

中国近代思想中的“未来”^①

□ 王汎森

内容摘要 “未来”是个包罗广大的问题，从1900年至1930年左右，短短二三十年间，新派人物的时间意识及其连带的对未来世界的想象与计划呈现巨大变化，“未来”成为一个无以名之的巨大力量。近代中国，经过晚清以来的历史巨变，过去与现在变得愈来愈不相似，范例式史学也逐渐没落。晚清民初流行的几种新史学，所带出来的新时间观与传统史学有所不同，也使得历史与未来的关系，以及“未来”的性质产生重大的改变。这些史学带有寻找并建立公例、律则、规律的特色。它们表现为两种形式：一种是认为历史中可以找到规律；另一种是以律则或类似律则的方式在写历史。

关键词 中国近代思想 未来 历史书写 历史哲学 日常生活

作者 王汎森，台湾“中研院”院士、历史语言研究所研究员。

“未来”是一个重大的问题，它包含的子题很多：“未来”会是什么样子？如何达到“未来”？是谁的“未来”？是谁决定“未来”应该怎样？是谁决定要用什么样的方式达到“未来”？在“现在”“过去”“未来”三际之中，“未来”的分量如何？它只是“过去”“现在”“未来”这“三际”中共通的一际，还是压倒性的、唯一最重要的时间？另外，“未来”究竟是邈远难知，因而可以置而不论，还是能知的甚至是“已知”的？以上问题不只牵涉到现实、政治、人生，也牵涉到学术等许多方面。

既然“未来”是个包罗广大的问题，本文不能不对讨论的范围有所限制。我想要谈的不是近代中国对“未来”想象之内容，而是从1900年至1930年左右，短短二三十年间，新派人物的时间意识及其连带的对未来世界的想象与计划呈现巨大变化，“未来”成为一个无以名之的巨大力量。我尽量将讨论局限在三种与“未来”有关的议题。第一，“未来”如何浮现成为一个极重要的观念，“未来”如何成为正面的、乐观的想象，以及“未来”的内容如何成为无限开放，而且成为随不同个人或团体拟议的对象。因为“未来”意识的不断膨胀，使得人们自古以来习以为常的“过去”“现在”“未来”三种时间概念的分量发生了重大的变化。第二，探讨一种特殊的时间意识及其对未来世界的想象与规划是如何产生的？这种时间意识与想象隐然认为“未来”为可知的甚至是已知的^②，“过去”反而是未定的或未知的，并从未来完成式出发去思考生活或思考历史。第三，两者互相加乘，对近代中国许多层面尤其是日常的生活与抉择产生了重大而无所不在的影响。

这是一个“过去”与“未来”的分量急遽调整的时代。至少在有意识的层面中，“过去”的分量变得愈来愈无足轻重，而“未来”愈来愈占有极大分量，使得这个时代的思考、决定、行动的方式也莫不染上这个色彩。

近代思想中的“未来”

“未来”这个观念在中国古代虽不罕见，但传统概念中最常使用的词汇是“来者”，有时候则用“将来”。“来者”“将来”与“未来”的意思并不相同，它们意味着三种不同距离的“未来”。“来者”是近而可见的，“将来”是将会来者或将要来者，“未来”则指离得更远、更不确定的未来。

传统概念中“未来”与“现在”的距离很远，有时候甚至带有预测性，如“预度未来”“卜占可以知未来”；有时与图谶有关，如说“图谶能知能观未来”；有时是宗教性的，如佛教“三际”中的“未来际”，禅宗的“如何识未来生未来世”，指的是下一世的事情，或者说“未来佛”，指的是下一个阶段，不知多少年以后的佛。从台湾“中研院”的汉籍文献数据库中可以看出，“将来”远多于“未来”^③，而且不像我们今天常三句话不离“未来”。

引发我觉得要好好思考“未来”这个问题的缘由，是因为晚清、民国以来，好像伟大的人物都在推销或买卖对“未来”的想象。台北国立政治大学有个网站的名称是“未来事件交易所”^④，我一直对他们做的工作感到好奇——没有发生的事情为什么可以交易？这不就是晚清以

来伟大人物在推销或买卖的概念吗？在传统概念中，未来才会存在的东西似乎不大可能有交易价值。随便翻翻古往今来的史书，都绝对不会像现代人那样处理“未来”，即便谈到未来，也是想回到“黄金古代”的想法。但晚清以来的“未来”很不一样，而且愈不一样越好，愈不一样愈吸引人。像康有为《大同书》里讲的“未来”，是所有星球都可以按电钮投票，所有星球可以选一个共同执行委员会之类的想象——这个“未来”离古书太远、太远了。由于过去的历史与现代的世界相似性太少，所以许多人宣称历史不再有教训，过去是通过“历史”寻找合法性，现在往往是通过“未来”获得合法性。康有为的《大同书》也许比较极端，但近代许许多多的概念和想象都带有浓厚的“未来”性，在现实上产生了极大的影响。令人不禁要问，在过去百年，究竟是什么促成了新的“未来”观如此畅行？

