

如今，世界就像一部榨油机，它正在挤榨。如果你是泡沫，那么，你就流入排泄管道；如果你是油，那么，你就留在油箱中。被挤榨是不可避免的；只是请你留意泡沫，留意油。世界上之所以出现挤榨现象，乃是因为饥馑、战争、贫困、物价上涨、困窘、死亡、掠夺、吝啬；这些都是穷人的苦难和国家的艰忧；我们体验着这些……于是，就有一些人在这样的苦难中愤愤不平地说：“基督教时代是多么糟糕啊……”这就是从榨油机中流出、经排泄管道排掉的泡沫。泡沫的命运是悲惨的，因为它们亵渎神灵；泡沫不发光，油才有光泽。也就是说，还有另一种人，处在同样的挤榨和将他们磨碎的研磨中——难道这不是一种把他们研磨得如此光亮的研磨吗？

奥古斯丁，《谈话录》

Denis 编，卷二十四，十一章。

据巴尔塔萨 (Hans - Urs von Balthasar) 译本



## 前 言

本书的英文译本由凯斯廷（H. Kesting）博士翻译，并由作者重新通读，于 1945 年在芝加哥大学出版社以《历史的意义》为题出版。对于历史思维的这番历史描述，其真正的旨趣就是试图回答十年前提出的问题：“历史的存在和‘意义’完全是由它自身规定的吗？如果不是，那么，由什么规定呢？”<sup>①</sup> 最终，历史哲学的神学意义的证明，超出了全部的历史思维。

描述方面的某种不紧凑，自然而然因为这部作品本来是着眼于美国读者而写，并且用作者自己刚刚掌握的一门语言来思考。因此，某些得到强调和详细讨论的东西，对于德国读者来说，也许只需要简明扼要地稍加点拨。作者希望，这里缺乏的简练和严格将能够因通俗易懂而得到补偿。作者当时也感到，习惯于一种并不致力于概念的精巧和表述的深义、但却以自己的独特方式具有精确性和丰富性的语言，是颇有益处的。

文中的一些内容被简缩了，有些内容在翻译时被删除了。在相应的德文本中查出注释部分出自英译本的所有引文，并不是每一次都能做到。

海德堡，1952 年夏

<sup>①</sup> 拙著《从黑格尔到尼采》前言。

## 绪 论

把哲学和历史学结合为一种“历史哲学”早在二百年前就已经被引入日常用语了。伏尔泰 *Voltaire* 第一次“作为历史学家和哲学家”，即与一种历史神学的体系相对立，探讨了历史。在他的《论各民族的风俗和精神》一书中 指导原则已经不再是上帝的意志和神明天意 *Vorsehung*) 而是人类的意志及其理性的筹划。当 18 世纪对于理性和进步的信念逐渐地变得可疑的时候 历史哲学或多或少地失去了它的基地。“历史哲学”这个词虽然还在继续地，甚至比以往任何时候都更多地被使用，然而 它的含意却被冲淡了 以至于任何一种关于历史的见解都可以假冒为一种哲学。在下面的研究中，“历史哲学”这一术语表示以一个原则为导线，系统地解释世界历史，借助于这一原则，历史的事件和序列获得了关联，并且与一种终极意义联系起来。

如果这样理解，则一切历史哲学都毫无例外地依赖于神学，即依赖于把历史看作救赎历史 (*Heilsgeschehen*) 的神学解释。但这样一来 历史哲学就不可能是“科学”。因为 怎么可能科学地论证对救赎的信仰呢？缺乏这样一种科学上的可论证性，就导致现代的哲学家 甚至神学家拒绝用前科学的、神学的方式探讨历史，基本上接受伏尔泰的世俗历史学方法。由于从奥古斯丁 (*Augustine*) 到波舒埃 (*Bossuet*) 的历史哲学所提供的都不是

