

世界学术思想
经典名著典藏书系



XIFANGDEMOLUO
GUDASHEHUI

西方的没落·古代社会

SHIJIE XUESHU SIXIANG
JINGDIAN MINGZHU DIANCANG SHUXI

[德] 奥斯瓦尔德·斯宾格勒

[美] 路易斯利·摩尔根 著

青海人民出版社

世界学术思想经典名著典藏书系

西方的没落 古代社会

[德] 奥斯瓦尔德·斯宾格勒 [美] 路易斯利·摩尔根 著
吴琮 杨东纯等 译

青海人民出版社

图书在版编目 (CIP) 数据

世界学术思想经典名著典藏书系/李楠主编. —西宁: 青海人民出版社, 2003. 10

ISBN 978 - 7 - 225 - 02435 - 3

I. 世… II. 李… III. ①社会科学②社会科学—西方的没落 IV. K928. 9

中国版本图书馆 CIP 数据核字 (2003) 第 075317 号

书 名: 世界学术思想经典名著典藏书系

出 版: 青海人民出版社 (西宁市同仁路 10 号)

邮政编码: 810001 电话: 6141416 (总编室)

印 刷: 西宁市文兴印业有限公司

经 销: 新华书店

开 本: 700mm × 1000mm 16 开

印 张: 480

字 数: 900 万

版 次: 2003 年 10 月第 1 版

印 次: 2007 年 9 月第 2 次印刷

印 数: 5000 套

书 号: ISBN 978 - 7 - 225 - 02435 - 3/Z · 150

定 价: 732 元 (共 15 卷)

版权所有 翻印必究

(书中如有缺页、错页及倒装请与工厂联系)

导 读

《西方的没落》是德国现代哲学家斯宾格勒 1880 - 1936 的历史哲学著作。本书的第一卷于 1918 年出版,第二卷于 1922 年出版。

斯宾格勒青年时代就读于哈雷、慕尼黑、柏林等大学,毕业后任教于一所中学。本书就是他在中学教书时写成的。作者说他于 1911 年已构思此书,当时他已感觉到世界大战已迫在眉睫。大战的爆发和进展使他的心灵受到震撼,促使他深深地思考现时代人类的生活,尤其是西方文化与历史的命运。

在《西方的没落》的一书中,斯宾格勒大胆地提出了研究人类历史与文化发展的新学说,即比较文化形态学的理论体系。他认为这是在西方现代社会的土壤中所能产生的唯一的新哲学,从这一世界历史形态学的观点出发,可以很好地审视人类历史与文化的发展,为现时代的文化定位,并预测其未来的发展。

斯宾格勒认为全人类的历史是不存在的,存在的只是各个文化的历史。研究世界历史只能是研究各个文化的历史。每种文化都有其基本的个性特征,这些基本物征作为文化的灵魂从文化的各个方面表现出来。不同的文化是互不理解的。因而,研究世界历史必须采用“文化形态学”的方法,从贯穿于每一文化的基本的个性特征去把握其形态。把握各个文化的基本特征不能靠自然科学的方法,要靠本能和直觉去理解。

尽管斯宾格勒的历史哲学中仍然存在着“西方中心论”的影响,但他确实是比较早地、比较自觉地批判“西方中心论”的西方著名学者。他例举了人类历史上的八大文化,即古典文化、西方文化、巴比伦文化、中国文化、埃及文化、墨西哥文化、阿拉伯文化、印度文化等,认为古典文化、西方文化并不比其它文化优越。他把“西欧中心论”的世界史观视为“历史的托勒密体系”,认为它应该被他的哥白尼式的世界观所代替。不过,在他看来,除了西方文化,其它文化都已经死亡,只是一种无历史、无生气的存在。只剩下西方文化还处于文明发展的“战国时期”,虽然他也讲西方的没落。

斯宾格勒的历史哲学有一个显著的特点,他特别强调历史的宿命。他明确地说,《西方的没落》是他对历史和有关宿命的哲学的一种新的看法。由这种宿命的历史观所决定,虽然他也感叹西方的没落,却还是认为不论人类是多么努力,都不可能改变历史的宿命。他的希望只是,这本书能打动他的读者,从而委身于技术、海洋、政治,而不是抒情诗、画笔、认识论,他认为人们只能适应这个技术的、物质的、政治的社会要求。

1881年2月17日,美国最杰出的社会科学家之一、伟大的民族学先驱路易斯·亨利·摩尔根与世长辞了,他那被恩格斯誉为是“划时代少数著作之一”的《古代社会》被译成各种文字,直到现在,还作为一本重要巨著为各国史学所重视。

摩尔根出生在纽约州奥罗城附近的一个农庄里。年青时,他对研究印第安人社会就产生了浓厚的兴趣。1846年,他和他的两个朋友一起访问易洛魁塞奈卡部落,并被鹰氏族接收为养子。从此,他通过调查,详细地搜集了有关印第安人的各种资料。1851年,他完成了第一部巨著《易洛魁联盟》。接着,他又开始了新的探索。摩尔根发现,易洛魁人的亲属制度和他们的实际家庭关系之间存在矛盾,他希望通过这一矛盾的研究来找到一个规律性的认识。于是他又继续调查和研究,整整花了10年的时间,终于掌握了世界民族中近200种亲属制度资料,于1865年完成了他的第二部巨著《人类家族的血亲和姻亲制度》。摩尔根撰写他毕生最重要的一部著作《古代社会》是从1871年开始的,他通过这本书论述了人类从蒙昧时代经过野蛮时代到文明时代的发展过程,叙述了人类经济和文化的发展,谋取生活资料方式的不断进步;阐明了人类社会组织从氏族制度发展到国家的形成;探讨了家庭婚姻的进化历史;阐述了财产由公有到私有,最后导致阶级社会的出现等。根据摩尔根的研究,他断言当代资本主义社会不是社会进步发展的最终成就。摩尔根一生的著作很多,但是《古代社会》却使他获得巨大的声誉,受到世界学术界的瞩目。

从摩尔根《古代社会》这本书中,我们知道原始社会里还没有家庭,只有一个一个的氏族。氏族是由有着共同祖先、彼此有血缘关系的人群组成的。他们在一起生活和劳动,平等相待。起初,妇女们在住处附近播种谷物、驯养牲口。男子外出打猎的时候,她们还要照料小孩和老人,维持正常的生活秩序。当时,如果没有妇女们的劳动,其他人就很难生活下去。这就使得妇女在氏族中所处的地位很重要,她们担负起了管理氏族事务和经济生活的责任。这一时期是原始社会中的母权制阶段。后来,靠农耕和畜牧得来的产品,比狩猎得来的更多更有保证,越来越多的男人也参加到畜牧和农业劳动中来了。一般说来,身强力壮的男子比妇女更能干,他们就逐渐在生产 and 氏族生活的其他方面取得了支配地位,形成了以男子为中心的大家族,母权制就被父权制代替了。

不论是在母权制阶段,还是在父权制阶段,氏族成员都享有平等的权利。氏族的首领叫做酋长,他也没有特权。酋长的任务是给大家指派工作,分配获得的东西。氏族的最高权力机关是氏族会议,这是一个民主的集会。氏族内的每一个成年男女都有发言权和表决权。酋长是由氏族会议选举或罢免的。在易洛魁人的部落里,人们给当选的酋长戴上兽角。被罢免的时候就把兽角摘下。血亲复仇和收养外族人也由会议讨论通过。

