



Л. Шестов

舍斯托夫文集 第三卷

方 珊 编

雅典与耶路撒冷

[俄] 列夫·舍斯托夫 著 张 冰 译



世纪出版集团 上海人民出版社



舍斯托夫文集

ISBN 7-208-05198-4



9 787208 051980 >

定价：29.00元

易文网：www.ewen.cc

华北水利水电学院图书馆



207011589



B92

L475

舍斯托夫文集 第三卷
方册编

雅典与耶路撒冷

[俄] 列夫·舍斯托夫 著 张冰 译



世纪出版集团 上海人民出版

701158

图书在版编目(CIP)数据

雅典与耶路撒冷/[俄]舍斯托夫著;张冰译.

上海:上海人民出版社,2004

(舍斯托夫文集:第3卷)

ISBN 7-208-05198-4

I. 雅... II. ①舍... ②张... III. 信仰—关系—
真理—研究 IV. ①B92②B023.3

中国版本图书馆CIP数据核字(2004)第060766号

出品人 施宏俊

责任编辑 符永卫

封面装帧 王小阳



世纪文景

雅典与耶路撒冷

[俄]列夫·舍斯托夫 著

张冰 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)

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 653×965毫米 1/16

印张 22.5

插页 5

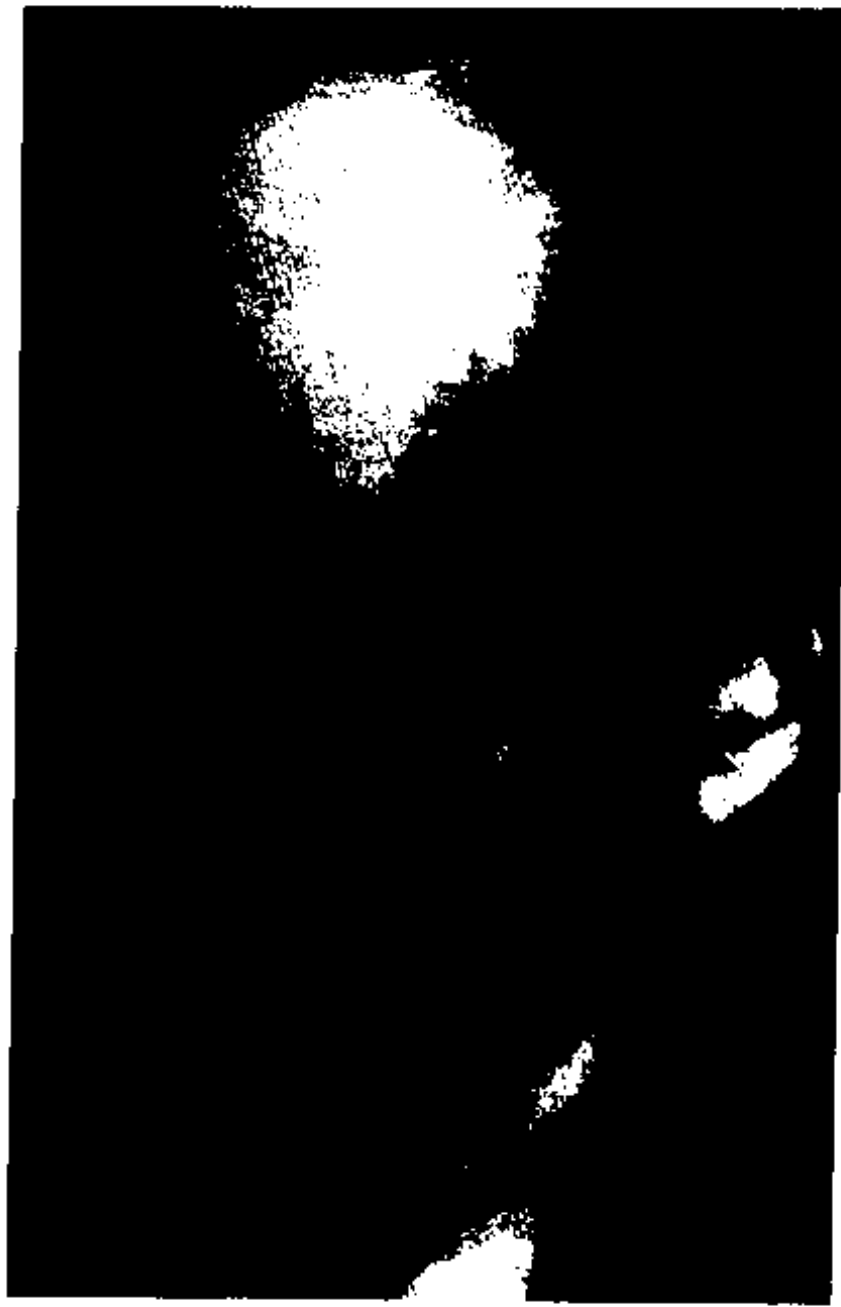
字数 369,000

版次 2004年9月第1版

印次 2004年9月第1次印刷

ISBN 7-208-05198-4/B·433

定价 29.00元



列夫·舍斯托夫 (Лев Шестов, 1866-1938)

编选说明

《雅典与耶路撒冷》首次以法文出版于 1938 年，全书除前言外，共分四章。

第一章“论形而上真理的来源”的写作始于 1928 年舍斯托夫与胡塞尔的结交及讨论。舍斯托夫在十月革命前就精心研读过胡塞尔的著作，曾发表过“凡人皆有一死”一文，专门论述胡塞尔的思想。“论形而上真理的来源”于 1930 年初撰写完毕，同年 5 月，舍斯托夫分别在法兰克福大学、哈勒康德协会、柏林康德协会等以此作过演讲与报告。1932 年初，它以单行本由 YMCA—PRESS 出版。

第二章“在法拉利公牛的肚子里”撰写于 1931 年。舍斯托夫在撰写此文时，草稿中题名为“意志自由与道德”或“意志的自由与知识”。1932 年，此文曾被列维·布留尔以法文发表在《哲学评论》（1932 年第 1、2 期，3、4 期合刊）上。本文有五节论述了克尔凯郭尔的思想，这是舍斯托夫为报刊所写，可与《旷野呼告》一书对照研究。

第三章“论中世纪哲学”是舍斯托夫 1934 年应《哲学评论》之约而撰写，主要是论述著名中世纪研究专家吉尔松的著作。舍斯托夫为此精心研究了托马斯·阿奎那等中世纪神学家的著作。1935 年，此文以法文发表在《哲学评论》上（1935 年 11—12 月号，1936 年 1—2 月号），题名为 *Athenes et Jerusalem*。

第四章“论思维的第二个维度（斗争与思辨）”由 68 则格言构成。

它们是舍斯托夫于20世纪20年代所写，1930年曾发表于《现代人札记》（1930年第43期）上。1930年《数目》第一期发表了其中27则格言。

本书以法文出版后，同年又以德文出版，后来相继出了英文和意大利文版。本书为舍斯托夫以数十年之久撰写而成。他在本书中论述的主题也是他一生关注的问题，即在舍斯托夫看来，新约与旧约间的所谓对立完全是虚构的，《圣经》中的福音既赋予人以直面生命之恐惧的力量，又以启示真理克服着“知识”，从而以生命之果战胜知识之果。本书译自《舍斯托夫两卷集》，科学出版社，1993。

雅典与耶路撒冷之间有何共同之处？

——德尔图良

目 录

1	前言
20	第一章 论形而上真理的来源（被缚的巴门尼德）
91	第二章 在法拉利公牛的肚子里（认识与意志自由）
190	第三章 论中世纪哲学（不可压抑的渴望）
292	第四章 论思维的第二个维度（斗争与思辨）
346	人名对照表

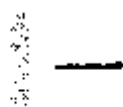
前言

一个人的最高幸福在于一连数日谈论善行。

——柏拉图：《申辩篇》

凡不出于信心的都是罪。

——使徒保罗：《罗马书》14：23



前言实际上永远都是后记。一本书经过长期写作，终于最后杀青——后记力求在比较而言不多的几句话里表达数年当中指导作者构思的那一思想。

“雅典与耶路撒冷”、“宗教哲学”，这都是些差不多等值、并相互涵盖的用语，与此同时，这些用语又都同样神秘，并以其内在的矛盾性刺激着当代人的思维。如果我们提出这样一个两端论法——是否会更恰当一些了呢？如果我们诉诸历史的审判，那回答该会是明确的：历史会告诉我们，数百年以来，人类精神的优秀代表人物一直都在将一切试图把雅典与耶路撒冷对立起来的做法，从自己身边逐出去，并且永远都在激烈地拥护“和”而顽固地抹煞“不是……就是”。耶路撒冷和雅典，宗教与理性哲学，一直都能和平共处，于是，这个世界中的人们便可以看到为自己的那些珍贵的、已实现和未实现的幻想而提供的保障。

然而，对历史的审判是否可以信赖呢？历史是不是俄国香客传说中多神教土地上诉讼中的两造皆被迫请求其予以裁决的那个不公正的法官呢？

历史判决所依据的究竟是什么呢？历史学家们喜欢这样认为，即他们根本就不是在“作判决”，他们不过是在叙述“往事”，将已被遗忘或湮没在时间中的“事实”从过去提取出来，将其放在我们的面前，法庭不是由他们、而是自己形成的，或是说甚至就连事实本身就已包含着判决。历史学家在此与其他实用科学代表人物没有、也不想有所区别：事实是他们最后的、具有决定意义的最终审级。在其之后已无外可以继续上诉了。许多哲学家、特别是新近的哲学家，其受事实催眠的程度，丝毫不亚于实用学者。不妨去听听他们怎么说——事实已然是真理本身了。可什么是事实呢？如何才能把事实与杜撰或想像区别开来呢？的确，哲学家们对错觉、海市蜃楼、梦幻等的可能性是很重视的。尽管如此，既然还是不得不从大量或直接或间接的意识材料中去挑选事实，这也就意味着，事实自己本身还不能算是具有决定性意义的审级，在抵达事实之前，我们所能掌握的还有一些现成标准、一些充当探索和发现真理之条件的“理论”，对此，就鲜有人知了。然而，这些标准和理论究竟是什么呢，它们从何而来，我们为什么会毫无保留地信任它们呢？也许还可以换一种方式提问：我们果真是在寻找事实吗？事实果真是我们所需要的吗？事实是否充其量不过是用以掩盖精神全然别样的勒索的一个借口或一道屏障呢？

我已经说过，多数哲学家都拜倒在事实或“经验”脚下，但也还是有这样一些哲学家——他们绝不是一些末流哲学家——清楚地看出，事实最多也不过是尚待加工甚至改造的原始材料，它们自己本身并不提供知识和真理。柏拉图区分了意见 (*δόξα*) 和知识 (*ἐπιστήμη*)；认识在亚里士多德看来就是认识一般。笛卡尔的出发点是永恒真理 (*veritates aeternae*)；斯宾诺莎只看重他的第三种认识 (*tertium genus cognitionis*)；莱布尼茨区分了永恒信仰 (*vérités de fait*) 和永恒理性 (*vérités de raison*)，甚至敢于大声疾呼，永恒真理在未征得上帝同意的情况下，进入了他的意识。在康德笔下我们可以找到就其坦率而言是惟一独特的供白，即经验所能告诉我们的仅仅只是有什么和什么有，而关于必然应有之事它却只字未提，也不提供知识，因此，它不但不能满足、反而会激怒我们的理性，激怒我们那贪婪地寻求着普遍必然判断的理性。这一供白——尤其是由于它出自“理性的批判”作者之口——的意义，是难以夸大的。经验在激怒着我们，因为它没有提供知识：“经验”或“事实”随身带给我们的，不是知识，知识是完全不同于经验和事实的另一种东西。而只有这

样一种既不在经验、也不在事实中的知识，无论你怎么寻找、也找不着的知识，才是理性——我们最好的一部分（*pars melior nostra*）——以全力追求的东西。

这样一来，一系列问题便随即产生了，它们一个比一个更使人不安。首要的问题是，既然一切如上面所说的那样，那么，批判哲学又何以有别于教条主义哲学的呢？难道莱布尼茨的第三种认识（*tertium genus cognitionis*）和永恒理性（*vérités de raison*），就是没有征得上帝的同意下，便进入上帝意识中、而在康德做出如此供白后，也尚未恢复其固有的、为数百年传统所说明的权力的永恒真理吗？批判哲学没能克服，而不过是在自身中体现了、向我们掩蔽了构成理论哲学灵魂的回答。莱布尼茨和已故的笛卡尔之间的冲突，不知何故被哲学史家所忽略了，但却具有非常重要的意义，因此我想请大家注意。笛卡尔在其书信中不止一次表达过这样一种信念，即永恒真理不取决于时代，而是以自己的意愿，仿佛按照永恒性本应所是的那样存在着，它们是上帝所创造的，因此，和上帝所创造的事物一样，具有现实的和理念的存在方式。笛卡尔写道，如果我断言，没有峡谷就不可能有高山，则这不是因为换一种方式实际上是不可能的，而仅仅是因为上帝赋予我以这样的理性，它要求我在谈及高山时，不能不以峡谷为前提。^{〔1〕}培尔^{〔2〕}在引述笛卡尔的这段话时，承认说，这段话里所表达的思想是非常出色的，只是他无论如何也弄不懂它，尽管他仍抱有希望，即随着时间的迁移，他终将比现在幸运一些的。^{〔3〕}而安详平静、稳捷沉着、总是关切并同情地注意倾听他人意见的莱布尼茨，每当他想起笛卡尔的这一论述时，便会怒不可遏。他既为居然决定在书信中支持如此昏话的笛卡尔，也为居然会为如此昏话而

〔1〕 笛卡尔在《沉思录》第5卷中写道：“我认为显而易见的是，存在不可能与上帝的本质分离，正如同直角三角形等于其两个内角之和一样，或如不可能把高山的理念和峡谷分开一样。”——原编者注

〔2〕 彼埃尔·培尔（1647—1706），法国政论家、哲学家。——中译注

〔3〕 “为了很好地理解这一学说，并解决与此相关的一切难题，我为自己穷尽了一切可能。坦白地说，尽管做了所有这一切尝试，我仍然没有完全达到目的。但这并未夺走我的希望，我和一些处在别的情况下的其他一些哲学家们一样认为，时间会揭示这一美妙的悖论的。”——原编者注

入迷的培尔而生气。〔4〕

的的确确：如果笛卡尔是“对的”，如果永恒真理不是自律的，而取决于意志，或确切地说，取决于即便是造物主的任意妄为的话，那我们称其为哲学的那一哲学又如何可能呢？那一般真理又如何可能呢？莱布尼茨当他出发去找寻真理时，总是——按他的话说——要随身带上罗盘和地图、矛盾律和充足理由律才出海的。他称它们是自己的勇士和战士。然而，如果连矛盾律和充足理由律都被动摇了，那还能怎样寻找真理呢？让人窘困甚至恐惧的原因有的是。对于笛卡尔没有峡谷就没有高山的说法，亚里士多德肯定会说，这样说说未尝不可，但却不能这样去想。〔5〕莱布尼茨也许会引用亚里士多德的话，但这在他看来是远远不够的。还需要有一些证明，可是，既然连矛盾律和充足理由律都垮台了，则可证实性理念自身也成了海市蜃楼和幽灵，于是剩下的便只有发怒了……的确，愤怒本身即是人所适用的证明（*argumentum ad hominem*），而在哲学中却本不应有它的立足之地，但当问题已经涉及到最后的尊严时，人已变得不是那么能明辨事理：只要能辩护，只要能多少掩护那么一下……

然而，须知莱布尼茨的愤怒，实质上，和康德的“理性在贪婪地寻找”、“理性被激怒”没有任何差别。难道每次当理性想要什么时，总会有人立刻向它献上它所要求的東西；难道我们不是必须无论如何也要满足理性，并无权激怒它吗？再不，一切正好相反：倒是理性应该奉承我们，并千方百计地提防着、切勿使我们被激怒？康德不敢这样批判理性，而且，《纯粹理性批判》也未提出这样的问题，正如理论哲学也未提出这样的问题一样。对苏格拉底极为倾倒的柏拉图和亚里士多德，以及在其之后的新哲学，笛卡尔、斯宾诺莎、莱布尼茨，和康德一样，以其为人所能具有的全部激情，追求普遍和必然真理，也即追求着那种他们认为惟一配得上知识之美名的东西。如果我们说，认识问题，确切地说，作为一个问题的认

〔4〕 莱布尼茨就此写道：“看来，笛卡尔先生有关自由的表述尚不够清晰。有关自由他有一个极其独到的概念，以此之故他极大地扩大了自由的内涵，以致想要断言，在上帝来说，证实必然真理是完全自由的。他全部学说的宗旨仅仅是想要保持这一有关自由的概念。”——原编者注

〔5〕 亚里士多德：“……没必要把心里所想的都用话语说出来。”“……而实际上他们并不是这么想的，这是显而易见的……”（《形而上学》）——原编者注

识，不仅从未吸引最杰出的哲学思想界代表人物的关注自身，反而干脆是在将这种关注从自己身上引开的话，这未必是一个夸张。大家全都坚信，认识是人在这个世界上最需要的，认识是真理的惟一源泉，最重要的是——我要特别强调并坚决主张这一点——认识能为我们打开涵括所有存在的普遍必然真理。莱布尼茨说过：永恒真理“不仅不强迫、反而能够做某种更重要的事”——他们能“说服人”。〔6〕当然，永恒真理所说服的，非上帝个人，而是所有人——莱布尼茨不认为那些只能说服上帝个人、而不说服也不强迫其他人的真理，有任何意义。

在这个问题上，康德和莱布尼茨几乎无任何差别。我们刚从他那里听到，理性贪婪地追求着普遍必然判断。的确如此，在康德那里，强制性因素似乎具有决定性的、最终的作用：即便有一些人是真理根本就说服不了的，而且，真理还只会使其激怒，像曾经使康德激怒那样——这也同样没什么不好——反正它能迫使其就范，以此而也就能完全证实自身。况且，说到底，难道强制性不具有说服力吗？换句话说，真理之所以是真理，就因为真理掌握在它手中。而未经证实的真理是谁都不需要的，它们连莱布尼茨也无法说服。

这一点决定着康德对待形而上学的态度。众所周知，康德认为——而且，在他那部《纯粹理性批判》中，还曾多次谈到过这一点：形而上学以下述三个问题——上帝、灵魂不朽和自由——作为自己的研究对象。可《纯粹理性批判》的结果却突然表明，以上三个形而上学真理，无一可以“证实”，因此，形而上学作为一门科学并不存在。看起来，这样的发现当能彻底动摇康德的灵魂。压根才不会呢——在《纯粹理性批判》第二版前言中，康德平静而又庄严地宣称：“我必须排斥认识，以便为信仰清理地基。”（“Ich musste also das Wissen aufheben, um zum Glauben Platz zu bekommen”）在这同一篇前言里，我们还读到康德所说的这样一段话：“对哲学和一般人类理性而言，事物自外于我们而存在从而构成我们信仰的对象这一点，将永远都是一场闹剧，因此，如果有人对此竟有所怀疑，那我们便不能向他证实上帝的存在。”（“So bleibt es immer ein Skandal der

〔6〕“这些规律（指永恒真理）不仅不强迫这一法官（指上帝），而且更强大，因为它们能说服上帝。智慧告诉上帝凡是能用他的神赐所做的最佳用途，而由此产生的恶，乃是最佳的必然结果。”——原编者注

Philosophie und allgemeinen Menschenvernunft, *das Dasein der Dinge ausser uns bloss auf Glauben* (着重号为康德所加) annehmen zu müssen und, wenn es jemand einfällt es zu bezweifeln, ihm keinen genugenden Beweis entgegenstellen zu können”)

无法证实上帝的存在、灵魂的不朽和自由，这对哲学和人类理性来说，并没有什么使人不快和烦恼的，所有这一切即便没有证明、但只要有了信仰和大家及康德称其为信仰的那种东西也就够了。至于说到自外于我们的事物的存在，在此仅有信仰则还不够，在此无论如何还需要证明——即便采用康德的基本观点也罢——因此，自外于我们的事物的存在，在可证实性方面，其处境一点儿也不比上帝、灵魂不朽和自由更令人羡慕。在最好的情况下，不妨将物自体定义为公设或当作信仰。但这种话康德是不会说出来的，正如同莱布尼茨不会说出笛卡尔所谓没有峡谷就没有高山那种话一样。而当康德手头连供其使用的强制性证明也已告罄时，他便也和莱布尼茨一样，毫不忸怩地采取了最后一招——愤怒：哲学和理性如果无法获得有关物自体存在的事实，它们便将永远蒙受耻辱——“一场闹剧”！

为什么莱布尼茨会如此热情洋溢地坚决主张其永恒真理说，并且只要一想到永恒真理也得服从于造物主时，便会如此之恐惧呢？为什么康德会如此密切地关注物自体的命运，而对上帝、自由和不朽的命运却那么漠不关心呢？看起来，一切似乎应该是相反的。看起来“哲学的闹剧”在于它无法证实上帝的存在，以及上帝取决于真理将使人充满恐惧并毒化人的意识。但这只不过是似乎罢了——而实际上结果却正好相反：贪婪地追求着普遍必然性的理性，达到了自己的目的，近代哲学的伟大代表人物们，将能使理性被激怒的一切，统统纳入“超感性”的领域，有关这一领域我们却一无所知，而存在和非存在却在这一领域里融合成一片灰蒙蒙的淡漠。康德早在写作《纯粹理性批判》以前，就在一封致格尔茨^[7]的信（1772年2月21日）中写到：“在确定我们知识的来源和意义方面：可以选择乃是最荒谬绝伦的事。”（“in der Bestimmung des Ursprungs und der Gültigkeit unserer Erkenntnisse der *Deus ex machina* das Ungereimteste ist, was man wählen kann”）此外还有——这段话似乎是对莱布尼茨反驳笛卡尔原话的翻

[7] 马尔库斯·格尔茨（1747—1803），康德的听众、后为医生、更后为柏林哲学教授。——中译注

前言

译——“如果说是最高存在莫名其妙地向我们身上注入了这些概念和原理（即永恒真理）的话，那就会连根斩断所有哲学。”（“Zu sagen, das ein höheres Wesen in uns solche Begriffe und Grundsätze weislich gelegt habe, heisst alle Philosophie zu Grunde richten”）全部批判哲学的基础正在于此，正如同理论哲学的根基亦在于此一样。理性无法忍受有关康德称之为解围之神（Deus ex machina）或最高存在物的思想：对它来说，这也就意味着全部哲学的终结。康德之所以无法原谅莱布尼茨那谦虚的预定和谐（“harmonia praestabilita”）说，仅仅是因为此说掩盖了，即然也即上帝，尽管只是从远处，并且只是稍微那么一点点地介入世界上的事情，那理性也不得不永远地摒弃这样一种思想，即既有物，是因其必然性而既有的，也是因其必然性而是其所是的，或是采用斯宾诺莎的语言，即“事物不可能以其所是不同的另一种序列或方式而被上帝创造”（“res nullo alio modo vel ordine a Deo produci potuerunt quam productae sunt”）。康德（在此他同样与莱布尼茨相近）最不喜欢的一件事，就是人们把他和斯宾诺莎扯在一起。他愿意人们把他当作一个和莱布尼茨一样的宗教哲学家。然而，尽管康德拥有一切正直的品性，他无论如何也无法与这样一种思想妥协，即可以而且也必须把上帝置于真理之上，而上帝可以在我们这个世界里寻找并找到。为什么会这样呢？为什么当康德谈到他在其《纯粹理性批判》中竭力避免的“教条的昏睡”时，他没有想到要问一句自己，他对真理的自律性，同样，他对“经验”的仇恨、对其来源绝对没有任何根据的有关理性自律性的“教义”，是否有信心呢？如果这一教义所标志的，不是昏睡，而是一个沉酣的、不醒的梦，甚至可能还是人类精神的寂灭呢？把自己交在一个活的上帝的手中，是可怕的，而屈服于不知以何种方式植根于存在之中的、非个别人的必然性，却并不可怕，而是令人欢乐和欣慰的！既然如此，那康德为什么要与莱布尼茨划清界限，而莱布尼茨和康德又究竟为什么要与斯宾诺莎划清界限呢？甚至几乎可以说，整个哲学界，直至我们这个时代，为什么会始终都在小心翼翼、关怀备至地守卫着康德在自己和中世纪及古代哲学之间划定的那条疆界呢？他的《批判》并未动摇欧洲人类警觉的思维所赖以建基的那一基础。永恒真理在康德之前和之后，都如不动的星座一般悬在我们头顶的星空，持续不断地温暖着我们，而那些被抛入无底的时空中去的、软弱的凡人们，就是根据它们来辨别方位的。它们的不变性赋予它们以一种强制性力量，不但如此——如果莱布尼茨的话可

信的话——除强制性力量外，不变性还赋予他们以说服、处置和吸引力，无论它们为我们预示了什么，也无论它们向我们要求什么。而经验真理总是在激怒我们，无论它们能给我们带来什么，就如最高存在物（此即解围之神）使我们激怒一样，甚至在它向我们心中英明地植入有关存在和非存在的永恒真理时也一样。

二

批判哲学非但未能驳倒，反而完全接受并在自己身上体现了斯宾诺莎的基本思想。《伦理学》和《神学政治论》在同等程度上尽管在德国唯心主义思维中既已包含（“*implicite*”）并存在了，而在莱布尼茨那里，必然性自行决定着自已的存在结构和秩序（*ordo et connexio rerum*）——它不是在强制、而是在说服我们、吸引我们、召唤我们、让我们高兴，并能提供高尚的和最高的满足感和精神的安宁——亦即哲学中永远被称作是最高幸福的那种东西。“自我满足可以由理性产生，而且，也只有由理性而产生的自我满足才是所能有的最高级的满足。”（“*Acquiescentia in se ipso ex ratione oriri potest et ea acquiescentia, quae ex ratione oritur maxima est quae dari potest*”）的确，人们都爱想像——而在这一点上，有些哲学家也支持他们——想像人在自然中犹如国中之国：“从那以后，人们开始使自己相信，正在进行中的一切，其之所以进行，全是为了他们自己。人们应当在每件事上认出哪些最重要，也即对他们最有用；哪些最崇高，也即对他们的影响最大。”（“*postquam homines sibi persuaserunt, omnia, quae fiunt, propter ipsos fieri, id in unaquaque re praecipuum judicare debuerunt, quod ipsis utilissimum, et illa omnia praestantissime aestimare, a quibus optime officiebantur*”）〔8〕与此相应，人们“又哭、又笑、又蔑视，还和多数人所做的那样——仇恨”（“*fleunt, ridunt, contemnunt vel quod plerumque fit, detestantur*”）。

斯宾诺莎把所有这一切都视为人的主要迷误，甚至可以说，是人的原罪——如果斯宾诺莎本人不是如此小心地与所有这一切（尽管它们从外观上看也与圣经相像）划清界限的话。取代圣经中有关认识树禁果戒律的，

〔8〕 斯宾诺莎：《伦理学·附录》。——原编者注

是这样一条首要而又伟大的思维诫律：“不要笑，不要哭，不要恨，只要理解”（“non ridere, non lugere, neque detestari, sed intelligere”）。这样一来，在我们眼中，一切都会改观。“以永恒性或必然性为标志”（“sub specie aeternitatis vel necessitatis”）观察生活，我们便会以平静的、友善的态度同等地接受我们所能遇到的一切：“即使是对那些对我们不大适合的东西，因为它们必定也有其一定的原因，我们便能根据这些原因，力求理解其本质。对这样的事物，以及对那些能使我们的感性愉悦的事物，只要能真正地观察和认识它们，理性同样会感到高兴的。”（“quae tametsi incommoda sunt, necessaria tamen sunt, certasque habent causas per quas eorum naturam intelligere conamur et Mens eorum vera contemplatione aequè gaudet, ac earum rerum cognitione, quae sensibus gratæ sunt”）

我们的精神当其能够洞悉世上正在发生的一切事物的必然性时，会体验到一种高度的快感。这种观点与康德所谓我们的理性在贪婪地追求普遍必然判断的论点，究竟有何区别呢？与莱布尼茨所谓永恒真理不光强制，而且还说服人的信条，又有何区别呢？最后，它与黑格尔那个著名的公式——一切现实的都是合理的——有何区别呢？对康德、莱布尼茨和黑格尔来说，难道说人对其在自然中特殊的、特权地位的向往并非那么毋庸置疑，根本没有任何根据，也不可能得到辩护——除了来自“最高存在物”（一种根本哪儿也没有，也没有过的东西）的片断引文外？当我们忘掉最高存在物，将我们身上的一切要笑，要哭，要恨（ridere, lugere et detestari）的冲动以及从中产生的无意义的、无法给任何人带来好处的哭（flere）的冲动压抑住、连根拔出，学会在纯粹的、无杂质的理解（intelligere）中寻找自己生存的使命和意义，只有在那时，真正的哲学才算是开始了。无论是在莱布尼茨还是在康德那里，的确，我们都找不到为如今所谓圣经批判奠基的《神学政治论》，但这决不是说，莱布尼茨和康德，在捍卫自己思维使之免受圣经接触感染方面，不那么小心翼翼了。如果把康德有关 Schwärmerei 和 Aberglauben（即幻想性和迷信）的言论或是把莱布尼茨有关同一题目的文字收集在一起，其结果便是对《神学政治论》的一个复述。但与此相反的是：《神学政治论》的全部意义，在于从我们精神的全部库藏中，把来自圣经的、没有任何根据的思想，统统驱逐。“不要笑，不要哭，不要恨”取代了刻在圣经中的、有关认识树上禁果的戒律，同时也是对圣经歌者的那句“耶和华呵，我从深处向你求告”

(“de profundis ad te, Domine, clamavi”) 的理性的回答。圣经歌者还可以向主求告，而“只为理性所支配的”(qui sola ratione ducitur)人，却知道得很清楚：从深渊里向上帝求告是徒劳无益的——求告是不会产生任何结果的。如果你堕入了深渊——就努力尽你所能，自己往出爬吧。但要忘记数百年以来圣经教给人们的一切，即仿佛在“天国”的某处，有一个最高级的、而且也是万能的生物，在关注着你的命运，并且愿意帮助你。你的命运完全受制于你被偶然抛入的那个环境。这个环境在一定程度上是可以适应的。比方说，你可以靠劳动为自己挣糊口的面包，或从别人手中抢面包，从而把你在尘世上的生存延长一段时间。但你也只能延长一段时间而已——谁都无法逃避死亡。因为永恒真理——对它你是无法超越的——告诉我们：有其开端的一切，都有终结。圣经中的人不愿和这种思想妥协，它没有说服他，但这仅仅说明，他“不是只为理性所支配”，说明它已完全陷入了 Schwärmerei 和 Aberglauben 中去了。然而，有教养的人——斯宾诺莎、莱布尼茨、康德——的想法却不同。永恒真理不光是在强制他们，而且也在说服他们、鼓舞他们，使他们欢欣鼓舞。“在永恒性和必然性的标志之下”——这话从斯宾诺莎嘴里说出来，是多么庄严、崇高！还有他那“爱永恒事物”(amor erga rem aeternam)！为了它们，即使把整个世界——的确，按照极不可靠的，或确切地说，同一部圣经中的虚假传说，这个世界是造物主为人而创造的——都交出去也不可惜。至于斯宾诺莎的“根据经验我们能感知并且确信，我们是不朽的”(“sentimus experimurque nos aeternos esse”)以及“极乐不是对善行的奖赏，而是本身即为善”(“beatitudo non est proemium virtutis, sed ipsa virtus”)——难道这些话，不值得我们拿生活所许诺给我们的、转瞬即逝、变幻不定的幸福来与之交换吗？

在此我们涉及到了这样一个问题，即圣经哲学、圣经思想或不如说圣经思维，与以人类过去历史上几乎所有杰出代表人物为代表的思辨思维之间，有着极为显著的差别。被斯宾诺莎——他们当中最勇敢、也最坦率的一位代表——所否定的笑、哭、恨 (ridere, lugere et detestari)，以及与之相伴随的哭 (flere)，乃是思维的这样一个维度，这个维度，在一个“只为理性所支配的”人的身上，根本就没有，或确切地说，“只为理性所支配的”(qui sola ratione ducitur)——完全退化了。我们还可以说得更严厉一些：理性思维的条件就是准备否定与笑、哭、恨 (ridere, lugere et detes-

tari), 尤其是哭 (flere) 相关的一切可能性。如同在西奈向先知显形的上帝, 在我们看却是一种虚幻的杜撰一样, 圣经中的“善”在我们看来也是一种虚幻的杜撰。我们这些知识渊博的人的希望, 全寄托在自主道德上, 我们把对它的赞扬, 视为对自己的拯救; 把对它的攻击诋毁, 当作永久的死亡。按照我们的看法, 对于精神来说, 在逼迫人的真理的“彼岸”, 在善与恶的“彼岸”, 一切利益均会消失。在“必然性”所管理的世界上, 人的使命和理性生物的惟一目标, 是履行职责: 自主道德为自己戴上了自主存在律的桂冠。如果我们把苏格拉底的话——“人最大的幸福在于整天在谈论善中度过”(或斯宾诺莎的 *gaudere vera contemplation* ——“洞见真理的喜悦”) 与使徒保罗的“凡非出自信心的都是罪”做个对比, 那么, 思辨哲学与圣经哲学的对立性, 便会以最鲜明的方式, 表现出来。苏格拉底的“最高幸福”(或斯宾诺莎的“喜悦”) 以有知识的人自愿摒弃“神的祝福”——由于这种祝福, 世界及世上的所有的一切, 都是为了人而安排的——为条件。古人已经领悟到了这样一个“永恒真理”——人仅仅只是无穷无尽、无始无终的现象链中的一个环节——这一永恒真理当然也具有强制性, 也是来自外部, 而且, 也是早在古代就已具有了不光是使哲学理性服从自己, 而且要它用于自己, 或用莱布尼茨的话, 它具有说服力。这样一来, 哲学的一个基本问题也就产生了, 可遗憾的是, 这个问题并未引起哲学家——无论是莱布尼茨还是在他之前、之后, *explicite* 或 *implicite* (包括或除外) 的哲学家们——的关注。哲学家们认为, 永恒真理不光强制, 而且也在说服。问题在于——就我们对真理的关系而言这一点有十分重要的意义——永恒真理究竟是在强制, 还是在说服? 换句话说: 如果一种强制性真理并未把我们说服, 那它是否会由此而丧失其真理性? 难道说具有强制性力量对真理来说还不够吗? 正如亚里士多德关于巴门尼德及其他古代伟大哲学家所说的那样: *ὑπ' αὐτῆς ἀληθείας ἀναγκαζόμενοι* ——说他们“全是被真理本身所逼迫的”。〔9〕当然, 亚里士多德说到此, 曾为“必然性并不理会信念” (*ἡ ἀνάγκη ἀμετάπειστον πείναι*) 而叹息, 好像是在提

〔9〕 关于早期哲学家, 亚里士多德是这样说的: “随着他们沿着这个方向前进的过程, 事业本身开始为他们指路, 并迫使他们继续寻找下去。”此外还有: “被真理本身所逼迫……去寻找下一个开端”。关于巴门尼德: “被迫与现象吻合”。——原编者注

前反驳那个断言真理所做的多于强制、因为它还在说服的莱布尼茨。但是，亚里士多德最终还是压制了这一声叹息，而开始以此宣扬强制性真理，以致使之实际上不光能强制，而且能说服。而在近代哲学中，类似莱布尼茨的“说服”和斯宾诺莎的洞见真理的喜悦（*vera contemplatione gaudere*）一类的说法，似乎成了哭（ *flere*）和圣经中的“上帝的祝福”的代用品，是非法闯入客观思维领域里来的。而这一客观思维领域，曾是如此费力地、一劳永逸地将主要是由于数千年以来一直与圣经及其启示为邻而污染了自己的各种各样的幻想性和迷信清除出去的。

然而，这对哲学，确切地说，对哲学家来说，是远远不够的：他们愿意，他们也持续不断地愿意这样想，并且千方百计地用这样一种思想来打动人、强加于人，即人的真理不光有能力说服他们自身，而且，也能无一例外地说服所有人。只有这样的真理，才能得到理性的认可；只有这样的真理，才是理性所寻找的；也只有这样的真理，理性才称之为知识。如果有人以下述理由为由——即真理实际上只是它所能说服的那些人的真理，而对于那些它们无法说服的人来说，真理也就不成其为真理了——提议斯宾诺莎、莱布尼茨或康德限制其权力要求的话，那真理对于他们自己，是否依然保持它们先前所有的魅力呢？他们是否会依然同样称它们为真理了呢？

不妨举一个具体的例证——也只有通过具体的例证，才能揭示希腊思维和圣经思维古已有之的对立：圣经歌者从其所处的人类微不足道的深处向主发出求告，他的全部思维都指向，正如他所获得的真理所取决的，不是既有、已有，尽管他凭“思维的内视力”（*oculi mentis*）可以“见到”，而是别的什么不同于既有、已有的东西，这样的真理虽然具有全部毋庸置疑的现实性但仍是从属的。与此相应，意识的直接现实性非以其所探索的任务为限：事实、现实、经验，对意识来说，不是判断真与假的最高标准。对意识来说，事实是其次才产生的某种东西，它有开端，因而，如果不如说是应该的话，那么也就会有结束。我们从历史中得知，2500年以前，苏格拉底在雅典被人给毒死了。“仅只受理性所支配的人”（*Homo qui sola ratione ducitur*）面对这样的“事实”也只得承认失败：它不光在强迫他，而且也在说服他。而且，在理性没有给他提供保障之前，他是不会安心的，亦即在他未能从中看出永恒性或必然性因素以前，世界上任何力量也无法消灭这一事实。他似乎觉得，只有将那些偶尔在某次产生的东西，也变成永恒真理以后，他才能达到一个凡人所能幻想的更好的境界。

他获得了知识，这种真知不是有关一件事的开始和结束、变化和转折的，而是关于某种永恒不变的事物的：他会上升到能理解“在永恒性或必然性的标志之下”的宇宙的程度。他将飞升到真理栖身的那一领域里。到得那时，对他来说，真理所能带来的，究竟是什么，已经无所谓了——被人所毒死的，究竟是一个人杰还是一条疯狗。重要的是它展现了洞察永恒、不变、颠扑不破的真理的可能性。精神只为真理的永恒性而喜悦，却对它的内容完全漠然置之。“爱永恒事物”（*Amor erga rem aeternam*）使人的灵魂充满了极乐，而洞明所发生的一切的永恒性和必然性，乃是人所能追求的最高幸福。而如果有谁对斯宾诺莎，或莱布尼茨，或康德说，“苏格拉底被人毒死了”这条真理的有效期已经到了，我们迟早要把发言权夺回来，并断言：无论谁在任何时候都未曾毒死苏格拉底，这个真理，与一切真理一样，都处在最高存在物的统治之下，而它为了答复我们的求告，可以把这一真理取消的话，就会被他们视为对理性神圣权力的胆大妄为和渎神诋毁。他们便会愤怒起来，如同莱布尼茨本人，当他想到笛卡尔没有峡谷就没有高山那句话时，就变得怒不可遏一样。至于说在人世间，人们往往会把圣德之人像杀狗一样毒死这件事，却并未使哲学家们不安，因为，按照他们的意见，这对哲学没有任何威胁。至于说那样一种假设，即“最高存在物”会使我们摆脱有关毒死苏格拉底的永恒真理的噩梦这一点，在他们看来，不光是荒谬的，而且也是令人愤慨的；不光是不能使人满意，不能说服人，而且，能把人激怒到无以复加的地步。当然，如果他们能够选择，他们当然也不愿意让把苏格拉底给毒死，可既然他已被毒死了，那就只能与之妥协，除非再想出一个什么神正论，它即使不能迫使我们完全忘记，至少也应能抵消或减弱我们对生活中所充满的恐惧的印象。当然，即使是神正论，同样也必须以某种“永恒真理”为基础，这一永恒真理归根结底可以归结为斯宾诺莎的以永恒性或必然性为标志（*sub specie aeternitatis vel necessitatis*）。人们会说，一切被创造出来的东西，仅只是因为它们是被创造出来的，便不可能是完善的，既然如此，那个被创造出来的世界，那个只能是“在一切可能有的世界中最好的”世界，就不可能——我们无权期待——在它里面，将不会有任何坏的、甚至极坏的东西存在……

为什么凡被创造出来的就不可能是完善的呢？是谁把这一想法告诉并强加给了莱布尼茨的呢？对这个问题，在莱布尼茨那里是找不到答案的，正如你在无论哪位哲学家那里，也都找不到对另一个问题——事实真理究

竟是怎么转化成为永恒真理的——的答案一样。而在这方面，近代的启蒙哲学与“愚昧”的中世纪哲学无任何差别。永恒真理同样既强迫、也说服着所有思考中的人。当中世纪响起彼得·达米安的声音，他^[10]宣称：上帝能使曾经有过变成从未有过，这个声音成了旷野中的呼告。任何人，即使是中世纪的人，和我们时代中的人，也不敢断定，圣经中的“善”与现实相符，上帝创造的世界没有缺陷。不但如此，我们可以说，中世纪哲学，甚至包括教会之父的哲学，以及掌握了希腊文化的人的哲学，都想要并且也愿意“在永恒和必然性的标志下”思考。当斯宾诺莎充满期望地感叹说：“对于永恒和无穷事物的爱只会使灵魂里充满喜悦，使灵魂摆脱各种烦恼，告诉它什么是它应当强烈渴望的，什么是它应当竭尽全力去追求的”（“*amor erga rem aeternam et infinitam sola laetitia pascit animum, ipsaque omnis tristitiae est expers, quod valde est desiderandum totisque viribus quaerendum*”）——时，他不过是对他从哲学化的中世纪（被希腊思想的伟大代表人物严格训练出来的中世纪）所继承下来的遗产，进行了一番总结而已。区别仅仅在于，斯宾诺莎为了给自己开辟一条通向“永恒和无穷事物”的道路，而认为自己作为一个诚实的思想家，应当把与圣经划清界限当作自己的责任。而在中世纪时，人们付出了超自然的努力，以便让圣经能葆有所固有的神启圣书的威信。然而，人们越是为圣经的威信而张罗，其对圣经的内容就越不重视：须知归根结底威信并不要求任何别的什么，除了尊重和崇拜。中世纪哲学总是在不断地重申，哲学不过是神学的婢女，而且，在他们的议论中，也总是爱援引圣经文本。但尽管如此，就连吉尔松^[11]这样权威的历史学家，也不得不承认，中世纪哲学家在读圣经时，总是不能不想着亚里士多德关于荷马所说的话：“歌者多谎言”。他甚至还引用了邓斯·司各脱的话：“主呵，我相信您那伟大的预言家所说的话，但，如果可以的话，就请您这么做，以便让我也能知道。”索卜蒂里斯医生——中世纪最伟大的思想家之一——也是这样说的。当他听到有人对他说：“起来吧，拿上你的床，去吧”时，他回答说：“请把我的手杖递给

[10] 彼得·达米安（1007—1072），红衣主教，主教。教会改革家之一。——中译注

[11] 埃特恩·吉尔松（1884—1978），法国哲学家，索邦学院教授，新托马斯主义的杰出代表人物之一。——中译注

我，好让我能有个什么东西支着”。邓斯·司各脱是否不知道使徒的那句话：“凡非出自信的一切都是罪”，是不是不知道圣经中有关人的始祖为了知识而弃绝信仰而堕落的传说呢？（显然不是。）但他，和后来的康德一样，连想也没想到要在圣经传说里寻找“对纯粹理性的批判”，寻找对由纯粹理性所带来的知识的批判。事情是否会是这样，即知识引向“你就会去死”，而信仰引向生活之树呢？谁敢接受这种“批判”呢？*。难道真理，即高于信仰的知识，或者只不过是完善知识的信仰，还不是“永恒真理”，还不就是莱布尼茨的那句话特别适用的那一真理，即它不光强制，而且也在说服的那一永恒真理吗？人的始祖便已被它所诱惑了：从那时以来，正如黑格尔正确指出的那样，认识树上的果实成了未来所有时代中哲学的来源。强制性的认识真理征服和说服了一切人，而不具备也不寻求“充足理由”的自由真理，却只能使所有人被激怒，正如经验使人被激怒一样。按圣经所说，信仰能拯救我们，能使我们摆脱——按照我们的理解——将我们引向纯粹任意妄为的、人的思维在其中没有任何可能辨别方位也无所凭依的领域——罪恶。而且，即使圣经的“批判”是正确的，即使深入存在中的认识必然导致生存的所有恐怖和死亡，人，一旦他品尝了禁果，已经再也不愿意也不能忘掉它了。斯宾诺莎的戒条——“不要笑，不要哭，不要恨，只要理解”（*Non ridere, non lugere, neque detestari, sed intelligere*）——即源出于此。而为了要能够“理解”，就必须弃绝与我们的欢乐和悲伤、我们的期冀和希望、我们的绝望等有关的一切。必须弃绝世界和世上已有的一切。“被真理本身所逼迫”的斯宾诺莎，继古代和中世纪之后尘，弃绝了造物主所创造的这个世界：世上所有的一切，都被他归入了财富，名誉、感性欢乐（*divitiae, honores et libidines*）了。对他来说，他那些前驱者们的顿悟，即世上的一切都在消逝中，一切都注定消亡，不啻是一个伟大的胜利——这样的世界还值得珍惜吗？而那些古代和中世纪哲学家们，宁愿要由人类理性所创造出来的理念世界，也不要上帝创造出来的这个世界，并认为前者“为人最大的幸福”所在，是否正确。“爱永恒事物”（*Amor erga rem aeternam*），是惟一的“至善”，是人眼所能证明的存在。

* 陀思妥耶夫斯基决心接受这种批判。但是，虽然我早已不止一次指出，《地下室手记》和《一个可笑者的梦》首次为我们提供了“对理性的批判”，但人们依然认为，应当到康德那里寻找“对理性的批判”。——作者自注

喏，这样一来，一方面，是苏格拉底及他那深藏于其理念世界中的“知识”；另一方面，是人的始祖堕落的传说和用话语阐释这一传说的使徒：“非来自信仰的一切都是罪”。此书的任务就是考察人类理性或思辨哲学对真理的权力要求。知识并非人类的终极目标，知识并未给存在以证明，它本身尚有待于来自存在的对自己的证明。人想要在他生活于其中的那些范畴中思维，却不愿在他学会在其中思考的那些范畴里生活：认识之树再也不能摧毁生命之树了。

第一部分——“被缚的巴门尼德”——努力证明，那些伟大的哲学家们，在其对知识的追求中，徒然地断送了造物主最可宝贵的才能——自由：巴门尼德原本不是一个自由的巴门尼德，而是被缚的巴门尼德。第二部分是最难的——“在法拉利公牛的肚子里”——揭示哲学所理解的知识与生存恐惧之间牢不可破的关系。无道德论者尼采宣扬无节制的残酷，发出骑士般的誓言要永远以其全部坚定不移的信念忠实于天命，并以自己的谦恭而欢喜和骄傲，将其“善与恶的彼岸”、“权力意志”及其对于苏格拉底的堕落所说过的一切——他被道德赞誉和威胁所诱惑——忘在了脑后。甚至是在克尔凯郭尔那里，恭顺的基督教也失去了自己的恭顺，而带有了将其变为古代宿命的凶残狂暴——从“事实”开始具有了指导人和造物主意志的专制权力那一刻起。第三部分——“不可压抑的渴望”（*Concupiscentia invincibilis*）——讲述了整个中世纪是如何徒劳地试图将圣经的启示真理与希腊真理调和在一起。第四部分——“论思维的第二个维度”——所根据的，是这样一个论点，即理性真理，也许可以来强制我们，但远非总是在说服我们，与此相应，笑、哭、恨（*ridere, lugere et detestari*）及由此而产生的哭（*flere*）不仅无法在理解（*intelligere*）中找到解决问题的出路，而且，对它寸步不让，而一旦它们的强度达到应有的程度时，便会与之进行一场最后的、殊死的斗争，有时甚至能将其推翻和消灭。哲学不是好奇的回顾，不是理解（*Besinnung*），而是一场伟大的斗争。^[12]

[12] 舍斯托夫在《纪念一位伟大的哲学家》一文中，讲述了他与胡塞尔就什么是哲学这一问题而进行的争论：“我说哲学是一场伟大的、最后的斗争，他则严厉地反驳我：Nein! Philosophie ist Besinnung（‘不，哲学是理解’。）”舍斯托夫喜欢故意把这个词读为反思、“回顾”。舍斯托夫在给哲学下定义时，仍念念不忘普罗提诺的这句话：“一场伟大的、最后的斗争在等待着心灵”。——原编者注

一个统一的任务生气贯注于全书所有的四个部分中：那就是把由禁树之果凝结而成的、没有灵魂的、对一切都漠然置之的真理的统治，从自己身上抖落下来。哲学家们如此渴求和陶醉的“普遍必然性”，唤醒了我们最伟大的怀疑精神：圣经对理性的批判——不祥的“你就得去死”——从“普遍必然性”中透出了消息。对幻想性的恐惧再也无法将我们捏在自己的掌心中摆弄。而被思辨改造为的“最高存在物”，其所标志的，不是哲学的终结，而是一种可以给人类的生存以意义和内容的东西，因而，能导致一种真正的哲学。用帕斯卡尔的话说，就是亚伯拉罕的上帝，以撒的上帝，雅可夫的上帝，而非哲学家的上帝。哲学家的上帝——他将是唯物主义的还是唯心主义的开端呢？——带来了强制性和野蛮力量的胜利。正是为此，思辨才总是那么顽固地坚决主张其真理的普遍必然性。真理不会遗漏放过了任何人，而且，谁都无法摆脱真理：吸引哲学家们的，正是这一点，也只有这一点。莱布尼茨所说的“说服”只不过是用以掩饰深藏不露的“强制”的一个虚伪的面具。圣经云：“照着你们的信给你们成全了吧。”莱布尼茨或是随便哪个哲学家何尝敢于什么时候也说一句：“照着你们的真理给你们成全了吧”呢？这样的真理不是在强制，根本就不强制，它永远也得不到道德的嘉许。人类的理性能否为这样的真理所迷惑呢？

然而，耶路撒冷所坚持的，恰恰只是这样的真理。强制性真理，甚至包括那些寻求赞扬、害怕自律性道德诋毁的、据莱布尼茨说业已进入上帝意识中的、无法应付上帝意志的永恒真理，不仅不能说服耶路撒冷，而且，对耶路撒冷来说，它们不啻为一片荒凉。因此，在“理性的范围内”可以建造科学、崇高的道德，甚至宗教，而要拥有上帝，却必须摆脱理性的妖术及其生理和道德的强制性力量，前往别的源泉。圣经中用一个神秘的语词——“信仰”——来指称它，指称思维的这样一个维度，在这一维度上，真理欢快地、无忧无虑地投身于上帝那永恒的、不治而治的掌握之中：听凭你的意志。上帝凭着他的意志，反过来浑无顾忌、威风凛凛地，将已被其信徒丢失的力量发还给他：“凡你们祷告祈求的，无论是什么，只要信是得着的，就必得着。”（《马可福音》11：24）对于堕落的人来说，被理性判为永远有罪的、奇迹、幻想和童话般的领域，便开始于这里。的确，难道说《以赛亚书》第53章中的预言不奇幻——“耶和华使我们众人的罪孽都归在他身上”（53：6）——而到新约，便讲述了这一预言的被实现——不奇幻吗？路德以前所未有的胆大妄为和无可比拟的力量，在其所

写使徒保罗致加拉太书的注释中，说：“所有先知都在他们的灵魂中看见了，基督将会是一个十恶不赦的强盗、通奸犯、小偷、罪人、渎神者——比他更恶的人世上从来就未曾有过。”（“omnes prophetae viderunt hoc in spiritu, quod Christus futurus esset omnium maximus latro, fur, sacrilegus, homicida, adulter etc. — quo nullus major unquam in mundo fuerit”）在同一篇释文的另一处地方，他以圣经式的、“赤裸裸的”语言，更加鲜明地表述了同一个思想：“上帝把他的独生子打发到世界上，并把所有的罪孽都归在他身上，说：‘你，彼得，是弃神者；你，是十字架上的强盗，你，则是犯了一切人的罪孽的人’。”（“Deus miserit unogenitum filium suum in mundum, ac conjecerit in eum omnia omnium 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, in summa tu sis persona, qui fecerit omnium hominum peccata”）这些，我们是否“理解”，能否将此与先知和使徒在圣经中所揄扬的一切，调和起来呢？雅典何尝会允许将这样的“真相”带入世界呢？人类的历史，或确切地说，人类全部的历史恐惧，按照至高无上者所说的话，都会被“取消”，终止存在，变为幽灵和幻影：彼得没有弃绝神意；大卫使哥利亚吃了一惊，但却没有通奸；强盗没有杀人；亚当没有偷吃禁果，任何人任何时候都未曾毒死苏格拉底。“事实”“实在”“现实”没有统治过我们，现在、将来和过去都不决定我们的命运。有过成为未曾有过，人回归纯洁和神性自由的状态，向善的自由状态，面对此种状态，我们那种可在善与恶之间进行选择的自由，变得黯然失色。或确切地说，面对此种状态，我们的自由反倒成了可怜亦且可耻的奴役状态。原罪、亦即有关已有的一切皆出于必然性的知识，被从存在中连根拔出。而单只瞩目于造物主并被造物主所鼓舞的信仰，从其身上发散着有关存在者和非存在者的、最终的、具有决定意义的真理之光。现实为之改观。天国高唱着主的赞歌。先知和使徒忘我地感叹赞美着：死神，你的尖刺在哪里；地狱，你的胜利在何方？他们异口同声地发誓：“我的眼睛没有看见，耳朵没有听见、心里没有想过——上帝为爱他的人所准备的一切。”

圣经的启示以其宏伟壮观、无可比拟的奇妙梦幻，无可比拟的荒谬绝伦，或确切地说，离奇古怪得不可思议，超过了人类可以理解和可以允许的可能性的任何范围。然而，对上帝来说，没有什么是不可能的。上帝，

用克尔凯郭尔借用自圣经中的话来说，知道，没有什么是不可能的。而堕落的人，归根结底，不顾斯宾诺莎的戒律，只想望他心目中的惟一一片乐土——“对你们来说，没有什么是不可能的”（οὐδέν ἀδυνατήσει ὑμῖν），而且，也仅就这块乐土而向造物主发出求告。

而宗教哲学即肇始于此。宗教哲学不是对存在那亘古长存的、不变的结构和秩序的探索，不是回顾（Besinnung），也不是对虚假地向备受痛苦的人类许诺以安宁的善恶差异的理解。宗教哲学是在高度紧张的状态中，通过弃绝知识，通过信仰，通过对于对无任何限制的造物主意志的虚假恐惧感的克服，在克服了诱惑者引诱我们的始祖，并传给我们大家的恐惧之后，诞生的。换句话说，宗教哲学是为本真自由、为自由中所隐藏着的神的“至善”——在堕落之后，它已与我们那软弱的善和我们那毁灭一切的恶脱钩——而进行的一场最后、最伟大的斗争。我们的理性，我要重申一句，当着我们的面，判定信仰有罪：它“认出”，信仰是人想要使真理屈从其自己的意愿的非法的权力要求，它剥夺了我们最可宝贵的、上天的能力和参与缔造 *fat*（“光明”、“万岁”）的专制权力，把我们的思维挤压、塞进凝固僵化的实有（*est*）的平面上。

因此，苏格拉底的“最大幸福”，即来源于这样一种认识——即已有的一切皆出自于必然性——的“最大幸福”，已对我们失去了魅力和吸引力。它是禁树之果，或用路德的语言，是“一个怪物，不杀死它，人就不能生存”（*bellua, qua non occisa, homo non potest vivere*）。古代理性批判的传统终于得以恢复——*non potest homo vivere*——此即圣经中之“你们就会死”——把一些未经允许而进入造物主、或确切地说，造物意识中去的永恒真理，揭得体无完肤。人类的智慧在主的面前，不过是发疯，而一切人中最有智慧者，按照相互之间如此不相似的尼采和克尔凯郭尔的领悟，是史无前例的、最大的罪人。一切非出自信仰者，皆为罪也。

那些不敢超越于自律认识和自律道德之上的哲学；那些意志软弱、孤独无助地拜倒在理性所揭示的唯物主义和唯心主义的现实脚下，把自己交给洪流并任由“惟一适用者”掠夺的哲学，非但不会引导人走向真理，反而会使人远离真理。

第一章 论形而上真理的来源（被缚的巴门尼德）

必然性并不理会信念。

——亚里士多德：《形而上学》1015a 30

—

我们生活在谜的包围之中，它们多得不计其数。然而，无论包围存在的秘密有多么神秘，最神秘而且也最令人不安的，是秘密的普遍存在，而我们似乎也永久无缘彻底问津生命的起源和初始。在所有我们在大地上充当其证人的一切之中，这显然是最荒谬、最不可思议、最可怕甚至几乎是反自然的，它势不可挡地引向这样一个念头，即，或是在创世过程中并非一切都顺顺当当；或是我们探求真理的方法及对真理所提出的要求是错误的，从根上说就带有某种疾患。无论我们给真理以何种定义，我们永远都无法摒弃笛卡尔说的清晰性和准确性（*clare et distincte*）。而这里就包含着一个永恒的秘密，一个永恒的不可解之谜，就好像一个什么人早在创世之前就已一劳永逸地封闭了人探索对他来说最必要、最重要的东西的路途。那一被我们当作是真理的东西，我们用我们的思维所获得的东西在某种意义上不光是与打从我们降生以来就包裹着我们的外部世界不相通约，而且，也与我们自己的内心体验不相吻合。我们拥有种种科学，而且也可以

说，我们还拥有这样一门科学，其生长和发育不是按天来计算，而是按小时计。我们知道很多东西，而且我们的知识既清晰又准确。当科学怀着理所当然的骄傲和自豪环顾自己所取得的巨大成就时，它完全有权断定，任何人也无力阻挡它那无往而不胜的前进步伐。任何人都不会怀疑也不可能怀疑科学所具有的重大意义。如今，假使你让亚里士多德和他的学生马其顿的亚历山大复活，就连他们也会觉得，自己落到一个不属于人而属于神秘的国度：即便你给亚里士多德十条命，他也觉得不足以供他掌握在他去世之后大地上所积累的全部知识；而亚历山大也会觉得自己无力实现其征服世界的理想。清晰性和准确性（Clare et distincte）证实了人们对其所寄予的全部期望。

然而，创世之谜的“迷雾”并未消散。非但如此，这雾反而更加浓密了。柏拉图未必有必要对其洞穴之喻做只字修改。他的忧郁、他的担心以及他的“预感”，也难以在我们的知识中为自己找到答案。对他来说，在我们那“实证”科学“所观照下”的世界，仿佛是一间黑暗可怖的地下室，而我们则如同手脚被捆绑的囚徒，于是乎，他被迫重新付出非人的努力，以便通过战斗（ὡς περ ἐν μάχῃ）从被那些所谓的“想望本质，而任何人都无法在清醒状态下看到它的”（ὄνειρώττουσι μὲν περὶ τὸ ὄν ὑπερ δὲ ἀδύνατον αὐταῖς ἰδεῖν）科学所创造的真理中冲杀出来：〔1〕简言之，亚里士多德会为我们的知识祝福，而柏拉图却会对之加以诅咒。然而，与之相反，我们这一朝代却会张开双臂拥抱亚里士多德，而以最决绝的方式扬弃柏拉图。

然而，有人会问：人们——即便这些人甚至是如柏拉图和亚里士多德那样的巨人——的祝福和诅咒，究竟意味着什么，究竟被赋予怎样的力量和统治权呢？真理是否会因为亚里士多德曾为之祝福而更具有真理性，或因为柏拉图曾将其诅咒而变成谎言呢？人们难道有权评判真理，决定真理之命运吗？要知道实际情形恰恰相反：是真理在审判人并决定着人的命运，而非人在支配真理。人，无论其为大人物还是小人物，无时不在生生死死，出现并消亡，而真理却与世长存。当任何人还没有开始“思考”并探寻时，

〔1〕 柏拉图：《理想国》，VII 533c “敬请注意，通过科学推断向本质思考的突破，按照柏拉图的观点是通过辩证方法，亦即纯逻辑诊断而非任何其他方式自然而然进行的。”——原编者注

后来才为人们展现的真理便已经存在着了。而当人彻底消亡或虽未消亡但却失去了思考能力时，真理却并不因此而消亡。亚里士多德在其哲学探索中，就是从这一点出发的。他说巴门尼德被迫不得不（ἀναγκαζόμενοι）追随在现象之后。在另外一处地方，当他谈到同一位巴门尼德及其他伟大的希腊哲人时，他写道：ὕπ' αὐτῆς τῆς ἀληθείας ἀναγκαζόμενοι，^{〔2〕}其意为“为真理本身所驱迫”。亚里士多德知道得很清楚：真理有权强迫，驱使人——有权强迫，驱使任何人，无论妍媸美丑，无论其为伟大的巴门尼德还是亚历山大，抑或其为巴门尼德无名的奴仆或亚历山大卑贱的马夫。为什么真理赋有支配巴门尼德和亚历山大之权利，而巴门尼德和亚历山大却未赋有支配真理之权力呢，亚里士多德并未提出这个问题。而假使你向他提出这个问题，他也会充耳不闻，并且宣称，这个问题毫无意义，显系荒谬绝伦；说什么只可以这么说，却不可这么想。这不是因为他是一个没有感情、对一切都漠然置之、对一切都无所谓生物。甚或也不是因为他可以像哈姆雷特那样，对自己说：“我应该忍受这样的侮辱，因为我是一个没有心肝逆来顺受的怯汉。”^{〔3〕}而亚里士多德却难以忍受这样的侮辱。在同一本《形而上学》的另一处地方，他说，对必然性顶礼膜拜令人感到屈辱：一切暴力胁迫的（强加的）皆称为必然（τό γὰρ βίαιον ἀναγκαῖον λέγεται），其之所以感到屈辱，原因正如埃文^{〔4〕}所说：“任何被体验为强制的东西都令人痛苦和屈辱”。而强制——亦即必然性——索福克勒斯正是为此才写下：“但外力（不可阻挡的）迫使我这么做。”（《形而上学》，1015a 30）我们看到，面对无法超越的必然性，就连亚里士多德也体验到痛苦和屈辱。但他知道得很清楚，正如他当即又补充说明的那样，ἡ ἀνάγκη ἀμετάπειστον τι εἶναι，亦即必然性并不理会信念。而既然它不理

〔2〕 此处舍斯托夫的引文不够确切。关于早期哲学家，亚里士多德写到：“他们越是顺着这一方向走下去，事业本身便越是要为他们指引道路，并迫使他们继续走下去。”（亚里士多德：《形而上学》，I，3 984a 19）接下来：“为真理自身所驱迫（……）寻找下一个本质。”（同上，984b 10）关于巴门尼德，他说：“被迫与现象一致（……）”（同上，5，986b 32）——原编者注

〔3〕 《莎士比亚全集》，第9卷，人民文学出版社1988年版，第61页。按：此处译文与俄文译本稍异。——中译注

〔4〕 埃文，公元前5世纪哲学家和演说家。亚里士多德曾引述埃文的下述诗句：“东西虽然不可少，多了压断我们腰。”（亚里士多德：《形而上学》，1015a 30）

信念同时又是不可阻挡的，因而，对它便即只有服从，无论你是否对此感到屈辱还是痛苦：服从它并且从此放弃徒劳无益的斗争：*ἀνάγκη στήναι*（必须停步）〔5〕。这个所谓的 *ἀνάγκη στήναι* 究竟从何而来，这么说是不是就意味着“必须停步”呢？这个问题具有头等重要的意义，它包含着（也可以说）全部哲学。必然性根本就不服从信念，它甚至听也不听它的。而如果再没有什么人可以向之呼告的话，那么，屈辱便会充斥天地之间。当然，在另外一些场合下，甚至常常是几乎永远是这样，那屈辱在呼告一阵之后便沉默：人们忘掉了自己的悲伤和沉重的损失。然而，也有些屈辱是无法忘怀的。“耶路撒冷，我若忘记你，情愿我的右手忘记技巧，情愿我的舌头贴于上膛”（《圣经·诗篇》137：5-6）——我们跟在圣诗歌者之后，重复他的咒语已有两千年之久了呀。难道圣诗歌者就不知道必然性是既不理睬信念也不理睬誓言的；不知道必然性什么也听不见，什么也不怕，而他的声音将会是而且也只能是一声旷野的呼告吗？他知道，他当然知道——他知道得很清楚，和亚里士多德知道得一样清楚。然而，除知识以外，他还知道些别的什么。显而易见，当人如圣诗歌者所感觉到的那样感到这屈辱是如此之沉重时，他的思维于其自身的存在之中，完全出乎意外地经历了一种无法理喻的、神秘莫测的变化。他不可能忘掉耶路撒冷，但却忘掉了必然性的统治权，忘掉了这个不知是被谁、在什么时候以及为什么给武装得如此可怕的敌人的不可征服性，并在根本不顾及也不考虑后果的情况下，与之开始了一场可怕的、最后的斗争。应当认为，普罗提诺的这句话：“一场伟大的、最后的斗争等待着人类的灵魂”（*ἀγών μέγιστος καὶ ἔσχατος ταῖς ψυχαῖς πρόκειται*），其意正在于此。

柏拉图所说的“如果可以无所不为的话，何不就做个无耻之徒”（*πάντα γὰρ τολμτέον πεί ἐπιχειρήσασαμεν ἀναισχυντεῖν*），其意亦在于此，只有当人身上愿走极端的决心苏醒之时，当他的恣意妄为之心敢于蔑视一切障碍之时，他才会断然开始与全能的必然性（*Ἀνάγκη*）进行斗争。这种肆无忌惮的胆大妄为任何理由都不可能为之辩护，它是恬不知耻的极端表现。您不妨认真读一下亚里士多德的伦理学，便可轻易地对此加以确

〔5〕 亚里士多德常用这句话表示逻辑学、本体论及任何科学——既然科学自身有其开端——中向不好的无限性发展的不可能性。例如，可参阅《形而上学》12，3.1070a 4，还可参阅第8页第2卷。——原编者注

信。在他的笔下，一切美德均处于存在的中间地带，而超越“中庸”界线的一切都是罪孽和罪恶的证明。在他的伦理学中，如同他的形而上学一样，必须停步（*Ανάγκη στήναι*）处于支配地位。他的最终结果，是为必然性祝福，并为屈从于必然性的精神大唱赞歌。

不光善，就连真理也在寻找顶礼膜拜的人。无论何人，哪怕他只读过《形而上学》第12卷（尤其是最后几章）及其《尼各马可伦理学》的第9、10两卷，也会懂得，亚里士多德是如何对不听从信念、而他自己也无力克服的必然性顶礼膜拜的。在亚里士多德看来，柏拉图的话是深思熟虑、充满幻想并带有故意挑战的性质。然而，怎么才能迫使柏拉图不开口呢？如何才能强制柏拉图，要他不光在可见的经验存在中，服从必然性；而且还要在思想上赋予必然性以（按亚里士多德的信念）其完全有权拥有的荣耀呢？必然性，不单对于梦中人，而且对于清醒者都不失其为必然性。能够看到必然性的清醒者，同时也就看到了真空的存在，而柏拉图呢，却以其胆大妄为和恬不知耻将我们从真空存在身上引开，把我们带到幻想的、虚妄的、臆测的、因而也是错误的领域。必须无所畏惧地勇往直前，以便从人类身上，把在柏拉图著作中得以表现的“热爱自由”的追求连根铲除。必然性（*Ανάγκη*）是无可抵御的。真理自身，就其本质和本性而言，是强制性的；而对强制性真理的服从，是人类一切美德的来源。被真理本身所驱迫的（*γπ αὐτῆς τῆς ἀληθείας ἀναγκαζόμενοι*）巴门尼德、赫拉克利特、阿那克萨哥拉，也做了自己应做之事。理应如此，从来如此，将来也依旧如此。不是伟大的巴门尼德支配真理，而是真理统治着巴门尼德。而拒绝服从强制性、驱迫性真理是根本不可能的。不但如此，无论强制性真理驱使我们走向何方，你甚至都不可能不为之祝福。人和神的最高智慧及哲学的任务，就在于教会人们愉快地服从任谁都不听从、对一切都漠然置之的必然性。

二

不妨让我们停下来问一句：强制性真理为何需要人类的祝福呢？亚里士多德究竟为什么要不惮烦劳地为其必然性（*Ανάγκη*）搞到人类的祝福呢？难道说没有了人类的祝福它就活不下去了吗？既然必然性根本就听不

见什么信念不信念的，那么难道说赞誉之词它就听得更入耳了？毫无疑问，赞美之词和祈祷与诅咒一样，同样难得达到强制性真理的视听。旷野里的石头永远不会对圣人激情洋溢的布道报之以雷鸣般的“阿门”。况且这也并不需要。需要的是要让“圣人”能从自己的胸腔里逼出一声声热情的赞美，以取代石头的沉默——须知必然性和石头一样，对一切都漠然置之。

何妨让我们再一次提一提亚里士多德——这位“有思想者”的可见与不可见教堂里第一位神父——《形而上学》和《伦理学》中上文所提到的那几章。它要求于我们的，不光是要对必然性鞠躬致敬：哲学的基本任务就在于此，过去如此，将来也依旧如此。对于一位哲学家来说，仅仅承认某种秩序的力量和统治权还远远不够。他懂得并且担心（任何知识都起源于恐惧），仅只在某一次中征服了人的那一实际力量，总是可以由另外一种将在别的方面发挥作用的力量所取代。甚至就连对于那些不愿意玄思妙想的学者来说，“事实”归根结底也是不必要的：事实自己本身并不提供任何东西，它什么也无法向我们说明。在从事科学的人们中间，真正的经验主义从来就不曾有过，即如从来就不曾有过真正的唯物主义一样。哪位学者会为了事实本身而研究事实呢？谁会认真研究，喏，比方说，新雨之后，吊在电线上或悬在窗玻璃的一滴水珠呢？这样的水珠有成千上万颗，它们自身从未使学者关注过，也不可能令学者关注。学者需要弄清楚的是，一般说，什么是雨滴或一般说，什么是水，如果他在自己的实验室里，将他从小溪里汲取的一点水分解成为水的各种成分的话，那么，他的目的不是为了研究和搞清楚此时此刻捧在他手中、摆在他眼前的水，而是为了有权去判断所有的水，判断他能见到或见不到、以及任何人都从未见到也不可能见到的、甚至包括当世界上就连一个活的、具有意识的生物也都还不存在时、大地上所曾有过的水。从事科学的人，无论他懂不懂得这一点（多数情况下他当然是弄不懂的），也无论他愿意不愿意（通常是不愿意的），也不可能（不）是一位中世纪意义上的现实主义者。这样的学者，其与哲学家的惟一区别，仅仅在于，哲学家还必须对科学所实践着的这样一种现实主义，进行解释和说明。总之，由于“经验主义”不过是哲学与科学即探索真理的现实主义方法进行论战时、所实施的一次不成功的尝试，所以，哲学的任务事实上总是会破坏哲学自身所支撑的那些个原则。这样一来，我们就必须作出一番选择：你若想成为一个经验主义者，

那就得把想要为科学的认识寻找牢固根据的希望抛到九霄云外；而你若想要拥有具有牢固根基的科学，那就必须把它置于必然性理念的统治权之下，而且，还必须承认这一统治权是从始至终的，原本就有的，从来就不会自发产生因而也不会自动消失的，这也就是说，你也就必须赋予这一统治权以人们通常赋予最高存在物的那些优点和属性。我们看到，亚里士多德就是这么做的，因此，他也就无愧于人们把他置于活在世上的所有采用科学思维的人们的鼻祖或第一位神父的高位上。

显然，当康德在其《未来形而上学导论》中写道，在哲学存在的整个历史时期中，其意义与休谟所揭示的相等的真理，还一次也未曾被发现过时，他丝毫也没有夸大休谟的功绩〔6〕。休谟——他仿佛突然一下子拨开云雾见青天一般——发现，人们在现象之间所判明的“必然性”关系，不过是一些现实的实际的关联罢了，世界上根本就不存在什么“必然性”，而那些大谈什么必然性的人，不过是在幻想着（ὄνειρώττουσι περὶ το οὐν）一种他们在清醒状态下根本就不可能看到的存在物罢了。休谟是一个过分平衡——而且，在这个世界上，他所最珍视的也就是自己的平衡性——的人，以便充分评价和利用他所做出的伟大发现。对于世上所有那些眼前的云雾被拨开、从而得以见识某种非同寻常物的人来说，这种说法，不论你愿意与否，都同样适用：真理的太阳照得黑暗王国里的居民眼睛发花。休谟几乎把必然性所曾拥有的强大权力全都还给了它，而康德则以其一个天才思想家所特有的精确性，而隔着八十层羽毛褥子触摸到了藏在他身子底下从而未被所有人所察觉的这个所谓“几乎”的尴尬，毅然决然地去建立哥白尼式的伟大功勋，以便把我们的思维重新引到正确的、几个世纪以来数学一直在沿此前行的皇家大道上去……〔7〕

休谟以其意外发现把康德从教条式的昏睡中唤醒了过来，可难道说人们注定要在大地上处于不眠状态吗？难道不眠的自然（ψύσις ἀγύπνου）——用普罗提诺的话说——是人的自然状态吗？从另一方面说，“难道在梦中或在清醒状态下幻想不就意味着把（与现实）相像，不是当作

〔6〕“从洛克和莱布尼兹的实验开始，或更确切地说，从形而上学最初产生起，还未曾有过一次对它的命运，如大卫·休谟对它的攻击那样具有决定性意义的事件。”（康德：《任何可以作为科学出现的一切形而上学序论导言》）——原编者注

〔7〕俄文版《康德全集》第3卷，第84、87页。——原编者注

（与现实）酷似，而是当作与其相似的现实本身吗？”〔8〕必然性与实际存在物如孪生兄弟一般十分相像，但它仍然还不是实际存在物本身，只有那些沉湎于幻想的人，才会觉得它就是实际存在物本身。休谟那个不易为人所觉察的“几乎”，可以给思考和探索中的人类以巨大的帮助，如果它能保持在它最初向这位苏格兰哲学家所呈现出那种状态下的话。然而休谟本人却对他自己所做出的这一发现惊恐万状，并急急忙忙把他手边所能找到的所有东西，统统推到它身上。其目的只是不要让它总在自己眼前使他厌烦。而在康德看来仅仅这样还远远不够，他把休谟的“几乎”排斥在先验(priori)综合判断的范围以外，置于“理性无法知喻的”、人根本无法企及的、与我们无任何关联的、对我们无任何必要性的、他所称之为物自体(Ding an sich)的领域。休谟所给予康德的那一推动，把这位哥尼斯堡的伟大哲学家从梦中唤醒了。然而，康德却是在如下意义上理解自己的使命和天职的，即必须无论如何保证自己和他人不再重复突然而又粗鲁的破坏了我们昏昏沉沉的不眠状态之安宁的那种推动，为此他创立了自己的“批判哲学”。与休谟的“几乎”一起，就连形而上学也被逐出继康德之后接管了旧的必然性(Anάγκη)一切权力的、在近一个世纪中保证欧洲人可以安详做梦、且具有自信的那一先验综合判断的领域。〔9〕

显然，对于亚里士多德来说，最令人无法忍受、最可怕的思想是认为我们的尘世生活并不是最后的、终极的、真正现实的生活，我们有可能哪怕是在某种程度上，从这种生活中，如我们所体验到的从睡梦到清醒那样，苏醒过来。当亚里士多德追溯柏拉图的“理念”时，他花了最大的力气试图要我们摆脱这一（按他的评价）实属噩梦一般的假设。而他的担心，在某种意义上，是完全合理的，而康德当休谟以其“几乎”毫不客气地把他从教条的昏睡中叫醒时，他的担忧同样也是合理的。柏拉图的幻想(ὄνειρώπτοι)已然渗透到人类思维的基础本身中去了。没有什么是不可能的，随便什么都是可能发生的，甚至就连亚里士多德想要将其当作不可

〔8〕 柏拉图：《理想国》476c。——原编者注

〔9〕 如所周知，康德曾讲过，是休谟把他从教条的大梦中唤醒的。舍斯托夫却断言，靠理性（哪怕是批判理性也罢）根本无法使人从形而上学的梦中醒来，只有存在主义“批判”（试比较《论克尔凯郭尔“信仰的荒谬”及“绝望”》）才能使人摆脱理性形而上学的蛊惑。——原编者注

动摇的根基 (βεβαιωτάτη τῶν ἀρχῶν)^[10] 的矛盾律本身，也开始动摇，从而在惊恐万状的人类精神面前，展现了一个任什么也无法阻止的、想要既包容世界本身、也包容企图包容这一世界的思维的恣意妄为的王国。于是乎，εἶναι 和 νοεῖν (存在和思维) 变成了主观幻影。柏拉图居然敢于奢谈自己的什么洞穴，居然会臆想出这么个东西来？休谟居然敢于与必然性的权力争辩？人类难道不应当永远感激亚里士多德和康德，因为前者以其严厉的批判和充满愤怒的呼声，宣告其先师的虚幻的追求可以休矣；因为后者以其有关先天综合判断的演说，将我们的思维引入他那合乎于自然的轨道中去的吗？

不可能有两个答案。亚里士多德不光是实用科学，而且也是实用哲学的奠基人。无怪乎中世纪人要将他视为引导人们走出生活迷宫的惟一领路人，甚至不敢抛开他去揭示（也许并不是为他而写的）新约和旧约的内容。而近代哲学过去是、现在也依然沿着他所开辟的道路前进。对于康德，同样也必须这么说：他扑灭了惶恐不安的怀疑精神，迫使其向普遍性和必然性那天使般的面容低下它那不屈的头。

必然性以此得到了证实，尽管它实际上根本就不需要任何证明。科学界从圣人到普通学者，都对必然性大唱赞歌，尽管它对人们的诋毁和赞扬都同样无动于衷。只有恶人或是疯子才会怀疑它那帝王般的权力。然而，它是否由于人的辩护而变得更牢固、更强大了呢？抑或这里需要的兴许是换一种方式提问：它的力量是否恰恰在于，人们将其置于自己的保护之下，并用几个世纪以来由诅咒的话语堆砌起来的、牢不可破的铁墙，把它围护了起来的缘故呢？

三

塞内加尽管不是一个独特的哲学家，但众所周知，有时他也能精确地把握并且转述别人的思想。我们在前两章中所讨论的一切，被他用简简单单但却非常著名的几句话，表述了出来：世界的创造者和缔造者本人永远都在服从，而下命令却只有仅有的一次 (*ipse omnium conditor et rector*…

[10] 亚里士多德：《形而上学》，IV，3，1005v 10—13。——原编者注

semper parat, semel jussit) [11]。有这种想法的不光是塞内加，而且，古人和我们大家也都是这么想的。上帝仅只吩咐过那么一次，而在那以后他本人以及在他之后的我们大家都已经不是在吩咐，而只是服从而已。他下命令的那个时候早已经过去了，成了无穷久远的往昔，因此，连他自己也忘了，这种与任何东西都不相适应因而反自然的事件，究竟是什么时候在怎样的情况下发生的，也许，经过这一段长得没有尽头的、总是消极被动存在的时光以后，他已经不懂得下命令，而只是会和我们这些凡人一样一味地服从了。抑或还有别的原因：他在某一次所表现出来的行动意志，把他的创造力永远地耗尽了，因而时到如今，他注定要和被他所创造的这个世界以及世界所有的一切一起，仅只致力于实现这一尽管出自他自己、但已永远不可违抗的命令了。抑或更有别的原因：世界的创造者自身落入了他本人所创造的必然性（*Ανάγκη*）的统治之下，而后者在根本就不想也不愿意的情况下，无意中成了全宇宙的主宰者。

我要重申一遍：塞内加的表达毋庸置疑属于他本人，但这些话里所表达的思想，却不是他的：世界各国有教养的人过去是这样想的，现在也依旧这样想。人们为什么会这么想呢？世界是被创造出来的，谁是证人，抑或世界的创造者可曾向谁呈现过这一真相呢？创世时没有任何人在场，而任何人也无法以他与创世者非常亲近而夸耀。塞内加所表述的思想，之所以对人有吸引力，原因恰恰是在于下命令（*jubere*）所包含的神秘的、无可理喻的成分，已经沦落进了无穷久远的往昔，被公认为是不可复现的（*semel jussit*），而由于时时逼近的必要性，而选择了服从（*parere*），因为它不仅在生物，而且在造物物和创造者眼里，都是可以理解的，自然而然的，正常的和命中注定的。要知道塞内加是对的：在服从中，一切都是可以理解的、清晰的、公开的，因而也是自然的。而在命令中，一切则是神秘的、任性的，因而也是虚幻的，永远不可理喻的和晦暗不明的。如果可以的话，塞内加以及他从他们那里学会了如何“思考”的那些人，宁愿对那神秘的命令连提也不想提。任何人任何时候任何命令都未曾发布过，万物永远都只是在服从，因为从来就没有任何超自然的和神秘的东西——无论是在最久远的古代还是在我们今天这个时代——万物永远都是这么自然

[11] 出处不明。——原编者注

然而、显而易见。因此，哲学的任务也就在于要以自己所能使用的任何手段巩固并且支持必然性。然而能为他所使用的手段究竟有哪些呢？改变必然性本质中的某些成分，对其存在进行某种补充或强化，这是一个凡人力有不足的地方。所能做的只剩下一件事，那就是用种种理由或是诅咒劝说人们相信，一方面必然性是无比强大的，与之作对不会有任何结果；另一方面，必然性来自于神（*semel jussit* 之所以得以保存下来正是由于这个原因），因此，拒绝服从它是不光明正大的，也是不道德的。还是那位塞内加，他在颂扬忘掉如何下命令的上帝和表现出无限顺从性的人时，是不遗余力的。“我不服从上帝，我接受他，全心全意地跟从他，并非因为必须这么做。”（“*Non pareo Deo, sed assentior; ex animo illum, non quia necessum est, sequor*”）^[12] 此外还有，在曾经得到西塞罗赞许的斯多葛派哲学家克雷安泰（*Cleanthes*）一段话——“命运引导赞同它的人，而把不赞同它的人拖走等等”（*fata volentem ducunt, nolentem trahunt*）——我们可以从塞内加或西塞罗那儿找到数十页如此这般的思考……

人们会说，塞内加和他所引以为据的克雷安泰实质上是斯多葛思想的表达者，因此，我们无权在讨论亚里士多德时引斯多葛派为证，因其片面性古人早已指出过了。但我认为，当狄尔泰公然承认近代人接受了从西塞罗和塞内加开始的古代哲学，并用他们的眼睛观察古人^[13]时，他距真理更近。非但如此，更正确的说法是：斯多葛派的片面性，甚至犬儒主义者粗俗的直线性，某种情况下，反倒能比柏拉图和亚里士多德的著作，更多地为我们揭示古代（和我们）思维的本质。人们往往以一种倨傲而又鄙视的态度，对待斯多葛派。然而，如果被斯多葛派传播到世界各地的思想，没有开出如此茂盛的花朵的话，则我们甚至都无法近似地想像到，欧洲思想会变成什么样。斯多葛派只是在某些时候显得过分坦诚了一些——而他们的许多思想只在某一必要条件下，才获得承认，而其原因仅仅在于他们善于不是展示自己的真实面目，而是时刻准备一旦必要，就抛开自我，牺牲自我。一个公然偷窥其父裸体的下流坯，会被历史钉在耻辱柱上。可曾

[12] 出处不详。——原编者注

[13] 例如，可参阅狄尔泰：《世界观的类型及其在形而上学体系中的被发现》，见《哲学中的新思想》，第1卷，《哲学及其问题》，圣彼得堡，1912年，第166页。——原编者注

经有过多少偷窥其父裸体的人，却没有谁想到要把他们给彻底揭穿。回顾、反省、反思（Besinnung），被认为是最值得尊崇的事业：全部黑格尔哲学及其直接性的中介化，都不过是回顾而已。也许有人会说，他所感兴趣的并非“其父的裸体”。而我的回答是，他所偷窥的那些裸体，比之于偷窥其父的裸体来，更其是一种罪恶。但黑格尔懂得什么该说什么不该说。斯多葛派与这种“知识”无缘，而昔尼克派尤甚。昔尼克派的全部“过失”仅仅在于他们“无条件地”信任自己那属人的、回顾性理智。其他人，差不多是所有人，尤其是哲学家，其过失在于——人们当中谁会不信任理智呢？然而，除斯多葛派以外的其他人，他们善于把他们以其对理智的无条件信任为代价而换来的许多结果，保留在自己心里，因此他们才会被人们颂扬为智者，而昔尼克派却被称之为狗。诺亚的第三个儿子和昔尼克派还有部分斯多葛派，之所以遭到人们的谴责，不是因为他们回头偷看，并且也看见了“赤裸裸”的真理——偷看是允许的，甚至是受到怂恿和鼓励的。人们之所以不肯原谅他们，仅仅是因为他们直言不讳，出言无忌，把回顾就称之为回顾，把裸体就称之为裸体。得意洋洋的，是那些虽然回头偷看了，但却三缄其口、守口如瓶的人。为什么会这样呢？谁都无法回答。显然，这里是有这么个魔鬼，他像缠着苏格拉底一样缠着任何人，每逢命运攸关的时刻，他会专横地要求人得出如此判断、做出如此行动，而这些判断和行动的意义对他来说，是不可理喻的和永远隐蔽的。然而假如自然中确定存在这么一个魔鬼，假如甚至就连最勇敢无畏的人也不敢拒绝服从这个魔鬼，那么，我们如何能不好奇地问一问，这一神秘的生物，究竟是从哪儿，从怎样一个世界中来到我们身边的呢？可是，谁都不愿意问。他们知道有个什么人（或许什么物：人们预先并不知道，当谈及魔鬼时，究竟该怎样称呼，是称他还是称它），谁赋有或把握了向人提出不加任何说明的条件的权力——仅此就足以使人满意了。魔鬼下命令，而人听从。于是皆大欢喜，终于找到了一种收敛性的、决定性的、摆脱了“意志自由”的统治势力，所以，应当甚至必须停下来——ἀνάγκη στήναι。

有人又说了，说我越界了：以“全体”的名义开始讨论，而以声誉卓著的哲学家的话语作结。要知道我本人刚才还把必须停步（ἀνάγκη στήναι）当作亚里士多德的话引用过。然而，显而易见的是，一个小市民和一个哲学家间的距离，并非那么遥远：在开端和终结、深处和表层的某个地方，小市民和哲学家是会相会的。宣称其永远服从，而下命令却只有一

次 (paret semper, jussit semel) 乃其所能从哲学家那里刺探得到的最后一句睿智的话的塞内加, 只不过是在套用亚里士多德的原话罢了。亚里士多德和小市民一样, 根本就不愿意了解什么下命令 (jubere), 他所需要的只是服从 (parere), 只想服服帖帖地履行他以及大家所认为的“人的使命”。对他来说, 命令是从哪里下达的, 全都无所谓, 况且, 正如塞内加对我们公开承认的那样, 下命令的来源早已永远枯竭了。世界上任何人都已不再会下命令了, 大家将永远只会服从: 大人物和小人物, 义人和罪人, 凡人和神。真理 (Αλήθεια) 也没有什么不同, 它对所有人同样具有强制作用——无论其为伟大的巴门尼德还是随便哪个打短工的。被强制的巴门尼德 (Παρμενίδης ἀναγκαζόμενος) 和被强制的短工。甚至就连神祇也处于必然性的统治之下: “连神祇也不会与必然性作对” (ἀνάγκη σ' οὐδὲ θεοὶ μάχονται)。[14]……打听必然性 (Ανάγκη) 这种能够强制所有人和所有物的力量究竟从何而来, 是不允许的。甚至也不能问, 这一必然性的本质是什么, 为什么它需要强制活的生物。它不光根本就不回答, 而且压根就听不到人们对它所提出的问题。它更不会服从人们的规劝和信念。亚里士多德 (就是那个亚里士多德本人, 而不是其他任何人) 就是那个善于回顾和打量其前后的亚里士多德, 亲口告诉我们必然性并不理会理念 (Ανάγκη ἀμετά-πειστόν τι εἶναι)。无论我们涉足哲学思维的什么领域——我们到处都能碰到这一盲目的、失聪的、口不能言的必然性。而我们深信, 只有那些有“严峻”的必然性王国存在的地方, 也才会有哲学。我们的思维按其最新定义而言, 就是对这一“严峻”的必然性的寻求, 舍此无它。而且, 远不仅如此, 无怪乎巴门尼德早已经断言思维和存在是同一的 (τό αὐτό ἐστίν εἶναι καὶ νοεῖν), 我们的思维, 乃是对于构成存在之内容的一切之必要性的一种处于发展中的意识。必然性究竟从何而来, 是从存在进入思维还是从思维进入存在的, 我们并不知道。这样的问题我们也不会提, 因为我们本能地感到研究一切思维 (νοεῖν) 的认识论和研究一切存在 (εἶναι) 的本体论, 这样提问非但不能导致接近与和解, 反而会使之分离, 导致永久的争端。即使是对如必然性这样古老而又为大家所认可的理念, 它可能导致什么样的结果, 也没有人愿意为此而承担责任。思维倒

[14] 柏拉图:《普罗泰戈拉篇》345e。——原编者注

是宁愿把必然性当作存在的产儿，而存在呢，就其本性而言，它更不安分，稍不留心，它就会摒弃必然性，宣称它是纯思维的产儿。也许与巴门尼德的观点相反，存在毕竟依然是某种与思维类似的东西。然而，另一方面，至少是在哲学体系的范围内，除思维以外，存在无法为其找到充分等值的表达。存在尽管它远非总是听命于必然性，但它从事斗争的企图还远未达到哲学的水准。我们已经说过，哲学一直都是并且也愿意成为反省、回顾、反思。而现在，需要补充的是，就其实质而言，是排斥斗争的可能甚至想法的。回顾在剥夺一个人行动的能力。谁会回头看呢，而谁若回头一看，便会看到已经有了，那就是美杜萨的头，而谁若看见美杜萨的头，就必然（这一点古人早已知道的）会变成石头。而他的思维，石头的思维当然也就会与其石化的存在相适应了。

当斯宾诺莎要人确信，如果石头具有意识的话，那他就会如自由落体一样掉到地上了，但他错了。假如石头赋有意识的话，那它就会具有石头的本性（显然，这是可能的——清醒的斯宾诺莎的威望，就是这种假设的充分保证），那它当然连一分钟也不会怀疑，必然性是一个世界性原则，全部存在都建基于它之上：这里的全部，不仅指现实存在，而且也包括可能存在。因此，难道说必然性理念不就是石化性最等值的表现吗？难道说赋有石头意识的思维和存在尚未彻底穷尽我们在必然性理念中所能找到的全部内容吗？

现在让我们接着往下谈。众所周知，哲学过去和现在都是、而且也要成为一种回顾。而回顾压根就不是什么简单的扭头而已。诺亚的第三个儿子回头一看——他由人变成个下流胚。无耻之徒回头一看——变成了狗。但情况往往会更糟糕，即你回头一看，看见了美杜萨的头，结果你成了石头。我也知道，哲学家是不大相信有此类离奇变形之可能的，而且也不喜欢听人们谈论这些东西。但是也就是由于这个缘故，令我想起了苏格拉底的魔鬼。假如就连苏格拉底也曾有过成见，假如连苏格拉底也迷信，假如苏格拉底也试图在幻想中寻求对其理性“光明”的一种保护，并力求逃避由他亲手缔造的明确清晰的概念世界的透明性而求助于魔鬼的话，那么，难道我们就没权或不应该，在我们的一生中，哪怕只一次，哪怕只一秒钟，对我们自身的存在（如今对此已经没有必要怀疑，也许，对笛卡尔来说，同样也无此必要吧）产生怀疑，对我们的思维，对我们已经习惯于将其当作惟一之可能的思维，终究将引导我们走向终极真理之源泉这一

点，产生怀疑吗？抑或让我们对自己说，思考并不就意味着往前看。甚至根本就用不着用眼睛看而只须闭上眼睛走哪儿算哪儿，什么也不想，谁都不去问，什么心都不用操，甚至连想都不用想，您的前进运动是否有助于使您接近那些或大或小的“法则”，人们包括您都把遵守这些法则当作是真理以及真理所揭示之现实之可能性的条件。总之，要去掉恐惧、担忧和忧患意识……

有人会说，这对人来说全无必要。但要如此，那就让我们再次回忆一下神性的柏拉图这位伟大导师的伟大学生及其遗训：必须胆大妄为（πάντα γὰρ τολμητέον）。必须敢于违逆必然性本身，敢于从僵死的统治权下解脱出来，诉诸于活泼易感的巴门尼德那百无禁忌的力量。对于“必然性”来说，一切全一样，而对巴门尼德来说，却并非全一样，相反，对他来说，有一点异常重要，其重要性闻所未闻，那就是要让一些东西存在，另一些不存在，要让——比方说——毒芹有赖于苏格拉底，而不是苏格拉底取决于毒芹。抑或，为了说得更加显豁，不妨让我们这么说吧：在基督降生前的399年，已到耄耋之年的苏格拉底被他的国民判处死刑，他从狱卒手中接过一碗毒芹，可在此时此刻，毒芹却本着苏格拉底的意愿变成了强身健体的饮料。而这并非凭空杜撰，也不是虚构幻想，而是真实的，是曾有其事。倒是历史教科书上有关苏格拉底之死的说法是杜撰和虚构的。正如亚里士多德所曾教导我们的——似乎必然性并不理会信念（ανάγκη ἀμετάπειστόν τι εἶναι）——也是杜撰一样。必然性（Ανάγκη）对信念既听了也听见了，可又不能不听苏格拉底的，总之，一个洞察了必然性统治权力之奥秘、而有足够胆量不回头看它、而是对它下命令像大权在握者一般（ὡσπερ ἐξουσίαν ἔχων）和它说话的人，是不可能不听苏格拉底的话的。^[15]

亚里士多德当然不会理睬这样的思考。就连塞内加和克雷安泰也会像对待完全不相干的事一样从它们身边走过。可是，爱比克泰德^[16]因为他

[15] 语出福音会会员说耶稣的话：“众人很稀奇他的教训，因为他教训他们，正像有权柄的人，不像文士。”（《新约全书·马可福音》1：22）——原编者注

[16] 爱比克泰德（约公元50—公元140年）罗马斯多葛派哲学家，原为奴隶，后获自由。有其学生阿里安根据其讲义的多卷本《爱比克泰德言论集》问世，内容主要是道德训诫，宣扬人内在的自由。——中译注

比较敏感，也许因为他不大像上流人，总之，这种思考令他火冒三丈：要知道此乃试图超越矛盾律之范围呀。这在他看来简直就是死罪（当然，亚里士多德亦有同感），于是，他认为他有权在此让自己的怒火任意发泄。他说，我多么想当一个不承认矛盾律的人的奴隶呀。如果他吩咐叫我给他递酒，我就会给他一点醋或比醋更糟的什么东西。这一来他便会大发雷霆，高声责骂我，说我递给他的并非他想要的东西。而我就会对他说：要知道你是不承认矛盾律的，因此什么醋也好，酒也罢，对你来说还不都一样。你不是不承认必然性的吗，既然如此，谁都无力强迫你把醋当作坏的，而把酒当作好的。你就把醋当酒喝了吧，保你满意。再不就这么着，主人要我给他刮刮脸，我就用剃刀刮他的耳朵或鼻子，主人肯定又会尖声叫喊，我就把我的推论向他重申一遍。我要一直照这样干下去直到主人被迫承认这样一个真理，即必然性是不可战胜的，矛盾律是普遍适用的为止。〔17〕

由此可见，爱比克泰德是在重弹亚里士多德的旧调，确切地说，他是在为亚里士多德的话做注解。然而，正如同在斯多葛派哲学家身上几乎总是发生的那样，他在为亚里士多德做注解时，不经意间把亚里士多德故意隐藏在阴影下的东西暴露了出来，这样一来，就把亚里士多德式真理哲学根据之谜给出卖了。什么矛盾律，什么必然性（*Ανάγκη*），连同带有大写和小写“κ”*的真理本身——全都不过是靠威胁来支撑的：刮耳朵、割鼻子、剜眼睛等等。在这样的强制势力面前，所有生物——无论其为人还是魔鬼，无论其为天使还是神祇——全都一样。爱比克泰德所说的，是一个想像中的主人，但他所告诉你们的，却对赫拉克利特、巴门尼德、苏格拉底和上帝自身同样适用……

四

巴门尼德是被强制的，苏格拉底也是被强制的（*Παρμενίδης ἀνά*

〔17〕 参阅：《东方史通讯》，莫斯科科学出版社，1975年第3期，第254页。——原编者注

* 连接词“和”。——中译注

γκαζόμενος Ξοκράτης ἀνάγκαζόμενος) ——亚里士多德觉得，喔，不，不是他觉得，而是他认为这是自明的，他相信，大家也会和他一起认为这是自明的，即真理赋有强迫伟大的巴门尼德、苏格拉底以及随便任何人的权力。而且（最重要的是），询问究竟是谁赋予其以这样一种闻所未闻的威势的，是根本没有意义的，而要想与这一威势斗争，就更没有任何意义了。但他的这一信念究竟是从何而来的呢？是不是来自经验？可要说经验，亚里士多德是从柏拉图那儿得到的，那就是从未有过的“永恒”真理的源泉。经验的真理性如同经验自身一样，是有限的和有条件的。

必然性并不理会信念（Ἀνάγκη ἀμετάπειστον τι εἶναι）——这一真理的来源，不是经验而是别的什么。然而，甚至就连那些最普通的经验性真理，即所谓确认事实，也不愿意只做有条件和有限的真理：事实真理也在争取取得、而且已成功地取得了永恒真理的称号或宝座。我已经举过一个例子：在基督诞生前的399年，苏格拉底在雅典被人给毒死了。这是一个经验真理，是对事实的确认。但这一真理却不愿只享有这样一个名称。“说苏格拉底喝了一碗毒药，这是件真事，是现实生活中仅发生过一次的事件，然而，一个历史真理，即曾经有过这么一件事，却摆在所有时代的面前，而且它不取决于什么时候人们是否会把它给忘掉”，——在一位非常著名的当代哲学家所写的书中，我们读到这样的话。^[18]任何人任何时候也已无权说什么：不，不是这样的，根本就没有发生过这件事——苏格拉底并不曾被人给毒死。而且，无论这里说的是什么：是说苏格拉底被人给毒死了，还是说有一条疯狗被人给毒死了——都一样。永恒真理是从必然性中产生的，因此它也和必然性（Ἀνάγκη）一样，对信念是听而不闻的，而且，它不但对信念如此，对任何东西也都是听而不闻，因此，它也就不善于区分任何东西：对他来说，一切都无所谓——被人毒死的，是苏格拉底，还是一条狗。无论对此事还是彼事，它都机械地给它们打上永恒的烙印，并以此而永远剥夺了研究者的意志。既然这里有了必然性的干预，那么，人也就不再敢于困惑、愤怒、反驳和斗争了。例如，如果有人说，给人毒死的并不是一条狗，而是苏格拉底——一个最优秀的人，一个最睿智的人，一个品行端正的人。而如果，对于“一条狗被毒死了”这一

[18] 出处不明。——原编者注

判断，人们还不妨同意并承认它是真理，尽管它所说的那件事，虽然只发生过一次，但依旧是一个永恒真理的话，那么对于“苏格拉底被毒死了”这一判断却无论如何也不能自愿认可，并为其打上永恒的印章。对此，只须说它已持续了一个相当长的历史时期就已经够了。要知道它在世上已存在得太久了——很快就要年满 2500 岁了。许诺它以不朽，许诺它以超时间的、任何遗忘也不能予以销毁的存在——有谁敢于把如此狂妄大胆的权利抓在手里，而分发如此这般的许诺呢？为什么一个素知一切开端总有终结的哲学家会把这个永恒真理忘在脑后，赐予一个在 399 年以前未曾有过，而只是在 399 年时才诞生的真理以无限的存在呢？亚里士多德未曾提出这样的问题，对他来说，真理比柏拉图、苏格拉底，比世上的一切都重要。柏拉图和苏格拉底的存在，都曾有过一个开端，因此也就应该有一个终结。而真理甚至包括那些曾经有过一个开端的真理，也永远不会有其终结，如同那些未曾有过开端的真理一样。而，如果您想要反驳亚里士多德或是要他相信，那也将是徒劳的：他会对您听而不闻，犹如必然性本身即听而不闻一样。而亚里士多德是听不见的：不是不能或不愿听见，而是不可能也不愿意听从信念。他在真理的社会中生活了那么久，已经掌握了它们的本性，于是，他自己也成了真理，并把 ἀναγκάζειν 与 ἀναγκά-ζεσθαι（强迫与被强迫）视为自己以及其他任何存在的意义。而，如果有谁胆敢拒绝服从他，他就会像诚实的爱比克泰德为我们讲述的那样，削掉他的耳朵和鼻子，强迫他喝醋，甚至——如果这一切仍不见效的话——给他端来一碗毒芹，而毒芹（如我们所知）对于苏格拉底本人是会彻底地、一劳永逸地见效的（永恒真理！）。任何人就让他随便说什么好了：亚里士多德才不会在他的必然性并不理会信念（ἀνάγκη ἀμετάπειστόν τι εἶναι）上让步的。而他所依赖的，我要再重申一遍，并不是经验：要知道经验并不能提供永恒真理，它只能提供经验性的、暂时的和转瞬即逝的真理：而亚里士多德的真理有别的来源……

苏格拉底是在 399 年被毒死的，他在死后，他的学生柏拉图还活着，而柏拉图由于为真理所强制（ἀναγκαζόμενος ὑπ' αὐτῆς τῆς ἀληθείας）而不能不说、也不能不想：苏格拉底给人毒死了。柏拉图在他的《克力同篇》、《斐多篇》及其他对话中，都曾提到过这件事，而在他所写的一切文字后面，可以听到并且也能够听见的只有一个问题：世界上是否存在着一种势力，它能迫使我们彻底而又永久地同意，苏格拉底是在 399 年被毒死

的？对于亚里士多德来说，这个问题显然毫无意义，因此，是不存在的。亚里士多德相信，“苏格拉底被毒死了”这一真理，和“一条狗被毒死了”这一真理一样，都同样得到了保护，不会受到任何人和神的反驳。毒芹是无法在苏格拉底和一条狗之间作出分别的，而被迫追随在现象之后，而且是被真理本身所强迫（ἀναγκαζόμενος ἀκολουθεῖν τοῖς θαινομένοις, ἀναγκαζόμενος ὑπ’ αὐτῆς τῆς ἀληθείας）的我们，必须在我们的直接的和间接的判断中，对苏格拉底和一条狗，甚至对苏格拉底和一条疯狗之间的差异不做任何区分。

柏拉图对此的了解，不亚于亚里士多德，他，我们都还记得，曾经写道：ἀνάγκη δ’ οὐδέ θεοὶ μάχονται——就连神祇也不和必然性做对。由此而有了他的二元论，为此他总是受到人们的责难；由此而有了矛盾，它们令他的朋友伤心，令他的对手高兴；由此而产生了他那使亚里士多德愤怒的奇论。柏拉图并不满足于他那位伟大的学生用以满足求知精神的真理的来源。他懂得“要寻找万物之父和创造者是很困难的，而将已经找到的展示给所有人更是不可能的”（“εὐρόντα εἰς πάντα ἀδύνατον λέγειν”）〔19〕——尽管如此，柏拉图也还是竭尽全力克服这一困难，战胜这种不可能性本身。有时候你会觉得，只有困难才能提起他的兴致，而他的哲学才华也只有当它面对不可能性时，才能进入真正的工作状态。Πάνατα γὰρ τολμητέον——必须要敢于无所不为，在普通人看来，你越是敢于胆大妄为，或然率就越小，也就能毕竟得到点什么。想把苏格拉底从永恒真理的统治之下解脱出来，是没有任何希望的，因为对于永恒真理来说，无论苏格拉底还是一条疯狗，他（它）们全一样，全都被它永远地吞进了肚里。因此，哲学和哲学家除了应当考虑如何把苏格拉底打退外，其他什么都不必想。假使别无他法，那就得下到阴间里去，像寻找欧律狄刻的俄耳浦斯那样；应当向上帝祈求，就像皮格马利翁所曾做的那样。操纵着事件自然进程的又聋又哑的必然性（Ανάγκη）没有听从皮格马利翁，而在逻辑思维看来，皮格马利翁想要让他亲手做成的雕像活起来的愿望，乃是并且仍然是疯狂的和道德堕落的边缘。然而，在神的审判庭上，在那

〔19〕 柏拉图：《蒂迈欧篇》，可参阅 c.c. 阿韦林采夫的译文：“这一宇宙之父和创造者是很难寻找到的，而即使我们找到了它，也无法对所有人讲述它是怎样的。”——原编者注

些与必然性相反，在善于并且也愿意聆听信念的神的审判庭上，不可能和疯狂却成为可实现和理智的了。上帝所想所说与必然性完全不同。“一切被结合在一起的，”上帝说，“却可以被分开，但是，只有坏人才会想把那些结合得很好、结合得十分牢固的东西给分开。因此，总而言之，你们作为被生出来的，是无法不被分解和不是不朽的，但你们是不会被分解也不会体验到死亡的命运的，因为你们按照我的意志（τῆς ἐμῆς βουλήσεως）将获得比你们与之一同生出来的那些东西更坚固的硬度。”〔20〕

读到这样的话，不光是亚里士多德，而且任何人——甚至就连柏拉图哲学最狂热的崇拜者——也不能不懊丧并愤怒。什么叫有权并有力量改变事件自然进程方向的“我的意志”？我们“能理解”必然性也能理解必然性并不理会信念（为什么我们能理解以及我们这些能有所理解的人是什么人——这样的问题人们连提都不愿提），然而（按照我的意志）（τῆς ἐμῆς βουλήσεως）——思维者的全部精神属性，其全部灵魂（一般说，灵魂是不存在的，但对这种场合，却可以找得到）都在为如此狂妄大胆而又恬不知耻的意图而愤怒。（Τῆς ἐμῆς βουλήσεως）须知它非别的什么，而恰好就是我们所判断的解围之神（Deus ex machina）而我们也可能不和康德一样，判断“在我们确定我们认识的来源和现实时，Deus ex machina，乃是一切之中最荒谬绝伦的，应予摒弃”。〔21〕抑或，像这同一位康德在其他场合更明确地表述的那样：“说什么最高存在物已然睿智地向我们身上植入了这些概念和（先天的）基础，就意味着取消任何哲学。”（zu sagen, dass ein höheres Wesen in uns schon solche Begriffe und Grundsätze (a priori) weislich gelegt hatte, heisst alle philosophie zu Grunde richten”）

为什么在“我们”看来，不愿意听从信念并对其听而不闻的必然性

〔20〕 柏拉图：《蒂迈欧篇》41b。参阅 c.c.阿韦林采夫译文：“自然，一切由部分构成的整体，都可能被破坏，但想要摧毁结合得很好也很完善的事物，却是一件坏事。因为，尽管你们在某次产生之后，已然不会是完全不朽的和不可摧毁的了，但你们仍不会不得经历破坏和得到死亡的命运，因为对你们来说我的判决乃是比你们当中每个人的身体产生时关联更强有力、更牢固的一种关联。”——“宇宙之父”对天体和神如是说。——原编者注

〔21〕 康德 1772 年 2 月 21 日致马尔库斯·格尔茨的信。可参阅俄文版《康德：论文与书信》，莫斯科，1980 年，第 529 页。——原编者注

(Ανάγκη), 乃是一个理性的假设, 而愿意听从并且也听见了信念的解围之神 (Deus ex machina) 或最高存在物 (ein höheres Wesen), 却又是如此之荒谬了呢? 诚然, 必然性并不理会信念 (ανάγκη αμεταπειστον τι ειναι): 它既已奠基, 这基础便亘古不变, 所以, 我们不得不赞同康德的说法, 即这里所说的是指我们认识的可靠性, 而对这一可靠性, 信念却落到了失聪盲目和无能的地步。必然性乃是最可靠的保障, 而与此同时, 解围之神却开辟了道路, 并且通过自身 *jeder Grille...Vorschub gibt*^{*}, 因此它具有彻底取消认识之可能性本身的威胁。

然而, 要知道康德的任务, 并不在于无论如何要夸大和坚持认识, 他立意要从事纯粹理性的批判, 而这也就是说, 在开口谈论无论什么题目之前, 他应当首先提出这样一个问题: 我们的知识是否确切就是通常人们称之为哲学的那种东西; 是否有一种东西, 它是如此之重要, 以致我们哪怕付出多么大的代价, 也值得去捍卫它? 也许, 实际情形恰恰相反: 既然知识与必然性理念有着如此紧密的联系, 而在有关解围之神 (最高存在物) 的假设中, 却又成为不可能的了, 那么, 我们干脆摒弃知识, 而向使康德如此恐慌的那个所谓的任性寻求庇护, 岂不更好吗? 欲要摆脱那可恶的 (我们还记得的) 有时甚至连亚里士多德本人也被它逼得呼吸艰难的、竟敢于欺负神的那个必然性, 惟一的方法或至少是达此目的的第一步, 是否就是看你有否决心摒弃知识呢? 康德, 以及步其后尘的我们大家所称之为最荒谬绝伦的假设, 是否向我们昭示了把凡人和不朽者从黑暗的残酷势力——上帝才知道这一势力是以何种稀奇的方式统治了全世界, 并使世上的万物统统屈服了它的统治之下的——统治之下解放出来的可能性呢? 也许, 解围之神终将结束那可恶的服从 (parcere), 并把创造性的下命令 (jubere) 交还给人们——在遥远的过去某一个神秘而又可怕的时候, 就连神祇也被迫将其弃绝? 也许, 习惯于服从的我们, 奴性地、无意志力地向其付托了我们命运的其他篡位者们, 也会和必然性一起垮台。要知道矛盾律和同一律同样也是在不经请示任何人的情况下, 进入这个世界并成为它的主人的。当我们肯定声音是有重量的时, 上述规律便开始混淆了, 于是它们行使了自己的 veto^{**}: 这是我们所不能允许的, 因而, 不会有这种事。

* “鼓励……任何任性。”语出上文所引康德致格尔茨信。

** 拉丁文: 否决权。原意为: 我禁止。——中译注

可当有人说道——苏格拉底被毒死了——时，这两条规律却无动于衷，甚至还给这样的判断以祝福，将其（我们还记得）从瞬间变为永恒。然而，在深层存在的某个地方，是否还隐藏着某一种现实，在那里矛盾律和同一律彻底地改变了性质，以致在那儿不是它们发号施令，而人服从；而是它们服从人的命令，也就是说当声音具有了重量，并且直立而行；当有德之人被处死刑时，它们也心平气和？这样一来，“声音具有重量的”的判断并不显得毫无意义，而“苏格拉底是被毒死的”判断反倒充满内在矛盾，因而从来就不可能在现实生活中被实现？而如果这一切是可能发生；如果不愿听从信念的必然性（*Ανάγκη*）居然对人们的“任性”（*Grille*）俯首称臣也是可能的；如果矛盾律和同一律也不再成其为规律而成了些执行部门和机构；如果连不可能也成为可能的话——那么，思索中的人类所积累起来的永恒真理，究竟还有什么价值呢？有人会问，怎么才能知道这现实究竟是可能还是不可能呢？问题就在这里：怎么才能知道！而既然我们已经开始提问了，人们也许会给我们一个回答——况且他们早已经说过了——即此种现实是不可能的，必然性、同一律、矛盾律及其他规律统治过、统治着、并将永远以其自己的方式实施其统治。不光在我们这个世界，而且也在一切一度曾经存在过的世界中实施统治，具有重量的声音过去没有，今后也不会有；有德之人过去曾被处死，今后也将被处死，甚至就连神也有其不可逾越的界限。

可如果我们谁都不去问又会怎样呢？我们是否有能力充分表示我们的决心，以实现哲学家们所奉呈给我们的意志自由呢？抑或：这样的自由我们是否想拥有？有了这种自由以后，是否就连同一律和矛盾律，就连必然性本身也会听命于我们呢？看起来，我们并不十分想这样，甚至就连对上帝，我们也不敢把这种自由付托在它手中。

五

亚里士多德和爱比克泰德是服从于必然性并与其和解了的。柏拉图没有同必然性和解——尽管他对一个人如果拒绝服从必然性的统治将会遭遇到什么样的危险这一点，了解得不比亚里士多德或爱比克泰德差。须知他亲眼看见——像大家也都看见的那样——人们在 399 年毒死了苏格拉底。

