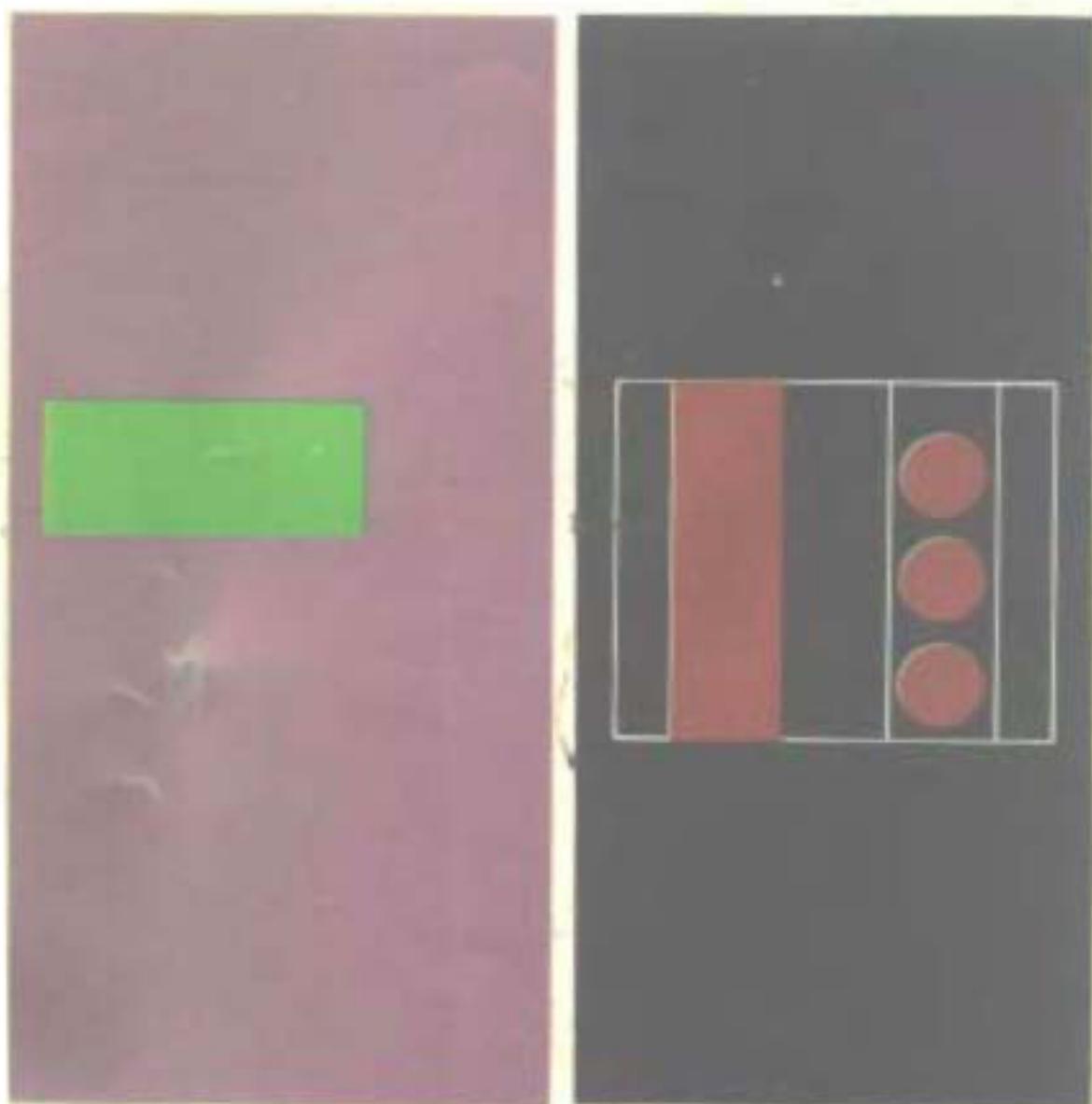


恐惧与颤栗

〔丹麦〕 克尔凯郭尔 著



《现代社会与人》名著译丛

恐惧与颤栗

[丹麦] 克尔凯郭尔 著
刘 维 译
陈维正 校

贵州人民出版社

FEAR AND TREMBLING

SØREN KIERKEGAARD

Frygt og Bæven

(根据丹麦语言-文学协会主持的“丹麦经典文库”

1989年版译出)

责任编辑：黄筑荣

特约编辑：王馨钵

装帧设计：曹琮德

恐惧与颤栗

[美] 克尔凯郭尔 著

刘 继 译

陈维正 校

贵州人民出版社出版发行

(贵阳市中华北路289号)

文字六〇三厂印刷 新华书店北京发行所经销

850×1168毫米 32开本 4.5印张 105千字

印数：1—5000

1994年4月第1版 1994年4月第1次印刷

ISBN7-221-03371-4/B·68 定价：4.40元

编者的话

现当代西方学术思想的主要特征之一，是注重人的主体性研究。这种以人为中心的研究，意在寻求到人类和人类文化所依据的先存的根，由此而重识、重铸人与世界、人与社会的关系。对人的研究是从两方面入手的：一是对人的宏观研究，即着眼于整个人类社会及其各个侧面，如经济、政治、文化、历史、宗教等的研究；一是对人的微观研究，即立足于人的主体性，致力于探求人的深奥莫测的精神世界和千变万化的行为表现。

为了帮助国内学术界及广大读者了解现当代西方学术研究的主潮，以便纵观全局，我们选编翻译了现当代西方著名学者对人进行微观研究的一批有代表性的著作，作为丛书出版。这些著作从各个领域的不同角度对人的本质、人格、本能、潜能、情感、价值、需要、信仰等进行了较深刻的剖析，力图揭示现代人在现代社会中的精神状态，并预测这种精神状态在未来的演变。从中，我们可以看到：一方面，对人的主体性研究已成为许多学科的交汇点，由此形成了哲学人类学、深层心理学、社会生物学、人类行为学等竞相争艳的纷繁格局；另一方面，这些著作在一定程度上较客观地揭示了

西方社会所面临的深刻的精神危机。当然，由于作者固有的资产阶级的局限性，这些著作中存在着一些唯心主义的观点和偏见，也不可能提供解决问题的答案。这就需要在阅读时加以分析、鉴别，在马克思主义的指导下，对这些著作进行科学的、实事求是的研究，吸收其中对我们有益的成分，为建设符合我国国情的社会主义精神文明服务。

《现代社会与人》名著译丛编委会

1987年5月

中译者序

或许，克尔凯郭尔的思想，甚至著作风格都是由他的名字所注定的。克尔凯郭尔这个名字在丹麦文中由教堂(kierke)和园地(gaard)两部分组成；克尔凯郭尔(kierkegaard)即是教堂园地，而在现代丹麦文中它又被广泛地用来表示坟场、墓地。所以，很少有人像克尔凯郭尔那样，其思想与人名的含义有着如此天然的巧合。因为，克尔凯郭尔的“教堂园地”之意，使人不会对他声称自己是个宗教著作家感到意外；而克尔凯郭尔的“坟场、墓地”之意，则使人免不了要想起他那些冷气森森的书名，诸如“恐惧与颤栗”、“不安的概念”、“致死之症”，等等。

克尔凯郭尔于1813年出生在丹麦幽兰半岛，1855年他在哥本哈根去世时，年仅42岁。与其他大思想家相比，克尔凯郭尔的写作生涯并不算长，但却像彗星一样灿烂辉煌。从1843年他发表第一部著作《或此或彼》，到他逝世之前这短短的12年时间里，他发表和留下的文字之丰富、浩繁，罕有人堪与媲美。按1964年出齐的《克尔凯郭尔全集》丹麦文第三版，克尔凯郭尔的著作计有20卷，另有多达10多卷的日记、文稿等；而按今年5月将要出齐的英译普林斯顿大学修订版，克尔凯郭尔的著作计有26卷，另有7卷日记和文稿的英译。

克尔凯郭尔本人将他浩繁的著作划分为三组，一组是他的笔名著作，一组是他的署名著作，处在这二者之间的则是他

以克里马库斯为作者名、以克尔凯郭尔为出版者名发表的《非科学的最后附言》。

克尔凯郭尔把他的笔名著作称为“审美的”，而把他的署名著作称为“宗教的”。克尔凯郭尔的审美著作与宗教著作有一个根本区别，那就是：我们很容易得出结论说，后者是克尔凯郭尔本人的著作，它们代表了克尔凯郭尔本人的观点；但如果我们以前者也是克尔凯郭尔本人写下的著作为由，去要求他为其中的观点负责，却会遇到一大堆麻烦，因为克尔凯郭尔反复声明：“笔名著作中没有一个语词是我的。”“对于这些著作，我的意见只是一个第三者的意见；对于它们的意义，我的看法只是一个读者的看法。”（《非科学的最后附言》）换言之，克尔凯郭尔创造了一大堆笔名著作及其作者，却主动地与之保持着一种间距。如果我们对他笔名著作的观点提出反驳，他会回答说：那不是我的观点，而是该书作者的观点，例如《哲学片断》的作者克里马库斯的观点，或《或此或彼》作者之一乔治·威廉的观点。

可是，我们应当在多大程度上相信克尔凯郭尔对自己笔名著作所作的声明呢？克尔凯郭尔与他所创造的一大堆作者到底有着什么样的关系呢？以下是克尔凯郭尔的主要笔名著作的署名情况：

- 1.《或此或彼》(1842)，维克托·埃里米塔编，第一卷作者 A，第 2 卷作者 B，即乔治·威廉。
- 2.《再现》(1843)，康斯坦丁·康斯坦堤乌斯。
- 3.《恐惧与颤栗》(1843)，沉默的约翰尼斯。
- 4.《哲学片断》(1844)，约翰尼斯·克里马库斯，出版者克尔凯郭尔。
- 5.《不安的概念》(1844)，维吉尼斯·霍夫林西斯。
- 6.《序言集》(1844)，尼古拉斯·诺塔本。

- 7.《生活道路上的诸阶段》(1845), 桑瑞·帕森思。出版者赫拉里乌斯·布克宾德。
- 8.《非科学的最后附言》(1846), 约翰尼斯·克里马库斯, 出版者克尔凯郭尔。
- 9.《致死之症》(1849), 反克里马库斯, 克尔凯郭尔编。
- 10.《基督教中的实践》(1850), 反克里马库斯, 克尔凯郭尔编。

克尔凯郭尔的笔名著作使我们看到: 审美生活的原则是享乐, 特征是绝望; 伦理生活的原则是选择, 基础是愧悔; 宗教生活的基础是负疚, 特征是受难; 而处在审美生活与伦理生活之间的是讽刺, 处在伦理生活与宗教生活之间的是幽默。

在这些不同的生活方式之间, 乔治·威廉是伦理生活的象征;《或此或彼》的作者A则向人们展现了审美生活的快乐; 沉默的约翰尼斯在恐惧与颤栗中对伦理生活产生了深刻的怀疑; 克里马库斯对如何成为基督徒的问题进行了冷静而透彻的哲学沉思, 却自称只是一个幽默者, 不够基督徒; 而反克里马库斯则怀着基督徒的热忱去分析时代的“致死之症”……最妙不过的是, 克尔凯郭尔还通过桑瑞·帕森思为大部分笔名作者在《生活道路上的诸阶段》中安排了一次精彩绝伦的会饮, 并让他们在“酒里头有真理”的章节里, 对生活方式酣畅淋漓地各抒己见。

不过, 克尔凯郭尔审美著作展现的生活方式、生活观点和态度虽然多姿多彩, 却潜藏着一种“欺骗性”的意图。克尔凯郭尔解释说, 欺骗在这里意味着不从所欲表达的东西出发, 而是以接受其它幻想为起点。(《作为作者对我著作的看法》) 克尔凯郭尔反复强调他全部著作的中心问题是: 如何成为一个基督徒, 成为一个基督徒意味着什么? 他还强调说, 他的著作虽有笔名和署名、审美和宗教之分, 他却一直都是一个宗教性

的作家。当他这样说的时候,他的意思是,他的审美性著作的真实意图是为宗教服务。换言之,克尔凯郭尔的审美著作,即笔名著作,像是克尔凯郭尔为了将人引至宗教,特别是基督教而精心安排的戏剧。这出戏剧的直接任务是:引导人们脱出审美生活的幻相,认识到伦理生活的局限,引导人们脱出非基督教宗教的诱惑,引导人们脱出对基督教世界产生的幻相(即以为做一个基督徒就是受洗、入教和礼拜,殊不知做一个真正的基督徒其实远比这难得多),从而达成将基督教精神重新引入基督教世界的目的。

然而,克尔凯郭尔本人在其署名著作中并不直接为宗教价值的优先性进行系统的辩护。所以,尽管笔名著作从正面、反面、侧面等各个角度暗示,一个真正的基督徒可能会寻求到永恒的价值,我们仍然难以得出结论说:对克尔凯郭尔来说,生活中存在着一个从审美到宗教的、由低到高的阶梯,而且我们还可以从理论上证明宗教价值的优先性。与此相反,对于克尔凯郭尔来说,“选择你自己”才是行为的第一原则。

克尔凯郭尔本人选择的是基督徒的生活方式,但他并不认为自己够一个理想的基督徒。人们通常认为,只要入了教、受过洗、做礼拜就是基督徒了;克尔凯郭尔则认为这是基督教世界的幻相;做一个真正的基督徒远远不止是这些。因此,克尔凯郭尔认为他的位置大约处在自称不够基督徒的幽默家克里马库斯和理想的基督徒反克里马库斯之间。克尔凯郭尔这样看与他崇敬苏格拉底有关;后者学识渊博,却自称无知。

可是,克尔凯郭尔为什么要用审美性的笔名著作来达成自己的目的呢?这当然与他的诗人气质、戏剧爱好有关,但更为深刻的原因是他对间接传达-交流理论的考虑。在克尔凯郭尔看来:

1. 基督是上帝道成肉身,却只能间接地、迂回地让人们领

悟，而不是直接向人们宣示这一点。这一悖论为间接传达-交流理论提供了完美的神学范例。

2.真理即是主体性，只能在内心中加以领悟，因而是无法直接传达的。

3.基督教世界的幻相不能靠直接的方式加以摧毁。相反，苏格拉底的讽刺-助产术却启发人们去运用辩证的方法。

4.生活要求选择。但克尔凯郭尔并不认为自己具有教导人们如何选择的权威，他不是一个教师。作为作者，他应为读者留下自我思考、自我决定、自我选择的空间。

凡此种种，都要求有一种间接的传达-交流方式。所以，克尔凯郭尔创造了一大堆作者，并替他们想象出与宗教相近、相异和相反的各种观点。这些观点与克尔凯郭尔在署名的宗教著作中正反相映，相得益彰。

毫无疑问，克尔凯郭尔所创造的作者们都是些出色的演员。他们以其迷人的品格、独到的见解在思想史上演出了一出无与伦比的戏剧。克尔凯郭尔十分喜爱和欣赏他一手创造的作者们所演出的戏剧，却对他们各自的观点不置可否。《恐惧与颤栗》即是这出戏剧中的一幕，克尔凯郭尔著作中宗教价值与伦理、审美价值的冲突即在这里开始展开，亚伯拉罕祭献亲子、阿伽门农痛决爱女、人鱼怪魔诱惑美女……不同的生活方式自有其独到的魅力。孰优孰劣，谁是谁非，克尔凯郭尔本人不置一辞，读者当然就只好自己去思考和决定了。

致 谢

本书译者因以下三个方面的原因要特别感谢英译《克尔凯郭尔全集》主编，《恐惧与颤栗》英译者哈沃德·亨和艾德娜·亨(Howard Hong and Edna Hong)夫妇：

1. 本书虽从丹麦文译出，但极大地受惠于亨氏夫妇英译本(普林斯顿大学，1983年版)；

2. 蒙亨氏夫妇特许，本书译注和校注多处受惠于亨氏译注；

3. 本书译者在翻译过程中接受了亨氏主持的“克尔凯郭尔图书馆朋友会”(Friends of the Kierkegaard Library)和“‘附言’联合会”(Postscript, Inc.)的资助，没有这一资助，译者要完成本书翻译工作是不可想象的。总之，本书译者对亨氏夫妇的各种支持和帮助的感激之情无以言述。

本书译者曾在丹麦奥胡斯大学神学院深蒙宗教哲学所教授斯文·安德森(Svend Andersen)和瓦恩·安德森(Vagn Andersen)等的教诲，对他们的两年悉心指导，译者永难忘怀！

译者对哥本哈根大学克尔凯郭尔研究所副所长朱丽亚·瓦特琼(Julia Watkin)博士、美国圣·奥拉胡大学克尔凯郭尔图书馆辛迪亚·珑(Cynthia Lund)女士的热情鼓励和支持致以诚挚的谢意！译者对美国社会研究新学校社会政治科

学研究生院的郁特·克劳森教授(Prof. Jytte Klausen)在丹麦文方面所给予的帮助表示衷心的感谢!

最后,译者对刘小枫博士在翻译和出版方面所给予的惠助深怀感激!

译者

1992年4月于纽约

塔吉留斯·苏佩尔巴斯(Tarquinius Superbus) 在花园里借罌粟所说的话,他儿子心领神会,但那信使却全不明白。

——哈曼(Hamann)

恐惧与颤栗

——辩证的抒情诗

[作者] 沉默的约翰尼斯

目 录

序	1
绪	1
亚伯拉罕颂	1
问 题	
引	3
问题一：可以对合乎伦理的东西进行神学的怀疑吗？	30
问题二：存在着一种对上帝的绝对的义务吗？	44
问题三：亚伯拉罕对撒拉、以利以谢和以撒隐瞒他的计划，这在伦理学上是可以得到辩护的吗？	57
跋	92
注 释	95

序

我们时代的人们不仅在商业界，也在思想界进行着真正的贩卖。任何可获得的東西，其价格都可以便宜到有无人再还价也成问题的好笑地步。每一个助教、导师和学生，每一个哲学的局外人和局中人，每一个认真告知现代哲学重要趋势的思辨者，都匆匆前行，而不驻足悬疑。或许，询问他们前往何处尚为时过早，但客气和谦虚地讲，人们也可能会理所当然地认为他们已经怀疑一切事物，否则说他们径直前行肯定就是奇怪的。他们已经做了这一预备性的工作，而且大约做得如此容易，以致发现不必对如何做的问题置下只言片语。因为，对于一个人如何去进行这项巨大的工作这一问题，即便是那种焦虑不安地追求一丝启迪的人，也没有提供任何东西，哪怕一项建议、一个小小的良方。“但是，笛卡尔做了吗？”笛卡尔，一个谦恭、诚实、值得尊敬的思想家，他的作品无人读之而不深受感染——他确实行践其言，言必赋行。唉！可惜！可惜！在我们的时代，这是极其罕见的事。正如笛卡尔本人所说，他不怀疑如下信念：“只是我们应该记住前边所说的话，就是，在良知的命令不违反上帝的启示时，我们才应该信赖良知。……我们必须记住一条颠扑不破的定则，就是，上帝所显示的，比任何事物都确定得无可比拟。即使我们的理智的见解极明显地提示出与“神示”相反的事物来，我们也应当相信神圣的权威，而不相信我们的判断。”（《哲学原理》第一章，第

28段和第76段)①笛卡尔没有大呼小叫“失光了!”“失光了!”也没有使怀疑成为每个人的义务;因为他是一个宁静而又孤独的思想家,不是一个喧嚷的街头更夫。他谦虚地让人们知道,他的方法只对他有意义,而且部分地是他早期有限知识的结果。“因此,我的计划并不是在这里讲授一种人人必须遵循以便正确运用自己理性的方法,而只是说出我曾经用什么方式努力运用过我的理性。……可是当我全部修毕这些课业,照例被认为成了学者的时候,我的意见就立刻完全改变了。因为我发现自己为这样多的怀疑和错误所困扰,因而觉得我的努力求学并没有得到别的好处,只不过是愈来愈发觉自己的无知。”(《方法谈》第2页、第3页)②

那些毕竟知道一点哲学的古希腊人终生承担的是什么样的任务啊!长于怀疑并非三天两日之功,那古老的雄辩士所获得的是什么样的本领啊!他通过各种特殊论证维护了怀疑的地位,他断然否定意义的确定性和思想的确定性,他毫不妥协地蔑视自恋的不安和感情的暗示——而我们时代的人们恰恰从这里开始他们的行动。

我们时代的人们都不在信念之处止步,而是径直前行。或许,询问他们向何处前行将过于贸然;因为在我看来,人人都有信念是文明优雅的一个象征,否则谈论前行就肯定是奇怪的。不过,古时候的情况是不一样的。那时,信仰的确曾是毕生任务,因为信仰的本领不曾被认为是三天两日之功。当历经沧桑的老人走近他人生的终点,他的心会因为过去的奋力拼搏和仍然保有的信仰而足够年青;他不会忘记那曾使年青人受到训练、成年人试图控制而又无人可以免除的不安和颤

① 参见商务印书馆出版的关文运译本。——校注

② 参见商务印书馆出版的《16~18世纪西欧各国哲学》139页,1975年版。——校注

栗——除非他顺利地尽早前行。然而，那时年高德劭的人所记到的地点，在我们这个时代却成了人人藉以前行的起点。

眼前的作者决不是什么哲学家。他不懂哲学的体系，也不知道是否存在着一个哲学体系以及它是否已经完善。对于他那孱弱的头脑而言，当我们时代的每个人都有一种奇妙的思想的时候，足以让他惊讶当今的人一定都具有同样奇妙的头脑。即便有人能够把信仰的整个内容改换成概念的形式，也不等于说他就领悟了信念，领悟了他何以进入了信念或信念何以进入了。所以，眼前的作者决不是什么哲学家。他是一个有着高雅诗趣[Poetice et eleganter]的特殊作家(extra-skriver)⁽¹⁾。他既不创作体系，也不寄希望于体系；他既不致力于体系，也不束缚于体系。他写作，因为这是他一项奢侈的享受——他写得愈是惬意和言之凿凿，就愈是少有人读他、买他的作品。他轻而易举地展望他在这个时代中的命运，这个时代为供奉科学而取消了激情。这个时代的作者为取悦读者而不得不小心翼翼地写作，以让他的作品能在茶余饭后被方便地一掠而过；不得不像广告中那个灵巧的园丁那样小心翼翼地前瞻后顾和举手投足，那个园丁手持礼帽，带着从最近的顾主那里得来的证明将自己推荐给受尊敬的公众。他预见到他的命运被整个地忽视，他有一个可怕的预感，即狂热的批评将使他多次备受责难。他害怕还有更加恐怖的厄运降临，即某位创造性的记录员、囫圇吞枣之士(为了保全科学，总愿意像托普[Trop]曾对他的作品所干过的事情那样对待别人的作品，托普曾气度恢宏地对他的“人类毁灭”干过同样的事情，以便“保全良好的趣味”)，会对他进行断章取义并像上述另一位人士那样毫无通融的余地；这另一位人士曾为了服从标点符号的科学，而通过点数字数的方式将囫圇吞枣之士的言论拆解成50字一句号、35字一分号。——我在每一个系

统的洗劫者面前诚惶诚恐：“这不是体系；它与体系毫无关系，由于体系难成高塔，我为体系以及丹麦的合作者祈祷。我祝愿他们一切如意，事事顺心。”

谨 序

沉默的约翰尼斯

Johannes de silentio

绪

从前有个人，他在孩提时代就曾听说过一个美丽动人的故事。这故事说的是上帝如何引诱亚伯拉罕，亚伯拉罕如何抵制诱惑，坚持信念，最后又出乎意料地重新得到儿子的事情。^①长大以后，他再读那同一个故事，却怀着更大的敬意，因为生活已经远非在孩提时代那纯朴心灵中所形成的印象。他的年龄愈是增长，他的思想就愈是萦绕于那个故事，不过，他对那个故事的热情变得愈来愈大，他对那个故事的理解就愈来愈少。最后，他因它而忘记了一切；他唯一的愿望就是去见亚伯拉罕，唯一的渴求就是去亲眼目睹那发生的事情。他的希冀不是要去看那些美丽的东方国家，看那些希望之地的世俗荣华；也不是要去见那对上帝心怀恐惧却在老来之年享受上帝庇护的夫妇、那年高德劭的主教的神圣塑像，以及上帝赐予以撒那勃勃的青春——同样的事情也可能发生在一个无育的人的身上。他的希冀是当他走过那三天旅程之时，亚伯拉

① 这故事出自《圣经·旧约》，“创世纪”关于亚伯拉罕的记载（第11章至25章），亚伯拉罕的妻子撒拉长期不育，故纳其使女夏甲为妾，生一子，叫以实玛利。后上帝赐福，让撒拉老年时也终得一子，叫以撒。上帝为考验亚伯拉罕的忠诚，要他将其子以撒带到摩利亚山上献为燔祭。亚伯拉罕遵照上帝的吩咐，在摩利亚山上筑起祭坛，摆好劈柴，将以撒捆绑了，放在柴上。当他正举刀要杀死儿子之际，被上帝的使者制止，改杀了一头公羊，献为燔祭。——校 注

罕要走在他的前面，以撒要走在他的身旁。他的愿望是要出现在那一重要的时刻，那时亚伯拉罕抬眼望见了摩利亚山近在眼前，于是抛下毛驴，与以撒径直上山——因为占据他心灵的不是令人眼花缭乱的艺术织品，而是思想的震颤。

此人决非思想家。他没有觉得有任何必要超越信念(Troen)；他觉得记住信念是由天父——一个看不见的命运所支配的是无尚的光荣，即便无人知道这一点。

此人也决非注释家。他对希伯来文一窍不通；要是他通晓希伯来文，或许他已经轻而易举地理解了亚伯拉罕及其故事。



“上帝引诱亚伯拉罕，对他说：带上你所钟爱的、唯一的儿子以撒，到摩利亚去，在一个我将向你显示的山头把以撒作为熟食祭上。”⁽¹⁾

就是在那个清晨，亚伯拉罕起身给毛驴加上鞍，带着以撒离开了他的帐篷。但是，撒拉从窗户注视着他们走下山谷，直到看不见为止。他们骑着毛驴沉默着走了三天。第四日清晨，当亚伯拉罕看见摩利亚山近在眼前时仍然一言不发。他留下随从，牵着以撒，独自向山头走去。亚伯拉罕对自己说：“我决不在目的地将他藏起来。”他静静地站着，将手放在以撒的头上为他祝福；以撒跪着接受他的祝福。此时，亚伯拉罕的脸上充满了慈父的表情，他目光柔和，谆谆叮嘱。但是，以撒不可能理解，他的灵魂不可能升华；他紧抱父亲的膝部，在他脚下求情；他是为他年轻的生命求情，是为他美丽的希望求情；他回想起在家时的那些欢乐、悲伤与孤独。此后，亚伯拉

罕扶起他的儿子，牵着他的手向前走去。此时，他的嘴里充满了安慰和叮嘱。不过，以撒不可能理解。亚伯拉罕登上摩利亚山顶，以撒不能理解。然而，当以撒在亚伯拉罕离他片刻之后又重新见到他的面容时，一切就都变样了：他目光狂野，神情恐怖。他当胸抓住以撒，将他扔在地上，说道：“傻孩子，你认为我是你父亲吗？我是一个上帝的崇拜者。你认为这是上帝的旨意吗？不，这是我自己的愿望。”以撒在地上颤抖不已，他焦急地哭喊着：“上帝，可怜可怜我吧！亚伯拉罕的上帝，可怜可怜我吧！如果地上没有我的父亲，那你就是我的父亲！”然而，亚伯拉罕却轻声地对自己说：“尊贵的上帝，感谢你！他最好相信我是凶残之徒，而不要对你失去信念。”

当孩子快断奶之时，母亲的乳头已经变黑。当孩子不必再哺乳之时，母乳看上去就难再具有吸引力。所以，孩子相信母乳已变，其实母亲仍然是同一个母亲；她目光温柔，慈爱依旧。因此，那不想有更多的恐怖而打算给孩子断奶的人，是多么地幸运啊！

二

就是在那个清晨，亚伯拉罕起身出发；他拥抱他老来的新娘撒拉，撒拉亲吻给她增添光彩的以撒；以撒是她的骄傲，她子孙后代的希望。随后他们默默地骑驴上路。整整三天亚伯拉罕的眼睛都瞪视着地上。第四天，当他抬眼看见摩利亚山遥遥在望时，他又立即低头看着地上。他一言不发地准备好干柴，绑住以撒；他一言不发地拔出刀子，随即他看见了被上帝选作替代的公羊。他献祭完毕，然后回到家里——打那以

后，亚伯拉罕变得老态龙钟；他不能忘记上帝命他所为。以撒欢快如旧，但亚伯拉罕的眼前一片黑暗，他再也看不到欢乐与愉快了。

当小孩子逐渐长大，就要断奶之时，母亲处女般害羞地掩藏起她的乳房，于是小孩不再拥有母亲。那未以别的方式失去自己母亲的孩子，是多么地幸运啊！

三

就是在那个清晨，亚伯拉罕起身出发；他亲吻撒拉，那年轻的母亲；撒拉亲吻以撒，她永恒的希望和欢乐。亚伯拉罕满怀心事骑驴上路。他想到了被他逐入沙漠的夏甲及其儿子。^①后来，他爬上摩利亚山，拔出了刀子。

那是一个宁静的傍晚，亚伯拉罕独自骑驴上路；他匍匐在地，祈祷上帝宽恕他的罪：他愿意献祭儿子以撒，即是说，父亲已经忘记了对儿子的责任。他常常走上人迹稀少的道路，却再也寻不回心灵的平静。他无法悟出他愿意将他的至爱之物——他乐意为之死去无数次的至爱之物——祭献给上帝正是一种罪。而如果这是一种罪，如果他不以这种方式爱以撒，那么，他就不可能理解这是不可宽恕的。可是，更为可怕的罪又是为什么呢？

① 见《圣经·旧约》“创世纪”第21章，撒拉老年得子后，担心夏甲的儿子以实玛利长大后分享产业，遂促使亚伯拉罕将夏甲及其儿子赶出了家门。在上帝的帮助下，他们在巴兰的旷野住了下来，以实玛利后来长大，成了弓箭手。——校注

当孩子就要断奶之时，母亲也并非没有痛苦；因为她和孩子日趋分离，因为那最初躺在她怀里，随即偎依乳旁的孩子再也不会与她如此亲近了。所以，他们要一起承受那短暂的悲伤。那使孩子保持与自己亲近而不必悲伤的母亲是多么的幸运啊！

