同时,对他而言,了解一件新创的艺术品及替它定位,也需要广泛的外围知识:一旦他把古典的艺术观在心中重温一遍而掌握它们的整体性之后,新的艺术品,就会在这个整体的脉络中有其一定的地位。如此,他就理解了那些新的创作。

不论如何,史学研究总是以这一种问题开始,没有这些问题,就不会有史学,而顶多只是记载笔记的任意收集。可是,历史研究中的问题并不是没有来源,并不是凭空而起,像哲学中抽象的思想一样。这些问题也不是孩童们好奇式的问题;不是还没有知识、没有掌握及消化新事物的能力时,所能提出的问题;他们还只是沉浮在事物变化之中,新奇的事情占据他们全部的想像力;我们应该可以说,他们的问题是全然主观的。但是,这些孩童时代的感受,心智、精神力消化了它们;并且累积起来成为一个观点,成为一个内在的思想世界;虽然它仍然是主观的,仍然有信仰的成分于其中;可是它主观的思想与客观的外在世界是相配相称的了。如此,他有能力更进一步吸收及掌握外界事物,扩大自己的观点及内容,逐渐建立一个思想的胚胎,展开思考。一个民族或

甚至整个人类的发展,实际上都是与孩童的成长过程相符合的;人们不知道在神话式的想象中生活了多久,用这些神话及纯粹的主观,替无法得知的远古,描绘出多少任意无凭的形象。人类初起时,人们有的是一个完全主观的世界,而不是用自己的能力组织起来的真实世界。组织真实世界的历史工作,是晚后才逐渐出现的。只有消化力增加,精神力壮大以后,外在真实的事物在我们脑海思潮中有了它们确切的地位之后,即,我们能够把外在事物及我们对它们的印象归类、定位,能够比较、检验其细微的差别矛盾之后,我们才开始有史学工作。人类的进化就像个人人生的发展一样,到了这个历史研究开始的时候,就是到达一个相当高层次的时候了。在这时候,精神状态会反转过来,再提升历史研究者的视野。

这是我们工作起点的一般性介绍,历史研究的前提是反省,是要意识到我们研究历史的人,本身也是历史的产物。

我们的知识,正确地说,我们整个人的内容,最初只是被动地收纳而成,是外在加诸于它而形成的,这种情况下,它好像并不属于我们一样。我们面对这些知识及自己的内容,我们还没有自主性,还不自由。知识占据着我们,而不是我们拥有知识;一直到我们反省,我们经反省而认识我们自己是借知识而成长,自己与知识的界限也逐渐清晰。记忆的能力使我们与知识融合在一起;而反省的能力使我们与记忆两者区分得开来,也就是说,把客观与主观的存在区分开来。

到了如此的地步,我们才对我们自己有了自主地位,我们的知识才是从属于我们的。这是我们人内在的一件重大发展。这种发展不是自成而不靠外力为媒介的,它本身是思想上融汇贯通了的整体(Totalität)^[5],这是一个思想上的果实,但同时继续向前发展的种子。

这些对我们而言是最根本的。历史研究中前导的问题,出自

于吾人对所知事物整体的融汇贯通(Totalität)。从我们贯通了的看法,以及我们对自己有一致而不矛盾的认知,产生出我们对事物新的整体的看法,及对个别事物新的理解。而不断地有力量在驱使我们检查我们既有的看法,补充及证实我们对事物整体的认识。不论如何,扩充与检验的都是我们既有的知识及看法;可是一般人却都把知识之所有看成自然的结果,而不是人们自己求得反省掌握住的。若是这样,人们之于知识,似是拥有,而实际却没有拥有它。

从你父辈们继承到的

组织它,使它成为你所有

也只有从那时刻起,从人们把纯朴的知识重整过的那个时刻起,从人们能够独立处理、运用那些知识起,人们才成为自由人,才有了自由行为、独立求知的、阿基米德式的基点。(以上出自第105页第29行至第107页第27行)

§ 21 部分历史材料是我们所要研究的时代直接遗留下来的(遗迹)。部分材料是当时人把他们对自己时代的认识记录下来的(文献)。部分材料兼具以上两者的特性(纪念性建筑等)。

§ 22 林林总总的历史遗迹又可做如下的分类:

1. 人类塑造的成果(艺术的、工技的创造物,如道路、田畴等)。

2. 道德团体生活的表现(风俗、习惯、法律、国家组织、教会组织等)。

3. 各种思想、知识及心智活动的陈述性表达(各种哲学、文学、神话等,即使历史作品也是时代产物)。

4. 事业往来的文件(通信、账据、各类公文等)。

§ 23 纪念物是遗迹之装饰(亦可实用),而目的在唤起众人对某人某事记忆之物。譬如证状,它是经一番奋斗得来的,作为未来证明之用,属于纪念物。一切艺术作品、手迹、徽章、钱币以至界碑、官衔、姓名都属于纪念物范围。

§ 24 文献是人们对自己时代的认识及记忆的陈述。任何的记忆,只要它不是固定在教条及书面训词之上,都有它自己的生命,它会与拥有该记忆的人们一起变迁(譬如罗马教会的“传统”)。

文书与口传的往事,其可信性只有程度上的差别。

文献中对事物的叙述,可能是主观的报导,也可能是实际现象的(为求实用的)陈述。

主观报导的形成,有些是作者把自己的想象感触渗入他的报导中(传说、历史诗歌等是),有些则是因为作者把实际发生的事片面加以叙述,用作自己立论的根据(譬如法庭上及议会中的辩词,宣传刊物等)。

实际事物的报导,可以分为参谋报告及参考综合资料整理,有些因为求一般性的实用性,也做切于实际、就事论事的报导。这些叙述及报导要看它是为谁而作;为自己,为他人;为一个人,还是为一些人;为同时代人,还是为后世;为教训,还是为娱乐;或仅是为事业往来而作。

所谓次种文献(die abgeleiteten Quellen)指对某文献的看法的表达。

§ 25 三种史料中哪一种价值最高,端看研究者的目的何在。就是最好的文献,提供给研究者的也只是片面的观点。

研究历史的人,必须从大大小小的遗迹中找材料;他要把历史说明得越详细的话,就越得依赖支离破碎的遗迹。

历史材料并不指示历史研究应如何进行；这是它与物理研究不同之处。我们现实生活中的道德活动使我们对历史材料会有特殊的看法；它可以使我们见到史料本身叙述所不及之处。

§ 26 有一定的历史问题，才可能开始找寻遗迹、纪念物及文献资料；也就是说：找答案。

我们这里的工作主要是得扩大以及补充我们的材料：

1. 可以借某些材料的指示，去收集其他的材料。
2. 可以把看似不是历史材料的东西，放入相关材料中，而显示出它历史材料的特性。（如基尔霍夫 [Kirchhoff] 的《希腊字母史》）

3. 用类推的方法，确定在某种情况下会有某种材料留下，而去找寻收集。

4. 某项历史事实的假设部分已被证明了，则其他部分的材料也可以去寻找、收集。（譬如，德国乡村田地分配，倾向集体耕作经营，部分已经证实了，可以在这方面继续找材料。）

§ 27 材料的收集和其他历史研究过程中的方法一样，要借用其他学科的知识。

所有历史的，以及相关的知识——关于语言及实物的知识——都是辅助科学。

二 史料考证(Die Kritik)

§ 28 考证的工作不是找“历史真相”，因为所谓的历史真相是一连串方向各异的意志行为 (Willensakte)，而意志行为又有它们各自的客观条件，有自己使用的工具手段，以及各目的。而与我们

现实生活相关连,而又是我们想知道的昔人的意志行为,只存在于遗迹,或他人的叙述与记忆之中。

§ 29 考证工作的任务是,判定手中的资料与某人的意志行为到底关系如何? 考证工作的几种型式是受材料与材料中行为者意志之间的关系而不同。不同的意志行为会产生出不同形式的材料。

§ 30 1. 某文件或遗物是否真的是关于某事的资料,这是考证工作中,求真确性(Echtheit)的工作。

如果能证明该文件或遗物伪造的时间、目的及过程,则该历史材料无真确性可言。

这种考证真确性的工作,最适用于分析证状(Diplomatik)以及就历史材料的外部特色批判文书及证件的真伪。这项工作有别于高级考证工作。

§ 31 2. 如果某历史材料确实是关于某事的资料,其次的问题是:其内容是否仍为原样,或已部分被篡改过? 何处被篡改过? 这是考证资料中早期、晚期文句(内部交互考证法)的工作。这种考证工作的结果往往能证明一件历史材料本身经过的“发展”:如何由一个阶段到另一个阶段;因为材料内部文句的相互关系,能透露出一定的消息。(包尔[F. Ch. Baur]语)

§ 32 3. 如果历史材料整个都非伪造,内容也无篡改之处,继之而起的问题是,这材料叙述的正确性如何? 这是考证其正确性(Richtigkeit)的工作。这工作可质询的问题如下:

(1) 按人类一般能力标准,可能不可能做如是的报告及叙述。

(2) 按作者所处的条件,分析他可能不可能做此报告。

——以上两者是以分析资料中所叙事物,查证其正确性。

(3) 报告人的动机、目的中是否可以看出该报导不实的原因。

(4) 叙述人在观察事物时,方法是否有缺失;其技术是否不足,使得内容之不正确成为不可避免的事。

以上两个问题是查证叙述、报导者的方法及过程,借以查验历史资料的正确性。

§ 33 批判文献资料的正确性的工作是所谓文献考证的工作。

文献考证学的目的不只是为了证明某作者如何完成其报导;如何利用他人资料,叙述自己的看法;这只是文献考证的任务之一。它的任务也在于提出正确的资料。

文献考证中还有如下的工作:

1. 确定某件文献叙述的内容是什么?(事功、证状或旧文献等。)

2. 指出某件文献具有那些它所从出的时代及地域的偏见。(譬如,15世纪有许多煽动性的文献;希腊化时代中有矫饰及故作优雅的文词。)

3. 指出作者本人的教育、个性、倾向而生的偏见。

§ 34 紊乱不清,同时杂出的意见、流言,并非即是文献资料;它们只像是日日周而复始,冉冉上升,又瞬然消逝的云烟;它们本身不就是文献资料,但却能变成文献资料。

有关那些意见、流言、消息等的综合叙述,构成了通常能流传下去的文献资料。而这些综合叙述通常都是在事情发生的同时,流言、意见仍横陈之际做出来的,这些才是真正所谓的文献资料;

它不是指事情发生已久,该事对当事人的影响已不那么新鲜了,或其间早已另有其他重要事件发生,然后才做的综合叙述。

§ 35 4. 如果历史材料非伪造,无篡改;对事情的叙述也有其正确性,继之而来的问题是,这历史材料告诉我们多少事,比我们想知道的差多少? 这些问题可以由批判整理出的材料来解答。

通常,每件历史材料都只告诉我们过去某事的一部分而已;每件历史材料都有它漏失不及的地方;就是最精细的报告也不免有失。确切指出某史料的漏失及可能有的不足;这是研究工作的重要保障之一。

史料批判性的整理工作,不只是照史料早晚先后的次序去作,这只是以时间的观点编排史料。整理史料时的观点越多,做的分类越多;史料在各处重复出现,这是不可免的;正如许多杂陈的直线,不免有许多交点一样。

§ 36 考证的结果并不就是“历史真相”的出现,考证后的材料只给我们根据,让我们对真相的理解有更可靠的基础。坚信史料而不愿在考证之外迈出另一步的想法,是错的。它错在没有去找进一步工作上的规则,借着规则来确保我们理解史实的正确性;不做考证以外的工作,实际上是把理解的工作,交给了我们的幻想去做。

三 解释(Die Interpretation)

§ 37 史料解释与史料考证一样,不是在找寻事情的开端;在道德活动界中,任何一件事都是有所绍续,而不可能视之为开端。

历史研究不是说明(erklären)的工作,不是解说前事如何决定后事;不是把现象放在定律中,解说它的必然性;也就是说,不把后来发生的事仅仅视为是前事的结果及发展。

如果人类的历史仅仅是无尽的重复,那么这个历史中就根本没有自由、责任、道德性的活动。

解释的本质是:把过去发生的各类事情,一方面视为是促使某个意念展开及其实现的原因,另一方面视之为其限制。

叙述(Erzählung)工作有一定的特色;它是把历史性事物的发展过程呈现出来,使该事物以演化式的方式进入听者耳中、眼中;好像它在他面前展开一样。我们试着模仿事物原来发展的次序,把它们重组起来;可是,如果我们宣称,我们的研究终于找到了一个确定的源头,事情是从那里出发,发展变迁;那么,我们实际上是散播一种错觉,好像罗慕路斯(Romulus)、瑞慕斯(Remus)以及他们的随员建造起了城墙的时候,罗马历史的源头就奠定了,它的发展就展开了。这种看法及叙述否定了罗马史是在演变中形成的,也否认了那个源头故事是因为罗马后来的发展而追溯建立,建城的事既是历史的结果也是继起的发展的诱因。

更加危险的错误观念是:如果有人执意找寻一个确切、绝对的源头,找寻事情的本质,找寻生命的核心。这样的例子我们可以在包尔(Baur)^[6]学派的神学研究中看得到。他们找寻原始基督教义,找真实的基督教本质及其核心。他们好像剖洋葱一样,一层一层地剖,想找最终的核心。可是,最终、最核心的到底是什么呢?是基督本人吗?是他的人格,他的传记吗?还是他的教条,他的知识?还是一个涵盖一切的大道理?也许他们可以找到那个核心、种子,找到那个披盖造荫的大树

原来的种子。可是那种子的真实性及价值,其实是在强烈不断的生长过程中才获得的。是的,如果人们因种子不见了而否认这棵树的存在及其真实性,并且怀疑这棵大树是否与原本的种子相一致;甚至想要砍倒它,挖掉它的根,来寻找它所由出的种子,这样都是没有助益的。种子是找不到的了;只有在它结的果实中,才能见到原初源头的再现。如果这棵树不再结果实,那么也就是它生命力量的终止。

一切历史的现象都是如此,它们的开端不仅是一个开端,而且同时是一个结尾,一个脉络的终端。如果有人认为研究工作可以使人找到一个非相对性的开端,可以置于某发展脉络的头上做为绝对的一点,这样的看法实际上只表现出方法上的无知。没有任何开端不是从一连串事情中回溯找出的、相对的开端。“开端”是我们在事情相互关系确定之后,拣选安排出来的。也就是说,从发生了的事件中,我们才能安排出一个相对的源头。我们也许可以用玄思的方式,或宗教信仰的方式,找出一个绝对的源头;可是这个源头不是我们历史中所谓的源头。如果我们不能掌握住历史学与神学间的差异;我们会陷入先有鸡还是先有蛋的无聊争论中。

我们提出来的这个问题,可以适用于各种不同的范围。如果我们观察天才诗人歌德,当然他的作品《伊菲根妮》(Iphigenie)^[7]、散文手稿,以及其他早年的文稿,早年的学生生涯,早年的创作会首先引起我们的注意。也许我们注意他在碎纸上改了又改的手绘圣母像,或他早年对自然的研究工作,等等。不论我们怎么追寻他创作的源头,这诗人艺术家的真正重心还是在那些完整的作品;相反的,在有限的、简单的、不足为道的早年创作开端中,最不容易捉住他横溢的天分。其他的问题也是如此。

我们所使用的方法不能使我们经由批判的程序就找到某个发展确切的源头。我们只能借着现有的资料,回溯、结合事情与事情;走向一个发展过程它相对性的源头。可是即使如此,我们还是可以见到这个“源头”承先启后的性质;并且不论这个源头离我们多远都是一样如此。我们越是研究得精细,我们就越能敏锐地分辨出及解释清楚已经模糊了的语言发展,或种族变迁,同时我们也就越能确知:即使是上古时代的现象,也都只是相对的源头。

要是我们要研究一个伟人的历史,比如说拿破仑、歌德的历史。我们也许会注意他们的第一件作品、他们的少年。但是,即使诞生下来这件事,也只是一个相对的开端;他在母体中已经有了他胚胎的历史,有了许多无意识因素。也许他那时的感受已颇具关键性,但仍是一个相对的开端;因为他身心的一切禀赋,还是他生身的父母传递给他的。简而言之,历史的观察只在掌握无尽环节中的一部分而已。

由这个基本的观念出发,我们见到一般人对叙述的表达及演化的发展有一些错误的看法。人们认为,社会中产生出来的事物,变成这个样子,是必然而不可避免的。而且历史能说明及证明,某事之发生,非如此不可:因为前行的事物如此如此,因此社会中的事物不可能有别的样子。这样的观点,黑格尔在他的《历史哲学》中一再的陈述;这样的一个看法用在实务上或政治上,就是以历史中的事件来牵制现在的一切活动;这是错误的历史教条,只替保守及反动思想撑腰。我在这里不做实际政治上的讨论,只想把自己的讨论限制在历史研究问题上。

毫无疑问的是,只有在我们理解了一件事的发生过程时,我们才算理解这件事。可是,我们之所以注意某件事的发生

过程,实际上我们已经先有了对眼前存在的事情(das Seiende)深入的认识。我们用演化的方式再端视这个眼前的事情,只是我们理解这件事的一种方式,只是一种形式。演化过程的注意,目的是为了理解眼前存在的事。如此说来,我们好像绕着圈子转,可是这个循环的圈子即使不能改变外界的事物,却有把我们心智向前推进的功能。因为我们首先见到的,只是目下的某件事;后来,我们又能把它当作一件演化出来的事情来掌握;我们有双重的方式去理解、掌握一件事。虽然我们不是要控制那件理解了的事,但是我们发现了我们自己的认知能力,以及发现了我们能控制这件认知的工作。

我们必须先要明白这些,才能有清晰的概念,知道我们的历史学能提供些什么贡献。历史学是经验科学,它研究的材料是目前还运行的事,以及有关从前事的存留记载。历史学有其精确的要求。它是借着一般性的知识,从史料中找问题的结果;而不是从一个假设出的开端来推论结果;不是由最早的胚芽、源头,这些经验上无法掌握的东西,从事演绎及解说。如果一定要把过去的事件当作现今状态的必然原因;把现今当作过去事情在逻辑上的必然结果;那么,这样做的人一定也必须承认,在过去事情中,早已有塑造现在状态的一切条件,不管我们去分析或者不去分析这些条件,它们都在那里。这样的看法是根本否定了历史活动中的人的自由道德的行为;否定了别人的权力;否定了新的开始的可能性;以及否定了历史的一贯性;否定了道德世界及历史世界的本质。这样的看法是把历史世界中的素材归为单调永恒不变之类。因为一切未来的,同样已经在过去事情中塑造完成了;所差的只是事件自我的显现,自我展示,表达出自己怎么样受到前事的必然决定。这样的看法是纯机械性的;就是植物也不是如此,在它们

的种子中,真的也并不就是树的微形。这样简单的观察,已经够把自然衍发及有机性发展的错误教条,从历史的范围中排除掉。被称为自然衍发的因素,当然也是历史活动里面的一个因素;可是,我要指出,它是历史活动里面,最不具有历史性的,只是我们创造工作中的素材而已;而且,纯粹有机性的发展,如果我们严格的分析,实际上是与进步(ἐπίδοσις εἰς αὐτό)^[8]不相容的。必然性在历史里面,另有其意义,属于不同的范畴。

我在这里谈这些,要预防的是,不要赋予解释(Interpretation)这个字一个不正确的意义。我们的问题不是说明(erklären)。解释,不是以前事来说明后事,更不是用历史条件下必然的结果来说明一件演变出来的事。解释是将呈现在眼前的事赋予意义(Deutung);是把呈现在眼前的资料,将它所蕴涵的丰富的因素,无限的、打成了结的线索,松开,拆清。经过解释的工作,这些交杂在一起的资料、因素,会重新变得活生生,而且能向我们倾诉。(以上出自第159页第6行至第163页第18行)

§ 38 就像人行进一样,我们可以把解释工作分成四个步骤的综合:(1)肢体机械性的前展。(2)因地形的平坦、光滑及硬度不同而有的肌肉之松弛紧张。(3)有支配躯体的意志。(4)有想借行进入达到的目的。

只强调上述任何一点或两点,而把它们视之为解释工作的根本,这类看法是许多理论上及实际上错误的根源,是教条性的。

要是我与某人面对面,听他的话,感受到他的语调及声音中所强调的部分。观察他的脸部以及整个人的动作,我可以理解那个人的意思;因为一个人内心本质正有什么样的激情,

受了什么影响,在此完全表达出来了。他内在的本质,我可以借着他的各种方式向外的表达而掌握。它(它的本质),因此,对我而言是可解的。但是,如果一个人离我很远,在同样的情况下,写信给我,我会自然地用我平素对他的认识,用我对他所熟悉了的声音,脸部表情,来补充他的信;觉得如同见着他,听着他说话一般。要是我不认识对方,那么,那封信给我的印象就会钝了不少。如果信中的措词不是很强烈,不是很熟娴,我会花掉很多力气去想象他的个性。要是那人转述我朋友的一些话,我也会借着平素对我朋友的认识,修正那人对我朋友的理解。要是我也认识那个陈述者的个性、目的以及他与我朋友的关系。在这种情况下,我会思索他的报导及转述,我可以明白这样的叙述中,什么地方是错的,什么地方是误解,然后把它们去除。至少,按我对我朋友的理解,他不会说这样的话;至多他只作此想,只有此意图。我会把事情重组起来,做我的决断。然而,要是我是由第三者、第四者知悉一位我不认识的人讲的话,那么我将首先设法多认识一下这个讲话的人,知道一点他的个性。

上面的叙述实际上已经说明了史料考证工作的任务何在。过去生活的种种表现,没有一件是我们今日能直接见到的。也不可能清晰而完整的呈现在我们眼前。过去留下来的,不是不够完整,就是由第三、第四手转述的。考证的工作替我们澄清了一切留下的历史资料中的隐晦及障蔽;它不只是把我们所能及的史料厘清,而且是把过去的史实确定起来。

考证之后接下来该做的当然不言而喻,是理解的工作,也就是说,去掌握言中之意;只是,这工作该从那些观点去进行呢?

要是我们以系统的方式进行,那么我们会把一切呈现在

眼前的,直接都视为昔人意志的表现,对意志的理解就是我们工作的目的。可是我们知道,只有很少的事件是某一个人意志的表现;如果二十、三十个不同人格的人及其意志共同表现,我们怎么着手。或者甚至在某些事件中,个人的意志已经磨得不具棱角,而只具有一般性,具有全民族的特性,或者具有一个学派的方向;或者只具有无数信徒共同的信仰特质;这样的情形我们如何着手?

