

# 人是什么 ——从神学看当代人类学

潘能伯格 著 李秋零 田薇 译

生活·读书·新知 上海三联书店



69

B972  
P18

潘能伯格 著  
李秋零 田薇 译

# 人是什么 ——从神学看当代人类学



\* A 0 6 4 5 1 8 7 \*



## 中译本前言

潘能伯格 (Wolfhart Pannenberg, 1928— ) 是当代德语新教神学界中颇具影响力的思想家和学者, 其神学思想的自我定位可从他与其他神学思路相异的立场中见出: 基督徒的自由理念无需宗教权威的庇护, 基督神学亦无需由学术之外的权威性的预先规定提供庇护, 因此, 潘氏拒绝卡尔·巴特 (Karl Barth) 提出的神学以“上帝之言”为依据的原则; 基督教的救恩史经验对基督神学有决定性意义, 是基督信仰的基本思想性学术资源, 因此, 潘氏拒绝布尔特曼学派 (Bultmannschule) 的传言神学 (Kerygma—Theologie) 注重当前生存经验的思路; 基督神学的学术品质必须是知识理性的、历史评注的 (historisch—kritisch), 应抑制信仰权威性的论说, 因此, 潘氏讲究基督神学之论说的理性品质, 与云格尔 (E. Jüngel) 和莫尔特曼 (J. Moltmann) 的带信仰情感的神学论说样式判然有别。

当代基督神学的基本处境是, 如何对现代思想和社会的问题性作出反应。潘能伯格的神学进路依循着两项思想原则: 神学必须与现代人文—社会科学相融构, 不应退返到启蒙思想时代以前的状态; 在多元文化—思想处境中, 神学应走向

一种综合性的建构,承担整合裂散的思想—知识状况的任务。这两项思想原则并非意味着基督神学将放弃自己的独特身份,基督神学与人文—社会科学的融构以及整合多元的思想—知识状况,当以基督信仰的历史性经验为思想资源,因为,上帝的启示是一个历史的行动过程。

作为 Gerhard von Rad 的学生,潘能伯格注重“启示即历史”的旧约神学思想,在哲学上,潘氏从黑格尔(Hegel)的历史主义理性哲学的综合建构中找到与自己思想的亲合性。以救恩史的历史经验为资源,以泛历史主义的理性哲学的综合建构为框架,潘氏力图为融构传统的保守主义神学思想与现代的自由主义思想,为融构罗马天主教思想之理性主义传统与新教思想之信仰主义传统,为融构基督神学的论说与人文—社会科学的论说,建立一个综合的、分析性的基础。借此学术方略,潘能伯格的基督神学思想就不仅欲超越宗派—教派立场,而且欲超越神学的自在的封闭样式,使基督思想和信仰的普世性的、理性的理解成为可能。

在融构基督神学与现代人文—社会科学方面,潘能伯格撰述了两部篇幅颇大著作:《科学理论与神学》(Wissenschaftstheorie und Theologie, 1973)和《从神学看人类学》(Anthropologie in theologischer Perspektive, 1983),从神学角度相当深入细致地讨论了现当代人文—社会科学中的一些基本问题,堪称基督神学的人文—社会科学典范。在某种意义上说,人类学带有现代人文—社会科学的综合性学科的特质,涉及语文学、生物学、史学、社会学、法学、伦理学、政治学等学科要素,以人类学作为基督神学的对话者,实际可达到使神学参与同现代人文—社会科学的全面对话之

效，以显明现代人文—社会科学的限度和科学思想在学术域中的合理性。潘能伯格的这一学术方向表明：基督神学家应当而且能够参与当代人文—社会科学的专业化的问题讨论，而非肤浅地评议或简单化的批评（这只会让人文—社会科学界的学者蔑视神学家的职分）。

本书可视为《从神学看人类学》一书的简本，其理性知识化的论说样式和丰富的人类学知识素养，值得汉语神学界引为自鉴。本书的尝试印证了韦伯的论断：基督神学的现代型学术转化，并非必然以牺牲信仰为代价。

刘小枫

1994年10月8日于香港

## 前 言

本书共十一讲，是由我于1959年至1960年在乌珀塔尔、1961年在乌珀塔尔和美因茨所作的神学人类学演讲整理而成的，就其方法和结果来说，涉及到从神学审理当代各种人类学。这些演讲中的一些题目曾被整理和改编为北德意志广播电台（NDR）的一个系列广播，在1961年至1962年之间的冬天里已经播放过了，在这里，我没有对这些演讲作任何的改变。书后所附注释，也是必须要做的极其简短的注释，说明了正文中或者批判性地，或者赞同性地提到的一些作品。另外，还对那些引人入胜的文献作了一些提示。

## 第三版前言

为了更清楚地突出与社会学和精神分析学的关系，为了更确切地规定神学观点与人“对世界的开放性”的行为人类学解释之间的关系，为了使我的考察方式的方法论前提变得更易于理解，这次新版扩展了一些注释部分。

潘能伯格

1967年10月于美因茨

## 第一章 对世界开放和对上帝开放

我们生活在一个人类学时代。一门关于人的广泛的科学是当代思想追求的主要目标。一大批科学研究部门为此联合起来。在这个问题上，正是这门科学特殊的艰巨性，使它经常意外地触及到其他一些研究。生物学家和神学家在关于人的问题上都达到了相近的认识，部分地也找到了某种共同的语言。由于形成了一种对人的广泛的新见解，专业化的方法显然有助于克服它们自身的四分五裂。

今天，研究人的各门科学必须以最恰当的方式，普遍有意识地夺取形而上学在以前许多个世纪中所占有的位置。在这里，体现出人们的意识自近代所经历的深刻转变：人不愿意再适应世界和自然的秩序，而是想统治世界。与此相反，形而上学自从在古希腊哲学中发端以来，就确定了人在宇宙中、在一切存在物的整体的秩序中的地位。通过把人理解为小宇宙，这种立场找到了它的典型表述：人被视为小型世界；因为他分有了宇宙的一切层次，既分有了物体的存在，也分有了灵魂的存在和精神的存在。在这种观点看来，这里蕴含着人在一切存在物中的特殊性。在此，人完全是从世界出发而被理解的，所以，人被规定为在自身的此在中反映着世界的



结构。这种思想一直可以追溯到宗教史上的原始时代。然而，它确是因古希腊的形而上学而特别明朗化的。在今天，人是小宇宙的古老见解，就像古代的宇宙影像自身一样，就像天域围绕地球旋转的观念一样，对于我们来说，已经变得很陌生了。如果今天有人想一劳永逸地确定某种关于包罗万象和永恒不变的宇宙秩序的影像，显然是毫无意义的。甚至确立这样一个目标就已经同近代自然科学和技术的工作方法相违背。今天，世界的影像只不过是自然的模型罢了。人在对自然进行技术控制的时候，既设计这种模型，又抛弃这种模型。世界对于人不再是家园，而只是他的塑造活动的材料。这种努力的成果在以前的世纪中是不可想象的，它表明，在这些努力中起作用的生活态度至少是部分地符合现实的。

考虑到这种局势，考虑到人在世界面前的构造自由，今天，提出“人自身究竟是什么”这样一个问题，就显得特别迫切。对于稳定的秩序，或者是宇宙的秩序，或者是所谓反映宇宙的社会秩序，人类失去了过去的依靠。从帕斯卡尔(Blaise Pascal)直到当代，近代精神历史的特征都表现为对现代人的无限制自述了无微不至的、富有创造性的人的状况：只有人自身的抉择才能决定人究竟是谁或者是什么。话说得如此尖锐，存在主义的命题未免太抽象了。当一个人作出创造性的抉择时，这些抉择都会涉及到他的处境的生物学条件和社会学—历史学条件，涉及到自身的生存史以及他那个时代的精神。这也完全适合于某人在排斥他所遇到的一切时，他所作出的批判性抉择。但事实上，“人是什么”这个问题，今天再也不能从世界出发得到回答，而是回到人自身。因此，关

于人的科学获得了史无前例的重要性。

在人类学中，近代所揭示的、人独有的超出和超越自己的此在的一切现存规则而提出问题和向前推进的自由，叫做“对世界开放”<sup>①</sup>。这一表述用一个词说明了使人成为人、使人与动物区别开来，以及使人从根本上高于人之外的自然界的那种基本特征。正确地理解，这一表述的结果，当然并不在于片面地从外在于人的自然出发描绘人的特性。那么，“对世界开放”指的是什么呢？

这里，当然首先涉及到人与动物的区别。有一种说法，认为人拥有世界，而每一种动物却被限制在一个由遗传确定的、它的族类所特有的周围世界中。据我们所知，动物不能充分地感知它们在其中显现给我们的周围环境。动物从它的周围环境中发现的，只是对它的族类来说天然重要的东西。它们根本意识不到所有其他的东西。周围世界的广阔或者狭隘，简单或者复杂，在各类动物那里当然是非常不同的。但对所有的动物来说，它们的行为是束缚在周围世界之上。环境的一定特征起着类似于信号的作用，引起某种行为，在动物的基本构成中，这种行为不需要学习，而是生而具有的。根据对这种特征的感知，动物的感觉器官变得专门化，一旦这些信号出现，就会产生本能中预定的反应。

在某些原始族类中，周围世界仅仅由很少一些特征组成。举一个简单的例子，蝙蝠就只有三种感觉：光觉、嗅觉、温觉。借助于皮肤的光觉，它找到爬上一根树枝的途径。如果树枝下有一只温血动物，那么，嗅觉和温觉会把这个情况告诉它，根据这一信号，蝙蝠就落下来，吸吮动物的血液。这

就是蝙蝠的周围世界。它没有眼睛、耳朵和味觉，它也不需要这些东西。

蝙蝠的周围世界当然是一个特别简单的例子。大多数动物的周围世界要复杂得多。但是，对所有的动物来说，有一点显然是共同的，这就是它们只能认识我们知识所及的世界的一部分，只能认识对族类来说天然重要的、其感觉器官专门注意并作出本能反应的那些确定的特征。在这些本能行为比较具有活力的地方，动物只能以它继承来的感知形式和行为从世界中体验到它事先本来就已经认识的东西，这完全类似于康德（I. Kant）所介绍的人类认识。但是，恰恰人没有被局限在他的体验和行为的一定周围世界中。在人那里，一旦某种像周围世界那样的东西显现出来，事情所涉及的就不是生而具有的界限，而是建立自己的文化。虽然森林对于猎人来说，不同于对于伐木工人或者星期日外出郊游的人，但是，猎人体验森林的方式不是由他的生物学组织确定的，而是与他所选择的职业相联系的，他也可能选择另一种职业来取代这一职业。一旦他成为工程师，他就会从星期日外出郊游者的角度来体验森林。除了猎人，人还有其他各种做人的可能性。在动物那里完全是另一回事。动物只认识它与生俱有的周围世界。

人不是被束缚在周围世界上的，而是对世界开放的。这就是说，人总是能够不断地获得新颖的和新型的经验，他对感知到的现实作出回答的可能性，几乎是无限地变化的。这甚至在细节上也符合人体的特性。同动物的器官相比，我们的器官几乎没有专门化。这些器官，例如一只手，是异常多能的。同其他哺乳动物相比，人过早地来到了这个世界上，他

太不成熟了，在一个很长的青年时期，他一直是可塑的。人的动机不是从一出生就明确地针对一定的特征，而是相对来说不确定的。只是通过个人的选择和习惯以及教育和风俗，它们才变得明确些。这意味着，操纵动物性行为的本能，在人那里已经相当退化了，只剩下了一些残余。这对我们的生存经验和行为的整体具有很深远的后果：由于人的动机的指向不是一开始就确定的，因此，人对现实的目光是独特地开放着的。那种完全被一种清晰的、确定的冲动所控制的人，他的目光不再环顾左右，而是直接对准显示着被追求者的特征。人的正常行为则不是这样。毋宁说，他把事物体验为某种自为的东西，事后他才把这种东西列入计划之内。由于同目前的事物保持着这样的距离，他所看到的，也就不只是事物的一个方面，而是事物的许多个方面，事物的许多种特性，以及对待这些事物的许多种可能性。只有人才能够完全在对象这个词的确切意义上体验它，即它是在他面前独立的、陌生的和令人惊奇的存在物。好奇地逗留在事物面前，屏住呼吸密切注视着它们的奇异性和特征，这是人的特性。依海德格尔(Heidegger)之见，事物不是原本就可供人利用的。<sup>②</sup>尽管多少浪漫的梦想渴望着这样一种状况，然而，只是对动物而言，与周围世界的亲密无间才是注定的。只是在后来，由于人建立起一个文化世界，一个人为的世界，人的周围世界才对人来说变得如此合理，以至周围世界成为人可以利用的。可是，人本来而且一直被他的周围事物的令人兴奋的奇异特性所吸引，以至他学会从这些事物出发，用完全不同的目光来观察自身，就像观察一个陌生的存在物一样。由于人发现他自己的肉体同其他事物具有一定的联系，因此，只有从世界出

发，人才能体验自身。所以，为了认识自己的需求，并弄清楚自己究意要谋求什么，研究世界是人必须选择的途径。只有绕道先体验世界，人才能够为他暂时还没有目标的动机规定方向，赋予自己利益和需要。随着体验的不断进步，需要自身也会被改变。只有在这条艰辛的道路上，人才能够尝试弄明白自己。

就像古希腊人曾经做过的那样，人们善于从宇宙出发来回答人的问题。但是，世界当然永远也不能就人关于自身使命的问题给出一个最终的答案。在古代，人们有时已经感觉到了这一点。然而，近代人已经不可避免地产生了下述体验，即他能够超出展现在他面前的任何境界而不断地提出问题，以至恰恰由他，即人，才能够确定，从世界中应该产生出什么东西。

这样，“对世界开放”一词的确切含义就成为一个迫切需要回答的问题了。人究竟应该对什么开放？回答无疑必须是这样的：人总是对新的事物、对新鲜的体验开放着，而动物则只是对一些有限的和对族类来说确定的特征才开放着。这样就产生了真正的问题：人的世界是动物的周围世界吗？人被投置在这个世界上，并对这个世界开放吗？“对世界开放”这一表述是这种意思吗？根据它的原意，显然它被误解了。因为这样一来，好像我们的世界只是一个巨大的、非常复杂的周围世界。人与世界的关系和动物与其周围世界的关系似乎在原则上没有什么区别。事实上，古代思维中界限确定的宇宙就是人类的这样一种外罩。但就这点来说，人们在当时还不理解人与一切动物的更深刻的区别。现代人类学心目中的对世界开放和动物被束缚于周围世界，不仅仅是程序上的区

别，而且还是原则上的区别。因此，这里不能只讨论对世界的开放。对世界开放必须意味着：人完完全全被引开放之中。人超越每一种体验、每一种既定的境遇，不断地对外开放。他的开放也要超越世界，就是说，要超越自己当时关于世界的影像；但是，他还要超越任何一种可能的世界影像，完全超越对世界影像的追求，不管这种追求是多么必要，而在提出问题和追求方向保持开放。这种超越世界的开放性甚至是体验世界自身的条件。假如我们的使命不是迫使我们超越世界，那么，我们就不会继续追求了，而且也没有继续追求的动因。

人超越自然世界的开放性是否具有如下的意义，即人只能通过把自然世界转化为一个人为的世界，从而在自己的创造中获得满足呢？人注定要有文化吗？今天，这种看法似乎已经流传很广。<sup>③</sup>但是，即使在自己的创造中，人们也没有得到持久的安宁。人们不仅把自然转变为文化，而且又不断地用新的文化塑造来代替旧的文化塑造。人即使通过自己的创造也并没有得到最终的满足，而只是把这种创造当作追求过程中的一个中间点，不久就把它抛在后面。这种情况的前提在于，人的使命也超越了文化，既超越了现存的文化，也超越了任何一种尚等塑造的文化。只有当人们看到自己的动力超越了任何成果，各种成果只是通往未知目标的道路上的一个阶段时，文化塑造过程自身在人的创造性财富中才是可以理解的。

这种追求开放的动因是什么呢？有人说过，人总是生活在一种动机过剩的压力下。<sup>④</sup>这种压力不是动物本能生活的那种通常的强迫。动物的冲动强迫只是当诱发对象在眼前的时候才出现。与此相反，人类的动机压力则指向不确定的东

西。它之所以产生，是因为我们的动机没有找到满足自己的目标。它尤其表现为人所特有的游戏和冒险的渴望，表现为通过微笑来与当前保持距离。它进入开放，表面上毫无目的。格伦（Arnold Gehlen）恰如其分地谈到了“不确定的义务”<sup>⑤</sup>，它使人热血沸腾，要超出生命实现过程中每一个已经达到的阶段。他还发现，这种热血沸腾是一切宗教生活的一个根源。当然，这并不意味着，人由于通过幻想赋予了那种不确定的向往以形象，从而为自己创造了宗教。在宗教的形成过程中，幻想的一切活动是以某种别的东西为前导的，因此，宗教并不仅仅是人的一种创造。

更深刻地思考人类的动机结构，可以为这一点提供论证。在人那里，同在动物那里一样，本能冲动意味着依赖于某种东西。这已经包含在它的概念之中。所有生物都依赖于食物，依赖于气候和植物界的生存条件，依赖于与同类的结合，特别是自己身体的健康状况。动物的需要仅仅限于它的周围世界，而人的需要却没有界限。他不仅依赖于他周围环境的某些条件，而且还依赖于某种每当他要求实现，就在他面前消逝的东西。人的持久的需求，无休止的依赖是以一种处于一切世界体验彼岸的对象为前提的。人并非仅仅在动机过剩的情况下才去超越世界上一切可能的事物，去创造一个向往和敬畏的幻想对象，更确切地说，他在自己无限的依赖性中，甚至在一呼一吸之间，始终以一个相应无限的、并非有限的、彼岸的对象为前提，即使他并不知道怎样来称呼它。这一点，依然包含在人的无限冲动的本质之中。正是因为人的依赖是无限的，并且在每一次的生命实现中，都以他的依赖性的一个对象为前提，这个对象超出了一切有限的东西而转向了人，因

此，人的幻想才能够构造出相应的表象。

关于人在无限的追求中所依赖的这个对象，语言把它表述为上帝。只有当上帝这个词指的是人无限依赖的对象时，它才能获得富有意义的运用。若不然，它就只是一个空洞的字眼。

现在，人对一个未知对象的无限依赖表现为“对世界开放”这一有些模棱两可的语词的核心。当然，这并不是对上帝存在的理论证明。但是，它表明，人实现自己的生命要以一个对象为前提，不管他是否知道这个对象，他都无限地依赖着它。此外，它还表明，一旦人不满足于“对世界开放”这一模棱两可的名称，而是想知道它究竟指的是什么，那么，这个前提条件对于理解人类基本的生物学结果来说就成为不可避免的了。

但是，正如前面已经说过的，那个对象是未知的。人无限依赖的这个对象究竟是谁或者是什么，这还不明确。人们并不是一直具有这种使命，而是必须追求这种使命，正是在这一点上，对上帝的依赖是无限的。即使可以完全获得上帝这种对象，他们依然会在追求本身中保持对它的依赖。宗教的历史表明，人们每次是怎样根据上帝这种对象表现给他们的样子来体验它的。他们是否准确地体验到了，这完全是另一个问题。不管怎样，宗教的福音必须受到检验，看它是掩盖还是突出了人的此在的无限开放性。

研究人对世界的开放性的现代人类学，其精神史根源就在《圣经》的思想之中，这并不是是一种巧合。《圣经》的创世史把人解释为世界的主人，当然是作为上帝的代表，作为上帝的摹本，成为受上帝委托的统治者。人对《圣经》中彼岸



的上帝心怀感激，对于人来说，就像在其他宗教中一样，世界不再是一个充满了各种神灵的世界和一个虔诚敬畏的对象。世界排除了神，服从于人类的治理。《圣经》中上帝的彼岸性把世界世俗化了，上帝的戒约委派人们统治世界。西方人从这种精神中学会了让自然为自己服务，并且由此超出自然，探讨世界彼岸的上帝。一位神学家，即赫尔德（Johann Gottfried Herder），站在现代人类学的开端，这是很能说明问题的。<sup>⑥</sup>1784年，赫尔德在他的《人类历史的哲学思想》中把人描述为“创世的第一批释放者”。早在1772年，在关于语言起源的著作中，他描述了人与动物的区别，原则上就像在现代人类学中所做的那样。现代人类学的家谱要追溯到基督教神学。即使今天，它也没有超越这一起源；因为，正如已经向我们表明的那样，它的基本思想依然包含着关于上帝的问题。我再把这一结论概述如下：

1. 人对世界开放以上帝中心为前提。在没有清楚地表明这一点的地方，“对世界开放”这个词也是不清晰的，就好像人被投置在世界上，却毫不涉及人必须超出他当作自己的世界的一切而提出问题这一点似的。人类此在的这种特性，即他的无限依赖性，只有作为探讨上帝的问题时，才是可以理解的。对世界的无限开放性只能产生于人超越世界的使命。
2. 如果人们只谈到人注定要有文化，那么，人的开放性就还没有被足够深刻地领会。按照一种简洁的表达，人天生是一种文化动物，这无疑是正确的。毫无疑问，人必须不断地把自己塑造成为他的生活面貌将使他成为的

样子。但是，人类创造文化的活动，如果不是被理解为一种提问和追求的表述，这种提问和追求既不断地超出自然，也不断地超出一切文化塑造，那么，创造文化的活动本身就依然不可理解。

3. 在人那里，与动物被缚在周围世界之上相对应的，既不是同自然世界的关系，也不是同文化世界的亲密无间，而是对上帝的无限依赖。对于动物来说是周围世界的东西，对于人来说就是上帝，即一种目标，只有在这个目标中，人的追求才能得到安宁，他的使命才能得到实现。

#### 注 释

- ① 特别是自从舍勒 (Max Scheler) 以来 (参见《人在宇宙中的地位》，1928年发表，1947年第2版，尤其是第36页以下) 迄今，一方面有波尔特曼 (Adolf Portmann, 《动物学 and 人的新影像》，1964年版，第64—65页)，另一方面有格伦 (《人》，1940年表，1958年第6版，第38页以下)。与此不同，普列斯纳 (Helmuth Plessner) 把人的特性规定为他的独特地位，并由此认为，人不仅与他的周围环境有一种关系，而且也同他自身，即首先同他的肉体有一种关系 (《有机体的阶段和人》，1928年版，第66页以下，第295—296页；《笑与哭》，1950年第2版，第52页以下)。同时，这种特性与对世界开放的思想并不矛盾，而是客观上以这种思想为前提。只是由于人在开放的现实性中可以在他所面对的“它物”处逗留，他才能由此返回自己本身。(注释原文未注明出版地点——译注)
- ② 参见海德格尔的《存在与时间》，1927年版，第54—55页，第68—69页，第73页以下。相反的观点当然可以举出兰德曼 (Michael Landmann) 的《哲学人类学》，参见1955年版，第215—216页。
- ③ 罗特哈克 (Erich Rothacker) 已谈到了这一点 (参见《文化人

类学问题》，1948年版，第161页，第174页）。在另一种转变中，即强调通过人的文化培养来替补动物性的周围世界这方面，也可以举出兰德曼的《哲学人类学》（1955年版，第204页以下，第222页以下），以及他的另一本书《人是文化的创造者和被造物》（1960年版）。波尔特曼援引了兰德曼的观点，但在这个问题的表述上较为谨慎：“只有把人类发展的每一个时期都看作一个人，一个具有特殊正直态度和特殊方式的对世界开放行为的有机体，一个由语言塑造的社会文化世界的形成，才能更深刻地理解人类的发展”见《动物学和人的新影像》，1950年版，第80页。

- ④ 参见舍勒，《人在宇宙中的地位》，第42页。格伦追随了舍勒的观点，参见《人》，第60页以下。
- ⑤ 参见格伦，《人》，第349页以下。格伦无疑没有考虑到一种超越世界的对象，从这种对象出发，对一种“不确定的义务”的那种知识属于人。毋宁说，格伦把人片面地看作是“行动着的存在物”，由于他知道把自己的缺点变成克服此在的优点而实现了自身。格伦忽略了，人的动机过剩不仅表明了创造潜能，而且也表明一种依赖性，一种存在的缺乏，这种缺乏同样也倾向于超越所有现实存在的东西。因此，本文下面强调了现象的这一方面，其论述与格伦的看法有分歧，没有引证他的观点。这已经引起了一些误解。此外，与格伦不同，舍勒在人对世界开放的现象中发现了潜在宗教方面：“无限制地进入已经发现的世界领域，不停留在任何一件事情中，正是在出现这种对世界开放的行动和永不停息的追求的同时刻，人必须以某种方式把他的中心固定在世界之外和世界的彼岸”（《人在宇宙中的地位》，1947年第2版，第82页）。根据舍勒的观点，这种“已经偏离了世界的存在核心”的发现表现在形而上学之中，更原始一些，它还表现在“不仅是保护他的个别的存在，而且首先是保护他的整个群体的那种不可抑制的热望之中”（第82—83页），这是一种在宗教中得到满足的热望。与此相似，普列斯纳也看到人对世界开放性的“引起矛盾心理”的特性。对世界开放一时表现为优点，一时又表现为弱点。由于人（实际上总是有限的）对世界开放的无隐蔽性，便产生了“交

付给事物和屈从于事物”的威胁。为此，只有一种“最外在的东西”，即“一种拥有权力和威严的最外在的东西”，才能构成“平衡体”（《人的地位》，1964年版，第67页）。普列斯纳还断言：“显然，没有这样一种对象，人类行为在他与自己的残缺不全的世界的引起矛盾心理的关系中就不足以维持下去。如何塑造这种行为，把这种行为理解为什么，取决于克服此在的方式，它反映在这种方式中，又支撑着这种方式”（第68页）。此外，请参看笔者的论文《关于上帝的问题》，载于《系统神学的基本问题》，1967年版，第361—386页，尤其是375页以下。

- ⑥ 格伦也强调过一点，参见《人》，第88页以下。

## 第二章 以想象克服此在

在把人同动物区别开来的独特的对世界的开放中，迫切需要回答的问题是上帝的问题。人要努力超越他在世界上遇到的一切，没有任何东西能够使他完全地和最终地得到满足。但是，这难道不是意味着，宁可以禁欲主义的方式疏远世界，也不对世界开放吗？这个结论是显而易见的，但它却是错误的，因为正是与上帝连为一体，才重新把人引入世界。无论如何，主张人是上帝摹本的《圣经》思想认为，人趋向上帝的使命表现在：当人统治世界时，人是上帝统治世界的代理人。<sup>①</sup>

现在我们应该研究这样一个问题，即人是怎样通过作为对世界开放的存在物的活动而取得对世界的统治的。对我们来说，这里不仅仅关系到对自然的技术利用。人统治世界这个最明显的形象是由于人类活动的其他特性造成的。这些特性的结合导致了语言的产生，因此，我们要把语言看作是人类克服此在的第一个主要形式。接着，我们将把目光投向人类文化活动的整体，并寻求创造性地克服此在的源泉。在此，我们必须暂时不考虑语言和文化都完全是社会现象。关于事情的这一方面，我们将在后面加以特别的研究。这里暂时只

谈克服此在的过程本身。

首先必须考察借助语言的提高而掌握的境遇。<sup>②</sup>通过对世界开放,人取得了比每一种动物都更加多种多样的印象。当初,人们在事实上总是孤立无援地面对着这种多样性。这就是人在世界上所面临的原初的境遇,特别是孩童的境遇。因此,辨明方向,取得概观,这是最首要的事情。辨明方向这一任务是以一种很值得注意的、表明一切人类行为特性的方式加以解决的。动物几乎可以说是通过它的器官过滤印象,只有一些很少的印象能够被它意识到,而人则通过自己的创造还扩大着世界的多样性,在同他的周围环境进行交往的过程中,他不断地建设着一个独特的、人为的世界,以便通过这个人人为的世界去控制通向人的感觉的多样性。

新生儿还没有能力辨明方向。只是在他学会支配自己的行动的程度,他才熟悉了自己的周围环境。如果孩子的头碰上了床栏杆,他就会觉察到令人疼痛的坚硬感,他也许会再次重复这个动作,以便证明上述感觉是正确的。人的器官的非专业化及其建立在对世界开放中的行动之广泛的冲动自由,都使得孩子能够把人的动作变得多样化,并且把它们彼此结合起来。由此,孩子越来越学会了解他的周围环境。在这里,首先是触摸活动起着重要的作用。以后就不再需要触摸了。人们学会看出一张桌子是坚硬的,看出一块台布是柔软的。这样,眼睛就从事物里看到了许多当时根本没有感受到的东西,但人们知道,如果自己走过去触摸桌子和台布,就能够感觉到这些东西。经验越增长,就越是能够一眼发现更多的联系、可能的外观和用途。这样,就完全产生了对事物的感知:假如我看到一个苹果,我也就看到了一个形

