

# 自我中心性与神秘主义

## 一项人类学研究

[德] 恩斯特·图根德哈特 著

哲学的转向：语言与实践 译丛

上海译文出版社



恩斯特·图根德哈特 (Ernst Tugendhat, 1930—) 是当代德国语言分析哲学的代表人物之一。1946—1949 年在美国斯坦福大学攻读古典哲学，之后在德国弗莱堡大学继续学习哲学，并成为海德格尔的弟子，1956 年获哲学博士学位。1966 年任海德堡大学哲学教授；1980 年任柏林自由大学哲学教授。他的代表作有：《胡塞尔与海德格尔的真理概念》(1970)、《关于语言分析哲学导论的讲座》(1976)、《自我意识与自我规定》(1979)、《伦理学讲座》(1993)。

# **Egozentrität und Mystik**

## **Eine anthropologische Studie**

Ernst Tugendhat

# 自我中心性与神秘主义

## 一项人类学研究

[德] 恩斯特·图根德哈特 著 郑辟瑞 译

哲学的转向：语言与实践 译丛  
Turning of Philosophy: Language and Practice

主 编 庞学铨

副主编 应 奇

学术委员 (按姓氏笔画排序)

江 怡 孙周兴 倪梁康 钱 捷

徐向东 韩水法 童世骏 翟振明

## 总 序

全部哲学都是语言批判。

——路德维希·维特根斯坦

实践哲学的伟大传统继续存活于一种对其哲学内涵有所了解的解释学之中。

——汉斯-格奥尔格·加达默尔

哲学家们只是用不同的方式解释世界，而问题在于改变世界。

——卡尔·马克思

20世纪70年代以来，当代西方哲学中出现了一种引人注目的新动向，我们把它称作“实践理性转向”。所谓“实践理性转向”，主要是指西方主流哲学界在经历了逻辑实证主义的元伦理学阶段和后实证主义的自然主义阶段之后，恢复了对于价值的理性基础、规范的根源和辩护，以及伦理学与本体论的关系这些实践理性的传统主题的兴趣。无论是在研究的主题、范式、方法方面，还是在取得的成就和产生的影响方面，“实践理性转向”都可以说是继“语言学转向”之后西方哲学发展中的又一次重大转折。这一转向理所当然地引起了国内外学术界的高度重视。

“语言学转向”是相对于古代的“存在论转向”和近代的“认

识论转向”而提出来的，它被公认为 20 世纪最有代表性的哲学范式转变。只要我们观察一下“语言学转向”兴起之前的两次哲学转向，就会发现，一种哲学范式的真正确立最终依赖于自身规范基础的阐明和辩护。古代哲学的理念，即善的存在论学说，是其目的论伦理学的背景和前提，而这种目的论的伦理学则是古代存在论的规范内涵；以自我意识为核心的近代认识论是道德自主性学说的背景和前提，而这种道德自主性则是近代主体性哲学的规范内涵。按照这样的提问方式，我们很有理由追问，“语言学转向”的规范内涵是什么？相应地，所谓“实践理性转向”——如果这种“转向”名符其实的话——的哲学前提和基础又是什么？正是在这样的语境中，我们遭遇了“语言学转向”与“实践理性转向”之间的关系这一贯串 20 世纪西方哲学的重大问题。

首先，“语言学转向”对 20 世纪前半叶的西方实践哲学产生了消极的影响。逻辑实证主义提出命题或陈述的三分法，把价值判断放逐到无意义的领域，而元伦理学则把自己的任务局限在对价值词汇用法的琐碎研究上，放弃了理性地探讨价值分歧和规范基础的重要使命。50 年代以后的“后实证主义”革命冲破了逻辑经验主义的樊篱，对价值问题的探讨持更为宽容的态度，为实践哲学的复兴奠定了初步的基础，是实践理性转折的前奏，但其物理主义倾向以及此后继语言哲学而起的心智哲学研究取向，又引发了在规范问题、价值属性和价值判断问题上的新一轮的自然主义与反自然主义、实在论与反实在论以及认知主义与非认知主义之争。直到 20 世纪末，“语言学转向”的规范内涵依然是一个聚讼纷纭、莫衷一是的问题。例如，在分析哲学的匹兹堡新黑格尔学派内部，是像罗伯特·布兰登 (Robert

Brandom)那样继续坚持“语言学转向”,承认拥有信念和意愿仅仅是玩一种运用这些词汇的语言游戏,因而哲学的职责只是阐明我们语言的和非语言的实践,而不是根据外在于这些实践的规范判断这些实践;还是像约翰·麦克道尔(John McDowell)那样,在坚持不具有概念结构的东西无法证明信念的合理性的同时,也坚持非判断的心理事件能够证明信念的合理性,从而得出“除非知觉现象不同于判断,否则我们会失去我们的康德意义上的自由”的结论,这已经成了一场震撼盎格鲁-撒克逊哲学界并且波及德语学圈的大争论。而在新法兰克福学派的语用学的“真理共识论”,与美国实用主义和法国后现代主义相结合所产生的新实用主义倡导的“语境论”之间的辩论中,又出现了对于民主的规范含义的不同理解:对于真理共识论者来说,民主是基于普遍的交往理性的包容性共识;对于彻底的语境论者来说,民主只是受文化和地域限制的一种排他性的团结。诸如此类的重大分歧不免使人对“语言学转向”究竟要转向何处心存疑虑。

其次,尽管实践理性是西方哲学的固有传统,但当代的“实践理性转向”和“实践哲学复兴”又有它独特的背景和前提。实际上,从“语言学转向”到“实践理性转向”的演变昭示我们,这两种转向之间不但具有时间上的连续性,而且具有逻辑上的相关性。一方面,“语言学转向”是绵延整个20世纪,横跨英美与大陆两大传统(新法兰克福学派中有把实用主义独立出来,与分析传统和现象学传统鼎足而三者)的基本范式,就此而言,它不但构成了“实践理性转向”的背景,而且为后一种转向创造了条件,或者说为更好地阐明自身的规范内涵创造了条件,这尤其表现在滥觞于日常语言哲学并经与美国实用主义互释后产生的所谓

“语用学转向”中。另一方面,作为“实践理性转向”之重要一环的道德心理学研究的勃兴则不但在智识氛围上呼应了心智哲学在 20 世纪晚期哲学中日渐上升的地位,而且从智识效能上对语言哲学和分析哲学提出了前所未有的挑战,甚至于宣告分析哲学已死,“语言学转向”这一范式也已经走到了尽头;更为重要的是,语言哲学中的(与语言含义相关的)内在论与外在论之争,心智哲学中的(与心智内容相关的)个体主义与反个体主义之争,以及实践哲学中的(与规范辩护相关的)特殊主义与普遍主义之争,这三者之间的纠结和紧张将引领人们重新审视分别由分析学派和现象学派在 20 世纪初以反对心理主义和自然主义之名发起的哲学革命的潜能是否已经消耗殆尽,而这不但关乎自古希腊以来即已奠基的作为理性守护者的哲学事业的命运,而且与人类对于自身以及我们置身其中的共同体的自我理解密不可分。

上海译文出版社历来重视当代西方哲学重要著作之译译,所创设之“二十世纪西方哲学译丛”更是在学术界享有良好的声誉,深受读书界的喜爱。“哲学的转向:语言与实践”译丛踵武前贤之事业,尝试以更为主题化同时也更富时代感的方式系统地译介 20 世纪晚期西方哲学的代表性成果。一方面旨在围绕关于遵守规则和私人语言、自然主义与反自然主义的争论,集中展示语言分析传统对于价值与规范的理性和形而上学基础的探讨,同时关注当代欧陆哲学中重视把分析传统与现象学传统结合在一起的哲学家的著作;另一方面试图较为全面地呈现“实践哲学复兴”中道德哲学(包括元伦理学、规范伦理学和道德心理学)方面的优秀成果,同时关注当代欧陆哲学中对古典哲学的根

本问题和现代性的根本内涵、理论理性与实践理性的统一性的探讨,还涉及当代政治哲学的一些有影响的作品。

我们期望并且相信,根据对于西方哲学发展趋势的上述理解和把握,按照问题性和前沿性相结合的原则,通过哲学同仁们艰苦、扎实、细致的工作,本译丛必定能够把中国哲学界和出版界的西学译介工程真正推向深入,促进学术界对于 20 世纪西方哲学建设性成果的全面总结,并最终为当代中国的哲学事业提供有益的借鉴和滋养。

本译丛得到浙江大学基督教与跨文化研究中心研究项目的支持。

庞学铨 应奇  
2007 年 1 月于杭州

# 目 录

001 导论

## 第一部分 面对自我

007 第一章 命题语言与说“我”

023 第二章 “好”与“重要”

038 第三章 在实践中的说“我”：自我主动化和责任能力

056 第四章 副词的、审慎的和道德的好；理智的诚实

076 第五章 面对生死

## 第二部分 放弃自我

097 第六章 宗教与神秘主义

132 第七章 惊奇

144 附录 论历史性与非历史性

# 藏 巽 论

“神秘主义”这个词以不同的方式被使用。有些人认为它是一种特殊的、直觉的启迪，但是，这种含义不过是边缘性的。有一种流行的解释更加重要，它认为，神秘主义就是一种主客统一的感受：神秘主义者感觉自己以某种方式和神、存在、一切事物“融为一体(in eins)”。这一点标识出东西方大多数神秘主义思想的一个本质方面，但是，我认为，它还不是核心方面。我相信，一切神秘主义都要从某种动机出发来理解：这种万物一体(All-Einheit)的神秘感受不是凭空而降的，而是要人们去追寻的。为什么呢？对此问题的一种回答是：人需要灵魂的安宁。

