

关于“以史为鉴”的对话

发布日期：2010-09-30

刘家和

原载《北京师范大学学报（哲学社会科学版）》2010年第1期

[摘要] “以史为鉴”，中国传统对此深信不疑。可是，它的存在与价值一方面面临西方理性主义思想传统的有力挑战；另一方面作为一种“隐喻”，也非全无问题，有必要加以逻辑与事实的论证。关于第一方面。黑格尔在其《历史哲学》中对历史经验的存在和价值表达了明确的否定态度，从他的话里可以揭示出三个问题：其一，历史经验给了我们的教训是，从来没有人从中得到任何教训；其二，即使有历史经验教训，人们也有拒绝的自由；其三，在古今变易中究竟有无相同或相通的经验教训。关于问题一的回答是：黑氏所说乃是悖论（paradox）。关于问题二的回答是：诚如黑格尔所言，对于历史教训之取舍，人们有自己的选择自由，可是对这一自由的选择结果，就不再有选择的自由了。而且，选择的历史前提条件也是不可以自由选择的。从拒绝接受历史教训而失败的例证，人们可以证明历史教训是存在而且起作用的。选择自由只不过是自由中的自由而已。关于问题三的回答是：没有。为什么？因为历史的经验教训既然是在历史中产生的，那么它就必然离不开它所由以产生的历史条件，也就必然具有历史性。人类既然生存于历史长河中，那就只能满足于具有历史性的历史经验教训。不过，历史的“变”之中也有其“常”，历史流程中的相对稳定性或“常”在不同层次上并不相同，总之，只要在某个层次上有关的历史条件仍然存在，相应的经验教训就是有效的。关于第二方面。可以提出两个问题。其一，以镜为鉴（就是镜），看到的是自己，而以史为鉴（镜），看到的却是它者，历史如何能够为镜？其二，“鉴”字源于“监”字，监的本义是人从器皿的静水中照见

自己，而历史则是长江大河，江河流淌如何可以为镜？关于问题一的回答是：我们通过作为中介的镜子里所见到的自己只是自己的影象，它并非真实的自己，而是自己的它者、反映了自己相貌本质的它者。自我的认识实际上是必须经过作为它者的中介的反映（reflexion）才能实现的。关于问题二的回答是：人们认识自己的需要是多方面的，不同的需要或意向决定不同中介的选择，例如，欲知自己的形象可选用镜子，如须知道肺部健康情况可选用X射线照相，欲知自己的历史处境与前程则须选用历史书等。因此，对于“以史为鉴”这种隐喻的意义的深入理解，实际上也是需要逻辑分析的。

[关键词]以史为鉴；历史经验教训；黑格尔；《历史哲学》；反映/反思；中介；隐喻

日前，友人某君来访，就“以史为鉴”问题与我作了讨论。兹记宾主对话如下。

宾问（以下简称“宾”）：听说近年您和一些学界朋友曾经就“以史为鉴”问题作过一些讨论，还专门开过研讨会，所以今天想和您谈谈这个问题。

主答（以下简称“主”）：欢迎惠临赐教。

宾：“以史为鉴”，这在中国史学传统中是一个不成其为问题的问题，而且也为历代统治者所肯定与重视。例如，司马光所撰《资治通鉴》，原拟名为《通志》，宋神宗觉得它对统治很有参考价值，所以才赐以今名。可是，好像您对“以史为鉴”似乎总有一些“放心不下”的意思。

主：您的眼光真敏锐，我是有一点“杞人忧天”的意思。不过，敢请教您是从哪里看出来的呢？

宾：我是从您过去的文章里开始逐渐看出的。首先，您在《史学理论》（1987年2期）中发表的《对于中国古典史学形成过程的思考》里就谈到了“以史为鉴”观念在殷周之际的出现，并且引用《尚书》、《诗经》的许多篇章说明了周初“以史为鉴”观念出现的三个条件：即在求借鉴价值之善时以历史知识之真为条件，在看殷周关系时从二者之异中认识同、从特殊中认识一般，并且在谈所谓“天命”时不忘其背后之人心。特别使我注意的，是其中的第二条，即周初以周公为代表的思想家们已经能够从殷周历史之“异”中看出了“同”，从二者历史之“特殊”中看到了“一般”。好像您正是以此作为“以史为鉴”在认识上成为可能的重要条件的，是吗？

主：您说的很对。您想，如果殷与周只是各为特殊、只是有异而无同，那么，周怎么可能从与自己毫无一般性、共同性的殷朝的历史来取得借鉴呢？因为二者之间根本就没有任何关系嘛。当然，如果殷与周只是有一般性、共同性，那么，它们二者就完全雷同，从自己就看到自己，这样就还有什么必要来以对方为鉴呢？

