

第一章 假设与求证

在当代人文科学领域，文化研究与宗教研究已被推到了学术探索的前沿，而将二者溶为一体的宗教—文化研究就更是一个跨学科的或综合性极强的课题了。本书即想从作为一个学术交汇点的当代宗教—文化研究入手，去批判地考察宗教观念的晚近发展，并由此推出一个新的学科建设构想。

一、一个还算大胆的假设

作为一种带有探索性、超前性的学术批判，本书通过具体分析当代人文研究领域六门前列学科的六个研究实例，力图提出并证明这样一个理论假设。在文化研究与宗教研究的交汇点上，一种现代形态的“宗教—文化观念”业已初步形成，而其学术取向与逻辑潜力都在预示着，一门新的人文学科——宗教文化学正在孕育之中。

笔者所以要把上述假设说成是“大胆的”，不光是指学术探索本身无异于“未知世界的精神历险”，更重要的原因还在于，这个假设在相当大的程度上是基于作者本人对现代人文研究逻辑走向的一种尝试性的重新反省而提出来的。

长期以来，国内大多数学者一般是从资本主义社会的基本矛盾和阶级利益来阐明现代西方人文科学的发展趋向的。从根本上说，这种研究方法是符合唯物史观的，是有其深刻

根据的。同时也应该承认，在不少关于西学的研究论著中，国内学者对上述方法的实际应用往往存在着某种程度上的程式化、简单化的倾向，即满足于社会基本矛盾与统治阶级利益的一般认识，而对其他诸多重要因素的具体分析却显得不足。这就难免使研究结论显得“千篇一律”，过于抽象且空泛。在我们看来，现代西方人文科学的理论倾向跟资本主义社会的基本矛盾和阶级利益当然有着本质的或根本的联系，可这恐怕不是唯一的、有时甚至不是直接的联系。应当意识到，学术活动有其鲜明的特殊性和相对的独立性，因而它与社会基本矛盾二者之间总是会有一定距离的。也就是说，任何一种社会形态下的学术活动与社会矛盾之间还存在着诸多有待深入探讨的“中介环节”。就目前的认识水平而言，至少可以肯定像社会价值或文化价值、社会心理或文化心理等就是沟通二者的一些不可或缺的中介环节。假若能够本着当代人文科学意义上的“文化观念”来进一步思考人类社会形态，那么，历史地阐释上述中介环节的理论意义就愈明显了。

择要而论之，在对人文科学晚近倾向的学术批判中，我们起码应当意识到以下两方面的问题：

首先，如果说学术活动有其相对的独立性，而某种社会形态或文化类型的基本矛盾又是重大学术动向的根本原因，那么，文化价值、文化心理等中介环节就是一些不可漠视的直接动因。这也就是说，一个时代或一个历史阶段的学术探讨活动，大多是从文化价值观念与文化心理状态的波动或巨变之中来直接捕捉重大理论问题，触发创作动机，然后再去反省或反映社会基本矛盾以及各自阶级立场的。打个不一定确切的比方：当一个时代或一个历史时期的学术探索活

动发生重大转向或变化时，社会基本矛盾的诸多方面仿佛是将要进行某种复杂而剧烈的“化学反应”中的“大量元素”，而文化价值或文化心理则往往发挥着“催化剂”的效用。

其次，假如我们的批判对象还属于一种跨文化的学术活动，譬如，我们后面将要讨论的现代西方人文科学的晚近动向，而它的生成过程又有着特定且复杂的历史背景，象文化的、社会的、阶级的、学术的、哲学的等等，那么，我们的批判工作在一定程度上便具有了值得注意的“历史研究性质”。这主要是指，我们面对的学术批判对象虽然冠以“现代西方”的限定语，可实际上已经成为“思想史上的史实”。因此，这个批判对象在“现代”的意义下暗含着一种“时间的距离”或“历史的差异”；而在“西方”的形式下又显示出一种“空间的距离”或“文化的差异”。以上两点无疑意味着：在对现代西方人文科学晚近逻辑走向进行具体批判之前，我们还需借助文化价值或文化心理等中介环节来沟通上述意义上的“时间与空间距离”。恐怕唯其如此，我们才有可能“于一种具体的文化背景之中历史地再现批判对象”。关于这一点，也不妨作个通俗的比喻：假若跨文化的学术批判者好像是一位远程的思想探索者，那么，有关文化价值、文化心理、以及由这二者交织而成的文化背景的历史阐释，便仿佛是一张事先必备的思想史地图，其主要功用就在于标明：我们的出发点在哪儿，目的地在哪儿，当地当时的“气候土壤”和“风土人情”又是什么样子。

