

导论 “认识你自己”

地球上一出现了人，自然界自在的变化过程便立刻受到牵制。而且，因为人的力量的渗透和参与，这一过程有时不得不改变方向甚至被迫中断。可以说，人类是惟一的一支能够与自然界相抗衡并对之施加作用的力量。然而，人外化自身的本质力量决不意味着人的存在就是自明的。随着人日益增多地与“身外的自然”发生联系，说明人“自身的自然”之存在根据就愈益迫切。这是人的“遭遇”，也是人类生活的价值。就此言之，“认识你自己”成了人安身立命必须加以回答的课题。无怪乎文艺复兴时期法国人文主义者蒙台涅（Montaigne）就十分清醒地看到，正如神不应有绝对的权威一样，人也不应有盲目的优越感。在他看来，“世界上最重要的事情就是认识自我”每个人应该“我思考我自己”。^①

那么，“认识你自己”如何可能？问题的提法本身要求我们重返人类思考这个问题的哲学历程。

一、哲学之思的知识论路向

苏格拉底最早赋予这句古希腊德尔斐神庙上的箴言以哲学之意味。第一“自知其无知”第二人有对一切穷根究底的自然倾向。在苏格拉底的视野中，“认识你自己”的目的是要达到灵魂的完善。这直接是苏格拉底对自己同时代人提出的道德要求。苏格拉底开始把哲学主题由外在自然转向人类自身，开启了呈现人的存在根据、考问人的行为合法性的哲学运动之先河。“从此以后，认识自我不是被看成为一种单纯的理论兴趣”，也“不仅仅是好奇心或思辨的问题了，而是被宣称作为人的基本职责”。^①就是说，经过苏格拉底的改造，“认识你自己”已经跃出了一句道德箴言所具有的那种影响力和感召力，而升华为哲学学说的最高使命和根本主题。在此，尤其值得我们回味的问题还在于：苏格拉底的哲学运思有着何种路径依赖？在苏格拉底的哲学实践中，“他清楚地看出，流行的伦理的和政治的谬论产生于对真理意义的全盘误解，全部情况的关键在于知识问题。怀有这种信念，对人类理性有解决那时代实际困难的能力抱有乐观的信心，他肩负起他的任务”。^②含有“陶铸”成分的“苏格拉底讽刺”和“接生术”乃是要“从我们表象、经验中的特殊成分引导出朴素地存在于我们意识中的某种普遍的东西”。这种“普遍的东西”就是知识 就是美德 就是至善。可以看出 苏格拉底探讨了“思维对本质的关系问题”。“用近代的术语说 就是主观

恩斯特·卡西尔：《人论》第6页，上海译文出版社，1985。
梯利：《西方哲学史》，第51页，北京，商务印书馆1995。

与客观的统一”。^①至此已经十分清楚，苏格拉底运思之路径依赖就是后来发育为成熟形态的“思维与存在的同一性”的知识论哲学。这种滥觞于巴门尼德的知识论哲学，经过苏格拉底“心灵的转向”之中介环节，上升为西方哲学“认识你自己”思想运动的基础话语，成为哲学之思的一个重要的曾经是惟一的路向，其影响至今犹在且十分强劲。可以说，在苏格拉底之后，到黑格尔为止，人类认识自我是从知识论哲学路向发展中获得了精神支持。换言之，知识论哲学路向的演变记载着人类认识自我的心路历程。

在苏格拉底之后，柏拉图“把握了苏格拉底的基本原则的全部真理，这原则的本质是在意识里，认本质为意识的本质。这就是说，绝对是在思想里面，并且一切实在都是思想”。^②这表明，柏拉图是知识论哲学谱系中的一员。柏拉图对知识论哲学路向的贡献表现在两方面：其一，论证知识产生于“理念世界”。柏拉图划分了两个世界——“可见世界”和“可知世界”。前者是变动不居的，是感觉所把握的对象，是不真实的现象世界，产生“意见”；后者是永恒不变的，是理智所把握的对象，也就是理念世界。理念是自在自为的实体，是万物原始、永恒、超越的原型，它先于、脱离和独立于事物而存在。由于知识是思想同实在或存在的一致性，所以它必须有一个对象。柏拉图把这个对象归结为“理念”，知识就是对理念（共相）的把握。柏拉图正是通过设定“理念世界”来界定知识的本性，由此保证知识存在的合理性和可靠性。这种哲学致思，实质上就是一种本质主义（essentialism），把寻找和认识事物的本质当做哲学之本务，而这一本质纯全是概念的、逻辑的。其二，阐释“知识何以可能”。柏拉图认

