历史意义的焦虑：“普遍历史”的回应及其病理

陈赟

Anxiety about the Meaning of History: The Response and Pathology of “Universal History”

CHEN Yun

引用本文:
陈赟. 历史意义的焦虑：“普遍历史”的回应及其病理[J]. 学术月刊, 2022, 54(1): 34–45.
CHEN Yun. Anxiety about the Meaning of History: The Response and Pathology of “Universal History”[J]. Academic Monthly, 2022, 54(1): 34-45.

在线阅读 View online: http://www.xsyk021.com/article/Y2022/I1/34

您可能感兴趣的其他文章

Articles you may be interested in

诠释学的历史性与儒家经典起源

Historical Nature of Hermeneutics and Origin of Confucian Classics

学术月刊. 2021, 53(4): 21–31

论经济学的非历史性

On the Non-Historical Nature of Economics

学术月刊. 2021, 53(7): 22–35

超越“大分流”的现代化比较研究：时空视角下的历史、方法与理论

A Comparative Modernization Study beyond the Great Diversion: History, Methodology and Theory in the Space-Time Perspective

学术月刊. 2021, 53(5): 77–86

民族主义的历史镜像与旧体文学的命运

Historical Mirror of Nationalism and the Fate of Old-style Literature in Modern China

学术月刊. 2021, 53(4): 173–180

知性的概念史与知性哲学

A Conceptual History and Philosophy of Understanding

学术月刊. 2021, 53(6): 45–57

词汇：中国观念史研究的进路

Words: A Route for the Chinese History of Ideas

学术月刊. 2021, 53(5): 17–28

历史意义的焦虑：“普遍历史”的回应及其病理

陈赟

摘　要　历史过程的时间性指向一种历史沧桑感，其核心是历史的无常性，表现为历史过程的偶然、变易与无序，由此而有在历史中生存的意义焦虑。西方思想将历史无常体验为历史意义的虚无，并通过“普遍历史”构筑的“普遍性”，来抗拒历史的无常。最能体现西方文明性格的普遍性（universality）由两种传统构成：一是古希腊哲学提供的概念化思想工具，它使得普遍性在语言及其逻辑机制中以概念化运动方式加以建立，这种普遍性意味着脱离质料的形式；二由基督教尤其是其中的保罗传统提供，它意味着隔断一切自然与文明论脉络的超越的普遍性，同时它将历史的意义系之于末世论的未来，这一未来意味着一种在时间之中消解时间—历史而抵达永恒的“特殊时刻”。以上两者结合，形成了西方近代历史哲学中的普遍性。这种普遍性回应的是“历史（作为一个整体）的意义”，同时又内在包含着对“历史中的意义”的贬抑，因而它意味着对历史的非历史处理，由此而难以避免历史终结的病理，这一病理最终导致的是历史意识的丧失。

关键词　历史意义　普遍历史　历史终结

作者陈赟，华东师范大学中国现代思想文化研究所暨哲学系教授（上海 200241）。

中图分类号 B0　　**文献标识码** A　　**文章编号** 0439-8041(2022)01-0034-12

一、历史性生存的意义焦虑

历史意味着往昔的事件，往昔意味着时间，出生、成长、衰老、死亡都是生命在时间—历史中的性相。一切万有都内禀时间的这一特征：万物万事的逝性，源自时间的逝性；而时间的逝性则不可还原，无法逆转。由此而不能不有一种历史的沧桑感，以至于历史被经验为一种废墟，“废墟激活的往昔是一个整体，饱含了对昙花一现的世俗权力及脆弱的人类成就的沉思”[①]。生活在历史中的每个旅行者面对那些辉煌的民族和昔日文明之没落，都会生发出无关乎切身利益的悲伤。[②]具有沧桑感的人，与其说是怀旧者，毋宁说是历史的凭吊者，从“旧时王谢堂前燕，飞入寻常百姓家”式的变化无常的历史现象中，他感悟到的是一种历史的悲情。即便他并非往昔事件的亲历者，即便往昔事件与他没有切身或直接的关系，这也并不能消解这一历史悲情。这种历史悲情之所以能够引发我们的共鸣，乃是因为我们并不是历史之外的历史陈迹的凭吊者，而是就在历史之中。所有发生在历史之过去的事件，在人的生存体验中，都会延续到历史之现在，从而与当下息息相关，至少作为历史的当下的背景而存在。生活在历史过程中的人，无以摆脱这

① 弗朗西斯·哈斯克尔：《历史及其图像》，孔令伟译，北京：商务印书馆，2018 年，第 8 页。

② 黑格尔：《世界史哲学讲演录（1822—1823）》，刘立群等译，北京：商务印书馆，2015 年，第 23 页。

种背景，这历史的背景既可能是资源，也可能是担负。而且，我们并不能脱离历史过程，自身也会成为历史的陈迹，甚至也可能成为历史凭吊的对象。[①]

这就触及了历史悲情的普遍性与切身性，它道出了历史性生存的根本处境。作为文明世界中心的伟大罗马，作为永恒之城（Roma aeterna）的罗马，在公元 410 年却被阿拉里克率领的东方日耳曼蛮族西哥特人占领并实施洗劫与暴行；正是这一“罗马之劫”（Sacco di Roma）促成了奥古斯丁的《上帝之城》的诞生，作为一部历史哲学，更准确地说，历史神学作品，它将罗马之劫纳入救赎历史的架构之中。蛮夷之游牧部族对于辉煌文明中心的胜利，不能不使人反思：何以人类文明如此脆弱，甚至不堪一击。这种反思使得奥古斯丁的历史哲学印上了“病痛型”（pathogone）的品质，“病痛型哲学的动因是苦难，这痛苦是我们人类生存强加给我们的”，“在大多数情况下，历史哲学是病痛型”的。[②]

黑格尔曾深刻地表达过这种历史的无常体验：历史中一幕幕的事件和行动，其中有着无数的民族、国家及个人之兴亡起跌在动荡中相互交替，伴随着这些似乎带有偶然性的交替的是，我们的感受之波动起落。[③] 无常意味着永无休止的盲目变化，意味着偶然和无序。黑格尔所体验到的世界历史的黑暗向度，在马基雅维利那里被表述为治乱盛衰之无常循环：由治到乱，又重新从乱到治；盛极而衰，衰极而变；从好到坏，又从坏到好。[④] 凋零、解体、死亡，似乎是不可避免的命运，而历史更多地与这种无法把握但又随时造访的命运关联着，洪堡慨叹：“很明显，命运并不尊重精神的创造物。这是世界历史的无情之处。”[⑤]

历史过程本身虽然离不开人的参与，然而历史过程本身却并不以符合人的目的与愿望的方式展开，甚至它总是超出了人的理性及其逻辑的测知范围。就此而言，历史过程似乎充满了偶然性，它将一切都带入无法预知的变动之中。不仅如此，黑格尔在现实的世界历史里面，目睹的是非常大量的具体罪恶。[⑥] 而康德体验到的则是难以抑制的厌恶与悲观。[⑦] 现实的世界历史彰显了对人而言的灰暗面，在这种灰暗面的映照下，通常的那些观点如世界历史是有序的、光明总会战胜黑暗、正义终将替代邪恶、秩序最终从无序中胜出，等等，就好像是人为设置的主观安慰，而这种安慰似乎得不到历史自身的支持。如果以实证主义的经验性科学态度去观察并统计历史中的各种事件与人的行为，那么历史在已知的范围内绝不是关于人类智慧的记录，相反，这个记录上所载的更多的是“人类之非理性的一幕”[⑧]。更进一步地，如果伟大与卑劣在历史过程中同归消逝，如果诚如黑格尔所说——“在世界历史中，最崇高及最优美的事物也要牺牲在它的祭坛之上；理性不能为此而停下来去照顾个人人士所受之创伤”[⑨]，那么，历史对人而言，以及人的历史性的生存，还有什么意义呢？显然，在历史性生存的悖谬里，内蕴的最终是历史性生存的意义焦虑。