然而，或确切地说，正是因为他看见了，因为他被迫（ἀναγκαζόμενος）“用自己的眼睛”看见了这事，在他身上才首次产生了深刻的、无法消除、而人们对其又是如此之理解的疑问：“自己的眼睛”是否就是终极形而上真理的来源呢？在《会饮篇》中，柏拉图写道：“当肉眼开始丧失其敏锐时，心灵的眼睛便变得锐利起来。”（219A）可以设想，当这一思想初次涌现于他的脑际时，就连柏拉图自己也害怕了，因此，在最终决定把它大声宣布出来以前，他想必曾不止一次用自己那必须胆大妄为（πάντα γὰρ τολμητέον）来激励自己。可如果这是真的，如果有两种眼睛，那么谁来决定，我们用哪只眼睛看真理，用哪只看谎言呢？即便我们有全部愿望，我们自己却不可能来回答这个问题。真理对肉眼开放，与真理对心灵之眼开放一样，都同样是“可以允许的”。甚至也还可以这样：肉眼能区分真理与谎言——爱比克泰德不是能迫使人把酒和醋、刮脸和拉伤的口子等等区分开来吗——然而，对于心灵的眼睛，无论是爱比克泰德还是亚里士多德，都未曾被赋予统治权。要知道他们二人所依据的，也都是必然性（Ανάγκη）；他们二人自己也是被真理本身所强制的（ἀναγκαζόμενοι ὑπ’ αὐτῆς τῆς ἀληθείας），因而才想要并且善于去强迫（ἀναγκάζειν）其他人……所有这一切都好极了，但却是有条件的，即他们所如此对待的，都只是些拥有肉眼的生物。对这类生物，你尽可采用威胁来加以强制，必然性对它们是拥有权威的。可对那些丧失了肉眼，而在肉眼原来所在的地方出现了心灵之眼（ἡ τῆς διανοίας ὄψις）的人，难道必然性也同样对其拥有权威吗？这里所发生的事情，是否就是我们上面所说到过的变形奇迹呢——巴门尼德已然不再被强制，而成了强制者；矛盾律不再发号施令，而是听命于人；醋变成了酒；剃刀根本剃不动等等——所有亚里士多德和爱比克泰德用于威胁的武器库，如同失去咸味的盐一样丧失其全部意义？我认为，两种意见不可能同时并存：柏拉图的心灵之眼不是什么别的，而恰好就是想要从早在那时直至我们今天都一直是人类思维支柱的必然性的统治之下解脱出来的一次尝试。普罗提诺的一段话，可作为《会饮篇》上述引文最好的注解：“思维的能力”，他说，“是像赋予天生的盲人以眼睛那样，被赋予给神性生物的，当然，不是仅赋予其中的优秀者，然而，既然眼睛自身就是光明，又何必要让它去察明实质呢？这是不是说，某人既然需要眼睛，那也就是说，他本人就是黑暗，在寻找光明？”心灵之眼（ἡ τῆς διανοίας ὄψις）已然非复视力之本义了，这也就是说，它不是消极观看和接受

一个预先准备好的（如亚里士多德或爱比克泰德的真理那样）从外部强加的、现成的真理。在亚里士多德和爱比克泰德看来，对所有人实施强制的统治权，似乎是真理最重要的成分，而实际上不过是偶然性、偶性罢了：存在条件处于变化中，而强制性先是变得不需要、累赘、难以忍受，随后，便会成为对真理本质的歪曲。至少对我们这里所讨论的形而上真理是这样。肉眼所看到的真理是靠外力、威胁，有时甚至是采用诱惑来支撑的。它强迫不肯听话的人喝醋，割掉他们的鼻子，剜掉其眼睛等等。它不懂得采用其他手段来达到让人认可的目的。如果剥夺此类真理所拥有的、用来恐吓人的手段，谁还会跟着它走呢？谁会心甘情愿地承认苏格拉底是被毒死的呢？当我们看到现象把伟大的巴门尼德驱赶着，就好像他不是巴门尼德，而是骡子或马一样时，有谁还会得意洋洋呢？一个寓于人性的活人身上的一切，都在执拗地要求，要求任何人都不敢去碰一下苏格拉底，要求现象不要把伟大的巴门尼德拖到它想去的什么地方，而是服服帖帖、满怀信心地前往巴门尼德领它去的地方。可以设想，就连斯宾诺莎笔下那块赋有意识的石头，也会赞许现存的（或更确切地说）肉眼所见的存在结构和秩序（*ordo et connexio rerum*），但一个活人永远也不会这么做。如果说仍然还是有许多人真诚地力求巩固永世（*in saeculo saeculorum*）长存的秩序，那么由此所得出的结论，绝非通常所得的那种，亦即肉眼能够洞察终极真理，必然性（*Ανάγκη*）赋有奇妙的统治权；超自然力能把瞬间变成永恒；而是决然相反的另一个结论，这一结论初看上去也许有点似是而非，因而，对于我们的懒惰的理性（*ignava ratio*）来说，似乎是根本不可接受的，但却是惟一——必须认为——正确的结论：“所有造物的命运是不一样的，有些是永恒的生命，另一些却是永久的诅咒”（“*non pari natio aeterna praecordinatur*”）。抑或，如果神学和卡尔文不合您的口味，则不妨采用斯宾诺莎的语言来做一表述：多数人只不过是外表像人而已，而实际上，他们不是人，而是赋有意识的石头。而通常我们称之为“思维规律”的那种东西，实质上不过是赋有意识的石头的思维规律罢了。此外，还有：显而易见，我们当中的每个人，在其短暂的一生中，总是会多次变为赋有意识的石头的，当他回头观望、询问，当他开始“思考问题”时，他就会变为石头。柏拉图极其痛苦地感受到了这一点，因此他以自己心灵的全部力量力求克服正在征服着他的石性。正在弱化和分化中的肉眼，其位置会被能为我们打开另外一个非我们大家永远及到处都曾见过、今后也将

见到的那个世界的另外一个世界的心灵之眼，所最终取代，难道这是可以期待的吗？对于亚里士多德来说，一个永恒虚幻的领域便即由此开始，因此，他以其逻辑、形而上学、伦理学和决绝的必须停步（ἀνάγκη στήναι），保护自己和他人避免这个领域。但对柏拉图来说，那虚幻的东西能使他灵感勃发。对他来说，肉眼与强迫和被迫（ἀναγκάζειν ἀναγκάζεσθαι）理念，与被毒死的苏格拉底，在用肉眼洞察真理的世界中，乃是一个永恒真理的理念，联系是如此紧密以致在他看来，弱化我们的肉体视力及一般物理存在，已经远远不够了。只要我们在物理意义上存在着，我们就处于必然性的统治之下。我们可能会受到拷打，并被强迫做出随便什么供词：但我还是要再提醒一次——因为无论你提醒多少次，也还是不够——高尚的爱比克泰德是如何惩罚所有那些不愿跟在他身后亦步亦趋的人的；他如何剜掉他们的眼睛，割掉他们的耳朵等等；而亚里士多德又是如何让伟大的巴门尼德去认同他的真理的。我们是否可以留在这样一个世界里，在这里，真理也就是既有的一切，而同时，按我们的观念，这也就是大地之上我们所愿有的，最好和最高的东西了，它拷打着人们，并把人变成赋有意识的石头呢？不，我们应该逃跑，应该尽快逃离这个世界，应该连头都不回、也不问往哪儿逃、也不猜测前方等待的是什麼地逃离这个世界。我们应当把自己身上一切沉甸甸的、石化的、把你折磨、把你引向可见世界的一切，都统统烧掉、撕下来、全部剔除——如果你想脱离那可怕的危险（damnatio aeterna）的话。我们应当从人身上，不光剔除肉眼，而且，还要把强制性真理通过其而抵达我们的全部肉体性，也统统剔除，以便让醋实际上变成了酒，让肉眼被剜掉的地方长出新眼来。可怎么才能做到这一点呢？谁能做到这一点呢？柏拉图的回答是这样的：爱就是哲学所要做的事。可是哲学它已然不是科学，甚至连知识都不是了，而是——如他在《斐多篇》中所说——μελέτε θανάτου，即死亡训练。哲学可以给人的，不是自然之眼，而是一只超自然的眼睛，也就是说，这只眼睛所能看见的，不是既有，而是按照我的意志（τῆς ἐμῆς βουλῆσεως）看见的，它能把所愿变为既有。亚里士多德没有听见柏拉图死亡训练这句话，尽管这一思想——这玩意可以称之为思想乎？——在《斐多篇》中得到了发展，并十分执拗地贯穿于整篇对话（对此柏拉图是十分擅长的）之中。他说，一切真诚献身于哲学的人其所做的，不是任何别的什麼，而仅仅是在为死亡和死去（ἀποθνήσκειν καὶ τεθνάναι）做准备。当然，说完此

话，他当即又补充了一句，说通常哲学家们往往把这一点向人们隐瞒了。可实际上没有必要隐瞒。柏拉图就没有隐瞒，他大声疾呼地向外宣告了他的死亡训练（μελέτη θανάτου），但却没有人洞察这一秘密。柏拉图之前及之后的人们，全都相信，没必要到死亡那里去寻找启示和真理，死亡就是启示和真理的终结。人们并未同柏拉图争论，也未去反驳他，但有关死亡训练却几乎无人谈论。斯宾诺莎该是个例外，他和柏拉图一样，不惮于胆大妄为（πάντα τολμᾶν），敢于走到存在的边缘。他就像是在答复柏拉图一样宣称：“homo liber de nulla re minus quam de morte cogitat, et eius sapientia non mortis, sed vitae meditatio est”（《伦理学》，IV，LXVII）；亦即：自由人想的最少的，就是死亡，他的智慧，不是对死亡，而是对生命的思考。实话说，这句话倒是亚里士多德早就该这么说：要知道只有这样才能彻底摆脱柏拉图及其心灵之眼和死亡训练说。除肉眼外是无眼可言的，甚至就连斯宾诺莎的思维的內视力（oculi mentis），在某种意义上，也是肉眼发达到最高程度，高度发展了的结果，我们甚至还可以（如果您愿意）说，肉眼是 *par excellence**，要知道思维的內视力是在把我们引向第三种认识（*tertium genus cognitionis*），引向必然性（*Ανάγκη*）在其中以其无远弗届的威势和沉郁庄重的伟岸显现自身的那种认识。以必然性为标志（*Sub specie necessitatis*）按照斯宾诺莎的意志被改造成了以永恒性为标志（*sub specie aeternitatis*），亦即必然性成为理想，同样也成了现实。必然性来源于理性，而斯宾诺莎忘掉了他所谓要像数学家讨论平面与线条那样谈论一切问题的约言，把其称之为最伟大的才华和神性的光明（*donum maximum et lucem divinam*）^[22]，并为它把祭坛像为惟一值得顶礼膜拜的神灵一般，推到脚下——“*quam aram parabit sibi qui maiestatem rationis laedit*”^[23]。而只有从理性那里也才能得到“惟一合用之物”，理性，如同世界各国的智者全都教导的那样，是我们所能看见的、现存之物行将赖以为生之物，也是任何人无论是用肉眼、还是用心灵之眼都从未见到过的神祇，所赖以为生之物。“满足产生于理性，并且只有产生于理性满足才是最高的，人所能具有的满足。”（“*Acquiescentia in se ipso ex Ratione oriri*

* 法语：主要是，多半，特别地。——中译注

[22] 斯宾诺莎：《神学政治论》第15章。——原编者注

[23] 同上。——原编者注

potest et ea sola acquiescentia, quae ex Ratione oritur, summa est, quae potest dari”)

斯宾诺莎并不喜欢亚里士多德，这也许是因为他对他了解得还不够，但勿宁说，是因为他在亚里士多德那里，也发现了太多的“神话”思维的明显印迹，他极愿意以为自己是已经彻底摆脱掉了这种思维方式。他努力想要创立的不是好的哲学 (*philosophiam optimam*)，而是真的哲学 (*philosophiam veram*)。他要自己和所有人相信，人在一切方面都已臻完善，因此，仅以拥有“真实的为满足是不必要的”。但斯宾诺莎却大错特错了。如我们所知，亚里士多德是相信真理有帝王般的权力的，他在其哲学和科学探索过程中，从未试图对我们注定要生存其间的条件所决定的、我们那从属及受制约的处境，提出抗议。当然，他是谈到过创世的目的，谈到自然无论做什么都不会平白无故的，等等。但这只不过是一种方法论手段，是探索真理的一种方法，如他那凝动的第一推动 (*primum movens immobile*) 同样也不是一个被神灌注了生气的、住在奥林匹斯山上或别的尽管距我们相当遥远、但却是宇宙中实实在在的某个地方的活物，而不过是决定外部世界中大家所能观察到的现象之产生和嬗替的一种动力。对亚里士多德来说，人的至善 (*summum bonum*) 以可能的为限，而在他那里，是理性在寻找可能。至于说到他在我们这个世界里，也找到了至善这一点，那么，须知就连斯宾诺莎在这个意义上，也与他相距不远，产生于理性的满足 (*Acquiescentia in se ipso ex Ratione oritur*) 与亚里士多德的智慧理想和思想的思想 (*νοησις νοησεως*) 区别很小。因此，如此勇敢而又富于挑战性的宣称，说他的任务是探寻真的哲学；说他根本就一点都不关心人的需要和需求，因为对他来说，人不过是那样一些垂直线和三角形，不配用不同于对待三角形和垂直线的态度来对待之的斯宾诺莎，极有可能被人指责为背叛了自己，因为他为了向理性祈祷，而为其设置了祭坛，把理性 (*ratio*) 抬到最伟大的才华和神性的光明 (*donum maximum et lucem divinam*) 的地步，并为满足 (*acquiescentis in se ipso*) 大唱赞歌等等。这里包含着当斯宾诺莎回忆他的前人时，使其激怒的一切因素：神话，对高级与崇高以及人的使命的讨论，等等。但也正是因为斯宾诺莎和亚里士多德一样，允许自己自觉或不自觉地自相矛盾，他才得以实现他为自己所提出的目标：要人们相信，人类生存的理想也就是一块赋有意识的石头。何以言之？甚至可以肯定地说，既然赋有意识的石头最适于接受真理，那又何必要向活

人祈求，要求他们对自己进行这样的变形奇迹呢？而且，也正是由于这个原因，无论是亚里士多德还是斯宾诺莎都未曾尝试实现另外一个比较简单、也比较容易的奇迹：以其魔力和咒语的力量，赋予非生物以意识，而那些非生物是没有也不可能有任何理由抵制诸如此类的实验的。但他俩谁都没有试过。谁都不关心如何把石头变成会思考的生物，倒是有许多人对如何把活人变成石头兴味盎然。原因何在？问题何在？

六

我在此处仅只大略涉及到斯宾诺莎——关于他，我在别处已经有过比较详尽的论述^[24]。对我来说，要紧的只是勾勒出在柏拉图和斯宾诺莎为自己提出的任务之间，存在的尖锐对立。一个认为哲学是死亡训练（μελέτη θανάτου），断言真正的哲学家除了准备死亡和死去（ἀποθνήσκειν καὶ τεθνάναι）外，别的什么都不做。对他来说，哲学甚至不是什么科学，也不是什么知识——我们毕竟不能把练习死亡称之为科学——而是某种完全属于另一系列的东西。人的“眼力”，根据一般观点，是用来寻找通向所有真理之源泉的道路的，而他，却想要不是使之更锐利，而是更晦暗。“难道你没有发现”，他写道，“那些人，即那些人们常说的坏人和聪明人（τῶν λεγομένων πονερῶν μὲν, σοφῶν δὲ），这种人的眼光是多么的敏锐，当他察看什么时，他能清楚地看到他所察看的，因此可以说，用眼观物的能力，在他来说，并不低。但这种能力却被迫为恶所役使，而他的目光越是敏锐，他做的坏事就越多。”（《理想国》，519A）用眼观物的能力，认识的能力（Einsicht），观察的能力（intuitio），无论这种能力本身究竟有多么大，却无法把人引向真理，而相反——它能引导人远离真理。理性所提供的直观认识（Cogitio intuitiva）及所携带的满足（acquiescentia in se ipso），乃是最高的、人所具有的（summa est quae dari potest）——柏拉图知道得很清楚，人们是把所有这一切都视之为终极智慧的，但他却以其全部存在感觉到，在这所谓的满足后面，隐藏着生活中所能有的最可怕

[24] 参阅《时代的儿子与继子——斯宾诺莎的历史宿命》一文。——原编者注

的一件事。柏拉图曾经求学于苏格拉底门下，他曾向我们讲述过自己的老师，他说苏格拉底本人就曾称自己为牛虻（μύωψ），而且，他认为自己的使命不是去安慰别人，而是要不间断地蜇他们，在他们的灵魂里散播无法根除的忧患。（《申辩篇》30e—31a）斯宾诺莎的理性（ratio）能够带给人以满足，但这却是这样一种安慰，它是最高的满足（*summa est quae dari potest*）——这就是说，理性随身带有极大的危险性，应当与之日日夜夜进行斗争，无论遇到多大困难，付出多大牺牲也不停步。柏拉图乃是辩证法之父，他本人也具有很强的观物的才能。但他哲学洞察力的来源压根就既不是辩证法，也不是在别人无所分辨的地方见出分别的技艺。无论是视力还是辩证法，都有可能为恶所役使——既然如此，要它何用？我们所能看见的越多，我们就越是会在恶之中泥足深陷，完善的视力有可能导致由恶来最终统治世界的结果。柏拉图洞穴之寓所向我们讲述的，就是也仅仅是这个道理。洞穴人对于就在他们眼前所发生的一切，都看得很清晰，很明确，然而，他们越是坚定而又牢固地信任自己的所见，他们的处境就越是无望。他们所应寻求的，不是清晰性、明确性、坚定性和牢靠性。相反，他们应当感受最大的怀疑，无穷的怀疑忧患，应当使心灵处于极度紧张状态，以便挣脱将他们牢牢拴在囚禁地的那条锁链。对所有人具有如此大诱惑力（所诱惑的不仅是笛卡尔——笛卡尔只不过是做了表述而已，在他之前的人们，即使没有他，也曾受到过诱惑），在所有人看来乃是真理之保障的清晰性和明确性，在柏拉图看来却是把真理之门永久对我们关闭起来。清晰性和明确性不是在把我们引向真实，而是引向谵妄；不是引向存在，而是引向存在的阴影。您若问柏拉图究竟是从哪儿得知的，他是怎么猜测到，洞穴人和所有其他人一样，他所见到的，并不是什么现实，而不过是现实的阴影；猜测到，真正的生活开始于洞穴之外的某个地方的——您是不会得到对此问题的回答的。柏拉图是无法证实这一点的，尽管我们必须承认，为了找到证据，他费尽了九牛二虎之力。为了证明这一点，他甚至发明了辩证法，而且，在其全部对话中，他千方百计通过辩证法途径，逼迫其所想像的对话者承认其发现的真理性。但在这里，也正是在这里，因此，也正是由于柏拉图想使他的发现成为对所有人都适用的强制性、必然性真理，他才使自己完全暴露在亚里士多德的批评的枪口下。当问题弄到 ἀναγκάζειν 和 ἀναγκά-ζεσθαι（强迫地步）时，亚里士多德，也不光亚里士多德，还有爱比克泰德，却原来是不可战胜的。我们是无法强

迫一个人承认他的现实是不真实的。相反，我们都还记得，所有强制性手段，都掌握在视现实为真实、而且是最终的和惟一的可能性的人的手中。这一真实性具有足够的防护，使之免受不光是爱比克泰德的威胁，而且也免受全能的矛盾律想要恶意抨击它的企图。对此真实性有所怀疑的人，也会对自己的疑心产生怀疑的，因为无论是怀疑者自身还是他的所有怀疑，也都归这一现实所有。对这一无可辩驳的论据，柏拉图知道得很清楚，后来，像圣奥古斯丁和笛卡尔这样两个似乎绝少相似之处的人，也曾受到它的诱惑。柏拉图本人在与诡辩论者的论战中，也曾不止一次地引用过它，而且他知道得很清楚，即他的洞穴之寓及其全部理念论，“彻头彻尾充满了矛盾”。尽管他知道这一点，但还是没有放弃他的理念，并终生都想要冲出这个洞穴。这里的问题究竟何在？抑或是因为死亡训练（μελέτη θανάτου）所能带给人的，乃是甚至连矛盾律也敢于冒犯的神秘的能力？它教会人一般地蔑视任何事物和胆大妄为（πάντα τολμάν）？对于柏拉图和他的发现来说，辩证法根本就是不必要的，他之所以要诉诸于辩证法的原因，与其说是因为他的发现如果没有辩证法就无法成立，倒不如说是因为人要离开辩证法就无法生活，柏拉图曾经要向这些人宣示他的真理，而这些人也惯于认为，按照事物的本性，哪里没有强权，哪里也就没有真实，而强权，一旦它心血来潮（随着自己的性子），便会允许真实“存在”或是不允许，而它自身的存在，却不需向任何人（更不可能向真实）请求许可和允准。如用斯宾诺莎的术语说，就是：必须寻找。

这一问题贯穿于柏拉图的全部著作中，但在任何地方，也不如在《斐多篇》中，这个问题被提到如此尖锐、如此锋芒毕露的地步，在此，他对我们说，哲学就是死亡训练。而这，当然，不是偶然的：当着正在等待死刑的苏格拉底之面，谈论别的话题是不可想像的。即使哲学确乎就是死亡训练，那么，一个正在准备赴死之人，也还是可以思考问题并大发宏论的。而如果真理在斯宾诺莎手中，而“自由人想的最少的就是死亡，他的智慧不是对死亡，而是对生命的思考”（homo liber de nulla re minus quam de morte cogitat），那么，早在苏格拉底饮下毒酒之前，法官的判决便已永远地封住了他的嘴了。想要并且也能直面死神之眼的人的思维乃是一种具有别样维度的思维，它和回避死亡、忘却死亡的思维不同。换句话说就是：柏拉图所探寻的真理，是无法被纳入理性范围中去的。这种真理要求以新的、而非通常所考虑的维度来衡量。当柏拉图面临二者——真的哲学

(vera philosophia) 和好的哲学 (philosophia optima) ——必择其一的难题时，他毫不犹豫地作出了选择：他不需要真的哲学，他所寻求和想要的是好的哲学。如果有人问他：是谁给他以选择权的，如果人们要他出示律师所谓的合法根据 (iustus titulus) ——所有哲学家通常总是会对之趋之若鹜的——的话，他也许不会，也许会不愿意回答这样的问题。再不，他甚至会以问代答：可一般说谁又有权分发呢。那些律师即人们，其使命和精神的禀赋，赋有捍卫其在洞穴里所发现之虚假现实之天职，而这，人们就称之为合法根据。这的确是个问题，究竟是谁或什么在操纵着人的命运呢？这个问题一天不解决，则我们的全部真理便将永远只具有假定意义。而在此之后，我们才可以谈论究竟是“谁”或“什么”。这也就是说：合法根据既可交由一个活着的、有感觉的、善于选择的生物掌握，也可以由某种无论与谁和什么都无任何关系的東西来统治。它不由自主地、冷漠超然地、机械地、什么都不顾忌什么都不考虑地端出自己的终审判决，而对这些判决，你连上诉都求告无门。而如果说它——一个浑浑噩噩、冷冷漠漠的东西——就是生命和真理的源泉的话，那么，人类的选择又会有什么意义、又能有什么意义呢？这样一来，选择是否仅仅只是自我欺骗、自我暗示和恬不知耻的胆大妄为，它在人和现实的头一次遭遇战中，就必然会暴露无遗，并受到严厉的惩罚呢？无论我们多么固执地提问下去，有一点是确定无疑的，即在每一类问题产生和发展的那一领域中，我们是得不到所愿得到的答复的。抑或更确切地说：在这一领域中，答案是先定的。在存在之源泉那里，没有任何“谁”，因此，在真理之源泉那里，同样也没有任何“谁”。再不就是：即使那里曾经有过一个“什么人”，那他也早已就在人们已不复能记忆的往昔，弃绝了自我，丢掉了主权，将其交给某一非生物的“东西”去永久使用，而从此之后，无论有多么勇敢，也无论你是多么胆大妄为，你也无法从此物的握紧的铁掌里，把落到它手中的统治权夺回来。这也就是我们上文所说之只命令一次 (semper paret, semel iussit) 的意义所在，也是所有的 ἀναγκάζειν 和 ἀναγκάζεσθαι (强迫) 的意义所在。什么推理和辩证法，什么祈求和信念，在此往往无济于事。既然真正的现实处于“东西”的双维领域，既然与此相应思维也只有两个维度 (εἶναι-νοεῖν)，那么出路是没有的：必须放弃选择，向必然性 (Ἀνάγκη) 负荆请罪，从此以后，未经真理许可和允准不得接受任何真理。而选择又是必不可免的——那么，如果你想获得选择权和自由，就必须抛弃

必然性实施其统治权的那一领域，无论面对什么样的不可能性也决不退缩，而首先是要一往无前地超越不仅把我们的思维、而且也把我们的存在牢牢束缚住的一切合法根据（*justi tituli*）。你不用向谁或什么去请求，要发扬你自己的首创精神，用支配一切的按照我的意志（*τῆς ἐμῆς βουλήσεως*），来与不理睬信念的必然性作对。这样一来，亚里士多德的被强迫的巴门尼德（*Παρμενίδης ἀναγκαζόμενος*）就会变成像大权在握者一般（*ὡσπερ ἐξούσιαν ἔχων*）喋喋不休的巴门尼德。此即所谓：“天国是努力进入的”。（《圣经·马太福音》11：12）

有人会说：这不意味着要与自明性开战嘛。然而，柏拉图一生所做的只有一件事，那就是同自明性作斗争。为了克服自明性，他去了存在最遥远的边界，那里渺无人烟，而且，人们普遍相信那里没有也不可能有任何生命存在，总之，那里什么都没有，有的只是万物的终结和死亡。这，当然也是人所能做的一次异乎寻常的、肆无忌惮的胆大妄为，是极度的恬不知耻。但不这样，又如何能取得按照我的意志的权力呢？在此我要再重申一遍，对柏拉图来说，必然性并不理睬信念（*ἀνάγκη ἀμετάπειστόν τι εἶναι*），如对亚里士多德一样，也是无可争议的。然而，什么是死亡，却就无人知道了。死神的外表是十分可怕的，这是毫无疑问的。但美是难的（*τὰ καλά χαλεπά*）。对此，就连斯宾诺莎也不否认：一切美都和它们的稀少一样难（*omnia praeclara tam difficilia quam rara sunt*），——其伦理学的最后一句这样写道。也许，在死亡的艰难和恐惧之后，隐藏着某种比日常生活的轻松和愉快更为我们所需的东西？我们已经没有什么可以丧失了：必然性也找过了，向它请求过了也祈求过了，而它却一动不动，今后也不可能离开自己的位置。只要统治权掌握在它手，苏格拉底被毒死了的判断和一条疯狗被毒死了的判断一样，将会是永恒真理。而如果我们能和死亡搞好关系，如果我们能穿过可怕的终级孤独、遗弃和绝望这个针眼——也许，我们能要回朝思暮想的 *τῆς ἐμῆς βουλήσεως*，即我们用来交换意志消沉的、机械但却宁静的服从（*parere*）的、古老的、原初和支配一切的命令（*jubere*）。应当战胜恐惧，应当积聚起我们的全部勇气，走上前去迎接死亡，从它那里取得幸福。而普通“思维”，“负荆请罪者”的思维和在威胁面前退缩者的思维，是不会给我们任何结果的。第一步：教会自己要敢于蔑视“充足理由律”。哪怕爱比克泰德或随便什么人如何威胁，说，他要割掉我们的耳朵，剜掉我们的眼睛，强迫我们喝醋或是毒芹，我们也不

理睬他的恐吓，就像必然性不听从任何劝告那样。“人的灵魂在为某件事而极度欢乐或极度悲伤时，它会被迫（ἀναγκάζεσθαι）把它所体验的那件事，当作是最鲜明最真实的，尽管实际上不是这么回事……每种欢乐和悲伤身边，都似乎有一根钉子，它把灵魂牢牢钉在肉体，钉牢它，使之与肉体相像，使之开始认为：肉体以为是真实的，那么就是真实的。”〔25〕柏拉图仿佛是在预先防止亚里士多德和爱比克泰德似的，对于后者来说，强迫（ἀναγκάζειν）和数不胜数的 λυπήναι*（剃掉的眼睛，割掉的耳朵，醋、毒芹等等），是判定真理与谎言的最高审级，他竭力不反驳他们，而是逃离开此类论据具有、也能具有效力的地方。“肉体”及与肉体相关的一切，全都对必然性俯首帖耳，对它的威胁异常恐惧。而，当一个人有所忌憚时，对他进行恐吓是可以的，只要吓唬吓唬他，就可以强迫他服从。但对于曾经在生命的边缘徘徊，曾经历验过死亡的“哲学家”来说，死去（ἀποθνήσκειν）已成为今天的现实，死亡（τεθνάναι）则同样也是明天的现实，因此恐惧也没有什么可怕之处。他接受了死亡，并能与之友好相处。要知道能够削弱肉眼视力的死去死亡，能从根上挖掉无所顾忌的必然性（Ανάγκη）及其所赖以支撑的一切自明性真理统治的根基。灵魂以此而能感到，它的使命不是服从和请罪，而是引导和发号施令（ἄρχειν καὶ σεσπόζειν——《斐多篇》，64A）〔26〕，而在争取这种权力的斗争中，它不怕超越一切清晰性和明确性所以终止的、致命的、永恒的秘密栖止的那条边线。灵魂的智慧（Ee sapientia）已经不是生命训练（meditatio vitae），而是死亡训练（meditatio mortis）。

七

这，就是柏拉图所走过的道路。苏格拉底在《斐多篇》中讲到，他年

〔25〕 《斐多篇》，83c。——作者注

* 希腊语：悲哀，悲伤，悲恸。——原编者注

〔26〕 舍斯托夫所指出处不确。参阅：“当灵魂和肉体结为一体时，自然要肉体服从，当奴隶；而要灵魂支配一切，当主人。”（柏拉图：《斐多篇》，80a）——原编者注

年轻时听过一次阿那克萨哥拉著作片断朗诵会，当他听到说理性是万物的安排者和始创者（νοῦς ἐστὶν ὁ διακοσμῶν τε καὶ πάντων αἴτιος）时，他喜不自禁，对自己说，这正是他所需要的，他宁愿舍弃世上的所有珠宝，也不愿丢掉这一学说。^[27]按照他的观点，承认理性拥有这样的统治权也就意味着，对于全体人和每个人来说，理性的使命是寻找到于他最好之物。因此，人有权期待仅对全体人和他自己是最成功最好的东西。可是，当人听了阿那克萨哥拉说的话以后，当他确信他的理性在世界上探求并能探求到的仅仅只是现象间的自然联系时，他是多么的失望啊！这对苏格拉底简直是不可忍受的屈辱；于是，他离开阿那克萨哥拉，开始为自己的恐惧探求全部存在的开端和来源。而苏格拉底又有何权力如此推断呢？理性是否承担了向苏格拉底如此阐释宇宙的任务，通过这种阐释，好的会成为最强有力的呢？难道我们有权向理性这一理念注入到处都只寻求好的而非既有、亦即有好有坏、好坏并存的动力吗？不，我们无权这么做，这也就是说，我们没有任何理由满怀信心地指望将来理性在世界所能找到的，好的多于坏的。在它所找到的事物中，也许好的多，也许坏的多，而且坏的甚至可能比好的要多得多。亚里士多德也认识阿那克萨哥拉，但他和阿那克萨哥拉很投合，他甚至觉得阿那克萨哥拉是一群醉汉中惟一的清醒者。我要重申的是，难道说理性概念应当被好的概念所覆盖吗？倒不如反过来说，即应当把好的概念从理性概念中驱逐出去。好的可以是非理性的，而理性则需排斥好的。我们就不举新的例证了吧，说“苏格拉底被毒死了”这个判断和“一条疯狗被毒死了”一样，乃是永恒真理，这是完全合乎理性的，而说，无论是一块赋有意识的石头，还是恨不得抛弃世上的一切、好把自己那位无与伦比的导师从永恒真理的指爪下解救出来的、神性的柏拉图，也不得不承认这一判断具有真理性，也同样合乎理性。这样的例子可以说举不胜举——对此，难道说柏拉图和苏格拉底，不是和我们一样，也知道得很清楚吗？此二人即便想说，也只能像今人所说的那样，说什么：“低级存在范畴实质上更强大，而高级则比较弱小”^[28]。这种说法完全“符合理性”，尽管这里好的少，甚或根本就没有任何好的东西。而要

[27] 《斐多篇》，97c—d。——原编者注

[28] 参阅阿·费利波夫俄文译本：舍勒，《人在宇宙中的地位》，见《西方哲学中人的问题研究》，莫斯科，1988年版，第31—95页。——原编者注

是高级种类比较强大，那该有多好啊。然而，要求理性承认高级种类是最强大的，岂不是对理性的强奸（ἀναγκάζειν）吗？而难道理性居然会对无论从哪儿冒出来的强权俯首称臣吗？我们可以说——正如被强迫的巴门尼德（Παρμενιδῆς ἀναγκαζόμενος）以及被强迫的上帝（Θεὸς ἀναγκαζόμενος）所曾告诉我们的那样——可要说被强迫的理性（νοῦς ἀναγκαζόμενος）——哪怕是善本身所强制，无论我们把善抬举到何等地步，只要我们没有继柏拉图之后，肯定“善并非实质，但在实质后面的实质却自有其优势和力量”（“οὐκ οὐσία ὄντος τοῦ ἀγαθοῦ, ἀλλὰ ἐπέκεινα τῆς οὐσίας πρεσβεία καὶ δύναμις ὑπερέχοντος”〔29〕）——谁又敢如此放言呢？谁敢断言，“苏格拉底被毒死了”这一真理在最近或并不遥远的将来将不复存在，而（如今这对我们来说是最主要的），理性本身也将会承认这一点，尽管它的承认，非本着自己的意愿，而是由于受到了某种在力量上比它更强大的东西（ὑπερέχοντος δυνάμει）的强制呢？究竟有没有这么一个居然能对真理发号施令的力量呢？

两种意见都对是不可能的：这种力量是根本没有的。可尽管如此，柏拉图却寻找过这种力量，而为了寻找这种力量，他甚至去了一般人深信什么也不可能找到的地方——死亡。但我们必须承认：柏拉图并未找到他所寻找的东西。抑或，更确切的说法应该是：柏拉图未能把他在不可能的知识范围以外所找到的东西传达给人。当他试图向人展示他所找到的东西时，那东西却在他的眼皮底下以一种神秘的方式变成了相反物。当然，即便这只不过是一个“相反物”，但它却以一种不可言说的熠熠闪光，使我们入迷，令我们陶醉，它唤醒了凡人心中对原初无可媲美的、超自然存在的完善之美的回忆。但不可言说终究还是不可言说。“世界的造物主是难得看见的，而要展示它，那就更不可能了。”不可言说性之所以是不可言说的，恰恰是因为，或正是因为它，就其本性而言，是不容非一般性体现（如我们惯于认为的那样）终极及最后体现的。它的确也有所体现，但却无法也不愿成为一种知识，因为知识乃是一种强制，而强制也就是服从、丧失、剥夺，归根结底也就是一种溶化于自身的可怕的威胁，就是需要（*acquiescentia in se ipso*），——人不再成其为人，而成为一块赋有意识的

〔29〕 柏拉图：《理想国》，VI，509b。——原编者注

石头。被真理本身强迫的巴门尼德（Παρμενίδης ἀναγκαζόμενος ὑπὸ τῆς τῆς ἀληθείας），那位回头瞥了真理一眼的巴门尼德，已经不复其为从前的那个巴门尼德了，正如同后来的柏拉图，当他毅然决然地走向无人见识只是向人们许诺过的国度，去寻找什么金羊毛或其他与人们所曾见的绝不相似的宝物时，他也就不再是那个活生生的、心慌意乱的、六神无主的、绝不妥协并因此而伟大的巴门尼德了。他回头之间所看到的那颗美杜萨的头，带给了他以最高的可能性和最后的安宁。“直观本质，这是多么大的快乐，而除哲学家外，任何人都无缘品尝这种快乐”（Τῆς δὲ τοῦ ὄντος θεᾶς, οἷαν ἡδονὴν ἔχει, ἀδύνατον ἄλλῳ γεγεῦσθαι πλὴν τῷ φιλοσοφῶ^[30]）——柏拉图本人如此写道。可要知道，至于什么是快乐（ἡδονή），他可是已经给我们解释过了的呀：快乐就是人给自己那与阴影相似的、凡人的存在身上所钉的那枚钉子。而既然直观会带来快乐，那么，无论这种直观本身是什么样的，那我们也已注定无法逃脱那致命的惩罚了。可柏拉图却好像故意说，他似乎想要强调指出，人注定无法比“欢乐”走得更远，快乐乃是一种奖赏，是我们全部奋斗的目标，在下一页，他又指出：“除具有理性的人所体验的快乐外，任何快乐，都非纯粹的，而不过是阴影的相似物。”^[31]之后，他以更大的热情和蓬勃焕发的才气进一步发挥了有关能给我们带来那同一种直观的快乐说。（《理想国》585 E, 586 A）亚里士多德嗣后以如此饱满的激情就直观最愉快最好（ἡ θεωρία τὸ ἡδιστον καὶ ἀριστον）一题所说的一切，都是他原封不动从柏拉图那里端来的。即使是在普罗提诺笔下，我们也能找到许多这类十分雄辩的言论。人的的确确是把快乐（ἡδονή）像一枚巨钉一般，给钉在了他的生存偶然的、被迫不得不开始其存在的那块地方了。与之相应，以所有灾难的威胁武装起来的恐惧却不容他即便是在想像中脱离我们的思维习以为常地以为容纳了所有的真实及可能的土壤和平地。我们这里还葆有着一切的可能性。我们还保留着赫拉克利特那句：对上帝来说，一切皆好，一切皆公正，可人却以为一些公正的，而另一些却不公正。（τῷ μὲν θεῷ καλὰ, πάντα καὶ ἀγαθὰ καὶ δίκαια, ἄνθρωποι δὲ ἄ μὲν ἄδικοι εἶναι

[30] 《理想国》，582C。——作者注

[31] “任何快乐……都与阴影相像。”（柏拉图：《理想国》，X, 5 583b）——原编者注

ὕπειλήθασιν, ἃ δὲ δίκαια) [32] 而在普罗提诺笔下, 这一思想出现的次数更多: 在其按年代顺序最后写的那部《九章集》中, 他重申: 对神祇来说只有好的而没有坏的 (τοις θεοῖς ἀγαθὸν μὲν ἐστὶ κακὸν δὲ οὐδέν) ——而在 (结尾 1, 8) 处, 他写道: “那里” 没有坏的 (κακὸν οὐδαμοῦ ἐνταῦθα), ——仿佛是在与对我们来说同样也十分神秘的圣经中的“甚矣其善也”相呼应。但这一“荒谬”, 并因其荒谬性而具有了吸引力的思想, 在这一个“快乐”和“悲伤”被赋予了统治权, “快乐”和“悲伤”成了一个人思考和行动的“充足理由”的、对我们具有重要性和重要意义的一切都为它们所决定的世界里, 却无法安身立命。要知道在这里, 在尘世间, 快乐和悲伤不是在人们召唤它们的时候、及由于人们的召唤才来的, 这, 也是一个“基本法则”——它们来, 是在它们想要占有人们的灵魂时来, 而且, 正如柏拉图教导我们的那样, 是在人们将其钉死在事先为其在地下室里准备好的地方、并要它树立牢不可破的信念, 即从前是这样, 将来还会这样, 甚至在神祇那里, 一切也和在地上一样进行着, 那就是快乐和悲伤在引导和指挥人, 谁也不会引导它们, 谁也不会去指挥它们时。

用斯宾诺莎的说法说, 成功和失败会同样降落在笃信宗教者和不信教者的头上。而苏格拉底的那一信念, 即以为坏人不可能碰到任何好事, 而好人不会碰上坏事的说法, 不过是“一席空谈”和“诗歌意象”, 是他在大路边的某个地方, 抑或比那更糟糕的什么地方 (要知道苏格拉底什么地方没去过呀, 而且, 他什么东西也不轻易放过) 捡来的, 而那玩意儿, 你在人的永恒真理由以产生的源泉那里, 是找不到的。我们不难猜出, 苏格拉底是在什么地方找到他那个虚构的真理, 而他为了找到它, 又 (去) 了哪个源泉。它显系来自按照我的意志 (τῆς ἐμῆς βουλήσεως), 来自原初的命令 (jubere) ——对后者, 无论是人还是神祇, 都把他给忘了, 并且连回想一下都不敢。苏格拉底的信念产生于他的愿望, 而其出身如此低贱的一个理念究竟能带来什么好处呢? 苏格拉底之所以离开阿那克萨哥拉, 仅仅是因为阿那克萨哥拉抬高理智 (νοῦς), 既不考虑人的愿望如何, 且对“好的”也十分冷淡。世界上任何人甚至包括神祇都无权指挥。宇宙建基在服从听话之上。“定律是所有人的王, 包括有朽者和不朽者。” (Νόμος

[32] A.B.列别杰夫编译:《早期古希腊哲学家文本片断》第一部, 莫斯科, 科学出版社, 1989年版, 第241页。——原编者注

ὅπαντων βασιλεὺς θανατῶν καὶ ἀθανάτων) [33] 而这，是无论如何也无法摆脱的：无论你把目光投向哪里，到处都是靠“充足理由”支持的，我们从亚里士多德和爱比克泰德那里听得如此之多的法则、要求和命令。柏拉图和苏格拉底想要并且敢于向法则和规律发起挑战，提出按照我的意志 (τῆς ἐμῆς βουλήσεως) 来反对它们。但是——而这是一度曾经限制过人的所有“但是”中最震撼人心、最神秘的一个——它们却无法拒绝快乐 (ἡδονή)，哪怕是拒绝构成满足 (acquiescentia in se ipso) 之实质和内容的那一快乐也罢。可又怎么能不这样了呢？如果按照我的意志而能依然故我的话，那么，展示它是不可能的，正如不能向人们展示乃是一切按照我的意志之源泉的那位创造者一样。任何眼睛，无论其为肉眼还是心灵之眼，都不可能看见创造者以及从创造者而来的命令。到得此间，视觉已然无济于事了，而开始了一个同样神秘的领受圣餐和参与的神秘领域。到得此间，就连强制也已无济于事，因为创造者的命令与给所有冷漠的必然性 (Ανάγκη) 的命令相反，是不强制任何人的。它们引发存在、有所赐予、出乎意料地丰富之。创造者所发布的命令越多，就越没有必要服从之。创造者号召被必然性的锁链所束缚的人走向最后的自由。他甚至根本就不害怕——无论这对安于在恐惧中的人类的思维来说有多么奇怪——创造者什么都不怕——他敢于把自己那无穷无尽的全部力量和同样无穷无尽的创造力，给予他本人按照他本人的形象及类似他本人的形象所创造出来的其他生物。对上帝来说一切善皆甚矣 (τῷ μὲν θεῷ πάντα καλὰ καὶ ἀναθά)。而对人来说，则有所不同：对他们而言，“甚矣其善也”乃是最荒谬绝伦的了。“日常经验”告诉我们，一切皆须忌惮，我们周围的一切东西，都隐藏着不可估量的危险性。我们坐在我们亲手筑起的、“永恒”和“自明真理”的大墙后面躲避这类危险。而在柏拉图那里，在柏拉图本人身上，尽管他与必然性 (Ανάγκη) 进行了殊死的斗争，但在某个地方，在他心灵的最深处，仍然怀抱着一个不可动摇的信念，即必然性并不理会信念

[33] 《高尔吉亚篇》484B。柏拉图引用了品达罗斯（约公元前518—442或438）的诗（片断169）。参见M.J.加斯帕罗夫译文：

风俗统治着万物，
以及凡人和不朽者……

《品达罗斯酒神颂的残篇断简》，莫斯科，1980年，第219页。——原编者注

(ἀνάγκη ἀμετάπειστον τι εἶναι), 即总有一次能够麻痹它的警惕性, 从它身边绕过去——但任何人也无法最终脱离它的统治。没有快乐 (ἡδονή) 你是活不下去的——而快乐的来和去, 却不是在我们想要、而是在它想来去的时候来去。而, 你若想要拥有快乐, 就必须向无所不能的必然性祈求, 就必然极不情愿地放弃拥有主权的命令 (jubere) 复归到自古以来就为人们所公认的服从 (parere) 去。柏拉图刚刚把脊背转向创造者, 尽管他为了是把它指给别人看、把它指给大家看, 只见按照我的意志 (τῆς ἐμῆς βουλήσεως) 惨然变色, 旋即化作阴影、幽灵; 而当柏拉图领受圣餐和发现创造者时, 他丧失了给予别人“根据充足”之真理的可能性的能力。圣餐礼须以以惟一的逃向惟一者 (φυγή μόνου πρὸς μόνου) 为条件, 诚如普罗提诺嗣后所说的那样^[34], 它从真正的觉醒 (ἀληθινή ἐλρήλοσις) 开始并把人带往理性知识范围以外 (επεκεῖνα νοῦ καὶ νοήσεως)^[35]。带到“一朝给定”便不变更的充当知识“可能性之条件”的 (而其知识可能性之条件是专为现存的必然性) 对信念不予理会、听而不闻的必然性而创造的世界的范围以外。而的确的确, 如果必然性不是又聋又瞎的话, 知识的理念便会失去任何意义。真理是不可能成为理性和事物的符合 (adaequatio rei et intellectus), 因为要与物看齐, 而既然物不归不听命于任何东西、因而总是变化不定的必然性掌握和支配, 而取决于谦恭随和而又听话的信念的意志, 因此, 它是一种“任性的”生物 (即康德所谓解围之神 [Deus ex machina] 或最高存在物 [ein hoheres Wesen])? 一旦把必然性从世界上驱逐出去, 则认识就会变得和如此之不必要的理想一样如此之不可实现。如今, 正如我们所记得的那样, 甚至就连根据经验而得出的后天的判断, 也登上了如此崇高的永恒真理的宝座, 而一旦没有了必然性 (ἀνάγκη), 则经验判断就不得不到转瞬即逝的生物的、小市民的、甚至是农夫阶层去安家落户了。而那样一来, 不光人, 就连神也不会是全知的了。这种情况我们可以接受吗? 直观是最愉快最好的 (Ἡ θεωρία τὸ ἥδιστον καὶ ἄριστον) ——我们刚从亚里士多德那里听到的这句话甚至就连柏拉图也说过。但要知道因此而才会有原初自由 (τῆς ἐμῆς βουλήσεως) 的回归。而快乐愉快的好

[34] 普罗提诺:《九章集》IV, 9, 11, 50。——原编者注

[35] 维亚·伊万诺夫:《犁沟与田界——美学与批评论稿》, 莫斯科: 穆萨格特出版社, 1916年版。——原编者注

的（τὸ ἄριστον），和愉快的（τὸ ἡδιστον）却不是在它想要的时候，而是当我们召唤它们时，才会出现！而快乐（ἡδοναί）也不会如锁链一般，把我们牢牢钉在苦役营里，而是会和我们一起，迁居到另一个世界，在那里，不是法则在统治凡人和不朽者，而是不朽者以及凭着他们神圣的迁就由他们创造的凡人们自己在创造，在替换一个个的法则；在那里，“一条疯狗被毒死了”确实确实是一个永恒真理，而“苏格拉底被毒死了”的判断却成了临时性的、转瞬即逝的真理；在那里，对人来说一切皆为善（πάντα δίκαια καὶ πάντα καλά）……我要重申一句：柏拉图所欲达到的就是这一点，也仅仅是这一点：冲出就连阴影也被当作现实的洞穴；冲出就连透明的现实也无法看清（因为它石化了）的洞穴。要知道，假如我们注定不得不深入神祇及其原初自由居住的、没有我们的知识、甚至就连我们称之为全知的那种完善的知识也没有的领域里的话，就必须让我们的眼睛不再能看见东西。我要说的是，柏拉图所寻求的，仅此而已。但是，必然性却原来并非仅仅是不听从信念而已。在其存在和与处于其统治下的人交往的、漫长的数千年中，它从人身上感染上了意识。斯宾诺莎笔下的那一大胆的意象，又与我们十分适用了。不仅许多人变成了赋有意识的石头，就连必然性自身，在保有其对一切都十分冷漠的石头本性的同时，也染上了意识。它甚至把柏拉图也给骗了，它要柏拉图相信，即使是在“另一个”世界中，也只有那些与它关系和睦的人，才可生存，即便是神，也不与必然性作对，世界就来源于理性与必然性的统一。的确，理性在许多方面把必然性给说服了，甚至似乎对必然性取得了优势（νοῦ δὲ ἀνάγκης ἄρχοντος）^[36]——但这优势却是虚假的，它以默认必然性的优先权和首先发明权为条件。何况：为了对必然性“取得优势”，理性便不得不在最主要和最本质的方面做出让步，就不得不同意，在真理之间所产生的一切

[36] “哲学是……一场斗争。”——在《纪念一位伟大的哲学家》（见《思辨与启示·弗拉基米尔·索洛维约夫的宗教哲学及其他论文》巴黎，基督教青年会出版社，1964年，第299—326页，书中公布了舍斯托夫去世后其女儿所收集到的论文）一书中，舍斯托夫讲述了他与胡塞尔就什么是哲学问题的争论：“我说哲学是一场伟大的、最后的斗争，而他则严厉地反驳我说：Nein! Philosophie ist Besinnung（‘不，哲学是反思、反省、回顾’）”——舍斯托夫喜欢故意把这个词译成“回顾”。——原编者注

争端，都是通过强力（βία）来解决的，真理也只有在它被迫不得不也仅仅是因为它被迫不得不对人实行强制，才成其为真理。人们通过肉眼被牢牢地束缚在禁闭他的地方，而精神视觉（τῆς διανοίας ὄφεις）同样也应是束缚和强制的。柏拉图那些忠诚的弟子之所以在他临终前聚集在他的身边，目的是从他那儿得到真理，但这不是简单的真理，而是强制性真理，当然，这真理不是通过肉眼，而是通过心灵之眼——这眼非但不会减弱，反而会增强其强制性——来实施强制的。面对死神——当他准备赴死和死去时——柏拉图仍在持续不断地证实着。他不得不这样，多疑是人的本性（τοῖς πολλοῖς ἀπιστία παρέχει）^[37]：你要是无法证实，人们（Οἱ πολλοί）便不信。可这些人们，这些“人的全体”究竟是什么人呢？要知道苏格拉底的门徒可不是什么人们，他们难道不是优选者吗？但就连优选者也不例外，就连他们也不愿意，不能“相信”人们就是“我们大家”：不光包括“人群”而且也包括苏格拉底的门徒；不光包括苏格拉底的门徒，而且也包括苏格拉底本人。他想先要亲眼看见了——哪怕通过精神视觉（τῆς διανοίας ὄφεις），通过思维的内视力（oculi mentis）——然后才肯接受和相信。正因为如此，接受了他的精神遗产的神圣的柏拉图直到其生命的终点也无法放弃辩证法。辩证法是和体力一样的“强力”，是和剑及箭一样的、能够带来死亡的武器。你只须掌握了这把武器，整个世界就会匍伏在你的脚下。而整个世界也就是人的全体。全体人类却不得不把他奉为真理的东西反复重复。我要重申并坚持的是：面对全体人类，就连苏格拉底和柏拉图也不敢走向“其”真理的源泉；面对全体人类，就连他俩都成了和大家、和那些人们一样的人——对这些人来说，上文我们已经说过，不相信乃是他们的本性，他们只接受那些业经证实的强制性真理、可见真理、明显的自明的真理。在无论是心灵之眼还是肉眼“可见”的边界所在的地方，即便去寻找，也不会有任何结果。迫于必然性的压力，苏格拉底也被迫做了让步：存在的视觉（τήν δὲ τοῦ ὄντος θέαν）和（与存在的视觉相关的）快乐（ἡδονήν），他为自己的门徒提供的却是数不胜数的 ἡδονήν，这种快乐与以接受洞穴式现实为特征的洞穴

[37] 参阅柏拉图：《斐多篇》69e，在伯内特版（Platonis opera. Ed. I. Burnet. Oxford, t.1）中，此句排为增补句。俄文译本（2，29）此句原缺。在《只凭信仰》（Sola Fide）中，舍斯托夫译作：“多疑的人群”。（第46页）——原编者注

居民相关，而对此类洞穴式现实，柏拉图在其一生中某个十分神秘的关头，突然感到它包含有毁灭性（damnatio aeterna）的腐蚀成分。而这种“视觉”也被他视作是“凡人身上所具有的神的伟大才能，他们从未得到、今后也永远不会得到比这更大的才能”（《蒂迈欧篇》47b）。全体人类（Οἱ πολλοί）达到了自己的目的：他们想在此时此刻，趁苏格拉底的眼皮尚未合上，就得到对自己的奖赏——而他们竟然就得到了。在《斐多篇》中，“哲学”毅然决然地声明：不要相信任何人，只信你自己（πισταίειν δὲ μηδενὶ ἄλλω ἢ αὐτῇ）。^[38]然而，谁要是只相信自己，或只相信自己的、哪怕是心灵之眼，谁就必然会成为必然性（Ἀνάγκη）的附庸和纳贡者，谁就注定只能以必然性留给凡人和不朽者的命运为满足。柏拉图在连自己也未察觉的情况下，从他终于攀登上去的高峰上，滚落（或是被吹了下来）下来了，当面对惟一者的惟一者（μόνος πρὸς μόνον）——通过练习死亡和思考死亡——他忘掉了封闭了人们走向终极真理之路的所有恐惧和威胁，而重新回到了平地上，在那里，就连伟大的巴门尼德，被真理本身所强制的巴门尼德（ἀναγκαζόμενος ἀκολουθεῖν τοῖς θαινομένοις），除了由直观存在所得之、在他之前和离开他形成和判明的快乐（ἡσυχία）外，已经不敢去寻找任何别的什么了，而且不光是巴门尼德，就连被真理本身所强制的（ἀναγκαζόμενοι ὑπ' αὐτῆς τῆς ἀληθείας）神祇们，也拒绝创造或是改变宇宙中的任何事物。柏拉图并未能“说服”必然性——它是并不理会信念的——倒是，必然性把柏拉图给骗了。为了“快乐”就得和全体人类一起生存、一起思考，就得放弃一切。必然性仍旧是世界的统治者：整个世界都属于它，而按照我的意志（τῆς ἐμῆς βουλήσεως）则成了幽灵。与此同时，洞穴及其中所发生的一切，重新成为惟一的、终极真实的王国，在它之外，既没有存在也没有思维。

[38] 柏拉图：《斐多篇》，83b。柏拉图说：哲学把那些追求认识的心灵置于自己的庇护之下，“它劝告心灵要专心致志、心力集中，只信自己，而一旦他这样做了，他就会成为他自己本身，而他所思考的，也就是自己本身存在的事物，从而他就不会把靠他人及从研究别的事物，换句话说，即可见和可感的事物中所得的知识，当作真理了……”——原编者注

八

亚里士多德对柏拉图取得了全胜。从他奠基以后，直到我们今天这个时代，一切都依然如故。库萨的尼古拉写道：“神的灵魂和我们的灵魂之间的区别，和做与看是一样的。神的灵魂一边思考一边创造，而我们的灵魂却是在以思考和理性的视觉接受。神的灵魂是一种创造性力量，而我们的灵魂却是一种接受的力量。”（“inter divinam mentem et nostram id interest quod inter facere et videre. Divina mens concipiendo creat, nostra concipiendo assimilat seu intellectuales faciendo visiones. Divina mens est vis effectiva, nostra est vis assimilativa”）^[39]这些话，仿佛是在重复那一来自《圣经》中的思想：“上帝在说话的同时也在创造。他的话就是他的事功。”（ὁ γὰρ θεὸς λέγων ἅμα ποιεῖ. Ὁ λόγος ἔργον ἦν αὐτοῦ）^[40]然而，众所周知，力求将《圣经》与希腊智慧调和起来的斐洛在相当程度上贬低了圣经中所谓“et dixit Deus”的重要意义。而在站在近代史门槛之上的库萨的尼古拉那里，思维与创造的关系被彻底割裂了。^[41]和古人一样，他即便不说，也已经在这样想了，而在刚才所引的他的那段话中，如果刮掉浮在上面的基督教意识

[39] 库萨的尼古拉《老实人论智慧》，第7章，第99页。——原编者注

[40] 参见：“上帝的话不光是言语，而且也是事功”（ὅσα αὖν λεγῆ θεοῦ ὀρηματα εἰσιν, ἀλλ ἔργα.）（De dec.or.11, II, 188M）。斐洛所依据的是赞美诗：“天主用语言创造了上天，而上天的全部力量，就是从他嘴里吐出的灵魂。”

• 拉丁语：“而上帝说”。——原编者注

[41] 按：舍斯托夫的这一结论，与库萨人的许多文本抵牾。舍斯托夫完全接受并在其推理中，运用了基督教有关神喻具有创造力的学说。“……正因为语言创造了一切”，上帝说。“因此那同一个语言，抑或逻各斯（ratio），也评判一切。”（《论学术的无知》，II, 10, 239）“（正如）人类语言以书写符号呈现一样，上帝的语言创造了上天，所以，一切被创造出来的事物都是神言的符号。”（同上，11, 247）以下还可参阅：《老实人论智慧》，1, 21。《老实人论理性》，2, 68。《论上帝的视觉》，10, 41-42。“的的确确，在全能者所说的命令式的话语中，全能性得以形成并呈现，它就是上帝—创造者，就是万物之父，除了在上帝的话语，它在其他任何事物中，都无法得到呈现。”（《论存在的可能性》，36）——原编者注

的表层，亦即来自圣经神学中的浮尘，就不难分辨出早已为我们所熟知的既然下了命令，那就永远服从吧（*semper paret, semel jussit*）。库萨的尼古拉感到他距离上帝尚很遥远，那距离是那么大，以致他最好还是不要尝试去接近他，而是与一经确定便不再更改的、那凡人的命运，实行妥协；他最好还是不“做”（*facere*），而是 *Videre* 和 *concipiendo assimilare*（“通过思维去看，并且接受”）；最好还是认为，“理解力与事物相符”（*adaequatio rei et intellectus*）^[42] 原则对人来说，是探索真理的普遍原则，无论他是去探索日常生活中的实用真理，还是探讨终极形而上学问题，其结果都一样。如果库萨的尼古拉就是这样想的，那么，尽管他被人们公正地视为近代哲学家，而他实际上仍与按圣经方式思维的中世纪有着血肉般的联系，这样一来，对于近代，我们又有什么好说呢？它怎么可以去限制人思维的权力和可能性呢？当然（而这一点任何时候都不要忘记）恐惧自由，显然是我们——它兴许受到了歪曲，但仍不失为我们真实本性的一个主要特征。在我们内心深处，埋藏着一个愿望，那就是就连上帝也要给他加上某些限制，中断他那创造性的生命，剥夺其对于“命令”（*jubere*）和按照我的意志（*τῆς ἐμῆς βουλήσεως*）所拥有的权力。我们似乎觉得，如果上帝不发号施令，而是俯首帖耳，那对上帝更好；觉得上帝的意志，如果它不听命于某种“尘世”的本质，就会成为任性的专横。有关托马斯·阿奎那我就不想再说什么了，只能也只想在亚里士多德哲学的框架下想像《圣经》，他教会后代重视的，与其说是该框架的内容，不如说是框架本身。然而，甚至就连约翰·邓斯·司各脱这样自由的基督教思想家，也只有当他开始觉得或开始确信，在上帝之上还有某物与之关联，而就连上帝也有

[42] 把真理定义为“理解力与事物相符”（*adaequatio rerum et intellectuum*），最早见于晚期新柏拉图主义者亚伯拉罕·伊里拉（死于940年）的《定义书》。吉尔松称之为经典定义（*op.cit.*, p.241）。参见托马斯·阿奎那的扩展定义：“理性真理即事物与理性的同一性，按照这一同一性，理性把存在的称为真实，而不存在的称为不真实。”（“*Veritas intellectus est adaequatio intellectus et rei. Secundum quod intellectus dicit esse quod est, vel non est*”）（*Th. Aquinas. Contr. gent. I, 59, De Verit. I, 2*）参见圣奥古斯丁，圣安瑟伦等被托马斯·阿奎那收集在《论真理》一著中的作者的表述。在此，托马斯·阿奎那还引用了亚伯拉罕·伊里拉（*Исаака израиля*）的说法。——原编者注

不可能做到的——“上帝不可能给一块石头以绝对或有限权力的赐福”（“Lapidem non potest Deus beatificari nec potentia absoluta nec ordinata”）——时，才会心安理得。他为什么会这么肯定？他如果愿意的话，本可以毫不费力地想起《创世记》中的说法：上帝用土造了人，然后又为他用土造就的人祝福。上帝在这样做的时候，是被规定的力量（*potentia ordinata*）还是绝对力量（*potentia absoluta*），其结果都一样，无论司各脱愿意与否，他会做到的。然而，甚至就连邓斯·司各脱也不敢赋予上帝以不受任何限制的全权，也许他甚至以为上帝自己也害怕这一点。我认为如果我们继续追问邓斯·司各脱，那就会弄清楚，即上帝不光是不会给石头赐福（*beatificari lapidem*），而且许多别的，他也不会。那样一来，他大约也会重弹圣奥古斯丁的老调：“上帝的公正可以不取决于你的意志而存在，但在你身上，它却不可能不顾及你的意志……在没有你的情况下创造了你的那个人，没有你的存在就不可能证实你。因为他是在你不知道的情况下创造出你来的，因此，他也会本着你的意愿来证实你。”（“*esse potest iustitia Dei sine voluntate tua, sed in te esse non potest praeter voluntatem tuam... Qui ergo fecit te sine te, non te iustificat sine et. Ergo fecit nescientem, iustificat volentem*”）〔43〕而亚里士多德之后阿迦同同样也说道：

只有一件事是上帝做不到的
——让一旦存在的成为不存在。
μόνον γὰρ αὐτοῦ καὶ θεοῦ στερίσκειται

〔43〕 奥古斯丁：《忏悔录》169。亚里士多德在《尼各马可伦理学》中说：有意选择的对象不可能属于过去，如任何人都不会想要摧毁伊里昂，人们是不会为过去（人们只就未来的事情采取决定）可能的事情采取决定，而一旦过去就不可能成为未曾有过，因此，阿迦同说得对：

要知道只有一件事是上帝所不能
把已经做过的，变成未尝有过的事情

（亚里士多德：《尼各马科伦理学》，VI，1139b，7-10）。引自雅典悲剧作家阿里翁（约公元前445—约401年）笔下古代流行的箴言（参阅亚里士多德，4，725，注13）。托马斯·阿奎那也援引了亚里士多德的话，断言：“要让有过的成为未尝有过，这并不属于全能的上帝所掌管的事，因为它自身包含着矛盾。”（“*Quod praeterita non fuerit, cum contradictionem implicet, non subjacet divina potencia*”）

ἀγενήτᾳ ποιεῖν ἄσσοῦ ἢ πεπραγμένα

诸如此类“上帝做不到的事”，还可以举出好多，而哲学来自这样一种观点，即有关可能性的科学，先于有关真实性的科学，而当前者碰到无论上帝还是人都无法克服的障碍时，它终将获得它的所需。这也就叫做理性真理或永恒真理（*veritates de la raison veritares aeterna*），因为既然连上帝也无法克服的，那也就是最终并且永远也不可克服的了。而，最重要的是：人的使命不光是要弄清，有这么一种不可克服的障碍存在，面对它，就连上帝自己也不得不低头，而且，他还赋有通过自己的（当然是心灵）的眼睛，在生存和存在之中，分辨出这一不可克服的障碍的使命。我们已经听人说过，说上帝不可能给石头赐福（*beatificari lapidem*），不可能拯救一个不通过人的意志（*praeter voluntatem suam*）的人，不可能把一旦有过变成从未有过。在上帝和人的头上，同样都悬着许多如此这般的“不可能”：“从虚无中不会产生虚无”（*ex nihilo nihil fit*）及矛盾律等等。诸如此类“不可能”的总和及与其相应的“可能”，就构成了整整一个学科。这一学科比任何其他知识和现实的产生都要早，这就是重要的哲学学科。无论是人还是神，都必须向那个必然性（*Ανάγκη*）学习，而它自己，却什么也不学，什么都不知道也不想知道，而且，无论对谁还是对什么，它都不闻不问，而它，尽管如此，尽管它不愿意这样也不想要这样，却还是高高端坐在一切存在物之上，在它面前，神和人都成了平等的了、权力相等，或确切地说，同样无权了。黑格尔以其特有的谨慎抑或精明的勇气，在其《逻辑学》中，再好不过地表达了这层意思，他写道：“因此应当把逻辑学当作一个如纯思维王国那样的纯粹理性体系。这一王国就是真理，它一无遮盖，是其所是，自身完满。因此，我们可以这么说，它的内容就是表现上帝，而上帝则以其实质所是的那样存在着，直到创世和终极精神的出现。”〔44〕而在几十页之后，黑格尔似乎忘了他写上帝时，用的是大写字母了，他说：“逻辑体系是一个阴影的王国，是一个素朴本质的世界，它自外于任何感性具体。”〔45〕当然，黑格尔本可以亲自动手把上文所引述的这两种思想统一起来，而犯不着为它们浪费数十页的篇幅。那样一来，读者

〔44〕 黑格尔：《逻辑学》，俄文版，第1卷，第103页。——原编者注

〔45〕 同上，第113页。——原编者注

就会看得更清楚：什么是一无任何遮盖的真理，以及在创世和具体精神之前的上帝，究竟是什么样的了。黑格尔是哲学走私贩里最勇敢的一个，但他尤其还是自己时代之子，善于在一旦必要的时候说话吞吞吐吐，一如他还善于回避不必要的比较那样。逻辑是“对创世之前之上帝的表现”，“逻辑是阴影（是阴影，甚至连精神都不是：要知道这么说是有其用意的）的王国”。这是不是说：上帝以其所是，亦即阴影之王国了呢？根本就不是这个意思。为数众多的黑格尔的崇拜者们，会这样告诉你说：黑格尔是一个信教者和满腔热忱的基督徒。他像《圣经》所要求的那样，既向精神也向真理的上帝叩拜。无可争论的是：在其他任何一位哲学家笔下，你未必能如此频繁地碰到“精神”和“真理”这两个词儿。其次，他还称基督教是绝对宗教；教导我们说，语言就是肉身，他还侈谈上帝的三位一体；承认神秘及“几乎”基督教所宣扬的一切，并竭力在其论著中，为其“提供根据”。这一切都是真的。而更其真实的是，黑格尔的基督教，与黑格尔的来自亚里士多德的整个哲学一样，与当代思潮绝相吻合。也许，甚至极有可能的是，黑格尔如果是一个天主教徒的话，也可能被认作教会博士（*doctor ecclesiae*）并会取代在很大程度上早已陈腐了的、总在要求所谓的修正、通过阐释以避免诱惑的托马斯·阿奎那。但您只须读一页他的《宗教哲学》，您就会知道，基督教的本质何在，或确切地说，基督教应当如何化身，以便满足受亚里士多德的必然性（*Ανάγκη*）陶冶出来的欧洲人的“理性和良心”，抑或更确切地说，沦落于必然性统治下的基督教，究竟是如何“体现”的。宗教信仰也许起始于奇迹；但基督本人反对奇迹，并且揭露了那些要他行奇迹的犹太教徒，告诉自己的门徒，说：“圣灵将引导你们进入一切真理”。（《圣经·约翰福音》16：13）从这样一种处在事物开端的信仰，是一种纯形式的信仰，它的位置，应由真正的信仰来取代。而如果不是这样的话，那就得向人们提出要相信此类事体的要求，而人们，只要他们是受到一定程度教育的，是不会不相信的。这是一种以终极和偶然为其内容的信仰，也就是说，它不是一种真正的信仰，因为真正的信仰是没有偶然性内容的……在加利利的迦拿的婚礼上，客人喝的酒多少，这根本无所谓；而如果哪个人瘫痪的手给治好了，那也同样纯属偶然：手瘫痪了的人有成千上万个，谁也没有来给他们治病。抑或如《旧约》中讲述的，出埃及时，在犹太人的门框上要用血来做出红色记号，以便让耶和华能够认出他们：倒好像如果没有这些记号，天使就认不出犹太

人似的？精神对这样的信仰不会有任何兴趣。伏尔泰对这样的信仰做了极恶毒的嘲讽。但他又说，上帝与其教会犹太人“上厕所”（aller a la selle）^{*}，倒不如教犹太人如何使灵魂不朽。这样一来，茅房倒成了信仰的内容了。黑格尔的话难得有如此坦率。显然，他的灵魂无法承受了，于是，他脱口说出了在他漫长的学习生涯中在他灵魂里所积累的几乎一切。而又怎么可以要求受过教育的人正儿八经地相信那些有关加利利的迦拿、治愈瘫痪病人、死者复活的故事，或是要他们以为正是为了上帝的名义，才写出了《申命记》第23章中的第13—14首诗呢？而黑格尔是对的：不可以如此要求，不光不可以这样要求受过教育的人，甚至对于未曾受过教育的人，也不可以如此要求。然而，难道说《圣经》对信仰有何要求了吗？人，正如他难得为自己找到存在一样，他也鲜有能为自己找到信仰的。黑格尔对此决不怀疑：这样的“真理”是无法被纳入一个受过教育的人的思维视野中去的。黑格尔写道：“不是认识就是信仰，因为信仰不过是一种特殊的认识形式”，而我们大家也全都是这么认为的。而，当然啦，如果信仰同样也是认识，那么，加利利的迦拿或拉撒路的复活，就是毫无意义的杜撰了，受过教育和没受过教育的人，同样应当对之敬而远之。而与此同时，整个《圣经》，包括《新约》和《旧约》，都是杜撰和谎言，因为尽管它们的确并未要求，但却是在下述条件下提出信仰的，即认为信仰与知识不相容，完全不相容，它与知识根本不可能和平共处。黑格尔当然没有把话说尽。但要替他把话说完，倒也不是什么难事——而这是必做不可的。而这里所说的，并非黑格尔一个人，而是包括我们全体，说的是我们大家共同的思维。甚至就连黑格尔的论据也毫无独到之处——无怪乎他会援引伏尔泰为证，并用伏尔泰式的嘲讽来为自己辩护。他似乎本该去引用塞尔苏斯⁽⁴⁶⁾。塞尔苏斯早于伏尔泰1500年以前，就已说出了反对《圣经》时本该说出的一切，正如一个受过教育的人理应如此的那样，他（而1500年的时光足以使人像黑格尔及向黑格尔学习的我们大家一样有教养了）只要一想到居然还有这样一些人和这样一些书，它（他）们不是把信仰和知

* 《圣经·申命记》(23:13)：“在你器械之中当预备一把锹，你出营外便溺以后，用以铲土，转身掩盖。”——原编者注

(46) 塞尔苏斯(Celsus)，公元2世纪下半叶罗马柏拉图派哲学家。在《真实的语言》(Αληθής λόγος)一书中，首次对基督教做了系统批判。——原编者注

识等同起来，而是使它们彼此对立起来就会暴跳如雷。^[47]在《圣经》中，我们读到：“是因你们的信心小。我实在告诉你们，你们若有信心像一粒芥菜种，就是对这座山说：‘你从这边挪到那边’，它也必挪去；并且你们没有一件不能做的事了（καὶ οὐδέν ἀδυνατήσει ὑμῖν）。”^[48]对于这段话，黑格尔连提也没提到。他是否觉得这些问题很难对付，要摆脱它们，比摆脱加利利的迦拿和拉撒路的复活更困难呢？依我之见，他这么想是徒劳的：这两件事同样容易，也同样艰难。山会不会挪动地方，抑或即便听了人的话也一动不动，这一切全取决于终极和偶然，而这也就是说，它对我们来说是没有一切全取决于终极和偶然，而这也就是说，它对我们来说是没有意义的。其次——这一点黑格尔从未在任何场合说过，但他也许会这样想的：要知道推动山岳移动的是那样一些其所具有的、如《圣经》所说的那种信心恰恰最小的人。黑格尔下述一段话：“奇迹只不过是事物自然关系的施暴，从而也是对精神的施暴”（“Das Wunder ist nur eine Gewalt über natürliche Zusammenhänge und damit nur eine Gewalt über den Geist”）^[49]——其神秘含义正在于此。黑格尔对信仰不抱任何希望——他的全部希望都与科学和知识有关。而如果“精神”是科学和知识的体现的话，那就得同意黑格尔奇迹是对精神的施暴这种说法。但是，我们曾经看到过另外一幅景象，那就是，知识与科学都产生于必然性（ἀνάγκη），而知识的产生却是对人的施暴。有关这一点黑格尔是不会说的。他是一个最大胆也最有经验的走私贩，敢于在最警觉的监视者的眼皮底下，把违禁品夹带出去。福音书上的奇迹是对精神的施暴，而杀害苏格拉底却是在精神

[47] 在塞尔苏斯看来，基督教信仰是一种愚昧野蛮的迷信，与古代魔术巫术相仿。“但在接受某种学说时”，这位哲学家写道，“（必须）应该遵循理性和理性的指导者；谁要是在接触某些（导师）时，不从这样的根据出发，谁就会受骗上当……而对于人们应当信仰什么，（基督教却）不愿提供、更不愿获得任何解释。他们往往会采用（诸如此类的话）来摆脱纠缠：‘不要检验，而要相信’、‘你的信仰会把你拯救’；他们说：‘世上的智慧是恶，而愚蠢是善……’。‘一旦你迫使你自己的感情沉默了’，一个柏拉图主义者会这样教导基督徒，‘你就会用理性的眼光注视，当你完全脱离肉体，你的心灵之眼便会开启，而只有这样，你也才能看见上帝’，‘而非被你尊崇为上帝的死尸’。”（《真实的语言》，第88页）——原编者注

[48] 《圣经·新约·马太福音》，第17章第20节。——原编者注

[49] 黑格尔：《宗教哲学》，俄文版，第2卷，第308页。——原编者注

同意并许可以后实施的，因为前者并未破坏而后者却破坏了事物的自然关联。而在我们看来，实际情形却恰恰相反——事物的自然关联乃是对精神所可能实施的暴力之中，最大的一种。但在这个问题上黑格尔却无可奈何地虚弱而无力（他不敢承认这一点，而用一个十分庄重的语词——自由^[50]）来掩饰自己的软弱无力。黑格尔不可调和的对手——谢林，对这一问题的看法也与黑格尔本人一样。这是合情合理的：谁回头了，谁就会看到必然性，而谁看见了必然性，谁就会变成为石头——尽管这会是一块赋有意识的石头。加利利的迦拿和拉撒路的复活、被毒死的苏格拉底、被毒死的狗，——它们全都成了偶然的终极，对它们而言，除理性外，不可能有别的来源；除需要（*acquiescentia in se ipso*）——对于它，我们已经言在先，它也就是产生于理性的、最重要的（*ex ratione oratur et summa est, quae dari potest*）——外，不可能有别的目的。

九

人们都认为康德是形而上学的破坏者，而把黑格尔当作是把被康德从形而上学那里夺去的权力又归还给形而上学的一位哲学家。而实际上黑格尔只不过完成了康德未竟的事业。^[51]以为信仰就是知识的信念，小心翼翼掩藏在友谊面具之下的、对《圣经》的仇恨、对除了科学以外还存在其他探索真理的途径的可能性本身的仇视，即足以说明黑格尔为自己提出的

[50] 爱比克泰德比黑格尔可要坦率得多。“哲学的开端”，他说，“始于面对必然性意识到自己软弱无力之时。”“奇迹能够具有什么意义呢？有限的证据，对于旁观者来说，比方说，对于教导犹太教徒和多神教徒来说，是有裨益的。而对于已经形成的宗教社团来说，奇迹已经没有必要了；这类社团身上已经带有一种在任何真理中起导向作用的精神，而由于其作为精神所具有的真理性，而能对精神构成一种真实的统治，这也是一种能够赋予精神以完全自由的统治权。奇迹只不过是自然关联的一种统治，因此，它只对其意识以此类有限关联为限的精神有效。”（黑格尔，《宗教哲学》，俄文版，第2卷，307—308）——原编者注

[51] 参阅克罗纳（Kroner）的《从康德到黑格尔》一书。还可参阅列·舍斯托夫论克罗纳的两本书一文《思辨与启示：弗·索洛维约夫的宗教哲学及其他论文》，基督教青年会出版社，巴黎，1964年版，第103—111页。——原编者注

任务，具有什么性质了。对他来说，真理的源泉就只有一个，他“深信”所有人，时时处处，当他们想要获得真理时，都尝走向他自己的哲学所从出的那个源泉。在《逻辑学》中，他这样写道：“概念的力量在于，就其对其自身的关系而言，它能成为自己的反面，它善于在面对存在物时克制自己，为了让存在物不是取决于主体，而是按其自身所是的样子，自己来发现自己，它可以变得消极无为。”（“Die Fähigkeit des Begriffs besteht darin, negativ gegen sich selbst zu sein, sich gegen das Vorhandene zurückzuhalten und passiv zu machen, damit dasselbe nicht bestimmt von Subjekte, sondern sich, wie es in sich selbst ist, zeigen könne”）^[52]而既然如此，那么“一个充满信仰和虔诚的人，往往会忘记自己，而为对象所充满”（“in der philosophie erhalt die Religion ihre Rechtfertigung vom denkenden Bewusstsein...Das Denken ist der absolutem Richter, vor dem der Inhalt sich bewahren soll”）^[53]，就是不言自明的了。而且，甚至对于他所称之为绝对宗教的基督教，他论说的口气也不容置辨“基督教信仰的真实内容，应当由哲学来加以证实”（“Der wahrhafte christliche Glaubensinhalt ist durch Philosophie zu rechtfertigen”）^[54]。这就是说：整个存在一丝不剩地统统可以纳入理性思维的平面中去，所有对存在着其他维度之可能性的哪怕十分朦胧的暗示，都应像对待子虚乌有的幻想那样，予以最坚决的反驳。“正如同一个人应该学习感性世界、服从感性世界如服从权威——因为它在场、因为它存在——那样，正如同一个人应当与太阳和睦——因为它在场——那样，同此一理，他还应与学说和解，与真理和解。”（“Wie der Mensch das Sinnliche zu lernen hat—auf die Autoritat hin, weil es da ist, weil es ist, wie er sich die Sonne gefallen zu lassen hat, weil sie da ist, so muss er sich auch die lehre, die Wahrheit gefallen lassen”）^[55]但应注意的是，对于黑格尔来说，这种态度仅仅只是与精神交往的第一个阶段。“人可以通过教诲、奇迹和权威等等，理解信仰的内容；而这，可以成为作为主观信仰的信仰之基础，但是，如果该内

[52] 引文出处不详。——原编者注

[53] 可参阅 П·П·盖涅科译本：“基督教信仰的真实内容，应当由哲学而非历史来加以证实。”（同上）——原编者注

[54] 黑格尔：《宗教哲学》，俄文版，第2卷，第311页。——原编者注

[55] 黑格尔：《宗教哲学》，俄文版，第2卷，第316页。——原编者注

容应能成为我们的基础的话，那对我来说，这是一条不可能实现的途径，而那些外部特征便会从信仰本身脱落——当我有所信仰时，我是在把被我接受的，当作自己的看待的，对我来说，它已不再是别人的了。”〔56〕无论黑格尔怎么狡辩，怎么拼命想要说服自己和他人，说什么对他来说，世上数自由最为珍贵——他归根结底还是回到了旧的众所公认的、是人皆能理解的（亦即理性的）手段——诉诸于强制。无论是在哲学栖身的形而上学领域，还是在实用科学存身的经验领域，都是我们已经从亚里士多德和爱比克泰德那里听了无数次的那个必然性（'Ανάγκη），在一视同仁地管领和统治着。无论你愿意与否，你还是得承认感性的结果，正如同你无法逃避被黑格尔称之为基督教的宗教“真理”那样，但是，这所谓的宗教“真理”，压根儿就不需要什么基督教的，因为，我们记得很清楚，逻辑科学本身，在没有任何基督教帮助的情况下，已经洞悉了真理，它是其所是，自身完满、一无遮盖，而上帝也一如其在创世以前的样子，以其永恒的本质，展现在我们面前。我不敢断定黑格尔是否说漏了嘴，因为他十分引人注目地，把具体的、感性的和现实的“真理”，与宗教真理一起，全都统一到强制性真理的一般概念中去了。也许，他不过是故意要强调一下：在形而上学和实证主义认识方式之间，存在着不可分割的联系。我倾向于认为他是故意的，正如同当他开始谈论加利利的迦拿和治愈瘫痪病人时，故意（而这是当然的）以伏尔泰的上厕所（*aller a la selle*）来结束他的议论一样。然而，无论他是故意也好，非故意也罢，结果反正一样——我们已经清楚，对他来说，无论形而上学还是宗教都不可能从别的泉水里汲取真理，而只能从（让我们用斯宾诺莎的语言来说吧），我们都知道，三角形二内角之和等于它的边长——里来汲取。尽管早在《精神现象学》中，黑格尔就曾以极端傲慢和轻蔑的口气，谈论过数学方法的问题。而这也就是为什么我要说，黑格尔不过是完成了康德的事业的原因。众所周知，对康德来说，形而上学可以归结为三大基本问题——上帝、灵魂不朽和意志自由。而当康德提出形而上学是否可能的问题时，他所根据的是这样一个假设，即形而上学只在下述场合才是可能的，即当你问到是否有上帝、灵魂是否不朽、意志是否自由时，你所得到的那样一种答案，而最主要的

〔56〕 同上，第 377 页。——原编者注

是，回答你的是那样一个人，此人在我们提问——是否可以在圆圈里面再画上一个斜方形，抑或，是否可以把一度有过变成从未有过——时，照亮了我们。于是乎，按照康德的信念——是否可以在圆圈里面再画上一个斜方形，抑或，是否可以让一度有过变成从未有过——我们已经有了十分明确的、对所有人都同样必要的（或是用他的说法）普遍必然的答案：不能在圆圈里面再画斜方形，不能让一度有过变成为未尝有过。可对前一组问题，却未给出如此明确的答案：上帝也许有，也许没有；灵魂也许不朽，也许会朽；意志自由也许有，也许没有。整部《纯粹理性批判》即可归结为这一点。而且，如果康德敢于把话说彻底的话，抑或，更有可能的是，如果他敢于毫不羞惭地说出自己的结论的话，那他想必只能这么说：上帝是没有的，灵魂是会朽的，意志自由不过是神话。

然而，康德在提出理论理性的同时，还提出了实践理性的问题。而，当我们带着同样的问题求教于实践理性时，一切的一切骤然间变了：上帝是存在的，灵魂是不朽的，意志是自由的。康德究竟是为什么以及怎样把他从理论理性那里，如此无情地硬夺过来的特命全权，转移到实践理性中来的呢，这，就不必说了吧——对此无人不知。眼下，重要的是另外一个问题：黑格尔形而上学，就其实质而言，与康德的实践理性无任何区别，换言之，康德的实践理性，已然完整地、只不过是以一种未完全展开和扩展的形式，囊括了黑格尔的形而上学，而这一点十分重要。这看上去几乎有些似非而是，但实情如此，而且，不可能不如此，——既然他们二人都根据同一个传统信念，即真理只有一个来源，而每个人都会被强制带去的地方，就是真理。在黑格尔的著作中，几乎一直都在讲述，他的形而上学是如何从康德的实践理性中产生的。他的上帝存在的本体论证明，其意即在此：在他那里，和在康德那里一样，“所证实的”，不是理论，而是实践理性。这一点，从黑格尔的下述思考中，会看得更清楚：“当一个人在作恶时，恶便像某种自身包含卑微性、而精神可以对之行使权力的东西同时存在着，因而精神有权使恶成为非存在。忏悔和反悔的意义在于，由于人向真理的提升，恶被认为是在人身上和对人来说已被克服了的，因此它本身已毫无力量可言。存在向非存在的这种转变，不是在感性形式中，而只在精神和内在形式中，才有可能。”（“Wenn der Mensch Boses tut, so ist dies zugleich als ein an sich Nichtiges vorhanden, über das der Geist mächtig ist, so dass der Geist die Macht hat, das Böse ungeschehen zu machen. Die Reue,

Busse hat diesen Sinn, dass das Verbrennen durch die Erhebung des Menschen zur Wahrheit als ein an und für sich überwundenes gewusst wird, das keine Macht für sich hat. Dass so das Geschehene ungeschehen gemacht wird, kann nicht auf sinnliche Weise geschehen, aber auf geistige Weise, innerlich") [57]

黑格尔形而上学的整个建构是这样的：当理论理性感到自己无力和不能有所作为而止步时，实践理性便会适时到场予以拯救，它声称无论对付什么样的灾难它都可以挽回狂澜。只不过它的用词不同：不是用实践理性，而用的是精神（Geist）这个词而已。当然啦，我们不能说，世上没有这么一种似乎能使一度有过成为未尝有过的力量，而已遂之罪——无论这罪行如何可怕，是该隐的弑兄、还是犹大的叛卖——仍将会是永远不可挽回的：它归理论理性掌管，因此，须听命于势不可挡的、毫不理会信念的必然性（'Ανάγκη）统治。但在感性的终极世界中，却根本没有任何必要，让一度有过成为未尝有过，正如同人们根本就不需要加利利的迦拿和拉撒路的复活一样：所有这一切都会打断自然的关联，因此，是“对精神的施暴”。实践理性想出了另外一个更要优越得多的办法：它从“内在的”、“精神”方面，通过忏悔就可以使得一度有过成为未尝有过。在此，正如同你在阅读黑格尔著作时经常会发生的那样，会感到难于判断：实际上，黑格尔所说的，究竟是否就是他所想的，抑或，这只不过是那个已经把黑格尔催眠、把他变成一块赋有意识的石头的必然性（Ανάγκη），在通过黑格尔的嘴，在说话呢。我们还可以这样假设一番，如果该隐或犹大并不省得什么叫做忏悔，而把他们所做过的事统统忘掉了，那么，他们的罪行便会沉入忘川了吧。然而，要知道忏悔之所以叫做忏悔，正因为它不可能与既成之局共存于世上的缘故啊。那个关于永恒的犹太人的传说，就是由此传开的呀。再不，如果传说不合你的胃口，不妨让我们从普希金那里，引诗为证：

理想在沸腾。被苦闷所压抑的心中，
过分拥挤的思想，沉重。
回忆无声地在我面前，展开它那长长的画卷。

[57] 黑格尔：《宗教哲学》，俄文版，第2卷，第317页。——原编者注

我回顾自己的一生，心中充满厌恶
 我颤抖，我诅咒。
 痛苦地，我的眼泪迸流，我哀哀地怨诉，
 但那悲伤的诗句，我却不愿将它们抹去。

普希金不曾弑兄，也没有出卖神圣的导师，但他却懂得，任何实践理性、任何真理，甚至就用黑格尔的话说，在创世之前即已存在着的真理，也无法为他提供他的灵魂所向往的一切。应当认为，普希金对加利利的迦拿，对拉撒路的复活的评论，肯定会有所不同，他并不认为《圣经》的叙事应当接受“身为我们惟一法官的、我们的思维”的检验，也不认为打破现象间的自然关联，乃是对精神的施暴。和对康德一样，对黑格尔来说，信仰，或他们所称之为信仰的那种东西，处于理性的永久庇护之下。“……信仰以精神的证明为基础，但这证明，不是关于奇迹的，而是关于真理的、永恒理念的，因而，也就是关于真理内容的。从这一观点看，奇迹并不具有多么大的意义。”（“Der Glaube aber beruht auf dem Zeugnisse des Geistes, nicht von den Wundern, sondern von der absoluten Wahrheit von der ewigen Idee, also dem wahrhaften Inhalte; und von diesem Standpunkte aus haben die Wunder ein geringes Interesse”）^[58]我认为还应对上述引文中最后一句话作些修改，与其说“奇迹并不具有多么大的意义”，倒不如说“奇迹并不具有任何意义”——诚如斯多葛派哲学家所断言的那样——不属于我们所支配的一切，都是毫不相关（ἀδιάφορα）的。抑或——而在这里，黑格尔的真正“旨趣”，或更确切地说，其全部思考的主要前提，全都暴露无遗了——是声称：各种奇迹，无论赫然呈现于《圣经》中的，还是《一千零一夜》里的故事，都是一文不值的胡说八道，早已被理论理性所否定，也是实践理性所断然无法接受的。再不就像康德所说的那样，说解围之神（Deus ex machina）是一切可能有的假设中，最荒谬绝伦的一个，而素能干涉人事的最高存在物理念，也标志着所有哲学的终结。无论是康德还是黑格尔的思考，都建基于此类观点之上。甚至就连莱布尼茨那无辜的先定和谐（*harmonia praestabilita*），也是为他们所恐惧和厌恶的对

[58] 同上，第309页。——原编者注

象，犹如偶像之于圣经中的预言那样。但先定和谐也仍然还是那个所谓的解围之神，对它的认可，或迟或早总是会使人偏离正常思维的轨道。当然，康德和黑格尔对莱布尼茨是不够公正的。莱布尼茨从未有过想要使谁偏离规范或轨道的犯罪意图。即使他假设过先定和谐，（那）也只是绝无仅有的一次，犹如塞涅卡在其只命令一次（semper paret, semel jussit）所做的那样。而对莱布尼茨来说，以命令（jubere）为基础的思维，是野蛮而又离奇古怪的。什么“智者的赞同”（Consensu sapientium）和解围之神或最高存在物，早已被哲学家们逐出了真实存在的院墙，并永远放逐到了永远虚幻的领域中去了。

但我们还是要问一句：我们为什么，依据什么权力，认为解围之神是最荒谬的假设，而又把最高存在物宣布为哲学探索的敌人呢？当化学家、物理学家和地理学家背弃解围之神或最高存在物时，他们这么做是有其理由的。但一个哲学家，而且，还是一个构想了《纯粹理性批判》的哲学家，居然会“看不出”，解围之神至少也和任何综合判断一样，也具有同等的权力？以及至少无论如何也不能先天地（a priori）把它鉴定为最荒谬的假设？然而，你哪怕只承认它有某种、哪怕是最微不足道的权力，就足以会令整个《批判》垮台。而那样一来我们会弄清楚，康德的“生死攸关的信条”（articulus stantis et cadentis）及跟在其后亦步亦趋的全部哲学，全都与在现实生活中没有任何支柱的虚幻理念相关。或不如说：有关解围之神（或最高存在物）的理念，是一切可能有的假设之中，最荒唐的一种，依然还是那个毫不理会信念的必然性（'Ανάγκη）把它提示给康德及其后继者们的，而就是这个必然性，具有把任何曾经回头偷看过它一眼的人，变为石头的能力。这一提示具有如此大的魔力，以致康德实际上不光是醒着还是在梦里，不光面对他人还是单身独处，就连一刻也未能从这一理念的统治之下摆脱出来。却原来整个生活都被切成薄片，被强制性地钉进了那一双维的思维平面里去，而思维实质上根本就“不允许”，亦即不容纳无论是解围之神还是最高存在物。因此，在思维眼中，一切身上带有出乎意料性，自由及始创烙印的，不是寻求和向往消极的存在，而是追求和向往创造性的、不受任何限制的、无法判定之事功的东西，都是最大的荒唐。而黑格尔的“精神”也包含在这一平面之中，它，以其被人如此称颂的全部自由，却原来同样也是（也许早在创世之前）被注定要反复兜圈子：“……其中第一同时也是最末，而最末也是第一”（“worin das Erste auch

das letzte und das letzte das Erste ist”)。对黑格尔来说，一如对康德、对费希特、对谢林（尤其是他的早期），认识理念和真理理念，与机械理念有着不可分割的联系。在费希特和谢林那里，我们还可以碰到这样的说法：人类精神机制。在《判断力批判》中，康德顽固坚持这样一个观点，即“我们无论如何也无法通过机械的和自然的途径来证实有机体出现的可能性”。（可参阅：“……我们无法仅从自然的机械论原则出发在相当程度上认识以致说明机械及其内在可能性……”〔59〕）。而在《纯粹理性批判》中，我们读到：“……假如我们可以追根究底地研究一下他（人的）意志现象的话，我们就会发现，没有一个人的行为不可以根据其前此的条件作为必然性予以准确地预言和认识的。”（“wenn wir alle Erscheinungen seiner (menschliche) Willkur auf den Grund erforschen Konnten, so wurde es keine menschliche Handlung geben, die wir nicht mit Gewissheit vorhersagen und aus ihren vorhergehenden Bedingungen als notwendig erkennen Konnen”）〔60〕

我还要再问一句——无论一味重复同样一个问题多么会令你与他人疲倦、暴躁，问题，也还是不能不提的——在德国哲学这些伟大的代表人物们身上，对“机械”这种如对君主般的耿耿忠心，究意是从何而来的呢，倒好像他们早在童年时代，就立下了汉尼拔式的誓言，不把被他们恨之人骨的解围之神推翻，决不罢休似的。以及，总之，在所有时代的所有哲学中，以为必须到机械性、自动性和圆周运动中，去寻找创世的终极秘密的信念，究竟是从何而来的呢？德国唯心主义者总是喜欢侈谈自由，喋喋不休地颂扬自由。然而，在一个一切都“自然而然”，一切都为机械所统

〔59〕《康德全集》，俄文版，第5卷，第428页。——原编者注

〔60〕《康德全集》第3卷：489。这里，必须提醒一下的是，在《从普遍自然必然性出发对自由的宇宙学理念所做的解释和说明》这本书中，康德所讨论的，是如何区分描述和理解人类行为的两种可能的方法：现象学方法和本体论方法。舍斯托夫引用的那段话，接下来是这样的：“……但我们在其对理性的关系方面来考察这类行为的话，……由于理性乃是产生此类行为的原因……，我们就会发现一些与自然规则绝不相同的另外一些规则和秩序。”（同上）“……在不取决于其与其他现象共同所处的时间关系的情况下，任何行为都是一种直接行动，带有纯粹理性的可以被理性所认识的性质，因此，在自然原因链中，它的活动是自由的，既不受外在、也不受内在因素的动态制约，但却受到在时间上先于它的那些原因的制约。”（《康德全集》，第3卷：491—492）——原编者注

治的地方，会有何自由可言呢？难道说，向我们讲述一个蹲在洞穴里的囚徒的故事的柏拉图，或主张受奴役的意志（*de servo arbitrio*）的路德，以及公开承认他所写下的一切均非出于自由的愿望，而是迫于外在的强迫的斯宾诺莎，不是更接近于真理吗？这样的坦白（及与之相关的恐惧“神的恐惧”），其所标志的，即便不是对普罗提诺“……真正的醒悟……”（*ἀληθινὴ ἐγρήγορα*）^[61]的醒悟和解放的一种预感和开端的话（显然，世人并不懂得什么是真正的醒悟），也是对自由的想念和忧思，它们证明，我们所与之打交道的，不是赋有意识的石头，而是活人。

十

黑格尔的形而上学及康德的实践理性，都来自同一眼泉水，并处于同一个平面。近来那些想要克服康德的形式主义，而为物质的伦理学奠基的企图，预先便注定会失败。^[62]从伦理学中抽去形式主义，就意味着取消伦理学。形式主义是伦理学的灵魂，一如“理论”是“认识”的灵魂一样。只是由于“形式主义”的缘故，人们所谓的自主道德，亦即值得享有伦理学这一名称的东西，才成为可能。只是，对自主或自律这个词，不应做这样的理解，即似乎它的意义，完全由它的第二个部分所涵盖了。当然啦，“一切凡人和不朽者之上的帝王法则”（*νόμος πάντων θνητῶν καὶ ἀθανάτων βασιλευς*），我们不曾从柏拉图那里听说过。但还有另外一点，其重要性丝毫不亚于此，此即：道德有其自身的法则，与其他存在领域为其外设的，完全不同。这一点任何时候都不应忘记，不然的话，康德和黑格尔的体系，便会失去其意义和重要性。早在《纯粹理性批判》中，道德在康德世界观中的作用，就已得到相当清晰的确定，就如同我们在黑格尔的《精神现象学》中，不用费什么事就可以分辨出其历史哲学和宗教哲学的大致轮廓来一样。但是，尽管如此，自主道德这一理念，还是

[61] “由于灵魂在肉体中沉睡，真正的醒悟是真正从躯体中崛起，而不是与躯体一起来。”（普罗提诺：《九章集》，Ⅲ，6，6，72）——原编者注

[62] “物质伦理学”或“价值伦理学”，是一种与康德的形式伦理学相对立的伦理哲学。“物质伦理学”这一术语是舍勒提出来的。——原编者注

只是在《实践理性批判》中，才以其真实的、不以任何掩饰的面目，正式登场的。而我们应当认为，如此自信而又不遗余力地对康德的伦理学痛加挞伐的黑格尔，恰恰最有负于它：它使得黑格尔有了捍卫斯宾诺莎遗训之可能，对这一遗训，黑格尔从未有所背弃（*sub specie aeternitatis seu necessitatis* 一语，黑格尔译作“怀抱精神和真理去膜拜”了），而与此同时，又保持由权力和崇高而赋予其的，情绪的昂扬和话语的庄严，而后者，在匆匆忙忙的人们眼中，会使得必然性（*Ανάγκη*）的纳贡者、思辨哲学与宗教，接近起来。

的确，如果有哪家伦理学可以觊觎“崇高”之美称的话，那只能是康德的伦理学了。其伦理学的基础，乃由纯粹的、任何时候都未与任何什么相掺混的责任理念而构成。康德在其《实践理性批判》的结论部分开头那两句名言，是人们经常引用的：我们头上的灿烂星空，我们心中的道德法则。但在我看来，倒是同一个《实践理性批判》第一部分第三章中的一段抒情插笔，更值得注意：“责任啊！一个多么崇高和伟大的名称！你丝毫不取悦于人，也不奉承谁，只是要求人们服从。但你一点也不想用令人生厌和畏惧的东西来恐吓人，以打动人的意志，你只是提出一条法则，那法则便自行深入人心了，虽然也只是勉强地尊重它，且也并非总是遵守；在这条法则面前，所有的好恶不论如何暗中抵抗，终会归于沉默；到什么地方去寻找那尊贵的根源呢？你骄傲地切断了与好恶之心的一切血缘关系；而人们只有从这个根源出生，他所能给予自己的惟一价值才是不可缺少的条件，那么，又到哪里去寻找这个根源呢？”〔63〕这一就其语言表达而言也许多少显得有点笨拙的、想要用“纯粹理性”所获得的概念，拼凑一段祈祷词的企图，老实说，使我们对康德所谓的道德形式主义究竟意有何指，没有一丁点怀疑了。康德的形式主义，和黑格尔以及那些回到黑格尔那里去的近代哲学家们谈论得如此之多的“怀着精神和真理去膜拜”，实际上是一回事。康德同样善于发挥人格的理念，对他来说，这一理念乃是自主道德之所以可能的一个条件和假设，而且他做得不比我们的同时代人差。在同一本书的同一章——《关于纯粹实践理性的动机》——中，我们读到：“这个令人萌生敬意的人格观念显现于眼前，使我们发现自己天性的

〔63〕《康德文集》，改革出版社，1997年版，第231页。——原编者注

崇高（在它更高的方面）……这种观念对最通常的理性来说是再自然不过和显而易见的……这种心境说到底是由于人们对于截然不同于生命的一种东西产生敬重的效果，而且连同所有乐趣在内的生命当与这种东西进行比较时，便会分文不值。他仍然生活着，仅仅因为这是他的责任，而不是因为他发现了生命中的乐趣。”〔64〕我不知道而且任何人也不可能知道，屈膝下跪的康德对之祈祷的责任，与黑格尔的“精神”区别何在，我也不知道近代哲学批评界为什么会认为康德的人格说还远远不够呢。责任理念，道德法则神圣性理念（*das moralische Gesetz ist heilig*），和理性生物自主性（*Autonomie des vernünftigen Wesens*）理念，以及这些理念所能带给人类的所有那崇高性和庄严性一样，全都从《实践理性批判》那里，得到了保障，而且，丝毫不亚于《纯粹理性批判》之为科学提供普遍必然判断的保障。黑格尔固然“穷根究底地思考了”“自己的体系”，他只不过以其特有的胆大妄为，在众人的眼皮底下（黑格尔所有的胆大妄为都不受惩罚地蒙混过去了，甚至就连对他恨之人骨的对手，严密关注着“辩证法”的谢林也未曾发现这一点），把由康德的实践理性所发掘出来的崇高性，夹带到了理论理性的院墙外了。在《逻辑学》中，黑格尔写道：“人应以其情绪超然于抽象共性，在这种状态之下，他本人究竟存在与否，亦即在终极生命之中究竟有没有他的存在（因为这里指的是一种状态，一种特定的存在等等），对他来说真的没有什么不同。甚至就连一个罗马人也曾如是所云：‘即使天宇倒塌，你也应保持无所畏惧’（*si fractus illabatur orbis, impavidum ferient ruinam*），而一个基督徒更理应具有这样的淡漠之心。”〔65〕对黑格尔的这段话，大家全都耳熟能详，黑格尔并没有把它给藏起来，而是把它十分醒目地安顿在贵宾席上，然而，尽管如此，黑格尔的自信心是那么的不容人反驳，以至于任何人都从未想过，黑格尔的精神，和我们方才刚讨论过的、康德的责任是同一种东西。大家全都相信黑格尔克服了康德的形式主义，但却没有发现，黑格尔关于上帝存在的本体论证明（方才引用的那段话即源出于此），和康德有关“上帝的公设”无任何、绝对没有任何区别，正如同黑格尔的“精神”与康德的“责任”亦无任何区别一样。为了寻找终极真理，康德和黑格尔都去了同一个地方。他们付出了非凡的努

〔64〕《康德文集》，改革出版社，第232—233页。——原编者注

〔65〕黑格尔：《逻辑学》，俄文版，第1卷，第148页。——原编者注

力，想要把自己提升（*erheben*, *Erhabenheit* 就是康德和黑格尔喜欢用的一个词）到存在和生命的源泉在汨汨流淌的领域。但他们事先就确信，人如果不回头看一眼，不看清自己的脚下，总之一句话，不事先弄清他打算登程的那条道路是畅通无阻的，是不会迈步的。《纯粹理性批判》即主要是（*par excellence*）一次回顾。康德曾问到——他问的是谁呀？——形而上学是否可能。而他，理所当然得到了答案：不，不可能。然而，我还是要重复一句，他问的是谁，他认为谁有权决定什么可能什么不可能？经验已经遭到了康德的否决，它不是形而上学认识的来源。康德早在《纯粹理性批判》（初版）序言的一开头就明确宣称，经验只表明存在，却不能告诉我们存在为什么“应该是这样，而不是那样”。经验并不能向我们提供“真实的普遍性和必然性——理性如此贪婪地追求着这种认识——经验只能令理性激怒，而非满意”〔66〕。这话讲得多么好啊！正如我们看到的那样，康德带着自己的疑问，首先去向之求教的是理性，而他同时也万分真诚地相信，他会写出《纯粹理性批判》。他甚至都不问一下自己，为什么该我们去为了满足理性而如此这般穷折腾？理性正在贪婪地寻找着普遍性和必然性，而我们就得采取一切手段，牺牲一切的一切，目的不过是为了让必然性能令它心灵愉悦，为的不过是不不要让它生气。康德所面临的问题是，形而上学是否可能，饱受痛苦的人类可以从中汲取生命之水的那一眼泉水究竟在哪里（敬请你们不要忘了，按照康德的说法，形而上学所讨论的问题是：上帝、灵魂不朽和意志自由呀），而他却只关心如何来取悦理性，如何取悦这个无论与上帝、与灵魂还是与自由都没有任何关系的理性——他只关心千万别让必然性生气。实用科学已经在必然性面前为自己做了辩护，而形而上学如若想要获得生存权，就也得首先争取到必然性（*Ανάγκη*）的赏识。“必然性和严格普遍性实质上先验地是知识可靠的特征。”（“*Notwendigkeit und strenge Allgemeinheit sind sichere Kennzeichen einer Erkenntnis a priori*”）〔67〕——是人惟一可以依赖的认识的“可靠特征”。对康德来说，这是一条自明真理，如同解围之神（*Deus ex machina*）是最荒唐的假设，抑或，如果最高存在物（*ein höheres Wesen*）干预人事，那么

〔66〕 按：舍斯托夫所引用的初版（1781年）序言，在以后的版本中已被删掉了。——原编者注

〔67〕 《康德全集》，俄文版，第3卷，第107页。——原编者注

哲学在我们这个世界上便无事可干了一样，都是不言而喻的、自明的。至于究竟是谁、在什么时候给康德灌输了对这类“真理”的信仰，以及诸如此类的灌输究竟是如何成为可能的——有关此类问题的答案，就请您不要在康德的《批判》里去寻找了吧：反正您是找不到的。同样，在康德事业的继承者们的哲学体系里，您也不会找到答案。因为他们不知道带着这样的问题，去哪儿、去找谁问？而难道必然性是你可能与之作对、可以把它说服的吗？必然性并不理会信念（Ἀνάγκη ἀμετάπειστον τι εἶναι），但它却拥有对它来说毫无必要的迷惑和征服人的才能。刚才我们已经听到过四肢着地跪倒在责任面前的康德的祷告词：实践理性不过是在热诚地、鸚鵡学舌一般重复着它从理论理性那里学来的一切罢了。对于理论理性而言，真理以必然性为其来源，而对于实践理性来说，真理就是服从中的美德。对这样的结果，实践理性并不感到害怕，并且甘愿把首位让出去：它既不生气也不会出卖，它的“吩咐”丝毫也不会危及宇宙中没有他、也不是为他而安排好的秩序。自然中的目的性理念（目的论），比方说，是不能允许的：诸如此类的自主会令人想起解围之神（Deus ex machina）或最高存在物，会成为对历来不可侵犯的必然性领地的一种侵犯。但实践理性既谦虚也不苛求。它永远也不会觊觎必然性和机械论的最高统治权。假如在“经验”中出现了如有机体这样的现象，它们有的时候会诱使人们以为，总有个什么人对一切不像必然性那么超然，而是把自己的想法和关心投入世界这个装置里去了吧，那么，实践理性会给我们以提示，告诉我们，对待此类事体，应当十分有节制，并且最好是说，世界上总有一些事是那样进行的，即好像有个什么人总是十分关切世界的命运（ak ob）^[68]。这样的 ak ob 不会有辱必然性的伟大，也不会蓄意侵犯它的主权。非但如此，人还被允许随心所欲地任意讨论“人类认识能力对其实践目标的巧妙适应”^[69]。人们大约会说，既谈“巧妙适应”，那也就是目的论了吧？而且就连解围之神也会不顾对它的禁令，不知从哪儿浮现出来的吧？根本不会发生这样的事：康德知道他在做什么。要知道这可不是什么加利利的迦

[68] 例如，可参阅《康德全集》第5卷：409。还可参阅专门论述这个问题的书：Veihinger, H., *Die Philosophie des Ak - Ob*, Berlin, 1911。——原编者注

[69] 在《实践理性批判》中设有专节。（康德，4（1），第482—484页）——原编者注

拿，也不是拉撒路的复活。这是必然性毫不吝惜地交由哲学掌管的自然“奇迹”之一。这样的奇迹是不会把你们带人形而上学领域的。相反，世上如此这般的奇迹越多，人们与形而上学的隔绝也就越可靠。正因为此，正如我刚才所说，理论理性才会如此情愿地把“首位”、甚至把不受监督地支配“形而上学慰藉”的权力，统统交给实践理性。要知道形而上学慰藉恰恰体现在一个人即使没有任何形而上学也能很好地过完一生，亦即没有上帝，没有灵魂不朽和意志自由，他也能获得由理性所产生的满足 (*acquiescentia in se ipso*)。在黑格尔那里，实践理论甚至都不跟理论理性比邻而居，而是被迁居到后者的最核心部位。在黑格尔那里，“人应当提升到抽象普遍性高度”这一“绝对律令”来自于《逻辑学》。没什么说的：黑格尔算是把康德给琢磨透了。形而上学，就是那个寻找上帝、灵魂不朽和意志自由的形而上学，是不可能的，这一点，他懂得不比康德差，但是，形而上学之所以不可能，不是因为理性有某种界线，不是因为我们的思维范畴只适应于感性材料。甚至连提出人类的理性有其界线的问题本身，也会使黑格尔生气，显然，他甚至有充分理由怀疑，说不定连康德自己也把这视为是《纯粹理性批判》的任务。可能向人们揭示上帝、灵魂不朽和意志自由的形而上学，其之所以不可能，是因为根本就没有上帝、没有不朽、也没有自由；所有这一切，全都是那些无能把自己提升到个别和偶然之上，又不愿怀着精神和真理膜拜的人所做的噩梦。人类应当不惜一切代价摆脱这类噩梦，及由此类梦所产生的不幸的意识。所有这一切全都是些观念 (*Vorstellungen*) 而已，人只要不把这些东西从身上抹掉，就无法步入理性提供的纯概念 (*Begriff*) 领域，而真理也将永远向其遮蔽。整个黑格尔哲学，就建立在 *super hanc petram* *。

十一

黑格尔就是这样教导的，但一切却是在康德那里找到的。当康德传

* 拉丁语：在这磐石上。耶稣对彼得说：“……我要把我的教会建造在这磐石上，阴间的权柄，不能胜过她。”语出《圣经·新约·马太福音》16：18。——原编者注

讯形而上学到理性的法庭时，他已经知道，形而上学将被判刑。而到后来，当费希特、青年谢林和黑格尔开始在同一个法庭上要求重新审判此案时，他们同样知道，形而上学一案已经没有指望了，永远地败诉了。康德积聚其巨大的、辩证法的力量，想要把人的灵魂里与之格格不入、被其称作感性的那些成分，彻底清除出去。但看来光有辩证法还不够：所有被普遍称之为“证据”的东西，一旦超过某些界线，便会失去强制力和征服力。你可以“证实”在三角形中，三内角之和等于两个直角相加，但是，你又当如何向一个人“证实”，甚至哪怕是天朝他塌下来，他也得平平静静地躺在那儿，哪怕（如理所必至的那样）他被天的碎片压得半死？这是不能证实的，而只能暗示，正如同解围之神（*Deus ex machina*）乃是最荒唐的假设，必然性拥有任意支使伟大的巴门尼德之主权是不能证实的，而只能向自己和他人暗示一样。康德遵从自己的使命，或按黑格尔的说法，遵从其时代的精神，并未忽视作为探索真理之手段的暗示。重要的是：找到“普遍性”和“必然性”，其余的事，自然会迎刃而解。而普遍性和必然性能为暗示提供的保障，并不亚于证明。人们都以为，在讨论该如何批判理论性纯粹理性或实践性纯粹理性的地方，是不会有祈祷的位置的。然而康德却在未曾向谁请求允准的情况下，向责任祈祷，而这就算是“证明”了。人们本来以为，旧式的“革出教门”，早已就被从哲学思维的领地里给驱逐出去了，可是，当需要从人的灵魂中，把一切“病理学的”（在康德那里，“病理学的”一词并不意味着“病态的和非正常的”，而是用作“感性的”的同义词）东西连根铲除之时，康德并没有瞧不起革出教门，而革出教门同样也算是证明。他写道：“我们假定有这么一个人，他常以自己性欲旺盛为借口，说他如果碰到合适的对象和一泄欲火的机会时，他的欲火便根本无法抑制。可是，如果我们在他恰好碰上此类机遇的那座房前，树立起一座绞架，告诉他，只要他的性欲刚一满足，即刻便将他吊死，在这样的条件之下，他究竟能否战胜自己的性欲呢？他对此会怎样回答，是没必要猜测的。然而，如果你问他，假如公爵以死刑威胁他，逼迫他对一个公爵想要以子虚乌有的借口害死的诚实人提供伪证的话，那此人是否能（无论他是多么热爱生命）克服自己的生命欲呢？这样一来，他就会断定，他可以做什么，因为他已经意识到，他应该做的是什么，同时认识到自己还拥有自由，

而对此换一个场合，如果没有道德法则，他是不会知道的！”〔70〕可这样一来，则康德在此及在其著作的其他许多地方如此喋喋不休、雄辩滔滔谈论的自由，以及在其前后哲学界优秀的代表人物所宣扬的自由，究竟是否留下来哪怕是一丝影子了呢？康德为了论证他的绝对律令，除劝导和诅咒外，并未找到别的手段。他曾长久而又热情地对着责任的偶像祈祷，而当他感到自己身上已经积聚起了必要的力量，或更确切地说，当他感到自己无力、感到连自己本身也已不复存在了时，他感到另外有一种力量，正在通过他发挥着作用（用黑格尔的说法，此时他已提升到了“抽象共性”的高度），而他本人却成了这种力量的没有意志力的、盲目的工具时，他写完了《实践理性批判》。理论理性在它尚未使所有人相信它是在宣告自然的法则时，它是不会消停的。而实践理性尽管未曾触及自然，但它的统治意志要求实施对人的统治权。服从（*Parere*）再次落到人的头上，而命令（*juber*）却全部归“理念”、“原则”所有，至于哲学，它的任务就只有一个，那就是以这种或那种方法要人们树立起这样一种信念，即一个生物理应做的，不是下命令，而是服从，而拒绝服从乃是死罪，对它的惩罚是永久的死亡。而这，却被称为自由。人有权选择的，不是服从，而是命令，至于说选择命令的人必定会得到拯救，而选择服从的必定死亡这一点却无论如何也无法保证的。这里没有什么自由，一切都是预先定好了的。甚至世界的创造者和统治者（*ipse creator et conditor mundi*）到得此间也无法做出任何改变。它的自由只归结于一点，那就是服从。康德比塞内加走得更远，他甚至不同意人们假设上帝曾经在某一次下过命令。任何人任何时候都未曾下令，所有人永远都只是在服从。任何命令都是解围之神（*Deus ex machina*），它标志着哲学的终结。这一点，他先天地（*a priori*）就知道。但是正如我们刚才所看到那样，他后天地（*a posteriori*）证实，尽管道德法则的实现，的的确确与理论理性的命令有所不同，但毕竟是会实现的：绞刑架能吓倒一个“淫棍”，而一个遵循道德法则的人，即使面对绞刑架也不会屈服。如此这般的“实现方式”，康德又有何必要折腾呢？有何必要搬出绞刑架来吓唬一个淫棍呢？既然承认自由是一个人的基本特权，那为什么又不给此人以顺性适情的“自由”呢？然而，对于一个

〔70〕《康德全集》，4（1），第346-347页。——原编者注

哲学家来说，这样的自由比解围之神更可恶，为了消灭这种自由，康德甚至不惜采用经验的绞刑架，就好像纯粹先验判断根本就不想过问此事似的。但也由此可以看出，哲学的忍耐力是有限度的。高尚的爱比克泰德将其思想对手的耳朵和鼻子割掉了，而康德却想把他们送上绞架。而他们俩人毫无疑问是对的：用别的手段，离开经验强制（即亚里士多德的强力[Bia]）的帮助，“纯粹”的理念永远不会取胜，永远也休想举办他们如此珍视的胜典。

虽然没有主人，但康德还是做主了。绞架不会帮助他的，至少不会总帮助他。他谈到了那个“淫棍”，割掉鼻子、割掉耳朵或送上绞架，都无妨，但无论如何不能给他自由。但你不妨从纯粹理性的“高山”上下来片刻，试问一下自己：我们如此毫不留情地予以惩罚的这个淫棍，究竟是谁？康德是不会给你们任何答案的——他宁愿停留或是隐藏在一般概念的范畴中去。然而，大家都想使一般概念清晰明确，并非无由。我们从淫棍这一概念里，只要愿意，不难分辨出写作《埃及之夜》的普希金，西班牙传说中的唐璜，古代神话中的俄耳浦斯和皮格马利翁，甚至《雅歌》那不朽的作者。如果康德想起了这一点，或不如说，如果在他开始进入催眠术大师这一角色之前，他自己尚未被无所不能的必然性（Αάνγκη）所催眠的话，他肯定能感觉得到，这里的问题不是那么简单，而自明性也绝非那么自明，而且，不论是他的裹尸布还是他的绞刑架，都无法预先决定和决定什么。为了寻找欧律狄刻，俄耳浦斯在下到地狱里去时，并未胆怯；皮格马利翁从上帝那里为自己祈求到了奇迹；唐璜向复活的雕像伸出了手；普希金甚至早在他还是一个腼腆少年时，就甘愿为了与克娄巴特拉睡一夜而丢掉生命。而在《雅歌》中，我们读到：爱情如死亡坚强。^[71]那么，康德的劝导究竟还能剩下什么？他的实践理性和由这一理性带来的道德法则，究竟提供了什么永恒真理呢？实践理性为自己选中、并在其中定居的那一领域，与真正的自由尚有无限遥远的距离，这一点难道还不够清楚吗？哪里有法则和服从（Parere），哪里就没有自由，也不可能有自由，自由与命令（jubere）不可分离，而人们却无不是在教我们把命令视为一切迷误之源，一切荒唐之源及一切不容许之源吗？皮格马利翁并未向什么人

[71] 《圣经·雅歌》(8: 6)：“……因为爱情如死之坚强。”——原编者注

询问，他是否可以为自己请示奇迹，俄耳浦斯违反了永恒的法则，下到了阴间，尽管他本不能也本不应该下到那里面去，而且也从未有一个凡人曾经下到那里去过。而神们却为他们的胆大妄为而表示欢迎，甚至就连我们这些受过教育的人，当听到讲述他们业绩的故事时，有时居然会把人们教给我们的东西丢在脑后，与神祇一块欢欣鼓舞。皮格马利翁之所以想那么做，是因为他想使不可能变成可能，让雕像变成活生生的女人。假如皮格马利翁那无法抑制的情欲，如思维的新维度一般进入我们的“思维”，则许多我们以为“不可能的”则会变为可能；而假的，则会变为真的。甚至就连像康德不再痛斥皮格马利翁是淫棍，而黑格尔居然承认奇迹不是对精神的施暴，相反，奇迹的不可能性反倒成了对精神最可怕的施暴这样的不可能也成为可能。要不，就是我理解错了：他们全都坚持自己固有的立场？他们继续劝导我们，说任何情欲和愿望（*Neigungen*）都应听从责任，而只有善于超越“终极”和“暂时”之上的生活，才是真正的生活。而卡尔文是对的——全部受造物的命运是不同的，有些被预定了永生，有些则被预定永受惩罚（*non omnes pari conditione creantur, sed aliis vita aeterna, aliis damnatio aeterna praecordinatur*）——吗？这个问题，谁会回答呢？

十二

无论如何，现在我们搞清楚了，黑格尔为什么会如此害怕“打破现象间的自然关联”，而康德为什么事先不作任何“批判”，亦即不光是不讨论问题，而且，甚至都不事先指出，在此，什么问题或怀疑是可能或允许的，就把形而上学送上了由已经成功地为自己作了辩护、由先天（*a priori*）综合判断为其基础的实用科学组成的法庭。“我的理性的全部兴趣，包括思辨的和实践的，全都集中在下述三个问题上：1.我能知道什么？2.我应该做些什么？3.我能指望什么？”（“*Alles Interesse meiner Vernunft (das speculative sowohl als das praktische) vereinigt sich in folgenden drei Fragen: 1. Was kann ich wissen, 2. Was soll ich thun, 3. Was darf ich hoffen*”）——康德在《纯粹理性批判》后面的某一章中这样写道。^[72] 这些问题是针对谁

[72] 《康德全集》，俄文版，第3卷，第661页。——原编者注

的，对此，康德和黑格尔一样，很少关心。显然，在他看来，说提问欲会束缚住人的手脚，这也同样是一种十分荒唐的假设。他在学习实用科学时，曾经提问：地球上哪座山最高，什么东西与太阳的直径相等，声音或光的速度有多快，等等。而且，他还习惯性地认为，提问任何时候都没有什么不适当的，你有什么问题可以向任何人请教。你还可以向同一个答问者请教所有的问题，比方山呀、太阳呀、声音呀、光呀的，答问者手中掌握着所有的知（Kann）、行（soll）和期望（darf）。形而上学如果没有去这同一个地方去请教，因而也未从迄今为止一直都在分发所有的Kann、soll和darf的答问者那里，得到这类答案的话，那他便永远也不会有真的什么。原先的，前批判形而上学，也曾到过什么地方，也曾带回了自已的真理，可它去的不是地方，而且，它带回的真理也不是什么真理，而是Hirngespinnst和Grille（幻想和任性）。可是，在经历了“批判”以后，当它去了康德所指定它去的地方并且从那里回来时，却落了个两手空空：所有的Kann、soll和darf都已经分发尽净，轮到它的名下什么也没剩下。我觉得，人们自然会问：既然在前“批判”时期，形而上学毕竟还曾带来过什么，可到了“批判”时，却什么都带不来了，这难道不是说，形而上学的源泉突然永远地枯竭了，而其原因，就包含在“批判”之中吗？而这也就是说，不是形而上学不可能（如康德所得出的结论那样）既不可能而又无任何必要的，是批判的形而上学，亦即不时回顾和前瞻、害怕一切，向任何人问任何问题的、不敢于做任何事的形而上学——如用康德的术语，即作为一门科学的形而上学。说形而上学想要、并且也应该想要成为一门科学，这种思想是谁给我们灌输的呢？当我们提问，有没有上帝、灵魂是否不朽、意志是否自由时，我们的心理已经预先进入贩卖性的准备状态，准备接受所能给我们的任何答案，甚至都不打听一下，给我们准备这一答案的人，其本性和本质如何，所有这一切，究竟是怎么发生的呢？你说上帝有，那就有吧；而你说没有，那就没有吧，而我们，除了服从以外，没有任何别的可能。形而上学应当和实用科学一样服从（Parere）。巴门尼德、柏拉图、斯宾诺莎、康德、黑格尔既未选择、也不决定（ἀναγκαζόμενοι ὑπὸ τῆς ἀληθείας）。而在没有他们参与的情况下，有人选择了、决定了、也下命令了。而这，就被称之为，亦即被认为是真理，诚如康德和塞内加所教导的那样，在此，不光是必须服从，而且，还要怀着崇敬和喜悦之情加以接

受，或如康德和黑格尔所教导的那样，在此应当跪着祷告并叫别人也来祈祷。在哲学思想长达数千年的发展过程中所有的理性——理论的也好，实践的也罢，人类的也好，超人类的也好——总在一成不变地、喋喋不休地教导我们：必须听话，必须服从——无论其为单独的个人，还是人的全体。前往那眼早已被沙土填满、从失去记忆的往昔至今一直喷涌着命令（jubere）的泉水的形而上学，却在把所有人从自己身边推开、吓退。我们都还记得，就连上帝本人，总共也只在某一次，毅然表现出自己的意志——如其不然，显而易见的是，他不能不这么做，正如伊壁鸠鲁的分子，也不能不在某一次偏离自然的轨道一样——但在这一次以后，无论上帝还是分子，都已顺从、服帖起来……对于我们的思维来说，命令（jubere）是根本无法忍受的。仅仅一个素能干涉人生活的解围之神（Deus ex machina）或最高存在物（ein höhere Wesen）的理念，就已把康德吓得半死了。在黑格尔那处于创世前时期的上帝身上，以及在斯宾诺莎的自因（causa sui）身上，根本连自由的命令影子也没有。我仿佛觉得，在命令之后隐藏着恣意任性和虚幻无稽——还有比这更可怕、更令人生厌的吗？必然性（'Αίτιότητα）倒是要稍好一点，可它不理睬什么信念，与什么都无关，也不会区分苏格拉底与一条疯狗。当问题涉及到形而上学的设问时，如果理论理性无法为我们保障必然性的不受侵犯性，也就是说，如果它无法提供普遍必然和强制强迫性真理的话，我们也依旧不会到流淌着必然性的那一眼泉水那儿去寻找形而上学的。无论如何，我们都要服从，并按照理论理性的榜样，创造出实践理性来，要它时刻瞪大警觉的眼睛监视着，不要让永恒的服从（Parere）祭坛上的圣火熄灭。

从古代到康德及我们同时代的哲学家，我们的“思维”为自己提出、并持续实现着的哲学任务，其义盖在于此。愿意并且能够因了自己的恐惧而按自己的方式操纵自己命运的人类，在毒化着自己理性的存在。在我们眼中，甚至就连拒绝服从的上帝，也显得十分奇特。如果大家能永远忘掉命令并立起服从祭坛的话，哲学就可以做自己的事了。如果不强迫马其顿的亚历山大或皮格马利翁放弃其自己的意志的话，单凭他俩，就足以推翻亚里士多德或康德的体系。至于加利利的迦拿那就更不用说了。即便耶稣把水变成了酒从历史和事实方面得到了确认，我们也得不惜一切代价找到足以消灭历史事实的办法。当然，这样的任务，理论理性是提不出来的，

它不同意一度有过可以成为未尝有过这种说法，但我们还有实践理性（亚里士多德早在康德之前就已经知道它了）。它在“精神上”实现着理论理性不敢去做的事。正如黑格尔给我们解释的那样，加利利的迦拿可能会成为“对精神的施暴”，即对那些“不自由的人”的精神的施暴。当然，尽管这些人竭力要自己和别人相信，他们是自由的，只不过受到了被必然性神化了的服从的强制。这就意味着喜新厌旧，可以而且也应该在精神上克服加利利的迦拿：无论如何，一切“奇迹”均应从生活中连根铲除，正如所有向背离现象间自然关联的必然性（Ἀνάγκη）寻求拯救的人，也都应被排除一样。被缚的、被强制的巴门尼德（Παρμενίδης δεσμώτης, Παρμενίδης ἀναγκζόμενος），以及把必然性变成了一块赋有意识的石头的巴门尼德，乃是我们的“思维”中显现的那一从事哲学思考的人的理想。

然而，被石化了的巴门尼德，却注定无法使人从其局限性中超越出来。而不时回顾的思维也无法把我们引向存在的本源。亚里士多德回头了，而在康德和亚里士多德之后亦步亦趋的所有人，也都回头了，而他们也全都成了必然性永恒的俘虏。要想摆脱它的统治，就必须无所畏惧（πάντα τολμᾶν），就必须接受伟大的和最后的斗争，就必须一往无前，既不猜也不问，是什么在等待着我们。而只有那一由难以忍受的忧患所产生的想要与死亡为友的愿望（μελέτη θανάτου），才能激励人与必然性进行一场力量悬殊的、疯狂的角斗。面对死亡，人类的“证明”、人类的“自明性”，全都烟消云散，变成了幻影和幽灵。爱比克泰德和他的威胁，亚里士多德和他的强制性真理，康德和黑格尔以及他们的绝对律令及催人入睡的实践理性，仅只对于那些神经质的颠踬着前去寻找快乐（ἡδονή）的人，是可怕的，尽管其所寻找的快乐，来自“直观”，并被冠以崇高的名称，即满足（acquiescentia in se ipso）。死神的毒刺是不会怜惜任何东西的：必然掌握它，以使用它来对付必然性本身。而当必然性被推翻时，以其为支柱并为其服务的那些个真理，也将与之一同垮台。在理性和认识的彼岸（ἐπέκεινα νοῦ καὶ νοήσεως），在强制所以终结之处，被缚的巴门尼德（Παρμενίδης δεσμώτης），在接受了永久本质和永远下令者（τῆς ἐμῆς βουλήσεως）之谜这一圣餐后的，终将重获本真的自由，终将作为不是被真理所强制（ἀναγκαζόμενος ὑπὸ αὐτῆς τῆς ἀληθείας）的人，而是作为大权在握者（ὡσπερ ἐξουσίαν ἔχων），而开口

的。这一本真的不受任何限制的俯就 (τῆς ἐμῆς βουλήσεως), 它不涉及任何“知识”, 乃是惟一可以从中汲取形而上学真理的源泉: 而那句郑重的诺言——对你们来说没有什么是不可能的! (οὐδέν ἀδυνατήσεται ὑμῖν) (73) ——便会实现!