因此，对现代西方人文科学逻辑走向的学术批判来说，在以往关于社会矛盾和阶级利益研究的基础上，进一步加强文化背景、特别是文化价值与文化心理的历史分析，无疑会使我们的认识更具体、更全面一些。笔者对当代人文科

学逻辑走向的重新理解主要就是沿着这样一条思路展开的。

一般来说，欧洲现代史是从1914年算起的。这便意味着：当现代欧洲的历史序幕一拉开，上演的就是一出社会悲剧。这出悲剧以第一次世界大战为引子，中经30年代的经济大危机，以第二次世界大战而告一段落。关于这段动荡年代的一般历史进程、主要历史后果、以及社会历史根源，我们原则上同意以往国内学者的基本观点，兹不赘述。在此笔者想要着重分析的是，既对这一时期西方学术界发生直接影响，又为以往研究所轻视的一个重要因素，这就是整个西方社会在文化价值与文化心理方面的急剧转向。论及文化价值或文化心理，无疑需要某种切身体验。所以，我们首先还是来看看几位西方历史学家的有关论述。

曾出任过美国国务院欧洲调研室负责人的哈佛大学历史系教授休斯（H. Stuart Hughes）讲道：“在20世纪头十年里，在西欧和中欧一些比较‘先进’的国家里，人们的心情普遍都带有清醒的乐观色彩。确实，一般人都怀着比过去任何时期都高的期望。因为在前一个世纪里，人类，尤其是欧洲的人类似乎一直在稳步前进。欧洲人展望即将到来的新时代，总倾向于认为过去的进步将伸展到无限的未来。根据近百年来的记录——其主调是和平、繁荣和政治社会生活的民主化——似乎没有理由设想以前的那个动向会不永远朝着那一方面发展。”^①这里所讲的“普遍的心情”的确反映了欧洲资本主义上升时期的社会状况，它根据科学技术的长足进步、经济生活的日益繁荣和政治生活的相对稳定，对资产阶级的理想与资本主义的前途抱有一种积极而乐观的情绪。我

休斯：《欧洲现代史》，商务印书馆1984年版，第10页。

们可以把这种普遍的社会情绪称为“以理性主义为根基的文化心理状态”。因为从其文化背景来看，对这种心理状态影响最大的文化因素非近代西方自然科学的基本精神——理性主义莫属。正如普林斯顿大学布莱克教授和鲍登学院赫尔姆赖克教授所说：“对工业主义的技术上进展作出了如此巨大贡献的科学思想，对欧洲领袖们有关人与宇宙的关系的想法也产生了重要的影响。人类在其周围的神秘世界面前表现的谦卑态度，在 17、18 世纪已开始为较大的自信心所取代。”^①

更值得注意的是，布莱克和赫尔姆赖克还进一步指出了这种自信心对整个欧洲学术活动的直接影响。“在 20 世纪初十分自信的这种科学的态度，必然会把一种乐观精神扩散到社会思想领域里。经济学家、政治学家和社会学家就从科学的一些新发现中找到方便的类似之处，并采取一种注重事实的分析的实证主义态度。如同对一种植物或动物那样，人们把人类的社会和机构从远古以来的演变加以描述，并且满怀希望地相信过去所取得的进步将会延伸到无限期的未来。”^②事实的确如此。在这一时期，“自然科学→文化心理→社会科学”真称得上是一个“观念生成模式”。不过，布莱克和赫尔姆赖克二位教授只是提到了这一模式达到盛极之时的情形，而其对整个西方学术活动的强烈影响至少还可以往前推两个世纪。不消说这一时期的社会学、经济学、历史学和政治学，即使连远离现实生活的近代西方哲学在很大程度上也可以看作上述模式的直接产物。大家知道，西方哲学在近代经过一场轰轰烈烈的“认识论转向”（epistemological turn）。它始于笛卡尔“确认心灵自在、讲求清楚明白”，