我们工作所追求的目标,并不像我们了解上述说话的朋友那么简单。我们必须建立更人为性、技术性的一些方法。

首先当然我们已经把相关的材料批判考证过了。为了批判史料,我们已经必须有一些相关的历史知识,而这些知识在我们进行批判史料工作时,更是不断地成长。可是,在方法上,当我们面对那些批判过、确定下来的历史材料时,我们必须假设我们对那些历史材料的内容根本一无所知;好像我们还必须从头去掌握它们一样。(以上出自第 163 页第 6 行至第 165 页第 5 行)

§ 39 1. 实用性的解释(Pragmatische Interpretation)是借着事件本身所含的自然因果来掌握考证过的历史事件,并且试着把它们的发展过程重新组织起来。

史料丰富时,可以直接以展示史料的方式显示该过程。

史料不足时,可以用类比的方法把它们重组为一个历史过程:把某些史料代表的现象与一已知的类似的过程相比拟,而把它们组织起来。类比的方法不一定指一些史料代表的过程一定要借一个已知的过程为类比而重组起来。有时候两堆史料要整理成为两段历史过程,它们可以互相协助,这是比较法。

要能建构起一个能容纳各种零碎史料的架构,它的基本前提

是要有假设。

我们先掌握一个简单的事件,按照它事物的本性,也按照着它与其他相关因素,以时间先后次序解释该事件。这是实用性的解释。(以上出自第165页第6至9行)

§ 40 2. 条件的解释(Interpretation der Bedingungen):过去事情其形成发展的条件也与事件一样,可以在史料中看出。

空间的条件,借地理来解释事件(譬如借战场、自然的疆界、埃及的泛滥、德国北海的迁移等)。

时间的条件散见于事件本身中,或见于与该事件同时发生的事件中。

第三类条件是媒介物(Mittel),物质的及精神的媒介物。只要它对事情的发展有促进的作用,都可视为是条件。举凡工具、材料,都属于物质媒介物;因此以科技观点从事历史解释,虽然还没有开始,但它是不可或缺的。举凡人们的冲动、大众的情绪、一般的成见等,都属于精神的媒介物。那些影响众人情绪意见的将领、政治家、艺术家,他们也同时受内心冲动、情绪、见解等精神媒介物的影响。

凡是历史事实都属于一特定时空;它身处于它的时代而与其他事件、现象相牵连;受它们或近或远的牵制,或受它们的提携、阻抑,而共同塑造它们的时代。这些相互影响的关连必须加以掌握;这些关连的广度与深度都必须加以认识,这是条件的解释。(以上出自第165页第10至17行)

§ 41 3. 心理学的解释是要在历史事实中找寻推动此历史

事实的意志力。

借着这种解释,可以找出事情发展中隐藏着、某人的意志力及聪明才智。但是一方面某人的意志力不会完全贯注在一件事情中,另一方面某事件的发展也绝不只受人们意愿的影响。事件既非纯为意志力的表现,亦非某人意志力完整的表现。

历史人物的成就,行事,所受的苦难,并不是衡量历史的标准;历史人物的活动及影响,依个人的禀赋成就,各有其局限。

人固然可以彼此理解,但理解的只是表面;我们可以接触到他人的话语、行为及表情,但也只是他们一时一刻的表达。证明我们完全理解一个人,是不可能的。而朋友之间的互信是另外一回事;在爱情中确认某人如何,这也是另一回事,“你一定是这样,因为我认识的你就是如此”。教育的奥秘即在此。

莎士比亚及其他诗人,他们叙述事情是以人物的个性为中心,把故事借着人的性格加以开展。他们所叙述的事件是真正能作为心理解释的事件。事实上,影响事件发展的,除了人物的心理个性以外,还有其他因素。

事情的发展常超乎推动这些事情的人的意欲之外。

在道德生活的团体中,我们可以察觉到历史发展的延续性,及历史的前展(§ 15)。在这个团体里面,人人皆有一席之地,尽管是最穷最无重要性的人,也是如此。正因为他们是团体的一分子,所以他们是生活在历史之中。

即使那些禀赋极佳,意志很强,以及有权势的人,他们也只是道德性团体发展的一个因素。历史研究要研究这些有影响力的人物;但其目的不是只为了要理解这些人物,而是要借着人物的个性心理,理解这些道德团体,以及理解这些人物所表现出的该团体的理念(Idee)。

我们在历史材料中并不能轻易而无碍地就察觉到参与人的行为及意志。即使我们看出了一些少数人创造性及创新性的作为,我们忽视了的也正是被领着走的观望的大众。可是我们可以注意到,大众的本质是被动的,只具接纳性。虽然他们的行为也不无意义及影响;但是他们只是被引导着走,只是领袖们表意的工具。领导者的意见、观点、趋向及目的是我们,所要研究的;是我们该无间的融入,以求理解的。理解及研究这些是为了对事实间实际的前后关联及事实间平面的相互制约关系有所认识。并且,要理解事实状况在领袖们的意志及热情之下所产生出的变化。这是心理学的解释。(以上出自第165页第18至31行)

§ 42 理念的解释(Interpretation der Ideen)补充心理解释的不足。

个人在道德团体中占有一席之地,借着这一席之地,他发展出自己的世界。在他短短的有生之年,努力扩充自己的世界;而一切努力最终都注入了他生命之所寄托的团体,并促进了超乎个人生命的团体的发展。

没有道德团体,则人不成其为人;而这些团体也只有经人们、民族的工作、共同的事业才得生长,才得自我提升。历史的演变就是这些团体的发展。

某个时代的伦理体系,不过是某个道德团体特定的发展阶段,是它抽象的呈现。

而所谓时代,指一切道德团体追求自我实现,所共同构成的一个阶段。

我们要指出,虽然我们以与柏拉图、黑格尔一样的意义使

用理念这个词；可是，我们还是得说清楚，我们用这个词是要描写什么。

人世间没有任何行为及现象不是思虑、理念的外塑及表现。因为人的特性的显现，来自他的行为有源可溯；这个源头借助于行为以求实现。而事物的真实性也因之而存在。每个婚姻都是婚姻理念或多或少成功性的表现。夫妻双方也必定对共同要实现的理想及生活方式多少有所自觉。一切工作，不论它如何困难及低下；它之所以高贵，都因为工作者加入了他的意志；同时，它之所以不再高贵，也是因为它成了机械而自动的动作。工作的理念不是与生俱来的。孩童们工作是学习来的；也就是说，他们力量的运作，使用的目的，都必须学习才能获得。黑奴的工作因此是非人的；因为他们行为中，少了人的特质。父母亲对子女的爱如果没有意识到爱中的义务，如果他们爱中没有理念；那么这个爱只是直觉的，自然的一种猿猴之爱。

不论事情的大小，一切人类的行为与举止都是如此。人们行为举止尊严的准绳，也正在这些行为是否是一个理念的表达或与理念配合的程度多少。照亚里士多德的话说：理念是他四因 ἀρχαί, τὸ τῷ ἐνεκα, 或 λόγος, ἡ πρώτη ἀρχή, ἡ ἀρετή(话语, 第一原则, 美德)中最终极的一个。个别的现象正是借着理念而得到其人性的内容。我们知道, 这些理念与它形之于外的作为、现象绝不是完全契合的, 而一个行为及现象, 也不可能是它终结完成的形式。事实上, 这些理念只表现于接近理念的各个行为所构成的一连串、延续的活动中。理念本身迫使有不断表达它的行为出现。也只有在不断的外露、形成现象之过程中, 才有理念的存在。它需要历史, 它的展现就是历史的形成及生长。历史是理念的不断向前展现及生长。

人们因此会问,历史解释要如何才能找到国家的理念、婚姻及法律等的理念呢?伦理学不是系统而充分地教了我们这些了吗?如果我们的历史学只替伦理学举出它教条的各种实例,伦理学实际上又并不需要这些;这样的历史学岂不是多余的吗?

要是—一个伦理系统本身是万世不易;如果伦理思想的本身不是演化产生出来的,在期望之下辛苦整理出来的,要是—一个伦理思想本身不再演变下去,那么上述的批评就再正确不过了。

连犹太人、希腊人,他们也有他们的国家理念。可是这些国家理念异于恺撒大帝时罗马人的国家理念,也异于欧洲教皇王朝的国家理念。每个时代都必须有其国家理念。但是这些国家理念是与时俱进的。或者我们可以说,越来越有深度的。就是婚姻也是自古即有,可是并不是各个时代的人对婚姻的理念都是一致的。就像国家与家庭—样,宗教也是人的自然需求—,人们有对神的看法及理念,有对绝对的看法及理念。可是我们已经不知道梭伦(Solon)及亚序拉斯(Aischylus)在雅典的圣堂里祈求了些什么?也不知道他们对着那些琢磨过的石物深思了些什么?即使是基督教,这个好像把—切信徒都安置在伦理基础上的基督教,在它—对伦理关系看法的深处,在它对自己存在理由的说明,在它—对人格本质的说明——不用说其他方面——仍然有许多不同,甚至差异极大的看法存在。

如果有人对我们说:你们史学家不要管伦理的理念,不要管永恒的伦理理念。我们可以谦卑地回答:即使是微不足道的东西,也少有一成不变的。唯一能帮助我们带向认识伦理理念的途径是,指出国家、教会及家庭理念如何从—一个阶段到

另一个阶段自我展现以及被人理解。我们要指出,理念往那个方向不断的显现。我们至少应该掌握它们的方向、它们的发展以及它们概念的变化;如此,才不会有一天,像目前一样,有人从事各种的反动、反潮流的作为。

只有在时间中,才显现出伦理理念的内容及其相近的表达方式。一切伦理的理念都不是如其所是,它们是一个历史演变的产品,而且还不断地在向前演变。不管方式上是明显的还是隐藏的,每个时代中都有其家庭及国家;因为人的伦理天性中有其必然性:必然要在家庭、国家中生活。可是伦理理念如何塑造,它的必然性及它的形式如何塑造,这是另一件事。从一个阶段到另一个阶段的塑形,就是理念的内容,这些内容只存在于历史过程中;它绝不存在于人的推论或玄思的过程中。正确地说,人的思辨玄思只掌握到历史发展的结果,只掌握住眼前社会的状态。然后推演这个结果,用玄思的系统说明,把历史中前后的关系,说明成平面相互的关系。思辨是指出历史真实的一个结果,然后说明它有逻辑上的必然性。任何一个时代中产生的伦理系统,都只是思辨地把既有的一切有关伦理团体的知识结合组织起来的结果。任何伦理系统都只是一个工具、一个尝试,尝试把一切演变产生出的,现在还在运行的事物,按照它们的伦理内容,即按照它们的内在一致性,以及按照它们相对的真理性(Wahrheit)^[9]——至目前为止,一切资料所能显示及提供的真理——加以掌握而提出的一个系统。

但是,我们还有一些外来的批评、责难要澄清。

可能有人会指责:即使理念是如上述,历史研究仍然没有方法能去掌握它,因为这些理念都是假设,它们既不存在于事情里,也不是观察事情的方法;只有像上个世纪那样理论化的

时代,才有人谈起理念这东西。在其他健康的时代里,在文化的纯朴阶段里,从来没有人提起过理念;就是有人偶而以理论方式把自己的观点写下,这也只是他个人的观点。广大的人群、各民族、各时代,没有人知道理念为何物。这样一个过度文化发展下的怪异产物,我们正应该把它们和我们的研究工作隔离起来。

这是真正严重的攻击,我们若不试着把它澄清,我们无法继续前进;要是不能把这样的批评驳回,我们的研究工作将失去它的 $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$ (Logos)及 $\acute{\alpha}\rho\epsilon\tau\acute{\eta}$ (美德),将失去它的德性及力量。

首先我们可以形式化的方式来回答:不但我们今日的社会是一个各种伦理关系的综合体;同样的,昨天的社会,百年、千年前的社会也都是如此;因为不管人多么前进或不够前进,他们都有国家、教会、家庭、法律等伦理组织。我们大致可以说,国家是家庭的扩大,而法律是宗教的延长。有这种组织现象的地方,就有对它们的看法。看法包括对这些组织实际情形与该组织理想上应该怎么样,这两者间差别的认识。在两相对立之间,我们有我们的要求;要比较我们该做的到底实现了多少,有多少工作正在往这方面进行。就在这上头,理念,这个动力,本身并不只是假设而已,它有它实际的意义。我们也可以逆转我们上述的思考程序,我们可以说:更深刻地对现实社会的掌握,既是对历史进步理解的原因,也是它的结果。因为如果我们升得越高,我们的视野(Horizont)就会跟着越高,视野是随着我们的眼睛而提高的。我们所能掌握的现实社会中伦理道德内容的层面越高,我们历史的视野就会包含越多事物而越大;而如果我们越是能够明白历史过程中诸理念的内涵,那么我们理解事物的立场就越高。每一个社会状态的形成,都是诸理念在历史演进中造成的,现实的社会状态

是历史的结果，而这样一个呈现于我们眼前的历史结果——我们的社会状态——正是我们要借着对理念的解释来确定及掌握的。

每个人都生活在他社会中的理念范围里，也编织它们共有的理念系统之网，今天如此，十年、百年、千年前也都如此。每个人都从自己立场出发，衡量个别的及整体的现象，并衡量自己的行为及思考，不只衡量，同时也安排定位。不管这些衡量及定位的工作，每个人进行时是如何的不自觉，如何的欠反省及隐蔽，但是，这些理念的总和一定都形之于外。我们要找寻一种方法，把特殊的及个别的排除掉、放弃掉，或者把它们投映到整个全盘的一般性的时代及民族中；也就是要确定指出一个理念发展的阶段，指出一个诸理念共同塑造出的社会状态。

我们也可以从另外一个观点来澄清上述的批评。每个人都在社会所加诸他们的任务及条件下思想及行动，而且都在理念的范围中行动及思维。就像我们以前说过的：一个人所思虑创作的，只是他的事业而不是历史，只是历史的素材。只有对历史而言，它才是一个变化脉络中的一个因素。只有从后人的立场出发，建构出历史的脉络；而在这些历史的各个脉络的交错之中，那些先人的事业才有它们固定的位置。譬如信仰胡斯教的波希米亚国王波底亚拔（Georg Podiebrad）在抵抗罗马人的入侵时，他尽了国王的责任，尽了环境迫使他该做的，就像我们以实用式解释方式解释他的政府及他个人能做什么时所指出的那样。可是，只有在其他类似的奋斗史对照之下，才能显示出，他的努力及工作在国家及教会争自由的整个发展脉络中所占的位置。也只有在这个脉络中，波底亚拔之所欲所为才显出其意义，原创作者、行为者是不会意识到这

些意义的。

我们还有第三点的澄清：波底亚拔当然是在他的时代中的整个理念范围中活动；但是我们要注意，他的作为还受到许多其他伦理相关因素的影响。他奋力反抗罗马，不只是国家、教会理念的表现，而且也属于民族问题范围，以及宗教世俗化、社会国家经济范围中的行为。简而言之，凡是涉及伦理理念的行为，很快地就会牵连到一切其他的事。在伦理范围中形之于外的一切起伏，都是深层内部活动的外观，深层内部的活动正是我们该理解的。

波底亚拔在他当时的现实环境中，有他的角色及位置。从今人的观点观察他之后的国家民族、教会的发展演变，我们也可以给予他一个位置。当然还是会有人说：史料中没有这样的记载，我们怎么能建构一个脉络，把他的意义显现出来？他也不过是抵抗了他当时所面临的敌人而已。可是，既然他呼吁及利用波西米亚人的胡斯信仰以及其民族精神来抵抗外族，这就显示了，民族精神及宗教精神、信仰这些理念不但存在着，而且有它的影响。而且，波底亚拔在历史上的意义并不在于他昨日今日的功业如何，而在于他所做所为在历史的大发展中的地位。我们并不是宣扬他个人的名望，而是要搞清楚及研究他的历史意义。

这里我还有一些与我们看法相违背的观点要澄清。人们也许习惯于在提到一件艺术品时说，某某是它的理念；说话的人根本上是把这个理念视为该艺术品的本质；而艺术品是某个思想不完全的表达。我们一听即知，这里所谓的理念不是我们所说的，这里所指的是一个个别而特定的思想；而艺术中共同的理念是美的理念。没有人会舍拉斐尔的圣母像而愿意以抽象的一句话来表达它；也没有人会舍希腊悲剧作家索福

克勒斯(Sophokleis)^[10]的作品《安提戈涅》(*Antigone*),而只以一句抽象的话来表达它;也不会有人认为一句抽象的话的影响,会与那些真实的作品的影响一样大。感官的深刻广大的力量不是抽象事物所能及的;而思想的力量在于它能展现、见之于实际。找寻理念的历史工作者,该常记在心的是:历史工作的目的,不是把一堆实际的事情转化为抽象的概念;其目的是在于把潮流的方向、事物所属的潮流认清,以及固定住它们。研究历史不可忘记理念是依附在活生生的人的身上。大人物们在特定的时空,在他们利益范围下、任务下,以及在自己良心支配下,以自己为中心展开活动,建设自己的天地。

说明了这些以后,我们可以试着说明,我们可以用什么方法,解释那些呈现于吾人眼前,而且含有理念在其中的历史事实。

历史事实的取得,是因为有一个观念在推动我们,找寻材料、批判考证,然后按它们实际的相关性、它们环境中的条件,以及按事实中行为者的动机,加以解释。我们不能把事件间一切无法理解的,以及无法解释的原因归之于理念;我们当然更不可说,历史事实在某一种解释方式下已完全解释清楚了。

我们也不能说,我们借以收集材料、选择材料的基本信念,就是我们要在历史材料中寻找的理念。我们只是借着那个信念看法,走入史料,去找寻理念。

我想情况大致应该这样说:我们所能认识的任何理念,都是已经付之于实现了的理念,否则我们无从认识它们。也就是说,我们所能想象出的一切理念都在展现、形成之中,它们是能让我们掌握的历史现象。我们致力之处是所谓可以想见的理念,可以想见,是因为它们是历史演变中的产物。我们所

处的社会以及我们所受的教育,都能替我们将视野提到相当的高度;因此,实现了的、贯彻下去了的诸理念,虽然不是理念完全的实现,更非它绝对的外现,但是它们都清晰地呈现在我们前面。

前文中,我们曾把自然的、实际的、理想的三个范围称之为三种理念的层次。终于我们可以用大人物的完美人格来笼罩、统辖这三个范围。每个完美的人格都包含三方面不断提升的理念:美的、真的到神圣的理念;由法律的、权力的到福利社会的理念,以及由家庭理念到民族理念以至人性的理念。一个由历史演化而成的社会,经历万千而形成的社会;它显示给我们的是上述各范围及其中各因素组成的无限事件的发展过程。我们所生活的范围,就是这个无限丰富事件塑造成的发展过程的结果。并且,我们有例证及经验帮助我们迎接一切可能的、新出现的事件。现社会中事件的意义,也帮助我们把过去事件在一定意义的架构中安排定位。我们可以说,我们的工作是从对现今生活的感受出发,去掌握了解塑造我们现今状态的过去事实,去洞悉过去事件所透露出的消息。

在我们上述那种对理念的理解方式下,我们有一连串的问题可以用之于历史材料的处理上。我们不会否认,即使是最未开化的社会,即使是有萌芽阶段,各种现象也都是理念所形之于外的,也都毫无疑问地有理念存在。国家的理念在父权社会状况中并非没有,它只是以家庭的方式落实下来;也并不是没有法律的理念,只是它落实的形式是家长的权力。北美的游猎民族再穷,即使他们全社会的资产微不足道,但是他们也有福利社会的理念。

我们该问,陈列在我们面前的历史材料及事实,是什么样发展阶段中的材料?它的理念是怎样表达出来的?理念与理

念间是怎样连结在一起的？也许我们常常只能针对某一件事回答我们的问题，但是理念彼此都有一定的关连、相互制约，一个个别问题的回答，实际上也包含了对伦理理念整个范围的简单说明。

如此，我们能建立一个网，借着这个解释建立的网，我们能跟上历史中因素之间复杂的关连；我们对整个伦理理念界的范围及其表现越能掌握，也就代表我们对它们的认识越深。

我提出的这样的解释方式，好像很抽象、太系统；但是，处理生活中不断向前迈进的事件与行为，我们确实应该这样既不专断，又不只按一定固定方法去解释。我们应该在个别行为中，譬如在某个婚姻生活中，找寻其中行为之间的关系；并且在家庭中，找寻婚姻为伦理理念是怎样表达出来的。这样的解释有时候要用之于早远而很少材料遗留下来的时代；有时候它们要用之于高度发展社会中复杂多样关系的解释。这显示出——而且也正是我主要要说的——我们的解释工作有时候是处理不同范围中各种理念的组合，有时候是处理不同发展阶段中各种理念的组合。我们的思考方式提供给我们了组合各种理念并找出其中关连的思考能力。譬如，在伯利克里时代，对权力的理念及对美的理念都发展得极高，而对法律及对社会福利的理念却不成比例的落后。或者像 15 世纪，人们好像忘了教会组织的权力，毫无权力的理念，倒是对神圣有一种变形而堕落的眼光、理念。如果有一件史料陈列在我们面前，我们要解释它，我们可以说明它与同时的相关的各理念的平面关系；我们也可以按它的发展来说明它。

在第一种说明方式下，我们可以清楚知道一个时代理念范围内的情形：当时生活、活动、伦理的水平。如果在这个时代的理念活动范围里，正好有一个出众的大人物；他（以及他

们)代表时代的整体性,也足以开创一个新的时代;如此则解释的工作会简单得多,因为我们很容易借着他而注意到那时代的人民及思想。这个问题上有另外一点值得我们注意:那些创时代的伟人,并不是被动地吸取当时的伦理思想而成为当时整体伦理状态的代表;相反的,那是因为他们某些点上超出了当时的伦理思想观念。

对史家而言,解释及重建亚历山大、康德、但丁及马克思等人物及其时代的理念活动,是最吸引他们的任务。我们之所以对这些人感兴趣的原因是:他们是伦理理念的肩负人,并且是实现这些理念的人。我们所在意的,并不是譬如拿破仑在个别的战役及会议中个人一时的意念如何,及其受制的因素如何,或者他如何藐视他人,如何展现自己的天赋。我们在意的是:他整体的创作及行为,他权力的理念如何表现;法律、社会福利、对神圣的信仰以及民族特性对他权力理念的影响如何。又譬如路德,我们并无意追踪研究他各篇文章的动机;也无意注意他对待暴怒的农民的方式是对是错;或他某些行为是受了某个特定状况的影响。我们要注意的毋宁是那些显现他澎湃思想深度的行为;那些由新的思想世界所涌现出的行为;以及注意那些表现人格、自由情操中最隐秘的核心部分。路德思想的根本之处,也许在对神圣的看法及理念上。从这个根本的理念,产生出其他一切现象。在他对神圣的看法这方面,他迈出了一大步;而这一大步正是:只经由信仰而得救赎(*sola fide*)。整个伦理思想世界都受到他这点的影响得重新整理一番。解释路德的视野以及他的思想范围,能赋予我们对后继的时代——那些建立于其思想基础上的时代——有所理解。

路德、康德及拿破仑的伟大,在于他们是一个关乎许多现

象的理念的化身,因为他们把伦理活动世界中整体的相关性,转化变成自己的思想,从这个思想出发,他们又做出了创造性的工作,他们看到别人所未真切见到的,说出了别人没有完全感觉到的事。

