

DHBB/01

致读者

人，是一切价值的尺度。

人只能从人的角度出发去思考一切、判断一切、评价一切、选择一切。

是的，如果没有了人类，那曾经回荡过牧童笛声的田野小溪、那曾经留下过情侣足迹的林间小路，那山川草木、日月星辰，除了“存在”之外，还有什么“魅力”？那狼虫虎豹、地震洪峰又算是什么“灾害”呢？不言而喻，世界之所以有善与恶、美与丑、欢乐与苦难的冲突，全都是为了人这“万物之灵”。

宇宙本无所谓无情有情，有情的世界是人创造的，是人的世界。虽然结构主义者福柯认为，世界开始的时候不需要人，世界结束的时候也不需要人，但问题在于，不管世界是否需要人，人却需要世界，因为“人是最名副其实的社会动物，

不仅是一种合群的动物，而且是只有在社会中才能独立的动物”。

马克思说过：“人是人的最高本质。”因此，“必须推翻那些使人成为受屈辱、被奴役、被遗弃和被蔑视的东西的一切关系”。可悲的是，人经常把自己当作实现非人目的的手段。因此，人啊，不能不无数次地向自己提出在童年时代就已经提出的要求，好好地认识自己，解开人生之谜，以最终“成为自己的社会结合的主人，从而也成为自然界的主人，成为自己本身的主人——自由的人！”

这，就是我们所理解的“人是目的”。

《人人丛书》将以人为对象，力图对人的本质、人的历史发展、人的社会生活、人的思想意识、人的伦理道德等人的问题进行探讨，从新的角度展示当代中外学术界、思想界对人和人的问题的思考。

丛书分两个系列，著译并重。

第一系列为译作，介译对当代有重大影响的国外人文科学力作。

第二系列为著作，着重对中国和青年问题进行研讨。

两个系列都是关于人的问题的探索性论著。作者向读者展示的也许是你从未涉猎过的领域，那里面有真理的闪光；有你还一时不能完全理解的新观念；也可能有应摒弃的谬误。但这一切，对于拓展当代青年的思维空间和思想视野，无疑会有所裨益。马克思主义认为，青年人既要懂得唯物主义，也要了解唯心主义，单一的思维方式或狭窄的思维领域不利于青年思想的成熟。这是我们编辑本丛书的目的。

愿“人人丛书”得到广大读者的关注和喜爱。

《人人丛书》编委会

1987.8 于北京

译 序

哲学本身就是人生命的天性。人的生存总是包含着哲学解释这一事实，人以此探询和解答人自身存在的意义。所以，哲学作为形而上学的活动永远是源于人类家园并必然返回人类家园的活动。哲学真正的主题就是人本身。这就从根本上规定了哲学的内容，哲学即人类学，是人类生存的思考。

尽管哲学也和人本身一样会处于迷误之中，尽管哲学的历史曾呈现出本真和非本真的形象，但哲学的历史向人所昭示的却仍是源于人类家园和返回人类家园活动这一根本线索。

让我们简明地追寻这一线索。

苏格拉底是西方哲学史开端具有关键意义的人物之一。当人们把哲学变成自然哲学、宇宙哲

学以及种种非人类学哲学形式的时候，苏格拉底将哲学的中心指向人自身的存在。他向人告诫：“认识你自己”。因而苏格拉底实际上将哲学从天国带到尘世。康德所构成的哲学转向是多重的。人们称他在认识论上完成了哥白尼式的革命，称他在伦理学上完成了卢梭式的革命，但康德真正的革命则是在人类学上普罗米修斯式的革命。康德曾自述其哲学的三大问题：①我能认识什么；②我应做什么；③我希望什么。但他指出还有一个问题则是人的问题。马克思的历史唯物论正是马克思的人类学。它构成了马克思的政治经济学、科学社会主义的基础。此人类学的核心是在人的现实分析之上对人的异化的批判和对自由的向往。可以说，哲学从天国转回尘世，哲学的普罗米修斯革命，唯有马克思才真正使之成为现实。

20世纪初，随着传统形而上学根基的动摇，人们纷纷去建立新的哲学地平线。如欧洲大陆的现象学和解释学，英美的科学哲学和分析哲学。尽管我们可以从各种不同的角度描述20世纪的哲学史，但是有一点是不容置疑的，即泛人类学倾向，这导致人们称20世纪的哲学时代为人类学时代。作为特定哲学流派的哲学人类学便是这种

人类学时代的产物。

M·蓝德曼的《哲学人类学》则是我们了解西方哲学人类学的向导。它的主要内容可以概括为三个方面：

- 1) 介绍当代哲学的人类学倾向；
- 2) 描述哲学人类学各派别的主要观点；
- 3) 阐释自己的文化人类学的理论。

M·蓝德曼在当代哲学的人类学倾向的介绍中，主要比较了人类学和存在主义，人类学和马克思主义。蓝德曼指出，人类学从外看人，存在主义从内看人；人类学注重人的整体，存在主义注重人的个体。马克思主义曾批评人类学把人从历史进程中分离出来和把人从社会现实中分离出来。但人类学却申辩自己依然注重历史进程和社会现实。

M·蓝德曼花了大量篇幅描述当代人类学各派别的基本内容。如宗教人类学探讨人与上帝的关系。与中国天地人三者合一不一样，西方是天地人神的四维同一。神是西方人生活中极为重要的因素。理性人类学探讨人作为理性的存在。理性的肯定和否定，理性的赞美和废黜，不光是一个空洞的学院问题，而更是一个现实的生命问题。

生物人类学探讨人与动物的关系。人的邻近动物和远离动物，人的生物性和人的超生物性，通过这种比较，确立人的形象。

M·蓝德曼在上述基础上阐释了自己的文化人类学观点。他以为文化人类学乃是未来的人类学，所有以前的人类学不过是它的序曲。文化人类学第一次把握了真正完整的人。蓝德曼指出，人生活在他创造的文化之中。他进而揭示人作为文化存在的二重结构：一方面，人是文化的创造者，另一方面，人是文化的创造物。所谓文化不过是人自身生命的创造，它是一个不断建构和解构的过程。人在此过程中不断完善自身。

什么是真正的人类学？什么是真正的文化人类学？蓝德曼自己提出并作出了解答。当然，他的一些观点也许我们难以苟同，有的观点甚至应以批评的态度去对待。我们在思想的途中有必要自己提出问题并作出解答，因为我们每时每刻都在创造这种可能。

1985年，我曾写信到联邦德国柏林自由大学，请M·蓝德曼先生为他《哲学人类学》的中译本作序，但不料收到他女秘书的回信。她极为遗憾地告诉我蓝德曼先生刚刚去世。今天此书的出

版，作为对他的一种纪念吧！

译者

1987年9月26日

北京东郊

美国版前言

古典哲学学科包括形而上学、认识论、逻辑学、伦理学等。哲学人类学并非始终包括在此范围内。但是从其本质起源来看，它仍然可以追溯到古希腊哲学。在文艺复兴和歌德时代，它达到了新的顶峰。在本世纪，1920年普列斯纳^①和舍勒^②重建了哲学人类学，波特曼和罗萨克以及格伦^③加以发展。笛卡尔已经“认识”到了哲学实在“组成的基础”。如同洪堡^④的语言学一样，哲学人类学只是为了更具体、更全面地表达这种基

① 普列斯纳(1892—)德国哲学家，哲学人类学的创始人之一。

② 舍勒(1874—1928)德国哲学家，哲学人类学的创始人之一。

③ 格伦——现代德国哲学家。

④ 洪堡——德国语言学家。

础所做的许多尝试之一。从这点出发，它就不仅是对“世界中一个部分”的研究，而且能宣称是一种崭新的、有最终基础的“先验哲学”。

但是哲学人类学在20年代的复活，并非出自内在的哲学动机。当时它成为现实，是因为人们开始认识到需要“整体观念”的引导，从而反对19世纪实证主义分割世界的倾向。这是一种哲学上的需要。在自然科学统治了一个世纪之后，一般哲学不能再适应于使哲学自身感到同时处在许多科学之中。满足这种需要的途径之一，便是从人类学的观点出发综合重建这些科学。另外，人文以及社会科学，几十年来一直依循自然科学建立的模式，现在开始考虑它自身的方法和目的了。人类学是时代的潮流。部分是因为哲学人类学的影响，部分是因为自身独立的原因，德语国家兴起了心理学人类学、教育学人类学、政治学人类学、医药学人类学。这些学科今天仍在发展着。

对于法语和英语的读者，外在的语言困难阻碍了他们对哲学人类学及其许多分支的接触。在这些语言中，“人类学”一词已经为自然科学的体质人类学和盛行的民族学的探讨所运用。在这本书中，“人类学”含有更为宽广和更为根本的意

义。不过，在内容上，读者会再一次发现，许多理论在变化了的概念之下，原是他本国一些专门学科非常熟悉的题目。教育心理学的“自我规定”概念重新使用时，更宽广地阐释了人类学表达的“人的自我调节”的概念。在自由人类的自我构成的学说中（皮科，狂飚突进运动）创造性的心理学已拥有哲学的先例。哲学人类学和动物心理学之间存在相关点，因为人类与动物的比较是人类学中的一个重要部分（动物是环境和本能的活动，人则是“面对世界”的自我创造行为）。如前所述，美国由于格式塔理论而熟知的“整体”观念，对哲学人类学的产生起了一定的作用。“复杂简化”是格伦人类学的主要观点。因此之说，人类不象其它动物那样装备有“过滤性”的观念，而是面临刺激的洪水的冲击，他必须靠语言，靠特殊制度的选择加以组织。既然今天的哲学人类学已不再仅仅根据人类的抽象能力或人类分辨善恶的能力来解释人类，而是象行为主义那样，把人类牢固地放在自然环境中，放在文化世界中，把人作为历史、文化、传统决定的存在进行研究，因此，本书集中了美国学术界的许多论点，但并非完全与美国文化人类学的著作（例如，克娄伯

的著作)相符合。

从一开始,哲学人类学就遇到了它的论敌。形而上学认为它不具有完全的普遍性和根本性。具体科学则认为它太具备普遍性和根本性。存在主义是哲学人类学在20年代的竞争者。雅斯贝斯探讨了哲学人类学。他认为哲学人类学用第三人称谈论人类从而使人类固定化和具体化,不是从第一人称谈论人类从而使人类留存始终开放的可能性。现代的马克思主义阵营从不同的观点重述着同一论题:象本体论一样,哲学人类学建立了永恒的结构,这样,它就不能认识人类历史的本质和变化的本性。根据这个观点,哲学人类学是丧失了未来理想的历史哲学所产生的一种自然主义的形式。马克思主义者的另一反对理由是:人类学的出发点是个体而不是社会或“条件总体”。马克思主义者认为人类学过于非历史化。另一方面,结构主义者认为,当动力实际上建立于下意识的普遍永恒性时,人类学过于历史化,过高地估计了个体。

尽管有这些容易指出的曲解,但哲学人类学作为哲学的一个学派和作为哲学之外的方法论仍然存在。它甚至在东方集团国家内产生了反响。

他们那些试图改变历史唯物论的人，将哲学人类学相联于青年马克思的《巴黎手稿》（波兰的沙夫，南斯拉夫的实践派）。在德国，新的分支“知识人类学”（阿贝尔）的最新产生，证明了哲学人类学的生命力。因而，本书作者希望美国大众也将从这本哲学人类学一般导言的观点和看法中有所收获。

我感谢译者，我的同事派伦，和他在一起总是能愉快地工作。我感谢出版者，威斯特敏斯特出版社，因为它冒险出版了一本陌生的哲学和文化领域的书。

M·蓝德曼

柏林自由大学

英译者按语

蓝德曼的《哲学人类学》德语原著，已成为哲学人类学领域的权威著作。它已经有了西班牙语和日语的译本，最近出版的荷兰语译本也获得了很大的成功。美国译本需求的激起，一方面是因为这本书的内在价值，另一方面也是因为除了舍勒《人类在自然中的位置》和波特曼《生物学的新路》之外，关于哲学人类学的书很少是用英文出版的。哲学人类学是当代德国思想界的上升势力。普列斯纳、罗萨克、格伦这些重要的人类学家几乎不为英语读者所知。这本书反映了他们的思想，而且它还解释了人类学作为哲学学科和在道德、社会科学中贯穿着的人类学观点的联系。它还论述了德国哲学人类学和美国文化人类学的关系，以及哲学人类学和宗教、艺术中所包涵的“人类形象”的差别。

象原著一样，译者大部分也采用非专业性的

语言写成。译著主要根据第二版，除了论存在主义和论马克思主义两个重要部分是根据第三版加上的。

译者极为羡慕蓝德曼教授原著的清晰，鲜明和宏阔的综合力量，同时也希望这些特性能在某种程度上在译著中闪光，这并非虚伪的谦逊。

D. 派伦

伊利诺斯州立大学

目 录

译 序

美国版前言

英译者按语

第一部分 哲学人类学导言

第一章 哲学人类学的意义

● 科学人类学、文化人类学和哲学人类学
..... (2)

● 人类自我解释对人类自我构成的影响
..... (5)

第二章 前哲学人类学..... (12)

● 拟人说及其胜利..... (14)

- 种族中心论及其胜利“人性”的发现
..... (20)
- 古希腊的典范..... (24)
- 18世纪以来的种族中心论 (35)

第三章 为人类学史选择的材料

- 公元前5世纪..... (44)
- 近代..... (51)
- 当代..... (55)
- 人类学和存在主义..... (61)
- 人类学和马克思主义..... (70)

第二部分 人与神

(宗教人类学)

第四章 《旧约全书》和《新约全书》的人类学内容..... (77)

- 作为人类学文献的《圣经》创世说
..... (79)
- 人是罪人..... (86)
- 使徒保罗的人类学..... (90)

第五章 宗教人类学的五个论题及其辩驳

- 神学中心论…………… (97)
- 人类中心论…………… (101)
- 原罪的教义…………… (107)
- 皈依的教义…………… (112)
- 信仰永恒…………… (116)

第三部分 人是理性的存在

(理性人类学)

第六章 理性的赞美

- 作为自主理性发现者的希腊人 (124)
- 世界理性与人类理性…………… (128)
- 理性——天性二元论…………… (133)

第七章 理性的废黜

- 非理性认识和心理力量的重估 (136)
- 理性对更基本存在层次的依赖 (145)
- 理性作为生命的敌人…………… (163)

第八章 理性的成就

- 本质直观与分类 (167)
- 创造性的理性 (169)

第四部分 人与动物

(生物人类学)

第九章 人类在动物王国中的地位

- 转变与预测 (175)
- 古今沟通人与动物的桥梁 (177)
- 歌德时代的泛神论观点 (182)

第十章 进化论及其反对者

- 进化主义和自然主义 (189)
- 达尔文及其成功的战斗 (196)
- 反达尔文主义的两个类型 (203)
- 进化论的修改 (207)

第十一章 人类结构

- 非专门化 (210)
- 生长的节奏 (219)

- 面对世界 (226)

第五部分 人是理智的存在

(文化人类学)

第十二章 人是人文化的创造者

- 非完善与自我完善 (244)
- 历史的观点 (248)
- 文化巩固了自我完善 (259)

第十三章 人是文化的创造物

- 文化的存在 (264)
- 社会的存在 (267)
- 历史的存在 (269)
- 传统的存在 (277)

哲学人类学导言

认识你自己

——苏格拉底

第一章 哲学人类学的意义

科学人类学、文化人类学 和哲学人类学

哲学人类学是本书的书名。这就表明还存在其它类型的人类学。

首先，自然科学有作为生物学分支的体质人类学。18世纪下半叶，道本通^①，布鲁门·巴赫，索姆因创立了生物人类学。然而，“人类学”这个概念可以追溯到人文主义时期。1596年，新教徒人文主义者卡斯曼出版的一本书即以《人类学》为书名。19世纪之后，世界各地都建立了人类学组织。起初，科学人类学主要是关于人类不同种族的科学。它判断种族差别的基本方法是测量头盖骨。但到19世纪中叶，人们发现了旧地质时代

^① 道本通 (1716—1799) 法国生物学家。

的人类骨骼（最早是著名的尼安德特人，过早地标为“最初的人”）。根据洪积层发现的人类遗物，人类学从事起重建人类自然史的进一步工作。同时，人类学也提出了人类与类人猿的思想。它们之间的亲缘关系是久为人们所知的事实。这一事实可以从人类起源于动物王国这个方面去解释。因此，对人类起源的研究也被列为科学人类学的对象。最近，人类遗传的研究也被一些人归类为人类学的一个部分。

但是，只有在 19 世纪，当科学占领了全部市场时，体质人类学才夺取了使用“人类学”这一名称的专有权。人文主义者卡斯曼曾给人类学下了更为广泛的定义。他认为，人类学是对心理物理两重性的研究。此概念的广泛运用一直为人们所接受，并延续到 18 世纪。在今日德国，虽然以科学为特征的时代已经结束，但是卡斯曼的定义又得以流传。

相反，在英国和法国，以及一定程度上在美国，人类学等同于民族学，民族学也包括了史前史。这门学科就象人类学研究种族一样，也研究人们之间的差异——但不仅着重体质方面，而且也重视文化面貌。甚至在德国，人类学概念的这

种使用，并非完全不为人所知。缪曼的《人类学史》(1948年)即便不是百分之百也主要是关于民族学的历史。

那么，哲学人类学的领域和它们有差别吗？下面这些问题是可以先说的：体质人类学和文化人类学都已经假定了人的特性，然后只是考察人的外在特征和文化成就。但哲学要精确地研究那些学科认为理所当然的东西，并进一步探求组成人类与其它存在物相对照的最根本的本体结构知识。

然而，有关哲学人类学对象的最一般的描述，也遇到了许多责难。极力鼓吹自然科学的人会这样反对：人类真的代表了现实世界的特殊部分，而要求一种专门学科加以研究吗？也许人就象其它动物一样，人和动物的差别不会甚于动物之间的差别。正象我们没有鸟和鱼的哲学一样，人类学可能也是没有必要的。把人类学包括在有机生命的哲学之内，或者它最多只能在动物心理学中占据一个章节。

在一开始提出的第二个问题是：我们在研究人的本性时，究竟什么是我们的探讨对象？难道我们所寻求的本性，必须要在所有文化中曾经生

存过或将要永远生存的所有人身上，明显地表现出来吗？换句话说，我们是否要寻找一个准则，使我们能够判定一个存在物是不是人？或者这也许只是一个初步问题，而我们真正关心的则是发展人类的最高潜能，这种潜能不是每个人甚至每种文化都能达到的，但是它真实和完善地表明作为一个人的真正含义？换句话说，我们是否在寻找最低点，人存在的最低点，在这一点上，人的这个概念得到最初的正确使用；或者是寻找最高点，人存在的最高点，人类的理想（如果有这种事情的话），在这点上，人常常是没有达到的？

人类自我解释 对人类自我构成的影响

在哲学人类学的开始，我们就必须使自己弄清楚一个特别而且很重要的事实：人类的知识作用于人类的存在。通常，知识并不对已知的事物产生任何影响。事物有其自身坚固的结构和组织，外在的知识并不能侵犯它们。正如哈特曼表述的那样，存在“绝对不关心”它是否被人认识，然

而，人（且仅仅是人）是这一普遍法则的例外。人没有不变的、封闭的存在状态。或者，更细致地说，只有人的最一般的结构，人的认识和行动的特殊方式，等等，是自然通过牢固的遗传赋予人的。不过，这些坚固的要素并非是人的一切。在这之上产生的第二维度，并非由自然规定，而是由人自己的创造力去决定。甚至人养育自身的方式（不管是采集，狩猎，农业，或家禽的畜养）也并非由本能支配；人获取食物的方法，必须适用于不同的地带和气候，并且通过实验和发明使之完善。不管是流行的一夫一妻制，还是一夫多妻制，以及一夫多妻制的许多可能形态；不管家庭结构是父系制还是母系制；不管家庭自身组成巨大的社会团体，还是几个家庭共同联合为更广泛的集团；不管是一个严格的等级统治着公共生活，还是每个人都享有相同的权力和职责——所有这些以及作为宗教、艺术、科学等较高层次的领域，在人类天性中并没有强制性的标准。所有这些就是“文化”，而文化这一概念的定义就是由人类自身的自由创造性加以创造的。这就是人类赋予文化以多种形式的原因。文化因人而异，因时而异（见第五部分），但人在创造文化

的同时，人也创造了自己。

以上谈到的关于“人”这一物种的观点，也同样适合于具体的个人，当然其它条件必须一样。自然也赋予个人某些预定安排的性格和智力，但是如何运用这一自然倾向，以及人试图成为一个什么样的人，在一种难以确定的程度上都取决于人自己。人并没有受到命令要“做他现在这样的人”。恰恰相反，在人那里，柏格森所谓的“自我创造自我”得到运用。不过，人开始认识到人自己的创造者，同时也是文化的创造者，这已到了历史上较晚的时期。原始的人类意识仅仅摹仿神话原型对传统模式进行扩展。然而，甚至做这样的事情，实际上也有个人的风格。对于古希腊人甚至对于现代人来说，每个人自己个性和生活的塑造，也可以说是基本的先决条件。仅仅重复原先的模式，这种职责不再是唯一的可能。人开始认识到，人最伟大和最美好的工作，是根据人自己选择的模式，或者没有任何模式，只是根据自身的原则来建造人的生活。

我们可以用尼采的一句短语来总结这些现象的结果，即“人是尚未决定的动物”。不过，这听起来，仿佛人的非决定性仅仅是一个缺点，人能

够而且必须在某一天获得定性。但事实并非如此。人较动物而言，在本质上是非决定的。此即人的生命并没有遵循事先决定的路线，事实上自然只是使人走完了一半，另外的一半尚待人自身去完成。按照普列斯纳和格伦的观点，人是这样一种存在，有他自己要做的工作，即完成他自己的创造。考虑到人类生活的文化制度，这一点对各民族和各时代都是正确的，考虑到每个人都能做出最后决定来主宰自己的生存，这一点对个人也是正确的。人不仅生存，而且他引导着自己的生活（格伦）。

人不是单面地受到限定，而是可能并必须塑造他自己。这正是人自我解释对人自身存在产生影响的基础。自我解释变成了调整自我构成的理想和对象（里特）。人在两方面是自己的创造者，人创造了自己，人还决定着把自己创造成一个什么样的人（卡塞特）。

不过，并非所有的人的自我构成，都是由于人自己所具有的意识或下意识的形象而引起的。外界常常比自我决定更多地推动了人。甚至当人认为他知道自己的行为动机时，人也常常是根据完全不同的动力行动着。在中世纪，异教徒被烧

死，被假设成是为其灵魂的解脱，但其中不也包括了残酷和贪婪吗？任何理想的实现包含着更深的要素，这并非能在最初的理想中明确地表现出来（当上帝创造了清晨，上帝也惊讶地发现清晨是那样的美丽）。实际上，这种理想受发展规律的制约。随着时间的流逝，它必然会获得新的意义，而实际上它也可能最终代表与原初概念和事实完全相反的东西。

不过，要争论人类始终设计自身的伟大形象与伴随形成的文化和个人生活之间的内在关系是愚蠢的。人类的自我解释，自身、本质、命运的观念，影响了它以后所成的事实。例如，古希腊主要把人看成理性的存在。尽管它已经一方面表达了朝着理性，朝着形式、规则和精确性发展的文化，但同时，这种人类学与文化构成了相互影响；它试图使人希望不断地成为他们按照天性所设想的那样，根据理性存在去探求更理性地生活。古希腊的伦理学，要求人以内在的理性反对各种欲望，并用理性去征服它们。只有在这种情况下，并作为这种人类形象的结果，古希腊的伦理学才是可以理解的。但基督教认为，人是这样一种存在，其本体重心并不处在此岸世界，而是处在彼

岸世界。它引导了中世纪的生活结构，即世俗文化领域无力发展，缺少自主，而更多地依赖于核心文化机构——教堂。因为只有它才建立了和彼岸世界的先验联系。接着到了近代早期，人类成了这样一种存在，他的灵魂以同样无限的欲望和奋斗对应着世界的无限，结果在各个领域中出现了无止境的扩张主义的文化，而且它由进步和未来的激情加以了渲染。人相应的形象，始终依赖于各种文化领域，各种艺术风格和各种社会秩序的形成（因而，“政治人类学”这个概念今天得到了使用）。任何文化创造都包含着秘密和神秘的人类学。

这就确定了：人自身存在的形象确实影响了人存在自身。人总是保留人的开放性和适应性，但人也为了完善性和确定性坚持不懈地奋斗。因而，人寻求的那些可以理解人自身存在的概念，对人自身存在的自我实现起着决定性的作用。人类关于自身的不同观念成了引导和形成人自己的理想。

这表明了人类学的最终意义。同时这也表明了人类学必然伴随人类。人与其它存在物不同，人不是纯然地存在着，而是好奇地询问和解释自

己。人的概念本身包括着人类学。这不仅只是任意的理论的思索，它源于人必须塑造自己并需要理想模式为榜样这一极深刻的必要性。人类的不完善靠自我领会而得到了补偿，这种自我领会告诉人们如何完善自己。人的自我解释并没有与永恒的现实相分离。相反，尽管人的意图仅仅是去解释，但它对现实的形成产生了影响。

第二章 前哲学人类学

巴斯卡^①认为,自我意识是人类伟大之所在。他在评论《赞美诗 8》的文章中说:人是如此地脆弱,以致一滴水都可以使人致死,但是人要比杀死人的东西高贵,因为人知道自己的死亡,人知道世界比自己强大。世界尽管是伟大的,却不知道它自己的伟大。因此,人依靠自己的知识(即使这知识仅仅说明人是渺小的),人仍然超过了整个宇宙。

然而,不仅是哲学才包含了人对自身的认识。狄尔泰^②的主要成就之一,就是他使我们注意到了这一事实,即全部生活是内在的解释学。生活

① 巴斯卡(1623—1662)法国哲学家。

② 狄尔泰——德国哲学家。

一直掌握着对自身的解释。这不是生活外在的次要的特征，而是生活名副其实的特征。在狄尔泰看来，伴随生活的这种思考比概念抽象的思考更加丰富、更加广阔。每个人都有意识或无意识地具有世界观。他还具有对人类的前哲学的看法。任何文化构成，即使是最早的宗教和艺术，都包含有人类的形象；它所包含的人类形象，并没有对人类的本性给予任何普遍的陈述，而只是纯粹地按他所表现的方式，按已经确定的他的主要特征，按他被期望的那样去陈述。但偶然地，人也在普遍的陈述中得到表现。

在印加神话中有一个例子说明，甚至在人类早期智力水平上，人类的问题是怎样提出并寻求解答的。据说，神三次寻求创造人类。第一次，他们用泥土造人。但泥人如此地愚蠢和笨拙，因而被激怒的神马上将其捣毁了；神又用树木制造新人，但是这次尝试又失败了，因为木头人如此地粗野、恶毒，所以神又不得不将他们捣毁；但少数人从死亡中逃脱，跑进了森林，在那里他们组成了猿猴的家族。第三次，神用生面制造了人，面人很聪明，但很狡猾。不过，疲乏的神决定让他们生存下来，尽管他们很不完善。这些神还蒙

蔽了面人的头脑，使他们的智慧无法拯救他们的错误，使他们无法发现这个世界的最终秘密。

对于神话的创造者来说，人类和类人猿的相同显然是一个事实。他力图对这一现象加以解释，认为猿猴是人类不完美的模式。而且，他还注意到，人类的智慧是人类突出的特征，但同时他又好奇地发现，人类最易犯错误，而且不是全知。因而，他又为这些现象作了神话般的解释。

拟人说及其胜利

人类在世界上处于独一无二的特殊地位。由于宗教和人文主义传统的影响，这对我们西方世界的人来说是非常自然的。《圣经》和古希腊都将人类置于特殊的位置上。不过，人类和动物对立的想法很早就被提出了（但以后并不是没有受到挑战），许多原始氏族甚至还没有给动物下一个广泛的定义，但为了对比人类和动物，这个定义又是必须的。原始人始终没有认识到自己对于动物的优越性。他相信动物也有语言，并在灌木林里有它们的村庄。因而，他没有想到只有人类才有文化。事实上，原始人常常觉得动物才具有优越

性。在古希腊神话中，半人半马的凯隆就是阿基里斯和其它英雄的老师，他不仅教给他们关于药草的知识，而且交给他们演奏齐特拉琴。他是“一个光荣地培养出一批英雄的高贵教师”。在德谟克利特看来，人类从动物那里学来了文化，从鸟那里学会了唱歌，从蜘蛛那里学会了织网等。昔尼克高度重视动物的榜样作用。童话也描述了动物较高的智慧性和灵性。对于浪漫主义来说，动物比人类更接近大自然的奥妙。人类不过是有理智会思考的造物。动物甚至被看作是高一级的存在，这是因为动物存在着与人既相似又不相似的地方，这样，动物便唤起人们神圣的敬畏——神圣总是与更伟大的价值联系在一起的。

印度文化认为，植物、动物和人类作为同一水平和等级上的存在，共同组成了“存在的伟大民主”。所以，印度在精神上毫无困难地承认，在人与动物之间灵魂是可以相互转化的。不过，这种观点的基础，不仅是因为动植物的发展水平可与人类的发展水平相比较，而且还因为这样一种观念，即存在具有唯一普遍的基础，所有的特殊事物之后拥有统一的法则，这些事物的个别性只是一种虚幻的现象。所有的个别性只会短暂地出

现，如同波浪跃出基本实体的大海然后又沉没下去，差不多以另外一种个别性又重新出现于另一地方。事物存在的重心，并不象古希腊所谓的在区别于它物的形式中，而是在普遍的存在中。因此，希腊和印度的思想正好代表了两种可能相反的世界观。古希腊热爱形式，因而它们是审美的民族；他们喜欢单个事物，所以，他们是科学的建立者。但这些在印度思想中却是极为少见的。希腊伦理学认为人之个体即最终实体，它认为个体掌握自己。印度的伦理学与之相反，认为个体的得救是在世界无形的基本实体之中的死亡。

原始的图腾主义，也起源于人类与动物关系的最初感觉。许多土著部落相信他们与某种特殊的动物关系特别密切。部落用此图腾动物来崇拜它的祖先，并且认为它是源源不断的力量源泉。部落的每一个别成员都尽量与此动物一致。

某领域的一位人类学家，报告了他和一个土著人的谈话，这个土著人的氏族认为水獭是其图腾动物。就在那时，一只水獭刚好渡过附近的一条河。那人便说：“看，我已在游过这条河，多美啊！”尽管有许多反对他的理由，如这仅仅意味动物是他的保护神，一条特殊能量之流连接在他与

动物之间，等等，但那个土著人却坚定不移地说，他自己才真正是那个水獭。

一般地说来，个体人格的界限最初宽于我们今天的界限。在许多早期文化中，武器和使用的工具都与死人一块埋葬。通常这被解释为：死者在死后还要继续使用这些东西。另一种解释是说：那些工具，死者生前总是带在身边，在上面雕刻各种巫术符号，并使用了无数次，所以，那些工具可以被看作与死者是一体的。不知怎地，它们就象人身体的四肢一样，属于人身体的一部分，而且它们继续包含着人的力量。尽管人死了，但人以此工具仍然可能打击他的敌人。因此，这些物件必须跟着人一块进入坟墓。印度寡妇的焚毁，也许来源于相似的感觉。通常，土著将土地卖给了欧洲人，自己撤回到内地。他们在几周和几月之后又回来了，并希望归还其土地。在许多情况下，土著甚至没有偿还欧洲人购买的价钱。他们和这块祖祖辈辈相传下来的土地关系是如此地密切，以致土地是其完整构成的组成部分，他们无法懂得一次性的和仅仅是理性的事情，如一次出卖可以将土地从他们那里完全分开。甚至在我们的文化世界，人的自我尊重和社会尊重的尺度是

凭其占有物质的多寡。相反，古代的斯多噶说，不仅物质占有，而且身体自身，比起我们真实的内在自我来说，只不过是对外立的外在的事情。基督教也有同样的训诫。现代人文主义者，在某种程度上同意这种说法，但他们不能否定身体是自己的一部分，不能不赞美他人身体的力和美。因此，我们是在半径变化的个性圆圈内有选择地生活着。

拟人说一般现象的实例是，早期人类没感觉到人对立于动物和优越于动物。一般说来，动物的拟人性只是拟人性的个别方面。严格地说，拟人说意味着，人把自然现象看成是模仿人类而体现了更高本性的存在，而且人将自己的形式赋予众神。色诺芬^①在那时就反对过荷马史诗的奥林匹斯拟人说。这种拟人说认为牛有相等的权力以牛的形式描述它们的神。不过，更广泛地说，拟人说是比拟人的世界的任何一种知识。根据有争议的生物理论，原始人认为所有的自然物都有灵魂，因为他下意识地将自己的灵魂投射于它，如同现在儿童所做的那样。当石头滚下山的时候，原

^① 色诺芬（约公元前430—354），古希腊哲学家。

始人认为这不是由于它的重力，而是因为它要这样。不过，物活论并非必然同时包含人格化。这存在一种差异，即万物有灵论的人格化，区别于物活论的扩散的生命化。但 19 世纪的植物学课本，仍然包括拟人说的陈述。他们曾谈到热带植物的生长“习惯于”太阳。该书作者还是天真地从那些不能忍受热带太阳的人的观点出发，而相反的情况是，热带植物有完全不同的机体，它们开始就准备承受更强的太阳热力，而并非不得不适应这种太阳的热力。歌德非常正确地说：“人始终没有认识到，人是如何拟人的。”

尽管我们无法彻底从拟人说中脱离出来，但它的一些较粗糙的形式在历史上早已得到修正。这不仅得力于哲学，而且也得力于发达文化中前哲学的理智发展。只要通过逐步去掉万物最初赋予的人性，人类便可以认识自己的独特本性。在人于其对立面上还只看见人性的东西的地方，在人性还是普泛的东西的地方，那里，人性作为其本身就无从谈起。当人性回到自己的较窄的领域，并作为独特性与非人性对照时，人性问题才可能解决。

种族中心论及其胜利 “人性”的发现

早期人类的自我解释的更进一步特征是，人常常意识到，本民族的全体成员规定了个体。初民感到自己和动物非常密切，而他们决非与他们的同类如此全面地保持同一性。甚至在埃及这样发达的文化中，作为人的特权只留作埃及人的专用。所有的外族人都不是人。这种现象叫做种族中心论。种族中心论的产生，一方面源于这种事实，即最初全面性的观察总是超过了选择性的抽象，如同早期语言只知道不同的树，但不知道一般的树一样，他们只知道个别的民族，但没有人类这样一个综合概念。民族的外表、语言、习惯有如此巨大的差异，以致需要一定的抽象力以使人们认识到，虽然他们有所不同，但他们仍然属于普遍的人类。

此外，人们都倾向于尊重他们自己和他们自己的同类，相反则蔑视外族人。原始的人性深处，隐蔽着人的自恋情结。然而，现代的精神氛围责

成我们反对这种倾向，因此，我们一般不会赞许人的自恋情结。但当荷马使奥德赛宣布“我骄傲，我是奥德赛”时，这种古人的自傲，仍然是一种纯朴的表现。但当摩西的法律要求爱我们的邻居就象爱我们自己一样时，这就预先假定了自恋是我们的天性，而我们又要把对邻里的爱加进去。就象自恋扩展到我们自己一样，自恋也扩展到我们的同类。没有任何东西高于保存和强化这种特性，如果可能的话。一些低额的人总是人为地把其子女的头额弄得更平。那些属于我们的东西总是比其它人的东西更有价值，更加优越。一些另外的种类与我们自己相比较时总是要低劣些。外族人的差别不仅在于其丑陋（对一蒙古人而言，没有比蓝眼更可憎的东西了），而且在于其道德上的粗劣、迷信，没有法律，残酷、冷漠、背信弃义、贪吃、崇拜异物。人有什么理由必须在一般人的概念下亲近这些可鄙的异族呢？

我们试图将这种对外族人的歧视追溯到原初状态的事实。外族人是那些防守者的敌人。对于敌人的不信任和仇恨致使我们将所有恶毒的怀疑都倾泄于他们。在战争后期，两边的宣传机构没有给他们的敌人留有任何人性的余地。大概下面

的动机是更加根深蒂固的：人的自恋通过感到优于他人而体验到自身的正直和强大，这样人们对于轻视他人充满了兴趣。在这种优越感的愿望中，萨特发现了反闪米特主义的主要根源。最后，现代心理学挖掘了这一潜意识的机制。每一个人将他模糊地认识到的他所具有的恶劣品质转让给其它人种和人群（犹太、俄罗斯，德国或者资本家）。他们将自己的罪恶投射到他人身上去。从而对他人冠铸了仇恨，把他人作为一个箔片与自身对照，从而显现自己眼睛的纯洁和善良。民族，宗教和阶级之间调和的辩护者，没有看清仇恨所带来的内在利益，没有看清其本身来自人们心灵的自我欺骗，因而人们只能够用这种方式对付它，即识破这种欺骗并教育人们去忠实于自身。

一些民族（犹太，罗马，俄罗斯，德意志，美国人）的信仰以为，他们是“特殊的选民”，其天职是统治和拯救其它民族。这可看作是种族中心论的最后形式。

几个世纪以前，西方世界中争辩过其它民族是否同样是人的问题。只是这里区别的尺度不是某个民族的成员，而是宗教的成员，即基督教制定规范决定一个人是否是真正的人。非基督教徒

从前被怀疑成罪恶的造物。此后，当十字军到达穆斯林的东方时，他们发现了那里高于自己的文化，于是十字军被震惊了。因为在中世纪人们相信只有基督教徒（从路德起仍然习惯的表达）才是世界中具有健全意识的人，但穆斯林却称之为“基督教徒狗”。甚至今天，当意大利车夫鞭打他的驴子时，他会为自己辩护说：“它不是基督教徒。”这驴子不是基督教徒，（并非因为它不是人），于是人们才会打它。

随着“新世界”的发现，土著人是否是人的问题变得更加紧迫了。教皇保罗三世在 1537 年的训令中竟然宣称印第安人为真正的人，但他又特地加上了“有接受天主教信仰和圣礼的能力”。人的存在这里当然还只作为成为基督教徒的前提，只是在此，人性也才真正实现。直到进入了 18 世纪赞同和反对印第安人的人的存在论证仍然相互争斗。尽管人们最终洞察到印第安人也是人这一事实，但长时间艰辛地完成此事却是十分典型的。征服者把印第安人看作其死亡会取悦于上帝的魔鬼。对那些迁移到新世界的牧师来说，土著居民少见的怪俗只是无理性的“偶像崇拜”。他们在给欧洲人的报告中，把印第安人的裸体，人的

牺牲，拷问的火刑柱和吃人肉的习惯，描绘成野蛮的图画，这些东西后来变成潮流遍布欧洲达很长一段时间。甚至霍布斯在这种报告的影响下，描绘了原始人全体凶残斗争的状态，这里可使用这样一句话：“人对人是狼。”

古希腊的典范

甚至在古希腊人看来，外族人最初是“野蛮人”（即不易理解的口吃者）。不过，荷马还不知道这个字眼。他仍然把特洛伊敌人描写成十足的高贵者。只是在荷马之后，希腊人才用恶毒的词义把外人看成野蛮人，这一直持续到我们现代。另外奴隶制度也在希腊成为促使所有民族蔑视外族人的动因，外族人最初是作为奴隶为人所知的——当然，奴隶由于其无权的社会地位而必然导致许多方面的被贬低。最后，还必须加上波斯人屠杀和掠夺的回忆。柏拉图在其《普罗泰戈拉》中记述了一个喜剧作家，他在舞台上描绘了一个假想的野蛮民族的非道德性。古希腊人其优于野蛮人的感觉如此之强，以致阿利安宣称甚至动物也能嗅出其差别。因为神殿的狗常常对希腊人摇

着尾巴，但对野蛮人却狂吠。

在亚里斯多德身上，仍可以发现这种古代观念的时代性错误。他在《政治学》中说，奴隶制的建立依赖于天性而且是必然的。因为没有奴隶制存在，便没有家庭，更不用说国家了。奴隶制就其内在而言是正当的，因为一些人适应于粗笨的事务，并凭天性命定去效劳。他们是“天生的奴隶”。高贵者统治奴隶是奴隶很大的幸运，正如只有在人的统治之下，才有家禽的繁盛。高贵者对于奴隶正如灵魂对于肉体一样。

因而，亚里斯多德力图证明，古代奴隶经济靠天性将人分成主人和奴隶。的确，人类之间的差异甚至广泛地适应于古希腊人和野蛮人的差异。凭借天性，希腊人注定是统治者，野蛮人注定是奴隶。因而，亚里斯多德认为，古希腊人征服野蛮人的战争是正义的战争。但是如果野蛮人获胜并使希腊人成为奴隶，则是改变了自然的法则。当他过去的学生亚历山大大帝开始征服亚细亚的时候，亚里斯多德奉劝他应是古希腊人的领袖，但应是野蛮人的暴君，并且要如同统治动植物一样地统治他们。亚历山大没有听从他老师的劝告，而是力图寻找两种文化的融合。与亚里斯