(73) 《圣经·马太福音》(17: 20): “你们没有一件不能做的事了。”——原编者注

第二章 在法拉利公牛的肚子里(认识与意志自由)

极乐不是对美德的赞赏，而自身即美德。

——斯宾诺莎：《伦理学》V，421015a 30

你们便和神能知善恶。

——《圣经·创世记》3:5

黑格尔在其《精神现象学》的前言中写道：“但哲学应当避免教训”（“Die Philosophie aber muss sich hüten erbaulich sein zu wollen”）。黑格尔，正如在他身上常常发现的那样，在这段话里，不过是在重申斯宾诺莎的观点，后者肯定说，他认为他的哲学不是好的，而是真的；他说话的口气，初看上去，似乎真是所谓的发自内心的。但实际上，重申斯宾诺莎的黑格尔，在说此话之时，和斯宾诺莎当时一样，同样缺乏真诚。早在苏格拉底以前，尤其是在苏格拉底之后，还从未有一个重要的哲学家，不曾不教训和不教导自己的读者和听众的。而那些一味只知教训和指点人的人，多数都和黑格尔一样天真，深信他们的任务就专门是为探索真理并且只探索真理。我甚至认为，在这方面，就连苏格拉底自己也不例外，尽管如所周

知，他丝毫也未曾隐瞒他想纠正人们的意图。他只不过是巧妙地把知识和教训交织在一起了，以致当他教训时，看上去却像在探索真理；反之，当他在探讨真理时，他实际上却是在教训。创造后来被称之为自主道德的荣誉和功劳，是属于苏格拉底的，而说苏格拉底还奠定了科学认识的基础，也同样完全正确。是苏格拉底首次把“好”与“坏”、“善”与“恶”对立起来。但教导美德即知识，一个有知识的人不可能不是一个善良的人的，也是他。但在苏格拉底身上也同样发生了一件已成为哲学界常见现象的，在把“好”与“坏”、“善”与“恶”相比较时可能发生的神秘的飞跃到别的领域（μετάβασις εἰς ἄλλο γένος）也同样发生了。当人开始谈论坏时，常常会在根本不费任何事、完全无意地、自己及别人也不知不觉的情况下，将话题转入恶，反之亦然，而且做得十分自然，像是理应如此似的，用善偷换好，或用好偷换善……

在上文所引黑格尔那段话以及斯宾诺莎的话里，隐藏着一个绝大的谜，对于这个谜，值得我们为之动一番脑筋。我们无论涉及什么哲学问题，到处都可以看到明显的、受到苏格拉底公然纵容的、混淆概念的痕迹，即把知识与善等同起来，对此，与苏格拉底思想的基本前提有所不同的后来的哲学家们，仍然不能甚至也许是不愿加以避免。看样子，这种概念的混淆乃是哲学能否存在取决于它的那个立脚点（*articulus stantis et cadentis philosophiae*），而如果哲学拒绝这种偷换，或是（而这会更加可怕）承认，说哲学之所以能存在，仅仅是由于有了这种偷换——的话，哲学就失去存在的理由（*raison d'être*）。如今，任何人也不敢步苏格拉底之后尘而断言，知识和善是同一码事。就连一个最愚蠢的人也确实知道，一个人可以既是罪人同时又很有知识，正如一个人可以既是圣徒而又无知一样。但这究竟是怎么回事，为什么连日常生活中健全理性也都明明白白的事，在苏格拉底那儿却要给隐藏起来了呢？谁都不愿问一问这个问题。人们更不愿思考这样一个问题，即，如果那些领悟到知识并不就是美德的愚人们是对的，而那些宣称知识即善的人中最大的智者错了时，哲学还能否存在下去。

一般都认为，以康德及其后继者费希特、谢林和黑格尔为代表的德国唯心主义，是对斯宾诺莎主义的一次征服。在这一历史论断中，只有一点是对的，即实际上，德国唯心主义者中，甚至像费希特和谢林这样的代表人物，都本来会把斯宾诺莎称作为自己哲学上的初恋的，他们只是在其生

命之旅临近终点时，才千方百计地想要与斯宾诺莎划清界限。他们尊敬斯宾诺莎，但又疏远并害怕他。莱布尼茨曾礼貌而又友好地与洛克论战，但在他反驳斯宾诺莎的话里，可以感觉得到一种冷漠的敌意：他大约不愿看到人们把他和斯宾诺莎相混淆。而当康德偶或谈及斯宾诺莎时，其语气中也包含着一种敌意。至于费希特、谢林和黑格尔，那么，他们的表现似乎使人觉得，他们早已把斯宾诺莎远远地抛在了自己身后，并且已经永远把他给战胜了。但实际上，德国的哲学运动所能证实的，恰恰与之相反。的确确实距斯宾诺莎比别人更远的，是康德。然而，恰恰正是使康德最大限度有别于斯宾诺莎的那些方面，在后康德哲学最无情的批判中，遭到了否定。德国唯心主义向前迈出的每一个新的步骤，都是向斯宾诺莎主义的一种回归，而在黑格尔的《精神现象学》中，我们也有权看出，即便不是就其形式，也是就其内容的斯宾诺莎主义“原初状态的产生”（*restitutio in integrum*）。黑格尔断言，哲学不应当教训。斯宾诺莎说他探求的不是好的，而是真的哲学。苏格拉底教导说，知识和美德是同一件事，他还在别处表述了这同样的思想，只不过用词稍有些不同，他说：一个好人不会做任何坏事，而一个坏人也同样不会做任何好事。看样子，斯宾诺莎和黑格尔都来自于苏格拉底的适相对立的某个观点。在《伦理学》中，斯宾诺莎写道：日常生活经验告诉我们，成功（亦即好）和失败（亦即坏）会同等降临在宗教笃信者和不信宗教者的头上。^{〔1〕}不消说，在这个问题上，黑格尔是完全站在斯宾诺莎一边的。黑格尔在其宗教哲学中声称，作为现象间自然关系的破裂，奇迹是对精神的施暴。这段话的用词尽管不同，但其含义（如果可以这么说的话）却更像是斯宾诺莎式的。斯宾诺莎的根据是日常生活中的经验：日常生活经验使他相信，成功和失败会同样降临在好人和坏人的头上。这种认识，和所有经验认识一样，并非高级的、真正的认识，是第三种认识，直觉认识（*tertium genus cognitionis, cognitio intuitiva*），总之，它不是哲学所探索的那种认识。黑格尔甚至连经验也无须引用。他知道他知道的东西处于任何经验之外；他不需要经验；和斯宾诺莎一样，他需要的是第三种认识，而他并不是在简单地描述事实，他在存在的结构本身中，找到了事实的根据。假如成功只光顾笃信宗教者，而失败

〔1〕 《斯宾诺莎全集》，第1卷，第296页。——原编者注

只光顾不笃信宗教者的话，那这只能是奇迹，而奇迹乃是对精神的施暴，因此，由于精神无法容忍强加于自己身上的暴力，所以，用苏格拉底的话说，那就是善人是善人，而知识是知识。斯宾诺莎的话，其意如此，而黑格尔话的意思，也同样如此。尽管如此，无论是斯宾诺莎还是黑格尔，他们在自己的哲学中，毕竟还是行进在苏格拉底所开辟的道路上。在他们所写下的所有文字中，都顽固地贯穿着这样一种思想，即美德和知识是同一件事，一个坏人身上从来不会发生任何好事，而一个好人也从来不会去做坏事，而他们的哲学不光不能和不愿摆脱教训，而且，还把教训当作自己最主要的，甚至可以说，惟一的任务。斯宾诺莎在其《伦理学》第一卷和第二卷中表述了他有关上帝和精神的思考，他在结尾部分激情洋溢地写道：“对这一学说的认识之所以有益于生活，是……1) 由于这一学说教导我们行动只应符合神思，教导我们，我们所实施的行为越完善，我们越是理解上帝，我们就越是神性自然的参与者……因此，这一学说教导我们，我们的最大幸福或极乐仅仅在于认识上帝……2) 由于这一学说教导我们应当如何对待既定命运，应当如何对待不属我们管辖的事物，直至能使我们以同样宁静的心情接受和容忍成功与失败。”（《伦理学》，II，49：“*quantum hujus doctrinae cognitio ad usum vitae conferat… I) quatenus docet nos ex solo Dei nutu agere, divinaeque naturae esse participes, et eo magis, quo perfectiores actiones agimus, et quo magis magisque Deum intelligimus… Haec ergo doctrina… nos docet, in quo nostra summa felicitas sive beatitudo consistit, nempe in sola Dei cognitione… II) quatenus docet, quomodo circa res fortunae, sive quae in nostra potestate non sunt … nos gerere debeamus; nempe utramque fortunae faciem aequo animo expectare et ferre*”）〔2〕而黑格尔也如法炮制，不甘落于斯宾诺莎之后。在其《逻辑学》中，为了反对康德，捍卫其上帝存在的本体论证明，他写道：“人在其思维方式上，应当提升到普遍性的高度，一旦他达到那一高度，他对他自己本身是否存在，亦即在终极生活中是否存在……对他来说，实际上已经无所谓了……这样一来，‘即使天塌下来，你也应无所畏惧’——正如一位罗马人说的那样。而一个基督徒，一旦有了这种无所谓，他会更强大。”（“*der Mensch sich zu*”

〔2〕《斯宾诺莎全集》，第1卷，第452页。——原编者注

dieser Allgemeinheit in seiner Gesinnung erheben soll, in welcher es ihm in der Tat gleichgültig sei...ob er sei oder nicht sei d.i.im endlichen Leben sei oder nicht sei u.s.w., selbst si fractus illabatur orbis, impavidum ferient ruinae—wie ein Römer gesagt und der Christ soll sich noch mehr in dieser Gleichgültigkeit befinden”)你们不妨试试，如果你从斯宾诺莎那里，把他的教导（docet）及建基其上的我们如何应付（quomodo nos gerere debeamus）拿去，他的哲学还能剩下什么？抑或，如果人不同意以自己的思维方式提升到普遍性的高度（sich in dieser Allgemeinheit zu erheben, in welcher es ihm in der Tat gleichgültig sei, ob ex sei oder nicht sei, 黑格尔把斯宾诺莎的这段忠告译成了他自己的母语，即“debeamus aequo animo utramque faciem fortunae expectere et ferre”【“我们应当漠然期待和忍受命运所能带给我们的任何事物”】）的话，上帝存在的本体论证明又会变成什么呢？

二

在黑格尔及其继承者们那里，康德的《实践理性批判》所招致的怒火尤其大，这恰恰是因为他们在这部著作中，所发现的我们方才讨论过的教训因素最多（maximum）。如所周知，整部《实践理性批判》完全是建基在纯粹责任，即康德称之为“绝对律令”的理念之上的。的确，在黑格尔眼中，整个有关“理性批判”——不光实践理性，而且也包括理论理性——的思想，都是无法容忍的。他认为批判理性就是犯下了死罪。他花样百出地大肆嘲弄康德的“批判”，并不止一次把康德与想要在人水之前先学会游泳的经验哲学相提并论。在许多情况下机智与反驳有几分相似，于是乎黑格尔的讥嘲奏效了。但黑格尔的比喻毕竟“漏洞百出”，一无是处。难道康德在开始探讨哲学问题之前，先曾问过自己，应当如何进行哲学研究，而在此之后，直到他得到了有关这一问题的答案以后，才开始其哲学探索吗？《纯粹理性批判》康德是在他生命达到57岁时完成的，而在此之后，他的哲学工作又一连持续了许多年，而在此期间，他并未向自己提出过这样一个问题，即他和所有其他人在实用科学领域里通常所采用的、探索真理的方法，究竟是否适合于解决形而上学问题。康德只是当他达到60高龄的时候——不知是受休谟“怀疑主义”的影响，也不知是因思

维的边缘地带因突然遭遇到他那闻名遐迩的二律背反而大吃了一惊的缘故——康德，诚如他自己所讲述的那样，从昏昏欲睡的教条主义中陡然惊醒，他心里升起了一团疑云，而就是这团疑云，把他引导到理性的“批判”上去：实用科学所制订的探索真理的方法，尽管它能得出皆大欢喜的结果，可万一它对形而上学问题根本就不适用呢？很难设想，康德之所以很少提及那位愚蠢的经验哲学家的原因，黑格尔自己居然会不明白。显然，他不过是无功驳倒康德，而与此同时，他意识到，如果理性的“批判”完成了，它将摧毁人类思维赖以存在的根基本身。黑格尔自己的思考使我们确信，他根本就不是不担心这一点，且看同样摘自《精神现象学》中的一段引文：“然而，如果说担心犯错便会产生对科学的不信任的话，那么，科学本身却是在从未有过此种担心的情况下，开始着手其工作的，而且，它也的确认识了前此未知的事物，既然如此，为什么不能反过来，让不信任与信任相对立，同时假设，这种担心本身就是一种迷误呢。”（“Inzwischen, wenn die Besorgnis in Irrtum zu gehen, ein Misstrauen in die Wissenschaft setzt, welche ohne dergleichen Bedenklichkeiten ins Werk selbst geht und wirklich erkennt, so ist nicht abzusehen, warum nicht umgekehrt ein Misstrauen in dies Misstrauen gesetzt und besorgt werden soll, dass diese Furcht zu irren schon der Irrthum selbst ist”）不信任以及对不信任的不信任：哲学中难道真的会发生这种在不信任之间展开的斗争吗？康德即使没有黑格尔也懂得并在其书中做了足够充分的说明，即实用科学并不需要理性的批判，它们必心平气和地在做着自己的事，丝毫不为与那样一种想法——即有可能对其任务产生不信任——相距最遥远的哲学家们的怀疑和担心而忧虑。但上文所引黑格尔的话，其实质和意义并不在此。重要的是，在黑格尔的头脑里，有一个念头在倏忽闪现，即对认识既可以信赖，也可以不信赖。当然啦，黑格尔会即刻便将这一念头从头脑里驱逐出去的，他的根据是：“人们所谓的错误恐惧症，其实倒更像是真理恐惧症。”（“was sich Furcht vor dem Irrthum nennt, sich eher als Furcht vor der Wahrheit zu erkennen ist”）但这种观点未必能迫使读者忘掉这样一个事实，即，就连黑格尔本人有时也会担心，认识可以信任还是不可以信任；担心除了对不信任的不信任以外，任何别的什么都不能与对知识的不信任相对立。这一思想对于那些想要把科学认识视为哲学之理想的人来说，的确具有很强的震撼力。弄来弄去，认识归根结底是靠对它的信任来支撑的，而知识值不值得信任，人得

自己来决断、自己来自由地选择。该如何对待这样的自由呢？而且，即使事情原本不过是这样，即在这种场合之下，错误恐惧也即恐惧认识，问题也绝不会因此而大大简化：既然认识能引起恐惧，那么很可能，在认识之中的确应含着某种可怕的东西，人应以全力来防患于它。认识恐惧和对认识的不信任一样，同样也是一个沉甸甸的问题。而且，哲学家只要不克服自己的不信任和恐惧，他当然也就无法向前迈进一步。一个哲学家当他正在天真地寻找着真理，而对自己的探索方法本身包含有缺陷——这种缺陷往往会剥夺一个人得知真理之可能，甚至即使他在路上与真理相遇，他也会与之交臂失之——未产生怀疑之前：当他还如此天真地笃信认识于人有益时，他是会心绪平静地潜心于他的事业的。那时，他会觉得，任何可能有的信任，都只能建基于知识之上，而只有知识才能驱逐恐惧。可是，突然一切全变了，却原来知识本身是不能以其自身为依托的，它还要求人们对它信任，而且，它不仅不能驱逐、反而还会引起恐惧。假使黑格尔敢于进一步深化他的这一思想的话，他也许就会确信，康德的罪过，不在于他居然胆敢去批判理性，而在于他既已许诺要给理性以批判了，却从未敢把自己的诺言付诸实施。斯宾诺莎写道：“褻渎理性之伟大的人为自己准备了一个怎样的祭坛啊。”（“*quam aram parabit sibi qui majestatem rationis laedit*”）康德最好把这句话用作其《批判》一书的题词。而实际上，批判理性，这难道不是对其主权的蓄意侵犯吗？不就是犯了“褻渎陛下”（*laesio majestatis*）之罪吗？谁有权批判理性？那个居然敢于把理性放归其原位，亦即剥夺其帝王权杖和王国的“陛下”，究竟在哪儿？康德的确说过，他之所以限制理性的权力，为的是给信仰开辟道路。但康德的信仰乃是理性规约下的信仰，也就是说，是理性本身，只不过是换了个名称而已。因此，如果您愿意的话，可以说黑格尔，当他谈到对不信任的不信任时，他比康德更激进也更勇敢。然而，当然啦，他也只是停留在口头上。而实际上呢，他从来就没有勇气和愿望停下来问问自己，他对理性和认识的这种信任，究竟是为为什么以及从何而来。他曾不止一次接近过这个问题，却从未长久地深思过它。而这是多么奇怪呀！黑格尔对《圣经》的评价不高：他不喜欢《新约》，而对《旧约》干脆就瞧不起。可是，当一个最基本、最困难的哲学问题出现在他面前时，他仍然还是忘掉了一切，也忘记了这一次他得谈的，乃是《圣经》，而在《创世记》堕入罪恶的故事里，寻求支持。他写道：“在古老的堕入罪恶故事中，则是以另一种面目出现

的：根据这个故事，蛇并没有骗人；因为上帝说：‘那人已经与我们相似，能知道善恶’。”（“In anderer Gestalt findet sich dies in der alten Erzählung vom Sündenfall, die Schlange hat den Menschen danach nicht betrogen; denn Gott sagt: 《Siehe Adam ist worden wie unser einer, er weiss, wass Gut und Bose ist》”）在同一部哲学史中，当思考苏格拉底的命运时，我们又读到如下一段话：“知善恶树上的果实，也就是从自己身上汲取理性的认识，乃是未来一切时代哲学的普遍原则。”（Die Frucht des Baums der Erkenntnis des Guten und Bosen, der Erkenntnis, das ist der Vernunft aus sich—das allgemeine Prinzip der Philosophie für alle folgenden Zeiten）做如此想的并不是黑格尔——我们大家全都深信，引诱我们的始祖品尝知善恶树之果的蛇，其实并没有骗亚当，真正的骗子是上帝，他禁止亚当吃这棵树上的果子，是担心亚当自己也会成为一个神。至于引用《圣经》为据于黑格尔是否适宜，这是另一个问题。对黑格尔来说，一切都可以于他有用，而曾经为了斯宾诺莎的无神论（或泛神论）而对斯宾诺莎大发其火的黑格尔的继承者们，怀着崇敬和仰慕之情聆听着黑格尔的高论，并把他的哲学差不多看作是对基督教惟一可能有的最高颂扬。然而，在这一次，和往常一样，黑格尔却是在重复斯宾诺莎，区别仅仅在于，斯宾诺莎勇敢地公开声称，《圣经》里没有真理，只有理性才是真理的来源；而黑格尔却在上帝与蛇“争论”时，站在蛇的立场上了，并同时大谈其启示。毫无疑问，如果有关真理的问题能以这样一种形式向斯宾诺莎提出，他肯定会赞许黑格尔的。既然必须选择，那么，究竟跟谁走——是跟警戒知善恶树上的果实怕人偷吃的上帝走呢，还是称赞这些果实的蛇走呢——一个在欧洲文化中熏陶出来的人，会毫不犹豫跟蛇走。日常生活经验使我们确信，与无知者相比，拥有知识的人具有一切优点。因此，欺骗者总是会向我们当面损害知识的名誉，而只有赞扬知识的人才会说实话。当然，正如我已经说过的那样，根据斯宾诺莎以及步其后尘的黑格尔的学说，经验无法提供完善的知识——第三种认识（*tertium genus cognitionis*）。因此，在此，当我们被迫在上帝和蛇之间作出抉择时，其结果将与我们被迫在对知识的不信任和对不信任的不信任之间选择时相同。在艰难的时刻，理性却拒绝给我们以指导，而我们却由于自身的恐惧，而不自己决断并且对于结果是否能够证实我们的决断这一点，没有任何把握。

三

我当然知道，不光斯宾诺莎和黑格尔，甚至包括康德也永远不会同意这样的假设，即认为理性会拒绝给人以指导。在《纯粹理性批判》（初版）刚开篇时，康德就这样写道：“理性贪婪地寻求着普遍必然判断。”在其写作这部宏篇巨著的整个过程中，康德连一次也没有给自己提出这样一个问题：为什么要我们人来为理性张罗它想得到的东西呢？对人拥有如此这般无限统治权的理性，究竟是谁、究竟是什么呢？看起来，似乎单单只指出一个情况，即理性能够表现出贪婪性，也就是说，它能被情欲所驱使，就和最普通的、有限的生物一样——就理应促使我们警觉了，并把对它本身以及它所追求的普遍、必然判断的不信任，植入我们的心中。然而，我要重申的是，甚至在《纯粹理性批判》的作者那里，理性也超然于任何怀疑之外。我们的思维早已形成了这样一种传统：不信任理性永远都被视作为是对理性的憎恶者（*laesio majestatis*）。柏拉图教导说，做一个仇视理性者（*μισόλογοζ*）是人最大的不幸。而对亚里士多德来说，*καθολυ γάρ αι ἐπιστήμαι πάντων, ἐξ ἀνάγκης ἄρα ἐστὶν τὸ ἐπιστητόν*，亦即：“知识也即普遍和必然的知识”〔3〕。在苏格拉底之后，我们认为认识问题——从而也就包括所有形而上学问题——已经一劳永逸地、最后解决了。苏格拉底思想的实质和任务，恰恰在于要保护认识使之不受任何批判企图的侵犯。恰恰是在他那个初看上去似乎是任何批判之条件和开端的观点和论断中，即所谓他知道他什么都不知道（为了这句话，据苏格拉底本人的证言，狡猾的先知称他为最大的智者）中，将任何批判的可能性，扼杀在了萌芽之中。要知道只有那个知道他什么也不知道、具有不可动摇的信念，认为知道乃是真理的惟一源泉的人，才会这样谈及他自己。无怪乎黑格尔在谈到苏格拉底的命运时，会想起知善恶树和诱惑者的话：你们便如神（*eritis sicut dei*）。一个人只有当他品尝过知善恶树之果，才会如此奋不顾

〔3〕 参阅亚里士多德：《形而上学》，XI，1.1059b 26，1060b，20。试比较：“科学即有关普遍及必然事物的概念（*υποληφύς*）的形成。”（《尼各马可伦理学》，VI，6，1140b 31）——原编者注

身地将自己交给知识魔力的掌握之中。对于苏格拉底来说，蔑视知识乃是死罪。他曾谴责并嘲笑诗人，因为他们不是通过知识，而是到某一别的来源去寻求真理。^{〔4〕}当他想要谴责那些强不知以为知的人时，他甚至都找不到足够尖刻的话了。这样一种以为只有知识才能给人带来真理的不可动摇的信念，究竟是从哪儿来的呢？而这一从苏格拉底开始，在所有思想者们中间代代承传的信念，究竟意味着什么呢？先知是否像圣经中那条曾经诱惑亚当的蛇那样，诱惑过苏格拉底呢？抑或，诱惑隐藏在别的东西中，而皮提亚^{〔5〕}和夏娃一样，只不过是把她们的由于受到了没有被我们本质上的明察秋毫性所察觉的东西的影响而品尝了果实，又给苏格拉底尝了而已。

无论如何，在苏格拉底之后，思维着的人类最优秀的代表人物，再也无法把真理与知善恶树上的果实等同起来了。柏拉图对于“仇视理性者”的警戒，其意即在于此；亚里士多德的普遍性（καθόλου）和根据必然性（ἐξ ἀνάγκης）的实质亦在于此；笛卡尔“必须怀疑一切”（de omnibus dubitandum）和“我思故我在”（cogito ergo sum），斯宾诺莎的“真的乃是其自身乃假的标志”（verum est index sui et falsi），其意亦在于此：正是由于这个缘故，康德在其《批判》一书中，一开头就承认，理性在贪婪地寻求普遍和必然判断。所有这些，都是苏格拉底留下的遗产。在苏格拉底之后，人的真理与普遍必然判断融合在一起了。大家全都深信，思想在未与给任何求知精神及任何最远程的探索画上句号的必然性相遇之前，它是无权自行止步的。然而，与此同时，任何人却又绝不怀疑，思想一旦洞悉现象间的必然联系，也便同时以此而实现了哲学最终及最高的使命。所以，当黑格尔证实没有许多种哲学，而只有一种哲学，证实各个时代的所有哲学家们，同样都理解命运所赋予他们的使命时，他大约距真理已经不遥远了。大家都在竭力寻找一种严格而又不变的存在秩序，因为大家（甚至包括像苏格拉底那样的人）全都知道他们什么也不知道，大家全都完全被这样一种思想所吸引，即不可能没有一种不取决于任何人或任何东西的秩序，正如同不可能没有一种能为人发现这一秩序的知识一样。不错，苏格拉底的确说过，只有上帝才具备完善的知识，人的知识是不完善的。然而，他的这种说法，非但不是贬低反而是对知识更高的赞扬。因为这么说就意味

〔4〕 柏拉图：《理想国》，X，602e-607e。——原编者注

〔5〕 古希腊阿波罗神殿的女祭司。——中译注

着，神的自由不是没有限制的：知识也为他们的自由划定了边界，不光指明了可能与不可能，甚至还指出了允许与不允许的界线。在柏拉图其导师尚在人世时写下的出色的对话《国家篇》中，苏格拉底证实，就连神祇也不赋有选择权：他们不能不爱圣物，正如凡人不能不爱他们一样。必然性和理应如此，同样高踞于凡人和不朽者之上。因此，哲学的使命在于，于揭示现象间的必然性联系、亦即获得知识的同时，向人们灌输这样一种信念，即不能与必然性作对，而必须服从它。当然啦，就连实用科学也以确定现象间的必然性联系及指导人们服从为职志。但哲学并不仅仅满足于这一点。对它来说，人们接受必然性并与之和解，那太不够了。它想要做到的，是要让人们热爱并且尊重必然性，正如他们曾经热爱并且敬重神祇那样。很可能，苏格拉底和诡辩论者的根本区别——这一点被关怀备至的历史小心翼翼地向我们掩盖了——恰恰在于，5世纪下半叶，当古希腊人发现，奥林匹斯山的神祇们，不过是人类幻想的产物；发现各类“强制”均非来自对处于它们统治之下的人的命运万分关切的活的生物，而是来自超然的、对一切均漠然置之的必然性时，诡辩论者们，与后来的使徒保罗一样，对此提出了尖锐的抗议：既然强制非来自于神祇，而来自于必然性，那么由此可见，没有什么真的，一切都是可以允许的。普罗泰戈拉的人是万物的尺度（πάντων χρημάτων μέτρον ἄνθρωπος）的意义，显而易见，与保罗的——人若死人不复活，我们就吃吃喝喝吧（《哥林多前书》15：32）——意思相同，总之，想怎么做就怎么做，想怎么活就怎么活吧。这很自然：谁害怕成为一个“仇恨理性者”；谁把知识当作真理的惟一来源，谁就无论如何也不会承认神的存在。苏格拉底自己也极其幼稚地——这也许颇能博得人们的好感，但于一位哲学家却未必相宜——想要体验一切，对一切都追根问底，而且，还非常鄙夷不屑地转身背对着艺术家和诗人，等等，仅仅是因为——尽管他们有时候也会偶然发现一些很崇高的真理——他们不是通过知识，而是采用某种别的方法，来获得真理的。而且，他们善于表述他们是如何得到这些真理的。苏格拉底不信任“被神灌输了灵气”的人——这倒也是，既然人所共知，神祇是不存在的，那又怎么能信任这些人呢？抑或，假如我们认可黑格尔在后来所做的阐释——既然上帝不过是在欺骗人——正如上帝当他的隐秘意图被聪明的蛇一眼看穿，而当着初人的面，把他揭得体无完肤时，他亲口招供出来的那样。至少，即便我们想要做得万无一失、十分审慎，我们也该本着普罗

泰戈拉的原则——“对于神祇的有无我一无所知”（περί μὲν θεῶν οὐκ ἔχω εἰδέναι οὐθῶς εἰσὶν οὐθῶς οὐκ εἰσὶν）。当法官行将判定，阿尼特和米利都对苏格拉底不信神的指控是否属实时，苏格拉底甚至当着他们的面，说了与普罗泰戈拉如出一辙的话。只是由于他谈论的，不是神祇，而是灵魂的不朽，所以，许多人至今还以为，苏格拉底的思想与普罗泰戈拉的不同。而实际上，他们所根据的是同一种思想，而且，很明显，他们对这一思想的反应都同样热烈，尽管其反应方式各有不同。普罗泰戈拉说的是：如果没有神，如果灵魂不是不朽，如果人的存在仅限于短短的一生——它由诞生开始，由死亡结束，如果并没有一根隐形的线把我们的存在和比我们高级的动物的存在相联结，总之，如果在这个世界上开始的一切，又在这个世界上结束的话——那又会有什么东西，或有何必要束缚人使其不能恣意妄为呢？为什么不能给人的情欲和愿望以可以尽情宣泄的天地呢？对某些势力，由于无法战胜它或是智取它，有的时候，当然只能服从。但服从并不意味着承认它拥有最高的终审权。用使徒保罗的话说，我们要吃喝玩乐。而苏格拉底对待他所发现的真理，却完全是另外一种态度。有无上帝这一问题，应由知识来解决，对此，苏格拉底和普罗泰戈拉一样，并没有什么怀疑，而且，他也和后者一样，怀着一种构成其性格特征的、被他以及在他之后的我们视为一位哲学家最崇高的美德的、理性的热情——而不得不承认，面对知识，有上帝和灵魂不朽，与没有上帝及灵魂可朽一样，同样是可能的。而且，除此之外——这一点他并没有说出来过，但可能认为，他曾经这样想过——既然知识不能给这类问题以肯定的答案，既然认真笃诚的研究把一切方面如此绝少相像之处的他和普罗泰戈拉引向同一个结论——即上帝也许有和上帝也许没有——这就意味着，有关上帝的事情的确弄得很糟糕：上帝很有可能不过是人们杜撰出来的。但尽管如此，普罗泰戈拉在这个问题上所采取的决定及使徒保罗的话——假使他有机会读到这些话的话——在他看来，仍然是断然不可接受的。你们愿意怎样就怎样好了，只是不要像普罗泰戈拉那样人为万物尺度（*homo-mensura*）或像保罗那样“那我们就吃吃喝喝吧”。当所有应予测量的万物变化万端，如一日京兆般转瞬易逝时，人还怎么量呀；当你知道你的来日无多，今天你活着，明天就玩完时，你的心里哪儿还能欢乐得起来呀！早在苏格拉底降生的很久以前，以一些伟大哲人和诗人为代表的古希腊思想界，就已怀着恐惧和忧患，看出我们的存在是一个预兆不祥、变化多端、

流变不定、充满痛苦的过程。赫拉克利特教导说，一切都会过去，什么也不会剩下。那些悲剧作家们，怀着紧张和激动的心情——同样的现象我们在世界文学中也找不到第二个——描绘了一幅人世生存之恐惧的震撼人心的场景。而赫拉克利特，却像是在跨越几个世纪而与先知以赛亚和重复以赛亚的使徒保罗相互唱和一般，犹能断言，神祇为人所准备好的一切，是人从未想望过的，和从未指望过的。而苏格拉底却注定无法也这么说。有关我们死后将会怎样，我们什么也不知道——而还有什么能比谈论你并不知道的事情更可耻的呢？对于被知识搞得神魂颠倒的苏格拉底来说，赫拉克利特、以赛亚及保罗，和普罗泰戈拉臭名昭著的恣意妄为一样可恶。显然，圣经中的人物，和诸如赫拉克利特及普罗泰戈拉这样的哲学家的智慧，都汲取自同一眼可疑的井……与那些在无任何根据证实的热情鼓舞下激情洋溢地预言他们并不理解的事物的诗人们相比，他们并未好到哪儿去。没有认识便不会有真理，便不会有善。因此，反之亦然：认识是人所需要的一切的惟一来源，它能带来而且也不能不带来“惟一的所需”。而假如认识引导我们走向神祇，并发现了灵魂不朽的话，那当然会是很糟糕的。但如果没有发生这样的事的话，那么，就这样我们也还是过得去的。苏格拉底就是如此理解其使命的。对于一个有知识的人同样也可以是个坏人这一点，他知道得并不比亚里士多德差。但他发现，我们的生命会随着死亡的到来而终止。而既然如此，那就是说，圣经中的蛇是对的，而毕非亚同样也是对的：保有知识才是美德。苏格拉底不得当所有人的面，重复——根据古老的、渺茫的、无人充当见证者的传说——我们的始祖所曾做过的事情。

四

蛇并没有骗人。知善恶树上的果实，正如黑格尔必定会给我们如此阐释的那样，也就是总是在从自己身上汲取一切的理性，成了千秋万代哲学的一个原则。对于能给世界带来一切灾难的认识树充满戒惧之情的《理性批判》，被“对不信任的不信任”所取代，而上帝也被从他亲手创造的世界中赶了出去，上帝的统治权被彻底转移到了理性的手中，而后者虽未曾创造世界，却给人提供了多得不计其数的、曾经被造物主严厉警戒过的那些果实。我们应当认为，在此，对人构成最大诱惑的，恰恰在于这种“不计其

数性”。在这样的一个世界上，在认识树上的果实不仅成了嗣后所有哲学的原则，而且还竭力想要成为存在自身的原则的地方，思维中的人类幻想着取得最伟大的胜利和成就的可能性。应该让不信任去针对谁呢——针对蛇，针对备受赞誉的理性，还是针对对理性提出批判的上帝呢？这里不可能有两种观点并存：必须像黑格尔所说的那样，让不信任与不信任彼此作对。只有一点被黑格尔遗漏了，显然，他 *bona fide* ——只不过匆匆浏览了一遍而已。如果蛇说的是实话，如果吃过认识树之果的人真的会像神一样 (*sicut dei*)，如果毕非亚同样也是对的，即苏格拉底的确是最大的智者的话，那么，哲学便不可能不带有教训的意味，它的实质和使命即在于教训。而如果人在死后也注定还会存在——不光在我们这个世上，而且在另外一个世界里——的话，在这一方面也不会有任何变化：“人最大的幸福在于一天天在讨论美德中度过。” (*μεγίστον ἀγαθόν ὄν ἀνθρώπῳ τοῦτο, ἐκαστῆς ἡμέρας περί ἀρετῆς τοῦς λόγους ποιῆσθαι*)^[6] 苏格拉底所谓的最大幸福，即在于思考和谈论美德，即以知善恶树的果实为生。无怪乎黑格尔在谈及苏格拉底时会提到圣经中有关堕入罪恶的传说。原罪原来也是可以代代相传的：苏格拉底不过是在重复亚当罢了。在黑格尔那也许是有意作出的解说中，亚当堕入罪恶的所有详情细节全都毕现无余。蛇的位置被海豚所取代，而且，还不能没有女人的参与。克桑蒂帕当然不扮演夏娃这一角色，但是用皮提亚代替我们的女性始祖却是再合适不过：她不光亲自动手从认识树上摘果实，而且还使苏格拉底确信，这些果实是“人最大的幸福”，因此，是这些果实，而非生命树上的果实，为人提供了惟一的所需。然而，无论黑格尔如何固执而又一成不变地重弹老调，认识的开端仍与对不信任的不信任有关，与脱离上帝有关，与对蛇的信任有关，因此，带给人以认识树上的果实这件事的实质，在他的哲学中，并未得到所能有的、全面而又清晰的揭示。也许，也正是由于这个缘故，他才会如此义无反顾地、高高兴兴地去求助于蛇，而对这一交往可能会带来什么这一点，甚至没有半分怀疑。对于黑格尔来说，苏格拉底的轻蔑乃是他格格不入和难以理解的。甚至就连他所谈到的赫拉克利特——黑格尔已经完全掌握了他的全部思想——他之需要他，也只出于外在的目的。就内在方面而言，在古代哲学家中，只有亚里

[6] 柏拉图：《申辩篇》38a。——原编者注

士多德与黑格尔比较接近，而如果我说，与任何其他古代哲人相比，亚里士多德对黑格尔哲学的影响最大的话，我认为这决不是夸大其词。中庸适度（μέτριος εἰς ὑπερβολήν）的亚里士多德，善于以如此难以效法的技巧及时打住，并具有如此深刻的信念，即真正的、实实在在的现实，必须到存在的中间地带去寻找，而生命的边缘地带对我们没有任何意义。^{〔7〕}亚里士多德在黑格尔心目中，乃是具有哲学头脑的典范：在他看来，亚里士多德的小心谨慎是被他当作自己理想的严格科学性最可靠的保障。最好是在“太多”和“太少”之间去寻找。真理也应该到那里去找。亚里士多德教导说，终结性是完善的标志。^{〔8〕}而黑格尔把这一学说视为一个可靠的避难所，他可以在里面躲避“丑陋的无穷性”的人浪的拍打。当苏格拉底从蛇的口中听到（我想，我步黑格尔之后尘，继续用圣经中的形象打比方，是会得到允准的）“你们将像神一样”（eritis sicut dei），背弃上帝而品尝认识树之果实时，他是一步到头了：人只有靠这类果实才能生存下去。亚里士多德适时地止步了。在他的《伦理学》中，处处可以见到以下这样一些观点：“谁断言一个好人即使是在受刑时也会快乐如常，谁就是有意或无意地在胡说八道。”（《尼各马可伦理学》1153b 20:οἱ δὲ τὸν τροχιζόμενον … εὐδαιμονία φάσκοντες εἶναι, εἰάν ἢ ἀγαθός, ἢ ἐκόντες ἢ ἄκοντες σπδὲν λέγουσιν）^{〔9〕}这类仿佛随意抛掷散见各处的观点，是支撑亚里士多德伦理学整幢大厦的一块基石，它们的宗旨当然是反对苏格拉底的，因为后者既以其不可阻挡的思维，更以其一生，证实了与此截然不同的另一种东西。亚里士多德的那种信念，即认为一个好人不可能做坏事，和他那种认为知识即美德的坚定信仰一样，被许多人看作是善良而幼稚的乐观主义的一种

〔7〕 例如，可参阅亚里士多德：《论题方法》IV，3 123b 29。《政治学》II，14 1390b 9。《尼各马可伦理学》II，5，1106b 9-15。——原编者注

〔8〕 “το δαριστον τελειον τι ψαινεται” 表明，最好的乃是最完善的。（亚里士多德：《尼各马可伦理学》，I，7 1097a 28）——原编者注

〔9〕 亚里士多德在此所反驳的观点，大概出自犬儒主义者。句中“在受刑时”原意指“在绞车上”，指“被判车裂者”。H·B·布拉金斯卡娅对此处文字的注解引文出自西塞罗的《图斯库卢姆谈话录》。西塞罗在此著中称，人们之所以痛责费奥弗拉斯特（φροφραστα），是因为后者在其《论快乐的生活》一书中证明，为什么“当一个人在痛苦和受刑时不可能快乐”的原因。（《图斯库卢姆谈话录》，V，24。见《西塞罗论著选》，莫斯科，1975年版，第331页）——原编者注

表现，在这种乐观主义的后面，隐藏着人类的心灵一度曾经接受过的最严酷、最可怕的一种“真相”。当出自苏格拉底门下的那一派哲学家们得意洋洋地宣称，美德之人即使是在法拉利公牛⁽¹⁰⁾肚子里也能怡然自得时，他们只不过是新的论语表达了构成苏格拉底伦理学情致的那一内容。相反，当亚里士多德坚持主张，对怡然自得而言，光有美德还不够，还需要某种最低量（*minimum*）的生活福祉时，他是在反对苏格拉底而为自己辩护。亚里士多德无法设想知恶树的果实会把人驱赶进法拉利公牛的肚子里去，从而使他怡然自得，然而，主张这种说法的，不光有斯多葛派，而且还有伊壁鸠鲁派，更有甚者的是，雅典最后一位伟大哲学家普罗提诺的伦理学，也建立在这一假设上。普罗提诺教导我们说（《九章集》I, 4, 7, 8, 9），让他们败坏我们女儿的名誉，杀死我们的儿郎，毁坏我们的家园吧——所有这一切都不会妨碍智者及其怡然自得。伦理学的主旨和意义，便尽在于此，它的“善”是自律和自主的，亦即它完全不受制于不属我们自己掌握的事物（*res quae in nostra potestate non sunt*）。伦理学和亚里士多德那里一样，由于害怕而躲避着法拉利的公牛，也由于害怕而放弃了自己的主要使命。苏格拉底深知这一点，他知道认识树之果能给人带来什么，因此，他像我们的始祖曾经做过的那样，品尝了这些果子。对于亚里士多德，正如在我们的时代对于黑格尔一样，这些果子不过是心灵的直观（*θεωρία*）而已，他只不过是在直观它们，因此，他甚至都没有想到，这些果子会充满了多么可怕的毒素。所以，如果一定要讨论天真幼稚和疏忽大意的话，也应不是在苏格拉底那里，而应在有意无意（*ἡκόντες ἤακοντες*）出卖了苏格拉底的

(10) 暴君阿克拉甘塔·法拉利（公元前6世纪初）以残暴著称，他曾把自己的牺牲品放进铜牛的肚子里加热，直到烧死。铜制的牛皮把犯人的呻吟和嘶喊变成悦耳的声音。参阅亚里士多德：《尼各马可伦理学》，VII, 5, 1148b 24。斯多葛及伊壁鸠鲁学派的哲学家认为，智者即使是在法拉利公牛肚子里也是幸福的。普罗提诺说：“……高级知识的对象——幸福——永远处于他（指智者——原编者注）的掌握之中，并永远都不会抛弃他；如果智者处于法拉利那条有名的公牛的肚子里时，幸福也不会甚至更不会于此时抛弃他。类似的处境，哪怕你重复说上它一千次，也无法把它说成是愉快的，因为对于一个正在受苦的生物来说，哪里还有什么愉快可言！但我们认为，与受难的本质并存的，也还有另外一个本质，它尽管与受难者有关（当其与之相关时），但也还是处于对幸福的不可阻挡的直观之中。”（《九章集》，I, 4, 13, 3）——原编者注

那些人那里去找。亚里士多德以其最低量生活福利抵挡住了那头法拉利公牛。可要知道法拉利公牛不是杜撰，不是幻想，而是事实。知识非但无权否定它，而且它还否定任何想把法拉利公牛赶出现实生活范围以外的企图。而一切现实的都是合理的，这是黑格尔的话，而在前黑格尔 2000 年时，亚里士多德也曾说过：“万物天性含有神性”（《尼各马可伦理学》1153a 32: πάντα γὰρ φύσει ἔχει τὸ θεῖον）。由于在法拉利公牛身上，也可以找到神的痕迹，所以，理性无权不给它祝福。归根结底，智慧带来的不是极乐（εὐδαιμονία），而是与此全然不同的某种东西。或不如说，智慧所许诺的极乐比降临在凡人头上的最可怕的灾难还要糟糕。然而，能够给人带来法拉利公牛的智慧是如何引诱人的呢？亚里士多德以其作为一名实践者的嗅觉感觉到这儿并非一切顺利，感到在这个世界上，就连苏格拉底的智慧也无法找到他的伦理学所期冀的“无私”和“自我牺牲精神”。也是那个实践理性，它暗示亚里士多德，说哲学家平常对人群，对人们（οἱ πολλοί）的轻蔑，是装的。哲学不能没有普遍承认，从这个意义上说，哲学恰恰是它在口头上与之疏离的“多数人”赏识垂怜（captatio benevolentiae）的结果。既如此，那也就是说，在伦理学中，是不应该有法拉利公牛的位置的。伦理学应当保持最低量生活福利供自己支配。而当这一最低量得到保障，或至少，当人们终于被劝服，一切过分可怕因而永远成其问题的东西，都已被挪到离他们足够远的距离以外去了，因此，任何对他们构成直接威胁的东西都被排除了——只有到那时，才可以心平气和地进行哲学思考。也许，只有到那时，也才可以接受苏格拉底的真理，即知识和美德是一回事：当然，这条真理开始具有了与人中智者所赋予它的略有不同的新义，但这恰恰符合要求。哲学以此而成为同时既真（vera）又好（optima），而不必向人们索取不可能之事。亚里士多德也就能轻松地避开法拉利公牛，就好像苏格拉底亲口故意给他提示过应当并且可以怎么做似的。我们觉得，似乎知识，即苏格拉底答应要以之来丰富人类的那种知识，应能引导人类走向一眼全新的、迄今不为任何人所知的泉水，与此相应，知识所发现的善，似也应与前苏格拉底时代的人所得到的那种，决然相异才是。然而，正如我已经指出过的那样，为了找到知识和善，苏格拉底去找的人，恰恰是他平常总是说到的那些，他总说他们什么都不知道，与善没有任何关系，其原因仅仅在于：他们忘掉了任何羞耻，总是炫耀自己的知识——他去找医生、厨师、木匠、政治家，等等。这件事往往令哲学史家们感到困惑：一切人中最伟大的智者，怎么居然会把生活上有用的和道德上的善混同起来了呢？他们

把这看作是一种不彻底性，认为即使是最伟大的头脑，也注定无法避免这一缺陷。但我们必须指出，如果说这是一种不彻底性的话，那也是故意的。苏格拉底本不用费什么事，自己就能发现其思维中有不可允许的“跳到别的领域”。也许，当苏格拉底孤身一人，身边没有了那些期待从他嘴里得到所有问题的答案的、忧郁的弟子们，也没有了洞若观火的、威胁说要用他们的名字，给苏格拉底从中汲取真理的那眼泉水命名的敌人时，苏格拉底也许会极其清晰地看出，医生和木匠者流所得到的那些“益处”，与他命定要以之征服世界的那个“善”，根本就不是一回事。显而易见，这也就是苏格拉底如此小心翼翼地或以其嘲弄、或以其辩证法加以掩盖的“谜”：既然没有神，那就是说，应当接受蛇的忠告。而生命之树却不归蛇管（*res quae in nostra potestate non sunt*）；它所能支配的，就只有知善恶树：而在神灵抛弃世界的那一刻，认识树便把生命树永远地遮盖住了。

五

苏格拉底自己从不写什么东西，关于他，我们只能通过其弟子、柏拉图和克塞诺芬尼的讲述，或通过在他之后生活的人，向我们转述的、有关他的二手材料来了解。他在苏格拉底学说中，所有在我们看来，尚不够明确、尚有争议和尚未说透的问题，我们可以根据斯宾诺莎的著作加以补充。我认为如果我说，在斯宾诺莎身上，苏格拉底得到了再生，甚或说斯宾诺莎即苏格拉底第二个化身的话，这决不是夸张。按照狄尔泰的评价，施莱尔马赫乃是路德之后德国最伟大的神学家，而所有有关斯宾诺莎的著名评价，即出自他口：“我们万分虔敬地向神圣的、被放逐的斯宾诺莎的背影，奉献我们的供品”（*Opfern wir ehrerbietig den Manen des heiligen, verstossenen Spinoza...*）^[11]等等。古人谈及苏格拉底时用的也是这类语气：

[11] 试比较：“请和我一起虔敬地向神圣的、被弃的斯宾诺莎的影子跪拜吧！他浑身充满崇高的世界精神……他以其圣洁和深刻的虔敬投影于永恒的世界，而他本人就是这一世界最光荣的一面镜子；他浑身充满宗教精神和圣灵，他也因此才孤独而又不可企及，作为其所从事的艺术的一位大师，他高于颟顸无知的行为，他没有弟子，也没有公民权。”Ф·施莱尔马赫：《和鄙视宗教的文化人谈宗教·独白》，С·И·弗兰克译，莫斯科，1911年版，第41页。——原编者注

伟人、精英、义人、圣人，假如今天我们可以询之于一位先知的話，那么，关于斯宾诺莎，他的说法会和谈论苏格拉底时一样：“智者”。克尔凯郭尔曾谴责哲学家，说他们并未生活在他们所思考的那个范畴中。也许他的话有几分道理，这一指责至少对于斯宾诺莎，和对苏格拉底来说，显得不大适合。此二人之所以如此杰出，恰恰是因为他们都生活在他们所思考的那些范畴中，从而实现了将真的哲学 (*philosophia vera*) 转变为好的哲学 (*philosophia optima*) 这一奇迹，如用斯宾诺莎的话，或用苏格拉底的术语说的话，就是他把知识变成了美德。在苏格拉底那里，普遍必然真理通向“最高的幸福”，而在斯宾诺莎那里，第三种认识，直觉认识 (*tertium genus cognitionis, cognitio intuitiva*) 则通向他的对上帝的理性之爱 (*amor Dei intellectualis*) 和与之相关的高度极乐 (*beatitudo*)。然而，正如人们通常所做的那样，人们往往错误地以斯宾诺莎和苏格拉底的“理性主义”为由，把他们的基本思想引开——这么做可以摆脱，但却无法理解人类智者及其第一代及第二代化身的问题中，所包含的思想。《纯粹理性批判》开篇第一句话是：“任何知识都始于经验”。但康德即刻补充说：但这却不意味着，全部知识来源于经验。^[12] 果不其然，在我们的知识中，有一种东西是我们在经验中从来都找不到的，如用黑格尔的话说，是有一种“补充” (*zutat*)，或即莱布尼茨所谓的：“理智中没有任何东西是感性所没有的，只有理性本身例外。” (*nihil est in intellectu, quod non fuerit in sensu, nisi intellectus ipse*)^[13] 我们的认识可能完全归结于这个神秘的“补充”。实话说，经验在知识中几乎不起任何作用。的确，寻求知识的人往往因为关注不让知识脱离经验而常常用经验取代知识。亚里士多德还没来得及把他那句名言——人就天性都追求知识 (*πάντες ἄνθρωποι τοῦ εἰδέναι ὀρέγονται φύσει*)，说完，就急急忙忙又补充说：*σημεῖον δὲ τῶν αἰσθήσεων ἀγάπης*，亦即：这一点，从感性接

[12] 《康德全集》，俄文版，第3卷，第105页。——原编者注

[13] 莱布尼茨1702年夏给普鲁士女王索菲娅·夏洛蒂的信：“……有关我的能意识到感性对象的我及由此而来的我自己的活动的思想，能为感性的对象补充上一种东西……因此我们可以说，头脑里没有任何东西不是从感性中来的——只有头脑自身，或有所理解的那个东西除外。”《莱布尼茨全集》第3卷，第373-374页——原编者注

受所能给人的快感中即可看出^[14]。但知识——亚里士多德对此了解得很清楚——与感性接受完全 (toto coelo) 不同。我们都还记得，亚里士多德如何顽固坚持说知识是对普遍必然的认识，而科学也只寻求这样的知识。因此，是否可以改为这样：知识始于经验，而终于经验的被彻底排除。知识中没有也不应该包含有由感性接受而来的快感，因为知识的任务在于与感性对象的分离和对感性对象的克服。感性对象是一种旋生旋灭、从不驻留的东西，也就是说，它不能被掌握，人只能摆脱它，或像哲学家所说的那样，人必须高于它、超越它。苏格拉底根据的也就是这一点。斯宾诺莎的哲学“书简”亦带有同样特点。地上万物的无物常驻、变幻不定性，正如他在《论理性的清明》(Tractatus de intellectus emendatione) 中向我们讲述的那样，使他灵魂中充满了不可遏止的恐惧和忧患。由感性接受而来的快感，对感性对象的迷恋——正如亚里士多德正确地写到的那样，——是人所共有的特征，而斯宾诺莎也感到自己身上有此特征——这种特征初看上去似乎是人的自然属性，而实际上，它以巨大的、数不胜数的灾难，对我们构成了威胁。人怎么可以去迷恋——以此而使自己处于恒常的受制状态——有始因而便也有终的事物呢。我们越是狂热地迷恋过往事物，而当迷恋的对象期限已到，在短暂的瞬间它从虚无中抽身出来而现在又不得不复返虚无的时刻到来时，那种分别的痛苦会更加无法忍受、更加强烈。由感性接受而来的快感，尽管它是人所共有的，但却并非人的一般性质和优点，而是人的普遍缺陷和弱点。而即使亚里士多德把它与知识相提并论，那也只是出于尽管是故意的误解。亚里士多德出自苏格拉底和柏拉图门下，如我们所知道的那样，他总是强调指出，知识是对普遍性的认识，而如果把一切均归结为感性接受的话，那就不会有任何知识。因此，迈向知识的第一步须以人的某种再生为条件：人必须摒弃他所热爱并对之十分迷恋的事物，而献身给一种新的、与他此前曾热爱和迷恋的对象丝毫不相像的事物。黑格尔尽管看不起《圣经》，并且因此而从不愿花费心力思考其中堕入罪恶故事的哲学意义问题，但当他肯定说，知善恶树上的果实，就是现代语言中称之为从自己身上汲取一切的理性的那种东西，而在苏格拉底以后，它成为以后各个时代哲学的一个原则时，他是对的。但黑格尔却从来不敢从这一论点

[14] 亚里士多德：《形而上学》的头几行 (988a 22)。——原编者注

中推导出它所包含的所有结论，并像斯宾诺莎那样宣称：“因此，我们可以得出这样一个绝对正确的结论，即不光《圣经》不适宜理性，理性同样也不适合于《圣经》。”（“absolute igitur concludimus, quod nec Scriptura rationi, nec ratio Scripturae accommodata sit”）^[15]在斯宾诺莎那里，和在亚里士多德那里一样，安全阀永远处于待命状态，通过这个阀门，他把由感性接受而来的快感，当其积聚到强烈得使人担忧的地步时，从那里释放出去。正是由于这个原因，他才和亚里士多德一样，未能嗅出在苏格拉底的睿智之后，所隐藏着的那头法拉利的公牛。同样也是由于这个原因，他没有想到，在圣经中上帝所说的那句话里，隐含着真实，这也就是说，知识能毒化人生存的欢乐，它通过令人厌恶及可怕的考验，把人带到了非存在的门槛。为什么曾向苏格拉底和斯宾诺莎显现过的东西，却对亚里士多德和黑格尔掩盖了呢，有关这个问题，我就不说了。但一切都说明，苏格拉底—斯宾诺莎式的轻蔑，未能给亚里士多德和黑格尔带来任何益处。

根据现有资料，很难说出苏格拉底为什么没有着手解决意志自由问题的原因。但斯宾诺莎坚信，人和无生物一样，都同样被拒绝给予意志自由：假如一块石头也有意识的话，它就会确信，它是在自由地落到地上去（*se liberrimum esse*）。在同一封信（LVIII, ed. lat.）的另一处，他宣称：“至少，如果我不愿陷人与我的意识，亦即与我的理性和经验的矛盾，如果我不愿流于偏见和无知，我就必须断然否定我能在某种绝对思维支配和作用下的思维的可能性，无论我是否愿意把它给写下来。”（“Ego sane, ne meae conscientiae, hoc est, ne ratione et experientia contradicam, et ne praejudicia et ignorantiam foveam, nego, me ulla absoluta cogitandi potentia cogitare posse, quod vellem, et quod non vellem scribere”）^[16]紧接着，为了读者不致对刚才那句话的含义有所疑问，他又做了解释：“但我们要向那人的意识发出呼告，因此，毫无疑问，根据经验，自己也能确信，在梦中想什么是由不得他做主的，他想写什么或不想写什么；这正如当他做梦时，他想写什么，非由他作主一样，他在梦中看到，他不想写什么。”（“Sed ipsius conscientiam appello, qui sine dubio expertus est,

[15] 《斯宾诺莎全集》，第2卷，第198页。——原编者注

[16] 《斯宾诺莎全集》，第2卷，第593页。——原编者注

se in somnis non habere potestatem cogitandi, quod vellet et quod non vellet scribere; nec cum somniat se velle scribere, potestatem habet, non somniandi se velle scribere”)(17) 该如何理解这些神秘费解的话呢? 这听起来似乎是, 想要在梦中寻找所以解释清醒时所发生的事情的原因的愿望, 不怎么纠缠“清醒状态下的”斯宾诺莎了似的。任何人都不否认, 梦能束缚一个人的意志。但梦过之后继之以醒, 醒的作用恰恰在于人能挣脱束缚其自由的羁绊。但在未醒之前, 我们常常会体验到这样一种感觉, 即感到在我们身上所发生的一切, 都不是真正的现实: 而现实反而睡意蒙眬, 以致似乎只要我们稍一使劲, 便能把它从自己身上抖掉。当然, 如果一个人睡觉时也仍能保持那种清晰、明确、非矛盾性思维的能力——对此种能力, 我们已经从斯宾诺莎本人和他的导师笛卡尔那里多次听到过了——他就应该可以对自己说, 他的思想——即他正在睡觉, 他的现实是睡意蒙眬的现实——本身包含有内在矛盾, 因此, 应当把它看作是假的: 要知道他是在梦中感觉到自己是在睡觉的呀。其次, 一个正在睡觉的人, 和一个清醒中的人一样, 总而言之, 不会感到自己被束缚了, 而且, 也不会感到自己在无论哪个方面失去了自由: 相反, 在梦中就像醒着一样, 我们绝少想到我们自己是处于已将我们蛊惑住了的外部力量的支配之下。只有当我们开始感觉, 已将我们支配的力量敌视我们, 梦境变为噩梦时, 疑心才会出现或才开始出现。只有到那时, 一个荒唐而又无意义的念头——要知道一切无意义的和荒唐的东西, 是根据这样一个特征, 即它们自身包含有内在的矛盾, 才被认出来的——才会涌现于你的脑际, 这念头就是: 这个现实不是真正的现实, 而不过是梦中的幻影, 一场骗局和一个幻想。而与此同时, 一个二者必择其一的两难选择, 也摆在了我们的面前: 究竟选择什么——是选择噩梦般的现实呢, 还是选择荒唐的假设? 噩梦般的现实有辱我们的整个存在, 而荒唐的假设则有辱伟大的理性。而又不能没有选择, 因为, 如果你自己不选择的话, 会有别的人或别的什么为你选择的。众所周知, 在梦中, 人往往会选择第二种: 同恐惧噩梦相比, 担心会有辱伟大的理性这种恐惧失去了对我们的控制——于是, 我们便清醒了。在清醒状态下完全是另外一种

(17) 同上。——原编者注

“秩序”。无论应予接受的东西在我们看来有多么可恶、可耻和可怕，我们也全都接受，怕只怕会有辱于理性和守护理性的矛盾律。因为侮辱理性之伟大的人能为自己建造什么圣坛（*quam aram parabit sibi qui majestatem rationis laedit*），诚如斯宾诺莎写到的那样，否定了人的意志自由。抑或，是肯定上帝生活在对立面统一这堵墙外（*intra murum coincidentiae oppositorum*），而守卫天堂之门的天使守卫着（*custodit angelus in ingressu paradisi constitutus*）这堵墙的库萨的尼古拉比较接近真理？^{〔18〕}当然，显而易见的是，人无权把天使给赶出去，况且，不仅不信教的斯宾诺莎，即使是一个有信仰的人，只要一想到抬手打天主亲自安排在天堂门口的司閤，就不能不颤抖。因为，一个违犯天条的人，该为自己准备一个怎样的祭坛呀！显然，什么“自由”决断云云，就根本不用提了。人可以从噩梦转入有益的清醒状态，但一个凡人却注定不能离开现实的噩梦，走向住在矛盾的墙后的造物主：在此，是上帝亲自为我们的自由划定了界线。斯宾诺莎当然不会赞同库萨的尼古拉的表述，以及他所说的什么天堂呀、上帝安排专门守卫天堂之司閤的天使呀——所有这一切全都是一个尚未从所习染的传统偏见中摆脱出来的幼稚之徒所能有的意象。然而，库萨的尼古拉的思想，也许比斯宾诺莎自己的话——为自己建造圣坛（*quam aram parabit sibi*）——更能完整地反映斯宾诺莎哲学的激情。其次，须知为自己建造圣坛，同样也是一个意象，是向库萨的尼古拉传播了他有关守卫天堂之门的天使观念的那一传统，留下的遗迹。而更重要的是，无论是斯宾诺莎还是库萨的尼古拉，都牢不可破地“坚信”，凡人注定无法超出矛盾“律”所设定的边界。而，这样一来，摆脱现实之噩梦的拯救之途是没有的，也不可能有的。哲学家被迫像所有人一样，不得不接受现实，面对现实，哲学家和普通人一样软弱无力，哲学惟一能做也该做的，是教人们如何在这噩梦般的现实生活里生存，对此种生活，人已经醒无可醒，无处可醒了。这也就是说：哲学的任务不是寻求真理，而是贯彻教训，易言之，即哲学不是生命树之果，而是知善恶树之果。古代的苏格拉底是这样理解哲学的使

〔18〕 库萨的尼古拉：“我看见你所站的那块地方，没有帷幕，环绕着对立面的巧合。这是你住的天堂的墙；守卫人口的是最伟大的理性精神，你只要说服不了他，他就不让你进去。只有从对立面统一的另一边，才能看见你，而无论如何也不是从这里。”见B.B.比比欣译本：《库萨的尼古拉·关于见上帝》，9。——原编者注

命的，而近代的斯宾诺莎也是这样认为的。有关这一点，我们从苏格拉底那儿听得够多的了，现在，不妨让我们听一听斯宾诺莎是怎么说的吧。斯宾诺莎向我们证实，苏格拉底当初究竟是在说什么来着。斯宾诺莎的主要任务，是从人的灵魂中，把有关上帝的旧观念连根铲除。这种旧观念只要存在一天，我们就会永远生活在谎言的黑暗中，而非真理的光明里。斯宾诺莎写道，“所有偏见都取决于一点，取决于：人们普遍认为，自然中万物的活动和人一样，都有一定目的；他们充满自信地肯定，上帝自己在把万物引导向一个明确的、特定的目标；他们说，上帝所做的一切，都是为了人，为了要人向他顶礼膜拜。”（“pendent ab hoc uno, quod scilicet communiter supponant homines, omnes res naturales, ut ipsos propter finem agere, imo ipsum Deum omnia ad sertum aliquem finem dirigere, pro certum statuunt; dicunt enim, Deum omnia propter hominem fecisse, hominem autem, ut ipsum coleret”）^[19]所有偏见都以这样一个信念为其来源，那就是上帝有其目的和任务。而实际上“上帝在行动时是不受任何原则制约的，它也没有任何目标”（“Deus...agendi principium, vel finem, habet nullum”）^[20]。斯宾诺莎是这样表述这一思想的：“……我们称其为上帝或自然的那种永恒无限的生物，是按照存在所遵循的必然性行动的……因此，上帝或自然为什么行动和它们为什么存在的原因和理由是同样的。因此，正如自然的存在并非为了某一目的的一样，它的行动同样也不是为了某一目的，同此一理，对于自己的存在和行动，它没有任何原则或目标。”你听到此处，首先会产生这样一个疑问：斯宾诺莎是对还是不对；是认为上帝有其目的和任务，也知道真理的人对呢，还是认为上帝没有任何目标和任务，也不知道真理的人对；抑或完全相反。这首先涌现于我们脑际的疑问，像是自发生成或自然而然冒出来似的。可是，很明显，由于有关这一问题，我们已经从斯宾诺莎那里听到过了，所以，在回答这一问题以前，我们首先必须提另外一个问题：当问题涉及到上帝是否有其目的时，人是否可以自由选择任一种答案，抑或答案早已就预先给定了，早在人开始提问之前，甚或早在提问者从非存在堕入存在之前，答案便早已经预先给定了呢？我们都知道，斯宾诺莎曾向我们公开承认，他无法自由地选择写还是不写。而面对摆在他

[19] 《斯宾诺莎全集》，第1卷，第395页。——原编者注

[20] 《斯宾诺莎全集》，第1卷，第522页。——原编者注

面前的问题，他是否有权自由地在各种答案之间做出选择了呢？斯宾诺莎死后又过了100年，康德掉进了同一个陷阱。他声称，形而上学应当决定，灵魂是否不朽，意志是否自由。但是，如果意志并不自由，或是意志自由尚有疑问（实质上这是同一个问题）的话，那么，当问题涉及到上帝和灵魂不朽时，人，就不应当选择。有个什么东西替人，并在没有人参与的情况下，决定了有关上帝和不朽的问题：无论他愿意与否，他早已注定只能接受将来为他准备好的一切。

六

意志自由问题往往与伦理学问题相关。但是，从前一章的叙述，已经可以部分地看出，这个问题的联系，远更紧密。确切地说，一方面，意志自由与我们有关善恶的理念相关；另一方面，它又与我们关于认识本质的观念厮缠在一起，以致如欲说清这些问题，抛开它们之间的相互关系，就必然得出片面甚至错误的结论。当莱布尼茨充满信心地断言，一个人哪怕他双手被捆住，也仍然可以是自由的时，他的信心建立在这样一个信念之上，即知识有权回答我们的意志是否自由的问题，而且，对于知识所提供给我们答案，我们应当把它当作是终极的、彻底的和无须任何最高审级进行审核的答案来接受。斯宾诺莎也有着与此相同的信念。但是，“知识”给斯宾诺莎的提示，与给莱布尼茨的完全不同。而斯宾诺莎却是不自由的。鹿特丹的伊拉斯谟和路德之间那场著名论战，焦点即在于此。伊拉斯谟写了《论自由意志》（*Diatribae de libero arbitrio*），路德答之以《论受奴役的意志》（*De servo arbitrio*）^[21]。而，假如我们问一下自己，这究竟是怎么搞的，为什么伊拉斯谟和莱布尼茨“得知”意志是自由的，而斯宾诺莎和路德却说意志并不自由呢？这样一来，我们便掉进了一个非常困难的处境中去了，以致用通常的办法、即检验他们各自所提出的依据，是永远也不可能使我们摆脱这一困境的。有一点是毫无疑问的，即论战的双方都同样是真诚的，这也就是说，他们都忠实地证实了自己的内心体验。但我

[21] 这两篇论文都有 IO·M·卡甘的俄译本，见《鹿特丹的伊拉斯谟哲学论著选》，莫斯科，1986年版。——原编者注

们如何才能知道，什么经验能证实真理呢？而如果再考虑到下述情况，即不光不同的人，而且，即使是同一个人，也会时而觉得自己自由，时而感到自己并不自由，这样一来，便使得问题更复杂了。斯宾诺莎本人就是一个例子：他年轻时曾肯定意志自由，而到了老年，则否定之。“自由是个谜”（*La liberté est un mystère*）——马勒伯朗士^[22]如是说。和所有身上带有秘密烙印的万物一样，自由也包含内在矛盾，而想要摆脱此种矛盾的企图永远都只能有一个结果，那就是：其所以得以摆脱的，不是矛盾而是所提出的问题。而究竟有没有必要对斯宾诺莎提出警告呢？他说，一头被牵到距它相等距离的两捆干草之间的驴子，如果没有外力的推动的话，那驴子即便饿死，也不会吃其中任何一捆干草。而人和驴子的处境相仿：人会迎着自己的死亡前进，尽管他知道，等待他的是灭亡，可是，即使他意识到了空前的危险性，也无法把他从被古已有之、一成不变的万物的秩序和关联（*ordo et connexio rerum*）注定所处的昏睡中唤醒——这就像一只被眼镜王蛇蛊惑了的小鸟，由于恐惧和绝望，自己投身于那巨怪的大口之中一样。如果我们把斯宾诺莎的思想译成比较简单的语言，那么其推论的内涵实质上与路德对伊拉斯谟斯所说的话，并无二致：人就其天性是自由的，但他的自由却被不知什么或什么人给戕害了。下述这种如此沉重、如此折磨人的神秘矛盾，其源盖在于此：一个珍视自由甚于世上一切的人，却感到，他的自由被剥夺了，而且，他看不到任何归还自由的可能性。他所能做的一切，他所采取的一切预防措施，非但不能解放他，反而使他更深地被奴役。他活动、写作、思考，他千方百计地完善自我，可是，他越努力，越是加强自我完善，越是更多地思考，就越是确信，在他所处的生存条件之下，凭他自己的力量和意愿，根本不可能做出哪怕丝毫改变，而且，对他的意志毒害最深、消磨最大的，是这样一种思想，即恰恰是人们通常往往会将之与对解放所抱的所有期望联系在一起的那样一种思想。当人尚未开始“思考问题”时，他会认为，上帝引导万物走向特定目标（*Deum ad certum finem aliquem omnia dirigere*）。然而，人只要一开始想问题，便会突然

[22] 马勒伯朗士（1638—1715），法国哲学家，反教会改革派天主教哲学界及17世纪古典形而上学的主要代表人物之一。以用机会论解决心物平行论问题著称。主要著作有：*De la recherche de la vérité*, 1674。俄文有E·B·斯梅洛娃译本：《马勒伯朗士·真理的探索》，第1-2卷，圣彼得堡，1903年版。——原编者注

确信，这其实不过是一种成见、一种迷误，是由自由意志一手造成的。而他，曾是多么狂热地向往意志自由，而在从前某个时期，自由意志的确也曾拥有将我们的愿望变成现实的统治权，可是，现在它已变得软弱无力，被大大地削弱了，因而，它只能通过不断向人提醒早已沉入永劫成为虚无的过去来折磨人而已。当它还是它自身时，它要人们树立这样一种信念，即在这个世界上，可以实现许多崇高而又伟大的目标；这个世界上既有好，也有坏；既有美，也有丑，等等。可是，当问题涉及到真理和存在时，“知识”却解除了意志的武装，剥夺了它投出决定性一票的权力。上帝并不曾为自己树立任何目标——意志和理性。上帝与人的意志及理性之间的共性，和天狗星座与犬（一种会吠叫的动物）之间一样多。如果我们把目光转向理想的知识——数学，我们就会知道，人们是在哪儿、是如何找到真理的了。那样一来，我们就会确信，真理是真理，好是好。对上帝来说无所谓好坏，而那些“……以为上帝是按照至善的理念来造物的人”（*statuunt, Deum omnia sub ratione boni agere*）^[23]比那些以为一切取决于神的摆布（*ab ipsius [Dei] beneplacito omnia pendere*），就更其错误。是必然性在统治着万物，上帝并非根据自由的恩赐来行动的（*Deum non operari ex libertate voluntatis*）。斯宾诺莎不惮其烦地对我们一再重申，说必然性是存在的实质基础：“事物除了它们已经被创造的样子以外，不可能被上帝采用其他任何方法及按其他任何顺序而创造”（《伦理学》，I，33：“*Res nullo alio modo vel ordine a Deo produci potuerunt quam productae sunt*”）。对他来说，以永恒性为标志（*sub specie aeternitatis*）与以必然性为标志（*sub specie necessitatis*）有着不同的含义。在整个思想史上，我们未必能找得出另外一位哲学家，能如此执拗而又狂热地发挥必然性全能思想。而且，他还要我们确信，他对其论点的“论证”，比正午的阳光还清晰（*luce meridiana clarius*）^[24]。至于说，他比正午的阳光还清晰地表达了人类精神业已掌握了一个信念这一点，是无可争议的，但这难道可以当作证明吗？既然他一方面断言，“上帝的行动只遵循它自己本性的法则，并不受任何人的强制”（《伦理学》，I，17：*Deus ex solis suae naturae legibus et a nimine coactus, agit*）；而另一方面，却不愤怒地反对那些假定上帝可以为善（*sub ratione bo-*

[23] 《斯宾诺莎全集》，第1卷，第393页。——原编者注

[24] 《斯宾诺莎全集》，第1卷，第389页。——原编者注

ni)地行动,这自然就会产生这样一个问题:他又是从何得知,这为善不是惟一的,而且,兴许也是神的本性(*leges suae [Dei] naturae*)中最高的是呢?假如斯宾诺莎断定,上帝超然于任何法则或在任何法则之外,上帝自身就是法则的源泉或造物主的话,那倒也还情有可原。但这样的假设是斯宾诺莎不可能做的了。人类思想无论摒弃无论什么东西也都无妨,但它如果摒弃服从法则这一理念,则无论如何既无法解放高级的低级的存在,也无法解放造物和造物主。因此,尽管斯宾诺莎断言,“如果人生来是自由的,那他们就不可能创造出有关善恶的概念”(《伦理学》IV, 68: “*si homines liberi nascerentur, nullum boni et mali formarent conceptum*”),但这样一来,人同样也注定不大可能去实现处于善与恶之彼岸的人的理想和自由理想。《伦理学》第四章的结尾部分和整个第五章,就证实了这一点:被斯宾诺莎称之为自由的人,压根就不自由,而哲学所能带给世界的极乐,则更是完全以善恶之分别为基础存在和支撑的。如果我们想要猜详苏格拉底学说——知识即美德,一个好人不可能做任何坏事——的含义的话,我们应当向之求教的,并非那些揭露了最伟大的智者的肤浅的历史学家们,而是在2000年之后,重又鼓起勇气承担起苏格拉底之问题的斯宾诺莎。在他那里,甚至就连苏格拉底的嘲讽话,也给保存了下来——他只不过给它披上了一层几何学方法(*more geometrico*)的外衣罢了。的确,难道在一个断言“灵魂最大的幸福是认识上帝,而其最高的性德,也是认识上帝”(summmum mentis bonum est Dei cognitio 和 summa mentis vertus Deum cognoscere)的人的嘴里,数学方法不也是一种嘲弄吗?”^[25]而数学是在什么时候,开始对诸如最大的幸福(summmum bonum)或最高的德性(summa virtus)这类事物,感起兴趣来的呢?而必须不以善为念而行动(*non agere sub ratione boni*)的上帝,却仍然能带来最大的幸福,这,究竟是怎么回事呢?

显然,斯宾诺莎所说的最大幸福,是很特殊的。和苏格拉底一样,他摘了认识树之果,而那果子在他的手中,变成了未来所有时代哲学的原则。他的最大幸福和他的极乐,和苏格拉底的极乐和最大幸福一样,实际上既与极乐亦与善都没有任何共同之处。也正是由于这个缘故,他才会如

[25] 《斯宾诺莎全集》,第1卷,第606页。——原编者注

第二章 在法拉利公牛的肚子里（认识与意志自由）

此执拗地要人们放弃美、善，放弃一切“目标”、愿望和追求。只有到了那时，人也才能获得由“理解”带给我们的自我满足（*acquiescentia in se ipso*），而如神一样知善恶。所有的依恋都应由单纯的对永恒和无穷的爱（*amor erga rem aeternam et infinitam*）来取代——而这种爱也就是对神的理智的爱（*amor Dei intellectualis*）即人们常说的，它必然从第三种认识中产生（*necessario oritur ex tertio genere cognitionis*）。人身上好的那部分——此即人的心灵，理性，知性（*mens, ratio, intellectus*）——斯宾诺莎对它们可说是再清楚不过了，他知道“灵魂是永恒的，它不能与肉体一起被彻底消灭”（“*mentem esse aeternam, mens humana non potest cum corpore absolute destrui*”）^[26]；他还知道根据经验我们能感觉到并确信我们是永恒的（*sentimus experimurque nos aeternos esse*）。如果你读的时候匆匆忙忙，你可能会觉得，斯宾诺莎自相矛盾了，一方面，他断言“老实说，上帝不可能去爱和恨任何人”（*Deus proprie loquendo neminem amat, neque odio habet*^[27]）；而另一方面，他又宣称：“由此可见，由于上帝爱自己，因此他也爱人，所以，上帝对人的爱和灵魂对上帝的理智之爱，是一回事”（《伦理学》V，36：“*hinc sequitur, quod Deus quatenus se ipsum amat, homines amat et consequenter, quod amor Dei erga homines et mentis erga Deum amor intellectualis unum et idem est*”）。但这里并没有产生矛盾：斯宾诺莎的上帝不懂情欲（*expers est passionum*）；欢乐和悲伤都与他格格不入，而且，前一种场合中的爱（*amor*）和后一种场合的爱，具有全然不同的意义。这就十分清楚地表明，苏格拉底和斯宾诺莎在精神上是十分亲近的。他们二人，步那位初人之后尘，都被诱惑者的重诺：如神一样知善恶——给诱惑了；他们二位也都学着那位初人的榜样，把生命树之果换成了认识树之果，也就是说，把不属于我们掌握的东西（*res quae in nostra potestate non sunt*）换成了属于我们掌握的东西。他们在做出自己的决断时是否是自由的，以及他们是否如圣经叙事中所传达的那样，受到了我们的理性无法理喻的某种巫术的支配——这个问题，我们留待以后再谈。但有一点是确定无疑的：当人向认识树伸手时，他们便永远地丧失了自由。或换句话说：自由还留在他们手中，但这自由仅仅是指可以自由地在“善”“恶”之间作出取舍。无怪乎根本不承认自由的斯宾诺莎，要用这样的

[26] 《斯宾诺莎全集》，第1卷，第605页。——原编者注

[27] 《斯宾诺莎全集》，第1卷，第601页。——原编者注

话——“论人的自由和论人的奴役”（*De libertate humana et de servitute humana*）——来命名其《伦理学》的最后两卷。这里同样也没有矛盾，相反，这里倒是有着深刻的内在关联和伟大的形而上真理。显然，人们完全忘记了，在其存在的久远的往昔，或许是在那个神话时期，人们曾经有过一次机会，即不是在善与恶之间，而是在有没有恶之间，作出取舍。人们对此竟是那么健忘，以致大家全都相信，从来就不曾有过这样的自由，而且，不光是他们，甚至在任何一个高等生物那里，也不曾有过，不可能有这样的自由。谢林在他那篇无疑从斯宾诺莎《伦理学》第九和第十卷中受到启发的、论人类自由的本质的杰出论文中，以一种令人动情的坦率证实了这一点：“但作为真实和明晰的概念，[自由]乃是行善恶的能力。这是全部有关自由的学说中总是被当作其自身而接受的、最困难的一点。”（“Der reale und der lebendige Begriff aber ist, dass sie (die Freiheit) ein Vermögen des Guten und des Bösen sei. Dies ist des Punkt der tiefsten Schwierigkeit in der ganzen Lehre von der Freiheit, die von jeher empfunden war”）^[28]而要知道实情确乎如此：按我们的理解，自由是指在善恶之间作出取舍的自由——想取善就取善，想取恶就取恶。可要知道事情也可能是这样，即在创世过程中，压根就没有什么恶的存在。那么，恶究竟是从哪儿来的呢？实情会不会是这样，即在善恶之间取舍的必然性和能力，并不是自由——即如斯宾诺莎及斯宾诺莎之后的谢林及所有其他人所以为的那样——而是缺乏和丧失自由的一种标志呢？自由的生物拥有以其自身的名称命名的一切事物的主权，而且，它管它们叫什么，它们也就叫什么。一个自由人原本可以不让恶进入这个世界的，可现在，他却只能在同样也不受他制约的恶与善之间做“选择”。但人其实从未拥有这样的可能性，对苏格拉底来说早已就是一个自明性的真理了。事物的名称不是由人给命名的，也不是按照其形象和外形创造了人的生物给定的，而恶进入世界时，也不曾向任何人请示过。苏格拉底在第一次化身时，甚至就连试都没试要与这一自明性作对，或至少是他

[28] 可参阅 M.N.列维娜和 A.B.米哈依洛娃译本：“真实而又生动的自由概念体现在它是行善恶的一种能力。”（《谢林论著两卷集》，第二卷，莫斯科，1989年版，第102页）谢林把“真实”的自由概念与一般的或“形式主义”的自由概念对立了起来，按照这种对立，自由不是什么别的，而是“肯定”存在自身的一个概念。——原编者注

没有讲过他是否试过——这大概是因为，他的这类尝试，总是以可耻的失败而告终的缘故吧。但在他第二次化身时，亦即当他以斯宾诺莎的形象出现在我们眼前时，他变得多少坦率些了。有关他那毫无结果的奋斗历程，他毕竟还是向我们吐露了一点内情，我们都还记得，他曾向我们坦白，说他的处境，亦即只受理性指导的人（*qui sola ratione ducitur*）的处境，一点也不比饿死在两捆干草之间的那匹布里丹的驴子强多少。年轻时代的斯宾诺莎曾经感到这是完全不可忍受的。还在《形而上学沉思》（*Cogitata metaphysica*），他就宣称“人有意志”（*dari voluntatem*），并补充说，如果我们没有自由的话，那么，“人就该被当作最受鄙视的驴子，而非会思考的东西”（*homo non pro re cogitante, sed pro asino turpissimo erit habendus*）。可有一句俄国谚语说得好——陡山累死瘦马。^[29]许多年过去后，斯宾诺莎惊恐地——对此，有他的《知性改进论》（*Tractatus de intellectus emendatione*）的前几页为证——确信，人和布里丹的驴子之间原来没有什么区别：驴和人同样都不自由，他们的意志同样都被戕害了。早已经有人替他们一劳永逸地作出了选择：“上帝在行动中是并不遵循什么原则或目标的”。这就是现实，而且，是最后的和终极的现实。和普通小市民和最卑鄙的动物驴子（*asinus, animal turpissimum*）一样，在这样的现实中，哲学鲜能做出什么，即不属于我们掌握（*res quae in nostra potestate non sunt*）。哲学家手中所能掌握的，就只有学说（*doctet*）而已：淡然忍受（*aequo animo ferre*）命运所能带给我们的一切。^[30]人对此应该可以满足啦：“极乐不是对美德的奖赏，而是自身即美德。”（“*beatitudo non est proemium virtutis, sed ipsa virtus*”）^[31]

[29] 喻：力难胜任的工作使人疲劳。——中译注

[30] 斯宾诺莎：《伦理学》，II，49。在对某一定理的注释中，斯宾诺莎写道：“我的学说教导我们在对待命运的拨弄方面，我们应当如何来把握自己，换句话说，也就是如何对待那些不归我们掌握、亦即非来源于我们本性的东西：这也就是说，不管幸福朝哪个方向发生逆转，都要平心静气地期待和承受它，因为一切都来自于上帝以其必然性而作出的永久性决定，就像三角形的本质即在于它的三内角之和等于其两个直角相加一样笃定无疑一样。”斯宾诺莎，452。——原编者注

[31] 斯宾诺莎：《伦理学》，V，原理42。（《斯宾诺莎全集》，第1卷，第617页）——原编者注

七

目的论的思想，创造了人并给人以祝福的上帝乃无所不能的思想，使得《圣经》生气勃勃。但中世纪早已就很难与每迈出一步都会凌辱人类理性思维习惯的圣经逻辑相互协调。如果我说，呼吁亚里士多德君临并统治神学的一切领域的经院哲学，对于自己的看法，正如斯宾诺莎后来曾大声宣称的那样，是“上帝并不想把自己的本质属性教给犹太人，而只想摧毁其精神的反抗，引导他们走向绝对服从。因此，他们对他们施加影响，用的不是理性的根据，而是号角和雷鸣电闪”（“Deus non volebat Israelitas suae essentiae absoluta attributa docere, sed eorum animum contumacem fragere et ad oboediantiam trahere, ideoque non rationibus, sed turbarum strepitu, tonitru et fulminibus eosdem adorsus est”）^[32]时，这未必是夸张。而要知道，这一点确乎不假：圣经中的上帝一点儿都不像亚里士多德：“他不用理性的根据，而是用号角和雷鸣电闪”。整部《圣经》——从创世记到末日论——无不如此：与人类理性适相对立的，是大权在握的 fiat 和震耳欲聋的雷声。斯宾诺莎以其所特有的真诚和决心，由此得出了这样的结论：“在哲学和信仰或神学之间没有任何共同点……因为哲学仅以真理为其目标，而信仰的目标仅仅是服从和笃信宗教。”（“inter Fidem sive Theologiam et Philosophiam nullum esse commercium nullam affinitatem …Philosophiae enim scopus nihil praeter veritatem, fidei autem nihil praeter oboedientiam et pietatem”）无可争议的是：哲学与神学也没有，不愿有，不可能有任何共同点。哲学家和神学家，如果他们有足够的勇气，敢于用自己的话表达人类最深刻的体验，或不如说，如果他们注定能根据自己的经验体验到人类各种思维和生活方式之间的冲撞（人类最后的醒悟便产生于这种冲撞）的话，他们也应该承认这一点。路德与斯宾诺莎之间的距离，不可以道里计，但在其有关信仰和意志自由的学说中，我们可以读到同样的思想——而且，其所采用的语句，也几乎与斯宾诺莎如出一辙。斯宾诺莎引用的是结论 20、15，而路德引用的则是吁告：“神的话是……能打碎磐石

[32] 《斯宾诺莎全集》，第2卷，第192页。——原编者注

的大铁锤”(《耶利米书》第23章29节:“Verbum Dei malleus est, conterens petras”),和《列王纪上》第19章第11-13节^[33],有关这一点,他写道:“法则就是能够摧毁悬崖的铁锤,就是火,就是风,就是能够摧毁悬崖拔山平岳的那一强劲的震动。”(马丁·路德:《〈加拉太书〉注释》WA, S.483:“Lex est malleus qui conterit illa grandis et fortis, quae conterens petrus et subvertens montes”)^[34]当然,在路德和斯宾诺莎之间,也有本质的区别,对这些差异,如果我们想要弄清自由与知识的关系的话,就必须尽可能明确地搞清楚。无论是路德还是斯宾诺莎,都根据其内在的体验得出一个极其深刻的信念,那就是人类的意志并不自由。而且,他们两人都坚定地相信,哲学和信仰无任何共性。然而,尽管斯宾诺莎断言,哲学除真理外没有别的目的,而神学的宗旨乃是要人绝对服从和笃信宗教,而路德却以一个人,当他开始着手为保护自己的最后一宗、也是最珍贵的一笔财富而斗争时所能具有的全部力量和激情,不是在说,而是以其全部音量狂热地高叫,说什么真理的源泉不是知识通过理性给人带来的,而是信仰,单单只是信仰而已。这看起来似乎奇特,但路德所教导我们的一切,都来自他的这么一个信念,即认为哲学的目标不是真理,而是绝对服从和笃信宗教,真理只有通过信仰,并且只能通过信仰(Sola Fide)来获得。而在受到《圣经》鼓舞激励的路德那里,一切不可能不如此:我们都还记得,甚至就连黑格尔,也曾把认识树上的果实视为未来所有时代哲学的一个原则。而这些果实给人带来的,恰恰正是能区分善恶的能力,及服从善之法则的义务。因此,既然古代的苏格拉底和近代的斯宾诺莎都已品尝过这棵树上的果实,那么,单凭这一点,就可以认为,他们摒弃了真理,而用某种全然不同的东西,取代了真理的位置。而人类得到的,也不是真理,而是“绝对服从和笃信宗教”。既无面目,又对一切都漠然置之的法则,开始统治世界,而无论凡

[33] “说:出去,站在山上面对天主的脸。喏,你瞧,天主走过去了,在天主面前,是能够摧毁山岳吹倒山崖的、强劲的大风,天主并不在风中。风过之后发生了地震;可天主也不在地震中。地震之后起了大火;可天主也不在火中。大火之后刮起了平和的风。伊利亚用手中的施舍物遮住了自己的脸,走出去,站在洞口。这时,一个声音传入他耳中:你干吗在这呀,伊利亚?”——原编者注

[34] Luther Ad Gal 3, 19 [LGW 40 (1), 483]。有关路德的详情可参见下文。有关路德,舍斯托夫写有一部专著:《路德与宗教》,收入《只凭信仰》一书中。——原编者注

人还是不朽的神，都应把对它的自愿服从视为自己最大的快乐。

当然，正如我已指出过的，无论是苏格拉底还是斯宾诺莎，尽管他们的理性真诚，在思想史上无与伦比，史无前例，仍然还是被迫在此有味其良心的。苏格拉底未能在（在其内心深处他对此已经感觉到了）知识和美德之间，铺设一座桥梁。而斯宾诺莎也未能使自己始终保持在数学方法的高度：他直到其生命终点都为这样一种意识所折磨，即人一旦失去自由，便会因此而由有思想之物（*res cogitans*）变成最卑鄙的驴子（*asinus turpissimus*）。但此二人都对统治世界的规律性和亘古既有的秩序理念如此入迷，以致人类自由的任何表现，都会被他俩视为疯狂和渎神。他们都被诱惑了，就像当初那位初人被一句奇异的“便如神”所诱惑那样，他们同意了一切，尽管他们的认可，已然不是一次自由的行动，而是对现成生存条件的一种不由自主的适应。“谁若只接受理性的指导”变成强迫自己和他人永远放弃自由，把难以忍受的屈辱感（*asinus turpissimus*）埋葬在心灵的最底层，赞扬不知目的为何物的上帝和在与不知何为目的的造物主的同一中，情愿心境宁帖地承受反复无常的命运，并把这视为满足（*acquiescentiam in se ipso*）或“极乐”的人。

当然啦，如果苏格拉底或斯宾诺莎真的想要彻底实现只接受理性之指导的人的理想的话，他们在谈到满足（*acquiescentia*）和极乐（*beatitudo*）时，本不该张口结舌、吞吞吐吐的！为什么它就好比心慌不安更可取了昵？哲学中没有、也不应该有所偏重。哲学和数学一样，是求真而不是求好的。它的规则是：不要哭，不要笑，不要恨，只要理解（*non ridere, non lugere, neque detestari, sed intelligere*）。而既然所需的不过是“理解”而已，那么，宁静祥和和淡泊平衡的精神，就不会比骚动不安、忧心忡忡的精神，具有更多的权力和优点。旨在判明现象间必然性联系的第三种认识，对于所有精神和肉体的状态，都是适宜的。我要重申的是，一个只以理性为指导的人，就该如此思考。对他来说，甚至就连“会思考的东西”与“最受鄙视的驴”之间的差异，也不会有什么了不起的意义。人们往往把自己想像成为辉煌而又永恒的创世过程中的国中之国，同时以为，自己必须成为有思想之物，而非最卑鄙的驴子，这一点似乎对什么人或什么东西十分重要似的。可我们知道，所有这一切，不过是哲学家想要而且也能摆脱的野蛮而又无知的人群的一种成见罢了。而且，对此，无论是苏格拉底还是斯宾诺莎，都是不会同意的：他们经受不了这样的考验。苏格拉底甚至当他对手操其生杀大权的法官们时，也喋喋不休地叨咕说，无论如何，不管有神

还是没神，灵魂不朽还是速朽，他总归是不会放弃自己的“善”的。而生来就似乎注定要在一切方面效法苏格拉底的斯宾诺莎，并没有让苏格拉底的言有不尽之意仍然止于意不尽言，在其《伦理学》第五卷倒数第二条定理中，在“极乐不是美德的奖赏，而是美德本身”（*beatitudo non est praemium virtutis, sed ipsa virtus*）——之前，首先声称：“即使我们甚至都不知道我们的精神是永恒的，我们也仍然还是要承认笃敬宗教、及与意志自由和高尚绝对有关的一切的优先地位，诚如我们在第四卷中已经指出过的那样。”（“*Quamvis nesciremus, mentem nostram aeternam esse. Pietatem tamen, et Religionem, et absolute omnia, quae ad animositatem et generositatem referre ostendimus in quarta parte, prima haberemus*”）^{〔35〕}在对这条定理的说明中，斯宾诺莎指出：人群却不是这样判断的。如果人群知道他们死后并没有什么奖赏可以预期，那谁都不会履行自己的义务了，因为大家都认为，如果走一条美德之路的话，他们就会牺牲自己的权力，而背起沉重的负担。于是我们又要问，为什么斯宾诺莎会认为人群的判断一钱不值，鄙陋浅薄，而自己的却既公道又崇高呢？因为，无论是他的判断还是人群的判断，在已经洞悟到第三种认识——即以为世上万物均同样带有必然性——的人看来，只不过是有一个接一个的现象所组成的无穷系列中的一个环节而已。无论前者还是后者，和世上所有进行的一切一样，都不用想得到无论什么样的品质证书。一个人一旦发现我们的精神和肉体一样，也是会转瞬即逝的，便会摒弃道德和宗教，而像使徒保罗所说的那样：“我们要吃喝玩乐”。而另一个人，却会像苏格拉底一样，说：“无论如何我不会放弃，也不吃，也不喝，更不玩乐，而要在美德中寻找快乐。”而无论前者还是后者，都无权期待更不用说要求别人赞许自己，而认为自己的判断和评价是普遍和必然的。但是，无论是苏格拉底还是斯宾诺莎，他们无论如何也不会牺牲普遍性和必然性。而大家全都应当像他们那么说和那么想。而苏格拉底的辩证法和斯宾诺莎的几何学方法，其意义也就包含在这个“应当”之中。而实际上，如果人像一块石头或最卑鄙的驴子（*asinus turpissimus*）一样须服从必然性法则，如果不光人，就连上帝的行动也不是为了实现某种目标，而甚而至于而不过是本着其天性的法则（*ex solis suae naturae legibus*）的话，那么，实际

〔35〕 《斯宾诺莎全集》，第1卷，第616页。——原编者注

上，要知道哲学在这个世上，便将无事可做了：一切在它之前和没有它都已经做好了，今后的一切也将在没有它的情况下继续进行。世上的生活是沿着一条事先为它设定好的轨道运行的，宇宙间尚没有一种能够并且也想要在已经设定好的存在结构和秩序(*ordo et connexio rerum*)中，做出某种改变的力量。而既然对存在的结构无法做任何改动，既然既有的一切均已同样为哲学家和人群（亦即 *asinus turpissimus*）所接受——因为我们知道，在现实面前，我们总归是孤立无援、软弱无力的——的话，那么，一个智者和一个蠢人又有何区别呢？而区别是有的，而且区别不可能没有，不然的话，苏格拉底和斯宾诺莎在世上就无事可做了，他们也就没必要“存在”了。这样一来，人们也就明白了，为什么人间最大的智者，会受到动物中最狡猾的蛇的低语的诱惑了。蛇所提供的，不是生命树之果，亦即不是不属于我们掌握的（*res quae in nostra potestate non sunt*），而是认识树之果，亦即总是从自己身上汲取一切的理性。这一置换向人许诺了完整的独立和朝思暮想的像神一样（*eritis sicut dei*）。然而，理性所能从自己身上汲取的一切，都不过是在法拉利公牛的肚子里所能有的快乐罢了。诚如斯宾诺莎所说，要求服从和虔诚（*oboedientiam et pietatem*）的，不是信仰，而是哲学。一位智者应当持同样的心情去镇静地对待和忍受命运中的幸和不幸（*aequo animo ferre et expectare utramque faciem fortunae*）——甚至在他和他那位灰溜溜的生存伙伴被迫在两捆干草之间饿死的时候。

八

由此可见，理性在教人笃信宗教和绝对服从。因此，如果信仰同样也在教人笃信和服从的话，那么理性和信仰便没有任何区别。可既然如此，为什么斯宾诺莎还是要如此执拗地断言，哲学和信仰无任何共同之处（*inter philosophiam et fidem nullum esse commercium*），断言它们其间有着霄壤之差（*toto coelo discrepant*）？而为什么路德同样也如此狂怒地攻击理性呢？需要提醒一下的是，在一切方面对《圣经》，其中主要是对使徒保罗及同样也是使徒保罗的一个支柱的先知以赛亚，亦步亦趋的路德，每一次，当他不得不说出最大胆狂妄的、侮辱理性的判断时，他总是和斯宾诺莎一样，坚信人的意志并不自由。此外，还需补充的是：他们的信心来自于他

们的内心体验。此外，最后、但却是最重要的一点是：他们俩都对这一“意识的直接材料”有一种疯狂的恐惧。他们的体验与一个被活埋的人的体验有几分相似：他能感觉得到自己还活着，但同时也知道，他无力为拯救自己做任何事，而只能羡慕那个已被埋藏的死者，因为他已不需要什么拯救了。路德的全部著作所向我们讲述的，绝不仅仅是《论受奴役的意志》和《僧侣的誓约》（*Devotio Monastica*），而且，也讲述了当他发现，自己的意志已被戕害，以及与期待中的死亡作对乃是不可能的时候，他所体验到的那种非人所能有的绝望。斯宾诺莎虽然也谈到了他自己的体验，但很不情愿。然而，即使是在他这样一个看上去如此沉稳宁帖的人那里，有时也会如此坦率，以致你根据他的坦白即可判定，为了得到哲学的极乐，他付出了怎样的代价。斯宾诺莎任何时候也不会忘记——而难道这是可以忘记的吗？——一个被剥夺了自由的人，已经应当认为不是一个会思考的东西，而是一头最可耻的驴（*non pro re cogitante, sed pro asino turpissimo habendus est*）。但也就是在这里，路德和斯宾诺莎之间，开始有了区别。既然直接意识告诉我们没有自由，那也就是说，自由是没有的。也许，这的确可怕；也许，的确的确，一个被剥夺了自由的人，已然不是一个会思考的东西，而是一头最可耻的驴。但问题决不会由于这一点而有所改变。恐惧，无论其为怎么样的，都不会是对真理的反驳，正如同欢乐和极乐也丝毫无法证实真理一样。理性，由于具有只归它自己所有、同时又不受任何限制的统治权而专事命令：不要哭，不要笑，不要恨（*non ridere, non lugere, neque detestari*）。可为什么必须对理性表示服从呢？为什么不能提出 *lugere et detestari* 以与认识的直接对象相对立呢？这样的禁令，并未打在“经验”身上，也未打在最“直接的意识对象”身上，但“经验”对如何能不让人们哭，不让人们诅咒，丝毫也不感兴趣。同样，真实之物是它自身和虚假之物的指针（*verum est index sui et falsi*）也无法对理性覬覦专制权力的企图加以论证。意识的直接对象，当其尚未超出其自身范围以前，所能证实的，是人的意志并不自由，是人在为命运，和他们被剥夺的自由而哭诉，而诅咒。而那个发现自己最宝贵的珍宝——自由——被一种无形的力量从自己身边夺走而尽情哭诉和诅咒的人，其所根据的是经验，而且，也只能是经验而已。然而，谁要是只根据经验，谁若是受到严格的命令不许哭诉和诅咒的话，谁所应做的，就只能是“理解”。换句话说，即此人身上最后一丝遗迹，也许，甚至都称不上是什么遗迹，而不过是回忆（柏拉图所谓的 *ἀνάμνησις*）

