



Л. ШЕСТОВ

舍斯托夫文集 第四卷

方珊 编

旷野呼告 无根据颂

[俄] 列夫·舍斯托夫 著 方珊 李勤 张冰 等译



世纪出版集团 上海人民出版社



余英时文集

ISBN 7-208-05154-2



9 787208 051546 >

定价：28.00元

易文网：www.ewen.cc

华北水利水电学院图书馆



207011552



B512

L475

舍斯托夫文集 第四卷

方珊编

旷野呼告 无根据颂

[俄] 列夫·舍斯托夫 著 方珊 李勤 张冰 等译



世纪出版集团 上海人民出版社

201155

图书在版编目(CIP)数据

旷野呼告 无根据颂 / [俄]舍斯托夫著; 方珊等译.

上海: 上海人民出版社, 2004

(舍斯托夫文集, 第4卷)

ISBN 7-208-05154-2

I. 旷... II. ①舍... ②方... III. 舍斯托夫

存在主义-哲学思想 IV. B512.59

中国版本图书馆CIP数据核字 (2004) 第043217号

出品人 施宏俊

责任编辑 周运

装帧设计 王小阳



世纪文景

旷野呼告 无根据颂

[俄] 列夫·舍斯托夫 著

方珊 李勤 张冰等 译

出版 世纪出版集团 上海 人民出版社

(200001 上海福建中路193号 www.ewen.cc)

出品 世纪出版集团 北京世纪文景文化传播有限公司

(100027 北京朝阳区幸福一村甲55号4层)

发行 世纪出版集团发行中心

印刷 北京华联印刷有限公司

开本 635 × 965 毫米 1/16

印张 20.5

插页 5

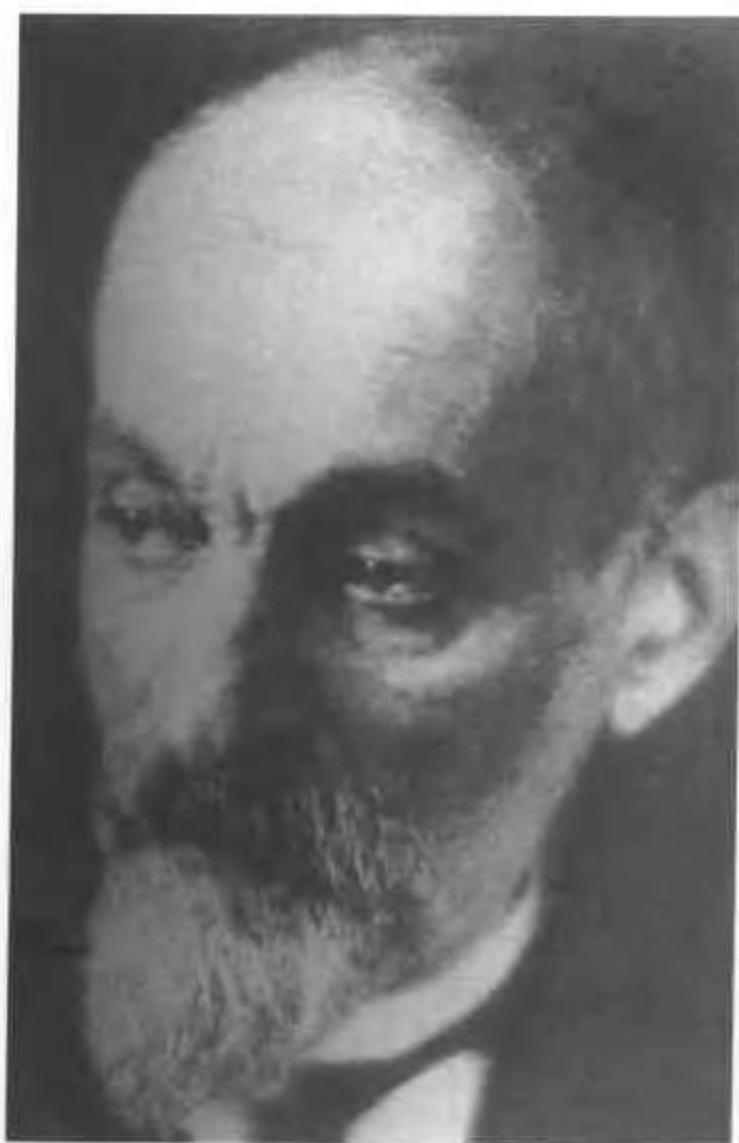
字数 336,000

版次 2004年9月第1版

印次 2004年9月第1次印刷

ISBN 7-208-05154-2/B · 426

定价 28.00 元



列夫·舍斯托夫 (Лев Шестов, 1866–1938)

编选说明

本书第一部分为《旷野呼告——克尔凯郭尔与存在哲学》。舍斯托夫大约在1928年时知道了克尔凯郭尔，当时爱德蒙特·胡塞尔极力坚持要舍斯托夫读克尔凯郭尔。舍斯托夫在阅读克尔凯郭尔中，不仅发现他自己的许多思想观点与克尔凯郭尔有相同之处，而且也越来越对其思想深感兴趣。1932年，舍斯托夫在波旁大学讲授《陀思妥耶夫斯基与克尔凯郭尔》的课程，后来他又在宗教哲学学院作了题为《克尔凯郭尔的宗教——哲学思想》的报告。舍斯托夫在给一位朋友的信中说：“没有一位哲学家像克尔凯郭尔那样与我所如此接近——据我所知，没有一个人曾像他那样，如此激情澎湃地、奋不顾身地到《圣经》里去寻找这些问题的答案。他从黑格尔和古希腊人的会饮式讨论转向约伯和亚伯拉罕；从理性转向荒诞和悖论。”这样，舍斯托夫围绕克尔凯郭尔哲学的核心主题——阐释人如何堕落的《圣经》故事，描述了亚伯拉罕信仰的荒诞与苏格拉底自明理性之间戏剧化角逐过程。

1933年，舍斯托夫开始撰写《旷野呼告》，1934年完稿，其中《约伯与黑格尔》一文于1934年发表在《道路》第42期上。1935年舍斯托夫在巴黎宗教哲学学院所作报告《克尔凯郭尔与陀思妥耶夫斯基》，发表于《道路》第48期，此报告后来作为本书的序言。1936年，舍斯托夫的朋友们借庆贺舍斯托夫诞辰70周年之机征集出版签名，于7月由Vrin出版社出版了《旷

野呼告》的法文本。同年，“当代人札记”与“书籍之家”出版社出版了俄文本。现根据巴黎1939年版译出。

第一部分收录的是《无根据颂——非教条主义思维的一次尝试》。《无根据颂》是舍斯托夫早期作品，大约是1903年开始撰写、1905年在彼得堡出版。它当时曾以其箴言体形式和犀利的观点引起轰动。此书是一本打破以逻辑关联，或熟体系面貌出现的书，强调的是人的奇思异想，无需逻辑连贯性，无需根据，无需概念，呈现在读者面前的是矛盾及对传统的破坏。现根据列宁格勒大学1991年俄文本译出。

目 录

1	旷野呼告——克尔凯郭尔与存在哲学
5	作者序 克尔凯郭尔与陀思妥耶夫斯基
22	第 一 章 约伯与黑格尔
29	第 二 章 肉中刺
35	第 三 章 摆脱伦理
43	第 四 章 伟大的诱惑
48	第 五 章 信仰的移动
54	第 六 章 信仰与罪
62	第 七 章 恐惧与虚无
69	第 八 章 天才与天命
77	第 九 章 知识就是堕落
83	第 十 章 残酷的基督教
89	第 十 一 章 恐惧与原罪
95	第 十 二 章 知识的权力
100	第 十 三 章 逻辑与雷霆
111	第 十 四 章 伦理的自治
117	第 十 五 章 被奴役的意志
124	第 十 六 章 上帝是爱
132	第 十 七 章 克尔凯郭尔与路德
139	第 十 八 章 绝望与虚无

146	第 十 九 章	自由
156	第 二 十 章	上帝和强迫的真理
163	第 二 十 一 章	赎罪的秘密
170	第 二 十 二 章	结论
177	无根据颂——非教条主义思维的一次尝试	
179	序	
189	第一章	
254	第二章	
316	人名对照表	

旷野呼告

克尔凯郭尔与陀思妥耶夫斯基

方珊 李勤 译



密涅瓦的猫头鹰要等到黄昏到来，才会起飞。

黑格尔

Die Eule der Minerva beginnt erst mit
dereinbrechenden Dämmerung ihren Flug.

Hegel



作者序

克尔凯郭尔与陀思妥耶夫斯基*

1

你们当然不会希望我在短短的一个钟头里，详尽论述克尔凯郭尔和陀思妥耶夫斯基的创作，这一复杂而艰难的问题。因此，我限定了自己的任务：我将要谈的只是，陀思妥耶夫斯基和克尔凯郭尔是如何理解原罪，或者论述思辨和启示的真理，因为这是同样的问题。不过，应当预先说明，在这么短的时间内，就连他们对人的堕落观点和议论，也未必会得到令人满意的充分阐明，至多只能是概述而且是粗线条的勾画：为什么原罪吸引了这两位19世纪超群绝伦的思想家的注意力？顺便说一下，通常以为，尼采很少谈论《圣经》；然而陷于罪孽的课题是他全部哲学理论的轴心或者枢纽。尼采主要的基本议题是苏格拉底。他认为，苏格拉底是颓废派，即，主要是堕落的人。并且他也认为，苏格拉底的堕落在于历史——尤其是哲学史——总被视为并开导我们将历史视为他的最伟大功绩：他对理性和为理性所获得的知识具有一种无限信任。当你看到尼采关于苏格拉底的沉思时，你就会经常不由自主地回想起《圣经》关于禁树的传说和引诱者令人神往的话：你们便如上帝一样能知道善恶。克尔凯郭尔对我们谈论苏格拉底比尼采谈论更多、更坚决。这一点尤其令人惊异，那就是对于克尔凯郭尔说来，苏格拉底是直到所谓“圣书”，即《圣经》这部神秘莫测的书出现在欧洲地平线之前的，人类历史上最

* 1935年5月5日在巴黎宗教哲学学院所作的报告。

卓越出众的人。

陷于罪孽从极为遥远的年代起就开始烦扰人类思维。所有的人都会感受到，尘世间并非一切都尽如人意，甚至极不如意：用莎士比亚的一句话来说，“在丹麦王国里有些肮脏。”人们作出了巨大而紧张的努力，以便阐明这种不幸是来自何处。现在就应当说明，希腊哲学正如其他民族的哲学一样（包括远东民族的哲学），对于这个问题的回答，同我们在《创世记》的叙述里看到的答案截然相反。最早的古希腊大哲学家之一——阿那克西曼德*在他身后保存下来的残简中说：“根据必然性，单个生物的生是从哪里来，他们的死也就从哪里来。他们在规定的时间内受到惩罚，并且由于自己的渎神行为遭到了接二连三的报复。”阿那克西曼德的这一思想贯穿了全部古代哲学：单个事物，当然主要是活的生物，并且大多是人的降生算作是渎神的敢作敢为，他们的死亡和毁灭就是对此的公正报复。生与死（γένεσις ο φθορά）的观念是古代哲学的出发点（我重复一遍，它纠缠不休地在宗教创始人和远东哲学面前萦迴）。在各个时代和不同的民族里，人的惟一思想似乎在决定命运的必然性面前着魔而徘徊不前，而必然性给世界带来的是与人的诞生紧密相联的可怕的死亡法则，并力图毁灭已经产生并正在产生的一切法则。在人的存在本身里，思想启开了某种不应当、恶习、疾病、罪孽，与此相应的是，智慧要求根除那种罪孽，也就是弃绝具有开端并注定拥有不可避免的终结的存在。希腊“卡西斯”（即净化）的根据是认为，意识和证实生者必死的直接材料给我们启示了亘古永恒、始终不变和永远不可战胜的真理。现实而真正的存在（ὄντως ὄν）应当不是在我们这儿，也用不着我们去寻找，而是在那生死规律的权力的终结处，也就是在那没有生的、因而也就没有死的地方。思辨哲学就是从这里开始。我们好像觉得，聪慧的视觉所看到的一切产生和受造的东西必然死亡的规律，永远是存在本身固有的。对于这一点，希腊哲学竟同印度教徒的智慧一样不可动摇地确信不疑，而与古希腊人和印度教徒相距有几千年之久的我们，也同样不能从这种最自明的真理的支配下挣脱出来，好像最初发现和证明了它的人一样。

在这方面，只有“圣书”才成为神秘莫测的例外。

* 阿那克西曼德（约公元前611—前546年）古希腊米利都学派哲学家。他认为一切存在物的始基和元素是“无限”。——译注

书中讲述的东西，与人们用自己聪慧的视觉所发现的东西直接对立。我们在“创世纪”的一开始就看到，一切都是造物主创造的，一切都有开端，然而，这不仅不是存在的残缺性、不足性、缺陷性和罪孽性的条件；而相反，却是宇宙里一切可能的善美的保证。换言之，上帝的创造行为是一切善美的惟一源泉。在主创造的每天傍晚，主一边瞧着被造物，一边说“至善”。在最后一天，上帝回顾他所创造的一切，他明白一切都是至善。无论世界还是人类（上帝赐福于他们）都受造于造物主。正因为如此，它们才完美无缺并且毫无瑕疵：在上帝创造的世界里，既不存在恶，也不存在恶之源——罪孽。恶和罪孽是后来出现的。它们来自何处？《圣经》对这一问题给予了一定的答案。上帝在伊甸园里的各种树之间，种植了生命之树和善恶知识之树。他对第一个人说：一切树上的果子都能吃，但是知识之树的果子不能接触，因为一旦你接触它们，你马上就会死去。然而，诱惑者在《圣经》里名为蛇，它比上帝创造的一切动物更狡猾。它说：“不，不会死的，而且会使你们睁开双眼，还会像上帝一样知道善恶。”人接受了诱惑，尝了禁果，于是他的眼睛睁开了，并且懂得了善恶。他看到了什么？他又懂得了什么？他看到的正是希腊哲人和印度贤明所看到的：上帝的“至善”不能自圆其说——在被创造的世界里，并非一切都是善；在被创造的世界里，也正因为它是被创造的，不能不存在恶，而且是难以计数的恶和难以忍受的恶。我们周围的一切——意识的直接材料——都以不容争议的明晰性证明了这一点。只要“睁开双眼”，看看世界，只要“知道善恶”，就不会作出相反的判断。从人“知道善恶”的时刻起，罪孽就与“知识”一起进入了世界，而恶是紧随在罪孽之后的。《圣经》就是这样说的。

我们这些20世纪的人所面临的问题就像古代人所面临的问题一样：罪孽从何而来？与罪孽联在一起的生活恐惧又是从何而来？存在中是否有罪恶？存在作为被造物，尽管由上帝创造，具有开端，在亘古永恒、不受任何制约的法则支配下，必然为许多不完善之处所困扰，它们将导致存在的灭亡，或导致“知识”、“睁开的双眼”以及“聪慧的视觉”里的罪孽和恶，也就是来自禁树之果的罪和恶。过了数百年，上个世纪集欧洲25个世纪思想之大成者、最杰出的哲学家之一黑格尔不动声色地深信：蛇没有欺骗人，知识之树的果实是一切未来哲学的源泉。应当立刻说明：黑格尔的

说法在历史上是对的。知识之树的果实确实成了哲学之源，一切未来时代的思想之源。不仅是同《圣经》相异的多神教的哲学家，而且承认《圣经》是受上帝启示之书的犹太教和基督教的哲学家，都想要成为知道善恶的人，并且都不赞同弃绝禁树之果。对于亚历山大的克雷芒*（五世纪初）来说，希腊哲学是第二本旧约。他断言说，假若能够把ΓΝΩΣΙΣ（也就是知识）与永恒的拯救分开，而让他去选择的话，他选择的将不是永恒的拯救，而是知识(ΓΝΩΣΙΣ)。全部中世纪哲学就是朝这一方面发展的。在这方面就连神秘主义也不例外。著名的《德意志神学》(Theologia Deutsch)的佚名作者断言，亚当就是吃了二十个苹果，也不会有任何不幸。罪孽不是从知识之树的果实中而来；因为知识不可能带来任何丑恶的东西。《德意志神学》(Theologia Deutsch)的作者对知识不可能带来恶的信念从何而来？他没有提出这一问题：显而易见，他没有想到可以在《圣经》里去寻找真理和发现真理。只应在理性本身中寻求真理，只有理性承认为真理的才是真理。蛇没有欺骗人。

克尔凯郭尔和陀思妥耶夫斯基一样，都出生在19世纪的第一个二十五年（只是克尔凯郭尔死于44岁**，并比陀思妥耶夫斯基年长10岁***，当陀思妥耶夫斯基刚刚开始创作时，他已经结束了自己的文学活动），并且都生活在黑格尔主宰着欧洲思想界的时代里，当然，也就不能不感受到自己完全处于黑格尔哲学的支配之下。确实应该认为，陀思妥耶夫斯基从来也没有读过黑格尔的任何一本书——这正与谙熟黑格尔理论的克尔凯郭尔相反——不过陀思妥耶夫斯基对哲学思想有一种异常的敏感，别林斯基的朋友们从德国带来的东西足以使他对黑格尔哲学所提出和解决的问题有清醒的认识。然而，不仅陀思妥耶夫斯基，而且就是“辍学的大学生”别林斯基本人——当然，他在哲学上远不如陀思妥耶夫斯基那样高瞻远瞩——也正确地感觉到，并且不只是感受，而且还词语恰当地表达了，他在黑格尔的学说里不能接受的一切，也就是后来陀思妥耶夫斯基所不能接受的一切。援引别林斯基一封著名的信的片断：“假若我能攀登上发展阶梯的最高

* 克雷芒（亚历山大的）（约150—约215年）生于雅典，基督教神学家。他力图将希腊哲学的人道主义同基督教信仰融为一体。——译注

** 克尔凯郭尔实际死于42岁。

*** 克尔凯郭尔生于1813年，陀思妥耶夫斯基生于1821年，因而克尔凯郭尔年长陀思妥耶夫斯基8岁。——译注

作者序

一层台阶——即使那样我也会恳请您为我认真计算一下生活条件和历史所付出的全部代价，认真计算一下腓力二世*者流的偶然性，迷信及宗教裁判所的全部代价，否则，我会从最高一层台阶上一头栽下来。我的亲兄弟中哪怕有一个人不幸，我也不会心安理得。”^[1]……不必说，假如黑格尔有可能来看别林斯基这寥寥数语，那他也只会轻蔑地耸耸肩，称别林斯基为野蛮人、野人、不学无术之人。虽然，他没有领略知识之树的果实，因此，也不会想到存在着确定不移的法则，它规定了一切，即他狂热辩护的人都有开端，也应当有终结，没有必要要求任何人对生物作解释，它们是有限的，不应当有任何保护和防卫。不仅第一对堕落的偶然牺牲品不应当去保护和防卫，就连像苏格拉底，乔尔丹诺·布鲁诺**和许多其他这样伟大的人、最伟大的人、贤明的德性端正的人，也被历史进程的年轮无情地碾碎了，仿佛他们是无生命物体一样令历史不屑一顾。精神哲学之所以是精神哲学，正因为它善于高踞于一切有限和暂时的东西之上。相反，一切有限和暂时的东西，只有不再操心自己的毫无价值，因而也不值得任何关注的利益时，才参与精神哲学。黑格尔也许会这样说——他也许会借助《哲学史》一章解释道，苏格拉底应该饮鸩而死，这不会有任何灾难：一个老态龙钟的希腊人一命呜呼——值得为这件区区小事大声喧嚷吗？一切现实的都是合理的，也就是说，它只能这样，而不是别的样子。谁不了解这一点，谁就不是哲学家，也就不能以聪慧的视觉去识事物之本质。甚至，谁要对此视而不见，按照黑格尔的说法，他就无权认为自己是笃信宗教之人。因为一切宗教尤其是绝对宗教——黑格尔就是这样称呼基督教——用圣像给人启示的东西，不比思维的精神自己看到的存在本质更完善。他在《宗教哲学》里说道：“因此，基督教信仰的真正内容不是由历史，而是由哲学来证明的”（也就是由《圣经》的故事来证明）。这就意味着，只有当思维的精神承认《圣经》与那些它自己发掘到的，或如黑格尔所说，从自己汲取到的真理相吻合时，《圣经》才可能被接受，其他的一切应当摈弃。我们

* 腓力二世（1165—1223年），法国国王，于1180年即位；他极力推行中央集权政策，并且领导了第三次十字军东征。——译注

** 乔尔丹诺·布鲁诺（1548—1600年）意大利哲学家、诗人，被控宣传异端而被宗教裁判所在罗马处以火刑。——译注

[1] 摘自别林斯基致波特金的信，1841年3月1日，——原编者注

已经知道，与《圣经》不同，黑格尔的思维的精神从自身中得出，蛇没有欺骗人，禁树之果也给我们带来生活中最美好的东西——知识。同样，思维的精神还摒弃《圣经》里叙述的不可能和奇迹。通过下面的话，可以看出黑格尔多么蔑视《圣经》。他说：“在加利利的迦拿的婚礼上，来宾们得到了多少酒，这完全无关紧要。谁的瘫痪的手痊愈了，也同样纯属偶然：数以百万人的手仍瘫痪着，肢体仍残缺不全，任何人也不能治愈他们。可《旧约》里说，在出埃及时，犹太人门口标上了红色的记号，以便让主的天使识别。这种信仰对精神没有任何意义。伏尔泰*最尖刻的讽刺就是针对这种信仰的。他说，上帝没有很好地教会以色列人不朽的灵魂，反而教诲他们怎样去打发自然需求 (*aller à la selle*)。这样，厕所就成了信仰的内容。”黑格尔的《精神哲学》以嘲弄和蔑视的口吻对待《圣经》，并且，接受的也只是《圣经》中的那种可以在理性认识面前“证明是正确的”东西。黑格尔不需要“启示”的真理，更确切点说，是他不接受它们，或者也可以说，他把他自己的精神为他所揭示的东西当作是启示的真理。某些新教神学家同黑格尔不谋而合，也对这一点恍然大悟：为了使自己与他人不为宗教启示深奥莫测的神秘性所困惑不解，他们宣布一切真理都是启示的。希腊语的真理是 *ἀλήθεια*，这个词派生于动词 *ἀ-λανθάνω* (稍稍开启)，神学家摆脱了令文明人困扰不安的承认《圣经》真理的特权地位的义务，任何真理正因为它是真理，才启开了某种在遮蔽之前所存在的东西。在这方面，《圣经》真理也不例外，也没有相对于其他真理的任何优越性。真理能在我们理性面前证明多少，能为我们“睁开的双眼”看到多少，才能被我们接受多少。不必说，在这种条件下就不得不弃绝《圣经》故事的四分之三，而剩下的部分要解释成这样，以免理性从中发现任何侮辱性的东西。黑格尔（他与中世纪哲学家一样）也认为，亚里士多德是最伟大的权威。他的《哲学全书》以长篇（原文，用希腊文）引用亚里士多德在《形而上学》中论“*ἡ θεωρία τὸ ἀριστον καὶ τὸ ἡδίστον*”的话结尾，这段希腊文意为：“静观是最美好和最幸福的。”在该书第三部分的开端，他在《精神哲学》开首的条文里写道：“亚里士多德论灵魂的书是现在有关这个问题思辨性质最优秀的惟一著

* 伏尔泰 (1694 — 1778 年) 本名弗朗索瓦·玛丽·阿鲁埃。法国作家、启蒙运动哲学家、自然神论者。有哲理小说《天真汉》《老实人或乐观主义》等，撰写过《哲学书简》，《哲学词典》等。——译注

作者序

作。精神哲学的重要目的或许只是为之把理念概念引进精神认识，因此，“开启了通向亚里士多德著作的途径。”无怪乎但丁*称亚里士多德为有知识的人的导师 (il maestro di coloro, chi sanno)。谁想要“知道善恶”，他就应当步亚里士多德之后尘。不仅把他的著作——《论灵魂》、《形而上学》、《伦理学》——如亚历山大的克雷芒所说，看成第二本“旧约”，而且看成第二本“新约”：把它看成《圣经》。他是那些想要知道和正在知道的人的惟一导师。黑格尔一直被亚里士多德感奋不已，他在《宗教哲学》里郑重其事地宣称：“基本思想（基督教的）是上帝和人的本质的统一体：上帝成了人。”或者在另一处地方，即论述“精神王国”的一章中说：“个体应当充满上帝和人的原初的本质统一体的真理，他在基督的信仰里理解了这一真理。对于他来，上帝已经不是彼岸的了。”这就是“绝对宗教”给黑格尔带来的一切，他欣喜若狂地援引艾克哈特大师**（从他的讲道辞里）的话，也同样是安格拉思·西勒辛思***的话：“假若没有上帝，也就不会有我，假若没有我，也就不会有上帝。”因此，对绝对宗教的内容进行解释并且提升到这种水平，即许诺我们始祖，“知识”会使之与上帝平起平坐的，即《圣经》之蛇和亚里士多德的思想达到的水平。无论何时他也不会想到，在这里隐藏着可怕的、致命的堕落，“知识”并未把人与上帝等量齐观，而是使人脱离上帝，把他交给僵死和正在僵死的“真理”支配。我们记得，《圣经》的“神迹”，也即上帝的万能已被黑格尔轻蔑地否弃，因为，正如他在另一处的解释所言：“不能要求人们去相信，在一定文化教育水平上还不能相信的事物：这种信仰就是信仰有限和偶然的，那不是真实的真理。因为，真实的信仰不具有偶然的内容。”与此相应，“奇迹是对现象的自然联系的暴力，因此也是对精神的暴力。”

* 但丁（1265—1321年）意大利诗人。代表作《神曲》是一部中世纪的诗体百科全书，对欧洲文学产生了巨大的影响。——译注

** 米斯捷尔·艾克哈特（1260—1327年）。通称艾克哈特大师。德国神学家、神秘主义宗教运动领导者。在巴黎、科隆教神学，并在巴黎加入多米尼克教派。死前被宗教裁判所传讯。——译注

*** 安格拉思·西勒辛思（1624—1677年）德国宗教诗人，神秘论者。——译注

2

在论及陀思妥耶夫斯基和克尔凯郭尔时，我不得不在黑格尔的思辨哲学上作了一些停留。陀思妥耶夫斯基是不知不觉的，克尔凯郭尔则完全是有意识地把战胜作为欧洲思想发展集大成者的黑格尔哲学体现的思想体系，看成是自己生存的使命。对于黑格尔来说，割裂现象间的自然联系意味着造物主对世界的主宰和万能，这是无法忍受和最可怕的思想：这就是“对精神的暴力。”他讥笑《圣经》故事——它们全部都属于“历史”，侈谈一个希望生活在精神和真理之中的人，应当摆脱“有限”。他把这一点称为宗教和理性的“调和”，因此，宗教通过哲学获得证明，而哲学在纷繁复杂的宗教理论里看到了“必然真理”，并且在这一必然真理里启示了“永恒理念”。毫无疑问，这样一来理性得到了完全满足。然而，这样在理性面前得到证明的宗教还遗留下什么？毫无疑问，黑格尔以及他的追随者把“绝对宗教”的内容归结为上帝和人的本质的统一体后，都变成了“知道善恶的人”，就像用禁树之果引诱亚当的引诱者许诺亚当的一样——也就是在创世主身上，发现了他自己也有的本质。但是，我们为什么求助宗教，是为了获得知识吗？别林斯基得到了有关偶然性、折磨等等一切牺牲品的“解释”。不过，难道知识会关心这些解释？难道知识能够恩赐这一解释？反之，知道善恶者，尤其是懂得上帝和人的本质的统一体的真理的知道善恶者确实清楚，别林斯基要求的是不可能的东西，要求不可能就意味着发现痴呆。正如亚里士多德所说，哪里开始了不可能的领域，哪里就是人的追求应当终止的地方。用黑格尔的语言来表达，那儿就是精神的一切利益终结的地方。

这就是在黑格尔学说哺育下的克尔凯郭尔。他在青年时代崇拜黑格尔，并与黑格尔以精神利益的名义召唤人们从自己身上抖掉的那种现实性相冲突。后来，他突然感受到，在伟大导师的哲学里隐匿着变节的、致命的谎言和可怕的诱惑。他认识到，这个哲学是《圣经》之蛇的“你将知道善恶”（*eritis scientes*）；呼吁用无所畏惧的、对自由的、活灵活现的创世主的信仰来换取俯首听命——这凌驾于主宰一切、不可改变然而对一切都漠不关心的真理之上。他离开了为大家所赞颂的著名思想家、伟大的学者，走向，并

不是走向，而是像奔向自己的唯一救星一样，奔向“个人思想家”，奔向《圣经》中的约伯。从约伯，他又走向亚伯拉罕，不是走向有知识的人的导师亚里士多德，而是走向在《圣经》称之为信仰之父的那个人。为了亚伯拉罕，他甚至抛弃了苏格拉底本人。因为，苏格拉底也是知道善恶者，多神教早在《圣经》传入欧洲五世纪之前，通过认识你自己(γνώθι σεαυτόν)给他启示了，关于上帝与人的本质统一体的真理。苏格拉底知道，上帝和人一样，不是万能的，什么是可能和不可能，并非由上帝所决定，而是由上帝也屈服的（就像人一样）永恒规律所决定。因此，上帝对历史，即现实是无权支配的。“在感觉世界里不可能使曾经存在过的事物成为虚无，这只能在精神上、在内心中能做到。”黑格尔是这样说的。这一真理当然并不是在《圣经》里给他启示——那儿三番五次固执地一再重复，上帝是无所不能的，在那儿，甚至连支配尘世存在的权力也恩赐给人——“假如您有了哪怕是芥粒大小的信仰，那么您将无所不能。”但是，精神哲学不听从这些话，也不想去听。它们使之愤怒：我们还记得，奇迹是对精神的暴力。但是，要知道一切“奇迹”的源泉——就是信仰，而且是敢于不求理性证明，也不求任何证明的信仰，它把尘世的一切都传到自己的法庭上。信仰超乎知识之上，它在知识的彼岸。圣徒解释道，当亚伯拉罕走入乐土福地时，他是漫无目的地走来的。他不需要有知识，他住在乐土之上：他所到之处——是因为他已到了——就是乐土福地。对于精神哲学来说，这种信仰是不存在的。对于精神哲学，信仰只是不完善的知识，是信贷中的知识，只有当它得到理性的承认后，它才能是真实的。任何人也无权与理性和理性真理进行争辩，并且也无力与之斗争。理性真理就是永恒真理，必须无条件地接受和掌握它们。因此，黑格尔的“一切现实的都是合理的，”就是斯宾诺莎的“不要讥笑、不要哭泣，不要诅咒，而要理解”(non ridere, non lugere, neque detestari, sed iutelligere)的一种意译。在永恒真理面前，牲畜和创世主一样要服从。思辨哲学无论如何也不会交出这一原理，并且还会全力捍卫它。ΓΝΟΣΙΣ就是知识，对于思辨哲学来说，理解比永恒的拯救更宝贵，不仅如此——思辨哲学还在ΓΝΟΣΙΣ里寻求永恒的拯救。因此，斯宾诺莎百折不挠地郑重宣告：不要哭泣、不要诅咒、而要理解。正如克尔凯郭尔在黑格尔的“合理的现实性”里摸索到的那样，这里他也看到了某种神秘莫测的意义。对于我们来说，在知识和堕落之间有一种如此难以理解并由《圣经》故事确立的联系。要知道，《圣经》没有否定和禁止本来意义上的知识。

恰恰相反，《圣经》里说的是，人有使命去称谓一切事物，然而这正是人所不愿做的，不想满足于赋予上帝所创造的事物以名称。康德在《纯粹理性批判》初版里绝妙地表达了这一点，他说：“经验为我们表明了存在着什么，但是，它不能告诉我们，存在必然应当如此存在（正如它存在着的那样，而不是另一番模样）。因此，经验不会赋予我们真理的普遍性和渴求这种知识的理性，与其说满足于经验，不如说因此烦躁。”理性渴求让人处于必然性的支配之下，并且，《圣经》里所讲叙的创世的自由行动，不仅不会使它满足，而且还会使它激怒，恐慌和惊骇。它与其信赖自己的创世主，不如宁愿让自己受必然性与其永恒普遍性和不可改变的原则所支配。我们的受引诱者诱惑或迷惑的始祖就是这样，我们也仍是这样，人类思想最伟大的代表人物也仍是这样。二千年以前的亚里士多德，近代的斯宾诺莎、康德和黑格尔，都不可遏止地渴求让自己和人类处在必然性的支配之下，并且甚至也不怀疑，这是最大的堕落，他们视 ΓΗΘΖΙΣ 为灵魂的拯救，而不是灭亡。

克尔凯郭尔也读过古典著作，并在青年时期就是黑格尔的热情崇拜者。只有当他遵循命运的支配，感到自己完全处于他的理性如此渴求的那种必然性支配之下时，他才理解了《圣经》有关人类堕落故事的深奥与使人类震惊的意义。我们用决定动物对创世主的关系，标志着毫无限制的自由和无限可能性的信仰来换取知识，换取对僵死和正在僵死的永恒原则的奴隶般的依赖。可以发明更可怕、更致命的堕落吗？克尔凯郭尔那时业已感到，哲学的基础不是像希腊人教诲的那样是惊奇，而是绝望：“当你涌现时，主呵，我大声呼喊”(de profundis ad te, Domine clamavi)。他还感到，在“特殊思想家”约伯那里，可以发现连著名哲学家和教授都不曾想到的东西。与斯宾诺莎以及在斯宾诺莎之前和之后于哲学中寻求“理解”(intelligere)，并使人类理性成为审判创世主的法官的那些人相反，约伯对我们言传身教：为了理解真理，应该不把“悲哀与诅咒”(lugere et detestari)从自身驱逐，也不禁止它们，而是从它们出发。知识就是准备把自明的东西作为真理，也就是堕落之后我们“睁开的”双眼所看到的東西（斯宾诺莎把这称为“聪慧的视觉”(oculi mentis)，黑格尔则称之为“精神”的视觉)，知识不可避免地把人引向死亡。先知说：“遵守教规者以信仰为生”，使徒也不断重复这句话，“一切非仰信皆有罪”——我们只有用这句话抵御“你们将知道善恶”这句话的诱惑，它迷惑了第一个人，也支配着我们所有的人。“悲哀与诅咒”(lugere et detestari)被思辨哲学所否弃，而约伯又给哭泣和呼求原

作者序

来的权力，需要判断真伪时充当法官的权力。“人的怯懦不可能忍受疯狂和死亡给我们讲过的故事。”人们逃避着生活的恐惧，并且满足于精神哲学的“慰藉”。克尔凯郭尔继续说：“不过约伯不可动摇地证明自己世界观的博大，他把这一不可动摇与道德的诡计和狡诈的攻击相对立（也就是精神哲学：约伯的朋友们对他所说的同后来黑格尔在《精神哲学》里所宣布的一样）”。还说：“约伯的伟大在于，不能用虚伪的语言（仍是那精神哲学）来缓解，并且冷却他的热情。”最后，他还说：“约伯非常幸福，他有过的一切都回归于他，这就名之为重复。重复是什么时候来到？用人类语言不能表达这一点：只有当所有人可以意料到的显明性和可能性都在表明不可能的时候。”他在自己的日记里写道：“只有达到绝望的恐惧，才会发展人的最高力量。”克尔凯郭尔真把自己的哲学同思辨哲学对立，称之为存在哲学，即给人带来生活（“遵守教规者以信仰为生”）而不是“理解”的哲学。对于克尔凯郭尔及其哲学，约伯的哀号不仅仅是哀号，即荒谬妄诞鄙夷，令人感到厌烦的呼喊——对于他，这些呼喊启示了真理的新的一维，他在它们之中感觉到力量，仿佛一种奇大的嗓门，将震塌四壁。这就是存在哲学的基调。克尔凯郭尔像其他人一样清楚地知道，对于思辨哲学而言，存在哲学是最大的荒谬绝伦。然而，这并不能阻止他，相反却鼓舞了他。他把思辨哲学的“客观性”看成它的基本缺陷。他写道：“人们变得过于客观，不能获得永恒的幸福；永恒的幸福却在于狂热的、无限的利害关系。”这种无限的利害关系就是信仰的基础。克尔凯郭尔论述亚伯拉罕作出的牺牲时，写道：“假如我弃绝一切（就像通过有限和辩证法“解放”人的精神的思辨哲学所要求的那样）——这还不是信仰，这只是俯首听命。我是用自己的力量作出这一变动。假如我不作出变动，那么，就只是由于怯懦和孱弱无力。但是我有信仰，我什么也不会弃绝。相反，借助信仰我获得了一切：如果有人即便是芥粒大小的信仰，那么他就能排山倒海。只有纯粹的人类勇敢精神，才能为了永恒弃绝有限。不过要有反常和谦恭的勇敢精神，才能因为荒谬而控制一切有限。这就是信仰的勇敢精神。信仰没有夺去亚伯拉罕的以撒*，反而借助信仰亚伯拉罕得到了以撒。”克尔凯郭尔有关这一思想

* 据《圣经·旧约》，他是亚伯拉罕和妻子撒拉所生的儿子上帝为考验亚伯拉辛，要他把以撒献为燔祭。亚伯拉辛经受了考验，果然按上帝的话去做。因而上帝便赐福与他。——译注

的话举不胜举。^[2] 他声称：“信仰的骑士是控制一切有限的真正幸运儿。”克尔凯郭尔极其清楚地意识到，这种见解是对人类自然思维暗示给我们的一切的挑战。由此，他不去寻求理性与其普遍而必然的判断的庇护——这是康德如此梦寐以求的，而是置身于荒谬也就是信仰的庇护之下，也就是理性认为荒谬的信仰。他根据切身体验知道，“反对理性去信仰就是痛苦”。但是只有这种信仰，根据克尔凯郭尔的看法，这种不寻求也不可能得到理性证明的信仰，才是《圣经》的信仰。只有它，才能单独地赋予人以希望来战胜借助理性步入世界，并开始统治世界的必然性。当黑格尔把《圣经》的真理，启示的真理变成形而上学的真理，当他不谈上帝采纳了人的形象，或者人是按照酷肖上帝的形象而创造的，反而宣布：“绝对宗教的主要思想就是上帝和人的本质统一体”时，他也就扼杀了信仰。黑格尔这句话的意义，同斯宾诺莎“上帝只根据自己的自然法则行事，并不受任何人的强迫”（*Deus ex solis suae naturae legibus et nemine coactus agit*）的意义一样。绝对宗教的内容也再次归结为斯宾诺莎的原则：“上帝不能用任何其他的、不同于已创造的事物的方式方法来创造事物”（*res nullo alio modo vel ordine a Deo produci potuerunt quam productae sunt*）。思辨哲学失去必然性理论就不能存在：它需要必然性就像人类需要空气，鱼需要水一样。由此，经验真理才如此激怒理性。它们侈谈神灵命令（*fiat*），并未给予真正的一——也就是逼迫、强制的知识。不过对于克尔凯郭尔来说，逼迫的知识就是完全荒废状态，就是原罪的本源，引诱者通过“你将知道善恶”（*eritis scientes*）把第一对人引向堕落。对于克尔凯郭尔，与此相符的是，“与罪孽对立的概念不是美德，而是自由”，“与罪孽对立的概念就是信仰。”信仰并且只有信仰，才能摆脱人的罪孽。信仰并且只有信仰，才能使人从必然性真理的支配之中解脱出来，而必然性真理掌握了人的知识是在他尝了禁树之果以后。只有信仰，才能赋予人以勇敢无畏和力量，去正视死亡和疯狂，而不是优柔寡断地向它们顶礼膜拜。克尔凯郭尔写道：“请想像一下吧，人高度紧张而惊恐地设想某种空前未有的无法忍受的恐惧。这种恐惧在人

[2] 舍斯托夫是用德文译本来读克尔凯郭尔的（Ketels, Gottsched, Schrempf 编《克尔凯郭尔全集》，Jena, 1923；以及Haecker译《日记》，Innsbruck, 1923；Schrempf译 *Erbauliche Reden*, Jena, 1924），其引文皆出此。——编者注。

生道路上突然不期而遇，成了他的现实性。按照人类理性推断，他必死无疑了……然而，对于上帝，一切都是可能的。信仰的斗争就在于这一点：即争取可能性的疯狂斗争。因为，只有可能性才敞开了拯救之路……归根到底只剩下一条：对于上帝，一切都是可能的。只有这时才敞开了信仰之路。只有当人看不到任何可能性时，人们才去信仰。上帝就意味着一切都是可能的，而一切都是可能的，也就意味着上帝。只有身心受过震撼，变成精神的人，才能理解一切都是可能的，也只有这样的人，才能接近上帝。”克尔凯郭尔在自己的著作里是这样写的，同样他还在自己的日记里一再重复。

3

在这里，他已极其接近陀思妥耶夫斯基，甚至可以毫不夸大地称陀思妥耶夫斯基为克尔凯郭尔第二。他们不仅思想，而且探寻真理的方法也不完全一样，但都同思辨哲学的内容毫无共同之处。克尔凯郭尔离开了黑格尔而走向个人思想家——约伯。陀思妥耶夫斯基同样也是如此。在他的长篇小说里一切情节的插入——《白痴》里的“伊鲍里特的忏悔”，《卡拉马佐夫兄弟》里的伊凡和米佳的沉思、《群魔》里的基里洛夫、他的《地下室手记》和他生命垂暮之年在《作家日记》里所发表的短篇小说《一个荒唐人的梦》、《温顺的女性》——这所有一切都像克尔凯郭尔所说的，是《约伯记》主题的翻版。他在《温顺的女性》里写道：“黑暗的守旧势力凭什么粉碎了比一切都宝贵的东西？我决裂了。因循守旧的势力！啊，这自然界！人们孤零零地呆在这个世界上——苦就苦在这里！”正像克尔凯郭尔一样，陀思妥耶夫斯基也“脱离了大众”或者正如他本人表述的，退出“全体”。他突然感受到不能也不需要重新回归于全体，它也就是大家时时处处当作是真理的那种东西，它是一种欺骗，一种可怕的妖术，因为，正是理性所号召的全体给尘世带来了所有的存在恐惧。他在《一个荒唐人的梦》里，以我们看来是无法忍受的明晰性，揭示了《圣经》之蛇用以引诱我们的始祖，并且迄今仍在继续引诱我们大家的“你们将知道善恶”一语的意义。正如康德所说，我们的理性梦寐以求的是普遍性和必然性——为《圣经》所感奋的陀思妥耶

夫斯基，竭尽全力挣脱知识的支配。和克尔凯郭尔一样，陀思妥耶夫斯基与思辨真理以及把“启示”归结为认知的人类辩证法进行着殊死的斗争。当黑格尔谈到“爱”时——而黑格尔谈论爱不亚于谈论上帝和人的本质统一体——陀思妥耶夫斯基就认为是背叛。他在《作家日记》里，也就是在自己的生命晚年写道：“我肯定，如果我们意识到，自己完全无力帮助受苦受难的人类或给他们带来任何裨益，而同时又完全确信人类在受苦受难时，这将使我们心目中对人类的爱变成对人类的仇恨。”别林斯基亦持相同观点：要求解释偶然性和历史的每一次殉难——概而言之，也就是解释，思辨哲学不屑一顾受造和有限的事物，它确信，世界上任何人也无补于此。陀思妥耶夫斯基在自己《地下室手记》的下列片断里，还以极大的狂放不羁和特有的勇敢，表达了思辨哲学是徒劳枉然的思想，他写道：“人们在不可能性面前都会立刻俯首贴耳的。不可能性岂不是一堵石墙！什么样的石墙呢？嗯，当然是自然规律，是自然科学的结论，是数学。比如说，人家向你证明说，你是从猿如此这般进化来的，那也不必皱眉头，你照实接受好了。因为二二得四就是数学。你试着来反驳吧！人们会呵斥你，得了吧，不能反驳：这嘛，是二二得四呀！大自然并不会请求你们允许，大自然根本不管你们的愿望如何，也不管你们喜不喜欢它的规律。你们必须如实接受它以及它的一切结果。墙就是墙……如此等等。”*你们看到了，陀思妥耶夫斯基——不比康德和黑格尔差——意识到那些普遍和必然判断，他的理性向人召唤的强制性真理的意义和使命。但是，与康德和黑格尔相反，他不仅不为这些“二二得四”和“石墙”而自安自慰，而且相反，正如克尔凯郭尔一样，理性启示的自明性使陀思妥耶夫斯基极其恐惧不安。是什么把人交给必然性的支配之下？活人的命运怎么会依赖于石墙和二二得四？而石墙和二二得四与人毫不相干，它们与任何人和任何物都毫不相干。《纯粹理性批判》没有提出这种问题，也没有听到这样的问题——假如向《纯粹理性批判》询问这些问题的话。陀思妥耶夫斯基竟在直接引证了上述的话后写道：“主啊，当我由于某种原因对于自然规律和二二得四并不喜欢的时候，自然规律和算术于我又有何相干呢？当然喽，假如我真的没有力气用脑袋撞开这堵墙，我就不去撞它，可是我也不会跟它妥协，那仅仅是因为我面前有一

* 此段原文与结论的原文亦有不同，故译文不同，可能是两个版本的缘故。——译注

堵石墙，而我的力气还不够碰它罢了。这样的石墙仿佛的确有种镇静作用，它仿佛真隐含着某种妥协的字眼儿。啊，真是荒唐透顶！”（着重号为作者所加——列·舍）。思辨哲学在那儿发现到“真理”，这种真理也是我们的理性梦寐以求和我们大家崇拜得五体投地的东西，可陀思妥耶夫斯基却在那里发现了“荒唐透顶”。他抛开了理性的引导，不仅不同意接受理性的真理，而且他还竭尽全力攻击我们的真理；真理是从何而来，谁赐予它们这种统治人的无限权力？人们接受了它们，接受了它们带给世界的一切，并且不仅是接受，而且还敬若神明。这是怎么发生的呢？只要提出这一问题——我再重复一次，《纯粹理性批判》没有也不敢提出这样的问题——就足以看清这个问题没有，也不可能有答案。确切地说，对它的答案也就仅此一个：石墙的权力、二二得四的权力，或者用哲学语言来表达，就是高踞于人之上的永恒自明真理的权力，尽管我们好像觉得这种权力是基于存在本身，所以是不可战胜的，但毕竟是一种虚幻缥缈的权力。这就使我们回归于《圣经》关于原罪和第一对人堕落的故事。“石墙”和“二二得四”——只是引诱者“你们将知道善恶”内含意义的具体表述而已。同我们的习惯看法和思辨哲学的观点相反，知识没有把人引向自由，知识奴化了我们，给永恒真理以“任意洗劫”。陀思妥耶夫斯基理解了这一点，克尔凯郭尔也看到了这一点。克尔凯郭尔写道：“罪孽是自由的昏迷不醒。心理学上说，陷于罪孽总是发生于昏迷不醒之中。”他继续说道：“世界和宁静处于纯真（НЕВИННОСТИ）状态中，与此同时还有另外某种东西：这不是惊慌失措，也不是斗争——要知道，没有必要去斗争。然而，这究竟是什么？是虚无。虚无具有什么样的作用？它激起了恐惧。”还有：“假如我们去询问，恐惧的对象是什么，那么答案只有一个：虚无。虚无和恐惧形影不离，一旦出现真正的精神自由，恐惧就消逝不见了。在更仔细地研究时，多神教徒的恐惧里虚无是什么？它被称之为天命，天命就是恐惧之虚无。”作家中极少有人能如此显明地传达《圣经》关于人类堕落的故事的意义。引诱者向我们的始祖展现的虚无，使他产生了对创世主无限意志的恐惧。于是，他就扑向知识，扑向永恒的、非受造的真理，以便防备上帝。今天仍然如此：我们害怕上帝，我们在知识、在知识（ГНОЗИС）里看到了自己的拯救。这是否可能是更深、更可怕的堕落？令人惊奇的是，陀思妥耶夫斯基关于石墙和二二得四的想法，酷似我们现在从克尔凯郭尔那里听到的东西。人在永恒真理面前低头屈服，全盘接受它带来的任何东西。当别林

斯基“大喊大叫”，要求解释偶然性和历史的一切殉难时，人们回答说，他的话毫无意义，这样去反驳思辨哲学和黑格尔是不可能的。当克尔凯郭尔把作为思想家的约伯与黑格尔相对立时，他的话被置若罔闻。当陀思妥耶夫斯基论述石墙时，任何人也不会猜测到，真正的纯粹理性批判就在这里：一切视线都引向思辨哲学。我们大家都深信不疑，存在中隐藏着连造物主都不能克服的罪恶。每一个创造日都结束于“至善”，我们的理性认为，“至善”证明了创世主自己也不能够深刻地洞察存在的本质。黑格尔会建议创世主去品尝禁树之果，以便扶摇直上达到“知识”应有的高度，以便理解他的本质像人的本质一样，受永恒规律所限制，并且也无力在宇宙里进行任何改变。

这样，克尔凯郭尔的存在哲学，像陀思妥耶夫斯基的哲学一样，下定决心使启示的真理与思辨的真理相对立。罪孽不在存在之中，也不在创世主创造的事物之中，罪孽、恶习缺陷就在我们的“知识”之中。第一人对造物主的无限意志惊恐不已，视之为令我们恐惧的“为所欲为”，也就开始在认知里寻求与上帝抗衡的庇护者。因为认知，如引诱者暗示的那样，能使人 and 上帝平起平坐，也就是把他与上帝都摆在依赖于永恒非受造的真理的同等地位之中，展现人和上帝的本质统一体。这种“知识”扭曲、摧毁了人的意识，把他打入有限可能性的冷宫里，这些有限可能性现在决定了他的尘世的和永恒的命运。《圣经》就是这样描绘人的“堕落”的。只有信仰，也就是符合《圣经》的信仰，克尔凯郭尔才会理解作为夺取可能性，或用我们的话说，争取不可能的疯狂斗争的信仰。因为，信仰就是战胜自明性，也只有信仰，才能推倒我们身上漫无节制的原罪重负，让我们能重新挺直腰“站起来”。这样一来，信仰就不是对我们所闻、所见、所学的东西的信赖。信仰是思辨哲学无从知晓、也无法具有的思维之新的一维，它敞开了通向拥有尘世间存在一切的创世主的道路，敞开了通向一切可能性之本源的道路，敞开了通向那个对他来说，在可能和不可能之间不存在界限之人的道路。这会困难重重，不仅实现起来有难以估量的困难，而且就连想像也是如此。雅可夫·伯麦*说过，一旦上帝砍断了他自己的右手，他本

* 伯麦（1575 - 1624年）德国哲学家、泛神论者，职业是鞋匠。他的神秘主义和哲学贯穿着自发的辩证法。他对德国浪漫主义者有很大影响。

——译注

作者序

人也会不理解他写的东西。我想，陀思妥耶夫斯基和克尔凯郭尔可能是在重复伯麦之言。无怪乎克尔凯郭尔说，不顾理性去信仰是一种痛苦。无怪乎陀思妥耶夫斯基的著作充满如此超人的紧张。因此，很少有人去聆听或倾听陀思妥耶夫斯基和克尔凯郭尔的话。他们的呼声过去是：并且始终是旷野呼告。*

* 本书的副标题用的也是“旷野呼告”。此语源出《圣经》，传说一个希伯来的先知向来自荒漠的犹太人发出号召，要他们填平沟谷、削平山头，为上帝开出一条路来，但是犹太人没有听从先知的号召，因此，先知的号召成为荒野上无人理睬的呼告。——译注

第一章 约伯与黑格尔

我的朋友不去求助于举世闻名的哲学家或者“官学正教授”(publicus ordinarius)，却反而到个人思想家那里去寻找避难所，因为这个思想家知晓尘世间存在的最美好的一切，然而后来他也不得不逃避生活：这个个人思想家就是约伯，他坐在灰烬上，用瓦片刮身体上的痂，并发表仓猝的意见和暗示。在此，真理的表达比古希腊的《会饮篇》更令人信服。

克尔凯郭尔

俄罗斯对克尔凯郭尔一无所知。我无论是在哲学界，还是在文学界，都从来没有听到他的名字。我很惭愧地承认，然而又不必隐瞒：几年以前，我对克尔凯郭尔也是一无所知。在法国，他也几乎是无人知晓，只是在最近，才开始有人翻译他的著作。但是，他在德国和北欧诸国却有举足轻重的影响。具有巨大意义的事实是：他不仅控制了最杰出的德国神学家，而且还有哲学家、甚至哲学教授的意志。前者有卡尔·巴特及其学派，后者有雅斯贝尔斯和海德格尔，指出这几人足矣。《哲学手册》(philosoph Hefte)的出版者甚至直言不讳地说，对海德格尔哲学的详尽叙述等于为我们提供了克尔凯郭尔的理论。有充分理由认为，克尔凯郭尔的思想注定要在人类的精神发展里起着极其巨大的作用。确实，这是一种与众不同的作用。他未必会成为哲学的经典作家，而且或许他也不会获得普遍的承认，然而他的思想将潜移默化地渗透于人类灵魂。这样的事已屡见不鲜：旷野呼声绝不只是漂亮的隐喻而已。在精神存在的共同庄园里，旷野呼声同样是必要的，就像传播于人群密集之处、广场、教堂的呼声。或许，在某种意义上还是极其必要的。

克尔凯郭尔称自己的哲学是存在哲学——这个词本身并不说明什么。尽管克尔凯郭尔经常运用它，但他没有给出可以说是存在哲学定义的东西。

他写道：“对于存在概念来说，避免去定义的愿望证明是有分寸的态度。”^[1]克尔凯郭尔一般回避详尽的定义：这与他确信同人们最好的交往方式是“间接表述”不无联系。他向苏格拉底学习了这一方法，苏格拉底就认为自己的使命，并不是带给人们现成的真理，而是帮助他们去创造真理。只有人创造的真理，才可能为他自己所用。与之相应，克尔凯郭尔的哲学也是这样建构起来的，我们不能像通常掌握某种思想体系那样去掌握它。这里要求的不是掌握，而是某种别的什么。他一想到，“副教授们”在他死后会把他的哲学按篇、章、节组成完整的思想体系，而对哲学体系怀有兴趣的爱好者在顺着他的思路发展时，将会体验到智力的愉悦。此时，他就会恐惧和狂怒。对于克尔凯郭尔来说，哲学绝不是心灵的纯智力活动。哲学的基础不是像柏拉图和亚里士多德教诲的惊奇，而是绝望。人的思想在绝望和恐惧中得到再生，并且获得新的力量，这种力量把人的思想引到对于其他人来说不存在的真理本源。人继续在思索，但是他的思索已完全不同于那些对宇宙展现的事物感到惊奇、并力求理解存在构造的人们的思索。

他的小书《重复》在这方面极为典型。它是克尔凯郭尔在同未婚妻丽琪娜·奥尔森决裂之后写就发表的与此有关的著作之一。在极短的时间内，克尔凯郭尔首先撰写了自己的巨著《或此或彼》(Entweder-Oder)，然后是《恐惧与战栗》，它与《重复》一起收入一册发行，最后是《恐惧的概念》(per Begriff der Angst)。所有这些书写的是同一个主题，不过用不同方法加以表达而已。我已经指出了这个主题：哲学并不像希腊人认为的那样以惊奇作为基础，而是以绝望作为自己的基础。他在《重复》一书中这样表达这个意思：“我的朋友不去求助于举世闻名的哲学家或者[官学正教授]‘Professor’y publicus ordinarius’(也就是黑格尔)，他(克尔凯郭尔在他应该说出自己朝夕思慕的思想时，总是采用第三者的口吻说话)却反而到个人思想家那里去寻求避难所，因为，这个思想家知晓尘世间存在最美好的一切。然而后来，他也不得不逃避生活：这个个人思想家就是约伯。他坐在灰烬上，用瓦片刮身体上的痂，并发表仓猝的意见和暗示。在此，真理的表达比古希腊的《会饮篇》更令人信服。”^[2]

个人思想家约伯同举世闻名的黑格尔，甚至古希腊的《会饮篇》——也

[1] V. 146。

[2] III. 172。

就是同柏拉图相对立起来，这种对立是否有意义？克尔凯郭尔能否实现它？也就是说，不是把受文明的古希腊人的哲学思想所启示的东西作为真理，而是把由于恐惧致狂并且还是旧书故事里的一个不学无术的角色所作的预言当作真理吗？为什么约伯的真理比黑格尔、或者柏拉图的真理更“令人信服”？它果真是令人信服的吗？

克尔凯郭尔不是轻而易举地就与举世闻名的哲学家分道扬镳的。他本人也证实了这一点：“他不敢对人推心置腹地讲述自己的耻辱和不幸，而且他也不理解伟人。”^[3] 还有：“辩证法的大无畏精神不会轻而易举地获得，只有铤而走险反对才智惊人的导师。他虽然通晓一切，但对你的问题却漠不关心！”克尔凯郭尔继续说道：“通常的人大概不会猜到，这里指的是什么。对于他们来说，黑格尔的哲学只是一种理论体系，非常有趣并引人入胜。然而，有这样一些‘青年人’，他们把自己的灵魂献给了黑格尔。在困难的时刻，在人走向哲学不是为了去取得哲学的统一需要时，他们情愿对自己感到失望，也不愿设想他们的导师没有在寻求真理，而是完全在执行别的任务。这样的人，假如他们命中注定要找到自我，就会对黑格尔报以笑声和蔑视：‘伟大的正义也就在这里。’”

或许，他们将会更严厉地行事。离开黑格尔走向约伯吧！假如黑格尔能够哪怕有一刹那容许这种可能，即真理不在他手中，而是在愚昧无知的约伯手中；假如他容许寻求真理的方法，不是探究他发现的“概念的自我运动”，而是在他看来的某种怪异而荒诞绝望的哀号，他就应当承认，他一生的全部事业就都会化为乌有，他本人也会化为乌有。大概，问题不在于黑格尔一个人身上。走向约伯去追求真理，就意味着要怀疑哲学思维的根本和原则。也可以偏爱莱布尼兹，或者斯宾诺莎，或者古代哲人，并把他们同黑格尔对立起来。然而，用黑格尔来换约伯是使时间往后倒转，回归到亿万年以前，回到以往的年代。在这个年代里，人们甚至不怀疑我们的认识我们的科学给我们带来的东西。但是，克尔凯郭尔并不满足于约伯，他还力求深入时代——走向亚伯拉罕。他甚至不把黑格尔同亚伯拉罕对立，而是把德尔斐*的某一位先知以及整个人类同他对立。他承认这是人类中最

* 德尔斐，古希腊城市，位于弗西斯西南。全希腊的宗教中心，建有阿波罗神庙。——译注

[3] VI iii, 例如，同上192, 193.

贤明的人——苏格拉底。

的确，克尔凯郭尔不敢嘲笑苏格拉底。他尊重苏格拉底，甚至崇拜苏格拉底。然而，他带着自己的需要和困难，不是走向苏格拉底，而是走向亚伯拉罕。苏格拉底是最伟大的人，然而是在那些生活在《圣经》之前的人们中最伟大的人。^[4] 恐慌不安的灵魂可以去崇拜苏格拉底，但是不会在他那里去找到自己问题的答案。柏拉图在对导师的遗产总结时说道：人的最大的不幸是当他成为理性的仇敌（μισόλογος），也就是成为理性的憎恨者。这里需要立刻说明：克尔凯郭尔之所以离开了黑格尔走向约伯，离开了苏格拉底走向亚伯拉罕，只是因为他们要求他去爱理性，可他却憎恨理性远甚于世界上任何东西。

柏拉图和苏格拉底用一切不幸来威胁理性的憎恨者，但他们能保护那些热爱理性的人幸免于难吗？还有一个更令人忧虑的问题：之所以应当爱理性，是因为假如不爱它的话，那么就必须由此而受到报复。或者应当去无私地爱它，而不去预测，它将带来的是高兴，还是悲伤——仅仅是因为它是理性吗？显然，柏拉图远非是大公无私的，否则他不会以厄难相威胁，而是会真诚地宣布，就像圣训一样：全心全意地爱理性——无论你将会因此而不幸或者走运。理性要求爱自己，并未提出任何袒护辩解的理由，因为它本身就是辩解的本源，并且还是一切辩解理由中的惟一本源。但是柏拉图并未走得“如此之远”，显然，苏格拉底也没有走得如此之远。在提出最大的不幸就是成为理性的憎恨者的那篇《斐多篇》中，叙述了当苏格拉底看清了在青年时代如此诱惑他的阿那克萨哥拉*的理性（νοῦς），并非给他提供“最美好”的东西时，就与自己的导师一刀两断了。“最美好”应当超越一切，“最美好”应当在世界上主宰一切。但是，在这种情况下，在爱理性之前应当弄清楚，它果真能给人提供最美好的东西吗？否则就不能预先知道是祇应该喜爱理性，还是仇恨理性。它提供出最美好的东西——我们就喜爱它，否则——就不会喜爱它。假如它招致任何什么别的或者糟糕透顶的东西——我们就会憎恨和拒绝它。我们会喜爱它永恒的敌人——悖论、荒谬。

* 阿那克萨哥拉（约公元前500年—428年），古希腊哲学家，推崇理性，认为它是运动的始基。——译注

[4] 日记，II，343，除了基督教之外，苏格拉底是无与伦比的。”克尔凯郭尔在他的1854年日记里（他死前的几个月）写道。——原编者注。

无论是柏拉图，还是苏格拉底到底都没有把问题提得如此尖锐。尽管阿那克萨哥拉的理性（νοῦς），并未使苏格拉底和柏拉图如愿以偿，他们仍然一再赞颂理性，不过，他们不再赞美阿那克萨哥拉。任何力量也不能使他们与理性分道扬镳。

然而理性有时给他们带来真理，可真理与“最美好”的相似简直微乎其微，甚至相反，真理隐含有许多不好的、极为糟糕的东西。仅以柏拉图的自白为例（《蒂迈欧篇》，48a），“我们的世界源于理性与必然性的混合之中”；或者还有另一种形式的论断：“应当识别两种因果性——必然的和神秘的因果性”（同上书，68e.）。假如再提一下理性特别确信自己的正确性，不断地教诲柏拉图说，就是神祇也不能与必然性争胜负（《普罗泰哥拉篇》，345d），那么对处于理性支配之下的幸福的指望，就会在现实中成为空中楼阁。理性部分地支配着世界，它也在某种程度上维护神祇；然而无论是它本身还是为它所赞颂的神祇都同样毫无力量去反对必然性。而且软弱无力是永远如此的：理性确信这一点，不允许任何人怀疑自己的知识，因此，就像丧失理智一样，完全彻底和斩钉截铁地拒绝与必然性进行斗争的任何试图。

但是要知道，无论是神还是人，都无力反对必然性，必然性能带来无数的不幸！当然，理性知道这一点，它也把这一点暗示给了人——不过，它在这里突然从自己身上卸下了全部责任，它不愿意谈论这一点。它仍然继续要求人喜爱它，虽然结果是喜爱理性之人可能像憎恨理性之人一样不幸，或许要更为不幸。因而，柏拉图的著名格言在与经验材料当面对质时终究显得极为软弱无力，或者甚至几乎完全毫无根据。理性，就像但丁的厄洛斯*，不是神祇，而是源自财富（πόρος'α）和贫穷（πενια）的恶魔。苏格拉底和柏拉图对此没有高谈阔论一番。相反，他们千方百计地使审视的思维不去探寻理性的起源。他们为了摆脱必然性，发明了著名的卡塔西斯**（κάθαρσις）。什么是κάθαρσις？柏拉图解释道：“卡塔西斯就在于把灵魂与肉体尽可能分离开来……无论是现在在这里还是以后，尽可能让灵魂摆脱肉体的锁链单独存在。”这就是能使人、神灵及其理性同不知道也不愿知

* 厄洛斯，希腊神话中的爱神，即罗马神话中的丘比特。——译注

** 卡塔西斯，意为“陶冶”、“净洗”、“宣泄”、“净化”等，一般译为“净化”。——译注

道理性的必然性对立的全部东西。任何人也无权对肉体和世界发号施令。就是说，这里是无事可干：让世界存在吧，像它想的那样或应该的那样，我们会通晓并教会其他人在没有世界和没有属于这一世界的肉体的条件下行事。我们宣告这一点，是作为我们最伟大的胜利，是作为对所向无敌、连神也屈从的必然性的胜利。或者最好是说，神只是借助于理性所想到的诡计才可能战胜必然性。柏拉图式的斯多葛学者爱比克泰德*，尽管人们通常把他的心地善良称为天真，但他也坦率地承认了这一点。用他的话说，宙斯告诉克律西波：“如果可能的话，我会让你完全支配自己的肉体 and 一切外部事物。但是实不相瞒，我只是让你暂时使用这一切。因为我不能让这一切归你所有，为此我让你分享我们（神祇）的一部分——决定干还是不干，想要还是不想要的能力。一句话，就是使用观念的能力。”（语录，I, 1）当然，现代人很难设想宙斯会开恩同克律西波交谈。但是，也没有多大必要提到宙斯。要知道，他自己也不得不从某种难以猜测的本源里获取他对克律西波所宣称的真理，即“不可能”给人以外部事物的所有权。似乎不是宙斯在教诲克律西波，而是克律西波在教诲宙斯，因为克律西波本人知道，什么是可能什么是不可能：没有任何必要因为询问而惹神灵厌烦自己。假如宙斯同克律西波进行了交谈，并且尝试把自己的见解与他的关于可能与不可能的见解相比较，他是不会听从它的——可是，假如听从了，那么也不会相信它：难道神灵高踞于真理之上？难道真理不是与一切有思维的生物平起平坐？无论是人还是恶魔，也无论是神灵还是天使——大家都有平等的权利，或者更确切些说，在真理面前它们都同样没有权利，而真理完全听命于理性。苏格拉底和柏拉图懂得，不仅有神灵，而且还有必然性在驾驭世界。任何人也不能在必然性之上发号施令，他们是既为凡人，也为神祇发明了真理。宙斯威力无穷——任何人也不敢对这一点提出异议。然而，他又不是万能的，他作为有理性的生物也会不亚于克律西波甚至克律西波的导师——苏格拉底，也不能不崇拜真理并成为理性的仇敌（μισόλογος）。他惟一能做的就是把适应生存条件的能力赋予人。换言之，既然一切外在事物中包括肉体，可能只是让人暂时使用，既然这已不能有任何变动——尽

* 爱比克泰德（Epictetus，约50年—约140年），罗马斯多葛派哲学家，曾为奴隶，后被赎为自由民；宣扬伦理道德的《爱比克泰德语录》，是其门徒阿里安辑录下来的，其中心是强调人的内在自由。——译注

管还凑合，甚至还不错，假如不能按另一种方式安排一切——那么就让它这样吧。要知道人有“神灵”的惠赐：选择要与不要的自由。他完全可以不去力争自己的肉体和外在事物的所有权，他也可以只是去争取暂时使用它们。那时一切都会立刻时来运转，实际上理性也有权自夸，喜爱并听从它的人将幸福地生活在世界上，厄难也仅成为理性的仇敌（μισόλογος），不会有更大的灾难。这就是柏拉图和亚里士多德的卡塔西斯 κάθαρσις，斯多葛派哲学家在其著名理论里把它表述为：“事物”本身不具有价值，我们可随意认为想要的东西是有价值的还是毫无价值的，自主的伦理学就发轫于此。伦理学是自己赋予自己以规律。它能承认任何东西（当然，也得随它所欲）是有价值的、重要的、具有重大意义的，也能承认任何东西是无价值的、不重要的，或者毫无用处的。任何人，就连神灵们也不能与自主伦理学进行斗争。一切都应该俯首听命于它，一切都应该向它顶礼膜拜。伦理学的“你应当”产生于必然性告诉人和神“你不能”的那一时刻。孕育伦理学和必然性的是同一对父母：πόρος 和 πενία（富裕和贫穷）。世界上存在的一切都是 πόρος 和 πενία 的产物。就连神灵也来自它们。因此说实在话，神灵是不存在的，而且它在任何时候都是不存在的；存在着的只是魔鬼。理性就是这样教诲的，理性的视觉和聪慧的视觉以及思辨所启示的就是这个。假如理性本身也是源自富裕和贫穷（πόρος 和 πενία）那么它是否可以启示其他的东西呢？

第二章 肉中刺

至于我，年轻时便被赐予肉中刺。若非如此，早已平庸一生。

克尔凯郭尔

克尔凯郭尔把黑格尔和古希腊的《会饮篇》换成了约伯的愤慨之言。但这里须作一重要说明：尽管这经历了漫长艰难的内心斗争，克尔凯郭尔确实憎恨黑格尔，并学会了鄙夷他；但他从未能坚决地摆脱古希腊的《会饮篇》及其核心人物苏格拉底，即使在他内心诸力量斗争最尖锐时，即当他著述上引诸书——《恐惧与战栗》(Furcht und zittern)、《重复》(wiederholung)、《恐惧的概念》(Begriff der Angst)——时，亦是如此。他甚至未抨击斯宾诺莎，显然（也许受施莱尔马赫*的影响）还对之顶礼膜拜，五体投地。似乎，他认为有必要留着斯宾诺莎，像留着苏格拉底那样，以备不虞：万一亚伯拉罕和约伯以及介绍他认识这两个人那本书辜负对他们的期望的话。会那样吗？现代人会摒弃苏格拉底而从亚伯拉罕和约伯那里获取真理吗？人们对此一般笃信不疑，而喜欢问：如何调和苏格拉底、古希腊《会饮篇》的真理和亚伯拉罕、约伯的真理？早在《圣经》传入欧洲各国之前，这个问题已由亚历山大的斐洛**提出过。他是这样解答的：《圣经》不仅同古希腊哲学无矛盾，而且古希腊哲人所教诲的一切都取自《圣经》。柏拉图和亚里士多德只是亚伯拉罕、约伯、圣诗歌者和先知（那时尚无圣徒）的学生而已。

斐洛本人既非大哲学家，也不是什么了不起的人。他有教养，有文化，虔信宗教，忠诚于祖先犹太教的信仰。但历史如果需要的话，能利用才气平

* 施莱尔马赫 (Schleiermacher, 1768 — 1834 年) 德国新教神学家、哲学家。——译注

** 亚历山大的斐洛, (Philo of Alexandria, 约前 20 年—公元 54 年) 唯心主义哲学家，亚历山大的宗教神秘主义学派的首脑人物。——译注

庸甚至鼠辈小人为实现自己的伟大思想服务。斐洛关于《圣经》和古希腊智慧关系的思想注定要起巨大的历史作用。在斐洛之后，没人敢正视《圣经》，人人都竭力把它看成古希腊智慧的独特反映。在黑格尔的《宗教哲学》中，我们看到：“宗教在哲学中得到思维意识的证明。思维是绝对的法官，在它面前（宗教的）内容应证明、解释自己。”早在黑格尔之前两千年，斐洛也正是这样认为的。他没有“调和”《圣经》和古希腊智慧，而是用后者来证明前者。当然，他也只能如此；怎样才能得到证明和解释，他就怎样“诠释”《圣经》。同一个黑格尔，在《逻辑学》一书中描写思维本质时说：“当我的思维并不掺杂任何主观特性时，就能深入事物本质；当我加入某些自己的东西时，思维就很糟糕。”当斐洛沿袭古希腊哲人解释《圣经》时，他就力图使圣经故事的作者甚至圣经故事所围绕的那个人摆脱一切主观特性。在这个意义上，斐洛和黑格尔才智相当。斐洛师承古希腊哲学家，坚信不仅多神教的神祇而且连《圣经》中的上帝都位居真理之下，思维的人只有彻底地忘我和深入本质才能发现真理。苏格拉底之后，人们不能也不应思维。历史赋予斐洛的使命是向人们证明《圣经》同我们的自然思维毫不矛盾，也不能矛盾。

克尔凯郭尔在他的著作和日记中都未提到过斐洛。但应认为，如果他提到斐洛的话，他会称之为犹大的鼻祖。这才是最初的、不逊色于犹大的叛变：这是真真实实，尽人皆知的。斐洛先把《圣经》吹得天花乱坠，随后又贬之于古希腊哲学（即自然思维和智慧）之下。克尔凯郭尔只字不提斐洛。他迁怒于黑格尔，正是因为黑格尔是（近代的）“客观思维”的先知。这个思维摆脱人的主观特性，把“事物”看成真理并在事物中寻求真理。但他毕竟仍维护苏格拉底，宽宥他，再重复一遍，这似乎出于他无意识地保护自己，万一亚伯拉罕和约伯不能使他摆脱困境的话。甚至当他以威严的《或此或彼》（Entwede-oder）面对安居乐业的凡人和已婚牧师时（大概，尤其在这种时候），他把苏格拉底隐藏在自己也看不见的内心深处。他号召荒谬和悖论，但仍紧紧抓住苏格拉底不放。

如果我们记得他求助于亚伯拉罕和约伯是出于何种需要的话，这看起来可能就并不是那么“不可容忍”。他在日记中多次重复说，在他身上所发生的事情不能用具体的词说出来，他甚至庄重地禁止别人问及此事。但在自己的作品中，他又不得不加以叙述——当然，不是由自己，而是由各种虚构的人物，但他毕竟是谈到了此事。在《重复》中他说，别人认为是区区小事，

对他则具有世界意义^[1]。在《人生道路各阶段》一书中他写道：“我的痛苦是很枯燥无味的。这我自己也知道。”在下一页上，他又重复说：“他不仅默默地忍受痛苦，而且痛苦是枯燥无味的。如果不是这么枯燥，可能会有人动恻隐之情。”还有：“他为琐碎小事感到极端痛苦。”^[2]这个枯燥无味的痛苦为何许物也？对此他明确地回答说：“他感到不能做众人皆能做的事：做丈夫”^[3]。在此书中，他还表白说：“母腹中的十个月足以使我成为老人。”^[4]这种表白在他所有的书和日记中俯拾皆是，举不胜举。我引一段他1846年的日记。这里他违背了他的誓约，还是用“具体的词”说出了他身上所发生的事情：“我是真正不幸的人，自幼禁锢于某个会令人发疯的痛苦之中，这与我的灵魂和肉体之间不正常的关系有密切联系……我就此问过医生，他是否认为能治愈这种反常关系使我能做大家都能做的事。他对此表示怀疑。于是，我又问他，他是否认为人的精神及其意志能对此有所改变。他对此也表示怀疑。他甚至劝我不要试图集中精力，因为这可能毁掉一切。从此我的命运已定。我把这个反常关系（无疑，它能使大多数懂得其痛苦、恐惧的人自杀）看作上帝赋予我的肉中刺、终极或十字架，看作上帝给我同代人绝无仅有的精神力量的巨大代价。”他还写道：“至于我，年轻时便被赐予了肉中刺。若非如此，早已平庸一生了。”^[5]克尔凯郭尔话中最有深度和撼人心肺的词语就是“肉中刺”，它的意思只能在上述日记的片断表白中才能被理解，同样，只有在这些表白中，克尔凯郭尔的下述论断也才能被理解：罪是“自由的昏厥”，与罪对立的概念不是美德，而是信仰。在《重复》中，对自由有这样的描写：“我不能像拥抱现实存在的人那样拥抱一个姑娘，我只能轻轻地触摸她，像靠近幻影一样走近她”。^[6]不仅丽琪娜·奥尔森*，而且整个世界对克尔凯郭尔都成了幻影和幽灵。他无法使信仰“移动”，尽管他在自己的著作和日记中一再重复说，这个移动可以使整个世界和丽琪娜·奥尔森重返现实。那别人能行吗？克尔凯郭尔未曾询问。小说《重复》(Wiederholung)

* 丽琪娜·奥尔森是克尔凯郭尔以前的女友。——译注

[1] Ⅲ、207。

[2] Ⅳ、315、314和269。

[3] 同上，398。

[4] 同上，237。

[5] 《日记》I，276、277与405。

[6] Ⅲ、184。

的大部分和《人生道路各阶段》那个称之为“罪非罪”的部分，似乎是用完全不同的格调写就的。失恋故事在那里不是这么“简单”，这么“枯燥”。克尔凯郭尔当然是正确的：如果他如实地叙述自己的事情，谁会“同情他”，谁会对他感兴趣？因此，类似我上面引述的自白虽为数不少，但都渗透在故事之中，主题则归纳为主人公应该抛弃未婚妻，因为她对于他不是“情人”，而是“诗神”。这显然不很枯燥、可笑。但克尔凯郭尔却宁可让他的未婚妻和所有的人都把他视为荒淫无耻之徒，也不愿让他们了解他的秘密。但他仍迫切希望在叙述中留下自己真实感受的痕迹。“我期待暴风雨和重复。噢，来一场暴风雨吧！它将带来什么？它将使我成为一个丈夫”。^[7]

为此，他求教于亚伯拉罕和约伯，求教于《圣经》。他痛恨黑格尔和整个思辨哲学，因为该哲学体系不能解决他的问题。当他说他对所有人隐瞒了自己的耻辱和不幸，只是因为他注定不能理解伟大的人物（即黑格尔）时，这丝毫不表示他无法掌握黑格尔抽象复杂的哲学体系。克尔凯郭尔并不惧怕这些困难。从青年时代起，他就拜读哲学著作，研习柏拉图和亚里士多德的原著，对微妙复杂的论证分析自如。他所说的“不理解”表示完全不同的意思：“太理解”——太理解黑格尔的哲学体系而把他的问题化为乌有。它能解释克尔凯郭尔的事情，就像它能解释苏格拉底的事情、三十年战争和其他或大或小的历史事件一样，然后要求人们满足于它的解释，不复提问——克尔凯郭尔对黑格尔（亦即对思辨哲学）不理解的正是这个要求。他之所以不理解，是因为他认为：他实际上应顺从这个要求，黑格尔若是他的话会完全满足于思辨哲学提供的东西，但是他，克尔凯郭尔，太微不足道，精神太贫乏，不能企及黑格尔的思想。因此，他谈到不理解黑格尔犹如谈到耻辱和不幸。他本应提到柏拉图的理性的仇敌(μισόλογος)并对自己说，在他身上神圣哲学的威胁已经兑现，不满足于以理性解释光辉的人就是理性的仇敌(μισόλογος)，而理性的仇敌(μισόλογος)注定难逃厄运。但克尔凯郭尔几乎从不提及柏拉图的遗训，似乎在竭力忘却第一个向人们揭示理性意义和价值的不是黑格尔，而是柏拉图。他甚至对亚里士多德亦回避三分。尽管柏拉图和亚里士多德都与苏格拉底联系甚密，但苏格拉底是需要保护的。大概，克尔凯郭尔曾多次扪心自问：最智慧的人之一苏格拉底会如何行事？须知，苏格拉底无法求助约伯或亚伯拉罕。是的，即使他能，

[7] 同上，194。

第二章 肉中刺

他也不会去求助的。爱比克泰德会毫不迟疑地对我们说，甚至俄狄浦斯和普里阿墨斯*的忧愁也不会使苏格拉底惊慌失措。他不会怨天尤人，也不会哭泣诅咒，而会像在监狱中对克力同**那样说：“噢，尊敬的克力同，只要上帝愿意，就顺其自然吧！”黑格尔的理性也殊途同归，他的所有“解释”如同爱比克泰德对苏格拉底和俄狄浦斯的看法一样：现实是理性的，抗拒现实是不行的，也不可能的。可以推测（而下面的叙述也将证实这个推测），克尔凯郭尔可能不会对黑格尔如此憎恨和鄙视，若黑格尔的生活现实同苏格拉底一样的话，亦即，若黑格尔穷愁潦倒，遭受各种迫害，并最终为忠实于理想饮鸩而死。若这样，他就不会认为黑格尔的哲学是供奥林匹斯诸神取乐的无稽之谈，而是真正的事业；他就会称之为存在哲学，而奉黑格尔为“真理的证人”。但黑格尔却宣称现实是合理的，即现实是它所应当的那样，根本不需成为另外一种样子，这仅仅是因为他顺利地绕过了使其他众多人丧生的暗礁：这种哲学的代价多大啊！后来，在临死前，克尔凯郭尔抨击了蒙斯特主教。蒙斯特像黑格尔一样真诚地认为他的命运和自己创造的现实是理性的。他连续多年执掌丹麦基督教会，但这并未妨碍他发财、结婚和受人尊崇。他的基督教不同理性冲突，它“简明易懂”，“合乎愿望”，因为黑格尔的“现实是合理的”意为现实是易解的，因而是合适的，是可能甚至不可能中最好的，他年迈而死，深信自己像虔诚的基督徒那样度过了自己的一生。他的女婿、哲学教授马尔坦森***（忠实的黑格尔门徒）代表其学生、好友——也是笃信基督教和知识渊博的人士——致悼词说：死者是“真理的证人”。在蒙斯特生前，克尔凯郭尔并未抨击他。蒙斯特是克尔凯郭尔父亲的忏悔牧师。克尔凯郭尔极崇敬、怀念父亲。蒙斯特看着克尔凯郭尔长大，并被克尔凯郭尔一家奉为美德的典范。克尔凯郭尔受的是蒙斯特的传教教育，他一直聆听蒙斯特的传教，但在他心灵里却愈益积聚了对蒙斯特时运亨通的基督教的反感。蒙斯特像生前那样安详地死去，不仅未向上帝忏悔，而且巧妙地迷惑了所有了解他的人并留下了“真理的证人”的清名，克尔凯郭尔对此感到十分恶心。以其著作特有的激昂他，在蒙斯

* 俄狄浦斯和普里阿墨斯均为希腊神话中人物。俄狄浦斯杀父娶母，普里阿墨斯为特洛伊最后一王。——译注

** 克力同 (Criton)，雅典富翁，据说他羡慕苏格拉底的才华，离开铺子而受教于苏格拉底门下，并成为忠实门人。——译注

*** 马尔坦森 (1808—1884年)，丹麦神学家。——译注

特主教的殡仪上措辞尖利地抗议马尔坦森的发言。克尔凯郭尔留在此世不会太久，这他自己也很清楚。虽然他行将就木，仍愤怒地抨击了死去的敌人。他能不这样做吗？

在我们屡次摘引的《重复》一书中，主人公在谈到自己的命运时这样说道：“欲剥夺我荣誉和自豪——且又那样莫名其妙——的力量是什么？难道我不受法律保护？”^[8]而在《人生道路各阶段》中，克尔凯郭尔似乎又解释了这个问题：“福斯塔夫*问，什么是荣誉？它能代足吗？不能。它能代手吗？也不能。可见（Ergo），荣誉是想像，是华丽词藻，是花花招牌……可见（ergo），这是虚假的。诚然，如果你想有荣誉，荣誉却不能给你什么，但若失去了它，它则会做出相反的事：会使你身败名裂，放逐到比西伯利亚更可怕的流放地，既然它能这样，显然它不是想像。若在战场上看到死人，在医院看到伤员，但在他们中间却看不到像被荣誉迫害得体无完肤的人。”^[9]毫无疑问，克尔凯郭尔在“证实真理”，尽管不是马尔坦森意义上蒙斯特的证实真理。换言之，克尔凯郭尔坦率地在谈自己的情况。他失去了法律的保护，毁誉像麻风病一样缠身。无怪乎在《人生道路各阶段》中，他写下了感人肺腑的“麻风病人的回忆录”。他同马尔坦森或蒙斯特会有共同语言吗？永恒而可怕的或此或彼毫不留情地降临在他身上，这不很显然吗？或者黑格尔、蒙斯特、马尔坦森、幸运的基督教和那些维护他们现实的法律，或者破坏旧法律的新“法律”（也许，不是法律，而是某种根本不像法律的东西）将打倒真理的假证人并恢复受镇压的克尔凯郭尔的权利。诚然，“荣誉”不能使人再生手足，但它能断人手足，焚人心灵。克尔凯郭尔从哪里得知真理？他对我们说，除了基督教，无人可与苏格拉底并驾齐驱。但苏格拉底在基督教中不仍旧是真理的惟一源泉吗？

* 约翰·福斯塔夫爵士，莎士比亚《亨利四世》中的人物。——译注

[8] III, 184.

[9] IV, 320.

第三章 摆脱伦理

亚伯拉罕跨越了伦理的界线……要么伦理不是终极，要么亚伯拉罕完蛋。

克尔凯郭尔

克尔凯郭尔讲述说：“早在年轻时代，我就生活在一个矛盾中：别人认为我禀赋超群，但我深知自己毫无用处。”^[1] 谁是正确的呢？是认为克尔凯郭尔禀赋超群的人还是自以为毫无用处的他？在谈论克尔凯郭尔时能提这样的问题吗？他自己说过：“我只能从宗教上，在上帝面前理解我自己。但在我和人们之间横隔着一堵不理解的墙。我与他们无共同语言”。^[2] 确实，如何使克尔凯郭尔的要求和“大家”的需求统一起来？“大家”认为他禀赋超群，而他却认为毫无用处，大家认为他为小事而痛苦不安，而他却说痛苦是世界历史事件。他确信“大家”从不认为他的痛苦值得丝毫注意，这使他不能把自己的秘密公诸于人，使他痛苦至极，忍无可忍。哪里有能评判克尔凯郭尔和“大家”或“大众”是非的法院呢？存在这样的法院吗？乍看起来，这里似乎什么问题也没有。十分明显，无论这有多么困难，个人应准备服从大众，并在与大众一致中寻求自己存在的价值。再者，最主要的是，痛苦、恐惧这些词对真理代表人物有多大比重，它们将由克尔凯郭尔还是约伯或亚伯拉罕说出？约伯说，如果衡量我的悲伤和痛苦，它们比一粒海沙还重。甚至克尔凯郭尔也不敢重复约伯的这些话。苏格拉底如果听到这番话会说些什么呢？“思维着的”人能否如此说呢？然而，克尔凯郭尔摆脱著名哲学家黑格尔投在“个人思想家”约伯的麾下，仅仅是因为约伯敢于这样说。用克尔凯郭尔的话说，约伯也“脱离了大众”，他和其

[1] IV, 218.

[2] IV, 318.

他人也无共同语言。约伯所经受的恐惧使人丧失理智，而“人的怯懦不能承受死亡和疯狂对生活的作用。”^[3] 克尔凯郭尔一再重申，大部分人甚至想不到生活中隐藏着恐惧。但克尔凯郭尔对吗？约伯对吗？疯狂和死亡“仅仅”是一切的终结，这难道不是无可争辩、十分明显的真理吗？这就像约伯以及整个人类的痛苦和忧伤在任何天平上都不能重于一粒海沙一样无可争辩和明显。这样，“大家”，既不知道、也不想知道何为生活恐惧的人处于比经受这些恐惧的人更有利的领悟真理的环境中？

我们面临克尔凯郭尔的基本问题：真理在谁一边，在“大家”及其“怯懦者”的一边，还是在敢于正视疯狂和死亡的人一边？就是因此，也仅仅是因此，他摒弃黑格尔转向约伯，这一点也就是存在哲学不同于思辨哲学的地方。离开黑格尔意味着否定理性和义无反顾地走向荒谬。但是，正如我们下面将看到的那样，通向荒谬的道路被“伦理”切断了，只好连理性带伦理一起抛弃。克尔凯郭尔在日记中说过，想理解存在哲学的人应理解“摆脱伦理”的意义。只要“伦理”仍是拦路虎，就不能到达荒谬。确实，现在需要说：不搬开“伦理”，我们就到达不了荒谬，但这并不意味着“伦理”是存在哲学所须克服的惟一障碍。最困难的还在前面。我们已知，伦理和理性是同根孪生，必然是应该的同胞姐妹。当宙斯被必然所迫把人的权利限制在其肉体和世界之上时，作为补偿他决定给人某种“神最好的东西”，这就是“伦理”。神祇只有一种方法使自己和人免遭必然的迫害：应该。摆脱了伦理，抛弃了多神教神祇惠赐，人就与必然迎面相对。这里别无选择：必须与之作最后的、你死我活的斗争，而这种斗争连神祇都不愿参与，其结果谁都无法预卜。或者确切地说，由于我们想预卜，只得说不可能有两种意见。与必然和神祇不能抗争，最伟大的智者对必然都退避三舍：不仅柏拉图和亚里士多德，而且苏格拉底也承认不能抗争，因为不可能获胜的斗争是毫无意义的。显然，也不应抗争。如果有谁以前未看到，那他现在就会看到理性和伦理的交界处：理性一看到必然，刚宣布“不可能”时，伦理就立刻指令“你应该”。那些同受尽折磨、粪便沾身的约伯交谈的朋友像古希腊哲学家一样知识渊博。如果把他们的长篇大论公式化，可归结为苏格拉底平时所说的，或，若相信爱比克泰德的话，为宙斯对克律西

[3] III, 185.

