

历·代·基·督·教·学·术·文·库

# 爱的秩序

AMORIS  
ORDINIS

[德] M·舍勒著 林 克等译

人作为爱之在

优先于

人作为认识之在、意愿之在，

挚爱的德性

高于

“思”的德性

——这是舍勒哲学的基本命题





历·代·基·督·教·学·术·文·库

# 爱的秩序

.....

[德] M·舍勒著

林 克等译 刘小枫选编并校

生活·读书·新知三联书店

A0787/01

## 图书在版编目(CIP)数据

爱的秩序/(德)舍勒(Scheler, M.)著;林克等译.  
北京:生活·读书·新知三联书店,1995.8  
(历代基督教学术文库)  
书名原文:Ordo Amoris  
ISBN 7-108-00810-6

I. 爱… II. ①舍… ②林… III. 基督教-宗教哲学-研究 IV. B978

中国版本图书馆 CIP 数据核字(95)第 10510 号

CHINESE ACADEMIC LIBRARY OF CHRISTIAN  
THOUGHT IN HISTORY(ED. BY ISCS)

**责任编辑** 许医农  
**封面设计** 宁成春  
**出版发行** 生活·读书·新知三联书店  
(北京朝阳门内大街 166 号)  
**邮 编** 100706  
**经 销** 新华书店  
**照 排** 北京印刷一厂  
**印 刷** 北京通县兔子店印刷厂  
**版 次** 1995 年 8 月北京第 1 版北京第 1 次印刷  
**开 本** 850×1168 毫米 1/32 印张 8.5  
**字 数** 183 千字  
**印 数** 00,001—10,000 册  
**定 价** 12.50 元

# 历代基督教学术文库

**主 编：** 刘小枫

**文库学术委员：** 陈村富      奥 特  
                      陈维纲      李 震  
                      李秋零      哈巴克

**责 任 编 辑：** 许医农



## 总 序

百年来，中国学术思想发生了很大变化：通过欧美人文—社会科学著作的译述，汉语思想的现代学术品质和形态日显丰富，王国维尝言：“周、秦之语言，至翻译佛典之时代而苦其不足；近时之语言至翻译西典时，而又苦其不足”。百年来的西典译述，为汉语学术拓展自身作出了决定性的贡献。译五洲之学术，以裨华夏学术，迄今仍为中国学者之一大务。近十余年来，译述之业日渐向纵深和广度扩展。

基督教学典是西方思想文化的基本组成部分之一，然而，在百年来的西典汉译事业中，基督教学典的译述却至为单薄。四十年代，美国汉学家章文新博士创设“基督教历代名著集成”翻译计划，与我国学者谢扶雅教授等共同致力编译，至六十年代已成三十二部。《集成》开创了基督教典籍的汉译事业，但也有历史的局限：选题系统性强而译述零碎（不少典籍为节译）；汉译表达不尽人意，可读性不臻理想，对十九世纪以来的学典顾及较少，而且，《集成》未完成预定规划而告终。

本文库愿承继前辈学者汉译基督教学典未尽之业，以补百年来汉译西典文业之阙。

基督宗教的历史有社会和学术两个层面。社会层面是基

督教会的形成和发展史；学术层面是基督信理在神学、哲学、伦理思想、文学艺术中的表达。这两个层面尽管有关联，仍各具不同的形态和品质。本文库定名为“历代基督教学术文库”，表明文库仅涉及基督教的学术史文献，旨在丰富汉语学术典藏，加深对西方文化的了解与认识。

文库分为两个系列：Ⅰ. 古代系列（希腊化时代至中古末期）；Ⅱ. 现代系列（十六世纪至二十世纪）。选题不限于历代神学家的著述，也包括历代重要哲学家、文学家的学术著述。

文库的编译工作由中国人文学者从事，并邀请海内外资深学者为学术顾问。此类学典的汉译事业在整个西学汉译事业中仍显年轻，百年来积累的译述经验不多，有的甚至是初尝，如东正教学典的汉译，在术语酌定方面，尤为艰难。译述之辞不达意乃至错误，实际难免，文库编译者诚盼学术界同仁不吝指教。

文库编、译者愿承中古汉语学者为丰富中国文化传播佛典之心智和毅力，愿文库有益于中国学术的现代发展，“安知不如微虫之为珊瑚与羸蛤之积为巨石也”。（章太炎语）

刘小枫博士

一九九三年十一月于北京

## 选编者前言

本世纪的德语哲学家中，对基督思想产生过并将持续产生深远影响的哲人，非舍勒 (Max Scheler 1874—1928) 莫属。唯一能与之比肩者可数海德格 (M. Heidegger) 然而海德格对基督思想的影响是以神秘论的否定神学的方式发生的；与此方式相关，海德格的肯定性神学言述不多。舍勒对基督思想的影响则以非神秘论的肯定性神学的方式发生，舍勒的神学言述在分量和论幅上均非海德格所能相比。

舍勒在现代德语学界系传奇式人物，思想敏锐、学术论域宽广、有“思想界的浮士德”之称。海德格以为，舍勒哲学有超强的力度，加达默 (H-G. Gadamer) 将舍勒描绘为“精神的挥霍者”，蒂利希 (P. Tillich) 年青时对舍勒著述入迷，称舍勒思想“富有伟大的直觉力”，巴尔塔萨 (H. U. von Balthasar) 视舍勒思想为“世界观的聚盆”，与此相似，社会学家韦伯 (M. Weber) 赋予舍勒一串思想家的标志……

从整体观之，舍勒思想是对现代精神困境作出的强有力的反应。与韦伯、西美尔、特洛尔奇等思想家对现代性问题的关注点不同，舍勒首要关注现代性的精神气质问题，即现代人心之失序。舍勒的基督思想与此核心问题紧密相关。舍勒力图重拾基督神学中的心学线索——心之神学 (Theologia

cordis)。此路线可上溯至圣·保罗、希腊教父，早期拉丁教父（德尔图良）、奥古斯丁（A. Augustinus）、帕斯卡尔（Pascal）。舍勒以为，由于希腊哲学对基督思想之浸透和阿奎那（T. Aquinas）理智主义在神学中的统辖权，心之神学长期蔽而不明；在近代，虽有施莱尔马赫（F. E. D. Schleiermacher）的情感神学，但其主体主义立场不仅损害了神学的心学传统，而且为现代精神分裂作了准备。舍勒拒绝将基督思想希腊化、拒绝阿奎那的理智主义神学（和以此为基础的自然神学传统）、拒绝新教中的主体主义思路，引奥古斯丁、帕斯卡尔为同道，致力恢复基督思想中的爱感之优先地位，并在上帝论、启示论、基督论、信仰论、教会论诸论域重置位格的优先地位，进而重建自然神学。

就整个现代基督思想的发展而言，舍勒思想的强度更体现于：将基督思想中的爱感优先论引入哲学，重建哲学的本体论和认识论。这不仅修正了以希腊哲学之本体论和认识论为神学形态奠基的整个神学传统，而且反过来以基督思想质素为哲学重新奠基，以此修正整个近代以来的欧洲哲学传统。人作为爱之在优先于人作为认识之在和意愿之在，是舍勒哲学的基本命题。

舍勒的基督思想是超教派和非教会性的（这与其思想中包含有教会论并不相牴牾）。尽管现代天主教有不少神学家受他影响，他对天主教精神亦多有赞辞，激烈批评新教主义，指其对欧洲精神的现代衰颓负有直接责任，但他亦激烈批评阿奎那神学传统，并在神学之心学路线上师源路德（M. Luther）。舍勒曾申言，他对天主教和新教两大教派有同等的热爱，并主张两教派的相互重识与言和。（可见神学上的学术

性批判与实际的对教会的感情有区分。)

在现代思想的语域中，舍勒开出了一条超逾教派立场的神学言路，直接把握、描述、阐发基督信仰中的福音原则（即个体性的位格之爱），并将基督思想的本质质素注入哲学、伦理学和社会学的结构要素中，对重振基督思想之力量有决定性的贡献，具有深远的现代性意义。本文集选译的六篇论文略可反映出舍勒思想的上述特质。

《爱与认识》（选自《舍勒全集》卷六）从理念类型分析入手，比较希腊、印度和基督教的爱理念，由此显明基督教爱理念之特质，进而提出重建哲学认识论的任务；《爱的秩序》（选自《舍勒全集》卷十）是以爱感优先论重构哲学认识论和本体论的尝试，系舍勒哲学人类学的纲领性文献，并包含舍勒批判资本主义时代之精神气质的核心命题；《基督教的爱理念与当今世界》（选自《舍勒全集》卷五），系舍勒的有关基督教社会思想的重要文献，首次提出了“上帝的社会学证明”的命题，并分析了基督教思想的社会概念。这三篇关于爱的论文，构成了舍勒论述基督教爱理念的认识论、本体论和社会学的三维思想结构。《懊悔与重生》（选自《舍勒全集》卷五），系舍勒的位格情感现象学之经典作品，蕴含舍勒思想的诸多基本要点：对心理主义的现象学批判、对现代伦理的批判、自然神学之重构、位格生成论、行动—精神二元论、情感秩序结构论等。情感生活现象是舍勒学术的基本分析要素，旨在修复在舍勒看来因资本主义精神气质之出现而破损的人心秩序，使上帝重新返回人心成为可能。在《受苦的意义》（选自《舍勒全集》卷六）一文中，舍勒从宗教类型论出发，分析了古希腊型、佛教型、现代型受苦论与基督教



受苦论的差异，对当今多元宗教境况中的宗教对话之原则性问题有重大意义。德语思想界认定，舍勒的精神情感现象学富有的力度已表明，舍勒是帕斯卡尔、齐尔克果（S. A. Kierkegaard）、尼采（F. W. Nietzsche）类型的原创性哲学家。而基督思想的心学之精髓则蕴含在舍勒的精神情感现象学之中。

翻译情况是：李伯杰教授译《基督教的爱理念与当今世界》，魏育青先生译《论人的理念》，其余四文均由林克教授执译，刘小枫校订了各篇。在选编本文集的过程中，得到《舍勒全集》主编、舍勒研究所一档案馆主任、芝加哥大学哲学系 Prof. Dr. Manfred S. Frings 教授的诸多帮助，谨致谢忱！

刘小枫

一九九三年元月于巴塞尔大学

# 目 录

选编者前言.....	1
爱与认识.....	1
爱的秩序 .....	33
基督教的爱理念与当今世界 .....	75
懊悔与重生.....	139
论人的理念.....	181
受苦的意义.....	215

# 爱与认识

---

(选自《舍勒全集》第六卷)



歌德年轻时写过这样一句话：“人们只能认识自己所爱的，爱，或激情越强烈越充沛，认识就越深刻越完整。”在他的一生中，他一再以不同的方式并在不同的场合重申这一思想。L·达·芬奇（L. Da Vinci）的名言大概可以与此论断相提并论：“伟大的爱是伟大的认识之女儿。”布鲁诺（G. Bruno）在论述英雄之爱时也赞同达·芬奇的观点。于是，德国人歌德和文艺复兴的天才达·芬奇将**爱与认识**引入了一种最深刻、最内在的相互促动的关系；只是对歌德而言，认识行动始终**奠基**于爱，对达·芬奇而言，爱的行动则**奠基**于认识。然而，这两种观点都与下述流行的以及在我看来极其现代的市民观点相悖：爱使人“盲目”而非明智，只有尽可能**克制**情感行动，同时排除对象的价值差异（对象的价值本来与情感之行动体验，在体验整体的意义上密切相关），才能获得对世界的真正认识。爱者与认识者之间的对立这一古老冲突贯穿着整个现代史。对这种自启蒙运动以来占统治地位的观点，没有任何人敢于像帕斯卡尔那样提出异议，他在《关于爱的激情的对话》中颁布了几乎难以置信的定律：“爱即理性”。在此，帕斯卡尔所指的更为深刻的含义是：“对象首先出现在爱的过程之中，然后感知才描摹它们，理性随后对它



们作出判断。虽然斯宾诺莎坚定不移地反对一切“神似人论”的世界观，甚至抨击作用、力量和时间之类概念（在他看来，将这些概念用于自在的世界，已经属于“神似人论”），并且将激情视为“平面、圆和线条”之类，但是，在他的“最高认识阶段”论中，由于精神“把握并沉浸于上帝本身”，即 *in amor Dei intellectualis*（在理智的上帝之爱中），于是，他同样将最广泛最精当的存在之认识与倾注于对象的挚爱看作最紧密的体验整体，二者已经融而为一。

如果不考虑更细微的差别，这一重大问题的答案则显示出某种世界史的**类型论**。在此，只能勾勒出这种类型论的大致轮廓，而不能对它进行详细的历史考察。

尽管在印度精神和希腊精神（自然也包括其爱的观念）之间存在着种种深刻的对立，没有任何源于东方的希腊玄思的可疑的假说能够消除这些对立，但从世界史和非遗传学的角度出发，却可以考虑对我们的问题作出一种印度—希腊式的解答，这种解答不仅在理论的意义，而且在有真正的理论跟随的体验和行为自身之中。对于印度人和希腊人，在本体论的意义上，价值即**存在**的作用；而在认识论的意义上，爱即**认识**的附属作用。对于印度人，最高的价值是取消对象，使对象上升为纯粹的形象；而对于希腊人，最高的价值是最高存在等级， $\bar{\text{OVTOSOV}}$ （在者之在）即柏拉图的理念。<sup>①</sup>正是由于二者的价值是如此根本不同甚至相反的存在之作用，才使这两派的上述实质性的统一更清晰地表现出来。因为在本体论方面，**印度精神**的定向如此设定这种附属性，使肯定的最核心的价值最终落实在**非存在**上，即首先落实在世界的纯内容和蕴涵的实在系数在“解救之路”的进程中的日益消

失上。正是这种“实在系数”吸引着人们，迫使人们趋向印度人的基本体验。其结果是：人们越是屈服于欲求和狂热地体验该实在系数，世界内容就越贫乏，其范围就越狭小。就印度人思维的主要特征而言，世界内容的实在存在只是本能欲求的体验相关物。仅仅在欲求的过程中，即仅仅“作为”欲求的对立面，世界才是“实在的”或“非实在的”：它的**实在**程度等同于它被强烈欲求的程度，同时它的**贫乏**程度等同于它的实在程度；只有当它非实在地处在在我们面前时，它才是**丰富的**，并将其充实展现出来，其程度等同于伴随着欲望的缓和，“实在”与“非实在”的对立缓和的程度，以及在事物上的肯定或否定的实在系数消失的程度。换言之，如果我们作为纯粹认识的人，世界的纯内容并不具有那种“实在”与“非实在”的特殊区别，只有当我们作为有本能愿欲和没有愿欲的人，即作为**行动**的人，才存在那种差别。

与此类似，“认识”在此首先是对世界的内容上的实在重点的一种不断超越。通过对与这些重点相关的欲望及其对于自然人自发的活动系列的不断客观化并予以禁欲的钳制，认识才得以完成。随着欲望被逐渐驱逐到纯粹认识的主体之下和之外，在世界的内容上的肯定和否定的实在重点也就趋于消失。在《摩诃婆罗多》中，那种将精神束缚在实在上的因素被一再描绘为欲求和行动。“行动的发生独立于人身上的人之本来的存在，智慧则在于：人们将行动看成是仅仅发生在本性中；而本来的自我与它截然分离。只有受世俗蒙蔽的人才认为自己行动的原因在自身之中；虚怀的智者从不将自己看成行动者。”<sup>②</sup>

然而，在印度人的心目中并从他们的内容—对象的角度

出发，“爱”却是“实在的”或对欲望的牴牾向越来越非实在的认识对象的过渡、趋势和运动，因此也正是这种认识对象的**逐渐充实**；从他们的行动的角度出发，爱则是从不知到知的纯粹被体验的过渡。所以，对印度人而言，在摆脱了欲望的爱感的行动过程中，就对象方面来看所发生的是，对象的**逐渐取消和自我完成的成像**（而不是在主观的词义上的“观念”形成），这种爱感本身也绝不是自立的东西，不是推进认识的精神的原有和肯定的行动，而只是当时的认识增长本身的过程；可以严格地表述为：它只是对那种认识的增长本身的体验。在这里所设定的这种本质联系中（它建立在一种存在上取消世界的过程和一种人身上的精神的过程，欲望逐渐脱离和脱出自我中心以及欲望的客观化之间），即在这种印度人的世界体验的“公理”中，已经为我们给定了一种前提，借助于它，人们可以理解印度历代文献中关于“爱”所述说的一切。由此可见，爱始终必须首先视为认识的结果而不是视为起源。即使从伦理和宗教上评价爱，它也只是这种认识的收获。它从不会像基督思想的“对上帝和邻人的爱”那样，起到一种与认识同样本源甚至比它更为本源的作用。印度人的公理与基督教截然对立，最伟大的基督思想家奥古斯丁明确地以爱为上帝及人的精神的最本源的推动力；他还驳斥亚里士多德关于福乐理性的学说，认为爱“赐予人的幸福更甚于一切理性”。

所以，印度式的爱理念与柏拉图和亚里士多德的希腊式的爱理念明显同样是理智主义的。对于柏拉图，爱欲同样是从较低知识到较高知识的过渡，是仍然隶属于“质料”的感官事物的（客观）趋势：争取分有“理念”（在者之在）和

“本质的东西”。爱欲是“非存在”的本能和渴望：从“非存在”（=坏的）到“存在”（=好的）。

从这两种（印度和古希腊）关于爱与认识的基本观念也很容易得出下述命题：一切拯救过程的开端并非像基督思想那样，被设置在一种人之外的强力即“上帝”的先于一切人之活动的**爱**和恩宠的行动之中，或一种超验的**救赎**行动之中，（传言拯救所必需的**知识**即“默示”只是其结果）而是，一切救赎只是个体通过认识行动的**自我救赎**。因此，在印度人思维的范围里，不存在任何本身具有上帝特征的救世主，只存在一位**智慧之师**，他的教导指引着“解脱”之路。只要爱被设想为认识的附属作用，就必然得出这一结果。但与自己获得的知识相反，对拯救所必需的知识任何传言大概均须首先奠基于传言者对接受传言者的爱。因此，与基督思想界关于每一个体灵魂的无限的价值和真正实体性的观念截然不同，印度和希腊思想在纯粹的沉思中完全达到的认识（在印度是“空无”，在古希腊是“理念”）伴随着个体的**消除**，解救行为就化入一种超个体的存在之域，但通向这种终局的行为和道路却完全和仅仅与**个体的行动**联系在一起。按照默勒（Möhler）在其《教会的统一》这部处女作中通常不为人理解的深刻论述，在原始基督教中，以**整个教会的统一的爱的团契**为基础的宗教信念，其依据恰恰就是与那种信念相符合的学说的**真理**标准。除非注意到默勒论述其学说内容的明证性，否则“异教徒”“必然”迷惑。他必然迷惑于爱与认识的这种基督式的本质关联，这种关联将任何“真正的”认识与在教会的整个历史的和现时的爱的团契中验证认识的可能性联结起来。下述观点在此绝不成立：爱是只处于认识之中的拯救

的结果，而非条件。

对于典型印度式的理解（这里又与希腊式的理解不同），印度的爱理念所具有的特殊的伦理性也与上述公理一同被设定了。按照佛陀讲道时一再重复的简洁表达，爱即“心灵的解脱”。<sup>③</sup>这就是说，作为具有肯定的拯救价值的爱并不是对某种肯定价值的 hinzu（倾身）（无论此价值在“上帝”和“邻人”身上，或是在大自然的美和生命中），而只是一种“脱离自己”，即存在或实在之否定，这种否定伴随着对总之只通过逐渐取消充满欲望的肉体设立的“个体”，作为生存状态上的取消过程在我们之外自发地进行。只是由于不仅邻人，而且整个有生命和无生命的大自然皆可成为引起这种“脱离自己”的诱因，故与基督思想相反，对这种大自然（尤其对植物和动物）的爱和对邻人的爱才一同被划入了爱的律令。然而，爱的行动的诱因在此只是这种对一个“他在”即一个作为他在的“非我”的体验（即爱的动因不是任何肯定的存在或人身上的某种肯定的价值，而恰恰只是这种非我）。所以，印度式的公理的这个部分（以此为根据，对象的价值增长是取消对象的结果）同样适用于印度式爱感的**运动形式**的基本特征。这种爱的运动是彻底的“利他主义”，即纯粹只受它开始的时间点规定，它终止的时间点则完全无关紧要——只要它是“心灵的解脱”的**诱因**。至于与病人、乞丐等等的交往——它将青年佛陀引向皈依——显然只起导致人生根本转向的偶然“诱因”的作用。

与此相联系的是印度人的世界体验结构的领域中的第三种特征，它历经印度人的宗教冥思的丰富多面的发展，保持着自己的恒定。作为认识和取消过程的纯粹附庸（甚至仅仅



作为此过程自身在最深基础上的增长),爱并非那种以真实的个体个人为起点和终点的体验。相反,它总之是对个体个人的存在形式的**虚无**所作的情感透视。<sup>④</sup>因为,与基督思想不同,个体化形成的根据,在印度思想中不是一种自主的、精神的位格原则,而只是肉体 and 欲望,人身上的这一个和同一个精神的认识主体与它们保持着千丝万缕的特殊联系。因此,我们不应以直观的方式在认识中把握与我们分离的其他存在的意义和肯定的价值,并在对该存在的生存和价值的充分肯定中亲近它,而是相反,我们应该感到它的生存和内在价值已经与我们自己的生存同时**被取消**,即感到两者正一同消失和死去,在“空无”之极乐充实中化为乌有。由此可见,在生存状态上与所达到的**完全**的认识(当然,它肯定会留下作为纯粹的认识增长直到这一目的的爱)相对应的是个体性的**最终取消**,在佛陀的幡悟之后是个体性的寂灭和进入“涅槃”。与这种重大的最后的解脱行动和真正的“死亡”相比较,个体的肉体死亡只是死亡的模糊假象,它其实只是作为行为单位和欲望单位的个体进入一副新的躯壳,即始终是一个必须在爱与认识中被一再克服的新“生命”的开端。佛陀成为解脱的“伟大导师”,不是作为个体延续的导师(个体延续对于印度人的世界正是不言而喻和越来越可怕的,即已经包含在这个种族的“自然世界观”之中的事件),而是作为一种真正和最终的“死亡”可能性的传道者。

与印度—佛教式的认识与爱以及存在与价值的关系规定截然相反,**希腊式**的认识像爱一样,从来就与一种**肯定的存在**和一种肯定的完美相关。自古希腊时代以来,这种最终的存在肯定似乎一直是一切欧洲宗教和沉思的先验物。作为认

识对象的存在越丰富越超拔（存在的“超拔度”这个概念为希腊思想所独具），认识就越绝对、越纯粹。所以，绝对的认识就是对在者之在的认识。在此，在者的肯定价值就是它们身上所包含的**存在充实**的纯粹作用，与此相反，“恶”、“坏”、“丑”等否定价值（与佛教极端对立）则可归结到存在**匮乏**、虚无及其混杂。（即价值在此并不构成可感质的一种特有和本来的范围。）与此类似，（主观的）爱在此也是一种最初的惠顾，它惠顾一种肯定价值（即一种具有某种存在充实）的存在形态，而不是本初地离弃它。它在认识中稟有存在，而不是像印度人那样解脱存在。但在客观上并作为宇宙的动因来理解（自恩培多克勒将爱与恨论述为世界四大“元素”的两种动力以来，它作为该动因也一再被后来的思想家误解），它是**繁衍**和创造更新和更丰富的存在形态的一项原则。正如柏拉图在对话录中所言，它是一种“美中的繁衍”，一个概念，旨在创立一个规模巨大而等级分明的繁衍种类和繁衍目的之阶梯——从动物的繁衍直到哲学家、艺术家、政治家和军事家的精神创造。于是，爱作为一种肯定的创造渴望之动因，它的构想的**尚可感觉**的连续性从远古的阿芙罗狄蒂（Aphrodite）和爱欲崇拜一直流向柏拉图和亚里士多德的精神创建。与生存状态上的造物种类之等级阶梯相对应的是另一等级阶梯，精神在其中（从爱到依次升级的世界形态和世界形式）最终拥有了“理念”，其中有理念之理念，和作为理念的美本身的理念：从美的马开始，经由少男和童男的美的躯体及美的风俗和公共设施，直到美本身的纯粹理念，蒂俄提玛（Diotima）曾向聆听她的叙述的苏格拉底讲述过对于此理念的迷狂观照。

但是，从其他同样本质性的定向来看，希腊的构想与印度的构想保持着一种深刻的**共同性**。首先，爱仅仅被完全理智主义地理解为知识推进的附庸，从匮乏的知识到丰富的知识的过渡和“运动”，它作为存在的动因则相当于物质的渴望：争取分有（表象的）理念（即本质）。在爱欲的意义上超凡脱俗的友情和社会改良计划——这些计划完全发轫于个体的内心改良理念（而非对公共设施的改良理念）——与在问答（对话）中取得进展的概念研究的最值得重视和思考的联系之中，苏格拉底建立了他的以爱欲为哲学研究的阿波罗<sup>⑥</sup>的学说，和以教育为精神的助产术的学说，通过后者，可以从少年的灵魂中诱导出最宝贵的财富，也可以使灵魂成为他们的理想的**个体本质**的概念（自我认识）。柏拉图的与对话的艺术形式密切相关的爱欲学说也并不否认它的这一起源，尽管它远远超过了苏格拉底的学说。无论无知者或是全知者（例如诸神）都不能**爱**，能爱的唯有“爱智者”，这一定论表明爱总之只与认识相关，对于柏拉图，它只是“从不完整的知识到完整的知识的追求”。爱和爱欲是丰富与贫乏之子，也是知与无知之子。故希腊神只是爱的**对象**，他自己并不施爱（与基督教相反）。只要爱的这种双重规定仍在历史中反覆出现：爱在运动中不是先导，而是尾随于认识，爱在神学上只是途径和达到增长认识的目的之方法，神学的结论就始终是异教徒那种僵化的只照耀自己的神性的幻象，他不施爱，只是造物崇拜的对象，而不是那种“灵魂与上帝亲切交谈”的共同参与的主体。（尼萨 Gregor von Nussa 曾经将基督教的祈祷定义为这种交谈）。按照重新接受了这一希腊原则的斯宾诺莎的观点，也没有任何人能够要求，上帝从他那方面对他自己的

“理智的上帝之爱”给予爱的回答——如像歌德笔下的菲利讷对无故受宠者所言：“就算我爱你，又与你有何相干！”

柏拉图对爱的另一规定，爱是一种“欲求”（在存在上则是非存在成为存在的一种倾向），实质上也已经包含了这一整套理论。其实，爱与恨及旨趣之行动（如我在别处所阐述的那样）<sup>⑥</sup>并不属于我们的精神的欲求范围和意志范围，尽管它们为一切欲求、渴望、向往、要求和意愿奠定了牢固的基础。一切“欲求”都会在获取所求之物的过程中以及在自身的满足中耗竭自身，同时，它旨在实现一种相对于真实存在物的新东西，一种不同的东西。与此相反，爱完全栖息在它的对象的存在和如是存在之中；它不想使对象不同于其**当下存在**，它在更深地渗入对象之时增长。如果将爱理解为“欲求”（而且以知识为对象）或甚至理解为“需求”，它就必然随**完成的**认识一道消失，它在生存状态上就不能为神性所特有——神性作为完美的无需求的存在，已经是自己的“愿意”和“应该”。正因为如此，克尔苏斯（Celsus）<sup>⑦</sup>才从希腊一新柏拉图主义的立场（它保留了原柏拉图的学说）出发批评基督教，试图以确凿的逻辑结论摧毁基督教的“施爱的上帝”之理念，企图证明它是完全荒谬的。更不可思议的是，柏拉图将爱规定为“欲求”，这完全违背基督思想的核心意图，竟然逐渐变为经院哲学，一如柏拉图的命题“凡是**存在的**都是好的”构成了托马斯主义的一个组成部分。<sup>⑧</sup>

即使在生存论上将爱欲规定为一种繁衍和创造的力量（柏拉图主义显得想以这种规定接近基督思想的创世的爱之理念），这也仅仅在他的思想体系与希腊一形而上学的理念体系的关联中获得了一种有限的修正意义。因为，这里所指的

“繁衍”和“创造”，其实只不过是“对于我们”和“观念”领域的“创造”的纯粹**图象**；对于严格的认识，这种假定的“创造”不是创造，也不是“生产”，而只是对形象的复制；它只是易逝的始终“在形成的”“物质”（即感官现象在生存状态上的补充）的永恒欲求：争取分有“**形态**”和“**理念的恒在性**”，其实，形态和概念已经先于“我们”以为是创造和“美中的繁衍”的过程**存在着**和存在过。这一点在生存状态上和主观上同样适用。在柏拉图看来，作为宇宙动因的爱在其**自然的等级上**（例如作为动物的情欲）只是动物的生存原则的迫切需求：在常新的个体身上的繁殖中**维持种类形象**，而不是完善此种类形象。在动物的情欲上，柏拉图就已经发现了对形象即坚实而可塑的形式的尘世的不朽的渴望，世世代代的个体仿佛只是穿越这种形式，一如无生命的物质循环穿越个体有机体的形式，或如水滴穿越瀑布的形象。在物质（及无生命的世界）形成之中，任何形式的维持确实是爱欲渴求存在和延续的胜利。故“受造物”所想的其实只是“维持”。柏拉图认为，静态原则对动态原则，可塑的空间形式对塑造此形式的时间力量的这种绝对优势又重新出现在**精神之爱的最高形式中**。哲学家、艺术家和政治家的“荣光”（在古人看来并非同代人和后人所持的“尊敬”和“仰慕”，而是创造性的个人本身在作为客观的价值形成物的事业中的神秘意念和烙印，是天才在事业自身之中的闪光“图象”）也还是尘世的不朽，但在此不仅属于种类，而且属于个体。即使那种想要在事业中显现为自我创造和自我改塑的东西，这里也只在可能的回顾中被视为世代延续之中的自我维持。一言以蔽之，一切精神的禀赋以及爱在其最纯粹的形式中所能引向的



最高目标即哲学家的“理念观照”，与“创造和繁衍”也有着天壤之别。它只是参与本质，与本质联姻。在柏拉图看来，爱在我们的精神的内部工场里也仅仅起着这种维持作用。它在植物和动物的生命中完成对种类本性的繁衍和遗传，同样的东西它也在个体灵魂中完成，不过借助于对理念的回忆和复制。在《爱宴篇》中，柏拉图已经申明了记忆与遗传的本质同一的观点（首先被生理学家赫林<sup>⑧</sup>重新接受）。此刻出现在我们的当下意识里的就是被爱欲激起的过去的体验内容的渴望：通过回忆中复制的再现来维持自己并以此获得延续——正如动物和植物通过繁殖和遗传维持自己的种类形象。

如果再以重新回忆的学说进行补充，爱的“创造性力量”这种想法就更加站不住脚。正如柏拉图“从根本上缺少一种自发的创造性的意识和精神的观念”（文德尔班 W. Windelband 这一说法很中肯），他也缺少一种创造性的爱的理念。这一点清楚地表明了他的完全浪漫色彩的学说：灵魂对重见预先存在的理念世界具有爱的渴望，此渴望在对曾经在“天国”之所见的重新回忆中满足自己，而一切“认识”最终都指向它。

如果柏拉图在这种关于爱与认识的学说中首先看到的是“浪漫式的爱”的伟大历史运动（这种爱即那种反古典式的爱，爱自身在其中不是首先作为灵魂的占有，而只是作为对某种遥远的过去的正在消失的东西的渴望被给定，它似乎不是与接近所爱的对象而是与逐渐疏远该对象成比例地增长），那么显而易见，在他对男女之爱（即一个本来没有性别的人<sup>⑨</sup>的两个部分的相互追求）的神话式的著名观点中，他的看法倾向于印度式。因为在柏拉图这里，同样存在着一种印度人特有

的严重的形而上学谬误：爱只是对存在的统一的直观认识，或是对分离、个性和多样性的实际表象的透视，更明确地说：爱只是一个本原的“一和整体”之部分的相互运动。从斯宾诺莎到黑格尔和叔本华，一切泛神论都接受了这条基本错误的命题。这种模式直到今天仍然是一切错误的神秘主义的模式，以它为根据，爱就实质而言始终可以归结到利己主义，其道理不言而喻。因为，这里的爱除了是一个整体的实际的利己主义（这个整体不过借助于其实只是方式和部分者的个性和自足性之假象形式才具有“爱”的假象形式），它还会是什么？除了是“两人间的自私”，它还会是什么？纯粹假象的个体的爱恰恰只是假象的爱。在柏拉图采纳的神话或其意义内涵中，男女之间的性爱观同样包含着一种浪漫式的特征。两性的分离在此并非一种特殊的爱（其结果即以繁殖为目的的性选择，它本来能够起到改造族类和提高族类的作用<sup>①</sup>）的基本条件和根源，而是一种纯粹“回归”的趋势：回归到一个还没有性的差异的人，他的各个部分在相互“寻找”。它只服务于族类维持，而不是服务于族类提高和族类创造。诚然，柏拉图的学说远远超过了一切现代自然主义的尝试：将爱的现象与过程性的两性分离本身联系在一起，或甚至将任何一种爱视为性本能的单纯发展。<sup>②</sup>与此相反，他认为两性的分离及其在繁殖上的共同作用，和在此起推动作用的性本能仿佛只是大自然的奥妙之一，通过它，独立于这种分离的宇宙的爱之力以创造生命的方式运行着。尽管如此，对一种古老状态（没有分化的雌雄同体状态）和重建整体的单纯“渴望”，这种浪漫主义和神秘主义的倾向也支撑着他的性爱观念。它在构想上不是向前看，而是向后看。

人们不能说，欧洲人最重大和最有影响的体验即**基督现象**已经体现为一种固定的理念类型——**认识与爱的关系**规定，如像印度人和希腊人的体验结构。尽管对世界、邻人以及首先对上帝的**体验结构**恰恰在这一点上发生了剧烈变化，其程度超过了世界上任何其他变化，尤其远远超过了从印度类型到希腊类型过渡所包含的变化。但是，这场绝无仅有的人类精神的革命并没有在**思想上和哲学上**获得强烈反响，这几乎难以理解。这种现象自然只是下述更为普遍的事实的一个环节：一种**原本和自发地**出自**基督教体验**的哲学的世界图象和生存图象从来就不曾形成，或者只有过微弱的显示。在这种意义上，“基督教哲学”过去和现在都从不存在，只要人们像通常那样将这个词理解为一种带有基督教装饰的希腊哲学，而不是一种思想体系，它通过独立地观察和研究世界从基督教的基本体验的**根子和本质**中产生出来。这里有双重根据：在最初几个基督教世纪，无论就基督徒们的起源和使命，还是就他们的见解而言，都不具有一种关于此在的哲学态度。但是，随着异教徒教会的扩展，以及在与诺斯替（Gnostizismus）和其他教派的斗争中，基督徒们迫切要求在概念上限定某个固定的学说内涵，新的上帝体验和世界体验就不得不在希腊哲学的概念结构的牢固大厦中去占一席之地，而不是从自身建立一座完全适合自己的新大厦。一旦教义本身在希腊的世界概念中已经根深蒂固（只须想一想逻各斯理念与基督位格在基督学教义中的融合），进一步的尝试（诸如在哲学上和神学上解释教义，并将教义及其世界认识一同纳入一种世界观的整体）就必然继续被一种仿佛自动的吸引力制约：以希腊哲学表述教义。在教会中，基督教的**体验**的连续性如此

根深蒂固和富有活力，设想这种连续性似乎中断了若干世纪（大约直到路德出现）纯属荒谬，故在此期间，该体验在哲学上的自发成形也就受到了极度阻碍。只是在奥古斯丁及其学派那里，我们才发现了将基督教的体验内涵直接转化为哲学概念的强有力的开端，但这些开端的完全成功一再受到阻碍——由于奥古斯丁对新柏拉图主义的深深依附，也由于他那种争取教会机构统一的权威意志，这一权威意志甚至超过了他的思辨意志。

我已经在别处<sup>⑧</sup>从几个方向指出，在基督教的体验之中，爱与认识以及价值与存在完成了一次彻底的转向。我称之为爱的“运动转向”，希腊的如下公理不再适用：爱即一种运动，从低级到更高级，从物质到理念，从人本身到并不施爱的神，从坏到更好；而是**充满爱意的俯就**，从更高的到低的，从上帝到人，从圣者到罪人等等，后者自身被接纳到“更高的”亦即“至高无上的”上帝的本质之中。这种爱的运动转向恰恰离不开爱与认识以及价值与存在的一种新的**奠基方式**。

这一点在宗教上首先表达为：宗教认识首先不再是一种个体的自发行动，毋宁说，为此认识的第一推动力被置于上帝自身之中，即被置于上帝的由爱引导的救赎意志和他在基督身上成功的自我公开之中：个体救赎的过程因上帝在基督身上的行为而只在两种恩典之间游弋——每一个体自己的一切行为在先地为上帝的“恩典”所震慑（作为起点）和一种成了的（“被拯救的”）恩典（作为终点）。人的一切自由和事奉只处于这两者之间。因此，一切宗教的认识过程和拯救过程的开端和终结均在上帝那里。换言之：通过上帝的爱获得救赎的理念取代了印度—希腊式的通过认识的自我解救。

向世界传言一种新的上帝知识和上帝智慧不是通过基督来达成（如像通过伟大的导师佛陀、通过柏拉图等等完成类似的事情，或如上帝借摩西之口在其先知书中言说并颁布戒律，也不是靠传言的内容——有一个施爱和仁慈的上帝的存在来达成。<sup>④</sup>），而是，关于上帝的一切新的认识内涵皆由他显身在基督身上这一**爱的行为**，即由此行动的创造性的根据承担起来。因此，基督作为“跟随”的典范、导师和律令颁布者只是派生的，只是由于他具有神性的拯救者之身份，即作为上帝自身及其爱的意志的位格形象和肉身形象。按照早期和真正基督教的观点，在位格形象之外不存在任何“理念”、任何“律法”、任何“剑”，也不存在任何“理性”，这些东西似乎应当受到位格形象的衡量，或似乎必须以某种方式与它“一致”，以便可以被认识为“神圣的”。基督没“有”真理，他**ist是真理**，而且以其完全的具体性是真理。基督的态度、言语、行为被看作是真实的、神圣的、美好的，只因为他（上帝——译注），只因为基督是上帝，而上述一切源于上帝。正因为如此，对基督的福音内容的一切信仰乃至对他本人作为“拯救者”和“救世主”的信仰也已经奠定了基础，并且与上帝那广被众生的吸引每个人的爱的**挚情悲悯**联系在一起，只是在上帝的爱的行为和过程之中，上帝的存在（此即信仰的对象）之完整图象才展示给精神的慧眼。并非“众人”都看见了基督，当他复活时向抹大拉的玛丽亚说：抹大拉的玛丽亚的爱最先看见他。别的人并没有看见他，因为“上帝蒙住了他们的眼睛。”只有有爱心的人眼睛是睁开的——眼睛的明亮取决于他们爱的程度。正如基督之**位格个体**（而非某种“理念”，此个体位格似乎要靠它来衡量）是第一个宗教的爱之对

象，爱感的出发点也是一个实际存在的个体位格：上帝的个体位格。个体位格的存在形式不会消失在爱的洪流里——如像印度人和希腊人的情形。在这爱感之中，绝无所谓对个体位格的“形而上的虚无”的透视。毋宁说，在上帝之爱中，人身上的个体位格益发纯粹地从混杂着使个体位格的统一瓦解为时间性的事件系列的感官——本能意识的不明状态中，从对自然束缚和社会束缚的一切依附性中——这些依附性企图迫使个体位格顺从事物的规律性——解放出来，个体位格使自己强化和“神圣化”。个体在上帝身上失去自己，也以此赢得了自己。

下面两点也符合基督教意识的这一全新的基本原则：其一，对邻人的爱无疑是与对上帝的爱一同设定的；其二，对神性的东西的一切更深入的认识上的浸淫同样奠基于对上帝和对人的爱。只要爱属于上帝的本质，只要宗教性的拯救过程不是以人的自发行为，而是以上帝的爱为出发点，“对上帝”的爱就必然始终同时包含与上帝一起爱人乃至一切造物——*amare mundum in Deo*（在上帝之中爱世界）这是不言而喻的。“*Amor Dei et invicem in Deo*”（上帝之爱和在上帝之中爱上帝）。这一既定命题是奥古斯丁为上述行动的不可分割的统一而制定的。希腊式的对上帝的爱终归将人引出人际之外，而不是将他带入与他的兄弟发生日益深入、广泛的共同关系之中，这种希腊式的对上帝的爱注定只能终止在一座山上，那位孤独的隐士正是在那座山上放弃了与他人的一切联系。爱奠基于认识，这条希腊—印度式的原则本来具有这种让人隔绝和孤独的力量；像东方教会中的情形一样，一旦希腊—诺斯替的倾向对新的基督教的体验结构占了上风，那种

隐士之道也就必然内在地崛起，修道生活（如今天的俄罗斯东正教）就会越来越严重地脱离团契事奉。倘若对上帝的爱不是按照其强度在对邻人的爱中强烈地表达出来，并在其中产生实效，那么按照基督教意识的说法，这种对上帝的爱恰恰不是对上帝的爱，而是对某一偶像的爱。因为，上帝本身按其本质是爱者，故与受造物有着充满爱的关联。正因为如此，人们才能够而且必须维护关于宗教的爱之团体（即教会）中的神性事务的每个命题，爱之团体（教会）的合一而非分裂的力量必须成为教会在实事上的真理标准和客观上赖以成立的标准。绝不是一种诸如建立在一切真理的本质之中，或甚至构成此本质的所谓“普遍有效性”（据说它完全可以随意弥合现在欠缺的普遍效应），而是真理之认识奠基于先行的爱这条定律引出了下述观点：异端必然迷失方向，他们之所以是异端，首先不是因为其主张的特殊内容，而是因为，他们不依靠对邻人的爱和由此建立的教会这种拯救团体，而是选择了某条孤独之路，逃避了共同构成宗教认识和正确信仰之前提的对邻人的爱，并以此获得了他的信念和主张。根据我的经验，正是这条定律最难以为我们目前的现代意识所理解。人们通常没有发现，教会作为优先于个人的爱之团体具有的那种认识论上的优先性，从一开始就已经包含在爱与认识那种本质的主从关系之中。教会的认识论上的优先性，后来以多种方式在教义上表述出来，如这类条文：大公教会会议的决定必须被看作出自“圣灵”本身：从原则讲，在一切宗教事务上首先听从教会（*ecclesiam sequi* 跟从教会）。一旦与教会的“权威”发生抵触，教会的认识论上的优先性就实际表现为基督教的奉献，即 *sacrificio dell'intelletto*（牺牲理

智)。就此而言，所有这些教义只是关于宗教的社会结构的意义和建构的这条伟大定律的结果之一。

下述事实肯定更令人惊讶：尽管爱优先于认识这条定律属于基督教的宗教意识的本质，而且它本身构成了教会理念和一切基督教伦理的基础（与希腊的伦理相反，对于基督教伦理，崇高的爱的行动在价值上始终高于纯粹的认识行动，挚爱的德性高于“思的”德性。）。但在宗教之外的认识和爱的领域，很少尝试在哲学和心理学上来论证这一定律。神秘主义的修身文学和尤其奥古斯丁的传统，尽管是例外，他们一般性地坚持了这一原则，但他们所谓的“基督教哲学”完全融合了希腊的模式。由此产生了基督教意识和与此相结合的希腊世界智慧之间的内在不和谐。例如在虔敬信仰的蕴意深奥的画面上，炽爱中的六翼天使在等级森严的天使群中的位置高于认识中的两翼天使，站在上帝脚下（即更接近神性），圣母玛利亚则在所有天使之上，她纯然是爱，但托马斯·阿奎那却坚持希腊的规定：对对象的爱以对对象的认识为前提：在存在的事物上，价值只是存在完善之功能（*omne ens est bonum* 一切存在都是善）：爱不是精神的强有力的基本行动，而只是灵魂所具有的欲求和意愿的行为能力的一种特殊行为。有鉴于此，托马斯·阿奎那只承认灵魂的两种基本力量，*vis appetitiva*（欲求的力量）和 *vis intellectiva*（理智的力量）。这两种力量又分化为一种“较高的”和一种“较低的”部分能力：第一种力量分化为 a、b 两种，a) 对某种东西的被动反应的感官欲求和主动针对肉体带来的危险损害的抗欲求（此为“形而下的”能力）；b) 受理性引导的意欲（即“形而上的”能力），此能力的本源方向是善，即 *ens entis*



(存在者的存在),即每个存在物身上的存在(“omnia volumus sub specie boni”一切聚于善的理念之下)。第二种力量(理智的力量)则分化为感官的感觉认识能力(“感觉观念”在存在论上与此能力相应)以及理智的认识能力——“理性观念”在实事上与此能力相应。但是,按照托马斯的观点,理智的行为必须优先于任何欲求能力之行为:一种感觉观念的当下存在必须在感官感觉中优先于欲望的冲动,有目的的认识行动(实事的抽象本质在此行动中被把握)则必须优先于意愿。按此说法,爱与恨以及整个情感世界不过将自己表现为欲求的灵魂能力的种种嬗变(Modifikationen)。

显而易见,在这种理智主义和心理学的体系中,爱只占据着一种完全从属的位置。首先在**创世论**和在关于通过上帝的**救赎与启示**的关系的学说中,上述观点表明托马斯·阿奎那已经退回到这种理智主义的**神学**体系上。在源初基督教的意义上,“上帝”乃是“出于爱”才创造了世界。除了上帝的创造性的意志行动同样奠基于一种**先行的爱**这一学说外,没有任何学说能够如此鲜明地突出爱的创造性力量——那种**真正**“创造性的力量”,它并非如柏拉图所言只是“维持倾向”和“摹本倾向”。所以,受造物自然地渴求自己的造物主,这只是对创造性的爱的回应,他们本身出自上帝的爱。由于在阿奎那的体系中,人和上帝的精神完全瓦解为理智力和意志力(在社会学上表现为僧侣精神和世俗权贵),上述爱的学说必然消退。托马斯说,上帝创造世界是为了“自我荣耀”。这一目的如今也照耀到他最初的仆人——祭司们,他们如今也出现在世界的大舞台上,作为教皇和主教等等,而不是作为基督教团契的谦卑仆人和基督的追随者,他们俨如古罗马的

统治者，似乎教会的生命在他们身上才达到顶点。追随基督者（取在生活和行为上效法基督之意）成了“基督的继任者”，他们像大主教一样从使其与基督联在一起的法统中取得自己的“职份”、“地位”和特权。在另一核心点上，上帝在基督身上的**默示**却不再是一种由爱和恩典为主导的神性的**救赎行为**的结果（人的爱从细微处内在地与上帝一起实施救赎行为，惠及人类中的贱人和穷人，再从人被及其余造物，才预示着上帝的真正临近），通过基督得来的救赎仅是完全理智地被设想的“默示”本身最核心的内涵之一，按照教义的表述，这一默示应当作为具有这一核心内涵的整体“义务性地”去信仰。与此完全类似，由于对上帝和对邻人的爱应当自发地完成“律法”所要求的一切，甚至从自身出发自由地完成得更多（可是不服从律法也可完成得更多），它就应当将本来作为“上帝之子”的基督抬高到律法之上，并尽到一切“义务”，于是，爱也就被降格为上帝的意志所规定的“律法”的一个部分内容。耶稣就像一个新的第二摩西，他不过将摩西十诫归结为一条唯一的戒律，尽管恰恰又归结为这条律令——“爱的律法”，“爱的律令”。<sup>⑮</sup>阿奎那的这些概念的内在矛盾没有受到重视。<sup>⑯</sup>于是，随着认识、爱和意愿之间的希腊式的基本定律被重新接纳，也就间接说明并确立了下述情况的优先权：亚里士多德的自足的智者神取代了基督教的**救赎**的上帝，授教的主宰的僧侣取代了 homo religiosus（虔敬之人）的跟随，强力和存在之充实取代了善，律法地位取代了设置律法的爱和恭顺。

就总体而言，托马斯的理智主义与弗朗西斯的意志论的对立也完全**偏离**了基督教的上帝体验和世界体验的真正结

构，人们在这种对立中争辩，是否上帝要求善，因为善本身是好的；或是否善是好的，因为上帝要求善。最初，这只是教会内部介于治理和教诲的功能与力量之间的一场论争，但它后来（例如在奥卡姆 W. v. Occam 那里）成为世俗权力与宗教—教会权力的一场论争。所以，弗朗西斯对基督教的基本**体验**所作的极其独特的再度更新也并不能产生更切合该体验的概念性哲学把握。

倘不考虑神秘主义的修身文学（它欠缺别具一格的哲学意义），我们唯有在**奥古斯丁**和截止于**马勒布朗什**（Malebranche）和帕斯卡尔的奥古斯丁派的传统那里发现了严肃的开端，从概念上把握基督教对爱与认识的关系及其与宗教之外的问题之关系的基本体验。将“意志优先”论（在上帝和人身上）归之于奥古斯丁，甚至以此将他视为司各特主义者（Scotisten）的先驱，是没有道理的。在奥古斯丁那里，所谓意志优先其实是爱的优先：爱的行动既优先于认识，也优先于欲求和意愿；同时也优先于旨趣行动，此行动作为“爱”的较低级的冲动优先于感觉、想像、回忆和思维行动，即优先于一切转达图象和意义内容（“理念”）的行动。奥古斯丁与司各特主义者和笛卡尔的下述学说的距离之大，其他任何学说无法相比：在前者，善和恶的理念首先通过上帝意志的设定获得自己的意义和作用；事物的实性和理念不是先于而是后于事物的此在；对笛卡尔和司各特而言，理念纯属人的产物（晚期司各特主义者如奥卡姆这样认为），在对象范围中没有什么与这些产物相符合（唯名论），这种学说必然把精神中意志优先之定律以严格的推论从自身中驱逐出去。（晚期司各特主义者的这一命题后来转入现代哲学，与沉思—理智的僧

侣特权阶层相对立的**现代市民阶层**借此命题首先为其毫无限制的工作精神给定了概念形式。)同样,对奥古斯丁的 volo ergo sum (我意愿故我在)也不能因为侧重 volo (我意欲)这种不甚恰切的表达引起误解:对他而言,爱和意趣最终不是指向作为情感的幸福感(如像通常的错了解释),而是指向自己和他人的灵魂的“救赎”,即完美的位格之善与福乐的不可分割的统一,爱和意趣是人类精神最重要的基本倾向,与它相比,观念和概念只是越来越深地渗入上帝和世界之中的爱的持续运动的中间站——就像永不熄灭的大火的火苗。在与爱的关系上,一切原初的“欲求”和“意愿”只是被奥古斯丁视为内在和外在的表达器官和活动器官——就爱之完成的各个阶段。

故在奥古斯丁看来,意愿和观念均遵循着爱——一切意识的**第三个最本源**的统一源泉。但其发生是:爱首先推动认识,通过认识的中介才进而推动欲求和意愿。认识与意愿的关系完全等同于阿奎那的观点,而这种关系与一切司各特主义的“意志优先于理智”的学说截然对立。

与此相应,在奥古斯丁看来,爱同样在**神性的本质**中构成了最终的本质核心:爱本身优先于并决定着“理念”,奥古斯丁将理念(在柏拉图的意义纳入他的学说)视为“上帝的思想”,但同时亦将其理解为给创造意志设立的典范。于是,“出于爱”、并“依据理念”创世就成为他的神学的基本创世思想。这就**第一次简洁地宣告了爱的创造性本性的思想**,而无需浪漫的柏拉图主义那样将创造中的任何新东西归结到某一存在物的纯粹返归,归结到对形式和形象的单纯维持。由此进一步推导,则可证明上帝的爱活泼于上帝在基督身上的

救赎行为之中，此行为的结果在此就只是上帝在基督身上的理智的自我启示；上帝之爱也最终表现为对某些（选民）的自由而无端的恩典，而其余的人继续受到律法咒语的诅咒——由于原罪和罪孽而诅咒人人难逃永罚。所以，奥古斯丁的有拣选的恩典论也只是其学说（爱优先于一切以理性来衡量的正义）的结果之一：这个结论是必然的，因为它以《圣经》提出的原罪和沉罪为前提，同时也以圣经的如下命题为前提：根据律法，原罪和沉罪使每个人注定难逃永恒的死亡。

可是对于我们，比爱在精神中之第一性这一奥古斯丁的命题的神学结论更重要的，是他已经开始尝试由此命题出发重新建立整个心理学和认识论。

当然，他只做过少量的尝试，这些少量的尝试也未曾进一步展开。但它们存在，这就已经具有巨大的影响，因为从新的基督教的体验结构中获得新的心理学和形而上学的认识，它们是最初和唯一的尝试。

可以说，奥古斯丁令人惊异地预见到现代心理学最新和最深的认识，他的主张是：一切有理智的行动以及从属于它们的图象内容和意义内容（从最简单的感官感觉开始，一直到最复杂的观念产物和思想产物），它们的起源不仅与外部对象和由它们引起的感官刺激（或复制刺激，例如在回忆时的情形）的存在有关，而且还与意趣之行动和受这类行动引导的注意之行动有关，但最终与爱 and 恨的行动具有本质的和必然的联系。在奥古斯丁看来，这些行动并非单纯对已经预先给定给意识的某种感觉内容和感知内容等等进行补充（以致这些事实似乎仅当归功于一种纯理智的活动），而是，“对某物”感兴趣和“对某某”的爱才是为一切其他行动奠基的最

**基本、最为首要**的行动，我们的精神在这类行动中才能把握某种“可能的”对象。它们同时为针对同一对象的判断、感受、观念、回忆和意义意向构成了基础。因此，这里有必要区分以下三点：其一，**没有**（随意的或本能冲动的）对某物“感兴趣”（零以上的某一正值），就根本不可能有对此物的“感觉”和“观念”等等。其二，我们觉得某种东西从可以客观感知的对象范围进入当下的实际感知，也进入回忆和我们的思考范围，对这种东西的**选择**也已经受到意趣的引导，这种意趣本身则受到对该对象的爱（或恨）的引导；简而言之：我们的观念和感知的**方向**遵循着我们的意趣的行动和我们的爱与恨的方向。其三，某一对象在某种直观和意义实现的程度处在我们的意识之中，而这种程度的任何**提高**都是对该对象的不断提高的意趣，以及最终对该对象的爱从属结果。当然，以上几点不仅说明这个不言而喻的事实：我们一般乐意想象、思考和回忆的，就是我们所爱的。假若以上几点的全部意义仅限于此，意趣和爱就会由此被规定为这类因素，它们歪曲我们的世界图象，使其片面化，使我们自己或多或少地变得“盲目”。如果根本不考虑以上几点也应当（明确地）适用于最简单的感官感受即适用于感觉——我们的世界意识赖以滋长的**源泉**，那么它们更说明，在任何**可能的**世界图象的**形成**过程中，我们的世界图象的各个要素的内涵、结构和联系已经决定于爱和意趣之行动的建构、方向和关联。所以恰恰相反，我们的世界图象的任何**扩展**和**深化**均与我们的意趣范围和爱的范围的先行扩展和深化联系在一起。

诚然，现在或可从另一种角度解释这种学说，即认为它只具有如下意义：它指出了一条主体的——人的受限制的

“路”，我们“人”恰恰在这条路上达到对世界的认识。根据这种解释，奥古斯丁的学说尚未**在本质上**超过柏拉图的论点——爱欲即向导、方法。虽然它或许具有超出心理学的即认识论的意义，但同时恐怕并不具有**形而上学——本体论上的**意义。

然而，奥古斯丁的学说包含着后面这层意义，并与他的创世学说和启示学说融合在一起，而且融合得无比深奥，让人难以发现。在他看来，图象或意义在理智行动中的出现（甚至如简单感受的出现），以及伴随着爱和意趣的增长而在对象的事实中的程度提高，这些不仅是在认识中渗入已经给定的对象的**主体**的一种行为，而且同时是**对象本身**的一种回应；对象的“自我给予”，“自我显明”和“展现”，即对象的**真实的自我开启**。这仿佛是“爱”的一种“询问”，世界则以此“回答”询问：世界“吐露”自己，**世界本身在此吐露中才达到自己完满的存在和价值**。于是，在奥古斯丁看来，对世界达到的“自然的”认识（从这种认识的对象方面的条件来看）就获得了一种“默示”，“自然的默示”之概念印证了在基督身上的肯定性——宗教的默示之概念。归根结蒂，这种自然的默示也是上帝（按照其本质，上帝被规定为永恒的爱）的一种默示。这样，奥古斯丁关于爱与认识的思想体系最终得出了神奇的结论。不仅对世界内涵（它们以感觉、想象、回忆和概念的形式被认识）的一切主观的把握和选择奠基于爱和意趣的方向，而且被认识的事物在自己的自我敞开中才达到自己完满的存在和价值。所以，奥古斯丁（以奇异神秘的方式）断定譬如植物具有一种倾向：被人直观并仿佛在这种被直观中从自己的自我封闭的单独存在中“被救

赎”——仿佛在它们身上通过由爱引导的对它们的存在认识，发生着与上帝曾经在基督身上对人的救赎相类似的救赎。某些后来追随奥古斯丁的思想家（如马勒布朗什、波特—罗亚尔<sup>①</sup>派逻辑学家和其他人）将意趣和注意力称之为“灵魂的自然祈祷”，并将它与对上帝的祈祷区分开来，这是符合上述观点的。在此，“祈祷”一词不仅具有主观的人的精神活动的含义，而且包含着对那种表现为意趣和爱的关注对象的“自我给予”和“自我开启”的回答的同时体验 [类似于尼萨 (Gregor von Nyssa) 给宗教祈祷下的古老定义]：祈祷是“灵魂与上帝的亲切交谈”。在《思想录》和意蕴深远的《关于爱的激情的谈话》中，帕斯卡尔同样深刻地借鉴并发挥了奥古斯丁的思想线索。