摩尔根的《古代社会》对原始社会的各种各样生活习俗,还有很多有趣的叙述。当然,近代的“古代社会”和几万年以至几十万年前的原始社会相比,总是有差别的,因为它多少要受到一些近代先进社会的影响。但是,它的基本特征和古代原始社会是一样的:没有私有财产,没有阶级,也没有剥削和压迫。

目 录

西方的没落..... [德] 奥斯瓦尔德·斯宾格勒(1)

译者导言	(1)
第一章 导言	(30)
第二章 数字的意义	(57)
第三章 世界历史的问题(1)	(80)
第四章 世界历史的问题(2)	(92)
第五章 大宇宙(1)	(116)
第六章 大宇宙(2)	(126)
第七章 音乐与雕塑(1)	(145)
第八章 音乐与雕塑(2)	(166)
第九章 心灵意象与生命感(1)	(188)
第十章 心灵意象与生命感(2)	(210)
第十一章 浮士德式与阿波罗式的自然知识	(231)

古代社会..... [美] 路易斯利·摩尔根(261)

第一编 各种发明和发现所体现的智力发展	(261)
第一章 人类文化的几个发展阶段	(261)
第二章 生存的技术	(268)
第三章 人类发展进度的比例	(274)
第二编 政治观念的发展	(283)
第一章 以性为基础的社会组织	(283)
第二章 易洛魁人的氏族	(290)
第三章 易洛魁人的胞族	(302)
第四章 易洛魁人的部落	(309)
第五章 易洛魁人的联盟	(318)
第六章 加诺万尼亚族系其他部落中的氏族	(331)
第七章 阿兹特克联盟	(353)
第八章 希腊人的氏族	(366)

第九章	希腊人的胞族、部落和民族	(375)
第十章	希腊政治社会的建立	(384)
第十一章	罗马人的氏族	(393)
第十二章	罗马人的库里亚、部落和民族	(404)
第十三章	罗马政治社会的建立	(414)
第十四章	世系从女系到男系的转变	(423)
第十五章	人类其他部落中的氏族	(430)
第三编	家族观念的发展	(441)
第一章	古代家族	(441)
第二章	血婚制家族	(449)
第三章	伙婚制家族	(457)
第四章	偶婚制家族和父权制家族	(466)
第五章	专偶制家族	(473)
第六章	与家族相关的制度的顺序	(483)
附录	回驳约·弗·麦克伦南先生的《原始婚姻》	(488)
第四编	财产观念的发展	(496)
第一章	三种继承法	(496)
第二章	三种继承法(续前)	(502)

译者导言

历史的炼金术士与文化的先知

——斯宾格勒及其《西方的没落》

1918年7月,第一次世界大战已近尾声,神圣的德意志帝国行将就木,这时,一本题为《西方的没落》的巨著在维也纳出版,书的作者是当时还默默无闻的奥斯瓦尔德·斯宾格勒。有时候,一本书的命运常常也就是一个人的命运。当斯宾格勒的这本书面世之时,其所引起的巨大轰动,如卡西尔所言,“世所未见”;然而,这样的轰动,不论是毁还是誉,除了能显示历史之川流对个体之思考的“消声”力量之外,并无其他意义,一如“西方的没落”这个书名,对于当时及以后的反对者也好,赞扬者也罢,都不过是历史浅见者用来把玩历史之事象的一个醒目措辞,而对于这“没落”背后的精神之逻辑,他们是决然没有那份抉择的毅力、那份透视的慧眼去加以把握的,而对于这“没落”的呼召者,他们除了方便地给他贴上“历史悲观论者”的标签以外,是决然没有那份耐心去思索这预言背后的幽隐之意的,就连卡西尔这样的深刻的历史洞识者,也不免会因为其种族意识形态的歧见,而将《西方的没落》斥之为“历史的占卜术”和“恶的预言书”,甚至偏执地将其视作为后来的纳粹德国的政治神话的“哲学先声”。斯宾格勒,这个名字在今天当被人提起的时候,仍显出某种暧昧的意义,在处身于历史之川流中的大众的眼里,他是为西方文化吟唱挽歌的“现代”祭司,是为未来文化诊断命运的“后”现代先知;而在处身于大学建制中、对历史之血气已感漠然的各类史家的眼里,虽然公认斯宾格勒是著名的历史思想家、哲学家和文化诊断者,但在他们的各类史著中,斯宾格勒往往只占有偏隅的一角,甚至根本就不会出现(如在我们的哲学史中)。面对斯宾格勒的行文中四处出没的历史“错误”,这些建制中人再也不敢贸然前行一步,因为历史“学”、哲“学”的建制已经使他们的血气枯竭,他们已经没有办法深入到历史涌流的深处去感受历史的脉动,而这种“感同身受”恰恰是斯宾格勒进行历史之“观相”的前提。因此,要理解斯宾格勒及其“西方的没落”,首先就要对其人其时代作一番历史之“观相”。

一、斯宾格勒及其时代

奥斯瓦尔德·斯宾格勒,1880年出生于德国北部哈尔茨山区的一个名叫布兰肯堡的小镇,家境在当地还算是殷实,父系几代人都是从事采矿业,但传到斯宾格勒的父亲手中的时候,由于矿产资源日趋贫竭,便放弃祖业,出任了一个小小的公职。母系则是一个舞蹈世家,斯宾格勒的外祖父曾是一位舞蹈教师,他有一个姑妈是当时小有名气的舞星。来自父系的地质学和矿物学的勘探精神和来自母系的艺术灵性,无疑作为一种家系的本能遗传给了斯宾格勒,并在他的文化的形态学研究中有直接的体现。

1890年,斯宾格勒两岁的时候,因父亲的工作调动,举家迁移到德国中东部的哈雷市。哈雷是德国著名古城,16世纪时曾是新教改革的中心之一,这里有新教的教堂和新教的著名学府(即创办于1694年的哈雷大学)。斯宾格勒在哈雷接受了良好的中学教育。1901年,斯宾格勒开始了其大学生涯,三年间,他先是在慕尼黑大学,接着在柏林大学,最后在哈雷大学攻读学业,1904年在哈雷大学取得博士学位,其论文题目为《赫拉克利特断简研究》。次年又通过考试取得高中教师资格,随即开始了其在中学的教学生涯,并于1908年到汉堡的一高中任职,讲授的科目有数学、物理学、历史、德国文学

等。

斯宾格勒的父亲在他上大学的那一年(1901年)去世,父亲死后,母亲便搬回老家布兰肯堡居住。1910年,母亲也去世,斯宾格勒继承了一小笔遗产,虽不甚丰厚,但足可以维持生计。一年以后,他辞去了汉堡的教职,那里的寒冷气候令他饱受偏头痛的折磨,于是他移居到南部的慕尼黑,决计在这里做一个隐修的学者。按照常理,这个时候的斯宾格勒该考虑个人感情问题了,但我们没有有关他这方面的任何资料,只知道他终身未娶。