关于“现实的”历史的科学理论而是一种建立在启示和信仰基础之上的独断的历史学说 所以 他们便做出了错误的结论 即神学的历史注解 也就是说 西方思想的一千四百年 似乎在哲学上和历史上都是无关紧要的，真正的历史思想似乎只是从 18 世纪才开始的。<sup>①</sup> 与这种普遍流行的见解相反，我们如下对历史思维的历史大纲将指出 现代的历史哲学发源自《圣经》中对某种践履的信仰，终结于末世论（*eschatologischen*）典范的世俗化。

我们的叙述将以回溯的方式展现历史解释的历史进程，这种倒序的叙述起初可能会使人感到不习惯，但是，它在教学法上、在方法上和事实上都证明自己是有效的。

1. 现代读者可以毫无困难地了解对每一种神学的和形而上学的建构图式的放弃，例如布克哈特 *Burckhardt* 就曾把这种放弃作为出发点 相比之下 过去那些时代的神学观念对于刚刚从世俗的进步梦想中觉醒过来的新一代人来说，最初还是陌生的。对进步的信仰已经取代了对天意的信仰，但还没有达到布克哈特对天意和进步的那种坚决放弃。因此，出自教学法的理由 最好还是从现代思维所熟悉的东西开始 在此之后才转向过去那些时代的思想世界。通过批判地分析对进步的世俗信仰的那些神学前提 来理解当时对天意的信仰 要比反过来从更早的历史神学出发阐释现代对进步的信仰更容易一些。

2. 恰当地把握历史及其历史上的解释，必须以回溯的方式 恰恰是因为 历史是向前运动的 并且把新近发展的历史前

<sup>①</sup> 当 *Troeltsch* 和 *Dilthey* 力图克服历史神学和历史形而上学的独断前提时，对历史的绝对价值的独断信仰本身就构成了历史的真正尺度。

提抛在后面。虽然历史意识的意图是要再现其他时代和其他人的思想，但它却只能从自身开始。历史必然是由当下活着的每一代人去不断地重新回忆、思考和重新研究。我们是在同时代人的成见的影响下去理解——并且误解——古代作家的，因为我们是以从最后一页回溯到第一页的方式来读历史这本书的。事实上，对历史描述的这种惯用的倒置方式，甚至也为那些从过去时代向近代推进、而没有意识到自己的动机也受现代制约的人所采用。

3. 方法上从现代的、世俗的历史解释回溯到其古代的、宗教的解释典范，特别因我们或多或少地正处于现代历史思维的终结这种现实的考虑而得到了说明。我们的概念被用得太滥、太贫乏了，以至于我们不能期望它们会给予我们以支撑。我们学会了等待而不抱以希望，“因为希望会变成希望的反面”。因此，在这些时代里追忆我们想像出来的思维结果的最初根源的不确定性，是很适当的。这既不能通过想像跳回到原始基督教，也不能通过想像跳回到古代的异教，而只能通过把“历史哲学”这个复合词分析还原为它的原始要素来实现。能够从根本上产生历史解释的最重要的要素，就是对历史行动所带来的灾难和不幸的体验。

他们知道又不知道，主动就是被动，  
而被动也就是主动。既不是主动者被动，  
也不是被动者主动，而是两者都被固定在一  
个永恒的主动、一个永恒的被动中。  
所有的人都必须赞同它们，因为这是心甘  
情愿的；

所有的人都必须忍受它们，因为他们愿意  
如此。  
要是模式就好了……

艾略特 (T. S. Eliot)  
《大教堂里的谋杀案》

历史解释从古到今都是理解历史行为和历史承受之意义的一种尝试。在我们这个时代，数百万人默默地背上了历史的十字架。如果说有什么东西能有利于可能从神学上理解历史的“意义”那么，这就是基督教对苦难的理解了。西方世界在普罗米修斯 (Prometheus) 神话中和在对基督耶稣的信仰中，给予苦难问题以两种不同的回答。无论是异教，还是基督教，都不相信那种现代式的幻想，即历史是一种不断进步的发展，这种发展以逐渐消除的方式解决恶和苦难问题。