描述过近代中国的新未来观后，在此想简单地先回顾一下新未来观形成的几个因素。一是西方知识的大量引入，近代西方重视未来的思想文化大幅移植到中国。二是进化论思想引导人们想象美好的时代是“未来”，而不是“黄金古代”^⑤。三是以“未来”为尊的新型乌托邦思想的引入。传统的乌托邦理想往往以上古三代为依托，新型的乌托邦则大抵是依托于未来。当时从西方传入的一些带有乌托邦色彩的文学作品，如《万国公报》自1891年起刊载的《百年一觉》这篇乌托邦小说产生了不小的影响，这些带有乌托邦色彩的文学作品，展示了一个与传统中国非常不一样的“未来”想象。四是在近代中国，“未来”常代表极度乐观、有光、有热、有主观能动性，甚至带有强烈乌托邦的色彩。“未来”往往与变革或革命连在一起，成为变革中一支有利的武器，任何人只要掌握“未来”，就可以有极大的力量。辛亥革命的成功便是最好的例子，它使得历史跟现在、未来有了完全不同的关系。顾颉刚说：“辛亥革命后，意气更高涨，以为天下无难事，最美善的境界只要有人去提倡就立刻会得实现”^①，即是一证。“未来”变成是一蹴而就的，而且在现世中就可以达到。不论是戊戌变法还是辛亥革命都极大地引进全新的事物，并且带来无限的可能性，使得现在与未来变得和过去完全不再相似，并以新的、不相似的为正面价值。所以它们不但带来一个新的“未来”，也因为人们对过去想象的变化，带来一个新的过去。必须注意的是，并非所有人都向往新的“未来”，事实上许多人在这个问题上虽然转步，却仍未移身，他们不一定都向往过去，他们也可能重视未来，但不一定都向往如此崭新的、陌生的“未来”。因而，新型“未来”的出现造成两种文化，一种是比较向往美好的“过去”，另一种是向往美好的“未来”。这两者往往成为分裂的派系，文化上如此，政治上亦如此。

这一时期的思想家可以非常粗略地分成两大类，一类面向过去，一类面向未来。晚清以前，局势非常动荡的时

候，人们往往会想回到更好的、更良善、更道德、更淳朴的古代，道光咸丰年间的许多思想文献中，便有这个特色。当然像龚自珍、魏源等人是向往未来的，但他们所想象的未来，是一个与传统完全不一样的未来。晚清以后，在思想家的世界中，不可知的事物变得更有力量，不可知的“未来”渐渐压倒了已知，与现实离得愈远的“未来”吸引力愈大。

如果以光谱上的深浅浓淡作区别，那么在三民主义阵营中，也有基本上比较面向“过去”与比较面向“未来”两种类型的区分。戴季陶的《三民主义之哲学的基础》显然是比较面向过去，而周佛海的《三民主义之理论的体系》则是偏向未来理想的构建。相比之下，国民党的文宣大将叶楚伦在新文化运动之后，仍然坚称中国古代是由黄金美德所构成的，胡适在《新文化运动与国民党》中便特地提出叶氏的观点作为攻击批评的靶子。

以政治领袖来说，也有比较面向新“未来”和比较不面向新“未来”两种类型。前者的例子是毛泽东，后者的例子是蒋介石。蒋介石好谈四维八德、好谈道统、好谈中国古代圣贤的美德；而毛泽东则是破除传统、不断以未来社会主义的前景来说服同志与人民。蒋介石、毛泽东提到传统与未来的频率，也是截然不同的。他们所读的书也各有代表性。蒋介石好读哲学书，尤其是宋明理学及先秦诸子。他说自己读明朝胡居仁的《居业录》“不忍释卷”；对黑格尔、贺麟《朱熹与黑格尔太极说之比较观》及周敦颐的《太极图说》，也都表现出很大的兴趣^⑥。从蒋介石的《五记》，尤其是《省克记》和《学记》可以看出，蒋介石最根本的想法还是想寻找通向美好过去的途径，或在有意无意之间思考着如何把经书里讲的哲理变成现实。毛泽东则是好读历史、重视现实，历史的价值除提供许多可资参考的范例外，辩证唯物论及社会发展史则是了解“未来”、迈向“未来”的指引。向往美好的过去和向往美好的未来变成两种非常不同的思想和行动型式。

历史书写与新“未来”观

“未来”变得重要，与“未来”变成是可知的或已知的是两回事，后者是比较令人诧异的。我想在这里从历史书写的角度，试着为这种新“未来”观作出一些解释。

近世西方因为革命及各种重大的社会变动，使得过去的历史与当代社会之间的相似性愈来愈少，因此，过去那种提供相似的古代范例作为现代人的历史教训的方式渐失效用。这一情形也发生在近代中国，经过晚清以来的历史巨变，过去与现在变得愈来愈不相似，而范例式史学也变得不像过去吃香了。另一方面，晚清民初流行的几种新史学，所带出来的新时间观与传统史学有所不同，也使得历史与未来的关系，以及“未来”的性质产生重大的改变。

这些史学带有寻找并建立公例、律则、规律的特色。它们表现为两种形式，一种是认为历史中可以找到规律；另一种是以律则或类似律则的方式书写历史。

这些律则式的史学使得史学与新的“未来”之间产生了密不可分的关系，新的“未来”观便从它们的字里行间浮现出来，到处发生影响，使得人们日用而不自知，尤其是使得新一代的历史著作中“未来”的意识变得很浓厚。过去士人之间流通最广的是《纲鉴易知录》之类的史书，这些书绝对不会告诉人们未来是可知的，只有图讖、占卜才能预测未来，史学不行。可是现代史学中的律则派却发展出以前史书所没有的功能，它不再只是以范例或历史的趋势来提供历史鉴戒，而是信誓旦旦地主张从历史中可以归纳出事物发展的规律，不管是进化论史学还是公例史学都是如此。

前面已经提到，晚清几十年对“公例”“公理”“公法”的信仰是非常坚定的，它们认为世界各国都在同一个表尺上面，可以找到共有的发展阶段与发展规律，即“公理”“公例”；并认为历史的功用不仅在于提供个别事件的鉴戒，更重要的是可以从历史发展的过程，找到一条又一条的定律，进而推知未来。