在一开始,斯宾格勒对自己究竟该写什么,并无明确的想法,只是尝试写一些这个年龄段的年轻人通常都会写的东西:诗歌、戏剧和小说。不过很快,对历史和时势的敏感使他对政治问题产生了兴趣,他决计写一本题为《保守与自由》的政论著作,以讨论当时在欧洲所发生的各种国际性事件的意义。但是,随着思考的越来越深入,他感到,在那些事变的背后,似乎有一种超乎当下的历史必然性在发生作用,而这一历史的必然性又是与西方文化的命运联系在一起的。“文化的命运”,这个短语犹如一道灵光,令斯宾格勒顿时眼界大开,而1912年当他看到慕尼黑大学古代史教授奥托·泽克(Otto Seeck)的《古代世界没落的历史》一书的书名的时候,“没落”一词更是令他灵光乍现,“西方的没落”呼之欲出,并成为他那部书的最后书名。

可以见出,文化没落论并不是斯宾格勒的首创。实际上,那时,一方面伴随着现代民主政治的发展和科技在日常生活中的广泛运用,另一方面伴随着军国主义的崛起和社会主义思潮的涌动,在欧洲尤其是在德国的思想界,普遍弥漫着一种文化危机和价值重估的倾向:价值现象学思想家舍勒,社会学家韦伯,历史学家特勒尔奇,诗人斯特凡·乔治,等等,他们都以一种浓重的悒郁的笔调描述了黄金时代的远去和完整性的消逝,并且一种新的知识学倾向也在他们当中悄然兴起,历史学、宗教学、社会学、国民经济学、诗学,皆在价值重估的基础上对各自的研究对象和方法进行着历史主义的重构。然则,他们的文化没落论通常都回指着一个古代的时期,尤其是古典文化的没落,现代时期的价值危机只有作为一种观念投射才具有其意义。只是到了斯宾格勒这里,“文化的没落”才成为现代时期的一个可见的图象而受到重视,斯宾格勒的任务,就是要通过引入比较形态学的方法,通过对不同文化形态作观相的研究,来揭示西方文化走向没落的历史必然性,而现代民主政治、军国主义、技术主义、大都市经济等等都作为现代西方文化(文明)的历史象征被编织到一个整体的文化图象中加以说明。

1912年,斯宾格勒在几乎与世隔离的状态下开始他的宏大的写作计划。两年之后,世界大战爆发,《西方的没落》的初稿也趋于完成。和大多数的德国人一样,战争期间,斯宾格勒的生活日趋拮据,时常连粮食、衣物和取暖等日常必需都难以维系。他也曾两次被召入伍,但都因健康原因被退了回来。他住在幽暗的小屋里,就着摇曳的烛光,雕琢、完善他的手稿。1917年,《西方的没落》第一卷已基本定稿,但出版却成了问题,在一个战争年代,谁能有足够的耐心去看这样一本艰涩而又令人沮丧的哲学著作呢?几经失败以后,1918年,临近大战结束之际,该书终于被维也纳的一家出版公司所接受,初版仅印行了1500本。

斯宾格勒在初版序言中不无狂傲地宣称,他所要撰写的不是学院里以概念进行逻辑推导的哲学,而是有关“我们时代”的哲学,这一哲学所阐发的具有历史重要性的观念,并不是“产生于”某一个时代,而是它自身就“创造”这个时代。事实证明,斯宾格勒的自信决不是出于理论的自恋,而是根植于他对时代及历史之脉动的深刻领悟。该书第一卷出版之后,立即引起轰动,不仅在学术界圈内,就连在圈外,上至政界显要,下至一般百姓,都为这本书所宣讲的观念所痴迷,短短的几年内,这本书销出了近十万册。

但同时,这本书也遭到了来自学术界的激烈批评。历史学家、考古学家、文艺批评家、神学家等等各个领域的专家学者,都对斯宾格勒的武断和错漏严加指责,这些指责大多是抓住《西方的没落》第一卷中所涉的历史与文化细节不放,而对其总体的方法论和精神的逻辑则保持刻意的回避,而实际上,这种刻意的回避正好暴露了这些指责的真实动机,即斯宾格勒的不可饶恕的错误与其是知识细节上的,不如说是他的文化形态学和历史观相学的研究从根本上动摇了学院里固有的历史偏执的学术传统。作为回应,1922年,斯宾格勒一方面对第一卷重新修订改正,加以重版,另一方面又整理出版了

《西方的没落》第二卷,总体的观念与方法论一如既往,只是加以更具体的历史的论证和展开。而在“修订版序言”中,斯宾格勒更明确地指称他的哲学是一种为未来的人而写的“德国的哲学”,是基于人类的历史与血气的条件而对生命的真理的一种描述,对于那些只驻足于昨天的浅见之徒、对于那些无视生活的严峻现实的鸵鸟式哲学、对于那些只知道下定义而不懂得命运的悲观论者,他的书决不是写给他们看的。第二卷发行以后,销路也一直看好,到1932年十年间,卖出了近十万册。

1918年11月,《西方的没落》第一卷出版后不久,德国在停战协定上签字,第一次世界大战结束。这次战争导致了德意志帝国的崩溃,1919年1月,魏玛共和国宣告成立。表面上,魏玛共和国是一个议会制的民主国家,而在20年代初真正有影响力的政治势力是高唱继续革命的左派和仍旧怀念君主制度的右派,两派对所谓的“民主”和“共和国”皆无兴趣:前者认为现行的所谓“议会民主”和“共和国”还是资产阶级的,强调要通过无产阶级革命建立社会主义共和国,后者则认为这所谓的“民主”和“共和国”是法国、美国的舶来品,根本不适合德意志民族的政治精神。故而,共和国成立后的最初几年,与复杂动荡的政治局势相对应,在知识界也出现了各种左派和右派思潮,对民族和国家之未来进行争鸣。正是在这样一个背景下,1919年12月,因《西方的没落》第一卷的出版而声誉日隆的斯宾格勒又发表了《普鲁士主义与社会主义》一书。这是一本有关德国的政论性著作,其所关注的问题是:战后德国成立了议会制的魏玛共和国,可当时德国政治中的两大政治力量——保守派和激进的左派——对其都没有兴趣,这其中究竟有何缘故?斯宾格勒认为,这是因为两派的相互误解和相互对抗使得它们共同的敌人——议会民主制——坐收了渔人之利。在他看来,议会民主制乃是把英国的政治理想强加在德国人的身上,英国式的民主和自由是极端个人主义的“成功的伦理”,是与德意志民族的要求个人服从于整体利益的“责任的伦理”背道而驰的。虽则按照基于每一民族之心灵的文化发展的命运或内在逻辑,德国旧式的君主政治已不适合于今天的时代,但源起于腓特烈一世的普鲁士精神仍是未来德国谋求民族统一的道德基础,这一精神的本质就体现在腓特烈一世的格言“朕为国家的第一公仆”中。斯宾格勒把这一社会理想称作是“普鲁士社会主义”的真谛。他认为,德国第一位有意识的社会主义者并不是马克思。马克思的社会主义是英国式的,其要求用劳工阶级来取代资本家的社会理想,不过是一种“工人阶级的资本主义”,因为这一理想的伦理基础仍是以经济利益为目标的个人主义,而真正的社会主义应是在官僚制和恺撒主义的基础上把民族或国家建立为一个有机的共同体。另一方面,斯宾格勒又认为,民主制乃是本世纪的政治形式,这并非因为它是最好的,而是因为它是必然的,是西方心灵发展的必然,故而,今日的保守主义者必须适应民主原则,必须适应这个“群众”的时代,工人阶级的领导人和有远见的保守主义者应该把自己的力量联合起来,反对共同的敌人——自由主义和资本主义,以建立一个真正民主的普鲁士国家。