提出不能用经验的方式来回答的问题，这是神学和哲学的特权。关于最初事物和最终事物的问题就属于此列。它们之所以保持其意义，恰恰因为没有任何答案能够使它们归于沉寂。假如历史的意义在历史事件中已经自明，那么就根本不存在关于历史的意义这个问题。但另一方面，只是就一种终极意义而言，历史才可能表现为无意义的。只是在有所期待的时候，才会产生失望。但是，我们完全按照有意义和无意义来探究历史，这本身就是受历史制约的：犹太教思想和基督教思想提出了这个漫无边际的问题。认真地追究历史的终极意义，超出了一切认知能力，压得我们喘不过气来，它把我们投入了一种只有希望和信仰才能够填补的真空。

希腊人比较有节制。他们并没有无理地要求深究世界历史的终极意义。他们被自然宇宙的可见秩序和美所吸引，生生灭灭的宇宙规律也就是解释历史的典范。根据希腊人的世界观，一切事物的运动都是向同一种东西的永恒复归；此时，产生程序返回到它的起点。这种观点包含着一种关于宇宙的素朴理解，它把关于时间中的变化的认识 and 关于有周期的合规律性、持存性和不变性的认识统一起来。对于他们来说，尤其是在天体的有序运动中表现出来的不变的东西，较之一切渐进的和根本的变化来说，都具有更大的吸引力和更深刻的意义。“革命”原本是一种自然的、圆形的循环而不是与历史传统的决裂。

在这种受自然世界观支配的精神氛围中，关于一个独特的历史事件在世界历史上的重要性的思想是不可能出现的。希腊人自始至终都在追问宇宙的逻各斯 (Logos) 而不是去追问历史的主宰者。甚至亚历山大大帝 (Alexanders des Großen) 的那位教师<sup>①</sup> 也没有一部作品是探讨历史的 与诗相比 他对历史的评价很低。因为历史只探讨一次性的事情和偶然的事情，而哲学和诗却探讨永远如此的存在者 (Immer - so - Seienden)。对于古希腊的思想家来说，“历史哲学”是一个悖论。历史是政治的历史，作为这样的历史，也就是政治家和政治史学家的旨趣。

对于犹太人和基督徒来说，历史首先意味着救赎历史。作为救赎历史，历史也就是先知和教士的旨趣。历史哲学的事实及其对一种终极意义的追问，乃是起源于对一种救赎史的终极目的的末世论信仰。在基督教时代，政治史也受到这种神学背

<sup>①</sup> 指古希腊哲学家亚里士多德。——译注

景的灾难性影响。各民族的命运被当作神的召唤。<sup>①</sup>

我们的日常用语把“意义”(Sinn)和目的(Zweck)、“意义”和“目标”(Ziel)这些词语混为一谈。这大概不是偶然的。通常正是目的确定了“意义”的内涵。一切并非天然地是其所是，而是由上帝或者人所意愿和创造出来的事物，其意义都是由其所为(Wozu)或者目的来规定的。一张桌子只是由于它指示着一个超出了它的物的存在的所为，它才是“桌子”。

即便是历史事件，也只有当它们指示着现实事件彼岸的一个目的时，才有意义。而且，由于历史是一种时间中的运动，所以目的必须是一种未来的目标。无论是个别的事件，还是各事件的一种序列，自身都不是原来就已经有意义和有目标的。目标的拥有属于一种时间中的实现。只有当历史事件的终极目的清晰可见时，冒昧地陈述其意义才有可能。当一个历史运动显露其影响范围时，我们反思它的初次出现，以便确定整个的、虽然是特殊的事件的意义。之所以说“整个的”乃是就它具有一个确定的出发点和一个最终的、末世论的终点而言的。这样，历史有一个终极意义的假定，就预示着一种作为超越了现实事件的终极目标的终极目的。就像历史在整体上并不排斥个别事件一样，意义和目的的这种等同也不排斥个别事件相对的重要性。

参见 H. Kohn, “英国民族主义的起源”载 *Journal of the History of Ideas*, Bd. 1, 1940 年 1 月; H. D. Wendland, “上帝之国与历史”载 *The Official Oxford Conference Books*, III, Chicago/New York, 1938, 页 167 以下。西方各民族世俗的弥赛亚主义在任何情况下都与一种民族使命的意识相关联，这种使命植根于这样一种宗教信仰之中，即自己是被上帝为了一种具有普遍意义的特殊任务而挑选出来的。这适用于英国和美国，也同样适用于法国、意大利、德国和俄国。无论宗教使命向一种世俗要求的转变采取了什么样的形态，世界一片糟糕并且必须被更新，这种宗教信仰都依然是基础性的东西。