状，即一定的特征的有意义的联结。假如我把握了这个形状，那么，我就能够在任何地方轻而易举地认出苹果，即使这苹果仅仅在篮子边上露出一小部分。假如我认识一座房子的形状，那么，当我发现房子的尖顶时，我就知道，这是一座房子。眼睛根据少量标志推测出一个已知形状的整状，另一方面，唯一被看到的事物体现着丰富的可能的联系和用途。这意味着，我们的感官感知具有广泛的符号特性。我们感知到的要比感官的感觉原来所包括的还要多。通过感官感知的这种象征性，印象的多样性一方面增加了，另一方面又成为有层次的和清晰的。已知的事物形象、已经熟悉的联系的圈子越来越大，这样，对其他事物的注意就变得自由了。对于语言的产生来说，上述感知世界的发端是已经假定的前提。只是它的范围将借助于语言而获得突然扩展。因此，要想使语言成为可能，第二个前提，即发出各种各样的音素并把这些音素联结起来的能力，就是必要的。当一个婴儿致力发出音素时，他是在期待着听到自己的声音。他可以反复练习这个听到的音素，并把它和其他的音素交替发出。这样，他就掌握了许多以后可以随意使用的音素。这种游戏般的发音没有冲动的压迫，完全沉醉于自己所发出的令自己也感到惊异的变幻的声调，准备好了用语言进行表述的元素。

一旦一个特殊的音素被用来肯定一个多次再现的形象，这个音素此后就被归属于这个形象，而且只有这个形象才有资格使用这个音素。这时，语言也就产生了。在动物那里，比如在一只问候它的主人的狗的吠叫声中，我们也发现有通过音素来表示认识这种情况。但是，仅仅在只有某个确定的形象才有资格使用某个确定的音素或者一个音素系列，而其他

的形象则通过其他音素来肯定的地方，才能产生语言。这种情况与人赋予他周围事物的独特客观性密切相关。这些事物不是冲动压迫的自动开启装置，而是出于自身赢得并唤起人们的兴趣的独立的对象。人因此也感知到自己用来肯定某一已知形象的音素，就好像这些音素是由这一形象引起似的。这些音素被体验为属于这个事物、这个形象。于是，事物和形象的多样性自然又导致形成新的音素以及音素的联结，以便可以称呼任何一个事物。反过来，对现实多样性的意识也是由此而产生的。音素的发展和对世界的经验互相促进。以这种方式，孩子们完全自发地造就了一门特殊语言的萌芽，即所谓的儿童语言。这些萌芽当然很快就消逝了，因为大人们把事物指点给孩子并规定了与这些事物相应的词，孩子很快就学会用成人的语言来表达。由此可以看到语言形成的社会条件。从根本上看，传达构成了主要的刺激，它引导人们掌握大量的词汇。向别人传达自己的经验和愿望的快感鼓励着语言进一步的扩展。

借助于这一切，我们只是就名词的构成考察了语言的产生。但是，除了名词之外，还可以构成动词，这对于所有语言的进一步塑造都是重要的。动词具有一个独特的起源。孩子们多次用一种音乐和声音伴同着自己的活动，后来这些音乐和声音也就能够用来表示或者引起相关的动作。一个反复具有某种结果的音素也就变成了称谓。这种伴随或者引起一种活动的音素和音素系列，如散步的“嗒嗒”声或者吃饭的“吧吧”声，都是动词的来源。当然，对一事物或者一种形象的重新确认和对一种动作的说明，决不是一开始就清楚地区分开来的。“吧吧”这种称谓指的不仅是吃饭的过程，而且



还是食物本身，它是通过食物的外貌引起的。只是随着句子的产生，名词和动词之间才出现了最终的区分。在句子中，它们被区分开，以便共同构成一个整体。

本来，每个单个的词都能够具有一个句子的特性。但是，只有借助语词被置入情景，其意义者是清晰的。如果雷雨正好降临，那么，“闪电”这一呼喊就是可以理解的。于是人们就转过头去，看闪电的闪烁。然而，当空中没有雷雨的时候，单单闪电这个词本身就不能构成一个清晰的表述。为此，人们就必须掌握更多的词汇，而是说：昨天我看见一道耀眼的闪电。这个句子通过多个单词描述了一个独一无二的现象。这是可能的，因为每个事物都包含着各种不同的特征，就像我们前面在感知的符号特性中发现的那样。但是，句子不仅依次列举了一个事物的各种特性，而且，动词和名词的联结甚至允许使词汇的顺序表现为一个由事物自身提供的序列。比如，闪电在发光。从“闪电”到“发光”的进展再现了事物自身的运动，而不仅仅是我们说话的运动。动词性句子把现实的运动看作是不依赖说话者而发生的事情，用语言表述了它的事实性和客观性。

现在我们不能逐一地考察语言的进一步发展，它在各个民族的语言中有着极不相同的过程。语言在日益地精致化。句子中各词的任务越是被划分开来，并被分配给独特的语词形式，语言就越能不考虑说话人所处的情景而精确地表述一个事实状况。于是，许多语言就发展出丰富的格位变化的形式。由此，单独的词自然也就失去了它的独立性。变格位的词只是一个非独立的成分。没有同另一个相应的词节联系，它就是毫无意义的。陈述句的重心越来越从单个的词转移到句子

的结构。句子本身在扩展。它成为一个结构，不再仅仅由单个的词，而是由整个词汇系列，由主句和从句构成。这样，语言就越来越发展成为一个关系体系。因此，它能说明的联系越是广泛，就越是能够准确地再现一个事实状况。于是，随着时间的进程，词汇的轮廓变得模糊了。它们又失去了形式的丰富性。句子中的词序和句子本身的顺序如今把握了应该被表述的联系。

正是最后这些考虑使语言提供给人的服务变得清晰起来。可以说人们在编织着一张词汇和词汇的关系之网，以便用它阐明现实中的各种事物的联系。人把起初显得混乱的多样性纳入到自己创造的符号世界之网中。<sup>③</sup>通过他在自身的周围环境之间建立起的人为的世界，他成为世界的主人。首先，语言介绍的概观是重要的。单个的词代表着复杂的、丰富的感知。人由于能够随意重复一个学会的单词，因而也就能随意将那个相应的记忆中的影像唤入意识，并表象出这个东西。正是借助于语言，才产生出意识的五光十色的内在世界，即表象世界。即使没有外部对象，这些表象也能够显现出来。尽管这是无声地发生的，但在我们有所表象的地方，语言能力却是作为前提的。没有语言，就没有表象影像中的无声的思维，就没有意识的内在世界。如果人们仔细地考察一下，每个人都是以自己的语言来思维和做梦的，那么，人们就会相信上述说法。这样，我们要把总是超越目前时刻的广阔的精神概观能力归功于语言。于是，人就能在事物的广泛联系中把握事物，并从事物自然地处于其中的联系出发支配事物。而这意味着，每一次目标明确地、有计划地对待事物，都是以语言为前提的，也许一些非常简陋的开端除外。

一个目标明确的综括总是以一个广泛的概观为前提，这不仅是指对被感知的事物及其联系的概观，而且是指对大量训练有素的、因而也是可支配的对待事物特殊动作的概观。这样的概观只有借助于语言才能获得。因为如上所述，语言使得通过表象把整个联系引入意识成为可能。

这样，在最广泛的意义上，已经触及到语言对于文化活动的重要性。文化本来是指农业文化。以后，物质文化也包括手工业和工业。所有物质文化都建立在有计划、有目的地对待我们周围事物的基础上。因此，没有语言，这种文化是不可能的。

文化在其结构上与语言有很紧密的亲缘关系，语言本身就是文化的元素之一：就像在语言中一样，人在文化中也创造着一个人为的世界，为的是由此支配形形色色的自然现象。但是，语言的人为世界只是一个符号世界。它体现在声音中，至多是借助于文字。语言不能够变更我们周围的事物。这种变更是借助文化才发生的。借助文化，人建立了一个人为的世界，因为人对事物进行改造，使它们有助于更好地满足自己的需要。但是，人的需要也会发生变化，因为它的内容不是固定的，而是必须由人自身设计出来的。然而，物质文化的整个体系同样必须与人的需要一道改变。对此，在后面的讲演中还必须加以认真的讨论。我只想首先强调，人的本质，人的彻底开放，迫使人除了建立物质文化之外，还要建立一种精神文化。人的需要总要超出人在物质财富中能够获得的一切。人的需要甚至超过了人为的满足这种需要而能够计划和想出的一切。通过物质生产不能再满足的这些需要，正是由此而获得了精神需要的特性，这种精神需要的无限性通过

想象的产物表现在语词和声调中，表现在信号和颜色中，表现在钻石和矿石中。因此，精神文化总是涉及到人类的无限使命，尤其是在艺术和宗教里，当然也表现在法律和道德的观念里。

我们在此稍加停顿并回顾一下：在语言的发展过程中，我们既发现了人类文化活动的的基本元素，也发现了它的模式。我们看到，为了应付围绕着自己的杂乱无章的多样性，人是怎样创造性地生产出他自己的世界的：在语言中产生出一个体现现实并使传达成为可能的音素和音素序列之网，在物质文化中产生出一个改造自然事物的体系，以便使自然事物顺应人的需要。现在，我们可以提出下面这个问题了：究竟是什么力量能够使人获得这些创造性的成果呢？

在这里，无疑有许多东西在发挥作用。然而，起决定作用的是想象的力量。在人类的行为中，想象构成了创造性的基本特征。<sup>④</sup>在幼童的游戏活动里就已经表现出想象；因为儿童不仅像动物的幼崽那样，习惯于族类的运动形式，而且还自由地改变着自己的运动。同样，他也在喃喃声中改变着自己的声音。这个作为语言基础的过程就是一个想象行动。在人的行为中，想象之所以获得如此广阔的空间，乃是因为人并没有在早期被本能挤压到一个类型固定的方向上。人的行为保持着某些无目的的自由的、游戏般的东西，人们并没有使它们屈从于自己设定的目标。谁让自己的行为过度地集中在对目标的追求上，以至再也不给想象的自由活动留下空间，谁就会减弱并失去自己的活力。在人的行为里，只要它是创造性的，在动物那里由本能占据的关键地位就属于想象。

0645187

就像运动和音素的构成一样，人的感知在根本上也是充满想象的。我们在世界中感知到的形象，通过一些主要特征的合理联结而跃入我们眼中。但是，人的感官不像动物的感官那样，天生专门对准某些特征，感知某些结构。相反，人总是创造性地在之前似乎没有联系的事物中发现新的形式、新的结构、新的形象。这是想象力的一个功绩，即使过去发现的结构在事后能够被学会，并且也许一再表现为正确的，表现为合适的模型。我们所理解的结构和形象总是有点模型的味道；它们只是包括一个轮廓，比如一幅漫画，并不包括全部细节的整体。如何把这些细节整理成形象，这常常取决于人们选择的观察角度。这表现在语言的多样性中。在这里，不仅词汇是各种各样的，而且同一种东西也被两种不同的语言理解得多么不同啊！语言的精神是各种各样的，语言表述了现实的各种不同的角度。由此表明，语言不是机械地反映既定的关系，相反，它固有一种创造性的元素。难道把相似的特征概括成为普遍概念不就是想象的一种活动吗？想象的产物事后表现为符合事实，正是由于它们，才展示了接近现实的通道。科学认识的完成表明了这一点。每一种引向深入的科学洞见，无论是在数学中，还是在历史研究或者自然科学中，都起始于一种灵感，起始于一种想象的结果，尽管只有紧接着的验证才能决定这一灵感是不是知识。但是，如果没有灵感，就没有科学知识。在这里，科学只是借助于有条理的意识，完成了在所有日常的感知和认识中已经发生的事情。

发明和想象对于技术、甚至对于实际生活具有什么样的意义，这一点太显而易见了，因此，我们不愿在这里再耽搁了。这也完全适合于人关于自己的无限使命所形成的表象，特

别是在艺术中。指出这一点，足以完善关于想象在人类行为中的重要性认识。

想象究竟是什么，这一点还远远不够明确。根本性的东西大概不是那种已知的对影像流的体验，<sup>⑤</sup>毋宁说，是摆脱自己的境遇，把自己置入其他任何一种状况中去的能力。<sup>⑥</sup>就此而论，例如理解另一个人，就是想象的任务；因为为了理解，并不像人们通常认为的那样，需要一种内在的亲缘关系，毋宁说，它需要设身处地为另一个人着想的能力。摆脱自己的处境，这已经包含着新的、创造性的成分，即一个标志着真正的想象活动的特征。虽然想象作为表象生活的来源也说明了记忆的内容，但是，它从不仅仅是重复过去的东西，而总是创造性地发现某些新的东西。无疑，这与人所特有的向未来的开放相联系。<sup>⑦</sup>只有人才能体验作为未来的未来，作为尚未成为现在的未来。这种对未来的开放产生自对世界的开放，产生自人摆脱直接的冲动压力的广泛自由，在此，想象从自己的处境中解脱出来并且预言新东西的能力也就得到了论证。

想象作为人的最明显的创造活动，同时也具有一种消极的特点：即人们并不能够产生真正的灵感，这种情况是很独特的。由于这种消极性，想象生活与逻辑思维的积极性相对立。想象自身不是合乎逻辑的，而是表现在一个灵感的松散的系列中，正在想象着的人接受这些灵感更多于产生这些灵感。然而，灵感来自何处？人们可能会推测，想象以特殊的方式与人的无限开放性相关。但是，这意味着：借助想象，人以自己的内在性从上帝那里接受了自身。当然这也意味着，想象生活特别与反转到恶有关。

想象的创造性本质直到最近一直没有被认清。值得指出的是，希腊人并没有把想象和记忆区别开来。对于创造性的东西，对于世界上以及人身上的新东西，他们缺乏识别能力。只是在关于上帝全能的历史行动的《圣经》知识的影响下，对此的识别能力才成为自由的。想象的创造性是与外部事物中的新东西、无法预见的东西相对应的。尽管如此，无论在外部的历史中，还是在人们的内心中，上帝都不断地创造出新东西；而恰恰在自己的创造性活动中，人同时又完完全全是一个接受者；对于西方思想来说，这些东西长期以来都是不明确的。人是自己世界的创造者，这在近代才成为一个普遍的信念。问题仅仅在于，人是怎样创造自己的语言和文化的人为世界的。德国的观念论认为，人对世界实施统治的根据在于逻辑理性的力量。因此，它不承认事件的偶然性和对未来的开放性。但是，19世纪产生了人类学，人类学承认想象在人类行为中的领导作用。<sup>⑥</sup>如果加以前后一致的通盘考虑，就会由此产生一种对人类创造活动的理解，这一理解不仅考虑到事件的偶然性质，而且把谦恭地接受灵感看作是人的创造性力量的源泉。这样，上帝就不仅表现为对世界开放所追求的目标，而且表现为创造性地控制世界的起源。

#### 注 释

- ① 拉德 (Gerhard von Rad), 《旧约神学》卷一, 1957年版, 第150—151页。
- ② 关于以下的论述, 首先请比较一下格伦关于语言的理论(《人》, 第140—353页), 这一理论在与刻画了人的身体行为的特性的联系中讨论了语言。其次, 特别请比较一下斯坦策

尔 (J. Stenzel) 的《语言哲学》(1934 年版) 和魏斯格贝尔 (L. Weisgerber) 的《语言的规则》(1951 年版)。

- ③ 这是卡西勒 (Ernst Cassirer) 的《人是什么》(1960 年版) 一书中的基本思想。无疑, 卡西勒——这来自康德——试图在语言和人的其他符号化活动中阐述人的创造性的主体性, 这种主体性本身使人们返回到一种以不同方式形成的背景上去。对于语言本身来说, 必须通过更详细地考察任何一个词或者句子未说出的思想背景来说明这一点。为此, 请参看伽达默尔 (Hans-Georg Gadamer) 的《真理与方法》, 1960 年版, 第 444—445 页。
- ④ 在巴拉圭 (Melchior Palagyi) 的《感知学说》(1925 年版, 第 75 页) 之后, 格伦 (《人》, 1958 年第 6 版, 第 194 页以下, 第 221 页以下, 第 237 页以下, 第 328 页以下, 第 341 页以下) 强调了想象对于人的运动和感知的简单行为的重要性。巴拉圭把一种“维持生命所必需的”想象与有意识地体验的“自由的”想象区别开来, 遭到鲍滕滕迪克 (Frederik Jacobus Buytendijk, 《人的行为和动作的一般理论》, 1959 年版, 第 154—159 页) 令人信服的反驳。想象就其本质来说总是自由的、创造性的 (萨特 [Jean-Paul Sartre], 《影像论》, 巴黎, 1940 年版, 第 235 页以下), 但尽管如此, 它却并非无条件地是一种再感受到的, 被反映的, 因而是有意识地体验的行动。
- ⑤ 参见库恩茨 (H. Junz): 《想象的人类学意义》, 卷一, 1946 年版, 第 7—8 页。库恩茨关于想象的分析大概过分地仅仅以想象同理性思维的对立为依据。
- ⑥ 参见巴拉圭的《感知学说》, 1925 年版, 第 49 页。并请参见格伦的《人》, 第 343—344 页。
- ⑦ 库恩茨的看法有所不同, 参见《想象的人类学意义》, 第 1 卷, 第 155 页以下, 第 162—163 页。
- ⑧ 这首先表现在浪漫派中。请参见克尼特迈耶尔 (H. Knittermeyer), 《谢林和浪漫主义学派》(1929 年版)。关于费希特 (J. G. Fichte), 见第 72—73 页。关于谢林 (F. W. Schelling), 见第 43 页, 第 80 页以下。关于诺瓦利斯 (Novalis), 见第 234 页, 第 240 页。关于施莱尔马赫 (F. E.



D. Schleiermacher), 见第 263 页, 第 268 页, 第 274 页。这一方向的开端表现在赫尔德的《人类历史的哲学思想》卷二和康德关于想象力的学说中。后来, 谢林贬低了想象对于理解着的思维的价值, 这成为观念论的界碑。关于这一点, 请参见克尼特迈耶尔, 《谢林和浪漫主义派》, 第 301 页。

### 第三章 保障取代了依赖吗

生活每天都重新成为人的课题，必须要不断地加以解决。由于这个课题，人们喘不过气来。人们试图通过努力争取尽可能广泛地支配围绕着自己的现实，使自己能够胜任这个课题。这一特征已经说明了人的感知活动。最终也说明了语言和文化的发展。在生存条件的技术保障中，这种追求以特别明显的方式达到了顶峰，而且不是在现代自然科学技术中才如此，而是在远古民族的巫术活动中，就已经表现出一种相似的意志。

人们曾经试图完全从人专注于现实的支配、保障和统治出发，去理解对生活的文化塑造的产生。但是，这样的试图从一开始就注定要失败，因为它只看到了人类行为的一个方面。人总是被迫采取完全不同的行为。没有一个人能够完全沉溺于对生存条件的担忧和操心，因为没有人能够了结此事。每个人都必须超出这些去信赖，而且是要不断地、每时每刻地去信赖。没有信赖，任何人都不能生活。这里再次表明，人对世界的开放不仅仅意味着日益发展的设计此在的创造性能力。人作为对世界开放的存在物也总是要依赖周围现实在任何境遇中都无法看透的整体。这种依赖性甚至囊括了对此在

的创造性克服本身，因为后者也要依赖灵感。我们生活所根据的现实，作为整体总是未知的，因此我们知道如何安排的个别事物，则可能常常不同于我们的预见。因而，我们必须去信赖。因为对于我们所依赖的未知的东西，我们只有通过信赖，才能够建立某种关系。

在信赖的行动中，一个人把自身——至少在某些方面——托付给他所信赖者。信赖者从字面的意义上讲就是把自己托付出去。他相信自己所信赖的人的忠实可靠和经久不渝：人们所信赖的人或者事物将来会兑现我现在从他那里所期待的东西。信赖者就相信这些。从此以后，他在这方面再也无需力量支配自身，而是根据信赖被证实还是落空，由他所信赖者来决定幸福还是痛苦。

由于信赖，他敢于接触未知者，虽然他并不触及完全不确定的东西。我所信赖的，必须是借助经验可知的，否则，信赖就是根本不可能的。它必须通过已有的经验证实为值得信赖的；否则，对此的相信就是纯粹的轻信。但是，尽管如此，信赖得到证实却不是直截了当地不言而喻的。就此而言，敢于触及的是未知的，确切地说，是一种不确定的未来。当然，信赖者期待于未来的不是他的信赖的落空，而是得到酬报，是他遇到好报，而不是恶报。由此，信赖者与迷恋另一个人或者嗜酒的那种人区别开来。有嗜好者失去了自身，与此相反，信赖者之所以相信某人或者某事，乃是因为他认为，这可以帮助自己获得自身。因为信赖是把别人的忠诚考虑在内的。他相信：我所信赖的另一个人在他与我的关系中是经久不渝的、忠实可靠的，并且在对他的信赖中可以给予我的此在以持久性。

日常生活中，信赖处处都是必要的。在人们必须同还没有完全看透其内在本质的事物和力量打交道的地方，信赖到处都是不可缺少的。在此，无论我所依赖的某种东西在原则上是无法看透的，还是仅仅缺乏看透它所需要的时间，都是无关紧要的。因此，没有人在每次吃饭前都对食物进行一番化学分析，看这些东西里面是否包含着有毒的或者有损于健康的物质。在正常情况下，人们相信食物有利于健康。同时，在乘飞机的时候，人们也信赖，飞机是正常运转的，地勤人员认真地完成了他的任务。人们也将长期地信赖工具和自己身体的适用性，直到出现相反的信号。但是，即使人们以例外的方式决定进行一次比较仔细的检验，信赖的必然性也依然存在。这只能说是后退了一步，即信赖用以进行测试和检验的仪器的可靠性，信赖所运用的物理学、化学、生物学知识和其他原则。因此，在实践上我们必须尽可能地放弃对我们利用的事物的可靠性所持的本身可能的和无限扩展的怀疑。在与他人的交往中，信赖是格外需要的。在这里，根据精确的知识确切地估价每次包含在信赖中的冒险的程度，并依此来安排自己的行为，是不可能的。关于信赖值的判断在此是很不确定的。我们把自己的一部分活动领域托付给同事，或者反过来把自己的力量交给他支配，但是，我们在多大的程度上认识了这位同事呢？我们把自己的财产委托给经管人或者全权代表，我们在多大程度上认识了这位经管人或者全权代表呢？我们把自己的身体交给医生，但我们又在多大程度上认识了这位医生呢？对他们的能力和缺陷，我们常常只了解很小一部分。通过信赖所建立的联系越持久，越广泛，信赖的冒险性就越大。人们恰恰从来不能够充分认识自己通过

友谊或者婚姻而把自己的生活道路完全地或者是在相当大的程度上与之结合在一起的那些人。人们只能学着逐渐地互相认识，但从来也不能完全地认识。甚至在绝大多数情况下，面对自己，每个人还是被交给了一个未知的东西。人们只是在通过运用自己的力量去检验自己的时候，才能认识自己，并且为了这种运用总是不断地需要新的、敢于冒险的自我信赖。

因此，在与人的交往中，为了完全地了解他们，并不像对于我们每天都遇到的事物那样，我们缺乏的只是时间。毋宁说，我们在此缺乏的是根据人之为人的特性作出一个终极判断的基础。无疑，一个人的行为的某些方面，特别是在他遵从习惯的地方，是能够以实践的确定性获得预知的。但是在本质上，我们永远不能了解一个人；永远不能结束对一个人的认识。其原因就在于，另一个人作为人也总是保持着开放性，在于他改变自己行为的创造性能力。因此，在与人的交往中，原则上人们不顾各种各样的心理学而依赖信赖关系。在与事物打交道时，尽管由于缺乏时间，人们事实上同样必须去信赖，但是，人们本身却有充分地把握事物反应的特性。

因此，在人们认为自己依赖某种他并不完全认识、不能够完全确信的东方的地方，信赖是必要的。但是，人们依赖但却不能预见其行为的这种存在物，我们习惯于把它看作是人格，并这样对待它。不能充分看透的东西具有一个隐蔽的内在方面，这个方面避开了我们的认识，灵魂似乎就是这样的东西。因此，远古时代的人更多地是把他周围的现实视为具有人格的。在远古时代的人同事物打交道时，事物对他具有一种非常神秘的力量。借助于这种力量，事物对他就变成

了人格。现代技术文明下的人则不同，在他看来，一切属于世界的事物至少从原则上是可以看透的，因而也是可以支配的。尽管他由于缺乏时间不可能在每一种情况下都根据事物的特性去仔细地验证事物，而是必须信赖它们的可靠性，但是，在原则上这种验证几乎总是可能的。人在多大程度上不用冒太大的风险就能够信赖一件事物的可靠性，或者在什么时候和什么地方必须进行一次验证，这仅仅取决于自己的判断。因为对于技术文明时代的人来说，一切事物在原则上都是可以认识和可以支配的。所以，这些事物对人来说就不再具有人的特性。只有孩子们，只要他们还没有分享成人对事物普遍可支配性的确信，就还把这些事物体验为具有人格的。至多诗人还可以在谈论事物时就像谈论人一样；或者还有画家，当他在一件事物中表达一种情景的全体，即全部现实的经验时，也是可以这样做的。我们可以想一想夏加尔(M. Chagall)的画。在他的画中，硕大的钟摆好像不是在测度时间，而是在把时间向前推移。但是在日常生活中，没有一个成人赋予一个物以人格的特性。对我们今天的人来说，只有另一个人才是原则上无法看透的，至少在他作为人的真正核心方面。在人被理解为完全可以操纵的那一瞬间，他也要停止对我们表现为人格。

但是，不仅是人们，而且包括全部现实的起源，最终都是我们无法支配的。由于我们在实现自己的存在时依赖于现实的整体，何况还要超越这个整体探寻它的根据，因此，这种关系只能具有一种依赖关系的形态。<sup>①</sup>一切现实东西的起源本质上都是无限的；因此，我们对我们自己知道的东西的探寻也是无限的，因为它再次超出任何回答，永远不会

平息下来。为了确信我们此在的统一性，由于我们在其中寻求一切现实的统一的起源是无限的，因此，我们只能在信赖中把握这一起源。而且，因为它按照自己的本质是不可支配的，所以，我们只能够在与我们世界上的事物的区别中去把它（恰当地）想象为人格，想象为具有人格的上帝。我们在自己作为人的存在的开放性中最终依赖的东西，只有在一个无条件信赖的行动中才能被体验到，这个起源按照其本质是人格，这些都是极其紧密地联系在一起的。在这种意义上，正如路德（Martin Luther）所说，事实上，上帝和信仰是彼此依属的。不仅一种信赖的必然性，而且一种最终的无条件的信仰的必然性都清楚地说明，每个人在实现自己生命的过程中都有自己的上帝。至于他是不是这样称呼他，则是无关紧要的。心中的信仰和信赖造成了上帝和偶像，正如路德所说：你使自己的心灵依赖和信赖的东西，本来就是你的上帝。<sup>②</sup>

信赖在多大程度上不可避免，也就在多大程度上不可否认。当，而且只要当人们不能够获得自己所依赖的东西时，人们就倾向于去信赖。在人们能够支配事物的地方，大概每个人都不会赞同一种总是要冒险的信赖关系，而是更喜欢保障自身。因此，只要有可能，人们也许总是努力争取以支配代替信赖。由此追求保险，人们甚至习惯于危害和摧毁这种只能够作为信赖关系存在的生活关系。比如人与人之间的关系，一个人想支配另一个人的那种人际关系作为人的关系必然走向终结。只有作为信赖关系，只有尊重同类的不可支配的人格，人际关系才能够存在。但是，人们在自我保障的追求中一再摧毁与自己最邻近的同类的关系。类似的说法也适用于与上帝、与我们探寻现实的统一和我们此在的意义之最终目

的所在的那个对象的关系。在此，当人们试图以保障取代信赖的时候，这种关系也就被破坏了。然而，人们努力争取扩展自己的支配范围，甚至一直扩展到自己的最后要求。宗教的特征无一不在于追求安全、努力争取神及其救世的力量。笃信宗教的人在一个有限者中把握了无限者，承认一个有限的对象是他确切知道的无限者的启示，在这里，上述追求找到了它的起点。人们认为，通过规定自己与那个有限对象的关系，保障了自己的无限使命的实现。特别是礼拜的宗教仪式使这种对保障的追求直观化了。礼拜虽然被理解为神的制度，但是，通过认真遵守宗教仪式的规范，礼拜者保障了自己与神的关系。无疑，他在这里并没有意识到自己在支配神——这一点把宗教礼拜与巫术活动区别开来了——；但是，在巫术活动中清楚地表露出来的对神的支配，在宗教礼拜的行为中也隐蔽地起着作用。<sup>③</sup>在此，人们只需想一想许多宗教的观点，它们认为，通过认真地履行宗教仪式，就能够保持宇宙进程的秩序。