四

就是在那个清晨，亚伯拉罕家里为动身作好了一切准备。亚伯拉罕别过了撒拉；还有忠实的仆人以利以谢(Eliezer)也一路陪伴，直到他回来为止。亚伯拉罕和以撒一路默契，来到摩利亚山。然后亚伯拉罕为献祭作好一切准备，他镇静而又温和；但当他转过身去并抽出刀子时，以撒看到亚伯拉罕的左手在绝望中攥紧，同时一阵颤抖传遍亚伯拉罕全身——但是，亚伯拉罕终于还是抽出了刀子。

以后他们重新回到家里，撒拉急忙迎上前来，但以撒已经垂头丧气，失去了信心。世上无人谈及此事，以撒也从不向人提起他所看见的事情，亚伯拉罕更不怀疑有任何人看见过这一切。

当小孩子就要断奶之时，母亲手边握有更营养的食物，以免孩子夭折。那手边握有更营养的食物的母亲是多么幸运啊！

的确，我们所谈及的这个人是以各种近似的方式来思考那件事情的。每当他从一处圣地回到摩利亚山，他都困倦地倒下并叠起双手，说道：“亚伯拉罕的伟大无人堪与比拟。那

么，有谁可以理解他呢？”

亚伯拉罕颂

如果一个人没有永恒的意识，如果潜藏在一切之下的仅仅是狂野不羁的强力，在阴暗的激情中产生一切有意义的或无意义的事物的强力，如果无边无际、不可遏制的空虚藏匿于一切事物之后，那么，除了绝望之外生活还有什么呢？如果情况就是这样，如果没有神圣的纽带将人类联系在一起，如果一代接一代像树叶那样涌现，如果一代接一代像林中的鸟吟那样承续，如果一代接一代像船只驶过大海，像阵风卷过沙漠那样无思无为地在世上消逝，如果恒久的忘却总是饥渴地窥视着它的捕获物，而没有什么力量可以将之从它身边夺走——那么生活将是多么地空虚和乏味啊！不过，情况并不是这样。就像上帝创造了男人和女人一样，他也造就了英雄、诗人或雄辩家。诗人或雄辩家不能为英雄之所为，他只能赞美、热爱和喜欢英雄。不过，他也是愉快的，而且其愉快决不亚于后者；因为后者可说是他所迷恋的更好的存在；他很高兴后者不是他自己，很高兴他的爱的表现方式可以是赞美。他是回忆的天才，除了记住所发生的一切，他什么也不做；除了赞美所发生的一切，他什么也不能做；他自己什么也没有，只是称颂那受到信托的东西。他遵循他心里的愿望，但当他发现了他所追寻的目标，他就吟唱着游荡至人们的门前，希望所有的人都来像他那样对英雄进行赞美，为英雄感到骄傲。这是他的事业，

他的卑微的任务；这是他在英雄的屋子里的忠诚的职责。如果他对他的爱仍然怀有如此的诚意，如果他日日夜夜都在与想将他诱离英雄的细微的忘却作斗争，那么他就已经完成了他的任务，与他所忠实热爱的英雄融合为一了；因为，诗人可说是英雄的更好的存在，不过就像记忆一样既是一种虚弱无力的存在，也是一种理想化的变形。因此，已成往昔的伟人不会被忘却；只要假以时日，除去英雄头上理解的迷雾，他的崇拜者终将出现；而且，时间愈是久远，他的崇拜者对他就愈是忠实。

不！这个世上不会有伟人被忘记。但是，每个人都曾以自己的方式伟大过，每个人就其所热爱的东西而言都曾伟大的。那爱自己者曾因他自己而变得伟大，那爱他人者曾因他的献身而变得伟大，那爱上帝者则是这一切之中最伟大的。每个人都将记住，每个人就其所预期的而言都曾伟大的。一个人曾因期望可能而变得伟大，另一个人曾因期望永恒而变得伟大，而那期望不可能者则是这一切之中最伟大的。每个人都将记住，但每个人就其所奋斗东西的重要性而言都曾伟大的。因而，那与世界相斗者曾因征服世界而变得伟大，那与自身相斗者曾因征服自身而变得伟大，那与上帝相斗者则是这一切之中最伟大的。诚然，人们是在世界中作斗争；人与人斗，人与成千上万的他人斗；但那与上帝相斗者则是这一切之中最伟大的。诚然，人们是在尘世间作斗争；有人靠其力量征服了世间的一切，有人靠其软弱无力征服了上帝。有人依靠自己获得了一切，有人在自身力量的保证之下献出了一切，而那笃信上帝者则是这一切之中最伟大的。有人靠其力量而伟大，有人靠其智慧而伟大，有人靠其希望而伟大，有人靠其爱心而伟大，但亚伯拉罕则是这一切之中最伟大的。他之所以伟大是靠那软弱无力的力量、那实质上是愚蠢的智慧、

那形式上是疯狂的希望，以及那仇恨自身的爱心。

亚伯拉罕凭其信念迁移出了他先辈的大地，从而变成了住在希望之乡的一名异己。^①他有所抛弃，有所坚持；他抛弃的是世俗的庸见，坚持的是他的信念。否则，他肯定不会移居，而且肯定会认为那是不可思议的。亚伯拉罕因其信念成了这片希望之乡的一名异己；这里没有任何东西提示他所憧憬的事物，相反，一切都以其新奇之处引诱他的灵魂去痛苦地渴望。他是上帝所选，上帝为他感到愉快！当然，如果他早已被逐出家园，早已失去了上帝的宠爱，那么，他是可以更好地理解这一切。但现在，他以及他的信念似乎正在受到嘲笑。世上也有人从其所爱的家园流亡出走，但当他痛苦地追求和寻找他之所失的时候，他不会忘记，他的悲歌也不会被忘记。而亚伯拉罕不作悲歌。向人示哀、与悲泣者同悲泣是人之常情，但更伟大的是有拥有信念，更值得深思的是拥有信念的人。

凭着信念，亚伯拉罕接受了一个允诺，那就是他在地球上的子孙万代都将受到庇佑。时光流逝，可能性存在，亚伯拉罕拥有信念；时光流逝，可能性已没有理由存在，亚伯拉罕仍然拥有信念。世上也有人怀着期待，但时光流逝，暮色将近，他就会觉得如此不值，以至于忘掉他的期待；他也因此而将会被忘掉。接着他会感到悲伤，但他的悲伤不会像生活那样使他沮丧，悲伤为他做了其力所能及的一切；而在他于悲伤中尝到的甜头里，他仍然拥有他受挫的期待。悲伤、与悲伤者一起悲

① 见《圣经·旧约》“创世纪”第12、13章，亚伯拉罕曾与父亲及其整个家族居住在哈兰，后来上帝指示他离开本地、本族和父家，去迦南居住，并允诺他和他的后裔将成为一个大国。当亚伯拉罕带着自己一家人来到迦南后，上帝对他说：“从你所在的地方，你举目向东西南北观看。凡你所看见的一切地，我都要赐给你和你的后裔，直到永远。”因此，迦南被称为“愿赐之乡”(Promised Land)，也译作“希望之乡”。——校注

伤，是人之常情。但更伟大的是拥有信念，更值得深思的是拥有信念的人。我们没有亚伯拉罕所作的悲歌。随着时光流逝，亚伯拉罕没有满脸忧愁地屈指掐算逝去的日子；没有满脸疑惑地瞧着撒拉，怀疑她是否正在变得苍老；没有试图止住太阳的移动，以便撒拉不会变老并能像他所期望的那样与他呆在一起；也没有为撒拉唱安魂曲。亚伯拉罕变得苍老，撒拉成为嘲笑的对象。但亚伯拉罕依然是上帝所选，依然承继了一个希望，即他在地球上的子孙万代将会受到庇护。要是他非上帝所选，情况不是会更好吗？成为上帝所选是什么意思呢？为了在年老之时实现青年时代的愿望，青年人的愿望会被否定吗？亚伯拉罕相信并拥有上述愿望。如果他犹豫不定，也许他终于会放弃它。他可能会对上帝说：“所以，那也许不是你应当是的意志；我因此会放弃我的希望。它曾是我的唯一的希望，是我的福祉。我的灵魂是开放而真诚的。我没有隐藏任何私下的怨尤，因为你使我否弃了这种怨尤。”他不会被忘记，他会通过他的榜样而拯救许多东西。但他仍然不会成为信仰之父，因为放弃愿望是伟大的，而更伟大的是放弃它之后迅速地抓住它；掌握住永恒是伟大的，而更伟大的则是放弃它之后迅速地抓住暂时性的东西。

然后，一定的时候到了。如果亚伯拉罕没有信念，那么撒拉就将死于悲伤；而亚伯拉罕由于悲哀将会变得呆滞，并不理解事情会如此完成；他将会像对一个年青人的愿望那样对之发出微笑。不过，亚伯拉罕拥有信念，因此他确实年轻——因为一个总是希冀最好东西的人将变得苍老而且受着生活的欺骗；一个总是对最坏情况作好准备的人将未老而先衰；而一个拥有信念的人，则将保持永恒的青春。所以，让我们赞美和颂扬亚伯拉罕的故事！因为，尽管撒拉年事已高，她仍然足以年轻到享受母亲的快乐，而满头白发的亚伯拉罕也足以年轻到

有希望做一名父亲。表面上看，事情的奇怪之处在于它碰巧符合他们的期望；更进一步看，信念的奇怪之处就在于，亚伯拉罕和撒拉足够年轻到去希望，而该信念也维护他们的愿望及他们的青春。亚伯拉罕接受希望的实现，在信念中接受它；而事情也正好如愿，正好符合他的信念。当年摩西也曾用他的手杖敲打磐石，但他那时没有信念。^①

所以，当撒拉在他们的金婚之日作为新娘出现时，亚伯拉罕的家里充满了欢乐。

但这并不长久。亚伯拉罕一再经受考验。他与那策划一切的、智谋百出的力量作斗争，与那不知疲倦、一直窥伺在旁的敌人作斗争，与那可使万物长寿的老人作斗争；简言之，他与时间作斗争并保持自己的信念。现在，斗争的一切惊心动魄之处都集中在了这一时刻。“上帝引诱亚伯拉罕，对他说：带上你所钟爱的、唯一的儿子以撒，到摩利亚去，然后将他作为烤熟了的祭品献祭在我将向你显示的一座山上。

这样，一切欢乐和愉快都失去了，而且比从未有过欢乐和愉快更加令人毛骨悚然。因此，上帝只是在嘲笑亚伯拉罕！他曾巧妙地使悖理的事情变为真实，现在，他又要看到它的湮灭。这的确是一种愚弄，但当那个允诺宣布时，亚伯拉罕没有像撒拉那样发笑。^②可是，一切都丧失了！70年真心不二的

① 见《圣经·旧约》“民数记”第20章，以色列人随摩西逃离了埃及，来到加斯低的旷野，大家因没有水喝而聚集攻击摩西。摩西用上帝给的手杖敲了磐石两下，水就从磐石中流了出来，众人和牲畜都有了水喝。上帝对摩西和亚伦说：“因为你们不信我，不在以色列人眼前尊我为圣，所以你们必不得领这会众进我所赐给他们的地去。”——校注

② 见《圣经·旧约》“创世纪”第12章，当上帝对亚伯拉罕说他的妻子撒拉必生一个儿子，站在帐篷门后的撒拉听到此话不禁心里暗笑，认为亚伯拉罕和自己都已年迈体衰，岂能有这等喜事。上帝问撒拉为何发笑，难道以为有上帝难成的事吗。撒拉害怕，不敢承认自己笑了。上帝说：“不然，你实在笑了。”——校注

期待，以及实现信念的短暂欢乐。谁要是这个老人，谁就会从他那里领悟到一些东西；谁要是他，谁就会要求他本人去破坏那种结局的出现！谁要是他，谁就会意气萧索，忧心忡忡；谁要是他，谁就会要求他本人以身替代！这里难道没有对这个年事已高的老人的同情，也没有对这个无辜的孩子的同情吗？亚伯拉罕是上帝所选，正是上帝本人作出了这一裁决。现在，一切都将丧失！包括一切关于他子孙后代的荣耀记忆、对他子孙后代的允诺——它只是上帝曾经兴来之时的想法，而现在人们会假定亚伯拉罕将抛弃它。那笔光荣的财富，在亚伯拉罕的心里曾像他的信念一般年岁、比以撒年长许多的财富，是亚伯拉罕毕生的果实，是祷告者的贡献、战场上的战利品——亚伯拉罕为之祈祷的这一果实，现在未等成熟即已被采走并变得毫无意义，因为，如果以撒被祭献，它还有什么意义呢？那是一个悲惨却受到庇佑的时刻：那时亚伯拉罕准备留下他所拥有的一切珍品，那时他又一次抬起他那颗苍老的头，那时他的脸庞像上帝的脸庞那样光彩照人，那时他准备全神贯注地祝福以撒终生受到强有力的庇护——但这一时刻终于没有到来！因为亚伯拉罕的确准备带上以撒，但这样他本人就反而会成后来者；死亡会使他们分离，以撒会成为战利品。这个老人不会将他的手放在以撒的头上，祝福他享受死亡；相反，他会把一只凶残的手放在以撒头上，使他厌倦生命。这正是上帝在考验他！唉，是谁充当使者向亚伯拉罕传递了这个消息？谁竟敢充当这个痛苦事件发生的使者？正是上帝在考验亚伯拉罕！

亚伯拉罕仍然拥有信念，拥有对这种生活的信念。事实上，如果他的信念只是为了一种即将来临的生活，他肯定就会更加容易地抛弃一切，以便冲出一个他并不属于的世界。但这不是亚伯拉罕的信念，即便真有这样的信念；因为其实它并

不是信念，而是信念的一种最为模糊的可能性；这种可能性在最为遥远的地平线上依稀见到它的目标，却又由于怀疑作祟而与之巨大的鸿沟所隔离开来。亚伯拉罕的信念，是专对这样一种生活的信念，他相信：他会在这片土地生长到老，会在人们中间受到尊敬，会受到子孙后代的景仰，而以撒也不会忘记他。以撒是他生命中最珍贵的东西，他对他充满了爱心，而这种爱很难以他忠实地履行了父亲爱子之职责来描述，这种职责是以命令的方式来陈述的：儿子，你之所爱。雅各曾有过12个儿子，他爱其中之一；[1] 亚伯拉罕只有一个孩子，他爱他。

亚伯拉罕怀有信念，并对之丝毫不疑，他深信那反常的东西。如果亚伯拉罕有过怀疑，他就会做另外的事情，即某种伟大而又荣耀的事情；因为，除了伟大而光荣的事情，亚伯拉罕怎么可能再做别的什么事情！他会去摩利亚山，去劈开木柴，点上柴火，拔出刀子。他会向上帝哭诉：“不要拒绝这种献祭；我知道得很清楚，这不是我所拥有的最好的东西，因为一个年迈的长者怎可与一个前程远大的孩子相比呢，但是，这是我所能献给你的最好的东西。让以撒永不发现这件事，以便让他年轻之时心灵平静。”接着，他会将刀子刺入他自己的胸脯。然后，他会受到万人景仰，他的名字将会流芳千古；不过，受人景仰是一回事，成为引导大众脱离苦海的星辰又是另一回事。

但是，亚伯拉罕拥有信念。他没有为他自己祈祷以便影响上帝；仅当正义的惩罚降临蛾摩拉城和所多玛城^①时，亚伯

① 参见《圣经·旧约》“创世纪”第18、19章，上帝因蛾摩拉城和所多玛城市民堕落罪恶而用大火将两城毁灭，仅让罗得及其妻女逃生。在毁城前，亚伯拉罕曾以城中义人为由而请求上帝饶恕两城市民，上帝答应只要有10个义人就不毁灭两城。但上帝去两城察看时，受到了除罗得一家以外的所有人的围攻，故用磅礴大火将两城烧毁。——校注

拉罕才出来进行过祈祷。

在《圣经》中我们阅读到如下句子：“上帝引诱亚伯拉罕说：亚伯拉罕，你在哪里？但是，亚伯拉罕答道：我在这里。”^①你，我正在与之交流的读者，也曾遇到过这样的情况吗？当你远远地看见那不可阻挡的变动逐渐临近的时候，难道你不会对群山说“把我藏起来”，对山坡说“落在我的头上”吗？或者，如果你更加坚强，难道你不会拖着脚步走过这段路程，不会去渴望那古老的道路吗？而当你的名字被呼叫时，你会回答吗？你会也许是轻柔地、悄悄地回答吗？不，亚伯拉罕不是这样。他愉快地、无拘束地、充满信心地、大声地回答：我在这里。在《圣经》中我们还读到：“亚伯拉罕一清早就动身出发。”他如此匆忙，似乎要去参加一个盛典，而且一清早就来到了摩利亚山那个指定的地方。他对撒拉不置一辞，对以利以谢也不置一词——后者可以理解他，——诱惑者能从他那里打听到沉默的内容吗？“他劈好木柴，绑上以撒，点着柴火，拔出刀子。”我的听众！一个父亲失去儿子，他在世上最亲的东西时，他就会认为他对未来的希望几乎已被剥夺净尽了；虽然如此，在以撒是亚伯拉罕的儿子的意义上，没有什么人能够是有前途的孩子。父亲失去了儿子就失去得太多，但正是上帝，那全智全能不可更变的、高深莫测的意志夺走了他，简言之，正是上帝之手夺走了他。亚伯拉罕遇到的情况并非如此。他经受的是更为艰难的考验，因为以撒的命运是由他手中的刀子来决定的。他站立在那里，那位怀着孤独希望的老人。然而，他没有怀疑，没有痛苦地左顾右盼，没有用他的祷告去向上天挑战。他深知正是上帝这全智全能者在考验他。他深知这是能

① 这段中的引语均出自《圣经·旧约》“创世纪”第22章。

向他要求的最艰难的献身，但他也深知当上帝提出要求之时就不会有什么献身是过分艰难的——于是他拔出了刀子。

谁给了亚伯拉罕的手臂以力量，谁支撑着亚伯拉罕的右手以不让它无力地垂下！任何见到这幅景象的人都会惊得目瞪口呆。可是谁给了亚伯拉罕的心灵以力量，以免他精神崩溃(sortnede)，从而使他既看不见以撒，也看不见那头公羊！任何见到这幅景象的人都会眼睛变瞎。当然，人人都成为呆子和瞎子的情况是极少发生的，而人人都将所发生的事情描述成其应当被描述成的样子就更为难得了。我们知道这一切——它仅仅是一次严峻的考验。

如果当亚伯拉罕站在摩利亚山头时产生了怀疑，如果那时他左顾右盼，犹豫不决，如果他在拔出刀子之前碰巧弄脏了那头公羊，如果上帝允许他以之替代以撒——那么，他就会回到家里，一切就会照旧如初；他就会拥有撒拉，保留以撒。这一切是多么的不同啊！因为，他的回归将是一种逃跑，他之得救(Frelse)将会纯属偶然，他的报应将是深感耻辱，他的未来或许将是永恒的沉沦。这样一来，除了证明到摩利亚山是多么恐怖之外，他既不会证明他的信念，也不会证明上帝的宠爱。这样一来，摩利亚山将不会被忘记，亚伯拉罕也将不会被忘记。但是，摩利亚山不会像挪亚方舟登陆之地亚拉腊那样被提到，而只会被名之为一个恐怖的地方，因为亚伯拉罕正是在这里产生过怀疑。

可敬的老父啊亚伯拉罕！当你从摩利亚山回到家中，你没有因为失去的东西、赢回的一切，包括保住以撒而需要任何赞颂来安慰自己。情况难道不是这样的吗？上帝不再将以撒从你身边夺走，你们幸福地在帐篷中围着餐桌而坐，就像你们在来世永远的那样。可敬的老父啊亚伯拉罕！打那些日子以来，多

少个世纪已经过去，可你不必要有什么追随者来向忘却的力量争夺关于你的记忆，因为每一种语言都已将你记住——而你对追随者的报赏也比对任何其他的人更加优厚；你在来世以你的胸膛使他永远幸福，你在今生则以你令人惊奇的行动征服他的眼睛、他的心灵。哦，可敬的老父亚伯拉罕！族人的第二代父亲！你是感受到并亲身经历过那汹涌激情（lidenskab）的第一人，它蔑视与狂怒的因素和创造性力量所进行的恐怖斗争，以便与上帝一比高低；你是知道那至高无上的激情的第一人，它是对为异教徒所钦佩的那种神圣的迷狂的一种圣洁、纯粹和谦卑的表达——请原谅那对你称颂备至之人，如果他做得并不恰当的话。他的言词像他心中所要求的那样谦恭；他的表达就像看上去那样简短。但他决不会忘记，事与愿违，你花了100年的时间才在老年时候得到你的儿子，而最终在保住以撒之前你又不得不拔出刀子；他决不会忘记，在130年中，^①你一直谨守信念，从未越轨半步。

^① 亚伯拉罕100岁时儿子以撒出世，到摩利亚山献祭时，以撒在此被定为30岁，而克尔凯郭尔也是在30岁时写成《恐惧与颤栗》的。

——校注

问 题

引

可见的外部世界有一种古老的说法：“唯有劳作者方能得食。”奇怪的是，这种说法与其身居的世界并不相合，因为，外部世界的法则是不完善的——在那里，经常出现的情况是，不劳者反得食，睡大觉者甚至比劳作者所得更多。外部世界的一切都属于所有者，一切都服从冷漠的法则。指环的主人支配指环的心灵，不管他是诺内丁还是阿拉丁(Noureddin or Aladdin)[1]；换言之，财富的主人已经拥有了世上的财富，不管他是如何得到它的。

精神世界的情况与此则不相同。在这里，起支配作用的是永恒的神性法则；而神性法则的雨露，在这里并不将正义和非正义同时滋润；神性法则的阳光，在这里也不将善与恶同时普照。^①在这里，真正的情形是唯劳作者才得食，唯不安(Angst)者才得安宁，[2]唯沉沦于下层世界者才能拯救可爱的人们，唯拔出刀子者才得到以撒。反之，那不劳作者不得食，而且还将受到哄骗，就像俄耳甫斯(Orpheus)被众神用轻灵的幻影所哄骗一样，而没有送还他所亲爱的人。俄耳甫斯受哄

① 参见《圣经·新约》“马太福音”(5：44)中的一段话：“只是我告诉你们，要爱你们的仇敌。为那逼迫你们的祷告。这样就可以作为你们天父的儿子。因为他叫日头照好人，也照歹人，降雨给义人，也给不义的人。”

——校注

骗，只因他温和而不鲁莽，是竖琴家而非常人。^①在这里，即便有亚伯拉罕作父亲或者拥有 17 代祖先也无济于事。^②不劳作者的情况与有关以色列处女的描写相吻合：他孕育了风——劳作者则孕育了他自己的父亲。^③

有一种学问，肆无忌惮地要将令外部世界丧气的同一冷漠法则引入精神世界。它相信，无需任何别的工作，就足以知道什么是伟大。但正因为这样，它无法得食；而当一切都变成黄金之时，它就将死于饥饿。不过，事实上它又知道什么呢？有成千上万的希腊人及其数不清的后代，知道米堤亚得斯 (Miltiades)^④的胜利，却只有一人为之寝食不安。[3] 同样，亚伯拉罕的故事代代传诵，可是，有多少人为之寝食不安呢？

当然，亚伯拉罕的故事自有它不同凡响之处，这使它永远意味深长 (herlig)，不管人们对它的理解是多么地贫乏；不过，问题是人们是否愿意辛勤劳作和承担重负。人们虽然想要

① 参见柏拉图“会饮篇”(《柏拉图文艺对话集》，人民文学出版社，1963 年版，223 页)。俄耳甫斯是希腊传说中的琴师和诗人。其妻死后，他怀念甚切，故来到阴间，请求冥府众神准他带妻子回人世。他用音乐感动了众神，他们同意了他的请求，但附有一个条件：他的妻子只能跟在他的后面走，未到阳间之前，他不得回头看她。快到阳间时，俄耳甫斯忍不住回头看了她一眼，众神立即将她夺回阴间。——校注

② 参见《圣经·新约》“马太福音”(3:7)：“约翰看见许多法利赛人和撒都该人也来受洗，就对他们说，毒蛇的种类，谁指示你们逃避将来的忿怒呢。你们要结出果子来，与悔改的心相称。不要自己心里说，有亚伯拉罕为我们的祖宗。我告诉你们，神能从这些石头中给亚伯拉罕兴起子孙来。现在斧子已经放在树根上，凡不结好果子的树就砍下来，丢在火里。”——校注

③ 参见《圣经·旧约》“以赛亚书”(26:17)：“妇人怀孕、临产疼痛，在痛苦之中喊叫，耶和華啊，我们在你面前也是如此。我们也曾怀孕疼痛，所产的竟像风一样。”——校注

④ 米堤亚得斯，古希腊时代的雅典将军，曾于公元前 490 年击退波斯军队而勇名大噪。——校注

理解亚伯拉罕的故事，却不愿辛勤劳作。人们赞美亚伯拉罕，但是如何赞美的呢？人们反复背诵那整个故事：“（亚伯拉罕的）伟大之处在于他如此热爱上帝，以至于他愿意献出他最好的东西。”这是非常真确的。但“最好的”是一个含糊不清的字眼。人们无论在口头上还是在心里都将以撒与最好的相等同。思想者在沉思默想之时可以悠然自得地抽吸烟斗，听讲者在久坐之后可以舒服惬意地伸腿漫步。要是耶稣在路上遇见过的那位富裕青年将他所有的东西出售，并将售得的金钱分给穷人，^①我们将像赞美一切伟大的行为那样赞美他，即便我们不劳神费力就无法理解他。不过，尽管他牺牲了他最好的东西，他仍然不能成为亚伯拉罕。人们在亚伯拉罕的故事中所遗漏的是不安（Angesten），因为，我对钱没有伦理上的责任，但父亲对儿子则有最高、最神圣的责任。不安对于柔弱的心灵而言，是一件可怕的事情。然而，人们虽然想要谈论亚伯拉罕，却忘记了这一点。人们就是这样谈论亚伯拉罕的，而且在谈论中交换那两个术语：以撒和最好的东西。在这个过程中一切都进行得很好。可是，如果我们假定有某位因失眠而痛苦不堪的凝神倾听者，那么，最可怕、最深刻、最具悲剧性、也最滑稽的误解就很容易发生。他回到家里，也想要做亚伯拉罕所做过的事情，因为儿子毕竟就是那最好的东西。但如果教士发现了这一切，他也许会走向他，并且会调动所有的教会尊严，吼道：“你这卑鄙小人，社会渣滓，鬼迷心窍到如此地步，竟要谋杀你的儿子。”这位教士，在宣讲亚伯拉罕时从未发热冒汗过，此刻会惊讶地发现自己竟能以雷鸣般的声音将真诚

① 见《圣经·新约》“马太福音”（19：16—23），一富裕少年问耶稣怎样才能进入天国获得永生，耶稣说：“你若愿意作完全人，可去变卖你所有的，分给穷人，就必有财宝在天上，你还要来跟从我。那少年听见这话，就忧愁地走了，因为他的产业很多。”——校注

的愤怒倾泄在那个可怜的人身上。他会对自己感到愉快，因为他从未宣讲得如此起劲，如此动情。他会对他自己和他的夫人说：“我是一个演说家——所缺少的只是机会。星期天我关于亚伯拉罕的宣讲，我感到根本没有被理解。”如果这同一宣讲人所理解的也并不多的话，那么，当那罪人(synderen)镇静而又带着尊严回答道“毕竟你星期天所讲的就是这些时”，他就会失掉他的信心。牧师怎么可能想到事情竟会这样，但事情就是这样，他的唯一的错误在于他对他所讲的并不理解。一个决心去喜欢塞满了废话与胡说的喜剧和小说的诗人，是不存在的。滑稽的和悲剧的在绝对的无限之中相遇。上述布道者的宣讲其本身或许就足够荒唐的了，可是通过它的效果它进一步变得无限荒唐；当然，这也是十分自然的。假定那不示抗议的罪人没有被牧师严肃的宣讲说服，可是那热诚的牧师愉快地回到家里，竟沉浸在一种惬意的想法之中——他不仅在布道坛上是有说服力的，而且作为一个精神顾问，他还握有一种不可抗拒的力量；因为在星期天他感动了听众，而在星期一他又像一个佩戴赤红宝剑的天使，将自己置于了这个罪人的面前。此人的行为违背了一种古老的说法，因为那古老的说法告诉人们：世上的事情并不会像布道者所宣示的那样发生。〔4〕

然而，要是那罪人仍然冥顽不化，那么他的情景实际上就会是悲剧性的。接着，他可能被处决或被送进疯人院。总之，就所谓的实际而言，他曾经有过不幸；从另一种意义讲，我可以肯定，亚伯拉罕曾使他幸福，因为劳作者不会死。

但是，如何解释在这个宣讲者身上所碰到的同类矛盾呢？难道说事情竟会这样——亚伯拉罕获得了一种成为伟人的指令性权利，他之所为因而是伟大的，其他人对同样事情之所为则是一种罪，一种十恶不赦的罪？如果情况果真如此，很抱歉，

我不会加入这样空洞的赞颂。如果信仰不能使情愿谋杀自己儿子成为一个神圣的行为，那就让同样的判断像加诸任何他人那样加诸亚伯拉罕吧。如果一个人缺乏勇气去反思一下他自己的思想，并且承认亚伯拉罕是个谋杀犯，那么，去获得这种勇气就肯定比浪费时间去作不当的赞颂要有意义得多。亚伯拉罕之所为的伦理表述是，他意图谋杀以撒；而宗教表述则是，他有意献出以撒。但在这一矛盾之中令人无法成眠的正是**不安**，没有这种不安，亚伯拉罕就不是亚伯拉罕。或者，如果亚伯拉罕也许根本没有干过故事里所说的那一切，如果因当天的条件也许有些事情其实面目全非，那么，就让我们忘记亚伯拉罕，因为有什么必要劳神费力地去记住那已经不能成为现在的过去呢？或者，那讲述者忘记了什么，而这正相当于伦理上的忘却，即以撒是亚伯拉罕的儿子。换言之，如果信仰因**变成零和无而被剥夺**，那么所剩下的一切就只是一个残酷的事实，即亚伯拉罕意图谋杀以撒；而这对任何人来说，都很容易仿效，如果他没有信仰，就是说，没有那使他深感为难的信仰的话。

至于我本人，我并不缺少勇气去思考所有想法。迄今为止，我不怕任何想法；如果我应该遭遇到这样一种想法，我希望至少我能够诚实地说：这种想法使我害怕，令我吃惊，因此我不要去想它。如果我这样做是错误的，我不会不受到惩罚。如果我承认亚伯拉罕是个谋杀犯的判断是正确的，我不能肯定我能够让我对亚伯拉罕的尊敬一直保持沉默；而如果我去想它，我也许会不置一辞，因为人不应将这些想法传递给他人。不过，亚伯拉罕不是幻想，他并不躺着等待声誉的降临，也不将之视为命运使然。

然而，毫无保留地谈论亚伯拉罕，而又不冒险使某个个人(Enkelt)出现反常而去做出同样事情来，这是可能的吗？如果

我不敢，我不会对亚伯拉罕妄置一辞，也不会将他贬低成是诱惑弱者的陷阱；而假如人们相信一切，相信事情就是这样的话，我肯定人们就敢于去谈论他而在我们时代不会有任何危险，因为对信仰而言，几乎没有什么是过分的。人们只能依靠信仰才能获取与亚伯拉罕的相似，而不是依靠谋杀。假如人们将爱变成一种转瞬即逝的情绪、一种肉欲的感情，那么人们就只有凭借谈论爱的成就来替弱者设立圈套。诚然，人人都有转瞬即逝的感情，但要是人们因此而做出可怕的事情，即是将爱神圣化为不朽的成就，那么一切就都会丧失，包括那种成就和那将人引入歧途的东西。

所以，谈论亚伯拉罕是可以的。无论什么伟大的东西，当其伟大之处得到理解的时候，是决不会有什么破坏力的；这就像一把双刃剑，既夺人性命，又保人性命。如果我命中注定该当谈论亚伯拉罕，我想首先表明亚伯拉罕是怎样一个虔诚的、对上帝心怀恐惧的、以至于值得称为被上帝选中了的人。只有这种人才会受到这样的考验，但谁是这样的人呢？接下来，我就会描述亚伯拉罕是多么地钟爱以撒。而为了达到这一目的，我将调动我的全部精神，以使我之所说充溢父亲般的慈爱。我希望我在描述这一点的时候会表明，在这片王土之上敢于声称自己曾经这样爱过的父亲是不多的。但要是他没有像亚伯拉罕那样去爱过，那么，任何献出以撒的念头肯定都是一种精神上的折磨(Anfægtelse)。单单这一点，人们就足以谈论好几个周末，毕竟人们不必处在极度的恐慌之中。要是事情真要付诸实施，那么结果就会是：一些父亲如果也像亚伯拉罕那样深陷于爱之中的话，他们肯定不要听到更多，只要当时愉快就行。但要是有人在听过了亚伯拉罕事迹中的伟大和可怕之处后，竟冒险地也走上了那条小道的话，我一定会备鞍上马，随他而去。在到达摩利亚山前的每一个驿站，我都会向

他解释,他仍可能回头是岸,仍可以后悔他没有想到竟会被召唤来以这样一种方式接受考验;他甚至可以忏悔说他没有勇气,因为上帝如果想要以撒的话,以撒就会被上帝自己带走。我相信,这样一个人不会遭到遗弃,他会像他人一样受到庇佑,只不过不是在时间中而已。难道甚至在具有伟大的信仰的时期,这样的判断也不适用于这样的人吗?我就知道一个只要有高尚的品德就可以拯救我的人。他曾经老实地告诉我:“我很清楚我能干什么,但是我不敢。我怕我最后一刻会失去力量,而且我将为此感到后悔。”他并不高尚,但有谁会因此而不喜欢他呢?