这个答案自然会引出进一步的问题。和其他动物明显不同，人有灵魂安宁的需要，这是为什么？这不是因为，像佛陀所说的，他们在受苦(因为其他动物也是这样的)，而是因为，他们的灵魂处于不安之中，其他动物则对此一无所知。这种不安和某种特殊的人的自我指涉(Selbstbezug)相关联。或许可以说：一切神秘主义都有某种动机，要摆脱为自己操心，或者抑制这种操心。如果说神秘主义就在于上述的融为一体的感受，那么这种感受又奠基于人的某种需要：从人的自存(Selbstsein)的孤立状态和人看重自己、为自己操心的特殊方式(关心别的东西时也是这样的)中摆脱出来。换句话说：神秘主义就是超越本己

的自我中心性(Egozentrität),或者使其相对化,这种自我中心性是所有其他不会说“我”的动物所不具有的。想要理解神秘主义的动机,就必须理解说“我”者(“ich”-Sager)所特有的自我中心性的问题。

因此,我们显然要着手进行在新近哲学中出现的以某种方式对自我和自存的追问,自我指涉的这些方面也得到重视,它们被看做是获得灵魂安宁的障碍。虽然我首先想到的是我们时代的人,但是,我试图理解某些方面,通过这些方面,人在文化上发生分化之前就通过说“我”(“ich”-Sagen)和人类语言的命题性(Propositionale)而区别于其他动物。

德国唯心论哲学和精神分析都谈论自我(dem Ich),而这就引发了一种错误的想法,即,人们内心中有一个自我。当今的分析哲学有时也谈到“自我-概念(Ich-Begriff)”。但是,“我”首先是一个语词,我不知道,如果没有这个词,那么我们是否还会谈及一个这样的概念。

我常常说说“我”者,而很少说人,或者说就说我们,这是因为,人并非一开始就能够说“我”,在这项研究中,我感兴趣的是人的某些特征,人之所以具有这些特征,这是因为它们能够言说命题语言,能够说“我”。我也很少使用当前哲学最通行的选项,也就是谈论我们,因为这就提出一个问题,我们指的都是谁?虽然,在哲学反思时,人们当然应该以第一人称来言说——就像我们所理解的那样,但是,我认为,总是注意和其他动物做比较,这会大有裨益。

当我常常谈及“其他种类的动物”时,我指的是那些不会说“我”的“高级”动物。看起来,一切意识都具有某种形式的自我指涉,这当然也包括我们假定其他高等动物也具有的意识,当

然,也包括婴儿所具有的意识。<sup>①</sup> 如何理解这种一般的意识和它所包含的“自我中心的感受性”——一种加引号的自我中心性,对此,我和其他人都只有一些非常不确定的想法,这些在接下来将只会作为模糊的衬托背景而出现。其他的动物没有对自我的表象,因而,它们也不能看重自己,设想它们会和自己保持距离,这一定非常奇怪。

---

<sup>①</sup> 泰勒·伯奇(Tyler Burge)说:“某种非概念的自我中心的感受性。”C·赖特(C. Wright)等(编),《认识我们自己的心灵》(*Knowing our own Minds*),牛津,1998,第248页。

## 第一部分

# 面对自我

# 第一章

## 命题语言与说“我”

我们当然不能通过分析“我”这个词的使用来理解人的面对自我的结构所包含的所有内容，不过，还是能理解相当一部分内容。我认为，从这样一种分析出发，这是非常有意义的。我将在第三章中通过分析一种特殊的含义差别来进一步推进这项工作，这些含义差别是这个词在其实际使用中所具有的；在第二章和第四章中关于好(Gute)的研究应该可以补充对自我指涉的理解；在第五章中关于和自我的关系的思考将会超出“我”这个词的使用所能澄清的范围。

人是从一定年龄开始才成为说“我”者的，不过，他们之所以能够如此，当然他们也必然如此，这是因为他们说一种命题语言。我在本书第一部分进行的对自知自悟的分析是从一种人类学反思的观念来理解的，据此观念，命题性的语言结构被看做是某种生物进化的产物，我们可以由此出发来理解许多(并非全部)通常被看做是人区别于其他动物的特征，比如：合理性、自由、使自我和环境对象化、价值和规范意识、说“我”。<sup>①</sup>

## 1

从语言结构出发来说明人与其他动物之间的根本差异,亚里士多德是始作俑者,这当然是在他的《政治学》(I, 2, 1253a7 以下)开头的零星章节中。想到这些地方,这对说明我的思路是很有意义的。在那里,亚里士多德比较了人的和其他动物的社会结构,比如蜜蜂的社会结构,并且通过语言结构的差异来解释这一差别:首先,在人那里,使得将诸个体联合成一个社会结构成为可能的媒介,就是他们关于什么对他们来说是好的的想法,因而,正义问题也总是对人类社会结构起作用;第二个理由是,人能够通过它的语言(logos)的述谓结构(prädikativen Struktur)来指涉好。只有把好理解为一个谓词,人们才能通过和适意感的对比来设想好。

我们可以从今天的视角来推进这种想法:使得聚集为蜂群成为可能的行为在遗传学上是事先被给予的,并且借助化学起因来起作用,而个人联合为社会结构,这取决于个体关于对他们来说什么是好的想法。从进化论上来理解,这是出于一种优势,它就是社会结构适应新的环境时所具有的无比巨大的灵活性。如果在一个社会结构中个体相互黏合的方式取决于他们关于对他们来说什么是好的想法,因而取决于规范,而规范(像一切被看做是好的东西一样)是需要论证的(亚里士多德用指明正确之

---

① 请参阅我的《论文集 1992—2000》(Aufsätzen 1992 - 2000),法兰克福(美因河畔),2001,第 141 页以下和第 207 页以下,以及论文“Nietzsche y la antropología filosófica”,载于: *Problemas*, 巴塞罗那,2002,第 206 页以下。

物这种说法来表示这一点),那么,这一物种的社会关联就不是在遗传学上事先被给予的,而是依赖于语言和文化:社会结构有可能因为偶然的条件而解体并且重新建构。<sup>①</sup>在我看来,亚里士多德的这种观念,即,对好的意识奠基于人类语言的述谓结构,这是一个天才的直觉,我将在第二章中回到这一点上来。

亚里士多德并没有进一步展开论述他在《政治学》中提出的这个观点,这和他关于人类语言结构的看法并不十分完善息息相关。不过,我认为,他关于述谓结构的观点<sup>②</sup>已经触及到了本质要点。只不过今天人们必须更普遍地谈论命题结构,而非仅仅谈论述谓结构。

## 2

我谈论的是人类语言,因为这里所说的结构是一切人类语言的典型特征。这些人类语言通过它们语义学上的命题结构而根本上区别于其他物种的发育不充分的语言,暂不考虑其他方面,比如它们的句法结构以及它们都必须被习得,而所有其他物种的语言都是依赖于环境的信号语言。

命题性的典型特征是:首先,语言的基本符号单位是述谓句:它由一个谓词(“普遍词项”)和一个或多个单称词项组成;

<sup>①</sup> 请参阅我的论文“从进化论的角度来看道德”,《论文集 1992—2000》,法兰克福(美因河畔),2001,第199页以下,第211页以下。

<sup>②</sup> 在这里,我们只能在 *lógos apophantikós*(《解释篇》,4)的意义上理解 *lógos* 这个多义词。我认为,在这个地方将这个词翻译为“Sprache”和“speech”都是误导人的。这样,亚里士多德的重要观点就丧失了:他认可其他动物也具有语言(请参阅 *phone, semeion a10* 以下),只不过这些语言不是述谓语言。

第二,这些基本的符号单位以及更加复杂的句子表现为多种模式,它们最终可以归结为断言模式和实践模式(命令句、愿望句和意欲句);第三,这些句子可以被否定,也就是说,交往伙伴可以对它们采取是/否一表态(*Ja/Nein-Stellungnahmen*),并且以此方式相互交往。<sup>①</sup>

单称词项使之得以可能的是处境独立性(*Situationsunabhängigkeit*),这是命题语言的典型特征。对此,我将在这一章接下来的一节中进一步说明。述谓句和更高阶的命题语句都代表某物,代表一个事态,说者和听者可以以断言的模式或者以愿望、命令的模式来将它作为同一物而表示肯定或者否定。说者和听者在同一件事物上相互理解,在其他物种的语言中没有这样的共同事物。它们的交往是单向的传递,它经历了刺激—反应模式。在命题语言中,是/否一表态取代了刺激和反应。人们或许会认为,使用命令就类似于伙伴发出的刺激,应该引发某种行为。但是,即便在命令的情形中,在这种行为之前也一定存在着说“不”的可能性,在这里,“不”和行为中所隐含的“是”所涉及的东西与说者所涉及的东西是同一物。<sup>②</sup> 两者理解的是同一物,尤其对断言句来说,它可以是与说话的场合毫无关系的东西。

这就关系到一系列进一步的方面。首先,人们不仅可以表示“是”或者“否”,也可以通过放弃或者发问,以及基于此的怀疑或者考虑来表明态度。第二,正因为如此,符号就具有了交往之外的功能——人们可以说:符号具有了个体思考的功能,也正

---

① 请参阅我的《关于语言哲学导论的讲座》(*Vorlesungen zur Einführung in die sprachanalytische Philosophie*),法兰克福,1976,第28讲。