如果历史过程纯粹是偶然与无序的事件之流，既无模式又无节律，也无目的，那么，历史的可理解性就会成为问题，历史过程就意味着道义的缺位，人在历史过程中的德行与任意妄为就没有任何区别，而这

---

① 黑格尔哲学有其特别关切，这就是通过各民族自然生命的更替，实现精神的上升。个人与民族的自然生命牺牲，其意义便被寄托于精神生命的再生。[参见陈赟：《神人交互的精神辩证法与黑格尔历史哲学的机制》，《武汉大学学报》（哲学社会科学版）2021 年第 3 期]

② A. 斯特恩：《历史哲学：起源与目的》，收入格鲁内尔：《历史哲学——批判的论文》附录一，隗仁莲译，桂林：广西师范大学出版社，2003 年，第 147 页。在该文中，斯特恩还提到，意大利频遭入侵，对于马基雅维利产生了深刻的影响，《君主论》最后一章的标题就是“呼吁把意大利从蛮族手中解放出来”；黑格尔的历史哲学，部分是在拿破仑的隆隆枪炮声中构思的；斯宾格勒的《西方的没落》则与 1917 年的第一次世界大战造成的伤痛有关；汤因比的《历史研究》则深受两次世界大战的影响；即便最超俗的胡塞尔面临纳粹时代也要根据新的历史意识来重新解释其学说。所有这些都是病痛型历史哲学的例子。与病痛型哲学不同的是理论型（theorogone），其动机是观察世界，如同以官员身份出席公开比赛的观察员。（前书，第 146—147 页）

③ Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Lectures on the Philosophy of Word History,Introduction: Reason in History*, Trans. by H. B. Nisbet, Cambridge: Cambridge University Press, 1975, pp. 31-32.

④ 马基雅维利：《佛罗伦萨史》，《马基雅维利全集》第 2 册，王永忠译，长春：吉林出版集团有限责任公司，2013 年，第 204—205 页。

⑤ 威廉·冯·洪堡语，转引自格奥尔格·G. 伊格尔顿：《德国的历史观》，彭刚等译，南京：译林出版社，2006 年，第 71 页。

⑥ Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Lectures on the Philosophy of Word History, Introduction: Reason in History*, p. 42.

⑦ 康德《世界公民观点下的普遍历史观念》，见康德：《历史理性批判文集》，何兆武译，北京：商务印书馆，1990 年，第 1—2 页。

⑧ 柯林伍德：《历史的观念》（增补版），扬·冯·德·杜森编，何兆武译，北京：北京大学出版社，2010 年，第 94 页。

⑨ Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Lectures on the Philosophy of Word History, Introduction: Reason in History*, p. 43.

样一种结果无疑是人类难以接受的。历史哲学的根本问题不仅仅涉及历史过程的合理性问题，而且还包含着历史行为的道德辩护问题，后者即历史正义问题，何以在历史过程中善的行为最终是值得的，因而也是应该得到辩护的——这正是人类的历史期待。

然而，在历史期待与历史现象之间，却是某种吊诡或悖谬。当历史作为一种视野展开自身时，我们所面对的是一个颇能标识人类生存处境的根本问题：如果历史中的一系列事件，无法从道德的、精神的、理智的秩序中加以理解，那么历史过程就必然内蕴着浑沌、无序与偶然，这又似乎是历史过程无法分离的向度；如果历史中前后事件所彰显的历史“进程”及其“方向”，并不能被人类所改变并扭转，那么它就具有一种不可逆转的“势能”，这个势能又是人类必须面对然而又难以撼动的“必然”——这两者都会造成历史与人的复杂关联，从而导向某种特殊的历史体验。历史的沧桑无常关联着历史事物的变动不居，后者为历史中的生存带来了意义焦虑。面对同样的意义焦虑，中国思想直面历史生存的悖谬，深入变化之中，与变化为体，随顺变化并适时地引导变化，以建立历史性的生存，这一生存论取向并非建立在常与无常分离的基础上。相反，在西方，历史沧桑感被引向历史虚无体验：“历史给我们留下的，只有那对于一切事物的虚无之感，以及对那玷污了人类的恶行的抗拒之心。人们非但看不到所有这些事件与人物何以会如此出现，甚至连其内在的语境也被扭曲了。”[①] 根据这种体验，历史本身非但不能为人之生存定向，而且，历史本身被体验为意义的荒漠，甚至连意义的追寻本身都在显现着历史的虚无——历史如同一个巨大的废墟，它吞噬一切，但作为历史性存在者的人却根本无法从中摆脱，这不能不导致一种历史与世界被虚无笼罩的体验。当无常变化与意义虚无直接关联时，克服这种内在于历史的虚无，必须走上以克服无常变化为宗旨的“普遍历史”道路，这意味着，普遍性被视为超越历史无常变化的恒常者，它必须从无常变化中分离，从而为缓解历史无常乃至历史虚无的意义焦虑提供稳定的栖居之所，因此，历史被构筑成一种朝向“非历史”的“普遍性”之“逃离”。

二、“普遍历史”的建构与“普遍性”的文明论脉络

对于西方思想而言，唯有通过普遍历史的建构，方能克服历史意义的焦虑。兰克在其《教皇史》（*History of Popes*）中曾提出一个著名的主张：“普遍历史之外，没有历史可以撰写。”[②] 这个主张典型地体现西方文明对历史的态度。事实上，奥托·辛策（Otto Hintze）曾经强调：“普遍历史的概念，乃是西方文化起源的概念。”[③] 如果要理解西方的历史哲学，就无法绕开“普遍历史”，后者长期以来构成西方对历史的主流看法，尽管在实证主义与现象主义思潮兴起之后，它曾一度被“世界历史”“全球史”等所替代，但在当代“大历史”等书写实践中，可以看到它的复归。“普遍历史”的核心是普遍性，它意味着与“无常”对立的“常”，即不受时间与变化影响者，西方思想以之化解由历史之无常体验带来的生存悖谬。

就普遍性的构筑方式而言，大体有两种：一是由理性担保、通过思想及其概念所确立的普遍性，即“universality”；二是从经验事实中概括提炼出来的“一般”，即“generality”，它并不拒绝经验，而是从经验中被归纳、提炼。无论是其中的哪一种，在西方文明的进程中，最终都与基督教传统结合而发生深刻变形。

以一般化（generalization）方式形成的普遍性，其特点是不脱离经验，不隔绝时空，故而其涵盖的经验范围越广，则其普遍化程度越高；这个意义上的“普遍历史”最终指向人类整体或总体的历史，即“世界历史”（world history）。当然，这种意义上的普遍历史并不是已知所有人类史料的堆积，而是将不同地区、民族和国家的历史纳入一个意义整体之中。由于这种普遍性来自经验，无法与特殊性彻底剥离，因此可谓是寓居特殊之中的普遍性。兰克所谓“普遍历史”很大程度上就指向这种普遍性。对兰克而言，普遍

① 兰克：《论普遍历史》，刘小枫编：《从普遍历史到历史主义》，北京：华夏出版社，2017 年，第 193 页。

② 乔治·皮博迪·古奇：《十九世纪历史学与历史学家》上册，耿淡如译，北京：商务印书馆，2014 年，第 190 页。译文原文是：“脱离了世界史，任何历史都是写不成的。”英文原文是：“No history can be written but universal history.”这里根据英文版进行了校改。

③ Otto Hintze, “Troeltsch and the Problems of Historicism: Critical Studies,” in *The Historical Essays of Otto Hintze,* edited by Felix Gilbert, New York: Oxford University Press, 1975, p. 406.