参见黑格尔《哲学史讲演录》，第2卷，58、109、42页，北京，商务印书馆，1960。
黑格尔：《哲学史讲演录》，第2卷，151页，北京，商务印书馆，1960。

为“心灵包含着本质的东西在自身之内”¹，心灵即是以其自身为对象的东西，或者自己为自己而存在的东西”。但当心灵把自己的本质当做与自己对立的“他物”当做自身的“否定者”时，心灵就处于“意识困惑”的状态之中。受到如此之刺激，心灵便开始扬弃作为“他物”的假象，而意识到自身，于是就达到了知识。可以看出，知识不过是心灵重返自身的过程，是心灵对已经存在于自身内的东西的一种“回忆”(reminiscence)、一种“深入”。灵魂是心灵的一个环节，灵魂是不死的，而“灵魂不死是与灵魂亦即能思维者密切联系着的”思维又是灵魂的“实质”，所以人因“回忆”而得的知识是不会枯竭的。^①柏拉图强调心灵、灵魂、思维都是“自在自为”的，都是“共相”，通过“回忆”能够达到对“美”、“善”、“正义”等最高理念的认识，因而知识具有普遍的效准，而被认知的东西是完全意义上的“存在”。柏拉图就是这样以“灵魂不死”和“回忆说”来论证和解释“知识何以可能”的问题，实际上把知识当做思维反思的结果。

黑格尔称柏拉图为“人类的导师”，不消涉及其他的方面，仅就柏拉图上述两点贡献而言，黑格尔的评价绝非言过其实。尽管柏拉图理论中存在着诸多困境，但上述两点贡献足以奠定其在知识论哲学“家族”中的地位。论证知识存在合理性可靠性而形成的本质主义，始终是知识论哲学路向演化中一个重要的理论阵地，而对“知识何以可能”的阐释，实际上为以后的先验主义提供了思维资质和文化背景。在柏拉图之后，知识论哲学路向所讨论的问题形式各异，但这两个问题在各家各派的学说中皆有所体现，成为永恒的话题。而且，柏拉图以“理念”为核心的形而上学，通过形形色色的分流和扭曲，规定了后世知识论哲学的

^① 参见黑格尔《哲学史讲演录》，第2卷，182、183、186页，北京，商务印书馆，1960。

概念方式，为之建构了基础话语，因而也被奉为圭臬。从此以后，执于概念、逻辑、反思，就成为知识论哲学路向的一般外貌。可以说，柏拉图在苏格拉底做过重大转向的基础上，建构了第一个包罗万象的体系，创立了知识论谱系的正统，为后来的知识论哲学的运思提供了先在的思维范式。经过柏拉图的奠基，知识论路向的发展宛如一道洪流，离开源头愈远，膨胀得愈大。既然如此，我们便要追问：由柏拉图奠基的这种哲学路向对于人类认识自我起着何种作用？或曰：知识论路向哲学之思的合法性根据何在？后世的哲学家都不遗余力地为这一问题提供论证，寻找肯定的答案。