② 布莱克和赫尔姆赖克：《二十世纪欧洲史》，上册，人民出版社 1984 年版，第 14、15 页。

通过休谟等人的努力，最后是康德“批判纯粹理性、限定认识能力”。这场转向的主要成果就是为自然科学所蕴育的理性精神戴上了哲学的皇冠，从而确立了理性主义的绝对权威，建立了以重“自然知识”为特征的认识逻辑。在笔者看来，恐怕很难否认这场认识论转向与上述文化心理氛围不无直接联系。

然而，历经动荡年代，上述带有浓厚乐观情调的文化心理状态分崩离析了。未等第一次世界大战留下的心理创伤愈合，继之而来的30年代的经济大危机和第二次世界大战又给整个西方社会以更沉重的打击。面对战争的残暴、经济的萧条、道德的堕落……西方资产阶级有史以来第一次真切地感到，不仅自己的理想遭到了挑战，甚至连自身的生存也受到了威胁。资本主义究竟向何处去、其前途又如何？这是从第一次世界大战以来便愈益深重地困扰着整个西方世界的一个时代难题。社会动乱年代往往也是传统价值观念的断裂时期。这一点在现代欧洲的初期反映得尤为明显。我们在这一时期的文化背景中所看到的是：从乐观到悲观，从自信到焦虑，从崇尚科学到怀疑科学，从高抬理性到审视理性……总之，似乎一切都在走向传统文化价值观念的反面。正是在这样一种文化气氛中，欧洲社会一度形成了以忧虑与悲观为特征、以非理性主义为基础的文化心理状态。

文学艺术总是以其鲜明的性格充当着表现社会心态的急先锋。以本世纪20—30年代的欧洲文学艺术为例，在小说、戏剧、诗歌方面，尽管19世纪后期的现实主义仍不失为风格，但真正控制文坛的却是表现主义、达达主义、以及超现实主义；在绘画方面，一代年轻画家拒斥印象派技法，推出了野兽派、抽象派、立体派等等；而在音乐领域同样也不乏

反传统的尝试。当然，这一时期的文学艺术并不是我们的分析重点，在此只是顺便带一笔而已，关于学术活动与文化心理二者之间的真正联系还是应当从人文科学本身去寻找。

通观一次世界大战后的欧洲人文科学，深层心理学的确可以说是一门最活跃的学科。所谓的深层心理学也就是指精神分析心理学。事实上，早在第一次世界大战之前，精神分析学派创始人弗洛伊德的基本观点就已形成，并有一定传播。然而，这些观点的广泛流传和深刻影响无疑是在大战之后。尤其是到弗洛伊德的《自我与本我》（1923）出版后，精神分析学派的观念一时成为欧洲人文科学探讨人类动机问题的主要方法之一。而在这时，弗洛伊德的著述兴趣也逐步转向阐发精神分析学说的社会历史意义。继《自我与本我》后，他又写出了影响较大的《文明及其不满》、《摩西与一神论》等。精神分析学派自早期就有分化的迹象。第一次世界大战前夕，阿德勒（Alfred Adler）和荣格（Carl Gustav Jung）相继背离弗洛伊德各立门户，分别主张“个体心理学”和“分析心理学”。但二者相比，更有创新的还是荣格。荣格在避开“泛性论”倾向的同时，又坚持主张“潜意识是心理学的一个分野概念”。他通过研究东方的哲学、宗教、神话等文化现象，提出了一种新的“潜意识分层构想”，即把潜意识划分为“个人的潜意识”与“种族的潜意识”。他认为，前者包括被压抑、被遗忘的各种经验，后者主要是指随人脑结构遗传下来的“普遍精神机能”、尤其是“种族神话联想”或称“种族神秘意象”，而这正是全部意识与潜意识的原型或根底。荣格关于“种族潜意识”的假设，对当代欧洲文学、哲学、宗教学、神话学、人类学等等都有广泛的影响。

但无论分析心理学还是个体心理学，毕竟都是弗洛伊德的后学，是一根树干上的分枝。因而，若就深层心理学的文化影响而论，还是应当从弗洛伊德说起。弗洛伊德在《精神分析学概论》中毫无顾忌地承认，精神分析学说主要因其两个观点触怒了整个世界。一是“潜意识观念”触怒了“理智的偏见”，一是“性本能学说”触怒了“道德的偏见”。^①这恐怕就是深层心理学在第一次世界大战后之所以能够产生巨大文化影响的主要原因。想一想未等世界大战的硝烟散去就已在欧洲大地上蔓延开来的那种怀疑一切的文化心理状态——怀疑科学、怀疑理性、怀疑自我、怀疑一切传统的文化价值观念，就不难明白为什么一门战前即有的冷僻学问会一夜之间成为学术界的“爆发户”，为什么一种具有强烈反传统倾向的观念不仅可以征服哲学殿堂上的“理性主义”，而且还能赢得平民百姓的世俗情感。学术动向与文化心理的密切关系由此可见一斑。