在中世纪的发展中，随着日益回到奥古斯丁及其学派学说的观念，终于彻底引发从基督教的基本体验来重新理解认识与爱的关系的尝试。只是在布鲁诺关于英雄式的世界之爱的学说中，在特勒萧 (B. Telesio)、康帕内拉 (T. Campanella) 和维韦斯 (J. L. Vives) 的类似学说以及最终在斯宾诺莎的《上帝的理智之爱》中，**文艺复兴运动**才提出了一种**新型的理解**：它所涉及的范围并未超出被狄尔泰 (W. Dilthey) 概括为“动力式泛神论”的世界观。但并非借助于这种世界观，而是借助于奥古斯丁主义那些高超的认识轨迹，对这一重大问题的纯实质性的研究（我准备另外进行）将会揭示出某种程度的和谐。<sup>②</sup>

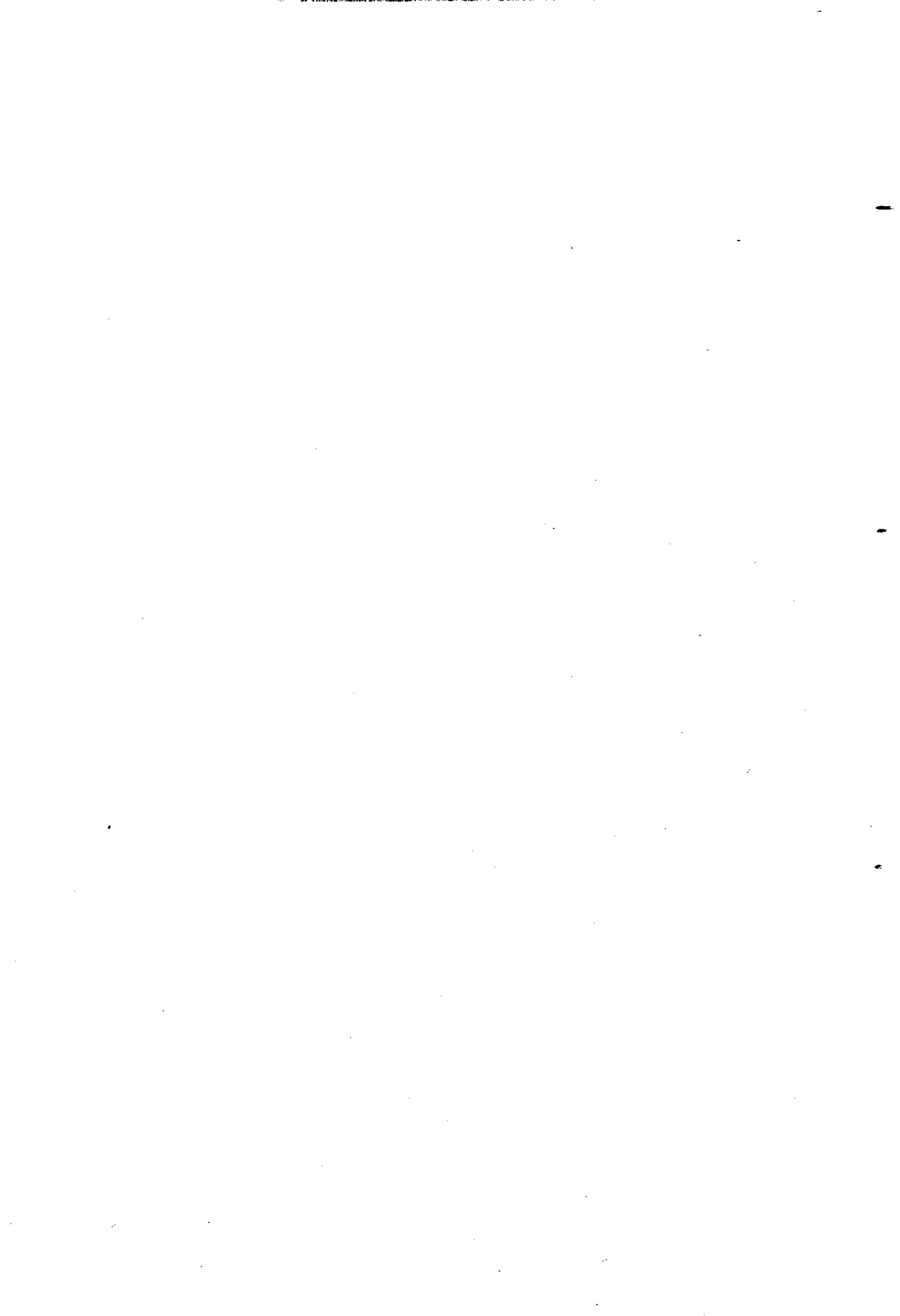
## 注 释

① 此处和以下所述，参阅我论“同情”一书 (1913) 的修订版：《论同



- 情的本质与形式》，波恩 1923，第 A5 章，以及《在历史的情性形态中的宇宙同一感》。原注。
- ② 参阅洪堡 (W. V. Humboldt): 《论托名薄伽梵歌的著名摩河婆罗多的插曲》，此报告于 1825 年 6 月 30 日和 7 月 15 日在柏林科学院宣读。
  - ③ 参阅皮舍尔 (R. Pischel) 的译著《佛陀的生平与学说》(1904) 中的有关部分。原注。
  - ④ 事实上，这种思想已受到我深入的批驳，见拙著《论同情的本质与形式》中形而上学诸章 (1923)，A 卷 VI。原注。(中译本《情感现象学》，台湾远流公司 1991 年)。
  - ⑤ 原文为 Musaget; 缪斯格特，希腊神话中九个缪斯女神的领导者，太阳神阿波罗的别名。译注。
  - ⑥ 参阅《论同情的本质和形式》有关部分。编注。
  - ⑦ Celsus, 二世纪的罗马哲学家，第一位全面批驳基督教思想的作家。译注。
  - ⑧ 别思想家则在奥古斯丁的思路中 (正如我将在下面指出的那样) 思考这一问题，如库萨的尼古拉 (见其《论直观上帝》第四章)、阿格斯巴赫 (V. von Aggsbach) 之匿名著作《论理智》。他们认为，无论在人还是上帝那里，爱均在认识之前。原注。
  - ⑨ 比较赫林 (E. Hering): 《记忆是有机物质的一种一般功能》，维也纳 1870。原注。
  - ⑩ 对德国浪漫派影响极大的雌雄同体理念起源于柏拉图。原注。
  - ⑪ 参阅我的形而上学的性爱观，见《论同情的本质与形式》(1923)，A 部 VII。原注。
  - ⑫ 这些自然主义理论的荒谬在我的另一著作中受到更严格的剖析，见《论同情的本质与形式》，第二部 V 和 VI。原注。
  - ⑬ 参阅拙著《价值的颠覆》中《道德建构中的怨恨》(1912) 一文。原注。

- ⑭ 在与阿贝拉尔 (Abaelard) 的详尽而深邃的论战中, 克莱罗 (B. von Clairvaux) 一再重申下述谴责: 阿贝拉尔将基督的言行当作对上帝即爱的纯粹启示, 而不是首先在基督身上发现爱的倾注和拯救行为。亦可参阅内昂德尔 (A. Neander): 《圣伯恩哈特及其时代》, 第 3 版, 哥达 1865, 第 200—201 页。原注。
- ⑮ 参阅哈纳克 (A. v. Harnack) 论马利安 (Marcion) 的著作 (1921), 马氏最早洞悉到这一大错。原注。
- ⑯ 参阅拙著《伦理学中的形式主义与实质的价值伦理学》第 IV 2b 段, 该处阐述了“信仰义务”和“爱的义务”这两个概念的荒谬性。原注。
- ⑰ 波特—罗亚尔 (Port-Royal), 建于 1204 年的修院之名, 1608 年成为冉森派之中心地, 1710 年被令拆毁。译注。
- ⑱ 参阅拙文《论哲学的本质》(1917), 收入《论人身上的永恒》(1921), 以及我即将发表的论文《灵魂的发展阶段》。原注。(后一论文之主题, 舍勒在 1922 年的科隆讲座曾论及, 但论文并未发表。今收入《遗著》卷三 [即全集 12 卷], 亦可参阅“人在宇宙中的位置”一文。全集编者注。)



# 爱的秩序

---

(选自《舍勒全集》第十卷)



我身处于一广大得不可测量、充满着感性和灵性事物的世界，这些事物使我的心灵和激情不断动荡。我知道，一切透过我观察及思维所能认知的事物，以及所有我意志抉择、以行动作成事情，都取决于我心灵的活动。因此，在我生命及行为中的每一良善或邪恶完全取决于在驱使我去爱、去恨以及倾慕或厌恶众多事物的感情中，到底有没有一客观的合意秩序，也取决于到底我能否将这爱恨的秩序深印在我心中的道德意向中。

不论我探究个人、历史时代、家庭、民族、国家或任一社会历史群体的内在本质，唯有当我把握其具体的价值评估、价值选取的系统，我才算深入地了解它。我称这一系统为这些主体的精神气质（或性格）。这精神气质的根本乃首先在于爱恨的秩序，这两种居主导地位的情激的建构形式，尤其是不受教养因素影响的建构形式。这系统恒常支配主体如何看他的世界和他的行为活动。

因此，爱的秩序这个概念具有双重含义：一种规范性含义和一种仅仅实际的和描述性的含义。所谓规范性的含义，并非指这秩序本身是规条的总和，否则，它可以是单由意志——不论是人或某个神的意志——来确立，而不可能用详引证据

的形式来认知。但我们恰恰可以掌握这根据事物本身内在的价值而安立其配受爱慕的等级的知识。这知识正是伦理学的中心问题。然而，人所能达的最高境界乃在于其尽一切可能仿如上帝爱事物般地爱事物，<sup>①</sup>并且在爱的行动中体悟神与人的行动正好交汇在价值世界的同一点上。所以，只有当客观合意的爱的秩序已经得到认识，与人的**意愿**相关，并且由一种意愿提供给人，它才会成为规范。但是，爱的秩序这个概念在描述性的含义上也具有重要价值。因为，它在此是一种方法：[借此方法，我们可]\*在人之具有重大道德意义的行为、表达现象、企求、伦常、习惯和精神活动这些起初令人迷惑的事实背后，发掘出追求一定目的的个体核心所具有的基本目的的最简单的**结构**——类似于德性的基本公式，主体正是按照它的规定在道德上生活和生存。换言之，我们在某人或某一群体身上认识到的一切道德上至关紧要东西必须——始终间接地——还原为其爱与恨的行动，和爱与恨的潜力的特种构造：还原为主宰它们并在一切感情冲动中表现出来的**爱的秩序**。

## 1 周遭，命运，“个体使命”和爱的秩序

**谁把握了一个人的爱的秩序，谁就理解了这个人。他所把握的东西对于这个作为道德主体的人的意义，就好像结晶公式对于晶体的意义。他对这个人的透视达到了透视一个人**

---

\* 方括号中的字为中译文之晓畅而加——译者注

所能达到的程度。在一切纷纭复杂的经验背后，他窥视到这个人**在他性情以内延伸的简单而基本的线条**。与认知和意愿相比较，性情更堪称作为精神生物的人的核心。它是一种在隐秘中滋润的泉源，孕育人身上涌现出来的一切的精神形态。犹有进者，性情规定着这个人最基本的决定要素：在空间，他的道德处境，在时间，他的命运，即可能而且只能发生在他身上的一切东西的缩影。因为，若没有人的爱的秩序的共同作用，就不可能在任何既不依赖于人又作用于人的自然效应上打下诱发价值的烙印（依据该价值的种类和大小）。

在尚未物化即尚未定形为财富的最简单的**价值和价值质**（它们构成了人的爱的秩序的客观方面）的等级各异的秩序之中，人迈步走来，就像在一间他始终随身搬运的房屋之中；不管他走得多么快，他也不能走出这间房屋。他通过窗户感知世界和他自己——正如这些窗户按其位置、大小和色彩展现给他的，既不**更多也不会是别样**。因为每个人的周遭结构（Umweltstruktur）——最终按照其**价值—结构**在其总体内涵中被加以划分——并不发生变化和改变，即使人在这个空间不断变化。周遭结构只是随时以特定的个别事物重新充实自己，但这种充实也是按照周遭价值结构（die Milieuwertstruktur）预先规定的构成法则完成的。诸如实物（人历经它们度过自己的生命）和实际事物（即意愿和行动的逆触——人将自己的意愿付诸它们）之类，也始终经过了人的爱的秩序的特殊的选择机制，仿佛受过筛选。不是同一些事物和人，而是同一些“种类”——它们总之是**价值种类**——始终按照确定不移的取舍规律（一些比另一些更为优先）吸引或排斥人，无论人到达何处。不是人予以及不予关注和重视的事物，



决定着这种吸引和排斥（二者被感触为出自事物而非出自自我——如像所谓主动的注意——的吸引和排斥，它们自身又按照被体验为认同之心的具有潜在影响的兴趣和爱之心态受到调整和限定），毋宁说，这种吸引和排斥已经决定着**可能的**关注和重视之质料本身。实际的事物通常以超前于感觉单位的堪称先声的价值信号（它在此宣告“这里将有事变！”）之号角——以一种出自事物而非在体验中出自我们的信号——在我们周遭的门槛边，报导自己的来临，并在以后的进程中，作为环节从世界的远方跨入门槛。当然存在下述情形：诸如**我们没有**追随事物的吸引，我们根本没有察觉到这种吸引的出发点，因为我们在该吸引的生效的阶段，故意抵制它，或如一种较强的吸引一开始就遏制了较弱的吸引，但恰恰在这些情形中，这种“申报”现象显露无遗。

可是，**人的爱的秩序**及其特殊的轮廓始终存在于这种吸引和排斥之中。正如周遭结构很少随各个实际周遭而改变，人的命运之结构也很少通过他为他的未来而操持、期求、筹办和完成新东西，或通过他所遇到的新东西发生变化：**命运与周遭**建立在人的爱的秩序的同一些因素之上，仅仅由于时间和空间维度才各不相同。它们在法则上的构成方式——对它的研究属于对“人”这种道德生物作深入研究的最重要的课题——随时随地遵循着爱的秩序。

关于爱的秩序之混乱的学说亦导致了对人之命运的某种理解，这种情形将在后面阐明。这里只须说明那唯一可称为命运的东西是什么。毫无疑问，我们不会以那些我们自知是出于自己的意欲而发生在我们身上的事情为命运；也不会称那些纯粹来自外面而临到我们身上的事情为命运，因为，我

们觉得太偶然，因而不会归结为命运。命运临到我们，不是由我们的意欲而生，也不是我们可预测的；它不是一系列遵循因果律的事件和行动。然而，它仍是一个有连贯意义的统一体。在我们看来，这种统一体表现为人的特性，与作用于它的外部 and 内部事件**在个体身上的本质交联**。换言之：概观一个完整的生命，或一系列更加漫长的年轮和事件，虽然我们也许觉得这些事件的每一个别情况纯属偶然，但是，它们的联系——整体的每个部分在其出现之前，诚然不可预料——正好反映出我们也必须视之为有关个人之核心的同一个东西，这就是命运的**独特之处**。命运之特性，正是一种**世界与人的谐调**，它完全不依赖于意愿、意图、愿望，同时也不依赖于偶然的客观现实的事变，甚至不依赖于二者的结合和交替作用，它在生命过程的这种单义性中，向我们显露出来。只要命运在内容上肯定包含着“发生”在这个人身上的东西，即超出意志和意图之外的东西，那么，如果这种东西“发生”，它在内容上也肯定仅仅包含着恰恰只能发生在这一个道德主体上的东西。换言之，命运仅仅包含着这种东西：它存在于某些在性格学上受到严格限定的世界体验之可能性的活动空间中（即使在恒常的外部事件上，活动空间也在转换，由人到人，由民族到民族）。这种东西在实际的事变上，似乎充实着这些活动空间，它方可称之为一个人的“命运”。正是在这种更准确的词义上，一个人的实际的爱的秩序的构成方式——而且是按照将他幼年期最初的爱价值客体，逐渐功能化的、完全特定的法则的构成方式——主宰着他的命运内涵的进程。

如何在明晰的规范的和纯粹描述的意义理解爱的秩

序，在获得上述澄清之后，现在还应当说明，应当如何理解给予的**合意的爱之秩序的无序**（Unordnung），无序有哪些种类（如帕斯卡尔形象地所说的“心之骚乱”），以及应当如何思考这种从一种曾经有序的总体情状，过渡到一种无序的总体情状的过程，即如何思考爱的秩序之迷乱（Verwirrung）这个概念。我们终于可以提出下述问题：这些迷乱的原动力具有何种性质，以及能以何种方式解答这些有待于描述的迷乱之基本形式和种类，即如何能够（根据可能性）在主体上**重建**合意的爱的秩序。最后，这个问题（它属于教育学和人之拯救的治疗技术的领域，对此领域的特性认识尚浅，限定更不严格。）在其答案上，必然首先取决于从明晰的普遍有效的爱之秩序和个体的拯救使命中，同时产生的相关特殊主体的拯救理念，其次取决于已被认识的迷乱之心理原动力。

我们并不打算将澄清概念的问题与这里的实际研究分开，不过在开始之前，我们还要说明，“个体使命”在与周遭和命运的关系中究竟意味着什么。

如像我们觉得一种合意和真实的爱之秩序的理念，是一个极其客观的独立于人的王国（一切事物的有序的可爱性之王国）的理念，即是某种只能被我们认识，而不能被我们“设立”、创构和制作的东西。同样，一个精神的单个主体或集体主体的“个体使命”，虽然是一种由于该主体的特殊价值内涵而针对该主体（并且只针对它）的东西，但也是某种同样**客观**的东西；某种不能设立而只能认识的东西。这种“使命”表达了在世界的拯救计划中恰恰属于这个主体的位置，同时也以此表达了它的特殊使命和它的“天职”（在这个词的词源学的古老意义上）。主体可能误会它的天职，也可能（自由

地) 放弃它; 也可能认识并实现它。如果我们试图以某种方式在道德上完整地评价并衡量一个主体, 我们就必须除普遍有效的标准之外, 始终同时把握属于他而不是属于我们或其他主体的个体使命的概念。当我们观照个体使命的生命表现, 将它的似乎在经验上实现该概念——但始终只能局部实现——的最核心的思想意图, 刻划成一幅总体图象时, 我已经其他地方力图阐明, 我们如何和通过什么途径才能理解该概念。

恰恰在可思议的完美之情况下, 德性宇宙的自我表现虽然在普遍的客观的善的范围之内, 但也在个体的**独特的**无穷无尽的价值构成、个人构成和实物构成之中, 同时还有一系列历史上独特的存在一行为一作用要素之中, 而每种要素均有自己的“日辰要求”和“时辰要求”, 这属于道德宇宙的本质。因此, 对于人、民众、民族和各种联盟, 并非完整的尺度所具有的这种不相同性, 相反或许是相同性才是一种德性上不应存在的东西。总之, 所有个体使命也只能在普遍有效的人之使命(确切地说是现性的精神本质之使命)的**范围之内**找到位置。个体使命大概只能被它为之存在的人认识, 只能通过他获得实现, 就此而言, 个体使命也不是“主观的”。况且, 他人对我的个体使命的认识比我自己更清楚, 这十分可能; 他人大力帮助我实现我的个体使命, 这也是可能的。以共同生存、行动、信仰、希望、构造的形式存在和互为存在, 维护自己的价值, 换言之, 在即便是个体使命的本质天性方面(每个人在他自己的特殊情况下已经认识到, 这样一种天性人人有之), 为了使每个人洞察并实现自己的个体使命而**共同负责地**存在, 这本身就是每一有限的精神生物的普遍有效

的使命的一个部分。因此，个体使命的概念并未排除在道德主体方面彼此**共同承担**功过，而是将其包含在自己之中。

正如一个人的任何实际生活可能偏离普遍有效的规范，它也可能随意大幅度地偏离他的个体使命，这一点无需说明。尽管周遭结构和命运本身完全不同于实际从外部触及他的作用物，他的个体使命与他的周遭结构和他的命运的关系可能**部分和谐**，**部分矛盾**（当然程度不一），这对于我们相当重要。所以，人的命运首先并非人的个体使命。正是这种揣测而非对命运事实本身的承认应当叫做**宿命论**。一旦人们曾经将命运物化，有如希腊人将其厄运物化，或者将命运与使命同时归结为上帝在世前的拣选（如奥古斯丁和卡尔文的恩宠拣选论），这种说法就可能成立。但是，周遭结构和命运（在上面确定的意义上）其实仍然是一种原则上可以理解的自然形成物，而并非纯粹是始终偶然真实和有效的东西。命运固然不能像一些极端的非决定论者（他们对命运的本质、对我们心中的自由与非自由的层次有着完全错误的认识）所推测的那样被自由选择，因为选择范围（或选择行动能够进行选择的范围）决定于命运，而不是命运决定于选择。可是，命运本身也从越来越多地为自己提供内涵，并重新赋予始终在时间上领先的内涵，从功能的人和民众之生命**中生发出来**；个人的生命大多由命运构成，民族的生命则无一例外地由命运构成。以上所述同样适合于周遭结构。

即使命运像周遭结构一样不是自由选择的，人依然能够以截然不同的方式对它持**个体自由**的态度。他可以完全屈服于它，根本不将它认识为命运（像鱼缸里的鱼）；他也可以通过认识它而超然于它。他可以继续委身于它或挺身与它抗争。

是的，个体原则上可以像下面将要阐述的那样，抛弃或者改变他的周遭结构（不仅是它的始终偶然的内涵）和他的命运，而不管它们怎样完善。诚然，个体可以做上述一切，但是个体可以如此，乃有别于受到他的周遭结构和他的命运的限制并无法脱离其活动空间的自由选择行动，个体只能通过与他赖以作出所谓“自由选择”的这些行动有着本质差异的行动和行为方式。更为重要的是：他绝不可能独自完成上述一切，而是必须依靠那些处于他的命运和他的周遭结构之外的本质的帮助，这种帮助在此绝对必要。因此，作为整体的人类以及个人和集体只能通过上帝完成上述一切，只要他们也面临着必须广泛抵制人的普遍有效的使命之命运。

命运与周遭结构一样是从人身上具有的心理活力的主体之演变中生发出来——是从有一定目标效应的自发的但在外力帮助下可以扭转的主体之演变中，而不是从主动的有自由意识的判断、选择和取舍之行动中生发出来。与此相反，个体使命乃是一种以个体性为形式的自在的无时间的价值本质。它不是靠人身上的精神构成或设立的，而只是为精神所认识，其整个丰富性仿佛只是逐渐在生命和行动的自我经验中披露出来，这样，它也仅仅为我们身上的精神人格性而存在。

故个体使命乃是见识之事务 (Sache der Einsicht)，而命运只是某种有待于觉察的东西：一种本身为价值盲的实事。

但必须领先于对个体使命的认识的又正是某一爱的变种：即与一切所谓的自爱 (Eigenliebe) 有着根本区别的纯粹的自我之爱 (Selbstliebe)，或对自身的拯救之爱。在自爱之中，我们只是从我们“自己的”眼光出发看待一切和我们自

己，同时将一切给予物和我们自己统统与我们感性的感觉状态联系起来，乃至我们不能分别而清楚地意识到这种作为关涉的关涉（Bezug）。于是，我们可能迷失在这里，并且使我们自己的最高的精神潜能、禀赋、力量甚至我们的使命之最高主体本身成为我们的肉体及其状态的奴隶。我们“并未发挥我们的才智”，而是将它虚掷了。我们在自爱之中察获的一切，自然也包括我们自己，均为一系列五光十色的假象所蒙蔽，由它们编织而成，难免模糊、空洞、虚荣、傲慢。纯粹的自我之爱则截然不同。在此，我们的慧眼及其意向光束已投向一个超世的精神中心。我们“仿佛”通过上帝的眼睛看待自己，这首先意味着完全对象性地看；其次，将自己完全看作整个宇宙的环节。我们也许仍然爱自己，但始终只将自己作为我们在一种无所不见的目光下仿佛是的这种人，而且只限于这种程度和范围，仿佛我们能够在这种目光下生存。我们憎恶我们身上的其余一切。当我们的精神透入这幅关于我们的神性的图象之时（这幅图象在我们眼前就变得越显耀）。或另一方面，当我们在上帝的持靠之外，竟从我们身上和心中找到偏离这种图象的东西时，我们的憎恶均会越强烈。自我校正、自我教育、懊悔和禁欲这些自我塑造的鍥锤将击中我们身上僭越那个形象的任何部分，而该形象是我们这幅在上帝面前和之中找到的那幅图象传递给我们的。

诚然，这幅图象与各异的质料的**给予性方式**，与个体使命（它只能借助于苏格拉底所理解的自我认识的行动逐渐向我们显露出来）的独特内涵的给予性方式本是己物。关于个体使命，没有任何肯定而明确的图象，更没有可以表述的法则。只是在一再重复的感觉中：我们何地何时与之**偏离**，我

们何时何地，在歌德所指的意义上，追随着“错误的趋势”，并且仿佛在这些与某一整体、某一个人的形象事后连接的感觉点的轮廓之内，我们的使命之图象才显示出来。但正是这个事实（它对于该图象的表述与表达自然是一种缺陷）澄清了该图象对我们的非常有效的驱动力。不言而喻，这种东西（它始终是现时的，暗中影响着我们，始终引导着我们，从不强迫我们）不能被感知为意识的特殊内容（它始终只是在我们心中消失并浮现的“事情”）；在我们心中言说并指引方向的永恒的智慧并非喧嚣的祈使的智慧，而是一种完全寂静的仅仅做戒的智慧——但越是反其道而行之，它的声音就越宏亮。所以，对我们的自我使命的自我认识似乎以所谓否定神学的方法进行——对此方法的正确理解是：否定不应当规定或者甚至在意义上阐明所寻找的对象是什么，而只应当通过逐渐的剥离使对象显露无遗。正是基于这种理由，这在技法上与其是一种肯定的造形，毋宁是一种对（仿佛始终被促成的）“错误趋势”的排斥、抑制、“救治”（或者针对我们的在经验上可观照的自我身上那一切与被感觉到的使命图象之隐蔽点或被感觉到的矛盾点相违背的东西），而后者促成了最大限度地实际达到使命。关于这种技法容后详述。

命运和周遭与个体使命之间的悲剧性的矛盾关系以及主体对此的清楚意识均属可能，这一事实表明前二者与后者差异极大。因为，不是在某个人、某个民族等等仅仅偶然的现实与使命相悖之时，而是在使命与命运本身相互冲突和斗争之时，以及在今后的生活可能性的已经自我形成的活动空间似乎拒绝接受已被认识的使命之时，那种矛盾才成为在卓越的词义上悲剧性的。当我们发现，人们和民族受其命运本身



的驱使违其使命而行之，当我们发现，人们不仅不“切合”其偶然的暂时的周遭内涵，而且已经不切合那种周遭结构——这将在原则上迫使他们选择更新的结构类似的周遭——，那种悲剧性的关系就已经产生了。这些不和谐能够在何种程度上获得解答，是有待于我们讨论的问题，它将与专门决定命运的强力在我们心中解体这个令人感兴趣的题目同时提出。

但我们首先要更准确地探讨合意的爱之秩序的形式，以及人的精神怎样掌握爱之秩序，或怎样发现自己与它相关的方式。因为，只有在我们对此形成了特殊而清晰的理念之后，才可能按照一定的基本模式整顿爱的秩序之迷乱，并且解释其起源，这正是这篇论文的主题。

## 2 爱的秩序之形式

我们已在别处<sup>②</sup>深入地讨论过爱的本质（在纯形式的词义上）。我们当时未曾考虑心理上和机体上的特点和伴随现象，无论这些特点和伴随现象赞赏抑或贬低爱（爱之载体是人）。于是，我们仍然停留在下述本质规定上：爱是倾向或随倾向而来的行为，此行为试图将每个事物引入自己特有的价值完美之方向，并在没有阻碍时完成这一行为。换言之，正是这种世界之中和世界之上的营造行为和构建行为（die erbauende und aufbauende Aktion）被我们规定为爱的本质。“谁悄悄环顾四周，看爱情怎样营造”（歌德）。人的爱情只是一个特殊的变种，只是这种在万物内部和身上起作用的无所不在的力量的一部分。我们一直感觉爱是事物朝着那原型

(即那由爱在上帝之中设置的原型)的方向生成、生长和涌升的原动力。所以，为爱所创造的事物的这种内在的价值生长的每个阶段也始终是在世界通向上帝的路上的一个中途站——尽管它还如此遥远。每种爱都是一种尚未完成的、常常休眠或思恋着的、仿佛在其路途上稍事小憩的对上帝的爱。当人爱一个事物，一种价值，如像认识之价值，当人爱这种或那种构造物的本性，当人爱朋友或其他什么人，这始终意味着，他应当在他的位格中心里步出作为肉体单位的自己，他应当通过位格中心并在此中心中共同行为，肯定在陌生的对象中那趋于独特的完美之趋势，并且参与它，促进它，祝福它。

因此，我们始终感觉爱同时是原一行为，通过它，一个在者离开自己（但仍然是这个有限的在者），以便作为意向性之在者（ens intentionale）分有并参与另一在者之在，使二者不会以任何方式成为彼此分离的实在部分。我们所谓之“认识”，始终以爱之原一行为（即这种存在关联）为前提：在者离开自身及其状态和已有的“意识内容”超越它们，从而根据可能性进入一种与世界的体验交触。我们所谓之“实在”和真实，首先以某一主体的正在实现的意愿之行为为前提，但这种意愿行为恰是一种先于意愿而出现并赋予意愿以方向和内涵的爱。所以，**爱始终是激发认识和意愿的催醒女**，是精神和理性之母。可是，这一个[爱]<sup>③</sup>，它参与万物，若无它的意愿则没有任何实在的能够是实在的，一切事物通过这爱以某种方式（在精神上）相互分有，相互团聚；这一个[爱]，它曾经创造万物，万物则在适合于及指定给它们的界限之内共同趋向它，升向它：因这一个[爱]无所不爱，故

也无所不知和无所不愿，这一个〔爱〕即是上帝——即作为一个宇宙和整体的世界之诸位格的中心。一切事物的目的和本质理念已经永恒地在此心中预先被爱和被思恋。

因此，爱的秩序是一种上帝秩序，而后者则是世界秩序之核心。人置身于这种世界秩序之中。他作为上帝最称职和最自由的仆人置身其中，只有以这种身份，人才可以同时称作创造之主。人属于爱之秩序，爱之秩序是人之本己的一部分，在此只须考虑爱的秩序的**这个部分**。

在人是思之在者或意愿之在者之前，他就已是爱之在者。人的爱之丰盈、层级、差异和力量限定了他的可能的精神和他与宇宙的可能的交织度的丰盈、作用方式和力量。在一切现存的可爱性之中——其本质性先验地限定了人的理解力所能及的实际物——只有一部分在本质上为人所触及。这个部分取决于人在任何事物上毕竟能够把握的**价值质和价值形式**。不是人能认识的事物及其特性决定并限制着人的价值存在世界，毋宁说恰恰是人的**价值本质世界**限定并决定着他能认识的存在，将它像一座孤岛一样托出存在之海洋。对人而言，所谓事物的“本质”的“核心”始终在他的情性赖以维系之处。凡是远离人的情性的东西，人始终觉得“似是而非”和“不在其位”。人的实际的伦理，即他的价值取舍之法**则**决定着他的世界观和他对世界的认识与思考的结构和内涵，同时决定着他对事物的献身意志或主宰意志。这一点适用于个体和种族、民族、文化圈，适用于民众和家庭，也适用于党派、阶级、阶层、等级。在对人普遍有效的价值秩序之内，已经为那种个别的人性形式指定了明确的价值质范围，而这些范围必须和谐一致，结成整体，才能在建构一种共同

的世界文化时呈现出人之情性的整个高度和广度。

以上帝的博爱为观察的出发点，那些可爱性固然为这种博爱的行动所影响和创造：但人的爱并不影响和创造它们。人之爱只须承认它们的**具体要求**，服从**可爱性**之自在而且“为了”人而自在的依赖于人的**特殊本质**为序的**等级划分**。仅仅因此才存在着一种被定性为对和错的爱，因为，人的实际倾慕和爱的行动可能与可爱性和等级秩序**一致**，也可能与它**牴牾**。我们也可以说：人的实际倾慕和爱的行动能感受并知道自己与爱——在上帝创造世界的理念及其内涵之前，上帝已经以这种爱爱着它们，上帝每时每刻都以这种爱维系着它们——认同或分离和对立。一旦人在其实际的爱或在其爱的行动的营造秩序中，在取舍中推翻这种自在的秩序，他就会同时颠覆神性的意向于自身的世界秩序——事实正是这样。而一旦人将它颠覆，人的世界作为可能的认识对象和意志场、行动场、作用场也就必然随之崩溃。

讨论可爱性之王国的等级划分的内涵，已经超出本文的范围。这里只须简要说明这个王国的**形式和内涵**。

这个王国从基本原子和沙粒到上帝是一个王国。这种“统一”并不意味着封闭。我们已经意识到，在赋予我们的这个王国的有限部分中，没有任何一个部分能够穷尽它的繁多和广延。只要我们有过一次这样的经验，在同一或另一对象上，一种可爱性怎样伴随另一种可爱性出现，或者一种更高的可爱性怎样超过另一种可爱性，我们觉得后者迄今为止在某种特定的价值领域中本是“最高的”，我们就获悉了跨进或深入这个王国的实质，并由此认识到这个王国不可能有一种特定界限。只有这样才可以理解，对于某一爱的冲动，通过

在一个适合于它的对象上完成它而获得的任何一种满足，永远不可能是一种最终的满足，这属于它的本质。正如某些思维程序可以依据自己的法则制造自己的对象，所以对其应用不可能设立任何界限，这属于其本质（例如从 $n$ 到 $n+1$ 之推论），就在可爱物中自我完成的爱的行动而言，它可以从价值到价值和从高度到更高的高度向前伸展，这也属于它的本质。“我们的心太寥廓了”（帕斯卡尔）。尽管我们的实际的爱的能力已受到诸多限制，尽管我们知道这一点，但我们同时准确地知道和感受到，这种限制既不是在可爱的有限的对象中，也不是在真正的爱的行动的本质中，而只可能在我们的机制及其产生和**触发**爱的行动的条件中。因为这种触发通过一个有刺激性的对象受到我们肉体的欲求生命及其占有的约束。然而，受到约束的并不是我们在此所理解的那种值得爱的东西本身，也不是可爱性之王国的**形式和结构**，我们觉得这种值得爱的东西是该王国的组成部分。

爱在爱之时始终爱得并看得更远一些，而不仅限于它所把握和占有的东西。触发爱的本能冲动可能偃息，但爱本身不会偃息。这种“心灵的升华”——它是爱的本质——可能在价值领域的不同高度取根本不同的形式。在同样的乃至渐衰的本能冲动中，纯粹的好色之徒在其宠爱对象上的享乐满足日益迅速地衰减，这就驱使他从一个对象到另一个对象，而且变换越来越频繁。因为，这种水使人越饮越渴。与此相反，精神对象（无论是事物，还是被爱的个体）的求爱者获得的满足（根据其本性）日益迅速地增长，也日益深刻地充实着人，这就在同样的或衰减的以及从本原上引向精神对象的本能冲动中仿佛始终给人以新的允诺；这种满足使爱的运动视

野始终略为超出现存的范围。在**个体之爱** (Personliebe) 的最高境界，这种运动恰恰因此使个体的发展沿着**他所特有的理想性方向和完美方向**原则上趋于无限。

但是，在这两种情况下——单纯的享乐满足和最高的个体之爱(出现于后者和前者的正是同一个**本质无限的过程**，它无一例外地抗拒着最终性，尽管出于相反的理由)，前者出于下降的满足，而后者出于上升的满足。当爱者意识到：没有或仅仅部分满足爱的理想图象(它是爱者取之于爱然后再呈送于爱的)，爱者就会感到疚心，没有任何一种疚心令人如此痛楚，如此触及个体的核心，使其循一种预期的完美之方向不断前进。在灵魂的核心立刻产生了一种与这幅图象融为一体的强烈冲动；“且让我显现，直到我形成”。作为这种过程的本质无限性的表达，在单纯的享乐满足是**加速变换**对象，在最高的个体之爱则是**益发深入**“这一位”上帝之增长着的丰盈。如果这种无限性在前者被感受为日益增长的不安、无措、仓促和由此带来的折磨(即一种追求模式)，常新的厌弃在此便衍生出常新的茫然四顾的转向，那么在后者，在对象中从价值到价值的福乐般的前行运动则伴随着增长着的宁静和充实，它以那种肯定的追求形式获得成功，因为已被感受到的价值的常新吸引力使人不断放弃已经给予的东西。常新的希望和预感伴随着这一进程。所以，存在着一种正值的和一种负值的**爱之无限性**，这种爱被我们体验为潜能；因此，也存在着一种正值的和一种负值的追求之无限性，这种追求建立在爱的行动上。追求本身也包含着巨大的区别：如叔本华的匆匆趋于大限的孳生折磨的“意志”与莱布尼茨、歌德—浮士德和费希特所持的幸福的指向上帝的“永恒的追求”。

此一本质无限的爱（无论它如何每每被其载体的种种机制所中断、约束和分化）为着自身的满足祈求一种**无限的善**。换言之，上帝理念这一对象（就善和无限的存在形式这两个称谓的这种形式的方面出发）已经鉴于一切爱的这种本质特征为爱的秩序的思想奠定了基础。Inquietum cor nostrum donec requiescat in te（直至在你之中，我们不安的灵魂才得安宁）。上帝，只有上帝才可能是可爱性之王国这座阶梯形和金字塔形建筑的尖顶——大全的本源和终极。

故无论何时，只要作为个体或群体的人以为在某一**有限的善**上绝对最终地实现并满足了他的爱的冲动，那就是虚妄，那就是他的精神—德性的展开陷于阻滞，那就是受到本能冲动的束缚，或者确切地说，那就是将本能冲动触发爱和确定爱之对象的作用颠倒为一种束缚和阻滞的作用。我们想用“迷恋”(Vergaffung)这个古老的词语来表现破坏并扰乱爱的秩序的这种最普遍的形式——其他较为特殊的迷乱形式在某种意义上均可归之于它。“迷恋”这个词既极其形象地表明，人已经远离他的主导性的位格中心，被卷入某种有限的善，同时亦表明这种行为的虚妄性。我们将在下述范围讨论**绝对的迷恋**：人发现他的实际的价值意识的**绝对位置**（它始终必然存在于每个人身上，因此不一定通过判断或任何一种反省为人所意识）已经被某种**有限的善**或某种物的价值所占据；同时，我们将这样一种被虚妄绝对化的善称之为一种（形式化的）**偶像**。（偶像化过程，以及捣毁偶像和破除迷恋的救治过程容后讨论。）与此相反，我们将联系下述问题讨论**相对的迷恋**：人依据他已有的、他的爱及其方式和种类的实际结构进行价值取舍，从而违反了爱的价值的客观等级秩序。

但是，迷恋和（随之而来的）爱的秩序的迷乱，不能理解为主体（借助其规定主体本质的爱的潜能）可能达到的价值王国的个别部分和范围所受到的单纯的实际限制；更不能理解为充当主体可能达到的价值领域的例证的具体实物所受到的（无论多大的）单纯限制。因为，价值世界和爱的世界所受到的任何单纯限制（诚然，它在从昆虫到上帝这些有**价值感的存在**的等级制度中依次递减），对于有限的存在是自然而然的，而仅仅对于上帝本身不存在。确实，仅仅在无限众多的**千差万别**的生灵个体中，在贯穿不同的甚至**不等值的个别个体、群体个体、家庭、民众、民族和文化圈**的人之生灵之内，精神中的**可爱性之王国**的可述性（以及作为可爱性之载体的事物和事件的可知性和可塑性）才同属于实质的价值王国之**本质**；正如这种描述的时间流程之形式，在伦理本身的一次性历史中，也属于这种本质。由此而得出结论：只有个体生灵和人灵以同时的（共生的）和渐进的（历史的）、按照爱的秩序整顿的价值领域之**互爱**为形式作出的补充才能够实现个体之独一无二的**总体使命**——“人类”。如果将爱非本质性地限制为主体在本质上可能达到的东西的一个**部分**，只有这才是迷乱，而此迷乱的最终根源归咎于多种迷恋之一。就此而言，自然也有着一种人之心灵的**负罪的爱之虚空**，它所负之罪既是个别的，也是遗传的和共同的，既是悲剧性的和命中注定的，也是“自由”选择的（在这个词的普通意义上）。爱之王国所受到的本质性的限制无损于爱自身具有的本质无限性。因为，正是在对无限界但“虚空的”可爱性领域的或多或少被意识到的感觉之中——仿佛在已经给予主体的或作为毕竟可企及的东西给予的可爱性后面，这种本质无限



性才为人所体验。相反，只有当人们欠缺这个虚空的领域，欠缺对希望、预感和信仰之“前瞻”，以及对形而上之爱的景观的体验，才会有**迷恋**；反之则意味着**破除**迷恋的开端，因为人们对虚空的意识逐渐加深。

因此，我们所谈论的爱的王国之统一位于另一区域。它客观地存在于该王国（按照越来越高的和越来越低的可爱性这两种方向）的梯形建筑的法则性的统一之中；它存在于该王国（按照本质价值）**严格受法则性支配的梯形建筑**之中，而此建筑在这种无限的过程的每一阶段保持恒定。在人的性格方面，它存在于爱的行动和潜能所具有的对价值和功绩作出**明智取舍的法则性**之中，通过取舍，爱的行动指向这些价值和功绩赖以出现在我们性情之中的事物。

我们称之为“情性”或形象地称之为人的“心灵”的东西，并非一团杂乱而盲目的、仅仅按照某些因果律与其他所谓的心理事件相互联系和相互替换的情感状态。它本身就是一切可能的可爱性之宇宙的一个**井然有序的翻版**——因此是一个**价值世界之微型宇宙**。Le coeur a ses raisons（心有其理）。

整个框架均已确立，它们将赋予哲学一项使命，“将知性的要求与心灵和情性的要求结合为一种统一的世界观”，不然就是试图以物质世界幻觉论将宗教完全建立在“心灵愿望”、“假设”、“依赖感”或诸如此类的心态之中。这些无论其形式多精妙仍为物质世界幻觉论之观念方式，坚决而中肯地驳斥了一切勇敢的思想家和一切地地道道的唯理论者。“让心灵和情性见鬼去吧，”他们说，“那里没有真实和真理！”但这难道是帕斯卡尔所要表达的意思吗？不，他的意思恰恰相反。

心灵在它自己的领域拥有一种严格的逻辑类推法——但并非因袭知性的逻辑。正如古人的未成文律法（nomos agraphos）学说所教导的那样，律法铭记在心灵之中，它们切合作为价值世界的世界赖以营造的蓝图。心灵能够盲目而明智地去爱和去恨——一如我们能够盲目而明智地判断。

在知性对同一实事有所言说之后，“心灵”仍然有着自己的根据：这些“根据”并非根据，即并非客观规定和真正的“必然性”，而仅仅是所谓的根据，即动因和愿望！帕斯卡尔所表达的重点就在于“ses”（它的）“raisons”（理），心灵有着它自己的根据：“自己的”，知性对其一无所知，也永远无法知道；心灵有自己的“根据”，即对事实的切合实情的明晰的认识，而一切知性对这些事实都是盲目的——一如瞎子之于色彩、聋子之于音韵。

帕斯卡尔那句话表达了一种意义极其深刻的认识（如今它才重新非常缓慢地摆脱了重重误解：存在着一种 *ordre du coeur*（心的秩序），*logique du coeur*（心的逻辑）、*mathématique de coeur*（心之数学），它像演绎逻辑的定律和推论一样严格、客观、绝对和无懈可击。“心灵”这一形象的表达所刻划的东西，它并非——如像以市侩为一派，以浪漫主义者为一派所以为的——混乱状态和不清醒不确定的激情之所在，而是永不枯竭的力量源泉，这些力量遵循（或不遵循）因果律驱使人忽尔向东，忽尔向西。它并非暗中受人的自我制约的状态的实事性，而是包容着一切精心策划的行动和作用，它们本身具有一种不依赖人的心理学机制的严格而自主的法则性，此者严密而精确地运行着，在其作用之中，我们发现了一个非常客观的事实区域，这个区域是现存一切

可能的事实区域中最客观和最基本的；即使扬弃了理智之人，它仍继续存在于大全中，就像  $2 \times 2 = 4$  这个定律的真理——甚至比这个定律的有效性更不为人左右！

如果不仅某些个人而且时代都荒疏了上述这一点，他们将整个情感生命视为人的喑哑的**主观的事实性**，没有奠定在客观必然性基础之上的作用，没有意义和定向，那么，这并非自然造化的结果，而是人和时代的过错：**普遍草率地对待感情事物**和爱与恨的事物，对事物和生命的一切深度缺乏认真的态度，反而对那些可以通过我们的智力在技术上掌握的事物过分认真，孜孜以求，实在荒唐可笑。你们也许曾仰天叹息：哦，那些光亮不过是我们的感觉状态，跟腹痛和疲倦是一回事？你们是否认为，对你们而言，在这些事实中从不存在那种了不起的秩序，它不过是天文学家臆想的产物？你们何曾探寻过它？谁告诉你们，在你们只看见一团混乱状态的地方，并不存在一种最初隐蔽的但可以发现的事实之秩序：L'ordre du coeur(心之秩序)？它是一个世界，像那个数学天文学的世界一样宏大、壮观、丰富、和谐，清晰得令人眩目——仅仅向极个别有灵性的人敞开；而它的裨益不过仅仅略逊于天体世界而已！

现代人不在情感生命和爱与恨的领域之内，寻求**明证性和合规律性**（它们有别于某些状态感觉与客观印象的因果联系），并且否认情感具有任何**把握对象**的关系，这自然有其普遍的原因：丧失了良知和细腻。现代人总是乐于在排除良知和细腻的情形下去探讨一切不会成为合**理智**的决断的问题。在此，现代人认为任何区别都“模糊不清”，或仅仅“在主观上”有效。如在审美事物中，只要与“趣味”相关，只要以

某种方式与价值判断发生联系，只要涉及“直觉”、“良知”和不是建立在理智之上的明证性（A与B是正确的、好的、美的，C与D是错误的、坏的、丑的），人们均视之为“主观”，视为根本没有任何更严格的联系的东西。退回到这些精神力量上去是“不科学的”，就此而言，即使在现代科学的拜物教徒看来也欠缺“客观性”。在艺术和审美的范围之内，通常占统治地位的观点恰恰是（尽管一些美学家持有异议）：究竟什么是美和丑，什么在艺术上有价值和无价值，这取决于各人的“趣味”。法学家和国民经济学家试图避免“价值判断”，因为价值判断就其本性而言是不科学的。在道德范围内“良心中立”成为指导原则，然而，不仅任何积极的确信自身价值的时代对此不以为然，而且正如孔德（A. Comte）不无道理地指出的那样，这个原则的基本观念不过是使道德判断听命于纯粹的专断：一种纯粹否定的消解性的批判原则，而一切客观的道德价值都在这种原则中被断然否定了。假若有人在某一科学中坚持观点中立，人们会作何看法？对于良心中立，是否在数学、物理学、天文学甚至生物学和历史学中存在着一种类推法？这种类推法是否意味着（如像通常的理解）干脆放弃任何一种切实有效的道德判断？

现代人认为，尽管他全心全意地寻找某种牢固、确定、有约束力的东西，但这种东西根本不存在。在中世纪，人们还知道**心灵之文化**，它是独立的，根本不取决于理智之文化。而在近代，对此最基本的前提已告阙如。现代人不再将整个情感生命视为一种富有意义的符号语，（对象的关联在这种语言中方才渐露端倪，而这些关联在与我们的交互关系中**主宰着我们生命的意义和意味**。）而是将其视为完全盲目的事件，它

们像随意的自然演变一样在我们身上进行；现代人也许必须在技术上引导它们，以便兴利除弊，但是，当现代人考虑到它们的“旨意”何在，它们要告诉我们什么，它们对我们的忠告和禁戒是什么，它们的目的何在，它们预示着什么，此时，现代人被教导不必听命于它们！然而对某一风景之美、对某一艺术品、或者对与我们相处的个体之个性的一种感受告诉我们什么，对此存在着一种**谛听**；我所指的是在谛听中跟随这种感受，在它似乎终止的时候平静地接受它，即对我们面临的東西保持敏锐的听觉，严格地检察我们所获悉的东西是否一清二楚，确定无疑；这是另一种批判的文化，它针对此间“纯真”或“不纯真”的东西，针对仅仅属于**纯感受**范围的东西，而且仅仅针对愿望、指向一定目标的意志或反思和判断失之交臂的东西。现代人恰恰在本质上丧失了这一切。对于他本来能够在此谛听的东西，他一开始就缺乏信赖和真诚。

单单这种态度就造成了一个后果：情感生命的整个王国被仅限于供**心理学**研究。而心理学所占有的对象存在于内心感知的定向之中，这种定向始终指向**自我**。由此，我们在情感存在上只能找到稳定而静止的**自我状态**。一切**感受行为和感受作用从不存在于这种观察方向之中**。我举例说明我的观点：如果一个个体面对一处美丽的风景或一幅画面，这时他窥视他的自我，看它怎样被该对象触动和感化，他窥视他面对这幅画面所产生的情感；或者，如果一个恋人不是在爱情中把握其对象，并完全投身于这种趋于被爱的对象的运动，而是窥视着他心中由被爱的对象引起的那一切感觉状态、情感和渴望等等；或者，如果一个祈祷者从那种专注于上帝的状

态（它将一切零散的思想、情感、手势和跪拜统摄为统一的意向，并且将这种喃喃祷告、这些感受和思想化为一个整体）转向这些情感本身，那么，他的行为方式就始终等同于我们以“内心感知”这一术语所表明的方式。内心感知仿佛始终回答着这个问题：当我感受到一个美的对象，当我爱和祈祷等等之时，在我的意识之中发生着什么事情？只要某个这样的发现物总之还与外界对象具有一种关系，这种关系就始终是通过两种各异的把握行为来建立的，亦即对自我身上那些状态和事件和对有关的外界对象，是通过一种判断的甚至推论的思维行为来确立的，它建立在两种感知行为之上，其中一种即内心感知行为，我在其中获得了譬如对美的画面的兴趣，另一种为外在感知行为。而且这始终是某种方式的因果关系——诸如美的画面或被爱的对象（无论是现实的或是想像的）对我的心理状态的影响。

一些哲学家们现已明白，精神要求不同于上述观察的另一种观察。可是，正如传统的唯理论（它渗入我们的血液，远远超出我们已知的深度）之所为，进行这另一种观察只是为了思。逻辑学研究的是：总之能够在对象的相互替换中（包括对象之间的关系）起作用的规则；思维行为——由此发掘出对象及其关系——必须在此接受一种考察，它不是将思维行为理解为内心感知的对象，而是在思维活动活跃进行之时把握思维行为，从而使我们注意到思维行为的意向和意指何在。然而，一旦在通过思维行为掌握的实事和实事关联中的差异让位于这种差异，我们在此就不得不排除考虑思维行为与具有个性的思考者的具体联系，而只盯住思维行为的本质性之差异。逻辑学自身的任务在观念对象的关联、命题、由

推论得出的命题关系和演绎理论这一切的结构之中，或者确切地说，在这些逻辑的实事关联赖以获得把握的行为之中。

然而，如果仅仅在思维上进行这种观察，并将精神的整个剩余部分托付给**心理学**，这真是一种无与伦比的专断。它的前提是：一切**直接涉及对象的关系**，只归于**思维行为**，与对象相关的任何其他关系则通过**直观及其模式**、通过**欲求、感受、爱憎**、首先是通过一种思维行为的中介作用得到实现，这种思维行为使产生于内心感知中的内容（在情感领域则使情感状态）与对象发生关系。可是，个体其实以**整个丰富的精神**首先生存在**事物中和世界上**，个体在一切（包括非逻辑的）行动方式中获得经验，这些经验与对行为其间发生在个体心中的事件的经验毫不相关。只有那些在与世界和个体天性的牴牾进行道德较量时发掘的经验，在个体进行宗教活动时（信仰、祈祷、崇拜、爱）取得的经验，在艺术熏陶和审美享受的意识中为我们所占有的经验，才直接授予我们〔生活世界的〕内容及其关联，而这些关联对于纯思维的状态来说**根本不存在**，尽管个体完全能够使自己已经淡漠的东西重新成为思的对象；同样，这些关联也绝不可能在我们心中即在内心感知的方向上被发现。如果一种哲学误解并先验地否定对超验的要求（这也是一切非逻辑行动的要求），或者除思维行为之外，它只承认那些直观的认识行为具有这种要求，后者仅在理论和科学的领域为我们的思提供材料，那么，它就注定对整个实事联系的王国一无所知，而进入该王国与符合理智的精神行为并没有什么本质联系。这种哲学好比一个人，他虽然双目健全却视而不见，只想用耳朵或鼻子去感受色彩！

当然，心灵的秩序并不包含个体能够爱和恨的一切实际

的可爱物和实际的厌恶物的顺序排列。毋宁说，在价值世界和可爱物世界（Güterwelt）以及与之相关的爱的行为之中同样存在着下述根本区别：**偶然的因而可变的**层级划分和优先与**必然的或恒定的**层级划分和优先之规律性不可同日而语。**本质的和恒定的层级秩序法则和优先法则**仅仅存在于与由它们的偶然而实际的载体付诸的价值质和它们的形式范围的关系之中；与此相反，偶然而可变的层级划分和优先法则是依由主体到主体、由时代到时代、由团体到团体随意发生变化的这些价值质的组合（它们在实际的可爱物中接受了这些法则），这种价值质的组合会依一个人或一个团体在实际的可爱物系统中的此在或非此在而发生变化，会依相关人士的感受性，依在现存事物的实际此在上的分布方式，以及依能否成为意志标准和意志目标而有所不同。这种变化不再是明晰的；只有基于归纳法的描述和因果解释能够以始终粗略和假定的方式趋近它。这个世界的奇迹也就在这里：通过对这个实际和实在的世界的形成物的**本质认识**和**本质结构**的认识，个体不仅能够把握这个实在世界的法相，而且能够把握任何**可能的世界的本质法相**，即把握我们生命中受限制的机体之外从而超越我们的真实之本质法相。在此，我们也能够在性情及其可爱物的领域透过性情的偶然的实际运动和我们的偶然而实际的为我们所熟悉的可爱物王国，窥见一种永恒的构造法则和构造框架，它们共同包容了一切可能的性情和一切可能的可爱物世界；这些构造法则和框架也仅仅有时在我们这个可爱物世界中得到反映和表现，但并非在归纳抽象和演绎推论的意义上，或者在自在地有效或自在地归纳出的普遍定律中以纯粹演绎的某种方式从我们这个世界推断得出。换言之，



我们在心理物理学的生命单位“人”的诸体验上找到了一种精神的理念，这种精神本身并不包含受人的机体的任何限制；我们在实际的可爱物上找到了价值层级关系，它们的有效性并不取决于这些实际的可爱物的特殊性、构成实际可爱物的材料以及其形成与消失所依据的因果律。

介于本质与偶然、恒定与可变、在个体的实际可能的经验之外起作用的东西，与限制在这种经验范围之内东西之间的这种重要区别，同个别与一般（后者即所谓自然法则）这种截然不同的对立（例如单个的与普遍的事实判断和关系判断）毫不相关。譬如，一切自然法则同样属于“偶然真理”的领域，从而仅仅具有可能的确定性。与此不同，一种明证的本质认识，则很可能根据对象的存在范围及价值范围，而被一个独一无二的个体的此在或价值存在所获取。因此，我们也可以设想，可爱性之层级阶梯在其普遍有效的持存中，以及在其持存中的普遍有效的范围之内，被个别个体或团体所分有，即每一对象——假设已经摆脱其偶然性并按照其本质——在这种等级阶梯中均占有一个完全特定的独一无二的位置，性情趋于该对象的那种具有完全特定的细微差别的运动，则与这种位置切合。如果我们“切中”位置，我们就会正确而有秩序地爱；如果位置错乱，如果呈阶梯形的层级秩序在激情和欲望冲动的影晌之下被推翻，我们的爱就会错误而无序。

这种“正确”依据于各种不同的标准。我在此仅举几例。我们的性情将处于一种形而上的迷乱之中，如果性情非常爱一种对象，而这对象从属于那些以某种方式和在某种程度上为价值相对的对象，换言之，人们将本来只应当指向绝对价

值之对象的爱，指向了相对价值的对象，在此情形中，人使其精神的位格核心，与这个相对价值的对象在价值上认同，以至于他与这个相对价值的对象基本上处于信仰关系和崇拜关系之中，并将它错误地神化或确切地说偶像化了。另一个例子是，在价值相对性的某一特定层级上（它已经被正确地感受和判断），一种较高价值的对象，也可能被置于另一种较低价值的对象之后。虽然一种对象可能被以正确的爱的方式所爱，但是，精神的慧眼不一定或不一定完全认清其爱的价值从零值到最高值的份量。于是，爱就没有切中对象——这些切中层级（Adäquationsstufen）可以依盲目的爱、到完全切中的爱、或明察秋毫的爱而层层递升。