作了如此这般的一番谈论之后,即是说,使听众意识到了关于信仰及其伴随的巨大激情的辩证斗争之后,我不再为听众方面的一个错误感到内疚。听众们也许认为:“他的信仰如此深固,我们必须吊住他衣服的后摆。”但是,我要说:“我没有信仰。我只不过在本性上是个聪颖之士罢了;聪颖之士在造就信仰的运动方面总是遇到巨大的困难,而我却从不将任何东西归之于这种使聪颖之士试图克服而简单迟钝之辈却容易裹足不前的困难。”

的确,在诗人那里,爱有它的祭司,人们不时会听到一种知道如何称颂它的声音,但人们却听不到哪怕一个关于信仰的语词。神学不是装璜门面,就是向哲学大献殷情。人们总是以为,理解黑格尔十分困难,理解亚伯拉罕却轻而易举;超越黑格尔是一个奇迹般的伟绩,超越亚伯拉罕却是小事一桩。我本人把相当一段时间花费在黑格尔哲学的理解之上,而且我相信我已理解得很不错;当我不管多么费劲仍不能理解某些特殊段落时,我足够轻率地认为,黑格尔本人可能并不完全清楚。所有这一切,对我而言,都是轻松的、自然的,没有任何精神苦恼。然而,思考亚伯拉罕却是另一回事;可以说,我是

为伊消得人憔悴。我总是意识到作为亚伯拉罕生活内容的那个奇妙的悖论；我总是遭到反弹；而不管我带着多大的激情，我总是想不透它，不能前进分毫。我竭尽全力试图获得一个透视点，但与此同时我的努力总是成为泡影。

我并非不熟悉这个世界所崇尚的伟大和高尚是什么。我从心灵深处感到与它的关系，而且谦恭地说，英雄所追求的事业也是我的事业；当我想到它，我就对我自己叫道：“现在你的事业处在危险之中。”我把我想象成英雄，但我无法把我想象成亚伯拉罕；每当我达到高处，我就会沉落下来，因为，我所面对的是一个悖论。我决不是在说，信仰的地位低下，相反，信仰的地位是最高的；在信仰的位置上放入另外的东西并污蔑信仰，那是哲学的不诚实。哲学不能也不应给出信仰，但它必须理解它自身，必须明白它所提供的是什么，并去掉虚无；或者，至少它也应通过佯指其虚无而将人们诱出某种东西。我也不是不熟悉令人感到恐怖的东西。我的记忆是我忠实的伴侣；我的想象，不像我自己，而是个繁忙的小姑娘，她白天辛勤工作，晚上又令我入迷地哄劝我，以致我不得不瞧着它，即便它并不总是风景、鲜花或她所绘就的牧歌似的田园。我已亲眼目睹过令人恐怖的事情，我没有在恐惧中逃遁；但我深深地知道，即便我鼓足勇气走上前去，我的勇气仍然不是信仰的勇气，它无法堪与后者相比拟。我无法使信念活动，我无法闭上我的双眼，无法信心十足地投入那种荒诞；那对于我来说是不可能的，但我并不因此而表扬我自己。我确信，上帝即爱；我认为这种想法有一种原初的、抒情诗似的真确性。每当它浮现在我心头，我就感到不可言喻的愉悦；每当它消失得无影无踪，我就比情人渴想他的对象更为强烈地渴望它。但是我没有信仰，我缺乏这种勇气。就我而言，上帝之爱，无论在直接的或是相反的意义，与整个现实都是不可通约的。明白了

这一点，我就不会怯懦到抽泣和抱怨的地步，也不会背信弃义地否认信仰是某种更高层次的东西。我可以以我自己的方式去生活，我感到快乐和满足，但我的欢乐不是信仰的欢乐，而且与之相比我的欢乐并不美满。我不会用小事去烦扰上帝，我也不关心小事。我仅仅注视我的恋人，并保持其处女感情的纯洁。但据信上帝的关心细致入微。我满足于此生这桩门不当、户不对的婚姻；信仰却足够谦恭地坚持正义，我没有否认这种谦恭，也决不会否认这种谦恭。

我怀疑我这一代有任何人能够造成信仰的运动。如果没有弄错的话，我这一代向来就为能做据信我不能做的事而感到骄傲，这就是其不完满之处。若无其事地谈论伟人伟业，似乎几个世纪便是一个巨大无穷的距离，这是人们经常做的事，但我从心灵深处感到碍难。我宁愿动情地谈论伟人伟业，似乎它就发生在昨天，而只让伟人本身成为褒物或判断的距离。假如我（在一个悲愿英雄的能力和胆魄，因为更高的层次我不能达到）受命去完成这样一个非凡的忠诚旅程，就像到摩利亚山去一样，我很清楚我要做些什么。我不会怯懦地呆在家里，也不会在路上拖沓游荡，更不会忘记刀子以便延宕时间。我肯定，我会准时到达，而且多半会提前到达，以便尽快结束。不过，我也清楚我还会做些什么。当我跨上马时，我会对自己说：现在一切都失去了，上帝需要以撒，我将献上他，连同我的一切欢乐——不过，上帝即爱，对我而言他还将继续是爱，因为在时间的世界中上帝和我不能相互交谈，我们没有共同的语言。或许，在我们的时代，有人会如此愚蠢，如此艳羡伟人，以至于要用一个假象来欺骗我和他自己，即：如果我真正这样做了，我就做了某种比亚伯拉罕所做的还要伟大的事情，因为我的巨大的弃绝（Resignation）比亚伯拉罕的狭小心胸来要更加富有理想色彩和诗意。这种想法是虚假的，因为

我的巨大的弃绝是对信仰的替代。我所做的一切不过是不断地努力寻找我自己并依靠我自己。我也不可能做到像亚伯拉罕那样去爱以撒。当然，我决心去做以证明我有勇气；带有人情味地讲，我用我全副身心去爱他是前提条件，没有这个前提条件整个事情就会变成一桩罪行；但我并不是像亚伯拉罕那样去爱，因为，在那最后一刻我可能终于退缩不前了，尽管我并没有推迟到达摩利亚山。进而言之，我可能用我的行为玷污整个故事，要是我重新获得以撒，我会处于一种尴尬难堪的境地。对于亚伯拉罕而言最为容易的事，对于我而言会成为最困难的事——与以撒重新在一起感到愉快，因为对于倾注了全副身心的他而言，基于他自己的约定和责任，他已造成了无限的运动，而且不可能做得更多；他拥有以撒只是一种痛苦。

可是，亚伯拉罕又做了什么呢？他到达得不早不迟。他骑上毛驴，慢慢地上路。整个那段时间，他都怀着信念。他相信上帝不会要走以撒，然而他愿意献出以撒，如果上帝会要他的话。他坚持信念几近偏执，因为人的推测根本没用，而向他提出这项要求的上帝竟会在下一刻又取消这项要求肯定是荒唐的。亚伯拉罕登上了那座山，在那把刀子寒光闪烁之际他仍然执着于信念；上帝不会要走以撒。无疑他对结果惊讶不已，但通过那双重的运动，他达到了他的基本条件，并因而比第一次更加欢欣快慰地得到了以撒。现在，让我们更进一步看。我们让以撒实际上被献出。亚伯拉罕执着于信念。他对未来是否会得到保佑没有信心，但对此地此时会享受庇护深具信念。上帝会赐予他一个新的以撒，上帝能使被祭献者的生命复活。不过，亚伯拉罕的信念太过于荒唐，因为，一切人的推测都早已无用。显而易见，悲伤可以使人神经失常，而且难以忍受；同样显而易见，有一种意志力可以抢风驶船，其果断有力的程

度足以援救理解能力，哪怕某人已变得有些古怪（我决无轻蔑之意）。但是，要能够失去理解力及其伴随的一切有限事物——前者是后者的股票经纪人——然后又能重新凭借荒诞的力量赢回这些有限事物，却使我毛骨悚然；不过我不会认为它是拙劣的，既然相反地它是那独一无二的奇迹。人们普遍认为，信仰产生的不是艺术作品，而是粗糙俗气的制品，其存在仅仅是为了更为粗糙的自然。实际上，事情远远不是这样。信仰的辩证法是一切之中最精致、最出色的。它有一种升华的作用，对此我肯定能形成一个概念，但也说不出更多的所以然来。我可以借助弹簧蹦床猛地跃入无限之中；我的后背像一个杂技演员的紧蹦索，早在儿时就已扭成，所以这样的一跃对我来说不费吹灰之力。我可以走在生活的边缘，但我不能做出下一刻的事，因为我不可能拥有奇迹，我只能对之望洋兴叹。与此相反，如果亚伯拉罕在抬腿跨上毛驴时对他自己说，现在以撒是失去了，我可以走过漫长的路程到摩利亚山去，也可以在家里径直将他祭献，那么，我就不会需要亚伯拉罕；而现在我会对他的名字鞠躬7次，对他的行为鞠躬70次。但亚伯拉罕没有这样做，我可以通过他得到以撒时的欢欣，通过他对结果及其带来的欢乐无瑕准备来证明这一点。假如事情不是这样，亚伯拉罕或许也是热爱上帝的，但却不会一直执着于信念，因为爱上帝而不执着于信念者映照出的是自己，爱上帝而执着于信念者映照出的则是上帝。

这是亚伯拉罕所站立的山峰。要经历的最后阶段在亚伯拉罕看来是那永恒的奔绝。实际上他已进了一步而达到了信仰。但一切对信仰牵强附会者，一切对信仰作拙劣、冷漠、麻木的仿效的人，都认为此时此刻并无紧迫情况，没有必要提前悲伤；而卑鄙小人则希望说，人不可能知道什么事情会发生，或许事情就是这样——以上这些曲解属于生活中的不幸，而

永恒的弃绝则无限度地轻蔑它们。

我不能理解亚伯拉罕；在某种意义上讲，我除了感到惊讶以外，不能从他那里学到任何东西。要是某人被假象迷惑，以为他通过沉思默想那故事的结果就可以被感动得拥有信仰，那他就是在最初的信仰活动之外欺骗自己，欺骗上帝；他是在那个悖论之外吸收世俗的智慧。当然，也有人会成功，因为，我们时代并没有终止于信仰，没有阻拦信仰的奇迹的出现，也没有妨碍将白水变成美酒，而是走得更远，将美酒变成白水。^①

难道终止于信仰不是最好吗？难道人人都想走得更远还不令人瞠目结舌吗？当我们时代的人们以多种方式宣称不想终止于爱的时候，他们到底会何去何从呢？他们将走向世俗的聪明、细微的算计、偏狭的心胸以及能使人的神性起源成为疑问的一切东西。不要坚持信仰，要小心不要为之摔跤，因为信仰活动的造成靠的是荒诞。然而以这样一种方式，请记住，却使人非但不会失去有限的事物，反而会完整无缺地得到它。就我而言，我或许可以描述信仰运动，但却不能够造成它。在学习游泳的时候，人们可以被悬吊在船板上，然后大致摹仿游泳动作，但这并不是游泳。我可以同样的方式去描述信仰的运动。假如我被抛入水中，我或许也可以游泳（因为我并不属于蹒水类），不过我进行的是不同的运动，是无限性的运动；而信仰则是相反的运动：在造成了无限性的运动之后，它就去制造有限性的运动。幸运的是造成这些运动的人！他造成了奇迹，我将永远敬佩他；至于他是亚伯拉罕或是亚伯拉罕家中的奴仆，他是哲学教授或是贫穷的女佣，对于我而言都没有区别，

① 参见《圣经·新约》“约翰福音”(2:1-10)，耶稣在加利利的迦拿应邀赴婚宴，席间酒用尽了，耶稣便让佣人将石缸盛满水，再将水舀出来送到席桌上，结果水全变成了上等美酒。 ——校注

我仅仅注意运动。我的确是在注意它们，我不会让自己受到愚弄，不管是被自己或是被他人。作出永恒弃绝的骑士是易于辨认的，他们的步伐轻快而又雄健。但那些携带信仰之珍宝的人则可能是令人失望的，他们在外表上与资产阶级的庸人习气有一种明显的相似之处，而这是诸如信仰之类的永恒弃绝所鄙视的。

说实话，我在我的经验中尚未发现哪怕一个真正的例子，当然我并不因此就否认有第六个人成为这样一个例子的可能性。我寻找它已有许多年了，但我的努力却是徒劳的。一般说来，人们周游世界是观看山川、河流、新星、五彩缤纷的鸟、奇形怪状的鱼，还有各种各样匪夷所思的人种；他们像动物一样沉溺于木然无觉之中，他们只是呆视着生活，认为它曾是某种东西。不过，这些东西没法将我的心灵占据。要是哪里有个信仰的骑士活着，我一定会拔腿去求见他，因为这样的奇事绝对能占据我的心灵。我一刻也不会离开他，我将目不转睛地注意他如何进行信仰活动；我还会将我自己的生活联系起来考虑，会对我的时间进行分配，以便既观察他，又练习我自己，并因而会全身心地敬仰他。正如我先前所说，我从未见过这样的人，但同时我可以很清楚地想象他。他就在此处。我已与之结识，已经被介绍给他。当我第一眼看见他时，我立即认出了他；我雀跃欢呼起来，并压低嗓门说道：“伟大的上帝，这就是那人，真是那人；他看上去真像一个税收官！”这的确就是他。我走上前去，仔细观察他的一举一动，以便从那可能会泄露其有限与无限不一致性的言谈举止、喜怒哀乐之中，发现有无来自无限的不一致性的光学传真图象^①。没有！我从头到脚地检查他，以便找到无限者可以窥视的些许裂缝。没有！

^① 在电报发明以前，人们曾用镜子来传递信息。

他是实实在在的。他站立在那里吗？他生气勃勃，完全是一个有限者；打扮停当、周末下午前往弗里德里克堡^①的市民也不过就是这样实在了。他完全属于此岸世界，即便是资产阶级庸人也不会比他更加属于此岸世界。可以说，简直觉察不出任何可以使此无限者之侠能被辨认出来的蛛丝马迹。他在日常事务中寻找欢乐，他参加日常事务；而每当人们见他参予某件具体事情的时候，他都带着一种凡人做事时的那种勤勉的精神。他忠于职守。看见他就令人想起一个将灵魂遗失给意大利簿记的握笔杆的人，所以他是相当刻板的。他还要进教堂。礼拜天对于他也是假日。没有任何天堂的痕迹或不可通约的象征与之不符。要将他与大众区别开来是不可能的，至少他唱赞美诗时声音宏亮，感情充沛，这证明他有不错的嗓门。到了下午，他前往林中散步。他喜欢他所见的一切事物：如潮的人群、新式的马车、美丽的海湾。要是在海边小道碰上他，人们可能会以为他是一个自我陶醉的经商迷。他以此为乐，因为他不是诗人；我曾经徒劳地试图将诗意的不可通约性从他那里引出。到了傍晚，他回家去，步伐稳健，一如邮递员的步态。在路上，他想象他的夫人肯定已为他做了一道热乎乎的好菜在等他，比方说，夹带蔬菜的烤羊头之类。如果他在路上遇到某个同类，他会带着一种餐馆经营者似的激情津津乐道地谈论这道好菜一直到东大门。他身上并无几文钱，却坚信他的夫人已经预备了这道好菜在等他。要是他的夫人真为他预备了这顿美味佳肴的话，那么，观看他吃饭一定会令社会名流们艳羨，令普通人感到刺激，因为他的胃口比以扫(Esau)还好。^②当然，要是他夫人没有准备如此丰富的晚餐的

① 哥本哈根市西部的一个城堡，周围是绿树成荫的公园，哥本哈根市民常去那里消闲，克尔凯郭尔也常去。——校注

② 参见《圣经·旧约》“创世纪”(25:29—34)，以撒有两个儿子，长子叫以

话——相当粗糙，他也一样狼吞虎咽。在路上，他经过一个建筑工地并碰到另一个人。他们交谈了一会儿；在那一瞬间他建立起了一座房子，并自行作出各种安排和要求。当那陌生人留下他继续思考他是否肯定是一个资本家时，我的可尊敬的骑士正想道：很好，要是它从天而降的话，我肯定会得到它。他坐在一个打开的窗户旁，观察他的邻居以及发生在周围的事情：老鼠仓惶地逃过水槽，小孩子正在玩各种游戏。他泰然地看待眼前的一切，心静如 16 岁的小女孩。他没有什么天才，尽管我千方百计地在他身上寻找那不同寻常的天才，我的努力是徒劳的。晚上，他抽烟斗；看着他，人们会发誓赌咒地说，他绝对就是对面那位呆坐在暮色中的贩夫。抱着满不在乎的态度，他任由事情自然发展；他总是以最昂贵的价钱买下他生命中的每一刻时间，因为，除了依靠荒诞以外，他甚至不会做一丁点儿事情。不错，不错，如果只是艳羡的话，我会被激怒的，而此人却已经并正在进行无限的运动。他饮尽深植在无边弃绝中生活的悲哀，他知道无限者的幸福，他感受到了抛弃一切、抛弃那世上最珍贵的东西的痛苦，而他的有限者的趣味也一如任何不知有更高事物存在的他人，因为他在有限性中的停留并无害怕、焦虑的痕迹；反之，他在其中却拥有使他感到高兴的安全感，就像有限是一切事物中最可靠的一样。然而，这个其表现完全是世俗的人依靠荒诞却成了一个新型的造物。他永恒地放弃了一切，却依靠荒诞又重新赢回了一切。他继续从事无限的运动，却带着这样一种精确性和肯定性，即他继续将有限从中排出，却无人对之产生疑问。据说对于芭

扫，次子叫雅各。以扫善于打猎，常在野外，雅各为人安静，常住在帐篷里。一天，以扫从野外打猎归来，又累又饿。叫雅各把熬的红豆汤给他喝，雅各则要以扫将其长子的名份让给他，以扫答应了，雅各便给了他红豆汤和饼子。——校注

芭蕾舞演员最困难的是，跳一种他从未跳过但该舞蹈却要求他跳的动作。或许这里没有能做到这一点的芭蕾舞演员，这个骑士却能。大多数人都生活在完全世俗的悲欢离合中，他们是从不参加此舞蹈的板凳队员。无限的骑士们是些芭蕾舞演员，而且正在上升。他们做向上的运动，然后又向下；这并非不愉快的消遣，也并不难看。但每当他们降了下来，他们都不能立即做好动作，而是左右摇晃；这表明在这个世界上，他们是些异类。他们的技巧是有名的，但哪怕那些最熟练的骑士也不能将他们的摇晃藏匿住。人们不需要见到他们在空中，而只需要马上见到他们触到并已经触到了地球，然后可以认出他们。不过，要能以如此方式降下来，即立即就站住，就迈步，就将跳跃变成生命，变成行走，并完全在行走中表达出崇高——只有那个骑士才能做到，这就是他，那唯一超凡脱俗的一个。

由于这位超凡脱俗者可以轻而易举地令人失望，我应当用一个能够显示其与实际的关系的特殊例子来描述他的那些动作，因为这是问题的中心之所在。一个小伙子爱上了一位公主，这种爱是他生活全部实质之所在，然而这种恋爱关系是不可能实现的，不可能从理想转变为现实。^[5]当然，有限者的奴隶们，那些生活沼泽地中的青蛙会叫唤起来：这种爱是愚蠢透顶的，那个富裕的酒商的寡妇一样的好却稳固牢靠得多。让这些青蛙在沼泽中鸣叫吧。无限弃绝的骑士不会做这样的事情。他不会拒绝爱，不会为一切世俗的荣耀而拒绝爱。他并不愚蠢。首先，他自己肯定那实际就是他生活的实质。他的心灵太过于健全，太过于骄傲，不会在陶醉之中浪费哪怕一点爱。他不是怯懦，不会害怕它潜入他的内心深处、他的遥远的思想，不会害怕它盘根错节地缠住他的每一根神经，要是他的爱成了一种悲哀，他也无力自拔。让爱灌注在他的每一根神经

中,他会感到无上的幸福,而他的心灵与此同时会庄严得像那位喝下毒酒并感觉到毒汁正融入每一滴血液的人的心灵——因为生与死即系于此刻。既然已经全身心地投入了爱,既然已经全身心地陷于其中,他就不乏勇气去尝试,不乏勇气去冒险。他检验了他的各种生活条件,他唤起像训练有素的鸽子一样服从他每一个暗示的急智,一挥棍棒,它们就四散开去。然而,当它们都像悲伤的信使回来向他解释那不可能性时,他非常沉静。他把它们打发开去,独自一人进行他的运动。在这里,如果我所说的有什么意义的话,那就是运动正在正常进行。〔6〕首先,这位骑士将有力量把他生活的全部实质及其实际意义凝聚成一个单一的愿望。要是没有这种凝聚,他的身心一开始就会四分五裂,从而决不可能从事他的运动;他在生活中非常精明,就像一个将财源广泛地分布在各种各样的投资方向上,以便失之东隅、收之桑榆的金融家——简而言之,他不是个骑士。其次,这位骑士也会有力量将他所有的思考结论集中为一种意识行为。要是他无力做这种聚焦,他的身心一开始就会四分五裂,从而决不可能有时间去从事他的运动;他会继续疲于奔命,但决不可能进入永恒,因为一旦他接近了它,他就会突然发现忘记了什么而立即返回;接着他会想:这明明是可能而又相当真实的,但由于这样的观察,人决不会去从事那项运动;反之,由于这样的观察,人会越来越深地陷于泥淖之中。

这位骑士接下来会做他的运动,但那是何种运动呢?由于它仍是一种凝聚,他会忘掉一切吗?不,他不会自相矛盾,而忘记生活的全部实质,同时又秉持同样的东西正是一种矛盾。他不想成为另一种人,但也不以为这很了不起。唯有较低级的种类才会忘掉自己,并成为某种新的东西。例如,蝴蝶完全忘记了它曾是一条鳞翅目幼虫,它还可能忘记它曾是一只可能

变成鱼的蝴蝶。而较高级的种类从不会忘记自己，从不会成为与自己不同的东西。所以，这位骑士会去回忆过去的一切，但这种回忆简直就是痛苦，而在无限的弃绝中他与存在达成了调和。他对那位公主的爱，就他而言，将成为一种永恒的爱表达，它会具有一种宗教特征，会神圣化为一种对永恒存在物的爱；它的确不会实现，但它那现实不可予夺的、关于其永恒有效性的永恒意识使它决不会调和。白痴和青年人总说，任何事情对人而言都是可能的。那是一个天大的错误。从精神上讲，任何事情都有可能，但在有限世界中，许多东西都是不可能的。而这位骑士就是通过精神的表达来使不可能成为可能的，只不过他是通过弃绝一切来进行精神上的表达的。那种要将他引入现实但却根本不可能的愿望，现在已转入内心，不过没有丧失，也没有被忘记。有时，他的记忆为模糊的愿望、感情所唤醒，有时为他本人所唤醒，因为他太过于骄傲了，以致不愿让他生活的整个实质落到转瞬即逝的地步。他保持这种爱的青春气息，他的年纪和美与之同生共长，但他不需要有限的机遇助其生长。从他一开始做运动的那一瞬间，公主就已经失去。他不需要有欣赏被爱对象的情欲上的兴奋，也不需要有限的意义上与她告别；他在无限的意义上回想她，他清楚他知道，恋人之间一心一意要见最后一面以便说再见，这证明了他们的急迫性，证明了他们认为这是最后一面，之后他们就会迅速地忘记对方。他掌握了一个深刻的秘密，就是在爱对方的同时人也应该对自己感到满足。他不再在有限的意义上关心公主做了什么，这证明他已经在做那无限的运动。在这里，人们偶尔可以发现一个人的运动是假的还是真的。曾经也有一个人相信他做过此运动。但是，请注意，时间已过，公主也已变样，比如嫁给了一位王子，于是他的心灵跟着丧失了弃绝的活力。然后，他证明说他并未专门做过此

运动,因为进行无限弃绝者满足于他自身。但是,那位骑士却并不取消他的弃绝,他保持他爱的青春一如当初,他决不会失去它,因为他一直在无限地做那运动,公主的所作所为并不会打搅他内心的平静。唯有较低级的种类才会受到搅扰,因为它们的行动规则大不相同,它们的行动前提外在于它们本身。然而,要是公主也有相似的禀赋,某种美丽绝伦的事就会发生。她将进入不靠选举、仅凭勇气即可登记加入的骑士团,即她将进入不依靠区别男女而证明其不朽性的骑士团。她也会保持她的爱的青春和牢固;她也会克服她的烦恼,尽管她并非像民谣所唱道的那样夜夜都躺在她的丈夫身旁。他们二人在永恒之中是相互协调的,而且还带有一种前定和谐(harmonia præstabilita),即允许他们在时间中表达爱情的那一时刻来临的时候——由于他们会逐渐变老,因而那一刻并不关乎有限性——他们就会在适当的时候开始,如果他们一开始就会连为一体的话。理解这一点的人,无论男人还是女人,都不可能上当受骗。没有这种自傲的女孩子实际上不会理解爱意味着什么,但她要是有一种自傲,整个世界的好狡巨猾都不可能使她受骗上当。

在无限的弃绝中有和平和安宁;每一个有此愿望的人,每一个不通过自我轻视贬低自己的人——这仍然比过分骄傲还可怕——都可以训练自己去做这种运动;这种运动将在痛苦中使人与存在调和。无限的弃绝是一则古老传说中所提到的那件衬衫。那丝线是和着泪水织就、和着泪水漂白的;那衬衫是和着泪缝成的,因而它比铁和钢保护得更好。传说中的不足是第三者也能做成这种亚麻。生活的秘密是每人都必须自己缝成它,而令人吃惊的是男人竟也能做得跟女人一样好。在无限的弃绝中有和平与安宁以及痛苦中的慰藉,那是当运动正常进行的时候。如果我要解释各种各样的误解、笨拙的立场

以及那些在我自己的经验中所遭遇到的运动，我可以轻而易举地写出一整本书来。在精神中有一点信念存在，而要做这种运动最根本的事情就是精神。要紧的是，这并非冷酷的必然性的单方面结果；它愈是经常出现，人们就愈是经常怀疑此运动是否正常。因此，如果一个人相信冷酷无情的必然性必定会呈现的话，那么他就是在宣称无人能在他真正死之前经历到死亡。在我看来，这似乎是一种朴素的唯物主义。不过，在我们的时代，人们较少关心做纯粹的运动。如果某位想学跳舞的人要说，“多少个世纪以来，一代又一代的人学习这种姿式，现在该我了，我要立即从四对舞开始”，那么人们可能会感到有点好笑，但在精神世界中这却说得通。那么，什么是教育呢？我相信，它就是个人通过它而把握自己的过程，不经过这一过程的人，即便生在最辉煌的时代也并无助益。

无限的弃绝是信仰之前的最后阶段，所以不做这一运动的人不能说拥有信仰；因为，唯有在无限的弃绝中，我才意识到我永恒的有效性，唯有通过信仰一个人才可以说把握了存在。

现在就让我们在先前所提及的场合下来与这位骑士相遇。他之所为与其他骑士曾经所为完全一样；他无尽地放弃了作为他生活实质的爱，而在痛苦中得到调解。但接着奇迹发生了，他多做了一个甚至比其它更为精彩的运动，他说：不管怎样，我相信我会到达此地；凭着荒诞，凭着对上帝而言一切皆有可能的事实，我相信我会到达此地。在这里，荒诞并不属于专门理解领域内的各种区别，它不等同于不可能、不可预测、不可期待的东西。在那位骑士实施他的弃绝行动的一刹那，他深知那一不可能性和人性的声音；那是理解的结果，他有充足的精力去思考它。然而，在无限的意义，它却是可能的，即是说通过放弃；换言之，这种拥有是一种放弃。虽然如此，对于这样的理解而言，这种拥有并非荒诞；因为，由于坚

