“反历史”的历史性：论伊利亚德“反历史”思想的产生与流行

辛悦榕

武汉大学哲学学院　湖北武汉

【摘要】二十世纪中叶，伊利亚德从原始人的神话当中挖掘出了一种反对线性历史的永恒循环时间观，逆转了十九世纪日盛的线性历史观。文章尝试分析这反常的“逆转”现象，在梳理了伊氏主张及成文的历史背景后发现，正是罗马尼亚连绵的政治斗争与席卷全球的战时动荡，促使伊利亚德尝试寻找足以突破历史地域局限以获得普世意义与价值的神话理论。因此，伊利亚德“反历史”的神话理论正是历史的大势所趋，回应了当时世界的历史恐怖问题。

【关键词】伊利亚德；神话理论；历史恐怖与虚无；反历史思潮

【基金项目】国家社科基金重点项目（25&ZD223）：我国宗教中国化视野下的中国宗教史研究

【收稿日期】2026 年 10 月 18 日　　【出刊日期】2026 年 11 月 20 日　【DOI】10.12208/j.ssr.20260375

The historicity of “Anti-History”: On the emergence and popularity of Mircea Eliade’s concept of “Anti-History”

Yuerong Xin

School of Philosophy, Wuhan University, Wuhan, Hubei

【**Abstract**】In the mid-twentieth century, Mircea Eliade unearthed a conception of eternal cyclical time from the myths of archaic peoples, which challenged and reversed the linear historiography that had gained dominance since the nineteenth century. This article attempts to analyze this anomalous “reversal.” By examining Eliade’s propositions and the historical context of his writing, this study finds that it was the incessant political struggles in Romania and the global wartime turmoil that prompted Eliade to seek a mythological theory capable of transcending historical and geographical limitations to achieve universal significance and value. Consequently, Eliade’s “anti-historical” mythological theory was a response to the historical trends of its time, addressing the profound problem of the “terror of history” in the contemporary world.

【**Keywords**】Mircea Eliade; Mythological theory; Terror and nihilism of history; Anti-historical trend

1 引言

1948 到 1949 年，米歇尔·伊利亚德（Mircea Eliade）在法国旅居期间相继出版两部法语著作，《神圣的存在：比较宗教的范型（Traité d’histoire des religions）》（1948）和《永恒回归的神话（Le Mythe de l’éternel retour: archétypes et répétition）》（1949）。在这两本书中，他不再像十九世纪的宗教现象学那样，将神话完全视为人类愚昧时期的、需要得到当代语言学辨析与类型学梳理以实现理性化建设的虚构，而将其视为原始人拥有而当时的人业已失去的、能够摆脱历史苦难与虚无的、神圣的时间观或世界观。这一尝试破除线性历史观的历史恐怖论调名震欧洲。1956 年，伊利亚德前往美国芝加哥大学任教，并于次年（1957 年）完成《神圣与世俗（Le sacré et le profane）》、1959 年英译出版。该书基本承袭了伊利亚德时间循环与历史恐怖的主要论调，并随着伊利亚德在美国建设芝加哥学派的过程成为全世界宗教学理论不可绕过的理论。

伊利亚德“反历史”的神话理论为何能够引起当时世界的共鸣？这一现象是反直觉的，尤其是在弥散着科学进步历史观的十九世纪之后。出于对此反直觉现象的反思，本文欲尝试回答这样一些问题：是什么使得伊利亚德产生了“历史恐怖”的想法，为什么伊利亚德，在形而上学的终结之后以一种颇为中世纪的姿态，重新将“永恒”的（原型）神话提出并崇尚“循环”的时

作者简介：辛悦榕，武汉大学哲学学院宗教学系，博士研究生。

间观，又是什么样的一种转向，使得学界普遍接受了他这样一种“反历史”的建构？一言以蔽之，这些问题可以综合为二十世纪何以塑造了伊利亚德与伊利亚德式的反历史思潮为何能够兴起。

二十世纪八十年代后，随着伊利亚德自传（1981）、其友人米哈伊尔·塞巴斯蒂安（Mihail Sebastian）日记的发表与在二十世纪二十至三十年代更多材料的公布与翻译，西方学界对于伊利亚德思想背景，尤其是当中政治背景的讨论研究愈发成熟。[①]从国内来看，黄增喜是相关研究的先锋，他在《伊利亚德与宗教史》中尝试回顾了伊利亚德的宗教史兴趣与其生平、著作之间的关系[5]。又在《历史主义的神圣解构——兼论伊利亚德的历史观》中尝试从伊利亚德各作品的思想内涵与印度哲学的思想影响中，分析伊利亚德“非历史”或“反历史”方法论的呈现样态与哲学来源[6]。然而，对于伊利亚德的生平如何促使伊利亚德“反历史”思想产生，又为何在学界广泛流行，还尚未有深入的论述。