《普鲁士主义与社会主义》中的这些观点显然带有一点折衷的保守主义的味道,因此在激进的左派和极端的右派那里都得不到真正的认同,在学院知识分子的圈子中,也同样受到嘲笑。这一点在紧接下来的一次辩论中可见一斑。

1920年2月,在一帮青年学生的筹划之下,斯宾格勒同德国的另一位学术巨人马克斯·韦伯在慕尼黑作了一次面对面的思想交锋。这场交锋自一开始似乎就对斯宾格勒不利,台下坐着许多韦伯的狂热拥护者,而韦伯的学院大师的身份对地位寒微但凭借巫师般的预言暴得声名的斯宾格勒无疑也是一大压力,再加上韦伯的那种咄咄逼人的气势,令斯宾格勒全无还手之力。斯宾格勒一番简短的讲话后,韦伯开始发言,起先的态度还算温文尔雅,对斯宾格勒的文化阶段的划分作了一通辩驳,并以自己十分拿手的中国宗教的例子指出了对手在这个问题上的无知和粗暴。接着,韦伯欠了欠身子,把脸朝向窗外,对斯宾格勒的预言加以嘲讽说:“我从窗口看到了外面,一边说着‘现在阳光灿烂!’一边以深沉的表情对我的那些虔诚的信徒说,‘诸位,请确信未来某个时候会下雨吧!’”进而又针对斯宾格勒对马克思的预言的批评,韦伯说:“然而,被您大骂一通的马克思的一些观点,并不是完全如您所说的那样,假如今天马克思重新从坟墓中走出来巡视的话,即使发现自己的预言有二三个重要之处不断产生误差,但是下面那句话仍有着充分的说服力,这就是‘真诚就是我的化身’。”有关这场辩论中的是与非,我们在此没有办法作详细的讨论,但我们需要指出两点:第一,韦伯对马克思的辩护并不表明他是

一个马克思主义者,早在1918年,他在维也纳就作过一次题为《对唯物史观的实证批判》的讲演,对马克思主义进行了批判。第二,斯宾格勒和韦伯都是这个时代掀起“学术革命”的领头人,但两者的学术路向迥然不同,前者是直观的、体验的、诗性的,而后者是分析的、理性的和科学的,在方法论上,前者是形态学的,以生物学的隐喻来思考文化有机体,后者是类型学的,以理解社会学的框架来分析文化的结构与发展。两者之间断难有沟通之处。

对斯宾格勒而言,与韦伯的辩论也许只是其学术生涯中的一个小小的插曲(辩论后两个月,韦伯便去世了)。在接下来的两年里,他又过上了那种与世隔离的生活,专心于《西方的没落》第一卷的修订和第二卷的写作。1922年,第二卷出版以后,斯宾格勒又一次成为大众焦点,虽然指责声仍然不断,但也开始赢得学界一些宿将的好评,例如人类学家弗洛贝尼乌斯(Leo Frobenius)和历史学家爱德华·迈耶尔(Ed. Meyer)(斯宾格勒在书中经常征引他的作品),迈耶尔甚至把斯宾格勒的著作与德国历史哲学的鼻祖人物赫尔德(Herder)的《人类历史哲学思想》相提并论,而斯宾格勒也心怀感激地称迈耶尔是兰克(Ranke)以后最伟大的德国历史家。

也许是因为著作成功而带来的信心,1924年起,性格内向的斯宾格勒开始参加一些社会活动,到各地旅游、演讲。演讲的主题大多与当时的德国政治有关,例如其中的一篇题为《德国青年的政治责任》的演讲劝告德国青年应明了自己的政治责任,以维护德国的政治传统为己任,实现帝国的重建。

而尤其值得我们注意的是,在这个时期,斯宾格勒就已预感到了希特勒及其国家社会党的危险。斯宾格勒的种族思想是被后来的人们——例如卡西尔——误解得比较深的理论之一,他的种族观念固然有其保守的一面,但与纳粹主义的种族主义还是有甚多相左之处。早在1922年《西方的没落》第二卷中,斯宾格勒就已经明确地指出,种族乃是经由一种共同的生命经验、一种共同的世界感而产生的一个共同体,它与血统、生物遗传甚至语言并无必然联系。而在1924年的多次演讲中,他直指希特勒及其国家社会党的雅利安人种理论和种族神话,认为它们不过是19世纪达尔文主义的残余渣滓,是一种卑鄙的种族仇恨。他指出,纳粹党以衣着颜色和徽标、游行和煽动性的演讲、夸张的宣誓和庸俗的音乐来激起青年的政治热情,乃是对年轻一代的毒害,是一种危险的信号。在他看来,希特勒并不是领导真正的民族革命的“英雄”,而不过是像歌剧中扮演主角的男高音。

然则,这时的魏玛共和国已渐入正轨,虽然保守派和革命派对议会民主制仍是心怀不满,但也只能作为既定现实无奈地加以接受,更何况社会的安定和经济的复苏已经使人们对危言耸听的“没落”论调不感兴趣了。因此,虽然斯宾格勒苦口婆心,但他的那些高蹈的观念注定是曲高和寡。黯然之中,第二年(1925年),斯宾格勒又回到了他的观念的世界,继续形而上学的思考。

《西方的没落》第二卷题为“机器”的最后一章,应当说是全书中写得最为薄弱的一章,这不单是因为这一章篇幅最为简短,论点暧昧不清,更在于它缺乏此前各章那种纵横捭阖的大气,那种贯古论今的雄浑。也许是意识到了这一结尾章的仓促,1931年,斯宾格勒出版了《人与技术》一书,从人类学的角度追述了技术与人类生活发展的关系,即从前文化时期的部落生活的武器运用到现代文明社会的技术扩张,并着力描述了今日技术时代的世界图象:技术发明不再仅仅是为了实用,而只是为技术而技术,最终使人成为了技术的奴隶;操作机器的工人反对机器的发明者;推动技术进步的力量日趋僵化,等等,因此最后,那些有色人种将利用西方世界极力倾销到他们那里的技术作为打击浮士德文明的武器,来征服和摧毁西方的白色人种,而西方人在此一征服中,只能坐以待毙,全无解救的指望,就像古罗马守卫庞贝古城的士兵,当维苏威火山爆发的时候,他们因不知自救而死在岗位上。《人与技术》更像是对于西方文明的一首绝唱,其浓郁的悲观色调和过于主观的未来臆测更像是一个为末世幻象所纠缠的祭司的心灵谵妄。

步入30年代后,魏玛共和国的短暂生命也告寿终正寝,国家主义和种族主义甚嚣尘上,以希特勒为党魁的国家社会党正在逐步攫取国家权力。面对这样的时局,忧心忡忡的斯宾格勒又一次涉足于政治。1933年,他出版了《关键的时刻》一书,再次对纳粹党的种族理论加以拒斥,对德国人的政治狂热善言相劝。但是,《关键的时刻》是一部思想倾向暧昧不清的著作,其中虽表示了对德国纳粹的种族主义的不屑,可他却对意大利墨索里尼的法西斯主义表现出了某种有限的认同,称墨索里尼是西方文

明的“恺撒主义”时期强人政治的代表；尤其是，他还把“白色人种”和“有色人种”对立起来，强调欧洲世界应团结起来，去应对外部民族的战争威胁，而德国在这一反抗有色人种革命的斗争中，理应充当先锋，因为德国人是白种人中最有血气、最强壮的种族，其原始的好战的传统美德将可为抵抗新的野蛮人、捍卫西方的浮士德文明发挥最重要的作用。