因此，一个终极目标的时间维度 是一种末世论的未来 未来对于我们来说，仅仅存在于期待和希望之中。<sup>①</sup> 终极意义是一种预期的未来的焦点。我们只能以希望和信仰的方式去了解未来。这样一种期待非常强烈地活跃在犹太人的先知那里，而对于古希腊哲学家来说，这是陌生的。如果我们考虑到以赛亚第二(Deutero Jesaia)和希罗多德(Herodot)差不多是同时代人，就可以推测古希腊人的智慧和犹太人的信仰之间不可逾越的鸿沟了。基督教和后基督教(nachchristliche)的历史观原则上都指向未来；它扭转了与现在和过去的事件相关联的事(historein)这个词的古典涵意。在古希腊和古罗马的神话学和谱系学中，过去作为永恒的起源被化为目前(ver-gegenwärtigt)；而按照犹太教和基督教的历史观 过去则是对未来的一种许诺。因此 对过去的解释就成为回溯的预言；它把过去解释为未来的一种有意义的“准备”。古希腊的哲学家和历史学家都坚信 无论将来发生什么事情，都与过去和现在的事件一样，遵循着同样的逻各斯 具有同样的性质。

这一论断在希罗多德、修昔底德(Thukydides)和波里比阿(Polybios)那里得到了证实。<sup>②</sup> 对于希罗多德来说，重要的是报道已经发生了的事情，“以免人的行为随着时光流逝而湮没不彰 那些伟大的、神奇的业绩默默无闻地沉沦”。所报道的事件

① 参见 Augustine,《忏悔录》卷十一。

② Herodot,卷一,第一章;Thukydides,卷一,第二十二章和卷二,第六十四章;Polybios,卷一 第三十五章和卷六 第三、九、五十一、五十七章。参见 K. Reinhardt,《希罗多德的波斯史,思想传统》,E. Grassi 编,Berlin,1940,页 138 以下;C. N. Cochrane,《基督教与古典文化》,New York,1940 第十二章;R. G. Collingwood,《历史的观念》Oxford,1946 页 17 以下。

的“意义”并没有说出来，但它不在所报道的事件的彼岸，而在叙述本身之中；这些叙述直截了当地指出了它们重点强调的东西。在这些显而易见的重要性背后，还有一些半隐藏着的重要性，它们间或在重要的语词、姿势、符号和神谕中表现出来。当人类的业绩和事件在某些时候与人类之外的暗示契合时，就完成了一段历史的起点和终点相互解释的圆圈。希罗多德所叙述的时间图式不是世界历史的一个指向未来目标的、有意义的进程，而是与古希腊人对时间的理解完全一致，是一种周期性的循环运动，在这种循环运动中，变化无常的命运的上升和下降是由罪孽（hybris）和报应（nemesis）之间的平衡来调节的。

希罗多德的历史描述使人间事务与神界事务之间的界限模糊不清，在修昔底德那里，则没有希罗多德的历史叙述的那种宗教背景和史诗特色。修昔底德对事件的阐述要提供一种对实际联系的精确的研究。对于他来说，历史是政治斗争、以人的本性为基础的斗争史。由于人的本性没有本质的变化，所以，无论过去发生过什么事情，未来都将一再“以同样的或者相似的方式”出现。如果所有事情的自然本性就是生生灭灭，那么，未来也就不能带来全新的东西。未来的世代和个人也可能在某些情况下会更为明智地行动，但历史本身却不可能发生根本的变化。