本文将在这些研究的基础之上，在第二部分，阐明伊利亚德在五十年代的《神圣的存在：比较宗教的范型》《永恒回归的神话》和《神圣与世俗》如何建构了他“反历史”的、永恒的、循环的神话观；在第三部分，总结伊利亚德颇受人关注的政治生平与立场，并点出他思想背景与他神话观的联系；在第四部分，总结全文内容并简要考察伊利亚德同时期的诸作品，说明彼时学界普遍的转向，以此解释伊利亚德“反历史”的尝试为何是历史的大势所趋。

2 反历史与历史恐怖

“反历史”之所以能够与神话理论联系在一起，是因为伊利亚德从后者当中找到了一种循环的、同时也是永恒的时间观，而这一时间观在伊利亚德看来，也许能够重新赋予失去历史意义感的现代人以宇宙论意义上的人生价值。本部分欲明确的是，伊利亚德所说的神话与循环的神圣时间是什么？这一神话的时间观是为了回应什么样的历史观而被强调的？伊利亚德提出这样的时间观的最终目的是什么？

神话，在伊利亚德看来，是指导原始人行动的范式，具有本体论的、宇宙论的意义。他指出，“神话讲述着一个神圣的历史，也就是说，神话讲述一个发生在时间开头的原始事件。”[7]这些原始事件“总是对创世纪的吟诵。它讲述了某物是如何完成的，讲述了某物是如何成为某物的。”[7]神话作为原始人的行为支撑、意义来源与模仿范式，被伊利亚德赋予了像物自体的意义，“正是这样的原因，神话才与本体论密切相关。它所表达的仅仅是众多的实在物，仅仅是确实发生过的一切，仅仅是已经被彻底表证过的东西。”[7]换言之，“记载诸神和神话人物从前的所作所为的一系列神话解释了一种超越任何经验或理性层面的实在。”[8]伊利亚德认为，现实（或世俗）的现实性来源于神圣对它的解释与切入，他清晰地表明：“正是这个从神圣向世俗的切入，正是这个在神话中得到传诵的切入，才确立世界作为一个现实的存在。每个神话都讲述了一个现实的存在是如何产生的，不论它是作为一个完整的实在——一个宇宙，抑或只是宇宙的一个部分——如一个岛屿、一类植物或者人类的一处居住地等.....说明一个事物是如何产生的就是揭示出一种神圣对世界的切入，神圣的东西是所有真实存在的最终原因。”[7]

进一步，对于将宇宙看作物质的堆积与能量的综合的现代人而言，“天地万物（universe）不是真正地构成了一个和谐的宇宙（cosmos），也就是说，宇宙不是一个有生命、能言说的统一体。”[7]与之相反，“原始人总是把自己置于一个和谐的宇宙背景中。”[7]因此，神话同时具有事件存在的本体论地位和解释世界本源与运转的宇宙论地位，并促使原始人承担起了一种宇宙论意义上的责任，“宗教徒勇敢地承担起那巨大的责任。例如，在创造宇宙的过程中的合作的责任，或创造他自己的世界，或保证动植物生命的责任等等.....它是一种宇宙层面上的责任，是一种与道德的、社会的或者历史的责任相矛盾的责任，只有后面这些责任才被我们现代文明认为是正当和有效的。”[7]