这个新的思想,我们可以说是路德工作中的真理;是拿破仑强权中的真理。可是这些显现出的并不是绝对的真理。路德对神圣的看法以及拿破仑对权力的看法,都是某些理念的核心;由这个核心向外,而有路德及拿破仑的功业。可是他们的理念同时也妨碍伤害另外一部分的理念。与路德相对的是意大利当时展开的,对美的理念的追求,以及天主教思想以神天父为中心的人性观。拿破仑伤害了的是法律的理念、社会福利的理念以及民族理念的发展。各处都充斥着相反的思想。围绕着这些不同思想的是党派、不同团体及各种情绪。描写一个理念如果不注意理念所带来的反对的思潮,以及这理念的反面影响;这样的描述是不正确的。若材料无法指出这些理念的反面影响,至少也该设定它存在。

我们知道,社会的状态如果仅以片面的立场加以诠释是不够的;只有史家同时注意其他面,注意历史运转中其他因素,一个社会状态才能掌握。

历史的运转,质言之,就是永无止休的批判过程。在历史运转里面,各种理念不断地互相批判其他理念的片面性;而每一个理念,它之所以成为一个理念,本身也具有片面性。理念的生命就在这样无止无休的相互纠缠中展现。也就是说,思想不断地加深深度,思想的外在条件不断地丰富、复杂,思想越能借行为工作展开,以及思想越来越被意识到。譬如拿破仑表现出的权力的理念,或者说国家的理念,专横地压制了其他理念;这情形表示:拿破仑并没有了解到,如果国家能提携

及保障法律理念、民族理念以及社会福利理念,国家只会更强大。如果那些肩负某些理念的优异分子,否定历史社会中理念的多元,否定理念之间相互影响造成的历史运转;他们这样是侮辱及藐视人类的健康的理性;实际上也确实如此,有些人以狭义的真理的理念(die Idee des Wahren)毫无顾忌地冲向前,提升自己,无视其他理念的存在。

诸理念既然有这种特质以及坚持自己的内涵,我想,历史的运转中必然会有纠缠角逐。要是人们看不见历史里面这些利益、情操、条件等在彼此相互撞击,那么我们就没有必要从事这样的历史工作了。现社会中的纷扰,聒噪是够多的,如果我们仅整理历史中一些表面现象,各种功业及日常生活间的一般关系,那么我们会对历史中强烈酝酿着的以及关键性的时刻,都无法洞见。历史工作,确切地说,理念解释的工作之所以令人觉得有趣,是因为我们在这工作中,能学到去赋予历史中酝酿着的及活动着的事以一定的尊严。因为历史中的活动及酝酿的工作、纠缠的现象——也就是说,历史活动的整体性——正显示出伦理的意义。在活动及理想相互提升制约中,会产生新的思想形式;而新理念之付诸实现也会再造成新的局面。人类的活动及工作,具有不断创新的特性。在亚里士多德及亚历山大之前,我们只见到民族的理念。后起的希腊人(Hellenen)对蛮人的仇恨,波斯人对生而为奴的民族的骄傲,以及以色列人对异教的高傲,却都显示出了人性理念被障蔽。亚历山大首先表达了他的人性理念的看法:希腊人是唯一善的代表。他将这个理念付之于行动,强调这个理念的正确性;这个思想逐渐贯彻而成泛希腊文化。也正是在这个思想基础上,基督教世界才发展开来。同样的,我们见到18世纪中社会福利的理念开始活跃;充满这个理念的世界简直就

是一个新世界。特别是,当社会福利的理念与权力的理念相牵连纠缠在一起时,世界有了它崭新的面貌。社会福利的理念先是在君主势力超过封建诸侯的分割势力时,与专制君主相结合。而后,顺着潮流,专制君主也被法国民族活动超越;在这时候,社会福利思想首度不只是限于市民团体,不仅代表市民的平等;而且超前,有了共产思想的产生(如巴贝夫[Baboeuf])。在在都显示,新的事物在澎湃的工作中酝酿而逐渐成熟,最后在痛楚中诞生。这些奋斗与痛楚也许扰乱了市民生活的秩序,撕裂了旧法律的脉络,破坏了旧现象;但是这样的历史病态,就好比是妇女产前的阵痛过程,它原是妇女躯体的健康与力量的表现;所以才有怀孕,才有生产,在痛苦与流血中生产。照圣经上的话说:你应该在痛楚中生子女。就好像一切人之降生一样,辛劳、负重、艰苦的斗争是必要的,只有坏的劣等东西,才是顺性而成,好像它自己生出来一样。

我们发现,在我们解释理念时,掌握的不是理念之间的相互关系,就是诸理念的发展。不论是前者及后者的解释方式,都会涉及另一方面的现象,因为每一社会的状态都是永无休止运转过程中的一个横切面。而每一个个别的发展过程,从横切面来看,它都受它同时的其他理念的影响,也影响它们。

对理念的解释,因此,不只要是在整体中理解诸理念之间的相互关系;而且要在发展中掌握它们。也就是说,我们不该只由一件事实中去说明:国家的理念如何表现,教会的、法律的理念各如何。我们更应该做的是,在它们进步变化的过程中,去掌握它们。只有在它们的脉络中,才足以理解它们。

换句话说,理念的解释是要超越个别的特殊事件及思想的系列,而追求一个整体性(Totalität)。整体性并不是事件自古至今的总和,以及人们对这个总和的意识。即使人们怀有

这种对过去整体的意识,人们还是生活于某时某刻,仍然是不断继续变化中的一刻中的人,所具有的整体意识只是相对的整体性。照前面讨论过的人之特性,我们会以一个绝对的理念做目标,不断地补充追求这个整体性。

在这里我必须把这个观点再往下推一步,也许这样会提前讨论到一些以后才该讨论到的问题;但是这个秩序的问题我暂且不管了。

我们从三方面:自然的、实际的以及理想的范围来讨论。

首先,最自然的团体就是家庭、族群以及民族。历史告诉我们,有些时代里,人们总是脱离不了家庭组织的观念;他们把部族,以及民族都视为不过是家庭的扩大,各由部族之长或英雄支配。即使这样的一种家族概念里面,我们也可以察觉到他们追求整体性的需求。人们把这个整体性借着一两个远祖人物来表达。就像有人将对异族的仇恨借用该隐(Kain)及舍(Ham)这两个兄弟间的仇恨来说明一样。即使用世系相承的思想方式,也可以表现人们对人性的理念的认识。人性的理念在所有发展过程中是一个终极的,一个最终的整体性。它是自神性的概念中导引出的一个理想的看法。^[11]

家庭理念的真义只有在把其他团体排除于其外,不再混为一谈,把其他团体称为民族、国家,而不以家庭视之时才产生。只有把家庭视为国家、民族的基础,这样来理解,把它视为伦理道德团体中最单纯的形式,使家庭有它的尊严,有它的范围,不使它漫无边际的扩张;如此,家庭理念的真义才得以见。

自然形成的团体,如部族、民族,都有它们的理念,但是它们如果是像古希腊世界那样过度的蔓延,使得国家及宗教都还是部族组织的形式;那么国家理念与神圣的理想两者都不

得有所应有的特色。

第二,在实际的范围里,我们能见到的是社会福利的、法律的以及权力的理念。每一个这样的理念都可以强求片面的发展;好比在封建时代中的法律,拿破仑时代的国家理念都是例子。但是,只有在法律秩序中,社会福利的理念才得稳固;也只有在国家中,法律及社会福利才得其适度发展;然而这两者又都是权力理念的限制,因为它们在自己的范围内有其尊严,国家不能限制它们。实际范围中,遍行于全世界的国家理念,要受法律及社会福利理念的补充。在有组织有秩序的国际社会中,在世界贸易中,国际法的保护超乎国家民族之上;保护它们就像国家保护其公民一样。这是一个理想的构想。这个纯理想的构想是经验告诉我们的;而由过去片断不完整的经验借着我们的理想想象出来的,它只是我们永恒的标准指南。

第三个范围关于美、真、神圣的理念,它们的情形如何,有了上述两项的说明,就格外容易了解。就好比一个民族包含许多部族及家族,就好比国家的范围包含法律及社会福利。宗教之于艺术及科学亦复如此。当然,享受艺术、艺术习作以及沉醉在科学及宗教的感受之中,是纯粹个人的事;但是,最细微的、内心的活动,同时也正是最普遍的活动。上述对艺术、科学、宗教的专注都是超乎个人,而且专注于这些事,都是追求找寻人性共同点的活动。

它们的整体性就像牧羊人与他的羊是一体一样,或像俗语说的,世界的结构与世界文学显示同一方向。这方面各理想的融合及贯通(Totalität),天主教一句古老的世界末日预言中希望的话,表现得最清楚:有那一天,牧羊人与羊群将合而为一。生活在这样的理念范围里,充满了精神的特色,也因此

更需要组织及机构,使精神生活能运转下去。因此而有学校、剧院、收藏馆、文学作品及教会。我们可以看得到,这些有关的组织,它们的权力多么的大。我们也见到,它们与真正权力的理念如何相对立,而又糅和在一起。

在一切伦理活动现象里,每个人都有和他共处的人与事。他能参与到那些人与事中,就是他的自由;也只有这种参与,才是自由的真义。在众人活动中,各种线索穿梭交织,所构成的这个网状关系,不再是个人良心或自我所能等同的。但是自我还是活动于这个网中;它们的关系好比是灵与肉。这个各方线索交织而成的即是自我精神之所依附之处。这个交织组成的网,就是自我在演变成长的过程中要吸收的对象,使它成为自己思想范围的一部分。人格的理念(*Idee der Persönlichkeit*)与前述诸理念中任何一种都完全不一样,而且一个人的人格不会在任何一种理念中消失融化掉,虽然那些理念是他自由与力量的来源;而且,他也可能在短期中献身于某理念,而且为它牺牲。自我生存于诸理念之中,与诸理念共存。因为有自我,所以理念得以随时随刻展现于外,但也只是一时一刻短暂的展现于外。真正理念活动连续不断过程的主角,不是个人而是道德伦理团体(*sittliche Mächte*),持续推动它发展的是道德团体。理念在这些道德团体中表现得要比在个人身上表现得强烈得多。

这样,我们就要替这解释的部分做结论了。我们没有能力百分之百说,拿破仑的理念是权力的理念,乔治七世的理念是教会的理念等等。理念对个人而言是属于自我,他的良心;但是个人是在不断变化运行的诸理念所塑造的大系统中生存着,并且以自己活动的范围所及,参与那些团体与其中的理念一起运行。他也许可能给人造成一个他在发展的印象,或使

得别人高估他对发展的影响力。在拿破仑之前,权力的理念就早已形成,并且发展到了相当的高度;他只以更有力的手段及洞识力,把这个理念向前带了一步。这向前的一步是他的思想。就像一个人有他的思想一样,一个国家、一个教会也有它们的思想;从这些思想上说,它们是比较那些现实中存在的躯壳(*das blosse ihres Seins*)显示出有更高的目的(*Interesse*)。因此,我们可以在王室中,如在亚庇尔(*Appier*)王室、在罗马的亚米里尔(*Aemilier*)王室以及在英国享有数世纪之长的罗素(*Russel*)及霍华德(*Howard*)王室中,看出这些思想。有了思想,那些王室才塑造出国家及社会。因此,我们也可以把普鲁士国家的思想当题目讨论。

同时,在上述某个理念自我展现,大力向前推进的过程中,遭受到摧残的同样是思想。反对乔治七世的是亨利四世,他为受到威胁的国家理念伸张力量。而德国民族的奋斗反对的也正是拿破仑对民族理念的破坏。德国民族奋斗中代表人物史坦恩(*Stein*)^[12]所破坏及摧残的又是英国人所致力的物质生活追求的理念。史坦恩反对拿破仑,这是他民族独立思想的表现。总而言之,历史思想(*der geschichtliche Gedanke*)在本质上与理念不相同:历史思想是指一定时空条件、环境下的理想,指存在于一定理解方式下、方向下及特定影响力下的理念及理念范围。

现在我们回顾所述,我们以问题领导材料收集的工作(*Heuristik*)是以如下方式展开的:先从我们诸多的观感中,建立一个念头、一个观点或直觉,借着它来展开历史工作。我们寻找相关的材料,清理它;掌握住批判考证过的可信事实;然后以解释其中不同的因素的方式,来深入理解它。最后在理念的解释的工作中,找到该事实在整个理念交织及运行中的

地位,以及他的历史意义。我们找到某个国家、某个人、某个革命的思想。要是我们在研究起初所有的直觉得到应有的验证、扩大或修正,那么我们所有的就不再是一个念头、感觉。我们掌有思想以及事实中的思想,因为我们在理念的运行中,找到了它的位置。这个解释工作中,被指出的思想,就是该事实的真理(译注:Wahrheit,或译为真实性之所在);而这个事实是该思想显现于外的形式。借着该思想,我们可以理解该事实;由该事实,我们理解到该思想。

我们知道,一件历史事实并非是某时某刻社会状况直接而真实的显现。该事实是社会状况的遗迹,是我们对它的追忆。它是过去状况及事件反映在人的精神上而留存下来的。它是人的精神的一个产品。但是,因为这件材料从它的外在性质及实际现实状况再提升到我们精神的范围,并且以相称的方式表达出它的精神。我们这样所掌握住的东西,不只是正确(richtig)而已,而且是真的(wahr)。

但是在真理以及在我们精神中的东西,如果要把它提升到意识层面中,那么它还需要一种表达它的方式、一个外形;借着这个形体,精神才成为实物;只有我们把它呈现于外,我们才有完整的它。(以上出自第201页第4行至第216页第3行)

§ 43 历史研究借着史料所追寻的及探索的,是伦理道德活动方面的问题;而这些纷歧不一的伦理道德活动,正是我们生命植根的地方。

我们可以从两方面来理解并且继续加以说明:

1. 我们分析史料,是为了理解过去伦理活动的成就为何? 其状况如何? 我们所得知的,是关于某民族某时代的综合印象,以及其各民族各时代中事件所在之伦理的视野(der ethische Horizont),

以及各个事件的价值标准。

2. 我们分析史料,是为了追寻那些带动、推动某状况走向发展之途的因素。我们找寻这些推动变化的因素。借着这些发展过程的掌握,我们可以指出当时人们所做的个别的奋斗是否符合这个过程及趋势,各人的功绩成败如何?

§ 44 在历史的发展中,有时某个伦理道德团体显示出其重要性;有时另外一个道德伦理团体领头发展,好像一切要靠它,一切以它为中心。这个起领导作用的团体,表现出的就是时代或民族的思想。

这思想(或思想丛),就是我们做历史研究时所要指出的。这个思想代表某段历史发展的真理(Wahrheit)。而这段历史发展是该思想所以能表现出来之所凭借,是所谓的真相(Wirklichkeit)。借着思想我们理解现象,反过来,我们也借着一个现象而理解思想。

经过考证所得的正确的历史知识,保存了历史过程中的思想,而且考证出的历史事实也是历史思想的见证。

对我们而言,思想的真,指的是该思想合乎事实(Sein),而事实之真,也因为合乎某思想。

注 释

- [1] Heuristik 是以求知者本身所关切的现象及求知者本身的价值意义系统为出发点展开的一系列寻找研究材料的工作。它是与理解(Verstehen)的方法不可分的一个方法学概念:两者都是把求知者的主体性(Subjektivität)带入知识追求过程中,而绝不是把主体性与知识的追求划分界线的方法。
- [2] 尼布尔(1776—1831),生于哥本哈根的德国史家。1813—1823年,在大学的课程中,撰写著名的《罗马史讲稿》。1823年受聘于波恩(Bonn)大学。强调史料考证的工作,作为历史研究之基础。

- [3] 罗马共和时代最高阶的顾问性官员。
- [4] 同注[1]。
- [5] 参见序言注[4]。
- [6] 包尔(1792—1860),德国神学家,1826年起任图宾根大学教授。他以黑格尔哲学为方法,视古代教会为一辩证的发展结果。
- [7] 本为希腊神话中的一角色,后被文学家争引为文学著作之对象。
- [8] 自我中的成长。这个成长有自由意志作导向的内在意义。与生物由种子发芽成树的成长不同。
- [9] 参见第一章注释[3]。
- [10] 索福克勒斯,雅典人,公元前496年至前406年,悲剧作家。他的二十三篇剧本存有七篇,如,《俄狄浦斯》(*König Ödipus*),及《安提戈涅》(*Antigone*)。
- [11] 人性的理念(*die Idee der Menschheit*),指对人性完美的追求。完美的人与通人教育(*Bildung*)的观念不可分,关于通人教育参见本书§92。一切历史发展中内在的一致性,人类历史发展的最后一贯的特性,德罗伊森由宗教的信仰出发,确信有它们的存在;而且人性理念的实现就是这个内在整体性的内容。参见本书§92;世界史的过程本身就被视为是人类教育自己的过程。
- [12] 史坦思(1757—1831),普鲁士改革时期政治家。

第三章

系统论

§ 45 史学方法工作的范围是秩序井然的伦理道德活动世界。

人类伦理活动过程,就横剖面看,是由极其复杂的各种状态、各种利益、各种冲突、情绪以及各种事业共同组成的。人类伦理道德活动可以借不同的观点来研究:科技的、法律的、宗教的、政治的观点等等。

在日常生活中,人们所作所为,很少有人会想到它们是历史行为。事实上这样也是对的,只有在回顾过去发生的事情时,前人的某些事业才成其为历史。

掌握伦理道德活动的变化、成长,理解其前后关系,这就是所谓的以历史眼光对它的掌握(§ 15)。

§ 46 一切运动之所以神秘,都在于它有它的目的(τὸ ὄρεν ἢ κίνησις, 展现即运动)。历史研究观察了伦理的前展,认清了它的方向,找出了它其中一个个活动的目的之后,可以整理出一个超乎一切目的之上的目的(Zweck der Zwecke)(§ 12)。若就这个一切活动所朝向的终极目的来看,世间的汲攘、周折、前展等活动都变得无限的沉静、完美,像驻足于终止了的时间中。

§ 47 人因有其“近于神性之处”(Gottähnlichkeit),因此在其有限的生活中,具有无限的自我及整体性,能自己建立目标,订出准则。

但是,只有在道德伦理团体里,人才真正成其为人。道德伦理团体塑造他:道德伦理团体渗入他思想中,他本身也融化在伦理团体里。

在一个既成的伦理道德团体里——譬如家庭——小孩子诞生了,他在这个团体里,建立自己的天地,建立自我,逐渐展开自己的意识,学会认知自由及责任(§ 42)。

每个人的成长都受身边人的扶持及限制,同时他自己也扶持及限制别人。众人如此互相关联而有团体的成长。

§ 48 每个人塑造自我、工作,创造出伦理生活中的秩序。

可是,如果没有一个既成的,而且在不断成长变化的伦理团体,如果没有历史的话,人们的自我塑造以及工作将只会是一堆废物。如果没有一个既成的脉络,人们没有对它的认知,没有历史的认识;人们的工作成果将形似一堆沙丘,无肥沃可言;其成也如同风戏,留不下痕迹。如果没有确定的目的,以及对一切目的之上的目的之认识,没有对人类历史演进的目的(Theodizee der Geschichte)^[1]的认识,那么人们自认有一贯性的努力,也将形同打转的陀螺。

§ 49 伦理团体可以从历史的观点来观察:(1)根据伦理团体活动时涉及的素材(Stoff)观察;(2)根据伦理团体自我塑造出的组织(Formen)观察;(3)根据促进伦理团体得以成长的工作者(Arbeiter)观察;(4)根据伦理团体向前推进时呈现的目的(Zwecke)观察。

一 历史活动中的素材

§ 50 人们在历史活动可接触到的素材,有些是自然界的产物,有些是历史演变产生的。这些素材的扩大提升,代表历史的进步。

§ 51 1. 自然界的事物,在人类研究、掌握、控制它们,使它们有助于人类对自己目的的追求时,它们才算是伦理道德活动范围中的一部分。(发现、发明、建造、耕耘、采矿、驯兽、养殖、改变景观及土地、移植等,都是此类活动。)

§ 52 2. 人的创造力使人成为伦理性、道德性的人;人类本身是伦理道德团体的创造者,是历史研究的素材。(人类学、人文地理学、种族问题、种族的混合、人类的分布,等等。)

§ 53 3. 人类的创造物、工作的成果,它们是人类生活过程中用以继续工作、继续创造的凭借。(统计、需求与交通往来,所谓的文化史。)

§ 54 4. 人类心中的目标、企望、意识、汇合成历史发展的推动力,聚集成影响人类活动的力量。(民族精神、地方主义、狂热主义、敌对性,等等。)

二 历史活动中的组织

§ 55 历史活动穿梭于不同的组织(Formen)之中;所谓组织

即道德伦理性的类聚 (die sittlichen Gemeinsamkeiten), 这些类聚形成不同的道德伦理团体 (sittliche Mächte), ‘Ο δὲ μὴ δυνάμενος κοινωνεῖν ἢ μηδὲν δεόμενος δι’ αὐτάσκεϊαν... ἢ θηρίον ἢ θεὸς ἔστι. (Arist. Pol. 1. 1. 12.) (若无能力加入社群或自足到无此需要, 他即不是国家的一分子, 那么他若非低等动物即神。——译者)

历史教育力量源出于道德伦理团体。人们加入伦理团体成为它的一分子的同时, 也加入了历史生命的洪流。人与人之间的关系在有它教育作用时, 可以称之为有伦理道德性质; 伦理道德性质的强弱, 决定它的教育力量。

每种伦理团体都有它的范围, 拥有自己的世界, 有它的内聚力, 并对其中各个分子有其束缚力; 要求其各分子一起工作, 一起进退; 要求各分子在团体中展开及实现他们的理想。

个人不可比拟为原子、分子; 人类绝不是原子人、分子人的组合; 个人属于一个家庭、民族、国家、宗教团体, 正如肢之于体, 是整个生物的一部分。“正如, 手若被支离于体外, 即不便成其为手。”

人生而为人, 有其人权的理论, 忽视了的正是义务与权利的基本前提: 没有尽义务就不足以言权利; 个人尽了他上千上万的义务, 才足以赢得他的权利。

§ 56 人类的各种类聚, 因为人类本身特质的关系, 可以区分为两大类; 有些是因物质的原因, 有些是因精神的原因组成。也有基于两者而组成的类聚。

一个伦理道德团体, 不管就其内部而言, 或就其与其他团体的关系而言, 都有它的历史。

§ 57 A. 因天性而造成的类聚: 在这种类聚中, 人的天性因欲意、爱心、忠诚、责任等的表达而具有伦理性质。

人类经自然的需求而结合,到他们在心灵上也结合为一。结合人群的力量,由本能的冲动发展为有持续性的意志、责任等,这是人之异于万物之处。

§ 58 1. 家庭,在最狭隘的空间,有最强有力的伦理结合力量,有最大的创造力,一切发展的胚床,其婚姻关系发展至一夫一妻,发展出父权、英雄,父权的秩序,以至血仇。