只有波里比阿显得接近我们的历史观，他是这样阐述所有的事件的，就好像它们全都导向某个目标，即罗马的世界统治似的。但是，就连波里比阿也对未来本身毫无兴趣。历史的进程是政治循环的一个圆圈，制度更迭、消亡，并在由事物的本性所规定的更迭中复归。根据历史的这种自然既成的宿命，历史学家就能够预言某种政治状况的未来。在估计这一程序的存续期时，他有可能会发生失误，不过，只要他的判断力不被激情所蒙

蔽 那么 就一种政治制度所达到的成长或者衰落的阶段 及其据此将转变为的形式而言，他将很少言而不中。

政治历史的最高法则就是变化：即从一个极端突然地转变到它的反面。在亲身经历了马其顿统治的衰亡之后，波里比阿认为，提醒人回忆德默特利 (Demetrius)<sup>①</sup> 的预言是有益的 在一篇关于命运的文章中，德默特利曾预言了亚历山大征服波斯王国一百五十年之后所发生的事情。

因为如果你所看到的不是无数年月或者无数世代，而仅仅是最近五十年 那么 你将在这些年里发现命运的残酷。我要问你 在五十年前 无论是波斯人或者波斯国王 还是马其顿人或者马其顿国王 如果一位神向他们预言未来 你认为他们当时有可能相信 到我们生活的这个时代 甚至波斯人——几乎曾是整个世界的统治者的波斯人——这个名字也将完全消失，而此前几乎默默无闻的马其顿人现在却要成为整个世界的主人了吗？尽管如此 在我看来 这个从不与生活同甘共苦、总是用新的打击使我们的计算成为泡影的命运，这个总是通过使我们的希望破灭来证明自己力量的命运，由于它已经把波斯的全部财富都交给了马其顿人 如今已经向所有人表明 它给予马其顿人这种福祉，也只是到它决定以另一种方式分配这种福祉为止。<sup>②</sup>

命运的这种无常并没有使古人产生屈从的心理，他们反而以具有大丈夫气概的赞同承认了它。在对命运的反思中，波里比阿得出了这样的见解，即一切民族、城市和权威都必然要衰亡，就像单个的人也都必然要死亡一样。他转述了西庇阿 (Sci-

德默特利 (约前 350 年生) 雅典政治家、演说家。——译注

<sup>②</sup> Polybios, 《历史》卷三十九 二十一章。

pio)<sup>①</sup>关于迦太基 (Karthago) 的衰亡所说的名言 即就连常胜的罗马有朝一日也要遭受同样的命运。波里比阿补充说, 要找到一种“更具有政治家眼光的、更深刻的”表述是很困难的。在欢庆胜利的时刻想到命运有可能突然改变 这是一个伟大的、完善的、值得怀念的人应有的品质。波里比阿和他的朋友西庇阿只是重复了荷马鉴于特洛依 (Troja) 的命运所表述过的那个观点。无论经典的感受在什么地方活跃, 这都是历史学家的终极智慧。<sup>②</sup>

在波里比阿看来 从幸福和不幸相互交替的历史经验中得出下述道德上的教训 既是自然的 也是人为的 这就是决不傲慢和冷酷地对待战败了的敌人 而是要考虑到命运的突然转变。为此 他教导读者怎样才能够从历史研究中得知 什么“在任何时候和任何情况下都是最好的态度”这就是 胜而不骄 前车为鉴。

波里比阿认为 从过去出发预言未来是一件“轻而易举的事情”。《旧约》的作者相信, 只有主和他的先知才能够揭示未来。未来虽然包含在上帝的意志之中 但也正因如此 它才不能作为自然结果从过去引出。因此 预言的实现 就像《旧约》和《新约》的作者理解的那样, 是与对历史—自然事件的预测得到证实全然不同的东西。如果未来是由上帝的位格意志预先决定的, 那么 人就决不能预言它 除非上帝向人启示了他的意志。由于犹太教和基督教所说的命运的最终实现在于一个末世论的未来, 这一未来的开始无法凭藉历史的自然规律来推算 所以 在未来

① 西庇阿 (约前 185—前 129) 古罗马统帅、演说家。公元前 146 年攻陷并毁坏迦太基城, 从而结束第三次布匿战争。——译注

② 参见 W. von Humboldt, 《政治书信往来》 (Berlin, 1935 第七十七封信 (1807 年 4 月) )