神话的、永恒的、循环的时间也就在这样的世界观中与世俗的时间相分离。伊利亚德认为，现代人的、世俗人的时间是绵延而均质的，是今日如同昨日的，但原

[①] 此时西方学界对伊利亚德思想背景的研究主要聚焦于其极端主义政治背景。阿德里亚娜·贝格尔（Adriana Berger）与莱昂·沃洛维奇（Leon Volovici）主要关注二十年代伊利亚德的政治倾向及其带有排犹倾向的言论。贝格尔从英国外交部档案出发，指出伊利亚德在罗马尼亚报刊上发表的民族主义文章与其对铁卫团的公开支持之间具有较大一致性；沃洛维奇则通过伊利亚德在《言论报（*Cuvantul*）》等民族主义刊物中的具体言论，揭示其由文化民族主义向政治极端主义的转变。麦克·林斯科特·里基茨（Mac Linscott Ricketts）将研究拓展到三十年代及其之后，在对 1907-1945 年间伊利亚德的罗马尼亚著述的整理之上，为伊利亚德辩护并认为伊利亚德写作的兴趣主要在于宗教与哲学而非政治方面，其对铁卫团的同情也并非一贯，多集中于 1936 至 1938 年。弗洛林·图尔卡努（Florin Ţurcanu）则就 1989 年后开放的罗马尼亚档案及伊利亚德未刊通信与葡萄牙日记，更客观地还原了伊利亚德介入铁卫团运动的时间与程度，并进一步揭示其战后学术生涯中对这段历史经历的长期回避。相关文献参见注释[1]-[4]。

始人的、宗教人[①]还拥有一种非均质的、神圣的时间，在那个神圣的时间经验中，他们被赋予了“一种通向宗教时间的永恒‘出口’”[8]。显然，现在的、非宗教的人业已放弃了后者。在伊利亚德看来，重复神话原初范式的行为，包括周期性的模拟神话的仪式与非周期性的对神话英雄行为的模仿，在世俗的历史越来越远离那个象征开端的神圣时代后，作为原始人从虚假的现实时间通向真实的神圣时间所遗留的特殊插入口而留存下来[8]。换言之，神话的时间之所以与“循环的”“永恒的”定语并列在一起，在于神话的时间（1）象征着宇宙的一切事物与人类的一切行为的开端；（2）是超越世俗时间的，在此意义上是永恒的；（3）是可由人类的模仿而再次进入的，具有可重复性[8]。所有有意义的、真实的时间实际上无非是对神话的反复，“对于原始人的心灵而言，旧时间是由各种毫无意义且没有原型模式的事件所构成的世俗时间的赓续……在原始人看来，真正的历史并非这种记忆，而是神话；一切真实的历史所记载的，乃是诸神、祖先或者文化英雄在神话时代、在从前所展现的原初行为。在原始人看来，所有对原初的重复都发生在世俗时间之外。”[8]对于伊利亚德笔下的原始人而言，此世的仅此一次的时间与历史实际上没有任何意义，唯有可以不断循环的神圣而永恒的神话时间才是值得记忆的。

这样循环的永恒时间是在十七世纪以来愈演愈烈的线性时间观的背景下所提出的。伊利亚德指出，十七至十九世纪末，人类社会弥散在一种历史的直线发展与历史进步的氛围之中，而这一思潮在十九世纪因“进化论观念之胜利而风靡一时。”[7]直到二十世纪，人们才后知后觉地感受到，在线性的历史观下，一切苦难都难以获得有力的解释。于是类黑格尔的历史决定论成为应对线性历史的无意义性首选方式，“自黑格尔以降，学术界付出了种种努力以保全历史事件自身的价值、赋予历史事件以价值，也就是对历史本身和为其本身而赋予价值……一个世纪以后，历史必然性的概念越来越成功地应用于实际：实际上，历史上的一切残酷、悖谬以及悲剧，都以‘重大历史时刻’的必然性来解释，至今仍然如此。”[7]然而，伊利亚德认为当下的历史决定论所提供的解释力是不够的，它并不足以使人摆脱历史的恐怖，他解释说：“历史决定论的观点如何忍受‘历史的恐怖’？解释一个历史事件，只是因为它是一个历史事件，换言之，因为它那样发生了，这并不能使人摆脱这个事件所引发的恐惧。”[7]

更准确地说，循环的永恒时间观正是为解决历史的恐怖而提出的宇宙论解决方案。线性历史带来的压力与历史决定论的无力可以被概述为这样的关切，“在我们的时代，历史的压力令人无处逃遁，人类又如何能够忍受历史的种种灾难与恐怖——从集体流放到大屠杀到原子弹爆炸——如果除此之外，他看不到有何记号、任何超越历史的意义；如果它们只是经济、社会、政治力量的盲目作用，或者更加糟糕，只是少数人的‘自由’，在世界历史的舞台上造成的后果而已？”[7]正是在这样的现象与问题下，循环的、永恒的神话时间被重新赋予新的生命力。伊利亚德进一步提出了解决该线性历史问题的野望：“最近有一些动向，重新赋予周期性循环的神话、甚至永恒回归的神话以价值。这种动向不仅漠视历史决定论，甚至无视历史本身。我们有理由相信，它并非抗拒历史、反抗历史的时间，而是将这种负载着人类经验的历史重新放置到宇宙的、循环的和无限的时间之中。”[7]