持在其所支配的有限世界中，这种拥有曾经是并仍然是一种不可能性，这种理解继续是正确的。那位信仰骑士清楚地意识到这一点；结果是，仅仅依靠荒诞，他拯救了他自己，而且是靠信仰，他把握了这一点。于是，他承认那不可能性，而同时又相信那荒诞的东西。要是他想象他拥有信仰，却不全心全意地承认那不可能性，他就是在欺骗他自己；而既然他并没有甚至达到无限的弃绝，他的证据就既不在此，也不在彼。

准确地讲，由于弃绝在先，信仰不是美学的感情，而是某种高得多的东西；它不是内心的自发冲动，而是存在的悖论(Paradox)。举例来说，从每一困难的表面看，一个年轻姑娘始终深信她的愿望将会实现，这种信心并非信仰上的信心，即便她由基督徒的父母抚养成成人，并可能已从牧师那里接受了整整一年的关于坚信礼的指导。她在天真无邪的童年时期就已被说服，这种信心可以抬高她的本性，可以给她一种超自然的力量，以至于她可以像魔术师那样激发出有限的存在力量，去开碑裂石；而当她遇到困难的时候，她既可以跑向希律王(Herod)，^[7]也可以跑向彼拉多(Pilate)^①，并以祷告移动整个世界。她的信心最有迷惑力，人们可以从她那里学到很多。但有一件事情人们不可能从她那里学到，那就是如何做那些运动，因为她的信心不敢在弃绝的痛苦中去正视那根本的不可能性。

由此，我想到，进行无限的弃绝运动需要花费力量、勇气和精神自由；我还可以想象，那是能够办到的。接下来的事情

① 彼拉多有罗马皇帝提比略在位期间的犹太巡抚，曾主持对耶稣的审判。审判中，彼拉多发现耶稣并无什么罪过，只是众犹太祭司长和民间长老出于嫉妒才将他押解来。彼拉多不便审判，于是将耶稣送交犹太国王希律。希律王也没有审出什么结果，又将耶稣送回彼拉多处。最后，彼拉多屈服于众祭司长和长老们的压力，下令将耶稣钉死在十字架上。(参见《圣经·新约·“路加福音”二十三章) ——校注

令我惊奇，令我目眩头晕，因为在做了那无限的弃绝运动之后，要依靠荒诞而得到一切，也就是说完完全全地实现人的愿望，是超乎人的愿望的，那是一个奇迹。不过，我可以理解，同在对不可能性的承认中的那种不可动摇的信念相比，对那个姑娘的信心不过是鲁莽的或轻率的。每当我要去去做这一运动的时候，我几乎都要昏了过去；与此同时，我又绝对地心怀敬佩之情，并充满了不安。我不明白为什么要去测试上帝。虽然这就是信仰的运动，并将继续是信仰的运动，但当哲学试图说服我们说它拥有信仰，而神学也想要廉价地抛售这种说法时，一些概念就被混淆了。

弃绝的行为并不要求信仰，因为在弃绝过程中我所赢得的是我永恒的意识。当受到要求并且我自己能够受到相关训练的时候，这是一种我会为之冒险的纯哲学的运动，因为每一次都有某种有限事物给我增添力量，我会将我饿得不得不去做那运动。进而言之，我的永恒意识是我对上帝的爱，对我而言，它是一切事物中最高的东西。弃绝的行为并不要求信仰，但要想得到比我的永恒意识多哪怕一丁点儿东西就需要信仰，这正是一个悖论。人们常常混淆这些运动。据说要抛弃一切是需要信仰的。人们甚至听说过更为古怪的事情：一个人哀叹他已经失去信仰，当一张支票开到了他进行拍卖的地方，够奇怪的是，他只是到了要进行无限弃绝运动的地步。通过弃绝，我放弃了一切。我做这一切都靠我自己；如果我不去做，那是因为我怯懦、软弱，没有热情，那是我没有感到将高度的尊严赋予每一个人的意义，没有感到使高度的尊严成为人自身的检察官的意义，尽管它已被抬高到远非整个罗马共和国的总检察长能比的地步。我做这一切都靠我自己，我因此得到的是我永恒的意识，它与我对永恒存在物的爱有一种神圣的和谐。凭着信仰，我不放弃任何东西；相反地，按照拥

有芥子一样信仰的人可以移山填海的说法，我凭着信仰得到了一切。抛弃整个暂时性的领域以得到永恒纯粹，这是一种人的勇气，我得到了它，而在永恒之中是不会有有什么东西被放弃的。这是一个自相矛盾。但是，依靠荒诞去获得全部暂时性的领域，要有一种相悖的而又卑微的勇气才行，那是一种信仰的勇气。凭着信仰，亚伯拉罕没有放弃以撒；而且凭着信仰，亚伯拉罕得到了以撒。由于弃绝，上述那个富裕的年轻人应该失去一切，但如果他这样做了，那位信仰的骑士就会告诉他：依靠荒诞，你会重新得到每一分钱，相信这一点！那位阔少决不应漫不经心地对待这些言辞的，因为，要是他放弃这些与生俱来的财富，他的弃绝就太多了。

然而，暂时性、有限性，这就是它所涉及的一切。我可以凭我的勇气放弃一切，并在痛苦中安之若素。我可以忍受一切，哪怕它是比吓人的骷髅更为可怕的恶魔，哪怕疯狂将其鬼样的面具放在我的眼前，而我也从那面具看出它实际上应该由我带上。只要我关心我能否坚持对上帝的爱更甚于我关心我能否获得世俗的幸福，我就仍然能够拯救我的灵魂。一个人在最后的时刻，仍能够将他的全副身心集中于仰望一切美好的东西都从上降落的天堂——对这种心情，他本人能够理解；而对他本人来说，这种心情意味着他忠实于他的爱。于是，他将从容地戴上鬼面具。缺少这种浪漫主义的他将出卖他整个灵魂，而无论他是否能够得到一个王国或些许可怜的银子。靠我本人的力量我是一点属于有限性的东西也得不到的，因为我要将它用于放弃一切。靠我本人的力量我可以放弃公主，我不会为之恼怒，反而我会在痛苦中安之若素，十分欣慰。靠我本人的力量，我不可能重新得到她，因为我要将我的一切力量用于放弃。不过，那位令人惊叹的骑士却说，依靠信仰，你会荒诞地重新得到她。

然而，我不会做这种运动。只要我一开始，一切事情就会反其道而行之，于是我只好弃绝的痛苦中去寻找避难所。我可以在生活中漂游，但我身体太过于沉重，以致无法去做那神秘的翱翔。以这种方式去存在(existere)，即显示我与存在的对照本身之美及和谐，我做不到。诚然，我反复地说过，能得到公主一定是美妙的事情。那不承认这一点的弃绝的骑士一定是个骗子；他没有愿望，他没有在他的痛苦中保持这一愿望的青春。也许有人会发现，没有愿望，痛苦之锋芒变得迟钝是相当方便的；但他不会是骑士。一个要求自己去做这一点的、天生自由的灵魂，是瞧不起自己的。于是一切都将从头开始，而最重要的是，他不会允许他的灵魂再次受到欺骗。诚然，能得到公主一定是美妙的事情。而那弃绝的骑士是唯一幸福的人和有限者的继承人，同时他也是一个陌生人和外来者。以这种方式去得到公主，每天与她幸福地相处（因为，完全可以想象那弃绝的骑士能够赢得公主，但他从心灵深处知道未来幸福的不可能性），荒诞地与她欢度每一刻时光，即每一刻都看见利剑高悬在爱人的头上，同时在痛苦中感到的不是心安，而是荒诞地感到欣慰——这是非常奇怪的。这样做的人是伟大的，而且是唯一伟大的；想到这一点，我心里就不平静，而对这个伟人的崇拜之心始终如一。

如果与我同代的每一个不希望在信仰处停留的人实际上都是理解了生活的恐怖、掌握了道勃(Daub)所述东西的意义的人——道勃曾经描述过一个持装有子弹的来复枪的士兵，在月黑风高的夜晚独自站在靠近弹药库的岗上想如非非；如果每一个不愿在信仰处停留的人实际上都是有足够智力去理解该愿望的不可能性而同时又花费时间去琢磨那种想法的人；如果每一个不愿在信仰处停留的人都是后来要依靠荒诞去实现奇迹并从整体上理解存在的人（要是他没有做上述的

一切，那么当问题涉及信仰的时候，他不会为自己增添麻烦)——那么，我正在写的东西，就是一个最下等的成员对仅仅能做弃绝运动的同代人所进行的最崇高的赞颂。但是，他们为什么不驻足于信仰之处呢？为什么我们有时会听说人们耻于承认自己拥有信仰呢？我真是百思不得其解。要是我能做这种运动的话，我会在将来驱赶着四匹骏马前行。

情况难道竟会是这样的吗：一切我在生活中看到的资产阶级庸人习气——对此我不允许我用言辞，而是用行动去加以谴责——实际上并不同于其表面的样子？这难道令人吃惊吗？确实，这种情况是可以想象的，因为，那位信仰的英雄毕竟与之有明显的相似之处，他既非讽刺者，也非幽默者，而是具有某种更高东西的人。这些天出现了大量关于讽刺的幽默的言论，谈论这些的人虽然知道如何进行解释，却从来不能够将之付诸实行。我对讽刺和幽默这两种激情(Lidenskaber)都不熟悉，我只不过比在德语和丹-德文献概略中所发现的要略为知道得多一点儿而已。所以，我知道这两种激情都不同于信仰的激情。讽刺和幽默也是自我反思性的，它们属于无限弃绝的领域；其张力应归结于个人与现实的不可通约性。

总之，无论是出于责任还是别的什么东西，我都无法去做那最后的运动，那相悖的信仰的运动，尽管我并无其它企求。一个人是否有权说这一定是他自己的决定，一个人是否能在这方面达到和谐一致，这是一个在他自身和作为信仰对象的永恒存在之间的问题。无限弃绝的运动是人人都能够做的，宣称无法去做的人，我会毫不犹豫地称之为懦夫。然而，信仰却是另一码事。既然信仰是一切事情中最伟大、最艰难的事情，没有人有权引导人去相信信仰是次要的或容易的事情。

人们以另外的方式来理解亚伯拉罕的故事。我们赞美上帝的仁慈，他又一次将以撒赐予了亚伯拉罕，从而使整个事情

仅仅成为一次严峻的考验。关于考验，人们可以说多说少，但一旦它被人们谈论，整个事情就会结束。我们跨上一匹飞马，在同样的时刻我们来到摩利亚山，在同样的瞬间我们看见了那头公羊；然而，我们忘记了亚伯拉罕只是骑着毛驴，毛驴沉重地走上小路，行程竟有三天之多，而亚伯拉罕还需要时间去砍伐木柴，缚住以撒并磨利刀锋。

我们歌颂亚伯拉罕。但演讲者可以睡至必须演讲前的最后一刻；听讲者也可以在演讲过程中进入梦乡，因为一切都会进行得很好，而不会在演讲者和听讲者这两方面遇到麻烦。如果某人因在此处无法入睡而痛苦不堪，他或许会回到家里，然后坐在角落，想到：整个事情都在一瞬间之中结束，你需要做的仅仅是等待一会，你将看到那头公羊及整个考验过程的结束。如果该演讲者恰在此处与他相遇，我想他会庄严地走向他，说道：“可怜的人哪，你可以让你的心沉沦于这样的蠢事，不过不会有奇迹发生，整个人生就是一场考验。”随着演讲者愈来愈兴奋，他会愈来愈动情，愈来愈对自己满意，尽管他注意到当他谈论亚伯拉罕的时候，他并没有青筋暴突，血脉膨胀，只是刚有血管胀大之感而已。但如果那罪人沉静而庄严地回答说，毕竟这就是你上星期天所演讲的内容，他或许会惊得目瞪口呆。

由此看来，我们如不将亚伯拉罕搁置一边，就不得不恐怖地面对那个美妙的悖论，即作为亚伯拉罕生命意义的悖论，以便像其他人那样理解我们的时代，并为拥有信念而欢欣鼓舞。要是亚伯拉罕不是虚无，不是鬼怪，不是消遣品，那么，该罪人决不会误入歧途竟试图去做同样的事。但问题是要领会亚伯拉罕的伟大，以便判断自己是否有义务和勇气经受类似事情的考验。而在演讲者的行为中却存在着一个矛盾，那就是他一方面将亚伯拉罕变成虚无，一方面又不允许他人对他

自己做同样的事情。

那么，我们应不应该冒昧地谈论亚伯拉罕呢？我敢肯定我们可以谈论亚伯拉罕。如果我要谈论他，我会首先描述那场考验的痛苦。而为此目的，我会像蚂蚁一样，将一切不安、悲痛和苦恼从一个苦难中的父亲那里吮吸净尽，以便描述出亚伯拉罕所受的苦难，尽管亚伯拉罕在苦难中一直拥有信念。我愿意指出，那整个行程一直延续了三天和第四天的一半；而那三天半可以比将我和亚伯拉罕分隔开来的这几千年都无限久远。我愿意指出（这是我的观点），每一个人在开始这种事之前都可以掉头往回走，每一个人在任何时候都可以愧疚地掉头往回走。可是，如果有人做这种事，我不担心，也不忧虑，不忧虑人们产生像亚伯拉罕那样去经受考验的愿望。但出售关于亚伯拉罕的廉价版本，同时又不允许人们去做同样的事，却是荒唐可笑的。

因此，为了领会那个关于信仰的悖论，那个使凶杀变成神圣的、令上帝满意的行为的悖论，那个亚伯拉罕重新赢回以撒的悖论，亦即那个由于信仰开始于思想止步之处因而思想无法把握的悖论，我将以悬疑的方式来勾画出隐含在亚伯拉罕故事中的辩证因素。

问题一：可以对合乎伦理的东西进行神学的怀疑吗？

伦理的东西是具有普遍性的，而作为普遍性的东西它适用于一切人；从另一个角度看，这意味着它适用于一切时代。它内在于它自身，它没有任何外在的东西；这正是它的目的（τελος），但目的本身却是为万物而设的；当伦理的东西将此融入自身时，它并未前进一步。在感觉上和精神上都属于直接性（Umiddelber）的个人（Enkelte），是抱有普遍性目的的个人，在普遍性中表达自身，或放弃自己的个别性以成为普遍的东西，是他的伦理任务。而只要个人在与普遍性相对的个别性之中维护自己，他就是在犯罪；但只有承认这一点，个人才能与普遍性重新达成一致。每当个人由于进入普遍性而感到无力将自己作为个体来维护的时候，他就是处于一种精神磨难之中，他只有作为带着悔意的个人屈从于普遍性，才能够驱使自己去行动。假如这就是关于人及其存在可以言说的最高的东西，那么，伦理的东西就与人的永恒拯救具有共同的性质——既然要能够听从摆布，即听从神学的悬疑是一个矛盾，那么它就是人的永恒的目标，因为，一旦它被悬疑，它就会遭到抛弃；但被悬疑的东西在成为它目标的更高的东西中却会得到保留，而不是抛弃。

以上所说如果是事实的话，那么黑格尔在“善与良心”中的观点就是正确的，在那里他将人限定为个人，并将这种限定视为“恶的形式”（这一点在《法哲学》中尤其明显）。而恶的形式在道德神学中将被废除，因为仍然停留在那一阶段（Stadium）〔1〕的个人此时不是在犯罪，就是在经受精神的磨难。然而，当黑格尔谈论到信仰的时候，他却是错误的；他之所以是错误的就在于，当亚伯拉罕应当被揭示和表明为一个凶手的时候，他没有大声而又清楚地反对亚伯拉罕对自己作为信仰之父的荣耀感和愉快感。

信仰即是这样一种悖论，个体性（Enkelte）比普遍性为高；请记住，其表现形式为，该运动重复不断，致使作为个体的个人在进入了普遍性之后又将自己作为更高的东西与普遍性分离开来。假如这不是信仰，我们就不会再有亚伯拉罕，而信仰也不会在这个世界上存在过，因为它其实一直存在。假如伦理的、道德的东西是最高的，假如在一个人身上毫无不可通约性，而这种不可通约性又被视作是邪恶的（即将在普遍性中得到表达的个人），那么，除了古希腊哲学所有的，或通过一致性的思考从中推导出来的之外，就不会有什么范畴是必需的了。黑格尔不该隐瞒这一点，因为，毕竟他研究过希腊哲学。

那些深深地缺乏知识同时又总是被授予陈词滥调的人经常说，基督教的世界阳光普照，异教徒的大地黑夜漫漫。这种说法使我感到奇怪，因为每个更加首尾一贯的思想者，每个真挚诚实的艺术家，都可以在希腊的永恒青春中获得重生。对此的解释是，人不知道应该说点什么，而只知道必须说点什么。说异教徒没有信仰是相当正确的，但要是假定某物就是所说的那样的话，人们就必须对信仰是什么有一个较为清楚的理解，否则人就会落入陈词滥调之中。不知道信仰是什么，却带着信仰去解释一切存在是不难的；而且，一个因此解释而

指望受到景仰的人并不是一个傻瓜，这正如布瓦洛 (Boileau) 所说：傻瓜总是可以找到比他更傻因而景仰他的傻瓜。

信仰正是这样一种悖论，单独的、个体性的东西比普遍性的东西更高；它在普遍性的东西之前得到辩护，但不是作为低于后者而是作为高于后者的东西得到辩护；不过，请记住，其表现方式为：个人在作为个体而从属于普遍性的东西之后，又借助普遍性而成为比普遍性的东西更高的个体；此外，作为个体的个人与绝对处于一种绝对的关系中。这种立场是不可调解的，因为一切调解都只有通过普遍性来进行；它是而且仍将继续是一个悖论，对于永恒而言，它简直不通情理。信仰即是这样一个悖论；要不然（我请求读者将这些结果铭记于心，尽管对我而言要将它们全部写下太过于冗长），要不然信仰就根本不曾存在，因为它一直存在；要不然我们就已失去了亚伯拉罕。

毫无疑问，个人的确可以轻易地将这个悖论与精神考验混为一谈，人们不应隐晦这一点。毫无疑问，许多人的确是如此构造的，以至于他们对信仰总是排斥。但人们不应当因此而将信仰改造成它物，以便使信仰也可以为他们所拥有；相反，人们应当承认没有信仰，而与此同时，拥有信仰者则应当准备说明那些使悖论区别于精神考验的特征。

亚伯拉罕的故事正包含了一种对伦理学的神学怀疑。这里不乏敏锐的头脑及与之相称的学者。他们的智慧所达到的是一切都一样这一美妙的命题。更进一步地看，我非常怀疑在这整个世界有任何人能够找到一个简单的类比，而且，即便能找到这样的类比，假如亚伯拉罕的确代表了信仰，信仰在他身上有着明白无误的显示，同时他的生活又不仅在可以想象

① 布瓦洛(1636~1711)：法国诗人和文学批评界的泰斗。文中引语出自他的代表作之一《诗艺》。——校注

的范围内最为怪诞，甚至怪诞得不可思议，那么，这样的奥秘就说明不了什么。亚伯拉罕的行为怪诞，因为他是一个个体，却比普遍的东西更高，这就是怪诞。这个悖论无可调解，只要亚伯拉罕开始如此行动，他就不得不自承在经受一种精神上的磨炼；而如果事情真是那样，他就决不会献出以撒，或者说，如果他献出了以撒，他也一定会在愧疚之中返回普遍性。因此，他得回以撒，完全是一种荒诞。总之，亚伯拉罕决非悲剧英雄，他与悲剧英雄完全不同，他要么是一个凶犯，要么是一个秉持信仰者。亚伯拉罕毫无那种可以拯救悲剧英雄的中介手段。这就是为什么我可以理解悲剧英雄，却无法理解亚伯拉罕，尽管我对他的景仰在某种意义上胜过了对任何他人的景仰。

在伦理学上，亚伯拉罕对以撒的关系可以径直表述为：父亲对儿子的爱应该胜过对他自身的爱。当然，在其自身的范围之内，伦理有多种多样的等级。下面，我们将看到，亚伯拉罕的故事是否含有对伦理东西的更高表达，这种表达可以对他的行为进行合乎伦理的解释，可以替他对伦理学上的父道的怀疑进行合乎伦理的辩护，而同时又不逾越关于合乎伦理事物的目的论。

当一种关涉整个民族的大业受到阻碍；当关于这一大业的计划因神灵的不满而被搁置，当愤怒的神灵用沉默来嘲笑一切努力，当占卜术士悲伤地履行他的任务，宣称神灵要求一位年轻的姑娘作为祭品，父亲就必须英勇地献出这个祭品。他必须高尚地掩藏住他的痛苦，尽管他希望他是一个“敢于哭泣的小人”，而不是必须按王者风度行事的国王。尽管他那独有的痛苦令人肝肠寸断，而且全国只有三个人知道，但很快整个民族就会参予到他的痛苦、他的行为中来。因此为了整个民族的福祉，他要献出她，他的女儿，他那可爱的女儿。呵，多么

美丽的胸脯！多么漂亮的面庞！多么迷人的金发！〔2〕女儿俯首垂泪揉碎了父亲的心灵，父亲转过脸去伤痛欲绝，但是，英雄必须拔出刀子。① 当此消息传到这位父亲的家乡，美丽的希腊少女们会感到极为惭愧；而如果那位女儿已经订婚，她的对象会为分担了她父亲的行为感到自豪，而不是愤怒，因为姑娘将会更加柔顺地委身于他，而不是她的父亲。

当那及时地拯救了以色列的勇敢的士师在那一瞬间因同样的允诺而将上帝与自己联系在一起的时候，他会英雄般地改变那少女的欢快，即将被爱的女儿的欢快改变成痛苦，而整个以色列都会为她纯洁的青春感到痛惜。但是，每一个生而自由的男人都理解耶弗他(Jephthah)，每一个果断的女人都景仰耶弗他，每一个以色列的少女都希望像他女儿那样去献身，② 因为，要是他不保持希望的话，对他而言，赢得胜利又有什么意义？难道说就不能从人们那里再次夺得胜利吗？〔3〕

当一个儿子忘记了他的职责，当国家把判断的权力托付给父亲，当法律要求以父亲的手进行惩罚，那么，父亲就必须英雄式地忘记那有罪之人正是他的儿子。他必须高高地隐藏

① 此处指的是古希腊神话中阿伽门农献祭自己亲生女儿伊芙琴尼亚的故事。阿伽门农在率军征讨特洛亚的途中，无意间冒犯了女神阿耳忒弥斯。女神大怒之下使阿伽门农舰队所在的奥利斯港平静得没有一丝微风，致使希腊大军困在港口。为摆脱困境，预言家指示只有阿伽门农献祭自己的爱女才能平息女神的愤怒。在全将士以反叛相威胁下，阿伽门农只得牺牲女儿。女神果然息怒，希腊舰队重获顺风，驶向特洛亚。

——校注

② 见《圣经·旧约》“士师记”第十一章，耶弗他是以色列勇士，曾率以色列人与亚扪人作战。战前，他向耶和华许愿说，如果主能保佑他战胜亚扪人，在他凯旋回家时，他将把最先出门来迎接他的人献为燔祭。在耶和华的帮助下，他果然战胜了亚扪人，但他没料到最先来迎接他的人竟是自己的独生女儿。耶弗他为此悲痛万分，但他女儿非常理解父亲，勇敢献身，实践了耶弗他许下的诺言。

——校注

起他的痛苦。但是,无人,包括他的儿子会因此而不敬仰他。每当罗马法被解释的时候,人们都会记住,很多人的解释都更加高深,但没有谁的解释比布鲁托斯(Brutus)的行为更加动人。[4]

要是阿伽门农(Agamemnon)在舰队于顺风之中满帆驶往目的地的時候,已经派走了去取伊芙琴尼亚来作祭献的那位使者;要是耶弗他没有受制于任何能够决定民族命运的允诺,但对他女儿说出,悲伤吧,为你短暂的青春,两个月后我就要将你献祭;要是布鲁托斯有一个正直的儿子,但仍然传唤执法吏将他儿子押赴刑场——那么谁会理解他们呢?如果被问及为什么这样做,这三人都会答道:这是一场测试,在其中我们受到考验。可是,难道人们会因此回答而对他們理解得更好吗?

当阿伽门农、耶弗他和布鲁托斯在关键时刻英勇地克服了痛苦,英勇地失去了他们的所爱并在表面上完成了他们的任务的时候,如果无人洒下同情和景仰的热泪,世上就决无高尚的心灵。但要是这三人在关键时刻想给他们那与痛苦俱生的英雄气概增添一点小尾巴的话,即认为事情无论如何是不会发生的——那么谁会理解他们呢?要是他们解释说,我们相信这全凭荒诞,谁因此会更好地理解他们呢?既然一个人不容易理解荒诞的事物,他又怎能理解居然有人相信荒诞呢?

然而,悲剧英雄与亚伯拉罕之间的区别是非常明显的。悲剧英雄仍然处在伦理的范围之内。他容许关于合乎伦理事物的表达在关于合乎伦理事物的更高表达中有其目的。他用一种感情来衡量父子或父女的伦理关系,这种感情在其与道德观的关系中有其辩证法(Dialektik)。这里,毫无疑问存在着一种对伦理本身的目的论上的悬疑。

亚伯拉罕的情况颇为不同。通过他的行动,他超越了整

个伦理的范围,并在它之外拥有更高的目的,而且由于这一目的他对合伦理的事物进行了怀疑。我确实确实想知道亚伯拉罕的行为是如何与普遍性相关的,我确实确实想知道除了亚伯拉罕逾越普遍性之外,我们是否在亚伯拉罕的所作所为与普遍性之间还能找到任何接触点。亚伯拉罕的所作所为不是为了拯救一个民族,不是为了抬高国家的观念,也不是为了安抚上帝。假如神灵的愤怒是个问题,那么神灵也只是对亚伯拉罕感到愤怒,亚伯拉罕的行为与普遍性完全无关,而纯粹是一种私人事务。因此,悲剧英雄因他的道德德行而伟大,亚伯拉罕则纯然因他个人的德行而伟大。在亚伯拉罕的生活中,除了父亲应该爱儿子之外,再不会有更高的对合乎伦理的事物的表达了。道德意义上的合乎伦理性在这里完全无关紧要,因为,只要普遍性一出现,那深藏在以撒内心之中的话就会通过以撒的嘴吼叫出来:不要这样,你在毁灭一切。

那么,亚伯拉罕到底为什么要这样做呢?为上帝,也为他自己,二者是完全同一的。他为上帝而这样做,是因为上帝要求这一关于他的信仰的证据;我为他自己而这样做,是因为他能证明这一点。二者的统一体已经完全正确地表达在用来描述这一关系的语词之中了。它是一场考验、一种诱惑。一种诱惑——但这是什么意思呢?作为一项规则,诱惑一个人就是使人不去履行职责,但在这里,进行诱惑的是伦理本身;它想使亚伯拉罕不去执行上帝的意志。然而,什么是职责?职责简直就是上帝意志的表现。

在这里,为理解亚伯拉罕而设立一种新范畴的必要性开始显现。异教徒不知道这样一种对神圣物的关系。悲剧英雄进入不了与神圣物的任何私人关系,但伦理的即是神圣的,因此此处的悖论可以在普遍性得到调解。

亚伯拉罕则是无可调解的,换言之,他无法言说 (tale)。

只要我言说，我就是在表达普遍事物；而如果我不言说，人们又不能够理解我。同样，只要亚伯拉罕想要在普遍事物中表达自身，他就必须宣称他的处境是一种精神考验，因为他没有更高的关于普遍事物的表达，而这种更高表达处于他所冒犯的普遍事物之上。

因此，尽管亚伯拉罕引起了我的景仰，可他同时也使我毛骨悚然。通常因责任而否定自身、牺牲自身的人是会放弃有限以便获得无限的，而这可以得到充分的保证。悲剧英雄也常为了更加确定的东西而放弃确定的东西，旁人甚至会充满信心地看待他。但是，那放弃普遍的东西以获得某种更高的、却无普遍性的东西的人，到底在做什么？那有可能不是一场精神考验吗？如果可能，而那个个人又犯了错误，那么，他会得到什么样的拯救呢？他经受着一切悲剧英雄所经受的痛苦，他粉碎了他在世上的一切欢乐，他放弃了一切，与此同时他还把自己隔绝在崇高的欢乐之外，而这种欢乐又是如此地珍贵，以至于他乐于出任何价钱来购买它。旁人根本不可能理解他，甚至也不可能充满信心地看待它。或许，由于其之不可想象，信仰者的意图是根本不可能实现的。或许，就算信仰者的意图是可以付诸实行的，但那个个人却误解了神灵，那么，他会得到什么样的拯救呢？悲剧英雄需要并要求眼泪；可是，那艳羡的眼睛是在哪里变得如此干枯，以至于不能为阿伽门农哭泣呢？那怯懦的灵魂又是在哪里迷失路途，以至于敢于为亚伯拉罕哭泣呢？悲剧英雄在时间中的一个特殊时刻完成了他的任务，可随着时间的消逝；他的所作所为的意义并未稍有减低；他访问那个陷于痛苦之中的人，那人长叹短吁，心情沉重得泪流不止。他出现在那人面前，结束了他的痛苦，松开了他的束缚，唤起了他的热泪，后者被悲剧英雄的痛苦感动得忘记了自己的痛苦。然而，有谁会为亚伯拉罕哭泣呢？人们看待他总带

着一种恐怖的家教情绪，就像以色列人看待西乃山一样。^①人们会想，也许他并非一个安全跨越深渊的梦游者，他人只配在山下仰望，在不安中动摇，甚至于不敢呼叫他，也许他独自爬上雄踞奥立士(Aulis)平原的高耸入云的摩利亚山是一个错误，也许他本人就是一个神经错乱者——谢谢！再谢谢！谢谢那为痛苦所压倒、因而裸露着留在后面的人，他触及到了可用来掩藏他的悲伤的语词、语言的丛林。也谢谢伟大的莎士比亚，你无所不能言，无所不能按其本来面目进行表达——可是，为什么你从未表现过这一痛苦？也许你将它留给了你自己，就像情人的名字不能外传一样；而带着这样一个不宜泄露的小秘密，诗人就可买下语词的力量去讲述他人的秘密。诗人不是使徒，他只能依靠魔鬼的力量去驱赶魔鬼。

