

《现代社会与人名著译丛》编辑委员会

主 编：陈维正
编 委：（按姓氏笔划为序）
王馨钵 王六一 刘小枫
冯 川 陈维正 陈维纲
周晓明 黄筑荣 曾 珂
雷朝模

本书责任编辑：周晓明

编者的话

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

为了帮助国内学术界及广大读者了解现当代西方学术研究的主潮，以便纵观全局，我们选编翻译了现当代西方著名学者对人进行微观研究的一批有代表性的著作，作为丛书出版。这些著作从各个领域的不同角度对人的本质、人格、本能、潜能、情感、价值、需要、信仰等进行了较深刻的剖析，力图揭示现代人在现代社会中的精神状态，并预测这种精神状态在未来的演变。从中，我们可以看到：一方面，对人的主体性研究已成为许多学科的交汇点，由此形成了哲学人类学、深层心理学、社会生物学、人类行为学等竞相争艳的纷繁格局；另一方面，这些著作在一定程度上较客观地揭示了西方社会所面临的深刻的精神危机。当然，由于作者固有的资产阶级的局限性，这些著作中存在着一些唯心主义的观点和偏见，也不可能提供解决问题的答案。这就需要在阅读时加以分析、鉴别，在马克思主义的指导下，对这些著作进行科学的、实事求是

的研究,吸收其中对我们有益的成分,为建设符合我国国情的社会主义精神文明服务。

《现代社会与人名著译丛》编委会

1987年5月

中译者序

《存在与存在者》一书，是雅克·马里坦在担任法国驻梵蒂冈罗马教廷大使期间，于1947年1月至4月写成的，发表于1948年。1966年，L·加兰梯尔和G·B·费伦把它译成英文，由兰敦书屋以“经典丛书”出版，在西欧北美等地广为流传。马里坦此人和《存在与存在者》此书，在西方可谓名人名著。

(一)

马里坦，1882年11月18日生于巴黎，1973年4月28日死于图卢兹，享年90岁。他是法国著名的哲学家、教育家和作家，一生中发表过400多本(篇)著作，被公认是新托马斯主义的领袖人物，在欧美一些天主教势力比较大的国家中有着巨大的影响。

马里坦年轻时就学于亨利第四公学，即以其雄辩才能和渴求真理而受人爱戴；后在巴黎大学获哲学硕士和科学硕士。大学期间与学业同他一样出众的俄国出生的犹太女学生拉依撒·奥曼索夫相识，于1904年结婚。马里坦出生后曾接受新教洗礼，踏进20世纪后，对当时在巴黎大学占统治地位的实证主义思想感到困惑，1901—1904年追随法国生命哲学创始人之一的柏格森，成为柏格森主义的虔诚信徒。1906年与柏格森主义决裂，认为柏格森的批判观点同天主教信仰的要求不能相容，决定改宗天主教，夫妇两人一起重新接受洗礼。1908年马里坦在一个法国神父的鼓动下开始

阅读圣托马斯·阿奎那的《神学大全》，从此他决心以自己毕生的精力去研究托马斯主义，他把圣保罗的“如果我不宣传福音，我是有罪的”那句格言改写为“如果我不宣传托马斯主义，我是有罪的”，以示决心。1914—1940年在巴黎天主教研究所工作，在此期间他成为新托马斯主义的一名主要理论家。1940年法国被法西斯蹂躏，他举家迁居美国。1945年战争结束，受戴高乐委任为法国驻梵蒂冈罗马教廷的大使，直至1948年重返美国。1960年丧偶后，他以78岁的高龄成为法国图卢兹“耶稣小兄弟会”的正式成员。此后，一直在图卢兹过着深居简出的生活，直至逝世。

马里坦一生发表的著述涉及面甚广，正如另一位法国新托马斯主义代表人物吉尔松所说，“只要是有关真理的问题，马里坦就无不加以关注，无不加以解答”。但他的研究范围主要是哲学、历史、神学等领域。在哲学原理方面的主要著作是《哲学概论》（只出两卷：1921年发表《哲学导论》；1923年发表《概念的顺序》，即《小逻辑》）；认识论方面有《试论理智及其生命》（1924）、《区分了统一——知识的等级》（1932）；宇宙论方面有《自然哲学》（1935）；伦理学方面有《道德哲学基本概念新论》（1951）和《道德哲学》（1960）；哲学史方面有《从柏格森到托马斯·阿奎那》（1944）；神学方面有《人类靠拢上帝》（1960）、《上帝与罪恶的赦免》（1963）、《论基督的教会》（1970）；艺术哲学方面有《艺术家的责任》（1960）；历史方面有《历史哲学》（1957）；教育方面有《关于一门教育的哲学》（1959），等等。而《存在与存在者》（1948）这本书，则是马里坦关于本体论方面的主要著作。

在政治生涯中马里坦的表现也并不逊色。第一次世界大战后，他参加过穆拉创立的民族革新运动——“法兰西行动”；40年代侨居美国期间，参加了戴高乐组织，为自由法国和同盟国的事业不倦地工作和宣传；他不仅拒绝承认维希政府“在法国复兴天主教的功劳”，也拒绝承认西班牙的佛朗哥“在进行圣战”。马里坦是西

方 20 世纪政治上正直的皈依天主教的几大名人之一。

(马里坦生年年表附后)

(二)

以马里坦等为代表的新托马斯主义,是 19 世纪末、20 世纪初在天主教中兴起的一个哲学流派,是罗马教会的官方哲学,是托马斯主义发展中的一个现代阶段。其特点是利用现代科学的新材料和现代哲学的新概念,使托马斯·阿奎那的学说不为迅猛发展的现代社会所淘汰;并力图使科学服从宗教,理性服从信仰,以扩大天主教的影响。它较之托马斯·阿奎那的学说提法上更巧妙和缓和一些,更强调理性与信仰“协调一致”的方面。他们宣扬,知识有理性知识和信仰知识之分,好比两个源头,互相补充,汇成一条河流。不过理性知识的源泉是人的“自然理性”,所获的真理是有限的;信仰知识的源泉是“神的启示”,只有这种知识才能使人进入依靠人的理性无法达到的超验领域,获得绝对的真理。新托马斯主义的瑞士哲学家鲍亨斯基说过一句很有代表性的话:“逻辑的、人的意义上的真理是一种派生的真理,因为它的基础是本体论的真理,即被创造的存在与上帝的思想一致。”这表明新托马斯主义的理性与信仰“协调一致”原则,说到底不过是托马斯·阿奎那信仰高于理性的另一种说法而已。对于托马斯·阿奎那哲学是神学的奴婢的主张,新托马斯主义也按照“协调一致”的原则,有个缓和的说法,即哲学是具有相对独立性和相对自主权的神学工具。他们认为,哲学既不是绝对独立以至可以脱离神学的,神学也不能压抑哲学以至扼杀理性。主张哲学本身的体系、结构是独立的,哲学在自身领域内是“自由的”,有着“自主地发展自己的原则”,而不必处处依赖于神学;但这种自主权只是相对的,哲学不是具有“绝对最高主权的科学”。毫无疑问,只有以上帝启示的真理为前提的神学才具有

这样的地位。正如马里坦在《哲学概论》中说的“哲学家与科学家永远没有否认神学具有在哲学和科学之上的权力的资格”。由是，哲学不能不是神学的工具。在该书中还说：“哲学要在以下三个主要方面为神学服务：创立一些基于信仰的真理；对信仰中的某些神秘的事物（如“三位一体”的信条）给予说明；对违反信仰的学说给予驳斥。”这就是说，与信仰真理相悖的哲学结论应予统统废弃，哲学只能用自己的命题去维护信仰的真理，驳斥信仰的反叛者和反对者。至于科学，也应与宗教相结合。马里坦把“完美的女性要素”比喻作宗教，把“男性要素”比喻为科学，两者互有需要，但“都因拖延的求爱而痛苦”。他强调两者之间要相互和谐，组成“完满的家庭”。当然，其间的关系是：科学为神学所用，受神学指导。这就是新托马斯主义的基本思想。

(三)

新托马斯主义既然承认哲学本身具有独立的体系和结构，就竭尽全力通过他们的理论家建立起一整套包括本体论、认识论、逻辑学、宇宙论、自然哲学、社会伦理学在内的哲学体系。在这方面，马里坦有着不容忽视的功绩。

既要有哲学体系，又要论证上帝的存在，这是马里坦哲学的实质。

首先，马里坦从本体论上论证上帝的存在。马里坦认为哲学的研究对象就是“存在之为存在”。这个概念来自亚里士多德，曾译为“有之为有”，它是亚里士多德第一哲学的研究对象，属于研究存在之所以为存在的本体论学说。亚里士多德的学说有唯物论观点，也有唯心主义因素。他所说的“存在”，既指客观事物的“个别存在”，也指寓于个别事物之中的“一般存在”；认为“一般”不能离开“个别”而独立存在，这是唯物主义观点。其唯心主义因素是有时他

又承认有一种作为一切事物最高始因的永恒的“一般存在”。正是这个带唯心主义色彩的“一般存在”，曾被托马斯·阿奎那利用来论证上帝的存在。马里坦以“存在之为存在”为研究对象的本体论，也是以寻求存在之所以会存在的最高原因为由，论证作为一切存在的最高根据是上帝。他认为存在有两类：一类是偶然的存在，指存在于时空之中的有限事物；一类是必然的存在，它是超越时空的永恒的真正的现实存在。他又认为存在之为存在，并不是包含在感性本质中的存在，而是一种与感性本质割裂开来了的存在，即是作为纯理智价值而分离出来的存在。这就是说存在之为存在，不是指客观存在的事物，而是超客观的精神实体，而永恒的、最高的精神实体则是一切事物存在和发展的最终根源。为了论证这一点，马里坦借用了亚里士多德的形式质料说，认为任何事物都是由形式(观念)和质料(物质)所构成的；质料“是一种非存在”，或者说“是一种想成为存在的渴求”，只有形式才是真实的存在。这就是说，形式(观念)是第一性的，它先于质料(物质)而现实存在着；质料(物质)渴求成为存在要从可能性变为现实性，则必须求助于上帝赋予它各种观念性的“形式”。马里坦认为，上帝是一切形式的形式，各种形式有高低之分，物质也就分别构成不同的等级；居于阶梯顶端的是最高的不混杂任何质料的纯形式，即是“一切形式的形式”，它使整个宇宙成为秩序井然而和谐协调的整体。

其次，马里坦从认识论上论证“同上帝相见”。马里坦承认物质的经验世界是处于人的意识之外的，是可为人的感官所受感知和人的理性所认识的；他也肯定“一切认识从感官开始”，“理性认识必定来自感性认识”。但他把世界分为经验世界与超验世界两部分，对于超验世界，那是上帝及其所属的精神世界，是人靠感觉和理性所无法直接感知和认识的。这样一来，他的认识论就带上了神秘色彩。马里坦的认识论，也称批判论。他批判“感觉主义者”，认为把观念(概念)归结为感觉是错误的；他也批判“天赋观念派”，认为

把观念(概念)看作“与生俱来”是错误的。他主张观念与感觉、影象有本质的不同,“观念是通过我们心中的精神之光(能动的理智)的活动从感觉和影象里抽出来的”。当然,这种“精神之光”是因为人处于较高的等级阶梯,是“上帝赋予他以更高的形式——精神性的灵魂”才具有的。他所说的观念从“影象里抽出来”,也并不是唯物主义认识论意义上的“抽象”,而是指对上帝赋予各种事物的观念性“形式”的认识。马里坦把这种功能称作对对象的“直觉”,这种直觉高于任何理智的推理和证明。由于它是以上帝为“直觉”的对象,所以马里坦有时也把它称作是“和上帝相见”。这种个人的认识活动,不能言传只能意会。个人首先必须虔诚地信仰上帝,然后才能获得上帝的“圣宠”,具有这种人神相融的神秘的直觉,从而“达到一种完全的、毫不掺杂错误的哲学智慧”。这样,人的灵魂就可以与上帝相通,与上帝融为一体。当然,马里坦不能不指出,具有上述“神秘经验”的人是不多的。

第三,马里坦从社会伦理学上论证“最高幸福”。马里坦说:“当前世界最严重的弊害,就是神圣的东西与世俗的东西彼此分裂的二元论。世俗生活完全受肉欲支配,远离福音的要求,而基督教的伦理观念由于未能深入人民生活而成为空话。”这反映了西方社会物质文明虽然发展,而精神文明正在衰落的现实生活。

马里坦从人们贪婪地追逐金钱和物质享受,互相残害,既不敬神又不爱人等实际情况出发,埋怨资本主义“导致西方的文明和道德的危机”,同时又诬蔑共产主义“剥夺了个人心灵的自由”。马里坦认为:“只有天主教的道德权威才能帮助我们拯救遭受威胁的文化,改革整个世界,建立人类新秩序。”他竭力主张恢复天主教的道德规范,这种道德规范,就是以神为中心的人道主义。他认为近代的“以人为中心的人道主义”是不足取的,它从神转向人,离开上帝去寻求恢复人的地位,追求物质幸福,结果是沉沦于尘世的功利和享乐。他认为,这种人道主义恰恰是反人道主义的,因为它使人失

去人性和人的尊严；而真正的人道主义是以神为目的的人道主义，人必须以最高目标（上帝）来调节自己的行为，处理道德生活中的各种关系。马里坦主张按“神学的人道主义”精神来改造现实社会，“把福音真理化为一种社会现世的现实”；而未来理想社会所追求的不是物质财富的满足，而是个人精神的幸福。“离开了精神的东西，离开了对神的归顺，个人的物质幸福就只能是坏东西。”马里坦特别强调，“这个社会引导人们趋赴的不是创立尘世的幸福”，“而是一个超自然的目标：进入上帝的生命”，只有当人们的“灵魂与神融为一体”时，他们才能真正领会到“享受的是神的快乐”。这就是马里坦的“最高幸福”的伦理学。

（四）

《存在与存在者》是一部新托马斯主义哲学的纲要式著作。马里坦在这部著作中所完成的重要工作在于：首先，为他自己澄清他多年来对于托马斯主义一贯坚持的基本原理所作的反思，从而使新托马斯主义具备起一个首尾一致的形而上学体系；其次，显然更紧要的，是使新托马斯主义在当代哲学世界中占据稳固而超然的地位。事实上，《存在与存在者》是马里坦对他许多年前所发表的第一部本体论著作《七论存在和思辨理性》（英译本易名为《形而上学导论》，纽约，1948年）的重写，这部著作所论述的就是托马斯主义的形而上学，它的中心内容是从纯粹的存在与现有的存在的区分出发，论述存在和本质并寻求存在的根源。

致力于重建形而上学，是马里坦力图调和神学与哲学、科学之间矛盾的一条重要途径。依照他对知识等级的划分，神学在形而上学之上，形而上学高于一般哲学。他声称：“一个哲学家，如果他不是一个形而上学家，则将无以成为哲学家”。纵观马里坦在《存在与存在者》一书中表述的形而上学，我们有十分的把握认为，一个

托马斯主义的哲学家，首先必须是一个信仰坚定的神学家。这是因为在新的历史条件下重建托马斯主义的本体论不能不被限制在神学以下的范围内进行。为此，他几乎一再在论述重大问题之先言明只打算将自己的论述限于形而上学，但这确乎给像他这样一位虔诚而出众的神学家的思想方式造成了困难，以致于他最终承认，形而上学是“一门无法清楚明白地谈论神性事物的科学”。

哲学既要成为神学的工具，却又“无法清楚明白地谈论神性事物”，这使《存在与存在者》这部著作带上了神秘而又晦涩的特色，但掌握了这一点，会有助于我们研读马里坦这部神学和哲学掺半的思辨论著。

我们应当如何来理解马里坦的形而上学及其方法论呢？寻求存在的根源是他的学说的一个核心问题，按照他自己的说法，这是哲学的巨大神秘所在。他的根本任务就是寻求一切神秘，乃至一切神秘的最最终解释。然而，在这个问题的出发点上，马里坦俨然是一位真正的哲学家。

关于存在和存在者的基本思想主要集中在第一章和第三章中。

首先他从对笛卡尔主义理性的批判出发，反对当代存在主义，特别是现象学的和无神论的存在主义在肯定存在第一性之前把本质排除在外的作法——他认为这是取消存在，因为否定本质无异于否定纯粹存在所规定的那种东西，也就是否定存在本身。本质和存在的概念是不可分割的，缺乏本质的存在从一开始就是无法令人接受的。马里坦因而得出结论：托马斯主义是真正意义上的存在主义。在这一点上，他自认，托马斯主义中从未有过存在主义这一提法，但是“仅就托马斯主义给予存在和对于存在物的直觉以头等重要的地位而言，而且仅就当今种种以存在主义为名的哲学以废除或否定本质为前提来确定存在的第一性而言，托马斯主义可謂是唯一可以凭信的存在主义”。

马里坦实际上是把存在哲学等同于存在的实在论，或者等同于存在主义的唯理智论。因而他对于哲学存在主义非但不加排斥，还认为存在主义不仅无可非议，而且有助于揭示哲学真理；他认定自己担负着澄清真正意义上的存在主义亦即托马斯主义的重任。

当马里坦提出托马斯主义“事物的存在先于真理”的第一原理时，他所表达的思想是“事物的存在，意即与人的思维相对立的那些超客观的主体的存在，先于真理”；除此之外，上述命题的更深一层的意义还在于，主体的理智的理解活动的状况，亦即主体的意识的状况，取决于存在的状况。然而，即使是这些释义本身，也有待于进一步的说明。

关于事物是存在着的断言与关于事物存在于意识之中的断言，无疑是有区别的。这是因为前者至少包涵了事物的存在可以不依赖于任何有关它们的意识或它们可以存在于意识以外的隐义，而后一断言可能正是在这种意义上与前一断言区别开来。马里坦所谓的存在着的事物恰恰是存在于意识之中的事物，意识是以关涉着对象的方式去认识某种外在于意识的事物的，而进入意识范围的事物其实是超客观的主体的对象化，因此，所谓的客体世界不再是一种纯粹的外在性。马里坦在这种意义上将存在着的事物认同于我们的观念，它是理智的抽象作用的结果：客体就是我所认识到的东西，我就是客体的可理解性，因此主体和客体是同一的；不过更确切地说，同一是在某个中介上达成的，同一的基础在于某个既非主体也非客体的东西，在托马斯主义哲学中这个东西得名为“替代者”(suppositum)。到目前为止，应该说，马里坦除了将一个特殊的概念归于存在着的事物以外，仅仅是以他自己的方式重复着某种早已得到表述的哲学陈说，简单地说来即是如下的基本思想：假如实实在没有被主体领受到，则主体无从合理地提出有关实在的问题。如此看来，意识的界限也就是可理解性的界限。这

似乎正是贝克莱所乐于得出的结论。其实不然，马里坦的可理解性的基础是理智所从事的思维行动（更一般地说，存在之物所普遍从事的无差别的生存行动），是与那个呈现在意识之中的对立物在意识以外所从事的或能够从事生存行动的一致；不过，与其说是一致，不如说是具有类比性。此外，生存行动是存在物成为其自身并且保持存在的固有方式，而生存行动的前提是主体（与纯粹内在性已不再是同一种东西）所具备的从一开始就与主体的存在相对立的本质，这种本质抑或可理解性为了生存行动的缘故才被创造出来，生存行动即是对它的超越。由此我们探明了马里坦所谓的本质与存在的概念是不可分割的真正含义。其中最重要的是，在他的本体论中，存在不是某种本质，“存在超越了严格意义上的客体，也超越了严格意义上的可理解之物”，存在是存在着的主体所从事的行动。在马里坦看来，我们必须十分谨慎地使用“存在”一词，可是其实当我们把它当作“行动”这个词的同义词来使用时，已经悄悄地从另一种含义上来使用它了。我们已经看到，马里坦语汇中的“本质”也一样，它不再是理念的外化或假设。马里坦同意这样的看法：如果非得要说存在是接近于本质的某种东西，那它也就是那种规定自身不成为任何本质的东西。然而，本质(essential)的概念本身即已表明了与纯粹存在(esse)之间的某种关系，这就是为何我们如此肯定地说，存在是可理解性的最根本的来源。

在本书的第二章中，我们可以发现，马里坦的道德哲学是托马斯主义唯理智论在伦理学领域中的延展及其特殊形式。他坚持思辨第一性的原则，并且与众不同地将道德问题列入与认识问题相贯通的实践领域之中。他的本体论中的存在之完美性，在道德哲学中就是人类生活的完善。理智的决定作用的支配地位尽管已经让位于意志的决定作用，但仍然有一些需要加以了解的本质或本性，以确立行为的规范，从而指导行动。与思辨理智的真理不同，实践理智的真理不是与外在于精神的存在之间的相互一致性，而

是与正当的欲望之间的一致。因为在此对于存在着的事物加以了解不再是目的，而促使尚未存在的东西进入存在才是最后的目的。简单地说，这些观点都是对于如下基本问题的回答：欲望的现实运动与实践的理智分别在多大程度上并且以何种方式决定着道德判断，这就是说，需要对于人类道德行动作出一种内在的解释。实际上，有着种种普遍意义上的道德规范，这是因为理智的衡量尺度乃是人类道德行动的基本要素。但“只有当普遍的规范在真正地诱发了我的欲望的现实目的之中被体现出来时，我，即独特的个人，才会充分适当地应用它们”。这里必须对“独特的”一词予以特别的强调，其一：道德选择的行动是在特定的个人的独特性的作用下完成的，道德行动发源于这一个人；其二：道德行动是在恒变的境况的独特性作用下完成的。这样，马里坦借助于实践理智的真理与正当的欲望之间的一致性解答了人们通常称之为个人的价值系统的最终合理性问题。同时，他指出普遍的道德法则与个人的道德判断之间的对立。他强调，其实存在着相互冲突的伦理准则；因此，道德冲突并非不可能，但不是根本性的，这种冲突往往是表面上的。事实上这是一种先验的道德观点，即认为在道德问题上最终可以找到正确的选择。马里坦从反对某种伦理学上的非认识论观点的立场出发，他并不排斥在本体论上对伦理原则作出判定的合理性。处于两难困境中的特定的个人最终能够求助于他的善之本性的天然倾向，诉诸以理性为本的谨慎之善，这就是马里坦的最高道德律令。

第三章中还有一些重要概念，例如“主体性之为主体性”，乃是被用来划分哲学和宗教的界限，以将神学背景移植到形而上学的舞台上来。我们在此不作赘述，这是因为它们并不具有过于浓重的思辨特性，且已超出形而上学范围以外的缘故。

第四章和第五章的大量篇幅都是马里坦以一位真正的存在主义哲学家的姿态，并且以他的神学语言来谈论当代存在主义最热

切地加以探究的中心论题。

值得强调指出的是，可理解性概念在马里坦哲学中始终占有十分重要的地位，可以说，他的整个形而上学本体论，都建立在这种可理解性及其类推特性的基础之上。

可理解性，实际是事物或客体存在甚或作为主体性的主体性对于主体自身的不明性，即存在的不为(或不能为)主体立即直接和彻底认识的方面；而不是说理智具有足以理解存在的力量，也不是说事物本来就是向着理智开放的。在马里坦那里，所谓“可理解性”至多意味着存在对于理智而言的可知性。事实上，可理解性之不明性乃是形而上学范围内谈论神秘的特殊方式。

我们且举“可理解的神秘”这一马里坦形而上学中具有典型意义的说法为例来进行分析。初看起来，这似乎是颇违常识的，至少是字面上自相矛盾的措辞，其实在此之中隐含着信仰的哲学之全部秘密。马里坦自己的话或许可以帮助我们理解他的论述：“相反，它是关于实在的最为精确的描写。”“神秘，不是对人类理智的阻碍。”那末神秘如何又是可以理解的呢？这种理智与实在的对立是否真实呢？在理性主义体系中或在理性的氛围中，这种对立必然是不可避免的，然而却是不真实的。这是由笛卡尔以及他的笛卡尔主义的理性引入哲学中来的。“人类理智的客体性本身即是极端神秘的，而且理智的对象是被简约到行动之中的可理解性状况的‘神秘’，以及行动之中的理智活动的‘神秘’。”

理智在它所固有的思维行动中成为某个非它所是的东西，或曰是它所非的东西，即外在于理智的客体，这时理智将某种已被它理解为对象的不可穷尽的且超越对象的实在引入到自身之中。理智的对象是实在本身，这样一种神秘是理智的全部寄托，详言之，是为理智所吸收同化的“另一个”。马里坦说：“理智活动的固有对象是存在本身，存在乃是一种具有可理解性的行动，一种神秘。”而且，所有的神秘即在于存在的富足性，理智与这种富足一道成为某

种至关重要的结合体的一部分,理智将自身投入其中,但理智没有亦无法穷尽它。“如果理智真能做到这一点,那它就是上帝,就是存在的创造者。”他还说,最高的“神秘”是作为信仰和神学的共同对象的超自然之神秘,它关系到上帝本身以及上帝的内在生活;理智凭其孤立无援的自然之力是无法承担的。正因为如此,马里坦的哲学语言始终是从一位神学家嘴里讲出来的;我们由此可见,马里坦的可理解性及其类推特性的概念,是怎样既避免了理智对不可知之物的认识这一悖谬,又保全了超乎理性认识之上的上帝的存在。这就是新托马斯主义以最终论证上帝的存在为目的的本体论哲学的本质特征。

外国报刊对本书的评语

“天主教以外众多的人士，大都已经领教了马里坦对当代文明危机的辨识和为维护民主、人权和公正法律所作的一切，并对之深感钦佩。但是，他们亟欲跟随他进入扑朔迷离的逻辑和形而上学的王国而不能。然而，他们将会发现本书是一部在这类问题的探讨中使得透彻与精当取得完美结合的大师之作。”

——保罗·拉姆齐，《纽约时报》

“这部著作，凡是正式修习或者自习过形而上学课程的人，特别是对当代存在主义具有特殊兴趣的人，都应该一读。”

——《畅销书》

“深刻而又详尽。”

——《公益报》

“马里坦那洗练的、富于现实主义精神的著作……流畅而令人赏心悦目的读物。”

——《火炬报》

“出自大师手笔的、有关真正的经院哲学同当今存在主义的比较研究。”

——《开拓》

“马里坦……当代首屈一指的、托马斯·阿奎那诠释家。”

——《基督教箴言报》

目 录

序 言	1
第一章 存在物	10
第二章 行动	41
第三章 存在者	53
第四章 自由的存在者 与自由的永恒目的	73
第五章 且看此地此刻	106

附: 马里坦生平年表	127
------------------	-----

序 言

“存在主义”种种

1. 本书是一篇阐述存在和存在者的纲要式的专论，但若说它是关于圣托马斯·阿奎那(St. Thomas Aquinas)⁽¹⁾的存在主义的概论，也同样适当。我们在论述正题之初，预先排除混淆概念的隐患是至关重要的。圣托马斯的“存在主义”⁽²⁾与当今人们所提出的种种以“存在主义”为名的哲学全然不同。倘若我声称：我认为圣托马斯的存在主义是唯一真正的存在主义，则其理由不是为了“复活”托马斯主义⁽³⁾。企图借助于某种易词改句的故伎，使圣托马斯·阿奎那披上趋时的流行装束，我是羞于此道的（“装束”一词在这里当然是一种委婉的措辞）。我不是一个新托马斯主义者⁽⁴⁾。无论从哪一方面来说，我都更愿意成为一个古典托马斯主义者(Paleo-Thomist)⁽⁵⁾而不是新托马斯主义者。与其说我是，毋宁说至少我希望是一个托马斯主义者。在过去的三十多年间，我多次讲过，要说服我们这一代人勿将哲学家的创造才能与旨在标新立异的服装设计匠艺混为一谈，竟是如此困难。

当一个托马斯主义者谈论起圣托马斯的存在主义时，他不过是在谈论他自己的存在主义，从目前的时尚中索回一件其价值并没有被这种时尚所意识到的珍品；他是在维护一项所有权。为了说得更精确些，我想补充一点：经院哲学⁽⁶⁾中众多的非托马斯主义的，或者所谓的托马斯主义的那些流派早已为柏拉图、笛卡尔或者

沃尔夫(Wolff)⁽⁷⁾的幽魂所渗透(今日讲坛上的所谓的托马斯主义尚未彻底消除的就是这种幽魂),真正的托马斯主义同上述各流派的区别,恰恰是真正的托马斯主义给予存在(existence)和对于存在物(existential being)的直觉以头等重要的地位。如果人们的注意力能够在当代存在主义诸系统的激发下,准确无误地集中在这个问题上,那将是一件天大的好事。早在上述那些体系问世以前,我就曾经反复地指出这样一种错误,即错误地把关于存在物(being)的哲学设想为本质(essences)的哲学,或者是将之设想为本质的辩证法(我管这种作法叫做“浏览画册”)而无视关于存在哲学本来的面目,无视它比其它哲学的高明之处,以及它在哲学中所处的独特而超群的地位。换言之,即无视这样一个事实:它是关于存在的哲学,是关于存在的实在论(existential realism),亦即存在的行动面对着的一种誓不否认自身正确性的智力。

至于这里所使用的词汇,众所周知,正是由于克尔凯郭尔⁽⁸⁾所产生的影响,“存在的(existential)”这个词已经成了目前的习用语的一部分,尤其是在德国。20年前,人们对存在的基督教(existential Christianity)议论纷纷。我至今仍然记得雷蒙诺·古阿尔狄尼(Romano Guardini)⁽⁹⁾的一席雄辩有力的演讲,他向堂下在座的一班迷惑不解的高级教士们阐释说,《约翰福音》中的存在的意义,是通过陀思妥耶夫斯基⁽¹⁰⁾的作品《白痴》中的梅希金公爵这个人物向他昭示的。许多哲学家,从雅斯贝尔斯(Jaspers)⁽¹¹⁾和哥布日尔·马塞尔⁽¹²⁾(Gabriel Marcel)到别尔佳耶夫(Berdyaeff)⁽¹³⁾和契斯托夫(Chestov)都自称是“存在的”哲学家。“存在主义(existentialism)”这个词只是到后来才成为普通用法,并且的确成绩斐然,以致时至今日,如萨特最近所言“它已不表示任何明确而重要的意义了”。⁽¹⁴⁾暂且撇开这一次要的弊端不谈,“存在主义”一词本身不但是一个有用的词,而且无可非议。至于它同托马斯哲学的关系,“存在主义”一词与“实在论”这个词有共同之处,只

是贝加莫人彼得⁽¹⁵⁾的主题大全里找不到它们。圣托马斯从未宣称自己是一个存在主义者或一个实在论者——尽管在这种意义上讲他从未自认是一个托马斯主义者。然而，事实依然没有改变，上述所有这些方面同圣托马斯的思想是不谋而合的。

2. 简而言之，事实上对于“存在主义”一词有着两种根本不同的诠释方式。第一种方式是，断言存在是第一性的东西，但把存在看成是蕴含着实质(essences)或本性(natures)并展示出理智(intellect)和可理解性(intelligibility)的绝对统治。我认为，这是真正的存在主义。另有一种方式是，同样肯定存在的第一性，但是以破坏或废除实质或本性并以展示理智和可理解性的彻底失败为前提。在我看来，这是不足凭信的存在主义，就是时下流行的那种“不再表示任何意义的”存在主义。我当然应该这样认为！因为你若以那种行动来废除本质，或者说废除由纯粹存在(esse)所规定的那种东西，那你就是废除了存在或纯粹存在。存在和本质这两个概念是互相关连并且不可分割的，而后一种存在主义是自我毁灭型的。

笛卡尔的思想脱胎于邓斯·司各脱(Duns Scotus)⁽¹⁶⁾，因而成为现代自由主义(libertistic)形而上学各种体系的鼻祖，但是，不论他的理性主义有多么强，他的关于上帝的观念是接近于这类存在主义的。有一点千真万确，他无休止地谈论神的本质，从中发现一种能自圆其说的关于上帝存在的原因。但是，那种本质变得如此深奥莫测——使我们确信上帝存在的那种观念除外——以致可以说，它不过是突然地显现出上帝这个被设想为一种纯粹的意志行动(a pure act of will)的存在而已。推出其结论，不外乎是令我们接受一种缺乏任何本质的神圣的存在。而且，由于这样一种概念是不可思议的，则我们的思想便滑到多少有点含混不清的代用品上，诸如纯粹的行动(Action)，纯粹的效能(Efficiency)或自由(Liberty)一类东西，这类代用品要高于理智或可理解性，

