

· 中西哲学会通 ·

【编者按】欧盟正在主持编辑一本实验性的跨文化学术字典，欧盟驻华大使郁白先生为项目负责人，人类学家阿兰·乐比雄（Alain Le Pichon）、语言学家廷卡·莱希曼（Tinka Reichmann）、社会学家黄平、哲学家赵汀阳为联合主编。这本《跨文化误解字典》主要包括欧洲和中国思想中一些容易引起误读的基本概念。方法论是，对基本概念进行个性化的专业深度解读，相当于短论文，并非一般字典的语文解释。结构是，每个概念都有欧洲学者的论文+中国学者的论文+互读后补充评论。本文包括弗朗索瓦·阿赫托戈（François Hartog）和赵汀阳关于时间与历史概念的一组解读，是为该字典准备的初稿，与字典的最终版本有些出入。在这里发表也是征求批评之意。阿赫托戈是法国当下最著名的历史学家和历史哲学家，提出了“历史性的制式”理论。这里的短论文为首发。双方作品原文均为英文，阿赫托戈的文本及双方的补充评论由贾桢桢译为中文，赵汀阳的文本由王惠民译为中文。

时间和历史的概念：一个实验性的跨文化对话

赵汀阳 [法] 弗朗索瓦·阿赫托戈/文
王惠民 贾桢桢/译

【摘要】弗朗索瓦·阿赫托戈和赵汀阳两位学者分别从西方和中国的概念系统与理解方式出发，讨论了时间和历史两个密切相关的概念与其核心问题，以及理解时间和历史的概念坐标，包括时序（chronos）、时机（kairos）与危机（krisis），占卜与史诗，昔与来，古与今，开端与作。

【关键词】时间 历史 跨文化 [中图分类号] G04

西方的“时间”

[法] 弗朗索瓦·阿赫托戈

尽管时间是这个世界上最难以捉摸的事情，但不同的人类团体——无论他们身处何方，以何种身份——都从未放弃寻找理解它的方式，甚至想将其规驯。圣奥古斯丁（354–430）常为人引用而至今著名的沉思，最终达到了取代对时间进行反思的结果，就是说，他免除了“到底何为时间”的疑问。他说，对于时间，谁能给出简洁的解释呢？谁能用语言阐释它，或用思想捕捉它呢？我们的言说唤起的是什么？又是什么比时间更令人熟悉和为人所知？……什么是时间？如果无人问我，我尚且知道；如果有人问我，我便不知了。那么，该如何来阐释时间所构成“绝境”（aporia）？这里的“绝境”即为字面意义：无路可通。理解时间的一个常见方式是设定关于生命有限的人类之短暂时间经验的对立面，而达到关于至上者、不朽者、神圣者的永恒不灭的时间观念。众多宗教、神话学、宇宙论便建立在这一思想裂隙之上。

因此，希腊神话中存在一个置于宇宙起源之初的原始时间之神克罗诺斯（Chronos），这是奥尔甫斯（Orphic）神谱中的情况。“时间”因而被神圣化为一个“不会老去”的事物，不灭不朽。作为一条统一与永恒的原则，它表现为对与之相反的人类时间的彻底否定。人类时间是变化的，它消失、湮灭并导向死亡。对于阿那克西曼德——一个公元前6世纪米利都学派的前苏格拉底哲学家来说，克罗诺斯并未被神化，但是存在一个与正义相关的“时间秩序”。他写道，事物依据必然性代代毁灭，依时间秩序公正对待彼此并修复不公。时间与正义不同，但它即使不是某种媒介，也至少是使正义展示自身并使不公被修复之物。这里我们能够把握到作为判断的时间周期的第一个开始。这一设定中有关时间与正义的关系，将为许多世纪之后，“历史”作为世界法庭观念之可能作出贡献。即使在阿那克西曼德与黑格尔之间，也有着一整个基督教时间的组织结构，并在最后的审判中达到顶峰。

此外在希腊，克罗诺斯仍是一个混乱之所或显露误解之处。一方面克罗诺斯（Chronos），作为时间，他的词源未知；另一方面，克罗诺斯（Kronos），作为一个神话人物，他是乌拉诺斯和盖亚的儿子，并以阉割其父亲（应其母之明确要求）而闻名。他因此获得权力，与瑞亚结婚，并自此开始小心谨慎地吞食其刚出生的孩子，以免反过来被其中一个废黜。我们知道这个故事的剩余部分，宙斯最终让他经历他留给其父亲的相同命运，并因此而成为众神与人的主人。我们身处最高权威的神话语境，这一语境与时间无关或仅消极相关，因为吞下自己的孩子是中断它的最好方式。然而，时间克罗诺斯与神话人物克罗诺斯之间的混淆仍然发生了。作为一般时间的克罗诺斯，持久地被视为那个吞食或掠夺的人，以土星的面貌吞没他的孩子或以时间老人的形象手持镰刀。

希腊人又对时间进行了一次趋向行动的非常重要的划分。是的，他们把时间分为时间克罗诺斯（Chronos）与卡伊洛斯（Kairos），前者为一般时间，指流逝的与可被度量的季节之类；后者为意想不到的时间，包含可被把握的时机、利好时刻和决定性瞬间。知晓如何明智调动克罗诺斯与卡伊洛斯是成功行动的保证。二者之间存在着一个差别，此差别并非本体论的，而只是质性的不同。从一般印象上说，卡伊洛斯是转瞬即逝并非人人可以察觉的机会窗口，否则拿破仑便不会赢得奥斯特里茨战役！在第一组区分之外，希腊人又添加了第二组区分，这一组范围更为有限，由卡伊洛斯（Kairos）与克里斯（Krisis）组成，希波克拉底医学派尤其精于此道。首先，克里斯指判断。从该概念在疾病上的应用来说，这意味着指明病程朝向好或坏的改变时刻，它取决于医生知道如何定义“最关键的日子”，同时知道何时是对其进行干预的利好时机。在卡伊洛斯与克里斯之间，存在着语义的近似。