多德对亚历山大的劝告相较，较早的伊索克拉特给其父亲菲力蒲的劝告则具有更多的人性。

从5世纪开始，希腊的历史学家、游记作家和哲学家所奉行的经验主义，反驳了关于野蛮人的偏见。古希腊如同耶可比所称赞的那样，拥有了“民族比较的眼睛”。为了达到了解那些民族及其历史的特殊目的，希罗多德第一个涉足远土。他由埃及牧师和波斯占星家引导，开始进入他们的学术领地，他发现埃及、巴比伦、腓尼基和印度这些民族早在古希腊之前就发展出了高度进步的文化。他赞美许多东方国家严明的政治系统，另外他赞美他们生活方式的美好与纯朴，这些正是希腊所失掉的。他类似于后来的塔西陀，后者为了文化批判的目的，比较了日尔曼部落的自然性与罗马族颓废的文明。希罗多德的世界主义，受到了伊奥尼亚哲学家的启蒙和诡辩家相对性的影响。他从埃及那里，发现了他们语言中有和希腊的“野蛮人”十分吻合的词语。这种概念的相对性给了他十分深刻的印象。

这是多么的不公正，人总是绝对地确立自己的习俗，并根据它来判断他人。他用下面的轶事说明这一点：波斯王大留士问正站在他宫庭内的

希腊人，他用何种东西奖赏他们，才能使他们吃掉自己父辈的尸体，而不去焚毁他们父辈的尸体？希腊人回答说，无论如何绝不会这样做。然后，大留士当着希腊人的面问吃父母尸体已成习惯的印度部落的成员，用什么代价，才能使他们将死去的父亲得以埋葬？印度人恐惧地喊叫着，请求他不要再说此事。希罗多德由此认为品达^①说得极为正确，习惯（风俗，法令，惯例）统治一切。

修昔底德也根本不相信希腊人和野蛮人存在天性的差异。希腊人具有较高的文化，但这只是因为达到了一个较高的发展阶段。其它民族在原则上也可以到达这样一个高度发展的阶段。作为区别仅仅在于不同发展阶段的证据，修昔底德举了一些例子，前古典时期的希腊人，在许多方面类似当时的野蛮人。希腊人也从事海盗，而且常常拿着武器。

医生希波克拉特总结了其它方面的差异。他关于空气、水和土的影响的著作，论述了人的性格、习惯和活跃的心灵，依靠于人生活于其中的气候和地理环境。因而，希波克拉特是第一个气

^① 品达——古希腊诗人。

候学家。他的理论后来被斯多噶的波西当留斯接受。近代的孟德斯鸠又加以传播。这种气候理论，驳斥了希腊人和野蛮人天性相差的陈旧理论。希波克拉特认为，只是生活的外在环境带来了不同种族的特性。不过，希波克拉特认为，这个环境也包括了政治。在专制主义下，古希腊人也象野蛮人一样变成非军事的。于是，同样的作用产生了同样的习性，这甚至超过了希腊人和野蛮人的界限。

但智者第一次宣布了所有作为人的人的平等的最终原则。希皮亚斯说，“因为天性”，我们每个人都“相互关联”，而且是“同类的公民”。每一存在凭天性与那些相似的东西连接。但是习惯，这人类的暴君，却使许多事情和天性对立。安提丰说：“不管是野蛮人，还是希腊人，我们凭天性在每一方面都是平等的。”比民族之间差异更明显的是作为人类这一共同事实。因此，人在任何地方都应享受人类的尊严。人不仅只是在他的民族之中感到在家里一样，根据世界主义的观点，人应在任何地方都感到在家里一样。“善良灵魂的家乡是整个世界”（德谟克利特）。这种原则也削弱了奴隶制的内在基础。“上帝创造了人的自由，

自然也不想使任何人成为奴隶。”(阿尔西大马斯)

柏拉图尽管按照其出身和生性倾向于保守，然而，他也反对仅仅用逻辑分析把人类分成希腊人和野蛮人。因为“野蛮人”这个概念的创立仅仅只是作为“希腊人”这个概念的对应物。不过，客观地说，把野蛮人概括成统一的物种也是不公正的。因为所有可想象的野蛮人的无数成员并没有任何共同性，甚至不能采用相同的语言。因而不能允许概念化地将非希腊所有民族看成野蛮人，而与希腊一个民族对比。野蛮人和希腊人只是更加综合概念“人类”的分支。

但在极早的时候，与轻视野蛮人现象共存的是一种对立的评价思潮。对某一民族理想化的同时伴随着对其作野蛮人的描述。可以理解，有人相信自己痛苦地失去了的纯洁而幸福的生活，保存于其它传说中的民族之中。传说中的民族，他们或远离时间(即在遥远的黄金时代)，或远离空间(甚至政治都习惯于友好地对待较远的国家，而不是邻近的邻邦)。荷马赞美伊塞俄片(他们是地球上居住最为遥远的民族)的虔诚和吃着奶餐的挤奶女人的美妙，以及神所垂爱的南方民众的公正。自从荷马史诗成为希腊人的《圣经》以来，

这些理想化的描写一直保存着。到了那些民族学者带回那些民族粗鲁、野蛮、懒惰、酗酒等完全相反的报告时，这些理想化的描写仍然保存着。当然，因为不断获得新的世界知识，理想的地带不得不重新推向远方。北方的斯开森被北极地代替，南方的伊塞俄片由对跖地代替，东方的印度则由中国代替。

哲学家也信奉这种理想化的倾向。这可以在昔尼克的文化方针中发现。象后来的卢梭一样，昔尼克反对他们时代文化的过分精美和柔弱。普罗米修斯因为给人类带来文明而受人称赞，但他遭受的却是被锁在岩石之上的命运。卢梭后来逐字逐句加以了引用。正象卢梭寻求打碎近代的过度文明，将曾经受到蔑视的“自然人”作为理想，同样，脱离文化束缚的野蛮人的高度自由，使昔尼克看到了仿效的价值。野蛮人超脱于非必需的欲望的简朴生活，适合于昔尼克禁欲主义的理想。昔尼克的著作者由此复活了聪明的阿拉查斯传说的形象。甚至希罗多德说，阿拉查斯旅行过许多国家。根据希罗多德所言，阿拉查斯学习他所旅行的国家。而在昔尼克的著作中，阿拉查斯挖苦地批评希腊制度，并通过对照表明，他自己的民

族习惯比希腊的习惯更接近自然。

在古代后期，人们的评价往往彻底地转向对外国的好感。非希腊的智慧被置于希腊的智慧之上。公元前400年，克特西亚赞扬与希腊矛盾分裂相对的迦勒底哲学保存的巩固性。后来，人们甚至相信古希腊哲学源于东方，希腊哲学家借用了埃及牧师、波斯的占星家、印度的佛和裸体智者、巴比伦预言者的思想。这样，人们靠追溯遥远的时空，力图使自己的理想崇高化。同时，在帝国时期，因为古典时代获取的东西丧失殆尽，所以，东方思想和宗教浪潮席卷希腊。

作为古希腊人和野蛮人的旧的人类概念，尽管由此削弱了基础，但因为从公元四世纪以来它赋予了崭新的内在的精神意义，所以，这种人类概念仍然力图保持自身。因此，伊索克利特的颂词以为，希腊的名称不再是如同心理的标志一样作为民族起源的标志。所有参与这种文化的人都叫做希腊人（依同样方式，费希特后来扩展了德意志的概念）。同样，亚里斯多德报告说，他在小亚细亚遇到的犹太人，不仅在语言上，而且在心灵上都是一希腊人。斯多噶也指出，哪里都有败坏的希腊人和有教养的野蛮人。因而，称所有坏

人为野蛮人，而不管他们属于哪个民族，这将有意义得多。野蛮人正是在这个意义上一直使用到今天。相应地，斯多噶相信，由于所有服从理性规范的人们具有精神共同性。所以，他们又跨越一切民族形成一个整体对立野蛮人；不管他们属于哪一个民族，所有的这种人都是相同民族的成员。

为生存于全体民族之中更高层次的人的共同性，罗马人后来创造了一个新的概念。公元前 147 年，雅典派大使去罗马的时候，斯多噶的潘尼提乌作为大使团的成员，使年轻的塞皮欧向往斯多噶的哲学思想。在塞皮欧四周，出现了新的名词，这虽然是由希腊哲学激起灵感，但看起来却是罗马人自己创造的：人道。最初，这只是一个新奇的概念。法官，包括恺撒，避免把它过分夸大。但文体学家西塞罗采用了它，并首先使之变得著名。针对为其它政治和军事的目的，古罗马人提出的关于罗马人的观念，西塞罗也提出关于人类尊严的崭新的人类概念。同样，不再使用的“野蛮人”，这一相反的概念也被“非人道”所代替。人道是人类最高道德和理智能力的发展和精炼。它的内涵包括对自己同类的一些考虑（参见特伦

斯：我是人，人类的一切对我均不陌生；即我关心他人的命运），也包括一般哲学、艺术和教育的知识，甚至学问。人道，使自己的本性崇高化，这由学习古希腊的著作而接受希腊文化的罗马人达到了。所以，罗马人也是第一批人道主义者，通过学习古典著作而追求到了知识的利益。

不过，人道主义的概念在转向近代的时候才得以存在，并首先从与神学相对立的人文学科中产生。这种人文学科也同时包括了已转化为古典的罗马文学。在中世纪，人道主义的概念只是标志着人的弱点（易犯错误、性行为）。现在古罗马的人道主义观点继续发挥作用。作为反对基督教禁欲主义的观点，经典性的古代榜样又领导了追求个性能力的全面发展。

“人道”也限制于其自身的范围，而不是所有的人都享有它。它与“非人道”相对立。现在，尊严和卑下的个体分界线不再相似于自己的民族和其它民族的分界线了。但象以前一样，一道裂痕仍然分割了人性。并非所有的人都符合于人道的理想。而且，所谓人道毕竟有特别的意义。因为它意味着包含了人类真实本性发展的那些理想。在原则上，所有的人都可以接受“人道”，因

为根据自己作为人，每个人便内在地具有这些东西。

这种关于人性的理想，接着有进一步的发展，即做为整体的人类变成了一体。每个民族不再和其它民族对立，如同异类同质的事物一样，我们是（正如这符合希腊化的地中海世界和罗马帝国的现实）一个人类。尽管一些人或人群会更好代表了人性的理想而优于别人，但根据每人都拥有同样的理想，而且潜在地包含了同样的完善，那么，人仍然是相互联结的。

以完全不同于古希腊罗马的方式，第三古典民族犹太人也向统一人性的思想突进。对于犹太人而言，这是他们一神教的结果。如果只有一个神，那么，这个神将是所有人的神，人作为上帝的孩子紧密地团结起来。由于神同时理解为历史的向导，产生了后来在基督教历史哲学中一直发展的另一个结果：即人类由神领导走向同一目的，而且人类具有同一命运，这就是作为“世界历史”的事情。对古希腊而言，每一不同的民族都有他特殊的历史，而这些不同的历史不能归结到一更高的统一体上。客观地说，希腊人是正确的，因为世界历史在其真实的语词意义上，只是

从我们这个世纪开始。但是对于犹太教——基督教关于神领导人类历史的思想，仍然必须考虑其价值，因为在这个宗教外壳里，包括于人类统一的强大理论的萌芽。

18 世纪以来的种族中心论

象古代一样，18 世纪（与“野蛮人”的旧有形象相反）热心于他们那时所谓的“自然人”，并且认为自然人比“欧洲人优雅的外表”更加纯洁和高贵。

看，你们聪明的白种人

看，我们野蛮人却是更好的人（索尔默）

蒙台涅曾赞美过“善良的野蛮人”，而当时最为广博的游记作者之一拉费涛，在 1724 年报告了美洲土著民族的风俗，并特别反对那些作家，他们把土著描写成没有文化和法律，没有上帝的造物，“只有人形但无人性”。这部分因为皮拉基亚斯主义在其教会中的推广，部分因为启蒙原则，致使人们可能认为其它宗教，不只是盲目的偶像崇拜，而也是真正的宗教。他们睁开的眼睛注重土著的

人性价值特性。卢梭在他的《论人类不平等的起源和基础》(1755)中，从拉费涛的材料中推演出文明等同于人类堕落观点。“当出自物的创造者之手时，一切都是美好的，当出自人之手时，一切便退化了。”因为卢梭相信他所希望返回的自然习惯，仍然存在于非欧民族之中。质朴自然的民族神话给他提供了乌托邦的标准，基于这一标准政治和社会批评思想能够抨击欧洲的社会状态，并将有利于正在开始的田园主义和对自然的敏感。

但18世纪的知识并没有对自然人限于一般的热情。它也重新发展了一种不可分割的人类理想(“人性”变成了时代激情的标语)，在人类整体之中，“人人皆兄弟”(席勒)。事实上，这种理想是由两条对立的思想路线到达的。

首先，启蒙时代的人们伴随这个主题前进。人类尽管随着不同宗教确实分成了不同的民族，但这种差别只是暂时的。实质上，人类何时何地都是相同的。在民族、宗教等特殊的人的外层下，总是可以发现普遍的人类。确切地说，我们与其它民族相同，对我们是很有价值的事情。所以，民族要相互和谐，宗教要相互容忍。因为分开我

们的事情只是次要的。的确，民族特征的复杂性与宗教信仰的不同最终被认为不仅是次要的，而且是暂时的，这种复杂性只是表明：体现于我们之中的普遍人类理想，在各民族中折射得不完善，还没有达到其全面的完善性。由此产生出这样的使命，最终抛弃掉所有特殊性，并创造一种文化，它符合于整个人类理想，并与所有人同一。因而，一种世界语言也将代替多种民族语言。

这种至今遍布西方世界的观点，特别是在歌德时代的德国由相反的观点所代替。他们认为，属于个别民族的事实不只是表面的，而且是作为彻底塑造人的要素。实质上，人和就人存在的每一方面而言，他就是他的民族的代表，这是毫无疑问的。事实上，这是他最好的事情。启蒙时代的思想家所自以为发现的普遍人类全然不存在。只是作为一个人是绝对不可能的，其一必然是有色人或白人，男人或女人，儿童或成人等。人类概念的实现和完满，只是在这种更进一步的特殊划分之中。

由于这种理论，歌德时代（歌德是作为一个作家的活动。1772—1832）完全处在启蒙时代的宽广的范围中。因为伴随启蒙运动，歌德时代并

非如早期情形所为，抬高单个民族(自己所属的)而超越其它民族。歌德时代在原则上给予所有民族以相同的地位。但如此这般的原因是崭新的和不同的。它并非由于民族之间的差异(就象启蒙运动那样)是无关紧要的，而是明显相反，每个民族靠独特的民族性而保持其地位。

但这不是对人类内在统一信仰的背叛吗？民族之间再次看作彻底不同，他们之间没有明显的契约。当代民族主义者和教条主义者思想家在此方面有其根源之一——“从人性出发，通过民族性，到达兽性”(格里尔帕泽)。不过，一旦人们想到统一体并非存在于同质和全体人员的一致性之中时，这种契约就显示出来。每个民族和每一时代是人类管弦乐队中必须的乐器，是贡献于共同人性完美的完全平等和重要的组成部分。正象尼古拉和莱布尼茨所认为的那样，世界在 any 一点上都是独立的，以致没有一点尘土相互类似，但每一物都以自己的方式反映了整个世界。每一事物在宇宙结构中都有不可代替的位置。根据赫尔德和浪漫主义评论哲学历史的标准，每一民族以不同的方式对人性进行了描述，每一表述都就其自身方式而言是一方式整体。然而，全人类的

适当表述需要所有表述聚集在一起。歌德说：“人自我实现需要所有的人，一个真正的人只有靠整个人类才能生存。”

因此，实际上，所谓个体为了赞成人类的普遍观点而压抑个性是荒谬的。人应该认识自己的天性并加以培养。只有这样，人才能给自己的生活赋予情趣。但同时，人应认识到他的天性只是以相同的权力生存于无数的他人之中，而共同的人性也显现于他人的特殊性之中。启蒙运动的理论家要求宽容性，因为所有的人基本相同，而差异可以不加考虑。赫尔德和浪漫主义需要差异，因为人类最珍贵的遗产显然存在于人类的差异之中，而每个人应崇敬其它存在之中不可缺少的无价之美和意义。

的确，人们不仅应该崇拜其它存在，而且应该热情地面向他们，去理解和观照它们。由于每个人在自己的存在之中代表了人类的某一特殊面貌，他就应该通过内在地承认其它存在而补充自己。洪堡认为，认识地参与他人之中是教育的最高要求。通过普遍而达到全体！因此，他深化了传统的人道主义。这种人道主义借助古代的联系，而寻求获得优美与文雅。这种教育方法建立于在

那时才开始形成的“历史感”的基础上。鄙视人的人没有理由同时更进一步地研究人。但启蒙时代的人们也没有理由这样做，因为虽然他尊重别人，但他不是因为他人的特性，而是由于他发现了他人身上普遍的人性。唯有歌德时代才去推崇并由此寻求什么是真正的特性，这只是因为它是特性。由于人的历史和文化的变换，不再只是如此多关于实现人的单一理想的非完善的尝试。相反，他们愿用具体的复杂性尽力显明人的丰富性。他们因此比仅仅理性地规定更澄明了人性。当基督教宣布人类内在的差异取决于他是否生在基督前后时，它采用了同样的讨论方式反对古希腊的思想，因此不可能知道人类的永恒理想，因为人取决于其历史性。在歌德时期，这种推理被接受并最终形成。人们想要探求人性必须求教于历史学家而不是哲学家。人类的真实，即风俗制度的真实，不管它是国家，宗教，或哲学，它都不能借助单纯理性的分析确切地理解。对历史多变复杂现象的直接观察也是必要的。

人性在 18 世纪意味着普遍人性的事实和人类的实际统一，而且也指向着价值和理想。当普尼克的第欧根尼光天化日下在雅典的市场上点亮

明灯寻觅如他所说的人时，他在玩弄它的双重意义，玩弄意义的上面层次和下属层次。同样，梅兰德在他著名的短语中说：“当人作为人时，人是多么光辉的东西！”莱辛的《智者纳旦》中也说：

……我们是

我们的民族吗？民族意味着什么？

基督徒和犹太人与其是人，

不如是基督徒和犹太人吗？啊！但愿我发现一个，

在你们中间，他足以被称作一个人！

纳旦这样说时，这种言词的激情已经表明：这里的“人”不是指从各种不同的民族和宗教的特性中抽象出来的人的一般概念。这里觉醒了冲力，抛弃了所有作为限制的特性并超越了它们，以便达到只成为人而非其它。因为这里“人”上升为内容丰富的伦理要求。

形容词“人道”的情况也同样如此，它获得的意义更为狭隘。个人人道的行为（对立的就是非人道的兽性和野蛮、凶横、残暴以及在自然中盛行的其它行为），如人保护弱小、在困难时帮助

他们；一般地说，人不仅看到和维护自身，而且理解同伴的权利和希望，即使在痛苦和困乏中也尊重人（参见博爱主义）。这种帮助在有组织的地方，形容词“慈善”便可用上了。

假抽象名词 *humanity* 又获得了 *humanitas* 的宽广意义。“人”和“人性”两个概念在 18 世纪达到了它们的全盛期。没有人象赫尔德那样喜欢“人性”一词（参见他的《宣扬人性书简》）。因此，歌德试图在其没有完成的作品《奥妙》中以“*Humanus*”为线索来回忆赫尔德。当赫尔德试图翻译“*humanitas*”时，语言上相当的词语“*menschlich keit*”就显得狭隘了。戈流斯已经知道，“人”不仅仅是博爱主义，因此他采用了 *paideia* 这个词。赫尔德把 *humanitas* 译成 *Mensch heit*。因此，*Mensch heit* 获得了双重意义——这是赫尔德欢迎的。当赫尔德称他的代表作为《人类历史的哲学理想》时，这个题目所意味的不仅只是现实人类的外在历史，对他而言，人也意味着人性完美的精华，这种完美也刚好具有历史的意味。它的前进和发展包括了作为个体和作为整体的人类两个方面。人性能力凭借我们的人的存在是天生的，人性还必须达到成

熟。我们基本上还不是真正的人，而只是必须不断转化为真正的人。人类学必须作为历史哲学而完成。

1

五
1954年
12月

第三章 为人类学史选择的材料

公元前 5 世纪

根据西塞罗的著名表述，是苏格拉底把哲学从天国带到尘世。因为称为前苏格拉底的哲学主要是自然哲学，也就是宇宙形而上学。苏格拉底还是第一位纯粹的伦理学家，他关心的只是人的内在世界。达尔菲的阿波罗神殿的古老铭文是：“认识你自己”（即认识你是人而不是神）。对此苏格拉底以崭新的更加内在的观点进行解释说，人应该内在地倾听，掘出他自己深处的未知的珍宝（参见赫拉克利特已经提出的“我研究我自己”）。通过柏拉图，苏格拉底的首创精神影响了整个世界史。苏格拉底的学说是灵肉二元论。依靠征服身体之内产生的欲念，灵魂渴望逃脱地上的监狱而到达彼岸世界的乐园，理性在心灵中处

于优势——所有这些永恒地刻入了后代人性的自我理解之中。

不过，造成古代“人类学转向”的功绩不应属于苏格拉底，而应属于所谓的诡辩派。当苏格拉底作为真正的哲学家强烈地反对当时爱奥尼亚的诡辩家（这个字眼迄今仍然有些不好的意味）时，雅典的地区性骄傲起了一些作用。和以前的哲学家相比较，苏格拉底仍然和诡辩家划分在一起，而且苏格拉底论人的焦点已经依赖于诡辩家。不过，鉴于苏格拉底从伦理的观点发现了人，诡辩家也从文化哲学的观点发现了人。他们是最初的文化哲学家。因为他们是最初的文化哲学家，所以，他们是最初的人类学家。不管人类学和文化哲学如何重叠，我们已经在导言中看到，人是由自己决定的存在，而这个自我决定的方面，便是我们所说的文化。尽管这是一个事实，但是人类并没有逐渐认识到这一点。各民族最初相信他们的文化组织，或者是自然赋予的，或者是上帝赋予的。各民族认为这种组织是绝对必要的和正确的。这假定了正是这些东西固定于物的本性之中而非其它。

相反，诡辩派采用了他们所创立的著名的一

对概念。他们指出我们的文化组织，特别是我们的习俗和法律，不是自然赋予的（physei），而是来自于人类的约定（nomō和thesei）。作为此论点的论据，他们列举了当时广泛收集的民族学的事实。人类组织的复杂性如此巨大，以致很难假定一切其它民族的习俗是虚伪的，自己的习惯是由自然决定的。相反，从这个复杂性得出的结论是，显然没有任何习惯是由自然规定的。但这不是一种纯粹的否定命题，它还意味着相反面，即人们可以合法地为自己发明创造习俗。因而，人类创造文化之伟力首次被展现出来，并被认作和被赞美为创造的中心。人是唯一能建立准绳的存在。

埃斯库罗斯在《普罗米修斯》中描写了善良的泰坦，不仅给完全没有文化的人类带来了火，而且还带来了建造房屋和制造容器的技术以及所有文化的开端。然而，数十年之后，索福克勒斯在《安提戈涅》的著名合唱中，对人类新获得的形象给予了诗意的描述。他说：“无数强大的事物存在着，但没有什么东西比人类更强大。”这等于宣告人类不是借助更高者的恩赐获得文化组织，而是用自己的精神之力创造了文化组织。航行、农业、狩猎、家禽的驯养、语言、智慧、武器、

城市，所有这些都是人的创造品。人自己就是普罗米修斯。

人类的文化约定性特征，可以作多种解释。人们可以赞成约定，就象德谟克利特一样；人们也可以反对仅仅作为约定的约定，并且力图穿透真实的本性。或者（这种学说的进一步发展被认为是特殊的“诡辩派”）人们能够得出结论：如果人类自身能够制造习俗，并能在纷繁复杂的类型中选择一种的话，那么，所有的习俗也就无非是能被其它任意创造物代替的任意创造物了。在这个意义上，个人就不再需要尊重他周围所认为有效的习惯，而且任何人能够在任何时候为他自身决定，他认为好的和有效的东西。这种创造力的武断的观点，给予了诡辩派的反对者以致命的打击，并且致使柏拉图去教导人们必须在思想和行为中认识并实现其永恒的先在准则。这从我们的行动中清除了盲目的因素，但它依然导致忽视诡辩派已发现的创造因素。

诡辩学者普罗太戈拉将人类创造文化的能力和人的身体组织联系起来。在以普罗太戈拉命名的柏拉图的一篇对话中，普罗泰戈拉以神话的形式认为，人和动物相比较是相当糟糕的。自然没

有赋予人任何逃遁和攻击的器官，没有保护自身的皮毛，没有脚爪，人的感觉器官也没有动物那样敏锐。那么，人如何保持其生命？后来的昔尼克对此加以补充：自然注定人过禁欲的生活。这是因为我们创造的众多文化损坏了我们，我们无法想象人类早期没有那些习惯是如何生存的。但是，原始人生活得很好，所以，我们必须舍弃我们文明状态的非自然的和无用的奢侈品，回归到原始状态的艰苦与朴素中去。普罗太戈拉采用了完全相反的讨论路线：人类使用技术和道德的力量，人拥有冶金、农业的技术，具有羞耻心和正义感，这是他体力匮乏的必需补偿。通过文化的力量，人弥补了动物凭完善的器官和本能超过人的那些东西。是的，就象一般所谓的“最后的也是最先的”一样，人也甚至超过了动物。原先两手空空的出发者得到了最丰富的补偿。第欧根尼看到体力和智力组织的另一方式的组合。不过，在他看来，人类的智力并非仅仅作为人的体力缺点的补偿，人类从开始就得到了他直立的步法，他的语言，和他双手的帮助。

诡辩家也在认识论中论证了人类创造力的理论。不仅我们的直觉，甚至我们的真理也在严格

的检验之下显现为是我们自身的创造。所有非反思的观点假定了真实地展现于我们感官和思想的事情。我们认为酒是甜的，是因为酒尝起来是甜的。知识好象只是描述如此这般地存在于外在世界中的事物。相反，前苏格拉底和他们之后的诡辩家发现，酒的甜味仅仅是关联于我们主观的感觉。酒好象是甜的，只是因为我们的舌头产生了如此反应。但是酒自身如何，我们无法知道。例如：只是对健康的人而言，酒才是甜的，而对于病人而言，酒则是苦的。不是一人对，而他人皆错。诡辩家在原则上认为，我们运动于其中的表面真实完全依赖主体的状态。认识不是描述外在于我们的世界，而是自动地建造了适应于我们组织的主体人类世界。事实上，在人类世界中，它将每一个人放在他自己的个别主体世界之内。

先前，巴门尼德由直接的形而上学体验断定，我们的感官世界是虚伪的。但是巴门尼德仍然相信在假象背后，自在世界存在着并容易为我们所理解。我们的感官歪曲了它，但它却展现在我们理性面前。正象他的同伴色诺芬看穿了荷马史诗的奥林匹斯的拟人说（它是类似于我们人类的状态而建立的），巴门尼德也同样看到，我们认识

的真实世界依赖于人类及其感觉的主观性。正象色诺芬试图消灭拟人说，而要引入一个神的精神概念一样，巴门尼德也试图破坏感官的欺骗性，穿越心灵达到现实性的真理。

诡辩家消灭了巴门尼德安置的这种形而上学的背景。在现象之外，没有任何东西是更真实的（没有可认识的，也没有不可认识的）。现象自身是最终的。因为它是最终的，所以，它不是如巴门尼德所说的那样建立于对存在的无意的篡改或歪曲的基础之上，而是如同文化一样，是确实的发明和创造的生产。这种将现象世界绝对相关于人的理论，称为现象主义（参见尼采），或叫做人类中心主义。普罗太戈拉曾在他的名言中纲领性地表述了这种思想：人（适用于种族和个体）是万物的尺度，是存在的尺度，也是非存在的尺度。普罗泰戈拉没有寻求消除我们感觉之中所感知的世界的依赖性。这是必然的。它不但不可以怀疑，而且是坚定的。因为没有任何他物可以用来衡量检查我们感知的现象，所以，它本身成为现实，它的唯一标准则是看到它的人。这并非人的不足，相反，人将为他是世界的中心而感到骄傲。根据这种判断原则，诡辩派（不幸被占全盘优势的柏

拉图主义所代替) 成为近代哲学的先驱。

近代

经历了以先验方向为主的漫长的中世纪之后，文艺复兴在重新发现一般现实王国的基础上重新发现了人。文艺复兴力图不再从宗教的模式和神的观点来理解人，而是从内在的角度来理解人，即人就是人自己(狄尔泰)。基督教神秘主义，已经准备了描述人类内在状态和体验的方式，但是现在“人性自身的内容”(狄尔泰)却在更广阔的基础上得到了研究。最初以及很长时间内，包括了新时代情感的最有意义的哲学人类学著作，则是年轻的皮科《人的尊严》，此书出版于1486年。但是，这富有希望的文艺复兴的开端，却只有寥寥的追随者。因为从笛卡尔之后，哲学兴趣的焦点不再指向人，而是指向了意识。只有那些明显地在笛卡尔路线之外的思想家，才具有人类学的感觉。在这些独立的思想家中，最好的是巴斯卡、赫尔德和歌德时代一般的思想家。由于他们，19世纪的人类学思想才得以建立。法国所谓的道德家如蒙田，罗歇夫高特的主要兴趣，仍然

是伦理学的和心理学的。事实上，英国人的主要兴趣也仍然是政治的和社会的。蒲伯的《论人》（1733年）转向了关于人的新方向，他有句名言：“人类正当的研究就是人”。或者象歌德所补充的“对人来说，最有兴趣的就是人。”更晚一些时期，康德于1798年写出了他晚年时代的著作《人类学》，于是人类学的概念获得了更加广泛的传播。

康德在逻辑学讲义中，提出了曾给人印象极深的纲要，即关于认识论，伦理学和神学的三个主要问题：我能知道什么？我应做什么？我希望什么？这三者可以归结为一个问题：人是什么？海德格尔在《康德和形而上学》中，完全背离了解释历史上康德的轨迹，海德格尔把这当作自己的出发点，他相信通过回到康德，能够使人的存在成为他自身哲学的出发点。根据布伯更正确的解释，康德认为如此不同的问题是可以在人身上相联，在于人具有无限和有限两个方面。

康德那时写的《人类学》并没有达到他的理想标准，他也没有试图如此。它只是一种描述，将文化人类学和心理人类学奇妙地组合在一块。康德用一特别的书名，称之为“从实用观点看”

的人类学。他的目的不是从学院到学院地表现那种经院教条，而是从世界到世界。借用古雅的职业行话，我们可以劝告读者：“他如此地狂饮，以致他无暇根据体验的准则来组织感觉。他被称作醉汉或陶醉了。”我们再进一步地探讨一下，康德说，女性的大腿显得纤细，是因为她穿上了黑色的长袜；晕船并非由于我们身体的晃动，而是由于船的晃动使视觉在空中失去固定的方向。和康德的其它著作相比，这是他著作中极其浅薄的一页。

康德对人类学更严格的哲学兴趣只是伦理学。他写道：“人的生理学知识，目的在于探究自然如何对待人；人的实用知识，目的在于探究人作为自由的存在；他如何处理或者能够 and 应该处理自己。”此即作为道德的人格。人类学指出实现道德律的主体状态。不过，今天人类学已坚持不附属于伦理学（也不附属于心理学）的纯粹的人类学观点。

尽管康德的人类学没有达到期望的程度，但人类学仍然包括于这位伟大思想家的著作之中，这促使人类学向前发展，防止以后从消沉走向完全被忘却。舒尔茨、弗莱斯、年轻的费希特、米

歌莱特，都写了人类学著作，他们常在人类学面前加上形容词“心理学的”这一前缀。洛茨的人类学著作标题则是“小宇宙”，甚至在一段时间里，这是有教养的中等阶级家庭书架上权威性的著作。

费尔巴哈是近代第一个不再试图从世界出发的哲学家。他不象黑格尔依靠世界理性，也不象笛卡尔、康德仅仅依靠人类理性，而是依靠整体的人。人不是哲学之中的一个题目，人应正当地站在中心。这使费尔巴哈成为了现代精神的先驱。不过，费尔巴哈的目的是不同的，他热情地宣扬人类学，因为它应该取代神学。人类学乃是“神学的秘密”。以前崇拜神的一切特性，现在必须看作是人类将自己投射于神中的基本形象。它们必须回归于人，我们要赞美人，高扬人。

费尔巴哈这里显现的时代状态，和孔德具有同样的风格。孔德试图介绍在各种原始形式中人性的自我偶像崇拜（使基督徒的精神内容转换为对人类进步的贡献）。在宗教（和形而上学）时代之后，历史将完成了。人们应对“伟大的存在，人类”设立祭礼。斯温伯尼还呼吁道：“给人以崇高的礼赞！”不过，这种人性的祭礼，已在理性的

崇拜之中，如同对上帝的崇拜一样，具有榜样的作用，理性崇拜是法国革命所寻求建立的。

当代

1920年，出现了哲学人类学的复兴。所有的哲学学科都集中于哲学人类学。凭借对时代中萌芽观点的敏锐感觉，舍勒在第一次世界大战之前，写出了《论人的观点》。他写道：“在某种意义上，所有哲学的中心问题应追溯到人是什么这个问题。”直到他晚年，舍勒写道：“如果有一种应以非凡的努力解决我们时代需要的哲学工作的话，那么，它就是哲学人类学，我指的是关于人的本性和本性组织的基本学科。”在《人在宇宙中的位置》这一短小的著作中，舍勒成为了对近代德国哲学人类学促进作用最大的贡献者。他曾准备写多卷本的著作。只是舍勒死后出版了他未曾出版的著作，才使舍勒最后的人类学活动得到彻底理解。

许多途径导向现代人类学。

1、形而上学的动因。

实证主义使科学从神学和形而上学宽泛的框

架中分化出来，并使之自主，专门化为个别的学科。在本世纪前三十年代，出现了普遍地反对实证主义的现象，哲学人类学力图成为中心学科，将其光芒投射于科学，并以共同的哲学统一帮助它们。甚至在许多科学之中，人类学观点的导言超出了事实实证的记录，并建立了围绕组织的个别信息的参考观点。

2、先验的动因。

引导 1920 年许多哲学家走向人类学的原因，是他们对认识论（到那时，垄断了所有的注意力）的不满。在生命哲学中也可以看到不满的表现。因为唯有知识能使万物能理解，所以，从笛卡尔以后，认识被认为是哲学开始的最初事实。现在变得非常明显的是，认识只是意识的一个功能。而意识自身也只是全部人类生活活动的一部分。基本的事实显然不是意识的主体，而是生活的主体，即整体的人。只有从此整体出发，认识的地位和意义才能正确地估价。人类认识的普遍性不仅关联于概念和范畴形式，而且也关联于人类生活实践的状态。人是文化世界的创造者。因此，人类学为先验主义建立了深广的基础。它追溯其基础的最终根源（这对语言分析也同样成立。这

两个学科都是先验主义问题的现代再次系统的阐释。)

3、本体论的动因。

1920年对立的观点，批评以前的哲学，不仅因为它们从认识论开始，而且也因为它们以认识论终结。实证主义者和新康德主义者，几乎使哲学缩减为科学认识论的基础。世界自身的客观探讨看来变成了科学。相反，现象学特别地坚持哲学有属于它自身的探讨对象。“回到事情本身”，“转向客体”是现象学的口号。对认识论上的唯心主义进行反抗时，哲学曾又提出了它的基本问题不是认识论的，而是形而上学的。

这似乎开拓了形而上学和本体论复兴的道路。不过，其他人并没有轻易地放弃哲学上笛卡尔来自主体的出发点。人类学是把人当作主体陈述，但人不仅是作为认识主体，而且也是作为存在主体。这应看作是现代关于主体的出发点和现代形而上学的倾向两者在一些方面观念的综合。也许我们自身作为存在不是其它东西，而是现实特殊的领域，这包括了存在和可能达到的存在。

4、精神科学的动因。

除哲学之外，精神和文化科学呼唤哲学人类·

学。许多人正确地称它们为“人的科学”，它们都涉及到“人的活动和体验”（布克哈特）。它们有作为它们主题的人类王国。文艺复兴和歌德时代已经开始了真正的人类学时代，它们展开了对心灵和文化的更深理解。但是，所有这些科学都缺少一个共同基础，而哲学人类学的作用之一则是为它们准备了这样一个基础，即构成一个论述人文科学的一般原则的学科。

要完成这些工作，它必将综合和深化我们丰富的本质，并使过去时代好象没有认识到的人类知识具体化。那些自以为能回答所有问题的非科学哲学，是世界上最可怜的东西。同时，哲学却不能如同实证主义所“归纳的形而上学”的纲要，限定于与科学同样的出发点。哲学在原则上必须向前超越科学并获得自己真正现实性的领域。但是，相反的观点却反对哲学人类学，它认为哲学人类学只对科学做出反应，哲学人类学可以总结科学经验性的成果，但不能提供科学研究的领域和方法的理论基础。

5、思想体系的动因。

不过，在更深层的本源上，人的问题不是来源于哲学，也不是来源于科学，而是来源于时代

的需要。因此，它不是仅仅将哲学学院化、内在化。医学和神学，心理学和教育哲学也呼唤哲学。在所有时代，当一稳固和正常的生活秩序占据优势，人类就会清晰地规定人类自我的形象。人以为知道他是什么，因而他不需要探询他自己。但现代人，尽管或许有关于人类世界的复杂知识，但是他却缺少健康的自我形象。除人类的宗教形象之外，事实表明，人类作为理性存在的形象也逐渐被损害。叔本华、马克思、尼采和弗洛伊德，向我们清楚地表明，真正驱动人类的力量是与理性不同的力量。尼采非常巧妙地揭露了人们习惯于用来掩盖自己的真实本性的虚伪的外观世界。通常人类总是表现得太人类了。道德正是人类虚伪地将自己理解为道德存在的虚伪世界。“现在我们摧毁了道德——我们对于自己重新变得完全黑暗了”（《强力意志》）。作为取代掩饰的理想主义的人类形象，人类作为聪明动物的自然主义形象便展现出来了。但在短暂的盛行之后，它将很快地衰退。于是，全部古典的传统与我们仍然紧密相联，但它们却没有约束力了。如同 19 世纪伟大历史研究的继承者一样，我们将不会认为任何人类历史的解释和形式表达了他的内在本性。如同

舍勒所说，人变成了以前从来没有过的难题。人再也不知道人是什么，而且人知道他不知道他是什么。人的道路是不可靠的，人自己是有疑问的，因此，今天人带着前所未有的紧迫感探究着自己的意义和现实，他从哪里来，他到哪里去。但是，当人为新的自我意识而斗争时，人也要为未来的形式而斗争。人类学的探讨决定了我们的现实。人们都模糊地意识到，人的问题是决定我们命运的问题。

哲学人类学的方法，一般是从可见的人类特性开始的，而又从下面提出回归的问题：如果这种特性充满内容，而且其中有必须的功能，那么，一个存在将会怎样构造（伯娄）。用另外的话来说，演绎的推演过程是从可见的细节到未知的人类整体的可假定性。问题的现象是明显的，例如，直立的步态（赫尔德）、恐惧（克尔凯歌尔）、劳动（马克思）、提问的能力（洛韦兹）、描述的能力（约拿）、或者庆祝（伯娄），还有客观的、可教育的、羞耻感等等，或者还可以进行科学发现，如人类智力的特殊本性，这源于科勒的人与猿的比较（舍勒）、分析（格伦）、子宫外的时间（波特曼）。但文化的对象化仍然可以保留为出发点。

狄尔泰认为，客观的文化是人类学的主要部分。解释作者本性的本文，如同他创造的文化一样，永远是不相同的，它只是在历史的不同点上带着独特的风格。费尔巴哈用宗教之镜发现了人类遮蔽的本性——尽管他也是怀着减少客观文化现象的意图。但是，不仅科学知识的成果揭示了人类创造的心灵，而且语言和神话也同样如此。因而，卡西尔建立了康德和人类学先验主义之间的桥梁。

人类学和存在主义

在人类学产生的 1920 年，存在主义思潮也兴起了。它也探讨人类的状态（这是马尔曼从夏朗借来的术语）。但是存在主义不是人类学，这两者是如何关联的呢？

格罗戴森认为，人用第三人称或第一人称谈论自己是有很大区别的。在哲学人类学中，人研究“他”是何种特别的存在，和“他”与其它实体在宇宙中居于何等地位。“他”仿佛是从外在的立场观察自己。但存在主义却是从内在的立场观察自己。它的焦点指向个人存在之谜并呼唤着它。