《关键的时刻》刚出版时，并未受到纳粹党人的注意，所以在很短的时间里，销路直线上升。直到三个月以后，纳粹当局才明令禁止该书的发售，并不准所有报章杂志提及斯宾格勒的名字。他又一次退回到书斋，继续他在20年代即已开始的形而上的历史研究。1935年，他发表了生前的最后一部著作《历史世界》，探讨人类最早期的文化发展。但这本书更像是一个未完成稿，对历史的认识也了无新意，那个靠观相的直觉进行历史思考的思想家已血气耗尽，暮年的气象已赫然纸上。

1936年5月8日，斯宾格勒因突发心脏病溘然去世，这位伟大的哲学家就这样走完了其孤独的一生。

二、斯宾格勒的思想谱系

虽然斯宾格勒直言他的哲学是为20世纪、为未来而写，可他地地道道地是“属于”19世纪的哲学家。请比较一下他跟同时期的另外两位深深影响着20世纪的德国人吧！这就是弗洛伊德和海德格尔。前者的《释梦》出版于1900年，后者的《存在与时间》出版于1927年，虽则两者之间少有交叉之处，但他们应属于斯宾格勒意义上的“同时代人”，他们的论题、他们的方法、他们的思想，不论与传统的渊源有多深刻，无一不是20世纪的，或者说是在20世纪的精神风格和思维类型上所进行的建构。可斯宾格勒的哲学，不论在观念上、方法上，还是在表述风格上，皆是扎根于19世纪的，即便其具有革命性的比较形态学观念，也流淌着19世纪德国思想的血液。因此，对于斯宾格勒而言，为他的思想作一谱系学的梳理，就远不只是提供一个外在的理论背景的问题，而是这本身就是对他的一种理解。

斯宾格勒称他的哲学为“世界历史形态学”，这一形态学的确立有待于三个概念。第一，作为一个有机体的“生命”概念，即把“生命”或宇宙存在视作是一个有机的活物，有生有死，有其节奏和命运，亦有其绵延的周期和表现的形式，不论是植物的生命，还是人的生命，莫不如此。第二，作为一种形态学的“文化”概念。就是说，有意识的生命作为一种活的存在总是要表现自身，文化即是生命表现的容器，是贯穿于过去与未来的人类历史的基本现象，每一文化的本质与命运皆是与生活于该文化中的生命的种族性相联系的，生命把自身表现为各种形式，形成为各种象征，而这些形式和象征作为生命历史的基本现象，在同一文化整体中构成为一种形态学的关系。故而，同一文化的政治方面与数学方面之间，宗教概念与技术概念之间，数学、音乐和雕塑之间，经济学与认知形式之间，都显示出一种深刻的形态学的关系，并以这样的关系象征性地体现着特定人类的生命本质。第三，作为一种比较形态学的“世界历史”的概念。斯宾格勒认为，所谓的世界历史，即是各种文化的“集体传记”。如同生命是一个有机体一样，每一种文化也是一个有机体，它有自己的观念、自己的情欲、自己的愿望和情感以及自己的死亡，当这些东西把自己诉诸于各种形式和象征的时候，就形成了各自文化的观相的方面，或者说各自文化有关世界的历史图象，由此，斯宾格勒说，世上不只有一种雕刻、一种绘画、一种数学、一种物理学，而是有很多种，在本质的最深处，它们各不相同，各有自己的生命期限，且各自独立；并且，如同每个生命都要经历从出生到成熟以至衰落和死亡一样，每一文化也都要经历这样的阶段，而在同一阶段，不同生命的文化表现总是相同的，因为它们有着生物进化意义上的“同源性”，因此，在不同文化之间，就具有了“类比”的可能性，只要我们具有一种观相的慧眼，便能找到处于同一发展阶段的不同文化之间的这种“同源”关系，正是在这个意义上，斯宾格勒又把他的“世界历史形态学”称之为“文化的比较形态学”。

以上的三个概念正好显示了斯宾格勒的三个面相，即斯宾格勒作为一个生命哲学家、作为一个文化哲学家和作为一个历史哲学家。我们对于他的精神谱系的梳理就从这三个方面入手，不过顺序作了一个颠倒，因为在这三种形象中，“历史哲学家”和“文化哲学家”是他显特色的一面，而“生命哲学家”是他最乏善可陈的一面。

先看他作为历史哲学家的一面。

历史作为对过去事件的记述古已有之,但历史哲学作为对历史的意义、历史理解的性质及历史认识的方法的一种“形而上”思考,却是近代以后的事。从18世纪初到19世纪末,西方历史科学及历史观念的发展经历了诸多的变化,而这些变化体现在历史哲学中便是各种观念的更迭,如世界主义的史学与民族主义的史学、实证主义史学与思辩的史学、政治史与文化史、进步论的史学模式与历史主义的史学模式,等等。

一般地,意大利学者维柯的《新科学》(1725年)的面世被视作是近代历史哲学出现的标志,然则,在18世纪,主宰着欧洲历史研究的乃是法、德两国的启蒙主义史学,虽然皆名之为“启蒙主义史学”,但在基本倾向和研究方法上各有不同:前者是一种批判的理性主义史学,一方面以进步论的观念对(过去)历史采取一种非历史主义的态度,另一方面则是怀着对普遍必然性的确信深信人类历史的发展遵循着共同的规律;后者则是一种同情的历史主义史学,强调沿着维柯的道路,摒弃法国式的抽象的理性原则,以移情的方式去理解人类的各种历史和文化。德国的这种历史主义倾向到19世纪上半叶的浪漫主义史学中更是成为了主流。

大体来说,浪漫主义史学至少在三个方面与18世纪的理性主义史学不同。第一,以“有机体”的观念取代机械的因果观念。如果说17、18世纪的科学女王是数学和物理学,那么,19世纪居于这一位置的无疑当是生物学。并且,如同18世纪的理性主义史学深受数学和物理学的研究模型的启示一样,19世纪的浪漫主义史学亦深受生物学的模型的影响,“有机体”的观念就是从生物学中借过来的。依据这一观念,人类社会及其文化的发展犹如植物的生长一样,不是因果的直线式进行,而是自身作为一个自足的整体,依循从出生到衰老与死亡的进程不断地自我循环。每一个社会,每一种文化,都是一个有机体,各有自身的精神,各依循自身的内在必然性向前发展。第二,以“发展”的观念取代“进步”的观念。浪漫主义者认为,理性主义的进步论是一种浅薄的乐观主义,是以一种抽象的理性原则去统摄人类历史的多样性的结果,更是对待历史的一种非历史的态度;实际上,一个时代的价值并不是作为另一个时代的先导而存在,而是具有自己的时代精神,具有自身存在的价值,一个时代的历史就是这种精神或价值在自身内部的展开或发展。第三,以民族史或国家史的观念取代世界史的观念。18世纪的史学著述中固然有吉本的《罗马帝国衰亡史》这样的断代史力作,但在一般的史学观念中,人们更钟情于一种世界主义的框架,因为那时的历史写作的一个共同理想,就是要寻找人类社会发展的共同规律,按照一个抽象的理性原则将人类历史总体地划分为几个时代或阶段,以描画出一个简洁、清晰的世界历史图象。到18世纪末,这种世界主义甚至演化为一种西欧中心论,即以欧洲历史的发展进程来编排和评判其他地区的历史。到19世纪的浪漫主义史学中,这种世界主义和西欧中心论逐渐演变成为一种国家主义或民族主义史学观,德国近代史学的奠基人之一兰克(他也受到实证史学的方法的影响)及兰克学派,以及兰克之后的普鲁士学派,都是这种史学的代表。在这里,史学研究成为确立国家或民族认同的重要手段。