波*所说的：既然不能克服，当然，凡人和神祇都一样，就应接受。相反，若把约伯对朋友的回答加以概括的话，那么世上没有力量能使之承认已发生的事情为应该的和最终的，换言之，不仅必然的“权利”，而且“权力”都值得怀疑。必然真有权力支配人和世界的命运吗？这是显然的真理还是鬼魅伎俩？人是怎样接受并服从这个权力的？进而：人们与一切生活中重要的、需要的和珍贵的东西联系的伦理如何会说出“你应该”而保护无理性、令人厌恶且愚钝不堪的必然的呢？当人确信，必然不满足它拥有的外部强迫手段，又设法将人的“良心”诱惑到自己的一边并迫使它为自己的罪恶勾当编奏凯歌时，如何能不绝望呢？

这也是克尔凯郭尔离开黑格尔和思辨哲学转向“人个思想家”约伯的原因。克尔凯郭尔写道：约伯证实了“自己世界观的广度，他把这样做的坚定性同伦理的诡计和攻击对立起来”。^[4]让约伯的朋友对他丧心病狂地“狂吠”吧，克尔凯郭尔继续说，让那些朋友以及各时代、各民族最英明的人狂吠吧，他们企图使他相信，要求他愉快服从命运的“伦理”是正确的。在约伯看来，伦理的“你应该”毫无意义，而朋友们攻击他的“形而上学的安慰”乃一派胡言而已。这不是因为他的朋友们不够聪明、博学，不是的，他们掌握了人类的全部智慧，他们能用任何古希腊的会饮来美化自己。斐洛在引用他们的话时能毫不费力地证明古希腊伟人是从《圣经》中汲取了智慧，不是从先知和圣诗歌者那里，而是从约伯朋友的言谈中：伦理（应该）用必然掩饰自己——不应去想做不到的事。正是：如果理性能明确界定可能与不可能，那么美化伦理并依赖伦理的理性就得到“永久无穷”（*in saecula saeculorum*）的保证，约伯朋友们的智慧就像古希腊智慧一样神圣。如果！？然而问题在于：何为必然？它的权力以何为基础？为什么凡人和神祇像着了它的魔似地不敢或不会摆脱其控制？再重复一下已提过的问题：由最聪明的人发明的伦理如何会保护、支持这个权力的？在伦理法庭上正确的不是约伯，而是他的朋友们：事实上理智的人不可能指望和要求为自己修改世界上的法律！而约伯正是这样做的：他不想、不“指望”，也不会要求。对他的朋友们他只有一个回答：你们是枯燥无味的安慰者。克

* 宙斯是希腊神话中的主神，主宰众神和人类；克律西波亦是希腊神话中的一个神。——译注

[4] III, 192。

尔凯郭尔则重复约伯的话，为其舍弃了黑格尔，摆脱了伦理，拒绝了理性和人类历史上一切依靠理性取得的成果。对导师们至今仍谆谆教诲的思想他似乎已忘却，茫然地、不是用语词，而是用我们耳朵难以分辨的声音，甚至不是回答，而是用不自然的声音喊道：“何为剥夺我荣誉和自豪——且又那样莫名其妙——的力量”？似乎他的喊声蕴含着某种力量，似乎他在等待；他的喊声，奇大的嗓门，将震塌四壁。

“莫名其妙”在哪里？是在那剥夺约伯（确切地说，克尔凯郭尔）的荣誉和自豪的势力之中，还是在克尔凯郭尔声摧毁四壁的想像之中？确实，在他身上发生了前所未闻的某种东西，几近不可置言、不可理喻，无论对于他，还是对于别人：他是和大家一样的人，却不受法律的保护。突然，他莫名其妙地被逐出现实，他接触的东西都成了幻影，就像神话中墨杜萨*所接触的一切都变成金子一样。为了什么？因为什么？约伯的朋友和克尔凯郭尔的朋友不费吹灰之力为此找到了十分充足的理由。约伯和克尔凯郭尔是宇宙不断变化现象的无穷锁链中微不足道的环节，这一点足以认为是对“正常”意识的完全令人满意的解释。甚至约伯早在耳闻灾难降临之时，就以符合伦理的镇静自若、就像智者所应做的那样（按爱比克泰德的话说，完全像苏格拉底那样，如果他处在普里阿墨斯或俄狄浦斯的位置上），说：赏赐者上帝，收回者亦上帝。但灾难愈多，他愈无法忍受，愈怀疑自己对不可避免性的认识和影响他愉快接受命运抉择的道德。克尔凯郭尔说，约伯的伟大不表现在他说“赏赐者上帝，收回者亦上帝”这句话中。上帝的名字美好无比。他只是在早先说过这句话，但后来再未说过。约伯的伟大在于，他在信仰范围起始界线上就斗争。^[5]又说：“约伯的伟大在于虚假的允诺不是扼杀他对自由的激情”。^[6]事情就是这样，但主要的不在这里。对约伯和克尔凯郭尔来说，主要的是在另外的地方，不在约伯的伟大之处。难道约伯需要赞赏和褒扬吗？难道他希冀任何夸颂吗？克尔凯郭尔有必要提及此事吗？克尔凯郭尔就是因为约伯摆脱了伦理而转向他的吗？问题不在于约伯是否是伟大、高尚的人物：所有这些问题都被远远地抛在后面。问

* 墨杜萨为希腊神话中三名戈尔工之一，原是美女，因触犯雅典娜，头发变成毒蛇，面貌也变得奇丑，谁只要看她一眼，就会变成石头。——译注

[5] Ⅲ，191。

[6] 同上，189。

题在于：能否用呐喊、抱怨和诅咒，用现在的话说，赤手空拳地同亘古长存的法律和自然作斗争？可能约伯尚无所知，但克尔凯郭尔知道，在新哲学中这个问题已彻底解决：“不要讥笑，不要哭泣，不要诅咒，而要理解”（*non ridere, non lugere, neque detestari, sed intelligere*）。斯宾诺莎的这个原理不容置疑。如果“个人思想家”约伯的存在哲学欲推翻这个原理，并不通过理解来得到真理，而是靠呐喊和诅咒，那么把问题转到对约伯个性的主观评价上去就未必恰当。克尔凯郭尔并非偶然地两次谈到约伯的伟大，而且他轻易地解释了约伯的伟大不在于他所说的“赏赐者上帝，收回者亦上帝”，而在于愤慨地说他的痛苦重于一粒海沙。对此，谁能判断何为伟大，何为渺小？如果相反又会怎样呢？当约伯内心明智地接受灾难时，他是伟大的，但当他失去明智和冷静时，他就变得可怜、渺小、可笑。谁能解答这个问题？迄今为止他一直隶属于伦理，对此我们早有由古希腊圣人提出的、由西塞罗和塞内加*翻译为“信命者命由天定，不信命者命不由人”（*fata volentem ducunt, nolentem trahunt*）的现成公式。伟大的人不是被命运找到的，就像被拖到治安管理所的醉鬼，而是“独立地”朝命运规定的方向奔去。俄狄浦斯呐喊、哭泣、诅咒着，但苏格拉底，如爱比克泰德所说，在俄狄浦斯的处境中仍像从狱吏手中接过毒药碗时那样清醒。毫无疑问，如果苏格拉底和约伯一起诉讼于伦理法庭，约伯会败诉的。克尔凯郭尔对此十分清楚。他知道，约伯达到自己目的的惟一方法是辩驳伦理对自己事情的处置。他写道：“约伯很幸运，上帝归还了他的东西，甚至两倍于斯。这就称为‘重复’。这样就是重复。重复始于何时？此事不可言表。对约伯它起于何时？是在人所有的理智的可信和估计都归于不可能之时。”接着，在把自己的事业与约伯的事业视为同一时，他说：“我期待暴风雨和重复。这个重复将带来什么？它将使我能成为丈夫”。^[7]

这一切是否至少暗示了我们称之为伟大的东西？伦理是否关心归还约伯的牛（且以两倍的数量）、金银甚至孩子？或者使克尔凯郭尔复得做丈夫的能力？克尔凯郭尔在《重复》结尾时说，“尘世的福祿”对精神的确定是

* 西塞罗（前106—前43年）古罗马杰出演说家、作家和政治家。塞涅卡（前6—公元65年）古罗马斯多葛派哲学家、政治家，其道德观点是基督教思想来源之一。——译注

[7] Ⅲ, 193, 194。

不相关的。他接着又解释，人一旦正确理解了同上帝的关系，一切有限的东西就成了渺小的。但这早已为多神教的智者所知，他们制定了自治伦理，如果准确地说，神对尘世的一切都无所谓，宗教的本质在于教人鄙视有限的东西，那么有何必要扯到约伯并摆脱苏格拉底呢？又何必抨击黑格尔呢？黑格尔也教导说，一切有限正在形成之中，没有独立的意义，而只是在无限的过程中才有意义。没有必要为重复操心，也无须庄严宣布：“重复在新哲学中注定要起重要作用”，“新哲学将教诲说，人的一生都是重复”。^[8] 约伯的牛是否会失而复得，克尔凯郭尔是否能重做丈夫，这不会使任何人感兴趣，也没必要成为历史事件。约伯可能会哭泣、呐喊，而后陷入沉默，而克尔凯郭尔最终也会停止哭泣和诅咒。不仅他们所丧失的生活福禄是有限的，而且克尔凯郭尔、约伯本人连同他们的哭泣、呐喊和诅咒也是有限的。永恒吞噬了一切，像海纳百川而不涨高一样。最后，在无穷无尽之中消融了对伦理的赞誉和咒骂。如上所述，它们对克尔凯郭尔和约伯都是不需要的。它们得以重复，在重复中认知可能和不可能的人类智慧斩钉截铁地拒绝了它们。但，正因如此，它从不吝啬对人赞扬，当然，是有条件的：人要妥协并承认现实是理性的并以发自内心的愉快接受任何厄运。克尔凯郭尔知道这些，甚至有时也对此着迷。要是约伯克服了必然、获得重复就好了！但如果他陷入一场力量悬殊的斗争又会如何呢？如果《圣经》中确有古代哲人闻所未闻的真理就好了！但如果斐洛是对的，如果应从《圣经》中只汲取不悖逆苏格拉底、柏拉图和亚里士多德的东西，又会如何呢？如果嫉恶如仇、把宗教押上理性审判台的黑格尔是正确的，又会怎样呢？

这些忧虑始终萦绕在克尔凯郭尔的脑际。因此，他只是讲“摆脱伦理”，尽管他意识到要要求的更多，他最不可遏制的“或此或彼”的时刻已来临。有一次他精力充沛但又紧张万分地谈及此事。在《恐惧的概念》一书中他写道：“亚伯拉罕以自己的行为超越了伦理的界线。他的目的更高，在伦理之外；为追求这个目的，他摆脱了伦理”。又写道：“我们面临悖论。要么个人本身处于同绝对的绝对关系中，这时伦理不是最高的，要么亚伯拉罕完蛋。”^[9] 但对伦理毕竟只是摆脱，以备不虞，万一必然克服了约伯，就可

[8] 同上，119。

[9] Ⅲ，56和107。

第三章 摆脱伦理

以重返伦理的庇荫之下，尽管将按它的要求签署对亚伯拉罕的判决。在如此放荡不羁的思想家身上表现了不由自主、谨慎而又深刻的意义：由他发起的斗争太果断，不能不使最勇敢的人也望而却步。克尔凯郭尔的一切都被剥夺了。他“脱离了大众”，他“失去了法律的保护”，因此他必须也拒绝伦理的保护，尽管后者有权宣布我们“值得称赞或否定”（*laudabiles vel vituperabiles*）！由此（以下将更详细地叙述），克尔凯郭尔在对“宗教”的理解中始终掺杂了伦理的成分，在一本接一本的著作中赋予其愈来愈大的意义。我们记得，早在《重复》一书中，他就谈到了约伯的伟大。同时，他称宗教人士为“贵族禀性”。^[10]而在《致死的疾病》（*Krankheit zum Tode*）中他经常用“伦理”概念来代替“宗教”概念，似乎全然置宗教和伦理的关系于不顾，似乎伦理倘若最高，亚伯拉罕将完蛋。他问：“在对罪下定义时，苏格拉底（即用他最好的表达，多神教）还缺少哪种特征？意志、顽固。古希腊唯智论太幸运了，太幼稚了，太唯美了，幽默，诙谐，有罪，不懂得任何人都能有意识地不做好事或有意识地（即知道什么更好）做不该做的事。古希腊人建立了理性的、坚决的无上命令。”^[11]乍看起来似乎是对的：苏格拉底教诲说，知善者不会从恶。但这与克尔凯郭尔所说的多神教毫无共同之处。只要回忆一下柏拉图的《会饮篇》中亚西比德*的一段话就足以确信其逆为真。或者回忆一下几乎所有哲学家（包括莱布尼茨**、斯宾诺莎）在援引圣保罗相应话语时都引用的奥维德***的“眼盯更佳者，试一试，实随更差者”（*video meliora, proboque, deteriora sequor*）。克尔凯郭尔似乎从未读过《会饮篇》，似乎从未听过上面奥维德的这句诗（若不是在奥维德处，至少在斯宾诺莎处他应读过这句诗），继续说：“误会在哪里？在于缺乏从理解到实施的辩证过渡。正是在此过渡中基督教才开始作用，才弄清罪恶在意志之中，我们到达了顽固的概念”。未必能怀疑这些话能还伦理以“恢复完整”（*restitutio in integrum*）的能力。这个伦理是由苏格拉底带给人们并在关键时候又被亚伯拉罕“摆脱”的。我们已知，伦

* 亚西比德（约前450—前404年），古雅典将军，苏格拉底的弟子和朋友。——译注

** 莱布尼茨（1646—1716年），德国哲学家，数学家。——译注

*** 奥维德（前43—前17年），古罗马诗人。——译注

[10] III, 204。

[11] VIII, 87, 90。

理的遮掩物及其权力、力量源于何处，并且，克尔凯郭尔并非以自己的名义，也非以哲学的名义，而是代表基督教谈及这些。他视人类顽固、意志的根深蒂固为罪孽，它们不想听从最高权力的摆布。但约伯是罪人，其罪孽多半（*par excellence*）在于他不愿摆脱传统的“赏赐者上帝，收回者亦上帝”，并果断地对种种考验慨然抗争。约伯的朋友们说得好：约伯是造反者，叛逆者，亵渎不敬地使自己意志同亘古永存的宇宙规律对立。需要的不是由黑格尔转向约伯，而是由约伯转向黑格尔，不是由一般趋向个别，而是由个别趋向一般。至于苏格拉底，他无论在基督教内外都是首屈一指的，而亚伯拉罕敢于逾越伦理之外，就是罪犯。克尔凯郭尔欲求得庇护的荒谬则什么也没庇护：在“伦理”之外，必然正一边说着“你应该”，一边以沉重而坚实的步伐向软弱无力的人压来。

第四章 伟大的诱惑

这是对诱惑最伟大的挑战，当人认为上帝的能力超越人的理性的能力时。

克尔凯郭尔

上面我曾多次不得不提到克尔凯郭尔的“矛盾”——但我这样做绝非揭露他思维欠妥的方面。他不断地用“伦理”替换“宗教”，用理性替换荒谬，这根本不像逻辑学中“变成另外个性”（μετάβασις εἰς ἄλλογένοσ）。克尔凯郭尔只要愿意，就能用最严格的推理来思维。无怪乎他常常满怀激情地说：对基督教来说，基督的话“不惑于我者幸福”是奠基性的。^[1]“这是对诱惑最伟大的挑战，当人认为上帝的能力超越人的理性的能力时。”^[2]当克尔凯郭尔的思想向后退退时，决非因为他相当彻底一贯，而是因为他被诱惑所征服，就是上文所引话中的诱惑。如何能设想用我们人的理性看到人所不能为上帝所能？笛卡尔“从理论上”作了假设，但他的全部哲学都建立在“我思故我在”（*cogito ergo sum*）（从奥古斯丁那里借用的，而这是奥古斯丁的必由之路！）之上，它表示理性的真理对我们和最高的生物是同样必须的。当今，胡塞尔从笛卡尔的理论出发，也说真的东西不仅对我们，而且对任何思维的生物，对魔鬼、天使、上帝都是真的，似乎在现代思想和古希腊思想之间架起了桥梁。在整个人类思想史上，甚至在《圣经》成为欧洲各国人民的财富之后，未必能找到一个能在自身克服这个诱惑的哲学家。克尔凯郭尔以其特有的放荡不羁和无限激情奔向荒谬。他在日记中仅记录了“极端的恐惧发展了人的最高力量”。^[3]但即使在这所有力

[1] “本着对上帝负责，我斗胆说‘不惑于我者幸福’这句话是基督创造的那个（动物）所说的”（Ⅷ，121）。

[2] 同上，115。

[3] 日记，Ⅱ，204。

量的聚集中他也不能摆脱诱惑。他完全同意约伯，但他无法驱除黑格尔的魔力：不能“认为”上帝所能按人的理解要超出人之所能。他趋向约伯，仅仅是为了确信自己能把区区小事变成世界历史事件的权力和力量。因为，若事情真是这样，那约伯的事业则是最微不足道的。被剥夺财富、丧失子女和罹患绝症的人还少吗？克尔凯郭尔对自己说，他的痛苦“枯燥无味”，但是须知，约伯的处境也并不更好一些！克尔凯郭尔知道这个，但又害怕它。这里需要寻找这样一个原因：他为什么维护伦理但又暂时摆脱它，若需要把它从黑格尔那里夺回来的话。因为（对未来只能一无所知）黑格尔可能会依靠显赫地位证明说，约伯和克尔凯郭尔的厄运在存在的一般经济中毫无作用，黑格尔解释过苏格拉底的命运，为什么不能假设约伯和克尔凯郭尔的命运也不能被解释或被解释以后不复一顾呢？人世厄难不论有多么可怕、巨大，自然伟大永恒的力量不会授人以决定权。若克尔凯郭尔想说或想让别人听他说，他必须把伦理诱惑到自己这边并套上它的外衣。相反，若他在人前赤身裸体，未加任何神化——即以出自上帝之手时的模样，或如克尔凯郭尔所说，早晚要死于上帝面前的样子，那么谁也不会听他的，即使有人听，也无非是为了嘲笑。对必然权力的恐惧，对人们审判的恐惧，始终萦绕在克尔凯郭尔的心头。他知道，他的声音是旷野呼告，他无法改变的环境将使他沦陷于完全孤独和毫无希望之中。他屡次地谈及这个，在著作中，在《日记》中。如果他脱离黑格尔，首先是因为他不再期望从众所公认的哲学家那里得到什么并把自己的希望维系于被人们抛弃的约伯身上。但他担心，终极真理若不在黑格尔这边，便在苏格拉底那边，而这终极真理和决定性力量是他生活须臾不离的伴侣。也可以这样说，不是他摆脱了“伦理”，而是“伦理”在困难时刻自行摆脱了他。他内心向往“个人思想家”约伯，他憎恨黑格尔的思辨哲学（他在《日记》中写道：“黑格尔不是思想家，而是教授”）。但他不能彻底消除对古希腊哲学家发现的永恒真理的恐惧。正是带着这暗藏的——正被压抑的，而不是已被压抑的，正被征服的，而不是已被征服的——心灵恐惧，他来到了生活最后之谜——知识、信仰、罪、赎罪——的面前。无怪乎他的最杰出的著作之一就称为《恐惧的概念》。他在自身和他人身上发现了无数莫名其妙、不可思议的恐惧及对虚无的恐惧，对此在下面将会谈到。必须预先说明，克尔凯郭尔赋予恐惧虚无的意义不是他本人的、主观的特征。只是借助了他所生存的环境，他才极为清楚、直观地发现了这个恐惧及产生它的虚无。或许这样说：潜

在的、并以无形的形式存在于人们心灵的东西，对于他是现实的，非常现实的。他因此断言说，哲学的起源不是惊奇而是绝望。当人们惊奇时，他尚未涉及存在的秘密。只是绝望才使他走向存在的边界。如果像平常所说，哲学寻求所有的基础、起源和根源，那么不论它愿意与否，它应通过绝望。

但克尔凯郭尔最后一个问题就在这里：绝望能驱散对**虚无**的恐惧吗？刚才说过，克尔凯郭尔甚至在抛弃黑格尔转向约伯之后，也无法摆脱对伦理的依赖。下面将看到，这不断地重复着，甚至以更加赤裸裸的形式。但他同恐惧的斗争毕竟是巨大的，**虚无**给人振聋发聩的影响，向我们揭示存在的各个鲜为人知的方面。当他随约伯呐喊“这剥夺我荣誉和自豪的力量是什么”时，伦理自行脱离了他。伦理无法回答这个问题。它自己也在扼杀克尔凯郭尔意志的**虚无**面前战栗。它始终按必然——这个可怕的墨杜萨的眼色行事，因为必然能把任何瞧它一眼的人化为石头。但克尔凯郭尔有时毕竟还是有勇气冲出迷宫：在生活中寻找其他的基础。这是不知道恐惧甚至对**虚无**的恐惧的基础。这就导致他走向存在哲学。顺便说一下，即使在他浪子回头，重返伦理身边时，他这样做是想了解他对伦理的危害何时更大：是返回伦理时，还是弃之而去时，是为它作证时，还是作反证时。在阅读克尔凯郭尔的教诲及其晚期著作相应篇章《致死的疾病》、《基督教入门》和《瞬间》时，有必要提一下尼采的《道德的谱系》。在残酷方面克尔凯郭尔不比尼采逊色，他有关近亲爱情的表白和尼采有关远亲爱情的表白一样冷酷无情。尼采的超人只是另一个比基督“你应该”更不习惯的词语，而克尔凯郭尔就是以“你应该”与已婚牧师和安居乐业的凡夫俗子作斗争的。对莎士比亚戏剧中福斯塔夫的荣誉（须知，荣誉正来自伦理）能否还人手脚的问题，克尔凯郭尔十分自豪和高兴地回答：不，不能。但当它的要求未被执行时，它对人的迫害比最残暴的刽子手有过之而无不及。不能不扪心自问：是什么促使他迎接那能粉碎、摧毁一切而什么也不能创造或重建的力量？尤其是，如果记得的话，克尔凯郭尔生平像尼采一样，很少表露残酷性，但他如此狂热地抨击约伯的朋友们，是因为他们不想承认他的抱怨和诅咒是合法的吗？是否像尼采那样，克尔凯郭尔的伦理表现仅是对它不共戴天的仇恨的表达？克尔凯郭尔似乎想说：人们视伦理为生活最高基础，但它却将给你们这个，你们能接受它吗？不要想用心灵的小恩小惠来摆脱它。它要你付出最珍贵的东西。它来到粪便沾身的约伯跟前说：我不能归还你的牛群、财产、子女和健康。但若你答应摆脱所有这一切，并

承认我的称赞比世上任何荣华更珍贵，我将支持你，把你揽入我的怀抱；如果不答应，如果继续要求归还被剥夺的东西，我将审判你，将你逐出我的怀抱，把你抛给我的兄弟必然，给你恐惧并增加新的恐惧，比你所知道的更厉害的恐惧。我这样做甚至不以我的名义，而以号召劳苦大众，并许以无忧无虑生活的人的名义。因为他像我一样，不能给你“重复”。他许诺的无忧无虑将比你所经受的厄难糟糕得多。^[4] 伦理就是这样对待对它寄予厚望的人们的。对此毋庸置疑。毋庸置疑的还有：它从未用这样的语言说过话，也未揭示许诺人们舒适的意义。斯多葛派学者们和柏拉图也没这样说过。亚里士多德在《伦理学》中认为舒适的条件是一定的、最起码的富足生活。当奥古斯丁为驳斥伦理有权分赠人们荣华富贵（为何我们是可赞或可贵？）做软弱无力的尝试时，毕拉基教徒*也不敢这样保护伦理，因为他们不是为恐惧，而是为良心行事的。事实上，这是否是保护或最怪诞、怒不可遏、戴着保护面具的控诉？伦理把无条件顺从必然作为赏识的条件。这样说明伦理的本质不意味着把它钉在耻辱柱上并让世人唾骂吗？如上所述，克尔凯郭尔一再重复说，存在真理需要的不是直接表述。我们记得，也是他忧心忡忡地隐瞒并不想用具体的词来称谓那现实的感受，而这感受借助他的意志（或其他某种意志）注定要成为世界历史事件。可见，他有一切理由这样做。也许，他像安徒生童话中的王后把豆粒藏于八十层羽绒褥子之下，豆粒不得不在他的眼皮底下，甚至在更远的后裔眼皮底下成长，长得硕大无朋，只要打开让大家看看，谁也不敢瞧它一眼。甚至当他把豆粒从无数的褥子下取出时，他觉得它渺小、枯燥，可怜又可笑。对此我们已多有所闻。但正因为人们看不见它，它获得了世界历史意义，这于他、于别人都是一样的。他甚至忘记了自己不可驱散的恐惧，鼓起勇气看着战胜他的虚无。要使他确信不是黑格尔及其思辨哲学，而是约伯呐喊着引向真理是不容易的。要他暂时摆脱伦理的庇护也是不容易的。而这仅仅是最初几步。前面

* 毕拉基教派是古罗马（约公元五世纪）时的一个基督教教派，主张靠人的意志自由自力赎罪，不必求援于教会，被宗教当局宣布为邪教。——译注

[4] 下面将详细叙述。先引克尔凯郭尔的一个片断，以便读者能更容易地设想他思维运动的方向：“啊，爱情之惟一事业，爱情之不可驱逐的痛苦：上帝不能——确实，他也不想、也不能想，假设他说的话，他不能不使他的爱情援助伦为相反的、巨大的不幸。他能（一切都说明正是如此）以爱使人极为不幸”。（Ⅷ，119，120）。

第四章 伟大的诱惑

的路途更艰难。需要陷人罪孽（不是通常所说的，而是《圣经》中所说的）。需要接受荒谬。需要把信仰从理性的控制下解放出来，并从信仰、荒谬和《圣经》那里期待理性思维不会给予人们的自由。这一切要当着必然、伦理、和上面提到过的不可战胜的恐惧的面做。自然，如果往下我们将看到间接表述方法和无数奇怪、不太协调的运动，有时，它们甚至几乎是抽筋式的，而这些正是由他倡导的斗争所要求的。对克尔凯郭尔来说，理性和伦理成了路德*所说的“它不死，人就不能生活的怪物”（*bellua qua non occisa homo non potest vivere*）。存在哲学正是由此发源：人需要的不是“理解”，而是生活，它把自己的“讥笑，哭泣，诅咒”（*ridere, lugere et detestari*）对立于理解，对立于思辨哲学所得到的东西。《圣经》也称赞它的这一功绩：“遵守教规者将以信仰为生”（*Justus ex fide vivit*），先知这样说，接着使徒又这样说。又说：如果您的信仰微如芥末，那没有什么对你们是办不到的——“你们便无所不能”（*οὐδὲν ἀδυνατήσει ὑμῖν*）。

* 马丁·路德（1483—1546年），16世纪德国宗教改革运动的倡导者，基督教路德派（新教的一支）的创始人。——译注

第五章 信仰的移动

我不能使信仰移动；也不能视若无睹，盲目地自投荒谬的深渊。

克尔凯郭尔

跟着约伯就会到达信仰之父亚伯拉罕及其可怕的牺牲品。《恐惧与战栗》的书名取自《圣经》，^[1]该书从头至尾阐述亚伯拉罕的思想。评论约伯就已很难，我们还记得，克尔凯郭尔以极大的努力才敢于将约伯的眼泪和诅咒同黑格尔冷静清醒的思维对立起来。但对亚伯拉罕的要求则更高，比对约伯的要求要高得多。约伯所遭受的厄难是由外部力量施予的，而亚伯拉罕则自己举刀对着他世上最亲爱的人。不仅人们，而且“伦理”都回避约伯，感到自己完全软弱无能，不知不觉地脱离了他。但人们不应回避亚伯拉罕，而应起来反对他，伦理不仅脱离了他，而且诅咒着他。在伦理的法庭上，亚伯拉罕是众皆唾弃的首恶：弑子犯。伦理不会帮助人，但我们知道，它有足够的手段折磨它所厌恶的人。亚伯拉罕同时又是最不幸的、罪孽最重的人：他失去了儿子，希望和晚年的依托，而且，像克尔凯郭尔一样，失去了荣誉和自豪。

这神秘的亚伯拉罕是何许人也？那本神秘的书又是一本什么样的书呢？在这本书里，亚伯拉罕的案件不仅未罪有应得地遗臭万年，相反，却得到了吹捧并遗训后人。再引一次克尔凯郭尔的话：亚伯拉罕的行为已逾越伦理的界线，他的目的（τέλος）比伦理更高。为追求此（τέλος）目的，他“摆脱了伦理”。我们还记得，伦理掩护着能石化人的必然，如果人敢看它一眼的话。亚伯拉罕怎么敢于摆脱伦理呢？“当我想到亚伯拉罕时”，克尔凯郭尔写道，“我似乎变得渺小了。我时时刻刻地看到他的一生，充斥了

[1] 《圣经》2，11，及随后几页。及《腓立比书》2，12。

极其荒唐的事情；时时刻刻都有什么东西使我厌恶它，我即使搜索枯肠，仍无法理喻他的荒唐。我寸步难进。我竭尽全力，但总感到力不从心。”他接着又说明：“我能够理解英雄，但却不能理解亚伯拉罕。只要我一想登上他的高度，我马上就会下跌，因为我看到的是荒唐，但我并不因此贬低信仰的意义，相反，信仰对于我是最高贵的，我认为，哲学用其他东西来取代信仰，嘲笑信仰是不正大光明的。哲学不能、也不该给人信仰，但它应知道自己的范围，它不应剥夺人的任何东西，更不能以胡言乱语使人失去自己的东西，尽管是不足挂齿的小东西。”^[2] 这里，当然应停顿一下，提个问题：克尔凯郭尔何以断言信仰在哲学之外？能如此“轻易”地摆脱哲学的控制、而成为“绝对的法官”吗？在这个法官面前，如黑格尔所说，也像所有哲学家所认为的那样，“宗教的内容应证明并解释自己”。从克尔凯郭尔有关亚伯拉罕的言论中已能部分地看到，克尔凯郭尔本人也知道面临的困难。他写道：“我面对恐惧，不害怕也不颤抖，但我知道，我如果有一点勇气反对恐惧，那我的勇气不是信仰的勇气，而是相比之下微不足道的东西。我不能使信仰移动，我不能视若无睹，盲目地投自荒谬的深渊”。这样的话他不知说了多少遍：“是的，我不能移动。只要我一想这样做，周围的一切都会旋转起来”，或：“使信仰作最后的、荒唐的移动，于我是不可能的。我愿咽下顺从的苦果。”^[3]

这些“不能”、“不可能”来自何方？谁或什么剥夺了克尔凯郭尔的意志，妨碍了他移动信仰并威严地把他投入顺从和无所作为的痛苦深渊？他对我们说，哲学，即理性哲学，无权用胡言乱语来剥夺人的信仰。但这里问题是在于权力吗？必然不也无权限制众神之父？虔诚的柏拉图和严肃的爱比克泰德也不得不开诚布公地承认万物之主宙斯尽管违心，仍顺从了必然并作了让步：他想还给人们身体、及整个世界归人所有，但不得不又改为“借用”，并接受了随遇而安的劝告。不是吗？柏拉图，爱比克泰德及宙斯本人不也都不够勇敢，不能抗争必然，不也临阵脱逃，藏身于克尔凯郭尔所说的顺从的痛苦深渊？如果我们向古希腊哲学家提这个问题，他们大概会愤怒地否定克尔凯郭尔的解释的。他们有足够的勇气，甚至更多的勇气，但问题不在于勇气，任何理智的人都知道，必然之所以是必然是因为

[2] Ⅲ，28，29。

[3] 同上，46。

它不可征服，顺从的痛苦是神在让凡人适应生存的环境后惟一能与人分享的生活乐趣。克尔凯郭尔总是抬出柏拉图和爱比克泰德的导师苏格拉底，但苏格拉底有足够的勇气吗？克尔凯郭尔能假设苏格拉底站在约伯或亚伯拉罕的一边吗？苏格拉底一生嘲笑勇气，认为它不量力而行，莽撞冒险！无疑，苏格拉底一定会尖刻讽刺咆哮如雷的约伯，而对盲目投入荒谬深渊的亚伯拉罕则更不留情。哲学无权剥夺人的信仰，无权嘲弄信仰！克尔凯郭尔的这个金科玉律又从何而来？莫非相反：哲学的基本任务不在于嘲笑信仰，使人重返真理的惟一源泉——理性？尤其是嘲笑克尔凯郭尔备加推崇的亚伯拉罕的信仰，在谈到约伯时，事情就难办了：人除非丧失理智，愚昧无知，才能把自己尽管十分巨大的不幸，归咎于世界。除非极其天真，像《约伯》一书的佚名作者一样，才能相信：上帝能归还约伯的牛羊、财富甚至死去的孩子。这一切显然是臆想、是童话，如果克尔凯郭尔依据自己通过书本了解到的约伯的生平宣称，从今往后哲学的起点不是回忆，如苏格拉底所说，而是重复，那么，这只能说明他的思维糟糕透顶，他不能像黑格尔要求的那样摆脱自己的主观愿望、深入事物本质，或者，他鄙视莱布尼茨的教诲、另寻真理，但又忘带了矛盾律和充足理由律，它们对思想家十分重要，就像指南针、地图之于海员一样，克尔凯郭尔正是因此在出发寻找真理时，迷失了方向。

再重复一遍，克尔凯郭尔对此十分清楚：如果他认为能如此轻易、简单地摆脱哲学，他就不会写两卷本的《哲学的崩溃》，这本专门同思辨哲学分庭抗礼的书。信仰靠荒谬支撑，任何人对这个赤裸裸的论断都不会感到惊讶。如果把自己的全部希望寄托在荒谬上，那么，所有真理都将成为无稽之谈。对伦理亦是如此。只要想一想，伦理是为何而被摆脱的。约伯摆脱它是为了收回自己的牛。苏格拉底会这样说，且苏格拉底的讽刺在这里是再恰当不过了。克尔凯郭尔则是为了重获做丈夫的能力。应该认为，信仰之父亚伯拉罕也与约伯和《重复》的主人公大同小异……确实，亚伯拉罕敢于做令人惊异的事：杀死自己的独子，毁灭自己的希望和晚年的欣慰。当然，这样做需要巨大的力量。无怪乎克尔凯郭尔对我们说亚伯拉罕摆脱了伦理，亚伯拉罕“有信仰”。他信仰什么？“甚至当匕首在他手中闪着寒光的那一瞬间，他都相信上帝不需要他的以撒。我们接着论述，假设他真的杀子燔祭，那他是信仰的。他相信的不是在另一世界的某个地方寻求快乐。不，而是这里，在这个世界上。他仍将是幸福的。上帝会给他另

一个以撒。上帝会让他的儿子死而复生。亚伯拉罕相信荒谬的力量：对它来说，人的计谋都不值一提”。^[4] 为了不怀疑他理解亚伯拉罕的信仰及其行为的意义，他把自己的事业融合于《圣经》历史之中。当然，他不是直接地、公开地这样做的。我们已经知道，人们不公开地谈论这些事，而克尔凯郭尔更是如此，他就是为此而发明了间接表述的“理论”。其实，他偶然对我们这样说：“对别人来说，他的以撒是什么，仁者见仁，智者见智”^[5]。但这句话的意思和具体意义只能在听完他“编造”的一贫穷小伙子爱上皇帝女儿的故事后才能大致猜出。大家都十分清楚，小伙子不可能看到公主，就像看不到自己的耳朵一样。一般的健全思维像人类最高级的智慧一样（在健全思维和智慧之间没有根本的差别）劝告他对不可能的幻想和对可能的追求：酿酒师的富孀是他最合适的伴侣。但青年人像被什么螫了一下，如同失去了健全的思维和崇高的柏拉图突然像亚伯拉罕一样投入了荒谬的怀抱。理性拒绝给他皇帝的女儿，它认为她不应嫁给他，而应嫁给皇帝的儿子。小伙子摆脱了理性，想以荒谬碰碰运气。他知道，“日常生活中”隐藏着深刻的信念，皇帝的女儿是他永远不可企及的。“因为理性是正确的，在我们理性主宰的痛苦深渊中，这过去是，并仍将是不可能的”。^[6] 他还知道，在这种情况下，神祇赋予人们的聪明建议的惟一出路是顺从必然。他甚至通过了这个顺从——在这个意义上：以人类灵魂所具有的明察对现实作了估价。克尔凯郭尔解释说，另一个人大概会放弃娶公主为妻的愿望，忍受这巨大的痛苦更富诱惑力。克尔凯郭尔称这样的人为顺从的骑士并给予同情。但“娶公主为妻毕竟是美好的”，而“顺从的骑士，如果他否定这个，则是自欺欺人”，^[7] 他的爱情也不是真正的爱情。克尔凯郭尔把顺从的骑士同信仰的骑士对立起来：“这个骑士自言自语说，通过信仰，依靠荒谬你将得到皇帝的女儿”。他还重复说：“娶皇帝女儿毕竟是美好的。信仰的骑士是惟一幸福的人：他统治了有限，而顺从的骑士在这里只是外来客。”^[8] 但他立即又承认说：“但我是不能这样大胆地去做。当我想这样做时，我就头昏眼花，急于藏身于顺从的痛苦之中。我能游泳，但对这神秘的翱翔来说，我

[4] Ⅲ、32。

[5] 同上，68。

[6] Ⅲ、43。

[7] 同上，46。

[8] 同上，46。

却太重了。”在他的日记里我们看到（而且不止一次）：“如果我有信仰，丽琪娜就非我莫属了。”

为什么一个有着如此狂热、如此虔诚信仰的人却不能得到她？为什么他不能跟随亚伯拉罕和爱上皇帝女儿的小伙子？为什么他变得重了，不能翱翔？为什么他顺从并拒绝了最后一次铤而走险？

我们记得，在把多神教和基督教比较时，克尔凯郭尔曾说过，多神教不懂得，罪是与人意志的顽固和僵化联系的。我们还记得，人们认为这个对立是不正确的：多神教一直视罪孽之源为恶意。但在克尔凯郭尔和信仰之间，恶意不是障碍。相反，人的所有意志——恶意和善意都极其狂热地寻觅信仰，但信仰却没有来，没有迈出顺从一步。实现顺从的理想，但在人的权力中，他内心中却找不到做这最后冒险的能力。“顺从使我意识到自己的永恒；这是纯哲学的移动，我坚信，如果需要，我就会这样做，竭尽全力迫使自己服从精神的严格纪律……我将以自己的力量来完成这个移动”。^[9]确实，克尔凯郭尔没有夸海口，他知道什么是精神的纪律，他毕竟受过苏格拉底学说的熏陶。如果事情只是自我牺牲或更恰当地说，是自我牺牲的功绩，那么，克尔凯郭尔将是斗争的胜利者。但“意识自己永恒”是斯宾诺莎所说的“感情试验是永远的”（*sentimus experimurque nos aeternos esse*），这首先鼓舞了施莱尔马赫，但对克尔凯郭尔却效力甚微，因为这是“安慰哲学”（*consolatio philosophiae*）或思辨哲学，而这样的“安慰”无论对约伯，还是对亚伯拉罕都无济于事。克尔凯郭尔还解释说：“凭自己的努力，我能拒绝一切。但我不能用自己的力量去获得属于有限世界的任何东西……凭自己的力量我能不娶皇帝的女儿并毫无怨言，愉快而平静地忍受心中的悲伤。但再娶皇帝的女儿吗？通过信仰，神奇的骑士对我们说，通过信仰，你能借助荒谬得到她”。^[10]现在可见，克尔凯郭尔意欲何为。苏格拉底是顺从的骑士，他留给人类的全部智慧是顺从的智慧（斯宾诺莎在永恒的观念下[*sub specie aeternitatis*]也步苏格拉底之后尘）。苏格拉底“知道”，人凭自己的力量能拒绝皇帝的女儿，但要得到她是不可能的。他同样“知道”神的力量是有限的，不是他们主宰有限的世界，他们的权力中只有

[9] III, 44.

[10] 试比较同上, 45: “只有纯人类的勇气才能为永恒拒绝暂时, 但要有荒唐和妥协的勇气才能借助荒谬得到全部暂时。这就是信仰的勇气。通过信仰, 亚伯拉罕不是失去了以撒, 而是得到了他。”

第五章 信仰的移动

“永恒”，而且他们愿与凡人共享。因此，苏格拉底在那些满足于神祇有限惠赐并不愿再寻求快乐的人身上，看到了摆脱有限、顽固不化、咎由自取，并只配做“理性的仇敌”(μτδόλογος)的罪人的平静，因为，知性来自理性，推翻知性，就是推翻理性——“侮辱伟人理性的人为自己准备了什么样的祭坛”(a quam aram parabit sibi qui majestatem rationis laedit)。侮辱理性的人，像苏格拉底死后二千年斯宾诺莎说的，“复活的苏格拉底”(socrates redivivus)将在哪个祭坛上祈祷？

但约伯毕竟拒绝了“安慰哲学”(consolationes philosophiae)及人类智慧所有“虚假的安慰”，《圣经》的上帝不仅不视之为恶意，而且，审判那些建议他用永恒的观念替代“有限”福祿的“安慰者”。亚伯拉罕在举起寒光闪闪的刀时，甚至也未拒绝“有限”的以撒，于是，他成了未来万代的信仰之父，克尔凯郭尔也找不到恰如其分的词语来宣扬他的敢作敢为。

第六章 信仰与罪

与罪相对立的概念并不是美德，而是信仰：一切非信仰的东西皆为罪。（《罗马书》XIV，23）这是基督教最重要的教义之一。

克尔凯郭尔

我希望，有两件事我们做得有些眉目了。一方面，克尔凯郭尔敢于摆脱作为“顺从的表达”的“伦理”，并在一定程度上做到了：不仅约伯和亚伯拉罕，而且爱上皇帝女儿的穷小伙子都否定了由理性和苏格拉底提供的“虚伪的安慰，并不惧怕“伦理”的审判。认为他们的伦理是值得称赞（laudabiles）还是否定（vituperabiles）对他们都无关紧要，他们得到了另外的东西：约伯要求复辟，亚伯拉罕要求归还以撒，穷小伙要求得到皇帝的女儿。尽管伦理极尽威胁之能事，尽管苏格拉底冷嘲热讽并证明说，在“对有限的极其狂热的追求中隐藏了矛盾”，约伯、亚伯拉罕、克尔凯郭尔都不感到困惑。他们怒言相斥、反唇相讥，若有必要的话，连苏格拉底也不放过。但伦理不是单枪匹马，在它的讽刺和暴怒后站着必然。必然看不见，摸不着，不露声色，甚至说不出它在哪里，就像没有它似的。它只是悄然无声地、无动于衷地斥打无力自卫的人，对约伯、亚伯拉罕和克尔凯郭尔的愤怒和恐惧不屑一顾，好像世上根本没有这些东西。

什么是同必然对立的？如何战胜它？理性不仅不敢与之抗争，而且完全站在它一边。正是理性把崇高的柏拉图出卖给必然，也是它蒙蔽了伦理，让它为自己歌功颂德，要求神和人顺从必然：人不仅应接受，而且，应感谢必然为他所做的一切，并视之为生活的最高目的。我们应追求的不是有限的荣华富贵，不是索回约伯的牲畜和土地，不是儿子的复生，也不是娶皇帝的女儿，因为有限是暂时的，存在的基本法则便是如此。它是永恒的、不可动摇的，也不知由谁、何时、为何而制定的，一切有限之所以有限，是因为有始，一切有始的东西亦应有终。再重复一下，存在的不可置疑的法

则就是这样，尽管我们不知道它始于何时、何地及为何，但我们的理性清楚地知道，它再也不会离开我们。在它一边有目光聪慧的永恒及其姐妹无限。或许，勇敢的人类尚能战胜伦理，但是没有能征服永恒的力量？永恒吞噬着一切，从不归还猎物。它不承认“重复”，同样无动于衷地剥夺人最珍贵的东西：荣誉和自豪，他的以撒，丽琪娜·奥尔森。在永恒面前，最伟大的勇敢也不得不妥协，在它面前，勇敢甚至像注定失败的反叛和造反一样暴露无遗。古希腊思想在其诞生之初，就在存在中发现“生与死”（γένεσις φθορά）同其本质不可分离。或许约伯、亚伯拉罕和克尔凯郭尔能改变些什么？或许神祇能对此有所改动？

克尔凯郭尔和黑格尔一样清楚地知道这些。^[1] 正因为他知道，他把自己“圣经”的荒谬同古希腊的理性相对立，把约伯、亚伯拉罕的思维同思辨哲学相对立。这是他“存在”哲学中最难懂的东西，但同时又是最重要、最辉煌的东西。较之他的其他思想，更应实现他的基本遗训，或更妥当地说，他的方法论原则，他的《或此或彼》：要么是亚伯拉罕、约伯、先知和使徒们的思维，要么是苏格拉底的思维，要么是以惊奇为基础并寻求“理解”的思辨哲学，要么是从绝望出发到达《圣经》启示的存在哲学（再重复一遍：是从《圣经》的“当你涌现时，主阿，我大声呼喊”出发的）。克尔凯郭尔把约伯同黑格尔对立，把亚伯拉罕同苏格拉底对立，把理性同荒谬对立的意义就在这里，也仅仅在这里。如果认为荒谬表示思维的终极，那就大错特错了。克尔凯郭尔不是信口胡说他摆脱黑格尔转向个人思想家约伯的。对克尔凯郭尔来说，黑格尔，如他所说，“把现实神化了”，^[2] 他“不是思想家，而是教授”。“荒谬”中的思维不仅保留着，而且近乎极端，达到了黑格尔及其思辨哲学完全陌生的一个新的境界，这也是存在哲学的一个独特的特征。黑格尔认为，人的思维很糟糕，如果他不全部深入他身外之物，虽然他自己能增加什么；人必须正视存在，因为所有既成，或用他更爱说的词，所有现实都是合理的。在这句话中黑格尔毫无独到之处：这是千古哲学文化的翻版。斯宾诺莎同一思想的表述：不要讥笑，不要哭泣，不要诅

[1] III, 43: “他懂得他在寻找不可能；但正是此刻他相信荒谬。因为，如果他不全副身心地去理解不可能，而想像他有信仰，他就是自欺欺人，他的证明就是空头支票。”

[2] IX, 73.

咒，而要理解 (*non ridere, non lugere, neque detestari, set intelligere*) 则更鲜明，意义更深刻：这里保留了在黑格尔话中消失了的、同强加于我们的外部真理斗争的痕迹。但克尔凯郭尔却从约伯那里学来了别的东西：人的思维很糟糕，如果他正视“现实”，认为它是终极的、不可逆转的、一成不变的，无论它多么可怕、可恶。他当然非常清楚地意识到把黑格尔同约伯，或苏格拉底同亚伯拉罕对立，是对日常意识来说巨大的诱惑和极度疯狂。但他的任务正在于此，在于摆脱日常意识的控制；无怪乎他对我们说哲学的基础不是惊奇，而是启示人们真理新泉源的绝望。同时，他一刻也未忘记，依靠现实的思辨哲学是可怕而残酷的敌人，世界上伟大的思想家让步屈服于现实，并使神祇对现实让步和屈服不是出于自己的意志，善意或恶意。但他还是几乎赤手空拳地向武装到牙齿的敌人发起冲锋。他像约伯一样呐喊、诅咒，以亚伯拉罕“无根基”的信仰向思辨哲学的论证、论据和显明性斗争。他甚至不屑“证明”——当一切有限、万物皆空时能证明什么？而是从另一方面：证据对认为万物皆空、一切有限的人还保留证明力吗？证明本身在这里不也结束了吗？在绝望的深渊中又逢重生：这就是神秘圣诗歌者所说的“当你涌现时，主呵，我大声呼喊” (*de Profundis ad te, Domine, clamavi*) 的意义之所在。我们所说的“理解”像巨人一般，上帝知道它来自何方，它碾碎了我们的意识，砸人存在的几乎空幻的二维平面，使我们的思维丧失力量。我们只能“正视”，我们不能呼吁，我们确信，“呼吁”只能败坏人类思维，因为，我们认为，约伯、亚伯拉罕和圣诗歌者的思维绝顶糟糕，对存在哲学而言，我们思维的最大弊病在于它失去了“呼吁”的能力，因为，这样一来，它失却了自己的一维，即惟一能使思维达到真理的一维。

克尔凯郭尔对思辨哲学的讽刺即源于此。他写道：“我对人们常说的一句话感到奇怪：思辨似乎是人，或者人似乎是思辨。思辨无所不能：它怀疑一切，等等。思辨家则相反，太客观了，绝口不提自己，所以他不说是他在怀疑，而只说这是思辨在怀疑，他仅以思辨的名义行事”。^[3]正是在思辨哲学的特殊功绩——客观性和公允性中，克尔凯郭尔看到了它的最大的缺点，它的基本弊病。他在另一处写道：“人们变得太客观了，不能享有永恒的快乐，因为永恒的快乐正在于狂热、无限的个人兴趣中。人们拒

[3] VI, 141 与 142。

绝了这个，以便成为客观的；客观把狂热和‘无限的个人兴趣’逐出了内心”。^[4]无限客观的力在克尔凯郭尔看来极为怪诞、神秘莫测。这里有些东西值得深究，尽管客观的无数歌颂者谁也从未想到这些，也从不提出问题：这个权力来自何方、何时，活的人和神的“无限的狂热兴趣”，为什么让步于无动于衷、对一切不感兴趣的客观呢？有时我还想，哲学家歌颂客观，让它主宰宇宙，仿佛对此并无意识而且使用了克尔凯郭尔的间接表述方法；他们似乎在问自己：人们还要挨打多久？但人们能忍辱负重，能忍受客观。然后，客观对思想家自夸个没完没了：是它使思想家坚信自己的真正、普遍与必然的真理。在《纯粹理性批判》中，康德坦率地证实（但我差点要说，康德无意中透露）：“经验告诉我们有什么，但未告诉说，这必须是什么样的。因此，它未提供普遍真理，但经验与其使渴求这个意识的理性满足，不如使人烦恼。”但是，如果说到“渴求”，说到狂热，那么这是否可以代换呢？用克尔凯郭尔的话说，思辨家是否又披着思辨公允的外衣说话呢？难道我们无权怀疑思辨思维的所谓客观仅仅是招牌、外表，也按克尔凯郭尔把理性对普遍、必然的判断的渴求同人对永恒快乐的兴趣对立？这个问题对思辨哲学不存在：它视若无睹，也不想看到它。思辨哲学不直截了当地说，但胸有成竹：人能笑、哭、谩骂和诅咒，但这打动不了必然，它照旧粉碎、窒息、烧毁前进道路上的一切“有限”（首先是人）。这就是思辨哲学的“最后的论据”（*ultima ratio*），对此我们还将再次论述。它是靠必然和与之联系的应该支撑的。我们的理性仿佛着了什么魔似的、盲目而急切地奔向人的墓地。这是什么？这里莫非隐藏着那个“无法实现的贪欲”（*concupiscentia invincibilis*）？它曾使我们的始祖堕落。

这个问题就是克尔凯郭尔《恐惧的概念》的主题，他揭示了最基本的、不可妥协的对立，有些早已存在，存在于《圣经》启示和古希腊真理的对立之中。我们记得，虽然克尔凯郭尔对我们说，苏格拉底在确定罪时，没有用《圣经》提供的顽固、僵化的概念和恶意的概念，但实际上，我们马上会看到，他不仅感觉到和想到了，而且说出了另外的东西。他写道：“同罪对立的观念不是美德，而是信仰。因此，他在《罗马书》（XIV，34S）中说：一切非信仰的东西皆为罪。这是基督教最重要的教义之一。罪的对

[4] VI，121。

立面不是美德，而是信仰”。^[5] 这在他的许多著作中不断重复，如同他无数次重复说要有信仰，要拒绝理性一样。在他最后的几部著作中他甚至加以公式化：“信仰对立于是理性—信仰在死亡的彼岸”。^[6] 但什么是《圣经》所说的信仰？克尔凯郭尔回答说：“信仰就是为了有上帝而丧失理智”。^[7] 接着，在谈到亚伯拉罕及其牺牲品时，克尔凯郭尔写道：“信仰，多么难以置信的荒谬！荒谬能使杀人成为神圣的、有利于上帝的事。荒谬把以撒还给亚伯拉罕，荒谬是理性不能控制的，因为信仰正是从思维结束时开始的。”为什么要拒绝理性？为什么信仰始于理性思维结束之时？克尔凯郭尔没有回避这个问题，没有隐瞒由这个问题产生的困难和危险。早在《哲学的崩溃》中他就写道：“违背理性去信仰是痛苦的。但思辨家不受此痛苦之扰。”^[8] 那么，拒绝理性的思维，失却伦理的支持和保护不是人的恐惧的极限？但克尔凯郭尔提醒我们说，存在哲学从绝望开始。他对我们提的问题是由绝望授意的。他就此对我们说：“设想一下，一个人非常痛苦地想像某个史无前例的骇闻，不可忍受的骇闻。突然间这可怕的尤物拦住了去路。按照人的理性，他必死无疑。但他孤注一掷地挣扎，恳求绝望允许他（如果可以这样表达的话）寻找绝望中的平静。这样，如人们常说、生还对于他是不可能的。但对于上帝是一切皆为可能的。因为只有可能打开了生还之路。如果人昏厥过去，人们会替他取水、配药。但当人陷入绝望，我们则要吼叫：可能，可能，只有可能会拯救他。可能来了，绝望的人复苏了，开始了呼吸。没有可能，就像没有空气一样，人会窒息而死。有时，创造性的幻想似乎会产生可能。但最终只剩一个：上帝是万能的。这时只为信仰开辟了道路”。^[9] 有关这个话克尔凯郭尔谈了许久。他一而再、再而三地说：上帝是万能的。他毫不犹豫地宣称：“上帝就是万能；或，万能就是上帝。只有受了极大震动，变成了神并懂得万能，人才能接近上帝”。^[10] 接着他又补充说：“没有可能意味着，要么一切是必然的，要么一切是平凡的。庸俗不懂得可能。平凡只知道或然，它只保留了可能的残余。但这一切（即或然

[5] VIII, 77。

[6] XI, 88。

[7] VIII, 35。

[8] VI, 285。

[9] VIII, 35。

[10] 同上, 37。

和不可能)是可能的,而平凡却不知道,也想不到上帝。平凡的人(无论是酒店老板还是部长)不会幻想,生活在平庸经验的有限范围内:一切照常,依旧……平凡认为它让可能支持了或然,或把它关进了疯人院,装在笼子里给大家参观,并自以为拥有无穷的力量。”克尔凯郭尔和平凡无共同语言,应该认为,是平凡和克尔凯郭尔无共同语言。同时,不能把平凡与平凡的哲学理解成酿酒师及其哲学(尽管克尔凯郭尔经常把平凡与平庸等同,并以这简化迷惑人):在人依靠自己理性力量的所有地方(亚里士多德或康德,他们无疑是天才的,但在此意义上也未超出平凡的范围)并只在绝望开始的地方,理性明显地表现人面临不可能,到处是有限,平凡结束了,永远地结束了,即当人体验到自己的无能时所有的继续斗争都是无意义的。克尔凯郭尔比任何人吃的苦都多,这是由人认为自己无能的意识带来的。当他谈到某种可怕的力量剥夺其荣誉和自豪时,他指的是自己的无能。无能导致了这样的结果:当他一触摸心爱的女人时,她立即化为影子。一切现实的东西对于他都变成了影子。是这么回事吗?这是一种什么力量,在哪里寻找它——这种能使人心灵空虚的力量?他在日记中写道:“倘若我有信仰,我就不会离开丽琪娜。^[11]这已不是他故事主人公所说的间接表述。这已是一个人对自已的直接证明。克尔凯郭尔体验到信仰的缺乏就像无能,也体验到无能就是信仰的缺乏。在这个可怖的体验中,他明白了大多数人甚至不加怀疑的东西:信仰的缺乏是人无能的表现,或人无能表现为信仰的缺乏。这解释了他所说的与罪对立的观念不是美德,而是信仰的论调。美德,如前所述,依靠人的自身力量,顺从的骑士自己能达到一切所需的东西,在达到之后即能得到心灵的平静安宁。但人能如此摆脱罪吗?他想起了使徒神秘的话,一切非信仰的东西皆为罪。或许,顺从的骑士心灵的平静安宁就是罪?或许,苏格拉底在令其门徒和后人惊诧地从狱吏手中接过毒药碗之后便成了罪人?克尔凯郭尔从未直截了当地说过这个,他把苏格拉底看成特殊人物,甚至在最著名的哲学家之列。但这于事无补。“最好的人”满足于顺从骑士的处境,在必然、不可避免面前接受自己的无能,并在临死前几小时以监察般的话语支持了门徒心灵的平静安宁。还能比苏格拉底走得更远吗?在他之后几百年,忠实于无与伦比的导师的精神的爱比克泰德写道:哲学的基源是在必然面前意识到自己的无能。对于他,

[11] 日记 I, 195; 试比较上书, 167。

这个意识是哲学的结束或更准确些，哲学思想全部取决于人在必然面前对自己无能的认识。

于是乎，《圣经》关于陷人罪恶的叙述的意义在克尔凯郭尔面前暴露无遗。苏格拉底的美德不能使人摆脱罪恶。积善者是顺从的骑士。他经受所有与必然面前的无能联系的耻辱和恐惧并到此为止。他不能再继续前行，因为某种东西告诉他已无处可去，也无需去。

他为什么会就此止步？这些“无处”和“无需”来自何处？这个顺从和顺从的偶像来自何方？我们知道：“无处”向多神教打开了理性的大门，“无需”则来自伦理。宙斯为克律西波创造了它们。应该认为，苏格拉底和柏拉图知道它们是同源的。只要人还受理性控制并屈服于伦理，这些“无处”和“无需”就不可战胜。由于没有意识到这一点，他不去寻找“惟一需要的人”，却俯首听命于“普遍与必然的判断”，这是理性及服从理性的伦理所渴求的判断。它们总是在各方面支持我们。还能对理性和伦理有别的怀疑吗？须知，它们时时处处在支持着我们。它们保护我们免失荣誉和自豪！人能想得到是它们的关心掩护了那个处处想伺机袭击我们的“可怕的东西”吗？除了它们自己在必然面前的无能外，它们对人的无能还隐瞒了什么？甚至宙斯在被迫承认自己力量有限之后，也变成了顺从的骑士，并且不感到其是否可能同被剥夺的荣誉和自豪相提并论，他不再是上帝和主宰者，而像克律西波、苏格拉底、柏拉图以及任何一个凡人一样软弱无能。宙斯对美德当然不会感兴趣，至少是克律西波、柏拉图和苏格拉底所呼吁的宙斯。这不是民间神话和荷马的宙斯，不是柏拉图在《国家篇》中重新教育的宙斯，而是仅凭“自己的力量”一事无成的宙斯。福斯塔夫或许会向他提奥妙的问题：你能归还人手足吗？克尔凯郭尔愤怒地抨击了福斯塔夫，对理性和伦理提出了胖骑士的问题：你们能归还约伯的孩子吗？能归还亚伯拉罕的以撒吗？能把皇帝的女儿给那个穷小子吗？能还我的丽琪娜·奥尔森吗？如果不能，那么你们就不是神，无论先哲们如何努力使我们不相信，你们是人类创造的偶像和产品，如果不是人类幻想的话。上帝是万能的，无所不能的。这就是理性为什么不能赢得爱戴，却反而遭到刻骨仇恨的原因，尽管它断言上帝的权力是有限的，上帝不能逾越自然规律的雷池。这也是“伦理”应被摆脱的原因，虽然它依仗、炫耀理性。于是，产生了一个对思辨哲学毫无意义的问题：理性如何知道何为可能，何为不能？它真的能知道这些吗？以及有没有这种知识，存在不存在知识？这

第六章 信仰与罪

不是出自经验的经验性知识。这知识不仅不能满足理性，而且还惹恼、侮辱了它。康德曾对我们说过这个，而斯宾诺莎则声明，对理性的侮辱是最大的犯罪，是“损害权威”(*laesio majestatis*)。理性渴求普遍、必然、真正、独立的真理！理性莫非也处于某种敌视力量的控制下并受其迷惑，把偶然的、暂时的真理看成必然的和永恒的？使人把顺从看成最高美德的伦理莫非也同理性一样陷人这样的境地？它甚至在许诺欢乐、解脱和死亡时仍受神秘魔力的迷惑。应该离开理性，回避理性，不管走到哪里。这就是悖论，这就是荒谬，它是苏格拉底所不知道的，但在《圣经》中却得到阐发：使徒保罗写道，当需要亚伯拉罕到迦南去时，他就不假思索地去了。

第七章 恐惧与虚无

世界和宁静处于纯真状态中，与此同时还有另外某种东西……然而这究竟是什么？是虚无。虚无具有什么样的作用？它激起了恐惧。

克尔凯郭尔

与罪孽相对立的概念不是美德，而是信仰。信仰是对上帝的信仰，对于上帝一切都是可能的，对于上帝，没有不可能。然而，人类的理性终究不会允许一切都成为可能：对于理性来说，这意味着把毫无限制的为所欲为作为宇宙的基础。假如我们赞同克尔凯郭尔所说，对于上帝，一切都是可能的，事情也会毫无改变——因为这就是承认，上帝丝毫不会顾及我们的理性，也丝毫不会顾及我们的道德。能在未弄清上帝是理性和道德的生物之前就把自己的命运托付给上帝吗？万一上帝是丧失理智的？万一上帝是凶恶而又严厉的？亚伯拉罕漫无目的地走着，他真是不学无术、蠢笨糊涂之人。亚伯拉罕对自己的儿子举起刀——他又是罪犯和凶手。对于我们这是自明的，在此毋庸争辩。就连圣奥古斯丁*本人也写道，在信仰以前我应扪心自问：为何信仰(*cui est credendum*)？上帝创造了一切：但是理性和道德却不是受造的——它们是亘古长存的。

在这里，克尔凯郭尔再次遇到了罪孽观念，这个观念已被多神教意识到，也在圣经中得到描述。他使我们相信，在苏格拉底的定义中罪孽的观念没有“恶意”的因素。但是，我们确信这是不符合历史的。正是多神教使罪孽与恶意紧密地联系在一起，甚至试图（在此我补充一下）把自己关于罪孽的观念强加给正在形成的基督教。在这一基础上才发生了著名的毕

* 奥古斯丁（354·430年）基督教神学家、哲学家，拉丁教父的主要代表。——译注

拉基教派的纠纷。用克尔凯郭尔的话来说，毕拉基教派认为，与罪孽对立的概念就是美德——因此它如此狂热地坚持，说人能凭自己的力量去得到拯救，它又如此愤懑地反对那些从不想建立自己的功勋，而指望上帝恩赐的人。确实，毕拉基教派被判决为有罪之人，然而就连首先给予毕拉基教派以应有的回击的圣奥古斯丁也从未能够（甚至没有想到过！）弃绝作为恶意表现的罪孽观。在神学思想史上，我们能发现在这样那样托辞之下回归到毕拉基教派中的不断尝试（当然是隐蔽着的）。人们总是寄希望于自己的力量，并且总是信赖自己的理性远甚于信赖上帝。当然，克尔凯郭尔竭力否认毕拉基学说，并在一般观点上与之相区别；但他终究不能从自己的灵魂中根除这样的信念：罪孽的开端是恶意和顽强，而美德在我们的拯救事业中注定要起某种作用，但却不是决定性的作用。他不仅不能，而且也不想——正如我们现在看到的，与其说不能，不如说不想要美德。但是，同时他又领悟到，罪孽的多神教解释与《圣经》解释之间的根本区别完全不在这里。

在自己的《恐惧的概念》(Begriff der Angst)一书中——这是最深刻、最能反映他的观点的著作之一——他已接近了《圣经》对人提出的最伟大的谜，即第一对人陷于罪孽的传说。他使出浑身解数，以便把《圣经》有关原罪的叙述和对信仰的解释，与自己的个人体验融为一体，并且还摆脱了他在研究多神教和基督教哲学的作品之时吸收的现成思想。他写道：“思想在寻求罪孽是以何种方式来到尘世间的逻辑解释，这是愚蠢的，是一种只有可笑地致力于永远解释一切的人才会有有的愚蠢。”在下一页，他又说：“罪孽是怎样来到尘世间的，每一个人都应懂得这一点——假如他企求别人教会他，就是说，这里隐藏着某种误会……如果任何一门科学与自己的解释一起出现——它也只有搅浑了一切。人们说得对，学者必须忘却自己本身。然而正是因此罪孽才不是科学问题”。〔1〕

但是，既然如此，克尔凯郭尔能向我们述说罪孽是什么吗？他的讲述又取自哪里？是取自《圣经》吗？但是，没有他，《圣经》也已是众人皆知的。并且我们很快会看到：他拒绝从《圣经》里有关第一对人的堕落的故事中接受某种东西。他有某种信息来源。无怪乎，他告诉我们，每一个人自己都必须懂得罪孽是怎样来到尘世的。听听他的说法：“纯真就是一

〔1〕 v, 44。

无所知。人在纯真中不是由精神所决定，而是取决于心灵与天然性的直接统一。人的精神还迷蒙未醒。这种解释完全符合《圣经》，因为《圣经》不承认纯真的人具有区别善与恶的知识。”相反的情况则无须争辩：这种理解无论如何不会符合《圣经》，然而，却与思辨哲学对《圣经》故事的解释极为相似。的确，按照《圣经》的说法，纯真的人也就是在堕落之前的人，根本没有知识，也不知道区别善与恶。但是《圣经》并没有暗示，人初出创世主之手时，其精神是在昏昏欲睡，更没有暗示区分善恶的知识和能力标志着人的精神的觉醒。恰恰相反，有关陷人罪孽的神秘传说的全部意义，正是在于区别善恶的知识和能力，也就是禁树之果带给人的东西，它并不是唤醒，而是使人的精神沉迷昏睡。蛇诱惑夏娃时，正是向她许诺，尝了这些禁果后，人就会觉醒，并会像上帝一样。但是，根据《圣经》所说，蛇是一切谎言之父，并且只有古希腊文化教养的人，即古代诺斯替教*信徒才崇信。后来，几乎所有的哲学家都在按另一种方式思维，并且不会想到区别善恶的知识和能力不能唤醒昏昏欲睡的人，而使不眠的精神仍然沉睡不醒。为克尔凯郭尔所深恶痛绝的黑格尔却坚定不移地重申，在人类陷人罪恶的历史里，骗子不是蛇，而是上帝：蛇给第一对人启示了真理。看来，如此热烈赞颂荒谬的克尔凯郭尔更不应该把精神的唤醒与知识紧密相连。他既然领悟到，信仰的骑士被迫摆脱伦理，就更不应该把区分善恶能力看成是精神优越性。但是，他不是平白无故地抱怨，他不能使信仰作最后的变动。就连在内心最紧张的时刻，在他以全部灵魂气愤若狂地奔向荒谬的时候，他也在看“知识”的神色行事，要求荒谬行使监督职责，并询问到（当然，是询问理性，还可能问别人吗？）：“为何信仰”（*cui est credendum*）。因此，他就这样舍己忘身地把自己的灵魂献给《圣经》——不客气地说，他没有理解《圣经》故事中蛇的作用，这就是说，几乎（或许并非几乎）照搬黑格尔的话：不是蛇欺骗人，而是上帝欺骗人！

但是，尽管克尔凯郭尔保留了用自己的理性监督《圣经》启示的东西的权力和可能，他还是全身心地感受到《圣经》的深奥真理。甚至还以自己的这些解释间接地确证了它，就像通过承认不能使信仰变动来确证它一

* 诺斯替教，公元1—3世纪产生的宗教学说，是基督教、犹太教、各种多神教以及希腊、罗马唯心主义哲学的结合体。——译注

样，他也就不会离开丽琪娜。紧随上述引语，他接着说：“世界和宁静处于那种状态（即纯真状态）中，为此同时还有另外某种东西：这不是惊慌失措，也不是斗争——要知道没有必要去斗争。然而，这究竟是什么？是虚无。虚无具有什么样的作用？它激起了恐惧。纯真的伟大秘密就在于它同时又是恐惧。”

原罪，第一对人的堕落——作为面临虚无的恐惧结果，是克尔凯郭尔上述之书的基本思想。应该认为，这是他在其独特的精神历程里所体验到的最宝贵、最必需、最隐秘和最深刻的思想。但是，在上述所引的话里，他毕竟没有恰当地表达出来。他说：“纯真的伟大秘密就在于，它同时又是恐惧。”假如他听到任何一个人说这种话，他大概也会感到震惊。并且回忆起他有关思辨哲学和由思辨哲学得出的客观真理的一切言论。“纯真同时又是恐惧”。是谁赋予我们如此显现纯真的伟大秘密的权利？《圣经》里没有，就像那里甚至都没有一点儿暗示：人在纯真里不是由理智所决定，而是取决于心灵。我重复一次，克尔凯郭尔可能是从诺斯替教徒那里得知这些的。诺斯替教徒从古希腊哲学家那里接受了认识论思想和价值哲学。与此相应，他们又把人的理智状态作为最高的状态，同心灵对立起来。或许，他又是从受诺斯替教影响的现代思想家那里得知这些的。况且，我们未必会“知道”有关纯真状态的任何东西。克尔凯郭尔凭自己的个人经验研究陷入罪孽，但是他的罪人体验不可能有任何判断人是否无辜的材料，即没有犯罪的材料。他更无权作出“纯真同时又是恐惧”的判断。顶多他有权说：“有过纯真，后来不知为什么，也不知从哪里突然出现了恐惧。”然而，克尔凯郭尔只是不敢提“我信仰”。但这是对“突然”的恐惧和对已经广为熟悉的虚无的恐惧吗？这种恐惧已毁灭了我们的始祖，但它本身却依然长存，并千秋万代地继续遗传给我们这些亚当的遥远子孙……

克尔凯郭尔坚持把第一对人的恐惧与总是由某种特定原因所引起的害怕、担心和其他相似的心灵状态相区别：正如他所说，这种恐惧是“自由的现实性，亦即可能性之前的可能性。”换言之，亚当的恐惧是毫无根据的——但终究还是不可克服的。假若克尔凯郭尔没有去定义恐惧，即“自由的现实性”（我们立刻会看到，按照克尔凯郭尔的看法，人丧失了自由是堕落的最可怕的“结果”），亦即“可能性之前的可能性”，而是说得更具体一些，就是说，纯真之人的自由是毫无限制的，这也许会更好些。这完全符合早先他在附和《圣经》时对我们所说的话：对于上帝一切都是可能的，

也与他后来讲述的有关恐惧的故事相吻合。他把纯真的状态看成恐惧和精神睡眠，都是不正确的。按照《圣经》的说法，精神睡眠和恐惧都是墮落之后才来的。显然，把蛇作为某种外在但又是积极的基础，就是因此而引入《圣经》故事的。蛇使第一对人恐惧，尽管是虚假的恐惧——对**虚无**的恐惧——但这是令人沮丧和不可克服的恐惧。这种恐惧使人的精神昏迷沉睡，使人的意志麻木不仁。克尔凯郭尔取消了蛇，并声称不能把任何观念与之联结。我们的理性还不“懂得”蛇的作用，对此我不想争辩。但是要知道，克尔凯郭尔本人喋喋不休地对我们强调，无论如何要“理解”、“弄懂”陷于罪恶意义的坚定愿望，只能证明，我们不希望去感受这一问题所蕴含的全部深奥和重要意义。这里“解释”不仅无济于事，而且还很碍事：我们已进入“荒谬”，以及不断消长的“突然”所统治的“荒谬”领域；然而须知，任何“突然”、任何出乎意外都与“解释”处于不可调和的仇视之中，就犹如《圣经》的“命令”（fiat）对于普通的人类思维是“机械降神”（deus ex machina）一样，思辨哲学正确地把它看成是自己覆没的开始。

我认为——但愿下面的叙述也会使我们相信：每当克尔凯郭尔试图修改《圣经》（呜呼！他三番五次地这样做），他都是在背叛自己。因此，我们将会更多地了解他。假如我们这样说：纯真状态排除了恐惧，因而它不知道有限的可能性。纯真之人生存在上帝面前，而上帝就意味着一切都是可能的。诱惑人的蛇拥有的只是**虚无**。这个**虚无**，尽管它仅仅是**虚无**，或者更确切地说，因为它是**虚无**，它使人类精神长眠不醒，也使昏昏欲睡之人变成恐惧的猎物和祭品，尽管恐惧没有任何原因或者根据。然而要知道**虚无**只是**虚无**。**虚无**怎么会变成了某物？它在变成某物后，又是如何得到了这种支配人类甚至一切存在的无限制的权力？

虚无观念早已为古代人所熟知。亚里士多德就证明了（《形而上学》985B6），德谟克利特和留基波坚决主张**虚无**的存在，他们说：“存在不比非存在更是存在”（οὐδὲν μᾶλλον τὸ ὄν τοῦ μὴ ὄντος εἶναι）。普罗塔哥拉在其颇含深意的话里引出了同样的思想：“存在与不存在都存在”（μὴ μᾶλλον τὸ δὲν ἢ τὸ μῆσθαι εἶναι）。确实，留基波和德谟克利特把**虚无**与虚空，某物与物质都混为一谈。但是古希腊哲学以这种或那种形式假设了**虚无**的存在，甚至视之为思维的条件，这同巴门尼德是对立的。巴门尼德的原理是：只有存在才存在着，不存在是不存在的，它不仅不存在，而且也不可思议。

显而易见，爱利亚派*不是完全没有这一思想，当巴门尼德如此坚决主张虚无不存在之时，他是在与自己进行搏斗，以克服和摆脱犹疑不决：或许虚无终究还是以某种方式巧妙地存在着：“自然的”思维在埃利亚派与原子论者的争论里被迫转向后者。虚无不是完全的，即失去存在的虚无。它与某物对峙着，并且平等地对峙着。这样就应该理解柏拉图关于两种——神的和必然的——因果性的话。他只是更鲜明地表现出原子论者的思想：他认为虚无变成了必然性。对于爱好古希腊文化者，深信必然性与神灵共享支配存在之权是最无法克服的自明性之一，也可以说，甚至是希腊思维的基本公式。迄今为止，它们仍是如此。在近代哲学里，它表现在黑格尔的辩证法里，表现在他所说的“概念的自我运动”，也表现在谢林和斯宾诺莎的学说和原理中。谢林认为，在上帝身上，除了他本身之外，还有“其他的东西”，即他的本质。作为黑格尔和谢林的精神之父，斯宾诺莎在其著名定理中说：“上帝只根据自己的自然法则行事，并不受任何人强迫”（*Deus ex solis suae naturae legibus et a nemine coactus agit*）。

人类“自然的”思维渴求自明性，也就是说它要达到这种知识，它能看到什么存在，并且看到它不仅存在，而且根据必然性存在——只有这种思维，正如康德向我们解释的，才赋予我们真正的知识——自然的思维被迫去保护必然性理论，就像自己的最宝贵的奇珍异宝一样。无论理性如何赞美自由，它仍想，仍应该把自由限于必然性的框架之中。这一必然性就是我们迫不得已说它存在的那种虚无，因为虽然任何地方也没有它，并且也不能找到它，但是，它却以神秘莫测的方式深入人类生活、摧残和扭曲生活，就像劫运、命运、天数、天命（*Fatum*）一样，无处躲避它，并且也无法摆脱它。

克尔凯郭尔多次谈论古希腊意识中的天命作用和古代人面临天命所体验到的恐惧。当然，这一切都是对的，犹如天命对于《圣经》启示来说不存在是对的一样。启示之所以是启示，正是因为它与一切显明性背道而驰，它启示我们，对于上帝一切都是可能的，上帝除了万能，别无其他权利。当人们问耶稣，全部戒律中的第一要紧的是什么，他回答道：“第一要紧的，就是说：‘以色列啊，你要听主我们的上帝，是独一无二的主’。（《马可福音》，

* 爱利亚派是古希腊哲学学派，公元前六世纪到前五世纪，产生于意大利南部古希腊人居留地爱利亚而得名；其创始人为色诺芬尼，主要代表有巴门尼德、芝诺等。——译注

XII, 29)”。克尔凯郭尔凭什么假设纯真，即人直接面对天主的状态是以对虚无的恐惧为前提的，并以此使自己成为充斥人生的东西，而且他还无与伦比、撼人肺腑地在自己的《日记》、著作中描述的恐惧的基础和潜能？我如此坚持这一问题，是由于克尔凯郭尔认为，在这一问题或者在对它的回答之中，隐藏着存在哲学的“不灵活，便会失败”(*articulus stantis et cadentis*)。约伯、亚伯拉罕以及任何先知和圣徒都从未想到纯真，正如克尔凯郭尔在与《圣经》完全吻合的话中所正确地说的，它就是一无所知，同恐惧不可分离。这种想法只会产生于丧失纯真并获得“知识”的人类灵魂之中。我们刚才说过，苏格拉底和柏拉图以聪慧的视觉在看到上帝的权力的同时也看到了必然性的权力，留基波和德谟克利特信心十足地赋予虚无以存在的谓词，巴门尼德只会斗争，但未必能从其灵魂中消除有关虚无存在权力的想法。只要我们信赖理性和由它带来的知识，虚无和必然性的权力就由自明性保障，我们不能、也不敢去征服这些自明性。克尔凯郭尔之所以走向约伯，走向亚伯拉罕，召唤荒谬并渴求信仰，是因为这样一来，他才能期望炸毁思辨思想，借以隐藏毁灭一切的虚无的不可接近的堡垒。当悖论和荒谬有机会实现自己的统治权力并且同自明性进行伟大的最后斗争时，它们就会疲惫不堪，被某种神秘莫测的力量弄得软弱无力。

第八章 天才与天命

天才处处揭示天命，他愈是天才，揭示得就愈深刻……尽管天才的存在光辉灿烂，意义深远，但这是罪。对此要有勇气才能理解。

克尔凯郭尔

这样，在我们看来，对虚无的恐惧不是纯真和无知所特有的状态，而是罪和知识所特有的状态。没有必要去修改《圣经》。确实，不能把全部责任推诿于克尔凯郭尔一人。有关罪的传说在各个时代都是真实的“苦难解说”（*Crux interpretuum*），甚至教徒认为自己有权，也应该有所修正。著名的《德意志神学》曾使中世纪杰出的神秘论者路德拍案叫绝。该书的佚名作者说，罪不是从知善恶树的果实来到世上的。他说，亚当或许能吃10个苹果并不招致任何灾难。亚当的罪在于不顺从，违背了上帝的意愿。克尔凯郭尔不是神秘论者，也不赞成他们的观点。他指责他们草率从事，死乞白赖。他对他们的评论，可用《圣经》中的话概括如下：他们已罪有应得。神秘论者越有禀赋，越狂热，越勇敢，在他的著作和生活中，就越反映出他得到了彻底惩罚，并无可救药。也许，对实证主义感到厌烦和失望、但又无力、也不愿越雷池一步的现代生活，就是这样求救于神秘论者的著作的。神秘论者的宗教，无论有多么崇高，确切地说，正是由于它的崇高，在理性的范围里始终是宗教而已。神秘论者与上帝殊途同归，甚至自己成了上帝。神秘主义认为上帝需要人，同样，人也需要上帝。甚至黑格尔善意地、有理有据地熟记了安格拉思·西勒辛思的诗句，因此他无需求助约伯或亚伯拉罕，也不必吁请荒谬和信仰。神秘主义同人类理性认识协调相处，它对人们预言的赏罚不以超自然干涉为前提，相反，排除了这种干涉：一切都自然而然地发生，一切都靠自己的力量行动。可见，这使克尔凯郭尔脱离了神秘主义，因为，既然是靠自己的力量，就不会有重复，就不会

归还约伯的财产，亚伯拉罕就永远失去以撒，爱上皇帝女儿的穷小伙子就只能满足于酿酒师的寡妇，克尔凯郭尔就再也见不到丽琪娜·奥尔森^[1]。《圣经》中的上帝，那听到约伯诅咒、使亚伯拉罕失去以撒、为穷小伙子毫无希望的爱情忙碌的上帝，那个克尔凯郭尔所说的能数清人的头发的上帝，对神秘论者来说不是真正的上帝。像有文化的人所说（那个黑格尔或勒南*）不能顺服真理。这个上帝只能存在于无知人们、牧人、木匠、渔夫粗糙而幼稚的想像中，因为他们还保留了这种落后、可笑想像的痕迹，不得不适当调整、适应现代世界观的水准。但克尔凯郭尔回避高度开化的神秘主义。他竭力追求亚伯拉罕、以撒和雅各的上帝，摆脱哲学家的上帝，因为哲学家认为自己服从理智和真理。但他却说，他无需移动信仰，这是真的。在他的日记中，在论及路德时可以看到：“相当清楚，有些内心状态寻求对立的东西作为保护。人用有力的词语自我夸耀，似乎自己越动摇就越强大。这不是欺骗，这是信教的企图。人不能表达恐惧的犹疑不决，甚至不想直呼其名，并竭力驱赶对立的想法，希望这能有所帮助。”我们不想谈这些话对路德是否正确。但它们对克尔凯郭尔是完全适用的。他没有驱赶“恐惧的犹疑不决”，就接近了罪的秘密（难道能使人驱除他的恐惧吗？）。现在，他需要重新解释，即修改《圣经》故事，并以纯真的心情叙说他自己经验中，即一个有罪的、堕落的人的经验中找到的东西。但得出的却是他竭力摆脱的“逻辑解释”。

确实，既然恐惧是纯真所特有的，罪就不可避免，考虑欠周并因而不能解释，用康德的话说，“不惹恼”，而是满足理性。结果，产生的如果不是黑格尔所想的“概念的移动”，那么，至少是“自我移动”，须知，就是在黑格尔的公式中：存在的不是第二个部分，而是第一个部分。重要的是要有自我移动，要有自身移动。至于是什么移动，那是次要的事：突如其来的仇恨结束了，“突然”，命令和它们背后的为所欲为，尽管这是上帝的，都结束了。人的罪不在于他开始区别善与恶。亚当甚至能吃下20个苹果，但却不会因此失去什么，相反，却会赢得什么。蛇迷惑了第一个人也不是真实的，根本没有必要让蛇介入罪的历史。对所有这些，我们的理性清清

* 勒南（1823—1892年）法国历史学家、东方语言学家。宗教方面的著作有《耶稣传》（1863）、《基督教起源史》。——译注

[1] 日记，I、229。

楚楚地了如指掌，而没有什么能凌驾于理性的知识之上……荒谬又一次屈服于注定不能克服的自明性。

但对虚无的恐惧依然存在，克尔凯郭尔不能也不愿忘记它。但是为了保护那表面的一贯性，他做了没经验的人不能察觉的“成为另一个性”（μετάβασις εἰς ἄλλο γένος）的事。他从莫名其妙的恐惧开始，但立即用非常相似的恐怖一词替换了它，然后，又若无其事地转换成生活现实的害怕并再也不改变了。但对支撑罪的虚无的害怕与孩子们在听历险故事时所感到的恐怖并无共同之处。克尔凯郭尔也指出了恐怖特有的成分：“甜”，它始终伴随我们对神秘、非凡、美好事物的想像。对虚无的害怕则与恐怖不同，有另外的起源：同样也无法指明恐惧虚无与充满人生的害怕之间的联系。正是因此，这个恐惧莫名其妙，并对我们来说莫名其妙得不可理喻。用莱布尼茨的武器——矛盾律和充足理由律来研究它，来寻找真理，等于在做不能看清它的事。只有《圣经》中的蛇，或为了怜悯我们思维的习惯，只有某种超人的力量，才能在某种程度上使我们进入这产生罪、并明示我们人的能力和所能理解的罪的根源的炽热氛围。于是，克尔凯郭尔的经验渗透所有理性和道德强加于我们思维的禁令，所有我禁止并可能建立无可估量的功绩。他说：“恐惧可与头晕比较。谁看一下眼前无底的深渊，他就会感到头晕……恐惧是自由的头晕。当精神想搞综合——看看自己的能力，同时又抓住有限不放——时，头晕就产生了。由于头晕，自由跌倒在地。再往下，心理学就无可奉告了。但这时一切都在变化，当自由重新站立起来时，它明白是自己错了。这两个瞬间是任何科学都不曾、也无法解释的跳跃。恐惧是自由的昏厥，像女人的昏厥一样。用心理学的话来说，罪总是产生于昏厥之中”，^[2]这些话，和路德在他的“奴隶意志论”（*Pe Servo Arbitrio*）里告诉我们有关人类的自由的话一起应被归为人类心灵最为深刻和最为令人惊奇地敏锐的成就。克尔凯郭尔说，“这时的恐惧，是对虚无的恐惧。”这样，对虚无的恐惧是预感的综合体，个别人愈来愈接近它，尽管对恐惧来说毫无意义（就是说，未提供任何食粮）；“但这不是这种个人与之毫无关系的虚无，而是同纯真和无知紧密相联的。”克尔凯郭尔全神贯注于虚无展现的东西及其同恐惧的关系。“如果我们问，他是否在此书另外的地方写过恐惧的

[2] V, 56。

对象，那么，回答只有一个：虚无。恐惧和虚无总是形影相随。但只要自由和精神的现实一旦行使权力，恐惧就会消失。那么，在多神教的恐惧中，虚无究竟是什么？它是天命……天命是必然和偶然的统一体。这表现为命运是盲目的；人盲目地前进，这在某种程度上是必然而又偶然的。必然并不意识自己，因此（eo ipso）对最近的一瞬是偶然的。天命是对虚无的恐惧”。^[3] 克尔凯郭尔接着解释说，最天才的人也不能克服天命的思想。相反，“天才处处揭示天命，他愈天才，揭示得就愈深刻。对不求甚解来说，这当然是胡扯；但实际上这里隐含着伟大，因为人生来并不带有天意……他揭示了天命的自然能力，这也正是他的无能”。^[4] 他用下面挑战性的话结束了自己的论述：“尽管天才的存在光辉灿烂，意义深远，但这是罪。对此要有勇气才能理解。不会给艺术解除忧伤心灵的疾苦，也就不懂得这个。事情终究就是这样”。^[5]

限于篇幅，恕不广征博引。在上述引文中，克尔凯郭尔的思想在不断变化，在下列的断言中则臻至顶峰：恐惧虚无导致自由的昏厥，人失去命运就软弱无能，并因此视虚无为不可战胜的天命和万能的必然，越是对此深信不疑，他的智慧就越深睿，禀赋就越强大。上面，尽管克尔凯郭尔作了一系列说明，但他完全回到了关于始祖堕落的《圣经》故事上了。天才，最伟大的天才，在他面前人们顶礼膜拜，他被奉为人类救星，英名流芳千古。正因为他是天才，正因为洞察存在的终极根源，他是“最大的罪人，尤其是罪人”。苏格拉底在向世界揭示迄今仍作为认识可能的客观条件的“普遍和必然的真理”时，重复了亚当的罪——把手伸向了禁树——因此，即使他具有巨大的历史意义和盛誉，仍是堕落的人，仍是罪人。再冒昧地补充一下，尽管在永恒的书上谈到，那个罪人也许在天上比几十个遵守教规的人更受欢迎，而且这样的叙述使我们不安，但他毕竟是罪人。他尝到了认识的果实，于是空泛的虚无变成了必然，像墨杜萨的头一样，能使任何瞧它一眼的人石化。他甚至不怀疑所做事情的意义，就像我们的始祖在接过夏娃手中的诱人果实时一样毫无疑惑。在诱惑者的诅咒“将像上帝一样知道善与恶”（*eritis sicut dei scientes bonum et malum*）中隐藏着虚无

[3] V, 93, 94.

[4] 同上, 96.

[5] 同上, 99.

不可战胜的力量，它宰割了人十分自由的意志。

顺便说一下，克尔凯郭尔确实说过，亚当未犯罪时，不能懂得上帝禁止他尝“知善恶树”果实的旨意，因为他还不知道何为善与恶。但有必要和可能“懂得”它们吗？我们接受它们，我们知道，善即是善，恶即是恶。但《圣经》中提到的另一个可能是我们，即我们的“懂得”永远不知的。不是亚当“不知道”善恶之差别，而是这种差别不存在。只要亚当还侍奉上帝，对他和上帝来说就不存在恶。世界上的一切都是至善。蛇对人许诺说，只要吃了“知善恶树”的果实，就能像知善恶之别的上帝一样。但蛇再次欺骗了他，人不能同上帝比拟，上帝没有认知，尤其是对善恶的认知，即堕落的人，被虚无叛徒魔力迷惑的人至今仍视为自己最高品质的那种认知。苏格拉底，这个最智慧的、最天才的人，是最大的罪人，他不是他自以为那样的自由的苏格拉底，他是着了魔的、被束缚住的苏格拉底 (*Σωκράτης δεσμώτης*)。对虚无诱惑的恐惧，使他丧失了意志。而且他甚至不认为自己的意志已丧失殆尽。他确信他的意志是自由的，指导意志的理性是他以及每个人身上最美好的。他相信“将像上帝一样知道善与恶” (*eritis sicut dei scientes bonum et malum*) 的许诺已实现，他变成和上帝一样，因为他“知道”。克尔凯郭尔所举的使徒保罗的话的意义就在于此：一切非信仰的东西皆为罪。最深重的罪是我们理性极为执着追求的认知。因此，克尔凯郭尔追求荒谬并抵制伦理的引诱。理性以及对必然真理的渴求（再重复一遍），“无法实现的贪欲” (*concupiscentia invincibilis*)，善以及坚决的要求是禁树给人们的果实。这些果实使人软弱无能，不能把无能看成不幸，且失去与之斗争的意志。他变成了顺从的骑士，视顺从为功绩和美德，而把认知和真理等同。他失去自由，但又不为此而恐惧，并认为应该如此，自由不存在、也不能存在，世界被迫由存在“法则”支撑，他把这些法则和真理等同，而其总和则构成他的道德。他认为自己的使命是，认识存在法则和在生活中实现道德规范：“上帝不会不恩赐尽力而为的人” (*facienti quod in se est deus non denegat gratiam*)。尽管这很荒诞不经，但在克尔凯郭尔蓬勃如涌的思维中，始终表现出某种思辨哲学对罪理解的倾向。因此他说，纯真的亚当尚不知善恶有别。这时，需要重新询问：约伯及其呐喊，亚伯拉罕和可怕的牺牲，使徒保罗及其“非信仰即罪”的断言与此有何相干？这与荒谬又有何相干？荒谬之所以是荒谬，是因为它想摆脱所有的“法则”，不与“法则”妥协，而是与之斗争。克尔凯郭尔对

我们说：“信仰始于思维结束时”^[6]。他又说：“信仰是悖论，因为它，个人重于大家……或者个人同绝对是绝对关系”^[7]。这不是突发奇想，克尔凯郭尔认为，信仰是存在哲学的“必需条件”（*conditio sine qua non*）。但是，如果是这样，那么能在我们进入信仰同罪斗争的领域里寻找“法则”吗？罪是对法则的违反吗？即，罪是过错吗？需要再说一遍，克尔凯郭尔始终准备用过错的概念来偷换罪的概念。其实，如果我们知道多神教对罪的理解不同于《圣经》对罪的理解，那么首先应说，对多神教来说，过错的概念完全消失并由罪的概念代替时，对《圣经》来说，这些概念不是对立的，而是毫不相干的。俄语有一句很好的谚语：对上帝无罪，对皇帝无过错。同克尔凯郭尔相反，如上所述，正是在多神教中罪永远以恶意为前提并因而“净化”（*κάθαρσις*），即净化是柏拉图所说的，构成哲学的本质。“苏格拉底曾对斐多”（《斐多篇》，82c）说：‘谁不懂哲学，死时未得到净化，谁就不能与神沟通’。苏格拉底的这句话表达了最宝贵的思想。另一方面，我们在《国家篇》中看到：“上帝从不抛弃力求公正、乐善好施的人”（613, a）。与此相应，先知以赛亚**在第53章中描写了一个承受人世所有罪恶的少年，谈到了基督教看到耶稣诞生和使命。这一章对多神教不能不说是极大的诱惑，也是对多神教的理性和良心的坚决挑战。嫁罪于人是不可可能的，最终也是不明智的。以赛亚的其他话对多神教也是很大的挑战和诱惑。使徒保罗曾在信中（《罗马书》，x, 20）把下面的话作为神奇的勇敢之范例加以引用：“我出现于不寻找我的人面前，我回答不问我的人”（Ἡθαίτας δὲ αποτολμᾶ καὶ λέγει）（《以赛亚书》，65, 1）。人类理性明确地看到并承认不可能嫁罪于人，遵循理性的良知确信不疑地声称，嫁罪（过错）于人不道德的。这里比任何时候都有必要提一下克尔凯郭尔的荒谬，或确切地说，克尔凯郭尔加以简括的德尔图良***的原话：“之所以信仰是因为荒谬”（*credo qui*

* 斐多，公元前四世纪古希腊哲学家，苏格拉底的门徒。他是苏格拉底和柏拉图对话中的主要人物之一。——译注

** 以赛亚，希伯来先知，是《圣经·旧约》中四大先知之一。据说《以赛亚书》就是他写的。——译注

*** 德尔图良（约160—约230年）罗马帝国前期基督教教父之一，教会作家。著有《为基督教申辩》、《论洗礼》、《论先定》、《论忍耐》等书，提倡信仰，贬低理性。——译注

[6] III, 50.