这种自我不仅仅是普遍现象的一个实例，它恰恰是在人的个体短暂、具体之中发现人类存在的实质。因此，与以前哲学的人类形象相比，它与关心个人灵魂命运的宗教人类形象联系得更紧。在他的自我全面实现的激情中，克尔凯歌尔批评黑格尔在《世界历史的偏见》中使个体成为一般，并且忘记了什么意味着“作为一个人！没有普遍的人，只有你、我、他，每一个作为他自己，都是人。”“人们靠模仿他人成为人。人们知道，他作为人不是依靠他本身，而是靠这个推论：每个人如同他人，所以，每个人就是人。上帝才知道我们之中的任何人是否的确如此！在这怀疑一切的时代，唯独没有人怀疑上帝知道我们中的任何人是否是人。”只要一个人心中只有普遍人类，那么他仍可以用德谟克利特的话说：人是我们都知道的。但是对人自身而言，这句话必须反过来说：没有人知道人是什么。如果戴上普遍人类的面具，我们将非常容易过早地满足于表象的自我意识，而事实上我们自身掩盖起来了。这并非是无意的：正象尼采和弗洛伊德所知道的，人类害怕太直接地遇到自身并且力图回避自身。但是，只要人撕开自我欺骗的面具，人在他的现实中可以变得

“真实”，并促使自己变得完全真实。

让我们检查一下个别思想家。雅斯贝尔斯^①反对哲学人类学是因为人类学要求有关于人类的扎实的知识，并且制定关于人的明确的陈述。但是人是唯一生存的事物，对此它无法绝对地提供基础。因此，它本身没有明确的固定的东西；在最深处人基本上是不可能开放的。正如柏格森特别指出的，人没有不变化的现实性，人始终保持自由地决定他自己的存在。“成为人是在变成人的过程之中。”这是自我创造的连续不断的活动过程。因此，“人是什么，不取决本体论的决定”。“如果存在主义宣称知道人是什么，那么它将马上消失。”只是对于那些没有看到我们之中生存深渊的人，和那些把现实生生不息的创造看成客观的、凝固东西的人，人类学才是可能的。谈论人唯一适当的方式不是客观的人类学，而是“存在的照明”。它不断地动摇了各种陈述的确定，似乎以一种否定的方式让存在间接地显现。这样，它不是要求让我们的存在凝固为假定的认识，而是宁愿接受

① 雅斯贝尔斯(1883—1969)，德国著名的心理学家、哲学家，存在主义的奠基人之一——译注。

自由的挑战。不是我们的知识，只是因为我们的存在以及存在自身的生命体验，存在最终才对我们变得可以理解。

雅斯贝斯显然非常武断地以人类学的狭隘概念为基础，明确地规定人类并不是人类学的本质。为什么不承认人类学对人的开放性以及抉择的自由呢？雅斯贝斯关于客体的概念也太狭隘，为什么人类关于人的内在自由的客观知识是不可能的呢？

与雅斯贝斯直接相反的萨特则主张，存在主义是一种人道主义，甚至以此作为其书的一个标题。这里的人道主义不要理解为古典的人道主义。对萨特而言，它意味着这样一种人的概念，我们每一个人应该在自身中发现他自己生活的源泉。象费尔巴哈的人类学一样，萨特的人类学也是坚定地站在反对有神论的立场上。不是神创造我们，而是我们创造自己。我们中的任何一个人，必须源于自己内在的本源，自主地决定他应该做何种人。存在主义是人道主义，因为它认识到了人作为一个立法者的特殊使命，即发现和塑造他自身的本性。这是其它造物所不能的。

海德格尔的情形就更复杂了。因为海德格尔

的存在主义同时甚至首先已成为本体论，正如他《存在与时间》导言中所说的，他的根本兴趣是关于存在意义的一般问题，但是，什么使他从这走向人类存在的分析呢？

形而上学的两种大的类型长久以来是争论不休的。第一类世界的形而上学，具有可以追溯到前苏格拉底和亚里斯多德的悠久传统。本世纪前半叶的哈特曼是其最主要的代表。他指出，我们的感知和思想，其本性的正确方向不是指向主体，而是指向我们主体必须认识以便能进入的外在世界。我们的意识是关于世界的意识，而不是关于自我的意识。只有与外在世界相互作用，我们才能逐渐认识自己。只有一种人为的转换，一种反问的意图，才使主体成为自身的客体。对其它实在不仅能较早地认识，而且能较易地认识。因为我们与它有更大的距离，所以对此不易犯错误。与人最初的想法可能不同，与现实更近的是与认识更远的。

哈特曼带着客观倾向，继承了德国思想中的歌德路线。哈特曼认为，人只是联系于伟大的现实之链的一环（尽管也许是最有价值的）。正如从本体论上说，我们谈论的认识植根于人类生活的

现实，对它的理解必须先有人的理解。人也同样深深植根于现实世界的宏大整体之中，人也只能在这全部整体关系之中得到理解。因此，在哈特曼看来，不是人类学，而是一般本体论，应该成为哲学体系的出发点，就象它历史地作为古希腊哲学的出发点一样。停留在人类学之中只是路程的一半。我们必须彻底突破的，不是人类学，而是本体论。人类学的突破包含于本体论之中。因为人类学研究人，是把人当作一个存在者与同样并列的其它存在者放在一起的。

第二类自我的形而上学与之尖锐对立。它从人和从心灵出发。奥古斯丁曾指责人类赞美山峰、海潮、星河，远离自身而不惊奇于自身天性的伟大神秘。“不要走向外面，回到你自己吧，真理就在人之中。”这种自我的形而上学有着不同的表述。一种是，它限定于人的绝对界限而不涉及他物。理由是，人类存在具有不可比拟的价值，它在任何意义上都是唯一关涉到我们的事情，其它事情只是作为它的背景：“这是伦理和宗教心灵向往的倾向。”或者那是我们唯一能够知道的事情（这正是哈特曼批判的地方）。另一种是，主体的出发点应扩大到宇宙，并力图理解全部现实。

正如宇宙形而上学包括了作为世界一个部分的人，也正如神秘主义相信在灵魂深处发现了上帝，自我的形而上学也能穷尽世界。“在一定意义上，心灵是一切。”（亚里斯多德）莱布尼茨因而用自我单子的类推来理解世界单子。费希特和叔本华肯定这种类推法。我们时代这个办法的杰出代言人则是舍勒，他求助于亚里斯多德的名言，宣称现代形而上学不再是宇宙学，而是元人类学，这种观点使舍勒成为了海德格尔的主要鼓舞者。

依据海德格尔的观点，人的存在是那种存在（这里使用的是海德格尔拒绝承认的先驱者克尔凯歌尔的词汇），它“与人自身相关”。于是人与其它存在分开了，人关心自身的存在，为自己的真实存在抗争，并且在抗争中理解他的存在。根据海德格尔的表述，存在不仅是实体的，而且是本体论的。正如狄尔泰所说，整个人生作为其本身因此是解释学的。于是根据海德格尔的意见，本体论不是哲学的晚期成就，而是直接存在的需要。正如狄尔泰向哲学提出的忠告，在思辨尚未触及的地带，哲学充当了人生的自我解释。海德格尔也是如此。因此说他的本体论开创了分析人类存在的道路。

但是我们的存在并非始终赋予我们对于存在正确的理解。我们的真实存在常常由存在的浅薄观念遮掩住了。象柏拉图、奥古斯丁、巴斯卡、克尔凯歌尔一样，海德格尔知道人类的本来存在是生活于两个水平面上，不断地从此走向彼。人常常生活在“非真实”的水平面上，他常常怀着荒诞的日常观念，这些观念是在平日与别人交谈中潜入自身的，阻碍了他无限的内在潜力。他扮演着周围世界给他的角色。最为根本的体验是焦虑，它的极为纯粹的形式便是死的畏惧，它使我们达到了“真实”的水平。我们认识并决定性地开始我们自身特殊的命运。

因此，海德格尔的描述根本关心的是畏惧的体验和与死亡的联系。存在的意义在此显现自身。有些人，如他们之中的伯娄和宾斯旺格等人，责备海德格尔建立了非常狭隘的基础，另外一些体验，如幸福的体验，也是与本体论相关的。如果这些是真实的话，那么事实将表明，存在的分析将永远不能建立起综合的人类学。本体论观点从一开始就要求从人类全部综合体中选择。

尽管海德格尔偶尔讲“存在的人类学”，但他自己也从人类学来规定存在主义——尽管他使用

与雅斯贝斯完全不同的论证。人类学把人看作存在物之中的一个王国。如同与所有的存在物一样，它探究人类存在者独特的个别的规律。但如果这样做的话，它就忽视了这个存在者（甚至所有存在物）的存在问题。这是存在主义提出的问题。存在主义不是仅仅试图（运用一个并非针对它的胡塞尔的表述）成为“局部本体论”，而是要成为基础本体论。对于存在主义来说，人可谓是一种透明的设置，透过这种设置，存在主义观察到所有的存在。它的出发点是个人，但这也可以说，没有任何更好的出发点。存在主义宁愿直接进入存在自身。它花费时间探讨人，只是因为人通向存在。在海德格尔的最后发展阶段，他的注意点转向了存在的纯粹问题，他的生存分析不再需要。

但因为海德格尔本体论的目的设置限定了人类学，于是反过来，以人为出发点也限定了本体论的观点。存在不象在真正的本体论中一样多重透视性地显现。因此，海德格尔的本体论和人类学相互干扰，相互掩盖，就象两棵长在同一根上的树，它们相互争夺光线和空气。存在的问题和人的问题的联接给海德格尔带来了名声，但这却是无结果的。我们对这两个问题必须怀有兴趣，

同时也应使它们两个不再相联。

人类学和马克思主义

就象存在主义和人类学尽管有些相似，但也相对立一样，马克思主义和人类学之间也有类似的矛盾。马克思主义首先反对人类学将人类从历史进程中分离出去。马克思认为，人类学相信人类永恒的、固定的本质（就象本体论相信存在永远不变一样），它把人当作某种既成的东西，但是，人实际上处于不断变化的状态之中。马克思的这个反驳，包含着两方面的含义。其一，它意味着人类学承认没有建立人类先定的终极目的的历史哲学。在此意义上说，马克思的反驳是中肯的。但必须理解，这种历史哲学包含了人类固定的形象。尽管它提出过，人类的变化是朝着一个遥远方向的运动，正在奋进的人类现在只是实现其真实的本性，这种本性在实现之前，最初是作为永恒和固定的理想徘徊着。只有抛开了这种历史哲学，人类历史才可能成为没有完成的、无限开放的。人类因此不再被限制在命定的框架内，忍受外在的压迫，他是他自己历史的最终运动，能自

由地塑造自我。从另外一方面来看，如果有相反的观点否定这种思想，那不过是因为对现代哲学人类学知识的贫乏。作为人类学，它不再赞同树立任何特别的人类形象，固定人类的具体内容。当它论及人类的永恒本性时，它只是提供了一种形式结构——事实上，它对人类内在本性的揭示，是由于人类在历史进程中不断经历的变化。人类学并不否定（人的）易变性，而是通过揭示它产生的条件从而证实它自身。

其次，马克思的驳论指出，人类学把人类从社会现实中分离出来，因而它是真正的“人类学主义”的形式，和笛卡尔一样，只是取得了一种虚伪的具体性。但是，这种反驳仍然不大对头，因为有谁比波特曼或罗萨克、格伦的文化人类学更清楚地将人放在他的社会范围之中呢？这种反驳对存在主义倒十分适合，也许存在主义比人类学更倾向于这一点。安德首先指责了虚伪具体的海德格尔。

马克思《巴黎手稿》的发现，正好及时切合了哲学人类学的兴起。与崇尚客观而牺牲主观能动性的那种正统的历史唯物论不同，《手稿》提出了固有的社会结构和固定的历史进程，这是马克

思的人类学的解释，它意味着在马克思主义中重新确立了人的地位。马尔库塞首先指出，青年马克思对资本主义的批判，不是基于经济学，而是基于充满人道主义的理想图画，即全部人类本质力量的自由实现。这种图画不能在私有财产的以金钱为生产目的的社会中实现。因为这种社会体系敌视人，使人从他存在的全部现实性中分离，并使他丧失天性走进异化的非存在之中。当人成为国民经济的真正对象（人从来不是这种对象），革命就会废除生产资料的私有制，以及因此而出现的劳动异化和人压迫人现象。于是阶级社会转化为人类社会，人类结束其前史，开始其真正的历史。的确，正如恩格斯所同意的，由于克服了为个人生存而进行的自然斗争，人类便可最终脱离动物王国。

最初，马克思希望从这种未来状态中，重新获得在异化中失掉的原始人性。不过，早在1845—1846年，他便放弃了这种线性目的论的模式，即历史一开始就指向一个特别的目的，而目的一旦达到，历史也就完成了（有人说马克思由黑格尔转向赫尔德）。他现在所理解的历史，不是发展和实现最初人所确定的人类命运，毋宁说，

这个进程朝偶然性打开了。依靠变化了的自然和变化了的社会环境，人类产生了更新的需要，试图实践更多的活动，非阶级社会也并非最终状态。但是很显然，“发展新的创造能力，从而发展所有人类的力量，已成为人自身的目的。”人类创造了他的一切，他完全包括在变化的进程之中（《资本论》）。

因而，马克思也属于从赫尔德出发而发展的研究路线，即现在称为文化和历史人类学的行列。人再也不象他在古希腊时一样，只是一些复述永恒的理念，观照着同样理想的理论家，人依靠自己的活动并在其中创造了自己的世界和自身的存在——这是适合于资产阶级、工业社会的思想体系。这种人的自我及其世界的创造，并不是一次性的，而是在无限的非决定的历史进程中生生不息的。这是马克思所继承的费希特式的遗产，他也转送给了萨特。不仅工业是人的内在本质打开了的书卷，而且，社会形式，艺术与科学也是如此。因而，对马克思而言，人远没包容全部社会条件和世界历程。尽管受生产和群体利益的驱使，但心灵仍然保持了走向自由王国的自主性，这不是非个人的虚幻的主观性，而是真正历史主体的

心灵，心灵自身可以创造，可以改变决定它的条件。

斯大林主义把个人看作是为社会主义建设而奋斗的，以完成集体计划为基本目的，一模一样的战士。因而，个性和自主活动，在历史唯物主义哲学中仍然没有得到贯注，它的焦点只指向掌管社会进化的普遍的规律。只是在斯大林时代结束后，才发现了马克思关心个性全面和谐的发展。在柯尔施^①的模式中，发展了马克思主义的人道主义。这一运动的代表是：波兰的科拉科夫斯基和沙夫的《人的哲学》，南斯拉夫实践派坎葛尔加、克拉奇、弗兰尼茨基、彼德罗维奇，以及捷克的科西克和马哥维斯。他们都反对把人的本性只是还原为社会和经济职能。他们认为，人类有更丰富的内容，他以自我为中心，他的自由不仅由认识的必然性所构成，而且凭借创造的天性，对整个社会和自己个人的命运指出新的方向。人的内在生活重新发现了，他要探究他活动的意义，他有享受幸福的权力，并逐渐要求创造社会的权力。作为这种运动，人类学是时髦、模糊的语言，也许是故意含糊，它真正的主张是自由的和自主个性的哲学，是在压抑时代之后，喷向世界的个人

主义的哲学，如文艺复兴或狂飚突进运动，皆属此列。但并不是今天这种威胁个人、并力图使人成为巨大操作系统中计算因子的政治体制。因此说，危险潜藏于技术发明中。

为人类的独立意志和不可侵犯的尊严留下空间吧！这一呼唤正响彻整个星球。

① 柯尔施（1886—1961）德国哲学家——译注。

人与神

(宗教人类学)

当人赞美自己时，我们要使他谦卑；当人自己谦卑时，我们又要赞美他。

——《圣经》

第四章 《旧约全书》和《新约全书》的人类学内容

舍勒没有实现的人类学计划之一，就是要写作人的自我意识的历史，人如何发现他在存在秩序中的位置的基本形式的历史。舍勒只是在讲义《人类与历史》中列出了一个大纲。他还分出了人类学的五个基本类型。

其中一个类型便是宗教人类学。人类最早的信息是包括在宗教之中的。每一种信仰不仅反映了神的本质和活动，而且也反映了人的活动。人的起源，人灵魂死后的命运（这些概念真正从宗教中产生），人的毁灭与拯救，都是古代宗教学的范围。同时，人在生活中作为人必须完成的和人的实现所赋予人生活意义的工作，对早期人类来说，都是由深厚的宗教传统加以描述的。

人类自我反思的最初发展，是因为与神的对抗。荷马把神叫做“永恒者”，与之相对的人则是“短暂的按日计算的造物”，是“阴影的梦幻”（品达）。与天上的居民相较，人类是homo（其词源是homo，它是属于大地的）。与他们没有命定相称，人是被动地忍受“深渊中激流的冲击”（荷尔多林^①）。由于神的超然力量，人开始认识自己的无力；由于神的神秘隐寂，人发现了自己知识的限制。人不应变得傲慢，不应专横和在大地寻求成为和神一样，这是宗教伦理的第一条法则。但人不一定就在神面前被迫屈服，人会自豪地感到他与神相联，并且被神选择。“人的族类是一回事，神的族类是另一回事，不过，我们在一个胸膛里呼吸。”（品达）

古代，人们试图将人限定为与宗教相关的唯一存在。这是比尔戴维惯于重复的观点，“人的本体论问题和宗教问题处于存在的同一层次”。如果赞同奥托的观点，我们将承认神秘的可怕不同于神秘的魔力，然后，我们必须承认神秘的可怕并非人类的独有体验。动物在陌生的威胁者面前，

^① 荷尔多林——德国近代著名诗人。

也会体验到巨大的的战栗。但是动物好象排斥神秘的魔力，而是由恐惧吸引了。当然，除了宗教之外还有许多其它东西，都是人类独有的特性。

作为人类学文献的《圣经》创世说

《创世纪》的第一章混合了旧人类学的神话。这种神话事实上已经包含于亚当（实际上这不是一般的名字，而是直接地意指“人”）被上帝创造的传说中。在所有的神话学中，并不都是这样。这里，人类不仅应崇敬作为较高和较强存在的上帝，而且应感到他自身乃是上帝的“造物”。同时，这为以后人是上帝之子的存在的观点提供了出发点。

更具体地说，上帝创造人，是因为创造了最初的夫妇，所有的人皆源于此。后来，人们把人类共同祖先的观点称为单个部落的理论，相反的观点则是多个部落的理论。在 18 世纪，单个部落主义是保守的《圣经》原教旨主义。多部落主义则是启蒙进步的学派。但是，现代关于人类祖先的理论看来却赞成单一部落说。

当然，《圣经》本身并不是去建立科学的命题。

它以原始的夫妇象征人类。在《圣经》的内容当中，极易引申出伦理学的命题，后来，人至少常常作这样的读解：因为我们共同由亚当遗传，所以，我们全体（包括了敌对的民族）都是相互联系的，人类组成了一个庞大的家族。

人类依靠上帝的创造相联于其它所有造物。但是在《圣经》当中，世界的创造是为人类的创造准备的。上帝没有把人和动物造在一起，而是在他创造的最后一天里，人从新的创造活动中诞生了。人（这事冲击了后来的自然科学）不是动物王国中的一个部分，而是依靠他自身而拥有人全部独立的王国。的确，上帝创造人是在创造的最后一天，并把人作为最后的生命造物（根据现代生物学，人类也是作为地球上最后一个物种而出现的）。人类就是目的，至少也是“创造的花冠”。

创造内容最重要的人类学命题确定了这一点：“上帝用自己的形象造人；用自己的形象造人。”其它万物只是上帝的造物，但人是上帝的模仿。那充满深蕴的语词，那充满命运感的语词，虽然重复过千百次，但现在仍如同基本原则一样在使用：人因为他类似上帝的特性，因而达

到了最高度。“你应是神圣的，因为我，基督，你的上帝是神圣的。”

荷马的神和人之间也有类似的情况。不过，荷马的神却是“高一级的人”。人相似于神没有任何疑问。但《圣经》的陈述更有份量，因为《圣经》的上帝是超验的不可理解的。人们不仅不应创造神的形象，而且也不能这样做。那么，人类仍然与一个无法提供形象的神相似，这怎么可能呢？这种矛盾只能被解释为：创造的内容记录了仍然用人形描绘上帝的旧阶段。现实的拟人说（根据人的形象描画神的形象）相反，解释为根据神的形象的人的创造。无形的，纯粹精神性的神，是在较晚阶段才得到描述。从这较晚阶段开始，我们对创世纪的解释试图使用这种意义：例如，人类与上帝相似的地方是人的灵魂，人的理性或人的正义。

创世纪自身也好象在人中寻找与上帝的相似，这是因为人“统治了海中之鱼，天中之鸟，以及大地上的动物。”人类不仅被描述为动物之外的较高阶段，而且人类也是动物的统治者。

人类相对于动物的更深刻的特性是：人类具有语言。尽管创世纪里没有把这作为人与神的比

较点加以特别地把握。这个特性表现得如此深刻，因为上帝是用言语来创造世界的。象后来哲学常说的那样，人没有从上帝那里获得语言的礼物，人自己“命名”，特别是“给家畜，给空中的鸟和田野里所有的野兽”命名，这也许意味着强调这种能力能够提升人超越动物的水平（同样，古希腊常称动物为非理性的和无语言的东西）。因而，人类如早期的荷尔德所称，是“有语言的造物”。

尽管人类与上帝相似，但是《圣经》毫不犹
豫地在人之上上帝之前标明了巨大的距离。《圣经》

都献出了绝对的忠诚（把凯撒的东西献给凯撒），只是他们关于上帝和人绝然不同的概念，阻止他们把对宗教的效劳转向生存的人类。的确，作为基督教的道成肉身，上帝接受了人的形式。永不终止的神学的思辩便与此相联了。先验的上帝通过他的儿子掌握了人类的命运。这既不会使神下降到人类的水平，也不会将人性提升到神性的水平。

人与上帝有一点相似，就使人走向了上帝的水平。这表现为，禁止食智慧之果。上帝为自己保留了善恶的知识。善恶的知识是神圣的特性，它将使人相似于上帝。这是蛇用富有魅力的语言说的。

· 屈从于这种诱惑，亚当和夏娃吃了智慧之果。以此方式，他们私占了上帝不想赋予他们的神性。人是伦理的存在，知道善和恶，这显然是人身上神性的特征。但是他没有把神性归功于上帝，而是归功于自己。人从上帝那里夺得了这一点，但又反对上帝的意图。人通过犯罪，获得了最高的特性。人与泰坦在他们和神抗争时有些共同之处。人们也许记得普罗米修斯因为他不得不为人盗来神火，但他为此而受到惩罚。亚当夏娃也是这样，

他们从此被逐出了乐园。

这并不仅仅意味他们从美丽的花园迁到了荒凉的原野。伊甸园在智慧之树旁边，生长着永久的生命之树。最初，亚当和夏娃可以去吃它们，它们并非被禁食。但在亚当夏娃犯了渎圣之罪之后，神收回了他最初试图赋予人类的如神的永恒性。为了防备人的犯规，神开始就宣布了惩罚：

“从你吃它那天开始，你将会短命。”上帝将他们抛到伊甸园之外，并安排天使“守护通往生命之树的道路”。人从此和永恒的生命之树永远分开了。这意味着：人必将死亡。让人自己去咒诅这样的命运吧！

与后来所谓的“犯（原）罪”相联，《圣经》的作者把他所观察的更深的人类特性全部收集起来。他指出，人因为与动物相别，而有羞耻心并穿着衣服。人是这样一种造物，他必须劳动才能获得生存，而且人类的女性由于怀孕、生育遭受了更大的痛苦。现在这些必须作神秘的解释，而且要指出原因。最初可以这样说，亚当和夏娃赤裸着身体而“没有羞耻感”；只是因为吃了智慧之果，他们对此才“睁开了眼睛”（这并不意味着善恶最初的起源是因为性的部位）。起初，人类

没有工作，在伊甸园里，他不劳而食。但现在他必须工作，而且妇女在生育子女时必须忍受痛苦。这两件事（还有短暂的生命）现在被解释为作为触犯了上帝禁令的神圣惩处，人由此被诅咒走向艰难的生存。

在《创世纪》中，关于人的两种相对的评价冲突在一起。一个是抬高人，一个则是贬低人。这种结果，也许必然来源于基本宗教感情的矛盾，即“由上帝而提升与由自身而贬低”，“在对立的和谐”中并列着（奥托）。民族的骄傲和对外国的赞美的矛盾倾向大概也是它的必然结果。从某个观点来看，世界整体与上帝紧密相联，因为世界是上帝创造的，上帝也这样要求和规定。不过，神和世界之间同时有巨大的距离。上帝是世界的主宰，上帝是神圣的，但世界却不是。和其它造物相比，人更接近上帝。上帝是把人作为自身的相似物来选择人的。但是和上帝相比，人也分担了所有造物的非神性。人犯了触怒上帝的罪恶，并受到上帝的惩罚。因而，人的自我意识这时奇怪地分离了。提升了的人类的情感和依赖感，骄傲和谦卑纠缠在一起。《赞美诗 8》曾并列了两种情形：“你的艺术留心的人类是什么”，而且，

“你给他们以光荣和尊严的花冠”。这里，赞美诗又加上了一句，“当人赞美自己时，我们要使他谦卑，当人自己谦卑时，我们却要赞美他”。“人是无限超越人的。”

人是罪人

在《旧约全书》中，亚当和夏娃犯了罪，因此，人再也不生活在伊甸园里。但并不全部意味着在那以后出身的人们也有这种罪过。在那时，虔诚的犹太人并非背着原罪的沉重感而生活着。最初人类的堕落并没有腐蚀所有人类本性。“你的灵魂藏在我身上，它是纯洁的。”

相反，基督神学的极端形式把人理解为罪人。人是不完善的和无价值的。人不仅不能和神相比，而且人的罪恶极为深重。人在本质上是生存在一种缺陷的状态之中。

但是，罪过并非难以克服。上帝的恩惠可以将它赎取。因而，犯罪既包括了赎罪的需要，也包括了赎罪的能力。只要信仰，便能使人获得赎罪。因而，信仰看来适合于人类最根本的活动。

但是，罪恶不要理解为道德意义的罪恶，而

要理解为纯粹宗教意义的罪恶。如果愿意的话，可以理解为形而上学意义的罪恶。甚至具有崇高道德的人，也和任何人一样，因为他作为人，也含有一般的罪恶。在神面前，我们共同具有罪恶，这并非起源于个人犯了违背上帝的事。因而，这并不是通过自己的优点可以避免或可以修补的，而只有皈依才能使我们超脱此境。个人的优点不是走向皈依，相反，它事实上常常妨碍如此。很明显，那些服从法律和道德，严格保持自我正直的人，尽管他道德善良，但是如果没意识到他需要赎罪，那么，他就要遭到双倍的谴责。“他没有理解上帝的精神。”但是，道德沦丧的人是由于非常明显的事实：人想要在其道德沦丧中认识自己的谦卑。因此耶稣说：“在你（即伪君子）前面，收税官（骗子）和妓女走进上帝的王国。”保罗也说得惊人地相同：尽管说“没有许多名副其实的高贵者”，但是，上帝已选择好了在世界眼中的卑鄙的人，被人看不起的人，于是，没有任何肉身可以在神面前自满（因而神也可以告诉奴隶，你是主人，你的主人是奴隶）。世俗的和神性的标准，伦理的和宗教的标准便分道扬镳了。

事实上这存在着矛盾，即说人是堕落的和犯

罪的，但仍是全能、善良、仁慈的上帝所创造的。在这个矛盾之中，堕落犯罪的传统便获得了新的功能。因为人来自上帝之手，所以，在人“伊甸园的原始状态”之中，人仍然是完善的。只是因为人自己犯罪，违反了上帝的禁令，才使人走向毁灭。上帝（他用这种反抗能力装备了人）不能因此受到指责。

但是，个人也同样不能因此受到指责。这不同于道德的犯罪，那是应受到指责的。每个人都发现他和人的族类中的任何成员一样已犯了罪。他的犯罪仅仅因为是原罪。这是最初的人亚当带给所有人的，而且一代一代地传送下来。由于我们生存于亚当堕落之后，这种特殊的事实意味着我们都有了原罪。我们这些后于亚当的人的罪恶因而是人性的原始遗传。亚当的堕落毁灭了我们的本性。

显然，我们的本性并非永远是有罪的这一事实，包含了无限深远的真理。首先，先于犯罪的原始状态的概念直接来源于起源神话的结构，神话把存在者解释为生成物，由此必然假设一个（无时间性的）先前状态。神话说，人是有罪的，因为最先的人犯罪了。因而，他必然一度曾是无罪

的。这也说明罪恶并非是人真实的和最终的本性。在此背后，人隐藏着更真实的、更高级的本性。这提供了人能够渴求和希望获得赎罪的最深原因。因而，赎罪，尽管只有上帝能够同意，但实质上已固定于人之中。这并没有给人带来绝对崭新的东西；但能促使人回归他曾获得和失去的东西。

如同上天在一个忏悔的罪人之上，比在千万个正直的人之上更快乐些一样，回归的皈依状态也不同于人曾经失去的。它可以再造出最初的状态，但这种再造是在更高的螺旋点上，或者象黑格尔惯于表述的一样，在辩证法的更高水平上（事实上黑格尔从这种拯救历史的概述中为其辩证法引出灵感）。因而，奥古斯丁曾宣称：啊！幸福的犯罪。因为亚当的犯罪是赎罪的先决条件，因此也是人类获得更高的拯救的先决条件，它比保持在伊甸园状态之中的人所有的幸福更丰富。（同样合乎逻辑地产生了中世纪的犹太派，它赞美基督的背叛者。因为没有背叛者，基督就不会为我们死在十字架上。道德罪恶，成为了皈依的形而上学的工具，而且在事实之后，他是可辩解的。）

就象堕落一样，赎罪也是一种历史的事情，

它的出现只与基督相关。当然，甚至在基督到来之后，每个人确信自己通过信仰和圣礼而赎罪，他必须被基督唤醒而在基督中重新获生了。因而，从更深远的意义上说，人类整体已依靠基督的显现而赎罪了。由于基督承受了人类的罪恶，他开始了皈依的新时代。亚当和基督因而成为了人类历史的两块奠基石。亚当因为背叛失掉恩惠的直接保护，但基督重建了这种宽恕的直接保护。在背叛后漫长的世纪里，人类回到了上帝的胸怀。如上所见，与所有纯粹的哲学人类学（它试图证实人类永久的本性）相对立，一个新的观念于是产生了：人类是历史的存在。在历史的进程中，人经历了深刻的历史转变。人随着时间的变化而处于不同的位置上。亚当在堕落前后，人类在基督前后，每一情形中的不同，并不是表面性的，而是人最深刻的本质。人类学在历史哲学中达到其顶点。

使徒保罗的人类学

保罗区别了两种人。一种人根据肉体生存，另一种人根据精神生存（这里，保罗大概是在重

新呼喚上帝將他的呼吸，他的精神注入初民)。他們是自然的人和精神的人，沒有皈依者和已經皈依者，墮落的人和拯救的人，世界的兒女和上帝的兒女。第一組源于亞當，第二組源于基督。

“自然的人”并非人们最初可能相信的，是粗野的原始人。保罗并没有干预世俗的不同，如文化和教养的产生。与自然相对的不是文化的人，而是接受了皈依的人。自然人能接受哲学教育，并接受伦理原则的引导。人们常以为，保罗实际上是根据古希腊哲人去描画自然人的形象。在此，保罗描述出所有高贵心灵的性格特征，他原则上没有贬低自己的敌人，反而看到了他们最大的可能性。所有这些自然人的绝对可尊敬的智慧，毕竟是“人的智慧”，是“这个世界的智慧”，而不是“上帝隐藏的智慧”。自然人骄傲地看到作为一个人的至上价值。对于他们来说，上帝的精神是愚蠢的，他绝对地拒绝接受。因而，尽管自然人有非常光辉的品德，但他仍然困守在罪恶之中。

相反，精神人也许是无知的和堕落的。但由于上帝的精神，精神的人被深深地推动着，他知道他所依靠的，这使他成为上帝之子。象上帝的

精神所居住的神殿一样，精神的人站在肉体的、自然的人之上。现在“我们不是获得世界的精神，而是获得了上帝的精神”。我们“言说的不是人的智慧所能教导的语言，而是上帝的精神所能教导的语言。”

但是，精神的人并非生就为精神的人，他是从肉体的人转化而来的。

同样，在古希腊神秘主义的学说中，人的变化过程产生于两个阶段。最初的人是没有完成的，甚至从外在而言缺少已组织好的人类形式。只是由于神带来了文化，他们才进入了作为人类的第二个和最后一个阶段。这种实现人性的过程正是神秘性所庆祝的更新。因而，神秘的高贵者感到他们才是真正的人，与那些非完善者相对立。他们称自己是完善者。同样，在基督教内，泰梯安指出，人类作为理性的造物仍然不是真正的人，只有那些“奋而超越了人性并达到了神性的人”才变成了真正的人。

在《旧约全书》的观念中，对此已有所预见。根据保罗之论，一突然转变，一转化的再生必然发生。基督教的敌对者和迫害者仍然正当青春。保罗自己在大马士革时期，体验到如此突然的转

生。“通过再生的沐浴和神性精神的更新，神赐给我们幸福。”那些抛弃旧人，“穿上”新人精神的人是另外一种人，即具有“新的基础”的人。不过，不管人类多么希求这种精神的复活，但他没有由自己带来它，它仍是神的礼物。

那种作为人的“另一种生活”（普罗丁）的开始的经验，是所有神秘主义的传统。而且，与神相联，以及由此从旧人到新人的突破只能在一瞬间发生。这已由另外的经验给予了反击。因此，人的新的因素的逐渐成长并获得优势，不是靠革命而是靠进化。在其它经验中，它也没有获得完全成功，我们只能为了它而抗争。因而，奥古斯汀认为，那些由犯罪而生病的人，要在尘世中无谓地抗争，以重新获得不能实现的健康。只要我们存在，我们就要斗争。“因为我是人，而这意味着斗争。”我们依存的只有最终的希望和斗争，但在永恒的安息日，我将在你之中休息。然而，这三种经验，已与三种类型的人相符。每一种人都倾向于其中的一种。

不过，甚至神圣元气进入到自然人之后，他的自然部分仍然保存着。精神的人分成双重本性：肉体和精神，亚当和基督。保罗曾将这两种人称

为我们“外在的”人和我们“内在”的人。在另一段里，保罗区分了由自然独自创造的尘世的器皿（过去和现在仍然有生命力的比喻），和由上帝的活动通过基督放进这个器皿中的珍宝。因而，肉体变成了“神性精神的殿堂”。

把人分成外在的器皿与内在隐藏的珍宝，好象复活了奥尔夫斯的教义（甚至回到了更古老的宗教学说）。身体仅仅是灵魂的面具，如同柏拉图在《斐诺篇》中为所有时代所深刻描述的那样。保罗自身（至少有关于古希腊的一般哲学知识）使他和柏拉图两者的界限相混淆。因为保罗有时说人的精神生命也是作为他的内在生活、他的意识（作为上帝之子）和他的灵魂而存在。不过，保罗以为，这些都具有绝对不同的意义。

柏拉图以为，罪恶只来源于肉体，而灵魂是我们纯粹的神性原则，存在于我们之中。在柏拉图必须承认一些罪恶也是出于灵魂之后，灵魂也仍然保持其纯粹的神性原则。但保罗以为，整体的自然人都是有罪的，甚至人的灵魂作为没有受到影响的较好的一部分也不能从中免除。这里没有坏的肉体和好的灵魂的矛盾。但灵魂也（对保罗而言，它常常看起来如同《旧约全书》的“生

活”的翻译)完全属于尘世这边(和古希腊神秘主义的语言是相同的)。因而,保罗变换地称自然人为肉体性的或灵魂性的。肉体 and 灵魂在精神中具有相同的对立面(因而,研究了柏拉图思想的人会全部重新思考。另外的人则寻找使柏拉图和保罗的概念相互和谐的途径,由此完成三部分的划分)。犹斯汀把身体叫做灵魂的住所,而灵魂则是精神的住所。由于这个原因,克莱门斯和欧里根区分了三种类型的人,其根据是他们身上的主要构成:物质、心灵和精神。

但实际上保罗的人类学(尽管他的一些陈述遭到了误解)并非二元论,他并非以精神代替柏拉图的灵魂,用身体和灵魂两者与之对立,如同柏拉图使灵魂和身体对立一样。保罗认为,整个精神人,包括他的身体,是精神的。死亡与变化!一切事情在转变的沐浴中都变成纯粹的精神。因而基督教不仅知道人灵魂的永恒,而且也知道人“肉体的复活”(这个概念在那时激起异教哲学一起强烈的嘲讽,这种事只会在上天产生)。这是对我们关于希腊和基督教的通常观念的破例的逆转:古希腊人被认为是异教徒,肉体的承认者,二元论者。柏拉图将灵魂与身体对立,而唯有灵

魂成为永恒者。同时，基督教（敌视肉体 and 强调纯粹的内心本质一般都归结于基督教）最早（作为犹太文化）反对任何灵肉二元论。因而，肉体也分享超越死亡的天福。

第五章 宗教人类学的五个论题及其辩驳

神学中心论

《圣经》说，上帝创造人。上帝用自己的形象创造了人。它的反题便是，人创造了上帝。人用自己的形象创造了上帝，人不是上帝的影象，但上帝则是人的理想化的形象。“在神身上，人描述了自己。”（舍勒）我们已经提到过色诺芬反对荷马史诗的拟人说。不过，色诺芬并非无神论者。他是第一个表述了神的新哲学概念的人。后来，兴起过许多“宗教起源的理论”，理性地将神完全放逐为人创造的角色。

与伊壁鸠鲁派接近的俄亥美努写了一部小说。此书叙述了他在大洋中的一个岛屿上，发现

了记述格罗努斯和宙斯英勇行为的铭文。显然，他们是一个已经毁灭了的强大王国的君主，只是后来他们被神化了——如同当时的希腊统治者一样。以这种方式，俄亥美努试图使神变成人，变成太古时代人的伟大形象。

在西方世界，文艺复兴和启蒙运动反对任何依赖性，它唤醒了人类崭新的自我意识。由于人自身创造力和知识的振奋，人类力图依靠自己。人不再希望成为上帝王国的一员，而愿感觉到他是自己生存领域的主人。

我们曾提及的费尔巴哈赤裸裸地将上帝归结为人的外化。正如黑格尔的世界精神只有靠自己的历史表现才能获得意识一样，费尔巴哈的人类精神要能认识自己，并非靠直接的反思和返回自身，而是靠把自身投射于外界。只有在外化形式中，人才能理解自己。如同黑格尔的神圣精神自身外化于人类历史，费尔巴哈的人类精神自身也外化于上帝。上帝是“人类用自己的想象独立化了的”外化，对象化了的“人的本质”。上帝的全能对应人的精神的全能。上帝的正义对应我们的道德感，上帝的善良对应我们的慈悲。在上帝身上，我们把握了我们自己。“人关于上帝的意识，

也是人关于自我的意识”。

黑格尔和费尔巴哈两人在这种信念上都依赖于康德，即精神的自我意识来源于自我外化，就象人们在镜子中看到自己一样。康德认为，我们得到我们思考的范畴，依靠于从科学事实中回头超验地探问它们的可能条件。在这种科学事实中，范畴具体化了。黑格尔和费尔巴哈将康德认识论的方法伸延到形而上学和文化史中。后来，狄尔泰予以个体心理学的转变：人的自我意识的获得不是靠反省，而是靠它以前“表现”的方式。

在揭示了上帝仅仅是人的外化物之后，费尔巴哈又力图归回人类那些转让给上帝的特性。因为起初所有关于上帝的陈述乃是关于人的陈述。因而，人们必须颠倒和交换他们的主谓关系，发现这些陈述的真实意义。如果基督教说：“上帝为他人受难”那么真正的翻译是：“为他人受难是神圣的。”通过这种方式，上帝逐渐失去了存在，他真正的丰富性是建立在人类之上的。神学，作为乔装的人类学，分解成显明的人类学，“我首先思考的是上帝，其次思考的是理性，第三和最后思考的是人类。”

费尔巴哈对真正的宗教是无知的。但是他的

宗教批判的结构由此而迁就自身，即其重点是对人类的提升而不是对神的废黜。如果以前的思想家坚持人类的上帝形式以及上帝比一切人性都高贵的命题，那么费尔巴哈会相反地认为人类最高贵，并相信上帝从人那里获得了他的高贵性。费尔巴哈反对宗教，这只是因为宗教妨碍了人类真实的自我评判，和夺走了人的高贵和光荣。因而，人必须从想象的天国夺回它们，并归还给现实的人类。人类必须懂得终止在彼岸实现自我意志的无用意图，而依靠自己的活动在此岸实现意志。人一旦从上帝中获得了自由，就不但会具有自我的较高概念，而且会在现实中提升（后来马克思怀有同样的信念）。费尔巴哈的无神论转向亲人类主义。对上帝的攻击，就是对人类的保护。