至此，伊利亚德在原始人、宗教人的神话那里挖掘出了一种循环的、永恒的时间观，这种时间观能够使此世的人从只此一次的现实历史中走出，被拔高到神圣的维度中，与时间开端的那些神话范式与英雄们共沐永恒。通过这一神话理论，伊利亚德欲破除线性的历史观所带来的历史虚无与历史恐怖，从宇宙的维度重新赋予当代人以事件的意义。

3 反历史的政治背景

不论是否赞成伊利亚德漠视实际发生的（线性）历史的立场，我们都可以询问这样一个问题，即，什么样的人生经历使他产生了如此的厌恶，以至于产生了架空、反对一切现实历史的立场？答案即在伊利亚德1945年及其之前的人生经历中。伊利亚德在1945年9月抵达巴黎之前的人生经历可谓深度参与各社会政治运动，而正是对于当时社会的深度互动，成为了他反对历史的基石。

战争是年幼的伊利亚德开始写作的原因。1907年，伊利亚德出生于罗马尼亚首都布加勒斯特，他的父亲是罗马尼亚王国陆军上尉[9]。1916年8月27日，罗马

[①] 实际上，不管是现代人与原始人的对子，还是世俗人与宗教人的对子，都无法非常完美地对应伊利亚德所描述的那样两种不同的人群。伊利亚德认为，不仅原始人有着循环的、永恒的时间观，某些现在的人也有；同时，并非所有的宗教人都有着循环的、永恒的时间观，比如基督教的时间观就是线性向前的、渴望到达历史未来的终点的。考虑到伊利亚德在其书籍中已有的、总算不上非常严谨的语言使用，本文决定使用这样两个对子来进入伊利亚德的思想。

尼亚对德奥联军宣战。12 月 6 日，罗军节节败退，德军入驻罗马尼亚首都布加勒斯特。伊利亚德的父亲随军撤离至东部自由区，伊利亚德与剩下的家人留在首都（德占区）。也就是九岁这年罗军的溃败，让伊利亚德亲眼目睹了德军入驻自己的家乡，开启了他对战争故事的写作尝试[9]。至 1918 年 11 月，德军撤离后，全家人才得以团聚。

在中学阶段（1917-1925 年），不知道是否是源于战争的影响，伊利亚德呈现出了相当的神秘主义倾向。在面对高中毕业会考的巨大压力时，他发明了一种特殊的“精神/灵性训练（spiritual exercise）”法，与自己现实的生活与压力解离，“我会躺在床上，闭上双眼，想象自己置身于那些令我着迷的世界中——要么是卡米伊·弗拉马利翁（Camille Flammarion）科幻著作里的宇宙，要么是那些失落的文明，诸如埃及、美索不达米亚、吠陀时代的印度，或是奥斐斯秘密宗教时期的希腊。我会一动不动地躺着，屏气凝神，大约持续半个小时，直到我感觉到自己已全然存在于那些地外世界或失落的文明之中。”[9]

在大学阶段，伊利亚德神秘主义与灵性主义的兴趣日盛，并最终来到了印度留学。最初，为平衡自身的神秘主义倾向，伊利亚德于 1925 年秋进入布加勒斯特大学，主攻文艺复兴哲学，他坦言，“我当时并未意识到，自己正试图通过对新异教内在论（neo-pagan immanentism）、泛神论以及‘自然哲学’的严肃研究，来制衡我对超越性、神秘主义和东方灵性主义的痴迷。”[9]这样违背天性的尝试必然不可能让伊利亚德在文艺复兴的研究中坚持下来，很快，“我在皮科（Pico）[①]的作品中找到了想要的所有魔法与炼金术，在马尔西利奥·菲奇诺（Marsilio Ficino）那里发现了丰盈的新柏拉图主义神秘主义，而在康帕内拉（Campanella）[②]的著作中则领略了宏大的奇幻想象。”[9]而文艺复兴论文的写作也成为了收集特殊材料的狂欢，“我在专门的文件夹里收集了关于赫耳墨斯主义、神秘主义和炼金术，以及它们与东方之关系的补充文献。”[9]1927 年 5 月，在罗马图书馆中，伊利亚德不小心翻阅到了苏伦德拉纳特·达斯古普塔（Surendranath Dasgupta）作的《印度哲学史》，于是他当场写信给卡西姆巴扎尔（Kassimbazar）王公请求赴加尔各答跟随达斯古普塔学习印度哲学[9]，并在 8 月获得了确定的答复[9]。在完成了自己的硕士（Licentiate）论文后，伊利亚德如愿将自己博士进修的方向定为印度哲学，并于 1928 年来到印度加尔各答跟随达斯古普塔研修。