“公理”“公例”“公法”的崛起是有时代背景的。晚清以来，传统的“大经大法”日渐废堕，在求索新的“大经大法”过程中，西方科学定律或真理观产生了递补作用，成为新的“大经大法”，而在律则式思维的巨大影响下，兴起“公理”“公例”式的真理观。这种真理观的影响真是无远弗届，从晚清最后二十几年开始，一直到五四运动之前，可以说是它们当令的时代。在这一真理观之下，人们可以从任何现象求得“公理”或“公例”。任何学问中皆有“公例”，如“生计费公例”“智力学公例”。历史学也是求公例之学，这种新历史观也影响了比较具有保守倾向的史学家，柳诒徵即宣称史家的任务是“求史事之公律”。

仔细追索“公理”“公例”“公法”三个概念的来源并不是本文的目的，不过我们可以比较确定这三个词汇的使用进程：(1)“公法”一词起源最早，在1850年代的《六合丛谈》中就可以看到“公法”一词，它通常是用来指自然科学的定律。(2)从一开始，这三个词汇每每互相混用，大抵皆指自然科学中所发现的律则。(3)后来这三个词汇逐渐分用，“公法”指国际公法，“公例”指定律，“公理”则指具有普遍性的道理。西方自然科学的庞大威力，使得大自然是有律则的思维，给人们带来极大的憧憬，而且认为西方的律则可以普遍适用于全世界，正因为西方的即是全人类的，所以它们是“公”的。此时许多人都兴奋地找到这个新的“大经大法”，宋育仁写过《经术公理学》这样洋洋洒洒、发挥儒家道理为人类公理之大书，康有为早期几部野心极大的书，如《康子内外篇》

《实理公法全书》也都是这思想脉络下产生的。

“公理”与“公例”固然是自然科学的，但是当时人认为人文社会领域同样适用。譬如晚清《心学公例》一书，即是讲心理学的定律。传统的“大经大法”是由儒家的经典提供，现在的“大经大法”却由“公理”“公例”接手，但两者之间的性质并不相同。儒家经典提供的“大经大法”是让人们在它的道理中“涵泳”，或者借用查尔斯·泰勒在《黑格尔与现代社会》中的话是一种表现式的真理，而“公理”“公例”所提供的是律则式的，是将现象归纳、演绎之后所得到的律则式，而且每一件事皆有其“进化之公例”^[2]。

综合言之，“公理”“公例”式的真理观常带有以下特质：第一，古今可能是相通的，故并不排除儒家的古典时代的价值，常常主张“经”与“公例”相合。其真理是“律则”式的，不是儒家原来“表现”式的，故与儒“经”原先又有不同。第二，此真理观有许多时候是贯通中西的，“公理”“公例”既通于西方，往往也通于中国，但通常是以“西”为主体来评断“中”，后来则逐渐发展成“中”是“中”、“西”是“西”，它们不再在一个“公理”“公例”的笼罩之下。第三，“公例”可以是科学、人事兼包式的大经大法。第四，“公例”观之影响，可以是激进的理论，也可以是保守的思维，因为动静、新旧、中外皆宜，所以如此吸引人。第五，它是“科学”的，但又不纯是“科学”，是一群业余的自然及人文科学者，而且常常变成人人都可宣称自己发现了某一“公例”，或自己代表了某一“公例”。这个时候，谁宣称“公例”？如何宣称“公例”？“公例”的内容是什么？像带有强烈的现实权力意涵。第六，“公理”“公例”与“文明”“文明史”或其他价值框架相配拟，成为一个向上发展之阶梯式目标。

历史变成是寻求“律则”之学，甚至有人认为能求得“公例”的史学才是“历史”，否则是“非历史”。梁启超的《新史学》说：“历史者，叙述人群进化之现象而求得其公理公例者也。”^[3] 据此，西方国家所经历的历史阶段，虽然东方及其他落后国家尚未发展到达，但依据“公法”“公例”“公理”所预定的步骤，现在的西方即是我们的“未来”，所以未来是可知的。

除梁启超外，我们还可找到许多相近的例子，譬如吕思勉。吕思勉曾说：“史学者，合众事而观其会通，以得社会进化之公例者也。”^[4] 吕思勉是一位在梁启超的新史学、进化史学、左派史学影响下，但又是比较传统取向的史家，在他的诸多史学言论中，居然明白地表示“未来”是可知的。未来之所以不可知，是因为没把过去弄清楚，只要弄清过去，求得“公例”，则“未来”必可知。

吕思勉说：“因为社会虽不是一成不变，而其进化，又有一定的途径，一定的速率，并不是奔逸绝尘，像气球

般随风飘荡，可以落到不知哪儿去的。所谓突变，原非不可知之事，把一壶水放在火炉之上，或者窗户之外，其温度之渐升渐降，固然可以预知，即其化汽结冰，又何尝不可预知呢？然则世事之不可预知，或虽自谓能知，而其所知者悉系误谬，实由我们对于已往的事，知道得太少，新发展是没有不根据于旧状况的。假使我们对于已往的事情，而能够悉知悉见，那么，我们对于将来的事情，自亦可以十知八九，断不会像现在一般，茫无所知，手忙脚乱了。……现在史学家的工作，就是要把从前所失去的事情，都补足，所弄错的事情，都改正。这是何等艰巨的工作。现在史学家的工作，简言之，是求以往时代的再现。任何一个时代，我们现在对于它的情形，已茫无所知了，我们却要用种种方法钩考出这一个时代的社会组织如何，自然环境如何，特殊事件如何，使这一个时代，大略再现于眼前。完全的再现，自然是不可能，可是总要因此而推求出一个社会进化的公例来，以适用之于他处。”^[5]他又说：“然则史也者，所以求知过去者也，其求知过去，则正其所以求知现在也。能知过去，即能知现在，不知过去，即必不知现在，其故何也。曰天地之化，往者过，来者续，无一息之停。过去现在未来，原不过强立之名目。其实世界进化，正如莽莽长流，滔滔不息，才说现在，已成过去，欲觅现在，惟有未来。”^[6]