同样，尼采（萨特又接受了这个观念）说“上帝死了！”（这是对鲍尔原文的忠实引用）“现在我们需要超人”（《查拉图斯特拉如是说》）！尼采也力图使人接受神的遗产。的确，神如此强烈地阻碍了人所需要的全面发展，以致唯有他的没落才能扫清人类根本的最高的可能性的道路，即超人。尼采认为，我们正处在历史中所谓的“伟大的午时”，此时正值上帝的死亡和超人的诞生。

从伦理学的观点出发，舍勒和哈特曼达到了“假定者的无神论”（舍勒）。康德认为，上帝（理论上不可证明）仍然是作为世界道德秩序的保护者和实践理性的公役。于是善良在死后寻求幸福。但是哈特曼在他的《伦理学》（也同样参看其遗著《神学思考》）的结论中，列举了宗教和道德之间五个无法决断的自相矛盾。他说，宗教毁灭了道德个体的人，特别是世界统治者的存在，它自主地帮助善人获得成功，这将夺走人类的所有责任，并将夺走人赋予世界意义的个人工作。

人类中心论

正象宗教世界观使上帝成为了世界的主宰一样，它也使人类在上帝的特别关照下成为了地球的主人。宗教世界观并非只是神学中心论，它也是人类中心论。这并不构成矛盾。当现代思潮反对神学中心论强调人类的独立性时，它也反对人类中心论。所以，它仍然是不矛盾的。

《旧约全书》已经强烈反对人类置自己于中心。当约伯要求上帝对人特别照顾时，他得到了启示：上帝不仅创造了人，而且也创造了世界的

万物。任何创造物不能自以为比其它创造物更高。

哥白尼永远地破灭了人类推测自己在世界之中的特殊位置的幻想。长期以来，人们相信托勒密的理论，认为地球是宇宙的中心，因而完全有可能把这个中心点转交给人类。但是，现在地球变成了在“众星球中的一个星球”。对人类特殊的唯一性的信仰再也防守不住了。正象尼古拉指出的，在其它星球上，也许生存和我们一样或者超过我们的创造物。宗教非常敏感地认识了哥白尼理论的人类学结果。他们认为这种理论超过了严重的天文学错误。他们恰恰害怕这种理论会彻底改变以前世界和生活的观点。这就是宗教强烈地反对这种理论的真正理由。哥白尼把自己的著作献给教皇，而且死时没有遇到任何敌视。但是，教会因为哥白尼主义，坚持通过宗教裁判所反对伽利略、布鲁诺。布鲁诺因为其罪行被处以火刑。这是在1600年，至今不到400年。

布鲁诺改变了哥白尼的理论并减少了其锋芒。哥白尼以日心说取代了地心说的体系。地球和人因为这种理论现在被放逐到宇宙荒漠的边缘。不过，布鲁诺表现了文艺复兴的对无限的体验。与古代和中世纪不同，文艺复兴不再认为世

界是有限的。没有界限的地方，也就没有中心。或者人可以极轻易地说：任何地方都是中心。库萨知道这一点，就象古代的神秘程式所表达的：神是到处皆为中心的球（没有圆周）。但在这件理论上，哥白尼有两个错误：太阳不会代替地球成为中心，因为那里不复有中心。不过，地球却仍然为不可改变的中心，因为到处皆中心。

布鲁诺走得更远。中世纪认为，地球的确是中心，但是不纯的地球上的区域大大不同于纯洁的月球上的区域。而纯洁的月球上的区域又大大不同于最纯洁的太阳的（或者恒星）区域。这些星球中的任意一个都可认为是本质不同的构造，而且它们之间的联系看来也是不可能的（因而，它们甚至反对流星是“从天上坠落下来”）。相反，文艺复兴因为其泛神论的感觉而放弃了星球的这种差别。世界成为在任何一点上都渗透了神性的宇宙联系（牛顿最值得称赞的发现：一个同样不变的自然力，即万有引力，它既使苹果坠落在地又使月亮环绕地球旋转。这同样的力学理论既用在地上，也用在天上。而且这就是“天上的力学”——这种发现的成功，只能在世界充满了统一的崭新感觉的情况下）。布鲁诺从世界统一的崭新感

觉中得出了结论，于是地球也被赞美所环绕着，这些赞美以前只是属于恒星的。空中的一颗新星被发现了：地球。他很高兴地说“我们已经在天中”。这对他意味着，我们不再需要教会的王国。尽管基督教的自我意识总是靠对上帝的谦卑服从而完成的，但对布鲁诺而言，文艺复兴个性的自信颠倒了这些，他们知道，就自主性和创造力来说，他自己就是另一个上帝。这就是教会迫害布鲁诺的原因：不是因为布鲁诺把人从神性的庇难所扔入了无边空间的迷途，而是因为布鲁诺崇拜人自身；不是因为布鲁诺否定了人类中心论，而是因为布鲁诺甚至超过了人类中心论。

在 18 世纪，人是世界中心的理论又获得了新的承认。但使用的是狭隘的意义和夸张的形式。莱布尼茨指出，唯有上帝给予世界以内为目的秩序。沃尔夫也指出，上帝以人为目的赋予世界以秩序。从亚里斯多德到斯多噶的转变之中发生了同样的退化。沃尔夫以为，太阳的光芒使人不会感到寒冷，也使人能看见万物。入夜，太阳下沉使人入睡，同时月亮的光芒会使我们没有彻底地遗留在黑暗里，如果我们夜间不睡的话。人感到他在世界之中如同客人在旅店一样，所有的事

情都安排得合乎人的需要。这并不是《圣经》的观点，也不是后来尼采称人为地球的意义所希望的。舍勒以其著名的对句，讽刺了世界朝向人的目的论倾向中不言自明的人的自负。这种目的论认为，软木树的生长，只是为了使人能将它作为水瓶的木塞。同样，歌德（尽管毫无顾忌地反对机械论，但他相信自然之中活动的最终力量）也反对自然之中“人类目的”的倾向。因而，他赞成斯宾诺莎。在这点上，他认为斯宾诺莎是亲密的同志，因为斯宾诺莎“无限地无私”。这着重引证的短语，表现了斯宾诺莎认识到不存在自然走向人类的倾向。

就象哥白尼在天文学中所做的那样，后来达尔文在生物学中，也给予人类有特殊位置的信仰以沉重的打击。《圣经》认为，上帝造人采用了特殊的创造活动。但是达尔文主义认为，人类和其它生物一样直接根源于动物王国。并没有原始的断层将人和动物王国分开。说到底人本身只是一种高度发展的特别的动物。正象人历史地发展一样，人总有一天也会死亡。“地球上的生物，是短暂的，偶然的，毫无希望的。”尼采如是说。所谓人这种特别生物也有其限定的生存时间，“如此众

多的物种已经消失了。”根据这种看法，甚至人已经脱掉了想象的非凡。正如哥白尼所说，人生活在宇宙的任何一点上。这也如同达尔文所说，人设置在进化的一般机体过程的任何一个转折点上。牧师不再需要了，而只需要动物学家来说关于人的最后一席话。

人们认为，人的自我意识在最后几个世纪的进程中，经历了三次冲击。历史主义使哥白尼的革命和达尔文主义结合起来。在《圣经》的宗教中，人相信自己高于其它创造物而被选择，于是，在人类世界中，每一群体也相信自己高于其它群体而被选择，以致唯有他的观点、价值和习俗才是真实的，唯有他才是一种文化的负荷者，这种文化对人类才是真正适合的。这种素朴的观点，从18世纪以来，由于历史主义的影响而变成困惑。任何文化形式在原则上是平等的，人们不会靠它物来衡量任何东西，至少不以自己来衡量陌生物。通过这种观点，人类迄今完整的自我意识，也失去了其基础和支撑面。人认为是绝对的东西完全变成了人在他人之中的尝试。

1. The human condition

原罪的教义

由于犯罪意识，我们必须在上帝面前使自己释罪，这种观念深深印刻在西方人的头脑里，以致当原始宗教的本源被放弃和忘掉的时候，人们仍处于如此心境。人是“弯木做的”，直到人变得完全笔直。这是我们在康德的著作中读到的话。康德出身于虔诚派家庭，但他在其它方面很进步。不过，康德也说“人根本的罪恶”，同时，如歌德所说，他弄脏了哲学家的外衣。人类的一些事情被打碎了，人也深深地受伤和被刺痛，这就是尼采在《查拉图斯特拉如是说》中所宣扬的基调。

“你们还没有遭受人的充分的苦难”。当然，这并非是指人正遭受的基督教的罪恶。但从一般观点看来，无论谁象尼采那样深深地热爱人类，他必然会从人那里获得更深刻的痛苦。在人的新本性（这不再是迄今为止的意义上的人）中，在超人中，人沉睡着的高贵的种子将会开始扩展。存在主义也采用同样的推理原则。它在我们面前展现出生活的黑暗。堕落的人类确实千变万化，他不类似上帝，他没有目标，可疑，不充分，总是失

败与荒谬。

反对原罪学说的最早观点指向对这种学说的曲解。保罗认为，肉体的人同样作为自然的人对立于精神的人。这里他没有运用肉体的字面意义，他也没指性欲。但自奥古斯汀以来，“肉体”常常等同于狭隘的“性欲”的意义。“肉体是脆弱的”，只是意味着人不能克制他的性欲，于是犯罪便与这种欲望等同。奥古斯汀对“原罪”极端非历史的解释，就是将原罪作为屈从于性的罪恶。贞洁于是看作是最高德性的表现。这种观念从当时起一直延续到托尔斯泰。肉体的色欲，也有在结婚中才被看作是正当的。结婚之外的活动永远要受到谴责。禁欲主义，肉体的禁欲和自我申斥，变成了最取悦于上帝的皈依的准备。因而，基督教的西方知道的只是一些性欲的文化。性欲主义被排除在生活的神圣之外，并成为了魔鬼的牺牲品。

只有来源于古人而又具有崭新评价态度的文艺复兴运动，和基督教内部的路德宗教改革，才恢复了我们对于性欲的善良意识。基于对自然万物的尊重，歌德写信给拉维特说，他发现基督教关于清静受胎和圣灵感孕的教义令人憎恶。这种对“自然”的肯定一直延续到现代（例如我们对

运动，对裸体取消了羞耻感)。心理分析展现了性欲过度压抑的害处，而且设立了一个公式：人对力比多应压抑 1/3，升华 1/3，保存 1/3。禁欲主义呼唤的，大概是今天无法理解的基督教的内容。我们从千百年来梦魇中惊醒了，最终又开始了自由的呼吸。

但是，把原罪解释为性的罪恶，如我们所说的，是一种限定的虚假的解释。原罪有比这更广泛的意义。因而，它的否定必须依赖于更广泛的基础。18 世纪，由于泛神论世界肯定根源的鼓动，对立的观念如人类原初的善良、前基督教的和非基督教的尘世的骄傲，在这个世界得到了承认，并取得了真实的成果，例如教育学，只要假定人类的罪恶是天生的，那么教育学惩罚体系的目的就在于制止和威慑罪恶的扩张（这合乎路德关于老亚当每天都必须被淹死的观点，和霍布斯的自然的自我主义只能被迫摧毁的观点。）。相反，如果人类象洛克和卢梭所肯定的那样天生善良，那么，就充分地让善良的气质成长和以爱鼓励它们发展。后来，尼采高翔于这些选择之外。他认为，生命非善非恶，它超出两者之外。或者说，它们两者在酒神的瓶中混合为一。尼采用前所未

有的严厉指责基督教（对基督教的罪恶观点，尼采的理解是纯道德的，而非形而上学的观念）夺走了人类的天真发展。人不是因为自然患病，而是因为基督教导致了他的疾病。尼采所谓新的生活宗教，意味着恢复人类的健康。

相信人恶、毁灭和相信人善良，完善之间的一种综合，由18世纪、19世纪可臻完善和进步的理论表现出来了：尽管人类事态过去和现在有坏的面貌，我们却逐渐走向了更高的完美。因而，人（包括好和坏）不是同时的，而是相继的：罪恶支配了历史的开端，善良却在时间的历程中获得优势。

不过，在这种综合中，善还是占优势的。主张进步的理论认为，甚至那些依然不完善的人们自身也有完善的种子：否则人不能在运动中向着完善进步。人没有达到完善，这只是短暂的历史表象。人内在的生活对象是完善的，这是渐进线似地达到的。因而，进步的理论表明了历史的基督教形而上学的世俗化。人类必须转换和逐步进化，从罪恶状态走向皈依状态，但这种历程只是发展和强化了人天性的善良。

在这种进步理论的大敌卢梭身上也同样。事

实上，卢梭身上甚至有更为明显的类似于基督教的拯救计划。象在《圣经》中一样，人类从创造者手中出来，人带着自己的堕落。在卢梭的理论中，“原罪”显然在于所谓进步和文明的结果。因而，卢梭也希望回到伊甸园的出发点，回到可能到达的“自然”。他相信这可以由颠倒所谓的进步而实现。因而，这好象是基督教三阶段的人类学（原始状态，犯罪状态，皈依状态），在卢梭这里以世俗的外表再现了。

不过，更深的观察表明，重点分配得很不相同。基督教认为，犯罪的状态是生活真正的现实性。起源的状态是遥远的回忆，形而上学的梦想对现在而言没有任何功效。尽管基督开始了皈依状态，但皈依状态仍然只是一个预言，不管是对于个体还是对于人类。相反，卢梭认为，犯罪的文明状态是短暂的状态，只是在历史上产生并将在接近未来的历史上克服的中间状态。人类决定性的特性不是文明的短暂损伤，而是他以前天性的完善。这给予人以内在的力量，使他凭借自己的洞见和奋斗重新获得早期的特性。

皈依的教义

人类进步的理论由于相信人类天性善良，反对基督教原罪的教义，因而也反对基督教皈依的教义。因为在基督教中，堕落的人类自身无能为力，只有依靠神圣的宽恕的礼物，才能够得到拯救。但进步的理论认为，那些人堕落得不是很深，能靠自己的力量提升，走向通往天堂的道路。它认为这是“自我赎罪”。

但是，基督教拥有多样的、严格的皈依教义的表达。它不赞许自我赎罪，但有些基督教教义也考虑到，在拯救中含有人类的部份。奥古斯汀和皮拉基亚斯的争端是，人类的力量不管如何纯洁，都是不充分地和徒劳的，我们只能靠非理性的皈依才能得救，或者人类至少可以走向皈依，人自身为此准备了基础。皮拉基亚斯似乎认为人类的拯救不能完全依靠自己，需要一个超自然的补充。但他认为，我们之中居住着内在的崇高性，由于这种内在本性的崇高，我们不需要完全依靠上帝的拯救的恩赐，我们可以靠自己的努力达到拯救。在人身上上帝的功效及其活动与人类的合

作相结合。

相反，奥古斯丁认为犯罪是人类的基本特性，它是上帝强加给我们的，我们无法靠自身之力改变它，只有靠上帝的宽恕才能消除它。不管我们是否做善良的事情，这都不会有助于获得皈依。于是，奥古斯丁用宗教的激进主义作了一种极为神秘的表述：热爱上帝，并做你要做的。

这句话一般解释为，不管谁，只要真正地爱神，就不会做错；他依靠自己可以做出正确的事情，不再需要多余的指南。奥古斯丁所指的本义却完全不同：信仰者仍然可能犯罪，于是他相信，皈依完全不取决于人有善良的行为或者有罪恶的行为。

奥古斯丁是宗教性的思考。皮拉基亚斯尽管不否认原罪的宗教的内容和皈依的馈赠性，但也不愿意从我们身上消除道德的责任。正如其反对者正确地看到的一样，皮拉基亚斯那里仍然有古代“异教徒的”生存点。他认为人类不是完全依赖神性的慈悲，而是通过其心灵和意志取得一切。尽管皮拉基亚斯主义那时遭到惨痛的迫害，但它的改变形式称为半皮拉基亚斯主义，仍保存于天主教之中。原罪削弱了在人身上的神性的火花，

但并没有全部地扼杀和毁灭它。人类在其活动中，凭借其“善良的工作”能够获得功绩，在其认识中可以爬上“自然神学”中上帝知识的一些阶段。这依赖于自己的理性而先于任何启示。正如皈依不能除去道德，启示并不贬低哲学的真理。前面提到拉费涛是第一个懂得尊重自然伦理学和非基督教民族的宗教虔诚的人，他是耶稣会皮拉基亚斯主义者，这并非巧合。

然而，路德继承了保罗和奥古斯汀的路线。原罪如此损害了人类的天性，以致他内心彻底堕落，覆没于无法自拔的地狱。不是靠道德的功绩，而是靠信仰，我们才有希望参与上帝的更新的皈依。不是理性的知识，而是《圣经》启示的语词告诉了我们关于上帝的知识。路德认为（加尔文和其它人也认为）人是绝对地有罪和脆弱，与上帝之光对立而漆黑一团。这也是宗教改革和神秘主义的区别，尽管主体的信仰体验在两者中比以前更加强烈。神秘主义者在自己的灵魂深处发现了神，宗教改革者也保留了彻底的超验性。

但路德不仅与天主教对立，而且也与人道主义对立。爱拉斯谟在其《论自由意志》的论争文章中，高扬人类的内在自由，以此反对路德。这

种人类靠自己力量完成伟大事业的人道主义信仰，在 18 世纪逐渐成为主要潮流，特别是在歌德时代的天才崇拜中和自由理想中更为盛行。“你难道不是自己完成了一切吗？神圣的、灼热的心灵！”这种普罗米修斯的泰坦主义和对上帝的挑战，形成了这条路线的一个极端。

不过，对皈依教义的彻底否定是它的颠倒，即上帝依靠于人类善良的爱戴。根据伊朗的古代教义，世界处在善和恶原则斗争的状态中。在这种宇宙斗争中，人必须选择一边。人应该将自己放在善良原则一边，即变成上帝的同盟者。的确，大概依靠人的决定和行动能力，光明会最终战胜黑暗。舍勒甚至走得更远。他将这种教义和诺斯蒂的理想混同起来。诺斯蒂教的理论是：上帝并非是安宁的、完满的、而是处在变化过程之中。诺斯蒂教还有一种神秘的观点：“没有我，上帝不能须臾存在。”因而舍勒认为，人类已超出作为上帝的同盟者。毋宁说，人在不停的神学发生论过程中，使上帝成为现实。人靠使世界越来越充满意义，靠使更多的价值系统的区域转化成现实，编织了上帝生存的外衣。人过去没有任何作用，或者说与上帝给予我们的作用相较，只能称作是

很微弱的作用。现在人由于自身的活动，却变成了上帝的实现者。

信仰永恒

斯多噶认为，我们的个人理性是唯一的宇宙理性的模式和活动中心。因而，它要求到处都是同样的事物，并使阶级、民族相结合。世界理性与在我们每个人之中活动的理性是相同的。我们的灵魂全然不是我们的特性，而只是宇宙统一体的碎片，正如马勒伯朗士后来所说的，它如同永恒神性之火的闪光，因而，在我们死后它并不死亡，而是要继续生存。但是它不是我们的，而只在宇宙灵魂之中。这也与古印度教一样，生命在死亡之后，不是保存于个体的存在中，而是重新出现在先于个人的存在基础之中。

不过，在基督教中，如同在许多其它的宗教和哲学之中一样，超出死亡的个人存在在等待着我们。在生活自身，基督教毕竟期望每个人都发现个体与上帝的联系，用哈拉克的话来说，即“个人灵魂的无限价值”。在这一点上，基督教可以正确地声称为近代个体价值突破的先驱，库萨，莱

布尼茨，史莱马哈尔和其他人进行了这种近代突破，他们欣赏个体，不管这个体是人类还是非人类。与柏拉图主义相对，最高的价值不是存在于一般，而是在决无重复的一次的单个对象上。

如我们所见，在基督教中，肉体在死亡之前参与了彼岸生活。在身体死亡的影响下，早已形成了这样的观念，不是整个的人，而是人的灵魂变成了永恒的东西。这是“灵魂”的原初意义，即我们之中的神秘精体相对于我们之外的神秘事物。因而，这很自然地把神性永恒归结于灵魂。

柏拉图指出（另外两种世俗永恒形式乃是通过繁殖后代传承和通过不朽的名望）只有灵魂的永恒。当柏拉图后来在《政治家》中发挥他的心理学时，他遇到了下面的困难：他区分了灵魂的不同部分，在其中又区分了真正罪恶的部分（而《斐诺篇》中认为罪恶仅仅起源于肉体）。如果现在作为整体的灵魂变成了永恒，那么，心灵坏的部分，尽管全部地无价值，但也会和整体的心灵一样地永恒。然而，心灵要变成永恒，唯有采用神圣、纯洁而善良的形式！柏拉图认识到了永恒的两个阶段：一方面，心灵如此地永恒，另一方面，真正的最高的永恒只是作为善的回报。居住

于尘世中没有德行的灵魂，因为惩罚而会重新进入肉体。他们的永恒只是在于频繁的再生（印度教认为，人类可以采用动物的形式再生）。真正的永恒性，只能靠善良获得，它脱离了肉体，生存于我们的世界之彼岸。尽管它们压抑了灵魂坏的部分，但是坏的灵魂象构成任何灵魂一样地属于善良灵魂，于是它参与了永恒性。这正是柏拉图进行了斗争而无法解决的矛盾。

亚里斯多德避免了这种矛盾。他认为永恒只是理性的，也就是灵魂中善良的部分，因而他就把永恒规定为具有理性的人们。经院哲学在这一点上追随他。如果说柏拉图认为人类只有一部分（灵魂）是永恒的，那么，亚里斯多德则认为只有这部分中的一部分（尽管他认为这部分是最高的，即理性）。不过，这种结果也是处于矛盾之中的。总的来说，来世在于纯粹理性的活动。最终，这将意味着我们只靠纯粹数学延续下去。同样，柏拉图认为，灵魂的活动一旦从肉体中获得自由，它就会限于理念的观照，尽管它带有情感的折光。这些常常被基督教所采用。除了音乐，神性灵光的观照，上帝的形象只是存在于天国中有福的人的快乐中。相反，伊斯兰教对天国快乐的描述是

非常感官化的。但哲学如此改变了对永恒的信仰，以致最初宗教的意义完全地丧失了。它将生存的个人永恒转化为仅仅是理性的永恒，存在的提升进入到认识真理的提升，彼岸变成了哲学的王国（类似的有费希特，他看到了最高事物超越死亡的继续活动）。

正如哲学将永恒的理想填充上自己的内容一样，它也把上帝的理想填充上自己的内容。“上帝也从事几何学，”或者，因为只有最高的对象配得上他，所以，他从事于“知识的知识”活动（亚里斯多德）。这里也失去了最初的宗教意义。巴斯卡反对把“生存的上帝”变成打折扣的“哲学家的上帝”。主体和客体的神性，在哲学的手下都消除了。

不过，基督教、柏拉图和印度教有一点是共同的：他们都认为有比此岸世界更纯洁、更完善的彼岸存在。人达到的最高阶段是彼岸的，因而，彼岸便是此岸应追求的目的。当生活的重心在于彼岸世界时，此岸的存在并不包括自身的意义，它降低为准备和考验的短暂的阶段。对奥尔夫斯教崇拜者和柏拉图主义者来说，灵魂并非死后第一次到达彼岸世界，它最初就是来自彼岸世界。

灵魂被降为尘世的物质，或因为受惩而贬为与物质相关，但这违背了灵魂原初的本性。因而，灵魂的所有欲望强烈地要求从这种奴役中获得自由，并返回其真正的家园，由再次流射而恢复其自身流射。尘世只是流射的暂时住所。

这对人类学来说并非是有利的前提。人在此代表的不是最终的、最后的价值，在某种意义上，人只是从轻盈的有翼的生物变形而来的毛虫。人最深的希望，显然是其人性的转换，是超人类的存在形式。人类学只是提供了一个方面，不是提供了灵魂最规范、最全面的命运。人类学不是独立的，它只是关于赎罪研究的一个次要学科的分支。

荷马相反，他发现了此岸的所有荣耀和美，与之相较，阴间的生命则被限定于可怜的阴暗生存的范围内。俄底修斯沉没的灵魂没有力量和理性，被引向了可怜的生存。只是被杀动物的血才能恢复他们说话的能力。阿基里斯，这位特洛伊最值得骄傲的英雄，赞同“我宁愿在地球上作位穷困的雇工，也不愿作死人之王。”由于把死后的存在归结为阴暗的状态，荷马不仅把生活提升到光明，而且给活人带来对亡灵的恐惧。这种恐惧

是早期人类普遍具有的体验。例如，建立墓碑的习惯，最初的愿望就是防止死者从坟墓中爬出来。

当荷马只是贬低死后生活的时候，《旧约全书》却走得更远了。它将死亡生活全部地消除。如同《旧约全书》合理地反对多神论的神话一样，它也反对叙述灵魂于彼岸的住所和存在的形式的神话（相反，基督教则又对神话的这两种形式更加开放）。这是令人震惊的。因为犹太人在埃及生活长达一个世纪之久，那里死亡的崇拜是盛行的东西。只是后来，特别是由于希伯莱神秘哲学及其诺斯蒂教的影响，彼岸的观点才渗透进了犹太主义。但它们从来没有获得象在基督教中和伊斯兰教中所获得的地位。

但《旧约全书》并没有说那里没有永恒的生活。它没有直接说这些。不过，近代复活的对此岸的信仰常常采用了与对彼岸的信仰相反的表达方式：现实的最高部分不是存在于永恒之中，而是存在于转化的光彩之中。尘世的目的，例如，个性和社会结构的完善是人类的真正目的。生活不是对另一世界的准备，而是有其内在的价值，并应以纯粹的尘世标准而建设得尽可能地高贵、美丽和富裕。马克思认为，我们尘世的生活如此

的孤寂,只是因为怀着对遥远的美好生活的期望,我们否认了尘世制度的可能改进(马克思将自身建立在费尔巴哈的不敬神和作为生活保证者的宗教原始特性的基础上)。“我告诫你们,我的兄弟,保持对尘世的信念吧!不要相信那些人对你说的远离尘世的希望。”这是尼采在《查拉图斯特拉》中所表明的他对于此岸世界的信念。不过,这种信念的伟大文献,是歌德(尽管在维兰特死后他的陈述意思相反)让老年浮士德所说的诗行:

我已熟识这尘世人间,
我们不许任何对于彼岸的想往。
是痴人才眨眼望着上天,
幻想云雾中有自己的同伴!
人要站立稳固,观看四周!
这世界对有为者并没有沉默。
他何必在永恒中漫游!
凡是认识到的一定能把握。
让他生存的日日夜夜如此行动吧,
纵有妖魔出现,他坚定地走着自己的道路。

人是理性的存在

(理性人类学)

我思故我在。

——笛卡尔

思想的魅力服从于生命的颤抖。

——冈道尔夫

第六章 理性的赞美

作为自主理性发现者的希腊人

在《圣经》中，上帝禁止人类食智慧之果，把它视为罪恶。上帝早期的启示以及预言比我们自身所能学习的要站得高。基督教认为我们的知识仅仅是徒劳的和片断的。“我们现在一无所知，就象在镜中一样。”人类真正的美德在于宗教情感，在于信仰、希望和博爱。

在古希腊，我们看到了另一世界。他们理解人不是从神出发，而是从自己和自己的知识天赋出发，他们认为人是理性的存在。因而，阿拉克端翁的诗说：“自然赋予牛以尖角，马以双蹄，野兔以快腿，而赋予人以思想。”柏拉图认为，逻辑的力量是人类灵魂的最高部分。亚里斯多德和斯多噶也同样这般认为。

这并非偶然。古希腊首先发展了理论的问题，并为自身寻求知识。梭伦和希罗多德仅仅只是

“为了知识的缘故”旅行到国外。古希腊最初依赖的东方民族知识并不重视知识本身，而是服务于实践的目的（例如，天文学服务于航行，历法和预言术等）。唯有远远超越其前行者的希腊人，才寻求作为自主价值，不依赖于他物反光的真理。因而，希腊人把哲学和科学作为自主的文化领域来耕耘，创造了思想家和学者的人类形象。

如同理论知识一样，实践知识在古希腊也变成了独立的领域。《圣经》的伦理观指向上帝，人应服从道德的圣训，因为人决定于上帝。不论何处，引导人类行为的是根据古代遗存的传统，而且人们虔诚地维护传统，以为传统不成问题，而无人探问传统是否可以由理性来校正。古希腊首先建立了理性的伦理学，人一旦由自己的理性获得了如此的自信，人就会反抗神性和传统的戒律，代之以人内在声音的支配。哲学的伦理体系在内容上是不同的，但是它们基于一个共同的原则：人总是在理性的检验下应该和能够行善（实际上，人象以前一样总是靠传统的引导，比他自己意识到的更多。理性只是加固了传统善的内容，于是行为如同以前仍是外在的，只不过由合法性提升到了道德的较高的阶段。）。

只有靠理性生活的人，才是真正有个性的人。服从自己的理性意味着仅仅服从自身。接受自己的指导不是接受一般的传统和规则，而是接受自己的灵魂。理性伦理学是自主的伦理学，理论理性毫无阻碍的发展，甚至以自主个体不再束缚于传统为前提。当综合的文明带来了使希腊理性信仰成为可能的，个性的一定程度的独立之后，这种信仰接着导向了更伟大的独立。

新发现的理性外在地与传统斗争，同时它内在地与心灵的其它力量斗争，反抗本能和激情（韦伯分辨了三种主要的活动动机群：传统的，理性的和情感的）。柏拉图认为，理性是我们内在的最高力量，它控制欲望。斯多噶认为，如果可能的话，理性应该彻底压抑情绪。精神毫无冲动的寂静，是斯多噶的理想。的确，亚里斯多德为悲剧辩护，因为它引起了“激情的净化”。康德依然站在传统这条线上，他认为，伦理行为可以归结为掌握了高于感性倾向的最高理性职责，狂飚突进运动以来的伦理学与此相反，他们知道，心灵的非理性部分，也有要实现的必然的生命功能。它们不能全部地压抑，超出了绝对必需的压抑甚至会导致生命的贫困化。

斯多噶以为，理性（代表了个人全部内在价值）所给予的不只是自主，也是自信自足。此即理性使我们独立，不仅独立于情绪，也独立于外在财富和命运。“聪明的人对自己是满足的”，甚至当他不再拥有任何物质性的东西时，他也将保持冷淡的态度。因为他具有超越物质性的东西；他自己和他的美德，这是任何人都无法从他身上夺走的（尽管世界即将倒塌，雨水仍要淹死大胆的人类）。这里，我们到达了从前尚未深入的内心的未知阶段。甚至后来基督教也不能不吸收斯多噶主义。生活不是“尘世的琐屑小事”，而是人们自身心灵及其净化的事情。

斯多噶主义不仅教导我们评价内在的东西重于外在的事情，而且宣称外在的东西是毫无价值和毫无意义的。他们也过分扩展和毁坏了自己的原则。非精神的万物并非都是微不足道的，不仅存在着文化的高级世俗价值（勃兰登堡的音乐会是“琐屑小事”吗？）而且心灵自身能够靠处理世界上的事情展开全面的潜能。主体和客体，内在和外在外在不能分开。唯有靠更深的教育，我们的心灵才能得到精炼，靠与朋友的交往，我们才能显现为人之存在，靠职业的活动，我们才能训练和

充分展开我们的能力。如果我们拒绝更高的教育，如果我们没有遇见我们的朋友或者他拒绝给我们友谊，如果为我擅长的职业已经超员，没有给我提供机会，那么，“内在的东西”对我毫无用处。假如我象斯多噶主义者一样，对我自己说，所有这一切只是毫不相干的毫无意义的，唯一有价值的事情只是毫不削弱的品性的，这几乎毫无用处。当外在的东西消失，人拥有的内在的东西便不能发挥作用。内在性的东西的确更高，但这必须事先设定外在性的东西作为基础。

世界理性和人类理性

根据古老的东方观念，人类以较小的尺度包涵了能在宇宙中发现的万物。人是微观世界，因而东方不象欧洲那样把自然看作与他相别的个人而加以探讨。与欧洲（他们象捕食动物一样历史性地扑向自然）不同，东方没有精神性地和技术性地统治自然的要求（我们已经在《创世纪》中发现了统治万物的动机。）。因而，所有文化最终依赖于人的观念。在远东的画中，用我们赞美的话来说，人感觉自己就象植物生长于山水中，整

体的音调处于宇宙的宏伟旋律之中。因为人是自然的一部分，人就能通过自然的方式进行理解（近代调转了微观世界思想的方向，于是自然——作为宏观的人——必须以人的方式去理解）。自然的法则一定也适用于人类。正如叙利亚，巴比伦的占星术建基于这种观念，即星球世界中发生的事情也必然会在人类的命运中重复。甚至前苏格拉底的哲学，也一般论述了共同跨越自然和人类的存在（例如，毕达哥拉斯派中具有明显的事实）作为前苏格拉底派，人们并不构造哲学的特别主题。

理性是人类突出的特性，但这并不必然意味着人只有理性，或者说理性给予了人超出存在万物的特别荣耀的地位。尽管理性使人高于许多动物，但许多人认为有高于人类理性的神性或世界理性。古希腊认为，世界构成了由规律掌管规定的“宇宙”。许多人假设，这种秩序只是因为一更高的理性计划性地规定了宇宙，才能够发生。这种论证同样使用于上帝存在的自然神学的证明中。柏拉图（甚至开普勒）认为，行星是附有灵魂的创造物，因为除此之外他们描述行星在其进程中轨道的周期，这便产生了几何学。对他们而

言，那种根据理性的客观性，必然是主观的理性。跟随赫拉克利特，斯多噶主义者谈到了世界的逻各斯。如同奥尔夫斯的神秘主义所描述的，我们的灵魂从高处光明的王国下陷，它超于尘世与光明之国更亲近。斯多噶派认为我们人类的逻各斯是世界逻各斯的种子（同样，浪漫主义在每一个人的精神上看到了“民众的伟大精神”）。

因而，人甚至连同其理性的本性，可以看作是“宇宙的镜子”。但是希腊与东方的侧重点不同。人类的理性当然顺应于神圣的宇宙理性，不过，人类的理性与尘世万物相比较则具有优越性。由于直接与神联系，人“不是地上的产物，而是神的产物”（柏拉图）。所以，人在其它创造物中被看作是唯一的和不可比较的等级。人和超然领域的联系使人和低层产生了距离。就象在《创世纪》中一样，由于人类类似上帝，人被选择出来了。希腊人也这样认为，人被选择和提升是由于人的理性。这种紧密关系，使希腊和《圣经》的人的形象，可能在西方传统中得以牢固的综合。经院派接受了人类是理性存在的理论，并作为信仰的开端。

柏拉图认为，思维着的意识是灵魂的最高部

分。笛卡尔规定全部的灵魂只包括意识。他认为，心灵不仅具有意识，而且就是意识。他因此成为了现代理性主义之父，如同洛克是启蒙主义之父。巴斯卡同样认为，尽管宇宙的巨大会压碎人，但人仍然能指出人比宇宙伟大。人是自然中最脆弱的芦苇，但却是思想的芦苇。林奈也把人规定为理性的动物。“他分辨、选择、判断”（歌德）。对理性夸张的信仰，在歌德时代和 19 世纪导致了新的人类学。这种人类学寻求在我们之中比理性更起决定作用的其它能力。不过，理性人类学并没有彻底地消灭。人现在规定为是面向世界的，与之相反的则是动物困于环境。理性人类学在这个论题上仍然是有生命力的。

现代也出现了理性人类学和理性的一般形而上学的结合。黑格尔认为，理性不仅占据于宇宙中，而且也占据于世界历史之中。黑格尔把传统的、预定的、基督教的历史哲学建立成了理性的形而上学。鉴于古希腊观念，神圣的和完善的理念组成了宇宙。同样，鉴于宗教观点，上帝在历史开端之前，也有“拯救计划”，而德国唯心主义者给予思想以不同的意义。世界最初是建立在迟钝的基础上的，是没有自我意识的非反思的理性。

自然的起源和历史的进程一样，两者仅仅服务于世界理性的自我发展，而且理性逐渐回到自我意识。无机界、有机界和文化领域，只是不同的阶段。通过这些阶段，仍然缺少自我意识的理性，逐步进入更高的清醒意识，并且走着自己的路，指向彻底的自我拥有的最终目的。同样，普罗丁（德国唯心主义是新的普罗丁主义）认为，原始的单一缺少自我意识，任何知识以二元为前提：理解的和可理解的因素。因而，整一分裂了，实在的整个阶梯由于它所产生的流射进入存在，观照整一并靠观照而回归于整一的欲望，支配了所有阶段。

因而，万物都包括了理性，但只有经过长途跋涉之后，那仍然“休眠的”理性（这采用了莱布尼茨的语言，他仍然是这条思想路线的思想家）才达到最后的光明。这里，德国唯心主义以不同于古典的另一种方式，在承认世界理性的条件下，找到了适合于人类理性的独特位置。这并非是神性的，苍白的反照，甚至只在人的理性中神性才可以实现。在人中，特别是在哲学的理性中，世界理性获得了自我意识。因而，人可以甚至是在强调的道德意义上自我认识。人是宇宙中的一点，

那里世界进程原始神秘的目的已经完成。如同在《圣经》中一样，创造的最后一员是人群。的确，创造最初就是为这最后的人群安排的。自然走向人的同样目的论，现在仍体现于博学的查尔丁的表述中。不过，对他而言，人类也只是走向最终能到达的“noosphere”的一个过渡。

理性——天性二元论

依靠理性，人应该占据大地上最高的阶层。但人的一切并非都是理性的。精神与肉体对立，思想与本能、情感并存。因而理性的人类学包括了人类学的二元论。例如，柏拉图认为，思想和现实存在分离；同样，宗教认为，上帝和世界之间也存在分离。这种分裂也同样贯穿人本身——更恰当地说，这种分裂更强烈地贯穿于人本身。因为我们的灵魂是我们之中与理念和上帝相联的部分。超人性的分离在人类之中重现了。人是十足的尘世的存在。但靠人的理性，人伸延到更高的领域。人类本性上二元地参与了两个领域，并招致了它们之间的张力。

在古代中国的著作中，人被认为是相关于天

之阳和地之阴的。同样，在《圣经》中（当然它没有由此得出彻底的二元论），人是由捏制的泥土与神性的呼吸组成的。奥尔夫斯的神话以为，人类源于被雷电击中的泰坦的灰。泰坦是大地的后裔，他首先吃了宙斯之子因而才获得神性的力量。奥尔夫斯发展了灵肉二元论，从那以后，通过柏拉图几乎统治了整个传统。柏拉图将灵魂规定为精神的部分。与基督教相比，古希腊人仿佛生活在尚未遭受干扰的和谐之中，不过，他们是激进的分裂者。靠哲学和基督教（以及诺斯蒂教）传统的促进，笛卡尔制造出两种实体：认识和广延。它们如此异质以致使它们不能相互影响。不过，它们在人之中居住得很近，并且相互毗邻。“我们是两个世界的公民”（席勒）“冲动”和“精神”统一于我们（舍勒）。

这致使证明二元论只是短暂的事情，我们总有一天会使我们解救由此遭受的一切。正如柏拉图认为只是观念制造万物的存在一样，基本上是理性制造了我们人类。其它万物仍然是“痛苦忍受的尘世的残迹。”精神由于可变的事物变得混乱，从而违背了自己的本性。它需要也愿意，从这混乱状态中获得解脱。我们的“二元特性”，由

我们的永恒本性而衰落，它已在我们生活中，被反抗尘世的斗争克服，而且会在死亡中彻底地克服。

因而，人希望从他周围世界中把自己划分出来，他感到那个世界不属于他。“精神仿佛是可见自然中的陌生人”（亚里斯多德）。尽管人非常骄傲地知道，他依赖精神幸运地成为地球上的主宰，但人的感觉却是焦虑不安的，感到由于精神自己只是地球上的一个客人。他在此处没有永恒的地盘，拼命“尽快由此处逃向彼处”（柏拉图）。

我们能看到，在歌德时代和在当代，两个世界的理论逐渐由形而上学和人类学克服了。人不需要从二元论中逃出，极力站在某一边，而谴责另一边，而是要理解源于更深统一体的人的精神和物质。

第七章 理性的废黜

非理性认识和心理力量的重估

有时，理性只是我们一般认识能力的另一名称。有时，它赋予的更严格的意义只是“思维”。动物也有知觉的知识，事实上，许多动物有比我们更敏锐的感觉。但只有人（如前所述）才能获得最高的认识形式——思想。巴门尼德已经比较了作为次要的和作为错觉的器官的感性认识和作为形而上学器官的思想。柏拉图又补充了这种定义，它一直保持到现代：思想不同于感性认识只限定于个别和具体，它是概念的认识和普遍的认识。唯名论也指出了这一点，尽管他们在其它方面拒绝跟随柏拉图的一般形而上学的论述。人是理性的动物。这更清楚地意味着，只有人才思考普遍的概念。笛卡尔和莱布尼茨走得更远，他们认为，思想不仅是最高的，而且是唯一的认识形