对尽可能广泛地保障此在的追求，从信赖关系返回到生活的基本必然性。然而，对于一切外在现实的技术统治和控制的追求却不可能就此达到目标。人们依然依赖于信赖关系，信赖只是被颠倒了。一方面，对于一种追求全面保障的生活来说，自我信赖代替了对上帝的信赖。另一方面，人们争取保障自己此在的手段，却获得了支配人们的力量，因为他们必须信赖保障自己此在的手段。最后，人成了他自己的手段和发明的奴隶，他必须为这些手段和发明而劳动并适应它们的固有规律，这表明了技术文明下的现代人的特征。人为了支配世界而设计的手段，获得的支配自身的力量，在这里相



当于远古时代的人对有限物的崇拜。远古时代的人崇拜事物，认为它们充满了神的力量。对于技术文明下的人来说，事物成为纯粹的手段，但是，它们却以这种方式取得了统治人的力量，粉碎了人对无限制地支配现实的追求。

在支配和信赖之间关系的这种颠倒中，表现了自身的颠倒。人试图支配了促成了现实的统一的那个一切现实的无限的起源，试图支配他自己以及他的同类的使命的无限开放性，尽管这两者只有通过信赖才能接近。但是，人必须信赖他应该支配的有限事物和自己的自我。因此，颠倒并不在于支配行动自身。但是，对世界的支配应该根据一种无限的信赖加以规定，并在无限的上帝的委托中发生。由于人想在整体上支配自己的生活，所以，人不得不信赖有限事物和自身。

支配和信赖之间的合理关系，就其符合人之为人的开放性来说，是无条件地信赖无限的上帝，尊重同类的无限使命以及由此规定的对世界上有限事物的支配。对世界的这种一样支配属于人的使命，这种支配的权利和目的不在自身，而是与无限地信赖上帝相联系，即是从上帝中产生的。正是由于人注定要信赖无限的上帝，他才受到召唤，去超越每一种有限的境遇和周围环境，这种超越是人们能够支配世界的前提条件。只有对在内心不依赖的东西才能实施支配。因此，远古时代的人不可能支配世界；因为世界对他们而言充满了神的力量。这样，他们就未能达到在现代技术的意义上设计出支配世界的手段的地步。即使在人们已经拥有这种手段的地方，他们也未能有计划地运用这些手段。正是对于一切有限物彼岸的《圣经》中的无限上帝的信仰，才把有限物的世界完全无遗地交给支配。<sup>④</sup>因此，现代自然科学和技术

产生于基督教信仰的历史领域中，这决不是偶然的。所以，虽然不允许人们对支配世界作出原则上颠倒的判断，但是，支配世界的权力的起源并不在于人自身，而在于对上帝的无限信赖。基于这种信赖，人就可以超越自己的有限性的樊篱。从这种广泛的信赖出发，人能够不是沉迷于世界，而是真正地支配世界。无限的信赖打开了使人获得灵感的视野，这些灵感能够使人合理地统治有限物，以上帝的名义管理世界。相反，在人以自己的名义，而不是以世界的创造者的名义对世界实行支配的地方，想象生活就会堕落，人们就会陷入为了自己的目的打算而利用的事物的统治之下。

在支配世界成为目的自身的方面，颠倒总是不断地发生；因为人在这里变成了自身的最终目的，变成了自己无条件地信赖的对象，由此人沉迷于世界。于是，生活就会专注于谋求生活的手段，而不是把生活作为礼物接受。

但是，现在人们必须看到，如果从人的普遍境遇出发进行判断，支配和信赖之间关系的颠倒似乎就是不可避免的。对未知的、无限的起源的信赖骤然变得完全不可能。正如我们一开始就看到的那样，每一种信赖都要求一个起点。我只能够信赖以某种方式进入了我的视野的东西。信赖需要一个可以追踪的对象。但是，无限的上帝，如果他是无限的，肯定就不是其他对象中间的一个对象。每一个对象都是有限的，因为凡是能够当作一个确定的“这种”加以把握的东西，在自身之外都是某种它物，都不包含一切，都不是整体，因此也就是有限的。然而，如果无限的上帝以可把握的、有限的形象表现出来，那么，他就不可能成为我信赖的对象。所以，宗教总是一再试图通过有限的符号使无限的上帝变得可以把

握，人们在许多临近的力量和上帝的形象中认识唯一的遥远的上帝，但是这样一来，无限的上帝也就变得有限了。这种现象的直接后果就是，对于远古时代的人来说，人的开放性依然被掩盖着。从长远的观点来看，无限的上帝的有限化意味着宗教的瓦解，不仅是一种宗教被其他对神的体验和对神的表象所排挤，而且是宗教在根本上的瓦解。一切有限的事物都是可以支配的。在宗教的崇拜中，上帝的有限化始终意味着对上帝的力量的支配。但是，假如人们意识到，人崇拜的只是有限的内容，那么，这种觉醒就将轻而易举地引导着人们疏远一切宗教。从宗教对无限者的有限化中常常导引出迈向启蒙、即迈向关于被视为神圣者的普遍有限性的启蒙的独特的一步。

但是，在拿撒勒人耶稣的故事中，与宗教历史本身相联系，一切宗教的有限性和这个人的有限性都被扬弃了。他关于上帝的统治已经临近的宣告超过了以色列人所得的应许诺的所有内容。这个人（耶稣）在上帝统治临近的福音的灵光中对上帝的律令的解释，引导信众无条件地超越自身，并粉碎了犹太人的宗教保障赖以为基础的以色列戒律。耶稣被钉在十字架上，他因自己的福音而置身于上帝的位置，他自己的有限性也被打破了。尽管他的门徒们对耶稣复活的现实性的体验证明了耶稣以前曾经提出过的全权要求，但是，我们称作复活的那种现实是一个超越一切观念活动的、新的、我们还不能接近其真正本质的现实。这样，在耶稣的故事中，耶稣所启示的上帝是作为无限者显现的。但是，这并不仅仅是有限者的消失，而且还是其挚情的实现。由此，通过耶稣的故事，对无限的上帝的真正的和无限制的信赖就成了可能。这

是一种使人能够真正成为人的信赖，它在无限制的开放性中超越了世界上的每一种情景。由于这种开放性，近代西方人所获得的对世界的支配也才成了可能。

#### 注 释

- ① 艾利克森 (Erik H. Erikson) 的《同一性和生命周期》(1966年版)谈到了一种“原初的信赖”。这种原初的信赖是“心灵健全的首要成分”(第59页),是“健全人性的基石”(第63页),在最初的儿童时代,即所谓的口腔时期就奠定了基础(请参见全章,第62—75页和后面的第109页,第113页)。在宗教意义上的信仰中,涉及到这种原初的信赖,它是人们在摆脱各种各样有限的东西时,在成长着的人和后来成人在其社会环境中,以及在处理自己的日常事务建立有限信赖关系的活动范围和承受能力方面,所必须采纳的形态。这种差异的产生,是由于正在成长着的人日益清楚地认识到自己所依赖的内心世界对象的承受能力的界限。宗教教育防止了这种常常非常严重的失望过程。这种宗教教育——在它合理地产生的地方——通过在上帝的无限权力和爱中建立原初的信赖,减轻了承受能力有限的内心世界信赖关系的重负,以此防止由于对内心世界的信赖关系感到失望而失去原初的信赖。
- ② 路德在《关于第一戒律的大教义问答》中说:“一个上帝意味着人们在所有的困境中都应该知道向它寻求善和安慰。因此,拥有一位上帝,无非是说从心底里信赖他,信仰他,就像我常说的那样,唯有心灵的信赖和信仰才造成了两个东西,好上帝和偶像。如果信赖和信仰是合理的,那么,也不存在有合理的上帝,因为信仰和上帝这两者是一个整体。你(我认为)使自己的心灵信仰和信赖的,本来就是你的上帝”。关于这种信赖行为的——无论是合理的,还是颠倒的——必然性,请参见米勒 (Dedo Mueller) 的《信仰的认识功能》(1952年版)。此外,作为这种关于上帝的合理思想以及合理信仰的标准,路德在对于第一项的解释中宣称:只有自己的上帝,而不是别人的上

帝，“才能创造苍穹和大地”。因此，在囊括一切的大全中证明了合理的信赖和真正的上帝。（在第五讲中笔者还会再回到这个问题。）

- ③ 参见莫温克尔 (S. Mowinckel), 《宗教和崇拜》, 1953 年版, 第 60 页以下。关于巫术 (巫术这一术语是在很不同的意义上使用的) 活动的概念, 参见上书第 25 页。关于巫术和礼拜的联系, 参见上书第 29—30 页。
- ④ 特别是戈迦敦 (Friedrich Gogarten) 曾一再指出这一点, 比如在《上帝和世界之间的人》(1952 年版, 第 12 页以下, 第 144 页以下) 一书中。

## 第四章 超越死亡的希望

人——也只有人——无偏见地体验环绕在人周围的现实，此外，人关于未来的意识也是无偏见的。所有其他的存在物都完全生活在现在中。假如动物预先认识到未来的东西，它们也不是把它体验为未来的。<sup>①</sup>只有人才能够以其对世界开放的无偏见性，按照事物本身的样子来观察事物，把未来的东西在其与现实的区别中看作是尚未实现的东西。人对世界体验的客观性建立在人对世界的开放性中，这种开放性打开了他对于未来的未来性，即对于还没有成为现实的东西的视野，同样，也打开了他对于不再作为现实的东西即过去的东西的视野。

人的所有关切都集中于未来。仅仅无忧无虑地过日子并不是人的本性。甚至在这种生活中，依然可以感觉到关于未来的被压抑的疑问。对未来的这种关切的根源就在于：安排自己的此在，为自己创造一个至少暂时能够保证自己感到满意的生存可能性的世界，是人们自身的事情。保障未来的追求推动人们去建设一个文化世界，并为此目的尽可能全面地了解世界。人们的计划一直延伸到未来，为此运用关于事物的规律性联系的知识，这种知识使人能够预见当前事情的结

果将会是什么。

但是，尽管人的科学在这里取得了如此伟大的进步，然而，从当前的事物出发，人们只能估计出未来的很小一部分。未来事物的真正本质在于无法预见的新东西，这种新东西要到未来才见分晓，它常常足以破坏人们的一切计划，但也会幸运地向好的方面发生令人惊喜的转变。希望恰恰就是针对未来事物中的这种新东西的。说得明确一点，希望正是在推测停止的地方开始的。正是在走投无路的处境中，希望才能够获得最强烈的色彩。但是，平时在我们的愿望和幻梦中，希望和预测总是以某种方式联结在一起。在希望中表现出一种信赖，一种生活的勇气，这种勇气鼓励着推测，并为推测提出课题。另一方面，对未来的推测一般保留了一种无保障的因素，以至希望和恐惧也常常在此发生作用。

关于未来的想法对想象有着迷人的力量。一切在未来都将是完全不同的。未来对人的想象力的这种力量，建立在人的动机在目前决不会得到最终实现的基础上。因此，人们渴望地注视着未来，它应该带来现在所拒绝给予的东西。这样，想象以其理想的影像就走到了前面。因为想象同样是面向新事物，就像未来带来新东西一样。所以，想象在愿望和未来的梦想中就获得了它可以无限支配的王国。

于是，人的使命的无限性，人的彻底的开放性，不断地推动着他敢于面向未来，并希望从未来得到一个狂热的实现。古代希腊人把这样一种态度视为愚蠢。在他们看来，希望属于引诱人的祸害。潘多拉（Pandora）把祸害作为礼物送给了

凡人，柏拉图(Plato)把希望称作一个可疑的和危险的秉性。这与希腊人探索的是常住不变的东西，而不是新的东西紧密相连。在他们看来，与奥林匹斯山和柏拉图的天空的一直发挥着作用的原型相比，与包括了一切个别事物的产生和消亡在内的永恒宇宙的确立秩序相比，世界上的变化并不特别重要。正是《圣经》的预示使未来的新东西一方面变得重要，另一方面变得可以信赖。因为在预示的背后有《圣经》中的上帝的全能和可靠性。它们激发了走向一个还不可见的未来的勇气。它们使人们充满希望地在尚未发现的旷野上驰骋，以至从此以后，难以相信的东西不再显得不可能：在西方的历史上，这经常充分表明是完全可能发生的。

希望是一种对此在的合理态度，还是一种极端的愚蠢，最终取决于这样一个问题，即是否存在某种可以希望的东西超越了死亡。希望的一切暂时影像按照其意义都受到了不可避免的死亡命运的威胁。就像希望自身一样，对希望来说，最严重的障碍也是人所特有的：知道自己的死亡，这也是人区别于其他所有存在物的一个特性。这种知识的产生是由于，人不仅能够预期未来本身，而且还能够从经验到的世界出发，回顾自身和自身的未来，就像回顾一个陌生的存在物一样。这样，就从对他人死亡的经验中产生了自己终有一死的确信。这样一来，假如死亡就是终结的话，一切希望都显得是愚蠢的。因为，盼望一个即使在最好的情况下也只是使人接近坟墓的不确定的未来，该是多么愚！合理的生活艺术——就用这个词吧——应该对当前的日子感到高兴。然而，这确实是现实主义吗？认真地说，难道不是关于死亡不可避免的认识使充实着我们时光的一切都变得没有意义和微不足道吗？只是在



表面上，这种知识被相互交替的工作和消遣中的一种轻松的生活排挤掉了。只有确信自己的未来的人，才能够冷静地面对当前的日子。希望超越死亡，这是人的本性，就像知道自己的死亡也是人的本性一样。对世界的开放性迫使人去寻找自己的使命，而动物却毫无疑问地尽情享受着自己的使命；对世界的开放性也迫使人超越死亡提出关于自身的问题。因为在此生中，人关于自己使命的问题是找不到最终答案的，而且在任何一种生命形态的整体中，这个问题都是没有解决的。正如人对世界开放的使命导致人超出世界去思考上帝这一对象一样，它也迫使人去思考一种超越死亡的生活。这两方面是彼此紧密相连的。人在寻求自己的使命时无限依赖的上帝，也保证了这种使命超越死亡的实现。

因此，不思考一种超越死亡的生活，人就不能够在人对世界的开放性的使命中理解自己。但是，人在这里思考什么，当然不是无关紧要的。每一个人，只要他承认去探索人之为人的意义是不可推辞的，那么，如果他不想在放弃自己判断的情况下去沉醉于没有根据的梦想，他就必须说明，自己此时在想些什么。什么叫做死后的生活呢？关于这种生活的一切虚构的观念都导致根据某种比喻说出一些无法想象的东西。然而重要的是，这些观念是否适当地表述了引起它们的原因，它们是否客观地描绘了每个人都在寻求的人的生命超越死亡的使命。在这种意义上，是可以对一种死后生活的各种各样的观念进行一番检验的，即检验这些观念在多大程度上符合使它们从根本上富有内容的人类学根源。

在我们西方人的传统中，首先是两种思想领域塑造了对一种超越死亡的生活的期待：灵魂不死的希腊学说和死者复活的犹太教—基督教的希望。<sup>②</sup>我们要看一看，这两种观念与我们由以出发的当代人类学的知识处于什么样的关系之中。

希腊关于灵魂不死的思想的基础是肉体 and 灵魂的区别。肉体在死亡时消逝，但据说灵魂却还要继续存在。在这里，人不可能在本来的意义上谈论希望；因为谁相信灵魂不死，他就不会期望一种未来的新东西，而是认为能够把人当前的核心固定为永恒的东西。在希腊人的思想中，超越死亡的希望只能以这种独特的外衣表现在对当前持久此在的一个不可摧毁的核心之信赖中，因为对未来的挚情的新东西的期望，被看作是愚蠢的。因此，如果人们把不死的思想理解为一种希望的表达，那么，这就已经意味着对希腊人的不朽思想的一种批判了。这表明，人们不承认灵魂不死的论据的证明资格，只是把它看作是一种深切的向往的表述。在这种情况下，我们今天当然反对灵魂不死的思想，这种思想直到上个世纪还被视为不可动摇的，并且即使在今天也还在以一些形式传播着。柏拉图在《斐多篇》(Phaedo)这篇对话中对于灵魂不死做了经典的证明。<sup>③</sup>对柏拉图来说，灵魂这个词再也不像对更早的希腊人那样，只是意味着赋予生命的呼吸，意味着要死的人在最后的一次呼吸中呼出的生命的气息。在柏拉图看来，这个灵魂的真正本质就是人的正在认识着的精神。通过自己的精神认识，人才有了事物的永恒的原型，由此产生了人的精神不死。有形体的事物回忆上述原型（现在我们把它叫做一般概念），这些原型自身并没有有形体的存在。这样——按照柏拉图的说法——这些原型也就是永恒的。灵魂必然在过

去的生活中，在它被束缚在一个肉体上、被束缚在感官的感知上之前，就已经熟悉了这些原型。但是，对这些永恒的原型的人必须意味着，灵魂自身也是永恒的。柏拉图认为，通过一系列进一步的思考，特别是通过下述思考，即灵魂作为某种精神性的东西不可能像有形物体那样是复合的，因而也不可能被分解为它的各个组成部分，就可以达到同样的结果。

柏拉图论证的真正核心，即在人类的认识中实现了对永恒的精神原型的分有这种思想，从一开始就没有得到普遍的承认。但是，认为与人的肉体相比，在我们的自身观察中可以得知的灵魂虽然与肉体紧密相连，但却是一种特殊的现实，这种见解一直流传下来。准确地说，灵魂是一种完全不同的、一种精神的、非形体的现实。人显得总是借助自己的灵魂超越有形物体升入一种完全不同的现实领域。鉴于我们有意识的生活的这种精神现实与物体世界的完全不同，它的永恒至少是一个应该认真对待的问题。

然而，这个传统的见解被现代人类学剔除了。肉体和精神作为两个不同的现实领域之间的区别再也不能维护自身了。现代人类学在人“对世界的开放性”中发现了人与动物的明显区别。另一方面，它把人描述为像动物那样的统一的肉体存在，而不是由两种完全不同的材料构成的。现代人类学通过描述动物以及人的“行为”，运用了一个有意消除肉体存在与灵魂存在之间区别的术语。每一种行为方式都包括了过去被分离在肉体的东西和精神的東西之中的那些特征。然而，这种分离是人为的。没有一种活生生的行为可以让人清晰地分割为肉体 and 灵魂。可以说，在人类的行为自身中，灵魂和肉体的区别甚至是以一个原初的统一为前提的。也就是

说，行为研究能够从人的行为的特性出发去解释，怎样取得一个特殊灵魂的内心世界的独特体验。每个人从自身出发都具有的这种体验，总是构成那种认为灵魂和肉体是完全不同的东西的幼稚见解的出发点。然而，在人类学的行为研究看来，这种体验可以从我们身体活动自身的特性中得到解释。对于已经能够说话的人来说，一种无声的思维和表象的内心世界把自己与外部世界隔离开来。在上一讲中，我们已经弄清了这个问题。语言，作为一个特殊的灵魂内心世界产生的条件，是在人与他的环境的肉体交往中产生的。因此，内心世界和外部世界的区分不是一个原初的、而是一个派生的事实，它来自人的肉体行为。<sup>④</sup>由此导致这样的结果：在人身上不存在同肉体相对立的独立的现实，即“灵魂”，同样也没有一个只是做机械的或者无意识的运动的肉体。这二者都是抽象的产物。只有自我运动的、同世界发生联系的这种生物的统一，即人，才是真实的。

藉此，灵魂不死的思想就被抽去了基石。假如根本不存在与肉体有本质区别的、并且独立于肉体的灵魂，那么不言而喻，关于灵魂可能不死的问题也就是多余的了。人们几乎无法估价借助现代人类学而产生的这种转变的深刻意义。显然，大部分关于人类精神的思想也规定了近代的思维，但对我们来说，却移到了无法达到的远方。

但是，现代人类学不仅仅粉碎了传统灵魂形而上学以及灵魂不死的思想。它在这方面的影响不仅是破坏性的，而且也还有积极的一面。正如我们所看到的那样，它提供了一个起点。从这个起点出发，人们对一种超越死亡的未来之关切就可能被看作是合理的，是属于人自身的。就像已经说的那

样，这就是人对世界的开放性，它促使人超越一切可以达到的和已经实现的东西，去追问自己的使命，因而也就超越了死亡。今天，我们必须把希腊人关于灵魂不死的思想理解为这种关切的表述。当然，超越死亡的希望在这里获得了一种非常不恰当的表述，它是由希腊人只关心常住不变的东西，而不关心未来新事物的意愿规定的。在再下一讲中，在与永恒和审判的关系中，我们还将会看到，希腊人对某种常住不变的东西的关切有一个真正的核心。但在人的一部分超越死亡不间断地连续下去这种观念的意义上，它是站不住脚的。在此，死亡的严重性没有被意识到。死亡意味着我们所是的一切的结束，这对于独立于陈旧的灵魂观念而去坚持灵魂不死的思想，坚持认为在人身上有一个不可摧毁的核心的现代尝试，也是适用的。<sup>⑤</sup>我们意识的内部生活是与我们的肉体功能紧密相连的，它不可能单独地继续存在下去。在每一种对于我们现代人来说是关于超越死亡的生活的合理观念中，都必须承认死亡的这种严重性。另一方面，这样一种生活也只能再次被想象为一种肉体的生活；因为我们没有另一种生活。

犹太教从波斯人那里接受了对死者未来复活的期望，以后又把它遗传给基督教以及伊斯兰教。这种期望比希腊关于灵魂不死的形而上学更适合于现代人类学认识方式和观察的条件。事实上，只有在某种肉体复活的意义上，关于一种超越死亡的生活的观念才是可能的。显然，这里根据的是从睡梦中醒来的类比，把这样一种希望描述成为复苏或者复活。在此，无论如何，基督教的复活希望也完全清楚：虽然人在死亡中也依然保持面对上帝，然而，我们现在人之为人的任何特性都不能在死亡之后继续存在。人们只能期望复活是一种

完全的新生成，是彻底的转变，而不是新创造。就是在这种意义上，耶稣谈到了将从死亡中复活的人们：“乃像天上的使者一样”（可 12：25）。这就是说，我们从现在的状况出发，不能够判断未来的事情。保罗（Paulus）也写过类似的话：“我们也要改变”（林前 15：51-52）。因此，死亡被严肃地看作是一切现在的生命形式的不可挽回的终结：“血肉之体不能承受上帝的国，必朽坏的不能承受不朽坏的”（林前 15：50）。因此，我们现在关于一种未来的生活所说和所想的一切，都只不过是比喻而已。没有一个人知道，这种生活将来会是什么样。但是，暂时以比喻的方式谈论这些事情是不可避免的，因为希望超越死亡，这属于人的本质。如果他不再知道表述这种希望，那么，真正人性的东西，即敢于追求开放，也就暗淡了。不过，这种希望的影像必须把握住我们肉体此在的整体；因为“这必死的总要变成不死的”（林前 15：53）。不与我们生活的现实发生联系，希望的影像就会变成奇异的幻想。另一方面，希望的影像必须考虑到死亡的严重性，因而必须考虑到一切现在的东西的终结，不然，它们就会成为迷信。

《圣经》中的复活希望的其他一些特征表明为对人在世界上的境遇的合理表述。这首先适用于下述思想，即死者的复活将不是在每一个人身上，而是在所有人身上共同发生的。这里的意思是，单个的人只有在与其他人的结合中才具有人之为人的存在。由于人的规定性的这种共同性，把死者的复活想象为所有人的共同的未来，这是很有意义的。此外，人的此在与世界不可分地联结在一起。把生物及其世界理解为统一体，这是近代生物学和人类学的出发点。但在这种情况下，根据人的使命的实现，只有与整个世界的新创造联系起来，才

能合理地思索人的转变。这样，《圣经》里对未来的期望把死者的普遍复活与旧世界的终结和新世界的创造紧密地连在一起，就是意味深长的了。再下一讲，还将涉及到同审判思想联系在一起的其他特征。

对人的现代理解能够如此直接地接近《圣经》中的复活希望，这是很独特的。在许多个世纪里，对死者的肉体复活的期望都被看作是相当非理性的，只是由超自然的权威来担保，而人们却把灵魂的不死看作是一个直接由科学证明了的事实。对于我们今天的人来说，正是通过清除灵魂不死的幻想，才解放了对于复活希望长期被掩盖的、理性的真理之认识。尽管这种复活希望只是提供了一个根据其现实性还无法想象的未来的影像，一种尘世的比喻，然而，它却是一种对于我们理解人及其追求的开放性既适宜又不可缺少的图像。

对于基督徒来说，死者的复活更多地是人的向往的一种图像。尽管其中暗示的未来对他来说如此的神秘，但未来却是他的坚定信念的内容。因为《圣经》里的活生生的上帝把这种符合人的深切期望的图像变成了他许诺的内容。这并不是在以色列的历史开始时才发生的。早在巴比伦流亡之后的日子里，上帝的许诺就获得了这样的扩展，因为它不再只是针对作为整体的民族，而是宣布个人逐个地获救。死者复活的观念大概是从波斯人那里接受来的，只是因为它迎合了以色列自身流传下来的历史的要求，这种接受才会发生。只是在这里，复活的希望才获得了它的深刻论证：《圣经》中全能上帝之本质就在于连续不断地创造闻所未闻的事物，除他以外还有谁像死者复活的比喻说法所暗示的那样，能够如此挚情地重新创造一切呢？如果这在以前是人的向往和想象的一

种图像，那么，现在它却能够成为充满信心的希望目标。在此，我们又发现了上帝观念和超越死亡的希望之间的联系：复活希望符合《圣经》关于自由的、恰恰由自由的爱所决定的全能的上帝的观念。

对基督徒来说，这样的希望并非仅仅是一种不确定的未来。由于耶稣的复活，由于耶稣在十字架上遇难之后，他的门徒们所感受到、并为之陶醉的耶稣的现实除了暗示性的和比喻性的措辞（即死者复活）外，竟然在语言中找不到合适的语词来表述，通往这种未来的道路对基督徒敞开了。耶稣在复活日显现给他的门徒们的新现实，无论对我们还是对他的门徒们，都依然是不可理解的。就连我们也只能借助于信徒们在谈到此事时所使用的比喻来描述这一现实：就像睡完觉起床一样，它引入了一种新的生活。但是，现在由于我们知道自己对耶稣心怀感激之情，所以我们已经能够确定，自己终有一天将分有在耶稣身上已经显现的这一新现实，它是所有人的向往所对准的目标，即使这种向往并不明确或者根本就没有表达出来。对死者复活的希望自觉地利用了那种作为超越死亡的开放，表明了每个人的本质的使命。

#### 注 释

- ① 参见卡茨 (David Katz)，《人和动物——比较心理学研究》，1948年版，第295页。
- ② 阿尔特豪斯 (P. Althaus) 的《最终的事物》(1933年第4版，第92页以下) 展示了希腊人关于未来的希望和《圣经》关于未来的希望之间的对立。也可参见雷乌 (G. van de Lcewu) 的《不朽与复活》(1956年版)。



- ③ 参见《斐多篇》78b 以下。关于灵魂的神性的基本观点可以追溯到灵魂转世的学说（参 M. P. Nilsson, 《希腊宗教史》卷一, 1941 年版, 第 658 页）。关于灵魂是死者的灵魂的更古老的观念, 请参见斯奈尔 (Bruno Snell) 的《精神的发现》, 1955 年第 3 版, 第 17—42 页, “荷马史诗中关于人的见解”, 尤其是第 25 页以下。
- ④ 普列斯纳 (参见《有机体的阶段和人》, 1928 年版, 第 282 页, 第 295—296 页) 发现, 在人那里, 一种“灵魂”的内心世界的体验是以人的“奇异的”行为结构为根据的。“生物在与它自己的距离中说明了内心世界” (第 95 页)。格伦也谈过相似的看法, 他说, 在人那里, 感知和动机、动机和需要之间的“裂缝”暴露出某种“内在的东西” (参见《人》, 第 162 页, 第 366 页)。灵魂的内心世界“与对世界开放这一事实说明了同一种东西” (参见《人》, 第 278 页)。波尔特曼也是在“肉体”和“灵魂”的区别之外的人性统一之中开始研究的 (参见《动物学 and 人的新前景》, 第 10—11 页)。
- ⑤ 例如布洛尔 (Ernst Bloch) 谈到过这一点, 参见《希望原则》, 1959 年, 第 2 卷, 第 1386 页以下。