宾：的确如此，所以当时就有朋友说您对这个问题的理解有了一个新的深度。不过，看来您对这个问题好像还是长期放心不下。

主：是的。上述文章发表不久之后，我就感到自己的思考仍然没有到位。于是继续不断地进行学习和探讨。发表在1996年卷《中国历史学年鉴》（又载《北京师范大学学报》同年第5期）的《历史的比较研究与世界历史》继续讨论了“同”、“异”与“一”、“多”对于比较研究的意义。此文发表后不久，我又觉得仍然没有到位。2004年夏在上海召开的一次史学理论研讨会上，我就库恩（T.Kuhn）所说的“范式”（paradigm）转换中的“不可公度性”（incommensurability）问题作了简短的发言，随后在此基础上和陈新君合作写了《历史比较初论——比较研究的一般逻辑》一文，发表于《北京师范大学学报》2005年5期上。此文要点说明，比较是建立在“可公度”与“不可公度”的对立统一之上的，而“可公度”与“不可公度”又是建立在逻辑的科（genus）属（species，对此二词有不同译法，姑从一说）关系构架及其运动之上的。这篇文章没有直接谈到“以史为鉴”的问题，不过根据这篇文章的论证可以推知，一个认识主体是可以利用他的同科而异属的对象为借鉴的；或者说，“以史为鉴”必须在逻辑的科属结构里才有可能实现。前后经过了18年，才稍稍取得了一些进展，真惭愧。

宾：我看这一进展不能算小了。可是，好像您仍然自觉不能满意。您为什么对“以史为鉴”总有“放心不下”的情结呢？能告诉我吗？

主：好，那就让我向您报告，我自己何以对“以史为鉴”总有“放心不下”的情结。可以如实地对您说，如果我只是读中国史学、经学著作，那么是不会有这个问题的。而西方历史文化却不断使我的思考面临一种挑战。我很难忘黑格尔所说的一段对“以史为鉴”最具有直接挑战意义的话。不知您是否有兴趣过目？

宾：当然。

主：那么请看黑格尔的《历史哲学》，其中一段说：“人们惯以历史经验的教训，特别介绍给各君主、各政治家、各民族国家。但是经验和历史所昭示我们的，却是各民族和各政府没有从历史方面学到什么，也没有依据历史上演绎出来的法则（引者按“法则”据英文之principles，而德文原文为dieLehre）行事。”^[1]不知您看了有何想法。这是否是对于“以史为鉴”说的直接挑战？

宾：当然是。

主：如果是挑战，那么是否可以把它视为不值一驳，从而不予理睬了事？

宾：看来并非不值一驳，不理不行。问题在于如何回应。

主：如果真想回应，那么我看上述一段引文中的第二句话的译文还有一点问题，说清楚了才便于推敲。

宾：愿闻其详。

主：按王氏译文系据英译本转译，英译本作：Rulers, Statesmen, Nations, are wont to be emphatically commended to the teaching which experience offers in history. But what experience and history teach is this that peoples and governments never have learned anything from history, or acted on principles deduced from it.^[2]如以英译为据，则王氏中译文完全无误。不过如果依据德文

原文，上引有下划线一句似宜译作：“但是经验和历史给了我们的教训却是，各民族和各政府从来就没有从历史学到任何东西，而且也没有依照那就算是（原文用虚拟式过去完成时,英译、王氏中译皆无显示）从其（指历史）中抽绎出来的教训行事。”按此句德文原文为：Was die Erfahrungaber—und die Geschichte lehren, ist dieses, da?V?ler und Regierungen niemals etwas aus der Geschichte gelernt und nach Lehren,die aus derselben zu ziehen gewesen w?ren, gehandelt haben.[3]

宾：我还不清楚，您为什么要这样仔细核定译文呢？其间到底还有哪些差异？

主：实际上其中还是有看起来细微而实际上很重要的区别的。因为这个句子包含有主句和副句。就其主句而言，英译（从而王译）与原文并无区别，它的意思是：经验和历史给予我们的教训是。是什么？这就要求它所带有的表语副句来回答。这个副句有一对主语（即各民族和各政府），还有两个并列谓语：第一个谓语是：从来就没有从历史学到任何东西，在此英译（从而王译）与原文仍然并无区别；可是，到第二个谓语分歧就出现了。如果依照英译（从而王译），那么它的意思是：确有“依据历史演绎出来的法则”（严格地说，这里的“法则”一词也未译准，王氏是据英文之principles译的，而德文原文为die Lehre，意思是教训，而法则、法律、规律在德文里都作Gesetz），只不过人们没有按它行事；可是依据原文，“从历史中抽绎出来的教训”的本身在黑氏看来就不存在或至少非常可疑（因为抽绎的原文用的是虚拟式过去完成时），所以就算是有，人们也不会按其行事。

宾：英译者的德文水平应该是很高的，怎么会有这样的疏失呢？

主：我也觉得英译者的德文水平是很高的。他常常在我们看黑氏原文感到枯涩、曲折、累赘而头痛的地方用很简明流畅的英文把问题说的明明白白。可是太追求可读性有时也会出现问题。不过，我觉得英译者在这里的千虑一失，还有一些别的原因，就是他既忽略了这两个谓语之间的关系，又忽略黑氏这一句话的上下文或语境，而且也忽略了黑氏思想里的一个深层背景。看来他的疏失主要不是出在语言文字的水平方面，而是出在对原文的理解与思考的层面上。

宾：您这话的意思是说，黑氏的本意是说，即使有从历史中抽绎出来的教训（在他看来其实是没有），人们也不会按照它来行事；而英译者忽略了黑氏所用的虚拟语气，把从历史中抽绎出的教训坐实了，所以译文不准了。对吗？

主：是的。

宾：您分析英译者疏失的原因在于三个忽略，能否依次具体地谈谈这些忽略呢？

主：好，先谈英译者的第一个忽略。您想，副句主语与第一个谓语结合时的意思是，人们从来就没有从历史里学到什么教训。那么，到底是要说明历史教训虽有、只是人们没有学到呢？还是要说明历史教训本来就没有、从而人们也就无从学到任何东西呢？