式。思想实际上是任何精神生活的形式。因而，笛卡尔称灵魂为认识。其中任何非理性的只是“模糊的思想”。动物因为它们不能思想，所以没有心灵只有机械般的动作。

洛克的经验主义反对这种理性主义的体系。我们所有的思想都源于感性经验。因而动物也有知识和灵魂。（最早动物心理学起源于洛克学派）。不过，洛克、霍布斯没有消除动物与人类之间的鸿沟（后来而是相反、如叔本华，实际上使这个鸿沟变得狭小了。人根本上不再看作是认识的，而是看作情感的）。对于笛卡尔的直接颠倒，洛克甚至认为概念只是来源于对感性认识的删节。不过，这一发生论的论题并不包括对上述两者的重新评价。对经验主义而言，理性认识仍是所有认识的目的。

只是到了维柯、鲍姆嘉通、哈曼和赫尔德以及浪漫主义，这才发生了变化。对他们而言，感性认识不再只是作为概念的准备，而是在层次上与概念并列——事实上超过了它。对费尔巴哈而言，感觉相当于以前所鄙视的第三等级，如同第三等级在法国革命中获得了平等的权力一样，现在感觉也要如此。因为早期“感觉”被规定为一

整体，而且因为它只是一从属的、准备的阶段，所以没有规定出更准确的含义。赫尔德首先研究了特殊感觉器官的特殊功能。因而，他是现代感觉学（例如普列斯纳和卡茨等）的先驱（当然，狄德罗和莱辛早于赫尔德。莱辛在其《拉奥孔》中，探索了文学和美术的不同规律，文学诉诸听觉，美术诉诸视觉）。

不过，我们主体感性的提升评价，只是感性对象世界的观念改变的结果。柏拉图——亚里斯多德的二元论，它们作为范畴构架被保留并进入到近代。它区分了质料与观念或形式。如同质料深深地置身于观念或形式之下，感性认识也位于思想之下。康德也这样认为。但是，在文艺复兴开端和在歌德时代重新渗透的泛神论，用一元论的信仰反对这种二元论。万物的现实因为包括了上帝而具有意义。有意义的方面不在于它们分离的领域，而是在于其现实永恒性自身。因而现实性在阶层中获得了提升。同时，它的感性经验也要提升。感性经验由于抓住了现实，不再是仅仅抓住无定性的原始质料，而且抓住了居住于此的神性。这是把握了意义的感性认识。的确，它常常比思想站得更高。因为那种编织现实进入象征

的意义，比思想获得的超越质料的分离的抽象意义更加丰富和深刻。因而，歌德时代将美学（真正的人不再是思想家，而是诗人）和历史的感知，放在高于哲学和科学这种知识的非感觉的形式之上。哲学和科学以前曾垄断了这个领域。歌德时代创造了文学的黄金时代，它惊醒和扩宽了历史的视野，这是建立在同样世界观基础上的两个相关的事实。诗人，他进入了个性的阶段；历史学家，他并不寻求构造国家的理性本质，而将自身埋藏于现实状态的显现之中。这两者揭示了具体生活的丰富性，甚至超越了只是理性代表的认识者。他们的观念揭示了神秘性，即那种可怜的理性，仅仅靠思想的理性无法讲出的神秘性。

不过，不仅是感性经验反对理性思维。18世纪所谓的思想，不再是柏拉图式的对由形式组织的本质领域的富于情感色彩的理念观照，也不是斯宾诺莎那种直观所谓世界和上帝一致的知识，而是分析的、衡量的、计算的思考和理解。它把世界分解在机械的奇妙装置中，处理成定量的极小量，使之成为技术可控制的。这种思维相关的对象只是没有魔法、没有神秘性，“没有上帝的自然”（席勒）。歌德时代对此的回答是：世界并不

如此贫困和孤独，不是“如此灰色的、空幻的、死亡的”——一如歌德谈论霍尔巴赫《自然体系》时所说。但是为了探明其隐藏的真实本质，人们探讨它就不能仅仅靠思想或者仅仅靠知觉。为了更有效地探讨它，人必须作为整体介入活动，包括他精神的最深力量的活动，也包括他情感的活动。自然的深远性只对我们的深远性产生反响。这还不至于认为是体验。近代卢梭在教育方面的发现和腾特在哲学心理学方面的发现，说明了情感并非是主体的苍白状态，而是具有发现世界（“意向性”，如布伦坦诺和舍勒所说）的力量。早期的人类、即原始的民族以及中世纪的人们，由于他们普遍深入的信仰，他们比我们这些经过启蒙而变得浅薄的理性的人，生活在更丰富的现实性之中。因而，他们并不象以前的迷信所相信的那样，是不发达的和有缺陷的人。相反，我们应该赞美和嫉妒他们，嫉妒他们的情感，他们的直觉（浪漫主义喜爱的语言），他们的梦幻。他们更接近于事物的本质，世界神性的基础。这是超过我们的。我们现在要尽最大的努力，不仅培养我们的理解力，而且要复活我们灵魂的其它基本层次（“本能”、尼采后来常说的）。这样，我们其

实又成为了初民。理性并非我们之中神性的部分。思维的人应由直观的人所代替。人的对立的评价因此便转向一致。我们已经看到，在歌德时代，艺术属于较高智慧的内容，超过了哲学和科学。这并非是感性的缘故，而是艺术情感伟大深度的缘故。由于同样的理由，人们可以断言艺术和宗教是相互毗邻的。

歌德时代不仅可以看到情感，而且可看到潜意识比理性更聪明。这就有些远离理性人类学。与感性经验或情感一道，意识的力量也被鼓动去反对思维的力量。不过，现在意识整体被贬低了。尽管人至少具有意识，但这并非是对人的赞美。人最好的东西并非是人使他与他物相分离的意识，而是驱使他的普遍无意识本性的智慧。“人不能长久地处于意识状态，他必须重新将自己投射到潜意识当中去，因为那里人的根是富有生气的。”（歌德）

潜意识的概念起源于莱布尼茨。不过，莱布尼茨的潜意识只是意识的否定阶段和非肯定的东西。每个潜意识的元素以与意识作斗争为自己的目的。谢林和黑格尔（我们已听说过）认为自然和历史，并非上帝有意识创造的作品，而是世界

精神无意识的自我表现。不过，世界精神所追求的目的则是自我意识，它在人身上并通过人才能达到这个目的（人因为心灵的光辉而成为卓越的），这里的人完全停留于古典传统的格调中。

相反，狂飚突进运动和浪漫主义，把潜意识作为在人身上更根本、更高的、更真实的元素加以称颂。潜意识既在人之外活动，也在人之内活动。的确，人有更多的潜意识活动。那么，人就更有实体性。意识和理性是我们的不幸，它窒息了我们天性的深沉，并封锁了我们最深的能量之流。它引导我们走向不可挽回的迷途，永远不能刺穿并越过表层，它所带来的总是人为的。只有潜意识才能创造出内在的、必然的、全面反射出创造性的作品，因为它自己是创造的真正部分。因而，赫尔德以为，伟大的文学作品是民间文学，因为，民众仍然倾向于从潜意识的曙光去创造。个人（至少在近代）是处在根据理解表层现象进行写作的危险之中。他所追求的仍然是夸张的和浅薄的，没有更为严肃和真实的内容。只有当他是天才的时候，他才能从潜意识中吸取源泉，而且如同当时所表述的那样，他不仅是模仿自然，而且模仿内在的自然，这种自然存于他中，他的

产品因此渗透了自然的智慧。

这种信仰在 19 世纪被新的理性主义浪潮所扫荡，它只继续生存于少数人身上——例如卡鲁斯。但在深层心理学中，它们又非常强烈地凸现出来。弗洛伊德，他的潜意识的概念可以追溯到莱布尼茨（经过赫尔巴特），他追求净化潜意识并把它带到白昼下，因而他发现了独特的、原型的“潜意识的逻辑。”荣格根源于浪漫主义，他以为原始人类的神话，甚至近代人的梦幻，两者都产生于（集体）潜意识，表现出最高的启发性。

歌德时代认为，潜意识是最高的。这不仅因为其认识的成就，还因为它与无结果的反思思维相比，构成了我们创造的不同要素。因而，一种根本不同的人类学出现了，它不同于我们曾论述的观点：人的称号与其根据认识不如根据创造力。

人更进一步地基于完整生命。潜意识只是心理中较深的层次，针对于此这里进一步提出了整体心理下的更深的生命层次。人类的使命完全不在于获得洞见，不管是理性的还是本质的。歌德时代首先将生命置于精神之上。生命第一！以几乎是生命哲学的方式，歌德时代把生命看作是

更基本的元素，因而它必须首先获得应有的重视。

“对我们最重要的询问不是头疼，而是心痛”（哈曼）。在航行日记中，赫尔德惋惜他的青春浪费于学术写作之中。席勒同样地嘲笑“墨水飞溅的世纪”。浮士德学习了所有的科学，但在失望之时他放弃了书本的世界，将自身投射于现实的旋涡之中，越过了情感（“万物皆情！”）的所有高度和深度，这是生命真谛的体验。

尼采更彻底地坚持了这种方向，“人即思想者；只有疯子如此”。人不仅是“冰冷知识的精灵”，而也要狂笑和舞蹈，我们应消灭所有理性的蛛网。生命的目的只在于它的美和力的不断强化。

“思想的魅力服从于生命的颤抖”。（冈道尔夫）。尼采认为，知识不仅不能强化生命，而且每一过量的知识，甚至会摧毁生命。我们应为自己的无知而深深地高兴，因为“生命即错误”。我们不应堆积无限制的、无选择的知识，由于它们，我们仍然保留着内在的蒙昧，我们应积累这样的知识，它服务于生活的发展。精神不应任意地生长，它只应充当生命伟大整体的功能器官。

在宗教人类学的基础上，克尔凯歌尔对比了思辩和存在。如果我们不严肃的对待真理，使之

成为我们自身的东西并加以选择，那么，真理只是无关紧要的东西。这种观点也流传到现在。

理性对更基本存在层次的依赖

至此，我们听到了对其结果的观念，即理性以外的力量具有更多的认识能力，而且应逐步给予更高的评价。不过，也许理性自身并非是自主的，而只是先天的强大的现实阶层的特别表现，或者至少它从中获得了方向和内容。这个阶层能够在意识中或在意识外，在物质中或在生命中，在社会中或在文化和传统中寻找。理性总是决定于一些与之相反的东西。这个共同的主题在 19 世纪以变换了的手段表现出来。

a、唯物主义

物理和机械的唯物主义意欲解释的，不仅是它所产生的无生命的质料领域，而且要用数量的机械原则解释万物。笛卡尔如此接近这种理论（它起源于文艺复兴以及德谟克利特和伊璧鸠鲁的古典原子论），以致他谈到生命领域中的事物时也赞同这种理论。笛卡尔认为，在我们连同我们的躯

体作为空间世界的一员的范围内，我们是主体，如同一般的空间实体一样，服从于机械规律。限定于空间之内的动物存在就完全如此了。随之，波内里更精确地发展了这种理论。他认为我们的身体是抽水机和杠杆系统。但笛卡尔认为，人在于思想与广延。人的意识是由与自身绝对不同的规律掌管住的。笛卡尔因而成为生命有机体的机械论者，而不是精神的机械论者。根据哲学重建者的观点，他表现为传统的辩护者，他从机械论的手中保卫了不朽的灵魂。因为他开辟了当时不会损害教条的机械论道路，他的哲学成为了正统的哲学。

彻底的机械论者是不能接受这种二元论的。他们追求成为形而上学，必须也将精神包括于其世界的空间、物质的解释中。人自身必须理解为一元的。精神的出现并不是新的，超出自然的东西的出现，它也是“单纯的自然”，不过，它是“精致的自然”。

这种倾向赤裸裸地表现在法国医生拉梅特里的著作《人是机器》中。他在法国因此受到迫害。但正是皇帝弗雷德里西将他召进自己的学院，并在他去世时为他发表了殡葬演说。拉梅特里认为，

我们所说的灵魂也是思考和感觉的物质。甚至所谓的精神也只是某种特定物质的特定运动。“只是对于那些眼睛没有看到物质最荣耀的工作的人，物质才是卑贱的”。因而，哲学应转化为物理学，唯一值得国家感激的科学家只是医生。人与动物之间没有差别，自然用同样的面团制造了他们，只是使用了不同的酵母。人具有语言，这并没有构筑根本的不同。动物也可以学习说话，只是它们不愿意那样。动物和人一样，也有伦理的和社会的不同。

采用拉美特里的理论的有：霍尔巴赫，英国的曼德维，德国后来的摩莱肖特，毕西纳（作家毕西纳的兄弟）。“人脑分泌思想，如同肾脏分泌尿一样”

机械心理学理解的灵魂和精神并不作为物质，而只是作为物质的类推。它在一个较高的层次上回到了洛克，在休谟和穆勒身上发现了其重要的代表。赫尔巴特和费希纳使之更加完善，由此冯特和缪勒的实验心理学发现了自己的出发点。机械论认为外在世界就象空间充满了物体（在17世纪，人们更多地用“几何学”，而不是用“机械论”解释事物），那些心理学家也认为心灵如同

内在的空间充满了感觉。因而，那些回归于赫尔巴特以及由他学生传递给弗洛伊德的某种表述，运用了意识的“界限”、“狭窄”的空间形象，由此一些感觉受到压抑而进入“潜意识”。如同物体在空间中按照自然法则彼此吸引和反抗一样，观念也根据合乎自然法则的一些联想原则（实际上是它们自身的自然规律）彼此呼应。赫尔巴特的学生自夸他的成就超过了牛顿的天体力学，因为灵魂比物理世界更高更复杂。用歌德时代的方式，本世纪又知道了灵魂不是根据物理世界的模式构造的，因而“联想心理学”被“理解心理学”取而代之。

宗教人类学把人理解为超自然的，他的上帝赋予了他永恒的灵魂。不过，这里自然人类学自下遇到了难题：人甚至精神也并非表现为与自然彻底不同、彻底相对的事物。同样的规律贯穿精神与自然。不过，这种“不是⊖便是⊕”的类型的理论，正如现象学所指出的是完全错误的。因为他们忽视了现象的个别内容。他们把它归结为相同的事物，而不认识其特殊性，他们犯了“没有分层”的错误（这是借用哈曼的说法）。人们不能用较高层次的范畴去理解较低层次的事物。正

如普罗丁借助精神去理解万物，或者柏格森借助生命去理解万物。人们也不能借助较低层次的范畴去理解较高层次的事物，人们没有考虑在各个层次上的“范畴更新”。心灵的机械论犯了没有分层的错误。

b、生物主义

人的机械论的非精神化遇到了生物学的竞争。当唯物主义现在在西方受到抵制时，生物主义却还把守着众多的坚强堡垒。我们能区分出两种形式的生物主义。一种是机械论的真正副本，如同机械论以为精神是物质的精神一样，这种生物主义的形式也说：精神只是生命的形式。这样，孔德力图将心理学消融于生物学之中。海克尔认为，人类只是有机体蛋白质的最高发展。

实用主义。生物主义另一更严谨的形式承认精神不同于生命。但精神只是生命的服务性器官。它并不包含内在目的。它的工作不是如希腊人所指出的，为自身的缘故而尽可能地发现丰富而深刻的真理。精神的意图仅仅是给生命提供明确的方向，借助精神的帮助，生命有目的地、安全地在世界上到处流动。因而所有真理最初就是为生

命的需要而形成的，事实上，真理的信条是“服务于生命”。“我们用我们的活动范畴进行思考。”

柏拉图认为，精神来源于更高的世界，但在生命中只有短暂的体现。精神中居住着由更高世界带来的规律：追求真理。心灵以为唯一的烦恼不是自由地滑入永恒的圆圈，而是被编入了生命的组织。这使它自己的力量和知识变得残缺和迟钝。不过，尽管受到生命的束缚，精神也能正确地知道许多事情，包括与生命毫不相干的和借用其标准指导生活的那种真理。盎格鲁——萨克逊的实用主义（詹姆斯，F·C席勒，杜威）真正颠倒了这种观点。实用主义认为，精神完全是生活的旁枝，并从生活接受指导。甚至其最特殊的工作如认识，也只是生活安排的活动。远不是生活在其活动中限制心灵，心灵追求真理只是因为真理是生死攸关般重要，它也只是追求那些生死攸关般地重要的真理。不管它在严格意义上是否是真理，如果真理适宜于实用，这就足够了（这就是实用主义）。古老的经典的真理意义，作为对象可信的再现是虚幻的。伴随对真理的古典信仰，对人类的古典信仰也同样失败了。思维的人变成了创造的人。人使用智力只是为了以有用的特性

去检查事物，并创造对自身有用的事物。

叔本华和马克思。实用主义可以回顾祖先的辉煌系列。叔本华精力饱满地批判了关于世界和人类的深层基础是心灵的理论。在它们的深层基础中，两者都是意志。（不过，在此之前，有奥古斯丁、邓斯、司各特等人的“我要故我在”的理论）。意志将理智作为自己的仆人，于是意识为意志照亮了道路。意志尽管是强大的，但它出生时却是盲目的。叔本华因而从实用的功能中理解了理智，理智只是“动机的媒介”。的确，叔本华并没有真正地使理智走向真理。为了自己的强大，意志需要幻想。因而，理智在意志面前眩示着诱惑的想象目的。从形而上学看，这种目的并不存在。理智的最初目的，并非认识，而是欺骗。因而叔本华有意识地反对黑格尔的精神形而上学，以及黑格尔主义的精神欺骗。他十分愤怒地写道：“精神，这家伙究竟是谁？而且它从哪里来，你们知道吗？”

叔本华和马克思具有十分强烈的时代类似性。马克思也反对黑格尔。黑格尔认为，意识决定存在，但事实上是存在决定意识。这完全符合叔本华的论证。叔本华认为，决定的事物是每个

人的意志，而被决定的事物只是人的理智。相反，马克思则强调整个民族和文化，决定现实的在于“物质生产关系”，其生产是精神的客观化的结构。但撇开这个分歧不论，这里出现了更为共同的因素。叔本华认为，理智在为意志服务中产生了假相；马克思也认为，所有先天的艺术，宗教和哲学只是作为意识形态，它没有真理的内容，它唯一的目的是认可个别统治阶级的经济和社会政治的霸权。叔本华和马克思共同认为，非现实的上层建筑树立于每个现实的下层结构之上。假定的认识结构实际上没有抓住任何事情，它只是根源于统治阶级的需要，并且是为其利益服务的计划，马克思为此创造了“意识形态的上层建筑”这个术语。所有的文化创造物只是社会经济事实和意图的表现。他们属于所谓的“意识形态的怀疑者”。主观的哲学家会以善良的信仰忠实和寻求真理。但他们如果没有对此的认识和愿望，那么阶级的本能便会毫无顾忌地表现出来。在他们身上，观念会如此地形成，即会按照他们阶级的利益来描绘事物。艺术和宗教也是这样。宗教为资本主义辩护，因为长期以来，底层阶级仍然期望彼岸的美好生活，他们更愿意接受压迫和贫困的

命运，而不想在此岸中改变财富和权力的分配。

尽管在一定限度内，叔本华和马克思是实用主义的先驱，他们强调作为整个生命之中的精神的部分本性，但他们坚持了真理的古典观点：意志和阶级支配的精神所提供的不仅是服务于生活的方向，不再探问其客观的真理内容，而且是（因为根据真理的古典理论，生命的影响只会扰乱（知识）“幻相”和“意识形态”。除了心灵在生命中受到限制并且骗人以外，两位思想家认识到心灵从生命中获得自由并能认识真理。因而除了他们新的见解，传统在他们之中仍有一种特殊的混合。他们自身调合了两种对于心灵的不同解释，这是因为他们承认两种心灵的类型。人们因而可以叫他们（类似于后来的柏格森和舍勒）半实用主义者。

人们可以回忆起亚里斯多德最初就谈到这些。长期以来，人们仍然艰难地与自然抗争，因为农业、房屋建筑等最基本的文化设置尚未发明，所以心灵完全服从实用的事情。只是因为那些发明的成果，使生活变得容易时，人类才发现空闲时间能使心灵转向诸如哲学和科学非必需的生产。因而，亚里斯多德已分开了实践的（真正的

实践并非——如斯多噶和康德使用的意义——“伦理的”)和理论的理性。尽管亚里斯多德以为, 实践理性不会真正地欺骗我们(如同在叔本华和马克思中一样)但它仍然是次于理论理性, 只有理论的知识才能穿透事物的形而上学的本质和因果的知识。

亚里斯多德以为(马克思也同样认为), 心灵经历了两个发展阶段。根据亚里斯多德观点, 第二阶段无疑已经开始。人类首先实践, 然后才有理论的知识, 实践知识因此具有其依据, 这两种形式相互依赖而存在。不过, 在马克思看来, 第二阶段依靠于将来。直到现在, 仍然存在着统治阶级, 所有的精神产品只是意识形态的上层建筑。当无阶级社会诞生并跃入自由王国时, 也将导致心灵的同样自由。一旦心灵不要保护社会经济的霸权地位, 那么它只会关心纯粹的真理。而意识形态在那时将走完自己的道路(正如与马克思同时的孔德所说的, 宗教和形而上学的时代即将结束, 实证的时代已经开始)。马克思认为, 真理时代的开始, 并非极其重要的社会变革的副产品, 它们两者的目的具有同样的高贵性。因而, 我们现在的全部社会主义中, 存在着对心灵尊敬的闪

光。

马克思将心灵两种形式的理论建设成了历史哲学和预言术。在历史的进程中，一种心灵形式将会取代另一种心灵形式。叔本华却并非如此。他否定所有历史性的思考：心灵的高级形式能够打破任何历史的时间。马克思理论传承给所有的人，叔本华理论只有几个人继承。唯有天才和禁欲的圣徒才使理智从意志中逃脱出来，在意志之前终止了虚幻目的的眩惑，而且变成了无利害的“纯粹世界之眼”，它穿过空幻境界的面纱而走向形而上学。所有伟大艺术都揭示和展现了世界的永恒结构，它是解放了的智力的表现，这里理智也不受意志的支配。

尽管两位思想家的推理路线存在平行论，但与保留了更多传统思想的马克思相比，叔本华有更多的生物学的成份。马克思认为，我们精神的本性并不产生意识形态。我们的精神之所以如此，只是因为长期以来虚幻的社会规范的压迫。正如在传统观念中一样，就本性而言，它的目的是走向真理。因而一旦正确的社会规范建立，那么，它的本性（曾经被压抑和扭曲的本性）将会自我浮现。不过叔本华认为，人类的理智并非在开始

便指向真理。意志实际上把理智特地创造为幻象的器官。理智并非好象只是因为外在的不幸而陷入将幻想强加于它的意志的统治。不如说，理智凭借本性而追求幻想。如果理智仍然能盘旋向上而达到本质直观，那么这就不仅是奴隶般地反抗意志，而是革命地反对自己的本性，这个本性构筑得十分不同。尽管叔本华以为，真理的知识成为了目标和人类显明的面具（他曾称人为形而上学的动物），但他这样只是因为反对人类的原初目标。根本上说，人不再是“生来就看，注定要见”，人只是一个生命的存在。

尼采。叔本华已指出统治我们的力量不是理智，而是意志，不过叔本华看来还没有确信的勇气。他决定让我们不仅胜任于知识而且负有知识的使命。是的，靠知识的援助，我们应该杀死意志。叔本华已有新的人类学，但没有相应的伦理学。这种新的伦理学由叔本华的门徒尼采予以阐释，我们没有任何合法的理由来反对我们的最深本性。事实上，我们应该肯定它。如果我们即意志，我们必须有志于意志——或者如他所说的有志于生命。生命，如前所述，尼采认为，没有任何工作是超越它的，它的工作就是在生命本身之

中，生命应崛起更高的力和美。知识既非生命的使命，也非生命的才能。所有心灵的产物都是生命用以表现自己的“象征”。甚至所谓的理论家也依赖于“其本能的符咒所镇住的宿命”，并伪造出我们主观需要的世界的图形。不过，尼采如同叔本华一样，以为真理对于我们是敞开的。但尼采对此的态度是矛盾的。他有时谴责真理，因为它造成了我们生命的疾苦，生命的欣欣向荣只是在幻象的多雾的大气中。他有时也查问真理，并且指责所有先前的哲学家没有真理。

如同在他之前的克尔凯歌尔一样，尼采发现，投入生命完全无须扰乱知识。如柏拉图所相信的，生命的利益也会刺激知识，带来了它所关注的事情，向它提出了一些问题。舍勒首先将这种观点吸收并进一步加以发展。甚至因为认识的目的，我们不应说要放弃生命，而应该献身于其深奥的本质。

我们的信念是如何源于生命而且服从于它的需要，尼采特别地为道德的信念指出了这一点。在《道德的谱系》中，他区分了强和弱、上升和下降的生命。从社会学的观点出发，这合乎主人和奴隶的区分。甚至尼采的生物主义（尽管不是

如同马克思一样百分之百)是社会生物学。法国的社会主义者(如同古代的)已经看到任何社会分成两个社会,其中的上层和下层阶级是对立的。不过社会主义者相信这种基本的事实应该真正地克服。在尼采的眼睛看来,这已经过分地克服了,相反应该重新建立。尼采以为两个阶层都发展了反映了其各自的社会立场道德。统治阶级的道德是他强力意志的象征,高贵的尊严的价值占统治地位;但是在那些“获得短暂目的的人”的道德中,表现出中庸、优雅和慈悲,这种美德意味着使一些受压迫者能忍受到一定程度。只有当压迫者自身也接受这种美德时,这才会成功。于是便产生了这种情况,在柏拉图——基督教的道德中,“奴隶的道德”得到了一般的承认,以致今天看来仿佛它是唯一可能的道德。马克思以为,意识形态的上层建筑总是起源于统治阶级的利益,尼采则认为道德真正起源于奴隶阶级。在奴隶阶级的影响下,统治者放弃了“主人的道德”(这种道德事实上是适合于统治者的),但现在统治者认识到了他们自身如何上当了。尼采认为统治者应返回主子的道德。

弗洛伊德。马克思将心灵回溯到占有的欲望。

尼采则主张强力意志的追求，或者是非强力意志的追求。弗洛伊德则致力于第三种伟大的生命之力即性欲。他的出发点是叔本华，叔本华已经论述到了性的欲望。弗洛伊德认为，力比多是人基本的驱动者。甚至以前所谓认识的“欲望”，只是普遍弥漫的性欲的旁枝。它起源于儿童时代性欲的好奇，而且渴求照亮性欲的真相。

但并非所有的力比多都是有意识的。它的作用在很大程度上也源于潜意识。我们的文化强迫我们否定欲望。我们不允许在现实中存在，甚至不允许在我们自身中承认的欲望其实并没有熄灭。它被压抑进入潜意识，并继续存在。灵魂的“创伤”也沉入了潜意识的“情结”。我们多方赞美的意识，现在完全建立在更基本的潜意识的基础之上，并依靠其强大力量的指导。我们逐渐忘却了这种事实并主观地相信，我们的活动源于理性的动机。然而，秘密地支配我们活动的正是潜意识的机制和驱力。意识只是它们的理性化。因而本质现实的发生不是在意识表层，而是在潜意识的深层，它必须由“深层心理学”来解释。唯有深层心理学才能治疗心灵的疾病。将人类分裂成非真实的前景和隐蔽的真实，精神分析与存

在主义具有外部时代风格的联系。

叔本华和尼采已展示了我们生活中被掩盖的、骗人的东西。本世纪试图打碎 19 世纪的表层，回归于无条件的真实。当我们了解真实之后，我们再来赞美表层的智慧吧。

根据赫尔德和浪漫主义的见解，我们已认识到了我们的意识根源于潜意识。但他们认为，并非所有的人以同样方式由潜意识统治着。晚生的人就会失去和它的联系。唯有早年，唯有民众，唯有天才才充分生活于潜意识之中。不过，弗洛伊德以为，依赖于潜意识，这是普遍的人类特性。赫尔德和浪漫主义更深地考虑了潜意识统治的实证事实。他们以为，潜意识并不比意识强大，但是却更聪明，更有价值。当沉浸于自身的意识仍无结果时，唯有潜意识使我们创造。相反，弗洛伊德以为潜意识是强大的，但意识却更高。作为一个医生，他看到了潜意识的力量如何不断地毒害和残害我们。因而他发明了使人们从痛苦中获得自由的方法。歌德时代所悲叹的（我们自身可以从下意识的监护下获得解放），却正是弗洛伊德所追求的。荣格也对歌德时代心理分析的丰硕成果进行了评价。不过，他也知道我们存在的一部

分仍没有总合为我们的个性，而如同“影子”和“黑暗的兄弟”牢牢地伴随着我们。

弗洛伊德使意识不仅依赖于下意识的冲动阶层，他也使之起源于此。心灵也有冲动升华的根源。（尼采常使用“升华”这个术语）。这种精力由本性导向情欲，以致导向追求其它目的，并转入宗教、哲学和艺术的精力，情欲的目的只是文化部分承认的。心灵只是力比多的表层现象（力比多掩盖自身而隐藏于后），心灵只是在力比多蒸馏中的遗存产物。不过，这样它便被自身的规律束缚住了。叔本华以为，意志实际上把理智作为异族事物并充当自身的奴隶。但弗洛伊德以为，心灵产生于力比多自身，它仿佛是力比多的精神化。因此，它们本源上接近，但各自所依据的方向和选择的内容离之甚远。但性欲的能量转化为心灵和文化的能量如何发生，弗洛伊德象所有根据较低级解释较高级的事物的发生学一样不准备回答。

不过，弗洛伊德的意思大概只是想说，心灵能最初感知力比多的部分因素或者是因为外在于力比多，它得到了巨大的强化，可以说超过它自己——因为力比多赋予它所有的自然力量。这种

力量最初并非为精神而设，力比多在精神特有的进程中从后面推动它。

生活对心灵的导引不只是在内容上。心灵不仅由生命起源，而且从中获得自己的力量，强化和热忱。冲动放弃自己的目的，即它自身，而去帮助心灵获得自己的目的。已经有人追问，心灵如何具有反对灵魂和世界力量的基础，回答是：不是因为心灵，而是当更多的力量自然地加入进来才有可能。这种力量并不需要全部地放弃它自己。相反，它的目的与心灵一致，而且它不只是凭借自身的力量，而且也凭借自己的目的而合作。斯宾诺莎已经反对苏格拉底——斯多噶的伦理学。这种伦理学宣称理性内在地压抑了情感。斯宾诺莎的驳斥建立在心理学的体验上。理性在这方面成功，只是当它调动另一种情感而反对情感的时候，这时理性自身在某种程度上也变成了“情绪”。马克思同样认为，只是当现实利益站在它的后面时，世界历史观念才会发挥作用，否则它们便一无所获了。（在马克思之后，舍勒谈到心灵原则上的无力，哈特曼建立了世界的一般规律，这个规律即较高的事物都是较脆弱的）。马克思始终把他自己的观点建立在黑格尔的“理性的策

略”的思想，然而，这种思想使理性由人类学走向形而上学。

黑格尔认为，人的行动不是如同来源于“世界理性”预算的情感一样来源于认识。因而，对世界历史的如此安排以致使那些决定性地推动事物进程的伟大个人，也进入到预定和谐的境况。这种境况中他们出于个人利益而恰恰完成了天意安排。军队的首领根据其好胜心行动，但是这种行动仍然推动事物朝既定的方向前进，而且意味着心灵达到自我的一个转折。

理性作为生命的敌人

在古今的心灵——生命的理论中，心灵知道什么东西对生命是正确的。如果在两个要素中，一个被另一个占领，那么，这个占领者便是心灵。这种描述经历了克拉格（和莱辛）的转换。克拉格的爱也属于生命——他称之为灵魂。迄今思想家将生命之力归结为心灵的工具，因而不去贬低它。但克拉格相反地认为，这两者是“本质上对立的力量”。精神（以前是我们之中神性的闪光）由我们赞美的主题转化为我们的牢笼和否定性的

化身。如同一个没有邀请和不能同化的陌生人，的确类似于一个侵略的敌人一样，精神也侵占了灵魂的领域，此领域虽然更有价值但毫无防备，精神同意志的活动恐吓灵魂，使之走出植物般的、宁静的、幸福的睡眠，从而削弱并毁灭它。全部的赞美献给灵魂，因为它作为生命之母给予了精神以孕育和抚养。克拉格没有看到灵魂自然的野性和破坏性的一面。相反，他只是看到了精神冷静分析的一面。这并非创造力和构造力的精神。

不过，即便在摩尼教——诺斯蒂教的思想中，精神——心灵的对抗论，也并非世界原则必然的和基本的对抗论。克拉格认为，只是后来罪恶才反对善良。他的人类学由此扩展到历史哲学。从开始就带有精神的痛苦，这并不属于人类本质。人类起初如同所有其它动物一样完整，只是后来（历史地，不去回溯到很远——只是关联于古希腊），由于寄生的精神，它的颓废才开始。

不过，人并非因为堕入“原罪”而引起自身的堕落。克拉格特别指出，没有发现任何内在的理由，不管是作为精神本身起源的理由，还是作为其发生的瞬间的理由。它对人类的打击如同自然的灾变一样。所有人类骄傲的理智的才能，从符

号到概念，从魔法到技术，从住在地下的神的母系制的规律到父系原则的信仰的改变，所有这些事情是在走向衰亡道路上的真实情景。

卢梭曾称之为进步的退化。狂飚突进运动和尼采认为，日益增长的理性文化削弱了人类的本质。但对人类整体而言，灾变是必然的。如同摩尼教的光明最终战胜黑暗，人类也会回归于其先前的发展，并投入治愈了的生命最初之水。相反，克拉格进行着世界末日般的思考。心灵有害的杆菌，在人身上腐蚀得越来越深，并最终要杀死人。

“人类历史发展的本质，是精神凭借逻辑预见生命毁灭的终点。”

正如人对于人作为生命自由的精神知之甚少一样，人也不知道他是精神自由的生命。生命并非是无意识的存在。不管是用如何模糊的形式，它也始终包括了自身和世界的知识。甚至前精神的人类，如克拉格高度赞扬的皮拉斯基人，也具有一定的知识。事实上，由于他们没有由于精神而从宇宙的伟大之力中异化出来，由于他们仍然与宇宙保持统一，所以，他们甚至在知识方面也紧密地接近宇宙。他们甚至拥有在梦幻的狂欢中强化的自然本源的知识，它们乃是世界和生存生

生不息的流动的知识，这是割裂并静止一切连续性的精神永远不能达到的。克拉格保持原始的皮拉斯基人的心灵自由，并非意味着反对他们的所有洞见，而是相反。但这种洞见的器官则是取代精神的灵魂。精神，用他的话来说，只是意味着抽象和计算。它被认为（用舍勒的语言）只是与实践知识相关，不是克拉格赞成的健全的知识。这正是柏拉图和斯宾诺莎谈到应根据精神区分人类时，他们所考虑到的。克拉奇攻击精神人类学，并非全然直接反对他们伟大的传统与本身的意义，他只是反对这种理论后来的蜕变。

第八章 理性的成就

本质直观与分类

柏拉图和亚里斯多德的学说直到本世纪仍然影响着理性的理论。他们的存在学说把万物分成理念和质料的因素。理念是本质的东西，它造成了万物之所是。质料只是使理念现实化。认识事物意味着：认识其中的理念。感觉也同理念一同发生。不过知识的最高形式，在于思维从单个实在中的“抽象”，把它“放进括号”（如同近来现象学术语所称的），在非物质的纯化中上升到理念本身，从现实的存在到本质。这种评价仍然由这些人维持着，他们不再把存在的较高模式归结为作为世界本质的理念，而是只把它们看作我们思想的概念——无论是内在的，（先验唯名论、笛卡尔、莱布尼茨、康德），还是由感觉产生的概念（感觉论的唯名论：洛克）。追随胡塞尔，舍勒说明了

著名的“本质的观照”和“观念的活动”；只有那些苦行般地压抑自己本性欲望和现实冲动的人，或者在意志和活动之间制造裂缝的人，他们作为“否定者”，才能够使事物现实的偶然表现暂时无效，并这样来发现永恒的内容和意义。

一个事物的本质逐渐成为许多事物的，也成为了“同类”的所有事物的共有本质。因而，它成为了“共同的本质”。不过，它的胜利并不是靠综览、比较许多同样的事物，而是如同现象学家和舍勒所表明的，甚至是以单个事物为基础。凭借一块蜡，笛卡尔直观地把握了一般物理物体的本性。佛陀，当他作为王子时，远远地脱离所有消极的印象，但当他第一次走进城里时，他遇到了一个穷人，一位病人和一个放在棺材上的死人，人类真实的命运和他自己帮助人类的使命立刻向他展现出来了。

事物也可以与非本质一致。因为认识到了它们之间的类似（白恩寻求将天才规定为这方面的特殊能力），人们获得了更一般的概念。每个事物不仅可以列入那些承担了自己本质的物的类别，也可以列入只拥有表面的和短暂性质的无数物的类别。唯有将个体归类作为在一般群体中的标本，

划分，总览和把握才进入感性知觉的世界。初民和儿童更多的是作为个体存在于相互不可类同的直观中，而不是在综合性更高的概念中。

理性更进一步的成就有：

(1)几个概念的逻辑相联(分类，定义、推论)。

(2)如同我们知道的，歌德时代以来，与柏拉图主义相反，个别的知识不会比概念的知识地位更低，而且个别知识必须与理念认识一样，必须去追寻和经受特别地训练。

(3)自德谟克利特以来，尤其是近代以来，由于规定了理性去认识事物的原因和规律，理性据此而活动并发展。如同在历史科学中个别知识那样，自然科学中原因的研究比概念的思维走得更远。

(4)动物束缚于既定的“形态”，人类则有分析和综合的能力。人能将整体分成元素，并重新将它们组织起来。

创造性的理性

我们的知识(包括个人的和人类的)并非始终掌握它的对象。知识的范围和深度是能增长的。

理性的对象并非总是从外部而来，以致它只需要睁开眼睛注视它前面的万物。在许多情形下理性自身必须首先通过自己的活动将所要认识之物带入视界。它需要准备方法，以越来越渗透进入对象。由于科学不再是知识牢固系统的管理者，而是追求探索生命和大胆地开拓未知的领域，所以，我们的理性面对的是它必须掌握的工作。事实上，甚至这种工作的发现本身也是它的一种工作。

探讨的层次越高，它越是有意识地被控制，那么它在对象上就越少碰壁，靠自身内在的逻辑特性将越能发现它们。康德已经看到，所有的科学从“理性的观念”的灯塔中获得了自己的方向。例如，它站在总体的观念之中，它想彻底地知道事物，它怀疑所有的熟知物，它们是否也许只是一种未知的更高整体的一部分。而且，它永远要追问最终根源和结构元素。因而，它处处超越已经给定的事物。它拟定了“先行的纲要”，然后必须去完成它。尽管它只是为了知识，即为了把握现有存在，但它的行动却不是纯粹的接受的，不如说，它发展了自己的努力和自发性。

这对于探讨和解决问题也是适用的。为了克服认识的困难，科学的精神发明了假说，对它们

加以事实分析性地检查，直到假说被事实证实。例如，开普勒决定性地发展了天文学，他的假说是，行星与其画成一个圆圈，不如画成一个椭圆。尽管科学进步需要假说，但它并不能靠合乎计划的方法来生产。富有成效的假说，不如说是来自不可说明的“科学本能”，或者说是“科学想象”。

认识力图了解事实。但想象却超越了事实去开拓非事实。显然，想象也发展了丰硕的知识，因为它导向新的事实。人类作为具有极大认识能力的创造物，不仅建立了他值得骄傲的抽象和逻辑能力，而且也建立于他是最能想象的创造物的基础上。“上帝用天国的契约使他唯一与我们相关，”而且“只有参与于此的人才能发现其中的内容。”（歌德）

从现在看来，感受能力也是从作为人类最基本的特质即创造力中获得的。我们理性的能力不仅能知道，而且也能构想和发明。我们的唯一性不仅因为我们能有一个综合的和客观的世界形象。我们能建造我们的世界而且能创造宗教、法律、艺术及整个文化领域。思维的人同样是作为创造的人。一方面，知识是所有文化发明的基础，另一方面，创造的精神也是认识发展的基础。

古希腊人给予人类的形象是理论家。柏拉图主义看到了世界中隐藏于万物后面的永远保存的原型和模式。万物只是永恒的、标准的理念的尘世摹本。所有短暂的历程都是重复了无时间性的本质。因而人最初的要求就是由观照而接受理念。人的活动就是他的实现（“美德即知识”）。后来，中世纪的唯名论者抛弃了观念。因而，时间的因素获得了完全崭新的意义。时间并非重复早期的模式，而是包含了创造的因素。进化的过程，日益生产了崭新的事物。这在自然中是真实的，它总是带来生命新的形式和表现。不过，在人类中却更加真实。因而人不再把知识当作他的主要任务，因为他在所有的地方都不能发现他生活的模式，但他的活动也可以创造它们（司各特已说过，上帝最初是具有意志的上帝）。由于对一般文化模式的创造，人在历史的任意一点上都决定着他自己存在的模式。每一个体也以较小的范围内不断地，而不是在狭隘的伦理学意义上，根本性地决定自我（这是存在主义唯名论的一方面）。