② 关于是/否一表态以及和依赖于处境的符号语言的比较,更为详尽的解释请参阅,《关于语言哲学导论的讲座》,第12和13讲。

是由此才产生了所谓的思考。(如今,人们常常强调人类语言的交往特征,在某种语境中,这或许自有其道理,不过,这也可能会颠倒事实。一切其他动物的语言也具有交往功能,命题语言的特殊成就就在于,它还具有交往之外的功能。)第三,无论是在实践的还是在理论的考虑中,人们都会问,语句所言说的东西维护什么,反对什么,他们所追问的就是理由(Gründe)。<sup>①</sup>人们之所以能够追问理由,这是出于断言句的语义结构。维特根斯坦的名言——人们理解了一个断言句,如果他知道,当它为真时,事情是怎样的(《逻辑哲学论》4.024)——可以补充为:人们知道了这个断言句,如果他知道,什么被看成是维护它的理由,什么被看成是反对它的理由。学习某种语言的语义学,所学到的不仅仅是语言和对象的关系,而是确认和论证的规则,它们为这样的关系奠基。这种语言的结构包含着,人们理解句子时被给予的事态就是某种可能的考虑活动——对理由的追问——的对象。

我们由此而一般性地理解了人类行为的某些核心方面。考虑的能力,也就是追问理由和反理由(拉丁语:rationes,英语:reasons)的能力,这就是所谓的合理性(Rationalität)。理论考虑指向这一问题:什么是真的,实践考虑则指向,什么是好的,或者说,什么是更好的。(基本的实践句——意欲句——通过谓词“好的”而转变为断言句,实践考虑由此而产生了。)关于“好的”一词在自我关系中所占据的地位,我将在第三章中深入探讨。

考虑和表态都包含选择意识,它为所谓的人的自由奠定基

---

<sup>①</sup> 为了理解“理由”,请参阅T·斯坎伦(T. Scanlon),《我们彼此应做什么》(What we owe to each other),哈佛,1998,第1章。

础：我将在第四章中处理这个问题。

把“理性”看成是一种人类单纯“具有”的能力，这似乎不太合理，很显然，人能够并且必须追问理由，这是因为它生活在命题语言结构之中。我们也会注意到，二十世纪有一些哲学思潮将人的自由，或者对自我及其环境的对象化作为人类学反思的最终基准点(生存哲学、哲学人类学)。人们当然应该阐明，人类的心智特征在何种程度上通过某种核心现象而展示出来，但是，无论如何，语言的命题性都最有可能占据这一位置。近来，罗杰·斯克鲁顿(Roger Scruton)为此提出了强有力的根据：人们必须从人的语言结构出发来解释人对音乐的理解。<sup>①</sup> 在第六章中，我将尝试指明，如何从这种结构出发来观察宗教和神秘主义现象。当然存在着这样一些特殊的人类现象——人们只需想到笑，在婴儿学会一门语言，也就是说，掌握这种语言能力之前，他就能表现出这些现象。但是，通过这些事例，人们就会明白，必然有一些现象不依赖于语言，但是在发生上和它息息相关。

如今，人们也不可以从一种与合理的进化论假设无关的现象出发。<sup>②</sup> 比如，如果不依赖于理性的语言——暂不考虑它是否能够通过描述而得以理解(第四章)，自由现象就只是某种否定的东西，它不具有合理的生物学功能。

关于人类语言是如何产生的，我们还一无所知。在大约6 000种仍然存在的语言之中，应该没有哪一种语言要比其他的语言更加原始。所以，我们对前形式(Vorfom)一无所知。我们

---

<sup>①</sup> R·斯克鲁顿(R. Scruton),《音乐美学》(*The Aesthetics of Music*),牛津,1997,第3章和第5章。

<sup>②</sup> 请参阅“Nietzsche y la antropología filosófica”(见本书第8页注释),第207页以下。

不知道并且大概永远不会知道,如何通过似乎有几十万年的进程来跨过其他物种的语言和命题语言之间的鸿沟。但是,如果我们从已经完成的产品出发,它的存活价值就是显而易见的:因为具有这种根据命题语言而得以可能的合理性——追问理由的能力,这些物种才达到了无法比拟的高度的认知水平。

### 3

命题语言的一个特别重要的成就是单称词项。单称词项使语言的处境独立性得以可能,没有它,说者和听者就不可能意指同一物。我们把其他语言中的符号称为依赖于处境的准一谓词,<sup>①</sup>而命题语言中的基本符号(单称述谓句)则借助于单称词项而转变为独立于处境的语句:单称词项所标识的对象在一定程度上取代了处境。<sup>②</sup>人不再像其他动物一样对它的环境(和它所包括的语言符号)做出反应,而是“指称(referieren)”个别对象,人们可以在时空中客观地确认这些对象,以便使用谓词来谈论它们。每一个对象作为个别之物都可以区别于所有其他对象,由此,对它的指称就预设了对一个宇宙、一个对象世界的意识。等号对指称来说所具有的构造性含义与此相关(对于“a”、“b”、“c”等一切单称词项,人们都必然可以知道, $a=b$ 还是不等于,等等),统一的时空指称系统也与此相关:如果不能指称性地指涉时空位置,我们就无法指称对象。

此指称系统诉诸这样一种情况,即,存在着一些最底层的单

① 关于准一谓词这个概念,请参阅,《关于语言哲学导论的讲座》,第12讲。

② 请参阅,同上书,尤其是第21—25讲。

称词项，它们所具有的指称功能和处境，归根结底和说者相关：“指示的 (deiktischen)”或者“索引的 (indexikalischen)”表述。如果不是奠基于某些表述，这些表述指涉时空位置和对象，它们是以和说者处境相对的方式来标识这些时空位置和对象的，那么，单称词项就无法独立于处境而指涉时空位置和对象。在这里，处境无关性 (Situationsirrelativität) 之所以得以实现，这是因为，指示表述总是属于一个替代系统：我们今天称呼为“明天”的日子，明天我们就得用“今天”来指称，而这两个表述都必然能够被“客观定位的”表述所代替。比如，被称呼的日子是1936年5月3日。由此，它被嵌入一个系统之中，此系统有一个确定的坐标原点，不过，此原点没有绝对的位置：说者可以通过它和现在、今天(或者说，这里)之间的——随时变化的——关系来确认此位置。这就是指示的和客观定位的表述之间的交换关系，由此，说者可以使用述谓语言取而代之，指涉一个由个体之物组成的客观的宇宙，也就是说，指涉一个包含时空位置和对象的世界，尽管说者的处境随时发生变化，他们却总是能够返回到这一独立于说者处境的世界。<sup>①</sup> 要最终理解专名的指称，这只能援引上述的替代系统。因而，除非同时指涉世界，否则无法指涉个别之物。

指称那些独立于处境而存在的个别对象，这自然导致了说者共同体内部的相互理解。只有当一个共同体能够在对象世界内部达成相互理解：此刻指的是哪一个对象，他们才能通过他们关于这一对象的话语来意指(或者否认等等)这同一之物。说者共同体本身也是这个对象宇宙的一部分(人也是广义上的对

---

① 请参阅，《关于语言哲学导论的讲座》，第25和26讲。

象)。人不仅能够表象对象宇宙,而且也或多或少可以表象说者这一亚纲(Unterklasse)。我之所以用这个词,是为了使问题更加直观。说者共同体可以是一个家庭,而对象宇宙可以是一个房间。家庭成员可以确认和区分房间里的对象,他们把自己看成是这些对象中的很大一部分,他们也必须能够相互确认和相互区分。房间的一角可以作为空间上的坐标原点。然后,人们就可以无限地设想这个小宇宙,谈论时空中任何一个对象,说者共同体也可以以同样的方式扩展开来:不仅仅是家庭,而且是所有能够与之就某物达成相互理解的人。

因此,人们就能够借助于房间中的家庭来更加直观地理解我所说的东西;如果涉及的是所有可以想到的说者和对象,所产生的结构也仍然是一样的。当然,说者还不能就客观的个别之物达成相互理解,除非他们能够相互确认:比如,A不明白B用“这只虫子”指的是哪一个对象,除非他能够确认出B来。现在,说者的这种相互确认是如何发生的?

A无法确认B,除非他知道,不同的人里面哪个人在说话。正如B能够谈论这只虫子,把它作为他所指明的对象,同样,A也只有将B确认为这个(在这个位置或者那个位置上的)人,他才能知道,指的是哪一只虫子。现在,对于每一个说者来说,这整个确认系统都是不可理解的,除非他也能指称自己。在许多情况下,他像其他人指称他一样指称自己,比如,他用手指指着自己的胸脯,并且说“这个人”。但是,说者怎么知道,此胸脯是他自己的胸脯,而不是别人的胸脯?“他自己的”,这是什么意思?每一次使用“这个”都包含了对说者意向的反身回指,因为它指向的是说者周围环境中的对象;另一种情况也是如此,在这种情况下,说者是别人,这和我是说者的情况一样。所以,当B

说“这只虫子”时，如果 A 能够确认出 B 来，他就知道，指的是哪一只虫子。但是，他不能把自己作为他能够在他的周围环境中指出来（就像指向他的胸脯）的东西来指称，说者不是他周围环境中的东西。我相信，人们可以很容易就会明白，如果，（1）对于一个说者共同体，也就是对于每一个说者来说，应该有一个由时空中的个体对象组成的客观的宇宙；（2）如上所显示的，只有这样他才有可能指明，对象和他处于何种时空关系之中；并且（3）他本身是一个时空对象，他必须能够以某种方式自我指涉，他不能通过说“这个”来自我指涉，因为以这种方式，他只能指涉那些能够在他的周围环境中显示的对象。因而，他如何能够指称自己呢？他通过说“我”来指称自己。和使用“这个”不同，他使用“我”并非“从外面”（在其感知领域之中），而是“从里面”来指涉自己。但是，这是什么意思？

#### 4

“我”的使用规则是怎样的？一个孩子学会了使用“我”，如果他已经掌握了，某个说者说出“我”的时候，他指的是自己，反之亦然：当说者不把自己标识为可以从外面如此这般确认的东西（比如，作为具有这一专名的人，或者现在指自己的这个人），而是单单指涉自己，他就必须使用“我”。对孩子来说，困难在于学会区分使用“我”和专名。他的家庭中的每一个人，包括他自己都有名字，每个人都借助于这些名字来相互指涉。而这就意味着，当某人使用专名来指涉自己时，他就像所有人能够指涉他那样，也就是说，是从外面来指涉自己。专名指引着指示的和定位的表述（本书第 14 页）。指涉自己，这是什么意思？