但在所有的人文学科中，对这一时期的文化背景与文化心理反省得最深刻的还是哲学，尤其是德国哲学。在这里，我们想以一位长期以来没有得到充分重视的德国历史哲学家斯宾格勒（Oswald Spengler, 1880—1936）为例，来比较详细地讨论这一点。一提到斯宾格勒，便会令人想起《西方的没落》。这本书是斯宾格勒的成名作，首版于1918年7月。那时一次大战渐近尾声，西方社会危机重重，该书一出版随即便以时兴的主题吸引了西方各界读者，特别是在欧洲知识分子中间激起了巨大反响，由此引发了一场长达几十年

参见弗洛伊德：《精神分析学概论》（A GENERAL INTRODUCTION TO PSYCHOANALYSIS, New York 1920），第7页。

的西方文化命运之争，真可谓西方曾有一股“斯宾格勒热”。现在看来，这股热潮的确有其历史根据。《西方的没落》一书，一方面以其时髦主题回应了文化心理的现实需要，另一方面又借其文化批判昭示着人文科学的某种走向。

斯宾格勒是一位极富现实感的学者。他从事历史哲学研究的动机在于探究西方文化的命运。在他看来，西方文化的没落乍看起来似乎是一种有时空限度的现象，其实是一个哲学问题，它包含着有关“存在”的全部重大意义。面对这样一个艰巨的课题，非破除旧哲学观念，发见一种新哲学不可为之。斯宾格勒指出，以往的全部哲学皆可划归于“形而上学”。这种形而上学只关注自然知识，只把“自然的世界”（World-as-nature）作为哲学的唯一对象，却把更为重要的“历史的世界”（World-as-history）全然忽视了。康德在其主要著作中讨论了理性认识的形式法则。对他来说，理性的对象就是自然，所谓的知识就是数学。他自己以及后来的思想家都没有意识到这种看法理应有所保留，更没有思考过用来领悟历史印象的方法。很显然，这种形而上学的研究方法几乎是从自然科学、特别是物理学中照搬过来的因果观念，结果是哲学家们虽在讨论自然却自以为是在研究历史。过去的一百年间，上述形而上学的认识方法一直垄断着西方哲学的历史思维。而西方文化的没落这个课题的提出，则标示着旧哲学的终结、新哲学之兴起。伽利略说过，哲学作为自然的鸿篇巨制是用“数学语言”写成的。我们正期待着一位哲学家告诉我们，历史是用何种语言写成的。斯宾格勒自信地说：我所主张的“世界历史形态学”的主旨就在于，一反旧哲学的观念，重新审视世界的形成、运动和意义。但这一次不是限于僵死的、机械的自然，而是着眼生动的、

有机的历史。不是诉诸理性的批判而是凭借心灵的直觉，以此从各大文化的形式语言入手去揭示文化的基础，阐述文化的逻辑。

斯宾格勒认为，要建立世界历史形态学，还必须根除“古代—中古—近代”这个长期主宰着西方历史研究的思维模式。这个模式的特点在于把欧洲文化当作中心、当作“太阳”，以欧洲历史的三分法“古代—中古—近代”为框架编排世界通史，而把其他伟大的文化及其历史一概看成环绕这个太阳旋转的“行星”。所以，斯宾格勒把它比作“历史研究领域中的托勒密体系”，对之进行了严厉的批判。他指出，首先这个体系是一种世界历史的幻象。由于大量习以为常的视觉幻象，我们欧洲人便把其他文化的悠久历史，例如中国和埃及的历史，缩小成了简短的插曲、附注，而把欧洲近几十年的历史肆意夸张。我们之所以把欧洲文化看作中心，理由似乎只是我们住在这里。当然，对西方文化来说，雅典或巴黎的存在比洛阳等地重要的多。但难道可以根据这类估计来编造一种世界历史体系吗？相反，我用来取代这个体系的观点可以叫做“历史领域中的哥白尼发现”。“因为它不承认古典文化或西方文化比印度文化、巴比伦文化、中国文化、埃及文化、阿拉伯文化、墨西哥文化占有任何特权地位——这些文化都是动态存在的个别世界，就其意义来说，它们在历史的一般景观中和古典文化一样重要，而就其精神之伟大和向上之力量来说，它们还往往超过古典文化。”