如今这三个概念从希腊世界传到了《圣经》被译为希腊语的世界。如我们所知，《圣经》是三大启示宗教即“经书宗教”（亦称“亚伯拉罕宗教”）的基体。显而易见，如果没有犹太先知和《启示录》，便不会有《新约》和基督教时代。同样，如果没有这些经书以及公元7世纪生活在阿拉伯地区的犹太教、基督教及多神教的崇拜团体，便不会有伊斯兰时代和《古兰经》。

为了只遵循基督教时间，《新约》的作者们为了自身目的接受了这三个概念，并加以修改。如果时间克罗诺斯保留了普通时间的观念，克里斯则通过命名最后的审判或主的日子、通过被指定为卡伊洛斯，而被给予了更强烈的意义。在犹太教的《启示录》中，在将正义与邪恶永远分开的审判之前，是《启示录》中的末日动乱。第一批基督徒，一个小的犹太末日教派，以弥撒亚已经到来之故，继承了这一体系并深刻地改变了它。时间克罗诺斯没有改变，克里斯也没有改变——最终序列确实是天启、审判与时间的终结——但卡伊洛斯变成了核心概念。事实上，卡伊洛斯被指为道成肉身的时刻。基督是这一时刻，甚至是卡伊洛斯本身。他就是那个独一无二的事件，那个切进一般时间并将其彻底变成一个新的时间的事件。时间转变为以基督为中心的时间，并愈演愈烈直至基督成为世界时间的核心。这一进程的结果便是，克罗诺斯即一般时间，被挤压在了道成肉身与近于审判的两大边界之间。

在两者之间，只有当下，没有真实的历史。因为如果一切尚未完成，一切便已然完成。因此有必要被转变、被觉醒，为即将到来的末日做好准备。伴随这三个观念的崭新序列而来的，是一个历史性的基督统治的具体成形，它可被定义为一种末日的现世主义。道成肉身开启了时间的终结，奥古斯丁认为它开启了世界的暮年并等待着时间与世界的终点。这个令人恐惧却期待的终点，只有上帝知道其具体时刻，所有的猜测都须被禁止。然而，猜测从未停止，教会也从未停止对其加以谴责和严厉镇压。

在不同人类社群所使用的时间与历法的巨大多样性中找到定向，第一步便是建立共时性——这一战斗是与另一战斗同时进行的，这位君主与另一君主同时在位，等等。这是第一批希腊编年史学家与历史学家的任务。因此，通过确定奥林匹克胜者的名单，他们建立起一个共享的时间度量工具，每个城邦都可将自身置于其中。这是泛希腊的，不是任何人的财产。基督徒需要做的工作更多。对他们来说，这不仅是同步性的问题，还是同步化的问题。对他们而言，基督占据着过去、未来所有时间之同步协调者的伟大地位。道成肉身之后，一个彻底不同的新时间得以开启，它的使命在于通知所有其他人，无论他们在哪，无论他们是谁，都须被通知。并且，这一时间必须持续至恰在末世动乱之后的最终审判日。这便是为世界历史所设置的那两个限制。

在公元 2 - 10 世纪之间，这一新的时间观念逐渐征服了罗马西部，包括之前继承它的一些王国和部分欧洲大陆，从公元 16 世纪开始，它继续殖民到世界其他各处。那些传教士，无论天主教徒还是新教徒，都是基督的使徒，但同时也是这一时间结构的使徒。通过传播基督，他们带来真正的时间真理。依据基督教时间，人必须真正理解一种被祈祷和日课所强调的日常纪律和一种历法（首先是礼拜仪式的），同时也须真正理解一种普遍的年表与历史神学。转变世界即为时间的终结而工作。

在这一简短的西方时间观念谱系中，我们必须为一项影响深远的技术发明腾出空间——这就是 14 世纪的机械时钟。想要精确地知晓时间本是不自然的，但事实是 15 世纪的城市和修道院皆配备了时钟。对布洛赫（Marc Bloch）来说，度量时间的进步构成了一种真正的文化革命。那么，这是勒高夫（Jacques Le Goff）所想的从“教会时间”过渡到“商人时间”的阶段吗？未必，因为教会这次并未拒绝使用时钟节拍来分割并计数日夜。比如在中国，尽管经过利玛窦努力，机械时钟在社会上引起了一些好奇，但它仍被视为一种“复杂的怪物”。17 世纪一本中国的小册子写道：“彼之钟表远逊吾人漏壶，钟表难制，易显乖差，岂不糜费？”小时的概念对于工作的组织尚不重要，遑论分钟。

接下来便是关于克罗诺斯即一般时间如何逐渐逃离它的两个守卫者——卡伊洛斯与克里斯，即道成肉身之时与审判之时——而获得自主权，并随着现代时间观念扩张其版图至整个西方世界及其之外的方式问题了。我在这里只保留两个特性。如果克罗诺斯逃离了卡伊洛斯与克里斯，它们并不会因此而消失，反而可以说它们能够在时间克罗诺斯的控制与为之服务下持存。事实上，现代派用它们来思考时间的断裂，从革命开始，他们发展出一整套对于危机的分析，时至今日仍然相关。此外，18 世纪末，现代时间观念中确实遗留了《圣经》年表的桎梏。传统的六千年时间已经站不住脚了：地球过去必须以数百万年计，未来则朝向无限前景而展开。这样的时间尺度只会削弱道成肉身与大审判的两大里程碑，在保留其神学意义的同时，它们在其长期统治的一般时间领域失去了它们的地位。然而对于所有那些有点“开明”的人来说，它们离开了历史进入了寓言。从那时起，现代历史政权具备了成功的可能性。1793 年，法国的革命者致力于建立纯粹的共和党的新时代与新历法。如我们所知，革命失败了，但历法保留了下来。

19 世纪末与 20 世纪初的几十年间，人们对时间进行了激烈的辩论。时间克罗诺斯试图扩展它的帝国。由此，1884 年华盛顿特区会议最终导向了这一决议：人们决定使用格林威治子午线作为建立统一世界时（GMT）的基准子午线，并将地球划分为 24 个时区。这项筹备已久的、进展缓慢的、引