在这里,区分不同类型的将单称词项补充为完整的句子的谓词,这是很有帮助的。人们可以根据对象被给予的方式来区分谓词的类型,根据它来认识,谓词是否适合对象。第一种谓词是这样的,即,人们通过感知来认识,它们是否适合对象。比如,我们可以断定,彼得是红头发的,只要他这样被给予我们,以至于我们可以说:这个人(一个在我们的感知域中的对象)。与此相反,某个因为因果或者约定关系而用于彼得身上的谓词是否适合他,这不能通过感知来确定。彼得是不是格奥尔格的父亲,他是不是社团的社长,这不能通过感知这个人来决定。因而,人们也可以区分谓词适合对象的不同“角度”。如果人们以合适的角度确定彼得是社长,那么人们当然也可以将这个谓词归于这个对象,如果人们使用了不属于这一角度的单称词项(“这个人 是社长”),那么,所有适合这一对象的谓词都适合它,不管人们使用哪一个单称词项。现在,除了感知谓词和根据因果或者约定关系而适合对象的谓词,还有第三种谓词,前两种都不适合它,这样的谓词和意识状态相关,和自己的身体状态以及行为相关(倘若这个人对他自己的身体状态以及行为有意识)。人们可能会误解这些谓词,把它们称为内在的东西。对这些谓词来说,如何确定它们是否切合这个人本身,是否适合他,和如何确定它是否切合其他人,这两者之间有着特有的不一致。关于其他人,人们通过其行为举止认识到,这个人处于某种“内在”状态之中;这些谓词并非通过外部观察而得到,但是可以根据观察而得以确定。与此相反,从这个人本身来说,这些谓词不是通过观察,而是可以非中介地(unmittelbar)得到确定。这个“非中介地”是什么意思?

根据从笛卡尔到胡塞尔的经典的一近代的传统,人们会这

样回答这个问题：人们指的是，每个人都内在地感知到，他处于某种状态之中（这里，人们局限于心智状态）。但是，这种现在已经承认是正确的观点过去却被人们错误地解释了。首先，从现象学上看，这种解释是错误的：这种内在感知不能自我确证；第二，这也同样不能从外部来确证；第三，它可能导致恶的倒退。我们可以这样来说明：我说“在我前面有一棵树”，然后我被反问道：“你怎么知道的？”这时，我会回答“因为我看见它了，所以是通过观察而知道的”。现在，我同样会被反问道“你怎么知道，你看见它了？”假设人们回答道，“因为我内在地看到，我看见它了”，这就产生了进一步的问题：“你怎么知道，你内在地看见它了？”等等。毋宁说，正确答案看起来是：当我处在某种内在状态之中时，我也同时知道，我是在此状态之中。从语言的角度来看，我们可以这样解释：人们已经学会，当处于这种状态之中时（而不是，当人们感知到，他们处于这种状态之中时），说出相应的语句。<sup>①</sup>

我直接知道，一棵树在我前面，如果我感知到这棵树，我可以间接地知道它，比如，我闭上眼睛，我之所以知道它，是因为别人告诉我了。我不是直接地（通过观察），而是“非中介地”知道，我感知到这棵树，或者头疼，或者想去邮局，或者正去邮局。如果我能说，我拥有这种状态，那么，我也就拥有它，并且也知道，我拥有它。

因此，重要的是，我的状态的非中介的知晓和使用我用来指涉自己的单称词项——“我”——显然结合起来了。如果人们可

---

<sup>①</sup> 请参阅 S·休梅克(S. Shoemaker),《自我认识与自我确认》(*Self-Knowledge and Self-Identity*),康奈尔,1963,第6章,尤其是§7。

以说,可以直接感知的特性就是从“这个”角度出发归属给某个对象的东西,那么显然也可以说,那些他们所具有的不能通过观察而被意识到的特性是从“我”一角度出发被意识到的。<sup>①</sup>孩子已经可以将相应的谓词用在自己身上,虽然他或许还没有学会使用“我”:比如,格蒂说,“格蒂想要巧克力”,而非“我想要巧克力”。在这种情况下,人们可以有意义地说,这个孩子已经具有自我一概念,因为他从“我”一角度使用谓词,也就是那些他从这一角度而非“这个”角度出发所归属的谓词,虽然他还不会使用“我”这个词。

正如斯特劳森在《个体》(第75页以下)<sup>②</sup>中所指明的,重要的是,这些主体自己非中介地认识到的谓词也具有一个适合它们的主体,它和别人能够从外面认识到的身体性的主体是同一个,以及,这些谓词适合它。这个他人认识到其很疼的人和那个自己非中介地知晓很疼的人显然是同一个。所以,虽然本人和别人是以不同的方式认识到疼,但这是同一个谓词(斯特劳森说,人们无需学习使用不同的语词来从内部和外部确证疼)。这

---

① 有人也可能会对“我”角度这种说法有不同的理解,他认为,某人所意指的适合于他本人的一切东西都是他的“我”文档(I-file),就像佩里(Perry)所说的那样。这里不仅指的是这些规定性,每个人都能够以不同于他人的方式在自己身上认识到这些规定性,而且是所有某人认为归属于他的规定性。如果人们这样来理解“我”角度,那么,这自然不会排除说,人们错误地确认了这些谓词的主词。第二种“我”角度的概念之所以重要,这是因为,对自己的意见不能影响行为,除非它们属于自己的“我”文档。在一个人的“我”文档中就形成了人们从我的意义上的“我”角度出发所知道的东西,一种卓越的断裂,没有它,就无法设想“我自己”。请参阅J·佩里(J. Perry),《本质性的索引词问题》(*The Problem of the Essential Indexical*),牛津,1993,以及他的,“我自己和我”,载于:M·施塔姆(M. Stamm)(编),《综合意图中的哲学》(*Philosophie in synthetischer Absicht*),斯图加特,1998,第83—103页,尤其是第94—96页和第100—102页。

② P·F·斯特劳森(P. F. Strawson),《个体》(*Individuals*),伦敦,1959。

就是这些谓词所归属的身体,这一点通过行为更加明确地表现出来。如果一个人说“我抬起胳膊”,那么很显然,他就是那个抬起胳膊的人。这个自己如此行为的人说出这句话,这不是建立在观察的基础之上的。加雷思·埃文斯(Gereth Evans)已经指出,同样的差别适用于许多身体性的谓词,比如“我坐”,“我冷”等等。<sup>①</sup>

因此,如何理解“我”的指称功能?在最近的文献之中,<sup>②</sup>对此问题的回答实际上已经为大家所共享:(1)“我”这个词所指涉的不是在我里面的东西、所谓的自我,而是说者用它来指涉自己;内在的谓词适合这个自己,而不适合自我。(2)“我”这个词指称说者,也就是说,它代表这个人,但是它并不确认他。和其他的单称词项一样,一切其他的指示表述也是通过确认活动来指称的,也就是说,它们或直接或间接地指出,人们如何找出这个被意指的个体对象,如何将它区别于其他对象。比如,我说“这只虫子”,由此,我将一只虫子确认为我所指的那只;我说“明天”,由此,我将某一天确认为今天之后的那一天,并且,我将今天确认为人们说话或者我说话的这一天,而我自己就是这个说话的人。这样,我首先不会为了他人而确认自己,因为,如果我们有时也这么做了,那么这就像我们伸出手来一样(谁在电话里说“是我”,他就有可能确认了自己,但不是通过“我”这个词,而是通过他的声音)。第二,我自己不能用“我”来为我自己确认自己,因为我要确认某物,就只能通过给它指派一个相对我的位

<sup>①</sup> G·埃文斯(G. Evans),《指称种种》(*The Varieties of Reference*),牛津,1982,第6章。

<sup>②</sup> 请参阅M·弗兰克(M. Frank)(编),《自我意识的分析理论》(*Analytische Theorien des Selbstbewußtseins*),法兰克福,1994。

置,我的身体也是如此,也得给它在共同的坐标系统中指派一个位置。我之所以不可能把这个“我”一语句(我用它只能陈述关于我自己的内在谓词)错误地用在这个主体上:我不可能使用这类句子而错误地确认自己,这倒不是因为我用“我”来确认自己,这必然正确,而是因为,我根本不是用“我”来确认我自己。

## 5

不过,在我的问题语境中,事情的另一方面更加重要,也就是说,“我”仍然指称:我将所有我归属给自己的谓词都归属于作为一个人的自己,它不仅区别于所有其他的对象,而且尤其区别于其他所有的人。“我”这个词并不告诉自己,我是哪一个个体,因为它不具有确认功能,但是这里隐含着,我是一个个体,区别于客观宇宙中所有其他的东西,也就是说,所有谈论我自己的东西——尤其是我从“我”一角度来谈论自己的东西——都将自己指认为一个不同于所有其他东西的个体。我不仅具有意见、愿望、意欲和感觉,而且把自己当成一个个体,以述谓的方式言说它,由此,我将它客体化。

通过这些言说,前命题意识阶段中就产生出了“自我”意识。自我意识并不是对所谓的自我的内在反思行为,而是由此产生的,即,我借助于谓词将我的意识状态——意欲、感觉等等——归属于我自己,也就是归属于一个人,在这个实在的、客观的、由各种相互区别的对象构成的宇宙之中,它是其中的一页。在经典的近代传统中,自我意识被认为是和对客体意识相对立的自我意识;正如此处所展示的,“单纯意识”指的不是客体意识,而是前语言现象,也就是说,存在着一些心智状态,它们只具有意