宾：黑氏心里想的到底是什么意思，这让我们怎么猜测呢？

主：我们可以反问：如果历史教训真有，那么为什么人们从来就没有学到它呢？而且，如果从来就没有人学到过它，那么又怎样能用实际经验证明它真有呢？

宾：这个反问有意思。看来黑氏的这个副句的第一部分的用意是，要以没有人学到过历史教训的经验事实来反证历史教训的不存在。

主：对了，问题的要害正在于此。这个副句的第一个部分既然如此，那么在这个副句的主语与第二个谓语结合时，它的意思自然就只能是，对从历史中抽绎出来的教训必须以极其怀疑的语气说出了：就算历史教训是有，人们也没有按照它来行事。黑氏实际是说，人们常说的历史教训其实是所谓的，而非真实（严格地说即由逻辑推导出来的真实）的存在。惟其如此，所以也没有人真按所谓的教训行事。您看，这样的理解是否有些道理？

宾：有道理。不过，这才说明英译者的第一个忽略（即对于两个谓语之间关系的忽略），那么，英译者的第二个忽略（即对黑氏此语的上下文关系的忽略）又是怎么一回事呢？

主：以上所引黑氏那一段话，出现于他所说的“实验的历史”一节中，而“实验的历史”则是他所说的“反省的历史”中的四个类型之一（第二类）；至于“反省的历史”，则又是他所说的考察历史的三种方法（即“原始的历史”、“反省的历史”和“哲学的历史”）中的一种。这样，要弄清上述引文的语境，就不能不把它放在这样的三层结构里来考察。

宾：可以简要地介绍一下这个三层结构吗？

主：可以，只是简要的介绍难以精准，不过，为了避免漫衍，这里也只好简略地说一些大概了。当然，如果您真有兴趣，那可以细读原书。

宾：愿闻其略。

主：黑氏所谓的原始的历史，就是当时之人记录当时所见所闻或所亲历其中之事。在这样的历史书里，作者的精神和所述对象的时代精神或历史事实之精神是一致的。因此，其优点是，生动活现，使读者能够因之而如身历其境；其缺点是，其所述之时空范围必定有限，而且作者本身不需也不具反省的精神。黑氏所谓的反省的历史，就是指史家所述的历史时空范围已经超越当代与本地区，从而史家的精神已经不同于所述历史时代之精神，因此史家必须经过反省才能了解、把握所述的对象或前人之史。他把所谓的反省的历史分为四类：第一，是根据前人记录而编写的漫长时间和广袤空间的“普遍史”（现在常译作“普世史”），其优点是所述范围从而展现的视野远远超出原始的历史的范围，其缺点是史家的精神不同于所述历史的精神，从而以其自己的精神强加于所述的历史，使历史叙述失去了直接性。第二，是“实验的历史”，即从今人的愿望出发，企图从在精神上本来是异己的历史里学到道德方面的教训和解决面临问题时所须的智能方面的教训。黑氏认为，历史上的道德教训也许对孩子们成长有益，不过，因为古今时代精神不同，所以很难从中抽出共同的教训，即使抽出来那也必定是非常之抽象的，从而在面临往往非常复杂的现实问题时也往往是无用的。说到这里，也就可以看出黑氏在上述引文里之所以采用虚拟式过去完成时

的原因了。第三，是“批评的历史”，即历史考证；黑氏认为，适当的考证是必要的，而过度驰骋想象的考证适足歪曲历史。第四，是艺术史、法律史等专门史，黑氏认为，这些历史虽然更专门了，但是艺术、法律等内容也更接近于“精神”，因此它们也就更接近于哲学的历史了。黑氏所谓的哲学的历史，就是指精神或理性所主导的历史。在他看来，精神由于充满着内在矛盾而在不断否定自身中发展，历史不外就是这种理性发展的过程。在这里，我们不可能就黑氏这一理论作系统的讨论，只想强调说明一点，即在黑氏看来，理性本身绝对不是从历史的经验中抽绎出来的，而是相反，历史不过是精神或理性展现自身的过程或轨迹罢了。说明这一点，也是为了说明，黑氏既然不是从经验演绎出理性，那么也无从由此而得到经常有用的教训来。以上简介就是黑氏质疑从历史经验里能汲取出教训的说法的语境情况。罗嗦了，也未必真得要领，谨供参考吧。

宾：那么，英译者的第三个忽略，即对于黑氏思想里的一个深层背景的忽略具体情况如何？

主：这个问题已经涉及西方哲学史了，看来只能作最简要的说明。早在古代希腊，柏拉图就提出人类认识中知识与意见的区分。他认为，人们对于是/存在的对象能够有知识，对于不是/非存在的对象就只能无知；如果认识对象是时而是/存在、时而不是/非存在的、即变动不居的，那么人们对它就既非有知、又非无知，而是只能有“意见”[4]。照此说来，只有从逻辑推导而来的永恒结论才能是知识，而从变动不居的历史归结出来的就只能是意见了。历史经验所提供的只能是意见，它能作为“教训”的资格就不能是有把握的了。这就是黑氏在上述引文里（对从历史经验里引出教训）采用虚拟式过去完成时语气的深层的思想史上的背景。遵命说了许多，不知是否说清楚了。