① 斯宾格勒：《西方的没落》(THE DECLINE OF THE WEST, Complete in One Volume New York 1939)。第18页。

其次，这个体系是一种直线发展的观念。在这个体系中来标示世界年龄的神秘数字“三”对形而上学学者是很有诱惑力的。许多大思想家不仅不经深思就认可了这个“普遍同意的”体系，而且把它作为自己学说的哲学基础。尤其错误的是，他们有意或无意地把其中的第三个词“近代”视为人类的目标、历史的终结。比如，历史被赫德尔描写成人类教育的进步，被康德描写成自由观念的演化，被黑格尔描写成世界精神的展开等等。总之，人们可以各投所好，随意解释。这实际上是放任个人信仰，以种种抽象的公式作为评价整个历史的准则。更何况如此种种自封为“永恒真理”的公式只不过反映了西方文化的观念，有的甚至仅仅反映了欧洲知识阶层的愿望。一旦祛除这个体系的幻象，丰富的现实形式马上就会显露出来，我们看到的就不会是某种直线发展的历史，而是诸种伟大文化的生动场面。其中，“每个文化都以原始的力量从故土中生长起来，并在整个生命周期中植根不移；每个文化都把它自己的影象印在它的材料、它的人类身上；每个文化都有它自己的观念，它自己的爱好，它自己的生命、意志和情感，它自己的死。”^①斯宾格勒正是根据上述主要认识，明确主张“文化是贯通过去与未来的世界历史的基本现象”，而所谓的世界历史就是各种文化的“集体传记”^②，并由此转入了带有浓厚文化比较色彩的世界历史形态学研究。

我们在此之所以要以斯宾格勒为例，并非因为其历史哲学思想多么深刻。与同时代的其他著名哲学家相比，斯宾格

① 斯宾格勒：《西方的没落》（THE DECLINE OF THE WEST Complete in One Volume, New York 1939），第21页。

② 参见上书，第104—105页。

勒的“世界历史形态学”也许不值得在哲学史上留下一笔，尤其是他对西方文化前途问题的悲观结论，早已在西方社会的谴责声中被抛弃了。但不可否认，斯宾格勒确有其过人之处。他不仅早在战前就敏锐意识到了西方社会于近现代之交必然面临的独特问题——西方文化的没落问题；更引人注目的是，他还通过对文化背景与文化心理的哲学批判，充分揭示了人文科学在这一时期难以回避的两大难题：欧洲中心论与文化多元论的关系问题、理性主义与非理性主义的关系问题。在笔者看来，后两个问题对于理解现代西方人文科学的逻辑走向有着不可小看的意义。鉴于国际学术界斯宾格勒研究的一般水平，目前还不宜给斯宾格勒较高的评价。但至少可以肯定，是斯宾格勒比较早地借其文化批判使上述两个至关全局的问题明朗化了，而他在这两个问题上所作出的观念抉择也比较明显地向后人提示了现代人文科学研究的两大逻辑转向。

（1）从欧洲中心论转向文化多元论

在近代西方学术界，“欧洲文化中心论”的确可以说是一种潜移默化的思维定势。著名的日本比较研究学家中村元指出：“西方人坚信欧洲精神的绝对优越性，对此容不得丝毫怀疑，这时他们的视野所及自然只有唯一的西方思想。”^①这种欧洲中心论首先是直接赖以近代欧洲在科学上的领先地位，尤其是经济上和政治上的霸权地位而形成的。但它毕竟只是文化一元论的一个典型，因而其真正的文化根据也并不比其他种种文化一元论深刻多少。文化一元论不能不说是一种由来已久、无所不在的文化现象，其渊源似乎可以一直追溯到原

^① 中村元：《比较思想论》，浙江人民出版社1987年版，第43页。

始部族出于生存需要而美化自身、拒斥异族的文化心态。据美国人类学家本尼迪克特 (Ruth Benedict) 考证, 北美现存原始部落的名称大多是一些用以自我肯定的土语。像祖尼 (Zuñi)、丹尼 (Déné)、基奥瓦 (Kiowa) 等等, 这些字眼儿在当地土语中都意指“人类”, 即“我们自己”。不言而喻, 我们之外的异己部落就都是“非人”、甚至是“野兽”了。^①由此细微之处已足见文化一元论的原初形态或其文化渊源之久远。