亚里士多德批判了柏拉图的“理念论”在对“四因说”的探讨中用“形式”取代“理念”来证实知识存在的可能性和合理性。而且，亚里士多德通过创制形式逻辑表达了“思维和存在是一致的，真理是思维和存在相符合”^①的知识论旨趣。中世纪的经院哲学通过对上帝存在的辩护和证明这种颠倒的形式来延续人类认识自我的思想进程，所遵循的哲学路径仍是知识论。黑格尔指出：“在经院哲学里，思维和存在的本性并不是研究的对象，——它们的性质只是被假定的罢了。”他们的思想是枯燥乏味的理智形而上学”。^②经过文艺复兴对人的“重新发现”（主要是彰显人的自然属性），近代社会便以相信人类理性的能力、对自然事物的浓厚兴趣、强烈地渴求文明和进步等作为人们精神生活的特征。处于如此之时代精神氛围之中，哲学把被放逐的“人”重新“请”了回来，致力于“此岸与彼岸的和解”，而“人类理性如何达到真理”则被确定为哲学探讨的主题。黑格尔认为：“哲学的真正出现，在于在思维中自由地把握自己和自然，从而

梯利：《西方哲学史》第85页，北京，商务印书馆，1995。

黑格尔：《哲学史讲演录》第3卷，327、323页，北京，商务印书馆，1959。

思维和理解那合理的现实，即本质，亦即普遍规律本身。”^①黑格尔这段含有自我表白之意味的议论，实际上是指，富有逻辑惯性的知识论哲学路向在近代发展为成熟形态。这就是以他在纯粹概念、逻辑、反思基础上论说“思维与存在的同一性”为标志，获得了完备的概念形式和理论体系。这一成果的获得，是从笛卡尔开始的。

堪称“近代哲学创始人”的笛卡尔，“带头重建哲学的基础”。他主张哲学的“第一要义”就是必须“怀疑一切”即抛弃一切假设。只有让心灵摆脱一切日积月累的种种偏见之后，人的思维才能“清楚明白”，才能达到真理。笛卡尔坚持普遍怀疑，为的是给思维提供一个“纯洁的开端”。做了这番工作之后，笛卡尔认为，“我思维”是确定的不容怀疑的，“我思故我在”是“第一号最确定的认识”。在这一命题中，“我”不是“感性之我”而是一纯粹“思维之我”。作为存在的思维，以及作为思维的存在，就是对“我”的确认。在“我”的基础上，思维和存在不可分割地结合在一起。而且，“我思维，所以我存在”并不是一种逻辑推论，而是“我”这个“纯粹意识”本身所固有的。相对于其他命题，这一命题的确定性是逻辑“在先的（*prius*）”。可以看出，经过笛卡尔的努力，哲学得到了一个完全不同的基地。现在，真理被看做是从主体思维中产生出来的，是人“心”的产物。罗蒂说得好：“笛卡尔的心的发明为哲学家们提供了新的立脚点。它提供了一个探究领域，这个领域似乎‘先于’古代哲学家对其进行议论的那些主题。再者，它提供了一个领域，在其内与单纯的意见相对立的确定性得以成立。”^②笛卡尔奠定的理智形而上学基础，是知识论哲学路向中思维范式的重大转折，为其后的哲学思考提供着

黑格尔：《哲学史讲演录》第4卷，7页 北京 商务印书馆，1978。

② 罗蒂：《哲学与自然之镜》第118页 北京 三联书店，1987。

可以分享的理论预设。

但是，笛卡尔的哲学也有难以穿透的盲点。“我思”固然是真理之确定性的出发点，但是，真理之感性内容却无法从这个先天自明的“我思”中推演出来。这个问题恰恰成为笛卡尔乃至整个唯理论哲学的“死穴”。经验论哲学家主张“凡是存在于理智中的，没有不是先已存在于感觉中的”，只有感觉才能把握存在，真理就在经验中。就是说，我们的全部知识都是建立在经验基础之上的，知识归根到底都是导源于经验，一切自然的知识都应求之于人的感官。洛克更是通过把事物区分为“第一性的质”和“第二性的质”试图论证真理的经验之由来从而反对笛卡尔的“天赋观念”。可是，经验论哲学把真理完全归之于感性主体后天获得的感觉内容，却又走上了与唯理论相反的另一极端。休谟认为，依据感觉经验，我们无法发现任何外在世界的知识，只能考察自己关于这个世界的信念的心理。休谟把传统形而上学认为具有普遍必然性的思维规则（如因果律）还原为“心理习惯”，在理论上瓦解了经验科学的普遍必然性和客观有效性，从根基处撼动了知识论哲学。于是，我们从未怀疑过的知识大厦从基础上发生了动摇，“知识之为知识”的本来意义亦即“思维与存在的同一性”遭到了解构，哲学发展的知识论路向面临着巨大的挑战。