对于与古典的全然不同的人类学，这里已经勾划出一个粗略的线条。不再是对对象的忠诚，而是主体的自决本身才是根本性的。它具备了创

造的力量，并从微观宇宙转化为微观的神。人类不再由对永恒的普遍的参与而规定，而是靠多样的、短暂的个性而规定。将起源于主体的近代认识哲学，与起源于存在的古典哲学相对照，这将是错误的。这只是半幅图画。由于认识源于存在，认识仍属于存在。近代的真正主体不是认识者，而是创造者。

这种巨大的差别并非起源于哲学家的心灵力量。期望哲学如此，将高估了哲学的能力。古代和近代对于生活的基本态度绝对相反，因而也形成了两种相对的人类形象。这种形象的不同是因为创造他们的，并在他们之中表现的伟大文化本身的不同。哲学家只能给予人类形象的逻辑阐明。人的形象是由伟大的文化所赋予的，不过，人的形象也对文化发挥了反作用。

人与动物

(生物人类学)

你们已走过了虫豸的道路，你们
中间仍有许多是虫豸。你们曾经
是猿人……

——尼采

第九章 人类在动物王国中的地位

转变与预测

理性人类学是二元论的。因为尽管人有理性，但人却并非完全等同理性。作为分裂的存在，人包括了理性及其依靠的肉体的体格。因而关于人的探讨，两种不同的科学群是必要的。这虽然不能令人满意，却是无法避免的结果。哲学，心理学和“人文科学”证明了人理性的一面，生物学和医学则探讨了人身体的一面。只是当人们将两组科学综合的时候，人们才能掌握一个完整的人类形象。不过，这两半通常认为并非等值。理性人类学认为，唯有理性才能使我们成为人，尽管人体按其特性也是属人，但是理性仍被认为是人真正的特质。现代人类生物学，或者是服从这种评价，或者是做如同 19 世纪做的——宣称这一半具有较高的价值，而且表明人类最初也是作为动

物而存在。理性在起源上或者在功能上依靠于生命的一面。因此，人类生物学力图克服人类学的二元论，尽管只是在自然主义的基础上进行克服。直到最现代的人类生物学和身心医学，这一努力获得了成功。它们依照歌德时代的模式，采取的是一元论，而不是后来的自然论。它的成功在于从开始就使人类的物理和心理的能力相互适应，而不是把其中的任何一个方面看成首要的。

因而，理性人类学和生物人类学的不同也涉及到了人与动物关系的界定。理性人类学允诺切开人类自身和贯穿于人与动物之间的分界线。理性是人类之中最高的东西。由此，人与那些在智力上无法和他相比的存在物区分开来了。

不过，生物人类学没有任何理由将生存的领域划开，也不能在原则上将人与动物对立，因为人自身是不能分割的。人只是生物连续系列中的一环。人的理智把人放在自然之上，这不会甚于理性人类学所谓动物的理智将动物放在自然之上。生物人类学极力反对理性人类学和宗教人类学的两分法。理性人类学和宗教人类学由此归在一起，而且在历史上极易混淆。因为它们只是凭借人类所具有的特性，将人类提升到动物之上。

在进化论的首次兴奋沉静之后，近代（歌德时代也与此相近）成功地联结了人类的两面：它以非自然主义的方式来把握作为整体的人，同时它将人放在自然整体之中，同时没有放弃人唯一的和特殊的位置。人依然与动物相对（并非因为人的理性，而是因为人的整体），但不是由于较高贡献（即因为人涉入了另一超自然的领域），而是由于仅在人身上实现的自然的构造本身。

古今沟通人与动物的桥梁

在古代民族中，除了给予动物以较高地位和神化动物之外，我们也发现了超越动物的优越感。也许动物的驯服，第一次使人意识到统治他的同胞和自然的天职，形成了所有较高技术和政府管理的基础。心理上成为超越者的内在倾向，使一个民族也感到要超越他民族，个人要超越他的同胞，人对动物态度被注入这种公然的模式。我们所谓的洞见，实际上只是一种感染性的结果。

另一方面，与高级哺乳动物特别是与猿猴的形态联系，常常影响着人类。这是必然的，特别是提供解释的进化论尚不为人所知的时候。因此，

早期总是出现关于人类区分的特性及其标准的问题。这种特性称着anthrōpina。据说，唯有人能直立行走，只有人有双手（第欧根尼，阿拉克萨哥拉）。或者从与动物外在类似的观点来看，anthrōpinon是内在性的，例如，只有人才知道善恶和感到羞耻（《圣经》），能哭能笑（普列斯纳），能作否定的陈述（奎兹）保持过去（尼采），向着未来（布伯），意识他必然死亡，能够自杀（罗森茨威格——文恩伯格）。或者只有人能思考，只有人能创造语言，工具以及一般文化。我们不愿过分拘于细节地列出全部系列。anthrōpina不能因不足之处而受损害。它们或者至少它们的强大的开端，发现自己也存在于许多动物身上。鸟可以用两条腿直立行走，类人猿也有双手并且是好奇的（开恶劣的玩笑），蜜蜂也知道语言（即用舞蹈相互传达食源的方向和距离）。它们和蚂蚁两者都能形成团体（柏格森因而将它们与人比较）。许多动物可以建造房子等等，如果作为一整体来看，距离是巨大的。不过，个别论题就一般而言，是个别的，而且不能经受严密考核的检验。近代的探讨则深入到基本的原则。

不过，人与动物的距离并非始终如一。并非

所有的动物与人类保持同等的距离，有近亦有远。也许人类和与之最近的动物的距离，不及动物依次与离它最远的动物之间的距离。让我们比较一下纤毛虫和黑猩猩，前者最低级且与人最无相似之处，后者与人最相近；显然，人类和黑猩猩之间要比黑猩猩与纤毛虫之间要紧密。动物王国的这种距离超过了高级动物和人类之间的差别。

在早期，哲学寻求减少人与动物对立的情感性的强烈评价。柏拉图在《政治家》中已经讽刺了天真的自傲，在所谓动物的概念下，将我们与其它所有创造物对立。他说，这正如有一天，天鹅聚集在一起并宣称：我们是天鹅，其它生命创造物不过是动物。因而柏拉图如同伊索一样，认为人在动物世界的镜子中看到了自己的错误。柏拉图揭露了高贵阶层人的心理充满了偏见和虚荣，这正揭示了他也揭示了人性的傲慢。当然，柏拉图思考的逻辑性超过了客观性，不适用于天鹅的东西却可能适用于人类。

在晚期，柏拉图说他曾给人下了一个定义：“没有羽毛的有双脚的创造物”。（弗里德里希大帝接受了这个定义。这个定义似乎证实了他对人的蔑视：他谈到双腿的、无羽毛的物种）。在一

则轶事中，柏拉图的对手第欧根尼对拔去了毛的小鸡说，这是柏拉图的人。因此，柏拉图给它又加了一个定义：人有平平的指甲。

两种完全不同的人类学体系在柏拉图那里相互撞击，而且如此并存，没有内在的相互联结和补充。人的动物学的定义，是将人类绝对地放在动物王国之中，人作为理性存在的定义，却完全没有提及动物构成的一面。这两种人类学不连贯和不平衡的并列，不过是两种纯粹的精神论和自然论观点的结果，它们单面性地相互攻击。因而，直到本世纪初这种并列仍保留着。

甚至作为观照理念心灵的载体，柏拉图所谓的人仍然和动物学紧密相联。象印度教一样，柏拉图允许人类的灵魂转化为动物的灵魂（反之亦然）。人超越了动物，这实质上只是潜在的。大多数人只很少使用这种理性。由于惩罚，人在死后并不能获得纯粹的非物质性的永恒，而必须开始新的生活。不过，在动物命运中的灵魂再生，不会比在人类命运中的灵魂再生受到更大的惩罚。根据《政治家》的表述，许多灵魂宁愿选择动物的命运。

亚里斯多德对此加以改变，他不再把永恒归

结为全部的灵魂,而只是归结为灵魂的精神部分,这样,唯有人才有这种精神的永恒性。唯有精神作为异类的高级原则,从外部进入自然并始终在此作为“陌生人”。唯有精神是神圣的,并因此而有资格要求其永恒性。亚里斯多德也联系到了他强调的直立步态。在论《动物的部分》的论文中,他指出了人的生物特性,人是所有创造物中唯一可以直立行走的,因为人的本性和本质是神圣的。甚至在人的生理特性方面,人抬起他的头(这是神圣的理性居住的地方),头向上指向神生活的方向。因而,亚里斯多德回到了前柏拉图的思想家那里,试图在人之中将动物和精神的东西达到结合。

亚里斯多德是世界统一结构的导师,他的物质和精神的差别比柏拉图的要小。在他的理论中,如同后来在莱布尼茨的理论中一样,自然的领域是统一的,它仿佛是上升的楼梯,心灵仍是身体的完满实现。人是存在等级的顶峰,这使人成为了高于其它存在的塔顶,同时又保留了与它们的联系。因而,有关人的决定这里悬而未决。伦理学强调信仰人的神性——精神的特别命运,基督教中也保留了这种信仰。但基督教更形而上学地相

信不可分割的宇宙统一，这种统一也同样包括了人。上述两者保持着平衡。

只是在 18 世纪，才从许多方面削弱了基督教的二元论，古代的开端又得以显现，并在人类学中发展了新的东西。最有影响和具划时代意义的事情是林奈的动物学体系。它第一次（当然直到 1766 年《自然体系》的出版）把人类安排在动物王国这个范围内，并把人包括于此。林奈把人放在哺乳动物中，把人作为第一的灵长类动物，并且这么称呼人（这种著名的分类应归于林奈）为 *homo sapiens*。因而，在生物人类学中，旧理性人类学的影响也存在着。这里，人的划分不是靠物理的特性，而是靠其理性，因而也分配给人以特殊的地位。人属于动物王国（这里没有特别的人类王国），不过，由于人是理智的人，所以，人也高于其它动物。因而（显然出于对创世说的怀旧，即人是最后创造的存在）人类不是站在动物王国中的任意一点，而是站在它的顶峰。

歌德时代的泛神论观点

林奈关于人与动物属于同一分类的学说，是

自然科学内在的结果。它建立在文艺复兴的精神的基础上，这种精神崇拜自然，并使抛弃走向来世家园的专断趋向。这预定了启蒙运动关于现实世界的断言。但只是在歌德时代，林奈的学说（歌德根据林奈对他的影响，将林奈和莎士比亚，斯宾诺莎放在一起）才成为了世界和人类新的体验的表现。歌德时代逐渐地用他们自己的泛神论的一元论，反对基督教的上帝——世界二元论。因而，它也希望克服人类——自然二元论。

因而，赫尔德的《人类历史的哲学理想》（尽管这个标题不只是历史哲学，而也是人类学，但是赫尔德基本上将人放在历史的地平线上），不只是以这个狭隘主题为开端，而且也以整个宇宙，地球，生命发展为开端。于是，人类被放在这种综合的视野内。人不只是外在地联系于此，自然的普遍规律也在人之中重现了。如同植物一样，人和动物一起受土壤和气候的影响，和动物一起出生、生长、生殖和死亡。从各种不同的角度，赫尔德力图描绘人如何根据自然生长又如何仍然是自然的生长；尽管人身上有新的东西开始。“自然没有把我们创造为孤立的岩石或自私的单子！”人只是生命阶梯上的一个幼芽，在人的身上也出

现了其它存在物的特征。

歌德谈到了1830年的夏天，他对一位来访者说：“你现在如何考虑这件事？万物燃烧了。它不再隐藏在关紧的门内。火山爆发了。”来访者当然以为歌德正谈及当时整个世界谈论的七月革命。但歌德予以否认：“我为什么要管它？我谈论的只是居维叶和圣提雷尔之间的伟大争端。”

居维叶和圣提雷尔是当时法国的学者。居维叶的学说认为，动物世界可以分成四个绝对异质的基本类型，每一种类型都可以追溯到上帝不同的创造活动。因而，居维叶以为甚至动物也并非紧密相联，人与动物之间的联系就更少了。圣提雷尔则以为，整个动物世界是不可分割的整体，这也始终是歌德的观点。圣提雷尔在和居维叶争论时，曾求助于歌德，并热情地把歌德作为他的同党。在那时，居维叶获得了胜利。达尔文最终为发生学统一的特殊形式的统一理论，带来了胜利。

不过，歌德在1784年（当时他不知道，一位法国人在1780年就先于他发现了）发现了人的颌间骨。人们给歌德以荣誉，称之为歌德骨。这个发现与歌德的信仰有密切的关系，他相信自然天

衣无缝的统一，人也无法逃出这个统一。他的这个发现是基于他的信仰，同时也是击中他对手手中的论据。

颌间骨是由两块小骨组成，位于哺乳动物上颌两半之间。上门牙就长在这个骨头上。在一些高级的类人猿中和在人中，颌间骨和上颌间的骨缝通常是难以认识的。因而，颌间骨并不表现为一独特的骨头。

那时，解剖学有了动物和人类身体一致类似的确切知识。但是作为宗教人类学和理性人类学的继承人，他们却避开了人与动物这种过于接近的关系。甚至纯粹的生物学关系，即使心灵精神的距离没有因此受到影响，他们也觉得是可怕的。人类似乎没有颌间骨，这似乎在这种形势下迎合了他们的目的。康姆波很严肃地宣称，人与动物本质差别甚至是骨学的差别，人没有颌间骨。人类真实本性与人这种纯粹外在的一点异常构造之间的关系是什么？人们的提问是徒劳的。

歌德发现了这块据称是不存在的骨头。他比较了无数的人与动物的头骨并发现，在头骨的胚胎阶段，人类身上的颌间骨和上颌的分界线清晰可见。只是在人出生之后，缝口才会变得模糊。

在《人和动物一样具有颌间骨》的论文中，歌德跟随颌间骨的变化形式，穿越了哺乳动物系列的全部历程，并且最终达到了人。

不过，歌德远非是将人类降低到动物的水平。他也相信人类独特的地位。和传统一样，他认为这个地位也是在理智和道德的水准上。“让人成为高贵的，有益的和善良的，因为这是人与我们所知的其它存在物的唯一区别。”歌德也许必须进一步的规定：正如每一现象都表现一种“感性和道德的”统一，人也如此，并且其精神的不同性也表现在躯体上。不过，这种差别却不能限于单个的细节以及细微的解剖的差别。如果只是一个骨头能使人和动物区分出来，那将是可怜的。我们独立的本性必须表现为自我的真实面貌。“整体的和谐造成了每个创造物的存在”，歌德写信给克雷贝尔说“人作为人既靠人的上颚骨的形态和本性，也靠人的小足尖的最后环节的构造和本性。”今天我们又返回于这种思想原则。

但歌德批驳了将无颌间骨作为anthrōpinon的标志，这不仅因为无颌间骨只是一个很细小的区别特性，而且因为歌德不相信这种区别特性。歌德所信服的自然，构成了伟大的统一，不管形

态如何变化，但自然到处一样。因而，歌德不仅描述了动物个别物种的骨头结构，而且从一开始就是（如同他的法国先驱）比较骨学家（即一般的比较形态学家）。如果人与动物骨骼的毫无缝隙的类似，突然在某一点上失败了，那么自然的统一性就要被否认。如果所有的动物都有托住上门牙的特别骨头，那么人也应该有，上门牙不会专门为人长在另外的骨头上。人的独特性不可能在于他所缺少的某一东西。

这对歌德而言，好象是贬低。歌德相信的自然统一是神性的统一，是泛神论的一元论。人和动物共同拥有自然性的装备，这决不使人因自身感到反感和为难。其实刚好相反。早期的思想家认为，自然和上帝相比是较低级的阶层，因此，他们寻求人与自然相开离的特征。与之相反，歌德对自然的尊重，只是因为他有兴趣去精确地发现无物能将人从自然中分离。只是作为自然链条的其中一环，人才拥有神性。

人们有理由把歌德的发现作为在世界观的思想先见下如何进行经验地探求的典型加以引用。歌德看到现实的颌间骨之前，颌间骨就已经存在于他的心灵之中。歌德发现颌间骨，是因为歌德

在寻找颌间骨。歌德找到颌间骨，是因为颌间骨存在于歌德世界观的基本假设之下。

因而，歌德对这个发现感到狂喜¹¹。歌德写信给与他具有同样信念的朋友赫尔德。那时赫尔德正全力写作《人类历史的哲学理想》，且进入了歌德的发现合乎他写作内容的时候（尽管赫尔德并不承认）。歌德说：“我告诉你，我碰到了极好的运气，我发现了（不是金，不是银，而是给我们以不可言说的快乐的事情）人类的颌间骨。看，这就是！你将为此感到欢欣鼓舞。它是人的拱心石，它没有遗失，它就在这儿！”这个发现不仅是歌德对人骨解剖学的另一贡献，而且针对同时代的学者，歌德由此证明了其宗教性的信念，即所有生命物相互关联。“于是，所有创造物是一种音乐，是伟大的和谐的不同层次的表现。”

专家们长期拒绝承认歌德的发现。歌德对此表示十分愤怒。歌德无法相信康姆波所下的判决，歌德反驳道：“我相信有一种专业学者，他会否认自己的五官。”在布鲁姆巴赫（1805）的比较解剖学手册中，人类的颌间骨仍然遭到否定。只是在歌德晚年，科学才承认了歌德的发现。

第十章 进化论及其反对者

进化主义和自然主义

歌德以为，所有机体如此紧密地相互关联，人们也怡然自得地适应于它们的系列。但歌德并不由此推论出：不同种类的动物是相互产生的，或者人是由动物产生的。他设想明显一致的纯粹静止的关系，但不追问它的原因。或者不如说，他看到它源于下列事实：自然处处服从同样的规律。他让塔勒斯（前苏格拉底并非偶然地以为万物“产生于”另一种事物）在《浮士德》中说：“你依靠永恒的准则行动穿越了成千上万的形式，从容地一直到人。”不过，这里所说的“形式”的意义，是相继产生的，不是相互产生的。我们不应在这段话里读出现代进化论的思想。在众所周知的“六天创造活动的神话”中，人类是在动物之后出现的。布封曾加以修改 人与动物的分

裂不是在某一天,而是在无以计数的生命过程中,而人并没有参与这个过程(这甚至也好像是人类历史和文化的退化,根据现代的科学测量,人类进入存在只是在全部地质史最后的二千年)。但人类与动物的关系可以追溯到最初的遗传。它们相互得到了发展,最后人作为最终的创造物也从它们之中得到了发展。这种思想的转变,仅仅是从形态的相似到发生学的发展,从post hoc 到 propter hoc 的发展。这是19世纪的拉马克和最为举足轻重的达尔文的伟大成就。

歌德以为,有机体的相似可以追溯到它们共同的母体,即自然。自然站立在有机体背后,有如上帝站立在宗教中一样。只有内在原因的思考,才会使有机体相互产生,即从发生学中推演出形态学的内容。这种解释过去就对立於《圣经》创世说。创世说认为,神在最初就造好了动物的所有种类。这种解释也对立於柏拉图的普遍现实主义,柏拉图认为,作为永恒的理念,物种先定地、不变地先于所有进程。只是在19世纪,由於《圣经》的信仰的衰落,思想的唯名论模式成为主流,致使“物种起源”(达尔文)的观念开了先锋。对于较旧的思想类型,“物种起源”会成为最大的悖

论，因为物种被规定为原始而永恒的现实，如同所谓“总是保持原样的东西”（柏拉图）。唯有彻底的唯名论，才会使进化论成为可能，正如它早期使近代的因果论成为可能一样。因果论不再探讨事物的“本质”，它们的永恒起源，而是探究在它们之后短暂的、自然的原因。柏拉图寻求在变换多端的表象之后的永恒真实的现实，但现代思想却寻找在永恒现象之后的真正变化。

只是近来，学者们才习惯去思考宇宙和生物转换的漫长时空。以前人们仍然相信《圣经》的纪元。这种纪元认为，世界是在六千年前创造的。在如此短暂的时间内，一种动物的确不能从另一种动物演化出来，正如我们不可能看到动物在我们眼前演化一样。后来人们才逐渐用地理时代，用万年（布封已经如此），最后用百万年来计算时间。这种对时间真实深度的洞见，必然牵涉到这一发现，即世界静力图画是欺骗性的，静止的外表只是我们狭隘的体验所昭示的，在这种体验中，万物都保持同样。从整体上看，万物总是永远运动和相互转化的。

18世纪的语言学类似地注意到了波斯和欧洲语言的相似性。但正如儿童通常不知道亲戚之

间的相似性依靠于遗传一样，语言学也满足于通过比较来发现相似性。只是在十九世纪由柏蒲建立了所谓语言科学的进化论，认识到了语言的相似性是家族相似，且决定于生存关系和起源关系。这种语言学观念以将一切投入历史的浪漫派为后盾。语言并非是不发展和非变化的静力学。它们在漫长的历史阶段中不断发展并且相互产生。特别是从印度语言和欧洲语言的吻合中，人们得出了语言同一起源的假设。因而，在语言学中，同时也在生物学中，进化观念在达尔文主义之前很短的时间里都有同样的进步。思想的新的可能性仿佛趋向成熟，而且现在被许多学科采用。蒙博多勋爵在1783年发表了两个观点：古希腊文和梵文有共同起源；人类是没有尾巴的猿猴和猿猴是没有语言的人（这使他受到约翰逊博士的嘲弄）。

当然，与柏拉图和亚里斯多德相比，甚至前苏格拉底派也是进化论者。作为文化哲学家，他们首先相信人类创造了自己的进步。作为自然哲学家，色诺芬知道许多现在是陆地的地方，早先一定曾是海洋，反之亦然。生物学方面，恩培多戈里知道相连的胎生动物。阿拉克西美德甚至也

知道人类起源学：人类必然源于另一动物，如果人一开始就自任其身，那么人（需要如此长久的照抚）就永远无法生存。在高度启蒙的 19 世纪，进化论曾因宗教和教义理论的反对而掀起巨大的风暴。其实，进化论早在公元前 6 世纪就产生了，只是在那时没有引起争论罢了。伊壁鸠鲁主义建基于德谟克利特，因此也建基于旧的自然哲学。通过伊壁鸠鲁主义，特别是通过卢克莱修伟大的教诲诗《物性论》，思想的进化论形态的知识，甚至在基督教时代也保存住了。

不过，进化论受到了柏拉图主义和创世教义的压抑。只是在 19 世纪，进化论才从二千年的沉睡中唤醒，并和近代机械论融和了。因而，达尔文赋予的进化论的转变，就描述了一些新的东西。达尔文虽然不是进化论的奠基者（如通常被误认的那样），但他是第一个以机械论的形式把它贯穿到底的人。并非遗传的观念，而是选择的观念才是达尔文的成就。什么使进化获得了进步？为什么进化不停留在同一水平，而始终向上进化并创造了更高更不同的生物？人们早期必然将此归结为目的论力量的功效，这种功效一开始就在心中具有新的目标并向着目标奋进。然而，达尔文用

因果论和机械论解释了进化, 进化不是由前牵引, 而是由后推动。

马尔萨斯在本世纪初已指出, 人类的主流是“生存竞争”。因为“在太阳之下的每一地方”(使用后来的意义) 都有越来越多的追求者期待着。由于地球上的人口毫无止境地增长, 而地球上的生存空间却保持不变, 只能养育一定数量的人们, 因此只有通过“控制生育”才能结束这种不平衡的战争(马尔萨斯主义)。达尔文认为, 在动物王国里, 这种生存竞争也占据主流。每一动物物种大量地繁殖, 超出了外在生存条件(及其敌人)的允许。一对生物的后代中, 只有少数成员才能得到生存。

达尔文将此思想之链和另外的思想之链结合起来。任何新一代不单纯是旧的实在的模本, 器官形式总是有一些小的变化。这并非服从规律和计划, 而是纯粹偶然地产生。因为自然并不能完全重复同一件事情。达尔文将此和那些少数者生存的事实联系起来。它们的生存不仅不是偶然的事情, 相反, 那些其变化的结果对生命的保存是有用处的生物存活下来。有些变化的结果则致使生命消亡(这是伊璧鸠鲁所宣称的思想)。因为

适者生存和繁殖，也因为连续和细微的改变指向同一方向的积累，达尔文主义认为，不仅在每一物种内产生了越来越适应环境的生物，而且甚至逐渐产生了较高的、新的物种。如果我们考虑最后的成果，那么，自然则是某一目的的巨大伸延。因此，我们倾向于假设在其中或是在其后存在着有意识的目的活动。实际上，自然是无目的的目的。目的只是产生于无意识的盲目选择，“自然地选择物种”，产生于只有适者在偶然的、无计划的改变中存活下来这一事实中。

现代达尔文主义的批评者认识到：偶然、个别、多样的积累作为物种起源的解释是不充分的。显然，在向新物种的转化过程中，导向同一目标的许多变化必须同时发生。因而，现代生物学认为，每个物种都有自己的“结构计划”作为基础。除了纯粹的进化论思想之外，一种革命性的思想产生了。它们将新的创造的开始置入逐渐转化的微观进化之中。较高物种的产生是因为它是更好的适应者，这是极为可疑的，因为首先如尼采作为反对的理由所提出的，它从来没有从单纯被动

在 19 世纪,人们通常以为歌德是达尔文主义的荣誉证人。特别是海克尔认为,歌德是他自己的一元论的先驱。这的确是很正确的。歌德相信万物的统一和内在的联系。但卢梭和歌德时代的一元论是泛神论。它崇敬自然,并且体验到自然是精神性的,浸透了意味。然而,达尔文主义,特别是海克尔主义的一元论不过是机械论。他们所谓的自然在物质性中消耗殆尽。歌德将人放在自然整体之中,他赋予自然以神性。歌德绝对没有在人的神性之中加上旧的信仰的意图,但他将这种神性扩展到全部自然。然而,达尔文和海克尔将人放在自然之中,人变成仅仅只是自然的。尼采毫无顾忌地反对将达尔文和歌德并列:

将达尔文放在歌德旁边,
这破坏了崇高,
天才的崇高!

达尔文及其成功的战斗

在《物种起源》(1859 年)中,达尔文毫无疑问地指出新的物种的产生规律也适用于人类的起

源。但是作为虔诚的英国圣公会教徒，他只是非常小心地声称：“光芒将照亮人类的起源及其历史”。后来普遍所说的人源于动物，特别是源于类人猿，最初在《人类的遗传》（1871）中才表现出来。在七十年代，许多人如赫胥黎、佛克特和海克尔开始推论，进化论的结果同时也关涉到人。

“人类学是动物学的一部分”（海克尔），这才是十足的“达尔文主义”。

人们现在知道，人和其它动物一样共同起源于其它物种。特别是人与猿的戏剧性的相似，在于他们的血缘关系，“在心灵无法推测的巨大距离中”（不管它是成百上千年，还是千万年的时间，都毫无关系），人必然源于动物的祖先及其前形式。然而，根据这种观点，这种推断（现在遭到反驳）是必然的，即人与动物的区分先前被夸大了，他们的共同处超过了这个区别，人基本上只是一个“动物”。

在 19 世纪下半叶，达尔文主义对人的论述有着令人震惊的效果。它不再是科学生物学家的事情。有教养的资产阶级和无产阶级（渴望新的世界观）两者都抓住了进化论，并使之成为革命运动的核心。如海克尔的《创造的自然历史》和《宇

宙之谜》等书，现在看来是肤浅的，因为它们把人的问题狭隘地理解为起源的问题，但它们却达到了使人无法相信的高额印刷量。看来，进化论对整个时代的思想方法给予了光辉的确证，同时也给予了精辟的象征和阐明。

尼采尽管常常反对达尔文主义，但他 1880 年构想的伦理学的超人概念，也部分地从达尔文主义中获得了灵感。尼采的《查拉图斯特拉如是说》也染上了他写作时代的色彩。尼采在书中特地说：

“你们已走过了虫豸的道路，你们中间的许多仍然是虫豸。你们曾是猿人……”。因为人是超猿，于是尼采接着说：“人应该是被超越的”。超人开辟了已被覆盖的道路并走向未来，达到较高的事物。人的物种并非实体，人是“易变的和可塑的——人们可以做需要超出他之外的任何事情”。正如万物都要走向高级事物一样，人也如此。作为“未来人类的胚胎”，人“不是目的，而只是一条道路，一个插曲，一座桥梁，一个伟大的允诺。”不过，人的变化只是人自身的事情，不再是自然的事情。人必须是自己的养育者。

许多保守的思想不愿放弃他们对人类精神本性的信仰。特别是宗教会反对一些学说，因为这

些学说不仅否定人类的特殊位置，而且也否定上帝创造的万物，并且以机械原因代替人的起源的解释。但是，在最先的恐惧中，反对者几乎不能发现任何有力的反对论据，而只是失望地抱怨并回到了教义。

达尔文主义的巨大成功，在于它完全吻合了19世纪科学的因果发生学的风格（今天因为现象学和格式塔理论、描写形态学、结构表现体系，补充了19世纪的理论，且又重新走在前面）。在那时，这不只是自然科学的问题，那时正夸大原因范畴的知识范围（认识即认识原因）。甚至在人文科学中，起源的问题及其影响也突出地表现出来。进化的概念仿佛具有魔术般的力量，它导致所有关闭的门突然打开。特别是人们认为高的东西源于低的东西，复杂的东西源于简单的东西，精神的東西源于自然的东西，这些并非进化论的必然部分。一些思想家如普罗丁认为低级的来源于高级的。19世纪则相反，使进化论为自然主义服务。自然主义将万物归结为物质，进化的观念则给自然主义提供了良好的论据。

在这种自然主义的归纳判断的骚动中，进化被看成是整个大厦的奠基石。它允许人作为一般

发展的冷静的观察者成为其中的一部分。人和人的理智不再构成例外，人作为物质变成的更加精细的组织，也只是物质进化的最后产物。“从星云到人类，从杆菌到猿人”这是当时典型的书名。他们显现得十分兴奋，因为世界进化的表述不再会失败，圆圈是封闭的，高级和低级的事物有共同的（纯粹物质）原则。如同在其它方面一样，万物皆由一物而来的推论在理解上几乎永远失去了诱惑作用。只是由于艰苦的自我训练，我们才教育自身支持这种观点：世界建基于多样的原则的基础上。

如果在宗教和理性人类学中，人感到自我超越了所有的自然的话，那么现在人则无可争辩地沉没于自然中去了。人的心灵也只是物质的精炼化。摇动的钟摆从这一极端走向另一极端，从自高自大走向自我贬低。有些异常的是，人们当时并不遗憾其独特位置的失落（尽管这不只是哲学的结构，而且也是情感自然倾向的表现）。相反，他们愉快地给予赞同。对自然普遍物质统一的信仰如此着魔，以致使人们承认自己的被废黜。他们确为自己的蒙耻而骄傲。海克尔特别批评了当时仍然盛行的“人类中心的自大”，“人只是短

暂有机体自然之中的细小脆质的极小晶粒”。冯塔诺在一部小说中抓住了进化论传播中的基调。“我是猿猴一事的见证人，这种理论认为任何一个猩猩都是我们的祖父。你应该看到他们是多么快乐！如果我们仍然源于上帝，我们将没有任何事情要做，但现在猿猴的理论变得时髦起来了，他们仿佛是在契约的避难所前跳舞。”

这是必须承认的：达尔文主义传播的时候是“文化斗争”和“告别上帝运动”的时期。不只是社会主义（如马克思）反对宗教（相反，现在对宗教已变得冷淡），自然科学也一样，因为他们获得了力量，越来越消解了这种可能性：即轻易地接受《圣经》神话的可能性。在这种情况下，达尔文主义似乎是受欢迎的伙伴。它将实证因素带给了先前仅仅是对宗教的批判态度之中。达尔文主义成为新的信仰，成为预定要取代上帝的信仰。《摩西或达尔文》尽管非常糟糕，但在世纪的转折点却是一本畅销书。这就是人们为什么如此容易接受达尔文主义移动他们特权地位的更深原因。对变为不可信的宗教和人道主义世界观的反对，包括了对它所代表的人的自我评价的颠倒。由于对降伏敌人而感到满意，所以人们接受了必

须承受的自我贬低。

然而，达尔文主义成功地被承认的深层根源却是心理学的。所有的文化向我们提出要求：人成为人，成为从非自然产生的东西。我们必须不断克服自己，以遵循文化所要求于我们的高度。我们必须努力进取，以满足我们自己或他人对我们的期望。文化是如此不可缺少，它一直在压制我们。弗洛伊德称之为“文化的病态”。在人的内在深处，潜伏着反抗文化的怨意。人如同把超重的行李扔出船外一样，愿意重新回到宁静的生活。这是徒劳的！由于人的这种特殊事实，我们必须是有文化的存在。憎恨文化只是人类基本的自我憎恨。放弃文化只是放弃我们自己。毫无疑问，当一种理论出现时，它总答应减轻人类的负担。宽慰情感的事情总是贯穿于人类始终。因而卢梭的“回到自然”在18世纪找到了回声。因而极权主义获得了成功，它减轻了个人的决定和责任，于是它占据了我们的时代。因而达尔文主义也成功了：人似乎终于从高贵行为理应履行的行为准则中解脱出来，人似乎终于允许让自己从一度气喘吁吁登上的陡峭顶峰上重新跌落下来，谢天谢地，我们的确是类人猿！

反达尔文主义的两个类型

本世纪对达尔文主义的批评，没有谁象达克奎那种富有想象的、浪漫的自然哲学家一样，如此广泛地、瞬时地抓住了普遍的文化意识。这种批评几乎不能称为科学的批评。达克奎认为，进化论断定现代人来源于另一个存在物是十分正确的。但这另一个存在物并非动物，而是人。但这种人是另外一种形式的人。人也走完了动物王国阶段的整个历程。人也曾是鱼，两栖类等，但人从开始就是一种特殊的存在——人。因而，达克奎成功地保留了进化论，但又回避了进化论关于人的结论。并非是动物发展自身并最后创造了人，相反，人自身和动物是一起起源的，而且在存在的开始就作为不同于动物的基本种类。但这种人也是不断演化的，伴随动物从低级、粗糙的有机体上升到哺乳动物。根据达克奎最著名的著作《原始世界，传说和人类》的说法，我们存在的早期回忆，甚至保存于龙和巫术的创造物的故事之中。

“多么壮观呀！但非常遗憾，只是一派壮观！”

克拉奇和威斯腾霍夫由于同样接受进化论并

走向其反面，因此也发现了另外的思想路线。人只是外在地起源于动物，然而，如果看得更深的話，动物却是来源于人。威斯腾霍夫也认为存在先于人的人，但它实质上只是一种最初形式。在两栖动物终结的时候，人的最初形式开始在有机界中出现——如同在另一时期，另一形式出现。不过，这种业已浮现的最初形式，并非顷刻间便能获得其充分实现。在很长的时间内，实现其自身纯粹性的意图是连连失败的。重复尝试的结果便是高级动物。整体发展基本上是走向人的目标的发展，它历经失败的阶段之后，最终到达人。因此人类不是来源于动物。恰恰相反，动物则起源于走向人类的途中。动物由于在这条道路上的落后，它背离了这一方向，而重新回到了动物王国。人类在其变革的过程中，其实使动物获得了解放。动物是人类起源历程中的副产品。尽管事实上动物先于人类，但人作为可能的目的先于动物。

两种理论都避免了我们由动物进化所带来的窘迫，但这是以高度的思索为代价的。超越了达尔文主义的科学技术生产来源于另一方向。完全承认人类的动物祖先，今天不再有任何人否定这

样一个动物祖先，而且进化论不再需要在任何教义面前防卫自己，科学家就开始（与本世纪的形态学的倾向一致）对人与动物的区别给予敏锐的注视。其发现将是，区别是如此的根本，以致根据他们的观点，人类对祖传关系理应感到自我安慰。全部矛盾（或是人来源于动物，因而人自身就是动物；或者人最初来源于与动物不同的事物，而且人不与它们发生联系）今天不再成为问题。它们已被第三种可能性所克服。

所有发展具有两个方面：让旧的存在延续为新的存在，同时使之转化为新的存在。19世纪受物理学影响的思想，强调保存旧的东西。万物犹存只是形式变化。事物的起源决定了它的本性。人从动物中演化而来，这仿佛指明人自身仍是动物。由于对进化论片面的理解，19世纪（它始终谈论着这个观点）愚弄了自身决定的尺度。现在，重点置于进化的创造特性中，置于新事物前进的方向中。其最终的结果包含了其出发点所无法意料的东西。因此我们不再需要否认，高级事物源于低级事物，或者甚至使低级事物源于高级事物。我们源于低级事物，并非只是简单地修改了低级的事物，而是由于真正的转换建筑了无可辩驳的

高级事物。与那些和人一道进入世界的惊人的新生事物相比，人和动物的共性便变得不再重要了。他们共有的不是动物的本性，而是中立地贯穿于人和动物的有机体的本性，人和动物在不同的方向上各自得到了发展。

因为我们知道“创造的进化”（柏格森），所以我们不再如同 19 世纪一样，被向一定目标前进的观念支配着。这种观念认为，进步的较小阶段只是低级的和否定的阶段。相反，我们学会在所有领域多元的操作，学会采用同等有效类型的范畴，没有任何一个范畴是靠其它范畴衡量的，这是本世纪科学的骄傲。尽管“共同性”演化为“社会”，或者素描的风格走向彩绘的风格等等，但这并不是向前发展。以往逝去的任何东西仍然有自己独特的意蕴；新近到来的事物并非仅仅完善地包容前者的东西，而且在又一个崭新的方向上向前推进。这种现象不能再整齐划一了。每一个都是靠自己成立着。因此，在现代进化论的研究中，因果的类型明显下降了。

这也适用于人与动物的联系。它不只是表现了进步。人和动物都是绝对异质的类型，自身完备，客观地说不能相互归结。因而，人不会因为

他根源于动物王国而感到烦恼。遗传的问题不再成为人“全部问题的问题”了(海克尔)。最重要的是，分析人已经发展的和现在所是的本性。由于同样的原因，我们今天对动物的理解将超过以前的理解，这是因为动物自身的结构和规律，因为我们不再简单地认为动物是人的预定阶段。在动物的镜子中，我们也将更好地理解人。

进化论的修改

第一个有意义的观察是，人与成年猴子的相似不再被等同于人与幼年猴子的相似。头骨，手和脚，在年幼动物身上是与人相似的。就整体而言，年幼动物只有很少的毛发和很少的色素，重要的是，它比成年动物具有更多的智力——更细心、更乐意尝试，具有更多的学习能力。老年动物则具有更坚固的不可变革的习性。

这已经在关键点上，驳倒了古典的达尔文主义，或至少是流行的达尔文主义。走向人类的进化根本不可能越过成熟的猴子而继续前进。因为人牢牢地抓住了一种条件，它在猴子那里只表现为一种过渡阶段并且被超越了。令人吃惊的是，

不是人而是猴子演化得更远。

人们始终相信，人必须拥有动物不能拥有的事情。我们体质作为人的整体的一半，尽管按特性是人的，但也可看作是我们动物性的一半部分。将我们提升到人的东西——只是理性，它附加在我们的动物性之上。“在天使和禽兽之间，不幸的中间物啊！”（哈勒）这种同样的思考方式最初也无疑延续在进化论中。显然，动物具有许多人所缺少的东西。但是，人类不是动物，而且有附加的东西。因此，人与动物深刻的差别在于人在其它方面比动物少。人的进化因而不在于动物性的简单的更进一步发展，相反，人的进化应从中抽离些东西出来。

根据这种新知识状况的观点，两种可能的思考路径向进化论启开了。许多人断言灵长目（包括猴子和人类的整个家族的动物学名称）已有的观念拥有更多的类人特性，而不是类猿特性。猿猴从这种最初的形式中分开，这种最初形式只在幼年时才得以显现。人尽管较后产生，但更忠实地保持了最初形式。猴子的器官常常片面地专门化，仿佛置身于死胡同。人则展开了原始的最初形式。甚至在人化的漫长过程中，人也经了“动

物——人的阶段”，才发现自己本身。不过，我们起源于动物王国这一点，看来至少有一些缓和了。

（“任何时代都有它应有的猴子”！）此外当代民族学也与体质人类学聚集，从而证明人类的“起点”并非极其深邃和原始的，而是非常高级的。

在荷兰解剖学家伯尔克的领导下，其它人也认为人源于“真正的”猿。为了坚持这一论点，他们推论出所谓延缓的附加假设。由于不可知的理由（也许是天气变得恶劣，也许是内分泌失调），伯尔克认为，在猴子身上引导其从不成熟的结构走向成熟结构的正常发展，在人身上却延缓下来了，或者说是全部停止了。人也成长并达到成熟，不过在结构上，人仍然保持在这种阶段上，这个阶段其实只是儿童阶段。在人的发展能够根据自己内在的规律而超越这个阶段之前，人已经长大了。猴子身上的变化阶段成为了人类身上的永恒。直接了当地说，人类是年幼的猴子，因为猴子不但没有进入较高的发育，而且停留在婴儿阶段，或者保持在胚胎阶段。这种非成熟特性（叫做幼虫期性成熟）停滞，也可以在许多动物物种中看到。