历史并不是诸民族历史的事件汇总与资料聚合，那些结合并支配所有民族的重大事件及其命运的序列，才是普遍历史的主要课题；那些事件关联着世界历史的特定时刻，这些时刻主导了世界历史的趋势，这些趋势因其无法隔绝具体性与脉络性而无法被哲学完全地概念化：“这些趋势只能加以描述，而不能最终被定义成一个概念”[①]。“人类历史正是网罗、包含这些各种各样趋势的完整统一体”，后者呈现在“无止境的变化发展”中，且“这种变化在发展时是按照那不为我们所知、比我们所能想象的更为神秘、更为伟大的规律逐渐展现自己的”。[②] 在这里，普遍性被限制在历史科学内部，兰克号召“历史科学在其自身内部实现自我完美”，“通过从研究探讨个别的事实到对事件有宏观普遍的把握这一过程，就能使自身升华成研究目前事件之间关系的客观知识，而历史科学则能够以自己的方式，从对个别事实的探讨研究，提升到对事件的一种普遍的看法”。[③] 普遍历史书写者必须“参与具体特殊，并把参与具体特殊看作一件乐事”，由此，“他理解人类历史必须是完全不考虑历史整体是怎样出现在特殊个体当中的”，但史家又有“一种一般、普遍的眼光”[④]，特殊是出发点，而不是目的本身。“倘使我们想要理解‘一般’与‘特殊’，这种‘一般’与‘特殊’就展现在我们面前：‘特殊’发挥作用以及‘特殊’之间的相互作用，都源自‘一般’。”[⑤] 兰克将普遍历史的基本问题视为“如何使‘个体’与‘一般’协调一致”，而要点在于，“‘特殊’确实可以从容不迫、放心大胆地上升到‘一般’；但是却没有一条道路从‘一般’通向‘特殊’，两者之间只有单行线”。[⑥] 世界历史的重大时刻，由系列事件联系在一起而构成的一个个世代或时代，以及在行动、在受苦受难、在努力奋斗的伟大人格，都以具体的方式承载了普遍内容。“当哲人在自身的领域中思考史学，并一心在所谓进步、发展和整体性中寻求无限时，史学却从每个具体的存在中认识到了无限者；——而这，便是她的生存原则。”[⑦]

不难看出，兰克所达到的普遍性，是历史科学的普遍性，而不是哲学的普遍性。历史的教养被认为总是隐藏在具体性之中，“这就是一个个人的生活、一代代人的生活、一个个民族国家的生活，有时是高居于它们之上的上帝之手”[⑧]。尽管在这里，普遍性在终极的意义上指向了作为无限者的上帝，但对兰克来说，我们面对的并不是将历史乃至一切一网打尽的作为无限者的绝对理念，而是有限中的无限、特殊中的普遍[⑨]，它引向我们面对的是具体的一个个人、一代代人、一个个民族国家的具体生活，离开了这些，历史之花就会枯萎。这样的普遍性最终被引向现象层面的整体性：“对整体性的把握——那相互联系的个别物如何构成整体？对某个民族而言，这种整体性并非该民族所有外在体现的一切环节之总和，而是这个民族的一切事迹、建制、文学乃至发展的整个过程给出的，这种整体性正以不容否认的显著性，向我们表达着其中的观念。——唯有通过准确的研究、循序渐进的理解以及从实证入手的方法，方能有所收获”；至于哲学家们试图通过概念而一劳永逸地穷尽历史的本性的目标，则被警告为根本无法完全实现，“普遍历史唯有神才能知晓。我们的所知却是矛盾重重”。[⑩] 在兰克那里，普遍性的终极样式乃是作为绝对者的上帝，“若无神，便无物存在；而万有的存在又无不仰赖神”[⑪]。这显示出兰克普遍历史观念背后的基督教

---

① 兰克：《世界历史的秘密：关于历史艺术与历史科学的著作选》，罗格·文斯编，易兰译，上海：复旦大学出版社，2012 年，第 209 页。

② 兰克：《世界历史的秘密：关于历史艺术与历史科学的著作选》，第 209 页。

③ 兰克：《世界历史的秘密：关于历史艺术与历史科学的著作选》，第 139 页。

④ 兰克：《世界历史的秘密：关于历史艺术与历史科学的著作选》，第 139—140 页。

⑤ 兰克：《世界历史的秘密：关于历史艺术与历史科学的著作选》，第 331 页。

⑥ 兰克：《世界历史的秘密：关于历史艺术与历史科学的著作选》，导言，第 30 页。又，在《论列强》（1833）中，兰克写道：“特殊（the particular）本身就体现着一般（the general），但是我们无可避免地要从各个分散的观点来统观全局。不同的人以不同的方式去实现这一目标。正是由于这些各种各样的、单独独立的观点，一种融合这些观点的、和谐的观点在不知不觉当中逐渐形成。”（同书，第 161 页）

⑦ 兰克：《论普遍历史》，刘小枫编：《从普遍历史到历史主义》，第 183 页。

⑧ 兰克：《世界历史的秘密：关于历史艺术与历史科学的著作选》，第 80 页。

⑨ 兰克曾说：“理想之史学，当能于有限性中描绘无限，令理念之整体呈于观者心目间。”（参见柯瑟尔：《兰克的普遍历史观念》，刘小枫编：《从普遍历史到历史主义》，第 307 页）

⑩ 兰克：《论普遍历史》，刘小枫编：《从普遍历史到历史主义》，第 189 页。

⑪ 兰克：《论普遍历史》，刘小枫编：《从普遍历史到历史主义》，第 183 页。

文明论背景。

然而，实质的困难在于，这样的上帝其实根本不可能通过经验的方式达成，只要历史学满足于现象层面的事物逻辑，那么不仅上帝，哪怕是世界历史整体都无法被给予。是以兰克的学生布克哈特放弃了任何类型的上帝，转而将历史学限制在历史连续性的架构之内；而此后的实证主义历史学进一步拒绝了历史现象因果联系之外的普遍性。这样，不仅“普遍历史”不再可能，历史学自身也日益接近于自然科学，而且，历史本身也就失去了对抗历史生存性悖谬的意义。换言之，基于一般化方式而达成的历史普遍性，其最终归宿却是历史的普遍性的困境。

另一种更能体现西方文明性格的普遍性，肇始于古希腊哲学，尤其是柏拉图一系的理念哲学。基于逻各斯（希腊文“λόγος”；拉丁文“logos”）的概念提纯，可将普遍性化为抽象的甚至思维活动的目标，于是，普遍性可由思想及其所运用的概念加以保证。柏拉图的苏格拉底以概念性的方式“根据整体”（kat-holou）进行运思，该方式将普遍性牢固地与“话语”（“λόγος”的本义就有“言谈”“话语”的意思）、与抽离了内容的“形式”关联在一起，以概念方式稳定普遍并使之对知识具有操作力。这种普遍性超绝时空、脱离经验和具体性，严格限制在思想及其逻辑的抽象化运作中。但经由这种普遍方式“构想出的‘人’的概念，只能是一个外部给出的（经过抽象的）类属表语，对于具体个人来说，它的存在纯属‘意外’”[①]。这种由逻各斯与概念所保证的普遍性可以逃离时间及其无常体验带来的不安，故而古希腊人将其与存在（being）联系起来，而拒绝将之与生成（becoming）关联，时间和历史则立身于生成之门内，而存在的理解则是以纯粹空间为模型的。[②] 无论是柏拉图还是亚里士多德，时间不仅在价值层级上大大低于空间，而且被视为不祥之物：时间吞噬一切；在时间的压迫下一切都会变老，一切都会被遗忘，然而却没有一样事物可以通过时间可以变新或变美。[③] 由此，时间与历史本身是毁灭性的而不是建设性的；相反，希腊的诸神和神性世界被想象为消除了一切时间、瞬时性甚至变化，因为时间、变化和瞬时性都是同义词。[④] 对空间的崇尚与对时间的贬抑，导致了古希腊哲学不以普遍性属之历史，相反，历史被视为比诗歌具有更少普遍性。在这个意义上，古希腊虽然有普遍性的思想发明，却不可能产生普遍历史的观念。