它们不依赖于理性而仅仅凭借其自身的力量，并且随心所欲地创造出各种理性事物和本质以及那些在我们头脑中描述这些事物和本质的观念。

简言之，这就是笛卡尔的上帝为何是一种完全超脱于全部智慧秩序的意志的原因(圣托马斯视此为亵渎上帝)。这就是为何这样一个上帝将任何最终结果排斥于自身行动之外，以纯粹的偶然事件为缘由来创造永恒的真理，凡此种种并非依赖于上帝自身永恒不变的本质(他可能进行干预的一举一动都在他的智力的明察之下)，而是依赖于上帝的纯意志力。这也就是上帝为何因而真的能够创造出没有峡谷的山峦、方形的圆圈，以及双方都是正确的矛盾。这也就是为何人类道德的全部秩序被这同一种极端的偶然性所打乱(都和上帝有关)，受制于一种纯粹的缺乏理性的天命，公正与不公正的裁判竟取决于上帝最高存在的快乐心境，以及神的主体在决定运用其创造自由时所作出的无目的选择。

我们在今日的无神论存在主义(atheistic existentialism)中所发现的正是上述同类形式的存在主义——强调存在的第一性，但又因废除可以通过理性加以认识的本性或本质而付出很大代价；正是由于这个缘故，《存在与虚无》的作者⁽¹⁷⁾的确有着较之他本人所认识到的更加充分的理由返回到“我思(cogito)”哲学家⁽¹⁸⁾那里去。不过，这一次问题不再是绝对论的一神论(absolutist theism)用理性主义的世界观作用于至高无上的存在，这种世界观之所以显得紧要，是因为它产生于无可企及的无限(Infinity)这一快乐之中。这一次的问题是，这是一些主体的有限的存在，它们没有本质；一种本初的无神论的抉择将它们抛入一片支离破碎的表象之中，就是这些表象组成一个毫无理性的世界。这种存在当然不是被用来制造其本质，或者其可为理性所认识的结构(因为这些都不存在)，而是被用来制造各种进入时间的映象，制造各种设计图(projects)，这些设计图没有一次成功地给予那种存在

以任何激励；而这是通过一系列绝对的、不可变更的选择做到的，这些选择必然使存在面临永远变化的处境。

一个没有本质的存在，一个没有本质的主体；从一开始我们就陷落在不可思议的泥潭中了。在这一点上——我以为，这种有失公理的作法，是无神论存在主义哲学身上最黑的污点⁽¹⁹⁾——我们发现，原先关于存在第一性的断言及诸如存在无本质或者存在排斥本质之类的坦率断言被改换掉了，代之以更为详尽、然而更为含混暧昧的断言，即存在先于本质(海德格尔⁽²⁰⁾语)。我之所以说含混暧昧，是因为它可能表示某种正确的东西(换言之，即行动先于效力，即我的本质只有在我的存在中体现出它在这个世界上的存在形式，亦即它将自己的可理解性存于纯粹行动中的那个存在)；然而，实质上，它表示的是完全不同的东西(换言之，即存在没有任何动因，即我存在着但我什么也不是，亦即人生存在世界上但没有人的本质)。

同样地，关于“设计图(project)”⁽²¹⁾的概念是被用来替换关于本质或实质的概念的一个含糊的替代物；而处境这个概念则被用来替换关于一种由原因和本质在这个世界上互相作用而产生的客观状况的概念，也是一个含糊的代用语。诚如在笛卡尔形而上学的最深处，关于纯粹行动、纯粹效能，或纯粹自由的概念之替代那个不可思议的关于无本性的上帝的概念一样，在这里，替代了那个不可思议的关于无本性主体的概念的，是那个纯粹行动或纯粹效能的概念。简言之，是纯粹自由的一项选择，其本身就是含混的，不能自立的；因为，从表面看，它似乎诉诸一个至高无上的自由意志，而实质上它却仅仅诉诸纯粹的自发性(pure spontaneity)。这一点不可避免地引起人们的怀疑，它是否纯属深藏于据说已被废除掉的本性之中的各种必然性的猝然爆发。或许，正是针对这一点，曾经有一位评论家用犀利无比的、令当代哲学为之折服的语言指责萨特的学说简直是当年激进社会主义(radical-socialism)⁽²²⁾

的复活。

可以说，萨特的学说远比他自己相信的要更接近于“1880年间法国教授们力图建立一种世俗伦理学”⁽²³⁾时的所作所为，他们企图废黜上帝，求助于中产阶级所崇尚的信条和康德的诫律。因为如果这位存在主义者认为，说上帝不存在，那将是非常难堪的事；如果他宣称——同时也就展示出形而上学的敏锐判断力——世界上不存在人的本性，因为没有上帝为之构思，而且上帝一经废除，世界上就不会有可以通过理性来加以认识的事物；那么，尽管如此，他的出发点以及指导他整个事业的聪明才智的目标，乃是给这种令人作呕的人类病菌（它不断繁殖和成倍增长）提供在一个没有上帝的世界上生活的手段，使其在无神论的范围里活动（当然，他不再把中产阶级的信条奉为道德规范，而是力求不致成为——用萨特自己的道德范畴来描述——一个“恶棍”和一个“无赖”）。这或许是为一个人的生存而辩护的另一种方式，而且无疑是更为经济的方式。当然，也不再依赖于由仿效笛卡尔的上帝、随心所欲地制定正义和非正义的标准并且建立人类道德的客观标尺而产生的种种手段，因为此类东西根本就不存在。他所依赖的是，把一种道德价值，甚至英雄的价值赋予任何一种行动，只要这种行动是在完全自由的前提下作出的。

至此，我们发现了这种存在主义的不可泄露的天机，抑或存在主义的初衷和自然倾向：不惜任何代价保全无神论。然而，万一无法保全，那将会发生什么？万一人们无法照此生活下去，或无法调整自己，又怎么办呢？这个问题根本没有提到，它被故意地压制了。萨特那样做是对的，他声称自己抱着坚定的乐观处世态度，把悲剧感留给了基督徒们——既留给基督徒们，也留给了伟大的反基督者。甚至连巴斯噶(Pascal)⁽²⁴⁾也没必要提及，在存在主义看来还没有过可以与尼采(Nietzsche)⁽²⁵⁾相提并论的东西。这种对任何伟大事物持否定态度的惊人之举大概是存在主义给我们这个时代带

来的最富独创性、最得人心的贡献。

注 释

1. 托马斯·阿奎那(1225?—1274)，意大利人；罗马天主教会的神学家；中世纪经院哲学家。——中译注
2. 存在主义，此处意即存在主义哲学。马里坦在本书的一些场合用它指托马斯主义本身，在另一些场合仅指源自克尔凯郭尔，以萨特、海德格尔、雅斯贝尔斯等人为代表的当代哲学的一个流派；因此，只是在后一种情形中，马里坦才在通常的意义上使用“存在主义”一词。——中译注
3. 托马斯主义，系源自圣托马斯·阿奎那、以13世纪的经院哲学为基础的神学—哲学体系。——中译注
4. 新托马斯主义，系指以复活托马斯主义为特征的，最初出现于19世纪末，盛行于20世纪初的意大利、比利时、法国、德国、奥地利、瑞士、西班牙等国，二次大战后又在美国大陆，尤其是在美国流传很广的当代哲学的一个流派；又称新经院哲学，在这种意义上，它是以梵蒂冈为中心的天主教会的官方哲学。——中译注
5. 古典托马斯主义，意指本来意义上的即由圣托马斯·阿奎那创立的托马斯主义。马里坦自称古典托马斯主义者，是为了避复活托马斯主义之嫌。——中译注
6. 经院哲学，系在中世纪占统治地位的、建立在教会神父和亚里士多德及其诠释家们的权威基础上的神学—哲学体系。——中译注
7. 沃尔夫(1679—1754)：德国哲学家和数学家。——中译注
8. 克尔凯郭尔(1813—1855)：丹麦哲学家和神学家，公认的存在主义直接先驱。——中译注
9. 古阿尔狄尼，法国主教，存在主义哲学家。——中译注
10. 陀思妥耶夫斯基(1821—1881)，俄国文学家和思想家。——中译注
11. 雅斯贝尔斯(1883—1969)，德国哲学家，有神论存在主义的主要代表人

托马斯主义的哲学家，首先必须是一个信仰坚定的神学家。这是因为在新的历史条件下重建托马斯主义的本体论不能不被限制在神学以下的范围内进行。为此，他几乎一再在论述重大问题之先言明只打算将自己的论述限于形而上学，但这确乎给像他这样一位虔诚而出众的神学家的思想方式造成了困难，以致于他最终承认，形而上学是“一门无法清楚明白地谈论神性事物的科学”。

哲学既要成为神学的工具，却又“无法清楚明白地谈论神性事物”，这使《存在与存在者》这部著作带上了神秘而又晦涩的特色，但掌握了这一点，会有助于我们研读马里坦这部神学和哲学掺半的思辨论著。

我们应当如何来理解马里坦的形而上学及其方法论呢？寻求存在的根源是他的学说的一个核心问题，按照他自己的说法，这是哲学的巨大神秘所在。他的根本任务就是寻求一切神秘，乃至一切神秘的最终解释。然而，在这个问题的出发点上，马里坦俨然是一位真正的哲学家。

关于存在和存在者的基本思想主要集中在第一章和第三章中。

首先他从对笛卡尔主义理性的批判出发，反对当代存在主义，特别是现象学的和无神论的存在主义在肯定存在第一性之前把本质排除在外的作法——他认为这是取消存在，因为否定本质无异于否定纯粹存在所规定的那种东西，也就是否定存在本身。本质和存在的概念是不可分割的，缺乏本质的存在从一开始就是无法令人接受的。马里坦因而得出结论：托马斯主义是真正意义上的存在主义。在这一点上，他自认，托马斯主义中从未有过存在主义这一提法，但是“仅就托马斯主义给予存在和对于存在物的直觉以头等重要的地位而言，而且仅就当今种种以存在主义为名的哲学以废除或否定本质为前提来确定存在的第一性而言，托马斯主义可谓是唯一可以凭信的存在主义”。

而它们仍然被使用着并且一再被滥用,以致它们还在没完没了地产生种种与其自身性质相对立的意义。这种晦涩的盗用唯有在堕落的形而上学体系中才会有终结之日;现象学,在现象学存在主义这层意义上,不过是一种从其根本上腐烂的经院哲学。顺便说一下,这就是构成了它的历史重要性的那个东西。以绝对存在为对象的形而上学和经院哲学,尽管我们现在只看到其讹传形式,是朝着与当代哲学主流相反的方向前进的,或者更确切地说,它使当代哲学明白,一个循环已到尽头。从今以后,我们则可期待新循环的诞生,不管好坏如何;而且这种被讹传了的经院哲学倒或可被当作肥田之宝而撒进为真正的形而上学新萌芽准备的土壤里,至少可以把它们撒在有朝一日将被彻底翻耕的土壤里。

——原注

20. 海德格尔(1889—1976):德国哲学家,当代存在主义的主要代表人物。

——中译注

21. “而对着这个无偶的、草创的构成了我的存在的设计图,我茕茕孑立,极度痛苦。”(《存在与虚无》,第77页。)
“我按照对一种作为我的可能性的可能性的理解来塑造自己,我不得不承认在我的设计图的终极点上存在着我的可能性,并且不得不把它当作我自己来把握,这个可能的我正于未来的一刻等待着我,是虚无把我和它分离。”(同上书,第79页)

——原注

22. 法国的激进社会主义,系指一政治团体,资产阶级自由主义的代表力量,但它并不具有英文术语“激进的(radical)”和“社会主义的(socialist)”这两个词所包含的意义。

——英译注

23. 让-保尔·萨特所著《存在主义是一种人道主义(L'Existentialisme est un Humanisme)》,第34页。

——原注

24. 巴斯噶(1623—1662):法国哲学家、物理学家和数学家;在神学上,他反对耶稣会的教义和道德。

——中译注

25. 尼采(1844—1900):德国哲学家,唯意志论的代表人物。

——中译注

第一章 存 在 物

真理源自事物的存在

3. 托马斯·阿奎那，我曾经在另一篇短论⁽¹⁾中作过同样的评语，他通过对于理智自身的运用深及到了存在本身。他具有最严格意义上的关于科学的经典概念；对于逻辑、推理以及何以将种种概念融汇一体的艺术的最精细入微的必要条件及最高度精确的准则和尺度，怀有一丝不苟的关注。为他所知的，不是画册，而是眼前的这个天地，其中存有的事物多于任何哲学所臆想的。那是一个存在者的世界，它被牢固地置于一系列基本事实之上，而这些事实正是我们被要求去发现的，但不是推演；那是一个流贯万物的世界，存在物衍生不绝，使之充满生气，使之统而为一，并使之将其自身推向不可预见的未来；那又是一个倍受存在物的所有那些缺陷损害的世界，存在物的缺陷即是构成罪恶的现实的那种东西，而且在这个创伤满布的世界里我们必须看到存在物相互作用的代价，必须看到为受造者的自由所付出的代价，如此的一个世界具有躲避第一存在(the First Being)洪流的能力。

真理源自事物的存在(Veritas sequitur esse rerum)乃托马斯主义的第一定旨，在此，我们必须特别指明它的深意。事物的存在，即与人的思维相对立的那些超客观的主体的存在，先于真理。真理是我们的思维行动所蕴含的内在性与外在于思维的东西

之间的一致。真正的知识在于某种精神性的超在之中，正是通过它，在一次至关重要的行动中我成了我的对立物之所是，那是一种为该物自身在它独居其中的可理解性的特殊领域里具有的或加以运用的存在的类似物。

因而知识是寓于存在之中的。存在——物质实在的存在——首先是经由感觉给予我们的，感觉将客体当作当下存在着的東西来获得；换言之，它是在真实的而且当下存在着的的影响中被给予的，存在通过这种影响作用于我们的感觉器官。这就是何故任何一种真实知识的样式都是对于所见之物的直觉，而且直觉给予我以它的光照。(2)感觉在行动中触及存在，其时感觉本身未知此为存在。感觉将存在传递给理智，感觉给了理智一份具有可理解性的财富，但不知其是可理解的；而理智，就理智自身而言，知道此为何物并且称其名为存在物(being)。

理智，握取着可理解之物，用其自身的力量使它们脱离开感觉经验，从其自身内在活力的本质方面，达到那些可理解之物的本性或本质；通过对它们的抽象，理智已经从某个特定的时空位序上的物质存在中分离出它们的本性或本质。然而这是出于什么目的呢？纯然是为了面对理智自身观念中形成的关于本质图景的沉思默想吗？当然不！相反，其目的是为了通过理智得以在其中实现并且完成的那个行动将它们复归于存在。我想说的是，判断力以确乎如此(*ita est*)一语来作出判断。举例而言，当我说“在任一欧几里德三角形中各内角之和等于两个直角”，或者“地球围绕太阳旋转”的时候，我实际上所说的是：具有这里所描述的性质的任何欧几里德三角形是在数学存在之中的；处于这里所描述的运动状态中的地球是在物理学存在之中的。判断力的功能就是一种存在的功能。(3)

单纯的悟性

4. 对于下述两个方面加以解说必要的，首先是关于抽象知觉，这是对于心智的最初运用；再者是关于判断力。首先我们将从如下的论述开始：存在主义哲学家们，无论是基督教的还是无神论的，当面对他们称之为客体的世界时，都为一种可怖的恐惧所袭扰——一方面，这种恐惧必然招致严重的后果，亦即，否定知识的可理解性的条件；另一方面，这种恐惧虽有天然致因，但从根本上说是盲目的，因其确乎造成了拙劣的歪曲，以致迟早会远远地退回到笛卡尔的观念图理论⁽⁴⁾中去。他们将客体设想成或认作是一具体化的观念，是消极而被动的纯粹外在性的一个片段，是对于意识的一种障碍，即设置在意识与存在世界之间的某种阻隔之物，或者是真正的主体。因而，他们坚持认为，唯有关于主体性的实际经验才能够达到那些主体。他们没有看到客体和客体性是理智的全部生活，是对理智的拯救。客体是理智的最初活动（简单的知觉和“简单的悟性”）的条件；因此，倘若在由抽象过程所支配并且界定的某个给定的具体方面，客体如不是某个存在着的主体的可理解性上的一种模糊物，客体又是什么呢？这种模糊物在意识活动中逐渐清晰可见，通过概念并且在概念的范围里，与意识的重要活动趋于一致。简而言之，呈现于意识之中的客体是超客观的主体的对象化，这种对象化具有可理解性。但是这种意义上的超客观的主体，在其具体存在中，是不可穷尽的，因此它容有在无限多的新概念客体之中被达到的余地，那些新概念客体与先前业已获得的诸概念客体是相衔接的。另外，他们没有看到，他们力图从存在中推导出的这个客体的世界，事实上并不自行表明它是存在的；它仅存在于意识中，事实上存在着的东西乃是意识中的被对象化了的主体（sub-

ject)或替代者(supposita),为的是成为被知的,不过从他们自身出发乃是在这个有形而偶然存在的世界之中被假定了的。在这个世界里本性同冲动两者是结合在一起的。我将在本书的以下章节中深入阐明托马斯主义哲学中关于主体或替代者(suppositum)这一概念的重要性问题。从另一种观点即从纯逻辑的观点来说,我只想在此作如下的评述:对于托马斯主义哲学而言(下面的区别几乎总是被忽视),科学所欲了解的乃是处在其存在的不可穷尽性中的确定的主体;与此同时,这样一门科学的客体,严格地说,在于该科学所导向的结论中。

马克思主义者们,就他们本身来说,对客体这一概念有着准确的理解;但是,由于受到一种被颠倒过来的黑格尔主义以及某种已嬗变成为辩证唯心主义的关于现实的哲学偏见的影响,他们实际上同样忽视了存在的世界或者主体的世界,而将存在归之于具体化的客体世界以及自然世界。自然乃变化过程的内在性的纯粹偶然的某些方面,存在则实际是理念的(idea)的一种外化状态。正因为如此,他们被迫使自己处于存在主义者针对客体问题上的唯心主义神秘而发起的诘难中。

因此,我们要离开上述两派哲学,以便从它们当中辨明问题的症结,同时得出我们的第一层思考的结果,即理智于抽象知觉(此乃理智的全部活动过程的最初阶段和条件)中把握着的,不是那一类永恒事物。永恒事物是在理智进入某种想象中分离的且可理解的领域之后,才成为理智的沉思对象的,或者在合乎语法规则形式的基督人格幻想中是如此。这些都出自于伪柏拉图主义,而无论是实证论者和唯名论者,还是存在主义者和马克思主义者,都将其认作是与具有不可改变但可理解的结构的本质或本性的概念密不可分的。形而上学家懂得,他的艰巨事业是要去探求事物的可理解性以至所有其它特性或存在物的完美性的终极基础。他在纯粹行动中发现了这一基础,并懂得了,归根到底,倘若神的理智未曾认识

其自身的本质,也就不会有人的本性。而且他还懂得,在神的本质中,关于人的永恒观念,不是某种绝对意义上的和具有普遍性的观念;与我们所具有的关于人的观念不同,那是一种富于创造性的观念。然而我们所感知的,并非这个神有的观念,并非我们在这个可理解的世界中把握的人的本性。我们之所以得以在其中把握人的本性的那个可理解的世界是在我们自身之中的,它是我们的非物质的思维所蕴含的生动的固有本性。循着理智为获得自身所需的养料借以穿透事物以及感觉经验的那条途径,换言之,在抽象知觉中,理智所把握到的,是存在着事物或主体(但并非行动所含的普遍性或可理解性的状态)之中的本性或本质。本性或本质本身不是事物,理智通过对它们加以非物质化而清除掉它们的存在。这就是从一开始我们称之为可理解的事物或者思维客体的那个东西。

判 断

5. 然而,第二层思考即关于判断的思考,这对我们来说是具有头等重要性的。我刚才说过,判断力的功能是一种存在的功能,还说过,判断将本质(可理解之物或思维客体)复归于存在或复归于主体的世界——一方面必然是物质的,另一方面又纯粹是观念的,或者(至少可能是)非物质的;与此相应,我们涉及的是物理学的、数学的,或者形而上学的知识。至此产生出一个核心问题,即关于判断在哲学上的重要意义的问题,以及关于那个存在本身的问题。根据托马斯主义者们的观点,判断的功能乃是确认它。

笛卡尔认为,判断是意志力的活动,而非理智的活动;并且认为,由判断加以确认的存在不过是理念(ideatum)的假设,它本身是无法达到的,观念是对它的摹写。对于康德来说,判断本身具有一种思想的而非存在的功能;它把一件经验之物归至某个范畴之

下而借以达到概念，而且存在是一个绝对不具有任何可理解性的价值或内容的纯粹假设。与笛卡尔的观点不同，在圣托马斯看来，判断不仅是发生于单纯悟性和概念形成之后的一种活动；它是理智的及智力活动的告终、完成、完善，以及光耀，一如由判断加以确认的存在是存在物的及可理解性的光耀和完善。

我在拙著《知识的等级》⁽⁵⁾一书中写道，当我“下一个判断”时，我便在我的作为认识对象的意识(*noemata*)上完成了一个活动过程；在我的思想范围内所完成的这个活动之具有意义，仅仅是因为这个判断与它们存在于(至少可能是)我的思想以外的方式有关。由是，判断所固有的功能就在于将意识从单纯本质的阶段，即从向思维呈现自身的客体的阶段，推进至事物的阶段，即至实际上或可能地由主体掌握存在的阶段。思维的宾-客体(*predicate-object of thought*)和思维的主-客体(*subject-object of thought*)都是它所具有的可理解性的不同方面。每一个判断假定是“完整一致”(关于事物的一面)和“冲突后一致”(通过判断自身达到)的；“领悟”是在事物之中、在超客观的主体中被给予的，它的发生先于“分离的状态”，而判断的功能正在于克服这一状态。判断将由它完成的统一体复归于客观的主体，该统一体原先经过了单纯悟性(在主体之内把握着不同的思维客体)的分离作用。这样的统一体不可能先于分离状态而形成于意识中，因为意识是以完全相反的方式进行活动的，分解开这个统一体为的是随后的重建。在外在于思维的存在中，这个统一体先于分离(即是在最初的时刻被设定了的)；而且存在本身，由于它是某种已有的(*had*)的行为(*exercita*)，因此是处于单纯表象或者单纯悟性的秩序以外的。

上文所述究竟何意呢？“判断并不满足于存在的表象或悟性。它确认存在，它将由意识所领悟的诸概念客体投影到存在之中，如同在意识之外或是已被达到的或可被达到的那样。换言之，当理智通过它自身固有的行动来下判断时，即通过事物在意识之外所从

事的或者有能力从事的这同一种生存行动来下判断时，它有意愿地生存着。”(6)因而，通过意识且在意识中得到确认的并被有意地经验到的存在，就是在意识范围内行动所含的可理解性的圆满完成。它同由事物所从事的生存行动是相类似的。而且这样一种生存行动本身，它的丰富性是一个不包含其自身可理解性的价值的纯粹假设所无法比拟的；说它是行动亦好，说它是活力亦好；而且正如我们所知，从事于行动越多，可理解性也就越大。

然而存在不是某种本质。它是属于另一种秩序的，一种不同于本质所属的全部秩序的秩序。因此它既不是可理解之物，也不是思维客体，若是依照上文所给定的这些词的意义来讲(这些词与本质一词同义)。因此存在超越了严格意义上的客体，超越了严格意义上的可理解之物，因为它是由某个主体所从事的行动。其奇特的可理解性，我们不妨称之为超可理解性在判断行动的过程中于我们内部实现其自身的对象化。我们除了得出上述结论之外，又能得出别的什么结论呢？在这种意义上我们可以称之为一个超越对象的行动。唯有在一种更高的然而类推的(analogical)意义上它才是一种可理解之物，“判断所涉及的可理解性，较之经由概念或观念传达给我们的东西更富于神秘性；它并非通过概念得以表达，而是通过那个确认或否认的行动本身得以表达的。它就是生存行动本身既是可能的又是实际上被给定的超可理解性，如果我可以如此谈论它的话。而且正是在存在的超可理解性之上，圣托马斯勾勒出了理智的全部生活。”(7)

关于存在的直观

6. 这就是为何圣托马斯形而上学知识的根基中置入理智的直觉的原因，即对于被神秘的实在掩藏于我们的语言中最普通且最

常用的词语——存在(to be)一词——之下的那种东西所生的直觉；一种作为科学的无法加以界说的主体而显露于我们眼前的实在，但只有当我们在归属于这个主体的真义中放弃与最低级的事物所从事的同样的生存行动——放弃那主体借以战胜虚无的胜利的推进时，我们方能从神那里获得它。

一个哲学家，如果他不是一个形而上学家，则将无以成为哲学家。正是对于存在物的直觉——甚至当它受到某种哲学体系的谬误的曲解时，例如在柏拉图和斯宾诺莎那里——才造就出形而上学家。我所指的是，在它的纯粹而无所不在的普遍性中、在可理解性的特有的和原始的模糊物之中的那种对于存在物的直觉；这种直觉就是存在着的东西(secundum quod est ens)。(8)存在物(being)，照此看来，既非常识所谓的那种模糊意义上的存在，亦非诸科学和自然哲学所列举的特定意义上的存在，亦非逻辑上的实在(de-realised)存在，亦非被错当作哲学的辩证法中伪托的存在(pseudo-being)。(9)它是出于其自身之故而得到解脱的存在，在归属于它自身的可理解性及实在的真义和丰富来源中得到解脱的存在；详言之，即在那种类推意义上和超验意义上的丰富性中，此乃存在物的概念之尚欠完美然而在复杂多样的统一体中所保有的东西，且任其广及它的诸类推之物的无限疆域，并充溢在超验的价值和自然倾向的能动价值之中。正是借助于此，存在物的观念越出了自己的界限。(10)它是一种逼真至极的或深入细致的具体可见的存在，在抽象理智活动的最高层次被领受到或被感知到；存在物将其纯粹性及启示力量仅仅归因于这样一个事实：即过去的某个时刻，理智已在它的最深处被唤醒并且处于事物中被领悟到的生存行动所产生的影响的透照之下；而且由于理智被力迫至承受这一行动的那一高度，或可说是在自身之中聆听这一行动所固有的那可理解性和超可理解性之未被搅扰的和谐音调。

实际上有着领受这种直觉的种种方式和途径。在这多种多样

的方式和途径中,根本没有哪一种可以事先加以描绘,也没有哪一种比之另一种更合乎规范——恰恰是因为,这里的问题不在于如何作合乎理性的分析,或是如何确定归纳或演绎的步骤,或是如何建立三段论的构造,而全在于作为一个基本事实的直觉。感觉(senses),以及圣托马斯称之为“感觉之判断力”的那个东西,那种盲目的、为感觉所操持的存在的知觉,在此起着原发的和绝对必要的作用,但是这不过是一种先决条件而已;他的降生之初闭合着的双眼必定会睁开;理智之精神效力的感觉领受必须向感觉在无知无觉中达到的且在无从感知的状态下达到的这一生存行动投以可理解性的光照。无关紧要的是,有时对于存在的直觉是与一种最高智力的天赋彼此相象的,这种最高智力安然地植根于它的澄澈之力当中,建立在它与纯粹而又灵敏的肉体,以及富于活力而平衡自如的感的合作之上,一如在圣托马斯所取得的智力成就中显示的那样;有时,它就像当我们看见一根小草或一座风车时感受到自然之美一样不期而至地发生,或者像我们突然间感知到自我的实在那样;有时,它是由于一种不可抗拒的状况所引起的,与此相伴随,独立于我们的事物的存在于不意之中明白无疑地呈现在我们的意识中,骤然间将我们自身的存在返投在其孤独和脆弱的状态中;同样,无论我是以持久的内在体验,或是以极度痛苦的内在体验,还是由于某种超乎时间流转之上的对于道德现实的内在体验来达到这种对于存在的直觉——所有上述的这些互不相涉的途径的差异,我再重复一遍,是不很重要的。然而重要的是,要在一种真正意义上的理智直觉中实现跨跃,是要放弃对于存在的感觉,放弃对于寓于生存行动中的隐含物的真义的感觉。重要的是,要认识到,存在不是一个单纯的经验事实,而是一种为意识而在的素材;存在向意识展示一个广袤无边的、超感觉的领域——总而言之,可理解之物的最终的和超理解性的源泉。

如果要真正掌有这种直觉,仅仅教给人们哲学,即使是托马斯

主义的哲学,还是不够的。让我们将它称作一种幸运、一种恩赐,或许是一种对于启示之光的素养。没有它,人将始终囿于自负的、臆断的和平乏的知识,尽管这种知识或许真正是渊博的一种关于某事某物的知识。他将限于一个问题的表面说来道去,而从未由表及里。有了它,纵然他偏离正途,他也往往较之历时数年之久的辩证法的反复操练、批判的反思,或者对现象的概念分析所能够取得的进步更大;而且他还将具有那种置身于孤独和忧郁的体验之中的附加特权。倘若一位诗人可以被冠以先知之名,则一位哲学家当有着他自己的理由无愧于同一称号。有的时候,他或许要成为陷于迷津的受害者;但是在其它的时候,他将经历发现创造的快乐;而且对于他早就得自书本的全部知识而言,对于他的得自于生活的全部知识而言,他将把迷惑和快乐一道归于如下的事实,即他仍然为存在而狂喜不已。

关于存在(Existence)或纯粹存在 (To-exist, esse)的概念以及关于 存在物(being)或存在着的存在 (That-which is, ens)的概念

7. 前述的种种反思,对于我们来说,乃是我们所面临的一个悖论,我们必须设法加以澄清。我们说过,在观念之中为我们所领悟到的可理解性即是本质。但是存在并不是一种本质,它与本质的全部秩序是相互隔绝的。然而它又何以成为理智的对象,甚至理智的最重要的对象呢?我们何以能够谈论本质的概念或观念呢?难道我们没有更充分的理由说,存在是不为理智所领悟,或不可为理智所领悟的吗?难道不应当说存在不容有概念化的余地,它不过是建立在对于本质所作的哲学探求之上的(在其所有的方面都由实在加以设定的)一种限制吗?难道不应说,那个存在是一个不可知之

物，而形而上学无需达到它，便可在它之上建立起自己的学说吗？

前文所述已经预示了我们所期待的答案。本质乃是理智或者单纯悟性的最初活动所指向的对象。唯有判断才是生存行动所面对的。理智隐匿自身而且是自给自足的，它无论何时何地始终都在它的每一活动场合中；而且在它的从感觉世界走出的活动的最初高潮中，在通过向它自身表明任何经验材料而得以完成的自我证实之第一行动中，理智于同一瞬息中理解着并且判断着。它形成了它的第一个观念（那是关于存在物的观念），当它表达出它的第一个判断（那是关于存在的判断）的同时，并且也仅是在形成它的第一个观念的同时才作出它的第一个判断。因此我说，它就是这样把握着为判断所独享的财富，为的是将自身藏匿在单纯悟性本身之中；它在一原初的和具有绝对的创造性的观念中，即在一被赋予特权的观念中将这财富形象化。这种观念不仅是简单悟性活动过程中的产物，而且是对于理智在作出判断，即发出生存行动的那个瞬间所证实的东西加以把握的结果。它获取着判断行动所涉及的显著的可理解性或超理解性（那是存在的可理解性或超理解性），为的是用这种可理解性来造就一个思维客体。

就是这样，存在被造就成为客体；不过，正如我在上文中所指出的，存在是在一种更高层次的和类推的意义上成为客体的，这种意义导源于超越对象的行动的对象化过程，并且归因于实践该行动或有能力实践这一行动的超客观的主体。在此，概念把握到了某个从更高和类推意义上看是具有可理解性的东西，但这不是某种本质，它把握到了某个在理智作出判断的同时所从事的那种活动本身中传递给意识的超理解之物，而且从理智的第一判断的那一刻起就把握住它。

但是，这样的—个关于存在的概念，即关于纯粹存在(esse)的概念，并非而且也不能够与关于存在物(ens，存在着的存在，那种是其所是的东西，那种生存着的存在，那种其行动指向生存的东