起抵抗的行动，由美国、加拿大与英国发挥主导作用。因为被孤立，法国最终只得放弃“他们的”巴黎子午线。格林威治子午线成为了时间的同步协调者。此后每个国家都可以建立自己的时间，每个自己的时间同时也是所有人共同的时间。理论上任何一条子午线都可以作为基准，但恰巧格林威治子午线、那个穿过当时统治帝国势力中心的子午线被选中了。换言之，这个统一的、平均的时间从根本上说是西方的，甚至英美的时间，即便它是以其“实用性”与“现代性”为名义进行推广的。

同年，历法改革方面也进行了很多工作。欧洲、美国和世界其他地方成立了很多项目。20 世纪 20 年代，年轻的国际联盟接手了这一议题，并希望朝着一个标准化的“世界历法”体系迈进。它将伴随和促进贸易与当下全球化进程，还将成为世界和平的工具。西方世界之外，有一部分精英阶层同样支持这种进化论式的目标。圣雄甘地支持这项改革，就像他希望“为所有国家创造统一货币并向所有人补充如世界语这样的统一语言”一样。然而最终这项历法改革并未像时间改革一样施行。为何如此呢？因为我们并非只是或主要是以一般时间的形式使用历法，而是以一般时间和宗教时间的混合形式使用历法。事实上，我们看到了宗教当局的奋起反抗，梵蒂冈甚至拒绝对其进行讨论。三大经书宗教建立起统一战线。星期五、星期六、星期日或将变成“游牧的”日子——面对这种反对意见，各种政府都放弃了。待希特勒掌权，战争已近在咫尺，也就无人再讨论这个话题。正如我们后来看到的那样，资本主义与这种统一的历法形式是互相适应的。

如其本身专横跋扈，时间克罗诺斯在 19-20 世纪进程中，并未摆脱危机以及多少有些严厉的质疑：在某些时刻，未来摇摆不定，但它并未沉沦，甚至在两次世界大战之后，直到未来失去动力之前，都设法恢复并证明自身仍是某种威胁的承载者，现代派（暂时）给这个新的时间经验一个命名。

时间的来历

赵汀阳

我曾经谈到过（参见赵汀阳），时间的概念有其两面：对变化现象的经验，还有因此推想的那种贯穿于一切变化中不可见也不可逆的过程。

年、月、日是外在时间的纪年，而过去、现在和未来是意识内在时间的纪年。过去已不存在而未来尚未存在，都只是意识内部的意象。年、月、日用于记事，却对时间本质无所说明；过去、现在和未来是时间意识的自我解释，只是解释了意识自身而同样无法解释时间本身。

中国没有关于纯粹内在时间的理论，原因可能是中国哲学对时间的兴趣主要在历史性上，即兴趣所在是具有人文意义的变化而不是无意义的流失。对于人来说，时间的流失并不是需要解决的问题，而导致生活状态的变化才是问题所在，正是变化造就了存亡兴衰的历史和未来。如果时间不是表现为历史性和未来性，就只是无意义的存在状态。

以人为事件为标志的历史时间的一对概念：古与今。甲骨文的“古”字形为，上部原型是立表测影以正位定时，表达了中心与四方；下部为口，口言之事皆为前事。两者结合，其意是口言四方值得铭记的事件或自古建立的规章制度，所谓古也。甲骨文“今”字为，象征王者发号施令的铜铃。颁布新法令的时刻就是“今”，意指从今往后必当如此。可见，今的意义不仅是此时，更是以“作”开来的时刻。能够称为“今”的创制必定意味着一种生活或制度的开始，因此，“今”是蕴含未来性的当代性（contemporariness）而不是意识的当下性（present-ness）。未来是被当代性所蕴含的变数，所以历史时间里没有尚未存在的未来。按照古今的历史时态，如果一种生活至今尚未发生重大改变，没有新作，在历史性上就仍然属于“古”，尽管在时间上是现在时；而如果一种古老制度或精

神历经社会变化而常新，就在当下的“今”中保持着那时的“今”而始终具有当代性。

历史时态取决于文明创作的事件，所以创作成为理解历史时间的关键概念。在存在论上，“作”创作了未来就是化时间性为历史性，使本来只有物理时间的存在具有了历史时间，这是为时间重新立法。与“过去－现在－未来”三分法的自然意识不同，“古－今”二分法表达的是关于时间的历史秩序，所以不包括未来——未来尚未到场。过去是个知识论问题，而未来是知识无法解释的存在论问题，是一个关于变在（becoming）而非关于存在的问题。“作”使均匀时序变成起伏时刻，在此，时间的意义就是历史。中国哲学对无历史的存在缺乏兴趣，因此中国的形而上学与历史哲学是一致的。

西方的“历史”：第一选择

[法] 弗朗索瓦·阿赫托戈

为勾勒一个比较的框架，我将把这个简短的介绍集中在我所提出的关于历史和历史书写的第一选择上。在西方文化中，古希腊常被视为诸多事物起源的沃土。希罗多德不是被称为“历史之父”吗？即使我们知道历史及其书写并非源于希腊，而是始自更为遥远和古老的东方。（cf. Hartog, 1988; 2005, pp. 21 – 42）

按：因为中国最早的历史文本并不署名，无人知晓中国的历史之父是谁。但孔子被发现是中国最早期历史文本的第一位编辑者，因此我们代以称之为历史的“第一编辑”。

在埃及人文化中，连续性是至关重要的，因此他们的皇室名单能够回溯至公元前 4000 年末。埃及人以在木制和象牙制的碑牌上雕刻象形文字开始，随后，他们编写在莎草纸上的集册就是第一部编年史的来源。这些编年集册记载着历任国王的显赫事迹（或至少是当时被认为重要的事）。然而，或许埃及文明最为显著的特征在于其土著性（希腊概念）。只要他们回顾历史，埃及人只能看到他们自己和众神，此外并无他人。众所周知，他们的纪念碑有一些独特：他们并未表达出对过去的兴趣，而是展示出对永恒的渴望，一种对物质或石化的渴望。而这与古希腊史诗及其对“不朽荣耀”（cf. Assmann, S. 169 – 174）的赞颂形成鲜明对比。

