

第六章

人道与历史哲学

智慧的探索不仅以形上之域为对象，而且总是落实于“人道”。中国哲学所理解的“人道”，既指向社会发展，也涉及个体的成长。就前者而言，自鸦片战争以来，近代中国社会在经济结构、政治制度、生活方式诸方面经历了一个迅速而又复杂的新陈代谢的过程。伴随着对这一历史进程的反思，中国哲学家对于历史之域的探讨也经历了一个近代化的过程，其结果便是历史哲学在中国逐渐取得了近代的形态。

第一节 历史根据与理论前提

与中国近代哲学发生于其他分支的革命性变革一样，中国近代历史哲学的形成与演变也有其客观的历史根据和理论前提，受到了来自近代历史进程与中西文化传统的双重制约。从前者看，为了正确解决“中国向何处去”的历史难题，有效地进行社会改革，需要一种历史理论作为指导，因而历史哲学在整个近代哲学的革命进程中就占据了极其重要的地位。就后者说，近代历史哲学在批判传统历史哲学的消极影响的同时，又表现为对其优秀成果的合理延伸和积极发展，并且在一定程度上体现着中国历史哲学与西方近代科学和哲学在近代中国的汇合。

一 “中国向何处去”的时代中心问题与历史哲学的突出

自鸦片战争失败以后的 100 余年,传统的农业经济以及奠基其上的封建制度迅速解体,中国社会逐渐进入了向近代工业社会过渡的革命时期。但是,近代化的最初启动对于中国人来说不仅是被动的甚至是痛苦的,因为从传统向近代的转化并非出于中国人的自愿选择,它首先以血与火的强制方式展开。西方资本主义列强以工业革命所带来的军事、外交、经济实力等为后盾相继东侵,中国的民族独立、领土完整和国家尊严始终受到严重的挑战,并引发了空前的社会危机和民族危机。面对日益严重的殖民化威胁,救亡逐渐成为一种普遍的时代意识,“中国向何处去?”——灾难深重的中华民族,如何才能获得自由解放,摆脱帝国主义的压迫、欺凌和奴役——也就逐渐成为了中国近代社会所面临的中心问题。

客观的历史进程决定了中国近代哲学的演进必然展开于“中国向何处去”的基本背景之下。围绕着这一中心问题,先后出现了形形色色的理论、思潮和学派,因而不断出现各种激烈的思想论争,这就是政治思想领域内的“古今中西”之争;如何有分析地学习西方的先进文化,批判地继承自己的民族传统,以便会通中西,寻求救国救民的真理,使中华民族走上自由解放、繁荣富强的道路。为了解决错综复杂的“古今中西”之争,正确回答“中国向何处去”的历史难题,有效地进行社会改造,就要求人们具有更为广阔的历史视野和更为深邃的哲学思维,其中便涉及到如何看待社会历史与把握历史发展规律的问题。从龚自珍所说的“欲知大道,必先为史”,到毛泽东提出“能动的革命的反映论”,近代哲学家对历史之域所作的反思和探讨,大多是为了探索中国革命和历史发展的客观逻辑,并以这种规律性的认识去指导改造中国社会的具体实践。可以说,把历史之域作为哲学沉思的基本关注点是中国近代哲学的主要特征之

一,历史哲学在整个近代哲学的革命进程中占据着极其重要的地位。

二 中国传统历史哲学的双重影响

哲学思想的源泉归根到底当然是社会实践,但是,“同任何新的学说一样,它必须首先从已有的思想材料出发,虽然它的根子深深扎在经济的事实中。”^①质言之,哲学思想有其相对独立的演变过程。以此为前提,为了全面准确地把握中国近代的历史哲学,就不仅要具体分析它与“中国向何处去”这一时代中心问题的内在关系,还应深入考察其形成与演变的理论前提或者思想渊源。

1. 天命史观与复古史观:近代哲学革命的批判对象

在中国近代社会的新陈代谢中,西方列强的入侵对中国的独立与生存提出了严峻的挑战,导致了空前的民族危机,遂使救亡逐渐成为一种普遍的时代意识;而日益严重的殖民化威胁又把中国强行纳入了近代化的轨道,从而引发了与传统相对的近代观念。救亡意识与近代化要求的相互交织便十分自然地形成了批判传统的趋向。从谭嗣同要求“冲决网罗”、严复提出“中之人好古而忽今,西之人力今以胜古”,到梁启超把“破坏”看成是“古今万国求进步者独一无二、不可逃避之公例”,近代哲学家无不主张借批判传统来推动社会历史的进步。就对历史之域的反思而言,批判的锋芒首先便指向了传统的天命史观和复古史观。

天命史观是中国古代长期占据统治地位的历史观。从孟子的“五百年必有王者兴”到董仲舒的“王者承天命以从事”,再到二程朱熹的天理史观,社会理想的实现和历史过程的展开被描述为一个预定或宿命的过程,并表现为一种超验主宰的安排。而所谓天命,究其实质,就不仅表现为一种形而上化的必然性,并且带上了某种原始宗教的神秘形式。天命史观否认人作为历史主体的创造性和能动性,要求人们完全听任天命的

^① 《马克思恩格斯选集》第三卷,人民出版社1995年版,第355页。

安排,不作任何改造自然和社会现实的积极努力。在中国近代哲学的革命进程中,为了实现自强保种,摆脱空前深重的民族危机和社会危机,从龚自珍以“天地,众人自造”否定天命,到康有为主张“道与世更”,反对“器变道不变”之说;从进化史观用进化论解释社会历史的演变,到唯物史观主张历史进步的动因在于“物的势力”而非“心的势力”,尽管各种学说之间尚存有科学与不科学、正确与错误之别,但天命史观是它们共同的批判对象。可以说,对天命史观的批判构成了我们理解中国历史哲学近代化的基本背景之一。

另一方面,如果以对历史行程的价值评定为根据,中国古代的历史观在总体上都属于退落的或循环的历史观。退落的历史观把社会的演化描述为一个由昌盛而日趋衰落的过程,无论《老子》所说的“大道废,有仁义;智慧出,有大伪;六亲不和,有孝慈;国家昏乱,有忠臣”,还是《礼记·礼运》把人类历史看作是从“天下为公”的大同之世向“天下为家”的小康之世的过渡,都表述了一种历史退落的观念。而董仲舒的“三统”说、邹衍的五德终始说则代表着一治一乱、一乱一治的循环史观,以为人类社会的历史如循于一环,周而复始。在对待理想社会的问题上,二者都主张理想在远古,因而实质上是一种复古史观。联系到中国近代哲学的革命进程主要是围绕“中国向何处去”的时代中心问题展开的,不难发现,从康有为“三世”说的进化史观开始,历史哲学的近代化实际上表现为一个在用进化史观取代变易史观的同时,又逐渐告别退落史观、循环史观和复古史观,以确立历史进步观念的过程。与“理想社会在远古”的复古史观不同,作为近代意识的历史进步观念总是认为人类真正的黄金时代只能属于未来,强调人们应当面向未来,在未来而不是过去安放人类的理想并遵循历史进步的规律化理想为现实。

2. 大同理想的重新提出与诠释:传统历史哲学的积极影响

近代化过程所要求的批判传统并非如有些论者所说的是“传统的断裂”或“激烈的反传统”。正如传统与近代之间既有非连续性又有连续性一样,中国近代的历史哲学也是中国传统历史哲学在近代历史条件下合

乎逻辑的发展。近代哲学家在批判天命史观和复古史观的同时,往往借助对传统历史哲学中的优秀成果的合理延伸和积极发展来寻求救国救民的真理,回答“中国向何处去”的历史难题。传统历史哲学的亦断亦常的流程,融合了西方近代历史哲学的要素,又经过近代哲学家的创获,共同造就了中国近代的历史哲学。

那么,传统历史哲学究竟对历史哲学的近代化造成了何种积极的影响?或者说,中国古代哲学家在历史哲学方面已经达到了什么水平呢?先秦时期,法家和《易传》已认识到历史有其演化的过程,荀子更用“明分使群”来解释国家制度和道德的起源。后来,先有柳宗元讲“势”,提出历史发展有其必然趋势的观点,而后叶适继续作了发挥,到王夫之那里发展成为“理势合一”的历史观。他说:“无其器则无其道”,“洪荒无揖让之道,唐虞无吊伐之道,汉唐无今日之道,则今日无他年之道者多矣。”^①历史是发展变化的,不同时代有不同的规律。那么,如何发现历史发展的规律呢?王夫之主张“在势之必然处见理”,^②“势因乎时,理因乎势”。^③随着时代条件的变化,历史过程呈现出不同的发展趋势,因而就有了不同的历史规律。虽然王夫之还不能正确揭示历史发展的规律和历史发展的根本动力,但他继承和发展了荀子、柳宗元等人的观点,反对向上帝或自然界现象去寻求历史的动因,坚持从历史本身的演变来探讨历史的规律,这无疑是正确的方向。在历史哲学近代化的过程中,正是这些中国固有的朴素唯物主义和朴素辩证法传统,为批判天命史观和复古史观提供了传统的思想资源,为进化论、唯物史观在中国的传播准备了内在的理论接受机制,使近代历史哲学表现为传统历史哲学在近代条件下合乎逻辑的发展。

① 王夫之:《周易外传·系辞上传第十二章》,载《船山全书》第一册,岳麓书社1996年版,第1028页。

② 王夫之:《读四书大全说·孟子离娄上篇》,载《船山全书》第六册,岳麓书社1996年版,第992页。

③ 王夫之:《读通鉴论》卷十二,载《船山全书》第十册,岳麓书社1996年版,第458页。

在社会理想方面,传统历史哲学的积极影响表现为古代“大同”理想的重新提出及其从空想到科学的发展。“大同”是《礼记·礼运篇》所描述的理想社会:“大道之行也,天下为公,选贤与能,讲信修睦。故人不独亲其亲,不独子其子;使老有所终,壮有所用,幼有所长,矜、寡、孤、独、废疾者皆有所养;男有分,女有归。货,恶其弃于地也,不必藏于己;力,恶其不出于身也,不必为己;是故谋闭而不兴,盗窃乱贼而不作,故外户而不闭。是谓大同。”质言之,以“天下为公”为总原则的大同之世实际上不过是被理想化了的原始社会。尽管这一理想在当时只是一种不可能实现的乌托邦,但“大同”的观念却为后世许多进步的思想家所继承、称引和阐发,对秦汉之后社会理想的发展产生了显著影响和积极作用。在中国近代,从洪秀全、康有为、孙中山到李大钊,大同理想不仅重新被提起,作为社会演进和革命斗争的目标,它在近代化的不同阶段还不断变化其具体内涵。就历史观的根据说,在唯物史观传入中国传播以后,“大同”学说逐渐结束了其空想的历史,并首先在李大钊那里取得了科学的形态。李大钊“个性解放”与“大同团结”相统一的社会理想后来更成为了中国化马克思主义的一个重要组成部分,构成了毛泽东提出的人类到大同之路的理论前导——经过新民主主义革命,“经过人民共和国达到社会主义和共产主义,到达阶级的消灭和世界的大同”。^①

三 西方近代科学和哲学的传入与中国历史哲学的近代化

如果说大同理想的重新提出和诠释等构成了中国近代历史哲学形成与演变传统思想资源,那么,西方近代科学与哲学的传入在为深入批判天命史观、复古史观提供有力的理论武器的同时,也从另一个侧面推动了历史哲学的近代化。大致说来,在传入中国的众多西方科学思

^① 《毛泽东选集》第四卷,人民出版社1991年版,第1471页。

想和哲学流派中,进化论、地理环境决定论和柏格森等人的非理性主义是除唯物史观以外对近代历史哲学的演进产生过重要影响的三种学说。

1. 进化论

近代意义上的进化论以生物发展规律为内容,因而首先表现为一种实证科学的理论。不过,尽管近代哲学家对于科学意义上进化论有充分的理解,但他们的兴趣之点似乎并不在此。以严复为例,他所接触的进化论不仅有达尔文学说,还有斯宾塞的理论。后者将进化论思想运用于社会历史领域,强调竞争在社会进化中的作用。可能是意识到这种思路与自己以“适者生存”、“优胜劣败”的进化论观点来论证救亡图存、自强保种的历史必要性比较合拍,严复把斯宾塞的进化论放在了比达尔文的学说更为重要的地位。事实上,严复所理解的进化论并不仅仅是一种科学理论,它首先表现为一种关于普遍之道的学说——天演哲学。于是,当他以进化论观点来考察社会历史领域时,就不仅是强调人类社会的演化取决于自然选择和群与群的竞争,而且是以此为论据来证明自强保种的历史要求。在列强进逼的时代,根据物竞天择的进化法则,中国若不奋起图强,便难以自存。