然而，恨或情感的价值否定（因此也是此在否定），这种与爱对立的行为，仅仅是以某种方式**错误地或迷乱地爱的结果**，这个结论始终成立：无论恨的动机或诉求恨的无价值行为多么复杂多样，一种规律性却贯穿一切仇恨。这规律即为：**任何恨的行为皆以一种爱的行为为基础**，没有后者前者就失去了意义。我们也可以说：由于爱与恨毕竟共同占有对作为价值载体的对象强烈感兴趣之要素，故与无差异区<sup>④</sup>相反，任何感兴趣（只要不存在属于对感兴趣的某种错误的层级划分的特殊的反对理由）都**原本是肯定的感兴趣或爱**。

**爱优先于恨**这条定理，和否定这两种情感的基本行为具有同等本源性，过去常常被**错误地解释**，更常常被错误地论证，这是事实。例如，该定理不能引申为：我们现在憎恨的每一事物我们先前必定爱过，即恨始终是被翻转的爱。在对他人的爱中，我们固然常常观察到这种情形，但与此相反的情形同样常见：一个事物一存在就引起憎恨，一个人一出现

就受到憎恨。下述法则倒可能存在：特殊种类的肯定的价值行为（某个特定的人对此充当着一种与此对应的非价值行为即一种反价值的载体），想必已经构成一种爱的行动的内涵，如果相关恨的行为现在可能的话。就此而言，[法国神学家]博叙埃（J-B. Bossuet）在关于爱的著名篇章中所阐述的定理不无道理：“人们对某一实事感觉到的恨只是出于人们对另一实事怀有的爱；我恨疾病，只是因为我爱健康。”<sup>⑤</sup>因此，产生恨的前提始终是对一种价值行为是否发生的**失望**，人们曾经意向性地（因此还不是以期待行动的形式）在精神上承担这种价值行为。

在此，不仅一种非价值行为的此在，而且一种肯定的价值行为的欠缺或匮乏都可能是这种恨的动机。故这条定理不是说，非价值行为并不是肯定的行为，如像（肯定的）价值行为，而只是这种行为的匮乏。这种说法完全是一种**形而上的乐观主义的专断**，它类似于下述断言：任何价值行为只以非价值行为的此在之终止为前提——一种同样专断的**形而上的乐观主义观点**。假如对一件（肯定的）坏事获得的任何认识也必定引起憎恨（事实绝非如此），那只会产生矛盾。因为坏事也可能被澄清，甚至可能被爱，只要它譬如作为较低层级的坏事——不仅偶然而且必然地——构成一件较高层级的好事或一件符合道义的好事产生的条件。

所以，虽然恨与爱是对立的情感行为方式——这就排除了在一项行动的同一种价值取向中爱憎同一事物，但它们并非同等本源的行为方式。**我们的心灵以爱为第一规定**，而不是以恨：恨只是对一种总之错误的爱的反应。有句话人们常讲，似乎成了格言，但是没有道理：谁不能恨，也就不能爱。反

过来讲方才言之有理：谁不能爱，也就不能恨。因此，怨恨之爱（Ressentimentliebe）的含义是，一切如此被“爱”的东西只是作为另一种曾经被恨的东西的对立面被爱。这种怨恨之爱之所以产生的规律也仅仅涉及一种假爱（scheinliebe）的形成，而不是涉及一种真爱的形成。就连怨恨之人本来也爱他在自己的情状中所恨的事物——只是由于不曾占有它们或无力获取它们，恨才发泄到这些事物上。

同时不能得出下述结论：在恨者之罪的意义，恨就个体而言必然有罪。爱的秩序的迷乱（A 因此而恨）不一定由 A 造成和引起。它也可能由 B、C、D 引起，或者由 A 所属的团体引起。由于在同样情况下爱在本质上必然规定着回报的爱和共同的爱，恨必然规定着回报的恨和共同的恨，于是，恨就可能因为爱的秩序的迷乱（它似乎通过长度不受限制的因果方式的中间环节充当中介而远离 A）在整个人类集体的任何一个位置找到自己的起点。换言之，并非任何恨都是因为“迷乱”而受恨者规定。我们的定理不过说明，如果世界上存在着恨，就必然存在着爱的秩序的迷乱。

故无论何时何地，恨只是**我们的心灵和性情对破坏爱的秩序的反抗**——不管是个体心灵的一种轻微的恨的冲动，还是恨作为群众现象以暴力革命的形式席卷全球，并将矛头指向统治阶层。人不会无缘无故地恨，假如他不曾发现（这也是公众的看法），一种无价值的载体占据或覬覦按照客观秩序（它向事物指定其可爱性的秩序）本该属于价值的载体的位置，或假如他不曾发现，一种层级较低的善占据一种层级较高的善的位置（或者相反）。

我们已经在别处<sup>⑥</sup>探讨过爱和恨的行为与认识行为以及

与奋求领域和意志领域的行为的关系，并且确定了爱恨行为对后两者在两方面的优先性。在爱与恨这两种行为中同一的“感兴趣”（它也最终引导并制约着那些尚为价值盲的注意力之行为）已经向我们证明爱和恨是任何认识行为产生的基本条件，无论在形象领域，或是在思维领域，而且只要感兴趣本身本来是爱多于恨，我们就可以说**爱优先于认识**。在此，欲求着和厌恶着的亦是本来的意志行为，始终证明自己奠基于认识（观念和判断）行为，但与此同时，我们觉得认识行为本身又取决于感兴趣的行为，以及爱或恨的行为（在属于这些行动的价值一方向之中），而且不依赖任何区分这些行为的认识。在这两种情况下，均不应考虑认识行为和欲求行为的本性，以及属于它们的各异的规律性，更不应将它们把握为从爱与恨的行为中合成或以某种方式推导得出。它们仅仅标志着在出自个体性及其潜能之整体的行为的本源中的一种**奠基秩序**。

但是，除了这些精神—心灵的行为之基本层级以外，还有不带价值意向的**状态性情感**系列，以及合成的**情绪和激情**。关于它们与爱和恨的关系还需要略加阐述。

**状态性（价值盲的）情感**（情感事件中最单纯的事件）在自己出现和消失时，既依附于爱与恨的行为，通常也依附于奋求和意愿行为，但并不直接依附于观念及其对象。它们始终表明，在爱与恨的行为中所意向的价值质和非价值质，与通过奋求及其种类（仅仅在内心或现实地）实现这些价值之间，分别存在着何种关系。例如，我们根本不为满足一种欲求和厌恶而欣喜（或在满足出现时），而只有当“为某物而奋求”是为某种被爱的东西而奋求，或厌恶某物是厌恶我们所

恨的某物，我们才为这种满足而欣喜（或在这种满足时）。为某种被恨的东西而奋求所得到的满足，也可能与极度的反感和悲哀相联系，正如一种奋求没有得到满足也可能带来快感，如果为之奋求的东西曾经是一种被恨的东西。所以，状态性情感是我们的爱和恨的世界与我们的欲求和意志行动的过程和成果是否和谐的标志。

因此，爱与恨根本不可能归结到与被设想和被思考的客体相对应的状态性情感过程上，尽管人们过去常常如此尝试。毋宁说，这些过程本身完全取决于具有既定方向、目标和价值的爱与恨，以及存在于这种爱与恨之中的客观世界。因为某个被爱的事物存在或当下存在，或按照其天性通过我们的意愿和行动为我们所占有，或者某个被恨的事物不再存在，或远离我们，或通过我们的意愿和行动被毁弃——我们就因此和为此而欢欣。这一点既适合于有序的爱，也适合于无序和迷乱的爱。状态性情感首先只是我们在对事物的爱与恨中获得的世界经验的反映。其次，它们是我们愿欲和行动着的生命的成功或失败的被动可变的现象，我们又以我们指向世界的爱与恨的方向为基础在世界上完成这种生命——诚然，我们的肉体和我们的可以内在地感知的心理的内部世界在此也可以一同称作这个世界。这里，首先正是在爱或恨的方向中，以实际欲求之和谐和冲突构成了状态性情感的最直接的源泉。状态性情感固然不“在”欲求行为的相互变换的关系上，但却建立在欲求行为（而不是观念，如赫尔巴特[Herbart]的完全错误的说法）的这些关系上，而且始终在目的论上涉及被爱和被恨的东西。无论如何，这里既谈不上爱与恨的行为“取决于”状态性情感，也谈不上这些行为种类“取决于”欲

求行为和意志行为。爱与恨比后二者更为本源，尽管爱与恨的行为对有欲求的生命的支配比状态性情感的支配更为直接——后者已经是我们的欲求经验的被动变量。

因此，状态性情感生命并不取决于被设想、感知、思考的客观内容。根据这同一些内容——它们被设想（取这个词的最广义）——被 A 追求或厌恶的情况，根据这种欲求或厌恶与其爱和恨的方向和谐或不和谐的情况，这些内容将如其关系一样唤醒截然不同的情感状态，同时并不排除如下可能，譬如一种（人的）同等形式的愉悦（如对黄金分割律）又返溯于对该客体的同等形式的爱上。状态情感（它们是无客体的，或在不同程度上客体未定和客体模糊）的无庸置疑的存在，常见的自我询问（问一种现存的情感状态究竟能够与什么和与哪种事件相关），以及已经由纳洛夫斯基（Nahlowky）提出的、新近为“情感感觉”（尤其为痛苦）重新获得证明的事实（即完全独立于感觉基础和感知基础的、常常在一般同时给予的感觉出现之前已经给予的、又常常在其消失之后继续存在的情感现象之事实），它们都统统表明情感事实在很大程度上独立于观念的存在和活动。

情感状态之存在，只要没有任何欲求或抵抗（其满足或不满足或可由它们表现）发生在它们之前，它们就直接由客体引起和体验，这只是对著名的情感意志论的一种有力驳斥。这种驳斥对我们无效，因为即使在这种情况下也存在着爱与恨和始终存在于它们之中的兴趣，即一般的把握价值的注意力。兴趣始终一同规定着客体的观念事实，相反，由客体引起的快感或反感取决于这种兴趣的质和这种兴趣的爱或恨的本性。故在这些情况下，情感状态虽然并不取决于欲求和抵

抗，但根据下述定理，则很可能取决于爱与恨的冲动：被爱的东西带给我们快感，被恨的东西带给我们反感；一旦我们的爱与恨先行变化，状态性情感的质也将一同变化。于是，对痛苦的爱甚至扬弃了在对痛苦的情感感觉上一切超过感觉度的东西，一切超过痛苦的煎熬、折磨、灼然和钻心的东西（即扬弃了痛苦的本来的“痛苦”），并将这一切转化为可以接受的。

状态情感以爱和恨为条件，故状态情感具有制约关系。有鉴于此，状态情感或者是被感知、设想和思考的对象与人的现存的爱和恨的方向之关系的标志，或者是在内在和外在的实现观念对象或感知对象上的、在爱与恨之中被给予的价值之时，分别这样或那样取得的成功和失败的关系之标志。只有从状态情感的这种制约关系出发，这些状态的无比丰富的多样性，才能在不同的个体、民众、种族所处的同样的环境条件下得到充分理解。在某个体验着的主体身上的兴趣之层级划分，和爱与恨的方向之实际建构，恰恰一开始就划定了主体可能具有的状态情感的活动空间。这些活动空间也随它们一同变换。

不仅状态性情感，而且情绪（Affekte）和激情（passiones）均受爱与恨的支配，后者本身不能归入前者。在此，我将“情绪”理解为本质上属感官和机体生命的强烈状态性情感的急速宣泄，这些宣泄以不同类型合成，成为类型化的表达现象，并且伴随着在表达中强烈的逐渐上升的本能冲动和机体感觉。同时，情绪对于引起情绪的对象表现出一种独特的价值盲目性，而且不具备自己特有的与对象的意向关系。与此相反，“激情”则完全不同。它们首先指的是，某



人的不由自主的（处于选择意愿范围之下的）欲求和牴牾持续地固持于某些作用、活动和行为领域，这些领域以某种特殊的价值质范畴为明显标志，而此人主要通过该范畴观察世界。情绪是急速的和本质上**被动的**，激情则是持续的潜能，就其本性而言是**主动的**和攻击性的。情绪在本质上是**盲目的**，它是状态，而激情尽管片面和孤立，它却是**价值明确的**，它是本能生命沿这种具有特定价值的方向的强烈而持续的运动。没有伟大的激情则伟大无从谈起，而任何伟大肯定不带有情绪。情绪作为一个过程，主要属于肉身—自我的范围，相反，激情的出发点在更深层的“灵魂”之机体生命中心。

就这篇论文的目的而言，情绪居次要地位，激情即具有极其重大的意义。故这里仅就后者加以讨论。

“若你们取走爱，激情将不复存在；若你们培植爱，一切激情都将复活。”博叙埃如是说<sup>⑦</sup>。

### 3 爱的种类及其实现的要求

为了阐明在人的实际存在和实际行为中爱的秩序的混乱，理解其原因和解决方法，我们还必须更严格地考察人的性情与客观的爱的秩序的特殊相关方式。

这里首先必须避免三种基本的和主要的**错误**，它们使这个问题长期陷于混乱。其一可以（在最广义上）称之为柏拉图式的爱的观点：关于爱之对象的**天生的理念学说**。其二是**经验论**的观点，按照这种观点，爱与恨之方向的一切特殊建构，以及“正常”人的同样建构，首先是通过其周遭的实际

经验、尤其是通过其周遭对人的快感和反感之影响的实际经验产生的。其三是一种新近兴起的学说：爱与恨的一切种类无非是一种唯一的本源地绝然对人实行统治的性力（Libido）的转换。何为力比多，对于这种**爱之一元论**的学说无关紧要，因为这种一元论恰恰在这一点上是错的。不管人们（一种一元论的爱之形则上学中）将这种爱之力视为上帝之爱，并将对有限对象的爱的诸种类视为上帝之爱之受人的本能限制，而这些限制只是在某些时候特定形成的<sup>⑤</sup>，或者相反，将力比多解释为这样一种力，力比多通过种种阻塞和抑制“升华”并净化为爱的更高级更具精神性的形式。凡此种种都否认**爱之本源有不同的本质种类**。即使这些种类在人身上和人的发展中先后形成更尖锐的相互区别，也许还会在特定的时间变为现实（由于某些诱因），但它们绝不会孤立地出现。

第一种观点，即关于爱之对象的**天生的理念**学说，今天几乎无需再辩驳，而是需要加以维护和挽救——对这种学说本身包含着的与真理要素接近的内涵，对于我们所爱和所恨的事物，我们并不具有任何天生的、有意识或无意识的理念：既不具有例如天生的上帝之理念，也不具有一种人的类型之理念——这种人的类型的载体向我们输入特殊的爱，也不具有一种实事的天生的理念——这种实事向我们输入倾慕和厌恶、恐惧和希望、信赖和怀疑。甚至动物和人所具有的种种被称之为“本能的”强烈倾慕和厌恶，譬如人对黑暗、特定气味和丑陋的东西的厌恶，对种族的好感和恶感，鸡对苍鹰的恐惧等等，它们绝不是植根于这些事物的天生的**理念**，尽管它们无疑是天生的（eingeboren）。被爱与被恨的东西的一切客观观念均出自或附着于对对象的经验，这些对象经验或

通过感官、或通过传承和传统、或以其它可证明的途径为我们所接受。如果我们由此具有我们所爱和所恨的东西的一般理念，则这些理念只是事后通过比较和反思形成的，例如关于尤其为我们所爱的自然事物和自然现象的理念，或者关于尤其令我们喜爱或厌恶的种属的理念。

因此，在关于天生的爱理念这种学说的无数理解中，人们选择何种理解实属无关紧要：不管人们认为天生的爱理念在灵魂的前存在中已经获得，或是人们任其通过上帝的馈赠已经本源地赋予灵魂，或是人们（纯自然主义地）猜测，在诱发的吸引力的影响之下构成天生的爱理念的物质条件已经以遗传方式转入生物机体内。

第一种理解太不可思议，因而无需辩驳。此外，它恰恰在关键的一点上受到经验论（即前面叙述的关于人与爱的秩序相关存在的第二种学说）的误导，因为经验论也想将本源的自发的爱与恨的方向归结为对更早的经验印象的复制。

第二种理解在宗教上大概不无亵渎之意，因为人们不可能将通常价值低下而且笨拙乏味的事物——人的心灵拴系在它们上面——按照其理念归之于上帝：一切智慧与善的精神中心。

对天生的爱理念这种学说的第三种自然主义的理解倒有权要求检验。强调某些爱与恨的方向之遗传性——它不可置疑——与这种学说并不相悖。关于动物和人的本能的遗传性的整个事实材料，和各个种类之间的无疑的遗传的相互倾慕和厌恶足以证明这种学说。在性选择方面，对特定类型的偏爱常常贯穿由世代或家族和种族组成的规模更大的环节。在个别情况下，要想在此分辨出什么可归之于传统，什么可归

之于遗传，这或许颇为困难，但在任何情况下都存在着尚无遗传之假定则不可理解的事实。一种与祖先信仰和祖先崇拜紧密联系的古代日本观念表明：青年人的以爱为前提的性选择，甚至完全取决于恋人的祖先的倾慕和厌恶、渴求和反感、愿望和惋惜。哪里有外在和内在特性的个别特征（一种步态、一个微笑、一道目光、一种个性流露，它们曾为祖先所爱、所趋慕、所渴望），汇集在某一个体身上，哪里就会燃起异性的个体对他（她）的爱，而这种爱的程度取决于这些特征的份量，以及那种渴望是否强烈和清晰。在这种学说中缺乏根本的个性，并因此缺乏真正的个体的爱，这是非常典型的日本人的思维方式。这种缺乏个性以及像镶马赛克一样用一定数目的个别特征来拼凑一个人〔的爱之行为〕，与欠缺基督教式的和浪漫主义的更高的灵魂之爱密切相关。尽管如此，在此学说中只有一点是错误的：这些条件的**专一性**（Ausschliesslichkeit）。

**性爱的某些选择空间是先天遗传的**这一点倒是**对的**。在儿童将来的性选择中，所谓在女孩方面是父亲结构的复制，在男孩方面是母亲结构的复制（心理分析学家非常强调这一点），这不必追溯到相关者在幼年期的性爱经验。我倒觉得这说明，在遗传上继承母亲一方或父亲一方的偏爱类型由在儿童身上同性的“复制”导致的结果。尤其当一种偏爱类型贯穿若干世代，并在通常不同的童年经验中反复出现，这种“复制”之解释就更显得必要。男孩在类似于母亲的女人身上选择或找到满足，是因为曾经引导过父亲的同样的性爱方向一般也引导着他们。假若我们将来占有比迄今为止更多更好的关于遗传事实的精选经验，我们大概也能证明我们目前只

能在特殊情况下预感到的情形：甚至**性爱命运的完全特定的模式**，和女性与男性个体的相互协调，也在性爱冲动的以遗传方式自我延续的活动周期的形式中，跨越世代的距离再度出现——在个体身上仿佛只是寻找着实现它们的无关紧要的材料。在此，这出戏（或者它的结构和内在编排）正一如既往地摆在人们**面前**，他们不仅必须表演它，而且必须以他们生命的血液创作它<sup>⑨</sup>。

## 注 释

- ① 但客观的爱的秩序之理念并不取决于上帝的存在之命题。原注。
- ② 指作者的《同情的本质和形式》一书第二部分。编者注。
- ③ 原文为“Dieses Eine”，专指一种特殊的爱，即作者下文所称之上帝——上帝即爱。译注。
- ④ 无差异区（Indifferenz zone）只是一种观念断面，它永远不会被我们变换的性情行为完全达到。原注。
- ⑤ 参阅：博叙埃《论对上帝和自我的认识》，第一章。原注。
- ⑥ 指《爱与认识》一文。编者注。
- ⑦ 手稿在此中断。编者注。
- ⑧ 斯宾诺莎的亚宇宙论（Akosmismus）与这种观点非常接近；请参照他在《知性改进论》的导言中的阐述。原注。
- ⑨ 手稿在此中断。编者注。

# 基督教的爱理念与当今世界

---

(选自《舍勒全集》第五卷)

---

\* 本文选自 M·Scheler: Vom Ewigen im Menschen (《论人身上永恒的东西》), S. 126—203, Der Neue Geist—Verlag, Leipzig 1919。(本文是作者于 1917 年所作的一次讲演的讲稿) ——选编者注



进入正题之前，请允许我赘言几句，这也许会减轻我们理解上的负担。我们且先尝试暂时摆脱我们惯常的思维及感觉方式，摒弃一切偏见。因为它们借世界大战之机把党派门户之见，即日常的交往和言论织在了我们的心头。我们且用纯净、充满稚气的人类之眼，来观看我们身边的这出戏，一如一位普通人从欧洲早已逝去的岁月走向我们的时代，他只是来作客，环顾四周，惊讶不已。我们且对发生的事投上一瞥，投以细致、善意、审慎的一瞥，同时又是宗教的、形而上学的——我想说，异化的一瞥，以便把我们在身边观察到的一切不仅作为孤立的、早已成为日常习惯了的现实来看待——或许我们的眼睛对这场屠杀与仇恨已经习以为常——，而是同时把这一切看作当代欧洲人所独具的道德的总体状况的象征。

我们称之为基督教生活观的那种伦理生活观，其核心有这样一条威力巨大的命令：“你应当全心全意地爱上帝，爱你周围的人，犹如爱你自己。”倘若有谁直接靠历史和一种对这条律令的阐述，本着这条原则来看欧洲乃至世界当前的困境：那么充满他心灵的将会是什么样的感觉和思想呢？的确，如果他以严肃的态度看待这条律令的话，那么充盈他内心的感



觉就是“绝望”。而占据他头脑的思想则是：“**基督教的破产**”，或者说——人们也这样说——“基督的山上圣训已丧失效力”。不唯日本人、中国人、印度人（譬如最近印度诗人泰戈尔在东京作的一次颇值一读的报告便是一例）理所当然地作出如是的判断，就连欧洲各国许多身居高位的人士也作出这样的判断，实在不足为奇。人类为开化的理智作出的判断，不如此又会怎样呢？诸位尽可连篇累牍地大书特书，为一切毫无疑问与这个判断针锋相对的见解呐喊，赋之以威力。任何一个幼稚的人都会这样回答您的大作：黑的不是白的；你就这条律令的真实含义对我所说的一切，你对我讲的所有关于欧洲的那些阶层的人对这个事件负有所谓“罪责”一说，这个事件是如何缘起、如何演变的，对我来说全然无所谓。这些与我有何相干！它们只是会扰乱我的判断——按照常规来说，清楚明白的价值陈述，常常因为对有待于评价的事物的因果关系不解的认识过于细致、详尽，反而受到干扰。事实是，欧洲文化植根于基督教，事实是，欧洲自称信奉“基督教”，自称近两千年来是依照基督教的基本原理来教育其子孙的。此外还有一个事实，其结果之一，即近两千年来基督教教育的丰硕果实之一，是一场运用理智、技术、工业、语言的一切手段进行闻所未闻的野蛮行径。这个现实，只有这个现实，才是使我感兴趣的事实。我把它称之为：“基督的山上圣训丧失效力”。——旁观者的结论便是如此。假如我们走进某个家庭的室内，只见满屋尽是脏物、凌乱，儿童的低级下流话及我们所窥见的一切，只暴露出一种道德倦怠的总体状况，我们的行为又将何异于这位旁观者呢？这个总体状况首先是一种不可分割的现象——不论它是怎样形成的，不论谁

是罪魁祸首——是这些孩子的父亲，还是母亲、曾祖父抑或别的什么人。任何一种较为深刻的人类经验都教导我们说，这样的集体的、总体的过失，决不可能完全归咎于个人。任何一个细致的经验都教导我们说，越是深入这样一个家庭的道德关系各环节，就可越深入地揭示出这种过失不易把握的相互关系。基督教的思想中包含了一种关于总体罪和原罪的重要概念，只有一种较为深刻的哲学才有能力证实这些概念<sup>①</sup>。我们不应当把它们仅仅看作原罪及原过失的教条概念，也不应该仅仅把它们与整个人类联系起来看，而是应该把它们与时代、文化圈、民族结合起来考察。

所以，基督徒将把这场战争、或者毋宁说这场战争革命造成的欧洲大乱，看成是基于欧洲历史最近几个世纪的总体过失和原罪而产生的无政府状态。

但是，正如“基督教破产”之类的指责的确可以理解一样，下面这个事实也同样是可以理解的：谁若不断地在信仰中感受到基督的形象，并把它看作每一个人心中最崇高的范型和楷模——他便不能认可诸如基督教在欧洲已破产一类的言论。那么人在这种环境中应如何作为呢？

首先，人不可满足于廉价而迅速得到的信息，不论是不信还是虚伪的假的信息。最激进的怀疑论在谈到基督教破产时，认为使基督教破产的，不是人，不是基督教思想的担负者，而是基督教的道德，是基督教的生活理想本身。怀疑论者说，这个理想一反人类自然，要求得到人类所不能完成的业绩；说这个理想可以由另外一个更诚实、更切实可行的理想所取代。在基督的圣训与政治、经济、社会状况的历史现实之间，这个深刻的对峙不是每时每刻、无所不在地存在着

吗？这就是说，我们还是不要去改变人吧，因为这原是不可能的。我们还是回过头来改变我们的**道德尺度**吧，让我们弃绝这个虚假的、“异想天开的”理想吧，让我们为着一个新的理想而放弃旧的虚假的理想，不管这个新的理想是人类最大的权威或至高的福祉，还是人类文化上最高成就不论所有这一切现代的“理想”其名称有多少花样。即便这种理论十分自圆其说，在任何情况下都是该诅咒的。因为，无论如何关于善的清楚明白的理念在内容上能够被把握——不论以基督教的或非基督教的方式——决不能只因为人们无力实现它就把它放弃。切不可用理想去讨好现实，把理想降到现实的水平。康德言之有理，他说善应该存在——即使善何时何地都不出现。善的原因在其形式的本质中就已存在——并不是在其内涵中才存在，因为这个内涵乃是基督教的爱的律令所给予善的。如果说基督教的理想是异端邪说，那么这种异端邪说的存在也决不是因为人至今极少满足于这个理想，亦非人们甚至用脚踏踏它。毫无疑问，在政治及社会生活的尘世法则与强大的基督教律令之间，这种紧张关系一向存在。但是，犹如本末倒置一样，这种紧张关系完全是另一回事。上述二者在本质上大相径庭——不是量的区别，**对峙绝对地存在着**——基督教的教义如此教导我们，并通过堕落、罪过和解救的必然性来解释对抗。当然，这种解释也必须得到正确理解。它不应当把我们的生命的统一撕裂，分成两块，两个半边，致使我们作为肉身只允许服从力量和荣誉感的冲动，使我们把自己和我们的国家托付给集体的纯世俗的斗争规律的统辖，而与此同时，灵魂却又只在信仰或所谓“意念”中才对上帝和上界的神灵们开启门户。这种解释根本就没有资格给予分

裂的权利。这种理论是一种迷津，是日尔曼灵魂特殊的危险。把上帝与尘世、灵与肉、思想与行动、信仰与产品、**外在的政治—社会的自由与“内在的”自由**、政治与道德错误地分开，是一条迷津。很遗憾，路德的新教——与由加尔文和茨温利<sup>②</sup>创建的教会机构的理论与实践恰恰相反——把日尔曼人的这个遗传下来的毛病深深地渗透进新教的教义学说里，并且也同样深入地浸透进了新教的伦理思想。路德教在它动听的言词已经不被承认的地方，也同样树立起一种伪纯内在性，及伪纯思辨性伦理的理想。为了纯净地维系一个情感的内在世界，这种伦理从基督教的道德法则那里盗取了一切外在的、公开的及一切政治—社会的存在，以图任凭世俗的力量与马基雅维里的强权政治一起，去撞击基督教的道德法则。路德教推波助澜，对于这种错误的理想在德国人民中扎根起了很大的作用。鲍姆加登<sup>③</sup>论《政治与伦理学》一书，把这种论调阐述得淋漓尽致，乃至讽刺。倘若我们避而不错误地放弃把基督教精神置入公众的和看得见的存在中，置入人类群体关系的现实中，那么，我们就必须回答不信教的人，即那些把“基督教的破产”这句话理解为他们自己把基督教道德提升到了谴责境地的人：对于这个镶嵌而言，我们面对着前途不可估量的历史，基督教虽已年迈——较之其它世俗的机构而言——，但是与文化价值相比，对于善于把握宗教价值的本质必然的持续意义的人来说，基督教青春常在，永不衰老。

我们如果恪守基督教的基本原理，其中首先是爱的律令，如果我们既不把这条律令降格为肤浅的福利道德，也不把它逐出一切公正的现实，那么基督教破产之说从另一方面来理

解，就更加猛烈地打击了欧洲。倘若这条律令永恒不变，绝对有效，——不论用在什么场合都对外在存在有效——则欧洲历史的迷惘将会多么可怕！再者，破产的罪魁是谁？祸魁乃是基督教法则的<sup>1</sup>执行者——一部分人这样说道，这里指的是教会，把自己的职责忘在脑后的教会，或是指这些教会的代理人，即教会的神职人员、布道者、教会的教师。非也，事实恰恰相反！祸魁恰恰是这些教会自身或“现代世界”的教会的堕落，另一部分人如是说。犹如在这个或那个判断里，总是真真假假鱼龙混杂，在任何情况下，只有明显的非此即彼才是真实的：即或者基督教事实上仍旧是欧洲主导的精神力量，或者基督教已不复如此。如果说基督教还是主导的精神力量，还是欧洲总体精神的核心和本体，那么基督教顶多只是在其代理人及其庞大的代理机构上遭遇破产。想要有理有据地回绝这个指责，把它转化成另外一种谴责，那造成破产的根源，不是基督教，而是敌视基督教的**现代精神**；要想这样做，只有揭示出，基督教已**丧失**其领导地位，已经被迫把这个地位踢给其他与之敌对的精神力量，以展示基督教已被排挤落伍，默默无闻，软弱无力。只有做到这一点，才能拒斥破产的指责。我非常强调地请诸位选择！因为我觉得有一种既乏味无聊又糊涂虚假的思想方法在各地传播开来，这种方法想要安闲地证实以下两点：即基督教及其伦理的基本思想，仍是欧洲现实的主导的精神力量，这些思想仍然是欧洲精神的内核，基督教**仍未**破产，而相反正在欣欣向荣，蒸蒸日上。这种论调要人们不去理睬整个亚洲文明人士强有力的指责，以廉价的方式超脱于是。这个问题**不仅**触及这个那个具体的欧洲国家（如法国、德国等）的状况，而是涉及到近

代全欧洲历史的根本方向。正是这个方向导致了目前这场大战。欧洲国家在这个可怖的问题上，受到整个亚洲的冷嘲热讽，欧洲各国都极力要把罪责推到与本国相敌对的国家头上。欧洲各国的居民没有认识到问题的严重性和程度。要想把这种全欧生活的失误仅仅归咎于我们的人民或我们的政府，是错误的。无视那个全欧性的，把德国拉进来而不是推出去的失误的天性，也同样是错误的。交战各方就正义和非正义喋喋不休展开争论，然而欧洲实际上已经脱离了基督教，欧洲各民族却仍大言不惭自诩为“基督教欧洲”的一员，自命为基督徒，但却相互指责对方已脱离基督教。即使除了欧洲已从基督教脱落这个昭著的事实之外，勿须再论及欧洲各国的基督教之争，各方面的正义与非正义之争也面对这个事实哑口无言。

所以，我们还是以回避不要去谈论基督教破产一类的迷津吧，让我们走另一条路。我们必须——我是这样认为的——首先对他们自己和指责我们的人坦诚地承认：基督教的伦理思想在欧洲已经不再是主导的精神力量了。——无论有多少大团体或个人的纯真宗教情感传播开来，不论伦理道德，即关于有生命力的基督教伦理的学说，在基督教会，在宗教范围以外，精神上和形式上得到多大的认可，这个道德力量已经不复为领导欧洲公众和文化生活的生龙活虎的潜能了。而且这并不只是说，实际上基督教的规则已经被逾越及其被逾越的程度问题。这种逾越违犯的情形任何时代都有发生，只不过程度多少不等而已。这不是一件伦理观念的事情，而是一件实践道德的事情。这主要是指基督教的准则、理想、标准本身，看它们如何凭借良心的激情而产生效果；此外还指

那些不仅在判断中得到承认，而且也在**行动着的**价值取舍的规则。在欧洲，这些价值已经不再在内心统辖人们的灵魂的核心，也不再引导那个见诸作品、形式、各种机构、风尚道德中的“**客观精神**”，也不再赋予这个精神以内在活力。对于拥护基督教思维方式的人来说，承认这样的事实是极其可怕的。但承认这样的事实也是必然的。惊恐的灵魂的**第二步**，是测定欧洲的这种道德的总状况是怎样形成的——这是一个令人生畏的任务，在这里我根本不可能认真地去触及它。因为这里涉及到词源学的问题，即整个伦理的意识方式起源的学问。在欧洲，这门学问取代基督教伦理思想承担起了指挥和引导的任务。在这里，我想按照时代，根据其社会的栋梁作用，从形式上给它一个确定的称号：这便是**现代的，尤其是市民的和资本主义精神的伦理**。惊恐的灵魂的第三步，是细致地剖析我们这个时代欧洲各民族中在各个价值领域（如文化、经济、国家、法律等）里目前的趋势倾向，找出这些趋势中，哪些有利于使基督教的伦理道德重新恢复其在欧洲公众事务中主导一切的领导势能这一目标，而哪些倾向不利于这一目标；同时也找出这场战争的经验——这里且把它看作全欧洲、乃至全世界的集合经验——对于这个意识的转变可能作出什么样的贡献，以及看一看，纵观基督教永恒的理想与这些事实的关系，可以得出什么样的理想。不要片面地指责或开脱基督教会，或者这个那个具体的教会或其代理人。在我看来，只有**这条道路**，才是勇敢地反击诸如基督教破产之类的武断判断的唯一坦途；只有这条路，才能多少减缓一些由于欧洲统治阶层的内心状况而引起的基督徒良心的深切痛苦。——正是这场战争使这种痛苦**昭然若揭**，而非造成这种

痛苦！

我们今天只选取基督教伦理道德之核心组成部分中的一个，这就是**基督教爱的律令**<sup>④</sup>，及从其中流淌出来的人类群体的思想和标准，即**基督教的集体思想**，以便借此机会展示这些思想在欧洲的公众生活中是如何丧失其精神领导地位的。

有些精神力量尽管迥然不同，在整个历史进程中却共同产生影响，有的还相互支持。就是这些精神力量导致基督教伦理道德被挤出其欧洲的领袖地位。如果我们暂且先用几句简短的老生常谈来标明这些力量中最重要的几个，那么有这样几个值得一提：（1）把基督教爱的律令打入冷宫的博爱主义。（2）与自由人格的道德团结的基督教思想背道而驰的片面的个人主义或社会主义。（3）“绝对的”和“独立的”国家正摧毁着、瓦解着封建主义，这种国家的不受限制的强力意志和统治欲也是其一。（4）现代的政治民族主义以及伴生而来的唯我独尊的文化民族主义；文化民族主义与基督教思想背道而驰，否认各种民族文化的使命在于相互取长补短，组成一个包罗万象的世界文化。（5）用源于纯粹主观任意的法律契约，旨在以达到部分目的而缔结的社团，来取代任何责任共负的生活集体和等级划分，取代与这种状况一致的人群的主要的阶级和财产划分。（6）用一种不受任何制约的生产和赚钱的市民资本主义的经济道德观，在基督教生活观最高基本原则的限度内，取代所有正在经营的集合主体共同的组织的需求满足的基督教经济道德。——不论是个人的还是国家的或帝国的——总之，是指不受任何事物控制，而是在国家的合目的思想的疆界内，没有任何约束地自由竞争的力量。（7）放弃基督教文化联合体的思想和标准；按照这些思



想和标准，艺术、哲学、科学都必须通过所谓“自主的”文化思想，归入终极的、至高的和至广的人类联合体所具有的构架，即可见与不可见的“基督圣体”，实则指教会及其精神。有人说，人类一代代人的文化实现，就像同时期各民族和国家的文化实现一样，不是建立在和睦、相互理解的合作上产生的，精神的文化工作应该独立于一切宗教刺激而进行。不同的代之间，不同的民族之间的互相争斗，一片高低，取代了齐心协力共建同一座大厦的精诚合作，已经成了驱动他们的巨轮。从一代代人的延续过程来看，这种文化思想的结果，就是可以称之为相对主义、历史主义、怀疑主义的一大堆现象。从民族方面来看，这个文化思想导致各民族文化愈渐相互陌生，以及欧洲的精神上的一统日益减少。

我们下面就是要以这几点为对象作一番探讨。

## 1 爱的律令与博爱主义

博爱主义不同意基督教爱的律令的第一条原理：“爱上帝胜过一切”（我们立刻再补充一点，因此要爱上帝之中的邻人，并时刻想到至善）。博爱主义在不同的程度上，不同的方式上，尤其是在欧洲文艺复兴，即所谓人本主义和不可一世的启蒙运动时代，猛烈抨击基督教爱的律令。上述所有这些运动，都致力于建立一种伦理学说，而这种伦理的要旨便是使人和人类孤立于上帝，利用人与上帝相争从中渔利。即使在基督教的价值得以保留的地方，被称为爱人或爱你的邻人的情感和精神行动，也产生了变化。这种新的爱人和只爱人之说，首

先把不可见的精神部分、灵魂及其神圣——这一切全都一同包括在上帝子孙的总体之中——撇在一边，而只是在人的肉身财富和幸福以完善和至福为条件时才把肉身财富和幸福撇开。换言之，这种学说首先看重的是肉身幸福，只是在精神和灵魂以肉身幸福为条件时，才看重精神和灵魂的财富。进一步说，这种学说只是在其共时性上，才看重“人类”，即活着的人，而不是看重在其互为关联的历史存在中的人的群体，或在一种也包括死者灵魂的超世俗秩序背景下的人群。这种学说看重的是人的外部现象，人的感官幸福。精神和物质的财富以步步向上的方式通向至善，而这种学说则是在越来越脱离精神和物质财富在客观上有效的等级秩序的情况下，来看重这种感官幸福。但是，情况还不仅如此：不管这种爱在多大程度上作为一切善的愿望和行动最深的源泉而得以保存下来，而不致于被一种纯理智和纯形式的正义原则所替代或将被替代——这种情况同样发生过，例如在康德那里，这种爱本身<sup>⑤</sup>作为爱及其牺牲的自我描绘，仍然不是那个在其自身内具有最高的价值、无穷无尽地促使人高尚、向基督看齐的精神行动，反之，这种爱似乎只是由于被推导出来才具有价值。因为这种爱乃是扩大人或人的团体的福利或感官幸福的工具。当然，就是按照基督教的观点，我们也应当处处追求从经济、社会、卫生各方面促进我们周围世界的福利。这就规定了灵与肉独特的存在和现实，同时也同样规定了道德的技术观点，即涉及的价值越低，使人完善的实践的可能性就越大。但是，我们最终仍然应该为着人的精神人格的尊严，促进人的幸福，最自由、最纯洁的爱的意愿以其登峰造极的核心身份，已经包括在这个尊严里了。因为，这个尊严正是

沿着爱的谦卑之路和自由服务之路而完善其身的。为着使人**成熟**到足以去爱，把爱作为所有美德的根基，我们也应该促进人的幸福。博爱主义的爱人却不是为了爱 and 人的自由的爱的能力而要求人的福利——这恰如贫穷的寡妇仍倾其所有以作点微薄贡献的譬喻——，正相反，它要求爱的目的只是为了福利本身。这样一来，爱的奉献自身的真正概念，就从根本上被毁灭了，基督教的爱的伦理也为世俗的福利伦理所取代，于是新型的人之爱或人类之爱，便乐于置自身与上帝相对的地位，并常常表现为一种受压抑的对上帝的怨恨，表现为对上帝及其秩序有意识的抵抗，抵抗一切在人的价值、人的作品、人类机构中超越那些仅仅是共通的和纯类型的，即**价值最低**的人类自然特征的东西。对此我们勿须大惊小怪。

这种近代的所谓人类之爱——基督教的语言并不认识这个词汇——，是一种革命色彩极其浓厚的抵抗激情，首先是一种要把一切人性中客观的价值差异拉平的激情。这种爱并非灵魂的精神性行动，而是一种激越昂扬的感性热情。作为这样一种激情，这种爱活跃在卢梭的思想中，法国大革命的罗伯斯庇尔们和马拉们便是打着这个旗号闹得天翻地覆。这些人为了让人人有饭吃，为了一个全人类的国家，世界大同等主张，要把个人、阶层、民族、国家的神授的、特殊的及独具特色的规定统一起来，使之成为一体，集中在一起，实即把这些规定消灭掉。罗伯斯庇尔们和马拉们这种没有组织的方式，便是由近代的所谓的爱而来。他们用较大的，**涵盖面更广的领域作为爱的对象**，来与较狭窄的领域争斗（如以人类对抗祖国，以民族和民族国家对抗部族和部族国家，如此等等），以求从中谋取利益。他们这条危险的路线也是源于

上述所谓的爱。对于他们来说，一种以**福利为秩序**的爱所真正钟爱的对象，并不是较高的**质的价值及较纯净**的价值充溢，也不是距离上帝即至善更近的价值，而只是在数量上**更多的人**而已——如同英国人边沁幼稚地说的那样：“最大多数人的幸福”。这里我们极其清楚地看到了，博爱主义抹煞**爱的律令的第一部分**，对于为了人类事物及其秩序而存在的意蕴，后果是如何之多。如果所有人与上帝的共同关系被否定，精神的灵魂彼此之间最深、最有效力的终极联系——也就是靠着上帝而存在、并存在于上帝之中的联系被否定，那么就不能设想有任何善的**等级秩序**存在——而我们的爱正是应当在不同程度上、根据一定的优先法则，以这种爱为自己的依据——也不能设想有任何集体方式的确切牢固的秩序和相互关系的存在，按照永恒不变的法则保存和实现这些善，正是这些秩序和相互关系的责任（教会、国家、家庭、社区、等级、职业等）。所以，博爱主义宣扬以非人不爱作为原则，同样是消除差别和融解性的，其程度正与基督教爱的律令的**建设性和组织性**一样高。由于**博爱主义**而导致基督教爱的律令在欧洲受冷遇的大的思想运动，不可能在这里介绍，请允许我只简单地谈谈欧洲精神运动史上的两个阶段。

其一是宗教改革，其二是由启蒙时代向19世纪现实主义文化的过渡。宗教改革家们（以路德为最）的精神丝毫也不是博爱主义的。正相反，人和人的意志，人的业绩和成果，在他们的学说中似乎不是自主的，软弱无力到了无以复加的地步；人的意志自由受到责难，以便给一种几乎被认为是强制性的仁慈让位。这种仁慈的目的，并不在于把由于堕落而全然腐化了的人，从他的被动的罪孽中拉扯出来，也不打算真

正使人变得神圣。它的目的仅仅在于，通过相信耶稣的血是为人而流淌的，把减轻对罪孽的惩罚的和平意识灌输给人。宗教改革的精神任何方面都与博爱主义、文艺复兴针锋相对，也与那些靠罗马希腊诗人和思想家哺育成长起来的人类文明的理想处在尖锐的对抗之中。而且，宗教改革运动最激烈地把这个思想传遍全欧：即人类所有**社会联系和群体单位**，只有通过纯**世俗的**和人类自然的、几乎已失去与上帝的联系的灵魂力量和权威，才能找到粘合它们自己的胶剂及支撑它们的底座。因为，比如在路德的著作中，有关人类群体生活的言辞比比皆是，既深刻又动听（婚姻、家庭、教会、国家），但是，人与上帝的在根本上涉及**拯救**的本质联系，却被极其片面地置于**个性的个体灵魂**的深处，放到其信仰中去了。爱情、诺言、宽恕、统治、服务等灵魂行动，我们可称之为**社会的行动**。这些灵魂行动总体的集合，大概已经不复占有**一种本真的拯救**意指了。“个体的灵魂和它的上帝”：一切拯救的意义据说只包含在这个相互交替的游戏中。作为结果，人只能指望通过信仰而达到的宽恕和辩护，而活的信仰也引发爱的集体，每个人都是另一个人的基督，云云。然而这样一来，通过**爱的拯救律令**，一切社会联系虽然没有摆脱耿耿于怀的宗教制裁，但却摆脱了原初的控制和引导。这又一律令的含义，除深深献身于纯粹自然的人的活力、激情、冲动之外，还有什么别的含义呢？是的，首先要做的只是，摧毁一个既可见又不可见的教会的统一概念，否认这个教会是神创的，旨在于共同拯救一切由此陷入灭顶之灾的人的机构。但是，相互关系的大原则一旦在人类生活的这个**最高境地**即共同拯救原则遭到挫折，如果处于上帝**独一无二**的教会的统一体和共同

体之中的爱，不再被看作**趋向上帝**和拯救的必由天然之路，而更多地被理解为由任何个人已经获得了的拯救的结果，这样一来，团结原则和团结情感的解体，便必将从这个最高境地，从人类灵魂的这个终极的生命和力量核心向外逐渐蔓延到共同体组成方式的一切领域。国家、经济、文化、创造（认识还是构造姑且不论）——清一色的共同行动——，现在都应完全独立“自主”地，也就是说按照上帝不熟悉的法则走自己的路，发展其自身。宗教上排外的个人主义——我强调排外一词——，把政治上的、文化上的、乃至经济上的个人主义一步步慢慢拖向自己。

然而，伦理的这种形态变化，却有一种极为特殊的效果持续至今。倘若人们在至高的和终极的问题上，在他们的信仰以及他们与这个世界的根基和意义的关联这些问题上无法协调一致，而他们本来是有能力这样做的，那么，被共同的历史命运、领土、血源，或某种别的什么强大的力量结合为生活统一体的人们，又该如何作为呢？请您试想一种由信仰不同的人组成的婚姻。两个人发自内心地倾慕对方，因此结成伉俪。他们心里怀着真诚善良的意愿，要毕生永远在一起，共同进行人生的战斗。他们一度发生激烈争执——并且灵魂备受痛苦的折磨，因为他们看到，在这里取得一致是不可能的。接下来，第二次、第三次、第四次这样的争吵发生了。每一次争吵之后，都留下一段他们的信仰与爱的意愿之间冲突的痛苦记忆。每一次，在他们心里都滋生或产生一种力量，督促他们不要再去触及他们的相互关系中这个致命弱点，并把这点置之不理。其后果将会如何呢？我答曰：后果将是这样的，这两人到头来终将原则上放弃在他们认为是**至高**的东西

上取得一致的努力，而去痛苦地获得平静。“咱们不要争吵了”，他们将会这样说。这样一来，结果又将如何呢？结果将是这样，他们在各种律令和价值范围内**可能做到**的一致，一步步向下降，也就是说，他们的信仰律令和价值领域越来越不打算在人生目的、目标、标准上取得一致，而是愈来愈趋向于在一切事物中取技术性的、机械性、即手段上的一致，如经营好赖以生存的生意，及诸如此类的事情。这个**变化过程**使他们放弃在**至高的善**的问题上取得一致，但究其本性是**无法持久**的。这个过程的发展愈渐深入，起先是在次高的善问题上也不去谋求一致，而后在更低一级的善里也如此，然后再一步步发展下去。这个变化过程的最终状况是什么？这将在精神上产生一个共同体组织——不论这两人怎样精明、干练，禀赋如何优越——而且这种组织极为奇特：在所有技术性的枝节问题上组织得井井有条，在诸如“如果我要做某事，**该怎样入手**”一类方式问题上，安排得无懈可击，双方在这些事情上高度一致，但是——在本质问题上，要解答诸如：我应该做什么？我在这个世界上的使命是什么？这些问题时，人类精神**最核心的、确定目标的、构成形式的、规定标准的力量**，却无用武之地。而且，有鉴于此，像任何一个不工作的器官一样，这些力量将慢慢地萎缩，最后陷入退化的进程中。

下面这个譬喻是针对整个欧洲的。自从欧洲失去了借助教会与上帝保持共同的和睦关系以来，情况就有如这个譬喻。欧罗巴像一位脚挂在马蹬上的落马骑手，被他自己的经济、商品、他的机器、他的方法和技术的自身逻辑以及他现在正在进行的工业战争、即他的屠杀机器的自身逻辑拖着向前疾驰。由于一个为大家共同承认的**精神——道德上的权威**的作用，

这种偏重于技术的物质文明已经脱离了一切更高的统一领导。

爱的律令的第一句话“爱上帝胜过一切”遭到冷遇，并不是无关宏旨的小事。相反，它意味着欧洲人心中核心的、引导的、确定目标的精神力量已病入膏肓。这里指的就是欧洲的博爱主义；它把基督教爱的律令逐出可见的公众生活，基督教的道德力量在公众生活中受阻，不能发挥其宗教——教会的作用，被封闭在人的个性的内在区域之中。新教运动早期急速上升的片面的超自然主义，不谋求把上帝之国真实地嵌入这个支离破碎的世界里去。启蒙运动只须一块块剥去超自然主义这种危险的放弃的外壳，那么剩下来的就只有博爱主义的及在人类根本目标上没有领袖、没有榜样的人类的景观。人类一味听任于其自然冲动为所欲为，所以，连同它与上帝的共同联系一起，人类已丧失了它自身特有的最高统一的保证。因为，如奥古斯丁已看到的那样，<sup>⑥</sup>神人同形同性说乃是人的观念。像当前这场战争革命所表现的类似的欧洲大乱之所以没有迅即出现，上帝所不认识的博爱主义之所以还没有全部展开其离间分解的威力，原因在于欧洲启蒙运动时期（判断和意识领域之外），欧洲共同的传统汇同古希腊罗马文化的价值，创造了一个持续了许多世纪的基督教文明。正是由于这些传统在基督教受冲击后仍继续产生其影响，在人们有意识地背弃它们之后，它们的生命力仍持续了相当一段时期，恰如夕阳西沉之后，晚霞仍旧绚烂多姿，光华四射。正好像一支乐队正在演奏，指挥突然中断指挥，而乐师们却还继续演奏一段时间才停止，欧洲各民族似乎也组成一部某种交响乐。但是，终极大乱必然是要到来的。启蒙运动的大思



想家，如伏尔泰、康德、沃尔夫所说的自律的“理性”，是伦理学、逻辑学、经济学、法律等原则的超时间并超历史的概念总和。在这所谓“理性”当中，永恒之光还在闪烁，并在人们否认有基督教存在的地方，仍放射着基督教的光芒。

19世纪愈渐片面、现实，愈渐赋予历史感的文化，也渐渐把这些光的轨迹荡涤殆尽。启蒙运动时代把真与假、善与恶、正义与非正义的所有概念，都深深地植入一个理性的人的本性的统一体之中；而19世纪片面而又实际的历史文化，则严格遵循博爱主义思想的逻辑路径，把这个统一体作为观念渐渐地分解了。衡量人之所以为人所适用的公共标准，最终也变得愈来愈稀薄，越来越抽象，越来越趋于形式化。变到最后，广大群众谁也看不见，摸不着这个标准了。剩下的是什么？是互相厮杀的人群的观念。他们各自从自己的利益出发，受着各自的人之本能的驱使，且不论这本能是种族、民族，还是国家、阶级，不一而同；——他们组成了一幅撼天动地大争斗的图景。在这里，只有一件事主宰着一切：这就是血淋淋的成功。不论是道德的、不论是法律的标准，但凡可以叫做观念、标准的一切——据说曾一度统治一切人类关系——，只是为他们的利益和本能俯首贴耳效尽犬马之劳的大棒、刀剑、武器，——只是成功的伴生现象，是假面具；人类集体的自私自利之心，就是装出一幅道貌岸然面孔躲藏在这些现象背后。并非任何一个所谓“唯心主义的”哲学命题——那些有气无力地浮在所谓文明圈水面上上的小气泡——表达了欧洲目前的状况；反之，达尔文和马克思的思想体系最清楚最真切地道出了欧洲的内在状况。

下面我要讲述前面提到的七种精神力量中，其他几种是

怎样把基督教爱的律令排挤开的。在此之前，有必要简要地阐述一下最一般的基督教的**集体理念**最后的本质规定——看看它们是怎样从爱的律令中繁衍出来的——

## 2 基督教的集体理念

集体的本质到底是什么？无论任何集体的最高目标是什么？集体的本质类型的目标是什么？不解答这些问题，就不可能就任何类别的实际的集体事物作出判断。

我们据以出发的第一条定理是如下述：人，即有精神的，有限的人格，与其他和自己同类的个人过着共同的生活——只有人才这样，因为只有人才是这样一个人<sup>⑦</sup>——这并非出于偶然，也不只是事实性的（不仅由于其积极的本性及其历史认识所致）。进一步说，一个理性人的全部存在和行动，既是一个有自我意识的，责任自负的个体现实，同样也是某个集体中有意识的，责任共负的成员现实，这乃是一个理性人的永恒的理念的本质。从根本上说，人的存在既是独居，也是群居，即相互体验，共同活动。请您注意，我现在要说出的意思，与刚才所说的那句话之间，有着天壤之别，其差别并非微不足道。我说，“我们借助个人经验和历史文献所认识的实际中的人，或以这种方式为人所知的人，一直生活在一个共同体内”。前一条定理所阐述的，是一个永恒的定理，其自身之内的本质真理和本质必然是充分自足的。后一条定理则表达的是一个偶然的经验，正如任何一个此类经验一样可大可小，在历史中兴衰，而且没完没了。所有基于这种偶然经

验的一切，也会被新的偶然经验所跨越。这两条定理的逻辑主语在内容和范围上全都不同。前一个定理对于一切可能的**有限的精神存在**有效，如那些为我们在尘世间所不认识的（例如天使们），或那些隐藏在我们视线以外的，如逝者的魂灵。只要这些精神本质存在——我们相信它们是存在的——它们便生活在集体之中。不仅如此，前一条定理是真实的，后一条定理严格地看，则是根本错误的。说所有现实的历史的人一直都与他人生活在共同体内，这种说法根本不真实。鲁宾逊式的人物的确存在过；各种各样的隐士、遁世者，与世隔绝、离群索居的人的确有。而且，正是鲁宾逊使我们清楚地知道我们的定理内蕴是什么。我们的定理说，即使在鲁宾逊那里，意识体验仍旧“从属”于某个集体，是它的一个“成员”——从根本上说，这种意识体验就像鲁宾逊个体的自我意识和自身意识，是存在的。这条定理还说，这种成员意识也是鲁宾逊式离群索居的人的本质；人对集体的**精神意向**的存在，完全不取决于这个意向是否通过外人，以及多少人，什么样的人的偶然的感官经验，通过他们的眼光等等，得到实现与否。即使一个虚构出来的具有精神和肉体的存在从未在任何时候、任何地点见到过同类，精神的、属于这种存在**本质的意向**——如爱及其全部基本类型（对上帝的爱，对邻人的爱等等），同情、诺言、请求、感谢、顺从、效劳、统治等都未得到实现，虚构出来的本质也得通过得不到实现的积极意识，意识到自己属于某个集体，以及自己对该集体的依附。这个虚构的本质将不会说：“我是孤独的，我在无限的空间和无限的时间中独往独来；我在世界上或存在中孑然一身；我不属于任何群体，”它只会说：“我知道我归属于某个实际

存在的集体,但我不知道它是哪一个——我必须去找寻它,但无论如何我知道,我属于某一个集体。”亚里士多德的伟大定理:“Αυνοδοπος ζ̄ωου πολιτιχόν”意味着,人作为理性的精神力量的载体,是一个集体的存在,而非意味着,“人们习惯于生活在民族、国家等集体中”这一类真假参半的肤浅道理。“我”的存在有多真实,“我们”的存在也就多真实,换言之,“我”属于某个“我们”。

不过,我们也可以这样说:人知道自己天生是某个范围广大的集体的一员,属于某个包含无限理性存在的王国;与此相同,人作为精神性的理性存在,在客观上本来也是隶属于这种集体及这种王国的。人作为肉体的生物,其存在有赖于他得自母体的自然血统,对母亲关怀的依赖性,和与这种依赖相一致的互补的母亲——婴儿之爱,有赖于使他归属于另一性别(以及与这个性别相一致的性本能)的那些器官;这是人的原初性,但人的精神存在有与肉体一样的原初性。而且,这种精神的理性的集体,并不是这个纯自然的活力集体的发展所产生的后果。人的生活越富于精神性,不会必然使人越孤独。有些思想家认为,一切人类集体都是从这个自然的生活集体“发展”而来,这种集体以所谓动物群落的形式存在于原始人的自然中,或可以从动物群落里推导出来;与此相应,这些思想家想要把精神性的爱、牺牲、责任意识、良心、懊悔等所有行为,仅仅理解为那个在远古时代即已维系着动物群落的心理力量所派生出来的高级和发达形式(达尔文、斯宾塞),这些思想家皆大错特错。