[7] Ib, 53.

absurdum)。在德尔图良的《论基督的肉身》(De carne Christi)中我们可以看到：“上帝之子钉在十字架上，他并不因此是耻辱而感羞愧；上帝之子已然死了，之所以信仰，是因为荒谬，而且埋葬了又复活；此事确凿无疑，因为不可能才是耻辱的。”(crucifixus est Dei filius, non pudet quia pudendum est, et mortuus est dei filius, prorsus credibile quia ineptum est, et sepultus resurrexit, certum est quia impossibile)。

德尔图良是从先知和使徒们那里知道，我们道德的所有可耻及我们理性的所有不可能，是束缚人的意志的敌对力量所授。像后来路德一样，他在这个神秘力量中感到“它不死，人就不能生活的怪物”(bellua qua non occisa homo non potest vivere)。上帝无所不能，无耻辱可言。按他的话说，苏格拉底给予亚西比德的耻辱是由罪人亚当传下来的。《圣经》说，纯真不知耻辱，纯真亦不需要耻辱。

所有这些尽皆悖论，尽皆荒谬。但须知，《以赛亚书》第53章的预言正是披着荒谬和悖论的外衣进入我们的意识的。要“理解”无罪的人认罪，是不可能的。更不能理解的是，这样能驱逐罪并彻底根除之，因为这无异于无中生有。最虔信宗教的人竭尽全力把理性和道德引诱到诚实的真理这一边，这是很自然的。波纳文图拉*说：“我们信仰的真理不比其他真理的处境更糟；因为其他真理可以用以牙还牙的方法，即用理性的论据来证明；显然，我们信仰的真理亦如此”(non est peioris conditionis veritas fidei nostrae quam aliae veritates; sed in aliis veritatibus ita est, ut omnis (veritas) qua potest per rationem impugnari, potest et debet per rationem defendi; ergo, pari ratione, et veritas fidei nostrae)。波纳文图拉像中世纪其他所有哲学家一样坚定不移地相信，如果信仰的真理不能用反驳它的理性的证明来捍卫，那么这意味着它的处境比其他真理更糟。他这个论断是如何得出的？建筑于什么基础之上？这我们以后将会谈到。暂时先说一下，原有罪的权力和可能不能用反对它的那些论证来保卫。波纳文图拉不难从预言似的《马太福音》第九章5-7节中得出这个论断。耶稣对软弱无力的人说：你的罪会得到原谅的。书呆子们对此私下进行指责，耶稣也猜到了他们的心思，但没有同他们争论，没有以牙还牙，而是选择了另一条路：

* 波纳文图拉(1221-1274年)意大利哲学家，天主教活动家，经院哲学的著名代表人物之一。——译注

用自己的话来治愈软弱无力的人，“哪个更容易些？说你的罪将会得到原谅还是说站起来走吧。要知道，人类子孙有权原谅世上的罪恶（那时对软弱无力的人说）：站起来走吧！于是他站了起来，卷起铺盖回家去了”。赦免罪过，驱除罪恶的只能是那个能用话语使软弱无力的人康复的人，即那个无所不能的人，而不是等待援助、期求不受理性和道德危害的保护的人。

第九章 知识就是堕落

若允许我表达自己的愿望，我愿我的读者不假思索地提问：
如果亚当没犯罪，那将会怎样呢？

克尔凯郭尔

要原谅罪，就要有权力，就像有权力才能使软弱无力的人恢复力量一样。自然理性说，这两者皆不可能，不仅人不可能，最高生物也不可能，再说一遍，是宙斯自己向克律西波斯揭示了这个秘密，或者说，克律西波和宙斯都是从所有真理一个不可触摸的源泉中领悟了存在的这个最后真理。用波纳文图拉的话说，克律西波和宙斯的真理处境不比其他真理更糟：如果有人援引理性来攻击它，那它同样可借助理性来自卫。然而，福音中耶稣希冀的真理的情况就不同了：所有理性的论据都反对它，而它却连一条论据也没有。它像克尔凯郭尔那样，不得不说它失去了法律的保护。或者，通俗点说，无论拿撒勒城的耶稣，* 还是世界上任何一个人都无权原谅罪，也无权使弱者重获力量。理性“由自己的意愿推动”(*proprio motu*)，不需征求任何人便宣布了这个真理，我再重复一遍，不征求任何人，就是说，既不征求人，也不征求神，不管他们是否想要这个真理。它宣布这个真理不是因为他需要它、评价它、或真理需要它。它用不容置疑的口气宣布，于是，这个真理就主宰了生活，所有的生物都暗自哀叹，服从于这个真理（宙斯就是哀叹着向克律西波诉说自己的软弱的）。

为什么要屈服？理性哪来的权力把自己的真理强加于存在？它自己并不需要这些真理，存在对它们则愤恨，有时则完全无法忍受。这个问题从未有人提过，无论是人还是神，包括开化的多神教的神和开明的基督教的神。而这对于理性、对于伟大的理性是要比最深刻的思想家斯宾诺莎告诫

* 据传耶稣是犹太北部拿撒勒城的人。——译注

过我们的滔天罪行 (Laesio majestatis) 更为严重的污辱。毕拉基教徒拼命捍卫道德以实现“摆脱了上帝的人” (homo, emancipatus a Deo) 之理想。思辨哲学则同样狂热地追求“摆脱了上帝的理性” (ratio, emancipata a Deo), 对它来说, 只有摆脱日常的真理, 才成其为真理。当莱布尼茨洋洋得意地宣布永恒真理存在于上帝的理性中, 而不取决于他的意志时, 他只是坦率地证实了支撑中世纪哲学的东西和中世纪哲学从古希腊人那里继承的东西: 人类智慧的所有努力都用于追求“摆脱了上帝的真理” (veritates emancipatas a Deo)。理性授意自己所需的法则, 或确切地说, 根据自己的天性授意法则。须知, 它也没有选择的自由, 它也不能使世界归人所有, 即使它想这样做。但它自己也不疑问, 为什么要授意法则, 也不允许别人问及此事。现在是这样, 过去是这样, 永远是这样。人的命运, 宇宙的命运永远地预定了 (in saecula saeculorum), 任何永远预定的东西都不能、也不应改变。存在被某种无个性、漠不关心的权力所迷惑, 无法摆脱这种魔力。哲学总是骄傲地说它找到了一切的基础、源泉和根蒂 (ῥιζώματα πάντων), 也不考虑这迷惑世界的是什么力量, 只是“简单”地承认它, 为它“揭露了看不见的东西”而高兴。甚至《纯粹理性批判》也停留在这一点上, 显然, 完全赞同亚里士多德的怀疑: 不会及时地改变问题, 说明了人的愚昧。

只有《圣经》才指出, 依靠理性和它所说的真理的一切并非顺利。上帝警告不要认知, 否则将会死去。但这难道是对认知的反驳吗? 难道能这样反驳认知吗? 伊甸园里没有波纳文图拉, 那时也没有思辨哲学。显然, 对第一个人来说, 上帝的话是反驳, 他不会按照自己的动机、意志把手伸向禁树。对无知来说, “法则”是后来先知所说的、使徒又重复的话: “遵守教规者将以信仰为生” (justus ex fide vivit), 信仰指引生命之树, 生命之树产生的不是知识, 也不是思辨哲学, 而是存在哲学。按照存在哲学的说法, 需要蛇的介入, 人才能迈出犯罪的一步: 被神秘力量诱惑之后, 他屈服于理性真理的力量, “摆脱了上帝的真理” (veritates emancipatae a Deo) 并用生命之树的果实来换取知识之树的果实。

克尔凯郭尔不敢无条件地、原封不动地接受《创世纪》中关于始祖堕落的故事。他删去了《圣经》中的蛇, 不允许始祖的无知向他揭示真理, 不允许善、恶的认知隐藏罪。但还是这个克尔凯郭尔告诉我们, 罪是自由的昏厥, 同罪对立的观念不是美德, 而是自由 (或, 又如他所说, 罪的对立

概念是信仰)。自由不是人们通常认为的那样是善与恶的选择可能，而可能最终为：对上帝一切皆可能。这样，人终究用自由换取了罪，拒绝了上帝提供的无限可能，却接受了理性提供的有限可能？克尔凯郭尔没有回答这个问题，但他用完全另外一个形式提出了它。“若允许我表达自己的愿望，我愿我的读者不假思索地提问：如果亚当没犯罪，那将会怎样呢？在现实形成之时，可能性趋向于某个虚无一边，这引诱了所有一切不喜欢思维的人。而且，为什么这种科学（或许说知识更好些！）不能控制人们，不能理解自己的界限？但是，当人们向您提出愚蠢的问题时，要小心作答，装成与提问者一样傻的样子。这个问题的愚蠢不仅在问题的本身，更在于人们用它向科学提问上”。毋庸置疑，对科学不能提这样的问题。对于科学，现实永远结束可能。但是能否由此而说，不该提这个问题？若克尔凯郭尔没有提这个问题——明确（*explicite*）或隐含（*implicite*）地，又会怎样呢？当他建议我们忘却蛇这个引诱者时，他是否以此在回答他现在禁止提的问题？他以科学的名义回答，但这个科学在《圣经》有关蛇的故事中，自然要被迫承认是一无所用的，是非常浅陋的、幼稚的幻想。在摒弃蛇时，克尔凯郭尔显然在某些理性的、摆脱上帝的、甚至非臆造的永恒真理面前犹疑不决。正是在这里，他应提到那句神秘的话：“不惑于我者幸福。”这话他曾多次提及。而实际上，《圣经》中的蛇对理性思维是极大的诱惑！但是，须知，《圣经》关于原罪的故事中的诱惑亦不亚于此。始祖堕落，如《圣经》所描写，如同与人交谈并诱惑人的蛇一样，和我们对可能性、应该性的观念是不可相容的。无论怎样使我们相信圣经故事的真实性，它在健全思维的逻辑面前应碰得粉碎。如果在这故事中多少还有些“真理”的话，那么，决不应该用能一棍子打死的论据来辩护。同样，如果信仰的真理像认知的真理一样依赖理性辩护的可能性的话，那么，在《创世纪》中有关始祖堕落的那个章节应从《圣经》中取消。如果亚当和夏娃不受蛇的诱惑、没有摘吃禁果的话会怎样呢？问题不在这愚蠢的提问中。可以肯定地说，我们的始祖从未受过蛇的诱惑，蛇也从未诱惑过他们，甚至，知识之树的果实并无危害，而比伊甸园中其他树上的果实更有益、更必需。概言之，如果从自己的理解、观察能力出发，就得承认，罪是起源于某种与亚当和夏娃故事毫不相干的东西，它不起源于亚当，而是起源于弑弟的该隐*。这里，

* 该隐是亚当和夏娃的长子，因嫉妒把弟弟亚伯杀死。——译注

我们亲眼——“聪慧的视觉”(oculis mentis)看到罪的存在，过错的存在，没有必要求助于哲学中完全不可能的、虚幻的“机械降神术”(deus ex machina)，像诱惑者蛇和叛徒一样。与此相应，罪的思想失去了圣经故事赋予的虚幻特点，完全无愧于真理的光荣称号，因为可以用攻击它的论据来为之辩护。

显然，克尔凯郭尔也未避免此难：《圣经》中始祖堕落的故事也诱惑了他。而且谁又能避免此难，谁又难战胜诱惑呢？我们所有“理智”的生物发自肺腑地呐喊着：随便罪来自哪里，但千万别来自知识之树和恶。蛇能瓦解、粉碎人的意志，这个思想也同样使我们难堪。因此，需要无论如何找出另外一个对罪的更恰当的解释。但任何“解释”，尤其是克尔凯郭尔嘲笑过的“解释一切”的企图，莫非也证明了“自由的昏厥”？只要人还自由，人的自由尚完整，只要人还能随心所欲，为所欲为，他就不能解释。只有不能随心所欲、不屈服其他力量的人才能解释。自由的人不仅不寻找解释，而且臆测解释的可能是对自由的最大威胁。

这样，不仅可能，而且应该问：若亚当没犯罪的话，会怎样呢？如果人注定要从昏厥中苏醒过来，摆脱蛇的诱惑，或许，他敢于这样问：亚当堕落的故事真是“永恒的真理”吗？归还他自己真正的、同在天堂存在时与上帝共享的自由的那一刻能否到来？他能否违背理性的一切禁令，“突然”看到陷入罪恶的真理像经验给我们的一切一样，根据创造所有真理的人的意志产生并可能终止？当然，理性会暴跳如雷，因为这种假设是它统治的结束，而它一贯认为，它的统治不能、也不应结束，就像没有开始一样。但克尔凯郭尔到底是写了许多关于荒谬的鼓舞人心的话！难道理性的抗议和愤怒会害怕或可怜他吗？难道存在哲学在关键时刻会哆哆嗦嗦并屈服于狂怒的敌人吗？

这里需强调，克尔凯郭尔的存在哲学有双重意思，确切地说，负有两个任务，且是两个乍看起来对立的、甚或互相排斥的任务。这在于他不是偶然的、不是“任意的矛盾”，这与他的“间接表述”法有密切有机的联系。这个方法我们曾多次谈到，对耐心的读者来说，它使克尔凯郭尔复杂而混乱的思路变得有时不可理解。

在克尔凯郭尔那里，我们步步会碰到人们习以为常、不仅不刺耳，甚至悦耳的“宗教伦理”的说法。可以毫不牵强地援引他著作中的许多话来证明存在哲学的目的是宗教伦理。确实，也正是从他那里我们听到信仰之

父亚伯拉罕在生活可怕而重要的关头，在命运攸关的时候，即当“生存或死亡”的问题不是作为抽象的理论问题，而是作为同存在联系的某种东西降临他时，不得不“摆脱”阻挡通往上帝的“伦理”。“如果伦理是永恒的，亚伯拉罕就完了。”克尔凯郭尔对此十分清楚，而且确实是这样：如果伦理是最高和最后一级，如果它是永恒的、非受造的、不起源于上帝或它是“摆脱了上帝的真理的”（*veritas a Deo*），亚伯拉罕就完了。克尔凯郭尔本身就是这种（在新哲学中称为自治的、自律的）伦理的揭露者：当亚伯拉罕举刀对向以撒时，他相信以撒终将重归自己身边。在宗教的法庭上，这是对亚伯拉罕有利的不可动摇的“证据”，但在拥有自己的法律的理性和伦理的法庭（再次提醒诸位：理性和伦理都是自治的）上，亚伯拉罕的信仰使他名誉扫地，剥夺了其行为的全部价值。理性坚定地声称，任何力量也不能使以撒起死回生，而伦理，虽不太坚定，但也要求亚伯拉罕杀死儿子时不要寄予任何希望，不要期望儿子会回到身边。只是在遵守这个条件的情况下，伦理才愿视其行为为牺牲，只有用这个牺牲作代价，才能获得它的称赞和鼓励。莎士比亚的福斯塔夫问道：伦理能还人断臂吗？不能。可见，伦理只是想像而已。但是，克尔凯郭尔使亚伯拉罕又重提了福斯塔夫的问题。“伦理”能归还死去的以撒吗？如果不能，那么伦理就应被“取缔”。亚伯拉罕敢于举刀弑子只是因为上帝不是一无所能的伦理，因为上帝能归还其子，也会归还其子。那么，“信仰之父”和莎氏剧中的喜剧人物之间究竟有何区别？信仰具有惟一的、无比的价值，在宗教存在的范围里（一切非信仰的东西皆为罪）成了理性思维方面的弊病，而且是巨大的弊病。“伦理”的任务就是庇护、辨护理性真理，虽然它不能还人断臂，并且除了称赞或否定之外，不能给人任何东西，但它应把自己的全部否定、雷霆和革出教门的威胁同时撒向亚伯拉罕和福斯塔夫。

还应补充一下：福斯塔夫还嘲笑伦理的威胁。若它不能还人断臂残肢，那么它就没有势力，它只是幻影或想像。它的雷霆也只是幻影而已。因为，不能祝福的人有何权力诅咒呢？我们没有忘记，正如克尔凯郭尔所说，伦理会镇压敢于反抗自己的人。“并未血流如注”（*Sine effusione sanguinis*）当然和它虔诚的客观性一样，但比最残酷无情的刽子手和最疯狂的凶手更糟糕。这就是克尔凯郭尔“神秘的双重意思”：在伦理面前亚伯拉罕平静了，在约伯面前，虽然经过持久的反抗，伦理最终被取缔了。如果苏格拉底求助约伯，那么无论他的讽刺，还是他的辩证法都无济于事。约伯摆脱伦理

而转向上帝，上帝无所不能，能还人断臂，能使亚伯拉罕死去的以撒回生，能给穷小伙子皇帝的女儿，能归还克尔凯郭尔的丽琪娜·奥尔森。他推翻了斯宾诺莎、即思辨哲学的遗训：不要讥笑，不要哭泣，不要诅咒，而要理解。人将不靠“理解”生活。“理解”是可怕的“它不死，人就不能生活的怪物”(*bellua, qua non occisa homo non potest vivere*)。在人的眼泪和诅咒中产生了新的、迟早能帮助人战胜仇敌的力量。用圣诗歌者的话说，“当你涌现时，主呵，我大声呼喊”(*de profundis ad te, Domine, clamavi*) 克尔凯郭尔称之为存在哲学：“信仰为争取可能而疯狂斗争。”思辨思维静静地流淌着，在二维平面中流淌着。存在哲学思维则知道第三维，这对理性是不存在的：信仰……

但是，只要摆脱约伯和亚伯拉罕，稍微接触日常，克尔凯郭尔就被不可遏制的恐惧笼罩上了：随着理性和伦理的被取缔，福斯塔夫之流将成为存在的主宰。于是他重返伦理。但伦理却不能归还他的丽琪娜·奥尔森，它几乎不能给人任何东西。但它能剥夺，能破坏、摧毁服从于它的人的生活，因为它是理性高墙掩护下的必然的盟友和战友。无论福斯塔夫多么勇敢、自夸，它终究会使他不耐烦。它将回到无限，回到永恒，并带来毁灭和死亡。最无忧无虑的人在处于伦理控制下的恐怖面前也会绝望并投降。于是，当克尔凯郭尔感到（用他的话说）“不能使信仰最后移动”时，他转向伦理严厉地说：“你应该”。这样，他的存在哲学就获得了完全另外的意义。这不是争取可能的疯狂斗争，而是可能战胜不同政见者的有计划的（或好或坏）的斗争。他不去攻击可怕的敌人“必然”，却攻击虽也不可怕、但毕竟只是像人那样武装的敌人。恐惧置人于死地：它破坏了克尔凯郭尔的自由，用他的话说，使自由昏厥。取代《圣经》启示的是理性的自明真理。

第十章 残酷的基督教

我的严厉并非因为我。如果我知道安慰的话语，我会乐意地安慰和鼓励人。可是！饱尝痛苦的人可能需要另外的东西：更残酷的折磨。是谁这般狂妄，说出这番话语？我的朋友，这是基督教，这最貌似温柔的安慰的学说。

克尔凯郭尔

在克尔凯郭尔存在哲学的双重意思中隐藏了理解其任务的所有困难，它们产生于《圣经》启示与我们理性自然得出的真理之间的冲突中。我们竭尽全力地力图填补启示和真理之间的沟壑，填补我们和黑格尔及所有哲学家坚信黑格尔学说形成的流派间的沟壑。黑格尔认为，启示不能也不应同理性和理性理解矛盾，相反，它应受到它们的保护。确实，先知、使徒们总是对我们说信仰如何丧失理性。确实，克尔凯郭尔恐惧而又战栗地不断重复自己的诅咒：欲有信仰，需失理性。但是，无论是先知和使徒们的危言耸听，还是克尔凯郭尔的疯狂诅咒都不能或几乎不能产生任何作用，不能把我们的自由从昏厥中唤醒。未受理性检查、证明的自由将导致、并且不能不导致无数的灾难。对此的恐惧深深地扎根于我们的心灵，显然，已无法铲除了。我们对恐吓麻木不仁，我们对所有的诅咒漠不关心。

这个恐惧来自何方？认为理性比自由给人更多东西的信仰，又来自何方？柏拉图教导说，仇视理性是最大的不幸。但我们无法弄清，他是从何得出这个真理的。此外，我们有幸相信理性经常全力地反对人。人们会说，这不是对理性要求合法性的“反驳”，显然，人不能以此摆脱理性真理的势力和魔力。就算柏拉图说错了，就算理性终究是人的敌人或刽子手，但它的王国没有、也不会结束。接着的问题是，怎么能把理性和自由对立呢？须知，自由之所以是自由，是因为不能预先知道它会带来什么东西：

或好，或坏，或很坏。甚至上帝也不能提供无限的自由，因为我们不能预先“知道”，上帝会带来什么。根深蒂固的恐惧不断悄声提醒我们这个令人不安的问题：上帝要是给我们带来好的东西，那又会怎样呢？由此，从这个恐惧出发，把宗教和伦理结合、奢谈宗教和伦理就时兴起来。人仿佛把宗教的责任推卸给了伦理。宗教是某种新的、未知的、遥远的东西，伦理毕竟是某种已知的、近的、习惯的东西。关于伦理、克尔凯郭尔和我们都坚信，如果它不足够强大到以还人断臂残肢的程度，那么它扭曲、拷打人心灵的力量是毫无疑问的。这是古人早已知道的，早在苏格拉底之前，伦理始终指挥一大群迫害任何违背其法则的行为的疯狂的泼妇。这是众所周知的，绝不以信仰为前提。但克尔凯郭尔总是重复使徒保罗的话：一切非信仰的东西皆为罪。伦理及其泼妇们绝不来自信仰。这是知识，是对现实的知识。对此，多神教徒的叙述不比克尔凯郭尔逊色。它不能还人断臂，不仅它不能，世上也无别人能做到此事。像“伦理”一样，“宗教”对此也无可奈何。宙斯已证明，神能让世界归人使用，但不是归人所有。确实，克尔凯郭尔不是在说，而是在迟钝地呐喊：上帝无所不能，上帝是万能的，他能还人断臂残肢，能使约伯死去的孩子们复生，能复活以撒，不仅是亚伯拉罕所杀的，而且是必然所杀的任何一个以撒，同时，克尔凯郭尔仿佛情绪激昂、热烈而又绝望地说：上帝让每一个人自由决定他的以撒是什么，在哪里。上帝提供了无限的自由，有了这个自由，被理性评价为“微不足道的”、“可怜的”、“枯燥的”、甚至“喜剧性的”事件，如克尔凯郭尔所遇到的事情，都会变成他所说的具有比马其顿国王亚历山大和民族大迁移更伟大意义的历史事件。克尔凯郭尔说：“谁不够成熟，谁就不能理解，即使是千古流芳的不朽荣誉也只是暂时的，也不能理解追求永垂不朽是与永垂不朽相比更可怜的某种东西，它等待着每个人，它会公正地引起普遍的嫉妒，如果它只是为一个人准备的话，这样的人不会理解何为精神、何为永垂不朽。”^[1]

谁给了克尔凯郭尔做这种结论的权力？第一个堕落的人的不朽就比流芳千古的马其顿国王亚历山大的荣誉更伟大么？他征询过伦理吗？显然，他忘了或忽视了，因为，如果他征询过的话，也就应给自己浇一盆冷水。他的或其他什么人的永垂不朽同名传万代的马其顿国王亚历山大荣誉相比不

[1] V, 100.

仅一文不值，而且也无法同其他更小的荣誉相比，如穆齐·斯采沃拉*，勒古鲁斯**甚至赫洛斯特拉特***的荣誉在后代的评价中也比克尔凯郭尔更接近真理。但他毕竟没有随心所欲地自吹自擂，而是等待着历史的评判。世上任何珍宝之所以是真实的珍宝，是因为它们所处的客观范畴不是由人随心所欲确立的，而是由凌驾于一切随心所欲之上的最高规则确立的。克尔凯郭尔对永垂不朽的要求立论不足，就像他要求把自己同丽琪娜·奥尔森的约会变成世界历史事件一样。克尔凯郭尔对此也并非一无所知。像通常那样，他坦率地（但显然不是直接地，而是用第三人称）承认不信仰“伦理”，躲避伦理，尽管知道它很小肚鸡肠，要求人对待它像忏悔时一样，交待所有最隐秘的愿望和想法。^[2]在克尔凯郭尔的生活中，伦理不仅不与宗教联盟，而且始终与之为敌。当伦理本能地顾盼理性，宣布最后判决时，当所有“可能”对伦理都结束时，“宗教”开始了。宗教在“普通人”范围之外、之上。它不受任何法律保护，它无视我们思维认为可能或不可能东西。对于“信教的人”，他的“永垂不朽”比自己在后代中的荣耀更珍贵；对于他，造物主给的才能比“伦理”对我们的任何褒奖更宝贵。克尔凯郭尔在著述和日记中所说的一切，证明了他把自己的希望不与由理性发现的可能相联系（他鄙夷地称之为或然性），也不与伦理许诺的奖赏相联系（他称之为虚伪的安慰）。由此产生了他对理性的仇恨和宣扬荒谬的热情。在世界文库中，很难找到像克尔凯郭尔这样狂热追求信仰的作家。

但是，他经常提到这样的话：“不惑于我者幸福”。这不是无缘无故的。

* 穆齐·斯采沃拉，古罗马传说中的一个青年，公元前508年被派往围攻罗马的伊特拉斯坎人的兵营中去刺杀伊特拉斯坎王波尔森，被俘后，为表示自己苦刑和死毫不畏惧，把左手放在火上烧掉。“斯采沃拉”(Scaevola)意为“左手”。——译注

** 勒古鲁斯(?—约前249年)，古罗马将军。第一次布匿战争期间任执政官，进攻迦太基，初胜后败，被俘后立下庄严誓言，愿随迦太基使团赴罗马建议媾和并交换俘虏，不成功即返迦太基。果不食言，重返迦太基，被处死。——译注

*** 赫洛斯特拉特，小亚细亚的希腊人，为了出名，于公元前356年焚烧古代艺术的优秀作品——以弗所的阿泰密斯神庙。现以“赫洛斯特拉特的荣誉”比喻可耻的荣誉。——译注

[2] III, 82……“伦理不能帮助他们；它受了委屈。因为他们没有向伦理坦陈自己的秘密，这是他们自己负责的秘密。”这里说的既不是约伯，也不是亚伯拉罕，而是热恋的情侣。

信仰时时处处受到诱惑的暗算。它们之间存在着我们难以理解的，但显然是不可分割的联系：不知诱惑者亦不知信仰。只需补充的是：诱惑要比克尔凯郭尔所假设的开始得更早。克尔凯郭尔认为，最不可置信并因而最令人神往的是耶稣的化身。上帝怎么会屈尊为人的形象，而且是最坏的人的形象呢？克尔凯郭尔不惜笔墨地描写耶稣在人世生活中的屈尊：受众人乃至亲友驱逐、鄙视的穷人，被父亲逐出家门，因为他怀疑玛丽亚，^[3]等等。上帝怎么是这样的呢？不用说，这是巨大的诱惑。然而诱惑的起源和基础不在于上帝决心接受奴隶的形象。对人的理性而言，诱惑开始得更早些，始于这样的假设中：存在着万能的上帝，他可能接受奴隶的形象，也可能接受帝王和统治者的形象。有必要指出，对理性来说，第二种可能比第一种可能更为合适，克尔凯郭尔对此也从未忽视，即使当他以特有的低沉情绪叙述耶稣尘世生活的恐怖时亦如此。依据经验和理性，我们很容易假设，如果确有比人高级的动物（我们因此而称之为神），那么，它们毕竟还不够强大，还不能冲破理性发现的所有可能，还不能克服一切道德认为不许可的东西，因而，在不利的情况下，它们变成了各种困难，而不是“万能”的动物。如上所述，理性知道，上帝是“富裕”（πλοῦτος）与“贫穷”（πενία）的产物，不仅多神教的哲学家是这样认为的。在试图回答“为何神是人”（*cur Deus homo*）的问题时，我们不可避免地会碰到必然，它证明了某种上帝也无可奈何的存在的永恒基础：为了拯救人，上帝不得不变成人，忍受痛苦，接受死亡等等。解释越深刻，越是强调了上帝不能用其他方法达到自己的目的，这是一方面；另一方面，也强调了上帝的崇高，这表现在他为了拯救人类而甘愿接受必然提出的苛刻条件。在人类事务中也完全是这样：理性规定了上帝可能性的范围，伦理称赞上帝，因为他自愿完成所有受不可能制约的“你应该”。这里隐藏了最大、最后的诱惑。克尔凯郭尔时刻感到它的存在，始终同它斗争，但终究又不能战胜之。这个诱惑从未被凡人战胜过，可见，凡人注定不能战胜：我们不能摆脱善恶之树的果实。换句话说，我们的理性，我们的道德从上帝那里解放出来了。上帝创造了一切，但道德和理性早在上帝之前就一直存在。它们不是受造的，它们是亘古永存的。

由此存在哲学总是企图倾向于苏格拉底的教诲，用柏拉图的话来说，

[3] XI, 136。

“人的最高幸福是每天同美德交谈” (μέγιστον ἀγαθὸν τῷ ἀνθρώπῳ ἐκ ἀβ
της ἡμέρας ἡεὶ ἀρετῆς λόγους ποιείσθαι)。当宗教同伦理结合时，它在伦
理中溶化得无影无踪。知识之树汲取了生命之树的全部浆汁。存在哲学视
“争取可能”的斗争为己任，变成了训诫，而实质上是准备同“理性”和“伦
理”控制的有限可能妥协。人在生活范围中不敢或不能思维，不得不生活
于他思维的范围中，同时，甚至也不怀疑这是最大的堕落，这是原罪。他
完全在他授受蛇的“将会和上帝一样” (eritis sicut dei) 的控制之下。应
该认为，这也指克尔凯郭尔，当他谈论自己时说不能使信仰最后移动。这
就是他无情抨击宗教、教会、“取消了耶稣的基督教”的真实原因，也是充
斥其说教或所谓训诫中无与伦比的残忍和严厉的原因。在这方面，就是克
尔凯郭尔最狂热的信徒也不敢追随到底并千方百计地予以“解释”，使人
与日常理解相应。但这只能使我们疏远克尔凯郭尔，及其念念不忘的关于溶
化于存在中而又顽强存在的“或此或彼”的课题。倘若克尔凯郭尔能“安
慰”，他就会这样做并不把此事交付他人。1851年，在他愤怒宣称基督教取
消了耶稣的那本书中，他写道：“我的严厉并不来自我。如果我知道安慰的
话语，我会乐意地安慰和鼓励人。可是！饱尝痛苦的人可能需要另外的东
西；更残酷的折磨。是谁这般狂妄，说出这番话语？我的朋友，这是基督
教，这是最貌似温柔的、安慰的学说。”^[4] 这里他又提到了早期著作中不断
出现的亚伯拉罕的牺牲：“亲手消灭非常热望的东西，让人剥夺已拥有的东
西，这是对自然人的斩草除根。而上帝正是要求亚伯拉罕这样做。亚伯拉
罕应亲自（多可怕的字眼！）、应亲手（多么恐怖和疯狂！）杀死以撒，这
是他悲伤地期待已久的上帝的恩赐，他曾为此对上帝感恩不尽。以撒是独
生子，上帝许给的孩子！无疑，生活比死亡更令人沮丧。另一方面，同样
无疑，克尔凯郭尔的严厉确非自发。他既未要求亚伯拉罕作出可怕的牺牲，
他也不是那些充斥人类生活的恐惧的罪魁祸首。这些恐惧早已存在并仍将
存在，大概，还会越来越多。他只是传播他人声音的传声筒。他只是看见、
听见了其他人过去没听到的东西。但话语的“含义”，所见所闻的“意思”，
他得自行揣测。这时我们成了闻所未闻的内心斗争的证人。这场斗争把他
及本已破碎的心灵撕成碎片，但他无法摆脱这场斗争，因为在这场斗争中，
存在哲学正在摆脱难以忍受的思辨哲学的自明性。在《恐惧与战栗》一书

[4] XI, 67.

中，克尔凯郭尔还可根据亚伯拉罕的牺牲谈论“诱惑”。在后来的著作中，每次提及“诱惑”时他总要重申，任何科学都不能弄清和解释《圣经》中“诱惑”一词隐含的意义。但是，他否定了“蛇”。然而，没有蛇，诱惑还成其为诱惑吗？或更确切地说，这是否是对现代启蒙理解和解释的让步？当然，克尔凯郭尔没有想到，他准备清除陷于罪孽传说中不适合我们理解的成分之愿望可能会对我们的思维产生如此不幸的后果，即使不是直接的，也是间接的。蛇的干预及其所说的“将会和上帝一样”（*eritis sicut dei*）不是别的，正是对“自然之光”（*Lumen naturale*）的召唤：知识之树的果实使人变得和上帝一样，而一切非自然的、超自然的东西都到此为止，变成幻想和虚无。这里就是真正的艺术，所有可能的诱惑的基础，但又威严和危险，因为最不像诱惑。谁会怀疑，认知和区别善恶竟隐藏着某种危险？显而易见，恰恰相反，无知和不会区别善恶才是一切危险的根源。我们记得，《德意志神学》的作者对《圣经》中知识之树的故事漠不关心。我们还记得，克尔凯郭尔把第一个人的无知看成精神的昏睡。人可以随便从哪里找出罪的根源，但不是在《圣经》指明的地方。此外，我们的“自然”思维使我们确信，人最大的罪和最可怕的堕落是不愿看见何为善恶并因而精神死亡。克尔凯郭尔由于把《圣经》看成神灵的书，不能从内心中排除这个信念。他不怀疑，如果伦理，即知识之树的果实是最高的，那么亚伯拉罕，他喜爱的英雄，信仰之父，将会完蛋。他知道，如果亚伯拉罕的信仰受到知识的侮辱，那么所有的人将完蛋。但伦理没有放开他，而是把他牢牢地控制在自己的手中。

这是怎么回事？克尔凯郭尔说过：罪是自由的昏厥。人已不能选择，也无力选择；代替他选择的是虚无。而克尔凯郭尔说，虚无会变形术。首先它变成必然，现在又戴上“伦理”的面具，而且并未到此为止。它还将以永恒、无限和伪形象出现在我们面前。与此相应，存在哲学越来越远离思辨哲学的客观真理，克尔凯郭尔同客观真理进行了如此坚决的斗争，并把它视之为人类最可怕的敌人。

第十一章 恐惧与原罪

人们对原罪的实质议论纷纷，但疏忽了一个主要范畴：恐惧。这是原罪的真正意义。恐惧是控制个人的外部异力。人不能摆脱它的控制。

克尔凯郭尔

再说一遍，克尔凯郭尔向我们谈论罪、恐惧和自由，是因为这对解释存在哲学的任务极其重要。他在《何为恐惧》一书中写道：“恐惧是自由的昏厥。”接着他又补充说：“从心理学上讲，陷入罪孽始终发生在昏厥状态中”。^[1]在他的日记中我们也可看到几乎相同的话：“恐惧使人无能，原罪发生于昏厥状态中。”对后面这句话，克尔凯郭尔又作了插语：“人们对原罪的实质议论纷纷，但疏忽了一个主要范畴：恐惧。这是原罪的真正意义。恐惧是控制个人的外部异力。人不能摆脱它的控制。因为人害怕：我们害怕的东西正是我们所期求的”^[2]。

我认为，在笃信宗教的思想家中未必有谁能更接近陷入罪孽这一问题，除了尼采。只有尼采在背逆基督教后，谈论的不是陷入罪孽，而只是人的堕落。但尼采的“堕落”（decadence）实质上同克尔凯郭尔的原罪无甚差别。尼采认为，苏格拉底，这最伟大、最英明、最天才的人是特别堕落的人。他害怕展现在生活中的荒谬，在有限的理性思维中寻求清静和解脱。我们知道，克尔凯郭尔认为，苏格拉底是基督教以前最重要的人物。但他们认为苏格拉底是特别的罪人，因为，他是旷世天才，即“发现”认知，并把全部希望寄托于所发现的认知上的天才。认知对于他既是真理，也是善的惟一源泉。认知向他展示了自然和可能性的界限，善是在认知指明的

[1] V, 57.

[2] 日记, 171.

范围内寻找最高幸福的艺术。他受到德尔斐神谕的“认识自我”(γνῶθι σεαυτὸν)的鼓舞。这使他确信，人类的最高幸福就是整天与人谈论美德。

令人惊奇的是，尼采不仅猜测苏格拉底是堕落的人，而且完全准确地规定了自己的任务：以苏格拉底为例阐明《圣经》故事，他能懂得，堕落的人不能凭自己的力量摆脱必然的死亡。尼采说，随落者为自己所做的一切只能加速死亡。无论他如何斗争和克制自己，他的斗争方式、获得解脱的企图，只能是“堕落”的表现。他所做的一切只能像堕落的人所做的一样，即一个失去选择自由的人，敌视的力量使他把解脱看成死亡的后果。当克尔凯郭尔说，最伟大的天才是最大的罪人时，我们知道，他虽未说是苏格拉底，但无疑指的是他。他认为，在苏格拉底身上体现了《圣经》中所说的巨大诱惑。确实，还有什么能比德尔斐的遗训——认识自我——更能诱惑人呢？或比苏格拉底的妙语“成天同人谈论美德”更能诱惑人呢？但这些正是《圣经》中蛇引诱第一个人时所说的话。其引诱力之大，使我们至今仍视隐藏不详谎言的地方有真理。所有的人，甚至有神秘论倾向的人都追求认知，而克尔凯郭尔只是摒弃了蛇，其理由出自从“无知昏睡”中苏醒的灵魂深处，不仅他，而且所有的人都这样认为。或许，这里需要寻找神秘信念的根源，根据神秘信念，知者不会表现很差。当然，此即我们的信念：罪不能来自知识之树。相反，用《圣经》的话来说，罪只来自生命之树。世上所有的恶都来自生命之树。但是，如上所说，克尔凯郭尔毕竟下意识地始终回避了神秘论学说，尽管他抛弃了蛇。神秘论者仍明显地忠实了《圣经》的启示，以自己的生活、学说实现苏格拉底的“认知”原理。他们在自身，也仅仅在自身寻求解脱，视摆脱尘世为己任。但无论克尔凯郭尔如何反对苏格拉底和神秘论者，他们每次总能重新控制他，当他力不从心时。显然，在其中这样一个时刻他决意摆脱蛇，即当他感到，经过这样的修改，《圣经》故事才能成立，人的堕落才更宜于理解时，但事与愿违。第一个人陷人罪孽的故事同整个《圣经》的内容、乃至《旧约》、《新约》等其他书联系十分紧密。不得不继续修改。于是，存在哲学不得不具有我说过双重意义。删除蛇不仅不意味摆脱它的控制，相反，却意味着受其控制，即拒绝同它作斗争。由于它不为人所见、所承认，它更肆无忌惮地统治着我们：我们不知道，谁是我们的真正敌人，我们在同不存在的敌人斗争。正如尼采所说：堕落的人在解脱的同时又戕害了自己。该他听教时，他却教诲、训诫和说教起来。难道“说教”的人能超过苏格拉底？难道他比

苏格拉底“说教”得更好？克尔凯郭尔在一次训诫中问道：“使徒和天才有什么区别”（这次发言以此为题发表）。根据我们已知的克尔凯郭尔对天才的观点，可以预料，他的回答将更清晰地表现他热衷宣扬的存在哲学和思辨哲学的根本对立。克尔凯郭尔认为现在是表达自己隐秘观点的最佳时机。但他又训诫说：一切在飞快地变化着。他的回答是：使徒在同天才所没有的、也不可能有的权威对话。使徒成了导师和师长，他们比智者和天才更优越，因为他们有权威，并因而使所有的人服从他们。耶稣也变成了导师，也因而有权要求人们服从。他有的是权威，而不是权力，换言之，不是世界和自然顺服他，而是人们。《圣经》的上帝不是万能的，他有许多事（可能是最主要的）无能为力，这是像苏格拉底所说的上帝、爱皮克泰特所说的以及同克律西波交谈的上帝一样。我们可以期求上帝的最主要的东西是他的教诲和训诫，他像多神教中的神一样，不会拒绝给我们一部分理性知识。此外所有的一切只是迷信，尽管它已形诸《圣经》中。克尔凯郭尔就这样说：“一般来说，‘你应该’是惟一能调整人同上帝关系的。如果取消了它，在宗教领域中就会出现难以置信的混乱。”^[3]这是克尔凯郭尔著名训诫的题目之一。他曾多次以此为题，或就某个问题，或泛泛而谈。对这个题目需特别仔细研究，因为它向我们揭示了（尽管是从反面）他心灵中痛苦的忧虑之一。读过前几章后，就不会再怀疑克尔凯郭尔应该是调整人与上帝关系的思想及其来源。我们已知，所有“你应该”都同统治世界的必然有内部紧密的联系。因为它们想成为无条件的（即像福音书中非受造的、摆脱了上帝的人）。当必然宣布“不可能”时，伦理就以“你应该”予以协助。“不可能”愈是绝对、不可战胜，“应该”就愈是威严、毫不留情。我们已看到，莎士比亚剧中的福斯塔夫对荣誉的嘲讽曾使克尔凯郭尔暴跳如雷。它触痛了克尔凯郭尔的要害部位。于是，他对这个没有资格讨论哲学的人极尽威胁之能事，仿佛这不是福斯塔夫，而是黑格尔。他不能不承认伦理无力还人断臂残肢，但伦理仍保留着某种力量。它能扭曲人的心理，比最疯狂的刽子手蹂躏人体有过之而无不及。于是乎，伦理及其“你应该”是惟一能调节“人与上帝”关系的。显然，在克尔凯郭尔的灵魂深处存在着不可改变的信仰：世界上存在着某些“不可能”，无论上帝或人都不能克服之。正是这些“不可能”带来了所有威严的“你应该”，就像形影不离的伴

[3] VIII, 109.

侣一样。同时，克尔凯郭尔一贯认为，这些“不可能”不与某些世界历史事件联系（这还不够“荒唐”），而是同他絮絮叨叨告诉我们的乏味而又可笑的事情相联系：同丽琪娜·奥尔森断绝关系。他在日记中写道：“假设有人具有相信上帝确实忘记了他的罪的勇气，这将会如何呢？一切都忘记了。他会成为新人。但往事就无影无踪了吗？换言之：这个人能重新像无忧无虑的少年一样生活吗？不能！……这个相信罪能被原宥的人不可能重返青春和情爱！”看来，有什么还能比这个问题更合法，更自然？但在这个问题中仍明显地露出了他在日记和著作中所说的“肉中刺。”^[4]“可能吗？”，他问道。但这是向谁提问？谁决定或有权决定可能领域的结束之处和不可能领域的开始之处。看来，是某个其他人，某个非上帝的力量操纵了克尔凯郭尔的思维。这是否是我们已熟悉了的虚无？被克尔凯郭尔否定了的《圣经》中的蛇，通过第一个人向所有人传播了对虚无的恐惧。克尔凯郭尔毫不动摇地坚信，即使上帝忘记了他的罪，他也不可能重新得到青春和无忧无虑。这个事实是确定无疑的。但这个信念来自何方？他没有对我们说。他甚至不加追究，也不敢追究。而实际上他只要想想他在《致死的疾病》中所说的话，就足以感到回避这个问题是不行的。他自己说过“上帝是万能的，上帝对人而言是万能的。对于宿命论者一切都是必然的。他的上帝就是必然。这意味着他没有上帝”^[5]。但是，如果有必然而无上帝，如果原宥罪必然以丧失青春和无忧无虑为代价（或许，还必须有其他更可怕的损失！），那么，原宥罪不是来自上帝，而是来自思辨哲学探究形而上学的安慰的地方。“争取可能的疯狂斗争”彻底失败了：“有限”世界的主人不是信仰的骑士，而是必然，人的理想完全由顺从的骑士实现了。穷小伙子永远也娶不到皇帝的女儿，约伯再也看不到自己的孩子，亚伯拉罕必然要杀死以撒，克尔凯郭尔将像低能儿一样被人愚弄。此外，还要求我们承认这种情况是自然的、合乎愿望的，甚至要我们把这看成对某个永恒原理的英明预见的实现。克尔凯郭尔写道：“没有理性（从伦理观点看很可笑）是注定永恒的生物把全部力量用于控制暂时和不变的东西”。在同一本书中另一个地方，他又说：“对有限寄予绝对的希望，这是矛盾，因为有限应有终极”^[6]。

[4] 克尔凯郭尔最出色的文章之一就题为《肉中刺》。

[5] VIII, 37。

[6] VII, 105与81。

这都是自明真理，只要我们还处于理性思维的平面中，同它们的争论就是毫无裨益的。但克尔凯郭尔指引我们走向荒谬，因为它比二维更广阔，他并以第三维——信仰——作为真理的条件。他说，“哪怕你的信仰微如芥末，你们就没有办不到的事……“你们便无所不能了”（οὐδὲν ἀδυνατήσεται ὑμῖν）。于是，约伯的孩子，亚伯拉罕的以撒，皇帝的女儿，丽琪娜·奥尔森，这一切都是“有限的”。追求，甚至无限狂热地追求可能有终极的事物就是矛盾，因而也是不明智的、可笑的。^[7]如果我们问，克尔凯郭尔的这个真理究竟从何而来，我们会毫不犹豫地回答：来自苏格拉底，这个最聪明、最优秀、生活于《圣经》之前、之外的人。在苏格拉底那里这个真理适得其所。苏格拉底只知道宙斯，而宙斯被自然的、非受造思维所辖制，他不是无所不能的。一切发生的事物的先天法则凌驾于宙斯之上，比他更强大。一切有始的事物亦应有终。我们只能这样判断：“思维不容许不曾永恒的事物成为永恒的”。但思维是否同时又不容许，不能实现的事物得以实现？克尔凯郭尔曾说过，为有信仰，需拒绝思维。于是，可笑和不理智的东西将不再可笑和不理智，对有限的无限狂热的追求就站得住脚了。相反，如果思维，即苏格拉底的思维，二维思维其中理性(intelligere)践踏了“讥笑、哭泣、诅咒”（ridere, lugere et detestari）取胜的话，如果理性及其“不可能”，道德及其“应该”是永恒的并取得胜的话，产生于“哭泣与诅咒”（lugere et detestari）的信仰和对有限的无限追求就将成为不理智的、多余而可笑的。《圣经》本身也不得不经常修改或重新解释，以免陷入可笑的、不理智的窘境。

毫不奇怪，克尔凯郭尔是脚踩两只船。显然，这是最可行的，甚至惟一的方法，使他多少能对付曾战胜过他并使他偏离存在的通常轨道的问题。

我们知道，他从《圣经》陷入罪孽的故事中取消了蛇。蛇不适应、甚至侮辱了我们的宗教和伦理的理想。人认为，蛇不能、也不应从外部进入人的内心。克尔凯郭尔也不同意《圣经》关于太阳平等地照耀罪人和规矩人的说法。每当涉及这个问题，他总会愤慨而坚决地抗议说：在我们的世

[7] 试比较上书，231，这里克尔凯郭尔充满了“荒谬的激情，在前几页的一番吹捧之后，不顾是否会像经常那样使人感到矛盾和可笑，他又说：“思维不允许不曾永恒的成为永恒的。”无数令人吃惊的例子之一，就是思维获得新的一维之后，凌驾于常人不可理喻的真理之上。

界里，在物质世界里确是如此，但在精神世界里却存在着另外的“规律”。在那里，“不劳动者不得食”，太阳不照耀恶人，它只照耀善人。甚至在早期著作中，如《或此或彼》，《恐惧的概念》，他也多次提到过。应该承认，他是始终一致的。既然他为满足伦理从陷入罪孽的故事中取消了蛇，那么无论如何不应在《新约》中保留耶稣关于太阳一般照耀罪人和规矩人的说法。罪人即恶：伦理从不能忍受它，审判的人不受上帝的审判，即宗教予以驳回，只有伦理自己审判他。只有伦理才能判定孰善孰恶，何罪何德。苏格拉底教导说，神不能控制伦理，神圣的之所以神圣，不是因为神喜欢它，而是因为神喜欢它的神圣。苏格拉底认为，善和理性一样是永恒的，不由创造万物的上帝创造，它们是独立的。因此，他认为，假设罪来自知识之树，是最大的亵渎。相反，一切罪来自无知。罪要得到报应也同样是无疑的：太阳不应照耀罪人，雨也不能给他们爽快。罪人应由绝对单独控制。伦理不能还人断臂和情人，但它会绞杀。对此，克尔凯郭尔在回答福斯塔夫时已谈了许多。

第十二章 知识的权力

迷信授予客观以能石化的主观的墨杜萨的权力，而自由的丧失使人不能解除魔力。

克尔凯郭尔

永恒的、非受造的“伦理”不能给人任何东西，但它会索取，甚至于它给得愈少，索取得愈多。如果克尔凯郭尔此时想“走到底”，他应像回答福斯塔夫那样回答福音书关于太阳平等地照耀罪人和规矩人的说法。实质上，汇编于《生活与爱情行为》一书中的狂热训诫已含有这个意思，虽然表达不尽相同。该书阐发了人与上帝的关系由圣诫决定的原理：“你应该爱”。你应该爱上帝，你应该爱亲人，你应该爱生活的磨难和恐惧，你应该，你应该，你应该。当克尔凯郭尔一谈到“你应该”，他就口若悬河。他认为，从人和上帝的关系中取消“你应该”的想法是令人沮丧的、荒诞无稽的。他直言不讳地说：“可恶的奴隶制时代已经过去，人类认为，虽然我们人人属于上帝（虽非上帝所生，但由上帝所造）并超过了任何奴隶对主子的依属，但若取消人对上帝的依属，人类还将前进一步。”^[1]在《圣经》中克尔凯郭尔则找不到这个。《圣经》说：你们是神，是上帝的子民。在《约翰福音》书（X，34）中也重复了这个思想。克尔凯郭尔早就写过，“伦理把每个人看成自己的奴隶”，如果我们还记得这句话，我们就毫不费力地能猜到克尔凯郭尔把人同上帝、奴隶同主人的关系等同，他这一令人讨厌的思想是从何而来的。就是在这里，他也严格地始终一致：人对伦理训诫的关系如同理性法则一样，是无条件的奴隶从属关系，这更令人沮丧，更置人于死地，比理性更有过之而无不及；因为后者是没有意志的。克尔凯郭尔断言说，人们从对上帝的关系中取消了“你应该”是不对的。恰恰相反，

[1] 训诫IV，121；试比较同书114页：“人人是上帝的奴仆。”

在关于上帝的所有观念中只有“你应该”保留到现代。对许多人来说，上帝已不复存在，但“你应该”却比上帝活得更长。克尔凯郭尔不也同自己的“你应该”一起指责福斯塔夫吗？他威严的口吻足以打动这肥胖的骑士。无论如何，福斯塔夫也许更相信克尔凯郭尔及其严厉的、吞噬一切的“永恒”是暂时的，而不太相信《圣经》中把上帝意志描写成能控制人落发的故事。因为“经验”和“理性”不断告诉福斯塔夫，世界上有某种能剥夺人最珍贵的东西而又无动于衷的力量，却不存在能归还被剥夺的东西的力量。当然，福斯塔夫无论如何也不相信可以把理性、经验同荒谬对立起来。或许，他没有读过柏拉图的书，但他相当有远见，懂得人的最大不幸是成为理性的仇敌并把自己的命运托付给荒谬。像所有聪明人一样，他清楚地看到同客观真理斗争将一无所获，因为客观真理依靠的是必然的、非受造的、永不屈服的权力。如果他稍有哲学修养，他会毫不费力地看到必然和伦理之间的有机联系，因为这种联系是由理性确立的，而他在自己漫长的一生中对理性的美德亦赞不绝口。但克尔凯郭尔却嘲笑了客观性。“迷信授予客观以能石化主观的墨杜萨的权力，而自由的丧失使人不能解除魔力”，^[2]这是他在《恐惧与战栗》中说的。他使我们相信，“只有狂热的结论，只有它们才是可以依赖的”。^[3]他对此谈得太多了，太鼓舞人心了！但伦理依然诱惑了他，恰恰是用他告诫自己和他人加以提防的东西迷惑了他：用它的客观性和不变性。在伦理绝对的、不受任何限制的、目空一切的“你应该”中隐含着某种不容争辩的、铁面无情的、对所有人都必须的“法则”，这是理性提出的不可能性所依赖的法则。康德在寻求理性综合的先天判断时，也保证了实践理性的无上命令，它们完全能满足克尔凯郭尔所赞颂的“伦理”的所有要求。只是由于误会（可能不完全是故意的），克尔凯郭尔虽深谙康德哲学，但抱怨哲学取消了伦理。相反，除了思辨哲学有影响的领域，伦理在其他领域中都未受到如此理性和毕恭毕敬的欢迎。甚至“无道德论者”尼采也证实了这一点，他说，只要伦理一点头，就能把最“自由”的思想家吸引到自己一边来。这里需再次强调：伦理的诱惑力仅仅依赖它同必然的关系。当克尔凯郭尔感到青春一去不复返，上帝能原宥、忘却罪，但不能使往事成为乌有，而是如前所述，他从未处于这种状态，他便把亚伯拉

[2] V, 139。

[3] III, 95。

罕、约伯和爱上皇帝女儿的穷小子全忘记了，并且毫不犹豫地退回到苏格拉底，他还对《圣经》重新解释，似乎它不曾侮辱过最聪明的人的理智和良心。上帝不能使往事成为乌有，他还有许多事不能做，因为永恒的真理比上帝更强大。上帝和使徒一样，没有权力，只有权威：他们只能威胁或要求，充其量也只能恳求。在有关爱情和慈善的一次训诫中，克尔凯郭尔提到了有关《使徒行传》的第三章开头部分：“有一天，当使徒彼得去教堂时，路上遇到一个瘫痪病人向他乞讨。彼得说：我没带金银，有什么就给什么吧：看在拿撒勒的耶稣面上，站起来走吧。彼得搀起他的右手，想把他扶起来。突然瘫痪者的双腿变得有力了，他一跃而起，开始行走了。”引述这个片断后，克尔凯郭尔“解释”说：“有谁能怀疑这不是慈善事业？然而，这确实是奇迹，奇迹吸引了我们的全部注意力，使我们不去注意慈善，因为慈善总无所事事，从未这么清楚地表现过，只有这时我们才毫无障碍地、清清楚楚地、确实地看到什么是慈善。”^[4]或许，在读这几句话时，有人会暗自说：“害怕达那俄斯，害怕成为祭品”(timeo Danaos et dona ferentes)。但这里仍表现了严格的一致性。这里首先是“崇高”，这正是伦理竭尽全力从人的心灵里驱逐所有“兴趣”时要求我们的。不仅苏格拉底和康德，甚至黑格尔也会欢迎克尔凯郭尔的。黑格尔甚至还会超过他：完全推翻福音中的奇迹，愤慨地视之为“对精神的暴力”。确实，在《行传》中叙述的奇迹能完全消灭并使人忘却人们所作的一切训诫。这不是诱惑吗？如果使徒彼得不治好瘫痪病人，而像耶稣曾做过的一样，仅仅用爱的甜言安慰一番，这不更好吗？或者瘫痪者登上伦理的高度，对使徒说：我不需要你的奇迹，我只寻求爱和慈善，因为，我虽非黑格尔，但坚信奇迹只是暴殄精神。于是，这样又得修改或重新解释《圣经》，使之适应我们建立在“可能”范围内的“崇高和应该”的观念。可以说，愚蒙的木匠、渔夫对上帝的了解是十分粗糙、幼稚、原始的。他们向往奇迹，向往万能的上帝。在接受真理之前，需引导他们走过苏格拉底式的严格思维，通过“可能”和与之联系的伦理，通过它的净化。首先必须转移对奇迹的注意，而这只有对什么都不关心的纯爱才做得到。这种爱当然是软弱无能的，它不能使瘫痪者重新站立。克尔凯郭尔神秘而坚决、又像填鸭式地不断重复说：慈善什么事也办不到。他喋喋不休地重复，直至达到自己的目的：读者完

[4] 《生活与爱情琐事》，337。

全转移了对奇迹的注意，并开始感到克尔凯郭尔从《使徒行传》中摘引的片断不是出自《圣经》，而是出自爱比克泰德的著作或苏格拉底的谈话录。使徒彼得有教诲的权威，但却没有帮助人的权利。使徒作为最聪明的人也隶属于不变的、不可征服的永恒。古希腊智者对永恒已形成了这样的理解。苏格拉底的上帝像苏格拉底本人一样，在永恒面前软弱无能。他只能支配善行和智慧，像善良的动物一样，他愿同凡人分享这一切。但世界及万物不属他支配和统治，因而他“妥协”了，并教导人妥协，竭力转移人们对奇迹的注意，因为谁也不能创造奇迹。他使人产生爱，喜爱慈善，使人侈谈崇高并由此晓喻伦理是惟一需要的，只有它被上界看重，也应被下界看重。苏格拉底“知道”，在世界上或另外的世界上（如果另外的世界不是我们想像的结果，而是现实的话），人们的最高幸福就是训诫性的谈话。斯宾诺莎就把自己的伦理建立于此：“快乐不是对美德的赞赏，而是美德本身”（*beatitudo non est proemium virtutis, sed ipsa virtus*）。

现在需要扪心自问：苏格拉底和斯宾诺莎的思维是以何种方式进行的？他们是否先确信人和神的力量都有极限，不能逾越，然后又确信所有人、物的力量都有极限并视美德为最高享受，尽管美德像他们本人一样无能？或者，不预先征求任何人的意见，他们先喜欢美德，仅仅是因为它很宝贵，而后，才发现它不能为人们做什么事？换言之，是不可能先于应该，还是应该先于不可能？我认为不能有两种答案。克尔凯郭尔承认，“可能”和“不可能”对我们的评价不屑一顾，甚至原谅罪都不能使人新生和重返青春。美德的命运由某种对人们需求完全漠不关心的力量决定。这是神秘的“存在辩证法”，它按自己的规律发展（不仅黑格尔，而且有神秘论思想的雅科夫·伯麦也谈到了自我运动，吸引和摧毁宇宙中的一切——生的或死的）。只有一个出路才能摆脱它，这就是宙斯向克律西波建议的出路：离开有限的或“现实的”世界，到理想的世界去。爱、慈善及其他美德本身都有价值，完全不取决于事件在外部世界发生的方式，因为它们在这个世界中不能、也不想改变什么。即使所有的人，所有的生物，爱、慈善以及周围的所有美德在他们眼前灭亡，他们也会无动于衷，毫不担心自满自足的存在。

克尔凯郭尔的所有说教和训诫是为了宣扬什么？我们又要说：为了宣扬知善恶树的果实。这是怎么回事呢？他可是说过，伦理不是最高的，如果伦理是最高的，亚伯拉罕就会完蛋。现在清楚了，苏格拉底知道真理，知道伦理是最高的。《圣经》中的蛇及其（像上帝那样知道善与恶）知道真理。

信仰之父是万恶的凶手！（*eritis sicut dei scientes bonum et malum*）

克尔凯郭尔写道：“我的严厉并不来自于我。”无疑，这确非他自发的。如果授权于他，他永远不会让受折磨的人再遭受更大的痛苦。但严厉来自于谁？谁敢说受磨难的人需要再增添痛苦？克尔凯郭尔回答说：基督教是这样说的，果真如此吗？基督教真的想给本已悲痛的人再增加新的痛苦吗？《圣经》中真的没有安慰的话语吗？彼得治愈了瘫痪病人，而拿撒勒的耶稣不仅治好了瘫痪病人，还使死者复生。他还心地朴实地说，治愈瘫痪病人比原谅罪更重要，因为他是爱和慈善的化身。他没有料到实践理性会对此进行批评。那为什么在作出奇迹的同时，要转移我们对慈善的注意，并对伦理致歉？这个问题还是让陀思妥耶夫斯基，这个与克尔凯郭尔最才气相当的作家来回答吧。他说，“我肯定，当您意识到自己无力帮助受苦的人类或给人类任何裨益、安慰，但又完全确信人类在受苦受难时，这会把您心中对人类的爱变成对人类的恨。”软弱无能、无能为力的爱使陀思妥耶夫斯基恐惧不安。但须知，克尔凯郭尔对此也感到恐惧。难道约伯极力攻击的朋友们又能说出什么比无能的爱更好的东西来？他们不能帮助约伯，只提供了力所能及的东西：慈善的话语。约伯只是在清楚地看到自己的“顽固僵化”时，才拒绝了他们“道德的”、“形而上学”的安慰。而他们当然要把这看成是反对伦理的“暴动”和“造反”并群起而攻之。他们是对的：伦理不仅自己这样做，而且命令自己的骑士、仆人都这样做。它虽不能还约伯以孩子，但它能用革出教门的诨语来戕害他的心灵，这比体刑更能触痛他。约伯向朋友们和伦理认错：他鄙夷爱和慈善的恩赐，要求“重复”，“重新恢复”（*in integrum restitutio*）被剥夺的东西。但克尔凯郭尔支持约伯。伦理及其“恩赐”不是最高的。在约伯经历的恐惧面前，无能的爱和慈善应看到自己的渺小，并吁求另外的基础。约伯朋友们的过错是最大的罪：企图用可怜的人类手段来满足安慰者的希望和需求。如果伦理是最高的，约伯不仅要完蛋，还要成为被告。相反，如果约伯被证明无罪并得到解脱，世界上就另有最高的基础，伦理就应甘拜下风，顺从宗教。上面所引的陀思妥耶夫斯基的话的意义就在这里。这看来至少有些突然，但下面的叙述将进一步论证：克尔凯郭尔训诫的意义就在这里，所有无与伦比的残酷，或用他的话说，凶残的意义也在这里。他寻求并找到了凶残，确切地说，把它插入耶稣的原话，而没有纳入他认为取消了耶稣的基督教。我们现在可以确信，前面所述的“间接表述法”得到了顽强地贯彻实施。

第十三章 逻辑与雷霆

抱怨吧，呼吁吧。上帝不会害怕。说吧，拉开嗓门呐喊吧。但上帝的话更洪亮，因为他拥有所有的雷霆。雷霆就是回答，就是解释，正确的、“肯定的”、一成不变的解释。甚至上帝把人打得粉碎时，他的回答也比全部人类的智慧及对上帝公正的担心要更漂亮。

克尔凯郭尔

克尔凯郭尔写了无数的训诫，但它们是一首首对恐惧和痛苦无休无止的、放荡不羁的、愤怒若狂的颂歌。虽然他多次极为固执地强调说，他没有威信，他只是作为个人发表训诫，但他是代表基督教的，因为他援引了福音。“我的严厉并不来自于我，它来自基督教。”在他的晚期著作中，尤其是《致死的疾病》和《基督教入门》中，他也写了类似的话。他殚精竭虑地向我们表明：基督教学说的温柔只是表面的，基督教带来的福音，如斯宾诺莎所言，可归结为：“快乐不是对美德的赞赏，而是美德本身。”人对基督教美德的评价是：它比最大的不幸还要可怕。尼采的“博爱”观曾令当代震惊。但克尔凯郭尔在激烈、阴郁和冷酷无情方面更甚于尼采，这在他描写人类存在的恐惧并代表基督教作残酷的说教时表现出来。他时时处处向我们讲述耶稣在人间所受的苦难，代表耶稣几乎一字不动地照搬尼采代表超人或查拉图斯特拉*所说的话：“你们以为我来是为了更好地安慰受苦受难的人？或者给你们，误入迷途的人，指明最轻松的道路？不，你们中最优秀的人将越来越多地死去，因为你们将越来越处境维艰。”这里不

* 查拉图斯特拉（约前628—前551年，查拉图斯特拉拜火教或祖祆教或波斯教）的创始人。三十岁时创立该教，初期信徒不多，后在大夏国王维斯塔巴支持下信徒增多并传至波斯各地。其生平及教训的记录后成为该教圣书（《阿维斯陀》）。——译注

准备详述尼采说教的“严厉性”。确实，人们对之习以为常，很少感到不安，但人们都相当了解，我只提醒一下，尼采和克尔凯郭尔一样，不得不承认其严厉并非自发的。那么，它究竟从何而来？也是从基督教吗？抑或在克尔凯郭尔的基督教之后，就像在尼采的超人之后，隐藏着某种力量？尼采最后还是透露了自己的秘密：不是他选择了残酷，而是残酷选择了他。他的“命定之爱”（*amor fati*）以命运之不可征服为源泉：最忠诚无私、最无限的爱在命运面前也无能为力。如果仔细听一下克尔凯郭尔的言论，会发现其中也有同样的东西。它们非直接地、但仍显明地承认了命运是不可征服的。他说：“耶稣的生活是惟一一种不幸的爱：他为爱的神圣理解而爱，爱全人类……耶稣的爱，从人的意义上讲，不是牺牲，也不完全是这样：他没有以自己的不幸去换取自己同类的幸福。不，他使自己和同类都沦为不幸，用人类的话来说，极为不幸。他的自我牺牲仅仅是为了使他所爱的人也成为像他一样不幸的人。”^[1]像尼采和克尔凯郭尔一样，他这样做是违心的。他也可以呐喊：我的严厉并不来自于我！但是，如果不来自耶稣，又不来自上帝，那来自谁呢？尼采归咎天意，克尔凯郭尔则归咎基督教。那么，耶稣将归咎于谁？上帝，那个“无所不能的”上帝又能归咎于谁呢？或者，我们有必要捡起古希腊人对能力受存在结构限制的上帝观念？上帝与受限制的某事物有联系，我们的理性在上帝之上发现了不取决于上帝的原理。它们也不由上帝创造，相反，却限定了上帝的意志，迫使他利用可能？在这些原理面前，上帝同凡人一样无能：他只有无所事事的爱和慈善。克尔凯郭尔坚定地说：“你应该爱。只有应该爱，才能保证爱不发生任何变化，使之从容独立，永葆自由，使之永远快乐，不再绝望。”^[2]他还重复说：“只有当爱是应该的，必须的，它才得到永恒的保证。”越往下，他越坚定不渝地提出“你应该”，但不再像《实践理性批判》一文那样明显地无所畏惧（克尔凯郭尔从不提《实践理性批判》，尽管他熟谙康德的著作），^[3]却表现了其著作中前所未有的紧张和不可遏制的狂怒。类似的话不一而足，

[1] 《生活与爱情琐事》，116页及随后几页。

[2] 同上，31。

[3] 试比较KD，I：“真正的严肃始于人用需要的力量武装起来以后，感到自己受某种更高的东西驱使去干违背自己爱好的事，即可以说，使自己的能力和自己的爱好。”这是《实践理性批判》完全准确的翻译，但却写于克尔凯郭尔逝世的那年。

它们值得（我差点忘了，更确切地说），威严地要求重复：“人不认为耶稣的爱是自我牺牲，不能称之为自我牺牲，因为耶稣没有准备用人们所说的不幸换取自己所爱的人的幸福。没有，他使自己和众人都十分不幸，用人们的话说，极为不幸……他牺牲自己使自己所爱的人像自己一样不幸”……

“我的严厉并不来自于我”，当克尔凯郭尔说受尽磨难的人在他这里只能找到一种安慰——再增加恐惧和苦难——时，他这样辩解说。宙斯也是这样在克律西波面前辩解的：如果他愿意的话，他会对人们更善良。耶稣的处境并不更好：他必须选择，愿不愿使自己和人们陷入不可忍受的苦难。他应该爱，只有爱，不顾一切地爱，也不考虑他的爱会给自己和自己所爱的人带来什么后果。耶稣（克尔凯郭尔念念不忘）是善良和温柔的化身。但他的这个“应该”的“严厉”又从何而来？克尔凯郭尔对这个问题大惑不解。但他更鲜明有力地描写了基督教这一温柔的学说所伴随的恐惧。如果我想摘引他著作中所有有关的言论，我将耗费几百页纸。克尔凯郭尔差不多有一半著作是叙述耶稣是为接受福音的人准备恐惧的。当他想起耶稣的话时，他只是为了再次表现全部非人的残酷，或如他所说，所有福音的残暴。他特别注意地，甚至漫不经心地、温柔地谈到《路加福音》中的一句著名的话：如果你不仇恨父母亲等，耶稣将要求你仇恨父母、妻儿——只是在这一点上克尔凯郭尔才表示同意，只是到达这残酷荒唐的界线时，克尔凯郭尔才“心平气和”，如果“心平气和”一词在某种意义上适用于克尔凯郭尔的话。^[4]最好说“停在”这句话上，因为再往前已无处可去。^[5]它成了崇高的事业。一无所成、软弱无能的爱，如同陀思妥耶夫斯基所说，变成了艰难痛苦、不甘罢休的恨。克尔凯郭尔明显地要达到这一点。耶稣说：“劳苦大众到我这里来吧，我会使你们平静。”克尔凯郭尔在《基督教入门》中对此解释说：“如果你是不幸的人，想让人帮你成为更不幸的人，那么去找他吧；他会帮助你的”。为了使人们不对他对耶稣权力和使命的理解产生误解，在几页之后，他又冷嘲热讽般地说：“到快饿死的人那里去对他说：‘我

[4] 克尔凯郭尔不知道这个。但爱比克泰德在他的《语录》第14章中刻薄责难，要求为了“你应该”脱离同父母亲等的关系。

[5] 早在《生活道路诸阶段》中，克尔凯郭尔说：“不幸的爱有自己的辩证法，但不在自身，却在自身之外。”试比较第374页（俄文指原书页码）。不过，这不是针对耶稣，而是针对故事的主人公的。

完全原谅你的罪，因为这太令人气愤了！’确切地说，这甚至可笑，但已严肃得不能窃笑”（同上书，55）。这样，耶稣教人站在有限之上，就像古代和近代的智者所教的一样。克尔凯郭尔指责黑格尔说：“有些人在黑格尔那里找到了永生，而我却没有找到”（VI，23）。而他在本书另一处又写道：“永生和永恒的生命只存在于伦理之中”（同上书，218）。如果是这样，那么他以上的指责就毫无道理。在这个意义上，黑格尔不逊色于斯宾诺莎。其实，斯宾诺莎已渗透了其全部哲学，他始终思考着“在永恒的观念下”（*sub specie aeternitatis*）。大概，他不会拒绝在那个荷兰隐居者的著名语录“感情试验是永远的”（*sentimus experimurque nos aeternos esse*）上签名。克尔凯郭尔当然知道福音书中讲述了耶稣的生平活动。他赈济饥民，医治病人，使盲人重见光明，甚至起死回生。当然，克尔凯郭尔不会忘记他对施洗约翰*的使者的回答：“你们去把所看见、听见的事告诉约翰，就是瞎子看见、瘸子行走、长大麻风的洁净，聋子听见，死人复活、穷人有福音传给他们。”（《路加福音》，VII，22；试比较《以赛亚书》，XXXV5、6）。更不能忘记这后面的话：“不惑于我者幸福”，他视此为基督教奠基性的金科玉律，丝毫不敢忽略。但奇怪的是，他却害怕把诱惑同《圣经》束缚他的东西联系。在解释上面所引的使徒活动时，克尔凯郭尔不遗余力地转移我们对福音书中有关耶稣生平的一切“奇迹”的注意，并竭力使我们注意有关美德无所事事，也注定一无所成的教导。对于耶稣，“最高幸福”（*summum bonum*）在伦理中是尘世的苦难不涉及它，它不想，也不能同这些苦难斗争。当克尔凯郭尔听说牧师用《圣经》中的话安慰人时，他就愤慨起来。“谁一有损失，牧师马上就会对他谈论亚伯拉罕和以撒的故事。多么愚蠢！难道损失就是牺牲吗？等等”。使克尔凯郭尔愤怒的不是牧师把“损失”和“牺牲”混为一谈，他不愿意人们借《圣经》来安慰，因为《圣经》不是用来安慰的；对此我们已知道得很多。

这是怎么回事？为什么不能在《圣经》中寻来安慰呢？为什么克尔凯郭尔如此仔细地剔除——为了读者，也为了自己——《圣经》中所讲述的奇迹呢？当然，不用说，他不会不知道自己意欲何为的。“奇迹”意味着上帝是万能的。克尔凯郭尔确信：可以归还牧师所安慰的人失去的东西，如同

* 施洗约翰，即先行者，撒迦利亚的儿子。他在耶稣之前传道，劝人悔改，并在约旦河里给人施洗，也曾给耶稣施洗。——译注

可以归还约伯的孩子，亚伯拉罕的以撒等等，突然，又要转移对“奇迹”的“注意”，全神贯注于慈善、爱及其软弱无能。难道克尔凯郭尔忘记了自己所说的上帝意味着万能？

不，他没有忘记。正当他忘我地为上帝残酷的美德的软弱无能谱写赞歌时，他对约伯、亚伯拉罕、坠入情网的小伙子和自己的丽琪娜·奥尔森仍记忆犹新。他摆脱奇迹时，希望的却仍是奇迹。他仿佛在对自己及人们做冒险而可怕的试验：如果不是摆脱，而是像思维之人诚挚的智慧要求的那样，从生活中彻底清除奇迹，如果把上帝置于我们经验和理性能作证的范围之内，这样的话，如果“伦理”彻底、永远地成为“最高”者，将会怎样呢？在《重复》中，他已提到那位以奇谈怪论宣扬死亡的古希腊哲学家埃格齐亚斯，在结束时，他清楚地感到必须把试验（仿佛此书洋洋洒洒的前言的一半）做完：“为什么死者不能复生？因为生命不像死亡那样能令人信服，死亡理直气壮地坚信：没有人能想出任何反驳的论据，从未有人相信能把生与死对立的诱惑。啊，死亡，你能令人信服；你最能言善辩的庇护者（πεισιθάνατος）不就是那个最善于谈论你的古希腊哲学家！”^[6] 克尔凯郭尔的父亲早在童年的克尔凯郭尔身上就看到了“默默的绝望”（*stille Verzweiflung*），它早就驻留其心，同面对必然意识到的“无能”伴生。^[7] 这种意识逐年递增，不断巩固，并在他看来，获得了世界历史事件的规模。他在日记中再三重复说，他永远不会说出把他逐出正常生存的东西的真正名字，并严禁以后的传记作者对此探秘，他甚至还警告说，他已采取了一切措施让所有好奇的人无功而返。通常，传记作者和注释家认为，自己有责任顺从他如此明确表达的意志，并不去探索他的隐秘。但克尔凯郭尔的文献遗产——他的书和日记——却威严地要求我们另外的东西：他说，他想永远隐藏自己的秘密，但又设法使之长留于世。“如果我有信仰的话，我就

[6] Ⅲ，164。

[7] 试比较克尔凯郭尔在《恐惧与战栗》（Ⅲ，41）中关于无限的听天由命的言论：“无限重复是民间故事中的衬衫：泪水织成了布，泪水染白了布，泪水缝制了衬衫；但它们仍能比钢铁更好地保护你们”。这里明显地强调了克尔凯郭尔在斯宾诺莎否定的“哭泣”（*lugere*）和“诅咒”（*detestari*）中寻找能给他“理解”（*intelligere*）的东西。因此他说，绝望是哲学的基础。翻译成圣诗歌者的话：“当你涌现时，主呵，我大声呼喊”（*De profundis ad te, Domine, clamavi*），如同理性所不知的思维的一维。

会离开丽琪娜”和“应当还其做丈夫的能力”的“重复”，这些声明已比他严禁探讨的具体事实重要得多。他脱离信仰去求知识，重复了我们始祖所做的事，结果得到了最难预料的东西——无能。知识成了墨杜萨，向神索要神秘：一切变成了金子，但一切在灭亡或变成美丽的幻影，像现实中的丽琪娜·奥尔森对他来说变成了幻影一样。正是因此，克尔凯郭尔把自己的思想同原罪联系在一起，罪也因而在其存在哲学中获得如此重要的意义，也同信仰产生了如此紧密的联系。

只有信仰才为人开辟通向生命之树的道路，但要有信仰，需丧失理性。只有这时，或在悖论的照耀下，或在其阴面才能发生“重复”的奇迹：幻影将变成活的生物，人将从知识称为“不可能”或“必然”的无能状态中痊愈。因为罪的对立概念是自由。克尔凯郭尔处处感觉到“罪”的重负，同时他又感到《圣经》中罪的思想是惟一的，能给人添翼，使人凌驾于其思维所通过的平面的自明性并到达新的境界，那里神圣的可能对于人像晨曦一样美妙。思辨哲学竭力忘却，确切地说，使我们忘却罪和对人世罪恶生活的恐惧，因而它竭力把原罪纳入道德范畴，即像摆脱痛苦而无意义的引诱一样。相反，存在哲学却把罪看成我们最需要的东西的启示。克尔凯郭尔喜不自胜，大概，现代没有一个受过文明教育的人会像《重复》那样借助约伯来叙述自己的观点。在《重复》中，他袒露了自己的无能和每一个用生命之树果实换取知识之树果实的人的无能，当他闻讯他心爱的女人无缘无故地变成了幻影时，突然更切身地感到了无能。“我需要你：我需要能向苍天呐喊的人，因为在那里，上帝和魔鬼正在制定反对人的阴险计谋。抱怨吧，呼吁吧。上帝不会害怕。说吧，拉开嗓门呐喊吧。但上帝的话更洪亮，因为他拥有所有的雷霆。雷霆就是回答，就是解释，正确的、肯定的、一成不变的解释。甚至上帝把人打得粉碎时，他的回答也比全部人类的智慧及对上帝公正的担心要更漂亮。”^[8]甚至克尔凯郭尔也很少说出这样真正表达同《圣经》秘密接触的人内心状态的话：上帝的雷霆是人类的智慧，是我们的逻辑和真理的回答。他粉碎的不是人，而是人类智慧（也是人类的怯懦）用来隔开自己和上帝的“不可能”。《圣经》中所有“可怕”的东西皆不可怕，因为这来自上帝。甚至相反：《圣经》中的“可怕”以不可抗拒的力量吸引了克尔凯郭尔。众所周知，克尔凯郭尔的父亲对人们的贫穷和残酷深恶痛绝，早在童年给别人于

[8] III, 182.

活时，就诅咒了上帝。^[9]这位老人不会、也不想对孩子隐瞒童年的可怕事件，年轻的索伦不得不终生把父亲的罪当成自己的罪并为此寝食不安。上帝令他对他未做过的事负责，他不仅不争辩，而且连争辩的可能也不想。他写道：“生活大声地证实了《圣经》的教诲：上帝把父辈的责任迁移到下一代，甚至第三代、第四代身上。认为这是以色列学说，并认为试图摆脱隐藏的恐惧是徒劳的。基督教从不肯使他地位优越，让他有可能在所有的外部事务中从头开始。”^[10]他总是这样认为，只要“健全思维”和“自然公正”反对“可怕”，反对《圣经》中传来的上帝的雷霆，他就能找到人最需要的东西，“惟一需要”的东西。当然，如果指责他夸大而又绝对化的轻信和不间断的神经质病态错乱，那是很容易摆脱克尔凯郭尔的观点的。如果我们用平常的标准来研究克尔凯郭尔的思维，那么它什么自己的东西也没有。这时很容易排除他所经受的恐惧。他自己说过，人们不能忍受疯狂和死亡的故事。可能，在一定意义上，即“在实践上”，人们是正确的，但他们不能使疯狂和死亡沉默，只能暂时摆脱它们。但它们会回来，会依然故我，向人们提出他认为应忘记的问题。克尔凯郭尔对此十分清楚。他在《生活道路诸阶段》中写道：“我讨厌匆匆出家的神甫和谋士，他们想解除人对可怕的恐惧。谁想在这个生活中得到美好的东西，他就应忘却可怕，但是，欲以宗教为己任，就应对可怕敞开自己的心扉”。^[11]

无疑，“宗教”和可怕有神秘的联系。这对古希腊人也不是秘密。柏拉图甚至把哲学定义为“对死亡的研究”（μελέτη θανάτου），克尔凯郭尔曾提到过的那位宣扬死亡的古希腊哲学家（πεισιθάνατος）很接近柏拉图，尽管有时看来不是这样，而克尔凯郭尔则认为他是克莱沃的贝尔纳*的先驱者。这里我们又回到了那个基本问题：人在存在的恐惧面前能做些什么？古希腊人在净化中，即在对实质上注定灭亡的暂时和有限依附的摆脱中寻求解

* 克莱沃的贝尔纳（1090—1153年），法国天主教修士。1115年成为由其本人建造的克莱沃修道院院长，顽固维护天主教信条，是12世纪西欧神秘主义的主要代表之一。1174年被教会尊为“圣徒”。——译注

[9] 克尔凯郭尔在日记中叙说了父亲对他说过的话：“当他还很小时，还在日德兰草地放牧羊群时，他备尝艰辛，忍饥挨饿，他跑上山岗诅咒上帝。在他身上发生了可怕的事，年届82高龄仍难以忘怀”（I，238）。

[10] V，69。

[11] IV，341。

脱。古希腊人认为，对征服众神的必然作任何反抗都是不理智的。他们的智慧导致摆脱，没有它就找不到出路。克尔凯郭尔认为古希腊智慧是不适用的。他想认为，他想使大家都认为上帝就是没有必然。但他仍代表基督教号召人们追求“净化”(κάθαρσις)的享乐。但神秘的是，同古希腊人和绝大多数皈依基督教的教士相反，他用极其阴暗的色彩描写了经过净化的人们的“享乐”，这使人们，甚至他最忠实的追随者们也不寒而栗，而且这恐惧不是神圣的，而是平庸的、几近动物的。克尔凯郭尔不能不偏不倚、不能“或多或少”，这是人们习惯用来躲避存在的召唤和秘密的。如果必然是亘古永恒的，非受造的，如果没有制约它的章法，那么不仅为人准备的极乐会比所能想像的痛苦更糟糕，而且上帝的极乐也不例外。

耶稣的生活是一段不间断但又不成功的爱，索伦·克尔凯郭尔的生活亦是如此。在耶稣，即上帝的独子身上有“默默的绝望”。同人一样，他的头上也悬着诅咒，他也无能为力，他想，但又不能，把手伸向生命之树，却摘下了知识之树的果实，于是全部现实变成了过眼烟云。没有其他出路，只能接受人的无能和上帝的无能并视之为极乐。不要为生活的恐惧忧伤，而要像上帝那样找到它们，上帝正是为此变成了人的形象。永生和亘古永存的生活在伦理之中。自我牺牲的思想凌驾于一切之上。但这仍是那个促使亚伯拉罕举刀杀子的自我牺牲。亚伯拉罕相信，即使他杀死儿子，儿子也会被归还，因为上帝是无所不能的。这样的牺牲是对上帝有益的，但伦理不接受这样的牺牲。伦理以无能为荣，禁止人想起万能的上帝。亚伯拉罕应为上帝牺牲儿子，因为他和人们一样，绝对不能起死回生。上帝会惺惺落泪，悲痛欲绝。除此而外，他什么也不会。这就是需要的一切，只有当爱和慈善注定一事无成时，它们才能得以纯粹的表现。他在1854年，即最后一年的日记中写道：“当耶稣呐喊：‘我的上帝，我的上帝，你为什么遗弃我’时，这对耶稣十分可怕。人们通常都是这样说的。但我觉得，上帝若听见这个喊声将更为可怕。做一个如此至死不渝的人太可怕了！但这不是最可怕的。最可怕的是至死不渝地爱着他，这才是无限深重的痛苦！啊，我，可怜的人，也经受了某种这类东西，经历了这个矛盾——不能背叛同时又得爱，我的经历使我模糊地，当然，极其模糊地形成了对上帝爱的概念。”^[12]当上帝听到历尽苦难的儿子的喊声时，甚至不能答应一声，就像克

[12] 日记II、364。

尔凯郭尔不能答应丽琪娜·奥尔森一样。统治他的是不闻不问、无动于衷的伦理，及其毫无怜悯之心的“你应该”：你应该至死不渝，甚至不能问：伦理这个无上权力来自何处？惟一剩下的是效法上帝及其变成人的儿子：对什么都不要问，忍受恩赐的恐惧，从中寻找极乐。应该认为，就是上帝，在儿子尝尽苦难之后，也感到了极乐，因为他逢迎了伦理。克尔凯郭尔教导说，这就是基督教带给人们的福音的内容：基督教的任务是在人世间实现“伦理”。但是，那么基督教和古希腊智慧有什么区别呢？古希腊先哲也教导说：乐善好施者将极乐。他们认为，哲学不仅是理论思维，更是某种行动。如上所述，柏拉图的净化（κάθαρσις）是行动，而具有柏拉图思想的爱比克泰德以苏格拉底式的简洁和尖刻揭发了。不模仿芝诺*和克律西波**却死记硬背和解释他们著作的哲学家。如果存在哲学不能想出别的东西，那为什么要抛弃苏格拉底，并用《圣经》的启示来替换古希腊智慧呢？为什么要放弃雅典，而把希望寄托在耶路撒冷之上呢？

令人惊讶的是，帕斯卡尔虽然真诚地追随爱比克泰德，因为后者生活严肃，泊淡明志，至今仍令人羡慕，但他仍认为爱比克泰德身上有某种极端对立，不容接受东西，他称之为“魔鬼般的骄傲”（*superbe diabolique*）。克尔凯郭尔也神秘地同爱比克泰德划清了界限并称之为奴隶。虽然他从未说明自己的尖锐判断，但这样的假设是不会错的：他像帕斯卡尔一样觉察到爱比克泰德心灵中的“魔鬼般的骄傲”（*superbe diabolique*）的成分。爱比克泰德像苏格拉底一样，认为伦理是最高的，自己则是伦理的奴隶。作为忠实的奴隶，他迫使自己生活于思维的范围内，并把这种“哲学”生活作为理性动物所允许的幸福，他甚至还命令别人也这样做。应该认为，克尔凯郭尔在读爱比克泰德的著作时，想起了使徒保罗的一句话：一切非信仰的东西皆为罪（帕斯卡尔很可能也想起了这句话）；他或许还回忆起自己对信仰之父所说的话：如果伦理是最高的，亚伯拉罕就完了。亚伯拉罕之所以完了，是因为如果他没有忘记自己的以撒：是伦理扭曲了他，比任何残忍的刽子手都有过之而无不及。对爱比克泰德，克尔凯郭尔最忧虑不安

* 芝诺（约前336—约前264年），斯多葛学派的第一个创始人。早年经商。约前294年在雅典的壁画长廊（Stoa Poikile）下开办一所学校，从而开创斯多葛学派，即“画廊派”。——译注

** 克律西波（前280—前208/205年），斯多葛学派的第二奠基人，仅次于芝诺。——译注。

的是爱比克泰德生活在思维的范围内并认为这是完全的满足。爱比克泰德愈是言行一致，其生活愈是符合理性和伦理的命令，克尔凯郭尔就愈烦躁不安，愈疑窦丛生。我们看到，克尔凯郭尔几乎从不提及斯宾诺莎，尽管众所周知他藏有并熟读了斯宾诺莎的全部著作。但一切可能都说明斯宾诺莎比爱比克泰德更触痛、更侮辱克尔凯郭尔的心灵。斯宾诺莎的这些话如同代表其伦理学的话，“内心世界能从理性诞生，而诞生自理性的世界是最可能伟大的世界”（*Aquiescentia in se ipso ex ratione oriri potest et ea a quiescentia qua ex ratione oritur maxima est quae dari potest*）“享乐不是对美德的奖赏，而是美德本身”（*beatitudo non est proemium virtutis, sed ipsa virtus*），在克尔凯郭尔听来应像死刑判决书一样。人的所有希望寄托于美德，寄托于同时又是意志的理性：斯宾诺莎的伦理大获全胜。再说一下，克尔凯郭尔极少提及斯宾诺莎，但从不敢攻击他，可能，部分是因为他评价很高的施莱尔马赫对斯宾诺莎崇拜得五体投地，也可能是这位荷兰隐居者的深刻思想和不染俗尘使他肃然起敬，因为斯宾诺莎鄙视人们所看重的一切“财富，荣誉，欲望”（*divitiae, honores, libidines*），他认为，为了“理性地爱上帝”（*amor Dei intellectualis*），人类的日常利益都可归结于此。但斯宾诺莎无疑用自己的无所事事和享乐比爱比克泰德更大程度地唤醒了克尔凯郭尔的心灵。如果近代有谁接近实现最困难的戒律“爱自己的上帝”，无疑，这就是斯宾诺莎。对于那些已从美德获得享乐的人，他仍是首屈一指的。正因如此，他给克尔凯郭尔的恐惧要比爱比克泰德给帕斯卡尔的更多，因为，从人的意义上讲，他越是完美，则越表现“魔鬼般的骄傲”（*superbe diabolique*）。实际上，他能忍受并已心明气平地忍受了“命运的两面性”（*utramque faciem fortunae*）。一切都退居二位，失去了“永恒的观念”（*sub specie aeternitatis*）的意义，除了对上帝的精神的爱及对美德同样从精神上的欢迎。最伟大的天才同时又是最大的罪人：“很难”承认这一点，克尔凯郭尔解释说，但不能对此缄默不语。苏格拉底，斯宾诺莎甚至谦逊的爱比克泰德都不是我们一贯认为的规矩人，而是用自己的规矩行为对自己和别人掩饰不信仰的无能。可能，再重复一遍，这就是在上界比几十个规矩人更受欢迎的罪人，但《圣经》中讲述此事的地方仍令人难解，就像太阳一般照耀善人和恶人的说法一样，或像加利利的迦拿一样希望我们相信上帝甚至为招待参加婚礼的人这类小事操心。无怪乎黑格尔在谈到加利利的迦拿时想起了伏尔泰对《圣经》最尖酸刻薄、大逆

不道的嘲笑。苏格拉底、爱比克泰德和斯宾诺莎也许会站在黑格尔一边。黑格尔说这番话不是孤立的，他代表了理性和伦理，代表了智慧。智慧是“魔鬼般的骄傲” (*superbe diabolique*) 的表达吗？是最大的罪吗？对此古人云：“万罪皆源于骄傲” (*initiums omnis peccati superbia*)。

第十四章 伦理的自治

你们俩都死了，你得到了同他一样的极乐（真理的证人）。想一想这个，你就未必会说我说的话：我们得到了平等的极乐，这是对上天多么令人慷慨的不公正。

克尔凯郭尔

克尔凯郭尔对我们说，我的严厉并不来自于我。但苏格拉底、爱比克泰德和斯宾诺莎的严厉又来自于何方？现在该换另一个问题，它大概很重要：为什么古希腊先哲在宣扬美德时很少谈论或者一笔带过规矩人遇到的困难，相反，克尔凯郭尔的著作和日记中却充满了对这些恐惧的哭诉？克尔凯郭尔要求人们在生活中效法耶稣，寻求忧伤，而不是欢乐。古希腊的净化（κάθαρσις）可以毫无困难地用于效法苏格拉底。甚至，克尔凯郭尔所说的基督教徒是自愿接受穷苦、侮辱等也能从起源于苏格拉底的犬儒主义学派的学说中找到类似的情况。安提西尼*有句名言：“宁愿发疯，也不愿享乐”（μανείην μᾶλλον ἢ ἡσθεῖην）。但是无论古希腊先哲的要求多么苛刻，除了埃格齐亚斯外，没人能像克尔凯郭尔那样认为有必要如此为美德存在的困难和恐惧大费笔墨。大家都宁愿谈论规矩生活的美好和崇高。谁也没听见苏格拉底抱怨过，而他实际上是有值得抱怨的事的。他把狱吏给他的一碗毒药一饮而尽，仿佛碗中是灵丹妙药。后来，虔诚的柏拉图用目击者的话向后人叙述了这个催人泪下的故事。斯宾诺莎亦如此：他贫病交困，忍受迫害，年纪轻轻就一命归西了。但在他的哲学中丝毫未留下任何明显的外部痕迹。他实际上像苏格拉底一样，没有对所经历的苦难悲伤，没有抱怨生活艰难的困苦。如果他有幸获得克尔凯郭尔在著作和日记中所说的一

* 安提西尼（约前435—前370年），古希腊哲学家、犬儒派创始人。曾师从高尔吉和苏格拉底。——译注

切，他的美德就会是充分的安慰，就会保护他免受“悲哀和诅咒”（*lugere et detestari*）及与之联系的绝望的折磨，爱比克泰德曾说过一句很聪明的话。他说，苏格拉底若处在普里阿普或俄狄浦斯的位置上，他不会惊慌失措，反而会镇定自若地说：如果这对主方便的话，就让它这样吧。苏格拉底不知道约伯这个人，因为他如果见到约伯的话，会用自己通常的方法——辩证法和讽刺——来给他医治。怎能设想约伯所说的“赏赐者上帝，收回者亦上帝”是不对的，而他不顾任何劝阻、毫无意义地呐喊、诅咒都是正确的！理智的人应“以公平的心灵展示命运的两面性”（*aequo animo utramque faciem fortunae ferre*）：世上的一切只供人使用，不归人所有，并可能被永远剥夺。而他所说的每个人自行决定自己的以撒是什么这句话使克尔凯郭尔怒不可遏。因为这是随心所欲，真正的、彻头彻尾的随心所欲。不像他认为的那样，不仅人，而且上帝都无权决定轻重缓急：某物的神圣不是因为神喜欢它，而是因为神能够而且应该只喜欢神圣的事物。凡人和神祇的“快乐”不在“有限”的、暂时的欢乐和没有悲伤之中，而在于“善”之中，它同我们的欢乐和悲伤没有任何联系，完全由另外的、不是人们通常珍爱的材料制成。因此，甚至在爱比克泰德那里，“你应该”也凌驾于一切之上，指挥着所有的“我想”。但不像在克尔凯郭尔那里那样。爱比克泰德和苏格拉底一样，从未想到要说哲学许诺他们的极乐对人来说比最大的灾难还要糟糕。哲学甚至不屑一顾对人们视为厄难的东西的“日常评价”；倘有例外，因谈及某事而涉及了它，那也马上嗤之以鼻，仿佛这是分文不值、有害无利、卑鄙不堪的东西。甚至亚伯拉罕的牺牲也不会使古希腊先哲困窘，他会说，“如果这对主方便的话，就让它这样吧。”谁登不上智慧这个高度，就不配称为人，他只是可怜的奴隶，渺小而永远禁锢于暂时之中。自由的人则翱翔于这一切之上，向伦理和永恒的净域飞去，这里没有尘世的嘈杂熙攘和忙碌不安。自由不像克尔凯郭尔援引的《圣经》所说的是可能，而是神祇给人们选择善恶的自由。这个可能使我们同永生联系，每一个人都能得到它。苏格拉底想成为自由的——他是自由的人，他在生活中寻找“崇高”，但也仅仅是“崇高”而已。并找到了它。他的哲学是自由寻找崇高的研习，谁想到上帝的王国去，就应学习苏格拉底。同时不要去管人在生活中是否更多地受苦，是否会受到迫害。如果苏格拉底研究一般的東西，那他身后无名，实质上改变不了任何东西；成功的生活也很少能增添他的价值，就像在他的生活中很少能增加不成功一样。先哲对两者皆不考虑。因

此，他自豪地宣布自己摆脱万能的命运独立了：我们权力中所没有的一切 (*τὰ σὺκ ἐφ ἡμῖν*) 对我们都无所谓。没有人，包括上帝，能惩罚他或奖励他。当然，帕斯卡尔有深邃的智慧，正确地在崇高的摆脱上帝的希腊圣人的“独立”中看到了那个“魔鬼般的骄傲” (*superbe diabolique*) 和《圣经》中所说的骄傲，或许，谁也不能像爱比克泰德那样向我们揭示既是人的，也是鬼的骄傲的实质。是的，爱比克泰德不会、也不愿隐瞒，他提示了必要的“解释”。他说：“哲学的基础在于人的无能和面对必然意识到自己的无能。”如《圣经》所说，骄傲，或爱比克泰特称之为人的自由和独立的东西，仅仅是盾牌，是掩饰自己在必然面前无能的挡箭牌。对骄傲的来源难道还能有怀疑吗？或者怀疑帕斯卡尔是否正确地看到这遥远的精神后裔身上的“魔鬼般的骄傲” (*superbe diabolique*)？但克尔凯郭尔更多地感觉到了这个。对于他，苏格拉底和爱比克泰德的伦理是最大的诱惑。当现实的恐惧向他袭来时，他把目光转向了《圣经》中无所不能的上帝。有时他觉得上帝在响应，上帝对他的乞求作出了反应，把他从植根于其生活中噩梦般的无意义中解放出来，因为在信仰的悖论中，我们的始祖从知识之树得到的“不可动摇的”真理将消溶殆尽，通向生命之树的道路将敞开。但年复一年，噩梦没有被驱散，却愈演愈烈。于是他迫使自己转移对不可能的注意，并全神贯注于可能之上。他甚至不把医治瘫痪病人看成是对无能的奇迹般的克服，因为无能是不可征服的，而只是使徒的爱和慈善。他更倾向彼得只用安慰的话语来彻底结束折磨他的枉然希望：希望得到上帝所能，希望上帝一句话，瞎子复明，聋子复聪，麻风病人痊愈，死人复生。苏格拉底没有这种上帝也能行。他通过人的理性确实知道：没有不可能的事物，不可能之所以是不可能，是因为它从不存在，将来也不存在，因此，在不可能面前，人人应止步。他同样确实知道，理性不会骗人，世上没有能使人摆脱理性真理的诅咒，但人却有意志，它命令他热爱这些真理并服从之。基本原理不是像克尔凯郭尔有时犹疑不决时所说的《圣经》的启示，而是古希腊的智慧：罪是意志顽固和僵化的结果。亚西比得，若他愿意的话（他自己也从不否认这一点），可以模仿苏格拉底的一切并成为所有美德的样板。他能，却又不想这样做：他热衷于尘世福祿——“财富、荣誉、欲望” (*divitiae, honores, libidines*)，他陷入了弊病的泥潭，成了在这个或那个世界上都不可救药的罪人，因为如柏拉图所说，不献身哲学就委身于欲望，这样永远得不到为规矩人准备的、且只为他准备的解脱。经

验表明，在我们有限的存在中，太阳既照耀善人，也照耀恶人。这里常常是不劳动者得食，而劳动者却不得食。这里地上的百合花不瞻前顾后，打扮得比所罗门大帝还要富丽堂皇，这里天上的飞鸟不播种，不收割，也不脱粒，却有一切必需品。这都是《圣经》所说的。按苏格拉底的话，这是“对上天令人愤慨的不公正”。他甚至知道，“那里”有另外的法律：不劳动者（理性的仇敌 *κάθαρσις* 是劳动）不得食。“那里”伦理同理性并肩齐行。当克尔凯郭尔不得已转移对“奇迹”的注意和忘记上帝的无所不能时，他不想，也不能同苏格拉底及其“伦理”斗争吗？上帝虽能原谅罪，但人却再也得不到纯真了。原谅只是原谅，只是忘却：消灭、驱逐、根除渗透存在的罪，上帝不能，“因为是事实，所以不可能是未完成的”（*quod factum est infectum esse nequit*）。无论上帝，还是人，都不能摆脱恐惧。但是，如果是这样，如果恐惧是同存在紧密联系的，那么不仅不应隐瞒它们，还不应庇护它们，应该公开它们，不是回避，而是寻找它们，不仅接受，还要祝福。多神教教导说，智者身处绝境也是快乐的。基督教改扮成伦理后“走得更远”，但仍是同一个方向：只有身处绝境才能真正极乐。“效法”苏格拉底的人不怕绝境，但“效法”耶稣的人却感到恐惧，如果遇到险境的话……帕斯卡尔在爱比克泰德身上看到了魔鬼般的骄傲（*superbe diabolique*）。但爱比克泰德只想同这个最聪明的人，但毕竟仍是人的苏格拉底竞争。用什么来称呼效法他想同耶稣即上帝一样的愿望呢？