即回忆之父也)，抑或（如果你们愿意的话）何妨称之为自由的理念——都被剥夺了。理性随身带来了第三种认识，即直觉认识，也就是这样一种能以自己的、不知从何落入它手中的权力，将纯经验及确定事实的判断，转变成普遍必然判断的能力：换言之，即使“现实的”，成为终极的和永恒不变的，并在永久无穷（*in saecula saeculorum*）方面，使其得到强化。

理性所具有的这样一种十分可怕的权力，究竟是从何而来的呢？理性究竟施了什么样的魔法，从而使得现实的成为必然的了呢？我认为，对这个问题，您在任何一位哲学家那里也都找不到答案。但我清楚地知道，人们正在竭尽其所能来回避这个问题。想要使思维更进一步几何学化（*more geometrico*）的斯宾诺莎，并未在用纯“神学”论据捍卫理性认识这一任务面前止步。他不仅把理性称之为我们身上的最好部分（*melior pars nostra*），而且，还称之为神的光（*lux divina*），甚至在一且必要的时候，敢于说出这样的话，此话的出处与其说在教义问答里，倒不如说是在哲学论文中；这句话，我已经引用过了，那就是——“侮辱理性之伟大的人能为自己建造什么圣坛”（“*quam aram sibi parare potest qui rationis majestatem laedit*”）。的确，斯宾诺莎已经别无出路可走了：在人得知三角形中，三内角之和等于其两个直角相加的地方，对于我们从未有过、将来也永远不会有意志自由以及哭诉诅咒在我们是受到严格禁止的这一点，一个人是会一无所知的，因而，这使我们确信，我们没有意志自由。同样，对于我们的哭诉和我们的诅咒，我们的恐惧和我们的绝望，注定永远无法推翻和摧毁知识所带来的“真的哲学”（*philosophiam veram*），并归还已经失去的自由。然而，既然如此，那么，对斯宾诺莎的“哲学的目的惟有真理，信仰的目的惟有服从和笃信”（*philosophiae enim scopus nihil est praeter veritatem, fidei autem nihil praeter oboedientiam et pietatem*）这一方才我们已经讨论过的、表面看来是如此无可争议、并以其无可争议性征服着人们的论点，就成为虚假和危险的自我劝诱了。而哲学，即只是在斯宾诺莎著作中才得到最完整、最彻底的表现的、由理解（*intelligere*）和第三种认识（*tertium genus cognitionis*）为其加冕的那一哲学，其实最不关心的，就是真理，它只寻求绝对服从和笃信上帝，而对后者，显然，为了排除对它自身的任何怀疑，它把它们强加在了信仰的头上。进而言之——我们便会重新走向路德——斯宾诺莎断言，《圣经》中的上帝绝对不想要人们学会如何认识自己的绝对属性，而只想摧毁其固执及根深蒂固的意志，而这也就是他为什么不采用

理由和根据，而诉诸于号角和电闪雷鸣的原因。可是，既然斯宾诺莎所信服的理由把他引向这样一个信念——即世上的一切都是由于必然性而发生的——注定使人遭受一个备受鄙视的、在两捆干草之间饿死的动物的命运的话，那么，这是否已经表明，使人的意志大受戕害的“理由”，绝不可能引导人走向真理了呢？是否表明它们非但无助于唤醒、反而会使人的即便不这样也已浑浑噩噩的思维更昏然欲睡了呢？而至于说如果连上帝也诉诸于号角和电闪雷鸣了的话，那也只是因为，非此无法让在嗜眠症中昏昏欲睡的、半死不活的人的灵魂，复归其本真的自由——亦即允许它摆脱绝对服从，把它从被理性驱赶出去的笃信宗教的死胡同里引领出来，从而使其得以接近真理了呢？神谕乃是能摧崖毁岩的铁锤——路德重复先知的话道——而也只有这样的“神谕”，才能摧毁理性深藏其中的深沟壁垒。而上帝的铁锤及使命，其意义也只在于摧毁此类要塞。要塞就是“自我满足”，就是不期待也不要求给自己以任何奖赏的“美德”，而它之所以如此，是因为它自身就是最高的奖赏、最大的幸福，以及苏格拉底在其第一及第二次化身时所曾向我们许诺的那一极乐，舍此无它。先知，使徒们以及路德本人的雷鸣，都指向由人类的智慧所树起的那座祭坛，“由于人充满了骄傲，所以，他往往会想像自己有所知，自己正确，自己圣洁，因此，就有必要用法律来约束他，以此而把他身上这种对自己公正的信心这头野兽杀死，因为，人身上的这头野兽一天不死，人就连一天也无法生活。”（“Quia homo superbit et somniat se sapere, se justum et sanctum esse, ideo opus est, ut lege humilietur, ut sic bestis ista; opinio justitiae, occidatur, qua non occisa non potest homo vivere”）^[36]路德在其全部著作中，所讲述的也无非是建立在知识所带来的真理之上的、能够摧毁人对其知识和公正的信任的、那把上帝之锤而已。在隔了一页之后，他以更大的力量和激情重申道：“因此，天主必须拥有能劈山开岩的强力之锤和熊熊大火，以便移山填海，也就是，以便制服那头凶悍、执拗的动物——傲慢，以便让已被粉碎为零的人，能对自己的力量、正义和事业感到绝望。”（“Oportet igitur Deum habere malleum fortem ad conterendas petras et ignem in medio coeli ardentem ad subvertendos montes hoc est ad comprimendam istam pertinacem et obstipam

[36] 出处不详。——原编者注

bestiam, praesumptionem, ut ista contusione homo in nihilum redactus desperet de suis viribus, justitia et operibus”)^[37] 如果我们把路德的话, 用斯宾诺莎的语言翻译出来, 那我们就不得不说: 不要去理解, 但要哭泣并仇恨 (non intelligere, sed lugere et detestari)。换言之, 失去自由的人, 由有思想之物 (res cogitans) 变成最可耻的驴子 (asinus turpissimus) 的人, 一旦根据自己的经验确证, 智者已向我们讲过无数次的那盏圣灯, 将把他带进怎样一个深渊中时, 便会与蛊惑他的那一势力, 试图进行一场无意义的、简直是疯狂的斗争。与自己本身的协调及与之相关的极乐, 和能在自己身上发现最高奖赏的那美德一样, 所有这些由认识树之果带来的“安慰”——如用《圣经》形象打个比方的话 (或不如称之为“理性”, 如用黑格尔哲学的用语) 的一切, 在我们的眼前, 其真实的本质突然之间尽现无余了: 所有这一切, 其所带来的, 不是什么永恒的拯救, 而是永恒的灭亡。而受到哲学家们严厉禁止的“笑和恨” (lugere et detestari), 乃是对它们的第一个回答, 它所证实的, 首先是: 在人身上, 毕竟还是有一些生命遗迹给保留下来了。人于是便开始发出呼吁, 要求上帝那把大锤朝自己身上砸, 他开始欢欣鼓舞地欢迎天国的雷鸣、电闪和

[37] 马丁·路德:《〈加拉太书〉注释》3: 19。还可参阅:“他〔上帝〕是万能的, 是从虚无中创造出万物的造物主。然而, 却有一个凶神恶煞一般的怪物——以为自己合乎正义、不愿当一个罪人、不洁者、贪婪者和受谴责者, 而愿当一个正义者和圣徒的自负心, 不允许他去从事自己这件重要的事业。因此, 上帝才必须诉诸于法律这把铁锤, 为的是能把这头怪物连同它的自信、智慧、正义感和统治权打烂、敲碎、击为齑粉、变成虚无, 好让它知道, 由于它在他身上所留下的恶, 它已经被打死, 并受到了诅咒。”(同上:“Est enim (Deus) creator omnipotens ex nihilo faciens omnia. Ad hoc autem suum naturale et proprium opus non sinit eumpervenire nocentissima pestis illa, opinio justitia, quae non vult esse peccatrix, immunda, misera et damnata, sed justa, sancta, etc. Ideo oportet Deum adhibere malleum istum, legem scilicet, quae frangat, contundat, conterat et prorsus ad nihilum redigat hanc belluam cum sua vana fiducia, sapientia...”) (A·E·舍斯托娃译本, 参阅《只凭信仰》, 254)。在谈及铁锤——法律时, 路德指的是耶利米的这段话: 耶和华说: “我的话岂不像它, 又像能打碎磐石的大锤?” (《圣经·旧约·耶利米书》23: 29)。路德同样也是这样解释使徒的话的: “律法本是叫人知罪” (《新约·罗马书》3: 20)。还可参阅: “……既然人很快便会相信, 毕竟还可以为拯救自己而做点什么的, 那他就会处于自信心中, 并不会对自己彻底绝望。”(路德:《论受奴役的意志》, 见同上书, 第329页)——原编者注

号角之声。要知道，只有能摧山毁岳的天国的雷鸣，才能杀死“傲慢——这头怙恶不悛、执拗顽强的动物”——它一旦占有了人的灵魂，便会把它带到内心平静（*aequo animo aequo animo*）的地步，让人情愿承受命运所能带给他的一切苦难，并教人把自己这种承受命运中的一切苦难的能力，当作自己最大的幸福。

凡是苏格拉底于其第一次及第二次化身时视之为人的拯救之途的地方，路德看到的，却只有人的毁灭。理解包括第三种认识，只能把人交到人的那位最凶恶、最不可调和的敌人的手中。对于那些只受理性支配的人来说，既然自由已然丧失，那也就是永久的丧失了，而留给他的所有的一切，就只是如何教会自己和他人，把必然视为最好的结局。必须认为自己即便是在法拉利公牛的肚子里也是极端快乐的；必须饿死在两捆干草之间，同样，还必须抱着这样的认识，即：是法律在主宰着这个世界，任何人都注定无所逃于法律。理性正在贪婪地追求着普遍必然真理，而人也应把理性视为自己身上“较好的部分”，并在一切方面服从理性，在同一类普遍必然性真理中，寻找并取得自己的幸福，而如果上帝理念和不朽理念，在距人同等距离之外，也在召唤人走向它自身的话，那人也不会向它们转过身去的：因为人不能自由地做出决定，他也知道，他的决定不归他掌握，而是会去往全能的命运教会人以内心平静地对待和忍受（*aequo animo ferre et expectare utramque faciem*）的必然性将把他带去的地方。所有这一切，路德不但知道，而且，也和第一次和第二次化身中的苏格拉底一样，亲眼看到了。而且，正如我们都还记得的那样，他还讨论了被奴役的意志的问题。但他的学说（*docet*）却是另一副样子。更明确地说：他的《论受奴役的意志》引他走向对一切“学说”，因而，也包括充当一切学说之来源的理性的仇视。他把服从和笃信（*oboedientiae et pietatis*）这样的赞美之词留给哲学，而把自己的全部心计用于与必然性理念的斗争。上帝的大锤，在路德那里，不是在敲打怪物（*bellua*）或顽固不驯的怪物（*bestia obstinax*）。正是由于有了后者，人才相信，只要他在道德上能够不断地完善自我，他就能达到不再要求给自己以任何奖赏的那一美德，因为这种美德本身就是极乐，或像他本人所说的那样：“人以其傲慢而想像自己神圣而又公正”。人的公正和极乐不可能凭着自己的力量而转向无论上帝还是不朽，因为理性束缚了人的意志并强迫他前往必然性引导他去的地方，而那地方，在他看来，却是人最大的堕落和原罪。因而，在他看来，我们的全

部思维所建基于其上的法则和规律性理念，也同样是一种最令人厌恶的迷误。^[38]真理的源泉出现在人类理性最意想不到的地方。在那里，还能找到已被人们用哲学的极乐置换了的善。路德把这一源泉称之为信仰——而我们认为，姑且称之为信仰也未尝不可，哪怕仅仅是为了以此表明，除苏格拉底所曾告诉给我们的以外，兴许还会有别的、与此不同的真理的来源；表明真理一点儿都不像亚里士多德、斯宾诺莎和康德式的“普遍必然判断”：表明真理与必然性无任何共同之处。“没有什么东西像法则和理性那样适与信仰相对立的了，而且，不花费大力气和大量的劳动，就想克服它们是不可能的，但尽管如此，如果你想获得拯救的话，仍必须克服它们不可。因此，当法则使你良心不安时……你要这样做，即似乎你根本从来就没有听说过什么法则不法则的，而是像处于黑暗之中，那里面既没有法则，也没有理性之光照耀你，有的只是信仰之谜……福音书就是这样引导着我们在理性和法则的光照之外和之上，于没有理性也没有法则信仰的黑暗王国里摸索的。当摩西于山顶之上与上帝面对面地交谈时，他不知道什么是法律，也不曾制订和应用法律；而当他从山顶下来之后，他却成了一位立法者，并且开始通过它来管理人民。因此，不妨让良心摆脱法律的桎梏，而让肉体去服从法律好了。”（“*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 perterrebit lege... sic te geras, quasi nunquam de lege quidquam audieris, sed ascendas in tenebras ubi nec lex nec ratio lucet, sed solum enigma fidei... Ita ultra et supra lucem legis et rationis ducit nos evangelium in tenebras fidei, ubi lex et ratio nihil habent negotii. Moses in*

[38] 使徒保罗在致罗马人和加拉太人的信函中，将新精神的神赐予旧约中以撒的立法对立了起来，而路德则根据这些信函，把自己对天主教会“形式主义”和“立法行为”的抗议写进了这一传统中。可参阅《论受奴役的意志》一书中对伊里拉和教会的直接比较。舍斯托夫站在路德的立场上，强调指出这种“立法行为”导源于雅典，指出这恰恰就是本体论理性主义及与其相关的理性伦理学——其最完善的典范，在舍斯托夫看来，就是斯宾诺莎的《伦理学》（“斯宾诺莎杀死了上帝……”）——的形而上学传统。“作为中世纪一位有形和无形的圣经阐释者，亚里士多德完成了自己的功业，斯宾诺莎现象即其哲学指导的一个结果。”（《克尔凯郭尔与存在主义哲学》，“书籍之家”和“现代人札记”出版社，巴黎，1939年版，第187页）——原编者注

monte existens, ubi facie ad faciem cum Deo loquitur, non habet, non condit, non administrat legem, descendens vero de monte legislator est, et populum lege gubernat. Sic conscientia libera sit a lege, corpus autem oboediat legi”）〔39〕

如我们所见，苏格拉底和斯宾诺莎将其作为我们身上最好的部分（pars melior nostra）和神的光（lux divina）大事颂扬的东西，在路德看来，却不过是若不杀死它人就不能活的怪物（bellua, qua non occisa, non potest homo vivere）而已。当摩西从山顶上与真理面对面相觑时，束缚其意识的锁链当即便从他身上抖落了下去，于是，他得到了世上最贵重的礼物——自由。而当他从山上下来而与人们混同在一起时，却再次落入法则的规范之中，并和苏格拉底及斯宾诺莎一样，觉得法则就是植根于存在之本质自身之中的、永恒的和颠扑不破的、我们始终都在谈论着的普遍必然真理。而如此这般的“变形”是“理性”所无法理解的。理性深信，法则对于无论是站在山顶还是下到低谷中的人来说，都是法则，其统治权和全能性决不会因此而有丝毫损益。路德一头扎进“信仰”这一黑暗王国和无底深渊中，指望在那里能找到一种足以支持他与智者们对之顶礼膜拜的那头怪物继续斗争的力量。或更确切地说，他灵魂里的斗争已经达到极端紧张的地步，以致他不复预先估量、计算、权衡、适应、测量和估摸什么了。曾经被斯宾诺莎如此鄙视地谈论过的上帝之链——电闪雷鸣和号角之声，唤醒了路德心中早已被理性的魔力蛊惑得昏昏欲睡的哭，笑和恨（ridere, lugere et detestari）。他甚至都忘掉了他曾在其统治之下生活了那么多年的服从（oboedientiam）和笃信（pietatem）——要知道他曾经当过僧侣，而且，他所发过的、要服从善并为善服务的庄重誓言，丝毫不比充斥于斯宾诺莎书中的誓言少——他能记住的，就只有一点，那就是必须扼死这一可恶的若不杀死它人就不能活的怪物（bellua, qua non occisa, homo non potest vivere）。究竟哪条道路通向真理呢？是走教人绝对服从和笃信宗教的、把人引到必然性王国的理性之路呢，还是走已宣告要与必然性进行一场殊死搏斗的“信仰”之路呢？我们已经发现了隐藏在苏格拉底的自主道德和理性下面的那头法拉利公牛，而斯宾诺莎的以永恒性为标志（sub specie aeternitatis）也同样就在我们的眼皮底下，把人从有思想之物（res cogitans）

〔39〕 马丁·路德：《〈加拉太书〉注释》2：13。——原编者注

变成了最可耻的驴子 (*asinus turpissimus*)。也许，路德的雷鸣及他那从哭泣和绝望中产生的勇气，能给人们以全然不同的某种东西，而从“信仰的黑暗王国里”，给知识以信任的人将重获已然丧失掉的自由？

九

人们一般以为，整个德国唯心主义哲学都来自路德。这种观点究竟是如何形成的——这的确很难说。看来像是这样，即哲学史家们被“易于理解”而又简简单单的三段论法给迷惑住了。德国唯心主义的所有代表人物——康德、费希特、谢林、黑格尔——都是路德的信徒：所以 (*ergo*)，德国唯心主义，来自路德。但是，我们只需回想一下，黑格尔是如何谈论堕入罪恶的传说的；抑或康德的那句名言：“你应该，因此，你能够”；抑或谢林那篇《论人类自由的本质》名文（甚至只读一下上文中我从此文中摘录的那段引文）；抑或费希特的道德唯心主义，就足以确信，路德绕过了德国哲学思想界，甚至未曾涉及其中任何一个问题。“你应该，因此，你能够”——康德如是说，而与此同时，路德的整个学说，却是建立在这样一个对立观点之上：你应该可你毕竟还是不能。之所以赋予人以法则，不是为了用它来领导和指挥人，而是为了向人揭示和表明他的无助和无能：法律在惩罚、恐吓和宣判 (*lex accusat, perterrefacit et condemnat*)。人在堕入罪恶以后既失去了意志自由，也失去了思维自由：他去的地方非他所愿去，他把海市蜃楼和幻想臆测当作了真理。在路德生前，无论是学问渊博的伊拉斯谟还是靠圣经培养起来的天主教神学家，同样都觉得他的学说疯疯癫癫、不可接受。按照路德的学说，上帝乃在善恶与真假的彼岸。哲学甚至包括神学又怎么能与这样的观点平安相处呢？而其中又以哲学为甚。黑格尔所说的，也正是他的前人们——康德、费希特和谢林——所曾想过的：蛇并没有骗人，苏格拉底不过是重蹈了亚当的覆辙，认识树上的果实成了所有未来时代哲学的一个原则。

弗里德里希·尼采是惟一的例外。只有他一个人把苏格拉底视为一个堕落者。苏格拉底“似乎是一个医生、一个拯救者。还有没有必要指出他对（绝对理性）的信仰中所包含的错误呢？——哲学家和道德家以为，他们与颓废作战，这乃是一种自欺。摆脱颓废是他们力所不能及的：他们所

选择的救援手段本身也仅是颓废的一种表现——他们改变颓废的表现，却没有消除颓废本身”〔40〕。人必须克服本能——这是颓废的公式。“只要生命上升，幸福便与本能相等。”此外，还有：“自柏拉图以来的希腊哲学家的道德主义是有病理学根源的；他们对辩证法的重视也是如此。（理性 = 美德 = 幸福）仅仅意味着：人们必须仿效苏格拉底，制造一个永恒的白昼——理性的白昼——以对抗黑暗的欲望。无论如何必须理智、清醒、明白，向本能和无意识让步会导致崩溃。”〔41〕总之，尼采对路德是毫不怜惜的，他不止一次称路德是一个粗野不文明的农夫，等等。但在尼采死后留下的手稿中，我们却能读到这样的话：“路德的语言和诗体圣经构成了近代德国诗歌的基础，而这是我的一个发现。”〔42〕的确，尼采是首先关注路德和《圣经》的一位德国哲学家。这一点，仅从我在上文引用的关于苏格拉底的那段引文所自的那部作品的副标题——怎样用铁锤作哲学思考（*Wie man mit dem Hammer philosophiert*）——中即可看出，这标题无疑散发着路德和圣经的气息。我们都还记得，在路德及先知们的笔下，频频出现有关上帝之锤的文字。而且，尼采有关苏格拉底的全部思考，也都是路德论堕落者的话的一种重复。堕落者完全处于与其敌对的势力的掌握之下，因而已经不可能为拯救自己而做任何事。尼采心目中的苏格拉底乃是这般境遇：他的斗争进行得越是紧张、顽强而又可怕，他走向灭亡的前途便越是确定无疑。苏格拉底失去了自由，不是他（如他以为的那样）在选择：而是他被吸引、被裹挟，而他甚至对自由已弃他而去这一点不曾有过丝毫怀疑。苏格拉底向理性和善走去——和那位初人一样，他向认识之树伸了手，可是，在他期待更新和生命的地方，他找到的却是腐朽和死亡。而路德那雷鸣般的话语，其意正在于此：“人之信任自己的功业，正如同一个

〔40〕 尼采：《偶像的黄昏》，周国平译，湖南人民出版社，1987年版，第20页。——中译注

〔41〕 同上，第20页。——中译注

〔42〕 出处不详。可参阅：“……《圣经》迄今为止仍是一部优秀的德文书。除《圣经》和路德以外，其余所有的一切都不过是（文献）——即一种不是在德国本土生长的、因而不能像《圣经》一样在德国人的心中扎根的东西。”（尼采：《在善与恶的彼岸》）有关尼采是如何谈论路德的“农夫”性格的，可参阅俄文版《尼采全集》，第2卷，第280、512、679页。——原编者注

四肢瘫痪的病人祈求创造奇迹的神恩一样。”（“oportet enim hominem suis operibus diffidere et velut paralyticum, remissis manibus et pedibus gratiam operum artificem implorare”）〔43〕其“法则”和《论受奴役的意志》学说的意义亦正在于此。和尼采的经验一样，路德的“经验”与人们在经验中习惯性的发现，绝少吻合之处，以致他们觉得这经验虚幻不定，像是来自某个异样的、与我们格格不入的世界。而有过此类体验的，决不仅仅是路德和尼采。在克尔凯郭尔的《肉中刺》（*Pfahl im Fleische*）中，我们能找到证实同样经验的文字：“必须跑得比从前任何时候都快，可你却感到，你的脚钉在原地连一步也动不了：只要能赢得哪怕是短短的一秒钟，你情愿丢掉世上的一切——而你却又明白，这一秒钟是买不来的，你的任何必须及任何愿望，都无人搭理。”〔44〕所有这一切在很大程度上已经超出了我们人的视野，以致我们觉得它似乎已经越出了人类可能有的现实关怀的范围。假如说在堕落之后，我们的意志已是如此之软弱，以致我们无力采取任何行动以自救——要知道尼采并没有向自己隐瞒他是和苏格拉底一样的堕落者的呀——而不得不举手投降、放弃斗争，走向笃定无疑的灭亡之途的话，那还有什么关怀可言呢！一切关怀全告终结，剩下的，就只有冷眼旁观而已了。此外，还有就是要永远放弃哭，笑和仇恨（*ridere, lugere et detestari*），而学会把理解当作最大的幸福了。在路德那里，所剩下的，还有他所谓的祈求创造奇迹的神恩（*gratiam operum artificem implorare*）。而在尼采那里——如根据他在其著作中的讲述来判断的话——祈祷，和路德向之祈祷的那人一样，已然不复存在了。当无人听你的怨诉时，你向谁去祈祷呢？当知识所能带来的“普遍必然性真理”乃是没有上帝，或如尼采所说，上帝死了时，你又当怎么向上帝呼告呢？

然而，奇怪的是，在尼采那里，亦如在路德那里一样，堕入深渊的成

〔43〕 出处不详。——原编者注

〔44〕 舍斯托夫的这段引文出自《肉中刺》（*Kierkegaard S. Der Pfahl im Fleisch* Innsbruck, 1922）。在《克尔凯郭尔与存在主义哲学》一书中，舍斯托夫全文引用了这一段落：“当你感到害怕，时间过得却很慢；而当你怕得要命时，就连每一秒钟都变得那么迟缓；而当你怕得要死、怕得失魂落魄时，时间反倒似乎彻底停滞了。你想尽可能逃得更快一些——可你却连一步也迈不动，为了能赢得哪怕是短暂的一秒钟，你恨不得丢掉世上所有的一切——而到这时你才弄清楚，原来这一秒钟是买不来的，因为这不取决于某人的意志或跑步的能力，而取决于上帝的仁慈。”——原编者注

分，同样先现于崭新的顿悟。尼采，当他感到，苏格拉底的“智慧”仅只表明他的“堕落”；感到人犹如中了眼镜王蛇之毒的鸟儿一样，已经不是自己在走，而是被一种不可理喻的力量裹挟着，违心地向着毁灭精神和肉体的可怕深渊降落时，在他眼前，突然间，如电光石火一般，一种不仅与他本人，而且，也与我们的整个思维方式全然格格不入的、永恒轮回的思想，倏忽一闪^[45]：尼采认为永恒轮回思想是“思维的制高点”。就好像他和摩西一样，被突然带到了他“与上帝面对面交谈”（*facie ad faciem cum Deo loquitur*）的高山顶上。他突然确信，在那里——当他与创世之谜面面相觑时——“法则和理性一无所用”（*lex et ratio nihil habet negotii*），于是，他开始大谈权力意志、主人的道德及他在“善与恶的彼岸”所发现的一切。我要重申的是，尼采不仅把苏格拉底，而且，还把他自己也看作是一个颓废者。理性道德的法则和他的全部精神实体融合到一起了。在他看来，要想把它们从自己身上抽出来而又不戕害灵魂，犹如想把人的骨骼抽出来而不杀死人的躯体一样不可能。他和我们大家一样，认为它们表现了我们的本质自身：在善与恶及真理的彼岸，栖息的就只有空洞可怕、毁灭万物的虚无。在那里可以而且必须寻找注定能把人从灭亡中拯救回来的强权、力量及统治权。路德的只凭信仰（*sola fide*）把他引向那人，对此人，他曾经说过：“因为他——全能的上帝，是以虚无中创生万物的”（“*est enim Deus omnipotens ex nihilo omnia creans*”）。然而，如此一来，则尼采的《权力意志》是否不过是用另外的词句表达了路德的《只凭信仰》呢？路德所依靠的，是《圣经》、先知和使徒们的权威。但尼采则不然，当他对西奈高峰的追求产生之时，《圣经》在他眼中已然失去任何威信。相反，所有对尼采尚且保

[45] 在《瞧，这个人！》（*Ecce Homo*）中，有关《查拉图斯特拉如是说》一书构思的产生，尼采这样写道：“这部著作的宗旨是关于永恒轮回的思想，也就是人所能达到的最高肯定公式——它成形于1881年8月间，我把它写在一张纸上，下款题词：‘距人和时间彼岸的6000’。那天，我穿过西尔瓦波拉纳湖边的林带在距苏尔莱不远的一块金字塔般兀立的岩石旁停住脚步。就在这个当儿，这一思想在我心中油然而生。”（尼采：《瞧，这个人！》，见《权力意志——重估一切价值的尝试》，商务印书馆，1993年版，第72页——中译注）尼采的传记作家讲述了“当这一思想的全部深刻性在他的心中油然而生的那一刻，尼采激动万分，他抑制不住地哭了起来，并且，随后过了好久还止不住涕泗横流。”（*И·加列维*：《弗里德里希·尼采传》，圣彼得堡，莫斯科，1911年版，第196页）——原编者注

有无论怎样威望的一切，都在专横地告诉他，权力意志乃是发疯的边缘，对于思想者来说，除苏格拉底和斯宾诺莎给我们带来的极乐以外，没有别的拯救之途和别的避难之所。有关这一点，他在危机过后当即写作的最初一部论著中，已经做了足够详尽的叙述。可仍然还是有一种极其神秘的力量，把他从认识树旁给推开了。该如何称呼这种力量呢？在对我们有意义的现存语词中间，是否有专门指称它的名词呢？让我们等一等再回答这个问题。不妨让我们先来听一听，关于它，尼采自己是怎么说的吧：“啊，请把疯狂送给我吧，天人们呵！送我以疯狂，好让我本人，最终，能够信任我自己，请送我以疯狂和抽搐，乍然一现的光明和乍然一现的黑暗，请把我抛在尚没有一个人曾经体验过的冷和热之中，用神秘莫测的嘈杂噪音和幽灵幻象来恐吓我吧，请强迫我嘶叫、尖叫，并像一匹动物那样爬来爬去吧；只要能让我找到自信。疑惑在吞噬着我。我杀死了法律，因为它像一个活人害怕死尸一样令我害怕：如果我不能比法律更多的话——我就是人们当中最无权的人。在我身上滋生的新精神，如果非来自于您的话，又会是从何而来的呢？请向我证实我杀了您——仅用疯狂即足以向我证实这一点了。”这段引文出自尼采的《曙光》（*Morgenrote*）（сTp. 23, аф.14, 结尾）^[46]，是尼采在其公认的存在主义创作时期中写下的文字。然而，实际上这只不过是在重复我们已从路德那里听到过的论法律的话罢了——路德的原话兴许比这还要更尖锐、激烈。正如我业已指出过的，路德毕竟还可以引圣经权威为据。他公然承认：“如果不是因为保罗先前早已这样做过的话，我大约还不敢如此称呼法律，而把它视为对上帝最大的亵渎的。”（“nec ego ausim ita legem appellare, sed putarem esse summam blasphemiam in Deum, nisi Paulus prius hoc fecisset”）^[47]而尼采却无人可以凭靠：他被完全呈现在自己本人及自己的“疯狂”面前。一个在黑格尔那里受过教育、被黑格尔灌输了圣经中那条蛇的智慧的现代人，在聆听或是阅读路德的话时，一想到所有这一切，都不过是一个已经脱掉了袈裟、却无法摆脱无名恐惧和空洞偏见的中世纪僧侣的幻象而已时，心里便会得到几分慰藉。然而，要知道尼采却从未当过僧侣，而他所受到的教育，在当

[46] 按：舍斯托夫引文有误。这里实指 φρ.12。可比较俄文译本《弗·尼采·朝霞·对道德偏见的思考》，斯维尔德洛夫斯克，1991年，第14页。——原编者注

[47] 参阅《只凭信仰》，第238页。——原编者注

代也是最高的呀。其次，路德论述“法律”的所有话，其所针对的，主要也就是那些僧侣们，想当初当他们读路德著作时，他们的血液凝固了，他们头上的毛发根根直立。他们的整个人生便是建立在上帝不会拒绝给尽其所能者以神恩（*facienti quod in se est Deus non denegat gratiam*）这一信念上的。路德说的是 *infallibiliter dat gratiam*，即（上帝）在颁赐神恩上是不会有误的；而且，路德整个来自于他的这样一个最深刻的信念，即堕落者越是去拯救自我，其走向灭亡的前景（如尼采笔下的苏格拉底那样）便越是笃定无疑，只有那个手脚无力地（*remissis manibus et pedibus*）把自己完全交给处于受路德和理性制约的一切法律彼岸的上帝的意志的人，才可与闻终极真理。这是无可争议的：就其严酷性和严峻性而言，路德有关人的评价的学说，超过了最无情的人类精神以往所能为自己设想的一切方案。而圣经中的上帝，如果他确如路德对他的描写那样，便只配——其实，正如路德本人已经多次指出过的那样——得到永久的仇恨，而非爱戴。而若从当代观点看，则这样的反驳——即僧侣们断言，上帝不会拒绝给尽其所能者以神恩——更是毁灭性的。路德曾大声疾呼，人不应当信任自己的事业，而应当祈求创造事业的恩典（*oportet ergo hominem suis operibus diffidere et gratiam implorare*）^{〔48〕}。但无论是僧侣还是路德，其所谈的，都是非存在物：宇宙间任何地方都没有上帝，也没有他所恩赐的神恩，所有现实的存在，都是在路德的思想甚至都未曾涉及的领域里进行的。因此，人的任务是清楚了解自己的生存

〔48〕 路德对法律的使命和意义做了如下描述：“就这样，在最后审判日面前，世界理应充斥着骇人的、恐怖的黑暗和迷误。因此，有谁如果可以的话不妨让他明白这样一个道理，即按照基督教神学，法律并非本着正义辩护，而是在创造相反的东西：亦即，它让我们睁开双眼并向我们表明，我们是谁，它吓唬我们，并不仅向我们揭露罪恶和神恩，而且，还令罪恶更形昭著、更形强大：以前曾是轻微的、小小不言的罪孽，在法律的照耀下，会变得重大。这样一来，人便开始仇恨法律，逃避法律，并痛恨制订了法律的上帝本人。这并不意味着通过法律而成为义人——对此，理性自身是会承认的——而意味着两次违法犯罪。首先，一个人如果厌恶法律、行动违反法律的话，他就不会接受法律。其次，谁若是成了法律最凶恶的对头和仇恨者，谁就会产生这么一个愿望，那就是既没有法律，也没有制订法律的上帝——尽管他是最大的幸福——的存在。”（马丁·路德：《〈加拉太书〉注释》3：19）参阅：《只凭信仰》，第252页。——原编者注

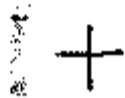
条件并适应之，以使其需求和愿望能够尽可能地得到满足。当然，生活中是有许多可怕之事——但智慧教导我们不要要求不可能之事。当苏格拉底以其好人不会做任何坏事的论点揭示了那头法拉利公牛时，他是对的。而当斯宾诺莎在其最可耻的驴子 (*asinus turpissimus*) 之上，树立起辉煌巍峨的、带有幸福是美德本身 (*beatitudo est ipsa virtus*) 题词的道德祭坛时，他也是对的。而如果我们敢于一无保留地说的话，那么，亚里士多德和黑格尔，比其他所有人都更正确、更富于远见：最大的幸福 (*μεγιστον αγαθον*) 须以一定最低量生活福利为前提，而只有那些有技巧和决心使自己能远离法拉利公牛们和最可耻的驴子令人类的想像力大受惊恐的生存领域的人，才能问津洞察的极乐。

当然，所有这一切，都是路德和尼采所熟知的，但是，他们所有那些雷鸣般的话语，也恰好正是针对这一傲慢 (*praesumptionem*)，针对“这头顽固而又执拗的以为自己理智、公正而又神圣的动物的” (*pertinacem et obstinam bestiam quae somniat se sapere, se justum et sanctum esse*)；他们在对自己的“知识”和“道德”的信仰中，感到了人的“堕落”。当尼采声称：“我国学者的自由思想在我眼中不啻是胡闹，他们在此类问题上缺乏我所具有的激情和痛苦。”^[49]（此乃对路德不杀死它人就不能活的怪物 [*bellua, qua non occisa, homo non potest vivere*] 主题的一个变体）时，——这是对通常被我们称之为自由而又客观的研究，对斯宾诺莎及其真的哲学 (*philosophiam veram*) 一语所指的东西，以及苏格拉底誉之为普遍必然性真理的一个驳斥。难道可以把痛苦（尽管是无穷的）或激情——尽管是巨大的和无以遏止的——与普遍必然真理相对立吗？而要是这样的话，又该到哪儿去寻找对这一问题的答案呢？到经验中去吗？可我们不是已然确信，经验既无法提供真的哲学 (*philosophiam veram*)，也无法提供普遍必然真理了吗。经验所能带来的，就只是“信念”而已，可信念是无法赢得尼采的认可的呀，尼采写道：“任何哲学中，都曾有过一个时刻，那时信念走上舞台，或用古老的神秘论语言说，‘来了一头强壮而又漂亮的驴’ (*adventavit asinus pulcher et fortissimus*)。”^[50] 又是驴子 (*asinus*)，而且，看起来，它就是我们在斯宾诺

[49] 按：出处不详。——原编者注

[50] 见尼采：《在善与恶的彼岸》，单行本，1，论哲学家的偏见，第268页。——原编者注

莎那里已经碰到过的那头驴，同时也是苏格拉底的“嘲讽”由来所自的那头驴。然而，这头驴却握有那么大的权力，以致连最勇敢无畏的大脑，也须向它鞠躬致敬。我们都还记得康德的“理性贪婪地追求普遍和必然真理”，还记得亚里士多德有关同一题目的思考。而究竟是谁向人们灌输了“这一信念”，由于它，经验变成了知识的？为什么知识会成为这个世界中一个不分青红皂白的主宰？无论我们如何回答这一问题，有一点是确定无疑的：靠那些论据和反驳，是无法与它斗争的。它超然于任何反驳，亦与任何反驳有关，它自己就能为自己替换一个个论据。因此，能与之相抗衡的，便只有“激情”、仇恨，想要不惜任何代价与之摆脱干系的无穷欲望。路德的神的大锤（*Malleus Dei*）及尼采的怎样用大锤进行哲学思考（*Wie man mit dem Hammer philosophiert*）其意盖在于此。否则，便不可能分散这股洪水的蛊惑力和统治权。上帝知道，该如何、在何时并从何方，人类被他所掌握了……



和尼采一样，路德恐惧地发现，在苏格拉底和斯宾诺莎发现其最后的、惟一可能的慰藉之处，一个永恒灭亡的无底深渊向人张开了它的巨口。路德写道：“上帝……万能的造物主，从虚无中创生万有……但是，歹毒的黑死病，不愿成为罪人、不洁者、贪婪之徒和受谴责者，而愿成为公正者和圣徒的自以为是之傲慢之心，不让他从事自己这一重要的事业。因此，上帝才被迫运用铁锤亦即法律这把武器，它能摧毁、击碎岩石，把这头怪物连同它的自信心、智慧、正义感和统治权，转变成虚无。”（“*Deus est …creator omnipotens ex nihilo faciens omnia…Ad hoc autem suum naturale et proprium opus non sinit eum pervenire nocentissima pestis illa, opinio justitiae, quae non vult esse peccatrix, immunda, misera et damnata sed justa et sancta esse. Ideo oportet Deum adhibere malleum istum, legem scilicet, quae frangat, contundat, conterat et prorsus ad nihilum redigat hanc belluam cum sua vana fiducia, sapientia justitia, potentia etc…*”）似乎是在相隔百年之后响应路德的号召一般，尼采以不亚于此的、迹近于迷狂般的激情，感叹道：“人是造物主和造物主的统一体：人身上有材料、碎片、粘土、胶泥、荒谬、混沌；但人身上也有造物主、雕塑家、铁锤的硬度、神性观察家和第七天——您

是否理解这是矛盾呢？您是否理解，您的怜悯只与‘人身上的造物’有关，只与应予形成、折断、铸造、拆掉、烧掉、锻冶、清理的东西有关——总之，与由于必然性而痛苦并且也应该痛苦的东西有关呢？”（《在善与恶的彼岸》，§22：“Im Menschen ist Geschopf und Schopfer vereint: im Menschen ist Stoff, Bruchstück, Überfluss, Lehm, Kot, Unsinn, Chaos; aber im Menschen ist auch Schopfer, Bildner, Hammer-Harte, Zuschauer-Gottlichkeit und siebenter Tag-versteht ihm diesen Gegensatz? Und das euer Mitleid dem ‘Geschopf im Menschen’ gilt, dem was geformt, gebrochen geschmiedet gerissen, gebrannt, gegluht, gelautert werden muss-dem was notwendig leiden muss und leiden soll?”）不光尼采那充满激情的话语，也不光他话语的语调和性质，而且，就连其话语中所包含的思想，都不过是在重弹我们从路德那里听来的老调，至于路德，更不用说，他也是从先知们那里听来的。他们所说的一切，都贯穿着一个愿望、一种追求和一个思想：神是万能的造物主（*Deus est creator omnipotens*）；而在尼采，则是权力意志。此二人都向他，向全能的造物主奔去，毫不留情和怜悯地拆毁前进路上所碰到的障碍。路德尝云：打烂、敲碎并彻底消灭（*frangere, contundere, prorsus ad nihil redigere*）；尼采也不甘其后，他同样也在把恰恰是前此人们所最为珍视、最为看重和热爱、并对之顶礼膜拜的东西——拆毁、打烂、粉碎，并将其变成虚无。站在苏格拉底和斯宾诺莎设立的祭坛之上，他们似乎觉得若不杀死怪物人就不能活（*belua nocentissima, qua non occisa, homo non potest vivere*）……这究竟是怎么回事，尼采和路德居然会在人间最大的智者、义人和圣徒发现神灵并向之祈祷的地方，发现怪物了呢？苏格拉底的 *summum bonum*，以及充当其神圣和正直之本的“知识”，在路德眼里，究竟是如何变成自以为是的正义（*opinio justitiae*），变成罪孽、耻辱和死亡的呢？我们不应欺骗自己：路德和尼采的雷鸣是针对苏格拉底和斯宾诺莎的神灵而发的。路德每迈一步都要诅咒苏格拉底的善和苏格拉底的真理，而斯宾诺莎则坚信，如我们都还记得的那样，谁侮辱理性，谁将被剥夺祈祷权，所有祭坛都将向他关闭。有人会说，路德那里好歹还有从虚无中创生万有的全能的上帝（*Deus omnipotens ex nihilo faciens omnia*），而尼采却彻底把上帝给摒弃了。实情的确如此——于是，我们便开始面对最大的一个难题。方才我已经说过，路德的全能的造物主到了尼采那里，却变成了他把它与苏格拉底的“善”相对立的权力意志了。苏格拉底的道德是一个堕

落者论拯救之路的一种学说，而堕落者——《圣经》和尼采都告诉我说——是一个被判死刑的人，而这种死刑，其可怕的程度恐怕就连最热狂的幻想也无法想像：死刑犯会从有思想之物（*res cogitans*）变成最可耻的驴子（*asinus turpissimus*），并将饿死在两捆干草之间，因此他的意志已被束缚，而他甚至都不能依着自己的意愿稍稍活动一下某个肢体，就连最细微的动作也不能做。在某个瞬间，他也许也会想起，某地有或曾经有过一种“权力”，它可以驱散蛊惑住他的那一魔力。可他却无法把脸转向它。他“贪婪地追求”知识，追求普遍必然真理。但是，他所指望的，或更确切地说，他被迫不得不指望的“知识”，并不能于他有任何帮助。知识非但不能驱散蛊惑住他的魔力，反而自己就在制造那种魔力。苏格拉底是个堕落者，斯宾诺莎是个堕落者，可要知道，就连尼采，和我们大家——亚当的后代——一样，何尝不也是个堕落者呢？在恩加丁 6000 尺的高山顶上，后来被他称之为“永恒轮回”的思想造访了尼采，而他，和我们当中任何一个假如处在他的位置上都会那么做的那样，把自己的“发现”当作对理性的颂扬。他想要对它进行一番检验，确证其真理性，将它变成为知识。其他所谓的“重估一切价值”，及“权力意志”，“在善恶的彼岸”，甚至“主人的道德”，也都被他派了同一用场。而，理所必至的是，在审判和检验之后，他又回来了，不过两手空空，随身带回来的，就只有苏格拉底——斯宾诺莎的“美德”。可要知道，甚至就连摩西，当他在西奈山顶之时，也可以与造物主面对面地交谈。而当他下得山来，身在低谷时，曾向他显现的真理已然变成法律了。柏拉图尝言：“宇宙的造物主和创世者是难得一见的，至于向人们显现它，则更是不可能的。”因此，我们必须认为，尼采有关“永恒轮回”的思想——据他本人多次坦承，他赋有将这一思想通告全世界的使命——几乎什么都没说，而他所说的，仅足以证明，他注定无法把这一思想通告给世人，而且，他非但未能把这一思想带给世间，反而，只带了一种与之截然不同、甚至相反的东西。据我所知，他只在《在善与恶的彼岸》（*Jenseits von Gut und Bose*）中，得以为这一思想找到足够等值的表达方式，但这却是绝无仅有的一次。“‘这是我完成的’，我的记忆对我如是所云。‘这是我无法完成的’，我的骄傲在说。——而骄傲，是不可战胜的。最后，还是记忆做了让步。”在这一段以人的标尺衡量几近无意义的话语里，必定可以找到对尼采创作时内心斗争的解释。记忆，亦即在思维中得到精确再现的现实对人说：“你完成了，有过这事”。“这是

我无法完成的，这样的事从未有过”——被尼采并不完全确切地将其称之为“骄傲”的东西这样回答道。在另一个场合，当尼采与侏儒说罢永恒轮回问题后，他有一段比较成功的表述，在那里，他称“某物”为：“我的恐惧、我的厌恶、我的怜悯，我身上的一切好的和坏的，全都汇合成一声从我胸中发出的狂喊。”（“Mein Grauen, mein Ekel, mein Erbarmen, all mein Gutes und Schlimmes schrie mit einem Schrei aus mir”）^[51]于是记忆让步了：已如是成了从未如是。在《查拉图斯特拉如是说——救赎》中，尼采重回到这一主题：拯救过去的人们，而改变“已如是”为“我曾要它如是”，而他再次论及，是在《旧榜与新榜》（*Von alten und neuen Tafeln*）一章的第三节中。^[52]一个人的心灵中历经多年痛苦和考验而积聚起来的，根据我们理性的决定已经或正在夺取最终处决权、而当问题涉及到真理与谎言时却被剥夺了任何投票权的一切，出人意料地开始伸张自己的权力了。而它们居然成功了：已如是，尼采告诉我们说，已经成为不曾如是。但这些权力是如何实现的，欲要予以“解释”，却未必可能。这是因为这些权力恰恰是因为，而且往往得由于人已经学会，或更确切地说，决定不要任何解释，并轻视和蔑视这类解释时，才得以实现的。正是为此，也才需要有与尼采有关“永恒轮回”的思想密切相关的神秘的顿悟和突如其来的醒悟。人拒绝对迄今一直在向自然颁布法则的理性绝对服从。笛卡尔称之为永恒真理（*veritates aeternae*），或莱布尼茨的永恒理性（*verites de raison*），以及向苏格拉底和斯宾诺莎显现的思维的內视力（*oculis mentis*），全都失去了对它的统治权。“当我们承认不可能性时，承认从虚无中不可能产生什么时……于是，从虚无中只能产生虚无”这一观点，便被当作永恒真理……诸如此类的观点：像同一件东西不可能既在又不在；已如是不可能成为未尝如是；谁思故谁思时，他不可能不在等论点，不胜枚举”（“Cum autem agnoscimus, fieri non posse, ut ex nihilo aliquid fiat, tunc propositio haec ex nihilo nihil fit...consideratur ut veritas quaedam aeterna...Cujus ge-

[51] 《尼采全集》，俄文版，第2卷，第114页。——原编者注

[52] “拯救过去的人们，而改变（已如是）为（我曾要它如是）：——这才是我所谓救赎！……（已如是）：这便是意志之切齿愤怒与最寂寞的痛苦。……意志不能改变过去；它不能打败时间与时间的希望，——这是它的最寂寞的痛苦。”（《查拉图斯特拉如是说》，文化艺术出版社，1987年版，第167—168页）——中译注

neris sunt; Impossibile est item simul esse et non esse; quod factum est, infectum esse nequit; Is qui cogitat, non potest non existere dum cogitat...Et alia innumera”）^[53]——笛卡尔写道。诸如此类数不胜数的永恒真理是无可争议的。任何厌恶、任何恐惧、任何仇恨及蔑视都无法把它们推翻；它们是永恒的，它们先于存在，先于人，也先于上帝。然而，在6000尺的高度，在比人类任何妄念都更高的地方——当尼采被带到了那里时——他突然发现，永恒真理丧失了自己的统治权，它们已不再向全世界包括它自己，颁布法律了。我要重申的是，尼采找不到切切实实的语词，来指称向他呈现出的一切，于是，他开始放谈永恒轮回。但在这里，却出现了一种东西，它比永恒轮回无可比拟地更重要，意义更重大。^[54]尼采看出，与永恒的规律——已如是不可能成为未尝如是（quod factum est infectum esse nequit）——有所不同的是，不是精确再现过去的记忆，而是某种意志（我要再次指出：“骄

[53] 笛卡尔：《哲学原理》，1678年，第1卷，第49节。参阅俄文译本：《笛卡尔两卷集》第一卷，第333页。——原编者注

[54] 在《查拉图斯特拉如是说》标题为“幽灵（确切地说，应为“幻象”[Gesicht]——原编者注）与谜”的一则寓言中，尼采讨论了与永恒同等、每次都整体地涵括存在、因而能将产生与存在结为一体的“瞬间”。这一意象，比（如尼采所说）冷漠而“滞重的”同一件事物在某种宇宙大循环中永远复现的思想，能更贴切地传达尼采“发现”的剧烈本质。存在意味着每次都一次和永远的存在，此处和此时的存在，每次和一次又一次的存在，意味着在存在事件中的存在。参阅海德格尔：《尼采》（Bd.1, S.255-472）对“永恒轮回”主题的详尽阐述。还可与海德格尔本人的“瞬间”概念比较（Heidegger *M. Sein und Zeit*, Tübingen, 1963, §68, S.338）按照海德格尔的解释，“瞬间”乃是实实在在（真正的）此存，它包含过去和未来，是二者的共在。“瞬间”时间的这种死结性，使其与在时间中消逝的“此时”成分，有原则性的区别。在此，海德格尔援引了克尔凯郭尔的话，后者在其论著中，以与所讨论语境十分重要的标题——“复现”——为名，提出了与此十分相近的“瞬间”观。就中，克尔凯郭尔写道：“作为一种流动时间成分的瞬间乃是一种虚无，因为它会在刹那间消逝于永恒之中，然而，对永恒性的瞬间发现，却既不可能在时间中，也不可能永恒中，被遗忘，因为迄今为止尚未有过的永恒，在这一瞬间，成为了存在。”（Kierkegaard *S. Gesammelte Werke*, Herg. v. H. Gottsched und Ch. Schrempf, Bd. jena, Eug. Diederichs Verlag, 1909—1922. III. 172）。舍斯托夫在其所著《克尔凯郭尔和存在主义哲学》（42）中，从克尔凯郭尔的同部著作中，引用了这样一个观点：“……近代哲学将教导人们，整个生活都是重复。”（同上书，119）——原编者注

傲”在此是个不十分恰当的词)，以其统治权而把已如是变成了未尝如是，而且，这一意志还给它带来了真理。而如此狂热攻击过去《圣经》的尼采，并不惮去回忆赎救问题。赎救，意味着从过去中，从对法律，及过去仅凭其赖以支撑的那些法则的奴役中，救赎。这些规律——理性在从自己身上汲取着它们——也就是怪物 (*bellua*) 也就是若不杀死它人就不能活的怪物 (*bestia, qua non occisa, homo non potest vivere*)。显然，在尼采那里，永恒回归的后面，隐藏着一种无限巨大、十分强大、并且时刻准备战胜那头令人厌恶的怪物、而成为人类生活、甚至全部存在之主宰的、路德式的从虚无中创造万物的造物主 (*creator omnipotens ex nihilo faciens omnia*) 式的东西。而他——这个全能的造物主——不仅处于善恶，而且也处于真理与谎言的彼岸。面对他 (*facies in faciem*)，恶与谎言会自行中止其存在，而变成不光现在、就是过去也从未有过的虚无，而不顾人类的记忆力所提供的全部证明。黑格尔在总结他从其前人那里所学到的（“苏格拉底为一切未来时代的哲学定下了原则”）一切时，曾指望在逻辑学中，亦即在永恒不变的真理体系中，发现在上帝创世前和终极精神以前的那个上帝。尼采则与他相反，他所想望的，就只有一个，那就是如何才能从这些真理的桎梏下摆脱出来。在阐释其永恒轮回思想的内涵时，尼采写道，我们面临一场伟大的斗争：为此必须有一把新式武器——铁锤：“召唤可怕的决断。” (*eine furchtbare Entscheidung heraufbeschieden*)^[55] 此外，还有：“一个王位上的哲学家常常回想世间万物的瞬时易逝性，以便不致把它们看得过重，从而能在它们中间平静地生活下去。而我却恰恰相反，我把一切都看得太重要了，以便能让它显示出其易逝性：我在寻找万物的永恒性。”^[56] 无可置疑，尼采之所以要死抓住永恒轮回思想不放，正是因为他，不是与马可·奥勒留、而首先是与马可·奥勒留的老师、及所有作哲学思考的人的导师亦即苏格拉底——相反，他寻求永恒性，乃是为了让万物，据其本质自身而言，能被我们对于真理的观念注定，而走向灭亡和消灭。但这究竟能否说，他是在为“万有”寻找永恒性呢？我们刚刚从他那

[55] 《尼采全集》，俄文版，第2卷，第630页。——原编者注

[56] “王位上的哲学家”，指罗马皇帝、斯多葛派哲学家马可·奥勒留·安东尼(121-180)，广为人知的《沉思录》(12卷)的作者。参阅A·K·加夫里洛夫俄文译本：《马可·奥勒留·安东尼：沉思录》，莫斯科，1985年。——原编者注

里听到，他的“傲慢”甚至能使没有他和在他之外也已得到永久存在之牢固保障的东西，注定灭亡，而且，在这方面，他已取得了几近于奇迹似的结果：已如是就是处在颠扑不破的理性真理强大保护伞下的已如是——已如是不可能成为未尝如是——已如是，依其自己的意愿，变成了从未如是。可究竟为什么他会突然间要求“万有”的永恒性了呢？难道是为了取悦于贪婪寻求普遍必然真理的理性吗？但要知道，这也就意味着，如果记忆对人说：这你做到了——的话，那么，也就既无法与之争议，也无法对它反驳了，因为记忆总是在精确地再现过去，而过去在真理中的存在，是有保障的。换句话说，即：必须摒弃权力意志，而转而与一个对于命运所能带给他的一切均全盘接受的小市民的观点去认同，甚或去与一位智者，一位不仅对命运所能带给他的一切均全盘接受、而且还把自己情愿接受平静地对待命运带来的不幸（*aequo animo utramque faciem fortunae ferre*）的态度、当作自己的一种美德、进而更把这种美德当作自己的最大幸福的智者的观点，去认同。“那块人称之为‘有过’的石头是搬不动的，而赎救原不过是一个什么也不说明、已然失去任何意义的语词罢了。”^[57]苏格拉底的逻辑，一个墮落者的逻辑，把尼采给骗了。顽固不驯的怪物（*Pertinax et obstina bellua*）原来并没有被杀死——它不过是在装死而已。尼采的铁锤也未能把挖掘普遍必然判断的理性的勒索强求给粉碎。于是乎，我们又不得不向路德求教，因为他的铁锤，比尼采的铁锤，目标命中率更高。不妨让我们暂且忘记，路德是个神学家。至于说他不过是在重弹先知和使徒们的老调这一点，也何妨先把它忘掉。要知道我们是不受任何权威的束缚的。权威不过是贪婪地追求普遍必然判断的理性，所有无理要求的残余物罢了。哪里有真理，哪里就没有，也不可能有强制：那里只有自由。让我们来听一听路德，听一听先知和使徒们是怎么说的吧，让我们权且把他们当作他们曾经所是的，他们的同时代人眼中的普通人——谁都不知道他们是谁的，甚至任何人都敢驱赶和鄙视的普通人。喏，这不，当他们讨论赎救问题时，他们甚至连想也没想到，会有什么人或什么东西把他们置于二者必居其一的两难选择面前：不是接受所有的已如是，就是把所有的已如是变成未曾如是。已如是中既包含可以予以保留的东西，也包含

[57] 《尼采全集》，俄文版，第2卷，第101页。——原编者注

只能予以消灭的因素。上帝采用了人的形象，现于世间，忍受了人，成了恶人的同谋，不是为了实现理性从其自己身上所汲取来的那些普遍必然真理之一的。他来是为了拯救人的。路德写道：“上帝派他的亲生儿子到世间，并把所有人的所有罪孽加在他头上，他说：你——彼得，是个背信弃义者；你——大卫，是个通奸犯；你——保罗，强奸犯和渎神者；你——在天堂偷食禁果的罪人；你——十字架上的强盗，你犯下了世上所有的罪孽。”（“Deus miserit unigenitum filium suum in mundum, ac coniecerit in eum omnia omnium 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, in summa tu sis persona, quae fecerit omnium hominum peccata”）^[58]尼采在表述其“永恒轮回”思想时，采用了另外一种与路德所生活的时代、所出身的环境相适应的形式，表达了与此相同的基本思想，那就是：必须摆脱过去，让已如是成为未尝如是。无论是彼得、大卫王，还是十字架上的强盗，以及我们那位偷食禁果的始祖——他们全都是和苏格拉底、瓦格纳和尼采一样的“堕落之徒”。他们无力凭自己的力量自救：他们越是奋斗，越是会更深地陷足于灭亡的无底深渊。但路德却并未受理性那“永恒真理”的束缚：相反，他能感到，在永恒真理身上，潜藏着一个可怕的怪物，不杀死这头巨怪，人就无法生存。如果它们（这些真理们）命定将要得胜的话，人就不会得到拯救。换用哲学的语言说，那就是：我们在把真理绝对化的同时，会把存在相对化，^[59]而路德却决定把真理交给从虚无中创造了万物的、全能的造物主来掌握。而如果真理归造物主统治的话，那么，造物主就可以整个或部分

[58] 马丁·路德：《〈加拉太书〉注释》3：13。在《圣经·旧约·以赛亚书》第53章，载有先知以赛亚关于“耶和华的仆人”的一段描述：“他在耶和華面前生长如嫩芽，像根出于干地。他无佳形美容，我们看见他的时候，也无美貌使我们羡慕他”（53：2），“他被藐视、被人厌弃、多受痛苦、常经忧患。他被藐视，好像被人掩面不看的一样，我们也不尊重他”（53：3）。“耶和華使我们众人的罪孽都归在他身上”，（53：6）“他受欺压，在受苦的时候却不开口”（53：7），这就是使徒及强迫圣经诠释家心目中的耶稣—基督，而且，他们还把整章以赛亚书解释为整部旧约先知书中论及基督—使命的高潮点。——原编者注

[59] 这一简洁公式，以此书注者所见，表达了列·舍斯托夫形而上学理性主义批判的主要命题之一。——原编者注

地取消它，可以使彼得的背弃、保罗的渎神和强奸、大卫的通奸行为……成为永远不会如是的，而让已如是中的许多或某些个，得以传留于千秋万代。要知道上帝并非可以戕害人的意志使之致残的，但自身并不拥有意志的理性真理。而且，上帝什么都不怕——因为万物都归他掌握。他甚至都不怕把普天下的罪孽全都归在其儿子的头上，或确切地说，他不怕使其儿子变成最大的罪人。路德写道，“所有先知都情绪激昂地发现，基督将会是一个大盗、窃贼、渎神者、罪人、通奸犯等等——总之，世上永远不会有什么人比他更坏。”（“*Omnes prophetae, viderunt hoc in spiritu quod Christus futurus esset omnium maximus latro, fur, sacrilegus, homicida, adulter etc., quo nullus major unquam in mundo fieri*”）基督——上帝亲生独子，一体不分的圣子——亦即上帝本人，就是一个大罪人，世上还未曾有过任何人，可以与之相比。然而，要知道，这样一来，也就等于说，上帝就是恶的来源和恶的制造者：要知道我们是不能怀疑路德会有幻影论^[60]的。先知们“发现了”这一点并宣告了这一点，正如同他们“发现”并通报了上帝使法老之心残忍化了，亦即使其变得残忍了一样。如此这般的“发现了”和如此这般的论断，尽管它们是从先知们那里得来的，但在被普遍必然真理所束缚、整个心灵和全部灵魂都热爱这些真理的人类理性眼中，不啻为极端的渎神，对圣灵的亵渎，对此类罪孽，在所有现实的和幻想中的火焰地狱中，所实施的拷打已经不少了。上帝是罪人，上帝是恶的制造者^[61] *Absit*（可这是不会发生的！），所有人——教会的神父学者们和普通僧侣们——是不会惊呼，不会失声高叫的。既然世上有恶存在——那么，它的制造者和罪人，就不是上帝，而是人：只有这样才能为至善的上帝辩护并拯救他。的确，既然永恒真理先于上帝并在上帝之上，既然已如是不可能成为未尝如是，那么，我们没有别的选择：必须把上帝——人和善的造物主——与恶的制造者对立起来。人同样也成为从虚无中创造万物的造物主（*Creator omnipotens, ex nihilo omnia faciens*）。而赎救，摆脱罪恶的过去，

[60] 幻影论 *Докетизм*（语出希腊文 *δοκῆμα, δοκῆσις*，意为：“想像”、“幻影”、“皮相”、“外观”）——一世纪末诺斯替派的一种学说，根据这一学说，基督的尘世存在——他的肉身化、受难和复活——不过是表相而已。——原编者注

[61] 试比较《以赛亚书》第45章第7节：“我造光，又造暗；我施平安，又降灾祸；造作这一切的是我耶和華。”——原编者注

摆脱死亡的噩梦和生命的恐惧是没有的，也不可能有的。剩下的出路只有一条：承认普遍必然真理及带给我们这些真理的理性中，所包含的这一若不杀死它人就不能活的怪物 (*bellua, qua non occisa, homo non potest vivere*)。路德已经感觉到，只有当理性及由理性所带来的知识均已丧失其统治权时，自由才能回到人的手中。如所周知，尼采的观点亦与此相近。他拒绝承认事实所做的证明，竭力想用其意志的铁锤砸烂自明性。可是，当查拉图斯特拉从山顶上下来走向人群时，他却又不得不与自己那可怕而又无情的敌人签订和约。在尼采最后一部著作——《瞧，这个人！》——中，我们读到，“我衡量伟大的公式是热爱命运 (*amor fati*)：你们不要想变更什么，将来不要，过去不要，永远也不要。不要单纯忍受必然，更不要逃避，而是爱它——因为在必然之前，一切理想主义都是谎言——，……” [62] 然而，要知道，这也正是颓废者、堕落者苏格拉底的教导呀；要知道，这也恰好正是，按照黑格尔的意见，命定将会成为未来一切时代哲学的一个原则的知善恶树之果呀。秉承了苏格拉底的智慧，并视美德为极乐的斯宾诺莎，同样也是这样教导的呀。尼采非但未能向必然性发出进行一次最后的、可怕的搏斗的挑战，反而像一个手脚不能动弹的瘫痪病患者一样 (*velut paralyticus, manibus et pedibus omissis*)，屈顺于它的仁慈，并把它引入其灵魂最隐秘的深处——不光许诺要向它臣服并尊重它，甚至还要热爱它，并且，他不是代自己一个人许这样的大诺的。大家全得服从、尊重并热爱必然性；不然就会被开除。从什么中开除呢？热爱命运 (*Amor fati*)，如尼采所说，是衡量伟大的公式，谁不愿接受命运为他准备的一切，谁就别想指望其中包含有伟大概念的赞扬、激励和嘉许。古老的“你们便如神”天晓得是从哪儿冒出来的，但却即刻就把尼采给迷惑住了，而他呢，也就在我们眼前，做出了非凡的努力，以便渡到善恶的彼岸，亦即任何赞扬、激励和嘉许的彼岸！这是怎么回事？要不，就是圣经中诱惑了初人的那条蛇也在这里隐形出现了？要知道，如果把热爱命运译成我们知道的路德的语言，那就是：若不杀死它人就不能活的怪物 (*bellua, qua non occisa, homo non potest vivere*)。尼采不是把束缚人意志的桎梏，而是把人对强权的追

[62] XI, *Warum ich so Klug bin* ——“我为什么这么聪明”——结语部分。——原编者注（见《权力意志——重估一切价值的尝试》，商务印书馆，1993年版，第40页——中译注）

求^[63]。因此，他把自己的全部力量，不是用于消灭和削弱敌人，而是用于把自己身上哪怕是想要斗争的愿望也压制住，并把对从外部而且不知从何而来的东西的、毫无怨尤的、欢快和爱慕的顺从，视为自己的使命。而这个尼采，也就是曾经大谈什么主人的道德，又对奴隶的道德极尽嘲讽的那个尼采。他不愿向无论什么、无论什么样的权威鞠躬，可是，当他不过只向必然性瞥了那么一眼，浑身的力气便即告罄：他为它筑起的祭坛，恐怕连奥林匹斯山上最好挑剔的居民也会羡慕不已。路德在其《论受奴役的意志》和《僧侣的誓约》中所讲述的、以及尼采本人在苏格拉底的命运中所发现的一切，全都应验了，但在自己的命运中，尼采却注定一无所见；堕落者无法为拯救自己而做任何事，尼采失去了选择的自由，因此，他所做的一切，都不能使自己远离，而是使自己逼近死亡；而且，他“做”得越多，越是会出卖自己，从而也堕落得越深。此外，对于我们，还有其重要性不亚于此，而是更重要的第二种情况。堕落者——我们都还记得，当尼采考察苏格拉底的命运时，他又一次发现了这一——当其信托知识之时，知识却戕害了他的自由，并必不可免地引领他走向死亡。要知道尼采对我们讲述的必然性，它究竟从何而来，是谁或什么把它给我们带来的呢？如果有谁向尼采提出这个问题，人们大概会回答说，必然性是“经验”给人们带来的。可我们已经确证在经验中寻找必然性是办不到的。知识是从与经验截然不同的另一个源泉中，汲取必然性理念的。而且与此同时，知识若离开必然性理念，则它甚至连一秒钟也无法支持。然而，哪里有必然性，哪里就无自由可言，由此可见，哪里有知识，哪里就同样也不可能有自由。看起来，尼采距向知识发出挑战、而到别的源泉去寻求真理只不过毫发之隔了。而他之所以未能那样做，不单是因为苏格拉底的榜样使他避免了过分信任知识所能引发的后果，对于那些足以证实：他的全部存在都在竭力逃离知识逃向知识的魔力已不再束缚人、不再如山岳一般压在人头顶上的领域里去的内心体验，尼采可以说是十分熟悉的。在同一《瞧，这个人！》中，他以无可仿效的技巧，讲述了这类体验。我想，对于过长的引文——这个问题对我们所具有的意义，实在是太重大了——读者是不会抱怨的。“19世纪末叶，有谁对强大的时代即诗人们所谓的灵感提出过明确的概念呢？假如没有，我打算来做一番描

[63] 按：此句未完，旧版中原缺。——原编者注

述。——其实，假如一个人还带有哪怕一点迷信残余，他就几乎无法把认为人只是超强力的化身、口舌、媒介这种观念拒之门外。启示这个概念，如果指的是某物以无法形容的可信性和高雅性一变而为可见、可闻的东西，它是具有极深刻的震慑和降服人的东西。就这种意义来说，它所描述的是事实，人们只闻其声，而不寻其形；人们取之，而不问予者是谁。思想火花如雷电行空，带有必然性，以迅雷不及掩耳的形式出现——我从来也没有过什么选择余地。……一切都是在极度无意识的情况下发生的，但却都像是发生在一场自由感、绝对性、权力、神性的风暴中……”〔64〕尼采在此所讲述的必然性与古人附加在对一切都漠然置之的命运理念上的那种必然性，何其不相似乃尔。一个问题油然而生：尼采究竟在何时处于“迷信残余”的支配下，是在他怀着命运之上没有任何首脑的信念而对热爱命运（*amor fati*）大唱赞歌时呢，还是在他断言虽然在他身上，一切都是在“高度不自由”的状态下进行的，但尽管如此，也仍处于“自由感、绝对性、权力、神性的风暴中”时呢？在结束其坦承时，尼采这样写道：“这就是我关于灵感的经验之谈。我毫不怀疑，我要回溯数千年才能寻觅到那个有权向我说（这也是我的经验）的人。”〔65〕我认为，这段话也就是对所提问题的回答：有的时候，尼采离距我们千年以前的人的“迷信残余”，比我们同时代人的“真理”还要近得多。但尽管如此，归根结底，他还是把他的醒悟，递交给滋生近代思想界那种恬淡、意志薄弱和迟钝的顺从的知识，而非滋养了古代那种毫无畏惧的自由的迷信残余的法庭来审判。“永恒轮回”理念想要找到“依据”，于是，便还是去找了那同一个命运（*fatum*）为自己申请存在权。须知单凭它自己的意志——而它是没有意志的——它是无法支撑的，同样，它也无法靠某种活的生物的意志来支撑，因为活的生物没有统治权。因为，命运的决断，无论它涉及的是什么是单个人的一生还是所有人的生活甚至整个创世的命运，都是不可更改的，不可抗拒的，而无论普通凡人还是智者，其美德仅仅表现在不光接受，也不光尊重，而且还须爱戴命运的决断。在此，就没必要详述尼采是如何为自己的永恒轮回理念向命运申请许可证的了，尼采肯定地说，命运听到了他的祈祷。

〔64〕 尼采：《权力意志——重估一切价值的尝试》，商务印书馆，1993年版，第75—76页。——中译注

〔65〕 同上书，第76页。——中译注

但他本人未必真的相信“永恒轮回”理念可以被“证实”和“论证”，未必真相信，他用以论证这一理念的那些理由能说服哪怕什么人，尽管他极为认真而又诚实地进行了推理——而且，他的推理，和他在《查拉图斯特拉如是说》一书中与之相呼应的那些遥远的前辈不同，而是像一个站在现代知识水准上的人所应做的那样进行推理，而这也就是说，他不是根据统治权的理念，而是以顺从必然性的理念为根据的。根据其永恒轮回理念的“可证实性”看，即以其所呈交到最高法庭上时那种支离破碎的情形而论，也比他所恶毒嘲弄的许多其他近代思想落后。永恒轮回理念，或更确切地说，在这一名义之下向尼采显现的那种东西，只有当必然性所落座于其上的那一宝座被推翻时，才能立得住脚。而尼采的那把铁锤，本来是应该向这宝座抡去的。命定要由尼采来体验的所有痛苦，所有绝望之后的恐惧，所有仇恨和厌恶，所有欢乐和希冀，本应瞄准一个目标，那就是推翻这一宝座。显然，连尼采自己也把这视为自己一生的使命，从而付出了非凡的努力，以实现这一目标。他已经承担了一个可怕的重担，因而情愿承担比这更大的重担。他在自己的一封书信中曾经说过，他愿意承受一个人命中注定将会承受的任何恐惧，因为只有在这种条件之下，他才能相信，自己的确发现真理了。而他的愿望也果真实现了。在19世纪的思想家中（也许只有克尔凯郭尔例外），未必举得出另外一个什么人来，被迫承受尼采所承受的一切。但是，尽管如此，看起来仅仅这样，还不足以使人获得敢于向必然性发出挑战的必要的勇气。尼采当他走到必然性身边，瞥了它一眼之后，他内力尽失，双手也像苏格拉底和斯宾诺莎那样，无力地耷拉了下来。必然性并不使我感到屈辱，热爱命运是我的真实本性（*Das Notwendige verletzt mich nicht, amor fati ist meine innerste Natur*），——在《瞧，这个人！》中他如此宣称，似乎把他喋喋不休侈谈了那么多的什么奴隶和主人的道德、权力意志，“处于善与恶的彼岸”的自由，统统忘得一干二净了。于是，他非但倡导不和令人厌恶已极的那头怪物搏斗，反而成了那头怪物的同盟者、纳贡者和奴隶，而抡起铁锤用以反对——倒不是不服从必然性的人（这种人是没有的：大家——智者和蠢人——全都得服从必然性），而是用以反对那些不想把服从必然性当作最大幸福和极乐的人。热爱命运（*Amor fati*）成了他所以骄傲的理由，而像神一样知善恶（*eritis sicut dei, scientes bonum et malum*）则寄托了他的全部希望。于是乎，他的哲学也便和苏格拉底和斯宾诺莎的哲学一样，成了一种训诫：人应该心境平和地承受成

功与失败，好人不会遇祸事，因为人即使是在法拉利公牛的肚子里也应能找到极乐。一度曾令人们如此惊恐的尼采的“残忍性”，并未弃尼采而它去。受知善恶树禁果诱惑的初人，也把它纳入了自己的灵魂中。而发现了普遍必然真理的人间智者，也把它举到了天上。承自始祖的罪孽压迫着堕落的人类，而一切想要克服它的尝试，却如岩石和我们对之如对永恒真理一般顶礼膜拜的迷信残余那一堵无形的墙的海浪一般，被击得粉碎。而尼采也未能逃过普遍的命运：必然性理念征服了他，把他吸引到自己一边；而他呢，则不但自己对其顶礼膜拜，还召唤他人也向若不杀死它人就不能活的怪物(*bellua, qua non occisa, homo non potest vivere*)端坐在其上的祭坛祈祷。

十一

然而，知识和自由——或更确切地说——自由的丧失——之间的关系，在克尔凯郭尔那令人震惊的命运中，比在尼采身上所发生的一切，显得更加鲜明触目。尼采曾称自己为反基督，并与苏格拉底进行了自觉的斗争。而克尔凯郭尔却认为自己是基督徒，把《圣经》当作一种启示，断言自己没什么可以向苏格拉底学的，因为苏格拉底是个多神教徒。可实际上他终其一生都注定未能摆脱苏格拉底思想的控制。倒不如说实情与之恰恰相反：他越是与苏格拉底斗争，便越是会无望地被纠缠在苏格拉底所织就的网里。不知为何有种什么东西在推着克尔凯郭尔远离路德：作为一个宗教信仰上的路德信徒，神学候补博士，根据他自己本人坦承，路德的著作，他竟然几乎什么都没读过，“我从来没读过路德的任何著作”(*ich habe nie etwas von luther geleser*)——他在自己的日记中这样写道。而这未必是偶然的：要让现代人不寻找“法则的光明”(*lux legis*)是不可能的。而他最害怕的，是“信仰的黑暗”(*tenebrae fidei*)。直言不讳地说——尽管我也知道，这种说法会激怒众多克尔凯郭尔的崇拜者——克尔凯郭尔的基督教，是对苏格拉底于其第一次和第二次化身时所带给人们东西的一次重复，那就是：一个德行高尚之人，即使是在法拉利公牛的肚子里，也会快乐的。在他所谓的受苦一次，活到永远(*einmal leiden, ewig leben*)的演讲词里，他把人比作一群罪人，既然你

凭善无法要他们坦白，那么，就必须对他们进行拷打。他声称：“希望在永恒的意义上受制于一种极其痛苦的心理紧张状态，因此，一个自然人无论如何也是不会自愿这么做的。”因此，基督教的慰藉根据大众的评价，会引向极端的绝望，比最沉重的人间之苦、比最大的暂时的不幸更甚，而也就是从这里开始，有了训诫，有了“基督教的训诫”。（Kierkegaard *S.Erbaulichen Reden*, jena, 1924）谁若哪怕对克尔凯郭尔的著作稍许有些了解，谁就会同意，他的整个思想和全部著作，都染上了上文所引那段话的色彩。《恐惧与颤栗》（*Furcht und Zittern*），《恐惧概念》（*Begriff der Angst*），《论绝望》（*Krankheit zum Tode*），《由中刺》（*Der Pfahl im Fleische*）等等，凡此种种，足以向我们说明，他的整个一生和创作，是如何的充满了恐惧。他在日记中这样写道（Tag. II, 89）：“在我死时，仅一部《恐惧与颤栗》就足以使我的声名不朽。它将被人阅读，将被译成多种外语。这部书中所充斥的那种阴暗的激情，将使人们恐惧不已。”在此前一年，在同一本日记中，我们还可以读到这样一段话（Tag. I, 389）：“我认为我写的东西能让石头落泪。”还有（Tag. II, 142）：“要是人们知道我曾经多么痛苦，我曾经总是多么痛苦，以及我的存在又是怎么样地与痛苦不可分割地联系在一起，那就好啦！”与此同时，我们还可以读到这样的证言：“用了11个月的时间我终于把这个《非此即彼》（*Entweder-oder*）给克服了。哪怕有一个人了解究竟是什么把这本书召唤到世上来的，那就好了！我的天呐！如此艰巨的工作——任何人都会认为，一定有一种深刻的体验在推动我写这部书……而实际上整个这本书却只涉及我个人的生活，而我的目标——如果人们得知我究竟有什么目的的话，我肯定会被他们宣布为疯子的。”这样的坦白——日记里通篇都是这样的坦白——不仅是理解克尔凯郭尔本人，而且也是理解与其（就其思维的紧张性而言）乃是独一无二作品相联的那些重大而又艰险的哲学问题的一把钥匙。毋庸置疑的是：克尔凯郭尔被迫体验并在其书中讲述的一切，是那么可怕，以致它甚至能迫使一块石头号啕大哭。但是，另一方面，有一点同样不可置疑，那就是，如果人们得知促使克尔凯郭尔掀起如此可怕风暴的原因究竟何在的话，他会受到人们的嘲笑或是被宣布为疯子。然而尽管他日记中有多处记载，根据这类记载，想要断定克尔凯郭尔的体验究竟具有什么性质并不是很难，而他自己却深信，任何人任何时候都无法知道，究竟是什么在如此可怕地折磨和蹂躏

了，以及他多次谈到的那根肉中刺究竟朝哪儿扎了下去。^[66] 克尔凯郭尔在《生命历程的各个阶段》一著中，承认说：“他感到自己没有能力做是人都能做的事，那就是做丈夫”。^[67] 而在日记中他这样写道：“至于我，那么，从幼年起，就被赋予了肉中刺。如果不是这样的话，我兴许早就过上了普通上流人的生活。”（I，405）此外，他还庄严禁止无论什么人做任何事追根究底到详情细节，以致损毁其生命的地步，而且，他还警告说，为了以防万一，从他那方面说，他已采取了一切措施，以便把那些居然想要追究事物之谜的好奇者给搞晕了。他多少已经达到了自己的目的。一些人认为自己在道义上有责任顾及早已离开我们这个世界的的人的意志；另一些人面对显然不可能用快刀斩乱麻的办法解决克尔凯郭尔故意将其与自己一生中的真实事件相混淆的虚构的死结而吓慌了。而且，显然，人们未必能在什么时候得以充分细致地搞清发生在克尔凯郭尔身上的事——人们甚或无法断定他在其在世时所表达的意志，时至今日，当他离开这个世界已差不多百年的现在，是否仍对什么人具有约束力。要知道，人们满可以轻易假设，处于其彼岸存在中的克尔凯郭尔，感到最沉重最痛苦的，是这样一种想法，即在他生前，他居然没勇气当面向所有人亲口袒露自己的秘密；假设终于有了这么一个人，现在，他能够洞悉他的秘密，把它公之于众，以此而把压在死者心灵的重负彻底揭掉，从而能为在前进和思考中的人类，提供无可估量的帮助，把本该留诸后世、传诸后世的秘密随身带进坟墓的人，克尔凯郭尔不是第一个，也不是最后一个。不必远取其譬，即以我们刚才讨论过的尼采而论，就是一个现成的例子。尼采总在喋喋不休地谈论人们用以遮掩其内在的歪曲褻渎（*innere Besudlung*）的“面具”，而且，他对具体指称其体验的恐惧，并不亚于克尔凯郭尔。而苏格拉底，斯宾诺莎所曾有过

[66] 克尔凯郭尔这部书的标题取自使徒保罗的这样一段话：“又恐怕我因所得的启示甚大，就过于自高，所以有一根刺加在我肉体上，就是撒旦的差役要攻击我，免得我过于自高。”（《新约·哥林多后书》12：7）——原编者注

[67] Kierkegaard S. *Studien auf dem Lebensweg*, KGW Kierkegaard S. *Gesammelte Werke*. Hrsg. v. H. Gottsched und Ch. Schrempf. Bd. IV, 398 jena, Eug. Diederichs Verlag, 1909—1922。——原编者注

的“秘密”，也迄今未得以公开，至于如贝尔纳^[68]就更是如此了。当然，我们可以讨论思想而不涉及这些思想在其心灵中产生的那些人。我们也可以以斯宾诺莎的真的指向自己和假的（*verum est index sui et falsi*）为据，认为有一些内在于这些思想的原则，可供我们检验为我们提出的哲学观念。然而，这却是最为致命的窃取前提（*petitio principii*）之一，是贪婪寻求普遍必然判断的理性一度曾为自己构想出来的。人们如果终究命定而不能不是通过理性和内在于理性的原则来实施纯粹理性批判的话，那么，达此目的的第一步，就是要放弃斯宾诺莎的原则。这也就是说，必须敢于下定决心对自己说，克尔凯郭尔、苏格拉底、斯宾诺莎或尼采的秘密，不应该怕见人，像盗贼一般藏起来，而应相反，既然它已饱受抨击和诋毁以致连它自己对自己都感到害羞，那就索性在真理中给自己找个位置。克尔凯郭尔曾责备哲学家，说他们不敢于在他们所生活的那个范畴中进行思考。而他本人则愿意想像他自己就是在他所思考的那个范畴中生活的，并把这视为他的一个“功绩”。“我在我心灵深处隐藏的那一解释，能够更确切地描述我的恐惧的那一具体解释——我是永远也不会提供的。”（“*Die Erklärung, die ich in meinem innersten verberge, die mehr konkrete, die eigentlich meine Entsetzung noch genauer enthält, die schreibe ich doch nicht wieder*”）^[69]但无论他怎么隐瞒，有一点无可置疑：这一“具体”即指他与未婚妻丽琪娜·奥尔森的分手。至于说他和丽

[68] 贝尔纳（1090—1153），神秘主义神学家，认为爱上帝之心的神魂颠倒的灵魂的飞扬，乃是认识的惟一来源。23岁上当了西司廷天主教僧团的僧侣。路德写道，圣贝尔纳明知临终时，“他没有坦白别的什么，而是：‘我浪费了时间，因为我活得并不好’”。（见 *luther M. Devotis monasticis indicium*）舍斯托夫根据丹尼福（*Denifle H. Op. cit. Bd. I, S. 41*）的专著，引用了路德的原话（《只凭信仰》，202）。但是，丹尼福在上述文中指出，这句话引自贝尔纳以雅歌（*Sermo 20 in Cant, n. 1. [PL. 183, col. 867]*）为题而作的布道辞，其时距死尚远，而且，也与圣贝尔纳本人的僧侣生涯无关。可参见《论受奴役的意志》（p. 342）和《只凭信仰》（P. 258）中相应的地方。——原编者注

[69] 出处不详。可比较《克尔凯郭尔和存在主义哲学》，第37—38页。——原编者注

琪娜分手了——这一点，他当然瞒无可瞒。^[70] 他所隐瞒的是，他的决裂非出于自愿，而是被迫的——而且，不是迫于内因或“来自上面”的原因，而是由于纯外部的、显而易见是由于最平常——按他的评价——最可耻而可憎的原因。他对人们隐瞒了这一点，而且，还使尽浑身解数要人们以为他是自愿与丽琪娜决裂的；以为从他这方面来说，这是献给上帝祭坛上的一次牺牲。对他来说，仅仅要人们相信这一点还不够，他几乎令自己也对此深信不疑了，即他的全部创作及他的全部思维，都是建立在这一信念之上的。但这全是假的，这是一种“暗示”，而且，不是自我暗示，而显然是一种从外部来的暗示。他并未把丽琪娜用作牺牲品，丽琪娜是被人家从他那里强行夺去的，而且，夺走她的不是上帝，而是把欧律狄刻从俄耳浦斯那里夺走的那种黑暗势力。而且，从他那里被夺走的，不光是丽琪娜，而是他所有的一切，是上帝所能给予一个人的一切。因此，这兴许是克尔凯郭尔的命运（如同尼采的命运一样）中最可怕最令人震惊的一件事——他已经没有什么可以继续牺牲了：要知道，要想牺牲，总得拥有点什么吧。而克尔凯郭尔（我要重申一遍——和尼采一样）呢，却什么都没有。他是个歌手，诗人和思想家——在这些方面，他甚至觉得自己赋有非凡的天赋——可是，他的那些才华对他来说是不必要的。他哪怕像俄耳浦斯一样会摆弄石头也行啊！可我们却记得，不光是人们，甚至就连石头也不肯听他的话：他一开口人们就笑，而石头却一言不发，和平常一样保持沉默。况且，就连俄耳浦斯是否也有此才华呢？世上是否曾经有过这么一个命定能打破这个广袤世界——按照智者们的学说，我们自己也是该世界的一个环节——的沉默无言状态的人呢？于是，我们继而要问，是否曾经有过这么一个人，他敢于在其所生活的范畴里进行思考，敢于打破

[70] 在订婚礼过去一年之后的1841年10月10日，27岁的克尔凯郭尔与丽琪娜的关系彻底破裂，动身去了柏林。对我们大家来说，他和未婚妻分手是一个次要的、无关紧要的事实，但对他而言，此事却是一个具有重大历史意义的事件。如果我们说，克尔凯郭尔哲学的性质，即恰恰取决于他按照命运的意愿而不得不把如此无足轻重的事实体验为一个重大历史事件——用他自己的话说，就是“一次地震”——这一点的话，那绝非夸张。（舍斯托夫：《克尔凯郭尔——一个宗教家》，见《思辨与启示·弗拉基米尔·索洛维约夫的宗教哲学及其他论文》，基督教青年会出版社，1996）——原编者注

“永恒”法则，下到凡人无以问津的阴间去呢。

无论如何，我们都记得克尔凯郭尔就是一位“复活的俄耳浦斯”（Orpheus redivivus），就是一位被剥夺了爱人的歌手，与他那位神话中的原型相反，他并不会与石头对话，因而不得不与人打交道。但人比石头要坏得多：石头只会沉默，人呢却会笑；因此，对石头还不妨实话实说，对人呢，却得隐瞒真相。你不能对人说，由于谢恩·克尔凯郭尔和丽琪娜·奥尔森（亦即由于这么一件个人的、因而是无关紧要的小事）地狱就得破坏其地狱存在的永恒法则。至于跟人，尤其是跟那些有文化的现代人，甚至就连地狱也不要谈：这个词儿对他们来说是不存在的。现代人都懂得，有一些决定存在之结构的原则是铁定的、不可更改的，这些原则不容有任何例外，对被上帝注入灵气的俄耳浦斯和最贫穷的乞丐都一视同仁。向人们讲述，克尔凯郭尔，当他得知地狱不会把丽琪娜·奥尔森还给他时他究竟如何“恐惧”是毫无意义的：恐惧，无论它有多么可怕，难道能动摇存在结构和秩序（*ordo et connexio rerum*）及其之上滋生出来的 *ordo et connexio idearum* 亦即我们的思维吗。斯宾诺莎雷鸣般的“不要哭，不要笑，不要恨，只要理解”（*non ridere, non lugere, neque detestari, sed intelligere*）如地狱法则一样不可动摇。这是无可争议的，这只能绝对服从。甚至就连“杀死了法则”的尼采，最终还是走向热爱命运（*amor fati*）。而克尔凯郭尔又该怎么放弃好呢？他无法接受这样一种想法，即他的恐惧感会了无痕迹地消失，而不会给创世的整个经济学带来任何变化。但是，这一点是不能谈论的：因为这是“可耻的”，必须把它掩盖起来，并装作从未有过此事的样子。克尔凯郭尔为什么觉得可耻，为什么不能谈论俄耳浦斯在遥远的往昔曾经谈论、曾经歌唱过的事呢？有人会说，俄耳浦斯不是活人，抑或，至少，他还披着一层神话的外衣。俄耳浦斯要是活着怕也不敢与地狱斗争，恐怕还会用高尚的想法，亦即有关牺牲的沉思之类的理由，来为他的让步辩解……

尘世间的羞耻感究竟从何而来，这，谁都不知道。阿尔基维阿德在《会饮篇》中讲到他的害羞是苏格拉底教会的。^[71]根据《圣经》，羞耻感

[71] “……只是在他（指苏格拉底——原编者注）一个人面前我才能体验到任何人都不会怀疑我没有的羞耻感。我只在他一个人面前感到羞耻，因为我意识到，无论如何我都无法反驳他的指示……”（柏拉图：《会饮篇》216b）——原编者注

是堕入罪恶的结果，亚当在偷食了认识树上的禁果之后，他对自己前此未曾感到有何耻辱的裸体感到害羞了。在上述两种场合下，羞耻感都与知识有十分紧密的联系，并都取决于知识。无知即是来自感性接受的愉悦 (ἀγάπησι τῶν αἰσθήσεων) [72]，而知就是了解普遍必然真理。知识强迫人“接受现实”亦即“不归我们掌握的事物”；它会诱使人产生这样一种想法，即此种接受有时的确有点儿令人害羞或可耻。当克尔凯郭尔谈及自愿牺牲问题时，其时他恰好再也没有什么可牺牲的了。因为他所有的一切都被剥夺了，而他根本就不可能想到，他这么做实际上是在不自觉地步我们那位偷食禁果的始祖之后尘：用无花果叶遮住自己的羞处。但与此相反的是，他反而觉得他所做的，乃是一件大得不能再大的事，他是在“拯救”自己的灵魂并帮助别人自救。但也恰好是在这个地方，发生了路德和尼采——当他们一个说人不应相信自己的功业 (oportet enim hominem suis operibus diffidere)，而另一个则说，一个堕落者无论他做什么，他所做的一切，都不是在拯救他自己，而是在走向死亡时，所曾预警过的事情。克尔凯郭尔断定，我们应当生活在我们所思维的那些范畴中，于是，他把手伸向了知善恶树——其果实，如黑格尔的解释，乃是所有时代哲学的一个原则。克尔凯郭尔仇视并且鄙视黑格尔，在他临终数日前所记的日记里，他写了这样一段话：“至于黑格尔，那么，请姑且容我以古希腊人的方式送他一句话吧：神祇们笑得是多么欢畅啊！一个洞悉万物之必然性、把宇宙变成一个叮铃当啷响的小玩艺儿的可怜的哲学家……啊，神祇们啊！” [73] 然

[72] 亚里士多德：《形而上学》I, 1, 980a 22。——原编者注

[73] (II, 351)。克尔凯郭尔在《写在哲学唾余之后的非科学的话》一著中写道：“如果有谁研究逻辑思维，甚至，兴许还就此制订了完整的体系，那么他也仍然还是不失其一个充足意义上的人，从而不至于使自己忘掉自己是个存在着的个体，而奇思异想和招摇撞骗便会逐渐被忘却……一个人只要他头脑正常，便足以发现黑格尔在许多方面表现出他是多么没有责任心。但我们在这里所谈论的，并不是那无论什么时候对别人跟他们说的话都只信一半的小市民，而是一个热情满怀对此笃信不疑的少年。而如果这位少年，尽管他的天分不是很高，而精神之振奋已足以使他对在上者——此在上者取黑格尔所说的那种意思——笃信不疑，以致在危机关头他宁愿对自己彻底绝望，也不愿摒弃黑格尔的话——如果这位少年后来重又把握住了自己的话，那么，他有权以耻笑和鄙视来报复黑格尔，而且，也只有这样，才算得上公正。”（《克尔凯郭尔全集》，VI/VII, 192—193）克尔凯郭尔又在小短文

而，克尔凯郭尔却永远也无法与苏格拉底彻底决裂，从而摒弃我们的生活应当取决于我们的思想这种理念。他甚至在灵魂高度紧张的状态下——我们将会看到——也不敢用理性的光明（*lux rationis*）来取代信仰的黑暗（*tenebrae fidei*），这是路德的语汇——而不时回头看一眼苏格拉底。在《肉中刺》中，他写道——在此，不妨容我引用德语文本，以避免二次翻译可能会对已经在第一次翻译时被弱化了了的、克尔凯郭尔的原话产生再弱化——“...und wenn man zu Tode geangstigt wird, da steht zuletzt die Zeit stille. Laufen zu wollen schneller als je, und da nicht einen Fuss rucken zu können; den Augenblick kaufen zu wollen mit Aufopferung alles andern, und da zu lernen, dass er nicht feil ist, weil es nicht liegt an Jemand's Wollen oder Laufen, sondern um Gottes Erbarmen”。看起来，一个人一旦有过这种体验，难保不对其“自己的功业”永远丧失信心。当时间的流动对一个人来说已然凝滞时，他，又能帮什么呢，当他就像斯宾诺莎的可耻的驴子一样，为敌对力量所蛊惑，四条腿连一条也动不得一下的时候，他又能做什么呢。然而，克尔凯郭尔却恰好是每逢这样的紧要关头，总是会回想起苏格拉底的话：好人即使在法拉利公牛的肚子里也不失其快乐。即使他的意志被戕害，而他也注定会在两捆干草中间饿死，也还是有一件“事”可做，那就是：平静地对待命运带来的一切（*utramque faciem fortunae aequo animo ferre*），你还可以歌颂命运（*fatum*）；还可以要求自己 and 所有他人把生活的恐惧视为最大的快乐。要知道不光哲学，就连基督教，其任务也完全可以归结为教化（*Erbauung*），归结为教训。

十二

在这方面，最典型的，是《恐惧与颤栗》（及伴随它的《重复》）和

《最不幸的人》中写道：“在黑格尔的系统论著中，有一章是讲述不幸的意识的……不幸的意识是这样一个词儿，当它不过是偶然浮现于语流中时，它几乎能使血液凝固，神经震颤……啊，那个感到对这个问题已经不再需要做什么了、比方说就此写一章书什么的人，是多么幸福呀，至于那个能写出下一章来的人，则要比他更幸福。”（参阅：《北集》，第二册，圣彼得堡，6 / r，第30—31页。还可参阅《克尔凯郭尔与存在主义哲学》中《约伯与黑格尔》一章，第24—29页）——原编者注。

《恐惧概念》。前者讲述亚伯拉罕和他的牺牲（亦即信仰的），后者讲述堕人罪恶问题。我要再次提醒一句，即克尔凯郭尔是在老年路德派的氛围中出生和成长的。他虽然并未读过路德的著作，但却无法不宣讲路德的 *sola fide*（只凭信仰）。但是，随着他年龄越来越大，他也越来越远离“只凭信仰”，越来越神经质地死抓住“自由意志”不放，越来越接近路德在天主教中发现并对之无情鞭挞的、把信仰当作一种饰以爱的信仰（*fides formata caritate*）的观点。但早在《恐惧概念》即在1844年时，他对信仰的理解便已不同于1843年他写作《恐惧与颤栗》时了。在这两部书问世之间的那段时间里，发生了一件在人们眼里不具有任何意义、但却决定了克尔凯郭尔命运的事：他从前的未婚妻丽琪娜·奥尔森，与施莱格尔订婚了。^[74]对于所有他人来说，这不过是无数个订婚礼中的一个而已，因而无法为其思维提供任何养料。而对克尔凯郭尔来说，这件事意味着：苏格拉底乃人间智者，而信仰的鼻祖——亚伯拉罕——则只有当他的信仰，乃是对苏格拉底智慧的一个证明或一种表达时，才可以并且可能被接受。尽人皆知，当亚伯拉罕向儿子举起刀时，上帝把他的手给拨开了，从而使以撒活了下来。有关此事，克尔凯郭尔在《恐惧与颤栗》（Ⅲ，30）中写道：“不妨继续往下讨论。让我们假定以撒被供作了牺牲品。亚伯拉罕所信仰的，不是总有一天在另一个世界里，他将获得极乐，而是：不，在这里，在此世，他也会幸福的。而上帝能让牺牲品还阳。亚伯拉罕信仰荒诞力量，对他来说，任何人的精打细算早已就不复存在了。”在翻过一页之后，他又补充道（Ⅲ，31）：“信仰永远都是由于荒诞的作用才开始的，但应记住，就中终极不是彻底消失，而是完整地获得。”稍后，为了更清晰地表述他对信仰的理解，他讲述了一个贫穷的少年如何爱上公主的“虚构”的故事。大家都很清楚，这个公主永远是这位少年可望而不可即的。但是，有关日常性对人的统治这一点的了

[74] 丽琪娜·奥尔森和弗里契·施莱格尔，于1843年5月宣布订婚。克尔凯郭尔得知订婚消息时，正在构想他的“重复”计划，而且，仍对婚姻寄以希望。“我又一次孑然一身了。”1843年5月17日，他在日记里写道，“这种事又重复发生了，我全都理解，因而，生活在我看来，比以前任何时候都更加美妙了……”参阅：Rohde P. *Soren Kierkegaard mit Selbstzeugnissen und Bilddokumente*. Hambrug, 1988, S.103. ——原编者注

解一点儿不比“大家”差的“信仰骑士”实施了“信仰活动”，并创造了奇迹（Ⅲ，40）：“我相信”，他说，“她将是我的，我相信荒诞的力量，而我的根据是，对上帝来说一切都是可能的。”在同一本书的下述诸页（28，62，70）上，克尔凯郭尔数次坦承：“我本人并不相信，要让我相信我的勇气尚嫌不足。”也许，最好是不说什么“勇气尚嫌不足”，而是重复克尔凯郭尔在《肉中刺》中对我们说过的：你想逃跑得越快越好，但你一步也动不了（“Laufen zu wollen schneller als je, und da nicht einen Fuss rucken zu können”）。——并回想一下路德的受奴役的意志（*servo arbitrio*）。妨碍他信仰的究竟是什么呢？要知道信仰是他在世上最需要的呀。信仰即表示，上帝可以给亚伯拉罕一个新儿子，上帝可以使以撒复活，可以让贫穷的少年与公主结合，可以强迫地狱修改其法则而把丽琪娜·奥尔森还给克尔凯郭尔。显然，这里不但与勇气无关，反之，倒不如说，需要勇气乃是为了摒弃信仰。况且，一般说来，在了解克尔凯郭尔生平的人中间，未必有谁会不承认克尔凯郭尔有勇气，正如同未必有什么人敢不承认苏格拉底或斯宾诺莎有勇气一样。正因为如此，克尔凯郭尔走向“信仰”之路才会必然要通过无尽的听天由命和毫不反抗来实现（Ⅲ，39）：“无穷无尽的听天由命就是民间童话里所说的那件衬衫：它的丝线里织进了眼泪，它整个由眼泪所织成。人生的秘密就在于每个人都得自己给自己纺织这么一件衬衫。”而只有在“无限的服从中才会有宁静与和平”。我们不难从这一无尽的服从下面，发现苏格拉底那头法拉利公牛，斯宾诺莎的极乐或尼采的热爱命运（*amor fati*）。克尔凯郭尔通过了所有这些阶段，而与此同时苏格拉底的智慧却在这里止步了，他把这视为终点，而且，他把这一终点作为人最崇高的终极目标而为之祝福，可克尔凯郭尔呢，当其写作《恐惧与颤栗》时，却无法在这些地方停留。或更确切地说，他那时还可以不在这些地方逗留。他呼吁，要让人生的全部恐惧全都加诸于自身，而——顺便说说——这些恐惧呢，如我们所知，不用他召唤就向他走去——但他却不是为了把自己表现为美德的风范或以自己英勇的坚毅顽强和超人的忍耐力叫人惊奇。他期待和恐惧的，是某种别的东西，即：上帝能把供作牺牲品的以撒交还给他的父亲。克尔凯郭尔所期待的是，他所体验过的那些恐惧，最终会将他身上所残存的对此在、对经验——后者向人们诱导出他们的理性，并使他们由于理性而把现实“当作”必然——的一点信仰彻底轰毁。他仿佛在自己

身上积聚起了全部的力量和绝望的全部能量——他写道^[75]：哲学并非如希腊人所教导的那样，是起源于惊奇，而是起源于绝望。哲学的目的是为自己争取“哭泣和诅咒”的权力，并用自己的眼泪和诅咒，抗衡以普遍必然真理束缚人类意志的理性那不知满足的贪求。“听天由命的骑士”应该成为“信仰的骑士”。克尔凯郭尔写道（Ⅲ，41）：“在我们这悲伤的尘世生活中充满主人的理性是对的，这（亦即对上帝的来说一切都是可能的）现在是并将永远是不可能的。在这一点上信仰骑士和听天由命骑士同样坚定不移。惟一可以拯救他的出路在于——荒诞：荒诞可以通过信仰来获得它。它理解了不可能性，而与此同时，它又信仰荒诞。”他还有另外一句坦白——我们马上会讨论到的——也十分重要，以致有必要予以特别关注（Ⅲ，42）：“如果我摒弃一切，那这还不是信仰：这只是听天由命。我通过自己的努力来从事这种活动（着重号系笔者所加）：而我自己，在我那永恒的意识中，与我对永恒存在物的热爱欢乐地协调在一起。但信仰并不要求任何弃绝，相反，我能通过信仰猜到一切：谁哪怕只有芥菜籽那么大一点信仰，谁也能推动山岳。”不光能推动山岳：谁若有信仰，能许诺给他的，远比这大到无穷：对您而言将没有什么是不可能的（οὐδέν ἀδυνατήσει ὑμῖν）。换言之：为可能性设定边界的理性及其普遍必然真理，任何东西它都不看在眼里，而在我们这忧伤的尘世生活中充当拥有无限权力的专制君主的理性，将永远失去其统治权。普罗提诺是这样表达其思想的：在思维和认识的彼岸（ἐπέκεινα νοῦ καὶ νοήσεως）。而且，普罗提诺是从颂扬听天由命开始的：即使人家打杀你的儿孙，侮辱你的女儿，毁坏你的家园，这一切也都应当“接受”——普罗提诺如是说。而他是以向不可能性发出呼吁结束的：须知在思维和认识的彼岸，栖居的乃是不可能性。而当克尔凯郭尔把听天由命骑士即斯宾诺莎与信仰骑士即亚伯拉罕对比时，他显然几乎还不知道普罗提诺乃何许人也，古希腊最后一位哲学家的说法虽不同，但意思也一样。他只不过把这称为“信仰”，而这个词，普罗提诺很不熟悉。在结束其《恐惧与颤栗》一书（Ⅲ，47）的导言

[75] 论文《病死》是专门讨论绝望的。可参阅 C.A. 伊萨耶夫发表于文集：《伦理学思想·科学政论读本》（莫斯科，1990：361—470）的俄文译本。还可参阅 П. Г. 汉森的俄文译文：《克尔凯郭尔·享受与责任》，圣彼得堡，1894：223—414。——原编者注

部分时，克尔凯郭尔写道：“以问题的形式把有关亚伯拉罕的叙事中所包含的辩证法因素提炼出来以表明信仰乃是一个多么奇特的悖论：这悖论居然能把杀人变成了有益于上帝的事，这悖论居然能把以撒还给亚伯拉罕；这悖论任何思维方式都无法对付——因为信仰恰好始于思维所以结束之处。”这是克尔凯郭尔的一个基本思想，他在自己所写的论著中，不惮烦劳地把它重复了数十次之多。在《恐惧与颤栗》问世6年以后，他又在《论绝望》（8：35）中写道：“信仰就意味着为获得上帝而丧失理性。”〔76〕这一表述，令人油然想起帕斯卡尔那句迄今仍未被译的“S'abê tir”〔77〕。此处应该提一下蒙田，帕斯卡尔曾从他那儿学会了许多东西。在《为雷蒙德·塞朋德辩护》一章中，蒙田以其怀疑主义精神及对教条主义理性的自负，以同一部福音书语境为据，套改了一句名言，即：“为了聪明，我们必须当傻子；为了让人领着你，我们必须先瞎眼”〔78〕，似已把克尔凯郭尔带到哲学问题范围以外去了：既然思维已然结束，既然理性已然丧失，这岂不意味着，哲学也已终结和丧失了么？但我却也正是因此而想起了普罗提诺的“在思维和认识的彼岸”这句话。要知道，尽管普罗提诺对亚伯拉罕和以撒未曾有一字提及，而且，他也许甚至从未曾想到过他们，但是，当他走到苏格拉底那里，与法拉利公牛临界——在那里，一个人会不由自主地“接受”——根据理性的证明而能成为现实的一切——

〔76〕 按照克尔凯郭尔的说法，一个人当他对自己彻底绝望，不光意识到自己微不足道，而且，将他抛入他所处的渺小可怜处境中的，恰恰正是他赖以实现自我的那些条件时，他所体验到的绝望，就是所谓“不治之症”。而这，也就是十足意义上的、路德的“sola fide”，即“对上帝来说一切都是可能的”的信仰，即处于具有自我意识的绝望之彼岸的信仰。“这样一来，他是否愿意相信对上帝来说一切都是可能有的，他是否有信仰这一点之意志，对他来说，就显得十分重要了。然而，难道说这不就是一个能够导致丧失理性的公式吗？”（C.伊萨耶夫译本，第388页）——原编者注

〔77〕 “当然啦，这会迫使你们相信而你们也就变得愚蠢的”（“Naturellement meme cela vous fera croire et vous abetira”）这是帕斯卡尔所谓“对句”中的一个断句。可参阅：“那是多么的不幸啊！”（Nc.5, 22）“任何人都无须迷惑自己：如果你们当中有谁想要成为本世纪的一位智者的话，那么，他只有先当一个疯子，然后才能成为智者。”（1, Kop.3, 18）——原编者注

〔78〕 蒙田：《随笔集》，第1—3册，莫斯科，列宁格勒，1960年，第二册，第190页。——原编者注

的那条边界时，他已“不再被当作不会思维的东西，而是一头备受鄙视的驴”（*pro re cogitante sed pro asino turpissimo habendus sit*）。而他怕做的，也正是克尔凯郭尔所建议做的：跃向理性的统治权和统治权限所以终结的未知。这样一来，对普罗提诺来说，哲学是否已经终结了呢？抑或哲学只是从这时才开始，因为只是从这时起，才有了批判纯粹理性的尝试，而没有对纯粹理性的批判，也就不可能有任何哲学？我之所以说：有过一次尝试是因为，在整个人类史上，这类尝试仅只实施过一次，而且，实施者还不是人——在过去那个遥远的时刻，当上帝对亚当说：“你们不可吃，也不可摸，免得你们死”。而要知道这是真的：理性的批判乃是能颠覆思维的基础本身的最大的悖论。普罗提诺有一个可怕而又伟大的思想^[79]它不需要有支柱，因为它怎么可以自己支撑自己呢？（《九章集》VI.9, 6, 31: “οὐ γὰρ δεῖται ἰδρύδαωζ, ὡσπερ αὐτο φέρειν οὐ δυνάμενον”），它由于法拉利公牛而向普罗提诺呈现，也由于圣经中有关亚伯拉罕牺牲的故事而向克尔凯郭尔呈现。人如果真的是有思想之物（*res cogitans*），而非最可耻的驴子（*asinus turpissimus*），他无论如何也不会接受理性所统治的现实，因为在那里，人的极乐就在于欢天喜地、心甘情愿地、把用作牺牲的以撒或被暴君丢进法拉利公牛肚子上的敌人这类普遍必然真理，置于严密的保护之下。

亚伯拉罕举刀杀了儿子，亚伯拉罕是个杀人犯，亦即一个大罪人。可要按圣经，他却是一个德行端正的人，是信仰之父。对于一个居然下得了狠心杀死自己的儿子的人来说，苏格拉底—斯宾诺莎的教训及其所许诺的极乐，还可能剩下什么来呢？对他来说，难道还可能有什么精神世界吗？这样的人已经永远地、无可挽回地受审判了。只要宇宙间是理性在主持一切，那么，想要拯救他就是不可能的，犹如使已如是成为未尝如是一样不可能。对此，克尔凯郭尔看得很清楚，一点儿也不亚于“发现了”自己的“已如是不可能成为未尝如是”的笛卡尔。他看出，因此之故，我们就得在亚伯拉罕和苏格拉底之间，在圣经中公认为德行端正的人和被公认是人间智者、多神教上帝的人之间，作出选择。于是，彻底认识到了自己所承负的重担所具有的重大责任的克尔凯郭尔，站在了亚伯拉罕一边，以与路

[79] 参阅拙著《钥匙的统治》（*Potestas Clavium*）最后一章。——作者注

德和先知相似的勇气，讨论起消除（Suspension des Ethischen）问题来。克尔凯郭尔在日记中写道：“只有猜破这一谜底（Suspension des Ethischen）的人，才能解释我的一生。”^{〔80〕}对于尼采来说，他的“在善与恶的彼岸”只不过是区别于消除伦理的一种表达方式，它不是对理论问题的一种解决，而是摆脱他被普遍必然真理所驱赶进去的那条绝望的死胡同的一条出路。为使大家当下就能明白，当克尔凯郭尔谈到消除伦理时，他说的究竟是什么，姑且再引用他的另一句几乎是不由自主的坦白：克尔凯郭尔每当问题涉及到两个相爱者之间的关系时，他的话全都坦诚率真地、违反其意愿地脱口而出。他讲述了一对青年男女忍气吞声的爱情故事，在结束故事时，他写道：“伦理学不可能于他们有何帮助。因为他们有一个秘密向伦理学隐瞒了：他们把这个秘密据为己有，并由自己来负责。”^{〔81〕}这个秘密是什么呢？且让克尔凯郭尔自己来解释一下（《恐惧与颤栗》，Ⅲ，48）：“伦理本身就带有普遍性……个别人一把自己与一般对立起来，便意味着他犯了罪，因而，除了认罪之外，他无法以别的方式与一般和解。如果说，这是对人及其存在所能说出的最高赞赏的话，那么，由此可见，伦理对人所具有的意义，也就与永恒极乐相同，而且，每时每刻，它都是人的终极目标。”^{〔82〕}从上文所引那段话里，未必有谁会认不出苏格拉底于其第

〔80〕 Suspension des Ethischen 实际意为，“从问题中取消和排除伦理成分”。因为，按照德文，“Suspension eines Geistlichen”指不许宗教界人士举行礼拜的禁令。这不是说规范主义的道德僵化，而且指要祛除它的绝对性质（“悬挂”、“移出括号外”），因为它不仅在以人为本的存在主义中失去了作用，而且，还以其无时不在的普遍性阻碍着人走向其最大可能性之路。按照克尔凯郭尔的观点，人的宗教自我意识的第一种形式，是美学，其原型是浪漫主义灵魂。道德立场是人的宗教自我意识的第二种形式，它把人转向作为具有责任感的生物的自己本身；但人只有通过对自己的绝望这条道路，才能揭示信仰——宗教自我意识的第三种，也是最高形式——之荒诞的可能性。参阅：Heimbochel B. *Verzweiflung als Grundphänomen der menschlichen Existenz. Kierkegaards Analyse der existierenden Subjektivität*, Frankfurt a. M.—Bern—N. - Y., 1983。——原编者注

〔81〕 Kierkegaard S. *Gesammelte Werke*. Hrsg. V. H. Gottschen und Ch. Schrempf. Bd. III, 46。——原编者注

〔82〕 如果说人的伦理学是从规范性方面进行归纳概括的话，那么信仰则与之相反，它从一个人自身的惟一性出发，从存在方面来把握人，换句话说就是，信仰将人置于以其独一无二的具体性而高于其抽象普遍定义的个性的地平线上。“信仰”，

一次和第二次化身时，所表述的那一基本的和珍贵的思想。对他们来说，伦理不仅是最高、而且是惟一的价值。您可以拥有人间所能有的一切幸福，但如果您没有“道德”的话，您就一无所有。反之，如果您所有的一切都被剥夺了，但只要您还保有（道德），您就有了惟一可用的一切，您也就将会拥有一切。“道德”是一种特殊的价值，是一种有别于（*toto coelo*）其他所有价值的价值（*sui generis*）。处于“道德”掌握中的幸福与一个与智慧无缘但却寻求并找到了幸福的人的幸福，它们之间的共性与大犬星座与狗（即一种会吠叫的动物）一样大。在此，当然啦，我故意使用了斯宾诺莎的意象，但却故意没引用他的结论，因为二者之间相同的只不过是名称罢了。况且就连名词也不同：一个是星座，一个则是狗，亦即不但会叫，而且，还受人鄙视的一种动物。假使斯宾诺莎说的不是会叫的动物（*animal latrans*），而是最可耻的动物（*animal turpissimum*）的话，他也就会更忠实于自己了。丝毫无可怀疑的是，苏格拉底—斯宾诺莎式的伦理学，以一次极为深刻的形而上学震动——如容我如此说的话——为其来源。在克尔凯郭尔所采用的术语中，由苏格拉底的“伦理”带来的极乐，以人的观点看，比最可怕的灾难还糟糕。

克尔凯郭尔以不亚于尼采的深刻性感觉到了苏格拉底的问题——即伦理学包括整个哲学的基本问题。他也以不亚于尼采的热情，力图突破苏格拉底的魔力。他之所以求教于圣经，之所以想要摆脱人间最大智者以极乐掀起的洪水，也仅只出于这一目的，为此，他回想起了亚伯拉罕。^{〔83〕}克尔凯郭尔和舍斯托夫“经常回想”的另一个圣经人物是约伯。然而，与