休谟的怀疑主义打破了康德“教条主义的迷梦”，但康德“根本不赞成他的结论”。康德为自己确立的使命，乃是批判地考察理性能力本身，重建知识论路向之形而上学基础，亦即存在论基础。康德宣称“纯粹理性（即‘先天理性’）是一切知识得以可能的条件和基础，知识是由‘能思之我’的‘先验统觉’做出来的。就是说，在康德看来，科学知识普遍必然性之根据就在于主体先天具有的先验能力。康德开始重新树立理性之权威。”自此以

后，理性独立的原则，理性的绝对自主性，便成为哲学上的普遍原则，也成为当时共信的见解”。^① 由之足见康德“哥白尼式革命”的影响是何等之巨大。基于对“纯粹理性”能力之批判考察，康德还设置了作为知识界限的“物自体”。康德的本义在于告诫人们理性能力的超验使用将会使自身陷入“二律背反”超验的“物自体”只可思之但不可知之。看来在知识论哲学谱系中康德的地位比较特别，难以概而论之。不过，康德为知识论哲学所做的贡献还是一目了然的。

学术界公认黑格尔是西方近代哲学的集大成者，这主要归因于黑格尔对“思维与存在的同一性”的精详论证。在黑格尔庞大的哲学体系中，“思维与存在的同一性”被当做整个体系的“中轴原理”。对这一原理的论证，黑格尔是在批判清理自己的理论先辈康德、费希特、谢林等人思想的基础上展开的，而问题的关键首先特别地表现为对于“客观性”的理解。^② 在黑格尔看来，康德割裂思维与存在，是因为他并不真正理解思想的“客观性”之意义。康德虽然也称具有普遍必然性的思想是客观的，但他所指称的“思想”在某种意义上仍是主观的。因为他所说的“思想”只是“我们的”思想与“物自体”之间有着一个无法逾越的鸿沟。“思想的真正客观性应该是：思想不仅是我们的思想，同时又是事物的自身（an sich），或对象性的东西的本质”。^③ 黑格尔的意思十分明确：思想内蕴于事物之中，构成事物的本质；事物不过是思想的外在表现，如此则思想和事物就是同一的。“思维及思维的规定并不是与对象陌生的东西，而毋宁是对象的本质，或者说，事物与对事物的思维……自在自为地是一致的，思维在

黑格尔：《小逻辑》，第150页，北京商务印书馆，1980。

② 参见吴晓明《历史唯物主义的主体概念》，第18~19页，上海人民出版社，1993。

黑格尔：《小逻辑》，第120页，北京商务印书馆，1980。

它的内在规定中·和事物的真正本性是同一个内容”。由此说来,能否把‘事物’和‘思维’的‘同一’看成毫无差别的‘等’呢?黑格尔还解决了人们理解和接受“思维与存在的同一性”所碰到的第二个难题。在黑格尔看来,“同一”不是像 $A = A$ 那样的单纯等同;“同一”是两者内在差别发展出来的结果,是“进行区别的、实现了的或正在寻求实现的”同一,“同一”是矛盾的同一。黑格尔把“同一”当做等同的做法斥之为“知识空虚的一种幼稚表现”。^②这项工作看似平常,其实意义重大。这里已经显露出被马克思称之为“作为推动原则和创造原则的否定性的辩证法”。正是依赖这一理论武器,黑格尔才获得了在知识论哲学谱系中的关键地位,把在柏拉图那里初显的概念、逻辑、反思发展到淋漓尽致的地步。也正是依赖这一理论武器,我们才能发现黑格尔哲学的症结以及走出其思辨“迷宫”之通道。