西)这一绝对基本的概念相脱离。事实确乎如此,因为对于存在的证实或判断,提供了这样一种概念内容,其本身是一个主体与存在共同构成的合成体,亦即,那是一个关于某事物存在着_的断言(实际上或可能是,单纯地或者带有这种或那种的论断)。关于存在物的那个概念(那种生存着的东西或有能力生存的东西),于形成概念的知觉的秩序之中,恰恰是与判断的那个秩序之中的这一断言相对应的。关于存在的那个概念不能在与关于存在物的概念完全隔绝的方式中加以具体化,不能与存在物概念独立开,分离出,脱离开;正是在关于存在物的那个概念中并且与关于存在物的那个概念一道,它才第一次被设想到。在此我们要简明地论及那个构成所有当代存在主义哲学思想基础的根本性错误。由于对古老的经院哲学教诫的无知或无视它的教诫,即“生存之行动不能成为正确的抽象活动的对象”的教诫,当代存在主义哲学预先假定,存在是可以与其它任何东西相分离的。他们主张,仅仅存在便可成为哲学的富于养料的土壤。他们在不论及存在物的情况下谈论存在。(11)它们自称是存在的哲学,而非存在物的哲学。

以上所述,简单地说来,无异于如下的说法,即存在的概念是无法同本质的概念相分离的。两者彼此不可分割,构成了一个且是同一个概念,单纯的尽管在本质上说是相异的一个概念;关于存在物的一个且是同一个实质上具有类推意义的概念,这一概念是所有概念中的首要者,因为它在思维混沌初开之际产生于头脑,在最初的以超越感觉的方式设法理解感觉经验的概念活动中产生于头脑。任何其它的种种概念,都是这一基本概念变种或者确定形式。当用手指点眼睛所看到的的东西的那一瞬间,也即感觉以其盲目的方式,但不是以理解作用或内心的语言感知到此物存在着的那一瞬间;当理智(在一个判断中)言明这个存在物在此或存在着的那一瞬间,理智也即同时(在一个概念中)言明了存在物。(12)这里,在我们面前摆着的是原因的两相包容,是此一概念与

此一判断的互为先导的位置，两者中的任何一方都在一种不同的秩序上先在于另一方。要说出“该存在物在此或存在着”，存在物的观念必须是呈现着的。要获得关于存在物的观念，则生存行动必须在一个判断中被证实或被把握。广而言之，单纯悟性是在思维活动过程的稍后阶段里先于判断的，但是此处，在思维混沌初开之际，两者是彼此依赖的。关于存在物（“这个存在物”）的观念，在物质的或主体的因果关系的秩序中是先在于关于存在的判断的，然而，关于存在的判断在形式意义上的因果关系的秩序中则先在于关于存在物的观念。你越是深入地思考这个问题，则理智便越会清楚地向你显示出它如何将存在概念化的过程，以及又如何形成它的存在物观念的全部过程——如何在为常识所了解的存在物观念上形成理智所特有的存在物观念的过程。

8. 自此，我们开始就科学之王——形而上学，继续上文的讨论，进而转入我在上文中提及的那个更高直觉的论题。其时，理智从它置身其中的关于可感觉之物的知识中分离出存在物，其目的是当它作为形而上学的对象（或宁可说，它的主体），简言之，当它将对于存在物的形而上学直觉加以概念化（如今显见于它所固有的所有真义的启发下，于它的纯粹的和原初的可理解性的模糊状态中）时，理智所给予的同一种启发⁽¹³⁾在此首要的仍然是生存行动。

在这个问题上，根据古典托马斯主义的学说，它业已达到了抽象活动的第三等级。⁽¹⁴⁾可是，我们清楚地发现如下的作法是多么的不符合实际，即将抽象活动的诸不同等级置于同一界限上，似乎数学比物理学更抽象也更具有一般性，而形而上学又比数学更抽象也更具有一般性。根本不会如此！抽象活动的这三等级所具有的共性仅是类推意义上的共性。每一等级相符于一典型的但不可简约的正视实在和把握实在的不同方式，相符于一种“支配之力”，该支配乃是在理智与事物的纷争之中自成一格（*sui generis*）的。

形而上学所固有的抽象并非导源于“单纯悟性”或对于某个较之任何其它更具有普遍意义的宇宙的极为逼真的形象化。它导源于某个超验之物，该超验性渗透入每一事物之中而且它的可理解性涉于某种不可简约的比例性或类推性——某物甲对应于它自身的生存行动(纯粹存在, *esse*)，正如某物乙对应于它自身的生存行动(纯粹存在, *esse*)，——因为这恰是判断所发现的东西，亦即，生存行动对于存在物的激活作用，这是被当作超乎经验性存在的限制和条件之上的广延而被把握；因此，在其可理解性的无限丰富性之中被把握。

倘若形而上学是在抽象的最高等级上建立起来的，那么其缘由恰恰是，与所有其它的科学不同；从将其自身与存在之为存在相维系这一点出发，从而将其自身维系于那个生存行动本身，存在之为存在乃是科学探究和分析的最切合的对象。形而上学的对象即是存在物，或曰那种其行动指向生存的东西，在其性质中被视为存在物；详言之，因其与经验性存在的物质状况无关而有所不同，因其脱离物质而从事生存行动或能够从事生存行动而有所不同。借助于赋予它以特征的这一抽象类别，形而上学对脱离物质而从事生存行动或者能够脱离物质而从事生存行动的实在加以思考。它从经验性存在的物质状况出发从事抽象，但不是从存在出发从事抽象！存在乃是形而上学之具有对于它所确定了解到的每一事物加以了解的功能所依赖的条件；我的意思是，真正意义上的存在，无论是实际上的或是可能的，不是作为感觉的或是意识的个别材料的存在，而是作为经由抽象的直觉从个别中分离出来的存在；并非被简约为对于存在的现实性加以实际体验的这一特定时刻的存在(唯独存在主义的现象学家们对此感兴趣)，而是脱离了那可理解性的丰富内涵的存在。形而上学将此丰富性当作那个存在着的东西的行动而领为已有，而且它的丰富性提供了对一门严格意义上的科学知识之必然性和普遍性的把握。而且，正是在诸事物本身

当中，形而上学发现了它的对象。那是感觉的和物质的存在、经验世界的存在，经验世界乃是它的可直接进入并从事探究的领域；⁽¹⁵⁾它是形而上学在寻求它的成因之前辨明并且仔细察看的那种东西——不是作为感觉的和物质的，而是作为存在。在尚未上升至精神性的存在者的高度时，形而上学所把握到的恰恰是以经验为限的存在、物质事物的存在——尽管不是作为经验性的和物质性的，而是作为存在。

因而，形而上学意义上的存在较之其它诸科学所谓的存在具有更广泛的普遍性，它只是形而上学的对象以及形而上学所见之物的非物质性所导致的一种带有偶然性的结果。依照形而上学知识的本性而言，依照如下的事实，即它自己所特有的洞察力（这种心灵的视力在于按其特有的使其成为其自身的特性，即可理解性的特性，而发见出那种与物质相分离的东西）使得它能够挣脱物质特征的羁绊而深入到事物的内部的这一事实而言，形而上学所关切的是那个在具体的和个别的诸事物中最深刻的东西——它们的存在，是从它的存在的性质中以及从事物所从事的或能够从事的生存行动中被发现的。如果它没有达到个别性，那并非是因为它不能如此，而是由于其自身的理智结构方面的原因。我应当说，这不是它自己的过错；宁可说，这是物质的过错。这种过错，在个别事物之中，即是非存在（non-being）的根源以及不可理解性的根源。这一论点的论据在于，当形而上学通过存在物而及于存在的原因的时候，为形而上学所知的最高实在（为类推性的面纱所掩蔽，事实确实如此）乃是最高的个别的实在，即纯粹行动的实在、他本身的存在（*Ipsium esse subsistens*）。唯一能够达到个别的只有这一门科学，我所指的个别乃是无差别的个别。形而上学的左道邪说中最糟糕的是那种将存在看作是同出一原者（*genus generalissimum*），并且将存在物一次且仅此一次地定为某种仅仅具有单一意义的事物和某种纯粹的本质。存在物，并非是一个普遍的东西；它

的无限丰富性,它的超普遍性,如果读者认为更确切的话,乃是某个具有着隐在的多面性的思维客体的无限丰富性或超普遍性。从类推的意义上说,它渗透入万事万物并且以其不可简约的多样性沉积在每一个别事物的核心本身之中;它不单纯是它们所是的那个东西,而且是它们的生存行动。

实际上有着一种关于存在的概念。在这个概念中,存在被理解成犹如印记(*ut significata*),⁽¹⁶⁾正如依照本质的方式向意识所表明的,尽管它不是某种本质。可是,形而上学不论及存在的概念;任何一门科学都不止步于概念跟前;所有的科学都透过概念而深及实在。⁽¹⁷⁾形而上学不是关于存在概念的科学,它是关于存在本身的,而存在本身则是由关于存在物的科学加以论述的。而且当它对存在加以论述时(它没有一次不论及存在,至少以某种方式论及存在),它所运用的那个概念并不向它展示某种本质,正如艾梯恩·吉日松所表述的那样,⁽¹⁸⁾乃是那种具有规定自身不成为任何本质的本质的东西。在这样一个概念同所有其它科学所采用的种种概念之间存在着的是种类推关系,而非简单的同义性。那些科学之所以采用它们各自的概念,为的是要对由那些概念所表明的实在加以了解;而那些实在都是本质。形而上学之所以采用关于存在的概念,为的是对某种并非本质的实在,对生存行动的实在加以了解。

我已经言及,关于存在的概念是同关于本质的概念不可分的,存在始终是某事某物的存在,是一种生存之力的存在。本质(*essential*)这个概念本身从字面上就已表明了与纯粹存在(*esse*)之间的某种关系,这就是为何我们具有充分的理由说,存在是可理解性的最根本的来源。⁽¹⁹⁾但是,由于它并非某种本质或某种具有可理解性的东西,则可理解性的这一最根本的来源必然成为一个超理解的东西。当我们谈论,存在物即是那个存在着或有能力存在的东西,即是那个实现着或有能力实现存在的东西时,一种极大的

神秘就被包含在这不多的几个词之中。在主词那个东西 (that which) 的位置上, 我们拥有着某种本质或某种可理解之物——仅就它非此即彼而言, 仅就它具有着某种本性而言。在动词存在着 (exists) 的位置上, 我们获得了生存的行动, 或者某种超理解之物。我们说出“那个存在着的東西”时, 便是将一可理解之物与一超理解之物相结合; 该物在我们看来便具有了为某种超理解之物所参与的并且被加以完善化的可理解之物。在一切存在物的终极层次上, 在每个事物都被推进到纯粹的先验行动的那一点上, 本质的可理解性如何与存在的超理解性一道融合在绝对同一性中, 两者在那个“Him Who is” (谁是他) 不可理解的统一体中无限地溢流出由它们的诸概念在下文中指明的那东西, 难道真有什么令人惊异之处吗?

对于存在物的直觉所含的隐义

9. 我曾试图对于托马斯主义中的一切所赖以成立的基本直觉的某些方面予以明确的表述。如此的有关对于存在物的直觉的论述将会是永无止境的。(20) 由托马斯·阿奎那重新加以教导的亚里士多德原理中最基本的和最富于特征的形而上学命题, 即关于(除上帝外的一切事物的)本质和存在之间的真正的根本区别的命题——换言之, 关于潜能和行动的学说扩展至本质与存在之间关系的部分, 是直接地与这种直觉相关的。事实上, 这是一个极有胆识的命题, 因为在这种直觉中潜能(即本质, 或具有可理解性的结构, 已经在其自身的本质的界限内被建立起来)是由另一秩序中的某种行动所完成或激发的。这种行动绝对未给作为本质的本质, 或曰可理解的结构, 或曰实质(quiddity)增加任何东西; 然而就它将本质设定为外在的原因(extra causas)或者外在的虚无(extra ni-

hil)而言,却使得本质拥有了所有的东西。如果我们将我们自己限定在某种绝对的本质先于存在论的观点上,如果我们无视关于本质的那个可理解性本身——我所说的是事物中的,而非我们意识中的,本质是在意识之中实现与事物的分离的——如果我们无视本质的那种可理解性本身是某种存在的能力,则将无以对上述任何一个方面加以理解。被称为的能力是有活动的(*potentia dicitur ad actum*);可知性或可理解性,或曰本质,只有在它同生存行动的关系中才是可理解的。他本身的存在(*Ipsium esse subsistens*)的无限具有完美的唯一性,生存行动的类推的无限范围乃是受造者对于这完美的唯一性的分享。这是根据种种存在的可能性而被加以多样化的类推的无限范围。在同这类推的无限范围的关系中,那些存在的种种可能性本身,即那些本质,是可知的或可理解的。由于生存行动使之成为实有的——亦即,生存行动之越出纯粹可能性的状态——它们确实是与之截然不同的,因为潜能确实截然不同于那个激发它行动的东西;因为,如果它们真的是它们自身的存在,那么它们也就真的会是纯粹行动中的存在和可理解性,而且也就真的不再是受造的诸本质了。

因而,生存行动是那无差别的行动。无论在我们面对着属于低等生物的一棵小草时思考它,还是在倾听我们心脏的虚弱搏动时思考它,它始终是无所不在的那个行动,而且是任何形式和任何过程的完善化。我所讲的这个是一种行动中的行动,是一种最完美中的完美(*Hoc quod dico esse est actualitas omnium actuum, et propter hoc est perfectis omnium perfectionum*)。(21)“生存行动乃是每一形式或本性的现实”;(22)“它是所有事物的现实性,乃至种种形式本身的现实”。(23)生存行动,不是某种本质,它非此非彼。而且它既不能被称为行动或活力,也不能被称为形式或完善过程(如果前述这些术语具有同一种意义);而且也不能标示处于本质的全部秩序以外的某种东西。生存行动乃是那个最现

实的和最具有形式的东西，那就形成至高无上的整体即他的存在，他的存在是尽善尽美的整体(*illud quod est maxime formale omnium est ipsum esse*,⁽²⁴⁾*ipsum esse est perfectissimum omnium*)。⁽²⁵⁾圣托马斯充分地认识到，一条活着的狗较之一头死了的狮子要好，⁽²⁶⁾——尽管他同样认为(颇有点繁琐地)，一头狮子(活着的)较之一条狗要好。他还认识到，在存在物的全部秩序之上，一种顾及整个种类之外的是纯粹存在(*extra omne genus respectu totius esse*)；⁽²⁷⁾“上帝将存在的所有完善过程包含在自身之中”，因为他即是存在本身，或曰“自给自足的那个生存行动本身”。⁽²⁸⁾第一原因即是上述的那个是其所是者或者那个存在物的拥有者(*supra ens* 超越存在着的存在)；并非象柏拉图主义者所相信的那样，是因为善的本质和统一体的本质较之被设想为某种分立的本质的存在处于更高的层次之上，而是因为第一因乃是存在自身的无限行动，按照他本身的存在是无穷尽的(*in quantum est ipsum esse infinitum*)。

10. 易于表明的是，所有其它重大而又特殊的托马斯主义命题同样具有只对于最初时刻转向存在的意识显得重要的意义。这就是为何这些命题始终在所有那些不是以生存行动第一性为核心的哲学中引起争论的原因。

因而它是与关于普遍概念的理论相一致的，也是与关于实际差别的理论相一致的。如果普遍概念是以事物为基础的，迄今为止我们只在意识中发现是如此；如果在真正的差别与理性的差别之间没有中间地带，则所得到的诠释即是：事物从事生存行动的方式将事物借以成为思维客体的存在的一切条件归于纯粹虚构的存在。

同样地，它也与关于潜能的学说，尤其是与关于第一物质(*materia prima*)的学说相互吻合的。如果事实上潜能绝非行动的某

种粗略的草案或者某种隐在性,则其理由在于:这个世界不是一本详列种种本质或虚构中的可能性的辞书,但要是它真的仅类同于纯粹的草案或者纯粹的隐在性的话,那末任何本质便真的自行地具有可理解性了。其理由还在于:在事物中有着难以理解的某个方面或者根本不可理解的某个方面——实在的沉积之物并非自行地具有可理解性——将事物同纯粹的生存行动相分离的疏远程度越甚,则这种不可理解的方面越是处在更深的层次中。如果物质绝对不与行动、形式或确定性相依存,则其原因在于,它不是某种本质而纯然是某种潜能。即使是与本质相关的潜能,但也终究不是本质,而且它之所以不是某种本质,乃是因为本质只有在与生存行动的关系中才是可以理解的。因而,那种本身不构成生存的可能性的东西也就不是本质。

同样地,它也与关于人的构成要素的学说相符。如果精神的和有生命的心灵是人的本质状况的独一无二的实际形式,而且如果人并非由两种并置的本质所构成的(令当代思想深感不幸的是,在笛卡尔的唯灵论中找到这两种并置的本质),如果人是一个单纯的自然整体——生物的、具有知觉能力的、具有理性的——依靠第一物质(*materia prima*)通过某种形式(这种形式乃是一种精神)所给予的推动作用,则其原因在于,形式(就象是本质)自行地隐含着一种与存在(纯粹存在通过自己的一定形态, *esse per se convenit formae*)之间的关系;还在于,它不应当仅仅被设想成为主体借以掌握其本质中这样或者那样的可理解的确定性的那个东西,而且还应当被设想为使主体为了生存而获得确定的基质且从它的起因那里获得存在的推动作用的那个东西。从本质先于存在的观点出发,富于理智的心灵不过是我赖以思想的东西;广延性(或者任何其它的物质形式)是那种我赖以具备一个肉体的东西。但是,在一个存在主义者看来,富于理智的心灵乃是存在借以把握着我的整个自我的那个东西,即我的肉体和我的感觉以及我的思

想；而且是使第一物质本身得以在存在中维持存在的那个东西。心灵赋予第一物质以活力。

同样地，它又是与关于恶的学说相一致的。倘若恶，尽管它是存在(being)的隐匿或者不足，但绝对不是纯粹的善之减弱。如果它是现实的且又是能动的，甚至具有足够的力量去破坏上帝的工作，其原因则在于，它不是本质之中出现的某种单纯的空白，而是从事生存行动的主体以内的一种丧失，在存在中造成的一道伤痕；而且更深一层的原因在于，由于恶并非自行地发生作用，而是借助于它在其中“实现虚无”(nihilates)⁽²⁹⁾的善，因此这个存在着的主体所蒙受的由恶借助于非存在(non-being)加之于它的伤害越是深重，则恶就越发具有主动性也就越发强有力，而且为其自身所操持的是一种更具有能动性和更高的存在。

同样地，对于知与爱的内在行动的学说而言也是如此。任何一种以本质的概念为指导的分析都无法对这类行动予以说明。它们只要求以存在为出发点而被加以设想——这时它们中间的每一个都似若某种能动地超越生存的特有的方式；知识如同非物质的超在，在其间求知者便是有意的被知者，或有意地成为被知者；爱如同非物质的超在，在其间被爱者成了挚爱者心中的引力或曰天然意向的本原，挚爱者随着引力的推动趋于被爱者，一如趋于业已与他相分离的他自身的存在，从而实现彼此精神存在的合一，那时他将在被爱者的实在之中丧失自己。⁽³⁰⁾

同样地，它与关于自由的学说也并无二致。所谓自由通常是不确定性的同义语，这种不确定性不是潜在的而是能动的东西，而且是居于支配地位的东西。自由被看作是意志力对于决定着意志的那个判断力本身的主宰。归根到底，在此使以纯粹本质为核心的哲学感到震惊的是超乎本质的规定性之上的实际存在的第一性原则，而且该第一性原则之所以具有意义仅仅是因为在意志与理智彼此决定着对方的那个不可分的瞬间里，意志的行动促使主体继

续存在,按照先前确定的方式,随其整个道德本性的特殊态度或意向而有所改变。与此相关,特殊的善则适合于该主体;正是那同一个意志行动判定理智为有效的,换言之,即促使主体必然地(decidedly)⁽³¹⁾把握存在。

对于与人的自由相关的神的动机的理论来说,同样是彼此一致的。如果那种神的动机按照本质世界中的同等物确定自身范围的方式,或以一垂直规在直线上找出确定点的方式来决定人的意志的话,则我们确实永远无法理解:当人类意志正在为上帝所驱使时,人的意志如何可能仍然是自由的。可是,当意志置身于以生存行动为核心的世界时一切都发生了变化;相反,当我们懂得,人的自由(此种有效的现实性寓于占居支配地位的不确定状态,以及为判断所决定的意志对于判断的主宰之中)是无法发生作用的,也是无法被加以运用的,倘若第一因的动机没有为了它在存在中实现它自己而从内部出发给它以推动的话,如同第一因的动机根据所有其它原因自身致力于各自的存在行动的方式来推动这些原因。

从更普遍的意义上说,诚然,显而易见的是,关于有效原因的常识概念,或决定作用的常识概念,它们对于日常意识而言是何其自然,但对于哲学家来说又是何其艰晦,而且当代每个伟大的形而上学体系都在此陷入困境(最终它被遗弃给了被现象科学征服的诸派哲学)。这些常识概念,我想说,应当禁止这些常识概念进入具有严格的哲学意味的前后关系中,而且倘若做不到这一点,便无法在那种前后关系中获得证明,除非从托马斯·阿奎那的存在主义理智论的观点出发。因为任何纯粹本质无论如何不会是一种原因或一个终极。

11. 在这一点上,恰恰显示出托马斯主义中在我看来具有头等重要性的一个方面。据于如下这个事实,即圣托马斯的形而上学是以存在为中心的,而非以本质为中心——它的注意力集中于

那神秘的生存行动的滔滔不绝的涌流，在其中特质和本性按照存在物的诸等级在类推意义上的多样性得以现实化并且形成，在其中特质和本性使固有的存在之物的超验统一体发生折射并且成倍增殖——托马斯主义的形而上学在它的出发点上就已将存在物当作过剩的东西来加以掌握。存在物到处都过剩着；它慷慨无度地遍撒它的无偿馈赠和果实。这就是所有的存在之物在其中互相沟通的那个行动，而且在其中万众存在之物由于得到神的涌流的灌溉之恩，以致它们每时每刻——在这个充满偶然存在的世界中，在这个充满着不可预见的偶然事件的世界里——发生变化；同它们过去时刻的自身相比，同在某一个给定时刻中它们的存在的实际状况相比，要么更好，要么更糟。借着这个行动它们彼此变换隐秘，彼此为善或彼此为恶，并且彼此献出或者彼此辜负得自存在的丰饶物产；与此同时，它们不由自主地随着丝毫无法逃脱的神力统治的湍流向前簸行。

超越在时间之上，在最初的和超验的那个万物之源的所在，该行动是神的生存行动的过剩之物，即产生在纯粹行动中的过剩之物。它凭借着“三位一体”的位(the divine Persons)的纯粹性，将自身显示于上帝本身之中(正如启示所引导我们的)，而且(正如理性自行已具有的洞察之力所能够明辨的那样)之所以如此还由于如下的事实，即上帝的存在本身就是智慧和爱，并且这样的一种存在是拥有着无穷的创造性的。不仅如此，神性的富足并不单纯地给予，它给予它自身。然而，归根到底，恰恰是为了将它自身给予适合于领受这份馈赠的精神存在物，它才特意创造了眼下的世界。圣托马斯说，并非为其自身的目的，而是为了我们，上帝才以创造出万众事物引为荣耀。

由是，如果存在物是过剩之物而且自行地具有可沟通的性质，如果它给予它自身，则爱便因此而得以证实；不仅如此，那爱神(eros)，那种与存在之物同广共久的自然之爱，那种将无可根除而

又形式多样的自然倾向灌注到分属存在物的各个等级的所有事物中去的自然之爱，也因而得以证实。同样得以证实的还有那种激励作用以及对于摆脱自我从而分享那个被爱者的生活的渴望，被爱者的生活乃是与人类生活具有共性的，而且它是任何关于纯粹本质的哲学无力认识的。对于斯宾诺莎式的哲学家来说，智慧的巅峰和人类完善过程的顶点仅仅是运用理智去爱上帝，亦即，作为一个不为兴趣所驱使的纯粹的旁观者去服从事物的普遍秩序，而不要求以上帝对他的爱作为回报，这是因为斯宾诺莎的上帝只是一种实体性的本质而已。但是，对圣托马斯而言，智慧和人类完善化的顶点乃是充满热爱之心地去爱在每一生存行动中所包含的无上的人格本性；不单是去爱它，而且——不仅是“而且”，宁可说首先——是要赢得它的爱；换言之，毫无保留地将你自己托庇于上帝之爱的富足之中，他的爱降至我们之中并且充溢于我们的身心，以致于我们可以经历时间的变化而继续他的工作并且在我们之间彼此传播他的善。(32)

如果爱和自然倾向与存在物一样弥散渗透在万物之中；如果善是存在物的显现；如果万物怀着渴慕之情；如果万物与存在相搏；如果万物将它们的存在物倾注到行动中；如果万物都各自以自己的方式追求超越在它们之上的内在的善；如果，在万物中，存在物和存在物的超验性质趋近于那种高于一切的神性的富足，万物在这不可言喻的生活中实现同一，并且生存在纯粹行动中——关于存在的哲学也就或可视同于关于存在的物活论的哲学，这一点难道还不够清楚吗？——因为生存行动是不存差别的行动，还因为生存的行动（指上帝。——译注）是不依赖任何它物而存在的，是位于存在物、完善和存在的全部秩序之上的，所有这些乃是它的受造者的分享，并且是在它的吸引力和推动力之中一并创造成的，凡此种难道不全是真实的吗？那些借口本性和可理解的结构以及存在物的全部等级仅是为存在的物活论哲学而存在的人们，认

定关于实在的概念，正如他们所言是“静态的”，并且坦率地自认当他们这样谈论实在时并不知道他们所谈论的对象究竟为何物。托马斯主义哲学之专注于生存行动的神秘，乃是据于这一事实而对于行动的神秘以及运动的神秘予以关注的。

圣托马斯没有系统地运用过发展或演进二词在现代意义上的那个观念，这是不成其为问题的。但是，有一点，除非是在某种对于实在所作的本体论分析的相关论述中，否则这个观念本身既不具有启发作用也并不产生新东西。当它提出要取代这样一种分析，并自居为最高解释原则时，它所做的，正如歌德(Goethe)所言，仅仅是将一种无限的消融力量强加给思想。一者它不是形而上学的工具，再者也与关于存在物的分析性解释无涉；它是历史学的工具，而且反倒是与事变过程的历史性解释相关的。此外，十分可信的是，历史性解释并不是中世纪思想中较突出的方面；相反，圣托马斯所必须涉及的自然科学当时恰恰缺乏这种精神。其实那是当代科学的战利品。可是，将形而上学囿于历史学框架之中不是为历史感提供佐证的正当方式，而且那种认为形而上学所包含的无非是科学想象之类的东西的观点，同样是全无哲学根据可言的。诸如此类的科学想象允许形而上学在某个特定的阶段将它置于现象的水平之上并举为范例，而事实上，在现象水平上根本无法对它下定义。不仅没有任何事物不是呈现在托马斯主义的概念体系中，这一概念体系根本没有排斥关于自然的知识的历史性同时也不排斥关于人类的知识的历史性，而且不妨说它所包含的最基本的直觉正期待着将这种历史性引入自身之中；直觉热切地欢迎并且急欲达成关于发展和演进的概念，最后以历史哲学来完成圣事哲学(Opus philosophicum)。

注 释

1. 马里坦：《从柏格森到托马斯·阿奎那》(De Bergson à Thomas d'Aquin), 巴黎, 1927年, 第308页。
2. 参见亚里士多德：《论天》(On the Heavens), 卷三；圣托马斯·阿奎那：《反异教大全》(De Veritate), 12, 3, 第2条和第3条。
3. 马里坦：《从柏格森到托马斯·阿奎那》，第309—311页。当现象学毫无理由地决定根据它的方法对于种种概念作出面目全非的改造时，对存在主义的现象学家们来说，其结果必然是废除那个无限的 to exist(存在)本来具有的内容。正如索勒(M. Michel Sora)所作的正确评述那样(《论内心对白》(Du dialogue intérieur), 巴黎, 1947年, 第30页), ex-sistere(存在)不是“处在自身以外”，而是“处在自身的原因以外”，或“在虚无以外”，从非存在(non-being)、纯粹可能性，或者潜能的黑暗之中脱颖而出。
4. 有关笛卡尔哲学的观念图理论，见马里坦：《笛卡尔之梦》(Le songe de Descartes), 巴黎, 1932年, 第153页ff.；英译本, 纽约, 1944年, 第168页ff.。我从未将笛卡尔的观念等同于某种通过感觉而得自于外物的印象，然而让·华尔(Jean Wahl)却相信这一点。他在这个问题上严重地误解了我的陈述。(让·华尔：《法国哲学概述》(Tableau de la philosophie française), 巴黎, 1947年, 第228页。)
5. 马里坦：《知识的等级》(Les Degrés du savoir), 第四版, 巴黎, 1946年, 第188—190页；英译本, 伦敦, 1937年, 第117—119页。
6. 《知识的等级》，第191页, 注解；英译本, 第119页。
7. 马里坦：《从柏格森到托马斯·阿奎那》，第311页。
8. 圣托马斯：《论亚里士多德的形而上学》(In Metaph. Arist.), 第四部分, 第一节, 第530—533页。
9. 参见马里坦：《存在七论》(Sept Leçons sur l'Être), 巴黎, 无出版日期, 第35—50页；英译本(改名)《形而上学导论》，纽约, 1939年, 第33—42页。
10. 同上, 第三、四讲, 英译本, 第43—89页。

11. 或宁可说(但换一种说法也于事无济),他们自以为,正如海德格尔所做的那样,当他们提出一篇关于存在物的专论时,他们实际上是从存在出发或更确切地说来是以现实的存在场所为出发点,对存在物作出现象学的解释而已。
12. 当然,我现在不是在此谈论由言语构成的操作,甚至也没有论及被明确地意识到的操作。从本质上说,它们是隐含在行动之中的(in actu exercito)。世间尚有几种原始语言不具有与我们的“being(存在物)”相对应的词。但是存在物的观念是在使用着那些原始语言的未开化氏族人们的头脑中以隐含的方式呈现着的。在一个幼童的头脑中形成的第一个观念并非关于存在物的观念,可是关于存在物的那个观念是隐含在他所形成的第一个观念之中的。
13. 当感觉领受某种当下存在着的可感觉之物的那一刻,关于存在物的概念以及关于“这个存在物存在着”的判断,两者互为条件,同时出现于理智之中,如同我在上文中业已指出的。形而上学的理智为了其自身的缘故而揭示出了我们的全部概念之中的这个第一概念,通过这个概念它在存在的类比的丰富性及其与经验状况有关的自由中感知到存在物。以这个观念为出发点——这样一个观念的丰富多产的性质是不可穷尽的——形而上学首先划分出存在物并且简明系统地阐述第一原理。这个同一性原理所具有的重大意义不仅是“本质的”或者“连结的”(“每一存在物是其所是”),除此之外还是而且更首要地是存在的(“存在的东西存在着”)(参见《存在七论》,第105页;英译本,第93—94页。)当主体借助于判断事先具备的“反思”将其自身了解为存在者而且对事物的外在于精神的存在加以把握时,它仅仅是将已知的东西以反思的方式予以澄清。外在于精神性的事物的存在是以关于存在物的直觉和概念形成的最初时刻被给予主体的。(我想说的是,这种直觉乃是按照这个概念的类比性本身将存在物呈现出来的,由此,存在物被当作是现实或可能的存在之物,偶然或必然的存在之物;我还想说,在某个特定的最直接获得的存在的类似物——可感觉的存在者,而且更一般地说来,事物——之中,这种外在于精神的存在是被当作偶然的的东西而非关于事物的这个观念的组成部分来给予的。)

换言之,我们应当对于下述各个阶段加以区分:

1) “判断”(并非严格意义上的判断), 外部感觉的和具有判断能力的事物(例如在动物身上所发现的那样)的判断, 以及与知觉所获得的可感觉的存在者有关的判断, 这在感觉的范围里(包括它的在潜能中的, 但根本不是在行动中的可理解性的财富在内)就是当我们说“这是存在着”时所表达的那个隐在的对等体。

2) 一个观念的形成——在彼此包含的理智和判断的同时醒悟之际——这个观念(“这个存在物”或简单地说“这个东西”, 关于存在物的观念未被觉察地呈现在上述的言语中)与判断一起用生存行动(不是用关于存在的那个概念, 而是用生存行动)来构成我们正在讨论的思维客体: “这事物存在着”或“该存在物存在着”。