在历史哲学的近代化中,被理解为天演哲学的进化论与中国传统的“公羊三世”说相结合,逐渐形成了进化史观。虽然用进化论解释社会历史演变,把历史进化的动力或归之于“物竞天择”、“适者生存”,或归之于社会有机体各部分之间的互助合作,还不能真正科学地解释历史进化,但进化史观在历史哲学近代化的进程中仍有其积极的意义。进化史观在本质上是——一种社会向善论,它在为社会进化预设一个理想社会的同时,又把社会进化理解成朝着这一理想社会不断进步的必然进程,由此确立了历史进步的观念,对传统的天命史观和复古史观展开了更为深入的批判。另一方面,进化史观往往与意志主义彼此纠缠。从谭嗣同把“心力”规定为社会进化的动力,到梁启超把“民族意力”看成是历史进化的实体,再到章太炎把物种进化归结为意志力量的作用,“物苟有志,强力以与天地

竞,此古今万物之所以变”^①,其理论旨趣均不是自然科学的研究,而是通过对意志的强调来表达对于主体能动性的肯定。在把“物竞天择”、“优胜劣败”作为进化的普遍规律的同时,强调意志力量在整个进化过程中的作用,这从一个侧面反映了近代中国社会希望变法图强、自强保种的历史要求。

2. 地理环境决定论

地理环境决定论认为地理环境可以决定社会性质和社会发展,这在理论上既有所见也有所蔽。就前者说,由于主张历史发展并不由上帝、神和超自然的精神等决定,而是自然界本身的原因所造成,因而具有反宗教神学的进步意义;从后者看,由于未能认识到地理环境影响历史过程的范围、大小等仍受制于物质资料的生产方式及其水平,故还没有达到对历史进步的决定性力量的科学理解。

对中国历史哲学的近代化产生过重要影响的是以孟德斯鸠和巴克爾(Henry Thomas Buckle)为代表的地理环境决定论。巴克爾在《英国文明史》中认为,气候、食物、土壤和地形等决定着人类的生活和命运,并将人类文明发展不平衡和社会的不平等现象说成是合乎自然的。随着该书以不同形式被介绍到中国,这种观点开始为近代许多哲学家所引用。梁启超在世纪之交就连续写就了《地理与文明之关系》、《亚洲地理大势论》和《中国地理大势论》等文,认定世界历史发展的决定作用、快慢因素、文明程度高低状况均来自各民族所处的自然地理条件,并据此分析了中国历史发展面临的诸多问题。在“五四”时期的东西方文化论战中,更有大量论者援引地理环境决定论来论证东西文化的不同特点与人类历史的未来走向。

事实上,前述地理环境决定论的两重性均以不同形式对近代历史哲学产生了影响。以李大钊为例,他十分欣赏孟德斯鸠对基督教天命史观以及理性史观的批判,即反对用幸运、天命、上帝的计划、最终的原因等来解释历史进化,并援引这种理论对中国传统的天命史观展开了自觉的批

^① 《章太炎全集》第三卷,上海人民出版社1984年版,第26页。

判。另一方面,尽管他也常常用地理因素来论证东西文化的不同特点以及人类历史的未来走向,但他已经较早地对地理环境决定论的某些不足有所意识。如,他认为这种理论“没有决定物理的条件的动力的限度,读者不易知应视他们为根本的,抑为附属的;为决定文明的径路的,抑是仅仅搅乱他的。”^①同时,针对孟德斯鸠过分强调自然规律在历史过程中的作用,他认为“斯易暧昧了人类自由的重大的事实。孟氏即蹈于此弊者也。”^②这就是说,人类历史发展有其客观的规律,但这种必然规律的发生并不能超越于意志的动力之外。正是这一点,使得历史规律区别于自然规律,而忽略了它则必然导致对人的自由的抹杀。

3. 非理性主义

以柏格森、尼采等为代表的非理性主义也对历史哲学的近代化产生了较大影响。柏格森的创造进化论不仅反对达尔文进化论过分强调环境和外因作用的机械论及其对因果制约性的绝对化理解,也反对前定论或目的论把一切事物均视为先在目的与预定安排的结果,认为宇宙进化是带有自由意识与创造意志的生命冲动(elan vital)的产物,不存在任何可以由理智所能把握的规律。尼采则高标“重估一切价值”和权力意志,尖锐批判基督教文明,主张高扬意志与创造的力量,征服环境、支配环境,达到完全新型的“超人”。

与进化论、地理环境决定论一样,非理性主义对中国历史哲学的近代化同样具有双重的影响。一方面,这些理论推动了近代历史哲学对天命史观(历史宿命论)的反对以及自由意志和创造精神的提倡。整个“五四”时代,柏格森、尼采的学说风靡一时,胡适把新文化运动的历史使命规定为“再造文明”,陈独秀也讲“新文化运动要注重创造的精神。创造就是进化,世界上不断的进化只是创造,离开创造便没有进化了。”^③对主

① 《李大钊文集》下卷,人民出版社1984年版,第319—320页。

② 同上书,第314页。

③ 《陈独秀著作选》第二卷,上海人民出版社1993年版,第128页。

体力量的高扬和创造精神的重视代表着一种与传统的宿命论正相反对的抗争奋进、创造未来的近代意识，近代的哲学家们正是以此为武器对历史宿命论展开了批判。如李大钊就强调应“将从来之静止的观念，怠惰的态度根本扫荡，期与彼西洋之动的世界观相接近”，而所谓“动的世界观”即是“信人道能有进步，则可事一本自力以为创造，是谓创化主义（creative progressionism）。”^①质言之，通过对主体力量的肯定及其创造性的高扬来批判强调听天由命、否定主体能动性的宿命论，从而实现由传统向近代的转变。

需要指出的是，非理性主义在为近代历史哲学注入意志的能动性、竞争的辩证法和主体的创造作用等积极因素的同时，也不可避免地带来了消极的影响，如从反天命史观（历史宿命论）、反机械决定论走向否认历史之域的因果关联与必然性，主张完全的非决定论的唯意志论。从早年坚持历史研究以揭示群体历史进化的规律为目的，到后来主张“既然承认历史为人类自由意志的创造品，当然不能又认他受因果必然法则的支配”，梁启超历史哲学的如上转变就是一个明证。至于“战国策”派以尼采学说为理论来源，主张“人类意志是历史演化的中心，英雄是人类意志的中心”，^②鼓吹人类历史始终在封建——列国——大一统帝国三种形态之间循环，更是非理性主义的消极影响在历史之域的极端化表现。

第二节 历史演变与主要人物

作为对近代化的探索与反思，中国近代历史哲学的形成与演变几乎

① 《李大钊文集》上卷，人民出版社1984年版，第563、559页。

② 陈铨：《论英雄崇拜》，载《战国策》（上海版）第3期，1941年3月15日。

伴随着中国近代化进程的始终,大致可以划分为三个发展阶段:远自19世纪中叶,以龚自珍的历史观为先驱和代表,是变易史观阶段。从戊戌变法到“五四”运动以前,先进的中国哲学家在历史观上都主张进化论,中国近代历史哲学进入了进化史观阶段。“五四”时期,李大钊、陈独秀等人首先开始了对唯物史观的系统介绍,由此,中国近代历史哲学逐渐实现了从进化史观阶段向唯物史观为主流的新阶段的转变。

一 变易史观阶段

1840年的鸦片战争揭开了中国近代史的帷幕。在这封建社会急剧解体以及中国开始向半殖民地半封建社会过渡的转折时期,龚自珍、魏源和洪秀全等近代哲学的前驱,从爱国主义出发,基于不同的阶级立场,对“中国向何处去”问题作了种种理论的探索,其历史观上的基础就是变易史观。

1. 龚自珍:突出“自我”、颂扬“心力”的变易史观

龚自珍眼里的清代社会,如“痹癘之疾”、“将萎之华”,一派衰世的景象,惟一的出路就是进行社会改革;而要改革,就必须提供一种历史“大道”作为指导。他重新提出“公羊三世”说,利用旧的理论工具来朦胧地探索历史演变的规律,认为举凡历史上的制度、风俗、趋势等都是不断变易的,“自古及今,法无不改,势无不积,事例无不变迁,风气无不移易。”^①虽然历史变迁还被看成是“一而立,再而反,三而如初”^②的过程,尚未超出循环论的眼光,但是在“举国方沉酣太平”之时,龚自珍强调历史变易,不仅传达了强烈的忧患意识,而且在理论上大有深意。因为他更注重的是历史主体的能动性:历代兴盛都是革除前代弊政的结果,只要发奋改革,中国完全可以变弱为强,这同“天命”、鬼神无涉。正是在向传统的天

① 《龚自珍全集》,上海人民出版社1975年版,第319页。

② 同上书,第16页。

命史观的挑战中,龚自珍大胆提出了“自我”是创造历史的主体的崭新理论:“天地,人所造,众人自造,非圣人所造。……众人之宰,非道非极,自名曰我,我光造日月,我力造山川,我变造毛羽肖翘,我理造文字语言,我气造天地,我天地又造人,我分别造伦纪。”^①这实质上是在宣布:一,历史是人的历史活动谱写的,历史的主体是人而不是天命。二,创造的主体是与“圣人”、“天命”相对立的“众人”。三,决定众人存在与活动的是众人的“我”,即众人的主观精神,或者自我意识。由此便出现了两个富于时代特点且为而后哲学家反复强调的观念:自我和创造。

按龚自珍之见,人的主观精神是万能的创造力量,自我创造历史的活动展开为一个非理性的过程,不仅不按外在的法则行动,其本身也无所谓规定性。那么,“自我”究竟依靠什么才足以不受拘束地创造历史呢?是“心力”：“心无力者,谓之庸人。报大仇,医大病,解大难,谋大事,学大道,皆以心之力。”^②龚自珍用“心力”概念来表达意志和情感的力量,行为的驱动力与持久力,以为依靠“心力”,人可以造就一切。这种高度张扬历史主体的意志力量,使他的历史观乃至整个哲学呈现出鲜明的唯意志论的色彩。

不过,唯意志论在理论上并不能真正摆脱宿命论(天命史观)的纠缠。尽管龚自珍已经猜测到世界包含着必然与偶然的矛盾、决定论与非决定论的冲突,由于不能正确把握这种矛盾,他并未完全废置“命”的观念:“命之正,命之无如何,又各有其本,因是已,缘是已,宿生是已。”^③由此,龚自珍用“自我”、“心力”反对天命,走向了唯意志论,却又拖着一条宿命论的尾巴,这在某种程度上预示着中国近代历史哲学要从以天命史观为特征的宿命论中解放出来,将是一个极为艰难的历程。

2. 魏源:“善言古者,必有验于今”

① 《龚自珍全集》,上海人民出版社1975年版,第12—13页。

② 同上书,第15—16页。

③ 同上书,第84页。

与龚自珍齐名的另一位近代历史哲学的先驱是魏源。在亲眼目睹了鸦片战争失败所引起的社会各方面的急剧变化之后,魏源提出了较之龚自珍更为鲜明的变易史观。他强调“五帝不袭礼,三王不沿乐”,^①反对复古史观把上古三代看作是人类不可企及的盛世;认为人类历史总是向前发展的,是不断变化的,并且这种不断变化的趋势是不会重复的,“势则日变而不可复者也”。^②在论及改革与守旧即“古”与“今”的关系时,他说:“昨岁之历,今岁而不可用,高、曾器物,不如祖、父之适宜。时愈近,势愈切,圣人乘之,神明生焉,经纬起焉。善言古者,必有验于今矣。”^③正是着眼于立足当今、顺应时势,魏源提出并从多方面阐述和论证了“师夷之长技以制夷”的主张。尽管魏源的历史观还没有发展到进化史观,尚未把历史变迁看成是人类社会由低级向高级不断前进的运动,仍然坚持“器变道不变”之说,但他对复古守旧论调的批评,以及主张不能迷信古代,后世之事能够胜过三代,则已包含着某些历史进化的观念。