## 第五章 人的唯我性与使命

在其行为对世界的开放性中，人们已经处于实现自己的使命的途程之中，人类学的行为研究向我们表明，人追求的目标是什么，这对人来说不是从一开始就由遗传的本能决定的。在人那里，本能行为的残余部分只构成他的存在的一个极其微小的部分。此外，人必须自己决定，他要把自己的时间以及在某些情况下把自己的生命投入到什么样的目的之中。他必须自己寻求自己的使命，弄清楚自己希望什么。为此，他必须在世界上全面地辨明方位。但是，他既不能在自然界中，也不是在社会中找到自己生活的具有最终约束力的尺度，在任何地方他都找不到自己生活中一切个别决定所从属的、无疑是最最终的目的。关于自己的使命的问题，使他无法在暂时性的回答中得到安宁，并推动他继续寻找。这种无休止的开放性超越了人在世界上所遇到的一切，目标指向了上帝。因而，对世界开放的核心是对上帝开放。人之为人，也就是这种经由世界趋向上帝的运动。在这种运动中，人也就处于实现自己的使命、实现与上帝同在的途程之中。只要人的生命运动是趋向上帝的，那么，在这种运动自身中也就实现了与上帝的同在。就此而言，在这种生活中，人的使命在

我们身上已经发挥着作用，并且是真实的，其前提就是，我们坚持这一运动，不能够半途而废。

但在事实上，人们似乎一再打断自己经由世界趋向上帝的道路。他们在世界中安置自身，却忘记提出关于上帝的问题，至少是暂时地忘记；然而令人担心的是，这个问题是不能长久地被人遗忘的。人们对上帝的这种遗忘不只是从舒适中产生的，它还有一个更深刻的根源：这就是人的自我中心性 (Ichbezogenheit)，也就是说，人们决不是自愿地处于对自身连续的、对世界开放的超越之中。正如他们的存在一样，他们其实是致力于维持和实现自身的。人们试图为自己获得生活的一切丰富性。此外，正是为了这个目的，聪明的人才实行节制。人们努力通过成就来确认自身，如果得到他人的认可，就沉浸在对这种认可的享受中。无论一个人得到什么样的任务，由于他得到了这一任务，这一任务就成为他的事情，并且他越是在为这件事情操劳时殚精竭虑，他就越是借助这件事情而同时实现了自身。由此产生了人的行为中的一切歧义性。甚至每个人都仅仅是在与自身的关系中来体验时间和空间的。每个人都是他的世界的中心；此时与此地对于每个人来说都是不同的。这种自我中心性与人对世界的开放性显然没有一种不言而喻的和谐。恰恰相反，自我固有一种坚持自己的目的、观念和习惯的倾向，固有一种在某种程度上封闭自身的倾向，而不是进入开放的倾向。然而，即使在后者发生的地方，自我也总是要参与其中。试图摆脱自身的人，只会陷入幻想；因为他在自己可能达到的地方，到处都把自身携带进去。人们既不能通过消遣，也不能通过禁欲来摆脱自身。当然这也是根本不值得追求的。这样的愿望只是一种错

误的结论。厌恶自身就是忘恩负义。自我中心性不能够通过抛弃自我，而只能够通过自我专注于一种更广大的生活整体来克服。但是，有人在这种意义上越出了自我中心性——这也许正是由于他学会了满足——这可以说只发生在人的实存性的边沿；因为在这里，迄今为止实存的东西正好被遗弃了。实存的东西无论何时何地都只是一个自我。即使有时它曾经被放弃，但在新的境遇里它又立刻出现了。

在自我中心性与对世界开放性之间的对立中实现着人的一切生活。为了在这里正确地理解人的特殊处境，必须看到，人按照基本特征与一切有机生命分担了这种敌对。<sup>①</sup>一方面，每一个有机体都是一个对其余的世界封闭着的物体，但另一方面，每个有机体又是对外部世界开放的；它把为了摄取营养和发展生命所要依赖的周围环境纳入自己的生活函数的范围之内。因此，任何有机体，不管它是动物还是植物，都同时在它自身之内，又在它自身之外。同时在其自身之内和在其自身之外，这确实是一个矛盾。但这是一个存在着的矛盾。这是一切生命在其中实现着自身的对立关系，就像我们所看到的那样，它也就是人的生活。

但是，只有在固守自身和对环境开放之间的对立关系借助于一种重叠性的统一被束缚起来的地方，有机生命才是可能的。否则，生物就必然会被互相对立的力量所粉碎。因此，每一种生物都是顽强的自为存在和与周围世界的关联的统一。通过这种统一的生成方式，各种生物互相区别开来。在这里，首先存在着一种植物和动物之间的原则性区别。植物完全委身于自己的周围世界，它在周围世界中就地生长，它借助所有的器官对周围世界开放：借助于根对大地开放，借

助于叶子对阳光开放。与此相反，动物则在自身中坚持自我维护和与周围世界的关联之间的敌对。每个动物有机体都在自身中把相反的过程结合在一起。在动物摄取营养的过程中，实现的不只是自身肉体的合成，而且还是被摄取的食物分解。动物不像植物那样听任周围世界摆布，而是在自身具有它的中心，它的中央。它具有一个中枢器官，如操纵动物全部行为的大脑，就表明了这一点。由此，动物使自身与它的周围世界对立起来。它能够在周围世界中活动并自己寻找食物。然而，各种不同的动物都很适应它们各自的周围世界，它们本能地信赖周围世界。在人那里情况就不同了。在这里，动物藉以在自己的周围世界中活动的本能的确信已经相当地退化了。因此，人是多方面的，并且对生活给他带来的一切印象和意外的快乐都是开放的。但另一方面，他同动物相似，也是一个由中枢控制的生物。他也热衷于自我维护，并由于饥饿、性冲动和权势欲而热衷于并吞周围的环境。人注定具有一种开放性，它远远超出了动物对族类所独有的周围世界的适应。这一使命和自我维护的强制造成了一种在个别人那里再也不能永久性解决并且日益导致冲突的对立。<sup>②</sup>假如人在自我维护的追求中把自己封闭在自身之内，凭藉他的所有观念、意愿适应了他生活于其中的世界形象，那么，他就将无视自己的使命。当然，他决不会完全拒绝一切陌生的东西。因为恰恰是谁要想维护自身，他就必须不断对新的现实体验开放自身。这种敌对中的运动是自我及其活动的结构，特别是目的性活动和理解性思维所特有的。在此到处反复出现的这种结构已经由黑格尔作出了杰出的描绘：人的所有追求都希望在他物中与自身同在。<sup>③</sup>动物也追逐着对某种特别的东西。

即对它还没有占有的东西的需要。通过致力于这种特别的东西，动物满足了它维持自身和生存的需要。但是，人恰恰通过他的世界体验的客观性把他所迫切追求的它物当作它物来感知。然而，正是由此，他越来越可靠地达到了对事物的控制。致力于对象，成了他精心策划的自我维护的手段，虽然人实际上与它物同在。他能够不考虑自身，而一个动物永远不能。但是，正是这样，人在它物之中才真正地与自身同在，因为他借助于自己对它物的体验的客观性成为主人。

对世界的开放性和自我中心性之间的冲突不可能从人那里得到解决，因为在这方面，每次成功的尝试都只是自我中心性的一次新胜利。把自我中心性和对世界开放性之间的对立组成为一个合理的整体的统一，其根据只能在自我之外。为了能够克服那种冲突，人的中心必须确实在他自身之外。站在他自身之外的一个立足点上，这虽然是人们的一个古老的向往，但是，人们在任何时候都能够实现自身吗？由于我采取了一个立足点，并从这里回顾我迄今为止的立足点，我也就把这个旧的立足点抛在后面。但是，我却永远不可能因此而超出我的自我；因为它早已一起迁移到新的位置。这样，一个人可以超出各种各样有限的立足点，不仅是超出上一代的立足点，而且还超出自己的旧偏见，但决不会超出自己本身，尽管如此，通过动物的自然组织已经赋予动物的自我和现实之间的一致，对人来说，依然是他的生活的任务。人必须为这个任务不断地找到新的创造性的解决办法。人不仅要通过对自然的技术控制，而且要通过精神塑造来完成这一任务。人扩展自我，直到他在自身中把握了所有可以达到的经验的整体性，至少是开始这样做。自我的这种全面扩展曾经是歌德

(J. W. Goethe) 激起的浪漫主义的个性理想，直到今天依然是普遍教育的目标。如果自我留意一切，把一切都纳入自己的意识中，那么，他对世界的开放性在范围上就必然与他自身完全叠合。对于受过全面教育的自我来说，在已经认识了的事物的彼岸，似乎并不存在一个人们能够并且必须对其开放的世界。假如这种浪漫主义的个性理想是可以实现的，那么，这无论如何都是对世界开放性和自我中心性之间冲突的一种解决。但是，这种尝试不可能成功。自我决不可能把一切都纳入自身；不可能使他统治和意识到的领域同整个现实的范围相一致。至少自然界中偶然的東西、一次性的东西和不可预见的东西，以及人类的历史都处于他的掌握之外，并且一再用意外的奇遇征服自我。因而，自我中心性与对世界开放性之间的冲突在人那里是不可克服的。

但是，自我把自身扩展为对世界的追求，其谬误并不在于它被认为无止境。以不断更新的形式，不仅是通过精神的塑造，而且还通过对自己的自然生存条件不断进步的技术控制，至少暂时地实现与自己的世界保持一致，这依然是人的任务。人们有理由不断地争取把一切现实的东西以某种方式纳入人们建造的世界。当人同整体现实协调一致时，自己的生活空间和生活计划才可能是稳定的。只有在一个统一的世界里，我们的生活才能够成功地成为整体，才能够保持为或者成为好的。为此，我们探求唯一的真理，探求一切有区别的东西的一致性；为此，我们超出每一种已经被发现的联系去寻找更广泛的联系。然而，包括人们之间的和平在内的世界的统一，依然是一个尚未解决的问题。由此表明，自我与世界之间、自我中心性与对世界开放性之间的冲突，是不能

够从人出发去解决的。认识现实和塑造现实的统一，以便维护人们生活的整体性的所有努力，只有在现实本身从自己出发迎合这种努力，并且从自己出发以统一为目标这个条件下，才是有意义的。人追求对上帝的依赖，从本质上讲完全涉及某个人，这个人确保了一切现实和我们自己的存在的那种被寻求的统一。不是在我们自身，而只是在上帝那里，人通过对世界精神的和技术的统治而逐步实施的整个现实的统一才可能建立。唯一作为创造者的上帝通过确保世界的统一，也就确保了完善，确保了我们在世界中存在的整体性，确保了唯我性与对世界的开放性之间冲突的克服。

现在比以前更加清楚地向我们表明，人自身的使命意味着什么，它在多大程度上借助关于上帝的问题超越了世界，而又在多大程度上依然与世界相关联。人的使命的目标就在于自我和从我们自身出发不可达到的现实的一致。因此，这种一致一再引导我们超出我们已经达到的一切。我们的使命超越了我们每一次可把握的实存性，也就是说，只是由于自我不断地超出自身，它才会成为现实的。自我与现实的一致，这是对真理的古老的概念规定。因此，人的使命的目标就是真理中的存在。谁能够从真理出发而生活，他的生活就是一个整体，就是完善的，就与一切事物保持和平。但是，我们注定要趋向的这种真理不是我们的真理，而上帝的真理。因为自我中心性与对世界开放性的冲突不能够从我们自身出发得到解决。自我同整个现实的一致只能够从上帝那里获得。人们的自我从自身出发不是生活在他的使命的真理中。使命对他而言更多地是超验的；它总是指引着人超出自我。<sup>④</sup>但这种指示却指向不确定的东西。人与无限的东西没有直接关系。否



则，他也将支配上帝。为此，宗教以有限存在物的影像崇拜无限的上帝，由此而颠倒了上帝的关系。这样，自我发现又被抛回到了自身。由于人会不自愿地生活在上帝的真理中，因此，暂时还要保留对世界的开放性与唯我性之间的冲突。人依然被拘禁在他的唯我性中，他通过已经获得的东西来保障自己或者坚持自己的计划，把它们能够达到的一切新东西纳入已经出现在他脑海中的事情里。于是，他不仅轻而易举地损害了自己对世界开放的使命，而且也由此对把他召向自己使命的上帝封闭了自身。把自己封闭在自身之内的唯我性(Ichhaftigkeit)就是一种罪恶。

在自奥古斯丁(Augustinus)的深刻洞见以来的基督教神学中，封闭在自身之内和对世界的占有中的唯我性被理解为罪的真正核心。<sup>⑤</sup>尽管这种罪最广泛的表现形式是贪欲，然而，在这种贪欲中作为最内在的动机起作用的却是人对自己的爱。自爱妨碍为了他人本身而爱他人，并且它特别妨碍为了上帝本身而爱上帝。正像“奥格斯堡信条”<sup>⑥</sup>所概括的那样，这种罪一方面表现在不信中，因为人们拒绝给予上帝必要的敬畏的心怀感激的信赖，另一方面表现在贪欲中，由于贪欲，人把自己变成他所追求的事物的奴隶。以后，基尔克果(S. Kierkegaard)又发现，这种罪还在第三个方向上发生影响，不仅一方面影响对上帝的关系，另一方面影响对世界和邻人的关系，而且也影响人对自身的关系：一旦人不是生活在对上帝的信任之中，就会出现恐惧，即为自己感到恐惧。假如他原来在无限的信任中超越了自己每次有限的境遇，那么，恐惧就会阻止他对有限性感到习惯。由于恐惧，罪人依然与他的无限使命互相关联。但是，在失望中，人同自己与自己的

使命分离开来，或者他对于自己的使命失去信心，或者相反，他希望从自身出发实现这种使命并且仅仅归功于自己。恐惧和失望这两方面都暴露了围绕着自身旋转的自我的空虚。<sup>⑦</sup>

唯我性怎么可能是罪，这一点并不容易理解。人的自我在其结构上与动物的冲动非常相似。为什么唯有人因为他的所有的生命表现都涉及到一个中心而是罪人呢？在其他生物那里，我们并不习惯于把这种甚至可以追溯到无机领域的结构称做罪，可为什么唯有在人那里才被称做罪呢？只有在人那里，对一个中枢，对自我的关联与他的规定性隐入了对立，由此产生了对这个问题的回答。不是动物，恰恰是人由于其自我追求而一直没有达到他们应该是的样子。唯我性本身并不是罪，就像自我用来维持和实现自身的对世界的支配也不是罪一样。就此而言，人的唯我性也属于上帝的完满创造。但是，假如由于自我不使自己纳入一种比较高的生活统一之中，而是固守着自身，唯我性就是罪。我们已经看到，在人身上，根据他的实存性来看，这种冲突似乎是不可避免的，无论自我怎样超出自身。对世界开放性和唯我性之间的对立不可能在有机体内部得到克服。因为凝聚有机体的中心本身就会因此而成为问题。后面我们还将看到，这种冲突在社会生活中也不可能最终得到克服。

因此，罪是某种属于人的实存性的东西。现在，我们却习惯于把过失和责任的观念与这个词联系起来。在这里，出现了一个新的困难：人们怎么能够对某种——比如唯我性——必然属于人的东西，甚至是植根于一切动物生活在生物学意义上可以确定的结构的东西承担责任呢？要人对根本无法避免的东西也承担责任，难道这不是一种苛求吗？事实上，

责任总是一种苛求。它从来不是不言而喻的。它总是涉及到勇气。在此，涉及到这一种勇气，即在关于人的真正使命的认识帮助下，接受自己存在的条件，而且把它当作必须被克服的东西加以接受。使这种勇气变得很困难的正是罪不可能通过我们自身得到克服这种状况。

然而，问题并不在于，我们人类听任自己滞留在把自己封闭在自身之内的唯我性倾向之中。假如我们放纵自己，委身于我们的自我，那么，我们就必然会在惰性和自大中窒息，在贪欲、嫉妒、吝啬和仇恨中消耗掉我们自己，淹没在恐惧和失望之中。但是，事情很少会发展到如此地步，因为我们不断地被生活、被我们必须接受的外部事情、被我们在不能确保自身的时候就必须去信赖的那种必然性、被理性认识的客观性、被想象和爱的创造力量拖曳而超出我们的自我：所有这一切都拖曳着我们一次又一次地超出我们的自我。不是我们自己能够超出自身，但是，千百次地向我们袭来的现实一再使我们向生活开放。通过一切事物与我们发生关系的上帝自身引导我们超越自我，走上我们使命的轨道。自我本身也恰恰是靠着自己被幸福和痛苦的体验提高而超出自身的那些瞬间生活。若是听任自己，就像已经说过的那样，就必然会失去生活的活力。所以，自我靠它自身的反面生存，虽然它习惯于把向它敞开的一切立即变成它自己的自我维护的一种手段。在我们的生活中，最好的事情常常是在违背或者没有我们的干预的情况下成功的。上帝借助一系列这样的事情引导我们超出自我，这些事情构成了我们的生活的财富，塑造着我们生活的历史，成为在每个人的生活中把他引向自己的永恒使命的红线。

把自己最后的信赖超出一切尘世的东西一再地寄托于无限的上帝身上的人，怀着恭顺的感激从上帝那里获得了善行以及自己的生活道路的安排的人，将按照自己超验的使命而生活。他将出自信赖上帝的愉快而需要世界，与他的邻人结合在爱里，并将在他所做的一切事情中流露出欢乐。在这种行为里，自我不是被消灭，而是相反，它被提高进入一种出自上帝的生活，但是，我们没有——无论如何从我们出发没有——过这样一种生活，因为就我们自己来说，我们依据自己的自我而生活。只有在我们察觉到，即使我们最简单的需要的满足也很少是不言而喻的时候，我们的心才趋向感激；并在使我们超出我们自身的瞬间里感受到，我们正处于实现其他一些目标的途中。生活充满了矛盾，以便作为整体表现给上帝，但个人的生活如何由矛盾产生，却没有人能够知道。但是，即使我们的生活不在唯我性与对世界的开放性的矛盾中走向终结，我们也只能在死亡的彼岸期望那种自我本身依据上帝的生活，而不是与上帝敌对、与上帝对我们的所作所为敌对的生活。但是，基督徒现在就已经生活在对这种转变的认识中并依赖这种转变。由于把洗礼与耶稣的死亡联系在一起，现在基督徒们已经不仅凭藉着自己的自我中心性已终结的信念而生活，而且还依据死者复活的精神正在趋向于一种新的生活。

#### 注 释

- ① 关于以下的论述，请参见普列斯纳《有机体的阶段和人》，1928年版。
- ② 这一点在我们的语境中具有关键的意义，但在普列斯纳通过

努力和动物的与一个冲动中心相联系的生活方式区分开来，而对人之为人的“离心”结构所做的描绘中（参见第一讲注1），并没有得到合理的表述。普列斯纳写到：“……离心态度在自身之内包含了动物的向心态度，因为离心态度在形式上高于向心态度……”（参见《笑与哭》，1950年版，第57页）。但是，虽然人的自我造成了自我中心性（向心性）与对世界的开放性（离心性）的统一，然而，在自我中居于统治地位的是向心性的因素，以至于它一再与自己的对世界的开放性这一使命陷入冲突。离心态度不仅在形式上高于动物的向心态度，而且它同自我的自我中心性的敌对，在人那里导致在个体内部再也不能最终得以解决的冲突不断升级。与此相联系，社会关系对于人的本质的实现具有特殊的重要性。

- ③ 黑格尔（G. W. F. Hegel），《逻辑学》，卷二（Lasson版，“哲学丛书”卷五十七），第220—222页。在自我的结构中，包含了冲动的本质已经构成了的自在的东西（请参见同上书第391页以下以及《哲学全书》第359节），只是还没有对冲动存在。此外，在第一段关于自我的引文中谈到，在自我中概念已经存在。贯穿着一切思维的概念理解的运动就是自我本身的生命实施。正确地理解，这当然不是在理智主义的意义上说的，而是关于任何一种恰恰是实践的、人的行为的结构的陈述。关于黑格尔的自我的概念，请参见李特（Theodor Litt）的《黑格尔：一种批判革新的尝试》，1953年版，第43—67页。与黑格尔不同，在本讲中人的使命被理解为与人的自我倾向相对立（因而也与概念的运动相对立）。
- ④ 上面所描述的对世界开放的使命与它自身的中心性之间的冲突，显然触及到心理分析的问题。关于自我产生于对一种同一性的寻求，这种寻求保证个人的特殊性与其社会环境一致，以及关于个人如何通过在自己成长过程中实施的各种一致化和与这些一致化相对立的、并非借助单纯的抑制就能克服的动能和体验的相互综合才能获得这种最终的同一性，这是艾利克森心理学研究的中心课题（参见《同一性和生命周期》，1966年版）。与上述思想过程相联系，可以轻而易举地得出：只要自我与它的环境，特别是与它的社会环境还可能陷入

冲突，则它的同一性（这种同一性要在它与世界的关系中获得）就会受到危害。只有当自我既不沉溺于现存世界，抑制自身偏离的特殊性，也不固守自己与世界对立的特殊性，而是从能够共同建立它自身的此在和它的世界的此在的东西出发理解自身，自我才可能获得这种同一性。这意味着，自我真实的完整性，作为与自己使命的统一，并非不考虑人之为人的存在的宗教尺度就能够回答的。

- ⑤ 并非唯我性本身就是罪恶的，而是只有那种对其他的人们，对上帝，对自己的使命封闭起来的唯我性才是罪恶的，奥古斯丁把这种唯我性称作“自大”（这个词是 *superbia* 的有些误解的译法，因为自大之孤寂正好是“高傲”的信仰的对立面）。如果不是这样的唯我性，那么，人们就完全可以不认为个别的冲动要对人的恶负责任。甚至攻击性的冲动实际上也只是“所谓的恶”，尽管洛伦兹（Konrad Lorenz）在他的同名书（1963年版）中有时也赞同把恶意和（过分的）攻击等同起来（如第349页）。对于封闭在自身之内的唯我性这种罪来说，除了贪欲之外，惰性是一种比攻击性更能说明其特征的表述。只有在一个软弱的自我被驱使进行拼命的自我维护，并且再也不可能把自己的攻击性功能综合成为一种积极的社会行为的地方，攻击性才成为罪的暴力行为的表现形式。
- ⑥ “奥格斯堡信条”（1530年），第2款（《新教路德会信条》，1952年第2版，第53页）。
- ⑦ 关于恐惧这种现象的描述，参见基尔克果的著作《恐惧的概念》（1844年；《基尔克果全集》，E. Hirsch译本，卷十一及十二，1952年版。）关于失望这种现象的描述，参见《致死的疾病》（1849年，《基尔克果全集》，卷廿四及廿五，1954年版）。
- ⑧ 参见保罗在《罗马书》第6章中的几句话。

## 第六章 时间、永恒、审判

我们认为，人的一切行为都是以对世界开放性和自我中心性之间的对立为特征的。我们的感知内容，我们行动的对象，只有通过人对世界的体验的客观性和开放性才成为我们可以接近的。想象的游戏般的构思也是一样。但是另一方面，每个人都从自己的自我这一角度出发，在指导自己观念和意图的框架内体验着世界。对世界之开放性为我们开启的一切，立刻就与自我建立起联系，并对自我的兴趣发生作用。在自我与对世界开放性陷入对立的地方（这是由于那种沉溺于世界上的事物的贪欲而产生的），自我就对上帝并且因此就对自己的使命封闭起来，这种封闭性就是罪恶的本质。罪把自我和现实的对立推到矛盾的顶峰；因为作为罪人，人们的生活却还要依靠这种他们不愿理睬、但上帝的创造活动却每日每时都在为他们重新启示的现实。

自我中心性与对世界开放性的对立又转变为人类的暂时性与永恒的对立。现在我们应该研究这个问题了。人的暂时性表明罪人在围绕着自身兜圈子，自我对上帝封闭，就像对创造的丰富现实封闭一样。同样，它也表明，甚至罪也要靠人特有的对世界开放性而存在，以及人尽管有罪，却依然蒙

受到上帝创造性生活的恩典。

人的空间体验和时间体验总是以对所有现实的东西的开放性为特征的，这种开放性是人的本性。看来，只有人在自己的体验里才赋予事物以它们特有的空间，并且也只有人才能够根据与自身的时间差距，把它们理解为过去的或者未来的。但是，正是由于他在自己的对世界开放性中赋予事物空间和时间，他自己才获得了空间和时间。他赋予事物的空间成为他自己的生存空间，成为他的支配性活动的领域。通过他赋予事物的时间，他计算着过去的事情和未来的事情。这样，人在面对被体验的现实时，总是已经与自己本身同在。他总是把空间和时间感受为与作为中心的自身发生关联的。<sup>①</sup>

在空间中，每个人都体验到上和下、前和后、左和右。所有这些方向的交界点就是体验它们的自我当时所占据的场所。如果我扭转身，左和右就变换了。如果坐在飞机上，对于步行者的上就是下。可以说，空间中的方向是相对于观察者而言的。观察者是中心，上和下、前和后、左和右每次都是从这个中心出发得出的。

对时间来说，情况也差不多。被视为现在的、过去的和未来的事情，取决于人们生活在什么样的时间里。许多对我们来说早已成为过去的东西，对凯撒来说还是未来的。在今天是当前的东西，到明天就将成为过去。因此，时间中的方向也是相对于观察者而言的。每个人每次的现在就是中心，由这个中心出发，产生出过去和未来。类似的说法也适用于运动。人们只能够与一个静止的点相联系来谈论运动。

很久以来，人们就一直相信，世界在空间上有一个中心。这样，一切过程的方向都可以得到明确无误的规定。然而，在



任何一个地方都不存在一个绝对的中心。因此，在空间中也就不存在固定的方向，而只存在着物体之间的关系，而这种关系从每一个物体出发又都显得不同。与此相应，在时间中也只允许有依据一时的事件而定的现在、过去和未来。如果我们想象一个时间之外的观测点，那么，过去、现在和未来之间的区分也就变得毫无意义。只有以在时间长河中彼此相继的事物、存在物和事件中的某一个为依据，时间才能被划分为过去和未来。它们之所以表现这种样子，乃是以从前到后的固定次序流逝着的时间进程的不可逆转性的一个结果。由此，从时间长河的任何一点出发，以前的表现为过去，以后的表现为未来。但是，如果从时间长河以外的一个地方出发来考虑问题，过去、现在和未来之间的区别就会消失。剩下的只是各种事件的次序，但却是像在一个唯一的现在中综览的那样。

为了确信这一点，我们首先必须更详细地考察人们对现在的意识。从外表上看，现在似乎是过去和未来的一个分界点。在这种情况下，时间的进程表明，在时间之线上分割过去和未来的此刻这个点，总是沿着未来的方向向前流动。换句话说，事物必须不停顿地从未来经由此刻这个点进入过去，并凝固在过去中。但是，此刻真的只是一个点吗？如果更进一步地考察，我们就会发现，此刻这个点是常住不变的。在某种程度上可以说，世界上所发生的事情的长河流淌过此刻的界限，但此刻本身却持久存在。只要人活着，此刻就同人一起在时间中移动。每次“此刻”发生的事情，总是瞬间就变换了，但是，此刻自身却在它的内容的更替中持久存在。就像人们所说的那样，一切生命都是在连接时间的现在中实现

的。<sup>②</sup>与此相关，我们也决不会把现在体验为一个点，而是多半把它体验为一个多少有些长度的区间。在政治生活中，现在可能包括几个月，但也可能包括几年。甚至在私人的生活中，现在的情景也有一个确定的、当然是较小的延展。不过，现在缩减为一个瞬间的情况也是存在的。这是要求作出闪电般反应的一些情景，例如在拳击或者剑击运动中。

因此，被体验的现在或大或小的延展，显然与每次采取行动和表明态度的可能性紧密相连。<sup>③</sup>我们把自己还支配着的、还能够对之作出决定的东西都归之于现在。我们把自己再也不能改变的东西称作过去。我们还不能够对之作出反应的东西就是未来的。这样，就可以解释我们的现在意识的扩展：所有过去的东西，只要它像我们自身一样保持在向前推进的此刻中，就是现在的。这样的东西包括围绕在我们周围的人，连同他们身后的历史，同样还有我们身边日常需要的事物。我随时都能够把握的东西，无疑是现在的。政治形势只要继续存在，它就是现在的，至于它从什么时候起开始存在，则无关紧要。只要同样的信念和利益还像以前一样引导着我，我自己生活就依然是现在的。但是，即使我当作现在所发生的事情的确定结果所预见的东西，我也可以在相当大的程度上此刻就把它当作某种现在的东西来对待。凡是属于我在其中进行活动的情景的东西，就都是现在的。因此，现在意识的界限一方面是不可预见的未来，另一方面是封闭在自身之内的过去。

因此，现在是由知识和力量规定的。科学技术可以把持续很长时间的自然过程压缩在很短的时间内。这也就意味着对时间的控制。然而，由于人们自己被束缚在时间长河的一

个位置上，因此，他们把自己的现在意识向前向后延展的能力依然是有限的。只有从时间长河彼岸的一个地方出发，在一切事物的控制者面前，万物才会表现为永恒的现在。<sup>④</sup>