问题上的基本情感就是无法推算的东西的不确定性。

这证实了布克哈特的话：确信通过从过去出发的理性推论，或者通过求神谕和占卜活动可以预言未来 与此相反 我们从来不认为这是值得追求的，这就把我们同古代最深刻地分离开来。

无论我们想像某个比如预先知道自己死亡的时刻，以及自己在此之后处于什么状态的个人，还是想像一个预先认识到自己在哪个世纪衰落的民族，这两种形象的必然结果肯定都是把所有的意欲和追求混为一谈 追求只有在它“盲目地”即为了自身起见遵循着自己的内部力量而生存着和活动着时，才能得到全面的发展。只是由于这种追求发生了 未来才能够形成 如果它并没有发生，那么，人或者民族的存续和终结就会截然不同。被预先知道的未来是一个悖论。除了不可追求之外，预见未来对我们来说也不可能。首先是由我们的愿望、希望和恐惧对知识所造成的偏错妨碍了这种预见；其次是我们对所有人称之为内在力量——无论是精神力量还是物质力量——的东西一无所知，以及可能突然改变世界的精神传染病不可推测。①

① J. Burckhardt, 《世界历史研究》, Stuttgart, 1935 (Kröner), 页 14; 《希腊文化史》, 《布克哈特全集》, Basel, 1929 以后 卷九 页 247 以下。古代对一种预定的、可预言的未来的信仰 只是对于把历史看作是一种“自由的历史”的思想体系而言 才成为一种悖论。Collingwood 宣称 《历史的观念》 页 54、120、220), 历史哲学必须以当代为终点, 并且把末世论作为一种异在的因素剔除掉, 因为没有发生过别的什么能够确定的事情。“无论历史学家在哪里宣称能够预先规定未来 我们都能够有把握地认定 他们对历史的基本理解有点不正常”然而 如果历史不是自由行动的这样一种简单的发生 而是人的以一种自然的、必然的, 或者超自然的、由天意规定的秩序为尺度的所作所为呢? L. Bloy 对历史问题的钻研多么更为深刻啊! 他说, 指出历史有一种结构和一种意义, 其可能性的前提条件是“这样 至少近代理性能够领会的自由意志要先行做出牺牲”也就是说 这种自由意志就是摆脱了一切必然性的任性 因此也就不能理解 某人怎么能够在自由中完成一个必然的活动 《布洛依选集》, Béguin 编, Freiburg, 1943, 页 71)。

在此 为什么未来‘对我们而言’是模糊的 最终的原因不是我们知识的近视性，而是缺乏使古人能够透视未来的那些宗教前提。正如大多数异教文化一样，古代人相信凭藉某种占卜艺术就能够揭开未来事件的面纱。人之所以能够预先知道未来的事件，乃是因为它们是预先规定好了的。除了一些哲学家之外，古代没有人怀疑神谕、恶梦和预兆的真实性 未来的事件就是通过它们预示出来的。对于信仰一种预定宿命的古人来说，未来的事物和命运只是被一块轻薄的面纱遮掩着，一种受到启示的精神就能够看透它。因此 在古希腊人和古罗马人的生活中 人们让决断取决于一种对未来命运的探询。只是当教会削弱了对预言的这种信赖的时候，它才丧失了威望。可是 教会也信仰预定 而现代人 如果他不迷信的话 却不信任任何指导 既不信任命运的指导，也不信仰天意的指导。他自以为能够由他自己来创造未来。他之所以把未来看作是不可认识的，乃是因为他要自己创造未来。

布克哈特对欧洲未来的预言只是表面上与这一命题相矛盾；因为他从未要求像人们了解过去的事件那样去认识未来的各种可能性。预测所有未来发展的托克维尔（*Tocqueville*）、斯宾格勒（*Spengler*）和汤因比（*Toynbee*）又怎么样呢？对于他们来说 说出将要发生的事件是“一件轻而易举的事情”吗 肯定不是因为他们对一种具有历史必然性的命运的信仰 不是明确地认可一种自然史宿命的结果 相反 由于他们对人通过选择和决断而自己规定未来的历史责任有一种现代式的相反信仰，他们对命运的信仰是非常模棱两可的。