3. 太平天国:大同理想的重新提出与神学外衣下的革命世界观

鸦片战争失败后,社会危机和民族危机愈益深重。龚自珍、魏源所呼唤的风雷和变革并没有出现,倒是洪秀全领导的太平天国起义对封建专制主义展开了武器的批判。作为农民起义的领袖,洪秀全糅合原始基督教教义中的平等思想、农民革命传统中的“等贵贱,均贫富”以及“均田免粮”等革命要求,并借重《礼记·礼运》所谓的“大道之行也,天下为公”来阐发太平天国的革命纲领,成为中国近代重提大同理想的第一人。1853年颁布的《天朝田亩制度》更展示了一个农民革命所要求的理想社会的蓝图:“务使天下共享天父皇上帝大福,有田同耕,有饭同食,有衣同穿,有钱同使,无处不均匀,无人不饱暖也。”^④究其实质,洪秀全描绘的大

① 魏源:《默觚下·治篇五》,载《魏源集》上册,中华书局1976年版,第48—49页。

② 同上书,第49页。

③ 魏源:《皇朝经世文编叙》,载《魏源集》上册,中华书局1976年版,第156页。

④ 中国史学会(主编):《太平天国》资料丛刊(1),上海人民出版社、上海书店出版社2000年版,第321页。

同世界仍然是一个披着神学外衣、缺乏科学形态的农业社会主义的纲领，包含着农民革命所必具的平均主义和皇权主义的倾向。要在小农经济的基础上消灭贫富差别，只能是一种空想。

需要指出的是，这种空想以变易史观为根据，潜在地包含着一种革命的世界观。洪秀全讲“乱极则治，暗极则光，天之道也”，认为人类历史就是按照物极必反的“天道”在不断变易。而人的活动则是革故鼎新，通过“相与淑身淑世，相与正己正人”^①的活动，来实现“新天、新地、新人、新世界”的理想，达到“天下一家、共享太平”的美好境界。质言之，客观世界是不断推陈出新的过程，人的使命就是要通过群众的革命斗争来改造世界，在地上建成“天国”。较之于复古史观把理想社会看成是尧舜三代或更古的原始社会，而那是要靠圣人的教化才能恢复，“新天、新地、新人、新世界”的思想则包含着理想在未来、要靠群众的斗争来实现的观念，这的确是一种不同于旧世界观的新思想。从某种意义上说，中国近代哲学的革命进程就是中国人民革命世界观由自发发展到自觉的过程。太平天国时期，革命的世界观还是潜在的，或者说是自在的。但随着社会实践的发展，民主革命运动的深入，这种革命的世界观逐步取得了科学的形态，使中国人民的反帝反封建的斗争达到了自觉。

二 进化史观阶段

甲午战争的惨败，洋务运动的破产，《马关条约》的签定，标志着国家和民族面临空前严重的危机。这种危机反过来也促使先进的哲学家进行理论上的探索与反思，为维新变法寻求哲学上的根据。随着中西交往的深入和古今中西之争的进一步展开，以进化论为代表的西方近代的科学和哲学开始传入中国，中国近代历史哲学开始进入进化史观阶段，并逐步

^① 洪秀全：《原道醒世训》，载中国史学会（主编）：《太平天国》资料丛刊（1），上海人民出版社，上海书店出版社 2000 年版，第 70 页。

摆脱了经学的外壳而取得了近代的形式。

1. 康有为：“三世”说的进化史观和人道主义的大同理想

从中国近代历史哲学的演进看，康有为的理论贡献在于会通中西，用旧瓶装新酒的办法，把进化论、“公羊三世”说与《礼记·礼运》中讲的大同、小康联系起来，率先提出了进化史观和人道主义的大同理想，在为维新变法运动提供哲学根据的同时，也在一定程度上推进了中国历史哲学的近代化。

《礼记·礼运》把原始社会美化为“大道之行也，天下为公”，以为历史演变到夏商周三代，“大道既隐，天下为家”，只能行小康之道，这实质上是一种倒退史观。汉代公羊学派讲“三统”、“三世”，则是一种主张复古的循环史观。而康有为的“三世”说把人类历史进化的普遍规律理解为从据乱世进而为升平世，即达到小康，再进而为太平世，即达到大同，则是一种进化史观。进化论的“三世”说一方面主张理想在未来，“以为文明世界在于他日，日进而日盛”；^①另一方面认为“《春秋》发三世之义，有拨乱之世，有升平之世，有太平之世，道各不同”，^②反对“天不变，道亦不变”的形而上学，以及复古主义和循环论的历史观。这些都是前所未有的观点，标志中国历史哲学的革命性变革。不过，康有为将“三世”说模式化用以套裁历史，其进化史观“义取渐进更无冲突”，^③把社会历史的进步看成是一个只有进化（改良）而无革命，只能循序渐进而不可蜡等的过程：“生当乱世，道难蜡等，虽默想太平，世犹未升，乱犹未拨，不能不盈科乃进，循序而行。”^④这很难称得上是一种合理之见。至于把社会进化的动因归结为人的避苦求乐的本能，以为只要扩充不忍人之心，从消灭家庭开始，自然就消灭了私有财产、消灭了国家，更是一种充满神话和梦呓的

① 梁启超：《南海康先生传》，载《饮冰室合集·文集之六》，中华书局1989年版，第72页。

② 康有为：《日本书目志序》，转引自冯契：《中国近代哲学的革命进程》，上海人民出版社1989年版，第93页。

③ 同①，第84页。

④ 康有为：《礼运注序》，载《康有为诗文集》，广东人民出版社1983年版，第365页。

空想。

就社会理想而言,康有为继洪秀全之后又一次提出人道进化的最终目标是大同世界。但与洪秀全的大同理想不同,他在《大同书》中所描绘的大同之世,不仅在经济上实行有利于资本主义发展的土地国有制,是一个发达的现代化的大生产社会,而且是一个体现着近代人道主义的理想社会:“吾采得大同、太平、极乐、长生、不生不灭、行游诸天、无量、无极之术,欲以度我全世界之同胞而永救其疾苦焉,其惟天予人权、平等独立哉!其惟天予人权、平等独立哉!”^①此即是说,到了大同社会,就有了真正的民主权利,人人平等,男女皆具有独立人格。康有为的大同理想所展现的天赋人权、自由、平等、博爱以及个性解放等体现着近代资产阶级人道主义观念,较之于洪秀全所向往的农业社会主义的平等,显然大大前进了一步。这表明,尽管他的大同之世不过是一个人道主义的乌托邦,但空想也有其真实的历史内容,反映着近代资产阶级的要求。

2. 谭嗣同:“两三世”说与“以心力挽劫运”

通过接受《周易》朴素辩证法所蕴涵的变易观念,谭嗣同认识到“天地之道,一阴一阳,物之变者宜也,而物极必反,则变而不失物则也。”^②在强调世界本是变动不居的同时,他进而发挥了王夫之“道不离器”的唯物主义观点,说:“特所谓道,非空言而已,必有所丽而后见。……故道,用也;器,体也。体立而用行,器存而道不亡。……器既变,道安得独不变?”^③借体用范畴以解释道器关系,谭嗣同批判了“器变道不变”的形而上学命题,并把“器既变,道安得独不变?”加以引申,发展为进化论。就历史进化而言,他把康有为的“三世”说与《周易》乾卦六爻相配合,形成了“两三世”说的进化史观,把历史进化界定为由“逆三世”而反为“顺三世”的曲折演化过程,显然已经接触到螺旋式上升的历史辩证法。谭嗣

① 康有为:《大同书·庚部》,第十章,辽宁人民出版社1994年版。

② 《谭嗣同全集》,中华书局1981年版,第528页。

③ 同上书,第196页。

同倾向于把历史理解为有规律的客观过程,赞同王夫之理势统一的历史理论,承认历史发展有其固有的趋势,“理”即规律正体现在不可逆转的“日新”之流中,所以人只能顺应历史潮流及时地去作变革。

与康有为一样,谭嗣同必须回答历史进化的动因是什么。“日新乌乎本?曰:以太之动机而已矣。”^①用“以太”代替“气”作为世界的统一原理,并把变化日新的动因归结为以太的自己运动,尽管其中还包含有幼稚可笑的比附,表现出“不中不西,即中即西”的特征,但其推动中国历史哲学近代化之功却是不容抹杀的。就“以太”之内涵而言,“以太也,电也,粗浅之具也,借其名以质心力。”^②以太不过是心力的代名词,而以太显于用,就是“仁”、“兼爱”、“慈悲”、“爱力”、“吸力”。由此,谭嗣同就将社会进化的决定因素或最终动力归结为善良意志。心力愈得发挥,社会历史就愈是进步。他说:“人所以灵者,以心也。人力或做不到,心当无有做不到者。……心之力量虽天地不能比拟,虽天地之大可以由心成之、毁之、改造之,无不如意。”^③以对心力的如上推崇为前提,谭嗣同一方面对传统的天命观念进行了批判,认为天命不过是出于统治者的伪造;另一方面则强调“以心力挽劫运”,告诫国人亡国保种还是自强图存可以由人的意志选择决定;只要大家都发扬心力,就完全可以挽回本来将至的劫运。从理论上讲,谭嗣同“两三世”说的进化史观在反对宿命论(天命史观)的同时也走向了唯意志论。不过,它对历史主体能动性的强调,对意志在历史发展中的作用的重视,仍然包含着合理的因素,反映了当时社会存在的客观要求。

3. 严复:天演哲学在社会历史领域的贯彻

如果说康有为在中国近代率先实现了由变易史观向进化史观的跃进,那么对进化史观的确立和发展贡献最大的则是严复。他翻译《天演

① 《谭嗣同全集》,中华书局1981年版,第319页。

② 同上书,第219页。

③ 同上书,第128页。

论》，把作为普遍之道的天演哲学贯彻到社会历史领域之中，主要目的仍是为了求得“中国向何处去”这一时代中心问题的解决。

与把宇宙进化理解为一个“日新、日日新、又日新”的新陈代谢的运动过程相一致，严复强调“世道必进，后胜于今”，^①认为“中国委天数”、“中之人以一治一乱、一盛一衰为天行人事之自然”，^②从而批判了传统的天命史观、循环史观和复古史观，开始把理想在未来的历史进步观念建立在近代科学的基础之上。严复眼中的历史进化是一个不以人的意志为转移的客观过程，但他并不同意斯宾塞的“任天而治”、忽视人的主观能动性的思想，认为“赫胥黎氏此书之旨，本以救斯宾塞任天为治之末流，其中所论，与吾古人有甚合者。且于自强保种之事，反复三致意焉。”^③通过批评赫胥黎所谓社会进化中伦理过程对抗宇宙过程的理论，吸取其“尚力为天行，尚德为人治”的观点，进而融合柳宗元、刘禹锡的“天人不相预”、“天人交相胜”的思想，严复批评了传统的天命史观（历史宿命论），一方面认为自然界力量相互作用，其规律不以人的意志为转移，另一方面强调人可以也应当发挥主观能动性，依靠“群”的力量去战胜自然，挽救民族危亡，实现历史进步。不难看出，严复的进化史观既对西方的进化论学说有所取舍，又融合了中国古代历史哲学在“天人之辩”上的唯物主义传统，并在一定程度上克服了后者的朴素性质，因而是一个建立在近代科学基础上并与中国优秀传统相结合的进化论的历史观。

在整合历史规律与人的活动的基础上，严复认为“人道介于天物之间，有自由亦有束缚。治化天演，程度愈高，其所以自由自主之事愈众。”^④此即是说，人道的进化展开为一个摆脱束缚而趋向自由的过程，自

① 严复：《天演论》导言十八按语，载王栻编：《严复集》第5册，中华书局1986年版，第1360页。

② 严复：《论世变之亟》，载王栻编：《严复集》第1册，中华书局1986年版，第1—3页。

③ 严复：《天演论·自序》，载王栻编：《严复集》第5册，中华书局1986年版，第1321页。

④ 严复：《群己权界论·译凡例》，载王栻编：《严复集》第1册，中华书局1986年版，第133页。

由既是人道进化的动力和目标,又是衡量进化水平的尺度。从历史哲学的角度来阐发历史进步与自由的内在联系,这在中国近代历史哲学的演进中还是第一次。关于历史进化的方式问题,由于受到斯宾塞主张“万物天演之道,皆以为变不骤,而其生以亨,而群亦如此”^①的影响,严复以为“民之可化,至于无穷,唯不可期之以骤”,^②人类社会的进步“有迟速之异,而无超跃之时。故公例曰:万化有渐而无顿。”^③这种在历史进化的方式问题上只强调渐进否认突变、只见进化无视革命的进化史观,正是列宁所说的庸俗进化论。至于严复运用生物学规律来解释社会现象,把弱肉强食、优胜劣败看作是人类历史的客观规律,则很难说得上是对历史发展动因的科学理解。