我们对人的时间体验的考察结果，得到了物理学的相对论对时间的理解的支持。在这里，空间和时间被概括为一个唯一的现实的维度。通过对同时性的相对化，时间被合乎逻辑地空间化了。由此，相对论结束了自从人们根据空间中的过程如太阳的位置来计算时间，或者干脆根据钟表的数码盘来确定时间以来，测量时间所固有的趋势。时间的空间化属于人的现实体验的客观性，属于我们按照现实自身不依赖于我们而呈现的样子感知它的努力。在相对论中，这导致了把世界进程看作是持续的现在这种分界的可能性。<sup>⑤</sup>这样，自然科学就像近代一开始就浮现在它的创始人面前那样，也在这方面领会了上帝的创世思想，并且由此还证明了人是创世的主人。<sup>⑥</sup>

时间的真理存在于我们在现在、过去和未来的时间体验的自我中心性的彼岸。时间真理是在一个永恒的现在中所发生的一切事物的和谐一致。在这里，永恒并不是作为某种完全不同的东西与时间相对立。它并不构成不同于时间的内容。但是，永恒是时间的真理，这种真理潜存于时间的长河之中。永恒是所有时间的统一，但是，其中又包含了某种超出我们对时间的体验。只有从时间长河之外的一个地方出发，直观这一个永恒的现在中所发生的一切事情才是可能的。这样一个地方对于任何有限的存在物来说都是无法达到的。唯有上帝才不被设想为包括在时间长河之中。因此，永恒就是上帝的时间。但是，这也就意味着，上帝对于一切时间来说都是

现在。他的行动、他的力量延伸到所有过去的事物和未来的事物，也就是延伸到对他来说现在的事物。

把永恒理解为在一个唯一的现在中所发生的一切事物的和谐一致，不同于古希腊关于永恒的观念。<sup>⑦</sup>古希腊哲学把永恒理解为共相意义上的恒有、持存。希腊人的思维把宇宙的普遍秩序看作是永恒的，这种秩序在天体的图形轨道中得到了生动的反映。与此相反，个别的和偶然的事物由于其暂时性被看作是永恒事物的对立面。因此，对于希腊人的思维来说，在永恒和时间之间存在着一种排斥性的对立。时间作为无意义地更替着的事物的领域，与作为在自身中长存的共相的永恒相对立。但是，在这里作为基础的共相和殊相之间的分割是会把人引入歧途的。永恒并不站在共相一边，好像它从自身中排除了殊相似的。共相从自身出发并不比殊相拥有更多的权利要求永恒。我们可以把所发生的一切事情的和谐一致想象成为一种可怕的不谐音，要从永恒的和谐一致中听出谐音来，需要有一种与无调性音乐家不同的听觉。但是，这种不和谐的出现不仅是由于相互冲突的特殊性，而且共相也与其他共相处于对立之中。甚至共相也必须在一个永恒的现在中与它的对立面和谐一致，并且像殊相和偶相一样，在这种和谐一致中走向终结。另一方面，甚至殊相和偶相也参与了所发生的一切事物的这种和谐一致。尽管和共相一样，殊相也并非自身就是永恒的。甚至殊相也要沉没在所发生的一切事物的永恒的和谐一致之中。但是，它也参与了这种和谐一致。因此，现实还在其特殊性中与永恒的东西保持着一种关系。

也可以在这种意义上理解上帝的永恒性。对于希腊人来

说，神的永恒性意味着与变化的、更替的、暂时的东西相对立的完全简单的、无区别的东西的不变性。因此，希腊哲学的神是没有能力做任何事情的。为了做什么，他必须从自己的静止过渡到运动，而这样一来，他就连同自己的不变性一起失去了自己的永恒性。出自同样的理由，希腊哲学的神本来是没有任何特性的。若不然，由于具有特性，他就会在自身之内具有差别，因而也就具有可变性，也就再次失去了永恒性。希腊人关于神的思想的永恒性是空洞的、一般的存在的永恒性。与此相反，《圣经》中的上帝是一个活生生的、行动着的上帝。尽管从无法忆及的太古直到永恒的未来，他都是存在者，但是，他却具有无限丰富的特性。他能够这样行动，也一直能够以另一种方式行动，却不会由此而损害他的永恒性。在永恒中，包括了特殊的东西、一次性的东西和偶然的的东西。这样，《圣经》中的上帝由于他的无时无处不在的特性就接近了一切个别的事物。而且，无时无处不在的特性只不过是他的全能的另一种表达方式。《圣经》中的上帝不仅使自己无限多样化的创造可能性与自身对立，在被创造的事物中取得形象，而且他在自身中就是这种丰富性的统一。由于他对自身的永恒忠实，他是历史的起源，通过历史，他无时无处不在地囊括了一切事物。只是在这一点上，他才能够与希腊哲学的神区别开来，是一个历史地行动着的上帝。

人的使命就在于分有上帝的永恒性。尽可能客观地观察现实，这包含在人的对世界开放性的本质之中。但是，这也就意味着从一个永恒的现在的角度出发去观察。这一点表现在人独特地扩展了的现在意识之中。与动物对现在的一点一点的体验相比，人的现在意识一下子就包含了各种各样的东

西。人作为自己的创造者的代理人对世界实施统治的使命，在自身中包含着分有永恒性的使命。因为就像我们所看到的那样，实施统治的范围与被体验为现在的东西的范围紧密相连。但是，人参与上帝永恒的现在的使命被我们的暂时性的自我中心性破坏了。自我确实处于过去和未来之间，但这当然不是罪的表现，而是人被束缚在时间长河中一个确定的受限制的位置上这种有限性的表现。但是，一旦以自我为中心的时间体验的维度歪曲了对世界开放的客观性，以至我们缅怀过去的东西，错过现在，并对未来的东西感到恐惧，或者与此相反，忘记了过去的东西，仅仅从自我的视角出发错误地计划未来，那么，我们的时间体验和空间体验的自我中心性就会成为封闭性，成为我们与世界的关系具有片面性的根源，成为罪恶的象征。

尽管如此，只要人还活着，自我就在现在流动着的此刻中分有着永恒。对于自我来说，如果没有在此刻中与永恒的这种联系，就连接纳时间也是不可能的，因为这样一来，自我的这种中心性就不存在了。在这里，自我由于自身的罪也依靠它同时对之把自身封闭起来的東西生存，依靠上帝创造性的生命恩宠而生存。但是，人在什么样的程度上面对此刻把自身封闭起来的呢？他对此刻中的永恒性，对此刻作为“瞬间”的特性封闭自身。人在每一个此刻中都应该从永恒的现在出发，从开放性出发来生活。对于那种在任何一个瞬间时间都是恰到好处的东西，开放性是敞开着。因为对于人来说，每一个瞬间都由上帝出发被开启为一个新的生命环节。没有任何深刻地体验了的瞬间不被理解为永恒的现在，而这恰恰在于这个瞬间的一次性。如果人能够由随时更新的瞬间

出发，按照由这些瞬间开启的与世界的关联来生活，那么，他将会由永恒出发并在真理中生存。但是，没有人能够做到这一点，无论如何从自身出发不能做到。人必须对过去的和将来的一切事物有一个概观，以便从自身出发能够真实地正确对待每一个瞬间。然而，人们由于自己的自我中心性，首先为自我要求得到每一个新的瞬间，却不把这个瞬间当作永恒的委托接受过来。因此，在这里，在对瞬间的误解中，就已经存在着颠倒时间体验的根源。由于瞬间不是被看作永恒的委托，而是仅仅被看作自我的此刻，所以，就导致了把所有其他的时间都局限在自我这个点上。

由于人的罪，未来获得了特别的重要性，根据自己永恒的使命，人应该完全生活在瞬间中。只是因为瞬间总是被转化为自我的此刻，因为人们力求从自身出发把自己的此刻扩充为永恒，所以，未来就成为对人们作出决定的地方，也就是说，成为自我不可逾越的界限。人面对着一个隐晦的未来而生活，这也就意味着，对于自我来说，对现实的征服在上帝将如何行动这种无法预料的方式上遇到了一个界限。在这里，虚构的自我与上帝的相似性毁灭了。自我的终端，即死亡，成为它悲惨的命运。对于自我来说，希望只是由于它因之毁灭的同一个上帝才依然存在，因为上帝超越了死亡的界限，创造性地救助了人。上帝通过自己的应许为罪人指示了这种未来，以便保佑他通过自己的毁灭来获得永恒性。

罪人在永恒里面的毁灭就是审判。在永恒的现在的统一中，我们的此在的一切事件的和谐一致，只能被看作是一种巨大的不和谐。一切对立都消失在这种不和谐之中。在这里，自我应该如何幸存下来呢？自我的道路被时间分割成为各个

此刻之点，这些点就成为对整个现实的互相排斥的设计的中心点。人们确实设计着整个现实的影像，这属于人的使命。人必须在每一个瞬间都经历着自己生活的整体。但是，由于这里总是涉及到以自我为中心的设计，因此，不仅不同的人之间的生活设计彼此排斥，而且个别的人在自己的生存过程中所经历的不同的设计也是彼此排斥的。如果人不顾自己生存的一切对立，对自己对世界开放的使命保持忠诚，那么，他就将在上帝面前的审判中遭到毁灭。他不是简单地化为乌有，而是鉴于自己无限的使命，鉴于自己过一种整体的、幸福的生活的使命而遭到了毁灭。这样被上帝所排斥、被自己的使命所排斥，是永恒的痛苦。

只要人还在时间中漫游，永恒所意味着的审判就依然潜藏在世界中。因为对于单个的人来说，只有当我们的此在结束在事件的前后相继之中后，才能分享到自己生活的永恒性。因此，审判被看作是死亡彼岸的事件。只有在死后，我们才能够实现我们的使命所指向的整体。

这种现象已经表现在一位死者给幸存者留下的影像之中。死者突然作为一个整个的人出现在幸存者面前。但是，崇敬和历史的这些影像不仅常常是片面的，而且，死者自己如何分享到自己此在的整体，也依然是成问题的。活着的时候，自我此在的整体从不进入他的自我意识，因为每个人都遗忘了许多事情，抑制了许多事情。但是，即使对自己的死亡、对通向死亡的道路有先见之明，也不能由此获得自己存在的整体。<sup>⑥</sup>甚至对于临死者来说，这也是隐秘的事情。如果我们确实应该分享我们此在的整体，那么，它只能被看作是死亡彼岸的事情。我们的尘世此在的永恒性的深渊进入了我们的体



验，这被看作是死后的事情，同时又意味着复活和审判。之所以是复活，乃是因为在自我与人的无限使命的矛盾中，自己生活的永恒整体必然遭到毁灭。

作为死亡彼岸的事情，审判的观念与对死者普遍复活的期望相联系。关于这种期望，前面一讲里已经谈到了。与复活的希望本身以及任何一种超越死亡的思想一样，关于未来审判的观念当然也仅仅是比喻。但是，对于有关的人的自我本身来说，如果未来的审判不是发生在死者复活的瞬间，那么，它应该如何以另一种方式成为事件？在死者的复苏中觉醒过来的生命至多像已经表明的那样，与我们在尘世拥有的生命是同一种生命。但是，它就是此刻的生命，就像上帝从他永恒的现在出发所看到的那样。因此，它又与我们此刻所经历的生命完全不同。然而，在死者的复活中，无非是发生了永恒的时间深渊此刻已经构成的东西，发生了在上帝看来——在作为创造者的上帝的目光看来——此刻已经是现在的东西。借助于我们生存时间的永恒深渊的桥梁，我们此刻就已经与我们未来将被重新唤醒走向的生命同一了。因此，在坟墓中朽坏，并不是复活的障碍，而且也不会产生单个的人在死亡与世界终结之间的时间里呆在何处这样的问题。即使在此生中，重要的是在与耶稣的相遇中，也可能实现只有在世界终结的时刻才在永恒的意义在自我身上所显示出的东西。<sup>⑨</sup>在这种情况下，与耶稣的联结就在我们的此在的永恒和谐一致中抑制和改变了不和谐。于是，我们就希望，与耶稣的结合将通过审判应许我们分有复活的生命。

我再概述一遍：只是对于事件之长河本身中的一个位置来说，时间才分为过去、未来和现在。从时间长河的彼岸来

看，一切事情的发生都重合在永恒的现在中。在我们自己的现在意识中，我们已经初步体验到了这一点。然而，我们的生命在所发生的一切事物永恒的和谐一致中的统一，只有在死后，即以死者复活的方式，才能进入我们的生命。但是，永恒意味着审判，因为在永恒的和谐一致中，我们的生命由于它自己的各种矛盾，尤其是由于我与它的无限使命之间的基本矛盾必然走向毁灭。唯有对于与耶稣结合起来的人来说，复活才不仅仅意味着审判，而是意味着永恒的生命。

#### 注 释

- ① 关于下面的论述，除了前面（第四讲注释1）已经提到的卡茨的那本书之外，还请参见哈特曼（Nicolai Hartmann）关于空间和时间的范畴分析（《自然的哲学》，1950年版，第55页以下，第83页以下，第113页以下，第144页以下，第189页以下）。即使在人们不能同意哈特曼在现实空间与直观空间、现实时间与直观时间之间所做的划分的情况下，这些分析仍不失其重要性。甚至现实空间和现实时间也一直是经验自身的思想使命。把它们的内容和它们的完成区分开来——并使之“客体化”——也属于它们的本质。因此，在哈特曼那里，被分配给现实范畴与直观范畴的东西，在本讲的思想进程中，同属性也得到了表述。
- ② 参见鲍滕迪克的《人的态度和运动的一般理论》，1956或1957年版；他依据魏茨塞克（Viktor von Weizsäcker）的《形象图》，第57页。
- ③ 哈特曼在他被引用的著作中解释了扩展的现在的现象，以至他把紧接此刻这个点之前和之后的时间也归入现在（第196页），这种思想也许过于表面化了。在某种程度上可以说，似乎在人的时间直观中只是不精确地把握了时间。甚至刚过去的事情，如果它被从我的行动领域中剔除出去的话，也可能会

急剧地消失。为此，我们可以考虑一下那种被当作最后一次的告别。尤其是当人们接受了这次告别之后，马上又转向与另一个人的新的告别时，事情就更明显了。

- ④ 《旧约·诗篇》第139篇令人信服地指出了无时无地不在，全能和永恒之间的这种关系。
- ⑤ 文采尔（Aloys Wenzl）仔细地研究了爱因斯坦（A. Einstein）的“世界表层”与永恒性思想之间的联系（参见《不朽》，1951年版，第29页以下），然而却毫无道理地把它与前面谈到的传统的灵魂观念联结在一起。
- ⑥ 在这里，当然一直存在着自然科学的模型，即我们的思维的猜测——就像尼古拉·库萨（Nikolaus von Kues）所表述的那样——与在自然本身中所实现的上帝的创世思想之间的分歧。后者通过自然科学的模型至多只能得到近似的描述。
- ⑦ 作为永恒这个概念的引导，请参见安茨（W. Anz），《永恒》（载于《历史和现实中的宗教》（RGG），卷二，1958年第3版，第811—815页）以及该处所介绍的文献。
- ⑧ 对于海德格尔关于人在理解性地对待自己的死亡进行的预演中获得整体的观点，必须持怀疑态度。尽管知道自己必然要死亡，这是人所固有的，就这一点来说，认为随着死亡我的作为整体的此在也就被分裂开来（至少就我与我自己本身的关系来说）的思想也是可以理解的。但是，任何人都不能够在有关自己死亡的思想中感知到自己的此在的整体形象。认为对自己的死亡进行的预演说明了“实存地先行把握整体此在的可能性”，即作为整个能在而实存的可能性（海德格尔，《存在与时间》，1927年版，第264页），这是应予以否认的。
- ⑨ 由这一点出发，规定了《圣经·新约》形成史的主要线索的、有关世界末日的对死者复活的未来期望、就与约翰的下述观点联结在一起了，即永恒在此刻中的决定不仅是先行于与耶稣的相遇作出的（就像耶稣本人以及整个早期基督教传统所认为的那样），而且是不可更改地作出的。例如，请参见《约翰福音》5：24、3：18、8：51、11：25—26。

## 第七章 社会中的个人

作为一个对世界开放的存在物，人的使命在于与上帝的结合，与此同时也在于人的此在的统一，在于自我和现实的统一。恰恰由于人对世界的开放性，自我才陷入与各种各样被揭露的现实之间的紧张关系，不能完成使自己的行为合乎现实的任务。正是在这一点上，我们才因真正地成为人的任务而依赖于上帝，因为上帝作为创造者，保证了整个现实的统一以及人的此在在对世界的开放性与自我中心性之间的敌对关系中的统一。

但是，人的使命不仅要求人的此在的统一以及——与此不可分割地——要求塑造一个统一的世界，而且还要求人类的统一。我们不仅谈到人的个体，而且还谈到大写的人，这只有通过人的使命在所有的人那里的统一才是合理的。单个的人不能独自地、脱离其他人来实现人的使命。因此，他与其他人一起，并为了其他人，共同建设着自己世界的统一。在精神生活中，如同在政治生活和经济生活中的一样，甚至在像个人之间的谈话这样的私下领域里，都涉及到我们的世界的共同性，其中还涉及到人与人彼此之间的结合。为此，每个人都在探询着对所有人都适用的真理。人的尚未被揭示的

使命的共同性说明了人对人所表示的无限兴趣。它构成了相互理解的魅力，造成了人的日益更新的联合。人的共同体生活不是由本能操纵，沿着由遗传确定的轨道进行。但是，人的形式也并非产生自个人之间的任意协定，以至这些形式对于我们人之为人来说无关紧要。毋宁说，这些形式之所以被发现，乃是因为人的一切都旨在与他人的结合，由此，这种资质也获得了在任何特殊的条件下都是尽可能最好的形象。只是通过个人的联合，人超出单个的人实现自我与现实的统一的使命才获得了具体的形象。我们还将看到，人的使命也将一再超越共同体生活的任何一种形态。但是，这丝毫不会妨碍共同体是实现人的使命的道路上一个不可避免的阶段。甚至可以进一步说，共同体是这条道路所经过的地区。

人们在寻求共同体。这表明，人们所有的使命都是同样的使命。因为在同一个共同体中，许多单个的人都在寻求自己的努力的实现。单个的人的道路在多大程度上彼此不同，他们彼此之间的贡献以及他们在自己的群体中所起的作用在多大程度上多种多样，被追求的目的也就在多大程度上对所有的人来说都是共同的，这就是把人们联结起来的共同体，而且，尽管任何单个的群体在数字上都是有限的，但是，它总是在一个民族中处于与其他群体的联系中，而这个民族又在一个民族共同体中处于与其他民族的联系中。虽然对共同体的追求最初是以一个比较狭小的、可以概观的圈子为目标的，但是，最终却是以作为圈子的圈子的整个人类为目标的。这与人的一切行为的普遍特征是相应的。我们总是首先构成一些较小的统一体，以便在这之后通过它们之间的联系获得关于较大的整体的洞察。因此，在与自然的关系中，我们试图

在一个被划分开来的世界的统一中概括一切现象，在人与人之间的交往中，我们试图在趋向于包含一切人在内的人类共同体的群体中概括一切个人。尤其是今天，由于地球上的距离通过现代交通变得易于克服，形成人类统一体的趋势也就变得显而易见。

人必然还要继续发现其使命，他的统一迫使单个的人接受与其他人的联结。在任何领域里，个人之间互相理解的过程的前提条件都是：只有一个真理是对所有的人都适用的。类似的说法也适用于行动。只是由于我赞助了其他人，并由此而加强了把我和其他人联结起来的那种共同体，我自己的生命才得以实现。我们有理由补充说明，另一个人的幸运或者不幸永远是自己的幸运或者不幸的一个本质性成分。<sup>④</sup>因此，广义上的爱作为同伴这间善意的帮助，既是共同体生活的根源，也是自己的生命实现的泉源。

只是在人们互相之间把对方视为个人这一点上，人们之间的关系才是人的关系。只有当我知道在另一个人身上与在我自己身上一样，有着同样的在任何一个生命形象中都未出现过的无限使命在起作用时，另一个人才会作为个人受到敬重。由此便产生了尊重，这种尊重不仅仅依照人们眼前所见的东西来评价另一个人。个人就是大写的“你”，这是就他和环绕我周围的事物一样是我所不能支配的这一点来说的。另一个人总是比他出现在我面前时所扮演的角色更加丰富，也比他在迄今为止的行为中显示出来的性格更加丰富，我可以在做计划时、在对一种局势作出判断时把他的角色和性格考虑在内，但是，我却不能由此而支配这另一个人，也不能由此而想作出最后的判定。为使另一个人能够超出自己本身实

现新的可能性，我必须一直开放着自身。而且，我有责任一方面通过批判他的现存性来帮助他达到这一点，另一方面，这种批判又是伴随着对他的特殊可能性的尊重出现的。谁在他人那里不尊重和妨碍他趋向于上帝的无限使命，谁就损害了自己的使命。在无限者中，他的使命与他人的使命是一回事。互相尊重是一切真实的人的关系的基础。彼此之间的尊重充满了活生生的想象力。期望着他人的可能性，然而又赞许他人有走自己的道路的权力，这是爱的基本行为。在某人获得尊重的地方，他也就被认真地当作人来对待。

由于对人来说，成为个人是永恒的，所以，人们之间的一切联结只有在互相认可的基础上才是可能的。<sup>②</sup>甚至当要借助暴力来实现共同生活时，暴力也必须得到失败者的认可。但是，也存在着认可的多种形式和阶段，以及共同体的阶段。对暴力的被迫认可和朋友之间自由的、互相的认可构成了分界点。在这之间，国家的权威、父母的权威、教育者的权威、职业的合作、对共同目标的志同道合的追求、自由的交际等等极不同的形式都拥有自己的位置。每一个人都在寻求着他人的认可。因为只有通过他人的认可，单个的人才知道在自己特殊的使命中证实了自己。认可意味着确信没有白白地劳动，确信通过提高自己的特殊性分有了人的共同的使命。认可说明了差异之中的共同性。认可总是以人的差异为前提的。在完全的相同占支配地位的地方，也就不再有知道自己的个性被认可的幸福。由于个人正是在自己的差异中互相认可的，并且为了互相补充的目的制造了新的区别，因此，他们并不是不顾自己的特殊性，而是通过自己特殊性汇合成为人之为人的共同体，汇合成为人的使命的统一。因此，在共同体中，

实现的恰恰是个性。

如上所说，认可可以以很不同的形式得到满足。认可是根据一种成就或者一种状态产生的，但又是在对双方之间关系在未来的发展的期待中产生的。当它通过同情实现自身时，还是不定型的，它的定型是在从属关系或者并列关系中实现的。从另一方面来说，借助于法的设定的认可与借助于对一种权威的从属的认可是相应的。从属常常导致对高高在上的个人或者社会阶层独有的生活方式的模仿，直至出现流行时尚。在并列的关系中，产生了各种人类共同体的极大繁荣，从伙伴关系和自由的交际直到友谊和婚姻。在认可的所有这些形式中，个人通过与其他个人的联合证实了自己向外的人的使命的统一。

但是，人的使命的统一还向内显示自己，即显示在单个的人的自我意识之中。在这里，我们把人的使命的统一如何硬要充当自我评价和行为的标准的方式看作是良知。尽管有可能发生单个的人的良知与他生活于其中的社会之间的敌对关系，发生与它的礼仪和成见的冲突，但是，尽管如此，尼采在这一点上仍然正确地坚持认为，单个的人的良知总是与在社会中生效的标准处于一种关系之中。在正常情况下，单个的人在内心中被束缚在他所属的社会中生效的道德上，束缚在对他来说社会的认可所依赖的行为规范的标准上。因此，在不同的民族中，在不同的地区和不同的历史时期中，良知的内容可能惊人地不同。对共同体的向往与对人的一种使命的探询的联系充分地说明，共同体生活的任何一种形态为什么在个人身上是作为良知的约束而发挥作用的。但是，由此也说明，为什么至少在那些由于在对人的先验的、一直是乌



托邦式的使命提出问题方面保持清醒而出众的个别人那里，良知在严峻的时刻超出了现行的生活形式。

与良知一样，自由也与人的使命紧密相连。人们把自己在其中感到与自己的使命和谐一致的状况看作是自由。这样，恰恰是在共同体中，就这个共同体是真正的共同体来说，人将感到自己是自由的，其前提条件是人能够觉察到，这个共同体使他接近了自己的使命。在这种情况下，他将不害怕另一个人成为自己自由的界限，而是欢迎另一个人成为自己自由的实现。自由作为单个的人与自己的使命的一致，与良知一样，根据人们所属的具体的共同体，可能具有很不相同的内容。与良知相类似，自由的思想也可能脱离现存的共同体，与现存的共同体相对立。在这种情况下，现存的共同体就被指责为不自由的，并且人们也就渴望建立人的共同生活的一种真正自由的，并且使人自由的新秩序。但是，只是在极有限事例中，单个的人的自由理想才与一切共同体完全对立。这就是抽象的个人主义的极有限事例。对于这种个人主义来说，作为自由的唯一内容剩下来的，就是单个的独立性。

我们已经与人的使命相联系讨论了共同体生活的一些基本特征，即植根于尊重和爱之中的认可，和在自由的意识中寻求自己平衡的良知的约束。这些因素在个人之间的相互关系中已经发挥着作用。人的一切共同生活都具有“我”和“你”的交往的形式。这是人的共同体的基本形式。<sup>③</sup>在最纯粹的形态上，“我”与“你”的相会出现在这种相会并不服从于其他使命、而是成为目的自身的地方，即出现在自由的交际之中，出现在友谊和爱之中。当然，即使在这样的关系中，个人的利益也总是——尤其在一个共同体的开创阶段——由共

同的现实利益、使命和信念促成的。人们之间的一种摆脱了所有现实关联的关系是不存在的。人与人之间的联合与对自我和世界的统一的追求不可分割地结合在人们的关系中，但是，尽管这一切，个人的相会仍然成为最重要的事情，这恰恰发生在兴趣摆脱了局部的目的而以现实的整体为宗旨的地方。在共同的使命的影响下，把双方的特性看作是彼此关联的，并把这些特性付诸语言，这就是“我”与“你”的相会的最高的幸福。

通过爱，“我”与“你”彼此结合起来，这种爱使每一个人都超出自身达到与其他人的结合。通过爱，“我”与“你”彼此发生了强烈的兴趣，但并不彼此相属。因为只有在自由的相互关系中，个人的结合才能够良性发展。由于我们把自己的使命看作是共同的，因此，另一个人也属于我自己。对这另一个人的爱的奉献总是包含着批判的因素。与另一个人保持批判的距离是能够真正地爱他的前提条件。施爱者不应该让自己被滥用为被爱者自我中心的工具。他不应该迷恋于被爱者，不应该让被爱者呆在他发现他的地方。相反，真正的爱将使被爱者走上通向他自己独特的生命实现的道路，帮助他克服他的自我的惰性。在这里，一个施爱者当然不是想按照自己的观念去塑造“你”，相反，他自己将通过充满心中的爱超出自己的自我，与被爱者一起接近人的使命。由此表明，联结两个人的爱并非起源于他们自己本身，而是作为他们神圣的使命的现在超越他们而发生的。

这样，在个人之间的相遇中，上帝的力量在发挥着作用。个人只有在上帝面前才是人。个人的相会仅仅发生在“我”与“你”向上帝的现实性都敞开自身的地方。我们关于个人的概

念起源于基督教神学，而且正好是在“我”与“你”的彼此关系表明了位格这种意义上，这大概不是巧合。在耶稣和他的天父之间的关系中表现出来的、并且在上帝和他的造物之间的关系中到处都存在着的彼此关系，使得人们彼此之间的这种人际的结合成为可能。因此，在完全的、有意识的深度上，这种结合只有在基督教的基地上才成为可能。

“我”与“你”相遇的典型形态是男人和女人的关系。因为男人和女人彼此发生关系，以至共同构成了一个整体。这在一夫一妻制中得到了最清晰的表达。人的其他任何一种结合都不能为两个人之间的完美的相互补充关系提供一种同样的机会。只要在动物界中两性化已经造成了个体之间加强了的社会化，那么，在男人和女人的自然对立中，这样的互相补充就已经存在于萌芽状态。但是，在人这里，大多数我们喜欢看作是自然给定的男人和女人之间常见的行为差异，事实上属于男人和女人的角色通过社会的传统和契合所获得的一种安排。<sup>④</sup>当然，人们决不可以把这看作是某种非自然的东西，或者仅仅是某种多余的东西。毋宁说，人的性生活依赖于社会的和文化的塑型。因为与人的其他行为一样，人的性生活也不是从一开始就表现得很明确的，而是对各种各样的塑型保持开放的。这与人的性生活不依赖于季节的交替，因而使其他所有的行为都带上了性爱的色彩，并贯穿了其他所有的行为，是紧密相连的。性生活不再是孤立的个别活动，而是与人的使命的整体紧密结合在一起的。由此，产生出由人自己本身来自觉地调节和控制性行为的必要性。而且对人来说，在这里和在其他方面一样，社会的周围环境的影响取代了对行为的本能控制。因此，对两性关系的社会和文化的塑