人类精神和个人的集体较之“生命群体”具有自己的更高级的权力,以及自己的更高级的起源。人类这种共同体具

有神性的精神起源及上帝认可的权利。

我们给我们的第一条定理再补充上**第二条定理**，这样做立刻就会产生重大意义。在我们灵魂的核心里，有一个必然的要求，存在着一个无拘无束的精神要求，要在思想中和精神的爱的要求中，不仅超越我们自己孤独的赤裸裸的自我，此外还要超越任何一种我们所从属的历史上存在过的、及器官上看得见的共同体。这种超越的要求，在起源上与那种个体的自身意识相同，凭借着本质必然地与这种意识关联在一起的成员意识和器官意识，超越的要求处在精神的各种自然广阔的、无法预见的集体之中。简言之，这种超越的要求也是一种理性规定的冲动，甚至把任何一种精神性的人组成的实际存在的集体，也看成一个更广大、涵盖面更宽、等级更高的精神集体的一个“器官”。世俗中实际存在的这些共同体（家庭、社团、国家、民族、友谊等等）中，没有任何一种能在其历史中可能达到的任何程度上完全使我们感到满足，使我们的理性和心灵完全感到满足。这一点，我们的理性、我们的心灵知道得再清楚不过了。正是由于所有这类共同体不仅是精神性的，而且也是个人的，所以，这个原则上是无限的冲动，这争取一个更丰富、更广阔、更高级的集体的理性冲动，只可能在一个理念中得到它可能得到的完结和完全的满足：这个理念就是与一个无限的、精神的个人缔结爱的共同体，组成精神的集体；而这个人同时也就是任何可能的精神集体，以及一切世俗的、实际存在的集体的起源，是它们的创始人和主人。在我们的精神存在的**本质**中，某些爱的类别已经先天地存在着——这些类别并不是通过偶然感知属于自己的对象，才把自己与其它类别区别开来的，而是与生俱

来作为心灵要求得到实现的运动和行动，便各有所异——譬如对儿童的爱、对父母的爱、故乡之爱、祖国之爱等等，与此相应地，也存在着一种**至高无上的爱的类型**，即对上帝的爱。早在我们对**最高的存在**有详尽的理解之前，我们已经拥有并体验着上帝之爱了。正是因为这个原因，帕斯卡尔可以如此谈论上帝：“倘若我不是已经找到了你，我是不会去寻觅你的。”我们的心灵和我们的理性都清楚地知道，只有这个理性和爱同上帝结成的空前绝后的集体，才有能力充分实现我们的心灵和理性的意向，并使它们满足。我们的心灵和理性也知道，只有当我们在所有精神的本性所具有的一个空前绝后的共同体的**神性背景上**，来感知我们知道自己已置身其中的那些集体的时候，只有当我们借着这个集体所产生的充足的光来感知这些集体的时候，我们才有能力在真正的真实之光的照耀下，来观照与思考这些集体：即在这个与人格的上帝为一体的集体的光照下去感知。思想必然要无限地超越一切有限的、可见的集体而向前挺进，人类无限的冲动是没有穷尽的。只有在这里，在这个集体当中，人的冲动和思想的发展才安静下来，栖息于此。只有在上帝之中，只有通过上帝，我们才真正在我们当中以精神的方式结合在一起。《圣经》中那条“最高贵”、“最伟大”的律令（可，12·30—31\*）所说的就是这个意思，它要求把自我的神圣化和对邻人的爱植入上帝之爱的共有的根须之中。证明上帝的存在，有各种各样的不同的自然方式。不论是从灵魂、自然、历史，还

---

\* 这两节经文是：“‘你要以全部的心志、情感、理智和力量爱主——你的上帝’。‘你要爱邻人，像爱自己一样’”。——译者注

是从良心、理性——我们从这种创造中理出来的每一条线，如果我们按照我们所熟知的有限之物的法则设想这条线被一直拉进无限之中，那么这条线将导向上帝。所有线条都在上帝这里同时汇合。在此，我想提醒各位注意，在当代，或许有一种受到冷遇的、独立的但却是原初的对最高本质的证明，这个证明是**唯独**从个人的精神存在的一个可能共同体的观念中产生出来的。这种“社会学的”上帝证明与其他各种此类证明的目标一致，而在逻辑上却不以别的证明为前提。

如果精神的自然之光已对我们说，**任何集体**（也包括任何世俗的集体）都直接或间接地以上帝为依据，每一个合法的集体都以上帝为直接或间接的起源，即由上帝的造物所传播的起源，以上帝为自己最高的立法者，法官和最高级别的管家和统治者，那么，精神的这同一光亮还告诉了我们以下的内容：并非只是每一个个体的人才只为自己本身在自己的良心前以及带着自己的良心，向主、向造物主为自己独特的存在和行为负责。相反，每一个人及每一个范围较窄的共同体，在他们作为某集体的“成员”之必然的身分中，是同等本真与责任自负的；他们在上帝面前，为在精神和道德方面涉及任何一个包容性的集体的境遇和行为的一切共同负责。这就是集体学说的第三条基本定理。因为，倘若一个集体不是一个由一群有头脑的凡人所共同作出的影响，倘若这种影响不是历史中偶然的、世俗的，依据于聪明的、任意的、由人订立的契约，相反，如果集体是从一个理性的精神和心灵本身的构想和神性的本质图像中，势所必然地产生出来，如果集体的最高理念的有效范围，也天生地包括超感性的事物及其至高的主，也包括一切事物的中心，假如只有通过这种

神性的中心，缔结契约和诺言才有可能，所缔结的契约和所许下的允诺的真正约束力才得到保障，——若上述这一切都果真如此，那么，我们也必然生而相互彼此承担责任，而不只是各人为自己（当然这已是不言而喻的了！）负责。若集体不只是由名为其“成员”的那些个人合起来的“总数”，而是作为一个统一体和整体，那么，对这样一个集体相当的总体过失和总体功劳，这个集体中的每一个分子也都分担和分享。诸位看得出来，那种企图把人类集体的本质和存在建筑于人类的**契约**之上的理论，是多么本末倒置（在古典时代，伊壁鸠鲁最先提出这种学说，后来，这种学说变成所谓自由派集体学说的基础，一直延续到康德）。这种理论声称，集体的起源是从契约中来的。它还认为，为了裁定一个集体是否合法，主个集体的结构必须被看成“仿佛”是基于契约的。我们说这种学说本末倒置，是因为，任何一个契约总是把第三条原则作为超逾缔结契约者的共同尺度的先决条件：而契约是否具有约束力，就取决于这个原则。契约的接受者一方对契约的接受，是以该接受者对将由他接受的契约的合法性也共同承担责任为前提的。

**这第三条伟大的道德和宗教原则，叫做道德—宗教相互关系原则。或曰道德的责任共负原则。**这个原则的内容并不是那些对任何一种世界观都理所当然的老生常谈，诸如，只有当我们自觉地承担一定的责任时，只有当我们确知并有实证我们的确自觉参与了某事时，我们才对该义务和这事负责，云云。这条原则的内容还不仅如此，它还说，如果不去谴责别人的过失，而是去想想自己的过错，那么，我们对别人的过失就处理得较好。毋宁说，道德的责任共负原则认为，我



们应该真切地感到，我们在任何人的任何过失上都负有责任；它还指出，即使我们不能直观地看到我们的实际参与的尺度和规模，我们天生地在活生生的上帝面前，作为自身内责任共负的统一体的整个道德领域为道德和宗教状况的兴衰共同负责<sup>⑧</sup>。我们对于我们的参与，参与的方式和规模等等详尽的和不那么详尽的了解，给我们的意识到责任共负的灵魂指明了方向，告诉我们的灵魂，我们在什么地方，在什么对象上，可以肯定地判断责任共负。但是，这种了解并不是把责任共负作为我们的个人品质加以创造的。人类和灵魂相互的道德和宗教影响错综复杂。尽管如此，我们的了解可以把我们带到精神的眼前，观察这些复杂无比的关系，虽然从来不可能使我们了解全部间接地对我们的行为分担责任或分享成功的一切。一块石头掉进水里，在自己周围激起无限涟漪；道德冲动也是这样，不论多么小的道德冲动，也会激起无限的涟漪——只凭肉眼当然是连石头的涟漪也看不到的。不过，物理学家就可以看到它们，而且看得更远，何况无所不知的上帝！甲对乙的爱，不仅唤起——如果没有任何阻力的话——乙对甲相应的爱，而且在回报以爱的乙心中，衍生出一种温暖人心的、唤起生命的爱的能力，这种趋势自然导致乙对丙和丁也产生爱。这条河在道德宇宙间继续流淌，由丙至丁至戊至己——以至无穷。而且对于憎恨、非正义、淫秽及任何种类的罪恶，这条规律同样成立。我们当中的每一个人都参与了不可胜数的善行及恶行，而我们对这些善恶的事物却毫无所知，也不可能有所知。此外，我们还在上帝面前为这些行为承担责任。圣·保罗说：“我被你们论断、或被别人论断，我都以为极小的事，连我自己也不论断自己。我虽不觉得自

已有错，却也不能因此得以称义。但判断我的乃是主”（林前·4·3—4）。

基督教信仰之核心的根本思想，也以这个已经从属于自然理性的原则为前提；与此相仿，一个具有广泛约束力的、天主教的、统一的基督教会机构的思想也同样以这个原则为前提。其他许多思想，如关于所有人都“在”亚当中共同地犯过罪因而堕落，然后都在基督身上复活的思想；关于真实的**原罪**的确存在，而并非只是坏的、软弱的天赋遗传的思想；关于基督圣体的学说这一弥撒的理论支柱，以及关于代人牺牲、代人祈祷、赦罪说这些教会的理论支柱——等许多其他思想，都是以这个原则为前提的。

在近代个人主义及其紧密地依附于它的专制国家、民族主义和自由竞争经济的发展过程中，排开基督教精神的近代伦理以及与此伦理相应的哲学伦理学，在感觉、欲求以至理论上，都已丢失了**责任共负这一崇高原则**，而且是在其理性根子上逐渐丢失了这一原则；我认为，这是近代伦理道德的一个根本缺陷。另外，人们附和马克思和黑格尔的学说，或者只承认国家、民族一类龙形怪兽的偶像，或者只承认所谓社会，甚至一味地否认个人灵魂的实质性存在；而神创造的人格、家庭及神授的权利，如子女教育权，类似的身份观念等等，都被国家和社会赶进世俗的目的结构的汪洋大海中呛死了。只承认国家、民族、社会，也是近代伦理的一个根本缺陷。人们或者走另一个极端，只承认那个赫赫有名的“孤独的灵魂及其上帝”；这个灵魂满以为能够给自己和世界带来拯救：或是依靠信仰或孤寂的神秘观照，或者走另一条不是**必然**把拯救兄弟的爱包括在其中的路去得到拯救。也就是说，

不走由上帝指点的幸福之路，不从一个真正的集体的精神建构中通过共同思考、共同信仰、共同希望、共同热爱、共同自助和共同负责的阶段去获得拯救。承认“孤寂的灵魂”而排斥集体，这也是近代伦理的根本缺陷之一。一旦人们放弃了原初的相互性这一伟大原则，在新教运动肇起之初，关于教会的正确观念就被连根拔除了。因此，我们要不遗余力地一方面更加明晰地论证这个崇高的原则，从精神上把它传播开。另一方面，则要研究这个原则由于人类集体环境的各种类型而产生的特殊后果（尤其要研究当前的情况），并且在实践中把这个原则重新置入一个它已全然不认识的世界。我认为，这是我们为了将来而要完成的重大使命之一。

### 3 基督教的集体理念与当今时代的关系

当前，基督教的代表人物与代表其它世界观的出类拔萃的人物，不谋而合地共同承认一个事实。正是这个事实，使我们确信这个原则有希望复兴。我们大家都感觉到，我们处在一个历史时代的开端。与那个以批判和个人主义占优势的、放纵人的全部世俗力量和自然的外部功能的所谓近代(Neuzeit)\*相比，这个新时代可称为一个**积极的、虔信的时代**；因此同时也可叫做以集体为目的的、在精神上掌握迄今已丧失的力量的“组织者的”时代。一个新的时代仿佛正一

---

\* 德语的 Neuzeit 意为近代，指 1500 年以来的时代，以区别于古代和中世纪。——译者注

步步向我们走来。在这个新的时代中，挣脱了人的意志和精神大一统的威力束缚的力量，又被人的精神勇猛度信地握在手中。这些力量似乎按照命运的吩咐自动地规定着人类的生活，例如：冷冰冰的经济发展进程，孤立的理性化的唯利是图精神、机器技术、具有凝聚力的、不受任何头脑控制的个别知识等力量。重新制服这些力量，人的精神将用它们来给人类社会建筑一幢崭新牢固的住房。过去和现在，这种普遍的信仰都被许多针锋相对的思想家们共同接受。在法国，有奥古斯特·孔德、约瑟夫·德·迈斯特<sup>⑨</sup>、圣·西门、傅立叶；在德国，有亚当·缪勒<sup>⑩</sup>、罗德贝图斯<sup>⑪</sup>，历史上叫做讲坛社会主义的整个国民经济学派（阿·瓦格纳），当然首先是所有类型和层次上的基督教或非基督教的社会主义。这个思想靠着它的普遍性，成了当今世界有理性的人的纲领。而且，这场大战造成的欧洲大乱，对这场战争最终的驱力的日渐成熟的洞察力将来还会大幅度推动这种信仰的发展。在战争结束后，整个欧洲将把这种信仰作为一种不断上升、振奋人心、不断创新的生命力而确立。但是，这场战争并不只是在打碎错误理论这个消极方面发生作用，以重新赢得基督教的相互依存的思想；这场战争也在积极的方向上大有作为。在欧洲各国中，因着与变成必然的所谓战争组织最紧密的联系，在各种劳动、职责、痛苦、死亡、牺牲领域里，都产生了代理的感觉和意识。这个意识从它的发祥地——战争——跃出，越过国界，它的使命不是先在殖民政治问题上重新建立一个制度，单纯与欧洲各国取得一致，也就是说，至少在这一点上将使欧洲各国团结一致，它的使命在于——这个使命更重要得多——从灵魂中单单与战争有关的这个点出发（这个意识

就是从这里产生的)，转向完整的，全力以赴行动着的人在道德上的根本态度。责任共负的团结原则，作为相互间的责任共负的感觉，对于在任何一件事情上的正确合作，幸而并不仅仅存在于基督教传统之中。在工厂里、机器旁，在劳动密集得没有止境的科学中，在任何一种劳动密集型的大企业里——既在企业主一方，也在工人一方——即在现代的经济运动中，人必然要进行合作。这种首先出于纯技术性的原因而势所必然的合作，在战前最先只是激起共同劳动的人的共同利益的意识，但随即也激起了隐藏在一切赤裸裸的“利益”之后的道德上的责任感，并把责任感提高到一定程度。于是，从技术上来看，统一的劳动集体首先繁衍出来的是利益联盟。但是，利益联盟也微露一点点等级意识的苗头。譬如说，一个反对罢工的人——不违约的罢工也可能是正义的——，或是某个独立于起先由共同的谋利目的而形成的工团之外的局外人，对于那些为了切身利益而加入各种经济联盟的人们，无异于一个不知道自己及本阶级利益的傻瓜。这样的人在职业工会及其他工会的劳动者联盟中，特别显得是一个道德上有问题的叛徒。即便他正确地、明智地觉察到，中止罢工自己才得到利益，但是，他在这种情形中，为了弟兄们，在道德上却不允许，也不应当停止罢工。在上述这些情形中，我们看到团结原则正显露出再次产生的端倪——而且完全不依靠基督教的传统，而是凭借现代发展的内在力量东山再起。我们注意到，利益转变成道德，经济上共同的纯利益联盟或纯阶级联盟，则转化成身份意识，身份良心和身份联盟。现在要说的是，团结原则顺着两股方向各异的潮流，重新回到欧洲人的心灵和良知里。这两股洪流，一条是自上而下，一条

自下而上，亦即基督教旧教传统的团结思想——正是这一部分基督教伦理思想被新教攻讦得最厉害——和正在步履艰难地从各种利益共同性中向上奋进的现代潮流。这两条潮流在引导下，汇合在一起，带来硕果累累。自下而来的潮流本身具有当代的活力，但因此而被打入纯利润和福利的功利的冷酷之中，为这些利益所困扰。自上而下的潮流则发端于上帝，起源于教会的历史。自下而上的潮流通过自上而下的潮流向上超升，成为**独一无二的道德力量**。这种力量不受纯利益的共同性的影响，把有关的人全部包括在内，因而变成自由之爱和自由义务的一种力量。基督教旧教的互助思想使这种旧与新产生接触，丝毫没有改变明朗牢固的内涵，却**得益匪浅**。天主教的互助思想，过去和现在都浮在一个危险上面打转，一直有着沦为星期日闲暇中的谈资、过分专注于信仰的**公式**，而不是活跃于心灵中生气盎然的行动的信仰的危险。互助思想可以在降低这个危险的意义，从新与旧的撞碰中获益。它把自己与行动和劳作结合在一起，使处于各民族中的某个民族的生活与建立于互助思想之上的教会产生更密切的接触。

但事情还远不仅如此。我们面临着一个强大的组织时代。为了助产它，人们不无道理地给予中欧几个强国以一个出类拔萃的；而且渊源于这些国家历史的特殊地位。现在需要把这个时代引上一个方向，不只在基督教的社会观和伦理学的结构中占有一席之地，而且也的确受它们的**引导和规定**。这样做意义重大。

我们这个时代一味地批判，放任力量。而这样一个时代中，近代的国家和社会的发展，导致两个尖锐对立的原则的产生。其一方是国家宪法和国家理论，另一方是经济的观念

和经济体制，以及国家彼此间的关系。这两个原则、两个观念争执不休，二者都与基督教的集体精神同样地水火不相容。

在国家理论的领地内，这两条原则叫嚷绝对的、严格集中的“主权”国家。它不受尘世间任何力量的约束，只听命于它自己的主权意志，只有它才有权制定法律。这个逐渐出现的（首先是在法国）主权国家错误地假设，所有结社的权利最初**都是**从它那里发祥的。一切在主权国家当中结成的古老的特殊社团（贵族、教士阶层、修道院、城邦、直至家庭的一切团体）沿袭下来的自己的**权利**和自己的**财富**，都被这个国家洗劫一空；一直要到所有单个的国家奴仆们在国家面前具有一种完美合法的千人一面时，国家才停止掠夺个人权力的行径。**或者**，作为与此相反的观念，上述两条原则在国家范畴内以所谓**全民意志**的独裁统治的面目出现；恰恰因为所谓全民意志自身永远无法一致，实际上就等于国家公民的多数统治（多数原则，卢梭）。

在经济体制的范围内，这两条原则或者直接以自由竞争的姿态出现，或者反之以国家社会主义的面貌亮相。前者是指在经济上只听命于自利的个人和团体的自由竞争，后者作为相反的理想，是强制性的国家社会主义，它要把过去独立的企业、企业必不可少的地皮以及与之相应的生产资料，逐渐转变为国家所有，交由国家管理，以便按照任何一种人为的标准来分配国民经济的总产量。在国家之间的相互关系中，也有类似的矛盾：或者是绝对主权的在最大限度内实现民族统一的强权国家和文化一律国家；或者是建立在阶级统治之上的、国际主义的、社会的、尽可能大一统的世界帝国。前者所有的只是征服其他同类国家的强权意志，毫无任何自身

膨胀的道德界限。最后，在文化范畴内，那两条原则倡导的是折射后的民族文化或曰世界文化。

这三对理想，即理想及其反理想，为什么，出于什么最深刻的原因，与基督教的集体理论的最内在的核心背道而驰呢？是什么极不相同的基本看法使这三对理想产生对抗呢？对抗的原因在于，三对理想的双方尽管方向相反，但在同等程度上都否定了上面做了规定的、得到正确理解的团结原则，也否定了与这个原则一脉相承的另一个原则，即每一个人及社会的每一个亚单位（如家庭、社区、国家等），在一定范围内都应是具有自己原始权利的、**独立自主的**统治主体和法律主体，同时也应当是自由的奴仆和负有明确规定的、与其权利相一致的义务的人。也就是说，应该是一个范围广大的社会单位的一分子。每一个人既是主子，又是奴仆，所有人则都是统治任何集体的最高的主手下自由团结的仆人；这个主就是——上帝。

这几对理想究竟在多大程度上反对团结原则？先让我们替国家理念来回答这个问题吧！尊敬的在座各位，这个团结原则，只有这个原则才是集体观念中绝对**新的东西**。基督教在其草创时期便具有这种集体理念，并且把它当作发酵的面团带到世界之中，使得基督教把每一个体灵魂的独立自主的实质现实，与其独立自主的道德—宗教的自身责任融为一体，把它直接来自神的血缘（创世说）与其在永恒之中观照上帝的超自然神秘目标融为一体，进而结合在基督教自身当中；此外，基督教还在上帝面前把所有这些灵魂的共同体成员的身分与其真正的责任共负性，结合在一个确实包容了这些魂灵们的躯体中，究其起源和整体而言，这样一个躯体是看不见



的，但同时它又奋力要闯入挤入视界。亚当的全部子孙，都是这个包罗万象的总躯体的“成员”。神性的启示说告诉我们，这个躯体就是基督圣体，就是**容纳了全体人类**（活着的与逝去的）和全体天使的**教会**；而教会看不见的、神秘莫测的首领就是基督，教会看得见的首领则是基督的继承人彼得。正式享用圣餐的同时，我们变得踏实了，而且我们将会怀着常新的充溢的幸福去体会基督为人类承受的痛苦和作出的服务，以及存在于爱之中的这个至高的神圣的集体之一员的身分。我们所从属于的那个**最高的团体**，如果对它进行照相的话，哪怕是最模糊的一张照片，也必定展现的是一个非基督教的世俗团体以及联盟形式。在神创造的、注定趋向上帝的、独立自主的、自由的个人灵魂，与把所有这一切个人包括在一个团体内的纯真的、有机的约束力之间，必定时刻存在着对立。在每一个世俗团体及联盟形式中，也必定有着模仿这个强烈然而有益的对立的摹本存在。

在基督教最早的那些神学家们那里（这里我只作为例证提几个名字：安提阿的伊格那休斯\*、奚普里安\*\*奚里耳\*\*\*、圣·奥古斯丁），已经有基督教的社团思想出现，这个思想也就是**人类所有社团最高的理想模式和范型**。我刚才提到有一个强大的对立存在，我又补充说，决不可为了基督教集体思想中**任何一个元素**，而取缔这个集体思想。不论这个元素是人格化的个性，还是集体，都是一样。例如，古希腊的集体思想就非常熟悉存在于国家中的有机的生活集体的原则，以及

---

\* 古代基督教以安提阿教会为中心的神学学派的理论家。——译者注

\*\* 古代基督教拉丁教父，约生活于公元200—258年间。——译者注

\*\*\* 古代基督教希腊教父，约生活于公元315—386年间。——译者注

目的在于整体幸福和整体文化的人们相互承担责任的原则。但是，古希腊的集体思想都不知道那个独立自足的，不朽的灵魂。这个灵魂在其内核里，比任何一个可能产生的国家性质的集体都优越。它有着宗教—道德的内在世界，及隐秘的心灵王国；它不受国家的束缚，是神创造的，精神性的。有的目标超出个人及整体的幸福和文化的目标，古希腊的集体思想便不予以承认；它也不承认**整体及个人精神上的、超自然的拯救的价值**。在这里，人全副身心贡献给了国家，也就等于贡献给了尘世。正是由于这个原因，无论宗教还是某种更高级的精神文化，都没有能力**挣脱**国家的铁臂，或使自己在国家中获得自主。普鲁士与其说是个民族，不如说是一个国家。普鲁士的王侯们满脑尽是古希腊罗马的国家及伦理模式。在普鲁士的发展中，无论从实践上还是从理论上来看，无处不见出古希腊罗马的集体理念。恰恰在当前，这个思想——以极其幼稚的形式——又为某些学者所采纳。我们必须明白，现在及将来这个思想必然是在真正的，即**基督教的个人主义**那里，给诚挚的个人及其自由和良心找到他们不可逾越的界限。**基督教的个人主义**也包括在基督教的集体理想之中，正是在这里，古典文化的集体理念不得不望而却步。“个人主义”一词有着不可言传的多重意义，其中之一便是说，“个人主义”不只是一个基督教的信仰真理，至少与俄国、甚至与亚洲相比较而言是如此；我可以这样说：“个人主义”（这里指的当然是那个精神的非经济的个人主义）的意义，是欧洲的大宪章；它断然否认精神的个人只是国家、社会，所谓世界理性或源于自身的客观历史进程，即一般所具有的任何一种形式的所谓“情势”。在普鲁士国家的御用哲学家黑格尔那

里，这种“情势”的名字叫做泛逻辑主义；在费希特那里，它叫做自我发展的道德“秩序”；在卡尔·马克思那里，则叫做经济的历史进程。有人认为，国家之下的家庭、社区，帝国之下的诸侯国，国家之下的城邦和等级这种种小规模的集体，只有一个外在的面向包含这些小集体的整体的行动范围和法律范围，却没有一个面向内部的行动范围和法律范围。小集体的行动和法律范围只具有从大集体中引申出来的权利，而不具有原初的固有权利。基督教的个人主义不同意这种论调。甚至所有这些单位的下限，即每一单个的个人，也有着**他本真的固有行动范围**，有自己的天然权利和**固有范围**。这种固有范围不受国家及由国家制定的法律的制约，而是与生俱来的，与个人存在一同降生的所谓天赋人权（如生存权，自卫权等）。家庭、社区、国家、部族、民族、欧洲文化圈——诸如此类的所有真正的爱的集体和生活集体，与纯主观地产生的“社会”相反，其生命力必然比个人的**世俗生命**更长久，正如同大树比落叶活得长一样。因此，国家和民族拥有内在权利，在诸如战争一类场合中，要求个人为了国家和民族的存在和幸福，把自己的有机生命作为自由牺牲而奉献出来，但是，它们只有权索取个人的外在有机生命——**尊敬的在座各位**——，却**无权**要求人格的存在和本质。因为，它是不朽的，所以在世俗生命的**延续过程**中，不可能全部奉献给国家和民族，也不可能完全献身给它们。这个世俗生命就是所有这些集体的生命，而不是个体的个人的存在。个人的存在的生命力肯定长于个人的有机生命，后者究其本质是**有限的**，正如一切灭亡了的国家和民族的历史所表明的那样。精神的、人格的个性在本质上是无限的，虽然它的世俗生命**短得多**，但

在延续和行动上却是**无限的**。仅仅由于这个缘故，它能够也应该以骑士的姿态，舍弃短暂的生命，去换取生命力更加长久，更加高贵的精神的生命，尽管与机体生命相比，就有限和世俗的集体来看，精神生命显得比较贫弱。因此，正是在这一场战争中，有双倍的必要保住正确的、精神上的个人主义。这又是为什么？

我们在这场战争中，不仅是在保卫我们自己，而且从间接和长远的观点来看，也是在保卫我们西线和南线上的敌人及其国家，实际上是在保卫**全欧**，使它们免受俄国蛮子的扫荡。因为，俄国人的世界观和他们的正教会**对基督教欧洲的大宪章，对个体的个人灵魂无限的价值都一无所知**，所以我们对俄作战也就保卫了欧洲免受东正教的征服。在俄国人那里，个人的确还被淹没在民族、部落、人群的汪洋大海中。正是为了个人灵魂的价值，我们在同东方激战，而我们自己却否定这个价值，这该有多愚蠢！

我说过：一切在基督教会以外的土壤里生长出来的集体观，全都否定那个必要的对立。民族主义运动最初臣服于专制君主国家，后来转而统治着专制国家；而**专制的君主国家却伙同这个资本主义性质的民族主义运动，剥夺了社团的一切种类（如等级，贵族和教士阶层等）的全部天赋权利和财产**。专制国家极端的、无限制的权力概念和专制概念，敢于把自己凌驾于基督教法规和基督教的最高权力机构之上。专制国家的典型当数 1789 年的法国。从某种程度上来说，各国都是专制的，而目前则是以俄国最为突出——俄国的革命在这场战争中继续发展，与法国大革命不相上下。有朝一日，专制国家将发现自己与要争夺自己“绝对的”生存权的大众革

命势不两立。这种情况是不足为奇的，大众革命取代了专制君主，准备要扶持绝对自主的人民，实则是准备贯彻多数派的意志——它错误地认为，多数人的意志就是 *Volonté générale*（全民意志），把多数人的意志等同于真正的民众意志。然而，这两种国家理论都从国家和民族中制造出一个**偶像**，它否定基督教的个人主义和团结原则，自觉或不自觉地置自己于上帝的地位，取代一切集体共有的最高的主。这两种理论都把国家搞成某种怪物，使国家**或者只是主人，或者只是一切个人的**，尤其是他们中多数人的意愿的奴仆。基督教的社会学说与此针锋相对，强调**除了上帝之外，没有任何人、任何尘世的机构是“最高的主人”**，因而也没有任何人是奴仆。反之，任何人、任何尘世的机构既是主人，同时又都是一个更高的主的仆人。顺着这条与基督教原则背道而驰的路走下去，**这两种理论必然衍生出一个毫无节制的民族主义**。这种产物好比燎原大火，不断吞噬弱小民族（最近又有匈牙利，波希米亚——乃至爱沙尼亚和列顿被兼并），最终到达帝国主义的地步，在这场战争中毁于中欧集团的**国家思想**。长久以来，欧洲处于内在的混乱之中，在道德和精神方面颤栗。为了把欧洲从这场灾难性的崩溃中拯救出来，重建**真正的基督教的欧洲**，除了基督教集体思想的代表之外，又有谁具有这种活的思想呢？——是否也拥有力量，这一点我们让上帝去解答吧！除了这个思想之外，还有什么足以在深层内维持分崩离析的欧洲，使之不致崩溃呢？

由于这个原因，这个思想也必然令我们在对外政策的领域内，寻找一种联合的体系，至少在涉及欧洲的**总体拯救和总体幸福的一切事物中**，建立协调的体制。有一种**错误的论**

调认为，一国的权力意志延伸到哪里，邻国与它的边界就在哪里。德国与瑞士的**联邦国家分治案**，早已把单一国家所拥有的所谓主权特征取消了。我们德国人与瑞士通过这个分治案，至少在宪法范围内开了一个头，借这个伟大的范例来说明，历史上极小的部落和国家单位真正的自由，如何得以在一切事情上同现代大企业——包括帝国的大企业——技术上必然集约的趋势共同生存。但愿这种多个单位和平共处的方式，在下一个时代能成为基督教欧洲的**榜样！**因为，在**联邦国家的这种宪法形式范围内，基督教的集体思想在目前这个时代相对地说，还是最强大的。**人们正致力于把联邦国家的思想扩展到包括我们的帝国和奥匈帝国在内的整个中欧，使得这个范围更广大的超民族的**新联邦**在整体上更加集中，使之切合共同的外在生活条件（首先是军事防务，其次才是经济生活）。但与此同时，普鲁士的统治单方面削弱，我们目前的帝国版图内的各部族和各联邦国家在涉及宗教、伦理、文化、生活方式的一切方面，就赢得更大的独立性。倘若联邦国家的思想果真能遍及中欧——尽管出于目的的缘故要稍加修改——，那么，这个结果可以视为基督教的集体思想在政治领域中得到的长足进展。这个新产生的联邦更加广大，就物质和整体而言，在对外关系上则比以前更加集中，在精神上，在内部，**集中程度则比以前低。**这个新联邦完全可以理解为与历史上维持中世纪德意志帝国的力量和思想的某种重新沟通。德国在精神上、历史上及地理上的使命都是欧洲的心脏，这是天意，德国注定要建立**超民族的、国家性质的联邦组织**，以这种形式把基督教欧洲的和人类的理念和现实，与欧洲小国和小民族利己的现实沟通起来。这个新联邦便是德

国的伟大使命的延续。我认为，1870年以来的德意志帝国，在文化上和精神上都过于片面地普鲁士化；在帝国内部，专制君主国家的陈旧观念必然引起过度民主化的逆反运动。这个帝国对周围的邻国已没有——尽管她们也源于德意志民族——任何吸引力。不论什么地方——甚至在瑞士和荷兰——普鲁士都不受欢迎，而只使人感到**恐惧**。由于正在产生的新的联邦组织的缘故，这种局面将会有所改变。战争结束后，帝国内部旧普鲁士专制国家的精神残余已经破产，帝国内部各德意志部族和等级，都在更高的程度上获得了自由、个性和地方色彩，她们在总的领导和管理上的参与性也扩大了。如果德意志血统的政治世界看得到这一切的话，她们目前支离破碎的局面和恐惧将会逐渐自行消失。德意志帝国变成了普鲁士的延续。这一点也使普鲁士自身受到最严重的损害。普鲁士失去了她细腻、明快、花哨的智慧，——正像默勒·冯·登·布鲁克最近一语道中的那样<sup>②</sup>，失去了她在艺术（建筑艺术）、社交和生活中的风格。

从基督教的集体理念中，衍生出一种有同等约束力的力量，它旨在重建**各民族间**正常的精神关系，以及牵涉到精神文化的各种关系。立足于国家思想的中欧强国，强烈**反对**政治民族主义野心勃勃的态势。如果我们的集体理念也谴责这个政治上的民族主义，那么我们的目的决不只是为了人类在信仰和教会中的团结，而恰恰是为了各国各民族在语言、精神文化中沿袭下来的习俗及其宗教和虔诚的特殊色彩等一切问题中的内在的固有**权利**。我在拙著《战争与建设》<sup>③</sup>中说过，很奇怪，现代的政治民族主义的真正来源完全不是民族的。从来源和数量来看，现代的政治民族主义，一如其对立面工人

阶级的阶级国际主义一样，体现了一个（资产阶级的，致力于民族大资本的）**形式完全相同的、国际的阶级现象**；我还指出，精神上的世界大同主义虽然不全是，但在某种特殊程度上可以说是**德意志民族的精神产物**。所谓精神的世界主义，是这样一种观点，它认为民族的全民精神的使命，就是要在诸如哲学、科学、艺术乃至基督之国的全方位描述这样一些纯文化的事物中，以团结的姿态和不可替代的方式去相互取长补短。精神文化必然地植根于真和善的理念之中，但它的根同时也必然扎在各个民族有根本差异、不可替换的规定和天赋中，它就是要认识真，享受和创造美。而政治的民族主义却想要使精神文化为它的赤裸裸的权力目标和经济目标服务。就是这个民族主义——如果这类民族主义中的任何一个取得成功的话——将要把各民族**丰富的特殊才能、作品和生活理想**，一笔抹杀，使世界变得灰色惨淡。所以，基督教的集体理念命令我们沿着**这个方向全力以赴**，重建欧洲民族之间文化上的**友好关系**，剪除令人厌恶的民族仇恨，致力于在我们的帝国及奥地利的疆界以内，使民族的文化特点比迄今为止**更受重视**，使这种精神在对波兰和阿尔萨斯的管理中大显身手。像目前所企求的那样一种内含不同民族的国家观念，以及所谓的“**文化国家**”（Kulturstaat），在逻辑上是不可行的。所谓文化国家，只有作为封闭的民族国家才可设想。

因为民族存在的永恒权利，**不是在政治和经济领域内**，而是在文化当中（语言、习俗、文学、艺术）。所谓“文化国家”，就是指一个国家直接**领导精神文化**（譬如设立统一的学校等），它要求的并不仅只是就创造卓越文化来看与福利、财富分配、自由竞争相关的文化的外部**条件**。这样的“文化国



家”同倡导一个大一统的世界国家的思想，都为基督教的集体理念深恶痛绝。因为，只有当国家给予各民族以**文化自由**，而不是企图把在其领土上居住的各民族铸成一个单调的所谓**国家文化**，只有这样，国家才能集多种民族于一身，使自己超越民族情感，成为她们的合理的主人。只有当尘世中有一个由许多群体组成的色彩纷呈，而且**互不依赖的多样性**存在于国家和文化中时——与各民族及其历史的有机和精神结构相符——，只有这时，我们人类才因着我们最高的善，即神圣的虔诚的善，创造着一个真正的统一，一个“天主教”教会。因此，基督教的真正的世界主义既极其厌恶政治上的民族主义，也痛恨已被基督克服了的古代犹太人的“选民”思想（英国把加尔文主义的优选思想移植到国家和“帝国”当中，从而接受了“选民”思想）；既厌恶关于千篇一律、独一无二的所谓**世界文化**的无聊思想，也痛恨政治上叫嚷**世界共和国**的共济会的闹剧。就连现在正可怜巴巴地分崩离析的国际主义的阶级和工人共和国的偶像，也同样不接受这种世界文化和世界共和国。只有教会才要求包括全体人的大一统（教会凭借只由它掌管的最高的、不可分割的价值的内在权利），但是就连教会也没有说过，据说也的确没说过要直接领导精神文化——如果它不打算把自己分离出来的话，那么它也无权这么做。教会的义务和责任，只有保护本真的丰富的文化，使它免受政治上的民族主义和帝国主义的危害，免受所谓精神帝国主义的侵略；在它发觉由于某个艺术方向基督圣体的全部宗教财富而**蒙受损害**，或被**诘难**时，便公然申明这个事实。

教会及其首脑，即教会最高权威，要求对精神的文化生

活实施上层监护。正是这个要求——在涉及拯救的问题上——在战前各国中，使近代欧洲对教会极为反感。正如人们不愿意把基督教的伦理法作为国家对外政策的最高原则，人们也不愿意基督教教会干预较高的文化创造、艺术、哲学、科学；而**正是因为这个**各文化区和文化民族生气勃勃的相互吸取，在近代历史的进程中越来越土崩瓦解，在语言上、方法上、风格上，都逐渐被那个日趋狭隘和尖刻的，否认各民族必须相互取长补短的文化民族主义所取代，事实上教会权威对非基督教文化思想拥护者的干涉——倘若果真如此——，其作用才必然是异己的、机械的和外在的。在拯救问题上，教会权威直接干涉理性和文化的所谓自主性的权利，已被大多数国家的统治集团所否认。然而，问题恰恰就在于：由于包括最高的、精神的行动在内的人类所有行动，同时也就是**集体的行动**，所以，**统治着**生活的集体理念的内涵和它特殊的本性，对于这些行动的精神、产物和进一步的发展，意义至关重大。人类状况无时无刻不在创造着一个严格内在的风格整一和结构整一。例如，就国家而言，哪里有任何一种专制国家的形式在掌权，就经济而言，与旨在满足需要的经济相反，哪里自由竞争及唯利是图的经济占主导地位，哪里无节制的个人主义或社会主义肢解了基督教的集体理想，在那里，在同一个**教会**内的共同信仰就不存在，而且共同行动的人在认识中以时代构成的时间系列，和空间的并列的**共同认识**，其核心部分也就被**抛弃**了。中世纪时，一代又一代人齐心协力共同建造绝无仅有的一个教堂——却不失其建筑的风格个性。因此，那个时代不同民族一代又一代的哲人们便满以为可以不计他们世界观的不同色彩，共建同一种**永恒的哲学**。在

近代的思想发展过程中，涌现出两个密切相关的原则。它们取代了各时代和各民族的这种有机而素朴的共同思维、共同观照和共同感觉。这两个原则，一个是贯穿于成千上万种低级形式中的**主观主义的批判主义**，一种是**民族间相互拆台**的原则。而且，在民族之内又有所谓学派，学派之内又有个人在你争我夺。此外，不同的时代和不同代的人也各不相让。后一个时代和后一代人；总想超过前一时代、前一代人，目的实际上不外乎立刻又被下一个——或许还未产生——的时代和人扔进垃圾堆。这种生死循环的节奏呈加速度状。过去人们认为，人的精神作为上帝的杰作，来自真理的内核，有能力在观照和思维中，在不断的意识中认识客观世界，洞察物的**存在**。这种**献身于客观世界的情感是精神性的**，十分质朴，并由爱来引导，如今则已被近代思维所取代。近代思维在原则上是**怀疑的**，怀疑自己的精神力量我称之为深深的“与世界为敌”的态度。“敌视世界”，指的是否定整个**自身也隶属于世界的质、形式、价值和形态**，把世界理解为一盆乱七八糟的物质的粥糊——人必须凭着理智的行动，靠着实干，从这盆粥里弄出些有意义的东西来。举个例说，康德哲学作为一个特殊情况，就属于这样一种形式。就社会而言——作为统治文化创造的灵魂——**精神性的、爱虚荣的竞争冲动**在一切事物中，极为类似地取代了可爱的集体定向和共同定位。竞争冲动不是想通过与事物的直接接触来创造某种特殊的东西，获得真理，而是要求借助于原始的批判，揭示其他事物和人的谬误和假象来做到这一点。只有当我们**爱事物**时，我们才能真正认识事物。只有当我们相互热爱，并共同爱某一事物时，我们才能相互认识——。同样地，就连上帝也只有

出于他伴随着爱而产生的解救世人的意志，才能在他的为我们赎罪而牺牲的圣子身上展示他的与启示一致的本质的认识。只有爱才能全部接受这个传达——这一切歌德已经说过，奥古斯丁也认识到，但在原则上被否定了。

认识的唯一合法来源，被说成是“思”。但是，这种“思”是一种脱离集体的，甚至脱离其他全部灵魂的思维。思维被从灵魂中撕扯出来，成了纯粹个人的事。在另外一些人那里，“思”则是孤立的感觉（笛卡尔就持前一种看法）。这两个原则，即主体性的和唯心主义的批判哲学，如同竞争一样争先恐后，要超过对方；它们在哲学、科学中，在自然、灵魂和社会的控制引导的范围内，创造了巨大的成功，从它们自身里以其自己的方式完成了许多大业。不看到这一点，自然是不明智也不公道的。但是——正是这个“但是”，乃是世界大战带来的惨重教训，是上帝对我们和整个欧洲发出的悬崖勒马的强劲呼吁——正是因为欧洲中世纪的基督教时代及这个时代形成的精神大一统，在欧洲各国各民族中储存了创造着集体的精神力量的如此巨大、内在的资本，欧洲文化创造的这些成功，才得以产生。也正是由于这个资本处处隐秘，甚至违背参与者的知识，在深层当中把争执不休的精神维系住，欧洲文化才创造出累累硕果。此外，基督教认为，人的精神自己能够把握世界——而不只是世界在我们头脑中的图像。基督教的这种信心，没有被古老的思维方式持续不衰的力量和被批判主义彻底摧毁，其原因也正是那个巨大的资本。欧洲新近出现的最重要事态，由于其重要性，颇值得在大街小巷大声传扬。这就是下面这个确凿的事实：在欧洲，除了基督教还被信仰，还存在——它也如同法国天主教徒的战斗

檄文表明的那样，处境维艰——基督教积累下来的资本，这份未被意识到的遗产，在当今几乎已是**消耗殆尽**了。

在科学实验中，研究者把一部分原因与其他原因隔离开，以便能观测到这部分原因，而且只看这些原因如何产生效应。与此相似，世界大战也把上述两个近代原则分而置之，以便我们观测它们**各自**导向何方：其结果是一场精神的世界大战，和建筑一座世界规模的巴比伦塔。在欧洲，就连持极端世俗观念的团体，也是悄悄地靠着基督教，靠着教会的精神遗产赖以生存的。这个迄今为止隐匿极深的秘密，就是世界大战为了善意的人们察看而通过上面那个原则揭穿的。世界大战用有目共睹的血淋淋的字母，把这个真理写在了天空之上。当今，天主教会及其首脑在这个现代世界中重又深入人心，赢得了新的威望和新的道德尊严，导致这个奇怪的现象产生，并不是基督教庄严的中立立场，不是圣父为缓减战争痛苦作出的具体行动，也不是圣父和教会激动人心的和平祈祷单独所为。藏在这些纯洁的、使人高尚的印象背后的是**另外一个更深的东西**：这就是那个在现代灵魂所没有意识到的深处缓慢地发展着的、像一个轻盈的天使在上升着的新看法。这个新看法认为，神圣的精神源泉和生命源泉，直到此时此刻还一直是欧洲历史悄悄地获得养分的来源，——说得绝对些——只有重归神圣的教会，重归由教会单独认可并管理的欧洲基督教的集体思想，才能拯救至今一直在指导和控制世界的欧洲文化圈。使我们过高地估价维持欧洲团结的内聚力规模的，并不是一个或一系列谬误，（这些内聚力计有：大众传播技术、世界工人联盟、国际金融资本、国际性科学、艺术、欧洲信念、白种人的团结、国际私法和国际公法，等等）。使我们过

高估价上述力量规模的，是一个在根本上本末倒置的**思维方式和感觉习惯**，即认为，道德的世界大厦必不可少的统一，可以由世俗力量“自下而上”地**长期**维持，似乎这座大厦的统一为了它长期的**继续存在**——还谈不到继续发展——不是首先需要“自上而下”的强大的、精神和道德的向心力。这里指的是那些不依靠利益联合体、纯粹的法律契约，不是以人类的**本性及其孤立的理智天赋的**（常常言过其实的）所谓千篇一律为依托，而是靠只存在于启示、恩典、理性和心灵的**照耀之中的力量**，靠存在于一个与这些看不见的力量相一致的、看得见的组织中的力量——这样一个组织，也是先让那些低级的、构成集体的力量，达到它们所可能达到的效力。

如果说——如我已讲过的——今天所有出类拔萃之辈都已认识到，我们在经济和政治中正面临一个把这些力量组织起来的时代，那么——尽管社会生活各部分有着内在联系——**精神生活**，即哲学、艺术、科学等等，也必定参与了那个深刻的转变，它们也必定在基督教集体理念的意义上，逐渐改变自己。我们欧洲总体的文化创造，也必然重新赢得个人、学派、民族和各代人之间由爱来引导的真正的**合作精神**。流传至今的所谓“唯心主义”和“批判主义”，都是基于那个错误的与**世界为敌**的基点。精神生活也必定取代这两者，重新把热忱地**献身于客观世界**的原则包容在自身当中，重新吸收在感觉和认识中直接把握**存在的思想**。上帝是依照世界恒定不变的本质及其关联，按照在它们的偶然具体的事物身上得以看出的神的**本质理念**给世界制定秩序的。一切哲学、艺术和科学，都必须学会以世界中一切变化的和从技术上看在世界中受我们支配的东西为参照物，看待、尊重和热爱那些

恒定不变的本质和它们之间的联系，以及上帝的本质理念。所以，为了整个的文化的存在，基督教集体理念的内在逻辑也必须从理论和实践上重新加以阐述。战前受到过高估价的人类在精神上团结的力量，现在已经在非基督教文化思想的冲击下土崩瓦解，于是在人的心灵中产生了**空白地带**；基督教的文化共同体思想的高贵精神，就是要填补这些空白。这必然是我们重建基督教集体生活最根本的任务之一。作为例证，请看看最近枪杀施蒂尔克伯爵\*的那个不幸的罪人弗里德里希·阿德勒吧。他本人极其可亲，而他的行为却极其可怕和可憎。他的行动是令人胆寒的，但从心理学来看，又是很容易理解的。这个可怜的人把第二国际视为唯一超民族、超国家的团结人类的力量，他本人是于1914年在维也纳举行的第二国际代表大会的秘书长。他把国际的存在视为他本人和他道德上的全部尊严，他信仰国际就像信仰一个偶像一样——笃信的程度犹如人们信仰上帝而非任何一种世俗机构才会有的那样。他的道德存在理所当然地随着国际的毁灭而毁灭。他的行动便是对第二国际绝望的结果。请看这个不幸到近乎野蛮的人物，他无休止地谴责这场战争，忘了人类的罪孽。他把这场战争斥为“集体大屠杀”，而他自己却沦为一个**货真价实的杀人犯**——而且完全不是出于利己的原因，不，他是怀着为理想献身的纯洁崇高的主观愿望而杀人的。您不妨把这个人物看作成千上万同样或类似的失望者的象征。他们没有那样狂热，但也远远没有那样忠实于自己。他们当中的大多

---

\* 比尔·封·施蒂尔克伯爵（1859—1916），奥地利首相（1911—1914），保守派，1916年被左翼社会党人弗里德里希·阿德勒枪杀。——译者注

数人或许在**主观上远远没有这样道德**。然后您就会知道该做些什么了。

基督教的集体理念，出于继续发展政治组织和精神—文化共同体的目的，给我们发布了许多指令。与此同等重要的，是为了我们鉴于刚才陈述的另外一个矛盾而从我们的立场中产生出来的那些暗示。为了简单起见，我把它们叫做**自由的、经济的竞争体制**和国家社会主义。有人认为，从基督教的集体思想和基督教伦理学的基本原则中，以及从与这些原则相一致的、客观上行之有效的世界和精神财富的档次划分中，会产生某种完全确定的经济制度；或者可以从这些基本原则中引申出这种经济制度。但事实并非如此。因为，基督教的集体思想和精神财富的档次划分，是**永恒的，是延续不断的事情**。而各个民族生活于其中的各种经济制度，则处在丰富的历史发展变化之中，所以，上述论调是不值得考虑的。经济制度就像政治上的宪法形式一样变化频仍，任何一种此类经济制度的存在及其状态，都受着不可胜数的原因的制约。而这些原因与这种制度的拥护者的宗教世界观之间，只有极其微弱的或很间接的关系，甚至根本就没有关系。譬如有的民族长于行动，而有的民族性好沉思，其他原因还有各民族的气质，她们民族的想象力，她们的土壤、气候、自然资源、技术水平、占主导地位的内或外部的法律关系状况，以及成千上万其他原因。但是，就如同精神在自然和历史中，处处给自己建造躯体一样，任何一个经济制度**首先受着一个因素的制约**，我们称之为主宰一切的“**经济精神**”，或曰该国上流统治阶层的主宰一切的“**经济伦理观**”。这个因素构成了包括外部组织在内的事物包罗万象的内在灵魂，把自己的印记压嵌到



每一个微乎其微的经济行动和经济存在形式上。通过上流领导阶层的经济伦理学说的斡旋，宗教世界观，首先是它所包括的集体思想，对经济生活的外形有着不可估量的影响。杰出的国民经济学家马克斯·韦伯近来的研究，恩斯特·特勒尔兹\*维尔纳·桑巴特\*\*及其他一些人的同类研究，致力于探讨如加尔文主义和其他新教派别参与近代资本主义生成的问题，近来又细致地研究中国和印度等大的世界宗教与这些国家的经济制度之间的关系。正是这些研究使得这个事实产生了问题。

“放任主义”的那个“自由的”经济制度，长久以来已经没有历史的气息了，这一点我无须赘言。这个制度的精神，曾是经济中的个人不受需要满足思想限制的劳动追求和利益追求。这种追求不知道物质财富的分配等特别的分配问题（即“公正的”分配问题），它知道的只是最大限度地生产财富的问题；它错误地相信纯冲动会取得自然的和谐，它期望在有神论的宗教背景下，经济主体绝对自由的竞争和无限制的自由贸易，可以带来最优的财富分配办法。我们早已生活在大规模的国家企业时代，我们已有一个强大的社会政治，以及从中衍生出来的德国工人立法。在英国，洛伊德·乔治也步此后尘，搞了一个类似的立法。我们的时代中，劳资双方的大规模组织林立，——从经济政策和对外政策来看——我们的时代里，所谓伪重商主义独占鳌头。国家利用伪重商主义给劳动、商品和财富打开了道路，其最终的手段便是——战

---

\* 恩斯特·特勒尔兹（1865—1923），有影响的德国学者，影响波及神学、社会历史和理论、宗教哲学和历史哲学等学科。——译者注

\*\* 桑巴特（1863—1941），德国经济学家。——译者注

争的暴力。这我们已经看到了。战争给我们演了一出戏，使我们看到，我国的工人组织与国家、甚至与以前为工会所痛恨的资本家的组织联合起来，组成了一个单一、团结、巨大的民族性的劳动联盟。在这当中，首当其冲的便是包括社会民主党的各个工会，而且，社会民主党本来是从与国家为敌而不与国家亲善的精神中诞生的。我们目睹了我国的民主社会主义不再以国中之国自居，目睹它埋葬了绝大部分国际阶级革命的希望。我们看到，它实际上积极地使自己适应活力旺盛的国家机制，看到它收敛起批判欲，放弃了它的未来国家的乌托邦，转而投身于当前实际的工作。我们看到很大一部分我们的工业巨子、商业和金融界的领袖人物，从他们的业务中脱身出来，不仅捐出了闻所未闻的巨额款项支付战争费用，而且还以自愿的国家公职人员的姿态，在一切措施办法中，不只考虑自己的和本企业业务上的利益，而是以整体福利为己任。基督教信仰最集中的思想即牺牲精神，每一次我们在圣餐的神秘气氛中共同实现它时，总是发现它具有最崇高的形式。整个大气层中似乎都洋溢着这个精神，它仿佛降临到经济存在的世俗领域中去了。

是啊，这的确是伟大深刻的转变，激动灵魂的体验！但问题是，我们的世界观将要把这些转变和体验引向哪个方向？我们的世界观将要怎样带领这些新生力量超越它们目前的存在？

现在，德国最优秀的人士里有许多人在这些总体进程当中，已经看出某种类似社会主义开始实现的苗头，虽然不是以卡尔·马克思所主张的形式，相反，更多地是以斐迪南·拉萨尔所梦想的形式，即政治上虽然是君主制，但本质上则

是国家社会主义的、民族的国家。我们且这样来设想一下：即使战争结束以后，人们仍旧要想大体上维持战争组织对经济生活自由广泛的干预——这在多大程度上是正确的，只是一个合目的性问题；人们更想使战争组织成为根本改造我们的经济总体状况的出发点。战争和战争带来的危机，使我们不得不采取国家社会主义的措施和立法程序。人们想用战争和这些措施及立法，来促使我们的经济状况发生持续、本质的变革——其方向，如人们告诉我们的那样，与我们德国古老的气质和历史更加接近，与我们千百年来组织成任何形式的等级、行会、合作社的经济面貌如出一辙。在一个**妇女服务年**之后，从国家社会主义色彩浓厚的思想中，产生了许多要求，要求开设全国性的**统一学校**，消除学校机构中的等级和阶级差别。诸如这一类的要求，与上述思想意气相投。肯定这样的思维方式，是否符合基督教的集体思想呢？对这个问题，我的回答肯定是：否！

如果人云亦云地追随如狄策尔一类的许多社会哲学家和国民经济学家，把所谓社会原则同所谓个人原则区别开；其次，把基督教的集体思想简单化地放到属于所谓社会原则的集体思想中，这将是一个根本错误。因为，基督教的集体思想，既不是这两个原则中的任何一种，也不是二者胡乱的拼凑，而是一个**第三种原则**。基督教集体思想最内在的动力之一，就是也要从经济上来组织集体，把它组织成一个等级体系；此外，再组织成任何种类的职业和劳动组合。但是，这种情况必然首先是本着基督教的集体思想发生的；其方式则是兼有灵与肉特点的、不可分割的个人统一，给自己保住一个自足、自由的活动空间。个人统一的核心是神创造的单人

灵魂，它给它自己的权利和行动保存住一个为它所特有的活动空间。产生这种情况的第二种方式是这样的：个人的统一并没有从法律上受到一个集权的国家强权的强迫，从根本上看——而是自愿地被一个道德—宗教的力量而非国家力量所激励，与不同的和以不同方式创造出来的集体结成一个合作的道德整体。所谓道德—宗教力量，就是说，在大量种类不同、但级别相当的、涉及到每一个人的财富和行动中，个人统一自然地<sub>从道德上</sub>意识到它是某个集体的成员。我在一本书里曾经这样写道：“在一个由宗教思想的刺激而组织起来的人类集体中，任何人所做的最微不足道的工作，也具有着远远超过这项工作的直接目的的意义，远远超出个人所能觉察到的个人意图。人们知道自己在做这项工作的同时，也是在执行一个不可言说的命令。这道密令虽然是通过做工作的人所属的各种集合体——等级、职业集团、民众、民族等——，以不同的强度发出的，但这道密令最终的出发点则是世界秩序的主宰上帝所给予的总体意义。这个意义和献身于工作的更高层次的神，现代人已经没有了，于是，现代人工作的世界含义已一同丧失。”

这段话不是说，要我们每个人确实成为一个大蜂窝里的国家官员或国家工作人员，而是说，每个不是国家官员或国家工作人员的人，也怀着一种公职和与责任相符的公务性的宗教意识和情感，带着喜悦高高兴兴从事他的工作，即使工作很繁重，也毫无二致。无论上帝赋予什么自然秉赋，赐给他什么等级，通过历史的进程放到或高或低的位置上，都在这个位置上尽其本分。只有在这样一个水平上，我国战前国家官僚机构与私人、国家与大众之间过于强大的对立，才会

得到缓解。对立缓解之后，**防治因没有基督教的集体精神和全民道德颓丧的苦药——吞噬一切的国家社会主义——才会成为不必要的**。哪一个层次上有这种公职感存在，这个层次上公职人员就没有存在的必要，而成为多余的。但是，这种公职感必须与无所不管的**国家社会主义**严格区别开。总之，公职感——而非国家社会主义——是一种**德意志**传统，也同样是一种**天主教**传统。我们的道德意识中，很少有天主教与德意志精神如此**成功与深切吻合**的基本原素。所以，我们必须清楚地区分，什么是本质上**自由的经济**，什么是杂乱无章的、旧自由主义的伪竞争体制。前者在战争结束后，又取消了只是在短时期内有必要的国家社会主义的措施。竞争、财富超过别人、地位高于别人；有错的是**竞争的精神**和竞争无节制的冲动，而不是作为客观法律机构的经济自由。竞争精神贪得无厌，否定一切真正的自身价值感。这个极其下贱、“卑鄙”无比的精神，原则上几乎能充斥一个**国家**，占领该国经济界人士的头脑，而在真正自由的经济中则不一定有这样的可能。这便是许多人的自相矛盾之处。他们认为，国家社会主义和自由经济作为客观的法律和组织**形式**，已经表达了历史经济的经济**精神**，所以他们创造出了这种矛盾。如果说，精神领袖是存在于某国典范性的少数人手里的占有和竞争的精神，那末，倘若这个国家放弃个人的经济形式，主要采用国家社会主义的形式，占有和竞争精神就传播到新型主体“**国家**”身上。与别的国家及一国里非**统治**人口相比，这个主体只是在新的形式里满足了这个讨厌的精神。这个**精神**决不因为国家社会主义的新体系就必然**消失**得无影无踪。国家社会主义要想有助于更公平的财富分配，就只有——，只有当使