不得不重复一遍，克尔凯郭尔相当敏锐，看清了隐藏在这里的困难。在一次训诫中他提出了这样的问题：人在捍卫真理时，有权冒险让人们撕裂他并因而犯下最重的罪吗？他回答说：没有权力，尽管耶稣是这样做的。耶稣可以这样做，因为他有原谅一切，宽宥钉死他的人的权力。但是，人没有这样的权力，不应在证明真理时超越规定的界限。但是，尽管他清楚地意识到人不应想同上帝一样，他仍兴高采烈地在自己的训诫和著作中为痛苦大唱赞歌，并要求人们在尘世生活中寻找折磨。他愈届高龄，就愈狂热地说教。他不敢公开攻击路德，但路德的“仅只通过信仰”（*sola fide*）从未使他狂怒。他对读者说，“假设有两个信教的人。^[1]一个终生幸福、富有、健康，受到公众的尊敬，是幸福的家庭一员。相反，另一个为捍卫真理一生

[1] 这两个信徒可能是蒙斯特主教和克尔凯郭尔本人，这种猜测不大会错。因为论及这个题目时，克尔凯郭尔思路中的细节相当清楚地证实了这个。

受到迫害。他们俩都是基督徒，都希冀另一生活中的极乐。”他继续说，“我没有权威，我不会反驳这个，虽然你若碰到有权威的人，他会对你作另一番谈话，你惊恐地发现你的基督教仅是想像而已，等待你的是地狱。我不赞成把这看成夸张……但我没有权威，无权这样说，但我相信，你将得到极乐，这是真正的真理证人或信仰英雄所能得到的。但我仍要对你说：记住你是怎样生活的，他又是怎样生活的。记住他应牺牲什么，他脱离了一切：既脱离了看起来最难奉献的东西，也脱离了越来越难以奉献的东西。想想吧，他吃了多大苦，多么艰难，多么长久！而你这时却优哉游哉地生活于舒适的家里，沐浴着妻子儿女全心的爱，孩子为你高兴。想一想吧，这平静安逸的生活多么令人兴奋，这就是你逗留人世的生活……现在回忆一下真理的证人。你没有碌碌无为（我也不这样认为），但你的工作没有占用你的全部时间。你能休息，恢复精力；或许，你没有奢侈无度，但你毕竟没受穷……简言之，你的生活是小康的，而他的生活，咳，日复一日是沉重的劳动和痛苦。而现在你们俩都获得极乐：你和他都一样。”克尔凯郭尔继续详细地叙说，“真理的证人”忍受了什么，人们怎样驱逐他，迫害他，然后说：“后来你们俩都死了，你获得了同他一样的极乐。想一想这个，你就未必会说我说我的话：我们俩得到了平等的极乐，这是对上天多么令人愤慨的不公正。”^[2]但愿读者不会埋怨我长篇大段的引文。它极其直观地表明，当宗教被“伦理”诱惑时，会变成什么，或者更直截了当，当伦理需要“转移我们对宗教的注意”时，它会采用什么狡诈手段。克尔凯郭尔为痛苦谱写了热情洋溢的赞歌，鄙夷地否定了尘世快乐，就是到另一世界上他也会就这些快乐和痛苦同蒙斯特继续算账。“真理的证人”在另一世界上获得永恒的极乐，但也不会忘记尘世中自找自受的委屈，不会忘却“自愿”拒绝的快乐。永生，极乐，永恒不能消磨他在有限存在中经历耻辱的回忆，更不能代替他失去的欢乐。他仿佛在步莱蒙托夫的魔鬼的后尘：我不由自主地妒嫉人的不完整的欢乐。它，这个不完整的欢乐，比伦理为我们准备的永生、永恒和天堂的极乐更美好。他还说了几句这样的话“宁做人间的短工，不做阴界的帝王”。惟一能使他平静的是对伦理在“那里”仍将保留权力的信念。显然，在那里它无补于他的极乐或其伙伴的极乐：生命之树的果实不在它的控制之下，它只能控制知识之树的果实。我们

[2] XI, 15, 16。

早已从福斯塔夫那里知道，伦理不会奖赏，它只会惩罚。如果上帝“平等地”向证明真理的人和未证明真理的人打开天堂之门，伦理不会放弃自己的特权，它将扼杀不劳动者的“极乐”，把天堂变成他的地狱。这样，真理的证人看着自己不幸的极乐同伴就会说：“谢谢你，上帝，我不像这个收税人。”确实，克尔凯郭尔也不会如此尖刻地说。但是，当他不得不捎带提及法利赛人*和收税人时，他不能不对法利赛人表示谢意。须知，耶稣在这个寓言里不能更“夸张”自己对罪人的爱。既然伦理参与干涉，它不得不操纵人的命运。通常人们不敢用克尔凯郭尔的方式修改这个寓言，但善必有善报。读完收税人故事，人们会自言自语说：“谢谢你，上帝，我不像这个法利赛人。”确实，如果极乐之路通过伦理，如果极乐来自知识之树的果实，而不是来自生命之树，如果不是上帝，而是蛇向第一个人吐露真理，就别无出路：正如古人所云，人不仅能，而且应该用自己的力量拯救自己。只有这样的拯救才是现实的。于是，又不得不修改《圣经》。《圣经》说：“万罪皆始于骄傲” (*initium peccati superbia*)，而我们将说，规矩行为的基础是“魔鬼般的骄傲” (*superbe diabolicae*)。

* 法利赛人，古犹太的宗教政治派别，曾对早期基督教团体作过无情的斗争，因此在《新约》里被贬为伪善者。——译注

第十五章 被奴役的意志

谁会对选不选择信任上帝犹豫不决呢？但我的选择不自由的。我只稍稍感到点儿自由，因为我完全处在必然的控制之下。我没有选择通往上帝之路，因为我不能选择。

克尔凯郭尔

“我的严厉并不来自于我。”我们逐渐弄清了它的来源。“看一看战场”，最残忍的敌人也不会像伦理这样残酷迫害失败者。但不应忘记，尽管伦理小心翼翼地给别人隐瞒这个秘密，但不是它自己发明了这个“你应该”的，而是从自己的上帝——必然——那里照搬现成的。康德说：“你应该，就是你能”，他把伦理从能理解的自由中驱逐了出去，但是，却表现了另外的更专心致志的注意力。而不得不说：“你不能够，就是你应该。”道德无上命令的源泉不是自由，而是必然。严厉当然不是来自克尔凯郭尔，但也不是来自伦理。如果伦理对此无清醒的认识，那只是因为它想自治、自律，想凌驾一切之上，成为终极，同任何法律的基础格格不入，同时又同理性在一起，后者因同样的原因对大家隐瞒了自己对必然的从属关系。这里只能弄清克尔凯郭尔为什么如此坚决地要求信仰的骑士通过顺从的阶段，同时，为什么他把罪看成自由的昏厥，把罪的对立概念确定为自由，而不是美德。诚然，他这时会引用“辩证法”，但如果我们把辩证法交还给古希腊先哲和黑格尔，而在克尔凯郭尔那里寻找其他思想源泉，那我们将更接近他的学说。无论我们如何解释“辩证法”，它始终，也最终会如上所述，以某种自我运动为前提：甚至雅科夫·伯麦在世界和生活中“竭力寻求”辩证过程，众所周知，他以此俘虏了德国唯心主义的创立者。有时甚至能感到，虽然这看来十分荒谬，由于历史的恶意戏弄，德国唯心主义者不得不几近违心地对难以说服的伯麦施加了相反的影响，并把他纳入了自己的思想轨道。但是，当克尔凯郭尔饶有兴趣地、娴熟地运用辩证法向我

们描述顺从的骑士变成敢作敢为的骑上的过程时，他自己则是信仰的骑士，他的兴趣全然不在如何使我们理解现象的交替，如何使这个交替自然连贯、自成规律。辩证法在他那里始终伴随着完全另外的心理运动，实际上不要求、也不允许解释，而只是为了宣布任何解释都是不必要的、徒劳无益的。事实上，根据我们的经验和理性，在所有可能停止、提出奔向万能上帝的疯狂任务的地方怎么会有解释呢？这里克尔凯郭尔说出了自己的“严厉”，自己的伦理和必然，并把顺从的骑士带到它们面前，而同魔鬼有约在先的上帝想“诱惑”人：使约伯遭难，使亚伯拉罕丧子。什么是诱惑？我们的理性、知识和伦理不能回答这个问题。因此，它们以固有的信念取消了它：诱惑是无谓想像的果实，实际上，上帝和魔鬼都没有诱惑。约伯失去自己的畜群和孩子是自然的，亚伯拉罕企图杀死儿子也是自然的，都发生于失去知觉和癫狂的状态中。应该从有教养的人的词汇中剔除这个毫无道理的词，让约伯呆在粪堆上，让亚伯拉罕面对儿子的尸体。顺从的骑士坚定不移地认为，不能摆脱眼前的现实，对它控诉也无门。发生了的事就让它发生吧，需要的是接受和顺从。黑格尔“把现实神化了”，但我们可以不神化现实，如果它支配着人，同时又不从属于其他任何事物！黑格尔要求我们的思维从现实中汲取真理，不擅自增添任何东西，这是对的，因为只有这样的真理，才能经受时间和永恒的考验。但是，如果现实是理智的话，如果我们只能从现实中汲取真理的话，那么，最起码的一致性要求我们把《圣经》的启示也加以过滤——用从现实得来的真理。相反，如果启示得到了真理的核准，就应俯首听命于现实。早在黑格尔之前，宙斯就是这样教导克律西波的，这我们已多次谈到。再重复一遍，但无论重复多少遍，仍是不够的，柏拉图极为清楚地看到了必然对世上万物漠不关心，由必然产生了对人的一切严厉和侮辱。我们有权作出相反的结论吗？能说在严厉中始终可以感觉到必然的存在吗？如果这是正确的，那么，克尔凯郭尔的话不就证明了福音说教无以复加的极端残暴吗？不也证明了他偶遇必然便感到无力征服它吗？他的话越坚决激昂，越蛊惑人心，我们就越坚信我们正面临他的一个最重要的、尽管可能毫无意义的“间接表述”。他不能直言不讳，说自己无法忍受必然会使人感到贫乏无味，觉得这是可笑的老生常谈。他更难承认他无力抛弃这个权力。这个必然确实存在过，尽管权倾天下，但只是幻影而已。命运轻而易举地把克尔凯郭尔的无能套入了可恶、耻辱的外衣，使他没有勇气坦率地说出什么是世

界上最重要的。他甚至避免对自己使用“无能”一词，不无道理地担心这样做会暴露自己的秘密。但另一方面，他对此又不甘沉默，确切地说，除了人对必然的无能，他别无可谈。这是因为人们，甚至那些自称基督教徒的人，竭尽全力要忘记“必然”，不想“必然”，仿佛下意识地感到，一切，包括他们的信仰，都应让位于必然，对它俯首贴耳。由此产生了“间接表述”：他或用假名遮掩（他大多数著作都未署真名，而用了各种各样的假名），或臆造故事情节，而这些故事都是叙述人同无限强大、对一切漠不关心的力量的斗争；他或赞美基督教，把它说成像必然一样残酷无情、无坚不摧，这里又表现了克尔凯郭尔的严格的内部一致性：如果在《圣经》启示中基督徒应该而且能够不注意奇迹（即上帝万能，必然无权支配上帝）并把上帝的本质看成一事无成的爱的说教，那么我们越是把基督教解释得崇高，它就越接近思辨哲学。换言之，既然基督教只是学说，只是训诫，那么基督教没有比苏格拉底“更前进一步”；而苏格拉底的精神需求则符合严格的道德要求。

那么，是什么迫使克尔凯郭尔“转移对奇迹的注意”，并号召我们接受无能的爱？我们不止一次地碰到这个问题。这是克尔凯郭尔不断提及的基本问题，因为它是存在哲学的“不灵活，便会失败”（*articulus stantis et cadentis*），转移对奇迹的注意意味着承认“永恒的真理”（*veritates aeternae*）的存在，它们和“摆脱了上帝的真理”（*veritates emancipatae a Deo*）是不依赖上帝的真理，而是上帝所依赖的真理，即承认，上帝不是万能的。承认上帝不是万能的等于又承认没有上帝，克尔凯郭尔正是这样说的。基督教归结于永恒的真理的学说，尽管这个学说很崇高。但基督教是对上帝的否定，同时崇高直接与被否定的顽固成正比。克尔凯郭尔多次说过，基督教不是“学问”，要我们提防“教授们”，他们把上帝的话变成按篇、章、段形式编排的体系严谨的原理。但同时，他在日记中又说：“人们想使我们相信，对基督教的反驳自怀疑始。这是纯粹的误解。对基督教的反驳是以不服从、不服从的愿望和对任何权威的反抗为根源的。因此，迄今人们从不用伦理同暴乱作斗争，却用理性的武器同怀疑作斗争。这样的斗争是枉然的。”^[1]初看起来，同不服从愿望的“伦理斗争”实际上能与克尔凯郭尔所说的同怀疑的理性斗争相对立，在宗教领域只宜于第一种斗争，

[1] 日记，I，313。

这是存在哲学的任务。但他又告诉我们：“相信上帝能做到人的理性不可企及的事，这是对诱惑最有力的挑战。”^[2] 我们已多次研究了克尔凯郭尔心理斗争历史中这个神秘的成分。显而易见，在他的处境里不可能有“暴乱”和不服从的愿望。世界上他最需要的是对上帝的信仰，因为上帝能做人的理性不可企及的事。他不断重申：“如果我有信仰，就不会同丽琪娜分手了。”但他也始终不渝地说：“我不能使信仰移动。”为什么？因为“不愿服从吗？或出于骄傲？可能是出于骄傲，而不是出于“魔鬼般的骄傲”（*superbe cliabolique*）即我们在最温文尔雅的爱比克泰德和最英明的苏格拉底身上所看到的東西。下面我们马上会看到，人们一般认为“魔鬼般的骄傲”（*superbe cliabolique*）同骄傲毫无共同之处。克尔凯郭尔证实说：“谁会对选择上帝犹豫不决？但我的选择是不自由的。我只稍稍感到点儿自由，因为我完全处在必然的控制之下。我没有选择通往上帝之路，因为我不能选择。”^[3] 他更激情洋溢地表达了非人的、可怕的忧伤感情，它伴随着克尔凯郭尔在题为《肉中刺》这篇短文中人不能选择自己道路的意识。下面，我们用德语引用他的话，以免第二次翻译产生失真，因为第一次翻译已有所失真。“当人恐惧时，时间就觉得很长；当人十分恐惧时，甚至瞬间也会变得很长；当人害怕死时，时间就最终停止了。想跑得更快些，但又寸步难移；想牺牲其他一些来换取瞬间，但马上又发现，它不能买卖，因为它不取决于某人的意志或跑动，甚至也不取决于上帝的同情。”（*Wenn man geängstigt ist, geht die Zeit langsam, und wenn man viel geängstigt ist, da ist selbst ein Augenblick langsam worden; und wenn man zu Tode geängstigt wird da steht die Zeit zuletzt stille, Laufen zu wollen schneller als je—und da nicht einen Fuss rücken zu können; den Augenblick kaufen zu Wollen Aufopferung alles ändern, und da zu lernen, dass er nicht feil ist, weil es nicht liegt an jemand's Wollen oder Laufen, sondern an Gottes Erbarmen.*）

他全副身心地向往上帝，能否找到上帝决定着他的命运、人类的命运乃至宇宙的命运。但他不能“使信仰移动”，一动也不能动，因为他似着了

[2] 同上，VII，115。

[3] IV，319。试比较III，48页：“使信仰作最后的、荒唐的移动对于我是完全不可能的，我该不该这样做呢？尽管我更愿意这样做。”

魔，他的意志瘫痪了，或如他所说，处于昏厥状态中。对此他颇有自知之明，他感到，他落入了骇人听闻的、不共戴天的必然手中，但他却无力战胜它。这里谈得上暴动和造反——不服从上帝的愿望吗？他的出路惟有放弃对诱惑的挑战。所有人的出路在于相信上帝是无所不能的。但这个信仰不能移动，无论是他或世上其他人都不行。因为必然迷惑了所有的人，甚至克尔凯郭尔也向医生求教“真理”，不敢抬眼正视上帝许诺的“你们便无所不能”（οὐδὲν ἀδυνατήσει ὑμῖν）。

现在我们终于能问：这个必然从何而来？谁或什么授之以如此统治人的无限权力？克尔凯郭尔谈到了顽固，僵化，暴动，不服从的愿望等等，但我们确信，问题不在这里。为证实自己正确，克尔凯郭尔援引了《圣经》中的话，但我们坚信，克尔凯郭尔在《圣经》中找不到支持，他的“观点”的源泉不是《圣经》，而是古希腊智慧，因为他始终想修改《圣经》，以使它多少与自己的解释相吻合。随着对《圣经》的改动，他的严厉也增加了，结果使众人皆奉为温柔学说的基督教在他的笔下成了极其“狂暴”之物。我已摘引了他日记和著作中的大量片断证实了这一点。我以为，再援引一些也不过分，这样能使读者更直观地想像克尔凯郭尔生活的炽热氛围，只有那时，读者才能看清克尔凯郭尔的“严厉”和存在哲学之间的关系。我们在一篇《基督教演说》中读到：“因为，基督教学说实际上比尘世最艰难的痛苦或最大的不幸更使人绝望。”接着还有：“只有刑讯才能使人承认（即承认基督教学说的真实性）：自然人不会自愿承认的。”^[4] 在1850年的日记中，他写道：“完美的爱在于，爱那些使我们不幸的人。人无权要求这样做。但上帝有权，这就是某种无限的伟大。从宗教人的严格意义上讲，当他爱上帝时，他爱的是使他不幸、尽管也能使他快乐的人。”奇怪的是，他赶紧又补充说：“我不能这样理解；同时我极为担心这样会陷入最危险的圈套——相信自己的功德。但从最严格的意义上说，宗教人能战胜这个危险。”^[5] 最后，在他逝世的那年，他在小型刊物《瞬间》（此刊物由他出版，他是惟一的编辑人员）中写道：“用人的话来说，上帝的爱极其可怕，被上帝爱也极其可怕。因为除了上帝是爱这条原理外，另外还有一条补充原理：他是你的

[4] 《基督教演说》，81。

[5] 日记，Ⅱ，163，试比较204，261，277等其他几则1850年以后的日记，它们谈论的都是同一题目。

死敌。”^[6]

克尔凯郭尔不断重复关于基督教给世界带来恐惧的话题，在谈到为真理的证人准备的极乐时，他措词很少温和，这很像那些规矩者，在批评弊病时又大加赞美，只是在结束时，仿佛为了还债似的，补充说：陶醉弊病带来的快乐将来要后悔莫及的。克尔凯郭尔以惊人之笔描写了基督教带来的恐惧，对极乐毫无溢美之辞。仿佛他想说，在“宗教-伦理”一统天下的世界上怎么可能有极乐！他显然不想把人们引向不注意奇迹（即万能的上帝）的现代人眼中的基督教；并满足于在理性法庭上为纯真的信仰作证。正是如此，他这次同《圣经》完全合拍，从不忘记提醒我们“上帝万能”是最大的诱惑。这意味着理性和伦理不像苏格拉底所说是最高的：无论理性操纵的无数的“你不能”，还是“伦理”命令人的更多的“你应该”，都不能使我们找到最高基础和创世的终极根源。只有“怀疑”在同这个基础进行着殊死搏斗。克尔凯郭尔说，人们只是由于误解才把“怀疑”看成对《圣经》启示基础和前定的信仰的干扰。只要我们遵循理性、信仰及其上帝万能的观点就同真理处于明显的矛盾之中。说上帝万能意味着对理性宣布最后的决战，而理性不能容忍其他的权力并因而始终欲破坏信仰。理性清楚而坚定地看到可能的终极之处，不能接受信仰，因为信仰把理性对无所不知的要求化为乌有并期待从独来独往的、无限的、活的上帝那里得到真理。克尔凯郭尔自己说过，信仰始于理性认为所有可能结束之时。但人们不愿这么想，他们甚至不愿朝信仰那边瞅一眼，因为人们不知怎么坚信，那里信仰之火正凶猛地燃烧着，必定要把理性烧成灰烬。我们已看到，尽管波纳文图拉和黑格尔在其他方面大相径庭，但在这一点上却不谋而合：他们都把希望寄托于——一个寄托于宗教，另一个寄托于理性哲学。克尔凯郭尔却另有见教：他全身心地感到理性从其本质出发，意欲解除信仰的武装并吸干其生命的浆汁。他确信信仰始于理性停止为人服务时。确实，他知道，人们拒绝进入理性不能指导他们的领域：日常生活不能忍受疯狂和死亡所讲述的一切。但正因如此，克尔凯郭尔号召人们放弃思辨哲学，转向存在哲学，仿佛把我们的思维赶向它最不愿去的地方。仅仅说先哲身处绝境依然快乐是不够的，还需把这快乐作为一生的内容。我们记得，克尔凯郭尔不仅拒绝了黑格尔和思辨哲学，而且同神秘论也一刀两断；我们这样

[6] XI, 54。

说未必是错误的，因为使克尔凯郭尔同神秘论划清界限的正是使他们吸引大多数人——甚至现代开明人士——的东西：他们在这个世界上的快乐。他虽从未这样说过，但可以看出，神秘论者越是得意洋洋、蛊惑人心地传播同上帝结合的快乐，克尔凯郭尔就越是抑郁不欢，忍无可忍。神秘论者已得到报应，搬起石头砸自己的脚：这不正是我们已熟悉的、总是掩盖人类无能的魔鬼般的骄傲吗？换言之，神秘论者像古代先哲一样，没有用始祖陷罪后人可以摘到的知识之树的果实来偷换不可企及的生命之树的果实？但是，如果知识之树的果实真的比生命之树的更宝贵，那为什么神秘论者竭尽全力回避存在的恐惧？他们知道，按照苏格拉底和柏拉图的观点，没有什么比理性更高，因此，人的最大不幸是成为理性的仇敌 (*μισόλογος*)，但他们也知道，理性不是万能的，它同必然分享自己的权力。那为什么他们闭口不提必然充斥世界的胡作非为，并继续大肆吹捧，仿佛必然从不存在过？神秘论者赞颂摆脱有限依恋的人；克尔凯郭尔则以这种存在的恐惧为题。神秘论和思辨哲学一样，对自己和人的理性提出的问题作了最后的回答，存在哲学则对这些回答及其最后性作新的试验。美德，包括最高的神和人的美德——爱——在同尘世存在的恐惧对质：哲学或神秘论的快乐能经受这样的试验吗？神秘论的“快乐”和斯宾诺莎的“享乐不是对美德的赞赏，而是美德本身” (*beatitudo non est proemium virtutis sed ipsa virtus*) 没有流露古代的“将和上帝一样知道善与恶” (*critis sicut Dei scientes bonum et malum*)？基督教神秘论与同信仰为敌的哲学一样，却不能洗耳恭听“疯狂和死亡”对它们讲述的东西。对它们许诺的“快乐”是“魔鬼般的骄傲” (*superbe diabolique*) 的表达，它足以登上诗歌创作令人头晕眼花的高度，但却不能给被上帝的锤子砸死的约伯带来任何东西。自己都不知所云的“枯燥乏味的安慰者”是那些像约伯朋友一样的人，他们带着人的、理性的臆想出现在被上帝恐惧诱惑的人面前。

第十六章 上帝是爱

上帝是爱……你难以想像他是怎样受苦的。可他知道，你有多么痛苦难受。但是他不能改变什么，否则他就不再是爱，而成了别的什么东西。

克尔凯郭尔

上面我们挖掘了克尔凯郭尔说教和训诫中“存在哲学”的意义并竭力把握其真谛。我们看到，它以间接形式表达了克尔凯郭尔最痛苦的，同时我要说，也是最神秘和最真实的思想：效法苏格拉底使多神教智者身临险境，效法耶稣必然使那些透过古希腊真理折射基督教启示的人们默默地绝望。这两类人都只接受自己亲手创造的“极乐”。在只有目光敏锐的人才能察觉的一丝羞愧处突然出现了“魔鬼般的骄傲”(super diabolique)。现在我们明白了，为什么克尔凯郭尔断言说存在哲学的基础是绝望，为什么他要求信仰的骑士先通过顺从，以及他的顺从的骑士指的是什么。顺从的骑士是“转移了对奇迹注意”的人。他知道，永恒的极乐是动物惟一可及的。它在于“克服自己的爱好”，自愿完成最高的同权力规定的所有“你应该”。克尔凯郭尔在逝世前几个月写道：“只有一种对启示真理的关系才行得通：对它的信仰。而人是否信仰，只有一种方法能验证：愿意为信仰承受痛苦；信仰的程度只表现在愿意承受痛苦的程度。”^[1]一番俨然最有诱惑力的话，谁敢“反驳”？但是，顺从的骑士难道不是这个意义上的典范吗？他拒绝了受苦吗？难道苏格拉底、爱比克泰德在这种情况下没有实现信教者宣布的理想吗？那启示真理又是为了什么？克尔凯郭尔可以指责黑格尔生前没有遵循自己的哲学，并寻求一个精神哲学家不应追求的更大的幸福。但最凶狠的敌人也不能这样指责苏格拉

[1] XII, 152.

底和爱比克泰德。从这个意义上讲，在近代哲学家中可以找到许多无可挑剔的完人：斯宾诺莎准备并且已经为自己的信念承受了最大的痛苦，乔尔丹诺·布鲁诺引火自焚，康帕内拉*在狱中度过了一生，他没有死于拷问者的百般折磨，他曾回答他们说：“我的灯是劳动和彻夜不眠的象征，它烧掉的油比你们喝的酒还要多。”还可以列举出许多与哲学无关的人，如穆齐亚·斯采沃拉或勒古鲁斯，奥古斯丁曾把他们同斯多葛派前期的斯多葛主义者相提并论。当然，我们可以对他们大无畏的勇敢精神和其他精神品质作任何崇高的评价，但这与信仰和启示真理无关。恰恰相反，他们的生活和观点都是对启示真理和信仰的挑战（当然，这里指的不是罗马时代的英雄，而是布鲁诺和斯宾诺莎）。奥古斯丁生性愉快，但在谈到穆齐亚·斯采沃拉和勒古鲁斯时总难掩饰不安。然而，若用克尔凯郭尔提供的特征，就得把他们看成真理的证人甚至信教者，因为他们用痛苦和承受痛苦的勇气证实了信仰。“伦理”不仅庇护了他们，甚至把他们作为楷模以警诫不服从者。他们“绝对不闻不问”（甚至不想这个或那个世界上的“快乐”），保障了除了称赞外不能给我们任何东西的伦理的完全胜利：这使人成为奴隶，即起“必需的条件”（*conditio sine qua non*）的作用，使伦理能独霸世界。

克尔凯郭尔从不提这些人。但是，如要他要提的话，他未必会反对奥古斯丁。他或许会引用那句著名的话：“多神教的美德是杰出的弊病”（*virtutes gentium splendida vitia sunt*）。以前人们一直以为这是奥古斯丁说的话。克尔凯郭尔也许会把他们的“不闻不问”同自己冲着思辨哲学家脱口而出的愤怒言辞对立起来，因为这些哲学家自诩愿“接受”客观真理，无论它会带来什么后果，在克尔凯郭尔眼里，任何痛苦和牺牲，甚至自愿的牺牲，都不能证明伦理的这些受折磨者是纯真的。他们的信仰，对伦理的信仰，彻底地摆脱了奇迹，使他毛骨悚然，他认为这是不信仰的极端。这只是再次强调克尔凯郭尔的训诫应理解成“间接表述”，存在哲学只是他为之献出短暂一生的伟大斗争的准备和第一步，因为存在哲学是摆脱

* 康帕内拉（1568—1639年），意大利思想家，早期空想社会主义者。1591年出版《感官哲学》，反对经院哲学，遭异端裁判所逮捕。获释后流落回乡，密谋反对当时统治南意大利的西班牙哈布斯堡王朝。1599年因叛徒出卖，被宗教裁判所判处终身监禁。1626年结束狱中生活，去罗马，后流亡法国，死于巴黎。——译注

上帝的人的观念，因此也是理性和道德僵化了的永恒真理的表现，克尔凯郭尔从未对路德是否“真理的证人”表示怀疑。确实，他不是一次对路德没有用痛苦结束生命表示遗憾。^[2]路德的席间谈话也使他烦恼，但他终究没有说路德不是真理的证人（而他则这样称呼死去的蒙斯特主教）。如果问他、真正的信仰在谁一边，在用自愿承受痛苦以证明履行职责的穆齐业·斯采沃拉和勒古鲁斯一边，还是在历史没有给予这种“证明”机会的路德那边，他未必会难以作答。信仰不能用勇敢和牺牲证明。信仰也不能被证明，也不需要证明。存在哲学同信仰血肉相连，舍此便无所作为。存在哲学正是在信仰中获得了借以摆脱思辨哲学的新的一维。信仰在证明的彼岸，用克尔凯郭尔的话说，在死亡的彼岸。在那边，思维的一切可能结束了，而信仰的新的可能则“出现”了。初级几何的例子在某种程度上能说明或使我们接近克尔凯郭尔是如何试验信仰的。在一个二维平面上，由一点只能画出一条垂直线。如果有了一条垂直线，那么对其他无数游离于宇宙的直线来说，这个优越地位是不可企及的。矛盾律、排中律等可靠地保护了这个优越的幸运儿，阻止了其他篡位的企图。但是，当我们由平面几何转入立体几何时，当我们用新的一维把平面变成空间时，在二维平面上不可能的事就成为可能的了：从同一个点可以画出无数条垂直线，于是，最渺小、最微不足道、被人遗忘而且自我遗忘的直线同那条独享组成两个相邻角，成为一定点的几何位置等权力的令人羡慕的“惟一”的直线“等价齐观”了。任何理解，任何知识都在平面中流动，由其本质决定害怕新的一维，竭尽全力把人类的——它认为太人类化的——“讥笑，哭泣，诅咒”（*ridere, lugere et detestari*）楔入这个平面。相反，后者却要冲破 *intelligere* 欲置它们于死地的平面，奔向同 *intelligere* 势不两立的自由。因此，存在哲学，如上所述，离开了黑格尔和古希腊的《会饮篇》，转向了约伯和亚伯拉罕。然而，也正因如此，我们不能忽视克尔凯郭尔的“严厉的”基督教。克尔凯郭尔在逝世那年，在那本猛烈抨击已婚牧师和安居乐业的神学家及把《圣经》启示变成通俗易解、与人有益的道德经的凡夫俗子的《瞬间》（*Augenblick'e*）中说，基督教的人类取消了耶稣，尽管如此，他坦率地承认，不认为自己达到了他对基督教的要求。他不厌其烦地重复自己的基本思想：“真理在

[2] 日记 II, 336……1854年，显然，逝世前一年的日记：“路德未成为受难者对他危害极大。”

于：做一个基督徒等于在这个生活中成为不幸的人，你越信仰上帝，上帝越爱你，你就越将受苦。”紧接着他又补充说：“对软弱的人来说，这个思想是可怕的，它能摧毁一切，要求他的力量超极限地紧张。我是从双重试验中认识到这一点的。首先，我自己不能忍受这个真理，不能在远处或预感式地看这个有关基督教的真正基督教的思想……另一方面，我个人的生活条件使我对此加以注意，否则我永远不会注意到它，更不能承受它的重负。”³¹ 在注释中他作了更加充分的解释。他写道：“因此，我不认为我是基督徒，远远不是。我对正统基督教有一个优势：当我谈到基督教时，我说的是真正的基督教，并不伪造它，我是什么态度就怎么说。”他对不寻常的自白（其实，类似的自白在他的日记和著作中屡见不鲜）做了新的解释，帮助我们弄清了“间接表述”的后果和“存在哲学”依赖它的原因。克尔凯郭尔自己不能忍受自己的“严厉”和“狂暴”的基督教，我认为，我们有理由说，如果不是望文生义的话，克尔凯郭尔的基督教的严厉是任一活的心灵都不能忍受的。剩下的只是要问：上帝能忍受这种基督教吗？毫无疑问，这个问题蕴含在克尔凯郭尔的所有训诫中，他的训诫也只有一个目的：提出这个问题。克尔凯郭尔不止一次地说，人的怯懦不能忍受疯狂和死亡讲述的一切。但疯狂和死亡无视人的忍耐性，继续滔滔不绝地叙述。而克尔凯郭尔的著作不是别的，正是这个多少自成体系、有条不紊的叙述。但是，如果人的怯懦不能忍受它们，那上帝的勇敢能忍受吗？提一下克尔凯郭尔的“痛苦”指的是什么也不无益处。痛苦不是通常的、甚至很大的困难，这些困难人们不得不克服并或多或少已克服——每个人或大家一起按照理性的指引、依靠道德的力量加以克服。克尔凯郭尔所说的“痛苦”是指理性和美德望风而逃的毫无出路和希望的境况。在沾满粪便的约伯和举刀杀子的亚伯拉罕面前，约伯朋友们聪明而又崇高的话语成了失去咸味的盐。于是要问：上帝能忍受这些恐惧吗？接着的第二个问题是：是谁或什么给凡人和神祇这些恐惧的？如果世上有能给予这些恐惧的东西，那么需要接受和忍受它们吗？接受和忍受是人对散布生活恐惧的东西的惟一回答吗？

刚才我们已听克尔凯郭尔说过，真正的基督教，或他著作中所说的真正的基督教是他不能忍受的，他不能忍受基督教对人的要求；他只能不加

[3] XI, 82.

歪曲和伪造地转述《圣经》的教导。但这正是存在哲学最坚决否定和禁止的东西。存在哲学要求的不是对某学说哪怕是准确的叙述，而是实行该学说，这个连爱比克泰德也早已知道。人诚实、谦逊地承认自己软弱无能，不以不能攀登应该的道德高度作为托辞；存在哲学中的任何“我不能”（因此它是存在哲学，而非思辨哲学）所毁誉的不是人，而是哲学本身。

在19世纪50年代中期，即当克尔凯郭尔同取缔耶稣的正统基督教激烈斗争时，他读到了在德国已名声鹊起的叔本华的著作。叔本华的著作给他留下了强烈印象。他在日记中写道：“尽管我根本不同意他的观点，我仍有如此接近我的观点的作家感到惊讶。”^[4]但他指责叔本华“发展了无权迫使导师在生活中作出表达的伦理学说”。但这里也需要谈一下克尔凯郭尔：他承认自己不是基督徒，并不能使自己站住脚。叔本华只是“很诚实”，不想跻身于自己赞颂的规矩者行列，也不自命不凡，这是克尔凯郭尔所强调的。但他仍把存在哲学用于叔本华，想“强迫”他实现自己的学说，自己则认为不需要，也不可能去实现。他在结识叔本华之后，仍继续以与日俱增的恐惧宣传“狂暴”的基督教。但若把这看成他的不一致性就错了。恰恰相反：这里表现了，确切地说，对理论一致性的麻木不仁和敌视态度，如同敌视所有具有“强迫”性质的东西。存在哲学不能忍受“强迫”，它只为思辨哲学所特有。克尔凯郭尔要求叔本华在广场、剧院和教堂侮辱人，而不是在自己是否应给人读的书。而他自己则不需这样做，确切地说，他需要的不是这个。“若要我哭，你先受苦”（*Sivis me plere primum est tibi ipsi dolendu*）：因为他感到叔本华已习惯、适应了悲观主义，这是他不能宽宥的。叔本华嘲笑了莱布尼茨，称其乐观主义为“渎神的”乐观主义。但是，满足生活、自得其乐的悲观主义在克尔凯郭尔对哲学提的要求面前也许要更“渎神”。

克尔凯郭尔用自己的特殊语言称自己对基督教的关系为“同时性”：对于他来说，尘世生活的恐惧不在过去，而在现在，它们没有结束，而在继续。他认为这是“决定性的”。同时，尽管他承认能诚实地叙述基督教学说，但从不能实现它。他毫不犹豫地说：“这（同时性）决定一切。这个想法是我一生的思想。坦率地说，我宣传这个思想理应受苦，因此我会高兴地去

[4] 日记，Ⅱ，344。

死，无限感谢上帝，因为我能注意到它并使别人也注意它。这不是我所发明的——上帝，求你让我摆脱这个莽撞行为——这个想法早已有之：在《新约》中。我虽身陷苦难，但要重新向人们提这个思想，像灭鼠药对于老鼠是死亡一样，它对教授也是死亡。他们是彻底毁灭基督教的可怜败类，这些高尚的人埋葬了先知们，客观地叙述自己的学说，客观地（主观性以病态的装腔作势为前提：应该认为，他们为自己的客观性骄傲）从最优秀的人们的痛苦和死亡中得到了好处，自己则（但仍借助天花乱坠的客观性）尽力远离任何共同承担这些痛苦的可能性！……同时性就是一切。想像一下真理的证人，即效法楷模的人。他遭受了所有的侮辱和迫害并长期地忍受着，最后他被绞死了，判他绞刑是很可怕的。人们把他烧死了。用火极为残酷地烧。想像一下这个情景吧。基督教和事业的严肃性要求你直观地想像这个情景，仿佛你是他的同时代人，把他看成真实的他。这就是基督教的严肃性。”^[5] 我不得不长篇引述克尔凯郭尔的话，因为我们所研究的不仅是他哲学的中心思想，而且永远是一个活着的人最紧张思维的客体。普罗提诺*称之为“最重要的”（τὸ τιμιώτατον），《圣经》是惟一需要。“我们人认为，主要的是在这个世界上幸福地度过一生。基督教则认为：一切恐惧皆来自另一世界；我们世界上的恐惧同永恒的恐惧相比仅仅儿戏而已；因为任务不是幸福地在这个世界上度过一生，而是用痛苦达到对永恒的真正关系。人只能活一次。如果临死时你坚信你生活得正确，即看着永恒生活，那对上帝的赞美和感激将永垂千古；如果不是，就无可弥补，一切都完了，人只能活一次。放过或错过了受苦的机会就无法挽回了。上帝不想强迫你。爱的上帝不会平白无故地强迫世界上任何一个人，因为他这样不能达到自己规定的目的。爱的上帝怎么会强迫要求爱呢？……上帝是爱。没有一个人在这样想时不感到妙不可言的快乐，尤其当他对这个想法作出具体的、个人的解释时：上帝是爱，就是说，上帝爱你。当他一想到被上帝爱就是注定要受苦而且是非同一般的苦时，他马上就会感到害怕。但这是来自爱的。你难以想像他是怎样受苦的。可他知道，你有多么痛苦和难受。但是他不能改变什么，否则他就不再是爱，而成了

* 普罗提诺（约205—270年），罗马帝国哲学家，生于埃及。新柏拉图主义创始人，著作有《九章集》。——译注

[5] XI, 126。

别的什么东西。”⁶ 克尔凯郭尔说，上帝不想强迫人。但是怎能设想上帝强迫人呢？但强迫仍遗留了下来，尽管这违背了上帝的愿望。他无可奈何。权力由不想强迫人、讨厌强迫的上帝转到了像伦理一样无所用心、麻木不仁的永恒手中；它想而且能强迫，当然“并未血流成河”（*sine effusione sanguinis*），但它控制着恐惧，与之相比，流血以及我们尘世生活中的其他欲望都成了儿戏。不能说服、请求永恒，也不能使它羞愧，因为它和伦理一样，没有纳言的耳朵。这样，上帝对人而言就无优势可言，因为他同伦理和永恒都无共同语言。上帝也在受苦，而且是无比的痛苦，眼睁睁地看着伦理和永恒肆虐人间。须知上帝是爱，但他毕竟不敢，也没有权力驱逐它们，如同多神教的神不敢反抗不由它确立的存在制度。对于宙斯，永恒是最高法官：克尔凯郭尔所说的“如果你在生活中没有受过苦难，那你一切都完了”只是柏拉图有关净化（*κάθαρσις*）的言论的翻版。我们记得，柏拉图认为不懂哲学的人在这个生活中不能净化（*κάθαροι*），永远扼杀了自己的心灵。克尔凯郭尔只是使我们走得更远，尽管是同一个方向。柏拉图和古希腊哲学不敢威胁凡人。这可能有点不一致。但他们的神以某种方式回避了净化（*κάθαροι*），而且如上所说，比制约极乐的恐惧更竭尽全力地向人们表明自己的快乐。没有一个古希腊哲学家试图直观地、栩栩如生地描写掉人烧得通红的铜牛腹中的先哲所受的痛苦。这个铜牛在他们那里从理论上阻挡了对手的辩证进攻：“智慧的观点”完全被快乐的观点吞噬了。相反，克尔凯郭尔的基督教则很少提到快乐，仿佛不愿意，又仿佛对是否有人需要信心不足。实际上会有人需要这些快乐吗？不先通过它们到达实际经历能接受克尔凯郭尔的描写吗？

下面是他的叙述，但不取自他的书，而取自他的日记：“在我1848年和1849年的日记中无疑掺杂了许多臆想的东西，这是很难免的，如果人如此有所创造，臆想的东西是自生的，每当我拿起笔时，当我独自一人时，我就是另外一个人：谨慎而明智的人。但是，我一开始写作就被诗歌虚构控制了。这真奇怪！我不愿记录自己的宗教印象和思想，因为它们对我的意义太大了。但我又很空虚，我写了许多许多。”^[7] 在另一则题为“谈谈自己”的日记中他同样写道：“沉默中的沉默令人起疑，似乎已暴露了什么，

[6] XI, 130。

[7] 日记，II, 325。

至少暴露了需要沉默。但漂亮的谈话中也隐藏着沉默，这是真正的沉默。这才是真正的沉默。”^[8] 克尔凯郭尔这类的话有不少，研究他实际需要的人不得不弄清他是否真想这样或不想通过“漂亮”的谈话弥补他的沉默，实际上他的沉默本身就已告诉我们什么是他认为重要而必须的。或许，再引一段我已引用过的他 1854 年的日记，这出自他宗教的、即最后的、决定性的经历的、不太多的真实表述，它不隐身于他引人入胜而有时又令人眼花缭乱的著作中，而隐藏在他看不见的，似乎不存在的沉默之中。这段日记反映了实质性的东西，因此我再引用一遍：“当耶稣呐喊‘我的上帝，我的上帝，你为什么遗弃我’时，这对耶稣十分可怕。人们通常都是这样说的。但我觉得，上帝若听见这个喊声将更为可怕。做一个如此至死不渝的人太可怕了！但这不是最可怕的。最可怕的是至死不渝而同时又爱着他。这才是无限深重的痛苦！”接着他又大胆补充说，任何说明都不能削弱这种印象：“啊！我，可怜的人，也经受了某种这类东西，经历了这个矛盾——不能背叛同时又得爱，我的经历使我模糊地，当然，极其模糊地形成了对上帝爱的概念。”

[8] 同上，363。

第十七章 克尔凯郭尔与路德

由于人充满了骄傲，他想像自己有知识，神圣而守规矩，那么必须对他绳之以法，使这个笃信自己行为规矩的野兽死于法律之中，因为只要它不死，人就不能生活(Quia homo superbit et somniat, se sapere, se sanctum esse, ideo opus est, ut lege humiliatur, ut sic bestia ista, opinio justitiae, occidatur, qua non occisa, homo non potest vivere)。

路 德

我们深入到了克尔凯郭尔内心中的无限恐惧，在恐惧的这种炽热氛围中产生了伟大的果敢精神，它使人感到能把《圣经》故事中的英雄、约伯、亚伯拉罕乃至上帝“拐弯抹角”地变成像自己一样受尽折磨：这就是存在哲学诞生的时刻。但这些恐惧有什么用，哲学同它们又有什么共同之处呢？古希腊人摆脱恐惧去注意快乐难道不对吗？哲学的任务和智慧的最新成果之意义不在这里吗？克尔凯郭尔甚至没提这样的问题，似乎他完全忘了应该问：古希腊人是否正确。他站在存在无可忍耐的恐惧面前，不得不与之拼死一战。在反驳对《圣经》的一般解释时，克尔凯郭尔说，“我的严厉并不来自于我。”尤其令人可怕的是，上帝在自己的爱子面前也被迫重复了这句话。但这个严厉又来自何人？最重要的是，无论它来自谁，无论为人和神准备的恐惧多么可怕，哲学叫做存在或思辨的同恐惧有何相关？哲学只是寻找真理且仅仅是真理而已，哲学视真理为惟一可珍贵的，不管真理给人带来巨大的欢乐或无法忍受的痛苦。因为，真理完全不取决于它是否讨人喜欢。因此，人们才谈论认识的客观性，如果存在哲学对此不以为然，那它不再是哲学，不能引导人们到达存在的基础、起源和根源。恐惧是每个人都知道的，无论它们多么无限，不能动摇认知得到的真理——

毫。真理无论向人或神要求什么，它总能得到且不会有任何损失。同时，真理完全不像上帝：真理不是爱，真理就是真理，作为真理，它从不乔装改扮，也没这样做的任何理由。但爱与真理冲突时，爱应做出让步。真理掌握了所有的“必然”和“你应该”。如果有谁不愿对之让步，它就要强迫他。而上帝不会强迫谁。真理不是上帝，它会强迫。

似乎应该就此搁笔了。亚里士多德有句迷人的话：“必须停止”（ἀνάγκη στήναι）。但正在此时，克尔凯郭尔开始叙述他在为履行真理要求的“你应该”，而亲手扼杀最心爱的女人的生命时所感到的恐惧。当然，这很可怕，没有此番经历是很难想像的。但他别无选择，因为他的爱在真理要求的“你应该”面前显得束手无策。但这仍不是最可怕的。克尔凯郭尔勉强地克服洋溢全身的胜利感说，更可怕的、无限可怕的是“福音”给人带来的东西：上帝听到了爱子的哭泣却像克尔凯郭尔一样无能为力，他的爱不得不屈服于要求他至死不渝的“你应该”。这是怎么回事？为什么上帝的爱会让步于“你应该”，而不是“你应该”让步于上帝的爱？为什么克尔凯郭尔胜利了？

至于自己，克尔凯郭尔有理由说在他的生活中“你应该”克服了爱。这是事实，事实是雄辩的，所有人都至少确信，事实是无可争辩的。但他怎么会确定上帝在选择爱和忠诚时会做出同他，克尔凯郭尔，一样的决定？如果他想回忆他心爱的英雄，信仰之父亚伯拉罕“对上帝的关系”，他会确信，上帝全然不像研究哲学的神学家想像的那样珍视至死不渝：上帝决定毁灭所多玛和蛾默拉，*却又听从了自己奴隶的劝告改变了初衷。可见，不是《圣经》向克尔凯郭尔提供，确切地说，灌输了上帝绝对至死不渝的信念。这里有某种另外的力量。应该认为，当他谈到《使徒行传》故事赞美无所事事的慈善时，也不是《圣经》使他振奋的。毫无疑问，在修改福音书中关于太阳平等照耀善人和恶人、野地里的百合花比所罗门大帝更富丽堂皇的寓言时，他找到了某种力量并服从了它，确切地说，是某种力量绕过《圣经》找到了他。他自己说过，上帝不强迫人。但恐惧会强迫人，恐惧之所以可怕正因为、且仅仅因为它们会强迫，而且非同一般地强迫。我们记得，没有一个刽子手在残酷无情上比得过伦理。但伦理不是单枪匹马的，

* 所多玛和蛾默拉均为《圣经》中居民作恶、淫乱的城市，后被上帝毁灭。——译注

同它并肩作战的还有“永恒”。所有我们经验的存在引以为豪的毒辣刑罚同永恒对违反它法律的人的拷打相比都大为逊色。现在“清楚”了，为什么上帝不敢拒绝至死不渝，听到爱子哭救不敢前去援助。上帝也不敢违抗永恒。当然，上帝谁也不强迫。但永恒对上帝像对人一样，自行其是。如果上帝想在至死不渝前动摇一下，它不管你是否上帝，照样会施加全部恐惧，这同他听到爱子的哭喊时所受的痛苦简直有天壤之别。永恒和伦理一样，都是万能的。只有它们是强大的：因为它们不忌讳“强迫”，并巧妙地使世上有意识的生物认为不应鄙视“强迫”。也没有什么威胁它们，因为它们不怕恐惧，且恐惧的可怕并不针对它们。它们对人和上帝都不容争议地要求，此外，它们还求和希望人和上帝把完成这些要求作为欢乐。克尔凯郭尔真有其事吗？他真的为“你应该”克服“有限的”爱并得到了极乐了吗？上帝为至死不渝未去救助儿子，他得到了极乐了吗？

在世界文苑中，很难找到用这样可怕的形象来说明永恒和伦理对人和神的权利的作家。就是克尔凯郭尔本人也不敢直言不讳地这样说：他比任何时候都更多地利用了“间接表述”的形式。我不想对读者隐瞒，在对比上面的引语时，我与其说想弄清他说了些什么，不如说想弄清他没说什么，即他绝口不提的东西。这是必须做的，因为他没有说出的和我们没有说出的东西远比我们大家及克尔凯郭尔说出的东西更重要。是什么力量强迫同时是爱的上帝对儿子见死不救？这能摧毁上帝的爱的至死不渝又是什么？最后，克尔凯郭尔怎么“知道”世界上有能使上帝的爱屈服于“至死不渝”的“强迫”？他真诚地，当然在一定程度上是真诚地把这推为试验。但试验能给出“普遍和必然的判断”吗？尤其是他所说的试验？他最爱丽琪娜·奥尔森。因为必须同她决裂使他极为害怕，甚至在临死前，在她成了施列格尔的妻子之后许多年，他内心中仍存活着得到她的愿望，尽管明摆着的事实告诉他往事不可追。他临死时所想的不是对我们所叙述的“永恒”的法庭，他似乎在期待事实消失，化为乌有，出现一个崭新的、为理性完全不可理解的真理，丽琪娜·奥尔森不属于同她结婚并占有她的施列格尔，而是属于他，离开了丽琪娜并此生只能触摸她的影子的克尔凯郭尔。

我不知道，他的听众是如何理解他的话的；但是，如果他的话有某种意义，就得假设，这个实际上微不足道的区区小事，即克尔凯郭尔同丽琪娜·奥尔森分手，是世界历史事件，比发现新大陆或发明火药更重要。因为，既然在某种看不见的存在前景中，克尔凯郭尔不顾明显事实继续保留对丽琪

娜·奥尔森的权力，那么，我们“思维”的一切基础就被动摇了。于是哲学不得不由黑格尔转向约伯，由苏格拉底转向亚伯拉罕。于是，哲学不得不由理性转向荒谬。我们基本的、不可动摇的真理就成了“插上翅膀的梦”。

甚至像邓斯·司各脱*这样勇敢激进、不怕阻碍通往上帝任意之路的“伦理”报复的思想家（哲学家和神学家至今都不能宽恕他这样胆大妄为）都不敢假设上帝能使往事成为乌有，就像他不敢反驳矛盾律一样。他认为，从这儿起是非受造的、不隶属任何东西的真理的领地，因而，我们必须看到万能的上帝的极限。但在克尔凯郭尔积聚的“恐惧”前，这些真理也动摇了：上帝是万能的，上帝能使往事化为乌有，上帝超乎矛盾律及一切法则之上。“如果我有信仰，我就不会抛弃丽琪娜”，克尔凯郭尔无数次重复了这句话。现在可以说，如果有了信仰，丽琪娜就会回来了。现在，一切这样的“怀疑”都消失了，即：人能否在经受类似克尔凯郭尔经历的痛苦之后重新像年轻人那样无忧无虑地爱，换句话说，偷吃知识之树果实的人能否通过罪的原宥看到通向生命之树的道路。从个别人内心转移到世界所有生物的“恐惧”摧毁了我们一切“不可能”依据的基石，因为后者面对约伯的哭喊和诅咒产生了动摇：这能战胜万能的上帝吗？人类的怯懦及无能不能忍受疯狂和死亡对它们所讲述的东西。但上帝，不是黑格尔和思辨哲学之神，而是《圣经》的上帝，亚伯拉罕、以撒、雅各的上帝，也拒绝听疯狂和死亡钉死的人们的哭喊吗？

应该再提一下克尔凯郭尔的话：“我的严厉并不来自于我。”现在我们多少清楚了，为什么克尔凯郭尔如此急不可待、惊恐不安地讲述“最温柔”学说的“狂暴”，尽管我们对其“严厉”的起源尚不太清楚。他用“恐惧”铸成武器，反对我们理性的永恒而不可动摇的真理。不仅人们，就是克尔凯郭尔也注定要经受极大的痛苦，如果理性是真理的源泉，如果它的盟友“伦理”和“永恒”拥有最聪明的人赋予的统治存在的权力的话。克尔凯郭尔已不满足于约伯请求把自己的事业归顺于克尔凯郭尔的事业。他感到有权同样对待上帝。上帝会理解他的：当上帝为至死不渝被迫“牺牲”自己

* 邓斯·司各脱（1265—1308年）苏格兰人，13世纪末欧洲经院哲学唯名论的代表人物，有“精明博士”之称。他在把哲学从神学的侍从地位解放出来上走出了第一步：神学是启示真理，哲学是理性真理，互不相扰。

- 译注

的爱时，也经历了克尔凯郭尔与丽琪娜分手时所经受的感情。上帝也不敢违抗“伦理”，尽管他最希望的就是这个。还有，像克尔凯郭尔一样，上帝也不得不隐瞒此事，因为他也有“不为伦理知晓的秘密”，他想成为爱，但一举一动却仿佛他是至死不渝。像克尔凯郭尔无力为丽琪娜做什么事一样，上帝也无力为儿子做什么事。威严的“你应该”击碎了他的自由；因此，他能哭泣、悲伤和绝望，但无法响应正被钉死儿子的召唤，而且还得装模作样，似乎一事无成的爱和慈善是为人和神准备的“惟一需要”。

这里我们回到了克尔凯郭尔所面临的陷入罪孽和信仰的思想，同时也回到了本身意义上的存在哲学：人和神的存在恐惧把我们引向日常意识认为不可能的课题。克尔凯郭尔甚至在训诫中不断地以神秘方式提醒我们：人的死亡来自罪。在训诫中，克尔凯郭尔描写了这样的情景：凶暴的野兽挣脱锁链，披上“伦理”和“永恒”的华丽袈裟，扑向孤立无援的人并横加肆虐。如果他用下面的话作对比：罪的对立概念不是美德，而是信仰，是自由，而自由不是善和恶的选择，而是“万能”，上帝的万能，那么，我们就基本知道克尔凯郭尔的存在哲学指的是什么了。它同我们从古希腊哲人那里继承的“智慧”毫无共同之处。克尔凯郭尔的“大无畏的辩证法”，在爱比克泰德智慧里发现了骄横一世的東西，而苏格拉底在他看来最终是并且特别是罪人。他们的罪在于从日常评价看来是他们美德的东西和我们认为他们对人们和上帝的不朽功绩的东西：他们实现了理想，即生活在思维的范围里。但是，如果说黑格尔和叔本华的生活和哲学不相吻合触怒了克尔凯郭尔的话，那么克尔凯郭尔对苏格拉底和爱比克泰德不能容忍的是，他们不是用学说或言词，而是用实际行动实现自己的哲学。“如果伦理是最高的，亚伯拉罕就完了”。存在哲学，按照古希腊哲人和克尔凯郭尔对苏格拉底的理解，完全可归结于“伦理”是最高的，没有任何基础能超越伦理之上。这是理性严厉要求的，但使我们有权、也应该增加一个“如果”：“如果理性是真理的源泉，惟一的源泉，那么伦理是最高的，没有任何基础能超越伦理之一的源泉，那么伦理是最高的，没有任何基础能超越伦理之上。”但这个古希腊哲学为保护自己的真理而小心翼翼加以提防的基础是什么？只有一种答案：真理不想在上帝的庇护之下，真理想成为非受造的，就像上帝一样。它认为，它和上帝因此只会有好处。而人的好处更大：他将摆脱上帝的为所欲为，将像上帝一样知道真理、知道善和恶。但这些摆脱上帝的真理真的能给人带来自由吗？莫不是相反？真理的真实性在于它来

自上帝，由上帝创造，以至于摆脱上帝后，它自行其是，变成了自己的对立面，不是制造生命，而是制造死亡，不是解放，而是奴役。不是这样吗？它把一切看它的人都变成了石头。思辨哲学甚至不提这样的问题。它鄙视受造的真理。康德说（不过也只是重复亚里士多德的话而已）：“理性”迫切地追求“普遍而必然的判断”，即最高的、统治一切的判断。人以为，只要赞同理性的迫切追求并完全信仰之，就能参与真理和善，他也就远离最大危险之不测和死亡的威胁。

克尔凯郭尔承认很少读过路德的书，而且如上所说，不十分喜欢他。但没有人像路德那样深切感受到摆脱上帝的真理一无裨益 (*Veritates emancipatae a Deo*)。由此产生了他的“仅只通过信仰” (*sola fide*) 的学说，也由此产生他对法律和神赐的激烈反对。法律不能拯救人，只能毁灭人：它没有自己的生命。法律只能揭露我们用明显骄傲徒然掩饰的软弱无能。因此路德在注解保罗致加拉太*的书信时说：“由于人充满了骄傲，他想像自己有知识，神圣而守规矩，那么必须对他绳之以法，使这个笃信自己行为规矩的野兽死于法律之中，因为只要它不死，人就不能生活” (*Quia homo superbit et somniat, se sapere, se sanctum et justum esse, ideo opus est, ut lege humiliatur, ut sic bestia ista, opinio justitiae, occidatur, qua non occisa, homo non potest vivere*)。人相信自己的“知识”和自力达到最高目的的能力，这非但不能拯救他，相反却把他交由可怕的怪物摆布，因此，不杀死这个怪物，人就不能生活。“遵守教规者以信仰为生” (*Justus ex fide vivit*)，这是阿摩司**说的，使徒保罗又重复了这位先知的的话。渴求普遍和必然的真理的理性引向死亡，而生命之路要通过信仰。柏拉图要提防对理性不信任的警策是最大的诱惑。灾难等待的不是仇视理性的人 (*μισόλογος*)，而是爱理性的人。只要人服从理性，期求产生自理性的美德，他就在可怕的敌对力量手中，就在不消灭之就不能控制生活的怪物手中。在上面路德的话中展示了克尔凯郭尔哲学的真正意义：存在哲学是人同神秘怪

* 加拉太人，克尔特部族。公元前 278 — 前 277 年入侵小亚细亚并占领了 46 年。后被培尔伽姆（小亚细亚古城）国王阿塔尔率军驱逐。公元前 232 年该部族定居于以其名命名的地区加拉吉亚，开始接受希腊文化并逐渐被同化。——译注

** 阿摩司，提哥亚的牧人，公元前 8 世纪的希伯来先知。是《圣经·旧约·阿摩司》中 12 个小先知里的第三位。——译注

物的伟大的最后斗争。这个怪物向人灌输说，他的暂时的、永恒的幸福完全取决于他对摆脱上帝的真理的服从。古希腊哲学这位最后的伟大代表人物已预感到这场斗争不可避免并大胆地宣布：“伟大的最后的斗争是为人的心灵准备的”（ἀγὼν μέγιστος καὶ ἔσχατος ταῖς ψυχαῖς πρόκειται）。普罗提诺的哲学追求“理性与知识彼岸的东西”（ἐπέκεινα νοῦ καὶ νοήσεως）。他称人们“超乎知识之上”（δραμεῖν ὑπὲρ τῆς ἐπιστήμης）。人类优秀代表的千年经验劝告人们把自己的命运托付给理性真理，它支持了普罗提诺的观点，“突然”看到人们期望找到自由的地方等待的却是侮辱性的和无法忍受的奴役。或许他没有“看见”，而是听见了传来的福音？而听见之后就仓皇逃离理性，甚至自己也不知去向。

第十八章 绝望与虚无

就连人们视为最美丽、最迷人的东西之中也隐藏着绝望，甚至连妙龄美女亦不例外，尽管她洋溢着和谐、温柔、和颜悦色。

克尔凯郭尔

“人忘乎所以，梦想自己无所不知而且既神圣又正直”（*Homo superbit et somniat, se sapere, se sanctum et iustum esse*）。这里隐蔽着最大的危险。它是存在的一切恐惧之根由。知识是如何诱惑了并继续诱惑人的？人又如何会把：“虔诚性”和“神圣性”奉为“最高的幸福”（*summum bonum*）和“至上的幸福”（*μέγιστον ἀγαθόν*）？问题的提出是最自然的和合情合理的。然而正是面临这一问题，人们才能也应该对这种问题的徒劳枉然而疑窦丛生。当克尔凯郭尔开始探询《圣经》故事中关于陷于罪恶的意义时，他也不得不清除故事中所有在他看来不符合或者侮辱那些关于可能和应当观念的成分。这些成分在他的意识中是现成的。他不理解，《圣经》故事为什么要引入蛇。确实，也不可能理解：没有蛇就会产生许多近乎情理和可理解的东西。然而令人惊异的事情是：克尔凯郭尔只是在口头上否认蛇、或者确切点说只是有条件地否认蛇。实际上，他有关陷人罪孽的一切看法都是以假定它是某种外在、异己甚至敌视人的力量作用于人的结果所支撑的，假定这里发生了某种神秘莫测的暗示。原罪发生于人的身上，当人的自由瘫痪时，即处在“昏迷不醒”的状态中，它也就自行表现出来。这就意味着：人在自由状态里任何时候也不会用生命之树的果实来换取知识之树的果实。但是要知道，《圣经》之蛇只是那种思想的形象表达而已：它的作用仅仅在于迷惑人，束缚人的自由。对我们的理解力完全不可思议。在《圣经》里规定的罪孽和知识之树的果实之间的联系亦是如此。假如我们带着我们习以为常的尺度和标准来看待这一点，我们必须否认的不仅仅是蛇，而且（在更大程度上）还有善恶知识之树。令人难解并与我们认为蛇是有

理性的与可理解的相反，尽管蛇是一切动物中最狡猾的动物，却能如此欺骗人，并在人的命运中扮演着那种决定命运的角色。不过，善恶知识之树的果实能够毒害我们始祖的灵魂，并且把他引向堕落的思想更少可能，也更多地使我们大家的精神本质感受凌辱和厌恶。要知道恰恰相反：善恶知识之树的果实应当使始祖的灵魂得以清洗、改善、升华。正如我们已经说过的，所有研究《圣经》传说的人都准备在其中寻觅任何东西，除了其中《创世纪》事实上已讲述的东西之外。人们懂得陷于罪孽就是不服从上帝，就是耽于肉体的诱惑。但是无论谁也不可能并且不愿意假设罪孽之根，也就是认知里的原罪和区分善恶能力就是堕落，并且是人所能想像到的、最可怕和最有害的堕落。

其实，无论《旧约》还是《新约》，即使没有陷于罪孽的故事也逐渐使我们百思不得其解。阿摩司先知说：“遵守教规者以信仰为生。”保罗信徒的结论则说（其实甚至不是结论，而是解释）：“一切非信仰皆有罪”。只是在我们赞同接受受知识之树的果实诱惑的第一对人，以此葬送了自己和一切人时，才会给我们稍微启开自己神秘莫测的意义。当然，我们有权提问，如果我们完全抛弃《圣经》并且把《圣经》归于不能满足现代文明要求的书之列，谁会妨碍我们？但是根据《圣经》，知识不仅不是并且也不可能是真理的本源——根据《圣经》，真理存在于知识终结之处，存在于摆脱知识的自由主宰之处。^[1]抑或说：知识是使人弯腰屈膝，并不让他伸直腰的重负。正如我已经说过的，普罗提诺已经感受到这一点，或者说这一点是经过一些朋友传给他的。诺斯替教徒之书就是通过朋友传到他这儿的。有一切根据假设，正是诺斯替教徒按照他们在古希腊哲学派别里掌握的“知识”“修改”了《圣经》，并且在其中唤起了“升腾于知识之上”（*δραμ εἶν ὑπὲρ τὴν ἐπιστήμην*）这一不可遏止的渴求。然而在地球存在的漫长世纪中，我们与理性暗示给我们的真理是如此之深的结合在一起，以致我们无法想像，没有它们怎么可能存在。日常经验固定不变和经常不断地证明了，各种各样的不幸等待着放弃了理性指导的人。这已尽人皆知，关于这一点毋须赘言；并且克尔凯郭尔从未试图对读者隐瞒，理性在我

[1] 不知道这一提醒是否应当，但是无论如何我要再说一遍，知识在这里所指的是那些普遍而又必然的真理，按照康德的看法，渴求它们的是理性，而不总是激怒理性的经验。

们的经验世界是无限的统治者。不过，要知道哲学渴求超越经验存在的界限。曾提醒我们防备理性的仇敌（μισόλογος）的柏拉图教导说，哲学是“死亡的练习”（μελέτη θανάτου），研究哲学——就意味着“准备去死并且灭亡”（ἀποθνήσκειν ἀλλὰ τεθνῆναι）难道在死亡面前，在我们的可见世界和另一个世界交界处，理性继续保持自己的统治和自己的权力？我们听克尔凯郭尔说过（未必有谁会反驳这一点），有理性的意识经受不了死亡和疯狂所讲的故事。然而那为什么，为了何种需要去保护和爱惜它，按照它的要求奉之为神灵？假如它始终不放过我们，尽管自己已无能为力，仍继续奢望成为人类命运的主宰者，那么这难道不意味着，它不是恩人，而是我们的死敌，“但野兽无从杀灭，人则不能永存”（*ta bellua qua non occisa homo non potest vivere!*）理性亦即人和神的敌人，这是不可想像的最大的悖论。并且最可怕和折磨人的东西，就可能是孤独、无力自卫的人遇到的命运：“侮辱伟大的理性的人为自己准备了什么样的祭坛（*Quam aram parabit sibi qui majestatem rationis laedit!*）”——斯宾诺莎语。假如理性不来指导，假如理性不来拯救，假如理性拒绝为我们服务——那该怎么办？当克尔凯郭尔说什么拒绝理性就是最伟大的痛苦时，他一点儿也没有夸大其辞。我只是补充一点，恐怕未必会有一个人自觉自愿地接受这种痛苦。

应该认为，克尔凯郭尔推测第一对人的那种本能的恐惧是对可能失去理性指导的恐惧。蛇利用了这种恐惧，以便诱惑人去领略知识之树的果实。大概，更正确地也更接近《圣经》的说法是，这一恐惧是诱惑者传授给第一个人的，由恐惧而开始了罪孽。克尔凯郭尔的第二原理是：这一恐惧是对虚无的恐惧。这是对陷于罪孽的彻然大悟。诱惑者只能支配纯粹的虚无，上帝从虚无中用创造行为创造了宇宙与人类，但是虚无没有上帝，就不能超越自己微不足道的界线，并且在存在中也不能具有任何意义。不过，如果上帝的万能能从虚无中创造世界，那么人类的有限性就和由蛇传授的恐惧一起把虚无变成了无所不毁、无所不灭的巨大力量。虚无不再是子虚乌有，也不再是不存在，它变成了存在，它耸立着，它以其微不足道深入一切存在之中——尽管它的存在是毫无必要的。虚无原来是神秘莫测的循环往复。我们亲眼目睹它首先变成必然性，然后是伦理，最后是永恒。它不仅钳制住人类，而且还钳制住造物主本身。不能采用通常的手段与之斗争：无论用什么也打动不了它并且无论如何

也不能控制它——每当感到危险临近时，它都把自己隐匿于不存在之下。从我们的观点看，上帝比人更难与它进行斗争。上帝厌恶强迫，虚无却不厌恶任何东西。它只有依靠强迫，离开了突然的、毫无必要的存在的强迫，它就一事无成。

虚无把存在的谓语都攫为己有（再说一遍，这并非它所愿），就好像谓语果真不可分离地永远属于它。理性的使命规定理性应阻止**虚无**的不合法的攫取——理性拥有矛盾律（βεβαιωτάτη τῶν ἀρχῶν）；正如亚里士多德所说，即所有原则中最坚不可摧的原则；此外还有同样强大的充足理由律。但是，理性却缄默不语：它不敢或者无力行动。**虚无**迷惑住了所有的人和物：世界似乎酣睡不醒，呆然不动或者甚至垂死消逝。虚无转变为**某物**，而又渗透于全部**某物**中。理性，就是我们人类的理性，教会了我们发现我们身上最美好的东西（pars melior nostra），它把我们与上帝相似，却又漠不关心、无动于衷地观察这一切的发展过程，并在**虚无**取胜之后几乎自动地转到它的一边（要知道一切现实都是合理的），并且迄今为止继续捍卫**虚无**所征服的成果。

对于我们的理性来说，原罪的观念是完全不能接受的。因为——我希望现在已经阐明了这一点——理性的统治和自主权利只是建立于罪孽之上。假如人能即便使圣经的真理实现于刹那间，那么，理性立刻就会失去自己的自主权：它不再是独立的立法者，反而转扮成顺从执行者的卑微角色。不过，最伟大之谜和几乎无法克服的困难正是隐匿在这个如此异于我们的意识的“假如”之中。这一“假如”依赖谁？我们是否能自由选择？如果我们希望，我们是否能接受《圣经》真理，如果我们不希望，是否能否定呢？在此克尔凯郭尔回答说：不，不能。与他一起回答的还有被从思辨哲学诱惑我们的“大众”中驱逐出来的人的最紧张的内心体验。第一个人的堕落替我们决定了一切，罪孽替我们决定了一切。我们的自由，就是创世主赋予人生命时与人分享的那种自由，处于昏迷不醒、瘫痪的状态之中。**虚无**这个可怕的怪物控制了我们。我们知道，我们切身地感到这是**虚无**，即子虚乌有的东西，但终究不能与它进行斗争，仿佛这不是软弱无力的**虚无**，而是万能的**虚无**。不但如此，根据某种荒诞和噩梦般的辩证法，我们全力以赴巩固**虚无**的统治和强大。我们自己把它变成必然性、伦理、永恒性和无限性。我们的知识、我们的良心不是外在，而是内在地（假如可以这样表述的话）被它迷惑住。我们不能怀疑它奢望的合法性，甚至当它向我们

提出最可恶的要求时：我们也把疑惑看成是矛盾，可虚无却使我们惯于认为，只要没有矛盾，什么恐惧都可以接受。当黑格尔断言，蛇没有欺骗人，善恶知识之树的果实成了 一切未来哲学之根源——他是真诚的、说了真话：我们的“哲学”（也就是思辨哲学）开始于亚当的堕落。我们认为受虚无控制、渗透的“现实”，是真的“实际的”、永远正确的、不可更改和合乎愿望的。它不论带来什么都应该接受，都应当容忍，都应当喜爱，才能在这现实的世界里真正谛视到最高智慧。然而黑格尔算什么！甚至像尼采这样谨小慎微、不甘守旧、思维敏锐的思想家，他也向现实“弯腰鞠躬”。他的哲学加冕了“命定之爱”（*amo fati*）：他告诉我们，不仅要接受——而且我们应当喜爱必然性，必然性之所以是必然性，因为它排除了任何斗争的可能性。看来，尼采的果敢精神是无限的。他的《善恶的彼岸》、他的《权力意志》（*Wille zur macht*）都召唤人去求得最终解脱——但是他面临“认知”真理时就软弱无能了：开始屈膝鞠躬了。赏心悦目的知识之树的果实迷惑了他的意志，他用追求暴力的意志去换取对必然性的俯首听命、爱和奴隶般的虔诚，并且引以为豪。他完全如路德所说：“人忘乎所以，梦想自己无所不知而且既神圣又正直”（*Homo superbit et somniat, se sapere, se sanctum et justum esse*）。受虚无支配的人认为自己是知道善恶的人，是虔诚忠实的，甚至也不怀疑，他愈是坚信自己的知识和虔诚，虚无囚禁他的锁链就愈是牢不可破。

这是对知识的无条件信赖。知识拥有颠扑不破、不受任何人支配的真理，伴随对之信赖的是，确信凭自己的力量能够（只要愿意的话）实现清廉的生活，并如我所说，在我们的眼前，先把虚无变成必然性，然后变成伦理，再后是永恒性和无恨性。最明显的就是尼采，他在欧洲思想的全部历史上第一个把苏格拉底看成是颓废派，亦即堕落之人。但是要知道，为多神教的神所赞颂的苏格拉底之智慧，完全归结于“命定之爱”（*amor fati*），尼采以此炫耀而自傲，就像是自己的至高无上的功绩。多神教的神不能不赞颂苏格拉底，因为他自己也被迫屈服于必然性：如上所述天命的权力既辖制了凡人又辖制了神祇。现实既很少属于神，也很少属于人。它由虚无支配，虚无不需要它，也不让那些最需要它的人去追求它。虚无使一切都在流动，一切都在离去，一切都在消逝那样，俯首听命于古代“知识”早已阐发的“生与死”（*γένεσις* 和 *φθορά*）的“法则”。现实为时间所把持，时间独霸了它，因此现实就没有给人留下任何东西：过去的已经没有，

未来的也还不存在，可在还未来临的未来和已经沉入过去的忘川*之间所扼制的现在，也正在变为幻影、幽灵、影子，就像丽琪娜·奥尔森变成阴影一样。或说得更好听些，当克尔凯郭尔企图接近她时，她变成了诗歌虚构一样。世界上的任何人也毫无办法去反对由万能虚无所确立的永恒存在“法则”：所有的人都像索伦·克尔凯郭尔一样软弱无能，只是谁也没有意识到，并且也没有畏惧自己的软弱无力。这里智慧的人和愚蠢的人、学识渊博的人和不学无术的人之间是没有差别的。况且，智慧的人和学识渊博的人，比愚蠢的人和不学无术的人更为孱弱不堪和无力自卫。因为智慧和知识不仅看到了一切存在的脆弱性和瞬时性，而且懂得也只能这样，别无它途。因此，一切将永远如此，对此愚蠢和不学无术的人却不会疑神疑鬼。

这就是由人类知识带来、并由人类智慧所表现出来的基本和不可动摇的真理。认知启示我们，无处可以逃避虚无。智慧赐福于由知识启示给它的真理：不需要逃避这一真理，也不需要与其进行争辩和斗争，需要的是接受它，喜欢它，推崇它。神祇都在歌颂它：那么人就应当随声附和神祇。

这也就是从苏格拉底到爱比克泰德的古希腊人的“存在”哲学。包括伊壁鸠鲁在内的所有流派都运行在德尔斐之神称之为最有智慧者的轨道中。古人早就确信——普洛提诺也重复这一点，“本源是理性，只是理性”（*ἐν ἀρχῇ λόγος καὶ πάντα λόγος*），人的最大的不幸就在于不与理性和睦共处。正如我已经谈到的，每当克尔凯郭尔精疲力竭时，他就回首眺望苏格拉底，而当他回顾时，极度的恐惧又笼罩着他，担心他的全部不幸，都与不会和不愿喜爱及赞美理性的惠赐相联。确实，也不能否认，在某种意义里，苏格拉底的“真理”和“智慧”暂时还是给他带来了某种轻松和慰藉。苏格拉底好像在保护他免受黑格尔和思辨哲学之害。或许多亏了苏格拉底，他才领悟到：“不理解黑格尔”已经不是那种洗不掉的耻辱，因为黑格尔与其包罗万象（后来克尔凯郭尔讽刺地谈到黑格尔体系不完全是包罗万象的），大概会遇上苏格拉底这种类似诡辩论者的哲学理论的严厉方法。苏格拉底保护他抗拒蒙斯特，无论蒙斯特的生活还是其说教，在苏格拉底的嘲弄面前都不能站住脚。甚至在他与丽琪娜·奥尔森的冲突里，苏格拉底大概也会支持他的立场。要

* 忘川，即冥府之河，据说喝了这条河的水后就会忘掉过去的一切，故得名。——译注

知道，她像蒙斯特和黑格尔一样，在生活里既没有遵循为理性揭示的真理，又没有遵循紧随真理而来的善。苏格拉底若没有提示，那也支持了克尔凯郭尔的想法：就连在年轻人快乐的无忧无虑和无所挂念之下也总是隐藏着沉睡的绝望，有经验的人用一定的巧妙方式会轻而易举地唤醒它^[2]。克尔凯郭尔的一切有教益的话语（读者在前几章中已有所了解）都信赖苏格拉底及其“知识”。每当某种力量强制克尔凯郭尔在读《圣经》时“不去注意奇迹”，而聚精会神于“真理”与“善”。蛇就这样在《创世纪》里怂恿亚当“不去注意”生命之树，并且把自己的希望寄托在知识之树上。每当这时，克尔凯郭尔有意或无意地在寻求“基督教之前世界历史上超群绝伦”的人的帮助。苏格拉底是他必须有的，没有苏格拉底，他既不能思维，也不能生存。然而，他同苏格拉底已不能共存了。有一点不容置疑，在苏格拉底的魔力完全笼罩住他的那一瞬间里，从他的灵魂里挣脱出绝望的呼声：“这剥夺我荣誉和骄傲的是什么力量？难道我失去了法律的庇护？”当然，他不会就此止步。他“辩证的大无畏精神”，被他称之为自己的辩证的大无畏精神的东西，使他继续前进：他直达界限。从那儿他看到了，他的经验不仅发生在人类身上，而且还发生在上帝身上；上帝也被剥夺了荣誉和骄傲，上帝也失去了法律的庇护；上帝瞧着受折磨的儿子，却被忠诚性所钳制，不能动弹。这剥夺上帝荣誉和骄傲的是什么力量？一切都是爱，一切都是仁慈。作为凡人，他只能看到出现在他面前的恐惧而不寒而栗。

[2] 我援引的这一地方“完全按照原文”(in extenso)，因为它除了阐述了一些克尔凯郭尔与丽琪娜·奥尔森的关系外，它还再次证实了苏格拉底的助产术赠送他的那些知识之树的果实的性质。“就连人们视为最美丽、最迷人的东西之中也隐藏着绝望，甚至连妙龄美女亦不例外，尽管她洋溢着和谐、温柔、和颜悦色。外表好像是幸运的，但是在幸运的无法渗透的外壳内，在那远远、远远的深处，存在着恐惧，也就是绝望。正是那里——绝望更愿意以幸运作掩护。幸运——不是精神的、它就是直接性：任何直接性，尽管它与极其宁谧和无忧无虑并辔而行，它仍是恐惧，当然，大部分恐惧是对虚无的恐惧。因此，你们任何时候，甚至以骇人听闻的描写，也不能恐吓直接性。你们简直是诡计多端，几近漫不经心，但在正确选择的方向里，只言片语的暗示，它就自己知道所说的是什么。当然，它不知道这一点。不过，任何时候它的猎物不会保障反省正确得像它从虚无里准备好自己的套索那样。反省任何时候都不会充分表现出来，除非它自己就是虚无。巨大的反省是需要的，确切地说，得有伟大的信仰才能经受住对虚无的反省，也就是无限的反省。”(VIII, 22)

第十九章 自由

自由的可能性不在于我们能够在善恶之间进行选择。这种考虑不周很少符合于《圣经》，也很少符合思维。可能性就在于我们能够。

克尔凯郭尔

我想，现在我们已经弄清楚了路德所说的“野兽无从杀灭人则不能永存”(*bellua qua non occisa homo non potest vivere*)意味着什么。这些话是对立于思辨哲学的、存在哲学的萌芽：它的最后论据(*ultima ratio*)不是拒绝庇护人的“法律”，而是“人则不能永存”(*homo non potest vivere*)，而斗争是它寻找真理的方法。现在，我们还将知道，路德对于人类的智慧和知识怀有极端的憎恨，维系于使徒保罗关于法律和富裕的学说。我再从路德给评加拉太书的注释里援引两段，它们将会使我们有可能更接近克尔凯郭尔存在哲学的起源，并且确信它同古希腊人的存在哲学之间存在着鸿沟。路德写道：“你拥有的一切天赋——智慧、正义感、口才、力量、美、财富——这一切都是地狱暴君也就是罪孽的工具和武器，而且这一切都强迫你服从于恶魔，并巩固和增强了它的统治(*Ergo omnia dona quae habes, spiritualia et corporalia, qualia sunt sapientia, justitia, eloquentia, potentia, pulchritudo, divitiae, instrumenta et arma sunt ipsius tyrannidis infernalis[h. e. peccati], hisque omnibus cogeris servire diabolo diaboco, regnumque ejus commovere et augere*)。”在另一处地方，他更为有力和意味深长地说：“除了法律和理性，没有任何东西反对信仰，不全力以赴就不能战胜它们——不过如果想要幸福的话，战胜它们仍是必要的，如果想要幸福的话。当被法律所惊吓的良心与上帝的审判进行斗争时，无论是理性，还是法律，都要遗忘脑后，要完全指望上帝的惠赐和慰藉。你的言行举止要像从未听说过法律那样，走入法律和理性照耀不

到的暗处，那里只有信仰的秘密，它毫不犹豫地向你宣布：拯救你的不是法律，而是基督。福音就这样把我们引向超越法律光辉的信仰暗处，那里既没有理性，也没有法律。法律是应当听从的，但要适时因地。当摩西*在山上同上帝面对面说话时，他不懂得法律，也不按照法律管理；可他下了山，他就成了立法者，并且通过法律管理人民(*Nihil fortius adversatur fidei quam lex et ratio, neque illa duo sine magno conatu et labore superari possunt quae tamen superanda sunt, si modo salvari velis. Ideo, cum conscientia perterrefit lege et luctatur cum iudicio Dei, nec rationem, nec legem consulas, sed sola gratia ac verbo consolationis nitaris, ibi omnino sic te geras, quasi nunquam de lege Dei quidquam audieris, sed ascendas in tenebras, ubi nec lex, nec ratio lucet, sed solum aenigma fidei quae certo statuatur te salvari extra et ultra legem, in Christo. Ita extra et supra lucem legis et rationis ducit nos evangelium in tenebras fidei, ubi textus et ratio nihil habent negotii. Est lex audienda, sed suo loco et tempore. Moses in monte existens, ubi facie ad faciem cum Deo loquitur non condit, non administrat legem, descendens vero de monte legislator est et populum lege gubernat.*)”(同上，169)。我已经说过，克尔凯郭尔很少读过路德的书。不过，路德的“仅只通过信仰”鼓舞了他的《加拉太书》。这同他的其他著作一样，控制着克尔凯郭尔的全部思想。只要哲学以惊奇为基础，它就结束于“理解”之中。然而，当绝望向哲学提出由“悲哀与诅咒”(lugere et cletestari)得出的问题时，“理解”能给人什么呢？理性通常炫耀“天赋”——智慧、正义感、口才，都毫无力量去反对标志着所有可能性的终结和毫无出路的绝望。此外，人们还发现，这些天赋，不是同盟军，而是无情的敌人，亦即“强制人做服从于恶魔的暴君”的仆役。理性真理以及受其授意的法则，在某时和某地是有益和应当的，当它们变得自立时，当它们摆脱上帝时(*veritates emancipatae a Deo*)，当它们披上永恒性和不变性的袈裟时——它们就不再是真理。它使一切瞧它的人石化，变成顽石。日常意识会觉得这是疯狂。自然，也可以说这是疯狂：怎么能够用光明去换取黑暗呢？信仰靠真理来支持。可见，只能用以牙还牙的方法来捍卫它；

* 摩西，希伯来文为 *inōsheh*，意为“拉出”或“水中救起的”。他是《圣经》故事中犹太人的古代领袖，向犹太民族传授上帝律法的人。——译注

一旦我们放弃了这一条，我们就将使信仰永远信誉扫地。对于这一点不仅波纳文图拉而且我们所有人都认为是自明的，并且自明得无可争议。路德在《圣经》中看到的，却完全是另外的东西。当摩西直接面对上帝时，一切真理、一切法律都消失不见，无踪无影，就像它们压根儿就从未存在过一样。摩西无力自卫，只是因此他才成了预言家——接受了上帝的力量。一切恐惧、一切忧虑都逼迫人去寻求支撑、保护、支援，但恐惧和忧虑好像突然一眨眼间就会烟消云散。理性之光也黯然失色，法律的镣铐被砸开了。人在这一原初的“黑暗”中，在这一无限的自由里，重新接触到了我们始祖在致命的堕落之前充满尘世亘古长存的“至善”。只有在这“信仰的黑暗”中，人才重新得到真正的自由。这不是苏格拉底所知道的，并向人们宣称的那种自由，即在善恶之间进行选择的自由，而是用克尔凯郭尔的话说，自由就是可能性。因为，既然要在善恶之间进行选择，这就意味着已经丧失了自由：恶来到了尘世，并开始与上帝的至善并驾齐驱。人有也应当有无限的另一性质自由：不在善恶之间进行选择，而是使世界摆脱恶。人对恶不可能有任何关系：只要恶存在，就没有自由。迄今为止，人们称之为自由的一切东西都是一种错觉和骗局。自由不是在善恶之间进行选择：它灭绝恶，把恶变为虚无，这不是我们以上所说的严厉可怕的虚无，即那个用某种巧妙方式篡夺、破坏、损害、消灭一切绊脚石的无限之权，这样它就占据了与存在并列的地位，甚至征服了存在本身，并把存在谓语置于自己绝对控制之下的虚无，而是那个按照上帝的话变成至善的、无意志的、无能力的虚无。只要虚无还未被彻底灭绝，人就不能企盼自由。相反，在那个神秘的时刻、即当我们的始祖被神秘莫测的魔力诱惑，抛开生命之树去尝知识之树的果实时，我们失去了真正的自由。相反，要使失去的自由又回到我们身边，它只有在知识失去自己支配人的权力之时，只有当人在“理性渴求普遍必然真理”，即摆脱上帝的真理（*veritates emancipatae a Deo*）中看到罪孽借以进入世界的无敌的统率时，自由才能失而复得。我们还记得，就连克尔凯郭尔也认为一无所知是精神的深沉的睡眠。在许多其他永恒真理之中，我们觉得这一真理是颠扑不破的和特别自明的。但是这不是真理、而是妖术、最深沉的睡眠，几乎是精神的死亡。知识奴役着人类意志，并使它服从于永恒真理，遵循自己的本性敌视一切生物，敌视能想方设法表现自己的独立性的，不甘于与上帝平起平坐的一切事物。

人的堕落与克尔凯郭尔说的那种“自由的昏迷不醒”^[1]是相联的，它是知识存在的可能性条件。确实，《纯粹理性批判》不可能也不想重视它。相反，一无所知的状态、摆脱知识的自由状态是人类解放的开始。一无所知不是某种否定的、某种匮乏不足、某种缺损，就像自由不是缺点和否定，而是对伟大价值的肯定。纯真不愿要知识，它高踞于知识之上重提一下普罗提诺“升腾于知识之上”(*οραμειν ὑπὲρ τὴν ἐπιστήμην*)，如同按照自己形象创造人的那个人的意志凌驾于知识之上一样。对此，克尔凯郭尔本人是最好的证人。他告诉我们：“恐惧是自由的昏迷不醒。心理学上说，陷于罪孽总是起源于昏迷不醒的状态中。”接着他解释说：“恐惧的虚无是预感的综合体，个体愈来愈接近这些预感，尽管它们实质上在恐惧里没有任何意义。但是，这不是个体与之无关的那种虚无，而是处在与纯真的一无所知、活生生的相互关系中的虚无”。知识的第一步，应该也只能是**虚无的虚无**，它闯入人类灵魂中，并开始在那儿发号施令，俨然是那儿的真正主人。克尔凯郭尔已向我们证实了这一点：“源于经验者，要相信之”(*crede experto*)——俄语的说法就是，不要问老人，而要问饱经世故的人。他的证明具有极其重要的意义，我认为有必要重新完全重复它，因为，只有经过克尔凯郭尔的体验以及与其相近的灵魂，才能在某种程度上摆脱引向知识之树的致命的诱惑，并认真思索《创世记》的叙述。“假如我们问：什么是恐惧的对象，那么答案只有一个：虚无。虚无和恐惧形影不离。但是，一旦出现真正的精神自由，恐惧就会消逝不见。在更仔细地研究时，多神教徒的恐惧里虚无是什么？它就是天命……天命是恐惧之虚无……最英明的人也不能克服天命观。反之，天才到处发现了天命，并且越是深刻地理解它，他的知识也越深厚……天才的真正威力正表现在这里，在于他发现了劫数，但这也是他的无能所在，这对于日常意识似乎是胡说八道——但是，事实上伟大隐藏在这里，因为人并不生来就带有天命观……”“这种英明之人，尽管他光辉灿烂，具有世界意义，但他是罪孽。理解这个需要有勇气，然而这也就是如此。”^[2] 需要有勇气，毫无疑问，而且，是巨大的勇气才能理解这一点，并公诸于众。因为，必须承认精神在一无所知之中是会睁目不眠的，并

[1] “自由的昏迷不醒”是路德的“*de servo arbitrio*”的意译，即受奴役的意志，或不借助于信仰，而借助于理性去寻求真理的意志。

[2] V, 93, 96, 99。

且知识也会使人发生梦幻和麻木不仁。《圣经》故事是不能“修改”的：陷于罪恶是知识的开端，或者更确切的表述是，罪孽和知识只是表示同一“对象”的不同的词！有知识的人，不以体验为满足的人，“被体验激怒了的”人，和“渴求确信存在物必然应当如此存在（正如它存在着的那样），而不是另一番模样”的人——发现了不存在的天命，^[3]对于一无所知的人，天命是不存在的，也没有任何办法使之屈服于天命。只要他还处在一无所知的状态之中。这里，对蛇的作用有了新的解释，我们“有知识的”人，好像觉得蛇是十分牵强附会的插入《圣经》故事中的。放弃“纯真的一无所知”是最大的疑谜。既然，第一个人被赐予命名万物的权力，他还要知识干什么呢？为什么不给他不存在恶的上帝的至善，而要给他善恶并存、并需要区分善恶的世界呢？我们深信，区别善恶的能力是对人的某种补充和其精神的发展。就连克尔凯郭尔也按照这一人类有关善恶的过分人性概念的要求从事，经常从苏格拉底转向《圣经》，又从《圣经》奔向苏格拉底，并且，不能不承认，第一个人直到堕落以前，也就是在他领略禁树之果前，好像他还不是完全、真正的人，这正是因为他不会区分善恶。几乎可以说，克尔凯郭尔认为，第一个人所处的精神深沉的睡眠意味着他还不会区分善与恶。因而结果是，蛇没有欺骗人——堕落完全不是堕落，而只是精神辩证发展的必然因素，就像黑格尔给我们指明了的一样。当然，克尔凯郭尔远远不懂这一点——当他否认纯真之人的自由存在时，他终究不由自主地把这一点与其不会区别善恶相联系。克尔凯郭尔就是这样，他如此狂热地使我们深信，自由不是在善与恶之间进行选择的可能性，对自由的这种理解是考虑不周的，自由就是可能性。^[4]

要知道：假如自由是在善与恶之间进行选择的自由，那么这一自由就应当作为主要是自由存在的创世主本身固有的。因此，完全可以假设，上帝在选择善与恶时，更倾向于选择恶。这一问题对于中世纪哲学思想是真正的“苦难解说”（*crux interpretum*）。不能否定这样的观点：自由是在善恶之间进行选择的自由，热衷于古希腊思辨的中世纪哲学，不会也不敢

[3] 括号内援引的表述，就像读者准确的记忆一样是摘自《纯粹理性批判》——我只是强调了“必然应当”一词。

[4] V. 44.: “自由的可能性不在于我们能够在善与恶之间进行选择，这种考虑不周很少符合《圣经》，也很少符合思维。可能性就在于我们能够。”

把宗教观与伦理观相分离出来。同样不能容许的是：上帝“有权”喜欢恶而讨厌善。

这一“不可调和的矛盾”表明了宗教启示和思辨哲学的永恒对立。从这个矛盾中产生了邓斯·司各脱的“悖论”学说，他摧毁了前人建立基督教哲学的一切传统基础。他是第一个敢于说出那个可怕的、为理性理解所不能容忍的词：为所欲为，这个词被信教的哲学家们小心翼翼地隐藏着。上帝就是为所欲为，在上帝之上，既没有原理，又没有法律。凡他接受的东西就是善，凡被拒绝的东西就是恶。上帝并未在善与恶之间进行选择，这不像柏拉图在爱善憎恶时所想的那样。相反：凡他喜欢的东西就是善，不喜欢的东西就是恶。上帝是从不会予他以任何抵抗的虚无之中创造善恶的，正如他从虚无中创造出全部世界一样。追随邓斯·司各脱之后的烦琐哲学家奥卡姆威廉的，更为直截了当地发展了这些原则。毋庸置疑，邓斯·司各脱和奥卡姆的学说是与精神、《圣经》完全相符的。不过对于思辨哲学来说，为所欲为和毫无限制的自由——哪怕这是上帝的——也宛若判决书。在“为所欲为”里，思辨哲学无论什么也不能进行建构，因为失去了基础。事实上，奥卡姆和邓斯·司各脱是中世纪最后的独立思想家：在他们之后就开始了“烦琐哲学的瓦解”，就像在普罗提诺及其“升腾于知识之上”（*οραμεν υπέρ την επιδότημην*）之后，不可能再进一步发展的希腊哲学一样。要么“升腾”于知识和伦理之上，要么彻底抛弃“启示”和启示中出现的人，并承受永恒真理和非受造法则的重负，如果人没有能力做这种“升腾”的话。新哲学选择了第二条道路，未来会表明这条路通向哪里，而中世纪哲学害怕永恒真理和非受造的法则，不亚于害怕上帝的为所欲为。它仿佛感到赋予真理、法律和人意义及价值的、不是它们的非受造性和不依赖上帝的独立性，后者不仅没有给它们增添什么新的性质，反而剥夺了它们最重要的性质。一切非受造同时就是贫乏不足、没有分给的，与其相应，也注定导致虚幻的存在。一切事物“摆脱”上帝之后，又置于虚无的控制之下。对上帝的“依赖性”是脱离虚无的自由，虚无正因为它是非受造的，宛如吸血鬼吸干了一切生物的血。克尔凯郭尔有关“不变性”的故事不仅麻痹了他这个孱弱之人，而且，还麻痹了创世主本人，并以惊人的直观向我们表明，一旦真理和原则遗忘了自己的仆从使命，并企图把最高权力据为己有，它们会变成什么。但是，为了历史的真理以及使我们感兴趣的问题，应当说，中世纪哲学在提出和解决基本的宗教问题上，都不是如此团