从这两段史论，就可以发现律则化史学，加上“公理”“公例”观点如何为当时中国的历史意识带来一个新的范式，即从史学所发现的“公例”中，我们可能预知“未来”，只要我们的研究够精进，“未来”可以是已知的。

即使是在“公例史学”流行的时代，仍有两种区别，一种认为中国历史自有其公例，如保守派史家柳诒徵认为史学的新任务便是“求史事之公律”，但所求的是中国历史自有之“公例”；另一种则是认为大部分或全部的公例是西方的，中国或世界其他各民族都是循这一个普遍的公例前进的。相比之下，前者是极少数，后者才是主流。梁启超《新民说》中就曾说，“吾请以古今万国求进步者，独一无二不可逃避之公例”^[7]，鲁迅说，“据说公理只有一个，而且已经被西方拿去，所以我已一无所有”^[8]，即是两个显例。革命阵营的《民报》上则往往将“公例”“公理”的层级定位为不可逃的普遍真理，“如谓不能，是反夫进化之公理也”^[9]，把在“公理”“公例”的阶梯上拾级而上规定为个人或国家的道德义务，既然“公例”像表尺一样精确，且放诸四海皆准，那么中国的“未来”不就在这只表尺上刻画得清清楚楚的吗？

19世纪是一个历史的世纪，因为历史思考渗透到了人文及科学的各个领域。故英国大史家艾克顿说：“历史不仅是一门特殊的学问，并且是其他学问的一种独特求知模式与方法。”^[10]所以在20世纪初年的中国，人们总把

史学当作能找到新“大经大法”的资具，史学成为一种新“经”。这个角色是与社会学结盟而取得的，譬如史学家刘咸忻总认为“一纵（史）一横（社会学）”，正好包括所有人事的纵、横两面，从中所得到的“公例”，事实上即等于六经的“道”。

求得“公例”既然是史学的新任务，当时人所关心的是如何求得这些“公例”。除了传统的综观历史之大势外，有的人认为西方的“公例”即是中国历史的“公例”，所以只需套用西方的观念、方法即可，有的认为应该运用统计方法。譬如晚清翻译巴克尔的《英国文明史》中，便曾连篇累牍地指出，史学也需像自然科学般可以找出“公例”，而找出公例的办法是运用统计学。巴克尔运用统计学找出的公例非常多，而且将自然环境、物产、人事甚至心性结合成一个系统，其中无不可求得公例。陈黻宸的《独史》等文章也大力宣扬统计方法是从历史中寻得“公例”之重要法门（事实上也就是寻找真理之一种法门），陈黻宸到处宣扬“史”+“统计”=“公例”的公式。

“公例”观使得新派人物宣扬西方式的普遍真理，也让保守派有一个工具可以拿来与新派人们争衡，譬如张尔田，他对胡适等新派人物，一贯存有敌意，却又想在思想上与之争衡，于是他不断地用“历史公例”来重新说明儒家的本质与历史。他说：“夫天下无无源之水，亦无无因之文化，使其说而成立也，则是各国文化皆有来源，中国文化独无来源，一切创筑于造伪者之手[……]即以论理而言，世界历史有如此公例乎？”^[11]又，《与人书二》中论证孔子为宗教家^⑦，最重要的是“最普通之公例，求之景教而合，求之孔教亦无不合”。还有《与陈石遗先生书》讲到讪诋时说：“某尝病我国上古神秘太少，为违反世界历史公例。”“公例史学”使得历史教训的方式、真理的性质皆改变了，在这个新真理下，“未来”是可以依“公例”“比例”而得的。西方文明所经历的阶梯，即宇宙万国之阶梯，所以只要能知道目前中国在西方文明史中的哪一阶段，便可以知道“未来”会是如何。

另一种与本文所讨论的“未来”观相关的是“文明史观”。晚清的文明史观认为中西都在同一条发展的路上，所以只要把历史弄清楚，人们就知道这一条定律如何发展。因此那时候人们认为，中国未来某一个阶段的文明大概就发展到像当时最先进的西方，所以“未来”是可知的，而且是进步的、乐观的。

“进化史观”亦然，当时人认为进化是人类的“公理”，是“自然规则”，而且“进化”的秩序具有阶段性，是世界各国共遵的阶段——“宇宙各国无不准进化之理”，“世界虽变迁而皆不能出乎公例之外”^[12]。那么中国的“未来”是可以在这个表尺中很容易找到的，通常就是现在或未来的西方。

不过并不是所有人都有这么浓厚的“未来”感，此中有非常显著的光谱浓淡之别，譬如顾颉刚《宝树园文存》中的文章，常可见到“发展”“未来的发展”，但是程度不深，而且对“未来”也没有特定的想象。即使如此，还是有许多人对过度重视“未来”不以为然，或者认为“未来”不应是史学论著的重要关怀，这一点是要特别强调的。