§ 59 2. 邻居,因空间的相邻而有初次的摩擦;建立一个像大家庭一样的团体;以最年长者为中心。如村落聚合,农耕聚合。

§ 60 3. 氏族(Stamm)非 φύσει(自然而然的),而是 θέσει(置定的)(πόθω τῆς συνόδου, Dikaiarch)的亲属。有族中英雄及 gentilia sacra 等。有门阀及氏族观念(有战斗及嫌隙, cognationes et propinquitates)。

§ 61 4. 民族(Volk),自然国家,自然宗教等;血缘的时代。各种不同民族有僵化及活动性上的差别。所谓民族心理学,“人种学”;有民族性的原则。

§ 62 B. 因理想而造成的类聚。这个类聚中,思想很容易具体实现出来,也很容易被他人掌握及理解,造成思想者的结合以及整个团体的财产。

在讨论自然形成的类聚,我们发现,它们之起是外在或形体方面的结合;但是真正建立一个类聚,以及此类聚继续发展时,历史的,即道德的因素开始全力展开其作用。

因为根据人的本性,精神与人的躯体相随;与自然的相类性相伴而来的,是理想上的相类性。也许它在迈出第一步的时候是非常微小,但是在那种尚未细致化的状况下,人们已含有一切追求理想活动的胚芽,因而有可能进行对完美的追求。这实际上是一个不折不扣的套套逻辑(Tautologie)。因为只有经由这些胚芽,才会有人的社会。

既然人不能以个人之身躯为满足;而需要团体以成其完整,以达到他目的、他的 τέλος(目的),以成为一个完成体 τελεωθές。因此就他的精神而言,只有在他接触到与他同类的人时,他才醒来。他是因为对他们有了理解以及被他们理解了而点燃起来。在他们彼此照映之下,他才得到自我意识。人因此需要理想性的类聚。而人们越是需要这种类聚,他们会越有人性‘Ο δὲ μὴ δυνάμενος κοινωνεῖν ἢ μηδὲν δεόμενος δι’ αὐτάκελαιαν ἢ θηρίον ἢ θεός ἐστι. (Arist.) (人若无能加入社群或自足则无此需要,他即不是国家的一分子,那么,他若非低等动物即神。)

这种因理想而成的类聚与因自然而成的类聚,在一个很重要的现象上彼此有其区分。自然性的类聚,因为它与人的外在身体有关,团体的界限与出身有关。而这个自然性的类聚,包括的个人越多,团体会越松散。它最大的力量在于形体的结合——如果我们不称之为最低等、最狭隘的结合。然而理想上的类聚,其中有无数的精神活动植根;因此,此类聚越是成长,它会越丰富,而且越有生命力。要是这类聚有更高尚的相同点;甚至以那绝对的整体性(Totalität)作为该类聚的目的(τέλος),那么这个类聚会有更大的成长。

从最后一句话看来,好像我是把教会当作最高的理想上的类聚。把教会当作最高的理想上的类聚有其条件,就像这

方面其他各种类聚有其机构,关于科学有其学校与大学,关于美学美感有其艺术学校与学院,作为最高的类聚必须有其最高的组织机构。实际上,我没有这个意思;而且机构与理想性类聚之间关系的问题属于另一个范围。就像我们不把财产状况视为家庭物质中最基本的成分一样,机构也并不是理想性类聚的实质部分。这里重要的只是精神的聚会,以及其默默集体工作与创造,使其中每一个人都能进步。每个人贡献一点工作于其中,每个人都在其中享受到献身与忘我,赢得自己最深刻的一面。凡是有这个理想上精神上,因为求美、求圣、求真而成的类聚之处,凡是在内心最深处有施与爱之处,人们心灵中的窒碍、弱点与小器都得以解放;在心灵中会生出最深刻的光辉。这是有穷之中的无限,有死中的不朽;它是永恒的目的,是 λόγος(目的);是人心中的神性,在施与受之中不停的创作(Schöpfung)。

有人曾说,创世纪(Schöpfung)的工作——就我们在世上所见——是完成了。世上的一切都有了它的秩序与定则,照着机械与物理的定则向前运行,并保持着世界创造时的秩序。但是对这个宇宙创造及其中秩序的理解与思考,从形式上看——不论其素材——本身也是一种创造。而且将这种理解与思考表达出来,从形式上看也是创造;这种创造虽然借用的是旧的素材,而且毫无增新之处,但仍是创造。因为神之创造世界,只不过是另外一种更高形式的创造。神依其自身的形象创造人类;而人类借着其心中的 λόγος 继续创造。创造思想的世界、道德的世界;而这个思想的不断重复与新的开始,都在于每个人。

人类的这个创造力量在于其 λόγος(道),这个力量是历史演变中产生的,并将日日不断地在各种理想性的类聚中作用

下去；经由这些类聚再进入另一些领域中，在那些领域中得见历史中的历史。

为了再说明它的意义，在系统论(Systematik)中，有关现实世界的部分，还会有相关的讨论，届时会特别提出有关它内容上如何充实的问题。并且它与其他两种类聚之间的关系也并非有编年一样时间上的次序，它们之间在任何时刻都是同时、相互影响的，此点将见于系统论。(以上出自第313页第6行至第315页第3行)

§ 63 1. 语言行为及语言：所有思考行为都是语言行为，思想借着固有的语言展开(虽然思想也不断地推动语言的变化)。人们发出声音并不只是想仿效某个声音，而是要把自己感受到的借着声音表达出来。绝不是“语言生命终止之处，历史的生命开始展开”(谢勒[Schleicher]语)。音韵及文字，发音与书写上的多样性，拼音文字及象形文字。

§ 64 2. 美与艺术，艺术的活动不只是仿塑、模仿、再制，它是心灵感受的创作。它是意义的传达(如舞者表达对春的感受)。艺术是心中的喜乐及理想，是技术性也是艺术性的(das Musische)。

§ 65 3. 真理与科学。科学的真理。方法的有效范围。怀疑、教条、假设等的本质。唯名主义、唯实主义等。

§ 66 4. 圣与宗教。任何宗教的产生都是出于人类对有穷生命的无助感，以及出自人们对救助的需求。人们想肯定自己也是属于永恒的一部分。宗教是人们尝试表达自己对神——救赎——的认识。宗教是人们相信自己具有永恒性，具有至善、绝对性的一

种表现、信仰与仪式。宗教与神学,每个宗教的神圣的历史。

§ 67 C. 用实用而造成的类聚。在这种类聚中,活跃角逐的是各方的利益。人们虽然常常不过是追求一个本能上的需要;但是人们总把此利益的追逐解释为精神上目的的追求。

在前述两大论题中(自然性的与理想性的类聚)我们一直发现有它的双面性。自然性的类聚并不只是自然的,而也意图进入历史的形式中;而理想上的类聚,并不是历史过程中毫无束缚的发展结果,这些类聚致力于将自己附著于实际的机构上。

不论如何,个人的存在首先都是植根于自然性的聚落中;人不是抽象的,他是某父母的子女,他是某一氏、某一族的一部分,有与之相同的外形。简言之,他之为入,是受到自然如此这般的塑造。在这个被自然塑造出的特性中,他有属于自己的本质;要是他有权可以自己选择的话,他也会想不出自己该生成怎样。他所骄傲的,正是他是与自己的父母、自己的民族相属。在这样的类聚中,他感觉到他的完整性(Totalität);他有如亚里士多德所谈他的 *αὐτάρκεια*(独立自足性),理想性和类聚其标准与目的都不一样。在这类聚中,*αὐτάρκεια*(独立自足性)不是个体之为个体所具有的。但是个体因参与到整体精神之中,因参与了全体的计划与工作,因而找到了获得他自己。管制他的不是外在的世界;在一定程度上,它是免于其影响,因为他心灵高升又前冲,好似只有脚尖轻着于这个有穷尽的现实世界。像日星一般,心灵是高悬于事物之上,而落实于思想世界中,在这里它才得其归宿。

在上述两种类聚之间的是实际性的类聚。这个实际生活

的世界是历史中奋斗、争执的真正沙场。时时刻刻都有自我追寻、激情、利益的追求在计划之中,并且有强硬冲突发生。

这样说,并不意指在自然的层面中有恒常的和平与宁静;但是现实层面中的运动,相形之下确实不只是小事件而已。如果在实际性类聚中有危险性、妨碍性的因素介入,人们会毫无顾忌,并认为有绝对权利地去抵抗它。自然性类聚的本质是恒常不变,其中的个人,因为确知己身之所属,因而有自信及安详。一切依其所是,静态状况是这个类型的特色。相形之下,在理想性类聚的三种形式中,虽然有不断的运动与竞争,但却都不是仇恨性的活动;有的只是对善、对美以及对真理的热衷。在这里,人们都有向相同方向努力前进的自觉。如果有嫉妒、高傲,分裂了诸艺术家、思想家甚至神学家自己团体的一致性;那么,好的那些思想家、艺术家、神学家,他们的成果会超过妒嫉与傲气。而另外的人,他们必须尝受与时俱逝的悲惨下场。这个层面的特色是:精神因素有它恒常而自由的活动能力。在这个层面中,人们可以享受永恒的奋斗;可以因为有不断的新问题及新任务、新目标而充满喜悦,向前进步是这一类型的特色。

照这种方式的分析,实际性的类聚也有它特殊之处。在这里有超常人格的人物与限制他们的固定的组织制度,这两个因素的活动造成的角逐纠缠,是主要的现象。在这个层面的各个范围,如国家、法律、财产等,它们都有向固定形势发展的内在冲力。也就是说,它们会把自然的及实质的道德固定成为一定的形式、不易的规范。在这种类聚只发展到工作性聚合体(Gemeinschaft der Arbeit)的阶段时,各个阶层之间有明显的界限与区别,有时候连联姻都无法发生。到了国家性聚合体(Gemeinschaft des Staates)阶段时,国家会借助民族性的

概念使自己在聚合体里中立化起来。但是这个层面里的每个范围,就像它们会致力于发展至一个固定状况一样,它们也会走入提升自己到另一个更高的境界;因为它们的真实的本性(Wahrheit)不是恒常的静止,而是恒常的运动。不是以保持自我为方法来适应外在的变迁,也不是以一个自然的定则向外展现自己。实际性类聚的真正特性,是能借着不断自我变迁而得以自存;它的发展是它内在矛盾因素的辩证关系造成的;内在矛盾因素的相融、更新。

就如同实际性类聚有倾向于静止状况的一面,它也有倾向于理想性类聚的一面。任何一个时刻中求真、求善、求美的理念,都希望能成为这现实世界中的真正内容,以及在这个现实世界中被肯定。就如同有发展出静止状态的力量一样,实际性类聚中也有理想方面的因素,它们努力解除一切束缚;面对历史演变出的现象,它们呼吁、警诫,并提出要求;这些方面的因素在它们没有找到入口,侵入那些静止的状态中,并改变它之前,它们永不休止。

在这样的中间地位中,惰性的因素与有活动力的因素都在不断地相互收融及排挤,在求突破与求自保。哪些因素的影响力强?哪些弱?我们都可以观察得到。但是无论如何,能够将自然性与理想性因素以及聚合的人群再结合为一,只有国家思想有此能力;而且完全结合了人群成为国家时,它立刻将自己中立起来,致力于以一切力量维持自然的血缘结合,安身于这种永恒的形式中。我们已经看到(译注:在19世纪前半叶的历史经验中看到)一种新的国家思想如何塑造一个民族,国家的组织融入了自然性的类聚中;而自然性的类聚也拥有国家的力量与恒常性:民族国家之所以为最高形式的国家,不是毫无条件,它容易葆有活力、有进取力。

完全相反的情形是：活动性的因素片面的强化，而所有实质因素都被抛弃；因此，一切实质性的都得从头开始。北美的情形显得像是个标准的例子。因为在那里，国家思想还是以抽象的方式存在；还没有塑造出它的民族性；还没有创造出自然性类聚的坚固外形。或者我们也可以举出教会方面的现象为例，没有坚固外形的类聚、没有仪式、没有誓言、没有圣物；有的仅是抽象的个人主义；这正是上个世纪启蒙时代的情形，以卢梭为最尖锐的代表。抽象理想主义有毫不保留的肯定——所以如此，是要借此抽象方式反抗及改变具有惰性的静止状况。那时候被肯定的是自然法、人权、自然宗教、社会的自然状态。他们没有察觉，这些被视为自然的，不过是永无休止的历史发展的一个结果，相反的，把粗生、野蛮、兽性看作是与自然状态完全相反的现象。当时人们没有察觉，自己太过片面地肯定理想的追求，想借以驱散那些惰性的因素。在上述范围求得健康的关系，使任何一边不至有太多的分量：理想存在于现实之中，现实只因其精神内容而得到其合理性；这是一件极困难，但却有无尽重要性的想法。就像个人既不放纵自己的肉体，又不视制欲自虐为道德的任务，而使自己的躯体及心灵清明、健康、壮大，将自己往一切好处武装起来。要是谁还因现实中当然令人难过的摩擦而呻吟，他还是没有领悟到，这个现实世界中的斗争纷扰，较之于静止状况，是何其丰富与有生息。而且较之于捕风捉影的理想——对历史而言它不是还太早就是已经太老——也是又丰富又有生息。

从上面的讨论中，我们已经得到基本的认识，知道这个范围里主要的理念与共同点是什么。这范围中的每一个理念都有无尽多样的历史生命，而且各个理念在任何时刻都是相互交织，彼此制约以及互为前提。它们彼此之间的关系是：时而

这一个,时而另外一个得到优势及占领导的地位。人们可以以某一个或另外一个因素,因其所占比重较大而做时代区分。中古时代,国家思想对教会思想而言,位置甚低;而众所不疑的事实也正是:在过去的两个世纪中,特殊的活动把国家理念提高到终于压倒一切其他理念,并自视从自己出发能建构一切其他理念。理论上肯定国家就是道德理念的极致表现。黑格尔以及其后的学者,选择以法律哲学的方式说明国家无所不包的发展过程。而司塔(Stahl)保留了这种处理工作的标题与形式,却将国家、法律以及一切可能的其他对象都说是可以从宗教性以先定结论的方法(*petitio principii*)导引出来。

前面我们已经论证过了,何以我们必须采取完全不同的另外一种看法。而且每当我们环顾世事,我们都可以替我们的看法找到证据。相反的,不论是把国家视为是以物质幸福理念为基础的一连串物质交易行为的总和,还是把国家视为与教会相重叠,还是认为可以替国家做出概念上的界定,这些都无异于教条;这样的做法不会对现实有感受,也不会有历史感。我们可以毫无考虑地说,只有借助于历史感,才有能力掌握包含极多变化的人类生命,才能掌握它的脉络及内在关联。只有以历史方法,才能寻绎它们的发展,并赋予它们公正的地位。我这里还要先做一个声明。到目前为止,我故意少用或不用自由(*Freiheit*)这个词;并不是我不知道有它,或不承认先有自由的种子才会有道德与历史的果实。但是,只有在这里(译注:在实际性的类聚中)它才能获得全力。

自由是:精神在其内部自行确立,并随自己的意愿展现其本质。在第一种现象(译注:自然性的类聚)的范围中,自由还被束缚着,被人伦关系所从出的自然素质所掩盖着。个人在这样的类聚中只是肢体的一部分,就像手脚只属于某一个躯

体。整体(das Ganze)譬如家庭或部族的精神等等,是使每一个个人觉得自己是一个有内在统一性(Einheit)的个人的原因。其次,在理想活动现象中,当然有精神全然自主。当个人只为美、真与圣的理念而活,在每段充满灵性的时刻中,个人感觉到内心有无限的自由。但是自由的本质不只是追求美的境界,追求无限的感性,以及追求有同样的内心悸动而默默握手。在这个理想活动现象里,当机构创立、作品出现时,人们就会看出,要保有及检验这个自由都有其限制。

在现实的范围里,因此要有一定的步骤与做法。自由存在于其他人也有相同自由的条件下;我们必须也肯定别人的自由。自由存在于类聚之中,然而不论我们愿意与否,我们都臣属于此类聚之下。因为这里的类聚不像自然性类聚中的爱及相同的感受;也不像理想性类聚中大家共同分享一致的努力。相反的,扰人的必然性(Notwendigkeit)有些人会碰到,而有些人得以免除。同时,某人对某目标的争取遭受到别人对他的妒嫉:在这范围里,自由受到恒常的威胁。权力、利益以及形式上的法规可能危害到真正的自由,即危害到其他伦理活动正常的伸张。然而,每一个与众人共同生活的个人却不应该被迫只跟从这个人或那个人。在这范围中,要是强制规范不是道德力量的话,情况一定会变成 bellum omnium contra omnes[每个人都与其他每个人为敌相战]。而且,自由与恣意之间区分的自觉,也只有当个人投身并臣属于同类之中时,才能得到。在这种投身与臣服于同样团体之中时,自由意志外在的限制会被视为其内在的准则与本质。自由意志会变成理性的(vernünftige)意志。其所以成为理性的意志,因为它肯定了它所属的道德理念规范;并且不因为他肯定这些规范是对的及好的,而把这些规范视为外在的法则。

在现实世界的繁衍中，自由才得其全部潜力。在这样的自由之中，理性自觉的具形——即个性、人格——才得以生长。

如果我们对这个范围再以细部的方式进行观察，我们必须记住，我们是以历史的立场展开我们的观察。就像一切其他伦理现象一样（译注：实际性类聚中的行为），就其技术层面中的任务而言，随时随刻都有它现实上的成就；但是若以历史观点去看，其成就可能甚小：以它变迁的脉络，以历史演变的观点去观察，这只是一种特殊的观察法；没有任何法律关系，工厂、国家没有变迁的特质。但是，就个别现象，就其技术层面而言，它只涉及其主体及客体而已。特定产品的工厂涉及的，是一定数目的工人与资本家的状况。一个国家在技术层面上，涉及的是这样或那样的工作、收入以及经营上的组织。简言之，那些个别的时刻——伦理团体显现及实现出某些事的那些短暂时刻中——就是所谓的事业（Geschäfte）。事业在第一阶段只成静态的状况，在另外阶段中（译注：理想性行为中）则为工作任务；在这里，事业不论其大小，都是历史脉搏的跳动。而各项事业一般都不自觉它们在做什么。因为它们本身并不是为历史而工作，而是依当时的条件与动机，依照自己的利益行事工作。把它们当作一件个别的事来了解，所需要的观点与历史研究的观点是完全不同的。

历史观察与非历史性观察方法也有相关性。那些在个别行为者个别目的之下发生的事，对历史而言并不是研究的目的，而是手段与条件；它们只是变迁脉络中关键时刻的原因。亚历山大的目的，他之所以征服亚洲，并不是要使亚洲希腊化。也许他利用希腊化作为他野心勃勃征服世界计划的一个工作。而历史微笑着说：在他野心心中所企望的（Zweck），对我

而言却是使亚洲希腊化的工具。当皮瑞(Pereire)先生发明流动信用制(*crédit mobilier*),所有的富人都将他们的流通货币(*Giro*)托付于他,那些富人唯一想到的是使自己致富,他们把极大量流通货币带入金融界,以致罗斯契德家族(*Rothschild*) (译注:德裔犹太血统住英的银行业家族)的领导权偶尔也受到了威胁。历史观察不太注意银行家追求利益企图本身。历史只注意金钱流通大变动的前奏是如何,以及一般聪明金融家的贪得行为导致了什么大惨剧,等等。(以上出自第336页第26行至第342页第25行)

§ 68 1. 社会的范围。社会之所以成为社会,必须能给每一个人一个固定的职位角色;让伦理团体的精神充满每个人心中,也让个人行为能充实伦理团体的生活。有阶级、血统、教育、财富、家世、习俗等各种区别。有各种党派、舆论、社会共和国(*Die soziale Republik*)。

§ 69 2. 社会福利的范围。伦理道德的类聚,在物质生活方面,有责任处理及掌握其中人们生活之所需。竞争、贸易、劳工、贫穷、财富、信用制度的发展、富人政制(*Plutokratie*)、工人阶级以及共产主义的国家。

§ 70 3. 法律的范围。法律的目的在于整理并说明伦理团体中活动的规则。

法律的范围:“法律的属于法律”,但也只限于法律、法律基础的说明方式、法律的效力、法律的衍生发展以及法治国家。

§ 71 4. 权力的范围。国家是大小伦理团体、它们所在的空

间、它们的财产的有机总和,并且是他们的总目的。国家是维持内部秩序、防范外来侵犯的公权力。

国家生活中最基本的要素就是权力,就像家庭中的爱,宗教生活中的信仰以及艺术中的美。政治世界中有关权力的定则,就像物理世界中重力定则一样。“一手掌大小的运输工具根本不算是运输工具。”只有国家有资格及义务拥有权力。不管是法律或福利社会或教会或人民,或是一般团体占了权力的位置,都代表国家本质未形成,或国家已经逐渐变质凋谢。

如果各个伦理团体都以它们的工作、健康、自由支持国家的权力,那么国家将会鼎盛。国家不像其他伦理团体之间的关系,国家不是与它们并立,而是包含它们。其他伦理团体的活动都受国家及其法律的保护;它们都是在国家的引导下日趋进步或堕落。

国家不是它所包含的个人的组合;国家不是众人意志创立的,也不是为众人而存在。

国家的建构越粗糙,暴力就越常代权力而起,国家的自由就越显贫乏。

国家自混杂的民族中形成;国家与国家的关系不断的向前展开;由对立 *adversus hostem aeterna auctoritas esto* [以永恒的权威对抗敌人的状态]到互订条约、和平往来,以至发展出国际法、联邦、国联、国际组织及世界国家制度;这些都是国家后继的发展。

亚里士多德的名言:人是政治动物(ζῷον πολιτικόν),他这句话说明人性中内在的因素;人必须在国家的结合体中生活,其重要性一如人之有语言、思想一样。

我们已经讨论过,一般情形下,人们内在的对国家的需要,一开始没有得到合适的方式表达出来。更正确地说,因为最低下的方式也有相对的合宜性,正如最欠演化的语言也相

对的够用一样。国家是在不断向前跃进的发展中才成其为高级的组织,才将蕴于其中的因素展现出来,才发展出像我们今日所肯定及认定的国家概念。人们对柏拉图的共和国及对亚里士多德政治学的称赞是有理由的。但是对两者而言,国家的概念仍然未超越出城邦(πόλις),市民结合体的范围、国家的性质与社区(Kommunale)的性质对他们而言是相合的。并且在他们的想像力中,要建立一个泛希腊的国家,建立一个民族的国家,将一民族的力量为了自保自卫结合起来,这几乎是不可能的。他们在这方面只知道将地方权力与社区结合一致的法则。国家的概念要有很大的改变,然后才能从城邦演进到王国,然后再演进到帝国。

我不想寻绎国家理念可塑造出的各种形式。这是国家理念的历史,是最值得人感谢的研究工作之一。而且它是任何一个讨论国家形式、组织、功能等理论的政治学的历史导论。因为政治学是一门特殊的学科,它是从技术层面讨论问题。而在本章节中,我们以历史层面来接近这些问题。