可以看出,相信“人类理性能够获得知识”是近代知识论哲学路向演历中的理论共识,区别只在于对“如何获得知识”这一问题的阐释上。经过黑格尔的整合,人类理性之权威已经完全得到了人们的认同和欢呼。如前所述,知识论哲学路向的嬗变就是人类自我认识的标示。那么请问:人类“认识你自己”吗?直面以近代哲学理念为文化动力的人类实践及其成果,我们无论如何都无法轻松地对这一问题做出肯定的回答。尤其令人心焦的是,人类理性不光给人类带来了欢乐,同时也让人类走上了自戕的荒诞之路。看来,知识论哲学路向的文化驱动并非十全十美,其理论底蕴毕竟需要严格审视。

黑格尔:《逻辑学》上卷第26页,北京,商务印书馆,1966。

参见黑格尔《精神现象学》,上卷,第10页,北京,商务印书馆,1979。

二、领悟人的生存历史性的哲学革命

卢梭曾发出感叹：“人类的各種知識中最有用而又最不完備的就是關於‘人’的知識。”^① 知識論哲學路向的演歷，程度不同地為盧梭這一洞見作了注解。

知識論哲學路向的發展產生了几大理論巨擘，如柏拉圖、黑格爾等。他們的研究表明：承諾知識的客觀性、自明性，並試圖為之提供絕對的證明，是這一哲學路向的基本理論旨趣，追求知識的確定性則是他們的理論指歸，最終發展到迷執於“思維與存在的同一性”。他們堅信，人的思維能夠“切中”(treffen)存在，這實際上是宣告人類理性能力具有無限性。由之而得的推論便是：既然一切問題的解決都是可能的，那麼，一切問題也都是預設前定的，困難只在於如何讓預設得以現實地揭白。殊不知，在具体知識的獲取和運用上，人類確實應當堅持確定性和規範性，但人類所有的知識都具有相對的性質；“永恒真理”無疑是“熱昏的胡話”。不僅如此，知識論哲學路向還把知識本身看做人類理性追求的根本目的，卻遺忘了任何知識都具有的工具性質。如此之絕對、武斷、片面的致思方式，決定了行走在知識論路向上的哲學不可能是人類的“健全的”認識。這些哲學“對知識、道德、語言、社會的基礎所作的研究可能僅只是類似於教義辯護的東西，它們企圖使某種當代語言遊戲、社會實踐或自我形象永恒化”以至於哲學變成了“宗教的代用品”。一個十分重要的哲學史現象值得我們仔細回味：知識論和懷疑主義具有一種共生

盧梭：《論人類不平等的起源和基礎》，第 62 頁 北京 商務印書館 1962。

的关系。知识论鼎盛时期，怀疑主义也接踵而至。^① 毋庸赘论，在知识论哲学话语中，“认识你自己”仍然是“最不完备”的。知识论哲学只是在抽象的理性王国中“漫步”，而缺失对人的生存活动的现象实情的理论关注。

知识论哲学路向在近代以后，确曾辉煌一时，但剖析其内在底蕴，我们当然能够发现其潜存的令他们自己不曾预料也难以解决的理论难题：“认识如何能够确信自己与自在的事物一致，如何能够‘切中’这些事物？”^② 这一问题一经提出便立即消解着知识论哲学路向的“理性乐观”，并为之敲响了丧钟。当我们说思维与存在是同一的，如果存在被认做等同于思维，那么，这是指在主体自身范围内发生的重复活动；如果存在被认做不同于思维的外在之物，那么，这是指思维能够超越自身，切中在自身内在结构框架内即自己意识中无法找到的外在之物（即存在）。然而，外在之物并不是先天绝对地被给予我们，进行认识的主体无论如何也找不到理由证明其能够从“内在范围”出来进入一个陌生的与己不同的“外在范围”。设若具有思维能力的主体可以从其“内在范围”出来，但真地就能够进入并“切中”自己所向往的领域吗？倘使像知识论哲学那样武断地主张主体能够“切中”客体，则这种主张的合法性仍然需要予以明证。知识论哲学用“主体”和“客体”人为地分割人的生活世界，在人和外在之物之间挖掘一条鸿沟，然后又试图在思辨领域中统一合并二者。问题不在于这种思辨“游戏”是否完善，而在于这种做法幻想人具有无限的能力，实则在根底处把人变成了一个“无对”的抽象、一个十足的仅有“理智”的“单向度的人”。结果“能思”的“理性之我”扼杀了丰富全面的“感性之我”，其身的存在也就蔽