事实上, 直到世界性的工业体系形成之前, 上述原始文化心理倾向不但没有绝迹, 反而依仗着千百年来的文化隔离状态不断生长蔓延, 以致不仅在文化心理中积淀成种族文化优越感, 而且在学术研究中形成了一元文化观。在上述意义上或许可以肯定, 有多少种文化类型便有多少种“X Y文化中心论”。这样一种文化成见无疑有碍于整个世界历史的认识。正如一种文化习俗必有其文化根由一样, 破除一元文化观也需要特定的文化氛围。今天看来, 这种氛围最早是在西方出现的。19世纪后期以来现代工业的崛起, 文化交流的疏通, 人文研究、特别是人类学、考古学、语言学、神话学的进步, 均为打破欧洲文化中心论提供了客观的可能性。而近现代之交欧洲社会面临的文化危机, 则进一步加快了认识进程, 使整个西方从自我中心的迷梦中惊醒过来。显然, 斯宾格勒对欧洲中心论的否定和对文化多元论的肯定, 应当看作上述文化氛围的理论回声。

从总体来看, 斯宾格勒由批判欧洲中心论转入文化比较

^① 参见本尼迪克特:《文化模式》(PATTERNS OF CULTURE, London 1936), 第一章; 或中译本, 三联书店1988年版。

研究决非个别现象。中村元先生在刚才提到的那本书中指出，第一次世界大战后，比较思想研究是以德国为中心的。笔者不知这种说法能否成立。但事实上，整个西方人文科学研究在一战之后围绕着西方文化前途问题的激烈论争，的确呈现出一派比较研究的新局面，而且这股势头至今方兴未艾，以致可以视为现代西方人文科学研究的一个显著特征。笔者认为，这跟前面分析的文化背景有着直接联系。在国内外以往的研究中，常见有人把西方比较研究的源头远溯到古希腊罗马时期。如果这只是在一般意义上说说而已倒也罢了。但若就现代意义上的比较研究、尤其是文化比较研究而论，那就有点扯远了。道理很明白，不摒弃欧洲文化中心论，根本就没有真正意义上的文化比较研究可言。换句话说，文化比较研究首先是以多元文化观为基本前提的。总之，我们的第一个结论是：从欧洲中心论转向文化多元论，进而展开文化比较研究，这对现代西方人文科学来说是一种带有必然性的逻辑走向。

（2）从理性主义转向非理性主义

接下来讨论的第二种转向较之前一种更根本一些。要说前一种转向尚属一般学术观念的变化，后一种则是深层哲学观念的革新。关于第二种转向的历史原因，我们已从斯宾格勒的文化批判中有所了解，这就是试图清除近代自然科学的基本精神——“理性观念”对人文科学、特别是哲学的不良影响。当然，斯宾格勒对近代西方历史思维和哲学研究的方法论观念提出的批评有失偏颇，他所主张的基本观念，诸如神秘的直觉、历史的宿命、有机的逻辑等等更显荒诞。然而，他却以其过激的语言提出了一个发人深省的问题：近代自然科学的方法论观念、尤其是理性概念对史学、哲学乃至

整个人文科学到底有无消极影响呢？

其实，早在斯宾格勒以前就有一大批思想家开始反省这个问题。在这场学术反省中，历史哲学一马当先。德罗伊曾（J. G. Droysen）、布拉德雷（F. H. Bradley）、狄尔泰（W. Dilhelm）等人一再指出，自然科学与人文科学二者无论在对象上还是方法上都是截然不同的，因而历史研究应当摆脱自然科学的长期影响，寻找适于自身特点的理论方法。从文德尔班（W. Windelband）到李凯尔特（H. Rickert），历史科学方法与自然科学方法的区别问题更是成了弗赖堡学派的中心论题，李凯尔特反复论证，历史领域只有“个别”，自然领域才有“一般”，所以历史科学运用的是个别化的方法，自然科学运用的则是普遍化的方法。而在斯宾格勒之后，柯林武德（R. G. Collingwood）更尖锐地指出，近代西方的历史研究方法完全是在其“长妹”自然科学方法的隐蔽之下成长起来的。因此，若想进行科学的历史研究，首先必须明辨自然过程与历史过程的本质区别。他还通过对整个西方思想史的全面反省进一步指出，19世纪以前，人类的思想先后注重过数学、神学和自然科学，由此激发了哲学对这些领域的反思。而当代思想的一大显著特征，就是历史思维日渐重要。于是，哲学反思的重点必然要从自然科学转向历史研究，而基于这种反思而形成的历史哲学也势必会象前几个世纪的自然科学那样，对当代历史进程产生巨大影响。①