浪漫主义史学得益于生物学甚多,可也因生物学而受到重挫。1859年,达尔文发表《物种起源》,迅即便有人将进化论运用于人类社会及历史的研究,已被浪漫主义史学所抛弃的进步论原则重新得势:人类学应运而生,以进化的直线框架去建构史前社会的图象;实证主义史学风行一时,坚信透过科学的方法,终可探得历史之真相;欧洲中心论与自由主义进一步结合,视现今欧洲的自由、民主制度为最佳的政治选择。历史主义在科学主义的浪潮下背上空疏、浮夸的恶名。

然则,对于德国人而言,普鲁士传统仍散发着迷人的魅力,即便是在达尔文主义甚嚣尘上的时候,仍有少数史家不为所动,逆流而上,要在自然科学的领地之外为史学另辟一片天地,一方面针对旧的历史主义过分局限于政治史而强调文化史的研究,另一方面则针对科学主义在经验的因果认识中寻求普遍性的意志而强调在理解和体验的基础上重建历史科学和文化科学。李凯尔特(Rickert)、狄尔泰(Dilthey)、布克哈特(Burckhardt)等等就是其中的中流砥柱。

以上所及,皆是(德国)史学界内部的风潮涌动,那么,与世隔离、在大学建制内默默无名的斯宾格勒与这些潮流有何关系呢?我们无从以实证的考索去探究这一问题,或从中得出结论,说斯宾格勒受到了何人的什么观点的影响,但我们需要明确一点,斯宾格勒是在近乎与世隔离的状态下进行《西方

的没落》的写作的,故而,即便是受到了谁的影响,也基本上是通过阅读发生的。再者,从《西方的没落》本身来看,斯宾格勒似乎对达尔文主义的实证史学的了解要超过他对同时代的与其观念相近的思想家的了解,例如,他对李凯尔特、狄尔泰就只字未提,对布克哈特也只是偶有提及,甚至深为历史主义史学所钟情,且与他的循环史观甚为接近的维柯,在他的书中也不见踪影,倒是中世纪的乔基姆(Joachim)的神学历史框架在他的笔下频频出现。在同时代的人当中,为斯宾格勒所推崇和常常引用的,恰恰是一些具有实证风格的史学家,如著名的东方学者和古代史家爱德华·迈耶尔,希腊史家伯洛赫(Beloch),罗马史家蒙森(Mommsen)等。不过,这并不表明他的历史哲学的观念受到了他们的影响,在他的眼里,他们只是伟大的史学家而已。因此,当我们去考量斯宾格勒的历史哲学的观念的源头的时候,更需要有一种概观的眼光,而不是实证的索引。

我们更倾向于这样一种看法,即斯宾格勒的历史哲学的思想与其说是来自于跟同时代的一种交流和互动,不如说是来自于一种传统,来自于德意志民族历史观念中的一种“血统”,这就是,强调对历史的直觉,强调生命对整体的历史意义的通观,强调以想象和象征的方式对具体的历史事件或文化产品作形而上的鸟瞰;如果我们非要说他与同时代有一种互动的話,那这个互动的对象不是狄尔泰或布克哈特,而恰恰是达尔文主义。斯宾格勒喜欢说空间是时间的一个“反概念”这样的话,用他的这个说法来描述他与达尔文主义的关系可能是最恰当不过的:他的历史的有机循环论恰好便是达尔文主义的“古代-中古-近代”模式的一个“反概念”或“反图象”,因为如果我们可以从进化的角度来看待有机体的发展的话,那么,从衰落或死亡的角度来看待这一进程,又何尝不可以呢!然而,必须注意,斯宾格勒对达尔文主义的进化论模式的这种逆写,运用的恰恰是19世纪上半叶的生物学精神,即将每一生命(文化)有机体视作是一个独立的单位(而非视作某一进化系列中的一个环节),有自己的生命周期,有自己的循环过程,或者说,有着自身的命运的必然性。他的历史主义是神学式的、启示录式的、浪漫主义的,而非批判的、或如狄尔泰那样以“历史理性”的方式所要求的“历史地理解”。

再看一下斯宾格勒作为一位文化哲学家的精神谱系。

斯宾格勒称他的哲学为“世界历史形态学”,而他所谓的“世界历史”,不是传统史学所关注的政治史和制度史,而就是文化史,他称“世界历史”就是各种文化的“集体传记”,而文化就是贯穿于过去和未来的世界历史的“原初现象”。因而,从本质上说,斯宾格勒的历史研究其实就是文化史研究,是他所谓的文化的“形态学”研究。

一般地说,在历史中进行文化的研究可以有三个基本的方向:一种是把文化现象当作历史研究的一个领域作专史的研究,如启蒙时代伏尔泰的《风俗论》(1756年),以及19世纪以来比较兴盛的各类艺术史、文明史研究,这类研究所关注的主要地还是文化本身,还是把文化艺术史视作是整个历史研究的一种补充或充实,亦即在潜意识中仍视政治史、制度史等为历史研究的主体;另一种则是强调一般历史研究的文化方面,强调历史研究应包括政治史、制度史以外的更广阔的领域,尤其是文化的领域,例如布克哈特就主张打破传统史学的狭窄的眼界,把历史研究的领域扩展到人类活动的各个方面,他的《意大利文艺复兴时期的文化》(1860年)就分别从政治制度、时代精神、学术运动、科学与文艺倾向、社会生活、道德与宗教等方面对意大利文艺复兴的历史作了全面的考察,这一研究与第一种专史研究的不同,就在于它反映了历史观念的一个巨大变化,即从代表贵族意识形态的局部历史视野中开出了一种代表资产阶级意识形态的总体历史视野。

除以上两种研究方向以外,还有第三种方向,就是对历史的一种文化研究,即强调以文化的视角来透视整个历史的发展,这是一种透视主义的历史观,它把人类的一切活动,政治、军事、经济、科学、艺术等等,全纳入一个文化的视角中加以考察,视它们是同一文化精神在不同方面的体现。18世纪的维柯的《新科学》是这种历史研究或文化研究的开创之作,他视人类的一切社会制度和文明体系(所谓的“民政世界”或“人造的世界”)皆是由一些“民族共同性”,如宗教、婚姻和埋葬等发展而来,而各民族之所以皆有这些共同性,乃是因为它们都是基于一种共同的人性,即原始民族的“诗性”,故而,从这种原始的诗性出发,就可以探求到人类历史演进的本质和规律,也就是说,人类历史的那一切表现或现象,从政治、法律、伦理、哲学、宗教到科学等,皆可以在一个总体的框架内加以研究和考察。斯宾格

勒的所谓“世界历史形态学”就属于这种历史研究和文化研究。

维柯的“新科学”当时在意大利本土和法国并未引起注意,只是到18世纪末,德国启蒙运动的主将之一赫尔德才发现了他的价值,19世纪,维柯在德国已拥有了大批的追随者,他的文化有机体的思想经由赫尔德阐发后已成为德国文化史研究中的主流倾向。说斯宾格勒对维柯一无所知,可能难以令人信服,可他在《西方的没落》中对维柯只字未提,这的确是一个令人不解的“遗漏”,这中间究竟有什么蹊跷,还是留待好事者去考证吧。