在印度的学习中，情感问题两次成为了伊利亚德人生经历的关键转折点。伊万·斯特伦斯基认为，此时的伊利亚德挣扎在苦修禁欲主义与极乐纵欲主义之间[10]。在跟随导师达斯古普塔学习了两年印度哲学后，伊利亚德无可救药地爱上了导师的女儿梅特雷伊（Maitreyi）并且很快败露（1930 年 9 月），于是他不得不离开加尔各答，前往先前向往的灵修之地，在喜马拉雅的修道院中尝试真正的修行[9]。可惜的是，短短半年，伊利亚德又因为共同灵修的女子杰妮（Jenny）而道心破碎，表示“我已经没有资格再留在这里。”[9]很快，1931 年 3 月，他回到了加尔各答继续做研究，并由于军役不得不在年末启程回国[9]。

回国后，伊利亚德立刻就卷入了情感与政治的双重斗争中。他与两个女子索拉娜·佐帕（Sorana Ţopa）和妮娜·马雷什（Nina Mareş）陷入了情感纠葛，但他始终无法忘怀导师的女儿梅特雷伊，因此他在与妮娜宣布正式同居时出版与导师女儿同名的小说《弥勒（*Maitreyi*）》（1933 年 5 月），以埋葬自己对于梅特雷伊的历史感情[9]。这也许是伊利亚德开启以文本遮盖逝去历史的契机。6 月，伊利亚德完成了自己的博士论文《瑜伽：论印度神秘主义的起源》，并成为了奈埃·约内斯库（Nae Ionescu）的助教。7 月，伊利亚德对社会的关注促使他开始写作《天堂的归来（*Întoarcerea din Rai*）》[9]。他以 2 月的格里维察工厂大罢工为入口，描写了 1930 年代的政治经济危机如何击垮了年轻一代在战后的罗马尼亚大统一中获得的集体历史满足感，使他们如何“被抛入历史”并“失去了天堂”[9]。

在 1933 年 6 月左右，伊利亚德的老师奈埃已经公开发文对大天使米迦勒军团（Legion of the Archangel Michael）（通称“铁卫团”）下设准军事武装分支铁卫团及其政治运动表示同情，并亲访该军团在布加勒斯特的总部[9]。作为该军团在 1930 年成立的准军事武装分支，其具有强烈的排犹倾向与激进极端主义色彩，在“宗教救赎”和“种族纯洁”的口号之上深度融合了罗马尼亚传统东正教神秘主义思想。1933 年，该军团已被政府宣布为非法组织。该年 12 月 10 日，首相宣布解散该组织并下令逮捕其成员。12 月 29 日，该军团

[①] 即乔瓦尼·皮科·德拉·米兰多拉，Giovanni Pico della Mirandola.

[②] 即托马索·康帕内拉，Tommaso Campanella.

在锡纳亚火车站针对首相制造了袭击事件，随后遭到当局强力处置。果不其然，在 12 月 29 日的刺杀事件后，奈埃主编的刊物《言论报（*Cuvantul*）》被封禁，并与伊利亚德在“标准小组”[①]的几个朋友一同被逮捕[9]。伊利亚德，尽管在自传中似乎极力撇清他与这段历史与这一政治主张的一切关系，但他确实曾在《言论报》中发文《为其辩护（*Apologia pro causa sua*）》，展示他们年轻一代关于当时政治经济辩论的成果，以期“让‘老家伙们’从此闭嘴。”[10]

《群氓（*Huliganii*）》正集中地反映了代表年轻一代的伊利亚德反叛一切的激情尝试。1935 年 8 月，伊利亚德开始写作《群氓》[9]。其主角离经叛道，对于传统的道德生活毫不关心，为世人眼中的“流氓（Huligani）”。群氓（Huliganii），即整个流氓群体，其意象背后的政治立场与伊利亚德一直避嫌的民粹、民族主义政治立场，也就是他导师奈埃的政治立场，是一致的。伊万•斯特伦斯基认为，伊利亚德所推崇的群氓形象正来自科德雷亚努领导下的铁卫团，他分析道：“到了 1927 年，即科德雷亚努建立军团的时候，他已经有了数年煽动政治运动、反对政府、警察和大学官方的经验了。面对警察针对军团采取的残酷镇压，科德雷亚努挺身击毙了负有主要责任的警官。他在法庭上的开释，激起了军团又一轮的‘革命’行动，高呼‘无论是否受到法律约束，都要不惜一切代价投入革命’。这当然为科德雷亚努建立起令人称道的、（东正教）反对崇拜偶像的光辉形象，一个总是不受常规约束的人民英雄。简而言之，军团的诞生，或许就已经标志了伊利亚德小说中‘群氓’形象的来源。”[10]