4. 梁启超:进化史观的多方面展开

作为历史学家,梁启超不仅是中国近代“史界革命”的先锋,也是一位重要的历史哲学家。与同时代的其他哲学家一样,他认为,“天下善言命者,莫中国人若。而中国之人,奄奄待死矣。有力不庸,而惟命是从。”^④天命史观(历史宿命论)是造成中国积贫积弱的根源。梁启超发展了康有为“三世”说的进化史观,把“三世之义”扩展为“往古来今天地万物递变递进之理”,^⑤认为人类社会的发展是一个进化无极的过程。同时,历史进化“非为一直线,或尺进而寸退,或大涨而小落,其像如一螺旋线。”^⑥质言之,历史虽然有螺旋线状进化之像,但其总趋势和发展方向则是进步的。不难看出,梁启超对历史过程的辩证本性已有了更多的认识,在中国历史哲学近代化的过程中进一步批判了循环史观,并对康有为、严复等人的把历史进化理解为单线的持续进程的线性进步观有所纠偏。

① 严复:《群学肆言·成章》,载《群学肆言》,商务印书馆1981年版,第308页。

② 严复:《原强修订稿》,载《严复集》第1册,中华书局1986年版,第25页。

③ 严复:《政治讲义》,载《严复集》第5册,中华书局1986年版,第1265页。

④ 梁启超:《饮冰室合集》第六册之四,中华书局1989年版,第49页。

⑤ 梁启超:“读《春秋》界说”,转引自冯契:《中国近代哲学的革命进程》,上海人民出版社1989年版,第163页。

⑥ 梁启超:《饮冰室合集》第一册之九,中华书局1989年版,第7页。

关于历史进化的方式,与康、严等人主张循序渐进,反对暴力革命不同,梁启超曾经以为“竞争者,进化之母也”,^①竞争是历史进化的动力,然而“有动力必有反动力”,故竞争必定导致矛盾着的两种势力的冲突。于是,惟有“破坏”旧势力才能使人类社会踏上进步之途。与此相联系,他把“革”(改良与革命)的观念引入进化史观,认为“革也者,天演界中不可逃避之公例也”,^②革命是当时拯救中国于民族危亡之中的不二法门。不过,梁启超旋即便反对“革命热”,否认历史进步是进化与革命的统一,重新回到了康、严的立场:主张和平渐变,强调“拾级而上”,“缓融冲突”。

在论证和平渐变的合理性时,梁启超的进化史观具有一种严格的决定论色彩,倾向于承认历史有不依人的意志为转移的“理势”,人类社会按照严格规定的时间历程和阶段顺序展开为“三世六别”的进程,而这一进程是一个被必然性控制的无法更动的有序过程。不过,当论及历史进化的主体、根源与动力诸问题时,梁启超则倒向了用意志要素来解释历史过程的唯意志论。他相信“历史为人类心力所造成,而人类心力之动,乃极自由而不可方物。”^③每个历史事件都是不可复制的过程,每个历史人物都有特殊的个性,每个人的意志、愿望和目的都彼此相异,“而最奇异者,则合无量数互相矛盾的个性,互相分歧或反对的愿望与努力,而在若有意若无意之间,及各率其职以共赴一鹄,以组成此极广大极复杂极致密之‘史网’,人类之不可思议,莫过是矣。”^④

由此,梁启超进一步把历史进化归结为“社会心理之实体”的蕴积而成和发动演变。所谓以社会心理为历史进化的实体,即是指“民族意力”是历史进化的动因:“史迹有以数千年或数百年为起讫者,其迹每度之发生恒在若有意识若无意识之间,并不见其有何等公共一贯之目的,及综若

① 梁启超:《饮冰室合集》第一册之四,中华书局1989年版,第57页。

② 同上书,第一册之九,中华书局1989年版,第41页。

③ 梁启超:《中国历史研究法》,华东师范大学出版社1995年版,第151页。

④ 同上书,第137页。

千年之波澜起伏而观之,则俨然若有所谓民族意力者在其背后。”^①于是,整个历史进化在本质上便展开为群体意识(社会心理、民族意力)的遗传与变异的交互作用。把意志视为历史发展的终极动因,当然还是唯意志论,但梁启超已经注意到具体历史发展过程背后总有作为共性的民族意力(或社会意志、公共意志)在推动人们从事社会活动,已经猜测到历史发展的方向与社会成员的意志合力相一致,不能离开人类意志、群体意识去探求社会历史的规律,因而把自龚自珍以来的“自我”以心力创造历史的观点推进了一大步,深化了中国近代历史哲学对历史主体的认识。

5. 章太炎:“竞以器、竞以礼”的唯物史观萌芽与“俱分进化论”对进步的辩证理解

相异于严复的进化史观更多地受到达尔文学说的影响,章太炎接受了拉马克的“用进废退”、“获得性遗传”等理论,并将其引申为人类社会的规律,把历史进化的动力归结为人的意志和思想:“物苟有志,强力以与天地竞,此古今万物之所以变。变至于人,遂止不变乎?”^②“夫自诸异物而渐化为人者,此亦以思自造者也。”^③以此为前提,他批评了天命史观对人的创造力量的轻视,强调“欲自强其国种者,不恃文学工艺,而惟恃其所有之精神。”^④借助这一极大张扬人的主观能动性的唯意志论形式,一方面,章太炎认为:“人之相竞也,以器。……石也,铜也,铁也,则瞻地者以其刀辨古今之期者也。”^⑤已接触到历史进化与生产工具的演变之间的有机联系。另一方面,强调作为人群进行竞争的工具,一切礼仪法度也遵循“用进废退”的进化规律。从理论上讲,章太炎用“竞以器、竞以礼”说明人群的进化,虽然还不是唯物史观,但确实存在唯物史观的思想萌芽,蕴涵着历史主体在改造自然和社会的过程中得以改造自身的观点,包

① 梁启超:《中国历史研究法》,华东师范大学出版社1995年版,第137页。

② 《章太炎全集》第三卷,上海人民出版社1984年版,第27页。

③ 章太炎:《南说》,载《章太炎诗文选注》上册,上海人民出版社1976年版,第102页。

④ 《章太炎全集》第三卷,上海人民出版社1984年版,第27页。

⑤ 同上书,第26页。

含着社会革命的结论。章太炎继承了梁启超首先提出并随即抛弃了的“革也者，天演界中不可逃避之公例也”，坚定相信革命斗争可以使中国人民增长才干智慧，学会互相团结，迅速获得进步。他说：“公理之未明，即以革命明之；旧俗之俱在，即以革命去之。革命非天雄、大黄之猛剂，而实补泻兼备之良药矣。”^①由此克服了康、严、梁等人对和平渐变的片面强调，视革命为历史进步的基本形式之一。

章太炎在历史哲学上的另一项重要贡献是对各种形而上学理解的历史进步观念的批评。首先，他对普遍的历史进步是否可能提出了质疑。根据其“俱分进化论”，进化（进步）是历史发展的规律性现象，但在社会历史现象中，只有人类的知识在不断累进，“若以道德言，则善亦进化，恶亦进化；若以生计言，则乐亦进化，苦亦进化。双方并进，如影之随形，如罔两之逐影。”^②不难看出，随着中国近代化的推进和中西交往的深入，章太炎对近代社会中科学、工业与人生的分离、人类精神普遍异化的认识较之前人更为深刻。由于普遍的历史进步观念预设了“终局目的，必达于尽善尽醇之区”，故对目的论的批评也是“俱分进化论”的题中应有之义。章太炎运用其擅长的形式逻辑，从宇宙和人生两个方面进行驳难，通过构造两个二难推理证明了宇宙本无目的。需要指出的是，章太炎反对目的论并非说人类应当没有目的，而是反对用外在目的、终极状态或必然性去取消人的意志自由。

6. 孙中山：“突驾”说与“天下为公”的大同理想

作为中国民主革命的伟大先行者，孙中山的进化史观始终把天命史观作为批判的对象，反对把历史看作是天命的展开。他认为历史发展有其固有的进化规律，体现着世界潮流的趋势，而这种趋势是由人民的心理和需要造成的。由此，他一再强调社会的进化就是“适乎世界之潮流，合乎人群之需要”^③。而在人群的诸多需要中，最根本的需要即是解决求生

① 汤志钧（编）：《章太炎政论选集》上册，中华书局1977年版，第204页。

② 章太炎：《俱分进化论》，载《章太炎全集》第四卷，上海人民出版社1985年版，第386页。

③ 孙中山：《孙文学说》，载《孙中山选集》，人民出版社1981年版，第191页。

存的问题,故“民生为社会进化的重心”。所谓民生,就是“人民的生活——社会的生存、国民的生计、群众的生命”^①。尽管孙中山还把人类进化的原则归结为互助,并用互助原则反对阶级斗争学说,但他已经初步形成了以人民的力量及其物质生活作为历史进化之基础的思想,则是毋庸置疑的。

相异于天命史观对历史主体能动性的否定,孙中山所理解的历史进化规律内在地整合了人的目的、意志和愿望。在他看来,“世界中的进化力,不止一种天然力,是天然力和人为力凑合而成。人为的力量,可以巧夺天工,所谓人事胜天。”^②只要人把握了历史进化的规律,就能够顺乎天理,应乎人情,促成历史的跃进。以此为前提,孙中山提出“突驾”说,认为社会发展并非只能“拾级而上”,“循序而行”,“断难蜡等”^③,历史进步可以通过突变或跃进的形式来实现的:“中国不仅可以突驾日本也。……不难举西人之文明而尽有之,即或胜之焉,亦非不能之事也。”^④

孙中山的进化史观把人类社会趋向于理想社会的进化过程比作长江黄河,认为“水流的方向或者有许多曲折,向北流或向南流的,但是流到最后一定是向东的,无论是怎么样都阻止不住的。”而这“阻止不住”的历史进步的趋向就是“天下为公”的大同社会:“将来世界总有和平之望,总有大同之日,此吾人无穷之希望,伟大的思想。”^⑤孙中山讲“天下为公”,先是强调“三民主义”要实现林肯所说的“民有、民治、民享”的社会,后来又强调民生主义与共产主义的一致性(新三民主义)。他说:“我们不能说共产主义与民主主义不同。我们三民主义的意思,就是民有、民治、民享。这个民有、民治、民享的意思,就是国家是人民所共有,政治是人民所

① 孙中山:《三民主义·民生主义》,载《孙中山选集》,人民出版社1981年版,第812页、第802页。

② 孙中山:《三民主义·民族主义》,载《孙中山选集》,人民出版社1981年版,第630页。

③ 孙中山:《在东京中国留学生欢迎大会的演说》,载《孙中山全集》第一卷,中华书局1983年版,第283页。

④ 同上书,第282页。

⑤ 转引自冯契(主编):《中国近代哲学史》1册,上海人民出版社1989年版,第525页。

共管,利益是人民所共享,照这样的说法,人民对于国家不只是共产,一切事权都是要共的。这才是真正的民生主义,就是孔子所希望之大同世界。”^①不难看出,孙中山的大同理想实际上是以三民主义为基础,在继承古代大同思想的同时又吸收近代西方社会主义的诸多流派的某些观点而形成的一个近代理想。它既不同于《天朝田亩制度》所展示的理想社会的蓝图,也与康有为在《大同书》中所描绘的乌托邦不尽一致。由于主张互助,反对阶级斗争和无产阶级专政,以为通过三民主义的实行可以使中国革命“毕其功于一役”,所以孙中山的大同理想仍然带有不切实际的空想社会主义的成分。

在中国近代化的进程中,先进的中国人为寻求救国救民的真理所进行的艰苦探索,实质上就是一个从现实中汲取理想、又把理想化为现实的过程,同时也是一个革命的世界观从自发到自觉、从自在到自为的进程。中国近代的革命思想家总是以宽广的胸怀把“中国向何处去”的时代中心问题与人类社会的前途联系起来,把中国革命的理想同人类到大同之路联系起来,而随着革命形势的发展,思想家们所提出的关于理想社会的各种构想、方案,在保留大同理想的形式下不断改变着时代和阶级的内容。在孙中山这里,尤其是他晚年,社会理想将由民主主义向社会主义改变已经是大势所趋。另一方面,唯物史观认为,社会物质生活的生产方式制约着整个社会历史进程,是社会变迁的终极原因;人类社会发展的历史归根到底是生产发展的历史,物质资料的生产者——人民群众是创造历史的基本的和决定的力量。于是,唯物史观消除了以往历史理论中只考察人们历史活动的思想动机和没有说明人民群众历史活动意义的主要缺点。虽然中国近代的进化史观尚未科学说明社会历史的演变,但是,从梁启超主张历史进化以“民族意力”为实体,到章太炎用工具的创造和使用来说明“群”的起源与进化,最后到孙中山以人民的力量及其物质生活作