识的性质,但还不是对某物的意识,通过述谓语言,对其他客体的意识和将自己作为其中的一个客体的意识统一起来,两者都处于对一个客观世界的意识关联体之中,我和其他人在这个世界中都有各自的位置。如果一个命题语言的言说者没有对一切事物——一个客观世界——的意识,就不可能有自我意识,同样,如果他不能够指称自己,他就不可能有对客观世界的意识。

没有人会单单为了自己而说“我”,理解这个词,就意味着理解了,每个人说出“我”时,他指涉自己(第16页),而一旦我会对自己说“我”,那么,对我来说,诸多其他的说“我”者就是实际存在的了。这样,不仅一个独立存在着的客观宇宙为我而构造起来,我是其中的一部分,而且,这个宇宙中的一部分也由彼此独立的感知着的说“我”者构造起来,每一个言说者都具有自己的感受、愿望、意见等等。对于一个说“我”者来说,一般意识中发育不充分的自我中心化(第3页)就转变成一种自我中心性。现在,人们不仅具有感受、愿望等等,而且还知道这是他自己的愿望。

一方面,说“我”者把自己——他的感受、意欲等等——看成是绝对重要的,现在,他将这些感受、意欲等等看成是自己的了;另一方面,他把自己看成是一个由独立存在者组成的宇宙中的一部分,这些独立的存在者和他一样实在,他可以在一定程度上置疑自己的重要性。不过,说到“重要”这个词,我就已经事先涉及下一章的内容了。

## 第二章

# “好”与“重要”

当然，人们可以不单单通过指称问题来理解人类自我中心性现象。不过，这里指明了两个方面，在进入神秘主义之前，它们仍然是非常重要的：第一，有意识的存在者通过说“我”而自我客体化了；第二，因为对其他客体和主体的意识与这种自我客体化统一起来了。所以，一方面，人们把自己看成并且感觉是世界的中心，也同时把这个世界看成是这个中心的世界；另一方面，人们也能够放弃这种中心意识，而那种其他动物也具有有的、发育不充分的、打引号的“自我中心性”要说的并不是，它们把自我意识当成中心，当然也不是把对他者的意识当成中心。每一个说“我”者看起来都认为自己是绝对重要的，不过，他也或多或少明确意识到，他人也同样看重自己，他处在这样一个世界之中，他自己和他人看重自己，并且最终能够鉴于世界而或多或少把自己看成是不重要的。

我对这些内容已经事先有所把握了。首先必须说明，为什么就因为能够说“我”，人就会看重自己。显然，这是因为动物意识的发育不充分的自我中心化发生了转变，而正如上文所表明的，此转变同样奠基于命题语言。用海德格尔的话来说，这一需要说明的现象就是人们可以将其作为原始材料并由此出发的现

象,也就是,人操心自己。<sup>①</sup>在这一分析中,人们当然必须要回溯到这一句子。

第一步是指出,时间意识和未来意识是人不同于其他动物而具有的。<sup>②</sup> 有时间意识,这隐含在能够指称(Referierenkönnen)这一现象之中,时间意识的前提是能够计算(Zahlenkönnen)以及为它奠基的使用单称词项的能力。因此,说“我”者经验到对象,能够指称它,并且也体验到自己在时间中延展,因而,他也能够指向自己的未来,这些看起来也就是对第一章的补充说明。

亚里士多德已经指出,人的意愿之所以区别于其他动物的“感性”意愿,这是因为,人有时间意识,因而它指向它自己的未来。<sup>③</sup> 这当然是一种本质因素,但不是惟一的。为了说明这一点,人们只需要设想。虽然这些说“我”者知道,他们将通过做事、追求来经历未来更长远时段,但是,他们也只是指涉处境的。说一个存在者操心,其必要条件是,它的意愿不仅被理解为和处境相关,而且能够有意识地指涉目标(尤其是能够指涉那种不能在处境中感知到的目标)。只有在把它认为是好的东西当作对象的意愿中,这些看起来才有可能。

## 1

因此,人们首先必须说明,有意愿地朝向好,这是什么意

① M·海德格尔(M. Heidegger),《存在与时间》(*Sein und Zeit*),1927,§ 4和§ 41以下。

② 海德格尔认为,时间意识起源于操心(同上书,§ 65)。对此观点的批判,请参阅我的《论文集 1992—2000》中的第1篇和第10篇。

③ 《论灵魂》(*De Anima*), III, 10, 433b5—10。

思。<sup>①</sup>在关系到说“我”者时，“好”这个词、“重要”这个词和“我”这个词一样都具有本质性的含义。在本章中对“好”这个词所做的解释工作还只是第一步，我将在第四章中进一步深入研究。

霍布斯认为，人们可以这样来定义“好”，它所代表的就是某人总是想要的东西。<sup>②</sup>这一定义的高明之处在于，人们实际上必须避免将好说成是独立于意愿而事先被给予的东西，就好像存在着自在自为的价值。实际上，人们必须从主观上定义“好”，它涉及到意愿。不过，人们不得和亚里士多德一样区分两种意愿：感性的和有考虑的（经过考虑的）意愿。他说，其他动物的行为举止只受到感性意愿的规定，它们所追求的东西是由它们在行为处境中所具有的感受（快乐或者痛苦）所直接激发的。人则与之相反，一旦他能够使用实践语句，就会有第二种激发活动。也就是说，人们以某种方式行动，他不是受到某种感受的规定，而是因为他根据某个意图行事；他也能对他所做的事情加以考虑，考虑某个意图时，他会问，这个意图是好的吗，它比其他选项更好吗？因此，一般来说，好/更好就是实践考虑的形式客体。这种处于考虑范围内的意愿不是受到感受——受到快乐/痛苦（适意/不适）——的规定，而是被一种想法所规定的，这种想法是好的或者更好的。当然，在这里人们也可以谈及某种规定行动的感受，不过，这种感受只有当人们发现某物更好时才会具有。

我要做几点补充说明。第一，重要的是，“好”首先是通过和

<sup>①</sup> 在此语境之中，还有一个关于海德格尔的评论：在他那里，“好”这个词（或者同义词）从来没出现过。

<sup>②</sup> 请参阅，托马斯·霍布斯(Th. Hobbes)，《利维坦》(Leviathan)，第6章。

“适意”比较而以比较级出现的，它还指涉最高级形式(“更好”，“最好”)。这是因为，在实践考虑中，人们总是面临选择，在游戏空间里有着不同的可能性，人们对这些可能性加以考虑，哪一个选项是最好的；第二，当然，人们也可以谈论其他动物，通常来说，它们所做的事情对它们来说是好的，但是，这只是观察者所发觉的事情，这些动物的意识和好无关，而(我们至少可以这样设想)只有一种感受；第三，当我们考虑时，我们总是追问理由，因此，人们可以将好(或者更确切地说：更好)定义为得到优先论证的东西，<sup>①</sup>这样，一个说“我”者认为好和更好的东西对他来说并非一劳永逸地确定了；据此，好(与霍布斯的解释相反)便具有了无法消除的客观成分；(在这里，我不考虑“好”的其他含义，比如，在审美判断中，它就不是行动的客体。)<sup>②</sup>第四，这个有理由优先考虑的东西的内容是什么，对这个问题，人们给不出一个一般的回答(请参阅第四章)，不过，人们可以给出一个初步的回答：对说“我”者有益的东西，所谓的审慎的好，这当然也包括未来的幸福，由此而产生了当下的适意感与指涉未来的好之间的对比(“现在躺在床上或许更舒服，但是站起来会更好”)；第五，借助这个例子，人们就会明白，不要把关于有考虑的意愿的说法理解成，当说“我”者以这种方式意愿时，他实际上就考虑着，而只是说，他能够考虑。追求好这种行为中包括人们能够考虑所意愿的东西是不是好的/更好的，这样，人们就是在追问理由。“好”这个词也无需明确地出现在意图之中。

---

① 请参阅我的《伦理学讲座》(*Vorlesungen über Ethik*)，法兰克福，1993，第50页以下。

② 关于一般的好的概念，请参阅原书第65页的注释。

与此相关,我们首先要看到,是因为说“我”者可以被他认为好的东西激发行动,他的意愿才是独立于处境的,所以,我们也可以说,由于能够在行动中指涉好,单称词项才使得一般的语言的处境独立性得以可能。单称词项与指涉好(在施为和考虑中),这两者都属于命题语言的结构。(关于实践性的使用中的“我”和“好”之间的紧密关联,我将在第三章中进一步深入讨论。)

## 2

我们谈论“好”,谈论什么是更好的考虑,其中最简单的情况当然就是工具性的思考:人们首先有一个意图、一个目标,然后考虑,如何——通过何种手段——来最好地实现它。为了说明人为自己的生活操心,这是什么意思,人们把它设想成是一个渐进的过程,就像孩子实际所是的那样,这会有所帮助。孩子并不是一开始就为自己的生活操心。一开始,与其他种类的动物类似,他的情绪和意欲也都是和处境相关的。不过,他很快就学会了建造某种东西。他认识到, he 可以把某物当成目标,据此而行事,他可以考虑,要用何种手段来实现这一目标。在工具性的思考中,对好的展望包括两方面:首先,人们必须考虑,哪一种方式是实现这一目标的最佳方式。第二,人们必须将目标理解为好的东西,它不是以感性的方式被激发的,而是因为人们想要实现它。

孩子首先是以游戏的方式来这么做的,然后,这种思考扩展开来,它涉及到自己的未来状况——生活——的方式。这样,说“我”者不仅设定目标,而且,对他来说,他的未来就是事先被给