因此，群氓的意象，对于伊利亚德而言，象征着主角从过去（历史）所有的精神枷锁中解脱出来，懂得如何去适应历史（忽视或超越历史），不再为了反抗或修改历史而冒险，亦不再畏惧历史本身[9]。换言之，伊利亚德为他当时所面对的历史灾难提出了这样一种出路：成为一个不依赖外部认可与历史推力而自我信念的人，借此人们才可能不被任何外部力量彻底击溃。此时的伊利亚德无疑是自信的，罗马尼亚存在主义者埃米尔•齐奥朗（Emile Cioran）如是评价三十年代的伊利亚德：“一位刚从印度归来，被当时的‘新一代’当作‘偶像’的‘群氓’之首。这位日后沉思于冥想的预言家，当是时纵身‘狂热’之潮的时尚化身，俨然是一位年轻人‘自我迷恋’的集中代表。在那些暴风骤雨的日子里，这些‘恐怖历史’的受害者，将‘狂暴不安的意志化为创造新历史的热望’——标志了整整一代罗马尼亚青年的理想。”[10]

铁卫团首领科德雷亚努的去世则很快摧毁了伊利亚德一代青年的狂热，将他们再次拖入历史的恐怖之中。1938 年 4 月 16 日，科德雷亚努先是被起诉诽谤，并在 5 月被判叛国罪，处 10 年刑期[11]，又在 11 月 29 至 30 日凌晨被秘密勒死[11]。奈埃被定性为军团运动的意识形态领袖[11]，伊利亚德因为与奈埃的友谊与《言论报》撰稿者的身份也被追踪[11]。他先是靠着妻子的帮助侥幸躲过了 4 月的抓捕行动[11]，又在 7 月 14 日因为给外国学者寄书样以“与外国人联系”的缘故被捕[11]。在审讯过程中，他以“不认为我自己是个政治人物”为由坚持不签署与铁卫团划清界限的文件，最终在夏末被关入米尔库雷亚丘库卢伊（Miercurea Ciucului）附近的集中营[11]。在 10 月，伊利亚德因为身体状况急转直下，被送至莫罗埃尼（Moroeni）疗养院，并于数周后获释[11]。在疗养院修养的日子里，伊利亚德经传言知道了科德雷亚努被处死的消息[11]。

这段时间诞生的想法揭露了伊利亚德从“不畏惧历史”的群氓之首向一个彻底的“历史恐惧者”的转变。在集中营中，伊利亚德开始构思《禁林（*Noaptea de Sânziene*）》[11]，文中的一段描写在伊万•斯特伦斯基看来，大概很好地描述了伊利亚德被关入集中营后的感触。伊利亚德写道：“让他感到痛苦的，是一阵神经刺痛。.....历史已经向他报复了。他对历史心怀恐惧。他对各种事情满怀恐惧。他笃爱的，是那些仍如童年伊甸园中一动不动的事物。于是，历史只要有机会，便不断地向他报复，将他埋葬。历史错误地将他投入了拘留营。历史在他的地盘上杀人，总是错误地杀人。”[10]尽管没有任何正当性去坚称作者笔下人物的思想等同于作者本人的思想，但不可否认的是，这段描写很大程度上契合着五十年代伊利亚德诸学术作品的思想底色。可以看到，在这段描写中，现实的历史同痛苦或恐惧链接，而那些不动的、非历史的东西却与伊甸园这样美好的意象链接。其中“历史的报复”，也许可以解读为伊利亚德等人，像《群氓》里描述的那样尝试逃脱历史的束缚后被给予了历史深重的报复。这一报复使伊利亚德进入了集中营，让他恐惧、将他埋葬，彻底萎缩了伊利亚德战胜历史的野心，使他在恐惧历史的心态中决意退缩到童年伊甸园中那些一动不动的事物里。