此外，晚清民国各种历史“阶段论”的引入也与本文讨论的主题密切相关。从晚清以来各种形式的历史阶段论相当盛行。从19世纪前半叶即已出现了一种中西历史“合和”的潮流^[13]，即合中西历史为一家式的写法，事实上就是把中国纳入“普遍历史”之中。我们不能轻看这个潮流的影响，愈到后来“合和”得愈紧，也愈趋公式化，事实上，其中有不少历史著作已经是以西方的历史驾驭中国历史，以西方的“过去”与“未来”取代中国之“过去”与“未来”。比如，苏格兰启蒙运动以来非常流行的阶段论，即“渔猎—游牧—农业—商业”，在近代中国有不少信从者，但它与近现代中国思想却有不大融洽之处。第一，中国人心中对苏格兰启蒙运动哲学中与四阶段论密切相关的推测性历史的背景并无了解。第二，如果不是“黄金古代”的观念被打破了，四阶段论之类的想法也不可能被接受。在“黄金古代”没落之后，如何解释从野蛮到文明的变化变得很迫切，四阶段论式的思维正好填补了它的空隙。第三，四阶段论在学术上颇有影响，但在考虑现实问题时并不特别吸引人，因为在一般人的认知中，它的最高阶段“商业社会”并未超出当时中国之状况，因此对中国人未来的前途不具强烈指示性。

民国初年，孔德的三阶段论也有一定的地位，当时北京即有孔德学校。孔德的论述是基于人类知识与社会的发展经历三个阶段：神学阶段、形而上学阶段、实证阶段。由此孔德认为按照科学发展的序列，就是首先产生作为自然科学基础的数学，然后用数学方式考察天文，依次会产生天文学、物理学、化学、生物学，最后产生研究人类学问题的社会科学，即社会学。孔德的第三阶段，即“实证阶段”，就是以科学取代形而上学的阶段，无异于预测这是人类共有的“未来”，这对当时中国思想界产生了一定的影响。1919年12月，蔡元培在“北京孔德学校二周年纪念会演说词”中强调的即是这一点，他说：“我们是取他注重科学精神、研究社会组织的主义，来作我们教育的宗旨。”^[14]随着严复所译《社会通论》而大为流行的三阶段论是：“图腾—宗法—军国”，它不只影响到线性历史观的写作，更重要的是在这个阶段论架构中，人类最高的发展阶段是“军国社会”。这也使得当时许多人认为，“军国社会”必将成为下一个阶段的中国，所以“未来”是已知的，“现在”的任务是再清楚不过了，那就是加快军国社会的到来。但在中国真正带来弥天盖地影响的是马克思主

义的五阶段论，五阶段论在学术与现实政治上的影响，比前述的各种阶段论不知大过多少。

新“历史哲学”与“未来”

前面提到过，在新未来观的影响之下，历史的角色产生了巨变，由研究“过去”变成照应“未来”。科斯雷克说革命解放了一个文化，同时带动一个“新的过去”，但此处所说的主要是对历史写作的影响。在这里让我们回味海德格尔的说法，海德格尔提到，“过去”“现在”“未来”三种时间时时刻刻都在互为影响、互相建构，人们总是依照想象的（或甚至认为已印证）“未来”来规划“现在”并研究“过去”。海德格尔又说：对于作品的预期性反应，不可避免地会影响哪些内容非被涵盖，哪些非被排除。或者我们可以认为这与佛经“三世一时”的观念相近，而在这一时的三世却以“未来”这一世占了过于突出的地位。在此前提下，“过去”“现在”“未来”之意义与以前不同了。

近代几种史学影响到这种可知或已知的未来观的形成，即使有程度轻重的不同，但不可否认的，近代有不少历史著作似乎有过于明显的“未来”是已知的色彩。在1930年代，中国史学有两股重要的新潮流，一支是“历史主义化”，另一支是“历史哲学化”。前者是尽可能地重建古代历史真相，并在那个历史重建的过程中，为新文化的建立找到一些基础；而左翼史家为主的“历史哲学化”主要是为了建构“未来”，要在“未来”中寻找解释过去与现在的一切的基础，它是历史的，但也可能是反历史的，是隐隐然以“未来”为已知，进而形塑对过去历史的解释，或者用一个时髦的词汇说，就是“回忆未来”^⑧。

在各种新的“历史哲学”中最为关键的，是1920年代后期以来流行的“五阶段论”。1919年，列宁在《论国家》中介绍了恩格斯的《家庭、私有制和国家的起源》，即“原始公社制”“奴隶制”“封建制”“资本主义制”“社会主义制”的五阶段论，后来斯大林更有具体的表述：“历史上生产关系有五大类型：原始公社制的、奴隶占有制的、封建制的、资本主义的、社会主义的”^[15]。在中国方面，范文澜于1940年5月发表《关于上古历史阶段的商榷》，完全接受这一论述，“人类历史的发展，要经过原始公社、奴隶占有制度、封建社会制度、资本主义制度，而后达到社会主义的社会”^[16]。

有许多人批评这纯粹是“反历史”的，如沃格林说的“在二十世纪，历史作为一种根本的伪造，对异化的生存状态之实在的伪造”^[17]。不过新的历史哲学并不像沃格林所说的全是“伪造”，譬如在1930年代的中国，它往往是既吸收了当时最新历史研究的成果，但又宣称（或实质上）涵盖之、凌驾之、修正之，并赋予较高层次的科学规