^① 孙中山:《三民主义·民生主义》,载《孙中山选集》,人民出版社1981年版,第843—844页。

为历史进化之基础,表明进化史观在考察历史进化时已经表现出重视物质生产和人民群众的趋向,其中包含着唯物史观的萌芽。这就是说,中国近代历史哲学从进化史观阶段向唯物史观阶段的转变有其历史的必然性。而随着这种转变的实现,几代中国先进分子梦寐以求的大同理想也就逐渐结束了其空想的历史,取得了科学的形态。

三 唯物史观阶段

“五四”时期,以李大钊、陈独秀等人首先系统介绍唯物史观为标志,中国近代历史哲学开始从进化史观阶段向唯物史观阶段转变。通过“问题与主义”、“科学与玄学”等一系列论战,唯物史观得到了广泛的传播。其后,中国马克思主义者运用唯物史观具体分析中国的国情,总结中国革命的经验,逐渐形成了对中国社会发展和革命进程的内在规律的科学认识,正确回答了“中国向何处去”的历史难题。这样,经过百余年的探索、争论以及实践的提升和检验,毛泽东以“能动的革命的反映论”对中国近代历史哲学的革命作了总结。

1. 李大钊:“大同团结”与“个性解放”相统一的社会理想

对早期中国马克思主义者而言,在反思历史之域时所面临的最主要的两大问题是:历史必然性与主体能动性的关系,以及一般与特殊的关系。前者表现为唯物史观所揭示的历史发展和社会主义革命的不可避免与阶级斗争理论所包含的历史主体的能动作用之间究竟是何种关系,是否互相冲突?后者则集中于唯物史观作为人类历史发展的普遍规律是否以及如何才能适用于中国社会?围绕着上述两大问题,李大钊等人在把唯物史观输入中国的同时也推进了对于唯物史观的研究,推动了历史哲学的近代化向着更高的理论水平迈进。

在接受唯物史观之初,李大钊曾感觉到“唯物史观与阶级竞争说的矛盾冲突”,但他认为唯物史观对历史必然性的强调决不能被歪曲为历史宿命论,这一方面是因为社会主义的胜利作为唯物史观的结论,反映了

历史发展的必然趋势,而唯物史观对这种必然性加以强调,对于论证社会主义的理想有着重要的意义;另一方面则是因为唯物史观决不是让人们坐待社会主义的自然胜利和资本主义的自然灭亡,一点也不去行动,而是号召全世界的劳工阶级联合起来,推翻资本主义,“大家才知道社会主义的实现,离开人民本身,是万万作不到的,这是马克思主义一个很大的功绩。”^①质言之,历史发展有其必然的规律,但却不能舍意志的动力去等待必然性的自动实现;社会形态的更替必须通过政治斗争(阶级斗争),进行社会革命才能实现。

走社会主义道路,实现世界大同,是唯物史观所揭示的人类历史发展的必然趋势。就人类到大同之路而言,李大钊认为社会主义理想的实现,必须通过激烈的阶级斗争,并经过一个无产阶级专政的过渡时期,才能达到消灭阶级、实现大同理想。在这一过程中,既要以阶级斗争来改造社会经济组织,又要提倡人道主义以改造人类精神。借助“物心两面的改造,灵肉一致的改造”,最后建设起一个既有“个性解放”又有“大同团结”的大同世界,这就是《共产党宣言》中所说的“每个人的自由发展是一切人的自由发展的条件”^②的联合体。以唯物史观揭示的人类历史发展的必然规律为基础,几代中国人梦寐以求的“大同”学说终于结束了空想的历史,取得了科学的形态。

另一方面,“社会主义的理想,因各地、各时之情形不同,务求其适合者行之,遂发生共性与特性结合的一种新制度(共性是普遍者,特性是随时随地不同者),故中国将来发生之时,必与英、德、俄……有异。”^③这里,李大钊实际上提出了深入研究中国国情以使唯物史观与中国具体的革命实践相结合的历史要求。从理论上讲,这种结合的实现必须以对历史规律辩证本性的把握为前提。“我们所谓一般的理法,自指存于人事经历

① 《李大钊文集》下卷,人民出版社1984年版,第64页。

② 《马克思恩格斯选集》第一卷,人民出版社1995年版,第294页。

③ 《李大钊文集》下卷,人民出版社1984年版,第376页。

的理法而言,非谓于个个特殊事例,常以同一普遍的形态反复出现。在现实个个特殊时会,种种事情纷纭缠绕,交感互应,实足以妨碍一般的理法以其单纯的形态以为表现。以是之故,此理法常仅被认为一定的倾向。此一定的倾向,有时而为反对的势力所消阻。”^①此即是说,唯物史观揭示的历史普遍规律并不是赤裸裸的必然性,它总是通过大量的偶然性来为自己的实现开辟道路。规律的实现展开于可能性的空间,历史的进程总是有其“非决定”的一面。正是因为历史发展蕴含了不同的演变可能,主体才具有某种选择的余地,唯物史观作为人类历史发展的普遍规律也才有可能适用于中国社会。

在李大钊之前,进化史观把历史进步的动力或归之于“竞争”或归之于“互助”,其实质均是由人们的生存意志或互助的道德情感所造成,故只注意到了人们的目的、动机的作用,而没有能够发现这些目的、动机背后的物质根源。当李大钊把历史发展的动因归之于物质,主张“不求其原因于心的势力,而求之于物的势力”时,^②则标志着中国近代历史哲学在此问题上的革命性变革。他不仅用经济基础的变迁去说明社会的变革,坚持以物质资料生产方式来解释历史进步的最终动因的原则立场,而且承认历史过程是多种因素相互作用的结果,包括人类的意志、情感、社会的其他物质条件(如地理环境、人种因素等)以及上层建筑的各种要素(如政治、法律、宗教、民族心理等)都对历史产生影响。

正是以对历史进步动力的辩证理解为前提,李大钊坚决反对把唯物史观庸俗化为一种历史宿命论或经济决定论,并进而把近代历史哲学对天命史观的批评建立在了唯物史观的基础上。他指出,旧的天命史观把历史演变的动因归之于天意(天命)或变相的天意,只能使人养成懦弱无能的人生态度;而新的唯物史观从人类物质生活的生产方式中找到了历史进化的动力,将唤醒人民自觉其自身的权威力量,变被动为主动,去创

① 《李大钊文集》下卷,人民出版社1984年版,第727-728页。

② 同上书,第362页。

造历史。这样,唯物史观在其传入中国之初,就表现得生机勃勃,很少有后来那种教条气息和独断论色彩,是一种充分展示主观能动性的历史观。

2. 陈独秀:对唯物史观的机械决定论理解

历史必然性与主体能动性的关系问题在陈独秀这里表现为进化与革命的关系问题。与陈独秀同时代的蔡和森曾说,“马克思主义的骨髓在综合革命说与进化说(revolution et evolution)。专持革命说则必流为感情的革命主义,专持进化说则必流为经济的或地域的投机派主义,马克思主义所以立于不败之地者,全在综合此两点耳。”而革命与进化的统一表现了历史进步之中,就是“社会运动为社会革命之起点,社会革命为社会运动之成熟”。^①依陈独秀之见,历史的自然进化可以归结为经济制度的演变,其他一切制度都是随着经济制度的变化而变化,而革命就在于依照这种自然进化的法则来创造未来。在对蔡和森所说的“马克思主义的骨髓,在综合革命说与进化说”表示赞同的基础上,陈独秀反对把唯物史观看作是一种呆板的自然进化学说或完全机械论的哲学,主张自然与人力的统一,即人可以凭借其主观能动性,依据历史进化的法则对社会进行革命的改造。

历史必然性与人的意志自由的关系问题是当时思想界一个具有普遍意义的问题。诚如瞿秋白所说,科玄论战“‘所论的问题,在于承认社会现象有因果律与否,承认意志自由与否’,别的都是枝节”。^②针对张君勱“以个人自由意志为社会变迁之根本动因”,陈独秀试图用唯物史观来回答唯意志论对因果律的责难:“在一定范围内,个人意志之活动,诚然是事实,而非绝对自由,因为个人的意志自由是为社会现象的因果律并心理现象的因果律支配,而非支配因果律者。”^③他还指出,自然科学与社会科学有不同的规律,不应该因为它们都适用于因果决定论就混为一谈,社会生活中是相类的因产生相类的果,避免了科学派把社会历史领域的因果

① 《蔡和森文集》上卷,湖南人民出版社1978年版,第51、54页。

② 《瞿秋白选集》,人民出版社1985年版,第113页。

③ 《陈独秀著作选》第二卷,上海人民出版社1993年版,第690页。

律简单化的弊病。不过,由于其哲学中的实证论或经验论倾向,陈独秀对历史规律与人的自由意志的关系的理解还没有达到辩证的高度,他既没有深入思考个人意志活动的“一定范围”的具体规定,也没有讨论人的意志何以能够发生作用。相反,他倾向于认为意志既然有原因可寻,科学可以把具体的意志内容放置在因果关系中予以说明,那么所谓的意志自由其实就不存在。质言之,陈独秀既没有深入批判唯意志论用意志因素解释历史过程的片面之见,也未能超越科学派对社会历史规律的机械决定论的理解。

3. 瞿秋白:“社会有定论”与“历史工具”说

与陈独秀不同,瞿秋白认为:“社会现象是人造的,然而人的意志行为都受因果律的支配;人若能探悉这些因果律,则其意志行为更切于实际,而能得多量的自由,然后能开始实行自己合理的理想。因此,‘必然论’是社会的有定论,而不是‘宿命论’。社会的有定论说明‘因果的必然’,只有不知道‘因果的必然’的人,方趋于任运的宿命主义,或者行险的侥幸主义。”^①这就是说,人类社会是主体的有目的的活动的产物,主体意志是对历史进程有意义的项目,但历史决非个人意志所能左右。社会的发展是一个自然历史的过程,主体意志也有其客观现实条件方面的根据。只有以正确把握历史发展规律为前提,主体意志才能实现自身,主体也才能成为有意识的自觉的历史动因。这样,在历史哲学近代化的过程中,瞿秋白就用严格的决定论和理性主义认真批判了社会历史之域的唯一意志论和历史宿命论。

不过,瞿秋白的如上理论也存在着严重的理论失误,对历史规律的辩证本性和主体选择的自由估计不足。在他看来,“一切历史现象都是必然的。所谓历史的偶然,仅仅因为人类还不能完全探悉其中的因果,所以纯粹是主观的说法。”^②把历史的偶然看成是纯粹主观的,这就否定了偶

^① 《瞿秋白选集》,人民出版社1985年版,第122页。

^② 同上书,第116页。

然性的客观性,而历史的必然性也就成了完全摆脱了偶然性的赤裸裸的必然性。这种对历史规律机械而非辩证的理解,使主体的选择丧失了基本的前提,从而取消了主体的能动性(主体意志及其选择自由),个人仅仅具有工具的意义,即使历史上的伟人人物也不例外:“社会发展之最后动力在于‘社会的实质’——经济;由此而有时代的群众人生观,以至于个性的社会理想;因经济顺其客观公律的流变,于是群众的人生观渐渐有变革的要求,所以涌出适当的个性。此种‘伟大’必定是某一时代或某一阶级的历史工具。”^①社会展开为一个以经济为动力的自我运行的过程,而个人则是这一过程借以实现的工具,换言之,人作为历史活动的主体完全为历史必然性所决定。

4. 艾思奇:必然、偶然与自由

20世纪20至30年代,学术界发生了一场关于中国社会性质和中国社会史的论战。从近代历史哲学的演进看,这场论战的哲学意义就在于是否坚持运用唯物史观来研究中国的历史,马克思主义关于社会经济形态的学说是否适合中国国情,归根到底,唯物史观所揭示的人类社会历史发展的一般规律是否适用于中国。这显然是困扰李大钊的一般与特殊关系问题的进一步展开。在论战中,以李达、郭沫若、吕振羽为代表的中国马克思主义者在总体上反对了那种把马克思“关于西欧资本主义起源的历史概述彻底变成一般发展道路的历史哲学理论”,反对只从“原则”而不是从“真实的现实生活”去探讨中国社会历史发展特殊性及其与其他国家和民族历史发展的共同性的观点。他们认识到只有坚持运用唯物史观来研究中国历史,正确认识中国的“昨天”与“前天”,才能真正科学地把握中国的今天。同时,唯物史观也在论战中逐渐确立了自己的主导地位,成为“观察国家命运的工具”和解答“中国向何处去”问题的指导思想。