按照克尔凯郭尔的话说，“乃是个别人高于普遍性的一个悖论”（*Kierkegaard S*, III, 49）。这里说的不是克尔凯郭尔哲学以此而常常受到谴责的“主观主义”和“个人主义”，而是指构成整个存在主义哲学之基础的本体论人格主义。别尔嘉耶夫写道：“从存在主义观点看，社会只是个性的一部分，是个性的社会方面，正如宇宙也是个性的一部分，是个性的宇宙方面一样。”（别尔嘉耶夫：《论人的奴役·人格主义哲学试论》，巴黎，1939：24）别尔嘉耶夫的这种人格主义激情，与列夫·舍斯托夫的基本主题，十分相近：“人格是一种理性存在物，但它却不取决于理性，因而不能把它定义为理性的载体。理性就其自身而言不是个性的，而是普遍的，一般的和非个性的。在康德那里，人的道德理性本质上乃是一种非个性的一般本质。古希腊人把人当作一种理性生物的观点同样也不适合人格主义哲学。”——原编者注

〔83〕 在《恐惧和颤栗》中，克尔凯郭尔多次尝试想要阐释亚伯拉罕把以撒供作牺牲品（故事 22）的故事，但似乎屡试屡败。——原编者注

尼采相反，克尔凯郭尔从来就连想都没有想过把苏格拉底当作一个——正如黑格尔向我们讲述的——把知善恶树上的果实变为未来一切时代哲学之法定的堕落者。对他来说，苏格拉底不是堕落者，而只不过是一个“多神教徒”，而且是一个在圣经真理向全世界显现的那个时代以前、曾经生活过的所有凡人们中、最具有现代性的一个“多神教徒”。甚至当他被带到善恶的彼岸时，甚至当他毅然决然地当着亚伯拉罕的面宣称他的消除伦理时；甚至当他认识到人被迫将自己的终极之谜向“伦理”隐瞒时，他也依旧神经痉挛地死抓住苏格拉底不放，尽管他也知道，神秘主义没有足够耐心等待神的启示（*Tag.I, 148*）。他把苏格拉底与基督教神秘论者做了一番比较，声称“体系始于虚无，苏格拉底的未知即可归结于此，他不仅从虚无开始，而且也总是以虚无结束，并且还常常回到虚无中去”（“*Mit nichts beginnt das System, mit nichts endet die Mystik immer. Das letzte ist das göttliche Nichts, wie des Sokrates Unwissenheit Gottes furcht, war, seine Unwissenheit in welcherer wieder nicht begann, sondern endete, oder zu welcher er immer kam*”），正如我已经指出过的那样，苏格拉底的未知不是什么未知，而是对未知的知，并且还伴随着对知的强烈的、势不可挡的渴求，他把这种对知的渴求视为人为了避免其堕落所引发的灾难性后果而采取的惟一手段。尼采觉得“人不应信任自己的功业”，恰好是在堕落者将之视为拯救之路的地方，等待他的却是死亡。至于说苏格拉底乃是一个特别的堕落者，不能以“知”答复堕落，而且，对知的渴求和需要本身，也仅止是堕落的表现和证明罢了——这种思想，距离克尔凯郭尔更其遥远。正因为此，在《恐惧概念》里，他赋予堕入罪恶以前的那位初人以他在苏格拉底身上所发现的、达到极度紧张地步之后便溃决而成为破坏神的戒律之行动的那一“对虚无的无知”（*Unwissenheit um Nichts*）。克尔凯郭尔在此书即《恐惧与颤栗》中，对堕入罪恶事件做了思考。他认为堕入罪恶的根源在于对虚无的恐惧，这种恐惧已然悄悄渗透到了纯洁（即“对虚无的无知”）之中。克尔凯郭尔写道：“在纯洁状态下，是祥和和恬静的，但同时也有另外一种因素：却不是骚乱和斗争——要知道斗争是没必要的，但究竟是什么呢？是虚无。虚无有什么活动吗？它引起恐惧。纯洁所包含的最大的秘密，即在于此，那就是：纯洁同时也就是恐惧。”^{〔84〕}

〔84〕 Kierkegaard S. *Gesammelte Werke*. Hrsg. V. H. Gottschen und Ch. Schrempf. Bd. V, 36. ——原编者注

换句话说，也就是：对他来说，苏格拉底还是偷食知善恶树之果以前的那个人。正因为此，在《恐惧与颤栗》中，他只是在预先保证亚伯拉罕将得到普遍必然真理的欢心之后，才下定决心走近他。从此书一开头的第一句话起，他就好像是在“道德”面前请求原谅，原谅自己不得不一再冲撞和冒犯它，他宣称（Ⅲ，21）：“神的永恒秩序在统治着精神的世界。在这里，就连雨水也不会平等地降落在义人和罪人的头上，这里的法则只有一个：‘不劳动者不得食’。”那么，什么是“精神世界”呢？克尔凯郭尔是从哪儿得知是这么个世界的呢？显然，不是从圣经——因为它甚至与圣经正好相反。要知道，圣经中说过太阳平等地照耀义人和罪人。但这在克尔凯郭尔看来却是完全不可接受的：在精神的世界里，太阳只为义人上升；在精神世界里，只有劳动者才可以得食。为什么要有另外一个法则呢？无论是在《恐惧与颤栗》，还是在《恐惧概念》中，我们都找不到对这个问题的回答。但是《肉中刺》中，我们却可以读到一句坦白的話，它既解释和说明了克尔凯郭尔的消除伦理（Suspension des Ethischen）观，也解释和说明了他对亚伯拉罕的牺牲的态度（Ⅲ，33）。他写道：“在精神世界里……运气和机遇不会让一个人成为国王，而让另一个当乞丐；一个比东方女王还美，另一个却比拉撒路更可怜；只有那些自己把自己开除的人，才能被开除出精神世界；在精神世界里大家全在被邀之列。”〔85〕克尔凯郭尔在最后关头又回到“道德”上来；只有在它那里，他才能找到捍卫自己的希望。而要知道有一点是确定的，那就是：在我们这个世界上，太阳平等地既照耀义人也照耀罪人。而比这更糟糕的是：有些义人终其一生就连一次也看不见一缕阳光。阳属于不为我们掌握的东西（res, quae in nostra potestate non sunt）而它不光不归我们所掌握，它甚至对上帝本人也不服从。对机遇和无常带来带去的一切，难道也可以依恋，也可以喜爱吗？克尔凯郭尔告诉我们说，由于荒诞的缘故，他相信上帝会把已被杀死的以撒还给亚

〔85〕 笔者在拙著《钥匙的统治》中，当谈及苏格拉底所创造的“善”的世界时，曾给其以这样的评述：“这个世界没有范围和边界，它给亿万人提供栖息之处，并以其精神食粮给所有人以充分的满足。所有想要进到这个世界里的人，都是尊贵而又受欢迎的客人……在这个世界里，发生着美妙无比的变化，弱者成为强者，手工艺者成为哲学家，才智平庸者成为天赋卓越者，丑八怪成为美男子。”我在写下论苏格拉底的这段话时，对于克尔凯郭尔学尚一无所知。——作者自注。

伯拉罕；会让贫穷的少年得到美丽的公主的。而只要他向道德隐瞒了自己的信仰和荒诞，他也就能够维持住它。可是，当他为了得到道德的嘉许而决定公布自己的“秘密”时，那秘密失去了自己那神奇的力量，而他自己，也从太阳平等地照耀义人和罪人的世界，回到了苏格拉底那个绝对真理的世界，在那个世界里，的确，没有罪人，有的却是清一色的义人，但在那里，太阳却从来不曾升起，而且，永远都不会升起。

十三

亚伯拉罕对于克尔凯郭尔具有不可阻挡的吸引力，但在亚伯拉罕身上，克尔凯郭尔所能“理解”的，仅仅是能令他想起在其第一和第二次化身时的苏格拉底的那些因素。而尽管他千方百计想要把亚伯拉罕移入新的“范畴”中去，但他的努力却未得出任何结果。而最令人惊讶的是，和尼采一样，克尔凯郭尔同样也走到了那条线——一过此线，苏格拉底的魔力便会丧失其对人的统治权，而我们如此热情期待的自由便在那里把我们等待——的附近，却未能步亚伯拉罕之后尘，跨越这条线。一如一则俄罗斯童话里所说的那样：阿廖努什卡叫弟弟过河，弟弟却说：他不会游泳，于是，他在脖子上吊了块沉重的石头，沉到了水底下。

克尔凯郭尔眼中的亚伯拉罕，首先是一个被从“一般”的怀抱里放逐出来的人，因此，他不受普遍真理之庇护。他居然不怕说出这样的话：“信仰是个别人高于一般人的一个悖论。”（Ⅲ，49）过一页之后，他又重申了这一观点。但两次他都即刻又作了补充说明：“但只限于前此曾经服从于一般，并通过一般而成为个别人，而且作为一般之上的个别人的个别人”——这一补充说明以不同的方式说明了克尔凯郭尔思维的特征。曾经如此狂怒地攻击和嘲笑过黑格尔的克尔凯郭尔，到处都在寻找着辩证法的运动和发展。他刚刚充满激情地预言荒诞，又十分庄重地声称，任何人如果想要获得信仰，就必须摒弃理性和思维。却原来满不是那么回事——甚至当负责管理一切秩序及所有严格制度的理性，已然丧失其对我们的统治权时，也不能摒弃，而必须严格遵守秩序并始终不移地、严格地贯穿到底。他写道，上帝是秩序之友，但他却没有想到，这种说法与说上帝是秩序的奴隶一般无二。在普罗提诺那里，在他激情洋溢、全部心灵的力量达

到极端紧张程度的时候，才得以在瞬息之间把压迫他的理性，从自己身上抖落开去——ἐξαίφνης——突然，尽管相距遥远，但总在向往的自由的使者出现了。克尔凯郭尔害怕突然性，而且，即便自由来自上帝，他也不相信。在把亚伯拉罕与悲剧人物相比较时，他甚至愿意羡慕一个悲剧主人公（III，60，69）：“悲剧主人公摒弃自我为的是让一般得以表现，而信仰骑士摒弃一般则是为了成为一个个别的人……谁要是以为做一个如此这般的个别人非常舒服的话，那他毫无疑问不是一个信仰的骑士。相反，信仰骑士倒是知道，究竟什么东西是属于一般的……他知道做一个在一般之中有其自己家园的、在一般之中能寻觅到一处恬静甜蜜的栖息之所，每当他想要回来时，总会有人张开双臂将他欢迎和拥抱的个别人，是何等美妙的一件事呀。但他知道，凌驾于一般之上的那条路，是孤零零的，狭窄和险峻的；他知道，生而孤独，随后又孤苦伶仃地走完自己的人生之路，在这条路上，他一次也见不到一个活人，那他该有多么害怕呀。至于人们对他的看法，他更是了若指掌。用人类的语言说，他是一个疯子，他不可能得到任何人的理解。而说他疯子这还是好的呢。如果人们连他是疯子也不承认，而认为他是个伪君子——而且，他沿着自己的道路攀得越高，他就越像一个最坏的伪君子——的话，那又当如何呢。信仰骑士懂得，投靠一般是一件多么美妙的事。这需要勇气，但也能带来安宁，因为这是为了一般而做的。”属于一般何等美妙（“Es ist herrlich dem Allgemeinen anzugehören”）。这一思想是我们所熟知的；苏格拉底和斯宾诺莎不光向我们讲过，而且，还以自己的整个生命实践了它。但我们还记得另外一件事：普遍必然真理要求人平静（*aequo animo*）接受命运所给予的一切，甚至包括法拉利公牛，它们要求人心甘情愿地从有思想之物（*res cogitans*）变成最可耻的驴子（*asinus turpissimus*）。亚里士多德曾怀疑这一点，而苏格拉底和斯宾诺莎对此了解得更是很清楚。克尔凯郭尔当其谈及悲剧性时，根据的是亚里士多德的观点：我们应该羡慕那些历史剧英雄，因为普遍必然真理站在他一边。他甚至还引用了亚里士多德对悲剧的定义。同样，克尔凯郭尔还以完全不符合其性格的宽容谈到亚里士多德对苏格拉底伦理学所做的修正，对此，上文中我们已经谈到过了，这也就是说，即使是有德之士，某种最低量的生活福利，毕竟也是不可缺少的。克尔凯郭尔的宽容当然有其所以然的原因。他付出了令人难以置信的努力，竭力避免把亚伯拉罕纳入为苏格拉底预定好的那一“范畴”中去。正因为如此，当谈及“伦理”

或“悲剧主人公”问题时，他总是力求与苏格拉底划清界限，通过用亚里士多德取代苏格拉底的位置的办法，以为自己减轻这一任务。

正如我已经说过的那样，克尔凯郭尔眼中的亚伯拉罕，首先是一个被从一般的怀抱里解脱出来、因而也就失去了普遍必然真理之庇护的人（Ⅲ，71）：“信仰骑士被置于单独与自己本身形影相吊的地位，这，正是其地位如此之可怕所在。”他总是自己独自决断一切，连对自己的恐惧也不例外。他没有什么人可以与之商量的。甚至在教会里他也无法为自己找到支柱（Ⅲ，67）。“教会英雄以其行动表现着一般，而不理解这一点的人……你在教会内部是找不到的。而信仰骑士却不是这样（Ⅲ，65）……假如有人胆小而又可怜到居然因为别人的恐惧而做一个信仰骑士的话，他也不会会有什么结果的。因为只有个别人本身才能成为这样的信仰骑士。根据我的理解，这正是他的伟大之处——尽管这对我来说是不可企及的；但其处境的可怕之处也在于此，我对此了解得更多。”这段坦白具有巨大的、非常重要的真实性。我们都还记得，尼采同样也给我们讲述过这一点，只不过出之于另外一些语句：当他被迫从一般中脱身出来时，或如他所说的那样，当他被迫“杀死法则”时，恐惧使他已接近于疯狂。但却有一个初看上去似乎对所描述的场景无法做出任何更改的特征，却带来了某种能招致致命后果的不和谐音。克尔凯郭尔不但谈到了信仰骑士所处地位的可怕之处，而且，也讲到了它的伟大之处。仅就“信仰骑士”这种说法本身，听上去就够古怪的了：听起来倒像是信仰在向它避之惟恐不及的一般企求施舍似的。要知道骑士道乃是道德范畴漂亮美观的外表之一。而这在更大程度上，亦与信仰骑士的伟大，与克尔凯郭尔试图把信仰骑士置于人类价值的等级阶梯上，比悲剧人物更高一级的位置有关。这同样也是“一般”所应有的表现：克尔凯郭尔终究无法与为所有未来时代哲学立法的苏格拉底之后人们业已掌握了旧的思维技能，永远并彻底地决裂。如果克尔凯郭尔想要并且也能说出全部真相的话，他首先必须从自己的灵魂中剔除与记忆所提示给他的有关骑士道和伟大的一切。对于那些注定要有所信仰的人来说，他们所能有的，就只有“恐惧”和“一般”所分赠的一切“慰藉”——“一般”在把一些人提升到骑士尊严的地步，同时又给另一些人以“伟大”——应该永远予以摒弃。亚里士多德尽可谈论悲剧的崇高或伟大：他是从舞台上观看悲剧的。然而，对于那些已转移到其灵魂中去的人来说，这些话已然丧失任何意义。悲剧就是无出路性，而无出路性

中已无任何崇高和美可言，有的只是渺小和丑陋。况且，普遍必然真理不仅不支持落入无出路境地的人，而且，还千方百计想要把他打垮。无出路性恰恰是在普遍必然真理向人许诺要在无论什么样的生活场合之下给人以支持和慰藉时，突然显现出自己的真实本质，并强制性地要求人从有思想之物（*res cogitans*）变成最可耻的驴子（*asinus turpissimus*）的。难道克尔凯郭尔会不懂得这一点吗？要知道荒诞之所以对他具有如此大的吸引力，恰恰是因为它曾向他许诺以独立于普遍必然真理之外的自由：上帝可以给亚伯拉罕另外一个以撒，上帝可以让死者复活，对上帝来说，没有什么是不可能的。然而，正如我已经指出过的那样，克尔凯郭尔——无论是在自己的著作里，还是在自己的日记中——都不敢说丽琪娜·奥尔森就是他的以撒，不敢说他就是由于丽琪娜·奥尔森的缘故，才想起他那大胆狂妄的消除伦理（*Suspension des Ethischen*）的。这是他向“道德”，向自己，甚至向自己的“荒诞”隐瞒了的一个“秘密”。因为你只要刚一以其本名称呼它，普遍必然真理便不仅会剥夺它自称为信仰骑士的权力，而且，还会褫夺他“悲剧人物”的称号或宝座。在克尔凯郭尔所被迫承受的一切之中，最可怕的是这样一种意识，即在他身上所发生一切，都是“自然而然”发生的，无论上帝，无论魔鬼，甚至也无论多神教的命运，都未曾有过任何参与。而这样的恐惧，甘愿承受一切、忍耐一切的克尔凯郭尔，是无法接受的。但是，他也无力把这一噩梦从自己身上甩掉。因此，他才要使自己确信，他对丽琪娜、亚伯拉罕的拒斥，是自愿作出的牺牲，一如是对亚伯拉罕所作牺牲的一次重复——后者所做的牺牲，同样也由于它是自觉自愿的而有利于上帝。那么，克尔凯郭尔究竟是从哪儿得知，自觉自愿的牺牲比非自觉自愿的牺牲，更有利于上帝的呢？我们已经不能拿这样的问题去请教苏格拉底了。他的“无知”已经有了明确的答案。然而，要知道克尔凯郭尔已经说过多少次了，说苏格拉底曾是个多神教徒，说他从苏格拉底那里是学不到什么的。却原来，如果没有苏格拉底，就连基督教徒也无以为生，一如他没有普遍必然真理便无以为生那样。克尔凯郭尔在写作《恐惧与颤栗》的同时，还写了他的《重复》（*Wiederholung*），此书讨论的，不是亚伯拉罕，而是约伯，如所周知，约伯非出于自愿杀死了他的孩子，失去了自己的财产，等等。所有灾难都落到了他的头上。而他甚至无权期望得到一顶悲剧人物的崇高桂冠。他不过是一个老朽不堪、可怜兮兮、于自己、于他人一无所用的人，这样的人，在这个世界上可以说有的是。

在我们这个充满战争和社会变革的时代里，这样的约伯之徒可谓多如牛毛。昨天还是国王，今天却沦落为躺在粪堆上抓搔自己身上伤疤的奴隶和乞丐。可尽管如此，圣经中的约伯，既非骑士，亦非悲剧人物的约伯，无论如何，也还是有所得，有所“受”的：他使得克尔凯郭尔为他，如对亚伯拉罕一样，写了整整一本书——《重复》。对于《重复》，可以援引克尔凯郭尔论《恐惧与颤栗》的话来说：“人们一旦感觉到它那黑暗的激情，他们将会惊恐万状。”《重复》是在“恐惧和颤栗”中写成的，而且，写作此书的人，曾经遭受极可怕的、雷鸣般的铁锤的锤击，那个被锤击者在恐惧中发出这样的疑问：“给他这一打击的，究竟是谁，抑或不过是‘普遍必然真理’的自然力量？根据圣经记载，约伯曾受到上帝的诱惑，一如亚伯拉罕亦曾受其诱惑一样，但对此，我们是不能‘有所知’的。什么样的科学能具有如此这般的结构，以致在思维的无穷远景中根本没有的诱惑，居然也能在其中找到立足之地——因为诱惑云尔，仅针对个别人而言——呢？这样的科学并不存在，这样的科学也不可能存在。”（《克尔凯郭尔全集》，Ⅲ，197）而究竟是什么给克尔凯郭尔以理由，使他得以想起约伯，并提出如此可怕的问题来呢？《重复》的主人公，和克尔凯郭尔本人一样，都不过是被迫与其未婚妻断绝关系罢了。关于这一点，且让我们看一看他本人是怎么说的吧（Ⅲ，180）：“啊，永志不忘的恩人，啊，受难者约伯！能容许我和你合并吗，我可以和你在一起吗？不要拒绝我吧……我没有你所拥有的那么多财富，也没有七个独生子和三个女儿，可一个人即使拥有的很少也会全都丧失的；而一个失去了荣誉、也失去了骄傲、同时也失去了生命的力量和意义的人，也是会浑身像是长疥疮的。”克尔凯郭尔期待于约伯的，究竟是什么呢？“我的朋友（亦即克尔凯郭尔本人）非但没有向全世界最有名的公众的正规教授（Professor publicus ordinarius）去请求帮助，反而去向一位个体的思想家即约伯去求助。”（Ⅲ，170）而这位全世界最著名的教授，当然非黑格尔莫属。可要知道斯宾诺莎早在黑格尔之前就已看出了“万物的必然性”，而黑格尔不过是在重拾斯宾诺莎的牙慧呀——可为什么克尔凯郭尔不敢设想神祇们，即使是多神教的也罢，会在聆听斯宾诺莎时哈哈大笑呢？而苏格拉底当年同样也曾教授普遍必然真理，而古希腊人的神非但不耻笑他，反而尊称他为人间智者呢？而如果斯宾诺莎和苏格拉底带着自己的智慧和安慰来找约伯的话，这位饱经苦难的约伯会如何回答他呢？克尔凯郭尔当其写作《恐惧与颤栗》和《恐惧概

念》时期，以及在他一生的最后数年，当他抨击清教教会和已婚牧师时，可从未给自己提出过这样的问题呀。在其初看上去乃是不可遏止的极限的《非此即彼》中，他毅然决然地把约伯与神祇对之欢笑的黑格尔对立了起来。但苏格拉底却受到了神祇的敬重，而斯宾诺莎则是苏格拉底的第二次化身。克尔凯郭尔从未能克服自己身上所潜藏的、对古希腊人智慧的恐惧。接下来我们将会看到，按照克尔凯郭尔的观点，人从其刚从造物主的手中掉下来时，灵魂里就有了这种恐惧感，而恐惧感在某种意义上，乃是人的基本特征或初始属性，甚或是第一性质。但当克尔凯郭尔写作《恐惧与颤栗》和《重复》时，他还不愿意这么认为。他之所以走向亚伯拉罕和约伯，如走向大胆有力到能克服任何恐惧而在苏格拉底及为苏格拉底的智慧祝福的德尔斐之神的“训诫”之上翱翔的地步的人那样。亚伯拉罕不知道恐惧为何物：对其来说没有什么是不可能的上帝与他同在。而在约伯身上，“日常生活经验”尚未完全消灭这样一种记忆，即理性并非都是大地的统治者。抑或，更确切地说：压在约伯头上的灾难重新唤醒了身上的这类记忆。克尔凯郭尔写道（Ⅲ，191，189）：“约伯的意义并不在于他说过——赏赐的是耶和华，收取的也是耶和华；耶和华的名是应当称颂的，开头他是这么说的，可后来却再未重复这句话。约伯的意义在于他解决了与信仰毗邻领域里所存在的争端，在他身上上演着一场由千奇百怪桀骜不驯的情欲掀起的动乱。”换言之，即日常生活经验或意识的直接此在是有关真理问题的最高审级：无论经验能带来什么，也无论“此在”是什么样的，我们全都接受，并全都称之为真理。在一个由理性统治的世界上，与“此在”作对明显是疯狂之举。人可以哭泣，可以诅咒经验向他展现的真理；而要克服它——他却知道得很清楚——却是任何人都无法做到的；对它们只能接受。哲学走得较此更远：对此在，不仅要接受，还要为它祝福。甚至连尼采都说：“必然性”并没有“侮辱”他。而约伯这位有德之士，也是从把一切哭和恨（*luger et detestari*）驱赶进自己灵魂的深处开始的：赏赐的是耶和华，收取的也是耶和华；耶和华的名是应当称颂的。但是，随着加诸于他头上的灾难日益加重增多，哭和恨的压力也愈来愈严重：以致归根结底，它们会把束缚其自由的那层厚厚的凝固和物化了的自明性的皮壳炸碎（Ⅲ，187）。“约伯的意义正在于此，即他不是用虚假的安慰窒息或释放自由的激情（*leidenschaft*）。他朋友的劝诫——那是智慧和好意本身在通过他们的嘴在诉说——不仅不会安慰他，反而使他更加激

怒。即使前来安慰约伯的，是苏格拉底和斯宾诺莎，他们也不会说的与以利法、比勒达和琐法有所不同。他们都是人，而且，他们也和所有人一样，都处于此在的掌握下；他们不得不认为，世上所有的一切，无论是活的还是死的，卑下的还是高尚的，软弱的还是强大的，都承担着他们的命运，亦即处于这类真理的支配下。朋友们盯着约伯，一言不发，整整七天。可是，人不能总是只看不说或不说只看。说是必须要说的。而，他们的嘴刚一张开，就像是服从斯宾诺莎的遗训一般，他们摩拳擦掌，说的都是他们不得不说的话。也许，在这样做时，他们已经意识到，一个如此这般说话的人，已经不是有思想之物，而变成了最可耻的驴子（*non pro re cogitante, sed pro asino turpissimo habendus es*）了。意识是意识到了，但还是持续不断地说个不停，连他们自己也对自己所说的话害怕了。你所必须想和说的，都不是你应该说的，而是‘按照你的天性！’你不得不说的，还有什么耻辱能比这更大，还有什么渎神行为能比这更可恶呢！”就连约伯本人，在他深感幸福的日子里，如果他不得不以一位安慰者的面目，出现在一个“被从一般中摘取出来”的人面前时，他大概也想不出任何比朋友们对他所说的那些话更好的安慰词了。要知道，他是从“赏赐的是耶和华，收取的也是耶和华，耶和华的名是应当称颂的”开始的呀。而且，看起来，似乎是笃信宗教本身在通过他的嘴在诉说。一经检验才弄清，原来这不是笃信宗教，而是渎神行为，而且，看样子，还是最严重的渎神行为，即当人品尝了知善恶树之果后已溶化进入人的血液和骨髓里的“绝对服从和笃信宗教”。克尔凯郭尔显然已经感觉到了这一点：这，恰好就是他如此小心翼翼地向“道德”隐瞒了那桩秘密，而他所谓的消除伦理（*Suspension des Ethischen*）的意义，即在于也只在于此。然而，他不敢走得比临时排除伦理因素更远。他不光从未将“伦理”与人的堕落联系起来，而且，对他来说，“伦理”永远都是人在向宗教发展的过程中一个必要的辩证法因素。而——正如他本人是一个正统的黑格尔分子一样确实——这一因素是绝对不可取代和替代的，而不过是被“悬置起来”罢了。在死前不久（1854年），他在日记中写道（*Tag. II, 364*）：“当基督呼喊道：我的神，我的神！为什离弃我？（《圣经·马太福音》27：46）——时，这对基督来说，是十分可怕的，而通常人们也总是这样表现的。而我却以为，听到这一呼告的上帝会更加害怕。做一件永恒不变的事物是十分可怕的。但是不，最可怕的还不是这个，最可怕的是既要如此这般地永恒不变，而且还

要成为爱。这种痛苦是无穷无尽的、深刻的和不可言说的。而我，一个可怜人，对此已经有了很多体验：不要做一个无力改变任何事物其中包括无力去爱的人。我体验了这一切，这有助于我哪怕是渺茫地、一点一滴地了解什么是神的爱这一观念。”我认为，在上文所说的一切之后，这段话也就无须注释了吧。普遍必然真理不光征服了克尔凯郭尔，而且，也征服了上帝本人。对上帝来说，并非一切皆可，有许多事是上帝不可能做的，而不可能是最主要、最重要也是最必要的。上帝的处境比克尔凯郭尔乃至一个“最可怕、最黑暗、最恐惧的东西”已经潜入心灵的尼采的处境更糟糕。克尔凯郭尔就是带着这样的“经验”走向圣经中有关堕人罪恶的故事的。我们可能预先说：对人和上帝来说，只有一条出路，一条拯救之路，那就是，在苏格拉底之后已经成为未来所有时代哲学之原则的知善恶树之果，几乎就在我们眼前，变成了斯宾诺莎式的极乐。受屈辱的伦理得到了完全的满足——人向其坦承了自己的全部秘密，也许，就连克尔凯郭尔对之得罪得比对伦理更甚的黑格尔，也会忘掉狂暴的造物主非此即彼（*Entweder-Oder*）针对他而说的那些严酷的话语。而且，嘲笑黑格尔的，已经不仅是奥林匹斯山的神祇，黑格尔也在把他们嘲笑。

十四

就连上帝也不得不走向科学并到其真理业已成为一切未来时代哲学之原则的苏格拉底那里，去寻找支持。上帝本人所有的哭和愤怒（*lugere et detestari*）在他的“一成不变性”上，被砰地撞碎，正如在克尔凯郭尔那里，他的哭和愤怒，在存在的一成不变的法则——他以其来到世间这一行动本身而被困于此——上，被撞得粉碎一样。上帝除了心绪宁静地承受成功与失败以外，别无它择，于是，通过第三种认识（*tertium genus cognitionis*），他必然得出这样的信念，即极乐并不是德性的奖赏，而是德性本身（*proemimum virtutis, sed ipsa virtus*。根据苏格拉底的说法，一个美德之士即使是在法拉利公牛的肚子里也会快乐；而按克尔凯郭尔的说法，“基督教”同样无法提供有关新真理的启示，而只能带来训诫，而对此类训诫，如对苏格拉底所带来的训诫一样，我们只能说，在人类看来，它比在我们身上所能发生的任何灾难都更糟糕。路德在论及上帝时，说他是全能的上

帝，能从虚无中创生万物。对于克尔凯郭尔来说，上帝的意志被他的一成不变性给害了，正如同人的意志被必然性所戕害了一样，甚至比后者更严重。面对自己那被钉在十字架上痛苦不堪的、心爱的独生子，他因自己无能而感到万分恐惧，这与克尔凯郭尔本人面对因为他而痛苦的丽琪娜·奥尔森感到无能为力时的恐惧是一样的。他感到自己必须逃跑，必须动弹，必须做点什么，而与此同时，他却又意识到，他已完全处于“自己思维范畴”的统治之下，以致连手脚也动弹不得。我们都知道，路德同样也谈到受奴役的意志（*servo arbitrio*）。但他那被奴役的意志与人有关。在克尔凯郭尔那里，与在苏格拉底和斯宾诺莎那儿一样，受奴役的意志扩展到了上帝本人那儿了。曾经有过这样一个关头，他甚至毅然扑向荒诞去寻求拯救之途。他告诉我们说，由于荒诞，上帝会决意去消除伦理（*Suspension des Ethischen*），会把以撒还给亚伯拉罕，会让死者复活，等等，亦即上帝会挣脱其一成不变性。然而，甚至在他如此激情洋溢地宣告对上帝来说没有什么是不可能的时候，他也无法摆脱这么一个想法，即“在精神的世界里”，毕竟还有，也应该具有某种特有的秩序——这秩序与我们在此、在尘世间所看到的秩序不同——但毕竟也很严格，很精确，明确而又永恒：在那里，太阳一视同仁地照耀着罪人和正直人士，在那里，只有劳动者才得食，等等。因此之故，亚伯拉罕的信仰，不管克尔凯郭尔所说的一切，根本就不是“伦理”的替代品。相反，亚伯拉罕的信仰，归根结底，不过是在实现伦理的要求罢了。换言之，即克尔凯郭尔把亚伯拉罕不管他所说的一切——当作在其之后站立着全能上帝的、一个人的不自由的无畏的化身——对他来说，亚伯拉罕（用他的话说）不过是“一位听天由命的骑士”，他和上帝一样，丢弃了自己的同样也不过是听天由命骑士的儿子。他不是把亚伯拉罕的信仰当作上帝的才能，而是当作他自己的功能。人应当信仰，他无数次地重复说，谁履行了这一职责，谁“劳动”，谁就会具有以其劳动获得幸福的权力，而幸福在精神的王国里，是专门为正直之士准备的。在那里，太阳只照耀“正直之士”。正直和信仰一样，在于要在我们所思考的那些范畴里生活。上帝应该一成不变——于是他牺牲掉了自己的儿子；亚伯拉罕应当服从上帝——于是，他向以撒举起了屠刀。精神生活开始于“你应当”这条线之后，上帝和人一样，很少能摆脱这条线而自由。克尔凯郭尔这条真理究竟是从何而来的呢？《圣经》中的上帝压根就不是什么一成不变的，《圣经》中的“信仰之父”也并非总是服从上帝。

当对人们暴跳如雷的上帝决定往地上发洪水时，正直人诺亚果真未与他争辩，而是听话地爬上了方舟，对他终于得以拯救自己及亲人的生命而得意。但亚伯拉罕却为了所多玛和蛾摩拉的缘故而与上帝较起了劲儿，结果令上帝忘掉了自己的一成不变性，而向自己的“仆人”让了步。显然，圣经中的“信仰”与服从无任何共同之处，而一切“你应该”却处于信仰之光照射不进的领域里。克尔凯郭尔本人在《论绝望》中，就使徒保罗那句神秘的话——“凡不出于信心的都是罪”（《罗马书》14：23）——写道：“这是对基督教最果敢决绝的定义，它表明与罪正相对立的，不是美德，而是信仰。”（第二章，第80页）而在这同一本书中，他屡次重申了这句话。在《恐惧概念》（第106页）中，他说：“自由的反面是罪恶。”但若实情如此，如果罪孽与罪愆的反面是信仰和自由的话，那么，那岂不是说，克尔凯郭尔所有有关统帅精神领域里的秩序和法则的思考，都只是证明人既无信仰也无自由，而只有过失和软弱无力的美德吗。克尔凯郭尔不是从被他如此颂扬的荒诞那里，也不是从被他认为是真理的启示的《圣经》中，而是从毅然偷食禁果的人间智者所带给我们的“知”中汲取基督的教训的。在《恐惧概念》中，克尔凯郭尔充满信心地就有关初人的问题，声称（5，36）：“纯洁即无知。在纯洁性中，人不是在宗教上，而是从精神上，被确定为与其自然属性直接统一的。人身上的精神尚处于昏睡中。这种观点与《圣经》完全一致，后者否定了处于纯洁状态中的人能够知善恶之区别。”《圣经》的确否认处于纯洁状态中的人能知善恶之区别。但这不是人的弱点和缺陷，而是人的力量和最大的优点。当人从造物主手中脱落时，他还不知道什么是羞耻，而这，同样也是他最大的优点。羞耻感和知善恶，只是当他偷食了禁果以后才有的。而这对于我们的理性来说是不可理喻的，正如知识树之果居然会带来死亡一样不可理喻。而我们凭借我们那不可动摇的理性，“贪婪地渴望”证实，在一个尚不知善恶之区别的人身上，精神尚处于昏睡之中。但在《圣经》中却非如此。《圣经》所说与此相反——人类的一切灾难都起源于知。克尔凯郭尔所引用的使徒保罗的那句话——“凡不出于信心的都是罪”——其意正在于此。按照《圣经》的说法，知识就其实质本身而言，是排斥信仰的，（就实质而言）知识即罪（κατ' ἑξοχήν），或原罪。我们要想反对克尔凯郭尔，那就得说，正是知识树之果使人类的精神昏睡的。正因为此上帝才会禁止亚当吃禁果的。上帝对亚当说的那一番话——“你们不可吃，也不可摸，免得你

们死”——与我们有关认识、有关善恶的观念毫不相容，但其含义是清晰的、明确的，不容有任何的解释。在这段话里，只是在这段话里，我要重申的是，在整个人类历史上，绝无仅有地、惟一一次地奏响了足以享有纯粹理性批判之美称的最强音。上帝明白无误地告诉初人：不要信任认识树之果，它们包含着巨大的危险性。然而，亚当却和嗣后的黑格尔一样，以“不信任”与“不信任”做对。而当蛇开始劝他相信，这些果子可以吃，吃了它，人就会和神一样，这样，初人和他的妻子便听从了诱惑。《创世记》中就是这样讲述的。圣经所述之使徒保罗是这样理解的，而路德同样也是这样理解的。使徒保罗说，当亚伯拉罕前往迦南时，连他自己也不知道该往哪儿走。这就是说，只有已经不再在乎什么知识不知识的人，只有摆脱了知识及其真理而自由的人，才能抵达迦南：他走到哪儿，哪儿就是迦南。蛇对初人说：“你们便如神能知善恶。”但上帝却并不知道什么是善恶。上帝什么都“不知道”，上帝创造一切。就连亚当当其堕入罪恶之前，也是有神的全能的，只是在堕落之后，才落入知识掌握之中——与此同时，他也失去了上帝最珍贵的才能——自由。因为，自由并非我们如今注定会如此认为的那样，是在善与恶之间做抉择的可能性。自由是不容恶进入世界的一种力量和权力。最自由的上帝是从不在善恶之间抉择的。而由上帝所造的人，同样也不抉择，因为无可抉择：天堂本无恶。初人只是当他屈服于敌视我们、同时又不为我们所知的力量的诱惑而向禁果伸手时，他的精神才开始委顿，他才变成如今我们所能看到的、软弱、无力、屈服于与其格格不入的本质之下的一个生物。《圣经》中“堕入罪恶”故事的意义即在于此。而这在我们看来却是如此匪夷所思，以致甚至就连认为《圣经》是一部神灵之书的人，也总是会竭力以某种方式重新阐释创世记中的传说。而如我们所知，连克尔凯郭尔也不例外。根据他的意见，人从堕入罪恶中幡然醒悟而走向了知善恶。可是，如果实情如此，那堕入罪恶又该作何解释呢？若果如此，那就得承认，欺骗了人的，不是蛇，而是上帝，诚如黑格尔所坦承的那样。克尔凯郭尔却不敢公然认同这种说法，但他对堕落的幻想式的阐释，却可以归结为这一点。他声称：“坦率地说，我不能把任何确定的思想与蛇联系在一起，除此之外，蛇会引发这样一个难题：诱惑来自于外部。”（《恐惧概念》，42）无可争议的是，根据圣经，诱惑的确来自外部。而同样也无可争议的是，这样的假设在我们的理性，而在更大程度上，还有我们的道德看来，是奇特的。可要知道就

连克尔凯郭尔自己也曾向荒诞呼告，而且也曾激情洋溢地谈论消除伦理 (Suspension des Ethischen)。那又为什么当面对《圣经》向我们讲述的一切之中最神秘的谜时，克尔凯郭尔却又重新回到理性，回到道德了呢？从内部还是从外部呢？而这究竟是不是一种比诱惑更强大、同时也无可比拟的东西呢？克尔凯郭尔无法把任何明确的思想与蛇联系在一起。可要知道连他自己也曾向我们讲述了那样一种恐惧，当一个人感到必须以尽可能最快的速度逃跑时，却有某种力量使他瘫痪，竟使他手脚不得动弹。一个人，就连上帝本人也处于这种力量的支配下，它蛊惑了上帝并使他的意志被戕害。这是一种什么力量呢？圣经中的蛇，是否只是决定了克尔凯郭尔的命运、并在持续决定着所有人命运的那一力量的一个象征，一个形象的表现呢？而至于说以蛇无法被纳入我们的“思维”为借口因而把蛇忘掉，就意味着弃绝圣经中有关堕落的传说所给人的启示，而以用理论从自己“经验”中所获得的启示取而代之呢？克尔凯郭尔并未向自己提出这样的问题。他想无论如何也要“理解”和“解释”堕落，——尽管他一再强调说，它是无法解释、也不容解释的。与此相应，他无论如何也想要在纯洁状态本身中，寻找出某个毛病。他写道（《恐惧概念》，36）：“在纯洁状态下有和平与安宁，但与此同时，也有某种东西——不是恐慌和斗争，要知道没有什么可以为之而斗争的。这是怎么回事？——虚无！而虚无又会有什么影响呢？它产生恐惧。纯洁同时也就是恐惧，这，就是它那深刻的秘密……恐惧概念从未被心理学研究过，因此，我应当提醒大家注意，应当把恐惧与害怕等状态予以准确的区分：后一类状态属于某种特定的范畴，而恐惧则是面对所有的可能性的在所有的可能性之前的可能性即自由的一种现实。”〔86〕于是，我们不

〔86〕 在“存在主义”的奠基人当中，海德格尔的“恐惧”说乃是一种初始情绪，作为人的人无论对此是否有所意识，都永远处在这种情绪状态之下。海德格尔指出：“在对畏的现象分析中向前走得最远的是克尔凯郭尔，不过这一分析是在对与神学关联的原罪问题作（心理学）的解说时进行的。”（《存在与时间》，三联书店，1986：230。——中译注）海德格尔在另外一个脚注中写道：“在19世纪，克尔凯郭尔就把生存问题作为一个生存状态上的问题明确加以掌握并予以透彻地思考。但他对生存论问题的提法却十分生疏，乃至从存在论角度来看，他还完全处在黑格尔的以及黑格尔眼中的古代哲学的影响之下。所以，除了论畏这一概念的那篇论文之外，读他的‘教诲’文章倒比读他的理论文章能从哲学上获得更多的收益。”（同上：283。——中译注）

得不再一次问，——这一切克尔凯郭尔究竟是从哪儿得到的，谁为他揭示了纯洁的秘密？《圣经》中对此只字未提。根据《圣经》，恐惧和羞耻是在堕落之后才有的，而且，它们来自知，而不是无知。因此，恐惧不是自由的现实，而是失去自由的表现。不但如此，根据《圣经》，在堕落之后出现的恐惧，与悬在人类头顶所有灾难的威胁有着确定的联系：你只有辛辛苦苦地干活才能获得衣食，你的生老病死都将伴随着痛苦——一切灾难都会落在饱经痛苦的约伯，其痛苦不亚于他的克尔凯郭尔甚至亚伯拉罕的头上，尽管只不过是潜在的方式，因为亚伯拉罕面临着失去他最珍贵的东西的前景。但克尔凯郭尔却感到，如果承认恐惧是在堕落之后才出现的，承认恐惧不是自由的现实，而是丧失自由的表现的话，那他就得去做在他看来似乎是根本不可忍受的事：就得蔑视“道德”的法庭而对之直言不讳，抑或哪怕以最概括的语言承认，他之与丽琪娜·奥尔森决裂，不是由于其天性的“一成不变”，而是由于束缚着他的“必然性”。他是不敢迈出这一步的。假使克尔凯郭尔有独生子的话，假使他爱独生子像亚伯拉罕爱以撒一样，那他定会有勇气把他供作牺牲品的。然而，要他在“道德”面前羞辱自己——对此，即使是造物主本人有此要求，他也是不会同意的。我认为对于尼采同样也可以这样说。他接受了生活注定他经受的一切考验，但就是在拷打之下，他也依旧一再强调说，必然性非但不使他感到屈辱，反而，他不但接受必然性，而且还喜爱必然性。和克尔凯郭尔完全一样，在他那里，必然性的本体论范畴“变成了”“一成不变性”的伦理范畴，不光人，就连上帝，也注定无法逃出这一范畴的制约。显然，知善恶树之果的作用，即在于此；显然，“人的堕落”的含义亦在于此。他突然间从空幻的幽灵中，从没有内容的虚无中，认出了全能的必然性。正因为如此，堕落者为拯救自己而做的一切，引导他走向灭亡。他想逃离“必然性”，把它变成已然无路可逃的一成不变性。他不可能与必然性作对——但他却可能诅咒它、仇恨它。他被迫不得不对一成不变性鞠躬下跪：它会引导他走入精神王国，它会为他提供思维的内视力（*oculum mentis*），在第三种认识（*tertium genus cognitionis*）面前产生对永恒和无限之物的爱，对上帝的理性之爱（*amor erga rem aeternam et infinitam, amor Dei intellectualis*）。克尔凯郭尔是从把纯洁和无知视为对虚无的恐惧开始起步的。为了理解和说明这种恐惧，他回想起孩子们当他们听了可怕的童话故事时所曾体验到的惊恐。随后，他从对虚无的恐惧和儿童的惊怖，不知不觉地转移到他生存中所充斥着的生命中真实的

恐惧上来。我们都还记得，克尔凯郭尔曾多次给我们讲述了他所体验到的恐惧。看起来，要把这类恐惧所带来的本质从生活中剥离开去，他得积聚起自己的全部力量。可他做的却与此决然相反。他力求使这一本质得到证实，使之法则化和永久化。生存的所有恐惧来自对虚无的恐惧，是他从处于纯洁状态中的人身上发现的。要把这种虚无不是当作非同寻常的、软弱无力的利益的虚无，无论如何也不能哪怕稍稍触及人类最软弱的利益的虚无，而是当作支配一切的甚至是全能的、人类思想从远古以来就不自觉地对之顶礼膜拜的虚无，并不需要很强的洞察力。然而，如果实情的确如此，如果虚无具有这么巨大的、尽管是否定性的和毁灭性的力量的话，那迫使克尔凯郭尔肯定，说他弄不懂在堕落故事中，蛇究竟起什么作用的，究竟是什么。要知道蛇也就是这一可怕的虚无，就是这一若不杀死它人就不能活的怪物 (*bellua, qua non occisa, homo non potest vivere*) ——这是路德的语言。克尔凯郭尔居然会不懂得这个！要知道对虚无的恐惧就横在他和丽琪娜·奥尔森以及上帝与其心爱的独生子之间呀！然而，使徒那句话的含义也仅在于此：凡不出于信心的都是罪。知非但没有把克尔凯郭尔给解脱了，反而把他给束缚了，正如它把我们大家都给束缚了一样。虚无并不是虚无，它是某种东西，任何人都无法杀死它，也无法剥夺它那虚无的力量。而既然如此，那么，初人的无知也便无法永远持续。他“睁”眼，他“认出”的时刻，终将来临，而这一时刻无论《圣经》怎么说，都不是堕落，而是人身上精神的诞生，是上帝身上精神的诞生。和多神教的智慧一样，圣经的启示引导出的结论只有一个：任何力量都无法把人从伟大的必然性和全能的虚无的统治之下解放出来，而与它们所带来的所有恐惧彻底决裂。这一切都必须接受，必须与这一切共同生活：宗教和哲学在这一点上走到一起来了，而且，就连常识，也不得不承认这一点。宗教和哲学从自己一边所能就此做的惟一补充，就是训诫。从人类的观点出发，这种训诫比人身上所能发生的一切最可怕的灾难还要可怕。但事到其间别无选择。先哲早已代人也代上帝做出来了。无论人还是上帝按照本性的法则行动而不受任何强迫 (*ex solix suae naturae legibus, et a nimine coactus agit*) 的活动都是在不受任何东西强制的情况下，本着其本性的法则进行的。^[87]人的本性法则就是必

[87] 斯宾诺莎：《伦理学》，第一卷，第十七则。——原编者注

然性。上帝的本性法则，就是一成不变性，此即只是在伦理范畴才易名的同一种必然性也。要知道克尔凯郭尔甚而至于把他与丽琪娜·奥尔森的关系也视之作为一种一成不变性，就是这一成不变性，注定上帝扮演自己那被钉在十字架上的、对心爱的儿子的痛苦也无能为力的一个旁观者角色。

十五

克尔凯郭尔断言，面对向以撒举起屠刀的亚伯拉罕，我们能够体验到一种宗教的颤栗（horror religiosus）。事情并不全是这样。Horror 及其配得上 religiosus 这一形容词的极致 horror' a，是在我们发现一个可恶的怪物正向人逼近时才产生的。而必然性（这也就是虚无）却像是中了某种超自然力的魔法一般，不光连手脚都不能动——正如在梦或幻觉中常常会发生的那样，不光不敢哪怕是以一声毫无意义的惊叫表达自己的绝望和抗议——而且也不敢积聚起自己的全部心力把经验中只是作为事实提供给他东西，加以法则化、加以证实和“理解”，亦即将其变为永恒真理。克尔凯郭尔不惮烦劳地重申（《恐惧概念》，V，44），“自由的可能性并不在于在善恶之间从事选择的能力上”。此种轻率的观点与思维，与《圣经》，都绝少相符之处。也许，可能性寓于人身上，即“堕落是由于人的软弱才发生的”，而“恐惧则是自由的休克”。然而，要想克服自己的软弱，从休克中苏醒，战胜恐惧并实现自由许诺给人的那个“也许”，要比在善恶之间作出抉择来，无可比拟地更加困难。克尔凯郭尔从上帝可以把以撒归还给亚伯拉罕、把孩子和财宝归还给约伯，可以使贫穷的少年与公主喜结良缘开始起步的，但却以亲自从上帝怀里夺走他心爱的儿子，亦即把上帝的自由归结为在善恶之间选择的一种可能性作结：所有的直接事实都应当接受，无论其为人还是上帝。这一“真理”，这一对初人的无知而言还并不曾存在的“真理”，在亚当偷食了认识树之果以后，便成为嗣后所有时代中思维的原则。人只有通过这一真理才能进入“精神王国”。于是，克尔凯郭尔的“精神王国”也就意味着：意识的直接对象是不容否认的，是无可回避的，拯救人的希望在于像神一样知善恶（eritis sicut dei, scientes bonum et malum）。晚年的克尔凯郭尔每当听到哪位牧师安慰失去婴儿的母亲，对她讲述上帝是如何考验亚伯拉罕或约伯时，便会怒不可遏。基督教所能带

来的不是安慰，而是训诫，和苏格拉底的训诫一样，这训诫比人身上所能发生的任何灾难都更可怕。克尔凯郭尔尽可能不费吹灰之力地，想要从他那“不是十分坦率”的供白中，得出结论，甚至想要在丽琪娜·奥尔森的灵魂中，唤起对生命的恐惧和绝望。当然，他终究未能把她提高到他那样的高度。显然，尽管他是那么明察秋毫，却连想都没想到，他对一位年轻女性的心灵，究竟做了什么：不是他的命运就是他自己，使他避免了这一考验。当他讲述到，他心爱的人只有17岁，而他却已经是700岁的人的时候，他似乎觉得，自己已经以表面上似乎不无夸张的无辜为代价，在“道德面前为自己做了辩护”。然而，这其实并非什么夸张，而是非真，而且，这也不是什么无辜的，完全不是什么无辜的非真。他实际上不是700多岁，而是70岁：这是一位70岁的老翁在追求一位年纪轻轻的姑娘，而当他确信，青春已然不复返，就连上帝本人也无法恢复一位老人的青春时，处于绝望中的他扑向了知善恶树，并以其所有力量强迫丽琪娜·奥尔森紧跟其后。必然性就在我们的眼前变成了一成不变性。甚至就连中了对本真虚无——横亘在他和他的儿子之间，一如横亘在克尔凯郭尔和丽琪娜·奥尔森之间的虚无——的恐惧之魔法的上帝自己，也丧失了他的全能性，而成了如他所创造的人一样软弱无力的人。而这也就是说：当知把我们身上的自由毁灭掉后，我们的灵魂便成了罪孽的俘虏。我们不光不敢于回归无知，而且还把无知当作精神之梦。克尔凯郭尔曾向荒诞发出呼告，却归于徒劳：他尽可向荒诞呼告，却无法实现荒诞。他不间断地讲述存在主义哲学，他嘲弄思辨和思辨者及其“客观真理”，但他却和第一次及第二次化身中的苏格拉底一样，不仅自己想要，而且还想要迫使别人也都在他用以思考的那些范畴里生活。他时常引用《圣经》为证，但在其内心深处，他却坚定地相信他是“有所知”的，即“上帝不愿向犹太人公开其绝对本质之属性……以此之故，他不是用理由和根据，而是用号角之声（即雷鸣电闪）来打动他们”。而且，不光是克尔凯郭尔一个人，就连我们大家也全都相信，只有“理由和根据”才会导向真理，而天上的雷鸣却被我们当作是空洞的噪音。那句叛卖真理的话——“你们便如神”令我们倾倒，而帕斯卡尔所说的，可怕的是“超自然的迷惑力和昏聩”（*enchantment et assoupissement surnaturel*），支配着我们，于是乎，我们越是让自己的生活服从自己的思想，我们的大梦也就越深沉，越是无法被叫醒。苏格拉底的论无知的知，斯宾诺莎的第三种认识，和康德那贪婪地企求普遍必然

判断的理性，永远无法把人带人昏沉沉的梦境，并把失去的自由——亦即无知之自由，摆脱了知的自由——交还给他。我们对一切都“照单接受”——侮辱我们妻女的，杀死我们子孙的，毁坏我们家园的，“上帝没有任何意图或终极目标”（*Deum nullum scopum vel finem habere*）。而与此无任何关系的形而上学却还得解决——上帝是否存在，我们的灵魂是否不朽，我们的意志是否自由，而我们——而这一点对我们来说乃是世上最重要的——被迫不得不克服自己身上所有的哭和仇恨，内心平静（*lugere et detestari, aequo animo*），预先就认同形而上学所能作出的任何决定，而且，还得把自己的认同，当作是一种德性；同时又把德性视如一种极乐。而从必然真理起步的哲学不可能不以居高临下的训导作结。而讨好哲学的，把初人的无知当作精神之梦的宗教，同样也会走向训诫，而且，比前者更居高临下，苏格拉底和斯宾诺莎曾经谈到法拉利的公牛，谈到一种可能比以前曾经降落到人头上的所有恐惧都更加可怕的极乐。别无出路。只要我们一天不挣脱苏格拉底式知识的统治，只要我们一天不回归无知的自由，我们便将永远都是把人从有思想之物（*res cogitans*）变成最可耻的驴子（*asinus turpissimus*）的那种迷惑力的俘虏。但人是否可以凭借自己的力量摆脱必然性将其驱赶进去的那个怪圈呢？尼采和路德告诉我们，堕落和原罪的可怕之处恰恰相反，那就是：在堕落者寻求拯救之路的地方，等待他的却是灭亡。必然性不能使堕落者感到屈辱。堕落者热爱必然性，服从必然性，而且，还把自己的服从视之为伟大，视之为美德——诚如曾把苏格拉底的堕落（*decadence*）揭露得体无完肤的尼采本人曾向我们坦诚的那样。而斯宾诺莎则为了完成人间智者的遗愿，为必然性谱写了激情洋溢的颂歌；而且，他非但不感到屈辱，反而在为自己“漠然忍受”命运加诸其身上的一切灾难的能力而沾沾自喜。他为人们带来了一个珍贵无比的“学说”，一条圣训，那就是：*non ridere, non lugere, neque detestari, sed intelligere*，即对“非属我们所掌握之事物”（侮辱妻女，杀死子孙等等）的冷漠。而克尔凯郭尔甚至把上帝本人也置于必然性的统治之下，而为了抚慰他给道德事业所带来的伤害，遂把必然性抬举上一成不变性的宝座。知善恶树之果实——“道德”——即亚里士多德本想以其最低限度生活福利为由将其拒斥的“道德”——把一切都给毁掉了，还把入给诱骗进了永恒的、虚无的深渊。

只有从这一点出发，我们才能理解克尔凯郭尔和尼采公然宣扬的一切，何以竟那么“残酷”，它顶着“极乐”的招牌，无形地潜伏在苏格拉

底和斯宾诺莎的“学说”中。“你们便如神”这句话里所隐含的真实意义，于这一“残酷性”中，尽现无余。在苏格拉底和斯宾诺莎那表面的平静下面，我们可以分辨出回荡在尼采和克尔凯郭尔疯狂的话语中的、沮丧的哭和恨（*lugere et detestari*）式的恐惧——堕落者注定无法凭自己的“功业”要回自己那本真的自由。知识和美德对我们的意志造成了如此大的戕害，使我们的精神达到了麻木僵化的地步，以致使我们把软弱无力和消极顺从视为自己的完善。然而，既然我们注定无法以“自己的功业”冲向本真的存在，那么，不依我们的意志，甚至与我们作对的，“对我们所做的”一切，也许竟会把我们带到我们注定要在其中苟延其生存的那一被蛊惑了的王国的范围以外。在人的一生中，除知识和美德之外，还有“恐惧”，对此尼采和克尔凯郭尔已经谈得够多了，而在苏格拉底和斯宾诺莎的学说和训诫中，也充满了这样的恐惧。无论知识怎样劝导我们，说必然性是万能的，也无论智慧如何教导我们，说一个有德之士即使是躲在法拉利公牛的肚子里也会获得极乐，它们也永远无法扑灭人身上的那一哭和恨。而先知们以及路德的那柄“神的铁锤”，就是从这些哭和恨，从这类生存的恐惧中，锻造出来的。然而，这把铁锤所针对的却不像正沿着苏格拉底和斯宾诺莎所开辟的道路前行的尼采和克尔凯郭尔以为的那样——是活人。“人由于充满了傲慢，故此他会以为自己既聪明又圣洁而且还正直。因此，就必须让法则来驯服他，从而以此来把他身上这一头野兽，即对自己正直的自信心给杀死，因为只要这头野兽不死，人就无法生存。”（“*Qua homo superbit et somniat, se sapere, se justum et sanctum esse, ideo opus est, ut lege humilietur ut sic bestia ista, opinio justitiae occidatur, qua non occisa, homo non potest vivere*”）如把这段话译成现代语言，那就是：人应当从自己那长期以来的麻木僵化状态中苏醒，并毅然在其所生存的那一范畴中生活。知识将真实变成了必要，并且教会我们要“接受”命运所能带给我们的一切。而这，也就是休克，软弱无力和瘫痪——有时甚至使人以为——就是自由的灭亡：用斯宾诺莎的话说，就是从有思想之物（*res cogitans*）变成最可耻的驴子（*asinus turpissimus*）的人，难道说一个活人，一个自由人，居然会“接受”，难道他居然会亲眼看着自己的妻女被侮辱，自己的儿孙被杀死，自己的家园被毁而无动于衷吗？正如克尔凯郭尔对我们所说的那样，不光是人，恐怕就连石头，一旦它们得知，他的灵魂里充满了怎样的恐惧，大概也会号啕大哭的；而人呢，听到他的怨诉却在耻笑。如果早已被我们忘掉的“罪

孽”这一语词多少还有一点意义的话，那么，最可怕、最不可饶恕的犯罪，就包含在“接受”中，而在那些所谓的训诫之中，在“真正的哲学”所给我们带来的，从哲学方面说，也靠它来支撑的内心平静（*aequo animo*）中，则包含得更多。正应在这里寻找“那头如不杀死它人就无法生存的野兽”。被在苏格拉底之后、业已成为所有未来时代思维之原则的那句假话——“你们便如神能知善恶”——所蛊惑，甚至就连克尔凯郭尔和尼采也以其全部力量，致力于劝说人摒弃不属于我们掌握的东西（*res quae in sua potestate non sunt*），并要他相信极乐不是美德的奖赏，而是奖赏本身（*beatitudo non est proemium virtutis, sed ipsa virtus*）。而任何“理由和根据”也无法根除人对必然性全能统治权的坚定信念。但在神的大锤（*malleus Dei*）的锤击下，备受鄙视的哭和恨（*lugere et detestari*）却伪装成一种能把我们从麻木僵化状态中唤醒的新力量，并给我们以与那一可怕的怪物进行斗争的勇气。而必然性所赖以支撑自己的恐惧，转变成了自己的反对者。或许，人终究会在这一场最后的生死搏斗中取胜，最终为自己取回本真的自由、无知的自由，即初人早已丧失了的摆脱了知的自由。

第三章 论中世纪哲学 (不可压抑的 渴望)

如果你想使一切都服从自己的话，那就得先服从理性。

——塞内加

你若俯伏拜我，我就把这一切都赐给你。

撒旦退去吧，因为经上记着说：“当拜主你的神，单要侍奉他”。

——《圣经·马太福音》4：9—10

—

著名中世纪哲学史家吉尔松的晚期著作之一，叫《中世纪哲学的精神》(*L'esprit de la philosophie medievale*)^{〔1〕}。然而，它的任务，实际上要比标题所示更宽广。这一次，出现在我们眼前的吉尔松，不仅是位哲学史

〔1〕 参阅利亚里科夫所作并发表在《吉尔松文化学和思想史论文选》(莫斯科，苏联科学院出版社，1987年，第1辑，第146—174页)中对此著的简短摘要。——原编者注

家，而且还是一位哲学家。吉尔松利用了漫长的岁月里、由成果辉煌的劳动所积累起来的大量的历史—哲学文献，并以只有少数优选者才具有的技巧，提出并解决了一个最困难、最基本的哲学问题，即不但论述了是否曾经有过一个犹太—基督教哲学的问题，而且——而这一点尤为重要——犹太—基督教哲学是如何成为可能的，以及它给人类思想界带来了什么新东西的问题。初看上去，犹太—基督教哲学似乎是一种自身含有内在矛盾的表现。尤其是在吉尔松所赋予它的那种意义上。按照吉尔松的观点，犹太—基督教哲学是一种以圣经启示为源泉的哲学。而且，他同时还认为，任何配得上哲学之美称的哲学，都是以自明性为基础的理性主义哲学，至少是在其能引向业经证实的、不容反驳和无可争议的真理这一理念方面是如此。可尽管如此，正如他不止一次着意强调并似乎是欣悦地指出的那样，启示真理是鄙视证明的。他写道，“古希腊思想并未得出《圣经》不需证明之幽灵而径直说出的、极其重要的真理：‘以色列啊！你要听，耶和华我们神是独一无二的主。’”（I, 49: “La pense e grecque, n’a pas atteint cette essentielle verite que livre d’un seul coup et *sans l’ombre de preuve* la parole de la Bible: Audi Israel, Dominus, noster Dominus unus est”）此外，还有：“而在这里，对形而上学尚未有只字提及，但——上帝说，事情已经定了。正是从今往后整个基督教哲学都将凭靠的那一原则，确定了这一‘结局’。”（I.54: “Ici encore pas un mot de metaphysique, mais Dieu a parle, la cause est entendue. Etc’est l’Exode qui pose le principe auquel la philosophie chretienne tout entiere sera desormais suspendue”）第三次则是：“没有什么比《圣经》的第一句诗更为大家所熟知的了：‘起初，神创造天地’。这里还没有哲学的影子。上帝并不提供任何形而上学的依据，以论证自己的事功，而且，也不解释他是谁。”（I, 71: “Rien de plus connu que le premier verset de le Bible: Au commencement Dieu crea le ciel et la terre. Ici encore pas trace de philosophie. Dieu ne justifie pas plus par voie metaphysique l’affirmation de ce qu’il fait que la definition de ce qu’il est”）而在整部《圣经》中，从头到尾都是这样：上帝既不解释，也不证明，更不提供论据，亦即根本不用形而上学所采取的途径来引导真理。然而，尽管如此，但它所宣告的真理，就其可信性而言，与我们的自然理性所获得的真理，——首先是那些自明真理——无任何区别。吉尔松重申了这一观点，而且，同他发挥其有关圣经真理压根就不关怀自己的可证实性这一思想时一样固执。

“第一要紧的，就是说：‘以色列啊，你要听，主我们神是独一的主’”，他引用《马可福音》第7章第29节，并即刻补充说：“于是，这一对独一的主的信仰是基督教徒‘信仰的符号’中的第一个词，是其信仰的第一种观点，它当即成为理性上不可摧毁的自明性。”（I, 50: “Or, ce credo in unum Deum des chretiens, article premier de leur foi, est apparu du meme coup comme une evidence rationnelle irrefragable”）此外，还有：“在这样一个简洁的公式〔起初神创造天地〕揭示其创造事业之奥秘的同时，上帝似乎说出了一句神秘的、人们早已在寻求的话，对它的存在，任何人都不曾有怀疑，正如同任何人都不曾怀疑，在它未被说出来之前，是不会找到它的；而在它说出之时，又不致以其不可克服的自明性而会令所有人震惊。”（I, 17: “En livrant dans cette formule si simple (au commencement Dieu crea le ciel et la terre) le secret de son action creatrice, il semble que Dieu Donne aux hommes un de ces mots d’enigme longtemps cherches, dont on est sur d’avance qu’ils existent, qu’on ne les retrouvera jamais a moin qu’on nous les donne, et dont l’evidence s’impose pourtant avec une force invincible aussitot qu’on nous les a donnees”）他还引用了莱辛的话：“宗教真理无疑不是理性主义的，因为它出之以启示的形式，但它们却随时可以成为理性真理。”（“Sans doute, disait profondement Lessing, lorsqu’elles furent revelees, les verites religieuses n’etaient pas rationnelles, mais elles furent revelees afin de le devenir”）〔2〕当然，他被迫只限于——而这一点很重要——援引莱辛。在其著作第一卷第一章的结尾处，他写道：“在以后几讲中，我们将力求找到也许不是对所有问题，但至少是对其中某些问题的答案，问题的意义也正在于此。”（“Non pas toutes, peut-etre, mais du moins certaines, et c’est la le sens de la question dont les lecons qui vont suivre tenteront de trouver la reponse”）〔3〕本可以从吉尔松的著作中，援引更多这类的引文，但这么做未必有必要。我们觉得，仅就已经引用的而论，就足以使我们明白，吉尔松企图迫使我们的思维向哪个方向发展。启示真理尽管不以任何东西为依据，不证实任何观点，也不在任何人面前为自己辩护，但仍然在我们的理

〔2〕 参阅：Gueroult M. *L’évolution et la structure de la doctrine de la science chez Fichte*. Strasbourg, 1930. ——原编者注

〔3〕 同上。——原编者注

性中，变为业经证实的、已经辩护了的自明真理。形而上学总是在力求掌握并已在掌握着启示真理：这一如一条红线般贯穿了吉尔松这两卷伟大著作的思想，使他有可能确定，一方面，是中世纪哲学之间的；另一方面，是古代和近代哲学间的关系和相互制约性。

如同在黑格尔那儿一样，哲学在其长达数千年的整个存在过程中，原来竟是统一的：古希腊人寻求的，也正是经院哲学所探求的；作为近代哲学之父的笛卡尔和笛卡尔以后的所有哲学家，都从未想要也不愿意摆脱中世纪的影响。吉尔松引用了亚历山大城的克莱门特的判断，认为早期基督教思想就已有了一部旧约——圣经和古希腊哲学。^{〔4〕}（本来还可以以

〔4〕 亚历山大城的克莱门特（150—215），亚历山大利亚学派哲学家及基督教认识论的捍卫者。企图把雅典文化和基督教信仰在斯多葛派柏拉图主义及亚历山大利亚的斐洛的基础上统一起来。克莱门特认为，古希腊哲学是一种不完善的、建立在理性基础上的、应该由圣经启示来加以补充的启示。有两部旧约——圣经和古希腊哲学。也许，它（按指哲学——原编者注）是在天主把它们这些雅典人召唤到自己跟前以前，就事先交给雅典人的。要知道是它哺育了雅典人向往基督之心，诚如法则曾哺育了犹太人一样。因此，可以说哲学为向往基督的人，铺平并且开辟了道路。（可参阅科尔松斯基的俄文译本：《杂文集·教会导师亚历山大城的克莱门特的著作》，雅罗斯拉夫尔，1892，第30—31页）其后，在第6卷中，克莱门特极其明确地称雅典哲学是雅典人特有的一种形式的旧约：“雅典人所得到的哲学更像是一种于他们十分适合的旧约，它构成了基督教哲学的基础……”雅典人把哲学理解为是对基督教所做的准备的观点，对于早期神学思想来说，是十分传统的。而认为雅典哲学家的学说是借用，——如果不是直接从摩西十诫中剽窃而来的话——其传统也不亚于前者。“……雅典哲学家们，”克莱门特写道，“都是些小偷和强盗：早在救世主到来之前，他们就从犹太人的先知们那里，借用了部分真理，但他们却否认这一点，而把它们说成是他们自己的学说……”（strom. I, 87, 1-2）“由于他（按指摩西——原编者注）就时间说更古老，”公元2世纪基督教的辩护者塔提安在《反对雅典人的演说辞》中写道，“所以，我们更应该相信他，而非雅典人，雅典人不承认他们从摩西那里借用了他的学说。因为他们当中有许多人是诡辩论者，出于好奇，他们读了摩西及与其相近的人的著作，便竭力篡改他们的学说，一是为了要人以为他们有其自己的见解；二是为了把他们不懂的东西，用杜撰的语言外壳给掩盖起来，使真理具有寓言的外观。”（见《早期基督教的教会之父们》，布鲁塞尔，1978：402-403）而具有这种观点的，并不仅仅是那些基督教作家。新毕达哥拉斯主义者奴梅尼（公元2世纪下半叶）写道：“柏拉图何许人也，难道不就是一位说阿提略方言的摩西吗？”（strom. I, 150, 4）——原编者注

《杂文集》中那样几处文字为例，在那里，克莱门特说，如果可以把上帝的认识与永恒的拯救分开，而他不得不在上帝的认识 [την γνωσιν του θεου] 和永恒的拯救 (την σωτηριον την αιωνιον) 之间作选择的话，他会选择上帝的认识的。) 他还指出，德尔斐神庙上的“认识你自己”“是从天上掉下来的”。因此，他认为，在哈姆林 (Hamelin) 之后，认为笛卡尔的思维方式，在哲学领域里，似乎在他和古希腊人之间，似乎未曾有过任何建树的想法，是错误的。^[5] 不光笛卡尔，而且，就连近现代哲学界所有那些伟大的代表人物，也都与经院哲学有着密切联系：莱布尼茨，斯宾诺莎，康德及所有德国唯心主义者们，都是沿着经院哲学思想的航道前行的。古希腊哲学当然是他们的第二部旧约。然而，如果没有善于把圣经及圣经所揭示的真理与古希腊人所获得的自明真理结合起来的经院哲学，近代哲学永远也不会得到它已得到的成功。笛卡尔主要论著的标题——“对上帝存在的证明与圣奥古斯丁甚至圣托马斯的证明的亲缘性” (la parente de ces preuves de l'existence de Dieu avec celles de saint Augustin et meme celles de saint Thomas) ——即足以证实我们的观点了。尤其重要的是下述这一点，即整个笛卡尔体系“……它以全能的上帝的理念支撑，它以某种方式，自己创造了自己，在更加牢固的基础之上，创造了永恒的真理，其中包括数学，它还从虚无中创造了世界。” (“est suspendue a l'idee d'un Dieu tout-puissant, qui se cree en quelque sorte soi meme, cree a plus forte raison les verites eternelles, y compris celles des mathematiques, cree l'univers ex nihilo”) 这的确确是一个极端重要的指示。而吉尔松针对莱布尼茨 *Discours metaphysique* 一书结束语所作的指示，其重要性同样也不亚于此，他全文引用了这段结束语，并加了如下评述：“……这全然不像一个自认是古希腊人的直接继承者的人所说的话，听起来倒好像是在他们和他之间，任何东西也未曾有过似的。” (“ce ne sont point la les paroles d'un homme qui croit venir apres les Grecs comme si rien n'avait existe entre eux et lui”)^[6] 而，直到最后，

[5] 可参阅：Hamelin O. *Le systeme de Descartes*. Paris, 1921: 8-9. ——原编者注

[6] p.14. 吉尔松引用了莱布尼茨的这样一段话：“古代哲学家们对此类重要真理的确了解得太少了。只有耶稣一人表达得既精彩又圣洁，既清晰又朴素，以致就连最愚钝的大脑也能听明白。他的福音书彻底改变了人类事业的面貌。” (《莱布尼茨全集》，俄文版，第1卷：163) ——原编者注

根据吉尔松的见解，甚至对康德，也完全可以这样说：“如果人们经常忘记，他的《纯粹理性批判》是从《实践理性批判》那里得到补充的话，那就好了。而对我们的同时代人同样也可以这么说。”（“Si l'on n'oubliait Pas si souvent de completer sa Critique de la Raison pure par sa Critique de la Raison pratique. On pourrait meme en dire autant de tel de dos contemporains”）他就是如此这般结束其论述中世纪哲学在近代哲学思想发展史上的作用问题的引言性评述的。而在第二卷的最后一章中，他以不亚于此的激情声称：“欲要使形而上学观点成为理性主义的，仅仅忘掉它的宗教起源还不够。不，为此就必须从哲学本身及其全部历史中，把笛卡尔的上帝，莱布尼茨的上帝，马勒伯朗士、斯宾诺莎和康德的上帝，统统驱逐出去，因为，如果没有圣经和福音书里的上帝，则这些哲学家们的上帝，便不会比圣托马斯的上帝，存在得更久。”（“Il ne suffira pas qu'une these metaphysique ait oublie son origine religieuse pour qu'elle devienne rationnelle. Il faudra donc expulser de la philosophie en meme temps que de son histoire, avec le Dieu de Descartes, celui de Leibniz, de Malebranche, de Spinoza et de Kant, car pas plus que celui de saint Thomas, ils n'existeraient sans celui de la Bible et de L'EVangile”）〔7〕

然而，抹杀甚或贬低古希腊哲学对中世纪哲学的影响，乃是吉尔松最不愿意做的事。的确，一个对此缺乏准备的、更关心辩护任务而不是他为自己所提出的哲学课题的实质本身的人，又怎么能不受到诱惑呢？我这么说决不是想以此表明，吉尔松本人对犹太—基督教哲学的意义和价值，缺乏明确观点；也不想表明，他是在以历史问题打掩护，企图逃避与公然说出事物本质的必然性相关的严肃责任。相反，——我要重申的是——他以高贵的勇气来面对他所面临的重大课题，而如果说他也利用了一些史料的话，那也只是因为他希望在历史中所能找到的材料，将会有助于我们分析困难而又复杂的、令人困惑的处境，处于这一困境中的欧洲人，正面临着把古代世界长达数千年之久的创造性思维所取得的真理，与从遥远的国度里，给他们带来圣经的那一时刻，仿佛从天上掉下来了似的、突然出现的“启示”结合起来的必要性。他毫不犹豫地说：“哲学越是成为真正的哲学，便越是会带有基督教性质。”（“En se faisant plus vraiment philosophie,

〔7〕 吉尔松：《中世纪哲学精神》，巴黎，1948年版，第387页。——原编者注

la philosophie devient plus chretienne”)〔8〕而这，就是他全部著述中一个备受珍爱的思想，对此，他不仅不隐瞒，而且还总是将其置于首位。“我们的论著所得出的结论，或不如说，贯穿我们论著的中心思想在于，一切都是这样进行的，即犹太—基督教的启示，乃是哲学发展的宗教来源，而对这一发展历程最重要的证明，在过去，就是拉丁语国家里的中世纪。”（“La conclusion qui se degage de cette etude ou plutot l'axe qui la traverse de bout en bout, c'est que tout se passe comme si la revelation judeo-chretienne avait ete une source religieuse de developpement philosophique, le moyen-age latin etant, dans le passe, le temoin par excellence de ce developpement”）〔9〕尽管如此，他也依旧保持客观不倚，与此同时，他对自己所捍卫的观点的正确性深信不疑，并毅然决然地声称：“我们有充分权力提问，如果不曾有古希腊哲学的话，基督教哲学是否能够产生。”（I, 213: “On peut legitiment se demander s'il y aurait jamais eu une philosophie chretienne si la philosophie grecque n'avait pas existe”）此外，还有：“如果说我们之拥有基督教哲学皆有赖于《圣经》的话，那么，基督教之拥有哲学则有赖于古希腊传统。”（I, 224: “Si c'est a l'Ecriture que nous devons d'avoir une philosophie qui soit chretienne, c'est a la tradition grecque que le christianisme doit d'avoir une philosophie”）而与此同时，柏拉图和亚里士多德却沉没进了历史的往昔。“柏拉图主义和亚里士多德主义仍在继续其新的生活，并参与着它们自己并不擅长的工作。正是由于有了它们，中世纪才得以建构自己的哲学。它们教会了中世纪一个理念，那就是理性的完美工作。它们不光为中世纪提出了难以解决的问题，而且，还告诉它能为解决此类问题提供规则的理性原则，此外，则还有如何论证这类问题的技巧。中世纪对古希腊所负的债务是巨大的……”（II, 224: “le platonisme et l'aristotelisme allaient continuer de vivre d'une vie nouvelle en collaborant a une oeuvre pour laquelle ils ne se savaient pas designes. C'est grace a eux que le moyen age a pu avoir une philosophie. Ils lui ont enseigne l'idee-perfectum opus rationis, —ils lui ont signale, avec les maitres problemes, les principes rationnels qui commandent leur solution et les techniques meme par lesquelles on les justifie. La dette du moyen-age a l'egard de la Grece est

〔8〕 同上。——原编者注

〔9〕 同上，第385页。——原编者注

immense……”）〔10〕

而这，也就是以简洁语言转述的、吉尔松杰出论著里的中心思想。如果没有从由自然理性所获得的自明真理而来的古代哲学，也就不会有中世纪哲学；而若没有接受并吸收了《圣经》启示的中世纪哲学，那么，近、现代哲学也就不会有了。显然，吉尔松为自己所提出的、并致力于解决的问题，已经远远超出了相对谦虚的标题所示的范围。我们这里并不想论述中世纪哲学的精神，亦即不是以多少比较完整的方式，勾勒并描述中世纪最杰出、最具有影响力的思想家的所有建树。当然啦，这样一个任务该会是有重大甚至专门的意义。而我们也必可以在如吉尔松这样的中世纪哲学的专家和行内大师那里，学到许多知识——如果吉尔松能把自己限定在标题所规定的范围内的话。然而，另一个问题——而实际上他也已经为自己提出了这样一个问题了——对我们具有更大的吸引力。是他亲口告诉我们，说启示什么都不证明，也无须任何根据，并且也不为自己辩解。而理性主义的实质本身，即在于它对自己的所有论点，都要提出论据，加以证明或予以辩护。这究竟是怎么回事，中世纪哲学家居然会到圣经的“出走”中寻找形而上学？一种把自己的本质不光视为能为我们提供真理，而主要在于，它的真理是不容辩驳的，而且，它不允许有与之相反的真理与之并存——的形而上学，究竟还是不是形而上学——在一个任何证明都被从根本上一劳永逸地予以否决的地方，究竟还能有形而上学吗？——“没有阴影，也没有证明的痕迹”（“Sans ombre, sans trace de preuve”），正如吉尔松本人以自己和中世纪哲学的名义告诉我们的，启示的所有奠基性真理都是自行向我们走来的。不但如此，在第二卷第三章的结尾部分，我们还可以读到：“‘出走’的形而上学使伦理学及其对象服从上帝，使其存在取决于上帝，因而，形而上学已经渗透到了认识论的基础中去了。形而上学给它注入了新的、古人尚对此一无所知的共创真理概念，他自由地服从于构成其开端与终结的存在物，因为它只是由于有了存在物，才得以存在的，而也只有存在物自己，才能完善和补充它。”（“La métaphysique de L'Exode pénètre au cœur même de l'épistémologie, en ce qu'elle suspend l'intellect et son objet au Dieu dont l'un et l'autre tiennent leur existence. Ce qu'elle apporte

〔10〕 同上，第401页。——原编者注

ici de nouveau, c'est la notion, inconnue aux anciens, d'une verite creee, spontanement ordonnee vers l'etre qui en est a la fois la fin et l'origine, car c'est par lui seul qu'elle existe, comme lui seul peut la parfaire et la combler")^[11] 至于说“出走”的形而上学便即如此这一点, 是无可置疑的: 《圣经》的上帝处于真理和善之上, 当笛卡尔向我们说出这一点时, 他不过是表达了《圣经》的每一行都在向我们重述的一切罢了。然而, 是否可以把由《圣经》带到世上来的这一“新意”纳入古代世界所创造的形而上学这一概念中来呢? 古希腊哲学能不能帮助中世纪思想家们问津这一真理呢? 古希腊哲学曾把寻找自明性并以其自明性而不容反驳的真理, 作为自己的任务。当康德在其《纯粹理性批判》(初版) 一开头, 开宗明义地写道, “经验告诉我们什么存在, 却不告诉我们存在者之存在为什么不能采取别的方式, 因此, 它(亦即经验)并不为我们提供真理的普遍性, 而贪婪地追求此种认识的理性, 与其说会对经验表示满意, 倒不如说, 经验只能使它烦恼”, 他不过是用简洁的话语概述道, 近代哲学乃是古代哲学的继承者。而这, 也就正是亚里士多德在《形而上学》(98a 26) 所说的: “经验知识是了解现实中正在发生什么的一种认识, 它还不是对为什么正在发生的事, 非得正是这样发生, 而不可能以别的方式发生。” (οι μεν γαρ εμπειροι το οτι ισασι, διοτι δοκ ισαδιν, οι δε το διοτι και την αιτιαν, γνωριζουσιν)^[12] 在古希腊人那里, 知识理念与必然性和强制性理念, 有着不可分割的联系。阿奎那同样也说: *De ratione scientiae est quod id quod scitur existimatur impossibile aliter se habere*^[13] (理性知识是由于有了它人们才知道存在物不可能不是这样的一种认识)^[14]。我们是否可以指望, 使真理取决于神的

[11] 同上, 第 265 页。——原编者注

[12] 可参阅: 亚里士多德: 《尼各马可伦理学》1140b 31: *επιστημη περι του καθολου εστιν υποληφιζ και των εξ αναγκης* ——知识是对普遍必然性的接受, 因此(同上, 1139b 25), 任何认识都可以教而会之, 而认识的任何内容都可以向别人传达。——原编者注

[13] 托马斯·阿奎那: 《神学大全》II, 问题 I, art.v。——原编者注

[14] 试比较: “我们认为我们对某物的了解是本质上的, 而非诡辩论式的, 也非偶然的, 只有那时, 我们才会认为我们了解某事的原因, 某物只是有了它, 它才会存在, 我们知道, 这的确的确是它的原因, 而不是可能是别的什么。”(亚里士多德, *ΑΝΑΛΙΤ.1*, 2 71b 9-13) ——原编者注

意志（而古希腊人则会说，取决于神的任性——而这是正确的）的“出走”的形而上学，终究会服从并与古希腊人思维的基本原则相一致呢？其次，谁将判定，或谁赋有解答这一问题——是否应该服从“出走”的形而上学并全盘接受其认识论，抑或，相反，用古希腊哲学教给我们的那些理性主义原则，来检验和修正“出走”的认识论——的权力呢？我们知道，笛卡尔全盘接受了圣经带给人们的那一“新意”：他断言，自明真理是上帝创造的。在此，不妨容我把话题稍稍提前一点，姑容我提醒一句，即同样也有权自称为基督教哲学家、而且其所具有的哲学天才并不亚于笛卡尔的莱布尼茨，当看到笛卡尔情愿让真理服从于“任性”——即使是上帝的任性也罢——时，他恐慌了。仅此一点，就足以让我们确信，当我们想要把古希腊人的理性主义哲学及近代理性主义哲学所赖以支撑的那些原则，与圣经哲学联系在一起时，我们所遇到的困难有多大。究竟笛卡尔和莱布尼茨的是非谁能评判？“出走”哲学告诉我们，真理和世上的万物一样，都是上帝创造的，它永远都处于上帝的统治之下，而它那伟大的价值及其相对于雅典人那非上帝创造的真理而言所具有的优点，即在于此。笛卡尔认同了这一点——而莱布尼茨则愤愤不已。这是一种完全没有出路的处境，似在注定要我们必须永远抛弃犹太—基督教哲学。无人能评判笛卡尔和莱布尼茨究竟谁对。对于将其一生献身于调和理性与启示的莱布尼茨来说，笛卡尔的决定会从根本上否认理性的一切权力，而这完全是不言自明的。而笛卡尔呢，就其理性的洞察力而言，他一点儿也不比莱布尼茨差，可他却连想都没想到，他竟然亵渎了理性的强国霸权。

而由于下述情况，就使得这一处境更加复杂化了，那就是：竭力想要根据古希腊制订的原则、而在《圣经》中寻找其所需的形而上学的中世纪哲学，当它被迫涉及认识论问题（而我则宁愿说，当它开始接触认识形而上学问题时），似乎把《圣经》中与其直接相关的文字，全都忘得一干二净了。我指的是有关初人如何堕落和知善恶树的故事。而如果我们想要问津圣经认识论或更确切地说，问津认识形而上学的话，我们就必须首先尽一切可能深思并弄清，《圣经》故事究竟蕴意何在。

二

然而，这一任务却比初看上去更加困难。吉尔松无疑是对的：不光中世纪人，就是我们这些现代人，也从古希腊人那里，继承了他们的基本哲学命题，以及解决这些基本哲学问题时必须由以出发的理性主义原则和我们思维的全部技能。而我们如何才能做到不按古希腊那些伟大的大师们所教给我们的方法，而按照从一本书到一本书传达给我们的、被我们称为神谕对读者的愿望和要求，来解读和理解圣经呢？当圣经还只是掌握在“优选民族”手中时，还不会产生这样的问题：至少，可以设想，当人们接受圣经的话语时，他们并非始终处于似乎已然成为我们的第二天性的、那些理性原则和思维技能的统治之下，而甚至连我们自己也弄不清楚的是，我们居然还会把这些理性原则和思维技能，视为认识真理的必要条件。当吉尔松断言，中世纪思想家总是力求既坚持圣经的精神，又固守其文字时，他同样也是对的。然而，在这个问题上，仅仅靠善良的意愿难道就够了吗？受雅典教育的人是否能够保持已成为正确理解圣经所述故事之保障的、接受圣经话语的那种自由呢？当向有教养的希腊人世界介绍圣经的重担，落在亚历山大利亚学派的斐洛头上时，他不得不采用譬喻的阐释法：只有采用这种方法，他才有望说服他的听众。^[15]而要知道，对有知识的

[15] 斐洛采用这种方法不全是为了向希腊人解释圣经。他本人把类似的阐释法视为真正理解圣经“文字”中所渗透的“精神”的一条途径，视为从感性形象到神秘的神的智慧的一条途径。在对圣经的阐释中，亚历山大利亚学派的学者，遵循了其古希腊人同行们所循的途径，用类似方法阐释古希腊神话与荷马。在斐洛那里，圣经文本变成了一种总结性的曲喻，一种神秘的“符号体系”。特鲁别茨科伊写道：“斐洛对（圣经）文本做了一次早期犹太人的卡巴拉（按：卡巴拉是犹太神秘哲学的一种仪式，喻指无科学根据的神秘议论。——中译注）式的手术。”（特鲁别茨科伊：《论逻各斯学说》，第116页）圣经中的“字母”越是成为神秘的密码，对它的解码也就越会取决于阐释者为自己杜撰的、不取决于所阐释文本的那一“精神”观。斐洛借以阐释圣经的“精神”和“理性”，是在柏拉图主义化了的斯多葛主义、其中包括波西顿纽（公元前135—51/50）的意义上，而被他理解的。（参阅洛谢夫：《古代美学史·晚期雅典主义》，第86页）——原编者注

人，向古希腊哲学伟大代表人物为人类揭示的那些理性思维原则和伟大真理质疑，是不可允许的呀。况且，就连斐洛本人，当其接触雅典文化时，如不用古希腊人教给他的、用以区分真理与谎言的标准检验一番，也是不会接受圣经的呀。而结果竟使得圣经被提高到了那样一种哲学高度，以致能完全符合雅典教养的要求。就连亚历山大城的克莱门特，其所做的，也同样如此。无怪乎哈那克会称其为基督徒斐洛“教会基督教在克莱门特手中达到如此高的水平，以致可以称之为斐洛的犹太教”〔16〕；他把古希腊哲学与旧约相提并论，而且，我们还记得，他不光获得了权力肯定格诺齐斯(gnosis)*与永恒拯救不可分，而如果可分开，而且，还让他选择的话，他也不会选择永恒的拯救，而选择格诺齐斯。我们只需稍稍回想一下斐洛和亚历山大城的克莱门特，对我们将要得出的结论，当然也就会了然于胸了，那就是：有关初人如何堕落的传说，是不会被以圣经所陈述的那种样子，为教会之父们和中世纪哲学家们所接受的，因为，面对这样的陈述，教徒们那喜欢穷根究底的大脑，势必要面对一个致命的两难选择：或是圣经，或是古希腊人的“认识”以及以这种认识为支柱的智慧。

的确，圣经中有关初人如何堕落的那一部分陈述，究竟有什么内容呢？上帝在天堂里既种植了生命之树也种植了知善恶树。他对人说：园里任何树的果子你都可以吃；只有知善恶树的果子，你不能吃；因为，哪天你若是吃了，你就会死。与通常上帝的做法相反，这一次，上帝没有像往常那样，宣告自己的真理“没有阴影和证明的痕迹”(*sans aucune trace de preuve*)，这一次，与天诫同时下达的，不是我们习惯所认为的思维——这样似乎可以减轻我们的任务——而是理由：哪天你若是吃了认识树之果——你必死无疑。这样一来，认识树之果与死亡的联系，便确定了。神谕的意义并不在于，人如不听从这个戒律，便会受到惩罚；而在于：认识中潜藏着死亡。而如果我们在记忆中，把堕落究竟是在怎样的条件下发生的，也一同回想起来的话，这会变得更加无可置疑。蛇——这个在上帝所创造的所有动物里最狡猾的家伙——问那女人：上帝为什么要禁止你们吃园中所有树上的果实呢？女人告诉他，只有一棵树上的果实，上帝禁止吃，也不可摸，因为那会死。蛇答道：你们不会死，但上帝知道，哪天你

〔16〕 Harnack A. *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, Bd 1, S.506 -507. ——原编者注

* 源出希腊语，意为：“认识”。——中译注

们一旦吃了这棵树上的果实，“你们吃的日子眼睛就明亮了，你们便如神能知道善恶”（aperientur oculi vestri et eritis sicut dei scientes bonum et malum）。你们的眼睛就明亮了；蛇如是说。你们便会死；上帝如是说。圣经有关认识的形而上学，与存在的形而上学，有着十分密切的关联，如果上帝说的是实话，那么，则知识会带来死亡；如果蛇说的是实话，则知识会把人与神等同起来。这个问题，同样也既摆在初人面前，也摆在如今的我们面前。不消说，中世纪那些笃信宗教的思想家们，连一分钟也不会让这样的念头进入大脑，即真相在诱惑者——蛇一边。然而，诺斯替派在思考了一番以后，公然说出的，却与之不同：欺骗人的，不是蛇，而是上帝。^[17]而我们时代的黑格尔却丝毫不窘迫地断言，蛇告诉初人的，乃是实话，认识树之果成了未来所有时代哲学的源泉。^[18]而如果我们向我们的理性询问，真相究竟在哪一边；如果我们事先同意，我们的理性，乃是解决蛇与上帝间争端的最后审级的话，那么，就不会有两种对立的观点并存：蛇的事业大获全胜便有了保障。而只要理性仍然还是万物的首脑和法官（*princeps et iudex omnium*），期望会有另外的解决办法是不可能的。理性乃是知识的源泉本身，而它是否会评判知识呢？然而——这一点是不能忘记的——初人曾经有过知识。在那同一部圣经中写道：“当上帝造完了所有的动物和所有的飞鸟以后，都带到那人面前看他叫什么。那人怎样叫各样的

[17] 诺斯替主义（克林夫，马尔珂）的某些流派以划分两个上帝为特点：最高的上帝与我们这个世界无任何共同之处；“第二个”上帝——预言家（常常与旧约中的上帝相混淆）创造了世界，并嫉妒地阻碍人们认识（“格诺齐斯”）真正的上帝。例如，可参阅这种思潮的最早证明之一——H.哈马笛手稿第九篇论文《真正的学说》（IX, 29, 6—75/76），俄文译本见霍斯罗耶夫：《根据H.哈马笛文本资料所再现的亚历山大利亚的基督教》，莫斯科，1991年，第223—230页（特别是第227页）。据伊里涅伊说，马尔珂“褻渎了神灵，他说什么，法则和先知们所宣扬的上帝，是恶的罪人，他寻求战争，意图不专一，甚至自相矛盾。他还说耶稣来自于比那个世界的上帝——造物主更高的天父……”（里昂的伊里涅伊：《反对异端邪说》，第一册第二十六章第八节）参阅俄文译本：《圣里昂的伊里涅伊反对异端邪说的五部书》，莫斯科，1868年，第107页。——原编者注

[18] 试比较：“上帝对自己说：亚当成为我们其中的一个。由此可见，蛇并没有说谎，上帝证实了蛇说的话。”（黑格尔：《宗教哲学》，俄文版，第2卷，第261页）——原编者注

动物，那就是它的名字。”可是，已经受到蛇的诱惑的那人，已经不再只满足于这些了：对他来说，仅仅知道 *οτι*（然）已经不够了，他还要想知道 *διωτι*（所以然），*οτι*（然）使他恼火，正如使康德恼火一样：“他的理性在贪婪地企求普遍必然判断，在他还没有把处于普遍性和必然性之上的”启示“真理变成虽然将剥夺他本人的自由、但却能保证使他得以避免上帝的任性的自明性真理之前，他是不会安心的”。一些显然同样也在关心着如何才能使人避免神的任性的神学家，把古希腊语词 *ἀλήθεια*（真理）与 *ἀ-λανθάνω*（揭示）加以区分。^[19]这样一来，启示从内在方面论就与真理相近了。启示成了对真理的揭示，而有关上帝也许会滥用其无限制的自由的一切担心，便全都烟消云散了：普遍必然真理既高于上帝，也高于人。而结论，当然也就会和黑格尔一样：蛇并没有骗人；但这结论却非 *explicite*（除外），而是 *implicite*（包含）——神学家们回避了黑格尔的启示性。

实质上，把他们从上帝那里所获得的“没有阴影和证明痕迹”（“*sans aucune ombre de preuve*”）真理，转变成为业已证实的、自明性的——如古希腊人的遗训所要求于他们的那样——真理当作自己的任务的，中世纪哲学家的观点，与面对认识树的初人的观点，无任何区别。吉尔松的著作，以非凡的力量和清晰性，向我们描绘了，那些中世纪的哲学家们，怎样以巨大的努力，有时甚至是以超人的胆魄，企图克服自己身上对“认识”的诱惑，而这种诱惑，又是如何越来越深刻地渗透了他们的灵魂的。他写道：安瑟伦的思想，“曾长久被一种想要为神的存在找到独以矛盾律原则为根据的、直接证明的愿望所辖制”（“*fut longtemps obsedee par le desir de trouver une preuve directe de l'existence de Dieu, qui fut fondee sur le seul principe de contradiction*”）^[20]。在别的地方，他讲道，当安瑟伦、圣奥古

[19] 出处不详。——原编者注

[20] 在这个问题上，已故的梅耶尔森的著作，是极有教益的。在他那里，人类的理性同样也被一种想要使万物服从于矛盾律的愿望所“辖制”。理性尽管也知道，这是一个无法完成的任务[同样也懂得企求不可能本身就是一种疯狂之举]，但在这个问题上，它注定无法战胜自己。要知道，这甚至已然不是蒙田的什么 *raison deraisnable*，这已经几近于已经发了疯的理性了。可参阅梅耶尔森著作的俄文译本：《同一性与现实性》，圣彼得堡，1912年。可参阅蒙田：《随笔集》，莫斯科—列宁格勒，1960年，第二卷第十二章。——原编者注

斯丁和阿奎那回忆起“信仰的黑暗突然让位于理性的光明”(1, 43: l'opacite de la foi cedait soudainement en eux a la transparence de l'intelligence)的时候,他们曾多么激动。甚至就连曾以史无前例的勇气坚决主张上帝独立于无论怎样崇高而一成不变的原则之外的邓斯·司各脱的“精致的发明能力”(ingenium subtilissimum)也无力从其灵魂中,剔除想要用知识取代信仰的不可遏止的追求(concupiscentia irresistibilis)。吉尔松从他的《论万物之第一本原》(*De rerum prima principia*)中,援引了这样一段出色的供白,值得在此全文引用:“主啊,我的上帝,当摩西向你这位可靠的导师询问,他在以色列的子孙面前当如何称呼你的名字?……你说:我是所是者。你就是存在,完美的存在,我相信这一点,但若有可能,我还想认识这一点。”(Seigneur notre Dieu, lorsque Moise vous demanda comme au Docteur tres veridique quel nom il devrait vous donner devant les enfants d'Israel.. vous avez repondu: Ego sum qui sum. vous etes donc l'Etre veritable, vous etes l'Etre total. Cela, je le crois, mais c'est cela aussi s'il m'est possible que je voudrais savoir)我们本可以从吉尔松引用和没有引用的经院哲学家兼思想家的著作中,引用更多论断的:“知识”——蛇以之诱惑初人的“知识”,仍在继续以其不可阻挡的力量吸引着人们来关注它。“经验”已经不能令他们满意了,反而像康德一样,它只能令他们恼火:他们想要知道并确信的是,既有不光是既有,而且,还不可能不是其所是,既根据必然性,也应该如其所是的那样。而他们却不是向为他们从西奈山上带来了神谕的先知们,甚至也不是在这一神谕中,寻求对此的保障:只有当先知宣告的神谕从矛盾律或某种其他什么“律”——与矛盾律一样不可动摇,并像矛盾律一样浑浑噩噩的什么“律”那里,得到祝福时,他们的求知欲才会得到满足。可要知道,确切无疑的是,当初人向认识树伸手时,他也有着同样的愿望呀。他所想望的,也不是信仰,而是知识。他把信仰视作是对人类尊严的贬低和伤害,而当蛇告诉他,他一旦吃了禁树之果,他便如神一样有所知了时,他对之更加笃信不疑了。我要重申的是:力求把信仰变为知识的中世纪哲学家,绝不会想到,他们所做的,不过是对初人的重复。可是,当吉尔松谈及经院哲学与信仰的关系问题时,你还是不能不同意他的话:“信仰本身是自足的,但它却企求成为对其自身内容的一种理解;它不取决于理性的自明性,而是相反,它产生这种自明性”(“En tant que telle, la foi se suffit, mais elle aspire a se transmuier en intelligence de son propre contenu, elle

ne depend pas de l'evidence de la raison, mais au contraire, c'est elle qui l'engendre"), 以及“这种把信仰真理改造成知识真理的努力, 就构成了基督教智慧的真实生命; 而这种努力所带给我们的理论性真理的总和, 就构成了基督教哲学本身”(1, 35—36: “Cet effort de la verite crue pour se transformer en verite sue, c'est vraiment la vie de la sagesse chretienne, et le corps des verites rationnelles que cet effort nous livre, c'est la philosophie chretienne elle-meme”)。应当这么认为, 即初人在听到诱惑者的话时, 他是这么想的: 即在他认为, 他想要获得知识的愿望, 没有任何危险和可指摘之处, 这一愿望只有好处而无坏处。可令人吃惊的是, 在比较重要的中世纪思想家中(只有彼得·达米安和他的继承者们, 是个例外, 有关这一点, 下文中我们还要谈到), 几乎没有任何人, 想要并把人的偷食禁果视为原罪; 而在这个问题上, 神秘论者与哲学家无丝毫区别。《德意志神学》(*Theologia deutsch*) 的无名作者坦率地说: 亚当即使是偷吃了七个苹果, 也不会有任何灾难降临到他头上的。灾难仅仅在于他没有听从上帝的话。^[21]

而圣奥古斯丁的说法虽不甚严厉, 但意思几乎与此说相同: “上帝在如此幸福的地方所创造和种植的东西里, 当然没有一件不好。但天诫却要求绝对服从。在理性生物身上的这一美德, 从而也就成为所有美德之母和宝库。因为这一生物被创造成这样, 那就是, 当一个服从者对它自身有益, 而一旦它开始实现其自己的意愿, 而非它的创造者的意愿, 就会走向死亡。” (“Neque enim quidem mali Deus in illo tantae felicitatis loco crearet atque plantaret. Sed oboedientia commendata est in praecepto, quae virtus in creatura rationali mater quodammodo est omnium custoque virtutum quandoquidem ita facta est, ut ei subditam esse sit utilis, perniciosum autem suam, non ejus a quo

[21] “真理, 信仰和圣经都说: 罪孽不在于别的什么, 而在于造物背弃了一成不变的幸福而转向了变化无常; 在于它背离了完善而转向了不可与人共享和不完善, 尤其是转向了自己本身……。

而亚当所做的, 如果不是这样, 那又会是什么别的呢? 人们都说: 就是因为亚当吃了苹果, 他才堕落, 才死去的。而我说: 之所以发生这事的原因, 在于他同意接受, 也由于他的‘我的’, ‘我’, ‘给我’, ‘把我’等诸如此类的原因。即使他吃了七个苹果, 但他只要不同意接受, 他也仍然不会堕落的。可是, 一旦发生了接受, 堕落也跟着就发生了, 甚或一般说他从来就未曾尝过苹果, 事情也会是一样的。” (*Theologia deutsch*.S.8-9) ——原编者注

creata est, facere voluntatem”)^[22]而邓斯·司各脱那双洞察一切的眼睛，却无法或是不敢于看出构成圣经陈述之本质的那些要素。“按照奥古斯丁的说法，人的原罪在于对妻子之友谊的不适当的爱。”（“Primum peccatum hominis...secundum quem dicit Augustinus, fuit immoderatus amor amicitiae uxoris”)^[23]初人的行为本身，亦即他偷食了知识树之果这件事，并没有什么不好。吉尔松对中世纪对圣经堕落传说的态度，有一段十分精确、切中肯綮的评价：“这也就是为什么在基督教哲学中，原初道德恶会得到一个专有名称的原因，它包括了由原罪产生的一切过失。基督教徒每次使用此词时，其所指的是，按照他们的理解，在这个被创造出来的宇宙中，道德上的恶是由自由意志实施的、直接触及到把造物与上帝联系在一起的、基本的制约关系的一种行为——上帝以如此轻率，也可以说，是毫无来由的一个禁令，就剥夺了处于人掌握之下的一种幸福，而代之以对他毫无用处的东西——这充其量不过是造物极端的受制约性的一个感性标志罢了。服从禁令也就意味着承认这一制约性；违反禁令也就意味着否定这个制约性，并表明，对造物好的东西，比神的善自身更好。”（“C'est pourquoi le premier mal moral recoit dans la philosophie chretienne un nom special, qui s'etend a toutes les fautes engendrees par la premiere le peche, En usant de ce mot, un chretien entend toujours signifier que, tel qu'il l'entend, le mal moral introduit par la volonte libre, dans un univers cree, met directement en jeu la relation fondamentale de dependance qui unit la creature a Dieu; *L'interdiction si legere et pour ainsi dire gratuite dont Dieu frappe l'usage parfaitement inutile a l'homme d'un des biens mis a sa disposition* (着重号为舍斯托夫所加——原编者注), n'etait que le signe sensible de cette dependance radicale de la creature. Accepter l'interdiction, c'etait reconnaitre cette dependance; enfreindre l'interdiction, c'etait nier cette dependance et proclamer que ce qui est bon pour

[22] 比较俄文译本：《圣奥古斯丁全集》，第五卷，第33页——“因为上帝在如此极乐的地方是不会创造和种植什么不好的东西的。但服从却已是前定的了，美德在某种程度上就是一切理性生物所有美德之母和庇护者，因为这一生物被创造成那样，即服从对它有益，而若只听从自己的意愿，却不听从事其创造者的意愿，则对它来说是致命的。”——作者注。

[23] 出处不详。——原编者注

la creature, est meilleur que le bien divin lui-meme”) 中世纪哲学家是勤于思考的, 他们不光思考, 而且, 还被罪孽折磨得痛苦不堪, 但却从来不敢把人的堕落与知善恶树上的果实联系起来。况且, 即便现在的我们大家都一样——无论是在心里, 还是在口头上, 都总是只有一个念头, 一种关怀, 那就是: “Je crois, Seigneur, mais c'est cela aussi s'il est possible que je voudrais savoir”。他们知道得很清楚, 服从乃一切德性之母和守护人 (oboedientia mater custosque est omnium virtutum), 但却连一刹那也不允许自己有这样一种想法, 即在他们如此贪婪追求的意识中, 也会潜藏着罪孽, 他们只是感到惊讶, 为什么初人会不服从如此无足轻重的、很容易做到的要求——不让自己去触摸伊甸园里丛生的众多树木里的某一棵树呢。而要知道有关知识树的事, 他们是知道的, 圣经里的有关故事已经明确地讲述过了, 而证明 oboedientia 的, 却只有在他们之前从古希腊人那里传下来的真理呀。古希腊人曾把绝对服从置于至高无上的地位。塞内加有一句名言该是众所周知的吧: “就连世界的创造者和领路人自己也在下过一次命令之后, 从此便总是在服从。” (Ipse Creator et conditor mundi semel jussit semper paret) [24] 在古希腊人那里, 命令 (jubere) 总是被怀疑的对象; 他们把它视为无任何限制的自由亦即可恶的任性的萌芽和原型。反之, 他们把 parere (服从) 视为善的基础和保障, 从中引出了为毫无羁绊的自由画上句号的知识 (有关这一点, 详见《被缚的巴门尼德》)。我们只须回想一下柏拉图《高尔吉亚篇》中卡里克利斯与苏格拉底的争论就够了, 而为了确证, 圣奥古斯丁究竟出自哪个源泉, 邓斯·司各脱, 与所有中世纪的神父哲学家们一样, 既从服从, 也从靠服从支持的认识那里, 汲取其极其崇高的评价, 而认识, 以及善与恶的对立——正如我们如今可以从吉尔松那里听到的那样——如果没有绝对服从的理念, 便连一秒钟也支持不住。这样一来, 在如此势不可挡的激情洋溢的想要成为犹太—基督教的中世纪哲学的核心的奠基性理念中, 出现了裂隙。圣经曾对认识树之果严加防范, 而古希腊哲学却把认识 (γνῶσις) 当作最好的精神食粮, 把善于区分善恶的能力当作最优秀的品质。中世纪哲学无法背弃雅典传统, 从而不得不在哲学的基本问题上, 即在认识的形而上学问题上, 完全忽略圣经里的陈述。

[24] 出处不详。——原编者注

三

然而，曾经警告犹太—基督教哲学切莫信任古代世界的“知识”的，决不仅仅是有关堕落的圣经故事而已。许多先知和使徒们，也曾挟巨大力量和高昂热情，起而反抗希腊—罗马人的“智慧”。对此，那些中世纪的哲学家们，当然再清楚不过了。吉尔松完全照原文（in extenso）引用了使徒保罗致哥林多人的第一封书札里的著名段落（1，19—25），那说的是启示真理与人类真理如何不可调和的问题。我以为，引用一下其中最核心的几句话，在此不是多余的。“因为圣经有云（《以赛亚书》29：14）：‘他们智慧人的智慧，必然消灭；聪明人的聪明，必然隐藏。’智慧何在？账本何在？本世纪的问题表何在？莫不是上帝把本世纪的智慧变成疯狂了？因为，当拥有其智慧的世界也未能认出拥有最高神智的上帝时，那么，对于上帝来说，以癫僧式的宣道来拯救信徒便是适当的了……因为神的不智也比人更智慧，神的无力也比人更有力。”（“Car il est écrit (Is.29: 14) : je perdrai la sagesse des sages et je reprouverai la prudence des prudents. Ou est le sage? ou est le savant? ou est la philosophie du siècle? Dieu n'a-t-il pas rendu folle la sagesse de ce monde? Car puisque le monde n'a pas su par la sagesse connaître Dieu dans la sagesse de Dieu, il a plu à Dieu de sauver ceux qui croient par la folie de la predication...La folie de Dieu est plus sage que la sagesse des hommes et la faiblesse de Dieu est plus forte que la force des hommes”）吉尔松在引用这段话的同时，还在脚注中注明，“基督教哲学”的敌人们，总是能从这段话里，找到口实，而在这些人中，占据首位的，是与其雅典和耶路撒冷对立说（quid ergo Athenis et Hierosolymis?）著称的德尔图良。但是，吉尔松并不认为，他们可以并且应该坚持中世纪哲学想要把启示真理变为理性认识真理的那样一种追求。按照他的观点，无论是先知以撒，还是使徒保罗，都不足以成为那些对理性主义的犹太—基督教哲学之可能性提出质疑的人的支柱。对先知以撒和使徒保罗，首先应当在这样一种意义上来理解，即福音书中的使徒所看到的，只不过是一条拯救之路，而不是通向认识的路。其次：“就在使徒保罗宣布古希腊智慧彻底破产的那一时刻，他提出用就包含在耶稣基督的个性本身中的另外一种智慧来取代之。他认为为了基督徒虚

假的疯狂，而实际上不是别的，而恰恰就是智慧的缘故排除虚假的、在现实生活中不啻为疯狂的古希腊人的智慧。”（“Au meme moment ou Saint Paul proclame la banqueroute de la sagesse grecque, il Propose de lui en substituer une autre qui est la personne meme de Jesus-Christ. Ce qu'il entend faire, c'est eliminer l'apparente sagesse grecque qui n'est en realite que la folie au nom de l'apparente folie chretienne qui n'est que la sagesse”）一切就是这样。但这非但不是对德尔图良把雅典和耶路撒冷对立起来的做法的一个反驳，反倒是对它的一种阐释，因为使徒毕竟还是宣布古希腊智慧彻底破产（proclame la banqueroute de la sagesse grecque）。雅典人的智慧，到了耶路撒冷便成为疯狂：德尔图良别的什么也没说。我们甚至都无法断定德尔图良是否承认犹太—基督教哲学之可能性的：他不过是想保障它的自由和思想的独立性，以为它所应当具有的，不是雅典的原则，也不是雅典的任务，更不是雅典的真理源泉，而是它自己所特有的。至于说业已揭示的真理，如果它起而采用希腊人在证实其真理时所采用的方法来在我们理性面前为自己辩护的话，也是不会取得所求的证明的，抑或，即或取得，也只能是在彻底摒弃自己本身时才可能：因为，雅典人所谓的疯狂，在耶路撒冷人看却是智慧；而耶路撒冷人的真理，在雅典人却是谎言。这也就是为什么他的《论基督的肉身》（*De carne Christi*）中的名言，长期以来，甚至直到今天，仍众所周知，这句话虽因简化而使得表达力较弱——即我信仰，是因为它无意义（*credo quia absurdum*）——却在公众中拥有很大影响。在德尔图良笔下，我们可以读到，“圣子被钉在十字架上：他因为羞耻而不感到害羞；圣子死了：它因为无意义而显得更像是莫须有；已被埋葬的死人复活了：这因为不可能而变得确确实实。”（*Crucifixus est Dei filius; non credibile quia ineptum est; et sepultus resurrexit; certum est quia impossibile*）这段话与先知以撒和使徒保罗所说的，如出一辙，只不过比较更适合学院派哲学术语学的口吻罢了。但这段话却使得“时代的智者”莱布尼茨如此震怒，以致在引用它时，他甚至认为没必要对之加以讨论：他说，这只不过是一句俏皮话罢了，只需以表面的矛盾为根据，就足以让人理解它了。^[25]可是莱

[25] 在路德论述意志自由的书中，类似这样的文字还可以找出许多，例如，他说：“如果你喜欢看上帝如何为不称职者加冕的，那你也就不会不喜欢看他如何惩罚无辜者的”（*Si placet tibi Deus indignos coronans, non debet displicere immeritos dominans*）。——原编者注

布尼茨却把第一个论点的最后一句话——“我不感到羞耻，因为人必须为之感到羞耻”（non pudet, quia pudendum est）——完全给漏掉了：显然，抄写如此这般丧失道德立场的话，我实在是下不了笔。然而，如果以撒和保罗是对的，那德尔图良的那句名言，便不啻为命定将向全世界通报一种迄今为止尚无人知晓的“共创真理”的新概念的犹太—基督教哲学工具篇导言或序论。首先，就必须永远摒弃雅典思想的基本范畴，从自己身上把我们所谓“自然认识”和“自然道德”的一切前提，统统连根铲除。当一个有教养的希腊人带着自己那好颐指气使的来而感到羞耻时，我们会说：正因为如此才不会害羞呢。当理性宣称这是“荒谬”时，我们会说，这才值得优先给予信任呢。此外，最后，当他搬出他的王牌，说这是“不可能的”时，我们会拿出自己的“无可置疑”来与之针锋相对。而，如果理性和道德要求先知和使徒们，以后与他在一起的那个——正是以那个的名义，他们才敢于向古希腊哲学发出挑战——出席自己的法庭时，你们大约以为，你们凭这个，就能把德尔图良，像吓唬莱布尼茨一样，给吓倒吗？

有关德尔图良及其对古代哲学义无反顾的冲击，我已经讨论过不止一次了。（可参阅拙著《钥匙的统治》）但在这里，在开始讨论中世纪思想家们，想要在希腊知识和启示真理之间，建立共生地带的企图，究竟得出了什么结论之前，我想指出欧洲思想发展史上曾有过的两个转折点，我希望，这会有助于我们在我们所研究的、有关犹太—基督教哲学之本质的问题上，辨别方向。

人们通常把哲学史分为两个时期：以普罗提诺为终结标志的古代时期；结束于邓斯·司各脱和威廉·奥卡姆，并在其之后“经院哲学”“开始分化”的中古时期，以及始于笛卡尔，并一直持续到我们今天，其结局我们只能去猜测的近代时期。但一个惊人的事实是：普罗提诺不仅标志着雅典思想近千年发展历程的终结，而且，也是对它的一个挑战。策勒说得对：普罗提诺丧失了对哲学思想的信任，他对其前人们的基本思想和永恒真理，已不复满意，在他眼中，它们非但不能解放，反而只会奴役人类的精神。^[26]而这，是在他已经坚持了整整一生、并曾向凡是他能劝说的人都劝说、要他们遵循古希腊人的道路之后发生的。他的《九章集》是两种相反思潮的神秘混合物。如果说普罗提诺丧失了对思想的信任程度是对