律解释，因而超脱出历史主义过度问题取向式的零碎性，赋予历史大图景、大时段、大跨度的解释。

更值得注意的是，有一个重要的时代心态在支撑“历史哲学”派的生存，这个特殊的时代心态从晚清以来已经逐渐出现：既要承认中国落后于西方，应该吸收、模仿西方，但同时又终要能超越西方的一种复合性的心态。而“历史哲学”借着历史发展规律，使得这三种看来互相矛盾的思维形成一个有机体，它“把构造者及其个人的异化状态，解释成所有先前历史的顶峰”^[18]。

社会发展的“五阶段论”既把前述三种矛盾结合在一起，而且又为“未来”赋予清晰的图景。由于相关的史料太多，所以我只征引比较早的作品。蔡和森《社会进化史》“绪论”的标题即表明“人类演进之程序”，文中叙说摩尔根对美洲土著考察数十年后，得知从“群”到“国家”的形成是“挨次追溯社会的进化”，“我们所知道的一切历史时代的各民族莫不经过这样的幼稚时期”，其中四个字“莫不经过”尤其值得注意，既然“莫不经过”，则中国的“未来”即可在五阶段的格局下推定而知。在社会发展史的影响下，许多历史哲学家对胡适等所代表实验主义史学进行猛烈的批判，批判的层面相当广泛，其中非常重要的一点就是实验主义史学不谈“未来”。翦伯赞说：“（实验主义）历史学的任务就是研究这个社会怎样一点一滴的和平进化到了现在，而且也只准到‘现在’为止，对于历史之未来的发展倾向，是不许研究的。”^[19]

在社会发展史中，“未来”不但是可确知的，而且是肯定会实现的，诗人聂绀弩说：“总有一天，谁是混蛋就要倒下去的。当然，马克思主义的胜利，无产阶级的胜利，这是不成问题的，这是历史确定了的。”^⑨“未来”是确定的，是可知的，或已知的，“过去”反而是未知的；这种思维变得相当普遍，差别只是程度的轻重而已。以1940年代的吕思勉为例，他并非左派史家，但受当时史学思潮的影响就曾经说过这样一段话：“新发展没有不根据旧状况的。我们现在之所以不能知现在及未来，正是因为我们对于以往的事情知道得太少了，如果对历史了解更多，我们对未来就能知道一个十之八九。”^[20]所以这个时候相当流行的一种历史观念是弄清“过去”，即可以找出定律，如果能掌握发展规律，那么这条在线的许多点都可以弄清楚，“未来”当然也就在掌握之中。吕思勉又说，“然则史也者，在知求过去者也。其知过去者，则正所以求知未来”^[21]，“过去”“现在”“未来”平摆在一条定律上。如果好好把过去的历史研究清楚了，“未来”就是可知的。

另一个例证是“中国社会性质论战”。在这个论战中，“未来”也是非常清楚的，“过去”反而不清楚了。“未来”就是五阶段论中的某一阶段，“过去”则决定于如何定义

中国传统社会的性质。这个论战中的积极主张者们往往从“未来”一定会前往的地方回过头去解释中国历史，提供了不少因确定的“未来”，而大幅影响对过去历史重建的例子。

不过当时另外有一些历史学家，像钱穆、柳诒徵、胡适、傅斯年，他们在谈历史与未来时，其叙述方式便不是那么突出。主要原因之一是他们并不服膺或根本反对进化史观和阶段论史观。但史观派的信徒越来越广大，当“未来”是已知时，做事情的方式就不同了，人们不再是那么瞻前顾后、犹豫不决了，生命的意义也在这里得到最积极的提升。领导人的任务也变得很清晰，也就是指挥人们向那条路走，因为那条路可到达可知或已知的“未来”。

综上所述，“未来”还代表了一种对无限理性力量的乐观情绪，想象力有多高、未来就可能有多高，一切由“有限”变“无限”，包括对物质的想象。“未来”是希望的，甚至是判断是否合乎道德的准则，违反它似乎带有伦理上的负罪感。人们不应有太多迟疑，应该毫不迟疑地顺着这条路往“未来”走，所以这个已知的未来带有巨大的行为驱动力，政治行动的性质和决策者的思考角度都发生改变，史家与政治家或所有人的任务变得非常清楚。“未来”是已知的，史家或政治家的角色成了“推动者”或“加速者”。

孙俊工的小说《前途》，就把“未来”当成一列火车往前开，“现在的火车开满了机器，正向着无限的前途奔放！”“车上的人或沉默地坐着，或高声笑谈着，或唱着不成调的乐歌：大都是在那里等候着各人所想象的前途到来。”^[22]刘少奇1939年在延安马列学院演讲时，也有类似的这么几句话，“马克思列宁主义整个的理论作了无可怀疑的科学说明；而且说明那种社会由于人类的阶级斗争的最后结局，是必然要实现的”，“而我们的责任，就是要推动这一人类历史上必然要实现的共产主义社会更快的实现”^[23]，仿佛在告诉人们，路都帮你指好了，你就往前冲吧。这是有史以来第一次在日常生活文化中出现这样突出的时间感与未来观，影响所及的不只是政治，而且广及人们的日常生活世界。

“未来”与日常生活行动

对于过度“未来”性的政治思考，钱穆有扼要的观察，“不知以现在世来宰制未来世，而都求以未来世来改变现在世”^[24]。“未来”不但是已知的，而且如果加以适当的推动，是必然会实现的。政治家的任务便是加快它的实现，而且不向前推动是有道德责任的，恰如《民报》中所说的“如谓不能，是反夫进化之公理也”。或是如同俄国诗人马雅可夫斯基的名诗《把未来揪出来》：“未来/不会自己送上门来”，我们必须采取些办法，不管是“共青