在形成这一判断的过程中, 一方面, 理智(间接地并且通过“对幻像的反思”)将主体了解为独特的, 另一方面, 它证实这个独特的主体从事着生存行动。换言之, 理智自身对于这个主体的观念施以一种行动(证实行动), 通过这个行动理智有意愿地经历事物的存在。这一证实具有着与能够作出判断的事物和外部感觉所作的判断相同的内容(但是在这种情形中, 这种内容不再是“隐在的”, 而是昭然若揭的, 因为它是向行动中的可理解性状况提出的); 而且理智不是通过对于幻像的反思, 而是在这一“判断”和在这一证实本身之中提出这一证实的; 而且是在这种对于感觉的直觉之中, 理智为了向自身表明这种直觉而将它非物质化以便把握它。于是它以感性知觉为中介达到本质。

3) 存在观念的形成。——从关于存在物的观念(“存在着的东西或者能存在的东西”)与对于存在的最初判断一起出现时, 理智即把握住了在对于存在的最初判断中得到证实的生存行动, 为的是使生存行动成为思维的客体; 他向它自己表明一个关于存在的概念或观念。

4) 对于第一原理的直觉, 特别是对于同一性原理(“存在着的东西存在着”; “每一存在物是其所是”)的直觉。

5) 仅是在此之后, 理智经过对自身的行动加以清醒的反思才明确地意识到思想着的主体的这种存在。它不单纯地享有我思(*cogito*)的生活, 它还表达这种生活。而且相反地:

6) 理智明确地知道, 作为处在精神以外的存在物和存在, 事实上早已于上述第二、三、四诸阶段里在它们的外在于精神的实在之中被给予

理智自身了。

上述分析与拉格朗日神父(Garrigou-Lagrange)的分析是一致的,即它将对同一性原理的直觉置于思想着的主体开始意识到自身存在的那一刻之前。有所不同的是,将关于存在的最初判断(它决定着关于存在物的观念的形成而且以该观念的形成为条件)置于思想着的主体开始意识到自身的存在的那一刻之前,甚至置于对于同一性原理的直觉之前。

14. 圣托马斯在关于“三位一体”的论述中,对这一学说作了详细阐述,证明了如下命题,即关于存在物的形而上学概念(在此之前则是由理智于它的初醒之际形成的常识意义上的概念),乃是在判断之中被领悟到的存在物的逼真的形象。这一学说的确向我们表明了,真正与关于存在物的形而上学观念有关的是,它产生于抽象过程之中(或从物质中得出的分离结果)。如果它能够通过运用(否定)判断而实现与物质的分离过程,则其原因在于,它在自身的内容方面是与已经为(肯定)判断所表明且超越物质性本质的界限的生存行动相关的——诸物质本质乃是单纯悟性的固有对象。

在那篇关于De Trinitate的评论文章里,圣托马斯保留了在严格意义上被加以理解的抽象(abstractio)这个名词,它所描述的是,理智借以在分离的方式中思考并且把握某个思维客体的那种活动,事实上思维客体是不能脱离所有其它事物而孤立存在的,然而理智则将所有其它事物排除在它的思考以外。相应地,当他一方面区分“为所有的科学所共有的”抽象(此属高度抽象的第一等级)和为数学所特有的抽象形式(此属高度抽象的第二等级),而且另一方面,区分为形而上学所特有的separatio(分离)了的时候,他的意思是(正如他一贯教导的那样,举例说,在他所作的有关形而上学的评述中),形而上学视作对象的诸事物脱离物质而存在或能够脱离物质而存在,亦即是与或者是能够与它们在意识以外从事的存在本身的一切物质条件相分离的。正是在宣称存在物并无必要与物质相联系也无必要与它的任何条件相联系的判断中,理解才从全部物质之中抽象出存在并且为了自身形成存在之为存在的形而上学概念。如果圣托马斯据此强调为形而上学所固有的分离作用与为其它一切科学所具有的单纯抽象之间的区别的话,则其原因在于,他

力图表明，与柏拉图主义者相对立，超验的事物能够撇开物质而独立存在，可是普通事物和数学事物则不能。

上述引文所包含的意义仅此而已，而且这些引文根本不意味着我们正在加以讨论的分离应当被代之以“所谓类推的抽象”（高度抽象的第三等级）。圣托马斯在此采用分离一词而不用抽象一词（被保留给被分离地加以把握的客体无法分离地存在的种种情形）这一事实，绝不妨碍这一分离作用——因为它于一个观念中终结，使客体得以表明的那个观念是与物质最最无关的——在该词的普遍意义或宁可说相称的意义上成为一种抽象（但它却不是产生在对于诸本质的简单理解活动的范围内的）。这一“分离作用”确实是关于存在物的类比抽象。

在我所引述的同一篇文章里，圣托马斯实际上在发生于判断之中的分离作用相关的意义上采用了抽取（*abstrahere*）一词。

圣托马斯在关于“三位一体”所作的三层次区分（*triplex distinctio*）学说与卡耶丹和约翰（Cajetan 和 John of St. Thomas）的抽象的三个等级之间所存的差别在于词汇，而不在于学说的主旨。关于抽象的三个等级的学说的根基在于亚里士多德的形而上学之中，在亚氏的形而上学中可以找出与此对应的阐述。参见圣托马斯：《亚里士多德形而上学导论》，卷六，部一，1156—1165；卷十一，部七，2259—2264。有关抽象的三个等级的这一学说，参见拙著：《知识的等级》，第71—76页，第265—268页，第414—432页；英译本，第44—47页，第165—167页，第257—258页。《存在七论》，第85—96页；英译本，第75—86页。

15. 形而上学的目标是建立关于十大范畴所共有的存在的原因的知识，但是它的主体则是共有的存在本身，参见圣托马斯·阿奎那：《亚里士多德形而上学导论》。
16. 参见卡耶丹：（Cajetan）：《论神学大全》，1, 2, 1, ad2；以及拙著《笛卡尔之梦》，第192—198页；英译本，第131—132页。
17. 参见圣托马斯：《神学大全》，II-II, 1, 2, ad2。
18. 参见吉日松（Etienne Gilson）：《哲学的存在界限》，载于《存在》，（巴黎，1945），第80页。
19. 参见上书，第20—21页。
20. 参见马里坦：《存在七论》，第三至四讲；英译本，第43页，ff。

21. 圣托马斯:《论潜在》(De Pot.), 7. 2, ad9.
22. 《神学大全》, 部一, 3, 4, c.
23. 同上书, 部一, 4, 1, ad3.
24. 同上书, 部一, 7, 1, C.
25. 同上书, 部一, 4, 1, ad3.
26. 《传道记》(Ecclesiastes), 部九, 4.
27. 《神学大全》, 部一, 3, 6, ad2.
28. 《神学大全》, 部一, 4, 2, c.
29. “nihilate”(使成虚无)和“nihitation”(虚无化)二词是我们在本书的英译文中自始至终加以采用的两个生造出来的词, 用以在英译本中代替相对应的两个(同样是生造出来的)法文词“neanter”和“neantement”。“To nihilate(导致虚无)”并不意味着“to give non-being(将非存在给予某物)”, 倘若真的要表达这个意思则不如用“negate(取消、否定)”为妥; 也不意味着“对存在的剥夺”或“毁为乌有”。它仅单纯地表明摒弃给定的存在。——英译者注
30. 《知识的等级》, 第 734—736 页; 莫译本, 第 452—453 页。
31. “必然地”, 亦即, 由某项决定(某种选择)所导致的必然结果; 至于“有意向地”, 则是由某种意向所导致的方式。——英译者注
32. 参见马里坦:《从柏格森到托马斯·阿奎那》, 第 312—334 页。

第二章 行 动

人类生活的完善

12. 迄今为止我们的讨论所关切的是形而上学和思辨哲学。我业已指明，托马斯主义是一种存在主义的唯理智论。这一点佐以圣托马斯关于思辨第一的坚决主张，阐明了一种本质差别，这种差别将托马斯主义的哲学同当代存在主义区分开来，并且区别于其它种种为了强调行动而否认思辨以致于有损于自己的名声的哲学，区别于将知识与能力相混淆的哲学。

在实践的或者伦理的哲学中，这将是我們目前开始加以论述的，圣托马斯的存在主义仍然保持着它的理智主义的同一特征，这是就下述意义而言的：尽管以它的对象（即道德行为）的理性来看是实践的，但实践哲学在它自身的方式中（因为它是哲学）则仍然是思辨性的。在此，同样地，有着一些需要加以了解的本性——不过这一次它们适用于构成行为的规范，因为实践的知识就其目的而言必须指导行动。然而，从另一种意义上讲，我们必须说，在转入伦理学的领域之后这种存在主义实际成了唯意志论。这一点是清楚的，只要我们思考一下实践哲学给意志所规定下的 role（作用）（一个人唯由意志的作用才可能成为好人或坏人，好或坏乃是就这两个词纯粹而绝对的意义而言的）并且思考一下如下的事实，即实践哲学规定实践的判断必依赖于指向主体的目的的欲望所产

生的现实运动。

恰是因为在伦理学或者实践哲学中托马斯的存在主义被注定了不是要导向由事物所从事的存在，而是要导向主体的自由将给存在带来的那个行动，所以这种形而上学观点上的差别，尽管是具有深刻意义的，仍将不能消除这样一种存在主义与当代存在主义之间的冲突。事实上，恰是在道德哲学的范围内当代存在主义所贡献出的那些新见解在我看来才是最最值得予以关心的。不管这种存在主义会将自由设想得多么糟糕，但是它对于自由并且对于自由之相关于本质的具体性和现实性在本质意义上的超越存在确实有着真实的领受，尽管所有那些将仅仅是“深刻的自我”(‘profound self’)⁽¹⁾的具体性和现实性。此外，它对于道德行动具有创造性的重大意义(所谓创造性当然是在某种相对的意义说的)同样有着一种领受。再者，对于道德行动所体现的深度的等级，以及当主体通过运用他的自由因而得以向自己显露并且“被介入”(comitted)⁽²⁾的那个瞬间的绝对独特性也有着一种领受(但愿我能够避免这个词就好了！然而它之被滥用为一个套语的方式表明了它的价值正受到广泛的赞赏)。倘若所有上述这些紧要的东西未曾被对于荒谬的认可所败坏，并且未曾被对于本性和理解力形式(forma rationis)以及所有对象、一切因果性，还有一切终极性的排斥所糟蹋，在此我们本该具备了一门道德哲学或一门关于自由的哲学的前提。

至于托马斯主义⁽³⁾伦理学的存在主义的基本特征，我想我的论述应仅限于两个具有重大意义而且著名的学说。

其中之一是与人类生活的完善化相关的。圣托马斯教导说，完善在于上帝之爱，还说，根据我们之中的每一个人的状况并且就爱是在每个人所具有的力量之中的而言，我们必然趋于爱的完善。因此，任何道德都有赖于这个世界里的那个最最无法脱离存在的东西。因为爱(这是托马斯主义的另一个论题)与可能的东西或者

纯粹的本质无涉，它所涉及的是存在者。我们不爱可能的东西，我们之所爱的东西，乃是存在着的或者注定了要存在的那种东西。而且，归根到底，恰是因为上帝是生存行动本身，恰是因为在上帝的一切完善的无限之中，对于较之任何善行更善的那个东西的爱才是那个人在其中得以实现他的存在的完善化的东西。那样一种完善不在于通过对理想之物加以最高度精确的摹写而实现与某种本质的再度结合；它在于爱的行动，在于经受住在爱之中所涵盖的所有不可预见的、危险的、黑暗的、索求的，以及残忍无情的种种境况；它在于个人间的对话与融合的丰富性和精妙以致理想化的程度，正如基督教的圣约翰(St. John of the Cross)所言，这个理想化的极点通过分有而使人成为神，“在某种独立的精神和爱之中包含着两种本性”，即在爱的某种独立的精神性的超越存在之中。

道德判断

13. 这一学说的第二个方面，是与道德意识所下的判断以及欲望于具体存在的核心参与由理性所实行的对于道德行动的调节作用的方式相关的，它尤其是支配着关于谨慎之善(virtue of prudence)的全部理论的。在此，圣托马斯令理智的正确性取决于意志的正确性；之所以是如此，乃是因为道德判断所具有的是实践的而非思辨的存在性质。不仅实践理智的真理被普遍地理解为与正当的欲望之间的相互一致性(并非是与外在于精神的存在物之间的相互一致性，如同在思辨理智的情形中那样)，因为个中的目的不是要对存在着的事物加以了解，而是去促使尚未存在的东西获得存在；而且，道德选择的行动是如此被加以个人化了(既是在特定的个人的独特性的作用下造成的，道德选择的行动就是发源于这个个人的，又是在偶然境况的前后关系的独特性的作用下造成

的,道德选择的行动便是在种种偶然境况中发生的),以致于,如果实际上,此地此时(hic et nunc),我的意愿的物活机制是正当的而且趋于人类生活的天然之善的话,那末实践的判断也会是唯一正确的,道德选择的行动于是在此之中得以表达,而且我们是凭借着实践的判断向自己宣明“这就是我所需求的东西”。

这就是为何实践的智慧、先见之明(prudentia),是一种既不可与道德的意义也不可理智的意义相互分割的善。这也就是为何深谋远虑,一如良心的判断,是无法以任何一种科学的或是神学的知识取而代之的。

在这个世界里,同样一种道德行动所处的境况决不会重复地出现第二次。从绝对严格的意义上讲,先例是不存在的。每一次,我都发现自己处于一个要求我有能力去对付新情况的境地里,要求我将一个在这个世界里是独一无二的行动带入存在。这样一个行动必须以某种方式符合于一般的道德法则,并且在严格地说来仅仅属于我一人的条件下以及在以往从未成立的条件下符合于一般的道德法则。除非找出一本列举种种道德实例的辞书草草浏览一番!道德条文当然会告诉我某一条或是某几条我必得要加以应用的普遍定则;但是它们不会告诉我,我,这个独一无二的我,如何将它们应用于我置身其中的那个独一无二的前后关系中去。没有任何关于道德本质的知识,无论这种知识可能有多么完备、缜密而且详尽入微,也无论那样一些本质可能是多么具有特殊性(尽管它们将始终是普遍意义上的);没有哪一种决疑术,没有哪一种纯推理的系列,也没有哪一门科学,能够使我摆脱道德心的判断。而且如果我具有几份善,则同样也无法使我免除对于谨慎之善的运用,对于谨慎之善的运用便是我对意志加以运用的正确性,必然导致我的眼力的精确性。在实践的三段论推断中,大前提仅向理智说话,它确切地阐明普遍的定则;可是小前提与结论是共处于一个与大前提不同的层次上的,它们是由完整的主体所提出的,该主体的

理智沿着通向存在的目的的道路被奋力推进，事实上该主体的欲望是为存在的目的（借助于他的那份自由本身）所压制的。（4）

实际上是有着关于道德行为的规范的，也有着义务和定则，这是因为理智的衡量尺度乃是人类道德行为规范的基本要素。可是，我既不会对它们加以应用，也没有恰如其分地运用它们，除非它们在真心地诱发我的欲望的诸目的中被体现出来，并且在我的意志所形成的实际运动中被体现出来。在许多情形中，人们发现他们自己面临着一些简单的定则，诸如那些禁止杀戮或通奸的定则。这些定则，毫无疑问地决定了他何去何从，除了在如何有效地遵循这些规则方面会有一些问题而外。然而，为着一个人遵循这些定则，在他受到诱惑的那一瞬间，这些定则必须不单纯地作为足以对他加以谴责的普遍定则回响于他的脑际。尽管不足以使他在自己的动机中确定自己的方向，但是他必须在这些规则中（通过对外在的东西的吸取以及对自身的反思的一种痛苦的劳作）确认下他的最高度个性化的某种急切的要求、最具有个人特点的欲望，因为他已经在那样一些目的上建立起了他的整个人生。否则，他将不会施行他所爱的善（无功利目的地去爱，仅是由于他认定这本身是善），反之，他将施行他所不希望去施行的恶（在他的希望中恶未被认作恶，尽管他即刻要拿它当善来施行）。但是，在许多情形中，人们发现他们自己所面临的是一些互相冲突的义务和繁杂的定则所造成的多变性，它们在各种不同的具体境况的前后关系中背道而驰，“我真正应当做什么？”这一问题就摆在我们面前。这时已到了他必须诉诸深谋远虑的公断规则（*regulae arbitrariae*）的时候了，求助于那些不仅虑及特定境况的所有客观的特异性的规则。但是这些规则唯有在理性于主体的最深处所保有的吸引力的作用下（这吸引力，在预作的假定上，是适时地受到调整了的）以及依赖于他的善之本性的倾向，才会成为明确的东西。

14. 我们被告知, 这听起来象一个奇论, 理智所思虑再三的动机并不对于最深刻的、最富于自由的(的确是最富于智慧的)道德抉择的行动具有决定性的作用; 相反, 这个角色被保留给了人的神秘莫测的主体性所产生的那种不可预知的冲动, 如此频繁地败坏主体自身所具有的理智。否则, 倘若如下的情形是真实的, 即主体的道德心的判断, 当它是在自由的状态下作出的, 还必须对于存在于他自身以内的未知的实在的整体加以考虑——他的隐在的能力, 他的根深蒂固的欲望, 他的道德素质的强度和弱点, 他的善(如果他有任何善的话), 他的命运的神秘召唤——那末, 事情又能是怎样的呢? 然而事实上他无从表达上述这些方面中的任何一个方面。由于理性的缘故, 这些都是不为他所了解的。但是, 他借以支配自己的那种朦胧的本能, 以及他的谨慎之善(如果他具有这样一种善的话), 是以一种不可名状的生而知之的方式得以了解的, 无需有意对于上述那些方面加以了解便得以了解的。这些就是评价的要素(这是无法用概念来表达的), 这些要素对于他将要作出的决定的实际正直性而言是具有最高的决定性的。当他的意志凭借着这个决定已经使任何客观的动机获得效验的时候, 客观动机必归因于这整个内在世界。因而, 最富于自由的决定或许表面上看是一种全然依赖于命运的结果——尽管是通过自由选择的实际运用才获得的结果。最谨慎的决定有时会显得不尽合理而且无法解释——它的理由被藏匿于主体的实质背后。此后, 当我们重新回忆起那个决定时, 它已经失去了当初伴随着它的现实的(尽管无法从概念的层次上得以感知的)激情, 我们或许会以回顾的方式对这个决定的谨慎程度, 甚而至于它的自由程度发生怀疑。

在我们论及的这个道德问题中, 我们不得不调和善或义务的对比, 选择不仅必须在善与恶之间进行, 而且, 更通常地, 是要在善与至善之间进行。正是在这样的时刻, 我们才得以真正进入到道德生活的最深刻的隐秘之中, 而且道德行动的个人特征才确定下

它的重大意义。圣托马斯教导说，圣灵的天赋要高于道德善的天赋，劝告的天赋要高于谨慎的天赋。圣者们总是令我们深感惊愕。他们的善较之一个单纯有道德的人所具有的善要更富于自由。往往是这样，在从外在的意义上看似乎相同的境况中，他们所遵循的行动方式与一个单纯有道德的人的行动方式十分不同。在道德人会严厉苛刻之处，他们却抱以宽容的态度；反之，在一个道德人会持宽容态度的地方，他们的态度却是严厉的。当一位圣者遗弃她的孩子们并使他们经受离乱之苦时，为的是进入宗教的境界；当另一位圣者容忍她的兄弟在修道院门前被刺遇害，为的是不违背修道院生活准则；当一位圣者出于崇尚贫困而在他的主教面前剥光自己的衣服；当另一位圣者选择一个乞讨者的生活并以他的寄生行为令人震惊；当一位圣者对于由他的社会地位所决定的义务弃之不顾，并出于对被罚监禁的爱而成为一个苦役犯；又当另一位圣者忍受不公正的谴责而不是面对不名誉的责备起而为自己辩护——他们都超越在目的之上。这句话表明了什么呢？其实，他们有着他们自己的另一种目的和他们自己的另一种标准。尽管他们的标准要高于理性的种种标准，这不是因为对客体所采取的由他们的标准来衡量的那个行动是高于由单纯的道德善来加以衡量的某个行动；宁可说，事情就是如此，众圣者乃是受到他们不可沟通的主体性的深处那得自于上帝的精神的内在推动。这种推动力是超乎理性的尺度之上而走向某种更高的、唯有他们才明辨得出的善，并且走向要求他们为之作证的那种善。这就是为何说，倘若任何过度的行动以及被理性判定为残忍的东西都能从这个世界上被消除掉的话，则在这个世界上将真的不会再存有任何圣洁的东西了。这就是为何当我们将上述那些圣者们的行动说成是值得钦佩的但却不可仿效的时候，我们表达了较之我们所认识到的更多的东西。它们是不可加以一般化的、普遍化的。它们即是善，实在地说来，它们是一切道德行动中最具有善的本质的。但是它们

仅仅对于实践了它们的圣者而言是善。我们在这一点上是远离于康德的关于道德行为的普遍法则的，这样一种普遍法则是由将某个道德行为的限度推而广之直至使它成为所有人的道德法则的可能性来加以定义的。

15. 克尔凯郭尔在他的全部伟大的直觉当中犯下的重大错误，在于将由“忠诚骑士”所担负的那个普遍性的世界，或普遍法则，以及那个独一无二的证据（在人类理性的屏障跟前是辩护不了的）划分为两个性质相异的世界，并使它们两相对立。因而，他不得不牺牲掉，或者至少宣告伦理学的破产。实际上，这两个世界是连续的；两者构成了这个伦理学世界的一部分，这样一个世界本身根据道德生活的深度的等级而被划分成为多个具有典型的多样化特征的区域。他们从具有动物性的人的伦理学王国出发走向精神性的人的伦理学王国乃至圣灵的王国；从整个地只具有表面价值的世界，在这样一个世界中道德生活是在赤裸的道德意义上的，勉强地在道德心的作用下结合成一体并且在于对公众意见以及对于社会群体的禁忌的外在意义上的遵循，径直地走向隐匿在生活的神性背后的极度深邃的世界。在那里，道德生活是充分地具有道德性的，并且在道德心的作用下充分地结合为一体，如神体般的人（*spiritualis homo*）的道德心将之结合为一体。它对所有事物作出判断，但没有谁判断它。不仅象阿伽门农那样的一位英雄，就连亚伯拉罕亲手献出依赛克的问题也归属于这样一个伦理学的世界。亚伯拉罕，通过在他个人之中对上帝的把握，以及对倍受折磨的内心冲突的忍受而触及到这个世界的核心。亚伯拉罕仍然怀着一条普遍法则，所有法则之中的首要法则：你要敬仰上帝，敬仰那不可理解者，并且要尊奉他。亚伯拉罕模糊地知道，这并非出于为了对神学加以专门论述的目的，而是出于圣灵的本能。对他的孩子的杀戮是被免除在关于禁止杀人的法律以外的，因为这是由生

活的主宰所制衡的。(5)

而且，当伦理行为不再单纯是由对于社会惩戒的恐惧或者由对于在众目睽睽之下为自己辩护的忧虑所支配的白日梦时，当一个人跨进道德生活的入口时，正如业已指明的那样，普遍法则才会真正成为趋向某些目的的个别主体的物活结构的一部分，得以植入他的物活结构之中，并且获得存在。个别主体所趋的目的的重要性是高于其它一切的。甚至当一个人因为向往一种恶的行动而又畏惧地狱并且更畏惧上帝的惩罚，因而象法则的奴隶一样去遵循法则，这并不是将一种特殊的实例归到一般法则之下的单纯的逻辑上的归类，也并非将一无个别特征的行动（意指某个任意者）归到某条规定着每个人必须要做的事情的定则之下的归类。正是他自己的恐惧，才使法则的脚踵得以将他的意志碾碎成恶，他的恐惧损害着他的道德心，令他唯恐丧失自己的灵魂；正是他自己的恐惧，才使他将自己的自我，那个其独特性和价值超乎其他一切人之上的自我，视同于受普遍戒律支配的任何个人，他的自我在他自身内部是动乱不定而且难以驾驭的。

当一个人出于对法则的忠诚而遵循法则时（因为，他期求正直甚于其它一切，而不向往那个目前诱惑着他、然而为法律所禁止的恶的行动），这是他自己的心愿，较之那蛊惑人心的吸引更加深刻而且更加强烈；这是他自己的欲望，是对于他所期求的在一切之上的和为着他自身所期求的目标的欲望——正是这欲望，使他的意志（由于这意志仍然是一种向往善的意志）与法则和谐一致，并且令他将自己与受支配于普遍戒律的任何个人视为同一。

当他就象法则的挚友那样来遵循法则时，因为上帝的精神使他在精神上成为法则的同道并且使他深爱法则的原理；当他出于自愿之心做法则所约束的事情时，他便不再处在法则的临视之下了。这就是他自己的爱，如今成了至上的而且完全自由的，即他的对于他的上帝的爱以及对于他所有的一切的爱。上述这种爱促使他

去遵循如今已成为他自己的法则的法则，亦即与他人无涉的那种召唤，上帝的话语经由这种召唤传达给他。这就是与他无需再视同于任何个人的自我相关的一条法则。他即是这一个人本身，这个人具备着一个无法混淆的姓氏，法则当他与上帝独处时向他说话。

当圣托马斯教导我们说，圣灵的天赋是赋予所有人的，是因为这样的天赋对于拯救来说是必需的时候，他同时也在教导我们说，在伦理世界中的某个时刻及某个高度，我们当中的每一个人或许会不得不作出亚伯拉罕所作的牺牲并且跨越理性的定界（当然，这并不意味着我们将因而被置身于亚伯拉罕之曾被置于的超凡的境界和崇高之中）。而且，圣托马斯教导我们说，在作为一个整体的伦理世界的相关意义上，在与实践理性的生活和单纯道德善的生活的相关之处，脱离了个人的谨慎判断便没有对于善的运用；而且在更普遍的意义上说，脱离了对于个人的道德心判断便没有丝毫道德生活可言。他还就此教导我们说，在每一个真正的道德行动中，人，为着运用法则并且当他运用法则时，他必须将这个普遍的东西体现并把握在他自己的独有的存在之中，他在他的存在中孤身一人面对上帝。

至于我们的当代无神论存在主义，他们是将伦理世界连同所有的本质一道加以拒斥的。他们没有象克尔凯郭尔一样带着痛苦和极度的苦恼将其牺牲掉，克尔凯郭尔在这样做时是十分清楚它的价值的。较之更甚，他们独断地带着野蛮人的愉悦拒绝承担它，他们在这样做时并不明白他们所做的究竟意味着什么。事实上，他们似乎认为，应该有一套道德规范的体系，而且这样一个体系中的全部规则可以被机械地、自行地运用到任何特殊的实例中去。由此，他们得出的结论是，所有道德生活都是对道德的违背。因为——例如对于萨特先生的一位年轻的朋友来说，他唯恐会使他母亲伤心而对于加入“战斗的法兰西”（Fighting French）一事犹豫不决，他所查阅的某一部载满道德戒律的辞典，应当足以然而却

不足以确定他所应当遵从的方式。

简而言之，他们想象着道德学使我们免除于我们的道德心，并且用道德学的黄金定律来替代那副灵活而又精密的工具（我们为此付出了如此巨大的代价），并且代替它的战无不胜的个人判断。他们还想象着，道德学会向我们提供同样的代用品，用来代替同样战无不胜的对于谨慎之善的个人判断（这是不可简约为任何一种科学的），它的代价之高还要令人忧虑不安得多。他们用毕梯亚的裂罅（Pythia's chasm）来取代所有上述的一切，因为他们已经抛弃了理性并且将道德学的规范要素仅仅归于纯粹的自由。让那个茫然不知所措的年轻人俯首贴耳在神谕之穴的洞口，他们具有的自由本身将会告诉他如何运用他的自由。

首先，任何人不要给他劝告！哪怕是最少的一点劝告都会导致毁灭他的自由的危险，阻止那条漂亮的毒蛇从那个洞口爬出的危险，因为这些大谈自由的哲学家们的自由是异常脆弱的。再者当他们将他们自己的自由之根从理性中拔起的时候，他们已经伤害了它。但是至于我们，我们则不害怕给予人类自由以劝告。你尽可如你所愿地用劝告去充实它，我们明白它具有足以领悟劝告的力量。我们还明白，它在理性动机的土壤中茁壮成长，它如己所愿地去任意调整理性的动机，而且唯独它能够使之成为有效验的。简言之，当你压制普遍性和普遍法则时，你所压制的是自由；而且当你这样做时，你所留下的无非是从关于自由的错误映象的混沌之中发出的不可名状的冲动。因为当你压制普遍性和普遍法则时，你压制了理性。自由整个地、完全地植根于理性之中，⁽⁶⁾在人的自身内部，自由从理性中发源并引起如此巨大的渴望，以致于除了面相对的福音（Beatitude）而外，这个世界上无论何种动机和无论何种真实的诱惑都不足以确定它。⁽⁷⁾

注 释

1. 萨特(J. P. Sartre);《存在与虚无》,第78—81页。
2. “Committed(参与、介入)”是我们对于萨特先生的engagé一词所作的翻译。——英译者注
3. 由于托马斯主义道德哲学所具有的存在的特征——无论自然伦理学在其中担当着的任务有多么大,多么必要,多么基本——一门被运用适当的道德哲学,详言之,一门真正适于指导行动的道德哲学在这样一种哲学中是可以设想的,只要它重视人类的存在状况,包括所有的创伤或弱点以及实际上它所包含的源泉;因此,只要它同时考虑到神学的更高素材(以及人类文化和社会学的素材)。参见马里坦:《科学和智慧》(Science et Sagesse),第228—362页;英译本,第138—220页。
4. 事实上,有着两种实践的三段论,一种是通向思辨的一实践的三段论,另一种则是通向实践的一实践的三段论。试举下述情节作为第一种三段论的实例:“谋杀是戒律所禁止的。诱惑着我的那个行动是谋杀。因此那个行动是戒律所禁止的。”这里的结论表示了理性的法则,我知道这条法则并且当我犯罪时我对此感到厌恶。这种三段论思考行动以及它的戒律;主体除非是被迫服从,否则不进入那普遍的法则,如同每一个构成该物种类的一部分的个别的x一样。

下述的情节即是第二种三段论的实例:“谋杀是戒律所禁止的。诱惑我的那个行动是谋杀,而且会致使我违背我最最热爱的。因此,我不愿那样做(戒律万岁!)。”或者,它也可能是相反地:“谋杀是戒律所禁止的。诱惑我的那个行动是谋杀,而且我使之成为我最爱的。因此,我将做到它(对普遍戒律来说没有比这更糟的!)。”

在第二种三段论中,正是主体在对于他的自我加以自由证实时所具有的存在的意向,才是起着决定作用的。
5. 参见《神学大全》, I - I, 64, 6, ad 1.
6. 圣托马斯:《论真理》, 24, 2.
7. 参见马里坦:《从柏格森到托马斯·阿奎那》,第五章(“托马斯主义的自由观”)。

第三章 存 在 者

主体(替代者 *suppositum*)

16. 我已经谈了关于道德心判断的存在的(实际存在的)特征,其真理性如何乃是由主体经过正确调整后的自发的物活机制来加以衡量的。在这一章中,我们就该对主体这个概念本身作几点简单的陈述,一并论述它在托马斯主义哲学的整个视野中所占据的地位。恰是由于这样一种哲学所具有的存在主义(存在主义唯理智论)的特征,因此主体这一概念便在该哲学中担当着头等重要的角色;我们甚至不妨说,主体占据了托马斯主义世界中所有的空间位置,我们对此的理解是:对托马斯主义而言,只有主体是存在的,与主体的存在相伴随的是我们自身内部与生俱来的种种偶然、从他们自身内部发出的行动,以及他们彼此之间的关系。唯有个别的主体才从事生存行动。

我们所谓主体(*subject*)的那个东西,圣托马斯称之为替代者(*suppositum*)。本质,乃是事物成为其自身的那个东西;替代者,则是具有某种本质的那个东西,即执掌存在和行动的那个东西——行动属于替代者(*actiones sunt suppositorum*)——那个继续存在的东西。在此,我们遇到了一个形而上学的概念,它一直给学者们带来如此多的烦恼,并且令每个尚未把握住托马斯主义形而上学的真正的、存在的基础——即关于实体(*subsistence*)的