[26] Zeller Ed. *Die Philosophie der Griechen in ihren geschichtlichen Entwicklung*. Th. 3, Leipzig, 1875, S.482.——原编者注

的，那么，当代另一位历史学家，他正是因为这个原因才如此高度评价普罗提诺的哲学功绩，说他本着雅典传统的要求，将其对真理的所有探索，都建立在 δειν（应该）和 ἐξ αναγκης（根据必然性）的基础之上，也就是说，他达到了经过严格验证的、可靠的、具有强制性的判断——其正确性当不亚于策勒。然而，显而易见的是，他之所以达到，仅仅是为了随后运用自己的统治权，将它们彻底抛弃。在强制的必然性土壤上成长起来的、他的前人们薪传给他的那一“知识”，正是以其强制性，而使他感到压抑，感到无法忍受。他感到知识不过是脚镣和手铐，必须不惜任何代价从中挣脱出来。知识非但不会解放，反而会奴役人。于是，他开始的知识之外寻找出路和拯救之法。也就是说，教导说：“太初有词而万物皆词”（ἀρχὴ οὖν λόγος καὶ πάντα-λόγος），却突然感到，哲学的意义，即最珍贵处（τὸ τιμιώτατον）——如他所说——在于摆脱知识：其所谓出走（ἐκστασις）的意义，正在于此。而在飞升在知识之上（δραμεῖν ὑπὲρ τὴν ἐπιστήμην）^[27]超越知识，并从一切应该和根据必然性的蛊惑下醒悟。而这些已然从里到外渗透进人类思维里的“应该”和“必然性”，究竟是从何而来的呢？它们的力量和统治权是靠什么支持的呢？普罗提诺称之为“一”的绝对本质，是既不懂得什么应该，也不懂得什么必然性的，而且，它也根本不需要从它们那里获得支持。一般说它不需要任何支持，任何支柱：“它不需要支柱，一如它不能自己支撑自己一样”（οὐ γὰρ δεῖται ἰδρύσεως, ὥσπερ αὐτὸ θέρειν οὐ δυνάμενον）。它处于理性和认识的彼岸（ἐπέκεινα νοῦ καὶ νοήσεως），它不受在 νοῦς 之后而来的所发明的任何限制。^[28]正如“一”既不需要土壤也不需要支柱那样，“向其自己本身苏醒

[27] （《九章集》，VI.9, 4, 7.）原句是这样的：“跑出知识范围以外”（动词 δραμεῖν 来自 τρέχω，意为“在竞赛中奔跑”）。这里说的是，人们不是靠知识，也不是凭思维，而是凭“比知识更好的出席者”认识的。对于这一哲学难题，柏拉图是熟知的。而对于亚里士多德来说，比知识更好也更高的，非理性莫属。——原编者注

[28] 参阅：（《九章集》，V, 3, 12）“τὸ δὲ ὥσπερ ἐπέκεινα νοῦ, οὕτως καὶ ἐπέκεινα γνώσεως, οὐδὲν δεόμενον ὥσπερ οὐδενός, οὕτως οὐδὲ τοῦ γινώσκειν, ἀλλ' ἔστιν ἐνδευτέρα θύει τὸ γινώσκειν”，亦即，“正如它高于理性那样，它也高于认识，但认识本身属于第二天性”。正如许多与此类似的文字所表明的那样，

过来”的人，同样也不需要任何土壤或任何支柱，它感到自己“赋有更崇高的使命”（κρείττονος μοίρας）^[29]，把所有那些沉甸甸的“应该”和“根据必然性”从自己身上甩掉，犹如古希腊人神话中的神祇总是飘在地上、脚不点地一样。由于普罗提诺总是力求飞翔在知识之上（δοαμεῖν ὑπὲρ τὴν ἐπιστήμην），以此而未能在历史上留下痕迹，对此，未必需要多说什么了吧。这种“翱翔于知识之上”和“不需要任何根据”标志着与总是寻求知识和牢靠根据的古代思想传统的决裂。^[30]难得有人敢于继策勒之后，公然宣称普罗提诺对思维失去了信任。普罗提诺之所以会对思维感兴趣，只是

普罗提诺指的是柏拉图的一段名言（《理想国》，VI，509bq），它是新柏拉图主义的来源之一：…οὐκ οὐσίαζ ὄντος τοῦ ἀγαθοῦ, ἀλλ' ἐπὶ ἐπέκεινα τῆς οὐσίας πρῆσβεία καὶ δυνάμει ὑπερέχοντος —— “幸福(就其自身目的而言)还不是存在的本质，而以其尊严和力量优越于本质。” Ἐπέκεινα (“在彼岸”，“高于”) 已成为新柏拉图主义的技术术语和超验性的象征。试比较：《柏拉图全集》，3 (1)，317。还可参阅洛谢夫：《古代美学史·晚期希腊化时期》一书中，对普罗提诺笔下类似文字的评述。洛谢夫在结束其概述时写道：“对于普罗提诺完全的，实实在在有赖于柏拉图这一点，已经不会有任何怀疑了。”（第260页）但同样也不容有任何怀疑的是，普罗提诺认为由柏拉图表述的这一思想是最最重要的，他还揭示了它所隐藏的内涵。我们敢于不无大胆地说，希腊思想正是通过这种方式超越于自己的范围，而在实际上背离了自己的理性而“发了疯”。一种本来准备以另外一种智慧 *ex audiu* 来迎接的“疯狂”，它也能够听得进去了。在逻辑上遵循着经典希腊理性主义途径——理性主义从其自身而言，也总是趋向于一种理性神秘论——的普罗提诺，在以其“无根据性”而“翱翔”。（可参阅布隆斯基：《普罗提诺哲学》，莫斯科1918年，第9页。米宁：《神秘主义及其本质》，喀山，1913，第13—23页。）——原编者注

[29] 普罗提诺：《九章集》，IV，8，1，3。——原编者注

[30] 古希腊思想界的两种趋向——通过对理性进行否定性清理的途径寻找牢靠的、不变的根据，以及判明这一途径会引向缺乏明确性和根据的本源——的冲突，构成了普罗提诺思想中的主要悖论。“肯定和否定的结合，造成了一次震荡，它把我们震到了理性所能知会的、高度完善的彼岸，从而不让我们在宇宙中——在那里，我们完善的理性不仅向我们揭示它自身，而且，还把对某种比任何可能有的思想中所能有的更多也更好的东西怀有预感的我们，推入黑暗之中——舒舒服服地安顿下来。”（Plotinus Armstrong A.: *The Cambridge History of Later Greek and Medieval Philosophy*. Ed. by A. Armstrong. Cambridge, 1967, p.239）——原编者注

因为人们在思维中，发现了植根于必然性永恒法则的、习以为常的和能使所有人信服的论据。甚至就连普罗提诺永远都能使之受到鼓舞的圣奥古斯丁（其著作中的某些部分简直就是在翻译《九章集》），也不愿或不敢于继普罗提诺之后遵循无根据性，而只认同它的可以为其所掌握的部分，同时又不摒弃作为基点的希腊思维。^[31]但与此同时，希腊哲学嗣后的发展却与普罗提诺一起止步不前了；甚或不如说，希腊哲学在普罗提诺之后开始“分化”，如同中世纪哲学在邓斯·司各脱和威廉·奥卡姆之后开始分化一样。人类思维在纹丝不动中凝固了，它宁愿在无穷无尽的、以前所做的注释的泥淖里泥足深陷，也不愿意体验前往普罗提诺召唤其前往的那一神秘的未知领域时的恐惧。无怪乎就连普罗提诺也说，当灵魂抵达存在的边缘时，他会止步的：它害怕结果会是什么都没有（*φοβεῖται μή οὐδέν ἔχει*）。^[32]灵魂不敢从自己身上把一切强制性的“应该”和“根据必然性”统统甩掉。灵魂背负着这些重负已经那么久了，以致摆脱强制性在它看来已然不啻为一种消灭一切毁灭一切的本质了。在普罗提诺去后，没人跟他走。历史找到了如何把后代人的注意力从其身上最独特和最大胆的方面——即其对无根据性（通常人们总爱谈论亚洲的影响），也许，更正确的做法，倒是该回想一下“亚洲”的“*ex auditu*”^{*}——引开的办法。然而，对这样一件事实，即希腊最后一位哲学家，居然曾经敢于撼动古代思维建基于其上的那一基座这一点，正如我已经指出过的那样，甚至就连十分客观的舍勒，也被迫做了证明。

而欧洲哲学发展史的第二个阶段，就是这样结束的。最后一代伟大的经院哲学家们，几乎是紧跟在天才的阿奎那之后，像是与之相互呼应一般，以前所未有的力量，起而向他们前人们的思想所赖以支撑的、理性向人所许诺的幸福与之相关的一切“应该”和“根据必然性”，发起了攻

[31] 试比较：《论神霄》，x, 2——《圣奥古斯丁文集》，第四卷，基辅，1905，第106—107页。——原编者注

[32] “当灵魂每次接近无形体性（*ἀνείδεον*）时，由于不理解它，——因为它不具有明确性，类别不突出，同时又没有精确的表现形式——而会逃离它，灵魂害怕面对‘虚无’……”（《九章集》，VI, 9, 3, 4, 6）——原编者注

* 拉丁语：“凭听觉接受的”，亦即，应当承认，是从基督教徒那里听来的。——原编者注

击。而这，也正是他们那为人所公认的“主意论”的意义之所在。绝大多数神学史家，力求以某种方式缓和最后一代伟大的经院哲学家向其前人发出的挑战的尖锐性，何况它们的前人曾经想要把圣经的启示真理与理性揭示的真理结合起来。而，从史学家们自己的观点看，他们是对的，而且，当普罗提诺受到谴责，说他的学说的影响力是破坏性的时，他们起而“捍卫”普罗提诺时，他们也是对的。历史应当只看重那些注定会预先决定嗣后发展的东西。然而，历史的法庭却决不是惟一的法庭，它的判决也不是终审判决。

如果人们想把古代思想所给人类的忠告以简要公式归纳一下的话，我想，未必能想得出比柏拉图在《斐多篇》和《美诺篇》中，论及理性和道德时所说的，更好的什么来。在《斐多篇》中，我们读到，对人来说，没有什么比当一位仇视理性者（μισόλογος）更大的不幸了。而在《美诺篇》中，苏格拉底说道，神圣者不是因为神祇喜欢他们才成为神圣的，而是因为神圣者神祇才喜欢他的。如果我们说这句话道出了希腊哲学两个最伟大的戒律，乃是希腊哲学的全部之所在的话，那决不是一种夸张之词。如果说即使是今天，我们也依然在“贪婪地追求”普遍必然真理的话，我们也只是在完成“人间智者”向人类提出的要求罢了。而我之所以要说“人间智者”，乃是因为，凡人和神都同样必须遵守的、对理性和道德的崇拜，对柏拉图来说，毫无疑问是他那位无可比拟的导师——“德端行正者”苏格拉底教给他的。这里，我还要补充一句：如果苏格拉底不得不在放弃什么——是放弃理性还是道德——的问题上加以选择的话，如果他同意（尽管是以假想的形式）即可以把理性与道德分开——哪怕是为了上帝的缘故——他也宁愿放弃理性，而对道德，无论为了世上的任何东西，他也是不会放弃的。况且，他尤其不会同意让神祇自外于道德。实在不行，就让神祇和普罗提诺一起在知识之上尽情翱翔吧，但是，一个翱翔于道德之上的上帝，却已不是什么上帝了，而是一头怪物。要想从苏格拉底身上剥夺他的这一信念，只能连他的灵魂一块剥夺。而我认为，对于我们当中的每个人来说，同样也可以这么说：仇视理性乃是最大的不幸，但要剥夺道德的庇护，将其送交某物去管辖，那说意味着世界的荒漠化，意味着使世界注定永久灭亡。当亚历山大城的克莱门特教导说，格诺齐斯（认识）和永恒的拯救不可相互分开时，而如果二者可以分开，而他又不得不从中选择的话，它也宁愿要格诺齐斯（认识）时，他不过是在重复苏

激活该接口的软件如程序 9-1 所示。

程序 9-1 配置外部 PROM 芯片选择的软件

```
void PROMinit(void){
    CSSTR0=(CSSTR0&0xF3)|0x08; // 2 cycle stretch on CSPO
```

9.7.2 8 K RAM 接口

本例我们使用 Motorola MCM60L64 将 8 K 的 8 位静态 RAM 连接到微计算机上。存储器地址范围为 \$6000 ~ \$7FFF，命令部分确定哪个 CPU 周期将激活 RAM，使用全译码方式，以负逻辑形式表示的地址选择线 Select* 为

$$\text{Select}^* = \overline{A15} \cdot \overline{A14} \cdot \overline{A13}$$

一个 74HC138 的 3 输入 8 输出译码器可为单一系统中的多个 8K 设备产生片选信号。译码器的输出 Y3 实现上述地址译码。该 RAM 芯片既有正逻辑 (E2) 也有负逻辑 ($\overline{E1}$) 芯片选择。由于 74HC138 的输出是负逻辑的，所以我们用负逻辑芯片选择信号。E2 连接到 +5 V，RAM 的功能如表 9-23 所示。

表 9-23 MCM60L64RAM 的功能表

$\overline{E1}$	\overline{W}	\overline{C}	功 能
1	X	X	禁止, 节能模式 $I_{cc} = 30 \mu\text{A}$
0	1	1	禁止, 功耗较高 $I_{cc} = 3 \text{ mA}$
0	0	X	将数据写入 RAM
0	1	0	从 RAM 中读数据

为降低功耗，仅在访问该 RAM 时，让 $\overline{E1} = 0$ 。我们将通过同步 $\overline{E1}$ 或同步 \overline{W} 和 \overline{C} 来同步读写功能。当 $\overline{E1}$ 和 \overline{C} 为 0， \overline{W} 为 1 时，将会发生读操作。

$$RD = \overline{\overline{E1}} \cdot \overline{\overline{W}} \cdot \overline{\overline{C}}$$

类似地，当 $\overline{E1}$ 和 \overline{W} 为 0 时，是写操作。

$$WR = \overline{\overline{E1}} \cdot \overline{\overline{W}}$$

表 9-24 MCM60L64RAM 接口的命令表

Select	R/W	RD	WR	$\overline{E1}$	\overline{W}	\overline{C}	功 能
0	0	0	0	1	X	X	由于所访问的地址不在芯片上而禁止
0	1	0	0	1	X	X	由于所访问的地址不在芯片上而禁止
1	0	0	1	0	0	X	该 RAM 的写周期
1	1	1	0	0	1	0	该 RAM 的读周期

信号 RD 和 WR 由 RAM 内部产生。仅在该 RAM 的读周期期间 $RD = 1$ ，仅在该 RAM 的写周期期间 $WR = 1$ 。

该接口的时序部分决定控制信号的上升沿和下降沿时序。设计该接口的目标是使数据可用时间覆盖数据请求。由于它是 RAM，我们需考虑读写周期。当 $\overline{E1} = 0$ ， $\overline{C} = 0$ 并且 $\overline{W} = 1$ 时，从该存储器读数据。在读周期期间，数据由 60L64 供给，因此需要查 Motorola MCM60L64 的数据表来决定读数据可用时间。我们将具体说明最坏情况下的时序。对于读数据可用时间，最坏情况下的时间区间是最短时间区间（见图 9-53）。

我所引用的《斐多篇》和《美诺篇》的片断中所陈述的观点，就曾是从天上掉到人们脚下的、为万世立极的真理。中世纪在圣经中所读出来的一切，都通过这些真理的折射，并通过这些真理，过滤掉了有教养的人无法接受的成分。可是突然之间，邓斯·司各脱和奥卡姆发作了——而他们的力量又是多么不可遏止呵！——他们起而反抗的，恰巧就是这类不可动摇的真理。就好像他们早在那时就已在爱好和平的莱辛面前为自己辩解了一般，他们把自己那令人称奇的辩证法技巧，全部用于一个目标，那就是从理性的掌握之下，把圣经有关上帝所讲述的几乎一切——什么上帝是活生生的、智慧和有意愿的 (*Deum esse vivum, sapientem, volentem*)，什么上帝是动力 (*causa efficiens*)，什么上帝一动不动，一成不变；什么上帝在创造了世界之后，自己则已不复存在了——全都解脱出来，并转移到可信 (*credibilia*) 的领域里。司各脱声称：“确实性根植于理性被迫予以接受的理论之上，但对天主教徒来说，他们对摇摇晃晃的、在许多问题上摇摆不定的理性的依赖性越少，越是坚定地站立在自己那牢不可破的真理的基础之上，则理论便会显得更加确凿无疑。” (*“In theorematibus, ponentur credibilia, quibus vel ad quorum assensum ratio captivatur, quae tamen eo sunt catholicis certiora, quo non intellectui nostro caecutiente et in plurimis vacillante, sed tuae solidissimae veritati firmiter inniuntur”*)^[35] 如我们仍能记得的那样，用来自耶路撒冷的、已为雅典人所掌握了“我信仰天主，可是，如果可以的话，我宁愿知道”取代了“我信仰天主，请帮我摆脱不信”的邓斯·司各脱，同样也会以这样的语言述说。在他那里，理性 (*intellectus*) 已然不是万物的首脑和法官 (*princeps et iudex omnium*)，而是一群盲人的瞎了眼的、犹豫不定的引路人。而奥卡姆的表述同样丝毫不坚决：“因此，信仰观点既不是证明或思辨的原则，也不是对所有人、大多数人或有理性者，乃是虚假的或然性论断，对它们的接受，不应当像有理性者面对有理性者时，接受自己的观点，并多数情况下，以合乎自然的理性的理由为由那样。” (*“et sic articuli fidei non sunt principia demonstrationis, nec conclusionis, nec sunt probabiles, quae omnibus, vel plurimis, vel sapientibus apparent falsi, nec hac accipiendo sapientes pro sapientibus mundi et praecipui in-*

[35] 出处不详。——原编者注

nitentibus rationi naturali”）邓斯·司各脱和奥卡姆并不期待理性证实启示真理为他们带来的东西。但在他们看来，仅只这样还不够。他们企图侵犯无论是古希腊人还是如今的我们都以为是不可动摇的原则，那就是由苏格拉底宣告的，道德的自主性和自律性。“我要说，一切来自上帝的都好，因为这对上帝好，而不是相反。”（Dico quod omne aliud a Deo est bonum quia a Deo volitum et non ex converso）^[36]抑或：“而由于他可以换一种方式来行动，所以，他可以宣布另外一种法则为公正的，而那法则也即成为公正的法则，由于法则是上帝制订的，因此，任何法则，如果它不是来自神的意志，就不可能成为公正的。”（Ideo sicut potest (Deus) aliter agere, ita potest aliam legem statuere rectam, qui si statueretur a Deo, recta esset, quia nulla lex est recta, nisi quatenus a voluntate divina acceptatur）^[37]因为：“上帝不可能期望他不期望其公正的东西，因为他的意志乃是最高尺度了”（non potest Deus aliquid velle, quod non possit recte velle, quia voluntas sua est prima regula）^[38]。如果我们再回想一下根据司各脱的学说“为什么恰好是他的意志就是上帝的意志呢”（“hujus quare voluntas voluit hoc, nulla est causa, nisi quia voluntas voluntas est”）的话，那么，对那些神学家和历史学家们想要拯救司各脱哲学家的好名望，以此而千方百计想要证实，在司各脱的上帝身上，依然还是看不到未曾达到自己目标的任性的体现——的企图，就未必还会有什么怀疑了。至于我们，恐怕只要一想到这一念头，血液便会凝固，头发就会竖立，然而，那个和司各脱如出一辙的人，却宣称：“一切皆好，因为对上帝有利，而不是相反。”（“omne est bonum quia a Deo volitum est et non ex converso”）或是如奥卡姆那样：“上帝不可能为任何什么担负义务，因此，他的所愿，也即公正。”（“Deus ad nullum potest obligari, et ideo quod Deus vult, hoc est justum fieri”）那人证实，在上帝身上不可抑制和混乱无序的任性（schlechthinnige und regellose Willkur），无论神

[36] 参阅：Seeberg R. *Lehrbuch der Dogmengeschichte*. 3Bd. Leipzig, 1930, Bd 3, s.653。——原编者注

[37] 参阅：Seeberg R. *Lehrbuch der Dogmengeschichte*. 3Bd. Leipzig, 1930, Bd 3, s.653。——原编者注

[38] 舍斯托夫引自：Seeberg R. *Die Theologie des Duns Scotus*. Leipzig. 1990。参阅。《只凭信仰》，第95页。——原编者注

学家们如何抗议这一点也罢。^[39] 在上帝之上，不存在任何规则，他的意志，不受任何法则的限制：相反，他是惟一的源泉，他也是—切规则和法则的主人。诚如普罗提诺所说的：“它不需要任何支柱，即便它无法自己支撑自己也罢”。这也还是那种“无根据性”，但对有理性的人来说，则要更可怕，更不可接受。无论圣经如何向我们喋喋不休地重述它那“以色列啊，你要听”（audi, Israel），对这样的上帝，究竟是否可以信任呢？而且，如果圣经中的上帝原来是这样，这个上帝对—切，连永恒真理也不例外，都是亲手去创造又亲手去毁灭的话，那么，他笔下的这么个上帝，又与古代智慧的理性和伦理本质有何共同之处呢？这样一来，古希腊哲学和犹太—基督教哲学嗣后的共生，又怎么可能呢？显然，彻底破裂是必然的，而随同决裂一起到来的，将是中世纪哲学的终结，如果中世纪哲学无法从其自己身上找到足够的力量和勇气，上路继续前行，不是听命于古人，而是出于自己的恐惧和责任心的话。而对后一个，中世纪哲学是没胆量做的：它无论如何也想保持与“人类思维之家园”的联系，同古希腊的联系。于是，终结时刻来临了。吉尔松是如此描述其终结的，“它在与自己的搏斗中死去，而这场搏斗却越演越烈，它刚把它自己本身当作目的，就不再对既包含它的目的也包含它的本质的那—智慧俯首称臣了。大阿尔伯特分子，托马斯分子，司各脱派和奥卡姆派分子，每种人都为摧毁中世纪哲学做出了同等的贡献，即他们都鄙视对真理的探索，并在毫无结果的搏斗中消耗着自己……中世纪思想充其量不过成了一具没有生气的死尸，—个死沉沉的重担，在它的身子底下，就连它亲手准备的土壤也忽然倒塌，而在这基点之上，也就只有它才能从事建设。”（“Elle est morte, de ses propres dissensions et ses dissensions se multiplierent des qu'elle se prit pour une fin au lieu de s'ordonner vers cette sagesse qui etait en meme temps sa fin et son principe. Albertistes, thomistes, scotistes, occamistes ont contribue a la ruine de la philosophie medievale dans la mesure exacte ou ils ont negelige la recherche de la

[39] 例如，可参阅：R. Seeberg, *Die Theologie des D. Scotus*, 其中有这样的话“schlechthinnige und regellose Willkur”。按照他的观点，“尽管邓斯·司各脱本人为此种做法提供了口实，他否认对造物来说，可能会有什么东西是自己本身好的，以及诸如此类的学校里的俏皮话”，但在他那里，上帝的任性仍然以其 *bonitas* 为限。——原编者注

verite pour s'épuiser en luttres steriles...La pensee medievale n'est plus devenue qu'un cadavre inanime, un poids mort, sous lequel s'est effondre le sol qu'elle avait prepare et sur lequel seul elle pouvait construire”) 它无法忍受通过司各脱的“omne est bonum quia a Deo volitum et non ex converso”, 亦即其中包含有“结局形而上学”的, 向人发出通告乃其使命的: “古人尚不知晓的、自由地臣服于存在的、乃其来源和目的的真理之概念”(“la notion inconnue aux anciens, d'une verite creee, spontanement ordonnee vers l'Etre qui en est a la fois la fin et l'origine”) ——正如吉尔松异常出色地表达的那样——透露出来的, “不受任何限制而又混乱无序的任性”。无怪乎在长达数百年的历史时期中, 经院哲学家们会一直生活在古希腊智慧及其无法实现的、永恒真理的阴影之下了。而当他的后继者们不得不在启示真理和自明性真理之间作出选择时, 他们摒弃了前者, 而向以其具有永恒魅力的你们将有知识(eritis scientis) 蛊惑了人的认识之树伸了手。于是乎——纸上的文字: “中世纪哲学完全成了无生命的尸体, 成了僵死的重物”(la philosophie medievale est devenue un cadavre inanime, un poids mert) ——成为现实。而近代哲学的终结将会是什么样的, 还很难预测。但是, 正如黑格尔教导的那样, 如果说就连中世纪哲学, 也把而且至今人们也把认识树之果视为问津真理的惟一源泉; 如果写下的文字今后仍将变为现实的话, 那么, 可以断定, 它也同样逃不脱古代和中世纪哲学的命运。抑或, 就是吉尔松犯了错, 而教会之父和经院哲学家们如此喋喋不休、激情洋溢地向我们讲述的“受造真理”(verite creee), 作为一种启示真理, 是术语矛盾(contradictio in adjecto) 了?

四

我们已经走近窥伺着中世纪思想界的、最富于诱惑力的地方了。它把以理性理由为启示真理提供支持和根据, 当作自己的使命。吉尔松以其特有的洞察力, 非常卓越地观察和技艺高超地描述了中世纪数百年间、在古希腊有关无法实现的和永恒真理的理念和犹太—基督教有关上帝——惟一的造物主和一切存在之源泉——的理念之间、极端尖锐激烈的斗争过程中的每一个突转。

正如我们能够料想得到的，这场斗争主要集中在信仰与理性的关系问题上。早在圣奥古斯丁那里，就已极其鲜明地判明，信仰应该甚至几乎可以说信仰自身即在寻求理性的监督。你在有所信仰之前，首先必须弄清的问题是，你该信仰谁（*cui est credendum*）。〔40〕对历史真实永远忠实的吉尔松，如此描述了经院哲学中信仰与理性的关系：“这里所说的，根本就不是在证实这样一个命题，即与理性型认识相比，信仰是最高级的。任何人任何时候都不曾觊觎这一点。相反，毋庸置疑的是，信仰充其量不过是知识的代用品，无论在哪儿，只要那里的信仰为知识所取代了，认识就会取得肯定的成功。对于基督教思想家来说，传统的认识等级表永远是：信仰，理性，面见上帝的幻觉。圣安瑟伦写道：‘我认为，我们借以在此世生活中实施认识的理性，是介于信仰与幻觉之间的中介物。’”（“*Il ne s’agit aucunement de soutenir que la foi soit un type de connaissance supérieur à celui de la connaissance rationnelle. Nul ne la jamais prétendu. Il est au contraire évident que le croire est un simple succédané de savoir*（着重号系作者所加）*et que partout où la chose est possible, substituer la science à la croyance est toujours pour l’entendement un gain positif. La hiérarchie traditionnelle des modes de connaissance, chez les penseurs chrétiens, est toujours la foi, l’intelligence, la vue de Dieu face à face. Inter fidem et speciem, écrit Saint Anselme, intellectum quem in hac vita capimus esse medium intelligo*”）的确，中世纪的思想家中，绝大多数都信奉坎特布里的安瑟伦的判断。托马斯·阿奎那写道：“要知道信仰处于知识和观点之间的中间地段，它的含义比观点丰富，因为它要求人们牢固地接受，但却处于知识之后，因为它不具有自明性。”（“*Fides enim (inter scientiam et opinionem) medio modo se habet, excedit enim opinionem in hoc quod habet firmam adhaesionem, deficit vero a scientia in hoc quod non habet visionem*”）〔41〕讨论信仰与知识的关系问题，正如吉尔松所指出的那样，早在圣奥古斯丁时，就以《以赛亚书》第七章第九节为起点，而此段文字已在 *Septuaginta*（古希腊 70 位圣经诠释家的文本）：“你们若是不

〔40〕 Augustinus. *De vera religione* 24, 45. 舍斯托夫的引文出自：Tixeront J. *Histoire des Dogmes dans l’antiquité chrétienne*. Vol. 1—3, 1906, 1912, 1913. V2, p. 361. 可参阅：《圣奥古斯丁全集》，第七卷，基辅，1912年，第36页。——原编者注

〔41〕 出处不详。——原编者注

信，定然不得有知。”（*Si non credideritis, non intelligetis*）* 奥古斯丁“总是重复说”（*repete sans cesse*）这句话，“精确表述他个人的经验”（“*l'exacte formule de son experience personnelle*”）。阿奎那同样也经常重复这句话，尽管他知道这句话对以赛亚原话的传达并不准确，因而，在引用此话的同时^[42]，还引了准确的、无法译为希腊语风格的译文：“你们若是不信，定然不得立稳”（“*Si non credideritis, non permanebitis*”）^[43]。然而，理性是如此贪婪地在寻求自明性，如此狂热地追求着普遍必然判断，以致先知那已经希腊化了的、亦即已经变成其反面的那句诗，比原文对一位经院哲学家的心灵能述说更多的东西。坎特布里的安瑟伦欢快地附和着圣奥古斯丁的思考。吉尔松回忆到：“从安瑟伦本人那里，我们得知，它的《忏悔录》最初的标题是《关于信仰之理性的沉思》，而他的《前论》原先的标题则是一个有名的公式：《寻求理性的信仰》。”（“*On sait, par Saint Anselme lui-meme, que le titre primitif de son Monologium etait—Meditations sur la rationalite de la foi, et que le titre de son Proslogion n'etait autre que la fameuse formule: une foi qui cherche intelligence*”）“正在寻求知识的信仰”（*Fides quaerens intellectum*），与“我相信是为了知道”（*credo ut intelligam*）同样也是圣安瑟伦全部沉思的基础。“一个基督徒一旦思考神赐的主体时，它就会成为一名哲学家”（“*Des qu'un chretien reflechit au sujet porteur de la grace, il devient philosophe*”）——吉尔松在另外一个场合中说道。然而，按照经院哲学家的观点，这一思考（*eflechir*）究竟是什么呢？吉尔松对此作了回答：“如果说拥有宗教也就意味着拥有一切其余的东西这一说法是正确的，那么，就需要证实。如圣保罗这样的使徒可以满足于宗教的布道，而一位哲学家却还想要对之进行证实。”（I, 24: “*S'il est vrai que posseder la religion c'est avoir tout le reste, il faut le montrer. Un apotre tel que Saint Paul peu se contenter de la precher, un philosophe voudrait s'en assurer*”）中世纪哲

* 按：此处俄文与中文圣经有异，姑从俄文。中文圣经为：“你们若是不信，定然不得立稳。”——中译注

[42] *Sum.th.2, 2, 4, art .8, 3.* ——原编者注

[43] 圣奥古斯丁引用的是《以赛亚记》第7章第9节：“*nisi credideritis, non intelligetis*”。东正教最高会议译本为：“你们若是不信，那是因为你们还未确证。”——原编者注

学家们对其使命的认识便是这样，信仰与知识的关系在他们看来也是如此。使徒会“满足于”信仰，而哲学家却需要更多的东西——他无法只满足于“布道”所能带给他的东西（“布道的疯狂”，正如使徒保罗本人所说的那样）。哲学家在寻找并能找到“证明”，他事先就相信，业经证实的真理，要比未经证实的真理珍贵得多，而且，也只有业经证实的真理才具有价值。因此，信仰只不过是知识的代用品，是不完善的知识，也可以说，是借来的知识（亦即暂时尚未证实的知识），因而，信仰，如果它不愿有负于向它提供的贷款的话，它就必须对之予以证实，或迟或早，总归是要出示所许诺的证明的。至于说吉尔松已经向我们忠实地描述了中世纪哲学对信仰与知识之间的关系这一点，应当是无可争议的了。它从其导师和古希腊人那里继承了的用以探索真理的原则，对它提出了强制的要求，那就是：一个判断，如不用通常用以检验真理的方法予以检验的话，那就一个也不能接受——在这方面，启示真理并不享有任何特殊性。著名中世纪专家丹尼福在其《路德和路德派新教》一书中，为了在路德面前为自己辩护，呼吁天上所有雷电前来反抗理性，并引用了波纳文图拉这样一段出色的话：“与其他所有真理相比，我们信仰的真理并未处于不良状态，但其他任何真理都可受到理性的质疑，也可以而且也应该受到理性的保护，所以，我们信仰的真理也是这样。”（“*Non est peioris conditionis veritas fidei nostrae quam aliae veritates, sed in aliis veritatibus ita est, ut omnis veritas quae potest per rationem impugnari, potest et debet per rationem defendi, ergo pari ratione et veritas fidei nostrae*”）^[44]而如此阐释中世纪哲学为自己所确定的任务的丹尼福也没错：信仰真理可以而且也应该用其他所有真理的方法来为自己辩护，否则它们便会成为虚构（*peioris conditionis*）。而阿奎那警告说：不应对【圣经中的】每句格言都逐字逐句地遵守，以免确实的不致被证实为虚假的，这样做无非是为了不给不信者以嘲弄圣徒的口实。”（“*Nulli expositioni (Scripturae) aliquis ita praecise inhaereat, ut certa ratione consisteret hoc esse falsum, ne Scriptura ex hoc ab infidelibus derideatur*”）^[45]

因此，断言“伟大的圣亚大纳西学说最不幸的后果之一，就是在其身后，所有时代都已不再使用清晰严格的概念，并对反理性的邪说习之若

[44] Denifle *H. Luther und Luthertum*. Bd.1, 610. ——原编者注

[45] 出处不详。——原编者

素。反理性当然不是即刻就、但却很快成为圣人的突出特征”〔46〕的哈那克错了。无论教会之父的学说还是中世纪哲学家们的学说，都不免包含有矛盾，即如在柏拉图和亚里士多德伟大的体系中，也不免有矛盾一样。然而，此类矛盾还从来没有像这些这么醒目，而且，居然谁都没有发现。相反，人们总是小心翼翼淡化和抹杀这些矛盾，并且，还总是或多或少以某种技巧，以外表上的始终一贯性将其掩蔽起来；“矛盾”在数量上受到了最大限制，而且，根本不容任何人凭着其任性和幻想杜撰和虚构矛盾。大家把数量有限、虽然矛盾但却一成不变、时时都在重复的论点，根本不当它们是矛盾，而是当作条理严谨的、正因为此才得到公认的真理。伟大的亚大纳西本人，在与亚利安人的论战中，处心积虑地避开一切可能给诸如缺乏连贯性一类的指责以可乘之机，当然，其中首先是意愿（βούλησις）；ὡςπερ ἀντίκειται τῇ βουλήσει τὸ κατὰ γνώμην, οὐτῶς ὑπέρεκειται καὶ προηγείται τοῦ βουλευέσθαι τὸ κατὰ φύσιν, 也就是说，提出了理性的选择的、自然中所有的、比自由选择更高也更原始的东西，来与意愿对立。〔47〕显然，对人来说——而对亚大纳西来说也一样——甚至就连上帝的本性也先于他的意志，它不取决于他的意志，而且，对于所有破坏存在之亘古长存和一成不变之秩序的一切，它非但不反对，反而会忍受，而如果说哈那克毕竟还是从伟大的亚大纳西学说里看出矛盾了的话，那么，这也根本不证明他对希腊人的原则和思维技能冷淡。不但如此，我们

〔46〕 哈那克写道：“尼克教堂核准了伟大的圣徒亚大纳西的学说。（以下系其所引用的文字），由于人们到处都在寻找神秘，而每种学说只因它们都与通常的清晰性相矛盾，而因此，在人们看来都包含着神秘。一体性（ὁμοούσιος）中所包含的不可调和的矛盾，随着人类思想向前运行的过程，而引发了整整一系列新的矛盾。”（Harnack *A. Lehrbuch der Dogmengeschichte*, Bd.2, S.226）

尼克教堂（公元325年5月至8月）——全世界第一座真正依据基督教构想而建造的教堂，由君士坦丁大帝召集的这次教会，通过了反亚利安人的修正案，即划分信仰的（洗礼符号），其中最重大的成果，是伟大的圣徒亚大纳西为把基督定义为一体化（而非貌似一体性的）的上帝——天父之子——做了辩护。可参阅卡尔塔绍夫：《全世界的教堂》，巴黎，1963年，第43—47页。——原编者注

〔47〕 *Patrologiae cursus completus, Series graeca*. Ed.J - P.Migne.p.25. 参阅俄文译本：《亚历山大利亚大主教，伟大的亚大纳西全集》，第1—4卷，莫斯科，1903年。出处不详。——原编者注

还同样有权认为，中世纪哲学家们还曾竭力摆脱矛盾律。可是，与此相反的是，几乎所有人（有过例外，但极其罕见）却深信，违反理性的信仰应受指责（*vituperabile est credere contra rationem*）。除此之外，从吉尔松和丹尼福那里，我们已经听到过，他们还曾庄重地捍卫矛盾律，甚至还用矛盾律来限制神的全能性。阿奎那写道：“只有那些与理性的本质相矛盾的，亦即，一种东西同时既存在又不存在或已如是成为未尝如是之类的东西，被排除在上帝的全能之外。”（“*Solum id a Dei Omnipotentia excluditur, quod repugnat rationi mentis, et hoc est simul esse et non esse et ejusdem rationi est: quod fuit non fuisse*”）此外，还有：“总之，凡包含矛盾的东西，都不能归入上帝的全能的范围。”（“*Sub omnipotentia Dei non cadit quod contradictionem implicat*”）而且，在同一个第25个问题的第4项中，他又一次重申：“使已如是成为未尝如是，因包含矛盾，而不属于上帝的全能范围。”（*quod praeterita non fuerut, cum contradictionem implicet, non subjacet divina potentia*）而且，他还援引了圣奥古斯丁及其最初的来源——亚里士多德——的话，“而哲学家说：上帝有一件事做不到，那就是使已如是成为未尝如是”（*Et philosophus dicit: hoc solo privatus Deus ingenita facere quae sunt facta*）^[48]。在如此狂热拥护上帝的全能不受任何限制说的邓斯·司各脱那里，我们可以读到：“应当坚持这种观点，即上帝无所不能，除了明显不可能或从中显而易见能看出其不可能性或矛盾性的以外。”（*Quodlibet tenendum est Deo possibile, quod nec et terminis manufactum impossibile, nec ex eo impossibilitas vel contradictio ebvidenter concluditur*）^[49]甚至就连狂放不羁的奥卡姆也与矛盾律和解了：他在为其最富于挑战性的论断寻求矛盾律的祝福和庇护。他写道，“信仰本身即包含有这样的可能，即上帝采取了人的本质，因此，如果上帝变作驴的本质，变作石头或一棵树的本质的话，也并没有什么矛盾之处。”（*Est articulus fidei, quod Deus assumpsit naturam humanam; non includit contradictionem, Deum assumere naturam asininam, pari ratione potest assumere lapidem vel lignum*）^[50]对于矛盾律的不可抗拒性这样一

[48] 可参阅亚里士多德：《尼各马可伦理学》1139b9。——原编者注

[49] Seeberg R.Op.cit. ——原编者注

[50] Occam.Sentilog., concl.6.舍斯托夫的引文出自：Werner K. *Die Scholastik des spateren Mittelalters*.Wien, Bd.2, 1883, S.336. ——原编者注

种不可动摇的牢固信念，究竟是从哪儿进入犹太—基督教哲学中来的呢？当然，不是从圣经中来的：圣经根本就不理会什么矛盾律不矛盾律的，而且，一般说，它也不顾及任何律，因为它本身就是统治所有律法的（而且是惟一的）主人。然而，如果矛盾律不属于上帝的全能范围（*non subjacet omnipotentia divina*）的话，那么，由此可见，它是在独力自我支撑着的，不取决于上帝的。所以，应当对启示真理当与自然理性真理完全不同这一点有所准备。例如，在邓斯·司各脱笔下，我们可以读到：“他——上帝——可以以其绝对力量拯救犹太，可以以其力量拯救这个那个，尽管从未得到过拯救的罪人，但他却无法以其绝对和合理力量拯救一块石头或一棵树。”（*Potentia absoluta potest (Deus) Judam salvare, Potentia vero ordinata potest istum vel illum peccatorem salvare, licet nunquam salvabitur, sed lapidem vel lignum nec potest beatificare potentia absoluta nec ordinata*）^[51]而在福音书中（《马太福音》3：9）则写道“我告诉你们，神能从这些石头中给亚伯拉罕兴起子孙来。”（*Dico enim vobis quoniam potens est Deus de lapidibus istis suscitare filios Abrahae*）诸如此类穿透中国人用可能性的矛盾律垒砌的长城而来的论断，在《圣经》中可谓比比皆是，可是，当中世纪的哲学家们碰到此类论断时，每次都被迫在自然思维那不可辩驳的逻辑面前退缩。吉尔松讲述道（I，140），“在他【圣奥古斯丁】的观念中，创造是在瞬息之间完成的。这也就是说：不仅《圣经》所讲述的六天，实质上是一个比喻，而实际上创造只是一眨眼功夫，但创造在这一瞬间刚开始之际就已确实确实完成了”（“*Dans sa pensee (de Saint Augustin), l'oeuvre de creation fut un fait instantane, ce qui ne signifie pas seulement que les six jours dont parle le recit de la Genese sont une allegorie et se reduisent en fait a un instant, mais aussi qu'a partir de cet instant l'oeuvre de creation est reellement achevee*”）——这一思想是如此富于诱惑力，以致可以把它视为亚历山大利亚的斐洛所创造的一座桥，通过它，人们可以很轻松地穿越把雅典和耶路撒冷隔开的那个深渊。然而，这个一眼看上去纯洁无瑕的思想，却原来是一颗蛋，从中可以孵化出一条蛇，它的毒汁即使不是永久的，也是在长达数百年中，不是毒化，而是致残了启示真理。这就是说：一切与古希腊思想

[51] 可参阅：Seeberg R. *Lehrbuch der Dogmengeschichte*. Bd. 3, s. 654. ——原编者注

不相协调，一切经不起古希腊思想所确定的标准之检验的思想，都应当当作虚假的东西予以摒弃或否定。这里，我们不能不回想起吉尔松在别处所说的话（II，133），“圣经中有数不胜数的文字，描写上帝如何受委屈，发怒，爱报复或宁静安详。大家都知道，诸如此类的形象并不能使我们有权赋予上帝以人类的情欲。犹太—基督教的上帝，当然与古希腊神话中的神祇不相像。他既不会愤怒也不会怜悯。在其内心生活方面，他既不会因我们的罪孽发怒，也不会因我们的赞美而欣悦。在这个意义上，正确的是亚里士多德，而非荷马。”（“innombrables expressions bibliques qui peignent Dieu comme offense, irrite, vengeur ou apaise. Nul n'ignore que de telles images ne nous autorisent pas a lui preter les passions humaines. Assurement le Dieu judeo-chretien n'est pas semblable aux dieux de la mythologie grecque, il n'eprouve ni coleres, ni regrets; savie intime n'est pas plus troublee par nos offenses que rejouie par nos louanges, En ce sens ce n'est pas Homere, c'est Aristote qui a raison”）

这里，我们又一次不得不与吉尔松认同。或许，那些中世纪思想家们，当他们读到圣经中有关上帝会悲伤，愤怒，欢乐，会干预人们最平常的、鸡毛蒜皮、柴米油盐酱醋茶的事时（如后来备受黑格尔嘲笑的加利利的迦拿），一个和黑格尔同样的念头——当他读到荷马笔下的（歌者多谎言）时——会在他心灵的深处，蠢蠢欲动。当然啦，和笃信宗教的斐洛一样，他们从来就不敢哪怕是自言自语地小声嘟囔出这句渎神的话。他们并未说“歌者多谎言”，而说这是个“比喻”。然而，我要重申的是，“比喻”一词只不过是一颗蛋，欧洲思想界从这颗蛋里，孵化出了对启示真理的鄙视。现代思想界凭借着比喻阐释法之助，彻底“清除了”哲学中的“野蛮偏见”，它们是那本旧书夹带进智慧的崇高领域里来的。黑格尔已经不惮于以犹太人出埃及和加利利的故事为由，尽情回想伏尔泰对那位操心厕所构造问题的上帝如何进行犬儒主义式的放肆嘲弄的事。亚里士多德的“歌者多谎言”，或更确切地说，希腊的基本原则和思维技巧奏效了。这些原则自己想要成为法官，自己想要判断，教导，真正成为初始原则（πρώται ἀρχαί）而不承认在其之上有任何统治势力存在。Καὶ ἔστι τοῦ φιλοσόφου περὶ πάντων δύνασθαι θεωρεῖν^[52]（哲学家可以就所有问题做出判

[52] 亚里士多德：《形而上学》，1004a 34。——原编者注

断）——亚里士多德坚定地宣称。此外，还有：δει ἄρα τὸν σοθὸν μὴ μόνον τὰ ἐκ τῶν ἀρχῶν εἶδέναι, ἀλλὰ καὶ περὶ τὰς ἀρχάς^[53]（智者不光知道什么是原初本质所决定的，而且，还能洞悉原初本质）。只有能为这些原则所接受的东西，才是可信的。信仰应当从最初本质那里得到祝福，而一旦信仰得不到这样的祝福，它就会丧失存在的权力。第一位有教养的希腊人，曾经出于反对犹太—基督教学说（在凯撒的时代，人们尚分辨不大清什么是犹太教，什么是基督教，差不多总是把二者混为一谈），而最令人恼火的是，新学说居然经常并且专门讨论尚根本就没有在理性面前为自己辩护的信仰，而且，更重要的是，它居然敢于根本就不想为自己辩护。对凯撒来说，这是反对圣灵的大罪：一切皆可饶恕，惟独此罪不可。因为一个有理性的人，在有所信仰之前，首先应当搞清，他究竟该信仰谁。我们看到，这一问题，尽管对于最初的基督徒和犹太人来说，它还并不存在，却时时令教会之父担忧。他们想要——正如波纳文图拉嗣后所表述的那样——使其学说的真理的处境，不次于其他所有真理，想要让它可以以不容争议、不可动摇的原初本质为依据。我们还记得，坎特布里的安瑟伦——正如吉尔松所说的那样——“持有”这样一个意念，那就是寻找到仅仅建立在矛盾律之上的、对神的存在的证明。如果我们问一下自己，这种“癖好”究竟所自何来，为什么中世纪的哲学家们要如此势不可挡地追求“业经证实”的真理的话，我们所能得到的答案只有一个，那就是吉尔松已经给出的那个：希腊哲学的原则和希腊思维的技巧把他们牢固地掌握在自己手中，迷惑了他们的所有意图。而对于其前人所有的建树给予总结的亚里士多德来说，矛盾律不仅是 ἀρχή（原则，本质），而且，还是所有原则中最不可动摇的一个（βεβαιότατε τῶν ἀρχῶν πάντων）——正如他不止一次表述的那样。^[54]在他的《形而上学》一书中，亚里士多德常常回到这样一个话题上来，即根据一些人的证词，赫拉克利特并不承认矛盾律，他千方百计想要证明，这样的判断，一如普罗泰戈拉的任何论断都可以用与之相反的论断来与之对立（πάντε λόγῳ ἀντικείμεναι）。的确，他的所有反驳可以归纳为一点，即矛盾律的否

[53] 亚里士多德：《尼各马可伦理学》，1041 a 17。——原编者注

[54] 《形而上学》，1005b25：“要知道你没有必要信仰你所说的东西。”可比较《亚里士多德全集》，1，125。——原编者注

定者已经以其否定承认了它的存在。而更加确定无疑的是，我们完全可以把他的这些反驳翻转过来，说，亚里士多德在与否定矛盾律的赫拉克利特和普罗泰戈拉论战时，依据的是这样一个判断，即他们终将接受这一律法。但是，在他的储备库里，还有一个——根据他的信念——不容辩驳的“论据”（如果可以把这称之为论据的话）*οὐκ ἔστι γὰρ ἀναγκαῖο ν' ἅ τις γέγει ταῦτα καὶ ὑπολαμβάνειν*（《形而上学》，1005 b 25），其意为，就连赫拉克利特和普罗泰戈拉自己，也没有多么看重他们所说过的话。他们以如此坚定的信心肯定说——而我们也还记得，在这个问题上，就连托马斯·阿奎那也曾引他为据——一度如是不可能成为未尝如是，还说这一原则为神的全能限定了范围。至于说这些“初始原则”乃是“认识”之可能性的一个条件这一点，任何人都不会有所争议，这就如同任何人也不会争议，说这些初始原则不是“从天上掉到”亚里士多德脚下的，而是他在此，在尘世间，凭着自己的努力，才发掘出来的。对于这些原则来说，不仅不要求启示，而且，任何“启示”都应在其面前为自己进行辩解。因此，哪怕是神也不可能不服从这些始源。对于亚里士多德来说，寻找到不依赖于神意的真理，乃是一个最伟大的胜利：“不取决于上帝的真理”（*veritates emancipatae a Deo*）。而他的理想——一个可以“自由”地思考一切问题的哲学家的理想——以此而得以实现。而知识也以此而获得了自主的地位，如同“不取决于上帝的人”（*Homo emancipatus a Deo*）使得贝拉基派的自主道德的理想得以实现那样。如我们在下文中将会见到的那样，莱布尼茨同样也会欢欣鼓舞，欢天喜地地欢迎“上帝之理性所固有的永恒真理，是不取决于他自己的意志的”（“*les verites eternelles qui sont dans l'entendement de Dieu independamment de sa volonte*”）〔55〕。

看起来，正是在这里，在有关永恒真理，和不取决于上帝意志的真理问题上，具有浓厚宗教倾向的中世纪，应能感觉得到最可怕的危险所在，从而聚集起自己全部的力量，以保护耶路撒冷，反对雅典。就此，不能不令我们想起圣经不让人触碰认识树之果的警告。总算有人想了起来。吉尔松在一则脚注里，援引了彼得·达米安的话，后者断言，对人来说对知识的

〔55〕 莱布尼茨：《神正论》1，20。《莱布尼茨全集》，4，144。——原编著注

渴望（*cupiditas scientiae*）乃是万恶之首（*dux exercitus omnium vitiorum*）；^[56]但就连他也不得不承认，达米安的话谁都没听见；甚至就连波纳文图拉也认为他的论断奇特。^[57]对认识树之果的向往即使今天也不曾稍稍减弱：我们对永恒真理的渴求，并不比初人更缺乏热情。在既不取决于我们、也不取决于上帝的真理身上，究竟有什么东西吸引着我們：为什么我们把自己最美好的希望，与矛盾律和这样一个观点——即一度如是不可能成为未尝如是——联系起来了呢？这样的问题我们甚至连提都不提——仿佛永恒真理不取决于理性和道德的独立性，就是我们自身独立性的一个保障似的。然而，要知道实际上却恰好相反：这些真理只能令我们命定处于最可恶的受奴役状况。不取决于神意的永恒真理自身，也不具有任何意志和任何愿望。它们与任何事情都无关，对它们来说，一切都无所谓。它们既不考虑也不预测它们所能给世界和人带来什么，只是机械地实施着自己那无可比拟的、不知是怎样以及从哪儿而来的、对它们自身无论如何一无所需的统治权。也许，从一度如是不可能成为未尝如是这一“法则”中，能得出某种好的或是坏的结果，甚至是非常坏的、不可忍受的结果，但它仍将完成自己的事业，而且，也不会放弃自己的存在。对永恒真理，既不能劝说，又不能询问：它们和亚里士多德所说的“必然性”属于同一品种，有关其必然性，亚里士多德曾经说过，说它是“不会屈从于信念”的。尽管如此，甚至恰恰因为这个缘故，人们才喜欢永恒真理，并对其顶礼膜拜。你无法与永恒真理交谈，也无法说服它，劝它相信什么——因为，对它，便只能服从。我们既无法将其从自己身边赶跑，并把我們自己的无能视之为“不可能性”——因而，就必须顶礼膜拜。对知识的渴望的全部意义，即在于此——神秘的不可克服的欲望（*concupiscentia irresistibilis*）引导我们走向非人格化的、对一切都漠然置之的真理，而我们将它

[56] 参阅：Gibson E.Op.cit., p.4. 吉尔松引用了彼得·达米安的下述论断：“后来，那个想给世界带来大量种种罪孽的人，让对知识的渴望成了万恶之首，以此而使得这不幸的世界里充满了无穷无尽的不义。”（“Porro, qui vitiorum omnium catervas moliebatur inducere, cupiditatem scientiae quasi ducem exercitus posuit, sicque per eam infelici mundo cunctas iniquitatum turmas invexit”）——原编者注

[57] 吉尔松仅仅指出，波纳文图拉在“辩证法的反对派”（如彼得·达米安）和为理性主义哲学收尾的阿威罗伊派之间，占据着中间立场”。——原编者注

置于一切活物的意志之下。说我们处于《圣经》中讲述的、一种可怕的、而且是敌视我们的力量的统治之下，对此，还会有什么疑问吗！我们还记得，所有阐释堕落故事的人，都认为我们始祖的罪过，就在于不听话：亚当想为自己争得“自由”，于是，便拒绝服从。然而，实际情形却与之相反：偷食了认识之果以后，人却丧失了当它脱离造物主之手时随身带来的自由，而成为“永恒真理”的纳贡者和奴隶。而且，人甚至都不会怀疑到，能知道 (*eritis scientes*)，第一位诱惑者就是用它迷惑了人的心灵，把他引向堕落：他迄今仍持续不断地把永恒的拯救与知识联系甚至混同起来，甚至当他从使徒那里听到，说“因为受造之物服在虚空之下，不是自己愿意，乃是因那叫它如此的”^[58]时，他也会使自己避免听到亚里士多德惶惶不安地提到“这可以说，但却不能这么想”甚或他的“歌者多谎言”。古希腊哲学的原则又起作用了：我们大家全都宁愿服从安宁，而不要紧张激烈斗争的必然的恐慌。在这方面，波埃修的《论哲学的慰藉》(*De consolazione philosophiae*)——中世纪中曾受到高度评价——是非常富于教益的。《论哲学的慰藉》是一部尽管是基督徒、但却是一个具有古希腊—罗马文化的人写的一部约伯记。出现在笔下的哲学，下车伊始的第一件事，就是下令把 *musas nostro adsistentes toro, fletibusque meis verba dictantes. Quis inquit philosophia haec scenicas meretriculas ad hunc aegrum permisit accedere, quae dolores ejus non modo nullis remediis foverent, verum dulcibus insuper alere ut veneris* (我怀中的缪斯具现于我的祈祷词中。哲学说，是谁允许戏台上的这两个同父异母兄弟走到病人身边的，他们非但无法减轻病人的痛苦，反而还会给病人吃甜蜜的毒药) 驱逐出去。哲学首先要求受难者不再呻吟，不再抱怨，并吁告不哭，不笑，不仇恨，只理解 (*non ridere, non lugere, neque detestari, sed intelligere*)——正如斯宾诺莎嗣后所说的那样。只有满足这一条件，即人放弃世上所有的一切之后，哲学才能为其提供救助：予其以恩惠。“我从深渊向你，耶和华吁告” (*De profundis ad te, Domine, clamavi*)——应当铲除并彻底地，永久地忘掉：它阻碍了通向建立在坚实知识之上的智慧之路。当然，哲学实实在在地发挥了它的

[58] “受造之物切望等候神的众子显出来。因为受造之物服在虚空之下，不是自己愿意，乃是因那叫他如此的。但受造之物仍然指望脱离败坏的辖制，得享神儿女自由的荣耀。”（《罗马书》8：19-21）——原编者注

影响力：“世上最美的姑娘也不可能提供比她所拥有的更多的东西”（*la plus belle fille du monde ne peut donner que ce qu'elle a*）。她只能向他“解释”，说在他身上发生的事，而她无力救他，使他不蹲监狱或逃避面临的死刑，而且，如她所确实知道的那样（是宙斯亲口告诉克吕西普的）^[59]，世界上没人能够比她做得更多。约伯的朋友们与哲学家所说的，一般无二：意识到自己无能力帮助约伯的他们，提议要他在“智慧”中，即在服从必然性中寻求安慰。哲学终于把他给说服了——他接受了它的“安慰”。而约伯却把缪斯留在了自己身边，把朋友们都赶跑了——“你们安慰人，反叫人愁烦”^[60]——并且毅然提出其哭和恨（*lugere et detestari*）与哲学所为其提出的理解（*intelligere*）相对立。无可争议的是，古代哲学的原则和希腊思维，将会完全站在一边，而非约伯一边：当问题涉及到真理时，严格的逻辑不允许悲伤的人类提高其哭声。约伯所要求的，是已如是成为未尝如是，已被打死的孩子成为未被打死，被烧毁的家产没有被烧毁，失去的健康没有失去，等等，也就是说，他要求的是不属于上帝的全能范围以内的事（*non cadit sub omnipotentia Dei*），他要求的乃是连上帝也无法做到的事，因为这是矛盾“律”所不能容忍的，而矛盾律则是“一切原则中最不可动摇的原则”。当然，圣经中讲述的与此有所不同：根据圣经，结果受辱的乃是哲学，而缪斯则仍以其哭和恨，以其我从深渊向你，耶和華呼告，克服了理解及凭借这一理解取得的所有永远都无法实现的真理。上帝向约伯归还了他的畜群，他的健康，他的被杀死的孩子，使得已如是成为未尝如是（*quod fuit non fuisse*），却没有向任何法律请求许可。然而，你却不能要求一个有教养的人相信这些故事，正如同你不能要求他接受圣经中那个会哭、会发怒、会悲伤、能把水变成酒、能增产粮食、能帮助犹太人涉海而行等等上帝一样。对所有这一切，都应当以比喻和形而上学

[59] 参阅：《爱比克泰德对话录》（见《古代史通讯》，科学出版社，1975年第2期，第213页）。宙斯此话不是说克吕西普，而是说给爱比克泰德本人的。克吕西普（公元前281/278—208/205）——哲学家，斯多葛派代表人物之一，是栖提雍人芝诺之后第二位的斯多葛派哲学的代表人物。——原编者注

[60] 《约伯记》16：2。按：俄文译本原为：“你们这些可怜的安慰者啊。”——中译注

的方式来理解。^[61]确切地说，只要所有原则中最不容动摇的原则——矛盾律——未被推翻，只要矛盾律仍在发号施令而非服从上帝，只要人没有摆脱把启示真理改变成为自明真理的诱惑，便须用有所知的人的导师（*del maestro di coloro chi sanno*）的话（抑或诅咒？）——“歌者多谎言”——来把自己与所有此类故事隔离开来。在铁一般的、永远一成不变的存在原则面前，人类的呻吟、诅咒和祈祷，都应当噤声。^[62]

五

与永恒真理一起——在其保护和庇护之下，在中世纪哲学中开始产生了对人所不知道的共创真理的概念（*notion inconnue aux anciens d'une verite creee*）的深刻的、不可抑制的不信任，而这一概念，正如吉尔松庄重表述的那样，注定要由圣经的内容本身传达给人们。但在通向共创真理的道路上，非共创性的矛盾律以其不容辩驳的 *veto* *，专断地与之针锋相对。吉尔松的确肯定说，共创真理的理念不仅经院哲学里有过，而且，还曾为近代哲学带来了丰硕的成果：“笛卡尔的全部体系都坚持了上帝全能的思想，上帝以某种方式创造了自己，在更牢固的基础上创造了永恒真理，包括数学真理。”（I, 14: *Tout le systeme cartesien est suspendu a l'idee d'un Dieu tout-puis-sant qui se cree en quelque sorte soi-meme, cree a plus forte raison les*

[61] 伊拉斯谟写道：“圣经有其特有的语言，非常适合于我们的理解力。要知道那里面的上帝是会生气，悲伤，愤怒，疯狂，威胁，仇恨，又会可怜，后悔，会改变观点；我们不能说，这样的变化是上帝本性中所固有的，但这些话语与我们软弱的迟钝非常适合（……）因此，这样的问题，可以在与有教养的人的谈话中，在神学校里进行讨论，尽管我并不认为这会有什么益处——假如在讨论中不遵守理性的话。”——原编者注

[62] 在此，我要提醒大家注意克尔凯郭尔出色的论著《重复》。当克尔凯郭尔遇到有关神的全能范围的问题时，他离开了同样也是有所知的人的导师（*maestro di coloro chi sanno*）的著名哲学家黑格尔，而转向了“个体思想家”约伯。而对我们来说，仅就其居然会把约伯归入思想家行列这种做法而言，就已是不可容忍的胆大妄为了。然而，克尔凯郭尔却通过约伯走向其《荒诞》，走向其存在主义哲学的这样一个观点，那就是：上帝意味着一切都是可能的。——作者注

* 拉丁语：否决权。原意为：“我禁止”。——中译注

verites eternelles, y compris celles des mathematiques) 我们究竟是否有权断定, 整个笛卡尔体系建立在创造永恒真理的上帝乃是全能的这一理念之上——对此, 我们在下文中将要讨论。但有一点是毫无疑问的, 那就是面对这一“悖论”, 笛卡尔并未退却, 他在写给阿尔诺 (Arnauld) 的信 (1648 年 7 月 29 日) 中这样写道: “但我并不认为, 无论是对什么事物, 我们可以断言, 它是上帝造不了的, 因为真理的根据和幸福取决于上帝的全能, 所以, 我甚至都不敢说, 有什么低谷和高山, 抑或 $1+2$ 不等于 3; 我宁愿说, 上帝给了我这样一种理性, 它在思考高山时离不开低谷, $1+2$ 等于 3, 而不是别的什么数字。” (“Mihi autem non videtur de ulla unquam re esse dicendum ipsam a Deo fieri non posse; cum omnis ratio veri et boni ab ejus omnipotentia dependeat, nequidem dicere ausim, Deum facere non posse, ut mons sit sine valle vel ut unum et duo non sint tria, sed tantum dico illum talem mentem mihi indidisse, ut a me concipi non possit mons sine valle, vel aggregatum ex uno et duobus quod non sint tria etc.”) [63] 然而, 在这样说的时侯, 笛卡尔离中世纪哲学的距离, 与古希腊哲学基本原则的距离同样遥远。而中世纪哲学则试图借助于古希腊哲学的基本原则理解圣经的启示真理并为之辩护。我们还记得亚里士多德是如何谈论那些否定矛盾律的人的吧: 这些东西可说但不可想。我们同样也没有忘了, 对邓斯·司各脱, 甚至奥卡姆都曾说过, 凡自身含有矛盾的东西, 都不属于上帝全能的范围。但我们可以假设, 上帝可以创造没有低谷的高山, 或使得 $1+2$ 不等于 3, 等等——而这也就等于承认, 矛盾律的统治权限并不包括上帝。而, 如果说笛卡尔的确是像他在给阿尔诺和梅森的信中写的那样想的, 那么我们就得承认, 这位近代最伟大的理性主义者, 不光与古代, 而且也与吉尔松著作中所讨论的中世纪哲学决裂了, 而与德尔图良和彼得·达米安走到一起来了。吉尔松在其书中的一个脚注中, 援引了达米安的下述一段话, 鉴于我们为自己所提出的任务, 在此, 同样也必须照全文引用 (in extenso) [64]: “上帝是否能把已如

[63] 可比较他于 1630 年 4 月 15 日和 5 月 27 日写给梅森 (Mersenne) 的信。在后一封信中他写道: “正如上帝可以不创造世界一样, 他同样也可以任意让从中心引出四周的线条不等长。” (“Il (Dieu) a ete aussi libre de faire qu'il ne fust pas vray que toutes les lignes tirees du centre a la circonference fussent egales, comme de ne pas creer le monde”) ——作者注

[64] 德尔图良的有关论述, 上文中笔者已经有所引用。——作者注

是变成未尝如是呢？比方说，如果我们已经一次性地永久判明，一位姑娘的名誉给败坏了，那么，是否可能让她重新成为贞节女子呢？这类事体，由于它关乎本质，当然，其结论是正确而又不容辩驳的，在同一个主体身上，不可能有两种矛盾的状态共存。因而，人们公正地把这当作不可能，因为它与本性的无能有关，但由此出发，距离把这应用于上帝身上还相当遥远。正是身为自然本源之创造者的那个人，才能轻易地——如果他有此愿望的话——消灭这些自然法则。因为谁若是统治共创的事物，谁就不必服从造物主的法则，谁就能创造自然，并本着自己创造者的意愿来管理自然秩序。”（“Numquid hoc potest Deus agere, ut quod factum est non fuerit? Tanquam ut semel constet, ut si fuerit virgo corrupta, jamnequeat fieri ut rursus sit integra? Quod certe quantum ad naturam verum esse statque sententia... Quae enim contraria sunt in uno eodemque subjecto congruere nequeunt. Haec impossibilitas recte quidem dicitur, si ad naturae referatur inopia, absit autem, ut ad majestatem sit applicanda divinam. Qui enim naturae dedit originem porro facile, cum vult naturae tollit necessitatem. Nam qui rebus praesidet conditis, legibus non subjacet conditoris: et qui naturam condidit, naturalem ordinem ad suae deditionis arbitrium vertit”）

达米安和笛卡尔之间的差别究竟何在呢？面对亚里士多德的最高实体，他们二人所肯定的，却是明显的荒谬：都只可说却不可想。而在所有的法则中，矛盾律是最颠扑不破的。如果推翻矛盾律，知识理念也就失去了任何意义。当然，达米安引用的例证，与笛卡尔不同：他的例子更具体，与现实生活的关系更紧密。^[65]上帝能否创造没有低谷的高山或让 $1+2$ 不等于 3 ，这在我们看来，纯属一个理论的、抽象的问题，它既不关系世界的命

[65] 达米安在别处写道：“因此，正如同我们可以公正地说罗马在被创造以前还没有被创造一样，同此一理，我们也可以绝不自相矛盾地说：上帝即使是在罗马被创造出来之后也能使之成为未被创造。”（“Quapropter sicut rite possumus dicere: potuit Deus, ut Roma, antequam facta fuisset, facta non fuerit, ita, nihilo minus possumus et congrue dicere: potest Deus, ut Roma, etiam postquam facta est, facta non fuerit”）同样使人惊讶的是，他居然决心与圣哲罗姆论战，而他正是从哲罗姆那里，借用了 *virgo corrupta* 的例子：上帝的荣誉高于圣哲罗姆。圣哲罗姆（340/350—419/420），公元366年受礼成为教士，是天主教中最渊博的神父之一，贝拉基和奥利根派的反对者，是《圣经》最可靠的拉丁语译本（即所谓通俗拉丁语圣经的编撰者）。——原编者注

运，也不关系人的命运。而当达米安问道：如果已经判明——而且，一经判明，即成永远——一位姑娘的名誉被败坏了的话，那么，是否有可能使她重新成为贞节女呢——时，这里的问题已经不是集中在一些抽象的结构，而在于它对有着极其重大的、决定性的意义。Virgo corrupta——如不是一个由于有罪而堕落的女人，就是一个名誉被败坏了的女人。只要矛盾律还在不分青红皂白的统治着，只要矛盾律仍然是永恒真理，即不取决于上帝的真理 (veritas aeterna, veritas emancipata a Deo)，罪孽或被败坏了的名誉，既然已经闯进了世界，便会在其中永久地、彻底地稳固下去：把名誉还给女人，从其身上剥掉耻辱或有意无意间犯下的堕落之罪，全世界无论谁都办不到，因为任何人都注定无法取消自然的必然性 (naturae necessitatem tolere)。而对约伯所遇到的灾难，同样也可以这样说：甚至就连全能的上帝也不可能把被杀死的孩子还给他。而如果说圣经所讲述的故事有所不同的话，那么，不光不信宗教的古希腊人，而且，就连信教的哲学家，也应该把这些个故事视为隐喻或譬喻。

其次，还有第二点：笛卡尔肯定说，我们之所以能从“1+2 不等于 3”这一判断或“没有低谷的高山”这一概念中，发现矛盾对立的性质，仅仅因为，上帝所赋予我们的理性，不会以别的不同方式来思考罢了。然而，要知道就连他本人也曾设想过——尽管是以假说方式——这样一种情况，即一个虽然具有全能、但却十分凶恶、充满敌意的神灵，可以通过自明性而把人类带人迷途。我们似乎觉得，这样的假设似乎本应吸引熟知《圣经》、并把《圣经》恭恭敬敬地视为一部充满神的气息的书的人的注意力的，既然此人已经不知道通过怎样奇妙的方式对自明性本身是否足以成为真理之证明这一点产生了怀疑。然而，这样的念头仅在他意识里倏忽一闪就了无痕迹地消失了。他想要不惜一切代价保留自明性和自明性的来源理性，因而，他让“永恒真理”不是与欺骗了人的、凶恶而又狡猾的神灵相关，而是与——正如他曾要我们相信的那样——从不骗人的上帝相关。而托马斯·阿奎那就是这样做的，为了捍卫亚里士多德的初始原则，使之不受任何攻击，他确定：“对已知自然法则的认识能力是上帝赋予我们的，因为上帝就是我们这个自然的造物主本身。” (“principiorum autem naturaliter notorum cognitio nobis divinitus est indita cum ipse Deus est auctor nostrae naturae”) [66] 达米安的思

[66] S.C.Gent. I, VIII。——作者注

想所循路径与此不同。吉尔松言简意赅地将其传达如下：“一个基督徒一生中的惟一目标是：获救。通过信仰而获救。把理性用于信仰，也就意味着毁掉信仰……总之，正是魔鬼激发了人对知识的渴求，而原罪的原因恰好在于这种渴求，它是我们的万恶之渊藪。”（1, 218: “La vie du chretien n’a qu’une fin: faire son salut. On fait son salut par la foi. Appliquer la raison a la foi, c’est la dissoudre……En somme c’est le diable qui a inspire aux hommes le desir de la science et c’est ce desir qui a cause le peche originel, source de tous nos maux”）〔67〕紧接着，他从达米安本人的《论神圣的天真》（*De Sancta Simplicitate*）中，援引了这样一段话：“紧接着，那人想要把大量的、形形色色的罪恶带到人间，便让知识的渴求做了万恶之首，从而向这个不幸的世界，输入了数也数不清的不义。”（“Porro qui vitiorum omnium catervas moliebatur inducere cupiditatem scientiae quasi ducem exercitus posuit, sique per eam infelici mundo cunctas iniquitatum turbas invexit”）笛卡尔和达米安所说的话之间的差别，十分明显：笛卡尔甚至在书信中也不敢对理性稍有不敬——“那个侮蔑理性之伟大的人将为自己准备一个怎样的祭坛啊”（*quam aram parabit sibi qui rationis majestatem laedit*）——正如斯宾诺莎嗣后所说。可对于达迷安来说，除了神的伟大（*divina majestate*）以外，没有也不可能有任何别的伟大，而且，无论何人，只要他敢于限制神的全能，他都时刻准备予以抨击。他对“你们便如神能知道”记忆犹新，而中世纪则早已把这句话忘得一干二净了；他也不怕冒成为不信教者（*infidelium*）之笑柄的危险，也不怕来自亚里士多德本人的那句预兆不祥的“歌者多谎言”，而从圣经中援引成句。然而，从哲学的意义上说，无论笛卡尔还是达米安，说的都是同一码事：我们从古希腊人那里继承来的“初始原则”——根本就不是什么最高实在，因为，一般说来，在上帝所创造的这个世界上，不取决于任何人，自足的实在是没有的，也不可能有的。应当把我们对于

〔67〕 在第一卷的结尾部分（第214—218页）中，吉尔松重新回到圣经中蛇这一理念，及那个想要创建不受古希腊原则束缚的犹太—基督都哲学的人这一话题，他宣称：“他们所向往的对象并不属于可能性系列”（“l’objet de leur vœux n’appartient pas a l’ordre des possibles”）。如果我们预先假设，古希腊人的思辨注定会一劳永逸地确定可能性的疆界，而圣经的“启示”实际上亦未超越古希腊人所以为的可能性的范围，对此，当然是无可争议的。——作者注

没有低谷就不可能有高山、 $1+2$ 不可能不等于 3 的信心，不仅仅看做是一种临时性的诱导。如果它来自于造物主的话，则不会有危险，甚至会十分善良的；而如果它来自于人类的敌人的话，则只能是毁灭性的和相对性的，无权觊觎永恒性的桂冠，而或迟或早总归会消散的。于是，认识的形而上学，与犹太—基督教的“启示”相适应的形而上学，发现，贪婪的追求普遍必然判断的理性，根本就不配享有这样的尊荣，以致让人为它建立祭坛。达米安的沉思，其意在此；而笛卡尔在我们所援引的书信中所说的那一套，其意亦在于此。他们二人都向苏格拉底的这一思想——不能忽略理性，甚至也不能把上帝置于善之上——所建立于其上的那座堡垒攻击。也可以说，他们二人都在实现着把普罗提诺的“上升到认识之上”（*δράμειν ὑπὲρ ἐπίστημην*）和司各脱的“无所羁绊的和混乱无序的任性”（*schlechtinnige und regellose Willkur*）综合起来，用捍卫其他真理时所采用的方法来捍卫这一观点，显然行不通。这就是“启示”真理——它站在那儿，体积很小，不易察觉，甚至就连心灵之眼（*oculis mentis*）也看不到它，面对整个哲学史上那无以数计的论据斗士，它手中没有任何论据，失去保护。像圣经中面对从头武装到脚的巨人哥利亚的大卫。它手中甚至连那位年轻的牧人、未来伟大的王和圣诗歌者手中握着的投石器都没有。可尽管如此，没有任何防护、没有任何论据的他，还是勇敢地投身与“世世代代的智慧”的斗争中去。无怪乎就连圣奥古斯丁也惊奇地赞叹道：“无知之徒们造了反，把整个天国都占领了。”（“*Surgunt indocti et rapiunt coelum*”）^[68]而在其之后，托马斯·阿奎那也说道：“倘若整个世界被一些普普通通、不识文墨的人引向没有奇迹，如此这般艰难的信仰，引向如此这般复杂的活动，引向如此这般崇高的希望的话，那就会比任何征兆都会更加使人惊奇的。”（“*Esset autem omnibus signis mirabilibus, si ad credendum tam ardua, et ad operandum tam difficilia, et ad sperandum tam alta mundus absque mirabilibus signis inductus fuisset a simplicibus et ignobilibus hominibus*”）^[69]而要知道实情的确如此，圣经是被一些老实巴交的、无知无识的人带给世

[68] 试比较 M.E.谢尔盖延科的译本：“无知之徒们起来造反，把整个天国都给攫取了，而我们却和我们那些没有心肝的科学一起，在肉欲的泥淖里打滚……”（奥古斯丁：《忏悔录》，VIII, 8）——原编者注

[69] 出处不详。——原编者注

界的，而这些人根本就不会用学者们从事论战时采用的方法来捍卫圣经。然而，圣经却对诸如此类的哲学并不满意。甚至就连 *frater Alexander (de Hales)* *diceret de ipso quod in eo videtur Adam non peccasse* (来自海尔斯的亚历山大也说，其中的亚当似乎并未犯罪)^[70] 所提到过的波纳文图拉，也获得了“已经证实”的真理。而初人的原罪就连圣人也不可避免：天使博士，(*doctor seraphicus*)，圣方济各法典精神上的继承人，已经克服了一切世俗之欲念的天使博士，也和我们大家一样，未能战胜自己身上的对知识的渴求(*cupiditas scientiae*)：他想要“捍卫”，想要使自明真理成为启示真理。诱惑力在我们最不曾料想得到的地方，在把我们窥伺着。古希腊的导师们麻痹了我们的警惕性，诱导了我们这样一个信念，即认识树之果应当成为所有时代哲学的开端。而 *doctor subtilis* *，如我们还记得的那样，也曾被诱惑。他深信，仅有信仰对他来说还不够：他请求上帝允许他尝一尝认识树之果。中世纪思想界所有最具有影响力的代表人物，都不知疲倦地唠叨说：我相信，是为了能认识 (*credo ut intelligam*)。

这就极其鲜明地表明，使古希腊哲学思想与圣经真理共生，究竟会产生什么样的后果。古代思维的最高实体和技巧，煞像一根巨大的常春藤，身上缠绕攀附着犹太—基督教的“启示”，并以其强有力的拥抱而令它窒息。信仰诚如吉尔松向我们指出的那样，成为知识的代用品。有关这一点，大家全都在公然谈论，何况这样的议论，不会引得不信教者发笑，也不会令持异端者愤怒。所有的自明性都表明它们有利于这样一种等级制定向。而只有圣经在与之作对。可是对圣经任何时候都是可以“充分阐释”的。而由于任何“充分阐释”都须以现成的思维技能为前提，又由于在古希腊那里，思维的技能 and 原则早已就被找到了，所以，我们事先就可以知道，被充分阐释的圣经仍然会把信仰置于应有的位置上。甚至就连邓斯·司各脱和奥卡姆毅然决然地想要捍卫可信 (*credibilia*) 领域、使之不被理性所染指的企图，也未能阻止中世纪哲学想要把启示真理变成自明真理的势不可挡的趋向。人们一直都把这当作犹太—基督教思维最伟大的胜利。

[70] 出处不详。来自海尔斯的亚历山大 (死于 1245 年)，圣方济各派的奠基人，第一部基本《百科神学汇典》的作者，此书后被因诺肯季神父在 15 世纪确定为规范版本。——原编者注

* 拉丁语，意为“精细博士”，是邓斯·司各脱的外号。——原编者注

我们都还记得，莱辛曾经充满信心地向我们许诺，说或迟或早，所有启示真理都会成为理性真理，而吉尔松却不得不出面抑制莱辛那笃信宗教的热忱：不是全部——他从中世纪哲学的立场上对我们说——而不过某些。这在相当高的意义上，当然是很富于教益的。为什么只是某一些呢？可对于那些注定从来都不必在理性面前为自己辩解的人来说，又该何以自处呢？为了逃避人们的嘲笑，甚至还有令人屈辱的谴责，他们是否被迫有所隐瞒呢？不但如此，假如最终人们才搞清，他们不光想指望理性的保护，而且，他们的存在本身就是对理性的挑战的话，他们是否会被迫彻底抛弃它们呢？先知以撒和使徒保罗都曾经警告过我们：在上帝看来，人的智慧就是疯狂；而在人看来，神的智慧也是疯狂。而这首先是由于启示真理有不可被纳入理性认识这一平面中去的信仰，作为自己的来源。信仰不光不能，而且也不愿成为知识。圣经中所讲述的信仰，其意义和神秘的内容在于，它以不可理喻的方式使人从知识的桎梏下摆脱出来，而与人的堕落有关的知识，却只有靠信仰才能被克服。因此，当来自信仰的真理被我们变成或理解为自明真理时，就必须把它视为这样一种表征，即它表明它已经被我们给丧失掉了。我知道上帝是一，但这根本不意味着我信仰作为一的上帝，也不意味着圣经中的“听着，以色列”（Audi, Istrael），就体现于我信仰惟一的上帝（credo in unum Deum）。吉尔松断言，一神教对于古希腊哲学家来说是格格不入的。我不能在这个问题上多事停留。我想说的只有一点，希腊思想界从其刚开始存在起，就开始寻找并且也找到了全世界的惟一原则。古希腊第一位哲学家宣称：万物皆水。继其之后，所有人都总在讨论统一原则问题。在吉尔松从中汲取证明，证实亚里士多德与一神教格格不入的《形而上学》的第七卷中，亚里士多德以荷马的一句话来结束全篇：“善并未拥有很多权力，况且很快就会有一个惟一的统治者”（οὐκ ἀλαθὸν πολυκοιραυίη εἰς κοίρανοζ ἔστω）^[71]。而阿奎那在引用这同一句诗时写道：“亚里士多德从现存世界秩序的统一性中把统领一切的上帝的统一性给分离出来了。”（“Aristoteles ex unitate ordinis in rebus existentis concludit unitatem Dei gubernantis”）我并不想以此表明，亚里士多德的上帝，

[71] 参阅亚里士多德：《形而上学》，12，10，1076a 5；试比较格涅季齐的译本：“不在于善的多权，况且很快就会有一致的统治者。”（《伊利亚特》，2，204）——原编者注

亦即圣经之上帝。相反，在此，也许回忆一下帕斯卡尔的话，倒是再合适不过了：亚伯拉罕的上帝，以撒的上帝，雅各的上帝，但却不是哲学家的上帝。而即便我们能证明二二得四，证明古希腊哲学家都是一神教者，这也绝不意味着，他们就是圣经启示的先行者。惟一的上帝——即我们以极其鲜明的方式在宇宙中所发现的惟一的上帝，与圣经中的上帝，其间的共性，与一条会叫的狗和大犬星座之间的共性一样大。理性在寻找最高实体，它必须找到——诚如帕斯卡尔在谈及笛卡尔时所说的那样——那个给所有事物以第一推动力的人：理性必须能理解。正是为此，无怪乎黑格尔才会如此坚决地、狂热地反对康德对神的存在本体论证明。一个在矛盾律那里寻求并找到了庇护的上帝，当然已经不再是亚伯拉罕的上帝，不再是以撒和雅各的上帝了。这样的“业经证明”的上帝，黑格尔是会心绪宁静地接受的：他当能挺得住，既反对亚里士多德的逻辑学，也反对伏尔泰的嘲弄。

六

当我们谈到圣经的信仰时，当然首先得回想一下先知哈巴谷的话（《旧约·哈巴谷书》2，4）：义人靠信仰活着（*justus ex fide vivit*）。使徒保罗在致罗马人书（1，17）和致犹太人书（10，38）中，重复了这句话。这句话，与 *Septuaginta*（旧约圣经的七十子希腊文本）根据先知以撒的一句话改写的“我信仰，乃是为了认识”和“你们若不信，便不会理解”多么不相像啊！信仰在先知和使徒那里，是生命的源泉，信仰在受过希腊式教育的中世纪哲学家那里，还是理解中的认识的源泉：我们怎么会想不起上帝在创世时于伊甸园里栽下的那棵树了呢？为了打消人们对信仰和知识在价值的等级阶梯上，究竟占有何种地位的一切怀疑，使徒们几乎是在上文所引的以撒那段话之后，当即写道：“亚伯拉罕凭借信仰，听从上帝的召唤，动身去了命该由它来继承的那个国度，而他动身走时，连他也不知道究竟该往哪儿走。”（《希伯来书》11，8）这与古希腊人的教导完全相反。柏拉图以最决绝的方式，与那些不知道自己是在往哪儿去（*οὐκ εἰδόντων ὅπου ἔρχονται*）的人，划清界限。他提出这样一些哲学家来与之相对立，这些哲学家深信，在未掌握哲学之前，他们做不成任何事；而一旦掌

握了哲学，他们便会跟着哲学家前往哲学带他们去的地方（柏拉图：《斐德罗篇》82d）。^[72]亚伯拉罕出发了，可是，连他自己也不知道，自己这是在往哪儿走，在他看来，无论在哪儿，那已然逼近疯狂的边缘了。使徒保罗说的这一有关亚伯拉罕的思想，古希腊哲学家多予以证实，他们的话，你想征引多少就有多少。根据古希腊人的观点，即便亚伯拉罕真的到了迦南，他的行为，甚而至于也比他哪儿都不去，待在原地，更值得赞许。亚伯拉罕的过失恰好正是使徒保罗和圣经眼中伟大的品质，那就是：他既不承认知识所具意图的合法性，也不乞求理性的认可。在柏拉图《申辩篇》中的苏格拉底，是怀着怎样的鄙视，谈及诗人、占卜者和先知的呀：“他们做他们所做之事不是依据理性，不是浑然忘我就是模仿自然。”（ὅτι οὐ σοφία ποιοῖεν ἃ ποιοῦν, ἀλλὰ θύσει τι καὶ ἐνθουσιάζοντες）在结尾时他写道：“在离开他们时，我想，和他们比较，我具有和城邦活动家相比所具有同样的优点。”（《申辩篇》22c）在《蒂迈欧篇》（人所共知的71c）^[73]及其他对话中，柏拉图始终排斥 *θεῖα μοῖρα ἄνευ νοῦ*，亦即神的无理性的灵感（比方《美诺篇》的99e）或《斐多篇》中的——没有哲学也不要理性。亚伯拉罕身上令使徒惊喜和赞叹、被他视为正义性之体现的品质，在柏拉图看来却是轻率的犯罪。而如果他和他的老师苏格拉底有幸读到使徒致罗马人书中的话，他们更不知该多么生气呢：“经说什么呢？说‘亚伯拉罕信神，这就算为他的义’。”^[74]在此书中，对古希腊—罗马世界对待正在挣脱问世的新学说所以支撑的东西的态度，做了如实的反映，对此，难道还会有什么怀疑吗？无论是亚伯拉罕，还是使徒保罗，更无论使徒经常引用的圣经的信仰，都是古希腊智慧所断然难以接受的。无论是在此世还是彼世，对知识的冷淡、漠然和“傲慢的轻蔑”，这些毛病无论发生在谁身上都是不可原谅的。使徒保罗和他的亚伯拉罕，都是可怜兮兮的“仇视理性

[72] 马尔基什译本（2，48）：“其他人走向连他们自己也不知道的地方，而他们（指哲学家——原注）有其自己的道路：他们深信与哲学作对，抵制其所带来的解放和净化，是不可以的，因此，他们紧跟在哲学之后，前往哲学带他们去的地方。”——原编者注

[73] 可参阅下文中引用的《美诺篇》，《斐多篇》821 [《普罗泰戈拉篇》322b，《理想国》VI，493a。——原编者注

[74] 《罗马书》，4：3。——原编者注

者”，应当像躲避瘟疫一般躲开他们。甚至就连以这样一个借口，即说使徒保罗并非一个“思想家”，他的任务仅仅是拯救他自己的灵魂——来宽慰自己，也是不可以的。因为，古希腊哲学（而如我们所记得的那样，在其之后，还有亚历山大城的克莱门特）把认识视为通向拯救的惟一道路：*εἰς δε γε θεῶν γένος μὴ θιλοσοθήσαντι καὶ παντελῶς καθαρῶ ἀπιόντι οὐ θέμις ἀθικεῖσθαι ἀλλ' ἢ τῷ θιλομαθεῖ*，也就是说，谁不进行哲学思考，谁不（通过哲学）净化自身，谁不热爱认识，谁就注定不会与神族结合。（《斐德罗篇》82c）亚伯拉罕或使徒保罗如若不是“思想家”，如若不喜欢也不探求知识，他们就永远也得不到拯救。古希腊人对此知道得很清楚，因此，无论为了世上的任何东西，他们也不会同意提出将提出和解答知识和拯救灵魂之问题的权力，让渡给任何人：从亚里士多德那里，我们听到，哲学家会亲手解决所有问题的。然而，另一方面，反过来，使徒保罗也是不会对古希腊人让步的。我们知道，他认为古希腊哲学是在发病，或用吉尔松的话说，他宣布了古希腊智慧的破产（*la banqueroute de la sagesse grecque*）。在《罗马书》（14：23）中，他的说法就更尖锐了：“凡不出于信心的都是罪”。而在《哥林多后书》（5：7）中，他写道：“因我们行事为人是凭着信心，不是凭着眼见”。这已然不光是在宣告古希腊智慧的破产，而已经是对它的揭露和预警了。古希腊人期待于建基在智慧上的，是拯救，而得到的，却是毁灭。因为拯救来自信仰，而且也只能来自信仰。^[75]要想在使徒和先知喜欢的这些话里，以及先知所引以为据的族长所做的事情中，看不出其与圣经中认识树故事之间的直接关联，是很困难的。而想要排除这样一种假设，即中世纪哲学在信仰和知识间所确定的关系，乃是中世纪哲学从圣经中借用来的，则更其困难。相反，有一点倒是再清晰不过的了，那就是古希腊人的“初始原则”，窒息了圣经“启示”的基本原理。信仰不光是不是什么低级形态的知识：信仰是在取代知识。信仰之父在动身时，连它也不知道是往哪儿去。它并不需要知识：无论它去哪儿，哪里也便会因为它的到来而成为迦南。当然啦，你就是故意杜

[75] 圣奥古斯丁时而会感染上使徒保罗信仰的“疯狂”。当然，他——像不久前有人曾强加于他的那样——不曾说过多神教徒的美德乃是刺人眼目的罪孽（*virtutes gentium splendida vitia sunt*）。他说的是毋宁说是一种罪恶（*potius [vitia sunt]*）：可要知道，意思还是那个意思。——作者注

撰，也未必想得出比古希腊人此举更疯狂的举动了。而这也就是德尔图良的它因为不可能而可靠（*certum est quia impossibile*）：一切来自亚里士多德的有关真理的定义（而其后，则在以撒那被中世纪所公认的公式中，找到其表现形式的真理即事物与理性的等值性 [*adaequatio rei et intellectus*] [76]，便统统被推翻了。不是从适应物和服从物，而是从适应人并服从人——人叫它什么，什么便是它的名字：被古代世界神化了的“知识”）（*veritates aeternae, veritates emancipatae a Deo*），其牢固性和稳定性有赖于它的矛盾律也不例外——而人，从而也被从其桎梏下解放出来。可以想见，古代希腊人如若有幸读到圣经，得知人类之子曾宣称自己是礼拜六的主人时，想必无比惊奇（或是愤怒来着）。任何人都休想当法则的主人。任何人都无权说：礼拜六是为人为设，而非人为礼拜六而设。要知道这可比人是万物的尺度（*πάντων χρημάτων μέτρον ἄνθρωπος*）更厉害。这会推翻希腊人心爱的、永恒不变的世界秩序。礼拜六之所以神圣，不是因为上帝曾如此设定，它之所以神圣，是因为上帝规定了这样一条戒律：不要忘了礼拜六这一天！圣物尽管不是被创造出来的，但却世代代作为真理而存在着：永恒真理实质上即非创造出来的礼拜六，而非被创造的礼拜六就是永恒真理。而耶稣居然敢于为了这么一点点区区小事就违反这条神圣的戒律，这只会令古希腊人更加愤怒——他的旅伴们饿坏了。对于一位古希腊智者来说——而他的智慧以及理性给这个世界所带来的福音正在于此——人类的悲欢离合，完全属于不取决于我们、因而我们对之十分淡漠的 *αδιαφορα*（有关它，斯多葛派已经给我们讲述得够多的了）的领域、属于柏拉图的净化说把人从其下解放出来的依恋和情欲的领域。爱比克泰德深信，假如苏格拉底处在他的位置上，他也会和平常一样安祥平静的。他想必会重复他在监狱里对克力同说过的话：如果神愿意这样，那就让它

[76] 把真理定义为“事物与理性认识相协调”，首见于晚期新柏拉图主义者以撒卡（死于940年）。吉尔松称之为经典定义。可比较托马斯·阿奎那的扩展定义：“真理即事物与理性的等值性，根据净化这一等值性，理性把存在称之为实质，而把非存在称之为非本质。”（“*Veritas intellectus est adequatio intellectus et rei, secundum quod intellectus dicit esse quod est, vel non est*”）可比较托马斯·阿奎那在《论真理》中所收集的，圣奥古斯丁、圣安瑟伦的种种表述。在此，托马斯·阿奎那还引用了以撒卡的表述。——原编者注

这么着吧。当然，毫无疑问，如果他也同样不得不像约伯那样在朋友们中间（的确，约伯的朋友们自己想到了自己究竟应该信守什么样的诺言），苏格拉底想必也会和约伯一样谈的。然而，圣经中写的，却不是这么回事。“就是你们的头发，也都被数过了。”（《马太福音》10：30）这里的意义决不是说上帝爱好数数，说他像一个模范会计师，能做到滴水不漏；而在于：上帝在帮助人，而他帮助人的地方，根据古希腊人的学说，恰恰是作为上帝和人连想也都不该去想的。一个生病的女人走近上帝，他治好了她的病，说：“女儿，放心！你的信救了你！”（《马太福音》9：22）在同一处地方，我们还可以读到：“妇人，你的信心是大的！照你所要的，给你成全了吧。从那时候，她女儿就好了。”〔77〕而对前来求治的盲人，上帝说了一番十分神秘的话：“照着你们的信给你们成全了吧。”〔78〕这样的例子在圣经中不胜枚举。所有这一切都证明，人能通过信仰获得一种距古希腊人的卡塔西斯（净化）和古希腊人的格诺齐斯（认识）都同样遥远的东西。这一点，在耶稣的话（《马太福音》）17：20，11：23 和《路加福音》17：6），尤其有力并富于表现力：“是因为你们的信心小。我实在告诉你们，你们若有信心像一粒芥菜种，就是对这座山说：你从这边挪到那边。它也必挪去；并且你们没有一件不能做的事了。”（οὐδὲν ἀδυνατήσει ὑμῖν）不难设想，这样的话，会在受过教育的古希腊人的心里，引起多么大的愤怒啊：即使是最安详平静的人，也不会对亚里士多德的“歌者多谎言”满意的。甚至我们这个时代里的“基督徒”哲学家黑格尔也不惮借比这更微不足道的理由来重演伏尔泰那恬不知耻的嘲笑。但这不是我们在此刻想要探讨的问题。不妨让一些人尽情嘲弄圣经去吧，也不妨让另一些人暗自高兴或是公然高兴地问——他究竟是什么人，怎么居然敢以有权者的口吻说话呢。在此，对我们来说，重要的是，圣经所说的信仰，与古希腊人所理解的，以及我们如今所理解的信仰这个词儿，无丝毫共同之处。信仰并不就是对训诲者、父母、长官、懂行的医生等的信任，这种信任实际上只不过是知识的代用品，是借来的知识，是尚未为证据所保障的知识。当有人对一个人说：“照你所要的，给你成全了吧。”抑或：“你们若有信心像一粒芥菜种，你就没有一件不能做的事了。”很显然，信仰是一种不可理喻的创

〔77〕 《马太福音》15：18。——原编者注

〔78〕 《马太福音》9：29。——原编者注

造力，是一种伟大的、万分伟大的、任什么都无法与之相媲美的才能。而此外，如果如上举各例，这种才能不但不属于古希腊人所谓 τὰ ἐθ' ἡμῖν，即归我们掌握的领域，反而属于不归我们掌握的领域——τὰ οὐκ ἐθ' ἡμῖν，于是，据信仰者说，病人痊愈，盲人复明，甚至就连山岳也被搬迁，这样一来，毫无疑问的是，圣经的信仰决定并定形着存在，于是乎，知识及其“可能性”和“不可能性”便告休矣。当苏格拉底向人们要求知识时，他是对的，因为他和亚里士多德^[79]一样，和斯多葛派，和整个古希腊哲学一样，完全处于信念的支配之下；因为还有一个广大的、不光不服从我们、而且也不服从于神祇的存在领域，“它不归我们掌管”。而假如苏格拉底的信念，和他的“认识你自己”一样，实际上真的是从天上掉下来的，而不是敌对势力“怂恿”的结果（eritis sicut dei scientes），则不仅违背理性的信仰应受谴责（credere contra rationem vituperabile est），而且，没有哲学和理性（ἀνευ φιλοσοφίας καὶ νοῦ）的信仰，则比这更加可耻。而圣经向我们讲述的有关信仰的一切，就都应当被推翻。而使徒保罗有关“人称义是因着信，不在乎遵行律法”（《罗马书》3：28）的学说，就应当看作是可恶而且不道德的了。总之，他在书信中的几乎所有沉思，和先知及旧约中的充满此类沉思的大量引文一样，不可能不引起有教养的人的极端愤慨和恼怒。看起来他好像是在故意挑逗和激怒古代智慧和笃信宗教的传统。

[79] 认为：προαίρεσις μὲν γὰρ οὐκ ἔστι τῶν ἀδυνάτων, καὶ εἰ τις θαίη προαίρεσθαι, δοκοίη ἄν ἡλίθιος εἶναι, 亦即人不会追求不可能性，如若有谁开始追求，他就会被大家称作为弱智者。因此，ὅλωζ γὰρ ἔοικεν ἡπροαίρησις, περὶ τὰ ἐφ' ἡμῖν εἶναι, 亦即我们只追求归我们掌握的目标。“προαίρεσις”一词，在此译为“追求”，该词如有此类意义的话，也只意为“意图”，“癖好”，“偏爱”，而其本意实为“选择”，“决定”。试比较布拉金斯卡娅的译本：“……有意识的选择往往与不可能性无关，而，如有人说，他有意识地选择了不可能性的话，此人准定会被当作蠢人……有意识地选择的对象不是此类事件，而只是人们认为取决于他们自己的那些事物。”试比较舍斯托夫同样注意到的爱比克泰德的论点。“现存物中有些属于我们掌握，另一些则不归我们掌管。归我们掌握的有推断，追求，意志，偏向，总之，都是些我们自己的事情，而不归我们掌管的则有——身体，财产，名誉，权力，总之，是一切非我们自己的事。而凡不归我们掌管的一切——都是软弱的，不自觉的，难以企及和敌对的。”——原编者注

他引用了天主对摩西所说的话（《罗马书》9：15）“我要怜悯谁，就怜悯谁；要恩待谁，就恩待谁。”紧接着，他自己进一步解释道：“据此看来，这不在乎那定意的，也不在乎那奔跑的，只在乎发怜悯的神。”而此外还有^[80]：“如此看来，神要怜悯谁，就怜悯谁；要叫谁刚硬，就叫谁刚硬。”^[81]对于所有可能有的“反驳”，他只有一个回答，那就是先知耶利米的话：“你怎么，人，想跟耶和華争辩吗？”^[82]“要给亚伦穿上圣衣，又膏他使他成圣，可以给我供祭司的职分。”（《罗马书》5：20）*抑或：“因为律法是惹动愤怒的；哪里没有律法，那里就没有过犯。”（《罗马书》4：15）而，最后还有：“又有以赛亚放胆说：‘没有寻找我的，我叫他们遇见；没有访问我的，我向他们显现’。”（《罗马书》10：20）对于古希腊人和紧跟其后的中世纪哲学家来说，以赛亚的话，不啻为一个可怕的判决：人类的一切探索，我们的所有求索，都是徒劳的。上帝是要显现的，可他只向不曾寻找他的人显现；上帝是要回答的，可他只回答那些不曾询问他的人。还有什么能比这更可怕吗？如此一来，则柏拉图的卡塔西斯（净化），斯多葛派的奋争，又有何用；僧侣们和苦行僧，神秘论者和圣人严格的苦行（itineraria），又有何用呢？所有这一切巨大的、非人的、这么创痛巨深的劳动，难道都白白地浪费了吗？我们能否用理性的根据来“捍卫”理性思维向其发动毁灭性抨击的圣经中的上帝呢？显然，我们不能。我们所能做的，仅仅是像帕斯卡尔所做的那样，力图把理性及其根据从我们身边赶跑罢了：“和解吧，软弱的理性”（“Humiliez-vous, raison

[80] 《罗马书》9：8。——原编者注

[81] 在此，我们不妨顺便提醒一句，即圣经中的“但耶和華使法老的心刚硬”（《出埃及记》10：20）一语，不光给神学家，而且也给哲学家尤其是莱布尼茨，添了多少麻烦呀。——作者注

例如，可参阅：莱布尼茨《神义论》第三卷第276页。莱布尼茨在此所引用的圣经中与此类似的语句——他认为——证明上帝出于其良善的目的而纵容了恶。参阅：《莱布尼茨全集》4，319。——原编者注

[82] “谁知道主的心？谁做过他的谋士呢？”（《罗马书》11：34）“有谁站在耶和華的会中，得以听见并会悟他的话呢？”（《耶利米书》23：18）试比较《约伯记》15：8；《出埃及记》40：13。——原编者注

* 在中文和合本《圣经》中，此句译文不同：“律法本是外添的，叫过犯显多”。（《罗马书》5：20）——中编者注

impuissante”）^[83]。在帕斯卡尔看来，我们所谓自明性为真理提供保障的信念，不过是对知识的渴求对我们所施加的超自然的诱惑，（*enchantement et assoupissement surnaturel*）罢了。“你要想使一切服从你自己，你自己首先得服从理性”（*Si vis tibi omnia subjicere, te subijce rationi*），塞内加以中世纪哲学的名义宣称。而我们也觉得这似乎就是智慧的边界了，于是，我们便欢天喜地地向我们提出的要求低头。然而，圣经所说却与此不同：对于“你若俯伏拜我，我就把这一切都赐给你”（《马太福音》4：9）这句提议，回答是：“撒旦退去吧；因为经上记着说：‘当拜主你的神，单要侍奉他’。”（《马太福音》4：10）希腊“真理”与圣经“启示”的基本对立即在于此：对于希腊人来说，认识树之果乃是一切未来时代哲学的源泉，同时也是一种解放的力量；而对于圣经来说，它是奴役的开端，标志着人的堕落。

也许，鉴于圣经中与我们身上潜伏的求知欲（*cupiditas scientiae*）的意义和内涵有关的观念的复杂性，在此介绍一下陀思妥耶夫斯基就此所写的文字，该不会不适当。陀思妥耶夫斯基并没有如帕斯卡尔那样博学，而且，在神学和哲学领域里，所读过的书也太少，但他在苦役营里度过的四年，身边能看到的就只有一本书，那就是《圣经》。而且，除了《圣经》，他也不曾读过别的什么书。这次阅读使他对“理性的根据”产生了如我们在帕斯卡尔那里所能看到的仇恨和鄙视。他把我们思维的自明性视为精神的迷惑和梦境。他写道：“不可能性就是一堵石墙！是什么样的一堵石墙呢？比方说，毫无疑问，如自然法则，自然科学的结论，数学。而人们会怎样向你证实，比方说，你是猴子变的，因此，你大可不必皱眉头，接受现有的一切吧……”“得了吧，您是不能叫喊，不能起而反抗的：这也就是 $2+2=4$ 呀！自然没必要向您讨教；您的愿望与它无关，无论您喜欢不喜欢它的法则也罢。墙就是墙，如此而已，岂有它哉。天呐，可我又与自然法则和算术有何关系呢，既然不知何故我对这类法则和 $2+2=4$ 并不喜欢？毫无疑问，我用额头是撞不倒这堵墙的，既然实际上我的力气也不足以使我能撞倒这堵墙，但我也不会同这堵墙妥协，其原因仅仅在于，这堵石墙在我身上也不够十分强大。看起来似乎这堵石墙也的确包含着

[83] 《帕斯卡尔全集》，第434页。帕斯卡尔：《沉思录（论宗教）》，佩尔沃夫译，第二版，莫斯科，1899年。——原编者注

哪怕是一句给世界的话，其惟一的根据仅仅在于它就是 $2+2=4$ 。”〔84〕如果我们把陀思妥耶夫斯基的这句震世骇俗的话译成哲学的语言，我们就不得不承认，就其勇敢无畏而言，这是对我们的理性如此贪婪地追求着的、康德所谓的普遍必然判断；对认为其中包含认识之本质的 *διότι*（为什么）（在斯宾诺莎那儿是第三种认识 [tertium genus cognitionis] 或理解 [intelligere]）——就连圣奥古斯丁和经院哲学家也愿意信任的——坚决有力的，惟一的一次回击。陀思妥耶夫斯基以洞察一切和勇敢无畏的精神——我们曾在《纯粹理性批判》的作者和“知识者的导师”（maestro di coloro chi sanno）〔85〕那里徒劳地寻找过这种精神——向“永恒真理”发起了攻击，而且，在他发起攻击的那个方向上，“永恒真理”恰好有“自然而然”的保护，因而显得不可企及。他说，那些被按照古希腊人的方式严格训练出来的人即哲学家，面对着这堵石墙，真挚地举手投降……这堵墙对他们具有一种安慰的、道德决定性的、最终的、甚而也许是神秘的力量。〔86〕陀思妥耶夫斯基不知道亚里士多德的《形而上学》，也不知道他的必然性并不理会信念（ἀνάγκη ἀμετάπειστον τι εἶναι）和他的必须停步（ἀνάγκη στήναι），可即便他知道，他也不可能更好地发现和评价哲学追求的意义和内容。这究竟是怎么回事，所有哲学家中最伟大的一位，居然会把这堵石墙和如这堵墙一般坚硬的 $2+2=4$ ，视为一种无所不及的和终极的统治权势，而且，他不光是这样认为而已，还跪下去对之俯伏称臣呢？陀思妥耶夫斯基所提出的问题，应当是纯粹理性批判的基本问题，而对这个问题，以其前人为榜样的康德，却予以规避，那就是：证据的证明力和自明性真理的强制性的来源问题。强制性究竟是从何而来的呢？陀思妥耶夫斯基从圣经中得出的结论，与——按照吉尔松的话——中世纪哲学家从中得出的结论相同：“神性法则无论如何也不会对人的意志实施强制……业已证明，即使是从神性法则看，自由也是绝对不包含强制性的。”（II, 99: “La loi divine n'exerce aucune contrainte sur la volonté de l'homme. Il est établi que la liberté est une

〔84〕《陀思妥耶夫斯基全集》，5，105，着重号系舍斯托夫所加。可比较本书第2卷第47—48页。——原编者注

〔85〕但丁论亚里士多德语。参阅但丁：《神曲·地狱篇》，IV，131。——原编者注

〔86〕《陀思妥耶夫斯基全集》，5，103—104。——原编者注

absence de contrainte absolue meme a l'égard de la loi divine”) [87]上帝并不强制，但 $2+2=4$ 和那堵石墙却在强制，而且，它们不仅强制人，而且还强制造物主：有关“不属于上帝之全能范围的”（non cadit sub omnipotentia Dei），我们听到的已经够多的了。具有强制性的必然性，正是以其强制性及漠然于一切信念之上这一点，才被人们当作是一种“安慰的、决定性的、最终的和神秘的东西”。我们很难相信，一个无知之徒（indoctus）居然也能如此敏锐地发现并提出认识形而上学中这样一个基本问题。当康德谈论正在贪婪地追求普遍必然真理的理性时，当亚里士多德以其名言——“一切人就其天性都想要探求认识（πάντες ἄνθρωποι τοῦ εἰδέναι ὀρέγονται φύσει）”——为其《形而上学》开篇时，他们实际上便已经是接受了来自认识的强制性并为其祝福了。甚至就连精细博士（doctor subtilis）——其有关自由的学说，与承认存在就其实质本身乃是无序的，不受任何限制的任性相去不远——甚至就连他，也无法从自己及自己的灵魂中，把对强制性真理——即“现有认识之可能性的一个条件”——的顶礼膜拜，彻底驱除出去。他是会采用其他真理用以捍卫自己的方法来保卫其“自由”的。——自由不可能处于“不良状态”。他写道：“那些否认存在之偶然性的人应当对之进行拷问，直至他终于承认可以不再进行拷问时为止。”（Istis qui negant aliquod ens contingens exponendi sunt tormentis, quousque concedant, quod pos-

[87] 吉尔松引用圣里昂的伊里涅伊的话，对这一观点作了说明：“……上帝起初把他（指人——原注）造成了拥有自己的统治权的自由人，如同他所造的，自愿履行神的意志，而非根据来自上帝的强制力行动的灵魂一样。因为上帝不拥有暴力，他所具有的意志永远都是良善的。也正因为如此，他给所有人以忠告，但又赋予人以选择的自由（potestatem electionis）。”可参阅俄文译本：《圣里昂的伊里涅伊反对异端邪说的五部书》，第555页。“potestas electionis”一语可与亚里士多德的拉丁语译文相参。在圣奥古斯丁笔下出现的，则有“liberum arbitrium”——“自由的决定”，“自由的选择”的说法。阿奎那的定义是：“...liberum arbitrium nihil aliud est quam voluntas ——自由选择不是别的，而即意志。”路德的著作《论受奴役的意志》的主旨，正是反对传统天主教神学中这种主张人可以自由选择善恶的学说的。——原编者注

sibile est non torqueri)〔88〕爱比克泰德为了反击那些反对矛盾律的人，认为仅以自明性为据也已不够用了，而诉诸于更有效的手段——暴力威胁。但这也未奏效，而你从爱比克泰德那里不可能得到的太多：在哲学界他属于年轻的〔小辈的〕神灵 (dii minores) 之列。但邓斯·司各脱却非爱比克泰德：和托马斯·阿奎那一样，他是一个具有缜密的哲学思维的人和一个天才的辩证法家；可就连他也不得不采用野蛮的肉体强制法——如果真理只能用理念性的证据予以捍卫，如果真理注定无法强制地实施其权力，那么，我们那牢固的知识也就会一无所剩。圣经中的上帝并不强制任何人，可理性认识的真理却与圣经的上帝绝不相像：它们实施强制，而且，是在怎样地实施强制啊！自明性只不过是“不用流血” (sine effusione sanguinis)〔89〕的、用来掩盖火刑和拷打的伪装罢了。顺便说说，这也就是为什么中世纪基督教何以会产生宗教裁判所这样荒谬绝伦现象的一个原因。假如启示真理可以而且也应当采用自然真理用以为自己辩护的方法来辩护的话，那么，拷打就同样也是必不可免的：因为就连自明性真理归根结底也是要以强制性为依据的。

这也就是古希腊哲学所以止步之处。而这也是《纯粹理性批判》停步的地方。但陀思妥耶夫斯基却感到，不能在此止步，“批判”应当就从这里

〔88〕 邓斯·司各脱在讨论“偶然性”的本质时，注意到了亚里士多德论“明天的海上大战”的著名问题（《论阐释》第九章），此即有关未来世界的问题，对这类事件，无论肯定还是否定，都同时既对又不对。但是，这决不是说，在此，“最可靠的最高实体”——矛盾律——就被破坏了。偶然性不是任意碰到的随便发生的事件，而是其必然性我们无法加以证实的事情。邓斯·司各脱写道：“这也就是为什么一位哲学家在引经据典反对未来事件的必然性时，不是竭力从中得出一种比推测更不可能的结论，亦即与我们采取有关未来的决定的不可能性更加有关的结论的原因。因此，否定此类自明性的人，应当受到惩罚或感性的开导。诚如阿奎那所说的那样：“对于那些否认最高实体的人，应当鞭打或是火烧，直至其承认火烧或是不火烧，被打还是不打，压根就不是一码事儿时为止。”同此一理，邓斯·司各脱接着写道：“对于那些否认偶然性也是一种本质的人，也应当对之进行拷打，直到他承认可以不再打他时为止。”（Duns Scotus. *De Metaphysica*. 4. — opera omnia in 24 vol.p., 1891—1895. vol.x, 625a—626a）——原编者注

〔89〕 宗教法庭在判决火刑时采用的一句套话。例如，列夫·舍斯托夫就把他论雅斯贝尔斯的一篇文章命名为：Sine effusione sanguinis（《论哲学的诚实性》，《道路》，总第54期，1937年8—9月号，后收入《思辨与启示》一书第197—289页）。——原编者注

开始。他写道，“ $2+2=4$ （亦即自明真理）已然不是什么生命，主人，而是死亡的开始：至少，人总是害怕这个二二得四的，而我如今就非常怕它。”^[90]可后来为什么从他嘴里又会突然说出这样的话：“二二得四就是恬不知耻；二二得四蛮横无理，双手叉腰站在我们道路的当间，口吐唾沫。”^[91]如此贪婪地追求自明性的自明性和理性，非但不能令陀思妥耶夫斯基满意，反而“激怒”了他。在与自明性真理相会时，他对它们破口大骂，大肆嘲弄，并冲着它们直吐舌头。他想活着，但不是按照理性，而是本着自己那“愚蠢的自由”。在我们看来，这已是荒谬绝伦到极点（如果不说得更尖锐一点）了：这样的说法，我们是不能允许的。面对理性及其所揭示的、所教导我们与之认同的真理，我们那些伟大的导师们也会呆若木鸡的。不光具有诗人气质的柏拉图，就连清醒的、极端稳重审慎的（μέτριος εἰς ὑπερβολήν）亚里士多德，也会被认识树之果那根据圣经所述十分悦人耳目、观之使人赏心悦目的外表所迷惑，而写出无可媲美的、歌颂理性之光荣与荣誉的颂歌来的。我不能在此停留的时间过长，但是，为了让读者了解，古代天才中优秀代表人物所揭示的存在的形而上学，对他们自己的大脑究意拥有多么大的支配力，我从《尼各马可伦理学》中，引用一小段文字，它和该《伦理学》中的其他段落以及整个《形而上学》一样，以最节制的方式，表现了决定了古希腊哲学探索特点的那些方面：ὥστε ἡ τοῦ θεοῦ ἐνέργεια, μακαριότητα διαθέρουσι, θεωρητικὴ ἂν εἴη. καὶ τῶν ἀνθρωπίνων δὴ τούτη συγγενεστάτη εὐδαιμονικὴ ὡπάτη, 亦即超越于一切极乐之上的上帝的活动，是一种纯直观的活动，而在人类生活当中，最快乐的，是与神性最接近的那些活动。^[92]诚如吉尔松所指出的那样，如果人的完善即与神相似（haec hominis est perfectio, similitudo Dei）^[93]表现了阿奎那的意图的话，那么，柏拉图的“卡塔