团“少先队”或“公社”都应该计算好，对准目标，才能把未来揪出来。而为了到达那个未来，所有人都应服务于这个任务，转变成“驯服工具”。

“未来”既是已知的，则有一种与“未来”进程亲近的，或可导向其实践的、或适合当时之情境性质的行动，所以不是处于作了这个决定究竟与整个未来前景会发生什么作用完全没有把握的状态。因为“过去”“现在”“未来”如常山之蛇，首动则尾动、尾动则首动，既然“未来”是已知的，那就使得常山之蛇的另一端也要跟着调整，才能说明已知的“未来”的形成。

新的未来观也成为近代人人生行为的指标，这里以冯亦代为例。冯亦代是章伯钧后期最信任的后辈，常常在章家走动，可是后来人们从冯亦代的日记中发现，不断向党中央报告举发章伯钧的人便是他。冯亦代的例子显示，按照历史发展规律，“未来”社会革命一定会成功，所以反推回来，此时应当举发章伯钧才是合乎历史发展规律的方向，所以从冯本人的角度来看，他的报告举发与他和章伯钧的私人情谊似乎并不矛盾。从这个例子，我们可以看到对“历史发展规律”的信仰，从“未来”完成式出发来作日常生活的抉择的实况。

社会发展史就好比是一列火车，开向美好的“未来”，作为个人，安心地坐上车跟着往美好“未来”前进，生命的行为与抉择，应该心安地被“未来”所决定。早在新文化运动之后，这种乘坐火车往“未来”行驶的态度便已非常清楚了。如同前面所引孙俚工小说中所讲的，丢掉过去，面向未来的、前途的，只要向着这无限的前途走即可，上了火车就不要多问了。

此外我还想引一首1945年7月的一联诗。民国年间人李仲骞有诗云“生我不于千载上”，诗人夏承焘说他把这一联诗改一个字——“恨不生于千载下”^[25]。“上”是过去、“下”是未来，向往“未来”式的人生，上下之别，显现了传统与近代对人生态度、对事情的看法、对行动的策略等层面的重大不同。

在一种新的时间感与未来观之下，人们思维世界的凭借变了，人们闭眼所想已与前人不同，新“未来”观广泛渗入日常生活世界。至少，认为最好情况是在“未来”，而不只是在“黄金古代”这一点，就足以产生重大的影响了。

余论

晚清以来，从新的历史哲学或各种历史律则论、历史阶段论中，浮现出一种非常普遍的意识，认为“未来”是已知的，“过去”反而是未知的，这种“未来”观迅速渗透到各个层面。在这一个新的思想格局中，“历史”与“未来”关系密切，可信的“未来”是由社会发展史所背

书的。“历史”是“未来”的靠山，历史成为一种“新宗教”。在社会发展史的框架下，形成了一个“大小总汇”，可以解释人生宇宙的种种困惑，即使在人生观方面的影响，也非常明显，包括存在的意义、生命的目标都可以在其中得到安顿。

不过，本文所讲的主要是当时的乐观派、激进派，当时也有许多人并未受此影响（如学衡派）。他们虽然与乐观派一样都关心如何建立一个好的社会，但是他们并不把心力用在“未来”之上，而且也有许多人认为这种具有社会达尔文主义色彩的“未来”观是不道德的。我在另一篇文章中提到近代中国的一种“扶弱哲学”，即是一个例子。对于倾向保守的知识分子，如何不将“时间等级化”，如何不总是接受“线性”的时间格局——即“过去、现在、未来”的格局，使自己的国家与历史文化总是处在下风，是一个持续关注的问题（譬如梁启超晚年即有此变化）。

而且上述的“未来观”与西化激进并不能简单画上等号。晚清以来“西化激进派”对“未来”的见解差别很大，其中并不一定都是如钱穆所说的“求以未来世来改变现在世”，尤其不同的是，以“未来”为“可知”或“已知”的态度，也不一定是西化激进派所共有的。

最后我还想借机说明几点：第一，清末民初的中国受到西方武力、经济、文化的侵略或压迫，感受到亡国灭种的忧虑，却意外地对“未来”抱持乐观的心态，究竟应该如何解释？对于这个困惑，我个人以为至少可以提出一种说明：各种历史哲学或阶段论，往往强调亡国灭种的危机与充满希望的“未来”同在一条发展脉络中，既揭露了现在的落后不堪，也保证努力之后可以达到无限乐观的“未来”。第二，从今天的“后见之明”来看，本文提到的那些未来说，基本上是套用西方的理论公式，提供国家社会政治改革的方案，实际上仍只是种种主观的价值信念，并不全然对未来真有所知。但是我们不能忽视当时的人的确乐观地相信自己“未来”已完全掌握，而且还能说服广大群众相信他们代表着“未来”。这件事当然有很复杂的时代背景，它跟晚清以来的现实环境与学术思潮有分不开的关系，值得进一步探究。第三，“未来”究竟是单一的还是多元的。在“公理”“公例”的时代，“未来”似乎是一元的。当时人们往往宣称自己掌握了“公例”，但大体而言，“公例”的世界是西方历史经验所归纳的“普遍真理”，人们模模糊糊中感觉到“公例”是一元的真理。但是到了后来，尤其是在“主义”的时代，每一个政党都宣称它拥有一个具有寡占地位的“未来”。而且“未来”也由学理的探讨，变成政治指定，由谁来规划“未来”等于是由谁来规定新的政治图景，于是规划者成为新的政治、道德、秩序的权威；同时，也有不少人靠着“贩卖”自己所预见的“未来”，