由思维及概念保证的普遍性必然指向绝对意义的普遍性，后者是“强化版的普遍性，它严谨、苛刻，由哲学设计，也是唯一被哲学所认可的范畴”，它不是来自对经验的概括，而是源自理性的法理性要求：“绝对普遍性的完整广延，根据预定条件，既不来自于总设计性的步步相加，也不来自于没完没了的反复验证，更不来自于从未被证伪的赋值定语，而是来自某种律令，具有原则或法理地位的律令。”[⑤] 绝对普遍性意味着严格的必然性，既然“唯有绝对必然的判断才是严格意义上的普遍的”，那么，“普世概念一上场，就已经将自己拔离地面，就已经成就了自己的绝对性”[⑥]。康德指出：“经验永远不能给自己的判断以真正的或严格的普遍性，而只是（通过归纳）给它们以假定的、相比较的普遍性”，“所以，如果在严格的普遍性上，亦即不能容许有任何例外地来设想一个判断，那么它就不是由经验中引出来的，而是完全先天有效的”。[⑦] 绝对普遍性必然具有先天的有效性，它是由理性能力来保证的，导向的是以概念方式建立的普遍知识，甚至是绝对知识。这样的普遍性乃是摆脱了地面与任何形式的文明论条件的抽象化思

① 朱利安：《论普世》，吴泓渺、赵鸣译，北京：北京大学出版社，2016 年，第 49 页。

② 托利弗·伯曼：《希伯来与希腊思想比较》，吴勇立译，上海：上海书店出版社，2007 年，第 56—57、167—166 页。

③ 这也很大程度上对应了阿那克西曼德的箴言：“对于诸存在物生成出自其中的，也就有毁灭归于它们，按照必然性；因为它们向彼此交付不正义的赔付和补偿，按照时间的安排。”（G. S. 基尔克、J. E. 拉文、M. 斯科菲尔德：《前苏格拉底哲学家：原文精选的批评史》，聂敏里译，上海：华东师范大学出版社，2014 年，第 163—164 页）

④ 托利弗·伯曼：《希伯来与希腊思想比较》，第 168 页。作为变化的捍卫者的赫拉克利特，在古希腊很孤独，以至于《泰阿泰德篇》中苏格拉底说，必须为拥有这种观点的人发明另一种语言，可是我并不知道什么语言适合他们。赫拉克利特并非希腊本土人，而是来自东方的以弗所人，其追随者也主要在小亚细亚。当然，赫拉克利特思想中也有古希腊因素，如循环运动的思想排除了创世和历史目的，以及对元素的推崇，把以太式元素——火——当作变化的出发点。（该书，第 54 页）

⑤ 朱利安：《论普世》，第 3—4 页。

⑥ 朱利安：《论普世》，第 3 页。

⑦ 康德：《纯粹理性批判》，邓晓芒译，北京：人民出版社，2004 年，第 3 页。

辨，“摆脱当下，向上拔高，打破具体事物或具体行为之间的藩篱”[①]，它唯有在纯粹思想中才能自我呈现，而语言及其逻辑则是其业已被形式化了的“肉身”。

这一普遍性观念为康德、费希特与黑格尔等在哲学意义上建构普遍历史，提供了思想工具。海德格尔有谓：“只有从德意志观念论哲学起，才有了这样一种哲学的历史，这种历史本身成了一条绝对认知通向自身的道路。历史现在不再是过去之物，不是人们已经搞定了的、扔到身后的东西，而是精神本身持续不断生成的形式。这一点乃是这个时代的伟大发现。在德意志观念论中历史才首次以形而上学的方式被把握。”[②] 德国观念论突破了古希腊传统，以形而上学的方式在绝对的普遍性与历史之间形成了连接，提供了哲学地观看历史的方式，其实质是通过绝对者在时间中的展开而使得历史过程具有了与终极目的的关联。这样的普遍历史可以通过先验方式建立起来，费希特明确指出：“如果哲学家的任务是从他所假定的概念的统一性中推导出经验中可能有的现象，那么，很明显，他的工作根本不需要任何经验，他只是作为哲学家，严守在他的界限内，不考虑任何经验，而完全 a priori［先验地］——如通常用这个术语表征的那样——从事自己的工作；具体地谈到我们这个课题，他必定能 a priori［先验地］描述全部时间和在时间内一切可能存在的时期。”[③] 事实上，费希特区分了“描述时代的编年史家”与“哲学家”，前者是纯粹的经验论者，“抓住并叙述时代的许多引人注目的现象，说明他是怎样在偶然的观察中看到这些现象的，尽管他并不确信自己已经把握了这一切现象，尽管他除了指出它们存在于同一个时间，并不能指出它们的另一种联系”，而哲学家“则会不依赖于任何经验，寻找一种作为概念不可能存在于任何经验中的时代概念，把这一概念得以在经验中出现的那些方法解释为这个时代的必然现象；他会通过这样的解释，详尽地理解那些现象，把它们相互联系的必然性由它们的共同的基本概念推导出来”。[④] 这样的世界历史并非出自时间之内的经验现象，而是可由概念运动方式理性地建立。

黑格尔将费希特的方式推到了顶点。普遍历史可以通过思辨理性，以彻底普遍方式加以建立。对历史的哲学考察，“没有别的其他意向，它只是要排除那些偶然的事物。偶然性即等于是那外在的必然性，那是有一种只由外在事物所产生的必然性。在历史里，我们必须要找出一个普遍之目的，那是世界之终极目的，而不是一个属于主观精神或主观心灵之特殊目的，而我们必须用理性来领悟它，理性是不可能涉及那些特殊而又有限的目的，理性只可能关心那些绝对的事物”[⑤]。通过排除偶然事物的方式，黑格尔将世界历史过程中出现的偶然、无序，乃至历史中那些似乎遮蔽历史道义性的东西，都纳入现象之域。只要我们还停滞在经验性现象之域，就无法触及世界历史之本质。“真理并不见诸感性的浮光掠影”，“谁用理性的目光来看历史，历史将回报以其理性的面貌，此两者的关系是相互共通的”。[⑥] 因而，关键的问题是从理性的高度看待世界历史，“形而下的观点及那有限的知性（Verstand）皆不足以胜任，我们必须要用概念的眼界来看，用理性的目光来看，只有它们能穿透表象并且在错综复杂的事件中找到脉络”[⑦]。而任何经验性方式，所能着眼的知识只是已经完成了的事实及其规律，但这被视为实质上是以自然科学模式来处理历史，错失了历史的本质，将历史降格为自然科学以因果性关联所处理的事实性关联，但由此而无法建立历史对人而言的（理性上的）可理解性与（道义上的）可接受性。

就思维的内在本性而言，“无常”体验，已经是对“常”的否定。然而，凭借何种方式我们才能达到对“常”的否定呢？只有当我们体验到“常”的可能性时，“无常”的否定才可以获得，这意味着，当我们沉浸在无常的悲苦意识中时，某种“常”的形式已经隐藏在“无常”体验背后，作为背景甚至作为尺度，使得无常的体验作为它自身而得以可能。对于自然飘落到人头上的瓦片，我们之所以无法对之进行道

① 朱利安：《论普世》，第 8 页。

② 海德格尔：《谢林：论人类自由的本质》，王丁、李阳译，北京：商务印书馆，2018 年，第 94 页。

③ 费希特：《现时代的根本特点》，梁志学编译：《费希特文集》第 4 卷，北京：商务印书馆，2014 年，第 446—447 页。

④ 费希特：《现时代的根本特点》，梁志学编译：《费希特文集》第 4 卷，第 446 页。

⑤ Hegel, *Lectures on the Philosophy of World History: Introduction: Reason in History*, p. 28.