罗蒂：《哲学与自然之镜》第7、2、96~97页，北京，三联书店，1987。
胡塞尔：《现象学的观念》第7页，上海译文出版社，1986。

而不明。按照海德格尔的说法，人是一种操心在世的“此在”，认识就是此在在世的一种方式。海德格尔为我们的理解打开了一个全新的境域。

人只要生存，就要与周围世界打交道，就已经“依寓于”世界中。人在世界之中，决不是诸如“水在杯子之中”、“衣服在柜子之中”的这种外在现成的空间组合，而是指世界作为此在如此这般“熟悉”之所而成为此在建构自身的不可或缺的依靠。或者说，世界就是此在在世的生存环节，如同“我”居住在自己的家中那样。“我”惧怕无家可归，同样地，人也不敢脱离世界，以至于人对自我的周围世界“了如指掌”。因此，人与世界的关系就不能归结为“主体”和“客体”那般并列地存在，而是人“依寓世界而存在”；“消融在世界之中”。人何以能够在世界中“依寓”和“逗留”？这是因为人“周围的感性世界决不是某种开天辟地以来就直接存在的、始终如一的东西，而是工业和社会状况的产物，是历史的产物，是世世代代活动的结果”。人的感性活动是“整个现存的感性世界的非常深刻的基础”。^①既然如此，人对世界的认识，实质上就是人对自身存在在世的生存建构的“领悟”。由于人是凭借“感性活动”的方式“依寓世界”因而领悟就发生在这一活动之中。领悟就是对感性活动中前来“照面”的存在者的“静观”。如此而得的“谈论”、“解释”、“规定”，都不过是此在在世生存建构的不同变式而已，它们与“某个主体获得了关于某某东西的表象”的知识论旨趣是迥然相异的。这是因为，人依寓世界而存在，则一向已经是“在外”滞留于前来照面的存在者。这种依寓于世界的“在外存在”作为已被揭示出来的“在世界之中”而就是真正意义上的“在内”。所以，认识“不是先有出征把捉，

^① 《马克思恩格斯选集》第1卷，76、77页，北京，人民出版社，1995。

然后会带着赢获的猎物转向意识的‘密室’，而是“此在的植根于在世的一种样式”。^①

可见，认识作为此在的一种存在方式，它不是我们外在地被给予，它就是我们对自身生存境遇的领会。按照马克思的理解，“意识 [das Bewußtsein] 在任何时候都只能是被意识到了的存在 [das bewußte Sein]，而人们的存在就是他们的现实生活过程”。^② 只有把人的认识问题与人的“现实生活过程”联系起来，我们才能明了人的认识之根由及其本性。要言之，“人的认识如何可能”只能在“人的现实生活如何可能”的基础上才能予以解答，人类必定要在自己实践中体现自己思维的真理性。然而，知识论哲学路向满足于思辨地论说真理，把自己的问题域限定在一个封闭的框架内，用主观臆想来遮蔽人的“现实生活过程”。一旦人的现实生活受到疏远，那么，人所独有的生存历史性也就人为地与人疏离。这正是知识论哲学路向不能逾越的内在缺陷。在理论探讨中放逐人的生存历史性，也就是远离了人的“现实生活过程”，遗忘了人的本真存在。如此而得的关于人的认识只能是人之失落，是一种平庸无谓的“自我欺骗”。至此我们能够悟出：人类认识自我的哲学历程表明，只有达到对人的生存历史性之深刻领悟，“认识你自己”才有可能真正地成为人类生活中的现实，而没有这一现实，则人类的存在将是残缺不全的。黑格尔之所以能够实现知识论哲学的集大成，与其在概念、逻辑、反思基础上做出的历史感是分不开的。而他之所以未能完成“认识你自己”的人类使命，也是与其受逻辑思辨之累而无力由历史感之涌现升华到历史性之领悟分不开的。既然领悟人的生存历史性对人而言是如此之本质重要，是如此之不可或缺，也是如