宾：应该说，基本说清楚了。我看，您的主旨其实并非在于解决那一句话所用的语气问题，而实际是要“假道”于对英译文的细微疏失的分析，从而来说明黑氏为什么会从根本上怀疑历史经验是能给人作教训的。

主：您的眼光的确锐利。不过，我倒不是故意借英译的细微疏失大做文章，相反，我倒觉得，英译的这一疏失给了我更多的思考余地，所以在间接的意义上对我也是有益的，书总是以细读为好。以上所引黑氏的那一段话固然给了我深深的刺激，使我难忘，不过，使我不能不深思的是他的那一套思想体系与深远的哲学史的背景。

宾：您为什么这样说呢？难道黑氏的这一段话本身的尖锐挑战可以轻轻避过吗？

主：我不敢逃避黑氏的挑战，而是觉得黑氏那一段话里既有合理之处，也有其自身的问题。

宾：那么那段话的问题在哪里？

主：那一段话虽然说得机警锋利，但是其本身就是有缺陷的。您想，黑氏说，历史的经验给予人们的教训就是（主句），从来没有人从中得到过任何教训（表语副句主语与第一个谓语结合）。这句话看起来很机警锋利，实际上其本身却是一个悖论。如果肯定主句，那就是说历史经验就是给了我们教训的，而且黑氏也承认学到了，那么，断言从来就没有人从中学到任何教训的表语副句就不能成立。反过来说，如果副句的判断成立，那么主句就又不能成立了。黑氏这样伟大的思想家，竟然也难免有为了说话风趣而不慎使自己陷于自我矛盾的境地的时候。另外，黑氏在表语副句主语与第二个谓语结合时的意思是说，即

使历史经验真地给人们留下了教训，那么，也是没有人会接受这种教训的。为什么呢？黑氏在上述那段引文之后接着解释说：“每个时代都有它特殊的环境，都具有一种个别的情况，使它的举动行事，不得不全由自己来考虑、自己来解决。当重大事件纷陈交迫的时候，一般笼统的法则（按此处法则之英文为principle，德文为Grundsatz，故应译为原则或信条），毫无裨益。回忆过去的同样情形，也是徒劳无功的。一个灰色的回忆不能抗衡‘现在’的生动和自由” [5]。

宾：请允许我插一句话。在历史上不接受历史经验教训的人有的是，难道黑氏这样具体的分析也不正确吗？

主：我没有说他这样说不正确，而是想进一步说明问题。

宾：说明什么？

主：我想就黑氏这一段话的内容分别作两个方面的说明：第一，历史经验教训与人们的自由选择的关系问题，第二，在古今变易中究竟有无相同或相通的经验教训的问题。首先谈第一个问题。我觉得，只要黑氏在依据经验说话，他的话大体都不会离谱太远。他说，对于历史教训人们有自己的选择自由，的确不错；有人面对历史教训采取不接受态度，这样的事例在历史上的确太多了。所以，他的话里确实有正确的地方。譬如，中国人从很早就、而且一直也坚信：以民为本从而得民心者得天下，残民以逞从而失民心者失天下，这就是一条重要历史教训。可是殷商末世、秦之末世、隋之末世皆拒不接受此教训；所以，人们对于历史教训的确是有接受与否的选择自由的，这都可以证明黑氏所说是根据的。不过，黑氏只说到不肯接受历史经验教训的人，那么，还有没有肯接受历史经验教训的人呢？既然黑氏承认，人们对于历史经验教训是有接受与否的自由，那么人们选取接受历史经验教训的自由在逻辑上就是不能被排除的。因为，如果没有两种以上的选择出路，那么就谈不上有选择的自由。逻辑上既然不能排除，那么在历史事实上是否曾经存在呢？黑氏的答案是否定的，至少也是十分存疑的。这样的结论就不符合历史事实了。大家知道，在殷、秦、隋等王朝因拒不接受历史教训而灭亡的同时还有周、汉、唐等王朝因乐于接受历史教训而兴起。怎么能说没有人接受了历史的经验教训呢？所以，在这里，黑氏犯了以偏概全的错误。因为讨论还在经验的层面，黑氏所犯的是经验分析论证中的片面性。

不仅如此，以上所举殷、秦、隋之亡与周、汉、唐之兴的事例，恰好证明：人们对于历史经验教训的取舍是有选择的自由的，可是，人们对这一自由选择的结果，就不再有选择的自由，就不能从心所欲了。所以，殷商王朝、秦王朝、隋王朝先后都因拒不接受历史教训而“无可奈何花落去”；而周、汉、唐等王朝，却因虚心接受了这一重大历史教训而勃然兴起，在中国历史长河中熠熠生辉。因此，我们承认黑氏所说，人们对历史经验教训有取舍选择之自由，但是，不能因此而看轻历史教训的存在与意义。相反，这样的事例恰好告诉我们：殷商、秦、隋等王朝的末世拒之而亡亦即周、汉、唐等王朝受之而兴的历史经验教训，在选择自由的背后却有着结果的必然性；而这种结果的必然性正一再证明，上述历史经验的教训的本身是有其颠扑不破的性质的。

宾：不论您怎么说结果的必然性，人们在历史面前的选择意向的自由总是无法否认的。

主：的确如此。不过，您既然说到这里，那么我倒觉得还有一点值得提出向您请教，您看，对于同一个历史经验教训，殷商、秦、隋与周、汉、唐为何会采取截然对立的选择呢？他们的自由选择是完全任性的？还是有其根据或理由的？