[①] 一个文化论坛团体，其成员的政治立场多元。伊利亚德与他的很多朋友都从属于这个团体。

再次亲历战争成为了伊利亚德写下“历史的恐怖”的最后推手。《神圣的存在：比较宗教的范型》与《永恒回归的神话》的核心内容都诞生在这场战争期间。1940 年夏季，伊利亚德因某外交事宜来到伦敦。9 月 7 日，德军对英国发动了“大轰炸（The Blitz）”，伊利亚德不得不在防空洞中躲避，被轰炸的危险时刻触动着他的心弦[11]。正是在某次躲避轰炸时，历史的力量刺激着他瞬间构思出了《神圣的存在：比较宗教的范型》的框架：“剩下的时间里，我读书、做笔记，并构思一个关于宗教形态学与宗教史的宏大合成体系。这一体系是在一次空袭警报期间，我在防空洞里瞬间洞察到的。稍后我将谈及这本书，《宗教史比较研究导论》（即后来的《宗教史论》或《比较宗教的范型》）。”[11]数年的战争期间，除开特殊时期，他一直在努力写作这本书，不过受各种条件所限，直到战争结束，他也尚未完成这本书[11]。

1941 年 2 月，伊利亚德调任为驻葡萄牙里斯本文化专员（cultural secretary），负责文化宣传工作[11]。尽管并不认同战争，但他仍因无法服兵役，置身战争后方而受到自我谴责，因此以文化宣传作为尽职的方式，“但我对自己说，我们在战争中，在罗马尼亚历史上最可怕的战争中。预见着那种我将永远无法忘怀的集体性死亡，我履行着我的义务。”[11]他亦忧虑着战场的状况，面对 1943 年德军与罗马尼亚盟军在斯大林格勒陷入合围时，他无法入睡：“我当时整个人被围困在斯大林格勒的那些军队所遭受的惨状折磨着，那里有罗马尼亚好几个师。若不吃安眠药，我根本无法入睡。”[11]在战况最为危急的 1944 年，他终于无法承受，在日记中写下了关于写作“历史的恐怖”的决定，并很快着手写作了《永恒回归的神话》[11]。在战争以轴心国一方彻底失败告终后，伊利亚德决意传播不被历史和地域所局限的普世价值，打破伤害了整个欧洲几十年的文化狭隘性。因此，他没有回到自己的祖国，反而来到巴黎，相继出版《神圣的存在：比较宗教的范型》和《永恒回归的神话》[11]。

简言之，《神圣的存在：比较宗教的范型》《永恒回归的神话》的思想与“历史的恐怖”的观念，是在罗马尼亚不断的政治斗争与连绵的战争中形成的。在此背景下，三种观点自然升起，一者，过去已经发生的历史，这些历史不管是在经济还是在政治上都是恐怖的，令人不忍直视、欲以逃避的；二者，科技的进步与历史的前进不仅没有给世界带来更多的幸福，反而使得战争的形态与杀伤力不断升级；三者，外在的、琐碎的世俗的观念受到了当时历史与当地文化的极大局限，突破这种局限性以探索普世的价值是必须的。至此，伊利亚德产生“反历史”观念的社会历史条件就很清晰地呈现出来。

4 反历史的历史趋势

前文已经阐明，超越性的、神秘主义的、东方灵性主义的研究兴趣在结合了罗马尼亚接连不断的政治斗争与席卷全球的战时动荡之后，促使伊利亚德产生了在原始人、宗教人的神话那里找到可以让人们突破历史与地域的局限，再次获得意义与价值的冲动。他也确实阐发了这样一套神话理论，它可以破除线性的历史观所带来的历史虚无与历史恐怖，从宇宙的维度重新赋予当代人以生活的意义。值得注意的是，伊利亚德对于线性历史的幻灭与反思，不是一个个体问题而是一个系统问题。

线性历史不止受伊利亚德一派[①]的关注，而且也成为了当时学界不得不共同面对的议题。卡尔·洛维特（Karl Löwith）进一步将线性历史的问题拔高到整个西方历史哲学的层面，主张线性历史是西方历史哲学的内在问题。在洛维特这里，历史哲学即指那些西方近代典型的、“按照某种原则，对普遍历史作系统性的诠释，由此将历史事件与历史序列统一起来，并赋予一个终极的意义”的哲学[13]。他指出，在基督教末世论的影响下，无论是启蒙的进步史观、黑格尔的精神现象学，还是马克思的历史唯物论，都共享着同一套历史哲学逻辑，即认为历史有一个方向，有一个终点，并且这个终点赋予过去与现在以意义[13]。这样一个带着终点幻想的历史哲学正是西方宗教文化潜移默化的产物，然而战争历史所揭露出的事实在于，历史本身并没有终点，也不蕴含任何终极的意义，“历史作为一个整体的问题，在历史自身的视域之内是无法回答的。历史进程本身并不提供任何关于普遍与终极意义的证据。历史作为如此这般的历史，并没有结局。从来就没有、也永远不会有历史问题的内在解决方案，因为人类的历史经验不过是一部持续失败的记录。”[13]