这个国家社会主义的国家里的领袖和官员得到活力的精神，正是公平的精神。否则，国家社会主义会与更自由的体制一样，导致经济领导阶层单方面富裕。战争把金融界的强人及部分在战争中暴发起来的阶层推向国家的领导，而战争首先把国家社会主义体制作为必然性而提出来。如果激励一个国家的精神是这样一场战争，那么就**更没有理由假设，财富分配会长久地，而不只是作为统治阶层对苦于战事的大众所作出的暂时让步，会比自由经济更公平，——以便在战争过程中使大众保持高昂的情绪——**。还有一点：我们基督教虽然相信，国家权力源于上帝——根本不是源于某部特殊的宪法抑或某个政府——，国家有权干预调整经济生活，在一定的范围内使作为经济主体的人为自己服务；但是，我们也坚信，人作为**精神文明、语言活动和文化的主体，首先以宗教主体的基督的骨肉的身份，无条件地高于国家、国家颁布的权利和通过国家可能产生的一切“干涉”**。如果我们在大肆扩张的国家社会主义的统治下，经济上依附于国家，在整个生活方式中完全听命于国家，那么，国家就有可能在这些**精神的事务上**，甚至在宗教信仰的领域里强迫我们走符合其统治精神的路线。倘若我们遇到这种情况，我们必须估计到，仅出于战后极为艰巨的经济、金融和税收任务带来的**技术性原因**，“德意志人”类型的人将会爬上帝国最高机构的权力顶峰——当然也可能不是最高的——所谓“德意志人”，凭借他在这些事情中的专业知识、灵活性和经验，将作出最明智的解决问题的方案。尽管“德意志人”的头面人物对于我们来说，是如何值得崇敬，他们却不仅仅把他们的专业知识、而且也把他们的整个生活观和世界观带到他们的职位上。至于这些生

活观和世界观与基督教的世界观并不那么相似，或抱有善意，但愿我就无须赘言了。

这就是说，关键不在于实行系统的国家社会主义，而是传播与基督教集体理念相一致的经济精神。为此，我们首先可以立足于两个基点：其一，我国的工人群众的理想国家的偶像已被战争完全打碎，这个现实必然带来许多后果；其二，工人群众的优秀分子中现在流行着这样一个趋势，要把自己从一个易涨易落的、敌视国家也常敌视教会的阶级，发展成为一个配备有可靠权利的稳固的等级，并以等级的身分投身于国家生活。

人们尽可以因为了解人的本性、了解历史的产生等等，取笑所谓“理想国家”，取笑战前我们民族相当一部分人生活于其中的偶像。的确，这个偶像与人类本性的所有根本法则都产生矛盾。但在这同时，人们也该想一想人的灵魂悄悄地赖以生存的和所希望的东西，灵魂立于其上的东西，为了这个东西，人忍受着生活的重负——即便这个东西是错误的——，讥讽嘲笑这样的东西总是未免过于残忍。而且，这里牵涉到的不只是一个灵魂，而是很多灵魂。我不知道诸位是否听说过，正是这个现代的理想国家的思想在心理上有其宗教渊源。大家知道，这个思想出自卡尔·马克思的理论，大家也知道，卡尔·马克思是犹太人；大家还知道，虔信的犹太民族时至今日还把复国主义看作他们最深的思想根源之一。正是靠着这个引导犹太人的救世主的希望，犹太民族才得以承受其巨大的苦难。就连不再信仰犹太教的犹太人，仍旧保留着这种思维和希望未来的形式，尽管他们用完全不同的内容，例如完全现代的内容——取代了虔敬的犹太人所期望到来的救世

主；——这些新内容在他们看来，似乎是从“科学的”思考中产生出来的。我们知道，在马克思的思想中，理想国家思想的精神根源就是这种盼望弥赛亚的犹太教思维形式。<sup>⑭</sup>在我国相当一部分人中，这个根据其渊源来看是宗教性质的理想国家理念，毫无疑问作为一个积极的宗教的代用品，是根深蒂固的。这个所谓的“理想国家”在人们意识中的位置，恰恰就是上帝应占据的地方；“理想国家”的幸福观在生活中的地位，也恰恰就是不朽说在犹太教中的地位。奇怪吗？不奇怪！有限的意识对信仰什么或不信仰什么没有选择，我把这种状况看作宗教哲学和宗教心理学中一条可以精确论证的原理。每个人只要仔细审视自己和旁人，就会发现，他总是把自己与某种确定的善或某种善的方式加以认同，使得他与这个善的关系可以归结为这几句话：“若没有我所信仰的你，我便不能存在，我便不愿意存在，我便不应当存在。”——“我们俩，我和你——善，我们同生死，共存亡。”这个善对于不同的个人和民族、阶级等，其内容当然是变换无穷的。对于守财奴，它便是金钱，对于专制国家偶像的崇拜者而言，它就是国家，对于视民族为“至善”的人，它就是民族，对于儿童，它则是儿童的玩具。总而言之，人或者信仰上帝，或者信仰某个偶像，二者必居其一！由此可以得出结论：一个人如果对他生活中须臾不可离的偶像产生疑惑，如果他对于他在自己的占有物的体系中给偶像留出的位置大失所望，对于他以杂乱无章的方式热爱、希望、信仰着的东西丧失信心，那么，他周围的所有人都应满怀爱、敬畏和感动来注视这个人。观察在他身上，可能会产生伟大的东西：他会成熟起来，成熟到信仰真正的上帝。我们的理性和心灵有一个天然的意



向和向往，要接近上帝。只有偶像被打碎，那么，过去每个人都**很充实**，也必定感到**充实的地方**，**空白地带**就出现了。于是，灵魂便要自动地回归上帝；而且，只要灵魂不被**新的偶像**引入歧途，它肯定会回到上帝那里去。如此说来，当大众的这个偶像破灭之后，我们有无限多的事情要做。如果我们注意到，**信仰已经临近**无数空白点形成的深渊，我们就会不遗余力地使我们的民众重新回到正确的信仰上来。

其次，——这一点与第一点联系的紧密程度，超乎人们的想象——我们要为着使**工人阶级**成为一个**等级**而工作。等级是某种持续存在的东西，是某种人在其中感到满足的东西，是某种人们不能像“职业”一样自由选择的，而是某种人们发现自己被“置于”其中的东西，等级也是某种使国家真正成为**家园**，使固定、有限、肯定、不受任何法律约束的意识变得亲切的东西。等级思想和等级中固定的尊卑秩序——同等级与之有关的财产和使命相当——与基督教的集体思想是分不开的。与此相反，等级的数量、方式及其与国家的关系，在历史上则可能发生变更。众所周知，自法国大革命以来，又有一个所谓第四等级加入到神职人员、贵族、市民这三个等级中。而在现在，只承认有四个等级也是大谬不然。至少必须承认所谓私人雇员和自由精神职业是初露端倪、方兴未艾的等级，他们与第四等级有着远远强于市民资产阶级的认同感。不过，在此我不打算讨论这个问题，我倒更想谈谈代表等级精神的东西。与阶级精神相比，等级精神的特性是通过把对产品和产品质量的爱作为劳动和行动的首要动机表现出来的，而把对产品的总量的爱作为第二个动机，把对净赚的钱的总数，即对利润的爱只作为**第三个**动机。但纯粹的阶级

精神却是随着可利用的货币价值总量而产生的，其余的一切都是为了这个目的而被迫采取的手段。阶级精神是拜金精神。在等级中，劳动和谋利的欲望于家庭“生活在本阶级水平上得到满足”时，便有一个**限界**。而在阶级中，这种欲望是**没有限界的**，人与人的竞争便是赤裸裸的强力的限界。在等级中，人人只与本等级的成员比高低，企图超过别人，而不去无休止地与拿自己和自己的状况与**其他等级**的成员相比。与其他等级成员的比较，似乎注定要导致仇恨和妒嫉。反之，哪里只有阶级而没有等级，哪里的人们必定个个互相争强好胜。因为在这里，大家觉得积极的行为动机是“超过别人”（地位更高，财产更丰），而不是劳动的**内涵**。因此，阶级仇恨和阶级嫉妒的现象，与主要按阶级建立起来的社会在本质上是**分不开的**。阶级差别首先是财产差别。尽管人们在形式上享有同等的国家公民的法律地位，但是，阶级差别却日趋扩大，于是，阶级仇恨和嫉妒的现象也就更普遍。感谢上帝，在现代德国情况早已不再是这种情形。这样一个社会，仅仅由于它的**结构形式**——特殊的个人性格暂且从略不计——就充满了**仇恨和嫉妒**。此外，一个等级还有它的“荣誉”和“良心”，而阶级只有一个**总体利益**。一个阶级给自己**争得**多少权利，它就只有那么多权利，而一个等级的权利则是通过与其他等级，与国家**相互的内部协商**自由形成的。我们目前的社会秩序，是一个由等级和阶级组成的奇怪的混合物，但其中阶级结构占主要地位。另一方面，这个秩序当然也具备确定的**趋势**，要使自己组成新的等级单位。基督教的集体理念命令我们，在任何地方都要**促进**这个进程的发展。这个进程不可能由国家方面自上而下的行为所取代，它首先必须是一个**自愿的**自我

组织的进程，可以在这样获得的成熟的等级构造的基础上，导致在国家里这些构造具有某种形式上的法律地位。

我有意不讲得过于直接、实际。我之所以这样做，是因为我现在觉得最重要的莫过于把基督教的集体思想的永恒价值与世界历史发展的大方向结合起来，赋之以活力，使它们自己行动起来。

不仅我一人觉得，一个崭新的、至今只可猜测的、朝气蓬勃的精神和春天已经来临，以争取欧洲大部分国家重新信仰基督教的集体思想。成千上万的迹象正预示着这个朝霞的升起。说不定我在别的地方另有机会谈及并尝试澄清这些迹象。不过，恰恰由于这个任务，这个由这场大战向欧洲发出的迷途知返的神圣呼吁而产生的**新形势**，也给所有基督徒带来了双倍神圣的责任。

到目前为止，欧洲基督教各成员国不得不花费其主要精力，只求抵抗住现代文明的狂涛巨浪，在各个领域中保全自己，在现代文明的风暴面前保护自己信仰的火焰不被吹灭。这就产生了一种谨慎小心的态势，胆战心惊地闭关自守的心态——仿佛那个犹太社区的封闭精神。正是这种精神，与宽广、开放、自由的天主教信仰不完全相符，与发自基督教会精神内核的无限悲悯的叹息南辕北辙。这种局面是危机造成的。但是现在，与基督教会已经形同路人的世俗文明建筑于其上的支柱，已经陷入超出**想象**的风雨飘摇之中——其处境比它们的历史所显示的还要令人震惊！

现代文明对其自身和它的信条的怀疑，虽然才刚刚开始轻微震动，但渴望解救的呼声将越来越响亮，言辞越来越恳切。它对它一度祈祷恳求过的，开始时浑身是胆追求过的东

西，大失所望。一种新的赎罪悔过的意志在它的心底萌发。一俟战争结束，各国人民将逐渐看清自己的所做所为，这个萌芽就将一变而成一条宽阔汹涌、席卷欧洲的洪流，一条眼泪汇成的江河。懊悔，不只对于个人，而且对于全体人，都是复兴和新生的必由之路。

当前，一切的一切都取决于基督教会也倾听并理解那个求救的呼声。教会的每一分子借着他们的信仰和道德的复兴，首先打开自己的心扉，敞开一切心灵，让那条悄悄在教会中深深流淌的信仰和爱的河流，从心灵中奔腾而出，流进一个亟需信仰和爱来滋润的世界——世界已经在渴望爱的甘露——它的要求从来没有这样迫切。

(李伯杰译)

## 注 释

- ① 参见拙著《伦理学中的形式主义和实质的价值伦理学》第二部分。
- ② 茨温利(1481—1531)，瑞士宗教改革家，他否认罗马教廷的权威，反对出售赦罪符等一系列改革措施。——译者注
- ③ 鲍姆加登(1714—1762)，德国哲学家和美学家，“美学”一词的创造者。——译者注
- ④ 这里参见收在拙作《道德建构中的怨恨》第1卷中的诸文。
- ⑤ 指近代博爱主义的爱。——译者注
- ⑥ 参见论文集《价值的毁灭》第2卷：《人的观念》。
- ⑦ 这里“人”(Mensch)和“个人”(Person)是两个词，不可等同，后者含精神人格。——编者注
- ⑧ 这种责任共负的标准，按照我们在相关的集体的整体内所占有的

地位是统治的，还是奴仆的而定。

- ⑨ 迈斯特（1753—1821），法国作家，外交家。
- ⑩ 亚当·缪勒（1779—1829），德国经济学家，政治经济学浪漫学派代表。
- ⑪ 罗德贝图斯（1805—1875），德国经济学家、政治家。
- ⑫ 参阅布鲁克：《论普鲁士风格》，慕尼黑皮佩尔出版社。
- ⑬ 《战后社会学的新取向与德国天主教的任务》。
- ⑭ 参见约·普梭格在他的著作《马克思与黑格尔》中恰如其份的评价。

# 懊悔与重生

---

(选自《舍勒全集》第五卷)



在良知的动荡中，在良知的儆戒、规劝和谴责中，信仰之慧眼恒然凝视着一位不可见的无限的审判者的身影。良知动荡犹如一种无声的自然语言，它是上帝对灵魂言说的语言，其指令关涉个体的灵魂和世界的获救。我们在此面临着一个悬而未决的问题：是否可以使所谓“良知”动荡的特殊的统一和意义脱离上帝的充满奥秘的“声音”和“手势语”的解释，而我们称之为“良知”者的统一尚依然存在。我对此持怀疑态度，并且相信，除非在这些动荡中同时察觉到一位神圣的审判者，否则，它们本身将分解为一系列事件（感觉、图景、判断），人们根本不再有任何根据将其理解为一个统一体。同时，我觉得不需要任何本来的意指行为，来赋予这些动荡的灵魂物质一种功能，以便通过这种功能来呈现出这位审判者。它们本身自发地行使着这种呈示上帝的功能；反之，人们需要闭上眼睛或视而不见，才能避免在它们自身之中同时体验到这种功能。有别于痛感和快感，色彩现象和声音现象并不表现为我们的肉体的纯感觉状态（它们就是它们自身），而是原本表现为物的现象，它们具有一种功能，以其自身的内涵同时向我们传递一个真实的世界之物的信息，否则，它们绝不可能被人“感觉”。与此类似，良知动荡也与一种不可



见的秩序和一个精神——位格的主体具有意义关联，而此主体对此秩序居主导地位。正如很难从红球扩散的红色形象到红球的存在引出一种“因果推论”，也很难从这些动荡到上帝引出一种“因果推论”。但在两种情况下，都有某种东西呈现于体验之中，它对于作为呈现者的物质是超验的，却仍然在该物质之中被同时获悉。

懊悔是这些良知动荡之一，它在本质上行使审判，并且与我们生命的过去相关。

懊悔的本质和意义，懊悔与我们的整个生命及其目的的关联已经受到当代的心灵迷乱的误解，这种误解如此根深蒂固，司空见惯，乃至势必就懊悔的起源、意义和价值，对那些大多极其浅薄乏味的现代理论展开批判，以便为懊悔的肯定性本质规定清除障碍并赢得坚实的基础。

现代哲学惯于将懊悔视为一种否定的毫不实用的多余行为——一种灵魂的不和谐，并将懊悔归咎于形形色色的错觉，归咎于下意识和病态。

一个不懂医学的人在身上发现斑疹、脓疱、淤血或伤口愈合时皮肤和组织收敛变形，他通常只会视之为疾病的症状。只有病理解剖学家才能向他详细解释，这些现象是非常奇妙而复杂的途径，通过这些途径，有机体将某些毒素排出体外，以便以这种方式自我恢复；甚至可以说，通过这些途径，危害有机体的疾病，常常在出现之前就已经受到控制。即使一般的颤抖也不仅是受寒的症状，而且同时也是保持体温的一种方式。人的存在包含若干独特的层次，它们并不能像浅薄的一元论者那样归结到一个唯一的层次：精神、灵魂、肉身、和躯体。然而，在前三个层次中仍然可以发现彼此十分类似

的规律性。同样，懊悔不仅具有否定的谴责性作用，它也具有肯定的解放性的建构作用。只是在流于表面的观察者看来，懊悔才似乎是我们灵魂的某种内在紊乱的明显征兆，甚至是无益的负担，它不是激励我们，而是使我们意气消沉。有人说：懊悔只会使我们沉溺于过去，而过去已经结束，不可改变，正如决定论者所强调的，过去的事已经如此发生，一如在足以导致我们懊悔行为的既定的情况下，它必然那样发生。“与其懊悔，不如改进”，庸俗的世人带着善意而愠怒的微笑告诫我们。按照这种观点，懊悔不仅是“无益的负担”，而且懊悔之体验建立在一种特殊的自我欺瞒之上。这种自我欺瞒不仅在于，我们仿佛抗拒着过去的现实，荒谬地试图从世界上消除这种实际现实，并倒转我们的生命继续流逝所遵循的时间流的方向；而且在于，我们将现在懊悔某一行为的自我与当时完成该行为的自我暗中等同起来，但是，通过该行为以后的心灵变化，通过该行为本身及其影响，自我虽然在形式上保持着自身的同一，却已经在实质上变为另一自我。据说，由于我们以为现在能够放弃该行为，于是我们想象出这种可能性，在我们这样做的时候也能够放弃它。甚至有人以为：在懊悔行动中，我们将行为的记忆印象混淆为行为本身。懊悔所包含的创痛、痛苦和悲哀依附在**记忆印象**上，而不是依附在行为上，行为已经暗哑沉寂地留在我们身后，仅仅对于其影响之中的理智意味深长，而记忆图象正是其影响之一。然而，当我们现在将这种现时的记忆图象倒回到该行为的时刻和位置之时，我们觉得该行为本身已经为某种特征所掩盖，后者不过是对该行为这种现时的图象影响的一种感觉反应。

譬如，尼采也曾试图以这种“心理主义”的方式将懊悔解释为一种内心的欺瞒。在他看来，懊悔的罪犯无法承受“自己行为的图象”，他通过这种“图象”“诋毁”自己的行为。尼采认为，懊悔与“内疚”一样由此产生：过去畅通无阻的针对同类的欲望（各种仇恨、报复、残忍、戕害）受到国家、文明、法律的限制，现在转而指向其载体的生命质体本身，在它上面满足自己。“在和平年代，好战者以自己为敌。”与这种“偏激的”假说相比较，下述观点较为温和：懊悔犹如向自己报复或自我复仇，即一种自我惩罚的升级，这种自我惩罚在其最原始的形式中不一定只能被判为“恶”事，它也可以有如下表达，诸如“我这样做真该死”“我该打自己耳光”，如果某事的结果表明，人们有过不明智的举动或做“错”了事。倘若受害者B对施害者A的报复，欲被第三者对受害者的同情（国家和政府后来接替了第三者C之角色），即被一种似乎非个体化的报复欲取而代之，那么可以设想，这种针对一切“非正义”的报复冲动将遏制上述自我惩罚欲，在这种情况下，即使某人自己做了应当要求报复的坏事或不义之事，报复也势在必行。从这种理论可以看出，人们认为赔罪和处罚的意志在真正的懊悔之前，这种意志与其说是懊悔的结果，毋宁说是懊悔的原因。就此而言，懊悔是一种内向的处罚意志。

最后，我再引述三种关于懊悔的深受喜爱的“现代观念”：恐惧论，“内疚”论以及那种将懊悔视为一种心灵病态的观点，这种病态与病理学的自我抱怨和自我伤害，与通过咀嚼自己的罪过获得满足之类现象，简而言之，与任何一种精神自虐癖只有程度的差别，而没有本质的差别。

在近代神学、哲学和心理学的中，恐惧理论大概影响最大。根据这种理论，懊悔“不外乎是”（“现代”理论大多具有这种“不外乎是”模式）“一种愿望：人们但愿未曾做过某事，”这种愿望出于对某种可能的惩罚的一种似乎已经失去对象的恐惧。可以说，没有既定的惩罚系统就没有懊悔！在此，只是由于缺乏对惩罚事由、惩罚者、惩罚程序、惩罚方式以及惩罚行动的地点和时间的特定想像，存在于懊悔之中的畏惧感才与通常对惩罚的恐惧不同。就此而言，懊悔在遗传学上是过去的惩罚经验的反映，不过在行为图象与已经体验过的惩罚事由之间，其联想纽带失去了中间环节：在这两者之间，正如进化论者乐意补充的，懊悔或许是个体固有的一种牢固的联想纽带。因此，懊悔是已经成为一种定势的怯懦：人们不敢承担自己行动的后果。它同时是记忆的一个有益于同类的误区。

结论如下：懊悔并非指向一位神性的审判者，而是一种始于往昔的内在化的监察。

另一种懊悔观——“内疚论”在哲学中比较少见，而更多地出现在实际生活之中。人们认为，懊悔就其最原始的形式而言，是一种压抑心态，它一般出现在伴随某一行动的张力松弛之后，由该行动可能引起的有害和令人反感的影响导致而成。所以，懊悔本来是一种“良心内疚”，此者自然通过事后的判断找到了一种“更高的”解释。在此，过度的感官享受（好食贪杯、耽于肉欲、生活奢侈等等）及其压抑的影响，尤其构成了一种沮丧心态的基础。在这种心态中，我们事后谴责这些无节制的享乐：“每一灵魂都会为此靡行悲哀”，或“少小为娼，老大从良”。在危害健康的范围之外，还有其

他恶果引起懊悔，这种无疑正确的观察为“内疚论”进一步提供了表面依据。

对于上述所有观点而言，懊悔自然是一种既无意义又无益的行为。今天有许多人尤其喜欢在“无益”这个定语上做文章，以此唾弃懊悔。一些修养更高的人甚至补充，懊悔不仅无益，而且“有害”，因为它只会妨碍行动和生命，它像纯粹的报复惩罚一样，包含着一种反感，而这种反感根本不能通过其功力（提高整个生命的旨趣）为自己正名：因为即使懊悔有时能够激励人立志向善，自我更新，但它并非必然如此，而且很容易在这个过程中落伍。况且，如果懊悔仅仅有时具有这种更新作用，一般在临死之前才强有力地表现出来，那么面对生命的终结，懊悔又有何益？即使在生命期间，懊悔对生命的妨碍，也远甚于更新，因为它将我们禁锢在一段不可改变的过去之中。

从斯宾诺莎经康德到尼采，所有这些对懊悔的解释和非难，统统建立在严重的误解之上。懊悔既不是灵魂的累赘，也不是自我欺瞒；既不是灵魂不和谐的明显征兆，也不是我们的灵魂对不可改变的往事的徒劳干预。

恰恰相反，从纯道德的角度出发，懊悔是灵魂自我治愈的一种形式，甚至是重新恢复灵魂失去的力量的唯一途径。从宗教上讲，懊悔的意义更为深远：它是上帝赋予灵魂的一种自然行动，以便灵魂在远离上帝之时，重新返归上帝。

对懊悔的本质产生误解的主要原因之一（它构成了上述一切“解释”的基础），是关于我们的精神生命的内在结构关联的一种错误观念。如果不曾更深入地总体直观与我们的固

定的位格相关的生命流之特性，并以此认识懊悔，就绝不可能充分理解懊悔。只要探讨一下下述论点的意义，这一点显而易见，懊悔是一种徒劳的尝试，想使一件往事不曾发生。倘若我们个体的生存是一种生命流，它在自然演化的同一客观时间之中奔流而去，并与此客观时间流相似，不过具有不同的内涵而已，那么这个论点自然不无道理。这种生命流之“较晚”部分不可能与“较早”部分叠合，前者也不可能使后者发生任何变化。但是，与死板的自然变化和自然运动的流逝截然相反（自然“时间”是一种单向的具有特定方向的一维连续统一体，没有现时、过去和未来的三维划分），当个体体验每个不可分的暂时的生命瞬间之时，个体生命和位格的**整体**之结构和观念于个体同在当下。每个个别生命瞬间都与客观时间的一个不可分的点相对应，但自身具有自己的三种维度：体验着的现时、已经度过的过去和未来，它们的给定性由感觉、直接记忆和直接期待构成。由于这一神奇的事实，固然不是实在，而是个体生命的**整体意义和价值**在个体生命的每一时刻仍然处于个体的**自由的强力**范围之内。个体不仅支配着个体的未来；而且，个体逝去的生命的每一部分——就其**意义要素和价值要素**而言——其实都可以改变，即通过某种（始终可能的）新的编织将它作为部分意义引入个体生命的**总体意义**，诚然，它所包含的纯自然真实的成分不能像那种未来之要素一样随意改变。假设直线 V-Z 是一段客观时间，个体到某一特定时刻为止的经历是该直线的各个部分，那么，这里的情况不同于死板的自然：b 明确地决定于 a，c 决定于 b，d 决定于 c，以此类推。

$$V \overbrace{a b c d e f g}^R Z$$

相反，最后的经历 g 原则上决定于整个系列 R，每个经历 a b c d e 都能“影响”g，以及“影响”随后到来的每个经历。每个过去的经历都具有这种能力，而它自身或所谓对它的“记忆”，不必首先作为编织要素进入直接在 g 之前的 f 状态。可是，由于在生命关联之中，某个经历的完整效应同属于它的完整意义和它的最终价值，所以，只要我们的过去的每个经历未曾发挥其一切可能的效应，它的价值就尚未完成，它的意义就尚未确定。从生命关联的整体来审视，只有当个体死后（在来生之假定中则绝无可能），某个经历才会成为那种意义完整的“不可改变的”事实，如像在自然时间之中已经过去的自然事件。在个体的生命终结之前，一切过去——至少就其意义要素而言——始终只是一个疑问：自己还应当以此有何作为。因为，当客观的时间内涵的一个部分成为个体的过去，即当它进入个体经历三维的范畴后，它那种作为逝去的自然事件所具有的事实性和终了性就被剥夺了。这种作为过去的时间内涵遂成为“个体的”时间内涵，它现在隶属于个体的强力。因此，在个体生命的每个时刻，个体的“过去”的每个部分对个体的生命意义的效应程度和效应方式仍然处在个体的强力范围之内。这条原理适用于具有“史实”之本质的每个“事实”，不管此“史实”是单个生命，或是种属的生命，或是世界史。“史实”是未完成的和可赎的。确实，恺撒之死所包含的一切从属于自然事件的东西均已完成，不

可更改，一如泰勒斯预告的日蚀。然而其中的“史实”，即其中交织于人类史意义之中的意义要素和效应要素，是未完成的，它只在世界史的终结才宣告完成。

可是，个体的本性具有某些神奇的力量，能够自行解除个体过去的某些经历的较早效应。对有关事件的清晰而具体的回忆就是个体精神的这种功能之一，尽管人们通常将其误解为一种使过去在个体的生命中产生效应的因素。因为，正是这种以上述心理效应原则为基础在个体心中神秘地延续并产生影响的回忆，通过保持距离、具体化、确定地点和时间之类冷静的认识活动，在生命神经中碰撞，而生命神经是使回忆行动发挥效应的力量源泉。假若下落的石块能够在其下落的某一特定阶段回忆起上一阶段（它此刻仅仅决定着石块按照既定的定律完成下一阶段），自由落体定律就会立刻失效。因为回忆就是从被忆起的**存在**和故事的可怕的强制力获得**自由**之开端。被忆起——这正是一种方式，通常以这种方式，各种经历辞别个体的生命核心；以这种方式，它们远离自我的中心（虽然它们先前共同为自我对世界的总体态度奠定了基础），并且失去了自己的**干预**效应；就此而言，它们对于我们趋于消失。所以，回忆并非所谓“心理因果流”之中的一个环节，而是中断此流，使其某些部分陷于停顿。它并非促成个体较早的生命对个体现时的效应，而是将个体从这种效应的事实性中救渡出来。被意识到的发生史，使个体从已经度过的发生史之**强力**中获得**自由**。对于由所谓传统势力聚合而成的人类精神的群体演变之总结局，历史学也首先扮演着“**自由女神**”的角色，她使我们摆脱历史的限定。

**懊悔**之现象同样可以被置入这种普遍的思想关联之中。



懊悔首先意味着对个体生命的一段过去反躬自省，由此赋予这段过去一个新的意义环节和一种新的价值环节。

有人声称，懊悔是我们对“不可改变的东西”的一种无意义的干预。然而，就此论点所指的意义而言，个体生命中没有任何东西是“不可改变的”。一切都是可赎的，只要它是意义、价值和效应因素。正是这种“无意义的”干预改变着“不可改变的东西”，并以新的方式和新的效应方向将被懊悔的无价值行为——“我曾经这样做”，“我曾经是这样”——置入我的生命整体之中。另有人称，懊悔是徒劳的，因为我们并没有自由，一切必然像当时那样发生。确实，不能懊悔的人就没有自由。但是懊悔吧，这样你们会发现，你们将在采取这项行动时获得自由，你们原误以为它是这项行动的意义“条件”！你们将获得“自由”，摆脱过去的生命之中的罪过和邪恶所具有的持续不断和源源而来的冲击力，摆脱懊悔之前牢不可破的效应关联，它始终从旧的罪过中繁衍出新的罪过，使罪过的压力像雪崩一样急速增长。不是被懊悔的罪过，而只是**未曾懊悔**的罪过对生命的未来构成了决定性的阻力。懊悔斩除了罪过赖以继续肆虐的要害。它将罪过的动机和行为以及罪过行为之根从个体的生命中心驱逐出去，以此促成了一种新的生命系列的自由和自发的开端——像处女一般纯洁的开端。正是由于懊悔行动，位格才不再受束缚，于是，新的生命系列终于能够从这种位格的中心崭露出来。所以，懊悔使人在德性上恢复青春。在每个个体的心灵中都沉睡着青春般的、尚未被罪过玷污的活力。但在生命期间，罪过的压力在心灵中不断积蓄增长，重重压力抑制甚至窒息了生命力，一旦解除重重压力，那些生命力将自发地涌现，越

是在生命流中“进步”急行——只有前见而绝无后识，就越依附并束缚于过去的罪过压力。当你们在攀登着生命之巅，你们不过逃避着自己的罪过。你们的攀登是一种悄悄逃避。你们越是紧闭双眼，回避本该懊悔的，缠住你们双脚的锁链就越是难解，使你们无法前迈。在说到懊悔时，目光短浅的决定论者同样迷失了方向。新的自由本来只能在懊悔行动之中化为现实，却被他们误为懊悔的条件。那些俗不可耐的先生们甚至说：与其懊悔，不如下定向善的决心，把未来的事做得好些！可是他们没有说明，如果没有预先通过针对个人的过去的决定力的懊悔取得个人的解放和新的自我确立，下定决心的力量从何而来，实施决心的力量又从何而来。倘若没有实施决心的力量意识和能力意识（它们与下定决心之行动直接相关），向善的决心恰恰最具诱惑性，正是它们铺平了“通向地狱之路”。这个寓意深刻的成语通过下述规律获得证实：任何无法实施的向善的决心不仅是多余的，因为它继续维持着从前内心苦痛的灵魂状态，而且在这种状态中为个人额外增添了一种新的无价值，加剧并强化了这种状态。如果未曾实施的向善的决心不是以真诚的懊悔为先导，那么，它们几乎总是使人陷于极度自卑。只要向善的决心没有实现，灵魂就无法保持其原有的水平，而是坠落，远远逊于从前。这里有一个自相矛盾的事实：懊悔的唯一价值在于它可能对未来的愿望和行为具有改善作用，假若果真如此，懊悔行为的内在意义就必须仅仅针对过去的坏事，而没有任何着眼于未来和改进的非分意图。但这里的前提也是错误的。

下述指责与此类似：懊悔行为根本不是针对行为和伴随行为的态度，而只是针对记忆的“印象”，它的产生不受行为

及其后来效应的影响。这种说法首先源于一种完全错误的回忆观念：在个体的当下意识之中，存在着一种“印象”，它仅仅通过判断与往事相关，故是第二性的。其实，源初的忆起含有现象性的过去之中出现的事实本身，它含有一种生命和留连，而不是含有一种现时的“印象”，这种“印象”只能通过判断被抛回过去，或者在那里“被接受”。一旦在回忆期间出现所谓记忆图象，图象要素就已经被回忆意向及其目的和定向共同决定。图象追随这种意向，随意向的变换而变换，而不是意向偶然地或机械地追随受联想规律制约的图象。个体的精神活动延伸到时间过程之中，精神活动的具体的中心被称之为位格，它本然地能够（一般而论）直观个体逝去的生命的每个部分，把握其意义成分和价值成分。当然，某些因素引导并决定着从回忆行为一般可及的这种生命范围之中进行选择，只有这些因素才取决于现时的生命域，同是取决于受现时的肉身状态制约的复制起因和这种复制的联想法则。因此，懊悔行为事实上渗透到个体生命的过去之域，并有效地介入到其中。它其实消除了道德上的无价值和有关行为的“恶”之价值特征，解除了由这种恶向一切方向扩散的罪过压力，并以此根除了罪过压力必然导致“恶性循环”的繁殖力。按照某种法则，即在其他所有恰如其分的回忆之内容被规定之前，一般预先给定个体生命的价值规定所依据的法则，懊悔心之光照亮了个体的过去，使个体能够在这种光照之中，形象地回忆起没有懊悔心就不能回忆的许多事。懊悔突破了傲慢之防，通常只有满足并助长这种傲慢的东西才能越过这道防线，从个体的过去之中显露出来。懊悔化解了“天生的”傲慢之自然压抑力，因此成为一种对个体自身的诚实。

在此恰恰可以发现某种特殊的关联，它为**懊悔心**所有，属于灵魂的道德体系。正如没有懊悔心就不可能有对自身的**诚实**，没有**谦卑**也就不可能有懊悔心。谦卑抵制使灵魂囿于其自我位置和当下位置的天生的傲慢。谦卑是参照绝对的善之清晰观念不断转化的体验结果，个体发现自己难以企及绝对的善，只有当谦卑**遏制了**傲慢的压抑、固持和冥顽，重新恢复在傲慢之中似乎已经脱离生命流之原动力的自我位置，与生命流和世界的畅通关系，懊悔心才可能萌发。人变得固持而冥顽，与其归咎于从他的肉体欲望之中萌生的对惩罚的恐惧，不如归咎于傲慢和自负。罪过在个体身上扎根越深，越是成为个体自身的一部分，这种情形就越严重。对于冥顽的人，真正困难的不是悔悟，而首先是勇于放弃自我。谁完全懊悔自己的行为，谁就会悔悟自己的行为，克服在最后一刻难以启齿的羞耻感。<sup>①</sup>

毫不奇怪，懊悔必然在其本质、意义和功效上多遭受到误解，因为人们按照那种将回忆点归结为复制所谓记忆图象的回忆观，将懊悔混淆为能够引起懊悔，也更容易消除懊悔，却绝不是懊悔本身的那些状态；据说，失败或“恶”行的恶果比肯定的成功**更容易**触及人类的弱点，引起懊悔；例如，由无节制的恶习造成的疾病和痛苦等等，以及来自外界的惩罚和谴责常常**引发**懊悔行动，倘无这一切，懊悔行动也许不会被引发；这些观点并不错。尽管如此，这一系列反感（它们才引起充满懊悔的自我反省）绝不能与**真正的懊悔**所带有的痛苦相提并论。关于懊悔存在着许多错误的心理学观点，姑且不论它们的其他谬误，它们恰恰难以避免这个基本错误：将懊悔行为本身与**导致懊悔行为的状态**混为一谈。

以上所述尚未完全澄清回忆在懊悔行为中所起的作用之特性。有两种截然不同的回忆类型，或可称之为静态回忆和动态回忆，或者功能回忆和现象回忆。在前一种回忆类型中，个体在回忆体验中不是停留在过去某些孤立的内容和事件上，而是停留在个体当时对世界的主要**态度**上，停留在个体当时的思维、意志及爱与恨的**定向**上；个体再度经历着当时的自我及位格规定性的总体态度或存在。个体将自己“置入”当时的自我之中。这种区别在某些病理学现象中显露无遗。几年前，我在德国一所疯人院里见过一位70岁老人，他曾在18岁的青春期经历过自己周围的整个世界。但这并不表明，这位老人沉溺于他18岁时经历的特殊**内容**之中。譬如，他现在看见的住宅、人群、街道、城市等还是同他当时所处的环境一样。毋宁说，他所见、所闻、所经历的一切就在他的房间里现实地存在着，但他经历这一切是以他当时的**身份**——18岁的他，具有他在这一生命阶段的一切个体和群体的意志倾向、进取态度、希望定向和恐惧方向。第二种回忆类型，即那种特殊的再经历之回忆是一种极端的类型，它作为符合当时现状的体系为我们所熟悉。它不仅使个体能够知道实际做过什么，曾经怎样对自己的特殊环境作出实际反应，而且使个体能够知道**本来能够及愿意做什么**，**假设**个体遇到过这种或那种情况，该作何反应。在这种回忆中，思路不是从个体生命的内容到体验这些内容的自我，而是从正在体验的自我（个体已置身其中）到生命的特殊内容。

然而，那种能够进入更高级更重要的懊悔行动的回忆属于**功能**回忆。在此，不是在回忆中出现的过去之行为或个体曾经采取的无价值行为成为真正的懊悔对象，而是那种在个

体的整体位格之中的部分，即自我（当时的行为和意志行动发源于它）被再度体验，正是自我在这种懊悔中受到谴责，仿佛被驱逐出位格的整体。所以，只有当人们依据某些哲学家的看法，区别存在懊悔与行为懊悔，或“懊悔”与“充满懊悔的”自我反省之时，才谈得上在充满懊悔的回忆之中的行为自我（即那种过去的自我部分）各自的客观的无价值行为孰轻孰重。尤其叔本华一再强调，最深刻的懊悔态度不是表述为“啊，我做了什么，”而是更尖锐地表述为：“咳，我竟是这样的人，”甚至：“我竟然做出这种事，我该是一个什么样的人。”他试图以此表明，恰恰经验决定论才赋予懊悔以充分的重要性。另一方面，上述第二种懊悔所具有的更深刻和更令人深思的特征却为此提供了一个证据：我们的“智性特征”（叔本华居然错误地将其等同于“先天特征”）在此仍被视为一种自由行为的结果。但这种观点破坏了懊悔的完整意义。总之，针对个体位格的存在（即针对位格本质类别）的懊悔行动，从内在上讲根本就不可能。个体就是个体之所是，个体或许可以为此悲哀，或者对这种存在感到恐惧；但是（姑且不论这种对个体的本质的悲哀大概也带有同一本质的色彩）：个体不能懊悔个体的本质。个体唯一能够懊悔的是（同时并不仅仅直接考虑个体的种种行为）：个体当时是这样一种自我，它竟然采取那种行为！在这种懊悔行动中，同时处于个体“之后”和个体“之中”的既不是行为也不是个体的本质—自我，而是那种总体的具体的自我结构，个体在自己的回忆中发现行为从这种结构中（在此和在这种结构的前提下无疑“必然地”）涌现出来。

但更深入的懊悔行动，不仅引起纯粹的观念“转变”，甚

至纯粹的向善决心，而且导致真正的观念转向，对懊悔的这种独特的审视方向只能如此理解：个体的自我体验之方式具有聚集和自我评价之特定阶段，这些阶段的可能的转变，不再是一种心理因果性的明确结果，尽管每一个别阶段上的心理活动无疑以因果方式决定于心理因果性。因此，与体验内容在每一聚集（Sammlung）阶段上所遵循的因果律相比较，位格本身始终赖以存在的那些聚集层次的转变是个体的总体自我的一种**自由行为**。所有那些发生转向的自我结构作为被体验的环节最终都属于总体自我。个体发现行为必然从这些环节之中（在这些和那些情况的更广泛的给定性上）涌现出来。更深切的懊悔行动恰恰由此赢得了对自己的充分理解：这种自由促成的转变，即个体的整个内在存在的聚集层次的转变，是更深入的懊悔行动的伴随现象。就是说，无论个体觉得在当时的存在层次上的行为怎样**必然**，无论它在怎样严格的历史意义上就其所有细节而言（**如果个体总之试图设立这种层次**）“可以理解”；个体当时处于这种层次却并非**同样必然**。个体本来也能够改变这种层次。就此而言，个体当时不仅“能够”以其他方式**考虑和行动**，而且能够以其他方式**存在**。因此，这种“当时能够”不是一种错误的建立在幻觉之上的倒置——将个体**现在能够**或以为能够有所不同这一完全不同的事实置入过去。毋宁说，个体觉得懊悔行动将这种“能够”、这种最核心的意志力表现为一种在整体的**较早的体验质素本身之中的体验质素**。但是，对个体当时的自我结构之中的恶的现时的认识行动，以及对更好的存在和更好的结局（个体当时本来**能够**如此存在和如此行动）的现在的看法，如何与个体对更好的行动的现时的“能够”体验融汇贯通，其

方式非常独特。人们或许认为，并不是懊悔行动首先导致层次改变和个体本身的提高，而是个体现在超越了当时的自我及其行为，懊悔行动不过是这一事实的标志和结果。所以个体只能懊悔，因为个体现在已经更自由和更完善。只是参照现在所体验的更完善者之“能够”，欠罪的非自由之阴影才笼罩在个体较早的状态及其行为上，在这种阴影中，个体发现自己较早的状态及其行为远不及现在。但是，这样简单的理智的或此或彼在此无济于事。懊悔行动的独特之处其实在于：在沉痛谴责的懊悔行动中，个体才完全认识到自己的自我和行为的劣根性；在懊悔行动中（它似乎仅仅从新的生命层次的“更自由的”立场出发才能为理性所理解），这种更自由的立场本身才得以确立。故在某种意义上，懊悔行动早于其起点和终点，早于其源于什么之界点和其趋向于什么之界点。在懊悔行动中，个体才对更完善者那种“当时能够”产生了完整而清晰的认识。但这种认识并不创造什么，它不过认清并涉入当时由欲望布下的迷宫。它并不创造，只是指明。

有生命力的更深切的懊悔行动的这种最神秘之处在于：在懊悔行动中，在其连续的运动过程中，一种更高的理想主义的生存作为一种个体可能的生存出现在眼前：精神生命的层次有可能获得一种建立在聚集之上的提高，以致个体现在发现整个过去的自我状态远不及现在。在神学的建构中这自然会带来某些困难。因为这个问题涉及到上帝赦罪和使人成义的恩典，与人之新质的关系之基础。由此看来，只有在“完全的”懊悔之中出现的自由的恩典才能真正根除，并免去宗教意义上的欠罪；它并非仅仅导致路德所说的结果：上帝对罪视而不见，不予“追究”，而人继续陷于罪和欠罪之中。



但是，另一方面，免除罪过本身似乎又是恩典临在的一个条件。因为，只有在罪过从人身上被抹去之后，恩典和以恩典为基础的更高的生命层次才能植根于人的心中。在此，许多神学家（例如舍本）采用了这幅幸福的图象：在透入灵魂的恩典面前，罪过渐渐消退，“恰如黑暗在光明之前隐退”。<sup>②</sup>

由此看来，懊悔不仅不以提高道德存在的层次为前提，相反，后者倒该借助于前者。提高道德层次涉及到懊悔的动态行动，通过这个行动，不仅自我达到了它可能达到的理想本质的高度，而且自我能够在攀登的过程中俯视下界般地谴责并摒弃过去的自我。

正如我们在登山行动中接近山顶，同时发现山谷沉入脚下，我们所经历的这两种景象都出自登山行动。同样，在懊悔之中，位格向上攀登，同时发现自己下面的过去的自我结构。

懊悔越是由单纯的行为懊悔趋向存在懊悔，它就越是触及到已经察觉的欠罪的根源，将欠罪从位格身上驱逐，并且以此将位格的向善的自由归还给位格；它就越是由某个具体行为带来的痛苦演变为那种彻底的“心灵悔恨”，它本身具有的重生力量将由此再造一颗“新心”和一个“新人”。就此而言，懊悔具有真正的皈依忏悔的特征，它从获得新的向善的决心开始，通过更深刻的观念改变，最终发展到真正的观念转化——“重生”。在此，个体的道德行动的最后根源（精神的位格中心），仿佛在其最终的实质意向中自我焚化，并自我重建，同时并未破坏位格在形式上的和个体性的认同。

前面提到一些怀疑论的命题，这里需要进一步讨论其中的两个命题：恐惧理论和报复理论。

在新教主义的形成中，**恐惧理论**发挥过重要作用。路德和加尔文将忏悔的本质归于对地狱的恐惧，一旦认识到人缺乏践行律法的力量，那种恐惧就会出现。路德认为，对于感觉到自己的罪和自己必然无法实现上帝的律法的人类而言，这种恐怖是唯一的驱动力，它使人通过信仰耶稣的赎罪的血来庇护自己，并使人确信由耶稣的血带来的使人成义的上帝的偿罪和悲悯。由于耶稣以其完满事奉在上帝眼前“护盖”有罪及终生负罪的人心，罪人之罪就“不再被追究”，这大概指，免除对罪的惩罚。于是，对这种完全不应得的上帝的悲悯的体验和由此给予的新的恩典可望获得“向善的决意”（guter Vorsatz），并在一定程度上减轻罪。所以，在此“决意”已经完全由懊悔取代。就此而言，上帝“赦罪”的意义既不是真正去除罪之质（我们曾经将其视为事实），也不是一种随之而来的救赎，它将一种新的使人获救的质注入灵魂，以此取代罪，而只是免除惩罚和罪人的下述猜测：上帝再也“看不见”罪人之罪。这种猜测既不可理解，也与上帝之全知相违。

近代哲学同样以恐惧理论为开端：“懊悔不是德行，不是源于理性；为一件行为而懊悔的人承受着双重压力，他无能为力”（斯宾诺莎：《伦理学》第四章，命题第54）。懊悔一件行为的人痛苦倍增，因为“他首先屈服于一种值得谴责的欲望，然后又无法摆脱对此的反感。”可见，斯宾诺莎也从恐惧之中推导出懊悔（“对某一行为的看法伴随着这种反感，我们以为完成该行为是出自精神的自由决定”，此即斯氏的断无可能的定义）。根据对这个定义的解释，懊悔是外界的谴责和惩罚的结果，或者是一种恐惧，它产生于某一行为的后果，与个体认为该行为“错误”的看法相关。“人或者懊悔某一行为，

或者引以为自豪，因人所受的教育而异。”故斯宾诺莎认为，懊悔只是一种相对的德行，即一种只适合于下等人的德行。“一旦下等人无所畏惧，他们就令人畏惧了。”但懊悔不是适合于“自由人”的德行；“自由人”受理性引导。

与这种恐惧理论极端矛盾的，首先是这一事实：恰恰相反，恐惧一般根本不能使个体达到那种**聚集**之心境，只有真正的懊悔才可能进入其中。恐惧将个体的注意力和兴趣引向外界——引向逼近的危险。只要罪犯知道自己受到追捕，主动型罪犯就会顽固地为自己的行为狡辩，竭尽全力“不被捕获”；被动型罪犯则会被恐惧压倒，无可奈何地屈服于自己的命运。在这两种情况下，即使无其他因素阻碍，恐惧恰恰能阻碍罪犯采取懊悔行动。只有当罪犯知道自己**脱离了**任何危险，他才能发现那种构成真正的懊悔之前提的“聚集”，才能发现那种完全与自己和自己的行为**独处**的状态，无此则谈不上懊悔。除此之外，我们能够在个体意识里非常清楚地区别：对某一行为的指向过去的懊悔，与同时并存的指向未来的恐惧，并在此确定二者怎样发生于个体生存的截然不同的**层次**：恐惧从个体的生命感觉的中心出现，而且若无生命感觉的载体（**肉体及冲动**），它就会完全消失；与此相反，懊悔从个体的精神位格中心油然而生，而且不依赖于个体所具有的肉身状态就可能发生，甚至在掩盖着不为个体所知的恶的肉体欲望之限制被消除后，它才会趋于完全。恐惧与懊悔在此在上虽涉及相同的价值事态，但各自不同的上述独立性同时并存已经证明，懊悔不可能是恐惧在灵魂上的“发展形式”，否则恐惧必定已在懊悔这一新的构成中化为乌有，也就不可能与懊悔**共存**于个体身上，并且充满我们的内心。

就对上帝的惩罚的恐惧而言，以上论述同样成立。单纯对惩罚事由的恐惧（“奴才般的恐惧”）绝非懊悔。这种恐惧也绝非是（仅出于害怕惩罚而产生的不完满的）悔恨（attritio），神学将此悔恨与悔悟（contritio）区别开来不无道理。因为悔悟植根于对上帝（即对本身值得爱的至善）的爱之中的“完满的”懊悔。不完满的悔恨既不是对单纯的惩罚事由的恐惧，也不只是植根于这种恐惧之中。它可能由对惩罚即对上帝的正义的恐惧引起，但绝不是由对惩罚事由即对单纯的坏事的恐惧引起。但是，与这种引发过程相比较，懊悔行动本身却是某种全新的东西，它并非这种对惩罚本身的恐惧。它固然也能被恐惧引起，但仅限于这种情况：所谓对（永久的或暂时的）惩罚的恐惧，首先不是针对单纯的惩罚事由，而是针对作为永恒的正义之行动和表达的惩罚——即始终同时建立在对具有这种正义并实施惩罚的神性的敬畏和崇拜之上。如果不完满的悔恨是悔悟的低级阶段，那么，根据恐惧阻碍甚于促进懊悔的法则，可以得出结论：每当位格的悔悟可能出现之时，单纯的不完满的悔恨就对悔悟构成了一种阻碍。

从恐惧理论的立场出发，下面的问题同样难以理解：为何只有当位格的无价值，或有关行动具有某种道德和宗教的意义时，恐惧就会转化为懊悔？人们曾经千百遍遇见，并总是害怕再次遇见诸如一张丑陋的脸孔，或某种智力缺陷，或某种生理残疾，为何这一切无价值从来不是懊悔的对象，而至多是自虐、悲伤、自我厌恶和自我报复的对象？为何个体从来不在同样的意义上懊悔一件不成功的艺术品和一部拙劣的作品，如像懊悔扒窃或伪造期票，除非必须将这些劣质作

品归咎于只顾及作品必需的技巧，忽略了**道德质素**（而不是归咎于个体的天赋）。这里的反感似乎起源于生理残疾，也起源于愚拙或才气不足，其程度也许本来较轻？或许它不大容易诱发那种与“自己是反感的原因”的想法相联系的恐惧和反感？当然并非如此。在上述事例中，始终欠缺任何可以称之为懊悔的东西。“被懊悔的”无价值是一种具有特殊“恶”质的无价值，这种无价值已经在共同构成懊悔之基础的对这种“恶”的感觉之中被给定。如果这一点**必然**属于懊悔之本质，那么，为什么单单这种无价值（即恶本身的内在**天性**）尚不足以在懊悔行动中规定懊悔对自身的情感上的否定？对行动后果的某种恐惧（该行动充当着这种“恶”质的纯粹载体）还应当在此补充什么？或者，为了促成懊悔，这种恐惧又该是必须如何产生影响呢？恐惧偶尔引起懊悔，却常常玷污懊悔，这就是结论。在任何可能的恐惧形式中（即使是没有对象，即没有客观内容的恐惧），恐惧都是在实际危害之前对威胁或危害生命状况的一种预感。懊悔却**必然**面对过去。

**报复理论**发掘得更深一些，无疑存在着一种针对个体自己的报复冲动。如果小孩自己打自己，因为他做了某种“错事”；如果有人想“揪自己的头发”，因为他们曾经如此这般行事；如果历史上形形色色的自我折磨，并未必然演变为对上帝的忏悔，或有助于非肉体化的苦行，而是完全标志着一种自然的针对自我的报复行动或赎罪行动；那么这种猜测似乎是正确的：人对自己也具有一种源初的报复冲动。因为，很难将这种报复冲动纯粹归之于已经预感到的外界的谴责对心灵的影响，甚至归之于对他人的报复冲动的不由自主的同情，即在不带有或违背个体意志的情况下共同实施这种针对个体

的报复冲动（亚当·史密斯在其错误的同情论<sup>③</sup>中如是说）。所以，同自我与作为其对立面的非我之间的特殊选择相比较，报复行动事实上更为本源。针对自己与针对他人的报复冲动大概同样本源。如今有许多作家的整个创作似乎充斥着内心的狂暴的复仇欲——针对他们自己和一切与他们相关的东西。他们的讽刺只是表面上冲着笔下的人物发作，其实完全针对自己。所以，将这种自我报复视为针对他人的报复冲动，及其他类似冲动在受到压制后渲泻的结果和反向表露，这完全不必首推尼采。不适度的报复冲动，以及理性对它的培植和适度的复仇行动，二者皆是对一定种类的已知的无价值行为的直接反应，这些无价值行为自发地“要求赎罪”。<sup>④</sup>复仇冲动尤其特殊，它产生于察明或想象出已被察觉的无价值行为的实施者之前；即它在产生之后才寻找它的对象；因此，即使查获某人自己是该实施者，它也不会罢休。但无论怎样从精神上“拔高”这两种冲动，也无法解释懊悔行动的真象！报复理论或许能够澄清懊悔行动的某些特征，而恐惧理论对此完全无能为力；诸如懊悔行动与过去的必然的本质联系，懊悔苦痛的独特的发掘深度，从懊悔中产生的“弥补”失误的忏悔意识，等等。但是，报复理论根本无法企及整个懊悔行动的核心。即使只要求在较深层次与懊悔类似，针对自己的报复和还报，尤其欠缺以下方面：1. 懊悔行动的精神性<sup>⑤</sup>和内向性，以及它所依靠的媒介：寂静、安宁、严肃、聚集；2. 在懊悔行动中向更高的生命层次攀越，以及一种理想的价值图象（即个体位格的救赎图象）已被同时给定，这种图象先前不为个体所知，个体现在却在“对自己的获救的爱”之中与之相关；3. 通过懊悔增强并解放个体的道德上的自我，使

之下定决心并改变观念；4. 限制恶和道德罪（此为懊悔所独具），与此相反，报复可以针对任何一种已被感受的自我无价值及无价值行为的任何肇因。针对自我的报复态度是一种冲动状态，它**不具备**通过关注自我存在和自我塑造的积极的理想而奠定的任何基础。故这种态度完全徒劳无益。

在此有一点无可争议：个体有一种强烈的倾向，只要可能，便将自我折磨或对自己的反感（作为一定的行动和状态的原因）的所有状态，（它们以任何方式甚至以病理学为先决条件）与真正的懊悔**混淆**，或将其作为懊悔记在名下。但这种自我欺骗（它常常发展为欺骗他人）既以**真正的懊悔现象**，也以对此现象的肯定性评价为**前提**。人们自然倾向于，将取悦上帝的懊悔之心的图象，**在想像中**或化入其针对自己的残忍；或化入病态的痛苦癖，它“不无快感地在对罪的承受中沉溺；或化入针对自己的报复欲；或化入其道德上的薄弱点；或化入隐密的恐惧或对过去的迫不得已的苦思冥想；化入他们有时具有的既针对其他一切也针对自己的那种“不良眼光”；并且将他们这些隐密的罪恶或灵魂的病患**隐蔽在道德的假象之下**。可是，懊悔的这种命运（懊悔与其他德行和优点都有此命运），即懊悔可能**欺骗懊悔者本人和他人**，不应当诱使任何自诩为心理学家的人忽视在这些懊悔的假象背后的**懊悔本身**。

人们通常以为：懊悔行动是一种情状性的“反感情绪”，它伴随着对行为的某些“看法”，认为自己是这些行为的实施者，其实并非如此。我们且抛开传统的联想心理学的这些陈辞滥调。事实上，懊悔是一种面对欠罪的有目的的情感活动，它指向那种积压在人身上的罪过。这种“活动”旨在从情感

上否定并遏制罪过的持续效应，暗中尝试将此罪过驱逐出位格的核心，以便使位格获“救”。在懊悔行动中，增长着的罪过压力对这种活动的反作用才开始造成懊悔痛苦。痛苦的程度决定于罪过的顽固性，罪过在位格核心中植根越深，就越顽固。由此可见，不是这种痛苦，而是针对罪过的活动和中断其持续效应的趋势是第一性的。痛苦只是结果，是第二性的。懊悔痛苦的特点是深刻、强烈、震撼人心，它没有半点含糊。但在整个过程中，除了这种痛苦质素，同时还存在着一种满足，它可以一直上升到福乐。满足与快感，不满足与反感彼此之间毫无关联；甚至懊悔痛苦越强烈，可以感觉到的深层满足就越强烈。是否正是对那种痛苦的内心感受即罪之补赎，或者在懊悔的过程中罪过压力的减轻提供了满足？如果将懊悔理解为一种精神上的回报（即自我回报），人们或可接受第一种情况。但是前面已经阐明，这种估计是错误的。顺从于赎罪要求是处罚的事，而不是懊悔的事。无需懊悔奠定基础，也可能出现这种顺从。因为像坦白心一样，忏悔心大概必然产生于懊悔，而不是懊悔产生于忏悔心。忏悔心更不是懊悔本身。懊悔绝不是一种从痛苦本身获得满足的痛苦；除非它不是真正的懊悔，而是一种建立在痛苦癖之上的懊悔臆念。例如，虔信派常常混淆两者结果，虔信派的敬虔懊悔文学因此具有强烈的感官色彩，甚至受虐狂的色彩。所以，逐渐增长的满足，其实是慢慢减轻罪过压力的结果。它仿佛自发地形成于使罪过非主体化，并将其驱逐出个人核心的过程之中。