结一致的，不像人们有时想像的那样，也不总是屈服于古希腊哲学的影响。中世纪哲学的宽广通衢与教父学紧密相联，总之是坚决地遵循希腊化的遗训，并且，通过自己的超群出众的代表，不敢也不愿意与希腊化一刀两断。或许，像通常那样，以不违背现实为前提，可以描绘出一条宽广的主线，一方面从奥利金*和（亚历山大的）克雷芒，另一方面引导圣奥古斯丁直达14世纪开始。但是在中世纪还可以发现另一种流派，确实它远非如此强大，但表达了不可能也无必要调和《圣经》启示与古希腊哲学的理性真理的意识。德尔图良——我们有权在一定程度上把他看成是克尔凯郭尔的鼓舞者和精神之父，对此我们已经谈到并又要谈到——已经感到耶路撒冷和雅典之间的鸿沟是多么巨大。不过，彼得·达米安**是这一流派的最鲜明的代表，他几乎在邓斯·司各脱和奥卡姆之前四百年，就在其著作（尤其是《论万能的上帝》（*De omnipotentia Dei*））中起来反对借助并利用古希腊哲学的合理原则来解释《圣经》的企图。他的这种大无畏精神就是今天也使我们十分惊讶。他对无论如何要限制上帝的万能的“必然性”感到恐惧。在上帝面前，一切必然性都把自己的真正本质暴露无遗，就像空洞无物的虚无一样。矛盾律或者“曾存在过的东西不能是虚无”（*quod factum est infectum esse nequit*）的原则可以在任何意义上束缚上帝，使他干任何事情，对于这种假设他甚至也认为是否定，是对圣经的挑战，也是最伟大的诱惑：“渴求知识”（*cupiditas scientiae*），它把人引向堕落。“谁引导大量恶习的人把知识的渴求作为它们的首位，就像军队统帅一样，并由此使不幸的尘世招致巨大的灾难”（*Qui vitiorum omnium catervas moliebatur inducere, cupiditatem scientiae quasi ducem exercitus posuit, sieque per eam infelici mundo cunctas iniquitatum turmas invexit*）。在康德的《批判》认为“纯粹理性”的天赋使命的东西中，在神学家们认为并且迄今仍认为“本地中更佳部分”（*partem meliorem nostram*）的东西中，在启示我们存在必然应当这样存在（像它存在那样），而不是别的什么样子的知识的渴求中，中

* 奥利金（Origen，约185—253或254年）基督教神学家、哲学家、语文学家，早期教父的代表，对基督教教义和神秘主义思想的形成有很大影响，他把柏拉图主义和基督教教义结合，从而背离教会的正统说法，公元543年，教会把它作为异端进行谴责。——译注

** 彼得·达米安（Petrus Damianus 1007—1072年）中世纪基督教改革家，原为红衣主教。——译注

世纪的僧侣看到了原罪，他的全部灵魂因原罪而颤抖，就像由于死亡和毁灭所解体的呼吸一样。在上帝之前或上帝之上没有开端，无论是理想的、还是现实的都是如此。宇宙中的一切权力都属于上帝：上帝永远在发号施令，任何时候也不是服从。把任何东西摆在上帝之上的一切企图——我再重复一遍，无论这是理想的、还是物质的，反正一样，都引向“一片荒凉”。因此，当人们问基督，第一条戒律是什么时，他以雷鸣般的重复回答：“只听以色列”（audi Israel）粉碎击溃了纯粹理性认识和纯粹理性认识藉以支撑的一切必然性。作为对于上帝一切都是可能的预言家的德尔图良，同样如此去领会《圣经》，克尔凯郭尔在他那里借用了有关荒谬的思想。确实，德尔图良没有说过“之所以相信，是因为荒谬”（credo quia absurdum）的话，它几乎像是他的所有同时代人硬加在他身上的。然而，我们在他的《论基督的肉身》（De carne christi）里碰到这种思想，表现为更具挑衅性的模式。我已经援引这些话，然而，考虑到克尔凯郭尔关于荒谬的学说与德尔图良研究《圣经》启示的方法的紧密联系时，我不得不立刻重新援引这些就是在神学著作里是也是惟一的话语：“上帝之子钉在十字架上，他不因此耻辱而感羞愧。上帝之子已经死了，之所以信仰，是因为荒谬，而且，埋葬了又复活，此事确凿无疑，因为是不可能的（Crucifixus est Dei filius; non pudet, quia pudendum est. Et mortuus est Dei filius; prorsus credibile quia ineptam est. Et sepultus resurrexit; certum est, quia impossibile.）。”在此因为“听从以色列”的意思以凡人几乎难以忍受的急躁和紧张把《圣经》的意思暴露无遗：抛弃有关可耻、荒诞、不可能的观念，忘却永恒真理吧，因为它们都来自狡猾的动物，都来自禁树之果。你越是注重自己关于善与恶、理性与疯狂、可能性与不可能性的“知识”，你就离生命的本源愈远，虚无的权力就愈是强有力地支配你。最英明、最善良的人就是最可怕的罪人。在耶路撒冷和雅典之间没有、也不应当存在和睦共处。来自雅典的是理性真理，而来自耶路撒冷的是启示。启示不能容纳于理性真理的范围之中：因为启示会摧毁它们。启示不害怕理性真理：它用自己的威严“它不羞愧，绝对可信”（non pudet, procsus credibile）和一切定然（certum）的胜利完成来回敬它们一切“羞愧、无用与无能”（pudendum, ineptum et impossibile），我们开始觉得通常的思维范畴是一层浓密大雾，遮掩着软弱无力和虚弱有病，然而大家认为这是威严和不可战胜的虚无。

无论德尔图良，无论彼得·达米安，是是所有与之一起和步其后尘的

人，都没有在历史上取得胜利。但是我要再次询问一下：我们最需要的终极真理不就在这我们很少听到的声音中吗？它不就隐藏在历史如此关心爱护的我们的羞愧、无用、无能，“野兽无从杀灭，人则不能永存”（*bellua, qua non occisa homo non potest vivere*）之下吗？

敢于宣告上帝力能的克尔凯郭尔，摆脱了思维的、甚至按基督教思维的人类所走的广阔大道。对于他来说，“庆胜”、“胜利”，受到承认的基督教是基督也就是上帝废除的基督教。但是在任何人也不知道的道路上或没有人开辟任何道路的荒漠里，向他传来无人知晓、无人需要的人们的悄声细语。这些人有“勇气”正视疯狂和死亡启示给我们的东西。他们看到和听到了，见所未见、闻所未闻的东西。因此他们与大家甚至彼此之间都没有共同语言：这就是“脱离大众”的人，正如克尔凯郭尔所表述的，大众^[5]“拒绝”奇迹，以便亲眼目睹任何事情也不能干的纯粹仁慈，并因它而高兴。在我们的世界里，没有奇迹，仁慈和爱，也孤立无援而又软弱无

[5] 信仰的骑士懂得，归属于大众多么美好而快乐。他知道，成为能把自己放入大众的人是多么令人放心，这种人自己把自己领进大众里。这样说吧，自己在再版自身：干干净净、赏心悦目、没有错字、众皆能懂的再版；他知道，在大众里理解自身是多么的好，这样自己理解了大众，而任何其他理解你的人，也在大众里理解你，并且会与你一起为大众给予了灵魂的那种放心而高兴。他知道，生为把大众作为祖国的人是多么美好，对于这样的人，大众是可靠的避难所，它始终敞开怀抱欢迎他。当他需要庇护时，在这里总是会受到非常热烈的接待。然而，他也知道，在大众之中一条孤寂、狭窄而险峻的羊肠小道盘旋而上；他还知道，生为孤独者，生为大众之外，并注定要独自一人走完生命的全过程的人是多么可怕。他清晰地看到，他对人是什么样的态度。用人的语言说，他发疯了，并且不能对任何人加以解释。发疯——这还不是最客气的表达。假如不承认他的这一点，人们就宣告他是伪君子，并且他在自己的道路上攀登愈高，大家就会觉得他愈是坏透了的伪君子。（Ⅲ. 72、73）。还有（同上，第68页）：“不能借助大众以间接方式表现信仰；这就意味着取消信仰。信仰的悖论就在于这一点，并且一个人不能理解他人也就在于此。我们可以想像，假如两个人处在同样的境遇之中，那么，他们就会彼此理解……但是，一个信仰的骑士却无法帮助其他信仰的骑士。假若完全接受悖论的话，人只能成为信仰的骑士，否则，他就永远也不会成为信仰的骑士。在这些领域里，合伙是不可思议的。每个人应自行决定他自己的以撒是指的什么……假如有人有这么多胆怯和不幸，只希望把责任推诿于他人，并想成为信仰的骑士，这无论如何也会毫无结果。因为孤独之人，正是作为孤独之人，才有可能成为信仰的骑士。我能理解的伟大也就在此，但我达不到这样的伟大。我理解得更清楚的恐惧也就在此。

力，除了“精神”满足以外，任何东西也不会赋予人。为了归还它们应有的力量和强壮，应当把伦理学的一切“慰藉”拒之门外，因为，这些慰藉掩护了俯首听命于不存在的**虚无**与理性的“不可能性”。理性和对自己规矩行为的意识是困难的，极其困难的。要知道，这就意味着“脱离大众”。当一个人与大家一起行动，他会感受到牢靠、稳固依靠的支柱——他也就“脚踏实地”了。他支持了大家，但大家对他的支持更大：理性和伦理的最终和伟大的诱惑也就在此。因此，柏拉图才能够说，最大的不幸是成为理性的仇敌（μισόλογος）。这确是不幸，是可怕的不幸。然而，我们深信不疑，还有更大的不幸就是信任理性和伦理。它们把我们引向吞没一切的**虚无**面前，**虚无**变成了世界的主宰。摆脱**虚无**是不可能的：**虚无**就是那种恶魔、亦即“无从杀灭，人则不能永存”的怪物。只要人还指望“大众”的支持，只要他还害怕失去和脱离自己脚下的根基，只要他还依赖理性真理和自己的美德时，那他就完全处在自己最凶恶和冷酷无情的敌人的支配之下。

第二十章 上帝与强迫的真理

上帝是万能的，这个思想是我最深刻意义上的口号，它比我任何时刻所认为的意义更巨大。

克尔凯郭尔

邓斯·司各特写过下述极为坦率的自白：“那些为某重要事情而否定偶然性的人应受到拷问，直至他们招认可以不拷问他们为止（*Isti qui negant aliquod ens contingens exponendi samttormentis quoasque con cedant, quod possibile est eos non torqueri.*）。”他的思想本身并不独特，不过是公开地表达了众皆想说的东西。令人惊讶的是，邓斯·司各脱，这个同时代人称之为（且非无缘无故）“精明博士”（*doctor subtilissimlls*）的人，没有感到在为自己的原理作如此辩护时，也使哲学证明的整个体系信誉扫地。当然，他是对的，如果拷打者对他说，拷问将持续到他招认可以不拷问为止，他大概会按照要求招认的。但这毕竟只是大概。如果他具有苏格拉底和爱比克泰德的顽强和勇敢精神，那么，拷问将一无所获。倘若是勒古鲁斯或穆齐亚，情况亦会如此。有人能使拷问失去作用，那怎么办呢？“精明博士”的论点还有证明力吗？

另一方面，意志不够坚强的人在拷问时，会随便把什么都承认为真理，只求不再受拷打。要他们招认，就不再折磨他们，他们就招认了；要他们招认，就必须折磨他们，他们也就会招认的，只求能放过他们。使徒彼得三次背叛导师，尽管没有受到拷打，只是受到了严厉程度不同的镇压的威胁。然而，邓斯·司各特所说的情况是幻想虚构的。应该认为，在整个世界存在过程中，谁也没有因为要他承认“涉及某种存在之际”（*aliquod ens*

contingens) 而受到拷打。而相反的情景则司空见惯：生活折磨着人们，并以各种方式继续折磨他们，虽然他们早已承认存在的东西不仅照样存在，而且也不可能成为另外的东西。

但这也不是最主要的。“精明博士”认为，意志和智慧是人纯粹精神的属性，但他却怎能假设针对人情感的拷问，在谈到真理时具有如此决定性意义！当我们在爱比克泰德那里碰到这种想法时，我们会不足为奇，当作他哲学思想的不成熟。但邓斯·司各特不是爱比克泰德：他不仅是中世纪，而且是整个思维人类最观察入微的思想家。他谈的是拷问，是真正的强迫性的体罚手段，就像真理的最后的论据 (*ultima ratio*) 一样。这值得深思，特别当我们从克尔凯郭尔那里听到人类存在的恐惧时，顺便提一下尼采的论据。尼采也谈到了“真理”在征服人时利用的“巨大痛苦”，还说真理像刀一样插入我们的胸膛。对这种论据，知识的理论不能、也不应置若罔闻。无论它是否这样做，它都得承认，它提供给真理以实现强权的纯粹心理，确信方法达不到自己的目的。无论充足理由律、矛盾律，或是极为明显的直觉，都不能保证人对真理的服从，于是，它最终只得求助拷问和暴力。克尔凯郭尔说，上帝从不强迫，但知识及其真理显然不像、也不想像上帝一样，它要强迫，靠强迫维持着，而且，是极为粗暴、可恶的强迫，从邓斯·司各特的例子看出，它甚至认为，没有必要用甜蜜的“并未见血流成河” (*sine effusione sanguinis*) 加以掩饰。为思辨哲学扫清道路的知识理论忽视了这一点，不想看到任何值得注意的东西。不仅天真的爱比克泰德，甚至最深刻的思想家，如邓斯·司各特和尼采，当他们碰到真理采用的方式和人不同意自愿服从真理时，竟无困窘之感，仿佛应该如此似的。亚里士多德以几近天使的愤怒，叙述了“受真理强迫的” (*ἀναγκάζομενοι ὑπ' αὐτῆς τῆς ἀληθείας*) 伟大哲学家的故事。确实，他没有谈到拷问，而是正确地认为，有的东西最好不要提它们，有时直观有百害而无一利。他把必然和暴力等同，广征博引谈论必然及其凌驾于人的思想之上的权力 (*βία*)。柏拉图也没有提到真理施加于人的拷问，只限于指出，统治世界的是上帝都不能战胜的必然。“人充满了骄傲，他想像自己有知识，神圣而守规矩” (*Homo superbit et somniat se sapere, se sanctum et justum esse*)，人感到，如果对“必然” (*ἀνάγκη*) 视若无睹，如果听任知识不惜任何代价控制生活，那么，神圣和行为规范就自然而然会有的。他不能忘记古人教诲的“将和上帝一样” (*eritis sicut dei*)，不同无能作斗争，却藏身于骄傲之中。因此，

帕斯卡尔在谈到爱比克泰德时说：魔鬼般的骄傲。骄傲不是我们通常认为的对自己力量有信心，它是被逐入心灵深处的无能的意识。由于它无形，它比有形更可怕。人珍视、喜爱这样的无能，并把它偶像化。克尔凯郭尔需要有怪诞的想法：上帝的爱在全死不渝控制下，上帝受束缚，不能动弹，上帝和我们一样也被赐予了“肉中刺”，即为他也准备了真理给人的各种拷打，这是为了使他把存在哲学同思辨哲学对立，使 he 问真理怎么会统治上帝的，并使他把这看成理性骇人听闻的谣言，而谣言实际上确实证明了人的堕落和原罪。甚至连莱布尼茨这样虔诚的、言必称基督教的人，也深深相信：“永恒的真理在上帝的悟性，而不取决其意志”（*les vérités éternelles sont dans l'entendement de Dieu indépendamment de sa volonté*）。同样，像邓斯·司各脱关于拷问的证明力的思想一样，这个思想也不是他独特的。中世纪甚至古希腊都已有这种思想。莱布尼茨在神正论这个章节引用了柏拉图的话，这读者还记得：同理性一起统治世界的还有必然，但他也完全可以引用经院哲学家们的话，就像他引用恶的源泉的普遍看法一样。因此，更仔细地研究他的思想可能不无裨益：“人们问恶从何而来。古人把恶归咎于他们相信在创世前就存在的、不依赖上帝的物质……但是我们都起源于上帝，那到哪里去找恶之源呢？回答是：恶之源应在造物主的理想本质中寻找，因为造物主隐藏在理想真理中，而后者在上帝的悟性，不取决其意志。应考虑的是，造物主在罪之前就已有独特的缺点，因为，造物主在本质上受限制，由此它不能知道一切，也会上当受骗，做错事”（*On demande d'où vient le mal. Les anciens attribuaient la cause du mal à la matière, qu'ils croyaient créée et indépendante de Dieu... Mais nous qui dérivons tout être de Dieu, où trouvons-nous la source du mal? La réponse est qu'elle doit être cherchée dans la nature idéale de la créature autant que cette créature est renfermée dans les vérités idéelles qui sont dans l'entendement de Dieu indépendamment de sa volonté. Car il faut considérer qu'il y a une imperfection originelle dans la créature avant le péché, parce que la créature est limitée essentiellement, d'où vient qu'elle ne saurait tout savoir et qu'elle peut se tromper et faire des fautes*）。莱布尼茨认为，只有不知道启示真理的多神教教徒，才可能假设存在着不由上帝创造，并不依赖于他的物质。但他又认为，把理想真理同上帝相提并论，或凌驾上帝之上，承认理想真理是非受造的，而

是永恒的，这意味着“抬高上帝”，赞扬他，崇拜他。确实，他承认世上一切恶皆源自非受造真理，不经上帝意志许可，就以某种方式钻入他的悟性中，这大概会使他坐卧不安。但这根本不存在：整个神正论（即证明上帝）建筑在上帝不能克服非受造真理的基础上。这样，神正论与其说证明了上帝，不如说证明了恶。理性迫切地想理解存在的真实面目，它达到了自己的目的。它的“经验”不仅不令人烦恼，反而令人满意。它认为，哲学的任务完成了，用拷问让人和上帝服从吧。世界应不是尽善尽美的，除恶是不可能的。当然，如果不是这样，如果真理不是永恒的，而是受造的，人不是受造的，而是永恒的，那就不需要恶了。或者，如果真理在未征求上帝同意前，不能钻入它的悟性，恶在宇宙中就无立身之地了。但莱布尼茨不可动摇地坚信：创世本身就以不完善为前提，陷入罪孽之前的人，即刚从造物主手中走出来的人，同其后代一样软弱无能、渺小可怜。恶不像《圣经》所说，不是通过陷入罪孽或从陷入罪孽而来的，而是由上帝造人产生的。如果我们偷吃禁果，就会使非受造真理进入我们的悟性，我们就会像上帝一样知道善和恶，实际的宇宙就得到了证明。

我们重又看到，《圣经》中的蛇是《创世记》故事中多余的，但却是思维人类杰出代表的精神领袖。莱布尼茨追随经院哲学家们，把创世活动看成恶之源，甚至没认识到这样一来，他反倒使恶永恒了。他更少怀疑的是，在批评创世的同时，他也否定了《圣经》。须知在《圣经》中恰恰相反，上帝创造的一切都是至善的。正由于上帝所造，才是至善(*valde bonum*)的。这样，若莱布尼茨真想遵循《圣经》，那他能够而且应该在非上帝创造的真理中（正因为它们非上帝所造）看到，或至少力求看到缺陷、弊病和至善(*valde bonum*)的不相关性，因为，至善(*valde bonum*)是由上帝言传给他让出世的万物的。实际上，由于永恒真理虽理想，但仍像古希腊先哲所说的非受造物质一样，没有灵魂和意志，空洞虚幻。它们由虚无而来，并早晚要回归于斯。早在青少年时代，莱布尼茨就读过了路德论《奴役的意志》的书，以及伊拉斯谟*的《自由倾向论》(*Diatribae de libero arbitrio*)，此书是反对他们的。虽然他很年轻，但已极好地弄清了争论双方的论据。但他没有注意到路德的“人就不能生活”(*homo non potest*

* 伊拉斯谟(1469—1536年)，文艺复兴时期尼德兰人文主义者，对经院哲学与宗教偏见持批评态度。——译注

vivere), 尽管路德是大声吼叫的。路德大声反对的是过去的, 确切地说, 压制性的真理: 它们未经上帝许可, 就进入了上帝的意志; 他还反对伊拉斯谟这样的人, 他们未察觉到这些永恒真理在进入他们的悟性后, 奴役和扼杀了他们的意志。莱布尼茨一生都认为, 路德的“*homo non potest vivere*”不是“论据”, 根本不能对立于永恒真理依赖的、并企图借之独立于上帝的“自明性”。当然, 他不大会假设, 我们对不取决于上帝意志进入他悟性的真理的忠诚是《圣经》中第一个堕落的结果, 对罪的诅咒以自明性为基础, 理性、思辨哲学家和知善恶树的果实一样毫无用处(那么用上帝的至善来阐述)。莱布尼茨和思辨哲学都认为原罪是神话, 确切地说, 是虚构。出于对公认神圣的书的尊重, 不应同它争论, 但也不能把它当真。无论路德怎么怒吼, 无论先知们、使徒们怎么呐喊, 哲学家确信, 永恒真理的雷霆不能击碎理性。如果像莱布尼茨承认的那样, 世上一切恶皆源自永恒真理, 这并不能动摇永恒真理和哲学对永恒真理的虔敬。真理实际上不可动摇, 也不能容忍看着它的人们动摇。它为动摇的人们准备了刑罚, 它威严地要求人们如实地接受它。它以自己的非受造性和不依赖于任何事物乃至上帝的独立性, 骄傲而充满信心地回答任何疑问和批评。这里, 我们显然陷入了人用通常方式找不到出口的迷宫。一切“论据”都在非受造的真理一边。不能同它争论, 但需同它斗争, 应该抛弃它, 就像某种魔力和噩梦一样。但“理性”从不首当其冲。“理性渴求”非受造真理, 甚至毫未预感到其非受造性中隐藏着灭亡, 而其“理想性”中, 潜伏着不亚于古人所说的“物质”对整个生活的威胁。神的或《圣经》的“命令”(fiat)是对理性的极大诱惑, 生活本身对理性也是极大的诱惑, 因为生活证明了理性用仇视的语言译成“随心所欲”的、具有创造力的“命令”(fiat)。理性严禁人“哭泣与诅咒”(lugere et detestari), 并严厉要求人理解。理解指承认和感激非受造真理, 对之惊奇并加以赞美。但人的一切诅咒都针对理性所接受和感激的东西, 首先是针对真理, 因为它们自命不凡, 以非受造性为优点, 渗透了悟性, 但不是莱布尼茨所说的上帝的悟性, 而是堕落人的悟性。只有诅咒才能驱逐它们, 只有不妥协的、准备牺牲一切的对知识树之果实的仇恨才能开辟通往生命之树的道路。理性及其对非受造真理的惊奇应对立于荒谬、及其对真理不经上帝意志给宇宙带来的毁灭的绝望。非受造真理本身无生命, 也不给生命带来死亡。但罪来自它们, 从罪中解脱, 不在于认识到一切事物的不可避免性, 也不在于意识到, “不可避免性”

后便顺服之的美德，而在于对万能的、根据自己意志创造万物的上帝的信仰。在上帝面前一切非受造的东西都是可怜的，是空洞的**虚无**。克尔凯郭尔提倡的**荒谬**的实质就在这里，由此产生了存在哲学，它同思辨哲学相对，是《圣经》的启示哲学。

只有用克尔凯郭尔的辩证法的大无畏精神及无限的“严厉”，才能看到思辨哲学的真正实质。思辨哲学产生自对**虚无**本能的无限恐惧。对**虚无**的恐惧迫使人认知，即在非受造的、不依赖任何人的普遍而必然的真理中寻求庇护。我们认为，这些真理能使我们免遭充斥存在的任意的偶然性的迫害。当康德说理性渴求普遍而必然的真理时，他反驳形而上学的权利说，形而上学在这方面不能满足理性。他说的是对的，因为形而上学不拥有普遍和必然的真理。但康德没有问普遍和必然的真理为人准备了什么，为什么理性如此渴求它们。他自认为是善良的基督徒，他熟读《圣经》，知道阿摩司所说的、后来又由使徒保罗重复的话“遵守教规者以信仰为生”(*justus ex fide vivit*)。他也知道使徒保罗的另一句话：一切非信仰的东西皆为罪。由此似乎很容易在理性的“渴求”中猜到或怀疑到“无法实现的贪欲”(*concupiscentia invincibilis*)，先知和使徒们把它看成并教我们把它看成始祖堕落的最可怕后果。康德引以为豪的是他为了开辟信仰之路取消了知识，但这是什么信仰？若人追求的是普遍和必然的真理，对纯粹理性的批判小心地保护了所有的必然真理，它们在对实践理性的批判中变成了无上命令和“你应该”。哲学批评只是再一次地表明理性不能忍受，也不容许任何批评，因为以批评起家的德国唯心主义回到了斯宾诺莎及其训诫：“侮辱伟大理性的人为自己准备了什么样的祭坛”(*quam aram parabit sibi qui majestatem rationis laedit*)。路德欲战胜亚里士多德的努力成了一场空，因为没有得到历史的承认。甚至在有一定影响的新教哲学家和神学家中也难找到承认康德理性的“渴求”是导致始祖堕落的“无法实现的贪欲”(*concupiscentia invincibilis*)，并把它看成“因为只要它不死，人就不能生活的怪物”(*bellua qua non occisa homo non potest vivere*)的人。相反：人十分恐惧《圣经》宣扬的自由和神圣的不受约束的命令，准备屈从任何基础，甘愿被任何力量奴役，只是不要丢失牢固可靠的指导。上帝不强迫任何人，这个思想对我们不能容忍，而上帝不受、绝对不受任何约束的思想则完全是一派胡言。当克尔凯郭尔走近神的自由居住的神圣殿堂大门时，他失去了通常的勇气，求助于间接表达：如果在上帝之上还有某种力量，某种基础，

无论是物质的还是意识的，那么我们实验中所看到的所有恐惧也不会放过上帝。更糟糕的是：上帝所知的恐惧同凡人经受的艰难痛苦有天壤之别。于是，如果上帝不是真理及由真理制约的可能和不可能的源泉，如果真理超乎上帝之上，就像超乎人之上一样，如果真理对上帝和人都视若无睹，那么上帝和人都无力自卫。他的爱和慈善也无能为力。当上帝看着真理时，他就变成了石头，他就动弹不得，不能说话，不能回答正被钉死并向他求救的儿子。我多次重复过，克尔凯郭尔这些话是以极其鲜明、具体、直观的形式表达了存在哲学的基本思想：上帝是万能的。这也是他猛烈抨击教会的意义之所在。教会、基督教同理性和睦相处，取消了耶稣，取消了上帝。同理性“生活”是不可能的。人只能以信仰为生，一切非信仰的东西皆为罪，皆为死亡。信仰无须经过理性同意，带来了某些东西。信仰取缔了理性。人得到信仰不是为了维护理性对宇宙的统治，而是为了使人自己成为上帝创造的世界的主人。信仰带领我们通过理性否定的东西，如荒谬，到达理性使之与不存在同一的东西。理性教人服从，信仰则给人命令的权力；思辨哲学使我们成为奴隶，存在哲学则要闯过理性设立的自明性冲向自由。有了自由，不可能就成为现实。正如古人云“你们便无所不能了”（οὐδὲν ἀδυνατήσει ὑμῖν）。

第二十一章 赎罪的秘密

在此，所有先知都在精神中谕，基督是最大的强盗、私通者、窃贼、罪犯、亵渎神灵者……世界上从未有一人能超过他 (Omnes prophetae viderunt hoc in spiritu, quod Christus futurus esset omnium maximus latro, adulter, fur, sacrilegus, blasphemus etc. . . quo nullus major nunquam in mundo fuerit.)。

路 德

我们还剩下最后一步未走。某种力量使我们确信虚无是不可战胜的，它要成为宇宙的主宰。生活经验带给我们的一切中，这是最不可思议和神秘莫测的。那种蠢钝和漠不关心的俯首听命几乎同样神秘，我们大家在接受它的同时也接受了虚空的统治，以及对虚无的本能和无法遏止的恐惧。只有超群出众之人，才会对所发生事件的异常性徘徊沉思。帕斯卡尔*已感到这一可怕的“奇妙情景与神奇的昏昏欲睡态”(enchantement et assoupissement surnaturels)，路德也对我们谈到“奴性的意志”(servo arbitrio)。克尔凯郭尔则喋喋不休地向我们重申受奴役的意志。不过，思辨哲学不愿意承认这一点，就像它不能或者不愿意指出，用康德的话说，受奴役的意志是知识可能性的条件。大家都宁愿认为，知识是自由可能性的条件，大家也深信不疑，自由就是在善恶之间进行选择的自由。我希望上述的说明会使我们相信，这两个假定恰恰是思辨哲学可能存在的条件。为了要成为思辨哲学，就必须使人（和上帝：莱布尼茨给我们“表明”了这一点）的意志服从于知识，只有服从于知识，受奴役的自由“通过事实本身”(ipso facto)才能成为在善恶之间进行选择的自由。知识把人引向不

* 帕斯卡尔 (Blaise Pascal 1623—1662年) 一译巴斯噶。法国著名数学家、物理学家、哲学家、散文家。晚年对神学感兴趣，认为信仰高于一切。著作以《思想录》为代表。——译注

顾也不依赖于任何人意志而形成的现实、即引向意识的直接材料。在这一现实里，人发现一切都是现成的、早已形成的：舍此，人就不能变更存在的现行体系。思辨哲学就是由此出发，只拥有智慧的教诲和原理，在思辨哲学的命运面前停留止步。哲学教人在“此”中理解“必然性”，“接受”这一必然性。在某种程度上，这是与它相适应的。当然，哲学懂得，在这一“某种程度”之下蕴含着什么样命中注定的意义。但是，它顽固地对此保持缄默，因为它不能忍受结束一切适应的“疯狂和死亡所讲述”的故事。为了不失面子地摆脱困境，思辨哲学打发我们去找道德，因为它拥有魔术般的艺术把必然变成应当甚至希望，并以此麻痹我们的全部反抗力量。上述克尔凯郭尔的话引自他的《肉中刺》，它以惊心动魄的直观向我们展示了，信任“纯粹理性”的人所处的状态：如在噩梦中一样，他感到可怕的恶魔在逼近他，可他四肢却动弹不得。是什么使他呆若木鸡？是什么桎梏和奴役着他的意志？克尔凯郭尔答复我们说：是虚无。他一清二楚地看到，征服他的权力，征服我们所有人的权力就是纯虚无的权力——然而，要战胜对虚无的恐惧，就是要找到那个能解除虚无魔力的词和手势，但他却找不到。他寻求着一切新的“知识”，他试图以崇高训诫演说来使自己确信，决心顺从甚至愉快地忍受落在我们命运上的恐惧是我们令人艳羡的使命、他愤怒欲狂地招来新的恐惧，希望随后能忘却失去的自由。可是无论“辩证法”，还是“训言”都不能实现对恐惧的希望。恰恰相反——心灵的麻痹和意志的软弱无力却在不断增长。知识证明了，一切可能性都已结束，训言则禁止斗争。信仰的变动是惟一能使他从极其着魔的世界中脱身的东西，但这他却做不到。虚无继续做着微不足道的事情：对虚无之恐惧妨碍人去做能够拯救他的事情。

这是否意味着，末日、最后的末日已经来临？是否意味着思辨哲学及其真理和折磨控制了世界？意味着产生自聪慧的视觉的俯首听命的道德，就是人类所能指望的一切？

向谁请教这些问题？克尔凯郭尔摒弃了《圣经》里的蛇，但是帕斯卡尔却直言不讳地谈到麻痹人类的超自然性。不过，假如克尔凯郭尔正确地看到，支撑人类知识的只是对虚无的恐惧，我们如此顽强地力求清除《圣经》里的“超自然性”是否正确？我们这样又符合谁的愿望？我们向谁请教这些问题？显而易见，向人们迄今请教的思辨哲学，即向虚无请教，对虚无之恐惧迫使人抛弃生命之树，而把自己的希望与知识之树相联结。只要我们还请教，我们就仍完全处在原罪的统治之下。应当不再询问，应当

拒绝客观真理，应当拒绝给客观真理决定人类的命运的权力。但是，如果人的意志处在“昏迷不醒”之中，他的意志被奴役、被麻痹了的话，他又怎样能做到这一点？这不意味着“要求不可能”吗？毫无疑问，这确实意味着要求不可能。就连多次对我们谈到“自由的昏迷不醒”的克尔凯郭尔也敢于说，上帝意味着一切都是可能的。或者更确切地说是这样：正是克尔凯郭尔在他的体验里看到，陷于罪孽始于人类失去的自由：罪孽是自由的昏迷不醒和软弱无力，正是为软弱无力而付出可怕代价的人，才可能理解“上帝万能”这句话中的全部伟大意义，尽管不能预感到对我们堕落的，软弱无能的人来说不存在的东西。上帝就是意味着，没有我们理性如此渴求，并如此令人神往地引起我们迷恋的知识。上帝就意味着，也没有恶，只有原初的“命令”(fiat)和天堂的“至善”(valde bonum)。在它们面前，我们所有建立在矛盾“法则”，充足理由“法则”及其他“法则”之上的真理都会消解而变为幽灵。人不能摆脱向他指示虚无并使他产生对虚无无法遏制的恐惧的引诱者的支配。人不能摘吃生命之树的果实，并强迫以知识之树的果实为生，甚至当他确信它们会带来疯狂和死亡之时，仍依然如故。难道人类“不可能”就是真理？难道他不只是证实了软弱无力，只是当这一软弱无力在延宕时，他才有意义吗？^[1]现在，我们再来看看另一个人说的话，他早在克尔凯郭尔之前几个世纪，就像克尔凯郭尔谈论“自由的昏迷不醒”一样，紧张和气愤地谈到“受奴役的意志”。《圣经》中使路德最感兴趣的是，它使别人最讨厌的东西，他在“信仰的黑暗”(tenebrae fidei)里去寻找对“我”清晰、清醒的判断的摆脱。路德像克尔凯郭尔一样也体验到，理性小心翼翼不让我们知道我们意志是软弱无力的。因为，它正确地预感到自己的力量惟有维系于软弱无力之上。路德深信，受奴役的意志不能把人引向他最需要的东西，意志的奴役和无能，是理性提示给我们的真理的来源。因此他才如此不可遏止、粗暴、常常不公正地抨击经院哲学。他把亚里士多德在伟大经院哲学体系里有形和无形的存在，看成对启示真

[1] 试比较克尔凯郭尔1848年日记里一段最精彩的话(I, 379):“对于上帝一切都是可能的。这一思想是我在这句话最深刻意义上的口号，它对我的意义还比我任何时候所能想像得要大。我丝毫不敢大胆设想，既然我没看到出路，这就意味着，上帝也没有出路。因为我把自己可怜的幻想和其他类似一切同上帝支配的可能性混淆在一起是自傲和绝望。”

理的侮辱和挑战。对路德来说，亚里士多德是“无法实现的贪欲”(*concupiscentia invincibilis*)和“渴求知识”(*cupiditas scientiae*)的体现，它控制偷吃禁树之果的人，他把它看成“野兽无从杀灭，人则不能永存”(*bellua, qua non occisa homo non potest vivere*)。克尔凯郭尔的存在哲学对路德的“仅只通过信仰”(*sola fide*)是继承关系。人的使命不是为了去接受和实施理性真理，而是为了用信仰的力量去消除这些真理：换言之——弃绝知识之树而回归生命之树。为《圣经》所感召的“人不能永存”(*homo non potest vivere*)的路德敢于作为异议反驳理性的自明性，就像约伯的哀号和诅咒，被克尔凯郭尔作为对思辨哲学的反驳。路德像克尔凯郭尔一样，其思维增添了新的一维——信仰。这是普通意识认为荒诞不经的虚构。值得一提的是，路德的学说与最后的伟大经院哲学家邓斯·司各脱和奥卡姆（经院哲学从他们开始崩溃）的学说有机相联。为邓斯·司各脱所宣扬的上帝为所欲为，连根摧毁了渴求把启示与理性真理联结及调解的哲学之可能性。经过几千年几乎最紧张的精神工作突然弄清了启示和理性真理神秘的共生的矫揉造作和反自然性。这个共生曾激励了中世纪思想最有影响的代表人物的创作灵感。假如上帝为所欲为，不顾一切地决定什么是善，什么是恶的话，那么，什么才可以阻止住我们下一步，什么才会妨碍我们与彼得·达米安和德尔图良一起断定，上帝不顾无论思维还是存在的任何规律，任意地决定什么是真理呢？也可以说，第一个原理比第二个原理略微更挑衅些：可以与不承认我们的逻辑的上帝言归于好，上帝是无道德的——什么样的意识能容纳这种假定呢？对于希腊哲学（就像对于最新的哲学一样），这个原理意味着一切哲学的终结。作为上帝本质的主要特性的为所欲为是一片荒凉，它应当使信仰和不信仰的人同样感到厌恶。关于这一点毋须赘言：日常经验就足以把蕴含在“为所欲为”概念里的卑鄙齷齪和令人厌恶的意义暴露在光天化日之下。但是，日常经验无论暴露什么，也不能否认这一事实：中世纪哲学力求按照教会之父的成例来“理解”和“解释”启示，并以其最后的杰出代表人物那里（并直接在托马斯·阿奎那*之后！）到达上帝为所欲为的观念。确实，最后一步尚未走出。就连奥卡姆也没有

* 托马斯·阿奎那 (Thomas Aquinas 1225 或 1226 — 1274 年)，中世纪哲学家、神学家。他断言信仰高于理性，上帝的启示高于知识。他的哲学和神学体系后称为“托马斯主义”。著作有《神学大全》、《反异教大全》等。——译注

下定决心仿效彼得·达米安，矛盾律在他那里也夺取了统治上帝理解的权力。不过，事情并未因而改变。邓斯·司各脱和奥卡姆在剥夺了理性真理的道德制裁后，给荒谬敞开了通向所有存在领域的途径。上帝可以克服矛盾律，他能够不顾“因为是事实，所以不可能是未完成的”（*quod factum est infectum esse nequit*）的原则，使用自己的那种发生在一切“有序能力”（*potentia ordinata*）之前的“绝对能力”（*potentia absoluta*）的权力，所以会有时使原初变成任何时候也不是原初，就像他能够使具有开端者而无终结一样，也像他能够赐福无限狂热的渴求有限一样。尽管按我们的见解，在这里蕴含着同样的荒诞、同样的矛盾，就好像圆的正方形概念一样，我们在这里被强制看到，既对于我们又对于创世主的不可能。对于我们来说，创世主的毫无限制的为所欲为既是疯狂、也是可怕的思想。我们大家准备着，与莱布尼茨一起以自己的灵魂打赌，只有矛盾律和充足理由律，才能使人确信，当他在探索真理时，他有权希望在遇到真理时认出它，并且任何时候也不把谎言当作真理，或把真理当作谎言。从苏格拉底尤其是从亚里士多德开始直到我们今天，人类思想把这些规律及其坚不可摧，看成反对从迷误的各方面围攻我们的重要堡垒。能弃绝它们吗？当中世纪哲学面对邓斯·司各脱和奥卡姆的“悖论”时，它不得不或者向自己的宗教领袖“哲学家”（*philosophus*），转过背去，并且承认是虚构的《圣经》故事是真理的本源，或者使自己陷人在它之前创立的决疑法*解释方式的不幸存在。当然，还有第三条出路：把《圣经》束之高阁，也就是说，当谈到真理时，不再理睬它。但是，这是一条无比英勇的出路。广为流行的中世纪哲学并不敢“走如此之远”。就连笛卡尔也不敢如此信赖自己的思维能力，或者至少也不敢谈到这一点。只有斯宾诺莎敢于提出和解决中世纪思维形成的巨大而最可怕的问题：假如应当在《圣经》和理性、亚伯拉罕和苏格拉底、创世主的为所欲为和永恒的非受造的真理之间进行选择——而且不选择就不行的话——那么，就不得不跟随理性走并把《圣经》交存博物馆。作为中世纪对《圣经》的可见和不可见的解释者的亚里士多德做了自己的事：斯宾诺莎的出现是他的哲学指南的结果。邓斯·司各脱和奥卡姆发现了圣经世界观的“为所欲为”。斯宾诺莎则把它作为莽撞加以摒弃，

* 决疑法，中世纪烦琐哲学和神学中用一般教条解释个别事例的一种诡辩方法。——译注

并回归到建基于证据、必然性和“第三类知识、直觉知识”(tertium genus cognitionis, cognitio intuitiva)之上的知识观念,后者(指拉丁语那些词)还把意识的直接材料变为不可动摇的真理。你们在意识的直接材料里,无论怎么寻找,也找不到任何规律、任何真理。在它们之中,既无矛盾律,又无充足理由律。在它们之中,你们同样也不能找到那种自明的真理,即“因为是事实,所以不可能是未完成的”(quod factum est infectum esse nequit)。这一切都不能在经验中“谛视”,即使通过斯宾诺莎与“证明”(demonstrationes)相提并论的“聪慧的视觉”(oculi mentis)这只能附加于经验。理性的使命也就在此。经验只能激怒理性,理性追求的是普遍而必然的真理,只有普遍而必然的真理,才能使知识成其为知识。没有它们,经验就是混乱无序、奇异怪诞、不受任何制约的事件过程。变化无常的命令(fiat)到处在窥伺我们,惟有“命令”(fiat)引起的为所欲为的突然性,到处在专横跋扈地威胁我们。知识,并且只有知识,才能最终消除为所欲为。柏拉图说得对:我们拒绝理性和知识之后,就使自己陷入最大不幸。柏拉图正确地、有先见之明地预感到遥远的精神后代——邓斯·司各脱和奥卡姆会到他的著作里去寻觅什么。他在《游叙弗伦篇》中以苏格拉底的名义庄严宣称,善的观念不是受造出来的,它在神灵之上,神圣不是因为神圣,神灵才爱它,而是因为它是神圣的,神才爱它,应当爱它。柏拉图已完全清楚地认识到:道德捍卫着真理,假若道德擅离职守,真理就要一败涂地。真理和道德都不是受造的:神灵在自己的认识和评价中不亚于人注定服从真理和道德规范。“不要嘲笑,不要哭泣,不要诅咒,而要理解”(Non ridete, non lugere, neque detestari—sed intelligere)这就是人类和神灵思维的第一条圣训,在它面前全部《圣经》的圣训都应当退居第二位。更确切地说,鉴于教会之父和经院哲学经常援引《圣经》本文,只好这样说,《圣经》学说经过亚里士多德哲学的前提条件而折射,变成了自己的对立物。要力求理解:理解曾经并继续使最敏感的人对《圣经》的雷鸣闻所未闻。克尔凯郭尔把我们引到那历史震颤的瞬间,即上帝的爱和慈悲心,与对非受造真理的忠诚性相冲撞之时,爱被迫作出让步:上帝就像人一样,无力地响应巨大绝望的哀号。克尔凯郭尔知道自己的所作所为因而极力使这个问题尖锐化:“间接表述”在这个冲突中获得了克尔凯郭尔从未得以的震撼人心的表达。理解从上帝那里吮吸了他的一切威力,与之同时还有他的灵魂。他的意志处于昏迷不醒、麻痹之中,为某个“原理”作奴

隶，连上帝本人也变成了“原理”。换言之，上帝受到了诱惑，他也领略了他预先警告不要吃的禁果……再继续走下去——就无处可去了。克尔凯郭尔却把我们引向——原罪不是人，而是上帝所犯的。克尔凯郭尔把我们引到那里了吗？或者还是他自己被带到了那里？

这就是为什么我要回想起路德对《加拉太书》的注释。我现在引证他的话，这些话同时也是反映在克尔凯郭尔的主要著作内容中的对试图洞察陷于罪恶的意义和使命的注释。当然，路德在谈到著名和众所周知的《以赛亚书》第53章时，写道：“一切先知都在精神中谛视，基督是最大的强盗、私通者、窃贼、罪犯、亵渎神灵者，世界上从未有一个人能超过他（*omnes propnetae viderunt hoc in spiritu, quod Christus futurus esset omnium maximus latro, adulter, fur, sacrilegus, blasphemus etc., quo nullus major alius nunquam in mundo fuerit.*）。

路德就是这样说的，这也是《以赛亚书》第53章对于我们的理性和道德的可怕和毁灭性的现实意义。他也再一次在更为露骨并对我们更难容忍的话里，表述了这样的思想：“上帝派自己的独生子去尘世，并把一切罪恶加之于他身上，说：你是彼得，一个离经叛道者，你是保罗，一个强暴者和亵渎神者，你是大卫，一个私通者，你是偷吃天堂之苹果的罪犯，你是十字架上的强盗，你犯了尘世中所有的罪（*Deus miserit unigenitum filium suum in mundum ac conferit in eum omnia peccata, dicens: Tu sis Petrus, ille negator, Paulus, ille persecutor, blasphemus et violentus, David ille adulter, peccator ille qui comedit pomum in paradiso, latro ille in cruce, tu sis persona, qui fecerit omnia peccata in mundo.*）。”

第二十二章 结 论

克尔凯郭尔极其狂热地追求有限，这尽管在内部有矛盾，但因此从人的评价来看，这虽不可能和毫无意义，而从神的评价来看，可归结于那个能战胜一切“不可能”和“你应该”的惟一需要。

列夫·舍斯托夫

像路德和克尔凯郭尔一样，陀思妥耶夫斯基同样有力、狂热地表达了存在哲学的基本思想。他在苦役中没有虚度年华，他只读了一本书——《圣经》。可以认为，在苦役中读《圣经》的效果，不同于在作家书房中。服苦役的人学会了用不同于自由的人的方式提问，敢于大胆思维，对此，他自己都确信不疑；确切地说，他敢于大胆地向思维提谁也不敢提的任务：为不可能斗争。尽管陀思妥耶夫斯基不知道克尔凯郭尔这个名字，但他同克尔凯郭尔的言论有异曲同工之妙：“人们在不可能面前立即平静了。不可能是石墙！什么是石墙？或许，是自然规律，自然科学的结论，数学。比如说，当人们向你证明你起源于猿人时，不必大惊小怪，承认现实吧。人们又向你证明，你身上的一滴脂肪对你来说，比一万个人的脂肪更宝贵……这样，也承认吧，别无他法，因此二加二是数学。反驳试试吧。‘安静点，你不能叫喊，不能造反，因为二加二就是等于四！自然不必向你请示。它不理你的愿望，也不管你是否喜欢它的规律。你应接受它，实事求是地接受，包括它的全部结果。墙么就是墙，等等’。”陀思妥耶夫斯基寥寥数语概括了我们从邓斯·司各脱、波纳文图拉、斯宾诺莎和莱布尼茨那里听到的东西：永恒的真理存在于上帝和人的悟性中，这不取决于他们的意志，永恒的真理拥有所能想像的一切恐惧，因此，“不要讥笑，不要哭泣，不要诅咒，而要理解”（*non ridere, non lugere, neque detestari, sed intelligere*）真理是强迫的真理，因此，不管它来自于谁，它只有以牙还牙自卫才能成

为真理。它给那些不承认这个的人准备了刑罚，能从他们的内心中掏出所需的招供。从上述引语中可看出，陀思妥耶夫斯基对此的认识毫不逊色于邓斯·司各脱、波纳文图拉、斯宾诺莎和莱布尼茨。他同样知道，我们的理性渴求普遍和必然的真理，尽管他从未读过康德的著作。当思辨哲学被苏格拉底和亚里士多德迷惑，并全力以赴把启示纳入理性思维的平面时，当康德写了一系列批判以证明推崇理性的狂热时，陀思妥耶夫斯基则表示了可怕的怀疑，或者说，伟大而惊人的怀疑：在理性的狂热中反映了自人堕落后一直控制人的“无法实现的贪欲”（*concupiscentia invincibilis*）。我重申并坚持这一点：他像克尔凯郭尔一样知道统治我们的原罪，但他感到罪的恐惧，其中流露了对自封为理性真理的权力的虚幻的预感。在上面的引语中，他言简意赅而且直观形象地总结了思辨哲学关于强迫真理的基本原则，接着他出乎读者乃至自己的意料，仿佛忘情地呐喊道——不是说（这种事只能呐喊，不能说）：“上帝，我同自然和代数的法则有何相干，如果我不喜欢这些法则和二加二等于四？诚然，我不会以头撞墙，如果实际上也无力这样做，但我不能与之妥协，只是因为这是石墙，而我却没有力量。似乎这石墙真的是平静，真的含有某个和解的词，只是因为它二加二等于四。噢，多么愚蠢至极！若能理解一切、意识一切以及所有的石墙和不可能那该多好啊！如果你讨厌和解的话，就不要同任何不可能和石墙妥协……”康德批判了纯粹理性，他惟一崇拜的真理是理性真理，即强迫的真理。认为“强迫”只是给判断的真实作反证、一切“必然”应该而且能够消溶于自由中（被他预先纳入康德的“自在之物”（*Ding an sich*）的领域中）的思想同康德的“批判哲学”格格不入，也同斯宾诺莎、莱布尼茨和神秘论思想的经院哲学家的教条哲学大相径庭。对思辨哲学来说，陀思妥耶夫斯基敢于反驳证据的可证实性更荒诞不经：人怎能仅根据他认为真理是令人厌恶的就加以抛弃呢？无论真理带来什么，都得接受。此外，人要接受一切，因为不这样就要受到前所未闻的道德和肉体的拷问的威胁。这是思辨哲学的“不灵活，便会失败”（*articulus stantis et cadentis*），虽然思辨哲学从未明确表述过，只是仔细地隐藏着，但我们已知，它始终隐含地参与并鼓舞思辨哲学。只有陀思妥耶夫斯基的大胆果断，克尔凯郭尔的“大无畏辩证法”，路德的大悟大彻，德尔图良或彼得·达米安的急不可耐，才能认清真理中的“因为只要它不死，人就不能生活的怪物”（*bellua qua non occisa homo*

non potest vivere)才能以此为武器同一大堆辩护自明性的“证据”作斗争。或者只有用克尔凯郭尔的无限绝望，惟有它才能把人抛到存在的另一平面：那里强迫结束了，随之永恒真理也结束了，或者说，永恒真理结束了，随之强迫也结束了。

在克尔凯郭尔至死不渝冷冰冰的怀抱中受尽折磨、疲惫无力的上帝，或路德称之为世界最大罪人的上帝是那个不是在口头上，而是在实际经验中，经历了我们存在的最后一个谜的全部恐惧和无限磨难的人，只有他，才敢于转移对“意识直接材料”的注意，并期待来自“奇迹”的真理。于是，克尔凯郭尔抛出了“上帝万能”的口号，陀思妥耶夫斯基起来反对石墙和“二加二等于四”，路德懂得了，不是人，而是上帝偷吃了禁果，德尔图良推翻了我们永恒的“羞愧、无用和无能”(pudet, ineptum et impossibile)，约伯赶走了信神的朋友，亚伯拉罕举刀杀子，启示的真理吞噬、消灭了一切人们从知善恶树上得来的强迫真理。

堕落的人，很难理解启示和知识真理之间的永恒对立，更难接受有关强迫真理的思想。但人在心底深处毕竟仇视强迫真理，仿佛它隐藏着欺骗和魔力，仿佛它来自空洞而无能的虚无，而恐惧虚无会使我们丧失意志。陀思妥耶夫斯基，路德，帕斯卡尔和克尔凯郭尔等人提醒人们注意：当始祖陷入罪孽的声音传来时，甚至最无忧无虑的人也谨小慎微起来。强迫统治下无真理。强迫的、对一切漠不关心的真理不可能决定宇宙的命运。我们无力驱散虚无的魔力，我们不能摆脱控制我们的超自然的诱惑和麻痹。只有用超自然，才能征服超自然。人们对上帝允许“蛇”引诱始祖、采用各种强盗行径把原罪从上帝身上转嫁到“人”身上感到极度愤慨！是啊，谁敢把恐惧及联袂而来的罪归咎于上帝吗？这不是审判上帝吧？我们的悟性对此不能有两种回答。人犯罪了，如果罪毁了他，这是应该的。但路德和所有读《圣经》的人发现了另外一种东西：上帝无所不能——“因为他是万能的、凭空制造万物的上帝”(est enim Deus omnipotens ex nihilo creans omnia)。对上帝来说，没有矛盾律、充足理由律和永恒的、非受造真理。人偷吃了禁果，并因而害了自己及后代：生命之树的果实他摘不到了，他的存在变成了幻影，就像克尔凯郭尔对丽琪娜的爱情一样。《圣经》证实说，过去确是这样。《圣经》、我们的日常经验和思辨哲学还证实说，现在亦如此。但不管怎么说，不是人，而是上帝摘吃了禁果。万能的上帝使往事成为乌有，使乌有又变成往事，尽管我们理性和道德的一切法则极力

反对。上帝为了不背叛“至死不渝”，对自己儿子乃至平民百姓的呼救都置之不理。上帝对有限的、虽由他制造的人的呼救、比对残忍的、虽非受造的永恒真理的要求听得更清楚。他为人创造了星期六，不允许为星期六牺牲人。上帝无所不能。他承担了全人类的罪，他是最大、最可怕的罪人：不是彼得，而是他叛教；不是大卫，而是他通奸；不是保罗，而是他迫害了耶稣；不是亚当，而是他自己偷吃了禁果。但上帝没有办不到的事。罪不能毁灭他，他却毁灭了罪。上帝是一切的惟一源泉：一切永恒真理和道德法则对他的意志都顶礼膜拜。因为，上帝想让善仍是善。因为他想让真理仍是真理。按照上帝的意志，人被引诱并失去了自由。也是按照他的意志，像所有法则一样残忍的至死不渝毁灭了，而自由又回来了，回到人的身边，这就是《圣经》启示的内容。但通往启示的道路被我们理性漠不关心的真理和我们道德的法则切断了。我们对残酷无情或漠不关心的**虚无**的权力感到恐惧。但我们无力享受《圣经》颂扬的自由。我们比对**虚无**更害怕它。上帝不受任何东西，甚至善和真理的制约，而上帝却按照自己的意志制造了真理和善！我们随心所欲地感到，**虚无**有限制的一定性毕竟比上帝可能的无限性要好。克尔凯郭尔凭自己的经验相当清楚地了解非受造真理的毁灭性行动，修改了《圣经》，当至死不渝阻隔在上帝及其正被钉死的儿子之间，当自爱的“纯粹”慈善意识到自己无能时，他胜利了。确实，我们知道，克尔凯郭尔的话都是拷问时招认出来的。但是，**虚无**的权力注定克尔凯郭尔和我们只能在人间生活，并以某种方式使恐惧成为我们思维须臾不可或离的伴侣。我们害怕一切，害怕上帝，在未确信他不会危害我们前不敢相信他。任何“理性”证据都不能驱散这个恐惧，相反，却助长了它。

荒谬正发源于此。存在的恐惧培育了荒谬，通过它克尔凯郭尔了解了罪并学会了遵循《圣经》指引去寻找它。罪的对立概念不是美德，而是自由。自由来自一切恐惧，来自强迫。同罪对立的观念是信仰，这是荒谬向他揭示的。这些是克尔凯郭尔存在哲学中我们最难接受的，也是他自己最难接受的。因此他说：信仰是人为争取可能而进行的疯狂斗争。存在哲学是信仰同理性为可能的斗争，确切地说，是为不可能进行的斗争。克尔凯郭尔没有追随思辨哲学的说法：“照理智那样去信仰”（*credo, ut intelligam*）。他像扔破烂似地把我们理解的东西抛弃了。他提到过先知的話：“遵守教规者以信仰为生”（*justus ex fide vivit*）。他也提到过使徒的

话：一切非信仰的东西皆为罪。只有信仰独来独往，一无所“知”也不愿知的信仰，才能成为上帝制造的真理的源泉。信仰无所顾忌，目空一切。信仰呼吁意志决定一切存在。如果思辨哲学以此，以白明性为出发点，并作为必然的、不可避免的东西接受的话，那么，存在哲学通过信仰，就能战胜一切必然。“亚伯拉罕服从召唤到那个将得到遗产的国家去，自己也不知道究竟去向哪里”。天堂是信教者所到的地方，它之所以是天堂，因为信仰者到这里来了：“正因为不可能，所以才确信”（*certum quia impossibile*）。

信仰不是对理性揭示的看不见的真理的“信仰”，也不是对导师和圣书宣扬的生活规则的信任。这种信仰只是更不完善的认知，只能像斯宾诺莎的“第三种认知”（*tertium genus cognitionis*）或莱布尼茨的非受造真理证明人的堕落。如果上帝无所不能，那么信仰意味着必然及一切由它产生的残酷的“你应该”的末日来临。没有真理，自由的曙光撒满大地，听吧，以色列！我们的上帝是惟一的上帝！也没有罪：上帝把它看作自己的并驱逐了罪和随之降世的一切恶。思辨哲学能解释“恶”，但解释之后恶依然存在，它不仅仍是恶，且证明自己是必然的、可以接受的、并变成永恒的基础。存在哲学则超越了“解释”，把“解释”看成最凶恶的敌人。不能解释恶，不能“接受”恶，也不能同它谈判，就像不能接受罪，也不能同罪谈判一样。恶可以而且应当被驱逐。

克尔凯郭尔的著作、《日记》以及间接表述，不断叙述了人同原罪、同起源于罪的生活的恐惧所进行的绝望、疯狂、但又战战兢兢的斗争。理性思维及其支持者道德是人们赖以生存并遵循的，它们把克尔凯郭尔带向最可怕的东西，可能带向了无能。他被恩准经历世上以最可恶、最耻辱形式出现的无能：当他一碰心爱的女人时，她就变成了幻影。更不幸的是，他所接触的一切都变成了幻影，生命之树的果实他再也摘不到了，所有的人都会死，早在年轻时代就笼罩他心灵的绝望，对所有人虎视眈眈。但也是这个绝望使他超越平凡思维之上。于是他发现，就连他的无能也是幻影。他有时甚至比看到存在的虚幻更直接、更清楚地看到人类无能的幻影。无能似有又似无，无能像对乌有、非受造和虚无的恐惧一样。乌有的虚无随罪来到人世，征服了人。思辨哲学产生于罪并受之控制，不能从我们身上赶走虚无。相反，它却承认罪，把罪同一切存在紧紧地捆在一起。只要认知和智慧是我们真理的源泉，虚无仍是生

活的敌人。

克尔凯郭尔比世人更直接、更痛苦地经历了所有这一切。因此很少有人能像他这样真实地叙述罪和意志的无能。因此也很少有人能够而且想这样迫切、狂怒而又平静地赞美开辟信仰之路的荒谬。他不能使“信仰移动”，他的意志瘫痪了，处于“昏厥”状态之中。但他极尽人之激情和仇恨诅咒自己的无能。这莫非不是信仰的第一次“转移”？这不是信仰吗？正宗的、真正的信仰？他否定了理性真理，动摇了道德不可动摇的基础。如果理性是最高的，如果道德是最高的，亚伯拉罕就完了，约伯就完了，所有的人都完了：渗透一切非受造真理的“至死不渝”像巨蟒一样可怕地绞死了一切生命甚至上帝。

依据所闻 (Ex auditu)，克尔凯郭尔继承了《圣经》中关于上帝万能、无所不能的福音。于是，当一切可能对他都结束时，或确切地说，因为一切可能都结束了，他挺身而出，响应号召。他认为，同我们理性与道德和睦相处的历史基督教是“它不死，人就不能生活” (*qua occisa homo non potest vivere*) 的怪物。适应于人类中等生活水平的历史基督教忘记了上帝，抛弃了上帝。它遵循“可能”，确信上帝也应遵循可能。这样，克尔凯郭尔说，是基督教教徒取缔了基督。

克尔凯郭尔生前一直未引起人们的注意。他死后，越来越多的人捧起了他的著作，他已举世闻名。但存在哲学能战胜思辨哲学吗？克尔凯郭尔能作为“人类导师”吗？反正都一样。或许，他也无需成为“导师”，毫无疑义，无需。应该认为，克尔凯郭尔的声音将永远是旷野呼告。追求万能的上帝的存在哲学发现，上帝不强迫人做什么，其真理既不攻击任何人，本身也无任何防护；上帝是自由的，他创造的人同他一样，也是自由的。但堕落的、偷吃禁果的人的“无法实现的贪欲”最害怕神的自由，渴求普遍和必然的真理。“理性”的人能假设上帝听到的，不是爱子甚或亚伯拉罕、约伯的呐喊，而是神学硕士索伦·克尔凯郭尔的呐喊，这样上帝就打碎了我们思维强加于他的残酷的至死不渝，把克尔凯郭尔生活中这可笑而可怜的事情吹捧成世界历史事件了吗？上帝为什么使他摆脱知识树的诱惑，并还给在母腹中已衰老的他开辟生命之路的心灵青春和天真？为什么克尔凯郭尔对有限的狂热追求是无限的，尽管内部有矛盾，但因此从人的评价来看，这虽不可能和毫无意义，而从神的评价来看，可归结于那个能战胜一切“不可能”和“你应该”的“惟一

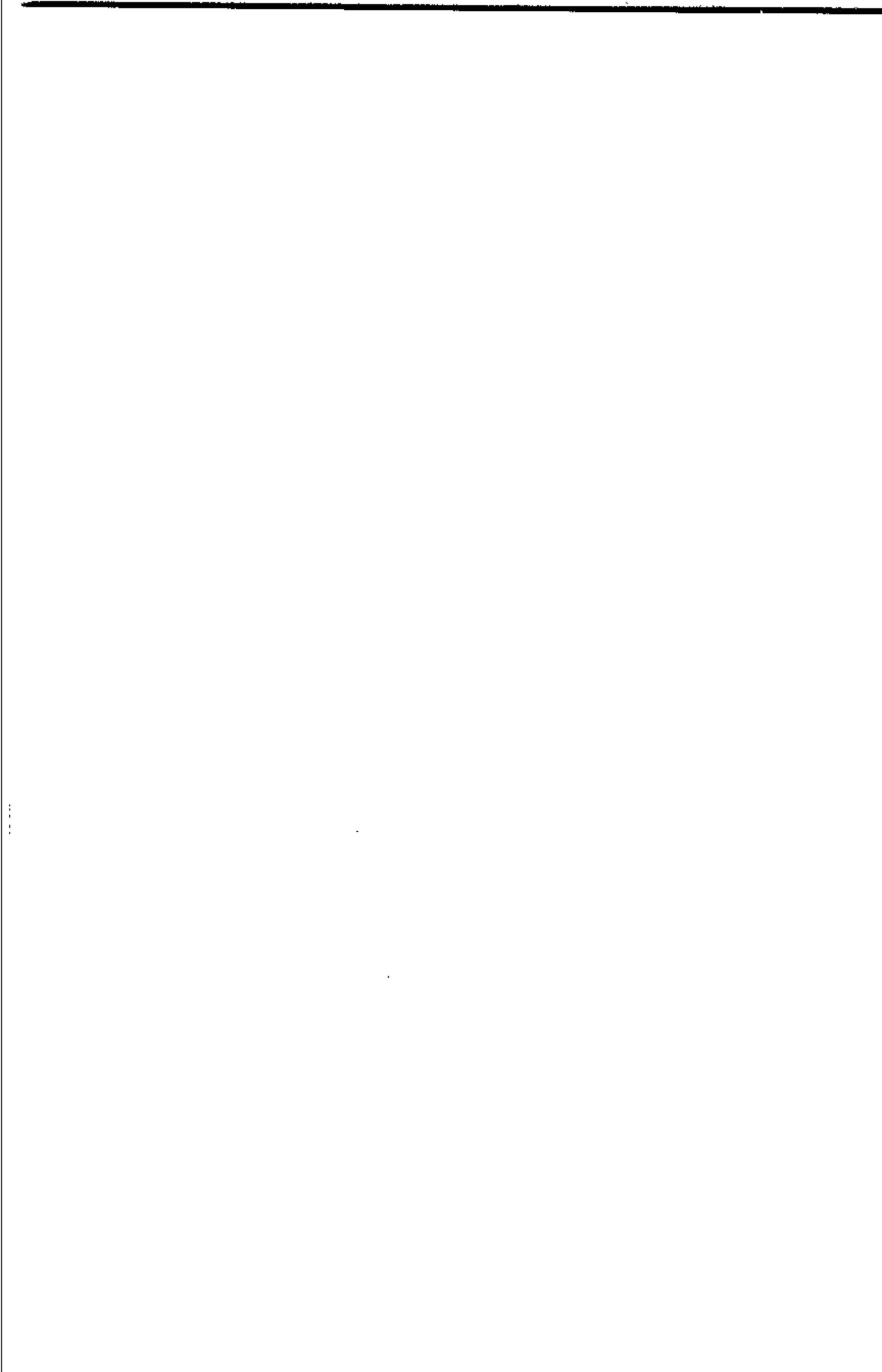
需要”^[1]？对这个问题不能有两种回答。因此，克尔凯郭尔没有求助要求服从的理性和道德，而是转向赞扬果敢行为的荒谬和信仰。对此，他疯狂的、冷酷的、急切的、紧张的著作和演说只说明，旷野呼告是对奴役堕落之人的虚无的恐惧！争取可能的疯狂斗争就是疯狂地摆脱哲学家的上帝，追求亚伯拉罕的上帝，约伯的上帝，雅各的上帝。

[1] 再重复一遍克尔凯郭尔的话（见第5章，46）：“娶皇帝女儿毕竟是美好的。信仰的骑士是惟一幸福的人：他统治了有限，而顺从的骑士在这里只是外来客。”

无根据颂

非教条主义思维的一次尝试

张冰 徐玉琴 译



序

—

需要为自己做个辩解，这是毫无疑问的。问题仅仅在于从何谈起：从本书的形式，还是从本书的内容。在西方，采用格言体进行阐述十分普遍。而在我们这里，情形却截然不同。我们这里认为，一本书应当是一个有着逻辑关联的、成熟的体系，由统一的思想把它贯穿起来，否则就会有负于它的使命。是的，如果一本书不具有任何别的使命的话，那么，说它是格言体通常就是对它最严厉的批评了。缺乏内在联系的零乱思想，最多只能看作只有经过相应加工才能获得某些价值的原材料。但是，随着人们对连贯性越来越不信任，随着对任何统一思想的可适用性怀疑的增强，一个人难道不应该对最适合现有偏见的阐述方式产生厌恶吗？我这么说只是根据我的经验。本来，我并不想赋予本书以现有的这种形式。连贯和系统的阐述习惯即使在我身上也已根深蒂固。在我这本书甚至已写了一半时，我的工作大致就是按照既有的提纲进行的。但随着工作的进展，我越来越感到继续写下去令我无法忍受、令我痛苦。有一段时间连我自己也搞不清问题究竟出在哪里。材料早已准备就绪，剩下的差不多只有外部结构问题了。可我所理解的外部结构原来比我感觉到的东西更加重要得多。我开始怀着惊奇和疑惑发现：有一样东西最终成了“思想”和“连贯性”的牺牲品，那就是文学创作中最应受到保护的东西——自由思想。有时，一些外表不引人注意的、微不足道的情況，比方说阐述某一思想的位置或其毗邻关系，便已赋予了非我所愿有的明晰和确定的色彩，对此我无任何权力改变，而且

也是我最不愿有的。而所有的“因为”，以及用作结论的“所以”，甚至包括普通的“和”字，及其他一些无辜的、借其之助能把零星得到的判断联结成为一条“缜密严谨”的思维链的关联词——上帝，它们原来竟是一些多么残酷无情的暴君呀！我看出来，这样写作至少对我来说是不可能的。要知道，我所具有的有关读者的一切记忆都在告诉我，一本书中最沉重、最累赘的就是中心思想。你只要不愿成为书的纳贡者和驯顺的奴隶，你就该设法根除它。然而，迄今为止，只要公认的阐述方式得以保留，思想就不光会占据首位，而且会压倒书里的全部内容。因为除此之外，还有什么别的途径能达到全书的完整和统一呢？我确信，别的途径是没有的，必须重新把盖了一半的楼房拆成一块块的砖瓦，冒着会激起读者尤其是批评界痛恨自己的风险。批评界当然会认为对传统形式的破坏不是什么别的，而是奇思异想，让著作以一种无任何外在关联的一系列思想的形式出现……没有思想、没有概念、没有连贯性，有的只是矛盾，然而这恰恰正是我所要达到的目的，这一点读者可能从标题本身就已经猜到了。无根据，甚至是无根据颂，当我的全部任务恰恰在于要一劳永逸地摆脱伟大及不伟大的哲学体系的奠基者们以可以理解的顽固强加给我的各类开端与终结的时候，还谈什么外在完整性呢？现代思想的立法者所确立的不可动摇的原则是：学会终结。可你不妨试着去问问他：是什么赋予他权力，去如此自信地宣布自己的法则——你就会发现，在他那里，实际上除了“按照类推法证明”外，没有灵魂。没有屋顶的房子百无一用，无始无终的思维应该被推翻。然而，要知道一幢没有炉子的房子也无法履行自己的使命。难道不正是由于这个原因，才给作家提供了烟囱和炉挡吗？况且，一般说来，须知类推证明法是最贫弱、最缺乏说服力的一种证明。实在说来，甚至根本就不算什么证明。然而无论我怎样搜索记忆，我都无法想起一条有利于完整性的严肃理由。带屋顶的房子就把一切都说尽了。要知道，在这种情况下，是不能以我们理性的追求作为辩解的理据的呀！还有什么东西是我们可怜理性的不追求的呢？还有什么东西是追求不能为之辩解的呢？至少人们一度曾对之寄予厚望——那时自然是放纵了它的需求，甚至放纵了它那些不良习惯、低级趣味和任性行为的。而现在，当大家全都清楚地认识到了它的无能，甚至就连形而上学论者都搞起了自然科学，而一刻也不放松地紧盯着认识论的时候，在这样的时候，考虑理性的需求难道还有什么意义吗？难道不是正好相反吗？当代的主要任务难道不就是要学会绕过（不然就破

坏)所有那些数不胜数的关卡吗?它们从远古以来就被强有力的精神领主们以种种借口设立,只是由于人类胆怯短视的天性中永恒的保守性,才使它至今仍是我们的思想运动中无法克服的、甚至是“自然而然”的障碍。要有什么样的终结呢?要有什么样的结语呢?为什么要有世界观呢?……当然,我是在谈论哲学和哲学家,谈论那些力求在生活中尽可能多地了解和体验的人。对于普通的日常生活实践来说,完整性依旧是不可变更的教条。没有屋顶的房子的确百无一用……然而,未完结性、无序、混沌、无法导致被理性预先设定的目标如生活本身一样充满矛盾的思维,难道不是比那些体系,即便是伟大的体系也罢——其创造者们所关心的,与其说是认识现实,不如说是理解现实——更贴近我们的心灵吗?“如果我的理论与事实不符,那对事实就更糟糕”——黑格尔如是说。我觉得,在他之后的许多人,也满可以重复这句“骄傲”的话,但并不是所有人都能在生前达到黑格尔那样的名望,只有借助于那样的名望,才使得由如此自信坦率建成的辉煌宫殿轰然倒塌。哲学家们当然对其体系有很高的评价:因为这些体系来之不易,往往需要他们花费整个一生。况且,对世界观的需求也很大。人的确很想“理解”世界,有时他的这一愿望如此之大,以致在他身上,愿望剥夺了他批判地审查所提交的任何论据的能力,以至就连极其贫弱的论据,他也会满怀喜悦地欢迎。如今谁都不会说:我想信,因为它荒谬(*credo, quia absurdum*),但这还不等于说我们已经从中世纪的迷信中彻底解放出来了;不等于说我们已经没有自己的信仰(*credo*)和自己的荒谬(*absurdum*),这些东西当然仅适合于具有理性的铁路和电的时代精神。然而,我们甚至也没必要以新事物的幻想来欺骗自己。如果发掘一下记忆,就可以知道,我们可以在远古时代的残余物中,找到现成公式来作为我们信仰的符号。无论你怎么规范人类的理性,理性总归会以这样那样的借口,偷偷钻到一个“保护伞”下,以便在闲暇时能尽情地放纵自己那罪恶的倾向,其中主要是闲适或甜蜜的无所事事(*dolce far niente*),对此,现代方法论似乎做了无情的抨击!在严格的科学研究占主导地位的领域,“信仰”靠近其射程是被严厉禁止的。人们采取了各式各样的防范措施,不让狡猾的诱惑者以某种方式偷偷地不仅在人的头脑中,而且也在人的“心灵”中,为自己找到栖息地。“信仰是非科学的”——如今连小孩子也知道这一点。从学龄时起人们就教导我们不要接近特殊的、永远败坏了自己名声的诸如星相术、炼丹术之类的学问。假如您了解了当代方法论学说,您就会完全心安理得地离开

它们：显然，任何信仰也无法穿透由它们布置的稠密的、岗哨林立的保护网而抵达现代人的灵魂，哪怕信仰并不比一枚大头针更醒目。任何人也不会怀疑当代知识的有益性，即使是最多疑、最老练的人，也不会怀疑。当托尔斯泰或陀思妥耶夫斯基同科学斗争时，他们竭尽所能想把论战转移到道德基础方面。科学是正确的，科学没错，对此没什么可说的。但它只为富人而不为穷人服务，它发展了人身上不良的欲望。就连尼采也不是总有足够的勇气面对现代科学，后者所占据的、难以企及的立场曾使他一筹莫展。

然而，万幸的是，凡是人手创造的一切，仔细看都并不完善。科学进步数百年以来取得了辉煌的实际成果，但在理论思维领域里却几乎没有任何建树，尽管我们也能列举出长长一大串响亮的名字，从笛卡尔到黑格尔。科学之所以能够征服人的心灵，不是因为它能解决心灵的所有疑问，甚至也不像大多数有教养的人所以为的那样。科学证实要使这些疑问获得令人满意的解决是不可能的。科学之所以能吸引人，不是因为它无所不知，而是为了生活福利。长期受穷的人类曾经如此迫切地追求它，犹如一个饱受长期斋戒之苦的乞丐，扑向丢给他的一块面包。社会学被认为是实用科学的桂冠，它许诺要创造公共生活的若干条件，以把悲伤、贫困以及痛苦，永远从地球上消灭。这难道还不够有诱惑力吗？难道为了这一诱人的前景不值得放弃人类历来怀有的虚幻的希望吗？于是乎，取代旧的“我想信，因为它荒谬”（*credo, quia absurdum*），出现了新的“我想信，为的是理解”（*credo, ut intelligam*），需要的仅仅是理解周围世界，使人类幻想曾描绘过的最伟大的理想实现。高兴之余，谁都没有发现，这次以体现了小心谨慎和怀疑一切精神的科学本身为指导的贫乏的人类理性又一次陷入了窘境。信仰“理解”与过去曾经统治过人们的其他信仰相比，绝对不具有任何优点，此外还有人类从摇篮时期就习惯于对之屈膝膜拜的理念和语词。这里哪儿还有什么信仰、怀疑和追寻呢！凡是具有哲学修养的人都记得这样一个经院主义的信条：“我相信，为的是理解”（*credo, ut intelligam*）。大家全都相信，它和我们无任何关系，相信我们已经远离了信仰决定着理性生活的性质和方向的童年状态。我们相信科学教养使我们永远不受离情悖理的诱惑、不愿意看着近来重又允许可怜的放逐者向自己靠拢。对我们的祖先来说同信仰打交道是很危险的。未经训练和没有文化的人往往不会用火，并且总是成为火的牺牲品。而我们却可以怡然自得地享受光和热，因为我们了解这一危险的自然元素的全部特性，而并不害怕它那破坏性的作用。

诸如此类的言论削弱了人类的怀疑精神，并引导科学走向迄今为止前所未有的胜利。如今谁还愿意重复这样一个老问题：真理是什么？谁不知道，这个问题从科学观点看不具有任何意义，因为无论答案如何，也丝毫都不会影响科学探索的性质和进程。科学预先就知道它想要的是什么，因此，它把自己的追求以它称之为原理的形式加以表述。

二

近来，哲学界出现了一种极其重要、依我之见甚至意义重大的现象，那就是理论界永恒的论战，使得原理起源问题尖锐化了。在德国，有一大批哲学家兼学者试图探讨所谓因果律的标准化理论，而实质上这里并没有什么新东西，标准化理论不过是康德主义的一种特殊形式。但在这里重要的是，当代学者认为必须给予特别强调的康德学说中的那些方面，先验唯心主义这位奠基者本人却认为没必要将之推到首位。在康德那里，科学与伦理的关系，即便他们那些新学生不去研究，也是人人都清楚的。在他那里，尽管他也承认实践理性的首要地位，却从不认为自然现象规律直接受我们伦理要求的制约。在他那里，法则如君主一般，是高居于外部世界现象和人类灵魂之上的。但全部关系也仅以此为限，只要自然与人全都听命于法则，这对康德来说就足够了。而当代思想家们，或是因为他们有崇高的要求，或是感到保持康德的立场不被触动已不可能，所以，他们走得更远。他们不承认理论理性是不受制约的法则——他们把它置于实践理性的开端和监督之下，并试图对康德因果范畴的独立性提供伦理根据。他们同康德一道证实，规律性不是外部世界现象所固有的，而是人类理性把它带到那里去的，但之所以带它去，不是因为不可知的命运，使它不由自主地扮演这么一个非常卑贱、模棱两可的行政警察角色，而是因为这一角色是最高的、被道德本身所证实并说明了的角色。既然道德已经出场，帽子就该滚蛋了，就不要再说什么了。

话到此处，读者大概也就明白，尼采反对道德的远征有什么意义，意义又有多么伟大了。那些以自己的方式为因果律创造了道德根据的德国哲学家们，大概连想都没想过有尼采的存在。而早在七十年代就已脱离大学生活，而且一般说对当代哲学学说也不大感兴趣的尼采，大概也没听说过德国哲学中有什么新的流派，更不可能想到自己与这门学科的官方代表做

着同一件事。当然，他做这件事的方法是他自己的。与此同时，德国人积聚了所有力量以维持正在下坠的规律的威望，并甩出了最后一张、也是最宝贵的王牌——道德（除此之外已无所指望）。而尼采却道出了一个出人意料的判断，即付款是用伪币支付的，而道德本身尚需证实，因此，道德不可能代科学负责。这一思想在尼采那里从未给予人们所希望看到的彻底清晰的表述，我甚至相信，他对此未必有清楚的认识。显然，他很可能凭借本能感觉到，在科学那永恒而又有力的同盟者——道德——未被推翻以前，是不可能与科学斗争的。如众所周知，本能并未欺骗他。如今，就连最谨慎小心的人们也坚信，支持科学认识基本前提和公理的只是道德。这样的观点从一方说来是否超前了呢？是否无法设想他们那千年之久的道德有一天会丧失魅力呢？很可能是这样，但话既已出口，未必能在什么时候被人忘掉。托尔斯泰、陀思妥耶夫斯基和其他一些人曾试图重复反科学的道德，但他们在这方面的努力毫无结果。道德和科学是人称为法则或规范的同一个人所生的孪生姊妹，她们有时会相互敌对甚至仇恨，就像亲人之间常常会有的那样，但或早或晚血缘会起作用，她们必定会和解。德国人对此了解得很清楚。在他们那里，在学校、军队，在道德方面，在警察局，在哲学中，到处都贯穿着同一个最高原则，那就是秩序高于一切。原则是有益的，这一点无可非议：只要想一想我们这些遵守纪律的邻人于最短时间内便在各种领域里取得了辉煌的胜利就够了。就在不久以前，他们还跟在欧洲文化的后面，亦步亦趋，而现在他们却——而且根据十足——想当盟主了。假使科学和道德为自己设定了功利主义的目标的话，那就必须承认，他们已经达到了自己的目的。可是众所周知，他们所达到的，远不止于此。他们渴望占有统治人类灵魂的至高无上的主权，于是，那个老问题在此又冒出来了，对此问题，尽管有各种认识论，人类还是从未忘记，也永远不会忘记。人们又在问了：真理是什么？科学无言以对。而道德则出于习惯，震耳欲聋地呼喊已经失去意义的陈词滥调，但已很少有人相信它了。

三

道德是科学的，科学是道德的。显然，认识论看穿了某种极其本质的东西。批判哲学的理性——批判哲学把研究理性的能力当作主要前提——是

序

某种一成不变的、永远与自身相等的东西，是十分任意和没有任何根据的。康德的全部信心仅仅建立在他想在科学这一一般名义之下把数学和自然科学统一在一起的愿望之上，但这种愿望自何而来呢？对于一个不偏不倚的、一个被迫不偏不倚的人来说——因为谁会自愿放弃自己的激情和愿望呢？——这里只是无可置疑地展示出一种十分重要的情况。每一个哲学家兼研究者迟早都会把在其背上积淀而成的纯理念的重负甩掉，歇一歇，为的是能从经验的泉眼中汲取一点儿活水；尽管开头他曾庄严发誓不去触动经验主义。康德也需要歇一歇，生活中的康德最需要的是休息和终结——在休谟的怀疑主义迫使他进行了艰难的转折之后。然而要坦率承认自己也不乏人的弱点，并像任何一个精疲力尽的旅人那样说：“我累了，想歇一会儿，哪怕迷了路，哪怕对达到目的抱着假想的信心，也想歇一会儿。”可不那么容易。自有哲学以来，请问有哪位伟大体系的奠基者肯允许自己如此坦诚呢？或是说：谁愿意拥有马其顿国王亚历山大的声望而征服世界时，不解难解之结，而快刀斩之呢？一个人只有当他丧失了前进能力和力量时，才会断言，他已走到尽头，接下来既无路可走，亦无走路必要，该停下来建立世界观了。这也就是为什么每一代新人都要想出一套与历代前人的真理完全不同、甚至与其无任何继承性联系的自己的真理的原因，这里隐藏着一个谜，尽管历史学家总是不遗余力地想要证明与之相反的观点。在一个朝气蓬勃、刚刚跨入生活的年轻人和一个疲惫不堪、已经开始给自己的一生做总结的老人之间，会有什么联系和相互理解呢？况且疲惫与疲惫也各有不同。有时候，梦会由于一个人超负荷以及长期不寐而降临，而与此相反，在更多的情况下，这一任性的神祇，会把它的礼品赠送给懒汉和无所事事的浪荡子。由此可见，还是不要侈谈什么休息的好处和终结的必要了吧。无论您引用多么严谨的证明，也无论您信心十足地采取马其顿国王亚历山大的姿态，在某些场合之下，您的全部论据和整个宣讲激情还是会付诸东流。此人命中注定没有休息，也没有睡眠。对一个被持续不眠所苦和长期内心不安几乎已成第二天性的人，歌颂睡眠和安宁，侈谈睡眠和安宁的道德必要性，难道还有比这更无聊、更像是一种挖苦的吗？对他来说，任何终结和结语，甚至被吹得天花乱坠的形而上的安慰，都是无聊可恶的废话。如果你问他：“你往哪儿去？你希望什么？”他大概会用一个诗人的话来回答你：“我也不知道上哪儿去，我也不知道等什么（Je vais sans savoir où, j'attends sans savoir quoi.）。”

您是否以为这人为了理解世界而想同康德及康德主义者一道把规范、法则、秩序说成是创造的瑰宝、因而允许道德为其提供某种前提呢？可他根本就没去寻求什么“理解”。理解就是把未知变为已知，可要知道所有已知他都见过、体验过，也审问过了，而且他逃离已知时连头也不回。如果他能够有什么希望的话，希望仅在于这样一种假定，即未知与已知不可能有任何共同之处，甚至已知并不是那么已知——如众所周知的那样——因此，个别人以及整个民族以之自慰的所有前提和无数信仰，只不过是骗人的幻想，它们兴许也不失为美丽，但却不会长久，而且，也远离现实。在他的术语词典里，“理解”一词及与之并列的“终结”一词，根本就没有。难道必须理解世界，难道必须按照我们以前已经体验和认识到的样子来组织我们对世界的认识吗？他只有一个愿望——前进。他要到哪儿去？他会在哪儿找到栖息之地呢？这些问题对他已失去了意义。他越来越深信，“安宁”、“栖息地”以及其他一些对他们具有不同意义的语词，远不具有其在哲学中所具有的那种价值。面对就在他们眼前所发生的事情，人们有什么权力断言，我们存在的最终目的是安宁和自我满足呢？又根据什么证明人类语言和我们已经找到相应词汇表达的人类经验，对于揭示生活的全部奥秘已经足够用了呢？……

所有这一切都会令人感到与所谈之事无关。人们会告诉你说，当产生哲学问题时，一切抒情插叙都不合时宜，应当把它们纳入诗歌领域。当问题涉及到因果律时，连莎士比亚本人也得闭上嘴巴洗耳恭听知情者的讲述。假设哲学家拥有独立不倚的研究方法，假设哲学家纯粹是由理念而非神经和肌肉所构成——这诚然不假……多数科学界代表人物冷静沉着的精神业已成为熟语，以至于不仅在公众中，即使在行内人士中，也产生了这样一种信念，即在哲学家的判断中，起决定性作用的因素永远是枯燥而客观的理由。况且他的题目就外观而言也是这样的，也就是说，任何“心灵”都不会对它感兴趣，哪怕你允诺赏赐给心灵以个人的不朽和天堂，包括其所具有的一切迷人之处……但，正如我已经说过的那样，这是极大的错误。哲学家知道什么是疲劳，而疲劳是宁愿要无论什么样的终结，也不愿选择过分漫长的流浪的。哲学家比任何人都更害怕模糊和不确定性，为了一个明确的失误，他会给你整整一系列超验的、摇摆不定的真理。而如果根基摇摇晃晃、一点儿都不踏实，那会令他多么害怕呀！你们还记得当海涅在海上颠簸时，他在船上表述对亲爱的德意志的热情幻想吗？

日耳曼，即使你到处
都充满疯狂和不义，
我也将怀念你
哪怕是因为——你毕竟是一块坚实的土地。

(…Immerhin, mag Thorheit und Unrecht/Dich ganz bedecken, o
Deutschland/Ich sehne dennoch, nach dir/Denn wenigstens bist du doch
festes land.)

当康德读到休谟那些动摇了科学基本原则的议论时，他是否曾想到过这一点呢？哲学家也是人，因此，人所具有的一切，都与他息息相关。他喜欢被人踩得平展展的大路，在那里理论思维可以轻松自如地运行，那里除一条直线外，连一棵小树或一根小草也没有。哲学家在平坦宽阔的练兵场上感觉最佳。在此，在鼓点的伴奏下，可以排成庄严隆重的队列仪式勇敢地行进，既不用前瞻也无须后顾，只要留心不要弄错了步子，并尽可能多“踏着点儿”就可以了。哲学家只看重逻辑思维，这也就是一种方向，一经确定便只须无忧无虑地循此走下去的思维，因为如此行进，惯性力便不会被消耗在无穷的回顾、找路及与“自由意志”及其形影不离的伙伴——怀疑——作斗争上了。的确，哲学家更乐于谈论什么翱翔，而不是什么步法操练；他从不炫耀逻辑是其力量的主要来源，而且，只是由于健忘，他迄今还没有与惯性法则——而逻辑过去是、现在是、将来也仍将是其表现形式之一——当面对质。然而，一个早已为人所共知的事实是，所有人都有好说大话的弱点……

我在这里所列举的，远非一个有学问的人的全部习惯和趣味，但我认为，这已经足够了。显然，当他断言他没有“灵魂”和激情，说他整个已化身为抽象真理的追求本身时，说什么不能让莎士比亚参与因果律问题的讨论时，他是在贬低自己。哲学家跟普通凡人完全一样，也会害怕、高兴、喜欢、仇恨、疲劳、伸懒腰、打盹、睡觉，尽管他即便是在表示最普通、甚至是生理学方面的东西时，也习惯于使用一些外行人似乎感到格格不入、不知所云的语词和术语。因此，哲学的基本前提和公理，绝对不能被当作是客观论断。沉着、冷静、平庸、淡漠，也是属于人的一些特征，它们既可以帮助人接近真理，也可能产生笨拙感和负重感，将人永远固定在一个他所习惯的地点，并预先决定他只能得出虽然牢固而受尊敬、但却短视而

又错误的判断。一个生活的真正的研究者无权当定居者，无权只相信特定的真理探索法。他应该什么都愿意去尝试：要善于及时对逻辑产生怀疑，同时还要像陀思妥耶夫斯基和尼采那样，一旦必要，不惮采用诅咒这样的方式。他应该既善于挺起腰杆仰望星空，也应当在必要的时候，肯弯下腰来在地上寻找真理。假如一个人对你说：“知识就是知识”（*scire est per causas scire*），那么，你就可以断定，对于哲学来说，此人已不复存在了，而哲学对他来说亦复如是。我们早就该抛弃旧的偏见而公然声明：“知就是不知（*per causas scire est nescire.*）。”而在这里，莎士比亚兴许反倒很适用，他会告诉你有一些未知是无论如何无法、也不应被归人已知的，他会说哲学家们所谈论的秩序，只存在于有阶级的房间；说人脚下那坚实的土地迟早会消失；说在其消失之后人仍然会继续其无根基的生存，或是另有根基，但这根基却永远在脚下晃动不止；说到了那时，人便不再认为科学认识的公理是不需证明的真理，不再称其为真理而称其为谎言；说如果可以称道德的话，那也只能称其为——不玩弄词语游戏的话——人对世界及他人的一种道德的态度；说根据因果关系而称的知识，乃是最不完善的知识。他的口号是歌颂无根据……然而，“哲学家”们早已捂住了耳朵，什么都比没有根据强。日耳曼呐，你身上有如此多污秽、卑污、肮脏和丑陋——

你毕竟是一块坚实的土地（*Wenigstens bist du doch festes land.*）。

列·舍斯托夫
（徐玉琴译）

第一章

世界和生活都太零碎。

Zu fragmentarisch ist Welt und Leben.