为自己谋得一个有权威的角色与地位。第四，由对理想的“未来”的想象，或学理的探讨，变成人们被“未来”所挟持。为了达到这个美好的“未来”，人们要用许多政治力去落实它，所有人要做的只是“跟上来”，最后，整个国家就形同被“未来”挟持了。

不过，我们现在对“未来”似乎又由“已知”变成“未知”了。我小时候看过一部漫画，说未来最快的送信方式是直升机在每个家里降下来把信放进信箱，万万没想到几十年后，突然跑出E-mail——“未来”显然是“未知”的。本文所提到的几种史学，不管是文明史学、公例史学、进化史学、或阶段论史学，现在都已退潮，在现代史学中，“未来”几乎没有什么角色，而且也不再是“可知”或“已知”的了。

注释：

- ① 本文系北京师范大学方维规教授召集举办的第二届“思想与方法”国际高端对话暨学术论坛的论文。本文曾得到包括施耐德(Axel Schneider)教授、罗志田教授等人的评论，深表感谢。本文构思甚久，后来在实际撰写过程中也受到科斯雷克(R. Koselleck)著作的启发。
- ② 虽然从后来者的眼光看，这些只是种种价值观，并不代表对未来真有所知，但当时许多人是这样相信的。
- ③ 以台湾“中研院”“汉籍文献数据库”的检索“未来”一词，大约出现了1000多笔资料，其中有许多是指人没有出现的意思，至于“将来”与“来者”，则有12000多笔资料。
- ④ 由政治大学预测市场研究中心和未来事件交易股份有限公司合作的网站：<http://xfuture.org>。
- ⑤ 关于这个方面的研究很多，包括我的几篇论文，如王汎森：《时间感、历史观、思想与社会：进化思想在近代中国》，陈永发主编：《明清帝国及其近现代转型》，台北：允晨文化出版公司2011年版，第369-393页。
- ⑥ 参见黄自进、潘光哲编：《蒋中正总统五记》，台北：国史馆，2011年版。
- ⑦ 张尔田说：“然则孔教之为宗教，南山可移，此案殆不可复易矣”。《与人书二》，《遯堪文集》卷一，第24a页。
- ⑧ “回忆未来”是Harald Welzer在《社会记忆：历史、回忆、传承》的序中说的：“制作历史总是从‘预先回顾’(Antizipierte Retrospektion)出发，就是人们将回顾某种尚待创造性的事情曾经是怎样的。”但Welzer是从杨·阿斯曼(Jan Assmann)的论文中得此观念的。哈拉尔德·韦尔策编，季斌、王立君、白锡堃译：《社会记忆：历史、回忆、传承》，北京：北京大学出版社，2007年，第10页。
- ⑨ 章诒和在《总是凄凉调》的《告密》中说：聂绀弩对抗打击他的人，用的还是“未来”可知的思维，他接着说：“不过，马克思主义绝不是这些人，他们什么马克思主义，

是封建主义。”章诒和：《总是凄凉调》，台北：时报出版公司2011年版，第16页。

参考文献：

- [1] 顾颉刚. 古史辨(第1册自序). 顾颉刚选集. 天津: 天津人民出版社, 1988: 17.
- [2] 赫胥黎, 严复译. 天演论. 台北: 台湾商务印书馆, 1969: 4.
- [3] 梁启超. 新史学. 饮冰室合集(第1册). 北京: 中华书局, 1989: 10.
- [4] 吕思勉. 史籍与史学. 吕著史学与史籍. 上海: 华东师范大学出版社, 2002: 41.
- [5][6][20][21] 吕思勉. 吕思勉遗文集(上), 上海: 华东师范大学出版社, 1997: 471、279、471、279.
- [7] 梁启超. 新民说. 台北: 台湾中华书局, 1972: 60.
- [8] 王汎森. 近代中国的线性历史观——以社会进化论为中心的讨论. 新史学, 2008(6).
- [9] 过庭. 纪东京留学生欢迎孙君逸仙事. 民报(第1号), 1905.11.25.
- [10] 黄进兴. 后现代主义与史学研究. 台北: 三民书局, 2006: 245.
- [11] 张尔田. 论伪书示从游诸子. 遯堪文集(卷二). 傅斯年图书馆藏古籍线装书.
- [12] 熊月之. 晚清新学书目提要. 上海: 上海书店出版社, 2007: 454.
- [13] 章清. “普遍历史”与中国历史之书写. 新史学: 跨学科对话的图景. 北京: 中国人民大学出版社, 2002: 236-264.
- [14] 蔡元培. 蔡元培全集(第3卷). 北京: 中华书局, 1984: 373.
- [15] 中共中央马克思恩格斯列宁斯大林著作编译局. 斯大林选集(下册). 北京: 人民出版社, 1979: 446.
- [16] 范文澜. 范文澜历史论文选集. 北京: 中国社会科学出版社, 1979: 81-92.
- [17][18] 埃利斯·桑多兹, 徐志跃译. 沃格林革命: 传记性引论(第二版). 上海: 上海三联书店, 2012: 107、107.
- [19] 翦伯赞. 历史哲学教程. 石家庄: 河北教育出版社, 2000: 249.
- [22] 孙良工. 前途. 中国新文学大系·小说一集. 上海: 上海文艺出版社, 1981: 209.
- [23] 刘少奇. 论共产党员的修养. 解放(第82期).
- [24] 钱穆. 现代中国学术论衡. 台北: 东大图书公司, 1984: 102.
- [25] 夏承焘. 天凤阁学词日记. 杭州: 浙江古籍出版社、浙江教育出版社, 1992: 609-610.

编辑 阮凯