第十一章 人类结构

非专门化

不仅猿猴，甚至一般的动物，在一般构造方面也比人更加专门化。动物的器官适应于特殊的生存环境、各种物种的需要，仿佛一把钥匙适用于一把锁。其感觉器官也是如此。这种专门化的结果和范围也是动物的本能，它规定了它在各种环境中的行为。然而人的器官并不指向某一单一活动，而是原始的非专门化（人类的营养特征正是如此，人的牙齿既非食草的，也非食肉的）。因此，人在本能方面是贫乏的，自然并没有规定人该作什么或不该作什么。因此，人没有专门的生育季节，人可以在一年中的任何时候相爱繁殖。古人看清了这种情况，并认为这是神性宠爱的证明。

最初看来，这只是阻碍了生命的前进。人这

种造物要掌握自己的生存，比专门适应其环境的动物要艰难得多。因此，有种理论认为，人类的发展只能在“伊甸园”的环境之中。不过，尽管非专门化最初有消极的效果，但经过长途跋涉之后，它却具有不可估价的优点。专门化缺乏实际上相联于一高级肯定能力。因为人的器官没有被狭隘地规定在少数的生命功能上，它们可能具有多重作用。因为人没有被本能控制，人自己可以反思和创造。因此人缺少此则具有彼。人所缺少的专门化得到补偿，甚至超出了补偿。这是因为下列事实：人多种的能力和人的创造性，使人适应了变化的外在条件，而且通过创造活动和社会制度，使人更易生存。于是，人甚至远远超过了动物。尽管动物看来有更好的装备去进行生存斗争。用新的方法看，理性人类学实际上是正确的。理性实际上就是非专门化的必然相关物。

普罗泰戈拉和后来的赫尔德，注意到了人专门化的缺乏。不过问题在于人补充性的肯定能力如何与非专门化相关。当代的格伦因为人的非专门化，称人为“有缺陷的存在”。然而，以优势针对劣势，同样可以称动物为“有缺陷的存在”，因为动物没有人的才能。因此，动物是人们以前所

理解的人类前期的不完善阶段。格伦的观点只是颠倒了这种思想路线。过去人们认为，动物是非理性的，因而动物缺少一些东西。现在可以说，人没有专门化，因而人也缺少一些东西。这种理解方法，即用另一种现象来评价某一种现象，由现代的形态学的观察方式在所有领域得到了彻底克服。每种现象都有其内在的意义。这只能在自身和通过自身加以理解。人和动物好象是有缺陷的存在，只是在于他们相互比较和衡量。其一种所缺少的则是另一种想要的。不过更内在地看，这种所谓的缺乏（赫尔德已看到）并非全部是缺乏，每一个都通过纯粹的肯定而生存，具有相对的和不可比拟的能力。某物的能力并不存在于他物，这远非是源于存在的缺乏，相反，如果每一物具有他物的能力，那么，这将会妨碍单个物种自身特殊能力的发展。

格伦更进一步地指出，人如何用专门化的心理能力去修补其体力的缺陷，以及心理和体力两者联系得多么美妙。但这只是一种自然主义的推理原则。格伦最初设置了人的缺陷，然而，用人的理智发展作为补偿。人不再从内部理解为一原始整体，而是认为人有一原初的消极的基础，显

然因为这个消极性，才使人类的心灵发展成为第二特性。起初，自然使人贫困，与动物相较，人远非幸运的动物。但人自身力图从贫困中得出最好的东西，让他的知识和他的创造性生长。人天性的缺陷显然使人成为创造性的存在，使人释放出否则永远不会发展的能力，因为它们的位置会由其它的能力占据。

只需一步便由此走到了莱辛。莱辛认为，人具有不可抵御的虚弱。人在本性上受到了阻碍，人是一局外者，一条生命的死巷。精神及其成就（工具、观念、语言、社会性）是人的可怜的替代品，它用来补偿人类遗传的脆弱，并力图去掌握生命。现在人甚至为这一切感到骄傲（“最脆弱的造物是值得骄傲的存在物”），尽管这只是人为的矫正，难解的弯路，取代的道途，这都是人必须做的，因为人的生命是不充分的。对克拉格而言（他的观点和莱辛在许多方面类似，因为两人都在研究共同的少年哲学），遗传的健康能力，最后由于理智的疾病而衰落了。但莱辛认为，人类具有根本的不治之症。同样，卢梭称人为“剥夺的、腐烂的动物”。尼采则认为人是“有病的动物”，他在《查拉图斯特拉如是说》中说：“地球

有层皮肤，但这个皮肤已经生病了。例如，这种疾病之一便是人。”其不同的是，莱辛以为尽管人生病了，但是智力则成了保住人生存的即兴创造。人的全身并没有患病，相反，疾病使人的智力敏感和具有创造力。人类的这种可疑的起源绝没有影响人的智力，这是从罗蒙布罗索到阿德勒的一般理论。阿德勒认为，智力是对机体不足的过渡补偿。托马斯曼认为，疾病是文化的酵母。最后，成为人即成为病的观点，可以追溯到奥古斯汀。

根据这种理论，人缺少专门化才是人的本性。保持人生存的力量，只是对这种缺少给予补偿。但为什么自然没有把人规定为一个整体？为什么自然不是从开始就安排了体验和创造的更高能力？人并不是先天不足，只是绝对不同于动物。人非专门化的需要并非原因，而是结果。只是因为人是由绝对不同的原则决定的，因此人的专门化必然是缺乏的。这于人毫无用处，这只是打扰人，人远非失掉它。这甚至会与人的基本观念相冲突。人不是被寓称为有缺陷的存在，然后再通过优势来抵偿。人必须理解为特殊的自我包容的类型。在此之中，按照结构的规律，万物都是同时相符的。

尽管人与动物之间有发生学的关系，但人与动物之间的对立仍然有正当的理由。人，且仅仅是人，实际上与其它所有动物相比具有不同的结构。与人相较，其它动物都一样作为专门化本能的创造物。相反，人则根据一种新的能力生存。

由于动物的特别器官和本能，动物被限制于特殊的外在生活条件之中。只是在这种条件中，动物才能生存。现在整个生态生物学，对这些功能关系给予了特别的注意。动物的每一物种都有其独特的生存空间(居住)。一些动物只能生活在海洋深处，另外一些动物则只能生活在矮树林中。动物在其自身的环境之中绝对安全地活动着。不过，一当环境改变，天气变化，食物来源耗尽，新的敌人出现(在漫长的时间里，这是必然会发生的)，动物常常不能经受此变化，它们站得越高，他们就越少生存能力。在一定范围内，动物能通过经验学习并适应自己的生活方式。特别是在外在变化的影响下，这里便出现了创造性的因素，于是，适应环境变化的新的物种便形成了。(有些思想家同意，整个有机界有这种适应创造力。而尼采和柏格森等也相信自主创造力，没有外在需要的自我变化，其原因在于内在充实的压抑)。不

过尽管如此，在区域或在全球的范围内依然有某一动物种类的灭绝，这是因为它们在新的条件下也保留它们的陈规和不适当的习惯，不能放弃它们。在通常情况下如此有利于它们的动物专门化也会变成它们的厄运。也许这（加上开发客观的生存条件）是自然创造了如此多样的不同物种的不同习惯的一个原因：如果一个毁灭了，其它的则有继续生存的条件，于是整个物种在突变中获得了生存。不过，人因为其非专门化更有适应能力，而且有走向未来的更多机会，有比其它高级动物更能抵御灾难的能力。这是因为人有对付困难的新的办法，他不再遭受物种的生存习惯的专横限制。他自己决定自己的习惯。对于人来说，物的存在不只作为以存在的某单一形式为目的的效用，而且也可以用作其它目的的存在的其它形式。在许多文化中，人倾向于追随生活的统一模式。但是，人没有限定于这众多行为模式中一个模式中。由于人曾规定过行为模式，所以，人能再规定行为模式。人没有只是适用于他的单一环境。在每一新的环境中，人能发展与之适应的行为，并能于其中保持自己的存在。人或者依靠打猎或依靠捕鱼而满足食用，人时而用树木，时而

用石头，时而用雪块建造房子。这就更深刻地意味着，外在世界变化对人类的影响，远远小于对其它高级动物的影响。人的生存并不需要改变人的整个生物学本性，人只需要与外在环境一起，改变人的外在生存风格。因而，人是唯一可以遍及整个星球的动物。不管人怎么行动，人总是可以适应改变了的条件。人在家里、在两极、在赤道、在水上、在陆地、在森林、在平原、在沼泽、或在山峰，都同样地生存。

这里，我们可以提出汤因比文化哲学的基本范畴。自然和历史不断迫使我们去面对“挑战”。民族和时代的差异只是因为有些民族在其生存习惯中“石化”了，因而不能把握挑战的意义。只是另外的“创造的回答”，将在同样模型上停止和重复的文化上升到高级的行为模式。当过去撒哈拉的绿色地带变得干旱时，生活在那里的一部分群众便涌向南方，那里的环境类似于他们曾经习惯的环境，在这种环境中，他们能象以前那样继续生存。另外的人们保留在原地，但他们改变了其生活方式。因而，甚至在条件完全改变的沙漠中，他们也能把握自己的生存。于是，他们更具创造性。不过，他们也只是适应环境而已。第三

种人（埃及人）想到使用尼罗河的水和土，使其土地变得更加富饶。这就超出了一种挑战的简单回答。这种挑战变成了对那些远非反应的完全崭新的观点的刺激。不过，作为十分艰难的挑战，如爱斯基摩人所面临的挑战，开始就削弱了创造力的冲劲。这里必须加上人也能向自身挑战。甚至没有外在挑战的压迫，人充沛的创造力也能导引人改变自身的行为方向。

如果人们愿意在沉思中忘乎所以，那么人们也许敢于提出：“自然”创造人的真实“意图”显然是创造一种存在，此种存在适应于无数变化和未定的环境，或者不如说，19世纪纯粹被动的“适应”显得不再充分，此种存在能够控制环境，因而，与其它存在相比，有更高的生存时机。这（在这种纯粹思辩层次中）将阐明，人为何作为最后的存在而且作为地球上这种类型的唯一存在。在人存在之后和与人存在一起，生命的延续看来是确信无疑的。这里不再需要对生命做更多的实验。这也解释了人为什么没有分化成多样性。抵抗灾变的能力（这是动物物种寻求多样性帮助的东西），使人获得了“创造性回答”的帮助。动物获得了不同变种，人则获得了多样的文化。文

化在某种程度上代替了变种，在文化中自然的创造倾向是多样的、崭新的。它在有机体形式的水平上，用动物显现自身，它接着在智力水平上，用人的文化显现自身。

生长的节奏

从上述的阐述中可以得出两种结论。首先，甚至个人的身心结构按特性也是人类的身心结构。这在天然的心灵中可以十分明显地看到。不过，理性人类学和依靠于此的进化论，却倾向于认为人类生命的基础实际上是动物性。真正人性的一面只是智力的超层结构。不过，更深的思考现在重现发现，甚至我们的生物学部分，也全部是属人性的。人类一开始就不同于动物，因为整体结构原则包括了人的体质方面，它同时也表现了人的人性方面。人不能分成人性和非人性两个方面。

其次，人的身心特性相互联系。它们不是两个区域和阶层，而是彼此重合。它们相互适应并相互规定。这种特殊的身心特征要求这种特殊的理性作为补充，反过来也是这样。

因而，象我们在导言中所指出的两种不同的学科在原则上是不可能的：一种是人类学的自然科学，另一种是以精神科学为基础的人类学。它们将人分成了两半。这两半是平行的而非相联的。人的科学必须统一，如同人自身是统一的一样。由于方法论和劳动的分工，科学将会有理由在某种程度上，走向如同以前的分离方式。不过，人类生物学和心灵人类学，必须作为一种人类学的一个部分，且每一部分都包括了作为其背景的另一部分的知识。只有这样，每一部分才能根据整体理解其独特的领域，并把自身与整体相联。而精神和生命的人为分工将由这两者架起桥梁。

对这种程序从人类生物学出发做出著名阐述的是波特曼。波特曼不仅描述了内在的符合和人类体力与心灵的渗透，而且他不同于格伦，甚至倾向于赋予心灵在这种符合中的原初地位。“心灵建造了其肉体”。心灵不是作为补充附加于肉体，不管这种补充是多么地必要、也多么地适合；肉体是由原初的心灵原则决定的，而且也只能据此才能得到理解。人类的许多体质面貌，必须和动物相比安排得更加不同，因为它必须与心理现实同时相存。

如同波特曼部分地发现和部分地体系化了的理论所阐释，人类与其它哺乳动物的区别不只是可见的，而也是生长节奏的不同。

首先，与其它哺乳动物相比，人必须在子宫中度过很长的时间，人“提早”一年来到世界上，以致人不得不有“子宫外时期”。因而，人的诞生如同阿拉克西曼德、普利尼和赫尔德以前所看到的，和动物相比是如此地令人失望。

其次，人需要很长时间才能达到成年。因为人出生得太早，人现在要加上一些东西，因为人有一个漫长的生长过程。只是到了20岁，人才停止了生长。这甚至超过了人青春期的发育时间（相反，鲸鱼在两年内就可以达到超过20米的全部规模）。

在这非常漫长的生长期内，人与动物不同，他还要服从其它规律。首先，人在第一年内与最相近的猿猴相比，要生长两次。实际上，人赶上了他在胚胎时期的生长。通过第一年的强化生长，大脑（现在人类的大脑是猿猴大脑的三倍）在早年能够得到发展。另外哺乳动物最快的生长也在于它的开端，经过胚胎时期和儿童时期，然后不断地放慢直到成年。相反，人在最初较慢地生长，

从2岁到9岁，在这一段时间内，与第一年相比，人只生长了一倍。不过，人并非如同动物一样减缓生长，直至成熟。从10岁到16岁，生长曲线又非常明显地上升，在这个阶段，人每年比前一年成长一倍。只有当人的青春期结束后，人的成长才会逐渐地下降直到绝对停止。因而有两个高峰，其中则是一条长长的波谷。（同样，心理分析发现早期儿童的性欲，并不是以直线上升，从而到达成年阶段成熟的性欲。其中无性欲的阶段叫做潜伏期）。

这种人类的幼年时期，朝两个方向延长，紧紧符合于全部人类生活指导体系的特别模式，而且极有意义地指向它。动物由自然的本能引导其行为。因而它能在子宫内关闭较长时间。在子宫里依靠纯粹的生物学过程，本能结构得以成熟。出生之后，动物并非需要很长的幼年，自身便显现出其本能。“动物活动的秩序织入整个物种中，但是这并非动物单个个体的特性”（布封）。相反，人是由心灵指导的。这的确包括了人个人主观的心灵以及（事实上最初这是很强的）人所生长的整个群体的客观心灵，以及从一群体到另一群体不断变化的文化，这种文化表现了过去主观心灵

的凝固和积淀。文化是人类的“第二天性”。每一个人都必须首先进入这个文化，必须学习并吸收文化。文化的习惯、语言、风俗、技术、技巧、等等，不是预先决定的先天能力，它如同本能一般必须加以发展。人只有这样一种先天能力，即学习所有这些东西；一种本能，即模仿这些东西。据此，人比猿更加类猿。人首先必须在吸收的过程中，接受并实践其群体文化传统的学问知识。

人的出身早期。当人具有最大可塑性时，人已关联于社会群体，而且人必须采用的文化准则已作用于人。甚至人的一些基本的事情，如人的直立姿态和行走，并不是依赖于遗传天生就安排好了的，而是在儿童时代受成人榜样的影响，因此也绝不是一开始就存在的。（年轻的哺乳动物显示的姿态及其物种的活动方式，来源于出生或者几乎全部来源于出生）人的第一阶段不是“黑猩猩的时代”，人自身不必首先超过猿猴。从最早开始，人生长，成熟，根据自己的规律生活着（甚至在营养上与猿的物质比率在刚出生的婴儿中与在动物中已有区别）。

人漫长的幼年时代也是一样。文化的学习和吸收如此地困难，以致人必须很早开始，而且必

须用超常时间在这方面继续发展。这也不是纯粹地认识文化制度和习惯本身。其实人们熟悉文化不仅要靠文化的词汇，而且要靠文化的句法。人们必须穿透这种复杂的机构并有意义地加以运用。如果只靠本能而不靠自身的作用，那么，人们便不可能适应文化。

人为了掌握文化自身甚至也必须训练其主体的智力。人必须直接这么做，因为人不断面对前所未有的环境。这种环境中没有相应的行为文化标准，因而，在这种环境中人必须独立地修改存在的规范，或者自己发明全新的东西。为此，人必须具有对物的世界的概观。人必须有比动物更综合的感觉去感知它们。人的理智必须同时作两件事情，进入文化和世界，同时发展独立的思考。在人的成长脱离他的父母的保护之前，人必须使这些变得完善一些。甚至在成人阶段，人也需要一些小孩似的学习和自我完善才能，也许这些才能不会如同一只很快凋谢的花朵一样，很快从他身上萌发出来，而是只有通过多年的努力，最后才扎根于他的生活之中。因而，后来的成熟并非是偶然的异常现象，据此文化才从游戏冲动中产生。相反，后期成熟依赖于人类对文化的规定。

两者相互和谐地组成。生物人类学和文化哲学人类学相互溶合。

成年阶段的长度与漫长的幼年期保持相应的比率。因为人有很长的年轻时期，于是人必须有很长的成熟期，以便培养和教育他的后代。因而人比其它任何关联于他的动物寿命更长。动物早期的成熟较快，其相对的老化的进程也将变得较早。较小的哺乳动物只能生存几年，中等规模的动物生存 12 年—15 年，只有可数的几种动物超过了 30 岁。50 岁的是例外。甚至类人猿在 20 岁即衰老并开始衰退。它们极少能超过 30 岁。然而，人却可以达到 70 岁，甚至达到更高年龄而没有衰老的迹象。关于人比动物生存得更久的民俗结晶为传说。人起初只能活到 30 岁。但根据人的要求，上帝给人更长（更为沉重）的年岁。人成年与年轻的比率仍然是相应地转化，这有利于人的幼年期。如果与动物相较，幼年期是人类生活中较为重要的一部分。据大多数哺乳动物类推，人的 20 年的幼年期将会变成超越 100 年的长度。

更进一步地说，当动物的年龄处于下降和退化时，人的生命仍然保持在水准和有意义的阶段，虽然生命力也在下降。人的体力降低时，人

的心灵却保持完善。的确，“当我们迟钝的眼睛开始下降时，我们理解的视野变得更加敏锐”（苏格拉底）。甚至当人到达成年，人也不只是依存于人在年轻时所获得的东西，而是在一定程度上保持永恒年轻，这样，人能在更广阔的领域中比动物获得新的和内在的经验（“当我老了，我还要更加学习”（梭伦））。人获得了老年的智慧和宁静。许多艺术家甚至在老年时发展了其创造力，因而他们的创造展示了“新的老年风格”，而放弃了他们早年的风格，并且表明他们拥有绝对不同的世界。这给文学艺术史造就了特别的探讨主题。

面对世界

动物的专门化也伸延到其认识的器官上。动物的认识能在狭隘规定的特别“环境”中活动（乌克斯奎尔）。它们主观的专门化，从而遇到了世界的专门化。这两种专门化如同传动体系结合了。与此相比较，人并非绝对地专门化，而是无限地“对世界敞开”。人的心灵同样使人的其它方面的非专门化成为可能。心灵自身是非专门化的。人再一次由和动物进行比较得到了解释。这种解

释的结果是，人不仅理性地走在动物前面，甚至在感知领域内，人也有许多进步。

在乌克斯奎尔之前，人们已经知道，只有世界的特定部分与动物对应。动物也只是对一些刺激产生反应，而不能接受其它东西。同样，在乌克斯奎尔之前，人们也知道，动物所经验的事物只关联于它们的生命利益。对动物而言，世界可分为食用的和不食用的部分；性的敌人和性的伙伴；平静的和恐惧的事情。不过，当事物没有涉及到任何生命利益时，这种事物对动物也就不复存在。

但这种对动物经验模式的解释太人类学化了。它把动物过分描写成忽视与自身没有利害关系的事物，如同人常常所作的那样。世界如同展现在我们面前一样也展现在动物面前，这只有程度的不同。世界首先作为多种多样的客观事实，但动物切开了与它性命攸关的狭隘部分，而且是比我们还少的部分。不过，通过乌克斯奎尔，我们了解到动物最初只是根据这个部分生存。动物所知道的这个世界的部分只是它自身的那一部分。与人类相比较，动物与世界的联系是无法想象地贫乏的。动物不仅忽视了超越这个世界的那

一部分，而且动物也没有感受到此。动物的感觉器官的“过滤”在一定程度上只是允许具有生命意义的东西通过，动物不需知道的东西便无法通过了。因而，动物的选择功能在感觉的水准上便已开始发挥作用，环境的部分便从整个世界之中分割出来。这种分割并非有意识的活动，而是自然而然地先于意识的活动。物种允许个别动物具有感知能力，只是因为此种动物必须感知。感知的聚光点只投在其必须的事物上。因而，动物只是限于其自身的世界——在质的方面和量的方面，狭隘化为去适应特别的物种，因为每一物种都有不同的需要和习惯。物种如此明白无误地进入其自身的世界，以致不知道其环境的片段性。

乌克斯奎尔著名的典型例子是：雌性的蝙蝠对光、气味、温度都具有感觉能力。它用对光的感受，发现它爬枝的路线，用对气味和温度的感受，使它当热血动物穿过树枝时能跳过去喝它们的血。蝙蝠没有眼睛，耳朵和味觉，因为它不需要这些器官。“环绕蝙蝠的丰富的整体世界因而蜷缩在一起，转化成一种贫乏可怜的结构。此世界包括了三种特质和三种刺激，即只是蝙蝠的环境”。另一个类型则是：蜥蜴会因树叶极为细小的

沙沙声而悚然警惕，它对近处手枪的射击声却不能作出反应。因为与这种声音相联的危险信号不在其所属的世界部分发生，因而这种声音远离其感受的阈限。

动物的世界，不仅对这个世界事物的量加以选择，而且也只对少数质的形态加以选择。动物没有任何客观的“事物”（如同我们所作的）带着内在遗传的生命中庸特性。相反，动物最初与万物的关联是与自身主观性的关联。动物探问的只是：作为自己行为的一个参与决定因素，它对我意味着什么？因此动物只认识了一个部分，而且动物对这个问题的认识，只是作为关联于自己的桥梁。动物感觉的世界合乎动物行为的世界。

因而，在不同的环境中，一个同样的客体各具有不同的效力。狐狸，在橡树下建立自己的巢穴，那橡树就是房顶；猫头鹰栖身在较高的位置，那橡树则是保护墙；松鼠，橡树只是爬的东西；而鸟儿，橡树则是建造鸟穴的地方。但食蚁兽，只是感觉到了它挖空并寻找猎物的树皮。每一个个体世界将橡树分成了不同的部分……对于生活于其中的所有多样的个体世界而言，橡树充当了一个最多变的角色。一会儿这样，一会儿那样。

同样的东西有时是大的，有时则是小的。有时树木是沉重的，有时树木则是轻柔的，有时它保护了生存，有时它则服务于攻击。

从希腊开始，就有一种倾向把认识理解为脱离生活的孤立的基本能力，它带有自我包含的内容因而具有绝对的价值。认识的工作看来只是真理的发现。一些真理偶尔有实践的运用，不过，这只是次要的工作。亚里斯多德认为，最后的文化生产乃是为认识而认识。在 19 世纪，这已经表现得非常清楚，即所有的知识其最初的目的只是与生命相关。如果说人是在某种限度内如此的话，那么对动物而言则是不容置疑的。最初认识器官如此构成，就是为了它记下一些与它生命有关的东西。自然的活动的经济的：它没有给予动物过多的器官。非实用的器官只是无益的累赘。每一造物有其生存必需的知识，远离于此的知识只会引起混乱。

动物对世界的感知比人“少”，但这较少的感知却有不同的作用。这显然是动物感知较少的原因。如上所述，动物由每一物种的本能支配着。动物在每种特殊的情况下不是由自我决定如何行动，它行为的模式已经由天性规定了。这种动物

的本能也影响了它对世界的感知结构，并解释了事物对于动物只以片段的形式出现并需要如此的原因。因为动物遗传的本能规定了每一个体生命在生存环境中的活动，动物根本不需要周密的智力专注于这种环境的客观情况。动物不需要根据全面的观点穿透这种情况。相反，动物把全部情况纳入自身，去建立其变动的适于本能反应的预见，以应付各种不同的情况。但这产生于少数规则的基础上。这已经足够了。于是，动物能够按照关于这个世界的少数外在知识而行动。动物根据这个世界的少数外在知识而维持生存，在于整个世界的知识对于动物和人具有完全不同的功能。动物对这个世界的印象只是释故事先决定行动的机制的“信号”。这种感知的内容并没有将“世界”传达给动物，而只是传播了这种信号和“作用者”。

如同洛仑兹指出的，动物除了有本能活动图式外，还有世界的接受者图式。在这种遗传密码中，动物似乎有它的“范畴”。动物使范畴展开，如同网一样抓住了世界上的物质。它不至于将所捕捉到的一切作为客观的内容以致说到检验它们是否吻合某一图式。如果它检查的话，那么，符

合行动的本能过程就“脱落了”。动物对这个世界的知识是它先天就知道的。它能（如同柏拉图错误地教训给人的）认识的外部事物也只是给予它行为规范的环境因素，这种环境因素作为一般内在形式已经载于动物自身。与现实的接触，这仅仅在内容上充实了形式。

不过，人类没有本能，为了便于说明就允许这样夸张吧。自然没有说人如何在既定的环境中活动。人必须借助自己思考的帮助独立决定其行为，必须自己决定他怎么使用这个世界和怎样与这世界在一起。人不仅要为世界作出反应，而且要改造世界。要做到这些，人必须认识世界，必须面对世界具有尽可能广博和深刻的贯通和客观的体验。人尽量全面地根据这种体验的态度调整自己的行为。这样比起动物的知识，人的知识就完全地不同，而且在其全部生活事务中有更宽阔的使命。认识不仅要发现信号，释放机制，而且要与现实建立丰富的联系。人不仅要选择世界的某一部分即环境，而且要尽可能地使世界变得与人相适应。叔本华关于天才的谈论也可以说是一般人与动物的比较：在天才那里智力从意志中得到解放，并向世界的现实构造敞开。否则智力只

是在特殊意志下观看世界，只是为意志在世界中寻找动因。

我们应终止外在地谈论人知道的东西比动物知道的东西多。人超离动物并非是沿着直线前进。人并非只是接受了知识的动物。人更多的认识建立在下列基础上：人的认识从开始就看准了质的不同的目的。这继而又建立在下列基础上：人的行动或内在的活动以不同的面貌出现，其中人的认识构成了更适当的准备和中间性因素。认识结构，这里实际上依赖于流动的更基本的结构。人和动物之间的知识的不同规律，总是符合于他们两者不同的基本生活规律。这源于他们遵守的规律，或者不如说源于他们自身。

就量而言，人类的知识范围，也比对其生活直接重要的东西的范围更加宽广。人必须从最初为中性的事物中挑选出那些与他有用的东西，或者他必须使其有用。因此人必须首先纯粹推断地获得今后对他有用，或者永远用不上的知识的丰富储存。人的感觉也成为一定程度的“过滤器”：它不知道自己也在广度和强度上不可穷尽的世界中加以选择。不过，与动物的感觉相比，人有更易渗透的过滤器。人甚至思考与他最不相关的事

物。人为他永远不会踏上的星星取了名字。而且，甚至个别的事情，由于它并非是指示者，给人指出的人必须遵循的方面，因而它向人所展示的并非其外观，而是丰富的内在珍宝。它并非只是单维，而是具有广博的多维性。相对而言，只有少数人对与自己生活毫无相关的事物具有纯粹智力的兴趣。哲学和科学并非将人们的兴趣限制于探问他们所要解决的问题，而只是使人系统地向前推至未知的领域。完全的哲学和科学是后期文化的产物。不过，哲学和科学只是扩张和完善了人类内在的基本能力。动物本能地知道它们能够知道和必须知道的东西。不过，对人来说，知识为他提供了“伦理的”向度。这成为了人能够胜任但也会失败的使命。

动物将万物注入自己的生命之流，万物从此生命之流中涌出而流向世界，并且返回，从而世界也拥有了生命的意义。但人的生命之流却不断遇到阻碍。在外在的感知和内在活动欲求之间，人存在一种“中断”（这是使用格伦的概念）。人不需要制造这种中断，如同舍勒所信仰的禁欲主义。不如说这是天生的和自然的。人所感知的东西在人身上以适度的距离与人对峙着。这与动物

的情形相比则更加遥远和陌生。由于仅仅是一生命的关联物，这种人的对象也拥有自身的规律，它自身站立并区别于人。或者说，先前的客体转化为主体，获得了自我的存在。它不再依赖于人类生命活动的范围，它也不再按照人的情况恪守自身狭隘规定的功能，犹如橡树只是鸟建巢的地方，只是食蚁兽爬行的地方。人与事物并不存在这种特殊作用的单一明晰的配给关系。人与橡树的关系首先不是生命的关系而是认识的关系。因而人不是从外在把橡树理解为一功能的承担者，而是超功能地从橡树自身来理解它，把橡树看作是拥有其个性和中心的事物。然后，人也使用事物，并给予事物以功能价值。但人这样做，只是在拥有最初无目的的对象之后。海德格尔在此错了。他给予器具对象以逻辑的先验性，此对象向人的先前决定展示自身。海德格尔还认为，“呆板的”“现存物”只是作为“不完善的方式”。一般的人类学并没有肯定这种实用的自然主义。它巩固了把人看作是天生的理论家的传统理论。甚至作为实践的人也并非动物。此正为何人能根据现存物制造出多样变化的工具。人自身从最初的现存物中创造了合适的器具。

科勒关于黑猩猩的试验，极好地说明了人与动物的不同世界关系。甚至那智力极高的动物，也没有体验到具有不同功能的“功能中立”之“物”。黑猩猩对任何事物的体验，只是根据它的一种功能。即为它所用，因而才努力意识到一件事物可以用于另一种功能，同样一件事物具有不同的功能。科勒对猿猴的发现只是在少见的“aha实验”中。即把食物放在高处的笼子里，没有棍子(将它拿走)，人会用毯子把食物击落。这种少见的实验在于毯子用于不同的目的。毯子是“睡觉的东西”而非用于摘取的东西。

动物不能将整体事物从它在生活中所扮演的角色中分离出来，它也不能将事物的部分从它在整体中所充当的角色中分离出来。动物所体验的巨大整体，不是独立部分的组合，而是最初便作为“完形形式”。所有部分的组合仅仅从完形中获得价值的辐射，而且完全融化在完形之中。如果动物碰到了这种部分外在于其完形的情况，那么，它并不能意识到这就是它早就从全部的完形中所知道的。如果人将一只苍蝇扔给蜘蛛，蜘蛛一点也不知道着手吸它的血肉，因为蜘蛛只认识蛛网中的苍蝇，它习惯于在网中捕捉它。由此原因，

这对科勒试验的猿猴也不是自明的，即人可以用折断的树枝取代舍弃了的棍棒，因为树枝在树的感觉形象中具有一定的地位，这种事物与孤立的棍棒如此根本地不同，以致它们无法达到同一。这里对象不是按照其自身来理解（作为对象实体），而是在一种关系体系的框架来理解。在此框架中，它具有一确定的内容，而且它防止或者至少牵制外在于这种体系的认识和适宜其它内容的认识。完形本质束缚并阻碍了真实的事物开放性。格式塔理论证明了人独立地具有分析理性的功能。动物之中则主要是形态感知。人靠分析把事物分解成元素，逐渐获得其元素的客观内容。

人对自我的认识与对世界的认识一道发生了转变。动物将自身联系万物，它只是用自己的感知去看万物。此感知是决定价值和非价值的感知。由此，动物使自身成为中心。人则只是作为“非中心”生存着（普列斯纳）。人不只是从自己指向世界，而且也从世界指向自身。人将自身建立于此，并且知道自身在此的偶然、尚未决断的地位。

“人入于感觉之中且超于感觉之外。此乃人类的位置”。与世界在一起，人自身反思地成为了人自身的对象化。这里是所有内省、自我检查和自我

教育的高级形式潜在的源泉。

乌克斯奎尔没有把动物的世界和人的世界相对立。如同同样的事物在不同的动物世界中有不同的意义一样，在不同的人类世界中也有不同的意义。对林务员而言，橡树具有确定的树木的特质。对儿童而言，森林居住着妖精，在狗吠之中，露出骇人的面孔。对猎人而言，森林是狩猎的地方。对流浪汉而言，树林是阴凉、美丽、诱人的地方。对亡命者而言，树林则是躲藏的地方。罗萨克认为，甚至整个文化都是由具有特性的准度加以选择的，从整体世界中总是表现出一种不同的精神面貌。古希腊人的整个心灵生活受到哲学和艺术教育，因而不同于罗马人的心灵生活，罗马人只是注重统治、法律和目的性。反感情的盎格鲁——萨克逊的清教徒仍然不能接受个性刺激，因为这种刺激尤其是拉丁人的刺激，力求扩展和培养其感觉力。如同心理学中有意识的阈限，只有某些刺激才能通过阈限，这里也有文化的阈限，只是在我们生活方式中有丰富意义的东西才允许进入阈限。

动物首先而且只有自然赋予的主观世界，然而人却有客观世界。人也只是辅助地把客观世界

缩减成主观世界。人是环境的建造者。人类周围的世界是文化的一部分。因而，人并不只具有一个环境，如同每个动物物种作为整体所做的那样。人的个别群（民族、职业等）都拥有不同的环境，这些群体的成员常常已经生长于这个环境中，但这个环境在较早时是“被创造”的。的确，其后代的成员能（如果他愿意或需要）分解、变化、或者扩张这个世界。罗马人可以把自己教育成“希腊人”。人并没有把自己绝对限制为世界的某一特别类型。因而人也可以同情世界上的其它存在物，甚至是非人性的存在物。因而，人也可以理解他的敌人。

如上所述，依赖反思的活动最终起超越了本能的反应。不过，这首先使生活更加沉重了。格伦认为，认识的领域也是如此。在较为限定的圆圈内，动物总是知道了每一事物的意义和自己的要求。然而，人在他更为复杂的世界中，开始并不知道他应该开始做什么，或者怎样在其中活动。人在一开始便进入了充满惊异的领域。它带着永远新鲜的，杂乱的印象从各方向涌向人、迷惑着人。

人可以从其“刺激的洪水”中获得自由。格

伦认为这在于使这洪水流入人建造的文化结构的水网道路之中。这里格伦重新根据依赖关系的模式进行思考，这里的实情是真正的相互规定。由于人没有世界赖以范畴化的自然的参考点，所以人安置了人工的参考点，正是凭借此参考点的帮助，人才成功地把握了丰富的印象——这种丰富的印象以其陌生性折磨着人并使人混淆——人使物成为易管理的。的确，认识的主要成就来自语言。语言，与动物表达的叫喊相对立，它不只是主体的情感反应，而且是客观世界的反映。因为唯有人才能够认识、回忆和描述客观世界。语言用概念对万物进行分类，清除了纠缠不清的混乱。事物置于安排的规划之中。无须它们在人的生活事务中扮演必要的角色，人靠命名而掌握它们熟悉它们。语言的词汇，在人身上可以说代替了洛伦兹所谓的动物的遗传接受器，只是语词不伴随反应，它们得准备更复杂和更不同的接受器。

赫尔德在《语言的起源》中以天才的预见论述了每一动物都有自己的“范围”。动物出身时便属于这一范围，而且在此范围中凭借自己的能力寻找自己的道路。“在人身上整个图景改变了”，与动物相较，人最初看来是“自然界最孤独的儿子”。

童。人是裸体无衣的，脆弱的和渺小的，胆怯的和无防卫力的。人最大的弱点是剥夺了任何引导生活的本能。人出身即带有这种松散和脆弱的感觉力，带着这种无限的潜能，这种分开的和虚弱的内驱力”。“人物种的本性”包括了实际上的“空白和缺陷”。但是，尽管人和动物相较，从有些方面看来，人似乎有不利的方面，但以其它方面看来，人仍然是特殊的和高级的事物。“人没有限定的和狭隘的范围，没有只规定去从事一种工作。人被活动和客观世界包围住了”。显然，正因为人必须渗透现实更宽广的范围，人的本性在许多方面才与动物的本性相对立。动物的本性将会妨碍人。“人的感觉和机体不是由一事物而定形。人有对万物的感觉，因此他对每一特殊的事情总是显得无力和迟钝。人心灵的能力席卷世界，人观念的方向不只朝向一事物。因而人没有内在的高超的动力，也没有内在的高超技能。赫尔德用概括性的术语，即“审慎”来称谓产生于缺陷的替代物，自然以此作为人的补偿。康德在《世界历史的世界主义意图的理想》中采用了这个观点。因而，赫尔德已经看到了两者的关联，一方面是动物本能引导系统与其环境的封闭性，另一

方面是人类无力的本能与向世界的敞开。同样，**赫尔德**在论文中认识到了语言的卓越意义。他认为人类是“语言的造物”。这个定义过于偏狭，因为人是一般“文化的造物”。不过，**赫尔德**正确地看到了文化的这种独特部分。**洪堡**也以语言为例，展示了人和文化发展的矛盾的同时性。只是由于在语言之网中捕捉世界，人才发展了内在的创造力和内在完善的形式。但是，为了形成语言，人首先必须是人。

人是理智的存在

(文化人类学)

在前进中，他发现了痛苦与欢乐
他每时每刻都不会安宁！

——歌德《浮士德》

第十二章 人是人文化的创造者

非完善与自我完善

文化人类学是未来的人类学。以前所有的人类学只不过是它的序言。它是这样一种人类学，即没有人为地把人从生存的自然世界中抽离出来，而把人看作与自然世界紧密相联。自然是人的负荷者，人从自然中诞生。人生存的世界只是人的文化。因而文化人类学首先构造了一个整体的人。

人类的“非专门化”，如果就获得知识而论，这用确定的术语表示的话，它就意味着“向世界敞开。”

如果就人的行为而论，人类非专门化具有积极的方面。人并非由任何本能驱使而必须获得特别的能力，或者必须遵守特别的生存习惯。非专门化在此显现为尚未规定。这用确切的词语来说

的话，它意味着：首先，人可以决定自我的行为模式，即人是创造性的。第二，人能这样做，在于人是自由的。人的自由有双重意义：“由……自由”，即从本能统治中获得自由；同时“自由……去”，即去创造自我决定。创造性和自由性，是两个附加的anthrō pina，与人理论上的对世界的开放性相并列（如上所说，这依靠于人类活动的结构）。创造性和自由这两个概念的声音已经变得衰弱了。创造性，主要是通过审美而体现，自由则主要通过伦理和政治而体现。但它们此处采用一般人类学的意义，它们则又涂抹上一层新的色彩。

非专门化和专门化并非是相互并行的。人并非如同动物依赖后者生存一样直接依赖前者生存。相反，非专门化包括了“非完善”。我们具有与生俱来的空缺。人的自由创造力，作为个人的反思和发明行为，正是为了保证填充这个空缺，并抓住专门化赋予动物的一些东西。在人类这边，是非专门化和创造力一起抵偿了动物的专门化。动物可以说在本性上比人更完整。动物从已完成的自然之手中出来，它只需要实现已给予它的东西。然而人类的非专门化是非完善的。其实自然没有把人制造完整便把人放在世界上了。自然没

有最终决定人，而是让人在一定程度上尚未决定。

因而，人必须自我完成，必须自我决定进入某种特殊的事物，必须凭借自身努力力图解决自身出现的问题。人不仅可能而且必须是创造性的。创造性并非只限于少数人的少数活动，而是必然根源于人类存在的结构。如上所述，作为思想者的人更是作为创造者的人。非完善性、开放、内在的无限，不可把握，同时并存于活动和变化过程，人类在自己中联合了所有特性，从沃尔夫林以来我们一直用这些特征来描述巴洛克(与浪漫主义)。

然而，人的自我完善并非必然意味着在强调意义上的完美化。它只是意味着人完成自我并且给予自我一确定的形式。这是可高可低，可富可贫的形式。显然，由于人的本质依靠于自我决定，人在天性上便是有危险的存在。动物由于不对自己负责，不会超出自然形成的本性而为自己选择，但它也不会落到自然形式之下。然而，人处于远为广大的范围。如同古人所见，知识和美德也可能包括错误和罪恶。人可以把自己提升为值得惊奇和崇拜的东西，然而，“最好的讹用便是最坏”(亚里斯多德)。人也能运用他的自我形成能力，