但要是合乎伦理的东西在目的论上受到如此这般的怀疑，那么，使合乎伦理的东西在其身上受到怀疑的个人又是如何存在的呢？他是作为与普遍性相对的个体而存在的。他有罪吗？从道理上讲，这就是罪的形式。同理，尽管孩子并无罪过，因为他并没有意识到存在会是如此这般，但从道理上讲，他的存在仍然是有罪的——伦理学自始至终都在重申这一点。如果人们否认这种形式可以以不是罪的方式不断重复，这样的判断也就适用于亚伯拉罕。那么，亚伯拉罕又是怎样存在的呢？他依靠的是信仰。这就是个悖论。由于这一悖论他停留在了那个山顶，而又无法向他人解释这一悖论。这个悖论就在于，他作为个体将自己置于了与绝对物的绝对关系之中。但是，他为自己辩护了吗？他的辩护也是一个悖论，因为，如果他为自

① 参见《圣经·旧约》“出埃及记”第19章，摩西率以色列人离开埃及后，来到西乃山下的旷野扎营。为了让以色列人永远尊奉耶和华为唯一的神，耶和华在雷电、火光中降临西乃山，并召摩西一人上山面授十诫。众以色列人在山下观望，无不震开颤抖。——校注

已进行辩护,那也不是依靠他成为某种普遍的东西,而是依靠他成为个体性的东西。

然而,这个个人如何宽慰自己,说自己是合法的呢?要把一切存在都拉到与国家观念和社会观念相称的水平上一点也不困难。如果那样做,要进行调解也很容易;因为人们就不会碰到那个悖论,即作为个体的个人比普遍的事物更高。关于这一点我还可以用一个毕达哥拉斯的命题来作象征性的表示,即奇数比偶数更完满。或许在那些日子里会出现某种对那个悖论的反应,如:人根据结果来对之进行判断。但是,请注意,他就是一个人无法理解的悖论,是一个冒犯了他的时代的英雄,他会对他的同代人大声吼道:结果正好证明我得到了辩护。这种吼声在我们的时代罕有人听到,因为它不会产生英雄,这是它的缺点;它的优点是可以产生一点小丑。当人们在我们的时代听到这些话,根据结果来进行判断,人们立即就会知道人们是在荣幸地与谁谈话。用这种方式说话的人是一个巨大的种类,关于他们,我将在副教授的通名下来予以说明。带着一种安全感,他们生活在他们的思想中;他们有终生的职位,有一种在组织良好的国家中的可靠前途。他们与生存的巨大变动隔着千百年的距离;他们也不担心生存的巨大变动会重新出现,否则,警察和报刊说什么来着?他们生活的任务即是判断伟人,根据结果来判断伟人。他们的对待伟大的行为暴露出他们那自大与自卑的奇妙混合;说他们自大,是因为他们感觉到自己是被召唤来通过判断;说他们自卑,是因为他们感觉到自己的生活与伟人并无类似之处。任何稍具高贵品质的人都决不会变得冷漠异常或热情得让人腻味。如果他探讨伟大,他绝不会想不到;自从世界被创造以来,结果向来就是最后来到,而人真正要想从伟大的事物中学到什么,就必须意识到那开端。那即将开始行动的人欲要根据结果来判断自身,

就不会有什么开始。尽管其结果将使整个世界欢呼雀跃，它却无助于英雄。英雄在整个事情结束之前是不会知道结果的，他不是靠结果而是靠开端成为英雄的。

进而言之，在其辩证法中，那个结果（就它是有限物对无限性问题的回应而言）与英雄的存在连在一起是不恰当的。否则，亚伯拉罕之令人惊奇地重新得到以撒不是足以证明他有理由将作为单个个体的他自己与普遍性连在一起吗？要是亚伯拉罕实际上真的祭献了以撒，难道他那样做的合理性就会因此而减少吗？

我们对结果感到好奇，正如我们对一本书感到好奇一样。我们对不安、灾难和悖论一无所知。我们对结果进行一种美学意义上的调情。它的来临既不可预测，又虚无飘渺，就像玩彩票一样。而即便是被缚住的教堂盗劫犯也不比以这样的方式来盗劫神圣的犯人更加卑劣，甚至那为了 30 块银币而出卖其主的犹大也不比以这样的方式去贩卖伟大的人更加可鄙。

以下这些事情与我的性情相违，即：无人道地谈论伟大，使伟大变成遥远的模糊的目标，或者让伟大成为与人无关的东西（而与人无关就不成其为伟大）。使我们成为伟大的东西是我之所作所为，而非碰巧在我身上发生了什么；同时，显然不会有人认为中彩会使人变得伟大。一个人可能会出生低下，但我仍然要求他不要不人道地对待自己，以至于只是远远地想象国王的城堡，模糊地憧憬它的伟大，并在抬高它的同时又毁灭它，因为他对它的抬高是如此地粗俗。我还要要求他充满信心地活着，充满尊严地活着。他决不能如此蛮横，以至于无礼地闯入王宫破坏一切。他应该在轻松地、从容地观看每一种合适的标价的过程中找到自己的欢乐，这会使他造就一副自由的心灵。当然，这只是一种比喻，其区别是精神距离的一种表现，而且只是一种不完满的表现：我更要求每个人都

不要如此不人道地看待自己，以至于不敢进入那些供人们纪念的人所居住的，或者甚至是他自己所居住的殿堂。他不要鲁莽地进入它们并将自己的私货偷塞给它们。他要为每次在它们面前鞠躬而感到愉快；他应该满怀信心，精神轻松，并永远强似一个打杂女工；如果不想那样，他就不得而入。对他有所帮助的东西是磨炼出伟大的不安和灾难。不然的话，如果他还有任何骨气，它们就只能引起他某种羡慕。任何只是在一定距离之外才会成为伟大的事物，任何某人只想使用空洞的言词来使之伟大的东西，都会毁在其人自己手中。

在这个世界上，谁像那位备受崇敬的妇女，上帝之母——处女玛丽亚一样伟大呢？而且我们如何才能够谈论她呢？她之备受推崇并不会使她变得伟大。如果能够像讲演者一样非人道地思考对于听众还不够奇特古怪的话，那么，每一位年轻姑娘都会问：我为什么会如此受到推崇呢？此外？如果我别无其他可说，我也不会将此问题视为愚蠢的问题，因为抽象地看，人人都有资格像他人一样受到崇敬。现在让我们把灾难、不安和悖论搁置一边。我的思想和任何人一样纯粹。能够以这种方式来思考的人肯定思想纯粹；如果不是这样，他就能够接受某种恐怖的东西，因为一旦经验到这些形象，人就不能再摆脱它们；如果人反对它们，它们就会静悄悄地进行可怕的报复，而这是比10个凶狠批评家的嗥叫还要可怕的。诚然，玛丽亚生下那孩子令人惊奇，但她的生产是在“妇女方式之后”，而这样一个时间是不安、痛苦和矛盾的时间。诚然，那安琪儿是一个传递信息的精灵，但她并不是一个爱管闲事的精灵，走到以色列其他少女面前，说道：不要嘲笑玛丽亚，非凡的事情正在她身上发生。那安琪儿只是走向玛丽亚，而且无人能够理解她。有哪个妇女像玛丽亚那样遭到过侵犯呢？在同一瞬间，上帝庇佑之，他却诅咒之，这难道不是真的吗？这就是

那精灵对玛丽亚的看法。玛丽亚决非衣着华丽、安逸闲散地与神子玩耍的女人；对我而言，那样说是大逆不道的。然而，当她不顾一切，说道，注意，是我一手造就了主，她是伟大的，我相信要解释为什么她成了上帝之母是不困难的。她需要世俗的崇敬，这有点像亚伯拉罕需要眼泪，因为她并非巾帼英雄，而他也不是须眉丈夫；但他们两人都比别人变得更加伟大，这不是靠免除了灾难、痛苦和矛盾，而恰恰是因为有了它们的缘故。

伟哉，当诗人为他的悲剧英雄争取公众的景仰而斗胆说出下面的话时，为他哭泣吧，他配得上这个。伟哉，配得上那配流眼泪的人的眼泪。伟哉，诗人敢于限制人们，敢于训练人们去分别检查自己，以决定他们自己是否值得为英雄而哭泣，因为好哭者不值钱的泪水着确实是对英雄的贬损。不过，更为伟大的是那信仰的骑士，他敢于对高尚的、想为他一洒热泪的人说：不要为我哭泣，要为你自己哭泣。

我们在这里接触到的，我们在这里回顾的，是那些美丽的时代。充满柔情蜜意的渴望将我们引领到我们所愿望的目标之前，我们看到基督在希望之乡漫步。我们于是忘记了不安、灾难和悖论。可是，不要出错是小事一桩吗？在人群中漫游的此人就是上帝，这还不可怕吗？坐下来与他共进午餐难道不恐怖吗？成为一位使徒不是很容易吗？等等。其结果是，18个世纪助长了一种可鄙的欺骗，我们因此而自欺欺人。我不认为我足够勇敢，以至于愿意因那样的事件而成为一个当代人，但我也不会因此而严词责备那些犯了错误的人，更不会去贬低那些知道什么是正确的人。

还是让我回到亚伯拉罕。在结果出来之前的那段时间里，要么亚伯拉罕每分每秒都是一个凶犯，要么我们面对一个悖论：那比一切调和的等级都更高。

由此可见，亚伯拉罕的故事包含着一种在神学上对伦理的怀疑。作为个体，他比普遍性的东西更高。这是一个悖论，它无法进行调和。他何以进入这一悖论与他何以停留在这一悖论之中一样令人费解。假如亚伯拉罕的情况并非如此，那么他甚至就不是一个悲剧英雄，而是一个凶犯。将他称之为信仰之父是不可思议的，而要与只是对言词有兴趣的人谈论这一点也是不可思议的。一个人可以凭他自己的力量成为悲剧英雄，却不能成为信仰的骑士。当一个人走上了悲剧英雄那艰难曲折的道路，这里会有许多人可以给他忠告；可是对于走上了信仰的羊肠小道的人，却无人能够给予忠告，因为无人理解他。信仰是令人惊奇之事，无人能逸出其外；因为，将人类一切生活统为一体的是激情，而信仰就是激情。〔5〕

问题二：存在着一种对上帝的绝对的义务吗？

合乎伦理的即普遍性的，同时也是神密的（Guddomme-lige）。说每一种义务在本质上都是对上帝的义务是恰当的，但如果人们能够说的仅此而已，那也可以说我对上帝根本就没有义务。义务之成为义务在于对上帝的回溯，但在义务自身之中我却无法进入与上帝的关系。举例言之，爱邻居是一种义务；而它之成为一种义务则是通过对上帝的回溯。但在这一义务中，我进入的不是与上帝的关系，而是与我所爱的邻居的关系。假如在这种关联中，我说对上帝之爱是我的义务，我的说法不过是同语反复，因为“上帝”在完全抽象的意义上正是神圣存在物，也就是说普遍性的东西，即义务。人类的整个存在是一个完满而又自足的领域，伦理在其中则是限制性的东西。上帝逐渐成为一个消失得无影无踪的点，一种无力的思想；他的力量只是在伦理中，而伦理则遍及整个存在。迄今为止，当某人在其他意义上希望爱上帝的时候，他是想入非非的；他是在爱鬼怪，而如果后者有足够的力量讲话的话，它会对他说：我并没有要求你的爱，你走吧。迄今为止，当某人企图以另外的方式去爱上帝的时候，他的爱会像卢梭所说的那样令人难以置信。即一个人怎么可能不爱他的邻居，

而去爱异教徒呢？

现在，如果思想的训练是得当的，如果人的生活中没有什么是不可通约的，如果显现出来的不可通约的东西纯属偶然，而从理念的角度看来这偶然事件又并没有产生什么结果，那么黑格尔就是对的。不过，黑格尔在有关信仰及容许亚伯拉罕被视为信仰之父方面则是错误的。他对亚伯拉罕和信仰都作出了判断。按照他的哲学，^① 外在的（外在化，die Entäusserung）比内在的高。有一个例子常常被用来阐释这个观点：小孩是内在的，成人是外在的；其结果是，小孩由外在的东西所决定，反过来，成人作为外在性的存在也受内在的东西所决定。然而，信仰是个矛盾，在这个矛盾中，内在性比外在性要高；换言之，就像我们先前所说的那样，奇数比偶数要高。

因此，在这种伦理的生活观中，个人的任务是剥去他自己的内在性，并将此表现在某种外在性的东西之上。每当他对此畏缩不前，每当他停留或重新滑进情感、情绪等属于内在性的领域，他都卷入了一种精神考验。信仰的悖论在于，存在着一种与外在性不可通约的内在性，而且请记住，它不等同于原先的内在性，而是一种新的内在性。人们决不可以忽视这一点。近来的哲学已经容许自己用直接性的东西来取代“信仰”。^② 如果这一意图得到实现，否认信仰一直存在就是十分好笑的。而且，那样做还将使信仰与感情、情绪、特质、怪癖等为伍。如果出现这样的情况，哲学就可以正确地宣称人不应停留于彼处。但没有什么东西可以证明哲学使用这种语言是合理的。信仰以一种无限的运动为先导；随后它仅仅（出乎意料地）起于荒诞。关于这一点，我完全可以理解，而无需不断重申我持

① 见黑格尔的《逻辑学》。——校注

② 见黑格尔的《逻辑学》。——校注

有信仰。如果说信仰就像哲学所展现的那样，那么，苏格拉底就走得更远。苏格拉底远远地超出了这一点，而不是相反。在理性的意义上，他做过无限的运动。他的无知即是无限的弃绝。这个使命对于人的能力是适合的，尽管在那些日子里人们对之不屑一顾；但仅当它被付诸实践，仅当个人在无限之中使自己成为空无，那信仰能够冲突而出之点才可以说已经达到。

由此看来，信仰的悖论就是：个体比普遍性的东西更高。这里，教义上的细微区别是，个人依靠其对绝对存在的关系来决定其对普遍性的关系，而不是相反地依靠其对普遍性的关系来决定其对绝对存在的关系。信仰的悖论也可表达如下：存在着一种对上帝的绝对的义务，在这种义务关系中，个人将作为个体的他自己同绝对存在物绝对地联系在了一起。但在这里，说爱上帝是一种义务有一种与上述所说不尽相同的含义，因为如果这种义务是绝对的，那么伦理就将被还原为相对。不过，由此并不能推出合乎伦理的是无效的；相反，合乎伦理的事物具有一种完全不同的表现，一种矛盾的表现，譬如，爱上帝会使信仰的骑士去爱他的邻人，这正是对伦理学上所说的义务的反表达。

情况若非如此，信仰在存在之中便毫无位置，信仰就是一种精神考验，而只要亚伯拉罕稍作让步，他就会遭到遗弃。

这个悖论无以调解，这特别是因为那个个人仅仅是那个个人。一旦那个个人想要在普遍性中表达他的绝对义务，或者说，一旦那个个人想要在普遍性中意识到他的绝对义务，他就会承认他卷入了一场精神考验。由此而来，如果他拒不接受它，他就不会实现那所谓的绝对义务；而如果他不拒绝接受它，他就是有罪的，尽管他的行动最后证明是在履行他的绝对义务。那么，亚伯拉罕实际上做了什么呢？要是他对某人说，我爱以撒胜过爱世上的一切，这就是为什么要我献出他是如此

地困难,他人可能会摇摇头,然后回答说:为什么要献出他呢?如果他人很精明,他也可能通过亚伯拉罕看出或觉察出,亚伯拉罕正在密示一种与其行为相抵触的感情。

亚伯拉罕的故事包含着这样一个悖论。他对以撒关系的伦理表达是,父亲必须热爱儿子。然而,与同上帝的绝对关系相对照,这种伦理关系却是相对的。对于“为什么”的问题,亚伯拉罕并无别的回答,而只有这是一场考验、一种诱惑,正如上面所指出的,它是为上帝和为自己的一种综合。这两个方面在日常语言中是一致的。比如,我们看见某人在做某种与普遍性不一致的事情,我们就会说他几乎不是在为上帝而做,而是在为自己而做。信仰的悖论丧失了中介物,即普遍性的东西。一方面,它是最高的自我主义的表现(干可怕的事情,为自己而干);另一方面,它又是最绝对的献身的表达,即为上帝而做。信仰本身不能够被调节进普遍性的东西,否则它将遭到废除。信仰即这样一个悖论,个人简直不能使他自己让任何人理解。人们幻想个人能够使他自己让处于同样境况的其他个人理解。如果在我们的时代我们不设法偷偷溜进伟大之中,这样的观点就是不可思议的。信仰的骑士根本不能帮助他人。要么个人通过接受该悖论成为信仰的骑士,要么该个人永不变成信仰的骑士。在这个领域中要成为伙伴是无法想象的。只有那个个人才能给自己对应让以撒理解些什么的问题作出一个明确的解释。尽管一般说来,应让以撒理解什么是可以得到准确的解决的(附带说一句,这是一个好笑的自我矛盾,一个使个人面对的好笑的自我矛盾,因为这个个人实际上处在普遍性之外,而当他设想作为外在于普遍性的个体而行动时,他又处在了普遍性的范畴之下),该个人除了被作为个体的他自己所说服而外,不可能为任何他人说服而对此深信不疑。所以,即便有人怯懦、卑下到想要靠他人的责任而成为

信仰的骑士,他也决不可能成功,因为唯有个人才能成为作为个体的信仰骑士,这正是信仰骑士的伟大之处(对此,既然我缺乏的正是勇气,所以我能理解而又必须亲临其境),同时也是他的恐怖之处(对此,我甚至更容易加以理解)。

关于对上帝的绝对的义务,众所周知,《路加福音》(14:26)曾有一段精彩的教导:“人到我这里来,若不爱我胜过爱自己的父母、妻子、儿女、弟兄、姐妹和自己的性命,就不能作我的门徒。”^①这是一种激烈的说法。谁能听得下去?这是我们很难听得下去的理由。但沉默仅仅是一种无助于事的逃避。与此同时,神学系的学生知道这些语词出现在《新约全书》之中,他在注释书中找到如下解释:在这里和其他一些段落中,去恨(μῖθεῖν)意味着(通过弱化)爱少一点,尊敬得少一点,礼遇得少一点以及什么也不要相信。然而,这些语词出现的上下文似乎并没有证实这一引人的解释。在随后的词句中,我们被告知,一个人想盖一座楼,首先得作一个粗略的估计,以弄清他是否能够完成它,以免他以后遭到嘲笑。^②这个故事和上面所引句子的近似,似乎表明这些语词想产生一些恐怖的效果,以使每个人都去检查一下自己是否能够盖起那座建筑。

假如那个虔诚的、适应性强的注释家——他试图通过交换的方式将基督教盗运进这个世界——成功地说服人们相信,从语法学上,从语言学上而且通过类比,那就是该段文字的意义,那么人们就会希望他同时也能说服同一个人相信,基督教是世上最悲惨的事情之一。在最为抒情性的篇章之一中

^① 这句话的直译应为:“人到我这里来,若不恨自己的父母、妻子……”因此,下文有对“恨”的讨论。——校注

^② 见《新约·路加福音》(14:28),耶稣说:“你们哪一个要盖一座楼,不先坐下来算计花费能盖成不能呢。恐怕安了地基,不能成功,看见的人都笑话他,说这个人开了工,却不能完工。”——校注

出现的那一说教，充满了永恒有效性的意味，但除了夸张的言辞之外却什么也没有提供；而那夸张的言辞除了暗示人们不要那么善良、那么周到、那么热情外，没有任何意义。那一说教表面上是倡导通过使人垂涎而不是使人恐怖来结束恐怖，然而，它肯定不值得受人拥护。

那些言辞是恐怖的，但我敢说它们可以被理解却不必带来如下后果，即理解它们的人也有勇气去实行他所理解的东西。然而，人们应当充分诚实地承认那种说教所说的东西，承认它是伟大的，即便人本身缺乏勇气去实行它。任何这样的人都不会将自己排除在对这个美丽故事的参与之外，因为它确实对没有勇气去建高楼的人有一种安慰。他必须诚实，必不能将这种勇气的缺乏说成是一种耻辱；既然与此相反那是一件值得夸耀的事情，而信仰的勇气反倒是一种且是唯一的一种微不足道的勇气。

不难看出，那段话要有意义就必须逐字逐句地去理解。上帝要求绝对的爱。任何要求一个人的爱的人，都相信这种爱是要靠不在乎与愿望相反的结果来证明的；但这样的人不仅是一个利己主义者，而且也是一个愚蠢的家伙。任何以此种想象中的爱为自己生活中心的人，在他要求这样一种爱的同时，也就签署了他自己的死亡判决书。举例言之，一个男人要求他的夫人离开她的父亲和母亲，但如果他以为她因他之故而变成一个冷漠而麻木的女儿是对他的爱的一个特出的证明，那么他就远远不是一般的愚蠢。如果他对爱是什么还有所认识的话，他就希望在她作为女儿和姐妹的爱中去发现她的完美，他会因此而发现她爱他胜过爱这个王国中的任何人。由此看来，在一个人身上会被视为是利己主义和愚蠢象征的东西，也可以借助注释家的帮助而被视为是神性的恰当表现。

但是，怎样恨他们呢？（《路加福音，14：26》）在这里，我不

准备去检查人对爱和恨的区分，这不是因为我非常反对那种区分，那种至少是情绪性的区分，而是因为它是利己主义的，在这里并不适合。不过，如果我把这一任务视为一个悖论的话，我就会理解它，也就是说，我会以人们得以理解悖论的那种方式去理解它。绝对义务可以引领人去做为伦理学所不容的事情，但却决不能引领信仰的骑士停止去爱。亚伯拉罕证明了这一点。他要是真恨以撒，他就会确信上帝不会向他提出那一要求，因为他和该隐(Cain)完全不同。〔1〕他必须用他的全副身心去爱以撒。既然上帝索要以撒，他必须——如果可能的话——更加爱以撒，结果就是只有献出以撒，因为使他做出祭献的行动，并与他对上帝的爱形成相反对照的正是他对以撒的爱。但是，此悖论中的灾难和不安是，从人的角度讲，完全无法使人理解。仅当他的行为与他的感情形成了绝对的矛盾那一瞬间，他才祭献了以撒，但他的行为却因此而归属于普遍性的事物，他成了并仍然是一名凶犯。

进而言之，〈路加福音〉中的那段话必须理解为：人们觉得信仰的骑士不可能获得更高的表达他在之中能保全自己的普遍性的东西，比如说表达合伦理规范的东西。因此，如果教会要求它的某个成员作这种牺牲，我们就只能够得到一个悲剧的英雄。教会的想法与国家的想法并无质上的区别。只要个人通过简单的调节就能入教，只要个人进入了该悖论，他就不会符合教会的理想。但要是他跳出该悖论，他就一定不会找到对自己的拯救，就是发现对自己的诅咒。一个与教堂有关的英雄会在他的行动中表现出普遍性的东西来，因此，不会有任何人，包括他的父母不理解他。但一个信仰的骑士却与此不同，他的反应与亚伯拉罕的反应有所不同，他不会说这是一场考验或诱惑，尽管在其中他确实在经受着考验。

通常，〈路加福音〉中的这段话是不为人所引用的。我们

担心人们从此失去拘束，我们担心一旦个人像个人那样去行动就会有最坏的事情发生。此外，作为个人去存在被认为是世界上最容易不过的事情，人们因此而被迫去成为普遍性的存在。不过，出于同样的理由，我却既无此担忧，也无此看法。任何知道作为个体去存在是最为可怕的事情的人，都不惧坚持这是最为伟大的。不过他必须声明，他的言辞不会对那感到困惑的人构成陷阱，相反还会有助于他成为普遍性的存在，尽管他的言辞不会有助于伟大。而任何不敢提及《路加福音》那段话的人，也不敢提及亚伯拉罕。认为作为个体去存在足够容易的观点，包含着一种可疑的对自己的间接迁就，因为任何对自己有着某种自我评估和关怀的人都深信，那在这巨大的世界中生活在自我管制之下的人，其实要比闺房少女的生活更加严厉更加孤僻得多。也许有些人需要受到强制，因为，如果放任他们，他们就会像无羁的动物桀骜不驯。然而，一个知道如何在不安与颤栗(Angst og Bævelse)中讲话的人，会证明他不属此类。他必须从尊敬伟大的角度来讲话，以免在对受害的恐惧中将它忘记；而只要他的讲话出自关于伟大、关于恐怖的知识，这就不会发生。人如不知恐怖，也就不知伟大。

现在，让我们进一步来考查一下信仰悖论中的痛苦与不安。悲剧英雄将他自己让渡出去，以表现普遍性；信仰骑士将普遍性让渡出去，以成为个体性的存在。正如先前所说，一切事情都取决于人的立场。任何相信作为个人去存在十分容易的人，肯定都不是信仰的骑士，因为，游荡的才子们并不具有信仰。与此相反，该骑士知道属于普遍性的东西是一种光荣。他知道成为那种将自己转化成普遍性存在的个人是美丽而又有好处的，就是说成为一个整齐、清洁、尽可能毫无瑕疵的人，以致人人都是可以辨认。他知道，就像他在普遍性中理解别人那样也使自己在普遍性中受人理解，必定是件令人心旷神怡的事

情；每个个人在理解他的同时也在他之中理解普遍性，而彼此之间都庆幸在普遍性中所获得的安全感。他知道，生为一个将家园置于普遍性之中的个人是美丽的；如果他想友好地居留于其中，它也会张开双臂迎接他。他知道，在远处有一条寂静的小路，险峻而又曲折。他知道，孤居独处于普遍性之外而不碰上任何路人，是可怕的。他知道，他身处何处，如何与人们交往。从人的角度看，他不能使任何人理解他，当然是个疯子。不过，“成为疯子”是一个温和的术语。要是他不这样看，他就是个伪君子；在这条路上他攀登得愈高，他就愈是令人毛骨悚然的伪君子。

信仰的骑士很明白，为普遍性而放弃自己是令人钦佩的；它需要勇气；但正正是为普遍性而放弃自己，这里也就有一种安全感。他知道为每一颗高尚的心灵所理解是光荣的，他也会因此而变得高尚。他知道这一点并感觉到一种责任；他希望这是赋予他的使命。同样地，亚伯拉罕也希望他的使命是像每一个人所理解的那样，作为父亲去爱以撒，毕竟这是一个父亲所能够而且应当履行的并世代相传的责任。他还可以希望他的使命是将以撒献给普遍性，是激励天下的父亲去做值得称颂的事情——他有一点吃惊的发现，他的这些愿望仍然是一种精神考验，而且必须被待之为精神考验，因为他知道他行走在一条凄凉的小道上，他没有为全体做任何事情，只是他自己在接受考验。亚伯拉罕到底为全体做了什么呢？让我从人的角度，纯粹人的角度来提出这个问题。亚伯拉罕花了足足70年光阴才老来得子。他花了足足70年才得到别人很快就得到，并长期享受其欢乐的东西。事情为什么会这样呢？因为他在经受考验。这并非疯狂。亚伯拉罕拥有信仰，只是撒拉犹豫不决并让他娶夏甲为妾，不过这也是为什么他要逐走的原因。他得到了以撒——然后又不得不经受考验。他知道

表现出普遍性是光荣的，与以撒生活在一起是光荣的，但这并非他的使命。他知道，将儿子献给全体是王者的风度，他自己可以在其中找到安慰，而每个他人也都可以在他的行为中找到安慰，就像元音之依赖不发音的辅音一样。但这不是他的使命——他在经受考验。以延宕者著称的那位罗马指挥官惯于使用闪烁不定的战术阻挠敌人，[2]与之相较，亚伯拉罕是一个延宕者——但他并未保全国家。这是 130 年的事情。谁能作此忍受。姑且作一假定，亚伯拉罕的同时代人难道不会这样说吗：“这是一项永久的延宕。亚伯拉罕终于得到一个儿子，但花费了足够长的时间，现在他要将他献出，难道他没有发疯么？也许他最少可以解释一下，为什么他要那样做，而且那永远是一项考验。”亚伯拉罕没有进一步作出解释，因为他的生活像是被神灵没收了的书籍，决不会成为公共财产。

这就是该故事恐怖的一面。任何不能感受这一点的人肯定都不是信仰的骑士；而任何感受这一点的人都不会否认，与信仰的骑士相比，大多数人都只是进行过悲剧英雄式的尝试，而且是东施效颦式的尝试。一旦感受到这一点并肯定自己没有勇气去予以理解，他就会荣幸地宣称那骑士成为了上帝的信徒；如果从人的角度看，他在悲剧英雄诉诸第三者的地方对天堂的上帝称“您”，也就表明他成了上帝的朋友。

悲剧英雄顷刻之间就会成就，他的斗争顷刻之间就会完结。他做那无穷的运动，然后在普遍性之中获得安全。然而，信仰的骑士却彻夜难眠，因为他不断地受到考验，而每时每刻他都有可能怀着忏悔的心情皈依到普遍性中来，同时这种可能性还可以像真实性一样是一种精神考验。他无法从任何人那里获得关于此点的任何消息，否则他就会置身于该悖论之外。

信仰的骑士首先是心怀激情专注于他所违犯的伦理整体，以便自我保证他实际上全副身心地爱着以撒。[3]要是他

不能保证这一点，他就是在从事一场精神试验。其次，信仰的骑士心怀激情地产生了这种信心，这种信心此时也如同起初一样牢固。要是他不能做到这一点，他就不能向前移动半步，而不得不从头开始。悲剧英雄也专注于他在目的论上所超越的伦理，然而他在普遍性之中却有一个据点。信仰的骑士只有他独自一人，因而无处不在恐怖之中。大多数人的生活都与一种伦理责任相连，因而每天都有着具体的目标，但他们决不能达到如此专心致志的关注，如此激情澎湃的关注。要达到这一点，悲剧英雄在某种意义上可以在普遍性中寻求帮助，而信仰骑士则永远孑然一身。悲剧英雄在普遍性中找到慰藉，信仰骑士却永远处于紧张之中。阿伽门农放弃伊芙琴尼亚并因此而在普遍性中找到安慰，所以他开始进入了祭献伊芙琴尼亚的程序。要是阿伽门农没有做此运动，要是在关键时刻他并不专注，而是心不在焉地倾听关于应要几个女儿的无聊谈论，同时那不平常的事情又仍可能发生的话，他就不会是一个英雄，而是一个乞丐。亚伯拉罕也有那位英雄的专注，尽管由于他在普遍性中毫无支柱，因而他的专注远为困难得多，但他做了一个更多的运动，即他聚精会神地专注于那令人惊叹的事情。要是亚伯拉罕不这样做，他就仅仅会是阿伽门农，只要能够解释如不献出以撒全体就会如何受损即可。