那个概念——的人深感困惑。

我们不能不带着极大的崇敬来谈论实体这个概念，这不仅是因为在神学中有着对于这一概念的超验用法，而且还因为，在哲学领域中，它证明了一种完备的思想，这种思想一心要把握住那种似乎正在逃离开理智的观念或者概念世界的东西，亦即，主体所固有的实在。存在的主体在从事生存行动的同时具有着这种东西，上述两者都超越在被认作意识或简单悟性的最初活动的终点的概念或观念之上。我在本书的前面部分曾试图表明，理智（因为它封闭自身）如何在它所获得的种种观念的第一个观念中把握住那一个东西，即生存行动，此乃判断所特有的可理解（或宁可说是超理解）之物，而不是属于简单悟性的。至此，我们所论述的不再是生存行动，而是在论述从事行动的那个东西本身。正是由于在我们的语言中没有比存在（being）一词更司空见惯的东西（这是哲学的巨大神秘所在），因此也就没有比“主体（subject）”更平淡无奇的东西，我们在我们的全部命题中将一个属性归于它。当我们着手对该主体的实在，这个将自身保持在存在之中的独特的东西，这个十分具体的实在进行形而上学分析时，而且当我们开始正确看待它的不可简约的原创性时，我们被迫诉诸于诸概念的专门辞汇中最抽象、最精密的那种东西。圣托马斯的卡耶丹（Cajetan）和约翰（John）所作的阐释向我们表明，实体是既有别于本质又有别于存在的东西，它被描述成一种实际存在的方式，我们难道会对爱好灵巧的头脑将那一番阐释视作繁复而空洞的经院哲学的精妙和令人费解的中国式的九连环这一点感到惊讶吗？应该说，他们专门论述的风格似乎使我们远离经验而将我们带入抽象的三重天（third heaven）。然而，实质上，他们的目的是为了构想出关于主体本身或关于替代者的某种客观意义上的概念，为了在对于实在结构作出本体论分析的范围内以客观的方式把握一种特殊性质。正是这种特殊性质使主体成为主体而非客体，并且超越，或宁可说是彻底地超

出整个客体世界。

当他们阐释道，从严格的意义上加以考虑的某种本质或者某种本性，不可能作为思维客体而存在于意识以外的某个地方；并且还说，尽管如此，但是个别的本性确乎存在着；进而又阐释道，因而，为着存在的目的，某种特定的本质或本性必是与它为了成为思维客体所必须成为的那个样子完全不同的某种东西——这等于说，它必须在自身之中承担一种最重要的后果。尽管这后果并没有在它的本质的界限内增添任何东西（因而也就无法用任何赋予它以某种性质的新标志来丰富的我们的理解力），但是这后果在它的本质的界限内给它下了一界定〔使它终止，或确定它的位置，或将它构成与存在相对立的实质（in-itself）或精神性（inwardness）〕，以便它可以具有生存行动。这实质或精神性是为了生存行动的缘故才被创造出来的，并且生存行动即是对它的超越；当他们以由此及彼（that by which）的方式进行解释时，在实在的层次上，生存着且行动着的那一个“因为”（quod）是不同于我们对之加以构想的那一个“由于它”（quid）的，他们表明了形而上学的存在特征，他们证实了通向主体世界或替代者世界的道路，他们为了形而上学理智的利益对主体的价值和实在施以挽救。⁽¹⁾

17. 上帝并不创造本质，我们不妨把上帝想象成为只拿实体制成的砂纸给予本质以最后一下擦拭的那个匠人！上帝所创造的是存在着的主体或替代者，它们在构成自身的个别的本性中保持存在，而且它们从创造性的灌溉中获取它们的本性以及它们的实体、它们的存在，还有它们的活动。它们当中的每一个都具有某种本质并且都将本质倾注在各自的行动中。对我们来说，每一个都处在它的独特的生存着的实在中，是一口口可知性的无底之井。哪怕是最纤小的一株草或者溪水所溅起的最微弱的水花，我们都绝对不可能对于它们的可能被加以了解的点点滴滴统统加以了解。

在存在世界中,只有主体或替代者,此外还有从它们中发源并且进入存在的那种东西。这就是为何我们所处的这个世界是一个本性和激情冲动的世界,充满着事变、偶然、机遇,此间无论何时何地事态变化的过程总是可变的和易变的,无论何时何地都可以发现本质的法则始终是必然的东西。我们了解那些主体,但是我们不可能到达对于它们加以了解的某个终点。我们了解它们但不是拿它们当作主体来了解,我们经由对象化而了解它们,即是从视见它们的地方树立客观性并且使它们成为我们的对象这种意义上了解它们;因为客体无非是属于主体所有的某种业已转化入行动中的理智的非物质性存在状态之中的东西。我们并非把主体当作主体来加以了解,而是当作客体,因此只是在该主体的可理解的诸方面中的这个或那个方面,或宁可说是从我们自身所处的这个或那个角度出发去了解,也即是在某个使它们在我们的意识中得以呈现的观察系统中了解它们,也即是在某个我永远不可能达到对它们有所发现的终点的观察系统中了解它们。

当我们按照存在物的等级,从最初一级逐步走向更高的等级时,我们所涉及的是,其内在复杂性愈益丰富的种种存在的主体或替代者。它们的个别特征愈益变得集中和完全,于是它们的行动显示出愈益纯粹的自发性,从无生命之物的单纯过渡性活动走向植物生命的不可见的内在活动,走向知觉生命的、确然的内在活动,再走向理智生命的纯粹的内在活动。在这最后一个等级上,出现在我们面前的是自由选择的入口,同时也就是严格意义上所讲的独立性的入口(无论这种独立性是何等的不完全)和个性的入口。对于人而言,自发的自由成了自律的自由,⁽²⁾替代者(suppositum)成了个人(persona),详言之,成为一个整体,即凭借着那个实体本身和它的精神性心灵的存在而保持自身存在的整体,亦即通过将自己确立作自己的目的来行动的整体。这是一个在它自身之中的宇宙,这是一个微缩宇宙,尽管其处于物质世界之核心地位的存

在不停地遭到威胁，然而却具有着较之那整个物质世界更高的本体论意义上的不透明性。唯有个人是自由的；唯有个人拥有着（在下述两词的充分意义上）内在性和主体性——因为它包含着它自身并且在它自身内部运动。个人，圣托马斯说道，乃是一切本性中最尊贵者和最高尚者。

主体性之为主体性

18. 依据感觉或经验、科学或哲学，我们当中的每一个人，正如我刚才所说的，都将主体的外部世界、替代者，以及各自充当不同角色的个人当作客体来了解。意识与个性的悖论在于，我们当中的每一个人刚好都被置于这个世界的中心。每个人都处在无限的中心。而且这个被赋予了特权的主体，这个思想着的自我(self)，对其自身来说是主体而非客体；当它置身于仅被它了解为客体的所有主体中间时，它是唯一的作为主体的主体。我们因此而面临作为主体性的主体性。

我通过意识和反思将自己了解为主体，但是我的实体对我来说是模糊的。圣托马斯解释道，在自发的反思中，此乃理智生命的天赋优异之处，我们当中的每一个人（借助于某种并非科学意义上的而是经验性的和不可言传的知识）知道，他的心灵存在着，并且还知道这种从事感知、忍受痛苦、爱和思维活动的主体性的独特的存在。当一个人觉察出对于存在物的直觉时，他同时也就觉察到了对于主体性的直觉；他在一道永不熄灭的闪光中，把握住了一个事实，即他是一个自我，如同让-保罗（Jean-Paul）所言。这样一种感性理解之力有时会是如此地巨大以致于将他迅猛地推向那空无和毁灭的壮烈的禁欲主义，在此之中他会达到一种狂喜的入迷状态，即一下子并且同时地为那个自我的真实的存在以及对于

神的自我“在无限范围中的呈现”而激动不已——在我看来这就是赋予了印度自然神秘主义以特征的那个东西。(3)

但是,对于主体性的直觉是一种存在意义上的直觉,它没有给我们带来任何本质。我们通过我们眼前的景观、我们的活动、我们的意识流,而了解到我们实际上所是的那个东西。我们越是逐渐习惯于内在的生活,则对于由此带来的惊人的、易变的复杂性就越能确切地加以解明;同时我们也就越发感到它听任我们对我们的自我之本质一无所知。作为主体性的主体性是无法加以概念化的;它是一不可知性的无底深渊。它始终是不可知的,无论是通过观念、概念或表象的方式,还是通过无论何种科学的方式——内省、心理学或哲学。鉴于无论哪一种通过观念、概念或表象加以认识的实在都被了解为客体而非主体,则主体性之为主体性难道不同样如此吗?这样一种主体性趁定义之虚而逃离开我们借助于观念手段对我们自己加以了解的那个东西。

19.然而从某种意义上说,或者从种种不同的意义上说,它是被知了的,我打算简要将之列举一下。从一开始,主体性且先于一切,就是凭某种无形的、扩散的知识而被知的,或者说是被感觉到的。这样一种知识,从它与反思的意识相关的意义出发,我们不妨称之为无意识的或者前意识的知识。这就是所谓的“并发的”或自发的意识所具有的知识。但从我们的内部世界与我们的精神之力的至关重要的活动合为一体的意义上说来,这种知识实际上并不引发特殊的思想行动,而是在行动中(*in actu exercito*)将我们的内部世界封闭,甚至对于最肤浅的人来说,有一点是真实的,即从他们说出我这个词的那一刻起,他们的意识及其活动便逐渐展开,诸如沉思、记忆,以及行动,即由某种实际的、不可言喻的知识加以归类——此乃一种实际的和存在的内在于其中各个部分的总体性知识,而且沉浸在源自主体性的弥散的光照中,或曰独特的新

精神中，或曰恰似母亲般的放任纵容之中。主体性不是被知的，在我们的感觉中它就象安详和神秘的黑夜。

其次，还有着一一种关于主体性之为主体性的知识，当然是既不精确也不完整，但那是在这个已形成了的、真正给予意识的实例中，而且它在圣托马斯以倾向、同感或天然属性的方式，而非以知识的方式所称的知识中显露它的真相。⁽⁴⁾它以三种特殊的截然不同的形式呈现在我们面前：（一）实践的知识，它依据主体的内在倾向对道德问题和主体自身作出判断，我已在前面的章节中讲述了这一点同有德性的道德心以及谨慎之善有关的问题；（二）诗的知识，在这种知识中主体性和宇宙间万物一起在创造性的直觉中被加以了解，而且并非在一个词语或一个概念中而是在一部创作成的作品中共同被予以揭示和表达；⁽⁵⁾（三）神秘的知识，它并不被导向主体而是被导向神圣的事物，而且不以任何方式关注自身的问题，在这种知识中，上帝是通过彼此融合以及爱的天然本性而被了解到的，而且正是这种爱成为关于神的自我的知识的正式手段，并且同时使得人类的自我在它的精神之不透明性之中变为明晰的。若是让神秘主义者对自己反思片刻，则某个圣特里萨(St. Theresa)式的或者圣约翰(St. John of the Cross)式的神秘主义者会向我们表明，在何种限度内神的光照给予了他关于他自身的主体性的明晰而不可穷尽的知识。⁽⁶⁾

但是，关于主体性之为主体性的知识根本不在于这些实例的任何一个之中，无论它有何等的真实性，也即根本不在于以知识为模式的知识中，这意味着不在于以概念性的对象化为模式的知识中。

20. 而且它根本不是在这些实例中体现着的哲学意义上的知识。倘若试图造就关于那种知识的某种哲学，那将会造成一种矛盾，因为无论何种哲学——与我们所讨论的相似或不同——都是

从概念出发的。这是在对于主体性之为主体性加以思考时引起我们注意的第一个问题，而且这是具有头等重要性的一个问题。主体性标志着划分哲学世界与宗教世界的分界线。这是克尔凯郭尔在对黑格尔加以驳斥时感受至深的一个问题。哲学逆着不可克服的阻碍而行，它试图把握主体性，因为哲学当然是了解主体的，但是它仅将之当作客体来加以了解。哲学的使命，乃全部和整个地被约定在对理智和客体之间关系的处理之上；与此同时，宗教则深入到主体与主体的关系之中。由于这个缘故，所有哲学式的宗教，或所有黑格尔式的哲学，都要求证实并且将宗教归入它本身之中去，这样的哲学归根到底乃是一种神秘。

当哲学从事物的存在出发从而及于上帝，并把上帝认作存在之因时，它业已在类似纯理性(ana-noetic)的知识的帮助下使神的自我成为用概念来表达的哲学知识的对象。这些概念并不对由它们所呈现的最高实在下界说。与此相反，那神的实在无限地充满概念知识的河床并且溢流出它的堤岸。可是，哲学由此而知，或应当知道，那“在一片透镜之中，隐约可见的”被客体化了的实在就是在它的存在、它的善、它的自由以及它的荣耀之中的莫测高深的超验自我的实在。而且所有其它的具有理智的自我是知道超验自我的实在的，它们是在它们的第一本分、第一服从以及第一崇拜之中，是从它们确实知道它的那一刻起，知道这超验自我的实在的。圣保罗(St. Paul)谴责异教哲人对于事实上为他们所知的上帝的荣耀加以否认的作法。可是，事实上，对于荣耀的承认已是对它的崇拜。知道上帝是一超验的和绝对自我是一回事；而使一个人自己以及他的一切精神负担——他自身的存在、肉体 and 血——成为一种重大关系的一部分，则是另一回事。在这种关系中受造的主体性被迫处在与这超验的主体性相对立的地位，怀着焦虑和热爱之心，指望得到它的拯救。这是宗教的份内事。(7)

宗教在本质上是那种无论什么哲学所不可能是的东西：它乃

是上述关系所包含的所有的风险、神秘、恐惧、信念、愉悦，以及痛苦之中的个人与个人之间的某种关系。而且正是这种主体与主体之间的关系本身要求：作为主体性的受造主体性，详言之，作为非受造的主体性在它的个人生活的神秘之中的某种东西，将被转化入受造的主体性所拥有的关于那个非受造的主体性的知识中去。正是由于这个缘故，任何宗教都带着启示的成分。因此在虔诚的信仰中，这就是使神的主体性的神秘为人所知的那“三位一体”的位的第一真理(First Truth in Person)；唯一的圣子，在圣父的怀抱中，他自己讲过的(*unigenitus filius, qui est in sinu patris, ipse enarravit*)。这种知识仍然是“在一片透镜之中，隐约可见的”，而且在此之中神的主体性仍然是被客体化了的，为的是使我们得以把握它。但是这一次它是在信仰的超类比性的透镜中，是在被上帝自己选作向我们谈论他自己的工具的诸概念中——直至最后的那一片透镜消失之时，于是我们真正地获得对它的了解如同我们为它所知那样。因此我们会通过特殊的洞察方式获得对于神的作为主体性的主体性的了解，这是如此一种精神视力，神的本质本身在此之中激发我们的理智并且将我们带入它自身以内的入迷境界。在期待这个状态来临的过程中，爱的天然本性在格言式的沉思中给予我们有关如此一种融合的模糊的中介物和某种朦胧的预感。(9)

21. 一般说来，要确定那个被赋予了特权的主体的地位，那它在与所有其它主体的相关意义上，既将自己了解为主体，同时也将所有其它的主体了解为客体；要确定那个自我的地位，即在思想着的芦笛丛中的那一支思想着的芦笛，上述的要求便提出了一个独特的问题。我们当中的每一个人都能和着萨默赛特·毛姆(Somerset Maugham)先生说：“对于我自己来说，我乃是这个世界上最重要的人；尽管我没有忘记这一点，甚至没有把如此重大的一个

概念当作绝对引入思考之中，但是从常识的角度看，我是丝毫不足道的。倘若我真的从未在这个世界上生存，那末或许整个宇宙至少会稍微有所不同。”⁽¹⁰⁾这是一番简单的话，可是它的含义是极其深刻的。

我的感觉和我的理智只能将万众主体的世界了解为客体世界，因而，作为那个唯一的主体，对我来说，它是这个世界中唯一的主体，正如我刚才所论述的那样，我是这个世界的中心。从处在行动中的我的主体性的意义上说，我确实处于这个世界的中心（“这个世界上最重要的人”）。我的命运乃是一切人的命运中最重要。尽管我自知我是不足道的，但是众圣者却不如我自己更多地吸引我的兴趣。先是我的存在，然后是所有其他人的存在。无论在所有其他人身上发生了什么事情，却纯然是画面上的细枝末节，但是在我身上发生的事，我自己必须要做的事，则具有绝对的重要性。

然而，至于这个世界本身，从最显而易见的“常识的角度”看，我十分确切地知道，“我是丝毫不足道的”，而且“倘若我真的从未在这个世界上生存，那末或许整个宇宙至少会稍微有所不同”。我知道，我是牧群中的一个，并不比其余的更好，也不比其余的具有更高的价值。我好比是那本性和人性的大洋中转瞬即逝的小浪花。

这两种映象——关于我自己的以及关于我在其它主体当中的相对位置——不能无条件地等同起来。这两种不同的看法不能被当作相互一致的东西。我极为痛苦地在两者之间犹豫不决。倘若我听任关于主体性的看法的支配，则我将一切同化到自身之中，并且把一切奉献给我的独特性，我的目光被引向利己和自大的绝对。倘若我听任关于客体性的看法的支配，则我被同化到一切之中，并且把自己融化在这个世界中，我便辜负了我的独特性并且丢弃我的命运。唯有从上述两个方面出发，才能消除这里的二律背反。如果上帝存在着，则我不是中心，而上帝是中心，这一次与某种特殊的看法无关。在那种看法中，每个被造的主体性是它所了解

的这个宇宙的中心,这一次是从绝对的意义说的,而且这时任何一种主体性都归因于超验的主体性。到了这个时候,我能够同时对两者加以了解,我知道我没有重要性,我也知道我的命运是具有最高重要性的。只要我不陷于傲慢便能知道这一点,我也无须有损于我的独特性就能知道这一点。因为,对神的主体的爱胜过对自己的爱,我为着他而爱自己,正是在按照他所希望的那样去做的时候,我怀有的达到我的命运的希望才胜过其它一切希望;而且因为,尽管在这个世界上我是不重要的,但是对于他来说我是重要的;不仅是我一个,而且是所有其它的主体,他们的可爱之处在他之中同时正是为了他的缘故而得以显示;而且所有的主体性,从此以后,同我一道,即我们,被召唤去享有他的生活。

22.对于他人而言,我是被知的。他们将我当作客体,而非主体来了解。他们对于我的作为主体性的主体性一无所知;不仅是对它的不可穷尽的深奥一无所知,而且对于它在它的活动的每一场合中作为一个整体的呈现也一无所知;而且没有了解它的内部境况的存在复杂性、本性的素材、自由选择、吸引力、弱点、善(如果有的话)、爱和痛苦,以及固有的活力的周遭情形,唯此赋予我们每一次行动以意义。被当作客体来了解,为他人所知,以邻人的眼光来看待自己(在这一点上萨特先生是正确的),无异于从他自身中被分离出来并且在他的本体中造成损害。它往往不是被公正地加以了解——无论人们眼中的那个他决定了要废弃那个我,无论在极少数的情形下那个“他”确实给“我”带来了荣誉。这是一个伪立的法庭,在这个法庭上被告被注定了要对他自己作歪曲的供述,然后它用真正的天平对被告的这种行动加以衡量。判决越是偏离开他们先前所引为满足的粗暴的外在标准,并且越是力求对内在责任心的等级加以考虑,他们则越是显示出由他们作出判决的那个人的真情对于人类公正原则来说仍然是不可知的。当耶稣面对这个

伪法庭的质问时，他自认对此负有责任并且缄口不语。

我是为上帝所知的。他知道我的全部，将我了解为主体。我在我的主体性本身之中向他呈现；他无需为着了解我而将我客体化。因此，在这个独一无二的场合，人才被了解为主体，而不再是客体，是在其深度的极限以及主体性的最深处呈现着的主体。唯有上帝是以这样的方式了解我的；唯独对上帝来说，我是裸露无遗的，而我自己来说是隐蔽的。我对于我的主体性所知越多，我的主体性则越是晦涩难明。如果我不为上帝所知，则根本不会有谁了解我。根本不会有谁了解我的真情、我自己的存在中的我。根本不会有谁了解我——我——被当作主体来了解的我。

结果是根本没有人对我的存在作出公正的评判。对我来说，无论何时何地都将不会有公正可言。我的存在将会陷入关于我的那种知识的不公正之中，这种知识是为其他一切人以及为这个世界本身所拥有的，因而也陷入我对自己的无知之中。但是如果对我的存在而言不存有可能的公正，则对我来说就不存有任何希望。如果人是不为上帝所知的，如果他具有对于他的个人存在和他的主体性的深刻经验，那末他就同样具有对于他的无可救药的孤独的经验；而且对死亡的渴望——更甚于此，对彻底毁灭的渴望，是在他自身内迸发不绝的唯一源泉。(11)

最后，如果我知道我是在我的存在的所有方面被当作主体来了解的，那末这就不仅意味着我知道我的真实状况乃是被知的，以及在这种知识中我已受到公正的对待；而且我同时也知道了我已被理解。即使上帝将我宣判为有罪的，我仍然知道他是理解我的。我们对于细察我们的隐秘的器官和心脏的上帝而言是被已知的，这样一种观念，首先是在恐惧和焦虑之中使我们受到感化，这是因为在我们自身以内藏有恶的缘故。但是在更深的反思层次上，我们无法抑制自己不作如下的思考：上帝了解我们，并且了解所有那些可怜的存在之物，它们与我们彼此竞争而且我们将它们了解为

客体，我们大致上对于它们的不幸是有所感受的——我们也无法抑制自己不这样想：上帝在那些存在之物的主体性之中了解它们，在它们的创伤和它们的隐藏着恶的裸露之中了解它们；他也必定了解他已经赐予他们的那种隐秘的本性之美，了解它们所发出的善与自由的哪怕是最微弱的火星，了解他们在从子宫走向墓穴的漫长年月中所经受的所有善良意志的阵痛和冲动，了解它们本身尚未具有概念的善的真谛。为上帝所拥有的那种彻底的知识是一种爱的知识。对于我的是为上帝所知的这一点的了解，不仅意味着对公正的体验，而且也是对于仁慈的体验。

23. 总之，我想说的是，我们的行动对我们来说之所以是可以原谅的，仅仅是因为我们关于这些行动的意识陷于主体性的朦胧的体验之中的缘故。我们的行动是从这种经验中孵化而出的，如同在一个巢穴中得以孵化一样。在这样一个巢穴里，无论什么，甚至是最令人伤感的和最令人感到耻辱的，与我们共谋以在我们仍然生存着的现存时刻的独一无二的新精神之中从我们内部孵化产生。它们沐浴在发源于主体性的母性氛围中，关于这一点我在前文中已经论及。我们自身的行动一经发生便进入到客体的状态，而与主体性的生命之流相分离，它们或许就此被遗忘掉，或许又在某一天为过去岁月的残迹所唤起；我们自身的行动给我们造成的巨大打击是任何别的东西所无法比拟的。即使它们并不是具有确定性质的恶，我们也不再肯定它们是善，肯定它们未被某种未知的错觉和暗藏的杂质所败坏——那些异在之物于不意之中落到我们头上，就象死了的人从内部出现并带给我们怀疑和死亡。

这必定是被罚入地狱的状态的自然特征之一，正因如此，主体没有看到他在上帝中的自身，因此也看不到自己呈现在永恒瞬间中的全部生活。在这一永恒瞬间里所有东西都得以呈现，他的一切善的行动和恶的行动在那因无法确定有关死者的记忆而产生的无

谓的、永无穷尽的质疑之光中复现于他的头脑，这就象整个地被从现实的存在中分离开去的敌对的客体。在这现实的存在中主体性被确立起来，他的一切行动在它的罪恶意志的孤独中复现出来，这意志使它自身的过去变成对它来说是一种分离的东西。

但是当主体达到他的终极并在上帝之中看到他自己，在神的永恒之中看到他自己，他的过去生活的每一时刻都在现实性和它们已在过去时间中被实践了的那一瞬间的现存性中为他所了解；而且他的一切行动（甚至是恶的行动，如今不仅被饶恕而且不复留有任何污点和阴影）被他了解为从主体性的新精神中即刻发源而出的，如今它自身成为超启发者。而且凭借着那种精神视力，在这样一种视力中他的理解力拥有着他本身的存在（*Ipsium esse subsistens*）；他在绝对存在的方式中不仅了解他自己和他的生活，而且还了解所有其它的受造物，他在上帝之中最终将它们了解为主体，这是在它们的存在所显露出的最深处将它们了解为主体。

主体的结构

24. 客体化即是普遍化。可理解之物都是带有普遍意义的本性，主体为了我们的意识而将其自身客体化。正是在与主体的独立存在的本身的关系中（理解力无法直接把握它），正是在与它的主体性之为主体性的关系中，作为某种独一无二的且与众不同的、既不可言喻又无法加以概念化的东西，而且是在与主体固有的关于其自身主体性的经验的关系中，客体化过程才是违背主体的。而且由于主体被了解为客体，则主体才是在不公正之中被加以了解的，正如我们前已评述的那样。另一方面，在与它的根本结构的关系中，主体当它被造成客体时却绝对没有遭到背弃。那个客体化过程将主体普遍化并且在主体之中辨明出可理解的本质，客体化凭借一种无疑被注定了要不断深化它的对象的知识使主体成为被

知的，而非一种从任何意义上说都是不公正的知识。如此一种知识不对关于主体的真理进行任何歪曲，而是使得主体的真理呈现在意识之中。

主体或者替代者或者个人，具有着某种本质、某种根本结构。这是为诸属性所置定的实体，这样一种实体受作用于它的潜能的媒介，并且按照它的潜能的媒介而行动。个人乃是一种实体，它的实体形式是精神性的心灵；它们享有的生活不纯粹是生物学意义上的和本能的生活，而且是理智的和意志的生活。以它是一种不可穷尽的奥秘为理由，去相信主体性不具有任何可理解的结构的做法，是一种极其幼稚的错误；同样地，为着要将它贬为一个纯粹的和无形的自由之荒谬深渊，而将之设想为不具有任何本性的做法，便是犯了同样的错误。

上述见解足以令我们懂得：尽管许多当代哲学家除了个人和主体性之外对什么都不论及，但是他们还是在根本上曲解了这两个词的涵义。纵然如此，他们无忧无虑地仍然保持着对实体(subsistence)的形而上学题旨的无知，我们已经在前文中就与实体有关的问题进行了讨论。他们没有看到，从形而上学的观点出发进行思考，个性是与人类构成要素相通的精神性心灵的真实存在，并且使得人类的构成要素领有它的存在，以使它自身趋于完美并且自由地奉献自己；在我之中证实存在物的充足性或者扩张性，而存在物是从某种使之具体化的精神中出发的，并且在我们的本体结构之隐秘源泉中构成物活形态的统一体以及内在统一的来源。

因为分析使得他们感到厌倦，他们不了解包含着理解力的固有生活的那个东西，也不了解包含着意志的固有生活的那个东西。他们不明白，因为他的精神使得人跨过严格意义上的独立性的门槛，跨过自我内在性的门槛，所以个人的主体性要求爱和理解力的沟通，这一要求是作为它的最直接的特权提出的。他们不懂得，甚至在对于自由选择加以实际运用之前，而且为了使自由选择成为可

能，个人的最最根深蒂固的要求是通过理解力的融合以实现与那唯一的他沟通，并且通过感情的融合以实现与他人的沟通。他们的主体性不是某个自我，因为主体性完全是通过感官认识到的。

25. 我已经引证了圣托马斯的警句，即自由的全部根基乃是在理性之中建立起来的。主体性对于它自身的显露不是一种从无意识中汹涌而出的道德现象和心理现象、梦和无意识行动、强烈的冲动以及想象的非理性之流的突然凝滞。它也不是被迫选择的极度痛苦。它乃是以舍己为目的的自我克制。当一个人具有了对于主体性的朦胧直觉时，他体验着实在突然进入他的意识之中，实在是一种隐秘的全体的实在，这全体既包含着它自己也包含着它的增长，而且它过剩在知识和爱之中。唯有通过爱它才真正达到它的存在的最高层次——舍己的存在。

“这就是我所想说的：自我知识作为对于或多或少限于表面的现象所作的心理学分析，也即穿行于意象与记忆之间的盲日游离，无论具有多大的价值，无非是一种自我中心的意识状态而已。但是当这种分析成为本体论分析时，关于自我的知识于是被理想化了，这意味着对于存在物的直觉以及对于主体性的现实深渊的发现。与此同时，它是对于存在的基本充足性的发现。究其本质主体性，乃是能动的、充满生机的和开放的中心，既领受又给予。它以超越存在于知识中的方式，经由理智领受外来的东西。它以超越存在于爱之中的方式，经由意志给予；详言之，通过在它自身中，作为直接指向其它存在物的内在吸引力而拥有它们并且将自己给予他们，而且以赠予的方式生存于精神之中。然则，给予较之领受更好。”(12) 爱的寓于精神之中的存在对于自我而言乃是存在的绝对启示。自我，不仅是物质性的个别存在而且是一种精神的个性，仅就它是精神性的和自由的而言，它拥有自身并且牢牢地把持着自身。究竟是出于什么目的，它在现实的存在中拥有自己并对自己

加以处置，如果不是为着追求那个更加完美的；或者从绝对的意义上说，究竟是出于什么目的，它能自行地给予？因此，事实上，当一个人真的已经醒悟并达到对于存在物或存在的感知，并且在直觉中把握住那自我和主体性的混沌的且富于生命力的深刻性时，他便从同一象征上发现了存在的基本充足性，并且凭借着这种直觉的内在物活结构认识到：爱不是短暂的愉悦或情绪，而是他的活着的存在所具有的那种意义本身。(13)

最后，仅仅将他人了解为主体的不可能性被爱粉碎了。我曾在上文中化了不少时间来强调这种不可能性并且指出它是直接与意识和理智相关的。如果说爱的融合对于我们来说是将我们所爱的某一个存在物造就成另一个我们自己，那末这等于说，爱的融合使那个存在物成为对于我们来说的另一种主体性，另一种属于我们所有的主体性。到达这样一种程度，即我们真正地爱着（亦即，不是为了我们自己的缘故而是出于被爱者的缘故；而且当——事情并非总是如此——我们自身之中的理智在与爱的相关意义上变成被动的，并且听任它的诸概念进入静止状态，由此使得爱成为知识的一种正式手段），总之，上升到这样的高度时，我们获得关于我们所爱的存在物的朦胧的知识，获得与我们所拥有的关于我们自身的知识相似的一种知识；我们经由对于融合的这种体验而了解到处在其主体性之中的那个存在物（至少在某种程度上是如此）。于是，他自己便在某种程度上治愈了他的孤独；尽管他仍然怀着焦虑之心，但是他能够在我们将他了解为主体的那种知识所筑起的避难所里得到片刻的平静。

注 释

1. 参见马里坦，《知识的等级》，附录之四，第845—853页，请特别注意第

846—848页。(在法文原著中发表的这些附录在英文版中被删掉了。——英译者注)“在所有其它情形中，我们不得不论及潜能-待动这一对概念，这就好比在某种才能之于这种才能的实际施展之间关系的情形中，在处于同一界限之内的潜能与行动之间存在着如此一种相对关系，以致于在全部条件既定的情况下，在潜能中得出的那个行动只能是在潜能中得到的，而且那个行动被严格地加以改变而适合于它，因为实质上它使该行动受限制于自身，并且受限于对一切其它一切潜能的排他性。那是它的行动，它的激发作用，它的决定作用。

“在我们目前加以讨论的情形中，相对于另一种秩序而言，潜能是一种完全的秩序。本质和存在分别归属于两种不同的秩序，相对于存在而言本质位于潜能的秩序之中。

“在严格意义上我们不能说，-该行动是在潜能中被领受到的，因为“在潜能中被领受到”这句话是关系到其本身，即是在存在中被假定为某种决定作用的那个行动，这是对于那种潜能自身的可确定性的保留所具有的决定作用。

“因而，毋宁说，正是那个行动，如果它没有领受到，则至少支持着本质，并且通过促使它在形式上成为本质而将它维持下去。换一种说法，如果我可以这样谈论它的话，实际上有着一种生存行动所实现的超越，由于这种超验（并非在为那种潜能所特有的秩序中所达到的某种潜能——因为，存在不是本质的秩序中所达到的本质；它不构成本质秩序的一部分），由该行动所造就的潜能，如果对于它的实质要素也加以考虑的话，其本身不具有任何足以使它自身成为这里所指的那个行动的东西。