予他的东西,并且他必须有目的地指涉它。他的生活成了“最终目的”,他必须为自己的生活操心。对于能够考虑的存在者来说,这个“必须”是生物学意义上的。成熟的说“我”者必须考虑,为了逼近这个事先被给予的目标,他必须做什么,也就是说,对他来说,做什么最好。而这就意味着,这个目标是不确定地事先被给予的,他不仅要考虑用什么手段更好。而且,生活方式(Wie des Lebens)也成了考虑的对象,它不仅涉及到活着的方式,而且涉及到,人要怎样度过自己的一生。一旦人们面对自己的生活考虑着,生活就表现为一个游戏空间。人们就会追问:如何生活才是最好的?亚里士多德对此有明确的表述,他说:其他动物(虽然不是有意识的,但实际上)为了自己的生存意愿而做事,人则相反,他有意识地将自己的生活指涉为好,其目标不单单是活得长久,而是:根据他所理解的好来好好地生活。

看起来,为自己的幸福操心,这是全局性的、统一性的。人不是直接就面临着对这个自己的生活幸福的追求。从游戏性的,或者严肃的、然而有时是工具性的行动转变成为自己的生活操心,这个过程是多角度多方面进行的。首先,建造塔楼和许多其他东西——孩子和成年人都能做到——可以自为目的。第二,操心活动指涉自己生活的所有时段。第三,在一个共同世界中,人们会遭遇到其他的说“我”者,对他们来说,这些其他的说“我”者的幸福可以或多或少有些重要,它能够变得和自己的幸福同等重要(特定情况下甚至更加重要):人们也可以将他人的幸福当作最终目的。第四,也存在着一些共同的活动、事务和目的,不过我也只是顺便提到这一更加复杂的情况(我将从第74页开始重新讨论这一方面)。

我是这样区分“自目的(Selbstzweck)”和“最终目的”这两

个词的：自目的这种说法涉及到做事：人们把某件事情当作自目的来做，如果他是出于自己的意愿做这件事，而不是把它当成做其他事情的手段，比如，散步或者观看足球比赛。相反，最终目的这种说法则指涉某物、某个存在者：当人们为自己的存在和幸福操心时，他就涉及到作为最终目的的东西。我通常指涉我自己的生活的，不过也可以指涉他人（以及其他动物）的生活，指涉某物的存在（比如一件艺术品）或者更加复杂的存在者的存在（比如，国家，“祖国”，人类，种族延续）。

因而，如果工具性的思考不再只是追寻个别目的，而是成了自己生活的目的和最终目的，那么，人们就不应该认为，他统一地、纯粹地指涉“这个”好的生活，而是产生出了许多自目的和最终目的。它们一起规定了，人们把什么看成是“对自己好的”，生活是否“顺心如意”，这依赖于什么。我将在第五章中谈论这个问题，对人来说，这是因为，一方面，他在乎许多东西，另一方面，他统一地指涉自己——他的生活。

许多人们为之操心的目标（更确切地说，不幸）都是他们所无法实现的（更确切地说，避免不幸）。要实现这些目标，这有赖于运气。所以，与其说它们是目标，不如说是各种各样的愿望。有些目标人们还能为它们做些什么，即便如此，其成功也至少要有赖于运气。运气（在英语“luck”的意义上）伴随目标而同时产生出来。只有对那些能够指涉目标、计划实现目标的存在者来说，他们为实现目标所需要的不是自己所能为的、所能计划的东西就是运气。这样，对那些指涉好的人来说，幸运与不幸之间的紧张就获得了根本性的含义。（在第六章中，我将在和宗教相关的语境中重新回到这个问题。）

这也就是为什么“操心”这个词很合适的理由。因为，为那

些对我来说以及对我很重要的事情来说是好的东西而操心，这包括两方面：一方面是做我为此能做的事情的动机，另一方面是对我是否会有运气的担心和希望这两者之间的紧张。考虑着的存在者面对他即将来临的生活方式的典型特征就是这一双重性。

### 3

如果一种行为的最终目的不是自己的幸福，而是他人的幸福，那么，人们就称它为利他的行为。这里可能会引发两种误解。一种误解是，否认利他主义或者认为它是不可理解的，另一种误解是，混淆了两种人们应当区分开来的利他主义。

第一种误解是：有些人怀疑是否有利他主义这样的事情。不过，人们可以很容易说明，如果利他主义不可能，那么，那些因为有考虑的意愿而产生出明确的利己主义的物种就不可能活下去。比如，没有父母亲利他的行为，这一物种的孩子就不可能长大。人有留恋生命、爱自己的孩子这些基本的本能，但是，现在它们因为建立在命题语言之上的有考虑的意愿结构而发生了变化，其结果是，比如，人也可以决定不再继续活下去；现在，利他行为和利己行为一样，都只可能是为其幸福而操心。有些人就是这样谴责说“我”者的，他们说，无论是为了自己的幸福还是为了他人的幸福，这两种行为都必然具有明确的意愿。也就是说，它们必然具有明确的目标，这是因为，它面对着两种具有相互对立的趋向的目标，所以，问题也在于说“我”者，他在何种程度上利己地行事，在何种程度上，以及为了谁而利他地行事。所以，利己主义和利他主义“同时”产生，一旦某个存在者成了利己主

义者——如果这一有目的的行为对他来说成了构造性的，那么他就成了利己主义者——他也就成了潜在的利他主义者。

第二种误解来自生物学新成果所推出的“利他主义”一词的新用法，据此，无论它是何种物种的个体，只要它的行为不是为了自己的好处，而是为了其他个体的好处，这些行为就都可以被称为利他的。这是一个重要的问题，但是，语言用法的歧义性可能（并不必然）导致人们忽略了，就这个词通常的意义而言，那些非一有考虑的动物不可能是利他的，因为利他主义是一种有意欲、有目的的行为。对非一有考虑的动物来说，它如何以及在何种程度上“利他”（打上了引号）地行事，这些都是天生的、事先被给予的，而对说“我”者来说，问题在于一切有考虑的行为都具有自由的游戏空间，他在何种程度上将自己的幸福当成目标，又在何种程度上将他人的幸福当成目标。

尼采有一句格言（“人性的，太人性的”，§ 57），根据这句话，当一个人为他人或者某件事情而牺牲时，人们并不能说，他是利他的，因为他由此而满足了自己的偏好，这是他的目的。这种想法的缺点在于，通常理解的利他主义恰恰就是把他人的幸福当作自己的目的。人们是否可以反驳说，某人为他人的幸福（或者一般地说，其他东西）操心，他会把这当成自己的幸福？人们如何在证明此论证和先前的论证所意指的东西时，却无需否认，人们可以有意义地在自己的意愿中区分自己和他人的幸福？人们区分了两种自己的幸福：倘若排除其中依赖于他人幸福的成分，那么，只要一种行为是针对自己的幸福的，它就是利己的。这听起来或许有些刻意，不过足以避免来自上述的两种论证的概念混淆。

对我来说，关键在于，我现在可以区分利己主义和自我中心

性了。即便是不仅仅关心自己幸福的人也仍然具有自我中心性的结构,因为他将他人的幸福当作自己的目标。要判定他人的幸福是不是他最终的目的,其标准包括,什么对他来说是重要的,以及操心、投入、畏惧和希望等等所有随附的情绪。问题在于,有两种放弃自我、少一点看重自己的方式,第一种是,看重他人的幸福多于看重自己的幸福,第二种是,整体上少一点看重情绪上的自我中心的纷扰。人们既可以在第一种意义上也可以在第二种意义上来理解少一点看重自己的要求,第二种意义对神秘主义尤其重要。如果有人第一种意义上理解“别把你自己的看得太重”,那么他说的是,“别给你自己的利己的操心比利他的操心更高的地位”,不过,他也可以有第二种意义,也就是说,遏制所有的操心和情绪,也包括利他的:这里所说的不是他的利己主义,而是他的自我中心性。人们充分发挥所有自我中心性都含有的自我指涉,其程度可以变得更强,也可以变得更弱,这也取决于他们自己的自由,人们可以面对自己的自我中心性,少一点看重自己的自我看重。

我们如何来设想这一点呢?要顾惜到什么,人们才被激发不再如此看重这个自我看重呢?有人可能会问,“你也太看重你自己了,就好像世界上就只有你和你的(利己的和利他的)操心,这不是太过分了吗?”与之形成对照的并不是,他也能够看重他人(将它纳入自己的操心范围之内),而是,他处于宇宙的中心,这一点我在这一章一开始就已经说了。现在,人们所涉及的不再是扩展自己操心的范围,而是要意识到,无论这个范围怎样扩展,它都太微不足道了。

我们可以谈及三种放弃的方式,它们是有考虑的存在者的典型特征。第一种涉及到,顾及到目标和自己的未来而放弃直

接的感受：人们学会了，将具体处境中令人适意和不适的东西与好的东西对立起来：人们学会了，看重目标，而非感受；看重未来，而非现在。这一后退的步骤所追求的是自己的目标和自己的幸福。第二步则是放弃自己的幸福，因为人们也看重他人（或者他物）。在第三步里，说“我”者放弃了自己的自我中心性，意识到自己和自己的操心在茫茫宇宙中是多么微不足道。对有考虑的存在者来说，第一步是必要的，第二步可以发展到不同的程度（我暂时略去动机问题），第三步则只是一种可能性，对此，我将在第五章和第六章中进一步深入讨论。

## 4

不借助于“好”和“重要”，就无法描述上述的三个步骤。这是什么意思？不仅在实践的，而且在理论的语境中，这看起来都是必不可少的。因为理论和实践的考虑都不是直来直往的，而是必须掂量整体中各部分因素的重要性和比重。比如，人们想在理论上恰当地描述某个复合的、然而统一的事况（想象一场交通事故），单单说出真实的句子是不够的，人们还需考虑，哪些方面或者因素对理解此事况来说更加重要，或者更不重要。与此相似，在实践考虑中，说我有意愿指涉的这些或那些事情对我来说是好的，这还不够，人们还要追问，在我所有意愿指涉的整体中，它们是如何重要的。显然，一旦说“我”者有考虑地行为，一旦“好”这一范畴对他起作用，他就处于一个目标整体之中。在此整体中，他必须考虑，对他来说，这些目标相互间具有何种地位，它们之间的关系不能仅仅通过“好”/“更好”来表达。如果某物比其他东西在这个意义上对我来说更加重要，那么，说它比其

他的东西更好,这是没有意义的;单单“好”并不包含和所意愿之物的整体的关系。不同的目标根据其重要性而彼此排序,这是出于对愿望的优先序列(Prioritätenlist)的信任,在理论中则表现为理性的选择。和我的问题相关,每一个不同维度的意愿客体彼此都处于重要性关系之中:未来和当下的关系,他人、他物和我自己的关系。

通过第三步,我们转而意识到自己的自我看重是多么微不足道,这样,我们就面临着一个新的“实践的重要性/不重要性”概念,因为,“重要”一词不仅用于自我看重,也用于显得不重要,而无需像在其他实践中那样涉及到主体,以至于某物是对他而言重要或者不重要的。对我来说,x是重要的,或者对我来说,x比y更重要,这些话的意思很清楚。但是,人们应该如何来理解:我看重自己,或者我意识到自己的微不足道?