按：中国的历史概念设定了一个全世界的视角，这得益于他们“普天之下”的哲学观，但由于其他区域被视为不甚清晰的“在海之中”，实际上其历史也仅限于本土的经验和知识。因此古代中国历史很少讲述遥远地域的故事，但仍有一部名为《山海经》（约公元前 2 世纪）的早期人类学作品展示了中国人的世界图景。这部作品认为世界当中有一块辽阔的陆地，它长 14000 公里，宽 13000 公里，陆地四方被大海所环绕，四海之外，还有未知的八荒之地一直延伸至世界的尽头。这无疑是一种想象，但有趣的是，对这块陆地大小的描述竟与欧亚大陆的面积相接近。第二个区别在于，中国的历史观念并非基于永恒而是建立在不确定的变化之上，这或许是因为中国哲学并不相信任何完美之物，而这暗示了一个非常重要的退步观点。

在美索不达米亚，公元前 3000 年末的阿卡德君主政治是第一个将国家统一于其权力之下，并招募抄书吏书写其历史以证明其权力合法性的政治团体。这种历史编纂是皇家的历史（只有国王创造历史），是纪念碑式的历史（使其在巨大碑文中彰显自身），同时也是专有的历史（掌握在知识分子阶层、精于书写之人之手）。（cf. Glassner）同样在东方，古希伯来人的圣书总是从根本上被认为是历史。然而，尽管《圣经》自始至终充斥着对纪念的要求，但它其实从未展示出对于历史的任何兴趣。对它来说首要的威胁是忘却先祖的经历和对真理的信仰。以色列“接受了成为祭祀王朝与神圣国度的命令，没有任何地方显示它将成为一个史学家的国家”。（Yerushalmi, p. 10）

按：这与中国的情况类似，然而中国人将祖先经历视为最好的参照，但并非总是真理。

那么 we 应当把希腊人置于何处呢？这些人从未被神启造访，亦不知纪念的必要与义务。这些居住在东方国度边境上的狭小定居地的人们，难道不是努力将自己充作“先来”的“后到”者吗？但不得不说的是，他们其实从未声称自己是历史编纂领域的第一人——希罗多德从未向大众宣布他是历史的第一位创造者。他们确实是后到的人。因为相对近期的（公元前 8 世纪间）仅存或重新发现的书写采用的是叙利亚-腓尼基人的字母表。他们又过了大概三个世纪左右的时间，才开始书写他们自己的历史。然而希腊世界既不知道文本是一种启示，也不知道书写是专家阶层的专门领域（迈锡尼王国同样如此）。

从认识论意义上说，希腊人一直在知识的形式上赋予看超越于听的特权。看，亲眼看以及知，都是一回事。从本体论意义上说，他们在世界中的存在是毋庸置疑的——这是不证自明的。在，在那，看以及知，对希腊人来说是一体的。（cf. Brague, p. 28; Clay, pp. 12 – 13）

按：这一点最为有趣。有一些证据显示中国传统是将听置于看之上。孔子曾说：“朝闻道，夕死可矣。”另一些证据则相反。《易传》曰：“圣人设卦观象，系辞焉而明吉凶，刚柔相推而生变化。”

占卜与历史

让我们暂时回到公元前 2000 年末的美索不达米亚。无须在这个方法简单因而无可置疑的首个伟大皇家历史编纂模式上停顿，我想简要关注的是某种可能将占卜与历史连接在一起交流。在那里，占卜在决策过程中起着重要的作用。占卜者是如何工作的？他们积累、分类神谕，制作清单、汇编实例，并创建了真正的图书馆。（cf. Bottero, pp. 70 – 86）占卜者为一种穷尽性（收集所有案例）的理想所指导，并一直在寻求先例。他们工作的方式与法官相似，换句话说，占卜在成为有关未来的科学之前，首先是关于过去的科学。

按：现在更有趣的问题出现了，这竟与中国从占卜到历史的传统如此相似。

我们在叙利亚古城马里发现了一系列可追溯至公元前 2000 年初的神谕，以至现代研究者们称之为“历史的神谕”。什么是历史的？因为它并未采用占卜的典型形式：“如果动物（牺牲，如羊）的肝脏是这样，那么国王（未来）将要以同样的方式夺取城池。”相反，这些神谕以如此方式表述：“如果动物的肝脏是这样，那么国王已经以同样的方式（一个非常精准的方式）夺取了城池。”这一由将来发展为完成时态的段落着实令人惊讶，而想到这些被提及的事件被（现代人）认为已经真实发生，便更是如此。这便是一些叙利亚学家欲将这些神谕看作美索不达米亚史学开端的缘由——先是占卜，而后历史（如果忽略掉神谕关于肝脏的前半部分的话）。（cf. Glassner, pp. 26 – 28）一些汉学家对中国史学（从占卜到历史）也持同样的观点。（cf. Vandermeersch, pp. 103 – 113）

我在这里保留的唯一观点是，占卜与史学这两门学问似乎共享或共处（足够和平）于相同的知识空间。当然，它们能够且已然被相同的知识分子所实践。对于美索不达米亚国王来说，他前来寻求帮助，神谕便帮他作出决定。对于被咨询的专家、那些抄书吏来说，他们关注、誊写、研究历史神谕，为的是在他的清单上添加一个新的神谕结构，并增加其所储备的先例。

按：中国的知识空间同样如此。

我们可以通过考察历史著名的《大年鉴》将这一探索扩展至古罗马，这些年鉴因曾消失而变得更加著名。大祭司每年都需要撰写一部编年史（板）挂在屋前，西塞罗将这种直白又简单的誊写阐释为罗马历史学的开端。重新审视这一棘手的问题可发现，这些每年年末提交的文件都必须具备显示出城市及其神祇关系的作用。（cf. Scheid, pp. 149 – 158）这一工作被留给了大祭司，他将以其职能编写并“在其板上保留事件的记忆”。他扮演了一个时间大师的角色。什么事件？什么是一个事件？胜利、失败、灾难、预兆——人们首先需要决定某些（奇怪的、不同寻常的）事物是否是预兆，如果