如前所述,由于历史条件和个人修养的局限,陈独秀和瞿秋白在历史

^① 《瞿秋白选集》,人民出版社1985年版,第127—128页。

必然性与人的主观能动性的关系问题上仍然带有机械决定论的倾向,贯穿近代历史哲学始终的唯意志论和历史宿命论的两极对峙尚未得到克服。不过,在唯物史观的进一步传播和发展中,艾思奇对瞿秋白等人的某些理论偏失作了纠正。首先,他批判了唯意志论(英雄史观)和机械决定论(宿命论),着重指出唯意志论与英雄崇拜的结合有着现实的政治危险,并已经注意到历史哲学近代化过程中唯意志论与宿命论的两极对峙及其与专制政治的内在关联。其次,他强调人类生活的特点在于主体活动的合目的性,在客观条件许可的范围内,主体能动性可以通过意志对行为的选择、决定、驱动而外化。所谓意志自由,并不是纯粹精神性的活动,而是指导实践的自由,行为的自由和选择行为方向与方式的自由,因而是在主客体交互作用过程中的自由。

以上述观点为基础,艾思奇进一步指出:“意志的自由也就是改变对象和克服对象的自由。如果仅以顺应必然性为自由,那么未克服的对象对于主观活动的阻碍,也是一种必然,对于这样的一种必然而要讲顺应,这并不是自由,而是屈服。有人说:社会科学预言将来的社会是必然到来的,既是社会的必然,人何必要为它的到来而多多地努力和争斗呢?其实必然性本身是有矛盾的。社会的进步是必然的,而进步过程必有保守的阻力,这也是一种内在的必然,进步的必然性不进而克服了这保守的必然,进步就必不能成为现实性,这里,就说明为什么需要人的努力。于是可以知道,自由不仅是顺应必然性就能成立,而是要依着必然性去克服必然性的体系自身的矛盾,才能显现的。”^①唯物史观关于社会发展是自然历史过程的理论与阶级斗争学说在实践论基础上的统一,历史规律包含内在矛盾并展开为多种的可能性,意志的选择自由必须以认识客观现实及其规律的辩证本性为前提,不难看出,艾思奇在更高的理论水平上重新回到了李大钊业已阐明了的历史必然性与人的有目的的活动的统一的基本原理,并在日后成为了毛泽东“能动的革命的反映论”的重要组成

① 《艾思奇文集》第一卷,人民出版社1981年版,第95—96页。

部分。

5. 毛泽东：“能动的革命的反映论”对中国近代历史哲学的总结

前文已经论及，中国历史哲学的近代化主要是围绕着“中国向何处去”的历史课题展开的。随着唯物史观的进一步传播和发展，中国的马克思主义者经过党内反对各种“左”的和右的，包括教条主义与经验主义错误倾向的斗争，运用唯物史观的理论具体分析国情，总结革命的实践经验与教训，逐渐达到了对中国革命与历史发展逻辑的真理性认识，后者集中体现在毛泽东对于中国革命的性质、道路和前途的科学规定。

依毛泽东之见，中国社会是一个半殖民地半封建的社会，革命的任务就在于通过推翻帝国主义和封建主义在中国的反动统治以完成民族革命和民主革命，因此中国革命依然属于资产阶级民主革命的范畴。但是，它并非一般所说的资产阶级民主革命，而是在无产阶级领导下的人民大众反帝反封建的革命，即新民主主义革命。“这种新式的民主革命，虽然在一方面是替资本主义扫清道路，但在另一方面又是替社会主义创造前提。”^①由于20世纪30至40年代新的国际环境的总特点是社会主义向上高涨，资本主义向下低落，因此，世界潮流的走向就决定了处于这一时期的中国革命的终极前途不是资本主义，而是社会主义和共产主义。毛泽东由此规划了进达大同理想的蓝图：“中国共产党领导的整个中国革命运动，是包括民主主义革命和社会主义革命两个阶段在内的全部革命运动；这是两个性质不同的革命过程，只有完成了前一个革命过程才有可能去完成后一个革命过程。民主主义革命是社会主义革命的必要准备，社会主义革命是民主主义革命的必然趋势。而一切共产主义者的最后目的，则是在于力争社会主义社会和共产主义社会的最后的完成。”^②这样，百余年来为中国人民所关切的“中国向何处去”的问题终于有了正确的答案：经过新民主主义革命，“经过人民共和国到达社会主义和共产主

① 《毛泽东选集》第二卷，人民出版社1991年版，第647页。

② 同上书，第651—652页。

义,到达阶级的消灭和世界的大同”。^①

如果说对“中国向何处去”问题的正确回答标志着毛泽东创造性地解决了困扰早期中国马克思主义者的一般与特殊的关系问题——唯物史观所揭示的人类历史发展的普遍规律是否以及如何才能适用于中国社会?那么,对历史必然性与主体能动性之间关系的辩证理解,表明他把近代哲学家对历史哲学基本问题的讨论提升到了一个新的理论高度。

毛泽东指出:“一定的文化(当作观念形态的文化)是一定社会的政治和经济的反映,又给予伟大影响和作用于一定社会的政治和经济;而经济是基础,政治则是经济的集中的表现。这是我们对于文化和政治、经济的关系及政治和经济的关系的基本观点。……马克思说:‘不是人们的意识决定人们的存在,而是人们的社会存在决定人们的意识。’他又说:‘从来的哲学家只是各式各样地说明世界,但是重要的乃在于改造世界。’这是自有人类历史以来第一次正确地解决意识和存在关系问题的科学的规定,而为后来列宁所深刻地发挥了的能动的革命的反映论之基本的观点。”^②在他看来,“能动的革命的反映论”构成了唯物史观的核心,“这是自有人类历史以来第一次正确地解决意识和存在关系问题的科学的规定”。之所以是“第一次”作出“科学的规定”,就在于马克思提出了“科学的社会实践”的观点,把基于实践的社会历史和认识活动理解为客观过程的反映和主观能动性的作用,从而既唯物又辩证地解决了意识和存在、社会意识和社会存在的关系问题。这里包含着三个相互联结的环节:客观过程的反映、主观能动性的作用和革命的实践,而革命的实践则构成了主观与客观之间的桥梁。就历史必然性与主体能动性的关系看,只有在人们改造社会的历史实践中,社会历史的客观规律才会反映到人的头脑,成为人们对历史规律的真理性的认识;反过来,只有通过革命的实践,人们运用得之于客观历史的规律性认识还治于客观的社会历史过

① 《毛泽东选集》第四卷,人民出版社1991年版,第1471页。

② 同上书,第二卷,人民出版社1991年版,第663—664页。

程,才能表现出意识的能动作用,达到客观规律和主观目的的具体的历史的统一,从而推进与创造人们自己的历史。

以上述观点为根据,毛泽东既批判了各种唯心史观,又与对机械唯物论解释划清了界限。他指出,一方面,社会存在决定社会意识贯穿于整个历史的全过程;另一方面,生产关系、理论、上层建筑等社会意识因素在一定条件下也可以有决定的意义。而人要推动社会的发展,就必须有正确反映客观规律的理论作指导,又密切联系人民群众的革命实践,即正确的理论与群众的实践需要之间是一致的,由此便形成了实事求是和群众路线的传统。不难看出,体现着认识论和历史观的统一的“能动的革命的反映论”,不仅解决了早期中国马克思主义者的疑问,而且为克服社会历史之域中的唯意志论和宿命论的两极对峙创造了条件,标志着中国近代历史哲学,乃至整个近代中国哲学实现了一次革命性的飞跃。

第三节 主要成果与不足

为了更全面更准确地理解和把握中国近代历史哲学,在概略勾勒其主要发展阶段和理论环节之后,还有必要对中国历史哲学在近代化过程中的主要成果与重要的理论思维教训作一初步的总结,以进一步推动历史哲学在中国的现代化。

一 主要成果

从历史哲学近代化的角度看,中国近代历史哲学演进的积极成果主要表现在以下两个方面:言说方式的近代化与历史哲学基本论题的拓展和深化。

1. 言说方式的近代化

从言说方式的角度看,中国近代历史哲学演进的积极成果首先就表现在历史哲学的研究实现了从自发向自觉的转化。尽管对于历史之域的哲学沉思在中国哲学形成之初就已存在,但历史哲学在近代以前仍然处于一种自发的状态,其标志就是“历史哲学”这一术语尚未进入哲学家的文本和论辩。史料表明,李大钊在历史哲学近代化的过程中较早引进了“历史哲学”这一概念。在作于1923年前后的《史学与哲学》、《史学要论》等著作中,他不仅提及“历史哲学”、“历史观”、“历史的智识的批评”、“历史科学”以及“历史理论”等术语,认为这些术语均不同程度地涉及到了“历史哲学”一词实际上所具有的多重含义,而且认为人们对这些术语的使用界域不清,名辞互用,并主张为划清学问的界范起见,对这些术语加以区别。由此,他规定“历史哲学是由统一的见地而观察历史事实者,是依哲学的考察,就人生及为其产物的文化为根本的说明、深透的解释者。”^①事实上,李大钊不仅初步意识到了历史哲学的两种类型及其从历史观向史学观的转移,而且大致勾勒并论述了二者各自讨论的主要问题,因而成为中国近代历史哲学开始由自发形态向自觉形态转变的开端。^②

历史哲学研究在中国近代从自发向自觉的转变,不仅表现为“历史哲学”一词或冠之以“历史哲学”其名的哲学著作的出现,还表现在有关社会历史领域的论题的自觉与拓展上。仍以李大钊为例,中国古代哲学家对于社会历史问题的讨论是零散的、自发的,而基于对历史哲学研究的自觉,李大钊认为应以世界观的高度对人类历史作整体性的把握,撇开历史的表面现象而认识其本质,对历史过程作出理性的解释。为此,他明确

① 《李大钊文集》下卷,人民出版社1984年版,第755页。

② 段忠桥认为翦伯赞在《历史哲学教程》(1938年)中较早地使用了“历史哲学”这一概念,显然,他既没有意识到朱谦之在1926年即出版了《历史哲学》(泰东图书局),更未能注意到李大钊在1923年已经对历史哲学的定义、主要问题及其与历史学的关系进行了讨论。参见段忠桥:《历史唯物主义是马克思主义的历史哲学》,载《史学理论研究》,1998年第1期;亦见李大钊:《史学与哲学》,载《李大钊文集》下卷,第641—643页。

提出了历史哲学应该关注的问题：“人类自有史以来，是进步的，还是退化的？”“人类背后究竟有根本大法操持一切呢？还是历史上种种事实都是无意义的流转、譬彼舟流不知所届呢？”^①“人生果有目的吗？历史果有目的吗？”^②“人类进化果然是于不知不识中向一定的方向进行呢？还是茫无定向呢？”“人类生活究竟是什么？”^③“人类的经历果有一个前定的轨道吗？宇宙间果有一个能预想的大意匠吗？”“一个人，一氏族，一国家，一民族，乃至全人类的荣枯，兴亡，盛衰，隆替，果然是命也如此，无可如何呢？还是祸福吉凶，惟人自召呢？”^④这些问题涉及人类社会的历史发展是否具有进步性、人类的历史过程是否有其内在联系和客观规律、人类历史的进步是否有其目标、人类历史过程的本质究竟是什么、历史进步是否展开为一个预定的过程、历史过程究竟是由超验天命所主宰，还是人们自己创造着自己的历史等。从前文对历史哲学近代化过程的简单勾勒不难看出，整个近代历史哲学实质上就是围绕着上述问题而展开的，这反过来说明了历史哲学研究在李大钊那里，因而在中国近代历史哲学那里的确达到了相当的自觉。