宾：对于这样的国家大计，一个统治者恐怕不会完全掉以轻心，看来总是会有所思考的。

主：您说的对。在考虑是否接受历史经验教训的时候，人们总会给自己的决策找出其自身的根据。有些什么要考虑的根据呢？如果具体地说，那么也许可以从各个具体方面的条件来分析；可是，如果作总体的考虑，那么他们的根本依据看来只能是自身集团或阶级的最大利益所在。在同一个历史时代并且面对同一个历史经验教训，殷、秦、隋等王朝采取拒不接受历史教训的态度而周、汉、唐等王朝却采取了乐于接受历史教训的态度。他们分别地作出了自己的自由选择，而选择本身的性质是对立的。为什么会有这样对立的选择呢？因为他们的现实利益是对立的。他们的现实利益为什么是对立的？这就不是他们自己能够自由选择的了，那是他们各自不同的历史前提条件所造成的，而历史前提条件对于他们来说就不是可以自由选择的，相反，对于他们却是既定的。因此，他们各自的自由选择中实际存在着历史前提的不自由，所以，他们各自的选择自由只不过是自由中的自由而已。看来我们从事史学理论研究，最好还是对历史上的自由选择多作实际的分析，而不重泛论自由本身。

宾：您这样说是否是要批评黑氏泛论历史上的自由？

主：绝无此意，也不可能有此意。因为我们在这一点上正是深深受到了黑氏的重要启发的。黑氏在《历史哲学》的绪论中，一方面强调，人的欲望与激情的自由选择及其作用是现实的；另一方面又指出，由于相互对立、竞争的交错作用，最后实现的却是世界理性的目的，人们（即使是历史上的伟大人物）最终只能成为理性实现其自身的工具。这就是他所谓的“理性的狡计”（*die List der Vernunft, the cunning of reason*）[\[6\]](#)。所以，黑氏是很好地说明了自由与必然之间的辩证关系的。我们不同于他的地方是，我们难以接受他预设的第一性的世界理性而已。您看，现在我们是否可以来谈第二个问题，即在古今变易中究竟有无相同或相通的经验教训的问题了？

宾：好，那就请您谈一谈，究竟有没有亘古不变的历史经验教训呢？

主：您的问题真是单刀直入。我的答案也必须十分明确，即没有。为什么？因为历史的经验教训既然是在历史中产生的，那么它就必然离不开它所由以产生的历史条件，也就必然具有历史性。它依据具体的历史条件而产生，也随历史条件的变化而变化。例如，在三代时期，王朝必须分封（不论是名义上的或事实上的）诸侯，才能维持统治，所以诸侯之国往往长期存在；而汉初分封的功臣侯者到武帝时就没有什么了。汉朝为什么不接受三代的经验教训呢？司马迁在《史记·高祖功臣侯者年表序》中说：“居今之世，志古之道，所以自镜也，未必尽同。帝王者各殊礼而异务，要以成功为统纪，岂可辍乎？”他已经清楚地知道，有些历史经验教训会随着历史条件的变化而变化，但是，他在《秦始皇本纪》篇末大篇引用贾谊《过秦论》的论述，其中引出贾谊对秦亡的关键性解释是：“仁义不施，而攻守之势异也”。这就又一次强调了那条残民以逞、从而失民心者失天下的历史经验教训。所以关于封建与否和关于民心得失的历史经验教训的有效性是在时段上有很大差别的。前者只适用于

三代时期，而后者则在凡国家政权存在的历史时期皆可适用。等到国家政权也在历史上消失的时候，看来它作为经验教训的作用也将成为历史的往事的。

宾：看来历史经验教训的意义并不具有普遍的必然性。

主：的确如此，不过人类既然生存于历史长河中，看来就只能满足于具有历史性的历史经验教训了。

宾：这样，您就基本上回应了黑氏的上述那一段话了。

主：我对黑氏上述引文所能作的回应就是这些，是否有当？尚希指教。不过，我也知道，问题并未到此为止。

宾：看来您对“以史为鉴”长期怀有的放心不下的情结，还在继续发酵。

主：您说的是。

宾：那么您是怎样想的呢？

主：我想，历史的经验教训的有无及其是否有用，这固然是“以史为鉴”的题中应有之义，但是，它只是“以史为鉴”内容的一部分，看来并非其全体。因此，要弄清“以史为鉴”，还得首先从确切把握它的真实含义着手。尊意如何？

宾：也是一法，不妨一试。

主：鉴，就是镜子，“以史为鉴”就是用历史来作镜子反照自己。对吗？

宾：这样说自然是对的。不过听说，您对这一点也有所怀疑了。2007年夏，您到西安陕西师范大学参加了一个用“以史为鉴”为主题的学术研讨会，在会上，您只作了短短几分钟的发言，而且只是提了两个问题。有此事吗？您提的问题是什么？