如果懊悔就是削弱罪之压力，那么当懊悔作为针对罪过的行动萌生之时，罪过必然已经以某种方式存在。



这种“**罪过**”究竟是什么呢？它是那种通过个体的恶行持续地聚积在位格自身（即行动中心）的“恶”质。故罪过是一种**质**，而不是一种“感觉”。所谓“负罪感”仅仅由于它与这种质的内在的意义关联才有别于其他感觉。不管人们是否感到自己有罪过，罪过始终存在。负罪感的敏感度，或对罪过的感觉的界限值，完全不同于罪过的存在和程度。罪过似乎在增长时**自我掩盖**，并且使对其存在的感觉迟钝，这恰恰属于罪过的最神秘的效应。反之，正如一切圣徒的生命所证实的，对罪过的感觉，恰恰随着罪过的实际减轻在功能上**益发敏锐**，因而越轻微的过失反倒让人感觉沉重，这是因为**谦卑和虔诚**在人心中发扬光大。懊悔行动绝不与负罪感牴牾，而是恰恰培植并强化负罪感，它只是抵制那种**客观的罪质**本身。但懊悔“通过”罪感指向罪过，一如精神的注意力或某种意念通过视听某一对象指向该对象。故无论如何，罪感（通常首先尚未确定：“什么？”“针对谁？”或“谁的过错？”）必然**引导**向懊悔行动。一般而言，在懊悔中并仅仅通过懊悔，罪感才得以扩展和定位，找到自己的方向和深度——甚至自己的特定对象，例如这个和那个行为。诚然，如果罪过繁衍过度，致使它本身完全或几乎窒息了对它的感觉，就会出现那种部分或整体的“冥顽”，它很难或再也不能被懊悔突破。由于罪过是**位格**即个体的行动中心的一种质，这种质作为一种“实现”位格的东西，从位格行动和行为中聚积在位格身上，故只要罪过存在，它就现时地潜伏在位格采取的**每个**行动之中。恶行的因果结局，作为实际的自然事实，并非必然进一步导致恶；它们同样能够在纯粹的因果关系上引起善或非恶非善。在**这种**意义上不存在道德的因果性。但是罪过以

及有罪行为在灵魂自身之中的不可捉摸的作用，同时渗入个体的一切愿望和行为之中，限制着个体，使个体毫无察觉地沿着它的方向走下去。就此而言，任何行为懊悔就不是对某一行为的直接懊悔，而是对位格由于该行为而负罪的懊悔。行为懊悔与存在懊悔不同，同样由于它首先关注的是行为的无价值因素。

存在懊悔究竟能够如何冲击罪过呢？两件事情唯有它能够胜任，非它莫属。固然它不能从世界上消除罪行的外在的自然事实，及其因果结局，也不能消除应当归于该事实（作为罪行）的恶的特性。这一切都留存在世界上。但是，它能够彻底消灭并根除作为罪行在人的灵魂中的后续作用的罪过，并以此断绝了新的恶行和新的罪过的无限繁衍。懊悔真正灭绝了那种名为心理上的质的“罪过”。它至少能够在其完全的形态中做到这一点。就是说，它砸碎了人和世代累积的罪过所铸成的罪之繁殖力的锁链。它正是以此使生命的新的无罪的开端成为可能。

懊悔是德性世界的强大的自我再生力，它抗拒着德性世界的不断衰亡。

懊悔以其泪眼回顾，但却欣喜而强烈地致力于未来、更新和从德性的死亡中解放出来，此即懊悔的巨大悖论。它的精神目光和它的活生生的效应恰恰互相对立。进步论者、改良论者和至善论者异口同声地说：与其懊悔，不如改进！他们似乎觉得，所谓善不过意味着明天更美好。即便这一点至少同样矛盾：这些人越是向前看，在自己乐于进取的心胸中不断翻新“更美好的”蓝图，过去的罪过就越是可怕地阻挠着他们的内心活动，早就阻挠着他们对决心和蓝图内容的选

择，而不只是阻挠其实施；不断的逃避者（逃避其现时和过去），恰恰在这一过去的冥顽的怀抱中越陷越深。因为人们越是不愿具体地回顾并懊悔历史的罪过，罪过的**影响力**就越强大。故与其：“抛弃懊悔，希望将来有所改进，”倒不如：“懊悔吧，恰恰**因此**求得改进，”这才是正确的忠告。德性世界中**最具有变革力量**的不是乌托邦，而是懊悔。

我们试看向善的决意之行动、观念改变、观念转向和“新心”。所有这一切均不是与懊悔脱节，而仅仅在时间上相互续承的随意行动，也不是可以像跨越一种多余物一样跨越懊悔的行为。它们仿佛自发地产生于懊悔：因为它们只是灵魂的自然活动的成果。这颗灵魂沉浸于自身，已经摆脱罪过，重新获得自身并恢复了自己固有的主权。“向善的决意”越是不曾在懊悔过程中被拟定，它最终就越是强有力地自发地从懊悔中涌现出来，坚不可摧，几乎无需有意识的意志协力襄助。在懊悔行动中，懊悔者越是从精神上忽略正在懊悔的自我的善（这样可以使懊悔避免成为一种新的诱因：懊悔者沾沾自喜，在自己甚至在上帝面前，暗暗引以为荣），越是痛苦地**失落**在自己的罪过的深渊；他那为上帝所造的灵魂就越是悄然濯净尘世的尘土。（正是这尘土使灵魂一直受到玷污，得不到自由的呼吸。）懊悔此刻越是深入到位格的行动中心的存在之根中，个体就越是觉得它堪称更高的精神领域中的一个事件，有如戈特在生物学领域所描述的最基本的情况：动物的重生与死亡，二者仿佛同处于一个过程之中，自我分解的动物同时重新自我成形。

因为，任何懊悔从一开始就已经具备了一颗“新心”的蓝图。懊悔摧灭，只是为了创造。懊悔破坏，只是为了建造。

的确，当懊悔似乎还在破坏之时，它已经悄悄开始建造。所以，懊悔正是在那种神奇的过程之中的强大的活力，福音书将此过程称为一个新人从“旧的亚当”中“重生”，一颗“新心”之诞生。

下述看法非常肤浅：只是面对完全特殊的暴露无遗的罪恶和欠罪，懊悔才会出现，一旦这些欠罪像与其相关的懊悔行动一样积累到一定总和，它们就会被一定总和的懊悔行动偿清。对于我们所讨论的罪过的含混之域而言，这些罪恶和欠罪，不过是最醒目的树梢。罪过本身构成了隐藏在灵魂之中的力量蓄存，由此滋生出那些个别的欠罪。懊悔必须进入灵魂的这个地下王国和灵魂之罪过的隐秘王国，必须首先在深入灵魂时，唤醒对罪过的含混而隐蔽的存在的意识。因此，谁若说：“我没有意识到罪过；我没有什么可懊悔的，”那他，要么是一个神，要么是一个动物。如果他是一个人，他对罪过的本质就还一无所知。

应当明白：懊悔不仅是一个个体灵魂之中的事件，而且也是一种社会历史的总体现象。懊悔与罪过同样本源。亚当的所有孩子在责任、罪过和事奉上的团契<sup>®</sup>之伟大原则说明，共同责任感的质素（每个人对道德宇宙的一切事变具有共同责任感的事实和意识）并不依赖于那些可见的可以证实的效应（这些效应产生于：由个别人直接地或通过他们能够认识的社会和历史的因果纽带的中间环节之交互作用）。而是，这些效应及其对它们的意识仅仅将目光瞄向道德宇宙的那些确定点，我们也肯定能够将共同责任认同为那些确定点。所以，并不是这些效应和对它们的意识，创造出共同责任，和（只要我们已经在道义上觉醒）始终伴随着我们的对共同责任

的感觉。共同责任感的**纯形式**表现为：对过去与未来、一切星辰与天体的**总体的**道德世界之意识，可能发生截然的改变，倘若“我”已“改变”；它是一种深刻的**感觉**，即对爱与恨的共振之隐秘法则，及其通过无限性将一切有限的心灵的一切冲动，汇成一种交响谐音或不谐音之繁衍法则的感受。这一和鸣中的各自独特的声音，仅仅作为不可分割的整体被上帝的耳朵获悉并审判。对于一个道德主体的存在，这种**本源性的**共同责任感与自我责任感同等重要。共同责任感并非通过特殊的义务行动或对他人的承诺“被采纳”，而是已然构成这些义务之可能性的内在前提。因此，懊悔同样本源地与个体在每一罪过上的**共同**负罪相关，一如与个体的自我欠罪相关；同样本源地与个体无辜“陷入”的悲剧性罪过相关，一如与个体通过自由选择而招致的负罪的罪过相关；同样本源地与社会、家庭、民族和整个人类的总体罪过和原罪相关，一如与个体罪过相关。如果认为，不应当“审判”他人的罪过，而是应当在记忆中记住自己个人的罪过，这只是对基督教学说（团契原则的根源之一）的非常浅薄的解释。相反，按照基督教学说的真实含义，个体不仅应该记住自己的罪过，而且应该在“他人的”罪过和时代的总体罪过上感觉自己才是真正同罪的；所以，也应该将这些罪过作为“自己的”罪过一同看待并一同懊悔。这就是 *mea culpa, mea culpa, mea maxima culpa*（我的罪过、我的罪过、我最大的罪过）的真实含义！

以这种方式回顾历史，就会发现，懊悔行动曾几成为一种势不可挡的潮流；曾几一代接一代地席卷各个民族和文化圈；曾几启迪冥顽和封闭的心灵，使之具有生命活力；曾几将世代积压的罪过驱逐出社会的总体生命；曾几照亮被人类

的傲慢掩盖的人类史的过去；曾几将先前日趋狭窄的未来扩展为一幅前景远大的充满**可能性的**蓝图——并且由此奠定了道德的**总体**存在的重生。这些总体懊悔之事件（针对积压的总体罪过）再度以独特的韵律彻底回顾了几乎所有伟大社会的历史。它们表现为极其丰富的形式和表达方式（始终依据各民族的社会制度、肯定的宗教和道德）。早期基督教以其永不枯竭的懊悔的热泪，最大限度地更新了古代末期因追求享乐、权势和虚荣而冥顽的世界，为这个世界注入了新的青春感。在教父文献中有多少思想和情感渗透着这种懊悔！十一世纪野蛮横行，甚嚣尘上，日益严重地威胁着生命，在此之后，又一次懊悔浪潮猛烈地席卷了欧洲的各个民族。这种懊悔粉碎了当时充满绝望的最后的乌托邦，因为世界末日即将来临，基督将重新降临。它也以此为那种精神和宗教的重生做好了准备，而圣·伯哈德（Bernhard von Claivaux）理当成为其最伟大的领袖。“Dona Lacrimarum”（含泪的馈赠），人们当时如此称呼那种新的恩赐——懊悔和忏悔意志，借助于它，欧洲联合起来投入十字军东征的伟大壮举；借助于它，古老的教会生命（它已经在僧侣界那种野蛮、堕落和世俗化的精神以及世俗强权的极度专制的压迫之下奄奄一息）开始了自己的新生。“从喧嚣的激情和野蛮的暴力发泄中，一种强烈的忏悔感苏醒了”。<sup>⑦</sup>文化从创立、僵化到分裂，然后，其构造环节重新以懊悔的方式分解，并纳入一种新的创造性的重新孕育一切的精神和生命意志之中：这不仅是个体的小灵赖以生存的法则，而且是适用于历史的人类之大灵的生存法则。以更为深入的眼光纵观历史，可以发现那幅连续的“进化发展”的图景并不存在于任何领域——那幅幼稚可笑的图景，它

如此长久地愚弄了十九世纪，使我们忽视了那条一切进步概莫例外的更美好更优越的法则：“衰亡与生成”。

借助于这种情感迸发——其力量和巨大大概与欧洲的总体罪过相当。欧洲的总体罪过在这次战争（指第一次世界大战）中已益发明显，其表现甚至超过了实际的欠罪，借助于**懊悔，懊悔性的悔改**才将卓有成效，它是形成欧洲联盟的国际政治新制度的唯一内在前提。任何新的法律高见、任何政治家的良好意愿、任何“革命”以及任何“新派人物”都不能取代**各民族**这种**感觉改变**本身。在这个伟大的主题上，悔改也是灵魂必取的新的复苏形式。在此，对人类历史制度（它存在于这次战争之前）深刻**异化**的新的感受，和以懊悔为原动力对这种异化事件的深层根源的逐渐揭示（在那类堪称各个民族和国家的**先驱者**的灵魂底层），是必要的意识形态，由此方能诞生新的积极的观念，并最终诞生出政治存在的新蓝图。

所有那些形形色色的思想体系（现代人挖空心思地发掘并拼凑出来，以便逃避在自己身上日益增长的罪过），都必须在这个过程中被摧毁。因为，现代人显得最终脱离了基督教的体验结构。其基本状态是：让世代的罪过如此长久地繁衍，以至现代人再也不敢赎回对罪过的感觉和思考，以至现代人有罪地加以掩盖的罪过（作为纯客观的“处境”势力，例如经济处境势力）恰恰因此向他迎面走来，仿佛已经化身为“处境”势力，以至现代人不得不顺从地屈服于这些“处境”。请揭下你们的“处境”的伪装面具：你们将发现隐藏在处境后面的罪过。现代人自己的未曾懊悔的罪过或其祖辈的罪过，从外部向他迎面走来，就像一个幽灵，现代人的灵魂再也无

法从这个幽灵认出自己。就像一种新事物、一种外在的强力和一种从外部降临的命运，罪过跻身于现代人迷惘的理性之前。这个幽灵要求所有深奥的科学理论对它作出“解释”。所有历史决定论（例如经济历史观）都暗中起源于一种受此幽灵束缚的情感，它只是灵魂与处境的自然**结果**。历史决定论在纲领和制度上拒绝了通向日益紧迫的解放的那条唯一之路：懊悔。当自我在其历史的重压之下濒于窒息时，只有懊悔能随时为自我的呼吸输入新鲜空气。现代人几乎不再感觉到、但因此**危害**更大的罪过上自我欺骗；现代人靠无止境的工作（将纯粹的工作过程上升为一种绝对价值）来自我欺骗；或者通过投入纯粹享乐的感官感受世界来自我欺骗；现代人追求永远暂时的自然生命，这种生命将任何生命意义自动推延，把意义搁置到死亡、未来中，或“下一次”再说。然后又以“进步”意志和“进步”学说在逻辑和道义上为自己开脱。此为现代“体系”之种种。

我曾在开篇提出，个体的灵魂及个体与此灵魂的最高首领（造物主）的关系，具有一种不可见的秩序，它在良知动荡中完全自发地（无需任何说明）将自己呈现给个体。因而，只有当懊悔不仅在属于自然秩序的免罪意义中，而且在一种**形而上的宗教性的世界关联中**为人所体验时，才获得了其完整意义，赢得了自己的完整语言。只有当它不再仅只涉及**恶**，也涉及上帝眼中那种名叫罪的恶，它才获得了自己的完整意义。在这种对上帝的关注中，灵魂学会将懊悔之中的满足，和自己通过懊悔所获的新生，理解为神秘的“赦罪”事件，理解为从万物的中心注入一种新的力量。这种力量就是恩典。关于这个伟大事件的观念，和更为具体的教义学概念怎样整理



归类，懊悔、认罪、忏悔、成义、和解和蒙恩怎样在教会制度（客观的拯救机构）得到描述，这可能取决于许多条件。但是，所有教义观念和教会机构的简单根源始终如一。它们的根据在于，虽然懊悔作为个体位格的行动指向个体自己的负罪的心灵，它却使个体的心灵**超越了自己的经验**，逾越心灵的局限向外觅视，以便将麻痹的心灵重新浸入隐约可知的万物中心和一切万物的永恒力量的源泉中。这才是被完整体验的懊悔本身的内在“意义”。

即使世界上没有别的东西使人产生上帝的观念，单单懊悔就能够使人注意到上帝的存在。懊悔始终指控！但人向谁指控自己？一位倾听指控者，指控发生在他在场之时，于是，他不也在本质上必然属于“指控”的本质吗？此外，懊悔是人对罪过的一种内心**坦罪**。但是当人缄口不语，独守自己的灵魂之时，究竟向**谁**坦罪呢？这种压迫着人的罪过是向**谁**欠下的？懊悔以清楚的意识告终：罪过被化解了，消除了。然而，是谁解除了人的罪过，谁或什么具备这种能力？懊悔根据一种具有“神圣感”的**律法**作出它的判决，人自知从未曾为自己制定这种律法，但是它却埋藏在人心中。几乎在同一时刻，懊悔解除了这种律法就人和人的行为所作的结论对人的**束缚**！这种律法的**制定者**究竟在哪里，除了律法的制定者谁能中止律法对人的结论？懊悔赋予人新的力量去重新开始，并在一定情况下从旧心的灰烬中赐予人一颗新心。可是，**力量**的源泉何在？构思这颗新心的**理念**何在？能够建造这颗新心的强力又何在？

可以说，在对这个伟大的道德事件的**每次**局部调整中，都有一种意向性的运动，它趋向一个不可见的领域，这种运动

仅仅听命于自己，不受任何急迫匆忙的指示的诱导，并自发地将一位无限的审判者、一份无限的慈恩和一个无限的力量和生命源泉的神秘轮廓展示给人的精神。

这里所说的并不是基督教所特有的思想，因这不是一种建立在积极的默示之上的学说。它只在如下意义上属于基督教，即如德尔图良（Tertullian）所言，*anima naturaliter christiana*（灵魂本是天生的基督徒）。可是，只有在基督宗教思想中，懊悔的自然功能才得以完全澄清，并获得了其完整意义。因为，只有通过教会建制，基督学说才能使我们理解，为什么懊悔在人的生命中具有至关重要的重生功能。

人只能在沉忧而痛苦的懊悔之路上赢得生命，这多么可怕。但人毕竟有一条路通向生命，这多么美妙。难道这不在表明人并非**必然**因积压的罪过而丧失生命吗？

如果懊悔在某个世界上既必然又可能，那么，这个世界必然具有何种性质？它必然与其造物主处于何种特殊关系？这种关系为何**永远**而且对于**每个人**都是必然的？对此，我以红衣主教纽曼（Newmann）在《源于上帝生命的护教学》中的一段话作答：“要么不存在造物主，要么人类的目前处境已被造物主的临在遗弃……如果有一个上帝存在（因为这毫无疑问），人类就必定陷入了某种可怕的原罪；它不再符合造物主的意图。这是一个与我自己的存在同样确定的事实。所以，我觉得神学家所说的原罪，几乎像世界的存在或上帝的存在一样确定无疑。”

试以我的表达来转述纽曼的简单而伟大的见解：对于一个可能的上帝（即一种无限的存在和一种至高的善）的本质，<sup>⑧</sup>人具有一种完满清晰的明证的精神直观能力。人能够确

定：我既不是从内在或外在的实在世界的某一事实和形象中获悉这一上帝的理念，也不是从实在世界那里以某种方式发觉或总之获得这一上帝的理念。毋宁说，我是在这一上帝的理念的引导下（如奥古斯丁所言，in lumine Dei [在上帝的光照中]），像感知我自身一样感知世界。一个完美无缺的精神位格之理念的本质的构成要素之一即为：只有那与其位格相符的实在（如果存在着这样一种真实），才能向人证明自己，而且是通过自我启示来证明自己。就是说，即使存在着一种与此理念相符的实在，人也绝不可能通过人的意识的自发行动来确定这种实在。我明证地知道：究竟是这种实在（它完全与我如此清楚的位格的上帝理念之本质相符）并不存在，抑或这种实在不过保持着**沉默**和克制，我永远不可能对此作出判别。但是我相信，这种本质的实在已经在旧约和基督身上以尽善尽美的形式证明了自己，由此，它的形迹在赋予历史以精神的普遍的默示中，以不同的清晰度在各种定点上已明晰可辨。

以上所述是我关于上帝认识的一些基本论点。如果我由此知道上帝的实在，但这种实在并不是我从世界的实在中发觉或获得的，我就同样有充足的理由作出下一步猜测：这个世界本身并不是绝对自立的，也非如上帝一样本源，而是出自上帝这位造物主之手。<sup>⑨</sup>但在我确定了这一点之后，我便重新审视这个世界如何在，审视人如何在其我所能及的历史上的总体活动中实际表现。然而，世界与人的如此在，真像它们出自上帝这位造物主之手时的模样吗？我心中的一切告诉我：否！由此自然就给出了某种形式的堕落、欠罪和原罪之观念，只有由此才能够解释这两者的区别：一个由绝对完美

的上帝创造的世界与这个为**我**所熟悉的实际世界。

像许多其他事物一样，懊悔只能在这种关联之中赢得自己的完整意义。至少，它可以如此成为我们先前视之为那种恒然常在的**必然物**。

这个世界史的开端就存在着罪过！因此，除了懊悔的形式，还会有其他永恒的重生形式吗？

关于基督教的忏悔学说，关于这种学说在各个基督教会和教派中所取的形态，我在此未予论及。因为我旨在表明，纯粹哲学的思考在此能走多远。然而，一旦用基督教的忏悔学说来比较已经获得的哲学思考成果，就会发现，关于懊悔行动的作用和意义的最深刻的认识恰在基督教之中，而且在天主教会之中。我以为，倘不考虑成义论的任何细节，则有两点堪称基督教懊悔观的精髓。其一，一种初看非常矛盾的观念：欠罪与懊悔的循环交替不仅**必然**属于沉沦的人的生命，而且完满的懊悔还将逾越无罪状态上升到一种更高的存在状态，倘若没有先行的罪的状态和随后的懊悔，大概就不可能达到这更高的存在状态。这种想法似乎宏观地表现在下述学说之中：基督的拯救行动不仅赎去了亚当之罪，而且由此将人带离罪境，进入一种与上帝的关系，较之于亚当与上帝的关系，这种关系更深、更神圣，尽管在信仰和追随基督之中的获救者不再有亚当那种极度的完美无瑕，并且总带有尚未理清的欲望（“肉体欲望”）。沉沦与超升初境的循环交替一再微妙地显示在福音书中：在天堂，一个懊悔的罪人的喜悦甚于一千个义人的喜悦。

一个懊悔的罪人的喜悦更大，这一论点尤其使得人类在亚当身上的沉沦和人类通过上帝在基督身上成人进入与上帝

的关系之超越的无限的光明和最终的崇高得以显明。伟大的基督教神学家们早就感觉到，将道成肉身的本质和原因完全归之于上帝对沉沦之人的同情和怜悯，归之于上帝对人的单纯拯救和再造（仿佛人之沉沦与原罪迫使上帝这样做），这种观点歪曲了道成肉身的崇高性。因为，上帝也能够以其他方式拯救沉沦的人，饶恕人的罪孽，无需通过他（无限者）自身成人和成为肉身。再则，按照神学的一般理论，道成肉身在没有人的罪之沉落和原罪的情况下也能够发生。所以，道成肉身始终是上帝的一个自由行为。使沉沦的人重新上升到其（沉沦之前的）自然高度与万物的绝对之主之成人的无限崇高性，这两者之间根本不存在有意义的设定关联。正因为如此，教会才可以面对沉沦咏叹 *felix culpa*（欠罪的幸福）。上帝实体性的进入人类的这个环节（道成肉身），使人和世界升格，使人上升到一个更高的存在高度，人在初境所处的存在度，断难与之相比。圣·列奥（Leod. Gr.）道出了许多人的心声：“既然人类之圆，全已在初民身上归于沉沦，满有慈恩的上帝，就愿意通过他的亲生儿子耶稣基督帮助按他的形象创造出来的造物，使生灵之再造不在自然之外，也使人的再造的存在状态**超过**其本源之存在状态。（生灵）何其幸福，如果生灵不曾从上帝原造的状态堕落；但生灵会更加**幸福**，如果生灵栖身于上帝再造的状态之中。曾了不起的是，从基督身上接纳了新形象；但更了不起的是，在基督身上拥有了新的实体。”（见讲道集 2，《论复活》）因此，上帝成人固然必须在永恒的天意的深度被设想为针对早已预见到的人之沉沦，但必须同时考虑到，上帝也认可人在沉沦中自由承担其罪过，要人承担自己的罪过也是上帝的天意。上帝不仅通过道成肉

身满足人的吁求，对人自造的受苦施以援手，他也在这个行为中出于无限的爱（此爱不断给圣子以内在证明），首先荣耀自己，同时将人（这个世界最珍贵的环节）也将世界抱入他的荣耀之中。这种观点也是通过上述思想关联才赢得了自己的完整意义。但这些论点已经超出了我们的题目。

基督教之忏悔学说的第二点精髓是，关于一种不可割裂的新的关系的思想，懊悔与爱恰在这种关系中被设定。“完满的”懊悔似乎在双重意义上为上帝之爱所承载。首先，这种爱始终扣击着人的心灵，仿佛将一种理想存在的价值图象呈现在人的眼前，从而使人在与这种图象的关系之中，充分感受到自己的现实状态卑贱而迷乱。其次，在自发的懊悔行动之后，和在以渐渐感觉到的宽恕和蒙恩为出发点的回顾之中，人将完成懊悔行动的力量，体验为上帝赐予的爱和恩典。同时，在懊悔过程中一开始就被引发的人对上帝的爱之冲动逐渐恢复了人对上帝的完整的爱之能力，并通过排除由罪过设置的障碍和与上帝的距离，人与万物之核心的和解与重新融合得以实现。

人起初觉得这种爱之冲动是人对上帝的爱。而今人们发现，它也已然是上帝对我们的爱。

## 注 释

- ① 因此，教会理论有理由如此推测：消除罪过的“完全的”懊悔将自发地引起悔悟，只要悔悟阙如，则可认为懊悔并不“完全”。原注。
- ② 参阅舍本（M. Scheeben）：《基督宗教的奥秘》（弗赖堡，1912）第531页。原注。

- ① 参考我对赎罪要求的分析，《伦理学中的形式主义与实质的价值伦理学》，第 V 篇第 X 章。原注。
- ② 参考前面关于肉身的抽象化之可能性的阐述。原注。
- ③ 比较我对团契原则的严格推论，见《伦理学中的形式主义》第 I 卷第 V1B 篇《个体位格与总体位格》一章。原注。
- ④ 内昂德尔 (Neander):《圣·伯哈德及其时代》(1814)。原注。
- ⑤ 这里不是指与默示相符的上帝之自在本质 (即并不涉及上帝与世界的相关性)，而只是指自然的上帝理念的本质涵义。原注。
- ⑥ 时间性的创造在此暂且不提。原注。

# 论人的理念<sup>\*</sup>

---

(选自《舍勒全集》第三卷)

---

\* 本篇原题为 *Versuche einer Philosophie Lebens*. (1915 年初次发表)





经上如此写道：“迄今”为止，上帝在地上造出了一切动物（《创世纪》1.25）。因而，地上的人以及地上的动物都是上帝创造出来的；但人是按上帝的形象被造的，人因此究竟有什么杰出之处呢？——并非肉体，而是我们所说的精神。\*

圣奥古斯丁：《论创世纪》第4卷，第12章

按照某种理解，哲学的所有核心问题均可归结为这样一个问题：人是什么，人在存在、世界和上帝的整体中占据何种形而上学的位置？一系列老一代的思想家不无道理地习惯于将“人在宇宙中的地位”认作一切哲学课题的出发点，亦即致力于勘定“人”的本质及其存在的形而上学的方位。帕斯卡尔的《思想录》一而再再而三地将所有哲学问题回溯到这一点上。马勒伯朗士的《真理的探索》开卷便是这种形而上学的定位。人是从低于人的自然而发迹，还是“失去宝座的废君”（帕斯卡尔以这种形象化的提法浓缩了其全部学说）？人类由低处晋升到了他本身，还是从高位降谪到了他本身？我

---

\* 原文为拉丁文。——译者注

们是否需要求助于上帝的理念来构思人的统一体，使人与其它一切存在泾渭分明？抑或这种理念本身只是人的比喻和劣质制品？那些思想家给自己提出的大致就是这些问题。

也许已有人感到这类问题“过时了”、与我们今天的知识状况格格不入了。如果把这类问题时而披着的形象的、神话式的外衣当真，那么这种见解可能言之有理。然而要是揭开外衣、直入堂奥，此说便大谬不然了。当今的全部哲学正是被这类问题的内涵渗透浸润着。心理学至上论、人类学主义一方面与批判的先验哲学，另一方面与现象学之间的论战始终回复到这么一个问题：逻辑的、伦理的和审美的基本规律和基本权利是否以人类本性的组织“为转移”，是否或在何种程度上具有其真实性和有效性。胡塞尔的《逻辑研究》第一卷以无往不胜的论证向迄今为止的逻辑学中的“人类学主义”发难——照后者的主张，逻辑规律应当表达的仅仅是“我们人类思想的”功能规律，而并非全然不以人类的存在和组织为转移的、植根于“对象”的本质之中的、理想的本质规律。另外，笔者以严谨的科学形式证实了迄今为止的伦理学中多半存在着同样的人类学主义的错误。<sup>①</sup>胡塞尔和我分别指出了逻辑学和伦理学中的人类学主义谬讹，这将成为我们不求紧凑、随意道来的下文的前提和支点。

第二类问题与以上略述的第一类问题虽不尽一致，但也是归溯到“人”的观念，这个观念的内涵、这个观念的统一的方式。这类问题发源于历史和自然历史的交界。

“历史”基于起源、文献、旧迹的认识原则；一般而言基于以有意义的符号为媒介的理解认识的原则。所谓“自然历史”根据“自然规律”，从今天可察觉的、空间中的事实过程

思构自然（以及人）的早先状况，其方法是将这些早先状况解释为今天可觉察的事实的假想“原因”。在上一世纪，下列见解逐渐盛行起来：在历史和自然历史之间存在着严格的连续性，更确切地说，这两种历史只是在认识的假想因素的程度上有差异而已。此处不拟揭示哪些一连串的谬讹和错误结论导致了这种见解的产生。<sup>②</sup>戈特尔(Felix Gottl)在其析议透彻的论著《历史的界限》中已经为清除这种成见作出了重大的贡献。事实上没有一条即使再狭窄的小径从“自然人”及其以假想方式思构的史前史通向历史的“人”，通向我们能够依据感受思维规律理解的“人”，通向我们可以透过来源、文献和陈迹不依赖于任何一种“因果结论”直接地观察其过去的“人”。正因为如此，如果要对囿于所谓“人从自然状态到文化状态”——这里套用了一句陈词滥调——的过渡的问题，要对所谓国家、语言、法律的产生及诸如此类的问题作出历史角度的说明的话，那么这些问题的提出就是大错特错了。这些问题概莫能外，均系形而上学的、而不是“历史的”惯例。有史以来关于“人的自然状态”的学说浩如烟海，它们无一例外地只是任意的图画；这图画出自各个不同时代利益的政策的手笔，它“解释”不了任何东西，本身却可以从历史和心理角度得到解释。<sup>③</sup>

最后，第三类问题以生物进化论，以将“人”作为自然科学的对象纳入物种进化范围的生物进化论为始基。应该深入地比较一下授权人们将“人”作为动物学物种加以讨论的事物特征的统一体和那种精神的统一体——在社会科学和哲学中，“人”就是以这种精神统一体的形式亮相的。

本来可以结构严谨地、更有系统地对上述三类问题条分

缕析，但是，下文只拟对此稍加评论。

## 1 人的统一体

迄今为止的各种宗教和哲学论断孜孜以求的与其说是解释人是什么，毋宁说是解释人是以何种方式、从何处起源的。它们编造出无数时而无比动人、时而绝顶无聊的童话来描绘人的起源，却极少对人下一定义。数千年来，人们无疑地十分关心将人和上帝，以及他们认为介于人和上帝之间的一切半人半神如天使、英雄、妖魔、鬼魂、幽灵区分开来，试图“拯救”自己本身之存在，竭力避免自然而然地飞入某一天国。只有某一遥远的过去的**不和谐音**——隔着如此久远的时距**精神**之耳还能感觉到它——某种“堕落”、某种“罪孽”才能——从这种**精神**之目的视角看——解释人的存在和人的与众不同的状态。

近来，甚至笃信宗教的人也得负起涤罪的义务。人似乎要和动物、和等而下之的自然同流合污了，亟须找出一种差别来“拯救”人，使人不致完全沦落到那地步。

这个事实不无可疑之处，因为人同时已有了显著的“进步”——即使对于进步观念持怀疑态度的人也不得不承认：在某些时代人微笑着故意自称动物，在另一些时代人误以为自己即是上帝，后者较之前者对自己的兽性的认识要深刻得多。人是如此的浩淼无垠、五彩缤纷、形形色色，以致所有的定义都不免言不达意。人真是千端万绪、扑朔迷离！

难怪连那些最为著名的定义都显得有几分可疑。在西欧，古希腊的经典定义（人是“智人”，或“理智本质”）曾经所向无敌达数百年之久。亚里士多德承认，人一般来说是具有独特的能力、对世界作纯粹直观的“理性精神”。这个定义后来又进入了教会学说；虽然为了替恩典、解脱及一切救世手段辩护不得不假定这种理智由于原罪或多或少地有所减少，但对基督教哲学来说，人的本质依然还是“理性精神”。直到路德出来，这种情形方才有所改观。路德将基督教定义和古希腊定义的融合视为文艺复兴运动的异教化而鸣鼓攻之，并将“自然人”描绘成完全“腐败”堕落的人。他给人下了一个斩钉截铁的定义——“肉体”。

倘若“理智本质”并非只是对人这个事先已模糊设想出的统一体所作的纯属附带性的规定，而是一个可逆的、基本的定义的话，那么这个定义包含的困难就不止一个。人和其它非永恒的理智本质——如天使——便难以区分了，而且还得提出这样的问题，就像约翰·洛克问莱布尼茨那样：一只鸚鵡用喙在沙上划出毕达哥拉斯定理的图形，难道也能称它为“人”？不过洛克的问题并未使人难堪困窘到他所期望的程度。设想我的狗躲在一堵墙背后，不时地探出脑袋张望，我明白它不愿让人发觉，它就这么瞧着我用早餐——这时我至少敢打赌说它是一个被魔法变成犬形的人。即使那些无生命的物体亦复如此，它们以某种方式呈露出相当的倾向性，或者给人一种在作有意义的表示的印象时，不也颇有几分像人脸吗？一只帽盒，我要用的时候它总在那里或者总不见踪影——我也乐于认为它是被魔法变成帽盒的人！我们视天使为人的理由就更充分了。

直到最近，人们才开始较为普遍地拒斥上述定义，打算以一个较好的定义取而代之。早在古希腊时代，<sup>④</sup>亚里士多德和阿那克萨哥拉这两位哲人就争论不休：究竟是因为人有理智而有双手呢，还是由于人有双手而有理智？可见，关于“理性主义”和“实用主义”的论战貌似初来乍到，其实古已有之。柏格森论述道：人与其说是“智人”，倒不如说是“用工具劳动的人”，是会劳动、会制造工具的本质；我只是根据人在进行这些活动这一点才认为人具备“理智”和“逻辑”的，即是说，它们是“劳动的沉积物”。不过，柏格森上述定义的含义不同于老一代实证主义者。那些实证主义者主张，从较高级的猴种的偶然的语言和工具的初始形式不断发展而来的语言和工具乃是人的主要标志。而在柏格森看来，在“理智”和逻辑的背后还有一种精神的纯粹意识，位于一定阶段的人身上的这种意识不为生活需求服务，它能够通过“直觉”把握世界本身，从而使人朝“超人”的方向发展<sup>⑤</sup>。柏格森认为，作为“劳动的动物”、“工具的动物”、“符号的动物”的人——这些定义几笔就使误认为可以通过某物的“效率”确定其本质的时代精神跃然纸上——只是次等的人罢了！

有些人——和柏格森一样——接受了上述“用工具劳动的人”的定义，旨在贬抑在古希腊时代骄傲地自诩为“理智本质”的人类，并向他们指出：唯有从上帝的理念和圣辉出发，人才是某种明确的东西，才能超越兽性的存在。这些人固然天真幼稚，但比起那批应用这一定义、误以为可以由此赋予人类一种新的“尊严”——“劳动的尊严”的实证主义者和实用主义者来还是小巫见大巫。谁不知道，一个仅仅为

了保持其物种不变而不得不制作工具的生物是极其可笑的？

实证主义者认为可以在语言和工具这些事实领域内首先发现动物和人类之间的连续性过渡。然而细察一下他们的过渡设想便不难发现，他们既没看清**词语的本质**，也未窥见**工具的本质**。

任何一种含义表达和貌征简述均也可在动物那里找到（母畜呼唤幼畜、领头的野兽向兽群发出各种各样的进攻或逃遁的信号等等）。因此，实证主义者认为：难道词和语言不正是这两种相互影响的方式的错综复杂的发展和深化？

然而，现象学的研究成果却指出，表达和语言之间横着一道**绝对的鸿沟**。一声痛苦的嚎叫、一句“哎哟”、一种诸如此类的神态姿势表达了某种体验，即是说，这些叫声姿态——未经意志行为的中间环节——转化成了某类活动；这样一来除了体验和活动之间的实际因果关系（表达活动的主体不可能知道、也绝不会体验到这种因果关系）之外，对“表达”某事物的人以及察知作为“表达”的某事物的人来说，还有一种**象征关系**存在于体验和表达之间。声调、乐音、噪音等等复合体——“声音”，即使只是外面走廊里的“声音”、树林中的“声音”都要求我从这复合体里“闻知”某种超乎感官内涵之外的东西，某种在其中“表现”自己、“以声宣告”自己的东西。“声音”既有异于声调、乐音和噪音，也不同于这类复合体和某一想像的物体之间的纯粹的所谓联想。但是，“声音”依然在纯粹表达的领域中占据一席之地。

一个世界将最简单不过的词也同表达区别开来。词中显现出来的全新之处在于下列事实：词不同于表达，它并非单



纯地回指某一体验，而是首先——亦即它的基本功能在于——外指世界中的某一对象。词“意味着”某种既与它的声音躯干毫无关联，也与它的感情体验、思维体验和表象体验（即使它能够表达这类体验）了不相涉的东西。要是词的意味对象恰巧是一种内心体验，词同时表达、“宣告”了（并以任一方式被他人感知）这种内心体验（如这些词“我痛”），那只是一种颇为特殊的情况。“哎哟”和“我痛”并非“程度上”不一，而是通过一个世界相互有别。事实是：“面对某物，比如苍穹、敌人、春日田野，单纯地表达此物激起的体验（无论是表象、感情还是思维）”和以词“意味”（即使只是以词“称呼”）此物，这两者绝然不同。“名称”——即使那此倏忽即逝、偶尔一用的名称，为昵称——也是一种词。五花八门的所谓“唯名论”铸成的根本大错就是颠倒以上事实，将词视为一种名称或者次要的名称代用品，又使“名称”本身隶属于纯粹的“符号”。

这种做法不免使人产生这样的印象：似乎也可以使词最终从属于“符号”这一较大概念，使语言从属于“符号体系”的概念。但是，“以”词表物——这是可能的，词因而具有名称作用——却决不是说：词本身只是一种符号，说话只是一种表示。我们为何“使用”、“运用”词，或者在某一群体中词为何“被使用”、“被应用”——这一切，这所谓“语言惯用法”，与词的本质无涉。词本身“意味着”什么。某物“具有”词的意义，这——不管这意义多么模糊——规定了词可能的运用和使用，或者划出了词可能运用的范围。因此，一个词的意义移易和纯粹的词语惯用法变化之间也有一种本质区别。

即使一种在同样的或类似的情况下重复出现的表达活动（为领头的野兽发出“危险信号”）是为整个兽群或其中的某成员服务的，这种表达活动——无论其过程多么复杂——永远不会具备词的性质。表达活动无力将除了它表达的感情状态之外的任何东西通过精神感染传播到整个兽群。<sup>⑥</sup>什么这是真正的“通知”，什么这种表达指向岌岌可危的形势，什么这一指向被“理解”了，全属无稽之谈。

理解一个词到底是怎么回事？如果某人指向窗子、嘴里说“太阳”！或者“外边天气真好”，那么，这就叫作——唯有这才叫作“理解”：听话者通过追踪聆听说话者的意向和辞句，也把握了“阳光灿烂”或“户外天气晴朗”这一**事态**。即是说，“理解”既不是指听话者也作出“天气好”的判断，也并非像为数不少的心理学家臆测的那样：听话者领会到或“首先”领会到说话者只是“判断”天气不错，说话者内心经历了一个与他所用之词相应的判断过程（比如，一声哀叹同时意味着哀叹者在受苦）。只有被某一判断感染或者诱发的人才能“也作出判断”，然而正是这种情况彻底排除了“理解”词的任何可能性。领会这个事实他人这样判断、这样或那样“说”，完全处于通常的“理解”之外。只有当他人这样告诉我，我现在判断：天气真好而不是说“天气真好”时，听话者才能领会这个事态，继而领会**精神的事态**。这只是我们规则的一个特例而已。唯独当我们出于某种原因断然**放弃理解**一个人（比如我们认为这人是个疯子）时，我们的精神才不会不加思索地马上随同对准被判断的**事态**，而是对准下列完全不同的事实：“此人现在这样判断；他现在又这样说。”唯独这时他对我们来说才是“精神有机体”，通过某些思想通过

表达感情对四周环境的刺激和事件作出反应的“精神有机体”。现在“环境刺激”取代了随同认定的“事态”，作出“反应”进行“表达”的“精神有机体”取代了“被理解”的个人。作为和我相互“理解”的“个人”的说话者现在成了“客体”，我“解释”此客体的行为举止，一方面寻找它的“原因”，另一方面将它领会成他不断变换的精神状态的“符号”。区别的一个全部世界就在这里。

此外，还有一个因素使得词和符号理解泾渭分明。一切符号都靠我们的录用和约定得以生存，而以词语或其它等值的理解方式进行的相互理解已然构成录用和约定的前提。词的情况就不同了。对我们来说，词是对对象本身一种要求的满足。根据对象呈现在我们面前的角度，我们物色“合适的”、与对象相配的词。在所有自然的和人工的（如铁路水运部门的）特征简述中，将“特征信号”领会成“表示某物”的“特征信号”（即使这种领会极其模糊，在熟练理解符号的情况下几乎被符号作用吞噬殆尽）以感性贮存的特殊精神把握为前提（这种贮存的现象习惯上作为“符号”起作用）；而在说话和理解词的行为中，声音材料和意义——对意识来说——并没有哪怕是微不足道的区分。词在理解活动中是一简单的、非复合的整体，只有事后进行的分析（语文学家或心理学家的分析，总之反思的行为）才将音义两方面区别开来（“词的躯体”和“词的意义”）。只有理解活动出于某种原因受到阻碍（比如听到一个奇特的词或一种陌生的语言）时，声音单位才会挤到构成词的意义单位之前。

由此可见，“词”和语言绝非由感性和理性以某种方式复合而成。正是独特的从音至义的体验过渡（声音和意义分别

只是一种有目的的精神动作的起点和终点) 铸就了词的核心和本质。唯其如此, 词能够在一系列历史发展过程中改动它的声音材料和意义(辅音转移、词义变换), 同时又不丧失它作为“这个词”的同一性。这同一性质正是所经历的从音至义的过渡, 过渡构成了词的本质。赫尔德和哈曼<sup>①</sup>抨击康德的“理性和感性”二元论, 他俩著名的论据(在认识力天然分离的前提下, 语言是不可理解的) 在这个基本事实中找到了完全合理的内核。

也唯其如此, 下列做法不足为训: 认为人与动物相反, 人曾“清晰地发音”因而拥有语言能力; 或者将这一清晰发音的能力又归结到人的语言器官具备某些解剖和生理特性。准确地说, 所谓“清晰地发音”, 纯属感官划分的结果——由于这种感官划分, 人能够了解外部世界和内心世界的状况。只有以此才能说明, 为什么在听不懂一种陌生语言时, 我们无力将得到的声音印象划分成词和句的单位, 而仅仅感觉到一股叽哩咕噜、不分段落的音流。声音材料的所谓“发音单位”不能须臾离开意义单位的恩典, 我们从前者“理解地”得知后者。<sup>②</sup>

构成一个词的单位既非声音材料, 亦非其意义。词为何不是其各自正确的声音材料? 道理不言自明。同一个词说时可能时响时轻、时疾时徐、时高时低, 但它仍旧是一个词。即使语音材料的编定, 更确切地说, 建于声音材料之上的词的完形现象, 也不成一个词单位。Ton (陶土) 和 Ton (声音) 便不是同一个词,<sup>③</sup>这一声音完形单位在不同的语言里就更不会是同一个“词”了。另一方面, 一个词的意义可以转换, 同一意义可以由不同的词 (l' homme, Mensch) 来表达。综

合这两个论断，词单位的本质似乎垂手可得了。

但是倘若从下列错误前提出发：词或词单位只是声音集合，说话者发音时体验到的所谓运动感觉的运动机能集合、视觉字形以及所谓“意义表象”共同组成的“联想”体，那么还是不能重获词的单位。事实上在各种情况下，所有这些成分都可能缺席而词单位并未解体，或者所有这些成分全都在场而不成一词。假如开掘得更深一些——这里我们不拟这样做——也许会发现，甚至词的躯干也是一种尚待成为自我存在的、置身于出此人彼状态中的图表式完形；这一完形作为“其本身”不仅天生就能在这些不同的感官材料（听觉的、运动机能的、视觉的）中；而且还天生既能在同时存在、成形的空间图表（如文字），又能在逐渐产生的时间韵律图表（如听觉的和运动机能的材料）中“披上外衣”，“物质化”，表现自己。文字（作为思维文字和图象文字，它一方面是指示手势的延伸和固定，另一方面是最原始的图画和象形塑造的延伸和固定）至少就其本质而言与语言毫无二致，两者均是“词”的，或者更准确地说，“词躯干”的原本表现和物质化。虽然从历史角度看，语言一般先于文字产生，但是并非语言或语言能力的具备使得词成为可能，而是词、词的拥有使得语言成为可能。这就是说，词的发音根本不属于词的本质，词的发音只是词的最自然的、通过人类自然的特殊组织及这种材料的特殊灵活性而接近于词本质的“外衣”。<sup>⑩</sup>

由上述可见，在一切所谓关于语言和文字的产生的问题中，词的本质及词的拥有已然作为前提而存在。而那些实证主义者和实用主义者恰恰忘记了这一点，他们力图首先从语言或语言能力推导词，继而从最高级动物已然具备的、固定

而机械的，在同一情境中重复使用的“含义表达”和“貌征简述”推导语言本身。通过“过渡”从“说话”推导词，从那些习惯推导语言（严格说来即是以词表意）的企图均属徒劳，不管这种“过渡”编造得多么巧夺天工。<sup>⑩</sup>唯独词才能说话，语初有词！动物之所以不能“说话”，乃是因为它不具备词。唯独词的**表达与应用**的起始和变更才可能有积极的“历史”——而不是词本身。倘若我们因此说“词（使人说话的词）来自上帝”，当然绝非对解决语言为何产生的问题作出了什么“科学的”贡献。但是，对一个毫无意义的、历史性质的问题——就**具形而上学**的程度而言，这个“历史”问题乃是冒名问题——来说，这却是**唯一有意义的回答**。

词是原现象。词是意义前提，因而同时也是有关一切可能的“历史”的所有**认识的固定资产**——这里所说的“历史”完全不同于时间上的、客观的事件顺序，而是存在和事件的、被词从本质上设计好了的过程的意识连续性和意义连续性。正是因为词设计了一切“历史”，所以词本身就无任何“历史”可言。没有任何一座“桥梁”，没有任何一种“过渡”从这种历史通往所谓自然史。“因为有了语言人才成其为人，然而要发明语言，他必须首先已是人。”（洪堡）

**工具**的情形亦复如此。我们观察较高级的猴种、大象等等时发现，它们明智地、有目的地操纵移动各种物体以多种多样的方法使目的和行为相轨接。例如猴子用卵石和果实掷击“敌人”。但是，使用某物作为达到目的之手段，这并未构成“工具”的本质和单位。我用钥匙叩门，但是钥匙仍是钥匙，并未因此变为叩门器。为了杜撰“过渡”而使用罗马尼

斯\*的“临时工具”的概念，就是使用了一个无义之词。因为，物质的固定**形式**单位同时又是依附于它本身的意义单位——超越了所有暂时用途的意义——正是这形式单位将“工具”与一切纯粹被当作手段“运用”的物体**区分开来**。如果我们作一番更深入的考察，那么工具便处处显示出它只是一种并非主要为目的服务的、一种对目的来说逐渐失去原形的**意义体**。我们**越是**寻波探“源”，这一意义体就越具有小小艺术品或装饰件的无目的本质。将工具擎于为我们生活需求服务的临时手段之上的力量原则上，就是那种在建设无目的的精神文化中大显身手的精神力量；不同的只是，它在制作工具时本身自由地为满足需求**服务**，而在创立文化时则疏离这些目标，完全自由地体现和博取它的**特有内涵**。正因为这样，工具制作以及所有属于“文明”，属于与生命活力相联系的、作为其行为补充的精神活动的现象获得的最终意义和价值，只是“通向文化之路”，通向与文化相适应的**自由的精神活动之路**。

另一方面，同样显而易见的是：从生命活力的观点出发，工具并非如实证主义者认为的那样是生成器官的生命的**积极的发展延伸**，而是生命活力**匮乏**的表现和结果。

任何制作这类工具的能力，即“理智”，只有在下列情况下才可能产生：力量、器官势在必需；生命活力的发挥能力基本衰竭；袭击征服其它动物，通过器官塑造周围环境的自然力量显得如此荏弱，以致除去智取计胜之外别无他途。一种动物，要是它的组织陷入僵化呆滞，要是它的生命由于无力通过生成器官来拓展塑造环境而最终“适应”了既存环境，

---

\* 罗马尼斯（1844—1894），英国科学家。——译注

要是它因为无有尖牙利爪而不得不仅仅依赖于狡诈，那么，它就绝不可能较之生物界其它成员“稍胜一筹”。它充其量只能称作“患遗传病的动物”，从而它的痼疾“理智”——这样，“理智”便近于“精神病”了——至少成为一个为其生存辩护卸罪的小小理由。难道以下这点不是有目共睹的吗：假如精神和理智仅系机智的谨慎（先见），仅系“生存竞争”的有用武器，那么，它就不可避免地是所有这类武器中最恶劣、最下流、最卑鄙的，亦即只是无力产生新器官而采纳的可怜巴巴的代用品而已；唯有在它的形成过程中才能弄清，生命朝更高级组织的发展在何处止步不前？在人类的范畴内，将“狡诈”、“机智”、“谨慎”“工于心计”的生活方式发展到无以复加的总是那些内心最为恐惧、最为压抑的人种和民族。这些灵活的“理智”一方面不同于“精神”，另一方面又相异于“本能”，无休无止地探求各事物的关系，探求“甲通过乙”（同时既忽略甲的属性本质又忽视乙的属性本质）；这些“理智”从大体上说难道不就是同一种生命活力弱化的表现——这些种族由于生命活力的消减而使这种表现达到了极致？正如法布尔（J.-H. Fabre）在其《回忆昆虫学》一书中探赜索隐后所说的那样：人陷入了本能的的天性之中。我们将会发现：本能系一种严格地与组织、器官活动以及其固定次序相应的、几乎渗透于它们之中的精神。本能纯粹由绝对“好的突念”构成。这些“好的突念”与生活履历中的各典型情境严相吻合，只有应用它们，只有它们能够直接转化成行动，它们才会降临。因此，“好的突念”的内涵不多不少，正好达到合理引导跨出通往执行组织规定的任务的下一步所必需的程度。这即是说，本能绝非什么“机械化了的理智活动”，而是另一**种类**、



另一**形式**的精神；它也并非只是复杂的反射，也不能（像吕勃\*认为的那样）归因于“向性”，而是自始至终地统辖着通向意义单位行为的各自不一的运动的**精神**。<sup>②</sup>将这种精神与理智和思维两相对照，那么就完全可以将后两者视为**代用品**，这种代用品与“好的突念”的根本性匮乏相适应，伴随一种与日俱增的本能无把握感而产生。理智并非天生的道德，而是作为天生匮乏之结果的道德：理智是一种缺点的道德！正如工具仅是鉴于进一步产生器官的能力不足而采用的代用品一样，正如工具的问世首先是纯粹生命活力的继续发展陷入停滞和僵凝的结果一样，将“各种情况”纳入普遍法则、深思熟虑地抢在生命之前的理智是顶替久候不至的或变得无把握了的**本能的代用品**。毫无疑问：本能拥有一种理智所不具备的可动摇性。即使引起生物体一步一步向前发展的刺激序列中只有一个环节发生变化，本能的**活动**便会戛然而止。在屋檐上走动的月夜夜游症患者只要一惊醒，看见与走动和“月亮”无关的新事物，马上就会摔下地来。然而，生物组织的**原则性能**及其对“诸种情境”的固定活动范围的高度适应性恰恰在于：此类动摇现象极少，而且十有八九是由于人为的介入干涉而产生的。只有当组织的这一性能丧失，本质能到达“一切可能的情境”时，**理智及理智的联系计算活动**才可能开始形成。

倘若仿效斯宾塞将精神完全与“促进生命”的价值联系起来，那么或许不宜像他那样将“理智的动物”、“工具的动物”称为生命活力发展的**巅峰**，而应称之为本质上**病态**的动

---

\* 吕勃 (J. Leeb 1859—1924)，美国生物学家。——译注

物。在这种动物内部，生命举止失当，拐入了死胡同。举止失当的结果，还有死胡同，也许便是“文明”。尼采是这一看法的首倡者之一，这是他的辉煌功绩。然而可悲的是，尼采得出这一特别消极的答案后便止步了。他仅仅作出了一个结论，却未验证一下其**实证主义前提**，即：人的尊严、人生的意义正是“理智”和“工具”。

病态的动物即理智的动物和工具的动物无疑是极其丑恶的东西。但是它马上就会变得美好、伟大、至尊，只要人们认识到：这种动物正是通过此类活动（与“维持生命”及其目标相比，这活动显得如此微不足道），成为或将能成为超越一切生命的、在一切生命中超越自身的本质。

在这一崭新意义上，“人”是“超越”的意向和姿态，是祈祷的、寻求上帝的本质。并非“人在祈祷”——他是生命超越本身的祷告；“他不寻求上帝”——他是活生生的 X，X 寻求上帝！他有能力这样，并能达到如此程度：他的理智，他的工具机器赋予他越来越多的**自由闲暇**去内省上帝、爱慕上帝。唯独这一点才能为他的理智、他的产品及文明声张辩护：理智、产品及文明使他的本质渐渐地可以渗透进精神和爱慕，精神和爱慕的所有行动——犹为弯道的各个部分——先后出发，万众一心地朝着一个被冠以“上帝”之名的某某奔驰。

上帝是汪洋大海，精神和爱慕是一泻入海的百河千川。这些河川在其源头就预感到大海了。

精神文化是一种崇高的东西。所有被叫做“文明”的事物不过是精神文化出现的必要场所、必要外部机制而已。不过，最集中的精神文化，一切文化的“根”，是那个 X，那个祷告和神圣爱慕活动奉为方向的 X：上帝。

迄今为止的有关人的学说错就错在企图在“生命”和“上帝”之间再嵌入一个固定阶段——可以定义为本质的“人”。然而这一阶段纯属子虚乌有，人的本质之一正是不可定义性。人只是一种“介乎其间”，一种“临界”，一种“过渡”，一种生命激流中的“上帝显现”，一种生命对本身的永恒“超越”。唯有这样才能了结定义问题。可下定义的人毫无意义。无力从精神上使器官本质臻于完善，缺乏“好的突念”（人们称这种缺乏为“思想”）<sup>⑩</sup>这些不足之处——虽然从生命角度来看是病态——却是较之生命和理智更为美好的东西的先驱：文化精神创造的先驱，最终也是恩典的先驱！恩典的降临和好的“突念”一般无二，但是恩典是渊源于上帝的突念，是上帝直接“突入念及”生命；而“人”呢，他是恩典的突入口！恩典不是那种和本能一样从生命之智涌向小涡流——生命有时将这些小涡流塑造为“有机体”——的突念。甚至从生物学角度讲属于病态的“理智”也有一定的意义，因为它开辟了通向恩典之路。尽管如此，由于理智发韧于生命，它依然只是一种差劲的代用品。

“现代人”炮制的最为愚蠢的见解是：上帝的理念是“拟人说”。这纯属误解。相反地，关于“人”的唯一合理的观念不折不扣地是一种“拟神说”，一种作为无涯无渚的栩栩如生的上帝映象的X的观念，一种上帝的比喻，是上帝映在存在巨墙之上的无数身影之一！色诺芬\*这位外强中干疲惫不堪的漫游者从荷马和赫西俄德的吟唱\*\*中吸取营养为生，自己

---

\* 色诺芬（约前565—前473），古希腊哲学家。——译注

\*\* 赫西俄德（约前八世纪），稍迟于荷马的古希腊诗人。——译注

却文思枯竭，满腹对这两位大家的嫉羨之情。这位老虚无主义者说：“黑人的上帝脸色黝黑，鼻孔朝天，色雷斯人的上帝长着一对蓝眼睛，公牛和驴子大概也会把上帝设想为公牛和驴子”。此说诚然不谬。但是色诺芬的描述之所以正确，原因不仅在于人在设想神祇形象时表现出的贫乏和有限，也许还在于上帝**丰实博大**！上帝眷顾黑人和色雷斯人，也关怀公牛和驴子！**这些人、兽相信他是什么模样，他就是什么模样**，同时又千面万象、遥遥无度！不过，即使一脸乌黑、双唇前突的黑人上帝，公牛上帝和驴子上帝也是上帝，而**并非黑人，并非公牛，并非驴子**。他始终是那些人兽**铸就**本身存在的样板、是他们生长进入的所在，是他们存在的根基和鹄的：他就是他们的“上帝”，他们神圣的宠物，而这一宠物又始终比宠爱它的人意味着更多。自从耶稣使孩子们“苏醒”以来，孩子们的四周便萦绕着一圈纯洁、高贵和尊荣的特有光环（古代的孩子从未见过这样壮观），他们看上去都像通体灿烂的圣婴耶稣。圣婴耶稣并非“理想化了的儿童”，确切地说，是圣婴耶稣的反光辉映着孩子。众所周知，较之关于上帝的观念，关于太阳的观念更为不可胜计、形形色色、光怪陆离，但这一切正是关于太阳的观念，谁也不会因此怀疑太阳的真实性和当代天文学的真理。