不过,有一点却是明确的:斯宾格勒的文化哲学的思想不只有从维柯到赫尔德和歌德这一个源头。斯宾格勒的文化理论有两个重要的理念:一是把文化视作一个有机体,需要以“形态学”的方法加以研究,刚刚已经提到,这是启蒙时代以来德国文化思考的一个传统,从赫尔德到歌德、黑格尔再到浪漫派及狄尔泰等,皆持有这一观念;另一个则是他的“世界历史”的观念,认为世界上不只有一种文化,而是有多种文化,它们各有自身的历史,但又遵循着有机体发展的共同节奏,故而,世界历史的形态学研究,其实就是对各种文化形态作比较的研究。这第二种观念其实也暗含于文化有机论的思想中,在赫尔德的民间文学研究中,在歌德的“世界文学”概念中,我们皆可看到文化多元论的迹象。但是,对于斯宾格勒来说,这一观念还有一个重要的源头极少受到人们的注意,因为它不是源自于某个主流的传统,而是源自于在当时还处于初生时期的一门新兴学科——人类学。可以确定地说,斯宾格勒的文化多元的观念直接地受到了当时的德国人类学研究的影响,其中人类学家弗洛贝尼乌斯的影响最为明显。

我们知道,人类学作为一门学科出现于19世纪下半叶,在开始时是深受达尔文进化论影响的古典进化论学派,19世纪末和20世纪初,在德国出现了一个反对进化论学派的“传播学派”,弗洛贝尼乌斯就是该派的代表人之一。1898年,弗洛贝尼乌斯出版《非洲文化的起源》一书,通过对非洲各地区物质文化的成分和起源的研究,提出了“文化圈”的概念,并把非洲各地区文化划分为几种类型,例如西非的起源于东南亚的“马来亚尼格罗文化圈”、北非和东北非的“印度文化圈”、北非的受阿拉伯文化影响的“闪米特文化圈”,以及南非的产生于非洲本土的、最古老的“尼格罗文化圈”。尤其是,弗洛贝尼乌斯也使用了文化有机体的观念,并明确地写道:“我断言,每一种文化都是作为一种活生生的机体在发展,因此,它经历着诞生、童年、成年和老年等各个时期,最后,归于死亡。”“文化在生活、分娩和死亡,这是一种活生生的本质。”文化绝不是人们、人民创造的,人与其说是文化的创造者,不如说是文化的产物或客体。“文化发展的全部过程表现出自己对于人的真正独立性……文化是自身发展的,与人无关,与人民无关。”这些话语对于《西方的没落》的读者来说,简直太熟悉了,几乎可以找到一字不差

的斯宾格勒版本。

弗洛贝尼乌斯还提出了“文化心灵”和“高级文化”的概念。他认为,每一种文化都有自己的“心灵”或精神,例如非洲文化若按性别可分为两种:“特卢斯(大地)埃塞俄比亚父系文化”和“赫顿(大地)哈米母系文化”,“特卢斯”意为从大地向上生长,“赫顿”意为深深地扎根于大地之中。“特卢斯文化”产生于热带草原地区,其在物质文化上的表现,有建在木桩上的水上住宅和水上粮仓,有腿的床等,他还说,这种文化的心灵像植物一样向上生长,如同人经过年龄等级在向更高的阶段成长一样;并且这种文化一直是父系的文化。“赫顿文化”则产生于撒哈拉和北非,其物质文化具有一种钻入地下的意愿,比如地下住宅、地下粮仓、土制炉灶、阴间的灵魂观念等,因此是阴性的母系文化。弗洛贝尼乌斯说,这两种文化之间的差异是一种“形而上学”的差异,“特卢斯文化”的心灵的本质是“神秘的”,“赫顿文化”的心灵的本质是“巫术的”,而从它们两者的结合中,可以产生出“高级文化”的形式。1920年,弗洛贝尼乌斯出版《派都玛》,扩展他的两种文化类型理论,并用“东方文化”和“西方文化”取代“哈米文化”和“埃塞俄比亚文化”,称前者的心灵(派都玛)的固有特征为“洞穴感”、停滞、命运注定的思想,而后者的心灵(派都玛)的固有特征为“远大感”、发展、个人和自由的思想。

弗洛贝尼乌斯的这些思想在斯宾格勒那里也有所反映。“文化心灵”和“高级文化”也是斯宾格勒常用的两个基本概念,只不过他对其作了更加充分的阐述。虽然我们不能直接断定他是借用了弗洛贝尼乌斯的思想,但完全否定这种影响似乎更难以让人信服。要知道,斯宾格勒似乎是一个不太知道

感恩的人,在整个《西方的没落》中,他只感谢了两个人:歌德和尼采,而对后者,他还是非难多于感谢。他的书中引用了大量同时代人的历史资料和研究成果,但他全把他们放在注释中简单打发了事。对于弗洛贝尼乌斯,他还算客气,虽然引用之处甚少,但还是提到(仍是在注释中)他从后者那里借用了“洞穴感”的概念来描述阿拉伯心灵的原始象征;其实他用来描述浮士德(西方)心灵的特征的概念——“远方感”——也是从后者那里借来的,但他又一次忘记了感谢一声,哪怕是以注释的形式。

不过,以弗洛贝尼乌斯为代表的人类学“传播学派”对斯宾格勒的文化哲学观念更根本的影响还在于,它强有力地冲决了达尔文进化论的单一直线发展的历史和文化模式,否定了欧洲中心论的历史编排模式,确立了一种文化多元的理念,强调了不同文化各自的独立自足性和独特价值,强调要以整体的观念从文化有机体内部来探寻文化的发展,而不是简单地将其归于某一种因果链条。这一切也都是斯宾格勒的文化的比较形态学的基础。

现在再看一下斯宾格勒作为一位生命哲学家的方面。其实,在斯宾格勒那里,历史哲学、文化哲学和生命哲学(他本人甚少使用“生命哲学”这个概念)是三而一的东西,他的历史哲学即是文化哲学,亦即是生命哲学,或者说,若将其哲学视作一个整体,则生命哲学的部分可以说是他的历史哲学和文化哲学的形而上基础,虽然这个基础奠定得并不是那么底气十足。

19世纪末,一种被称之为“生命哲学”的人文思潮已成蔚然大观,叔本华、克尔凯郭尔、尼采、柏格森、狄尔泰等等,皆以各自的方式倾诉着对生命和世界的感悟。若用斯宾格勒自己的概念来说,他跟这些人应当是“同时代的”,这不是因为他们都生活在19世纪末,而是因为他们都秉承着同一文化阶段的心灵特质,这就是西方文化晚期或文明的青春时期的世界感受和生命的醒觉意识。然则,斯宾格勒似乎并不把自己视作这些人的同道,在同代的生命哲学家当中,他只是比较多地提到了叔本华和尼采,但他对这两个人更多地是批评。因此,对于他与同时代的种种“生命”哲学的关系,我们只能以“观相”的方式作整体的通观,视它们具有共同的浮士德心灵的“同源性”,至于他与这各别的生命哲学之间的直接承传或影响的关系,相对来说就不那么重要了。