答案是肯定的，那么其次，合适的答案会是什么（如何“挽救”它）？为完成此工作，祭司同样需要档案并寻找先例。这一编纂可以被恰当地称为罗马的“官方”历史或“宗教”历史。但值得注意的是，这项工作当中的时间性是公民的或者政治的，报告每年都需要为新的执政官而书写，并设法解决以下问题：我们与神站在何处？我们是否完成了必要之事？我们应当做什么？如前所述，大祭司是一个拥有档案的人，这些档案以研究先例（尤其有关预兆）为指导，但大祭司关注的重点是如何处理当下，他每一年都要向新的执政官提供一份关于城市宗教状况的报告。

按：中国同样如此，只是神被替换为道。道是包括神在内的万事万物的恰当存在方式。

希腊城邦的第一选择则非常不同。占卜确实存在，神谕的收集也确实存在，然而希腊人的史学走了一条不同的路径，并在随后成为了西方现代意义上的“历史”。这种史学以史诗为前提，希罗多德曾希望能与荷马一较高下，但最终却成为了“希罗多德”。

作为生成矩阵的史诗

在希腊，一切都以史诗为开端。通过史诗，希腊人与特洛伊人对抗十年的特洛伊战争成为了位于历史边缘的“轴向”事件。起初它只是希腊事件，然后成为罗马事件，最后成为整个西方的事件。虽然如今特洛伊战争遭受争议甚至被否认，但几个世纪以来，它确实是某种公共的参照基点。（cf. Finley, pp. 31–42）修昔底德认为，在任何范围内考量，这都是希腊人“共同”承担的第一项事业。事实上，正是这一点让他们被看作“希腊人”。回顾一下，波斯战争（公元前 5 世纪）将特洛伊人变成了野蛮人（荷马所说的未知教派），同时将希腊远征变成对亚洲的首次且决定性的胜利。五个世纪之后，维吉尔将在特洛伊战争的灰烬与对伊涅阿斯的流放中重新为罗马人发现他们历史的开端。19 世纪之后，黑格尔仍将特洛伊战争作为欧洲对所谓“亚洲原则”的胜利，并加以庆祝。

奥德修斯的旅程即将结束，他的同伴皆已死去，他在淮阿喀亚人的宫廷上被当作贵宾来对待。在其国王举办的宴会上，奥德修斯请吟游诗人德默多克演唱著名的《木马》篇章。从这个意义上说，当英雄立于吟游诗人面前，并被演唱英雄自己的冒险时，阿伦特看到了至少诗歌意义上的历史范畴。她写道：“曾经纯然发生的事情现在成为了历史。”（Arendt, p. 45）确实，我们见证了对这一事件的第一次讲述（它是如此构成的）：历史的第一次创造。它伴随着这一特性，即奥德修斯的在场证明了“它”确实曾经发生。这是一种前所未有的、甚至反常的结构，因为在史诗中，吟游诗人所吟咏之辞的真理性完全取决于并仅仅取决于缪斯的神权——她是灵感本身，也是真理的担保人。更进一步，阿伦特视此情形为历史与诗歌的范例，因为“与现实的和解，宣泄（净化），通过记忆的眼泪而发生。这种净化在亚里士多德那里是悲剧的本质，而在黑格尔那里是历史的最终目的”。（ibid.）

“缪斯啊，请告诉我吧，那个有着许多策略的人……”这是史诗开幕的公约。缪斯女神，作为记忆之神的女儿以及灵感的来源，是唱诗的保证者。随着第一次历史的出现，口述世界的王国结束了。散文取代了韵文，写作占据了主导，缪斯女神随之消失。取而代之的是一个新的世界和一个新的简练叙事的出现：“哈利卡纳西亚人希罗多德通过探究学到的是清晰阐明（他的历史理论……）”并非效力于什么特别的力量，他从第一个词语开始便定义和主张这种以使用其姓名为开端的叙事形式。他是其叙述（理性）的作者，也正是在这样的叙述中，他建立起自身的权威。矛盾同时蕴含在这一事实中，因为这一崭新主张的权威尚未完全建构起来。这种叙事策略，既是希腊思想史上这一时期的典型特征，同时也标记了同东方史学的决裂。如果希腊人真的发明了什么，那么他们发明了历史学家，而非历史。这种自我确证和书写模式离纯粹的历史现象非常遥远，然而，他们是标志，甚至是这一思想史时期（公元前 6–前 5 世纪）的识别特征，因为他们目睹了“自我主义”在艺术家、哲学家与医生

间的兴起。(cf. Lloyd) 这种新叙述形式和独特形象并非从真空中产生。希罗多德为波斯战争承担了荷马为特洛伊战争所做的一切。书写历史意味着从一场冲突开始，并通过找到“起源”，从双方的立场讲述一场伟大战争的故事。与《圣经》从时间开始之初讲述一个连续的故事不同，第一批希腊历史学家找到了一个起始点，并将其自身限制在叙述一组特定的事件中。(cf. Momigliano, p. 18 sq.)

同吟游诗人一样，历史学家也处理记忆、遗忘和死亡。古时的吟游诗人是精通赞美的大师（克里奥斯），是给在战争中光荣死去的英雄们献上不朽颂歌的颂辞分配者。希罗多德只是试图确保人们行为的痕迹、他们生成的历史纪念碑不会消失，不会停止被述说和庆祝。如果历史学家不停地提起史诗，那他会比吟游诗人讲出更多谦虚的断言。(cf. Herodotus, *Histories*, I, 1) 就好像他知道有关不朽的古老承诺除非作为一种否定，作为一种推迟遗忘的承诺，否则将永远不会再被说出。同样地，吟游诗人的专门领域内包含“英雄与神的行为”，历史学家将自己局限于“人的行为”，而这个时代本身就被定义为“人的时代”。他补充了一个选择的原则：选择那些伟大的和引起惊异的事物。由此，他给自己提供了一种衡量事件差异与组织世界多样性的方式。

历史（*historia*），这一象征性的词汇，逐渐固定了下来（尽管对修昔底德来说，他费尽全力从不使用它）。它是一个抽象的词汇，从动词调查（*historein*）发展而来。就“调查”一词的全部意义来说，它意味着亲自去和亲自看。它表达的更多是一种思想状态和方法，而不是某个领域。这是一个专属于希腊思想发展史上特定时期的词汇。历史（*historia*）一词起源于有学问的人（*histor*），而有学问的人与看（*idein*）和知（*oida*, *idein* 的完成时态）相关。因此，有学问的人在史诗中出现过几次，它的在场并不作为目击者而出现，而是作为裁决者而出现，又或者是作为一个争执语境中的担保者而出现——也就是说，他从未亲身濒临险境。