型，在根本上属于人的生活塑型的永久性任务。当然，由此可以得出，没有任何一种在社会中得到贯彻的男人与女人关系的形式是某种天然的不可改变的。这既适用于男人与女人的社会角色的对立，也同样适用于教育的理想已经影响着的心灵态度。在原则上说，抚养孩子也可以成为男人的任务，反之，打猎和进行战争也可以成为女人的任务。也存在两性的社会角色的划分按照这种方向进行的社会。这说明，无论男人高居于女人之上这种现象多么普遍，它也决不是一种自然的事情。每次怎样分配任务才是合理的，这仅仅产生自：在每一种社会情景中，怎样塑造男人和女人的关系才能对双方最有利，同时要考虑到只有女人才把孩子带到世界上来这种状况，以及适当地调节对孩子的教育等等。不过，有理由认为我们西方人的两性之间分工的传统具有明显的优点。这就是一夫一妻制婚姻的传统，把女人与房子和孩子的教育联结起来的传统，使男人担负起谋生计、面对整个社会代表家庭这些户外任务的传统。这种形态最重要的优点是以下几种：一夫一妻制保证了男人与女人的人际结合的最佳机会；把性的结合与对下一代的责任联结起来，使它们纳入了整个社会的现实任务之中；以特殊的方式把女人与孩子以及由此与居所联结起来，这是考虑到她与孩子的特殊关系；在这种情况下，男人必须担负起为生计而操心的任务，这样一来，与社会其他部分的联系就成为他的特殊的事情。因此，在婚姻中流传给我们的这种两性关系的形态是相当符合实际的。但是，它不是不可改变的。例如，这表现在不再适合当今社会现实的父权制观念的消亡上。男人和女人角色的塑型是一个必须不断地重新加以解决并且尽可能更好地加以解决的任务。无论

如何，他们的角色应该着眼于互相补充。因为通过社会角色的对立，男人和女人可能补充以及由此而来的相互吸引将变得文雅并有所提高。在男人与女人的关系中，和在其他方面一样，普遍的平等很少能为人们提供什么帮助。只有通过使两性关系变得文雅起来，通过造就相互独立、但又互相补充的角色，男人和女人的结合才能够成为包容整个生活的个人结合，成为“我”与“你”的一切联结的范例。婚姻在基督教中的意义就在于此，即两个人的全部生活成为对上帝开放着的个人结合。这一点有着深刻的意义：在家庭中成长起来的孩子将在由他们的父母所实现的人类使命的形象的气氛中，为自己未来的生活任务做好准备。

但是，恰恰在婚姻和家庭问题上还表明，人之为个人的存在并不能穷尽在“我”和“你”的相遇中。人格不仅仅在两人之间才是可能的。它也不像一种逃避工业化生活世界的人格主义在今天想使我们相信的那样，仅仅局限在私人生活领域。人在社会生活的一切领域中都注定要成为个人，无论他与其他人是暂时还是持久地结合成为群体，以便完成或者由共同的局势所强加的、或者由自由所选择的任务。但是，任何群体都必须准备着为补充性的、全面的结合形式服务。若不然，它就会失去与在终极意图中包括一切人的人类使命的关联。

共同体生活对于人之为人的存在的重要意义几乎是无法估价的。人的一切能力的造就都受到社会的制约。从很早的童年时代开始，它就取决于单个的人是否找到使他清醒地意识到自己的可能性的共同体。人的使命在共同体中具有其直接的现实性。因此，认为单个的人完全属于共同体的思想如

此易于理解，甚至要比我们现代关于个人的特殊权利的信念更易于理解的多。然而，共同体从来也不是人的使命的终极形态。其原因在于，由于人的罪而不存在一种完美的共同体。罪，即自我中心性，使个人与社会对立，并使社会与个人对立。单个的人出于个人主义而离开了共同的使命，或者仅仅为了他们自己的目的使用社会设施，或者现存的社会把自己本身等同于人的使命，不尊重个人的人格，对他们的生活提出无限制的要求。这样，就导致了一些单个的人总是压迫另一些单个的人。这些压迫者以社会的名义出现。如果他们不是穿着整体利益的外衣却仅仅热衷于自己私人的自私自利，那么，就是不完善的社会形式与人的使命的终极形态混淆了。对于这样一种独裁化了的社会，它自己本身已经不再对为人的全面结合服务而敞开自身，个人也就有权利以人的使命的名义起来反对它。这样，在到处都郁积着的、时常公开爆发的个人与社会之间的冲突中，共同体蜕变为单个的人的特殊利益。但是，也存在着一种与这一颓败过程方向相反的运动，这一运动保留了在社会中作为个人而存在的可能性。这就是不断更新地、创造性地立法的过程。这种过程我们将在下一讲中讨论。

#### 注 释

- ① 洛格斯特鲁布 (K. E. Legstrup), 《伦理诉求》, 1959年版, 第139页。
- ② 正是黑格尔, 把认可的实施看作是一切人类共同体的基本行为。参见《哲学全书》, 第484节, 第490节; Hoffmeister 编《精神现象学》(“哲学丛书”, 卷一一四), 第141页以下。

“自我意识……只是作为被认可的东西存在”（第141页）。在现代社会学中，特别是费尔康特（Alfred Vierkandt）指出了认可的重要性（关于认可在青春期的特别意义，请参见艾利克森的《同一性和生命周期》，1966年版，第140—141页。）

- ③ 对“我”与“你”的关系在人成为个人方面的重要意义的洞见，说明了现代关于个人的思维的特征。这种思维在我们这个世纪的根源主要可以在埃伯纳（Ferdinand Ebner）和布伯（Martin Buber）那里找到。在新教神学中，这种思想的代表者是戈迦敦、布鲁纳（Emil Brunner）等人。但是，它的影响要深远得多。在某些基本特征方面，它已经成为当代的精神财富。（请参见笔者的论文《个人》，载于《历史和当代中的宗教“百科全书”》，卷二，1961年版，第230—235页）
- ④ 关于以下的论述，请参见舍尔斯基（Helmut Schelsky）的《性社会学》，1955年版。

## 第八章 以爱成全法

共同体将总是在共同生活的一种确定形态中表现出来。共同生活的这种形态并不是直截了当地由自身产生的，而是构成了一项任务。为了解决这项任务，总是不断地需要结成共同体的人们花费极大的力气。这对于婚姻、对于企业中的合作以及对于政治组织来说都是适用的。因此，不能把构成共同体的生活进程与这一进程在其中表现出来的形态彼此割裂开来。在德国社会学中，把所谓自然的、无目的地生成的共同体与借助人工技术设计的社会对立起来，有一段时间是很流行的。共同体是活生生的，家庭可以看作是它的一个范例。与此相比，在社会中，个人却好像被他们的利益分离开来，只是在表面上被理性和目的性聚合一起。但是，共同体与社会的这样一种对立忽视了任何共同体都需要一种形态这种状况的重要性。这种形态的造就始终是一项理性的任务。没有对其成员的角色固定分配，任何共同体都不能持久存在。因此，任何一个超越了暂时的接触而采取了持久形式的共同体，就其形态而言也就是社会。<sup>①</sup>在共同体与社会之间虚构一种对立，这大约与尤其在德国长期广为流行的对现代工业社会的生活形式的怀疑有关，与浪漫主义所主张的返回到前工



业社会的生活形式有关，就像我们在现代人格主义那里必然发现一种由爱到技术影响的生活世界向私人领域的回归似的。但是，由于在共同体和社会之间所作出的这种分离，人们使技术文明变成了它通常显示成为的那种枯燥无味的形象。与此相反，把技术的生活世界和与它相适应的社会生活秩序理解为人自身的生命表达，这属于今日人类学的任务。在此，关于对共同生活的一种调节对人来说并不意味着什么非自然的東西的那种洞见是根本性的。因为作为对世界开放的存在物，人在自己的每一个生活领域中都有塑造自己此在的任务。改变世界并由此改变自己本身，以至使自己不固守在任何一种所谓自然的此在形式中，这属于人的本质。此在形式就其自身而言也有一种不平静的前史，只是被人遗忘罢了。恰恰由于自觉地塑造现实世界，塑造人生活于其中的共同体，人作为人的存在才达到有节制的、清晰的表达。

爱的力量使人聚会为共同体，它并不穷尽在无定形地流动着的情感中，而是迫切地要求表现，要求互助的行动，要求认可他人，要求约定的共同性。它把具有一种每次都完全确定的角色的同伴接纳到自己的生活中，作为同事、朋友、生活伴侣，作为父母或者孩子，作为医生或者病人、商人或者顾客、老师或者学生。只是由于具有一定的角色的同伴相对于我被认可，我才作为个人与他发生关系。因为尽管其他的人并没有完全献身于自己所承受的角色，但是，只要这个角色是属于他的，他就作为个人以某种方式通过这个角色表现着自身。即使这个角色对他来说只是一种外表，我也必须在他与这个角色的关系中认真地对待他，以便把他看作是个人。爱的开端在于人们把其他的人在自己与他打交道的确定的角

色中认可为人，在于人们从这个角色出发在其他的人经受生活、塑造生活的使命中去赞助他。也就是说，每一个人，无论他是否知道，都在参与塑造着他人的生活，或者是仅仅塑造着他人一时的情绪，或者是在关键时刻塑造着他人的命运。作为爱的一种要素，首要的是设身处地地为他人着想，也就是说，富于想象地理解在一次即使是很短暂的相遇中被我所把握到的东西。而设身处地地为他人着想的前提条件就已经是把他人认可为这一个或者那一个人。

在同伴的社会角色中认可他，这也可能意味着，从另一个人那方面来讲，只是由于认可才授予他这样的角色。在婚姻中，一般来说在同级别的人之间的契约中就是这样。同样，在通过考核、一定职位的雇用、一定活动的应许所确立的统治关系中也是如此。在只有通过认可的行动才授予一个人他自己的角色的此处，认可行动创造法的特征尤其清晰地表现了出来。认可在与我以及与其他人的共同生活中为同伴创造或者核准了一个确定的地位。

因此，通过认可的行动，爱创造了法。在此，首先涉及到一定的地位和任务，它们为单个的人开启了在共同体中的生活。任何一种社会关系的体系，任何一种具体的共同体形式，都建立在这样一些总是依赖于某种相互性的认可行动上。它们的持久存在也只有当在人的关系中互相的认可得到重复和核实的时候才有保障。如果认可不仅被拒绝给予一个人，而且被拒绝给予与这个人联结在一起的角色，那么，这就预示着共同体的形式中将发生一种转变，或者是因为一定的角色成为多余的，或者是因为共同体由于信赖衰减被迫造就新的生活形式。但是，尽管有这种可变性，在社会生活方式

的法的形态中依然表现了一种要求持久性的意志。甚至这种意志也是由在认可行动中起作用的爱的力量担负的。因为爱在忠诚中实现自身。爱只能够从整个本质出发馈赠它所馈赠的东西。因此，它不仅促成了共同体各种各样的事件，而且促成了共同体的稳固形式。通过在爱中所包含的忠诚的因素，认可似乎被制度化了。认可获得了持久性和可靠性。旧约全书中的公义概念就包含有忠诚的意义，这是显而易见的。人们用“对共同体的忠诚”恰如其分地描述了《圣经》中“正义性”这个词汇。由于过去接受了共同体的约束的忠诚所规定的行为就是公义的。然而，在忠诚中得到论证的公义却是可以变化的。它维护着爱的创造性活力。忠诚并不意味着顽固地坚持一种预先确定的形式，它也许恰恰表现在这样一点上，即为了维护忠诚曾经由此产生的爱的精神而改变形式。

这里已经表明，共同体与社会是紧密地互相联系的，这不仅仅是在表面上，而是在最内在核心本质上，即通过为共同体的塑型意志提供根据的爱。把自身确定为忠诚的爱，产生了共同体生活的法的形象。<sup>②</sup>人们必须在这种全面的意义上理解爱，而不是仅仅把它理解为人的行为中的一种例外现象。当然，在具体的法的生活中，这种爱并不能畅通无阻地发挥作用。在历史的进程中，一些法的秩序的规定似乎只是为了使不公正的统治关系永恒化。统治欲、自私欲、剥削意志、胜利者野蛮的暴力，这些东西在法的历史的形象中经常受到足够的重视。到了这一步，法也就可能败坏了。然而，统治欲和自私欲从未独自地造成一种有活力的共同体。毋宁说，在它们占优势的地方，它们就会瓦解现存的社会。只有借助于参加者互相的认可，持久的共同生活才是可能的。只有从

爱的本质出发,共同体的产生才是可以理解的。毫无疑问,共同体的可能性受到了当时的关系的限制。但是,在完全缺乏关系的地方,就不可能产生任何共同体,也没有任何一种共同体能够持久地存在。关系的作用将在于首先实现共同生活的一种暂时的形态,以便在这之后超出这一形态,创造出更好的法,并如此巩固共同体。因此,不存在任何一种在任何时候都独一无二地适合爱的本质的理想的共同体秩序。成全法的爱的力量并不是以实现一种自然法体系或者实现一种社会理想为目的的。毋宁说,它希望在每次给定的条件下为人的有益的共同生活实现尽可能好的东西。因此,它有义务于实证法,即不断更新的法的形式的历史结果,这与爱的创造性特征是紧密相连的。爱的想象力能够依变换着的具体此在条件想象出共同体的越来越新的、接近于人的无限使命的形式。这样,人的爱就在实证法的历史上作为推动力发挥着作用。实证法首先意味着具体的生活形态,而不是无条件地意味着法律的规范。今天,在法社会学和法哲学中,出现了这样一种观点,认为法的领域要比由法律规范化地调节的领域宽广得多。<sup>⑨</sup>在法这里,首先涉及到由参加者的互相认可建立起来并且要求忠诚地维护的社会生活形象。这种曾经起过作用的法,渗透进了人们在其中互相交往的一切关系之中。就这种法总是由于特殊的情况才是不可缺少的来说,它只有较小的一部分被注入到法律形式之中,就像法学家们所说的那样,“被实证化”。公民在日常生活中根据有意识地以有关法律条文为指导而合法地行动,这是相当罕见的。在历史上形成的法的生活领域超出了明确立法的界限,不仅包括习惯法,而且也包括适宜的行为的广阔领域,以及与允诺和不明

确的契约约束有关的一切。这种曾经起过作用的法甚至还先于伦理。<sup>④</sup>也许，我们将不得不把特殊的伦理规范与法的生活的那种从古希腊哲学以来我们就很熟悉的分离，理解为对法的具体关系的一种理智主义的普遍化。无论如何，我们不能够直截了当地从伦理规范出发论证法，即使伦理学构成了法的合法性的一个事后补充的、适用的标准。共同体生活的原初制度恰恰并不抽象地具有伦理的特性，而是存在于具有法的特征的状态和关涉当时的多样性中。

表述出来的法可以是人的计划理性的表现。这种计划理性率先参与了共同体生活的建立。这样，即使规范性立法似乎也能够提供一个完全或者部分地尚待建设的国家的建构方案。规范性立法可以具有纲领性意义。但是，法律的规范性之所以获得自己的主要意义，乃是由于威胁着所有共同体生活的衰变，因为封闭在自我性中的人总是由于越过他人的权利和共同的义务而不断地破坏着共同体。也就是说，在缺乏爱的地方，单个的人自私的利益就立即蔓延开来。它们寻获到无数个出发点，不仅导致与共同体的私下分离，而且还导致为了自私的利益而滥用共同体的官职。如果共同体不应该因此而毁灭，那么，就必须采取特别的措施，以维护单个成员的权利，抵制增生的特殊利益而维护集体利益。人们可能会想，假如没有这样的诱因，是否能在根本上完善规范性的法。对于逾越作为共同体基础的秩序的人来说，自己法权地位的减低或者开除威胁着他。这样，法就成为要求法权同伴的私欲在最低限度上作出良好行为的规范。为共同体提供根据的爱自由地承认他人所具有的权利，必然被看作是不可避免地以自我为中心的人的规范，并被迫处于刑罚的威胁之下。

因此，并不是一般的法，而是实证化了的法，即法律规范，才与聚合成为共同体的单个的人的恶性的自我中心有关。尽管存在有恶，它依然使共同体中合乎人的尊严的生活成为可能。因此，各民族总是把公义的法律视为宝贵的财富。它不仅保证社会免于衰变，而且还通过刑事诉讼使作恶者重新适应自己的共同体。但是，法的表述当然总是只能或多或少地、而决不会完全符合自己的目的。或者是表述本身已经受到片面的利益的影响，或者是它由于自身的漏洞而被人滥用，或者是它根本上忽略了社会法的现实状况。由于社会局势的变化，它几乎总是很快就需要修订。在这种情况下，出自对处在生活境遇多种多样和变换之中的人充满着爱的理解，必须总是重新寻求创造性的答案，即找到法，这在最初是法官一职的职责。

一种常见的失误认为，社会生活必须尽可能全面地由法律来调节。但是，立法极其不同的扩充，并不能保持一种对同伴以及对共同使命的整体的爱的精神从中已经消失的社会。在普遍地仅仅外在地遵循法的规范的地方，在法不是在爱中，而是在私欲中获得补充的地方，法的共同体必然要衰变。但是，即使在人们把法的规范当作自己行为的准绳，以至人们完全生活在对自己确定的义务的严肃意识之中的地方，社会也并不繁荣昌盛，而是在合法性中僵化。只有当足够多的单个的人由于爱的力量而超出自身，以便为同伴及集体利益服务时，有活力的共同体才能够存在。即使对于世俗的法的共同体来说，爱是法律的实现这句话也是适用的。

但是，爱不仅仅是为了使一个社会的法的秩序具有活力而不可缺少的，而且它还固有着总是不断地超越现存秩序的

推动力。这似乎是自相矛盾。但是，如果我们想到爱本身就是法的根源的话，那么，爱的两种似乎对立的作用方式的同属性就是可以理解的了。法的任何形态都受到一定的处境的制约。对于这种处境来说，法的形态使人们的共同作用成为可能，并对它进行调节。如果，而且只要法对于特殊的处境来说是适宜的，那么，它就是正确的。但是，情况的变化却是不可避免的。这意味着，即使是法，它也必须变化。若不然，法的一种过时的规范有新的处境下就很容易起到不法的作用。但是，爱却总是超越法的现行规范追随着同伴们，以便在他们的经常很特殊的、在法律中没有预见到的处境中公正地对待他们，在极限情况下，爱甚至还对抗法的现行规范。<sup>⑥</sup>每个法的共同体都依赖于在它内部有在人心唤起的爱的无条件性的力量发挥着作用。至于涉及到什么样的力量，从爱的本质来看将是很清楚的。爱意味着与每一个同伴一起去把握人的共同使命。只有在把人的使命看作是一项共同的事业的地方，爱才可能发挥作用，法才可能行之有效。但是，就像我们在前面已经说明的那样，人的使命就是人对上帝的开放性。因此，只有当人的共同体的形态是建立在被人的统一使命当作目标的上帝之中时，它才可能是持久的。彼此的爱产生于人们面对上帝存在的地方。

因此，各民族经常把自己的法的权威和国家的权威归诸于神的权威，这具有深刻的意义。法和宗教彼此最紧密地联系在一起，因为正是在上帝那里，人的使命的统一和人们彼此之间的统一才具有自己的起源，以至人的社会只有通过指出上帝才能够有效地论证自己法的起源。

在某种意义上，人的一切法即使在事实上也是上帝的法，

虽然它被自私的利益和立法的缺陷严重地歪曲了。但是，无论如何，在上帝的现实性展示给人们的地方，人们必然被引导向彼此的结合。单个的人只有在与他的同伴的结合中才能专注于自己的人的规定性，才能面对上帝而存在。在这里，开启了对以色列宗教的全人类意义的展望。以色列宗教就是神法的宗教。尽管在别的宗教中，神的联结和法的联结之间的联系也是非常清楚的，但是，在《旧约全书》中，这种联系尤其清楚，也就是说，它不依赖于对法的关系与宇宙的关系的思辨。

如果在某种意义上或多或少清楚地认识到，人的一切法都是上帝的法，那么，就可以立刻补充说，上帝的法在任何地方都不是最终确定的。任何法的形态都必然要发生变化。在一定的法律、戒律和禁令中，想一劳永逸地占有上帝的法，是对合法性的误解。上帝的法贯穿了实证法的整个运动。上帝的法独有爱的创造性活力，这种活力推动着日益更新地、更好地塑造法。因此，尽管人的法建立在上帝的爱的法中，然而，没有任何一种社会法的秩序能够实现人达到与上帝与同伴完全结合的使命。任何法的形态都是暂时的。在法的形成史中起作用的爱并不能使人摆脱罪恶，摆脱人之为人存在的分裂。因此，法的规范性质，法律的强制依然是不可缺少的。规范性的法可以根据每个时期的具体情况防止共同体的解体。但是，它并不能在原则上克服这种解体。

然而，人并不能放弃人们彼此之间完美地结合起来的目標。因为这个目标不可转让地属于人的使命。因此，各民族在所有的时代，例如在古代希腊化时期，都向往过公正的统治者，期望着他们的出现，并把这看作是黄金时代的开始。罗



马人奥古斯都 (Augustus) 被当作是救星受到欢迎。就像上帝的思想与法的共同体彼此紧密地联结在一起一样，以色列人也曾经希望有人们之间的一种完善的法的共同体的形态中看到他们的上帝即将来临的完全启示。他们等待着世界末日的国王，即弥赛亚，将在人们中间建立完善的法的共同体的基督。他将完成上帝的王国、上帝自身的统治，这不仅仅是为了以色列，也是为了所有的民族。就像上帝与以色列的结合为以色列人互相之间的法的共同体提供了根据一样，上帝对结合的忠诚、上帝的正义性也将通过以色列人和所有的人在爱的影响下建立共同体而得到实现。对于以色列来说，上帝与以色列的结合、关于上帝对未来启示的应许为对人的完善的共同体的期待提供了根据。其他各民族也向往这种共同体，尽管没有这样可靠的根据。

与其他各民族类似，古以色列也曾经期望人们之间完善的共同体，并把它看作是在大卫 (David) 家族的某个国王统治下的尘世的黄金时代——当时的世界将直接地过渡到这个黄金时代。在巴比伦流亡之后，这种期望弥赛亚的形式依然存在。但是，另一种对未来的期望排挤了它，不久之后就占据了中心地位。这种期望更多地具有探询单个的信徒如何分享拯救的色彩。对于由关于世界末日的观念出发散布开来的关于一种新天新地的期望来说，只有与死者复活和世界审判相联系，人们在上帝的统治下彼此之间结成完善的共同体才显得是可能的。真正人性的时代不是产生自当今世界的连续延展，而是通过一种断裂在对生者和死者的神圣审判的紧要关头的彼岸产生的。迄今为止，在这个世界上罪与恶的力量占据着统治地位。当然，犹太教以及关于世界末日的观念通

常更多地是在其他人那里、在不信上帝的人那里看到罪恶。它不可能足够深刻地认识到，在这个世界上之所以无法在人们彼此之间建立一个完善的共同体，乃是由于所有的人，包括上帝的信徒们，都被吸引在罪和恶之中。只有基督教的信仰才懂得。唯有通过死亡，通过与耶稣基督的十字架之死的结合，才能分享拯救。因此，尽管人们现在就可以有所准备，但是，上帝在尘世的王国只有在死者复活的未来生活中才能完全成为现实，这种认识完全是严肃的。谁对此感到不满足，谁想用暴力把上帝的王国接到尘世间——谁对人的行为提出实现黄金时代的苛求，他就只会低估可以达到的东西，使人的现实性为自己的理想作出牺牲，用暴力来造成上帝的王国在其效果上是敌视人类的。人类使命的目标在完善的社会形式这方面依然是希望的事情，是与死者的复活紧密相连的。但是，在对拿撒勒人耶稣的信仰中，基督徒现在已经对将来分有他的复活生活深信不疑。在这个世界上，他们已经就生活在人的未来的，最终的共同体在上帝的爱里的反光中，成为新的以色列，并且由此为所有的人提供一个即将到来的爱的社会的范例，以至爱的创造法的那种冲动由它出发进入一切人的共同体，这就是教会独特的本质。

#### 注 释

- ① 参见阿隆 (Ragmond Aron) 在《当代德国社会学》一书中 (1953年版, 第23页) 对滕尼斯 (Toennies) 所做的批判。把共同体与社会对立起来, 可以追溯到滕尼斯。莫尔特曼 (J. Moltmann) 在神学意义上批判滕尼斯、弗赖耶尔 (Hans Freyer, “基督教社会伦理学中对历史的感知”), 载于《新教神学》,

卷二十，1960年版，第263—287页，尤其是第271页以下）。|贝格（Peter L. Berger）和鲁克曼（Thomas Luckmann）在他们的《现实的社会建构》（纽约1966年版，第50页以下，尤其是第53页以下）一书中从个人的相互作用中，即从对习惯化的行为方式的相互典型化中（第51页），推导出社会化的过程。在这一过程中，个人之间的关系采取了持久的、“制度化的”形式，形成了对角色的固定期待。按照帕森斯（Talcott Parsons）在《社会体系》（1951年版）一书中的观点，共同的价值取向是角色期待和认可的持久交互关系的前提条件，而对于制度的行为来说，这种交互关系是根本性的（第38—39页）。在贝格和鲁克曼那里，只是表面上缺少这种价值观点，因为他们把关于对行为来说重要的东西（重要的结构：第74页，请比较第42—43页）的判断的共同性——这又回到了人的行为的暂时性——解释为行为制度化的前提（第74页）。毫无疑问，应该注意到这样的重要性并不是作为价值自为地存在的，而是只有在个人互相作用的过程中才形成的。在此，评价或者对行为方式的重要性作出判断，总是已经包含着对社会的整体意义的预先把握。在这种整体意义的影响下，事件和行动方式的重要性才显示出特色（参见哈贝马斯 [Jurgen Habermas]，“论社会科学的逻辑”，载《哲学评论》副刊第5期，1967年版，第166页以下）。在贝格和鲁克曼那里，这种宗教社会学的主题处理，只有在讨论一个社会中制度化的行为方式的一体化时才付诸语言（同上，第61页，并请比较第71页）。从对这样一种整体意义的——尽管通常是不明确的——理解中，恰恰还总是已经产生出认可和立法的行动。

- ② 爱不仅像路德已经强调的那样，以基督徒参与法的生活的任务为主题（海克尔 [J. Heckel]，《仁爱与法》，1953年版），而且是法的形式本身产生和存在的基础。施拉特尔（Adolf Schlatter）在他的《基督教伦理学》中看到了这一点。请参见巴因特克（Beintker）的《施拉特尔论基督教信仰与法》，1957年版，第30页以下。最近，沃尔夫（Erik Wolf）的《他人的法》（1958年版）从在基督身上表现出来的上帝的爱出发论证了法。不过，这样一种论证不能从爱的戒律特征出发，而是必

须根据它的现实的、历史的效用，就像施拉特尔所做的那样。也就是说，在这种情况下，产生的就不是一种好像是法的论证的自然法体系，而恰恰是在实证法的变革历史性中对实证法的理解。

- ③ 参见麦霍弗尔 (Werner Maihofer) 的《法与存在》，1954 年版。
- ④ 与此相反，像魏舍德尔 (Wilhelm Weischedel) 在《法与伦理学》(1959 年第 2 版，第 4 页) 一书中假定为不言而喻的那样，试图在伦理学中论证法，则只有就实证法来说，就立法过程来说才是显而易见的。即使在这里，正如魏舍德尔所指出的那样，也绝不是涉及到一种纯粹规范性思维的永恒标准，而是涉及到一种传统的联系。
- ⑤ 这种爱的行为的理由并不在于自然法，而是仅仅产生自它自己的创造性特征。因此，爱也可能超越自然法的定律（这总是取决于它们的根据与效用），例如超越有比例的正义，即 *sum cuique*（给每个人以他应有之物）的基本定律。在葡萄园工人的比喻中（《马太福音》第 20 章），庄园主付给最后招募来的工人与一开始就有那里工作的工人以同样的报酬。后者把这看作是——这是可以理解的——违犯了 *sum cuique* 的原则。他们得到的答复是很有特色的，这就是那个反问：“我做好人，你妒忌吗？”