⑥ Hegel, *Lectures on the Philosophy of World History: Introduction: Reason in History*, p. 29.

⑦ Hegel, *Lectures on the Philosophy of World History: Introduction: Reason in History*, p. 30.

德的追责，就是因为我们并不认为瓦片可以有道德或无道德，也就是说它不是道德的恰当承负者。同样，历史的“无常”体验，必然同时以“常”可能的体验作为其伴随者，才能给出，至少历史之“变”中生存的人，对“常”似有永恒之需求。“常”者为何？“常”在何处？这是我们在历史性生存体验所内蕴、然而或许又恰恰是隐藏着的信念。黑格尔以为，世界历史所呈现的偶然与无常，只是在理性的视角下才能被超越；如果我们不能上升到理性的视域，世界历史就不可能作为整体对我们显现，在这种情境下，着眼于个人和特殊的关切，幸运与不幸、变化与无常等感受，才会占据历史性生存体验的重心。一旦上升到理性层次，便会理解，在世界历史的总体视域内，作为特殊者的个人无足轻重，“个人可能得到不公平的对待，但世界历史对此是毫不在乎的，个人对世界历史来说只不过是其进程上的工具而已”[①]。而且，与个人密切相关的幸福也并不是世界历史的恰当议题：“如果人们能够跟自己和谐相处，他可以说是幸福的，人们甚至会用这观点在历史里去寻找幸福之所在。然而，历史并非幸福之地，在历史里，幸福的时期一片空白。”[②] 对黑格尔而言，不仅“那些纯然为欲望、为意欲的野性及蛮横所主导的事物落在世界历史舞台以及世界历史领域之外”[③]，而且，“在活生生的实在中，没有给那为了善而追求善的空洞观念留下任何空间”[④]，甚至，用道德上对与错来测度历史本身，本身就是不恰当的[⑤]，因为“世界历史是在一个比道德更高的层面运作，而道德所归属的层面是那私人的意向、个体的良知、个体的特殊意识与行动模式”[⑥]。

值得注意的是，以黑格尔为代表的观念论传统将普遍性与绝对的终极目的（上帝）关联起来，从而赋予普遍历史以一种超越的普遍性，其思想资源则来自基督教传统，只有在基督宗教成为文明的底板之后，这种超绝的普遍性才真正成为可能。古希腊固然为普遍历史提供了基于逻各斯的概念化思想工具，但由于它作为一种文化传统从骨子里怀有对时间与历史的贬抑态度，因而不可能在普遍性与历史性之间形成勾连。[⑦] 相比之下，“在古罗马，‘世界公民’开始登场：通过立法，普遍概念走出了哲学以及逻辑的辖域，被用来界定身份地位和生存条件的一致性”[⑧]。以“罗马宇内皆公民”的原则，罗马法让四海之万国化为法理上的“一国”，众多不同民族、地域与文化融合成一个几乎没有边界的共同体，一个基于公共，即“不排斥任何人”的普遍性被建构起来，由此，一个人可以同时拥有两个祖国：地理上的与法理上的、出生国与收容国、自然国与公民国。罗马不再是一个在地理、种族、地方性文化传统等意义上的具体的个别城市，而是世界的“再生母亲”（parens mundi altera），“一个脱离了地图的绝无仅有的抽象空间，一个生于全新血缘关系的女子：她是所有其他城市公民的母国，所有公民皆聚集在同一个公民法下，这也是保护他们的法权，即人人皆享有的罗马公民权（civitas romana）。一个让罗马人万分庆幸的观念由此而生：将所有人都团结在罗马法的旗帜下，共有一个祖国，罗马通过不断完善自身性质，让人类回归人性（让人摆脱 immanitas，即‘愚昧’）”[⑨]。罗马法在制度上显示了一种基于普遍人性的普遍秩序，然而它

---

① Hegel, *Lectures on the Philosophy of World History: Introduction: Reason in History*, p. 65. 与此相似，费希特也强调：“个人在哲学家眼前是根本不存在的，对他说来，所有的个人都融入了统一的、巨大的共同体”，“因此，哲学家的描述不涉及个人，而始终属于理想化的描绘的领域”。（参见梁志学编译：《费希特文集》第 4 卷《现时代的根本特点》，第 455 页）

② Hegel, *Lectures on the Philosophy of World History: Introduction: Reason in History*, p. 78. 黑格尔的意思是说：“这些个别人士或每一个个体所遭逢的‘幸’与‘不幸’将不会成为‘理性世界秩序’的重要一环。”(Hegel, *Lectures on the Philosophy of World History: Introduction: Reason in History*, p. 91)

③ Hegel, *Lectures on the Philosophy of World History: Introduction: Reason in History*, p. 81.

④ Hegel, *Lectures on the Philosophy of World History: Introduction: Reason in History*, p. 80.

⑤ Hegel, *Lectures on the Philosophy of World History: Introduction: Reason in History*, p. 91.

⑥ Hegel, *Lectures on the Philosophy of World History: Introduction: Reason in History*, p. 141.

⑦ 事实上，普遍性与历史性之间的鸿沟，影响了整个西方思想的取向。事实上，尼采曾对西方主流的哲学进行批评：“缺乏历史感是一切哲学家的遗传缺陷……他们不知道，人是生成的，认识能力是生成的……但是一切都是生成的，没有永恒的事实，就像没有绝对的真理一样。”因而，尼采主张：“从现在起，历史的哲理思考是必要的，与之相伴的是谦虚的美德。”（弗里德里希·尼采：《人性的，太人性的——一本献给自由精灵的书》，《尼采全集》第 2 卷，杨恒达译，北京：中国人民大学出版社，2011 年，第 13 页）

⑧ 朱利安：《论普世》，第 53—54 页。

⑨ 朱利安：《论普世》，第 53—57 页。

只是将普遍性设定在法权制度的层面，它无法抹平人与人之间的不平等[①]，更无法深入到个体的灵魂，无法延伸到个体生存的终极层次上；而且，它仍然是以某种特殊性（罗马人）作为人性的代表，以罗马帝国作为人类秩序的体现，在这普遍性之外的是非罗马人及其世界。这意味着，基于罗马法权的普遍性无法彻底抹去人类群体界限，罗马的命运也并不能等同于人类的命运；更何况，法权达到的普遍性被下降为同质化的抽象单一性。[②] 然而，正是在罗马帝国，基督教的保罗传统以唯一的救赎视角消除公民的普遍形式，彻底瓦解人类群体的边界，而直达一种超越人类社会的普遍性——超越的普遍性。