主：确有其事。当时我提了这样两个几乎带有稚气（以下将会说明问题的稚气的）的问题：第一，“以史为鉴”的意思，就是把历史当作镜子来照见自己。不过当我们拿镜子来照自己的时候，那么在镜子里出现的是自己；而我们以史为鉴的时候，那么从作为镜子的史书里看到的却没有自己（连自己的名字都没有，即使有，那也是同名异人），而所见都是他者（前人及前人的事）。这使人怀疑“以史为鉴”这个比喻性的说法的确切性与可能性。第二，“以史为鉴”的“鉴”字原来写作“监”字。据《十三经注疏》本，《诗经》里说周人以殷为鉴的时候一般都作“鉴”，而在《尚书》里则一般都作“监”。孔子说：“周监于二代，郁郁乎文哉。”（《论语·八佾》）这里的“监”还是作“鉴”用的。“监”的繁体字“監”，其左上角的“臣”本是眼睛的象形，右上角是“人”，下面是“皿”字上面加“一”（一表示皿中的水），整个字形就表示人用眼睛看器皿中的水，也就是对照盆里的水照见自己。在一时找不到镜子的时候，我们也会在洗脸后从脸盆的水里照照自己，看看自己的脸是否完全洗干净了。器皿中的水的确是可以为鉴（镜）的，不过这种水必须是静止的水。清人许宗彦有《鉴止水斋集》。其取义也是止水可以为鉴。因为止水的表面极其光滑平静，可以代替镜子。至于流水，它就没有止水的上述特点，所以也从来没有人站在江河边上临水照自己的。而历史恰恰是一条后浪推前浪的不断奔腾前进的长江大河，这样看来，历史又如何可以为鉴呢？

宾：看来，您这又是在对自己进行挑战了。

主：其实，这是为了更为彻底地回应有关“以史为鉴”的诸方面的问题。

宾：那您怎么彻底地回应有关“以史为鉴”的诸方面的问题呢？是否可以先从您自己所提的第一个问题开始？

主：我想应该如此吧。不过，这一回让我先向您请教，好吗？

宾：这样也很有趣，可以试一试。

主：您确信在照镜子的时候，您在镜子里所见到的确实是您自己吗？

宾：当然是我自己啦。难道我照镜子所见到的倒是您不成？

主：当初我也是这样想的。不然，我怎么会提那样的问题呢？可是当继续想下去的时候，问题就又发生了。

宾：您的问题真是多。您既然提了上次提的问题相信照镜子时所见的是自己，那么为何今天又忽然怀疑起镜子里照出来的又不是自己了呢？如果您这样随便地自己都不相信自己，自己否定自己，那么又让我说什么才能让您相信呢？

主：我们不怕自我否定，否定前见往往是后见得以深入的条件。我还是真心想再向您请教问题，而不是故意和您开玩笑。您说镜子里的影子就是您，那么，我能和镜子里的您对话、握手吗？

宾：这不是抬杠吗？人怎么能和镜子里的影子对话、握手呢？

主：好，我明白了，镜子里的您，原来只是您的影子，而不是您本人。是吧？

宾：这还用问？您怎么和我玩起“白马非马”的游戏来了？

主：由此可见，您在照镜子时所见的只是您的影子，而非您本人；换句话说，您的影子并不等同于您自身，而是由您而衍生的一种形象，或者说，是从您“异化”出来的一种现象或它者。尽管这个现象或它者不是您，但是它反映了您在某一方面的真实。

宾：啊？这倒让我有点被您的诡辩弄糊涂了。

主：我决不会对您玩诡辩，而是在认真谈问题。您一时没有想清楚，没有关系。我们可以再举一些例子，供您消化、思考。好吗？

宾：那试试看。

主：我曾经照过胸部透视的大照片，拿出来一看，那只是一架胸部枯骨和一些阴影，它怎么能是我这个活人呢？可是大夫一口咬定说，它就是，而且是我胸部健康状况的本质反映。啊，它不是我（它是照片、我的照片），却又是我的某一部分的本质反映。我还作过头部的核磁共振扫描，出来的照片又是一片骷髅的排列，当然，这一次我不能再怀疑了；它们的确不是我，而只是我的照片，但是又确实是我的脑部健康情况的本质反映。听了这两个真实的故事以后，您还觉得我在和您玩诡辩吗？

宾：看来您的思考还是很严肃的，不过，这样的思考方式是否已经越出了您所从事的历史学专业了？这对于史学研究还有多大意义呢？

主：还真有几位老友因此为我担心。而我呢，却另有想法。我于史学理论虽然只是一名业余爱好者，可是现在却承担着一个重大研究课题，所以想逃也逃不了，不如真努力钻进去也许还能冲出来。我们的社会要与时俱进，我们的史学就不能不与时俱进；我们的史学要与时俱进，史学理论就不能不与时俱进。我们原以为不成问题的问题，如今已经面临外面的挑战，我们装作鸵鸟行吗？所以，我个人认为，我们的史学要真能有所突破，元史学还是不能忽视的。唐代文学家司空图的《廿四诗品·雄浑》中说：“超以象外，得其环中。”（按其思想本诸《庄子》）看来对于我们也是有所启发的。区区微忱，不知是否能蒙俯察？

宾：这样，我就益发理解您的执着了。书归正传，您说的故事的意思是：这个“我”还不是很容易认识的。

主：说来像是笑话，我还不知道自己是谁。我就是刘家和呗。那刘家和又是什么？原来那也只是我的一个符号。这个符号本身是没有任何具体内容的。要想真认识我，那就要从各种各样的“镜子”里来观察我自己。譬如，我在老师的面前是学生，在学生的面前又是老师；在父母的面前是儿子，在儿子的面前又是父亲等等。不如此，我的关于自我的意识是无法逐渐建立起来的。