## 第九章 社会过程

人们的关系和他们对事物世界的交往是彼此紧密相连的。几乎没有一种人的共同体的形态不与一定的现实利益相联结。但是，也几乎没有一种对现实世界的征服不至少在基础上就已经受到社会的制约。一方面是对自然世界的征服和总是需要重新改造的文化世界的互相交织，另一方面是社会关系的互相交织，它们都是作为一种不断推出人的生活形态新阶段的社会过程实现自身的。我把与自然的关系愈益被卷入人的社会关系之中的这种进程称为社会过程。通过这一过程，人们不仅彼此一致起来。而且通过共同地征服自然，也和自然一致起来。

让我们衡量一下，社会过程对于人的使命具有什么样的意义。就像我们前边所看到的那样，人的使命的目的在于人获得自己的此在的整体性。如果没有自己的世界的统一，没有与其他人的结合，这种整体性是不可能的。因此，社会过程似乎就是寻求人的使命的道路。

但是，社会过程是否确实使人接近自己的使命，或者它是否使人与自己的使命疏远，这是一个引起许多讨论的问题。并非仅仅在卢梭（J. J. Rousseau）关于返回到自然去的呼吁中，文化和文明才表现为歧途。对于其他思想家来说，社会的历史则被看作是向创造自己真实本质的进步。马克思

把这两种思想彼此结合起来。马克思一方面认为，现今的社会关系不能使人实现真正的人性。但另一方面，他又期望这些关系的变革能够实现真正的人道。在我们看来，这种期待是乌托邦思想。但是，即使我们认识到，实现人的人之为人的存在并不是由人决定的，即使我们相信，人们只能够接受本来的东西，只能够从上帝那里接受，马克思主义提出的问题依然没有得到解决。社会关系是否意味着一种非人化，一种人离开自己的使命的异化，依然是一个问题。<sup>①</sup>如果社会关系使人的人性变得不可能，那么，作为合乎人道的行动，就要求对这些关系进行变革。在这种情况下，所有其他的人道都是纯粹的幻想。因此，自从马克思以来，不回答关于社会过程的人道意义的问题，就再也不能够形成一种关于人的清醒意识了。

马克思从社会历史遥远的原始时代中，在把劳动向不同的个人的分配中看到了罪恶。分工导致了财产的划分，进而导致了统治关系的产生，导致了人对人的奴役。

为了理解这种论断，我们必须更为仔细地考察劳动对人的重要性。劳动与人之为人的存在不无关系。作为活动，它与一切活动一样，始终是本质的表现。和一切行为一样，劳动也表达了某种东西。从我们的态度和运动中，已经可以看出我们的情绪、我们的性格。当我们的行为还在我们的周围环境中改变着某种东西时，当我们的行为还留下了一些痕迹时，这些痕迹也就显露着我们自身的某种东西。因此，一切产生某种东西的活动都是本质的表现。这对人来说意味着什么，也许游戏活动的创造最能清楚地说明这一点。游戏者在创造的作品中体验到自己本身。

从根本上来说，人从自己的世界出发体验到自己本身，尽

管这种体验总是不充分的。由于人在自己对世界的开放性中完全专注于自己遇到的事物，所以， he 可以从这些事物出发反观自身，从他的世界的事物出发，并在这些事物的范围内观察自己本身，以便认识自己在世界中的位置。用马克思的话说，这就是人的本质的对象性：只有从与自己对立的世界出发，人才能够体验到自己本身。由于人们通过安排自己周围的自然环境以满足自己的需要，因而改变着周围环境的事物，所以，人们从世界中能够获得的关于自己本身的知识也由此而发生着变化。人不仅改变着事物，而且也由此同时改变着对自己的本质作出判断所依据的尺度。对此，不是别的什么人，而正是他自己本身造成了事物的转变，这并不是无关紧要的。人从改变了的事物中不仅在根本上认识到自己本身与过去不同，而且也从这些事物身上认识到自己就是能够引起这样的变化的人。有他自己的产品身上，他学习到自己能够做的事情。在这种意义上，青年马克思说：“活动就是……自我生产”。人们如此在自己塑造的事物中认识和寻找自己本质的表现，这当然肯定只是现代特有的特征。古代人致力于从发现的世界中，从家园一般环绕着他的宇宙秩序中认识自己的使命。只有现代人才不再把世界看作是家园，不再看作是现存的秩序，而是仅仅把它当作自己活动的材料来使用。只有从由他自己推进的人的世界的变化中，从他在其中表现自己本质的活动的产品中，他才认识到自己本身。但是，在这种方式上，自我认识成为永远不能结束的任务，因为改变了的周围环境总是还要继续改变。任何新的发明都成为通往未来的、无法预料的可能性的长梯上的一阶。

但是，活动对于人的重要性即使不被角色的社会分配摧毁，也受到它的危害。由于在一个社会中造就了各种各样的

角色，活动和对创造物的享用失去了它们在个人的生活实现中的联系，马克思把这描述为人由于劳动的异化：自己活动的产品不再属于它的创造者，而是被转让给并没有生产它们的他人。而且，即使活动本身也被异化了：活动的发生愈益不是为了自己的生命表现，而是被异化的观点、目的和要求所操纵。其结果就是人日益严重的片面化。

让我们和马克思一起更详细地考察一番人的自我异化的过程吧！

最初，不同的人偶然地创造着不同的产品。如果他们生活在不同的地区，那么，这就是不言而喻的。一旦不同的产品已经存在，而且它们的制造者彼此相识，那么，就产生了交换不同的东西的刺激。因此，自远古时代开始就产生了以物易物的交换。就这样，产品就变成了商品。这就是说，产品被制造出来不再仅仅是为了满足它的制造者的需求，而且还是因为它具有一种交换价值。这种交换价值按照有关的产品当时受欢迎的程度，常常明显地与它对生产者自身的使用价值区别开来。

以物易物的交换本身以分工为前提，但是，它也生产着分工，扩大着分工。由于人们通过专门生产一种商品能够比以往制造的多得多，所以，每一次交换都导致了专门生产那种最容易生产也最容易交换的东西。

按照马克思的观点，这种不断发展的专业化导致了人的日益严重的片面化和贫困化。活动成为片面的，人们仅仅只生产一个品种的产品。流水线作业的工人甚至仅仅与单个的零件打交道。他与通过自己的参与而产生的产品也没有关系。此外，活动丧失了与活动着的人自己的需求的联系。人们为了交易，为了不认识的买主而生产，却不再为了在塑造出来



的作品中发现自己的本质得到表达而生产。由于这种专业化，人丧失了自己的整体性。他被撕碎成为片面化的职能，并屈服于这些职能。甚至人与人之间的交往也陷入了这一漩涡，在很大程度上纯粹成为发财致富的手段。

这样，为以物易物活动着的人就成为他的产品的奴仆。确切地说，他成为这些产品的交换价值的奴隶。因为只有通过交换，他才能获得生活资料。与此同时，商品就成为崇拜物：人的一切活动、一切交往都围绕着交易而转，成为对金钱的崇拜。随着货币的出现，人的异化达到了它最明显的表现。通过货币，商品的交换价值得到了说明。最初，货币是一种特殊的商品，例如黄金，它特别适合于被分割成小的部分并且长期保存。所有其他的商品都与这种商品联系起来。黄金这种商品成为公分母，以往根本无法比较的应用品都可以通过它进行比较。

由于货币的产生，人的片面化变得更加严重：正如马克思所看到的那样，只要活动能够带来金钱，人们从事一种什么样的活动，在很大程度上是无关紧要的。在这种倾向发挥作用的地方，人的需求的多样性就萎缩为一种唯一的需求，即对货币的需求。贪婪的人为了它而牺牲了其他的一切。货币显得是万能的。然而在事实上，货币掏空了贪婪者的此在。货币成为人的上帝。

马克思关于对资本主义的分析，我将在以后再展开讨论。这里首先需要对已经展开的思想作出一个判断。马克思对分工、交换和货币所做的人类学分析已经足够重要，并且也构成了他的资本主义批判的基础。早在马克思之前，席勒（Schiller）和费希特（Fichte）就曾经抱怨过社会所造成的个人的片面化。<sup>②</sup>黑格尔在他的法哲学中也曾经描述过市民社

会在它的国民经济具体性中已经包含的矛盾，在许多细节上已经道出马克思的先声。<sup>③</sup>马克思更尖锐地认识到了市民社会发展中的原动力。与此同时，通过对货币崇拜及其后果的细致入微的描绘，他接近了《圣经》中反对金钱崇拜的斗争。作为先驱者之一，他看到人们——可以与歌德所写的巫术学徒相比——被自己所创造的物所奴役。尽管如此，马克思的设想却是以一种致命的批判性为标志的。这恰恰也适用于他的人类学基本思想。对马克思的一种批判，如果仅仅涉及到他的这个或者那个结论，无论是涉及到对资本主义的没落的预言，还是涉及到共产主义未来社会的乌托邦思想，都没有对他作出正确的评价。他的思维是从人类学根源中汲取自己的力量。

这里必须首先否定的是人仅仅从他自己的产品中认识自己本身这种观点。按照这种观点，就像马克思实际上已经宣布为人类历史的意义那样，人必然成为他自己本身的创造者。但是，这意味着对把人看作是创造性主体的现代自我理解的夸大。人不仅从自己本身，而且还从他所发现的和依赖的东西中认识自己本身。人总的把自己看作是依赖一个对象的，他超出世界依赖上帝，在这个世界自身中依赖一切技术塑造的物质基础。他依赖自己生活于其中的社会传统和精神传统，即使他转而反对这种传统时也是如此。他依赖无须自己参与就每时每刻归于他的东西。他依赖与他在一起的人们，依赖通过这些人们给予他的一切。在所有这一切中并且超出这一切，他依赖上帝。

此外，恰恰也是马克思以深刻的语言谈到了单个的人对他人的依赖性，这种依赖性揭露了角色的社会分配及其后果。但是，这也说明了与马克思所描绘的完全不同的方面。由于

每个人都依赖其他的人，由于他只有与其他人一起才能追求人的一种使命，因此，他也对其他人的创造表现出活生生的兴趣。所以，对其他人的产品的需求并不必然就是异化。毋宁说，与他人进行交换的可能性使单个的人丰富了他自己的本质，而且无论在精神方面还是在物质方面都是如此。把单个的人纳入到共同体的任务之中，尽管会把他片面化为他自己特殊的角色，但是，只要他认可这个共同体并且乐意作它的成员，那么，他也就参与了其他成员的成就，充满自豪地把共同实现的东西体验为自己的成果。这样，分工和交换决不总是必然意味着异化和本质的丧失。只有当单个的人再也不可能认可自己特殊的角色是为整体服务的时候，只有当他把自己局限在自己事实上必然变得毫无意义的片面机能之上的时候，情况才是这样。因此，真正的难题就在此处。问题在于，在每一次分配任务时，是否考虑到一个共同体的整体；单个的人所参与的整体任务是否能够也被认可为所有参加者的事情——不仅仅是被认可为一个奴役其他个人的个人的利益。<sup>④</sup>只有当共同的作品能够被每一个参与者都认可为他自己的作品时，他才会懂得带着自己特殊的任务明智地参加到整体中去。他为整体服务、但整体又承载着他。在这里，借助力量 and 影响为一个企业的整体或者干脆为一个共同体的整体负责的人，当然要经常有负众望。尤其是对于工业社会的开端来说，这种有负众望似乎到处都是一种特色。但是，后来出现的片面化活动和不负责的剥削等现象与随之而来的共同体意识的瓦解一样，从来也不是干脆不可避免的。这样的现象总是说明了参与的人的失职。然而，类似的情况并不局限于前资本主义时代。缺乏爱和集体精神在任何时候都造成了人的窘困。超越社会地位的一切差异，具体地克服这种

窘困，虽然不能在任何时候都同样轻而易举地实现，但在原则上却是在任何时候都同样可能的。因此，使徒保罗认为，即使在古代社会秩序的条件下，主人和奴隶的一种合乎人性的共同生活也完全是可能的，而且他也要求这种共同生活。然而，这并不意味着社会秩序必须永远保持不变。毋宁说，应该这样塑造社会秩序，以至使它的成员之间的结合尽可能变得容易而不是变得困难。基督教伦理学并不局限在单个的人及其问题上，而是还将公共领域包括在内。因为尽管爱是针对单个的人的，但是，它还要把单个的人纳入一个共同体的整体中去。因此，着眼于整体，这属于爱的本质。

就像分工和交换不会必然导致人的本质的丧失一样，金钱崇拜的吸引力也不是一种决定命运的暴力。货币成为人们为此牺牲其余的一切的偶像，这尽管是经常发生的，但是，为了达到这种程度，总是要以贪欲成为占统治地位的冲动为前提的。占有的意识成为统治一切的东西，这并不是像马克思所阐述的那样，是人由于货币而异化的一个后果。相反，是货币使这一进程运动起来。只有在人已经完全充满了对货币的贪欲的地方，货币才对人获得这样的力量，以至对人来说，其他一切东西，无论是物还是人，都只有与货币发生关系才具有意义。只要在人完全沉溺于贪欲的地方，就会出现马克思曾经深刻地描绘过的那种资本主义经济发展的自发性。

货币占有者不是把货币储蓄起来，而是让它工作，由此他就成为资本家。他购买了人的劳动力，为的是利用它来达到自己的目的。在这里，关键在于所创造的财富在价值上远远超过了工资和机器的支出以及其他费用。这就产生了利润，利润当然主要被用来扩大生产。对于马克思来说，情况是这样的：工人们通过生产日益完善的发展虽然生产出各种各样

的产品，而且越来越多，但是，工人自身却日益贫困化和片面化。全部财富都积聚在资本家手里。与此相反，贫困却日益集中在工人们身上。竞争为越来越少的人造成了日益增长的财富，把所有其余的人越来越深地抛入无产阶级之中，抛入贫困化之中。马克思认为，在这一发展的终端，无产阶级革命必然清除一小撮资本家。

西方工业国家在上一世纪的发展，起初在很大程度上是符合马克思所指出的这种趋势的。对于贪欲在多大程度上作为社会过程的推动力量而得到了贯彻，这是一个令人感到羞耻的标志。然而，即使在当时，也存在有许多超越了社会角色差别的人性的共同体的例子，甚至在工人和企业主之间也是如此。毫无疑问，在早期资本主义时期，这样的例子太少了，特别是对剥削的法律限制太少了。尽管如此，贪欲并没有长久地保持为社会过程的决定性因素。不仅是组织起来的工人阶级的压力，而且还有社会立法的创造法的想象力，都开启了不同的道路。马克思建立在贪欲的自发控制之上的部分预言都没有应验，应该归功于此。工业国家中全体居民日益增长的福利、由此而被加强并且反过来造成新的福利的工业兴旺、以及日益发展的所谓服务性行业的职业阶层，即新的中产阶级，<sup>⑨</sup>所有这一切都开创了一个与马克思已经预见到和能够预见到的完全不同的社会过程的方向。资本主义发展的自发控制由此被打断了。即使在这方面，人们也不可以像那种反共产主义的仇恨过于轻率地所做的那样，期待不容变更的自发发展。对整体负责任的考察，不承认事物发生的任何自发发展的那种创造法的想象力，以及在一切情况下促成和更新共同体的爱，在任何地方都是必要的。只有它们才能够把人类社会从资本主义的自发发展中，同时也从其他的

自发发展中解放出来，并且卓有成效地塑造它的未来。

随着工业中劳动时间的缩短而明朗化的社会发展的新转变，在这个方向上提供了过去时代所无法提供的机会。人们必须合乎人性地安排新的空闲时间。<sup>⑥</sup>这个任务可能过去没有被注意到。当在人身上没有唤起和培养更深刻的需求的时候，空闲时间就被单纯的消遣所浪费掉了。在今天，这一点是非常清楚的。我们面临着一种新教育的任务。但是，只有在我们生活于其中的现实作为一种统一变得可以理解的时候，教育才是可能的。只有借助于它与现实的统一的关联，专业知识和特殊技能才获得了符合人性的意义。今天，世俗化了的教育界还在继续对现象的多样性中找到一种统一的可能性感到绝望。然而，如果从根本上来说，在清醒的意识中的人类生活应该是可能的，那么，就必须克服这种绝望。不过，现实的统一在事实上再也不能以世俗化了的方式来理解。在这方面，这种思维只能一再达到伪宗教的设想。只有对我们的传统在《圣经》中的起源，对《圣经》中作为创造者建立了现实的统一的上帝进行新的思索，才能胜任由我们的社会情景提出的教育任务。如果我们重新认识到建立在上帝之中的一切现实东西的统一，那么，满足于由现代化宣传工具所造成的灌输的那种精神惰性也将会消失。着眼于现实的统一，将唤醒创造性地克服现实的多样性的力量。它还将唤醒把多种多样的东西结合成为统一体的爱的力量。当然，即使这一点也再次仅仅适用于在《圣经》中上帝的光照中对现实的统一的真正理解，从耶稣基督的上帝出发，所有事物的统一都是由爱建立的，即由超越一切分离和痛苦来寻求共同体的爱建立的。只有从这样的爱的力量中，人们才能够——每个人在自己的份额上——感知到对现实的统一的创造性责任。

## 注 释

- ① 参见波皮茨 (H. Popitz), 《异化的人—青年马克思的时代批判与历史哲学》, 1953年版, 第109—170页。此外, 请参见蒂尔 (E. Thier), 《青年马克思的人的形象》, 1957年版, 第22页以下。重要的还有蒂尔的证明, 即马克思关于占有的意义的思想与赫斯 (Moses Hess) 相吻合。
- ② 波皮茨, 同上着, 第12页以下。
- ③ 黑格尔, 《法哲学原理》(Hoffmeister 编), “哲学丛书”卷一二四 a, 1955年版, 第182—256节。黑格尔看到了由于分工所造成的人的片面化 (第198节), 他把货币看作是这样一种形态, 在这种形态中, “所有一切商品的抽象价值都成为现实的” (第204节)。他意识到了被市民社会从家庭的纽带中分离出来的单个的人 (第238节) 的贫困化的危险 (第241节), 并且要求对此采取有计划的公共措施 (第242节)。他看到了双重化积累的趋势: 一方面是财富的积累, “另一方面, 是特殊劳动的细分和局限性, 从而束缚于这种劳动的阶级的依赖性和匮乏……” (第243节), 以及“广大群众的生活降到一定水平——作为社会成员所必需的自然然而得到调整的水平——之下” (第244节)。黑格尔认识到, 群众的贫困化迫使由于国民产品的过剩而占领外地市场 (第245—246节), 以及获取殖民地 (第248节)。而所有这一切竟然早在1821年就已经说出来了! 但是, 这些洞见并没有导致他像后来马克思所做的那样预见和要求革命。黑格尔对社会矛盾的认识的深刻性几乎不亚于马克思, 但是, 按照他的观念, 社会矛盾应该通过法 (第206节以下) 和伦理国家的权威来克服 (第258节)。因此, 他强调了两者相对于“需要的体系”的独立性。关于黑格尔的设想的根源和动机, 请参见罗尔莫色 (G. Rohrmoser) 的《主体性与物化——青年黑格尔思想中的神学与社会》, 1961年版, 第75—92页, 特别请参见李特尔 (J. Ritter) 的《黑格尔与法国革命》, 1957年版, 第34页以下。
- ④ 即使这一点黑格尔也曾经强调过。参见《法哲学原理》, 第207节。
- ⑤ 泰默尔 (W. Theimer) 在他的《马克思主义》(1957年第2版,

第 127 页以下) 一书中对此做了简短的论述。

- ⑥ 这里涉及到李斯曼 (David Riesman) 的《孤寂的群众》(1956 年版) 一书的主题思想。



## 第十章 传统与革命

现代人与某种像传统一类的东西在很大程度上再也没有一种可靠的关系了。在此，不仅仅这种或者那种传统成为可疑的，而且对流传下来的生活形式和思维形式的重要性的意识本身也正在消失。无论是涉及到一种生活风格及其规则，还是涉及到宗教、艺术、文学的精神传统，今天，传统的东西的约束性力量到处都显著地受到削弱。人们也许怀念过去世世代代从自己生活所依的传统中获取的依靠。自从启蒙运动以来一再出现的对一切传统的厌恶，最终在本世纪初爆发了出来，而在第二次世界大战之后就不再以同样的力量出现了。人们再也不需要反抗真实地或者虚假地成为表面的生活方式。即使在存在这样一种态度的地方，它在对今日总体局势的考察方面也太空洞了，以至不可能再引起狂热的运动。如果人们想说出某种本质的东西和引导人继续前进的东西，那么，陈旧的文化批判的药方今天已经不再够用。我们的时代在人的关系这一问题上的特征，正是在极不相同的领域里可以看到的无形式性。当代一些现象的深不可测性有时也许唤醒了对于传统生活形式的保护性力量的感觉，没有这种力量，对我们来说非常重要的内涵就必然会瓦解。然而，即使在人们

出自对现代生活的虚无主义倾向深深感到恐惧，而有意识地转回到我们的传统的残余，或者干脆转回到已经没落的思维方式和生活方式的地方，传统的东西也不再被看作是不言而喻的尺度，而是必须被重新当作真理而获得。<sup>①</sup>

对于传统这一现象的这种独特的不安全感根据何在呢？毫无疑问，其根源之一必须在技术的生活态度中寻找，这种生活态度使当今的人成了第二自然。不仅仅是对自然过程的技术调节，而且还有对社会生活的技术调节——在此可能想一想官僚制度不断增长着的重要性——以及渗透在日常生活气氛中的对一切事物的可创造性的信念，所有这些都可能在围绕着自己兜圈子，至少在表面上不依赖于由传统所造成的精神和习俗的内容。在我们今日由技术决定的文明化生活世界中，一些观察家发现了一种在完美地组织起来的未来社会中无历史的此在的征兆，这个完美地组织起来的未来社会可能失去了对自己的起源的兴趣，并且仅仅把令人满意地调节供求关系当作自己的任务。<sup>②</sup>

然而，很可能这样一种忧虑是建立在对我们现代生活世界的承载力量的一种错误的估价之上的。仅仅一个完美的组织既不能够保证人的活动的创造性发展，也不能够满足人们超出日常生活需求的要求。现代技术自身不是偶然地在欧洲这个由基督教所造成的文化基地上产生的。没有《圣经》中要人去对世界实施统治的想象的。即使在今天，使自然科学和技术逐级地继续发展成为可能的创造性想象力的独创精神，也在基督教传统的精神根基中具有它的隐蔽的根源。现代生活世界具有它自身的传统背景。它的文明化成就在多大程度上能够被直截了当地移植到其他文化区域，这还完全不

能确定。虽然我们是欧洲生活方式在非洲和亚洲具有一种惊人的感染力的同时代人，但是，如果没有欧美的榜样，那么，这些影响是否不会因为例如不能从佛教主张的避世态度和伊斯兰教主张的顺从命运态度中吸取营养而逐渐消退，现在还难以确定。欧洲以外的民族常常只接受了自然科学与技术，却不接受这些技能的文化根基，这给它们自身造成了严重的问题。因为它们自己的传统由于与技术的生活世界毫无内在的关系，因而日益被西方的文明所瓦解。这种传统的萎缩还在那里造成了虚无主义的真空——但是，却不存在在我们这里一再抑制虚无主义危害的那种反作用力。在此，探索我们技术的生活世界的传统背景，其世界性意义是显而易见的。这一探索必须由欧洲人代表其他所有的人参与完成。但是，在这方面，我们的前进道路上还存在着困难。对我们来说，我们与自己的传统的关系变得如此不清晰。

把技术的生活世界与它在这个世界的包围中成长起来的传统完全剥离开来，将意味着人的生活中的贫乏和空虚，因而最终还会意味着技术发展自身的停滞。一个人借助于成长起来的那种传统为他开启了多种多样的生活可能性。只有传统才使人有可能克服现代社会生活中的矛盾，使人在个体化的过程中意识到自己是整体的一个成员。人们所回顾的、我们把自己看作是它的继承人的历史越丰富，我们自己的思维和行动的可能性也就越丰富。这被看作是不依赖于人们与自己在其中受到教育的那些传统关系如何这一问题的。即使在人们为了克服这种或者那种成见或者变空了的形式而抵制传统的时候，人们仍然依靠传统生存。通过对传统的东西的批判，人们一跃而达到一个新的阶段。但与此同时，为了一跃

而超出传统的东西，人们又一再排斥传统。在提高的过程中，每一次飞跃都归因于前一个阶段，没有前一个阶段，这一飞跃就不会达到它所达到的高度。没有人是从头开始的。12世纪的一位思想家曾经对此做过就他那个时代来说令人难忘的描述。他把自己的同时代人比作站在巨人的肩膀上的侏儒——这里所说的巨人是指教父们——侏儒要比巨人看得更远，但这仅仅是因为他们站在巨人的肩膀上，而且只有当他们不从传统的巨人肩膀上重新掉下来时才是如此。因此，对传统的东西的依赖性，决不必然意味着人们被迫停留在过时的界限之内，相反，一种富有生命力的传统的经验财富一再成为新的、继续发展的发现的出发点。但是，生活可能性的多样性总是受到人们处身于其中的传统的丰富性和深刻性的制约。这种可能性的丰富性并不是供那种硬要完全从头开始的人利用的。只有通过自觉地接受和培植传统才能使它开放。在此，这种培植同时也意味着对传统东西的形态进行不断的变更。在历史的进程中，一直存在有文化传统的断裂。如果遗产被遗忘，被淹没，那么，幸免于难的人在事实上就必须相对来说从头开始。从许多方面看来，在民族大迁移之后的那几个世纪里，西罗马帝国的疆域里正是这种情况。一种文化遗产在其中沉没的那些时代，总是内在地、而且经常也外在地是贫乏的。它们的贫乏产生自那种不能够再把自己的外境的内在敌对关系结合成为统一体的人的分裂状态。在这种反面形象中，再次清晰地表现出人的生命实现的可能性是如何受到起承载作用的传统的丰富性和生命力制约的。

就像贝恩哈德(Bernhard von Chartres)的话所阐明的那样，传统超出自己已经鲜明地形成的形式，开启进一步塑造

生活的新可能性，这种情况当然只有一种非常有教养的传统意识才能认识到。起初，传统在事实上一劳永逸地确定着生活的形式。早期文化的人被束缚在传统上，除了与他的现在一起尽可能深地渗入传统的东西之内，他没有更高的目标。他力求分有一切生活和行为的崇高范型。这些范型是由神话讲述的，并在崇拜中受到颂扬，以便赋予现在以新的生命力。对于他来说，一切本质的东西都在神话所讲述的远古时代的事件中发生过了。未来要带来一些什么样的新东西，至多能够吸引他离开在神话范型中显现的那种生活意义。因此，这种沉溺于神话的远古时代，他的追求也集中于使一切真实的生活尽可能地接近这些范型。<sup>③</sup>

在对现实的神话体验中，我们今日称之为传统的东西获得了它最初的形态。对于我们今天的人来说，传统成为一种完全形式化的进程，它可以具有极不相同的内容。但是，最初这种进程似乎是与神话思维对此在的理解联结在一起的。这表现在，传统的本质就在于把过去的生活塑造和思想当作在很大程度上重要的和权威的东西保存下来。这与对真理的一种理解异乎寻常地一致。按照这种理解，真理存在于过去。在它看来，未来的东西只有符合旧真理才是重要的。传统的东西表现为完全有能力对现在发生影响的东西。但是，作为现在的东西，它始终仅仅是旧真理的阴影。一切传统意识都喜欢给自己的内容罩上神话和传说的光彩，这也许不是巧合，受传统束缚的人，至今还热衷于在一种典范的灵光中欣赏史前时代对他来说具有权威性的形象和设施。

然而，这种方式的传统意识总是没有能力消化每次的当前体验。事实上，生活每天都带来新的经验，它们不是在任

何一种传统的范型中出现的。在传统成为一种僵化的图式的地方，它的外壳由于变得太狭隘了，就必然被生活的发展所突破。受传统决定的人通过把新的经验纳回到他的生活所依靠的范型中去而固执己见。因为如果神话传统必须允许典范的真理有一种变更的话，那么，这就是它自己的死亡。一切神话传统都表现出这种由借助它而生活的人群的历史经验所造成的丰富。但是，也可能会发生深刻的变化，以至这种方法再也不够用了。这样一种再也不能表现得对现在发生影响的范型就必然要灭亡。在这种情况下，就会发生一场变更、一场变革、一场革命。在这方面，革命通常是以一种据说更原初的真理的名义，例如以更古老的东西，即以人的本性以及借助于它得以确立的法的的名义进行的。但是，即使革命并不自诩为一种古老可敬的状态的重新建立，而是自觉地以某种新的东西，某种尚未存在过的东西为目标，它迟早也要在自己成功之后过渡到构成传统，陷入与自己的初衷的矛盾。今天，在马克思主义于俄国革命之后的形象转变中，我们已经看到了这一进程。在某种程度上可以说，马克思、恩格斯、列宁都成了教父或导师。但是，在另一方面，马克思主义还一直保持着一种未来意志，这又把它与神话型的传统区分开来。马克思主义的这种未来意志应该归功于它作为《圣经》中对未来的希望的世俗化的起源。