我想在这里只把基本轮廓勾画出来,从历史角度说明国家是如何产生的;当然这是大异于通行的玄思方法。

国家最基本的要素是权力(Macht);为了保护及防御而需要的公权力(öffentliche Macht)。不管人们在哪一种类聚中生活,只要他们需要在里面安全生活,他们都需要有一一致性的执行保护的权力及防御权力。是的,我们可以说,这种伞翼对一切其他类聚,是最重要的事。依它而存的有许多其他团体,它因此要对它们负责。它也在维持本身存在的需要下能支配它们,因为一切利益中最重要的是这个类聚能存在,并且强大得能尽保护与防御的任务。而且,国家包含下的一切小类聚,对这种必要性的感觉越坚定,则国家会越强大。不管国家的形

式如何,它掌握在谁的手中;只要它有权力,它就能控制,就能再得到更多的权力。这是政治学的一切。这是在宣扬暴力的支配吗?然而在低度的发展阶段中,国家几乎没有,或很少不以暴力与恣意为其特色。但是当它向前迈进时,它学会更深入、更真实以及更道德地掌握权力的本质。它会在人们的自由意志中、在人们的自由中、其所专注所著述的事情之中,以及在一切善良的、高贵的精神发展中,学习到什么是真正的权力,并且组织这些真正的权力。权力的概念离低下、生粗、不道德甚远。在一切真正道德的运行中,它得以寻得它的条件,以及它的养分。毕竟每个人都受权力保障,并且都以自己的方式具有某些权力。然而只有权力一致集中于国家之手,才有裨益,才没有危险。

在这种了解方式下与发展下,国家理念才会有它所需要的,用以完成其任务的精力。国家理念才会在面对其他伦理现象时,认清它该有的限制。只有认清这个限制,国家理念相对性的权力与自由才得以拯救。

观察国家有三个项目。因为它就是权力,要处理的因此是权力的类型,以及处理它的机构及功能。也就是说,国家要处理宪法及行政,以及处理每件事情发生后,权力受到宪法及行政两方面肯定的情形。

蕴含在国家概念中的任务是双重的,它既向内而且向外。国家理念的发展指的是:将一切权力的运行都集中于国家理念之中。这些权力要是不掌握在国家之手,不蕴含于国家组织中,这些权力的功能将会成为危及全体与非法篡位的工具。

国家理念不是从一开始,不是在任何时代都有这样的精力,有这样的组织;因此,其中各类的伦理活动及团体都奋力的自我表现。其中有教会的力量,它抢走了部分公权力

(öffentliche Gewalt), 它要控制一切人的思想。此外还有艺术科学理念的力量, 以及精神生活的自发力。物质生活也制造出社会的不平等以及阶层的区分。简言之, 国家内部的生活不断地被上述那些伦理团体所推动。国家可以用暴力手腕短期内将它们制服; 但却不能以暴力长期君临它们。当然权力可以对那些伦理团体有相当的决定作用, 但也只限于一定的程度, 超过了这个程度, 它不会不受罚的。

我们知道问题之所在; 要是有人认为国家 *ad libitum* [毫无目的及约束地] 订出维护法律的基本定则, 订出税制的原则; 这都是愚人的想法。权力可以由寡头方式行使, 这是权力的特质之一; 但是, 国家要是这样行使它的权力, 那么它还是处于最弱最未开化的阶段。国家思想展开的越自由, 那么别人越容易认清: 它是其他伦理团体之间的平衡者。它在它们之间前前后后、无止无休地进行商议 (*parlamentiert*), 与它们以及让它们彼此相折冲。这件事只有权力理念才能胜任。因为只有它, 在面对各种伦理现象时, 才不会忘记真正重要的是各种伦理现象之密切结合。而且国家理念, 在它本质上, 对各现象范围中物质部分, 只要它们不涉及权力, 都不感兴趣。只有国家才能在宗教上容忍, 才能在法庭上平等对待穷人与富人, 才能安然于经济生活中竞争之外。我想, 我把问题这样提出来, 已经触及了宪政生活真正的、生命攸关的神经。最重要的不是从事这种或那种职业的阶层有说话权。不管是阶层还是一般代表在发言, 这都不重要; 重要的是有人发言。宪政的精义在于国家是否意识到, 若不以独断的 (*autokratisch*) 方式提高自己的权力, 到底能够用什么方法顺着现实中众人对利益追逐而提高自己的权力; 至于以公开讨论的方式来照顾众人的利益, 还是以代表的方式、以能够顾全大局的行政机构的方式,

这都无关紧要。

我提到行政机构。时下普遍流行着一种最不好的看法，认为权力有了它的机构(Organisation)之后，自由就每况愈下。把德国集体自由(Gemeinfreiheit)带往破产之途的不是马克思(Karl Marx)的组织机构，而是国家理念本身的瘫痪，以及教会、军队、国家中的公职人员在国家管理瘫痪时，滥用自己的职位以图私利。像17世纪德国阶层制度、15世纪英国的贵族、科层(die Hierarchie)以及中古时代的城市自主，针砭这些堕落变质唯一的办法就是再把国家理念振作起来，此外别无良方。凡是国家理念振作不起来的地方，像波兰与德国民族，最不能失去的民族生存都会失去。

我们可以提出如下的公式：国家之为公权力，就是在国家范围中当一切伦理活动的保障(Assekuranz)。每种活动都依需要牺牲一些自主及自决权，使得国家权力能产生、能保障及代表大家。同样的，权力在所有伦理活动都得到最大健康及自由时，会发展到最高峰。权力的另外一面，针对外力，提供防御的一面，是比较简单而且很早就发展出来的一面；我们可以说通常是低层次的一面。它指国家的一面。它指国家的主权，独立与自决，也就是与其他国家民族并立时有自己必须肯定的自由人格。不管权力在量上的区分有多大；质的方面，每个国家都必须有同样纯然的权力与主权；这是国家的本质。

继之而来的问题是：各个国家之间平等的关系是否立刻被邻国关系及对交往的需要所破坏。这些需要应如何加以安排，怎样才能以条约的方式创立一个共同遵守的法则；让权力能特别为了这个目的而臣服其下。怎样才能权力与权力之间，照着这个法则，弭平既起与未起的争端。如果不照法则做，又如何以协商与理解的方式进行。这是以后的问题。凡

是有这些问题产生的地方,就证明该地文化有较高的发展。国家的概念必须包括这些,以便国际法的概念能入手辅助缓和它。(首先见于希腊城邦之间。)

我不打算细数国际法中一切能强化国际关系的方式,我这里提出的只是要人们注意。当国家权力的概念向内的一面逐渐发展强化时,向外的一面却逐渐受到疏忽,而实际上却又有不断的权力的结合。我记得,许多真正的国家,譬如由许多城邦组成的阿提卡(Attika)(译注:希腊半岛)国家,是如何逐渐由城邦演变出来的。中古可以发展到近代,也正是因为有那些不断扩张的范围在国家概念之下结合起来,只不过程度有不同而已。我们可以说,国际法的趋势是越来越严密,越持久,最后变成国家法。

有一种思想与国际法很接近;它认为各个国家,至少同样方式形成的欧洲、美洲国家在商业教育、法律现象,实际上是一个大聚合体(Gemeinschaft),在这个聚合体中,权力的概念虽然没有完全祛除,但是在重要关系上及一些惯常的事务上,没有它的影响力。这种思想从罗马帝国(Imperatorenreich)以来就不断地以不同的形式在试探建立的可能性。终于在多国系统(Staatensystem)的形式有了突破。能带给人类这种福祉的,并不是天主教义的教会;也并不是如三十年战争中产生出的联盟国家内阁会议(contrepoids);毋宁说是在不断向前发展的思想活动中产生出伟大的道德的类聚,这些类聚虽然受国家保护,享受它的荣耀,但是却不愿只为了国家,也不愿只在国家之内生长,不愿在它的界限(Grenze)内受束缚。

我们绝不是要建立一个令人狂热的国家观念,就像我们前四代以来,以教条的方式说明国家观念所曾做的那样。我们也不要像今日司塔(Stahl)^[2]的教条,像路易·拿破仑奉行的

教条。要是 1848 年的革命对世人能留下任何教训的话,那么这个教训应该是:人们必须以比往常更锐利的眼光来理解国家。法国从过去盲目的绝对的国家观念中吸取的丰富教训显示,它对人类道德的善行有多么深刻的危险存在。在这方面继续研究是件严肃的任务。因为纯粹提高相反的力量如教会、昔日的等级制度(*das altständische Wesen*),并非是最得宜的举措。问题之所在,最终还是在于要找寻一个能真正代表权力意义——一点不多一点不少——的形式,让国家安身其中。从国家的概念为基点,从内政及外交双方面发展国家的组织;这是一个专门的政治学的任务。更正确地说,它是国家学(*Staatskunst*)的任务。我的意思并不是要寻找更好的国家应该怎样组织;我认为我们必须从国家的道德本质及其任务中,发展出一系列基本的功能,然后再看有哪些种机构在特定情况下能实践出那些功能?以及在那些约束下,可以借用哪些工具来展开它的功能。我们这样简略的观察,当然并未提出属于这问题中的多面现象。要是想要特别了解这里提及的形式与关联,可以取用查加里(*Zachariä*)编的四十册关于国家的辞书;其中相关的项目都叙述得明白,而分类也极清晰。在一般性对国家及其功能的讨论之外,还有其他方面的讨论;即讨论具体的国家,至少高度发展的国家,它的特殊性质及组织,它专门的历史以及它的政治原理。因此,要处理的是每个国家外在的关系,如战争及外交折冲、盟约等等。真正的历史著作主要就是这些叙述各国民族的作品。

把政治学作品与国家史作品两者应有的位置指出来,我的任务就可以结束了。(以上出自第 355 页第 25 行至第 361 页第 11 行)

做了对国家综观性的说明,我们也就同时处理了道德伦理诸种类聚的问题。每个类聚,如我们所见,都有它可以无限上溯的历史。因为这个历史传承下来到此时此刻,因为目前的各种现象(Gestaltungen)正是被过去现象的年轮所层层包围着;因此,生活在今日事件之丛中,我们有能力可以理解过去。

历史过程中的现象是无限的多;我们提到各种民族精神(Volksgeist);各种现在与过去的民族都有它们的特质,它们的历史;每个国家,每个法制亦复如此,我们不能不否认这些范围中的每个现象都有其历史的性质,因此也都能作为历史研究的对象。

我们的学科能不能讨论个别的婚姻,以及讨论黑人部族呢?决定的标准与规则我们到哪里去找呢?

系统论(Systematik)的第二个部分(“人与人性”[Der Mensch und die Menschheit])可以回答这个问题。我们看到第一部分中(译注:即上述译文的部分)讨论到伦理道德团体的现象及其机构;从这里面可以见到专史(Spezialgeschichte)完整的架构。但是并未提出人物专史这方面的问题。

研究人类伦理道德方面创造出现象及机构的变迁,如艺术史、国家理念史及家庭史;它们都有异于专史的性质,我们不能称其为专史。但是这些伦理理念的活动中有无数个别的现象,我们除了称它们为专史以外,别无可称。

我认为这种称法是我们观察问题得到的一个重要结果,在我们区分一般史与专史之外,我们就可以脱离出,认为历史包含一切的、这种无限混乱的局面。我们现在可以自信地说,一切与道德相关的行为与存有都具有历史性质。而且这些作为及存有都有它们一定的位置,可以被放在历史中观察。我们不用再天真无知地把一切小而又小的事件与极大的事件都以同样的方式说明它们具有历史性质。我们知道,在专史中,小之又小的事件也都有它们的地位与权利。我们可以研究除了自己以外很少有人会有

兴趣的自己的家族史。事实上,它与研究哈布斯堡或霍瓦(Howard)王室的历史同样具有历史性质,而且处理的历史方法也是一样。谁都不会否认瓦都兹(Vaduz)小国或圣玛利诺(San Marino)小国也有它们的历史,只是它不会对它没有关系的人造成吸引力。它其中所具的兴味不是高远而普遍的。

我们以后会转移我们的问题,去说明具有高远价值而又有普遍兴趣的事情的特质何在,以及我们应该用什么方法说明至高的历史(die Geschichte)(译注:即一切历史发展,一切不同潮流、演变之上的总方向)与诸历史(die Geschichten)之间的分野。(以上出自第351页第14行至第362页第21行)

三 历史活动中的工作者

§ 72 伦理活动中的一切变迁、建设都是意志行为的结果;伦理生活界的意志行为,就像是生物界的细胞一样。国家、民族、教会、艺术等方面的建设及变迁,都是意志行为的表现。

到目前为止的讨论,我得到一个不是也不可能是定论的结果。我们可以说只观察了蜂窝的蜂房,却没有想到蜂窝建造者蜜蜂的工作;只观察了牡蛎的石灰壳,却没有想到这无数石灰壳中的每一个都是其中寄生生物的工作造成的。

这些现象在在都必须把它们当作发展过程,单独加以观察。可是我们不能不承认他们之间同有不断交互影响的关系。每个道德活动现象都受其他道德活动的影响,同时也影响它们。要是人类每个阶段都以这类关系系统来呈现,然后再前后排列起来,这种呈现方式是抽象而无内容的。问题是,我们必须以什么观点,才能掌握事物相互关系之间缤纷的互

助,而将每个阶段最活生生的一面呈现出来呢?

我们最后还是得说:总而言之,我们只能在国家的观点下掌握事物的多样性吗?我们最终一面悔罪(mit pater peccavi),一面还是不得不回到我们不知道批评了多少次的话去:历史本质上毕竟是政治史吗?我们一定得说,国家不只是历史的主体,而且也是决定什么是历史,什么不是历史的标准吗?一件事、一个人如果对政治处境有其意义,我们就称它们为历史事件、历史人物,是这样吗?对那些低度开发的国家,这些标准也有效吗?对阿比西尼亚的加拉人(Gallas),或者对塞拉比(Celebes)岛上的马来人也都有效吗?

我们一定得申明,一切道德的存有(Dasein)都是类聚中的东西。只有在类聚中,人类道德的本性才会觉醒,以及才得以实现。但是这些道德上的诸类聚,彼此的活动却绝不是一致的。它们彼此对立,它们彼此在一定的程度上相互排斥。国家的理念被教会的理念压制过,权力被物质生活的形式所动摇,这都是可能发生的事。同样的,一个民族自然上的相类性被权力所撕裂,家庭被教会方面狂热思想所破坏,也是会发生的。把牺牲掉的当作工具手段,好像形式就是目的一样,这是最违反人格本性的。而且,个人的人格本身原是目的,却变成了蜂室、牡蛎壳般的工具手段。这样也是违反了它的自由。因为尽管有国家、教会、民族、法律、财产、家庭,但是高乎一切,而且有全权,又是绝对目的的,是人格与其自由、其责任感与良心。

我们仅以这样简单的方式说明这个有深度的伦理问题;从这个简单说明中,我们立刻可以得到如下的运用。在人类的自主人格中,一切道德活动现象都是生动而活泼的。道德范围,只有借着短暂瞬间即逝的人的生命,才有其行动表现及

具体关联。同时生命有穷的人类,可以在道德活动中成就其完美;可以改变及控制交织于其人格中的道德关系以及改变控制影响他人格的事情。换言之,在我们生命(Sein)悠而即逝的有限性中,任何一瞬间都像是永恒的翻版一样。(以上出自第363页第6行至第364页第22行)

§ 73 每个人都是道德的主体(Sittliches Subjekt);正因为他是道德的主体,所以他成其为人。他必须建构自己的伦理道德的世界(§ 47)。

每个人,因为他们都是演变出来的,而且还不断地在演变之中,所以我们对他们有无限的兴趣。同样的,人与人之间的关系,人们共同的努力、作为,也都有它们发展的过程及历史(如家族史、地方史、专史)。

但是在一切众多历史之上有一个唯一的历史(über den Geschichten ist die Geschichte)。

§ 74 正如婚姻与家庭理念有一定关系,艺术品与美感、国家与权力理念有一定关系一样,具体而悠乎即逝的自我(§ 55)与哲学思考性的我,与艺术创造性的我,与法律性的我、历史研究中的我,也有一定的关系。

这个一般性的我、具有人性的我(Ich der Menschheit)是历史的主体。历史是人类的 γινώθει σαυτὸν(自己对自己的认识),是人类的自知。

§ 75 历史活动中的生命脉搏是自由。自由这个词在其他时代有不同于今日的意义,它最早只有负面的意义。

自由的意义是能加入各种伦理团体生活,不被摒绝于伦理生

活之外,可以毫无限制地成为各个团体的一分子。团体对个人往往要求全心投入,甚至要求他只属于这一个团体;这种对各方义务造成的冲突,使人感到痛苦,这是自由的本质。

§ 76 历史发展有其必然性,历史发展是自由的,如果认为这两者中间必有一个是正确的,那就错了。自由的反面是受迫于人、心灰意懒、自我迷失;自由是意愿的伸张,是伦理活动的表现。

最高的自由是为至善而活,为至终的目的而活(§ 46)。追求自由是人类一切活动之上的总活动——研究这些活动的就是历史学。因此费希特(Fichte)有名言,“有道德伦理性的人有像帝王一样完整的自由”。但丁也说,perch'io te sopra te coronò e mitriò(但丁, *Purg.* XXVII, 142)。(译按:但丁此句大意是,“你已能从心所欲不逾矩,我为你戴上王冠与法冠”,为《炼狱》中维吉尔对但丁之言。当时,维吉尔肯定但丁已自由、正直、完整,思虑言行皆合神意。《神曲》主角兼作者的但丁认为,造达此境者,值得精神界与世俗界最高冠冕——以教皇的法冠和帝国的王冠为代表。)

§ 77 历史过程中的活动,简言之就是:出自一定状况中而不满足于该状况的思想的付诸实现。思想的实现是渴求、是热情(Leidenschaft [πάθος]),行为者必须为这思想的实现负起责任,如昔贤所说热情的行动(δεάσαντι παθεῖν)。

§ 78 运用思想进行批判,评论现状是如何、不是如何、该如何。思想的实现造成新的状况,新的状况会慢慢让人习以为常,具有惰性、僵化;如此,则又需要有新的批判,如是继续下去。

这些思想造成的脉络——薪火的交相传递(λαμπάδα ἔχοντες διαδώσουσιν ἀλλήλους)——是历史的辩证学(黑格尔的《历史哲学》)。

§ 79 由一定社会状况产生思想,以及把一定的思想实现成为具体的社会状况,这就是人类的工作。只见到自己的利益,追求一己的事业,只为目下此时此刻而活的众人;只为维持生活而生活的众人;只按习惯旧业做事;跟着潮流移动;以及刺激一下动一下的那些大众,他处在历史过程中的工作是无所谓意志的,无选择性,是不自由的。他们是下层群众。他们好比是迎神赛会游行的累赘(Βάρυτοι δὲ γέ πᾶσι).

在伦理活动界中去建立新思想,把它表达出来,把它实现出来,这就是历史性的工作,也正充实了不断向前推移的时间。

四 历史活动中的目的

§ 80 一切的变化、生长都是朝向一定目的的活动。目的的一方面不断地被达成,另一个方面在活动中又不断地展现(§ 46)。所谓伦理活动,是无数个目的之环串连而成的。

这些历史活动中的每一个目的,都有它自己实现的过程;同时这些目的实现的过程却又是互相抑制的。它们之间经常相互压抑、搅扰、对立;经常也在某些地方显示出历史退化的迹象;但是也正因为如此而有更强烈的思想紧张及更激烈的发展。

§ 81 最高的、而且笼罩一切历史发展中诸目的之上的历史的终极目的(§ 15),是我们经验研究中无法窥知的。由我们对自己存在的体认,由我们对伦理责任及伦理意愿的追求,由我们对自我完美的追求;我们会觉得进步充实。这种充实进步正是使我们相信上帝存在的“过程”。

罪恶(das Böse)附着在非永恒性的思想之上。罪恶是这些思

想在灯光下的阴影,罪恶存在于历史活动中的经济部分(Ökonomie)。但是,罪恶是在“历史发展过程中注定要走向毁灭、消亡的”。

§ 82 使动物植物各成其类的原因是它们的特质;人类之自成其类是因为他有历史。

伦理学(Ethik)不仅指示个人对团体应有的态度,而且也指出道德团体活动中根本的条目。伦理学及历史知识理论(Historik)都是结合及调节人际关系的学问。历史提供实践理性(die praktische Vernunft)的资源,它不是纯粹理性(die reine Vernunft)所能笼罩的。

§ 83 历史是人类对自己认识的觉醒,以及人类对自己的意识。

历史中的一个时代,并不代表人类团体的年纪。我们的研究无法告诉我们某个团体是不断地老化,还是越发年轻。我们能确定的,是这些团体绝不是滞止不变的。它们各有对自己的认识、对世界的认识以及对上帝认识的各种阶段。

§ 84 人类对历史发展终极目的的认识,是和它所处的阶段相配合的;追求此终极目的的热切,也和人们所处的阶段相关。

人类的进步,指的正是人类在每个不同阶段中对历史发展终极目的认识的加深、扩大、提升。

§ 85 有朝而穷的人的眼睛没法见到的,是人类历史发展的开端及终点。研究工作却可以补此不足,能见到人类活动中的方向。研究者的生命虽然只限于此时此地,但却能察觉人类活动之所来及去向。

研究者之所以能有所见,是因为他有一定的观点看法;这观点、看法也正是其社会各状况所以产生的原因。研究者所见的历史活动,实际上正是他对时代理解的反应。

§ 86 历史知识是人类对自己的认识,是自我确立。历史知识并不是“光与真理”,但却是对“光与真理”的追求、赞美及宣导;如约翰福音所说:ὡκ ἦν τὸ Φῶς, ἀλλ' ὅτι μαρτυρήσῃ πρὸς τῷ Φωτὸς。[他不是那光,乃是要为光做见证。新约一章八节]

注 释

- [1] Theodizee,指神的公正性及公正的理由;特别在面对人世间的财物、幸福分配不均的情况下,神的旨意及公正性何在的说明是 Theodizee 的重要课题,此课题也可以用人类历史发展的意义来加以说明。
- [2] 司塔(1802—1861),德国法律哲学家及政治家,犹太裔的普鲁士保守主义者,为 1845 年保守派经典《王朝原则》(*Das Monarchische Prinzip*)之作者,反对民主、自由主义及有机国家观念。



第四章

体裁论

§ 87 历史研究过程中包含有推动我们思想的因素,有使我们思想具体表现出来的动力。同样的,也包含如何把研究结果呈现出来的写作形式的问题。ἱστορίας ἀπόδειξις [历史叙述,希罗多德]写作的形式借着把研究表达出来,可以让我们自己看看当初研究的动机及目的是否达成。

§ 88 决定研究结果表达的方式,不是如盖尔温努斯所说,应按小说、诗歌、剧本文学中既有方式;也不是如瓦克斯姆所指出,按时空、国家及人群争自由的活动的性质;更不能把编年作为历史写作的决定性因素。决定历史研究表达的方式不是上述旧有的章法,而是历史研究结果中本身所具有的双重性质。