宾：您不是刚刚还在批评黑格尔吗？怎么从您现在的话里却闻到了黑氏《精神现象学》里的味道？

主：您的哲学嗅觉的确太敏锐了。我不敢掠人之美，的确是从黑氏此书关于“意识”、“自我意识”等部分（严格地说还有《小逻辑》中的“本质论”部分）里得到了深刻的启发的。我如果真想认识“自我”，那就必须有不断的“反思”。

宾：那么，您是准备走“反身而诚”的路子？

主：不是，那是孟子的路子。他以为“万物皆备于我矣，反身而诚”（《孟子·尽心上》）。孟子的“反身”不假外物，而直认本心。这里所说的“反思”，采用的还是黑氏所用的Reflexion的概念。

宾：黑氏“反思”概念的具体情况如何？

主：黑氏在解释“本质”的观点时有一段比较生动的说明。引述如下：“反映或反思（Reflexion）这个词本来是用来讲光的，当光直线式地射出，碰在一个镜子上时，又从这镜面上反射回来，便叫做反映。在这个现象里有两方面，第一方面是一个直接的存在，第二方面同一存在是作为一间接性的或设定起来的東西。当我们反映(像大家通常说的)反思一个对象时，情况亦复如此。因此这里我们所要认识的对象，不是它的直接性，而是它的间接地反映过来的现象。我们常认为哲学的任务或目的在于认识事物的本质，这意思只是说，不应当让事物停在它的直接性里，而须指出它是以别的事物为中介或根据的。”^[7]

这就是说，镜子是它者、对象或中介，我可以使自己投影到镜子里（照镜子），镜子里出现的影象已经不是我的直接性，而是我在镜子里设定起来的间接性的东西；我从这个间接性的东西的回头反射中，或者说，从这个中介里，看到了我自己的本

质。这样，以上曾经举例的X线透视照片、核磁共振照片里呈现出来的异象之作为我的身体某一部分的本质反映，作为问题就在理论上涣然冰释了。同样，在我们以史为鉴的时候，从史书里看到的不是自己的问题是否也就可以解决了？

宾：看来还有问题。您的胸部透视照片虽然异化得连自己都认不出来，但是它毕竟是您自己投影的结果。您能说史书里的事情、人物也是您投影的结果吗？

主：当然不能这样说。不过，可以说明的是，主体的投影经过不同中介反映出不同的结果，而这些结果对于主体来说实际上都是异物，只不过是与主体相关的异物而已。正如黑氏所说：“通常意识总是把相异的事物认作是彼此不相干。……与此相反，哲学的目的就再扫除这种各不相涉的[外在性]，并进而认识事物的必然性，所以他物就被看成是与自己对立的自己的他物。”^[8]所以，透视片上的影象、心电图上的曲线、各种体液化验表上的各种数字，对于主体都是异物，但又是自己的异物。人们在史书里是能看到自己的异物的。

宾：现在要追问的是，您是如何向历史作自己的投影的？

主：您的追问之紧、驳难之深，的确使我不能不作不断深入的思考。在这里，为了讨论您所提的问题，我想谈一下构成反映的主观与客观方面的条件。主观方面的条件就是自我主体的意向性。一定的意向性决定着中介的如何选定；譬如，如想知道自己的面部清洁与否，就会选择镜子作为反映的中介（手段），如想知道心肺的情况，就会选择胸部透视作为中介，如想知道自己的心率的情况，就会选择心电图作为中介等等。不同的中介可以从不同方面、以不同形式反映出我的身体不同部分的不同情况。客观方面的条件则是中介的实际存在，它是我们投影的对象，而不是我们投影的结果。没有必要的工具或手段，虽有主观意向，也无法使反映得到实现，例如，没有镜子甚至没有水，人们就无法照自己的面部，没有相关的科学技术，就不可能有透视、心电图等等。

宾：您为什么和我说这些呢？我问的是，您到底是怎么向史书投射自己的？

主：人们生活于历史长河之中，看来不能不知道自己在历史长河中所处的位置何在。因此，人们总有测知自己历史处境的意向。有了这个意向，就要寻求投射目标。这样就找到了史书。这里必须分析清楚，史书以及其中的人物、事迹都不是我们意向投射的结果，而只是我们投射的对象。一旦我们对史书及其所载的历史投射意向，后者作为中介就会对我们的投影作出反映。

宾：且听如何反映。

主：还是举例来说比较容易弄清楚。譬如，当周武王准备伐纣的时候，他一定会力求弄清自己所处的地位。如何来测知呢？他就要把自己的意向投向历史。“惟殷先人有册有典，殷革夏命。”（《尚书·多士》）他把意向投向殷人的典册，结果看出了自己的影子，就是对夏桀发动革命的商汤，还看出了纣的影子，就是夏桀。这时商汤就是周武王自己的异物，桀就是纣自己的异物。商汤为什么能够成为周武王自己的异物呢？因为他们互为具有同一性的异物。这样，异中之同就成为互为反映的必要条件。根据以上论证可知，以史为鉴与以镜为鉴之间存在着类的不同。人在以镜为鉴时的意向性是照自己的面部，所选的