按：“调查”表示报告或消息。

希罗多德既不是吟游诗人，也不是有学问的人，他只是进行调查。他既不拥有学问渊博之人的天然权威，也未从吟游诗人的神视中获益。他只有历史，这是一种特定的调查形式，也是他自身史学实践的第一步。作为一种替代品，历史以一种类似于缪斯无所不知的神视来运作，缪斯女神知道所有的事，因为她的神之本性允许她无处不在。这位只行动于自身权威的历史学家，试图从现在开始“继续他的叙述，为大城市同时也为小城市言说，因为有很多曾经伟大的城市如今已经衰落”。(Herodotus, *Histories*, I, 5)

如果（这样定义的）调查同时唤起了吟游诗人的智慧并与之决裂，希罗多德也诉诸第二种对于知识的记录（我们已然见过），即占卜的方式。希罗多德进行调查，但他同时进行表示（*semainei*）。他进行调查，也进行展示、揭示、象征。表示用于某人作出报告，此人能够看到其他人未看到或不能看到的事物。这一动词专门用来指示神谕知识。(cf. Detienne, p. 138 sq.) 自从史诗问世以来，那些通晓现在、未来与过去的先知便被描绘为有学问的人。据称，克里特岛的著名占卜师埃庇米尼得斯，曾经并未将自己的占卜技术用于可能会发生之事，而是用于那些已经发生的，却仍旧模糊不清的事。在这里，占卜也是一门关于过去的学问。我们同时也想起赫拉克利特的思想公式，按照公式，神谕既不言说，亦不隐藏，而是“表示”。(cf. Heraclitus, *Fragments* 93)

在序言中，正是在希罗多德第一次说“我”的那个时刻，他进行了“表示”。根据他自己的个人知识，他揭示并标识出那第一个对希腊人采取进攻行动的人——吕底亚国王克罗伊斯。作为第一个征服希腊的人，克罗伊斯被标示为“负有责任的”或“罪恶的”（*aitios* 意为责任）。希罗多德当然不是占卜者，但通过这一调查和标示，他将自己归于某种自身的神圣权威之下。因此，即便这与我们之前在美索不达米亚看到的情况非常不同，占卜与希罗多德的历史仍具备某种内在的共性。

调查、表示这两个动词像两个横纵交叉的路口，古代与当代的知识在此相交汇，并被希罗多德本

人的工作以一种独特的方式所证明。这是两个思想的工具，通过它们，我们可以超越视觉，在更广阔的空间或时间中“清楚地看到”。它们同时也刻画和塑造了第一位历史学家的思想风格。希罗多德不是吟游诗人，也不是占卜者，他在介于二者之间处成为了作为历史之父的希罗多德。之后，一系列新的决定最终导向了一个新时代即现代的建立，同时也导向了一个新的历史观念——一个大写的历史的出现。这个大写的历史作为包罗万象的进程，至今一直是西方世界的主要信仰。

历史

赵汀阳

1. 一个用于表述“事”（event）和/或“史”（record）的字

在汉语中，“历史”这个词的本意是“事件”（event）和/或“记录”（record）。在最早的文本中，严格说来，这个词可被理解为用一个字表达两种含义，或者是两个字但同一个读音：“事”和“史”。两字同音似乎形成了一个隐喻，暗示事和史本为一物，就是说，事情有事功才是重要的，于是，事功才值得被记录。这说明了一个关于历史的真理：事仅存在于史之中，不被记录的过往不是事，或者说，历史的事是人之所见，并非发生之所是。关于历史，我的第一个问题是，是否存在一个对所有人都具有同等意义的历史？

如果要举出一个文化间误解的典型案列，我愿意说是历史。在思想中，或许可以构想一种属于全人类或全世界的普遍历史概念，但这只是理论设想，实际上被书写出来的历史，几乎都是在讲述某个民族或某个文明的历史，其他事情只是相关项。这种建构了某个民族或文明画像的历史叙事，多少类似于一个人的自传。正如没有谁会完全相信别人写的自传一样，除了怀有专门分析兴趣的学者，也没有多少人真的对他者的历史感兴趣，除非与自己的历史有关。即便对其他历史有所了解，外人眼中的历史也与本民族所接受的历史大不一致。关于历史问题，很少有共识。

这个问题与关于历史真理的知识论无关，而是反映了文化与政治承认的难题。其实，历史包含的真理要远远少于人们的预期，因此，研究真理的知识论并不能充分表达和解释关于历史的问题。事实上，即使以探求真相之名，历史也更多是诉说了关于某种命运和精神的故事，解释了某个民族或文明的建构性的来龙去脉，即我称之为“历史的历史性”的那种建构性。由于对事件和事功的重要性怀有相异的想法，不同的历史性有着不同的文化变量，历史的概念也就是各不相同的复数。我承认，我对历史的理解比较保守，与现代的进步史观、当代的全球史或世界史视角相去甚远。不过话说回来，真正的世界迄今为止还没有存在。

2. 以历史为本的文明

历史学家章学诚（1738 - 1801）在发挥他对中国文明的一般性诠释时，提出了“六经皆史”（章学诚，第 1 页）的说法。这个说法得到了广泛认可，被认为是对中国思想的一个最好的解码方式。所谓“六经”，即《易》《书》《诗》《礼》《乐》和《春秋》（这是中国历史记录的最早通用名^①）。六经创作于公元前 4 世纪以前，部分内容甚至早至公元前 12 世纪，它们就像《圣经》之于西方思想一样奠定了中国思维方式的基础。如果按照现代分类学来看，《易》讨论了哲学，《尚书》是政治观念，《诗》当然就是诗歌，《礼》关注的是伦理和社会规范，《乐》研究的是音乐和歌舞（这本已失传），而《春秋》则是第一部编年史（从公元前 722 年记录到公元前 481 年）。章学诚另有深层发现，