有些人自己不承认任何高踞人类之上的东西，对他们来说，关于有意义和无意义、真实和虚假、善良和邪恶的观念和法则也只是人类“自然发展的所得”，只是人类“头脑”、人类“精神过程”对“环境”的“适应”；而不以“人”的事实和本性为转移的，从总体上表达了一种精神——**此精神在人身上只是显露出来而已**——的本质状况、表达了所有可能的

世界的观念和法则则不在此列。持上述看法的人竟然指责“拟人说”真是滑天下之大稽。只有当人**并非**是“所有事物的尺度”，而仅仅是**可能**测量的唯一对象时，只有当人身上除去“自然”之外还有“超自然”的法则——人通过体验把握这些法则，旨在借此将人的观念中的纯粹“人形物”与此观念永恒的事物有效性**区别开来**——在起作用时，谈论“拟人说”才有意义。要谈论，或者以**责备的口吻**谈论“拟人说”，精神中必先有上帝的观念才行。事实上，那些声称“上帝系拟人说”的人也已经私下设置了一位上帝，一位**基督降生之前的**、只是“崇高”而已的上帝。从前唯独极端的唯名超自然主义才会发泄在“人”头上的全部否定和**轻蔑**，已然存在于他们指责“拟人说”含义之中了。不过，他们上演的是一出闹剧：他们自以为在讥嘲有数百年历史的敬神传统，而恰恰这一传统使他们完全全地被上述那个遥远的、只是“崇高”而已的上帝的观念奴役着；他们向天主宣战，而宣战理由的纯粹含义正以这位天主——被体验的“天主”——为前提！他们不说：因为我们认为一切思维和表象，甚至  $A=A$ ， $2 \times 2=4$ （人头脑心灵结构的结果）都是“拟人说”，所以上帝观点上的“拟人说”，同样也是“善”和“真”的，所以存在着拟人化的上帝（甚至因为上帝是拟人说），所以存在着最高本质、“人”、“发展的顶点”认为存在的东西（因为人使其存在）；他们不是这样前后一致地不断推理，而是从那种对人的**轻蔑**成见出发看问题——只有当人不仅是最高本质，而且同时也是相当低下的、远离上帝的本质时，这种轻蔑才有意义，才属可能。这些先生们全然不知自己的举动跟一八四八年那些杰出的法兰克福自由思想者和“无神论者”毫无二致——后者

每天清晨跪倒在床前祈祷：“哦，上帝，您使我成为无神论者，我多么感激您啊！”——或者说和那些梅克伦堡人一模一样——后者为此“死心塌地”地拥护君主制，为此“特意志”（即为此奴颜婢膝），以致“要求建立共和国——以大公爵为首”。勒南\*就出色地嘲笑过那些一直“深信自己是无神论者”的德国无神论者。

你们这些人过于聪明，  
说什么人创造了上帝！  
难道人不应该热爱自己的造物？  
难道人应该否定自己的造物不成！  
这理由一瘸一拐，就像钉着魔鬼的蹄掌！

在这些诗句中，尼采看透了我們可爱的自由思想一元论者的无比丑恶卑鄙的感情观念诡辩术！他们无力侍奉上帝，无力在上帝尊前自惭形秽，然而，若要感到自己伟大——因为作出了这些否定而感到自己为巨人般伟大，感到自己伟大到能够相信所有的、包括上帝存在的“拟人说”，他们更是力不任。他们就这样坚持陈旧的，已被基督教以神人（耶稣）观念克服了的轻蔑人类的超自然态度，从而否定了他们唯一合理的前提。将所有积极价值定位于上帝观念、定位于感情和体验——而不是像形式高尚的泛神主义，如“醉心上帝的”斯宾诺莎、布鲁诺、谢林、哈特曼\*\*等人那样将所有积极价值递

---

\* 勒南（1823—1892），法国神学家、东方学家和作家。——译注

\*\* 哈特曼（1846—1906），德国哲学家。——译注

送到人类身上——然后却又一笔勾销这个价值总体，这也许是近代否定主义所找到的最无耻、最卑劣的形式。尼采反其道而行之，他的尝试是多么好啊：即使会从塔顶坠落下来，也感到自己之伟大！

如果不是从人的始端，而是从人的终端出发构思“人”的观念，即将“人”视为“寻神者”，视为一种优于其它一切自然存在的意义形式、价值形式和作用形式的突破口，视为“位格”<sup>⑨</sup>的突破口，那么理所当然地，这种观念乍看起来是与我们作为**博物学家**、**心理学家**能够得出的概念**直接抵触**的。因为，谁能指出：一个寻神者，一个寻找上帝的 X 正好“属于”活动自如的拇指、属于颌间骨之类呢？一个开始超越自己、寻求上帝的事物，不论其外表如何，就是“人”。寻神者和静止于自身的存在——也许可以使“庸人”这个概念如此定型，这样就能将各种事物分成寻神者和庸人两类了——之间的这道新的切痕并不一定和有颌间骨生物体与无颌间骨生物体之间的切痕相叠合。所有的事实都表明，这道本质切痕横贯作为自然统一体的“人”，“人类”内部的区别较之自然论意义上的人兽区别要大不知几何。因为，就人和兽血统组织的严格延续性来说，这道切痕始终是“随意的”；它不是由事物本身，而是我们的理智随意规定的。“重生者”与“原亚当”之间，“上帝之子”与工具机器制造者（“用工具劳动的人”）之间存在着不可逾越的**本质**区别；相反，动物和用工具劳动的人之间只有**程度**区别。“世界之子”，较为聪慧者与相对愚钝者，**组织良好而不需智慧和工具者**与**组织较差而必需智慧和工具者**，这些分别就是动物和“人”（**有别于上帝之子、“光明之子”的“人”**）。唯有当寻求上帝的欲望以至高无上的

神力击鼓驱策所有的存在和精神列队集合、向一切纯粹的“世界”进击时，自然兽性的人才会变成**人本身**——这始终意味着：同时变成一种对做纯粹的人已感腻味的本质。可能成为“神人”和“超人”——路德早就创造了这个词——者唯有回顾“神人”和“超人”才能成为人。

将“位格”理念运用于上帝，这不是什么拟人说！准确地说，上帝是唯一**完美纯净的位格**<sup>⑤</sup>！而人类中可以称为“位格”的只是有缺陷的、譬喻式的“位格”。

## 2 自 然 人

自然人与动物有血缘关系——有机生物泱泱大国中生命浪涛起伏相连——在这一事实面前，各种派别分为两大阵营。我分别称之为伤感的醉态浪漫主义者和反动的民主主义者。他们都打算以某种方式抹煞这一朴素的事实。伤感的浪漫主义者宣称：人是从动物“发展”而来的。反动的民主主义者则对此不以为然，他们认为，除了活动自如的拇指、颌间骨之外，所有“带有人状”的东西也具有有一种“理智心灵”，而这“理智心灵”不可能由动物发展而来。

还有比这些针锋相对的看法更荒唐的吗？

严肃的自然博物研究仅仅揭示了这一点：人（即自然人）是一种动物，一条窄小的支路；脊椎动物，这里指灵长目动物的生命选择了这一狭径。人根本没有“发展”到脱离动物世界，人**过去是、现在是、并永远将是动物**。至于寻神者及其本质称谓——这是一类全新的本质、一个“个人”组



成的王国，这个王国跟颜色、数字、空间、时间及其它真正本质一样，压根儿不曾“发展”过。这个王国在某几点上向生命世界敞开，在此呈现出来。同样，自然人也不是由动物“发展”而来，因为他过去、现在和将来都是动物，某些特征可能使得博物学家们将人作为新的本质与全部动物对立起来，就像人们将植物与全部动物，而不是仅与较高级动物世界中的小小一隅（这是指灵长目动物，弗里登塔尔通过接种确定了灵长目动物和“人”的血缘关系）对立起来一样。可是这些特征究竟在何处呢？是哪种可笑的妄自尊大驱使海克尔\*先生认为他的躯体、他的“联想中枢”迥然不同于动物的躯体、动物的心灵呢？是哪种妄自尊大迷住了他的心窍，使他以为自己“发展”到了脱离动物世界，以为自己完全可以以某种方式“回顾”动物世界这个“已被克服的立足点”呢？不，导致这个公式的并非妄自尊大，而只是可怜的嫉恨。人们隐隐约约地感觉到存在着一种人的观念，依照这种观念，人是一种与所有自然在本质上迥异的事物制度的出现露面的地点，这一事物制度就是精神、文化和宗教！人们诱发这一观念，宛如一位糟糕的魔术师突然诱发从解剖学、生理学和心理学获得的“人”的概念，然而，后一概念也并非完整肯定的。假如人们肯定地表述这一概念，那么当然是这样：“人”是较为高级的脊椎动物门中的小小一隅。然而，人们却坚持一个完全不同的观念：人的定义界划只有在文化价值和上帝观念的基础上才能确定，又以最令人作呕的方式将这一人的观念与人的自然概念揉为一体。接着，这个面目可憎的阴阳

---

\* 海克尔 (Haeckel 1834—1919)，德国博物学家。——译注

儿又成了据称是从动物界发展而来的逻辑主体。人们不是（以中国方式）根据动物的高贵后嗣（和我们）追认“动物”的高贵地位，不是视它为一种世界领域（寻神者的行动在某一阶段上在这世界领域里取得突破）；这样，他们便将人（作为创立文化者和寻神者的人）“贬值”了。如果从前的人将自己的存在和本质归溯到上帝，就会被说成是“妄自尊大”、“自大狂”。然而持此意见者并未意识到，妄自尊大和自大狂正是在下列做法里表现出来：**全不考虑上帝，只是冒昧地以某种方式使自己完全与动物相对立**，继而认为人是从动物“发展”而来。比动物“更高一等”，而不是作出这样的结论：人是动物，是病态的、“迷了路”的动物。

撇开这种极端的误入歧途不谈，按照克拉奇<sup>®</sup>思想丰富的论著，人这种动物和其它动物分手的**道路**也与现代生物学界中我们的英国“进化派”走过的道路判断不同。并非对生活状况的随时适应，并非生存竞争，恰恰相反，是保持脊椎动物的部分最古老的特点（如手有五指）和拒绝适应（如拒绝适应爬树，较为高级的猴子就是因为攀援树木而失去它们原来人状的手）构成了这条路的优越性。“这条竞争原则看来系一毁天性因素，因为它破坏了发展能力——所有这些片面改造了的形式指向了死胡同；必须指出，人类形成的要点就是：我们的祖先幸运地避开了竞争原则的赐福。”（页 340）“所有保持了原有的手的灵长目动物变成了人，而所有开始失去拇指的灵长目动物则变成了猴子。”（见 350）“为了彻底杜绝各种误解，有必要在此着重指出：这里涉及的并非某些人种起源于类人猿，而是那些共同的祖先群分裂成了几支旁系，由这些旁系产生了各个人种，也产生了类人猿。我也许已经

足够清楚地阐明了类人猿这些面目全非、每况愈下的形式是如何形成的。变为人类的企图失败了——这是最末一次这类分离。”(页 479) 这就是说，并不是特定的适应(为斯宾塞所设想的那样)，而正是人在器官学方面的**半瓶醋状况**使得人没有像他的近亲猴子那样成为手指灵巧的“专家”。最为持久的“记忆力”——这已存在于人的解剖结构中——和“半瓶醋状况”贯穿于人的所有最本质的特征。而那些背道而驰、仅从他的动物伙伴出发的“进化”者则再度失去了较高级的素质结构，这些素质结构的痕印原是存在的。唯有在器官及其功能不具备对环境的特定“适应性”——人的近亲具备这种适应性——这一基础上，任意的、自如的适应(即人的理智、选择、语言和制作工具)的基本条件才能发展。而所有自然主义都无力“解释”人类形成的另一基本条件——有目的的精神活动。

还应该认为：各个人种与各种灵长目动物之间存在相似关系，徙移从地理上说是真实的、完全可能的，在这种情况下，自然人**单源形成说**越来越显得不可信了。胡戈·德弗里斯\*在其论述突变理论的著作中提出一个著名的例子“智人”说明了林奈\*\*如何将若干截然不同的物种融合成了人工的统一体。然而，克拉奇作出了下列判断：人类形成过程也须考虑到那些在众多个体中起作用的改变。人们也许会忍不住替这些一方面导致类人猿，另一方面造就人类的演变引进一些拉丁语术语，以说明共一的、未分的古猿猴形式的“人

---

\* 参见德弗里斯：《突变理论——关于植物种类形成的试验和观察》，德弗里斯 (de Vries 1848—1935)，荷兰植物学家和遗传学家。

\*\* 林奈 (Linné 1707—1778)，瑞典博物学家。——译注

化” (Homination) 和“猿化” (Simiation)。猿化的表现是上肢的延长，拇指的退化和犬齿的形成，人化则意味着腮足演化成了可以攀援支撑的脚（两个大脚趾变大，无法对掌），躯体直立，头部平衡。其它一切现象，如脑容量较大幅度增加，是由此引起的后果。

正如类人猿这些祖先在猿化前已互不相同一样，人的形式亦是各各不一的，因为在人化前差异就已露端倪了。由此可以大致解释各人种之间的差异。

这样一来，人种的意义就较之过去为大，某些种族为何互相拒斥、白眼相对也更容易理解了。再也不能坚持“所有人都一样”这一众口交誉的论点了。事实上这种冒牌人道主义也已证明自己百弊而无一利。<sup>⑦</sup>

赫胥黎说：“人和类人猿之间的心理差异较之类人猿和最低级的猴子之间的心理差异为小。”恩斯特·海克尔也判断道：“可以将锡兰的韦达人和中非的阿卡人这些特别‘好的种族’区别开来，就像可以将地中海沿岸人和蒙古人区别开来一样。这些不同的人种体格上的差异比起动物学家通常赖以区分某一动物各种类的差异要显著得多。”

那么，自然人的统一体又在哪里呢？实证主义哲学天真地奢谈特殊的“人权”、“人智”，他们所说的这一统一体在哪里呢？倘若我们要正确地表述进化论的哲学沉淀，那么就不宜说：进化论指出，存在着一种植基于事实的，关于“自然人”的定义性统一体，这一被定义的人是“从动物发展而来的”。相反，我们必须如此表述：动物和人在事实上构成了一个严格的连续统一。单凭一些自然特性作出的人兽之分只是我们的理智任意刻下的一道切槽。或者简而言之：“不存在人

的自然统一体。”本质上的、种类上的——不是程度上的——新并非发端于自然人，而是在与上帝相联系的“历史的”人那里才开始的。后一种人乃是通过他是或者**应该**成为的东西，即通过上帝的、一个永远无穷完美无瑕的位格的理念才获得其统一性的。

博物研究未能指出一种真正的、人的类统一体。我们全然不顾这一有目共睹的事实，仍然执意坚持概念、意识、感情上的“人的统一体”——不信神的人也这样做——那么，这就无懈可击地**证明**了：我们的统一体观念的核心并非基于总结了的本质的自然组织之上，相反，我们确定统一体的最终根据是以另一完全不同的根据为基础的。这个统一体根据的理由与梅恩先生\*为说明美利坚民族统一体而提出的理由相类似。梅恩说：美利坚民族之所以是“一个”民族，是因为作为这一民族的核心的人曾受一个国王（个人）的统治。由于我们认为上帝这个位格将各种族置于掌间，将各种族视为他的**映像**，由于我们实际上认为各种族万众一心向着上帝的理念，由此，也仅仅因此，在我们看来，各种族在思想上在感情上是同一人类。

当然，这一结论是与“人本主义”——这种“人本主义”原来也并非不高尚，自从我们的古典时期以来它是我们的有教养者中崇尚“自由思想”的那部分人的所谓“世界观”——的微不足道的改革大相径庭的。然而，语言已经告诉我们，这种关于“真正人性”的高论、这种将自己既与动物又与上帝隔绝开来、沾沾自喜地躺在他的“人性”上高枕

---

\* 梅恩 (Henry Maine 1822—1888)，英国法律史学家。——译注

无忧的做法，和我们自从那一时期以来习得的一切是多么地扞格不入。赫尔德、席勒、洪堡谈论“人”时，并不是像一个现实主义时代一样想到博托库多人。我们今天的语言惯用法（尼采的措词方式尤其促进了这种语言惯用法的形成，他将“人性”和“过于人性”在思想中联系起来）使用“人性”这种说法几乎只是意在道歉。那种“人本主义”已经成了所在形而上学的庸人习气的堪称确凿的文章，成了那些——正像维吉尔让但丁从教皇面前“走过”时但丁轻蔑地评论的那样——“既不能爱上帝，复无力恨上帝”的人的名片。

在人身上不存在冲动，不存在什么既不在低于他的自然也不在高于他的上帝王国和“天国”中出现的“法则”。人唯有作为由此一王国至彼一王国的“迁跃”、作为这两王国之间的“桥梁”和运动，才有自己的存在。他不能——帕斯卡尔早就对此有所察觉——放弃决定自己属于哪一王国的权利。因为放弃决定也是一种肯定的决定：动物——如果是动物的话，一种蜕化了的动物。

超越本身的热情烈焰——无论其鹄的是“超人”抑或“上帝”，这便是人唯一真实的“人性”。

### 3 人与性别

如今饱学的夫人们聚首时总爱这样议论另一位妇女：唔，她是一位“卓越的人”。\*她们否定了她的性别，以纯粹的人性

---

\* 这里的“人”原文是阳性名词。——译注

作为自己的目的。然而，她们忘了：并非仅仅“人”这个词来自“男性的”（在许多其它语言里人这个词大多同时意为男人，如 Homo, homme），<sup>①</sup>人（包括男人和女人）的观念也仅仅是一种男性的观念。我不相信这一观念全是在妇女一手控制的文化中产生的。只有男人才如此“睿智”、如此“二元性”和如此——孩子般幼稚：不时忽略人们称之为性别的差别的深度。毋庸置疑，人们需要一个这样的词，但是它的意义并非，也永远不会是百分之百中性的。它的意义本身始终是关于它应该包括的东西的男性的或女性的观念。那些自称“卓越的人”的太太们只是表明了她们并非真正的女人（因为，要么是男人，要么是女人，才真正属于人之本质自身），只表明她们不过是不太像人的“人”。在承认性别差异具有肯定价值的时代，“这人”的表达式才出现，而这由其实质性的定冠词来表明的意思恰是：这女人还不是真正的女人，她只带有一个“人的”招牌。一个要成为“卓越的人”的女人，实际上总是男人的一只猴子。至于“过于人性的”，就毋庸赘言了。

## 注 释

- ① 参见拙著《伦理学中的形式主义与实质的价值伦理学》第一、二部分。
- ② 笔者在讲授历史哲学时曾多次指出过这些谬误，并计划在明年出版的以此为题的论著中对此进行批驳。
- ③ 这点诚然适用于所有神学的“原态学说”，但同样也适用于霍布斯、卢梭、达尔文和斯宾塞的学说。
- ④ 参见亚里士多德：《动物分类学》。
- ⑤ 关于这点参见柏格森：《创化论》。

- ⑥ 这类表达活动和貌征简述的体系——我们在较高级的动物那里已见其痕迹——层次丰富，划分细致，就像我们德语中真正的“词”的意味能力一样：对如恒河沙数的对象及其联系都有特定的表达活动。即使我们把表达活动和貌征简述的体系想像得如此丰富细微，在这一体系中工作的本质仍然**没有语言的痕迹**。相反，洪堡（W. von Humbolt）一针见血地指出，只要能够（用词）清楚、明确地表达哪怕**最简单不过**的观念联系，一种语言的整体就存在了，即使从词量来说亦是如此。（参见《语言的比较研究》）
- ⑦ 里夏德·哈曼（R. Hahmann 1879—?），德国哲学家、美学家和艺术史学者。
- ⑧ 洪堡早就剖切中理地作出论断：“清晰发音这个动物的沉默和人类的言语之间的显著区别也不能从身体角度得到解释。唯有强烈的自我意识才逼使肉体自然对声音严加区分和限制——即我们所说的清晰发音”。（洪堡：《语言的比较研究》）
- ⑨ 关于这点参阅赫尔曼·保罗：《语言史原则》中不太令人信服的说法。
- ⑩ 此处仅是略提了一下这个论断对确定“上帝的词”这一概念的重要性。
- ⑪ 洪堡以几句妙语批驳了那些认为语言系逐渐产生的浅显论点。他写道：“我坚信，必须认为语言直接位于人内部……给人成千上万年的时间来发明语言，这是徒劳的。人哪怕只要真正地理解一个词（不是纯粹的感官起动，而是音节清晰的，表达一个概念的声音），语言就必须已经**完全地、联系地**存在于人内部。”（参见洪堡：《语言的比较研究》）
- ⑫ 可对比摩尔根的《本能与习惯》一书中的多处极为精当的论述。
- ⑬ 我们所知的精神完人——歌德，比谁都深刻地感受到“思想”具有这种性质——缺乏。因此，思想不断具有新形式：

“是的，这是正确的规道：



人在思想的时候并不知晓

自己在想什么：

一切都像是馈赠。”

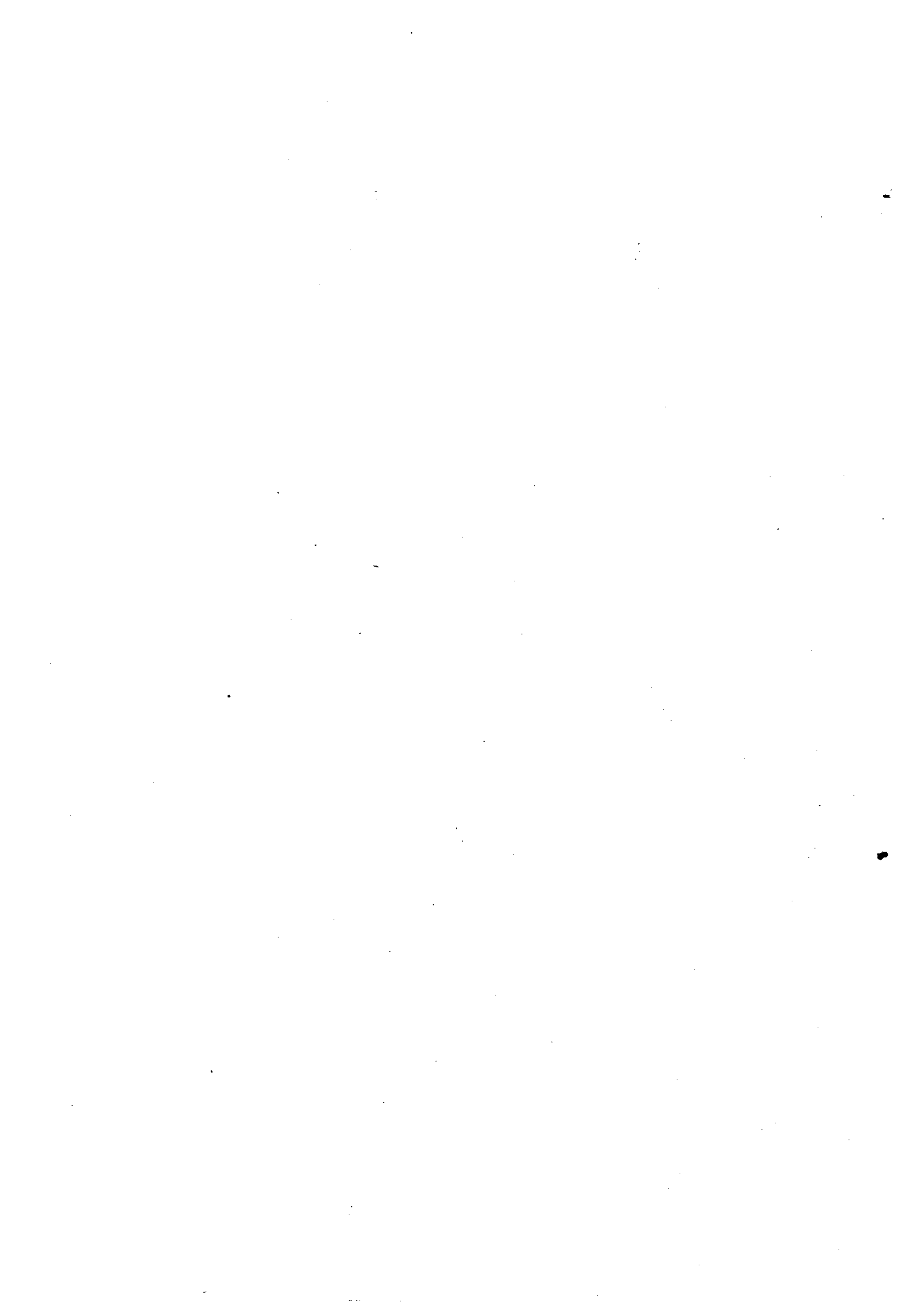
或者：“糟糕的是，所有的思想皆无助于思想；人必须生来正确，这样的话，好的突念便像上帝的自由之子一样站在我们面前向我们呼叫：我们在这儿。”最后还有：“孩子，我干得挺好，我从未想过为何思想。”

- ⑭ 笔者在所著《伦理学中的形式主义和实质的价值伦理学》第二部分中对“位格”理念作了详尽的分析。另外参见西美尔《哲学文化》一书中值得注意的章节：《论上帝的位格》。
- ⑮ 参见拙著《伦理学中的形式主义和实质的价值伦理学》第二部分中对“位格”这个概念的详尽分析。
- ⑯ 克拉奇（Hermaum Klaatsch 1863—1916，德国解剖学家和人类学家）在其收入耶拿一九一一年版的报告集《进化论》中的《人在自然总体中的地位》一文中作了一目了然的概述。——原注
- ⑰ 见克拉奇：《人在自然总体中的地位》，载《关于神原论的十二报告集》，页480—481。
- ⑱ 关于这里的论述参见格林兄弟编纂的德语词典中“人”条目。

# 受苦的意义

---

(选自《舍勒全集》第六卷)



从古至今，伟大的宗教思想家和哲学家给予世人的教诲和教导的核心之一，即是关于在世界的整体中，**痛苦和受苦的意义**学说，在此基础上，形成了一种指示和激励：正确地看待痛苦，**正确地**承当（或扬弃）受苦。

假如情感生命仅仅是一种喑哑和盲目的实际，即那些按照因果律在个体身上互相续承和互相联系的状况之真实，则上述两点毫无意义。但事实并非如此。个体的情感生命，其实是自然的启示和征兆的一个非常精微的体系，个体正是在其中呈露自身。在体验**本身**之中，一定层次的情感，至少给定了某种“**意义**”，某种“**含义**”，通过它们，情感又给定了**一种存在、一种行为、或个体所遭遇的一种命运的某种（客观的）价值差异**，或者在这些差异出现之前，情感就已经预先体察并确定了它们：通过某种“**意义**”和“**含义**”，情感激励并要求人们做某些事，（警示并威迫人们）不要做某些事。疲劳感含有某种意思，或可用理智的语言表述为：“**停止工作**”或“**睡觉去**”。面临深渊的晕眩感意在表明：“**退回去**”。这种警示旨在挽救个体，使个体不致坠落，在个体实际坠落**之前**，它就向个体预示了坠落的幻觉。在一种可能的生命危害出现之前，**畏感**向个体显示出它的“**危险**”，从而使个体便

于逃避；<sup>①</sup>促人有所作为的**盼望**使人们可望获得一种未曾拥有的财富；羞感出现时，肉体 and 灵魂避免呈露自己隐秘的内在价值，正是为了让值得的人赏识并奉献给他；<sup>②</sup>**食欲和厌食**使个体感觉到，摄入某种食物究竟有利抑或有害；通过苦涩的涤洗和谴责，**懊悔**解除了个体过去的重负，使人们获得自由，重新做人。<sup>③</sup>以上诸例表明，情感能够拥有某种寓于情感体验本身之中的**意义**，这种意义与情感的因果起源，与生活中纯客观的合目的性（它们也出现于种类繁多的诸种缺乏一个被体验到的意义的痛感中）判然有别。

然而，正如情感并非空无意义和含义，情感也不是单纯的感觉**情状**。此外还存在着情感的行为方式或功能，它们能够以变幻无穷的方式建立在纯感觉状况之上：<sup>④</sup>同样的痛感和苦感情状（而不仅仅是为此构成条件的刺激）能够以截然不同的程度种类在功能上**被感受到**。感觉情状（例如身体痛感）的刺激阈限和增长阈限有史未变，而对痛苦的承受阈限和承受力则可以在文明史上划分为差异甚大的层次。与快感情状相对应的乐感能力也如此；快感激发“乐”的感受功能，快感越小、越短暂，乐感能力反而越大。在感受功能上接受同一种感觉情状，将其纳入“自我”，也可能有种类之别：我们可以“沉浸于”一种苦感，也可以与之抗争；对于痛苦，我们可以“承受”，“忍受”，“遭受”，也可以“享受”。这些词语始终意味着不同的**感受种类**，和建立在感受之上的意愿的不同种类，这些种类并非简单地受感觉情状限定。<sup>⑤</sup>

在这些“感受功能”的层次之上，还存在着个体的精神位格的活动和行动，它们能够在生命空间和生命关联的整体上，将一种完全不同的特性赋予个体的感觉情状，从而影响

其程度、位置、意义和可塑性。这里存在着注意力的不同（如是否关注感觉），精神的意志活动的不同（既可“寻求”或“逃避”痛苦，也可真正“战胜”它们或只能将其“逐入”下意识），评价的不同（将其视为惩罚和赎罪，视为净化或从善的手段，等等）；最后是宗教和形而上学的**释义**的不同，通过这类释义，个体的感受超越自己的直接体验，被嵌入世界及其（神的）根基的关联之中，成为其中的一环。因此，任何（哲学的）受苦学说都包含着一种特殊的**关于人之心灵动荡的符号性意义**，以及一种引示，将各种引导性的、富有意义或空无意义的力量引入心灵动荡的形形色色的情感游戏。

这就是说，就痛感和苦感而言，纯粹的感觉和情状之类，固然是一切生者的事实和不可规避的命运，可是，在这种盲目的事实性之外，还存在着一种**意义**之领域和一种**自由**之领域，伟大的救赎学说即发轫于此。

造物的一切受苦和痛苦，皆有一种**意义**，至少有一种客观的意义。正如亚里士多德曾经认识到的，任何一种快感或不快感都分别表现了对生命的一种**促进或一种抑制**。这条定律原则上始终是正确的，当然不排除表面上的例外。诸如：我们可以饮一口冰水，惬意地止渴，而在酷热的状况下则招致死亡；剧痛的手术可以挽救整个机体生命；也有甜美的毒剂和苦口的良药，无论就原义或是就引申义而言，痛苦与危害生命的程度似乎也很难互相吻合：揪掉指甲会引起剧烈疼痛，但并不影响生命的维持；部分切除大脑皮层可以致人死命，却毫无疼痛。但是，诸如此类的异议可以通过引入其他**三项定理**与亚里士多德的原则达成一致：

1. 情感生命的（富有意义的）警示、诱导或引示系统，只

是针对涉及任何机体的**种类型的**危害或促进而设的，这些危害和促进自然地作用于每个生物。如果生命机体的某一部分在正常情况下受到保护，不致于被损害，譬如颅盖保护大脑皮层，就没有疼痛的警示；一般而言，每个器官正是通过这种警示向中枢传达险情（而不是已经形成的损害）。造化很难顾及由文明（和历史）造成的变化不定的刺激和综合刺激，如像罕见的人为伤害。

2. 此外，对生命的促进和抑制（其征兆或预兆和心理的内在反映为快适和不适）并非在一切情感种类上，都是对生命体的**整体生命**（即整个个体）的促进和抑制，而是通常只针对生命体最先受到刺激的那个**部分**及其目前情状的生命活动。比较低级和边缘的感觉（主要是“触觉”）本身不会低估刺激的价值。但它们仿佛只是**局部的**见证，而且在时间上尤其**近视**：如饮水可以暂时促进直接受到刺激的器官的生命活动，但是从长远来看，该刺激对整体的（根本）危害性依然存在。

3. 亚里士多德的学说最终会建立在更牢固的基础之上，如果将它与**情感的深度层次**的学说（如像我在别处<sup>®</sup>所提出的）联系起来。在此我扼举以下深度层次：（1）在生命机体上延伸和定位的**感觉**（疼痛、性欲快感、搔痒感）。（2）仅仅适用于生命机体之整体及其活力中枢的**活力感**（疲乏、健壮、强烈和衰弱的生命感、平静和紧张、恐惧、健康感和患病感）；它们与悲哀、忧郁、欢乐不同，后者被体验为“拥有”身体的、灵魂的“我”的质，而前者仅通过（整个）肉体与“我”的相关性的中介作用才与“我”相关。（3）**心灵的感觉**，它们直接与“我”相关，同时在功能上涉及所感知、观念和

幻想的对象，周围的个体，外界的事物或通过观念活动促成的自己的自我之事物。在这个层次上，情感对价值的把握才变为“意向性的”和认知性的；“同一种”情感可以被重新感觉（感觉记忆），它也可以以同情感的形式被“随感”或“共感”。与此相反，第一和第二种情感始终是“情状性的”，其本质在于，它们始终只是“实现的”，只适合于拥有它们的主体。它们不是在与更深的情感同等的意义上“可转达的”；感觉绝不可转达，活力感虽可转达，但与心理情感之传达的意义和方式不同。由于这些更高级的情感一般遵循所想象的，独立于肉体状态的事件的**意义一致性**，同时把握其价值方面，故它们很难因感觉上体验的肉体状况的改变而发生变化。(4)**纯精神的、形而上学——宗教性的情感**，“获救感”，它们涉及作为不可分割的整体的精神位格之核心（福乐、绝望、庇护、良心痛苦、宁静、懊悔等）。只要更仔细地考察这些情感层次，在这些层次上发生的情感事件的丰富多样的演变法则，以及这些层次之间有规律性的关系，就会立刻认识到，对于不同层次的情感，那种“促进”和“抑制”（它们在贯穿一切层次的快适——不适的对立中被把握，或只是客观地显示出来）并非始终涉及当时（在人身上）被促进和被抑制的“同一个东西”。整个生机性的生命仅仅在活力感上被体验为被促进或被抑制（以及“被威胁”或“可被促进”）。局部和短视的触觉必须首先经过心理的活力中枢（本能中枢）的处理，就像受到“审讯”，并且在二者的配合中（由更高的综合性的高层感受功能）加以“评价”，以便针对所感受到的生命机体之整体的活力状况，从生物学上（对整体）有意义地利用它们。心理性情感和精神性情感之所以存在，绝不是为了显示对人类



与高等动物本质上共有的那种“生命”的促进和抑制，而是为了表明人的精神——心灵的**位格**的完善和自我价值的降解，个体的德性规定和因人而异的基本定向在很大程度上并不取决于人的动物性生命。这一点尤其适合于宗教——形而上学性的情感和德感（如一切良知感）。

在我看来，**牺牲**的概念是纯形式的和最一般的大概念，它可以涵盖一切受苦（从痛感一直到形而上学——宗教性的绝望）。正如死亡具有“牺牲”这个词的客观意义，生命机体性的个体为了种类的繁殖必须承担牺牲（死亡的原因本来也与繁殖过程中的物质及力量损耗密切相关），死亡的自然出现，和由此形成的（种类的）生命延续，显然也深受繁殖活动的影响；正如死亡在形态学上是为了组织和分化有机体（这首先出现于后生动物界，即多细胞生物中）而作出的牺牲，同样，一切受苦和一切痛苦，就其形而上学及纯形式的意义而言，乃是部分为了**整体**以及较低值的为了**较高值**的牺牲体验。

亚里士多德将快适和不适视为对生命、以及对精神的灵魂和个体的促进和抑制，这种基本思想固然是正确的，但是，它**根本**无法澄清世界上受苦和痛苦的存在意义。它只能解释痛苦和快适与生物所受的刺激和反应之间的有意义及合目的的联系和关联，只要痛苦和快适存在，就会形成对生命的促进和抑制。作为一个信号系统（引诱、警示），这些联系和关联对生物的特定行为方式是有意义和合目的的。只要带有奖赏（报酬）和惩罚（在非道德的词义上），以动物和人的任何一种训练，不过是利用这些自然的感觉归类，将感觉纳入各个特定的生命事件及其对生命机体的生命的特殊价值，以便达到（训练或教育的）特定目的。就此而言，人们也恰当地

以“自我训练”指自己的学习经验，生命机体根据原本偶然的、纯反射性的或“游戏性的”活动（“尝试”）的成败，获得这些经验。另一方面，任何来自外部的人为施加的训练，只是为了这类对于生命机体的自然和正常的生存方式非典型的情形、活动和目的，才利用生命机体的情感生命的那种自然的奖惩系统。但是不妨提出疑问：如果对于促进和危害生命的行为方式，确实存在着警示和引诱的信号系统，被纳入此符号系统的，就必定恰恰是痛苦和受苦这种奇特的质吗？为什么不是其他信号？为什么就不是不令人“痛苦”的信号——就像痛苦偏偏令人“痛苦”那样？既然神性的世界之根基如此明智（和智慧），赋予生物一个自然的信号系统，以此表明为了自我维持和自我促进，生物该做什么和不该做什么，为什么它不用不太野蛮和酷烈的方法来警示和引诱生物？既然诸高级宗教将善与爱毫无保留地归结为世界之根基，为什么善与爱欲很少与神性根基的明智相符，神性的世界根基偏偏选择痛苦和受苦来警示自己的造物，敲响威胁生命的警钟。人们常常用与亚里士多德的思想嫡亲的神正论来为上帝辩护，可是，这种神学思想对神正论恰恰力所未逮。恕我直言：假如我想从（经验上）我所熟悉的世界的性质，与此在的因果推论中，而不是从我的位格核心，与（宗教行动中）神圣的善和智慧的本原的个体关联和经验关联中<sup>⑦</sup>，获悉上帝的理念和上帝之在，那么，即使整个世界闪耀着和平、福乐与和谐之光，但只要存在着哪怕是唯一的、无论多么微弱的痛苦感（譬如在一只小虫子身上），就足以使我不承认一个“至善的”（和全能的）造物主。

基督教率先以有史以来最强有力的方式，即以关于上帝

自己在基督身上出于爱自由地替人受难牺牲的思想，照亮了痛苦的事实，除非人们以这种**牺牲**理念去把握受苦，也许才可能接近一种更深刻的受苦的神正论。

首先必须澄清“牺牲”这个含糊多义的概念。应区分**客观**意义上的“牺牲”与自由地“作出牺牲或自我牺牲”（只有自由的、精神的位格才能自由地牺牲），客观意义上的牺牲意味着：实现比较而言“**较高的价值层次**”的一种利益与取消或减少比较而言**较低**层次的一种利益，有本质关联，或者与造成较低价值层次的不幸，有**本质的必然**关联。如果只设定肯定价值与否定价值，和这两组价值不同的量，却不同时设定客观的价值层次（每个客观的价值层次均包含肯定价值和否定价值），人们就只能讨论“代价”，而非“牺牲”。当人们只优先选择一种较大的而非较小的快适，一种持续性的和未来的快适，而非短暂和现时的快适（同一种类），选择一种较小的而非较大的不幸和受苦，一种较大的快适而非一种与此快适的原因相联系的较小的不幸，就谈不上作出“牺牲”。这不过是正确地考虑“代价”。牺牲的思想包含着更多内容：不只是一种算术——快适和不适，利益和不幸，而是**彻底取消**利益和快适，不以其他形式重新获益，或者彻底造成不幸和不适。不过，（无论客观意义或是主观意义上的）任何牺牲始终必然是“为了什么”而牺牲。单纯的不幸或受苦，作为客观事件在客观上毫无意义；作为自由求取、有意谋求的事件也荒唐，诸如病理学上的痛苦癖、残忍癖、纯粹的拒斥狂（既伤害他人也伤害自己）。恰是这个“为了”始终指向**更高层次**的肯定价值，或旨在避免更高价值层次的不幸（这个层次高于被牺牲的利益所处的层次）。只有在如下情形中“牺

牲”才是**必然的**：因果性（即负载价值的事物之间的合规律性）使实现一种较高的肯定价值（或避免较高层次的不幸）与设定并实现对较低层级的不幸必然联系在一起。

我在此主张，从牺牲的这种纯形式的概念出发，一切种类的痛苦和受苦（无论受苦者对它们持何种态度），本身只是对（客观的）牺牲事件的主观的心灵上的反映和相关者，它们是产生效力的趋势，在其中，较低级别的一种利益，为了较高级别的一种利益而被舍弃（受苦的本体论）。

在此，最基本的存在关系是**部分与整体**之间的关系，在这种关系中，始终存在着一个超数量的、实在的（即不只是人为的，依靠我们概括性的理智之恩赐而生存的）整体，换言之，这个整体之存在、作用和价值，并不取决于它的（各个）部分的存在、作用和价值。只有当整体性作为（完整的）整体在其部分之中存在、生存和起作用，部分则不仅在整体中而且“为了”整体起作用，部分与整体之间才谈得上牺牲，才存在（某种）受苦出现的可能性。只有在这类情况下，整体的部分才可以称为整体的“环节”；也只有在这种情况下，整体与部分之间才存在着“同契的结合”这种超数量的关系，即在支配、统领和引导的意义上，整体“为了”部分，在各司其职、被统领和被引导的意义上，部分也是“为了”整体。在一个形式上纯机械和纯数量的世界，大概并不存在受苦和痛苦的可能性——何况它们本身。（有神论所设想的绝对“目的论的世界”亦然。）同样，假若一个世界的部分不是独立的、具有特质（和固有力量的）实体，而只是在此在和如此在（Sosein）上完全“依附于”整体的整体之部分（“模式”），甚至只是主观上截取的整体之侧面，即对整体的

“观察角度”，那么，痛苦和受苦也不具备可能存在的最低条件。因此，无论一般的理性因果推导式有神论（rationaler Kausalschlußtheismus），或是机械唯物论和相对于灵魂的联想观点（Assoziationsstandpunkt gegenüber der Seele），或是抽象的泛神论式一元论（如斯宾诺莎、黑格尔），恐怕都不能使人理解痛苦和受苦的本质这种实事的此在。原因在于，无论以何种形式引起的尘世生命之痛苦和受苦的特殊的次要原因如何，独立的自具法则性的部分，对自己在整体中的功能位置的**抵制**（部分与整体同契，并归属于整体），才是构成世界上痛苦和受苦的（**理念性的**）**可能性的最一般的本体论的第一原因**。一般而言，所谓“不快适”不外乎是，一个（上述意义上的）整体在这种抵制情形中“受到”或“经历着”其部分环节自为的抵制（或者反过来，部分受到整体对部分之活动的抵制）。这类抵制以整体本身中的，或部分本身中的自发的（因此非随意的）主动性为前提。整体对部分的任何一种抵抗始终意味着，部分没有合乎意义地（而是无意义或荒谬地）为整体起作用，假若成功地排除了这种抵抗，也就排除了任何一种可能的痛苦的最一般的条件（至于“忍受”的技艺，我们将在后面讨论。）；假若部分完全顺从于整体的原动作用，不主动表现对它的抵抗，上述条件就同样被排除了。就广义而言，凡是构成这种多样单位（Vieleinheit）的，均可充当我们这里所称的“整体”和“部分”。根据一种表面的、非形而上地解释的经验，这些单位在人类经验的世界中，首先是一切**生命单位**（细胞、机体组织、社会生物学的整体），其次是一方面与位格之部分行动相关，另一方面与总体位格（民族、国家、教会、文化圈）相关的一切精神的**位格行动单**

位 (Personakteinheiten), 在此, 总体位格的环节是个体位格——其个体的固有尊严并未受到损害。假若**世界**本身就是一个如此分类的整体 (我们不能肯定地知道), 就必须将某种受苦归因于“世界”本身。

正如**自然死亡**是个体为了自身的殖生, 就算是为了维持或提高种类的自然性自我牺牲 (其目的、意义和出现的时间已经确定), 这种“牺牲”是这 (一) 个生命自己为了更多和更高的生命自动付出的; 若人从其个体的生欲出发看待死亡, 换言之, 若人看待死的出发点既不是生命进化本身固有的目的, 也不是精神的、超生命的位格的要求和命运; 死的观念就是作为生物的人能够想到的最痛苦的思想, 同样, **痛苦**就像是“局部的死亡” (征兆): 为了维持整个生命机体而牺牲部分 (或牺牲部分自己的生命要求), 这种维持同时也是对死亡的一种警示。一个 (部分) 生命单位 (细胞、机体组织、器官或器官系统) 作为辅助成分, 隶属于一个有机的整体, 因此受到限制和抑制, 这对整体是必要的, 所谓“痛苦”不过是对这种限制和抑制的“体知”。

在生命整体与其部分的关系中, 随着生命机体整体之质的差异化、层级化、分工、专业化的程度日益增长, 痛苦和死亡在自然和生命树的整体中存在和出现的条件就变得益发可能, 不可避免, 在这一点上, 痛苦和死亡彼此相似。只有“**结合**” (Verband) 才会创造痛苦的条件。只有在多细胞生物和明显的“有机”生物的范围之内, 才会形成较明显的 (形态上的) 死亡现象 (尸体), 也只有在此才可能产生最初的、明显痛苦类的感觉。生命机体身上“部分的抗争” (鲁克斯 (Roux), 以及各个部分依层级共同为整体效力的爱的同契

(Liebessolidarität), 是否可能产生, 取决于同一种基本条件——结合构成 (die Verbandsbildung)。另一方面, 无论“痛苦生长”(由于部分的处境日趋固定僵化, 形成抵制, 生长着的部分受到抑制), 或是相同意义上的局部“产痛”, 所有这些痛苦具有同种“意义”, 即死亡这种个体不幸 (Individualübel) 对种类的殖生所具有的意义。正如殖生被称为个体超出自身的生长, 而生长本身 (只要不超出体格的生长) 又依赖于个体内部组成器官的细胞的繁殖 (分裂), 同样, 死亡与个体生命超出自身的生长痛苦, 以及生长痛苦与作为殖生轨迹的、自我分裂的组织细胞和器官细胞的死亡也可以进行比较。在上述两种情况下, 牺牲的思想都将死亡与痛苦紧密地联结在一起。

与“行为”和“作用”(而非快适)不同, 我们所指的一切“受苦”有两种样式。进行抵制的部分必须为反抵制和维护自己投入的力越少, 整体对部分的抵制就越能被部分所感觉。作为对这种“受苦”的体知, 痛苦就是**无能的痛苦 (Schmerzder Ohnmacht)**, 就是贫弱、匮乏、衰老和衰竭无力的痛苦。但是, “受苦”同样由于极端相反的过程而增长: 即部分针对整体的超常的**主动性**, 此时, 整体因其机体组织的僵化, 强烈地压制在力量和规模上“生长的”部分。这就是相反样式的痛苦, **生长痛苦, 生成痛苦** (“产痛”)。虽然后者是更高贵的痛苦, 前者是更普通的痛苦, 后者是生命超生的预兆, 前者是逐渐死去的征兆, 但二者均为“牺牲”。

**生欲性的爱** (即高等机体的、两性的人身上的殖生欲望的内在方面), 与死亡 (即殖生上的物质和力量损失对整体固有的反作用) 连接在一起, 死亡与痛苦处于**结合构成**之本质

关联中（结合构成本身就是生命单位的那些建设性的、自我寻找着的、溢满爱欲的力量之结果），因此，**爱与痛苦**必然内在地结为一体。爱是一切构成（在空间上）和一切殖生（在时间上）的原动力，它因此创造了既是死亡又是痛苦的“牺牲”的先决条件。生者的这种浑然的欲望，向着**更多**（和更高级）的生命超越自身，这种欲望同时表现在构成结合和殖生上，因此创造了痛苦的本体论的先决条件。就此双重意义而言，痛苦和死亡源于爱。没有爱，恐怕就没有痛苦和死亡。

所以，**爱、死、痛苦、结合构成和生命机体层次的提高**（通过分化和一体化，即真正的“发展”），已经在纯生机性的存在领域，构成了一系列**必然和不可分割地**浑然一体的事件和情状，这难以思议。但是，我们必须靠单纯的直观去把握这些宏大而基本的生命现象的完全内在和必然的**统一**。（就这一现象的**理念**的融贯性而言，尘世的植物、动物和人体组织之生命，只是一个偶然的例子。）在这种直观中，此一生命之**生机**仿佛以不同的“侧面”展现在我们眼前，一切生者只有以某种原初或复杂的形式，在命运上参与这些基本事件，才显得益发崇高。

如果要给这一在融贯的发生和情状之整体中的同一的统一命名，那就只有这个名称使它们归一：**牺牲**。一个较低层的奉献给一个较高层的；奉献或已奉献的部分“替代”整体受苦并死去，使整体获救、持存，进而被促生，被提高。一切受苦都是“替代性的”和自甘性的，以便整体受苦较轻。一切个体的死都是替代，否则将会发生的种类的死，并恰恰以此效力于生命——生命要放弃自己已经僵化的机体组织，超越自己给定的机体组织。一切爱都是牺牲之爱，即一个部分



为了一个换形的整体在意识中的（主观的）牺牲之回音。

使我们认识到这种关联及其必然性的第一个道理是：**舍此无彼**。没有死亡和痛苦，就谈不上爱和结合（团契）；没有痛苦和死亡，就谈不上生命的更高发展和生长；没有牺牲及其痛苦，就谈不上爱的甘美。一旦不仅以理智而且以心灵完全达到这种洞识，它就会作为痛苦之合目的性的真理，使个体以更加深刻的方式与痛苦和死亡的此在达成谅解。因为，如果我们自问，是否决意真正放弃爱和生命的更高发展，以便摆脱痛苦和死亡，恐怕只有个别人会干脆地回答“行”。如果死亡和痛苦是必要的轨迹，它们好像自发地留下生命和生长的维持和提高，我们就很难拒绝它们。除非是匮乏的痛苦（而非增长的痛苦），我们才允许拒绝并与之抗争。

与此相关的是第二种洞识：牺牲有如雅鲁斯之头<sup>®</sup>，它的两个面孔可以同时哭笑！牺牲同时凝望涕泪之谷和欢乐之谷。它包含着两者：爱的**欢乐**，为所爱者而付出生命的**痛苦**。从某种意义上讲，牺牲总是在欢乐和痛苦之前，二者只是它的返照和孩子。在牺牲之中，快适和痛苦连接在一个生命行动的单一性上，就像扎在一束花上。寻索着自己新的、更高情状的生命（其运动本身就是牺牲）在牺牲中抱吻新的更高的情状，告别旧的情状。这一点在牺牲的最高形式上显而易见：在自由的、有意识的精神性的爱之牺牲中，人们在同一行动中体验到爱的福乐和失落在爱中舍弃利益的痛苦。但是，也有一线光明，从这种最纯粹和最高级的自由精神之体验，返照着对自主承受痛苦、死亡和受苦的精神性把握，并以自己的光芒，异乎寻常地映透着一切形而下的受苦。像历史上的享乐主义那样（从量上），权衡人生的快适与痛苦（快适大于

痛苦时则乐观，痛苦大于快适时则悲观)，从上述更高的衡量看来，在方法上已显荒谬。快适与痛苦毕竟同样本原地植根于牺牲和牺牲之爱中；一旦试图否定快适与痛苦，或两者之一，这大概意味着否定生命本身。两者在最纯粹和最高级的爱之牺牲中的合一、凝聚、综合，才构成生命的顶点：得与失在爱之牺牲中同一。

因此，痛苦与快适只在人的感官生活的最低级和最边缘的情状中才相互排斥。越是进入人的自我的深处，越是集聚于人的位格的现实性，它们就越是相互融贯。叔本华之类的悲观论者认为，只有痛苦是肯定性的，快适是否定性的（即“平息”带有痛苦色彩的生命欲望、需要、欲求），他们忽略了：生命活动本身的完全肯定的快适（包括精神“创造”的最高快适）与痛苦（包括受苦）均不是出自“匮乏”（或需求），而是出自生命活动的升格，使其超越迄今为止的生存尺度（例如生长痛苦）。像洛克（J. Locke）曾错误论述，和叔本华一再重复的那样，仅仅通过产生于既定的不快适情状的排斥力，通过所谓的“需求”、迫人的本能冲动和紧张情状，生命绝不可能向前运动。人类和高等脊椎动物的“游戏”，低等动物（下至单细胞生物）的“随机运动”已经证明，生命之所以快适地活动，本来因其精力过剩，这些活动的功利性情态被记忆固定下来，并越来越明细地归类于特定的刺激组合，与本来快适的活动相比较，它们是第二性的。只因习惯于这类无目的、游戏性的活动带来的益处和“成果”，才产生了所谓的“需求”。与最强烈的感官快适（生殖活动的快感）一样，人类精神的最高创造也很少构成这种规律的例外。“随心所欲的”审美享受并非如叔本华所以为的那样，意味着最

大的福乐。一个艺术家、一个研究者在自己完成的作品上获得的满足，不可比拟地远远大于在荣誉上或在欣赏该作品的外界（因同享其享受）的赞扬和称颂上可能获得的满足。可是较之于对自己作品的快适，创作者（“天才”在**创造过程本身**中的快适则更大，二者有天壤之别；只有当创造过程之内的快适已经开始消减，他才会认为自己的作品“完成了”。只有上帝从不为自己的创造感到遗憾，因为，他的创作永无止境。造化也将生命的那种最撩人的感官快适，与生殖上通过生命**产生生命的创造**联系在一起。在快感的炽烈信号中，造化极度彰显了生者对生命的创造，其程度远甚于（通过饥渴之满足）显示单纯维持生命的快适情状。同一殖生活活动本来与不幸之不幸（*Übel des Übels*）的死亡同时发生，直到后生生命出现之后，它才日益明显地脱离死亡，但始终是死亡的首要原因<sup>⑨</sup>（和必然伴侣），它也堪称造化赐予的最大快适。（甚至权力欲的满足也相形见绌）。

人类较高的（所谓历史的）发展阶段常常掩盖了这些简单的法则性关联，但是并没有突破它们。当然，这里还有一些因素决定着痛苦和快适，它们无法用纯生物学的情状和法则加以说明，也绝非仅仅取决于这些法则。由精神性的爱激发的人的“思想”开阔了一个痛苦和欢乐的**新世界**。

在此首先存在着一个法则：随着结合构成和结合关联日益广泛，同时也日益密切，人与人和群体与群体之间的依附性增强了；随着人类社会在生活、文明、劳动和精神文化上的分化和整合日益加深，人在自己的历史上分有的痛苦和受苦不仅在量上有所增长，而且受苦**在质上也日益增多**。按照迈诺特（C. S. Minot）的观点<sup>⑩</sup>，这个法则仿佛使死亡及痛

苦(能力)成为生命为了种类的更高级的组织而付出的牺牲，于是，它在人的结合形式上不断重复。所有原始民族的观察家一致认为，原始人那种一致和长久的愉悦，在文明人身上早已荡然无存。原始人也很少受到我们文明人命中注定的巨大苦难的冲击。束缚于当下的动物，只知道由处境生发的眼前的死亡**恐惧**。与此不同，对死的畏感则是人最主要的受苦根源之一，可是，在原始人身上，它几乎被广泛流传于原始民族的理念(死者不仅在灵魂上，而且在肉体上不可见地继续存在)，或者，被在新的肉体中重生(即祖辈与子孙实际同一)的学说和信仰彻底战胜了。

人类对疼痛感的**忍受能力**，无疑有所减弱，并将随文明继续减弱。虽然与文明人相比，原始人所面临的大自然的恶劣生存环境、突发灾难、和不可抗拒的威胁要多得多，但对大自然的畏感和距离感却小得多。这两种情感**恰恰**由于对大自然及其危害的客观认识，以及技术文明对大自然的日益强化的反抗而增强。在原始人身上，不仅个体“我”和灵魂意识还完全隐藏在结合及其集体理念和集体情感之中，而且整个活着的代单位的有意识的生存，也植根于过去的传统和风俗之中。个人和代仿佛还没有自己的和被意识为“自己的”情感区域，他们在大自然及命中注定的群体和历史的母亲般的怀抱里栖息着，梦幻着。种种更深重的受苦尚付阙如，其原因就在这里；这些更深重的苦，形成于文明人身上，首先是由于他们对自己的生活**自己负责**，其次是由于孤单、寂寥和不安，与群体、传统和自然**疏离**。忧心和生存恐惧，必然伴随着脱离像母亲一样庇护的怀抱而出现。