对西方大传统而言，“人类不是通过揽尽现象来构建的，即便这种概览来自于最渊博的历史学家；相反，人类是通过上帝之下的当下的秩序经验来构建的”[③]。的确，基督教提供了一种比希腊、罗马传统更为彻底更为激进的普遍性。保罗传统的普遍主义“切断一切从属关系（对环境、对语言、对社群的从属），要求以最极端的方式超越一切对人群的划分（比如说划分为犹太人与希腊人，选民与弃民等等）”[④]，将一切个人都同质化为消除了一切自然与文明论差异（历史、语言、政治、文化、法律、习俗、艺术等[⑤]）的、而仅仅只是与上帝相亲的个体，所有人的特殊性与从属关系都被剥离，只剩下对上帝的信仰：“填平所有鸿沟，种族的、性别的、生存状况的。凡阻碍普世传播福音的，皆应被超越。《加拉太书》（3.28）中有句话道出了这个革命性的废止：‘并不分犹太人、希腊人、自主的、为奴的，或男或女，因为你们在基督耶稣里都成为一了’。”[⑥] 上帝面前人人同质、人人平等，“它的普世意义就在于摆脱一切历史情节的实证，超然于万国万代之上，完全符合普遍概念的要求，先验地强加给全人类一个必然，一个从此后一切归约为一的必然，一个化解了万事万物的唯一境况：我们，上帝之子，得上帝应诺必将复活”[⑦]。保罗传统的普遍个体，是斩断了与大地上的一切联系的个体，凡是属于大地、人间及其历史的，乃至诸种文明论条件，所有的内容都被彻底掏空。这样的普遍个体除了信仰上帝、等待上帝的救赎以外，并没有任何其他的品质，或者说，为了发明由与上帝的唯一直接关系所界定的普世个体，个体的所有其他品质都必须首先被虚无化。“人生仅有的坚实基础就是对上帝的完全依赖，所有人都只有这同一个唯一的上帝”，“由圣父恩赐、圣子宣告的那个事件，是人类历史的唯一构件。于是，一个基督徒作为主体就完全被‘掏空’了，他在本质上不再拥有任何属于个人的内涵：这个从一切特殊规定性中解脱出来的主体，空腹虚心，最为彻底地向着普世性（引者按：普世性与普遍性系对 universality 的不同汉文翻译）打开了自己”。[⑧] 正是通过基督教的这种普遍性，历史在西方文明中才能从城邦史、民族史、区域史转化为真正的普遍历史。[⑨]

基督教为西方“普遍历史”的理论规划提供了普遍主体，这一主体已经不同于罗马人通过法权界定的抽象主体，后者是“实心的主体，内在里有着种种自然的规定（出生、籍贯、阶层、家庭等），而且他也从不排斥这些规定，只不过在这些特殊规定之上他们又压上了一个明确无误的普适：civitas(公民权)。至于说保罗式主体，则清空了一切与基督福音与依恋天父没有关系的禀赋：他所迎来的普世性对他而言绝非是附加性质的，而是众神皆赤裸皆平等的结果——没有上帝人生没有意义。严格地讲，那对他而言亦非本性（本性已失），而是一个作为集体命运的万年期待（呼唤）。人皆恒为空，唯上帝实之。唯有这同一的空

---

① 譬如罗马法中的完整的法权人格需要具备自由、公民与家族三种身份，在家族中，父亲作为掌权者，其妻子、儿女、奴隶等均系其财产。

② 朱利安指出：“名义上法律要预计所有情况，实际上它却把一切都强行置入单一义（univocité），即通过指定或限定而达成的单一义。它的逻辑式总是一种：单一的述谓肯定。”（《论普世》，第 61 页）

③ 沃格林：《秩序与历史》卷 2《城邦的世界》，陈周旺译，南京：译林出版社，2008 年，第 79 页。

④ 朱利安：《论普世》，第 63 页。

⑤ 尽管人类或曾有一个君王一个世界的帝国梦想，但由于人类的民族差异与文明多样性，这个梦想从未实现过，这种差异本身即是实现它的障碍。基督教的保罗传统恰恰是要忽略这所有的差异与多样化，以便为新的国家——上帝之国——创造新的人民。这个规划必然内含一种普遍主义要求。

⑥ 朱利安：《论普世》，第 65—66 页。

⑦ 朱利安：《论普世》，第 67 页。

⑧ 朱利安：《论普世》，第 67 页。

⑨ 戈洛·曼：《从柏拉图到黑格尔的历史哲学基本问题》，《中国现象学与哲学评论》第 24 辑《现象学与历史理论》，上海：上海译文出版社，2019 年，第 182—183 页。

洞，就足以一扫清差异，让人人皆完全雷同：与空绝对同一者，只能是空……”[①] 对于保罗式普遍主体而言，所有存在者都必须斩断与上帝联系之外的所有其他联系，最终都只能通过与作为绝对者的上帝联系而获得自身的意义，由此，每个个体都成为普遍同质化的但同时也是空洞化了的救赎主体。自然、政治、历史的意义都不再可能出自其本身，人与一切存在者的本性，无论是自然赋予的，抑或是文化生成的，都必须被虚无化，只要这些不能被彻底虚无化，那么它们自身就成了抵抗或阻碍与上帝的关系的质素。故而恰恰是在基督教成为西方文明的大传统的底板之后，我们发现，古希腊传统中的自然—本性的观念一步步被掏空[②]，只有这样，作为绝对者的上帝的植入，才能被彻底化，由此而造成了对普遍性的特别理解。

基督教对西方“普遍历史”理论的另一重要贡献则是设置了具有末世论（eschatology）意义的历史终点，历史意识从此不再以过去为重心，而是以未来为导向。“根据基督教的原理而写的任何历史，必然是普遍的、神意的、天启的和划分时期的”[③]，以某个民族或共同体成员的目光来审视历史，那么世界就是不同民族或共同体各自独立的生存及其相互关联，从中很难生发出一种人类的观念；唯有从超越于人与万物及其世界的上帝视角来鸟瞰，人类作为整体、作为存在者之一种类，才能被作为对象。正如柯林伍德所说：“对基督教来说，在上帝的眼中人人平等：没有什么选民、没有什么特权种族或阶级，没有哪个集体的命运比其他集体的更重要。所有的人和所有的民族都包罗在上帝目的的规划之中，因此历史过程在任何地方和一切时间都属于同样的性质，它的每一部分都是同一个整体的一部分。基督徒不能满足于罗马史或犹太史或任何其他局部的和特殊主义的历史：他要求一部世界史，一部其主题将是上帝对人生目的的普遍展开的通史。基督教思想的注入不仅仅克服希腊—罗马历史学所特有的人文主义和实质主义，而且还有它的特殊主义。”[④] 由此，基督教的普遍性不再仅仅是展开在思想中由逻各斯与理性保证、由概念化方式加以建立的形式化的普遍性，也不再是那种从特殊中提炼出来的一般，而是指向一神教的超越性的无限者或绝对者。事实上，正如沃格林所说，自《希伯来书》开始，基督教政治学的重大的普遍问题就是世界历史的建构：“基督教之前的政治学关注单个民族以及各民族的神话……在基督教的体系中，对于每一个共同体来说，根本的政治问题已成为：就整个人类进程而言，我们身在何处？这个问题始终是西方的根本问题。”[⑤]

基督教为普遍历史提供的“新未来”意味着，历史被理解为朝向某种弥赛亚终点的运动。无论是古希腊的历史书写，还是中国的历史书写，在其本来的实践中很少发现一个历史的终点，这个终点意味着历史的完满或完成。就自在的历史而言，事件、人物、趋势等，在其中持续变易、兴衰更替，历史之中并没有理解历史的时间支点；更准确地说，不同的历史主体，会有着各不相同的支点，而且这些支点对不同的主体意义各不相同，由这些复数的支点无法获致对统一性的历史整体的概观。但基督教却基于末日审判，获得了对所有人有效的历史支点，这就是基督的再临。基督教内部通过信与望所建构的事件，被用来理解整个人类历史。于是，历史的普遍性不再是由历史过程中的过去现象来达成，而是由末世论的未来而造就。这正是基督教文明对历史普遍性的最具有独特性的理解，它构成西方近代以来历史哲学的核心。事实上，末世论在西方思想中被放大为历史的本性：“没有历史完成的思想就没有对历史的了解，因为历史就实质而言是末世论的……没有这种终结的前景，一个过程就不可能作为历史运动被理解；一个运动没有终结的前景，没有末世论，则不成其为历史，因为它既无内在计划、内在含义，也无内在的完成。”[⑥] 显然，末世论主导了西方对历史的理解，末世论的完成以“历史终结”“终极目的”等名义再现。