历史研究是由研究者所在的社会及其所生存的时间出发,在遗存的材料中找人类过去的思想、过去的状况。历史研究一方面由看清了既往而增加现今社会的深度及广度,一方面又因为历史研究者认清并追寻隐含在今日生活中的一些因素,而认识到过去的情形。

不管历史研究者如何认真的研究,他在历史中所

找出的思想永远无法与一度流行、支配过事物发展的思想,以及与过去制度组织背后隐藏的思想相提并论。

同样的,不论历史研究者选用何种写作方式表达研究成果;这种表达方式,最终也只是将当时人所见的一部分,以特定方法、特定观点提出来而已。

§ 89 长久以来,历史作品的表达都自足于陈述昔人旧有记述、口传,不做太多改变,只重新编排旧有文献。这样的作品一般也认为就是历史作品。直到人们把碑塔纪念物以及非文字遗物也当作了历史材料,并建立了处理它们的方法之后,研究的深度增加了,基础渐渐稳固了。历史研究者也越发认识到我们的历史知识是不完全的,是充满空隙的。

历史研究成果的表达,只要自觉到自己知道的并非是全部历史,就开始走上正确之途。

§ 90 1. 研究式的表达,它需要研究的形式(Form)以呈现研究成果。研究式的表达方式不是做简报或会议记录。它必须报导研究经历到的错误判断,走入的错误方向,以及导致研究成功的逻辑、原因。研究式的表达方式是把研究中已得到的结果,叙述成好像它们还待探究及追寻一样。

研究式的表达是探索追寻工作的反映。

它可以从一个疑点、一个两难状态出发,叙述如何追寻找到结果;就好像法庭中律师所做的事一样,从客观的事实里面指出一些所谓的主观的事实。它也可以从一个确切不疑的事情出发,叙述与此事情相关的一件件因素,直到与该事情的整个关联清楚呈现出来为止。就好像检察官的工作一样,从所谓客观的事实里抽出主观的事实来。前者的方式比较有迫人信服的力量,而后者的效

果比较清晰以及令人感到紧凑有趣。两者间共通的是,两种方式都能使学者自身因卖弄博学所造成解释上的混乱减至最低,使事实清晰呈现。

§ 91 2. 叙述式的表达,是把被研究的对象的发展变化原原本本的陈述出来。这种表达方式表达的是研究对象的演化过程。当然,表面上看起来,历史事实好像在客观的表达事件的发展过程。实际上,要是没有史家的话,史实是哑的。“客观”并不是最令史家向往的,史家的职责是设法理解。

叙述式的表达方式可以分为下列四种:

(1) 实用性(die pragmatische)的叙述表达方式,表达一件由某人构想的或命运凑成的某事,在它的发展中受到其他事件发展的影响,变成如何等。

(2) 叙述单一对象的方式(die monographische),表达某个组织,说明它在本身的变化生长过程中,建立自己存在的理由,使自己更具深度、更完美以及产生创造力。

(3) 传记式(die biographische)的表达方式,叙述某组织现象(die historische Gestalt)(译注:指历史发展演变出的、存在于现今社会中的现象)的创造人的忧患与行为在该组织的落实。

(4) 灾难式的(die Katastrophische)叙述方式,表达力量相当各个潮流、因素、利益团体以及党派等,为了自己的思想与对方进行角逐斗争,以及它们在角逐中如何以胜利或妥协的姿态建立自己思想及利益的立足点。这样的表达方式,也可以用来述说新世界秩序如何在诸价值、神祇的冲突中间产生出来。

① 叙述方式的表达研究成果只有在特定的条件下才能使用。只有人们掌握了有意识有自愿性质的行为构成的事件

之后,才能使用这种方式表达。无法使用它的情况是:当一个历史过程不再或者还不能具有其完整性的时候;以及当事物只静静地变化,或其变化让人无法感觉到的时候;以及影响该事发展的条件几乎都潜伏着进行的时候。我不知道人们怎么能叙述(erzählen)一个语言的历史,一个法律机构的历史,或者三区轮耕农业制度史。对这些事情真正的感觉,不是叙述可以表达的。

② 叙述方式的表达有很大的好处;它可以将一个或一丛思想演化地,而且与原念头非常接近地表达出来。但是,我们知道,每一个个别的思想,都只有相对的真理;只有在一切历史思想的全面交织中,才能找出某思想的地位与它的大小。相应于这种的历史观察,也有它表达的方式,而它是与叙述的方式完全不同。我们必须知道,在我们选择一种表达方式带来的好处时,同时必须放弃另外一种好处。

人们当然会希望把两种好处结合起来。但是,如此做只会造成两伤。我们的德国史学作品正是受此大害,把世界史的(教学上用的)与叙述的表达方式混杂在一起。即使兰克也不能免于别人批评他把静观(kontemplativ)与叙述的方式,两者不合宜地相混在一起。

因为叙述法表达,它的本质是:当它表达一个思想活动过程时,有一个固定不变的观察立场;从这个立场出发,作者说明及处理被涉及的事物。如果立场是国家思想,那么就必须将一切要叙述的,支持或反对这个思想的因素结合起来;我所要说的是:人们必须紧随着这个思想的发展。如果这个思想是威力极大的革命思想、一个有极大威力的战争思想(Gedanke des Krieges)(译注:主张战争的思潮)、一个复杂的外交交涉,那么史家必须在相互激荡的力量、利益追逐中以及相

纠缠的思想中掌握住那纲领性的思想。叙述者、读者的兴趣都在于这个纲领性思想的发展。极佳的例子是贝尔(Sybel)(译注:德国历史主义民族保守派史家)表达法国革命史的方式。同样的,当盖尔温努斯写我们民族文学史的时候,他也处理了那些优美、深沉的思想;站在一个相当高的观点上冷静、确定地组织成堆的史料。而他成名的作品所以能造成强有力的印象,是因为他以地道的叙述表达方式写史时,自始至终都坚守同一的立场。

大家都了解,对一个民族、一个国家而言,将它的基本本质以历史方式表达出来给自己看,其意义是何等重大。史学因此要负起很大的责任;要给自己民族、国家看自己的形象。在一个民族意识及国家意识特别需要改造及强化的时候,这个责任将有加倍的重量。用一般挂在口边的话说:史家本身是民族意识强弱的一个指标;这种说法大致不错,但是却在另一方面替每个人民,以及每个政治家脱卸了责任。如果他不能尽力完成他们认为可能的事,带动整个运转的轴还是会动摇。

其他民族,他们不像德国受到世界史交错的影响,而能成为片面单纯的民族,他们的史家比较容易完成叙述性的国史作品。因为他们自始至终不变地能坚守他们民族的立场。马考莱(Macaulay)^[1]在德国造成轰动主要的原因,在于他们以粗俚的形式,真正的英国式思考写作。我们却真正缺乏这种民族的片面性与硬度,这种自信。在我们这里,要是有人以德国式、奥地利或普鲁士思考方式写德国的东西,会被指控为偏党之见(Parteilichkeit)。而且我们陷入了最不幸的地步,凡事没有立场,以及遇事想要有掌握一切的观点角度、要有鸟瞰的观点,这些都被赞颂,而称其为客观及无偏党。瓦克斯姆

(Wachsmuth)在他的书中,第126页说:解除掉一切民族性的束缚,一切党派、阶层的观点与枷锁,解开一切因信仰而生的窒碍,离开偏见与激情;走向真理与美德,免于热情渴望, *Sine ira et studio*[无愤怒也无冲力],让它建立一个永恒的作品。我敬谢这种太監式的中性(译注: *Objektivität*, 或译为客观);如果历史中的无偏党性与真理,存在于这种观察事物的方式之中,那么最好的史家正是最劣等的,而最劣等的史家也正是最好的。我不想让我观点下得到的相对性的真理——我的祖国、我的宗教、我的政治信仰、我的时代所给我的相对性的真理——增多一分或少掉一分。史家必须要有勇气认识这种局限,因为局限与特殊性正比一般性更丰富。客观的无所偏党,如瓦克斯姆在他史学理论中所推荐的,是不合人性的;人性实在是在有所偏党。

③ 我们必须指出,在选择叙述作为表达方式时,必然有一个片面性存在。而这个片面性不能用错误的客观性概念加以否定;使用超乎于民族、世界的大观点最后看到的,只是各种事物的头盖。真正叙述的表达方式可以及应该有的客观性,只是铺陈出实在状况(*Tatsächlichkeit*),只有在这样的客观性中,思想及事物的过程才产生得出。这样的客观性好比我们指出一幅人物活动交织的画中,画者所真正要表达的涵意;而不是像一般画册的旁白,随意脱口而出,任意全面地说明该画。这个客观性,正确地说,这个实事求是性(*Sachlichkeit*),并不是因为叙述者对事情的冷漠,让事件客观蕴含的内涵自己表达出来,而产生的。正好相反,事件本身不会说话,是我们让它们说话。以最客观的方式,以最实事求是的方式表达事件,最主观的色彩会呈现出来。塔西佗(*Tacitus*)的作品,以及我们时代的达尔曼(*Dahlmann*)⁽²⁾的作品,特别是他的《丹麦

史》，可以给我们足够的证明。不管他们有多少客观的形式，人们都可以感觉到主观的意见。即使是最能将己身置于事外的叙述者，也不会因为他仅将人与事如其所见、单调地呈现出来，就会因此而更客观。而且，他从成堆的材料中选出来的，也都是适合他，以及对他的立场而言，相应的材料。正因为如此，在叙述的表达方式中，客观的外形永远是包含着主观；这点很重要。叙述者因之必须清晰而确定地意识到自己的立场。

有关这点，举例说明会更清楚。我们知道宗教改革对我们有什么影响，我们并没有把路德奉为圣人，但是那个他所推动的大运动中的原则以及他的思想，如果仅用客观的方法，即对他高尚的奋斗、对他强有力的思想没有活生生的感触与同情的理解（*Mitempfindung*），这样的叙述成果会是对他最高的称颂吗？当然，只有我们新教徒（*Protestanten*）能强化以及公平地对待他的思想。像思考灵明的天主教徒德林格尔（*Döllinger*）^[3]写《宗教改革史》时，理所当然地站在自己教会的立场，因此同样的一些人事，被呈现在完全不同的灯光下；并不是他把事实扭曲，也不能责备他没有用切于实际的观点做反省，他观察的观点是没有改革过的罗马教会的观点，他把路德视为被驱逐出教会的人，把追随路德的德国贵族直视为暴乱团体，对皇帝及帝国的叛逆。凡是接受现在流行的抽象保守基本教条的人，都不会反对他的说法。而我们民族中最大胆的历史研究工作，也是我们民族最该颂扬的是，兰克所尝试从较高的观点观察宗教改革的历史，从改革的思想，从赞成与反对者，从改革者之间的斗争看当时五十年的发展。而且当他完成这工作时，他已经超过他的题目“宗教改革时代的德国历史”所限定的范围。

④ 属于这个讨论范围中的问题，还包括不偏不党（*Un-*

parteilichkeit)的问题。如果这个问题指出的只是不要因喜好而说谎,那么史家所要遵守的规章,就无异于常人之必须遵守不可偷窃的戒律。如果这个问题指的是史家该没有任何倾向偏爱地写史,这样的要求实际上是不合人性的,一个正常人不该有这种要求。我们确知,要是史家守着这个戒律,他的成果只会更糟。因为激起史家工作的,不是事件的纷杂多样性,而是史家在此纷杂的史事中,认识到某些对他有意义的思想,并觉得对它有温情。并不只是因为事件被动地被一个重要思想所涉及到,因而史家投之以注意力;史家注意事件,因为它们对该思想的发展有助力或抑制。当然史家不会因此而否定与该思想相对立的思想,或蔑视之为恶;史家也不会将与自己喜好相吻合的事奉为天使。史家会处处察觉到,伟大的人物只不过是某些思想展开的工具媒介,他们必须有好坏强弱的特性;如此,那些思想才得以展开。而思想的开展才是根本值得注意的事。把路易十六的弱点优点都当作他的对错来看,这是非历史的,因为这等于说,要是路易十六他的精神力量强些的话,那么革命就可以避免掉。他就是如他所是,在那关键的时刻生而为君主,命运就是这样刚好中意于他。命运把这种禀赋的人送上这个位置,而他付出的代价是生命。

就这样,客观的问题、无偏党的问题及著名的立场问题都被处理了;当然我不是要从个人主观的恣意出发,以及从形意俱微的个人出发去处理大的历史工作。我从我的国家民族,从我的宗教立场与思想出发,来观察世界的命运;我是高高的站在超乎小小自我之上,我是从一个更高的自我思考问题。在这个更高的自我中,我小小的个人的躯壳是完全消融了(hinweggeschmolzen)的。(以上出自第234页第4行至第238页第29行)

§ 92 3. 教学性的表达(die didaktische Darstellung)方式,是把研究的结果,特别是对现今社会有教训意义的部分串连起来。

事件有教训意义,并不是因为它可以作为模仿的样版;也不是因为它阐明人事的规则。教训意义来自于我们能体会该事件所以发生,其背后的精神。腓特烈大帝说(Friedrich der Grosse, *Oeuw*. IX, p. XVII):“用材料中透露出来的理念,以及用有材料根据的价值判断来洁净吾人。”

体会前人以及重演前人的思想,这种练习泛称为通人教育(Bildung)。^[4]为职业生活而做的训练,譬如军事教育、法律、神学教育等,不同于非专业、非单项、非技术方面的训练,通人教育是训练及发展我们之所以为人的特质,它是一般性的教育,是基本的训练。正如莱辛(Lessing)所说:“人类致于至善的那条途径,实际上每个人都该步入而且走完它。”人类的教育——除了专业性、技术性之外——要借用历史的形式及素材(§ 6)。历史中大的动向会落实在组织等小现象之上,而且历史中更大更重要的动向也可能落实到极小的现象上,并在那些小现象中展开。历史的这个特性,使得历史具有教育价值;它满足人类最基本的需求,同时也满足高层次及最高层次的需求。

到底有没有可以达成这个目的的表达方式呢? 赫尔德、斯考娄兹(Schlözer)^[5]、缪勒(Joh. v. Müller)^[6]或者兰克的著作,就是这种表达方式的范例吗?

人们衡量基督新教教会里所授的道理的价值时,总不会按印出的讲道文章本身来评判,当然更不会希望每个礼拜日教会中所讲的道有一定的格式,以及要求牧师按格式布道。实际上,每次布道,都应该是一次充满活力的新教精神对我们教会全新的见证。

正确的教学式的研究成果表达方式,是给青年人上历史课的

方式。这方式是掌握在教师手中。他应该尽量地让自己自由地在历史范围里驰骋,永久以新的方式授课,使史实能为推动人类历史活动的精神做见证。

我们要学童把政治家及英雄当榜样模仿他们吗?历史学的目的既无法提供榜样可资模仿,也无以提供规则供人利用。但是对一位军官而言,读战争史还是有极大的助益,他可以看到伟大的战士在特定情况如何自处,他们的战斗是怎样进行的。读者会有很多机会一起与当事人思考危险的开头,一起共同处理(当时人们所拥有的关于)战斗的资源。他会感觉到身处在战斗的过程中,在精神层面上经验这个过程。他这样所得到的,并不是在彼一情况下他可以按此行事的规则。他所得到的毋宁是,在精神层面上经历往事,这类特殊的训练。

这个精神上的经历就是通人教育(Bildung)的训练。如果是为了技术性目的而受训练,则是军事的、法律的或外交的教育。如果不是为了这个或那个个别的目的而学,则是一般性的教育(allgemeine Bildung)。即使最低微贫穷的人,只要条件许可,都该加之以一般教育而高贵之。

一般的人性之所以形成,并不是仅仅盲目与被动地加入一个伦理团体中,也不仅仅是认识历史经历过的阶段即可。它形成的原因,是他在内心中以参与这些团体与阶段的方式,净化提升自己的精神,使它更紧凑,并赋予它创造历史的冲力。用来洗炼驱策我们的,并不是个别的模范或例子,而是历史中整个崇高的伦理过程。历史中一些基本的、有决定性而强有力的过程,历史中的观点、动机等所具有的力量,这些才是能教育人们心灵的因素。心灵只有如此,才得以自卑微的形体中提升出来,才得成其伟大以及成其为具有人性的个人。

这个通人教育,不等同于一个时代、一个民族由于它有许多不同的技巧、有高度发展的交通或因它物质生活方面幸福的成就而有的教育。巴比伦人与腓尼基人比起希腊人来,在这些事情上成就是无以估量的。而伊斯兰世界之于欧洲的基督教文明也是如此,但是他们在通人教育上却贫乏;也就是说,他们欠缺以心灵经历往事而得的大伦理资本。因精神的经历而有的坚定的类型(die festen Typen)并未支配以及充满它们。记忆并未深入人心;而只有这种记忆才是一切音乐、美术、创作之母。

通人教育这个概念,包含的不只是智性的事——能使人聪明,但不一定使人变得更好。巴比伦人在测量、衡量及计算的事情方面是专家,但是他们的宗教证明他们的心灵生活是多么的低下与自私。

人有其通性,这个概念在古代没有产生,至少没有全盛;人的通性中最基本的,我们已经提到过:是能借着心灵经历过去的事件,而替自己储存大量的伦理想产。至少至今还没有人在埃及与巴比伦人的宗教中发现有一个发展 ἐπίδοσις εἰς εὐσσοῦ[内在的成长]。相形之下,希腊人回忆他们过去的经历而建立民族的神话,产生了荷马史诗代表的巅峰及产生了丰富的艺术内涵;然而他们还是没有迈出的另外一大步:他们从他们的神话、史诗及历史中整理出一系列的伦理理想,这些理想也正是他们历史生活的成果。但是他们没有想到把这些伦理理想继续进一步地发展下去,说明这些理想正是他们历史的目的(Zweck)。他们从历史中得到他们自己的 παιδεία[教育],但是他们没有认识到,历史的目的就是这个教育。

以色列也提供了一个强有力的证据。这个民族发展出了伟大的史学作品,所有的诗人及思想家都充溢着他们对神的

关怀；神是降临他们民族，奖赏他们、处罚及伞翼他们的。但是在神与俗世两分的、又僵硬又抽象的二元主义之下，世俗中对神的敬畏，以及敬畏中仆役的心态，使得人的生活无法成就为一个自己能发展的自由的伦理的世界。敬畏与仆役之感闭塞了他们的人心。这样闭塞的人却在不断的亡国衰败中，仍然自信为神的选民，认为即使自己人民不能向上，神的教导还是只为他们存在。

我认为讨论到这个关键时，基督教(Christentum)的意义就显现出来了。在基督教中，犹太与泛希腊世界观的矛盾得以化解；两者能以全新的形式继续发展下去。从这点上看，方才大明，原来人类在此以前的历史是对耶稣基督的教育。当时间一到，他就来临，所有此后的历史都从他身上作为起点。

这个对人类教育的看法，原则上也是对历史的看法。历史所以具有教学意义，就是奠基于其上；而且这样的教育思想在教会及基督教圈中，仍然被接受。这种人类教育的看法，奥古斯丁(《上帝之城》)有最深刻的掌握及表达。而这种对教育的看法，在整个中古时代，也都是无数编年史家(弗莱兴[Otto v. Freising])^[7]观察事物时的核心思想。当这种教育思想在新古典世界观形成，以及在堕落的科层社会(hierarchische Gesellschaft)中逐渐式微的时候，德国宗教改革的精神拯救了它。在弗朗克(Sebastian Frank)(参见毕绍夫[Bischof]讨论的弗朗克)思想里，上述人类教育的看法再度被重视。弗朗克在《世界史编年》中以史家的身份说得很深刻：历史本身是一本圣经。两百年以来对人性有无与伦比的影响的通人教育，它真正的基础正是宗教改革的精神。而罗马教会也参与了改革活动，但是它以公开的方式进行，也并不是为了通人教育。它有内部反对此运动的力量，是有所保留地尝试做教会改革；而

且为的是统治支配体系的问题。罗马教会本身也有它的历史性,但是我们毫不费力就能指出,它是奠基于非批判性的历史概念之上的。这点我们不再深入讨论。

我们可以察觉,史学中教学的成分,是与它对世界史理解的方式相结合在一起的;因为只有在综合性的观察之下,以及对人类教育的关怀之下,历史中经历过的各个阶段的意义才得以显现;每一个时代所追求的目标才得以明晰;而且各阶段各时代本身与回顾者与重新经历它们的人之间的关系才得以掌握;这些后人对他们所认识的历史如何绍续与推展才得以观察。反过来说,对世界史理解的需要,是从历史教学的目的中产生出来的。而历史学之为学术,其合理的根据也只能借着有一个对世界史的理解而建立;因为历史学只有在这里才得其自主,在这里历史学才成为一个完整的个体(Totalität)。从上面的讨论,我相信已经说明了教学性表达方式的本质。意识到这些本质的重要性,然后才不至于在不知不觉中陷入令人迷乱的混杂(译注:文体)状况。

对叙述性表达方式而言,据我们曾找出的结论,它必定要有一个思想范围或一丛思想范围,必须要有坚定而一贯的观察立场。在这里(译注:教学性表达方式)表达的不是个别的思想,而是(这是决定性要点)把整体性(Totalität)呈现出来;个别的思想基本上被理解为与整体相涉,而且是其中不可分的一部分。在以叙述方式说明一个国家史、生命史、革命史的时候,必须将所叙述的对象形成一个封闭的体系,必须将它们处理得有脱离全盘通史自成一个单元之势。这里的要求却正好相反:每个个别事件都只属于整体,也只为该整体而存在。

由上述的特质说明中可以提出一个表达历史的特殊立场。在叙述性表达方式中,立场要不是存在于一个大人物的

境界(Horizont)之中,就是存在于一个仍在变迁中的历史个体(国家)的特性之中,或者是存在于形之于事造成冲突的思想之中。而这里,立场根本不存在于被叙述的事实之中,因为史家所要表达的素材,不是事实,而是对事实的各种看法。

在此处的历史观察立场,要是它能充分展开的话,可以成为一个超乎人力之外的观察立场。但是能洞见人类命运真正整体性的只有神性(Gottheit);我们知道我们人的立场使我们不可能,也永远不可能,在这类观察之中找到一个绝对的结论。然而历史能对全人类有贡献,还是要归之于这一类的观察方式。这正是两难的状况;它在高等的人事关系中都会重复出现。

对人类而言,与永恒相类似的正是瞬息,是目下情境。当我们从充满生命气息的目下情境中回顾观察它的往事时,这样的观察当然不是具有绝对的立场,但是却是相当高超的立场。这样的观察可以成为一个相当高的立场,因为我们借助我们对神所具有的概念增补我们的立场,使它进于整体性(Totalität);也就是说,我们必须从先阶段状况作整体的掌握,从对现世界的整体看法出发,去观察世界史。

更进一步说,因为对现状整体的认识并不是抽象方式的认知;相反的,我们对整体的认识是集中于我们对顶尖思想人物的认识——从那些顶尖人物中的任何一个出发,都可以观察到历史中相同的过程——只有这些顶尖人物中的少数,才是有决定力而且突出的。

利奥(Leo)在他的世界史中,说明历史的本质在找寻上帝。我们也可以说史学,我们这门学术,是由上帝出发而有的不断的发现。因为借着我们目前对绝对的认识,对上帝的认识,我们可以增补我们以目前状况有限的认识以进于整体的

贯通(Totalität)。从这个整体贯通的心境出发,我们可以洞察我们后面漆黑一片的往事,洞察它、照亮它。每个时代中的每个人,依其知识都可以如此做。正因为我们的学科在不断地做这个工作,所以它有教学的性质。这个历史学中教学的脉络是所有正确知识(Richtigkeit)中透露出的真理(Wahrheit);而我们研究整理以追求正确知识的目的,也正在于提出此真理。凡是宣称终于有一个结论可以掌握的人,都错了;凡是要以确切不移的世界史解释教人的人都错了。不管这样的世界史有怎样的哲学基础,或者有怎样的基督教特性。如果真的因此得到保证,这将是一个灭亡的征兆。精神的生命力正显现在世界史观察的新形式与新变迁能不断出现之中。因为真(das Wahre),在哲学与基督教意义下所谓的真,是指可以被理解;而不是指如何被理解掌握。伦理世界是无休止的发展(ἐπίδοσις εἰς αὐτό);而通人教育,即历史教导力的总称,要是没有不断继续前展的话,是毫无意义的。

进一步,我们可以察觉,这一种观察的范围,必须完全包括人类伦理活动的一切现象。我们也察觉,历史的概念如果自限于民族史与国家史,那会是完全不够的。同时我们也察觉,这种的历史观察处理的,是伦理活动中的理念;那些理念前面我们已经讨论过了;诸理念中的任何一个都时时刻刻与其他理念相牵制以及同步发展。引发出来的问题是:是否有一种形式可以将世界史的研究结果表达出来?是否世界史的工作是超乎了人类对历史表达及理解的(能力)范围?