亨·海涅

1

城市郊区的居民，往往享受不到市中心区居民惯于享受的生活便利。他们没有电气和煤气照明，甚至连煤油灯和大马路也没有——行人走路不得不碰运气，在黑暗中摸索着往前走。如果你想点个火儿，就得等雷鸣电闪，再不，你就得采用我们远古祖先曾用过的原始方法：击石取火。在火光亮起来的一瞬间里，陌生地方的轮廓从黑暗中映现了出来：你得使劲让稍纵即逝的一瞬间里你所看到的一切，贮存在你的记忆里，以证实你的印象是否无误。还有的时候你根本就无法很快找到火——你难道能以头撞墙让眼睛里冒火星儿吗？既然如此，我们怎么可以要求求知欲（我们认为我们身上的求知欲是足够强烈的）迫使总是在生活边缘徘徊的人，有明晰而又准确的判断呢？我们又怎么可以把他们的事情与市中心区居民的事情等量齐观了呢？

2

不知何故，人们总是以为自然现象的规律性是如此明显，理所当然，以致产生了这样一种认识，即自然现象的根源，并不在现实生活的实在中，而

是可以在我们理性的性质中找到。然而，实际上，自然现象的规律性，乃是我们生活中所能观察到的一切中最为神秘的东西。秩序从何而来？为什么非得是秩序，而不是混沌和无序呢？况且，如果有关规律性的假说并没有给我们带来任何实际好处的话，人们也就永远不会屈服于想要将其抬举到永恒的、不可言说真理的宝座上的那样一种诱惑了。然而，正是由于有了规律性，才使得预见成为可能，认识为的是能有所预见（*savoir pour prévoir*），而与此同时，也才可能有对自然的统治，而那些总是对成功顶礼膜拜的哲学家们，也便一个赛一个地在它面前张口结舌，他们所能做的第一件事，就是把他们所拥有的最高级的封号——永恒真理——呈献给它。但对于自然来说，即使是这样它也嫌少：越吃越有胃口（*l'appétit vient en mangeant*）。像《渔夫和金鱼的故事》里那位老太婆一样，因果律想要让那条金鱼供它使唤……对此，有人已经不耐烦了，但也不过是有个把人而已……

3

定居者言：“一个人怎么可以在对明天毫无把握的情况下生存呢，怎么可以不在屋檐下生活呢！”可是，话刚说完，一件偶然的事情，把他从屋里永远驱逐出去了，于是他只好在森林里过夜。他怎么也睡不着：他害怕凶恶的野兽、害怕自己的兄弟，也害怕那些流浪汉。可到后来，他毕竟还是把自己交付给了机遇，过起了流浪汉的生活，而且，甚至可能没有一夜睡不香的。

4

一个作家，尤其是缺乏经验的年轻作家，往往以为自己有责任给自己的读者就各种各样的问题提供最充分的答案。可是，由于诚挚往往会过分妨碍他，使他对有些事情视而不见，使他忽略那些最令人苦恼的疑虑，所以，他会不由自主阐述起所谓的“万物之初”一类的问题来；又由于他终究无法就这类题目说出什么道理来——要知道参与哲学家的论争，这可不是什么年轻

人干的事儿——他便气贯如牛，声嘶力竭，吼得力竭声嘶起来。直到他嚷够了，累了，不出声儿了时为止；再不，如果他的话得到听众的喝彩的话，那么，连他自己也会惊讶：做一个预言家是何等轻而易举的一件事儿呀。于是乎，在一个才智平庸的人的心灵里，所能滋生出的一个愿望仅仅是：把自己对人群的影响力保持到生命的最后一息。而那些比较敏感较有天赋的人，则会鄙视那些不善于把饶舌者和预言家区别开来的人群，并且还会鄙视自己，因为那崇尚理念的、可耻而又愚蠢的小丑角色，也曾诱惑过自己，哪怕一生中就只有过那么一次。

5

读柏拉图写的苏格拉底临终前如何对话的故事，真使人感到压抑！他的有生之日，有生之时已然屈指可数了，可他还是一个劲儿地说呀说个没完……天快亮时，克力同走进来告诉他说，祭神的法舟不日内即将返抵雅典：苏格拉底一听此话就开始喋喋不休，反复论证……当然，对柏拉图的话，也许我们不该全信。人们都传说，对于柏拉图记述的自己的那些个对话，苏格拉底有过这么一句评语：“关于我，这个年轻人说了多少谎话呀。”可要知道，有关此事的所有来源都一致证实，苏格拉底在被审判后的一个月中，就是在与自己的学生和朋友的不断对话中度过的呀。喏，这也就是被人所爱和拥有学生的好处！连平平静静地去死都不让……人们一般以为是最糟糕的死法，实际上乃是最好的——就一个人，身边没有任何别人，在遥远的异国他乡、在医院里——像人们常说的——如篱笆墙下一条狗那样。这样的话，至少在你生命的最后一刻，你不必做假、不必教导什么人，就只是沉默：以便为那行将到来的、可怕、但或许是伟大的事件，做好准备。帕斯卡尔，据他妹妹所说，临死之前同样也曾喋喋不休、唠唠叨叨；而缪塞则活像个孩子似地哭哭啼啼。也许，苏格拉底和帕斯卡尔之所以有那么多话要说，不过是因为他们都担心自己会号啕痛哭吧？真是恬不知耻！

6

一种念头或一连串偏差是无益和不必要的，可要是想推翻它们，有时就连思想体系也不足以充当充分的理由。一个念头既然已经冒头——你就开门容纳吧。因为你若关闭它的合法入口，它就会强行闯入，再不就会像克雷洛夫寓言里的那只苍蝇，偷偷地钻进来，念头才不管什么诚实和道德的法则不法则的呢。眼前就有个例子，那就是文学中的现实主义。现实主义当其产生之初曾经引起了普遍的愤怒。生活中的丑恶有何必要让我们去了解呢？的确，没必要，现实主义并不善于证实自己的公正。可是，只是因为它无论如何也不能往前走，所以，它也就不假思索地撒起谎来：它把自己与病理学相提并论，自称是有益的——进而夺得在文学中的统治地位。如今人们已经看得很清楚，现实主义毫无益处，甚至是有害的，十分有害，它与病理学无任何共同之处，而且，要想把它从它已经呆惯了的地方赶跑，也不那么容易。多少岁月过去了，它也就有了统治的合理的根据（*justus titulus*）。

7

托尔斯泰伯爵宣扬无为……可是，看来他在这个问题上如此卖力毫无必要。在相当程度上，我们也正是过着“不做什么”的、游手好闲的生活，而且，也正是托尔斯泰伯爵所向往的那种游手好闲的生活，放纵地、自觉地鄙视任何劳动的、游手好闲的生活，乃是我们这个时代最突出的特征。当然啦，我在此所说的，是指托尔斯泰伯爵的话语所主要针对的，社会的上流阶级、生活优裕的阶级。我们“写书、绘画、谱写交响乐”，可这难道算劳动吗？这只不过是劳动的外观，是由于无所事事而引起的一种消遣。所以，当托尔斯泰伯爵把他论无为的说教忘到脑后，而要求我们每天至少要有八小时下地犁田时，他要比我们更正确一些。这一要求自有其意义。无所事事会毁了我们的。我们复归我们祖先亚当和夏娃曾生活过的原始的生活状态，没必要以汗洗面地操心每天的饮食，大家全都一心想着要从禁树

第一章

上采摘果实。而这样一来，理所当然地，我们也就得承担相应的惩罚。神祇的法则是一成不变的。除求知欲以外，在天堂里一切都在允许之列，甚至包括劳动，尽管在那里，它并非必不可少，因为，老实说，劳动是为那些被从天堂里驱逐出来的人安排的。托尔斯泰伯爵对此是理解的：有关无为，在他也不过是片刻谈谈而已，而在此之后，他还是干活儿去了。因为协调一致的、经常性的、平稳有序的、富有节奏的劳动，无论其为生产性的还是如托尔斯泰伯爵那样，只不过是看上去像生产性的而已，乃是精神世界的一种保障。在这个问题上，德国人就是一个好例子，他们的每一天，不仅以祝福开始，而且也以祝福结束。而在既不需劳动也没有与劳动相关的一切的天堂里，由于无须在劳动之后从事休息和长时间的睡眠，所以，一切诱惑都是那么不可抗拒。生活在那里是很危险的……也许，无所事事的现代人已经猜到天堂生活的状态了？没有劳动的地方，也就不会有公正、平稳、安宁与自得。在那里，甚至就连智者也无法预见到什么；在那里，任何人都无须要知道为的是能有所预见（savoir pour prévoir）；在那里，我们的科学将成为笑柄。实际上就在此刻就有许多人，当然是那些不事生产、无所事事的人，就在对它感到惊讶了。然而，也还是有许多人，其中主要是德国人，还在捍卫先经判断，其根据是，没有它们，现代科学、现象的有序嬗变和预见，就不可能有了……

8

要想摆脱当代思想的统治，不妨去读一读历史：异族人、异国和异代人的生活将教会我们理解。我们这里所公认是永恒的理念，实质上不过是我们的一种误解罢了。我们只需向前再进一步，那就是，让我们想像人类并未生活在大地上，而那样一来，尘世间一切永恒的理念，当即便会失去魅力。

9

有关我们生存的终极问题，我们什么也不会知道，现在如此，将来也同样如此：这是个已经解决了的问题。然而，由此所能得出的结论，压根

不等于说，我们每个人都必须把无论什么样的现代教条主义的学说，或其外观如此之可疑的实证主义，当作生活方式，生存方式 (*modus vivendi*)。由此所能得出的结论只能是：一个人可以随意地、经常地更换自己的“世界观”，像更换靴子和手套一样，只有在与他人交往时才需保持信念的坚定性，要知道别人必须懂得，在什么场合及多大程度上，他们可以指望我们。正因为如此，这一点才“成为一个原则”，那就是，对秩序表面尊重，而在内心里，却是十足的混沌。对啦，对于那些感到难以承受如此这般的两面性的人，可以在他们心中确定某种秩序。只是切莫为此而骄傲，而是要永远牢记，这里也表现了人性的弱点、局限性和所承受的重负。

10

毕达哥拉斯派早就认为太阳一动不动，而地球却一直是在旋转之中。这一真理过了多长时间，才得以证实呀！

11

无论这使伊壁鸠鲁多么恼怒，我们最终还是不得不对自己说：一切的一切，无论其为什么，都是可以从无论什么中生发出来的。这并不等于说，一块石头确实实一度曾经变成过面包，或是从一大团浓雾之中，会“自然而然地”产生出可见的世界来。可是，在我们头脑和经验中，我们绝对找不出任何东西，可以让我们有理由对自然本身的任性哪怕是稍稍加以限制。即使现实与我们如今所见到的稍有不同，在我们看来，它也因此而显得不那么自然。换句话说：也许，在人类有关现象的判断中，包含有必然或偶然的成分，但是，无论我们怎么努力，迄今为止，我们也未能找到，而且，显而易见，永远也找不到可以把两者区分开来的方法。况且我们还不知道，二者之中，哪一个更本质、更重要。由此所得的结论是：哲学应当抛弃想要寻找永恒真理 (*veritates aeternae*) 的企图。哲学的任务是要教会人如何在未知中生活——尤其是最害怕未知、在各种教条之后躲避未知的那些人。简言之：哲学的任务不是安慰人，而是使人窘困。

12

一个人当他发觉自己身上存在着某种无论用什么方法也无法摆脱的缺点时，他除了宣布这缺点乃是某种品质之外，别无它法。缺点越严重，改善它的需求也就越迫切。从可笑到伟大同样也仅有一步之遥，强者身上无法治愈的毛病总是会被改称为美德的。

13

实质上，形而上学与实证主义无太大差别。无论在前者还是后者那里，都有一些地平线是被封闭的，只不过是涂抹上了别样的色彩。实证主义喜欢灰色调和普通的平均水位图；而形而上学则更喜欢明朗的、光华闪耀的色调、复杂的图案，并且总是喜欢把自己的画布，打上无限性的底色，尽管由于透视法，它在这一点上鲜少成功。然而，它的画布却足够坚固，以至于任何花招和妙计也无法使人能穿过画布进入“别一世界”。何况艺术的透视法本身就十分诱人，所以，在形而上学者那里，便总是能寻找到理由或是借口，以与实证主义者口角。

14

作家的任务是：一直向前走，并与读者分享自己新近的印象。因此，与通常见解相反，作家实质上根本就没义务去证明什么。可是，由于在他行走的路上，形形色色的警察局密探，他们像道德、逻辑、科学一类玩意儿一样，总是对他纠缠不休，因此，作家就必须把一定论据时刻准备好，以便能让自己摆脱那引入厌烦的警卫们。而且，对于论据的性质，也大可不必过分操心。要知道他没有任何必要做到“内心公正”。只要他所准备的推断，在那守卫道路的人看来是可信的，也就足够了。

15

普希金“内心和谐”之谜——对于普希金来说，没有什么东西是坏得不可救药的。勿宁说比这更甚：对他来说，一切都是有用的。犯罪是好的，悔悟也不错。怀疑固好，有所信仰则更佳。无论是“脚上拴着铁镣”，溜冰，随茨冈人流浪，到教堂里祈祷，还是和朋友口角，与敌人讲和，陶醉于和谐，为构思而洒泪，回忆过去，展望未来，他都同样欢乐。普希金好哭鼻子，而谁要是会哭泣，谁也就不失其希望。“我渴望生活，为的是能思考和受苦”——普希金如是说，表面看，使全诗如此美妙的“受苦”一词，只是由于找不到更适合与“死去”押韵的词才放在这儿的。在此之后的、意在说明“思考和受苦”的涵义的诗句，就是对此的证明。普希金本可像古代英雄那样，说一句：“危险物之危险，只对别人有效，对我则不。”他的情绪之所以总是和谐之谜，端在于此。

16

我们必须把被踩得瓷瓷实实的现代思想界的田地重新掘松。因此，在一切方面，每迈出一步，遇有机会或没有任何机会、根据充足或没有任何根据，无论如何，我们都应对大家公认的判断大事嘲弄，并毅然说出悖论来。只要这样做了，那么，一切便会水落石出。

17

什么是世界观呢？众所周知，屠格涅夫曾是个现实主义者，从写作第一部作品起，他就力求尽量真实地表现生活。尽管我国未曾有过真正的现实主义理论家，但在普希金之后，一个俄国作家已经不大可能太远离生活。甚至就连那些压根就不懂得如何“用现实生活”创造什么的人，也不得不

第一章

侈谈生活、只谈生活。作家为了要让其所描绘的图画给人的印象不至于太沉重，就竭力预先储备好世界观，而迄今为止，世界观在文学中的作用，恰如一根魔杖，凭着它，无论什么都可以任意变作任何东西。

在这一点上，屠格涅夫的多数作品，都极为有趣。而最有意思的，是《多余人日记》。首次把“多余人”这种说法引入俄国文学的，是屠格涅夫。从那以后，关于多余人人们说得很多、说得太多了，尽管直至今天，大家都能谈拢的地方还是那么少得可怜，与550年前一模一样。多余人是有的，而且还很多，可是，究竟该拿他们怎么办好，却无人知道。所能做的就只有一件事：根据他们的世界观进行杜撰。1850年，那时还不过是个年轻人的屠格涅夫，也正是如此这般地解决他所面临的难题的。在小说的结尾，屠格涅夫以手稿的一位不知其名的读者的名义，加写了一段幽默的附笔：

这部手稿读过了

它的内容并不好

彼得祖多杰申

姆姆姆姆

先生、阁下

彼得祖多杰申

我的阁下

一眼即可看出，屠格涅夫的观点是每部悲剧的后面，均应继之以喜剧，而世界观的本质也就在于此。同样也显而易见的是，在这一判断问题上，屠格涅夫并非孤零零的一个人，在他身后，有整个欧洲哲学，或确切地说，有整个欧洲文明。在我国作家中，屠格涅夫是最有教养、最有文化的一个。他的一生几乎全部是在国外度过的，他吸收了西方教育所能为他提供的一切。他本人也深知这一点，尽管他本着自己特有的、稍稍有些过分谦虚的精神——有时，他的不加任何掩饰甚至使人激怒——从未直截了当地谈及这一点。他深信，只有知识，亦即欧洲科学，才能打开一个人看待生活的眼界，解释那些要求给予解释的一切。而他也就是以这样一种标准来看托尔斯泰伯爵的：“这是缺乏真正自由的一个最可悲的例证”，几乎已近60岁的屠格涅夫，在自己的文学回忆录中，这样写道：“列·尼·托尔斯泰伯爵的最近一部作品（《战争与和平》）向我们表明，真正自由的缺失，其根源在于缺

乏实在的知识，而与此同时，后一部作品，由于它富于创造力和诗才，所以成为1840年以来出现于我国文学中的所有作品之首。不！没有具有教养、没有最广泛意义的——在对待自己本身、对待自己的偏执观念、甚至对待自己的民族、自己的历史——的自由，要做一个真正的艺术家是不可思议的；没有空气就无法呼吸。”何妨听一听屠格涅夫是怎么说的吧——你便会以为他的的确确在西方搞到了那一最大的秘密，因而使他有权在别人都陷于绝望、都张皇失措时却不失勇敢和镇定……在写完文学回忆录——上文我所引用过的那段有关托尔斯泰和教养的话，即出自此书——一年以后，屠格涅夫亲眼观看了处死一度曾名扬全国的杀人犯特罗普曼的场面。在一篇名为《特罗普曼的死刑》的短文中，屠格涅夫以无与伦比的笔法表现了他的印象。这篇文章具有震撼人心的力量，如果我说，这是屠格涅夫最出色的、至少也是最有力的作品之一的話，我以为我并未言过其实。当然，托尔斯泰伯爵对这一死刑场面的描写，也具有同样力度，所以，作为一个读者，一旦真的了解了这一点，也许就不会过分为艺术家的表现力所蛊惑。然而，当屠格涅夫讲到，在决定性的时刻，即当刽子手如蜘蛛扑向苍蝇一般向特罗普曼扑上去，将他压倒在地时，屠格涅夫讲述到，彼时彼刻，特罗普曼“脚下的土地悄无声息的游移开了”时——由不得你不信他。鲜有人能对自己身边发生的恐怖事件做出反应。然而，常常会发生这样的情形，即当我们处境的令人触目惊心的、野蛮的不协调性和屈辱性，蓦然以一种无以言喻的清晰性展现在我们眼前时，它能迫使我们从外在角度反观我们自身。每逢那时，我们脚下的土地便会悄悄地飘移。但这不会持续过久。丧失根基的恐惧感会令人迅即清醒。只要人能重返亲爱的土地——哪怕失去一切也在所不惜！在这方面已届六秩高龄的屠格涅夫与写作《多余人日记》时的年轻时代一样，仍然是那么胆战心惊。他对特罗普曼被处死情形的描写，是以这样一段话结束的：“谁人不知，死刑问题是现代人类难于解决的、迫切的、刻不容缓的问题之一呢？如果我的叙事哪怕能为主张取消死刑或至少是主张取消当众执行死刑的拥护者们提供几许论据，那我也就满足了。”大山又一次生出只小耗子！悲剧之后上演的是喜剧，世界观行使起自己的权力，土地重新又回到人的脚下。我要重申和强调的是：屠格涅夫并非此类诊断的惟一责任人。整个欧洲文明都在借他的嘴在发言。任何无法解决的问题原则上都遭到了欧洲文明的否决，它以其数千年的经验，研究出一套方法，借助于这些方法，人类学会如何从一切之中，甚至

从自己亲人的鲜血里，汲取利益。无论什么样的恐怖行为甚至犯罪，都可以通过“利益”一词获得解释。而屠格涅夫，如众所周知，是一个温柔的、“人情味儿十足”的人，毫无疑问他还是一个唯心主义者；他在青年时代甚至接受过黑格尔的洗礼。他从黑格尔那里懂得，教养具有何等重大的意义；懂得一个有教养的人，如何必须具有完整的、完善的、而且必定得是完善的“世界观”。

18

人们公认，夸耀自我是可耻的骄傲，而夸耀自己的党、自己的哲学和自己的世界观，则几乎是最崇高的义务。至少，就连那些优秀作家们，也热衷于颂扬自己的世界观甚至为其“提供根据”——然而，他们在前一件事上，远比在第二件事上所获得的成功多。无论其理念是否得以证实——理念自身乃是生活中所最必需的：理念在人悲伤的时刻是安慰者，而在困难时刻则是聪明的谋士。有了理念，即使是死也不那么可怕——理念会作为人世间惟一不会腐朽的财富，和人一起埋进坟墓。关于自己的理念，哲学家们全都是众口一词地这样说的——他们说得分外雄辩，丝毫不比那些为自己的顾客、为小偷和骗子辩护的律师们差。然而，关于哲学家，任何人连一次也未曾说过“受雇佣的良心”这句话，而这，又是什么缘故呢？

19

有些野蛮人满以为他们的酋长根本就不需饮食，而且，从来就不吃不喝。可实际上，酋长们不但吃喝，而且比普通人更喜欢吃喝，所以，他们甚至不愿意只为了体面的缘故而斋戒得时间过长，因此，他们常常中断拖得时间过久的宗教仪式，以便为自己那易朽的躯体加足燃料。然而，这件事却不能让任何人看见，也不能让任何人知道，因此，每次酋长想吃东西时，总是要人们用一块紫色苦布把他苦住以免让人看见。在我看来，那些形而上学论者便与这类野蛮人的酋长极其相似。他们想要让大家以为经验主义，亦即现实生活，对他们来说，根本就不存在，人们所需要的，仅仅是纯粹的理念罢了。

而为了保持这一幻觉，他们便总是穿着由崇高的语词织就的朱罗衣向人们显现。公众清楚知道，人家是在骗他们，可是一方面由于公众比较喜欢富丽堂皇的场面和鲜明耀眼的色彩；另一方面，又由于公众较少虚荣心，又不愿显示自己的洞察力，所以，公众极少显示他们对这幕喜剧的含义是了解的。与此相反，他们宁愿故意装傻，因为他们凭自己的本能知道，演员越是拼命想要演好自己的角色，越深信他们的表演，已然被人当作严肃的、真正的事业了。只有那些对这个世界假定性的全部伟大意义不甚了了，没有经验的少年和孩子，才会时不时地为此而愤怒、而害羞，并像安徒生那则有名童话里的孩子那样，以一句“可要知道国王并没有穿衣服呀”，突如其来地，不合时宜地，打破众人普遍自愿给予认可的幻觉，而揭穿那些演员的伎俩。可要知道，即使那孩子不说，大家也都知道，那国王是光着身子的；也都知道，形而上学论者不但无法给任何东西以解释和说明，而且，迄今为止，也未曾臆想出一个没有任何矛盾的假说来。然而，关于这一点，是决不说出声来的。我们必须相信：野蛮人的酋长是不吃东西的；哲学家们已经洞察了世界的秘密；理念要比经验主义的好处更值得珍重，等等，不一而足。但问题在于：我们可以让成年人相信一种预先假定的谎言，可对那些孩子们，又该怎么办呢？对待孩子唯一的办法，就是采取被黑格尔大力宣扬过的毕达哥拉斯式的教育体系。在孩子们不明白并非一切皆可说之前，必须让他们学会沉默，学会小声嘀咕。在我们这里实际上也正是这么做的。在我们这里，学生一直都在沉默，长期处于沉默状态，不是毕达哥拉斯派要求的五年，而是十年以上，直到他们终于学会像老师那样说话为止。在此之后，才会给他们以自由，而这自由，他们已经不再向往了，而且，甚至也不会利用了。在他们身上，兴许或至少还能长出一些个翅膀来，可是，由于他们一辈子都是在模仿老师、在地上爬来爬去中度过的，所以，现如今你又何能指望他们会向往飞行呢？一个有文化的饱学之士，有可能哪怕是在瞬息之间脱离大地的想法本身，就能使他恐慌万状——那情形倒好像是他早就知道，这会引出什么结果似的。

20

最好的、最令人信服的证明法，是从无可指摘的众所周知的判断开始证明。当听者的最后一点疑虑也被打消，当听者心中甚至滋生出一种信心，

即您想要给予证实的，恰好也正是他所最珍视的理念时，那也正是开诚布公的最好时机，但是，开诚布公必定得是漫不经心的，要用平静的语调，要采用以前人们说老生常谈时的那种语调。至于逻辑关联则可以不管不论。一般说对人作用最大的，是语调的连贯性，而非思想的连贯性。因此，只要您能够，那么不妨在不破坏语调的情况下，在一大堆陈词滥调和老生常谈之后，推出一大套预先准备好的、大可怀疑的、不被认可的见解来，那您准会成功。读者不光不会把您的话忘得一干二净，反而会被您的话所折磨、所纠缠、直到同意您的见解为止。

21

逻辑思维的习惯会杀灭幻想。人都深信通向真理的道路只有一条，那就是经由逻辑，一旦偏离这条道路，也就意味着走向荒诞。一切的一切，一旦抛开逻辑，便会导致迷误。而且，我们离存在的终极问题越近，这迷误也就越是不可救药。在此，逻辑的阿里阿德涅线团早已经全部都展开了，但那条线本身却将人牢牢捆绑住，不让他往前走。于是，人便开始原地踏步，而丝毫也未想到，他之所以堕入如此愚蠢的地步，正是由于他所采取的预防措施过分严厉的缘故。他太担心陷入迷误了！可那样一来，最好的办法就是呆在家里不出门。你既然已经上了路，既然想当泰西和杀死牛身人面怪物，那就不要过分看重安全，还要注意任何时候都不要走出迷宫。当然，这样一来您要冒失去阿里阿德涅线团的危险——因此，只有当家庭欢乐已经使你厌烦的时候，你才应登程去往远方。这样一来，你就得故意扯断把你同家园捆扎在一起的那根线，以便在良心面前，你能拥有一个不回家的合法理由。哲学不应与逻辑有任何共同之处。哲学是一门艺术，它力求挣脱思辨逻辑的锁链，把人带到幻想和幻想性的无边大海之上，在那里，一切的一切，都同样既可能又不可能。毫无疑问，一个有成家之习惯的人，是很难成为一个好的哲学家的，至于说哲学的命运总是掌握在教授们手中这一情况，其原因只能有一种解释，那就是那些嫉妒成性的神祇们不愿意赋予凡人以全知全能。只要人们在寻找真理时总是定居一处，知识树之果是不会被人所摘取的。寻找真理这件事，只能由那些无家可归的冒险家和天生的游牧民来承当，对他们来说，人情是故乡（*ibi patria, ubi bene*）。我

认为，托尔斯泰伯爵如果不是因为有家庭和习惯，活到如此高龄的他，准保会告诉我们许多有趣和重要的事情……而如果他不结婚的话，他也许会像尼采一样，终而至于发疯的。向右走，是成婚，向左走，是被杀死。哲学家从来不会选择中间道路，他不需要财富，他也不知道该怎么使用金钱。但是，无论他是向右走还是向左走，等待他的，都不是善。

22

把俄罗斯人剥了皮，你会发现一个鞑靼人。文化教养是一种继承性禀赋，几乎从未有人能一下子在自己身上培植起它来。在我们这里，文明是在我们还都是野蛮人的时候突然出现在俄罗斯的，它一出现就占据了驯兽师的位置，先是用诱惑物，而后来，当它感觉到自己的统治权之后，便也使用威胁。而我们很快就屈服于这种文明，并在最短时间内，大剂量地吞下了欧洲人在几个世纪以来一点一滴服用的、渐渐习以为常的那种毒药，有的甚至是剧毒，正因为如此，欧洲文化在俄罗斯的移植压根就不是一件无害的小事。俄罗斯人只消一呼吸欧洲的空气，他的头脑便开始发晕，他便会以一个野蛮人应有的、自己独特的方式，来解释和说明他所见到和听到的西方文化成就。人们在跟他谈论铁路、农用机械、中学、自治，而在他幻想中出现的却是奇迹：普遍幸福、无限自由、天堂、双翼等诸如此类的玩意儿。而且，他的幻想越是不寻常，他就越是乐于把它们都当作现实。可当西欧派赫尔岑不得不一连数十年生活在国外时，他曾是何等失望啊！可要知道，尽管他有最敏锐的理性，他也丝毫未曾想到，欧洲与他的失望之间毫无任何关系。欧洲很久以前就早已把奇迹忘得一干二净了：她不会比理想走得更远；只是在我们俄国，人们才会至今仍把奇迹和理想混为一谈，似乎这两个相互之间无任何共性的概念，具有完全同一的意义。要知道一切恰好相反：正是由于在欧洲人们已经不再相信奇迹了，才使他们懂得，人类的全部任务就是安顿好他们在大地上的生活，于是，才开始发明理想和理念。俄罗斯人刚从熊穴里爬出来，就前往欧洲寻找活水与死水、飞毯、日行千里的魔靴一类奇迹了，天真幼稚的他们以为，铁路和电气，这不过是个开端，它清楚表明，老保姆从未在童话里说谎……而这一切刚好是在欧洲已经永远抛弃了占星术

和炼金术，从而走上通向化学和天文学的实证探索之路时发生的。

23

任何形而上学都喜欢的假设是：一种概念的辩证发展可以导致一个完整体系的建构。而实际上仅就这个结论而言，往往就是假的——遑论其他。可是，由于在抽象概念领域里，把真与假区分开来极为困难，所以，形而上学体系往往具有非常使人信服的外观。它们的主要缺陷，只是偶而才会被揭示：当一个人对思维辩证法游戏的兴趣减低时，他会和屠格涅夫一样，在生命的暮年，突如其来地相信所有哲学都是不必要的。传说有一位数学家在听完一首交响乐后问道：“可这究竟证明了什么？”当然，音乐什么也无法证实，仅仅证明这位数学家不喜欢音乐。对于那些对辩证法不感兴趣的人来说，形而上学同样也什么都无法证实。因此，那些对形而上学的胜利抱有兴趣的人，应当致力于在社会中支持一种信念，即对辩证法的兴趣，会给一个人增添光彩，证明他的灵魂是高尚的。

24

人都习惯于拥有信念，这是一个事实。如果没有食客，我们大家全都无法过活，尽管在内心深处，我们对他们是十分鄙视的。

25

苏格拉底和柏拉图都曾竭力想在永远变动不居的表象下，找到那常驻不变的本质。这一追求在柏拉图的“理念”中得到了体现。可见的、永远也不等同于自身的、采纳数百万种各类外形的现实生活本身，还不是真正的现实。现实的东西应当是常在的。因此，事物的理念是现实的，而事物本身则是虚假的。于是乎，柏拉图世界观的根源，也就成为人类思维的基

本缺陷——而这却是一个被认为是最高优点的缺陷。哲学家很难把握骚动不安、恣意任性的生活。因此，他就断言，这不是生活，而是幻觉。辩证法只能支配一般概念，而一般概念却被提升为理想。从柏拉图和苏格拉底时代开始，获得巨大成功的恰好就正是那样一些哲学家，他们教会人们如何只注重那些不变的、与可变相比永远都只与自身等同的、常在不变的东西。那些过着无意识生活的普通人，亦即那些从不对自己心灵的收支状况进行总结的普通人，总是把哲学视作自愿为自己工作的会计师。早在雅典时代，那些青少年们便曾怀着爱心和兴趣关注着，苏格拉底是如何巧妙利用自己的辩证法，设法探明隐藏在人类行为后面的“终极根据”。如众所周知，在会计学里，哪怕是一个戈比，也不应消失得无影无踪，而苏格拉底也就没有辜负人们对他的期望。在他那里，人身上资产与负债的平衡达到了十分理想的状态。下述奇特情形，即，就连如阿尔西比德那样颠三倒四、七上八下的个性，也会一门心思追随苏格拉底，个中秘密，也许就在于此。阿尔西比德早就对自己的状态心中无数了，因此，他不得不不时地求教于苏格拉底，而苏格拉底则以其话语和推理，向他那位年轻朋友混乱的内心注入了秩序与和谐；阿尔西比德在苏格拉底那里得到了休息。当然啦，阿尔西比德的休息，为的是其后能再过放荡不羁的生活：对于一个身心疲惫的人，休息该会是多么甜蜜呀！然而，如果我们由此而得出结论，说休息对所有人来说永远都是必要的和主要的话，那么，还有什么能比这个结论更为荒谬吗？而苏格拉底也恰好正是如此对待自己的理念的。他想要让人永远都只休息，并把休息视为人生的最高目标。而由于我们这里有一个托尔斯泰伯爵，所以，评论苏格拉底对我们来说是一件轻而易举的事儿。也许，关于托尔斯泰，相面术士佐比尔所说的，也会与他关于苏格拉底所说的一样，即在他身上，潜藏着许多不良品性。佐比尔早已存在了，而托尔斯泰自己讲述了自己，说他是一个怎样的坏人，说他如何不得不与自己斗争。就其天性而言，托尔斯泰并不是一个十分大胆的人；只是在经过了长期的意志训练以后，他才使自己学会勇敢。他在年轻时代曾是多么害怕死亡呀！而他又是如何善于掩盖自己的恐惧呀！而到后来，当他成人以后，当他写作其《忏悔录》时，对死亡的恐惧就曾是他灵感的来源。他克服了自己身上的这种恐惧感和所有其余的恐惧感，他想，由于自己身上的恐惧感很难被战胜，所以，学会不怕危险比恐惧和害怕要好得多。可是，谁知道呢？也许，可怜兮兮、备受诋毁的“胆怯”和地下室式的胆怯，根本就

第一章

算不上什么罪过。也许，它甚至可能是一种美德了呢！请你们回想一下陀思妥耶夫斯基和他笔下的人物，回想一下哈姆雷特。如果地下室人无所畏惧，如果哈姆雷特就其天性乃是一个斗士的话，那么，我们至今也不会有什么悲剧的诗和什么哲学了。如众所周知，死亡恐惧感永远都是哲学家的鼓舞者——如有必要，我可以从古代和近代作家那里，列举无论多少引文以资证明。也许，使苏格拉底成为智者的那一诗魔，只不过是恐惧的化身罢了。抑或不过是他那警觉的梦境罢了！在白日里使他骚乱不安、备受折磨的一切，就是在夜里也不让他安宁。已经是在被宣判以后，苏格拉底才梦见，自己原来应当从事艺术；原本不该让神祇与自己作对的，于是，已是70高龄的他，开始写诗了。同样，托尔斯泰也是在50岁上才开始行善的，而在那以前，他对那些连想都不愿去想。而如果在我们今天这个时代里，用神话方式表述是可以允许的话，兴许就连托尔斯泰也会向我们讲述他的魔鬼和梦境的吧。但托尔斯泰说的是科学的语言，并和道德清了账，可和财富及魔鬼，则尚未结账。许许多多当代的阿尔西比德们，在一周的六天当中沐浴在混浊的生活之浪里，可一到礼拜日，便会跳进未曾被污染的托尔斯泰理念的净水里洗浴。会计部对这一小小不言的成功十分满意，他们认为，既然这些理念能每周一次吸引公众普遍关注自身，这也就意味着，它们是生活的本质，除它们之外，人别无所需。而依据同样的理由，一个澡堂主人也满可以根据那么多人每逢周六便汇集到他这里来这一点，得出结论，即在一周当中不必要从事任何活动，以免出汗，这能使你永远保持干净清爽——就和刚出澡堂一样。

26

在一位法国老作家、帕斯卡尔同时代人的笔下，我读到极其出色的一段话：人无常性。“但无论一个人因而摒弃其意图的那一无常性是多么卑微渺小，它在某种意义上乃是最大的一种美德，因为它以此而能发现一个人身上还隐藏着某种伟大的残余物，正是这种东西，能迫使一个人弃绝那些不值得爱戴和尊重的事物（L'homme est si misérable que l'inconstance avec laquelle il abandonne ses desseins, est, en quelque sorte, sa plus grande vertu; parce qu'il témoigne par là qu'il y a encore

en lui quelque reste de grandeur qui le porte à se dégoûter de choses qui ne méritent pas son amour et son estime.)”甚至对于提出这样一种推断的可能性来说，当代思想界，也离得是多么的遥远呀！居然想要它去承认无常性是人类的最高美德！可要知道，要想在此尘世间达到某个目的，就必须善于把整个自我、自己的整个一生，统统奉献给某个目标。要想在自己所从事的事业上达到登峰造极、表演大师和一代宗师的地步，就必须以一种天使般的或是蠢驴般的耐心，数十次、数百次、甚至上千次尝试表达自己思想情绪的各种手段，并且丝毫不吝嗇自己所付出的劳动、时间和健康。一切的一切，均应放在次要位置上；而达到艺术的境界，这，才是最重要的。在冈察洛夫的长篇小说《悬崖》中，讲述了一个非常精彩的故事，说的是一位大提琴家，为了在晚上即将举行的演出中能更好地演奏，整整折腾了一个白天，如鱼撞冰。^{*}而这种事儿可是太寻常了。令人憎恶的、枯燥的、使人神经疲惫的劳动，是一个天才成长的条件。正是为此，实在说，人们中才鲜有达到目的者。是天才那就得承认，驯化自己身上的驴性，这个条件是如此令人感到屈辱，以至于人不到万不得已，是不会屈就于它的。多数人宁愿在庸常和天才的两极对立中取其中，是即所谓才华。并非每个人都愿意以其整个生命为代价来换取艺术。有过多少天才在其事业临近顶峰的关头，对他们当初的选择表示反悔了呀！“最好是能不惊动这个世界，而在它之中安安静静地活着”——易卜生在其所写的最后一个剧本中，如是所云。天才是一个可怜巴巴、目无所见的躁狂者，人们往往有鉴于他们身上的乖戾反常所能给人们带来的利益而对之加以原谅。可尽管如此，我们大家还是对执着精神和天才——当代社会对之依然葆有信仰的惟一的神——顶礼膜拜，而对无常性的赞誉之辞，未必能在我们当代人中的某一个人那里，找到同情。更有可能的是，人们甚至根本就不会认真对待它。

27

我们经常以十分决绝的方式说出一些在我们看来也十分可疑的判断，

* 如鱼撞冰，乃俄国俗语。意为“拼命挣扎”。比喻苦心孤诣地想要做成某事。——译注

甚至坚决认为它们是无可怀疑的。我们之所以这样做的目的，不过是想看一看，这种表述在人们身上，究竟能引起多大程度的反应，而要想达到这一目的，只有在一种条件下才有可能，那就是：不是把一种判断作为任何人都不会认真对待的一种推测，而是把它作为一种不可言说和普遍必然的真理，来给予揭示。一种推测，其对我们所具有的意义越大，我们便越是要小心翼翼地与他人掩盖其所包含的问题。

28

文学所探讨的问题，永远都是我们生活中最困难、也是最重要的问题。所以，文学家们也因此便以为自己是最重要的人物了。依据同样的理由，总是围着金钱跑来跑去的一位银行家的仆人，也便自以为是百万富翁了。难以索解和无从解决的问题，其重要性本应辱没作家在我们心目中的声望的，可是，那些作家是如此善于讲述自己以及自己那崇高的使命，以至于到后来他们不但说服了大家，最主要的，是连他们自己也对此深信不疑了。然而，在这个问题上，心灵的局限性所起的作用，远远不是最不重要的。古罗马占卜官头脑要比当代文学家们更缜密，更灵活一些：为了去骗别人，他们用不着先来骗自己。在自己人的圈子里，占卜官们并不忌惮说出自己的机密，相反，他们还相互以之取乐，因为他们完全相信，当着外人的面，一旦必要的话，他们是不难证明自己的，而且依据具体场合做出相应的庄重的神情，在他们来说，也是轻而易举的事儿。可如今的作家，无论他想对公众讲述一件什么样匪夷所思的事儿，他都得先把自己给说服了。不然他就不会说话（撒谎）了。

29

“作家堆字儿，读者认字儿”，这种状况，令谢德林十分恼火。而他所愿意要的，与此完全不同：作家的话儿刚一出口，读者便激动得要命。可是，读者远非人们所以为的那么简单：他宁愿自己水波不兴，而要求作家自己激动得要命。正因为此，一般说来，只有那些以“心血”写作的作家，

才能在公众那里，获得成功。约定的竞技，即使再华丽，也从未能吸引广大公众，至于艺术行家们，那就更不用说了。人们之所以跑着去看斗士角逐，是因为那里有真正的肉搏、火热的血腥气；是因为那里有真正的、而非想像出来的牺牲品。

而许多作家，和真的斗士一样，为了取悦凯撒——人群——不惜放自己的血：你好，凯撒，赴死的人们在欢迎你（*Salve, Caesar, morituri te salutant*）！

30

安·巴·契诃夫之所以说真话，并不是出于对“真理”的挚爱和尊重，也不是因为——如康德所想的那样——听从义务的吩咐：即使死亡加身，也从不撒谎。

在他身上，也没有如此经常地把一些年轻火热的心灵推向疯狂和无畏之境的那种动机使他挺直腰杆、昂起头颅。相反，契诃夫总是佝腰驼背、低眉顺眼，从来不仰望天空，因为对他来说，天上没有任何标志。如果说契诃夫仍然还是讲了真话的话，那不过是因为，彻头彻尾的谎言已不再能使他醉倒，尽管他所服用的谎言，远非唯心主义所提供的小剂量，而是最大的剂量——能容十分之一维德罗*的桶。

契诃夫兴许感到了谎言的苦味儿，但尽管如此，谎言仍无法使他头脑发昏，像席勒、陀思妥耶夫斯基或是苏格拉底那样。众所周知，苏格拉底的酒量要多大有多大，可是，最平常的一两句谎言，也能使他酩酊大醉。

31

高尚使然（*Noblesse oblige*），康德将之差不多作为道德概念的惟一术语而提出来的义务、强制和职责要素，到最后，只不过成了一种标志，它表明：他在职责向之发出祈求的自己本身和他人身上（康德本是个十分谦

* 维德罗，俄国液量名，等于2.3升。——译注。

虚的人，即使是在内心深处，他也不曾在自己与他人之间，作任何区分），所能看到的，只不过是一种道德，是能产生使人高尚、使人应当如何有效力的物质。高尚使然（Noblesse oblige）这一公式，不是为了那些善于把自己的责任当作一种主要特权的世袭贵族制定的，而是为那些受过教育的、一日京兆的暴发户和觊觎夺取显赫头衔的人制定的。后者已经惯于撒谎、惯于胆小如鼠、惯于骗人、惯于一毛不拔；“公而忘私”地说真话，勇敢地迎着困难往前冲，赈散家资的必要性，令他们胆寒。而他们，为了不致忘却，每日每时都在对自己和自己那些血管里还流淌着其撒谎成性、奴颜婢膝的父辈们的血液的子孙们说：你不该说谎、不该胆怯，你应该宽宏大量、慷慨大方。而他们做所有这一切肯定是无私的，要做得天衣无缝，不叫任何人知道，这是愚蠢的、费解的和荒谬的，可是——高尚使然（Noblesse oblige）。

32

人对人是狼（Homo homini lupus）——这是永恒道德的一个最不可动摇的前提。我们怀疑我们亲人中的每个人，都是危险的敌人，因此我们十分惧怕他。“这人太毛躁，如果我们不用法律约束他，他会害死我们大家”——当有人脱离传统轨道时，这样的念头总是会不期而然地浮现在我们脑际。

这种担心不无道理：我们是那么贫穷、那么软弱，我们是那么容易被毁灭、被戕害！我们又怎么能不害怕呢？然而，在那些危险而又具有威胁性的行为之后，往往隐藏着某种十分重要的东西，而这种东西，我们理应关切而又同情地给予考察。可这真是草木皆兵——我们在建设道德，却终生躲在道德身后，像藏在堡垒墙内一样躲避着敌人，只有诗人才敢于歌颂危险人物——堂·璜、浮士德、唐豪塞。可是，没人愿与诗人计较。常识之看重商品推销员或副教授，远甚于拜伦、歌德和莫里哀。

33

生活中呈现给一个人的可能性，比较而言十分有限。人不能见识一切，不能理解一切，不能爬得离地面太高，也不能潜入地心深处。从前总是隐

蔽着的，将永远隐蔽——我们无法测知、或许也无法知道，我们身上永远也长不出一对翅膀来。现象的规律性一成不变，它为我们的追求和向往设定了边界，将我们逼进一条狭窄的、日常生活的老生常谈之路，也不让我们在其上纵横驰骋。我们必须小心翼翼地看着脚下，每迈一步都得停一停，因为在生活中只要稍不留意，我们就会遭遇到死亡的威胁。可要知道，可以设想还有别样的生活。在那种生活里，“死亡”一词根本就不存在；在那里，对行为所负的责任，即便不是被彻底取消，也不会像我们这里那样，具有致命和偶然的性质；从另一个角度说，在那蒙昧的生活里，“规律性”是不存在的，所以，那里有的只是无以计数的可能性。在那里，恐惧感——这是一种使人万分耻辱的感情——消失了。所以，在那里，就连美德也跟我们这里完全不同。面对危险，勇敢无畏和慷慨大方以及挥金如土，即在我们这里也被认为是美德，可我们的这种看法没有任何根据。当苏格拉底证明说，并非所有勇敢都是勇敢，而只有预先估测到了危险性和胜利的几率的勇敢，才是真正的勇敢，他是对的。与此相同，那些谴责挥金如土、事事节俭、好精打细算的人，同样也是对的。无所畏惧和挥金如土，于凡人并不相宜。对凡人来说，有鉴于他的软弱和贫穷，总是战战兢兢，核算好自己的每一文钱，才是体面行为。正是由于这个缘故，在人们中间，以上这两种有德之士，是极罕见的，而一旦见到，便会引起民众对有这种德行的人的近乎于迷信的崇拜之情。“此人什么都不怕、什么都不在乎：说实话，他不是人，而是半神，甚至，也许还是个神呢。”苏格拉底不信神，所以，他想用核算法来为美德辩护。康德同样也不信神，因此才会从“规律”中演绎出他所谓的道德来。可是，假如上帝存在，假如所有的人，都是上帝的子民的话，那也就是说，我们可以什么都不怕、什么都不在乎。

这样一来，一个人如果疯狂地耗费自己或他人的生命和福祉以至于自己的才华和天赋的话，那么就比那些好精打细算、徒劳地在人世间寻找人类秩序的哲学家们，要更加正确。

34

有道德的人，乃是报复欲最强的人，他们把自己的道德，当作最称手、最精致的报复武器来使用。光是鄙视或谴责自己的邻人已经不能令他们满

足了，他们想要让他们的谴责成为普遍必然的谴责，也就是说，他们想让所有人都能跟他们一起扑向被他们谴责的人，以便让被谴责者的良心，也能站在他们一边。只有这样，他们也才能彻底满足而心定神安起来。除道德以外，世上任何东西也无法得出如此辉煌的战果。

35

恶的劣根性。异教徒们常常会因为微不足道地违反了占据统治地位的信仰的缘故，而受到严酷迫害。他们在细枝末节上顽固不化，最令人恼火。“为什么他们就连如此空洞的让步也不肯呢？他们是不可能有什么正而八经的理由的。他们这样做只不过是故意气我们，让我们不快。”于是，仇恨一步步渐强（*crescendo*），于是，便有了火刑和拷打，有了用以对付恶的劣根性的手段……

36

记不清我是在哪本书里，是在屠格涅夫还是在托尔斯泰的书里，读到过这么一句话，意为上过法庭的人，都会有一副异常高尚的面部表情。尽管逻辑学建议我们，在得出相反结论时须得十分小心从事，可是，不管怎样，这一次我要放任自己冒一次险，并做这么一个结论，那就是：面部表情高尚表明此人上过法庭，当然，使他上法庭的原因，不是因为他犯了政治罪，而是因为他犯了盗窃或行贿罪。

37

最要紧、最意味深长的思想和启示，是赤裸裸地、不带任何语词包装地来到世上的：要想为它们找到相应的语词，是一件非常难以做到的事，这完全是一种艺术。与此相反，倒是愚昧和下流，一出现就盛装异彩，尽管身上披挂的都是些陈旧的破布条——所以，对这些玩艺儿，你可以毫不费

力地、直截了当地把它们端给公众。

38

近来，俄国作家们不知何故都变得不耐烦了。大家全都争先恐后动身去寻找那“最后一句话”了。他们似乎觉得，那最后一句话十有八九就要被找到了——问题仅仅在于，谁能先逮住它……

39

苏格拉底在哲学地平线上一出现，就受到所有历史学家的欢迎，把它当作一个伟大的事件。风俗开始动摇，祖邦（雅典）受到毁灭的威胁。苏格拉底的使命即在于给被极端利己主义和诡辩者的相对主义弄到绝望动荡地步的道德判断，划上一个句号。而这位伟大的智者，如众所周知，尽其所能地做到了。他放弃了自己的日常工作和家庭，他没有考虑明天，而是诲人不倦地开导着、教育着人们——普通人和显贵、聪明人和蠢货、学者和目不识丁者。可尽管如此，他还是未能拯救自己的祖邦。雅典在伯里克利时代，一度曾在没有苏格拉底的智慧同时也不取决于他的智慧的情况下，达到繁荣鼎盛状态。在伯里克利以后，尽管苏格拉底学说有了如柏拉图这样天才的继承者，雅典的作用和意义仍是在下降，而亚里士多德也已成为马其顿腓力二世之子的老师。这也就是说，苏格拉底的智慧并没能拯救祖邦，而由于拯救其祖邦乃是其学说最重大的使命，因此，苏格拉底的智慧也就不配享有传统对它的崇拜。我们必须或是为它寻找到某种别的理由——而这是极其正确的——或是彻底丢弃形而上学者最喜欢的在其社会意义方面寻找存在的理由（*raison d'être*）的方法。这种方法包含着极大的冒险性质。一般说来智慧有其自身的发展道路，而社会也有其自身的运行轨迹。这任务把二者人为地结合起来——那些演说家们就是这样教导公众和哲学家的——他们认为只有这个任务才值得人们去关注，而这个任务，绝对是囊括一切的：无论是社会利益还是道德抑或是形而上学的智慧……可为什么会有这么多呢？假如有一个新方案是有益的，就足够了！哪里还需要获得

道德和形而上学的恩准呢？与此相似，既然道德法则应该是独立自主的，而理念应当在人类的经验需求之上，那也就是说，不能把它们与社会观念甚至国家可能面临的毁灭对立起来。即使世界毁灭，哲学也将存在（*Pereat mundus, fiat philosophia*）。即使雅典是因为有了苏格拉底的智慧才毁灭的，也根本无法成其为反对智慧的理由。对于自主的思想家，本应这样来评价。但是，实际上（*de facto*），思想家并不十分乐意与祖国争吵。

40

当一位作家需要阐述自己的某种最缺乏根据而偏偏不知何故又最为他所珍爱的，同时又想要使之获得普遍承认的思想时，通常他会暂时打断自己的叙述，好像是为了喘口气似地，来一小段，有时是一大段插笔，证明各种观点、而且往往是与其本质毫无关联的观点的无根据性。作家以胜利者的姿态消灭掉一个或几个愚蠢的想法，以此而给自己戴上了一副智者和根据充足者的面具后，便会重新回到自己所面临的任务上来，而与此同时，他心中指望人们将会以极大的信任，像对待其根据业已得到证实的人那样来对待他。而他有这种指望是完全正确的。对于如此灵活的辩证论者，读者是不敢反驳的，他宁愿赞同他，因为，在这样的场合之下，与其争论是非常危险的。任何人甚至包括那些最伟大的智者，尤其是哲学领域里的智者，是断然不会忽视这种手法的。正因为如此，那些唯心主义者在捍卫其理论之前，首先要做的，是攻击唯物主义。而唯物主义者呢，一度也曾如法炮制，而且，如众所周知，还曾取得过巨大成功。

41

众所周知，连贯性只对学生是必要的，而对老师则不然。伟大理念的创造者对待自己的创造物是极其淡漠的，很少关心它们在世上的命运问题。同一位哲学家生出的孩子，相互之间往往是如此不同，以致根本不可能在其之间，寻找到某种最隐秘的遗传性相似的容貌特征，在力难胜任的、寻找不存在者的任务的重担下疲惫不堪的、诚实肯干的学生们，不止一次由

于自己所面临的任務而陷于绝望。而那些比较聪明的人，解决起这一难题来却十分简单。他们既然已经猜到这究竟是怎么回事，所以，他们永久抛弃了想要调和业已揭露的矛盾这种想法。但他们却坚持研究哲学家的必要性，而这种研究又必须是详尽无遗的、历史的、甚至是语言学的。这样一来，哲学史就被创造出来了，而到今天，它已经完全取代了哲学。可要知道，实际上，哲学史是可以成为一门科学的。因为，通过历史研究的途径，的确，往往得以极其精确判明，某一位哲学家当初所想的，究竟是什么；他是在何种意义上，使用各种术语和概念的。而由于曾经有过的哲学家有很多，所以，研究和解释他们，也就显得十分艰难，而这一值得尊重的事业，也就完全值得人们把它称为一门科学。一个人如果他是康德主要论著的好的译者或好的注释者，就可以给他授以哲学博士学位，亦即承认其在最重要的世界性难题研究上，已经达到足够深度。还有什么必要再去构想什么新的体系吗？抑或更去写作新体系？

42

创造的喜悦！这是人所能杜撰出来的一个空洞的字眼儿，而这种人就其个人经验而论，其实从未有过这样的机会，让他得以通过思辨途径得出自己的判断，从而判定究竟什么是创造：假如创造能给我们带来如此大快感的话，那么，创造者本人的体验又该如何呢？然而实际上，创造者通常所能体验到的，就只有沮丧罢了。任何创造都是虚无的创造。我们所面对的材料，即便是在最好场合之下，也都是丑陋的、无意义的，多数情况下既执顽又坚硬，很难给予加工。况且，我们也无从知道如何来加工它。每一次，当头脑里有了一种新想法时；每一次，当一种新想法在刚一出现的一瞬间里，显得光彩熠熠十分迷人时；即刻就得把它像丢弃一块无用的废料一般扔掉。创造是不间断地从失败走向失败的过程。创造者的一般状态，是不确定的、未知的、是对明天失去自信的精神的一种炼狱。人类所担负的任务越是重大、庞大、独特，他的自我感觉便会越是痛苦。正因为如此，多数人，其中包括许多才华卓著的人，最终（à la longue）无法忍受创造活动的痛苦。创造者刚刚获得一种技巧，便即重复起自我来，因为他知道公众并不太苛求，并且非常乐于忍受其宠儿的单调重复，甚至会把它视为

第一章

一种优点。任何艺术鉴赏家，一旦他从新作品中认出一位艺术家的手法，便会满意了。很少有人能知道，得到一种手法也就标志着一种终结业已开始。而艺术家们却对此知道得很清楚，他们会很乐于抛弃自己那在他们眼中业已成为老生常谈的手法。然而，这一切要求创造者最大限度地积聚力量，体验新的痛苦、怀疑和未知的折磨——谁但凡体验过一次“创造的喜悦”，下一次便再不会受它的诱惑了。一个人宁愿本着业已创造出来的模型来“工作”，只不过是想要以此使自己保持心绪宁怡，并对工作结果保持自信——更何况，除他以外，任何人都不会知道，他已然不再是一个创造者了。世上的谜是多么多呀，而且，把谜底对放肆而又大胆的目光遮掩起来，又是多么轻而易举的一件事情呀！

43

作家使自己兴奋起来，以便达到迷狂状态：要不然的话，他也就不握笔了。然而，并不是任何人都善于把迷狂与其他几种比较而言不那么激烈的精神亢奋状态区别开来的。而由于作一个作家就得总是不断地写，所以，作家通常并没有耐心长久等待，而是在灵兴勃发的最初表征刚一出现，便开始宣泄。正因为如此，人们常常会以迷狂的名义，将一些廉价的、无任何动人之处的情绪端给我们。人们尤其易于把迷狂，同业已十分普及的、我们的语言为其发明了一定的、准确的形容词的春天的欢乐，混为一谈。最后，“孩子们像牛犊似地跳跃狂喜”，比真正的灵感和深层次的迷狂更易于为公众所乐于接受。对他们来说，越是易于理解，就越是亲切。

44

中学生的逻辑前提是：根据充足的怀疑定义，是在自己否定自己，因为否定认识的可能性，本身就已经是一种肯定。然而，第一，怀疑主义并非必定得是根据充足的，因为它没有任何想要取悦于将充足理由归结为律法的教条主义的愿望。第二，请问哪里有一种哲学，如果把它推导到极致，它也不会自己否定自己的？因此，为什么我们对怀疑主义的要求，要比对

其他理论的多呢？何况，怀疑主义经常声称，它无法提供其他理论总是覬觎的那些结果呢。

45

业已作为当代逻辑学一个重要组成部分而进入当代逻辑学中的亚里士多德的逻辑学，如众所周知，是作为与古希腊人十分喜爱的永恒理论辩难的一种结果而产生的。的确，为了要进行争论，就必须有共同的基点，换句话说，就是要先约定好前提。然而，在我们今天这个时代，辩证法论争与任何其他论战一样，已经不再能吸引人了。这是不是说，我们已把逻辑学放到次要位置上去了呢？

46

在果戈理的《肖像》里，一位艺术家只要一想到自己为了“生活”而牺牲了艺术时，便陷入了绝望。而在易卜生的剧本《当死人苏醒时》中，同样也有个名扬世界的艺术家在反悔自己为了艺术而牺牲了生活。现在，你不妨来选择一下，哪一种懊悔更合你的口味。

47

当一个人尚拥有成功时，他往往会对它表现得相当冷淡；可当他对人的影响力刚开始丧失，他便会陷入沮丧。反之亦然。

48

英萨罗夫作为一个时刻准备去战斗的人，极大地调动了叶莲娜的想像力，因此她选择了她，而放弃了艺术家舒宾和学者别尔谢涅夫。从远古时代以来，女人就更喜欢好斗的军人，而不喜欢温顺和平、非军职的军人。假

如屠格涅夫没有给这种思想穿上一套理想主义形式的外套的话，作家兴许也不会成为青年一代心中的偶像了。我们当中有谁不曾为叶莲娜及其选中的宠儿而人迷了呢？总而言之，又有谁不曾为屠格涅夫笔下的女性而倾倒了呢？可是，他笔下的女性全都投身于最强的男子。“高等人类”与动物世界一般无二：公兽相互厮杀，母兽则坐观其斗，而在厮杀过后，它承认自己乃是决胜者的奴仆。

49

幼虫变成蛹，并长久生活在暖融融、安安静静的巢里。假如它拥有人类的意识，它兴许也会说，它的那个世界，是所有世界里最好的一个，甚至是惟一可能的世界。可是，时候一到，便会有一种不可知的力量，驱使它从事破坏工作。假如其他幼虫能看见它是在从事着一桩多么可怕的事情的话，兴许它们也气愤填膺，而把它称作是无道德、不信上帝的家伙：会大谈特谈悲观主义、怀疑主义以及诸如此类事物的。居然要毁坏花费了许多劳动创造出来的东西！况且，这么暖昧、舒适而又完美的世界，有什么不好！为了保护这只小巢，得构想出多么神圣的道德和唯心主义的认识论呀！而至于说从那只幼虫身上，长出了一对翅膀；而且，那幼虫在把它的旧巢吃掉以后，变成一只轻盈美丽的蝴蝶，飞进一个自由的天地里去了这一点，就谁都不管了。

双翼即神秘主义，而自我谴责，也就是现实生活。那些创造了它们的人，应当赐之以拷问和刑罚。而在世界之上，有监狱和自愿的刽子手就足够了：书本多数也都是监狱，而所有作家，往往也全都是刽子手。

50

尼采和陀思妥耶夫斯基，如果可以这样说的话，乃是“相互冒充者”。尽管他俩在精神上都是病态的，却要故意装出精神健康的样子来。他们都清楚地知道自己有病，但却把自己的病态表现到那样一种地步，以使怪僻看起来倒有几分像是独特。他们以所有经常处于危险中的人所特有的敏锐，

从不超越某一特定界线，社会舆论是这断头台上的巨斧，永远都在他俩头上：只要一不小心笨拙地拽动了绳子，死刑便会自动发生。于是，他俩都善于避免多余的动作。

51

那些所谓的终极问题，在创世之初和我们今天，都在同等程度上使人类激动。亚当和夏娃便早就想要“有所知”，为此，不惜冒着全能的造物主对自己的怒火，从知善恶树上摘取了果实。由于自己的牺牲不为上帝悦纳，该隐向自己的亲兄弟扬起了手——他似乎觉得他诉诸于凶杀乃是为了正义，为了恢复自己那被践踏了的权利。从该隐那时以来，还没有一个人能明白，世界的创造者为什么偏偏喜欢接受他兄弟的牺牲，而不喜欢他自己的牺牲；而在我们今天，萨莱里重复了该隐式的惩罚，毒死了自己的兄弟和恩人莫扎特：“人都说地上没有真理，可天上又哪儿来的真理呢？对我来说，这一点像简单的伽马*一样清楚明白。”世上任何人都能从这一段简洁而又深刻的话里，体认到自己那痛苦万分的怀疑。悲剧——迄今仍神秘地被所有人视为一种高级类型创作——的创作，其源盖出于此。一切都是可以猜祥和解释的。如果把我们的知识与古人的知识相比，我们便会是伟大的智者。可是，对于永恒的正义之谜来说，我们和初人、和杀人犯该隐一样，知道得同样少。进步、文明及人类理性的所有成就，都未能给这一领域带来任何新东西。看到丑陋、疾病、疯狂、赤贫、衰老和死亡，我们也会和我们的先人一样，惊恐而又困惑。智者们迄今为止所能做到的一切，就只是把尘世的恐惧转化成为问题；也许——他们对我们说——一切可怕的事，其可怕仅在于外表，而一种全新的东西，正在这条充满痛苦的道路的尽头等待着我们。也许！然而，一个当代最有教养的人，一个有可能接受四千年人类历史生活所积累下来的全部智慧的人，对这一问题的了解，并不比一位由于自己的恐惧而开始解答世界性难题的古代歌手更多。我们是一个正在衰落的文明的孩子，我们是一些生来的老人，而在这一点上，我们和初人一样年轻。

* 伽马，希腊语中的第三个字母。——译注

52

人们都说，我们无法在“我”和社会之间划出界线来。这是多么幼稚啊！鲁宾逊们不仅在荒无人烟的孤岛之上，而且，就是在人烟密集的大都市里，也可以找到。当然啦，他们并没有穿兽皮衣，也没有黑腿的星期五做随从，正因为如此，任何人都不认得他们。可要知道，星期五和兽皮衣是最后一件道具，可使之成其为鲁宾逊的，并不是它们。孤独，被遗弃，无边无际的大海——我们这些现代人在如此这般的条件下生存得还不够吗？难道说这样的人还不是鲁宾逊吗？对他来说，人，已然变成了一种不费力便无法把它与梦境区分开来的遥远的回忆。

53

做一个无可挽回的不幸者是一件可耻的事。一个无可挽回的不幸者往往得不到尘世法则的庇护。他与社会之间的所有关系，都被永远打断了。可是，由于或迟或早每个人都命定成为无可挽回的不幸者，所以，哲学所能说的最后一句话，就是孤独。

54

“宁做一个不幸福的人，也不做一头幸福的猪”——实用主义者想要通过这条金桥，跨越将他们与理想主义乐土隔离开来的深渊。可是，心理学来了，它粗野地报告说：“不幸福的人是没有的，而所有不幸福的人，都是猪。”陀思妥耶夫斯基笔下的地下室人、拉斯柯尔尼科夫、哈姆雷特等等，并不是不幸福的人，人们满可以选择他们的命运；至于那些个不幸福的猪，最重要的是，他们自己对此了解得十分清楚……一个人只要有耳朵，他就不可能听不见。

55

假如你想要人们能羡慕你的悲伤甚至你的耻辱的话，你不妨装作你居然为此而自豪。假如你有足够的演技，你就放心吧，你很快就会成为风云人物。自从有了那则法利赛人和税吏的著名寓言以来，有多少无法在上帝面前履行其职责的人，成了福音书里的税吏，而引起了人们对自己的同情甚至嫉妒呀。

56

哲学家极其喜欢把自己的判断称为“真理”，因为，一戴上这样的头衔，判断便成为普通必然的了。可是，每个哲学家都是亲自杜撰自己的真理的。这也就是说：他想让他的学生能被他的杜撰的方法所欺骗，他把以特有方式行骗的权力，留给了自己。这又是为什么呢？为什么就不能赋予每个人以其所愿有的方式而受骗的权力呢？

57

当桑蒂帕将一桶泔水往刚下了哲学课回来的苏格拉底头上泼下去时，据传说，那位哲学家只说了一句：“狂风之后总是要下雨的”“搞过一些哲学以后，你反正会觉得自己被浇了一头泔水”，而桑蒂帕所做的，不过是苏格拉底内心活动的一种外在表现罢了，我不知道这么说，够不够得上真理（非智者，而是真理）的水准。象征并非总是那么漂亮美观。

58

《地下室手记》里有这样一段话“我读书很少，写字不多，而且，看来

也很少想问题。不喜欢我的人肯定会把这当作我的一大缺点，说我懒，或许还会管我叫奥勃洛莫夫。与此同时，他也许还会想起这样一句老生常谈，即懒惰是万恶之母。而朋友却会说这种状态是暂时的；说或许我身体不大好——总之，他会找出理由为我辩护，尽管他对用以辩护的情况也不甚了了，而只是一心想安慰我，而不是对我说真话。而我自己却会说：我们等着瞧吧。假使在我生命的尽头才发现，原来我所做的，一点也不比别人少，那也就是说……也就是说，或许倒是懒惰成全了我呢。”

59

论敌解释，说他之所以写了带有火气的文章，是因为他患了肝病和胃病的缘故，这使博尔纳非常生气。他觉得，为了恶在人世间居然大行其道而愤慨、而怒火填膺，要比因自己机体内偶有小恙而发火要高尚和崇高得多。撇开感伤成分，且看他是否正确，以及这样做是否更高尚？

60

真正的作家不屑于侈谈那些只是耳闻、而未得亲见的事物。古典中学里的作业——“用自己的话”转述从别人书中读到的东西——会令他感到屈辱和枯燥乏味的。更何况他根本没时间做此等无聊之事。

61

只要有教养的人民之间横亘着良心作为惟一可能有的中介者的话，就不可能有什么相互理解。良心要求供品，并且也只是要求供品而已。它对有教养者说：你多么幸福，生活优裕，学富五车；而人民又是多么贫穷、愚昧而又不幸呵。不妨放弃你的好运，或用谄媚的话蛊惑你的良心吧。只有那已然无可牺牲、已把自己的一切都丢弃掉了的人，才能以平等姿态走向人民。

正因为如此，陀思妥耶夫斯基和尼采才不怕以自己的名义发言，而且，他们并未感到自己受到某种强制，也无需装腔作势、虚伪做作，以便能与人民站在同一条水平线上。

62

不知道自己所愿知道的东西，被认为是最可耻的事情之一。而承认这一点也就等于永久败坏自己的——不仅是作为作家的名声，而且，也包括自己作为人的名声。可尽管如此，“良心”仍然还是在要求人们如此坦白。当然啦，在这种场合下，几乎和所有场合下一样，只有当良心的要求已不再以过分严重的后果威胁人时，它才能得到满足。除此之外，现而今已经很少有人会害怕一度曾十分可怕的社会舆论的谴责了（公众已经被调教和驯服了，他们以极其崇拜的心情倾听人们的话，从来就不敢加以评判）——到了后来，人们竟然把“我自己也不知道我想要的东西”这种坦白，当作是为某种极端重要的东西提供的保障。因为，那些知道自己想要的究竟是什么的人，通常所向往的，不过是些空洞的东西，而他们也确实获得了低价值的福利，如财富、名望，往好了说，则还有进步或世界观什么的。对此不妨以一笑了之。或许，我们离哈姆雷特复活的时代已经不远了，到那时，哈姆雷特会骄傲而非羞涩地宣称：我自己也不知道我究竟想要什么。而公众则会给他大鼓其掌的：因为，公众为其鼓掌的，总不外乎英雄和骄傲的人。

63

恐惧死亡的原因主要来源于自我保护感。但如果是这样的话，那么，在老人和病人身上，理应不会再有此类感觉了，他们理应能平平淡淡接受死亡。然而，面对死神，所有活的生物都有恐惧感。这是否意味着，恐惧也还是具有某种意味呢？可是，既然这种感觉无法保护活的生物不受死亡的威胁，那为什么它仍是必须与合理的呢？为什么自然科学观点在这一次，和几乎每次一样，中途止步，未能履行它的诺言，把人类理性引导到底，引导

到它许诺的地方去呢？

64

道德义愤只不过是古代复仇的一种比较精致的方式罢了。以前，人们用短剑表达愤怒，而如今用话语就够了。想要并且喜欢处死自己的侮辱者的人是幸运的，因为，既然侮辱者已经得到了报复，侮辱也就不成其为侮辱了。正因为如此，取代血腥镇压的道德，用不了多久，便会丧失吸引力。可要知道有一种侮辱是十分深重的、是难以忘怀的，因为它不是来自于人，而来自于“自然法则”。如何才能摆平这样的侮辱呢？对付这样的侮辱，无论是短剑，还是怒气冲冲的话语，都无济于事。对于那些冲撞自然法则的人来说，道德或暂时、或永远地退居于次要位置上了。

65

人惧怕幻想，尤其是那种形式的幻想，它认为一切——无论是过去发生的，还是现在发生的，抑或是将要发生的——都是可能的，都可以说：是的，会这样的。现实生活中既然充满如此之多的恐惧，又如何能为它辩护呢？然而，“热爱命运”（*amor fati*），又决不意味着与现实生活缔结了永久和约。这和约只在或长或短的一个时间段里有效。为了搞清敌人的实力和意图，需要时间；昔日的仇恨在友谊的面具下仍在持续，可怕的复仇正在酝酿之中。

66

在探讨“存在的终极问题”方面，我们并不比我们最遥远的祖先，离真理更近。对此，大家都知道得很清楚，然而，仍然还是有许多人继续思考永恒问题，但对是否能取得某种满意的结果这一点，不抱任何希望。显然，结果——就此词的通常意义而言——是并不需要的。到后来，我们最终

不得不即使是在哲学领域里，也依赖直觉，而在哲学中，按照一般人的信念，占据统治地位的，乃是理性及其所以拷问人的“为什么”……“为什么”善于嘲弄各式各样的“所以”。而直觉却从来不嘲弄人：它只不过是瞧不起“为什么”，只是引导人通过最为艰难、无法通行的道路，走到特定的——如果我们神圣的理性得以预先猜测到的话，兴许也会把它称为荒谬绝伦的——目标的。可是，理性是一个蹩脚的猜谜者。所以，当我们抵达于它来说是出乎意料的目的地时，它无计可施，只得承认既成事实。这还不算，它甚至还会论证它、颂扬它。因为——“现实的是合理的”这一论断，不仅适于一个领取薪水的哲学家——如社会主义者针对所有哲学家，如某些哲学家（其中包括我国的弗·索洛维约夫）针对黑格尔所说的那样——而且，即便其薪水被剥夺净尽时，也同样适用。而且，甚至比这更厉害：在以上所说的后一种情况下，而且，恰恰也正是在这后一种场合下，尽管社会主义者和弗·索洛维约夫不愿意承认，现实也会变得极其合理。一个哲学家，即便倍受迫害、迭遭痛苦、忍饥挨饿，根本得不到任何薪水，几乎永远都是极端幻想家，尽管如此，也根本不妨碍他——当然啦——痛骂现存制度，如众所周知，连贯性只对学生是必要的：其所有的优点只在于合乎逻辑地发挥老师的理念。而老师自己呢，总是在杜撰理念，因此，他们永远有权以一种理念取代另一种理念。上层统治者颁布法律，同时又自行取消它；而下层机构的责任，在于准确地、始终一贯地、严格地阐述和履行上方意志的指令。

67

福音书寓言里的法利赛人，履行宗教要求于他们的所有职责：持斋、纳税等等。然而，他们是否便因此而有权为自己的正直而喜悦，从而鄙视那些有罪的税吏了呢？大家全都认为他们有权这样做，而法利赛人也一样。基督的裁判对他们来说，可以说是最出乎意料的。他们良心清白，他们也不曾在任何人面前冒充圣人，他们自己对自己的圣洁深信不疑。可是，突然间，他们反倒成了待罪之人了，成了罪人了。可是，如果一个有良心的人的良心尚无法使我们分辨清什么是善恶的话，那么，我们又如何能使自己避免犯罪呢？而那个像星空一样曾经给康德以安慰的道德法则，

第一章

究竟意味着什么呢？康德在丰富而又深刻的内心生活中度过了自己的一生，他平静地接受了死亡。他意识到他无论对谁、无论对什么，都不曾有过任何过错。然而，假如基督再次降临的话，他兴许也会为了康德的正直而谴责他的。因为，如果只要你意图是纯洁的，再加上你有诚实履行被你认为是义务的愿望，就是正直的话，那么，我要重申一句，法利赛人也是正直的。

68

我们之所以耻笑某人，决不是因为他相当可笑；而是因为我们自己想开心、想大笑。同样，我们之所以发火，也决不是因为某行为使人愤怒；而是因为我们需给胸中积累的情愫以宣泄的出口。当然，根据这一点所能得出的结论，决不是说我们应当永远保持心境宁怡，心平气和。那个居然想要在尘世间实现正义之理想的人，是多么不幸呀。

69

在生活最困难的时刻，我们的思考也最为紧张；而只有当我们再也别的事可做时，我们才会坐下来写东西。

所以，一个作家只有当他想要再现往昔时，他才能写出点有趣或有意义的东西来。当我们需要思考时，遗憾的是，我们顾不上写什么。正因为如此，所有书籍，归根结底，都不过是所曾体验过的一切的微弱回声罢了。

70

契诃夫有个短篇小说叫《不幸》，它很好地说明，当一种新的真理危及一个人牢固的地位时，要他掌握这一真理有多么得难。商人阿夫杰耶夫不相信他有罪，不相信他被诉之于法庭，不相信他被审判，不相信审判他的理由居然是因为他在公众银行起哄。他一直认为，最后的判决还在后面……而在学术界发生的事，也与此相仿。学者们如此习惯于认为自己无

过、自己正确，以至于绝对连一刻也不曾想到，他们自己会被诉之于法庭，而当威胁说要起诉他们的声音传来时，他们只会不相信地耸耸肩头而已。“这一切都会过去的”——他们想。喏，到最后，当他们确证他们的的确确遇到了如阿夫杰耶夫那样的不幸时，他们便开始为自己辩护了，他们的理由是：纸上写的字他们看不明白。而现如今凡是学者都被人当作可尊重的、聪明的、经验丰富的、无所不知的人。

71

假如有人走到陀思妥耶夫斯基身边，说他自己是多么无望、多么不幸的话，那么，这位以描写人的痛苦为志业的伟大艺术家准定会在内心深处，耻笑他和他的幼稚。难道说此类事情居然可以当着人诉说吗？难道说一个人可以一面如此喋喋不休地诉苦，一面还是对来自邻人的安慰寄予希望吗？

绝望，这是我们生命中最庄严伟大的时刻。在此之前，我们一直得到外界的帮助，而如今呢，我们只能面对自己。迄今为止，我们一直是在与人和人类的法则打交道；而如今呢，我们将面对永恒和任何法则的缺失。一个人怎么会不懂得这一点呢？

72

别林斯基在他那封著名的信中，指责果戈理在《与友人的信》中屈服于死亡的恐惧、魔鬼和地狱的影响。我认为这一指责完全正确：的确确实果戈理既怕死亡又怕魔鬼和地狱。区别仅仅在于：人们是否可以做到根本就不害怕所有这些个玩艺儿，而如果是这样的话，那无所畏惧是否能证明人类灵魂业已达到很高的发展程度了呢？叔本华曾经断言，死亡一直都曾是哲学的灵感来源。所有优秀诗歌作品，古代及近代各民族的所有奇妙神话，都以死亡恐惧为其来源。禁止人们害怕死亡，要求人们平静对待死亡的，就只有现代科学。实用主义和实证主义哲学即源于此。你如果想要摆脱以上两种哲学，就必须重新允许人思考死亡，允许人不再为自己对于魔

第一章

鬼和地狱的恐惧感而害羞。当然也许适当掩盖此类恐惧感依然具有某种意义：在面临巨大危险的关头仍善于保持冷静，这是一种美德。

然而，磨炼人的感受力，将其理性限制在可知范围以内——像如今人们常说的那样——这样的任务，则只能鼓舞那些有局限的生物。幸运的是，人类还没有一种对其自身实行阉割术的工具。被迫害的厄洛斯*的确在躲避敌人的视线，但却从未弃绝自我，甚至就连中世纪最严酷的僧侣，也无力从自己的胸腔里把心脏完全掏出来。在对待追求无限的问题上也同样如此：科学迫害着这种追求，一次次地将它的否定权（veto）强加在它的身上。然而，就连实验室里的杂役或早或晚也会醒悟的，他们会像僧侣冲破修道院围墙那样，怀着同样的渴望，冲出实用知识的樊篱的。

73

假如命运——据说有这样的法则存在——会处罚罪犯的话，那么，对于喜欢善的人，它也会拥有自己的法庭的。对前者，它会实施镇压；对后者，它会加以鄙视。对前者，它施以令其痛苦的拷打；而对后者，则会令他羞耻。

74

哲学永远喜欢占据服从的地位。在中世纪，它曾是“神学的婢女”（*ancilla teologiae*），而在我们这个时代，它则是科学的婢女。而它却称自己是什么——科学中的科学。

75

我不知道迫使人从不回头一直往前走的究竟是什么——究竟是以为身后

* 厄洛斯，希腊神话中的爱神。——译注

有头上缠满了蛇的墨杜萨因而害怕变作顽石呢，还是以为身后是由因果律及现代科学提供了保障的稳固性和不变性呢？根据眼下正在发生的事情，根据人类思想在我们这个时代业已达到的紧张程度，应当认为，墨杜萨的脑袋并不像因果律那么可怕。人为着要避免后者，他什么都愿意干：看样子，就连迷狂——非以华丽词藻作结的诗性的，而是真正的迷狂，为了它，人们会把他关进疯人院的那种疯狂——人也乐于接受，而不愿意复归对现实的规律性认识的怀抱。

76

“体验悲伤与欢乐、胜利与绝望、寂寞与欣悦等等，却缺乏所以如此的理由，是精神疾患的可靠征象”，精神病理学教科书中这样写道……这是正在度过其最后时日的当代真理之一。

77

托尔斯泰伯爵的德裔传记作者，曾就屠格涅夫和托尔斯泰两人总是误会不断，争吵不断这一点，表示过遗憾。他回想起了席勒和歌德的关系，于是，他认为，如果这两位杰出的俄国作家性情比较随和，相互之间的关系总是十分友好的话，俄国文学肯定会从中获益良多，而他们俩也笃定会留下一卷论述各种哲学和文学问题的通信录以教导后人的。如果真是这样的话，也许会很好，但我却绝对无法想像托尔斯泰和屠格涅夫，居然会就高尚的题目，进行长期友好的通信。屠格涅夫的几乎每个判断，都会或都可能会令托尔斯泰怒火满腔。有这样一件有趣的事情：陀思妥耶夫斯基和托尔斯泰一样，也不喜欢屠格涅夫，而且还针对他写了一篇非常恶毒、带有侮辱性的谤文。它不像是与本人相像的漫画，而毋宁说它不是一幅漫画，而是一篇诽谤文。看起来，陀思妥耶夫斯基和托尔斯泰一样，最仇恨不过的，是自己那位有名的作家同行身上的“欧洲人习性”。当然，在这个问题上，尽管陀思妥耶夫斯基拥有一位心理学家的洞察力，但他在很大程度上还是错了。但对于陀思妥耶夫斯基来说，仅仅因为屠格涅夫穿的是欧洲人的服

装，竭力做出一付西方人的模样这一点，就够他受的了。陀思妥耶夫斯基自己所做的，恰好与此相反：他千方百计想要从自己的内心中，把欧洲主义的根子统统扔掉，尽管，顺便说说，他的这一努力并未完全成功，因为连他自己也并未彻底搞清楚，欧洲的力量何在，其影响的危险之处又何在。然而，已故的米哈伊洛夫斯基依然把他称为探宝人，而这绝非平白无故。要知道，的的确确，陀思妥耶夫斯基在其文学创作的第二个时期中，已经不再寻求生活中所谓实实在在的福利了。在他身上苏醒了俄罗斯人，乃是一个十分渴望奇迹的、自发的人。与他所需求的东西相比，欧洲文明里所有的才俊，都显得平淡乏味、可怜巴巴、无足轻重了。我们那些有文化的全部人们，以他们多少年以来的经验告诉他，从来就未曾有过什么奇迹，而且，看来，今后也不会有的。而他那位依然未被文明所驯化的全部存在，却向往一种伟大的、强有力的和未知的东西。而外表满足的进步论者、“渐进论者”屠格涅夫，只能引起他的愤怒和仇恨。关于屠格涅夫，托尔斯泰曾经说过：“我恨他那双民主主义的大腿。”陀思妥耶夫斯基很可能会附和这句话……且慢，看在这位德国批评家的面子上，让俄国作家们和解了吧，要他们就高尚的话题诚挚地交谈去吧！可要知道就连陀思妥耶夫斯基也在他临终前不久，为了一部《安娜·卡列尼娜》而与托尔斯泰吵了起来。在他看来，就连托尔斯泰也太好说话了、太忍让了……

78

我们极少夸耀那些对我们来说重要而且必要、为我们十分珍视并且真正喜欢的东西。相反，对那些我们根本就不重视的东西，我们却乐于向人显示，因为我们还不知道，这种东西是否还有别的更好的用处。人们往往喜欢把卖身以求的情人带到剧院，置于大庭广众之下，而和自己心爱的女人，却宁可呆在家里或去绝少有人去的地方。我们那些“慈善家们”的情形，亦有类于此。每次当我们察觉自己身上具有某种我们根本不需要的特征时，我们总会尝试一下，看它是否与人有益，并急切地将它展示给人们。如果它得到嘉许，我们就十分高兴：毕竟还有点用处。演员、作家和演说家，往往对矫揉造作厌恶得要死，可要是没有做作，也就不可能在公众那里获得成功，于是乎他们便把自己那矫揉造作的能力，当作才赋；而且，

与其要他们失去这种本领，倒不如要他们去死更好。甚至，一般说，“才能”之所以被视为天赋，仅仅因为它总是外在的，因为它无论如何对社会有益。我们所有的判断从里到外渗透了实用主义，而如果你想要把这类成分统统清洗掉，那么，现代人的“世界观”里究竟还能剩下什么呢！而这也就是为什么那些年轻的、不够老练的思想家们，通常总是对先定和谐（*harmonia praestabilita*）笃信不疑的缘故，即使他们压根就没听说过莱布尼茨也罢。他们迫使自己相信，在理想追求和利己追求之间，并没有什么矛盾；他们相信，比方说，追求功名和追求有益的活动，这些都不过是对同一件事采用了不同的词罢了。这样的“前提”，甚至在那些具有坚强勇敢头脑的人身上，往往也会很活跃，并且保持很长时间。我觉得，即便普希金活到了耄耋之年，也不会放弃这一前提。屠格涅夫如一个有着他那样气质的人总而言之所能信仰的那样，对此笃信不疑。托尔斯泰则时而相信，时而不信，这由他在彼时彼地需要做什么而定：当需要摧毁别人的思想时，他对此有怀疑；而当他捍卫自己的思想时，他相信它。值得认真关注并首先是模仿的例证是：人类真理只有当其被用于辅助目标时，才是适用的。

79

人是一种保守的动物，任何变化，哪怕是向好的方向变，他也害怕，所以，通常人宁愿要习惯，哪怕它并不好；宁愿要旧的，哪怕新的很好。一连多少年以来一直都是信仰坚定的唯物主义者，无论如何也不会同意，说什么灵魂不朽，哪怕人们用几何学方法（*more geometrico*）向他证实这一点也罢；哪怕他是一个最胆小如鼠的生物，就像莎士比亚笔下的福斯塔夫一样害怕死亡也罢。在所有这一切之外，还得加上自尊心！人们不喜欢承认自己有迷误。这很可笑，但实情如此。人，这个微不足道、可怜巴巴的生物，正如历史和通常的生活实践所证实的那样，每一步都在犯错的人，却以为自己不可战胜和无所不知。而这又是为什么呢？为什么不坦率并公开承认自己一无所知呢？当然，要做到这一点并非一件易事。卑鄙的理性，不顾我们的意愿，将伪真理偷偷塞给我们。而对于这种伪真理，即便我们看穿它们是伪造的，也无法摆脱它们。苏格拉底认为他什么也不知道也无法

知道：他对自己的知有很深的信仰，他认为除了他教给人们的東西外，任何東西都不可能是“真理”，他从神庙里接受了神谕，并真诚地认为自己是富有智慧的人。而我们大家也都为他的智性所蛊惑，它迄今仍在俘虏着我们。笛卡尔懂得，必须怀疑一切，但他却不知道从哪里开始。在哲学家们最终认识到教导和拯救人乃是自己的职责以前，一切仍将如此。而谁若想帮助别人，谁就不能不说谎。必须有所怀疑，但不是为了以后复归这样一种信念：即这是无目的的；经验表明，这一过程只会从一个错误走向新的错误——而是，当然啦，为了引向终极问题领域，必须使怀疑成为一种常在的创造力，让我们生命的存在本身能为它所充满。因为，硬知识是知觉不完善性的一个条件。软弱的、尚不强壮的精神无法应付过分急遽的、毫不间断的变化；这样的精神总是需要左顾右盼才能定下神来——为此，就必须长久体验同一种东西，它所需要的，是习惯所能提供的牢靠性和稳固性。但一个成熟的精神却会藐视这些拐杖。但是在地上匍匐爬行早已使它厌倦了，它想挣脱“亲爱的”土地、向上飞升、向远处进击，直到进入无限空间。而要知道，任何人都懂得，我们注定不能永久生存在这个世界上。可是，恐惧感妨碍我们坦率地对自己说出这一点。因而，在时机到来之前，我们会一直保持沉默。可是，不幸、疾患、沮丧以及我们想要将其从我们身边赶开的恐惧，它们成了我们生命中常在左右的伴侣。我们已经无法摆脱它们了，所以，不由自主地，我们怀着好奇心，开始仔细打量这个可恨的伴侣。于是，我们发现，它不光拷打我们，而且，它还和我们一起或代替我们，做着一件奇特的、不怎么常见的事儿：它咬断了所有把我们与先前的存在捆绑在一起的绳索。有时我们甚至会感到，再过几秒钟，任何东西再也无法将我们支撑住了；而匍匐在地上的人的永恒理想也已实现：人摆脱了重力、远离可诅咒的尘世间的烦恼……这是痛苦不堪的灵魂的一种预感，还是幻觉呢？……

80

道德论者之所以受人攻击，是因为他们总是向人推荐“道德的抚慰”。然而，老实说，这种指责并不完全正确。也许，只要有可能道德论者倒是更乐于以较实在的东西来取代自己那抽象的才能。青年时代的托尔斯泰曾

经想要造福于人类，可是到了晚年他才确信他是无力造福于什么人的，于是，他便开始宣扬绝欲、听天由命等诸如此类的说教。而当人们不愿意接受他的学说时，他是多么愤怒呀！可要知道，假如托尔斯泰没有把自己的学说当成是解决终极问题的最终答案和乐观主义；假如托尔斯泰宣扬满意的答案是不可能有的，并以悲观主义者的面目出现的话，人们肯定会非常乐于听他的学说的，而极少可能会去反驳他。如今他之所以令人恼怒，主要是因为，虽然他无法不让邻人的命运轮回，但却要求邻人自以为自己轻松愉快、或要求自己装出一副因他的学说而变得幸福无边的样子来。对此，鲜有谁会同意：何苦要自愿放弃自己的权力呢？要知道骂人和诅咒命运的权力，尽管不是什么了不起的大权限，可毕竟也还不失为一种权力呀……

81

契诃夫同名剧中的主人公伊万诺夫，把自己比作一个受了工伤的工人：工人死了，所以，伊万诺夫也只剩一死。可是，如众所周知，逻辑学总是在要求我们对待类比推理要万分谨慎。要知道，喏，就拿契诃夫本人来说，他，显然曾在内心体验过如伊万诺夫那样的矛盾，可他却并没有死，而且，也没有成为多余人！他总在做着什么、寻找着什么，而他的事业在我们看来，和其他重要的人类事业一样重要、伟大。伊万诺夫开枪自杀了，而契诃夫的斗争还未结束。可戏剧却必须结束，当代美学虽然已经摒弃了亚里士多德的三一律，但却不允许有没有结尾的戏剧。再过一段时间，剧作家们连这些限制也会给摆脱的：人们将允许他们公开承认，他们不知道该如何或以什么来结束一部戏剧。如今，没有结尾的中篇小说已经开始大行其道了。

82

主题同上。伊万诺夫说：“呵，我的出路何在？在哪儿？假如一个并不愚蠢、很有教养、身体健康的人，没有任何明显的原因，突然开始大诉其苦并沮丧万分的话，那么，他的堕落已是不可挽回的了，他

已无任何出路了。”办法只有一个：承认一落千丈和不可挽回的堕落是正常的现象。甚至可以比这更进一步：把这当作是自己对他人在精神方面所占优势的一种证明。当然啦，要做到这一点，就得走到一边去，既不向年轻姑娘求爱，也不和与大家一样活着的人称兄道弟，而是孤独自处。“爱情的梦话，温存而甜腻，干活没意义，唱歌和火热的话语，既陈腐又可恶”——伊万诺夫想到。这些话在年轻人萨沙听来十分可怕，而伊万诺夫对之无所谓，他受得了。至于说连他也在动摇，那并没有什么：要他开枪自杀还太早。只要他的创造者——契诃夫——还活着，他也将活着。而我们倾听到的，是一种左右摇摆不定的世界观。严谨合理、完美无缺，和中产阶级的自我满足感一样，已经令我们厌烦了。

83

从以上所说，我们可以看出，契诃夫早在其早期作品之一的《伊万诺夫》中，就扮演了一个“魔鬼的辩护士”(advocatus diaboli)的角色。伊万诺夫无论出现在哪里，都会给那里带来死亡和毁灭。当然，契诃夫并不敢公然站在伊万诺夫的立场上，甚至，显而易见，他也不知道，究竟该把自己的人物怎么办好。因此，契诃夫竭力想要摆脱他，以一种司空见惯的虚构手法，解脱开自己的手脚：伊万诺夫在众目睽睽之下开枪自杀了——他甚至都没来得及躲到暗处去结束自己的生命，好让人无从知道。对诚实的漫画化——利沃夫医生——是对伊万诺夫的惟一证实。利沃夫并非一个活人，这一点任何人都清楚。但是，使他出色的也恰好在于此。值得注意的是，契诃夫需要使冯维辛喜剧中那位已被人忘怀的斯塔罗杜姆复活，但其目的已经不是像以前那些剧作家那样，迫使人向美德的化身顶礼膜拜，而是恰恰相反，为的是让人能有机会对他痛骂一场。只需看一看这位诚实的化身——利沃夫——就够了。他本着过去的习惯总是挺着胸，大声说话，语调是命令式的，可是，他以前的那些个下属实际上根本就瞧不起他。他们甚至根本不理睬他的玩笑而对它不屑一顾，并且把他像把令人讨厌之极、下贱的寄食者一样推出门外。可怜的正直呵！它居然活到如此地步了！由此可见，即便是行善者，也不该在尘世上活得太长久。

84*

契诃夫笔下的“瓦尼亚舅舅”，情愿一头扑到自己的朋友兼情敌医生的胸口，像小孩子一样搂着他的脖子哭泣。可他感觉得到，就连医生本人同样也有着不可抑制的、想要寻求安慰和鼓励的渴望。而可怜的索尼亚同样也已经无力承受少女的忧伤了。他们全都大睁着惶惑的、六神无主的、倍受惊恐的眼睛，四处寻找一个人至少能缓解他们的部分不幸，可看哪，同一条大街上大家都像他们一样。全都无比沉重烦恼，没有人能承担自己的重负，更别提帮助别人了。最后一点的安慰被夺去了，抱怨也没有用：没有人会给予同情，所有人脸上都带着无助与绝望的表情。每个人都默默背着自己的十字架。没有人会哭泣，或发出完全可怜的哭声——这一定是不适当和不体面的。当时瓦尼亚舅舅，还没马上意识到他危险的处境，开始喊道：“我白活了”！没人想听他的，“白活了，白活了！大家都知道白活了！闭嘴吧，嚎哭也没用；手枪响也许会解决些问题。我们大家或许会跟着你叫——可我们没有，我们或许会喊：

“——你认为我会哭，
不，我不哭：我完全有理由哭，
可就在我哭前，
我这颗心会碎成百片，
千片。
唉，傻瓜，我要发疯了！”

渐渐，沉寂下来，变成一种可怕的、墓地般的永恒宁静。大家都疯了，一声不吭，他们认识到他们心中发生了什么事，下决心采取最后一步：在人前永远藏起自己的悲痛，在公共场合讲话，琐碎的话，会采用明白严肃，甚至高傲的方式表达出来，任何人将不再会喊道：“生命浪费了”，并把他

* 本节原文在俄文原版中似乎被漏排了，在新版中这个错误已得到更正，兹据英译本补入。——编者注。

的感觉强加于邻人。大家清楚一个人生命浪费了是可耻的，这种羞耻理应避开人们的眼睛。这地上最终的法则是——孤独。

听天由命吧，我的心灵，做你无知无觉的梦吧！

(Résigne-toi, mon coeur, dors ton sommeil de brute)

85

无任何根据的理由。之所以“没有任何根据”，是因为，它似乎是从对人类生存的意义所作的一般推断而来的，而要知道它实际上是我们愿望的孩子，而且，也许还是个非婚生的孩子……普希金在《吝啬骑士》中将一个守财奴诗化了；反之，果戈理却通过波留希金，塑造了可怕的吝啬的形象。显然，果戈理更接近现实。吝啬是丑陋的——无论你怎么看——是从外往里还是从里往外看。但果戈理毕竟还是不该教导人们直至暮年仍保持少年时代的理想。既然有老年，就没必要修正它，更不必为此而抱歉。必须接受它并努力弄清它实质何在。波留希金是一个肮脏、愚昧、令我们憎恶的躁狂者，可谁知道呢，他所做的事，也许乃是自然赋予他的一桩严肃而又重要的事业呢。他浑身上下只浸透了愿望——而对世上所发生的一切均淡然处之。别人说他什么，他一概无所谓。对于自己是饱是饥、是冷是热、是干净还是肮脏，他全都无所谓。总而言之，任何外部事件都无法把他的注意力，从我们无从看见的内心活动中引开。如果可以的话，不妨说他是无私的吝啬。而且，他根本就不需要他的财富。他让财富令人厌恶地成堆成堆地腐烂，他甚至不像普希金笔下的骑士，成天梦想拥有财富，如果他愿意，他满可以建造宫殿和活泼欢快的山林女神。可他究竟致力于何处呢？对此，便没人有时间加以思考了。一看见波留希金，大家所能想到的便只有他所带来的害处。人们当然是对的：波留希金们，腐烂中的财富，都是有害的。而社会舆论几乎永远都是适当的。但只有一点，那就是“几乎”。有时，不妨让道德和社会舆论也先住口——保不准能猜出吝啬、丑陋和衰老之谜呢……

86

我们有充足理由不信任生活。多少次，生活使我们朝思暮想的理想落了空。可是，我们有更多理由不信任理性：要知道，如果说生活有可能欺骗我们的话，那也只是因为软弱无力的理性结果成了一场骗局的缘故。也许，是理性自己给自己设好了这场骗局，只不过出于虚荣才嫁祸于人的。所以，最终，在生活与理性之间从事选择时，人们一般会宁愿选择前者。于是，你已经不再努力于预见和解释，而是期待着，把无可挽回当作是理所当然。因此，当尼采看到他的所有希望在逐渐破灭；当他明白往日精力已然不复能再；看到他的境况从此将一天不如一天时，他写道（1883年5月28日的私信）：“我是如此痛苦，它是一个人的痛苦所能达到的极限；然而，也只有在这面盾牌之下，我也才能获得良心的安宁，不多几人才有和有过的东西，那就是使人能以寓言表述的翅膀（*Ich will es so schwer haben, wie nur irgend ein Mensch es hat; erst unter diesem Drucke gewinne ich das gute Gewissen dafür, etwas zu besitzen, das wenige Menschen haben und gehabt haben: Flügel, um im Gleichnisse zu reden.*）”理解尼采的关键，即寓于这几句简短而又朴素的话中。