“仅仅考虑在它的实质要素中的潜在的本性，它在本质上被迫存在，它被迫在它自身之中，而不是在他物之中拥有存在。但是我们考虑生存行动，显而易见的是，因为根据普遍的原理正是潜能限制了行动，在这个由其本身发出的行动中没有任何东西，该行动使存在受限制于这种特定的潜能而不是另一种潜能；而且如果我们仅仅着眼于其实质要素之中的本质，如同我们刚才所发现的那样，在本质之中没有任何东西。本质或是使生存行动仅仅受限制于它本身或是将生存行动占为己有，使之受限制于对任何其它本质的排他性。它召唤存在，但存在不是它的某种决定作用。存在不是某种实质上的决定作用；存在不构成本质

界限的一部分；它不对本质具有决定作用。在一种独特的悖论中，它对本质起着推动作用，然而它对潜能在本质之中的保留却不具推动作用。

“因而，从形而上学的意义上说，没有任何东西阻碍它在生存行动中实现与另一种潜在的本质的结合；在这种意义上，它是不被终止的。尽管如此，但是，它只有是被终止的，它才能够生存（并且行动）。存在必须是它自身。择要而论，每种（潜在的）有限的本质（真正有别于存在）为了存在的缘故要求被终止，与实在相对立，通过某种为了获得存在而放弃与另一种潜在的本质相结合的方式来实现这一点。当它因而被终止时，它将使这种实现限于它自身的有限性。它在这种方式中被一种潜在的样式加以终止，这种潜在的样式恰是潜在（subsistence）本身，而且它不过是终止了某种界限而其自身是一种限度，是这种界限的一个片段，因而它还不是本质的实质性要素。从一方面看，这种潜在并不是本质的实质性要素之一；另一方面，它尚非存在。它的固有的功能，是终止掉潜在的本质，并把它推进到本质被变成不可交流的地步——据此这必然被理解为不能够与处于给它以推动作用的存在之中的另一种潜在性质相交流的；促使它与每个其它事物区分开，不仅是就那个是其所是的东西（作为个别的实体）而言，而且为了生存而与每个其它事物区分开。”

2. 参见马里坦：《从柏格森到托马斯·阿奎那》，第六章“自发性和独立性”。
3. 参见马里坦：《四论人身条件下的精神》，第三章“自然神秘的体验和空虚”。
4. 参见马里坦：《从柏格森到托马斯·阿奎那》，第160—161页。
5. 参见马里坦与拉依撒合著：《诗的状况》（巴黎，1947）。
6. 参见《知识的等级》，第432—447页，英译本，第268—278页。
7. 不知是否有必要解释说，当我们使用主体一词以论及上帝时，我们不在如下的意义上使用该词，即在其中该词意味着关于形式或者偶然的感受活动（因为在这种意义上，上帝显然不是什么“主体”。参见《神学大全》，I, q. 3, a. 6和7），而是在当今人们所使用的意义上，即该词意味着真实存在和自我。在上述第二种意义上，主体一词就象基督人格（hypostasis）一样，它有着一个近似的词源而且它被正式突出地断言为上帝的属性。
8. 《约翰福音》I, 18。
9. 参见《知识的等级》，第478—484页，英译本，第297—301页。

10. 毛姆(W. Somerset Maugham),《概述》(The Summing Up, 1938)。
11. “‘你把自己越勒越紧了,’那个侍者领班说,‘如果我们真会相信,那我们得把你刚才说过的那些话给忘记。……’
- “‘在一个毫无善的意志的地方,是不可能保护自己的。’卡尔对自己说,他不再吭声了……他明白,是否会对他的行动作善意的解释,完全取决于对他加以评判的精神。”卡夫卡(Franz kafka),《美国》(Amerika),纽约,1946年,第174页(艾德温·穆尔英译本)。
13. 参见马里坦:《“三位一体”的位和善良人们》(La Personne et le Bien commun)(巴黎,1947)。
12. 参见马里坦:《处在危机中的文明》(Our Emergent Civilization)中的“对上帝的新探讨”,纽约,1947,第285—286页。

第四章 自由的存在者与自由的永恒目的

时间与永恒

· 26. 与我们在前一章中予以关注的种种思考(即有关居有着或操持着存在的主体、存在者、替代者的那类思考)相关的其实是如下的问题,或宁可说,是那种最极端和最可敬畏的神秘,尽管对于这种神秘加以探讨的是一门无法清楚明白地谈论神性事物的科学,或曰,这是受造的存在者的自由与永存的自由的永恒目的之间的关系问题。这个问题与神学的关系尤为重大。神学家们是以天福和天罚的宿命论、充分的和灵验的神恩、先在的神的意志和必然的神的意志等等来表述这个问题的。同时,这个问题也以某种方式与形而上学有关,因为上述两种自由之间的相互关系的问题已经出现在自然秩序之中了。还因为形而上学在我看来首先是在如下的方式中将自己显现出来的:当人以及人的易犯错误的自由面对着相对于受造者而言的存在者所确立的绝对自由和绝对不变的永恒计划时,它们之间有着什么样的关系?正是从这一点出发,我打算在这一章中尽可能简要地概括一下我对于托马斯主义的多年来仍然坚持的基本原理所作的反思,以便阐明上述的问题。为了尽可能清楚地揭示出多种多样互相牵涉的诸问题的各个方面,我必须将它们归入下述一系列思考之中并且分别予以论述。

第一层思考：时间与永恒的关系。时间延续所经历的每个片刻全都不仅作为为神的永恒所知的存在物，而且“有形地”或者于神的存在本身中呈现在神的永恒之前。圣托马斯的约翰业已在这个问题上创立了他的权威学说，对此有着十分清楚的阐释。(1) 时间的所有片刻都呈现在神的永恒之前——在神的永恒之中没有任何意义上的接续，而且它是一个既无始也无终地持久的瞬间——因为每种创造的观念都以其自身的尺度将受造的存在物包含在自身之中，这样一种尺度即是无始无终而且无限地超越时间。受造的存在物乃创造的观念使之然者，它们的固有尺度即是时间的延续。“这一神有的时刻乃是不可变换的、不可取消的、不可到达的那个无增无减的永恒。而且，尘世间的万事万物都在这一此刻之前呈现着并且继续静止不动地存在于它之前，一切事物，或同时发生或相继发生，都在逐渐飞逝而进入非存在(non-being)。在那个时刻之中，这个世界的初始之日仍然是不可改变的。然而，当世界的初始之日受到永恒判断力的判断时，也还是已经呈现着的。”(2)

永恒在某种不可分割的方式中拥有一切时间，从此将时间包含在自身之中并且以自身的尺度加以衡量。因此，任何将来的事件，尽管在它们自身之中以及在它们自身的存在时间中是尚未存在的，但是实际上却是与发生在它们之前的所有事件以及发生在它们之后的所有事件一道呈现在永恒之中的。举凡一切事件都按照那个创造行动的方式呈现在那里，该创造行动以与任何时间延续无关的方式导致它们相继地发生；举凡一切事物也都是为永恒的瞬间以不可分割的方式拥有着并且衡量着，而那个永恒的瞬间是为那个创造行动所固有的。在上帝面前，本无所谓未来事件的提法。(3)

由此可知，从严格的意义上说，上帝并非预见时间中的事物，他始终视见它们；而且他还始终视见受造的存在者的自由选择和决断，仅就它们是自由的而论，是绝对不可预见的。在那个特殊的

瞬间里，他始终视见它们；它们在这个瞬间里发生，他在它们出现在存在物之中的那种纯粹存在的新精神中视见它们，在它们涌现于世的那个瞬间所表现的谦逊之中视见它们。

善的界限和恶的界限

27. 第二层思考：受造的存在者的自由与善的界限。如果这一点是真实的话，正如已经在前一部分中所说的那样，即除非凭借独立于世的他(上帝)的存在 (*Ipsam esse per se subsistens*) 的超因果关系，否则便不会有任何受造的原因发生作用。如果另一点同样真实的话，即选择的自由在乎能动的且居于支配地位的意志的不确定性之中，而且意志本身使得决定着它的动机成为灵验的，那末，十分清楚的是，受造存在者的自由是可以被加以运用的，只要超验的因果性渗透到它的深层中并且在其决定作用的彻底性之中触发并且推动受造的自由，创造的自由通过超验因果性而推动每一受造的存在者根据它们各自的方式采取行动。详言之，它以必然的方式触发那些受必然的决定作用支配的存在者发生作用，以偶然的方式触发那些受支配于偶然的决定作用的存在者发生作用，而且以自由的方式触发那些不受任何决定作用约束的存在者发生作用，除非它是自己决定着自己的那个东西。

在此没有任何能够阻挠思想的障碍存在，只要意识将自身保持在存在的观点之中，并且假定意识明白超越和类比意味着什么。因而，在诸原因的存在从属关系中，受造的存在者拥有着善的创始之力，但是这种创始力是第二位的；创造的自由同样拥有着善的创始力，然而它所拥有的才是第一位的。在这个世界上，任何真正的美，任何现实性，任何存在物，都是那个固有的存在本身的创造结果。越是如此，作为自由意志的道德善的行動的存在物越是无

疑有着独特的高位和最终的繁荣。

因此，如果受造的存在者始终仅在善的界限内运用它的自由的话，形而上学将不会面临任何重大的困难。但是我们十分清楚，事实并非如此。

28. 第三层思考：善的界限与恶的界限之间的不对称性。这样一种不对称性在于如下的事实之中：即与善的界限相关的任何东西都是按照存在物的方式呈现出来的；反之，与恶的界限有关的任何东西（我不是说，与恶的行动的界限有关的东西，因为每一行动仅就它体现着行动和存在而言便包含了〔形而上学的〕善）、与恶之为恶的界限有关的任何东西则是按照非存在的方式呈现出来的。因为恶之为恶是一种缺乏、一种纯粹的空白，或是任何一种虚无，而且是应有的善的隐匿，是某个特定的存在物所必不可少的存在形式的虚无；此外，自由行动的恶是应有的规范⁽⁴⁾和形式的丧失。这就是借着虚无败坏并且损害在自由行动中对于自由加以运用的那个东西。

由此可知，我们不能照搬对于善的界限进行推论的方式来推究恶的界限，也不能不加区分地将在前者的关系中建立起来的那些命题运用到后者中去。整个观点必须予以倒置；我们必须按照虚无(nihil)的方式来思考它，而不是以纯粹存在(esse)的方式。

29. 第四层思考：受造的存在者的自由与恶的界限。自由行动之中的恶所具有的形而上学的根基或者前提是什么？倘若那个行动即是恶，换言之，为虚无所损害或侵蚀，那末其中的原因在于：在产生这一行动之前，意志已经以某种方式从存在物中退却了，上述行动是从意志中发源而出的。它自由地做到了这一点，但不是行动中也不是在恶的行动中做到这一点的（否则我们将要陷于恶性循环之中，而且我们正在寻找的那道裂罅本身将已经是一个

邪恶的行动，正是通过它的恶将其自身引入自由行动之中并且使自由行动成为恶的)。

托马斯·阿奎那在他的最艰深的而且最具有独创性的一个命题之中，阐明了⁽⁵⁾这个问题。他说，一个自由而恶的 行动的出现归结为两个片刻——依据于一种本体论的次序，而非时间的次序而言，两者是截然不同的。在第一个片刻中，鉴于意志的自由，在意志之中有着一种隐匿或虚无化，但这还仅是一种空白，而非一种丧失或一种恶；存在者对于由“thou shouldst(你应当)”所表述的规范是不加考虑的，然而这规范是行动的约束赖以建立的东西。在第二个片刻中，意志因为开始产生出它的应有的约束的丧失而受到影响，自由行动因为虚无而受到伤害。虚无即源自对于应予考虑之事的不予考虑。

正是在那个后来的一刹那间，才有了道德恶或者罪孽。在第一片刻中尚未出现道德错误或者罪孽，而只有一道裂缝，恶通过它而将其自身引入即将从该个人内部涌出的自由决定之中；从一开始，只有一种真空或者空白，罪孽通过它们在自由意志尚未被投入到主体的命脉中之时，在尚未被投入到这个世界的命脉中之时而形成于自由意志之中。这种真空或空白，圣托马斯称之为无视规范，并非一种恶或丧失，而纯粹是一种缺乏、一种纯粹的思考的虚无。因为，就意志而言，对于规范加以思考并不自行成为它的一种本分；只有在产生出行动的那一时刻才成为它的本分，只有从存在物产生的一刻起才是如此。其时意志带来了一个自由决定，正是在这个自由决定中意志作出它的选择。仅仅从我们业已加以区分的那两个片刻中的第二个片刻起，无视规范才成为一种恶，或曰成为对于某种应有的善的丧失——在意志产生出某个行动或者某种存在物的那一时刻中；在它促使选择成为入侵者的那一时刻中；当自由行动带着由那个无视所造成的损害和道德缺陷而被设定的那一时刻中。

然而，那种真空或空白，那种无视规范，即使是在尚未成为一种恶或者错误之时，也早就是自由的；因为它依赖于既可对于规范加以考虑也可无视规范的意志自由。意志未曾发生作用，也就未曾对于规范加以考虑。而且圣托马斯说，意志的自由充分地说明了如下的事实，即意志未曾对于规范加以考虑，便没有进一步探求的必要。对此，意志自由是很充分的(*ad hoc sufficit ipsa libertas voluntatis*)。⁽⁶⁾我们在此所面临的乃是一个绝对的开端，与其说这是一个开端，倒不如说是被引入到存在物的偏差和低潮中的一个“无”，一道裂罅，一种空白。而且我们从今往后必须以极端的态度看待我们所使用的语言中的所有词语，因为它们完全是在存在物的作用下被建立起来的，然而今后它们必在一种不可避免的悖论形式中与非存在和虚无的领域及产物相联系。第一因(它不是某种发生作用的或直接生效的原因，而是不发生作用和不直接生效的原因)，无视规范的第一因，因而也就是那个即将于此之中涌出的自由行动的恶的第一因，纯粹地说来而且简单地说来乃是受造的存在者的自由。⁽⁷⁾后者拥有着对于思考的缺乏(或“虚无”所包含的自由初创力)，拥有着被引入到存在物的偏差和低潮中的那种真空所包含的自由初创力、一种虚无(*nihil*)的自由初创力；而且这一次事情是，这样一种自由初创力是第一初创力，因为它不在于自由地发生作用或者听任存在物向前推移，而在于自由地不发生作用和不行使意志力，在于自由地阻挠存在物的通过。

由此可见，当受造的存在者在善的界限内运用它的自由时，当受造的存在者有必要确立第一因时，第一因乃是以存在和善的方式产生出万事万物的那个东西，受造的存在物决不是孤独的；相反，它不需要上帝，它是真正孤独的，为了实现自由的空虚化的目的，为了到达运用对于思考的缺乏(或“虚无”)所包含着的自由初创力的目的，此乃自由行动中的恶的根源——我想说的是，这就是这种丧失本身的根源，正是由它造成了自由行动的道德缺陷，也是

在它的作用下自由行动纯粹地说来并且简单地说来成为一种恶。仅就具有着存在这一点而言，自由行动是具有着形而上学的善的。“因为离开了我，你无法做任何事情”；⁽⁸⁾那等于说：“没有了我，你所能够做的是那个不成为任何东西的东西。”

神的激发作用

30. 第五层思考：可抗拒的神的激发作用与不可抗拒的神的激发作用。我已经论及某种被引入到存在物的偏差和低潮中的空位(void)或者真空。原因在于，我一直把受造的存在者看作是处在导源于他的存在(Ipsium esse subsistens)的万众存在物的汇流的冲击和激发作用下的(无论它们是借助于这个世界上的任何东西来激发受造存在者从而以任何方式促使受造存在物走向善，还是直接地对受造存在者施以激发作用，这既可能是通过理智和意志而从上帝那里获得的灵感，也可能是得自永恒的神的启示的动力，神的启示将自由推进到善的行动)。每个存在者各自置身其中的那些汇流有助于推动每个存在者趋向他的存在物的充足。如果存在者在它们的冲击下实现虚无化，如果他的行动恰恰是不采取任何行动，如果对于无视规范的自由初创力加以运用，那末这样一种初创力就会在存在物的偏差和低潮中或者在存在物的推动者的汇流中造成一种真空状态。在这种情况下，存在者便使得他已经得到的神的激发作用归于失败，归于虚无，归于无效——他并非以积极的方式，而是通过取消任何行动的方式来实现这一点。

因此，我们之所以会在这个世界里发现道德恶以及自由的恶的行动，则其原因即在于，在这个世界里有着可抗拒的神的激发作用。换言之，其原因即在于，第一因事先已在包含于自由存在者自身内部的激发作用或者动机中置入了一种使第一因的激发作用归

于无效的许可或可能性，只要获得了这种激发作用的自由存在者运用规避开这一作用的第一初创力，运用不发生作用的和无视规范的初创力，或在汇流的冲击下实现虚无化。因此，如果这一点是真实的话，即每个受造物的自由本质上是一种不可靠的自由⁽⁹⁾（由于这不是它自身的规定）；如果另一点同样真实的话，即上帝根据每个事物的特殊模式对于每个事物施以激发作用；如果由上可知的一点也是真实的话，即创造的自由乃是根据为受造的自由所固有的易犯错误的模式而对受造的自由施以激发作用；那末我们将不难理解，按照事物的自然秩序而论，在不可抗拒的神的激发作用之前，自由存在者所受到的那种神的激发作用首先必定是可抗拒的激发作用。

究竟是否要去破坏这种作用，则完全取决于我们是否凭着我们自身所具有那种有缺陷的特殊初创力，去造成所谓的无（或实现虚无化）。但是如果我们不曾作出任何举动，如果我们既不曾采取任何行动也未曾取消任何行动，详言之，如果我们不曾引入虚无和否定的东西，如果我们听任存在物的洪流自由奔腾，那末（而且依赖于上帝的第一计划）该可抗拒的神的激发作用就会自行地在那种不可抗拒的神的激发作用之中产生结果。这样一种不可抗拒的神的激发作用无非是明确的许可（*decisive fiat*），我们在我们自身之中获得了它。超验的动因经由这一许可而使它所施以意志力的那个东西成为现实的。凭借着这种不可抗拒的神的激发作用所给予的力量，在这种情况下，我们的意志将始终可靠地在善的界限以内行使它的自由，并且产生出善的行动〔实质上是与规范或者由你应当（*thou shouldst*）所表述的那些定则相符合的〕。不仅意志所获得的推动意志走向善的全部激发作用，而且在意志的特殊的内在物活结构中包含着的全部善的事物，以及在意志的本性中怀有的根本的进取精神，都朝向善的行动这一目的。⁽¹⁰⁾这样一个善的行动是由上帝决定要实现的；他最先意欲实现这个行动；而且他行

使自身的意志力，并且在某种不可抗拒的激发作用中自由地产生这个行动。正如我在上文中所说的那样，这样一个行动的第一初创力完全来自于上帝，来自于创造的自由，恰如第二初创力完全来自于受造的自由一样。受造的自由所作出的最起码的善的行动先于一切地是上帝行使自身意志力的结果，而且这一行动是由作为第一因的他(Him)所导致的。

我并不否认(不过这个问题业已超出了我打算将自己限制在其中的纯粹形而上学的思考的范围)，上帝无疑能够通过某种不可抗拒或绝对有效的激发作用或动机将受造的存在者推进到善的行动的完成状态。这是一个与上帝的不受约束的偏好有关的问题，这是一个关系到在众圣徒的圣餐中为心灵所付出的代价的问题。至于他自身的智慧在多大程度上约束着他的力量，由他的爱所确定的规范又在多大程度上抑制着他的爱之冲动，乃是所有神秘事物之中的神秘。事实依然如此，即在自然秩序中，不可抗拒的激发作用总是先于不可抗拒的激发作用，只要受造的自由所易于实现的虚无化尚未将这一不可抗拒的激发作用归于无效，则它就会自行地产生结果。

不过，在此需以准确无误的明晰性予以阐明的重要问题在于，受造存在者自身没有起到任何作用，没有做出任何事情，没有添加任何东西，没有给予任何东西——与行动或者来自它内部的某种确定作用丝毫无关——这样一个受造存在者就使得那种不可抗拒的原动力成为一种不可抗拒的原动力或者成为一种设法对于存在加以把握的原动力。不在神的激发作用下实现虚无化，不使得这一原动力归于无效，不去运用会使得事物成为所谓的无的那种初创力，并不意味着根本不对这种初创力（或曰不完全的初创力，或曰任何一个行动都具有的初创力）加以丝毫的运用；这并不意味着有可能只凭借受造存在者自身来完成神的激发作用。这仅意味着不在它的冲击下受到激发，而是听任它自由奔流而过，听任其结出果

实(即那种不可抗拒的激发作用)。意志(在第一个片刻中尚未产生虚无化的行动)凭借着这种不可抗拒的激发作用将在对于它的动机行使支配权的过程本身中产生行动(将对于规范加以有效的思考),并且将从善的选择和善的行动之中迸发而出。⁽¹¹⁾于是,意志将更多地从上帝那里得到援助,因为没有任何其它的援助较之那个拥有着确定了的存在价值的东西更强有力,较之那个确定而有效地致使一个业已得到自由设定的行动进入存在的东西更强有力——一个纯粹处于存在和善之中的行动。一个人或许早就得到过可破坏的动机或者某种较之另一个人所曾得到的更高的激发作用。倘若这个人通过自由的虚无化行动而使这一作用归于无效,而与此相反,那另一个人没有使他所得到的那些激发作用归于无效,而且他所得到的激发作用自行地在不可抗拒的激发作用中产生结果;那末后者将是获得更大的爱的一个。这时他所已经获得的爱将上升到一个高于其它一切的等级,在这样一个等级之上,善的传达或者善的涌流在对于存在加以运用以及实现行动的过程之中成为可能。

为了愈益清楚地阐明这个问题,我们将神学中的一个经典区分⁽¹²⁾移植到我们单纯形而上学的背景里来,我们想把上帝的与特殊条件或状况无关的意志称为原初的或原始的意志——我们也不妨称之为“赤裸的”意志。这种意志不是一种不导致行动的单纯愿望,它是一种真实而又积极的意志,一种将渗透在万众存在者之中的存在和善投入到存在者的普遍性中,并且将激活之流、动机之流以及激发之流投入到存在者的普遍性中,激发作用的奔流使得存在者走向他们的实现从而走向创造过程的普遍的善。创造的爱依靠这一原始的意志力决心要使一切自由的存在者达到它们的超时间的终点。当上帝对此行使意志力时,并不考虑自由存在者可能完成的善的或值得称颂的行动,上帝乃是出于纯粹的慷慨而意欲使之然的。但是他们是依照他们各自的不可靠的自由的模式

而行使其意志力；详言之，即依照可破坏的动机或者激发作用。如果另有一种我们将称之为“由环境决定的”意志，这就是上帝的与特殊条件和状况相关的意志（我们不妨称之为“确定的”意志）。如果这样一种意志听任自由存在者达不到它们的超时间的终点，如果上述的状况不是存在者在他们的存在的发展过程中，尤其是在他们的存在的最后一刹那，他们的自由借以规避开他的洪流并且借以使神的激发作用归于无效的那个虚无化的状况，那末又有哪一种状况是创造的爱所加以考虑的呢？假定虚无化过程的这一初创力并没有发生在自由存在者这一方面；那末，与自由存在者相关的是，由环境决定的意志纯粹地和简单地以无条件的和绝对有效的方式进一步确定着原始的意志，那个原始的意志本身在对一切之中的最终的善行使意志力的过程中就已经（有条件地）规定了它要达到这样一种善。达到了各自的终极目的的自由存在者之所以能够达到它，仅仅因为上帝是在对于他们的善的行动和值得称颂的行动加以考虑之前就已经通过由他的确定的意志力进一步确定的他的原始意志力的作用（正如我在上一句话中刚刚说过的那样）而对此行使意志力的。未达到终极目的的自由存在者之所以达不到他们的目的，只是因为自由存在者本身早已决心要放弃这一目的，并且早已自由地规避开了那个为原始意志力所注定的东西。上帝之所以许可这种情况发生，只是由于虚无化行动的创始力的缘故；自由存在者的自由凭借着这种虚无化的行动，尤其是在他们的生命的最终一刹那，使得神的激发作用归于无效，而且旋即将之推入恶之中。圣托马斯一直说，这些是预知的东西（*praesciti*，先知）；其余的是预定的东西。而且所有这一类东西是从全部的永恒中建立起来的，因为时间的每一片刻都呈现在神的永恒之中，而且呈现在上帝的永恒意志和永恒洞察之中。

我知道，在我采用圣托马斯的专门语汇中的那两个术语时，实际上我已经进入了原先禁止自己进入的领域。我所认识到的

是，自由存在者的终极目的实际上是一个超自然的目的，上帝本身的洞察，在我原先写成达到超时间的目的的那段话之处我应当写下“拯救”一词，在我原先写成注定走向由确定的意志进一步确定的最终的善的那段话之处我应当写下“命运”。在我原先写成原始意志和确定意志之处我应当写下“在先的意志和必然的意志”，在我原先写成可破坏的原动力和不可破坏的原动力之处我应当写下“充分的神恩和灵验的神恩”。我还知道，大量关涉到信仰的神学问题在此出现了并且使得单纯的理性观点变得复杂起来，我已在纯粹形而上学方面将这种理性认识推进了一步。(13)

但是，我坚持认为，对于有关自然秩序的原理所作的纯粹哲学的思考，关涉着我已经试图加以解决的关于自由存在者的命运这一问题，上述思考能够引导出一种合乎理性的计划。倘若我们转入更高更深而且更加复杂的神学观点之中的话，则这样一个计划非但不会被迫归于失败反而会取得更大的成效。

神的科学

31. 第六层思考：神所拥有的关于受造存在者的自由行动的知识。我们千万不能忽视如下的事实：即神的理解力或者神的科学、知识的纯粹行动，即是上帝本身而且是上帝的纯粹的生存行动，乃是完全地并且绝对地独立于事物的。神所具有的这种理解力就是它自身的对象。受造的存在物并不是它的对象。(14)它们不以任何方式对它加以限定或者确定它；对神来说，它们仅仅是物质般地吸引的终极(*terminus materialiter attactus*)(15)，是一个无缘无故地充满着无度的和过剩的善的领域。它们历尽变化，从产生直至衰亡；但是上帝所具有的对于它们的认识或理解没有发生变化。这种神的科学通晓所有的事物。但是，即使上帝真的没有创

造任何事物，即使这个世界上也没有任何事物，则上帝所拥有的认识或者科学本身仍然不会有丝毫变化；因为只有上帝才是它的对象。他填满着它的空白并使它充足有余，我们只须想象一下这样一位诗人，面对关于他的心灵的绝对知识他完全沉浸在狂喜之中。无论他的这种知识是否充溢在他的诗作中，也无论他在诗歌中用言词进行表达，或根本不作任何表达，都不改变这种知识本身。他的这种知识如同一股股无偿的溢流一般在他的诗中创造出众多的存在之物，充满着并且充足有余。的确，它们是由这种知识所造成的。这些被创造的存在之物既不插手也不改变自我意识的持续瞬间。上帝知晓所有的存在者并且对它们倾注他的爱，它们却不仿效具有确定作用的客体那样对上帝的知识和爱产生反冲。在上帝对自己加以了解并且爱他自己的善的那个行动中，所有的存在者就是从那个无穷的天恩之源流出的结果；上帝将它们每一个都包含在自身之中，在那个无穷的天恩之中上帝的行动无度地产生着。(16)

上帝在他自身之中或曰在他的本质之中，在那永存的洞察之中，知晓一切事物，这就是他的无穷的可理解性。这种可理解性较之事物的可理解性而言具有无可比拟的明晰性和丰富性。

在他的本质之中他经由一种必要的知识而对可能之物加以了解，这种知识的必要性如同他所具有关于他自身的那种知识一样。根据我们人类的构思方式，根据我们不得不求助的实质差别，必须这样说，无论是上帝的意志还是上帝的自由都不对这种知识加以干涉。由于这个道理，这种知识被称作“简单理解力的科学”。

存在者同样是在他的本质中被知的。正如我已经说过的那样，他们是作为无偿的过剩而被知的，他们是为一种意志和自由与理智相结合的创造知识所了解的。这是一种对于存在者自由地加以了解的知识，就如同它使存在者成为它所创造的那种东西一样是自由的。在此所有的偶然性全都取决于这种创造知识所使用的术语。这就是被称为“洞察力的科学”，因为它高于关于本质的简

单理解力而且关系到存在与存在者。

我曾经说过，上帝在他的本质之中知晓一切事物。但是我没有说，上帝在他的本质之中禁绝(1)一切事物的发生。他所知道的，是与事物相似的印象而非事物本身。这样一种概念会简单地使神的本质成为一幅由有限构成的拼图。在无限本质的纯粹行动中的可理解性方面，这是与他自己的生存行动以及他的知识对象相一致的，上帝知晓众多的有限存在物因为在那种本质中有着如此大量的分有。他经由无限而达到有限。可是，他在一种必然是穷尽一切的理解中达到了有限本身，而且确实达到了有限，因为正是这种理解行动本身才使事物成为它们实际上已经成为的那样。

在对他的本质加以了解的行动中，上帝获得了对于处在事物的可理解性最深处的一切可能的东西的了解。在对于他的本质以及他的意志(他必然凭借他的意志力而运用他自身的善，并且自由地对事物行使他的意志力)加以了解的行动中，上帝获得对处于存在最深处的一切存在者的了解。“洞察力的科学”在其自身对存在的执掌中深及到了存在者。该科学把握着受造存在者并且使之充满过剩，因为它创造了受造存在者中存有的一切东西，而且因为恰恰是通过理解它们才创造出它们。上帝的“洞察力的科学”通过这种理解行动而无偿地将受造存在者确定为他对他自身加以了解的那个行动的条件，或者将之确定为他所了解的事物(通过他自身的充分的自我认识)。在这个行动本身中，“洞察力的科学”毫无阻碍地使它们成为创造行动的条件并且将它们确定为在它们自身的存在之中的存在物。它拥有着存在的世界和存在者的世界、主体的世界和主体性的世界，而且从内部拥有着；它视见偶然的存在，因为它导致了它的发生，还因为，在使它成为被知的过程中，它使它成为存在的。

“洞察力的科学”还在其自身对于自由选择加以运用的行动本身中广及受造存在者的自由。我们知道，这种自由行动是绝对不可

预见的。可是，“洞察力的科学”并不“预见”这种自由行动，而是在它的呈现中永恒地把握着它，即在它于其中被产生出来的那个瞬间里呈现着的状态中把握它。

所有存在着的事物，是为上帝所知的，因为是上帝使之然的。对于受造存在者的自由行动而言，也是如此。当它是一个善的行动的时候，它是为上帝所知的，因为在这个行动中实际存在着的所有东西是根源于神的超因果性，也即根源于其超验的第一动因。

但是，上帝的科学何以对自由意志的恶有所了解，即何以了解使自由行动成为恶的行動的那个恶呢？关于这个问题，圣托马斯有着两条值得我们冥索的原理。首先，上帝绝对不是道德恶的根源，⁽¹⁷⁾无论从哪个方面看都不是。因此，我们在此遇到的是某种为上帝所知的然而并非由上帝所造成的东西（它不是事物而是一种丧失）。其次，在神的理智中没有关于恶的观念，因为神的观念表明了一种方式，在这种方式中神的本质是可以被分有的，因此神的本质自行成为可理解性的源泉或者存在物的根源。上帝是如此纯正而又清白，以致他仅仅具有善的观念，他不具有恶的观念。只是我们，才具有恶的观念。上帝将我们所谓的恶理解为如下的东西，一种丧失，一种使存在物受到损害的虚无化。而且他所了解的恶的存在，是在恶发生的地方——在蒙受恶的损害的存在物之中或者在遭到恶的毁坏的善之中。

自由行动的恶所具有的主要动因（即虚无的动因但不是有效的动因）乃是受造存在者的自由意志，而不是上帝。神的意志力先于由受造物所导致的恶的形成，如同导致善的行动的神的意志之先于那个行动。如此说来，恶的发生如何能够为神的意志（甚至是许可的）所知呢？实际上神的许可有着两种，没有这两种许可，恶绝对不会深入到存在中。其中之一乃是对于恶的可能性的许可，这种许可被事先置于我们所谓的可破坏的神的原动力之中。受造的自由，能够使这一原动力归于无效，只要它决意使之归于无效。另