对于托克维尔来说，民主的进军受益于一种不可避免的命运 和受益于一种神明天意同样多。无论是促进它的人 还是抵

制它的人 都是一种支配历史的力量手中的一个盲目工具。“因此 生存条件平等的逐步发展是一个由天意规定的事实 它具有一种上帝的旨意的全部特征 它是普遍的、具有持久性、挫败了人的一切干预 所有的事件和人都服务于它的进步”。企图阻挡民主 就是对抗天意和“对抗上帝自身”。<sup>①</sup> 另一方面 阻挡民主的进军及其由天意规定的必然性之不可能，使预言它的未来发展成为可能。关于一种如此不可避免的革命的思想，在托克维尔的精神中激起了“一种宗教的敬畏”。然而 在他的书的下一节 并且再次在他的著作的最后一章 他却期望这个由天意规定的程序受到人的预见和意志的决定和限制。因为各基督教民族的命运“还”在它们自己的手中 尽管这不会太长久了。在局部的必然性内部通过局部的自由来克服困难，以淡化的形式重新提出了神明天意与自由意志的可统一性这个古老的神学问题。

斯宾格勒在他的《西方的没落》一书的第一句话里宣布 他“第一次”做出了预先规定历史的尝试。这种尝试的先决条件是 历史进程自身就是确定的。历史上的各种文化 从生长、繁荣到衰亡，都以自然的必然性经历着一个预先规定好了的生命周期。历史既没有一个目标 也没有一种意义 因为它既不是由上帝的意志 也不是由人的意志支配的。但是 在斯宾格勒试图更详细地规定“命运”的地方 他却与自己的循环观念相矛盾 引入了一个“历史的”指向未来的时代概念。在他看来 历史的意义就是“未来的意义”，<sup>②</sup> 它应该是浮士德式的（faustischen）灵

<sup>①</sup> Tocqueville, 《美国的民主》, Paris, 1839 卷一 页 8。

<sup>②</sup> Spengler, 《西方的没落》, München, 1923 卷一 第二章, 页 152 以下；参见第五章, 页 381 以下。

魂所特有的。他远远没有以古典的无所谓态度承认不可避免的命运，而是像尼采 Nietzsche 那样教导说 人们应该欢迎和热爱命运，以便自愿地去实现命运。<sup>①</sup> 没有一个古典作家曾经想到过，人们应该选择和欢迎命运。因为要么命运事实上是一种必然性 从而没有必要对此做出“决断”要么它是一种自己选择的规定性，从而也就不是无情的宿命。斯宾格勒并没有解决自然宿命和历史决断之间的矛盾，他甚至也没有对此提出疑问。他的激情来自于把追求其各种可能性尚未显露的未来的意志，与接受一种固定的结局混为一谈。因此，《西方的没落》的后记是对未来的“决断年代”<sup>②</sup>的一种呼吁。他期望，为了支配未来，德国人应该建立一种“普鲁士式的社会主义”。他并没有把历史看作是一个自然史程序，而是用一句话（这句话来自席勒 [Schiller]，并为黑格尔所使用，但却植根于（旧约）的先知的观点）结束了他的著作：“世界历史就是世界审判”——一个没有审判官的法庭。因此，这一句话的特殊涵意，以及由此而来对历史的预言，就不是一种对先天预定的历史进程进行反思的认识，而是一种大胆的“尝试”和一种“冒险”，即预先对历史做出判断的冒险。对于波里比阿来说是对过去的和未来的事实做出理论上的断定，对于斯宾格勒来说则是一种伦理命令；“浮士德式的灵魂”也只能在一种末世（*eschaton*）的前景中来解释宿命。

汤因比的历史意识也有类似的分裂。就连他也试图通过改变产生、成长、衰落和解体的图式 在历史中指明事件的一种反

① Spengler, 《西方的没落》, München, 1923, 卷一 第二章 页 152 以下。

② Spengler, 《决断的年代》, München, 1933。