① 在中国最早的历法中，一年分为春秋两季。于是“春秋”成为了古代历史著作的通用名称。

他将历史视为六经的“本质”或密码，指出“古人未尝离事而言理”（章学诚，第1页）。这意味着以史言理，而非以理言事。章学诚准确地把握住了中国思想重经验实践而轻先验逻辑的思维特征。沿着他的思路，我想可以说，中国文明的根基正是历史。这在结构上不同于那些以宗教为本的文明、以哲学为本的古希腊文明，或以法律为本的古罗马文明，也不同于基于个人主义的现代文明。不过犹太文明似乎更为独特，它的基础是历史与宗教的合一。

3. 历史何以成为中国文明的根基

这个问题关系到中国早期历史上的一次文化改革，即约4500年前的“绝地天通”事件。（参见《尚书·吕刑》《国语·楚语下》）中国先民曾经如此热衷于巫术占卜，以至于百姓对巫术的热爱超过了劳动。由于人人成巫，秩序混乱，帝王颡顼对此很不满，决心重建社会秩序和宗教权威，于是颁布法规禁止地上的人擅自与上天建立联系。宗教因而被确立为帝王的特权，并且只能由官方权威加以阐释。一些现代历史学家认为，这次文化行动破坏了从巫术自发演化为真正宗教的社会条件。如果真是这样的话，那么可以说，“绝地天通”事件导致中国很早就开始了世俗化。

在此之后，官方巫术逐步走向职业化和专业化，对巫术占卜的研究和实践经验都有详细记录。根据殷墟的考古发现，几乎90%以上的甲骨文所记录的都是占卜事务的经验，这种记录已经显示出最初的历史性，就是说，历史性的思维通过“历史性的”占卜记录渗透了中国人的精神意识之中。

不过，人文主义真正成功地替代巫术宗教的地位要到公元前11世纪之后，决定性的事件是敬德惠民的周武王击败了极重祭祀神明、敬天不辍的商纣王。周人目睹了商朝并没有因为占卜最勤且祭祀最隆而得到上天佑护的回报。显然，商的覆灭证明了巫术占卜的无效，这激发了周人去构建一种人文主义的新理论，其中的关键转变是将天意伦理化，并将德行的价值置于祭祀之上。于是，总结政治、经济与治理经验的记录被认为是更有教益的，历史经验意味着更有实用性的“教训”。这个良好论证的人文主义终于在根本上切断了发展宗教的进路，并将历史思维确立为中国精神世界的根基。

4. 何种事件算是伟大变革？

在一个以历史为本的文明的思想观念中，行动的分量重于言辞，经验的内容多于理论。用哲学化的语言来表述，即是“作为”（facio）高于“思想”（cogito），而且，“作”理所当然地包含了“思”。一个基本理由是，没有变易就没有历史，而“作”是导致变易的始因。毫不奇怪，作为六经之首的《易经》发展出来的正是关于变易的哲学。考虑到《易经》的基本观念形成于公元前12世纪，它可以称得上是世界上第一个历史哲学理论。按照章学诚的理解，它甚至也许还是世界上最早的史书，记录着上古先人创制历史的“伟大”事件。

现在，第三个问题是，何种事件可以算作伟大变革？中国的历史哲学在考察事件时，通常会在两组概念里协同地理解历史性，即“作”与“述”、“古”与“今”。（参见赵汀阳，第52-53页）时间是变化着的流逝过程，历史却是确立意义的事件变化——意义以“创造”（creations）为根据——但与上帝的创世无关，而是指人类做出来的那些改变生活形式的突破性创制，也就是存在秩序的设立与新事物的发明。在一些古老文献中，比如《易经·系辞下》和《世本·作篇》，列举了公元前12世纪以前的伟大发明，比如农具、轮子、渔网、舟船、制布、兵器、房屋、天文历法，等等；还有一些更重要的最伟大发明，比如文字和政治制度——但没有提及宗教，这说明中国的历史概念有些倾向于实用主义，甚至没有提到被认为助推中国发展出集体性社会的治水工程——这一点确实奇怪，难以给出合理解释。也许早期历史学家忽视了水利工程技术的重要性？不得而知。有些遗漏不重要，要点在于，只有那些引发伟大变革之“作”才被认为是值得“述”的。

在孔子的时代（前551-前479），中国正在经历一次根本性的转折：从维系了1300多年的“三

代之治”（夏、商、周），转向霍布斯式的纷争世界。孔子在乱世现象背后看到了发生在深层的渐微而重大的变化，一种前所未有且会对政治、社会甚至文明的概念和体系造成巨变的隐蔽变革，孔子称之为“礼崩乐坏”，并由此看出，一些事情表面上是小事，却会有深远的严重后果。

正是这种新的变革引出了对历史概念的重新定义。在孔子之前，历史一直用来记录那些有着秩序立法之功和技术发明之功的建设性或积极的事件。然而后来社会发生了一些破坏秩序的事件，摧毁了“效法天道”的人道礼仪秩序，在实际上将原本与天道一致的历史改造为非历史。孔子很重视新经验的出现，并为此发展出一种伦理化的历史概念，即历史叙述应当以向善的伦理化诠释来编撰。传说孔子本人亲自当编辑修订了第一部编年史《春秋》。这种伦理化解读的叙事方式直到今天依然是中国主流的历史写法。

5. 司马迁的理论

凭借巨著《史记》，司马迁（前 145 - ?）确立了他作为中国最著名历史学家的名望，他发展出一种新的历史写作，即一种将此前时代出现的所有重要事件、关键人物、伟大观念都兼收一处的“复合历史”。这部无与伦比的天才之作带有“流动性”的叙述视角，从特定语境下对事件的客观叙事和分析，可以转向对人物与行为的戏剧化主观描述。司马迁意在言说历史，无意鼓吹任何意识形态。