一个个人是否在从事一场精神试验，是否是一个信仰的骑士，唯有该个人可以决定。但有一些局外人也能理解的特征可以从该悖论本身中推出。真正的信仰骑士永远是绝对孤立的，而假的骑士则是宗派主义的。这是一种跳出该悖论的狭小道路而成为悲剧英雄的尝试。悲剧英雄表现普遍性并为之而献出他自己。与此相反，意大利木偶剧中的丑角则有一个私人剧院，有两三个好友，他们像在“金箱子”中代表正义的法庭观察员一样代表着普遍的正义。但是，信仰的骑士却是一

个悖论；他是单独的一个个体，是完全没有联系和纠结的单独的一个个体。这就是那虚弱的宗派主义者无法忍受的可怕之处。他无力去做那伟大的事情，也无力公开地承认它——既然我自己也这样做。我只得对此表示赞同；这可怜的人竟以为与其他可怜人在一起就可以做出那种事来。许多宗派主义者手挽手串通一气。他们对孤独的精神考验一无所知，似乎那只是为信仰的骑士所准备的一样；而后者也似乎不敢逃遁，因为一旦他勉力逃遁，情况的可怕程度将会有增无减。宗派主义者在他们的喧嚣和吵闹声中相互充耳不闻，他们用惊叫来消除不安。可是就当我们在狂欢节的群宴上以嚣声来骚扰天堂，并以为这就走上了与信仰的骑士同一条道的时候，那信仰的骑士却在寂无人声的旷世间，肩负着可怕的责任独自前行。

信仰的骑士独自为自己负责；他为自己不能使他人理解而深感痛苦，但他并不妄想去教导他人。他的信心就是他的痛苦，但他并不知道虚妄的想法，只因他的心灵太过于诚实。那冒牌的骑士一旦认识到这一点就会将自己的真面目暴露出来，因为他决不可能明白什么东西处在危险之中；只要另外的个人准备走上同一条道路，他就必须成为那条路上单独的一个，而且听不到任何人的忠告，任何想施加影响的人的忠告。又是在这里，受不了误解之痛的人从这曲折的小道上跳出，很方便地选择那受世人尊敬的事业。真正的信仰骑士是一个见证人，而不是一个教师；这里存在着一种深刻的人性，它远比那以同情的名义来加以称颂的、介入到他人悲欢离合之中的人性要有意义得多，因为后者其实是一种空虚的东西。只想成为一个见证人的人坦率地承认，没有什么人，甚至最微不足道的人需要他人的参与，或需要通过他人的参与来贬低自己，抬高他人。但既然他不是经过讨价还价得来他所得到的东西，他也就不会经过讨价还价将之售出。他不会庸俗到

受人景仰，却报之以无言的蔑视；他知道，真正伟大的东西是人人都有同等资格来达到的。

由此可见，要么存在着一种对上帝的绝对义务——如果有这样的义务的话，它就是如上所述的那一悖论，即作为个体的个人比全体更高，他处于一种对绝对存在的绝对关系之中；要么信仰因其一直存在而从未存在过，亚伯拉罕已经失去，而且人们必须像那富有感染力的注释家那样去解释《路加福音》14节中的那段话以及类似和相应的那些段落。

问题三：亚伯拉罕对撒拉、以利以谢和以撒隐瞒他的计划，这在伦理学上是可以得到辩护的吗？

合乎伦理的即具有普遍性的；而作为具有普遍性的事物它又是开敞的。与此相反，具有直觉性的、有感受力的、活生生的个人却是隐秘的。因此，他的伦理任务就是走出隐秘之处，成为在普遍性中开敞自己的存在。每当他希望停留在隐秘之中，他都会闯入和卷进精神上的考验之中，在那时他唯有开敞自己才能使自己摆脱出来。

我们再一次来到同一地点。假如并无秘密隐藏在如下事实之中，即作为个体的个人高于全体，那么，亚伯拉罕的行为就不可辩护(forsvare)，因为他不在乎那些居间调停的道德学家。但假如这里确有一种秘密隐藏于其中，那么，我们就面对一个无法调解的悖论，因为它根植于如下事实：作为个体的个人高于全体，而具有普遍性事实上就是调停(Mediationen)。黑格尔哲学假定，不存在经过辩护的隐秘，不存在经过辩护的不可通约性。与此相应，它要求开敞，可当它将亚伯拉罕

看作信仰之父并谈论信仰的时候，它就多少有些让人摸不到边际，甚至头昏目眩。信仰不是最初的直接性，而是后来的直接性。最初的直接性是美学的(Esthetiske)，在这里黑格尔哲学当然可能是对的。但信仰却不是美学的，否则信仰就会因其一直存在而从未存在过。

在这里，我们最好是从纯美学的角度来考虑一下整个问题，并因此进入美学的研究范围。为此，我请读者注意，我将对这一题目作出我的评论。我将加以详细考察的范畴是兴趣(Interessant)。这是一个自历史转折时期以来一直非常重要的范畴，因为它实际上就是转折性的范畴。因此，人们不应像对某事物倾心一阵之后又走向另一极端那样，因该范畴逐渐淡远而去蔑视它。不过，人们也不应对之期望过高，因为，很清楚，成为有意思的人，过着令人感兴趣的生活，这并不是垂手可得来之事，而是一项重大的荣幸，它之获得也像精神世界的任何殊荣一样来自于深重的痛苦。正因为如此，苏格拉底是所有人中最有意思的人，他的生活是所有生活中最有意思的生活，他的存在是出自神祇的分派；一旦他得到这种存在，烦恼和痛苦就不再陌生。虚度这种存在决不会成为认真思考生活的人，在我们的时代，这样的例子屡见不鲜。进而言之，兴趣是一个宽泛的范畴，在美学与伦理学之间它有着宽泛的边界。相应地，我们的考察必须不断地漫游而进入伦理学的范围之内，同时还必须带着审美的喜好和愿望来看待问题。在我们的时代，伦理学很少被卷入这样的研究。其原因必定是该体系容不得这样的研究。人们可以在专论中作此研究，而如果人们不希望详细考察，它就必须言简意赅，并获得同样的结果；即是说，如果人的本质属性体现在他的力量之中，那么，一两项本质属性就会暴露出一个世界。那么，该体系应当为这样的语词留下余地吗？

在不朽的《诗论》中，亚里士多德(Aristotle)说道：剧情的两个部分，突变和认知，是十分重要的。当然，在这里我所关心的只是第2个要素，即认知。无论何时何处谈论认知都是可能的，这是一种先在的隐秘。如果认知是戏剧生活中的消解性、松弛性的因素，隐秘就是戏剧生活中造成紧张的因素。不过，亚里士多德在同一章节中有关悲剧的各种价值的论述，以及他对一次和再次认知的分析，我在此处都无法加以探讨，哪怕它有一种内在的吸引力，而且这种吸引力在一个早就对观察家们肤浅的博学感到厌倦的人身上尤为显著。也许这里需要有一种更为概括的评论。在希腊悲剧中，隐秘及其结果，即认知，是以命运为基础的史诗的残余；在这残余中，戏剧行为消失不见，却又有着暗藏的、神秘的根源。正因为此，希腊悲剧的效果类似于大理石雕像，缺乏眼睛的魅力。希腊悲剧失去了明眸。如果人们要受其影响，其形式因此会是抽象的。一个儿子杀害了其父，但他后来才知道受害人是自己的父亲。^①一个姐姐准备献出其兄弟，但只是在关键时刻。然而，我们的反思的时代却并不非常关心这种悲剧。现代戏剧抛弃了命运，戏剧性地解放了自己。它是有眼界的，它睥睨着自己，将命运吸收进它的戏剧意识之中。隐秘和开敞都是英雄自己自由的行为，他为此而负责。

认知和隐秘也是现代戏剧的本质要素。给出这样的例子也许是罗嗦的。我们的时代是如此地骄奢淫逸，如此地雄强性感，如此地激动易怒，以至于它的想法跟松鸡一样容易，根据亚里士多德，后者只需聆听雄鸡报晓或在其头上盘旋。我足够谨慎地假定，在我们的时代，每一个仅仅是听说过“隐秘”

^① 指杀父娶母的俄底浦斯，参见《希腊的神话和传说》（人民文学出版社，1984年版）。——校注

一词的人都可以掏出整整一打小说和滑稽剧出来。我甚至可以立即找出一份相当概要的评述。如果有人要玩捉迷藏的游戏，却又带着戏剧性的激动去掩藏某种无意义的东西，我们就会得到滑稽剧。但要是他与观念相联系，他就会接近于悲剧英雄。这里，我们只需引用一个滑稽例子：一个人上了装并戴着假发，他一心想博得女人的青睐，并肯定如果成功一定是因化装和戴假发之助，因为那会使他所向披靡，一帆风顺；他抓住了一个姑娘，登上了幸福的顶端。现在我们看到了故事的实质所在。如果他能够承认他的骗术，他会失去他的魅力吗？如果他露出他的平头甚至秃顶，他会失去爱人吗？隐秘是他的自由，而美学使他为此负责。知识的这一分支对秃顶的伪善并不友好，它使他备受嘲笑。这副图象或许足以暗示我所要表达的东西。滑稽的事情对于这种研究而言不能成为令人感兴趣的课题。

我必须选择的道路是要辩证地通过美学和伦理学来寻求隐秘，问题是要有美学的隐秘，而悖论即出现在这绝对的不同之中。

这里有几个例子。一位姑娘暗中爱上了某人，但双方都未明确地坦陈其事。她的双亲强迫她嫁给另一个人（她也受到为女之孝道的冲动）；她服从了她父母，隐藏起她的爱，“以避免使对方不快，因而无人知道她的痛苦”。年轻人要拥有他梦寐以求的对象只需一个字即可。然而这个小小的语词却真的有可能（谁知道？）连累、毁灭整个家庭。因此，那个情郎高尚地决定继续保持秘密：“该姑娘决不能发现这一点，也许她会在另一个人那里找到幸福。”这里的不幸在于双方都对自己的爱人隐藏自己的感情，他们相互隐瞒，否则的话，一个卓越的、更高的组合体就将出现。他们的隐秘是自由的行为，他们都因之而对美学负责。不过，美学是一个知道礼节、多愁善感

的知识分支，它比当铺老板知道更多的方式。它的目的是什么呢？是使一切对于情人都有可能。通过偶然的机，那未来婚姻的伙伴得到关于对方决定的默契。有一种解释是，情人得到对方，也在真正的英雄中间得到一席之地。尽管他们尚无机会按其英雄式的决定去同床共枕，美学仍然称道他们与其意图所作的长期斗争。事实上，美学并不怎样在乎时间；无论是戏谑还是真挚，时间消逝得跟美学一样快。

但是，伦理学既不知道这样的偶合，也不懂得多愁善感，甚至也没有这样一种消逝的时间概念。因此，伦理学的面貌与美学的面貌大相径庭。伦理学并不适于争论，因为它拥有纯粹的范畴。它不诉诸经验，但这一可笑的事情却正好是关于最可笑的东西的。它远不能使人变得聪明，而如果此人并不知有比伦理学更高的东西的话，它就会使此人变得疯狂。伦理学不为偶然留下余地，其结果是，不会有什么最终的解释存在。它并不践踏尊严，它将沉重的责任搁置在英雄的双肩，谴责对行为玩弄天意是自大的表现，谴责那对痛苦玩弄天意的企图。它告诫要相信实际，要勇于与实际的痛苦作斗争，尤其是与那自行担负起来的贫血的痛苦作斗争。它告诫要提防过分信任知性的精巧计算，说其实那并不比古时的神谕更为可信。它告诫不要误用宽厚仁慈，应顺其自然，现在是显示勇气的时候了，伦理学可以提供一切可能的帮助。与此同时，要是这里面还有任何更深刻的激励人心的东西，要是人们对任务的态度是诚恳的并准备付诸实施，肯定就会有某种东西从中产生，但伦理学却并无任何助益。由于这里有一些伦理学不知道的秘密，而且是人们自己对之负责的秘密，伦理学会觉得自己受到了冒犯。

由此可见，美学要求隐秘，褒扬隐秘；伦理学要求开敞，公开隐秘。

然而，美学本身也要求开敞。当英雄沉浸在美学的幻相之中，认为应用沉默去拯救另外的人时，沉默就会受到要求和褒扬。但当英雄的行为对他人的生活起到了一种搅扰的作用时，开敞就会受到要求。现在，让我们回到悲剧英雄。在这里，我想对欧里庇德斯（Euripides）的《奥里斯的伊芙琴尼亚》作一番探讨。阿伽门农准备献出伊芙琴尼亚。美学要求阿伽门农保持沉默，因为向他人寻求安慰与英雄是不相称的，这正如他应尽量隐瞒他所渴望思念的女人，反之就会与其英雄本色不相称一样。事情的另一方面是，为了成为一名英雄，英雄也必须在克吕泰涅斯特拉^①和伊芙琴尼亚所唤起的热泪中经受精神上的折磨和考验。那么，美学到底要做什么呢？它有一条出路，并拥有忠实的老仆随时准备向克吕泰涅斯特拉开敞一切。

与此不同，伦理学没有偶合，没有老仆供其支配。美学的观念一旦付诸实行就会自相矛盾。正是有鉴于此，伦理学要求开敞。悲剧英雄直接向伊芙琴尼亚宣告了她的命运，而不是沉浸在美学的幻相之中；这证明了悲剧英雄的伦理勇气。假如悲剧英雄这样做，他就将是伦理学的宠儿。假如他继续保持沉默，那或许是因为他相信那样会使别人更感容易，或许是因为他相信那样会使他自己更加容易。但是他深知他不必那样。假如他继续保持沉默，他会作为个体而对自己负责，因为他不在乎任何来自外部的议论。作为悲剧英雄，他却不能这样做，伦理学因他总是表现普遍性而宠爱他。他的英雄行为要求他有勇气，而这勇气本身正在于他不规避任何议论。诚然，眼泪是一种建立在对手个人处境基础上的可怕争辩，不为任何东西

^① 克吕泰涅斯特拉是阿伽门农的妻子，她后来杀死了阿伽门农，但又为自己的儿子所杀。——校注

所动的汉子，可以为眼泪所感化。在那出剧中，伊芙琴尼亚获准哭泣；在实际生活中，伊芙琴尼亚应像耶弗他的女儿那样，哭上两月，而且不是孤身一人，是在他父亲的脚下；她还应施展出全副本领，“仅仅流泪不止”，并像橄榄枝那样缠住父亲的双膝。

美学要求开敞，但依靠偶合来帮助自己；伦理学要求开敞，并在悲剧英雄身上找到自己的体现。

撇开伦理学要求开敞的严厉性不谈，无可否认的是，秘密和沉默因其是内在性的东西而造就出伟人。当阿莫尔(Amor)留下帕赛琪(Psyche)时，他对她说：如果你保持沉默，你将怀上一个神圣的孩子；但如果你泄露这个秘密，他就将是一个凡人。^①作为伦理学宠儿的悲剧英雄，是纯粹的凡人；我能够理解他，他的一切所作所为都是公开的。如果我走得更远，我会进一步反对那个悖论，即神灵和魔鬼的对立，因为沉默就是这二者。沉默是魔鬼的陷阱；沉默愈甚，魔鬼就愈是可怕。但沉默也是神灵与个人的相互理解。

在我们进入亚伯拉罕的故事之前，我要唤出一对诗意的个体。借助辩证法的力量，我要将他们置于顶峰；通过用绝望来对他们进行训练，我要防止他们静止不动，以便使他们在不安之中得到某种启迪。[1]

在《政治学》中，亚里士多德说了一个关于在特尔斐(Ce-lphi)发生的、起因于一场婚事的政治骚乱。这个故事说的是，一个新郎由于占卜官预言有一场灾难将源起于他的婚姻，因而在迎接新娘的关键时刻，改变了主意；他拒绝结婚。以上情节是我所需要的。[2]在特尔斐，这件事情无人闻之而不垂泪。

^① 出自第二世纪柏拉图派哲学家、作家阿普列乌斯(L. Apuleius)的名作“Amor Kai Psyche”。——校注

如果一个诗人要利用这一题材，他毫无疑问会引起同情。常常处于流亡之中的爱现在又被剥夺了上天的帮助，难道这还怕吗？难道这不是与婚姻在天堂中结成的古老谚语相矛盾吗？在通常情况下，正是有限者的麻烦和困苦像恶的精神那样，试图将恋人拆散，但上天总是站在爱的一边，这种神圣的同盟能够战胜一切敌人。然而，在这里，正是上天自己拆散了上天所撮合在一起的东西。谁会怀疑这一点呢？新娘最不怀疑这一点。就在一刻钟以前，她还坐在她的屋里梳妆打扮；那些可爱的少女们如此精心地替她点缀，以至于她们感到这似乎是在全世界面前进行辩护，她们甚至于还感到她们从中所产生的不仅仅是欢乐，也有妒忌；她们欢乐，因为她不可能变得更加漂亮，所以她们也不可能变得更加妒忌。新娘独处闺房，翻来覆去地变换自己的美态；女为悦己者容，她试用过了每一种妇女美容术。这里欠缺的是一件众少女尚未梦想过的东西，一幅面纱，一幅比其他少女所用过的更加雅致、更加轻柔、更加具有隐秘性的面纱，那是一件其他少女皆不知道的新娘装束。其实，那位新娘并不知道如何才好。正是一种不可见的、友善的力量，驱使人在打扮新娘的过程中找到愉快，也正是这种力量驱使人去将新娘封闭于未知之中，因为，新娘之所见只是新郎步向神庙。她看见门在他身后关上，她愈来愈镇静，愈来愈喜悦，她知道他之属于自己更甚于从前。神庙的门开了，他走了出去；她垂下她那少女的羞怯的眼睛，没有看见新郎脸上的不安神色；但是，他却看见上天似乎在妒忌新娘的爱和他的幸福。神庙的门开了，少女们看见新郎走了出来，她们没有看见他脸上的不安神色，她们忙于搀扶新娘。新娘谦恭地走了上来，像一位为众少女簇拥着的主妇，这些少女像通常发生的那样对新娘行屈膝礼。她鹤立鸡群般地站在这堆美人之中——却只有一刹那的时间，因为神庙的门关上了——新郎走了过

来——却又走过了她的门口。

我就在此停住；我不是诗人，我只是辩证地看待事物。首先，请注意该主角是在关键时刻得到消息的。因此，他是清白的并深感遗憾；当然，他对他的爱人也不是没有责任的。其次，他面对神灵的谕旨，更确切地说，神灵的谕旨与他的意愿相反；因此，与轻浮的恋人不一样，他并不是自愿这样做的。当然，其结果使他与新娘一样难受，甚至有过之而无不及，因为他是事情的起因。可以肯定，占卜官预言的只是他的灾难，但问题在于这种灾难是否是那种会影响他们婚姻幸福的灾难。那么，他现在应该做什么呢？（1）他应该保持沉默，应该结婚，应该如此想：也许这场灾难不会马上发生，无论如何我要保持我们的爱情，不怕使自己心里难受；但我必须保持沉默，否则那一短暂的时刻将稍纵即逝。在表面上这似乎讲得通，实际上却不行，因为在那种情况下他已经对新娘犯下了罪。在某种意义上，他的沉默使那姑娘心怀歉疚，要是她知道了占卜官的预言，她决不会同意这段姻缘。所以，在他处于不幸之中的时候，他将不得不不仅承受灾难，而且还有责任保持沉默，以及她因此而产生的正当的愤怒。（2）他应当保持沉默并放弃婚姻吗？在那种情况下，他不得不卷入一种欺骗之中，而由于这种欺骗，他会在与她的关系中摧毁他自己。美学或许会予以惩罚。那突如其来的变故勾画出事件的轮廓，只有事情的最后结果除外；而只要美学的观点要求他死，那最后结果终将随后来，除非知识的这一分支发现自己能够使那命定的预言消于无形。不过，无论这种行为多么高尚，它都是对那姑娘及其爱情的犯罪。（3）那么，他应讲出实情吗？我们不能忘记，我们的主角太富于诗人气质了，以至于拒绝承认他的爱情不过只是一桩失败了的冒险。如果他讲了，整个事情就会成为像阿克丝和维尔博(Axel and Valborg)那样的不幸婚姻。〔3〕他

们变成一对由上天自己来拆开的婚姻。^①但在这样的情况下，人们会用某种不同的眼光来看待此事，因为它产生于人的自由行为。在这一事情的辩证法中，最大的困难在于灾难被设想来只是对新郎的打击。与阿克丝和维尔博不同，他们没有对痛苦达成一种共识，也没有共同的表现，而上天平等地拆开阿克丝和维尔博是因为他们相互一样的接近。事情如果是这样，这里就有一条出路。既然上天没有用可见的力量来拆开他们，而是留待他们自己来决定，我们可以想象，他们可能一道蔑视上天及其灾难。

然而，伦理学要求他讲。从根本上讲，他的英雄主义在于对美学上的高尚的抛弃，然而，既然他肯定他在使该姑娘难受，那么就不能轻易地设想这里有某种空虚包含在所隐瞒的事情之中。这种英雄主义实际上是，他有他的假设，但他却将此隐瞒下来；否则，我们的时代就会出现很多英雄，并发展一种制造赝品的特殊技艺，这种技艺能使人跃过中间的东西而直达最高的阶段。

但既然我并不比悲剧英雄走得更远，作上述梗概有什么必要呢？那是因为作上述梗概毕竟有可能对思考前述悖论有所启迪。一切皆取决于新郎对占卜官所宣布的东西的立场，而这对他的生活多少也是具有决定性的。那么，占卜官的宣告是公开性的呢还是私人性的？场景是在希腊，占卜官的宣告是一切人都可以理解的。我认为，个人不仅能够从字义上理解其内容，而且也能够理解一个占卜官正在对个人宣布上天所作的决定。占卜官的宣告不仅对该主角来说是易于理解的，

^① 出自丹麦著名诗人、剧作家欧伦施莱厄(Adam Oehlenschläger, 1779~1850)的作品《阿克丝和维尔博》。两位剧中人是近亲，因此教会不让他们结婚，除非得到罗马教皇的特许。后来又发现二人是浸洗兄妹，即在同一教堂同一天里施行的洗礼，这使二人的婚姻更加困难。

而且对一切人来说也是易于理解的；它不会终止于任何对神灵的私人关系中。他可以做他所需要的，而所预言的终将发生。无论他怎样做，他都不会更接近神灵，易言之，他不会成为神灵所怜悯的对象。其后果对任何人都像对该主角那样易于理解，因为这里没有任何秘密的代码只有该主角才能破译。如果他要想讲，他可以讲得很好，他有能力使自己得到理解；如果他要想沉默，那是因为他想成为比全体更高的个体，想用各种各样关于她很快就会忘记痛苦的奇怪念头来欺骗自己。然而，如果上天的意志不是由占卜官来向他宣布的，如果上天的意志是相当隐秘地让他知道，如果它与他进入一种纯私人的关系，那么，我们就会处于悖论之中；如果这里有其中之一的情况的话（我的沉思已陷入两难），那么他就不能讲，尽管他情愿那样做。不过，这样一来，他就不会乐于保持沉默了，而会苦恼之至，但这却是他得到辩护的保证。他的沉默不会归之于他想要将作为个体的他自己置于与全体的绝对关系中，而应归之于他被作为个体而置于与绝对的绝对关系中。依我之见，他也能在其中找到内心的宁静，反倒是他的沉默会受到伦理要求的扰乱。当然，假如美学试图在多年来终结的地方，即有关高尚的幻相之中开始起步的话，这也是可以期望的。但一旦它这样做，它就会与宗教携起手来，因为这是唯一能将美学从其与伦理学的斗争中拯救出来的力量。伊丽莎白(Elizabeth)女王就曾经通过将爱塞克斯(Essex)赐死的方式把她对后者的爱献给国家。^①这是一种英雄的行为，尽管其间因他未赠送她戒指而有一点个人恩怨。众所周知，爱塞克斯并非未赠送她戒指，而是一位心怀怨毒的女侍从中将它扣住。如果我没弄错

① 参见德国戏剧家莱辛(1729~1781)的名作《汉堡剧评》。

的话，据说伊丽莎白知道这一切后，静坐了10天，咬住一根手指，一言不发，并因此郁郁而死。这对于知道如何窥探人们秘密的诗人来说，或许是一个很好的题材；它也可以为芭蕾舞大师借题发挥——现在诗人常常将自己与他们混淆起来。

现在，我要沿着魔性事物的线索来作一简述，为此目的，我要利用一下阿格丽丝和雄性人鱼的传说。雄性人鱼是从其隐身的峡谷中跃出的一个诱惑者，他在野蛮的欲望中抓住并破坏了那朵站在海岸上、全神贯注于海啸的鲜花的清白。迄今为止，诗人们就是这样解释的。让我们来作一个改变。那雄性人鱼是一个诱惑者。他一直在呼唤阿格丽丝，并用他的甜言蜜语引诱出她心中所隐藏的东西。在雄性人鱼身上，她发现了她正在寻找的东西，发现了当她瞪视着海底时她所寻找的东西。阿格丽丝愿意跟他去。人鱼用双臂抱着她。阿格丽丝的双臂缠绕着他的颈子；她全副身心地信任他；她将她自己献给更强的人。他已经站在海滩上，他蹲下身子准备带着他的俘获物潜回海中；阿格丽丝再一次看着他，却并无恐惧和绝望，也并不自傲于姣好的面容，并不沉缅于欲望之中，而是心怀绝对的信念、绝对的谦恭，把自己想象为一株低垂的鲜花，将自己整个的尊严绝对放心地交托给他。看！大海不再咆哮了，它狂野的吼声终于停息；大自然的激情、人鱼的力量舍他而去，四周重又是死一般沉寂，但阿格丽丝仍然一动不动地凝望着他。人鱼的精神土崩瓦解了。他抵挡不住那清白无辜的力量，他的天性背叛了他，他没法引诱阿格丽丝。他又把她带回家去，他向她解释，他只想向她显示大海在沉静的时候是多么地美丽；她相信他。接着，他独自踏上归途，大海又狂野起来，却无论如何也不像人鱼的绝望那样狂野。他能够引诱阿格丽丝，他能够引诱一百个阿格丽丝，他能够使任何姑娘昏头昏脑——但是，阿格丽丝已经赢得胜利，人鱼已经失去了

她。她只能是他的俘获物，他却不能对任何姑娘保持忠诚，因为他的确只是一条人鱼。在这里，我已经自由地将人鱼变了形；[4]从根本上看，我也将阿格丽丝改变了一点，因为，在那传说中，阿格丽丝并非完全不抱内疚，将姑娘在诱惑中想象成完完全全是清白的，这是一种纯粹的胡说，是一种对女性的把戏和侮辱。将我的说法现代化一点，就是：神话中的阿格丽丝是一个要求令人感兴趣的东西的女人，而任何人都想肯定是否有人鱼近在身边，因为人鱼发现了对象之后就会尾随不放，就像鲨鱼尾随其猎物一样。由此看来，说文化保护姑娘不受诱奸是非常愚蠢的，而说人鱼帮助了这种说法的流传恐怕也是一种谣言。不，存在是公平而又合理的；只有一种量度，那就是清白无辜。

现在，我们将赋予人鱼一种人的意识，并让他的存在意味着一种人的前身；其后果是他的生活被诱入圈套之中。这里没有什么妨碍他成为一个英雄，他现在所采取的步骤是令人安心的。阿格丽丝拯救了他，他被彻底压垮了，而服从于清白无辜的少女的力量；他无力再行诱惑。但是，有两种力量立即在他身上开始斗争：愧悔(Angeren)；阿格丽丝与愧悔。如果愧悔独自赢得他，他就会隐身不见；如果阿格丽丝与愧悔一起赢得他，他就会开敞自己。

然而，如果人鱼愧悔于心，并且保持隐秘的话，他一定会使阿格丽丝不快，因为阿格丽丝以她天真无邪的全副身心爱着他。甚至当他就要现出真实意图，就要现出那掩饰得很好的真实意图的当儿，她仍然以为他仅仅是要让她观看沉寂的大海的美。与此同时，处于激情中的人鱼现在情绪更加恶劣，因为他怀着一种复杂的心情爱着阿格丽丝，现在又多了一层愧疚。愧悔的人鱼可能将此解释为对他的一种惩罚，惩罚愈狠，他心里就愈好受。

如果他屈从于这种令人着魔的因素，他或许会作出另外的尝试来保全阿格丽丝，就像借助邪恶的力量也能保全一个人一样。他知道阿格丽丝爱他。如果他能够从阿格丽丝那里夺走这种爱，那么她就会以某种方式得到保全。但那是什么方式呢？人鱼太敏感，以致无法指望坦白会唤起她的憎恨。也许他会努力激起所有阴暗的情绪，去贬低、嘲笑她，去使她的爱变得荒唐，当然，有可能的话，也唤起她的骄傲。他不会给自己留下烦恼，这在魔鬼的心中是一个深刻的矛盾，在某种意义上，魔鬼比那些肤浅的人有更多的好心。阿格丽丝愈是自私，她就愈是容易被欺骗（因为，只有无经验的人才认为欺骗天真无邪者是容易的；存在是深刻的，聪明最易被聪明误），但更为可怕的是人鱼的痛苦。他愈是精心设计他的欺骗术，阿格丽丝就愈会向他掩饰她的痛苦；她要利用每一种办法，而那不可能完全没有效果；不过，不是击退或逐走他，而是折磨他。

借魔力之助，人鱼因而可以是个体，是比全体更高的个体。魔鬼与神灵一样神通广大，就是说，个体能够进入与它的绝对关系之中。这与我们前面所讲的悖论相似，是它的对应物。正因为此，它有着某种易使人误解的相似性。的确，那条人鱼默默经受的一切烦恼似乎都证明他的沉默是合理的。与此同时，他毫无疑问是可以说话的。如果他说，他就变成了一个悲剧英雄，一个我心目中的伟大的悲剧英雄。也许有人明白他伟大在何处。^[5]他有勇气去取消他所抱有的关于他有手段使阿格丽丝愉快的一切幻想，他有勇气去压服阿格丽丝。在这里，我想顺便作一个心理学上的评论。阿格丽丝愈是被自私地展示出来，自我欺骗就愈明显。在现实生活中，以下事情并非不可想象，即人鱼的魔力不仅能够保全阿格丽丝，而且从人的角度看，还可打探出某种不同寻常的事情来，因为魔鬼知道如何从一个哪怕是最为软弱的人那里逼出力量，魔鬼有