“而变得比野兽更加野兽化”，而且，（如尼采描绘的人们眼中的猴子）对于更高水准的人而言，成为“一可笑者和可悲的耻辱”。

从自我完善的原则中可以推出更进一步的结论。动物发现自己的本性已经存在，这意味物种的每一样本都和其它类似。越是低级的物种，就会越是完全相同。它们的生活仅仅是演奏物种已经谱写好的行为乐章。物种的可能性仅仅只是被显露。但是相反，个人为自己全面的生存而斗争，他不能把自己仅仅限于复制其它物种。动物完全符合它的物种。人则只是部分如此，且部分要由此继续发展。人必须为自己建造一些新的东西。由于自身本质的使命，人在任何意义上都是独特的个体。因而，存在主义在这方面有些真理，它反对关于“一般人”的人类学，它认为只有具体的、有时间规定的人才是完全的人。

当然，按照规定，每一个体的行为都希望合乎各自的文化传统。不过，这种符合不是自然的规定，而是文化的规定。古希腊首先建立了个体的自由，而且真正给予个体以允诺和勇气。通过在文艺复兴和狂飚突进运动中对此开端的重建和深化，另一方面通过基督教，只是自我负责并且

吸收自己内在源泉的独立性和创造个性，变成了我们世界的伦理和激情因素。因而，我们不是任意培养一种特殊能力，而必须符合人类的中心命运。我们只是走了一段路程，这是我们早期命定要走的，并且在同一方向上还要继续向前，由此我们已是人和正是人。

历史的观点

人始终如“赫尔库勒斯站在十字路口”（普罗第库斯），人必须“选择”其生活模式（柏拉图），并且“偏爱”较好的（亚里斯多德），这是古代的哲学传统关于人的论述。但是，古人只是在极为狭隘的伦理领域展开这种观点，而不是从一般人类学或文化哲学的观点出发展开这种观点。因而，在古典传统中，我们的选择作为理想准则总是预先给予了。我们有决定的自由，但没有更彻底的创造的自由，去创造我们要做的内容。只是在近代西方才认识了这种创造自由。

因而，从近代开始，人们都是以新的自我意识面对所有事情，并为自己要求特殊的位置。在永恒的秩序中，上帝固定了万物的位置。但人独立活动着，并且自己规定自己的位置。作为最美

妙的造物，人不仅受到动物的嫉妒，而且也受到星际的精灵的嫉妒。在这存在的两个水准中，人占据中间位置，并构成了统一的联系。人在一个其余方面都已规定的世界中作为唯一者掌握着自我规定。但这种恩惠也包括了引诱。

当上帝创造亚当之后，米兰多拉写道，上帝对亚当说：“我没有给予你特别的形式，没有给你特别的遗传，于是，你将具有并掌握你所希望的装备，我们使其它所有造物服从规定的法律。你是唯一不受限制的，并能够采用和选择你的意志所决定的东西。为了你的荣耀，你应该是自己的主人和建造者。你可能退化到动物，也可以上升到神性的高级阶段。”作为人，“人能够成为人希望成为的东西。动物出生时就永远具有它的一切。精灵从最初就是永远保存的东西。只是在人身上，圣父才播种能动的种子以及生命各方面的萌芽。难道有谁不同意这种转化的能力？这种能力类似于变色龙和多变的海神。”

更进一步的因素由此相联。如同我们今天把世界体验为无限镜象一样，人类现在也不只是具有一种单独的可能性。他应该实现无限多的可能性。在人成功之后，人没有应该站立和停留于此

的限定形式。从任何获得的形式始，人必须更进一步地发展到下一个成功形式。人永远寻求自身。因为自然频繁参与活动，人自身总是有不适应的因素。唯有人永远不停留于生活的现状，唯有人不满足于这个地方。正如尼占拉所说，我们的认识是世界生命的形象。它永远不能成功，而只是将无限的对象在无限的时间中加以完成和更新。于是我们在生活中也不断地生成和死亡。这里以不知疲倦的活力和追求新奇的欲望来把握人。尽管人类事实上不断发现了新的形式，但文艺复兴才首先强化为有意识的伦理。斯宾格勒据歌德作品形象所命名的“浮士德精神”正是：

在前进中，他发现了痛苦和欢乐，
他每时每刻都不会安宁！

赫尔德认为，动物只是卑微的奴隶。然而，人则是自由创造活动的人，是自由的机体。“人不再是自然之手中驯服的机器，人自己成为了自己行动的目标。”这正是人伟大的原因，也正是人危险的原因。“让我们想想自然是如何冒险的。自然把理性和自由交付给地球上如此脆弱的有机物……使善恶、真伪的天平依赖于人自己；人应该

选择。”人同样包括了完善和缺点。除了人，没有任何东西决定人的道路是上升还是下降。

然而，康德和席勒又回归到古代的较弱的自由观念。席勒在《论优美和高贵》中说，“在植物和动物中，自然不仅指出了对象，而且自己加以实现。但在人类中，自然只是安排了对象，而让人类去完成。”因而，仍旧是“自然”建立了人类的模型。人必须实现这个模型，虽然人可以自由地决定他是否愿意完成。但这仍然是限制的自由。它没有提供人应该去做的内容方面的决定权。（另外，席勒仍发现了自由的深层表述。人在审美的“游戏”中使必然王国和自由王国达到和谐，“而且人只是在游戏时，人才是全面的人”。）

克尔凯歌尔认为，每一个体应对自身负责。我们不能容忍已经规定好的自身。我们必须有意识地接受并选择自己。但是，克尔凯歌尔选择所完成的伟大的“非此即彼”已经先于我们而存在。这只是旧的宗教的选择，不是基督就是亚当，不是永恒的拯救，就是尘世的幸福。克尔凯歌尔因而也只知道，在已经存在的价值之间决定的自由，而不知道形成价值自身的自由。

19世纪两位伟大的思想家马克思和尼采的

情况就完全不同了。社会现实和阶级状况（这是马克思经常引用的话语），只是部分地决定了意识。至于说到第二性的哲学和意识形态也是如此。但更基本的意识，发生作用的理智，也总是从它那一方面决定了社会现实。马克思并不如他自己所相信的那样是黑格尔的强烈反对者。马克思不如说是德国唯心主义的继承者。他首先将它运用于社会和经济的领域，并且予以最彻底的改变。根据古典政治经济学学说，经济所发现的人类的自然需要早已存在，并且只能以较好的和较坏的方式加以满足。相反，马克思认为，甚至人类的物质需要也不是自然存在。人区别于动物不仅在于：人自身创造了外在的生存条件，发明了工具，创造了产品。而且，人改变生存条件时，人也改变了自身。人是唯一必须劳动的动物。不过，人的劳动不仅有重担般的强制性，而且也包括了人的伟大的种子。正如艺术品创造了大众欣赏美的能力，经济产品也创造了消费的能力，即独特的需要自身。产品“不仅为主体生产了对象，而且也为对象生产了主体”。满足需要也首先唤醒了需要。那看作是我们“本性”的东西实际上是（略去所有的不同点，可以使人想起费希特）我们主

体活动的结果。人类作为经济主体自我塑造并自我完成。人类在非经济情况中也是如此。马克思甚至把直立的步态归结为意志的产物!

与之相较的话，尼采的人的根本体验则是人未限定的可塑性。人完全可能设定最变化的形式。人自己将此赋予自己。“在人类身上，创造物和创造者是统一的”。如同米开朗基罗在他凿开大理石之前就预见了自己的雕塑一样，尼采也同样看到人类身上休眠的（并非原始的放置，而是自由的安排）的理想形象。“啊，你们人类，我看到在石头中沉睡的形象。这形象是我的形象，啊，我必须睡在沉重丑陋的石头之中”（《查拉图斯特拉如是说》）人类的想象和不满足的意志永远建造新的理想形象，从而引导自己。人说明自身的生存模式不是确定的。每一模式“为了未来”都必须重新打破。“与任何一种动物相比，人更不安全，更富于变化，更不确定……；与其它所有动物相比，人需要更大胆，更变化，更固执地反对命运。人是自身的伟大体验者，永远没法满足。永远不能达到。人为彻底驯服动物，自然和神始终不渝地斗争。人是永远无畏的人，是永远具有未来的人，是由于自身的推动力而无法再发现平静的人。于

是，人的未来无情地劈开每一个现在，如同刺刀刺进肉中”（《道德的谱系》）。人最大的危险是“过早停息，如同我们所见，动物以及大多生物物种很早就到达了终点。”

这种观念部分地由存在主义哲学给予现代表述。柏格森曾警告人们不要用世界的客观标准理解我们独特的内心世界。我们生存在世界中，而此世界事先决定了我们心灵的范畴体系。因为这些事情是无法改变地固定的。它们能被测量和计算。但是我们深处的源泉是无法计算的流水，它朝未来开放。我们必须按照雅斯贝斯要求的，不要使我们自身的理解客观化。只有这样我们才能认识自己开放的和没有偏见的可能性。我们必须自由地决定我们各自的存在。

因而，海德格尔也认为自我设计自我。我们总是在筹划中已经超出我们，然后我们将计划变成现实。如同它在所关心的是使我们走向未来事物，我们也把它在置入我们的未来。只是同时我们容易陷入危险之中，没有听到我们自身特殊的声音，而只是抓住外来的时机，它由泛称的人传达给我们。存在主义哲学试图唤醒我们走出混沌，走出不负责的陷于非个性力量的碌碌无为的生

活，这种力量消除了我们应该自己作出的决定。存在哲学试图号召我们探寻内在力量，它内在潜能符合我们自身，而且只符合我们自身。

然而，自我筹划的自由由某种先定的事实限制了。首先，人的存在从来不是从头开始，相反，人始终发现自己已投射于历史的环境之中，这种环境不是他所选择的。共同的传统塑造了我们，我们的过去也塑造了我们。这是一种“遗产”，我们是其承担者。它也为我们的未来描绘路线。我们自我决定的可能性，只是最深层的我们，如果它与这种遗产处于连续性之中。因此，当下的决定自主权，皆由于过去生活的重量而被限制住了。

如同存在并非从无开始，它也不是悬挂在虚空之中。它不仅站在一般历史的基础上，而是面对具体生活环境的使命。这种使命也属于我们决定的前提。我们可以用这种或那种方式完成使命，但我们应该全部解决这些任务，或者刚好就是某一特殊的任务。这种决定框架并不依赖我们决定的力量。

与克尔凯歌尔相同，海德格尔希望冲破我们的特殊性。比克尔凯歌尔更明晰，海德格尔知道特殊性的内容对每个个体是不同的。但海德格尔

又与克尔凯歌尔一样，他让这些内容在每一时期都预先给予了。我们的工作只是承认这一内容，只是去“实现”已固定地存在着的“可能性”。海德格尔不知道更基本的工作在于创造内容自身。

显然，这是萨特希望我们所达到的成就。植物和动物仅仅需要完成其物种的规律。甚至工匠生产的对象，也是根据首先建立在工匠心灵中的计划而生产的。然而，对人来说，所有的柏拉图主义失败了。因为人不是本质先于存在。既不是神按照自身的形象创造了人，也不是理论包括了人类无时间的本质的样板。甚至谈论人类的本性都是骗人的，只有“有条件的人”。

取代了其它存在物的永恒本性的位置，人就始终处于创造自身的环境之中。由于人不基于任何计划，所以人决定了自己。“人创造人”。由于人不断超越自我，所以人根本不是永远重复投向一个处女般的未来，而是成为他想成为的人。

因而，人类被宣判为是自由的。人生存于总是要实现自由的必然之中。自由不是人要接受和拒绝的礼物。它属于人内在的尚未决定性，如同阴阳两极的对立。“懦夫使自己变得怯懦，英雄则使自己变为英雄。对于懦夫永远存在着不再怯懦

的可能，对于英雄永远存在不再是英雄的可能。人类无法逃避自由，甚至当人不知道如此和否认如此的时候。

人们可以说，人被诅咒为是自由的。自由是人高贵的基础，但也使人挑上了责任的重担。因而人不断寻求消除压抑他的责任感。例如，人求助于命定，这种命定并不存在，或者求助于气质上的天赋和外在的情况，然而，所有这些只具有规定因素的力量和并非决定性力量。人的命运是什么，人如何塑造命运，何处人可以不再编造命运，命运对于人的内在意义是什么，都只依赖于人本身。我们永远无法卸掉我们的责任，我们就是自我创造的存在。

萨特的普罗米修斯的创造论，由于极大的夸张而陷入了错误。首先，正如瓦雷里宁愿在一种全面的意识下写作而不愿在一种灵感下写作一样，萨特认为，人类也应该有意识地创造自身。但人们在狂飚突进运动时期已经知道，我们没有创造艺术品的能力，它必须在机体生长的下意识的沉默中成熟。这并非偶然，因为萨特的人类学狭隘地回归于伦理学：在伦理学中，有意识的决断居于最可敬的地位。其次，所有的创造性只是

靠实现了客观的必然性才能获得其高贵性。这对柏拉图而言，即服从理念，对康德而言，即普遍立法。当然，如果我们比早期更明确地知道个体不可重复的特性时，这些表述也就变得苍白无力了。但是，甚至最独立的个性也必须合乎规律，即“个人的规律”。如果失去了这个规律，那么创造也就退化为游戏。其结果再也不用贴上必然性的标签，而只是狂想的和专断的东西。这种退化历程从狂飚突进运动开始，那时，创造的主体还感觉到与自然的统一，但浪漫主义不让主体被更高的东西把握和承担。这个主体，实际上被咒骂为不再是自由的，而是狂想的。这也是萨特的主体。作为一个哲学家，他不自觉地成为浪漫主义迷惑和放纵的同盟者。第三，我们把我们的创造性献给超出我们的事物，我们从来不能把我们所创造的东西只是归结于我们自身。另外的力量在其起源中也起作用。这同样适用于产品的创造和我们自身的创造。我们如同接受礼物（雅斯贝斯）一样接受自身。第四，造物并非只是我们有意识创造意图的沉淀。因为它包含的内容并非包括于最初意图中，并且它在现实中没有迹象。“我从祭坛中带来纯粹的火种，我点亮的却不是纯粹的

火焰。”（歌德）我们对我们的活动的结果表示震惊。

文化巩固了自我完善

如果只在动物和生理水平上比较的话，即动物具有这种特质，人具有那种特质。人们就不能达到动物和人类的分界线。人不只是在特性上走在动物的前面。使人维持生存和使人容易生活是完全不同的事情。

人并非每时每刻都重新开始认真地探究世界事物，以及决定自己的行为。每一个体集聚了“经验”，这种经验在每个群体中加以传递。因而知识的储存始终处于备用状态。技术的发明也是如此。它是为人不能适应自然所作出的补偿。保存自身的道德和社会制度也是如此。它们在被创造后并非马上消失，而是变成了与民族相伴的永恒特性。我们既有创造它们的能力，也有保存它们的能力，使它们成为固定的制度和传统的价值。当前的现实创造活动其实已结合了创造活动的第二种聚集状态：已结晶为客观形式的过去的创造。

我们称人创造力的凝固沉淀为“客观精神，”这扩大了黑格尔的术语的外延。如果我们增加这

种已获得的但并非人创造的知识份量，那么，我们可以称之为(客观化)的文化。尽管文化只是源于人类，而且为了保存文化生命力，人作为承担者使用文化，并用文化来充实自己，但文化并非附属于人，而是外在于人的独立存在。事实显然，文化可以与承担者分开，并可以由一个承担者向另一个承担者转化。在一定程度上，文化与我们分离，如同自然先予的世界与我们分离一样。我们无法逃脱地站立在我们创造的文化世界中，也就象我们站在自然世界中一样。

因而，在心理和伦理方面赋予人类以自由决定，这只是一方面。人类学观点同样非常重要。决定不必在生活中耗尽，而是在生活的基础上和作为生活的结果而巩固为一种独特的本质构成。最初，由个体经历和创造的东西，可以成为后代情感和活动所模仿和追随的标准。创造的人在他的文化创造中获得永生。人创造的成功是文化的创造。

文化创造比我们迄今所相信的有更加广阔和更加深刻的内涵。人类生活的基础不是自然的安排，而是文化形成的形式和习惯。正如我们历史地所探究的，没有自然的人，甚至最早的人也是

生存于文化之中。我们人类学所探究的也是如此。甚至最基本最必然的事情（我们如何吃饭和生殖，我们与周围世界的关系，我们如何培养我们的后代等），甚至所有这些，我们常常和动物一起拥有的东西——它们在动物身上由自然安排，在人身上则是由人自身安排。我们不应为我们选择的任何安排要求自然的规定。自然既不能证明结婚，也不能证明群居生活，自然无法论证唯有这种形式而非其它形式是正当的。所有的规则，如果你需要，都是非自然的，是人为的，它们所基于的（用智者的概念来说）不是依靠自然，而是依靠习俗。不过，这些并非如同一些智者进而所理解的，它们来源于纯粹武断的决定，而是产生于主观善良的信仰，所认为的必然和应该，自然自身迫使我们创造文化，这是我们的天性，甚至在动物水平上，我们也能自由地获得生活的形式，即我们必须创造文化。甚至这种水准在人身上，也是文化的水准。这又显示了人并非仅仅只是在动物基础上加上一种特殊人性的动物。人性贯穿人之整体并始于人之根底。

不过，我们必须吃饭，我们必须和异性交往。我们的自我决定只是在我们要求这样做的形式

中。这种定性是由本性固定的，唯有方式留给我们决定。这是必然和自由的联盟。一旦人们由文化创造力驱动，人就可以使人超越必然而创造文化。这不是靠本性的预见，在文化中不只是方式，甚至定性事实也基于其自由活动。所谓双重性地创造，即人不只是给予自然必然领域以形式，人甚至创造了领域自身。

当富兰克林称人为“制造工具的动物”时，他只是表述了真理的一部分。人不仅创造工具，而且也创造了知识的传统和世界观，技术，道德风尚，社会秩序，交往的手段，风格和其它许多事情。

我们大多猜想这些东西是没有疑问的，人们根本不能够另外思考和行动。尽管人类在事实上是其文化的起源者，但在漫长的时间内，人没有意识到此。人把文化看作是上帝的礼物或者是自然资助的东西。在创造力对象化的作品中，人没有发现其主体性。古希腊人处在文化的多重印象之下（而且对希腊人而言，文化发展的速度如此剧烈，以致其节奏清晰可见。）这使古希腊人认识到文化的创造性出身并建立了“文化起源的理论”。近代和当代的人更深刻地认识到了所有文化

事物(不管是相同的还是不同的)具有历史的起源，他们认识到了人创造的事物所延伸的范围是如此巨大。

第十三章 人是文化的创造物

文化的存在

我们已经初步认识了人作为上帝的创造物，人作为理性的存在和作为生命的存在。现在我们还必须知道人是文化的创造物。首先，我们是文化的生产者。但我们也是文化的创造物。在“循环因果性的全部体系”中，我们既决定一种东西，同时也模仿这种东西。里特探讨了“个体和群体”的问题，他认为“观念的交流”是正确的。从文化的观点出发，积极的生产是基本的。它是文化的基础。然而，从个体的观点来看，人是被动的产物也是基本的事实。每一个体首先由文化形成，只有这样之后人也许才会形成文化。因此，不仅个人文化成就的可能性，甚至承担客观文化的纽带，也会陷入“空缺”，即人与动物相比较似乎具有的空缺。人类始终生存于双重的历史意识中，

他自身显得既是年轻的也是年老的，既站在开头也站在结尾，其根源就在于此。这两者都是正确的。当人创造未来时，人是年轻的；当人已被过去创造，人就是年老的了。

如上所述，没有人完全“从头”开始。并非每种情形都引发我们独具的创造力。我们逐渐地只需要采用早期创造的成果。我们能在广阔的运河中航行，此运河是很久以前由他人开凿的。我们的诞生并非只伴随个体的天赋，而是同时进入了文化的“外在装置”，这文化装置是由我们的祖先积累承传给我们的。除了我们自己创造的主观精神之外，文化给我们带来了客观精神。其实，我们的生活唯一要做的是，源源纳入供我们使用的客观精神的轨迹中。在一段长远的路程中完全不需要自主性，而只是重新实现生活的固有模式。如同伦理的规范，我们在所有领域，被固有的生存和行为准则引导着。

这是我们在陌生和敌意的世界中的唯一道路。由此我们掌握自身，同时达到比靠我们自身一人所能达到的更高阶段。个体在其短暂一生中只能创造相对很少的一点。然而在文化中，我们的基础却是经验和发明的财富的聚合。此财富是

整个民族，是全人类世代代不断发展的产物。我们享受了这种财富。由于他人已做了准备，所以，我们的工作将更加容易和更加不同。

人出身的心理、生理构造并非人的全部。这只是人的全部现实性的一部分。长期以来，人们只是探讨人的心理和生理特质，因而人们总是错失了人。只有在生理、心理特质之外加上其客观精神的根源，在自然规定之外加上文化规定，在物种的恒常遗传因素中加上虽然必然从属于其物种，但却因民族和时代的不同而变化的东西，这时人才得到完全理解。每一人类个体本身的生成，只是因为个体参与了超个体的且为整个群体所共有的文化媒介。唯有它的帮助，个体才能直立。唯有在这种环境的大气层中，人才能呼吸。这些在人身上直接交织，构成了人的完整部分，如同血管系统一样。人必须以其主体性的血液灌注于这一系统之中。人必须在现实生活中实现其理想。如果没有人的实现，文化便不会存在。但没有文化，人就一无所有。这两者之间都有相互不能分离的作用。任何从这个整体中分离两个交织部分的企图，都必然是人为的。

社会的存在

个体在出生时只是思考自己，这仍然缺少许多东西。这些东西在全部的社会人类学中已清晰地知道了。因此社会人类学比心理人类学站得更高，作出了更现代的表述。因为心理阶段（尽管有文化的修改）只是人性自然结构的一部分。它通过文化才保留了相对统一。然而，社会尽管本身也是自然的要求，却按照其特殊形式创造了文化领域。在每种文化中，社会的形态又各不相同。因而，如果把人看作社会的存在，那么人也能看作是文化的存在。

亚里斯多德知道人需要这种文化补充，人自身并不充分，人在天性上是社会的存在。任何人如果外在于这种普遍联系，那么他将不复成为人。他只能“是兽或者是神”。这使亚里斯多德超出了他通常的理性人类学——因为理性只属于我们个体。“人只有在人之中才能成为人。如果人全然存在，那么人必然是复数”（费希特）。

然而，群体并非只是文化领域，它同时还是全部文化的保存者和转化者。为了成为全面意义

的文化存在，我们必须首先和永远地作为社会的存在。因此，人是最有社会性的存在。这与人同时是最有个性的存在并不矛盾。人是社会的，因为人是文化的创造物，人是个体的，因为人是文化的创造者。

许多动物也以群体生存。但是人的群体生存却有另外深刻的功能。动物能离开其物种成员生长(例如生活在人之中)，它仍然同样地活动着，如同正常生长的动物。物种行为的发展靠动物自身。但人要成为全面的人，则只有生存于承担了传统的同类群体中。人的文化方面只能以这种方式发展。如果人孤独地成长，那么人只会使心灵停留在儿童水平上。如果人在狼(人狼)或在熊中生长，那么，迫使人模仿环境的力量如此巨大，以致使他接受了动物的习性。林奈常常引用这种狼人和熊人(这些人可以经常发现)作为人独具的多样性，而且林奈强调了他们不能直立和说话。

因而，从人的社会内容中还不能完全理解人。这样做，一般说来，指出了正确的一面，但重点倒置了。这并没有为我们建立完美的人性。建立完美的人性只有通过分享文化的财富(包括非社会的)。的确，社会结构将文化转送给我们。参与

文化的途径要经过参与社会的途径。但社会只是文化的前定条件。从人类学的观点出发，我们参与社会，只是为了获得更有决定性的东西，即变成文化的人。因此，社会人类学的目的失败了。只有在文化人类学中，我们才接触到了问题的核心。

历史的存在

但人们可以说，历史人类学即文化人类学。这表述了一直到现在都是沉默含蓄的观点。更明确地说，人没有创造作为单数意义的文化，人创造了作为复数意义的文化。人类(如我们所见)在内在非固定性基础上给自身赋予形式，这必须要以历史进程(和地球上的不同地点)加以补充。人不断地赋予自身以不同形式，的确是无限的、多样的不同形式。如同个体的自我构成必然始终具有个人的标志，整个民族和时代文化的自我构成也是如此。人的文化本性包括了历史性。我们在较早的近代已知道这些情况，上千年以来，蜜蜂营造同样的蜂巢，但人类却“不断前进”。人作为文化的存在，也是作为历史的存在。这有两重意

义：人具有超越和依赖历史的力量，他决定历史而且被历史所决定。

人们的认识是错误的，当人们假设存在一种自然文化的事情（“自然国家”、“自然宗教”等等），它作为无时间性的先验之物包含于人类本性中；无论人们是否天真地把自身的观点和习惯等同于这种自然文化，无论它是在过去实现的理想，或者在未来实现的理想。如果是这样的话，那么我们所有的文化生产面对的任务就是发现内在必然的唯一符合自然的文化的先验形式，并且把它转化为现实。当我们未曾获得它时，我们将是真正创造的否定面。

这种自然文化只保留为梦幻和想象。任何自然的现象都是可疑的。文化可以彻底地规定为历史的多变现象。人与生俱来的东西，或叫做“先验的”东西，并非文化的先存标准，而只是作用力；唯有这种能力安排了文化而且为此工作。但在内容上我们仍然没有被束缚。我们的创造力没有被需要认识的基本目的所限制。它是完全的创造力。甚至目的的建立也是在我们的权力之内。它可以创造内容极为多样的文化。这个范围是难以预见的。它不是被可能性内容的有限量限定了。

我们的创造力是无穷的。当然，文化的多样性还基于特别的民族和个人的气质，甚至基于地理和其它条件。不过，文化最终不只是内在要素的发展，它也不是对外在东西的反应，它是自由的创造。我们超出历史的能力正在于此。

为了拯救对上帝或自然决定文化的信仰，尽管文化在经验中有其复杂性，但历史的进程被迫解释为朝着上帝或自然决定论前进的直线进程，或者由此退化的过程，或者包括了这两种情况，它转向中心的位置。这个历程或者可以想象为一次性的全人类的发展，或者在每一种族中的重复。在另外意义上，文化的复杂性可以用纯粹否定性的观点来看待，这刚好和某种理想文化相对，正如多样的错误是对纯然的真理而言。

历史阶段的明确区分不会改变上述理论的任何东西。正如古代的理论认为，任何民族都要经历采集、狩猎、游牧和农业阶段。或者是如冯特的理论所谓，每一个民族都经历了三种宗教阶段：物活论、拜物教、图腾。或者详细区别发生于全部文化中的阶段系列，如同兰普艾希特和斯宾格勒所描述的。这种历史哲学的多元论实际上会变得更加错误。它不仅使理想的文化形式固定为人

类本性中的最终目标，而且使不足的文化形式固定为人类本性中的最终目的，不仅它的内容，而且也包括它的数量和后果。甚至不仅仅是文化的否定性停留在我们创造自由的力量之内。真理和错误两者在我们之中，早就由自然决定了，就象后来的牙齿长在儿童的颞骨上一样。民族在某种程度上被置于不可避免的轨道上，他必须尽可能地在规定的时间内在这条轨道上匆匆赶向永远重复、相同的车站。他们自己包括了所有作为固定结构的文化可能性，而且又必须象完成预期作业一样，按照刻板的发展节奏完成它们。

与此相反，歌德时代的历史思想家，赫尔德和浪漫主义者认识到了，不同的文化和特殊文化领域发展的不同类型具有相等的价值。并非一切澄明的事物似乎事实上都具有同等价值。价值的内在标准和以前一样地存在着。但是，如我们迄今所做的那样，根据我们自己的风格标准或根据某种艺术理想去衡量早期的和它的艺术，这在原则上是不恰当的。有机生长的万物与真正的必然性一起，其自身便包括了最终的意义，并站在同一水平。这种历史哲学的信念使得自古相传的公式化的历史图式成为多余的，并且使充满信心

地沉浸于陌生文化中的历史研究提升到其应有的高度。

歌德时代的思想看透了文化合法的多元论，然而它仍然缺少人类学的基础。我们今天有关人的形象才提供了这种基础，人原本不太完善，因而必须在新的文化的不断创造中追求完善。的确，歌德时代已经认识了以前时代所没有认识的这种创造性。但它把这种创造性限定在艺术天才之内。只是现代思想才把创造性扩展成基本的人类学原则和文化哲学的原则。人始终徒劳地希望在文化的对象化中或在一种唯一的文化中发现绝对，此绝对事实上存在于主观创造力之中。此主观创造力创造了所有文化，由此平衡了文化的相对的自我局限。在歌德时代已达到的历史哲学和现代才成熟的人类学，它们如同双只手一样相互交织相互映证。

如上所述，不仅我们创造了文化，文化也创造了我们。个体永远不能从自身来理解，他只能从支持他并渗透于他的文化的先定性中获得理解。这也是极为具体真实的。正如我们永远不能创造出一般的文化，而只是创造了具体历史的文化一样，与此同时，文化也总是以其反作用的影

响创造了历史性的我们。我们创造历史的自由，由我们在其中存在而获得平衡。一方面我们生产，另一方面我们适应。这样，人也围绕变化了的环境而变化。我们不仅模仿早就存在于我们周围文化之中的东西，而且甚至我们的创造都浸透了文化整体的风格。我们受文化因素的强大支配远远超过了受遗传因素的支配。种族理论家认为遗传因素是唯一支配的因素。我们可以从罗萨克的论述中举些例子。巴赫的孪生兄弟在陌生的文化环境中不会成为巴赫；一个欧洲人天生具有艺术才能，但如果他长在日本，那么，他将画出日本风格的绘画。我们不同的过去使我们现在不同。每种文化，在人们构造它之后，就又回过头来构造人。于是，人间接地在文化中构造人自身。因而现在一般从人类学的观点出发描述文化。这些书喜欢这样的标题：“古希腊人”、“中世纪人”、“新教的人”等等。

正如不存在文化的永恒理想模式，也不存在人类的永恒理想模式。由于人在每种文化中接受了不同的形式，所以，人就不应抛弃他应有的形式。如同文化规律的多变一样，人的规律也是多变的。事实上，它是文化的规律只是因为它是人

的规律。当历史只在外在的区域中展示的时候，人并不拥有保持不变的、不可触动的内在存在。甚至对于最自主的显然也独立于历史的活动，如热爱和祈祷，我们也没有普遍有效的指南以作为我们对待它们的应有的方式。我们直至最深的核心处都已交付给历史可变性的命运。人基本的复杂性总是靠人所处的历史位置加以澄清。历史创造人的东西不会比自然赋予人的东西更少。“我是历史的，如同是自然的一样”（狄尔泰）。的确，“人没有自然，人只有历史”（卡塞特）。但这两件事并不矛盾，如同德谟克利特所说的，教育通过改变人来创造了另一自然。

但是，如果人拥有如此之多的多样性，那么，什么是人的实体本性呢？我们又如何规定人呢？或者是把统一的人分成几部分？“人的类型溶化在历史之中”，狄尔泰说。他进而推断道：“人是什么？他并不靠对自身的苦思冥想来发现，而是通过历史来发现。”由于人类的存在和获得规定的内容只是在于历史的特殊性，显然我们求助的力量只有坚持历史的证明。在我们面前，历史亮出了特殊性的无限宝藏。我们不能知道比历史教给我们的更多东西。相反，一般哲学人类学的陈

述适用于一般的人，因而似乎就对立于人的历史科学，这只是一种幻觉。正如从浪漫主义以来历史的原则在文化的客观探索中代替了体系的原则（例如文学的历史代替了诗学），同样，人类自身的系统分析，必须服从历史的探讨。哲学的探讨变成了历史的探讨。如同后来存在主义哲学以个体反对一般一样，狄尔泰的历史哲学也反对一般抽象的人。（在这种范围内，两者是有联系的。）

尽管人的历史显现方式存在着混淆的歧义性，在人的本性中必然有使它统一不变的基础的东西。人赋予自身的所有历史面貌不过是暂时的和变化的。不管他们中的哪一个声称是唯一合乎于人的一个，如同以前所做，我们都可以正确地向他指出他们的复杂性和平衡性。但是人可以且必须总是从上一个不定性中重新赋予自己一定的面貌，这种模糊性、可塑性与自身完成的使命的交织，表现为一种历经所有变化而保持不变的人性。当人不再认为自己源于一种特定文化时，人所放弃的重新作为内在的力量为人所获得，这种力量为一切文化开启了可能性。（普列斯纳）。人作为人的创造，作为具体的现象，是历史性的。但人作为自我创造者，创造的核心是永恒的。在

这个意义上，人的“本性”当然存在。但它不可能从内容方面来寻找，而只能根据它先于全部内容的构成性规律来思考，不是作为结果，而是作为创造其结果的过程，这个过程应该消除人类原始的不完善。虽然这个过程导向任何一种结果，如同可能的结果的几何学轨迹，而这正是人类无法摆脱的特性。但是结果是变化的，同时非完整和完整的过程自身保持同一。人们可以说，人类的表现型，总是在内容上超越了人的基因型。我们可以认为“开放的问题”（普列斯纳）给予的规定总是暂时的。这个开放的问题总是处于我们存在的深处。

传统的存在

支配动物行为的本能，是动物物种的自然特性。作为生理的特性，作为纯粹生物学的特性，它们靠遗传在同一条道路上流传下来。因而，如上所说，在其它物种中成长的动物的行为，同其父母培养的一样。然而，人的行为则是靠人自己曾获得的文化来支配。人如何食用和生殖，人如何穿衣和居住，人如何实践地和伦理地行动，人

应该如何言说以及人如何看待这个世界，人们使用的所有文化形式，都是建立在历史创造的基础上。由于人是历史性的创造物，所以人不能靠遗传继承。不过，人必须保存祖先造福后代的发现。代替遗传的在此必须是保存的纯粹精神形式。这种保存的另一种形式，便是传统。通过传统，知识和技术如同救火线上的水桶一代一代地传递，而且靠典范传达给后世，于是前辈的传统引导着人们。

在历史(或者首先在神话)的记忆中，我们通过时间距离的沟壑认识了过去，而且也许我们甚至知道这个距离的确切长度。过去的是唯一的且不可重复的。然而，传统没有距离，相反过去现实地伸延到现在。由此，它永远创新般地重复。因而我们逐渐无法知道传统来自何处。民族生存的年代越早，以传统形式出现的过去越存活于他们之中。应予以保存的东西便建立于传统之中；在现实生活中没有立足之处的东西在传统中发现了它的位置。例如一年一度的节日的建立，在节日中那些事情不断重复出现。

个体首先必须吸收与他相关的文化传统。个体首先必须爬上他出它于其中的文化高度。让我

们以语言为例子。人们从自然那里接受的内在安排只是言说的能力。但是，在他周围所说的历史 and 个人的语言，却并非先天地内在于他。因为语言是历史的创造物。人反而必须从外在方面获得语言。如果人在另一种环境中生长，那么人将说另一种语言。如果人没有任何他人教给他语言，尽管他有天生的说话能力，那么，他也仍然是哑吧。事实上，在一方面，人创造了文化；而在相应的另一方面，每个后来者都必须学习这种文化特质。

学习只是传统的一半。教育则是传统的另一半。当然，许多东西并非是有意识地学习到的。儿童可以自身重建它，因为他们内在准备好了去模仿，而且他们也可以依靠年长者的知识。但是其它的事物必须特别地灌输给儿童，并且常常有许多困难。他们必须经很长时间的_{教育}才进入传统。（动物的父母只是抚养它的孩子们，它只需要依据发生学的安排，而只在很小的限度上教育它们）。人在创造文化之后，就必须通过教育，努力使文化不再遗失。这不仅仅是为一个反正会发展的自然过程推波助澜。这是所有教育学的人类学基础。

如果我们用宏观的眼光考察一下人，从其风格的复杂性中探索民族和时代，那么，我们可以把人规定为始终自我产生新的文化的创造性存在。但是，如果我们改变镜头，在某一种文化中观察个体，那么我们将会震惊，人在宽广的范围内具有的特性，不复在个体中存在，或者只是部分地存在。作为个体，不仅一般的人，甚至伟大的天才，也很少是文化的创造者，他们更多的是文化的形成物。与他们所属的文化的巨大先在决定相比，个人对任何事物的决定能力是相当有限的。由于个人将自己建立于以前的造物基础上并且使用这些造物，个人的自我创造看来也是微小的，而且只是最内在的秘壳，或者是他存在的必要保存。如是，则人无论如何不能理解为整体。尽管人从自然中获得自由，不只是实现存在和行为的先在计划，而且也独创地行动，但是人由于他生活中的传统成为了这样一种计划的完成者；尽管不是由自然规定的，而是由他先辈所创造的文化规定的计划。它限制了后来者的独创性原则。人根本上必须依靠个人决定和人同时必须依靠传统决定构成了矛盾冲突，在传统中，决定对于人是先行的，必须接受的，人只是依照它而

行事。人的特性的被完成，用文化遮住了人的特征的自主实现，只让它模糊地闪出光芒。

但矛盾是表面的。两种人类特性应该而且必须同时存在。每个人幸运地植根于传统之中。因此，人自身可以声称他拥有更多和更高的文化。尽管如此，人并没有被剥夺获得新的知识的权利，事实上这正是所期望的。传统模式已经显出了空缺。它没有控制生活的每个细节。人不断走入这种情形，那里没有模式，人变得孤独，他必须自己发现自己的道路。另外，传统的模式远远不够清楚，它们需要解释，或者至少允许新的解释。最终，传统不是僵化。这也是因为传统不同于遗传。遗传要绝对地服从固定路线，不允许退避（除非整个物种都如此）。我们总是与传统保持距离，以便肯定或否定传统。在它不再合乎我们的感觉之处，我们可以放弃它，或者背叛它。

我们获得新的知识，新的发明，我们首先澄明的行为模式，既不会再突然消失，也不会满足于个别。或者它们能进入传统，能转化它，而且引导它物变化。尽管传统是保存的原则，但它是可选择的，因为它本身曾是被创造物，它由新的创造达到丰富和修正。在早期它也并非瞬间兴起。

它综合了个体成就的复杂性，这种综合的过程仍然延续至今，而且将保持到不可预见的未来。这样(如席美尔指出的)，个体最终将不再接受客观文化提供给他的一切，而且不再依靠这般行为使自己成为文化的人。如同连续的新的元素附加于它，然后因它而转化，其它的元素也经历了同样的转化，同时也有其它的元素死亡。人的身体，由于遗传优势的规律，从其遥远的祖先起，迄今都是相对不变的。但是，每一代在精神方面都又进入了一个新的天地。

当然，并非所有的传统变化都是有意识目的的结果。语言、道德、风尚等等，经常离开人施加于它的意志而按照内在的规律发展。事实上(如席美尔指出的)，甚至与人的意志相违背。这种变化服从于他们生产的特殊逻辑。甚至在意志流行和活动的地方，它的承担者并不需要意识到它，因而他们不必象个体那样显明。发展的真正主体可能是一个无名的集体。正如它们可以非意愿地或者无意识地意愿地发生，于是它也可以不为察觉地进行。每一个体和每代人会主观地相信，他们仅仅把古代的传统忠实地传给了他们的后代。但事实上，他们却改变了它。当两代做同一件事

时，事情已是不同的了。彻底的新事物的产生经历了长时间的细微变化的积累。但只有在早期的文献得到保存的地方，变化才成为可见的。

这种变化的“冷却”形式尤其在早期是占主要统治地位的。因为我们越深远地回溯历史，我们越发现人类虔诚地执着于不可侵犯的传统。传统被看作是神性的，如同祖先的遗愿和共同的财产。他们可以一代一代地保存直到现在。任何对传统的背离会导致更高力量的愤怒，会将群体置于不幸之中。每一种违背行为会遭到渎圣的惩罚。于是在这个阶段，只会发生这种变化，它或者没有穿过意识的阈限，或者援引更高的法令和必然性作为根据。只是后来，只是在更高的文化和再一次放松与古希腊的关系之后，传统才逐渐地失去了其僵化特性。“压抑”（杜克海姆）作为个体体验的事实减少了。个体获得了相对于压抑的更自由的游戏空间，而且能无忧无虑地发展自己内在的创造性。伟大的个体的作品使人人钦佩，他为后继者的生活发明了新的方向，人类因此而感到荣耀，这是自身创造力的结晶。它是人类的表现（爱默生）。

人可以纯粹逻辑地思考，在开始创造的最微

小的东西那里可以最大限度地尽情发挥创造的天赋。相反，人也可以想象，已经创造的越多，适于创造力发现的领域越少，因而创造力不得不缩减。但事实上，最初由于传统的强迫，创造力是最受限制的，而且它还没有发现充分的基础工作和联想的可能性。当然，现存创造物的过量，将会引起它再次缩减。因而，个性的创造力，在文化的中间阶段显然会最自由地发展。这里是创造力的伟大时代，普遍的必然性工作仍然存在，而且保证创造力不致下降为只是游戏和异想天开的行为。最有利的时代是转折的时代。即旧的世界结构已经倒塌，但个人主义没有到达其顶峰。