作为西方历史哲学内在问题的线性历史问题最终汇聚为了一种去历史语境的转变。亨利·斯图尔特·休

[①] 特指与伊利亚德私交甚笃且主张相似者。比如伊利亚德的好友约瑟夫·坎贝尔（Joseph Campbell）在 1949 年出版的《千面英雄》亦以神话与英雄的意象抗拒今日世界与历史的无意义，两人的学术意趣非常相似。两人私交参见文献[11]$^{199\text{-}202}$，《千面英雄》参见文献[12]。

斯（Henry Stuart Hughes）察觉到了二十世纪三十到五十年代间的战争对于历史进步主义的终结。他在《海变（*The Sea Change*）》中以流亡的知识分子为载体，梳理了在二十世纪三十到六十年代中，具体的、动态的历史分析思潮如何日益式微并转向结构主义、存在主义、精神分析等关注普遍人性的、超历史的形而上学思潮[14]。这些思潮，尽管并不尽与伊利亚德持有相同的致学主张，但几乎都产生于对历史的恐惧之上，都来自一定的历史虚无主义立场。总而言之，二十世纪中叶的学界动向与整体思潮揭示出一个结论，即伊利亚德“反历史”的尝试不仅不是反对历史潮流的，而且是长期战争与动乱的影响下历史之大势所趋。

参考文献

[1] BERGER A. Fascism and Religion in Romania[J]. The Annals of Scholarship, 1989, 6(4): 455-465.

[2] VOLOVICI L. Nationalist Ideology and Antisemitism: The Case of Romanian Intellectuals in the 1930s[M]. Oxford: Pergamon Press, 1991.

[3] RICKETTS M L. Mircea Eliade: The Romanian Roots, 1907-1945, Vol.1-2[M]. New York: Columbia University Press, 1988.

[4] ȚURCANU F. Mircea Eliade: Le prisonnier de l'histoire[M]. Paris: La Découverte, 2003.

[5] 黄增喜. 伊利亚德与宗教史[J]. 世界文化, 2024, (10): 17-21.

[6] 黄增喜. 历史主义的神圣解构——兼论伊利亚德的历史观[J]. 云南大学学报(社会科学版), 2015, 14(5): 78-85+112.

[7] 伊利亚德. 神圣与世俗[M]. 王建光, 译. 北京: 华夏出版社, 2002, 48, 49, 50, 127, 128, 131, 132-133.

[8] 伊利亚德. 神圣的存在: 比较宗教的范型[M]. 晏可佳, 姚蓓琴, 译. 桂林: 广西师范大学出版社, 2008, 365, 370, 371, 375-376, 390.

[9] ELIADE M. Autobiography, Volume I: 1907-1937, Journey East, Journey West[M]. RICKETTS M L, trans. New York: Harper & Row, 1981, 3, 29-30, 96-97, 128, 144, 145, 150, 185-186, 197, 208-209, 254, 260-261, 261-262, 264-268, 280-281, 300.

[10] 伊万·斯特伦斯基. 二十世纪的四种神话理论: 卡西尔、伊利亚德、列维-斯特劳斯与马林诺夫斯基[M]. 李创同, 张经纬, 译. 北京: 生活·读书·新知三联书店, 2012, 135, 120, 158-159, 119, 160.

[11] ELIADE M. Autobiography, Volume II: 1937-1960, Exile's Odyssey[M]. RICKETTS M L, trans. Chicago and London: The University of Chicago Press, 1988, 1, 11, 10, 15, 64, 66, 63-66, 71, 73-74, 84, 86, 95, 103, 108.

[12] 约瑟夫·坎贝尔. 千面英雄[M]. 张承谟, 译. 上海: 上海文艺出版社, 2000: 396-401.

[13] LÖWITH K. Meaning in History[M]. Chicago and London: The University of Chicago Press, 1949, 1, 18, 191.

[14] HUGHES H S. The Sea Change: The Migration of Social Thought, 1930-1965[M]. New York: Harper & Row, 1975.

版权声明：©2026 作者与开放获取期刊研究中心（OAJRC）所有。本文章按照知识共享署名许可条款发表。
http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/

OPEN ACCESS