然而，在高度文明的民族及其生存的各个阶段之中，上

述法则是共同的，均具有支配力。西方民族及其近代历史发展了历史精神，务实和劳动精力，经世（Ernstnehmen der Erde），文明和文化的丰功伟绩，在人口剧增的情况下国家的庞大和复杂组织，日趋精细的感觉和习俗，经济的劳动分工和知识的专业化等等，但这些及其他特殊性，迄今并未给西方带来可靠增长的幸福。无论过去或是现在，中国、日本和印度（没有欧洲文明）都更为幸福，倘若它们没有被迫接受欧洲文明，这种状况还会延续更长时间。在西方历史中，受苦比幸福增长得更快。卢梭和康德在这一点上不无道理：通过对受苦根源的日益强化和更有成效的斗争，受苦有增无减，文明造成的受苦更多也更深。文明所发掘的新的欢乐和享受源泉，或许蔚为壮观，丰富多样，但是，这仅只在较浅的感觉区域，触及人的实质的较深的感觉区域在历史中甚少改变（例如良心的安宁，各种爱的欢乐）。同时，我们的感官组织已被安置成如此这般：痛苦的强度级数大于快适的强度级数，当痛苦之刺激增长时，痛苦感的增强比快适之刺激（同样）增长时，较为迟钝的快适感的增强要迅猛得多。<sup>①</sup>与习惯于客观的不幸境遇相比，我们更容易习惯于一种客观的进步的生活水准，如发明、工具、机器，对它们的快感反应反而受到窒息。当刺激同样增长时，痛苦不仅比快适增长更快、更稳定、更难通过适应（和习惯）减轻，相对性程度也更差。<sup>②</sup>生活于1789年之后的人，已不知生活的欢乐。塔莱朗（Talleyrand）这一论断不只是个人的论断，或一个上层贵族的片面论断，它也不仅只适用于法国大革命带来的根本聚变。难道不能对1914年下同样的论断，甚至更有道理？十八世纪对人类幸福（随历史）增长的梦想已经被物质的进程残酷地毁灭了，如此

残酷的梦想破灭实在罕见。工具、机器、组织，为了增加幸福而采取的这些手段，已经将人的活动和灵魂深深卷入其中（及其机制之中），以这些手段所要达到的目的早已被人遗忘；就根本而言，在这个技术性的工具世界中，在其特有的合规律性、偶然事件和不可预料性上，人所受的苦，**远甚于原有不幸之苦**——发明和制造工具世界本来是为了弥补不幸。

从卢梭开始，这种状况必然在思想史上产生出值得商榷的文明——文化**悲观主义**的思想和情感流派。卢梭、康德、费希特、黑格尔、叔本华、哈特曼（E. V. Hartmann）、尼采、托尔斯泰、波德莱尔、巴尔扎克以及斯拉夫人、陀思妥耶夫斯基、斯特林堡至少在这一点上完全一致：在**幸福论**上否定现代文明和文化。纵观十九世纪之前的整个西方思想史，尚无如此大规模和连续性地从幸福论角度声讨文化的趋势。总之，这种文化指控，无论其论点在论证上有何欠缺，都是这段历史的实际生存感的一个索引<sup>③</sup>，这些思想家给予我们的忠告和安慰，自然大相径庭。卢梭依然天真地劝告重返“自然”，也就是重返田园生活，当然，他与他的整个世纪一样，对现代文明生活的铁丝般纠缠和无可脱身尚一无所知。康德以旧普鲁士的英雄气概宣告：尽管如此！断然否定能够以幸福或无痛苦来衡量人类处境的价值和尊严。在他看来，建立“在一个理性的世界国家性的共同体中，建立无目的冲突之王国”，乃是尘世的至善，即使在致力于此时，人会越来越多地受苦。他将德行的报偿——幸福移至彼岸。费希特声称，按照理性塑造大自然是“我们的义务的质料”，这项工作以及在这项工作中，履行我们的义务和实现我们的使命获得的良知满足，当能抚慰我们日益增长的痛苦。黑格尔庄严地解释说：

人类历史不是“幸福之邦”，他极其浮夸地描绘了一个上帝的创世性的生成之混搅（Werdestrudel），这位上帝本身在历史中走向自己，在历史中受苦，但同时通过新的行动和创建，使他那种永恒的自我矛盾所承受的任何痛苦变得麻木了；黑格尔试图以此描绘使我们从个人默默的受苦中解脱出来。他以为，人只是为自我解放的神性“理念”服役的兵士；人既已献身于理念并在斗争中献身于自己的“敌人”（就形而上学的意义而言，这位敌人却只是有助于人接受神性的必然性的法力），人应当忘记受苦，因为苦是神性的精神为了让人适应其历史活力而（用一个“狡计”）伪装过的真实。与此相反，叔本华以为，盲目的意志是这个世界的永恒本质，有意识和思维能力的人，则是盲目意志的组织最完善因此也是受苦最深的展现。他劝人顺从盲目意志的永恒受苦：听天由命，并在哲学、艺术和宗教苦行中，遁入对理念的（无为的）沉思冥想。生存本是“罪”，因此也是苦，只有否弃我们身上的世界意志，使现实的东西非现实化，才能达到无痛苦和安宁，尽管福乐遥遥无望。哈特曼则将黑格尔的发展理论和历史主义与叔本华的形而上学悲观主义联系起来。在既深入又实际的系统思考中，他试图表明，人类的受苦随着文明和文化的进步而增多和加深，故从总体上考虑，受苦越来越多地超过快适；但正是在人类的这种宏大的自我经验和世界经验的过程中，人类在发展史上逐渐**获救**，将自己同时也将自己身上的（受苦的）上帝从“命运”的盲目行动中解救出来，这个世界和其中的人的生存本来是由这种命运给定的。哈特曼是作为价值论的种种形式的幸福论（如个人、社会和进步幸福论）的最深刻最尖锐的批评者。尼采却在幸福与痛苦的幅度和强度

上，在感觉的内在多样性上寻找生命价值的标准。对于未来的历史，他惧怕缓解更深的痛苦与快适情状，更甚于日益增长的受苦。

我怀疑这些忠告和安慰能否解答对人的生存之历史方向（从快适与受苦的角度看）的重大询问。它们或许从不同的方面勾勒出牺牲这束奇异的花：明丽、甜美的快适，与阴郁、苦涩的痛苦兼而有之。但是，它们仅仅偶尔触及到牺牲的众多因素之一；它们没有囊括牺牲，也没有穷尽它的底蕴。

康德、费希特、黑格尔和其他英雄气概过甚的普鲁士德国的“英雄”们，清楚地看到了孕含在一切牺牲之中的**受苦**，也清楚地看到了孕含在一切牺牲之中的**价值**。然而，他们忽视了人毕竟很难放弃幸福，就像很难放弃存在本身。任何快适的自我肯定均毋庸置疑，断难予以驳斥。快适无需以任何形式证明其价值。它“在”，当它在时就已富有价值。帕斯卡尔在《论爱的激情》中说得很好：快适好，受苦糟，对此无需任何证明。心如此感觉。

与任何一种阿里斯提波<sup>④</sup>式的快适肯定论一样，任何一种否定快适的英雄主义不过是一种必定导致自我折磨的理论和态度。二者必然以悲观论告终。在德国，康德、黑格尔和费希特的纯粹英雄主义必然走向悲观主义。英雄主义所要求的蔑视一切幸福的行为有一个限界：存在着一个世界，在那里，蔑视幸福的行为在形而上的意义上已**不再值得**，这样一个世界的理念就是英雄主义的限界。“纯粹的”享乐主义和“纯粹的”英雄主义中都有某种十分可笑的东西。一个为英雄而在的世界，会要求世界根基本身，尽可能长久地折磨众生，直到英雄能够显示其“英雄主义”。众生中的佼佼者恐怕先天



地始终是众生中的殉道者和最受磨难者。但这个世界连同其（折磨人的）“上帝”，恐怕恰恰配不上英雄。仅当英雄在超出其受苦的领域中仍是一个幸福者，才成其为英雄。“绝对的”英雄不成其为英雄，他只是一个傻瓜，或一个患痛苦癖的病人。承认这一点正是叔本华、哈特曼和其余“历史作为”的“悲观主义者”的巨大功绩。

结论是什么？结论是：除非日益增长的文明和文化在爱之中，在不断自我完善的日益增长的**牺牲之爱**中，同时产生隐密的福乐感，这些感受可以补偿一切增长的受苦，并使灵魂的核心超越这些受苦，增长的文明和文化，使人蒙受的无疑呈上升趋势的受苦，才最终是“值得的”。**增长着的爱的快适**（和创造性的文化活动的快适）在幅度和强度上日益增长的群体的快适。生命之（共感性的）历史性的快适，必须最终充分补偿必然随文明和文化一同增长的受苦。唯英雄主义对于这种爱，和属于此爱的最高贵的快适是盲目的。（不仅幸福的爱，而且不幸的爱也有快适功效，也使人感到愉悦。）幸福论对于受苦的增长及其必要性是盲目的。唯有“牺牲”本身及其增长是必然的，既非牺牲之快适，也非牺牲之痛苦，是必然的。尼采最接近真理：就某种意义而言，生命在快适**深度**与痛苦**深度**之间的摆动幅度，和运动强度“高于”快适和受苦的情状本身（它们只是幅度增长的钟摆运动偶然达到的终点）。但这种摆动幅度的“意义”就是“牺牲”。尼采并不知道这一点，他的精神只专注于生命的多样性和生命运动的强度。

现在，我们根据对痛苦和受苦之**意义**的这种本质认识，重新审视人类（通过艰苦经验）迄今为止所学到的一切，以及

人们应当怎样**对待**痛苦。相对于这个课题的份量和隐晦，相对于永远缄默的不折不扣的痛苦事实，人类学到的固然太少，但毕竟有所收获。在这些学说中，每种受苦**技艺**均植根于一种形而上学，或宗教的受苦**伦理**和受苦**释义**。

我首先简述这些**受苦学说**的几种**主要类型**。回顾历史，我们可以发现**对待**受苦的许多方式：使受苦对象化和听天由命（或主动忍受）；享乐主义地逃避痛苦；漠化痛苦直至麻木；英勇式的抗争并战胜受苦；抑制受苦感，并以幻觉论否认受苦；视一切受苦为苦罚，并以此使受苦合法化；最后是神奇无比、微言大义的基督教受苦论：福乐的受苦，并通过上帝的慈爱在受苦中施予的拯救，将人从受苦中赎救出来——“十字架的大道”。

历史上，第一种类型首先在**佛陀的学说**中颇为纯正地呈现给我们，但直到斯宾诺莎和歌德，它才经过许多修饰和整合再度出现。晚期梵文奥义书最早提出；灵魂永无止境地漂泊于常新的肉体，并且将一切苦解释为对前世之业的惩罚。形而上学的悲观主义在数论派哲学和瑜伽哲学中才初露端倪，它将苦定位在**存在本身**的根基之上，让苦延及物与人身上的欲和求所统括的一切实在之域。以此为基点，佛陀这位伟大的死亡导师，建构了一个以极其温馨、愉悦的寂灭为基调的灵魂。他想指出一条路，以了结这种依业罪的因缘而行的永无休无止的漂泊。这条路将渐进地获取超个体的自我解脱，即解脱一切个体化的欲求，此欲是一种力，它以因循的方式，将迫人的实在重点，放在世界的纯内容之上，使苦漫无边际。于是，佛陀得出了一个域等式（Sphären-gleichung）：欲求 = 实在 = 苦 = 个体性。让苦和欲求对象化，让苦、欲求和实在的

这种牢不可破的因缘，纯粹化为幻象 (Bildwerden)，才可望获得解脱。通过见识将欲望和痛苦逐出心灵中心，作为一种内在技艺有助于这种客观化。在佛陀看来，爱即“心灵的解脱”<sup>15</sup>（而非像基督徒那样主动让心灵充满福乐和同苦），仅仅作为这种见识的手段才具有意义。这条路的目的是不是拯救个体，亦非从含混的感官迷乱中造就一个福乐的、个体的自我，而是让心境归于寂静，这种寂静化解欲求、个体和受苦，使之渐渐寂灭。由于在这种寂静中，万有和个体性完全化为幻相，它们也就非实在化了。同时，将自己的受苦织入世界之大苦及其必然性之中，这种情感应当与柔顺的**听天由命**相吻合。

还有一整套相互联系和相互支撑的灵魂技艺，它们应当同时将人引向见识，并恰恰在见识中将见识者从苦中解脱出来。通过阅读纽曼 (K. E. Neumann) 为我们提供的有关佛陀言论的杰出译本，可以深入地了解这些技艺。<sup>16</sup>

为了减轻并解除一切痛苦和受苦，始终存在着**两条截然对立的路**。第一条路是主动**从外部**反抗受苦的客观自然的或社会的原因，即坚决“抵抗不幸”（不幸即客观的世界属性）。就总体而言，这曾经是主动型的英雄式**西方文明之路**。第二条路是诸如此类的尝试：不是要根除不幸和承受不幸之苦，而是尽可能彻底圆满地排除随意的自发的抵抗，以便从**内部**阻止一切可能的承受不幸之受苦。印度人早已认识到，内心抵抗与外部刺激（即自然性和社会性的客观不幸）一样，也是苦之存在条件。

通过**不抵抗不幸**这种实用的精神艺术，通过圆满的“忍受”不幸，承受不幸之苦，才会从内部、从生命中心被消除，

并间接消除不幸本身，因为，按照佛理，不幸绝不是客观实在，而只是由**我们**担世之苦投在世上的阴影。

这条路以其最彻底、最坚定、最伟大的形式堪称**佛陀**之路。它也为晚期罗马的斯多亚派（爱比克泰德）和**基督教**所接受，不过形式上远不如从前坚定。新约四福音书也包含这一信条：“勿抗不幸”。<sup>⑫</sup>它新近再度被托尔斯泰全盘吸收，甚至被推举为他的整个伦理学的基础。运剑者必死于剑，这个信条也与赞扬所谓的“消极德性”是一致的。尽管如此，对基督教而言，以这种方式对待受苦和不幸，在本质上和体系上都不如对佛教那么重要，这毫无疑问。基督教不仅缺乏佛陀已经部分地从瑜伽（Yoga）体系中继承并发扬的那些特殊技艺，而且，耶稣以其生死所给定的位格楷模，也恰恰在这一点上与佛陀的生死根本不同。耶稣常常表示，他不会不幸和恶听之任之。他怎样将兑币者从圣殿驱赶出去，怎样怀着“无比愤怒”对待法利赛人，怎样祈求上帝“使他免除不幸”，更何况他最后在十字架上绝望地呼唤——他自己的痛苦和人类的负罪迫使他呼唤，而他知道自己是“替”人类受苦，他在自己的心灵深处承受着人类的负罪以及人类固有的一切不幸。这一切迥异于佛陀那种不动心、淡漠、陌化的泰然任之。佛陀如此泰然活生，也如此在与友闲谈中泰然地死。总而言之，被动承受但英雄般地担起十字架，是基督教的殉道者所具有的承担、忍受型的受苦英雄之理念，这是一种被动抵抗的价值类型，至少就类型情形而言，它在价值类型上比主动型英雄式的抵抗远为高迈，它已经成为一个一般性基督教理念的基本组成部分之一。<sup>⑬</sup>

尤其在**东正教教会**及其影响范围之内（又以俄国正教为

甚)，**被动忍受**和靠不抵抗来消除不幸和受苦的理念（在双重意义不抵抗：不抵抗几乎酷爱受苦的斯拉夫民族性，也不抵抗沙皇统治的暴力行为和暴力手段），甚至在类型情形上逾出了界限，几乎在各个方面压倒了主动排除不幸和邪恶的思想。这一点已被伟大的俄国作家和思想家（特别是托尔斯泰和陀思妥耶夫斯基）所证明，<sup>⑨</sup>他们诗意化、先知化地赞美恭顺的被动性忍耐品质；（旧制度下的）俄国农民对待冬天的严寒、饥饿和干渴、战争的侵逼、主人的强暴、自己和他人的激情的煎熬、以及罪犯和一切悲惨命运的方式也是证明。

这种被动型英雄品质之楷模理念，已深植为心性质素，既迥异于主动型英雄品质之西方理念（其伟大的见证就是整个西方历史，甚至包括创造而非逃避文化的西方僧侣阶层），也显著地不同于印度，尤其佛教对待痛苦、受苦、不幸和邪恶的方式。二者的区别可以简述如下：

佛教对受苦很少持**单纯**忍耐、承受和忍让的态度，这与极富主动型的西方英雄主义完全相同，后者在技术、系统保健、医疗、文明和文化活动上，将其激情般的意志，投注于消除它视为实在的外在不幸和受苦之根源。而**主动的**炽热意志——要将受苦之最微小的原子，和最深的根源完全彻底地铲出世界，这种意志的目的理念，以及对实践此目的之可能性的炽热信念，恰是佛陀之信念，正是这种意志使佛陀与**最主动型的**西方英雄主义**联系在一起**。西方英雄主义现象从希腊的普罗米修斯和赫拉克勒斯神话（Heraklesmythos）起始，直贯从培根至马克思和詹姆斯，以实证论实用主义对近代北欧的技术资本主义世界的思想方式和生活方式所作的独特的哲学论述。佛陀之信念与西方英雄主义**这两种**看似对立之

两极的思想方式均不认识高贵的（使人升格的）受苦与非高贵的（使人降格的）受苦之间的区别，<sup>20</sup>以为凡受苦都同样坏，应当消除。在佛陀与西方占主导地位的伦理之间，唯因达到这个意志目的的途径截然相反，故英雄之主动性的性质才完全不同。简言之：在消除受苦的方法上，西方英雄思想注重对物质自然和社会组织的外在的技术主动性，印度佛教的英雄思想则注重对本能和“烦恼”的内在主动性，确切地说，这是一种内在心性的、内在机体性（innerorganische）的主动性。在佛陀看来，“烦恼”的炽热烈焰代表着生欲本能及其“我执”之集，而世界之在，则与世界之幻相一样，相对地设定在这种“烦恼”的初始之在和业上，即设定在这种“烦恼”先于一切客观之“在”的先实存（Präexistenz）之上。无论“抵抗不幸”（主动型受苦英雄主义），或是“勿抗不幸”（被动承受型受苦英雄主义），在此均被一种完全不同的律令取代，这种律令深植于它所属的形而上学和知识论之中。此律令之形式为：“以精神的方式并通过聚精会神的精神活动，不是要消除不幸，而是要（通过克制烦恼，直到让它寂灭）断除本能的、身不由己地可能形成的对不幸的抵抗”。因为“烦恼”才造成了此世的实在之自律性的幻相，及此世的形态和事物的幻相；因此，“烦恼”才是在世“受苦”的永恒的根本条件，并一再造就此世的自律性。“受苦”因此意味着：不得不接受此世之在，和如此在的“强求”（根本不先询问你）。所以要无条件地抵抗！但是，要抵抗的是你对不幸的内在的、通常未予克制的、机体和心理上的抵抗。因为，不幸本身是非实在的，它只是这种可能心性抵抗的影子，这个影子同时是一切此世在者身上的在因，即其实只是“幻相性”、虚幻性、欺骗

性的此世的在之自律性。

不同于其他宗教和形而上学，佛教之受苦论不是其教理的一个部分，它在整体上是受苦论。构成佛教最古老最可靠的基础的四谛<sup>①</sup>只涉及以下四要点：1. 苦之本质，2. 苦之因缘，3. 断除苦之条件，4. 通过人的心性，建立这种条件的途径。只有第四谛包含伦理学和受苦技艺，前三谛及著名的因果公式（“一切生灵必然地、不可规避地处身于己业所造之果”），是形而上学的命题及认识论的命题。

尽管本文仅限于讨论佛教的受苦技艺，但是，在此之前，必须谈一谈此技艺的形而上学和认识论的前提。为此，我们认为信守历史并不重要，这种受苦的形而上学在历史上和心理学上是怎样产生的，这也无关紧要，关键在于它的实质性的意义关联，即从**纯粹的世界观学说**的角度来审视它。从这种学说出发，佛教只是人类对待受苦的一种特定的可能的理念类型之最突出的范例。

要把握关于受苦之**本质**和受苦之**产生的学说**，非常困难，对此已曾有过形形色色的阐释。主要问题是：佛陀究竟是怎样将世界之**此在**（而不只是**如此在**）和人之**在**与**受苦**等同起来的？苦谛这一看似和初听起来毫无根据的命题，是以忽视快适、幸福、愉悦、福乐的诸多形式和事实为根据的吗？这一命题是佛陀从个人的经验或其民族史的经验引出的一般性结论吗？是否可以从炎热难熬的气候以及这种气候带给人的痛苦来理解这种奇特的学说：或者，佛陀所寻求的祥和、寂静和“烦恼”之寂灭，不过是印度人很难享有的“荫凉”，才被提升到精神之领域？这一命题是否出自于一个过分衰老和退化的种族，对世界的本能否定和死亡本能呢？<sup>②</sup>是否因为这

个种族先验地拒斥一切倾向于肯定的有为感（生命力日益高涨的种族，在反抗世界和改造世界的斗争中，往往葆有这种有为感），只期盼以柔和寂静的超意识获救，以致于彻底抚平一切意识和存在样态？或者，这一命题建立在一种浮现于人心中关于幸福、福乐和至善的理念之上，而这种理念被心灵的热切向往拥举得太高，乃至以之为尺度，一切生灵才必定是“受苦”（唯苦）？或者这一命题仅是由于人的本能的注意力普遍不正常地被束缚在生、老、病、死的现象上？按照苦谛的说法，这些现象是众生皆苦的最明显标志，它们在佛陀的众所周知的（神话般的）觉悟史上起了重大作用。或者归根结蒂，与其说这种学说表现了一种正在平静徐徐地逝去的生命，它的积极的种族意志已经深深破裂，倒不如说恰恰相反，这种学说是某类人的一种充满激情的见证，也因此是一种强有力的精神产物。这些人绝对地被能够激发人类欲求的一切现象所吸引、迷惑和陶醉，但为了在此在上始终把持自己，就不得不毫无保留地否弃他们觉得十分危险的快适，因为，一旦染上这种麻醉剂，他们就再也不能坚持一种有意义的尺度？这种从业与此在的因果关联中，抽回自己的灵魂技艺（容后详述）——“此非我”、“此非非我”、“此非我如”是否只是一种解毒剂，一种精神疗法，借以抵抗过度的本能冲动？这种冲动一旦炽燃起来，变为内在运动，会令人迷狂地不可抽身地束缚于、依附于某个所爱的现象。最终只有一个解脱办法：将其系统地灭杀于萌生状态，即破除并否弃生命之整体？

我并不认为，深入讨论诸如此类的假说，或其他历史的、种族的、气候的、心理学的假说有多大价值，尤其在完全理



解这种受苦学说的客观意义之前——要达到这一点今天还有一条漫长的路。所有上述假说或许并非在回答以为被回答的那个问题，而只是在回答另一个完全不同的问题：在什么条件下，西方人才可能根据自己最普遍、基本的灵魂建构去探讨这种受苦学说。

因此又回到这个问题：苦谛设定的是：“生即苦，兴衰嬗变即苦，且不说生之如此在本身是否引起快适或痛苦”。这意味着什么，可能意指什么意义？只要我将佛陀看作人类最深邃的智者之一，而非一个怪才，如叔本华那样的纯粹愤世的悲观主义者，我就绝不可能将这种“苦”论的核心等同于有苦、痛、不适；虽然不可否认，引证法界即“苦”的实例和证据，首先正是引起实际不适、痛苦、惊恐和可畏的种种现象（例如病、贫、死和失去可爱的人和物，等等）。但是，这种苦论的核心在形式上深广得多。它远远超出了人的内在体验，即使在人的体验之中，它也远远不止包括人所体验的不适和痛苦成分。它囊括一切凡从外部（似乎以不可抗拒的强力）迫人感触的东西，一切人得承受的东西，以及在“动感情”（Affekt）这个词的词源学的意义上人之所感的一切东西，总之，它包括一切以互为因果的制约性互为因缘地在在性上自律的形态和事物对人的“强制”。与其说“苦”是适的对立面，不如说是“业”和“果”的对立面。

由此，首先可以理解以下三点：

其一，肯定不是个人实际的受苦经验迫使佛陀建立他的学说：世界的本质即苦。佛陀神话并非先描绘他觉悟前的受苦境况，然后再由对受苦的直观，以及通过直观形成的对世界的本质性的受苦纯粹样板式的事例的同苦，才导出他的觉

悟。

其二，用佛教的“悲观主义”这一术语应当特别审慎，其含义不仅对世界（或对这里根本不存在的**世界创生者**）绝无任何一种愤慨、怨诉和归罪，甚至也与下述**理念**不沾边：这个世界也可能具有**另一种属性**，即也可能是另一种样态，例如“更好”。莱布尼茨以为，这个世界是“一切可能的世界中最好的”，叔本华则以为，这个世界由于其如此在是“一切可能的世界中最坏的世界”。佛教与这两种思想均相去甚远。因为，受苦的真正和最终的根源绝不是世界的**如此一在**（So-sein），而恰恰是**法界之此一在**（Da-sein）的**自律性**，即世界不依赖于人的**精神的活动范围**的（虚幻的）绝对独立性。因此，这个世界与一个可完全由纯粹内在的精神活动决定的世界根本不同。受苦在此意味着遭受一苦，也就是幻相地抵抗这个世界“仿佛”具有的在之自主的形态。

其三，由此可以说明：这里绝无任何**结算快适与苦**的思想（叔本华和哈特曼的形而上学悲观主义恰以此结算为基础）；解脱始终是“我”之在和世界之在的双重解脱，其各个阶段的顶点，并不再包含愉悦、寂静、安宁这些**最纯粹的快适形式**，它们只是由先前内省的各个阶段带来的。对快适的否弃并不在于它是快适（不是不快适），而在于它是**动感情**（Affektion），就像痛苦和受苦一样；在修立和灵魂引导方面，快适比痛苦和受苦受到**更多的谴责**，仅仅因为它引起并加剧依附之**烦恼**，及其必然的伴随现象——被法界的在之自律的幻相所迷惑；相反，从样式上**发现的**（并非实际遭受的）痛苦（死、老、失去所爱者），则具有不可估量的价值：逐渐灭绝令人自发和本能地设置“在”这种持续的引诱，并由此消

除一切动感情的共同起源。<sup>③</sup>在此，快适比痛苦“更坏”，只因它是引诱和诱惑：某个东西无论在或不在，其实本受人的精神（对本能和本能冲动的）支配，但由于欺骗性的欲念幻相，人遂以为它确是在“在”上自律的；痛苦是好的，并非因为它是痛苦，而是因为它能使人在较高程度上清除这种理智性欺骗的根源，这种欺骗的伴随现象是“在”之自律的对象之幻相，即一个世界的幻相，它强迫我们接受而不事先“询问”我们。因此，在一个死者、一个病者身上发现的样式上的（而非实际遭受的）苦只具有开悟意义：以最清楚的样例——“不幸”，向人昭示某种更为普遍的道理，使人见识世界的在之自律纯属谎言。就肯定的意义而言，苦具有这种价值：按在或非在法则，将世界重新引入人之精神的主动性的统治范围（正是人的欲望使人无意识地失去了它）。

由此可见，佛陀的认识活动之元现象，是一种认识论与解脱论的紧密结合，二者契合方才产生出受苦技艺。其认识论是彻底的世界之在的实在论。其解脱论是彻底的规范和生命使命之唯心论。世界本是实在，但是，它应当心念化，它应当化为幻相，应当通过精神活动幻化。“世界不是梦，但它应当幻化为梦。”诺瓦利斯这一深刻表达与康德和叔本华的唯心论相去甚远，他们将诺瓦利斯视为一种内心活动，和一种建立在此活动之上的幻化史之实事和目的，并把之当作理论认识。同理，佛陀的学说与这种西方晚近的唯心论相去更远。可以说，佛陀所发现的元现象在于，此世之物默默言说：“我们在”，“我们在此，并如此在，一如我们在，无需等你认可”，“我们在此，也并不取决于你和任何人可能对我们的认知”；佛陀还发现，这种对质朴意识的言说“本来”是“谎

言”，是 Samsara（生死轮回）是幻相，是人之欲望的一种已然僵化的状态，这种欲望要么源于个体之欲求和沾附或“烦恼”，要么源于我们的祖先通过殖生积聚在我们身上的“烦恼”，总之源于人之为人的主动性：一种身不由己地形成的、但原则上还可以被“成佛者”抽回的主动性。对人的这种身不由己的主动性，此世的回答是抵抗=实在。一切在都是业之果，这种学说是下述论点的逻辑前提：通过破除“我”执，通过修立“清净佛性”，通过“离系超然”使“我”性永断无尽因缘，业果确实可灭度之；但另一方面（从佛陀学说的形成来看），它只是事后合理地论证了原本出于直觉的解脱信念：人可以而且能够凭借自己心念的最深力量，从根本上断除影子游戏——生灭轮回和无尽因缘。因为“只有依法才能破法”这一命题奠定了佛陀的整个学说。

所以，“永消迷苦”在此没有任何别的含义，除了通过自性获得的觉悟，破除客观的“谎言”、幻相、以及看似“在”性自主和自行其是的事物的假象；永消迷苦意味着，在原先事物生机活现和大肆地炫耀其在性自主的时空，以“空”之空取而代之。这里的“空”绝非指“某种非一存在”（Nicht-et Was-sein），而只是指“非一在”（Nicht-Dasein）即事物不再抵抗。因此，在心念的支配下完全拥有世界以及空=涅槃，这些严格对等的关系就是彻底“觉悟”的结果。佛陀所指的“觉悟”既非分有，也非“反映”“标识”或“立纲和造形”。它只是通过断灭情丝（正是情丝使我们与法界相连结，并以此使法界之在成为可能，取消法界的在性；它破除执断执常、计有计无；即破除我们曾经觉得恰是现世的、或者毕竟可以从因果上与“现世”之纽带相系的法界之有与无，并由此也

附带从根本上取消在之**断语**（即对在之肯定或否定）。

显而易见，这与西方悲观主义截然不同。西方悲观主义只是对西方乐观主义主流的一种**逆反运动**。在叔本华和哈特曼那里，否弃世界作为解脱论，只是对此世之在的非逻辑性质的洞识的结果。佛陀的教导不是这样。他立足于在与非在、肯定与否定世界之彼岸。认识到正觉之不执两端，超逾非在和“非一非在”，才可达**佛性清净之境**，即“涅槃”，对佛陀而言，这才是解救的目的，主观上即“寂灭”。

在**斯宾诺莎**<sup>⑨</sup>和**歌德**那里，也可以发现其以在之乐观论为基础的受苦技艺，部分地与印度的在之悲观论相吻合。他们的理论基础是：感情本来不过是“迷乱含混的观念和思想”，即人心中理性活动的欠缺。故结论是，必须清理并透析感情，使之对象化，以这种方式最终彻底澄清感情，就像一片星云在望远镜中化为一颗颗星星。在我们的灵魂生命的事实中，这条路绝非没有根基。如果我们**坚定不移地正视痛苦**及其对象，如果我们同时仿佛置身于痛苦之外，使它本身成为**对象**，并通过一种隔离性防围，阻止它沾染我们的整个生命，“我”被痛苦侵袭困扰的状况确乎会有所缓解。强化的注意力在此也使感觉趋于消失。但是这条路行不通，它的理论基础是错误的。情感**不是**“含混的思想”。一旦达到某种受苦深度和强度，上述行为就会瓦解，因为它没有抓住痛苦本身，只抓住苦的**对象**，它甚至具有相反效果：仿佛痛苦被抑制、积聚和浓缩为情绪中的一团无对象的悬浮物。试问，印度的精神发展日趋严重的悲观主义，是否恰恰是这种应用了若干世纪的受苦技艺造成的？但可以首先问：若非已有一种更深的**幸福**赋予人置身于痛苦之外的**力量**，这种力量又从何而来？凡

克服受苦其实是一种更深的幸福的结果，而非原因。

既然众生皆苦，追随印度人的**叔本华**，不也乐意向人推荐艰苦的或温和而愉悦的**听天由命**之路吗？这种“慰藉”值得怀疑。不管怎样，这样一个灵魂更高贵：它在受苦中隐忍，独自承受苦并同时发觉身边的欢乐，这使他满足；在受苦中，日益增长的苦与乐之关联，以双重的重负压在这种人的心上。

**享乐主义地逃避苦**，即试图通过意志力获得肯定性的快适度，会更好吗？阿里斯提波的享乐主义导向了悲观主义者赫格西亚（Hegesias，他劝其听众去死），再走到伊壁鸠鲁（Epikur，他以单纯的无痛苦，和宁静取代被阿里斯提波奉为至善的当下的感官极值），享乐主义学说在希腊时期的这一嬗变已否认享乐主义更好。从享乐主义到最绝望的悲观主义的历史转变，恰是下述精神之内在法则的一个最具体的例证：有些事物一旦被当作有意识的（行动目的）和行动的（意志）目标，它们恰恰不会出现；而有些事物，人们越想避免它们，它们越是不可避免。幸福和痛苦就具有这种性质。幸福逃避它的追猎者，越逃越远。逃避痛苦者逃得越快，痛苦离他越近。（“较深的”情感尤其如此。）**阿里斯提波**声称，他不想追求财富、马匹、朋友、女人，而是追求他在这些东西上的**舒适**；只有傻瓜才追求事物和财产，智者只追求他在这些事物和财产上的舒适。于是，阿里斯提波将世界的内容及其内在的价值蕴涵（恰是在对此价值的爱的观照和对价值的实质性构形中，我们所谓之“幸福”才作为恩赐的附随现象，和反应如花簇般开放），转变为一种可怜的、单纯的脚手架，以便建立他孤独的肉体上的易逝的舒适感：即将其转变为这种肉体舒适的一种单纯的“刺激源”。他不想问，他所爱的女友是否同

样爱他；因为如他所言，他吃鱼时也不会问，鱼觉得其味道如何，他只关心鱼的味道怎样！但阿里斯提波本人就是“傻瓜”。首先，他并未注意到，他已遗弃了幸福之花赖以开放的土壤，以充满爱的行动自由地献身于世界（或所爱的人）；他并未注意到，一种快适给人的满足越深，就越是以此为前提，即人们不仅谋求这种快适，而且实际地谋求它的**对象**及其**内在值**；他并未发现，离开自己的自我，失身于因**我们的爱**而苏醒的回爱之主体，正是爱的幸福之**核心**；他并未发现，通过直接谋求**幸福感本身**的意愿和行动去**制造**幸福感的**实际可能性**，随幸福感的深度和持久度的增长而不断减少，这是一条严格的生活法则；严格地说，只有感官的快适感才是实际可制造的；<sup>⑥</sup>他并未注意到，越接近感官边缘区的痛苦，才越可能有意避免；他并未认识到，随着避免痛苦的原因的努力实践，对这痛苦的**承受**之苦却大幅度增长；由于必须承受的痛苦**的受苦敏感性有所增强**，最终结果只能是更大的受苦。他并未发现这样一个基本事实：幸福感只能是幸福意愿的**根源**、附随现象（和馈赠），而非其目的。因此，逃避痛苦之技艺**必然**以向往死告终。

钝化受苦（Leidensabstumpfung）直至恬淡麻木，**英雄般的反抗**受苦，抑制痛苦直至尝试使其**幻化**，这三条道路早在古代都已被**犬儒主义**及其后裔**斯多亚派**践行过，不过侧重点因时而异。安提特勒斯<sup>⑦</sup>创立的犬儒学派奉其为先圣的赫拉克勒斯之传说，展现了一种充满古代英雄气概的反抗受苦，这种英雄式的反抗受苦之极端的发展方向，正是斯多亚派的自我诱骗和幻化之极端。

**英雄式地反抗**众神，以及高居于众神之上的 Moira（命

运)所施加的受苦,是地地道道的古典的受苦态度。它既不同于享乐主义的逃避受苦,也不同于基督教的受苦之爱,即将受苦视为神遣的、友善的灵魂拯救医师加以接受;更不同于佛教的学说。古典的受苦英雄并不逃避受苦。恰恰相反,他寻找受苦,在冒险、危难和艰苦劳作的领域里追求受苦。他寻找受苦,仿佛寻找一个骑士般的敌手,以反抗、忍耐和坚韧击败他,并且以此**衡量**自己的力量和价值,使之为自己和外界所意识到。同时,他也寻求力量带来的幸福感和战胜的痛苦之**荣耀**。这种几乎体育式的**自我衡量**只是附带取得有益于外界及其福利的成果,但它是古典的受苦英雄气质的核心,也是古典的“禁欲”的核心。极度的平静、镇定、坚毅,雄辩家的姿势常常流露出这些气质,古典英雄情愿这样去死,就连苏格拉底之死也不乏这些气质,一直到弗里德里希选帝候<sup>⑧</sup>(他的书信浸透着这种斯多亚精神),这些气质还一再被仿效。

然而,这种英雄姿态的有效**范围**很窄。它对更深的灵魂受苦无能为力,灵魂受苦非强求的意志所能支配。这种英雄姿态使人愤世嫉俗,内心冷酷,往往只是用更深的痛苦来换取战胜外在的生存苦难之**荣耀**;它只是将痛苦**压抑**到灵魂深处,仿佛出于骄傲:向自己承认强求的意志也必有无能为力之时。关键在于,这种英雄的灵魂从不放弃它在内省时为他人或至少为自己塑立的**形象**。在《上帝之城》中,奥古斯丁对受辱的卢克雷齐娅英勇自杀的评价深刻而恰切:“她以别人对她而非同她做出的丑事为耻,这个罗马女人如此看重名誉,已非渴求所能形容,倘若继续活着,她唯恐被公众看作这样一个女人:甘心忍受自己被迫忍受的事情。因此,为了证明



自己的态度，她坚信应该实行当众自杀这种惩罚，因为她无法向世人呈示她的良心。”

**钝化之禁欲**则主要出现在主动的、英雄式的意志无能之时。古典的受苦英雄在此已听天由命。这种禁欲是受苦者的古典式奴隶道德，正如英雄主义是受苦者的古典式主人道德。它以爱比克泰德<sup>②</sup>（及凯撒时代的斯多亚派）为主要代表。这种钝化方法一旦取得成效，就会同时从灵魂中根除一切高级和低级的**欢乐**，这种理性骄傲式的冷漠理念，其实针对一种一旦实现就会立刻破灭的幻想，因为，倘若人达到这种幻想，恐怕就会失去情感活动给予人的生命的那一切引导力和提示。这种理念是一个“晃过坟墓的幽灵”。几年之前，对夏科岛医院一位女病人曾经有过详细的报导，她因病丧失了好些器官和心理感觉区。她不再有时间感、持续感、饿感和饱感、食欲和厌食感，以及疲劳感和对自己孩子的同情感。她必须靠时钟区别五分钟与两小时；没有饥饿和食欲的提示，她必须看时钟吃饭，以及睡觉等等。对她的孩子，只有这是她的孩子这种**判断**，而没有任何同情能够促使她履行义务；她的生存意识已几乎缩减钝化到“我思故我在”，除非感到恐惧，她才能体察到自己的身体和生命，但又仿佛是“别人的”（情感上的自主机制均已丧失）。这个不幸者必须费尽心思，才能最简单地维持生存，她也许提供了一个大致的概念：理想的斯多亚式的人会是什么样子——倘若真有这样一种人。

但是，斯多亚派还传播了另一种不同于钝化的方法。那就是**否认受苦**，要达到这一点上，有时主要以所谓从形而上学为世界的**不幸辩护**的形式，有时则主要以一种自我诱骗的形式。十七和十八世纪，在**斯宾诺莎**和**莱布尼茨**的形而上学

乐观主义中（神正论），第一种形式再度盛行；第二种形式则复现于在美国成效显著的**基督教科学派**（Christian-Science-Bewegung）。

第一种审视方式以为，使人受苦的不幸之图象不过由此产生：我们对世界的**立场**太自我中心，太拘谨。按照这种学说，当我们看见不幸时，我们站的位置似乎离世界太近，就像观画者可能因离画面太近，结果在其实有意义及和谐的画面，他只看见斑斑色点。就是说，面对种种不幸，这种形而上学为自己构思了一种不可见的实在秩序，而这些实在一经合成，纯“虚幻的”不幸就不再成其为不幸，就会化苦为甘。可是不幸毕竟太大太多，若要将它们归入这样一种不可见的关联之中，恐怕连无穷无尽的构想和想像也力所不逮！这种形而上学想证明一切，却什么也没有证明。就此而言，它确实“声名狼藉”（叔本华语），因为它使**反抗不幸的**（内在及外在的）活力丧失殆尽。

第二种审视受苦的方面，早在斯多亚派中就已经在下述命题的引导下形成：受苦不过“在我们的想像中，并且缘于想像，”而非缘于事物本身；但是，可以用紧张的思来压制想像，或者加以改变，使受苦化为乌有。从这条命题引出了一种对待生命受苦的**抑制及幻化**技艺，它在古代末期日趋成熟（结合一种系统运用的自我诱导：“受苦不是不幸”）。随着晚古世界的世界感，越来越趋于否定，这种技艺也就越来越流行。像基督教科学派的信徒一样，人们当时已经认真地尝试将不幸和受苦一举铲出世界。与缠身的毒蛇奋力拼搏，这正是拉奥孔（苦难深重的古代的深刻象征）的最后尝试。与上述种种古代的受苦态度截然不同的，基督教关于受苦的意义

和正确对待受苦的学说问世了。

《旧约全书》坚定地赋予受苦一种合法意义。任何受苦最终是**惩罚性受苦** (Strafleiden)，即为在尘世实现神性的报应性正义：因个人、父母或带有原罪的整个人类的罪而实施惩罚。可是，早在《诗篇》中，在令人感动莫名的《约伯记》中以及在《雅歌》中，受苦的义人常常疾声反驳这种可怕的解释，即把缘于不知何时犯下的罪的痛苦附加在“无辜”受苦的苦痛上，称“无辜”受苦是对几曾何时之罪的惩罚。<sup>⑨</sup>上帝恰恰苛待他所爱的人，但不是为了惩罚他们，而是为了将其生命从尘世的混浊中净化为宗教的虔信，这种思想可能很难被现代人接受，对于不幸的约伯，它却像一种温和悦耳的救赎之音响彻心灵。然而，这种思想只是在基督教世界才发挥其全部威力。导致在犹太民族史上久经考验的受苦英雄主义的，是像一束火炬引导着它的弥赛亚的希望之光。

古代的天才们曾力图靠释义、医术、技艺、麻醉来汲尽苦海，以此衡量，**基督教的受苦学说**不啻是受苦理念的一种**根本转变**。首先：通过如实地**承认**并质朴地**表现痛苦和受苦**，达到彻底坦然，这本身想必就具有相当于救赎的作用。古典的以受苦为荣的受苦豪情再也没有了，这种豪情以受苦的程度衡量自己的力量，并晓以外界。也不再**有严酷**的骄傲：以镇静**的假象**，或以受苦及垂死的“智者”的雄辩，向自己和他人掩饰受苦。受苦的生灵被长期压制的呼唤又自由地响彻环宇，令人不忍卒闻。十字架上，耶稣自由地坦陈最深沉的受苦，即远离上帝的情感：“你为何离弃我？”再也没有任何曲解：痛苦就是痛苦、不幸，舒适就是舒适；不仅“安宁”或佛陀的“灵魂的解脱”，而且肯定性的福乐亦是财富之财富。

再也没有钝化，而是在自己的受苦和分担受苦之中**经受受苦**，以此感化心灵。一旦如此承受受苦，就有一股全新的力量源泉喷涌而出，其源头乃是事物的一种更高级的秩序，这种秩序只展现于爱、认识、行动之中，窥见它的人顿感福乐。如此承受受苦具有一种新的意义：心灵被上帝的慈爱**转化**（Läuterung），上帝之爱将受苦作为一个朋友派遣给灵魂。基督教受苦学说的本质在于如下两个要点的综合，其一，承认受苦即不幸，不幸是受苦的本质因素，**排除曲解**，并将受苦及其全部重负纳入世界秩序和救赎秩序；其二，使受苦从一个被人反抗的敌人变为灵魂的受人欢迎的朋友。此为心灵的转化，它既非惩罚人灵，也非改良人灵。“受苦的义人”——犹太教这个大悖论像一滴水消失在大海，消失在一个人为他人的罪无辜（自由承担）受苦这幅图景里：这个人正是上帝自己，他激励人们跟随他走他的十字架之路。由此，受苦又可以是无辜的受苦了。通过受苦者的神性品质，受苦赢得了一种神奇的新的**高贵**。

“转化”究竟意味着什么？病态的受苦癖常常解释说，它意味着人通过受苦在德性上或宗教上的成长，甚至意味着，在禁欲中故意遭受痛苦和受苦，使人摆脱肉体以接近上帝。这种解释是错误的。“转化”意味着，生命的痛苦和受苦使人的精神目光逐渐转向**中心性的精神生命和救赎**，即靠对基督的信仰，获得在基督的恩典和拯救中赐予我们的精神生命。所以，“转化”不是指创造一种道德的或宗教的质，而是**纯真涤除非纯真**，心灵与非纯真分离，低格的实存慢慢脱离个体灵魂中高格的实存。受苦本身使人接近上帝，这种观点与其说是基督教的，不如说是古希腊的和新柏拉图主义的。从三世

纪至今，**希腊—东正教会**将这种观点带进了基督教。<sup>⑩</sup>俄国人的受苦癖和俄国僧侣的孤独苦行即源于此。一旦理解到基督教受苦学说中**受苦与爱的内在的本质联系**，这种区别就会更加明显。与基督的十字架同契，并在基督中**受苦**，这个基督教的吁求，植根于另一个更重要的吁求：像基督那样并在基督中去**爱**。换言之，不是爱的同契植根于十字架的同契，而是十字架的同契植根于**爱的同契**。因此，基督教的苦行并没有规范意义，仿佛它是通向上帝的唯一自立的路；它只有技艺性的意义：学会为爱而承担牺牲财富和牺牲幸福，学会能付出牺牲，只要这是爱的要求。以此方式，苦行不是脱离爱的同契，而是旨在回归爱的同契。苦行不是让孤独的个体进入心醉神迷的冥思——冥思上帝，而是为**爱的行动**作准备。在爱的行动的践行中，虔信者知道自己已最深切地在上帝和基督之中。可见，恭顺、忍耐和谦卑地承当受苦等所谓被动的德行，始终**隶属于行动着的爱的主动性德行**。<sup>⑪</sup>

然而，只有通过一种洞识，这种受苦学说方能获得其最深的意义。这种洞识也能充分认可现代的世俗心理学。这种洞识即是对一切更深的幸福感的**恩赐性**之认识，由此进一步认识到情感的深层度，<sup>⑫</sup>与情感的效应和感性满足之间的合规律性。基督教的受苦学说所要求的绝非**仅是忍耐地承当受苦**。它要求——确切地说——揭示一种**福乐般的受苦**；最核心的观点是：只有福乐的人，即与上帝同在的人，才能以正确的方式承当受苦，才能爱受苦并在必要的时刻寻求受苦。在《哥林多书》中，当灵魂发现自己的肉体 and 世俗财富不断朽坏之时，保罗却让灵魂高唱赞美歌。他任凭世间的受苦招引灵魂，以便灵魂在受苦中比从前更福乐般地意识到，自己最深

的生存核心，在上帝那里得到庇护和获救的完满深度。《使徒行传》中所描写的体验，在《哥林多书》中成为直接的体验并成为宣道。不是对福乐彼岸之**眺望**，而是在殉难中体验到**拥有仁慈的上帝的福乐**，才使殉道者身上释放出神奇的力量。

路德的女儿马格达莱娜死后，路德说：“我在精神上感到欣慰，但肉体上十分悲伤。明知她肯定已获得安宁，也很幸福，我还是那么悲伤，真不可思议。”与**幸福论的对立**多么明显！幸福论者不知道：在人的心灵的不同深度层次上，人的情感可以**同时**是否定性的和肯定性的，如路德所清晰表达的那样；从感性的、延伸的、拘限于肉体的感觉区域（痛感和快感等等），直到最深层的自我之福乐和绝望，存在着确定的情感**层次**，在每一层次上，快适质和不适质均是可能的；譬如，我们可以愉快地承受某种痛苦，也可以不愉快地享受葡萄的花朵。幸福论者不知道，无论注意力怎样在情感层次之间晃荡不定，在某种特定的层次上，情感体验之关联，和序列的内在合规律性，原则上始终不为另一层次的秩序和排列所动摇。幸福论者不知道，情感越深入，越接近中心，就越非意愿和意图所能控制；换句话说，越深入的肯定性情感，越具有更大的**恩赐性**。但关键在于，幸福论者没有认识到情感在其层次间起作用的那种合规律的方式。情感是意愿和行为的**源泉**，而不是意向之目的，幸福论者却恰恰把情感当作目的。他们没有发现，只有一种更为中心性的情感层次上的不满足，归根到底，即**最内在的人的核心**的不幸，才会导致如下**意志**倾向：在靠近最外在的感性区域的层次上，制造某种快适感来充当内在不幸的**代偿物**；反之，在趋向中心的层次上，人越是感觉满足，即越是一个“福乐的”（即受上帝庇护

的)人,那么,在较边缘的情感层次上,他就越能轻松、福乐地承当痛苦和受苦。幸福论者没有发现,一切享乐主义已经是一种绝望的征兆。他们没有发现,通过在较边缘的情感层次上受苦,愈渐深入地进驻“灵魂的城堡”,使自己愈加敞开地承纳一个更高的精神世界,这种转化经验,能够有意义地<sup>③</sup>导致人爱感性上的受苦:爱受苦就是爱慈情的锤炼,通过这些锤炼,神圣的雕塑师将先前失落于感性(和利己)的迷乱之中的生存质料,塑造成理想的自我之形式。

幸福论者寻觅快适,但他找到的是泪水。基督的信徒拥有福乐。他寻找痛苦,为了益发深刻、益发清楚地意识到这种福乐,它不断超逾摇曳不定的边缘幸福感。对于从骨子里坚持幸福论的古代人而言,外在世界令人愉悦、快适。但是,他感到世界的核心极其悲哀、阴暗。在所谓“愉悦的古典世界”欢快的外观和表象背后,“命运”和“偶变”张着噬人的大口。对于基督徒,外在世界阴暗晦冥,充满痛苦,但基督徒感到世界的核心纯粹是福乐和喜悦。基督徒对待受苦的态度有独特的循环过程:首先放弃凭自己的理智和以“我”为中心的意愿去享乐地逃避受苦,放弃以英雄的姿态去战胜受苦,放弃以斯多亚式的坚韧去承受痛苦,当他通过基督向上帝的强力敞开自己的灵魂,将自己引荐并托付给上帝的慈爱,精神性的福乐就会恩赐般降临到他身上,这种福乐使他极度幸福地承受任何受苦,视受苦为十字架的意义图景(Kreuzessinnbild)。当基督徒意识到,受苦乃是出于仁慈的爱之手的转化中介,从而像接纳朋友那样迎接受苦,就会愈加坚定、愈加清楚地确信那种使他承受受苦时的福乐和庇护。基督徒感到挺受痛苦的一切力量源于一种更深的幸福。一切受

苦只会使这种幸福的“位置”比先前更深入他的自我。上帝、基督和基督徒所践行的爱，即“在上帝之中爱一切”这一意义上的爱将基督徒引向受苦和牺牲，但此爱也是福乐之源。爱使基督徒能**福乐地**承受受苦。较之于此爱所引向的牺牲和受苦，此爱的福乐始终更深邃更博大。“一旦你达到这种境界：你会感到悲苦和忧虑已化为甜蜜，为了基督，你觉得它们甘美怡人，你将感受到你周围世界的美好。于是，你就找到了人间的天堂。一旦你觉得受苦难熬，想逃避它，仿佛欲解脱受苦，一旦你觉得受苦就是不幸，毫无道理，悲苦的潮水就会时时刻刻席卷你”。（肯培语）

## 注 释

- ① 詹宁斯（Jennings）已经以草履虫为例证实了类似的情况。原注。
- ② 羞涩使血液从性器官涌入头部，从而缓减了性兴奋；意识遂归于统一，使漫溢的本能冲动臣服于可能的爱。羞涩即“性爱之良知”，因此它是“吸引爱的”，而不是像挑逗那样吸引性欲。原注。
- ③ 对懊悔行动的深入分析见拙作：“懊悔与重生”一文（1917）。此外可参阅我的著作：《同情的本质与形式》，1923年第2版，Bonn。原注。
- ④ 一旦对感觉情状的感受完全丧失（感觉情状及其相关表达仍然可以持续），或者被严重削弱，就会产生如洛伊（Löny）和希尔德（Schilder）所描述的非个体化者身上的情状。病人固然对感觉情状有所体验，但由于缺乏统一及主要的感受功能，这种体验仿佛与“我”相分裂，没有与“我”的总体倾向统一起来。参阅希尔德：《自我意识与人格意识》，Berlin 1914，第60页。原注。
- ⑤ 德文“Gefühl”有被动性的情感之意，“Fühlen”指对什么的感受，



- 已带有一定的主动性色彩。舍勒严格区别两者。译者注。
- ⑥ 参阅《伦理学中的形式主义与实质的价值伦理学》，第5章第8节。原注。
- ⑦ 关于这条途径的唯一合理性，参阅我的《宗教问题》。原注。
- ⑧ Janus：罗马神话中守护门户的两面神。译者注。
- ⑨ 多姆（H. Dom）在《论衰老、死亡和重返青春》一文中，值得注意地驳斥了首先由戈特（Goette）提出的上述定律，但同时也非常深刻地发展了戈特的思想（见《解剖学和进化史的成果》第23卷，München 1921）。遗憾的是，该论文后来未能加以利用。原注。
- ⑩ 参阅迈诺特：《衰老、生长和死亡问题》，New York 1908；以及《现代生物学问题》，Jena 1913。原注。
- ⑪ 参阅科瓦列夫斯基（A. Kowalewsky）：“悲观主义心理学研究”，见勒温菲尔德（Löwenfeld）：《神经生命与灵魂生命的边缘问题》，Wiesbaden 1904。原注。
- ⑫ 各民族和种族对痛苦的敏感，比对快适的敏感更为相近。同苦比同乐更容易。原注。
- ⑬ 请参较拙著《社会学和世界观理论文集》中的论文：《颓废的历史哲学新论》（即《全集》版第六卷中的“论青年运动”一文。编注。）原注。
- ⑭ 阿里斯提波（Aristippus），希腊哲学家，苏格拉底的学生。享乐主义论之创立者。译注。
- ⑮ 依据皮舍尔（R. Pischel）的译，这就是佛陀在布道中一再重复的典型的爱的别名。原注。
- ⑯ 参阅《佛陀语录》，München 1921；另见海勒尔（Fr. Heiler）：《佛教的内省》第2版，München 1922；齐格勒（L. Ziegler）：《不朽的佛陀》，Darmstadt 1922。原注。
- ⑰ 原文为“Widerstehe nicht dem Übel”。托尔斯泰伯爵的主张是“勿抗恶”。舍勒在此不用“恶”（Böse），而用 Übel，此词虽有“恶”的

含义，但非指道德意义上的，而是本体论意义上的“恶”，即“不幸”。为区别于道德意义上的恶，Übel 通译“不幸”。译注。

- ⑱ 这种理念的表现，一直渗透到基督教的国家学说之中，例如谴责对当局的任何主动性革命，即使当局的指令违反自然权利（Naturrecht）。原注。
- ⑲ 高尔基在其著作《人格的毁灭》（德译本，德累斯顿 1922）中，严厉指控这两位作家，说他们的这种行为无意之中维护了资产阶级的利益，阻碍了革命。这种经济学式的马克思主义的解释荒谬得不值一驳。原注。
- ⑳ 对此，布罗德（M. Brod）提出了一些正确恰当的见解，见其《异教、基督教和犹太教》一书，München 1922。奇怪的只是，作者竟然以为我不认识这种区别；在关于情感之深层层次划分的学说中（见《伦理学中的形式主义》第 5 章，第 8 节），我已明确论述了下述命题：情感的实践可导性与情感在其中被体验的深层层次正好相反。原注。
- ㉑ 以下参阅奥尔登贝格（H. Oldenberg）的阐述，见《佛陀之生平、学说和信众》，第 6 版，第 235—237 页。原注。
- ㉒ 梅茨尼科夫（Metschnikoff）首先指出个体有一种“死亡本能”；它产生于“自然”死亡降临之前（但也可能缘于不正常和病态）。它迥异于一切死亡意志或愿望。整个种族也有“死亡本能”吗？对此我不敢苟同！原注。
- ㉓ 受苦 = 被动，受苦 = 不适，几乎一切语言在构词上概莫例外，这个语言事实可以从下述事实加以理解：与快适相比，受苦 = 被动在痛苦和不适上反映得更明显，但就情状快适（Zustandslust）而言，快适本身至少与痛苦同样被动。原注。
- ㉔ 参阅斯宾诺莎：《伦理学》第二和第三部分（感情论和自由论）。原注。又参考舍勒的“斯宾诺莎”一文（见《全集》卷九。全集版编者注）。

- ② 参阅我的《伦理学中的形式主义与实质的价值伦理学》，第五章，第8、9节。原注。
- ③ 安提特勒斯 (Antisthenes, 公元前455—360) 希腊哲人，苏格拉底学生，犬儒学派创始人。译注。
- ④ 指弗里德里希希选帝候 (Friedrich. d. Gr., 1620—1688)。
- ⑤ 爱比克泰德 (Epiktet, 50—138)，希腊哲人，斯多亚派代表。译注。
- ⑥ “原罪”只是这种受苦之论证的极限概念。原注。
- ⑦ 参阅拙文《论东方与西方的基督教》。原注。
- ⑧ 这一点使基督教的受苦学说与佛教有着天壤之别，佛教的观点正好相反：只是凭借爱的否定性力量，爱才被评价为“心灵的解脱”，即自我放弃，自我否定。原注。
- ⑨ 关于情感的深层度这个概念的详细阐述，见拙著：《伦理学中的形式主义》，第5章，第8节。原注。
- ⑩ 即没有受苦癖。原注。