在古代以色列，形成了一种与现实的关系，与古老东方世族的神话意识相比，这种关系日益清晰地显得格外突出。在以色列人看来，未来将带来的新东西并不是毫无意义的，相反，至少从先知们出现以来，他们就期望着唯有未来才能带来的真正的生命实现，即真正的解脱。这种态度并不是突然

产生的。它的征兆早在宗教历史的周围环境中就已经偶尔显露出来了。但是，只有在以色列，这种征兆才通过对生活的神话理解导致了突破。

以色列人学会依据上帝的应许而生活。这对于以未来为指导方向是决定性的。甚至以色列最古老的传统，即关于其祖先们的描述，就已经表明了这种特征。上帝的应许给它的接收者们指出了一种尚未存在过的未来，指出了一种在希望中、在对上帝的信赖中的生活。上帝正在着手实施闻所未闻的事情，即赐予到处漂泊的人一块可耕种的土地和无法估量的后裔。虽然在以色列的腓尼基人邻居那里，似乎也有过类似的应许，但是，在以色列人那里，这些应许却成为与上帝的关系和关于上帝的思想本身的基础。这与以色列通过在巴勒斯坦的殖民占领而实现了古老的应许是紧密相连的。由此开始，以色列在长达数个世纪的时间里生活在对实现了的应许的回顾中，生活在对自己的原初历史的回顾中。它之所以能够作为一个民族而存在，就要归功于这段原初的历史。但是，当先知们重新把目光对准未来、对准上帝的一种新行动的时候，他们却不能把以色列自己的传统当作出发点。鉴于以色列当时的生活形式将会被可怕的审判所摧毁，只有上帝的新行动才能带来真正的解脱。在随着巴比伦人占领了耶路撒冷，以色列独立的国家生活遭到摧毁之后，现在变得越黑暗，先知们的解脱预言也就越变得有说服力。最终，它们超越了世界中一切可想象的东西，获得了希望复活的内容。

上帝的应许明确地为以色列人指出了未来。由此，人之为人的存在的基本特征也就在根本上清晰可见：按照今天的

知识，正是对未来的开放性和一种在对未来的不断超前把握中的生活标明了人之为人的特征。只有在指明了以色列的前进道路的上帝之应许的光照中，才能发现这种人之为人的基本特征。从此以后，人们再也不背对着未来而生活。对于人们来说，真理似乎不再是在远古的过去的神秘光照中实现的，而是要在未来中寻找的。

但是，这种转变恰恰并不意味着回避一切传统。毋宁说，这是一个非常独特的进程：在以色列，应许本身成了传统的内容。应许必须能够被传达，以便人们期望它们的实现，直到它们应验为止。在应许的东西例如应许给祖先们的土地应验了的地方，对此的回忆就被保存下来，成为上帝的可信赖的证明。上帝作出了应许，而且还独自担保着它的实现的耐久性。但是，当先知们把自己的国家的终结当作上帝的审判加以预告时，他们也就超越了审判，指出一种新的解救。它具有旧的解救经验的特征，但是在一种最终的发生过程的色彩上有所加强，它以一种新天新地为前提条件。

因此，即使依靠应许而生活的人，也是从一种传统出发而生活的，不过，他是从一种与对传统原初的、神话式的理解不同种类的传统出发的。在他看来，没有一件远古时代发生的事情是不可超越的绝对真理，相反，他对开放的未来充满兴趣。但是，向未来的转变只有通过他身处其中的应许传统才是可能的。<sup>④</sup>对作出应许的上帝在未来发挥作用的信赖建立在一种给定的应许在过去的实现之上。只有从这样的传统出发，才能够把目光充满希望地投向未来。

然而，即使从应许出发的生活，也并不总是对未来完全开放的。应许的一定内容，例如在古代以色列就是它的政治



制度的持久性，包含着对未来的超前把握。这种超前把握可能会由于某种事情的发生而落空，而且经常落空。因此，即使从应许中滋生出来的期望的传统，也可能会调节对现实的自由目光。所以，对于犹太籍的同时代人耶稣来说，以色列的应许恰恰是认识他的出现的重要性障碍。人们期待着一个新的大卫，他应该重新建立起民族的政治独立。但是，耶稣并不是这样做的。尽管如此，他的出现却带有一种要求，即他作为上帝的使者，将根据人们是否接受上帝的统治已经临近的福音，来在人们中间就他们的得救与否作出最后的抉择。这样，耶稣由于自己出现的方式显然不符合传统的应许，从而与他的民族的权威们陷入冲突，这种冲突导致他被钉在十字架上。

再举一个别的例子：马克思主义由于其关于一种真正人的社会的未来展望而成为《圣经》中对未来期待的一种世俗化的形式。之所以是世俗化了的，乃是因为马克思主义者相信人能够作出按照《圣经》的传统只有上帝才能够办到的事情，即实现人的使命。现在，我不打算探讨当人们不愿意局限在有时进行的个别改善，而是想用暴力实现人性的理想时将会产生的可怕倒转，而只是想指出一点：马克思主义的希望以其凡俗的方式依赖对未来的应许而生存，即依赖于一种至少在其原初形式上日益表现为不可实现的应许。即使在这里，教条主义地固守对未来的希望也构成了认识现实的一种障碍。

《圣经》中对应许的信仰由于一种特征而优越于马克思主义对应许的信仰，这种特征就是：上帝即使对自己的应许也拥有的自由，使得接受实现人们用人的语词和观念描述的应

许的不同性成为可能。与此相反，一种仅仅建立在人的权威之上的对未来的期待，除非它放弃自身，否则是不能改变自己的教条的。这种应许的实现方面的不同性，最明显地表现在耶稣与以色列的应许的关系中，它超越了应许的任何可以把握的内容，使未来作为上帝的无法看透的秘密展现出来。应许指示出这种未来，使我们期待着这种未来，然而，它并不触及这一未来的秘密。一些应许在自己的内容本身就表述了这种深奥莫测的事情的特征。关于死者复活以及在新天新地中建立上帝的王国的宏大应许就是这样的。什么东西有朝一日将作为现实符合这些应许的讽喻性语词，我们还不知道。尽管死者的复活已经发生在一个人即耶稣的身上，然而，除了我们自己的复活，我们并不知道究竟发生了什么事情。我们仅仅知道，与耶稣相结合、与由他经历和宣告的等待上帝即将降临的态度相联结，将保证我们分享在耶稣那里已经表现出来的新生活。这样，对于所有的人来说，耶稣自己就成为应许，并且由此而成为一种新传统的内容。《旧约全书》中上帝的应许在耶稣身上获得了自己最终的内容。现在，即使应许的内容，也不再调节对未来的开放性，而只是指示人们向上帝的未来开放。谁自己通过耶稣超越了集中在耶稣的十字架之中的所有尘世痛苦，他在今天就能够以同样的方式通过爱的关照为其他人开启未来。从上帝那里，他已经受到过这种爱的关照。

让我们由此出发再回顾以下传统与革命的对立吧！我们已经看到，传统尽管具有一切丰富性，它的问题却在于：以传统的生活范型为指南，就意味着以过去了的东西为指南；但是，没有任何一种如此伟大的过去能够无限制地对未来发

挥影响，即使它以神话的语言赋予自己的智慧以神的行为的尊严也不行。每一种这样的传统都必然在某个时候败给未来带来的、再也不受传统的真理控制的新事物。这种突破了传统形式的新东西就是革命的，如同实施了一场革命。在这种情况下，就出现了视过去为无用之物而予以抛弃的危险，由此，生活就会变得贫乏、变得没有根基。只有通过一种自动地对未来无限制地开放的传统，才能克服传统与革命的这种对立。在《圣经》中的应许传统就是这种情况，它所采取的形式是通过耶稣获得的。因此，由基督教传统出发而生存的诸民族，就能够以一种在其他任何地方都不可能的方式面对未来。所以，近代及其自然科学和技术的巨大变化是从信奉基督教的欧洲开始的。同样由于这一原因，我们可以有充分的理由期待，从基督教的传统中也将产生出合乎人道地解决给我们的时代新提出的任务的力量。因为基督教传统在上帝的未来之光中开启了对世界未来的自由展望，而且，它并没有不准人们以过去那些时代的生活形式的丰富性为指导。毋宁说，基督教的精神把它所遇到的一切传统都纳入自身，虽然对它们进行了改造，但却以这种改造了的形态把它们保存下来了。没有基督教，也许我们就会与古希腊的遗产根本不再有什么关系。但是，对于所有通过基督教传统保留在人们的记忆中的东西，基督教传统都在上帝的未来之光中同时开启了发表批判性看法的可能性。因此，在基督教传统中——在它始终如一地保持下来的地方，革命将是多余的。甚至对于自己的基督教遗产，基督教精神也可以具有一种批判的关系。只有这样，它才能纯洁地保持自己的本质，忠实于上帝的未来。

## 注 释

- ① 关于传统这个概念，请参见克吕格尔（Gerhard Krueger）的《历史与传统》（1948年版）。此外，请参见皮波尔（Josef Pieper）的《论传统的概念》（1958年版）和载于《一般性研究》杂志1951年第4期中的几篇文章。
- ② 参见弗赖耶尔的《当前时代的理论》，1955年版。
- ③ 埃利亚德（Mircea Eliade）在他的《永恒复归的神话》（1953年德文版）一书中，把在以色列的历史思维中形成的对立引入到这里所讨论的对现实的神话理解的观点之中，并就此描述了这种对立。
- ④ 因此，拉德在他的《旧约神学》（1960年版）卷二中指出了以色列人的传统对于先知们，特别是对于他们关于一种新的解救的应许的重要性。

## 第十一章 作为历史的人

人类学诸学科及其关于人的图像永远不能达到具体的人。无论是生物人类学还是文化人类学，无论是社会学还是法人人类学，毫无疑问还有实存本体论，都永远不能达到具体的人。它们关于人的图像都是抽象。抽象的考察无疑是条件，没有这一条件我们就根本不可能谈论人。为了至少鲜明地突出这种或者那种特征，我们必须首先把其余的一切暂置之不理。但是，各种不同的抽象角度当然是可以互相补充的。既然不存在一种不必以单个的、抽象的论断为开端的科学，因此，研究的进程就在于把各种不同的抽象观点彼此结合起来，并如此重新取消抽象，以至造成一个越来越具体的图像。在人类学中也是这样。对人进行观察所采取的第一个、然而也仅仅是暂时的角度就是特殊的、与自然发生关系并与动物世界相区别的单个的人。这样，就必然会忽略更进一步的研究人生活在其中的共同体关系。即便这样的考察也是分两个阶段进行的：首先是研究人们的自然装备、他们的躯体形态和器官，其次是研究他们的主动性行为。这整个考察方式被提高到一个新的考察阶段上，这个新的阶段不再从个体出发，而是从个人构成的共同体出发。社会学以对作为个体的人的研

究结果为前提条件，但是，把与其他人的联系抽象掉的做法被取消了。我们向具体的人又接近了一步。但是，只要不在——或者是单个的人彼此之间的，或者是单个的人与群体之间的，或者是群体彼此之间的——社会关系的形成中研究它们，它们的结构就依然是抽象的。事实上，人的关系应该在不断的变化中被理解，因此，在具体的情况下，它们也表现得各不相同。在这方面，即使社会学的考察方式也必须再次被抛弃，并让位给一门全面的科学。这门科学密切地注视着单个的人和人群的生活中所发生的具体变化。这就是历史科学。它必须以其他所有的人类学研究为前提条件，并且尽可能地接近人的具体的生命实现。当然，即使历史科学在一些方面也是抽象的，因为它决不可能照顾到构成一定的生活命运的无限多的状况和事件的整体。它总是仅仅勾勒出一个粗线条的略图，一个再现了主要的联系的模型。历史科学方法上的艰巨性也大部分就在于此。但尽管如此，历史科学仍然是一切人类学学科的皇冠。它概括了所有其他的学科，描述了人之为人的存在的具体的、总是各种各样的、因人而异的实现。<sup>①</sup>

人在其本质上是历史的。这不仅仅意味着，人总是能够而且必须对自己生活的内容自己作出决定，生活就是这些决定的一个结果。在这种意义上，存在哲学谈到了人的历史性。<sup>②</sup>但是，不仅每次的、单个的决定行动是历史的，而且每个人都生活在一个连续的事件系列之中，生活在不仅包括自己的决定，而且也包括各种事件的前后关联的序列之中，这些东西共同构成了他的完全特殊的、一次性的历史。这里首先涉及到单个的人的生活史，这种历史可以在一部传记或者

自传中用回顾的方式加以描述。这种生活史对于构成了这个或者那个人的东西很少是无关紧要的，毋宁说，每一个人的独特个性都是受他的生活道路决定性地加以规定的。只有这种生活道路才构成了这个或者那个单个的人每次具体的现实。他生活中的一切事件都只有在他的生活史的联系中才具有自己独特的意义和影响。在具有不同的过去的其他人那里，在类似的处境中所发生的外表上相同的事件，可能会引起完全不同的效果。这种差别的根据并不仅仅在于人们的遗传素质，而是恰恰决定性地在于塑造了他们的生活道路的偶然事件之中。因此，在医学中，病史，即一种疾病在一个病人的整个生活联系中的起源和发展，对于诊断病情——尤其是在内科医学中——起着一种重要的作用。<sup>⑨</sup>一个人的生活道路从来也不是由他的天赋明确地预先规定好的，而是通过偶然事件的链环获得自己的方向的。或者毋宁说——我们必须依据所有在这几讲中考虑过的东西来谈——每一个人的生活史都表明了一种完全独特的受引导的道路，每一个单个的人都从上帝那里分有了这种引导，而且是从人在自己的对世界开放性中自觉地或者不自觉地探寻着的上帝那里分有的。这条偶然事件的链环，或者更确切地说，这条上帝的引导的链环，虽然其中的联系在最好的情况下也是后补的，而且经常是不可见的，但却相当真实地塑造了每一种生活的具体内容。在中世纪，对到那里去寻找个体性原则、即构成了一个存在物的个体性的那种东西，人们曾经有过许多争论。在对人的观察中，可以说历史，即各自不同的生活道路，就是个体性原则。通过在生命进程中的遭遇、意图和行动的一次性的联系，一个人的个体性也就形成了。因此，年长的人具有最鲜明的

个体性。生活史对造就人的个体性的这种重要性又与人的对世界开放性紧密相关。人将会变成什么样子，对他来说，并不是生而具有的。他必须寻求自己的使命，他的生活和决定和经验都同样是关于他的使命的问题的许多暂时的回答。这个问题总是一再被重新提出来。具体的经验和决定之路的目标归根结底超越了生活，指示着上帝，指示着对死者复活的希望。但是，即使在这种理想被有意识地加以把握的地方，也要走过具体的决定和经验之路。在这条总是完全一次性的道路上，虽然这个人总是对上帝的未来保持着开放，但是，构成他的生活内容的东西还是获得了形象。恰恰是在这种开放性中，自己的决定和具体的遭遇作为自己的追求的具体化、作为上帝的引导被接受了。因此，人的历史性建立在他的本质对上帝的开放性中：对上帝的开放性使人对世界经验开放，使人的生活在一特殊道路的历史中获得自己的个性。

我们迄今为止所考察的单个的人的生活史，并不是在人为的隔离中实现的，而是完全交织在他人的历史中，交织在单个的人在其中获得自己特殊的追求的实现、并以自己的活动为其服务的共同体中。即使是自己的个性，单个的人也只有通过为自己身处其中或者与其他人一起组成的共同体服务才能够获得。我们在前面已经看到，单个的人不能独自地获得自己的使命，相反，人的使命归根结底是一种对所有的人都适用的使命，只有单个的人实现这种所有的人共有的使命的道路才是各自独特的。这种道路构成了单个的人的个性。但是，这一道路的目标对所有的人来说是共同的。因此，人们共同聚合为群体，并且因此，不同的人群聚合而形成广泛的共同体形式，这些形式最终发展成为整个人类。



但是，与单个的人相似，每个人与其他的人一起在其中致力于实现自己的使命的那种共同体也有自己的历史。这不仅适用于在一个民族内部更多是暂时性的联合，而且也适用于各民族自身。变化不仅仅具有肤浅的特性。各民族可能会自我分解或者彼此融合。因此，即使民族特征和民族文化也从来不是终极地铸定的，而是不断地处在历史的运动中。随着它们的变化，各种设施甚至语言也发生着变化。就象单个的人只有通过自己的生活史才能获得一种鲜明的个体性一样，对于各民族也可以这样说，它们的民族特性是自己的历史的结果。这也适用于各种文化，适用于各种宗教。鲜明的特性决不可能一开始就达到，而总是只有在历史过程的终点才能达到。

令人惊讶的是，人类的各民族数千年之久几乎毫不注意自己命运的那种把一切都拖入自己的漩涡之中的变化。好像人类曾经处在一种长久的睡眠之中，沉溺于神话的梦幻，沉溺于一种真正生活的永恒范型。这种真正的生活在神的世界中、在一切尘世的变化了的彼岸拥有自己的现实性。远古时代的人的目光对准着典范的东西和常住不变的东西，而不是对准变化，对准一再令人惊喜的新东西。这种新东西经常是破坏性地从未来突然降临的。由于他们把注意力集中在神话的永恒秩序上，因此，他们没有达到关于自己的历史性、关于对未来的开放性的意识。而在我们看来，对未来的开放性标志着人相对于动物的特色。与此相联系，远古时代的人几乎完全没有意识到他们自己的生活形式、他们的宗教观念和他们的民族此在的历史产生。他们相信，所有这些都是现成地从神的手中产生的。即使在历史记载的开端已经出现了的地

方，它的意义也更多地是在于为一个时代的人们、尤其是为他们的国王们树立一座超越时代更替的丰碑，而不是在于描述这种更替本身。只是到了相对晚些的时候，人类才达到对自己的历史性的意识。而且只是由此，人自身的历史性才得以实现。因为在对历史的变化尚无意识的时候，人也就没有被解放而达到完全的历史性。

尽管在这之前并且在其他地方也都存在过历史记载的开端，但是，只有在以色列民族中，才产生了对人的历史性的意识。<sup>④</sup>只有以色列人才洞见到人的一切关系的可变性。他们意识到，无法预测的未来对于当前发生的所有事情的意义具有起决定作用的重要性。在今天，可以看作是受到公认的一种观点是：至今仍决定着西方国家的历史性思维，是以以色列人把希望寄托于他们期望尚未存在过的事物的方式、以他们把事情的发生理解为向着未来的一次性的、不可逆转的进程的方式，发源于以色列。

应该到那里去寻找这些对我们来说已经如此理所当然的思想的起源呢？以色列人的历史意识只能被理解为他们关于上帝的思想的结果。这说明了人和世界的生活现实是如何从以色列的上帝出发被考察的。旧约中的上帝的特点就在于他不断地作出新的、迄今为止闻所未闻的活动的全能自由。因此，耶利米曾经托耶和华之口说过：“我是耶和华，是凡有他气者的上帝，岂有我难成的事吗？”（耶 32：27）。以色列把世界的创造理解为这种上帝的自由的表现，理解为它的上帝的一系列历史行动的第一个。以色列还把世界尚未得到的完成和它的开端一样看作是它的上帝的不受限制的行动，看作是死者的复活。为了刻划神的活动的这一特征，保罗把这两件

事情，即创世和世界终结联系起来，这决不是偶然的。对于他来说，上帝就是“叫死人复活、使无变为有的”的神（罗4：17）。人们对这样一位上帝只能心怀感激之情，期待着他不断地作出不可能的事情、甚至不可信的事情。由于这样一位上帝，似乎经久不变的世界秩序也不能够为人们提供一种稳固的依托，它降格为上帝的全能意志的一个单纯的法规，而且只有有限的适用范围，即如果而且必须上帝喜欢这样。

关于上帝的这种思想似乎取消了事情发生的一切联系。然而，以色列把一再新出现的事情的链环体验并且描述为联系。这之所以成为可能，乃是因为以色列通过以上帝的名义宣布的应许和威吓，意识到自己从上帝那里了解到他的行动的目标。以色列人借助于他们心中的上帝的应许，经历了他们所遭遇到的事件。他们在遇到所有事情的发生时，似乎都提出了那个不断重新提出的问题，即这样是否说明了被应许或者被威吓的事物的特征——不一定是完全精确，但要或多或少是清楚的。因此，他们把事情的发生都理解为上帝通向所应许的事情的途经。以这种方式，他们把事情的发生序列写成历史，写成从应许的透露到它的实现的未来的一次性进程，首先就是他们的民族产生史及其占领巴勒斯坦的历史。他们把这段历史描述为从应许到实现的路途。但是，对创世的信仰要求把这种考察方式扩展到作为整体的世界创生上去。因此，在巴比伦流亡之后的那段时间里，从创世到未来的世界末日这整个世界进程，就被看作是一个把一切民族乃至自然界都包括在内的上帝的行动史。为此，当然要求事先就知道一切事情的终结。因为只有从未来的终结出发，才能从整体上确定历史的意义。因此，在犹太人关于世界末日的观念

中，只有在末日等待、对死者复活、世界审判和永恒生活的远眺的影响下，才有可能把世界的整个进程理解为历史。在这种情况下，耶稣的出现就意味着先行说出了上帝关于人们的永恒决定。宣告上帝的这种意义也就决定了耶稣的命运。但是，通过上帝使死者复活，不仅耶稣对犹太人的要求得到了以色列的上帝的亲自确认，而且死者复活的最后一次实现也发生在耶稣身上。开端体现在耶稣的出现及其命运中的终结，由此开端出发，耶稣的重要性被看作是上帝给人们的最终启示。<sup>⑥</sup>由此产生出：对耶稣的态度决定着每一个单个的人的使命。因此，随着这种终结在耶稣身上的开始，也就可以对人的最终使命进行考察了，由此也就可以同时对历史的整个范围，即作为世界史的历史，进行考察了。

以色列把现实体验为历史，这意味着，只有从《圣经》中的上帝出发，我们生活于其中的现实才能按照它的真实情况成为可知的。但是，这里包含着《圣经》中上帝的真实性的自我证明，即由上帝出发，并且只有从上帝出发，现实才能按照它本来的样子变得显而易见。在世界和人的历史性的光照中，凡是我在这些演讲中当作特别属于人的东西加以讨论的，都得到了揭示。这就是：人对世界并且超出世界的开放性；对此在的创造性克服；在人的共同体形态中作为承载力量的爱的力量；与此密切相关，还有人的位格；最终还有承载着历史意识的传统自身向未来开放的转变能力。

只有从《圣经》中对历史的发现出发，才有一个人类的世界历史。人类的世界历史性统一不是从类的开端就可以看到的。第一批人类文化的形成看起来是彼此并行出现的，只是在后来才连成一片。世界的统一——不是在形成无所不包

· 的国家的意义上，而是在无所不包的历史的意义上——是从古代地中海领域开始的。基督教会在这方面接受了古代地中海文化，由信奉基督教的西欧出发，开始了世界统一化的运动。因此，不仅历史意识，而且——与此不可分割——还有统一的世界历史的形成，也是由《圣经》中的上帝和他在耶稣基督身上的启示出发的。基督教以前的各民族参与了世界历史的这种统一，无非是通过它们与基督教的产生之间的历史联系，这些联系有一部分只是到后来才由基督教传教士建立的。

西方的一切历史哲学都带有《圣经》中的历史思维的烙印。<sup>⑥</sup>如果没有这种背景，即使历史学的兴趣和历史学的历史图像也几乎是不可能的。当然，自启蒙运动以来，人们一直试图把历史世俗化。现代历史思维再也不愿意把《圣经》中的上帝、而是把人类自身看作是历史及其进步的支柱。但是，这种历史图像由于最近二百年里所发生的结果而驳斥了自己。这说明了，在人被宣布为他们自己的保证人的时候，世界历史的统一就会解体。人总是仅仅作为这个或者那个人，在一个特殊的民族和一个特殊的时代中生存。因此，历史主义的历史观必然导致历史统一性的解体。人们曾经打算通过引入文化的概念作为广泛的历史统一来避免这种结果。人们谈到过文化的发展和衰败，试图在人类历史的进程中确定文化的数目。但是，各种文化是互相联系的。文化的兴起和衰败并不像一棵植物的生长和死亡那样具有自然的必然性。因此，超越文化的界限，探索作为整体的人类历史的统一，探索它的进程的特性和意义，再次被证明是必要的。<sup>⑦</sup>在这方面，最近出现了一种看法，认为只有在当代，通过世界在技术上和

交通上的统一化，一种包含了整个人类的世界历史才正在出现。但是，在技术上和交通上把地球统一起来，并不能独自地造成历史的统一。与此相反，它本身还是由西欧出发、其最终根源在基督教的普遍历史意识之中的世界历史统一化的手段和表现。

通过基督教的传统，古代、近代及其未来集合成为一个历史的统一体。没有这一联结性的纽带，它们必然会作为毫无联系的板块彼此分离。即使在今天，世界历史的统一也只有从以色列的上帝出发才是可以理解的。但是，这意味着，即使人的使命也取决于它与以色列的上帝关系以及上帝在拿撒勒人耶稣身上的启示。通过在此可以看到的所发生的一切事物的终结，历史的统一性得到了论证。在历史的统一性中，人的使命获得了自己统一的形象。每一个单个的人都以自己的特殊性、自己特殊的道路适应着这种统一的形象。由此，当然不会使人的经常以许多不可理解的痛苦为标志的命运的每一个细节都得到澄清，但是，所有这些细节都会由于所有人统一的使命发生联系而调和，就像它们在耶稣自己遍尝了人的一切痛苦的强烈程度之后在他身上所表现出来的那样。因此，着眼于在耶稣的命运中得到论证的历史的统一，使每一个单个的人都有可能通过知道自己与所有的人都与这个中心发生联系，而获得自己生活的整体性。

#### 注 释

- ① 应该特别强调，这第一段列举了在这整个演讲系列中所运用的考察方式的方法论前提：关于人的（生物学的或者社会的）本性的问题与关于人的历史的问题如此紧密相连，以至前者

——因此也包括在本书前几章中讨论过的人类学观点——包含了抽象的特征，尽管是对认识过程来说不可避免的抽象，而人的现实的具体性只有与关于人的历史的问题放在一起才能进行考察。历史的著述一方面已经以关于人的普遍“本性”的设想为前提条件（因此，是生物学人类学、心理学和社会学的结果），但是，另一方面，它把人的这种普遍“本性”自身当作历史发展的一个对象。因此，它重新把抽象的普遍性分解成为历史过程的具体性。

- ② 参见克吕格尔的《当代思维中的历史》，1947年版，第14页以下。
- ③ 参见勒斯勒尔（D. Roessler），《人类学医学中的疾病与历史》，载西贝克纪念文集《医师维亚托》，1959年版，第165—179页。
- ④ 关于以色列人的历史记载，请参见拉德关于古代以色列历史记载的开端的文章（《历史研究》，1958年版，第148页以下）和关于《旧约·申命记》的列王传记中的历史神学的文章（同上，第189页以下），以及沃尔夫（H. W. Wolff）的《对旧约中的预言的历史理解》（载《新教神学》，1960年版，第218页以下）。科赫（H. Koch）以新的方式指出了约翰《启示录》中的历史理解与旧约的联系（《以但以理书为例论以色列后期的历史思维》，载《历史学杂志》，1961年版，第132页。）格塞（H. Gese）论述了以色列的历史记载与古代东方的历史记载的关系（《古代东方的历史思维与旧约中的历史思维》，载《神学与教会杂志》，第55期，1958年版，第127页以下）。
- ⑤ 更详细的论述请参见笔者的编著，《作为历史的启示》，1961年版，特别请参见第103页以下，以及第50页以下。
- ⑥ 洛维什（Karl Loewith）有他的《世界史与救恩史》（1953年版）一书中特别明确地指出了这一点。
- ⑦ 关于历史科学中的文化概念，请参见维特拉姆（R. Witttram）的《对历史的旨趣》（1958年版，第40页以下）和福格特（J. Vogt）的《通向历史大全的道路》（1961年版，第36页以下）。在第70页，福格特批判了斯宾格勒（A. Spengler）“关于各种文化的概念，这些文化都是建立在自身

之上的，彼此之间没有更进一步的联系，只有通过它们的周期性循环才构成人类的历史”。就连迈耶尔（E. Meyer）也反对斯宾格勒把“各种文化有机体隔离开来”的做法，尽管他接受了文化形态学的考察方法。还请参见福格特关于汤因比（A.J. Toynbee）努力扬弃各种文化的隔离的描述。