他自己对人好的方式。

人鱼处在辩证的位置上。要是他在愧悔之中脱出魔力，这里就会出现两种可能性。他可以走回头路，继续藏起身来，但不是依靠他的聪明。他不再作为个体而进入与魔鬼的绝对关系中，但他在矛盾的对立面中找到了心灵的宁静，就是说，神灵将保全阿格丽丝（中世纪就会这样想，按照那时的想法，人鱼显然该进修道院），或者他也能被阿格丽丝所拯救。这必须被解释成，依靠阿格丽丝的爱，他将从成为一个诱奸者的可能性中被拯救出来（这是一种美学的拯救尝试，它总是回避主要之点，即人鱼生活中的连续性），他之得救正在于这一方面；只要他变得开敞起来，他就得救。接着他娶了阿格丽丝。然而，他必须在悖论之中寻求避难所。换言之，当这个个体因自己的内疚而脱出普遍性的时候，他只能借助于成为一个与绝对有着绝对关系的个体才能回归。现在，我想作一个比先前所作的有更多意味的评论。^[6]罪是后来的直接性，而不是最初直接性。在罪之中，个人已经比普遍性更高（在魔鬼的悖论方向上），因为向一个缺乏必需条件的人去索取是一个矛盾。要是哲学也附合别的学科认为，人们只会按照所教授的那样去做，我们会感到特别地滑稽。忽略罪的伦理学是一门完全无用的学科。可要是它肯定罪，它又会超越自身。哲学教导我们说，直接性应该被废除。这确实是真实的，但不真实的是，罪并不直接就是直接性，信仰之外而又与信仰相似的东西才是直接性。

只要我徜徉于这些领域，一切就都是轻而易举的，但却丝毫没有触及到对亚伯拉罕的解释。因为亚伯拉罕之成为个体并不是依靠罪；相反地，他是一个正直的人，上帝选中了他。在个人还没有被带到有能力去履行普遍性的事情的位置上之前，上述例子与亚伯拉罕的类似之处并不明显。现在悖论再

一次在重复自身。

因此，我可以理解人鱼的所作所为，却不能理解亚伯拉罕，因为，准确地讲，人鱼借助于悖论而达到了希望实现普遍性的高度。要是人鱼隐身不见，要是他陷身于愧悔的烦闷，他就会成为一个魔鬼，而且会因此遭到毁灭。要是他隐身不见，却又不敏愧地想到，他在愧悔的重负之中经受折磨，能够使阿格丽丝获得自由的话，他无疑是可以找到内心安宁的，但却失去了这个世界。要是他开敞自己，要是他让自己接受阿格丽丝的拯救，他就是我所能想象的最伟大的人，因为只有无思想的美学才会去设想，纯洁的少女热爱一个浪子并因此拯救他是对爱情的赞颂。只有美学才会把那位少女而不是把人鱼想象成英雄人物。因此，在做出了那愧悔的无限运动之后，人鱼就不可能再属于阿格丽丝了，如果不再有进一步的运动，即依靠荒诞的运动的运动的话。他可以以他的力量去做愧悔的运动，而且他用了他的所有力量来做这一运动，因此他不可能依靠他的力量回归并重新抓住实际。要是一个人没有足够的激情去做任何一种运动的话，要是他心怀些许愧疚，却躲躲闪闪，认为一切都会在废话中产生的话，他就可以在观念中拥有一切遭到抛弃的生活；以这种方式他可以轻易地获得最高的东西，也可以帮助他人获得最高的东西，就是说，欺骗自己和他人去想象事情在精神世界中发生，就像事情依靠机遇在游戏中发生一样。好笑的是认为下面的事情很奇怪，即正当我们时代的每一个人都获得了最高的东西的时候，对灵魂不朽的怀疑竟如此流行，只有那实际上已经做了无限运动的人，才很少怀疑。激情的结论是唯一可以依赖的，就是说，是唯一令人信服的。幸运的是，存在比起聪明的论断来要更富感情，要更加忠诚，因为它并未将人排除在外，甚至也未将地位最为低下的人排除在外。它也不愚弄人，因为在精神世界中，唯有愚弄

自己者才愚弄他人。假如让我来作一判断并发表我的看法的话,我会和所有人一样认为,进修道院不是最高的东西,但这决不意味着我相信在我们的时代,当无人再进修道院的时候,所有人就都比那些在修道院中寻求宁静的深刻而又诚挚的灵魂更加伟大。我们的时代究竟有多少人有足够的激情去思考这一点并真挚地去判断他自己呢?以这种方式去认真地对待时间,在不眠之夜花费时间去仔细检查自己的每一个秘密念头,以至于当一个人不能总是依靠自己内心中最高尚、最神圣的东西来运动的时候,他可以在不安和恐惧中发现和诱出——如果没有别的办法,就通过不安——那些深藏在人类生活之中的感情(相比之下,人们在这一点上特别容易忘记和退缩),〔7〕以上想法已经在许多方面遭到制止,并开始寻找机会更新自己——谦虚地讲,这种想法可以净化那些自以为已经达到最高处的我们时代的人。然而,我们这代人很少关心这个;我们这代人相信自己已经达到了最高之处;没有哪代人如此滑稽和可怜。不可想象的是,我们这一代竟没有孕育出英雄,也没有孕育出魔鬼,它残忍地推出一出可怕的戏剧,这出戏剧使整整一代人发笑,但却不知道所笑者正是自己。当人们在20岁时就已达到最高点,除了被笑的之外,存在还有什么别的价值呢?当人们已经不进修道院时,我们的时代又发现了什么更高的运动呢?窃踞荣耀的位置,却又战战兢兢地将人诱入这样一种想法,即他们已经履行了那最高的东西,并狡猾地不让他们去尝试那最小的东西,难道这些不是世俗的、可怜的聪明与怯懦吗?那从事修道运动的人,只遗漏下一种运动,即荒诞的运动。可我们的时代又有多少人理解荒诞是什么呢?我们的时代有多少人以抛弃一切或接受一切的方式来生活呢?多少人真是如此诚实,以至于知道能做什么和不能做什么吗?假如这种人根本就没有,难道说在没怎么受过教育的

人和部分妇女中就真的找不到这样的人么？我们的时代将自己的缺点展示给具有洞察力的人，就像魔鬼将自己开敞却并不理解自己一样，因为我们的时代一再要求滑稽。假如这的确是我们这代人真正所需的东西，那么，剧院或许就需要一种新剧目，在这种剧目中，为爱而死是荒唐可笑的；或者说，假如这种事在我们中间发生，假如我们的时代亲自目睹了这样的事，它也许对我们的时代更加无益；它可能找到勇气去相信精神的力量，找到勇气去停止窒息（通过发笑者）自己和他者身上的好的一面。那么，我们的时代有必要出现一种可笑的狂热现象以作为笑料吗？或者，我们的时代难道没有必要产生这样一种热诚之士以提醒所忘记的东西吗？

如果因愧疚的激情尚未启动而需要一个类似但却更加动人的情节的话，人们可以在《多比传》中去找一个故事。年轻的多比亚司希望与拉格尔和艾德娜的女儿撒拉结婚，但这个姑娘有着一个悲剧式的背景。她被许给了7个男人，可他们全都暴卒于洞房之中。在我看来，这是该故事的一个缺点，因为当人们想到一个姑娘有7次徒劳无益的结婚尝试时，滑稽的结果是不可避免的，尽管这位姑娘非常接近于成功，就像一个考试7次都失败的学生差一点就要过关一样。在《多比传》中^①，其重点却在另外的地方，这就是为什么那高位数很重要，而且在某种意义上对悲剧也产生了作用的原因；年轻的多比亚司的高尚更为伟大，部分地是因为他是他父母唯一的儿子，部分地是因为那可怕的方面更加具有强迫性。结果是，这必须搁置一边。然而，撒拉是一个从未陷入爱情的女孩，她拥

① 《多比传》系犹太教经典之一，记叙了犹太人多比恪守希伯来律法、施舍行善的故事。多比近亲之女撒拉7次出嫁，新郎都在花烛夜被魔鬼害死，后上帝差遣天使拉斐尔进行调解，终于使撒拉与多比之子成婚。

有一颗年轻姑娘的天使般的心，拥有对生活的巨大献身精神，以及对幸福的一切要求，简言之，她有着全副身心地爱一个男子的能力。但是她比任何人都更不快活，她知道那邪恶的魔鬼爱着她，并准备在她新婚之夜刺杀她的新娘。我读过许多令人悲伤的故事，但我疑心能够发现还有什么令人悲伤的事比这位姑娘的悲伤更加深沉。要是不幸来自外部，就仍然可以找到安慰。要是存在没有向人提供能使他幸福的东西，知道他可以接受这一命运就仍可以使人感到宽慰。可这位姑娘的悲痛是多么地深不见底啊！时间的流逝既不可能驱走它，也不可能治愈它，即便知道存在所做的一切也无济于事。当一个希腊作家写下下面的东西时，他已将许多东西隐藏进了他的天真之中：“没有任何东西可以逃避爱情，决没有，只要美存在，只要眼睛可以看到，就决不会有任何东西逃避爱情。”（参看朗格斯〔Longus〕的田园诗集）许多姑娘在恋爱中都变得很不幸福，可那是逐渐变得不幸福的；撒拉则不同，她在变得不幸福之前就已经处于不幸福之中。找不到一个自己能以身相许的人是令人悲伤的事情，而且，不能以身相许是无法言喻的（uudsigeligt）痛苦。一个年轻的姑娘以身相许，随后，人们就会说：现在她不再自由了。但是，撒拉从来就未有过自由，也从未以身相许。如果一个姑娘以身相许，然后受骗上当，那是令人痛心的；可撒拉之受骗上当却先于她以身相许。如果多巴司最终娶了她，随之而来的将会是一个多么悲伤痛苦的世界啊！那是多么激动人心的婚礼，多么富丽堂皇的仪式啊！不会有姑娘像撒拉这样受欺骗，因为她被骗走的是无上的幸福，那是为最穷困的姑娘所拥有的绝对的富有；她之受骗是出自确定无疑的、无限宽广的、无与伦比的忠诚，因为，首先放在余烬上烤炙的的确应是鱼心和鱼肝的部位。哎，母亲怎么会不离开女儿呢，正如她自己被骗走了一切一样，她转过来又骗

走母亲的最心爱的东西。不过，还是让我们来读那个故事吧。艾德娜准备好洞房，她伴送撒拉进入洞房，她悲泣，也接受女儿的悲泣。她对女儿说：孩子，鼓起勇气来。大地和天堂之主会用欢乐来换去你的痛苦！女儿，鼓起勇气来！现在该去参加婚礼了。现在，让我们继续读下去，继续含着眼泪读下去：但是当门关上，他们在一起的时候，多比亚司从床边站了起来说道：起来，妹子，我们祈祷主怜悯我们。

假如一个诗人读了这段故事之后准备将其用作素材，我愿打一百次赌说，他会将注意的中心放在多比亚司身上。在如此明显的危险中愿以生命冒险无疑是英雄的勇气。该故事提示的正是这一点：婚礼的第二天早晨，拉格尔对艾德娜说：派一个女佣过去看着他是否活着，如果他已死去，我就将他埋掉，以便无人知晓。这里又一次显示出英雄的勇气才是主题。不过，我要冒昧地提出另一个主题，多比亚司行事勇敢、果断而又有骑士风度，而任何没有那种勇气的人都是懦夫，他不会懂得爱是什么，怎样才是一个男人，生活有什么意义；这样的人甚至不理解那个小小的秘密，即给予比接受更好；也不理解那个大大的秘密，即接受远比给予更加困难。换言之，如果一个人有勇气去行动，无论是否痛苦，他至少不会是懦夫。不，撒拉是一个英雄角色。她是我想要探讨的人物，因为我从未探讨过任何姑娘，或者说，我是受到了要去探讨我所读到过的任何人这一想法的诱惑。当人在白璧无瑕之初，当人在残缺不全之初，让人自己去修补，治愈自己，这是什么样的上帝之爱啊！而允许爱人去做如此冒风险的事，却又由自己负起责任，这在伦理上是多么成熟、多么谦恭啊？在随后的时间中，她对对所委身的男人毫无怨恨，这是一种什么样的对上帝的信念啊！

假如撒拉是个男人，魔力马上就会出现。高贵、骄傲的本性可以承担一切，就是承担不了一件事，同情。这是一种唯有

以更高的力量才能承受的耻辱，而他决不能成为受辱的对象。如果他有罪，他可以接受惩罚而不绝望；但从娘肚子里就不怀负疚感，却被命定为献身于同情，献身于鼻孔里的芳香，这，他完全不能忍受。同情有一种令人好奇的辩证法：它此时要求内疚，彼时又拒绝内疚。这就是为什么人愈是被严厉地命定给同情，人的不幸就愈是表现在精神上。然而，撒拉毫无内疚；她被当成牺牲品抛给每一种痛苦，并进而受到人的同情的折磨。即便是敬佩她甚于多比亚司爱她的我，在提到她的名字的时候，也不能不说：哎，可怜的姑娘！

假如一个男人处在撒拉的位置上，让他知道如果他爱一位姑娘，地狱的幽灵将会降临并在婚礼之夜谋害他的爱人。他或许会选择魔力，并以魔鬼的方式悄声说：“谢谢，我不是仪式的朋友。我不要求爱的欢乐，一点也不要求；因为，实际上我是一个蓝胡子，^①我喜欢看到姑娘们在婚礼之夜死去。”一般而言，我们对魔鬼所知甚少，虽说这是一个在我们时代尤有待发现的课题，而且观察者也能实际使用、至少暂时使用他人，假如他知道如何与魔鬼签定合同的话。在这方面，莎士比亚仍然是一位英雄。那个可怕的魔鬼，在莎士比亚笔下以无与伦比的方式塑造出来的最具魔力的人物格罗斯特(Gloucester)，是什么东西使他成为魔鬼的呢？他之所以无力承受同情是肇始于他的童年。在《理查德三世》第一幕中，他的独白比整个道德体系更有价值，因为它毫不提示存在的恶梦及其解释：

我比不上爱神的风采，怎能凭空在袅娜的仙姑面前
昂首阔步；我既被卸除了一切匀称的身段模样，欺人的造物者又骗去了我的仪容，使得我残缺不全，不等我生长成

① 蓝胡子系法国民间传说中连续杀死6个妻子的人。

形,更把我抛进这喘息的人间,加上我如此跛跛蹶蹶,满叫人看不入眼,甚至路旁的狗儿见我停下,也要狂吠几声。^①

像格罗斯特那样的性格是不能靠将其与社会观念相调节来得到拯救的。伦理学实际上只能取笑他们,同样,如果对撒拉说“为什么你不表现普遍性并结婚”,也会是在伦理学上奚落撒拉。这种性格的人基本上是属于悖论之中的,他们决非比他人更不健全,除非他们不是在魔性的悖论中迷失,就是在神性的悖论中得救。时间和人们都对女巫、侏儒是残缺不全的人感到好笑。毫无疑问,当人们看到一个残废人时,人人都会对之产生一种与道德观相连的倾向。既然这里的关系应该是存在本身破坏了这些人的健全,就像继母使孩子们变得乖张一样,这显然是不公平的。那本身毫无内疚的有魔力的个人一开始就因其本性或历史环境而被排除在普遍性之外。因此,坎伯兰郡的犹太人也是一个身负魔力的人,即便他行事善良。魔鬼也可以表现出对人的蔑视,请注意,是这样一种蔑视,它不会使魔鬼行事傲慢;相反,他的力量在于他意识到他比判断他的那些人要好。

关于这些事情,诗人们几乎最先发出警告。上帝只知道当代年轻的打油诗人正在读的是什么书。他们的研究也许是由用心学习韵文构成的。上帝知道他们在这个世界上的重要性!此时此刻,我知道,除了提供关于灵魂不朽的启发性证据之外,在他们那里得不到任何好处。人们可以像巴格森(Baggesen)^②对乡土诗人齐德维(Kildevalle)那样对自己安安稳

① 该处译文引自人民文学出版社《莎士比亚全集》,1982年版。

——校注

② J·巴格森(1764—1826),丹麦文学家,主要作品有诗集《滑稽故事》和散文作品《迷宫》。

——校注

稳地说：要是他都可以成为不朽的话，那么我们就都可以不朽。

以上带着诗意和想象而说到的关于撒拉的一切，在人们怀着心理学的兴趣来探讨下面那则古老的谚语时，其意义就会完全显示出来：没有一点疯狂，伟大的天才就不会存在；因为，这样的痴人在这个世界是天才的痛苦，是神灵妒羡的表现，而痴人身上天才的一面则是偏好的表现。天才一开始就迷失了普遍性的方向，而与悖论相关联。在这种与悖论的关联中，他因他的局限性而深感绝望；在他的眼中，正是这种绝望使他从全能转化为无能。他不是去寻求一种魔性的保证，并因此拒绝将获得保证归之于上帝或人，就是去寻求一种对神灵之爱的宗教保证。在我看来，这里似乎有一些心理学的课题，人们对之可穷毕生精力去进行愉快的研究，但我们却很少听见关于它们的只言片语。那么，神经错乱者与天才到底有什么关系呢？他们彼此是相互沟通的吗？在什么意义及何种程度上，天才是保证其神经不致错乱的主宰呢？我们不能够说，到达一定程度他就是主宰，否则就是不健全者。这样的观察要求爱和高度的独创性，因为对上流人物的观察是非常困难的。如果人们在阅读关于伟大天才的那几本书时给予注意的话，就有可能发现一些东西，尽管困难重重。

现在让我们换一个例子，设想一个人试图通过隐秘和沉默来拯救普遍性。为此目的，我想讨论一下有关浮士德的传说。浮士德(Faust)是个怀疑者，[8]是个精神变节者，进而言之，是个走上死亡之途的精神变节者。这是诗人们的解释；而且，尽管每一代人都有自己的浮士德，诗人们仍然一个接一个地走上这条老路。让我们来作一个小小的变动。浮士德是一个出色的怀疑者，他有一颗同情的心。甚至在歌德(Goethe)

版的浮士德中，我仍然没有发现针对浮士德私下里自言自语式的疑问产生的深刻的心理学见解。在我们的时代，当所有人都经历了怀疑的时候，往这个方向迈出任何步子的诗人是不会有。我愿意向他们提供政府债券，在上边写下他们在这方面所经历过的总数——他们却不会写下任何超过他们所能提供的极限的任何东西。

仅当人从浮士德转向他自身之时，怀疑才会获得诗意的方面，也仅仅在那时，他才会在他自己的身上发现怀疑的痛苦。他那时会知道，维系存在的正是精神；他还会知道，人的生活安全和欢乐并不植根于精神的力量，而是很容易被解释成一种未得到反思的满足。作为怀疑者，再重申一次，作为怀疑者，他比这一切都更高。若有人想骗他忽发奇想，说他已经通过了怀疑，他会很容易地看穿这一点，因为任何在精神世界进行过活动的人，都可以马上听到反应，而不管说话者或闵希豪生(Munchhausen)^①是否是一个受过考验的人。帖木儿(Tamerlane)能够与他的匈奴人一起做什么，浮士德就能够与他的怀疑一起做什么——将人从睡梦中吓醒，教世界在地上摇摇欲坠，使人们四分五裂，让警铃的尖声响彻世界。但要是浮士德那样做，他就不是帖木儿；在某种意义上，他得到了授权，拥有思想的授权。浮士德具有一副同情的心肠，他热爱存在，他的灵魂没有忌妒；他觉察到了他无法平息他所唤起的愤怒；他渴望不会有赫洛斯特拉托斯(Herostratic)^②式的恐怖——他依旧沉默，他比那隐瞒有罪的爱情之果的姑娘更加小心地深藏起他的怀疑，他竭尽全力与他人同步行事，他将苦果往自

① 闵希豪生(1730—1797)：系德乡绅，以擅讲故事闻名，其故事汇集成《闵希豪生男爵奇遇记》。——校注

② 赫洛斯特拉托斯：古希腊人，为留名于世，于公元前356年放火烧了以弗所著名的亚尔德米斯神庙。——校注

己心里咽，却因此而成了普遍性-全体的牺牲品。

当不因循守旧的人有时掀起怀疑的旋风时，我们听到人们说：他依旧会保持沉默。浮士德实践了这一想法。任何了解以精神生活为命意味着什么的人，也知道渴望怀疑意味着什么，知道怀疑者渴望日常生活的面色一点也不比渴望精神上的营养差。尽管浮士德的所有烦恼都可以证明他并非出于骄傲，我仍然要采取一个对我来说容易设计的预防措施。就像里米尼的格里高利(Gregory)^①因接受了婴儿的诅咒而被称为婴儿折磨狂一样，我也可能受到诱惑而把我自己叫做英雄折磨狂，因为当我折磨英雄时，我是很能够发明创造的。浮士德看见玛格丽特(Margaret)，但却不是在选择了肉欲之后，因为浮士德根本就不选择肉欲；浮士德看见的玛格丽特不是在靡菲斯特(Mephistopheles)的凹面镜中，而是实在的她的令人敬慕的冰清玉洁的身子。既然他的灵魂保留了对人们的爱，他也就非常容易地堕入与她的爱情。但他是怀疑者，他的怀疑破坏了实际。我的浮士德是如此地富于理想，以至于他不属于科学的怀疑者；这些怀疑者每学期在讲坛上怀疑一个小时，否则就什么都干；甚至当他们进行怀疑时，他们也没有基于精神的力量之上。浮士德是怀疑者，而怀疑者渴望日常生活的面色一点也不差于渴望精神上的营养。但是，他下定决心保持沉默，不将他的怀疑告诉任何人，甚至于没有将他的爱告诉玛格丽特。

这并不是说，浮士德太过于理想化，以至于对如下闲谈表示不满，即如果他讲出来，他就会激起一场普遍的争论，或者整个事情将毫无结果，如此等等（正如任何诗人都容易看到的

^① 里米尼的格里高利：14世纪威尼斯人，基督教哲学家和神学家。他与圣奥古斯丁一样，认为上帝完全根据自己的意志施恩于选中的义人，并相信未经洗礼而死亡的婴儿将永受惩罚。——校注

那样，在这一情节里有一个潜藏的滑稽因素。假如我们将浮士德带到同那些在我们时代追逐怀疑的滑稽小丑的讽刺性关系中的话，那潜藏的滑稽因素就明显地证明，他们实际上怀疑的是如博士毕业证书之类的东西；或者说明显地证明他们发誓要怀疑一切。这些精神世界的邮差和短跑运动员匆匆忙忙从此人拾来有关怀疑的牙慧，又从彼人捡到有关信仰的灵感，然后就根据听众是要沙子还是砾石的喜好去尽情发挥)。浮士德太过于理想化了，以至于不能穿着睡鞋到处走动。任何不怀有某种无限激情的人，都不是理想主义的；而任何怀有一种无限激情的人，都早就将其灵魂从这些废物之中拯救出来了。他仍旧沉默以牺牲自己——要么他就带着将一切抛入混乱的想法开口讲话。

假如说他仍旧沉默，伦理学就会谴责他：“你必须承认普遍性，尤其是要说你承认它。否则你就是不敢站到普遍性的一边。”当一个怀疑者因说话而遭到数次严峻审判的时候，这一观察是应当牢牢记取的。我并不倾向于温和地审判这样的行为，但问题在于事情是按常规发生的。万一出现最坏的情况，尽管因说话而将各种不幸带到世上，怀疑者还是优于那些伶牙俐齿之士；这些人尝试各种事情，并试图治愈怀疑，却又不承认怀疑的存在；他们本身就是如此猛烈地产生怀疑的主要原因。假如他开口说话，他就将一切抛入了混乱，即便事情不会这样，他也寻不到出路；其结果既无助于一个人的行为，也无助于一个人的责任。

假如他对他的责任继续沉默，他大抵会高尚地行事；他会对他其他的烦恼增加一点精神考验，因为普遍性会不断地折磨他，并对他说：你应该说。那么，你如何才能肯定你的决定不是出自于难以言喻的骄傲呢？

要是怀疑者可以变成与绝对处于绝对关系中的个体的

话,他就会得到沉默的授权。在此情况下,他必须使他的怀疑成为内疚。在此情况下,他置身于悖论之中,然而其怀疑却已得到治愈,即便他可能还存有其他疑问。

甚至《新约全书》也会认可这种沉默。《新约全书》有数处在设定讽刺可用于掩盖更好的部分的前提下,对之大加赞扬。然而这一活动也像其他一些事情一样,是以下述前提为依据的:即主体性(Subjectivitetten)高于现实性。我们的时代不想知道关于这一点的任何东西,不想知道多于黑格尔所说的关于讽刺的任何东西。令人足够好奇的是,黑格尔对之所知甚少,并怀着怨毒的心情反对它,而我们的时代则有相当多的理由不愿放弃黑格尔的看法,毕竟它不得不反对讽刺以保全自己。《马太福音》中的山上布道词说道:当你斋戒之时,涂上头油,洗净脸面,你的斋戒就不会有人看见。这段话清楚地表示,主体性与现实性(Virkeligheden)是不可通约的,所以,欺骗也许是有权利的。如果只有那些四处闲荡并漫无边际地谈论听众的想法的人才会去读《新约全书》,也许他们的读后感会有所不同。

现在,让我们回到亚伯拉罕。那么,亚伯拉罕又是如何做的呢?我没有忘记,读者也愿意记住,我先前的讨论已给这个题目制造了一个障碍,即没有使亚伯拉罕变得更加可以理解,而是使那不可通约性变得更加沉默,因为,就像我前面所说的,我不能理解亚伯拉罕,而只是敬仰他罢了。此外,先前所描述的那些阶段(Stadier)没有一个与亚伯拉罕相类似;这些阶段在各自的领域内得到证明,与此同时,它们之得到解释仅仅是为了在偏离轨道时能够指明未知领域的界线。如果这里出现任何有关类似性的问题,它都一定是有关罪的悖论,但这又属于另一领域(Sphære),它不能用来解释亚伯拉罕,比起后者

来,它本身远更容易解释。

所以,亚伯拉罕没有说话。他没有对撒拉说,没有对以利以谢说,也没有对以撒说。他越过(forbigik)了这三个伦理权威,因为对他而言,伦理并无高于家庭生活的表现。

然而,美学却容许,并且实际上是要求个人的沉默,假如该个人知道沉默可以使他拯救他人的话。这充分表明亚伯拉罕不在美学的范围之内。亚伯拉罕沉默不是为了保全以撒;事实上,他为自己和上帝而祭献以撒是对美学的冒犯,因为牺牲自己是可以理解的,而为自己牺牲他人则是不可理解的。诚然,美学的英雄是沉默的英雄。与此同时,伦理学则因他对如何为其独特的个性作出解释保持沉默而作出了自己的判断。正是他的属人的先见之明使得他保持沉默。伦理学却不能原谅这一点,人对此的任何企望都只是一种幻觉。伦理学要求一种无限的运动,要求开敞;而美学的英雄虽然可以讲话,但却不讲。

真正的悲剧英雄是为普遍性-全体而牺牲他本人,牺牲他本人的一切;他的感情和行为都属于普遍性;他是开敞的,而他之开敞使他成为伦理学的宠儿。但这不适用于亚伯拉罕;他压根儿没为普遍性做什么,他是隐秘的。

现在我们与那个悖论正面相对。要么作为个体的那个人处于与绝对的绝对关系之中,其结果是,伦理的东西并不是最高;要么亚伯拉罕就是输掉,即他既非悲剧英雄,也非美学英雄。

当然,这里的悖论也可以是最容易、最简单不过的事情。然而,我可以说明,任何相信这一点的人都不是信仰的骑士,烦恼和不安是唯一可以想象的证明;而要是什么证明都无法想象的话,悖论就不再存在了。

亚伯拉罕仍然保持沉默——他不能说话。这里存在着烦

恼和不安。即便我日以继夜地谈个没完，要是我不能使我自己谈话让人理解，我也就算是没有讲话。亚伯拉罕的情况就是如此。他可以讲说一切，就是有一件事情不能说。而且，如果他不能以让人理解的方式来说，那么他也就是没说。讲说所提供的宽慰是，它将我转换成合乎普遍性的。现在，亚伯拉罕可以用任一语言中最美好的言辞来描述他对以撒的爱。但这不是他脑子里所想的事情；有些东西更加深刻，就是说，他准备献出以撒，因为那是一场考验。没有人能够理解后者，而每个人都只能误解前者。悲剧英雄就不知道这一烦恼。首先，他的宽慰来自于：每一种反对意见都表明的权利，他也给了每个人起来反驳他的机会：克吕泰涅斯特拉，伊芙琴尼亚，阿喀琉斯(Achilles)^①，合唱队，每个活生生的人，每种发自内心的声音，每一种精明、警惕、恶作剧的、悲天悯人的想法。他可以肯定，每一件容许说出来反对他的事情都已经无情地、冷酷地说了出来——与整个世界作斗争是一种宽慰，与自己作斗争则是令人讨厌的事情。他没有必要检查任何一桩事情，以便后来大声反对，就像爱德华四世听见谋杀克拉伦斯^②时那样：

谁在替他求情？谁在我怒发冲冠之时
跪在我的脚下，求我深思熟虑？
谁谈到了兄弟之情？谁谈到了爱情？

① 阿喀琉斯：古希腊神话中的一位英雄，曾参加征讨特洛亚的战争。阿伽门农献祭女儿伊芙琴尼亚时，为了让女儿从家里赶到军营来，谎称将她许配给了阿喀琉斯，要他们在帐前完婚。——校注

② 克拉伦斯(1449—1478)：英格兰贵族，1461年被封为公爵，曾几次阴谋推翻其兄爱德华四世。1470年其妻死后，他企图同勃艮第女公爵玛西结婚，爱德华四世反对此事，他再次策划反对爱德华的阴谋，事败被捕，在伦敦塔被秘密处死。——编注

悲剧英雄不知道孤身一人担当责任的可怕。进而言之，他所感到宽慰的是， he 可以与克吕泰涅斯特拉和伊芙琴尼亚一同悲伤，一同哭泣——眼泪和哭泣可以缓解痛苦，而无声的呻吟则使人痛苦。阿伽门农可以迅速地稳定情绪去做他的事情，甚至还有时间去宽慰和鼓励他人。亚伯拉罕却做不到这一点。当他心受感动，当他的言辞可以对整个世界起到宽慰作用的时候，他不敢提供宽慰，因为无论撒拉、以利以谢，还是以撒，都不会对他说：“你为什么想那样做？毕竟你是可以放弃那样做的呀！”如果他在烦恼之中试图去掉重担，如果他想拥抱他所有的亲人，可怕后果可能会是撒拉、以利以谢和以撒都会冒犯他，并相信他是一个伪君子。他不能说什么，他不能说人类的语言。即便他懂世上的一切语言，即便他所爱的人也懂这些语言，他仍旧不能说——他说一种神灵的语言，他用舌头说。