另一方面，新的概念工具、研究方法以及西方近代历史哲学理论的引进，构成了中国历史哲学言说方式的近代化的又一表现。在近代历史哲学的演进中，随着中西交往的深入，大量的西方历史哲学的术语、理论被引进了中国。前者如“进化”、“自由”、“进步”、“创造”等，后者除了前文已经讨论过的进化论、地理环境决定论以及柏格森等人的非理性主义以外，还有实用主义、新康德主义、文化形态史观等。即便大量仍在使用的古代哲学的范畴，其内涵也往往经过分析、诠释和改造，推陈出新而转变为新的范畴。譬如“大同”一词，语出《礼记·礼运》，本是对原始社会的美化，包含有复古史观的内容。而近代哲学家所说的“大同之世”，则指未来的理想社会，社会演进和革命斗争的目标，并在哲学根据上经历了从

①③ 《李大钊文集》下卷，人民出版社1984年版，第643页。

②④ 同上书，第759页。

变易史观经进化史观向唯物史观的转变。

从总体上说,中国哲学近代化的表现之一就是逻辑分析的方法引入对哲学范畴的界定,使其含义逐渐得到明确与清晰的界定。事实上,逻辑分析的手段对近代历史哲学也产生了重要的影响,推动着历史哲学不断摆脱经学的外壳而取得近代的科学的形态。例如,李大钊就曾对“历史”一词进行过语义分析。他认为“历史”一词大致包含三层含义:“(一)譬如说吾汉族有一世无与伦比的历史,这并不是指记录而说,乃指民族的经历或发展的过程,所以四千年的历史一语,可以说是文化进化的代名词;(二)又如说吾国无一可观的历史,其意乃指见识高远、文笔优美的历史书籍而言;(三)又如问一友人,以君所专攻的科目是什么?答云历史。此‘历史’二字,乃指一种科学的学问而言。”^①质言之,“历史”一词包含有客观历史进程、对客观历史过程进行描述和研究后所得到的结果(历史著作)以及对客观历史过程的描述和研究(历史科学)三层含义。在中国近代哲学的演进中,李大钊极有可能是对“历史”一词作自觉的语义分析的第一人。^②在他之后,许多哲学家才开始给予“历史”的多重内涵以自觉的揭示,如冯友兰在其《中国哲学史》(1930年)的“绪论”部分就明确指出:“历史有二义:一是指事情之自身。……历史之又有一义,乃是指事情之记述。……若欲以二名表此二义,则事情之自身可名为历史,或客观的历史;事情之记述可名为‘写的历史’或主观的历史。”^③

2. 历史哲学基本论题的拓展与深化

如果说言说方式的近代化更多地侧重于从形式方面描述历史哲学近代化所取得的成果,那么,从内容上看,中国近代历史哲学演进的主要成果就表现在历史哲学基本论题的拓展与深化。

首先,进步观念的形成并确立,以及运用唯物史观对历史演变所作的

① 《李大钊文集》下卷,人民出版社1984年版,第636页。

② 参见陆象淦:《现代历史科学》,重庆出版社1991年版,第2页。

③ 冯友兰:《中国哲学史》上册,中华书局1984年版,第18页。

科学说明,代表着在历史进步及其动力问题上的积极成果。

中国古代占统治地位的历史观是主张“理想在远古”的复古史观。在历史哲学近代化的过程中,康有为“三世”说的进化史观把人类社会的历史运动解释为由低级向高级的进化,不仅克服了龚自珍的变易史观与循环史观的相互纠缠,而且成为了进步观念在近代中国确立的开端。谭嗣同的“两三世”说则在康有为的基础上表达出螺旋状进步的观念。严复则更为明确地把社会进化看成是和社会进步一致的,认为“世道必进,后胜于今”。^①梁启超一方面强调人类历史是一个“日趋于上”的进步过程,另一方面又认为“其进步又非为一直线,或尺进而寸退,或大涨而小落,其像如一螺线。”^②这无疑是谭嗣同业已表述过的螺旋状进步的观念。这样,从康有为开始,近代中国历史哲学的演变就表现为一个在用进化论取代变易史观的同时,又逐渐告别退落史观、循环史观和复古史观,确立进步观念的过程。与“理想社会在往古”的复古史观不同,作为近代意识的进步观念认为人类真正的黄金时代只能属于未来,因而强调人们应当面向未来,在未来而不是过去安放人类的理想并遵循历史进步的规律化理想为现实。

就对社会历史演变的原因的理解来看,中国近代历史哲学在批评天命史观的同时,首先用进化论来解释人类社会的历史演变。进化论在自然观上基本属于唯物主义的范畴,它把人类社会看成是自然发展的产物,并把社会变革理解为一个进步的过程,其中不乏合理的见解。另一方面,它把社会进化的动力或者归之于“物竞天择”、“适者生存”,或者归之于社会有机体各个部分之间的相互合作,则是不科学的。因为无论“竞争”还是“互助”,均是由人们的生存意志或互助的道德情感所造成的。换言之,进化史观在说明人类社会的历史发展时,只注意到了人们的目的、动

① 严复:《天演论》导言十八按语,载王栻编:《严复集》第1册,中华书局1986年版,第1360页。

② 梁启超:《饮冰室合集》第一册之九,中华书局1989年版,第7页。

机的作用,而没有能够去发现这些目的、动机背后的物质根源。李大钊在介绍唯物史观时曾说:“喻之建筑,社会亦有基址(Basis)与上层(Uberbau)。基址是经济的构造,即经济关系,马氏称之为物质的或人类的社会的存在。上层是法制、政治、宗教、艺术、哲学等,马氏称之为观念的形态,或人类的意识。从来的历史学家欲单从上层上说明社会的变革即历史而不顾基址,那样的看法,不能真正理解历史。上层的变革,全靠经济基础的变动,故历史非从经济关系上说明不可。”^①李大钊以为应该从社会存在本身去寻找社会发展的动因,社会存在决定社会意识,经济基础决定上层建筑。用唯物史观来科学地说明人类社会的历史发展,将其视作探索中国革命和历史发展的内在规律的工具,这标志着中国近代历史哲学在历史进步的动力问题上的革命性变革。

其次,中国的马克思主义者对历史规律与主体能动性的相互关系的辩证理解,为突破历史之域的唯一意志论和宿命论的两极对峙创造了条件。

中国历史哲学的近代化以具有宿命论特征的天命史观为批判的对象。龚自珍首先提出了“自我”之为历史主体的观点,认为历史是自我凭借“心力”创造出来的。不过,他把心力归结为意志和情感的力量,把自我的创造活动看成是无规定性的非理性过程,于是就从以心力反对天命走向了否定理性与历史规律的唯一意志论。由于以唯意志论的方式处理意志和理性、人的活动与客观规律的相互关系,他还不能正确地把握历史过程的必然和偶然的矛盾,因此并不能真正摆脱历史宿命论的纠缠。谭嗣同同样强调历史主体的能动性,对意志在历史发展中的作用给予高度的重视,号召“以心力挽劫运”,在反对宿命论的同时也走向了唯意志论。而后的梁启超继承了龚、谭的思想,认为历史决不是天命的展开,“历史为人类心力所造成,而人类心力之动,乃极自由而不可方物。”所谓“不可方物”即无法以某种必然的法则加以支配。他进而指出,“我

^① 《李大钊文集》下卷,人民出版社1984年版,第346页。

们既承认历史为人类自由意志的创造品,当然不能又认他受因果必然法则的支配”。^① 这样,在中国近代就形成了一个与古代宿命论传统相对立的唯意志论传统。

在社会历史之域,唯意志论借助对意志自由的强调和主体创造性的重视来批判传统的天命史观,对于中国近代的民主革命和哲学革命无疑具有积极的意义,但是它用无所约束的意志反对天命,以为人可以随心所欲地行动,并在不同程度上排斥客观必然性,因此并不能在理论上完全克服天命史观,反而可能在现实的社会生活中导致非理性主义的恶性发挥——无政府主义和独裁政治。就这一前提看,李大钊、艾思奇等中国马克思主义者提出的唯物史观关于社会发展是自然历史过程的理论与阶级斗争学说在实践论基础的统一,历史规律包含内在矛盾并展开为多种的可能性,意志的选择自由必须以认识客观现实及其规律的辩证本性为前提等理论,以及毛泽东提出的“能动的革命的反映论”,既批判了各种唯心史观,又与机械唯物论等划清了界限,因而为在理论上突破唯意志论和宿命论的两极对峙创造了条件。

再次,在社会理想方面,为了回答“中国向何处去”的历史难题,中国近代历史哲学重新提出了“大同”观念并最终将其建立在科学的基础之上,初步找到了到达大同之路。

在反对复古史观、确立历史进步观念的同时,洪秀全在中国近代历史哲学的演进中首先重新提出了《礼记·礼运》的“大同”观念,鼓吹通过革命群众的斗争在地上建立“天国”,这不过是一个披着神学外衣的农业社会主义的空想。康有为的“大同之世”则是一个自由平等博爱的人道主义的乌托邦。孙中山讲“天下为公”,先以“民有、民治、民享”为主要内容,后又强调它和共产主义的一致性。事实上,中国近代的革命思想家总是以宽广的胸怀把“中国向何处去”的时代中心问题与人类社会的前途联系起来,把中国革命的理想同人类到大同之路联系起来,而

^① 梁启超:《中国历史研究法》,华东师范大学出版社1995年版,第177页

随着革命形势的发展,思想家们所提出的关于理想社会的各种构想、方案,在保留大同理想的形式下不断改变着时代和阶级的内容。在孙中山这里,尤其是他晚年,社会理想将由民主主义向社会主义改变已经是大势所趋。

与西方一样,社会主义的观念在近代中国也经历了一个从空想到科学的发展过程。虽然康有为、孙中山讲的大同理想都是“只以人的理性为根据”,具有空想的性质,但它们构成了李大钊社会理想的历史先导。李大钊说:“现在世界进化的轨道,都是沿着一条线走,这条线就是达到世界大同的通衢,就是人类共同精神联贯的脉络。……这条线的渊源,就是个性解放。个性解放,断断不是单为求一个分裂就算了事,乃是为完成一切个性,脱离了旧绊锁,重新改造一个普通广大的新组织。一方面是个性解放,一方面是大同团结。这个性解放的运动,同时伴着一个大同团结的运动。这两种运动,似乎是相反,实在是相成。”^①从内容上看,要求个性解放、个性自由是近代人道主义和民主主义的实质,而大同团结则是社会主义的理想。无论是在西方还是在中国,近代社会的进化都遵循着共同的轨道:开始于要求个性解放的反封建的斗争,随后又兴起了社会主义的运动,而其目标就是实现科学的社会主义和人道主义相统一,既有个性自由又有大同团结的社会新秩序,也就是要达到《共产党宣言》中所说的,“代替那存在着阶级和阶级对立的资产阶级旧社会的,将是这样一个联合体,在那里,每个人的自由发展是一切人的自由发展的条件。”^②

这样,随着中国近代历史哲学革命从进化史观阶段进到唯物史观阶段,几代中国先进分子梦寐以求的大同理想逐渐结束了其空想的历史,首先在李大钊这里取得了科学的形态。李大钊“个性解放”与“大同团结”相统一的社会理想后来更成为了中国化马克思主义的一个重要组成部分,构成了毛泽东提出的人类到大同之路的理论前导——经过新民主主

① 《李大钊文集》下卷,人民出版社1984年版,第597—598页。

② 《马克思恩格斯选集》第一卷,人民出版社1995年版,第294页。

义革命，“经过人民共和国到达社会主义和共产主义，到达阶级的消灭和世界的大同”。^①

二 重要的理论思维教训

当然，历史哲学在其近代化的过程中，也存在一些不足和重要的理论思维教训，这主要表现在以下三个方面：

首先，在历史进步及其动力问题上，中国近代历史哲学逐渐形成了一种严重的盲目乐观主义倾向。如前所述，进化论的输入，不仅激起了人们挽救民族危亡、实现自强保种的巨大热情，也造成了近代中国人对于历史进步的信仰，即人们应当面向未来，在未来而不是在过去安放人类的理想并遵循历史进步的规律化理想为现实。从理论上讲，历史进步的观念以认识论上的乐观主义预设为前提，后者相信人的能力能够认识自然与社会，并通过征服自然和改造社会来造福人自身。借助这种乐观主义，近代中国的激进主义往往把历史发展的客观规律形而上学地理解为线性决定论，盲目强调它的普遍有效性，并且毫不怀疑人类能够把握这种客观规律：随着人类的不断进步，人们将不断接近那个客观规律。一旦有人（常常是领袖）认识到这一规律，他就有权指导人们去行动。在盲目的乐观主义影响下，激进主义往往对历史发展规律给予机械论或教条主义的解释，而无视其辩证本性，这在认识论上容易导致独断论，而在现实生活中则可以导致宿命论与唯意志论的两极对峙。