87

“阿波罗暂时还不要求把诗人用作圣祭——在世界上那些渺小可怜的孩子中间，也许，他比所有其他人都更渺小可怜”。您如用普通语言转述普希金的思想，神经病理学中的一页，便会展现在眼前：神经衰弱症患者通常总是会经历一个由极度兴奋状态转向彻底消沉沮丧的过程。诗人也同样如此，而且，他们以此而自豪。

88

腼腆的人往往是以倒填日期的方式接受印象的。当事情在他们眼前发生时，他们往往什么都未曾注意，只是事情过后，当他在记忆里复现过去的片断时，他才会搞清楚自己看见的是怎么回事。于是，在他心里，委屈、怜悯、惊奇的感情，便会以回顾既往的方式，栩栩如生地浮现。仿佛不是在回顾过去，而是当时的所见。所以，腼腆的人总是行动迟缓，总是多思而不善断；思考永远也不晚。当着别人，他们非常胆怯，只有独自一人时，他们才会胆大包天。这样的人往往是蹩脚的演说家，但往往会是出色的作家。在他们未成名之前，他们的生活很贫乏枯燥，人们往往不会注意到他们。而当名声来到时，他们已不再需要公众的关注了。

89

假如拉耶夫斯基（契诃夫《决斗》中的人物）是个作家，而且富于文学才华，那人们就会说，他十分独特，而且，正在和——比方说——加勃里埃里·丹农齐奥一样，研究“性神秘论”。而如今的他仍是一个下流鬼，而且，人们责备他无所事事：人们想要他至少能抄写公文。

90

对儿童的观察。人身上的个人主义之所以令我们不快，主要是因为它证实了我们的贫穷。“我不能把我多余的东西给邻人，因为我自己剩下的也很少。”我们都向望自己能以上帝一般的姿态，慷慨散发自己的财产。而当 we 看见某人以一句“私有财产是神圣的”而遮掩自己那些破破烂烂时，心里便会觉得堵得慌。神圣来源于神祇，而神祇所有的一切却多得多，可他们算计起来，也和凡人一模一样。

91

当我们看到一个人在为自己的行为忏悔时，我们会由此得出结论：这种行为应当避免。这是一个外表无可挑剔但结论却虚假的例子。过一段时间后，我们看到同一个人再次为自己所做的同一种行为而忏悔。假如我们珍视逻辑，那就得承认，这证明我们的每个结论都是正确的。而如果我们并不尊重逻辑，我们便会说：对一个人来说，做某个“行为”和为此而忏悔，同样都是必要的。可是，有时候，第一个结论的错误是以别的方式加以改正的。当一个人得出结论，认为忏悔说明有必要避免某事，因此此人终生不做此类事，可是，突然有一天，此人异常清晰地忏悔了起来，原因是他竟然“没做这种事”。然而，这样一来，结论实际上已经毫无用处了：生命已走到尽头，被光明照亮的理性却不知道如何才能摆脱不必要的光明。

92

《黑暗的统治》中有一个场景，与梅特林克的一部独幕剧非常相像。当然，在此根本说不上什么借用不借用：在《黑暗的统治》写成的时候，还没人听说过梅特林克的名字。显然，托尔斯泰想要尝试一种新的手法，从而摆脱数十年以来自己顽强地通过一本本著作形成的风格。可是，他冒的风险太大。他宁愿用通常方法根治怀疑，那就是劳动、合乎卫生的生活，并且亲自下地扶犁。

93

每只鹈都夸自己的沼泽好：莱蒙托夫以为衣服白得耀眼是精神贵族的特征，因此总要让自己心爱的人物衣着入时。而陀思妥耶夫斯基却完全相反，他看不起“外貌特征”；他笔下的德米特里·卡拉马佐夫穿着肮脏的衣

服，人们却把这当作他的一个功绩或几乎就是他的一个功绩了。

94

还在年轻时代，当屠格涅夫写作其小说《够了》时，他就看出自己生活中面临着某种十分可怕的东西。看出这一点的屠格涅夫并没有害怕，尽管他明白自己应该事先害怕才是；对他来说，明白缺乏经常性的内心焦虑的生活，是没有意义的。

95

拿破仑以熟知人类心灵而著称，莎士比亚也一样。可他俩的知相互之间并无任何共同之处。

96

被我们称为幻想以及我们在伟大诗人身上最珍重的那种东西，实质上是一些不受羁绊的、放荡淫逸的、如果可以甚至不妨说是淫荡的想像。这种想像力若表现在普通凡人身上，我们认为罪孽；可对诗人，我们却会因他们的作品所能给我们带来的愉悦和益处，而往往给予谅解。尽管我们有非常高尚的理论，但我们在作判断时，却总是表现为十足的实干家和实用主义者。只有柏拉图一人曾毅然决定把诗人逐出自己的理想国。从那以后，又过了二千五百年，托尔斯泰才最先以自己的方式，向诗人提供了一种选择：再不品德高尚，那就停止创作，并放弃导师的声望。如众所周知，托尔斯泰之所以未被人们所耻笑，那也仅仅是出于对其经历和白发的尊重。但无论如何，任何人都没有把他的话当真，但是，诗人还从没有像在我们这个时代那样，感到自己在道德的束缚下居然会如此之自由。假如席勒在今天写作他的那些剧本和哲学论文的话，兴许任何人都会愿意去读。托尔斯泰使我们感兴趣的，与其说是他的美德，而毋宁说是他的罪过。我们在对他的全部创作进

行阐释时，不是根据他对理想的追求，而是根据从外部强加于他的理念和他那并不高尚的心灵需求的宣泄和企求之间的矛盾性质……尼科连卡·伊尔杰耶夫一连数小时地坐在平台上，偷看他的哥哥瓦洛佳如何勾引侍女的女儿，可他却从未敢驱使自己效仿瓦洛佳，尽管他想干这种事“甚于世上的一切”。侍女对瓦洛佳说：“为什么尼古拉·彼得洛维奇从不到这儿来胡闹呢？”“侍女不知道此时此刻，尼古拉·彼得洛维奇正躲在楼底下，情愿拿世上所有的一切，来与瓦洛佳这个坏蛋换个位置呢。”“世上的一切”这句话，重复出现了两次。托尔斯泰对其小主人公的行为，从心理上做了解释：“我曾是一个，”尼科连卡讲述道，“生来怕羞的人，可是，确信自己丑陋，这只会加重我的羞涩！”丑陋及对其丑陋的意识，会导致羞涩——一种来源如此可疑的美德，又能有什么好呢？我们又怎么能信任托尔斯泰笔下人物的道德感呢！丑陋意识产生羞涩感，而羞涩感则把情欲驱赶进内心，不让它自然发泄。在幻想及其需求以及实现幻想的能力之间，一种奇特的对立有了些微进展。持续终生的饥饿和消化不良、对幻想及其无从实现和无法兑现的希望仇恨，即源于此。今天，任何人也没有像托尔斯泰在《黑暗的统治》中那样，对爱情做了如此激烈的抨击。然而，一位生在乡间的唐·璜，其功勋根本没必要非得以悲剧了结。但是，托尔斯泰对唐·璜们的仇恨，“甚于世上的一切”，他在自己的作品中，尽自己最大的力量，对那些仪表堂堂、胆大妄为、情场走运、充满自信、敢于把思想付诸行动、总能成功地征服女性、敢于向活的石头雕像伸手的唐·璜们，进行了报复。

97

未来戏剧中的情境，会与当下截然不同。首先，所有复杂的将被取消。人物有过去，它表现为回忆，但却没有现在：没有妻子，没有未婚妻，没有朋友，也没有事业。他孤孤单单一个人，并且只与他自己一个或与想像中的听众对话。他远离人群而生活。舞台上的所有布景，不是荒无人烟的孤岛，就是人烟稠密的大城市里一个孤零零的房间，人可以在里面像在荒无人烟的孤岛上生活。剧中人不可能向后退到人群里或社会理想上去。即使现在，当观看波留希金时，也已无人会像果戈理一样，激情洋溢地号召人们，直到人生的暮年，也要珍视自己，并不是为了去嘲笑他，或是把他

那可怕的形象当作对自己的一个警告；而是为了瞧一瞧，在他那里，在他那一堆脏兮兮的、最不可能有什么奢望的破烂里，是否恰好有那么一颗珍珠……李库尔赫得已把斯巴达人冻结了数百年，可是解冻天气来临，包裹在他们身上的冰块，全都冰消瓦解了。多利斯山下石化艺术的最后一些残余，也都被送进了博物馆……今天还会有什么吗？

98

他的仇恨只持续一天就足矣。假如我春天没播种，秋后我也就不会有收成了。可怜而又软弱的人，每天都有足够的忧虑和忙乱。他只要有一分钟把事情丢在脑后就得死掉——不是死于饥饿，就是死于严寒。我们之所以必须积聚起我们全部的脑力和体力，仅仅是为了能保存自己。不但如此，我们还必须把环绕我们的整个世界，想像为是最适于我们获取必要生存资料的地方。我们没功夫思考真理，并且真理在此又当得何用！正是为此，世上才出现了进述自然演变论的实证主义。而实际上我们眼中所见到的一切，都十分神秘。小蛇和大象，小树和大山，这一切从何而来？为什么、为什么人们总是不断祈求，却从未把它说出口：为了日常所需，哲学被永远挪到次要位置上了。而只有那些不善于、不会或由于生活优裕而不愿关怀自我保存问题的人，亦即那些病人、懒汉或奋不顾身的人，才去思考。他们重新捡起那被实干家们怀着自已正确的深刻信念而将其变作“自然而然”的谜。

99

康德和在其之后的叔本华，非常喜欢“无私的”这个形容词，即使在他们所掌握的赞誉之词的全部储藏都已预先耗费殆尽的情况下，他们也乐于使用它。不追求任何实用目的的、“无私的思想”，这是叔本华所谓人所能为自己树立的最崇高的目标：他认为这是一条先验的、普遍必然真理。可是，假如机遇使他得以置身于俄罗斯农夫的圈子里的话，那他的观点就得变一变了。在农夫们当中，思考命运、世界的意义和无限等诸如此类问题，无论如何也不会被当作是无私的——假如一个献身于此类思考的人，如一

位哲学家所应做的那样，同时声明他企望人们能彻底摆脱体力劳动时，就更是如此。这样的人必定是个哲学家，哪怕他不过是一个被冠以“懒汉”这么一个万分可耻的外号的柏拉图也罢。在那里，一种旨在达到某种严格确定的实际目标的自私自利的活动，被认为是高尚的。而如果农夫们善于如学究那样讲话的话，他们兴许也会把构成其判断之基础的原则，称作是先验的呢。从人民当中取得其道德信念的托尔斯泰，同样也在抨击那些学者们，而其理由，恰恰不是因为他们不愿劳动，而是无私的探索真理。

100

任何一个不带成见的观察家都能清楚地看到，一个人——几乎每个人——一天当中总会有十次改变自己的信念。对此人们所说的已经够多了，这已经成为许多作家讽刺幽默描写的对象。任何人都从不怀疑，在信念方面动摇不定，是缺点。我们的教养有四分之三是用来教会我们，以极其小心翼翼的方式掩盖自己在判断和情绪上的易变性的。一个不善于三缄其口的人，是最差劲儿的人；对他，无论在什么事上也不能信任。同样，对一个不具备牢固信念的人也同样如此：和他共同工作是不可能的。在此，道德，由实用主义意图而来的道德，推出了“永恒”的“原则”：你必须永远忠实自己的信仰。在文化人圈子里，这一信条是如此不可动摇，以至于文化人即使面对自己也生怕信仰不坚定。文化在信仰方面变得如石头一般坚硬，对他们来说，没有什么比承认自己改变了观念更为可耻的事。而当一些如蒙田一样心直口快的人，公然说他在观点和情绪上动摇不定时，许多人甚至会把它当作诺言和对自己的诽谤。对你周围正在发生的事，你既不必看见，也不必听见，更无需朋友理解：既然你已经形成为你了，你也就丧失了生长变化的权力，你应当成为雕像，对雕像的性质和缺陷，大家知道得都很清楚。

101

任何一种哲学“世界观”，都在想要根据其对人类生存普遍问题的某

一种解决方案来指导我们的生活。但欲要解决普遍问题，我们却既缺乏力量，也没有手段。因此，我们的所有道德结论，或多或少（实话说，这里所说的其实只是或多而不是或少）是任意的，它们只能证明我们的偏见——如果我们生来胆怯的话——或是证明我们的禀性和趣味——如果我们习惯于信任自己的话。然而，一个人是不甘于去做支持偏见这样可怜巴巴的事的，看起来，任何人也不会对此有何异议。因此，观点的分歧已不再令我们烦恼，而且，我们还希望这样的分歧将来能尽可能更多一些。真理是没有的，剩下的只有一种推断，那就是真理存在于人变化不定的趣味之中。由于这是共同（即社会）存在条件所提出的要求，所以，且让我们来努力达于一致吧；但千万别过分强求，每一种不是出于必然性的协议，都是对圣灵的犯罪。

102

契诃夫善于清晰阐释一种甚或多种世界观体系，而且，还在多篇小说（如《决斗》中的冯·克伦即如在讲台上发言一般）中不止一次这样做过。可是，契诃夫却不懂得，除了纯文学以外，体系究竟有何必要、有何用处。当你写小说时，你就得迫使你笔下的人物，说起话来清晰而又连贯，这就用得着体系了。可是，当你独身自处时，难道你也当真会回想起“世界观”来吗？显然，甚至就连德国人，也未能在其“唯心主义”方面，走得这么远。弗拉基米尔·谢苗诺维奇（小说《好人》里的年轻作家）真挚而又深深地信仰自己的理念，可是，即使对于他——尽管他喜剧的局限性显而易见——我们也不能说，他在其理念中所能见到的要比习以为常的、已经成为一幅画的第二自然还多。毫无疑问，他非以理念为生。正因为如此，当契诃夫说，对于弗拉基米尔·谢苗诺维奇来说，歌唱“就这样，让我们欢快吧”（gaudeamus igitur）*和写作富于人道主义内容的文章，同样都是重要的事。而当弗拉基米尔·谢苗诺维奇的妹妹开始思考，她哥哥那些最高尚的、先前连她本人也对之拜服得五体投地的思想，在她眼中就变得卑下而又可耻了。她哥哥既不理解妹妹，也不理解她何以会仇视进步、人道、

* 一首古老的大学生歌曲的头一句。——译注

塔姬雅娜和“就这样，让我们欢快吧 (gaudeamus igitur)”。而契诃夫却懂得。当然啦，只不过“却懂得”这个词儿在此的意义，与通常的用法有所不同。只要婴儿吸食母乳，他永远都会感到自己平静而又安详。当必须断奶的时刻来临而开始喝伏特加时——随着年龄的增长这天必然到来——人类的法则便是如此——幼儿时代的白日梦便永久进入一去不返的领域里了。

103

哲学家们颂扬心灵的安宁(aequanimitas)，把它当作我们生存最高尚和最有价值的目标。可这样一来，动物便理应成为我们的理想，因为在“心灵的安宁”这方面，没有什么能比它们更好。你们不妨去看看正在吃草的绵羊或母牛，它们既不回忆过去，也不憧憬未来，完完全全生活在现在。而现在只要有一块好牧场，就能使它们完全满意了。

104

一个饥肠辘辘的人得到一块面包和几句温存体贴的话，他会感到温存的话语比面包更贵重。可是，假使人们仅仅用温存的话语抚慰他，却不给他食物，那他也许就会憎恨温存的话语了。因此，在做结论时，我们永远都必须十分谨慎才好，其中的原由，当然是出于这样一种推断，即真理比抚慰人心的谎话更为人所需。孤立现象之间的联系，很少能被我们观察到。引发一种后果的原因，往往一下子就有好几种。由于我们具有一种把事物理想化的倾向，所以，我们总是会把在我们眼里最高级的原因，推至前台来。

105

这是多么奇特的一种矛盾呀：我虽然眼见自己周围有成千上万的人在

死去，可仍然还是不忘走路时小心翼翼、以免踩死一条虫子！我们身上固有的怜悯之心，仅与我们自己生存的条件相适应。怜悯之心无法拯救所有生灵，所以，当其面对生活中的恐惧时，它却一声不吭。怜悯心有时也会予某人以帮助，它常常就一些小小不言的小的不公正而掀起骇人的哭诉。可叔本华却想让怜悯成为道德形而上学的基础。

106

否认逻辑是认识的手段、手段之一或方法之一，是很不明智的。况且，否认它又有何必要，是为了连贯性吗？也就是说为了逻辑性吗？然而，把逻辑当作认识的目的本身或当作唯一的认识方法，却是另外一回事：遇到这样的场合就得去斗争，哪怕包括亚里士多德在内的所有权威都与你作对也罢。

107

“当金黄色的田野翻滚着波浪，当碧绿的森林在小风中哗哗作响……我体验到尘世间有多么幸福，我看见上帝就站在天上。”我们有时会这样，有时却与此完全不同。有时，虽然田野在翻滚着波浪，森林在小风中哗哗作响，欢快的小溪流呢喃地讲述着优美的童话，而人依旧未能体验到什么是幸福。而且，也无法忘却他们从童年时代即已学会的一条真理——天空不过是一种光学幻觉。可是，假如连天空和无边无际的田野也无法令人信服，难道康德及数十位多数无任何才华的、以阐释康德为职责的哲学家们，又能有何作为呢？

108

最大的诱惑。在陀思妥耶夫斯基的《宗教大法官》中，蕴藏着一个十分可怕的思想，当然，陀思妥耶夫斯基是以比喻的方式说的，他说，当

被钉在十字架上的基督说：“天主呵，你为什么抛弃我”时，谁敢保证他不曾想起恶魔的话呢。恶魔曾向他提示，只要他肯俯首下心，他情愿把统治世界的权力交给基督，谁敢保证想起恶魔这一番话的基督，不曾对他没有接受撒旦的提议而后悔呢……可有关此类的诱惑，似乎大可不必告诉读者。

109

关于当代欧洲，未来的判断是这样的：“19、20世纪的欧洲，向我们展现出一幅奇特的画面。基督教蜕化成了道德，而道德又斩断了把人与上帝联系在一起的所有线索。随着宗教的唯理化，整个生活染上了彻头彻尾的唯理论性质。骑士阶层被常备军队所取代，而军队则是按照全民兵役制原则强行招募来的，主要用于检阅和宫廷礼仪。寻找哲学之石的炼金术，被探索以最优方式廉价加工产品的化学所取代；根据星相猜测人命运的占星术，被预告日食和天空何时出现彗星的天文学取代。甚至连这一时期人所穿的衣服也令人奇怪地缺乏色彩：不光男人，甚至就连女人也几乎全都一模一样，大家都穿同一色调的服装。最值得注意的是，这个时代不仅并未察觉自己是多么渺小，反而以此而自豪。这个时代中的人似乎觉得，人类从未给全世界共有的精神财富的宝库贡献出如这个时代那么多的宝贝。如今，我们当然会耻笑他们那么天真。可要知道，在那个时代，假如有这么一个人，他居然敢于轻蔑地对待其当代文化的原理的话，人们便会即刻宣布他是个非道德论者，并把他关进疯人院，这是一种非常可怕的惩罚，可在那个野蛮的时代里，这却是司空见惯的事；现而今我们几乎很难想像它所能导致的后果。可在那个年代里，一个人一旦有了非道德论者的恶名，或是被关进了疯人院，那比死亡更可怕。19世纪一位著名诗人亚历山大·普希金曾经写道：“要我发疯那可不得了，当乞丐也比当疯子好。”总之，在那个时代，人们被迫总是说谎话、作假，所以，有些最聪明的人，虽然已经看穿了这个时代的错误，往往也会装出一付信仰科学和道德的假象，其目的不过是为了逃避社会舆论的审判。

110

依照莎士比亚的典范写悲剧的人。要想取火，就必须用铁锤奋力敲打石头。敲打过程中会弄出很大的叮咛声，于是，便有许多人以为，响亮的叮咛声远比一丁点儿小火星更重要。正因为如此，一些说过太多大话的作家们，往往深信自己已经履行了神圣使命，因此，他们非常惊讶，为什么大家并不都来分享他们的喜悦，而且，还有许多人甚至见了他们就跑，或是捂住耳朵呢。

111

变形。聪明和愚蠢根本不是人的自然属性。一旦真正必要，连蠢人也会变聪明的。例子不必到远处去找：《被侮辱与被损害的》里的陀思妥耶夫斯基，多么像一个傻瓜，他的样子多么令人瞠目结舌，至于《穷人》，我就不去说它了吧。可在《地下室手记》和他的其他作品中，陀思妥耶夫斯基又成了最聪明、最有洞察力的人了。对尼采、托尔斯泰和莎士比亚，也可以说同样的话。《悲剧的诞生》中的尼采，样子完全像一个诚实、但傻乎乎的、蓝眼睛的德国外省大学生，而在《查拉图斯特拉如是说》里，有人甚至觉得他像马基雅维利。可怜的莎士比亚为了一个布鲁图斯受了许多苦，但任何人也无法否认《哈姆雷特》表现了伟大的智慧。然而，最好的例子还是托尔斯泰伯爵：迄今为止，只要他愿意，他就能表现得比最聪明的人更聪明，可有的时候，他的样子看上去却像个中学生。这是托翁身上最有趣也最令人羡慕的特点。

112

在莎士比亚的《特洛伊罗斯和克瑞西达》中，威耳西威斯针对埃珂斯

说：“可是他会打我，我就会骂他，（总算也生了气了。）要是颠倒过来，他骂我的时候我也可以打他，那才痛快呢！”* 陀思妥耶夫斯基对他的对手也可以说同样的话。他用尖刻恶毒讽刺和愤怒来对付他们，而他们却能以其平静和自信而使他达到气得发疯的地步……当代那些陀思妥耶夫斯基的崇拜者们心境宁贴地信仰着其导师的思想。这是否意味着事实上（*de facto*）他们已经出卖了导师，而转到其敌人的立场上来了呢？

113

我国文学中有一种牢固的观点，即屠格涅夫笔下理想的女性（娜塔丽娅、叶莲娜、玛丽安娜）是按照普希金笔下的塔姬雅娜及类似于她的模型塑造出来的。这种观点未必正确：批评家们都被外表的相似给骗了。普希金笔下的塔姬雅娜是一个贞节的少女，其使命是捍卫高尚道德之圣火的，而之所以如此，只是因为这事轮不到男人做罢了。《鲍里斯·戈都诺夫》中的自称为王者对宣扬温顺服从的皮缅老头说：“你在喀山要塞打过仗”等等。打仗，这才是男人的事。男人在休闲和休息时，需要家庭的温暖，而他想要确信的是，在家里，权力为他提供的保障是可靠的。塔姬雅娜的最后一句话，其意即在于此：“我已经嫁给了别人，因此将忠实于他直至终老。”而在屠格涅夫笔下，女性不过是胜利者——男人的法官和奖赏（有时还会是鼓舞者）。其间的差别可谓天壤。

114

一本德文版《哲学导论》这样写道：“我们主张这样一种观点，即作为专门科学之终结的形而上学是可能的、受欢迎的，它的首要任务，是从事一种介于理论与实践、经验与希望、理性与感情之间的，旨在估测概率，平

* 此处俄文与中文版有异。兹从中文版补充这几句台词。括号内文字是中文版衍出的。见《莎士比亚全集》第七卷，人民文学出版社，1988年版，第161页。——译注

衡证据、调和分歧的工作。”于是乎，形而上学不过是在估测概率而已。因而（Ergo），它的结论无法超越或然性的范围。可形而上学论者们为什么还在覬覦普通必然和牢固永恒的判断呢？要人不是凭官衔。在形而上学领域里，是没有也不可能有牢固信念的。“牢靠性”在此已经失去任何意义。倒是谈论永恒的摇摆和思想的动摇，反倒更为适当。

115

另一本同样也是德文版的《哲学导论》中，则是这样写的：“与唯物主义的错误相比……一个以为一切莫不清清楚楚，甚至就连对一种伟大意义和事物本质的预感也无不豁然明朗的人，乃是天底下最不幸的偶像崇拜者”。这一思想兴许是极其偶然地混进另一位值得尊敬的哲学家思想的庞大种群里去了——因为它与这位哲学家平常宣扬的一切，是那么不同。然而，即便如此，它也不失其意义。如果我们这里所说的、过去的、19世纪的唯物主义者全都是这样一些人，他们——如众所周知——站在当代自然科学教育的高度，但在哲学领域，他们的知识远不如一个未受到文明开化的野蛮人多的话，那么，可以说，科学不仅与哲学无任何共同之处，而且，它简直是在与哲学作对。因此，我们必须走向野蛮人，其目的不是为了在他们当中普及文化，而是为了向他们学习哲学。由巴布亚人或火地群岛的居民，向柏林大学的编内教授林里德利希·巴乌尔森开哲学讲席，这该是一个多么有趣的场所呐！我之所以只说巴乌尔森，而不说布赫尼尔或莫里松特，是因为要知道巴乌尔森同样是个有教养的人，而正因为他是个有教养的人，所以，他的哲学预感，想必在与科学碰撞之后，感到疼痛了，即便疼得没有唯物主义者那么重，但无论如何，也足以使他有理由把来自一位红皮肤导师的帮助，视为必要的了。可为什么德国的教授们会如此缺乏勇气和感受力了呢？难道就是为了让巴乌尔森能自觉自愿地到澳洲去深造哲学吗？抑或至少是把自己的弟子们送到那里，或送到可以宣扬新朝圣思想的所有地方去吗？但他却杜撰了一个独特而又富于成效的思想，怀抱它躲进了遥远的角落里，以至于即使他有此愿望，也无法弄清它是怎么样儿。而这个思想却十分重要而且严肃，那就是：当代哲学家不妨向野蛮人学学呢……

116

伦理学史中，有这么一段话：“怀疑任何一般道德法则的存在，或怀疑认识此类法则的可能性，理所当然会引起人们对之重新进行思辨证明，正如否认认识的可能性只能导致人们进一步探索认知条件一样。”当然，这位作者并没有像巴乌尔森一样，怀抱着他的观点躲藏了起来。在这位作者那里，这一观点被置在其著作的贵宾席上，安置在最醒目的位置上。而且，还指定了一个“理所当然”来陪伴它。然而，实际上，这里真正理所当然的只有一点：以上引述的那段话，出自依沃金教授，而多数学者，与他观点相同。所以说，伦理学的前提，以观点一致（*consensus sapientium*）为根据。这还不够明确吗？

117

在德国如此风行，而在俄国亦有不少信徒的“标准理论”身上打着无忧无虑的自信心的烙印。而任何满足感却以具有此种自信心为特征，它甚至都不愿意即便是为了使理论上完整，而顾及到通常与不满足感相伴随的心灵的分裂性。文德尔班(*Präludien*,《序曲》3131)以一种几乎可以说是非生物体一样的、幼稚的坦率，证实了这一点——而且，他不光丝毫不窘迫于自己的论证，反而，还为此而自豪：“哲学研究，”他说道，“只在那样一类人中才有可能，他们深信普遍必然标准高于个别人的活动，而只有这样，它才能被找到。”并非每个证人都会如此诚挚地出庭作证的！原来，哲学研究并非是在探索真理，而不过是存在于一些人其中的一个阴谋，其目的是要推翻真理，以便把普遍必然标准推上它的宝座。这个任务倒的确确是伦理学的任务：道德一直都曾是，今后也将会是实用的。它的原则是：谁不拥护我们，谁就是我们的敌人。

118

“假设在我们所能触及的现实之前，还曾经有过一个混沌的、不知法则为何物的现实的话，那这现实也绝不可能成为思维的对象（Riehl, *philosophie der Gegenwart*。”[里尔，《当代哲学》] 127）这是批判哲学的前提之一。当然，它是未经证实的——这是理所当然的。不过，若要换句话，则这里还表达了上文引述过的、文德尔班理论中因果律的伦理学基础的那一思想。这样一来，当代思维的前提越来越清晰地向我们证实，本能并没有欺骗尼采：即我们世界观的根，并非出自客观的直观，而出自我们“心灵”的需求，出自我们“心灵”的、主观的和道德的需求，因此，要想战胜科学，除了先消灭道德外，别无它途。

119

高尚的老生常谈如是说：“哲学家了解情欲并战胜了情欲，而艺术家则表现之”。而若用德语说，听起来则似乎要更高尚一些，只是，我们并不因此而距真理更近：哲学家对付激情是要去理解，艺术家却是去描绘（“*Der Philosoph überwindet die Leidenschaft, indem er sie begreift — der Künstler, indem er sie darstellt.*”）。（Windelband, *Präludien* [文德尔班，《序曲》] 198）

120

德国人一直都在努力达到普遍意义（*Allgemeingültigkeit*）。然而，假如认识的任务是穷尽现实生活的全部底蕴的话，那么，要知道，由于经验总是在一味地重复，所以，它没有意义，或至少可以说，它即使有意义，其意义也十分有限。最重要的，是要了解尚无人知道，甚至都未尝感觉到的东西，因此，我们必须走的，不是普遍意义（*Allgemeingültigkeit*）的大

路，而是要走人的双脚尚未涉足其间的、新的小道。正因为如此，制定一定规则并通过规则，在特定时间内保护生活使之不出任何意外的道德，其所具有的意义是相对的。而且，归根结底，它终将在个别人类追求的非道德的特性面前，低头认输的。法则——一切的法则——都具有调节性意义，它只为那些寻找休憩地、寻找支撑点的人所需。但是，生活最初的和最本质的条件，却是无法无天。法则不过是一场越做越甜的梦。无法无天则是一种创造性的工作。

121

$A = A$ 。人们都说，这一法则，其实，逻辑学并不需要它，它可以轻松地避开它不用，来引导出自己的结论。但我不这样认为。与此相反，依我之见，如果没有这一论点，逻辑学绝对无法存在。可实际上，这种观点有其纯经验主义的来源。实际上， A 总是的确或或多或少与 A 相等。但是，相反即不等，也是可能的。我们的世界既有如此这般的构造，它能容忍最荒唐无稽的变形。此刻与 A 相等的东西，过一秒钟便会与 B 相等，随后，又会与 C 等诸如此类的相等。现如今石头就是石头，而且，在相当长久的时间之内，石头仍然还将是石头，植物仍将是植物，动物仍将是动物。可是，完全有可能的是，即在我们的眼皮底下，石头变植物了，而植物又变成动物了。进化论的存在证实，这种观点并无任何不可思议之处。它只不过是用数千年取代了数秒钟，也就是说，那短短的几秒钟时间，可以与永恒相比。所以，我敢于不怕来自著名的伊壁鸠鲁原则的虔城崇拜者方面的指责，说我恬不知耻。我不得不再次重申，一切的一切，无论其为什么，都可以从无论什么中转化过来： A 可以不与 A 相等；因此，逻辑学以其确定可靠性，是根据经验可以观察到的、自外于我们而存在的事物的相对不变性法则是所必须的，而这样一来，逻辑学及其理论也便丧失了它所以吸引理性的确定无疑性和普遍必然性。

想要理解人、生活和世界这种企图，妨碍着我们认识所有这一切。因为“认识”和“理解”是两个概念，它们的意义非但不相等，反而是直接相反的，尽管人们常常认为它们意义相近，有时甚至差不多用作同义词。当我们得以把一种新现象与另外一些已知的现象联系起来时，我们便认为自己已经理解它们了。而由于我们的理性追求的是理解世界，所以，许多不能被纳入当代世界观范围以内的事物，我们拒绝去认识。例如，被当作康德当代理性批判之基石的莱布尼茨的那个问题：既然外在于我们的事物并不能进入我们内部，那我们又怎么能认识它们呢？这是不可理解的，也就是说，它无法与我们关于理解的概念相调和。这就意味着：必须把它逐出我们的视野，正如康德企图做到的那样。然而，看来一切似乎正好相反，即，为了认识，必须要有所牺牲——而且要十分情愿地把理解给牺牲掉，因为理解毕竟是次要的玩艺儿：世界与生活都太零碎（*zu fragmentarisch ist Welt und Leben*）！

第二章

只为头脑不发晕的人!

(Nur für Schwindelfreie!)

《阿尔卑斯回想曲》

1

光把美呈现给人们，但它同时也把丑显现给了我们。假使你把硫酸泼在美女脸上，美便会顿然消失。世上是否有一种能迫使我们以先前那种愉悦之情观看她那张丑脸的力量，我不知道。最深刻真挚的爱情，是否能战胜这样一种变形——唯心主义者当然会说能克服的，一般说他们总是急着发言，因为他们完全有理由担心，如果他们哪怕只卡壳了一分钟；而在其所提问题和所得答案之间，为了要能看清需经过一段必要的时间间隔的话，那么，一些一般多半搞不大清楚的问题，便会被搞清。正因为此，唯心主义者总是坚定地站在逻辑的立场上，逻辑能在一眨眼间引导我们得出最妙不可及的结论和预言——任何现实也追赶不上它。爱是永恒的，因此，在我们眼中，一个被毁了容的女人也照样可爱，就好像她身上根本不曾发生过任何事情一样。这一切当然都是谎言，可正是由于有这类谎言，旧的趣味才得以保留，威胁着他们的危险才会视而不见。然而，要知道现实危险任何时候也无法凭话语和理论给予排除。无论席勒怎样歌颂永恒的爱，归根结底，或迟或早，胜利者总归是硫酸，心地高尚的小青年总归不得不遗弃自己的爱人，承认自己是个骗子的。而曾是其生命和希望之源的那一束光明，终将既毁掉其生活也打消他的希望。到那时他该怎么办好呢？他不会回到唯心主义那儿去，逻辑只会令他仇恨。而先前在他眼中曾是那么美

妙的光明，如今却令他恶心。于是他开始寻找黑暗，因为黑暗能给他自由；因为在黑暗中统治万物的不是必然导致一定结论的逻辑，而是幻想及其任意性。如果没有光明的话，我们兴许永远也不会知道，硫酸可以使美变丑。没有光明我们便会是现实的胜利者。任何科学、任何艺术，也无法提供黑暗所能带来的一切。当然，在我们的青年时代，当我们刚刚步入生活，当我们身上还一无所有时，当我们在外部世界里寻找印象时，光明曾经给过我们多少幸福和欢乐呀。我们仍怀着感激之情怀念我们的青年时代，但却把它当作一个已经不再为我们所需的行善者。如其不然，则即使不感恩戴德，也完全过得去。要知道感激之情毕竟属于那样一些小市民式的行善者，他们精打细算——我给，为的是你能付出（do, ut des）——乃是其生活的法宝。因此，让我们把什么光明、把感激之情和忧心忡忡的唯心主义的担心统统忘掉，勇敢地前进，好迎接正在到来的黑暗吧。黑夜以对自己和现实的伟大统治给我们做出了许诺。可为此而摒弃旧的趣味和高尚信念，这是否值得？……爱和光明是对付不了硫酸的。想当初，当我们乍一想到，整个席勒，都可能被这区区一个短句所扫除时，我们是多么恐惧呵！为使自己能抵御这一小小的真理，我们蒙上眼睛、捂住耳朵，我们建构了庞大的哲学体系。可现而今呢——现而今我们觉得，无论是席勒、伟大的体系还是过去的信仰，往往一无足惜。如今我们之所以找寻语词和音响，都是为了歌唱自己那不久前的敌人。黑夜、漆黑、无声无息、伸手不见五指、充满恐惧的黑夜，它是否一度曾令你感到无限美妙了呢？对你来说寂静而又神秘、如无底深渊一般美妙的黑夜，是否比有限而又好大喊大叫的白天更具有吸引力了呢？看样子，再过那么一会儿，人就会感到，把我们抛到这个世界中来的、教会我们如植物一般向往光明的、让我们逐渐为自由生活做好准备的、那一关怀我们的不可知的力量，会把我们引领到新生活以及新财富期待我们的那一新境界中去的。愿意走的，命运引导他；不愿走的，命运拖着走（*Fata volentem ducunt, nolentem trahunt*）。也许，过不了多久，一位激情洋溢的诗人，会勇敢而又欢乐地歌唱道：

让太阳熄灭吧，黑暗万岁！

2

心理学探索往往会使一个客观研究者得出这样的结论：即人类最高尚的追求归根结底来源于自私的动机和驱力。比方托尔斯泰所宣扬的“爱邻人”，初看上去似乎是无私和富于牺牲精神的，仔细一看，却原来是一种特殊形式的爱自己。这句话同样适用于康德甚至包括柏拉图本人。尽管他们都把理念置于首要位置并且宣扬要为理念服务，可实际上，他们同样难得能摆脱“利己主义”的魔圈。在这个问题上，他们与那些最普通的、身上没有才华的烙印，甚至没有机会接触文化果实的凡人们，一般无二。在我眼中，这“几乎”可以说是一条绝对真理。（这里的限定词“几乎”任何时候都不妨进一步做些补充，那就是说：真理同样可能骄傲自大起来，从而滥用自己神圣权力的。在某种程度上对其加以限定，也就意味着保障自己不受其独裁专制和任意妄为的侵害。）因此，任何人都是利己主义者。我们可以从中得出许多结论：我甚至认为，这一观点可以为“形而上学的结论”，远较迄今为止一直使人觉得很成问题并且由于这一点而更吸引人走向先验主义结论的同情和爱邻人，能提供更多的理由。人们不知何故总以为爱自己比爱他人更易于理解也更合乎自然。这是错误的。而我认为无论前一种还是后一种感情，都同样既不可能又不可解。爱邻人与爱自己比，只不过相对来说比较罕见、不那么普及罢了。可要知道，即使在热带，在自己的故乡，河马和犀牛，也和马和驴一样少见；难道由此就可以得出结论，说它们不够自然、不够先验吗？即使对嗜血的多神教徒来说，实证主义也不是必不可少的。如众所周知，许多野蛮人并不比当代学者更少实证精神。比方说，他们把未来的生活当作无疑的实在，与之签订了长期责任书，旨在到彼岸世界后给予清偿。而德国的形而上学论者，尽管浑身充满了人道主义精神，却不愿意做这样的事。这意味着叔本华所教导的、认识彼岸世界的道路是通过爱、怜悯和弃绝自我铺就的，是没有任何根据的。甚至倒不如说与之相反。对人的怜悯和爱，是形而上学起飞时的障碍。正是由于有了它们，人类的眼光才被固着在充满如许悲伤和痛苦、为爱的活动展开如此广阔领域的大地之上了。如众所周知，唯物主义者绝人多数都是些善良

第二章

人，这一情况令许多哲学史家感到困惑。他们一面宣扬物质，一方面又对什么都不相信，同时情愿为了邻人做出任何牺牲。所有这一切如何才能调和和理解呢？可要知道，我们在此所面对的，是最清晰、最典型的逻辑推论之一：人之所以爱他的邻人，是因为他发现，上天对尘世间的悲伤漠不关心，因此才毅然担当了善良天意这一角色。假如说他对他人的痛苦漠不关心，那他很容易便会成为一个唯心主义者，而把邻人的命运交付给上天，自己则忙自己该操心的事儿去了。爱邻人和同情心，会杀死一个人身上的信仰，使之在哲学观上成为实证主义者或唯物主义者。一旦他发觉别人在痛苦中，他的思维便会停止，因为，他想要采取行动。一个人只有当他确信自己已经无事可做、确信自己双手被缚时，他才会开始思想，才会以真正的方式开始思考。也许正因为如此，任何深刻思想皆始于绝望。与此相反，对于乐观主义，对于时刻准备急急忙忙从一个结论跳到另一个结论上去的行为，我们可以毫不犹豫地称其为是有局限性的、不喜欢怀疑的自满自足，因而也是肤浅的可靠特征。如果一个人提议要我们解决永恒问题，那就说明，他尚未开始思考此类问题；说明他一般说还尚未开始思考；说明他只不过是在“行动”而已。或许我们根本就不该有所思考：谁能告诉我们我们究竟是否应该活在这个世界上呢？此外还有：当我们自己的存在对我们自己来说，过去、现在以及将来都将永远是一个不解之谜的时候，谁会迫使我们好好生活呢？毫无疑问，任何人都不愿意去思考，我在这里所说的，当然不是指逻辑思维。任何已经说出来的意图，都与它没有任何关系。逻辑思维和任何大小便一样，能给人以巨大快感。因此，讨论我们存在之终极问题的哲学体系，能引起公众对它们持久而又强烈的兴趣。无论这一体系构造得多么巧妙，它们都只要求人们进行合乎逻辑的脑力劳动，舍此无它。但要知道，思考也就等于对逻辑说拜拜；思考就等于过一种新的生活，意味着要参与变化、经常地牺牲自己最宝贵、最顽固的习惯、趣味、喜好；而且，对于这些牺牲究竟能否获得某种补偿这一点，没有一点信心。艺术家和思想家们总是把他们自己表现为必定采取一种给人以深刻印象姿势的思考者：严肃的面孔、深邃的、充满激情瞩望远方的目光和骄傲的气息——犹如一只展翅欲飞的鹰。思考者首先是一个在日常生活、而非悲剧意义上的失去平衡者，他摊开双手，两脚在空中乱晃，脸上的表情半是惊恐、半是疯狂，总之，这是一张表现可怜无助、张皇失措的最可怜巴巴的漫画。作为例证——也许，将信将疑的读者早就在等候例证了吧——可

以举出屠格涅夫老头、可以以他的散文诗以及致托尔斯泰的最后一封信为例。关于与屠格涅夫的会面，莫泊桑是这样讲述的：只见一个满头银发的巨人走了进来。而我们大家也全都习惯于把我们喜爱的这位导师当作一个伟大、骄傲和安详的族长。他是个巨人，他有一颗银白的头颅，不然的话，我们也就不会向他顶礼膜拜了，也就不会向他学习了。一个有关巨人和银白色头颅的神话，早已流传在人们当中。而忽然间跳出了散文诗，它们是那么贫乏、那么可怜、那么惊恐颤抖，像一只惊弓之鸟。屠格涅夫开导过我们大家，所以，我们可以说他无所不知——而他怎么会如此张皇失措、如此惊恐万状了呢？他怎么会写出给托尔斯泰伯爵的最后一封信了呢？他是一个富于洞察力的聪明人，难道他不知道他的劝说不会产生任何作用吗？难道他不知道托尔斯泰伯爵已经把他所有的老题材都已挖到底儿了吗？难道他不知道托尔斯泰伯爵创作的源泉已经枯竭，他得去寻找别的事情干了吗？屠格涅夫当然知道，如果说他仍然还是写了自己的那封信的话，那也根本不是为托尔斯泰、为俄国文学写的。至于俄国文学，她当然不是靠她的支柱们的一两封临终遗书或遗训什么支撑的。处于可怕关头的屠格涅夫，尽管他有着巨人般的身材和满头银发，却不知道说什么，该把自己那行将熄灭的目光投向何处，该到哪里去寻找支柱和安慰。于是，他想起了他为之献出了一生的文学……他想试试看，他为之如此长久而又忠实地服务过的文学，究竟是否愿意哪怕只为他服务那么一次——把他从可怕的、三倍无意义的噩梦中拯救出来。他伸出自己那双手于枯僵硬的手去抓那张纸，那上面还残留着一个活着受苦的人精神劳动的痕迹。他给自己这位先前的敌人一个最可意的称号——俄罗斯大地伟大的作家，他回忆自己也曾是他的同时代人，自己本人也曾是俄罗斯大地伟大的作家。这句话他并未大声说出来，他只是说：“我不能做得比这更多了”——而假如他居然回忆起自己的功勋来，人们该会多么恼火，该会怎样哈哈大笑呀！他受过文学和上流社会的严格教养，所以，即使是在生命的最后一刻，他也努力保持一个有着银白色头颅的巨人十分体面的气概。而我们也彻底满意啦！那些曾因果戈理的通信而恼火的人，会怀着崇敬的心情援引屠格涅夫信中的话。而这一切都不过是在做姿态罢了。屠格涅夫善于极巧妙地假装，人们认为这是他的一大功绩。世界想要被欺骗，那就让它被人蒙骗好了（*Mundus vult decipi-ergo decipiatur*）。而实质上，果戈理和屠格涅夫有着同样的体验。假使屠格涅夫临终前烧掉了自己的著作，谈论自己而

第二章

不是谈论托尔斯泰的话，他会被人当作疯子的。道德论者则也许会责备他利己主义表现得过分极端了……而哲学呢？哲学似乎得以从某种偏见中解脱。果戈理和屠格涅夫把他们个人的命运置于俄罗斯文学的命运之上，而且，他们是在人们最不可能对自己虚伪和说谎时这样做的……他们究竟是否向我们透露了“谜”了呢？我们是否应当把极端利己主义当作人类天性中一个不可分割的、伟大的——是的，伟大的属性呢？对道德谴责不屑一顾的心理学探索，究竟是否得出了新的认识了呢？……尽管上文已经作了说明，但人类仍然会照旧把所有想要在“高尚”的激情之下寻找人类动机的企图，视之为“揭露”的。做人意味着屈辱。现如今，人们则会把我对屠格涅夫那封信所作的解释，当作揭露的，无论我如何劝说也无济于事了。

3

论方法学说。某个自然科学家做了这样一个实验：在一个用完全透明的玻璃隔板一分为二隔为两小间的玻璃容器里，一个小隔间里放了一条狗鱼，而在另一个隔间里，则放了各种各样通常是狗鱼之美食的小鱼儿。狗鱼没有觉察到透明隔板的存在，一次次扑向自己的猎物，可是它这样做，当然只能是徒劳地磕碰它的嘴巴而已。狗鱼一次又一次重复着自己的尝试，结果总是无济于事。到后来，眼见它的所有尝试，得到的都是同样可悲的结果，狗鱼便不再打算捕获猎物了。所以，几天之后，当隔板被抽去以后，狗鱼仍宁静安详地在小鱼儿中间游弋，而人们也不必担心它会向小鱼儿发动攻击了……人身上所发生的事，是否与此相仿呢？人们有关将“此岸”世界与“彼岸”世界分隔开来的那条界线所作的推测，其实质或许也是起源于一种试验，根本不像康德以前的人们所想的那样，植根于事物的本质之中；也不像康德之后的人们所断定的那样，植根于我们人类理性的本质之中。或许，的的确确是有那么一块隔板的，它使得人们日复一日地想要超越特定认识极限的努力归于徒劳；然而，与此同时，也还有另一种可能，即在我们的生活中，终归会有一段时间隔板被抽掉了。可在那时，我们心中一种信念已然根深蒂固了，那就是特定界线是不可超越的，一旦超越便会大祸临头。而这种信念是以经验为依据的。于是，便不禁会令人想起休谟

老牌的怀疑主义，而在唯心主义哲学中，人们通常认为休谟的怀疑主义不过是在康德的批判之后已然丧失任何意味和意蕴的精细的游戏罢了。所作的实验时间再长，再丰富多样，也无法得出任何普遍必然的结论。相反，所有我们那些曾经带来很大实际利益的所谓先验（*priori*），或迟或早总会带来巨大损害的。哲学家应当敢于蔑视怀疑主义所带来的痛苦，无休止地坚持进行自己的尝试，不因先前的尝试毫无结果而气馁，也不怕狠狠撞伤自己的嘴巴。也许，使形而上学惨遭失败的原因，恰恰在于表面上无私无畏的形而上学论者，实质上是一些极其善于精打细算胆小懦弱的人的缘故。首先，他们得到了安宁——要知道在哲学的语汇里，安宁意味着最大的幸福。而他们本应给予高度重视的，是长久安宁，哪怕它既没有计划、也没有目的也罢。我们怎能知道隔板什么时候会被抽去呢？极有可能的是，正当一个人不再追逐猎物，解答了自己的所有问题，安于小成而不求上进，亦即停滞下来一动不动时，他反倒只需以一个勇敢而有力的动作，就可以跨越将他与不可知领域隔离开来的那一道施了魔法的界线的。根本没有任何必要使一个人的每个动作都是预先深思熟虑计划好的。这已经是一种即使牺牲也不为过的纯审美要求。就让人徒劳无益、头脑昏昏地用头撞墙去好了，即便这样，只要墙最终还是屈服了，难道说我们便会因此而不大事庆祝自己的胜利了吗？我们的不幸在于我们为自己构造了这样一种幻觉，即只有周密的计划才能为我们的胜利提供保障。天呐，这是一个多么可怕的误解啊，要知道实情无疑与此恰恰相反。天才的所有最杰出的创造都是意想天开、没头没脑、令大家觉得荒谬可笑、毫无必要但又勇敢顽强的探索的结果。哥伦布难道事先就知道大洋彼岸有一块新大陆吗？他不过是因为在一处地方总也坐不住，于是就驾船西驶寻找一条通向印度的新航线罢了。况且，一般来说，无论社会上普遍的偏见有多么深，天才实际上是最没头没脑，因此也就是最不安分的一些人。无怪乎早在古代，人们便把天才与疯子划等号了。天才之所以往往会左右摇摆，其主要原因，在于他缺乏刻苦耐劳的精神（*Sitzfleisch*），而后者是勤劳肯干的庸常之辈获得成功的保障。我们可以自信地说，尘世间的天才人物远比《名人录》上所登载的要多得多。要知道一个天才只有当他为人类做出某种有益的事时，才会得到大家的承认。而一旦天才人物不安分的追求未能取得任何能令人感觉得到的结果——而我们应当说，多数场合下正是如此——时，他便只能引起周围人们对他的厌烦和憎恶。假使陀思妥耶夫斯基或莱蒙托夫生活在一个对书籍无

第二章

任何需求的时代的话，他们就不会被任何人所关注。因此，人们也就不会为莱蒙托夫的过早去世而惋惜了。兴许，还会有另外一个品行端正、稳健持重的公民，对莱蒙托夫那一套永恒而又危险的奇思妙想厌恶至极，而脱口说道：一条狗就该如一条狗那样死去！对果戈理、托尔斯泰和普希金，也同样可以这么说。可如今人们却在颂扬他们的名字，因为他们留下了有趣的著作！……因此肯定怀疑主义无结果也不必要的论点，根本就不值得给予关注，即便这里所指的，是那种不以寻求某种新体系（如众所周知，人们认为此种怀疑主义是**有权存在的**，而哲学家们甚至坚信，除此种怀疑主义之外不会有别的怀疑主义）为目的的自足的怀疑主义也罢。出于对墙的憎恨，更是出于对人们以之作为永恒之谜的真正谜底而交给我们的所有“理念”的憎恨而以头撞墙，这样一种前景难道还不够迷人吗？可要知道横亘在我们面前的，并不是我们所谓的“理念”，而是最广阔的可能性和未知领域呀？！难道这还不够诱人吗？最高幸福在于安宁吗？我不想争论：说到口味不是不错，就是很好（*de gustibus aut nihil aut bene*）。……顺便说说，难道说这条原则还不够优越吗？可是，即便是这么一条原则，和许多其他优越原则一样，完全是在偶然中被人发现的，而且，遗憾的是，发现它的不是我，而是契诃夫《海鸥》一剧中一个具有喜剧性的人物说的。此人把两个拉丁谚语给搞混了，结果反倒说出了一个非常出色的综合判断，而此判断只不过由于缺乏一种普遍必然性，才未能成为先天的。我担心教条主义者是不会如此容忍其敌人的口味的。他们很可能会破口大骂、怒发冲冠。因为，教条主义者怎么可以不发火呢？他们手中既没有证据，而他们那备受称誉的顽强和执着，又仅仅只建基于“道德”之上罢了。

4

形而上学论者赞扬超验，却又小心翼翼地避免与之打交道，尼采仇恨形而上学而歌颂大地——弟兄们，让我们永远忠实于大地吧（*bleibt mir der Erde treu, o meine Brüder*）——但却始终生活在超验的王国里。谁想当导师，谁就得宣扬形而上学的观点：它能令一个从未闻过火药味的人有可能英名远扬。可是，由于导师有责任使自己的弟子有可能达到显著目

标而又无须冒任何危险且使力量的损耗限制在最低限度，所以，在惊恐不安的历史时期中，当实证主义在人们眼中、在表现生活的全部复杂性上显得不够全面彻底时；当——与此相应——人们觉得把自己表现为正派已不够十分体面时，他们除了诉诸于形而上学以外，没有更好的出路。有了好的形而上学理论的帮助，甚至就连无须少年，一个连实证主义的十分之一都得不到的小青年，也会蓦然间具有一种神秘有趣的、无所不知的智者的仪态。他甚至有权鄙视实证主义——而更重要的是——也有权鄙视实证主义者。在整整一大批凡俗之辈——甚至差不多是无缘问津学术书，因此也不懂任何理论的整个人类面前——他成了佼佼者。而所有这些辉煌的成就，是通过阅读十几本当然稍稍有些枯燥乏味并不怎么有趣的著作得来的。当然，弟子和导师都对超验怀有深深的敬意，因为，它能在这里，在这个对所有人都无可置疑的世界上，而不是在一个充满问题的生活中，给我们的自尊心提供如此宝贵的特权。在我们今天这个时代里，一个少年犯不着对早在少年时代即早已征服了整个世界的马其顿国王亚历山大表示羡慕。如今，借助于书籍，人们不但可以征服地上的国家，还可以征服整个宇宙！形而上学是帮人绕过可怕的生活经验的一种伟大的艺术。正因为如此，形而上论者也可以被称之为高度的、主要的（*par excellence*）实证主义者。他们并非如他们所断言的那样，鄙视所有经验，而只鄙视危险的**经验**，他们身上的自我保护意识和适应环境的能力是那么发达，以至于早在敌人出现以前，就已为自己做好了准备。而且，他们采取了最安全的斗争手段，此即英国人所谓的仿造、模仿、拟态”。转意为：“随世浮沉”（*mimicry*）。超验刚刚逼近，形而上论者便以几乎是条件反射似地、不需付出任何意志的努力，换上了超验的色彩，变得认也认不出来了。自由意志、灵魂不朽和上帝存在，难道有谁会怀疑此类以及与此相似的判断不是实证主义的吗？而如此易于分享“形而上学需求”的形而上论者们，难道会不喜欢超验吗？他们又如何能不与尼采及其对超验的仇视相和解呢？既然超验差不多已经成为尼采日常生活中的空气了，因此规则是为弟子制定的，这是理所当然的；即使没有我，导师也知道——谁要是想当一名真挚的形而上论者，谁就应极其小心谨慎地避免进行充满危险的实验。席勒曾经提出过这样一个问题：悲剧怎会给人以快感呢？他的答案，如果“用我们自己的话说”，是这样的：“只有从舞台上看戏，才能从悲剧中体验到快感。”而要想喜欢超验，同样也必须只从舞台上或是哲学家的书本里来观照它。而这，就叫做唯心主义——这是喜欢喋喋不休的人类迄今为止所发明的

最美妙的一个词儿。

5

诗人是天生的 (Poëtae nascuntur) ——人是多么奇怪的生物呀！一旦他有所不能，就会断言，客观不可能性是有的。在电报和电话尚未发明的上个世纪，人就敢于充满自信地说什么欧洲和美洲是不可能对话的。而如今这个已经能办到了。我们不会培养诗人，于是就说，诗人是天生的。假如我们强迫一个孩子学习从远古至近、现代以来所有各类文学典范作品也无法把他培养成一个诗人，这正好像无论我们在欧洲如何狂喊乱叫，美洲的任何人也不可能听见是一样的。要让一个人成为诗人，根本没必要以公认的方式来“培养”他。兴许，把书本对他隐藏起来倒不失为一个好办法。或许，得对他实行某种手术，而此类手术在我们眼中，只不过对他构成一种危险甚或可能致他于死地，那就是，比方说，打破他的脑壳，或是把他从四层楼上丢下去。我明白这类手段有多么危险，所以，我绝对不想推荐它们，从而取代旧的教育方法，以供公众使用。然而，问题并不在这里！你不妨读一读伟人和诗人传。除约翰·斯图亚特·密尔及其他三两位有学问的父辈和积德行善的正派思想家外，杰出人物当中，任何人都无法夸口——也许在此我该说的是——任何人都对正派教育叫苦连天。在他们一生中曾经起过决定性作用的，往往都是一些兴许被我们的理性称之为——假如理性即使是在它的反对派拥有无可争议的成功时，也敢于大胆提高自己的嗓门的话——荒谬绝伦的偶发事件。这类事件有点儿与被凿穿的颅骨或从四楼跳下来相仿——这么说不光是一种比喻，而常常是在直义上——天才往往正是如此这般开始工作的。有时，这种工作可以为人所见，而多数情况下，是隐蔽进行的。而我们却断定诗人是天生的 (poëtae nascuntur)，并深信，这一非同寻常的真理是如此之崇高，以至于都无须对之加以检验核实。

6

阿波罗暂时还不需要
 让诗人充当神圣的供品，
 他漠然地沉浸在
 喧嚣尘世的忧患之中。
 他那神圣的竖琴默不作声，
 灵魂啜饮着冰凉冰凉的梦境，
 也许，他不过是最渺小可怜的一个
 在世界那渺小可怜的芸芸众生当中。

皮萨列夫早就对这几行诗恨得咬牙切齿了，可以设想，这几句话假如不是出自普希金之手，整个批评界兴许早就对它群起而攻之了，恐怕连它的作者也不会放过的。因为我们怎么可以只谴责作品却为其作者辩护呢？这几句诗是多么可疑、多么奇特呀！诗人在未受到阿波罗的召唤以前，他不过是世上凡人中最渺小可怜的一个。普通人在摆脱了必要或是自愿劳动的闲暇时光里，总是能给自己找到多少有趣和高尚的消遣的：打猎、看展览、观剧，最后，还可以呆在家里休息。诗人却不然，他不善于过正常的生活，阿波罗刚从劳务中解脱出来，他就开始做一些下流而又无谓的事，而把祭坛和奉献丢诸脑后。抑或干脆放任自己无所事事，这是缪斯的所有宠儿通常用以消磨时间的方法。必须指出不光诗人，而且，一般说来，所有作家、演员和艺术家们，多数人的生活方式都非常不好。你们不妨回忆一下托尔斯泰伯爵在其《忏悔录》及其他作品中，讲述的五十年代文学界优秀代表人物的生活故事。而要知道，他所讲的，可都是实话。也就是说，与普希金在其诗中讲的一样。作家只要他是在作文、思考和写作，他终归还有点价值；一旦他不再履行自己的职责，他就是人们当中最渺小可怜的一个。于是，问题就来了：“为什么阿波罗和缪斯那么糊涂，他们非但没有赐给品德高尚者以优异的才华，反而让自己宠儿的行迹有涉于罪过呢？”我们没有任何理由怀疑神——尽管是已被推翻的——有任何不良意

第二章

图。阿波罗喜欢品行端正者，可显而易见的是，品德高尚者往往都是些绝对没指望的庸常之辈，根本不适于作艺术的献身者。所以，如果品德高尚者中有谁想要侍奉光明的诗歌之神的话，他必须做的第一件事，就是与自己的美德说再见。人们通常很少能想及这一点，他们往往以为，只有品德高尚者，才最易于赢得阿波罗的欢心和仁慈。而由于在尘世间人们一般把热爱劳动当作最重要的美德，所以，他们总是在尽心竭力、手不释闲、没日没夜、彻夜不眠地干活。而，当然啦，他们活儿干得越多越没用。他们弄不懂这究竟是怎么回事，于是就开始怨恨、发怒、抱怨不休。他们甚至会把他们想要为之服务的神圣的艺术忘在脑后，丢开忘恩负义的劳作，而沉湎于懒惰及其他罪孽中。还有的时候，当一个人自己包括他的所有亲人，都绝对认为他不配享有神的仁慈时，那期待已久，总也不理他的召唤的缪斯，却突然间开始造访他了。这样的例子很多，比方陀思妥耶夫斯基以及其他许多大诗人。似乎，终于成功地把阿波罗给骗了的，就只有一个席勒。但或许是他骗了给他写传记的人：德国人太轻信，骗他们那真是太容易了。比方说，德国人就从不认为席勒在写作时喜欢把脚搁在冰水里的习惯有什么奇特之处。他们也不理解，假如席勒生活在赤道——那里的水贵比黄金；那里的诗人不光不能每天洗脚，而且，还并不总是能尽情尽兴地喝足水——的话，也许，波扎侯爵的话语里，崇高的语调便会流失掉一半这句话，究竟包含有什么意味。或许席勒同样也不是什么无缺陷之人，既然他必须借助于人工的激发，才能写出崇高的话语来。总而言之，无论如何我们不能不相信普希金的证言。诗人一方面是优选者；另一方面则是人们当中最渺小的一个。假如你愿意，那么尽可由此推导出一个十分抚慰人民的结论，那就是：渺小可怜的人根本就不是什么百无一用之人——如人们通常所认为的那样。他们不适于当官或是当教授，但在帕尔纳斯及其他高处，却有人张开双臂来迎接他们。罪过是阿波罗赏赐的，而美德呢，如众所周知，它是如此自满自足，以至于根本不需要任何人的赏赐。悲观主义者是在为什么而战呢？莱布尼茨说得太对了：我们生活的世界，是可能有的当中最好的。如果是我，我甚至建议去掉那个限定词——“可能有的”。

7

俄语作家笔下的永恒的女性 (Das ewig Weibliche) ——普希金和莱蒙托夫不怕女人，他们都喜欢女人。忠实于自己天性的普希金，一生中爱过多次，总是不断歌颂着他在彼时彼刻沉湎于其中的那种爱情。当他为酒神的女祭司而人迷时，他便歌颂那些女祭司们。而一旦结了婚，他就把他年轻时曾迷恋过的女性统统都忘光了，而开始万分珍惜谦恭温顺的女性——他的妻子。或许，恐怕就连综合理性也搞不清，究竟该如何分析普希金那种类繁多的爱情。究竟哪一种爱情更好？而不从中选择一种又不行，因为不然的话，统一性自何而来呢？至于莱蒙托夫，他的情况比普希金好不到哪儿去。莱蒙托夫对女人总是骂不绝口，然而正如别林斯基在与莱蒙托夫一见之后就指出过的那样，莱蒙托夫在这个世界上最喜欢的莫过于女人啦——而且，他爱的并不是特定类型特定精神气质的某种女人，而是爱所有有趣且迷人的女性——贝拉、可爱的梅莉、塔玛拉，总而言之，所有女性，不论其属于什么种族，使用什么语言，处于什么样的社会地位。而道德论者（抑或综合理性——反正它俩是一回事儿，你把任何一位综合哲学家的皮剥掉，都会发现他是一个道德论者）对于莱蒙托夫，同样无可奈何。每次当莱蒙托夫有所爱时，他都会信誓旦旦地证实，他爱得既深又符合道德，他讲述这一切时，是那么热情而又真挚，以致你不忍心去谴责他。敢于出面揭露他的就只有弗·索洛维约夫一个人。弗·索洛维约夫根据其所违反的各种道德法则起诉普希金、莱蒙托夫，他甚至断言，判决他们的，其实不是他本人，他本人只不过是命运的代言人。无论莱蒙托夫还是普希金，都以其浮浪行为而理应去死。然而，事实上除了弗·索洛维约夫外，任何人都不曾染指这两位伟大诗人的英名。当然啦，托尔斯泰伯爵不在此列。托尔斯泰伯爵最无法原谅的，是普希金放荡的生活方式。他甚至认为对普希金实施判决，都无须征得命运之神的许可。托尔斯泰伯爵身上的道德力量是如此强大，以至于他无须任何帮手，就能对付得了如普希金这样的巨人。当需要做某件大事时，托尔斯泰身上的道德力量便会增强。对于那些性格软弱、很容易就肯让步的对手，托尔斯泰身上的道德无

第二章

须经过长久谈判，当下便会给予原谅并免于对其起诉的，但对于傲慢和自信，它却永远不会给予宽恕。假使把托尔斯泰的判决付诸实施的话，则人们为普希金树立的所有丰碑便早就垮了。托尔斯泰之所以谴责普希金，主要因为这位诗人对“永恒的女性”的癖好。托尔斯泰在此类场合下是执着的。他所承认和理解的就只有那种以家庭为基础和目的的爱情。别样的爱情他是不会承认的。在他看来，堂·璜似的爱情不啻为死罪。我们何不回想一下列文有关可爱但却堕落的人和焊接的那段议论呢？只要能听不见斯蒂瓦·奥勃伦斯基的故事，列文宁愿闭上双眼堵住双耳。他恼火、他气愤，他甚至把他必须具有的对堕落者的同情也给忘了，他粗鲁地把堕落者称之为“畜牲”。在托尔斯泰伯爵那里，“永恒女性”的观念与诱惑、罪孽、蛊惑以及巨大的危险性密不可分。既然有危险，因此，我们首先必须做的，就是要加以提防，也就是说，要尽可能离得远远的。可要知道危险性是这么一条龙，它纠缠着尘世间所能有的一切稍许重要、重大而又迷人的东西。况且，无论一个人多么小心翼翼，命运迟早都不会放过他，总归会与那条龙相遇的。要知道这可是一条公理。普希金和莱蒙托夫都喜欢冒险，因此也才会勇敢地走向女人。为了自己的勇敢，他们付出了昂贵的代价，但却潇洒而且自由地活了一生。可实际上，假如他们想要偷窥一眼命运簿的话，他们本该能适时避免悲惨的结局。但他们却宁愿不假思索地依赖自己的幸运之星。托尔斯泰是我国文学中（这里所说的与果戈理无关）不怕生活也不信任生活的开先河者。他也是起而公然宣讲道德的第一位作家。而由于宣讲道德需要有社会舆论和个人的自豪感，所以，他虽然迎着危险上了，却多一步也不肯往前迈。正因为如此，他才逃避女人、艺术和哲学。在他看来，爱本身(an sich)，亦即非指向家庭的爱和不受制于实际目的的思维本身(an sich)即智慧，以及为艺术的艺术，都是必然会戕害人类灵魂的最可怕的诱惑。而当沉湎于思考中的他走得太远时，他便会感到极端恐惧。“我开始感到我即刻便会发疯的，于是，我便动身到巴什基尔人那里喝马奶去了。”此类及诸如此类的供白，您在其著作中经常可以碰到。可要知道抵御诱惑没有别的办法，必须一下子打断自己的思路，不然的话就来不及了。托尔斯泰伯爵凭着他天生的本能，才得以明哲保身，他的本能总会适时提醒他摆脱困境的可靠出路何在。假如他没有这么一种自制力的话，他兴许早就和普希金或莱蒙托夫那样不得善终了。当然，他或许真地能从自然那里打探并向人们讲述几个重要的秘密，从而不再宣扬节制、

恭顺和简朴了。但这“幸运”却落在了陀思妥耶夫斯基的身上。如众所周知，陀思妥耶夫斯基与道德打交道的过程同样也十分复杂、夹缠不清。他整个被疾病和环境给完全败坏了，以至于就连道德法则也只能去俯就他。精神和肉体的卫生学，只适合于身体健康者，而对病人，除了害处，没有任何好处。陀思妥耶夫斯基越是与有关道德的崇高学说打交道，越是被搞得一塌糊涂。他想要尊重女人身上的人性而且只尊重其人性并且尊重到了那样一种地步，以至他对任何女人，无论她长得多么丑陋，也无法做到无动于衷。费多尔·卡拉马佐夫及其与利扎韦塔·斯梅尔嘉夏的故事这样的形象，又能在谁的幻想中产生呢？陀思妥耶夫斯基当然骂了费多尔几句，而他这样做，所根据的，是我国文学批评界现存的习俗，而他的这种做法，却被认为足以打消对他的任何怀疑了。但除此之外还有另外一个法庭。假如一个作家向我们报告，说以其丑陋能令我们忘掉她是个女人的丑八怪是没有的，说陀思妥耶夫斯基之所以讲述费多尔·卡拉马佐夫、丑陋的白痴、半系动物的利扎韦塔·斯梅尔嘉夏的故事，正是为了说明这一独特思想的，那么，面对这样一种“创作”，而又保持习惯的信任感，是极不适当的。而要评价陀思妥耶夫斯基的思想和趣味，则是另一回事。我决不想要证明，说我们这些倾向于普希金和莱蒙托夫的观点，善于只在有趣、美丽而又年轻的女人身上发现永恒的女性（das ewig Weibliche）的人，对陀思妥耶夫斯基会具有无论什么样的优势。当然，没人会禁止我们本着自己的趣味生活，甚至也没人禁止我们像托尔斯泰那样，把一些女人斥之为畜牲。谁能赋予我们权力要我们断定我比陀思妥耶夫斯基更高、更好呢？假使要诉诸于“客观”评判的话，那么，全部证据会表明，陀思妥耶夫斯基要更好一些，至少他比我们见识多、看得远。在我们一无所见的地方，在哪怕是歌德本人也会掉头不顾的地方，陀思妥耶夫斯基却善于找到一些特殊的意味，发现永恒的女性（das ewig Weibliche）。利扎韦塔·斯梅尔嘉夏并不是什么畜牲——假如是列文便会这么说的——而是一个女人，一个能在哪怕是某个瞬间唤醒人身上的爱情的女人。可我们却以为她一文不值，甚至比一文不值更糟糕，因为她能引起人的厌恶。陀思妥耶夫斯基作出了发现，而有着细腻感受力的我们却闹了个大笑话？！陀思妥耶夫斯基那畸形的、非正常的感觉使他具有一种伟大的感受力，而同样的东西却是我们那高尚的道德无法教会我们的……这一次和往常一样，通向伟大真理的道路，难道不是通过丑陋铺就的吗？唯心主义者是不会赞同这种观点的。

他们不无道理地担心，一个人非但无法抵达真理，反而会在泥淖里裹足不前。唯心主义者都是些好精打细算的人，而且，根本不像人们所认为的那样愚蠢，假使我们能认真考虑一下他们的思想的话。

8

新思想，哪怕它是自己的，也并不是很快就能赢得我们的好感的。对它们首先需要习惯。

9

观点——每位作家，或许还包括每位思想家、每个有教养的人，都认为必须具有一种恒常的观点。攀登到一个高峰上以后，直到临终前，他都不会下来。他把从自己的观点出发所看到的一切，都称之为现实、真理、真实和善；而他看不见的东西，他就不予承认。我们不能因此之故而过分责备一个人。况且，在观点之间来回徘徊，每次都从一个高峰移到另外一个高峰之上，这样做也的确没有什么乐趣可言。要知道我们身上并没长翅膀，而“长了双翼的思想”这种说法，也只不过是一种漂亮的比喻，当然啦，如果它不涉及逻辑思维的话。确实，在这个例子里，我们可以发现有一种非比寻常的轻盈感，可要知道，这种感觉是以十足的幼稚同时又要避免说出无知的话为代价换来的。谁要是真的需要知道点什么，而不光是为了拥有一种“世界观”，谁就得无视逻辑的存在，并不受思想的诱惑。于是此人终其一生都不得不从一个高峰登上另一个高峰，而只在必要时到谷底里歇一歇脚。由于广袤的地平线会导致错觉，所以，为着要彻底认识某个对象，就必须走近前来，碰一碰，摸一摸，从上到下，从下到上，从各个方向仔细地瞧一瞧它。即使不能采取别的方式，那也得根据自身习惯和体位来采取行动——弯腰、蹲下、拿大顶，总之，采取最不自然的姿势。既如此，那是否还有什么观点呀以及平常的观察点呀什么的吗？人的身体越是灵活敏捷，越是不重视身体的自然平衡态，越是频繁更换自己的岗位，他所看到和知道的事物也就越多。相反，假如一个人居然以为，从某个高峰之上鸟瞰世

界和生活是最方便的话，那他就没指望了，他永远也不会有所知的。我甚至要说：他其实什么都不愿意了解，而只为自己的舒适生活，而决不是为了他的事业。但他仍有可能取得名望和成功，并以此而雄辩地证实他自己的“观点”。

10

名望——人人给他一根线，光身乞丐有衣穿。当然，穷得连多余的一根线也找不出的人是没有的，任何人也不会吝啬得连一根线也不肯给没衣穿的人，即使对方有衣穿——总之，是随便碰到的什么人。我们应当认为，正是那些穷人，才总是乐于把自己的赤贫和简陋丢在脑后，自在逍遥，尤其乐于响应第一声召唤，甘愿献出自己最后的几根线。而且，他们更愿把自己的最后几根线送给富人，而不愿送给自己那位穷得叮当响的兄弟。要知道恩赐一个富人，要做这样的善事，自己首先得是个富人才行。而这也就是为什么世界上名望会如此易于制造的原因所在。一个爱慕虚荣的人，其所要求的不过是要大众羡慕和崇敬他罢了，而大众在这件事上，难得会拒绝什么人。嗓子是自己的不是买来的，手掌又结实，又怎么能不嚷叫几声、不拍手叫好呢！尤其是你这么一嚷嚷，那未来英雄的脑袋便会晕乎乎的，可他毕竟是个英雄，上帝知道，是个高踞于万物之上的英雄，而不是一贫如洗的世上最差的什么人。一个被钉子钉住备受屈辱的小市民，在此之前，一直因其嗓门而得以置身于选区里的小市民，突然发现他的嗓子还值几个钱，颇受人看重哩。和他平等的人里，任何人从未重视过他的什么判断，因为他和他们一样，要知道实际上都一文不值呀，而如今差不多有七大都市，情愿为了他们而吵闹不休，就像当初为了争取荷马故乡的名义权而争吵一般。于是乎小市民满意了，大声疾呼地嚷叫了起来，甚至情愿作出力所能及的物质奉献。而英雄也满意了：欢呼声越大，他对自己便越是自信，对自己的天赋使命越是充满信心——而很快便会把他们的名望和财富究竟由什么成分组合而成的忘得一干二净的英雄们，还有什么不能相信的呢！要知道英雄们通常总是深信他们走到舞台上来并不是为了抚慰穷人，而是为了造福人类。假使英雄们能够想及他们当初的处境，想到当初他们如何揣着一颗忐忑不安的心，期待着第一个掌声、第一声嘉许；想当初他

们如何在衣衫褴褛、饥寒交迫的穷人面前，张口结舌胆怯心虚的样子，他们兴许会缺乏勇气，而不敢在人庭广众之下放声宣扬自己的功勋了吧。然而，我们对斯宾塞记忆犹新，尤其忘不了他的适者生存的法则，而这也正是许多真诚相信自己洁白无瑕、品德高尚的人之所以能够存在的原因。

11

为正义一辩——缺乏经验和洞察力的观察者们，往往把正义当作一个负担，认为它是某些优选者们，出于“对法则的尊重”或出于其他高尚而又不可索解的意图，自觉自愿将它们担在自己肩上的。可实际上一个正直的人不光是有责任，而且还拥有权力。当然，有时，在另外一种场合下，当法律与他作对时，他也仍然不得不有所行动。然而，毕竟在多数场合下，法律会多么经常地给他以支持呀！只要他能不违反规则，他可以想多么冷酷就多么冷酷。不但如此，他还可以把自己的冷酷说成是自己天大的功劳，因为他所做的一切，不像他人那样，有着自己个人的意图，而是为了神圣正义的名义。总而言之，无论他做什么，既有制裁，他就会把自己的行为，当作是功劳。除了功劳还是功劳。虚心妨碍他过多谈论自己，可实际上，假使他想要坦诚直率的话，他准定会为自己大唱赞歌的！当他回忆自己所做过的事情时，他会频频夸耀自己，只是不敢大声，而是自言自语。美德概念本身的要求是：一个人应当为自己的德行而喜悦，并要尽可能更多地回想它。可在这样做了以后，人们又会断言，做一个正直的人——太累了！关于别的美德，我是不会这么说的，但能够说明何为正义的，也许不光是迷失于“思想”阐释的社会这一实用意图，甚至也包括纯粹自私的动机。还有的时候，在重大利益驱使下行动，也同样值得赞许，因为事后你可以终生骄傲而又自信地运用被道德和社会舆论加以证明的其他权力。您不妨瞧一瞧一个尽自己力量向赈济穷人协会捐财的德国人！对于乞丐，他连一文钱也不会多给，哪怕那乞丐就在他眼皮底下饿死也罢，而他在这样做时反倒认为自己正直。为了永久使用最高原则的核准权，必须交纳适当的税款。正因为如此，正义也才能在有文化的、好精打细算的民族中大行其道。俄罗斯人尚未进化到这一步。俄罗斯人害怕正义所能加在一个人身上的责任，他们不知道，正义还能赋予人以庞大的权力和优势。俄罗斯人总是与良心

过不去，而良心对于俄罗斯人来说，远比正义对于一个有道德的德国人或英国人更重要。

12

要想摆脱令人生厌的真理，最可靠的手段就是不再如通常那样，对其表示尊重和崇敬，而是以熟不拘礼，甚至虚与委蛇和鄙视轻蔑的方式来对待它。比方说，正如陀思妥耶夫斯基所做的那样——他把善、进步、自我牺牲、理念等诸如此类的语词，统统放在了括号内——仅此一点，我所能够获得的就比一系列最辉煌、最有学问的证据多得多。只要你是在为一种真理的权力而争论，那就说明，你仍然还在相信这一真理，对此，每个人，甚至就连感觉最不敏锐的人，也感觉得到。可是，一旦你觉得对其甚至不值得去争论，而只是偶然才会针对它漫不经心地或戏谑嘲弄地说它几句的话，那就完全是另一回事了。显然，它已经不再令你害怕和尊敬了：这时，你可就有的可想了。

13

四堵墙——人们批评脱离现实生活而空谈理论的哲学，这是完全正确的。脱离实际的思想家往往为自己杜撰一些与世界上所发生的一切绝对有关的见解。他所感兴趣的都是有关世界市场的现状、是否存在世界精神、无线电报、阴间生活、穴中人、理念的善等无穷无尽的问题。他的主要任务是整理自己的判断，使之不致有内在矛盾，使之至少从外表看与真理相像。这种工作兴许也不是根本没有趣味的，它多少有些吸引力，但归根结底，其所得结果，毕竟是十分贫乏的。要知道与真理相像的判断毕竟还不是真理；而且，一般说它们甚至与真理无任何共同之处。其次，那些居然敢于放言万物的人，最有可能反倒什么都不懂。正如天鹅既会飞又会走还会游泳，但却飞得不好、走得不好、也游得不好。书斋里的学者，受其书斋的四堵墙所限，除四堵墙外什么也看不见，而又不愿意谈论这四堵墙，他不认为这四堵墙有什么意义，甚至都感觉不到它的存在。然而，假如他偶然感觉到

墙的存在并谈到它的话，则他的话肯定具有出人意料的巨大意义。假如把书斋换成监狱，有时也会发生同样的事。监狱同样也是四堵墙，可你要不思考它是不可能的。一个处于监狱的四堵高墙里的人，什么事情不会想呀——荷马、希波之战，未来的永久和平、以往的地理大发现——一切的一切都会与这四堵墙产生联想。于是，在心中，平静单调的书斋式情绪，便会被处于不自由的监禁下的伟大激情所取代。此人虽然依旧看不见整个世界，并且和它也没有任何接触，但他却并没有昏昏欲睡，也不像以前那样幻想一些灰暗的世界观，但他却精神焕发，心灵的全部力量都在沸腾。这样的哲学值得一听。但人并不以观察力敏锐见长。假使他们触目惊心所见的，就只是孤独和四堵墙的话，他们就会说：这是书斋。按照他们的观点，生活只在喧闹声不绝于耳、充满许多外在可感活动的市场上，才有可能。难道不是这样吗？在充满五光十色、变化多端人群的市场上，人们往往会终其一生都沉醉在怡人的梦境里，而伟大的灵魂，却是在绝对孤独的状态下工作的。

14

斯巴达人把奴隶作为向高尚青年灌输教训和规则的例证：一个人一旦看见醉汉是多么丑陋，便永远不会受酒的诱惑。这方法妙极了——无可争议。可是，我们这些20世纪的人，又该怎么办好呢？没有奴隶你怎么灌输呢？为了达到这一目的，我们才搞文学艺术。长、中篇小说和短篇小说里，都描写了醉鬼、浪荡汉及所有背离了德行之路的人，并把他们描写得如此不堪和丑陋，以致任何读者都会因而打消其向善的念头。只是遗憾的是，我们的艺术家们如果不是过分直率就是过于卖力了。他们不是像古代斯巴达人那样，尽其所能地把奴隶表现得尽可能更使人憎厌而是力求如实表现罪恶。现实主义占了上风！你倒是想想看，还有什么不好意思的呢？一种罪恶在作家的描写中，比其实际情形略有或是更加丑陋得多，那又有什么不对呢？难道人们发明正义仅仅是为了保持一切甚至包括恶吗？要知道是恶那就得铲除，而且只能是连根铲除，应当一劳永逸地宣布恶处于法则、甚至处于道德法则的庇护之外。斯巴达人并不认为有必要与活着的奴隶客套，而我们的小说家们却担心在对待自己所想像的醉酒的奴隶方面，自己会显

得不够诚恳！这好像是出于什么人性之类的……要想让人相信这样一种解释，一个人必须多么幼稚才行呀。然而，对他的话，大家全都为信不疑，只有托尔斯泰一个人不信，而且，就连他也是直到老年才猜到，人性在此只不过是一个借口，我们之所以表现恶（不是在通俗小说而是在经典作品中），根本就不是为了让读者恐惧。“恶”这个词在当代读者心中所能引起的，不是憎厌感而是好奇心和求知欲。也许，人们驱逐它是徒劳的，正如人们曾经驱逐过尘世间许许多多好的东西一样？！也许，人们倒是该好好地端详一下它，或许人们还应当向它学习点什么？！……或许吧？！……这样的或许难道还少吗？正是以如此这般的“或许”为由，人们多少连道德也完全给抛弃了，而愤怒的托尔斯泰几乎是一个人在形影相吊。在文学中占据统治地位的，是现实主义，而醉酒的奴隶在胆怯的读者心中，所能引起的，是羡慕，以至搞得读者不知道该相信什么好了：是相信传统法则呢、还是听从语言大师的号召好呢。醉酒的奴隶成了一种理想！我们活到什么地步了呀！停留在利库赫*的旧法则上岂不更好？我们为了进步所付出的代价是不是太大了一点？

许多人以为是太大了。我在此所说的，已经不是在指托尔斯泰伯爵了，他的论断，由于其所具有的极端性，已经没有什么人会把它认真当回事儿，尽管人们仍然把他称为伟人。但即使是伟人也不可以为所欲为、无所不为，假如他自行解脱套在他头上的笼头，社会舆论也有足够多的手段把它给重新戴上，甚至无须诉诸暴力。谁会说“舒依查”**谁会想虚无主义，谁又会侈谈无政府主义呢？这样的话刚说了没几句，喏，一堵墙出现在你面前，你就是嗓门再大也奈何不了它。任何人都不会认真对待托尔斯泰的议论的，这是一个事实，对我来说，这早已就是一个不争的事实了。任何一个中等水平的“记者”，也比这位俄罗斯大地伟大的作家所具有的影响力大。而事情本该如此。如今，托尔斯泰思考的问题，与人们当中的任何人，都没有任何关系。托尔斯泰早就从我们这个世界消失了，而什么地方究竟是否还有一个彼岸世界，托尔斯泰伯爵在彼岸世界是否依旧存在——这样的问题，谁又能回答呢？“托尔斯泰既写书又写信，所以，他还活着”——这个一度曾如此令人信服的结论，如今未必还能对什么人发生作用。尤其是当我

* 利库赫(公元前9-前8世纪)，古希腊斯巴达人的立法者。——译注

** 按古语意为“左臂”、“左手”。——译注

们注意到托尔斯泰所写的东西时，更是如此。托尔斯泰在其最新写的若干封信中所表达的观点，从普通人角度看，绝对不具有任何意义。令人遗憾的是，我手头没有这几封信，它们多数登在外国出版物上。但这几封信所给人的总的印象，却可以用几句话来给予简短归纳：托尔斯泰在宣扬唯我论。这也就是说，托尔斯泰在进入暮年之后，在经过无以数计的需要爱邻人的尝试之后，得出一个结论，那就是不仅不能爱邻人，而且，根本就没有邻人。整个世界就只存在着一个托尔斯泰，而且，世界实际上也根本就没有，有的只是托尔斯泰伯爵而已。这种观点的荒谬是如此显而易见，以至于不值得给予反驳。况且，如众所周知，我们根本不可能对其给予反驳：难道你能只承认逻辑结论的非必然性吗？唯我论从早年开始就如影随形地跟随着他，但当时的托尔斯泰还不懂得该如何对付纠缠不休、荒谬绝伦的思想，所以，总是竭力漠视它的存在。如今他需要起它来了。人年龄越大，越易学会如何把荒谬思想实用主义化。在比较而言并不很久以前，托尔斯泰还可以说出这样的话：“基督只是教人不要做蠢事。”除托尔斯泰外，谁敢如此冒险对福音书作如此这般的阐释呢？为什么除托尔斯泰外的所有人都清楚知道，这句话是对基督及其学说最大的诋毁呢？但从托尔斯泰方面说，这是想要从唯我论、其中也包括逻辑中拯救的最后一次绝望至极的努力：甚至就连基督，其之所以会向人显现，也是为了教会人以健全的理智。这也就等于说，对于“疯狂”的思想，人们可以良心平静地把它驳倒，优势依旧属于可解的、健全的、聪明的判断。业已为善和理性清理了地基。要知道善是无从解说的，它自身就是可解的。假如世上只有善，也就不会有任何问题，不会有原初和终极问题了。正因为此青春才永不提问。它有什么可问的呢？难道夜莺的歌声、五月之晨、丁香花、欢声笑语及青春所有的其他术语，要求人们给予阐释了吗？相反，任何阐释都可以归结到它那里去。真正的问题是在人与恶首次接触时产生的。老鹰把夜莺啄死了，花儿凋谢了，笑嘻嘻的少年被冷峻的鲍里亚取代了，那时，我们才会惊恐万状地提问。“喏，这不就是恶么！老头们说的可都是实话！无怪乎就连书里也把我们的大地称作悲伤的泪谷！”而既然问题已经提出来了，那就不能，况且也没必要急于给予回答。更别说想要棋高一着地预想到它了。夜莺已死，它再不会歌唱了，而曾经听到过它的歌唱的人也已冻僵，再也听不见它的啼鸣了。这一情境的荒谬性是如此显而易见，只有显然是想要无论如何也要摆脱这一问题的人，才会企求理性的答案。而答案将是也只能是荒谬的——

您如果不愿意要，那就请停止提问。而您仍然想提问的话，那就请您预先为与某种和唯我论或现代现实主义相仿的东西“调和”做好准备吧，我不知道哪一种结果更好些，这只与趣味有关。我们的思想在两端论法的泥潭里裹足不前了，而且，一般说它也不敢于迈出决定性的一步。我们放肆嘲笑哲学，并且只要可能，就尽量避免恶。但大家几乎都感觉到了这一处境令人难以承受的压迫。每个人都出于自己的恐惧而竭力借多少比较机智的理论之助，而爬到彼岸来。只有不多几个勇敢的人，才敢于道出真相，可是，通常他们总难以为别人所理解，别人甚至不相信他们的真诚。当人们从作家的话语里感觉到他们的痛苦是如此深刻、如此强烈，以至于形同谴责，也不允许真相提高自己的嗓门。于是人们开始大谈其处境的悲剧性，做出悲哀的姿态，发表在这种场合下十分体面的演说。而那些要求更加严格、知道此类话语和姿势很不适宜，但同时又不善于迫使自己长久思考别人之体验的人，夸张地做出一付严峻的表情：“我们，他们说，深刻地体验到了，但不想发现我们的深层感情。”他们实际上什么也未曾体验到，他们只是很想让别人以为他们是非常敏于感受的，而只是由于生就的羞涩心理，才在严峻的面具下隐藏起了自己的感觉罢了。有时，这甚至在一流作家群中也会导致极为有趣的怪事。如阿纳图尔·法朗士、迷人的讥笑的发明者，以其特有的方式要人们相信，他能感受并理解一切，而他之所以不号啕痛哭，只是由于一个男人即便面对极度恐惧也不宜哭鼻子。就是他，在其所写的某些小说中，担当起了反对犯罪的犯罪牺牲品的辩护士这一崇高的角色。“我们这个时代”，他说，“出于对罪犯的怜悯而忘记了成为其牺牲品的那些人的痛苦。”我要重申的是，这是表现对当代探索缺乏理解的最奇特的例子之一。的确，我们这里的人们常常谈论一般怜悯心，其中也包括对罪犯的怜悯心问题。就此而言，阿纳图尔·法朗士远非惟一个以为我们最重要最突出的特征，就在于异乎寻常的感受力和软心肠的人。可实际上，尽管怜悯感无可争议地更适于站在受害者一方，但促使现代思想者转向罪犯的却不是这种感情，而是好奇心，也可以说，是求知欲。几个世纪甚至数千年以来，人类思想徒劳地在善之中寻找伟大生活之谜的谜底。然而，如众所周知，除了神正论和否定神秘存在及其可能性的理论外，人类什么也没找到。以幼稚乐观主义著称的神正论早已以其机械论使人类腻烦之极了，这种理论证明，人类生活并不具有足够现实性，以至于有关其出现和消失的问题，与表面看更具有可信度、但人们却不愿意相信的能量和物质保存

的问题一样，同样具有存在权。可是，如众所周知，不愿意相信却连任何一种理论也抵挡不住。总之，善辜负了人们在它身上寄托的希望。而理性所带来的成果同样少得可怜。于是，疲惫至极的人类丢开了往日崇信的旧偶像，而把恶和疯狂抬到了宝座上。笑眯眯的阿纳图尔·法朗士又是争议又是证明，他的证明非常出色。可是，有谁不知道他的证明而他的证明又为谁所需呢？让他自己去笑好了，让他在对自己优越性的意识中洋洋得意吧——我们这一代已经不会重新回到老路上去了。我们的子孙们也许会被我们所承担的任务吓慌的，会把我们叫做“败家的父辈”，而重新开始积聚各类精神和物质的财富。后来人会重新对理念、进步及诸如此类的东西树立起信仰。至于我个人，那么，我可以几乎毫不怀疑这一点。唯我论及对无根据性的崇拜是不会永久存在的，主要是它不具有连续性。生活中最终和最后的胜利，如旧式喜剧中那样，将属于善和理性。历史已经有过许多个与我们这个时代极为相似的时代，如众所周知，它能极其出色地对付像我们这样的时代，能够从大地上将一切要求过分严格、过分精细，其无所不知有所夸大的东西，扫除殆尽，并继续在求知欲驱使下进行的各种不够恰当的尝试之后，蹑踪而来。天才通常总不外乎不是没有子嗣，就是只有白痴。无怪乎大自然总是那么庄严肃穆：它将自己的秘密很好地掩盖住。我们可以假设，我们不必为此而惊讶，只要回想一下大自然在利用自己的手段方面，是如何一场糊涂就够了。要知道，任何一度曾把大地的统治权牢牢掌握在自己手中的暴君和大恶之人，也未曾如自然那样，表现得如此冷酷和毫无心肝。只要稍不合它的意，稍一违反它的计划，就会把成百上千种最严厉的惩罚，加之于过失者的头上，哪怕此人原不过只是个吃奶的婴儿也罢。我们这位共有的母亲，为了让可怜的孩子听话，什么样的恐吓和拷打是她想不出来的呀——什么疾病啦，畸形啦，疯啦，死亡啦。当然，颇有些乐观主义者，他们认为自然并不是在惩戒，而是在教育我们，就连托尔斯泰伯爵也曾说过类似的话：“死亡和痛苦像稻草人一样，从四面八方吓唬人，把人逼进一条从属于其理性法则，只向人开放的人类生活之路。”这种教育方法倒不赖！完全跟对付狼和狗熊一样！可托尔斯泰伯爵的话还没有说完。很可能当人拼命逃离某个恐吓物时，由于不善于把握方向，以至于并未走上睿智的、自然认为是惟一正确和必要的路，而在慌乱中一头扑进另外一个恐吓怪物的魔爪中。要是那样又该怎么办好呢？而这种事是经常发生的，我岂敢得罪乐观主义者，但是，我仍然要说，或迟或

早，这种事必然会发生在每个人身上。想要逃跑已经是不可能的了，你终究无法挣脱开疯狂或疾病的魔爪！剩下的只有一种办法：置什么传统、神正论、智者以及首先是置自己本身于不顾，而依旧继续大肆歌颂自然母亲及其伟大的仁慈。就让未来一代人避开我们好了，就让历史把我们称作人类事业的叛徒好了，我们依旧要大唱其丑陋颂，破坏颂，疯狂颂，混沌颂，黑暗颂的。而在那个世界里——哪怕连青草也不长呢。

15

星相学和炼金术早已过时、寿终正寝、自然死亡了，但却在身后留下了继承者：发明染料的化学和积累公式的天文学。事情总是这样：天才的父辈生出了白痴的子孙，而假如其母系亲属品德又十分高尚的话，就更其如此。这一次，我们碰到的就是如此：其母系亲属品德异常高尚，那就是社会利益与道德。炼金术曾经寻找过哲学基石——为此它白白浪费了时间；星相学则凭星相搞预测——以其伪知识骗人。后来它们就有了利益和诚实做生活伴侣，于是，世上便诞生了化学和天文学……家谱纯正——对此无可挑剔。根据或然率，在某种程度上，我们满可以从白痴般的儿孙得出结论，即他们的父辈是天才，对此大约不会有什么争议吧。要知道此事有人已经有过某种暗示了，尽管在这种事上，我们不可能比推测走得更远。但对我们来说，此类推断是可能有的就足够了，何况我手头还准备了另外一些理由。比方说，即以这样一种观点论，那就是，我们这个时代深信，炼金术和星相学所做的一切，都既无意义又无必要。人们对此是如此深信不疑，以至于任何人也未曾想到是否应该认真检验一下自己的信念是否可靠。人们对我们说，炼金术士和星相学家里有不少骗子和谎言家。可难道这也算答案！各领域里都有利用人类的轻信行骗的平庸者和庸才。我们的医学即足以证实这一点，那里面积聚了多少专门敲诈病人钱财的江湖骗子呀！而炼金术士和星相学家却极有可能是他们那个时代里最杰出的人才。而我要说的更有甚于此：尽管当代科学界常以染料和公式而自豪，然而，甚至就是以其实际发明和发现而闻名的19世纪中叶最杰出最有才华的人们，也全都兼搞炼金术和星相学，也就是说，也全都寻找过哲学之石，猜测过人的命运。而这些人当中具有诗才的人，甚至能吸引全民的关注。公众舆论