在实践中谈论重要性和不重要性,这无需补充。对谁来说,这或许是有意义的。如果像我先前所做的那样,人们面对茫茫宇宙而谈及自己的微不足道,那么这会是有意义的。如果人们设想一位“不介入的观察者”,就像人们在亚当·斯密以来的英国道德哲学中所熟悉的,这样,人们就想象了一位神,和这个永远存在的无限之物相比,我必定显得微不足道。这样,“重要”一词也可以在道德意义上使用,对此我已经解释过了。但是,问题是,如果没有这样一位神,那么自己在宇宙中的微不足道这件事是否还依然如故。

## 5

为了解“重要”的这种用法——这个词并非在“对……而

言重要”的意义上被使用的——人们可以借助于另一种考虑方式。人看重自己,并且相信,他有“价值”,(1)因为他认为自己可爱、值得珍视;(2)因为他有意识要影响世界上发生的事情。

茨韦坦·托多罗夫(Tzvetan Todorov)在一本关于“承认”的书中<sup>①</sup>区分了两种承认:自己的存在得到他人的承认(这看起来在童年就有了的,对生活来说也是必要的),以及此后产生的对被承认做得很好的需求。“承认”一词存在着被含混使用的危险,因为人们可以径直承认某人不好,而无需将他理解为:什么(比如,自由的,法人等等)。根据托多罗夫所区分的第二种含义,人们可以明确地说:作为好的,如此这般好的,这里,承认是一种评估。在他区分的第一种意义上,这一点就不太明确了。托多罗夫说,小孩(以及后来的成年人)的存在都获得承认。不过,如果人们想从字面上把握它,这就意味着,他存在这件事得到考虑,但是托多罗夫指的显然不是这一自明之物。<sup>②</sup>(自费希特以来,“承认”一词就被引入新的哲学之中,人们似乎对作为自我而得到承认这种说法津津乐道,不过,这或许也只是一件自明的事情。所有说“我”者都平平常常地相互承认彼此都是说“我”者。)

我认为,人们也应该把托多罗夫所区分的第一种含义看成一种评估,只不过是主观的评估。当一个人把他人的幸福看做最终目的时(比如,母亲就是这样来看待婴儿的幸福的),这通常就意味着,在他的好东西的范围内——为了自己的幸福——他

<sup>①</sup> T·托多罗夫(T. Todorov),《共同生活的冒险》(*Abenteuer des Zusammenlebens*),译自法文,法兰克福,1998,第100页。

<sup>②</sup> 请参阅同上书,第160页。

人的幸福占据很高的位置，具有很高的重要性。母亲是这样理解婴儿的：对我来说，你很重要，对婴儿来说，这看起来意味着，它不仅是对她而言才如此的，而是说，它有价值，它是重要的（无需“对……而言”）。谁被爱，他就认为自己可爱，爱人者也一起意指这第二种成分。这就意味着，“你对我来说很重要”这句话也包含了“你是重要的”。

托多罗夫的观点支持了勒内·施皮茨(René Spitz)的观察，<sup>①</sup>对孩子来说，意识到被爱——是他人的最终目的，对他们来说，它是重要的，这是生活必须的。伴随这一假定而来的是，在会说“我”之前，孩子就必须体验到，它被别人看重，这或许是因为，对它来说，如果不这样，那么它就将无法承受自我中心性所带来的负重和伤害。看来，为了将自己的幸福作为最终目的来指涉，它必须体验到，它值得他人把它的幸福当作最终目的。这就意味着，为了能够看重某物，说“我”者首先必须看重自己，其次，为了能够看重自己，他必须设想，对他人来说，他是重要的。从“对他人来说是重要的”这种含混的想法中产生出一种观念，即，是（无需“对……而言”）重要的，有价值。因此，人们就把“得到承认”改造成一种值得承认的感受。确确实实地获得自己的价值，这种需求贯穿一生（这或许是因为，自我中心性纵其一生也都是难以忍受的），并且早已扩展为进一步的需求，即，所作所为被承认是好的。显然，为了能够使其意愿摆脱处境的束缚，说“我”者需要的不仅是“好”，还有“重要”，尤其是在一种突出的意义上，即，看起来自己很重要（具有自我价值意识）。说“我”者

---

<sup>①</sup> 请参阅，R·施皮茨(R. Spitz)，《“否与是”：人类交往的起源》(“Nein und Ja”. Die Ursprünge der menschlichen Kommunikation)，斯图加特，1959。

一生都无法满足这种需求，他渴望得到证实是可爱的、值得珍视的；在“看起来自己很重要”这种感觉中，这两者就和自我证实联系起来，这种自我证实在于一种感受，即，朝向某物，能对它有所影响（在追求力量时，后者会成为“看起来自己很重要”的主导性方面）。

这是对自己的重要性的意识，它建立在自己小范围里所具有的意义之上，与之相反，面对茫茫宇宙（面对那些自己无法有所影响的更大的范围），人会体验到自己是多么微不足道。在《实践理性批判》的末尾，康德写到，仰望“星空”，“仿佛我的重要性也化为乌有”。

# 第三章

## 在实践中的说“我”： 自我主动化和责任能力

### 1

如果不和“我”一词的某种用法关联起来，人们或许就无法理解在第二章中借助“好”一词所说明的东西。除了第一章中所描述的“我”的用法，还有一种特殊的实践上的细微之处，没有它，人类生活就无法想象。它最明显地表现在“这在于我”这句话之中。就我所知，在分析的自我理论之中，还没有人将此细微之处和说明如何使用“我”一词联系起来。泰勒·伯奇和悉尼·休梅克(Sidney Shoemaker)注意到，人们只能从我的角度出发理解那些有理有据的考虑活动和改变自己的思想与行为的活动。<sup>①</sup>伯奇写到：“第一人称概念确定了责任之所在(*the first-person-concept fixes the locus of responsibility*)。”

人们可以这样来说明责任之所在(*locus of responsibility*)指的是什么：他人可以向我——我也可以向自己——追问，为什么我这么想，这么做。他人也可以让我明白，像我这样做是不好的，我本不该这么做。人们之所以可以这样看待我，其理

由就在于我在上一章尝试指出的东西：说“我”者能够考虑，能够朝向好来做事。伯奇的观点是，当一个说“我”者被人这样看待时，他是被看做说“我”者的。因此，责任之所在不是我心里的某种东西——比如“自我”，也不是我身上的某种东西，而是说，我作为我就是这一所在（locus）。怎么来理解这句话呢？

在上一章中，我已经从命题语言结构出发阐明了考虑和被好所激发的这些问题，在那里，我暂时忽略了说“我”者本身。现在，人们会明白，考虑和指涉理由不可能是匿名事件（伯奇：《单纯进行》，*a mere going on*，第 251 页），它是以“我”为语法主语的行为。关于他人，我也可以说，他考虑，但是，这不是随便涉及到某件发生的事情，而是说，只有当他能说“我考虑”时，他的考虑活动才产生了。因此，只有能够以第一人称的方式说话时，人们才能以第三（以及第二）人称的方式说话。在第一章中，我们已经看到，我们可以借助于单称词项来从不同“角度”指称同一个存在者（第 16 页以下）。这样，我也可以说“E. T. 考虑”或者“这个人考虑”，但是，如果伯奇的观点合理，那么这些就是次级的。当有人考虑时，他就从“我”的角度来行事，但是，这也是富有歧义的。在第一章中，我已经谈到某些类型的谓词，对我来说，它们很适合“我”的角度（第 17 页）：代表“内部”状态的谓词。但是，当我思考或者考虑时，思考或者考虑并不仅仅适合

---

① S·休梅克，“认识自己的心灵”，《哲学视角》（*Philosophical Perspectives*），2，1988，第 183—209 页；S·休梅克，《第一人称的角度与其他论文》（*The First-Person Perspective and other Essays*），剑桥大学出版社，重版于 1996，第 25—49 页；T·伯奇，“理性与第一人称”，载于：C·赖特等（编），《认识我们自己的心灵》，牛津，1998。

我,也不仅仅是内部状态,我并不是在我心中找到思考和考虑的,而是说,我就是实行它们的人,我就是行动者——执行者(the agent),就像伯奇和休梅克所说的那样。

首先,从现象学上来看,这似乎是正确的。不过,人们必然会问:首先,它如何与“我”一词的含义联系起来,而它是通过指称问题得以指明的;第二,行为的属“我”性问题能够扩展到多远,包括哪些活动?