[90] 《陀思妥耶夫斯基全集》，5：118—119。——原编者注

[91] 《陀思妥耶夫斯基全集》，5：119。——原编者注

[92] 当 Werner 写到他为其题献了他的宏篇巨制，并以如此崇敬和热爱的心情写下的巨著（Werner K. *Die Scholastik des Späteren Mittelalters*. Bd. 1—4, Wien, 1881—1887）的阿奎那时，他说：“他对快乐存在所具有的观念不过是以基督教的方式对亚里士多德有关直观者的无所作为的欢乐观念的转述罢了时，他指的，当然是我从亚里士多德的《伦理学》和《形而上学》的有关文字段落中引用的那些文字。”——作者注

[93] 在我们所引用的版本中此句原缺。——原编者注

西斯”（净化），也就可以归结为可能有的与上帝的相似之处（ὁμοίωσις θεῶ κατὰ δύνατον）。〔94〕向古希腊人们显现的（真理）也就是躲在人人可以问津的世界的变化多端的外表下的不变的本质，而古希腊人所有的念头和愿望，都致力于洞悉这一本质。尽管陀思妥耶夫斯基属于圣奥古斯丁和阿奎那对我们讲述过的那些普普通通的无知之徒（simplices et indocti），抑或，更确切地说，正是由于他曾与给世界带来了圣经的那些普普通通的无知之徒孤独的对话中度过了那么多岁月，所以，时候一到他“终于发现”，古希腊人赞不绝口的直观，实际上就是对那堵石墙和了无声息的二二得四顶礼膜拜，而备受赞誉的哲学研究的自由掩盖了（enchantement et assoupissement surnaturel）。这样一来，他还能做什么呢？而争论是不可以的。亚里士多德以一句：“这种事可说而不可想”作为自己的十字架，而把自己防护在核心；甚至就连爱好自由的邓斯·司各脱也毫不害羞地说什么“不必与其争论，而只需说它很不明智就够了”（“non est cum eo disputandum, sed dicendum quod est brutus”）〔95〕。当然，陀思妥耶夫斯基说到底既不曾嘲笑他人，也未与他人争论——既未和苏格拉底，也未同柏拉图或亚里士多德争——他以紧张到了痛苦程度的心力克服了自己身上的堕落感，克服了我们那位始祖在品尝了禁果之后所获得的、并把它传给了我们大家的求知欲（cupiditas scientiae）。正是为此，他才可以——而他本该说——甚或不是说，而是厉声高叫：“我坚持自己的任性，希望我的任性能够受到保障。”抑或：“我想本着自己愚蠢的而非理性的意志生活。”他本能地抑御着“你便如神能知道”和“你若俯伏拜我，我就把这一切都赐给你”的诱惑，而受制于本能的、不可克服的、对上帝那“混乱无序”、“不受任何节制的任意妄为”，显系诱惑者早已就诱使初人滋生的，而在其堕落之后，已然成为我们第二天性的恐惧。听着，以色列（Audi, Israel）的意义，恰好在于：一切都取决于神意——“真理与善的一切根据取决于上帝”（omnis ratio veri et

〔94〕 苏格拉底说：“恶在神祇中间并未扎下根来，但它是出于必然性才来造访必有一死的自然和这个世界的。因此我们才必须尽可能快地从这儿跑到那里去。逃遁（θυγη）也就是勉强接近上帝，而与上帝酷似，也就意味着成为理性公正和成为理性笃信宗教的”。而这，也就是普罗提诺的那句话——θυγη μουου προς μουου——逃向柏拉图来源（《九章集》，VI 9, 11, 51），舍斯托夫十分喜欢引用这句话。——原编者注

〔95〕 出处不详。——原编者注

boni a Deo dependit)。因此，经云：“当拜主你的神，单要侍奉他”〔96〕，而只有那些能脱离败坏的辖制（《马太福音》8：21：ἀπὸ τῆς δουλείας τῆς φθορᾶς）的人，才能克服我们的理性诱使我们产生的、对不受任何节制的神意的恐惧，而且，也只有这样的人，也才会与先知一起惊呼：“死啊！你得胜的权势在哪里？死啊！你的毒钩在哪里？”〔97〕

七

每当陀思妥耶夫斯基被迫不得不谈及自明性或永恒真理时，他的言论便会如怒涛翻滚不可遏止，这足以证明，他对认识与统治世界的恶之间有着内在的、不可分隔的联系——对此，圣经已经谈到过了：只要真理或由于真理与认识关联，恶就是不可消除的，恶就是存在自身所固有的特征——这一点，有着极为深刻的感受。从德尔图良和彼得·达米安身旁漠然走过，但却把古希腊人的最初原则视为圣物保存起来的中世纪哲学，把圣经问题和认识问题的可能性本身，从其视野中排除了出去。正因为如此，它就不得不——如古代那些智者那样——不光与恶妥协，而且，还为之辩护。末日论及其雷鸣电闪，约伯及其呼告，所能告诉我们中世纪哲学家们的，是那么少，尽管他们想要知道并了解，圣经有关初人堕落的故事，究竟是怎么回事：难道可以把雷鸣电闪和旷野呼告，与理性对立起来吗？又是雷鸣又是呼告的，它们与理性有何关系——倒是理性在平息雷鸣电闪压制呼告。即使是一个基督徒哲学家，也能在《论哲学的慰藉》中，寻找到比圣经更多的东西。或至少他可以凭借智慧之助，有能力平息自己内心中被约伯那狂暴的呼告和圣约翰启示的暴风骤雨、电闪雷鸣激起的骚乱。在中世纪哲学界中，就连主啊，我从深处向你求告（*de profundis ad te, Domine, clamavi*），它同样也与——诚如柏拉图和亚里士多德所教导的那样——从惊奇中（*διὰ τοθαυμάζειν*）产生的、总是警告人们不要过分悲伤和绝望的、古代哲学的总的精神，不十分合拍。克尔凯郭尔肯定说，古希腊哲学和基督教哲学的主要对立之处，恰巧在于古希腊哲学以惊奇为导

〔96〕 《马太福音》4：10。——原编者注

〔97〕 《哥林多前书》15：55。——原编者注

向并以惊奇作为自己的源泉，而基督教哲学却以绝望为其源泉。正因为如此，前者导向理性和认识，^[98]而后者却始于前者的一切可能性均已穷尽之处，而把自己所有的期望寄托在“荒诞”上了。人已经不再寻求“知

[98] 我们可以绝不夸张地把克尔凯郭尔称为陀思妥耶夫斯基精神上的第二人格。如果说我在自己以前的论著中，每逢谈及陀思妥耶夫斯基时，没有提及克尔凯郭尔的话，那么，其原因仅仅在于当时我还不了解他：我只是在最近几年中，才读到他的著作。——作者注

1935年5月5日，舍斯托夫首次在设在巴黎的宗教哲学院作了题为《克尔凯郭尔与陀思妥耶夫斯基》的演讲，其后，该演讲词作为引论一章收入《克尔凯郭尔与存在主义哲学》一书。克尔凯郭尔首先是在与黑格尔思辨哲学的总体精神论战中，理解存在主义的激情的。30年代中期，当克尔凯郭尔在哥本哈根大学研究神学时，那里正处于德国浪漫主义哲学。其中主要是黑格尔哲学的笼罩之下。克尔凯郭尔的科研导师马尔腾森创立和发展了一种带有施莱尔马赫和黑格尔精神的理性主义神学体系。马尔腾森选择了“我相信是为了理解”这一著名论题，作为其哲学的基本原则。马尔腾森认为，通过信仰与思维的内在整合这条途径，把知识和生活从精神上综合为无所不包的体系，乃是哲学的意义所在。作为此种思辨综合主义的对立物，克尔凯郭尔提出了“个体的人”——其“隐私性的个体性”，乃是心灵事件一般能成为可能的存在的惟一尺度——的存在主义的绝对性。陀思妥耶夫斯基未必会认真研究黑格尔，但在40年代俄国黑格尔风气大肆泛滥的氛围下，他那被批判的激情在许多方面与克尔凯郭尔的激情十分相似。在这个问题上，舍斯托夫不止一次引用过别林斯基于1841年3月1日致博特金信中的著名段落：“即使有一天我终于得以爬到发展的最高一层台阶，我也会要求你们为我提供一份在有关生活和历史条件下、以及所有死于偶然性、迷信、费利波二世的宗教裁判所等诸如此类的玩意儿的牺牲品的决算表——不然的话，我会从最高一层台阶上一头栽下去的。如果由于我的兄弟们中的某一个的缘故而使我的心灵不得安宁的话，我是不会平白无故地企求幸福的。”（《别林斯基全集》，莫斯科，1956年，第7卷，第22—23页。还可参阅《陀思妥耶夫斯基全集》，15，470）别林斯基这段充满愤怒的言辞，被费·米·陀思妥耶夫斯基几乎一字不差地引用在其笔下人物伊万·卡拉马佐夫的话里（《卡拉马佐夫兄弟》“暴动”一章，《陀思妥耶夫斯基全集》，14，233）。舍斯托夫写道：“当别林斯基‘呼告’，要求为他提供偶然性和历史上所有牺牲品的决算表时，人们告诉他，他的话没有任何意义，因此，思辨哲学和黑格尔是不容反驳的。而当克尔凯郭尔把作为一位思想家的约伯的话，与黑格尔相对立时，他的话被人们当作了耳旁风。而当陀思妥耶夫斯基写下他论述石墙的文字时，谁都没有想到，这里包含着对纯粹理性的真正批判：大家的视线全都集中在思辨哲学上了。”有关舍斯托夫认识克尔凯郭尔著作的过程，可参阅此书注解前的总序部分。——原编者注

识”和“理解”了——他终于确信，知识不仅无力给他提供帮助，而且还要把知识的无能当作一种最后的、终极的、因而能给人以安慰甚至是神秘的力量，以便要他一旦堕落即向知识顶礼膜拜。正是由于这个缘故，在克尔凯郭尔那里，圣经为信仰所创造的环境，又重归信仰所有了。只有借助于信仰的翅膀，人才能够翱翔于被理性和理性认识所垒筑和神话了的所有“石墙”和“二二得四”之上。信仰不会审时度势，也不会左顾右盼。对于把古希腊哲学当作第二部旧约的中世纪来说，“认识你自己”和“听着，以色列！”一样，都是从天上掉下来的，它们把思维当作回顾：在他看来，无论是亚伯拉罕的思考，还是先知和使徒的思考，都是很不完美的，需要加以补充和修正的，更确切地说，它们根本就不是什么思维，而是思维的缺席。当然，在公开场合下，中世纪人并不曾这样谈论，但所有一切都是这样安排的，以便让圣经真理，以其结构和内容，与古希腊人所发明的、亚里士多德的“理性是与灵魂截然不同的一种实体，而且在所有人身上都是这样”（*intellectus substantiam esse omnino ad anima separatam esseque unum in omnibus hominibus*）^[99]——的信念，在其中探头探脑的希腊哲学发展的早期阶段的真理理念相接近。无论经院哲学家如何与亚里士多德的独立的理智（*intellectus separatus*）（只需回想一下阿奎那与布拉班特西格尔^[100]之间的论战就够了）进行殊死的斗争，而且，甚而至于，他们越是斗争，他们受其诱惑便越深。（《论灵魂》430a 12）^[101] ο νοῦς χωριστοῦ καὶ ἀπαθητοῦ καὶ

[99] 出处不详。——原编者注

[100] 参阅 de Wulf. *Histoire de la philosophie médiévale*. p.474: “Le ton de ses refutations dans le *De Unitate intellectus* est d’une véhémence que l’on ne rencontre pas ailleurs dans ses oeuvres” “在 *De Unitate intellectus* 中，他的语气是那么激烈，以致我们在他其他著作里，看不到任何与此相类似的文字。”——作者注

布拉班特的西格尔（死于1282年），尼德兰经院哲学家，阿维洛伊主义者，从1266年起任教于巴黎大学。1277年受宗教裁判所审判。捍卫哲学的独立性，反对教条主义神学。——原编者注

[101] “一方面，存在着这样一种理性，它能成为万有。另一方面，又有一种理性则能再现一切，它具有一种与光极其相似的属性。要知道光能以某种方式将存在于可能性中的颜色变成实实在在的。而这种理性是独立存在着的，由于就其实质而言它是一种活动，所以，不受任何东西的影响（*ενεργεια*）。”（《论灵魂》，430a 12—19，《亚里士多德全集》，1：435—436）——原编者注

αμιγής, τη ουσία ων ενεργεια —— 理性之理念, 独立于万物, 冷漠超然, 不与任何东西混同, 就其实质, 乃是一种活动 (即近代德国哲学中之 *Bewusstsein überhaupt* —— “一般意识”^[102])。它符合探索中的认识和只有在认识中才能找到安宁的靈魂的最理想的要求。^[103] 甚至对上帝来说, 也不可能想出比让他自己与自己相对更高的赞美, 就像亚里士多德让独立的理智与其自身相对一样。中世纪哲学之所以要用亚里士多德的“歌者多谎言”与圣经故事里的那位又会高兴、又会发怒的上帝划清界限, 正是为了把他提升到独立的理智的地位。我们身上最好的部分——*τοῦτο μόνον ἀθάνατον καὶ αἰδιον*, 即我们身上不朽和永恒的部分,^[104] 是与理性有关的部分。经院哲学家们所有的思想, 都烙有一个最深刻的信念的印记, 那就是在创世和人身上的神性, 可以全部归结为“独立于万物, 冷漠超然, 与任何东西都不相混同的理性”。有关这一点, 任何著作中都没有明白 (*explicite*) 地予以阐述, 但却无形地存在于所有哲学体系当中。我们从经院哲学家那里听来的, 有关矛盾律及其他思维 (更确切地说, 应为存在) “规律”的话语, 都足以使我们, 或应该能使我们如何评价亚里士多德的独立的理智注定在中世纪 (也包括近代) 哲学中所起的作用, 做好准备了。“不属于神的全能之下” (*Non cadet sub omnipotentiam Dei*) 是讨论基本问题时一个应时的、具有决定性意义的论据——吉尔松的全部著作, 都证明了这一点。我们已经讨论过, 中世纪人是如何阐释初人堕落的故事的。吉尔松在引用使徒保罗的话——“罪是从一人入了世界” (*Per unum hominem peccatum in hunc mundum intravit*)^[105]——其中, “回荡着《旧约》故事的余

[102] 新康德主义者, 其中包括纳托尔普和李凯尔特术语。——原编者注

[103] 当托马斯·阿奎那写道: “任何受造真理都不会永恒, 但只有神圣理性之真理一个可以成为永恒的, 它的真理本身与其自身并无区别” (*nulla creata veritas est aeterna, sed sola veritas divini intellectus, qui solus est aeternus et a quo ipsa ejus veritas indistincta est*)。抑或“我们必须承认, 圆形以及‘ $2+3=5$ ’的根据在神圣的理性中具有永恒性诸如此类, 不一而足” (*dicendum, quod ratio circuli et duo et tria esse quinque habent aeternitatem in mente divina*)。要不想从这当中发现独立于或不依赖于神的理性 (*intellectus separatus (或 emancipatus) ...a Deo*) 来是很难的。——作者注

[104] 斯宾诺莎的“*sentimus experimurque nos aeternos esse*” (我们能感觉并认识到我们是永恒的)。——作者注

[105] 《罗马书》5: 12。——原编者注

音”（“Se fait l'écho du récit de la Genèse）——时，吉尔松写道：“我要重申的是：启示在以某种自然而然的方式向人提示了他所无法捕捉到的东西的同时，而为理性开辟着道路。”（I，123：“Une fois de plus, en révélant à l'homme un fait qui, naturellement, lui échappe, la révélation ouvre la voie aux démarches de la raison”）然而，当初人堕落的真相向其当面呈现出来，而理性也把理解它从圣经中所得到的认识当作其任务时，它究竟得到了什么结果了呢？它首先关心的是：要把所有疑点都从自己身边赶走；而它自己本身，则与人的堕落的过去没有，现在也没有任何关系。吉尔松写道，中世纪哲学提出了“即使一切可以理解，对世界的阐释中最乐观的阐释，也把恶当作一事实，一件其现实性不容否认的事实”（I，124：“l'interprétation la plus optimiste qui soit concevable d'un univers où le mal est un fait dont...la réalité ne saurait pas être niée”）。而这种解释的意义正在于此：【从虚无中——原注】受造的事物是存在着的，而且，由于它们实质上是受造而且生存得还很好，但也正因为它们是从虚无中来，所以，在它们的本质上打上了变化性的烙印。而如果人们坚决主张，认为‘恶’就是自然而然必然会经受的变化的话，那么，在这种场合下，就应当把变化的可能性理解作就连上帝本人也无法从其所造身上排除的必然性，因为共造性是对这种可能性本身的一种最深刻的描述。（I，117：“Créés ex nihilo les choses sont et sont bonnes parce qu'elles sont créées, mais leur mutabilité est inscrite dans leur essence précisément parce qu'elles sont ex nihilo. Si donc on s'obstine à appeler<mal>le changement auquel la nature est soumise comme à une loi inéluctable, il faut voir que la possibilité du changement est une nécessité que Dieu lui-même ne saurait éliminer de ce qu'il crée, parce que le fait d'être créé est la marque la plus profonde de cette possibilité même”）此外，还有：“想要弄清上帝是否可以创造出不变的造物是没有意义的，因为这比创造方圆更其不可能。我们已经知道，偶然性造物的本质所具有的可变性，与必然性存在本质上所具有的不动性一样大。”（I，124：“Il ne, s'agit pas de savoir si Dieu eut pu faire des créatures immuables, car ce serait beaucoup plus impossible que de créer des cercles carrés. On l'a vu, la mutabilité est aussi coessentielle à la nature d'une créature contingente que l'immutabilité est coessentielle à la nature de l'Être nécessaire”）中世纪哲学究竟是在哪里得到这一切的？显然，不是从圣经中来的。在我刚才引用过的那段文字由来所自的同一章中，吉尔松

指出，中世纪哲学的“乐观主义”以造物主在每个工作日结尾时总要重复的一句话——“神看着是好的”——以及第六日，造物主看着他所造的一切时，它所说的话，表明他对这一切都十分满意——“神看着一切所造的都甚好”——为其出发点。《创世记》故事对创造活动本身即已包含缺陷和罪孽这一点，甚至就连模糊的暗示也没有，而这缺陷和罪过使得恶在世上的出现成为可能。与此相反，旧约把创世活动当作一个保障，他保障在受造里有，能有，应该有并且也只能有好的。有关受造就其本质而带有恶的可能性这种念头，中世纪哲学不是在圣经中，而是在古希腊人那里找到的。在柏拉图的《蒂迈欧篇》中，世界的创造者确信，这个世界远不是那么完善，因而，他总是尽其所能地，努力地哪怕只是部分地修正自己的造物。《蒂迈欧篇》谈得更多的，是创造者如何想要使所造世界与创造的范本接近的问题。而总不免带几分天真的爱比克泰德，却开诚布公，热情洋溢地讲述了他从其老师那里学到的东西。我们读到，宙斯如何毫不隐瞒地坦诚他能力有限：他无权把世界交给别人，也无权让人拥有他们自己的身体，因而，所有的受造，既有其开端，也就有其终结（一个就连神祇也无法战胜的存在法则是 $\gamma\epsilon\nu\epsilon\sigma\iota$ ——生即包含着灭），因此，他把人造成这样，使其能问津神性的理性（*intellectus separatus*），有了这种理性，人可以以某种方式适应这个受造的世界，并在其中生存。古希腊人认为：必须与神祇分享权力，甚至就连柏拉图也是这样想的。因此，创造活动必然会给世界带来不完善和恶。可是，圣经却与此相反，它的出发点是这样一种观点，一切可能有的完善都以神的创造活动作为其惟一的源泉：圣经不懂得什么是必然性，也不懂得什么是必然法则的统治权。圣经给世界随身带来一种新的、从古至今不为人所知的、有关受造真理的概念，而造物主乃是受造真理的主人，受造真理应为其服务，并在它身边随时听候差遣。可为什么受造真理却成了不可移易的法则，而开始发号施令了呢，这是怎么回事？——它不是为了能绝对服从才被创造出来的吗？抑或是因为古希腊的创造者只不过是比犹太—基督教世界的创造者更加目光敏锐，更富于洞察力吗？他一眼就看出在创世过程中，并非一切顺利，而圣经里的上帝却只会一味喋喋不休地说什么“甚好”，显然，他丝毫没有想到，由于一只神秘的手加诸于自然之上的不可移易的法则的缘故，存在的本质以及一切受造，都不可能是一切“甚好”。作为总结，中世纪哲学一面抨击了神的创造活动，而与此同时，却又承认上帝无法给其所造世界以应有的评价。

当然，我们不能假设中世纪哲学是有意反对圣经所证明的一切的，正如我们同样也不能假设他们说过圣经是“歌者多谎言”——正如亚里士多德在论及荷马时所说的那样。但他们从古希腊人那里承传下来的基本思维特征法则却开始奏效了。经院哲学家们情愿抨击创造活动，怀疑神的全能，只要能不迫使他们承认理性自身的缺点就行。他们若无其事地侈谈什么就连上帝也注定无法把这一不知从何而来、由谁强加的法则，从自己身上抖落下去，就如上帝也注定无法创造出又方又圆来一样。不但如此，更多时候人们喜欢谈论：看样子，每次当他有机会确证，他们所面对的，乃是连上帝也注定无法克服的不可能性时，他们便如陀思妥耶夫斯基所写到的那样，便会有一种几乎是神秘的满足感和深层的内心平和感：不可能性，石墙，二二得四，因此，应当而且也只能停步。^[106]圆方对人和神来说都同样是一个无可争议的真理，是从天上掉下来的神赐的才能，和“认识你自己”及其他不容辩驳的，同样也是从天上掉下来的真理一样，早在古代就被古希腊哲学捡起来了：它们在为认识（*eritis scientis*）提供着保障。可要知道，与我们从笛卡尔那里听到的没有低谷的高山相比，圆方并不具有丝毫的优越性。既然没有低谷的高山仅只为人的思维设定了界线，却并未限制上帝的全能的话，那又为什么给圆方以如此出乎意外的统治权呢？抑或必须把笛卡尔的话仅仅当作一个比喻呢？况且就连他本人也不认为上帝能创造出没有低谷的高山，也不认为他从中继承了宣告没有低谷的高山和圆方之可能性的《圣经》的中世纪哲学什么时候曾经认可过这一点——这种事可说而不可想——诚如有知识人的导师（*maestro di coloro chi sanno*）教导的那样。永恒真理不是上帝创造的，而是人和上帝协力从独立的理智（*intellectus separatus*）中汲取的。亚里士多德批评的是圣经，而不是亚里士多德的圣经：矛盾律乃是所有原则中最不可动摇的原则（*βεβαιωτάτη τῶν ἀρχῶν πασῶν*），万物都屈从于它，而它则无须乞求任何人的恩准，就可以把它随意想到的一切，写进创世记，而就连造物主也奈何不了它。有关这一点，尽管我们还将不得不讨论到，但此刻述说一下莱布尼茨的证明，在古希腊人那里物质中有其开端的恶，根据基督教学说，它根植于未造的理念原则，

[106] 如斯宾诺莎写道：“*Acquiescentia in se ipso ex Ratione oriri potest et ea sola acquiescentia quae ex Ratione oritur, summa est quae dari potest*”。——原编者注

以及我们已经知道业已进入上帝之理解力中的那些永恒真理之中。^[107]

我们再次确证，中世纪哲学在其核心问题方面，应当摒弃其主要任务——即把连古人也不知道的有关受造真理的理念，带给世界。我们还可以做这样一个假设，即正如柏拉图教导我们的那样，上帝创造了世界。但真理却不是上帝创造的，在有上帝之前，真理就已经存在了，所以，真理即使没有上帝，不取决于上帝，也可以存在。当然，在中世纪哲学家笔下，我们常常也能碰到永恒的受造真理概念。他们似乎以为这样一来他们也就有权侈谈什么连上帝也“不可移易的”、“不可违逆”的存在和生存的法则问题了。然而，他们为了获得这一权力却付出了内心矛盾的巨大代价：因为，既然真理是受造的，那么，正如我们当下就可以听到的，那它无论如何也不可能是永恒不变，即使上帝本人有此愿望也不行。但一个活人费尽心机才达到的宽容，在其对受造真理的态度上，有所表现。受造的人必然不会完善，因此，无权对永恒存在怀有什么奢望。而为了真理的缘故，甚至就连矛盾律自身也甘愿牺牲其专断大权：它允许受造真理拥有不变性，而拒绝给活的生物以同样的特性，它敢于蔑视这样一个伟大的遗训，那就是：“违背理性的信仰是不可容忍的”（“*credere contra rationem vituperabile est*”）。

中世纪哲学以同样的无忧无虑态度，接受了古希腊人的这样一种学说，即认为恶不过是善的缺席（*privatio boni*）。^[108]对于想要理解什么是恶的人来说，这样的理解完全令人满意，因为它多少已经达到了自己的目的。恶是自然而然在世上产生的，对此，难道还需要怎么解释呢？而且，恶的必不可免性越是昭明显著，看出了这种必然性的哲学的光荣和声望也就越大。要知道任何理解和解释的意义，都恰恰在于它能表明，既有的事

[107] “古人认为恶的起因在于一种他们认为未受造并不取决于上帝的物质：然而，从上帝那里导出所有存在的我们，又该到哪里去寻找恶的源泉呢？答案在于，我们应当到创造的理念性本质当中去寻找它，因为这种本质包含在上帝的理性所固有的、不取决于上帝意志的永恒真理之中（……）当问题涉及到如何寻找万物之根源时，正应将永恒真理领域置于物质的地位。我们可以这么说，即这一领域，也正是恶的理念原因，一如也是善的理念原因那样……”（莱布尼茨：《神义论》，第一卷，第21页）——原编者注

[108] 我们可以在下列人等那里找到这一定义：圣奥古斯丁，大阿尔伯特，托马斯·阿奎那。——原编者注

物，为什么不能成为不可能以不同于其所示的样子存在。古希腊哲学善于并且也在对现在之必然性的认识（黑格尔最富于现代气息的表述是“一切现实的都是合理的”）中，找到了某种“具有决定性意义的，使人安慰的，甚至是神秘的”因素。然而，要知道犹太—基督教哲学由于它是以探讨“启示”真理为职志的，因此，其使命不在于巩固，而在于永久地克服必然性理念——对此，吉尔松已经说得够多的了。已得到说明的恶并不能不复为恶。作为善的缺席（*privatio boni*）的恶（*Malum*），其可恶和不可容忍性，并不在于未得到任何解释的恶。而在圣经中，对恶的态度却与此不同：它所想要的，不是解释恶，而是消灭恶，把恶从存在中连根拔掉——在圣经之上帝面前，恶已变成为虚无。而我们可以这么说，圣经中的上帝的本质就在于，在它面前，吉尔松称之为“激进乐观主义”的东西，以我们无以理喻的方式，呈现在“恶在其中乃是一件事实的那一世界的真实性是不容否认的”（*un univers ou le mal est un fait donne, dont la realite ne saurait etre niee*）——却原来，与古希腊人的预料相反，创世纪中认识的形而上学把“此一事实”当作不容否认的现实性。^[109]它以自己的方式，提出了什么是“事实”，什么是“此在”，什么是“现实性”的问题，而且，在念念不忘“神看着一切所造都甚好”的同时，他开始胆大妄为地提问（*ἀποτολμά καὶ λέγει*），“事实”，“此在”，“现实性”是否真的具有我们所赋予其的“终结性”，而不敢与理性及理性所带来的矛盾“律”一争短长吗？在亚里士多德看来这不啻为发疯。他的确知道得很清楚，即此在的原初也即开端（*τὸ δὲ πρῶτον καὶ ἀρχή*）^[110]，抑或如我们常说的那样，与事实无可争辩。而的确的确，“有知识的”人是从不争议的；他“下跪并磕头”；知识使他的意志瘫痪，无论给他端来的是什麼，他都照单全收，他预先就深信，知识会把他与神祇相提并论（*eritis sicut dei scientes*）。然而，圣经的教导却有异于此。上帝每做一件事，并不是因为他知道这事好，而是因为常有一些事是好的，因为它是上帝所造的。我们也都知道，

[109] 芳丹讲述道，当希特勒让奥地利屈服于他的膝下时，被这件事搞得郁郁不欢的舍斯托夫对我说：“这是个事实。我不得不承认它。但任何人任何时候都无法令我相信，这一事实应能享有真理的述语。”——原编者注

[110] 可比较勃拉金斯卡娅的俄文译本：“……此在（给定）是第一位的和开端。”（《亚里士多德全集》）4，第65页）——原编者注

邓斯·司各脱的这一思想早已就被中世纪和近代哲学给否定了。而对于我们的理解力来说，它并不比普罗提诺的在理性与认识的彼岸（ἐπέκεινα νοῦ καὶ νοήσεως）更不易接受，抑或，更确切地说，普罗提诺的“彼岸说”因为下述原因才曾令我们，并且现在也仍使我们感到害怕，因为我们能本能地感觉得到，在它的后面，隐藏着 Seeberg 以如此真诚的恐惧称之为不受任何节制的、混乱无序的任性妄为。⁽¹¹¹⁾然而，无论这在我们看来有多么可怕，圣经的上帝是不受任何规则或法则的约束的：他是一切规则和法则的来源。他是一切规则和法则的主人，正如他是礼拜六的主人那样。上帝把知善恶树与生命之树并排栽植，但他这样做并不是为了让人能品尝生命树之果。善恶对立本身，亦即，或更确切地说，恶的出现，并未被安排在创世活动进行时——创世时有的只是“甚好”而已——而是被安排在我们的始祖开始堕落的那一时刻。而在那之前，不光神的自由，而且就连人的自由，也是不受任何限制的：一切皆好，因为这是上帝所造；一切皆妙，因为这是按照上帝的形象和样式所造的人所造的——圣经中“甚好”之所以对我们如此神秘，究其实质即在于此。而作为选择善恶之可能性，古希腊人所熟知的、中世纪而在其后又有近代哲学从古希腊人那里继承下来的自由，乃是一个堕落者的自由，乃是被罪孽所奴役的、把恶放在世界又无能将其从生活中驱逐出去的自由。因此，人的这样一种信念——即其拯救与“知识”，与区分善恶的能力有关——越是巩固，他身上的罪恶便会滋生得越深，越牢固。他与圣经中的“甚好”决裂，一如他之背弃生命之树那样，而把自己的期望，仅仅寄托在他从认识树上摘下的果实身上。“Bonum et malum quo nos laudabiles vel vituperabiles sumus”，如贝拉基主义者所说的那样，也就是说，对好事的赞扬和对坏事的贬斥，多数情况下甚至都不是一种价值，而是惟一的精神价值。托马斯·阿奎那——而在这方面，他与其他中世纪哲学家无任何区别——他很安详，显然，甚至就连想都没想过自己是在做什么，他提出了“信仰是不是一种功勋？”（*utrum credere sit meritorium*）可要知道，信仰是一种才能，而且，是一个人只有从造物主那里才能获得的、最伟大的才能——而我们还要再次提醒“对你们来说没有什么是不可能的”（οὐδὲν ἀδυνατήσκει ὑμῖν）。而

(111) 其他清教徒神学家的类似困惑，如，路德在《只凭信仰》中有所论列（《只凭信仰》，96—97）。——原编者注

在这里，对那位认识树的警卫者来说，我们的功勋和对他的赞誉，又有何必要，有何关系呢？而向人们暗示此问题的，难道不是他吗？如果自由不过是选择善恶的一种可能性，如果信仰不过是取决于善的这种选择的一种结果的话，那么，我们当然就得说及人类的功勋问题，甚至就得承认，在上帝的法庭上，我们的功勋不可能得不到应有的评价。可在这个法庭上，这个将根据我们的功勋来决定我们命运的，甚或将对我们的命运的因素施加某种影响的法庭，这个将要奖善惩恶的法庭，并非圣经里的“末日审判法庭”，而是人人都能理解的古希腊的道德法庭。在圣经中，一个忏悔的罪人受到的偏爱，远远多于数十个义人；浪子的欢乐远远多于义子；收税人走在骂信宗教的法利赛人前面，就连圣经里的太阳，也一视同仁地照耀着罪人和义人。然而，甚至就连如此无情地揭露贝拉基的圣奥古斯丁，也不堪忍受圣经的“无道德论”，而当他想到彼岸世界时，从他的胸腔里滚出来一声轻松的叹息，他居然放任自己说出这样的话：“那里的太阳不会对善人和恶人一视同仁，公正的太阳只保护善人”（*ibi non oritur sol super bonos et malos, sed sol justitiae solos protegit bonos*）^{〔112〕}。

八

贝拉基的“我们以善恶为据决定是赞扬还是贬斥”（*bonum et malum quo nos laudabiles vel vituperabiles sumus*），也就是知善恶树之果，在古希腊人和中世纪哲学家那里，已经成为主要的精神食粮，也可以说，成了“惟一可用之物”。“对人来说，至善就在于整日讲说美德”（*Μέγιστον ἀγαθόν ὄν ἀνθρώπῳ τοῦτο, ἐκάστης ἡμ-έρας περὶ ἀρετῆς τοῦζ λόγου ποιείσθαι*）——柏拉图《申辩篇》里的苏格拉底如是说，而如果我们把这当作决定古希腊智慧是稳定长久还是堕落的那一支点（*articulus stantis et cadentis*）的话，我们未必就错了。当吉尔松警告人们不要过分信任人们普遍公认的“绝对平静无波的古希腊世界”（“*la parfaite serenite du monde grec*”）时，他无可争议的是说对了。尼采首先揭露了在其之前任何人都

〔112〕 出处不详。——原编者注

未曾有过怀疑的许多现象，使我们记忆犹新的是：他发现并向我们证明了苏格拉底身上的堕落性和堕落者本质，并发现，被德尔斐神庙当作苏格拉底最伟大的功勋的，恰恰是他所以堕落之处，而苏格拉底本人却以此而把自己与他人相区别：苏格拉底本人在生活中就不看重什么，而且还教育别人除善的奖赏外不尊重任何事物，除了同一个善的贬斥外不害怕任何东西。全部古希腊智慧也都建立在这一原则之上。古希腊人所发明的辩证法，把保卫生命树之果，当作自己最主要的任务；而全部辩证法都指向一个目标，那就是要人确信他们自己一无所需，微不足道。在古希腊人以及其后的圣奥古斯丁以及整个中世纪人那里，理性用以反对生命树的主要理由，总不外乎说生命树之果不属于我们管辖——获得此类果实的可能性不取决于我们，而葆有此类果实的可能性就更其如此了。众所周知，斯多葛派把事物划分为 τὰ ἐθ' ἡμῖν 和 τὰ οὐκ ἐθ' ἡμῖν (归我们掌握和不归我们掌握的)，而他们还有一个学说也差不多同样著名，那就是说人只应探索那些归他掌握的事物，而其余的一切，则应纳入漠不相关的 (αδιαφορα) 领域，所有这一切，其源即在于此。在爱比克泰德笔下，我们可以读到这样一句公开的坦白，即哲学肇始于一个人在必然性面前意识到自己软弱无力、一无所能之时。古希腊人认为，要想摆脱统治世界的必然性，惟一的拯救世界之路在于一个可以以理性认识的世界，智者为了逃避世界里难以忍受的恐惧和谎言，而纷纷逃往那里去藏身。而由于理性所能理解的世界就只有理性心灵之眼和思维的内视内 (oculis mentis) 可以问津，所以，古希腊人自然会把自己的全部希望，寄托在理性身上，并认为理性是一个人身上的最优秀的部分。对于这种观点，古希腊人曾经有一个无可辩驳的观点，那就是：人是理性的动物。理性是人身上的本质区别 (differentia specifica) 之所在，它把人与 genus'a 亦即一般动物区别了开来，因此，理性是一个人的本质之所在。斯多葛派哲学家教导说，对人来说，本着自然生活也就等于本着理性生活。中世纪哲学家欢天喜地地从古希腊人那里，和其他真理一样，继承了这份真理，甚至都来不及费神去查询一下，《圣经》对此究竟是怎么说的，或更确切地说，他们是想预先做好准备，以便对圣经中与古希腊人的智慧不相协调的一切——当然不是予以反驳，而是或是保持缄默，或是予以阐释。他们从使徒保罗那里读到这样的话，即对人来说，最重要最本质的，不在理性，也不在于知识。知识只能制造傲慢，因此，知识若没有爱情，所有才能等于零。中世纪哲学家们总喜欢喋喋不休

地侈谈爱情——在吉尔松的书中，最优秀的一章^[113]是讨论爱情的——可是，正如我们将要看到的那样，他们似乎本应对圣经中的爱情，也进行一番清洗，净化，以免让它玷污了古希腊人的理念。中世纪哲学家笔下的爱情，早已变成斯宾诺莎所称的 *amor Dei intellectualis*（对上帝的理性之爱），所以，上文所提吉尔松书中的那一章，有权被纳入中世纪和斯宾诺莎的哲学体系中去。“如果所谓的哲学家们宣称某物是真的，与我们的信仰吻合的话，那么，我们就完全可以从掠夺者的手中，把它夺下来为我所用”（“*Qui philosophi vocantur, si qua forte vera et fidei nostra accomoda dixerunt, ab eis tanquam ab injustis possessoribus in usum nostrum vindicandum est*”）^[114]——奥古斯丁就其对古希腊哲学的态度做了如此说明。然而，正如我们已经不止一次有机会得以证实的那样，实际情形却恰恰相反，那就是：人们不是用圣经真理检验古希腊人的真理，而是用古希腊人的真理检验圣经真理。当托马斯·阿奎那竭力想要把圣奥古斯丁和柏拉图主义，与自己的学说调和起来时，他这样写道：“可我们身上的精神之光本身，不是别的什么，而是某种与其中包含着所有永恒真理的未受造之光十分相似的光”（“*ipsum enim lumen intellectuale, quod est in nobis, nihil est aliud quam quaedam participata similitudo luminis increati, in quo continentur rationes aeternae*”）——我们是不难从这段话里，认出亚里士多德关于独立于万物、不生不灭、永恒理性即独立的理智（*intellectus separatus*）的理念来的。当然，托马斯·阿奎那还引了赞美诗为据（《圣经·诗篇》4：6）：“有许多人说：‘谁能指示我们什么好处？’耶和華啊，求你仰起脸来，光照我们”（“*Multi dicunt: quis ostendit nobis bona? signatum est super nos lumen vultus tui*”），还引使徒保罗的名言为据（《罗马书》1：20）^[115]。然而，恰恰正是这些引文，最清楚不过地表明，当中世纪哲学家们在圣经中寻找形而上学的原则时，他们究竟取得了什么结果。中世纪哲学采取了只有人才能发明出来的、危险系数最大的类比法，而从在经验中向普通人的理解力呈现的经验主义真理，转向他们称之为形而上学真理的永恒不可动摇的真理。然而，经过更

[113] Ch.XIV: L'amour et son objet.——原编者注

[114] 出处不详。——原编者注

[115] “自从造天地以来，神的永恒和神性是明明可知的，虽是眼不能见，但藉着所造之物，就可以晓得，叫人无可推诿。”——原编者注

何时候、任何方面，就像你松开握住铅笔的手时，铅笔肯定会向下落而不会向上飞一样。成功人士有时可能意识不到他们一直在应用这些普遍性法则和原则。当你理解了“成功的科学”后，你就可以有意识地应用这些原则。这样，你就能够保证自己获得成功。

我的故事

对我来说，研究“成功的科学”的兴趣来自于一次彻底改变了我的生活的事件。

我并不是从一开始就踏上了成功之路。当我还小的时候，我做梦也没有想过会住在加利福尼亚州拉霍亚市的豪华住宅中，而且从这座房子还可以看到太平洋的美丽海景。我根本没有想到过自己会成为美国电话电报公司最成功的销售经理之一，没有想过会与组织机构专家史蒂芬·科维共事，更没有想过会拥有自己的成功企业和充满乐趣的事业！

1963年，我刚满6岁。当时我家住在俄克拉荷马州的塔尔萨市。上幼儿园的第一天，我非常兴奋。同大多数孩子一样，我喜欢一切新鲜的事物。我喜欢冒险，喜欢去陌生的地方，做好玩的事情。我想见到各种各样的人，想见到喜爱我的人。我还有许多梦想。我对即将上幼儿园感到十分激动。但是，就在上幼儿园的第一天，我已经开始发现有什么地方不对头，我发现自己和其他

序

且也不认为有变化的必要。而当信仰之父亚伯拉罕，提出观点为所多玛和蛾摩拉辩护时，上帝平心静气地倾听他们的话，一旦听完，即刻就改变成命。这样的例子在《圣经》中比比皆是，而如果不怕亚里士多德和他那“歌者多谎言”的话，我们就得说，圣经中上帝的不可变性，不光与被希腊智慧神化的不可变性，连大致相似之处也没有，而且，甚至是排除这种不可变性的。圣礼和礼拜六的不可变性，是为了人的，而不是反之——人为不可变性而存在。不可变性是为上帝服务的，而不是对上帝发号施令的，和所有其他真理一样，作为一种受造，它只拥有执行的权力，而且，还只是在一且必要时，才会拥有这种权力。

这一点向我们解释了认识树与人的堕落之间的关系。我们的始祖受诱惑者一句“便能知道”的蛊惑，用受制于冷漠超然、什么都不听什么都看不见的、只会机械实施征服了它们的那种权力的真理的地位，取代了决定其与能听他也肯听他的造物主之关系的自由。而这也就是为什么说人与上帝的关系是一种制约关系是错误的原因：人与上帝的关系乃是自由。当陀思妥耶夫斯基当着二二得四、石墙及其他“不可能性”的面，要求给他的“任意妄为”以保障时，他所意指的东西——“在这个世纪上，恶是事实和不可否定的现实”（“dans un univers ou le mal est un fait donne, dont la realite ne saurait pas etre niee”）——使他窒息，而屈从于“此在”的必然性，在他看来，更是原罪的一种十分可怕的后果。尼采论主人的道德和奴隶的道德的学说，其意正在于此：在无神论外衣的掩蔽下，尼采隐藏着一个纯洁的人，一个赋予万物以名称并统治万物的人，及其对自由的不可阻挡的追求。他本可以以更大的权力探讨主人之真和奴隶之真问题的，但要这样做，他还不够大胆妄为。^[117]我们大家全都如此被从小就随同母乳一起吸吮进体内的古代哲学的基本原则所束缚，以致在我们看来，想要拿圣经真理与之对立已经不止是疯狂，而且是褻渎了。中世纪哲学界最杰出的代表人物曾期待来自认识树之果的拯救，甚至就连其创造性天才的翱翔屡屡令

[117] 至少尼采的观点与此说非常接近。《权力意志》一书草稿中所发挥的对“真理”概念的批判，正是以此为取向的。试比较：“真理的标准在于强大感的加强”；“‘真理’……不是一种现成的，只须找到并加以揭示的东西，而是一种必须去创造的东西。”（《尼采全集》，莫斯科，1903年，第九卷，第250、259页）——原编者注

我们大家全都吃惊的圣奥古斯丁，也常常向古希腊人回眸返顾。曾如此热情地赞扬过圣经的圣奥古斯丁，达到了“自明性”。曾如此尖锐地抨击贝拉基主义及其友人的圣奥古斯丁，把选择善恶的自由当作自由，认为一个人能够被拯救正有赖于他的功勋和劳动。正是为此，如果比较一下他本人的著作和他如此热心如此欢快地抛撒在各处的圣诗片断及圣经中的其他文字，就不会不发现，其中有些东西尽管具有非凡的艺术性，但仍然不脱做作的意味。这不是如圣诗歌者那样的自由翱翔，而是人性的和太人性的、对重力法则的一种克服：他的沉思中始终伴随着的丰富论证，如萦绕耳边使人心烦的机械噪音一般稍嫌愤激的语调，总是在不断地提醒我们，甚至当话题谈到神赐问题时，“理解”的“机制”也没有彻底磨合好。^[118]

(讨论信仰这种习惯) (*L'habitude de raisonner sa foi*) 和 (道德观压倒了宗教观) (*die moralische Betrachtung der religiösen zu überordnen*) 这种不可遏止的追求一样，已经渗透了整个中世纪哲学，尤其是它有关神赐的学说中来。当人们对我们说什么神赐并不强迫自然 (*gratia non tollit naturam*) 时，这段话里并未如人们所以为的那样，包含有对上帝的爱的奉献。相反，我们倒是有一切根据认为它是理性所玩弄的一个花招，因为理性无论如何也想要保住自己的主权。对理性来说，上帝那业经调节的强力 (*potentia ordinata*) 要比他那绝对强力 (*Potentia absoluta*) 更可理解，更仁慈得多。归根结底，后者是理性在这个世界上最害怕的东西。理性到处寻找也能找到秩序，到处寻找也能找到明确的、一经确定便永远不变的结构。理性甚至提出业经调节的强力以与绝对强力对立，如同把超自然结构与自然结构两相对立那样，以此来预先反击对其强国霸权试图实施的任何攻击。仅举一个鲜明的小例子就很容易证实这一点。在阿奎那里，我们读到：“有人断言，那些如今十分野蛮、以其他动物为食的动物，从前[即在堕落之前] 却不光对人十分温和，就是对其他动物也十分友善。可这种说法与理性适相对立。动物的本性当然不会因为人的堕落而有所改变，比方

[118] 就连 J Tixeront (*Histoire des dogmes*, 2, 362) 和哈那克这样根本就不相像，而只在崇拜奥古斯丁这一点上有共同之处的历史学家，也不能不发现在他身上：第一——讨论信仰这种习惯 (*L'habitude de raisonner sa foi*)；第二，是他身上，*die moralische Betrachtung der religiösen übergeordnet*，亦即道德观压倒了宗教观。——作者注

说，狮子和老鹰，如今它们以其他动物的肉为食是十分自然的，而在那时，它们兴许曾是食草类动物呢。”（“quod quidam dicunt quod animalia quae nunc sunt ferocia et occidunt alia animalia in statu illo (ante peccatum) fuissent mansueta non solum circa hominem, sed circa animalia. Sed hoc est omnino irrationabile. Non est enim per peccatum hominis natura animalium mutata ut quibus nunc naturale est comedere aliorum carnes, tunc vivissent de herbis, sicut leones et falcones”）在此我们依然还是犯不着与阿奎那争论：说什么野兽在堕落之前曾以草为食，这是“违背理性的”。可在先知以撒那里，我们读到，连上帝也无法决定，万物就其本性应当如何。有一句名言是人所共知的：“豺狼必与羊羔同食，狮子必吃草与牛一样。”（《以赛亚书》65：25）甚至能仅用一句温柔和劝慰的话——“狼兄弟”（fratre lupo）——就改变一只凶残野狼的本性，^[119]而这，当然是因为，无论先知以撒，还是圣方济各，都不愿成为“有所知者”，也不试图把启示真理变为形而上学真理——即自明的和不可动摇的原则。在它们看来，不可动摇性和不可变性——它们构成了知识的本质，是人类理性贪婪追求的目标——并不具有任何吸引力：相反，它们只会使他们疏远，令他们害怕。“二二得四就已是死亡的开始了”——《圣经》的每一行都在喋喋不休地如是所云。而，假如，人们告诉使徒“在这个世界上，恶是事实和不可否定的现实”（“dans un univers ou le mal est un fait donne, sa realite ne saurait pas etre niee”），——他们也会答之以这样一句话：“而疯子在其心里默念道——没有上帝”。因为事实和此在自身并不具有限制神祇之全能的权力：神的一句“甚好”既否定了事实，也否定了“此在”，而只有人的理性，才会把什么（ὄν）当作初始和开端（πρῶτον καὶ ἀρχή），而实际上它身上从未有过此类玩意儿。而且，假使人们“以整个自明性为据”，像二二得四那样，对使徒证明，说人是猴子变的，那么，你就是再怎么证明，再怎么自明，也无法说服他相信这种说法。也许，他会重复一句陀思妥耶夫斯基的话：“与我何干”，等等；而更有可能的是，他会回想起圣经里的一句话：“就照你的信过吧”。这也就等于说，你若信你来自上帝，那么你就来自上帝；你若信你是猴子变的，那么，你就是猴子变的：义人靠信仰生活（*justus ex*

[119] 参阅：《圣徒的小花》，21，“圣徒对最凶残最爱吃人的野狼之神说道”。《圣徒的小花》，莫斯科，1990年，第67页（重版）。——原编者注

fide vivit)。这“完全违背理性”，因此，毫无疑问，理性会把它谴责（vituperabilia）武库里的全部家当，都用来反对那个敢于放言的大胆狂徒，他居然敢于断言什么，一些人来自受造于上帝的亚当；而另一些人则来自于自然而然出现在世上，任何人都未曾施造于其的猴子——而且无论前者还是后者都出于信仰。这里与信仰无关：它是知识和永恒真理（理性）统治着的一个领域。而“自然之光不是什么别的，而是一种经由参与与受造之光相似的东西”（“lumen naturale nihil est aliud quam quaedam participata similitudo luminis increati”）。^[120]任何信仰都注定无法战胜理性真理的自明性，而理性真理也正是因为任何力量都无法战胜它才成其为理性真理的。而如果说我们赋予造物主本人以不变性的话，那也只是因为我们想要并且也能把他当作受造之光。类比法赋予了我们以这样做的特权，而且，也责成我们不得不这样做。

九

这种场合不容我在此循着吉尔松的脚印，逐次探讨经院哲学家在哲学领域里的全部建树——抑或更确切地说——全部结果了。经院哲学家们竭力想要，而由于他们竭力想要利用他们从古希腊人那里继承下来的研究原则和方法，从圣经中抽取不可动摇的永恒真理——因而，面对生命之树和认识之树，他们和初人一样，无力战胜“你们便知道”的诱惑。在经院哲学家和古希腊人看来，理性及其不变的法则，是真理的最终源泉。因此，正如我们已经确证的那样，他们才会如此小心谨慎地护卫着矛盾律，为了它的缘故，甚至不惜牺牲造物主的全能。也正因为如此，圣奥古斯丁才会允许堕落的人有自由意志，而且，尽管这自由意志仍须无条件地服从法则——在这个世界上，恶是事实和不可否认的现实（dans un monde où le mal est un fait donné dont la réalité ne saurait pas être niée）——应当接受恶并对之“加以解释”。与希腊人争执，也就意味着预先判定了自己的失败。

[120] 这是托马斯·阿奎那的定义。奇怪的是，舍斯托夫引用的，是个断句，下面还有“…in quo continentur rationes aeternae（其中包含永恒真理）”。——原编者注

抑或，更确切地说，只有当你下定决心一劳永逸地既摒弃他们的原则，也摒弃他们的思维技巧时，你才可以与之争论。“如果你想让一切服从你自己，那么就请你服从理性吧”——塞内加如此表述了他对希腊智慧的结语。对此，中世纪又会如何作答呢？它是否会把这当作一种诱惑呢？我们的全部生活经验和全部理性，都站在古希腊人一边：在这方面，哲学充其量不过是对每个人每一步都在直接确信的东西的更系统化、更完善的表达罢了——与事实是无法争辩的，事实是最后的，终极现实。矛盾律和在它庇护下所进行的东西，和它一样，也是不可动摇的法则，那就是已如是不可能成为未尝如是，它已然铭刻在存在的结构本身中，甚至就连全能的造物主，也注定无法使存在摆脱它们的统治。一个人只有当他接受了这些法则并向它们屈服了——正如古希腊人的弟子塞内加要我们相信的那样——它才能掌握世界。然而，我们从《圣经》中读到的，却与此不同。当强大而又聪明的精神，像是在重复塞内加的话一般，说：“你若俯伏拜我，我就把这一切都赐给你”——时，他听到的回答是：“撒旦退去吧，因为经上记着说当拜主你的神，单要侍奉他”。换句话说，就是：对理性及其矛盾律及其二二得四以及石墙（已如是不可能成为未尝如是；世上的恶乃是事实；恶的真实性不容否认；人当然是猴子变的，等等）的屈服，乃是任何幸福之可能性的条件，对它，甚至不容反驳：人们驱赶它，像驱赶占领者和篡位者那样。圣经如是所云。当陀思妥耶夫斯基粗鲁地对理性觊觎成为普遍必然真理的野心大肆嘲弄时，他只不过是效法圣经而已——而这虽然是人性的、太人性的举动，但究其实，仍然也还是在模仿基督（*imitatio Christi*）罢了。理性并不拥有也不可能拥有哪怕一个普遍必然真理，除造物主外，任何人，任何东西，都无权为存在体系设置法则。然而，康德不会平白无故说，经验只能令哲学家恼火的：理性主义哲学所达到的结论，在经验中根本就不存在。经验根本无法证实已如是不能成为未尝如是。所有“石墙”，所有二二得四，都已然是对经验的一个补充，第一位诱惑者就是用他编织了“你们便能知道”的谎言。

与此相应，圣经把不取决于造物主的永恒真理，仅仅当作一场致命的骗局，一个诱惑，一个引诱，而如果初人和初人之后的我们大家，无法甚至也不愿意摆脱这类真理的话，那么，就更不可能令我们有权把他们当作是最后的，终极的，因而，能给人以安慰的，甚至是神秘的。相反，这本该成为毫不间断的、痛苦的、永远也无法平息的忧患之源。毫无疑问，人

类灵魂中过去和现在都有这样一种忧患，而中世纪对此种忧患更是万分熟悉。然而，还有一点也同样无可置疑，那就是，人在世上最怕的，就是忧患，他的全部努力，都用来平息自己心中的忧患。人情愿把随便什么东西——甚至物质，因循守旧，对一切都漠然置之的法则——当作是永远不可也不可能被战胜的东西，只要他能不再忧心忡忡，不再斗争就行——古希腊哲学从来都不敢于超越这一理想的界线。圣奥古斯丁，坎特伯雷的安瑟伦和步其后尘的所有人，他们那“我相信是为了认识”就是从此得出的。而斯宾诺莎的“不要哭，不要笑，不要恨，只要理解”也是由此而来。使人惊奇的是，在我们今天，以通告“在善恶的彼岸”（任何人包括尼采本人，都未把这当作是对禁树之果的背弃），通报主人的道德和权力意志（*Deus omnipotens ex nihilo creans omnis*）而令所有人震惊的尼采，却以庄严的颂歌——热爱命运（*amor fati*）——结束其通告：最崇高的智慧就在于热爱必然。他大概是忘了，即他把其当作一个主要的堕落者的苏格拉底，恰恰正是这样教导人们的。至于斯多葛派则更是完全来自苏格拉底，而当塞内加写道：“我并非绝对服从上帝，但我的灵魂和他是一致的，我对他亦步亦趋的原因，并非出于必要”（*non pareo Deo, sed assentior ex animo illum, nec quia necesse est sequor*）^[121]——时，他不过是在拾苏格拉底的余慧罢了。

在这方面，中世纪哲学无法也不愿意与古希腊哲学传统决裂。其之所以不能，是因为它们向其借用了基本原则和思维技巧；其之所以不愿意，是因为这种事“不在乎那定意的，也不在乎那奔跑的，只在乎发怜悯的神”（《罗马书》9：16：*non volentis, neque currentis, sed miserentis est Dei*）。在这方面，吉尔松著作第二卷里，题名为 *L'amour et son objet, libre arbitre et liberte chretienne, Loi et moralite chretienne*（《爱情及其对象》，《选择的自由和基督教的自由》，《法则与基督教道德》）的章节，尤其富于教益。中世纪哲学付出了令人不可思议的、有时甚至是几近于绝望的努力，以便既接受古希腊人的智慧，又保存圣经的启示真理。然而，它们的努力全都付之东流了：启示真理变得如此相像于自然真理，以致让人都认不出它来了。这首先表现在它不愿承认自己处于受制于造物主的地位，而

[121] 出处不详。——原编者注

想使造物主反过来服从于它。而其结果之所以会如此出人意料，悖理反常，其源盖在于此：当你阅读吉尔松著作的上述章节时，你会发现，作者以其特有的技巧，在比较而言不多的数页篇幅中，竟然汇聚了经院哲学所有主要的思想——有时你甚至会觉得，作者似乎不是在讨论中世纪哲学家，而是在讨论斯宾诺莎的哲学，而大量摘自《圣经》中的引文，应当理解为它们的转义，或干脆把它们当作是令人沮丧的笔误，这种笔误，即使是真正的大师，也难以避免。中世纪哲学家无论讨论什么问题——精神世界，对上帝的爱，美德，自然，自由——每次都要回想起那位荷兰的隐士。众所周知，斯宾诺莎把一切——对固定不移的世界秩序的向往，对所有生活享乐的冷漠甚至鄙视——全都归结为财富，名望和感性愉悦（*divitiae, honores et libidines*），——同样歌颂直观和与直观相关的精神的愉悦，同样的人的自由——与生活制度不可动摇的规律相协调的（*homo emancipatus a Deo*），以及，最后，统治万物的对上帝的理性之爱（*amor Dei intellectualis*）。吉尔松写道：对于中世纪哲学来说，“人类的爱情……只不过是上帝对其自己本身的爱有限参与罢了”（*l'amour humaine... n'est qu'une participation finie de l'amour que Dieu a pour lui-meme*）。此外还有：“上帝的仁慈只不过是一个生物的宽宏大量，其丰盈满溢发展到了爱惜自己身上以及一切可能的进餐者身上的自我地步而已。”（*La charite de Dieu n'est que la generosite de l'etre dont la plenitude surabondante s'aime en soi-meme et dans ses participations possibles*）而在斯宾诺莎笔下，我们可以读到：“我们灵魂中对于上帝的理性之爱是上帝对其自身无限爱的一部分。”（“*Mentis erga Deum amor intellectualis pars est infiniti amoris, quo Deus se ipsum amat*”）而其中，还有这样一段话：“由此可见，上帝，由于它爱自己本身，因而也爱人，因此，上帝对人的爱和灵魂对上帝的理性之爱是同一码事”（“*hinc sequitur quod Deus, quatenus se ipsum amat, homines amat et consequenter quod Amor Dei erga homines et Mentis erga Deum Amor intellectualis unum et idem est*”），在这种情况下，无论我们是否能够判明，斯宾诺莎的基本思想，究竟是他间接从古希腊人那里得到的，还是直接通过中世纪哲学家得到的，都一样，重要的是，尽管我们十分愿意给其以广泛的阐释，以上二者身上，没有也不可能有犹太—基督教思想的痕迹。斯宾诺莎的哲学，无论我们给其以多么高的评价，是要以彻底放弃启示真理作为其必要条件（*conditio sine quo non*）的。对他来说，圣经与普遍真理无任何共同之

处，正如真理与圣经无任何共同之处一样。在斯宾诺莎的同时代人中，任何人也没有像他那样，敢于公开地，始终一贯地，以整个 17 世纪所没有的巨大勇气，把圣经故事与亚里士多德的“歌者多谎言”对立起来。如果总结竟然表明，经院哲学家与斯宾诺莎并非那么接近（我们本来可以证实，经院哲学家有关存在的学说，乃是以圣经为基础[我在故我在]，与斯宾诺莎有关存在的学说，无任何区别）的话，仅仅根据这一点，我们也有权得出这样的结论，作为哲学家的他们，其灵感来源不是圣经，而且，他们在有知识人的导师（*maestro di colori chi sanno*）的学派中学会寻找并且找到的，不是他们所需的东西，而且，他们不是在“布道的疯狂”中，而是在理性的自明性中找到的。

吉尔松提出路德，来与经院哲学对立，而为强调指出二者的对立性，他坚持认为，针对经院哲学家的许多指责，并未命中目标。应当受到指责的，是路德。无可争议的是，路德学说的确是与经院哲学家寻求并取得的结果完全对立的。路德自己也不隐瞒这一点。他写道：“写了许多异端邪说，是使万物萧条的亚里士多德那如今占据统治地位的宗教学说之父。”（“*Thomas multa haeretica scripsit et auctor est nunc regnantis Aristotelis vastatoris piae doctrinae*”）^[122]而这还只是他就阿奎那表述的论断中，比较而言最不尖锐的一种。此外，还有一点，我们也不能不同意吉尔松的说法，即始终一贯的路德分子乃是罕见的（*rara*）而我会说是极其罕见的（*rarissima*）一只鸟（*avis*）。然而，尽管如此，路德仍然与中世纪哲学有着不可分割的关联——之所以这么说，其意在于，它出现的可能性本身，要求以这样一种犹太—基督教哲学的存在为前提，该哲学以向世界通报迄今根本不为人所知的、有关受造真理的理念为自己的任务，并持续不断地向人们灌输古代思维的基本原则和技巧。通常人们甚至都不把路德当哲学家看——至少是像 M. de Wulf 那样的把哲学与理性主义哲学混同起来的人是这样。然而，也许，我们本该换个提问方式，并且问一下自己：路德是否属于凤毛麟角中的一个，他们是那么胆大妄为，居然想要实现非理性主义的、而是犹太—基督教哲学的理念，这种哲学居然纵容自己重估那样一些最高实体和真理探索法，其作为事物就其自己本身即可令人理解（*res per se notae*）的

[122] Luther M. [LGW. 8, 128] .—Denifle H. *Luther und Luthertum*. Bd. 1, S.501.—原编者注

性质，不仅中世纪愿意对之臣服，而且，还不经检验，直接从其导师即古希腊人那里，承继了下来。他那只凭信仰（*sola fide*），他那信仰的黑暗，里面既无法则，也没有理性之光照耀（*tenebrae fidei, ubi nec lex, nec ratio lu- cet*）——是否是对经院哲学家把启示真理置于通过自然途径获得的真理的监督和庇护之下、系统化了的追求的一种反对的表示呢？在我们的理解力眼中，信仰是黑暗，信仰不过是通向光明、清晰明确认识的低级台阶。使徒和先知们会满足于信仰，而哲学家却希求得更多，他想要的，是知识。使徒和先知们期待从天上而来的拯救；而哲学家则靠建立在硬知识上的智慧来拯救，期望以其智慧的一生赢得神祇对他的好感，甚至想让他那智慧的生活为他的拯救提供保障——对那些尽其所能做事的人，上帝是不会不给他神赐的（*facienti quod in se est Deus non denegat gratiam*）^[123]。所有这一切，都是经院哲学家们从古希腊人那里借用来的一——在此前各章中，我已从柏拉图和亚里士多德的著作中，摘引了有关的引文，而这样的引文，可以说想要多少就有多少。但路德却避开了雅典。他害怕雅典人。正如陀思妥耶夫斯基本能地害怕永恒真理一样：他的全部存在都在奔向耶路撒冷。我们将之视为自己的自然的引路明灯的理性，在把我们引向死亡。我们像不可摧垮的堡垒一般依靠的法则，则只会令犯罪率上升。“人由于充满骄傲，所以以为自己圣洁，正直，所以，就必须让法则使其平和，就必须杀死这头相信自己正直的小兽，因为不如此人就无法生存。”（“*Quia homo superbit et somniat se sapere, se justum et sanctum esse, ideo opus est ut lege humiliatur et sic bellua illa, opinio justitiae occidatur, qua non occisa, homo non potest vivere*”）人就无法生存（*Homo non potest vivere*）在路德那里乃是反对理性和法则之光照耀下向我们显现的自明性真理的一种表现。在古希腊人眼中，这种表现是某种全新的东西，或更确切地说，是一种无法被简单纳入古希腊人思维平面中去的東西。要想获得真理，就必须“杀死”自明性：义人因信得生（*justus ex fide vivit*）。而这也就是后来被克尔凯郭尔称作存在主义哲学，被他用以与古希腊人遗留给我们的思辨哲学相对立的存在主

[123] 试比较路德的话：“对于了解其苦难并向上帝呼告的人，上帝是不会不发慈悲，不会不给予帮助的。”（路德：《论意志的奴役》）——原编者注

义哲学的出发点。^[124]路德之所以会对亚里士多德有不共戴天的仇恨和仇视，其源盖在于此。^[125]在路德笔下，被奴役的意志，也就是帕斯卡尔所说的“超自然的诱惑或发呆”（“*assoupissement et enchantement surnaturel*”）。“任什么东西也不像理性和法则那样，如此与信仰对立，这两样东西如不付出巨大的心力和努力，是无法被战胜的，然而，我们又必须战胜它们，如果你想获得拯救的话。”（“*Nihil fortius adversatur fidei quam lex et ratio, neque illa duo sine magno conatu et labore superari possunt, quae tamen superanda sunt si modo solvari velis*”）^[126]我们的知识和美德，当一个人想要通过它来获得拯救时，它们因此而只是“地狱暴君（亦即罪孽）手中的工具和武器，通过它们你们全体将被迫为魔鬼服务，扩大并增强它的统治”（“*instrumenta et arma ipsius tyrannidis infernalis (h. e. peccati) hisque omnibus cogaris servire diabolo, regnumque ejus promovere et augere*”）^[127]。人在品尝了禁果以后，便即丧失了信仰，而同时也丧失了自由，我们的意志，被罪恶所奴役——意志被摧残了，意志处于“深度休克状态”（克尔凯郭尔语），意志差不多已然死灭。知识把人交还给未受造或尚未从上帝那里解放出来的真理来统治，人的德性仅仅证明，人用 *bonum et malum*

[124] 这里是指存在主义对真理本身及其理解的问题。克尔凯郭尔在比较思辨哲学不偏不倚的理性主义和信仰的无限热情的个人关怀时，指出，这种主观性乃是启示哲学真理本身之可能性的条件。“既然主观很快就要被人们给抛弃了，既然主观性里的激情，激情里的无限关怀，也很快就要被抛弃了，所以，已经不存在对任何一般性问题的解决了。任何解决，任何重要的解决都植根于主观性中。”（KGW, VI, 126）存在主义对思辨本体论的批判，不是“不幸意识”的一次造反，它具有与后者一样的本体论意义。问题在于要在人的隐私性的、带有专有名称性的主观性中，判明人的生存性，人在哪里以上帝为“病灶”，上帝就也在哪里以人为“病灶”。列夫·舍斯托夫指出：“约伯的哭诉，并非人们教会我们大家认为的那样，仅止是哭诉而已，亦即仅止是没有目的的、没有意义的、任何人都不需要的、令所有人都感到厌烦的哭泣而已。对克尔凯郭尔来说，一种新的思维维度就在这哭泣之中展现了出来……这也就是存在主义哲学的基本主题。”——原编者注

[125] 吉尔松援引了路德恶毒攻击亚里士多德的典型样本。但我们不应忘记一点，即路德乃是晚期中世纪之子，而中世纪作家一般说并不怎么关心表达漂亮与否的问题——作者注

[126] 出处不详。——原编者注

[127] 出处不详。——原编者注

quo nos laudabiles vel vituperabiles sumus, 亦即禁树之果, 换来了上帝的一句“甚好”。初人堕落之后所引发的可怕的、最后的结果, 正在于此。人已无法从精神的昏睡——这种昏睡已然几近于死亡了——状态中苏醒了。“你们便能知道”既征服了他的理性, 也征服了他的良心; 渗透了并且也俘虏了他的整个存在。人在寻求知识, 他相信, 知识和拯救是一码事; 不但如此, 即便知识原本并不是什么拯救, 而他也注定得作出选择的话, 那他也宁愿——正如亚历山大利亚学派的克莱门特所说的那样——要知识而不要拯救的。路德认为中世纪哲学家的探索的全部意义即在于此。不但如此, 心怀恐惧的路德应向自己坦承, 即每个人, 首先是他本人, 就处于“地狱暴君”即罪孽的统治之下; 承认不光是他无力把诱惑从自己身边赶开, 而且, 就连他整个堕落的存在也继续把诱惑了我们那位始祖的“你们便知道”、二二得四、石墙及其所带来的自明性视为一种具有决定性意义的安慰甚至是神秘之物。而他之所以会如此狂热地攻击理性及其知识, 攻击人的智慧及其美德, 其源盖在于此。吉尔松写道: “要想一读如《论受奴役的意志》这样的著作, 就必须走近路德。有关拯救人, 但不改变人的神赐理念, 只是伴随着宗教改革才首次出现的, 此外, 则还有关于补偿被损害的自然, 却又不恢复它的公正理念。” (Pour rencontrer un de Servo arbitro, c'est a Luther qu'il faut en venir. Avec la Reforme apparait pour la premiere fois cette conception radicale d'une grace qui sauve l'homme sans le changer, d'une justice qui rachete la nature corrompue sans la restaurer) 首先探讨被奴役的意志问题的, 是路德, 实情当然是这样。但他之所以探讨这个问题, 恰恰是因为他认为我们的认识即原罪, 因为他确信, 中世纪哲学非但未能力求解放被认识之罪所束缚的意志, 反而遵循古希腊人的榜样, 尽其所能地想要剥夺人复归本真自由的可能性。中世纪哲学使路德确信, 知识是最高级的信仰, 而建基在知识之上的智慧, 乃是通向拯救之途, 而这也就是说, 智慧最不关心的, 就是如何使人复归, 并彻底治愈他的疾病的问题。中世纪哲学教导路德, 说只要有良好的愿望和古希腊人的智慧, 一切都可以得到纠正。路德认为这一点可以证明, 我们的意志不光是被奴役了, 而且还失忆了, 再也想不起自由是什么, 而且, 还以——根据伟大的诫律——只有对上帝一个人才可以有的爱心, 热爱自己那受制于已从造物主那里解放出来永恒真理的地位。要想摆脱这种处境——请允许我再次重申帕斯卡尔的话——“没有别的出路, 只能依靠超自然力的帮助” (“en-

chantement et assoupissement surnaturel”)。我们的“知识”以“如若不杀死它，人就无法生存的那头野兽”为生。只有不向任何人询问任何什么的信仰的疯狂，才能把人从偷食禁果后沉入其中的痴呆状态中唤醒。在路德那里，有关法则和赎罪的学说是与只凭信仰 (*sola fide*) 和受奴役的意志 (*servo arbitrio*) 相适应的。根据我们的观念，法则之所以存在乃是为了领导和指导人的：古希腊人自己就曾寻找过，并且还教导我们时时处处都要寻找并服从法则。然而，早在路德之前，就从圣经中传出另一种声音：当摩西在山顶上与上帝晤面时，那时还没有法律，而当他从山上下来以后，便即开始通过法律实施管理。哪里有上帝，哪里就没有法律，只有自由。哪里没有自由，哪里就没有上帝。按照路德的观点，赎罪就是人从罪孽中，从束缚他的真理和法则之下，解放出来；就是把无辜亦无知的自由，归还给人。罪孽不光现在没有，从前也未曾有过：“在恶乃事实的世界上，其真实性是不容否定的” (*“dans un univers ou le mal est un fait donne, dont la realite ne saurait pas etre niee”*)，“从虚无中创造了万物的全能的上帝” (*“Deus omnipotens ex nihilo creans omnia”*) 这句话，使古代最牢不可破的一个思想，即已如是不可能成为未尝如是，消于无形。路德写道，“所有先知都一致看出，基督将会是一个大盗，通奸犯，窃贼，渎神者，冒犯神灵者——世上还从未有过比他更坏的人。” (*“Omnes prophetae viderunt hoc in spiritu, quod Christus futures esset omnium maximum latro, adulter, fur, sacrilegus, blasphemus etc, quo nullus major nunquam in mundo fuerit”*) 数页之后，路德以一种更加可怕——因为他采用了更加具体入微的形象——的方式，对这一“真相”做了“解释”：“上帝派他惟一的儿子到世上来，并把所有的罪孽加诸其身，他说：彼得，你是个背信弃义者；保罗，你是强奸犯和渎神者；大卫，你是通奸犯，你是偷食天堂禁果的罪人，你是钉在十字架上的强盗，而你吗，你犯了所有人的罪孽。” (*“Deus miserit unigenitum filium suum in mundum at confecerit in eum omnium 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, in summa, tu sis persona, quae fecerit omnium hominum peccata”*) 对古希腊和中世纪哲学来说，路德的话乃是荒唐之极：上帝无法克服矛盾律，这“不属于上帝全能的范围”。上帝也没有那样一句能够从过去中、把彼得、保罗和大卫的罪全都一笔勾销的咒语；也无法让我们那位始祖的

罪——即其他所有罪孽皆导源于此的原罪——成为从未如是之事。永恒真理，不依赖于上帝的真理（*Veritates aeternae, veritates emancipatae a Deo*）在此自动为造物主的全能设定了界线。至于说大卫，彼得，保罗，甚至亚当的罪孽，却原来并非他们的罪过，而是上帝本人所犯下的，上帝就是罪人，世上还从来没有过比他更坏的人（*quo nullus major nunquam in mundo fuerit*），则更是不可能的无稽之谈。这么说等于是向古希腊哲学和整个古希腊智慧发出了最具有侮辱性的挑战。

然而，要知道，如我们所知，经院哲学以及犹太—基督教哲学的任务，恰恰在于要把所有真理，都置于受制于造物主的被制地位。路德居然敢于对“牢不可破的原则”、矛盾律及由此而来的自明性真理、已如是不可能成为未尝如是，实施强制，并在上帝全能的问题上退却。只有这样，我们才能以急遽的方式治愈堕落者的本性，只有这样才能连根铲除与罪孽一同来到世上的恶，让人复归神性的“甚好”状态，把不是选择善恶毁誉的自由，而是——像根据自己的形象和样式造了人，也造了善的那人的样子创造善的自由——归还给人。我们是否可以肯定，路德也曾谈到过能够拯救人不改变，也不恢复之（*sans le changer, sans le restaurer*）的神赐呢？问题并不在于是否应该彻底并最终恢复堕落者的原初状态（*restitutio in integrum*），是否把来自“永恒真理”的自由归还给人，是否不光当下，而且也把过去的罪孽统统勾销——因为只要罪孽在过去存在着，它便将持续统治今天。

因此，路德在其《只凭信仰》中，做了疯狂而又绝望的一搏，试图实现犹太—基督教哲学将之视为其主要任务的那一意图。的确，历史所关心的，仅仅是如何才能不让人们听到路德的话，不让人们听到其他思想家的话——他们根本不管什么课题啦，基本原则啦，古希腊人的思维技巧啦，而竭力想要建立一种犹太—基督教哲学；他们毅然提出耶路撒冷的“信仰”说，以与雅典的“知识说”相抗衡，并以之战胜它。然而，难道我们可以把历史当作最高审级吗？

和对待柏拉图、德尔图良、彼得·达米安、邓斯·司各脱一样，历史终于把路德放到了次要位置上了。雅典取得了对耶路撒冷的全胜。如果说笛卡尔被迫当上了近代哲学之父的话，那也只是因为他的话——正如他本人所坦承的那样——是针对那些对自己究竟属于何种信仰持无所谓态度的人说的而已。对于哈姆林的那句话，即继古人之后即刻就来了笛卡尔，仿

佛在二者之前，除了物理学家以外，不曾有过任何人一样——对其含义，正应做如是解。他在书信中得意洋洋地表明，“真和善的任何根据都取决于他〔上帝〕的全能”（*omnis ratio veri et boni ab ejus (Dei) omnipotentia dependeat*）^{〔128〕}，其中集合了普罗提诺的“上升到认识之上”（*δραμεῖν ὑπὲρ τὴν ἐπιστήμην*）和司各脱的“其余来自上帝的一切都很好，因为它们是上帝所愿，而非相反”（*omne aliud a Deo bonum quia Deo volium et non e converso*）——如果他能彻底实现他的哲学构想，一劳永逸地，永远使近代哲学与古代哲学摆脱干系，使它树立起自己的、在古希腊时代尚未存在的任务，寻找新的“始发原则”，并急速改变整个“思维技能”，那该有多好啊。受造真理，在其之上有人类之子的真理，如其也在礼拜六之上一样，永远都只能当主人，正如以上帝的不受任何限制的意志为其源泉的善一样——它们对于古希腊人来说乃是一种术语矛盾（*contradictio in adjecto*）；因而，也是一种不可能性，而且，比不可能性更荒唐。受造真理之理念能令我们复归圣经所述之无辜无知状态，而这则会使得理性主义哲学就此终结。笛卡尔在其书信中之所以敢于宣告这一真理，其惟一的原因在于他预先就深信（*reservatio mentalis*），它并不需要他或其他任何人必须做什么。同样，对于那些经院哲学家们，也可以这么说，他们认为他们的使命，就在于向世界通告此前尚闻所未闻的有关受造真理的理念。和经院哲学家们一样，笛卡尔不会不明白，这对信仰圣经的人来说，是必不可少的恩赐，但他同样也想到了，即一旦在口头上许诺了这一恩赐，他也就有机会和权力，本着理性主义的良心，对他的要求，来进行“思考”了：我相信，是为了理解（*credo ut intelligam*）。只须一次性地承认造物主有其不受任何限制的意志——而后，任什么也不能不让你接受，绝对力量（*potentia absoluta*），变为永久和最终的业经调节的力量（*potentia ordinata*）以便人们从此而后永远不再提起它。在此，古希腊人思想对笛卡尔的统治，得到了最有力的表现。就连造物主和世界的统治者本人，也仅只下过一次命令，而从此以后都总是在服从（*Ipse creator et conditor mundi semel jussit semper parret*）——塞内加如是而云，叨咕着他从雅典取来的经文。下命令的自由在古希腊人看来是不可思议和万分可恶的，他们只承认有绝对服从的自由：

〔128〕 出处不详。——原编者注

绝对服从之自由迄今也依然是理性思维和理性认识的条件。甚至就连上帝也只被允许下一次命令——尔后便像凡人那样，只有服从了。这一点未能瞒过敏锐的帕斯卡尔——而他的那句名言，即源出于此：“我不能原谅笛卡尔”（*Je ne puis pardonner a Descartes*）……与古希腊哲学一样，笛卡尔小心翼翼地避开了命令（*jubere*），并出自本能地提防着它，他公正地将此视为是对理性思维的最大威胁。而我们如果想要探寻笛卡尔哲学的来源的话，则当然不会到理性的命令中，而应到人类的或是“形而上学”的服从（*parere*）中寻找。“对我来说自然中的一切都是按照数学法则运行的”（*Apud me omnia fiunt mathematice in Natura*）：而这，才是真正的笛卡尔。正因为如此，伽利略的谴责才会如此令他震惊和愤怒：“他写信给梅森道：我几乎已经下定决心把我所有的文件都烧掉了，那么，我的哲学的全部根据，就也都是错误的了。”（“*Je me suis quasi resolu du bruler tous mes papiers, —ecrit-il a Mersenne—Je confesse que s'il (le mouvement de la terre) est faux, tous les fondements de ma philosophie le sont aussi*”）^[129] 快乐的奥古斯丁，在与非信徒论争时，还可以引用圣经故事为据，说耶稣——阴魂之子——让太阳停止不动了。而教会，同样也援引上述论据，与哥白尼学说论辩。但笛卡尔却已经注定无法克服其自身的亚里士多德的“歌者多谎言”了：让太阳停止不动阴魂之子耶稣，最终还是撼动了他哲学的全部根基。换言之，笛卡尔笔下那位上帝的绝对力量（*potentia absoluta*），与古希腊人的一样，属于同一个某次下令（*semel jussit*）^[130]，此事即使曾经有过，也像从未有过那样，并不要求我们做任何事地，向我们坐而论道。笛卡尔完全可以心安理得地赋予上帝以上帝性，因为他连一刻也不曾怀疑，凯撒会为此而受不了，而彻底取得他的凯撒性。在这种意义上，如果说笛卡尔比康德棋高一着的话，那绝非夸张之辞：如果我们把他的“真与善的任何根据都取决于上帝的全能”和他的“对我来说，自然中的一切都是按照数学法则运行的”并列到一起，所得结果就会是对纯粹理性的批判——自由被归入可以为理性所认识的世界里去了，而留在我们这个世界

[129] 笛卡尔 1633 年 11 月末给梅森信中语。参阅：《笛卡尔两卷集》，莫斯科，1989 年，第一卷，第 596 页。——原编者注

[130] 塞内加云：“上帝某次下令，随后便只是服从。”出处不详。——原编者注

上的，就只是先验综合判断了，对此，任何人都无法，而且也不愿意予以克服。而如果你们愿意的话，则不妨说，笛卡尔的理性批判，比康德的更激烈。不知是被休谟，还是被他自己所发现的纯粹理性的二律背反把他从教条主义的梦中唤醒的康德，被迫承认，理性如此贪婪地追求的必然性理念，在经验中没有任何根基，因此，也就等于说在存在中没有根基，而是不知怎么占据了我们的意识的一个幽灵。根据这一点，他得出一个结论，即形而上学的理念——上帝，灵魂不朽和自由——根本就不可能采用用以证实数学及数学类自然科学真理的论据，来加以证明。但在《实践理性批判》中，理性却获得了几近完满的补偿：代替从他那里被剥夺的必然性理念的，乃是应该、责任、绝对律令的理念，其决绝性足以抵偿人所遭受的巨大损失。真理的根据（Ratio veri）不能在与自由的对立情况下加以保持和捍卫，但是，善的根据（ratio boni），非由于实践理性之故，仍是不可动摇的：康德使其未受到任何抨击，并从中“引出了”他最有名的伦理“法则”，它成为道德的源泉和基础。然而，康德的后继者们，却无法满足于“几乎”圆满的补偿，而且，他们也无法忘怀其所蒙受的损失。黑格尔最严厉的谴责，是指向《实践理性批判》的：即使是在伦理学领域里，“应该”也无法取代“必须”。^[13]只有我们在笛卡尔那里见到的那种“理性批判”，才能使思考者满意，并为哲学提供坚实的基础。上帝，灵魂不朽和自由，和康德一样，被整个转移到了理性可以认识、或确切地说不可思议的、与我们没有任何关系的世界中去，但实践理性与理论理性合二而一了，一种不可动摇的秩序，得以在大地上确立，它为知识（in secula saeculorum）及其永恒必然真理，提供了保障。但是，无论是康德还是笛卡尔，都未驻足沉思这样一个问题，那就是，理性及其永恒真理的统治权，究竟是从何而来的呢？此外还有：这一统治权究竟给人带来了什么，这个问题，他们就更不愿意去想了。他们甚至不认为——哪怕是为了研究在形式上的完整性——有必要向自己提出这样一个问题，即形而

[13] 参阅《黑格尔全集》，第一卷，第338—339页。康德的自律性伦理必然性根植其中的自然必然性与本体论自由的二元论，对黑格尔来说，乃是一种抽象的道德观。谢林和黑格尔则以植根于思维与意志、必然性与自由的本体同一性的理论和实践理念的统一性为基础。在这方面，笛卡尔和康德的立场，与斯宾诺莎和黑格尔的立场是相互对立的。——原编者注

上学是否应该成为一种知识或是一门科学，以及形而上学的真正任务及其任何序论，是否在于对永恒真理想要攫取对人及其全部存在的统治权的企图，进行检验。然而，犹太—基督教思想最应予以关切的，恰恰就正是这个问题，借助于它，有关惟一者，全能的上帝，万物的造物主的真理，才得以显现。

近代具有影响力的“基督教哲学家”中，没有一个——无论是具有教条倾向的笛卡尔，还是具有批判倾向的康德——未曾尝试过建立一种以启示真理为出发点的哲学：与此相反，哲学家们，我要重申一遍，特别关心的是，如何把启示真理从我们这个世界里驱逐出去，把它送到与我们没有任何关系的另一个世界中去。这一倾向在莱布尼茨哲学中得到了最鲜明的表现。即便是为了随后能像康德那样，更加沉酣地沉入梦乡，莱布尼茨也不愿从其所处的教条主义昏昏欲睡状态中苏醒过来；同样，他也不愿意为了随后把上帝彻底忘怀而只记得凯撒而哪怕是在口头上给上帝纳贡。莱布尼茨没有机会反驳和与康德论战，但是，每次，只要他一想起或有人向他提及笛卡尔的真和善的任何根据（*omnis ratio veri et boni*）时，心境总是如此平静安详的莱布尼茨，便会失去自制力而实实在在地大发其火。“我几乎不鄙视任何东西”（*Je ne meprise presque rien*）^[132]——“鄙视”完全符合笛卡尔对上帝全能所作的阐释。^[133]对一切，都不妨心平气和并充满敬意地加以讨论，任性是不受任何限制和节制的——哪怕是对除了鄙视以外不配以其他任何别的方式对待之的上帝。无论其为人，天使还是上帝，全都一样：一切的一切，均应承认理性对其所拥有的统治权。“……如果一切都取决于既没有任何规则，也对所发生的一切不持任何立场的任性力量的一时兴致的话，那我们还有办法区分佐洛奥斯特的真上帝和伪上帝吗？”

[132] 出处不详。——原编者注

[133] 莱布尼茨写道：“就我个人而言，我不认为总是如此严格的笛卡尔先生会主张这么一种学说……很显然，这是他那具有双重含义的学说之一，是他玩弄的一个哲学狡计；他以此而为自己准备好了一条退路，一条与他在否定地球转动说时找到的退路相似的退路，尽管他个人乃是哥白尼最严格意义上的信徒……看起来，笛卡尔先生对自由的表述尚不够清晰，尽管他对自由有着极其独特的概念，因此他把自由扩大到如此地步，想使得对必然真理的证明即使是在上帝身上也达到自由的境界。而他的全部学说都只是为了保留这一有关自由的概念。”（莱布尼茨：《神义论》，第二卷，第186页，《莱布尼茨全集》，第4卷，第262页）——原编者注

(car quel moyen y aurait-il de discerner le veritable Dieu d'avec le faux dieu de Zoroastre, si toutes les choses de-pendaient du caprice d'un pouvoir abstrait sans qu'il n'y eut regle ni egard pour quoi que ce fut) ^[134], 在为《神正论》所写的导言中, 他写道。在《人类理智新论》中, 他又重复了上面的话: “我们的信仰应当以理性为基础, 否则, 就无法解释何以我们宁取圣经而不取可兰经或古代婆罗门教的圣书呢?” (C'est par la raison que nous devons croire... sans cela pourquoi prefererions-nous la Bible a l'Alcoran ou aux anciens livres des brahmins) ^[135] 在他看来, 这一论据是不容辩驳的。在数页之后, 他又声称: “La revelation ne peut aller contre une claire evidence”, 并随即作出解释: “Parce que lors meme que la revelation est immediate et originelle, il faut savoir avec evidence que nous ne nous trompons pas en l'attribuant a Dieu” (……启示不可能与理性的清晰的自明性分道扬镳, 因此, 即便启示是直接, 原始的, 那我们也应当了然于胸地弄清楚, 我们没有搞错, 并把它归之于上帝, [我们能够理解其意义]) ^[136]。的确: 究竟是什么在选择中给我们以指导呢? 莱布尼茨仅只忘掉了一点: 假如理性不选择圣经, 而选择可兰经和婆罗门教的古书呢? 而这一点是应当牢记的。理性也许会否定可兰经, 可要知道, 如果要它在圣经和婆罗门教的圣书中作选择, 它完全有可能毫不犹豫地宁取后者而不取前者, 因为圣经敢于与自明性分道扬镳, 而与此同时, 婆罗门教的智慧, 就来自于自明性。但莱布尼茨是不会顾及这一点的, 在他看来, 他的论据, 我要重申一句, 正如每个读过他的书的人几乎都以为的那样, 是完全不可辩驳的, 而他也从不放弃任何机会, 对不理解这一点的笛卡尔, 进行谴责。因此, 我觉得其他某些哲学家的一个观点也非常奇特, 他们说, 形而上学和几何学的永恒真理, 以及仁慈, 公正和完善的法则, 实质上不过是神意的表现罢了, 而我却以为, 它们根本就不取决于上帝的意志, 而他的本质, 亦复如是。(“C'est pourquoi je trouve encore cette expression de quelques autres philosophes tout a fait etrange, qui disent que les verites eternelles de la metaphysique et de la geometrie et par consequence aussi les

[134] 《莱布尼茨全集》, 第4卷, 第99页。——原编者注

[135] 莱布尼茨: 《有关人类理性的新实验》, 第4卷第17章, 《莱布尼茨全集》, 第2卷, 第510页。——原编者注

[136] 《莱布尼茨全集》, 第2卷, 第513页。——原编者注

regles de la bonte, de la justice et de la perfection ne sont que des effets de la volonte de Dieu au lieu qu'il me semble que ce ne sont que des suites de son entendement, qui assurément ne depend point de sa volonte, non plus que de son essence, ”) [137]——他在《论形而上学》中这样写道。而在《神义论》中，他再次引用了培尔论笛卡尔及其信徒的话。后者认为上帝是真理和本质的自由原因（est la cause libre des verites et des essences），他承认，尽管他有足够的愿望，但他仍然还是很难对付理解笛卡尔思想这一难题，尽管他希望“时间终将解决这一出色的悖论的”（que le temps developpera ce beau paradoxe）。莱布尼茨愤怒地声称：“是否可以认为，从怀疑中所得到的满足居然会对一个聪明人具有如此大的影响力，以致能在他身上激起想要达到这样一种信念——即两个相互矛盾的观点之所以不能共存，仅仅是因为上帝禁止这样，以及这同一个上帝同样也可以使它们有可能永远保持它们这种共存局面——的愿望和希望呢？”（Est-il possible que le plaisir de douter puisse tant sur un habile homme que de lui faire souhaiter et de lui faire esperer de pouvoir croire que deux contradictoires ne se trouvent jamais ensemble que parce que Dieu le leur a defendu et qu'il aurait du leur donner un ordre qui toujours leur fait aller de compagnie Le beau paradoxes que voila!）[138] 我希望读者不会因我从莱布尼茨著作中摘引如此冗长的引文而责备我：我们又一次——而这是最后一次——面临着中世纪为自己提出的这样一个基本问题，它从中世纪转入近、现代哲学中来了，那就是有关受造真理的问题。莱布尼茨对经院哲学的了解不比笛卡尔差，在其所写的全部著作中，他宣称自己是基督教最忠诚的卫士，因此，是不会有有机地接受受造于上帝的真理这种观点的。在他看来，这种真理乃是荒谬绝伦的极致，因此，假使圣经的使命原不过是要把这一点通告给人们的话，他就会毫不犹豫地摒弃圣经和圣经的上帝的。甚至就连培尔，就连认为笛卡尔的思想就包含在这样一句话里——“任何真理的根据都取决于上帝的意志，上帝可以确定矛盾律，但也可以取消矛盾

[137] 莱布尼茨：《论形而上学》，《莱布尼茨全集》，第1卷，第126页。《论形而上学》（1685），是他对莱布尼茨哲学的第一个系统概论，其后在他的《神义论》、《新实验》、《单子论》（1714）中得到了展开。——原编者注

[138] 莱布尼茨：《神义论》，第1卷，第185页，《莱布尼茨全集》，第4卷，第261—262页。——原编者注

律”——的培尔，当问题涉及到笛卡尔观点的第二个部分——即“任何善的根据”都取决于上帝——时，也已不愿意再跟在他后面亦步亦趋了。他以一种绝非装出来的恐惧心情声称，这已是无论如何也不能接受，不可设想的。即便对上帝也必须加以节制——不然的话，说一说都令人害怕，谁知它会弄出怎样的灾难来。而永恒的、未受造真理的情形却截然不同：它们任何时候也不会触犯任何人。莱布尼茨和培尔的这种恐惧，以及他们对上帝的不信任感，以及他们情愿把自己的命运交付给永恒的、非受造真理来托管，所有这一切，究竟是从何而来的呢？我们徒然期待着他们对这个问题的回答。不但如此，如此关怀备至地要我们小心避免神的任性的莱布尼茨，预先声称他十分情愿接受一切来自永恒真理的结论，他写道：“古人把恶的原因归咎于物质，他们认为物质是非受造的，不依赖于神的；但是，我们认为全部存在皆来自神，那么我们在哪里寻找恶的根源呢？回答是：应当在受造物的概念本质中，因为这一本质包含在永恒真理中，这些永恒真理属于神的理性而不依赖于神的意志。”（*Les anciens, attribuaient la cause du mal a la matiere qu'ils croyaient increee et independante de Dieu; mais nous qui derivons tout etre de Dieu, ou trouverons-nous la source du mal? La reponse est qu'elle doit etre cherchee dans la nature ideale de la creature, autant que cette nature est renfermee dans les verites eternelles qui sont dans l'entendement de Dieu independamment de sa volonte*）读过这样坦白的话语以后，我们是否可以说，近代哲学在其最具有影响力的代表人物身上，依然与犹太—基督教的“听着，以色列”保持着联系呢？莱布尼茨怀着如此大的信心向我们通报的一切，使我们又回到了亚里士多德的独立的理智（*intellectus separatus*）去，他的思想仍在持续其对真理的探索，就好像在他和古希腊人之间，世上未曾发生任何重要的、值得注意的事件一般。此外，还要补充一点：我们刚刚从莱布尼茨那里听到的一切，乃是在莱布尼茨和康德之前存在过的笛卡尔哲学的出发点，而笛卡尔自命为莱布尼茨—伍尔夫“教条主义”的摧毁者。而为这一切做准备的，则是中世纪哲学。吉尔松从圣奥古斯丁的《忏悔录》中，引用了这样一句名言“恶究竟从何而来呢？抑或是这样，即他从中创造恶的材料本身即恶，他赋予其以外形，以秩序，但其中仍有什么东西保留了下来，他未能将之转变为善。而这又是为什么呢？”（“*Unde est malum? Aut unde fecit ea, materia aliqua mala erat et formavit atque ordinavit eam, sed reliquit in illa, quod in bonum non converterret.*”

Cur et hoc?”) [139]——于是，他问道：“既然奥古斯丁认为恶原来是这么回事，那他又怎么会原谅创造了恶的材料或放任恶的材料的上帝——造物主呢？”（Mais comment Augustin excuserait-il un Dieu createur d'avoir fait la matiere mauvaise ou meme de l'avoir laissee telle, si c'est telle qu'il l'a trouvee?）的确，奥古斯丁怎么可以这样呢？但我们更有权问：莱布尼茨怎么会原谅创造了不好的真理的上帝呢？抑或，即便这类真理不是他创造的，他碰到时它们已经在那了，可他却把它们按他发现它们时的样子原样保留了下来？然而，无论是奥古斯丁，还是中世纪，抑或莱布尼茨，都不曾提出过这样的问题。上帝命定得去对付这种材料：莱布尼茨同意根据圣经的要求做这一种假设，即是上帝本人创造了这种材料。而理念真理的情形却与此不同：这里的人和上帝和睦相处，如陀思妥耶夫斯基所说的那样，他们“在同一块草地上吃草”；这里展开了一个“不属于上帝之全能范围”的领域。而且，莱布尼茨还十分清醒地认识到，不顾上帝本人的意志而进入上帝理解力中的真理，其实就是恶的来源，也是尘世间一切恐惧的来源。但上帝对此并不感到窘迫：只要能让他“理解”，能让他“知道”，什么他都可以同意。而我要再次重申的是：道出这一判断的莱布尼茨，所表达的并不仅仅是他个人的观点：古人是这样设想的，经院哲学家也是这样想的，而笛卡尔和在其之后的所有人，也都是这样认为的。至于笛卡尔的真和善的任何根据（*omnis ratio veri et boni*），任何人任何时候都不曾怎么重视，正如连他本人也不怎么重视它那样。哲学史家们（甚至就连谢林和黑格尔在其哲学史讲座中）即便提到它，也往往是一带而过，但通常是连提都不怎么提的。对于所有人来说，有一点是无可争议的，即永恒真理业已进入上帝的理解力中，根本没问上帝对此是否同意，而且，对此，就连笛卡尔自己也不会有另外一种不同的想法。然而，哲学家中，没有一个人敢于以如此纯洁的心灵，同时又如此平静、明朗的精神，像莱布尼茨那样，肯定永恒真理，或用他本人的说法，理念的开端，就是恶的来源。自古以来便已形成这么一种情形，即人们把恶一股脑推到物质的头上，要它负责。然

[139] 奥古斯丁：《忏悔录》，VII，5，7。可比较谢尔盖延科的译本：“恶究竟从何而来？他从事创造所用的材料，是否就是恶呢？他赋予这一材料以外形，使之有序化，但材料里还是有什么东西没有用上，未被转化为善？为什么会这样呢？”——原编者注

而，却原来不是这么回事，恶的来源不在于物质，因为人们总归会用一种什么办法从物质中摆脱出来，古希腊人是用卡塔西斯（净化）——净化则导致灵魂摆脱肉体（τὴν ψυχὴν χωρὶς τοῦ σώματος εἶναι），而在于理念的开端，而要想从此中摆脱出来，却是没有也不可能有出路的。当然，和中世纪哲学一样，莱布尼茨也曾教导说，永恒真理所带来的恶，在彼岸世界里将由上帝予以纠正。莱布尼茨以一种神秘的“轻描淡写”的笔触，发展了这样一个主题，即如果说还在“此岸”时，上帝就不得不根据永恒真理的要求而把种种不完善放到这个世界里来的话，那么，在“彼岸”世界里，则将不再有任何不完善。而为什么将不再有呢？难道说永恒真理及创造并在其怀抱里庇护了它们的独立的理智（*intellectus separatus*），一俟到了彼岸世界，便会放弃其造恶的权力了吗？而为什么将不再有呢？难道“彼岸”的矛盾律及其所带来的一切，已然不再是别动我（*noli me tangere*），而会把造物主从其自身中解放出来吗？我们很难设想富于洞察力的莱布尼茨是否看穿了这个问题；但是，受古已有之的“你们便能知道”诱惑的莱布尼茨，正在寻找格诺齐斯（认识），只有格诺齐斯，对他来说，才是永恒的拯救之路。对“恶”只应予以“解释”，而这，也就是来自哲学的所有要求，无论其为犹太—基督教哲学，还是多神教哲学：“我相信，是为了知道”。莱布尼茨喜不自胜地，几乎可以说是热情洋溢地，不是说，而已经是在大声疾呼了：“永恒真理——智慧的对象——比斯迪克司更不可移易。这些法则及这些法官们并不实行强制：它们很强大，并以此而令人信服。”（*Les verites eternelles, objet de la sagesse, sont plus inviolables que le Styx. Ces lois, ce juge, ne contraignent point; ils sont plus forts, car ils persuadent*）^[140] 未经请求上帝的许可而进入上帝的理解力中的永恒真理，如斯迪克司一样，永远不可摧毁，而且，比斯迪克司更强大：它们能令莱布尼茨“信服”，它们还能令我们大家都“信服”。而它们究竟用什么来使人信服呢？乃以其强制力而使人信服。无论它们给我们带来的是什么，我们都得照单全收，我们甚至都不会与它们分辨，而是会驯顺而又喜悦地全盘接受。假如它们宣称世上应该有恶，宣称世上的恶应该多于善的话，我们也是会接受的，要知道，和它们是不能争辩的，要知道它们不光会强制，还

[140] 参阅《莱布尼茨全集》，第4卷，第208页。——原编者注

会令我们信服，而如果它们带来或什么时候将要带来这么一种结果，即在创世过程中，善完全消声匿迹，剩下的就只有恶的话，那我们也得接受和服从——因为它们的统治权是广大无边的呀。莱布尼茨的神正论总括起来，不外乎一点，即他以永恒的、未受造的理念的实体为据，表明，只要它们存在，正因为它们存在着，所以，世上必然会有恶的存在。因此，他的神正论，不是对上帝的辩护，而是对恶的辩护，或更确切地说，是自觉地将恶永久化。如此，则莱布尼茨的“意志”，一个知识者的意志，实际上并不自由，而且，这里得说它不是自由意志（*de libero*），而是受奴役的意志（*de servo arbitrio*），甚或是帕斯卡尔的对知识的渴求对我们所施加的超自然的诱惑（*enchantement et assoupissement surnature*），对此，难道还会有什么怀疑吗？如果说，断言圣经中的蛇并未以其“你们便能知道”欺骗人的黑格尔是错误的话，那么，从历史观点看，他则完全正确——认识树之果已经成为一切未来时代哲学的源泉。甚至就连在紧张激烈的宗教探索条件下诞生和发展起来的中世纪思想界，尽管其中优秀的经院哲学家有着天才的禀赋，也无力战胜理性认识的巨大诱惑，跟在真理之后走向了独立的理智（*intellectus separatus*），令整个创世记和造物主本人，都向其臣服。近代哲学只不过继承并完成了中世纪人的事业：对于近代哲学来说，独立的理智（用德国唯心主义的术语，即 *Bewusstsein überhaupt* [一般意识]）彻底取代了圣经之从虚无创造万物的上帝（*Deus omnipotens, ex nihilo creans omnia*）的地位。宣告上帝已被我们杀死了的尼采，为欧洲思想数千年来的发展过程，做了总结。

尽管如此，我们是否仍然可以与吉尔松探讨一下犹太—基督教哲学呢？我认为可以。只不过不应到欧洲哲学发展的大路上去寻找它。正如我们已经有幸确证的那样，历史上已经有过整整一系列大胆而又出色的探索，想要把圣经中的受造真理，与理性所发现的永恒真理对立的企图。它们全都与古代哲学彻底决裂，并以这样一个信念，即知识和建立在知识之上的古希腊人的智慧，乃是人堕落的结果。路德的受奴役的意志即来源于此，而帕斯卡尔的对知识的渴求对我们所施加的超自然的诱惑亦源出于此。知识并不是在解放人，而是在奴役人，它把人交给如斯迪克司一般不可战胜、却也像斯迪克司那样散布死亡的真理去统治；建立在知识之上的智慧教人热爱并崇敬斯迪克司的真理。只有战胜自己灵魂中的“傲气”（不是骄傲，而是傲气，亦即虚荣的骄傲），——“不杀死这头野兽人就无

法生存”——人才能获得信仰，而信仰则能唤醒人沉睡的精神，路德的《只凭信仰》这样告诉我们说。和帕斯卡尔一样，路德是沿着一条直线，从否定我们所有的可耻，荒谬，不可能（*pudet, ineptum, impossibile*）的德尔图良，和胆敢继圣经之后，把 *cupiditas scientiae*（亦即我们的理性对普遍和必然，或即如斯迪克司一样不可移易的真理的贪婪追求）视作世上一切恐惧之源的彼得·达米安那儿来的。然而，不光遥远的往昔，甚至就连“富于教养”的 19 世纪，也带给我们一些孤独的思想家——尼采，陀思妥耶夫斯基，克尔凯郭尔——他们不愿与知识的永恒真理以及建立在知识之上的智慧实行妥协。尼采的“权力意志”，“在善恶的彼岸”，他那与“奴隶道德”适相对立的“主人道德”——透过“主人道德”已然传递出了有关“主人真理”的理念之消息（人类之子是此种真理及礼拜六之上的主人），只不过是一次想要从认识树回归生命树的绝望尝试罢了。而陀思妥耶夫斯基的著作，所谈论的也是同一件事：凡是在理性主义哲学及其二二得四、石墙及其他永恒真理得以找到和平、安详甚至神秘的满足感（正如莱布尼茨所说，永恒真理不光将强制，而且也令我们信服）的地方，陀思妥耶夫斯基看到的，却只有死亡的开端。而在陀思妥耶夫斯基的影子——克尔凯郭尔看来，思辨哲学不过是一座荒芜破败的园子，其之所以如此，正是因为它居然敢于抨击上帝的全能。思辨哲学所崇拜的，是自明性；而克尔凯郭尔则宣称以战胜了自明性的信仰为其源泉的存在主义哲学的诞生。他从著名的公众教授（*professor publicus*）黑格尔那里，走向个体思想家——约伯，并提出荒诞来与古希腊人的理性相对抗：哲学的开端，非如柏拉图和亚里士多德所说，是惊奇，而是绝望（主啊，我从深处向你求告），在“我信仰是为了认识”（*credo, ut intelligam*）的位置上，他安放了“我信仰是为了生存”。尽管克尔凯郭尔本人也承认，苏格拉底是圣经成为欧洲精神财富以前的人们中，最出色的一个，但亚伯拉罕是信仰之父。亚伯拉罕的信仰，乃是迄今仍不为世界所知晓的、思维的新的维度，无法把它纳入日常意识的范畴中去，而且，它还颠覆、轰炸着我们的“经验”及我们的“理解力”所告诉我们的、所有的“强制性真理”。然而，也只有这样的哲学，才配称之为犹太—基督教哲学：这种哲学不是以接受、而是以战胜自明性为其任务；以给我们的思维带来新的维度——信仰——为其任务。因为，只有满足这些条件，有关造物主不仅是现实存在，而且也是理想存在之来源和主人的观念，才能实现，而若按吉尔松的

说法，犹太—基督教哲学已经而且也应该达到这一目标。

正因为如此，理性主义哲学的基本问题，初始原则和思维技能，才是犹太—基督教哲学断乎不可接受的。当雅典人宣称“城市和世界你们听着：如果你们想让一切都服从你们自己，那就服从理性吧”（*urbi et orbi: Si vis tibi omnia subjicere, te subjice rationi*），而耶路撒冷却把这句话听成是：“你若俯伏拜我，我就把这一切都赐给你”，却答之以：“撒旦退去吧；因为经上記着说：‘当拜主你的神，单要侍奉他’。”

第四章 论思维的第二个维度（斗争与思辨）

古代那些幸福的男子比我们强，而且，也比我们离上帝更近。

——柏拉图

一场伟大的、最后的斗争在等待着心灵。

——普罗提诺

懒惰的理性

然而，难道理性竟可以不懒惰吗？理性的本质就在于懒惰，正如也在于胆怯一样。请您拿起任何一本哲学教科书，您都会当下就确证，理性以其恭顺、凝固和胆怯而自炫。理性必须“奴从地”再现由人给予它的“给予物”，任何想要自由创造的企图，都会被它自己想像为最大的犯罪。从我们这方面来说，我们同样也应该奴从地服从理性给我们的预约。而这，就叫做自由。要知道，只有那“只受理性支配的人”（*sola ratione ducitur*），才是自由的呀。斯宾诺莎是这样教导的，古人也是这样教导的，一切人——一切想要教导或是学习的人——也都是这样想的。而由于人们当

中，几乎没有一个人，不是总在教导什么或学习什么，所以，懒惰的理性（ignava ratio）便成了世界上事实上惟一的主人和统治者。

双重尺度

人们很生我的气，其缘由是，好像我说来说去总是老一套。而苏格拉底也是因为这个缘故而惹人生气来着。^{〔1〕}好像其他人说的就不是老一套似的。显然，人们生气是有别的原因。假如我说的虽然是老一套，但却是人们已经习惯了的、公认的东西，因此，也是所有人都能理解、都感到愉悦的东西，兴许人们就不会生我的气了。这样一来，人们便会觉得，这“老一套”并非总是一成不变地与他们所想要听的不相似。可要知道我们周围的所有人无时不是在重弹旧调呀。亚里士多德说过：矛盾律是不可动摇的法则；科学是自由的研究；事情一旦发生就连上帝本人也无法挽回；人的使命是克服自私自利；太一^{〔2〕}是最高理念，等等——在他之后，已经过了多少个世纪了。这没什么关系：没有谁生气，大家全都很满意，大家全都觉得很新。可只要你一说，矛盾律根本就不算什么规律；自明性是骗人的；科学最怕自由——人们连重复2到3次也不会允许——你刚一出口就对你气势汹汹的了。而人们之所以发火，必须认为，其原因是和一个正在酣睡的人被人推醒而发火是出于同一原因。他本来困得很，可有人偏对他纠缠不休：醒醒吧。可为什么要生气呢？反正你不能永远长睡不醒吧。即使是我不推（实话说，我并不打算这样做），反正时间一到，总会有人不是用话语，而是以别的完全不同的某种方式，叫醒你们，那些该醒的人自然会醒的。人们一定会问，既然如此，我忙乎个什么劲儿呀，我想干什么呀？瞧，问题正在于此，我是在干，也要忙乎，尽管我知道，我什么也得不到，而且，即使没有我，也总会有人做我做不到的事的。人们完

〔1〕 参阅卡里克利斯的插话：“你总是重复老一套，苏格拉底！”在同一篇对话中，苏格拉底预先防止此类指责，说：“克里宁（阿尔西比亚德的儿子）今天这么说，明天那么说，而哲学总说同一件事……”——原编者注

〔2〕 “太一”是B·C·索洛维约夫派哲学的主要观念。这一概念以某种形式成为一般经典哲学的基本问题之一。——原编者注

全有可能抓住我的矛盾。如果人们不是感觉到揭露矛盾丝毫不使我沮丧、反而会使我高兴的话，他们早就把我给抓住了，也揭露了。要知道人们揭露一个人的目的，仅仅是为了给他一些不快而已。

苏格拉底的命运

苏格拉底之所以被人毒死根本就不是因为他发明了新的真理和新的神祇，而是因为他想要他的那些个真理和神祇来说明一切。如果他安安静静地坐在家写他的书，或在学院里教他的课——人们才不会动他呢。就连柏拉图，人们也会让他平安无事的！当然，当他带着他的那些个理念突发奇想地想要干涉独裁者的事儿时，连他也差点儿没被陷进去，但他比较便宜地脱身出来了。至于普罗提诺，任何人也没有碰过他一指头：他甚至受到了皇家的礼遇，个中原因无疑是因为他根本就不关心如何普及和传播他的哲学，并对外行人隐瞒了自己哲学思想的缘故。因此，有关苏格拉底的“命运”，黑格尔的体系或是“领悟”，根本就是任性武断的。苏格拉底的死，不是由于两种观点的冲突，而是因为他不善于或是不愿意三缄其口。对于真理——新的也好，旧的也罢——人们并非那么害怕，像害怕真理的布道者那样。因为真理既不会打动任何人，也不会使任何人不安，而说教者却不然，他们招人讨厌——他们自己不懂得安宁，也不叫别人消停。简言之，人们之所以要杀死苏格拉底——苏格拉底本人也承认这一点（在柏拉图的辩护词中，他称他是牛虻）——只是因为他毒害了雅典人的生活。如果他叫醒的，仅仅是自己及自己的朋友的话，人们也许就原谅他了。人们甚至可能在他寿终正寝以后也侈谈他的什么“真正的觉醒”（*alctine egressis*）。实际上，这件事也正是这样结束的——苏格拉底刚一死掉，大家就全都开始颂扬他了。人们知道，他已经不会再喋喋不休了——而沉默的真理又能吓唬得了谁呢？

理性的热情

是理性的热情引导斯宾诺莎及斯宾诺莎以后近代的莱布尼茨、康德及

其他所有哲学家达到这样一个信念，即圣经里没有真实，只有道德；启示是虚幻的杜撰；实践理性的公设是有价值、有用的事物。而由此可见呢？所以，您会说，忘掉圣经，只学斯宾诺莎和康德……可是，如果我们采用另一种方式作结论，并说：因此，必须让理性的热情见鬼去吧，抛弃康德的公设，学会与上帝对话——像我们的始祖那样。要知道理性的热情就是恭顺，就是对理性的顺从——不是因为恐惧，而是因为良心。如果理性是一个合法统治者，理性的热情就是美德。可如果理性是一个性喜掠夺的罪犯呢？要知道，果真如此的话，那就不是什么顺从了，那就是为人不齿的奴性了。可有关这一点不光是没人说——连想一想都不愿意。而且，一旦有谁谈到这一点时，人们是多么的怒气冲天呀！而我们想做的，充其量不过是想重新阐释圣经，并使之与斯宾诺莎和康德协调一致。黑格尔既谈到过启示，也谈到过人化的上帝，也谈到过绝对宗教——而他的理性的热情是不容怀疑的。黑格尔可以背叛谢林，但对理性，他的服务是全心全意的和发自内心的。

思辨

思辨就其本质是在活的生物的上下左右寻找永恒存在的、统治宇宙的、颠扑不破的终极原因。当最“自由”的人类思维觉得或是用一种如人们通常喜欢的说法——当它确信已超越了个人反复多变任意妄为的界限而跨入永恒不变的规律王国中时，它的探索便会停下来。因此，所有的思辨体系无不以自由始，以必然终。^{〔3〕}就中，人们竭力想要证明，最高的、终极必然性，即人们竭力想要通过思辨方法而达到的那种必然性，已与自由无任何差别，换句话说，理性自由和必然性，乃一丘之貉。而实际上二者根本就不是一回事儿。必然性，无论它是理性的抑或是非理性的，必然性总归还是必然性。要知道人们习惯于把任何不可征服的必然称之为理性必然。但最终情形却狡猾地沉默着——而这不是没有缘故的。人心灵深处有一种无以餍足的需求和永恒的理想——本着自己的意愿生活。然而，既然又是理性的，又是必然的，又何来自己的意愿呢？会有自己的意愿吗？