中介从而是镜子；人在以史为鉴时的意向性是了解自己的历史处境，所选的中介从而也就是史书及其所载的历史。二者都有投射与反映的共同性，所以可以互为隐喻之词。（附带说明，由此也可以看出，隐喻总是有其使用与理解的限度的）我从前因为从史书里照不出自己而怀疑以史为鉴的可能性，实际是没有辨明二者在类上之异同，所以问题是带有稚气的。这个带有稚气的问题，现在可以说是解决了吧？

宾：应该是这样的。那么，还有流水不可为鉴的问题呢？

主：其实道理和第一个问题是同样的。如果您的意向是照自己的脸，那就只能选择光滑宁静平面的镜子作中介，反映出来的就是您的面部静态的情况。如果您的意向是要知道自己的历史处境，那么自然不能选取本质是静态的镜子作为中介，而只能选取本质是动态的历史来作中介了。为了说明这一点，还是让我们举一个历史上的例子。当周公协助武王伐纣时，他们从历史（作为中介）中所得的反映是革夏命时的商汤，到了推翻殷商并取而代之的时候，情况发生了翻天覆地的变化，原来的“小邦周”变成了“赫赫宗周”，原来的“天邑商”、“大邦殷”变成了“殷小腆”。这一种历史的变位，使周登上了殷商当初的天子处境。于是，周公从自己的新处境出发，把意向投向历史，由此他得出了两类反映。一类反映是尚未被推翻前的纣，此人处于“天子”之位而残民以逞，其结果就是灭亡的下场；另一类反映是所谓的殷哲王，此类人因勤政爱民而享国长久（具体内容见《尚书·无逸》）。周公看到，当时的已经成为天子的周王从殷人典册里看到了正负两类影象，即哲王或暴君，而且两类相对立的影象又有着两类相对立的结果。周公面临着作为镜子的史书中提供的两种可能选择，终于选定殷哲王作为典范，因此他在多篇《尚书》里，反复申述必须以民为本、“保民而王”的教训。从这件事就可以看出，主体总在变化之中，其意向性也就在变化之中；变化了的意向投向历史的时候，其反映自然也就变化了。止水或镜子在此时已经不能充作中介，只有流动着的历史才能起到反映动态的作用。所以，临流水不能照面部，而情同流水的历史却能作为历史人物的中介，并从中反映出动态的历史趋向。这样，我先前所提的第二个带有稚气的问题，至此也可算有一个交代了。

宾：既然您觉得这两个问题带有稚气，那么您怎么敢在西安的会上一本正经地提出来呢？看来您在当时已经胸有成竹，提出来是想活跃一下会场，对吗？

主：这倒不是如此。严格地说，我在当时正处于孔子所说的悻愤状态。我觉得，“以史为鉴”作为一种隐喻，其中是潜在着问题的；当时并未意识到自己所提的问题带有稚气，稚气是在分析的结果里发现的。您说我当时已经既然已经胸有成竹，那也不是；不过，既然有了问题，自然也是有了一些初步的、朦胧的正面想法的。所以提出来并非为了凑热闹，而是想借此就有道。后来无人回应。我知道自己还没有把问题提透，而且，我提这两个问题本来还有一种（甚至多种）背后的问题，所以也就不再往下谈了。可是心里从来没有放下它。

宾：您的问题背后还有问题，问题真多，几乎没完没了。

主：看来今天谈的已经不少了，我也怕您累了。您说还谈吗？

宾：听了您的问题步步深入，现在心里有点发痒，您提一个头以便下次接着谈，好吗？

主：好。遵命只就一个问题提一个头。那就是“以史为鉴”本来是一个“隐喻”（Metaphor），而且是一个很好、很适用、很得学界（包括史学界）青睐的隐喻，但是它在使用中仍然是有其显然的局限性的。我当初提这样的问题时，也隐约地意识到这一点。今天，在您不断追问之下，我的回答，也初步地、非系统地说明了对隐喻有逻辑分析的必要。不知这个头提的是否有当？

宾：有意思，看来您的问题还多，下一次可以由此开始。今天谈的时间已经不短了，是否暂时告一段落。谢谢！

主：以后有机会再就此问题向您请教。多谢来

访。再见！

宾：再见！

2009—9—18

* 教育部哲学社会科学研究重大课题攻关项目“中外史学理论比较研究”（04JZD00027）。

[1] 黑格尔：《历史哲学》，王造时译，北京：生活·读书·新知三联书店，1956年版，第44页。以下简称“中译本”。

[2] G.W.F.Hegel.The Philosophy of History,translated by J.Sibree,New York,1956,p.6.以下简称“英译本”。

[3] G.W.F.Hegel.Sämtliche Werke,herausgegeben von Georg Lasson,Leipzig,1920, Band 8, Die Vernunft in der Geschichte, Einleitung in die Philosophie der Weltgeschichte,s.174.以下简称“原文本”。

[4] 参见拙作《史学、经学与思想》，北京：北京师范大学出版社，2005年版，第83—86页。

[5] 《历史哲学》，中译本第44页，英译本第6页，原文本第174页。

[6] 《历史哲学》中译本，第72页，原文本，第83页，英译本，第33页。

[7] 黑格尔：《小逻辑》，贺麟译，北京：商务印书馆，1995年版，第242页。

[8] 《小逻辑》，第257页。

版权所有©北京师范大学史学理论与史学史研究中心

电话：010-58806152（传真） 地址：北京市海淀区新街口外大街19号前主楼B区105 邮编：100875