司马迁清楚意识到自己志在写一部包罗万象的宏大历史。他在《报任安书》中自述：“网罗天下放失旧闻，考之行事，稽其成败兴坏之理，凡百三十篇。亦欲以究天人之际，通古今之变，成一家之言。”他考察了历史关键时刻所造成的深远影响，并且注意到，历史变革与时间节奏之间有着难以解释的神秘呼应关系：“夫天运，三十岁一小变，百年中变，五百载大变；三大变一纪，三纪而大备：此其大数也。”（《史记·天官书》）我想，如果布罗代尔得知在与他时空上距离如此之远的一个中国历史学家，曾经在某种程度上预演了他的长时段理论，他应该会大有知音之感。

假如休谟是对的，那么历史不能预知未来。我想休谟的想法部分是对的，但不完全对。事实上，人类生活的基本问题自始至终是递归存在的。也许更恰当的说法是，历史说出了在未来还会递归地发生什么问题，但历史无法说出未来不会发生什么事情。

关于时间和历史对话的后续讨论

赵汀阳：

1. 时间应当是一个可以解释万物之存在的形而上观念，或至少是一个如康德的先验形式那样可以用来理解万物之存在的知识论方案。今天的流行观点认为，时间或能够被物理学正确地解释，就是说，时间观念被发现是一种物理的而非形而上的概念，时间在相对论意义上成为“相对的”，不再存在时间的同步概念了。我的问题是，我们如何能够脱离对一种形而上的普遍时间观念的依赖，来理解一切相对时空的存在？心灵是无法抗拒时间的形而上观念的，即便时间并不真的存在或与其形而上的概念没有相似之处。

2. 我并不认同一种宗教概念体系里的历史观念，历史并不能被化约为一种宗教的价值或功能。同时我对中国的“量子式”历史观念也感到一些困惑，因为不断变化着的变化本身会将一切意义或价值都置于不确定性之中。历史要自己言说。因此我提出一种“存在论的”历史观念，用“存在论事件”来解释历史意义。存在论事件在决定性的时刻（kairos）创造了存在的形式，比如语言、农业、交通、逻辑、数学、科学技术、政治体系、国家、工业、互联网等发明。阿赫托戈教授，对于您的评论，我深表感谢，我想请教的一个问题是，您对如今当下主义之后最有可能出现的下一个历史性体制有何预期？

弗朗索瓦·阿赫托戈：

赵汀阳教授指出了中国时间观念的显著特征，即坚持其根本的“历史性”维度——经由“变化”

观念的重要性（时间通过一系列“重大变革”而被理解）以及对“创造”（作）这一核心概念的使用，因此人们得以为未来留出余地而将时间性转化成为历史性。

相较而言，我指出了西方时间观念的突出特点，即西方时间观念深刻地被基督教的历史性体制，以及时序（chronos）、时机（kairos）与危机（krisis）三个观念间的互动影响所塑造。如今我们正在进入一个完全不同的精神世界。全球变暖重新将世界末日的威胁带回了西方世界，而世界末日的概念对于中国人或印度人却似乎不能说明问题。从天启中借鉴的历史体制被再次激活，即时性点击所造成的成倍增长的当下主义，正受到一个被视为危险与日俱增的未来的挑战。

当下主义的历史性体制已经被证明是不可持续的，在它之后的问题不再是一个关于厘清过去、现在和未来三个“陈旧”范畴的问题，而是一个关于将异质的和不可通约的多元时间性如何成功结合在一起的问题（一方面是互相冲突的世界里不一致的时间性，另一方面是与整个地球体系联系在一起的时间性）。这样说来，博尔赫斯充满交叉小径的花园将变得更为令人迷惑！这是存在意义上的挑战，非唯对西方而言。

参考文献

古籍：《管子》《国语》《汉书》《淮南子》《论语》《墨子》《尚书》《史记》《易经》《庄子》等。

阿赫托戈，2020年：《历史性的体制：当下主义与时间经验》，黄艳红译，中信出版集团。

徐中舒主编，2014年：《甲骨文字典》，四川辞书出版社。

曾宪通，1992年：《作字探源——兼谈隶字的流变》，载《古文字研究》第19辑，中华书局。

章学诚，2008年：《文史通义》，上海古籍出版社。

赵汀阳，2021年：《时间》，载《艺术当代》第3期。

Arendt, H., 1954, *Between Past and Future*, New York: The Viking Press.

Assmann, J., 1997, *Das Kulturelle Gedächtnis: Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*, Munich: C. H. Beck Verlag.

Bottero, J., 1974, “Symptômes, signes, écriture”, in J.-P. Vernant (éd.), *Divination et Rationalité*, Paris: Seuil.

Brague, R., 1988, *Aristote et la question du monde*, Paris: Presses universitaires de France.

Clay, J. S., 1983, *The Wrath of Athena: Gods and Men in the Odyssey*, Princeton: Princeton University Press.

Detienne, M., 1998, *Apollon le couteau à la main*, Paris: Gallimard.

Finley, M. I., 1972, “Lost: The Trojan War”, in *Aspects of Antiquity*, London: Penguin Books.

Glassner, J.-J., 1993, *Chroniques mésopotamiennes*, Paris: Les Belles Lettres.

Hartog, F., 1988, *Evidence de l'histoire: Ce que voient les historiens*, Paris: Folio.

2005, *The Mirror of Herodotus: The Representation of the Other in the Writing of History*, J. Lloyd (trans.), Berkeley: University of California Press.

Lloyd, G., 1987, *The Revolution of Wisdom*, Berkeley: University of California Press.

Momigliano, A., 1990, *The Classical Foundations of Modern Historiography*, Berkeley: University of California Press.

Scheid, J., 1994, “Le temps de la cité et l'histoire des prêtres”, in M. Detienne (éd.), *Transcrire les mythologies*, Paris: Albin Michel.

Vandermeersch, L., 1994, “L'imaginaire divinatoire dans l'histoire en Chine”, in M. Detienne (éd.), *Transcrire les mythologies*, Paris: Albin Michel.

Yerushalmi, Y. H., 1982, *Zakhor: Jewish History and Jewish Memory*, Seattle and London: University of Washington Press.

（作者单位：赵汀阳，浙江师范大学人文高等研究院，中国社会科学院哲学研究所；弗朗索瓦·阿赫托戈，法国高等社会科学研究院 译者单位：王惠民，中国人民大学哲学院；贾祯祯，中国社会科学院哲学研究所）