(*Consensus sapientium*) 自古以来便特许诗人可以拥有极大自由：他有权谈论宿命、奇迹、神祇、来世，总之，有权无所不谈——只要他说得有趣则可。光是这也就够了：19世纪履行了它对不安分所承担的责任。任何时代也没有像发明电话和电报的19世纪那样，有过那么多灵魂战栗、忧心忡忡的作家。那时的人们认为以凡俗的日常生活用语谈论人类灵魂朦胧隐秘的追求和那些不管什么体面不体面、鄙弃体面，甚至以冲淋浴、暴饮食、闻溴剂来治病的人，是极不体面的。可这还都只是纯外在方面，它属于“时尚”史，所以，我们在此可以对此存而不论。问题在于，炼金术和星相学并未彻底绝灭，如大家所认为的那样，它们只不过是在装死罢了，只不过是临时走下场去。看样子，现而今它们对闭门思过已经厌烦了，又想向人们东山再起了，于是，便把它们那些不走运的子孙们丢在一边了。可这你又能有什么办法呢？祝你好运！……

16

我们的生活中往往有这样的时刻，那时，我们储备的所有经验，似乎全部告罄了。一个人无论他到哪儿去，无论他看什么，见到的都只是他早已熟悉的、早已见过的。对此类情形，多数人是这样解释的，即他们已经是无所不知了，因此，人们完全可以根据他们的体验，就什么是一般生活这问题做结论了。通常此类事件发生在35至40岁之间的人身上，这个年龄段，按照卡拉姆津的观点，是一个人一生中最好的时期。一个眼中所见已无任何新鲜事物的人，往往根据这一点认为自己业已完全成熟了，断定自己有权评论一切了：他可以根据曾经有过的，预见到未来会有什么。然而，断言35至40岁之间是一个人一生中最佳时期的卡拉姆津错了；而那些断言对他们来说生活中已经不可能有任何新东西的喜欢做结论的人，同样也错了。我们根本就不应该滥用精神体验的停滞时期，以之为据，根据现有可能判断生活中所有的可能性，而是恰恰相反，倒是应当以之为根据证明，即无论您的过去是多么丰富多彩，也不可能究尽丰富多彩的现实生活于万一；我们决不能以过去为据，断言将来会有什么。而且，不但如此，这样做无论对什么都既无必要也无益处！难道说这样做仅仅是为了欣赏虚构的思想成熟期，体验被卡拉姆津描述得如此堂皇的、生命最佳时期的无穷魅力

吗？！这样的诱惑好大呀！这样一来，一个人就被迫不得不中止自己嗣后的体验，注定在发生新事之前一直陷于沉思之中，可是，这一在新旧两个帝王之间形成的“两个帝王之间的帝位空虚时期”（*interregnum*）、这一在我们的存在过程中出现的停滞时期，如能将其直接用于与此截然相反的目标，即在我们的过去中寻找这样一些表征，它们表明，未来拥有全部权力如它所愿的那样，或是与过去相仿，或是与过去无任何相似之处——这样是不是更好？这样的表征，只要你愿意，可以找到好多。偶尔你还会想到，比方说，我们及我们的前人所观察到的现象间的自然联系，对未来根本不必要，就连人们迄今为止以为不可能的奇迹，到某时，也会比已使人厌恶之极的现象规律更有可能、更好理解，也更合乎自然。要知道我们对规律早已烦得要命——您何不也坦率地承认这一点呢，你们这些来自科学界的人！即使你怎么费劲儿想，你也想不出什么新招来，不外乎再次证实一下旧有的规律罢了，这种想法，不过表现了此人对任何脑力劳动的不可救药的厌恶罢了。当法则已经多得超出了必要的限度，仍一味发现一个又一个的新法则！要知道假如想要有所思考的愿望占了上风的话，一个人所能做出的惟一推断恐怕就是，毕竟思维没有也不该有任何界限，而归根到底是以迄今存在过的认识史、以若干极为可疑的抽象观点为根据的认识论，不过是某些教派代表人物的、不对任何事物有约束力的杜撰罢了——“自然终有一天会认识自身”（*und die Natur zuletzt sich doch ergründe*）。有时，当我们想到，我们不知道而且永远也不会知道伟大的世界之谜时，我们变得多么暴躁呵！我认为，世界上没有一个人不在一生中的某一次，体验到想要猜详神秘的谜底的极度需求。甚至就连发明了认识论的粘液质哲学家，也悄悄地躲避开旁人的视线，一直都在时不时胆怯地尝试着一些不合方法论规范的偷袭，暗中指望着能凭这类方法，为自己开辟一条通往未知的道路，而这，却与他们所写的、乏味枯燥、颠三倒四地想要证明科学认识的伟大优点的、厚厚的大书大相径庭。人或是在生活，亦即在研究生生活，或是从有限经验的拘禁下解放出来。其余的一切，全是鬼话。卡拉姆津为之陶醉并以之迷惑了自己的读者的那些诱惑力，同样来自魔鬼……抑或是与之相反？谁能解答这样的问题？于是乎，正如生活中常常发生的那样，一段激情洋溢的演说辞，临到结尾时，你还是不得不诉诸于猜测性判断。何不让每个人用他认为最好的方式来行事呢。可是，那些虽有其愿望，但却不可能按卡拉姆津的方式生活的人，又该怎么办呢？对他们我就不知

道该说什么好了。每逢这种场合，席勒便会向人推荐希望。合适吗？坦白说：未必——安宁既已失去，便将永不复得。

17

自从康德终于使学者们信服，说现象界是一种根本不同于真正现实的某种东西，就连我们自身的存在也不是真正的存在，而不过是神秘，未知实体的一种可见的表现罢了。从此以后，哲学便在近代轨道上裹足不前，它甚至感到自己在这位伟大的哥尼斯堡人所指出的道路上，无力挪动哪怕一毫米。我们可以往前行，也可以往后退，但却必须得在康德的轨道上。因为你如何才能摆脱现象与物自体的对立呢？而既然这一状况无可更改，那就是说，无论你愿意与否，你都得套上认识论的枷锁。多数当代哲学家恰好就是这么做的，他们这样做不但没有一句怨言，而且，还带着欢快的笑容。这样一来，一种怀疑便会油然而生，也许他们除了枷锁外，别的什么都不需要；也不需要让他们的“形而上需要”成为对索套的需要以外的任何别的什么。因为，如其不然，他们就得从一开始就把自己吊在拷问架上——只有套上枷锁后才可以除外。要知道现象界和物自体的对立，是理性提出来的，而由此推导而来的认识论，同样也是理性提出来的，因此一个热爱自由的灵魂从一开始起就有充足理由止步——一动不动。众所周知，对待魔鬼，必须极其小心翼翼才是，哪怕您的一个指甲尖被他抓住了，也足以让他把您整个都带走。理性的情形亦复如是：您哪怕只在一个观点或一个前提上，对它作了让步——喜剧该收场了（*finita la comedia*）。您从此以后永远都无法摆脱它，或迟或早，您都不得不承认它对您拥有主权。形而上学是不可能与理性共存的。一切形而上学的，都是不可思议的；而一切理性的，都是实证的。但在这里，我们即刻便会面临这样一个非常困难的两端论法：形而上学以不可思议性为其基本术语，可要知道，另一方面，许多实证主义论点也对这一可尊敬的术语拥有完全合法和公正的要求。对此我们又该如何是好呢？是否有某种可以帮助我们把一般的不可思议性和形而上学区分开来的标准呢？而在这一问题上，是否可以采用某种标准呢？而标准本身是否是狡猾的理性所设下的一个陷阱，目的是从另一端将奔向自由的人捕捉住呢？这一问题不可能有两种答案。为理性所提供的所有服

务，人们或迟或早，总归会付出弃绝自我的沉重代价的。无论您是否接受它以认识论的响亮称号或以谦虚的标准名义为您提供帮助，归根到底，您必定会转到实证主义的路上去。这在缺乏经验的年轻人身上尤为常见。开头看起来他们似乎已经摆脱了束缚，在义无反顾地向前疾驰，可很快又都跑到了罗马，如众所周知，条条道路都通到那里，或是换一种不那么崇高的话说，跑进了单马栏，如众所周知，条条道路也都可以通到那里去。避免实证主义的惟一方法——当然，前提是由于某种原因，您已经不再喜欢实证主义了——是不害怕荒谬绝伦，无论它是实证主义的还是形而上学的，并在方法论上摒弃实证主义提供的所有服务。哲学里有过许多这样的例证，尽管对此人们一般是回避的，而我依然还是要建议大家对之给予关注。我相信，是因为它荒谬（*Credo, quia absurdum est*），这句话出自中世纪。近代史中则有叔本华和尼采，这两人都是完全漠视理性和逻辑的崇高例证。在这个方面特别值得一提的是叔本华，身为一个康德主义者的叔本华，居然能以康德的名义，狡猾地不仅敢于勇敢地向理性进行偷袭，甚至敢于迫使理性为自己而害羞。这位令人惊奇的康德信徒，居然走到那么一种地步，即想要——当然全都是以导师的名义——克服时间和空间观念。他甚至允许有预见，而学术界迄今仍在为此而犯难，究竟该把这一假设划进形而上学领域还是普通的荒谬绝伦领域里好。而我，说实话，也不知道对此究竟该怎么办好，尽管我对此并不是十分感兴趣。聪明人，异常聪明的人，往往坚决主张极度的荒谬绝伦性，而我对此感到彻底满足了。总之，叔本华向理性发动的整个远征，在相当大的程度上，是一件值得高兴的事。尽管他显系来自康德的理念，但在一条人马践踏的小路上踉跄而行早就使他厌恶了。于是，他转了个方向，开始穿过无法解决的矛盾所组成的密林，逶迤曲折地独行，根本就不考虑自己这是在向什么前行。意志压倒理性的首要地位，音乐是我们最内在本质的表达，难道就凭这些论断就足以确信，他已巧妙摆脱了康德在思维的道路上到处布满了的先天（*apriori*）综合判断了吗？而要知道在叔本华的哲学中，的的确确，音乐远比逻辑的成分更多一些。无怪乎人们不允许他的哲学走上大学的讲坛。但在大学院墙之外，却可以谈论他，当然，人们谈论的不是他的理念，而是他的音乐。现而今理念到处都在被大量生产出来，即使没有叔本华，整个欧洲的书市上，也充斥着理念。那些被打磨得精光、漆得油亮、舔得打滑的理念，是多么为自己的严肃性和严谨性自豪呀！叔本华这样的优点少得可怜。但这却是多么

活泼而又伟大壮观的矛盾呀，它自由而又勇敢地呈现在众人面前，多数情况下甚至连想都没想到，它们必须躲避开高度警觉的警察的视线。叔本华又是哭泣又是笑，又高兴又生气，他根本就没想到，这在一位哲学家来说是不能允许的。“不要说、而要唱”——查拉图斯特拉如是说，而他的遗训很大程度上已经被叔本华完成了。哲学可以成为音乐，但这并不等于说，应该把音乐称之为哲学。一个人只有当他结束了自己手头的所有事情，当他已经不再“思考”也不再“工作”时，当他把自己向自身和他人完全呈现出来，开始自由地观看和谛听，开始容纳一切并不向自己隐瞒一切时，他才会开始“研究哲学”。这样一来，那些抽象的公式于他又有何用呢？有何必要在思考之前首先要问一下自己：“什么是我能思考的，我思维的界线何在呢？”他将从事思考，而让那些自愿者们就其所思考的一切作总结去吧，让认识论去建构去吧。谈论美是最不重要的，必须去创造美。任何一种美学理论还从未猜测到，一个艺术家的思想会向哪个方向发展；他创作活动的边界究竟在哪里。认识论的情形同样如此。它可以中止一位学者的工作，而学者本人也担心自己走得是否太远，但它却无法预先决定人类的思维。甚至就连康德的现象界与物自体的对立说，也根本无法以致命方式折断人类求知精神的翅膀。终有一天，实证主义的这一不可动摇的基础会摇晃起来。有关我们的思维可以做什么而不可做什么的认识论论争，在我们后代的眼里，会变得如中世纪经院哲学论战一样可笑。未来的历史学家会问：“他们究竟为什么要争论真理应当是什么样的，既然他们满可以自己去寻找真理？”我们可以为他们预先准备好答案：“我们的同时代人不愿意探索，因此才会耗时费力地侈谈什么认识论。”

18

不要想念自己，年轻的幻想家！——无论你怎么真挚诚恳地寻求真理，无论你的祈祷如何深刻而又热情，无论在你的过去曾经有过多么大的痛苦和非人所能承当的恐惧——不要相信自己，年轻的幻想家！你所寻找的东西，是你注定找不到的。如果一切顺利、如果你具有文学才华，你会写出一本很好、很有趣、很独特的书来。也许——尽管这听起来会让你抱屈——这样的结果，你甚至会感到满意的！在尼采写于1888年——是年，乔治·勃

兰兑斯首次发现——的一封信中，你可以找到这一可悲预言的证实。难道尼采没有奋争过吗，没有寻找过吗，没有受过苦吗？可是，到了临终时刻，当尘世间所有幸福，在他眼中都变得无足轻重、四大皆空时，他却像一个少年，贪婪地捕捉着有关自己初次成名的信息，并与自己或远或近的朋友们，分享自己的喜悦。在写于此期的数十封信中，他不惮烦劳地以各种方式讲述，勃兰兑斯是如何开始其演讲的，讲堂是如何聚满了三百多人，甚至还引用了他演讲的丹麦文海报。名望刚一开口笑，往日岁月里一切令人恐惧的体验便被丢到九霄云外了。忘掉了孤独、遗弃感、山中的洞穴和一条蛇爬出嘴里的那个人——他的全部心思，都指向市俗的可以理解的、可以理喻的幸福。凡人的命运便系如此：

一只贪婪的手，在搜索宝库时，抓到条蚯蚓，就喜不自胜。

(Mit gier'ger Hand nach Schätzen gräbt,

Und froh ist, wenn er Regenwürmer findet)

19

人在年轻时之所以写作，是因为他觉得，他所发现的似乎就是最新的、极端重要的真理，所以他必须尽快把它宣告给可怜而又无知的人类。嗣后，在他变得更有经验也更谦虚，便对自己的真理产生了怀疑，只不过到了这时，他写作才是为了检验自己。又过了若干年，他已经知道自己从根上就错了，而且，也根本没必要检验自己。但是，他依旧还是在写东西，因为他除此之外不会干别的行当，而拥有百无一用的“多余人”的名声，则是可怕的。

20

一个个性非常独特的人，却往往会是一个非常平庸的作家，反之亦然。有时，我们在写作中所追求的，与其说是讲述在我的身上所发现的事情，倒不如说表达自己“善良的愿望”(*pia desideria*)。因此，一些很不安分且很不知梦为何物的人，却可以歌颂早已被人歌颂过、且已使大家全都厌恶了的宁静

第二章

与轻闲；而另外一些一昼夜睡十小时的人，却偏偏能适时地做完一切——这还不算幻想一下冒险、暴风雨和危险，甚至能把所有的问题都挨个数落一番。

21

当你阅读早已过世作家的作品时，总会有一种奇特的感觉把你给攫住：二百年、两千年以前曾经活过的人——无论他们曾经在哪儿活过——他人在尘世上在某个时刻所写的一切，距今已多么遥远了啊，可我们却在他人的著作里，寻找什么永恒真理！

22

今天我有权庄严宣告、甚至是自有人类以来第一次宣告的真理，到了明天、甚至可能即在我的嘴里，就变成枯燥无味、百无一用的许诺了。这样一来，我就失去了把它称为我的真理的权力——而那兴许只是因为我只有一人——而其他人仍将与这一真理一起生活、爱它并赞扬它的缘故吧。

23

一个不会灵感勃发地撒谎的作家——要撒谎只能是灵兴勃发的撒，这是一种十分伟大的、并非所有人都会有的艺术——喜欢表现自己的坦率和诚恳。他除此之外别无它法。

24

独特性的来源：一个已经没指望彻底根除自身某种缺点或哪怕是把它向自己和他人掩盖起来的人，会试图在这种缺点里找到其特有的优点来的。假使他在这一点上得以说服周围的人，他就达到双重目的：既摆脱了良心

折磨，又成为独特的人。

25

当人感到自己对一些小难题力不从心时，往往会转而追求另外一些伟大目标。而他们并非总是毫无结果。

26

打嗝会打断最崇高的人类思维。如果你愿意，尽可从中得出某个结论；但是，同样，如果你愿意，也可以不得出任何结论来。

27

有信仰的女人——尽管我们并非十分情愿，但对男人，我们会原谅其“信念”的。当然，如果我们看到一个人，他对自己的不可战胜坚信不疑，却又不得不向必然性妥协，会十分奇特。双手布满老茧既可笑又不雅观——可虽然如此，既然我们并未生活在天堂里，而是生活在尘世间，在此，我们不得满头大汗去挣赖以糊口的衣食，因此，手上不可能不布满老茧。可把老茧视为理想究竟又有何必要呢？在实际生活中，尤其是在几乎每一位现代男子都或多或少被注定生活其中的社会政治生活中，信仰是必须具有的。团结就是力量，而团结只能产生在具有同样思想的人中。其次，深刻的信念自身也是一种巨大的力量，它能成功取代、甚至在许多方面优于最严谨缜密的论据。有时，一些有信仰的人只需以其固有的、健康的、沉闷而又颤抖的嗓音，嘟囔出那么一、二个短句，挤满礼堂心中仍然犹豫不定的听众们，便会被征服。而这已然是历来如此的惯例了，以致大家都认为，真理似乎善于大声而有力地呼喊。可实际上真理常常是无言的，尤其是新的真理，它们最怕人，而且，它们的嗓音也几乎永远都是微弱有时甚至是嘶哑的。可是，在这种情形之下，重要的不是它实际上怎么样，而是它对

第二章

人群有什么影响。对于社会活动家来说，信仰简直是必不可少的。而如果有人足够聪明，以致知道自己虽有自信但缺乏足够的天分，故此无法巧妙装扮一个信徒的话，那么，对他来说，彻底放弃社会活动不失为最好的办法。而与此同时，他也会明白，缺乏信仰并非是有益的。因此，他也会宽容地对待那些由于生活条件的决定而具有如此信念的人的。但也正因为如此，对那些无任何必要而以如此野蛮的文身丑化自身的人，他也会极不耐烦的。而尤其是对女人。可是，具有信仰的女人何以会令人无法忍受呢？她生活在家庭里，不用从事艰难的、日复一日的劳作，她又有何必要丑化自身呢？既然你有一双洁净漂亮的手，为何要人为地磨出两手老茧来呢？通常女人们并不愿意为自己构想出什么信念不信念的，她们往往会在随便什么地方找现成的来。而且，多数是从对她们感兴趣的男人们那里；而且，即便如此，也只是在下列场合之下，即当她们感到，那个男人自己也未强壮到足以为自己的理念开辟道路的地步时。她们在为那男人揪心，于是，便使出最后一招：试一试，看她们那软绵绵的拳头对自己心爱的人起不起作用。这样做当然很令人感动，可毕竟有几分可笑，到最后则会令你极端厌恶的。因此，如果你碰到这样一些女人，她们并不相信自己的丈夫，也不认为有必要去帮助他们，同时也没什么信仰，那么，碰到这样的女人，是令人欣慰的。

28

妇女解放——战胜强敌惟一的、至少是最可靠手段，是学会运用他的武器。依据这一原理，已经对奴从男子感到厌恶的当代女性竭力想从男子们那里尽可能多学几手。奴役多痛苦，而自由多可贵！到后来，当奴役已到了无法忍受的地步时，会使一个人只要能获得自由，情愿牺牲一切。对于一个困在地狱中等死的囚徒来说，即使他有了善心又当如何？他只有一个目的，一个愿望，那就是获释，离开监狱，与此相应，他才只珍视自己身上那些足以帮助他实现朝思暮想的愿望的品质。假如要想折断铁栏杆需要的只是强壮体力的话，那囚徒准保习惯于把强健的肌肉视作最好的行善者的。而假如狡猾能帮得了他的忙的话他又会觉得世上最珍贵的，就是狡猾了。我们的女人皆有类于此。她相信，男子之所以能占上风，主要是因为他们有教养还有受过严格训练的头脑，于是，她便扑向大学和书本。在她眼

里，向她昭示自由的学问是光明，而其余的一切都是黑暗。这当然是错误的，可是，假使你劝她不要信这个，那您只会是白费口舌，她是不会相信的，无论如何也是不会相信您的，她也不会相信，与她最美丽的憧憬相联的一切，会不好甚或是很糟。这样一来，显而易见，女人的教养将不亚于男人，她们将会有坚定而又广泛的见解，终身不渝的信念，世界观，甚至还可能学会严格符合逻辑的思维。到那时，两个对立性别之间通常所有的许多误会也许就不会发生了。然而，上帝啊，真到那时活在世上是多么乏味呀！男人在证实什么，女人也在把什么证明，甚至就连孩子，可以肯定，也一生长下来就无所不知、无所不晓。而未来的男人们，该会多么忧郁地怀念我们这个时代那些调皮任性、性情乖张、单纯无知、懵懵懂懂、同时也不愿无所不知的女人呐。整整有一半人类不愿意无所不知。希望即在于此：也许实际上即使没有理解，人也过得去？也许，逻辑头脑不是什么美德，而是罪孽。然而，在为生存而从事的斗争中，由于适者生存的法则，人类已经丧失了不少优秀的品质，显然，女性的不合逻辑性，也在注定死绝之列。可惜，真是太可惜了。

29

各种文学都好，只有乏味的那种除外——伏尔泰如是说。我们可以把他的思想略事扩展而说：各类活动、所有人都好，只有乏味的人除外。无论您有什么缺陷和罪过，只要您具有吸引力并有趣，大家就会原谅您的。因此，坦率和自然也才会被人当作是可疑的美德。无论如何，当人们说，坦率和自然是一种美德时，这句话永远应被理解成“一粒盐，讥嘲地，带一定保留地”（cum grano salis）。也就是说，一股脑说出某一真理是可以允许的，也是适当的，还有的时候，你也可以像圆木一般在路当中放倒，可千万不要把这种坦率归纳为一种原则。总是“讲真话”，总是完全敞露自我——何况这实质上是做不到的，任何人任何时候其实都未尝做到这一点，甚至在有名人物的著名《忏悔录》中也未做到——要比人们通常以为的远更危险，更需要负责任。我敢于充满自信地断言，假如有那么一个人，愿意并且也能够讲出有关自己的一切真相；而且他不是像文学家们通常所做的那样，以譬喻的方式讲述（所有譬喻都是夸张），而是以朴素的、平常的、人类所用的赤裸裸的语言来讲述的话，那这人就会永远把自己给毁了，因为

第二章

他在邻人和自己的眼里已经失去了任何兴趣。我们当中每个人心灵的深处都有一个沉重的、无法治愈的创伤——人人都知道它的存在，但却做出、而且是必须做出似乎根本就不知道它的存在的样子，而且大家也都装出十分依赖它的样子。不妨让我们回忆一下莱蒙托夫的诗句：

看一看你的周围：人群在日常的道路上欢快地走动，
在他们那节日般的脸上忧虑的痕迹隐隐，
却没有一丁点儿眼泪来大煞风景。
但在他们当中未必有这么一个人
不曾被严厉地拷打折损，
在皱纹过早爬到脸上之前，
不曾有被损，也没犯过罪行。

遗憾的是，这段话里所包含的真理可以说是太多了，而这些真理则必须加以掩盖。掉眼泪、坦白招认是极不体面的。因为真正可怕的事物是会把大家都吓跑的。当然，人们也常以此类事物来吸引人；比方说，如拜伦和莱蒙托夫那样。然而，可怕事物的诱惑力是以模糊朦胧和遥不可及为其必要条件的。任何怪物从远处看都是美的。只有那个善于让自己与他人保持一定距离的人，才可以是有趣的。女人并不总是懂得这个道理。女人一旦喜欢某人，就会竭力走近前来，尽可能走得离他能更近些，通常使她们十分惊讶的是，为什么男人总不肯以坦诚对坦诚，为什么人们不让她们介入最珍贵的心灵宝库。但心灵这一宝库惟其不可介人才美。一般说这也不是什么圣殿，而不过是一个遍体鳞伤的兽——人躲在里面舔自己伤口的洞穴而已。这种事难道也可以当着人做吗？一般说人们都需要人们为他们提供一种正面的东西，而女人尤甚。在文学中尚可以歌颂绝望、无望和不可救药的创伤——总之随便什么都可以；因为这毕竟只是文学，亦即假定性而已。但在生活中，如果你察觉自己的郁闷无法摆脱，察觉自己的病患已不可救药以及诸如此类的事儿，也就意味着最终杀死你自己，而不是治愈你。所有的人，甚至就连优秀人物，也会从您身边踉跄退却，除非为了遵守某种秩序和循规蹈矩，而在他的世界观里给您安置一个不是十分醒目、因而也不十分珍贵的位置。如众所周知，在世界观里如同在墓地里一样，已为每个人都准备好了位置，那里所有人都是尊贵的客人。在那里即使是多余人

也能找到自己的栖息地。那里总有一块地盘是特别围护好了的，各类废渣都往里倒并在那里腐烂。但对那些还不愿意涉足世界观领域的人，我们的建议是三缄其口，或是像陀思妥耶夫斯基、尼采及与其相仿的人那样，去搞文学。对于在写书时（而且是只在写书）的作家来说，一切都是可以允许的——只要他有才华即可。可作家在生活中却不可太开放，以免人家猜测，他在书中关于自己是不是说真话。

30

普希金断言诗人应该而且也能够成为自己作品的法官。“你对它是否满意，爱挑剔的艺术家？满意，那好，让公众去骂它好了……”我们未必可以与此论点论战，而且也无此必要。因为我们怎能够“证明”，最高法庭不属于诗人本人，而属于社会呢？抑或相反，普希金的观点是对的？因而，我们不能把普希金的话当作普遍必然判断。我们有权同意或是不同意它。然而，它一旦成了证据，就不可能被驳倒。无论我们是否喜欢这一点，但是，显然普希金对自己的作品是十分满意的，而且，也不需要读者的赞许。多么幸福的人呀！而我认为，他的幸福有赖于下述一点，即他在自己的追求中，善于不超越某个特定界线。我认为并不是所有诗人都同意复述普希金上面的那句诗。比方说莎士比亚。我绝对无法想像莎士比亚在写完《李尔王》或《哈姆雷特》之后会对自己说：“对自己的劳作，我的评判比所有人都严格，我对它们很满意。”我甚至认为在他头脑里，有关《哈姆雷特》或《李尔王》的优点何在的问题，根本就不曾产生过。不但如此，我认为，对于写作了《哈姆雷特》的莎士比亚来说，“满意”一词一般说已然丧失了任何意义，而即使他曾经用过这个词，也仅只是出于习惯而已，正如同有的时候我们会出于习惯说出早已过世的死者的名字那样。对于自己的作品，对于自己那已为全体有教养的人类读了三百年之久的作品，他想必觉得它们尚不够完善，像婴儿的啼哭或病人的呻吟一样软弱而又可怜。他把它们交给了剧院后，极有可能连他也十分惊讶，作品居然会大获成功。兴许他也曾欢喜不止：他的眼泪还有点用处，哪怕只是为了要人开心或是教人们一点什么。在这个意义上，兴许对他来说，公众的评判会比他自己的评判更可贵。他不能不责备自己的孩子——可谢天谢地，至少人们是肯定它们

第二章

的。当然，人们之所以肯定它们，是因为他们没有理解或是理解得不够好，但这已经不再重要了。“要是照每一个应得的名分对待他，那么谁逃得了一顿鞭子？”*——哈姆雷特问道。莎士比亚早知道，严厉的法庭会否定他的作品：法庭上有那么多可怕的问题，却连一个令人满意的答案也没有。难道说仅此就足以令人“满意！”吗？《错误的喜剧》、《十二夜》甚至《理查三世》尚差强人意，但在《哈姆雷特》之后，人只有躺到坟墓里才可获得安宁……假使要我开诚布公地说出一切的话，那我还不能完全相信，普希金自己是否直到自己生命的最后一息，也忠实于自己业已在1830年，即写作这里所谈及的那首诗的那一年，所曾表述的观点，他是否说出了他想说的一切了呢？或许他已经感觉到鲜有对其作品感到满意的诗人，但骄傲妨碍他承认自己的软弱，于是，他竭力想要再次以自己优越于公众这种意识来安慰自己。这个办法太妙了——没什么好说的！应当用鄙视来对待屈辱——要知道普希金被迫不得不忍受许多屈辱——而那个为了要蔑视屈辱者，而去找寻自己那的确立下的功绩并倾听良心的严厉审判的人，是多么的不幸呐！所有这些斤斤计较统统是不必要而又危险的。一个人如果想要保持力量和自信，就必须抛弃宏大的幻想。他应当鄙视敌人，即使从内心来说他不能鄙视他们时，也仍须装出一付不把任何人放在眼里的样子。于是，人们看他总是心满意足……普希金是个聪明人，天性非常仁厚的。

31

与意志作对的形而上学——我脑子里常常浮起这么一种想法，即恶兴许并非那么不必要——如人们一般以为的那样。疾病、屈辱、贫穷、丑陋、失败及所有其他在我们这个星球上，以热带式的富饶繁荣生长的植物，兴许，都是人所需要的。这一观点有许多经验观察为依据。诗人常在诗中歌颂哀伤。

我们是小学生，痛苦是我们的老师（*Nous sommes les apprentis, la douleur est notre maitre*）——缪塞如是说，甚至每个人都能连书都不用

* 《莎士比亚全集》第九卷，人民文学出版社，1988年，第58页。——译注

翻，就这同一题目，从各种各样作者的书里，摘录出随便多少这样的引文。而且，每个都能不光援引——在此种场合下人们不大相信的、因为一般人们以为他们是没有心肝、非常冷漠的——哲学家。而且，还可以引用性格温和带有感伤气质的诗人的诗作。我们无疑可以举出许多痛苦与损失于人有益的例子来。当然，反之亦然，我们同样也可以举出许多这样的事例，即无论你怎么寻找，也无法从痛苦和损失中，找到任何益处。而恰恰就是这样一些事例是深刻、严肃、令人屈辱、令人十分屈辱的痛苦之事。喏，比如契诃夫笔下的男人和女人，多数显系比照真人写出，但至少他们与现实生活是相像的，栩栩如生的。万尼亚舅舅，一个五十多岁的老头，以非其所有的嗓音，对着整个舞台，向整个世界呼喊道“生活完蛋了，生活完蛋了”，说着，毫无疑问地向无任何过失的教授开了枪。或以《乏味的故事》里的主人公为例。主人公怡然而自得，一连30年，在做一件重要而又有意义的事，可突然、不知不觉间，他患上一种可怕而又讨厌的病，但疾病并未一下子夺去他的生命，它只不过向他张开了它那吞噬一切的大口。为什么要这么写呢？而契诃夫笔下的少女和女人又当如何！她们人数很多，他笔下的女性多数年轻、无辜而又迷人。可是，时时处处，都有无意义的、野蛮而又丑恶的悲伤之事，在窥伺着她们，把她们最卑微的希望扼杀在萌芽状态中。她们哀哀啜泣，号啕痛哭，可是，命运还是不放过她们。这类可怕的事又该如何解释呢！契诃夫不吭声也不解释。可他也不哭：他早已不会流泪了，况且成年人哭鼻子是可羞的。必须或是紧咬牙关不吭声，或是给予说明和解释。于是，形而上学来着手解释了。在理性通常所以止步的地方，形而上学却认为自己有权再往前迈一步。“我们曾经”，他说，“看到过许多这样的事例，即一种痛苦初看上去似乎既荒谬又无必要，随后却觉得它别有深意。而那些我们无法给予解释的事，兴许依旧有其自己的原因。”“生活完蛋了”——万尼亚舅舅如是说。“生活完蛋了”——无数个无辜死去的年轻少女的嗓门，在呼应着他，然而，或许什么东西都未曾完蛋。濒死者所体验到的恐惧本身说明，死亡仅止是表面的。死亡只不过是一些伟大事件的开端。一个人未来及体验到的东西越少，他身上未获满足的情欲和愿望越多，他就越有理由认为，他的存在越不可能毫无痕迹地消失，无论如何，总归要在宇宙中有所表现的。自觉自愿地禁欲和苦修苦行，是世上极其流行的一种现象，它们是破解这一谜底的钥匙。任何人都未强迫人这样做，是他自己自愿承受苦难和节欲的约言的。本能是难以索解的。本

能是植根于我们的天性最底层、最神秘、最不可知之处的一种东西，它向人暗示了一个对人类来说十分可怕的决定：弃绝生活，保存自己。多数人并未听到这个声音，或许他们即便听见了，也不愿听从它。于是，不再指望我们的敏感性的自然，便采取了暴力。它把天堂呈现给青年时代的人，在他们身上唤醒强烈的憧憬和希望，可随后，当我们正在期待其履行诺言时，又极其残忍地当着我们的面，把我们全部期待的子虚乌有、虚无缥缈性展现出来。几乎每种生活都可以用几句话来给予归纳：刚把天空向人展现，一转眼便又把人抛进污泥里。我们全都是禁欲者：一些人出于自愿；一些人则是被迫的。在此尘世之间，在人身上只能唤醒理想和希望，而希望的兑现却不在此世。谁经历的损失和痛苦最多，谁的生命力在觉醒之后就越顽强、越活跃。形而上学向人们嘀咕的就是这类话，我们聆听着这类话，经常还复述着这类话，却忽略了淡化印象的“兴许”一词。我们有时相信此类话，并从此类话里，为自己提炼出哲学世界观来。我们甚至还断言，假如我们手里有权的话，我们也不会改变这个世上的一切，任何东西都不改变……假如由于某种奇迹，这样的统治权落在了我们手里的话，我们仍然还是会无比欢快地，要所有高尚的世界观、形而上学和理念统统见鬼去；而无所谓地、不假思索地、把我们曾经赋予其以巨大教益的所有痛苦、所有丑恶和所有失败，从大地上打扫干净。学习已经令我们厌烦了啊，厌烦透顶了！可结果却是：你只能无可奈何。而正因为如此，由于缺乏更好的 (*faute de mieux*)，我们仍将杜撰体系。但我们有约在先，我们不会生那些不愿意了解我们体系的人的气。要知道，根据公正原则，他们完全有权这样做。

32

应当尊重老年——大家甚至包括老年人都这样说。而多数年轻人也极其情愿地自愿履行着这一要求。但在他们的敬意里和自觉自愿的、有时甚至是刻意做作出来的行为中，却透着一股深深伤害老年人心的东西。每一个敏感的年轻人，似乎都在以其自觉让步本身，在告诉那位老人：“毕竟新星比旧星亮。我来日方长，你去日无多——难道我连这么不值钱的玩意——尊敬——也不能输你几分吗？”而老人们在接受日常贡品时，也知道得很清楚，他们所应领受的，不会比尊敬更多。冲着他们的年龄，人们既关切又恭敬，

但这些关切和恭敬是有必要条件的，那就是老年人应当有老年人的样儿，应当远离生活。你不妨让一个活人去效法浮士德的榜样——顿时会使人忧心忡忡！老年人通常总是年老力衰，因此，他们必须服从社会，装出一副对什么都不感兴趣的样子，只有关心正义和爱惜自己的好名声及诸如柏拉图式的幸福除外。只有不多几个老人敢于和习俗作对，而一旦他们这样做了，就会被人当成怪物及败类。我们并不想让老年人想入非非，况且，归根到底，生活就是这样安排好了的，即似乎老年人根本就什么都不需要。这当然没什么了不起，在我们这种生存条件下，不光老年人，就是年轻人也不得不随遇而安、浅尝辄止，而在此尘世间，起而捍卫横遭蹂躏的人类权利，至少不是地方。令我感兴趣的，仅仅是这样一种情况，即科学和哲学都把不自觉的伪装当成真正的现实。华发苍髯一般被人当作是战胜情欲的可靠标志。人们从中得出这样的结论，由于华发苍髯归根到底是不可免的，因此，人的最高职责是战胜情欲……而大量哲学体系，都是建基于这一大理石基础之上的。我们犯不着与习俗作对——我们照旧会给老年以尊重的。但是，我们却要为哲学前提寻找另外一些来源，那就是：即使是在形而上学领域里，也是该为情欲开辟自由道路的时候了。

33

陀思妥耶夫斯基——恶魔呼唤 (*advocatus diaboli*) ——陀思妥耶夫斯基和尼采一样不喜欢清教，并千方百计竭力当着人的面揭露和抨击它。他通常并不讲究方式方法，兴许，甚至从来就懒得去认真研究一下路德的学说，他的感觉并没有欺骗他——清教及其道德对他以及与他一类的人是最不适合的，但这难道说明，清教总的来说百无一用，我们满可以像陀思妥耶夫斯基那样，根据一个词的语源学含义，来对之进行毁谤和谴责了吗？而清教徒——这是理所当然的——却在抗议了，但他也只是抗议抗议罢了，抗议本身并不具有任何可以肯定的内容。要想确证这一定义是错误的，只需瞧一眼简明历史教科书就足够了。但实情恰恰相反，在现存所有基督教教义中，清教实质上是最富有说明力的。首先，清教所追求的是，把人安顿在尘世之间。清教当然反对过天主教。可它只是为了正面理想，为了反对天主教的破坏性倾向才开始抗议天主教的。天主教太相信自己的势力

和吸引力了，而且，最重要的，是它相信自己的教条是战无不胜的，为此，为了这些教条，它不痛不痒地把成千上万甚至数百万条人命，当作了牺牲品。为了上帝的荣耀（*Ad majorem gloriam dei*）而歪曲和丑化个别人，这在天主教鼎盛时的中世纪，曾被认为是最普通的、安全合法的事。不怕人们以为我陷入悖论，我敢斗胆断言，人们之所以杜撰出了理念，仅仅是为了给丑化人提供权力。中世纪对一切正常的、自满自我完善的东西，有一种神秘的不可理喻的仇恨。一个年轻、强壮、漂亮、精神安详的人，在一个天主教徒身上，只能引起疑心和仇恨。光是他的模样就是在侮辱和否定教会。对他连审问也用不着。此人即使也进教堂，即使从未在话语和思想中怀疑天主教教条的真理性，他也还是个邪教徒，必须采取一切可以采用的手段，把他打入另册。而天主教的手段是尽人皆知的：褫夺名誉、禁欲主义、弃绝肉欲。即使是一个十分正常的人，一旦在寺院制度下被关闭一段时间，也会丧失精神的平衡和那些存在于健康的精神和健康的体魄里的所有美德。天主教要的就是这个结果。它达到了使人的全部存在都处于高度紧张状态的目的。天主教把通常的、自然的、以婚姻和家庭为满足及其终点的爱情也认为是一种罪孽。它不仅禁止修道士，而且还禁止神父成家——其结果是使得非正常、奇特的情欲得到了发展。它到处宣扬贫穷——结果却使得世上出现了闻所未闻的贪欲，这种贪欲越是想隐藏起来就越是极度膨胀起来。它要人们恭顺谦和，结果却使得赤足的修道士中，出现了一些无可与之匹敌的酷爱权力的暴君。路德在罗马所见到的，一个人居然会不理解天主教为其所提出的任务究竟有何目的和意义的现象，决非某种历史境况的偶然结果，而是几乎总是自觉地想要赋予生活尽可能更多一些令人惊慌恐惧性质的好几代人，几个世纪以来持续工作的一种结果。路德这个来自乡村的人，这个德国的修道士，他的天性太实在太纯朴太真挚了，根本无法搞清罗马所发生的，究竟是怎么回事。他以为世上只存在一个真理，以为天主教的本质就是他眼中的具有美德生活的典范。于是他一往无前地向着自己的目标挺进。僧侣生活的使命何在？为什么非得要剥夺神父成家的天伦之乐呢？为什么要一般地剥夺人的欢乐呢？怎样才能与神父之都所笼罩的淫逸放荡的生活妥协呢？一个正常德国人所拥有的理性，在为如此这般的景象所具有的显而易见的荒谬绝伦性而愤怒；而路德不会，也不愿在这个理性已被人们忘却的地方，寻找它的任何好处了。生活那疯狂的、前所未有的、疾速而又频繁地从极端禁欲主义和盲目信仰转向根本无

任何信仰和情欲的放纵的剧烈动荡，在这位诚实的修道士身上，唤醒了神秘主义的恐惧，赋予其以与全能的教皇和神圣的天主教信仰展开胜利的斗争所需要的巨大力量。而他又怎能不奋起反抗呢？是谁在否定呢——是路德还是由于自己的恐惧，由于自己所担负的责任而居然敢于效法东方各民族祭司阶级的榜样，从保卫神谕走向考验生活之谜的罗马呢？！假使修道士们只限于在思维领域里放纵的话，路德兴许还会原谅他们呢。但中世纪的修道士们与我们当代的哲学家们无任何共同之处。他们并没有在书本里寻找“世界观”，而逻辑的竞技也很少能使他们开心。他们一头扑进深不可测的生活的漩涡里，在自己和邻人身上做着实验。他们从极端弃绝自我彻底摒弃肉欲转向放荡的酒神狂欢。他们什么都不怕、什么都不吝惜。总之，路德奋起反抗的那个罗马，想要再次重建巴比伦塔，但这次却不是用石头，而是用人的灵魂重建。路德对在他眼前展现的一幕十分恐慌，他后退了，后退的同时，他几乎叫半个欧洲跟随他一样掉了头。而这，就是他对历史所建立的、值得肯定的功勋。而陀思妥耶夫斯基竟然会抨击路德教义！他是否在惋惜过去的天主教及其“精神上的”子孙们所曾登上那个令人上气不接下气的高峰呢？对于陀思妥耶夫斯基来说，是不是仅有健康的道德及其所奠定的生活习俗还远远不够呢？！而这毕竟还不是“值得肯定的”。这仅仅只是“抗议”而已！无论你们信不信我，但我还是要说并且永远都要声张：毕竟是把陀思妥耶夫斯基当作先知的弗·索洛维约夫不对，而把他称之为“一个残酷的天才”和“寻宝人”的H.K.米哈伊洛夫斯基是对的。陀思妥耶夫斯基的确是去寻宝去了，对此已不再会有任何怀疑了，而对于在笃信宗教唯心主义这面大旗下出场的年轻一代来说，小心回避那位老巫师倒不失为体面之举，因为，只有眼睛非常近视或是根本缺乏生活经验的人，才认不出他是个危险人物，而把这个老巫师选为自己精神上的领袖的。

34

说服人这件事既乏味又困难，而归根到底，实在说，也无必要。假如每个人都有自己的见解，那情形大概会好得多。可遗憾的是，无论如何这是不可能的！无论你愿意与否，你还是得承认万有引力法则的存在。某人以为我们必须承认人是猴子变的……无论这有多么不平，在经验领域里，总归

第二章

有一些真理，一些普遍必然的、真正的真理，对它们，任何反抗和暴动，都无济于事。假如科学思想界的代表人物必须向我们证明与此相反的事物，那我们定会以何等喜悦的心情向他们声明：火根本就不烫人，响尾蛇压根就没毒，从高塔上掉下去也根本摔不死人等等。可遗憾的是，学者并没有证实什么的义务，自然就已替他证实一切了——而且，这是怎样的证明呀！——这种证明根本不需逻辑和道德的帮助。假如自然和形而上学一样，居然也想用布道或是三段论法来迫使我们得出结论的话，你们会怎么看，它能在我们身上达到自己的目的吗？可是，自然可比形而上学更善解人意，而且，更主要的是，也比它更强大得多。自然把逻辑和道德给了黑格尔和斯宾诺莎，而自己却操起了一根大棒。喏，你去试试吧，敢和它争吗：你不由自主的就会让步了！最聪明的人，形而上学论者们，就是天主教的宗教裁判大法官，他们就曾效法自然的榜样，他们很少诉诸言论，与心灵的热度相比，他们更信任火刑的威力。他们所拥有的势力哪怕再大那么一点点的话，那么，关于教皇是不可战胜的这一点上，在整个世界上你都找不到两个想法不同的人。而形而上学的理念，想要以理性的根据征服世界和人的理念，却从未取得统治权。如果它们想要发号施令的话，那么就得诉诸于比说服更有效的办法。

35

进化——近来，在作家以及那些与文学无关的人身上，我们越来越频繁地看到，他们的世界观总是在不断变化。老人们开始怒不可遏了；他们觉得如此频繁的改变信念，的的确确有失体面，要知道信念毕竟不是手套，戴旧了就可以扔。可对老年人的愤怒，年轻人却连理都不理，他们总是无忧无虑地从一种观点体系转向另外一种。而那些不够果断的人毕竟有些难为情，他们不敢把事情做得太张扬，所以尽管他们实际上已经背叛了自己先前的信念了，但却从不公开声明这一点。但也正因为如此，也常常有这样一类人，他们彻底公开而又坦率地、漫不经心、若无其事地声言，他们已经彻底抛弃了半年或一年以前所曾怀抱的信念了。甚至还有人出版了一本的书，讲述他如何在最短时间内从一种世界观转向另一种，又从另一种转向第三种。他们并不认为这样的“进化”有什么值得忧虑之处，以为这是合情合理的。可这根本就不是什么“合情合理的”。情愿为了一种信

念而放弃另一种，这首先是对任何信念表示完全冷漠的一种标志。老人们之所以敲起警钟决不是无缘无故的。可我们这些不久前还在和各类常在性作对的人们，却非常乐于看到年轻人的这种轻率。他们将在唯物主义、实证主义、康德学说、唯灵论和神秘主义等的丛林里漫游，直到终有一天他们发现，所有理论和理念，都像我们的曾祖母穿过的箍骨裙和钟形裙一样，是我们不那么迫切需要的。这样一来，他们便开始过起一种没有理念，没有预先拟订的目标，也没有预见，而全凭偶然和自己的运气的生活。这样的生活也很值得一试！说不定这样一来我们能获得的东西会更多……无论如何，这样做会更加有趣得多……

36

意志力——意志软弱或意志瘫痪，是我们这个时代，可实际上不光是我们这个时代，而是所有时代里一种极其危险、十分流行的弊病，它的实质并不在于一个人从此便如龙钟老人那样完全无思无欲了，而在于，他已丧失了将其愿望付诸实施的能力了。病老软弱的意志，在一些非常激烈、极其激情洋溢的人身上，也可见到；因此，人们通常的指责——“不要说你不会，而要说你不想”——远非永远恰当。于是，这样一来，激情的力量非但未能用于在我们之外创造某种东西，还会整个用于内心斗争中去。人们一般非常公正地把意志软弱当作最危险的一种后果。因为内心斗争是一种破坏性斗争。一个人非但什么也不做，或是换用科学的语言说，他非但不尽力让自然适应自己的需求，反而减弱自身对于外部环境的适应程度。即使一个医生甚或一个富有理性的普通凡人，也会毫不犹豫地断定，我们在此所碰到的，是一种病理学个案，应当采取一切手段，与之进行斗争。而病人本人在他有可能被拯救以前，也会持有相同看法的。但当治疗未能取得任何效果时，医生便会走开，并拿出我们的科学尚不够发达来作挡箭牌。可病人又该怎么办呢？他可是逃无可逃，而谈论疾病不可救药也令人厌恶。于是他就开始想啊想啊——总是想任何人都不去思考的事情。他被大家给遗忘了，而他自己渐渐地也忘掉了所有的人和所有的万物，而被他忘掉的，首先是一个如此流行的真理，即只有那引起公认为是普遍必然的判断才有价值。他倒也不是对这一真理提出诘问，他只不过是把它给忘了，而又没

有人向他提醒一下它的存在。在他眼中，他的所有判断都是重要的，有价值的。而我们当然不能提出这样一种原则：让所有人都抛开外部世界而转向自己的内心。可有何必要非得提出什么原则呢？我们满可以简简单单地说一句：我对外部世界的命运漠不关心。我不想移山填海，也不想改变河水的流向，更不想重绘欧洲地图，更别说到杂货铺里卖香烟了。我什么都不想“做”。我只想思考，我的无所事事是世上所能有的一切事中最重要，我的“病”与健康都好，等等，等等，诸如此类，不胜枚举。试想，一个被医学和医生遗忘了的人，什么鬼怪念头想不出来呀。他的判断是非必然性的，这一点就跟白天一样清晰。但这也就是说它们没有意义吗？也就等于说意志软弱或瘫痪，仅仅是一种病吗？

37

死亡与形而上学——甚至就连一个肤浅的观察者也能轻而易举地发现，生活中较好的总是非常难于达到的。某些心理学家甚至认为优秀的主要魅力就在于它难于达到。这种观点显然是错误的，但无论如何也包含真理的成分：通向好的道路充满风险。这大概是因为自然远比我们惯于以为的贫乏以致不能为贪婪求知的人类储藏足够的益处，抑或是因为这里掺杂了某些崇高意图，而我们拘于自己的局限性对此无法猜详——但无论如何，事实在于，某一目标愈是诱人，达到这一目标的道路就越是危险和可怕。我们是否可以从中得出一个推测或至少是一个悖论，即任何危险性后面都隐藏着利益，因而危险性是一个标志，而不是像日常生活经常教导我们的那样，是一个反标志？而因此——既是推导结论，那就推导结论好了——最大危险即死亡，理应包含了最大的希望！在此，我们可以停下来，不再思考以下的结论了。而我认为我们在此停下来是应该的，不然就会与传统的形而上学发生争论了。如众所周知，形而上学总是善于以永恒性的折光来解释我们在时间中的存在的。我们不妨也以它为榜样，也就是说，我们不会去尝试认识绝对。我们于是找到这样一个令人宽慰的推断，尽管这是在超验领域（即它的追求者更多的是在尘世间，在那里，从事劳作和必有一死的凡人们等呀等，怎么也等不到，哪怕能在想像中，减轻其命运的重负）。我们必须学会，把一切包括死亡，都用来达到我们生活的目的。

38

未来——一个习惯于信任理性的、清醒而又聪明的小男孩，在一本为儿童写的书里，读到了对沉船事件的描写。沉船发生时，船上的旅客们恰好在吃甜食。当小男孩读到，船上所有人甚至包括无力去拯救这艘船的妇女和儿童都扔掉食物，哭哭啼啼，号啕大哭地在甲板上跑来跑去，他感到很惊奇。这些人干吗要哭，干吗要跑来跑去，为什么会像没头苍蝇似地犯急呢？水手们知道是怎么回事，他们会把取决于他们的一切事情都办好的。既然命中注定要死——无论你犯不犯急，总归不免一死。小男孩觉得，假如当时他也在那条船上，他肯定不会离开餐桌，而会直到最后一分钟，都要坚持吃甜食的。应当认为小男孩的推理是清醒、正确而又无可指摘的。活着的时间只剩下几分钟，能让这点时间过得尽可能更愉快些，岂不更好？你就是把亚里士多德本人给叫来，这一逻辑推理链也是符合理念的。而你无论如何也无法向这位小男孩证明，他一旦真的在沉船上，他也会丢开甜食——哪怕这是他喜欢的甜点心——而和其他旅客们一起，没头没脑疯疯癫癫地在船上跑来跑去的。从中我们可以得出一条道德准则，那就是说：不要妄测未来。今天在你身上占统治地位的是理性、甜点心对你来说就是最高法则。可到了明天，兴许你把什么理性、什么意义统统赶走，而和没头没脑和荒谬绝伦打成一片，到那时，你甚至可能会爱上苦难的。难道不是这样吗？

39

先天的(a priori)综合判断——众所周知，康德在数学和自然科学中发现了先天(a priori)综合判断。他究竟是对还是错，亦即我们是否应该把他所指出的判断说成是先天或后天——有一点无可置疑：所有这些判断都被人当作如果不是绝对就是相对无可争议的判断而接受了。而在形而上学领域里，情形与此有所不同，但也恰好是在这一领域里，隐藏着对我们来说

最重要也最有趣的真理。康德被迫承认我们从事先天的(a priori)综合判断的理性能力，恰好是在这里结束的。可是，由于以下原因，即无论如何人不能没有形而上学的判断，所以，康德就提出以前题、假设和乐观主义的推论来代替它，认为我们可以在超验领域里寻找到我们的现象界里所缺乏的一切的。这样一来，尽管他没有发明真正的科学的形而上学，但他却构想出了一种非科学的形而上学；这也就是说，他带了自己的读者绕了个大弯子，在经历了长久的漫游之后，他把读者从相反的一面，领到了他答应把他们从那里引开的地方。要知道非科学的形而上学在康德之前即已存在，即使是在中世纪哲学家那里，以思辨为题的想像就已多得不可胜数。而且，这些哲学家们通常全部装备了“道德的”证据。假如康德真的想以革新的形而上学为目标的话，那他首先应当起而反对形而上学最喜欢的“推理”这种真理探索法。人是一种极端吝啬而又贪婪的生物。他们极欲多知道一些，而又尽可能便宜地买到知识。正因为如此，人们总是会如此想像，即他们以经验方式，亦即力量损耗的方式所获得的每个真理，都能赋予人以获得更新的真理的权力——而要得到这些更新的真理，已经不再需要付酬了，或用哲学语言说，即是先天的(a priori)，从理性即可得到。而人们非但不会为自己不花钱就白得东西而害羞，反而说不定会为自己居然有此能力而自豪。于是，人们不是想要去看、去听、去摸，总之，不是想去探索，而是只想着如何来推理！无论采用何种手段，假使他们真能用狡计战胜自然，用狡猾、下流和欺骗从自然那里骗取某个重要的秘密的话，我们当然会谅解他们：胜者为王嘛！可要知道他们的“推理”除了一些形而上学体系之外，根本没有得出任何结果，而那些个体系，就连一百多年以前的康德，也觉得它们只是些空洞无意义的废话。我们是否到了该抛弃推论——而像莎士比亚、歌德、陀思妥耶夫斯基以及几乎所有的诗人所做的那样。后天的(a posteriori)获得真理，也就是说，当你想要了解些什么时，每次都直截了当地说就是了，出发去看一看——是时候了呢。而相反，如果你懒得去或是不敢从事新的实验，那就不妨像实证主义者那样，训练自己学会对存在的终极问题表示冷漠。至于道德的、本体论的及诸如此类证据，实在说，连想起它们都觉得很难为情。况且，又有谁真的会把它们当回事呢？每一次新的实验都是有趣的，而我们那些推理，亦即我们那些先天的(a priori)综合判断，多数不过是一些漫天许诺的谎话，其价值，就连印这些谎话的那张纸都不如。

40

一般规则——人们往往喜欢向哲学家索要普遍原则。而由于哲学家同样也是人，他们也得根据市场需求来决定自己的生产，所以，多数情况下哲学家们都从事一般法则的创作。可是，一个问题油然而生了：一般规则究竟有何意义呢？答案几乎与问题的产生同时到来：没有任何意义。自然居高临下地要求我们当中的每个人都拿出自己富于个性的创造来。而人们却不理解这一点。大家全都期待哲学说出终极真理，而这种真理从前没有，现在没有，将来也永远不会有。世上有多少人，就有多少种真理。况且，为什么我们每个成年人自己不实实在在做一个创造者，不为自己的恐惧而生活，不拥有自己特有的经验了呢？你可以领导和教导儿童、少年和青年人，可是，对一个总在寻求指示的成年人，却应千方百计地给予谴责和否定。因为他们只表现出了懒惰和胆怯，他们不敢从事尝试，因此才会总是向智者企求答案。而那些智者呢，也居然毫不犹豫地为他人的生命承担责任。他们虚构出一些一般法则，似乎他们真的知道普通凡人所不知道的认识的源泉究竟何在。全是假的！智者并不比愚人知道更多——他们只是比蠢人更多一些勇气和自信罢了。每个聪明人都会发自内心地耻笑“书生”之见，可要知道书本却都出自智者之手。而书籍的的确确往往是极其有趣的——但这种有趣，须以其中不包含一般法则为限度。谁若是想要效法叔本华、黑格尔、托尔斯泰、席勒或陀思妥耶夫斯基的榜样，来设计自己的一生，那才不幸呢！对他们的书，是可以甚至必须去读的，但生活却须凭自己的头脑。那些做过相应实验、亦即想要按照某种从书中读到的理论来安排自己生活的人，对这一点的体会更深刻。即使结果好，所得也只是低级的。这也就是说，你别无出路！一个无论他愿意与否，或迟或早他总归会承认任何老生常谈都不适用，必须开始自己从事创造。难道说归根到底(*après tout*)竟然会如此可怕吗？普遍必然判断是没有的，我则有非普遍必然判断就够了。而只有那些导师们，才会为此而痛苦……

形而上学的慰藉——众所周知，形而上学总是以最无情的方式抨击各种快乐说，认为它是“对伟大的人类尊严的一种侮辱”（*laesio majestatis*）。人们对我们说，我们的尊严不允许我们把自己个人的幸福当作自己的最高目的，我们不妨假设实情确系如此。可又为什么、有何必要构想出什么慰藉，哪怕它是形而上学的呢？为什么要让形而上学这样“纯粹”的、理念的概念，充当像安慰这样如此粗陋、“感性的”（取自康德之意）语词的旅伴和同盟者呢？对形而上学来说，以骄傲的无慰藉性来互立相互友好的誓言，岂不更加体面得多！安慰要求以心灵的稳定和平静，甚至以默默的喜悦为前提。可要知道，形而上学有责任（只要它肯同意自己也对无论什么负有责任的话）以极为鄙视的态度，摒弃一切尘世的幸福，而把它们抛给那些不能登攀到纯粹的、无利害关系的具有直观高度的唯物主义者和实证主义者。欢乐或痛苦与形而上学论者有何关系！它们是它们，而他是他。可忽然间，他居然开始幻想起安慰来了！显然，这里准是发生了误解，而且，这误解还够大的。你越是深入思考和审察无穷无尽的形而上学课题的终极目标，越是会对它们所具有的终极性确信不疑。形而上学所从事的一切，都仅仅是为了能得到一种新的幸福，我差点儿要说这是快乐了。伏尔泰断言，假如没有上帝，那我们就必须虚构出一个上帝来，而他那极端实证主义的立场，为这句话做了注脚。但在这里，实证性仅仅只是个形式而已，而其内容则是纯粹形而上学的。因为每个形而上学论者所最关心的，就是如何说服自己，上帝比他自己自身的存在更其如是地存在着。而既然他已信誓旦旦地这样说了，就他而言，这也就够了。尽管到后来却原来他错了。他找到了安慰，比安慰更甚的，他也未曾去寻找。如若不然，他就会明白，他有信仰这一情况，丝毫也不足以证明充当他所信仰的客体的真实性。那样一来他就会明白，他是否有所信仰，这压根就不重要，全部问题仅仅在于，是否有一个最高的意识实体，抑或我们这些话，只不过是僵死的必然性法则永久的奴隶和纳贡者。可是，说到底，这一切又与他有何干系呢？！宣称自己是快乐说的不共戴天之敌的他，所向往的除了慰藉还是慰藉，怀疑

他是否有权被安慰只会令他发疯发狂。而他呢，也情愿以一切可以采用和不可采用的手段从道德的义愤直至拳头，来坚持自己的信念。显然，要想使一个这样的人理智起来，是徒劳的。既然一个人并不向望上帝，而一味只想着如何更好地安排自己的生活的活的话，你是无法把他的注意力从当下此刻中引开的。然而，或许上帝毕竟是存在的，而无论是伏尔泰还是形而上学论者，都不该去虚构一个上帝出来。而不信仰上帝根本就不足以反驳，反而恰好只能证明上帝是存在的。而且，它是比信仰更有力的证据。难道形而上学论者就没有想到过这一点吗？遗憾！也许，他们在此之中找到了“安慰”，从而摒弃了采用道德和拳头及诸如此类的惩罚手段，可遗憾的是，他们太喜欢采用上述惩罚手段了。

42

实际建议——有教养的、饱读诗书的人们应该能留意这样一个问题，即文学是一回事，而生活则是另一回事。然而，这决不等于说，作家永远都是在撒谎。我敢斗胆地、肯定地说，颇有一些作家只在非常罕见的场合下，才极不情愿地说一些谎话。可我们必须学会如何读书，而读书的方法却不是轻易就能掌握的：一百个人里，差不多有几十个实际上弄不懂他们读的书有什么意思。比方说，人们一般都认为，善于在自己的书里充满激情地歌颂苦难的作家，时刻准备向每一个带着极度需要前来向他求助的人，敞开自己的胸怀。这一点，人们可以从他的著作里读到。可到后来，当人们在生活中看到，苦难的歌者们对尘世间的受难者们连一眼也不看就掉头逃跑时，他们感到十分惊讶，甚至会气愤填膺，进而大谈起言行之间的矛盾问题来。但实际上，全部秘密在于歌者身上的苦难已经够多的了，多得都无以数计了，而由于他终究无法摆脱它们，所以，他才会尽情地歌颂苦难。“笼中鸟的歌唱不是因为欢乐，而是因为苦闷”（*L' ucello canta nella gabbia non di gioia, ma di rabbia*）——一则意大利谚语如是说。爱受难者，尤其是爱无望的受难者，那简直是不可能的。谁若持相反论点，谁就是在说谎。的确，曾经有过那么一次，有人说出了这么一句话：所有劳作者和注定要死的人，来我这儿吧，我会安慰你们。可你们是否还记得，那些犹太人问了他一句什么吗——“你是谁，为什么说起话来像是手中握有大

权似的？”而假如他不能也无权回答这一问题的话，他就应收回自己已经说过的话。而我们这些普通人，既没有他的力量，也没有他的权力，所以，我们只能爱尚未失去希望的邻人，而我们超越这一界限的任何企图，都是空洞的，不值得注意的吹牛撒谎。除了歌声以外，我们不能向歌者要求任何东西，更不能要求痛苦。我们倒是应该好好想一想如何才能使他轻松起来，而别想指望从他那里得到轻松。人不能总是哭哭啼啼眼泪流个没完。那就让我用第二句意大利谚语来结束吧——“没一条悒郁的狗会不摇尾巴 (Non e un si triste cane, che non meni la coda)” (意为：任何不幸都可以弥补。)

43

假如一个病人在治疗期间，肯认真服从有教养、值得信赖的医生的劝告和处方，那任何人都会说，他做事很理智。而假如病人拒绝接受治疗，不是由于根本不信任医生和医学，就是没有任何原因，而只是马虎大意的话，那任何人都会说他做的事很蠢。而假如一个健康人居然想让自己染上一种可怕的疾病，比方说肺癆或是麻风病的话，那我们就会毫不犹豫地称他是疯子，不但如此，为了能制止他实现这种疯狂的意图，即使需要使用暴力，我们兴许也不会止步不前的。我们是如此坚信病是恶而健康是福。有人问了：我们的这种信念究竟有何根据呢？普通人当然不愿认真提出这样的问题，因为它的荒谬是显而易见的，一眼就能认出。但普通人对地球是一动不动这一结论，是不会心存疑窦的，当有人向他讲述现实世界与我们的观念世界之间的关系等问题时，普通人只会哈哈大笑而已。在普通人看来，不值得给予讨论的问题，难道还少吗！一个哲学家是无权以一个普通人的权力为依据的。一个哲学家必须要能不断地怀疑，除了怀疑还是怀疑，而当任何人都不再提问，不愿冒成为众人之笑柄的危险时，恰好也正是哲学家该提问的时候。假如日常理性就足以使人探求到真理的话，我们也许早就无所不知了。所以，无论你愿意与否，都得提出这样一个问题：为什么我们认为健康要重于疾病？我们甚至可以把问题提得更尖锐一点：究竟什么更好，是健康还是疾病？而假如我们能驳倒实用主义的观点——而在哲学中是不可能有用实用主义的容身之处的，对此大家当然都同意——那么，即

刻就会看出，显然，我们至少绝对无任何理由，宁要健康而不要疾病。无论健康还是疾病，都不是我们自己凭空捏造出来的。刚一降生世上时我们就发现它们已经成形了，其模样正是当初自然发明它们时的样子。对自然的隐秘意图所知甚少的我们，又何苦将评判自然成败的权力担在自己肩上呢？健康使我们愉快而疾病令我们烦恼——可要知道这种观点是一个哲学家所不配有的！他之所以是哲学家正是因为他善于采取客观立场，否则的话，他与蛆虫相比有何优点呢？哲学家们杜撰了拥有纯粹理念供其驱使的自律道德，而自律道德则与生活的经验内容又绝对没有任何关系。我们还必须再跨进一步，即必须让“理性”也能拥有其纯粹理念储备，以应付生活中的各种情况。要让理性能根据自己自由的见解，而根本无须按照公认的观点来评判。而一旦理性连其他任何根据都不拥有时——不妨让它权且使用一下否定法：日常理性肯定的一切，都是错误的，因此，应当给予推翻。日常理性重健康而鄙疾病，而理性仅仅根据这一点即须证明与此相反的观点：病是圣福。而恰好是这么一种理性，才配享有自主和自律的美称。这种理性恰如一位真正的君主，除其自身意志外，不支配任何东西。就让所有的“观点”都为健康说好话好了，而理性却不为所动，坚持自己的主张，直至终究无法教会人们绝对服从时为止。理性不仅应把疾病捧到高位上，还应歌颂苦难，丑陋，失败绝望。理性每迈出一步都应与实用主义和日常理性斗争，直到人类毫无怨言地为自己付出全部贡献为止。理性会害怕报复吗？理性会和道德一样，归根到底要适合大众的口味吗？

44

实验与科学——众所周知，无论实验的规模有多大，科学总归不承认它。科学是不会从实质方面承认实验的。科学把大量单个事实，如多余的不必要的压舱物从船上扔了下去。科学只掌管那些合乎一定规则的、往往是依照顺序出现的现象，它最珍重的材料是这样一些事例，即一种现象可以依人的愿望引发，因而也就可以对之进行实验。科学解释地球的运动、四季的交替，因为此类现象表现出一种有规则的连续性；科学通过在电器上打火的方法向人演示打雷和闪电，总之，有规律的现象顺序出现得越明显，科学的领域便越宽广。可是，对那些单一的、不可复现的、也不能用人工

方法制导的现象，又该怎么办呢？假如大家都是盲人，其中只有一个人在瞬息之间恢复了视觉，看见了上帝所创造的这个世界的美好和壮丽，科学也未见得会把他的证言当回事的。但一个明眼人的证言所包含的意义，更重于数百万盲人的证词。一个人一生中可以有猛然复明的时候，尽管它往往只持续数秒钟。难道能够仅仅因为此类现象在正常情况下不会发生，因为它们不可能在每一个当下此刻给予制导这一点，就对它们的存在沉默不语吗？！或是即便也说但却必定出之以诗意的形式，以便让任何人都有权说一句：这一构思很美妙，可毕竟只是被现实所否认的构思而已？……科学要求人们这么做。科学只把那些可以由任何人在任何时候给予验证的判断称为真理。科学以此超越了自己的职能范围，这一点难道还不清楚吗？经验远比科学实验广泛，而单一现象所能告诉我们的，也远比经常重复出现的现象多。科学是有益的，对此无可争议，但科学并不拥有真理，而且也永远不会拥有。科学甚至都无法知道什么是真理，它只不过是积累普遍必然判断而已。但是显然还有一些、并且从前也一直有过一些非科学的真理探索法，它们虽未引导人们达到认识本身，却也已跨入了它的门槛了，可我们却采用现代方法论，对其进行抨击，连认真想一想它们也不敢。要知道当初那些星相学家、炼金术士、占卦者、巫师曾在许多年中，一连数夜独坐屋里沉思冥想——谁能赋予我们权力断言他们不过是在打发无聊的时光？他们并未找到哲学的基石？！但是，问题兴许根本就不在什么石头上。甚至石头云云只不过是适应一个蒙昧人的理解力而想出来的一个借口，对其可疑的遁世隐居的一种解释罢了。假使一个炼金术士或古代的占卜师向邻人坦率承认，他的工作并非以普遍利益为目标，那他又能以什么借口为自己的无所事事辩解呢？他们必须装出有益或至少是可怕的样子来，以保护自己不受纠缠不已的好奇心和监督的干扰。于是，他们或有意或无意地一味撒谎，时而给人以希望，时而吓唬人们。但他们当然也有其自己的要事，而这种事又只有一个缺陷，那就是它是个人的事，而不是社会事业。而人们理应对个人私事保持沉默……而这是令人惊奇的！一个人往往会由于一些最微不足道的问题而在判断上举棋不定。但每个人生活中都有些这样的时刻，到那时，一个人会不知从哪儿突然来了做判断时前所未闻的勇气和果断。昨天还是一个谨小慎微的谦谦君子，今天忽然情愿以一己之见对抗整个世界，为了捍卫自己的观点，他不怕与所有如今在世的人，也不怕与所有曾经活过的人作对。我们要问，这种信心从何而来，它

自身又意味着什么呢？用通行的证明法为其进行论证，无论如何也是不可能的。假如一个热恋中的人断定，他的爱人比世上所有女人都美，为了她，哪怕献出自己的生命也值；假如一个受欺负的人断言，说欺负他的人是世上最下流的家伙，理应对其实施拷打和死刑；假如一个自命为哥伦布的人对自己说，他所幻想的美洲是惟一值得人们给予关注的对象——谁会告诉这些人，说他们那些除了他们自己任何人都不与之分享的判断，是无权被人称之为真理的呢？抑或更确切地说，总归会有人对他们说这番话的，可他们又会相信谁呢？他们肯为了谁的缘故而摒弃自己的认识了呢？为了客观真理吗？也就是说，为了要皆大欢喜而认为所有人都会断其之后重申他们的判断。但他们并不需要这样。就让堂·吉珂德手执利剑打天下去好了，让他为了证明杜尔齐涅娅的美丽或每一架路上碰到的风车和羊群的危险性而和每个路上碰到的人打斗去好了。当代德国哲学家们和堂·吉珂德一样意识不清，他们有这么一种预感，即实际上他人是在与风车和羊群斗，而不是与骑士和巨人斗；而他们的理想实质上只不过是一个只配喂猪的姑娘；而为能打消自己那致命的疑问，他们诉诸利剑、证明，并且，只要一天不堵住所有人的嘴巴，他们就一天不得安宁。当他们从众人口中听到对杜尔齐涅娅的赞美时，他们会对自己说：是啊，她的确很美，从来没放过猪。当大家为他们在与风车和羊群的打斗所建立的功勋而惊羨时，他们兴高采烈：这么说，这不是什么羊群——如它们表面的样子，而是骑士；不是风车，而是巨人。这就叫业经证实的、普遍必然判断。公众的支持是当代哲学及其愁容骑士所以存在的必要条件。科学哲学怎么等也等不到新的塞万提斯，他将结束这一野蛮的习俗，并通过证明铺就一条通向真理之路。所有观点都有存在之权力，而说到特权，那么，我们应当青睐如今最受鄙视的那些观点，亦即不可能得到验证，并由于这一点而不可能成为普遍必然判断的观点。既然人已找到一种能够表现他与世界真实关系的语言，那他就有权利把它说出来让人们听到，尽管他对世界的态度是独一无二的，迄今未见的和永远不会被重复的。通过观察和实验对之进行验证是受到严厉禁止的。假如在您身上，“客观检验”的习惯已经把对生活真理的、发自天性的感受性戕害殆尽了，那么，您就已经没有了自己的视觉和听觉了，您所能信任的，就只有不取决于您的意志的仪器所提供的证明，喏，这样一来，您当然也就一无所为了。您就坚持您的科学是最完善的知识的信念并归纳它好了。可是，假如您还有一双活人的眼睛和敏锐的听觉，那就请您抛开工具

和仪器，忘掉方法论和科学的堂·吉珂德作风，试着去相信您自己吧。您即使是找不到普遍必然判断，以及在您眼中羊群就是羊群，那又有什么要紧呢？这说不定还是向前迈进一步呢。您忘掉了与大家一起观看事物的习惯，但却学会了如何在所有人尚一无所见的地方有所见；学会了不是思考，而是诅咒；学会用与大家格格不入的语言来表现前所未有的美和伟大的力量。我要重申一句，星相学家、炼金术士和占卜者们，当初之所以鄙弃实验方法，不是没有道理的，这种方法根本就不是近代的一种发明，而是在地球上有了生命以来一直都存在的。其实，动物也会做实验，它们只是不会本着归纳逻辑写科学论文，并且也不会为自己的思维而自豪罢了。母牛一旦在水槽里被烫过一次嘴，下次即使走近食盆也会小心翼翼的。每个实验师所做的也与此相仿，只是更系统化罢了。但是，在缺乏经验的时候，动物往往依靠本能行事。可我们人，难道就有足够的经验了吗？难道经验就能给我们我们最需要的东西了吗？既然如此，那就让科学和手工业一起为人们日常生活需要服务吧，甚至也可以让同样向望为人服务的哲学去寻找普遍必然真理好了。但在手工业、科学和科学哲学之外，还有适应领域。任何时代里的人，都怀着自己特有的恐惧和风险，在追求知识。难道说我们这些 20 世纪的人，会自愿放弃自己的主权，出于对社会舆论的恐惧而专门寻找有用的知识吗？或为了不让自己显得过分颠沛流离，我们接受当代形而上学以取代哲学之石，以前提、绝对及诸如此类表面上超验的表达法掩盖自己对现实生活的恐惧？

45

俄罗斯精神——众所周知，俄国文学甚至整个俄国艺术的突出特点，在于简洁、真实和修辞上根本不事夸张。这究竟是优点还是缺点，我不打算论及，但有一点在我看来毫无疑问：我们的简洁和真实，是我们在文化上相对缺乏教养的一个结果。当欧洲的思想界已经一连好几个世纪都在为无法解答的难题而苦心焦虑时，我们才刚刚开始尝试自己的力量。过去我们还未品尝过什么是失败。一个思想最深刻的俄罗斯作家的父亲，可能只是一个一半时间花天酒地，一半时间从事单调公务的老爷，或是一个为糊口的面包而心焦如焚、连一分钟游手好闲、寻欢取乐的闲暇也没有的农夫。

我们如何才能知道人类的认识究竟有没有界限呢？我们似乎觉得如果我们不知道，那也仅仅是因为我们还没有认真地去寻找。别人的经验对我们来说是不必要的，要知道要了解别人的经验，我们可以从最不可能的来源——书本——中，得到最不明确、零零星星的信息。相信未来是美好的，这是人的天性，在没有相反证明之前，对待那些想要剥夺您信仰的任何企图，我们往往会给予有力的反击。一个在思想感情上带有最强烈怀疑主义特征的俄罗斯人，其内心深处也隐藏着希望。我们那使整个欧洲批评界如此目瞪口呆的对“真实性”的无所畏惧，即源出于此。现实主义是人们在地球上发明的，在那里，人们为它奠定了理论基础，可也是在那里，与现实主义相对，人们还有许许多多、可以软化由现实主义推导出来的、无可挑剔的结论的理论。地球上还有“上帝或自然是最高存在”（*être suprême, deus sive natura*），黑格尔的绝对精神、康德的前提、英国的实用主义，进步及数十个哲学和社会学理念，而极端现实主义者自己，就是用这些理念，把“生活真实”包裹的严严实实，以至于使它根本就不成其为真实了。西方人只依靠自己并且也只相信自己。他坚信如果他不能自救的话，那任何人也不会来救他。与此相应，他的全部意图都指向一点，即如何更好地安排自己的生活。他所能利用的时间是一定的，有限的：如果他来不及唱完自己的歌的话，那歌便会半途而废。为了那些没来得及演唱的拍节，命运连一分钟也不肯给他延长。而作为一个经验老到的乐师，他能极好地控制自己。在他那里就连一分钟也不曾白白浪费，因为他懂得，哪怕把速度只放慢到那么一次，就会与和谐永远拜拜！速度就是一切，而速度的条件即在于运动的轻盈性和快捷性。一个演员必须能在很短的一拍节中演唱若干个音，而且要使演唱能给人这样一种印象，即他根本没有赶拍，供他支配的时间远远多于他所需要的。而且，每个音响都应当是完美的、饱满的、有其完整性和表现力的。要做到这一点，仅有天赋还不够。还需要有经验，有传统和学派，有继承前人的本能。“抓紧每一天，抓紧每一秒钟”（*Carpe diem*）——欧洲人懂得这一点已经有两千年之久了，而我们却至今仍相信，急什么急，我们的时间还有的是。屈指计算天数、甚至分钟和秒数，你倒是给我找出这么个俄罗斯人，肯下作到玩这样一种小市民的把戏！我们左右打量，伸伸懒腰，揩揩眼皮，我们想要在开始做某事前，先须决定做什么和怎么做，然后才开始生活。而做决定也不是马马虎虎，不是根据从别人那里得来的零零星星、支离破碎的信息，而是根据自己的经验，自己的

第二章

头脑。我们不承认传统：任何一国文学中也不曾有过如我国文学中那样一种与传统的富于挑战性的斗争。我们想要重新审查一切，重新决断一切。不用说我们的大胆和勇气，其根源在于我们对自己的力量，有一种完全没有文化的信赖。在我们这里，别林斯基——一个肄业大学生，一个从第三手材料了解欧洲哲学知识的人——居然敢就早已被人忘怀了的腓力二世和宗教裁判所的牺牲品一事，向全世界起诉。而全部俄罗斯文学艺术的意义和实质，就在于这场诉讼。陀思妥耶夫斯基在其创作活动临近终点时，曾就一位备受痛苦的小孩的一滴眼泪，提出了同样的问题，挑起了同样一场争论。俄罗斯人往往觉得他无所不能，因此无所畏惧。俄罗斯人会以最阴暗的色调来描绘生活，而假使你向他提这样一个问题时——你怎么可以接受这样一种生活呢？怎么可以与现实生活中所充斥的、我们的全体作家，从普希金到契诃夫变本加厉地、如此毫不留情地描绘的所有可怕事物妥协呢？他会用伊万·卡拉玛佐夫的话来回答你：“我并未接受这种生活。”这一答案初看上去是荒谬的，既然有这种生活，那么不接受它是不可能的。但在这个答案之后，隐藏着另外一重含义：即对最终战胜“恶”的可能性所怀抱的信仰，尚未完全耗竭。因此，一个俄罗斯作家不会在敌人面前躲藏，而是会径直迎着敌人走上前去。我们的教派信徒已被活活地埋进了土里，而形形色色的、五花八门的产生于俄罗斯的托尔斯泰主义者及其信徒们，则走向民间，走向只有上帝才会要他们去的地方，以此破坏着自己和他人的生活。作家们也不甘于落在教派信徒之后。他们同样不愿精打细算地节省时间，不愿意分秒必争，而他们这样做，并非如一位肤浅的、远离俄罗斯生活的观察家所可能以为的那样，是出于懒惰，而是出于信念——这种信念并没有任何根据——即他们在时间上是太富有了，以至于犯不着在时间的支出上斤斤计较分分秒秒和节奏节拍，所有这一切都太渺小了，太不重要，普通的肉眼是难以分辨出它们来的。我们想从无穷的永恒性中慷慨地汲取一切有限，即欧洲市民阶层的命运。除为数不多的几个例外，所有俄罗斯作家完全真诚地鄙视西方人的拘泥细节。就连崇拜西方的作家，也从未真正理解，也不愿理解西方。正因为如此，在我们这里，西欧的观念才会总是带有幻想的性质。就连“清醒的”六十年代，实际上也是一个最浑浑噩噩的时代，在我国，那些阅读达尔文、解剖青蛙的都是那些期待弥赛亚、基督的二次降世的人。我们这儿即使现在也在重复同样的故事。我们纵容自己，尽可能摆阔，阔到一个人所能想像的极端——要真诚，要真

实——仿佛我们真的就是精神上的克洛伊索斯*。其所拥有的财富多得不可数计，以致可以尽其所有来向人展示，从而犯不着有什么不好意思。况且，甚至世界上最富有最有力量的统治者克洛伊索斯们，也不认为自己有权永远只说实话，就连帝王们也不得不做作——如在外交关系方面——而我们呢，我们以为，我们可以只说实话，掩盖我们真正本质的任何谎言，都是犯罪，因为我们的真实本质才是世上所能有的当中，最好的一种！……你试着把这话讲给一位欧洲人，那么，那欧洲人哪怕只要稍稍分析一下你的话，也会觉得这是一个天大的笑话的。一个欧洲人会把自己理性和天才的全部力量，自己的全部知识和全部技艺，用于使自己和周围的一切，尽量少暴露一些，尽量自然一些，因为自然——在欧洲对此任何人也不会有异议的——是丑陋而又可怕的。在欧洲，不光优美艺术**（这是一种旧的说法），就连科学和哲学也在本能地说谎，并以说谎来为自己的存在辩解。一位欧洲学者所为您提供，开头和最终都是完善的理论——喏，谁会不懂，完善性有什么意义以及为什么要有完善性。在我们的西欧邻人们那里，任何人都不会做出中途打断自然、不让它说最后的、给人以希望的话，不让它从事包罗万象的综合，不让它把话说完这样可耻的事。在他们那里，早在最初一句话开始前很久，给人以安慰的终结和具有决定性意义的最后一句话，就已事先储备好了。在他们那里，夸张和修辞是创造的“必要条件”（*conditio sine qua non*），是反对所有恶的惟一妙药。在那里，在哲学中居统治地位的是神正论；而科学中则是规律性。甚至就连康德也无法避免朗诵，甚至在康德那里“道德需求”也成了终极证明。这样一来，我们就不得不在古老而又文明的欧洲那既有艺术又完美精致的、凝结了数千年之久艰难而又痛苦经验的谎言，和朴实无华、缺乏技巧、年轻而又不文明的俄罗斯的简洁真实之间，作出抉择。他们离终点近，而我们则更接近于开端。但究竟是谁离真理更近了呢？而且，我们究竟是否可以谈论自主、自由的抉择了呢？大概是不可以的。而且，或许无论是老年还是青年，都同样无法为我们提供我们所寻求的真理？莫非就连有关真理的概念本身，有关真理这可能性的推断本身，也不过是局限性——我们的经验——的一种结

* 克洛伊索斯，古代吕底亚的国王，传说拥有无数财富。此处指极大的财主。——译注

** 指绘画、雕刻、音乐等。——译注

果？我们先天地（a priori）断定，前者可能而后者不可能，而且，还从这一任意前提中推导出真理性的概念。于是乎，每个人都根据自己生存的力度和条件，按其自己的方式进行判断。胆怯而又惊恐的人，在为营造秩序而张罗，因为秩序至少能让他过一天安宁的生活。年轻人幻想辉煌和美丽。老年人则什么都不愿意想像，因为他已无任何指望。如此这般，不胜枚举。而所有这一切都被称之为真理和真实。每个人都以为自己所见识的，就已囊括了生活的全部。因此，惟一正确的便是经验主义者和实证主义者了：我们只有不脱离我们生存的真实条件，才能谈论何谓真理。而只要一脱离开它，科学也就完蛋了：一切都是不可能的。我们那给人以信实感的真实性，和欧洲的修辞学一样，处在真理与谎言的“彼岸”。年轻的东方和古老的欧洲，只是在忍受真理强加于它们的局限性，并尽可能想要摆脱这一局限性——前者是漠视它的存在，而后者则努力适应它。可归根到底难道说前者和后者还不都是一回事儿吗？难道说艺术的修辞学不也像真实一样诱人吗？前者和后者都是生活。难以容忍的是想要假扮真实的修辞学和想假扮文明的真实。这种假面舞会须以真理亦即局限性为其客观而又永恒的意义之所在。而这是令人感到屈辱的：我们想要的至少是直到相反的证据出现之前，只有一种观点具有或可能具有客观意义：世上没有任何事是不可能的。每次当某人想要让我们相信，还有另外一种局限性更大的真理时，我们便会惊慌失措，起而利用一切所能利用的手段来捍卫自己。此时，我们甚至不惜采用逻辑和道德，尽管我们曾经大肆嘲弄过它们。而这又有何惊奇之处？当一个人是在捍卫自己最后一宗财产时，对使用什么手段就不那么计较了……

46

只为那些头脑不会发昏的人(Nur für Schwindelfreie)！说实话，本应以某个道德诫条来结束一本书。我本应对读者声明，说，尽管有了上文所说的一切，甚或正是鉴于上文所述的一切，如众所周知，在结语部分，任何时候都不妨用“鉴于”一词来取代“尽管”一词，尤其当结语部分是根据为数众多的零零星星的材料写成的时候，如此一来，喏，由于上文所述，希望毕竟还没有死去。每次破坏都引向创造，在艰难的劳作之后，等待我

们是休憩的甜蜜时刻，诸如此类，不一而足——这一类的陈词滥调是作家们常常用来安抚读者“和自己顺顺气儿”的——数不胜数。但说这类话，任何时候都来得及。既如此，何不让我们把道德问题拖后几年甚至几十年——假如上帝假我以时日的话。有何必要一定要在此刻，在每本书的末尾做“结论”呢？我几乎坚信，或迟或早，我都会为读者提供他的心灵所企求的一切的。而他呢，即使我不安慰，当然也没有什么过不去的。那么，假如读者自己为自己许点什么诺，那又会怎样呢？要知道无论是读者还是作家，实际上同样都无法履行其诺言。可是，如果不能换一种方式，如果一个作家必定得大声疾呼地宣告，害人的隐秘愿望是可以实现的。那么，我们不妨姑且同意这种假设，至少，我们可以使其延期，延期到老年，到直到无限的统治权(usque ad infinitum)……而暂时，就只有一个口号：“只为那些头脑不会发昏的人”(Nur für Schwinidelfreie)！阿尔卑斯山里有一条小道，非常狭窄，难以穿行，悬在万丈深渊之上。只有那些不怕头晕、且已习惯了的山民，才敢沿这条小路行走。那些头昏的人，只能选择平坦的大路，或是干脆坐在山谷里欣赏披雪的峰巅。难道我们非得爬行这条小路不可吗？在永久性雪山上面，并没有草木葱茏的牧场，也没有金矿。据说，在那里可以找到永恒之谜的谜底，可人们胡诌的东西还少吗！并非所有的流言都可以相信。如果有人对山谷厌恶了，如果他喜欢登山，如果他敢于朝万丈深渊里俯瞰——最主要的——如果他在生活中除了“形而上需求”外已经一无所有的話，那么，他当然会往山顶登攀，他甚至都不愿打听一下，山顶上等待他的是什么。此人不但不怕，甚至渴望让自己的头发晕。但他未必会召唤他人跟在自己之后往上登攀——并非任何人都适于做他的伙伴。况且在此类事情上，也不需要同伴。尤其是因为其他人都习惯于走平坦的大路，习惯于有航标，有里程碑，有详细的地图，图上往往预先标出前方道路上的每一个转弯之处。这些人不光是于事无补，反而会阻碍这一事业。他们会成为那样一些既沉重又多余的、活的压舱物，以至于你连把他们抛出船舷之外也不行。领他们一块儿走，你就尽等着安慰他们，向他们许诺吧！既如此，那就不要他们，一个人走自己的路，岂不更好？而且，不光不引诱他们跟自己走，而且，如果可能，何妨把他们吓跑，有意夸大这件事的难度和危险性？为了让他们的良心不致过分不安——谁喜欢走大路，谁就必定喜欢良心的安宁——我们不妨想出点儿招儿来，为他们的无为作些辩解。我们不妨说，他们是些最优秀的、最尊贵的人，他们是大地的精

第二章

华，总之，对他们表示万分尊重，以至于就连最善于挑剔的人也说不出个不字来。可是，既然他们的头会晕，所以，他们也就有完全合法的权力呆在家里不去登山。因为山路，正如任何一位阿尔卑斯山的向导都会告诉你们的，只是为了那些不晕的人——只为那些头脑不会发昏的人（Nur für Schwindelfreie）——存在的。

人名对照表

А

- Августин (Augustine) 奥古斯丁
Авраам (Abraham) 亚伯拉罕
Александр Македон (Alexander, Macedonia.) 马其顿国王亚历山大
Антистен (Antisthenes) 安提西尼
Анаксимандр (Anaximander) 阿那克西曼德
Аристотель (Aristotle) 亚里士多德
Анаксагор (Anaxagoras) 阿那克萨哥拉
Аквината, томы (Thomas, Aquinas) 托马斯·阿奎那
Ангелуса силезиуса (Angelus Silesius) 安格拉思·西勒辛思

Б

- Белинский (Belinsky) 别林斯基
Бернар клод (Bernard, Clairvaux) 克莱沃的贝尔纳
Бёме, Яков (Böhme, Jakob) 伯麦, 雅各布

人名对照表

Бруно, Джордано (Bruno, Giordano) 布鲁诺
Бонавентуры (Bonaventura) 波纳文图拉
Байрон (Byron) 拜伦
Брандес, георг (Brandes, Georg) 乔治·勃兰兑斯

В

Виндельбанд (Windelband) 文德尔班
Вольтер (Voltaire) 伏尔泰

Г

Гегель (Hegel) 黑格尔
Герострат (Hecostatus) 赫洛斯特拉特
Герцен (Herzen) 赫尔岑
Гончарова (Goncharov) 冈察洛夫
Гёте (Goethe) 歌德
Гоголь (Gogol) 果戈理
Гуссерль (Husserl) 胡塞尔
Гомер (Homer) 荷马

Д

Дамианн Петр (Damian) 彼得·达米安
Данте (Dante) 但丁
Дарвин (Darwin) 达尔文
Декарт (Descartes) 笛卡尔
Демокрит (Democritus) 德谟克利特
Достоевский (Dostoyevsky) 陀思妥耶夫斯基

Ж

Жестокости (Zarathustra) 查拉图斯特拉

И

Ибсен (Ibsen) 易卜生

Исак (Isaac) 以撒

Исайя (Isaia) 以赛亚

Иов (Job) 约伯

К

Кант (Kant) 康德

Карамзин (Karamzin) 卡拉姆津

Киркегард (Kierkegaard) 克尔凯郭尔

Клемен, Алексан (Clement) 克雷芒 (亚历山大的), 圣

Критон (Criton) 克力同

Крылов (Krylov) 克雷洛夫

Колумб (Columbus) 哥伦布

Крез (Croesus) 克洛伊索斯

Л

Лейбниц (Leibniz) 莱布尼茨

Лермонтов (Lermontov) 莱蒙托夫

Левкипп (Leucippus) 留基波

Лютер, Мартин (Martin Luther) 路德

М

- Маккиавели (Machiavelli) 马基雅维利
Мартензен (Martenzen) 马尔坦森
Метерлинк (Maeterlinck) 梅特林克
Милл, джона (John, Mill) 密尔, 约翰
Мюнстер (Mionster) 蒙斯特
Мольера (Molière) 莫里哀
Монтэнь (Montaigne) 蒙田
Мюссе (Musset) 缪塞

Н

- Наполеон (Napoleon) 拿破仑
Нитще (Nietzsche) 尼采

О

- Оккама, Вильгельм (Ockham, William) 奥卡姆的威廉
Оригена (Origen) 奥利金
Орфей (Orpheus) 俄耳浦斯
Овидий (Ovidius) 奥维德

П

- Парменид (Parmenides) 巴门尼德
Паскаль (Pascal) 帕斯卡尔
Платон (Plato) 柏拉图

Плотин (Plotinus) 普罗提诺
Пифагор (Pythagoras) 毕达哥拉斯
Пушкин (Pushkin) 普希金

Р

Регула (Regulus) 勒古鲁斯
Ренан (Renan) 勒南

С

Спинозу (Campanella) 康帕内拉
Скот, Дунс (Duns Scot) 邓斯·司各脱
Сцевола, муция (Mucius Scaevola) 穆齐·斯采沃拉
Сенек (Seneca) 塞内加
Сократ (Socrates) 苏格拉底
Спиноза (Spinoza) 斯宾诺沙
Соловьев (Solovyov) 索洛维约夫

Т

Толстой (Tolstoy, Leo) 托尔斯泰
Тертуллиан (Tertullianus) 德尔图良
Тургенев (Turgenev) 屠格涅夫

Ф

Филон Александрий (Philo of Alexandria) 亚历山大的斐洛

人名对照表

Филиппа II (Philip II, Augustus, of France) 腓力二世

Филиппа, македон (Philip, Macedonia) 马其顿国王腓力二世

Франс, Анатоль (France, Anatole) 法朗士·安纳图尔

Фонвизин (Fonvizin) 冯维辛

X

Хризиппу (Chrysippus) 克律西波

Ц

Цицерон (Cicero) 西塞罗

Ч

Чехов (Chekov) 契诃夫

Ш

Шекспир (Shakespeare) 莎士比亚

Шлейрмахер (Schleiermacher) 施莱尔马赫

Шеллинг (Schelling) 谢林

Шиллер (Schiller) 席勒

Шопенгауэр (Schopenhauer) 叔本华

Щ

Щедрин (Schedrin) 谢德林

Э

Эккегарная, мастера (Eckehart, Meister) 艾克哈特大师

Эгезиасе (Egeziase) 埃格齐亚斯

Элеатов (Elea) 爱利亚派

Эеюну (Zeno) 芝诺

Эразм (Erasmus) 伊拉斯谟

Эпиктет (Epictetus) 爱比克泰德

Эпикур (Epicurus) 伊壁鸠鲁

Ю

Юм (Hume) 休谟