---

① 朱利安：《论普世》，第 67 页。

② 法国学者皮埃尔·马南讨论了古希腊“天性”观念在近代西方的式微过程。（参见马南：《人之城》，闫素伟译，北京：商务印书馆，2018 年，第 167—233、275—312 页）

③ 柯林伍德：《历史的观念》（增补版），何兆武等译，北京：北京大学出版社，2021 年，第 50 页。

④ 柯林伍德：《历史的观念》（增补版），第 50 页。

⑤ 沃格林：《政治观念史稿》第 1 卷《希腊化、罗马和早期基督教》，段保良译，上海：华东师范大学出版社，2019 年，第 257 页。

⑥ 别尔嘉耶夫：《历史的意义》，张雅平译，上海：上海三联书店，2002 年，第 24、25 页。

当本来被置放在人类历史之彼岸的完成/目的概念被约阿希姆引入此世之后，上帝与世界的"居间"（In-between）张力萎缩了，上帝进入世界，历史的终结就不在世界历史之外的彼岸，而是位于世界历史之内部。由此而造成了基督教传统对世界历史的特定理解，这就是将历史视为上帝的剧本。胡克（Sidney Hook）有谓：历史就是神的自传[①]；同样地，沃格林说："历史是大写的基督。"[②]这是一种试图超出人的视野把握人类历史的方式："历史的过程并不是人类的目的、而是上帝的目的的实践；因为上帝的目的就是一种对人类的目的，是一种要在人生之中并且通过人类意志的活动而体现的目的；在这一实践中，上帝这个角色仅限于预先确定目的并且时时在确定着人类所渴望的对象。"[③]卡尔·洛维特正确地指出，西方普遍历史规划所立身的普遍性正是由这种末世论思维赋予的："只有在对历史程序的这种末世论的限制范围之内，历史才成为'普遍的'。它的普遍性不仅以信仰一个全能的主宰为基础，而且以这个主宰一开始就通过把人类历史引向一个终极目标而赋予它一种统一为基础。"[④]

三、历史的贬抑与"普遍历史"的病理

一旦将历史的意义交付给某个末世论的终极目的，就必然内在地包含了对人类历史的贬抑。莱辛曾有文名为"历史就是给无意义者以意义"（Geschichte als Sinngebung des Sinnlosen），这一标题显示了对历史本身的虚无主义理解：历史在实在中并无基础，意义来自人的赋予；而普遍历史赋予历史以意义的方式，则在于将历史与终极意义关联："历史有一个终极意义的假定，就预示着一种作为超越了现实事件的终极目标的终极意义。"[⑤]然而，只要终极目的占据了历史的意义，那么，历史事件、历史人物与历史趋势的自身意义就会成为问题，因为，此时受到关注的是作为整体的历史本身的意义（meaning of history）；唯有当终极意义被悬置之后，历史中的意义（meaning in history）才可能凸显。但面向历史整体却需要假设一种"无视角的视角"或"全知视角"意义上的"上帝之眼"，而它对于具体有限之人而言却遥不可及；而且，正是这种面向历史整体意义的视角内嵌了对人类的理念化理解："'人类'在历史上的过去还从未存在过，也不可能在任何一个当代中存在；对于末世论的普遍历史观念的必然视野而言，即对于未来而言，'人类'是一个理念和一个理想。"[⑥]只要处在犹太—基督宗教的末世论视野中，作为普遍历史之主体的普遍人性就不是自然的给定之物，不是在这个世界上生存着、抗争着，像你我一样的有限个人，对于这样的个人则会有如何代表或如何体现普遍人性的问题，作为普遍历史之根基的普遍人性则是一个"末世论标志"[⑦]，一种理念，一种运动："将普遍人类认识为一个末世论标志，这就来到了问题的核心，历史将其呈现为一个人性维度。假如没有普遍性，那就没有人类，有的只是一个生物学意义上的物种的成员集合体；那就没有人类的历史，就像没有猫类的历史或马类的历史一样。"[⑧]

在基督教传统的西方，历史自身的意义虚无化伴随着世界的虚无化。奥古斯丁从上帝的存在出发，强调宇宙的所有善美都毫无意义；与从无中创造天地的永恒上帝的不可见的美善相比，甚至不能说它们存在。[⑨]"一个从无中创造出来的世界一开始就被剥夺了其自己的、本真的存在。对自然世界的这种贬抑，不仅适用于《创世记》，而且也适用于《诗篇》和圣方济各的赞颂。"[⑩]世界历史以及在它之内的事件、人物等，都没有自身的意义，更没有自然的本性，相反，离开了上帝，整个世界历史与人类生活都是无法

① Sidney Hook, *From Hegel to Marx: Studies in the Intellectual Development of Karl Marx*, Ann Arbor: The University of Michigan Press, 1950, p. 36.

② Eric Voegelin, *The Collected Works of Eric Voegelin,Volume 12, published Essays, 1966-1985*, Baton Rouge: Louisiana State University Press, 1990, p. 211.

③ 柯林伍德：《历史的观念》（增补本），第 49 页。

④ 卡尔·洛维特：《世界历史与救赎历史：历史哲学的神学前提》，李秋零译，上海：上海人民出版社，2006 年，第 47 页。

⑤ 卡尔·洛维特：《世界历史与救赎历史：历史哲学的神学前提》，第 35 页。

⑥ 卡尔·洛维特：《世界历史与救赎历史：历史哲学的神学前提》，第 47 页。

⑦ 沃格林：《秩序与历史》第 4 卷《天下时代》，叶颖译，南京：译林出版社，2018 年，第 410 页。

⑧ 沃格林：《秩序与历史》第 4 卷《天下时代》，第 410 页。

⑨ 奥古斯丁：《忏悔录》，周士良译，北京：商务印书馆，1996 年，第 234—235 页。

⑩ 卡尔·洛维特：《世界历史与救赎历史：历史哲学的神学前提》，第 185 页。

摆脱的意义废墟。[①]“在基督教的观点中，凭借超世俗的起源，宇宙获得了古人的宇宙在神圣的独立性方面失去的东西”，“对他（引者按：指奥古斯丁）来说，世界历史本身却没有自己的趣味和自己的意义”。[②]意义来自两个特殊的“时刻”或“事件”：在基督的第一次降临（道成肉身）与第二次降临（末世审判）之间，才是基督教传统设定的人类历史过程本身，这一被设定了始点的历史进程同样被设置了终点——这就是基督第二次降临时的末日审判，世界历史作为世界法庭得以自身完成，人类历史将被上帝再临的永恒所替代，时间本身也得以消解。重要的是，被设定在始点和终点之间的人类历史，其意义只能来自终结历史的永恒。在普遍历史叙事中，历史的内在意义必须被剥夺，只有这样，它才能被交付给从历史向非历史或超历史的飞跃。古希腊逃离时间的意识与基督教出离历史的期待在近代西方的“普遍历史”中再度交会。[③]

西方的普遍历史的归宿便是“历史的终结”，终结即意味着目的的完成或实现。对于在本然状态下既没有开端也没有终点的历史过程而言，历史终点的设置本身乃是将某种文化理想拉进历史，从而抵达某种“被界定的时间”，如此这样经由对历史进程的打断，以此充实历史过程的当前。“历史问题在历史自身范围内是无法解决的。历史事件自身不包含丝毫关于一种全面的、终极的意义的指示。历史没有终极的事件。从历史自身出发解决问题，过去不曾有，将来也不曾有。”[④]着眼于历史的内在视野，历史性的生存则会被引向，既无起点又无终点而唯有人物与事件及其变化的连续性过程，在其中，未来尚未展开，个体所能做的只是以过去为参照而介入当下。但基督教通过末世论终点而使得世界历史作为整体成为可能，但同时也提供了一套世界及其历史价值的负面肖像，世界历史过程被作为朝向终点的旅程，唯有历史自身意义被取消，意义才能被彻底地交付给终点。