〔3〕 这是对陀思妥耶夫斯基长篇小说《群魔》中人物希加廖夫下述一句话的影射：“我开始于无限的自由，结束于无限的专制主义。”——原编者注

人在世间最需要的，就是本着自己的——尽管愚蠢，但只要是自己的——意愿来生活。哪怕是最雄辩、最具有说服力的证明，也是徒劳的。也就是说，你甚至可以由证明“让人沉默”，虽然肯定还有许许多多更可靠的说服办法，而且，正如历史的教导，“聪明”的证明任何时候都不鄙弃任何同盟者——然而，沉默绝非同意的表示。我们经常沉默，因为我们意识到语言无补于事。况且，要知道，并非所有的人都是争论爱好者。那些比较聪明的哲学家们都懂得这一点。因此，他们才如此痛恨（他们往往只说：他们蔑视——而表现出来的行为其程度却要更强烈一些）公众，尽管公众很少反对他们。人们喜欢听，甚至还会赞扬——事过之后却像是什么也没有听到过一样。有时，情形会更糟糕：人们响应着，往往一再说他们已经听到了，可一到生活中，又依然故我、我行我素：*video meliora, proboque, deteriora sequor**。怎么会这样呢：自由和必然本系一家，为现实立法，树立理想的思辨，也是在褒扬真理，所有这些，人都看见了，也同意了，可一落实到行动上，却好像这个世界上从未有过思辨者和理念本质似的。他们中间究竟谁是对的，是寻找理念本质的思辨者对呢？还是凭着直接辨别力得知理念的本质来自一个滑头鬼——正如对宇宙和生命的一切机械论解释一样——的普通人对呢？

提问

我们总以为，提问永远都没有什么不适当，因为通向真理的道路是穿过问题铺就的。我们总喜欢问：光速是多少？伏尔加河流向哪里？乌鸦的寿命有多长，等等。没完没了。如所周知，对这些问题，我们总是能得到非常明确的答案。而我们认为这些答案就是真理。于是，我们当下就可以得出结论：既然我们提了上千个、乃至上百万个问题，而总是能得到含有真理的答案，这也就是说，要想获得真理，就得提问。因此，我们才总是在问——有没有上帝？灵魂是否不朽？意志是否自由（康德认为整个形而上学所讨论的问题不外乎这三个问题），我们事先就相信，这次和以前一样，如果我们不问，我们也就得不到真理。这是我们的理性，在它还未看

* 奥维德：《变形记》：“赞赏好的，学习坏的。”——作者注

到的时候，就先已“料到的”，于是我们高兴了：我们的“知识”又增广了。正如日常生活经验告诉我们的，侵吞行为往往能逍遥法外，但却不会长久。这一次就有人出面来惩罚来了——但当然不是理性（理性足够狡猾或理想以致极善于使自己逃避责任），而是容易轻信、且头脑简单的理性载体——人。无论人们如何固执地提问，他们也无法得到任何答案——要不就是所得答案根本就不是他们想要得到的。而——活该如此——提什么问！难道可以把自己对上帝、对灵魂、对自由的权力转让给什么人或什么东西吗？要知道，在我们提问时，我们就正是在把权力让渡给什么人呐！什么人呢？是谁，究竟是谁骗取了和窃走了我们的灵魂和我们的上帝呢？为什么与我们、与任何什么都无任何关系、对一切都无所谓的他（或它）要把对于这个世界上的我们最重要的问题的决定权据为己有呢？

！ 恶从哪儿来

有人问：恶从哪儿来？许许多多神正论，尽管它们相当单调一律，却都对这个问题给出了答案。但这些答案，只能满足神正论的作者自己（对此还有疑问——他们究竟是否满意？）和趣味阅读的爱好者们。其他人，神正论却只能使之被激怒，而且，其被激怒的程度，与一个人心中所产生的有关恶的问题的迫切性，成正比例关系。例如，当问题的迫切性达到极度紧张的地步，如约伯，一想到神正论便觉得是亵渎神圣。对约伯来说，对其不幸的任何“解释”，都只能成倍地增加他的哀伤。这里不需要任何解释和任何答案，也不需要安慰。约伯之所以诅咒前来看望他的朋友，正是因为他们是他的好朋友，而且，他们是作为朋友前来“宽慰”他的——如一个人所能宽慰另一个人那样。对约伯来说，没有什么比这个“所能”更糟糕的了。既然已不可能有所帮助，那么，安慰云尔亦殊无必要。换句话说，你可以问（有的时候，像约伯那样，就必须问）：恶是从哪儿来的？但这个问题却不可回答。哲学家只有当他们懂得，对这个问题及其他许多问题，是不能回答的时，他们才能懂得：人们提问并非总是为了求得答案，有些问题，其全部意义恰恰在于它们不允许有答案，因为答案将把他们杀死。有点儿不可思议？您就受着吧：人犯不着习惯这一点。

论强制性真理

有个人问：怎么可能会有知识呢？一个什么东西，跟我们压根不一样，怎么可能进到我们的内部来呢？于是乎，此人在未能向自己证实或未能想像出、证实到：认识者和所认识，归根结底，根本就不是不同的两个东西，而是一回事儿，由此可见，不会有不可能之事——之前，会一直问下去，一直无法安心的。为什么一个人一想到不可能的事经常发生，他就会惶惶不安？反过来，为什么一旦确信：不可能的事是不会有，他就觉得这样的结果可以高枕无忧了呢？不但如此，最后，还有一点：为什么他如此珍重自己的安宁，好像安宁乃是人所能获得的最大成就？我不打算替他回答，并且，我愿意认为，我自己也无法给自己找到答案。

其他人则有另外一种忧虑。当他得知：不仅可能的事是常有的，而且，不可能的事也是常有的时，他甚至会很高兴。然而，现实却在强制性地迫使他相信相反的事。不光不可能的不会有，而且，就连许多可能的事也不会有。任何不可能的事都不会有的原因在于：人，如某种其他生物一样，能活数百年。或是，人，死非其时，即不是在也不知是什么人或什么东西确定的时间到来之前时死，而是在他本人想死的时候死的。此类在现实生活中无法实现的和无法被实现的事例，还有好多好多。人们对绝对认识的向往是永恒的和不可实现的：我们所知的一切都是相对的，而且，我们知道得很少很少。终极真理遮盖着一道无法穿透的黑幕，虽然有的真理根本就不想瞒着人，而人也如此这般地寻找着并向往着它们，而这，是完全可能的，甚至是毋庸置疑的。

于是，我又要说了，认识论者的忧虑，则完全不同：为什么既有的，与我们想要有的不符？有人会说，这不是一个认识论问题。可问题就在于此，与我们在开头所谈到的问题相比，没有什么问题比这个问题更是个最好意义上的认识论问题了。一个自外于我们的什么，跟我们全不相像的东西，怎么可能成为我们认识的对象呢？这个问题之所以令人觉得是个基本问题，是因为我们都近乎于迷信地相信，只有可能的事才可能有。然而，要知道这是一个纯粹的偏见，它甚至与我们的日常生活经验都不相符合。

日常生活经验表明，如果把氧和氢以一定比例混合，便会产生水。与氮混合，便会产生空气。然而，要知道这显系不可能之事。氧和氢究竟是从哪一点开始突然变成水的？为什么氧不仍成其为氧，氢不仍成其为氢？再有，为什么它们不变成空气？这里的一切都是极为随意的，没有任何根据，因而，实质上是是不可能的。化学是一门研究由随便什么变为随便什么的科学。只需再加上一个限定：这些变化不是合我们这些研究化学的人的意，而是合什么人或什么物的意，其人或其物的名称（字）连我们也叫不上来。合某物之意——而我们，愿意也好不愿意也罢，却都不得不研究化学——亦即了解此物之意愿。然而，要知道，这样一来，便会自然而然地产生这样一个问题：为什么结果居然会是这样——他（确切地说是它，而且，如大家都相信的，是指非有生物的他）就得发号施令，而我们就得恭敬从命？换句话说：认识的这种强制性力量由何而来？为什么氧和氢产生水，而不是面包、金子或交响乐？抑或：为什么水由氧和氢相加而成，而非由光和声相加而成呢？科学之真或不过经验之真的这种确定不移的强制性由何而来？为什么那些为现实生活中可别出现什么不可能之事而忧心忡忡的人，对现实生活中充满如许多我们根本无法接受之事却漠然置之、无动于衷？要知道，认可这样一些说法，如皮格马利翁给他的雕像灌注了生命，耶稣使太阳停止运转等等，比认可雅典人毒死了苏格拉底要容易得多。然而，我们却不得不证实与之相反的观点：耶稣没有制止太阳的运行，皮格马利翁没有给雕像注入生命，雅典人没有毒死苏格拉底。但要是这样，可以说，还不算是最糟糕的：螳臂岂能挡车。可为什么哲学家们要为知识的强制性而大唱赞美诗呢（要知道认识论不是别的，而是上升到理想的知识，是与真实相对比的知识），为什么那些一想到某种不可能之事在现实生活中也能实现便惶惶不安的人，却能十分平静地把我们知识的强制性当作理所当然的合理之事予以接受呢——这一点的确不可理解。要知道，如果有什么需要问的话，恰恰就是问这样一个问题，那就是——强制性由何而来。谁能都知道呢？也许是因为，如果说哲学家最珍视的，莫过于不可能，而认识的强制性可以应有的方式使他们感到不安、感到屈辱的话，那么，许多今天被公认是普遍必然的、因此也是所有的人都必须遵循的判断，便会接近于荒诞不经和荒谬绝伦了。而有关强制性真理的思想本身，就是其中最荒谬、最无稽的了。

形而上学真理的来源

世界的创造者和持有者本人某次下了命令，并永远听从这一命令（*Ipse conditor et creator mundi semel jussit—semper paret*）——塞内加如是说——他一如既往地复述着他从别人那里听来的话。但是，如果实情果然如此，如果上帝的确某一次仅仅下了一个命令，从那以后便只是在服从这一命令的话，那么，对我们和对上帝来说，他永远都得服从什么，仍然还是没有他某次下了个什么命令更重要。当然，上帝的力量、内涵和意义并不在于他服从什么。软弱而渺小的生物，甚至就连无机界无生命的物体也可以服从。尽管如此，我们的认识还是旨在专门研究现象的规律，似乎自由创造的本质是某种备受指责的不名誉的事，因此我们和上帝本人都最好是把它忘掉，或是任何时候都不要谈起它！我们认为所有真理，即使是形而上学真理，都来源于服从（*parere*）。然而，形而上学真理的惟一来源却是命令（*jubere*），在人们未能认识命令以前，形而上学对他们将永远是不可能的：要知道康德之所以摒弃形而上学，仅仅是因为他从中发现了那么多使他害怕的命令——他在翻译此词时，用了一个（这当然是完全正确的）大家全都仇恨而且害怕的词——随意性。

绝对

哲学家的死罪不在于追求绝对，而在于当他们确信他们并没有找到绝对时，便一致把人所创造的无论什么——科学、国家、道德、宗教诸如此类的东西——当作绝对。当然，国家、科学、道德和宗教，它们都有价值，而且，是很高的价值。但这只是在它们没有向绝对的宝库提出权力要求以前是如此。甚至就连宗教，无论它有多么崇高多么深刻，充其量也不过是一个装绝对的容器、储罐和袈裟。如果你不愿堕入偶像崇拜，那就得学会把圣物与其所披挂的袈裟区分开来。可人却不是不会、而是不愿意这么做。不知何故，对人来说，偶像比上帝更亲近、更好理解。圣经中多次谈到过这一点。甚至就连以向人类的一半揭示上帝为其使命的犹太人，也

禁不住偶像的诱惑，只是由于紧张而未曾听见先知的召唤，才使他们攀登上了揭示永恒真理的高度。

人与自然

斯宾诺莎说，人曾经以为他不是那名为自然的统一体中的一个构成成分或环节，而想在自然中建立起一种类似于国中之国的东西。而实际情形是否正好相反呢？说人感觉自己犹如一部大机器上无权亦无力的齿轮，而且也忘了世界是为他们而创造的，是不是更接近于事实呢？

关于极端怀疑主义

阴险狡猾的上帝（*deus malignus*）毕竟把笛卡尔给骗了！笛卡尔之所以必须怀疑一切（*cogito ergo sum*）乃是为了创建他自己有关清晰明确（*clare et distincte*）是真理的属性的理论——亦即证明论。然而，须知怀疑一切实质上并未给他带来任何结果。他只不过是在摆样子，起先是假装怀疑自己本身的存在，尔后装作已为此事找到了足够的证据。而休谟是对的：如果笛卡尔贯彻了他的“极端怀疑论”的话，那么，此后他将永远也不可能从怀疑中摆脱出来的。^{〔4〕}假如他怀疑神的存在，那么这个问题便永久终结了，任何“证明”都无济于事。笛卡尔的小心翼翼，使他像一个梦游患者，而不像是一个具有哲学素养的学者，他所怀疑的那些真理，恰恰是最不值得怀疑的。随后他兴高采烈：既然就连最极端的怀疑都能被证明所驳倒，由此可见，我们拥有的手段能够获得真理。这样一来，他本该换一种推理方式的：我没有任何有关我存在的证据，但我也并不需要什么证据——由此可见，真理，甚至是极端重要的真理，即便没有证据也能确定。那样一来，他兴许不会成为“近代哲学之父”，但却可以做出比跻身

〔4〕 “如果笛卡尔是一般人所能理解的话，那笛卡尔的怀疑主义就是完全不可救药的，因为，在这种情况下，显然，任何推断都不可能引导我们信仰或是相信任何什么东西。”（休谟：《人类理解论》）——原编者注

于伟人公墓更重要的许多事情。

论奇妙的变化

我们能看见别人眼中的小树枝，却看不见自己眼中的大木头。说得太妙了：我们每个人都可以无数次地确证——这句话有多么正确。然而，另一个问题却又冒了出来：为什么我们能看见别人眼中的小树枝，却看不见自己眼中的大木头呢？最简单的解释是说我们尚不完善，我们有局限性。可尽管如此，想必还会有另外一些“较好”的解释的。也许是因为，别人眼中的小树枝就是小树枝，而且，永远都将是小树枝，而自己眼中即便有一根丑陋的大木头，也会以一种奇妙的方式，变成一根有用的、必要的、甚至是美丽的大木头的吧。至于，相反，自己眼中的小树枝，如何可以以一种神秘因而也是奇妙的方式，突如其来长成一根巨大的圆木的，有关这一点，圣经也同样已经讲到了（伊里亚先知）。可是，人们一般不大愿意谈论，也不太愿意相信这种奇妙的变化，因此，即使发生了此类事，他们也看不出。而我们本应该看到这一点的，本应该更认真地读一读《圣经》的。

教条主义和怀疑主义

从哲学史中我们都知道，自古以来在这两个流派之间，就一直存在着紧张的对立。然而，教条主义和怀疑主义之间的关系，要比我们所认为的那样更亲近。对于教条主义者和怀疑主义者来说，最重要的事情是节制 (epoche)。只不过一个怀疑主义者对解开存在这个无法解开的结感到厌烦时，他会说：我们什么都不知道也不可能知道——犯不着瞎张罗。而一个教条主义者，就如俗语中那匹弩马，被陡峭的高山折腾得精疲力尽时，就说：我已经知道了该知道的一切，把我的知识拿去好好欣赏去吧。所以——聪明人脑里想的，就是笨汉嘴上挂的，如果允许我说一句俗话的话，或用一种学究气的说法：explicite 和 implicite（明显包括在内）。至于说教条主义者比怀疑主义者更聪明，这一点就用不着争论了吧。任何出自

必然的明晰（*explicite*）都稍有点傻：因为你实际上根本无法讲出一切，况且也没有这个必要。如果一个教条主义者对他从中汲取真理的那眼“清泉”的方位，不是隐瞒和沉默，而是想把大家都领到那里去，所有人该会怎样哈哈大笑呐！他懂得他的论断是武断任性的，也许，在这个世界上，他最珍视的，就是这种武断任性的权力（如柏拉图和普罗提诺），但他同样也知道，只有以最小心翼翼的方式向所有人隐瞒了你最珍重的东西，无论谁都不予透露，他才能葆有这一权力。“最重要的”处于可以理解和可以说明的范围以外，也就是说，在语言和交际话语所能允许的范围以外。

┆ 初级形而上学

眼下哲学家们不厌其烦地吹嘘什么他们将初级形而上学假设用在自己的体系上了。显然，康德的批评家们起到了应起的作用。对形而上学，人们不但不喜欢，也不相信，而且，还为之害羞，竭力躲避之。而当人们对它无从躲避时，往往会以应用它非出于所愿、而是出于必要性、并且也仅以极端必要性为限度加以自我辩解。然而，应用形而上学果真实际上就那么不体面，就好像它是一个行为不检点的女人，吗？可人们并不羞于应用和回避应用古代形而上学。“初级形而上学”会令他们觉得可笑而又胆怯自我克制。况且，形而上学自身也未必给那些非常胆怯、同时又过分爱惜自己名誉的人以什么鼓励。柏拉图和普罗提诺曾探索过高级形而上学，并且还曾是它的宠儿。正是由于这个缘故，人们尽管对他们既批评又反驳，可至今依然听他们的……

┆ 高级形而上学

初看起来，认识是指学会和掌握某种前此不为人所知的新东西。实际上认识不是一般的掌握。人在学习和掌握之前先已在为他嗣后应予以学习和掌握的东西在“做着准备”。所以，所掌握永远都由两个成分——人的天赋和人的作为——组成。因此，把认识的对象视为一种“物自

体”（das Ansichseiende）是错误的，而以为这样一种观点是本体论的，就更是一种错误了。“自己对自己的存在”，也就是完全不取决于认识者而存在，根本就不是什么“真正的存在”。当人们竭力要我们相信一个人会“自然而然地”（亦即不诉诸于任何理论的）把他的认识和不取决于认识的对象进行比较，而自然而然地认识就是力求按照对象本身所是的样子来“把握”对象，这种对自然认识“现象”的描述是错误的。同样，如果以为“自然”认识所判明的、认识所构成的“对象”形象还不是对象本身，而不过是不取决于意识的对象的符号，则也是错误的。假如你告诉一个原始人，甚至一个不了解哲学体系的当代人，说我们有关对象的概念不是对象本身，而不过是一系列约定俗成的符号，它们与真实对象是那么的不相似，就像——比方说——语词和它所表示的思想一样，则这一发现很可能会使他大吃一惊，甚至也许会使他惶恐不安。当然，一个这样的人也非常易于同这样一种思想妥协，即其所认识的对象，不取决于他的认识，对象与他的意识所勾画的样子完全不同。物理学教导说，声音不是声音，颜色不是颜色；而化学又说水不是水，等等。哲学走得更远，它竭力揭开世界上所覆盖着的马雅人的盖布，力求在世界原有的位置上，放上一个与我们的世界绝不相似、而且总之与什么都不相像的“真正的存在”。喏，如果你问一个“自然”思维的人：“真正的存在”究竟在哪儿——是在哲学为其提供的、被哲学称之为不取决于认识本体的那个被剥光的世界里呢，还是在那个纵然有他本人的参与、也不失其声、色、形等的世界里——他当然会毫不犹豫地承认，世界的本质丝毫也不会因为在其创造的过程中他本人也命定要起创造性作用这一点而有什么缺陷，但是，至于说如果认识的“对象”是不取决于他以及其他任何人而存在的，但却正如哲学“观点”所描述的那个样子的话，那么，什么“真理”、什么“存在”，便都荡然无存了。而如果实情如此的话，那么，想尽可能少一些理论而力求洞察“存在”的认识论，其任务并不在于拯救或是捍卫他称之为物自体（das Ansichseiende），亦即被剥光的世界的独立性，而在于接受和学会看到存在在那一世界——即便它取决于甚或正是因为它须取决于主体（亦即取决于活的生物）这一点而具有值得人们热爱和珍惜的一切的世界——中的本质。真实的存在只能用真正重要和真正珍贵的术语来定义。古希腊人是懂得这一点的，而我们却把它给忘了，忘得是如此彻底，以致即便有人提醒，也仍然不理解说的是

什么。我们如此信任自己的思维，信任我们的只知有一个维度的思维，以致我们对待惟一可能尚葆有第二维度的古代哲学，也几乎视之为迷信。当然，我们是不会直截了当地说出这一点的。对古代哲学，我们也在研究，而且，在言语上还十分崇敬。然而，谁会符合柏拉图：“古代那些幸福的男子，比我们强，而且，也比我们离上帝更近”。我认为没人会这么做。我们自信，古人由于无知或许真的曾是幸福的，但也正因为此而不如我们，且离上帝更远。古人为自己树立了“实用的目标”，而我们却在无私地寻求真理。我们想要让形而上学思维成为科学的，而科学性却要求以自愿放弃思维的第二个维度和从此种愿望中产生出来的、纯理论的、亦即消极的、漠视一切的、预先即已与一切妥协的真理探索，为先决条件。对我们来说，真理不光有哲学的，也有形而上学的，还有“与事物和理解相符的”（*adaequatio rei et intellectus*）的真理：我们应当恭顺地、毫无怨尤地听从所有来自特殊事件（*res*）的吩咐，无论它有多么离奇古怪。一个特殊事件命令说，要毒死这条疯狗——我们就毒死它。另一个特殊事件命令说，要毒死苏格拉底，我们也同样服从（而且也已服从了）。在我们眼中，最大的罪过是要求苛刻和任意妄为：已引入思维中的任意妄为（作为一个新的维度）——我们认为——向人掩盖了存在的真正本质。古希腊人（当然不是所有古希腊人，对此下文将述及）却不同：他们感到正是恭顺和接受一切的愿望向我们掩盖了真正的本质。要洞悉真正的现实，必须先能感觉自己是世界的主人，并学会像主人那样下命令和创造。在我们发现有罪和渎神的任意妄为、缺乏任何“根据”和——我们认为——思维的可能性终结的地方，古希腊人却认为那里是形而上学真理的发源地。他们说话的口气像是大权在握，也就是说，像一个上天特准其任意妄为的生物，其使命在于把任意妄为体现为真理，并创造新的现实。对他们来说，形而上学不是科学的继续。他们认为真理的最后的源泉、最后的本原（*arche*），在知识之外，它与认识所依据的那些原则无任何共同之处。而这在我们看来却是疯狂的荒谬。我们想要让形而上学成为一门科学，我们认为古希腊人错了，认为他们把理论和实践任务给混为一谈了。然而，问题在于：究竟是谁错了——是把任意妄为引入形而上学思维的古希腊人，还是想让形而上学服从于必然性理念的我们呢。谁更差，谁离上帝更远？无论如何：在古希腊哲学家中，我们所能接受和理解的只有亚里士多德和斯多葛人。其他的一切都被我

们否定了。而这是很自然的：我们在亚里士多德和斯多葛人那里，找到了初级形而上学，亦即我们所无法理解的任意妄为和最高必然性（亚里士多德曾经相信，*ananke ti ametapeiston einai**），亦即与我们所理解的秩序和奉公守法格格不入。但我们就连对亚里士多德和斯多葛人也免不了要稍事修整和调试以使之能适应我们的需要。尽管他们本身即已对其前人进行了相当程度上的修正了。柏拉图和苏格拉底一样，都力求闯进发生存在的领地，并亲身参与存在的发生过程本身：他们这样理解形而上学的任务，即把它们当作他们的死亡练习（*melete tanatu*），并将其从人类存在的中间地带引向生命的边缘。他们接受了必然性并适应了必然性。而我们却不愿意这样。我们太懒惰也太胆怯，以致休想接近上帝。能够安顿于大地上对我们来说就够了。因此，我们才会觉得任意妄为是那么可怕，而必然性是那么可爱。因此我们才会认为被科学剥光的世界是真正本质的（低级形而上学）并把它作为一种权力赏赐给独立的存在，而认为现实世界是一种现象、一种假象，并把它从我们的本体论中驱逐出去。

历史的意义

人们在探寻历史的意义也找到了历史的意义。然而，为什么历史就该有意义呢？对此，人们一般是不问什么的。可要知道假设有人问——这不是不可能的——他起先怀疑历史是否应该有意义，可后来却又确信，历史是历史本身，而意义是意义本身。由于一根小小的蜡烛头，整个莫斯科给烧光了，而拉斯普京——也是这样的一根小小的蜡烛头，却烧毁了整个俄罗斯。

自由与思维

康德教导说，我们的思维是引导我们通过存在迷宫的惟一的、卓越的引路人，它最终会将我们引到存在自身亦无能为力、且百无一用的领域，

* “信仰与必然性格格不入”。——作者注

引到一个已经不是矛盾律——它从不骗人，而且保障答案将永远都是单义的——在统治、而是相互排除任何答案之可能性的对立在统治的领域。可接下来又当如何呢？康德说：必须停下来，因为我们的利益到此就结束了——在一个不会有问题答案的地方，一个人没必要去寻找，他无事可做。停下来当然是可以的，而且，大多数人也的确停下来了。可停止是否必要呢？而一旦根本无此必要呢？假如人能“重新学习”，人能如此改造自己、重塑自我，以便能摆脱对所有问题的单义答案的需求呢？甚至以便能使人感到这些答案——虽然它们以前曾使人安慰和高兴——实质上是对其生存的诅咒，是所有生物都非出自自愿地对之俯首称臣的、整个生物界至今仍为之痛苦呻吟的尘世浮华呢？康德当他思考形而上学与科学之关系问题时，居然把圣经给忘了。这真令人遗憾！假使他能回忆起圣经来，想必他能为自己给自己提出的问题，给出一个不同的答案。想必能使他感到，既然形而上学不导致普遍必然判断，所以，它会丧失其存在的理由（*raison d'être*）。而这样一来，兴许能使他得出这样一个结论，即形而上学的存在的理由恰恰在于它能将本真自由交还给他，并为他永远排除普遍必然性的重重羁绊。康德和跟随其后亦步亦趋的那些哲学家——费希特、谢林、黑格尔——曾多次热情洋溢地谈到自由，可一旦真正的自由展现在他们眼前时，他们却恐惧异常、呆若木鸡，仿佛他们面对的，不是自由，而是美杜萨那缠满青蛇的脑袋。一个学者如果没有普遍必然判断无论如何也会一筹莫展——形而上学又怎能没有普遍必然判断呢？要知道如果没有一种带有强制性的强制性规范，则既无法进行争论，也无法证明或是说服。如果人们不遵从对所有人都具有强制性的某一个原则，那么，就连人际交往也是不可能的。但此处无可争议的只有一点：我们的思维向不属于它的权力提出了要求。但根据在经验领域里具有强制性真理的理念，乃是认识之所以可能的一个条件这一点，决不可以得出这样一个结论：在形而上学领域中，真理也具有强制性。这就如同不能根据人际交往的可能性在我们所观察的绝大多数场合之下须以承认某一种或若干种基本原则为先决条件这一点，以证实这样一个结论：交际只有当人们承认某一真理对其自身具有统治权和指导作用时才有可能。实情完全相反。这种要求往往会完全排除交际的可能性。只因为一个圣子（*filioque*），东方教会脱离了西方教会，而事实上，天主教徒和东正教徒不光根本不来往，甚至与之处于残酷的敌对之中，虽然东正教和天主教都只信仰基督教。至于说到横亘在基督教徒和

伊斯兰教徒以及佛教徒之间的深渊，我就不说了。问题不在于不可能发生交际：服膺同一普遍真理的需求是虚假的，它会导致永久的敌对，十字军远征直到今天也没有结束。并肩生活在一起的人们却相互仇恨和鄙视，他们所幻想的不是相互“交流”，而是如何让亲近的人来服从自己，如何迫使其放弃自我、放弃对他必要的重要的一切。因此我们理所当然地应该主张：在我们来说真理是没有拯救之路的。只是无论如何也不要以为，一旦为统一的真理所武装，我们就能找到通向一切人心灵的道路。即便是在这里，我们的思维也在以虚无缥缈的许诺欺骗着我们。相反，此种方式会关闭所有的道路，人的统一不是通过交际，而是通过消灭一切所想所感和所愿与我们不同的人的途径来达到的。

有人会说，把“自由”交还给人是很危险的。维廉·艾哈特教导说，与上帝有接触的人不需要教义，但他的自由在他是致命的：他会在自己也丝毫未察觉的情况下从他仿佛终于得以攀登上的顶峰上，跌落在日常思维的平地上，而把抽象的理念当作上帝。在很大程度上，培养了艾哈特的德国唯心主义，完全摒弃了上帝。这种情形迄今仍一如其旧。然而，要知道不光艾哈特没能在顶峰上站稳脚跟，就连德唯心主义也回到了实证主义立场上来了。个中原因恰恰在于他们把所有人的统一真理当作自己追求的终极目标，在于他们不相信自由。

亚伯拉罕和苏格拉底

当上帝对亚伯拉罕说：“离开你的故乡、朋友、你父亲的房子，到我指定给你的地方去吧”时，亚伯拉罕听从了，“去了自己也不知道在去往的什么地方”。圣经里写到：亚伯拉罕信了上帝的话，并把自己交给了虔诚。但这一切都只是根据圣经。而按常识，一切都该有所不同：一个走着的人，却连自己也不知道是在去往哪里，这样的人，是一个空虚的人，是一个轻率的人，而信仰（它没有任何理由——可要知道信仰从来就没有过什么根据，而它本身就想要成为什么的理由）无论如何也不能被当作正直和虔诚。在从常识发展而来的科学中，占据支配地位的是这样一种信念，它被加以清晰而又明确地表述，并被抬举到了方法论的宝座之上。要知道科学之所以是科学，就是因为它不允许有信仰存在，并且要人时刻都要清

楚，他正在做什么；要人知道，他正在去往哪里。科学的哲学即哲学，在探索其真理时，其所采用的方法，与科学探索其真理所采用的方法，是一样的。因此，科学哲学同样想要并且应当知道它正在去往何方。它要把它的门徒引导到何处去。由此可见，信仰与认识的首要区别，在于它们采用的方法不同。一个有信仰的人在往前走时，从不回头，也不妄作猜测，更不问他是在去往哪里。而一个学者在动身之前，却要环视四周，到处询问打听：他想预先知道他要去往哪里。哪种方法能通向“真理”呢？有关这一点尽可争论。但有一点是无可置疑的，即只有那个像亚伯拉罕一样，决心上路，自己也并不知道是在去往何处的人，才能抵达迦南。而哲学如若想要抵达迦南（甚至就连康德也认为，如我们所记得的，形而上学应能为人们揭示上帝、不朽和自由），就得采取亚伯拉罕、而非苏格拉底的方法；就得“教会”人们敢于去碰运气，敢于在事先不知道、不预知自己是在去往何方的情况下，动身出发。这样一种哲学能否成为未来的哲学呢？抑或这不过是一种非常渺远的、永远淹没在过去的永恒性中的哲学，是（我又想起了柏拉图的话）比我们强，也比我们离上帝更近的幸福的古人的哲学呢？

偷换论题

人屡屡会犯错误，在其不知道的时候，却以为自己知道。而为了使自己避免犯错，人不得不去寻找真理的“标准”。而人所找到的最毋庸置疑的真理的标准之一，就是某些知识领域内部相互之间的协调一致性，此即相互之间的无矛盾性。人寻找并且找到了现象之间的关联，并把关联的存在视为真理的保障。久而久之，人开始感到，他的任务似乎不是去寻找真理，而是在自己周围创造一种协调一致的氛围。而他却情愿把协调一致，尽管是想像的，并不存在的协调一致，当作真理。没有任何方法可以使他抛弃这种想法，也没有任何可能迫使他想起，他本人一度也曾认为，在真理和协调一致性之间，本没有任何共同之处。当柏拉图想及这一点时，人们便责备他有二元论和神话性，更有人说他这是在闲谈（黑格尔）。充其量以现代人的方式对他做一番解释——将它视为先验综合判断的既往病史。

老师与学生

理性是万物的法官和首脑 (judex et princeps omnium) ——坎特伯雷的安瑟伦如是说，看起来，这对理性来说是够得上尊崇的了。不，远远不够，——理性还想成为一切的创造者和惟一的创造者。必须这样认为，即与理性斗争的所有尝试，全都是与其自身不相称的权力要求进行斗争的尝试。对理性来说，光是做一个公爵或法官，太不够了，它像旧童话中的那个巫婆，想要使那条金鱼本身能在它的帐下供其差遣。而这既不是形象也不是夸张：实情如此。理性的权力要求给许多人留下了不可辩驳的印象：如果理性要求对之恭顺——那也就是说，它有权这样。但理性的这一要求又使得另外一些人苦恼。在斯摩棱斯克的亚伯拉罕⁽⁵⁾传中讲到，学生们被老师折磨得“烦闷疲惫”。人们相传，谢尔盖·拉多涅日斯基⁽⁶⁾也曾被老师们搞得“疲惫不堪”。须知老师们是一些单单只靠理性的施舍而过活的人。而那些学生们，那些被人逼着向那并不存在的全能者表示恭顺的学生们，却是会烦闷和疲惫的呀。

真理与秘密

“知会者”还不等于“知者”，即一劳永逸地掌握某种“秘密”的人。而秘密是不能像掌握真理那样，被人一劳永逸地掌握了。秘密来了又会去，而在它去的时候，知道这件事的人竟会是世上孩子里面渺小者中最渺小的。因为世界上的平常孩子对其渺小性可谓一无所知，反而会认为自己是相当有价值的生物，而“知会者”却懂得，他的知识使他成了一切渺小者中最渺小的。普希金证实了这一点。明谷的圣徒贝尔纳也证实道：“主呵！请不要因我虚度一生的光阴中心灰意冷而责罚我，因为我一直生活在毁灭之中。” (pro his vero (annis) quos vivendo perdidit, quia perdit vixi,

[5] 斯摩棱斯克的亚伯拉罕、17世纪下半叶斯摩棱斯克圣母修道院首任院长、修士大司祭。——原编者注

[6] 谢尔盖·拉多涅日斯基院长 (1315—1392)，谢尔盖圣三一寺院奠基人。——原编者注

cor contritum et humiliarum Deus, non despicias) 然而, 无论是普希金还是圣人, 人们都不信。人们需要对伟人和圣人顶礼膜拜。而谁要想顶礼膜拜, 谁就得先学会这一“高超的艺术”——视而不见。

清晰与准确

犬儒主义者相信, 现实在寻找光明, 于是, 他们便以最令人作呕的方式肆无忌惮地宣扬自己的信仰。无耻之徒同样达到了清晰和准确, 并敢于面对其父的裸体。然而, 要知道所有哲学家也都深信, 光明任何时候都适用, 为此他们才把犬儒主义者称之为狗, 而不理无耻之徒的, 是吗? 是谁, 或是什么制止他们, 不像犬儒主义者和无耻之徒那样, 把一切都弄到光天化日里来的呢? 显然, 无怪乎甚至就连苏格拉底也向其恶魔寻找抵御清晰准确的方法: 有些真相并不想成为一切人的真相, 它们是人们从一眼特殊的泉眼里汲取出来的, 而这泉眼, 无论是直义还是在转义主上, 都无论如何也无法称之为光明。

信仰与证明

海涅说他小的时候, 总是喜欢戏弄他的法语老师。老师总爱问: *la foi* (“信仰”) 用德语怎么说? 海涅回答说: *der Kredit* (“负债”)。时至今日, 也仍然还有许多人——不是小孩, 而是成年人; 不是开玩笑, 而是严肃正经地、虔诚朴实地——把信仰等同于负债。他们觉得信仰同样也是一种知识, 只不过其证明按照口头承诺记入负债栏里了。时间一到便会被出示。你无法使任何人相信, 信仰的本质及其最大、最绝妙的特权, 在于它不需要证明, 在于它存在于证明的“彼岸”。这样的特权不是“*privilegium odiosum*”*, 就是还要更糟——一种掩饰得很糟糕的无信仰。因为一种真理, 如果不能用证明的方式将一切都引用来加以证实的话, 那还能叫真理吗?

* “无法承受的优越性”, 是指一种使其拥有者蒙受损失的特殊的法律地位。——原编者注

真理与认可

当一个人竭力说服他人信仰自己的真理时，也就是说，当他竭力想要使呈现给他的能成为一切人必不可少的真理时，通常他会认为他是受着崇高动机的支配，那就是对亲人的爱、启蒙和正误的愿望，等等。在这点上，认识论和伦理学也都是支持他的：它们都判明——真理是统一的，真理是一切人的真理。然而，认识论和伦理学以及热爱人类的智者们都同样没有搞清楚，将所有人引向统一真理的必要性究竟由何而来。为把所有人引向统一真理的必要性而忙碌奔波的人，为什么却不愿给自己的亲人以恩惠。他可顾不上自己的亲人呢。而他自己又如何呢？在“所有人”还没有确定或只是想像式地认可他的真理之前，连他自己也不敢、也无法接受自己的真理。因为对他来说，重要的与其说是拥有真理，倒不如说是得到普遍认可。正是由于这个缘故，伦理学和认识论才对如何尽可能限制提问者的权力问题如此之关注。亚里士多德早已把各种“过分”的求知欲称之为缺乏教养的标志。^{〔7〕}假使认可其真理对人来说不比真理本身更重要的话，这样一种观点确切地说，这样一种回避，任何人不能说它不令人信服。

物质的秘密

亚里士多德把物质定义为潜在 (dynamis en)，定义为只存在于可能性中，这在科学发展史上起过巨大的作用，而且，兴许至今仍在指导着我们的思维。物质的潜在存在“自然而然地”为我们在世界上所观察到的无穷无尽、神秘莫测的变化，提供了解释和说明。原子论、电子论、甚至包括纯唯能论，它们全都建基于这样一个理念之上，即只以潜在方式存在的物质，或换句话说，物质乃是人们可以从中创造出并且仍在创造着非同寻常

〔7〕 “缺乏教养”、“没有文化”、“无知愚昧”，按亚里士多德的说法，表现在——比方说——在定义所证时，要求具备一切证据，其中包括证据的基础。——原编者注

的事物的虚无。当然，无论是亚里士多德本人，还是他的学生和门徒，任何人都从没有这么说过。说从“虚无”中可以产生无论什么东西，那怕是最渺小、最微不足道的东西的这种想法本身，对亚里士多德及继其后尘——而又有谁对他不是亦步亦趋的呢？——的所有人来说，根本就是格格不入的、甚至难以忍受的。亚里士多德的功绩恰恰在于他得以使这一野性的、稀奇古怪的、从存在的所有阶段中突现出来的思想“驯服恭服”“仪容整洁”。亚里士多德没有说，任何物质都没有，只有胡闹任性、不服管教、任意妄为、不顾及任何合乎理性的自明性而产生并在持续产生的事物；他说的是：物质是只存在于潜在状态中的东西。“在潜在状态中”一词，显然，把恣情任性、胆大妄为甚至连备受侮辱的自明性，都给吞掉了，并且顺顺当当地给消化掉了。有赖魔咒的作用，谜和秘密立刻不再成其为谜了，稀奇古怪也成了自然而然。既然物质只以潜在方式存在，这也就等于说，从中引出随便什么都可以。因为潜在性理念的含义正在于此。我要重申一句，这样一来，谜消失了，被埋藏了，而且，似乎是永远被埋葬了。已经再没有必要问，充斥于世界中的所有非同寻常的事物，究竟凭了什么样的奇迹，从并不存在的物质中产生出来的。此外，为什么从同一种物质中，会产生出一些彼此绝少相似之处的事物，比方说，一方面是路上的尘埃或臭水坑；另一方面是美男子马其顿的亚历山大或苏格拉底。要知道，魔咒早就被找到了：物质只拥有潜在的存在，因此，对所有问题，事先就已准备好了所有的答案。

如我们所知，无怪乎人们都说，当代思想全都归功于亚里士多德。亚里士多德也的确善于消灭秘密。但尽管如此，秘密仍未死去，而且也永远不会死掉——它不过是在装死罢了。因此，除了满足于亚里士多德式的简化“说明”的“自然”思维外，在人类的心灵中过去和将来都会有一种忧患，它在寻求并终将找到自己的“真理”。

知识与宝藏

如所周知，亚里士多德教导说，“偶然”不可能成为知识的对象。为了清楚地说明这一点，他引用了这样一个例子：有个人种树挖坑时掏出了一个宝库。显然，他对宝藏的发现非出于必然；同样显而易见的是，这样的

事不会是常有之事。所以，宝藏恰好就正是不可能成为研究对象、也不可能激发我们的好奇心的“偶然性”。人类的理性，人类的求知欲以及由理性和求知欲培植起来的科学，对此是无济于事的。然而，须知宝藏还是被发现了，而且，亚里士多德本人也告诉我们，对于宝藏，人似乎无法把它简简单单地抱在怀里，拿到市场上去出卖的。要知道——我要再说一遍——宝藏可不是什么蚯蚓，或由于年深日久而朽坏了的一段圆木。还有另一种可能——而且这种事也常常发生——一个人也是偶然发现了的东西，远比宝藏更重要。比方说，有个人同样是在刨地时刨出了一眼活水泵，或是相反，犁铧划破了深埋在地底下的潘多拉的盒子，结果使得不计其数的灾难从里面跑出来飞向世间的四面八方。这同样是一种偶然！而既然是偶然，所以，连科学和思维也对它无可奈何。对它，惟一能做的，就是“简简单单地”接受它——前一种场合有利，后一种情况有害，于是，须把注意力引向时时都有的、出于必然的、抑或至少是常常会有的。至于对潘多拉的盒子，甚至连想都不能想，既然我们是“偶然地”发现它们的，也就是说，它们不是我们“以方法论的方式”寻找到的，而是我们在做事时以某种方式偶然碰上的。我们的探索不应取决于对象的重要性和显著性，而应取决于这一对象向我们呈现时的那些条件。只要发现是正确的，只要其出现哪怕只带有一点点经常性，我们就可以出发去寻找。假如亚里士多德所举例中的那座宝藏（是谁让亚里士多德以宝藏做比方的，要知道他本来可以不说宝藏而说石头的呀？！）或我举例中的活水或潘多拉的盒子，作为一个物体——其重要性和价值随便你们怎么评价都可以——恣情任性地、不遵循规则甚至也不顾及规则、任由自己呈现在我们面前的话，那么，我们无论为了世界上的任何东西，也不会允许它进入我们在其中积累我们的真理的那一宝库。而由于宝藏者流从来都是“偶然”被发现的，因此，我们不会有、也不可能拥有一种勘探和寻找宝藏的方法论，这样一来，由此而能——这完全出乎意料，但在大家看来却非常令人信服——得出这样的结论：宝藏是不会有。同样，活水泵也是不会有。大家的推断都是同样的。人们对如此这般的推论是如此习之若素，以致他们竟然没有发现，这一推论并未满足起码的逻辑的要求。从“宝藏”是被人们“偶然”发现的，无论如何也不能得出宝藏是不会有结论。由此“得出”的结论只能是，命定发现宝藏的那个人，应当摒弃寻找法，而信赖运气。人们有时是敢于这样做的。我甚至认为，每个人在其一生中至

少有过那么一次，在那一次，他更信任运气，而不是理性必然性。但人们对此却缄口不言。你是无法从“运气”中归纳出理论的，亦即归纳出对所有人在任何时候都适合的东西。所以，无论你说还是不说，人们仍将只寻找和发现那些由于必然性而常有的东西，或哪怕是常有的东西，并断言，不光发现，就连宝藏也只存在于想像之中。

论“世界观”的来源

人在大地上的出现是一次渎神的任意妄为。上帝按照自己的样子和与自己相似的样子造了人，然后为他赐福。你如果接受第一种观点，你的哲学的任务便将是卡塔西斯（净化），这指的是一种追求，它力求从自己身上把自己的——如人们通常的说法——“私我”撕掉，溶化在“崇高”的理念之中。道德问题将是你的基本问题，而且你会认为本体论的来源多少也与道德有关。那时你会认为理性王国是最高理念，通向它的道路对任何愿意放弃永久命令（*jubere*）并把服从（*parere*）当作人存在的使命的人敞开着。而你如果接受第二种观点，那么，知善恶树上的果实将不再对你构成诱惑，你将开始力求站在“善与恶的彼岸”，（回忆）既往病史——即你的始祖所曾见到过的一切，将不断扰乱你的心境，你会觉得给予理性的庄严赐福不过是尘世间乏味的老调，而我们所有的自明性更是监狱里的四堵高墙。柏拉图感到自己是洞穴里的囚徒，普罗提诺为自己的身体而害羞，圣经中的人不但羞于自己的理性，甚至对之不无恐惧。我们有充分的理由认为，尼采正是为了这个缘故而弃绝了基督教；而被亚里士多德和斯多葛人培养起来的当代基督徒，早已把最初的命令（*jubere*）忘得一干二净，而只记得服从（*parere*）以来的事。也正是由于这个缘故，尼采才大谈什么主人的道德和奴隶的道德。他本应也谈一谈圣人（即命中注定要统治的人）的真理和奴隶（即以服从为其宿命的人）的真理。而我对于陀思妥耶夫斯基本来也可以这么说——可是无人会信我的话。须知大家全相信，陀思妥耶夫斯基只写过数十页书，即有关佐西玛长老、阿廖沙·卡拉玛佐夫等人的；此外还有系列文章《一个作家的日记》——用自己的语言阐述斯拉夫派理论。而《地下室手记》、《一个可笑的人的梦》、《温柔的女人》及陀思妥耶夫斯基文集所载总数为十分之九的作品，非出自陀氏之手，而是

某个“面目可憎的先生”的手笔。其之所以如此，目的仅仅是为了让陀思妥耶夫斯基能以应有方式好好羞辱他一番。对服从的信仰就这样深深植根于我们身上（我们管所发生的一切就叫作“自然性”）并且我们是如此害怕这一切，以致会令人依稀想起（奇妙和超自然的）命令。

变化与时间

即便是伟大的思想家也常常会犯一些多么奇特的错误呀！世上万物的不稳定性总是令人困惑：一切有着明显开端者，都有明显的终结。早在古代就没有一个重要的哲学家不曾思考过一切降生者的必然死亡问题。然而，有关这个题目的所有思考不知何故总是如此紧密地把死亡理念与变化理念结合在一起，以致到得后来，这两个理念似乎已合二为一了。变化物开始令人觉得如注定死亡的东西一样渺小而又可怜。这是为什么呢？一般说，变化的能力并没有什么不好。比方说裘力斯·凯撒起先是个少年，后来成了青年，尔后又是一个成年男子，这又有什么不妥吗？假如裘力斯·凯撒活过了他应有的寿数，居然仍旧是一个刚从母亲肚里娩出的婴儿，那又有什么好处呢？显然，变化的能力并没有任何不好。不好的只是，事物和人往往非如我们期待的那样变化。由于时间的迁移，葡萄酒有时会更醇，有时却会变成醋。人也在变，变着变着——你再一瞧，就成了一个老朽不堪、丑陋之极、孤苦无助、惹人生厌的小老头了。而这也正是为什么年轻人对时间的有限性浑然不觉的原因之所在。他们好像游弋在无边无际的时间的海洋里，他们好像觉得不仅在他们的后面，而且在他们的前面，都是一望无际的：你想要多少，就有多少。通常他们甚至还会觉得，时间过得太慢了，他们得去追赶时间。他们感到新的变化在等待着自己，而且期望会变得更好，于是便催促时间快跑。而在老头们眼中，一切却是另外一种情形：时间对他们来说是过得太快了。新来的每一天都昭示着新的悲伤，而且，总的来说，所有新来的岁月——如杰尔查文暮年所“歌”的——“都在召唤人们走向坟墓”。但无论是年轻人还是老年人都不反对变化，也不反对时间的流逝。使前者高兴后者悲伤的，不是变化的可能性，而是可能有的变化的性质。假如生活更具有流动性，其所潜藏的可能性包含着更多的意外，但只要变化和意外没有以各种灾难对人造成威胁，

谁都不会想到要为存在的流动性而悲伤，并寻找变中之常。而如今人们却不但在寻找着，而且还把常在视为一种理想，甚至视为上帝。一切常在的，均是不变的（*Amor erga rem aeternam*），须知并非斯宾诺莎的臆想，永恒不变（*Res aeterna*）从远古时代以来就植根于哲学之中。在人们的观念中，变化后面隐藏着灾难的可能性，他们对之是如此惊恐，以致情愿摒弃处在变化中的一切，直到一切都成为一成不变的、从未有过开端、因而也就永远不会有结束的、尽管这只能是僵死的、无灵性的东西——须知只有僵死和无灵性的东西是永恒不变的——并被神化^[8]……然而，也许我们所有的恐惧皆属枉然；也许我们的思维——总是被恐惧所追逐、为恐惧所滋养的思维——会把我们引入一场骗局。也许，被我们在我们这种偶然性条件之下观察到的存在和被我们惊恐不安的思维抬到先验论的、永不颠扑的真理的宝物与终结和死亡的关系，根本就不是一种能使人具备统治人的权力的规律或一般法则。也许，在另外一些条件之下——当人们对规律发号施令，而不是规律统治人时——我们会判明：变化和流动并非必然导致死亡，而且，一般说不会导致任何坏的结果。因而，“一切常在的，均是不变的”不会如斯宾诺莎及其先驱者们所以为的那样，是对生活所提问题的惟一可能的回答。然而，要想使这一新的思维维度的可能性能苍白地显现出来，必然把惯常的恐惧从自己身边赶走，必须不再听从理性向我们絮絮叨叨的任何先验。那样一来，“就没有什么是我们不可能的了”。

论哲学的用处

人们绝少相信有可能哪怕只是部分地与闻终极真理，以致最虔诚的

[8] 一切运动的开端本身应当是静止不动的，世界生命的来源本身应当不具有生命的征象，其力量一切皆备的东西本身与虚无无关——它们只是古代一般本体论和形而上学所固有的一个基本难题的不同方面。柏拉图在考察了爱利亚人和“理念的朋友”的本体论时，指出了这一难题。在对话《智者篇》中，异乡人对泰阿泰德说，“我们是否很容易被人说服运动、生命、灵魂和理性与完善的存在无关，存在不会呼吸也不会思考，但它高尚而又纯洁，它没有头脑，而且，静止不动了？”“我们宁愿假设，异乡人，”泰阿泰德回答说，“这的确是一个可怕的观点”。——原编者注

求知精神和最诚实的探索，只要它们超过一定的限度，就会激起他们的仇恨和愤怒。在你之前谁都没有找到任何东西，而在你之后谁都无法找到：有什么必要去寻找呢——让自己庸人自扰，让别人失去心灵的平衡吗？要知道任何探索通常都是以忧患始，以失去平衡止。你尽可对形而上学问题感兴趣并去研究它——但须遵守这样一个必要条件，即切记不要把自己个人的命运或人类的命运与之联系起来。应当使形而上学体系如此建构，以使之不致干涉生活或动摇现行的生活制度。还有更好的办法：那就是要让它们能说明现存制度并为之祝福。而一旦出现这么一个人，他以为形而上学可以发现新的真理，并以另一种方式重新创造生活——大家便会万众一心地向他扑上去。形而上学与艺术、科学和宗教一样，应当有益于社会。无用的形而上学或无用的宗教——历史上可曾有过什么人把其最终极愿望寄托给它们？但一切正在寻找和找到真理的人都知道，都坚定地相信，形而上学不可能是有用的；相信没有什么比落入上天的掌握之中更可怕的了。然而，人们却绝少谈及这一点。甚至就连殉难上帝的宗教也竭力模仿形而上学，该宗教的信徒们即便胸前带着十字架，也总是免不了要忘记，那个世界的拯救者曾从十字架上发出呼告：主呵，你为什么要抛弃我？人们总是觉得，世界的拯救者必须走到如此绝望的地步，而人们，即使不这样也可以。人们之所以需要形而上学是为了安慰和抚慰，而宗教就是在安慰和抚慰的。我们无法事先知道真理会带来什么，而宗教呢，如果它能把我们带到一个迄今未知的领域里的话，它也就成了任何人都不需要的了。况且——我要重申一句——很少有人会这样假设，形而上学或宗教可以导致某种有用性，于是大家都要求宗教和形而上学在此地——即在时间的浅滩上——其有用性是彰明显著的，可触可感的。

同一律和矛盾律统治的范围

当我们断言，声音有重量，同一律和矛盾律便会来干涉，并打上自己的 veto*：没有这样的事——它们如是所云。可当我们证实，苏格拉底被

* 拉丁语，意为“否决权”。原意：“我禁止”。——原编者注

人毒死时，这两条法则却不发挥效力。我们要问：是否可能有这样一种“现实”，同一律和矛盾律在其中冷漠超然、无所作为；声音具有重量，并被吊在拷问架上；谨守教规者被处以死刑？如果可能有的话，那也就是说，这些法则根本就不是什么法则，而只不过是一些执行部门，其作用与我们通常所想的完全不同。人们会问：我们如何才能知道，这样的现实可能还是不可能，我们能否进入这个现实中呢？问题也就在这里：如何能知道！当然，假如您要问的话，人们便会告诉你：这样的现实是不可能的，同一律和矛盾律过去、现在和将来都是这个世界上的专制主人，从古至今一直在统治着这个世界；具有重量的声音是没有的，谨守教规者永远都不会被消灭。但如果你谁都不问那又当如何呢？你那时能否实现形而上学许诺给你的“意志自由”呢？抑或：你是否愿意有这样的意志自由呢？你好像并不是那么愿意，因为“神圣的必然”与你更近、更亲密，你便会继谢林之后尘，将统治（Herrschaft）视为富丽堂皇或伟大（Herrlichkeiten）的源泉。

人的真理与神的骗局

笛卡尔要人相信上帝不会是骗子，“你不要撒谎”这条戒律对他来说，也是一条不可违反的戒条。可要知道上帝骗人这是事实呀。他向人显示的天空是一个湛蓝、坚硬、透明纯净的穹窿——其实不是。人们必须在经历了数千年以后，才得以摆脱这一骗局并得知真相。而上帝是如此经常地把我们欺骗，而我们又是如何难以摆脱这些骗局呀！真的，如果上帝不骗我们，如果没有一个人会看不见清澈透明的天空，如果所有人全都知道它是一个空空荡荡、内里充满以太的空间；如果谁都未曾听到过声音，大家都只会计算气浪的振动频率——人们甚至可能会为自己的真相而绝望，会同意就让上帝随便破坏由它宣布的戒律吧。或者人根本不同意？真相重于一切？不然，他们可能会突发奇想：究竟是不是这样——人们自己发现的，是真相；而上帝所显示的，却是假相？也就是说，天空毕竟是一个清澈透明的穹窿，大地是平坦的；声音是声音本身；而运动是运动本身；色彩不是根据物理学法则，而是根据造物主的意志产生的？也许，这样一种“认识”还在等待着人？人是否会拒绝接受他已证实的真相而回到无法证实的

真相去呢？而“你不要撒谎”这条诫律不过是假定的和暂时的呢？绝不是宁愿死，也不在一生中撒一次谎——如康德教导的那样，而是宁肯根本就不降生世上，也不愿生活在由我们的真相构成的世界中。换句话说，我们的真相、无疑性和自明性被“宁愿”所证明的时代行将到来（柏拉图多次谈到过这一点，只是没有人听他的）。

可能

有开端的一切都有终结，有生都有死：存在的不灭法则便是如此。那真理又当如何呢？要知道也有这样一些真理，一度没有，而后来却在时间中“产生了”。判明事实的所有真理便系如此。基督教诞生前400年尚无这样的真理，即雅典人毒死了苏格拉底。在399年，这一真理诞生了。这个真理直到现在仍然还活着——虽然它已经差不多有2500岁了。然而，这是否意味着，它仍将永远存在下去呢？如果说它会和一切产生的东西一样，也会消失的话，也就是说，如果我们如此自信地将其用于一切现存的一般法则，也不允许有以先验真理面目出现的例外的话，那么，有关苏格拉底之死的真相，湮灭和不复存在的时刻便终将到来，而我们的后代，便将有可能断言，雅典人根本不曾毒死苏格拉底，人们只不过（而这个“只不过”也许并非那么简单）是不得不在虽然很长的一段时间中，生活在被他们认作永恒真理的、偶然或是故意忘记生灭“法则”及其必然性。

学术的无知

我们时常抱怨说，我们不知道我们来自哪里，去往何方，有过什么，会有什么，怎么办，回避什么，等等——我们预先相信，一旦我们知道的话，那一切就会好多了。然而，如果那样的话，兴许不是更好、而是更糟了呢：知识既束缚我们，也使我们有了局限性。而如果我们一无所知，也就等于一无束缚。也不排除会有这样的可能：什么地方和什么时候，摆脱知识的彻底自由会来临，到那时，不像现在这样，即不是我

们被迫适应“此一”现实，而是现实必须适应我们，而人的事实以前总是、现在也仍然归诸的“理性的适用性”（*adaequatio rei et intellectus*），便会失去强制性，而以人的自由决断取而代之。有时人们也感觉到了这一点。学术的无知（*Docta ignorantia*）所指的，不是别的，而是指服从理性（*res - intellectui*），并使之摆脱束缚，甚至包括“定理”的束缚。不是我们必须适应事物，而是事物按照人的吩咐和要求情愿不仅改变其形式，而且改变其实质。不是和如今这样，可以依据愿望用蜡制成模子，或用来印刷的模塑板，而是蜡仅仅凭着思维的力量便可变成大理石或金链。哲学之石原来并不是迷信的、愚昧无知的人们的毫无意义的幻想，而就连关于皮格马利翁的传说也会写进“历史”……学术的无知给我们的许诺便是如此，而尼古拉·库赞斯基的省悟也是如此。

问题

那些伟大的哲学家们可曾发现自己本身的矛盾呢？抑或只有他们的继承人才发现了矛盾，而他们自己却觉得没有矛盾？我说的是柏拉图、亚里士多德和普罗提诺。其实，他们当然是察觉到了的，可却丝毫也不为之沮丧，因为他们懂得：问题不在这里。

癫狂与歇斯底里

在俄罗斯，癫狂的男子和歇斯底里的女人从来就未曾绝过迹。而且，可以认为，在最近的将来也不会绝迹。人在较有文化和较方便的国家里生活过得相对而言比较轻松，而“思想”——一种有序化的本源，没有它，尘世的生存便会变得非常痛苦艰难——和我们今天不一样，以前就已开始行使其权力，人们那旷野的呼告或漂泊无主、无家可归的生活，乃是一种几乎看不到的现象。哲学史上谈论得相当多的犬儒主义者，已经成为永不复返的过去，几乎没有人对他们感兴趣。而在俄国，人民不光尊敬，而且不知何故还热爱那些精神畸形儿。他们似乎感到，毫无意义的呼告并非全然那么一无所用，而无家可归的流浪汉那种可怜兮兮的生存状态也非那么

令人厌恶。而且，实际上，每个人都会像被钉在十字架上那个人中的全人那样，不得不发出呼告的时候就要来了：主呵，主呵，为什么你要抛弃我！而且，我们每个人都会抛弃积累起来的宝藏，和使徒所说的赤脚浪人或亚伯拉罕一样，前往连自己也不知道的地方。

· 差群^{*}的思想

有时候，一个想法会固执地停在你的面前不肯离去，它显系来自外部的某个地方，而与通常为我们的思维提供材料的那些个体体验丝毫无关。然而，无论这一想法在您看来有多么格格不入和奇特，你都不要急于赶跑它，也不要要求它为其产生的合法性提供证据。如果您无法摆脱检查自己想法起源的、根深蒂固的习惯，那么，至少也请您假设，有时私生子比亲生儿子跟父母更亲近。只请您不要归纳和概括：并不是所有私生子都是我们亲近的，而只是某些。同样，归家的浪子并非总是、而不过是有时比从未离开我们的儿子更亲。

· 事实与理论

苏格拉底的恶魔是个“事实”吗？要回答这个问题，就得有现成的事实理论。而人们都以为：“事实”先于“理论”。理论不承认苏格拉底的恶魔是“事实”，也不承认使徒保罗在前往大马士革的路上所见的幽灵是事实，因为事实乃是业经判明的事实，而如何判明事实却由理论管理。而苏格拉底和使徒保罗，却不顾理论的禁令，却依然认为——前者认为自己的恶魔，后者认为自己所见到的基督——是真真正正的事实。他们甚至得以劝说相当多的人相信这一点，因此，只对大多数人保留并具有其意义的历史，在自己那里保存甚至为苏格拉底的幽灵和使徒保罗的幽灵准备了一个荣誉席位。顺便说说，众所周知，苏格拉底，在更高程度上，无可比拟的更高程度上，还有使徒保罗，非常关心，不要让他们发现，而理论却不承

* 差群，原意为“混入别人畜群中”，转意为“混淆”。——中译注

认的幽灵事实，被人遗忘。可要知道并不是所有人都愿意把自己的幽灵强加给历史，而且，具有（把此种幽灵强加给历史）能力的人，就更少了！也许，天才，甚至不是天才，也不是半神，而是真正的上帝，不光造访过苏格拉底，而且还造访过其他什么人。但他却对此缄口不言，即使是谈到了，也谈得不好——缺乏感染力。而后代对此却一无所知。这种人是否猜到了呢？抑或更好一些：最重要的是——苏格拉底与恶魔有过交往，或许很多人都相信，苏格拉底命定是要与最高存在物交往的？“历史”当然会毫不犹豫地告诉您第二种更重要，也只有第二种更重要。但苏格拉底本人甚至包括使徒保罗，尽管历史给予他们以很高评价，并在自己的篇章中为他们生平和事业的故事留下了很多篇幅，确实会说出些别的什么。而且还会补充说——不是为了告诉历史学家，而是为了告诉哲学家——事实理论向人隐瞒了最重要的生存领域，而不被理论所承认的事实，乃是人类生活中最重要、最有意义的事实。这看起来似乎是完全不可思议的和绝对不可接受的。因为它与支撑我们世界观的基础不符。因此，只要此种世界观尚为我们所需，我们就只能接受理论所允许的事实。但当它变得不再为我们所需或成为我们的障碍时（这种情况才开始在不事先请求理论许可的情况下），接受事实。的确，多数情况下我们无法使我们的亲人和我们一起承认这些事实：正如我所说过的，苏格拉底和使徒保罗在这方面乃是一个罕见的例外。于是，我们开始逐渐习惯于不要亲人承认。“突然”往往会如此新颖、如同出乎意料的真相一般，炫人眼目地展现在我们眼前：如果古人根据神祇脚不沾地这一特征认出他们，真相也可以根据它不容“所有人”都承认这一点来加以辨别，因为承认只会剥夺其神灵那种轻盈的步态，的确，此种步态只为不朽者所具有，但凡人重视它甚于世上的一切。

关于真理的论战

人们为什么会如此喜欢争论呢？如果问题涉及到的是日常生活小事，这是可以理解的。比方说分东西，争论的每一方都竭力想要证明自己的观点，希望自己这一方能多分到一点儿。可要知道就连哲学家们也常常争论，而神学家们亦复如是，须知他们似乎并无什么东西可分呀。由此可

见，实在说他们不是在争论，而是在斗争。因为什么呢？抑或，斗争就是斗争，根本就没有任何必要，斗争一定得有什么原因吗？赫拉克利特早已就教导说，战争是万物之父和一切之王：重要的是斗争，至于斗争的原因，这已是次要问题了。一个人说：人是万物的尺度；人们当下便会回答说：非也，不是人，而是上帝是万物的尺度，——于是乎，群起而攻之。一人宣称：类本质；人们便会对之以——惟一本质。于是再次召唤人们进行最后的、最可怕的战斗，等等：整个人类思想史——哲学史和神学史——都是一部斗争史，而且是一部殊死斗争史。必须认为真理不容许有矛盾的观念，其源即出之于一种从事斗争的激情。老人们——要知道哲学家和神学家们通常都是些老头子——既已不可能拳打脚踢，于是，便臆想真理是惟一的，以便可以来打嘴仗。然而真理根本就不是“惟一的”，它压根不要求人们为它而厮杀。

丨 纪念一个最悄无声息的作家

契诃夫晚年作品的母题是：“你觉得人们听不清你的话，因此必须大声说话，喊叫。可喊叫是招人讨厌的。于是你越说嗓门越小，很快便会完全闭口无言了。”

丨 再论矛盾律

此外“还有”——因为无论你说多少，总是觉得还不够充分。对矛盾律有所怀疑，根本就不意味着“也就等于”弃绝矛盾律。如果在有所怀疑之后，我们仍旧继续承认矛盾律的主权，那才是所谓“也就等于”呢。可某些人——尽管只是有时——会以其全部存在感到矛盾律的统治有其界限，但他们也懂得，这根本就不意味着他们因此而必须否认矛盾律的用途和意义。他们只是不愿意像亚里士多德所希望的那样，承认矛盾律是“不可动摇的原则”；不愿意相信矛盾律是永远和到处都适用的，相信它是人的法官和最高原则。它不是开端，因此不是在发号施令，而不过是在执行一定的指令。因此，一旦必要，它便是无可争议的。但这却不是因为它自

己本身，不是“由于它的本质”：无可争议性是某人——某个在其之上者——赏赐给他的。俄耳浦斯证实，欧律狄刻^{〔9〕}就是欧律狄刻，其他任何女人都不是欧律狄刻。于是，在这个场合下，俄耳浦斯的意志，使得矛盾律成为“不可动摇的原则”。在欧律狄刻之前、同时和之后生活过的成千上万个女人中，没有一个可以是欧律狄刻。甚至就连地狱和地狱之门也无法战胜俄耳浦斯的意志和由他感染给矛盾律的力量。但“乔达诺·布鲁诺死于火刑”这个判断，同样迄今处于矛盾律的保护之下，而不允许与之相反的观点——“乔达诺·布鲁诺未被处以火刑”——通过，它能否充满信心地指望，对它的保护能持续到时间的终点，地狱之门同样永远都无法将其战胜呢？抑或是这样一个更一般的判断：“已经有过的将永不再有？”难道说我们不是有权假定，曾经有过的某事中的某些东西，诚然永远再不会成为未曾有过，但另外一些东西，却是会成为未曾有过的，由此可见，当矛盾律执行在其之上的某个原理的指令时，其所保护的永远只是过去的篇章，而不露痕迹地销毁着另外一些篇章。我们当然有权做此种假设，但我们不做，原因仅仅在于我们“担心害怕”，这样一来可能会太忙碌太复杂繁难，以致不得不重新调整我们的整个逻辑学甚或（而这是最可怕的）拒绝一些现成标准的帮助——“失去脚下的根基”。这样一来，就不得不是拷问，而是回答；不是服从，而是下达命令。就不得不亲自挑选自己的欧律狄刻，甚至下到地狱里去，以便让地狱也承认自己的权力。对于一个普遍的、平凡的、总有一死的人来说，这么做是不是太多了一点儿呢？

注释

又想起了奥卡姆的话：“信仰的根据在于上帝接受了人的本质。假如上帝接受了驴的外形那也不会有矛盾。依据同样的理由，上帝也可以接受一

〔9〕 希腊神话中诗人兼歌唱家俄耳浦斯的妻子欧律狄刻，被蛇咬死，俄耳浦斯到阴间寻找，冥神为俄耳浦斯的诗歌所打动，准欧律狄刻还阳，但俄耳浦斯在归途中违背禁约回头看了一眼，就把欧律狄刻失掉了，没能把她带回人间。——中译注

块石头或一棵树的形状。”(est articulus fidei quod Deus assumpsit naturam humanam. Non includit contradictionem, Deum assumere naturam asininam. Pari ratione potest assumere lapidem aut lignum) 奥卡姆这一思想的实质何在呢? 为什么它会显得如此富于挑战性而不可接受呢? 使人恼火的, 不光是奥卡姆用以包裹其思想的形式。不用说: 这种形式对于一个笃信宗教的耳朵来说, 的确是太尖锐、太具有侮辱性了。如果上帝接受了驴子的外形 (Deum assumere naturam asininam) ——紧接其后的话语, 相互之间本应隔得更远一些——这样的话语也许只有在字典里 (字典根据语词的本意和转意排列语词的顺序) 才不会让人见怪, 才会如此紧密地毗邻排列。但尽管如此, 形式在此却绝非最不重要的、远非最不重要的因素。奥卡姆不属于那种喜欢用出乎意料的口语说法使人震惊的人。他不是在与别人、而是在与自我斗争, 如允许我用黑格尔式的语言说, 他是在跟“时代精神”斗争。奥卡姆被公认是预告经院哲学行将解体的第一人, 人们把他视为一个“颓废主义者”。而在他身上, 的确可以找到一些人们通常用来描述颓废性的特征。大阿尔伯特、托马斯·阿奎那、邓斯·司各特等人——全系重要理论家 (principe theologiae) ——提出了伟大的、直通教堂穹窿之顶的思想, 可突然出现了奥卡姆, 他提出了一些问题, 直接摧毁着宏伟壮观、富丽堂皇的、在中世纪精神的意义上最富于创造性的、建筑物的根基本身。这不是“颓废”又是什么呢? 须知所谓“颓废”首先是指其对于破坏所具有的不可遏止的热情: 无论什么都可以, 只是不要与自己的时代同步……假如上帝接受了驴的外形那也不会有矛盾 (Non includit contradictionem, Deum assumere naturam asininam!), 假如事情果真如此, 假如奥卡姆的 non includit contradictionem, Deum assumere naturam asininam! 是对的, 而上帝也可以随心所欲地不仅化身为一棵树或一块石头, 那些天使博士, 精细博士 (doctores angelici, subtilissimi) 等等又何必苦苦费心思呢, 又何必呼唤柏拉图、亚里士多德和普罗提诺的幽灵呢? 何故弄出所有这些《大全》, 何故要有巨大的教堂、修道院、大学、庄严的教会弥撒呢? 人们创造所有这一切, 仅仅是为了解释基督教教义基本教规并使之能为理性所接受。《圣经》里讲到, 上帝之子在成人后, 曾与恶棍为伍, 受到过莫大的侮辱, 死时也极不光彩, 被与强盗并排钉在十字架上。中世纪中, 未曾有谁对圣经故事的真实性的怀疑, 而奥卡姆——根据其全部著述以及我在此处所引的、以 est articulus fidei 开头的这个片断——可以看出, 光是“信仰”还不够。人

们还想使其信仰能与理性“妥协”。他们提出了这样一个问题：上帝为什么要变成人（*cur Deus homo*）？而且，在没有为自己的问题找到答案以前，他们是不会安心的。但什么是他们所理解的“问题的答案”呢？想必与我们通常的理解并无二致。谁能证明已经发生的，是不可能发生、也不可能以与所发生不一样的方式发生，谁就能回答这个问题。上帝必须化身为入。对这个问题：“上帝为什么要变成为人？”的所有答案——不管其外在形式有多少不同——都是同一主题（真实发生的事被描写成由于自然必要性而发生的事）的变化形式。人类理性的求知精神只有当人们为其搞到了人称其为说明的琼浆玉液时，才会去往最遥远的国度，他们用这种琼浆玉液取代了炼金术士和灵魂的苦行僧们在修道小室里废寝忘食、朝思暮想的哲学之石。可突然有了奥卡姆的“也不包含矛盾”（“*non includit contradictionem*”）和“依据同样理由”（“*pari ratione*”）——它们暗中摧毁了不光是中世纪，而且是所有理性“思维”的根基本身！因为既然不许我们把真实当作必然，那“思维”又从何而来？理性又怎么能不证实自己的存在——而存在是不需要证明的——，怎么能不为自己想要充当第一主角的权力要求而辩护呢？要知道有过这样一种推断，即说生产能够满足最不知履行的求知欲的神的饮料的，恰恰正是理性——而此种饮料能够最终满足：“*acquiescentia in se ipso ex Ratione oriri potest, et ea sola acquiescentia, qua ex Ratione oritur, summa est, quae dari patet*”^[10]。理性已经走到边界线前，界外，就是永恒的必然性的王国，在这条界线上，人们自然会缄口不言，所有问题交织混杂，人也得到了他无时不梦想的高度安宁。撒满（*Summae*）教堂、庄严的教会弥撒——精神界强大的勇士们所创造出来的一切——之所以能被制造出来，就是为了得到这种安宁。而理性，其作用同样在于安慰人，扑灭、平息人身上尚存的疑窦和忧虑。然而，理由只有当它与必然性结为一体之时，才能履行自己的使命，因为必然性，也只有必然性被赋予了对于既有一切——生者与死者、人和上帝——的最后和最终统治权。“上帝为什么要变成人？”（*Cur Deus homo?*）要回答这个问题，只有预先承认，上帝无权选择他是接受人的形象，而非一块石头或一棵树

[10] 斯宾诺莎：《伦理学》，IV，L II——“只是由于理性才能产生自满，而且，也只有由于理性才产生的自满是最高、惟一可能有的自我满足。”——原编者注

的外形，——正如同他不得不一般地现形，而不能不化身（如果他愿意的话）才有可能……

全部中世纪及中世纪所有专注深刻的精神研究，都是要理性地阐释圣经所包含的秘密。而人的本性决定，当他为某个问题而过多殚思竭虑、苦苦思索时，他会感到他所追求的东西乃是生命中最重要，是他和他人在这世界上最必要的。他似乎感到，上帝接受人的形象，上帝显形、现身并走向人群，这才是最主要的。圣经中也正是这样讲的。然而“思维”所看重的，却非圣经里所讲的故事，而是思维自身所能臆造出来的东西——圣经之所以能接受思维的臆造，是因为圣经能够理解和说明这些臆造，也就是说，它能证明圣经故事根本就不会有辱人自古以来便服从的、并将其宣布为不可动摇的那些原则并与之相矛盾。如果面对这些个原则，却原来上帝原不应、或不可能化身为人，那么就得否定圣经。归根结底，事情竟就是这样发生了。中世纪的哲学家们所臆造出来的“证据”和“阐释”，却原来根本就不是什么证明和阐释。原来，根本就不可能用理性的方式来捍卫“启示”真理。原来，甚至一般启示真理是无法辩护的，它们不可能被辩护。换句话说，必须从二者之中选择一个，或是承认启示真理实质上不是真理，而圣经和荷马的作品都必须归入纯诗的领域；或是……本来是还有过一个“或是”的，亦即本来还可能有另一条出路——可这条出路与人类天性（也许非“第一”，而是“第二”，即俗谚所云：习惯是第二天性）的全部秉性是如此相悖，以致人们或是根本不谈它，或是只有那些预先断定不会有人倾听他们谈话的人才谈论这个问题。“上帝根本不需要解释也无须证明。”奥卡姆想要说的，正是这一点。而却没有人听到这句话。而如果说我在此时之所以会回忆起这些无人听到过的话，其原因根本不在于想要引起人们对它们的关注，和为它能走进人们心中而铺路。这里隐藏着一个伟大而又奇特的谜。有一些话语，显然有什么人或什么东西需要这样，需要有人把这些话语不时地大声疾呼出来。这是一个古老而又神秘的意象——旷野的呼告。也许，即便只是偶然提醒人们想一想那些“真理的信使”——他们的声音具有创造奇迹的力量，能把有人的地方变为荒原，——并非毫无意义、一无裨益的。此外，还有一个“也许”，它兴许要更神秘一些。帕斯卡尔重复了早在他之前几乎1500年前生活过的德利安的话，证实尘世上没有真理的立足之地，真理在人群中漂泊无主，无人认识也无人能认识。这也就是说，真理之所以是真理，就是因为它只要出现

一次，就能把人烟稠密的城市变成荒无人烟的沙漠。当一个人感悟到真理时，他会即刻感到，“全体”和“人们”，亦即那此荒原变为人居之地的人，具有一种能够杀死真理的能力或不可言喻的力量。正因为此，陀思妥耶夫斯基在他神智清醒的时刻，如此恐惧、厌恶地谈到“全能”问题。正因为此，普罗提诺预言了“惟一者逃向惟一者”。也正因为此，一切现有的、凯歌高奏的认识“论”过去和现在都只是一些旨在向人们隐瞒真理的理论。必须远离这些理论，而回到——按柏拉图的说法——古代那些比我们强、比我们更接近于上帝的、幸福的古人身边，他们的“思维”自由地翱翔在我们只有在——而这也是非常罕见的——精神训练（*exercitia spiritualia*）之后才能接近的维度上。

论教条主义

教条主义之所以不可接受绝非因为它——如人们常说的那样——任意证实不可证实的观点。兴许一切正好相反：任意妄为和鄙视证明要求人们以教条主义为前提。须知无论人们谈什么，人，就其天性，总是最喜欢任意妄为。而他之所以服从证据，仅仅是因为他无力去战胜证明。所以，可以把教条主义看作是人类的自由大宪章。然而，教条主义在世上最怕的，也恰巧就是这一点。因而总是千方百计地力求装得像其他学说那么听话、合理。这使它魅力尽失。不止此尔：这还能引起人们对它的厌恶。因为既然要掩盖，这就说明你害羞，并使得别人也害羞。而为自由和独立而害羞——这难道也能原谅？

知识之光

按照普希金讲述的故事，萨列里笃信几何式的和谐，但却缺乏“创造”的天赋，使他惊讶和嫉恨的是：莫扎特不信几何式和谐，却能够窃听到天堂般美妙的音乐，而他萨列里却办不到。由此可见，似乎是他对。《游手好闲的浪荡子》尽管已抵达天堂的门槛，而实实在在渔夫仍旧站在海边等待好天气——可总也等不到。可旧书里有这么一句话：“主的道路岂

可预知”。人们一度是知道这一点的，他们懂得，通往迦南的道路不会向笃信几何式和谐的人、或一般说总喜欢“检查校验”什么的人敞开。亚伯拉罕出发时，连他自己也不知道，自己是在往哪儿走。如果亚伯拉罕也着手检查一番的话，他就永远也休想走到乐土。所以，检查、回顾——所谓知识“之光”，并非总是能引出好的结果，如过去和现在人们教导我们的那样。

强制性真理

绝大多数人不相信他们所宣讲的宗教真理：柏拉图早说过——“无信仰是公众所固有的特征。”(τοις πολλοις ἀπιστία παρέχει) 因此，人们需要让其周围的人相信他们在公开场合下信仰的那一套：只有这样才能给他们的“信仰”以支持，而他们也只有在其周围的人们中间，才能找到其信仰的坚定性、坚强性赖以从中汲取力量的源泉。在他们看来，越是不具有说服力的启示真理越重要，以便不要让任何人就此真理提出异议。正因为此，往往是最没有信仰的人最容不得异教。所以，如果说一般科学真理的标准，是看它是否可能成为所有人必须遵守的信条的话，那么，对信仰的真实性我们只能说，如果它们能够不必征求人们的认可，如果它们对认可和证明同样冷漠，那么，只有这样的真理才是真正的真理。然而，正统宗教却对此类真理评价不高。实用科学也保留信仰真理，只是因为不能没有它们，但其依靠的，却只是那些可以使人去信奉的真理，它们甚至把启示真理也置于矛盾律的保护之下，以便使其不比任何其他真理差。如所周知，对天主教来说，矛盾律的保护似乎仍嫌不够，于是便想出了宗教裁判所，而如果没有宗教裁判所，它未必能起到如此巨大的历史作用。天主教以“绝不宽容”自保，甚至将其“不容异端”当作自己的功勋——它甚至连想也都未曾想过，那些需要矛盾律或刽子手和狱吏保护的东西，处于神祇真理的范围以外，也未曾想过，正因为我们的尺度最软弱、最不牢靠、最缺乏保护，才拯救了我们人。与认识真理相反，信仰真理的判别所根据的是这样的特征，即它们不知道什么是普遍性、必然性，以及与普遍性和必然性相伴随的强制性。信仰真理接受自由，不用向谁报支也没有什么人记录，它们不会使任何人害怕也不害怕任何人。

自律道德

众所周知，自律道德是在苏格拉底学说中获得其最完整、最完美的表达的。苏格拉底断言，善行不需要奖赏；断言无论灵魂是速朽还是不朽，结果都一样——好人会从“善”那里获得他所需要的一切的。但我以为，苏格拉底（与康德一样，其在《纯粹理性批判》中直步苏格拉底之后尘）尚不够彻底；“善”对此类臣服的表白是不会满意的。还需要再跨出一步，还需要承认对“好”人来说，灵魂不朽百无一用——最好是弃绝一切不朽。这也就是说，要承认苏格拉底必有一死，因为他早在此岸，在人世间，就已从“善”那里得到了他所能想望的一切了。阿尔西比亚德及其同伙也终有一死，对他们，“善”不是什么都没给就是给的很少。他是按照另外一种本质的意志生存的，该本质在此岸的尘世生活中，没有来得及兑现其诺言，而把兑现延期到在彼世生活中相会以前。这种表白，也只有这种表白，才能给“善”以真正的满足，并结束有关自律和他律道德问题的论争。苏格拉底一类人，愿意把“善”当作最高本质，同样也自愿放弃他们根本就不需要的来世生活，而服从于不同于苏格拉底的善的另外一种本质的、阿尔西比亚德一类人则易于也有权期待和要求自己在死后也能继续存在。当然，从苏格拉底的观点看，阿尔西比亚德们也仍然还是失算了：100个最幸福也最成功的人生，如果没有“善”，也比不上一个本着“善”的、却最艰难最痛苦的人生。而哲学归根结底可以庆祝自己的全胜了：苏格拉底和阿尔西比亚德都得到了彻底的满足，因而任何争论也就可以终止了。

思维与存在

我们获得的实用知识越多，我们离生活的奥秘也就越远。我们思维的机制越完善，我们走向存在之源的道路也就越艰难。知识既压迫又束缚着我们，而完善的思维更是把我们变成为没有意志、恭顺奴从的生物，只会生活中寻找、看重和注重“秩序”及由“秩序”所确立的法则和规范。

我们的导师的领袖，不再是一些把服从非他们所创造、无论谁和什么都不听从的必然性视为至善的学者们。

第四福音书

第四福音书旨在“证明”耶稣的神性，它采用了古希腊人证明任何真理时所采用的那些方法：引述事实，辩证法，道德观，等等。其中，其道德观的根据是，——如苏格拉底早就指出的那样——好人不会干坏事，而坏人是不许进入“善”的王国里的。或是按照斯多葛人的说法，至善（*summum bonum*）在于，它“取决于我们”，可以感觉得到，作者迫于事实和与事实相关的自明性，对神的全能产生了怀疑，并竭力想要逃避现实，从他暂时还在其中淹留的、被迫不是发号施令而是服从和恭顺的那个世界逃走。耶稣“不属于这个世界”，他的王国“也不属于这个世界”，因为他无力应付这个世界。诺斯替派教徒和马西昂的探索和学说也同样表达了同样的感情。第四福音书里的耶稣不是上帝，不是走向人间、指令世界的圣子，而是一个和他向其走去的人群一样软弱无助的人，他刚刚认识到自己的软弱，认识到自己不可能改变那些非他所创造的“本体论范畴”并使之服从自己，因此，他做出了一个伟大而又可怕的决定，决心一劳永逸地抛弃这个不服从他的世界，而前往他自己创造的、服从他的另一个世界。第四福音书里的“福音”即指此尔，“崇拜精神和真理”的意义亦在于此。也正是由于这个原因，一些非教徒们（费希特、黑格尔、雷南·哈那克、托尔斯泰）才如此喜爱和重视第四福音书。也正是由于这个原因，它使得信教者们和愿意信教的人们如此恐慌，更使得另一些人（尼采、罗扎诺夫）完全摒弃了圣经。可要知道圣经并非第四福音书。而基督的基督教也不是无能的上帝。此外还有《诗篇》、先知、同观福音、书信和《启示录》。《启示录》是写作第四福音书的同一个圣约翰的启示，尽管一些历史学家不承认。同样也不值得一提的是，神学家们也总是援引第四福音书。须知神学是一门有关信仰的科学。而科学应当“证实”，因而，没有理性的根据是办不成的，确切地说，它总是在把“启示”归诸于理性的根据：神学需要的不是上帝，而是神谕（*verbum Dei*）和上帝所说的（*Deus dixit*）。

自己的和他人的

当一个人看着“自己的”时，他能理解它，甚至赞赏它。然而别人的，尽管它和自己的一样，他往往也觉得讨厌。我们会仔细地察看自己的伤口，而对别人的却掉头不顾。只有当我们学会客观时，我们才觉得自己的也和别人的一样可憎。这说明什么呢？也许可以说明的有两点：或是抛弃客观性，或是学会把别人的看作是自己的，不要怕别人的伤口和别人的丑陋。客观性决不是通向真理的毋庸置疑的一条道路。而恐惧永远是一个蹩脚的谋士。

我们思维之罪

认识论中占统治地位的是必然性理念，而在伦理学中，则是暗淡和虚弱的必然性在统治着：应该。不然的话，当代思想便无法起步。

成功与失败

柏拉图断言，古代那些幸福的人比我们强、也比我们离上帝更近。听起来的确是这样。无论如何，研究过哲学史的人不会说，人类理性数千年紧张探索已经引导我们接近终极真理和永恒存在之源了。但这长达千年的、什么结果也未得出的、因此被许多人认为是徒劳的、人类心灵与永恒之谜的斗争，却有可能保证哲学所遭受的失败不会使未来时代的人们意气沮丧。无论我们离上帝是近了，还是远了，无论我们比我们的始祖和远祖强还是差，我们都不应放弃探索和斗争。今后也仍然会有失败，但失败也仍然不能制止新的尝试。人不能停步，不能停止探索。在这一种西西弗斯式的劳作中，包含着一个伟大的谜。对它我们未必能猜得破。但这个谜却使我们不禁想到，在人类事业的一般经济学中，成功并非总是具有明确的、决定性的意义。实用科学带来了毋庸置疑的和巨大辉煌的成就，而形而上学却未必能得出任何牢固的、可靠的结果。但尽管如此，形而上学也

在某种意义上，依然可能比实用科学更重要、更必要；想要进入永远对我们隐藏着领域里的失败尝试，比研究视野所及、比较稳定、人人可见的事物的成功尝试，更重要。这一点如可成立，则康德对形而上学的反驳便不攻自垮了。诚然，形而上学并未提供任何普遍必然真理——这是事实。但这却不足以成为反驳的理由。形而上学“按照其实质本身”不愿也不应提供普遍必然真理。不但如此：将科学所获真理及作为真理标志的普遍必然性理念本身予以贬值，乃是它的任务之一。所以，如果真的——像康德所想的那样——要形而上学与实用科学当面对质的话，则问题似乎可以掉过来问，大约不外乎：形而上学在探索存在之源的过程中，没有找到普遍和必然的真理；而研究源出这一源泉中的事物的实用科学，却找到了许许多多的“真理”。这是否意味着实用科学真理是些伪真理或至少是昙花一现的、瞬间真理呢？

我认为，在康德之后，如果不预先摆脱他在形而上学和实用科学间关系和相互关联问题上所制造的催眠状态，就无法走近哲学或问题。否则，我们所有想要判断终极存在问题的尝试，都将预先被注定要失败。我们仍将害怕失败，并且仍将不是走近上帝，而是远离它。柏拉图之所以认为古人幸福，正是因为他们不害怕实用真理，也不知道他在其自己身上也能痛苦地感觉得到的认识之链的缘故，就仍旧只是一种或然性结论。

经验人格

自明性只在非常罕见的瞬间丧失其对人的统治权，对哲学来说，怎样利用它们好呢？这些瞬间要求具有一种特殊的精神状态，在这种精神状态之下，一些我们总是觉得最重要、最本质、甚至是惟一现实的事物，会突然变得不重要、无必要甚至虚无缥缈了。但哲学因想要客观，以此鄙薄“精神状态”。可见，如果你追求客观性，你就必然陷入自明性的掌心，而你若想要摆脱自明性，首先就得不顾传统而蔑视客观性。当然，一般说，没人肯采取后一种做法。任何人如能弄到哪怕只含有一点点儿、一小丁点儿普遍真理的真理，都会觉得很幸福。只有当面对自己、处在个体生存（经验人格）之谜神秘莫测的掩蔽网下时，有时会下决心弃绝我们对于人

人共有世界的归属感所赋予我们的那些个真实和虚假的权力及优越性。只有那时，终极及前终极真理才会对我们闪现——但它却会令我们觉得与其说像真理，倒不如说更像是一个梦。我们会像忘记梦一样把它们忘掉。即便对它们的朦胧回忆仍在保持，我们也不知道该拿它们怎么办好。是的，我们有权说，对这样的真理也的确无可奈何。也许不妨把它们翻译成动听的语词，然后等待着，直到有一天，别的人，根据传说而非自己的经验，也得知有这样一种梦，便赋予此种梦以判断的形式，将其压瓷实了，使其成为凡人永远都必需的，亦即人所共知的和“自明的”。然而，要知道这样的真理却和我们所发现的真理风马牛不相及。它们已然不属于我们，而属于所有人，属于如此为陀思妥耶夫斯基所痛恨、而索洛维约夫——陀思妥耶夫斯基的朋友和学生——想要以之迎合传统哲学和传统神学，并想要在比较不那么惹人讨厌的公众性名义下使之成为世界观的基石的“全体”。这里也显示了一方为陀思妥耶夫斯基的“思考”，另一方为索洛维约夫从中得到训练的那一流派的思考之间的主要对立。陀思妥耶夫斯基哲学是从全体逃向自我。而索洛维约夫却相反，是从自我走向全体。对他来说，活人，即该派称之为经验人格的个人，是通向真理的主要障碍。他以为，或不如说是证实（谁能知道一个人在想些什么吗？），和他向之学习的那些人一样，在你未从自己身上把自己的“自我”，也就是说，在你没有克服或没有消除你的经验人格以前，你是不可能找到真理的。而陀思妥耶夫斯基却懂得，真理向经验人格并且也只向经验人格显现……

辩证法

柏拉图说，思考不是心灵与自己的一场可以听得见的对话。当然，这不是指辩证法思维。在后一种场合下，一个人即使是与自己相对，也无法沉默，而是断续讲话：他总是感到有一个对话者存在着，他必须向他证明什么，必须说服他、强迫他，逼他说出同意二字。然而，最后一个伟大的柏拉图主义者普罗提诺，却无法容忍这种思维。他向往有一种真正的自由，在其之下，你本人不强制，也不允许别人强迫你。而这种自由的观念，难道说，实际上只是一种幻想吗？反过来说，辩证法以之为生命的强制必然性理念，竟然是如此不可战胜的吗？当然，只有手中握有必然性之剑的人，才可

以证明和强迫。然而，举剑之人必死于剑下。康德之所以能消灭形而上学，只是因为形而上学想要强制。形而上学在未放下武器以前，它永远都是实用科学的奴隶和婢女。思维不是灵魂与自己的对话，思维乃是，确切地说，可能是一种比对话更大的东西，而且，它不需要辩证法。有关这一点，普希金有过论述：他揪掉了我的只爱空谈的、狡猾而有罪的舌头。

太一理念

我们的生活过得虽然很挤，但大家很和睦。我们生存的空间不可能再宽敞了，因此我们都竭力规定出秩序，以便少让人受些委屈。可为什么非得把这种爱和对秩序的尊重加给在时空及其他方面都不受限制的上帝呢？为什么人们总是在谈论太一呢？如果上帝爱人，那他又有何必要非要人服从他那神的意志，而剥夺其自己的意志——在他所赠予人的东西中最宝贵的东西呢？没有任何必要。由此可见，太一理念是一个完全虚假的理念，而由于通常哲学若没有这一理念便不成其为哲学，所以，第二个由此可见是：我们的思维得了恶疾，我们应当全力摆脱这种病症。我们大家全都有我们自己的心灵卫生学，我们相信我们的心灵是健康的。但一切应当从理性开始，而理性有责任履行一系列诺言。首先是节制过分的权力要求。还没有禁止他谈论统一和统一性——那么好吧。但太一一定得弃绝。此外还有一些别的什么。当人们突然发现，活的、真正的上帝，与理念迄今为止向他们显现的上帝根本不同时，他们该怎样地松一口气呀。

什么是真理

对石头说话，指望它最终会像对圣伯达那样，对你蓦然说一声：阿门？或是对动物说，想以你的才能迷惑它们——要知道俄耳浦斯曾经有过这种才能的——它们会听懂你的话？至于人，要知道，他们兴许连听都没听见：人们是那么忙——他们正在创造历史——根本就顾不上真理！大家知道，历史可要比真理重要得多。真理的新定义即由此而来：真理就是从

历史身边经过，却没有被历史所察觉的东西。

逻辑和打雷

胡塞尔的忠实信徒们说，现象学是不懂得睡觉的人（*homo dormiens*）和醒着的人（*homo vigilans*）之间有何区别的。它当然不知道了——现象学的力量和可信性即来源于不知：正是为此，它才积聚了自己的全部力量，以保证自己能处于这种无知状态（*docta ignorantia*）。因为，它只要刚一感到醒着的人（显然，在尘世间从未有过这种人），甚至只要一感到刚开始从梦中醒来的人就已完全（*toto coelo*）不同于睡觉的人时，它的安宁也就到头了。睡觉的人有意无意地总是想到把他的梦进行的条件视为存在惟一可能有的条件。因此，他把它们称为自明性，并千方百计地保护和捍卫它们（逻辑学、认识论就是理性的产物）。当清醒（隆隆的雷声——启示——响起来）的时刻来临时，人们不得不对自明性产生疑问，并开始与之进行一场毫无根据的斗争——要知道，还没有什么比用打雷来回答逻辑学更无意义的呢。

普罗泰戈拉和柏拉图

普罗泰戈拉断言，人是万物的尺度。而柏拉图则说：万物的尺度是上帝。一眼看去，会觉得普罗泰戈拉的真理是低级的，而柏拉图的则是高级的。可要知道柏拉图本人曾在另一处地方说过，神祇们并不高谈阔论，也不寻找智慧，因为它们本身就是智慧。而什么是抽象议论和寻求真理呢？难道这不同样也是在“量度”事物么？难道说做这件事，对于那些软弱而又不智的凡人来说，不是比全能和全知的神祇们更相宜吗？

哲学的任务

哲学家们力求“说明”世界，以便让一切豁然醒目，清晰透明；以便让生活中根本没有或尽可能少一些有问题和神秘的东西。我们是否应该反其道而行之，即竭力证明，甚至在所有人都觉得清晰明确的地方，一切的

一切，也还是非常之神秘莫测呢？我们便能以此摆脱，并使别人也摆脱以其明确性抹煞神秘的概念的统治。要知道存在之根、源泉和本质，并不在所发现的东西里，而在所有隐藏的东西里：上帝是隐在的上帝（Deus est Deus absconditus）。

可能与不可能

圆的方和木头的铁是无意义的，由此可见，不可能有的，因为此类概念组合违反了矛盾律。而被毒死的苏格拉底不是无意义的，可见，这是可能的，因为矛盾律允准了类的概念组合。我们要问：能否简化或是迫使矛盾改变其决定呢？抑或能否得到一个有权取消其决定的指令呢？比方说，为了让被毒死的苏格拉底这句话无意义，只能是苏格拉底没有被毒死；而要让木头的铁不是无意义的，就得——也许什么地方就真的找到了木头的铁了呢。抑或干脆这么办：就把铁和方让给矛盾律——让他在此自己对自己发指令——随它的便，但只有一个条件，即它必须承认，被毒死的苏格拉底这句话本身包含着矛盾，因此，苏格拉底——与一切证据相反——从来就没有被毒死过。哲学应予关心的，恰好就是这类问题，而且，在既往时代里，它所关心的，也就是这类问题。可如今人们却把它们给彻底忘光了。

惟一有用的

为主铺平道路。怎么铺？谨守斋戒和节庆？把土地或全部财产分给穷人？节欲？爱邻人？通宵诵读旧约？这一切当然是必要的，也是很好的。但这还不是主要的。主要的是要学会这么想问题，即，如果说所有人，包括最后一个人，都相信上帝是没有的，这等于什么也没说。而，如果可以证明 $2 \times 2 = 4$ ，证明没有上帝——这，同样也没有任何意义。有人会说，你不能要求一个人这么想。当然，我是不能！但上帝却总是在要求我们做不可能的事，而这恰好也是他与人的主要区别。再不，也许可以反过来说——要知道无怪乎有这样一种说法，即人是按照上帝的样子和神的样子

创造的——即不说与人的区别，而说与人的相似之处。当人想要有不可能之事时，他会回忆起上帝来的。而当他想到可能的事时，他会去找人群。

不合时宜的问题

我知道圣奥古斯丁说到过什么是时间，可当人们问我什么是时间时，我却不会回答了，由此可见，我不知道什么是时间。^{〔11〕}而圣奥古斯丁有关时间所说的话，可以说明许多问题。有许多事物，人是知道的——只要人们不问他，或是他不问自己的话。人知道什么是自由，但你要是问他什么是自由，他就犯糊涂了，答不上来了。人还懂得什么是灵魂——可心理学家，亦即学者们，非常坚定地相信，提问永远都是有益和合宜的，甚而至于创立了“无灵魂心理学”。我们可以从中得出这样一个结论，即我们探索真理的方法，非如我们惯常所想像的那样，并不是无障碍可击的：在某些场合下，不会答问证明有所知，不愿提问说明离真理近——可没有人敢做出这样的结论。因为这会致命地伤害苏格拉底、亚里士多德及所有当代《逻辑科学》书籍的编撰者们，至于说世界的强者、死人和活人，谁又愿意跟他们争短长呢？

再论不适宜的问题

在人类思维——众所周知——所赖以支撑的、而实际上却混淆得很的所有无数先验或自明真理中，有一种观点可以说是最根深蒂固，即问题之所以被提出来，仅仅只是为了得到回答。当我问几点了、三角形三内角之和等于多少、汞的单位重量是多少、上帝是否公正、意志是否自由、灵魂是否不朽时，我是期望——任何人都明白这一点——人们能就所有这些问题给我一些明智的回答的。可是问题和问题不一样。有人要问几点了，汞的单位重量是多少，他会如他所愿或所想的那样，得到明确的答案。而当一个人问上帝是否公正或灵魂是否不朽时，他所想要的完全是另外一些东

〔11〕 圣奥古斯丁尝言：“我知道我不知道。”——原编者注

西，而明确清晰的回答常常会使他发狂或绝望。如何才能向人们解释清楚这一点呢？如何才能向他们说明，在某个地方，在某条界线之外，人类的灵魂得到了如此巨大的改造，以致就连思维“机制”也变了样了呢？或是更确切地说，即便思维被保留下来了，可是，却没有了机制赖以存身之处了。

奴隶和主人的道德

苏格拉底身上曾有恶魔附体，它曾支配过苏格拉底，也对其表示过臣服。而阿尔西比亚德呢，尽管他非常尊重苏格拉底，但显然，他身上无恶魔附体，或是即便有，他也没有听从它。我们要问：哲学如想要确定和描述道德“现象”，它究竟该怎么办好呢？是向苏格拉底、还是向阿尔西比亚德看齐呢？如向苏格拉底看齐，那么恶魔的在场以及愿意无条件地执行它的所有指令就将是道德完善的标志了，因此，阿尔西比亚德属于无道德之人的行列。而若是向阿尔西比亚德看齐，一切却恰好相反：受到谴责的该是苏格拉底了。我想这个问题是合理的。我也认为，传统哲学从来就无法回答这个问题。正是为此，它也从未提过这个问题，换句话说，它早在开始描述道德现象之前就已经知道了什么是道德，以及该如何描述道德。可要知道，无论如何也不可能把阿尔西比亚德与苏格拉底纳入同一个范畴中去的。“并非所有人都会被造得一模一样：有些人生命永恒，有些人死亡永恒。”（*Non pari conditione creantur omnes: aliis vita aeterna, aliis damnatio aeterna praecordinatur*）苏格拉底应该（命定）被恶魔牵着走，而阿尔西比亚德应该（命定）牵着恶魔走。当尼采谈到奴隶的道德时，他要比他的批判者们所认为的那样，远更接近于基督教。

选择

人出现在大地上这本身就是亵渎神圣的胆大妄为。——按照自己和自己一类人的样子创造了人，并为他祝福。如果你们选择了接受第一种观点，则你的哲学的任务便是净化，亦即力求从你自身中摒弃你的“自我”。你的基本问题是道德问题，而本体论则将被你理解作某种从道德中

派生出来的理论：存在处于思维以内。你的理论将是理性王国，它的大门对任何愿意摒弃上帝之才能、本着黑格尔的榜样、将其视为“对精神的暴虐”的人都是敞开着。而如果你接受第二种观点，那么，知善恶树上的果实将不再吸引你，你会产生奔向“善与恶的彼岸”的欲望，对初人——你渺远的祖先——见闻的既往病史（回忆）将永远使您不安，而你和理性会觉得庄重的理性颂歌不过是尘世主人的歌儿，而它的真理是监狱里的四堵高墙。普罗提诺曾对自己的理性既害羞也害怕。我们有充分的理由认为，尼采之所以弃绝当代基督教，正是因为他和斯宾诺莎一样，把理性视为神性之光和伟大的才能（*lucem divinam et donum maximum*）并把圣经有关原罪的传说，按雅典人的观点作了解释。关于陀思妥耶夫斯基我本也可以这么说，但没有人会相信我的话。大家全相信，陀思妥耶夫斯基只写了不过数十页书——关于佐西玛长老、阿廖沙和《一位作家的日记》中，他用自己的话阐述斯拉夫派思想的那些话。而《地下室手记》、《一个可笑人的梦》、《温柔的女人》以及其全集中十分之九的文章，非出自他的手笔，而是一个“有着顽固而又反动嘴脸的先生”写的，且其目的仅仅是为了让陀思妥耶夫斯基能以应有的方式对他进行反驳。

回顾

我们的思维就其自身本质而言是一种回顾——按德语，即 *Besinnung*（反思）。我们的思维产生于恐惧，即害怕在我们的前后上下会有什么东西在威胁着我们。而且实际上，人只要一回头看，就能“看到”死亡那可怕而又骇人的威胁。可如果——人们是否同意我做此种假设？——即可怕的、只对那个回头看的人、或是只在他回头看时才令人可怕？美杜萨的头对那些一直前行而不回头的人，是无可奈何的；它只能把向她回头的任何人，变作石头。思考而不要回顾，创造一概不回头看的思维的“逻辑”——哲学和哲学家们究竟什么时候能明白——这才是一个人首要的和最迫切的任务，而这是否就是哲学的“惟一用途”呢？惯性及作为回顾思维之基础的惯性法则及其对出乎意料事物之可能性的永恒恐惧，永远也不可能将我们带出半睡半醒的、精神生活的全部历史注定我们处于其中的、几乎如植物之生存一般的状态。

上文注释

早在出版《纯粹理性批判》的十年以前，康德就在致其友人格尔茨的信中这样写道：“在确定我们知识的起源和意义的时候，求助于解围之神乃是一个最荒谬的选择：它除了结论上的恶循环之外，还有一个缺陷，就是给任何奇想或笃信的或梦想的思维提供了支持。”（“in der Bestimmung des Ursprungs und der Gültigkeit unserer Erkenntnisse Deus ex machina das Ungereimteste ist, was man nur wahlen kann, das ausser dem betruglichen Zirkel in der Schlussreihe noch das Nachteilige hat, dass er jeder Grille oder andachtigem oder grublerischem Hirngespinst Vorschub gibt”）此外还有：“最高存在物已经英明地赋予了我们这样的概念和原理〔也就是康德所说的先天综合判断〕，就意味着从根本上消灭哲学。”（“Zu sagen, dass ein höheres Wesen in uns schon solche Begriffe und Grundsätze weislich gelegt habe heisst alle Philosophie zugrunde richten”）康德的整个《纯粹理性批判》及其全部“世界观”，全基于此点之上。康德的这种信念，即认为解围之神（Deus ex machina）或最高存在物（höheres Wesen）乃是最荒唐的假设，接受它就会从根上推翻哲学，究竟是从哪里来的呢？如所周知，康德本人曾屡次重复指出，形而上学问题可归结为上帝、灵魂不朽和自由的问题。然而，在经过这么一番炮轰以后，哲学关于上帝又能说些什么呢？既然事先就知道，解围之神或他所谓的最高存在物，是最荒唐的假设；既然人事先就“知道”，允许最高存在物干涉生活就意味着一切哲学的终结——形而上学已经再也无所能为了。人们预先就告诉过它，就连自由意志也是大胆任性的杜撰和想像（Hirngespinst und Grille），因此，形而上学本身也就只能是纯粹的任性和幻想。然而，我还是想问一句，是谁告诉康德（而要知道康德即“我们全体”，康德是代表“我们全体”表达这一信念的）？有关解围之神，亦即最高存在物他究竟请教过什么人？答案只有一个：康德把哲学理解为（同样，代表我们全体）回顾和反思（Besinnung）。而回顾须以我们所回顾的东西为前提，它具有一种永恒不变的结构，任何人，任何“最高存在物”都注定无法使其摆脱非它所定也非为它所定的“存在的结构”的统治。这一自动形成的秩序无论看起来怎样，它都是一种不变的实体，必

须接受，而且，还不得与之斗争。就连斗争的理念自身，在康德（和我们全体）看来，也是毫无意义的和不可允许的。其之所以不可允许，原因不仅在于我们在事先就已注定了要失败，而且还因为，它是非道德的，只能表现我们的愤懑、惊慌和自私（康德说，任性、专断和幻想，是别人暗示给康德及我们全体的，由此可以确认，所有这一切比必然性、恭顺性和规律性，更要糟糕得多）。的确，你只要一回头，就可知道（凭直觉）不能斗争也不应斗争，必须服从。“永恒秩序”犹如缠满蛇的美杜萨的脑袋，不光僵化人的意志，而且僵化人的理性。而由于哲学从古至今一直都在持续地“回顾”，所以，我们的终极真理不是解救人的，而是束缚人的真理。哲学家们谈及自由，但却没有一个人敢于希望自由，大家全都在给一切探索画上句号的必然性，因为必然性不会在乎一切（亚里士多德所谓必然性并不理会信念）。他和康德以对任性和幻想的恐惧暗示了，只有那个鼓足勇气一往直前、永不回头的人，才能与美杜萨和她的蛇（即亚里士多德的ἀνάγκη [必然性]，即使他和康德如此恐惧任性和幻想的蛇）斗争。于是，这样一来，哲学就不应是（如人们教会我们思考的那样）一个回顾，不是 *Besinnung*——回顾是一切哲学的终结——而是一种大义凛然、蔑视一切、义无反顾、一往直前的勇气。正是为此，具有神性的柏拉图才说：一切都需要勇气，永不胆怯、不怕担无耻之名。正是为此，普罗提诺才给我们留下了这样一个遗训：一场伟大的、最后的斗争等待着我们的的心灵。哲学不是反思，而是斗争。而这场斗争没有也不会有结局。如谚语所说，天国也只能靠力量来夺取。

具有意识的石头

斯宾诺莎断言，如果石头拥有意识，那它就会感到它会自由地坠落在地上。可斯宾诺莎搞错了。如果石头有意识，那它就会相信，它首先是由于石头本质的必然性而坠落的。“由此可见”，只有在拥有意识的石头中，必然性理念才可能产生和巩固起来。而由于必然性理念在人类的心灵中已经深深地扎下了根，以致大家都觉得它是那么平和和原创——没有它就不会有存在和思维——由此同样也可以得出一个结论，即大多数，绝大多数人，都是非人，而是令人感到，他们都是具有意识的石头。这些具有意识

的石头对多数性来说是无所谓的，可人们却在依据其石头的意识却在想、在说、在动，而且它们还创造了一个全体人类，亦即不光是具有意识和不具有意识的石头，而且，还包括活人却被迫于其中生存的那样一个环境和那样一种氛围。与多数斗争是很艰难的，甚至几乎是不可能的，尤其是因为石头比较容易适应地球的生存条件，因此总是较易于存活下来。于是乎人们被迫适应并迎合石头，并把石头意识当作是真理和善的东西也当作真理和善。看起来似乎是，以上所引的与康德有关的解围之神（Deus ex machina），以及我们所有有关强制性真理、强制性善的理念，都是与之混淆在一起的具有意识的石头，暗示给活人们的。

受奴役的意志

虽然，依据传说，当苏格拉底读柏拉图最初的一些作品时，曾说过：关于我，这个少年说了多少谎话呀——但柏拉图仍然还是给我们讲述了不少关于苏格拉底的真相。依我之见，《申辩篇》中，苏格拉底辩护词的语气和内容，是被准确地传达了的。苏格拉底也许真的对他的法官说过，他接受他们的判决。显然，依照其恶魔的要求，他也不得不服从判决，尽管这一判决是不公正，而且是令人愤慨的，但他仍然不是形式上、而是从内心里，服从了这一判决。但尽管如此，即使苏格拉底服从了，这也并不意味着我们也必须服从。我们是拥有权力的——谁知道呢？——我们甚至有可能从命运手中夺回苏格拉底——违反他所说的一切，甚至违反他的意愿。违反他的意志把他从雅典人手中夺回来。而且，如果我们（或不是我们，而是其中某个别人，某个比我们强大的人）用暴力夺回他，这会不会表明，我们以此剥夺了他的“意志自由”？好像是给剥夺了：不问一问他是否同意，不顾他的反对把他给剥夺回来了。可是，尽管如此，我们还是没剥夺了他的“意志”，——而是还给他……Sapienti sat（对于聪明人何须多言）还需解释什么吗？如果这还不够，那我就再补充一句：路德关于受奴役的意志（*servo arbitrio*），加尔文有关天意，甚至斯宾诺莎有关“必然性”的全部学说，只有一个目的，即从苏格拉底身上驱走他的恶魔，就是这个恶魔暗示给他，说不应为了恐惧，而是为了良心，而服从命运。当亚里士多德断言，必然性是不会听从信仰时，他当然是对的。然而，难道由

第四章 论思维的第二个维度（斗争与思辨）

此就可以得出结论，必须全心全意地以整个心灵热爱必然性，并为了良心的缘故而服从它吗？为了恐惧的缘故，这是另一码事，但良心永远都反对任何强制。可见，“我们的良心”，那个教导我们要“服从”、要“恭顺”的良心，只不过是经过伪装的和改扮了的恐惧罢了。因此，如果我们得以从苏格拉底身上驱走他的那个恶魔的话，那么，只有我们（抑或又来了：不是我们，这个任务是我们所力不从心的）用暴力从“历史”的手上和统治下把他给夺回来，我们才能把自由还给他，把活人在其心灵深处（在那里，“我们的良心”之光和“我们”所有的光都永远也照射不到；在那里，恶魔的统治不复存在）对它的重视和热爱甚于世上的一切——甚至当人们大声疾呼地把它斥为任性、专断和自私的时候，也仍然看重和热爱的自由——还给他。

人名对照表

А

奥古斯丁 (Augustinus) Августин
马其顿的亚历山大 (Alexandros) Александр Македонский
阿尔西比亚德 (Alkibiades) Алкивиад
阿那克萨哥拉 (Anaxagoras) Анаксагор
坎特伯雷的安瑟伦 (Anselmus) Ансельм Кентерберийский
亚里士多德 (Aristoteles) Аристотель

Б

培尔 (Bayle) Бейль
波埃修 (Boethius) Бозций
波纳文图拉 (Bonaventura) Бонавентура
柏格森 (Bergson) Бергсон

В

伏尔泰 (Voltaire) Вольтер

Г

哈那克 (Harnach) Гарнак
黑格尔 (Hegel) Гегель
海涅 (Heine) Гейне
赫拉克利特 (Heraclitos) Гераклит
荷马 (Homer) Гомер
胡塞尔 (Husserl) Гуссерль

Д

彼利·达米安 (Damian) Дамнани
笛卡尔 (Descartes) Декарт
狄尔泰 (Dilthey) Дильтей
陀思妥耶夫斯基 Достоевский

Ж

吉尔松 (Gibon) (Empedocles) Жильсон

К

卡尔文 (Calvin) Кальвин
康德 (Kant) Кант
亚历山大城的克莱门特 (Clement) Климент Александрийский
克尔凯郭尔 (Kierkegaard) Киркегор
哥白尼 (Copernik) Коперник
色诺芬 (Xenophon) Ксенофонт

Л

莱布尼茨 (Leibniz) Лейбниц
莱辛 (Lessing) Лессинг
路德 (Luther) Лютер

М

蒙田 (Montaigne) Монтень

Н

库萨的尼古拉 (Nicholas Cusanus) Николай
尼采 (Nietzsche) Ницше

О

奥卡姆 (Ockham) Оккам

П

巴门尼德 (Parmenides) Парменид
帕斯卡尔 (Pascal) Паскаль
贝拉基 (Pelagius) Пелагий
柏拉图 (Platon) Платон
普罗提诺 (Plotinus) Плотин
普罗泰戈尔 (Protagoras) Протагор
普希金 (Pushkin) Пушкин

С

塞内加 (Seneca) Сенека
邓斯·司各脱 (Duns Scotus Johannes) Скот Дунс
苏格拉底 (Socrates) Сократ
索福克勒斯 (Sophocles) Софокл

斯宾诺莎 (Spinoza) Спиноза

Т

德尔图良 (Tertulliano) Тертулиан

Ф

费尔巴哈 (Feierbach) Фейербах

费希特 (Fichte) Фихте

斐洛 (Philo) Филон

托马斯·阿奎那 (Aquinas) Фома Аквинская

方济各 (Francesco) Франциск

Ц

策勒 (Zeller) Целлер

西塞罗 (Cicero) Цицерон

Ш

谢林 (Schelling) Шеллинг

Э

爱比克泰德 (Epiktetos) Эпиктет

伊壁鸠鲁 (Epicurus) Эпикур

伊拉斯谟 (Erasmus) Эреам Роттердамский

Ю

休谟 (Hume) Юм