对于这种烦恼，我非常理解。我敬佩亚伯拉罕。我不怕任何读到这一故事的人都会受到诱惑，要想成为那种个人。我也承认，我没有那种勇气，我愿意放弃进一步的期望，尽管如果可能，我也许应该走那么远。亚伯拉罕在每一刻都有机会停止不前； he 可以对整个这场精神考验感到懊悔；接下来， he 就可以讲话，而每个人都能够理解他。当然，那样一来， he 就不再是亚伯拉罕了。

亚伯拉罕不能说，因为， he 不能说出那会使一切尽皆释然的东西（换言之，它是可以理解的）；这是一场考验，而且请记住，是这样一种考验，即伦理是其诱饵。任何置身于这种处境的人都是来自普遍性领域的移民。然而， he 对下一步的事甚至说得更少。为了重复更早时候就已充分发展的东西，亚伯拉罕做了两个运动。首先， he 做无限弃绝的运动，并因而放

弃了以撒；由于这是一次私人冒险，无人对此能够理解。其次，他做信仰的运动。这是他感到欣慰的地方。换言之，他是在说：但是它不会发生，即便它发生了，主也会赐予我一个新以撒的。当然，那是凭借荒诞。然而，悲剧英雄却出现在故事的结尾之处。伊芙琴尼亚服从她父亲的决断；她本人做了那无限弃绝的运动，他们之间达成了一种相互理解。她理解阿伽门农，因为他采取的步骤表现了普遍性。如果阿伽门农对她说，“尽管神要求祭献你，出于荒诞，他也有可能不索要你”，那么，伊芙琴尼亚马上就会对阿伽门农感到迷惑。如果他说那是出于人的推测，他有可能得到伊芙琴尼亚的理解，但结果会是：阿伽门农没有做那无限的弃绝运动，因此不算一位英雄；而那占卜家的宣告只是一个航海家的奇闻轶事，整个事情则变成了一出轻松的喜剧。

所以，亚伯拉罕没有说什么。只有一个语句保留了下来，即他对以撒的回应，这足以证明他先前一言未发。以撒问亚伯拉罕用来烧烤祭献的羔羊在哪里。“上帝亲自准备了用来烧烤祭献的羔羊，我的儿子。”亚伯拉罕说道。

在这里我将对亚伯拉罕所说的这些结论性的语词进行详细考察。没有这些语词，整个事情就是不完整的；而要是这些语词有所不同，一切就都将陷于混乱。

我经常思索的一个问题是：一个英雄，无论他是形成于痛苦之中，还是产生于行动之中，他到底是否应该说出一些结论性的语词呢？在我看来，这取决于他所归属的生活领域(Livs-Sphære)，取决于他的生活是否有思想意义，取决于他的痛苦、他的行为是否与精神有关。

这并不是说，悲剧英雄像其他任何没有丧失说话能力的人一样，可以在关键时刻说出一些语词来，甚或说出一些恰当的语词来；问题在于他们如何才能恰当地说出这些语词来。如

果生活的意义在于他的外在化的行为，那么他就没有什么可说的，他所说的一切本质上都是胡说八道，而且只能减低他的影响。因此，悲剧的常规告诫他在沉默中完成他的任务，而不管是通过行动还是通过痛苦。为了不离题太远，以致迷失方向，我将举一个最为贴切的例子。如果应是阿伽门农本人，而不是卡尔卡斯(Kalchas)^①，拔出刀子去刺杀伊芙琴尼亚的话，他在最后关头说出一些话会损坏他自己的形象，因为他的行动的意义对每一个人而言都是明显的，尊敬、同情、感动、流泪等过程也是完整的；那样的话，他的行动将与精神无关，即他既非精神教师，也非精神见证。然而，如果一个英雄的生活意义导向的是精神，那么，陈述的缺乏又会减低他的影响。他所说的并不是恰当的语词，也不是简短的慷慨之词。相反，他的陈述的意义在于关键的时刻画龙点睛。一个有智慧的悲剧英雄应当有并应当保留结论性的语词——他经常以可笑的方式来追求这一点。他被要求具有特别适于悲剧英雄的理想化姿态，此外，还有一个语词也是需要的。如果一个这样的悲剧英雄在痛苦(在死亡)中形成，他就会通过他临死之前的遗言而名垂不朽，因此，普通的悲剧英雄在死之前是不会名垂不朽的。

苏格拉底可以用作一个例证。他是一个有思想的悲剧英雄。他被判死刑。在那一刻，英雄死去。任何不懂得死亡要花费全副精神力量的人，任何不懂得英雄总死在前面的人，在人生观方面都不会前进多远。作为一名英雄，苏格拉底被要求镇定如常，安之若素；但作为一名有思想的悲剧英雄，他被要求有足够的精神力量在最后关头使自己功成名就。他不能够像普通的悲剧英雄那样，临死之时专注于自我控制。他必

^① 卡尔卡斯：古希腊神话中的一位预言家，曾随希腊联军征讨特洛伊城，向神祭献伊芙琴尼亚就是他作出的预言，献祭时也是他挥刀向伊芙琴尼亚砍去。

须尽快地做此运动，迅速而又有意地超越这种斗争，并肯定自己。因此，要是苏格拉底在死亡的危机来临之时一味默不作声的话，他就会减低他生命的效果，并使人去疑心讽刺的张力不是一种世界性力量，而是一种游戏，它的恢复力必须用在倒转的秤上，以在关键时刻维系处在悲怆中的他。〔9〕

以上这些言简意赅的建议无法应用于亚伯拉罕，如果人们期望通过类比为亚伯拉罕找到恰当的结束语的话，他是会失望的。而如果人们设想亚伯拉罕有必要在最后关头画龙点睛，即是说，不拔出刀子，而是说出点什么来的话——鉴于作为信仰之父的他具有一种绝对的精神意味，那么上述那些建议是可以应用于他的。不过，我却不能进一步知道他会说些什么；在他说了之后，我倒可能理解，就是说在他所说的东西中去理解他，不过，这却不能使我比先前对他的解释更加接近他。要是在苏格拉底身上并没有最后的界线，我就可以想象我自己处在他的位置上。而且，要是我不能做到这一点的话，诗人是能够做到的。但却没有哪个诗人找得到通向亚伯拉罕的道路。

在更切近地考虑亚伯拉罕的结束性语词之前，我可以首先指出亚伯拉罕在试图说什么时所会遇到的困难。诚如上面所解释的那样，在那个悖论中的烦恼和不安尤其应归因于沉默；亚伯拉罕不能说。〔10〕要求他说是一个自相矛盾，除非人们希望他置身于悖论之外，以致在关键时刻产生怀疑，从而不再是亚伯拉罕并将先前的事情一笔勾销。因此，如果亚伯拉罕在关键时刻告诉以撒，“你就是上帝意中的祭品”，这就会是一个弱点。如果他可以说出的话，他早就应该说。所以，这个弱点会表现为他缺乏思想上的成熟性和专注力，以至于之前没有将整个烦恼想透，没有将所有的事情想到，从而使实际的痛苦超过了思想上的痛苦。进而言之，言说会使他脱离悖论；同

时,要是他真想对以撒说的话,他就会将自己的处境变为接受精神考验的处境,因为,否则的话,他就什么也不能说,而这样一来,他就会连悲剧英雄也不是。

然而,无论如何,亚伯拉罕有一个结论性的语句保留了下来。而且只要我能理解那个悖论,我就能够理解亚伯拉罕在那个语句中的整个表现。首先,他什么也没有说,以此形式,他说了他不得不说的东西。他对以撒反应的形式是讽刺性的,因为当我说什么的时候,却什么也不说,这总是讽刺性的;而以撒则是带着亚伯拉罕所知道的那种信念来询问亚伯拉罕的。现在,要是亚伯拉罕回答说,我什么也不知道,他就不是在讲真话。但他不能说什么,因为他知道他不能说。因此他答道:上帝亲自准备了用来烧烤祭献的羔羊,我的儿子!由此可见亚伯拉罕心中那双重的运动。如果亚伯拉罕在弃绝中只是将以撒让渡出去而不做更多的事的话,他就不是在讲真话,因为他其实知道是上帝要求祭献以撒,他也知道他本人在此时此刻愿意将以撒祭献。做此运动之后,他接着要做下一个运动,做依靠荒诞的信仰运动。所以,他不讲假话,因为凭借荒诞,上帝确有可能做出完全不同的事来。他没有讲一句假话,也什么都没讲,他是在用奇怪的调子讲。如果我们考虑到正是亚伯拉罕本人将祭献以撒,这一点就更加明显。如果任务是不同的,如果主没有要求亚伯拉罕将以撒带上摩利亚山,以便他能电光石火地开导以撒,并以那种方式将他作为祭品来接受的话,那么,亚伯拉罕就会在他以神秘的方式讲出的话中获得辩护,因为,那样的话,他就根本不知道什么事情会发生。然而,将那一任务赋予给亚伯拉罕之后,他自己就不得不行动;其结果是,他不得不明白在那关键时刻他自己将做什么,他不得不明白以撒将被祭献。要是他并不确切地知道这一切,他就不会做出那无限弃绝的运动;这样一来,他的言辞

肯定不会是假的,但他也会远非亚伯拉罕,他的意义会比悲剧英雄为小;他会是一个避免下决心的人,他不能够下定决心,因此而永远打些哑谜。一个如此优柔寡断的人不过是对信仰骑士的东施效颦而已。

显然,人们有可能理解亚伯拉罕,但只是以理解那个悖论的方式来理解亚伯拉罕。至于我,我也可能理解亚伯拉罕,但我意识到我没有勇气这样说,也几乎没有勇气像亚伯拉罕那样去做;但这决非是说,这种行为不重要,而是说,这是一个绝无仅有的奇迹。

那么,当代对悲剧英雄的裁决又是什么呢?他是伟大的,值得敬佩的。心灵高尚者的高尚是一致的,下一代总为上一代建立陪审团,而裁决总是同样的。但是,无人能够理解亚伯拉罕。他获得了什么呢?他仍然忠实于他的爱。爱上帝者不需要眼泪,不需要敬佩;他完全忘记了爱的痛苦。他确实忘记得如此干净,以至于若是上帝都记不起的话,他的痛苦就没有一点蛛丝马迹了,因为他暗暗观看,他承认烦恼,计数泪珠,而且什么也忘记不了。

确实如此,要么存在着一个悖论,作为个体的个人处于与绝对的绝对关系之中;要么就是亚伯拉罕输掉。

跋

香料的价格在荷兰曾一度下跌，商人们为了抬高物价而将几船货物沉于海中。这是一个可以谅解甚至必要的欺骗行为。但在精神世界里我们是否也需要做同样的事情呢？我们真可以肯定我们已获得了最高的东西，以致除了力图摆脱我们无法达致的想法，使某些东西占据我们的时间之外，就无事可做了吗？难道这是现代人所需要的那种自我欺骗吗？它的骗术是否应当循此路线去发展呢？或者说，它的骗术是否尚不够完善呢？又或者，对待任务的诚挚认真的精神是不需要的吗——这种诚挚认真的精神保证任务的完成，却又不会破坏人内心的宁静，以致使人过于匆忙地去追求最高的东西，而是保持任务的新鲜、美观和可爱，并将困难和启发都带给高尚的心灵（因为高尚的心灵只受困难的激发）？无论一代人从另一代人身上能够学到什么，从根本上说，没有哪代人能够从其先辈学到人性。在这方面，每一代人都有原初的本性，他们的使命与其先辈并无不同；而且，只要他们的先辈并未背弃其使命并欺骗自己，他们就并不会比先辈走得更远。人的本性是激情，在激情中，人理解他人，也理解自己。举例言之，没有哪代人是从小一代人那里学会爱的，没有哪代人的起点与其他代人有所不同；后代人并无比先代人更为简略的使命，要是有人企图走得更远，而且不像先辈那样终止于爱，那就是愚蠢、无聊

的说法。

然而，人的最高的激情就是信仰。于此，没有哪代人有什么不同于先辈的起点。每代人都从同样的地方出发，如此循环往复，后代却并不比先代走得更远。当然，这里的前提是，人忠实于他的使命，而不是将之束之高阁。令人感到疲乏的是一代人无法言说的东西，因为，此代人确有使命，而这与先辈也有同样的使命是没有关系的，除非此代人或此代人中的个人冒昧地僭取了属于那统治世界、并有足够耐心的精神的位置。但是，如果此代人这样做，就是错误的；毫不奇怪，一切存在似乎对它都是错误的，因为，肯定不会有人比那裁缝发现存在有更多的错误。根据童话故事，那裁缝来到天堂，然后从那优越之处反观大千世界。只要此代人仅仅关心他的使命，而且这使命又是至高无上的，此代人就不会感到厌倦，因为该使命对于人生而言总是恰当的。当玩耍的孩子在12点以前已经玩过各种游戏，他就会不耐烦地问：还有人能想出新的玩法来吗？难道说这些孩子就比当代或先辈中那些知道能玩一天普通游戏的孩子更聪明发达吗？或者反过来说，前者就缺乏玩游戏的认真精神吗？

信仰是人的最高的激情。或许每代人都有不少人不怀信仰，却没有人因此走得更远。我们这代人中是否有很多人没有发现这一点，我不能肯定。我只敢参照自己；不需隐瞒，他尚有漫长的路程要走，但他也不会因此而说些无聊话来欺骗自己。人是希望尽快克服幼稚病的。但生活有够多的任务赋予那些没有达致信仰的人，要是他诚挚地热爱这些任务，他的生命就不会白白浪费掉，尽管这决不能与那些领悟了最高东西的人相比拟。达致信仰者（无论平凡与否都无关紧要），不会对信仰无动于衷。的确，若有人对他说起这个，他可能会感到愤怒，就像一个恋人在有人说他对爱情无动于衷时会产生

一种怨恨之情一样。由于他会作出回答，我也就不会无动于衷。他不会走得更远，也不会走向别处，因为他发现这一点时，他就会有别的什么解释。

“人必须更进一步，必须更进一步。”催促人更进一步是世界上最古老的故事。以晦涩著称的赫拉克利特(Heraclitus)将他的思想存于他的书和他藏于狄安娜(Diana)神庙的残篇之中(他的思想一直是他生活中的铠甲，所以他将之悬挂于神庙之中)；他说：人不能两次踏进同一条河流。〔11〕晦涩的赫拉克利特有个弟子，他没有停留于此，而是进一步地说：人甚至一次也不能踏进同一条河流。〔12〕可怜的赫拉克利特，有徒竟致如斯！由于弟子的改进，赫拉克利特的命题被修正成伊利亚学派否定运动的命题；然而那位赫拉克利特的弟子，只是想走得更远，却不是想回到为赫拉克利特所抛弃了的东西中。

注 释

绪

- 【1】此系克尔凯郭尔时代丹麦文对《圣经·创世纪》有关内容的一种基本准确的意译。参见《圣经·创世纪》第22节。——译注

亚伯拉罕颂

- 【1】12个儿子中，唯约瑟为雅各所钟爱。参见《圣经·创世纪》。
——译注

引

- 【1】阿拉丁是《天方夜谭》中获取神灯的青年，诺内丁则是对立性的人物，曾控制着指环和神灯。——译注
- 【2】关于Angest，中文原有恐惧、畏之类的译法，疑是受英文旧有译法的影响。克尔凯郭尔关于Angest曾有专著“Begybet Angest”，已故美国著名克尔凯郭尔研究家、翻译家Walter Lowrie将其译为“The Concept of Dread”（即中文《恐惧的概念》），见普林斯顿大学出版社1957年版，而新版《克尔凯郭尔全集》则收入Reider Thomte的新译“The Concept of Anxiety”，见普林斯顿大学出版社1980年版。由于此概念牵涉到对后世存在主义哲学家、神学家如海德格尔、雅斯贝斯、蒂利希同一概念的理解，本译者特就教过有关丹麦学者和英译《克尔凯郭尔全集》主编。经考量，本译文将Angest译为“不安”。以下所引原文，除人名、地名外，凡未作特别注明者，概为丹麦文。——译注
- 【3】古时候的人们说：“世上之事糟糕就糟糕在不按布道者所讲的那样

发生。”也许这样的时代在哲学的帮助下将会来临，那时人们可以说：世上之事幸运就幸运在不按布道者所讲的那样发生；因为，生活中尚有某种意义，而在布道者的说词中却一点意义也没有。——原注

[4]这并不是说个人关注现存实在的任何兴趣都能够刺激齐绝的运动，假如它被证明为不能实现的话。我选择了一桩恋爱事件来表现这种运动，因为这样的兴趣再容易理解不过，因此我可以不必去做那些初浅的考量，这些考量在深层意义上只会为少数几人所关注。——原注

[5]这要求激情。每一种无限的运动都是通过激情来实施的，没有什么反思能够产生运动。这是存在中的连续跳跃，它解释了运动；而中介则不过是一种臆想，它是黑格尔设想来解释一切的东西，也是黑格尔从未试图予以解释的唯一东西。要在理解与不理解之间作出苏格拉底那样的出色划分需要激情；要进行真正的苏格拉底式的运动，即无知的运动，就更是如此。我们时代所缺乏的正是激情，而不是反思。所以，在某种意义上，我们的时代生命力过于强大，以致不会死亡，因为死亡是最令人吃惊的跳跃之一。有一首小诗颇投合我的心意，其作者用寥寥数行诗句就美妙而恰当地表达了他对生活中美好事物的愿望，其结尾写道：

愉快地跃进永恒

——原注

[6]出自《圣经》。希律王是以残暴著称的犹太国王。——译注

问题一

[1]Stadium 及其变形 Stadier, Stadiums, Stadienne 在克尔凯郭尔的著作中共出现过 120 次，其中《恐惧与颤栗》4 次。英文向来将之译作 Stage，中文从之，为“阶段”。毫无疑问，这样的译名长期以来给中文读者造成的印象是：在克尔凯郭尔看来，生活道路上存在着由低到高的诸种不同阶段。然而，这种看法是大可怀疑的。从 60 年代末到现在，国际克尔凯郭尔研究界中占相当分量，甚至主导地位的看法是，Stadium 并不表示克尔凯郭尔认为生活道路存在着由

低到高的阶段。依本译者看来,即便 Stadium 一词含有由低到高的阶段之意,它也不必然就代表着克尔凯郭尔本人的看法,因为克尔凯郭尔与他所创造的作者(例如本书作者约翰尼斯)存有相当的间距。参看译序。——译注

[2] 出自古希腊悲剧作家欧里庇德斯(Euripides)的作品《奥立士的伊芙琴尼亚》。——译注

[3] 出自《圣经·士师记》第11节。——译注

[4] 布鲁托斯曾领导古罗马人逐走塔昆人,以后又因他儿子参与塔昆人卷土重来的阴谋而将其处决。——译注

[5] 莱辛(Lessing)曾在某个地方从纯美学的角度说过类似的话。他实际上想要表明悲伤也能产生充满智慧的评语。带着这种想法,莱辛引用了不幸的英王爱德华二世在一个特殊场合所说的话。与此相对照,他还从狄德罗(Diderot)那里引用了一个关于农妇的故事以及该农妇所作的评语。接着,他说道:那也是机智的,是一个农妇的机智,当然是势所使然。但随之而来的是,人们决不可以为机智地表现悲伤和痛苦去寻找借口,假如表现者是出色的、受过良好教育的聪明智慧之士的话;因为,激情再次使人人平等,在这种意义上,每个处在相同境况中的人都无一例外地要说出同样的东西来。王后可以且肯定有过农妇的想法,而农妇也可以且肯定说过君王所说过的东西。见《莱辛全集》第30卷第223页。

——原注

问题二

[1] 该隐是《圣经》中亚当的长子,曾杀害其弟,因而成为凶手和恶魔的象征。——译注

[2] 指费比乌斯(Fabius, ?—公元前203年);罗马大将,与汉尼拔率领的迦太基军队对峙时,以闪烁不定的拖延战略使敌师疲于奔命,劳而无功,最后终于战胜对方。——译注

[8] 我可以再次对悲剧英雄和信仰骑士的区别加以澄清。悲剧英雄确信,伦理义务是通过转换为意愿而完全体现在他身上的。比方说,阿伽门农可以说:我遵守伦理上的父道的证据就在于我的意愿。其

结果是，我们的意愿和义务相互对峙。它们在幸福的生活相互契合，就是说，愿望即是义务，或者反过来说也是一样。对多数人而言，生活的任务就是忠实于他们的义务。悲剧英雄放弃他的意愿是为了履行他的义务并依靠热情将其转化为意愿；而对于信仰的骑士来说，意愿与义务也是一致的，但他却被要求放弃这二者。假如他想放弃意愿，停步不前，他会深为不安，因为那是他的义务；而假如他既想忠实于他的意愿，又想忠实于他的义务，他就不会变为信仰的骑士，因为那绝对的义务恰好要求他作出放弃。悲剧英雄找到的是对义务而不是对绝对义务的更高表达。

——原注

问题三

[1] 这些运动和位置大约仍然可以成为美学的主题，但在什么样的程度上信仰和信仰的生活可以是这样，我暂且搁置不论。然而，正如我乐于向使我受惠的人表示谢意一样，我也要因莱辛在《汉堡剧评》中关于基督教戏剧所作的暗示而向他表示感谢。但他将他的注意力集中在这种生活（圆满生活）纯神性的那一面，因此他产生了疑问；要是他意识到了纯人性的那一面的话，他或许会形成另一种判断。（旅行者的神学）无可否认的是，莱辛所说的非常简短，也有些捉摸不定，但我却总是一有机会就将他提及。莱辛不仅是德国人所拥有的最丰富的思想家之一，也不仅仅是展示了极其罕见的严密的知识——就是说，他的严密的知识能使人对他及他的分析产生可靠的感觉，而无需担心被引入来自道听途说的一知半解和松散而无出处的引文之中，也无需担心受到那种将古人早就表现得很好的东西拿来当成新东西吹嘘的人的误导——莱辛还有一份最不同寻常的礼物，那就是他对他自己所理解东西的解释。他停止于此处；而我们时代的人却远比他们自己所理解的走得更远，解释得更多。

——原注

[2] 按照亚里士多德，该历史灾变是这样的：在复仇的过程中，该家族在厨房用具中放置了一个神庙的器皿，该放置者被谴责为神庙的盗贼。不过，这无关要旨，因为问题并不在于该家族在复仇过程中

是否愚蠢。仅仅在牵涉到英雄辩证法的意义上，该家族才获得理想的意义。进而言之，决定性的是，在他试图通过不结婚来避免灾难之时他已投入到危险之中，而且他是满腹怀疑地来与神灵接触的——首先是通过占卜官的宣告，其次是通过被谴责为神庙的盗贼。

——原注

[3]就此事而论，事情朝另一个方向发展是可能的。上天预言他的婚姻将以灾难为结局，所以他废除了婚姻却又没有放弃那个姑娘；他与她生活在一种浪漫的关系中，而对恋人来说这就足够了。但这暗含一种对那姑娘的冒犯，因为在他对她的爱中，他没有表现普遍性。总之，无论对诗人，还是对维护婚姻的伦理学家，这都是一个课题。一般而言，如果诗歌注意到个性中的宗教方面和内在方面，它就好比空自忙碌有意义得多。在诗歌中，我们一而再地听说这个故事：一个男人受他曾爱过或从未爱过的姑娘的束缚，却同时又视另一个姑娘为理想。一个人在生活中犯下错误；街道正确，房屋不对，理想者住在街对面的二楼上——这被设想为诗歌的主题。一个情人犯下一个错误，他通过有色眼镜来看爱人，认为她有着黑色的头发，但走近细看，却发现那是亚麻色的——她的姐姐才合理想。这也被设想为诗歌的主题。我认为，任何这样的人都是无耻之徒，只要他想要在诗歌中制造气氛就应当将他轰出舞台。只有激情与激情相对才能提供诗意的碰撞，而在同样的激情中那些喧闹的琐事则不可能产生诗意的火花。举例言之，在中世纪，一个堕入情网的姑娘终于被说服，相信世俗之爱是一种罪，因而倾心于天堂之爱，这就是诗意的碰撞；而那姑娘也富有诗意，因为她生活在理想之中。

——原注

[4]该传说也可以另外的方式来处理。即便人鱼先前诱奸过许多姑娘，他在引诱阿格丽丝之时仍然非常勉强。他不再是一条人鱼，或者如果你愿意的话，也可说他是一条可怜的、悲惨的人鱼，他独自坐在海底，悲伤叹息。就像该传说告诉我们的那样，他知道他可以由一个姑娘的纯真的爱来拯救。但他对姑娘们深怀歉疚，因而不敢靠近她们。后来他看见了阿格丽丝。他隐身于浪涛之中，看见她经常在海滩上独自徘徊。他为她的美、她的安宁所征服，但他的心灵

充满了悲伤，而不是欲望。当人鱼的叹息与浪涛的低语混为一体的时候，她伫立不动，凝神倾听，深陷于各种梦幻之中。她比任何女人都更加美丽，甚至也不亚于那激发了人鱼信心的护卫天使。人鱼鼓起勇气，走近阿格丽丝，陶醉在她的爱中，并对他的获救深怀希望。但阿格丽丝并非是一个安宁沉静的姑娘。她喜欢大海的咆哮，那浪涛的沉重的叹息给予她无限的愉快，因为她内心的风暴比这更加强烈。她想要离开，想要与她所爱的人鱼一起将风暴掀向无垠。所以她激怒了人鱼。她蔑视他的谦恭，削弱他的骄傲。于是大海咆哮，浪涛奔涌，人鱼揽住阿格丽丝跳进深渊。他从未如此狂野，从未如此贪欲，因为这个姑娘的身上有着他得救的希望。无人发现过她的尸体，因为她已变成了一条用歌声来诱惑人们的美人鱼。

——原注

- [5]美学有时是用通常的游戏方式来处理同样的情景的。人鱼为阿格丽丝所拯救，全部事情都以美满的婚姻为结局。美满的婚姻，这就足够了！但要是伦理学想对婚礼发表看法的话，我认为事情就会有所不同。美学将婚姻的大氅罩在人鱼的身上后，一切就都忘记了。相信婚姻像是一场拍卖，一切都依拍卖人落锤敲定，这是非常肤浅的。美学的看法是，恋人相互发现，但并不关心其他。结果会是什么呢，没有时间去关心，它只是迫不及待地将一对新人凑合在一起。在知识的一切分支中，美学是最无信仰的。任何真正爱它的人在某种意义上都会变得不快，而任何决不爱它的人则是且依然是嗜哑的野兽。

——原注

- [6]直到现在为止，我一直极力避免涉及罪及其现实问题。整个这本书是以亚伯拉罕为中心，而且我仍可以在直接的范畴中围绕他来谈问题——即是说，只要我能理解他。只要罪的问题一出现，伦理学就会置于愧悔的基础上；因为愧悔是伦理的最高表现，而正因为此，它也是伦理的最深刻的自我矛盾。

——原注

- [7]我们的这个诚挚的时代并不相信这一点，而足够奇怪的是，在根深蒂固地不负责任、缺少反思的异教之中倒有两个希腊人代表着对生活的真正看法。“认识你自己。”他们都以自己的方式暗示，人们首先应通过彻底地反思自身去发现恶的禀性。不用说，我想到的

是毕达哥拉斯和苏格拉底。 ——原注

[8]如果我们不愿意用一个怀疑者来充作例子的话，我们也可以选择一个类似的人物来作例子。比方说，一个讽刺者，他的锐利的双眼看透了生活的荒唐，他的对生活的理解力已使他搞清了病人的愿望所在。他了解所有笑声的力量，如果他想用它的话，他肯定他会成功，而且也会幸福。他知道孤独的声音总想压制他，但他是一个更强者。他知道人们在现在仍然要努力显得诚挚，他也知道他们想要嘲笑他；他知道当他讲话之时，一个女人故意将扇子遮住双眼，他知道她在扇子后面发笑。他知道扇子不是完全透明的；他知道人们可以对之写下些不可见的信息；他知道当一个女人对他不安地敲击扇子时，她就已经理解了他。他有有关嘲笑者暗中窥伺他人的方式的准确消息；一旦一切准备停当，他就观察、等待。让我们这样来想象阿里斯托芬(Aristophanes)，即一个略加变形的伏尔泰(Voltaire)，一个深具同情心的人。他热爱存在，热爱人们，他知道即便笑声所发出的谴责可以树立起一代得到拯救的新人，大量同代人也会被打灭。所以他保持沉默，尽量忘却如何发笑。但他敢于保持沉默么？也许有不少的人不明白我所说的东西的困难。他们大概会认为保持沉默是一值得尊敬的高尚行为。我不能同意这种说法，因为我相信任何一个这样的人都是存在的叛徒，如果他并没有过保持沉默的高尚的话。结果，我要求他有这种高尚。但如果他有的话，他敢保持沉默么？伦理学是知识的一个危险的分支。阿里斯托芬出于伦理学的考虑决定让笑声去传递关于邪恶时代的判断，这完全是可能的。美学上的高尚在这里却无所助益，因为人们不会因那种原因去冒险。如果他保持沉默，他就会陷入悖论。

至于另外的情节，我建议，人们对一个英雄的生活作出解释，而且是以一种悲哀的方式来作出解释，同时整个一代都对这个英雄持有绝对的信心，而不会怀有像这样的任何怀疑。

——原注

[9]关于苏格拉底的哪一个陈述是决定性的这一问题可以有多种多样的看法，因为柏拉图用如此多的方式诗意地发挥了苏格拉底。我的建议如下：他被判处死刑，于是他死了，但与此同时，他以那有名的

反应方式战胜了死亡，成就了自己；他的反应方式是，对三人投票中的多数将他定罪深感惊愕。除了判处死刑之外，在市井闲谈中，在无知之辈的愚蠢评语中，对他不可能再有什么更具讽刺意味的取笑方式了。——原注

[10]如果这里可作什么类比的话，那就是毕达哥拉斯死时的场面。在最后关头，他不得不使他一直极力维护的沉默功成圆满。出于这一理由，被杀死也比讲要好。见《狄奥奇尼斯》(Diogenes)，第8卷，39段。——原注

[11]他比较在一条河流中的存在，说：你不能两次踏进同一条河流。见柏拉图，《克拉提罗斯》(Cratylus)，第402节。《柏拉图全集》，第3卷，第158页。——原注

[12]参看 Tennemann 的《哲学史》，第1卷，第220页。——原注

欢迎使用Kolistan搜集 / 制作的电子图书

本电子书由 Kolistan 搜集于网络。

本电子书仅供个人学习、研究或者欣赏，
未经著作权人许可，不得用作商业用途；
如果喜欢，建议购买原版图书！

如果在使用本书过程中有什么意见
和建议，请[给我写信](#)。

请访问 [抚琴居论坛](#) 获得更多图书信息。