人类的文字是一个强有力的杠杆,它能处理极其广泛的事,它能将无以量计的个别事物结合为不同的概念。当然世界史的表达是一件特殊而不寻常的工作,而且不知道被尝试了多少次。但是那些思想以及那些活动的表达,可以用上述

的形式及工作加以解决。

推动莱辛讨论人类教育的,正是这个世界史思想;世界史的思想也影响了赫尔德、席勒、洪堡。最后到黑格尔,他讲授他的历史哲学,而他称他的历史哲学为神正论的说明(Theodizee)(参见第三章注1)。如果事实上神学的玄思会长期的笼罩人们对世界史的了解,那么另外一个事实是,神学的玄思最后也逐渐被突破,到黑格尔迈出了最后并且最大胆的一步。我并不讨论他表达方式的细节。最有意义的并不是他怎样建立世界史,而是他建立世界史这一事实。在他的工作以后,历史学不得不谈世界史。而且世界史必须注意,已经变成众所公认的了;虽然抽象性的及建构性的形式还不是合宜的(世界史研究方式),但是黑格尔工作中最重要的,是他指出了历史的内容是思想。此后所谓的精神科学才有其基础及类型,此后我们才得以称之为历史学。(以上出自第251页第14行至第256页第30行)

§ 93 讨论性的表达方式是将研究的结果用一定的观点,把它们串连起来;借着它们,把现在社会中正要做决定而让人犹豫不决的问题剖析清楚,或把现在社会中出现的新现象说明清楚。

每个新现象——不只是指政治事件,也包括新知识、新艺术创作——都该把它们安置到不断向前推移的人类活动及工作过程中去;工作指科学的、美学的、出版的(publizistische)批判。

讨论中要说明的问题,一方面是历史的主体,譬如国家权力、教会等,它们在历史过程中受到了什么影响。另一方面要讨论的,是影响那些历史主体的事件及因素,它们之间的相互关系。

以讨论方式表达出的历史有它的特质;它综合了各方面历史研究的结果,而提出行事的原则及规范。讨论式的历史表达,若综

合的范围越小或意见越少,若越是片面地提出历史中的影响因素,则越教条(§ 38)。又,因为每件事每个因素都有带动发展的力量,有创造的本质(§ 43),因此必须在某一定的关系脉络中处理它们。

每个国家都有它的政治,对内的及对外的。讨论——也包括新闻界里的讨论、国家会议中的讨论及议会中的讨论——它可信赖的程度是否提高,端看它具有多少历史性。而教条式的论述或越是建立在武力、胁迫基础上的协议,越是不能行之久远。

历史工作对实际生活上的意义是,它——也只有它——才能给予一个国家一个民族及其军队自己的形象。

历史课程是政治教育及一般性的通人教育的基础。政治领袖是最实际的历史家: θεωρητικὸς τῶν ὄντων καὶ πρακτικὸς τῶν δεόντων[观察存有,并履行义务]。

国家是一切伦理团体中最复杂的一个;任何团体都需要一个讨论方式的自我管制,譬如教会领导单位、工业投资的决策单位,以及科学研究单位等。

国家的政治原则,是指国家应该依照它从历史特殊性中得到的自我感行事;并且从这个自我感出发,评断一般局势以及下决断。如果这个塑造它的历史意识越强或越一致,它的政治步调就会越稳健。我们只稍稍看一看法国在几个世纪以来,不论其内部政党的更替,一直都保有这个自我感;而德意志民族虽然不缺乏其自我感,但是这个自我感却没有力量,无法用国家的形式将所谓的德意志的自由化解为无害之物,因此民族曾经沉沦下去。

我们因此接触到一个重要的问题,现在一般还认为政治学校就是国家的教条中最好的那些的集合,并认为政治学有可以传授的形式,这个形式指示一定的动作及方法。也就是

说,人们把政治学视为一个玄思的,或最好是历史比较性的学科。要是所有国家都由相近似的因素组成的话,并且有大致相似以及在底层范围中也有相同的目的的话,那么上述的看法是对的。就像有人把所有的人,拿破仑、歌德、康德用同一个心理学上的特质,用同样饮食消化过程等,将他们合为一类一样。我们了解,各个国家的历史生命不可能有所谓心理学上的相似性;相反的,每个国家都有它的特色,有它自己的生命,以及有它自己的政治学。这个政治学及政治原理只能从历史中认出;只能在讨论方式下呈现出来。如果我们在此前所说的单一对象的叙述方式,是叙述一个国家演变的方式,那么表达一个国家政治原理的方式,正是与这种叙述方式相一致。每个国家都有它自己的政治学;现在人们所称的政治科学,不能视为是各种范畴的系统及其继续的演绎;也不能照着这些范畴去观察个别的国家,说它的生命的功能是权力的向内或向外发展。从历史观察得到对特定国家的理解,并且也只有这样,国家在各种情况下大大小小的行动才能展开。而站在顶端的政治家以及其他在立法、行政、外交等方面的人,也都必须沉浸在这样的理解及自我感之中。没有这个自我感,没有这个对国家特殊性(individuelles Wesen)的敏锐感受,就不可能产生出政治原则。没有任何事比把英国宪政模式移入法国更颠倒更错误的。

但是这样的历史意识及自我感如何获得呢?通常,特别在德国,我们看国家,把它当作一个法律机构。没有比把法律课程放在这里,让人学习法律思想更可笑的了;可笑的是它(译注:指把国家当作法律机构的看法)把一般性的法律规则用来掌握特殊的案例。实际上,在国家的范围里,重要的是要人们学会历史思考,即学习各个历史发展成的国家精神,我们

必须认识这个发展,而且从这个精神出发再继续创造行事。如果我们最后不只是要把实际性的法学与行政学区分开来,而且还要把这两门对立的课程组织为一,那么历史的方法必然要被用作行政学(Verwaltungsstudien)的基础。

进一步我们也觉悟到,我们的学科对国家有多么重要的意义。我们的学科,也只有我们的学科,才能掌握与塑造国家思想的脉络。因为只有经历史学之途,国家才能得到自我的认识。如果它从哲学或神学玄思的途径找寻自我,像现在的普鲁士;它将每天都重新开始,不断地要从学步做起。

从上述那自信的基础上,国家、政治家、议会以及全部人民都会知道,在遇见任何情况时,应该怎样照着历史中发展出来的国家精神去判断及行事。如果,像英国 150 年来对国家本质塑造成两种形象,那么辉格(Whigs)与托利(Tories)党之所以还没有把祖国带向败亡,还是因为他们在一些基本的因素上面仍能一致:他们都同样地自觉是英国人。与此相反,如果政党对立中,没有一个更高的一致性,譬如如果天主教特性、路德派特性与阶层特性都比爱国特性浓;那么政党将会撕烂国家的历史基础。不论这些政党表面上看似如何,它们追求的只是过时的权利(das historische Recht);因为过时的权利一般而言是与历史性权利(das Recht der Geschichte)正好相反的,前者是过去的权利,而只存留在人们的记忆之中。

这样的一种讨论性的表达方式,我们可以称之为主观性的表达方式。它是行为主体(译注:国家、权力、教会等)从历史演变中所得到的个性出发,做的史实辨析以及其历史性的讨论。

但是,就史事的客观面加以辨析,进而说明史事,也是不可少的。明显的,在目前处境中,以及在无限史实与事件中,

只会有某一些是值得观察的。到底要讨论哪些特定事件,这是与人们当前实际方向与实际行动相结合在一起的。因为照着我们的方法程序,我们似乎必须将一切实物,从波罗的海附近坟中的石器、埃及的木乃伊到最新近的产品及事件,都拿来作为说明既往的历史材料,同时从与现今生活相关的面向去解释。在处理这些问题时,我们不只可以说明过去,同时也可以用来说明现状,譬如,如果我们在木乃伊坟里发现一颗麦子;我们当然可以想到,要是它当时被种下去,并培养出新的麦子品种,当然会在欧洲的农地上繁殖起来。

当然这里也不只是指国家范围、法律、经济、社会福利范围的问题才可以讨论。文学、艺术界中一切显著的成就,都必须把它们再放入自己范围中既有成就的行列中去。而这样做,正是一般所谓批判的讨论过程。必须表达出来的是:在某阶段之前的成就如何?新注入的是什么?哪些新方向被发现?如果路德派教友现在要通过一种对牧师职位与通常运用中相矛盾的新解释,那么这种新解释必须先经过历史讨论,说明它是否是一个错误的解释,或者这个新解释其实有其历史脉络。

如果历史中讨论的问题,是由其他学科提供的话,那么上面所说的都不会有什么意义了。我们确切知道,其他学科中,即使它们有自己特殊的技术范围,但是很多却是同时属于历史方法的范围。的确,只要那些学科是历史中发展出来的,都有它们历史的一面。就是数学家,也有他数学的历史,也可以在上述的意义下,批判的指出在上个世纪有些什么新成就被提出。只有在这样的一个脉络中,新的发现才能显现其意义。不断前展的通人教育,其本质上有一项不可避免的毛病:就是这样的通人教育越走越宽。它在一望无际的事物多样性中,

只能各取其摘要；所有的事情都知道一点，以普及易解的方式介绍一切学术。我并不是要否认这种教育有它的缺点，也不是要维护它；但是我们不能忽略，只有在这种形式下，通人教育的大成效才得深入，也就是说，可以把更多的群众带入历史生命最中心的脉络中去。而且正因为通人教育是奠基在如此无以衡量的广大基础上，因此它在精神上的功能更能稳健地前展、更能提升。要是认错了这点，不把高深的化为宽浅，也不拿普及性来衡量科学价值，那就是有所不见。更严重盲目的情形是，去附和懦弱的嘶叫，称通人教育带来道德败坏。通人教育只有在政治性及教士的教条主义阻抑搅扰它时，才会有其堕落；我们应该让它发展。

对许多人而言，通人教育只是一种享受以及心灵的丰富，或许他们认为在特殊范围中也可以有实际的运用。工厂的主人可以在经营中有更宽广的视野，商人因此眼光能扩大。但是我并不认为这就是通人教育的一切。更重要的是受教育者不再只从事他的专门行业，而根本与他国家民族与时代的一般欲望共存。

如果我们把国家只视为是法律理念的实现，这是不对的。因为国家的本质在于它的权力，国家是团体公权力的表现（译注：法律并非国家成立的核心及基本特质）。教会、学校、国民经济与商业这些因素都与公权力有关，与它的稳定与瓦解有关。因为权力并不只是金钱与军队；公权力不是赤裸的暴力；相反的，生命中精神上的财产、使人更尊贵更稳健的精神资财、完全受法律保障的安全感、爱国情操、虔诚的心、对家庭的尊重以及物质生活的水准等等，才是决定国家力量的因素。国家力量的根深入到这些因素中越是深切细微，国家权力就会越是稳定而不可超越。

国家是这样直接地涉及每个个人的伦理活动。因为国家就是公权力,所有这些活动的交互并肩进行,都是在它保护下展开的。国家不只是保护那些伦理活动团体的公权力,保障并鼓励它们往来。同时国家为了自我维持的需要,还必须要观察它们,借着从它们那里得到更新及滋养自己的力量。

国家既然对现实中的一切问题都有深切的关联,而现实中的诸问题又可以借历史性的讨论而廓清,因此我们知道,领导一个国家除了需要对该国家历史的本质,即它的政治原则,有所了解以外,还必须要一门学科,能解释每件事实的客观现象。

从前当一般人注意到国家公权力的问题时,称这门学科为 *jus publicum*(公法, *Publizistik*);这个名词只是让人产生错误的联想,联想到报纸文章(*Zeitungschreiberei*)。现在国家的范围有极大的扩充,因此不能再用狭隘新闻出版学这种名词;该有的新用语在学术上还没有发展出来。而国家学(*Staatswissenschaft*)当然并不能表现这里真正涉及的问题。

我们前面谈到一件应该与法律学分开的行政课程(*Verwaltungsstudium*)。法律学也涉及一切人际关系以及人的行为;但是因为它只注意法律形式的特性,而不注意它的内容及它的观点,因此相对上它是低层次的:艺术创作对它而言,只有精神财产的形式。伦理世界中的家庭生活,其内容是极其丰富,但法律学只注意它的财产、继承、父权(*Patria Potestas*)等问题。而政治学的课程则无限地深入伦理世界的本质。并不是它要恣意地支配这些个别伦理团体,而是要让伦理世界中的基本特质,在一切范围中尽可能健康而有活力的运行,因为这才是国家的幸福与痛苦之所系。

伦理活动若能顺其最深处本质、照着它历史脉络

(Kontinuität)发展,它就会健康而充满生命。政治学的课程必须在处理国家主体之外,同时寻绎所有国家范围之内的一切其他伦理团体的生命与发展。政治学课程需要有一个历史整理工作为其内容。而这一种的历史整理工作,是我们此前处理历史诸方式时所没有谈到的。全世界应该大为震惊,何以这重要性及致善力都无以衡量的知识,会委弃而不曾被使用;就好像我们不能理解,何以我们能长久的有见于水蒸气其无比的爆炸力,而始终没有感觉到实际用之于蒸汽机的需要。

然而这些历史活动现象中的伦理理念,也可以用玄思方式处理,而且实际上在政治学里已经有人以原则及概念的途径进行这种处理;也就是说,把政治学作为教条。这实非国家导向之福。

这种国家导向的知识,只有以历史的途径来理解当代的事实及其实际的进行,才能获得。这理解途径中的每一步,都必须注意到现实的意义。

历史学之内容根本上是在处理国家问题,这是一般性的意见,而且其理论上也被瓦克斯姆、盖尔温努斯及黑格尔等人讨论过;我们与其像他们一样这样看,不如说,在我们有其无尽而丰富内容的历史学之中,国家及政治学才得见其基础。我们历史学科的系统,如我们历史知识理论第二部分要讨论的,毫无疑问是政治必备的知识。

当然政治学没有理由要研究遥远的东西;它只取用历史中已经整理出来的成果,希望能利用这些成果,正确的理解现实中的事物。并且借着整个这方面的知识,借着历史思考的习惯,可以在实际政治事务中,将面临的问题逐次研究,以讨论的方式处理。因为有这样训练的人,会有实际的各种观点,也有联结史事建立脉络的练习,可以在各种状况中认清并指

出事实。

我们现实生活中面临的问题，可以同时用一些不同的观点来理解。首先我们可以从事件本身，即按照事件所处的历史脉络说明它：并不只说明有哪些历史因素纠缠造成这个事实；而且要理解那些因素背后的精神力量是什么？然后我们可以考虑环境因素，考虑手段、影响以及利弊；而这些需要考虑的问题也涉及客观的事件，同时也涉及那些客观事件的历史发展过程。最后再做主观的讨论：照一个国家的本质而论，什么是必要的、可能的以及合适的决策。

只要考虑到每天从各种可能范围里有这些问题涌入，我们就能明白，个人的思维很少有可能，或甚至绝无可能拥有足够的资料做一个决断。所以国家的行政实际上必须区分为一系列技术性的组织。同样的，如果政治家对事情没有一个清晰而全面的理解，与对个别事物周全的顾及，他无法对任何案件做出决定。有一名老话是相当正确的：*πολιτικὸν εἶναι τὸν μετασχόντα τῆς ἐγκυκλίου καὶ ἐλευθέρου παιδείας*。[政治是从事总揽性及解放性的教育。]

上述行文中所要说的已经够清楚了。我们这样来观察我们的历史学并说明其任务，这是有其重要性的。我只提及国家。但是并不只是国家的问题才需要以这样的历史方法来处理。谁会否认教会在它组织自己时，有它以自己立场为准的问题考虑及人事估量。谁能否认在物质生活方面有与此相似的事实。譬如罗斯契德家族对外界事务如政治、饥荒、教会争执等等都有其应对的态度。我们这时代中极庞大的金融机构，实际上表现出了它运用及追求财富方面极高的智能。它们的纪念文集，譬如我所见的北德银行的文集，显示他们知道

怎样掌握政治历史思潮。在这些金融机构及类似范围中,它们处理问题的方式,也许比国家中运用及处理的更好更有效。而在国家中,长期以来真正能够使它壮大的原则:“理性的至高地位”(“Souveränität der Vernunft”)一直只是句空言。国家如果不想委屈于逐渐增长的“私”的自觉与私权之下,如果不想失去其主动的冲力,那么我相信我这样说并不是一个鲁莽的判断;因为我们只要看看教会的活动、各阶层的活动以及大资本集团的组织,我们就能了解。

然而国家在其组织中所顾虑不及之处,也可以由新闻出版与议会中的讨论加以补足。譬如英国完全是依赖这样的一种(舆论)辅助。但是我们要记得,英帝国里行政、法律制度,爱尔兰及殖民问题中,自由虽然具有极其崇高的地位,但同时,这些现象中,也都有它极大的阴暗面;它带来的痛苦与年俱增。

如果国家让新闻出版及辩论出位,即让政党取代其功能,我们可以在政党间的争执中看出其所以不足之处:各个政党在最佳状况下固然可能相互的共同增加国家的力量,但它们混淆了教条与历史性分析,混淆了所谓历史的证论与有预设的玄思——不管是哲学性还是神学性的玄思。这种混淆是危险而令人担心的。在新闻出版及辩论中,错误的知识,漫不经意的词汇及缺乏良心的意见都行之于文,也没有人反对新闻为追求金钱收入或为代表切身利益、名望而说话,但是新闻出版不可以从国家思想代言人(统计官署、政治单位等)的立场发言。经验显示,巧言与妄言通常要比诚心洞见的影响力要大。(以上出自第272页第25行至第280页第16行)

§ 94 借着前述讨论性的历史作品表达方式,我们见到,历史

学实际上伸入了一个广大的领域。因此,历史学更不能置一些本身的问题于不顾,特别是有关自己学科能力之所及(Kompetenz)这类的问题。历史学的方法也必须发展到与它同期的效力(Geltung)相配合的地步,使历史学与自然科学一样,为人所不疑。

实际上,即使自然科学的研究及结果,也并不就等于观察与实验的工作,如像被研究的对象在说话一样。历史过程中累积的、突破的知识使得最近自然科学研究者具有他高瞻及远大的看法,也才使得研究者能提出他想分析的问题。

思辨性科学也是同样的情形。

因为一切的思考与文学创作以及人类之所能,在形式上都是旧工作的整理、新创,在材料上也绝大部分衍生自过去的成绩(§6)。而过去工作的脉络的建立,正是历史学的任务。

§95 我们的学科并不认为它的研究方法就是唯一的科学的方法(§14)。历史学有它自己的范围,它的方法是与此范围相配合的。

并且历史学也知道,要是它在它的范围里还有解释不清楚的问题,它应该谨慎地将自己限制在已整理出的、确切不移的,而且对人们还有意义的那些历史知识上面。

注 释

- [1] 马考莱(1800—1859),英国政治家,史家及作家。
- [2] 达尔曼(1785—1860),德国政治家及史家,主要作品为《德国史之史料学》(1830)。
- [3] 德林格尔(1799—1890),德国天主教神学家及教会史家。
- [4] 德罗伊森承续人文主义的基本概念通人教育(Bildung),Bildung 这个字黑格尔首先以它代表人对自己塑造的工作。威廉·洪堡认为,人对自己的塑造是以神的形象作为自己心灵活动的指南。德罗伊森承续这个神秘主义传统

(die mystische Tradition)。人有“近于神性之处”(§ 47),以及“历史知识是人类对自己的认识,是自我确立。历史知识并不是光与真理,但却是对光与真理的追求、赞美及宣导”(§ 86);两条都是神秘主义传统的表现。如果不论其宗教上的特色;我们也可以指出它是使人异于自然生物特性而具有的一般特质;所谓一般特质指人类一切的理性(Vernünftigkeit);按黑格尔:就是具有抽象化的能力,个人能将自己特殊性超越掉,而从整体、全盘上观察。通盘的看法(der allgemeine Sinn)以及从团体观点出发的看法(der gemeinschaftliche Sinn),是 Bildung——通人教育——这个概念的本质。而通人教育的取得,黑格尔认为要借助于对古代语言的掌握及对世界的了解;这是他对古代的偏见,认为其中有一般性的精神蕴含着,德罗伊森作为他的学生也同样接受古典语言及作品在通人教育上的重要;同时进一步强调对整个历史发展的认识以及将内化为自己的一部分,才是通人教育的过程。不管是黑格尔还是德罗伊森, Bildung 的根本特质都是在以外物充实自己,而不是与外物疏离(Entfremdung)、批判。

- [5] 斯考姿兹(1735—1809),德国史家,为启蒙时代最有名的德国史家。
- [6] 缪勒(1752—1809),瑞士史家,所著《瑞士结盟团体史》五册,19世纪人们对瑞士认识。
- [7] 弗莱兴 1138年起任大主教职。Freising 为巴伐利亚国之一小行政区,公元738年设为主教驻所,在弗莱兴治下时到达高峰。



附录一

自然与历史^[1]

“历史”这个词常常可以用到自然界，譬如我们说，自然史、有机物的发展史或地球史，等等。而达尔文及欧铿(Oken Lorenz)^[2]的理论也不外是把历史的特性加诸有机的自然界。

同样的，试着以自然界的定律、自然科学中的方法来处理历史问题，也不乏其例；用物理定律驾驭活生生的事迹，视历史为科学力量的新园地。因此，有人称人类的活动及创作历史为“有机物发展史”，并且用统计的方法找出这些活动及创作中的定律，忽视历史中意义的问题，迳称生活为“自然活动现象”。

我们的学科，就像科学一样，有自己的义务和权利；我们有权利及义务去研究、说明与我们学科有关的观念。要是我们的学科随意采用其他学科建立的观念，那么我们就必须站在他们的角度，用他们的观点看我们学科里的事情，我们会无法掌握及解释自己学科独立的问题。我们的学科会变成我们根本不想见的科学模样。历史学应该将与其有关的观念，用自己的、经验的方法说明及固定。历史这个学科可以这样去做的理由是，因为这学科中研究的方法是理解的方法

(Methode des Verstehens),理解语言,理解日常生活中语言的运用,以及理解语言中传达出的经验。

我们用语中有“自然”及“历史”这两个词,大家一定同意:历史这个词和过程,和时间是不可分的。只要是我們所能想到的永恒的东西,或无时间性的东西,都不是历史,能够让我们称之为历史的东西,是那些踏入时间之流的东西。即使像精神(Geist)^[3]这样的东西,不管它是神启示的直接产物或信神之后的产物,只因为它存在于时间条件之下,有时间性,所以它是属于历史范围的。

我们可以视精神为上帝的拓象,但是这个精神是存在于有穷有尽的情况下,也就是说,它不断在变迁,但总是依附于一定的空间及时间。只有一个又蕴含精神,又是精神产物的东西——一刹那的目前——可以比拟作永恒。我们之所以能把目前的一瞬当作永恒看,这只是我们假想它与将来的、与已逝的各不相属,实际上这当然是不可能的。我们除了要指出精神的特性是有时空限制,不是永恒的之外,我们还要指出,人的存在是精神与肉体感官的结合。精神与肉体感官这两个相对的东西,时时相契相合,使人日日更新,而且这两个相对的东西,也为了相互契合而不断各自充实、更新。只要是一个自觉的、健康的人,都不可能片刻无思想精神,或片刻无肉体官觉。

人的精神有一种能自己衍生、自我充实的能力;这个精神会自动加深它的深度,会自动向前运行。好像人没有官觉肉体那一面似的。借着不断的思考、信仰、观察,有时候精神自我充实,提升得似乎超越一切时、空的界限,似乎成为永恒的东西。可是就是这样,精神仍非永恒,仍是属于有时空限制的东西,仍属于尘世的东西,虽然这样的精神可能只有很小一部分接触到我们现实生活的问題。

这个精神力量对我们人的肉体官觉那一部分的影响如何呢?