但在此有两点我们需要特别地说明一下。

第一,斯宾格勒的生命哲学始自于对康德形而上学的批判,在他看来,康德哲学研究的是作为自然的因果的经验世界,而他的哲学则是要研究作为历史的有机的生成世界;而我们知道,在19世纪下半叶,有两种生命哲学都与康德哲学的重估有关:一种是叔本华的意志哲学,通过用意志来替换康德的物自体而使得表象的世界和生命的世界的面貌焕然一新,另一种则是狄尔泰等所代表的“新康德主义”学派,他们更侧重从知识论的角度出发,用“生命理性”或“历史理性”的批判来弥补康德的“三大批判”的不足,由此而确立了一种基于“理解”的生命哲学和文化哲学。就斯宾格勒而言,他对康德的批判其实是更早的歌德哲学对康德的批判的重复,通过这一批判,他确立了他的“作为历史的世界”,亦即歌德意义上的“活生生的自然”;接下来,当他进入这一历史之世界的本质和结构的时候,当他进而分出“大宇宙”与“小宇宙”、“存在”与“醒觉存在”、“命运”的必然性与“因果”的必然性、“节奏”与“张力”等等东西的时候,他的“语言”则变成了叔本华式的。细心的读者若是把《西方的没落》第二卷的首章(这是斯宾格勒的生命哲学表现得最为集中的章节)跟叔本华的《作为意志和表象的世界》作一对比,也许会产生一种似曾相识之感。

第二,斯宾格勒的生命哲学主要地是为说明“文化”的起源和发展而提出的。我们要知道,在斯宾格勒那里,“文化”是一个十分宽泛的概念,它既指人类生命的一切表现性的活动,更是指具有醒觉意识或自我意识的生命的一种自由的“符号”创造行为,前者是以血液与土地、种族与家族等为基础的,体现了生命最深层的大宇宙的特性,如节奏、时间、生成等,而后者则是以自由的、创造的醒觉存在为基础的,体现了生命的属于小宇宙的特性,如张力、空间、已成;生命在前一种活动中是“表现主义”的,而在后一种活动中则是“象征主义”的,它们共同地构成了人的作为历史的世界。在这里,我们隐约窥视到了一条隐秘的逻辑:德国哲学自康德以后一直致力于解决“现象界”与“物自体”之间的分裂,换句话说,一直致力于心灵与世界、主体与客体、存在与历史的统一;由此而出现了两条极端的道路,即“主体的道路”和“客体的道路”,前者极力强调主体或生命能动的、追求自由的方面,叔本华的意志哲学将

这条道路推到了顶峰,后者则更多关注主体的本质外化或对象化的结果,更多关注生命的象征主义方面,即文化和符号的世界,歌德及后来的新康德主义皆属此列;斯宾格勒的哲学——当然不只有他是这样——则意图把这两种倾向融为一体,把前者的表现主义跟后者的象征主义结合起来。因此,我们才看到,他的“生命哲学”当中何以充满了叔本华式的存在的呢喃,充满了“意志和表象的世界”的那种植物意象和动物比喻,充满了那么多“光的世界”的隐喻、视觉的意象和“观相”的直觉;而他的“文化哲学”不外是以象征主义的方式对歌德的“活生生的自然”的重构。因此,我们可以说,叔本华是斯宾格勒的生命哲学的“隐匿的”原型,而歌德则是作为一个显形的在场统摄着一切。

也正是因此,我们需要对斯宾格勒少见的一次感谢给予特别的关注,在这个感谢中,他明确地向我们亮出了他的整个哲学(而不仅仅是生命哲学)的两个精神谱系。

在1922年的“修订版序言”中,斯宾格勒将他的一切都归功于歌德和尼采,他说,歌德给了他“方法”,而尼采给了他“质疑的能力”。因此,我们先要弄清楚,歌德给了他什么样的“方法”?而尼采又给了他什么样的“质疑的能力”?

在常人眼里,歌德首先是作为一个伟大的文学家、文艺理论家而受到注目,但在斯宾格勒那里,更看重的是歌德作为一个自然科学家,更确切地说,是作为一个自然哲学家的方面。作为一个自然哲学家,歌德无疑属于与康德相对的斯宾诺莎的谱系,他把自然看作是一种贯注着生气的神秘的力量,看作是一种“活生生的自然”,而不是康德的经验的自然。斯宾格勒几乎是全盘继承了歌德对康德的“批判哲学”的批判,而吸收了歌德的“活生生的自然”的思想,并将其扩展到对一切生成变化的东西的研究中,其结果便是把一切生成变化的东西皆看作是活的有机体,它们在其生成流变的过程中,总会形成一些原初的表现形式和象征,形成历史的诸种基本现象和文化的诸种基本形态,斯宾格勒的世界历史形态学的概念就是由此而来。斯宾格勒说:“文化是所有过去和未来的世界历史的原初现象。对于歌德的深刻但几乎不被欣赏的观念——他在他的‘活生生的自然’中发现的,并一直将其作为他的形态学研究的基础——我们在此将在其最准确的意义上把它运用于人类历史的所有形态,不论是充分成熟的,还是在初期就被切断的,也不论是半展开的还是胎死腹中的。这是一种要‘生活于’对象之中的方法,与对对象加以解剖的方法正好相反。”

在此,斯宾格勒把歌德的“活生生的自然”的观念作了一种象征主义的处理。所谓“活生生的自然”,即是一种原始的生命力,一种基本的宇宙冲动,其最根本的特性就是要在一个对象上表现自身、实现自身,由此就形成了人类历史中的各种文化现象。在《西方的没落》中,斯宾格勒时常引用歌德《浮士德》终局时的一句话来说明他的中心思想:“一切无常事物,无非譬如一场。”就是说,一切人、一切事、一切历史的事件、一切艺术的行为,都不过是那伟大的奥秘的真理的一种表现,是一切存在之川流的一种“象征”:“政治形式与经济形式、战争与艺术、科学与神、数学与道德。所有这一切,不论变成了什么,都只是一种象征,只是心灵的表现。一种象征,只有当拥有了人的知识的时候,它才能揭示自身。它讨厌定律的约束。它需要的是它的意义能够被感觉到。这样,研究才能达致一个最终的或最高的真理——‘一切无常事物,无非譬如一场。’”

文化不过是生命的一种象征性的表现,它是历史之中的生命所展示的一种世界图象,因此,对历史和生命的奥秘的探寻必须透过这些象征和图象来进行,斯宾格勒把这种方法称之为“观相”的方法,并明确地称其是歌德的方法:“如果我们得知了观相的节奏,就有可能从装饰、建筑、雕刻的散落的片断中,从没有联系的政治、经济和宗教材料中,揭示出历史的各个时代的有机特征,并从艺术表现领域已知的要素中发现政治形式的领域对应的要素,从数学形式的要素中读出经济的要素。这是一种真正歌德式的方法——事实上,它根基于歌德的原初现象的概念——它已经在某一有限程度上出现在比较动物学中,但还可以扩展,直至迄今为止无人敢奢望的整个历史领域。”

需要说明一点的是,歌德并没有谈论过什么“观相”的方法,恰恰相反,叔本华倒是常常把“观相”视作“直观”的同义词加以运用。这又是斯宾格勒的一次障眼法!

那么,何谓“观相”的方法?简而言之,这就是一种直观的方法,一种诉诸于心灵的内视的方法,它有所依赖的不是自然的定律和因果关系,而是个体的精神慧眼,是个体对历史中的生命的切身体验。在斯