近代历史哲学之所以强调历史进步的观念，其目的就在于批判天命史观和复古史观，寻求“中国向何处去”的科学解决，以实现救亡图存、自强保种。忧患意识与乐观主义相结合，首先使“生存竞争”的观念日益突出，推动了为争取民族独立而进行的革命斗争。在近代化的过程中，民族竞争逐渐扩大为阶级斗争，并且最终演变为斗争哲学。如毛泽东就认为

^① 《毛泽东选集》第四卷，人民出版社1991年版，第1471页。

拿阶级斗争观点解释历史就是历史唯物主义；他过分强调阶级斗争（政治斗争、意识形态的斗争）的作用，潜伏着向独断论的斗争哲学的转化的可能。另一方面，摆脱民族危机和社会危机的急迫心情，容易使人们形而上学地理解历史进步观念对于主体创造性的强调以及乐观主义对于人的认识能力和实践能力的注重，并因此而陷入盲目性，片面夸大主观能动性和上层建筑的作用，在反对天命史观和复古史观之后，又走向了唯意志论。

其次，就历史规律与主体能动性的相互关系而言，贯穿历史哲学近代化始终的唯意志论和宿命论的两极对峙在理论和实践上并没有得到完全克服。尽管毛泽东的“能动的革命的反映论”为突破这种两极对峙准备了理论上的条件，尽管中国的马克思主义者强调客观规律，强调共产党人作为革命的工具必须服从于革命斗争的客观需要，在当时的社会历史条件下有其合理的理由，但对唯物史观作教条主义的理解，往往潜藏着在理论上导向宿命论的可能。20世纪30年代以后，斯大林的《辩证唯物主义和历史唯物主义》成为中国共产党内“干部必读”的经典著作，而其奉行的机械的历史决定论和自发的历史过程与人的自觉的历史创造活动的截然二分，又在中国的马克思主义者中埋下了向唯意志论转化的可能性。事实上，1958年的“大跃进”运动和农村人民公社化运动，就是在全党全民的形式下发生的唯意志论的短暂泛滥，而“文化大革命”的十年浩劫，更以空前狂热的个人迷信、英雄崇拜等形式展现了唯意志论和宿命论的两极对峙。^①不难看出，较之于李大钊、艾思奇等达到的理论高度，后来的中国马克思主义者的确是下落了，他们忽视了对历史规律的辩证本性、历史规律与主体能动性的整合等的准确把握，因而也就不可能深入地批判并超越唯意志论和宿命论。显然，要真正超越唯意志论和宿命论的对峙，就必须回到李大钊、艾思奇等那里，以他们所取得的理论成果为出发点，一方面破除对历史规律的各种形而上学的理解，把握其辩证本性；另

^① 具体的论证可参见高瑞泉：《天命的未落》，第五章，第二节，上海人民出版社1991年版。

一方面坚持历史规律和主体能动性、即历史的必然性与人的有目的的历史活动的统一,肯定主体在历史规律面前的选择权能,并对其选择机制作进一步的探讨。

再次,在与社会理想密切相关的人格理想问题上,近代历史哲学有关人的自由理论还没有得到系统的总结,中国的马克思主义者在此问题上的某些理论偏差也没有被揭示出来。如前所述,李大钊提出的“个性解放”和“大同团结”相统一的理想,标志着近代中国的大同学说实现了从空想到科学的转变。而鲁迅继李大钊之后进一步勾画了一个真实的自由人格的精神面貌。^①但是,与“社会有定论”和“个人是历史的工具”的理论相联系,瞿秋白并没有适当指出:在历史过程中,每个人既是工具又是目的,从而忽视了主体在历史进程中的能动力量与积极作用,并要求用集体主义来克服个人主义。尽管瞿秋白本人并不是一个教条主义者,他或多或少地已意识到其“社会有定论”包含的片面性,但是,不仅他本人未能在生前纠正如上的理论偏颇,而且教条主义在中国革命乃至后来的经济建设中一再造成危害。瞿秋白之后,尽管毛泽东、刘少奇等区分了个人主义与个性解放,强调“解放个性,这也是民主对封建革命必然包括的。有人说我们忽视或压制个性,这是不对的。被束缚的个性如不得解放,就没有民主主义,也没有社会主义”^②,但均更多地着眼于个人主义和集体主义的对立以及前者对革命事业的危害,对自由行动的自愿原则均不够重视。刘少奇甚至以为自愿与强迫能够在自觉的基础上统一起来,^③这实际上就完全忽视了意志自由和自由行动的自愿原则,忽视了理性与意志的相互配合与相互促进,从而也就忽视了个性解放,并在实践上为个人迷信开辟了道路。

在近代中国阶级斗争十分尖锐的历史条件下,革命形势的发展在客

① 参见冯契:《中国近代哲学的革命进程》,第三章,第八节,上海人民出版社1989年版。

② 毛泽东:《致秦邦宪(1944年8月31日)》,《毛泽东书信选集》,人民出版社1983年版。

③ 刘少奇:“论党员在组织上和纪律上的修养”,载《刘少奇论党的建设》,中央文献出版社1991年版,第358—359页。

观上要求培养献身精神、集体主义以及组织纪律观念等,因此,中国的马克思主义者在30年代以后强调用集体主义反对个人主义确有其历史理由,但这只是问题的一个方面。从理论上讲,由于受到国际共产主义运动(第二国际)忽视“自我”与个性的影响,教条主义从30年代开始对马克思主义作了本质上的歪曲,人的本质是社会关系的总和未能得到具体的历史的理解,与之相应的即是阶级观点被绝对化,人性被归结为阶级性,严重地压抑了个性自由,忽视了自由行动的自愿原则,阻碍了个性发展。同时,教条主义又割裂共性与个性,片面强调群体原则而削弱个性原则,用普遍本质吞并了个体存在,不仅使本质成为抽象之物而失去其具体性,而且导致整体主义,并变相复活了权威主义和独断论。尽管以后关于人道主义和异化问题的争论,使得在中国近代历史哲学的演进中受到忽视的个性及其自由有所纠正,但如何在新的历史条件下“重新回到”李大钊所提出的“个性解放”与“大同团结”的结合,仍然是摆在当代中国马克思主义者面前的一项艰巨任务。^①

三 进一步推进中国历史哲学的现代化

尽管毛泽东以“能动的革命的反映论”对百余年来“古今中西”之争作了历史的总结,正确解答了“中国向何处去”的历史课题,把中国历史哲学的近代化提升到了一个新的理论高度,但正如《周易》在“既济”之后,“受之以‘未济’终焉”,一切完成(既济)都是相对的,发展是无止境的。“马克思的整个世界观不是教义,而是方法。它提供的不是现成的教条,而是进一步研究的出发点和供这种研究使用的方法。”^②这就是说,唯物史观并不是封闭的终极真理,它的辩证本性和实践品格要求中国的马克思主义者进一步从普遍与特殊的相互联结中去创造性地运用唯物史

① 参见陈世平:《论马克思主义哲学中国化与传统哲学》,载《哲学研究》,1987年第5期。

② 《马克思恩格斯全集》第39卷,人民出版社1975年版,第406页。

观,探索中国社会发展的内在规律。

1. 立足建设中国特色社会主义的历史实践,克服对唯物史观的教条主义理解

当代中国社会面临的中心问题已经从“中国向何处去”的革命问题,转变为“如何实现现代化”的建设问题,“古今中西”之争仍在继续并有了新的历史内容。在探索如何实现现代化的“建设的逻辑”的过程中,由于对唯物史观片面的、教条主义的理解,中国的马克思主义者在社会主义制度建立以后的一个长时期内,仍然坚持了革命时期所采用的那种以阶级斗争和群众运动为主的纲领和策略,没有把大力发展生产力作为首要任务提上议事日程。由于没有在理论上很好地解决历史必然性与主观能动性的关系,中国的马克思主义者在实践上也未能彻底摆脱宿命论和唯意志论的对立,在建设社会主义制度以推动中国社会进步方面陷入了盲目性,犯了各种右和“左”的错误。事实上,把唯物史观当作方法而不是教条,关键是要始终坚持唯物史观的首要的方法论要求:从具体的历史事实中求得客观存在的规律,再以规律性的认识指导进一步的实践和探索。

正是通过既唯物又辩证地运用唯物史观来认识历史、认识社会,中国的马克思主义者终于对我国现阶段社会主义社会的基本特征、发展道路、根本任务、发展动力、战略步骤等有了比较明确的认识,创造性地提出了我国还处于社会主义初级阶段,社会主义的根本任务是解放生产力、发展生产力,科学技术是第一生产力,改革开放是社会主义社会的发展动力,“三个有利于”是衡量各项工作的根本标准、建设社会主义市场经济、公有制具有多样化的实现形式等见解,大大丰富和发展了唯物史观。要言之,建设中国特色社会主义现代化道路的确定,意味着我们应该沿着近代民族精神的主流向前推进,克服对唯物史观的教条主义理解,进一步发展中国近代历史哲学的积极成果。

2. 大力推进对历史认识论或史学观的研究

一般而言,以“历史”的双重内涵为前提,历史哲学实际上可区分为两种不同的类型。以客观的历史过程或“已做之事”(res gestae)为研究

对象的就是通常所说的“思辨的历史哲学”；以历史认识或“对已做之事的叙述”(historia rerum gestarum)为对象的则为“分析的或批判的历史哲学”。对于前者,也可称为“质料的历史哲学”、“历史本体论”和“历史观”等,而后者亦可叫做“形式的历史哲学”、“历史认识论”和“史学观”等。以上述划分为前提,如果注意到中国历史哲学的近代化以天命史观、复古史观为批判对象,主要围绕着“中国向何处去”的历史课题展开,以探索中国革命和历史发展的内在规律为主要内容,显然,哲学家们对历史之域的反思和探索就更多地展开于历史观的领域。

就西方历史哲学从思辨的向分析的和批判的转移而言,尽管1938年雷蒙·阿隆(Raimond Aron)的《历史哲学绪论》和曼德尔鲍姆(Maurice Mandelbaum)的《历史知识的问题》的相继问世,于传统的历史哲学之外别开生面,但是直到1951年沃尔什《历史哲学导论》的出版,才开始使用“分析的历史哲学”一词而与传统的“思辨的历史哲学”相对立,从而正式奠定了一门新学科领域。自此以后,分析的历史哲学在西方思想界才有由附庸而成为历史理论与史学理论中的显学之势。^①

在中国历史哲学近代化的过程中,李大钊早在1924年出版的《史学要论》中就指出,“有一派哲学家,于哲学问题中特别看重智识的批评之问题。这一派人自然要认历史的智识的批评为历史哲学的主要问题。……这批评的论究,即智识学的论究,今后将日益精微,诚为最堪属望之一事。”^②事实上,李大钊不仅对史学理论的发展作了相当富有远见的预言,他还以唯物史观为基础对史学观的建构作了最初的尝试,提出了若干原创性的见解,如历史认识的目的在于描写事实与确定法则的统一、历史认识的相对性与客观性的统一、历史认识的价值是求真、人格培养和意识形态批判的统一等。但是,这些见解还仅仅是原则性的,许多结论尚

^① 参见何兆武、陈启能(主编):《当代西方史学理论》,中国社会科学出版社1996年版,第249—250页。亦见何兆武:《从思辨的到分析的历史哲学》,《世界历史》,1986年第1期。

^② 《李大钊文集》下卷,人民出版社1984年版,第758页。

缺乏论证,一些重要问题也没有进入他的视野(如自然现象的因果说明与历史现象的因果说明的异同、对历史现象进行意义理解的机制、历史认识中因果说明与意义理解的关系等)。

在李大钊之后,中国历史哲学的发展并未如其所料那样“将日益精微”。现实的情况正好相反。长期以来,无论是哲学界还是史学界都未能给予史学观以应有的重视,李大钊在史学观上的许多有价值的思想也为后来的中国马克思主义史学家和史学理论家所忽视。或许正是有见于此,有学者才提出把历史认识论即史学观作为建构唯物史观现代形态的理论生长点。^①这一事实告诉我们,重建李大钊以及其他中国近代历史哲学家的论证并进而对史学观的基本问题给出我们自己的回答,既是研究中国近代历史哲学的必然要求,也是进一步推动中国历史哲学现代化的题中应有之义。

^① 杨耕:《“危机”中的重建——历史唯物主义的现代阐释》,中国人民大学出版社1995年版。