问题的答案大致是这样的：我们人一般的举止、研究工作，求知的方向并不是我们官觉得到了五色缤纷的印象后立即自己决定的，我们的举止、研究知识的工作，若不能借着精神的力量，则会像一个原子一般在纷杂变动不休的尘世被左右撞击，毫无目的、毫无休止的变动，不会在世界中有一个确定的位置。精神对我们的影响在于它使我们自觉自己的存在，使我们能有意识、有自决的思考及选择。使我们在一个一定的轨道中观察、思考、前进，使我们成为外界事物的主宰。

我们这个弱小可怜的人类有这种主宰的力量，这是令往贤沉思不解的一个谜。《创世记》说得深入浅出：“上帝造完了地上的一切走兽，及天空中的一切飞鸟以后，把这些鸟兽带到人的面前，看人如何替它们命名，人怎么叫它们，它们就该有那个名字。”^[4]取名字的时候，人就开始当主宰了。在取名字的时候，一切的鸟兽的形声就与名字合一。它们不再只是世界上一个表面存在的东西。它们已融入了人的思想精神中。不管鸟兽如何摄食、繁衍，以及在己类中有大小不同，不管在己类中有多少形式、样子、花色的不同，它们都各自保有己类的名字。不管它们如何生长繁殖，以无尽的方式生活，名字代表一类动物的特性；名字能掌握变化中相同的特性。

世界上以同类同名出现的现象千变万化，但是人的精神能掌握这些变化多端、杂出不穷的现象，因为人的精神能把分歧中共同的找出，做相当程度的归纳。在这世界里，客观存在的——表面存在的——东西，实际上是无数个别的东西，彼此不断地分离聚合，不断在变化，可是在我们人的精神里，这些东西都以其相同处，以其彼此关系，被分类固定。由名称及观念构成的世界是精神创造出来的，是那个表面世界的一种翻版。对我们而言，名称及观念的世界才是真正的世界。只有人的精神才能把纷杂的世界简化、分

类、结合、组织,使它变成一个观念系统;也正如此,人的精神才借语言、思考从他自己所属的一切变化纷杂的万物中脱颖而出,成为万物的主宰。每个人之所以为人,都必须亲身经历这个成为主宰的过程——或是说:建立自我的过程。

一个人建立自我是学习的过程,是把自己当作中心点,观察、思虑他周围一切远远近近、大大小小的事物,将一切与自己相关之物视为一个紧密的圈子。人们到了自己觉得有一个整体性(Totalität)在己身时就是建立了自我。在这个过程中他必须借用他天赋的本能,按事物的特性将它们综合起来,用他能分类、简化、演绎的天赋本能,将一切他所不断接触到的事物,在自己的精神中牢牢系住。举玫瑰花为例——它是千万东西中的一个——它与丁香是不同的,可是我们同称它们为花;花与树丛、草又是不同,但却又同为植物,异于动物;动植物虽各异,然而有生长、成熟、衰老、凋谢,却又同属生命界,是有机物,与岩石、海洋、火焰不同。如是不断的扩大一个类别的范围,找出一个更广泛的观念。

最大、最广泛的观念,大概是“自然”及“历史”。这两个观念可以包括世上的一切现象,但是这两个观念也许并不是我们建立自我过程中学习得来的,而是先验的。

一切现象,我们可以按它的时间关系与空间关系加以分类,也就是说,按自然及历史两个观念来区分世界上的事物。

我们知道凡是占有空间的都同时占有时间,反之亦然,也就是说,我们感官所接触的东西不一定是非时间性即空间性的东西。虽然我们可以想,到底是时间还是空间,哪一个特性在一定的事物中,占有根本的重要性?但是这样的历史定义还是太单薄。时间与空间是我们思想里最广泛,但也是最空洞的观念;这些空洞的观念只有在互相比较以及进一步说明之后才会有意义。

我们称某某现象为历史现象或自然现象,其实不能说是因为

它们在时间之流中,或它们在空间占一席之地。它们的时间性或空间性是我们的经验告诉我们的,是人决定的。所谓经验是指我们人的官觉肉体,在与外界诸现象接触,受外界事物影响时,产生出的,与那些现象的关系。人若是没有这个经验的能力,“时间”、“空间”都不过是空洞的名词而已。没有人的经验能力,世界万象对我们而言是混乱无序的。只有我们去接触各种不同的现象,体认出我们与现象之间的差别,体认出我们面对不同现象时,会有不同的态度,然后按照我们这些不同的态度,去区别各个现象,说明它是具有时间性,还是空间性,也只有如此,空洞的名词如时间、空间、历史及自然,才会有确切的内容,才会成为有用的观念。

时间与空间的不同可以比作是息止与活动不休,静处与急促行事,或束缚与活跃的不同,它们是对立的,却又是相互依存不可分的。所以相互依存不可分其原因是一切事物都是在活动(Bewegung)中的。而这个活动的观念是出自我们人类对自己生命的感觉;我们感觉到我们是精神与肉体官觉结合成的。这两个对立的精神与肉体正是组成我们这个活动有生息的整个人。我们有了活动的观念之后,才会注意到与一切活动相关的时空观念。要是世事本身没有变化、没有活动,则世事无法归纳区分,是不可理解的;若是没有我们本身的变化活动、成长,我们也无法理解世事。世事活动不已,是我们把世事与我们人比拟而体会到的。

我们知道在一个活动里面,时、空是合为一体了:时间总是冲出它自己存在的空间而带动活动,活动也在向前奔驰的时间中占有它存在的空间。问题是:人们何以会有时候用时间的观点去观察那些永不休止的事物,而有时却用空间的观点去观察呢?

我们看到环绕在我们四周的许多活动变化,其中一些现象时间性退到幕后,那些现象重复又重复。时间在这重复出现的过程中似乎被分割成周期。造成这种现象的事物虽然“它以数目而言

繁多不一,但却是自属一类”^[5]。我们的精神视此类事物为恒常的,为变而不变的(das im Wechsel Gleiche),视之为规律性的、材料性的或空间性的;因为形态(Formen)在这种情形下重复出现。也正因为这样单调地定期重复,使时间在这种活动中降为次要的因素;时间对这些事物的存在并不重要。如此说明,我们对空间观念比较确切理解,也知道“自然”是什么。

我们人的精神有时会毫不犹豫地强调另外一些现象中“似同而有变”(das im Gleichen Wechselnde)的特色。因为我们的精神察觉到,在不断的活动过程中,不断有新的形态出现;如此之新,如此之紧要,而且每个形态各有其独特性,以致构成此形态的物质(das Stoffliche)显得次要了。而且这个出现的形态是与上一个形态相接,不但相接而且受其影响,它是接受上一个形态中的内在力量而形成的,并且在这一个形态中继续保有这个内在力量。这里面有一个延续性存在着,也就是说,前者能借着后面的出现而继续推进,继续补充,继续扩大。每一个后起的形态都是前者的结果,而且也充实了以及提升了前者。这不同于一个不断重复的那种延续性,不是周而复始,而是一个无尽的过程。在这一过程中,每一个新的形态早已又孕育有创造下一个新形态的胚芽。每个所谓的新形态实则都聚集了一大串已出现过的形态中的内在力量于一身,而那些已出现过的诸形态表现出了一个不断成长的大整体的一部分。在这样永无休止的前后继起,在这样不断前展的延续性中,我们掌握到了“时间”这个观念的具体内容,这个内容正是我们所需的历史。

那些我们所谓的自然现象也是以个别的形态出现,其间有相同的地方,但彼此也还是各有差别。每一颗麦粒发芽、生杆、开花、结果的时间都早晚不同,都生长成一杆有个别性的麦子,长出该颗麦粒自己的另一代。同一个树林同种的橡树,也都各具其个别性;

不只因其树龄、体积大小之不同，或因其枝叶繁茂有不同，这些区别我们都注意到了，但是对我们而言，都不是最紧要的区别。它们的个别性对我们的学科或实际都不值一提。人的精神对这一类的个别东西很淡漠。我们对这些个别的东西也只以其类属称之。我们虽然见到它们的变迁，见到它们那周而复始的变迁，可是它们无历史可言。虽然它们各有其异，可是它们在世代交替过程中没有提升它们的形态。它们实在是变而不变的，外表复杂而实质相同的。

我们人的精神认清这些现象之后，才在理论上及实际上掌握这些现象。我们认清它们变而不变之后才能运用它们。使这些自然物靠在我们人类这一边。譬如我们撒下麦种，种下橡树，其实是为了它们在它们的时间中死去，而成为我们所有的东西，成为柴，成为面粉。我们畜养动物，取其奶，食其肉。我们不厌其烦地观察研究自然物，去认识它的质地、它的力量，以及它的定律，把它们分门别类，目的在于使用它们这些原料；它们个别性的现象不是我们关心，也不是我们能理解的。

我们种果树、养动物，交配品种以求产物质量变好；这是我们人的聪明及计算能力，而不是我们理解那些果树动物的个别性。我们分化结合一些物质，孤立其中部分的功能，观察这些功能的展开；我们这样做，并不是要找，也找不到某块石头、某阵火焰的个别性；我们只是在找该物的一般属性。如果我们对某些动植物界的现象、风景山水有了美感上的领悟，使它们成为我们内心中的一部分，即使在这种情况下，我们也不能说，这是它们天生具有了个别性使然。它们能具有那些美感的特性是我们人在它们形体中注入了某些不属于它们本性的东西，这些东西是我们人对它们的感受。我们用我们的感受注入自然物中是把自然物人化了，就如但丁诗中，一个充满俗欲的妇人经狱火的洗练，一变而成圣洁美丽的女子

一样。

在历史现象界里,也就是在人类的伦理生活界(sittliche Welt)^[6]里,也有可以度量、计算的因素。但是这些都不是构成伦理界活动的重要因素,也最不足以借它来说明伦理界的活动。谁要是说能借这些因素说明历史界、伦理界的现象,必不能掌握或竟扭曲历史最根本的地方。

婚姻这宗伦常(sittliche Macht)不是因交配的冲动而产生的,也不能借此冲动来解释婚姻。真正使老夫妇想起他们幸福的是他们对过去经历的共同记忆,共同希望、烦恼,共同的得失;对他们而言,他们的婚姻有其历史。婚姻这宗伦常是在这段历史中,才显露它的存在的理由,才得见其立足的道理。^[7]

伦理活动界里没有任何事不是直接或间接受物质限制的。这些物质当然不是影响我们活动的唯一东西,可是要理解伦理的活动不能轻视或否定那些物质。相反的,该去透视它们,把它们精神化。我们人离不了物质可以如此形容说明:我们与别人共同工作时,在不断的创造,理解别人与让别人理解时,众人的精神彼此相接触,这样构成的精神活动的层面——我们的想象、思想、感情、我们的错误、我们的罪——它总是和自然界、和物质相接触的。

如果我们认清,人类波澜壮阔的精神活动的洪流带来了我们伦理表现的土壤,给了我们建造我们伦理的材料,我们会特别地注意这个伦理活动的世界。我们要指出,伦理活动界并不因它与人的精神息息相关,就是不踏实、没有客观影响力的。伦理活动本质上,只活跃在我们内心、我们知识、良心中,当然是精神范围的事。但是伦理实际的表现,都是我们的身体在精神引导下,所做出的具体的事;它是内心活动在实际生活中的翻版。

当然,我们只能借着伦理活动具体的表现,以及实际的事,才能掌握理解、研究伦理活动的世界。然而,这些具体表现出来的伦

理活动的重要性并不在于：因为它能使历史研究方法有用武之地。其重要性也不在于：它能让人从另外一个观点去观察。历史研究的方法以及观察历史只是手段，它的真正目的是：借着那些伦理活动的现状(Sein)，去找出那些活动以往的变化(Werden)，以及借其变化以理解现状。因为一切现状都是有其根源，都是演变出来的。

最后有一个附记：物理是不是科学，这个问题不会有人去争。物理学研究的结果也不会有人去怀疑。可是物理实际上并不是自然本身，而是观察自然的一个方法。对数学也是一样，不会有人批评说，它整个空洞的架构不过是我们认知的精神创造出来的。我们德国的语言真是充满智慧，“确定”(gewiss)这个字正是“认知”(Wissen)的完成式。我们的语言不称那些外在的，所谓客观存在的东西为已确定的东西；确定的东西是被认知了的东西(das gewusste Seiende)以及被认知了的事件(das gewusste Geschehene)。在我们的语言中，我们也不说某物刺激了我的感官，而说我感觉到某物，并经由认知去确定它。

昔日的一些反对社会生活的哲学家以及现在的一些极端派的人谈人权时，认为我们人类也不过像原子一样，各占其空间、时间，各不牵连，不相影响。他们这些人听了我以上的说明一定会批评说：“我们”的感官力！“我们”的认识力！这样强调“我们”，其中藏有危险的主观主义思想。近代的唯物主义及虚无主义谈他们的“社会学”的基础时也会这样批评。^[8]可是像他们想象的那种原子人^[9]不但没有出生过，而且人之为人，绝对要经过一定的照顾、教育。人从一生长下来，有知觉开始，就处在一个特定的伦理团体里：在家庭里、在民族、在国家、在一个宗教信仰，或在一个无神论社会里。他的躯体、精神都是在这些伦理团体中茁壮成长的。

我们这样的看法当然不是倡论反对自然世界的实在性；更不是反对历史、伦理生活的真实性。我们绝不把自然纯粹看作我们

“脑中的现象”，也不因为肯定伦理生活界，而盲目地“赞美生命的意志”。^[10]

我们感觉到有自我存在(Ich-Sein)以后，以及我们直觉地感受到我们处于一个关系系密的一个整体之中以后，我们才算能行为、能生活。而我们人有这个感觉到自我及感受到整体性的能力，是因为我们人是精神和肉体的结合。自我的感觉以及对周遭事物直觉的感受是一个信仰，这个信仰奠定我们一切行动及存在的基础。我们一方面有这种直觉及感受，另一方面我们也用智慧探求及追寻“真理”。在探求、追寻过程中，我们会更加深我们自我的感觉，以及感受更深切我们与周遭事物的关系。我们人有追求自我存在(Ich-Sein)及形成自我(Ich-Werden)的需要。这是人最基本的需要。在这个基本的需要中蕴含有另外一个欲望：把我们的直觉的感受变为意识的欲望。这个欲望促使我们能领悟到那些感受、感觉到底是什么，使得我们的感受能在我们条理分明的思想体系中占有一席之地。在这里我要强调的是，我们的思想条理与我们对己身、对外物的直觉感受是可以比拟为多边形之于圆。思想条理纵使精细到成为一个极多边形的境界，但它仍是由诸直线围成，是有角的，只能说接近圆形。这个多边形是与圆形永远不相等的。

错误的想法是，以为这个多边形形状是圆形。实际上那些多边形只不过是尝试去接近、去描绘那个圆而已。错把两者视为同一物的想法，是要否定我们信仰、感受的弧线，要否定它的原因在于我们思想直线式的思维无法处理感觉的弧线。这个无法处理的情况就好像在海滩上玩沙的小孩无法把挖的洞里的海水完全用勺掏出一样。

注 释

[1] 德罗伊森在《历史知识理论大纲》(耶拿,1858)的前言里以短短数语提到过

这篇小文《自然与历史》(Natur und Geschichte)的由来。因为有一次讨论会中,他的对手把形上学问题都视为非历史学的问题;德罗伊森在讨论会后,为回答那位朋友而写出此文。(见 *Historik*, P. Leyh 编,第一册,415 页)至于那次讨论在哪里举行?所谓的对手是谁?讨论的内容为何?至今都不得而知,今日研究德罗伊森的人也没有找到资料。这篇小文为何而写虽然不太清楚,可以确定的是,它由 1863—1864 年在柏林威廉大学的讲稿演变而来;因为讲稿中的一些思想及用词,在《自然与历史》这些小文中也出现,而且可以清楚看出讲稿早于该文。

《自然与历史》第一次印行是德罗伊森把它附于《历史知识理论大纲》之后,1868 年在莱比锡发表。此文之成当在 1864 与 1868 年之间。

- [2] 欧铿,普鲁士人,歿于 1850 年左右,研究自然的学者。
- [3] Geist 在英文里没有相当的字;以英文讨论德国思想史的书,大多不译它,而直接使用原字。历史主义思想里的“Geist”是人人生而皆有的,不是像智慧(intelligence)有的人多、有的人少,有禀赋的不同,而且人的 Geist 是可以经社会化、经学习而扩大的(历史主义的看法),并不是一个人固定的、静态的心——Mind。Geist 是指有目的、有方向的精神动向,与精神好不好的那个“精神”不同;Spirit 大致接近它,但没有含有目的的意思在其中。这里译 Geist 为精神,实际上该译为:一个人人都有的、能扩大充实的、有一定意向的精神。历史主义思想里的这个 Geist 是人之所以能理解万物的原因。对历史主义者而言,历史本身是一个大系统,包括了无数人类的造物;这个大系统代表着世界精神(Weltgeist)。人去理解千万的事物,也就是试着去理解那个世界精神。因为人不断地学习、社会化,所以人的 Geist 照逻辑来讲也正是 Weltgeist 的一部分,也反应了 Weltgeist。历史主义所用的“Geist”(精神)因此常常可以当作人的“历史意识”的同义词。强调 Geist,其实就是强调历史意识。
- [4] 《旧约·创世记》第二章,第十九节。
- [5] 德罗伊森常引用的亚里士多德的句子。
- [6] 参见第一章注释[1]。
- [7] 这段婚姻问题的例子,表现出历史主义不从社会主义、个人理性、个人心理感情需要来说明婚姻的必要性及合理性。一个婚姻的合理性及必要性只能

由该婚姻的历史来说明。婚姻制度、历史主义史家也不从理论上说明其合理性何在。它的合理性就在它们的历史发展中得到保证。历史主义思想能借着建立传统,替社会一些现状做合理化的工作;它有合理化的能力,而没有直接批判现状的能力。它的间接批判法是:1. 无视某些现状的存在,不替它们叙述渊源;不历史化(Historisierung)某些东西,某些制度就是间接否定它存在的价值。2. 借着说明历史中变化之为常道而批评一切反对变化的力量。关于历史主义批判力量,参见 Jörn Rüsen, *Für eine erneuerte Historik: Studien zur Theorie der Geschichtswissenschaft*, 1976, Stuttgart, 第 76—91 页。

- [8] 指孔德的社会学理论。
- [9] 德罗伊森所称的原子人——atomistischer Mensch,指没有社会关系,没有时间性,不在任何脉络中的人,特别指自然法(Naturrecht)思想中的自然人。
- [10] 两句引言出自叔本华。

附录二

Historik 德文版第一卷详细目录

以下为彼得·赖考订的德文版 *Historik* 第一卷的详细目录,由吕和应译出。——编注

编者前言/IV

标记号说明/XXX

一 历史知识理论

1857年的讲稿(彼得·赖根据手稿考订最初的完整版本)/1

导论/3

序言/3

第一章 历史与历史方法/7

第二章 我们的任务/43

第一部分 方法论/65

1. 材料收集/67

2. 史料批判/111

3. 解释/159

4. 表达(Die Apodeixis)/217

第二部分 系统论/285

A. 道德团体/290

I. 第一系列:自然的共同体/291

II. 第二个系列:观念的共同体/313

III. 第三个系列:实践的共同体/336

B. 人类与人性/363

二 历史知识理论大纲

最初的完整手稿的大纲(1857 或 1858 年)/395

导论/397

方法论/399

1. 史料收集/400

2. 史料批判/401

3. 解释/403

4. 表达(Die Darstellung)/405

系统论/406

1. 历史活动中的素材/408

2. 历史活动中的组织/408

3. 历史活动中的工作者/409

4. 历史活动中的目的/410

三 历史知识理论大纲

最后印行的版本(1882)/413

前言/415

序言/417

导论/421

方法论/425

1. 史料收集/426
2. 史料批判/428
3. 解释/431

系统论/435

1. 历史活动中的素材/436
2. 历史活动中的组织/437
3. 历史活动中的工作者/441
4. 历史活动中的目的/443

体裁论/445

附录/451

1. 把历史提升到一门科学的地位/451
2. 自然与历史/470
3. 艺术与方法/480

对插入部分的说明/489

索引/494