“历史终结”意识所抵达的并不是世界历史本身的终结，而往往是历史终结意识的终结，同时也是普遍历史构思的终结。[⑤]“上帝死了”之后，人们很难再相信历史自身有一个至善完美的完成状态，人类必须面对的是无尽的、且不能完全被某种文明论的历史哲学与神学所规定的开放历史。“历史终结论”的每一次出现，都将我们引向了无尽的世界历史本身。正如维特根斯坦所云：“这个世界真正的末日启示的观点是，事情不会重复发生。”[⑥]如此一来，历史终结论，如亨廷顿所说，就是一种文明衰败的历史哲学病理症候[⑦]，其所终结的只是对历史之将来的新的可能性意识，在此意义上，它不是历史的终结，而是历史意识与历史想象的终结。而通过某个完成性的终结所导致的极致想象是冻结历史随时展开的变化进程，也只有历史意识被自我冻结的情况下，自有人类以至于迄今的历史才会被贬抑为真正人类的史前史，这种对历史的贬抑最终是对人自身的贬抑，因为对历史的贬抑关联着的意识是，那种能够体现人之所以为人之本质的人尚未到来，迄今的历史只不过是为真实的人的自行到来而做出的一个准备或者是其前提。

因此，历史终结的实质是历史意识的退隐，它宣告的是一个后历史、后传统社会之到来。当下之人在其“生存社会”中斩断了与历史的关联，而步入一种非历史、后历史的生活样式。非历史性的当下由于拒绝过去与未来，而缺失了存在论上的远方，当人们生活在这样一种非历史性的生存论境况中时，以观念、精神或词语等名义展开的动员也就没有了来自历史之“粗糙地面”的阻挡。费尔巴哈在其 1839 年的论文《黑格尔哲学批判》中揭示，黑格尔的“历史终结论”实际上废除了时间：“如果黑格尔哲学是哲学观念

① 对于奥古斯丁来说，如果所有的一切都一再发生在确定的时间域内，那么，基督教对一种新生活的希望就变得毫无意义了。（卡尔·洛维特：《世界历史与救赎历史：历史哲学的神学前提》，第 187 页）

② 卡尔·洛维特：《世界历史与救赎历史：历史哲学的神学前提》，第 185、190 页。

③ 陈赟：《“普遍历史”构思的文明论困局》，《华东师范大学学报》（哲学社会科学版）2021 年第 3 期。

④ 卡尔·洛维特：《世界历史与救赎历史：历史哲学的神学前提》，第 215 页。

⑤ 历史终结的构思，一旦具体到现实的世界历史，与现代灵知主义背景相融合，就会导致将某民族或文明视为人类代表的构想，其制度与文明就会随之而被视为人类最后的形式，福山的历史终结版本就已经把美国作为人类历史的普遍未来，这潜在地支持了美国作为人类文明的教父角色，由此“普遍历史”作为一种话语，在现实上从支持欧洲的近代扩张进而到隐蔽地支持当代美国的全球帝国规划，可以说值得警惕，而亨廷顿业已对其中的普遍话语有深刻的省思。（参见陈赟：《亨廷顿“文明冲突论”的深层逻辑》，《南国学术》2020 年第 2 期）

⑥ 冯·赖特、海基·尼曼编：《维特根斯坦笔记》，上海：复旦大学出版社，2008 年，第 99 页。

⑦ 亨廷顿认为，“在任何文明的历史中，历史都曾经有过一次终结，有时还不止一次……然而，凡是认为历史已经终结的社会，通常是其历史即将衰微的社会”。［亨廷顿：《文明的冲突与世界秩序的重建（修订版）》，周琪等译，北京：新华出版社，2010 年，第 277 页］

的绝对现实，那么黑格尔哲学中的理性的静止必然导致时间的静止；因为如果时间仍然在悲伤地运动，似乎什么也没有发生，那么，黑格尔哲学不可避免地会丧失其绝对的属性。”[①] 彼得·奥斯本认为，黑格尔对时间的废除，“只能通过取消过去作为过去的过去和作为将来的将来而获得成功。过去被记忆吸收入现在的现实性中，它的外壳被当作纯粹的生存而抛却；而将来被看作完全内在于现在的合理性，即阐释的现在中。历史的终结，现在的永恒性以及作为过去的过去的废除，是这个单一方法的三个时间维度”[②]。黑格尔之后，形而上学的历史哲学转向了怀疑论的历史主义，同时丧失的还有对一门绝对哲学的总体信任。这就是说，历史终结论非但没有终结历史，反而终结了普遍历史及其内核——超越的普遍性。在历史主义的智识氛围中，历史性、时间性和相对性反而被绝对化了，然而，它们“不再具有任何内容，只不过是一种结构或形式”[③]。

历史主义以其相对主义内核收获的是绝对化了的时间性和历史性——这是一种瓦解一切普遍性的“绝对性”，它与上述非历史的、后历史的生存论状况，奇异地结合在一起，形成了一种缺乏历史意识的“历史主义”时代，这是与“普遍历史”的决裂，但同时又是“普遍历史”的后果。如果说普遍历史曾试图以那种不在时间与历史之内的末世论未来克服历史的意义焦虑，但现在，作为其伴随后果的则是，“未来已经封闭”[④]。从基督教西方文明的历史废墟中，拯救历史及其意义，业已成为我们时代的当务之急。

〔本文为江苏省公民道德与社会风尚协同中心和智库建设项目（2014）、上海市教育委员会科研创新计划（201701070005E00053）的阶段性成果〕

（责任编辑：盛丹艳）

Anxiety about the Meaning of History: The Response and Pathology of “Universal History”

CHEN Yun

Abstract: The timeliness of historical process points to a sense of historical vicissitudes, the core of which is historical impermanence, manifested in the accident, change and disorder of historical process, which leads to anxiety about the meaning of survival in history. Western thought treats this historical impermanence as the nihility of historical significance, and resists the historical impermanence through the “universality” established by the “universal history”. The universality that best reflects the character of Western civilization is composed of two traditions: the first is the conceptual thinking tool provided by ancient Greek philosophy, which enables universality to be established in the language and its logical mechanism in the way of conceptual movement, and this universality is regarded as a pure “form” separated from all materials; second, it is provided by Christianity, especially the Pauline tradition, which means transcendental universality that cuts off all concreteness and particularity, and at the same time it links historical significance to the eschatological future, and this future means a “special moment” that is both in time and can dissolve time-history and reach eternity. The combination of the above two forms the universality in modern western historical philosophy. This kind of universality responds to the “meaning of history (as a whole)”, but it already contains a depreciation of “meaning in history”. In this sense, it means the non-historical treatment of history. Therefore, it is difficult to avoid the pathology of the end of history, which ultimately leads to the loss of historical consciousness.

Key words: historical significance, universal history, end of history

---

① 转引自彼得·奥斯本：《时间的政治——现代性与先锋》，王志宏译，北京：商务印书馆，2004 年，第 68 页。

② 彼得·奥斯本：《时间的政治——现代性与先锋》，第 69 页。

③ 格奥尔格·G. 伊格尔斯：《德国的历史观》，彭刚等译，南京：译林出版社，2006 年，第 333 页。

④ François Furet, *Le Passé d’une illusion. Essai sur l’idée communiste au XX^e^siècle*, 1995，转引自弗朗索瓦·阿赫托戈：《历史性的体制：当下主义与时间经验》，黄艳红译，北京：中信出版集团，2020 年，导言，第XI页。