由此可见，上述这些历史哲学家们之所以要紧紧抓住历

以上观点参见柯林武德：《历史的观念》，中国社会科学出版社1986年版，第258—259页；《自传》（AN AUTOBIOGRAPHY, Oxford 1939），第87—89页。

史科学与自然科学的区别问题不放，其本意无非是想基于现代人文研究的长足进步，竭力摆脱前一代学者对自然科学方法的机械模仿，探求一种适合于历史研究对象的新观念、新方法。正因如此，狄尔泰把历史研究划归于“人文的、精神的科学”，主张“内在的体验”，斯宾格勒把历史研究视同为“文化的研究”，提倡“心灵的直觉”；而柯林武德则认为“一切历史都是思想史”，因而历史研究的过程就是“前人思想之重演”。据此我们可以说，这些历史哲学家想要实现的是一种“观念的超越”，即超越近代自然科学的方法论观念，特别是作为其主导精神的理性主义观念。显而易见，这种观念超越现象在现代西方人文科学领域既非偶然、也非个例。象胡塞尔“直面生活世界”，海德格尔发掘“基本本体论”，卡西尔（E. Cassirer）“扩大近代认识论的计划”，拉康（J. Lacan）阐释“无意识的语言结构”、福柯（M. Foucault）探究“无意识的知识型”……无一不可以看作上述观念超越倾向的典型代表。至于人文科学的一些前列学科，诸如深层心理学、文化人类学、生命哲学、文化哲学、文化神学、文化史学等等，其名称本身就仿佛是一种超越的标记，很难想象这样一些学科会在上一个世纪的文化环境中得以如此迅速的发展。

从理性主义走向非理性主义，这已是现代西方人文研究的一种明显动向。现有的问题在于，究竟应当如何理解这种倾向，尤其是如何理解“非理性主义”这个基本概念。笔者认为，这对国内的西学研究来说已经成了一个亟待解决的问题。查阅前几年新版的《中国大百科全书（哲学卷）》，竟还没有把“非理性主义”列为正式条目，只是在“唯理论”一条的最后略作如下解释：“凡相信理性的理论观点或思想倾

向，都可以称之为理性主义。与此相对立的是种种形式的‘非理性主义’或‘反唯理主义’，包括神秘主义、信仰主义、唯情主义、直觉主义以及宗教迷信、盲目崇拜权威或墨守旧传统的思想等等。”^①上述解释明显给人以彻底否定“非理性主义”的感觉，不过它还是比较真实地反映了国内理论界的一般观点。在近些年来出版的不少西学论著中，“非理性主义”都是以贬义词的面目出现的。

笔者认为，上述理解实际上存在着比较大的偏差。我们从前面的文化背景分析中已经知道，作为一种人文研究倾向的非理性主义，直接起因于一大批当代学者激烈批判前一代思想家对近代自然科学方法论观念的盲目崇拜，因而确实可以把“非理性主义”规定为“理性主义”的对立面。但为了避免常见的误解，这种规定尚需加以必要的限制，即这里所讲的理性主义并非一般意义上的，而是特指近代学者从自然科学那里照搬过来的、用以处理人文科学研究对象的那样一种“自然主义的方法论观念”。不必讳言，这种意义上的理性主义在有力推动近代哲学与社会科学发展的同时，显然也给这一时期的人文研究带来了特定的历史局限性。这主要表现在：有意或无意地把人文科学的研究对象等同于自然科学的研究对象，乃至用后者的方法论观念简单地对待前者。斯宾格勒等人把近代哲学的研究对象说成是“自然”，柯林武德等人把近代史学的研究方法讥讽为“自然科学的学徒”，其批判根据也正在于此。因而，要是非理性主义对理性主义来说真是一种历史性的反叛，那么这种反叛倾向的主要意图即在于以下两点：第一，在研究对象上，从“自然”走向

参 见《中国大百科全书（哲学卷）》，第904页。