一种就是对于恶的实现的许可⁽¹⁸⁾。一旦受造的自由确实已经实现虚无化的行动，但尚未产生出行动（在先于恶的选择之前的无视规范的那一时刻中）。然而那一时刻本身，亦即当受造物运用造成虚无的初创力（不妨这样说），由此请求对实现恶的许可时——那一时刻先于那种后来它们得到的许可，因而在那种许可中它是不被知的。详言之，在不行使意志力而使那个虚无化的行动得到补救的行动之中，它是不被知的。只是在真正有缺陷的或虚无化的自由意志中，它才会是被知的。

何以如此？上帝不是在他的本质之中知晓事物的吗？我的回答是，上帝本身就知晓一切能够为他所引起的或实际上为他引起的事物，尽管某个事物仅仅是由偶然变故所引起的（就象本性之恶）。⁽¹⁹⁾至于既不能够被上帝所引起也并非由上帝所引起的事物，上帝绝对不是这类事物的根源，就象自由行动的恶，就象自由的虚无化。此乃这类事物的先决条件，上帝并不在他的被单独加以考虑的本质中知晓这类事物；然而就受造存在者是呈现在这一本质之中的而论，就虚无化和丧失是在受造存在者之中被发现的而且它们的自由是虚无化和丧失的第一根源而论，上帝确实是在他的本质之中知晓这类事物的。换言之，上帝乃是在受造的存在者之中知晓那种虚无化和那种丧失的，而上帝又是在他的本质之中知晓受造存在者的。正是在这种意义上，我才说，先于恶的选择结果（亦即那种虚无化，虚无化的重要性对于目前的讨论而言是具有决定意义的，因为它仅归因于存在者的自由的纯粹的非存在）的“无视规范”是在真正有缺陷的或者虚无意志之中为上帝所知晓的。⁽²⁰⁾

上帝所具有的知识不是由上帝以外的任何东西来决定或确定的。这种知识（“简单理解力的科学”）是仅仅在上帝自身之中知晓可能的受造物的；我想说的是，即是在从神的本质本身的意义上加以理解的神的本质之中。它们的可能性如同神的本质一样是无法废除的，它们的本质乃是它们的分有，这种分有永恒地且必然地为

上帝所自行拥有的那种理解力所知晓。而且上帝的知识(“洞察力的科学”)仅在上帝自身中知晓受造存在者和一切存在物以及它们所拥有的自由;我想说的是,在不仅被理解为一切实物之物的基础而且被理解为包含于神的意志之中的那种神的本质之中,神的意志自由地决定它们之中的某些可能之物生存在某种存在之中,不过这不是在上帝的存在之中。最后,神的科学还知晓非存在的裂罅或者那种虚无化(真空、纯粹的缺乏、无视规范的那一片刻,所有这些的根源只在于受造存在者的自由之中),它是在为上帝所知的受造存在者的真正有缺陷的意志之中知晓这些的——亦即,在与为它所包含的无偿的过剩相结合的那种神的本质之中——或者换一种说法,上帝的科学于神的本质之中知晓受造存在者。在受造存在者之中,上帝的科学对受造存在者的知是在创造它们的过程中的知,因而是彻底的知;它将受造存在者整个地把握在自己手中,包括每一道裂罅以及它们的主体性和活动的最微弱的颤动。

上帝的科学知晓并非由上帝所造成的纯粹的缺乏,它并没有从受造物那里得到任何东西。的确,一丝一毫的非存在真的能够决定或确定任何东西吗?偶然(*fortiori*)不能决定或者确定纯粹行动,纯粹行动所发生的冲击影响着一切事物但它自身却不受任何事物的影响。神的科学将这种缺乏理解为物质般地吸引的终极(*terminus materialiter attactus*),而这一“终极”不是一种存在之物。它是真空或否定,是从该存在物中实际产生出的空白。“洞察力的科学”整个地将这个存在物包含在自身之中,而且该存在物本身是由上帝的知识所塑造成的,就象陶瓷工匠手中的粘土一样,但它并不构成或者产生上帝的知识。因为上帝在他的本质中知晓受造存在者,他在受造存在者之中知晓那条虚无的裂罅;受造存在者的自由是这虚无的首要的致因,上帝(如果他并不决心对此加以补救)不阻止——亦即,他许可恶在自由行动中实现其自身,那条虚无的裂罅就是它的先决条件。

恶本身是从自由行动之中产生的，这样一种恶不是某种单纯的空白或者纯粹的缺乏，而是一种丧失。它使那个行动在道德的界限内成为某种纯粹的和单一的恶的东西；但是，仅就那个行动包含着存在和活力而言，它保留了形而上学的善并且在某种程度上依赖于神的因果性。可是，仅就它是道德恶而言，上帝绝对不是它的致因。因此我们必须加之以我们原先对先于它的虚无化的那一片刻所下的同样的断语：上帝在受造存在者之中知晓恶，上帝在神的本质之中知晓受造存在者。那种丧失，使受造物的行动受到损害的道德恶，是为上帝所知的，并非因为它是由上帝所造成的。依据如下的事实，即受造存在者是在神的本质中被发现的，道德恶就是在它们之中被知的，道德恶是在为“洞察力的科学”所包含的那些存在者构成的全景中被看到——一种或许从未被看到过的景象。上帝没有创造出恶；恰恰是我创造了恶。我们是恶的第一因（即虚无的动因，但不是有效的动因）。恶乃是我们的造物。

永恒的计划

32. 第七层思考亦即最后的思考：上帝的永恒计划与自由的存在者。至此我们可以得出结论：上帝的计划是永恒的，如同创造行动本身的永恒性一样，尽管它在时间中具有它的效验。上帝的计划是在全部永恒性之中确立起来的，但是永恒性并不是某种先于时间的神的特殊时间。它是浑然地包含着时间的全部延续的无限的瞬间。这种延续的每一片刻都在它当中实际地呈现着。如果一切事物都裸露着并且是为上帝的双眼所见的，这是因为它们是在它们的呈现状态中为他的神性的“洞察力的科学”所见的。当我们谈论与上帝有关的事时，“预见”是一个不确切的词，因而是~~不~~适用的。我们之所以采用这个词，是因为我们将我们会具有的有关那

些未来事件的知识(相对于未来事件而言)的先存性投影到了上帝的永恒性中,假定我们确实那些事件发生之前就已经知道了。任何事件都是“已经”为上帝所知的,那就等于说,在任何时候都是为上帝所知的。上帝是在它们实际发生于特定的时间瞬间里看到它们的,这一瞬间是在他的永恒中呈现着的。任何事物和任何事件从本质上看是在它们刚刚涌现出来的时候为他所知的;而且是在他的洞察的永恒之晨为他所知的,因为它们是他的意志作用的结果,超乎一切时间之上。它们是在永恒的瞬间中被造成的,它们的整个延续是与这永恒的瞬间同时存在的。

但是当我们涉及自由的世界时,而且不仅涉及本性的世界,当我们涉及自由存在物——被赋予了选择自由的受造物(一种不可避免地易犯错误的自由)时,我们还必须作更为深入的研究。我们必须说,那些受造物以某种方式在那个永恒计划的确立过程中起着它们的作用。诚然,不是依靠它们的行动力量(在此它们所具有的仅仅是对于上帝的领悟),而是依靠它们的虚无化的力量,产生出虚无的力量,在其中受造物自身是首要的动因。自由的存在者在上帝的计划的确立过程中起着它们的作用,因为在确定那个计划的过程中,上帝虑及它们的造成虚无的初创力。

神的计划在任何时候都是意志作用的产物。假定上帝一旦决意使之然,它只能是他任何时候所意欲使之然的那个东西。⁽²¹⁾反之,假定上帝尚未意欲使之然,则它必定不会不是上帝从未意欲使之然的那个东西。他在任何时候都毫无阻碍地对它行使意志力,因为它的一切偶然性在于被指引和被注定的那个东西的一面,而不在于那个指引它并且注定它的行动的一面。还须说,因为被注定的和被指引的受造存在者的景象(亦即神的计划的条件或材料)实质上而且根本上是偶然的,因为这种偶然性根本不是神的计划本身或者确定它的那个神的行动。没有任何东西阻碍受造物的这种自由的虚无化行动干预这种不可改变地为上帝所注定了的和

指引了的景象的偶然性，因为这种虚无化的行动是永恒地并且不可改变地为上帝所视见的；并不是因为曾将丝毫的偶然性引入到他的知识之中的缘故，而是因为受造存在物的景象是从全部的永恒之中被注定和被指引的——不是事先（永恒本身不是处在时间之中的，而且永恒的行动也不是发生在过去的东西），而是在永恒的当前时刻，存在的所有前后相贯的片刻都浑然呈现于这永恒的当前时刻之中——由是，产生于那个虚无化行动的结果是永恒地并且不可改变地获得上帝许可的或者上帝既没有许可也没有不许可，并不是由于如下的原因，即不是由于曾将丝毫的偶然性或者有条件性引入到他的意志之中的缘故。(22)

神的计划不是一部预先准备上演的剧本，自由主体并不是在这部脚本中分担不同的角色并且象表演家一样行动的。我们必须从自己的头脑中清除掉这种概念，即一部在先于时间的某个时候预先写成的剧本的观念——一部时间在其中展开种种角色的活动，而且时间的特征显示出种种角色的剧本。恰恰相反，即使是一部剧本，则每一件事也只是在永恒的并且不可改变的全能的舞台监督的执导下即兴形成的。神的计划是对于事物的无限多样性的注定，以及对于它们的变化过程的注定，这种注定来自创造的知识 and 上帝的意志的绝对和单一的关注。这种神的计划是永恒的并且不可改变的，但是它却未必一定是它现在这个样子（假定没有眼前存在着的事物，它肯定从一开始就是别样的）。一旦在全部的永恒之中被确立起来，一旦按照已经以某种方式在全部的永恒中被确定了的样子表现出来，那它就是不可改变的。正是由于时间永恒地呈现于永恒之中（甚至是在时间尚未表现为时间的情况下），正是凭借在永恒瞬间中所包含的创造史（在它的经久不衰的历程中不断注入新生命而且甚至——与自由行动相关——在它的不可预见性之中不断注入新生命），神的计划终究于全部永恒之中被不可改变地确定下来，从而将历史引向上帝所意欲达到的种种目的，从

而将剧本中的全体扮演者限定在指向那些目的活动中；并且在为了达到那些目的而利用恶本身的力量力量的同时，赋予他们以上帝为他们带来的全部善。他们是恶的虚无化的第一因，而恶是上帝所许可的但不是由上帝带来的。

由于这一自由的虚无化的作用，受造物在上述的剧本中受支配于第一初创力所注定的命运。除非自由存在者一举获得指向善的不可破坏的原动力，否则它将仅仅取决于处在使他趋于善的动机和激励作用下的他究竟是否愿意运用虚无化的初创力或曰对于无视规范的初创力。在陶工手中的他究竟愿意还是不愿意实现虚无呢？对于他的善的或恶的行动来说，就它对于剧本中的随后登台的扮演者或随后发生的事件所可能产生的影响来说，正是在为全部永恒所知的时间中的这一刹那，这一不可改变的计划才同时据于全部永恒而被确立起来。我们假定自由受造物于此一刹那之间尚不具有造成虚无的初创力。因为据于全部永恒的“洞察力的科学”没有（于全部永恒之中）视见自由存在者之中包含有丝毫虚无化的初创力，所以上帝的原始意志（它意欲使该受造物的善的行动趋于某种上帝注定他要达到的目的）由确定的意志或具体的意志进一步加以确定。因此，从全部永恒出发由该受造物所产生的善的运动的最终完成乃是不可改变地被确定在那个永恒计划之中的。我们另行假定，与此相反，于此一刹那之间该自由受造物具有造成虚无的初创力。那末，“洞察力的科学”据于全部永恒视见包含在自由存在者之中的这种初创力；而且据于全部永恒，上帝的确定的或具体的意志（如果它凭意志作用来阻止由这一虚无化行动造成的自然后果）对于这个恶的行动加以许可。该受造物具有造成这个恶的运动的第一个初创力；而且据于全部永恒，对于这个恶的运动的许可是不可改变地被确定在那个永恒计划之中的，这个恶的行动被注定了要上升为高度的善（上帝的意志作用或者是确然的或者是不确然的）。于是，我们能够借助于由我们人类所具有的

想象方式被迫在神的意志之中加以区别的理性的动机作出如下的设想,历史和人性的良莠混杂的演变过程,连同在此之中所容有的无限交织作用一道,乃是在神的知识 and 自由意志的绝对而又无限单纯的支配行动的作用下据于全部永恒而被确定了的。在此之中所有的自由存在者以及这些存在者具有或不具有初创力造成的所有的虚无化结果,所有这些都贯穿于每一片刻都在永恒之中呈现着的整个的时间延续之中。没有谁可以说人改变着那个永恒的计划!这样的说法是一种谬论。人并不改变它。人之成为它的构成之一而且进入它的稳定构造之中乃是凭借着他说一个“不”字的力量。

诚然,我无法想象除此之外事情还能够以其它的方式来加以构想。假定那个永恒的计划是一部预先拟就的脚本。假定在这部脚本中写有布鲁特斯(Brutus)将刺杀凯撒(Caesar)的事件。⁽²³⁾于是,当布鲁特斯登上世界舞台之时,我们的舞台监督或者给予他以充分的自由任其具有或不具有造成罪孽的初创力。在这种情形之中,布鲁特斯可能不对凯撒行刺因而也就使永恒的计划受挫——这是荒谬的;或者我们的舞台监督以这种或那种方式;带着先在的许可的天意或者诸原因的超理解性,作出如下的安排,布鲁特斯果真暗杀了凯撒但是他还会自由地犯凶杀之罪。这样的话,人们如何或者凭借什么样的敏锐辨别能力去避免得出如下的结论,即上帝具有着制造罪孽的第一初创力?那末,不就是因为上帝松了手才致使受造物坠入罪孽之中的吗?

只有布鲁特斯才是具有着造成这种自由的虚无的第一初创力的那个人,因为从上帝那里得到许可,谋杀的决定才借着虚无化的行动进入他的意志之中从而进入世界历史之中。倘若在那个永恒地呈现于永恒瞬间之中的刹那之间他不具有造成虚无的初创力,那末不可改变的计划就会据于全部永恒而以另一种方式来确定事物。这样,凯撒的被刺身亡就会通过其它的不同方式被导演而出,

对与凯撒之死相关和为之安排定的古罗马以及整个世界来说，这将同样是上帝的计划的告成。

我已经说过，在上帝之中根本没有恶的观念。他创造了贝亨马瑟(Behemoth)和莱维塞(Leviathan)，以及所有人的本性和生命世界的所有可怖的形式——凶猛的鱼类、带来毁灭性灾害的昆虫。但他没有创造道德恶和罪孽。不是他具有着种种唾弃在他脸上的诸如亵渎、憎恶、不敬之类的观念；背叛、纵欲、刻毒、怯懦、兽性的邪恶、刚愎自用、灵魂的堕落，凡此种种，乃是被他的造物留作思考的东西。所有这些无非是由人类自由所导致的虚无化行动的必然后果。它们是自虚无化的深渊之底汹涌而出的。上帝许可它们成为我们所具有的虚无力量来产生的创造之物。

他之所以许可它们的发生和存在，是因为他具有着足够强大的力量，正如圣奥古斯丁(St. Augustine)所言，足以将我们所选择并且引入到这个世界中来的全部恶变为高度的善——深蕴于超越前的种种神秘之中，以致于没有任何事物在本质上允许我们对于它存在于其中的那个东西进行推论。一个信徒，他肯定会怀疑那种善的伟大，并且为之感到惊异不已，对于由如此伟大的善予以过剩补偿的那种恶的深重加以衡量。

我们的不幸恰恰在于，实际上并没有一部由上帝预先草就的戏剧脚本(这样一部脚本势必能减轻灾难)，这种不幸还在于，这场戏中的不祥之兆的要素都来自于受造存在者，即我们自身，而且还在于上帝公正地对待一切这个事实。由于自由行动的恶是我们的创造之物，因此正是在听任我们创造的怪物泛滥到那个极点的同时，正是在听任我们所具有的造成虚无的力量的无穷源泉产生出存在物的堕落和败坏的全部样式的过程中，神的自由才表明了它的全能的崇高。神的自由通过从恶本身之中引出那种高度的善而表明了这一点，这种高度的善是由上帝所构思的，不是为了他自己而是为了我们。(24)与此同时，尽管在人、自然，以及历史中起作用

的善的全部力量能够使人、自然以及历史脱离它们可能遭到的毁灭,尽管“整个世界坐落在邪恶之中”,⁽²⁵⁾不管可怖之物,也不管不易败坏之物,然而神的不偏不倚使我们继续陷在泥潭中挣扎。至少这是可以使一位哲学家得以对自然秩序进行观察的一条途径。值得庆幸的是,实际上存在着神恩的秩序,存在着基督之血的操行、众圣者的苦难和祈祷,以及仁慈的隐在的效力。所有这些,与神的不偏不倚的法则并行不悖,将实现其转化的要素引入到这一阴谋的最隐秘的所在。它们宣告了神圣的命令,灵魂据此被寄托于永恒生活,肉体寄托于复活,而且自由受造物的恶变成为荣耀所应付的代价。在这个尘世间,它们使得爱胜于罪孽(如果我们至少能够具有明视一切的眼睛);而且当那令人悲哀的、粗陋的法则和前世的苦难仍然对所有人发生作用的时候,它们于无形之中降临到我们之中并且帮助每一个人达到来世。对于那些侍奉上帝的人们来说,它们使得所有的事物于善之中实现合作,并且上帝使得那些已经向他奉献一切的人们获得他的庇护。它们先于一切地奉献出它们的仁慈,先于一切地带来它们的救助之物,先于一切地给予各民族和国家以某种镇痛剂,而且先于一切地引导历史实现其种种目的,从而强化本性的源泉和根基。人类漫长而又艰难的命运掩盖了一种超乎我们自身的崇高。我们人类所处的悲惨境况实际上被赋予了一种意义;而且这种意义对于我们来说或许是至关重要的东西。人类的境况将依然是悲惨的——但是在这种境况之中,甘以清贫生活为乐的存在者于是通过分有而被造就成为上帝。

注 释

1. 参见《神学教程》(巴黎,1883—1886),第80—102页;《神学教程》(巴黎,1931—),第64—80页。

2. 圣彼得·达密安：《万能女巫》，第8节。

3. 参见托马斯：《论区分》，38, q. 1, a. 5.

4. 我们是在下述意义上使用这个词的：我把坏的品行称为“不守规范的(un-ruly)”，因为它缺乏对适用的“规范”的遵奉。——英译者注

5. 参见马里坦：《圣托马斯与恶的问题》，阿奎那讲座，密尔沃基，1942年。（法文原文见《从柏格森到托马斯·阿奎那》，第七章）

6. 《论期望》(De Malo), q. 1, a. 3.

7. 参见《神学大全》，I—II, 79, 2, ad 2.

另，同上书，112, 3, ad 2.

8. 《约翰福音》，第15章。

9. 参见《神学大全》，I, 63, 1.

10. 仅就在此呈现着的形而上学基础结构之令神学家们感兴趣而言，对于它的重大意义予以更精确的阐述或许并不是毫无结果的。

上帝，意志得以受到推动的唯一因（不同于它本身），由受造的自由所产生的全部善的第一因，以及他的不可挫败的因果性，显而易见，无论从何种意义上看都有赖于意志自由的善的行动，没有那个能够脱离不可破坏的神的动机而进入存在。但是，受造的自由从本质上说是易犯错误的自由，我们同样明白，那个可不抗拒的、超验的原动力必定是以某种可以抗拒的原动力作为先导的（且不谈种种在受造物中通过的激发作用——告诫、优秀楷模，等等，我们也将之归入可以抗拒的激发作用）；而且这种可以抗拒的原动力（它就象一道复生的光芒，受造的自由沐浴在这片光芒之中）自行地在这个不可抗拒的动机中产生结果（这时自由的虚无化尚未实现它的破坏作用），它被注定了要达到它，并且带着趋于它的倾向。因此，要么它遭到自由意志的虚无化的破坏，要么它在不可抗拒的原动力中产生结果。

对于易犯错误地或者绝对可靠地被确定了的行动起着推动作用的可以抗拒的原动力和不可抗拒的原动力，经由它们的道德上的终极性而区别于一般动机，神的因果性正是通过这个一般动机而普遍地推动存在之物，尤其是意志的物活机制。

从如下的事实出发，即那种不可抗拒的超验的原动力由于它是明确的而又无条件的，因而特别地不同于那种具有倾向性的且可以抗拒的超验

的原动力，后者先于它（至少据于自然秩序而言是如此）。倘若，在那一瞬间里，当物活机制化为实际运动时，自由意志在可以抗拒的原动力的冲击下未曾采取虚无化的行动，在那一瞬间里，后者让路给那种不可抗拒的原动力，在它的作用下产生结果，并且自由意志在那种不可抗拒的原动力的推动下在存在中投下一些具有道德之善的东西。根据这个形而上学的分析，不难发现，可以抗拒的和不可抗拒的原动力之间的区别关涉到自由意志的物活机制的整个状态，除非受到某种不可抗拒的原动力的冲击，否则它不能产生任何善的东西。

根据上述阐释所给予的启发，显而易见的是，如果我们思考那个在物活机制中极为重要的东西，详言之，对于挑选或者自由选择行动本身加以思考，则我们能够将可以抗拒的原动力之名给予每种为它准备好了的东西，包括那些产生于自由意志之中而尚非经过挑选的善的行动（举例说，任何善的东西陷落在先于挑选的深思熟虑之中）。于是，我们将“不可抗拒的原动力”之名保留给产生出善的挑选的那种推动力。

此外，如果我们思考一个尤为重要的特定行动时（无论是由于它的困难还是由于它在主体的生活和命运之中所起的明确的作用），我们可以将所有先于它的，包括打开通向它的道路的自由选择之中的所有善的行动，称作是“可以抗拒的原动力”。在这种情况下，我们将“不可抗拒的原动力”之名保留给导致这一尤为重要的善的选择所产生的那些推动力。

事实依然如此，因为在受造物的物质活动中没有任何东西能够脱离上帝的一般动机而化为行动，因此自由意志脱离了某种不可抗拒的神的原动力是无法产生出任何道德善的行动的。再者，我们明白，那种可以抗拒的原动力，按照它要么为自由的虚无化行动所破坏，要么让位给不可抗拒的原动力这一事实来说，绝不会自行给定实行(to-do)或采取行动(to-act)，而仅仅给定有能力实行这一点，以及实行善的行動的最直接的力量。

然而，作为神的动机或激发作用，它不会不在已领受到它的受造物中造成一种结果；而且它不会不确实可靠地产生某种结果（这无非是说上帝确实对他的造物发生影响）。但是通过那种可以抗拒的原动力而即刻产生于受造物之中的这一效果究竟是什么呢？根据一种世所公认的

神学见解，这种结果是某种道德善的行动，神的激发作用对于这一行动来说是有灵验的且不可破坏的，而且它产生出行动和行为。与此同时，神的激发作用对于另一个道德行动来说仍然只是一种充分的，或者可以抗拒的原动力（它仅仅产生可能的行动），这将是一个更高等级的而更隐秘的行动。由是，某种神恩或者某种原动力，如果它对于某种直接的条件（举例说不彻底的忏悔）而言是有灵验的，那末对于某种隐秘的条件（举例说皈依基督教）来说就单纯是充分的。而且如果这样一种对于皈依行动而言是全然充分的神恩没在受造主体中遭到破坏而归于无效（主体自身以上帝许可的天意为必要条件），则它将让位给某种对于皈依行动而言是有灵验的神恩，但是对于另一种隐秘的条件（举例说持续蒙受天恩）而言到头来它又只是一种充分的神恩。

从我们目前的分析所据的观点出发，我们必须有区别地看待这些事情。我们所谓的可以抗拒的原动力那种东西所产生的当即效应（确实可靠地在受造物中产生出来）并不是道德善的行动，而是这种运动本身具有倾向性的激发作用（作为已获得的原动力）。该行动就是这种激发作用的最后界限。而且，正如我们试图在下文中作出解释的那样，这个冲击着受造意志的推理程式（*entitas vialis*）可能会遭到来自它的最直接力的（自由虚无化的）阻挠——至少按着规范的次序（对法则的思考）量而遭到阻挠——因而来自它的最后条件（将要被产生出的道德善的行动）。于是，那种可以抗拒的原动力就设想为（在物语论的意义上）赋予（指向道德之善的）行动以能力，但是无论从哪一方面看都不是给予那种道德的实行和行动。而且，就善的行动本身是由自由意志产生的而论，它被设想为可以抗拒的；进一步而论，它进而被设想为自行注定着指向那种不可抗拒的原动力本身，而非真正是指向那种将由受造的意志所产生的行动。不可抗拒的原动力将导致该行动的产生，而且如果那种可以抗拒的原动力尚未遭到自由虚无化的阻挠，则它将让路给那种不可抗拒的原动力，如同花朵之让位给果实，播入土壤的麦种之让位给小麦，订婚仪式之让位给圆满的结合。于是，我们将可以抗拒的原动力设想为消耗，这种消耗倘若没有遭到自由虚无化的破坏，则会值得那种不可抗拒的原动力产生结果，并且化为那种不可抗拒的原动力。依靠该原动力而产生出那种消耗的行动，而且随该原动力俱来的是指向皈依的某种可

以抗拒的原动力。按照已定的次序，倘若这种可以抗拒的原动力没有遭到阻挠，则会让踏给皈依的行动得以产生的某种不可抗拒的原动力，而且还将以某种指向持久蒙恩的行动为后继，如此等等。

无论在何种情况下，正是在这种方式中，详言之，就道德善的行动本身将要由自由意志产生而论是可以抗拒的，而我们才须将那种可以抗拒的原动力设想为我们在对于自由行动所作的分析以及所构想的那样。将圣托马斯在他的关于恶的行动的起源问题作出区分的那两个瞬间牢记心中，我们不难发现，这正是对于这一基本问题的解释在我们目前的反思中有着意味的。

那种可以抗拒的原动力自行地趋于某种终将在第二个瞬间形成的最后条件（在此种条件下我们进入道德恶和道德善的秩序中），而且这一条件即是在对法则的思考中将要被产生的道德善的行动。而且它自行趋于某种将在第一瞬间发生的直接的或最直接的条件（此时我们仍然处于单纯自然的秩序中），而且上述条件即是将理智自由地运用到对于法则（不依赖于至今尚未产生的选择行动）的思考上去。

由那种可以抗拒的原动力（绝对正确地）产生于受造意志之中的那种效果，就是具有倾向性的激发作用，就是那种立场或者某种冲击着意志的推动之力。这种推动力拥有着作为它的直接的和最直接的条件的一种行动，正如前述，这种行动正是意志在第一倾向（此时仍无道德善或者道德恶）借以推动理智对法则加以思考的。每当某个第一因或首要的动因推动某种第二因或工具时，后者便受到如此一种推理想式（*entitas viabilis*）的冲击，亦即，受到这样一种短暂而又具有倾向性的激发作用的冲击。但是在这种独一无二的情形之中，即此时所谓的第二因乃是意志的自由，而且此时那个第二因能够根据它自身的初创力实现虚无化，并且作为导致虚无的第一因而实现虚无化。这时该推理想式（*entitas viabilis*）就它趋于的那种直接的条件而言是可能遭到阻挠的，它若非超于它所包含的实际运动，至少也是超于它所包含的规范。于是，自由意志之粘土便在陶工手中失落或开裂。

倘若那种可以抗拒的原动力遭到自由虚无化的破坏，则在第一瞬间里（此时我们仍于自然的，而非道德的秩序中）有着某种对于规范的不思。因此，就其直接的或最直接的条件而言，如我已述，在规范的秩序中。

那种可以抗拒的原动力便遭到阻挠。可是，尽管如此在实际运用的秩序中它仍然达到了一种条件。它所达成的那条唯一的条件即是通过意志作用而运用理智去对一些事情或者另一些事情加以思考——但唯独不对法则予以思考。那种趋于对法则加以思考的推动作用业已被自由地虚无化了。意志，因而也就是为自由的虚无化所扭曲了的意志，致使理智关注规范以外的某种东西，某种诱发欲望的表面的善。在第二瞬间里，在上帝的那一面，有着对于恶的实现且同时恶作为普遍动力而发生作用的许可，尤其是对于恶的行動的自然破坏效果的许可。在受造意志那一面，有着对于变形了的自由行动的设定，从而剥夺掉对于规范的思想。

倘若在第二瞬间里(仍然单纯是自然的)那种可以抗拒的原动力没有被自由虚无化所破坏，那末，与此同时，它就在既是规范的又是实际运用的意义上达成了它的直接的或最直接的条件(即对于规范的思想，尽管仍然不依赖于选择行动)。它自行达到这一条件，而且不依赖于那种被创造的动因在它那独立的初创力之上可能造成的丝毫的外援；那原动力从四面八方围困住它，而且它将位于自身内部的全部行动归因于那原动力(至今为止尚非道德上的)。此外，在第二瞬间里(在此种条件下我们进入道德秩序之中)它将由于它的内在固有的等级而自行产生结果，而且它将化为那种不可抗拒的原动力。凭借着该原动力，法则将会在选择行动本身之中被有效验地加以思考。可以抗拒的原动力在过去时间中一直趋于的那种最终条件——将要由自由意志产生出的道德善的行动——将不是由那种可以抗拒的原动力本身产生出来，而是由某种比之更为优越的东西产生出来，即某种它业已被注定要达到的东西，如同花朵之达到果实。

从那时起，我们懂得，如果那种可以抗拒的原动力未被受造物的自由虚无化所破坏，则它会自行达成它的最直接的条件，为的是让路给某种与其自身完全不同的不可抗拒的原动力。在后一种原动力中，它自行地产生结果而且借着这种原动力设定下道德善的行动；从那里起，我们懂得，非虚无化(non-nihilating)，它制约着不可抗拒的原动力之中的那种可以抗拒的原动力的结果，绝对不隐含有受造物对于神的动机所可能作出的丝毫贡献——从这时起，我们已经无可争辩地驱除掉了莫里耐主义(Molinism)的阴影。

上述的解释或许对展示形而上学的关于可以抗拒的和不可抗拒的原动力的概念如何能为神学的关于充分的和灵验的神恩的概念奠定基础这个问题有所裨益，并且对于如何在基础层次上为了对那些概念进行合乎理性的说明作出一份贡献这一问题有所裨益。

11. 听任那种可以抗拒的原动力自由通行意味着听任它自行产生结果，并且化入善的行动借以产生的那种不可抗拒的原动力，亦即在选择行动本身中被有效地加以考虑的那种法则。

在此我们可以正确地作出评述，如果“不加以虚无化”和“对法则加以思考”实际上是同一个东西，那末尽管如此，在形式上两者之间仍然是有区别的，而且第一种形式是第二种的条件。“不加以虚无化”是与受造物能够运用然而没有加以运用的第一初创力相关的。“不加以虚无化”意味着受造物在自身的运动过程中没有作出任何东西。没有任何东西作为第一因而从它之中发源出来，也没有对为了实现虚无化而加以运用的、作为（虚无化的）第一因的那种力量加以丝毫的运用。从受造物的方面来看，作为第一初创力，什么东西都没有。

与此相反，“对法则加以思考”是与受造物在神的第一初创的动机之下（神的动机通过可以抗拒的原动力而先在于它，而唯当受造物未普遍虚无化时神的动机才是在不可抗拒的原动力的作用下得以实现的）加以运用的第二初创力相关的。“对法则加以思考”或者意味着——在先于选择行动的那一瞬间里——受造物在获得其自身直接条件的那种可以抗拒的原动力的激发作用下实施某个行动（尚非道德行动），而不依赖于在那一瞬间里可能存在着的道德行动的本体论上的先决条件（这与在恶的行动中所发生的情形相反），这将归因于受造的第一初创力；或者意味着——在选择行动产生的那一瞬间里——受造物在未被破坏的可以抗拒的动机为其让路的那种不可抗拒的原动力的作用下采取行动（道德意义上的）。在自由地转而关注于法则这一点上，作为第一因而来自上帝的一切，作为第二因而来自受造物的一切，在受造物的方面来看，除了不借作为虚无化第一因的第一初创力因而不造成任何结果这一条件以外，并不存在任何其它的条件。