^① 参见海德格尔《存在与时间》第 63~65、70~73 页，北京，三联书店，1999。
^② 《马克思恩格斯选集》，第 1 卷，72 页，北京，人民出版社，1995。

此之艰难，所以，人类无法袖手旁观而等闲视之。在黑格尔之后，人的生存历史性之被提起，首先并直接蕴涵在当代历史哲学研究的问题域之中。在此，我们仍然需要追问：当代历史哲学研究能够领悟人的生存历史性且有助于“认识你自己”的人类任务吗？

在当代历史哲学研究中，“历史”实际上被赋予了两种意含：过去人类各种活动的全体，以及我们现在以之为据而构造的叙述和说明。^① 由此昭示出这一术语最切近可见的“暧昧两可”。这种歧义为历史哲学的发展打开了两个可能的方向：“思辨的历史哲学”和“分析的或批判的历史哲学”。我们在此不想泛泛而论这两个方向所涉及的问题，只是关注它们对人的生存历史性之领悟有何进展。

思辨的历史哲学赋予“历史”以上述第一种含义，其理论探讨的目的是把人类过去看做一个整体并提供一种解释，而这种解释是以发现整个历史过程的意义和目的为指归的。这是此派哲学家共同的理论旨趣。大多数思辨的历史哲学家把历史发展看成是符合于某种最终目的，或者是循从某种普遍计划的过程。这种“目的”和“计划”的实现也就是历史意义之所在。诚如德雷（William Dray）所言：“思辨的历史哲学试图在历史中（在事物的过程中）发现一种超出一般历史学家视野之外的模式或意义。”^② 至于对“历史的意义”（the meaning of history）究竟如何可能亦即对“目的”和“计划”究竟如何实现的解答则是言人人殊。他们或者把最终目的归结于“上帝的旨意”，历史的意义取决于上帝旨意的实现程度；或者把最终目的归结于“绝对观念”，历史的意义存在于“绝对观念”的合乎自身发展逻辑的演变中；或者把最终目的归结为人的某种不变的道德本性，历史的意义

参见沃尔什《历史哲学——导论》第7页，桂林，广西师范大学出版社，2001。

② 德雷：《历史哲学》第1页，北京，三联书店，1988。

则体现在人道完善的过程中。深入透析思辨的历史哲学家的基本观点，我们便能明白，虽然他们有着程度不同的理论建树和学术价值，但是，他们都无一例外地疏离了人的“现实生活过程”。他们大都通过一个自造的中心范畴来解释人的存在，把人的存在降格为这种‘范畴’的附庸，却从不直逼人的存在本身，造成了人的存在始终处于蔽而不明的状态。因此，在思辨的历史哲学家视野中，人的生存历史性的建构完全是外在助力推动之结果，人至多具有适应和利用这一助力之本领。在这种情形下，人的生存建构就不必需要“时间性”，人的生存历史性则无从谈起。

“历史”的第二种含义是批判的历史哲学所坚持的。与思辨的历史哲学相反，批判的历史哲学家“致力于弄清历史学家自身研究的性质，其目的在于‘划定’历史研究在知识的地图上所占有的地盘”。^① 约言之，批判的历史哲学是对历史认识的认识，从而“历史认识如何可能”既是这派哲学的中心问题，又是他们理论探究的预设前提。柯林武德在评价布莱德雷（F. H. Bradley）观点的积极意义时曾说：“布莱德雷绝对正确地主张着，历史知识决不是单纯消极地接受证词，而是对证词的一种批判的解释；这种批判就蕴涵着一种标准，而这个标准就是历史学家自身。他很正确地主张，接受证词就意味着使见证人的思想成为历史学家自己本人的思想，亦即在历史学家自己的心灵里重演那种思想。”^② 这段话实际上隐含着这样一些问题：历史知识是否自成一类？如何看待历史事实？何谓历史客观性？历史解释的合法性何在？对这些问题的探究恰恰成为批判的历史哲学的基本理论志向，这派哲学家就是围绕着这些问题进行理论构思的。尤其是以克罗齐的“一切真历史都是当代史”和柯林武