我们千万不可说，由受造的存在者所可能作出的丝毫贡献会使可以抗拒的原动力成为不可抗拒的。恰恰相反，正是那种可以抗拒的原动力本

身自行让路给那种不可抗拒的原动力,而且由于受造存在着没有单独地自行造成任何结果这一事实本身,才在不可抗拒的原动力之中产生结果。对于可以抗拒的原动力来说,据其本质而言,是趋向于那种不可抗拒的原动力的,而且从它的起源本身中被注定了要达到它。“不加虚无化”绝对没有给神的动机增添任何东西。受造存在着实现虚无化,为了恶和失败而“辨别自身”,或者注定自身超于这一目的;因为它运用着虚无化的第一初创力。他未采取虚无化的行动,因而也就未注定自身超于上帝的占有,因为他未运用存在物的第一初创力或者善的第一初创力,还因为他未据其第一初创力做出任何东西,未独力地贡献出任何贡献。恰恰是神的意志,在全部永恒之中,注定他趋向于上帝的占有,在理应预料之前(*ante praevisa merita*),依据无一例外地广及所有人的某种原始的但有条件的授予圣命。倘若,严格地说来,他没有据其第一初创力(既不隐含任何行动,也不隐含任何优越之处)作出任何事情,这就意味着原始的圣命是被某种确定的圣命进一步加以确定,他在这种确定的圣命中被无条件地注定了要走向最终的完结。

12. 参见大马士革人圣约翰《忠实正道者》和圣托马斯·阿奎那《论真理》。当神学家们在上帝身上对先在的意志和必然的意志加以区分时,他们并没有说这两种不同的意志行动是呈现在上帝身上的。他们认为纯粹行动之中的那种独一无二的意志同时具有两个方面,一方面它拥有着作为其自身条件的原始的或固有的意志作用下的产物,而且是在未必确实可靠地带来结果的方式中拥有这东西;另一方面,它又拥有确定的意志作用下的产物,而且是在确实可靠地带来结果的方式中拥有这东西。在我们人类特有的概念方式中,这一点由被称为先在的那种意志和被称为必然的那种意志之间的实际区别作出改写(或者,在我们的形而上学的语汇中,是被称为原始的那种意志和被称为确定的那种意志之间的区别)。
13. 目前我们并不关注这些问题。可是,我们想要在此作两点评述。首先,神恩的领域是最高自由的领域,是高贵天主、可惊骇(*Deus excelsus, terribilis*)的最高超然存在的领域,他给予这个人的较之他给予(同样是不图回报地)另一个更多而公正地对待每个人,而且在他对于世间受造自由的进展状态所实行的统治中,只要他乐意他就会使用超过据其本来的惯常统治而使用较优的统治方式——举例说,通过给予他们中间某些人

(我想起走在通向大马士革的半道上的保罗)以推动他们改变信仰的不可抗拒的原动力。其次,关于命运的原始神秘,以及一个神学家对于此地业已指出的形而上学前提所可能作出的运用。我们想要加以评述的是,这些形而上学前提严格地符合于敬神传统的有关这一神秘的教诲。受造的存在者是受着那种在这个世界被创造出来之前的生活大全之中镌刻着的、确定的或“必然的”意志的支配的,按照由我们提出的概念系统来看,受造的存在者是于全部永恒之中被原始的或“先在的”意志注定了要走向永恒的生活,原始的或“先在的”意志(自受造存在者在那一关键时刻不运用虚无化的初创力的那一瞬间开始)被确定的或“必然的”意志进一步加以确定了的。

14. 在对象这个术语的严格意义上,亦即,知识的指定术语。参见圣托马斯:《论形而上学》(In Metaph),卷12,部二,第2614至2616页间;亚里士多德的《形而上学》卷12,部九,第1074b,第29—35页的著名篇章有关各段。
15. 圣托马斯的约翰《神学教程》,第464页。
16. 同上,第233页。
17. 这一原理并非圣托马斯所特有;此乃天主教信仰的根本点。
18. 在此,即在对于恶的实现的许可之中,被置入了许可的天意这一观念(包括如下的许可,推动整个自然秩序的普遍动机不会在恶的行动所具有的自然内涵中受到压制)。
19. 参见《神学大全》,部一,卷49,节2。
20. 参见马里坦:《诗的境界》,第189—192页;英译本《艺术与诗》(纽约,1943),第84—86页。
21. 参见《神学大全》部一,卷19,节2。
22. 上帝的意志与我们的意志不同,它不是某种产生行动的“力量”或“能力”,它是纯粹行动本身。在上帝的意志之中没有任何能够被另一种意志行动制约的意志行动,也不取决于任何受造的情境。举例而言,上帝不以任何行动来罚戒某个有罪的受造物,其行动会是受制约于该受造物自身的罪恶的。在上帝的意志中,借以必然地对于他自身的善(此乃他的存在本身)行使意志作用的那个永恒意志行动,自由地使得(通过某种无偿的过剩)这样或那样的种种行动或种种事件成为受意志支配的或被许可

的。而且，它们是作为被注定了要达到某个给定的目标而受意志支配或者被许可的，或者取决于某些情境以及某些条件。可是，在这当中所有的偶然性和所有的制约作用是对这种条件有利的。

23. 没有任何东西不是确然地受到意志支配的，如果我们对于永恒意志和时间之中的事件发生的全过程连同其中所包含着的自由行动予以思考。但是，就历史上和时间之中某个给定的时刻而论，此时某个给定的事件是处在意志作用下的或者被许可的。我凭借“由不确定的意志作用产生的善”懂得了某种就在尚未确定的方式、方法或者决定作用之中所获得的善，这是在下述意义上这样认为的，即既考虑时间之中的那一瞬间，也考虑仍然可以介入的并且能够带来神的其它许可的那种自由虚无化。一切都在永恒计划之中被永远不变地确定着，在那里没有任何时间的延续而且永恒将一切时间包含在自身之中。但是，倘若我们不将理性的区分以及由我们人类特有的思想方式所决定的理性之契机引入进来，则将无从设想出关于这一永恒以及该计划所包括的各个等级的观念。
24. 圣托马斯，在有关《判决》(Sentences)(I, dist. 44, 9, a. 2, ad. 5)的评注中，宽恕了在布鲁特斯(Brutus)之中的这一罪恶。另一方面，但丁(《天堂篇》第六章，第74节)将他与犹太一道置于地狱的最底层。在此，仅仅为了表明这一论点，我们采用但丁的见解并且将布鲁特斯定为罪人。
25. 圣托马斯：《神学大全》，I—II, 132, 1, ad1。

第五章 且看此地此刻 (ecce in pace)

从存在的存在主义到理论的存在主义

33. 在本杰明·封丹(Benjamin Fondane) 被带走并且被种族主义法庭置于死地之前, 他在为友人们所作的最后一篇短论中写道, 对于克尔凯郭尔和“第一代存在主义者”来说, 由痛苦的人揭示的虚无“不是存在者的虚无而是存在者之中的虚无。此乃存在者内部的裂缝: 罪恶、‘自由的晕厥’。”⁽¹⁾

如果上述见解正如我相信是克尔凯郭尔的痛苦所含的极其深刻的原义的话, 那末必须指出, 正是经由一种精神磨难的存在, 克尔凯郭尔向当代哲学揭示了一条真理, 无疑, 这一向就是为众圣者了然于怀的, 而且历来或多或少是神学家们所详尽研究过的, 但是它远居于哲学之上; 这是令当代哲学费解而且已被当代哲学混淆了的真理。

我自身所导致的虚无, 反过来摧残我的存在并且致我的上帝于死; 发自内心深处的呐喊, 耶稣受难之日的恐怖, 不幸的人生(in-felix homo) 戏剧——(“但是我是贪欲的, 在罪恶之中被出卖, 我所做的, 是令我费解的; 我所做的, 不是我意欲达到的善, 而是我所憎恨的恶……我乃是不幸之人; 有谁将我从这死亡的肉体之中解救出来?”)⁽²⁾——亚伯拉罕的牺牲; 约伯的痛楚和悲叹, 较之所有的对于上帝之善的证明更显示出上帝的荣耀; 那个朝着城堡的神

秘踽踽独行的存在者所发出的无法解答的疑问——凡此种种，骤然间侵入当代哲学之中，动摇着它的自信，扰乱了它的平静。但是这种状况没有持续很久，当代哲学很快把握住了自己。

依照在我们的存在物之中铭刻着的法则，在人类中间甚至只是同一个人，一般而且必然有着两种态度、情态，或宁可说两种不同的基本心境（在他或他们中间，它们可以而且应当是在不同界限内共存的）。第一种我们称之为探本求源的态度。这样一种态度是以某种理论上的普遍原则或者以认识为目的的、以超脱自我为特征的：明智的态度或动向。这就是以了悟存在为已任的理智所持有的态度；不妨说，是面对着宇宙时的米涅瓦（Minerva）所持有的态度。再一种我们称之为拯救我的一切的态度，具有戏剧特性的倾向，或以使自我得到拯救为目的的拚命挣扎的倾向，即诅咒的态度或动向，亦即以意志力支配他的上帝的那个人的态度，或者宁可说，处在上帝的意志作用下的那个人的态度；不妨说，是与天使进行搏斗时的雅柯布（Jacob）所持有的态度。

第一种态度、情态，或者心境，从根本上说，是哲学的。正是这种东西才造就出哲学家。第二种则在根本上是宗教的，它造就出信仰者（或者某个对上帝感到绝望的人）。如果有谁欲以形而上学的特殊方式，即以最终把握事物法则的方式将雅柯布在黑夜中与天使搏斗时所特有的倾向或心境混同于形而上学的态度，那是愚蠢的。如果有谁要想在信仰的特殊方式中，即在以把握与信仰之神的对话为目的的方式中，使米涅瓦在探索事物之因时所特有的倾向或心境成为信仰的态度，那同样是愚蠢的。我们不在戏剧特性的心境之中对任何东西加以哲学化。我们在拯救我们的灵魂时所怀有的不是以推理的普遍原则和超脱自我为特征的心境，这种心境乃是以认知为目的的。

显然，这两种我已经加以区分的倾向、态度，或者强力之中的第二种，即拯救我的一切的态度，就是生存着和实行的（在行动

中的, *in actu exercito*) 存在的存在主义的心境。它的诚律的崇高, 它的破坏力的巨大, 以及它的直觉的价值, 即以这个事实为根基。克尔凯郭尔、卡夫卡(Kafka)、⁽³⁾契斯托夫、封丹等人的存在主义, 从根本上说, 反映了宗教的入侵和要求、信仰的极度痛苦、主体性向着它的上帝发出的呼号。同时, 它是对个人的启示, 是对于他面对虚无时所经受的痛苦的启示, 虚无是存在者之中的不存在, “存在者之中的裂缝”。⁽⁴⁾

可是, 由于虚无创生于其中的那种历史状况, 而且特别是由于黑格尔以及他的理性极权主义所具有的不能改变的偏好, 这样一种存在主义的不幸之处在于, 它是在哲学以内发生和发展的。在它发生并发展的过程中, 它是与一种同它处在冷峻的冲突之中的哲学密不可分的, 而且它恰恰被那种哲学束缚住了并且牢牢掌握着, 它一直企图击中这种哲学的要害——不矛盾性的原理。因此, 存在的存在主义就象一个陷入险境的人, 与环抱着他的巨型爬虫奋力相搏。由于一个令人震惊的错误, 而且作为一种不可避免的错觉所造成的结果, 这一信仰的宣言曾被囚禁在巴比伦的大牢中, 如今身披巴比伦大牢的号衣出现在这个世界上。它是一个披着哲学外衣的宗教宣言——一种违背哲学自身规定性的哲学; 这一点当然是使人得到安慰的。但是还应该说 (而且在此包含着一个纯粹的悲剧), 它是一种反哲学的哲学。

哲学自身的规定性始终得以实现对它的报复。即使不开仗, 胜负也是注定了的。存在的存在主义注定要成为那条巨蟒的口中之食。当代哲学必定要将它拿来, 把它变成自身的东西, 消化它, 吸收它, 进而, 多亏得益于它, 当代哲学在它的陈腐的旧模式中注入新的活力。哲学的或者理论的存在主义是必然要到来的; 作为已经立意于在完成后的(*in actu signato*)存在主义, 作为一架制造观念的机器, 作为专门加工命题的装置。诚然, 过错理应归咎于存在的存在主义, 这种存在主义除卡夫卡外将自己误认作哲学。哲

学的(不过我不敢说,明智的)态度当然地而且不可避免地要取代信仰者的祈求的态度,连同痛苦和挣扎一道。或宁可说,等到当代思想再次回到哲学的态度时(如果一个人崇拜他赖以生存的理性,则它是高贵的而且是必需的;但如果一个人藐视它,那它是无益的而且是贬值了的),而痛苦和挣扎必将成为倍受珍重的,但是因为至此它们已经成为哲学家们谈论并且详加阐述的东西,而不再是迫使经历它的人讲述并且满怀激情地加以讲述的东西。它们将被当作种种体系赖以建立起来的新的原理保留下来,而且被当作有待精心发掘的论题保留下来。从深渊之底发出的呼号转而成为哲学的论题。米涅瓦(多么富于智慧的米涅瓦!)已经搬来了雅柯布的梯子,挪到她自己的作坊去了。于是,她透彻理解了剧场布景的各个片段以及文学的重要人物所处中心位置的各个片段。

这项美好而又艰巨的事业如果离开了米涅瓦自身所经受的磨难是不会成就的。她几乎已经成了一个懈怠者。由此而知,这种以灵魂的暴力和对抗为手段的对于上帝之国的追求除了败坏理性之外未曾有过其它的结果。伟大的存在主义,一旦它被它的对立体所并吞,这只会取得如下的成功,即在哲学自身之中造成理智在哲学上的毁灭,多年之后很有可能带来某种益处:一种在思想体系的构造中不断增生出荒谬之事的哲学意义上的艺术,被巧妙地设障于弗洛伊德的分析 and 现象学的加括号中,以及一种对于基本实在以及个人与主体性的根本要求在哲学上被完全取消。

在本质上与为了拯救自我所进行的殊死斗争相维系的一切,或者在本质上与祈求的心态以及信仰的心境相维系的一切,都不可避免地消失了。灵魂中几乎一切都被清除掉了。传至上帝耳边的呼声,源于过高希望的近于疯狂的激动或者绝望,牺牲的意义和罪恶的意义、精神的极度痛苦、存在者永恒的高贵,以及在对它的本性的毁灭之中出现的它的自由的崇高,一切都已必然被清除掉

了。约伯已被清除掉了，唯有污秽被保存着。存在者之中的虚无已经被存在者的虚无所取代。由对于存在加以剥夺的自由虚无化所造成的恐惧已经被对于本性的非存在的关注所取代，对于存在而言本性的非存在乃是限制，而且最高辩证法的二律背反借此将苦恼加之于后者。要么，它就被任何个人都具有的构成对于那个“我”的威胁的经验所取代；要么，取而代之的是对于那个自为(for-it-self)的重要性加以承认，它除败坏或取消存在外是无不可为的；并且承认当意识到那个自在(in-it-self)的乏味的无缘无故以及存在的根本荒谬时所生的不可抑制的恶心的重要性。道德学的悲剧也已经被某种诡辩的形而上学所取代。

任何一种哲学都具有它的功德。我既不否认我所谈论的凡此种种哲学的功德，也不否认它们所能够掌握的真理的要素。无论它们在做的时候实际上有多么令人失望，它们单纯乞灵于存在和自由二词就已经表明：它们至少已经辨认出了在我们这一代人的哲学中所缺少的重要东西，而且也表明了它们至少正在以它们自己的方式弥补过去时代的伟大的建筑师们在构造他们的体系时所留下的漏洞。我这样说的目的仅仅是为了指出，当代哲学曾经循着何种尚算可靠的逻辑路径从存在的存在主义走向理论的存在主义，即从信仰的存在主义转变为无神论的存在主义。

我明白，实际上还有着其它形式的哲学存在主义，而且尤其是还有着一种基督教的存在主义，它以理解力的敏锐向无神论的存在主义发起了挑战，越发尖锐和具有好斗性则越发鲜明，因为事实上它们的纷争乃是一种内部的争纷。这样一种基督教的存在主义在真正的现象学领域中（在那里道德和心理的分析确实是通向本体论问题的一条途径，而且不带偏见的深入研究的纯粹性质本身使得哲学探明人类经验并且孤立开来对之加以考虑成为可能）是一位行家，而且它贡献出了十分宝贵的新发现。不过，我肯定，它绝对不可能发展成为一门严格意义上的形而上学，同任何其它哲

学一样,它不外乎拒绝承认对于存在物的理智直觉的重要性。它也不可能创立一门包罗万象的、明确表述的、以理性为根据的,而且有能力发挥智慧的功用如同发挥知识的功用一样的形而上学。由于同样的原因,我肯定,在哲学思想的演进过程中,它绝对不会成为主题,也不会成功地抗拒当今给予无神论存在主义的那种历史动力(也不会成功地抗拒将来给予任何新的、按照同样的方式产生于返回笛卡尔的长期传统的中心地位的某种体系的那种历史动力),无法抵制已经产生的对人的意识的一时的然而巨大的冲击力量。若欲抑止住那种趋势,则必须对整个潮流加以净化直至它的最终源头。还必须克服在三个世纪的历程中养成的习惯并且纠正长期以来的严重偏差,并且破除存在主义的非理性主义、唯心主义、经验主义的唯名论,以及古典理性主义所犯下的同样错误。

存在主义的处境

34. “我们相信,克尔凯郭尔式的存在主义赖以建立的那种处于中心地位的直觉,归根到底与托马斯主义要义中包含的直觉是同一个东西。我们谈到具有着绝对独特的价值的直觉以及生存行动的第一性,存在如同心智活动(*existentia ut exercita*)。但是,对克尔凯郭尔来说,它发自满腔痛苦的信仰之源,它的可理解或超理解的结构被剥夺了,怀着极大的渴望期待着超自然之物而又拒斥它所热望的神秘的占有;它源于一种拒斥并且废弃本质而诉诸主体性的暗昧。”⁽⁵⁾在我看来,上述这段我写在别处的话依然是正确的。如果说克尔凯郭尔的思想和态度在本质上而且最主要是宗教的这一说法是正确的,那末认为克尔凯郭尔的存在主义所赖以建立其上的那个东西不仅仅是对于生存行动第一性的直觉将是更加正确不误的。直觉一词在此便不再适用了。我们宁可说,支配作

用、破坏作用、他的无限的超然存在的神秘所具有的绝对意义（由主教和先知所证明了的），以及他的名是不可能被讲述的。它的名所居的地位高于“每一个被称呼的名，不仅是在现世，而且也是在来世”；⁽⁶⁾不妨说，不断受挫的因而更加动心的渴望，是对罪恶和死亡的破坏的期待（就今天而言，就这个不幸的存在者而言）；它从戒律和受造的世界的必然的束缚下获得解救，是对“是它所是的那个东西”的贬低和对于“是它的不是的那个东西”的选择，⁽⁷⁾也是《福音书》为我们带来它的消息的那种势不可挡的自由。

事实上，所有这些都是与对于生活的态度而不是教条的立场相关的。那个绝对者的超然存在所具有的这种意义以及对于解救的期待乃是祈求的态度之中至关重要的原因，也是我在前文中曾就克尔凯郭尔和契斯托夫(Chestov)相关的意义谈到戏剧特性的态度中至关重要的原因。我根本不打算强调，他们的学说较之其他思想家，无论是犹太教的还是基督教的，对于《旧约全书》和《新约全书》有着更坚定的信仰。远不止于此！在它们当中有着一一种给教义带来致命危害的严重过失，而且它们的错误在于相信为了将荣耀归于超然存在必须毁坏理性；反过来，必要的是在理性的创造人面前贬损理性并且经由这一行动来拯救理性。即使随黑格尔俱来的最初错误，黑格尔宣称哲学——他的哲学——在它的最后形式中乃是“关于善与恶的科学”，契斯托夫在他将理性认同于撒旦这一点上仍然是不可宽恕的。然而我认为，克尔凯郭尔和契斯托夫在他们的灵魂深处较之其他思想家而言更深刻地感到那种使人不得安宁而且也得不到怜悯的愤慨和哀怨，而且这（虽则它当然不可与《福音书》中的信仰相混淆，但是有时，就契斯托夫而言，它却是对于那种信仰的单纯的渴望）仍然是《福音书》借着人类的语调所激起的怀旧之情的后果。由于缺乏神的操行，因此在人自身之中没有别的什么能够比这种震怒更确凿地证实他的崇高。哲学之能够成就它的事业，并不是靠着这等手段。在先知中间近乎疯

狂的激动是正当的事情，然而对于哲学家来说是受到禁绝的。

无论是克尔凯郭尔还是契斯托夫都没能公正地对待神秘主义者，他们粗暴地而且还更拙劣地误解了他们。可是那些神秘家们的经验和“暗昧”恰是他们一心向往的东西，这一点只是不为他们自己所知而已。如果我们试图在精神领域中确定下他们的适当的位置，我们则必须把我们的注意力转移到上帝在其中被知为不可知者的那种格言式的沉思中，而不是转移到哲学上去；而且是在这样一种观察事物的方式中从事思考，即他们的努力和挣扎从上述方式中获得他们的最最真实的重要意义。他们在自己的前进道路上遇到了他们本身无力排除的障碍。这是一条信仰的英雄主义的道路。如果能够达到它的终点，他们会遇见他们真正的同路人。他们在黑暗中朝着它前进的那个地方乃是给他们作证的地方，在那里灵魂为基督教的癫狂所占有并且透照。

如果现在我们开始考察后一种存在主义，即哲学的或理论的存在主义，尤其是从无神论的存在主义这一最具有典型意义的形式出发，我们则将发现它已经拒斥了所有曾使“第一代的存在主义”获得生命的东西。那末，这种理论的存在主义赖以建立的根基何在呢？在它之中是什么构成了那种处于中心地位的、离开了它哲学便寸步难行的直觉呢？由于这是哲学的或理论的存在主义，因而也是精明而又狡猾的。不足为怪的是，它会隐瞒并且掩盖这种直觉，而且不择手段地为自己的敌对立场辩解。海德格尔先生(Martin Heidegger)并不缺少机会主义的天赋，最近甚至表示拒绝接受存在主义这个词。在这篇纲要式专论的头一章中我指出了，无神论的存在主义用来激励自己以使人的“无用的热情”的品质变为对于他自身的安慰的来源的那种热忱。事实仍然是，在每一个各不相同的哲学体系为了其自身而筑起的堡垒背后，在存在主义之中起作用的处于中心地位的那种直觉，乃是一种十分单纯的而又十分具有启发作用的对于我们诞生在其中的虚无(nihil)的直觉，同时

也是对于我们正在接近的虚无的直觉（圣托马斯写道：“所有来自虚无的东西，都自行趋于虚无。”⁽⁸⁾）——这样一种直觉是对于纯粹虚无的直觉（一旦创造行动(Creative Action)被抑制，则此便是在受造物之中可发现的唯一的残余之物）而且是对于某种被断绝了同上帝的根本联系之后的存在在本质上的荒谬的直觉。

无神论的存在主义是一种哲学，它拥有对于自由的真实经验，尽管这种经验是模糊的和十分令人失望的。但是心灵的经验和超验的知觉似乎并不是它的较强烈的一个方面。甚至于它的由文学和艺术想像所构成的外围，它的处在上述条件下产生的诸多新发现也不具有，譬如说，马塞尔·乔哈杜(Marcel Jouhandeau)的小说和传说故事所达到的那种深刻程度。与此同时，正是围绕着某种心灵的经验，该哲学才整个地扩展开来。如果我们要在精神领域中确定能够使得它所具有的真正的重要意义变得显而易见的那一位置的话，则我们必须说，我相信，它在那个领域中所占据的举足轻重的位置，即是关于某种状况的十分详尽阐述的玄学体系所处的位置。当人愿意信奉他从中产生出来的那个虚无时，当他在自身之中成为在虚无的作用下存在归于散离状态的证人时，而且当他宁愿成为神秘而不愿在对于他自身自由的运用之中成为第一（虚无化）致因，从而在深思熟虑之中选择了神秘时，他就在上述状况中发现了自己。正是由于在这个世界上存在着对永恒生活的分有（永恒生活并不必然包含一种命运），因此也存在着对于地狱生活的分有。后者在人的生活中，特别是在现代人的生活中，起着至关重要的作用。我们必须承认如此一种哲学的有趣的特征，这种哲学深入地研究人的状况并且在由上述那些分有所构成的观察方式中重建关于存在的问题，甚至它力图以一切可能的手段对它自身隐瞒它所具有的意义。如此一种哲学遂产生出一种空虚，一门关于存在的真正的玄学或许有可能借机从这种空虚中产生出来。

由于哲学立意要成为唯一的最高知识以取代神学的地位，则

哲学便在迄今为止的这三个世纪之中执掌着神学的世袭遗产并且承担着神学的重负。因此历代伟大的形而上学体系都仅仅是在表面上摆脱了神学的统治。后者要求作出回答的一系列问题继续纠缠着上述的种种哲学体系。这一点在黑格尔哲学中比在其它哲学中更加显而易见。无神论的存在主义本身仍然依赖于神学，尽管这里所谓的哲学是一种首尾倒置的神学，这样的说法并不是完全无用的。对于无神论存在主义说来，就马克思主义而言，无神论乃是预先接受的出发点。这两种对立的哲学，其一是理性主义的，其二是非理性主义的，两者都是按照神学(a-theo-logy)的模式发展起来，而且两者都是它的婢女(ancillae)。由此可知，存在的所有道路都向它们封闭着，因为它们过分易于走入通向超验存在的途径。无论它们本身是多么地适合于唯心主义，但是这一类哲学不可能将自身立为存在哲学。而且，存在主义之名本身，就其与无神论存在主义的相关意义而言，乃是被盗用了的。既非存在物亦非存在：这样一种哲学实质上是行动哲学，不是实践哲学和对世界实行改造的行动哲学，就是关于道德的创造之物虚无的哲学和为自由而自由的哲学。这就是为何沉思这一概念本身对他们来说是不可思议的，而且这也就是为何他们别无他法，只是坚持无知的轻蔑的态度借攻击“寂静教”(Quietism)之名，行诋毁理智的最重要和最纯粹的活动与实现真理的自由行动之实。

哲学的自律

35. 因为圣托马斯是为着实现统一目的才作出区分，因此这样的区分才是越发豁然和越发强有力的。文化史上有过这样一个时期，在那时基督教徒囿于奥古斯丁的传统不愿让路给纯粹的理性的训戒，因而认为他的工作的首要对象之一乃是以一种不可辩驳

的方式将哲学从神学中区分出来从而确立哲学的自律。他确实在原则上确立了这种自律。这个时期结束以后，这种自律再也没有在实际上得以确立，而且至今仍未如此得以确立。继圣托马斯之后的经院哲学中的唯名论剥夺掉形而上学的确实性，并且单纯地规定它们被信仰的超理性统治。这样做，其实是使这种自律遭受危害。笛卡尔以来的伟大思想家们的哲学专制主义则是以一种相反的方式使之蒙受损害，他们为了，正如我刚才所说，将本来自于神学的独往独来的领域中为神学所担负的主要功用以及最高的职责放弃给形而上学和道德哲学，因而剥夺掉神学的智慧。哲学从此承担了这些功用和职责，从一开始它带来自负的乐观主义，但是随后便处于由所有一切极大的幻灭所导致的极度的悲观主义的阴影的笼罩之下。马勒伯朗士(Malebranche)的体系是一种神哲学(theophilosophy)。莱布尼兹(Leibnitz)的单子论是有关天使的专门论述的形而上学变体。康德的道德学则是基督教十诫的哲学变体。奥古斯都·孔德的实证主义开辟了通向人性宗教之路。黑格尔的泛逻辑主义乃是当代哲学的最高努力，它将精神的全部领域划入理性的绝对论之中。随之而来的是理性的绝望，但仍然处在神学的固有观念束缚下并且由此遭受损害的那种理性，这种观念如今已经成为反神学的成见。当费尔巴哈断言上帝是人的创造和异化时，当尼采宣告上帝之死时，他们是我们这一时代的无神论哲学的神学家。如果不是因为他们感到自己不由自主地面对超验以及他们必须不断抹掉的经历，而且是在他们植根其中的那个否定之中，那又是由于什么原因使这些哲学充满着如此多的苦难？

在我们自身所处的这个时代的情形与发生在13世纪的情形之间有着一种奇妙的相似。倘若哲学，或者是承袭基督教统治方式中的神学传统，或者是承袭无神论统治方式中的反神学传统，因而必将摆脱由长期的奴役所导致的畸型生活；倘若哲学必将赢得它的自律——不仅在原则上是如此而且在实际上也是如此——它

仍然要将它所领受的这份恩惠归功于亚里士多德和圣托马斯。与此同时，你还须强调这一前提的有条件性的特征。因为至今为止——仅就基督教的思想而言——无论是在形而上学领域中还是（尤其是）在伦理学领域中，托马斯主义者都从未试图对哲学的固有结构摆脱开他们的神学的研究方法和提出问题的方法怀有多少热情。他们的哲学往往是以神学在进入到被剥夺掉了它自己的信仰之光的神学理性的领域之后产生的某种变体出现的，然而这样一种变体并没有花费丝毫改造和重建的功夫；倘若真有某种改造的话，那末这种改造早就赋予了圣事哲学(*opus philosophicum*)以哲学所特有的结构形式和内在本质。一个真正的哲学心灵因此赋予尚未完全获得具体形式、尚未完全形成而且尚未明确地与之相称的肉体以生命。除此之外，我们没有充分的自信这样认为：我们这个时代的神学家不会再犯14世纪的前辈们已经犯过的同样的错误。难道他们不会有可能暂时保持对人的意识的把握，并且对之继续实行某种神学的专制统治，而不会有可能不运用有效的思想工具和圣托马斯的健全的区分去从事他们的工作？难道他们不会有可能试图实现与神学本身的结合，并且为着神学的目的而对他们自身所处的时代中的无论什么哲学论题加以利用（为他们所用的哲学主题当然是经过处理而使当代人易于听取而又较少十足神学气息的，而且同时又适合于信仰的要求），而不会有可能不给真正以圣托马斯的原则为武装的哲学留下充分的余地以便它在其自主的领域中产生发展，同时委托以从当代思想体系中挽救真理的重任——当代思想体系中的真理只具有转瞬即逝的力量？

在另一方面，我们更无把握说，那些哲学家们——过去是理性主义的，如今是无神论的——他们养成并继续着当代传统，将能够从理性的原始直觉中，以及无容置疑地从一切伪神学和反神学的锁链中解脱出来的哲学所给予的明确表述的训戒中获得它失去的力量。

由于事实上——而且这就是困苦的存在——精神事物的秩序和法则是不可侵犯的，哲学将永远不会真正地从任何神学或者反神学的统治方式的所有扭曲的附庸关系中解放自己，将永远不会真正实现自律，除非它对存在以及神学固有的价值予以承认，从而对哲学自身较之更高智慧为低的效仿予以坦率的和合乎常理的承认。这样，哲学才得以维护自身的自律（哲学的自律并不是最高的自律）。圣托马斯在哲学独占的领域中建立起哲学。他复以无容置疑的明晰性和不可动摇的坚定性将哲学区分子神学。不过，他完成了这项工作，仅是通过确保存异求同的内在结合力，并且通过对神学的智慧相对于形而上学的智慧所占有的内在优势的证实，以及对神秘的智慧相对于神学的智慧所具有的固有优势的证实，才完成上述这项任务的。这样一种秩序是无法改变的，因为它的存在并不依赖于我们。我们唯有对它尊重，才能在每一等级上维护每种智慧的自律以及认知的所有形式。

然而上述关于本质或实质的思考仍嫌不足。存在秩序的条件和要求也必须予以考虑。托马斯主义的诸原理不仅将区分和统一带入知识秩序的建立之中，而且还揭示出处在精神生活的存在条件下及其具体现实中的每一等级得自其它各等级的激活作用和强化作用。他们使我们不得不认识到，在心灵力量的非物质转折点上，神秘的智慧和神学的智慧如何激活并且加强形而上学智慧的结构，一如形而上学智慧本身之激活并且加强处于更低一级上的哲学活动。(9)

至此产生出几年以前曾一度为人们争论不休的关于基督教哲学这一问题，我们必须称之为基督教哲学，尽管这种说法是包含着歧义的。它可以被说成是基督教的，不是因为它的本质而只是因为它的存在的状况和条件。这就是在思辨哲学的领域中可以看到的。或者，它是由于它对另一种秩序之中的真理所作的利用才可以被称为基督教的，这另一种秩序乃是由于它的对象本身（人类行