德雷：《历史哲学》，第2页，北京，三联书店，1988。

② 柯林武德：《历史的观念》第157页，北京，中国社会科学出版社，1986。

德的“一切历史都是思想史”的提出和论证为典型代表。从批判的历史哲学的致思理路来看，他们所提出的问题的确令人兴奋，可是他们却未能解决自己提出的问题。并且，批判的历史哲学不明智地“掠过”或者避开了人的生存历史性这一堪称历史哲学之根的问题，结果他们的理论研究便处于无根的尴尬状态。究其原因，全在于批判的历史哲学用抽象的“历史主义”覆盖着自己的整个视界，自觉不自觉地曲解了历史的本真。一个标榜对历史认识进行“认识”的哲学却残缺不全地领会人的存在，其认识的合理性肯定不能令人心悦诚服。批判的历史哲学同样未能阐明人的生存历史性。

如此说来，人的生存历史性在当代历史哲学研究中依然没有得到深思。这一状况表明：当代历史哲学之研究在根基上是有缺陷的；“认识你自己”之于人类仍然悬而未决。全部问题的关键，在于道说人的生存历史性，这首先是在马克思发动的哲学革命中获得了关乎根本的明察。

马克思之达到领悟人的生存历史性，其重中之重是阐明人的感性活动，以及在此基础上论说历史的来历。就是说，在马克思的哲学语境中，人的生存历史性与人的感性活动就是一回事；在存在论基础上，它们乃是历史真正的发源地，从而历史是为人所独有的、专属人的。马克思曾形象地说过：“一窝蜜蜂实质上只是一只蜜蜂。”^①从这个判断中，我们至少可以得到两点启示：其一，动物的本性是前定的。动物甫一出生，我们就可以从其亲代的习性中知晓它的未来。虽然动物在生命遗传过程中会发生某些变异，但充其量仅是程度上的差别而已。其二，动物受其所属的“那个种的尺度”所约束。动物从不超越自身的本能。

《马克思恩格斯全集》，第46卷上册，195页，北京，人民出版社，1979。

它们只有生命而没有生活，只是消极地顺应周围环境而无力改变它们。一言以蔽之，动物的本性是既成的、被规定的。对动物来说 过去、现在、将来的划分是不必要的。所以 动物没有也不需要像人那样具有作为生存源始条件的“时间性”，动物与历史是绝缘的。与动物同自己的生命活动“直接同一”相反，人则使自己的生命活动本身变成自己的意志和意识的对象。就是说，一方面，人的生命活动不仅体现在人操劳着与周围环境打交道，而且还表现为人时时刻刻都要审视和拷问自身的生存状况。人的生命存在在人的感性活动中发生了两次生成或提升：第一次生成了自然生命，这是人之为人的生理基础；第二次生成了文化生命，这是人之为人的根本标志。人当然须臾不可离开自然生命，但人时刻都要超越自然生命的限制。正是文化生命孕育着人所独有的‘否定性’蕴藏着巨大的能量 确保人的自我观照的展开。另一方面 人的生命活动对人来说成为自己的‘对象’意味着人不仅否定外在之物的自在存在 使之“作为人而存在”而且还要进行自我否定，创设自身的存在。显然，人注定是自由的 能够超越‘他者’的控制 自己创造自己、自己主宰自己、自己决定自己，这是一种自我创生的行动。就其内在机理而言，自我创生虽然滞留于“现在”但却源自于“过去”并着眼于“将来”。换言之，“现在”、“过去”、“将来”一并存在于人的自我生成的‘操心’亦即‘感性活动’中 以此三者为绽出样式的‘时间性’成为人的生存的源始条件。直白地说，人的自我创生必定要有时间性来保证，没有时间性则何以能够自我创生？不言而喻，人就是在时间性当中操心自身的生存，人的生存时刻离不开时间性。时间性与人的生命活动不仅同源而且同构，人只有在时间性中存在才是自己的生存，也才能获得自身的意义。而且，人把人的生命活动作为自己的“对象”，还指涉着人向着将来筹划和确定自