关于第一个问题:要说明我在第一章中提出的“我”的使用方法。其关键在于:当某人不是通过某种方面来指称自己,而只是指称自己,那么他就必须用“我”(第16页)。但是,这个“自己”指的是什么?是我作为我自己自身被给予的东西?显然,它就是说者或者思者(第20页)(伯奇:所指就是思想的作者(the referent is the author of thought))。行为就在于此。我已经在第一章中指出,所有命题性言说之物或者思想之物都包括对游戏空间的意识(这一空间将通过考虑而得以扩展):这是诸种可能性的游戏空间,它隐含在是/否一表态之中。这些能够(Können)和表态都是“我能”,“我表态”,“我判断”。因此,人们可以进一步说:自我意识就意味着,意识到自己是表态的游戏空间中的思者。

如果只是这样来描述,那必定会产生含混。在我追问如何更加确切地理解这一“我能”的标准之前,我先转到上述的第二个问题。属“我”的行为只涉及思考、表态和考虑吗?当然,就像人们无法想象思考和考虑是匿名事件,对大多数人类行为来说都是如此。

## 2

因此,人们必须进一步追问,如何来理解人类行为。休梅克和伯奇所说的执行(agency)指的是什么?人们可以从比较两种句子形式出发:“我做这做那”和“我处于这种那种内在状态之中”。显然,这是主动和被动的区分。第一种句子的典型特征是什么?人们常说:如果一件事被某种打算(absicht)所规定,那么,它就是行动——一种行为。不过,“打算”这个词的意思太多了。如果假定,某件事情被打算所规定,那么人们也可以说,其他动物也有行为(比如,“猫跳到树上,它打算摆脱那只狗”)。人们也可以将广义的“主动”用来谈论其他动物的行为,并且使用行为一类的词,这不会引发这里所涉及的“主动”和“被动”之分。如果人们不说“打算”,而说“意图(Vorsatz)”,那就可以避免这种不确定性。在上一章中我们已经碰到这一概念(第32页)。惟有说“我”者才有意图。有意图,这意味着,追求好的东西,追求某个目标,不可还原的行为(它被某种意图所规定)命题表现为,人们可以通过考虑活动来质疑人们的所作所为是不是好的(第27页)。

在一切被意图规定的行为上,人们都可以区分试图和成功。<sup>①</sup>行为指涉目标,这总是意味着,行为者试图实现目标,他也可能没有实现他打算做的事情。一般来说,人类行为在很大程度上被目标指涉所规定,试图和成功之间的紧张几乎规定了

---

<sup>①</sup> 关于试图—成功这对概念,请参阅S·汉普希尔(S. Hampshire),《思想与行为》(*Thought and Action*),伦敦,1959,第107页以下。

一切所谓的人类行为(只除了游泳、散步这样的活动,它们自为目标)。如果说,试图和成功之间的紧张与行为目标相关,那么,通常人们只能说其他动物有类似于“试图”的东西。我是否能实现我打算做的事情,这总是取决于某些我力所不能及的因素,当然也总是取决于我自己。由此,我们说:我是否能实现目标,这(也)在于我。

在“这在于我”中,我们有一个“我”一表述,我们由此而以某种方式指涉“我能”,它指向不可还原的实践之物。这是什么?如果认为这一表述和与此相关的表述“我本来也可以做别的”通常只能在和责任能力(对这一问题,我接下来将要谈到)意义上的自由问题相关时才能探讨,这是错误的。这两个表述有更大的范围,因为它们可以用于一切行为,而这些行为指涉目标,也就是说,是有意图的,因此,试图和成功的区分适用于它们。

“这在于我”,这是什么意思?我实现目标,这在于我的什么?比如,想象一位赛跑运动员,他想赢,这就是他的目的。观众鼓励他,向他喊道:“乌拉,加油,你能赢!”他对自己喊道:“我能赢,只要我想赢,这在于我。”或者,有人想画一个精确的圆,他也有目标和想实现它的意图,这个目标就是画一个尽可能精确的圆。他也会对自己喊:“注意,集中注意力,是否能做好,这在于你。”

这是什么意思?人们可以说明这两个例子:一旦人们有意要朝向好来行动,他就不仅仅要考虑到,什么能够用作实现目标的手段,从而让环境中的事物为实现此目标服务,而且,人们也必须让他们的内在状态为有目的的行为服务,倘若这些内在状态和目标对立,就必须控制它们。这是因为:一个能够被实现

目标的意图所规定的存在者,其内在生活分为主动的和被动的。一方面我努力,我集中注意力等等,另一方面则是和我对抗的感受,我必须控制它们:懒惰,所谓的“怠惰(*innere Schweinehund*)”等等。它们是亚里士多德所说的感性的动机因素(第25页以下),亚里士多德已经看到,它们和对好的展望、意图背道而驰,不过,亚里士多德没有强调“试图”这个方面,因而也就忽略了此属“我”(ich-hafte)性。

现在,至少人们清楚了,人们不能通过心理学的说明来做出这一重要的积极主动性和被动性之间的对比,它是在行为中,并且为行为者本身产生对立。被动性不仅仅是行为者所“拥有”的一种内在状态,而是说,他体验到,它是阻碍他行动的因素。行为者和这些被动方面对抗,当他身处其中时,比如,一个决意戒烟的烟鬼,或者一个无法抑制愤怒的人,或者就是那个赛跑运动员,如果他“不能再坚持”,他就常常会说:“它比我强大。”

“它”可能比我强大,这种所谓的被动性在某种意义上也是主动的,不过,它不是我的主动性。“它”和“我”这两个表述与弗洛伊德的“它(*das Es*)”和“我(*das Ich*)”意义相似,只不过,弗洛伊德把行为的属“我”性当成了内部法庭,当成了我里面的“自我”。通过和弗洛伊德的观点的对比,人们会明白,为什么确定人类语言使用的言说方式是重要的:“这在于我”,这里提到了我。一旦我将我的自我看成心理机制的法庭,我就推卸了责任之所在。如果我认为要对某物负责,或者我自己要对它负责,那么被委派为代表的不仅不是这个逃避责任的自我,而且也不是我里面或身上的其他东西。这样,通过和弗洛伊德的说法的对比,人们就会明白,这里提到的作为我的我

指的是什么。

但是,仍然不清楚的是,“这在于我”指的是什么。当然,指的是我的意愿。不过这还是不太确切。在关于意愿自由(Willensfreiheit)的争论中,有些作者这样来定义“我能(做这做那)”,他们说:“我能,这就是说,我意愿时,我就去做”,<sup>①</sup>其他人会反对说,这里定义的只是行为自由,而非意愿自由。在一般的争论中,这些人通常捍卫一种绝对的、非因果的自由,<sup>②</sup>这是一种错误的观念。人们之所以一再地抓住它不放,这是因为,它无法将自由现象和因果性规定了所有事件这种信念合理地统一起来。以上提出的理论很显然不包含非因果的内容,人们必须不仅谈论行为自由(休谟主义者就是这么认为的),而且谈论意愿自由。赛跑运动员、绘图者、烟鬼等等鼓励自己,他们说“这在于我”,这不单单是因为意愿,而是更强烈地意愿:主动意愿方面和被动承受方面对抗,如果它是一个游戏空间,那么,它就不只是做这做那(一开始这一差别不起作用,请参阅第48页),而且或多或少有意愿去做这些事。如果一切有目标的意愿都因为指向好而总是处于和自己的被动性的争执之中,那么,它们就会有强弱。因此,“我能”实际上不仅是行为的能力,而且是意愿的能力,据此,人们才会说:“这在于我。”作为一个意愿者,我经验到,我是能够或强或弱地意愿着的人,如果不能说“我”,这个“或强或弱”就根本无法理解,也不存在,因为意愿的程度和决断行为相关,行为者通过决断来确定他的目标和他的意图。当然,

---

① 除了休谟,经典的表述出现在G·E·摩尔(G. E. Moore)《伦理学》(Ethics)(伦敦,1912)的“自由意愿”一章中。

② 请参阅,C·A·坎贝尔(C. A. Campbell),“自由是一个伪问题吗?”(Is Freedom a Pseudo-Problem?),载于《心》60(1951),第446—465页。

这并不意味着，现在人们陷入了非因果的领域：我付出了多少努力或者在多大程度上集中注意力，就在多大程度上碰触到了界限；一个人能做到何种程度，这是因果事先被给予的，但是界限处于何处，这只能由他自己确定，此界限不具有固定的大小，而是一个范围，他在此范围中努力，摇摆（当然他自己必须努力）（“摇摆”：比如，撑竿跳高运动员一跳成功，就无需再跳了）。因此，这里所涉及的是意愿的“或多或少”，它需要某些心理学的条件，如果意愿者不再意愿，它也会化为乌有，他会说：“我本应该可以做到，这在于我。”

### 3

至今为止，我一直有意地略过考虑。我们应该说明所谓的“我”一行为的整个行为领域。现在，我们已经指出了一系列的标志，它们是“我”一行为的典型特征，它们既相互分离，又相互关联：（1）这种行为由意图（由“我自己打算做 X”）引导，此意图指向好的东西、目标、目的；（2）所有这类行为之中都存在试图成功的区分；（3）虽然有着程度上的差别，但是对它们来说，主动—被动的对立和自我控制的必要性都是构成性的；（4）与此相关，意图包含的意愿可以或强或弱；（5）与此相关的命令“努力！”总是指向我自己，也就是说，指向某人，只要他能以说“我”的方式加强他的意愿，这样，“这（也）在于我”这一表述就意味着：“我在多大程度上实现目标，这（也）取决于，我有多么强烈地想要实现目标，我在多大程度上控制了我的被动性”。

考虑和这种“我”一主动性处于何种关系之中？对“我”一主

动性来说,考虑是构成性的吗?或者说,考虑也是一种“我”一主动性吗?

当然,说“我”者可以用考虑代替意图。在意图中,人们指向好的东西;相反,在考虑中,人们追问,通过论证,什么是最好的。在某种程度上,它们在结构上是相互归属的(比如,亚里士多德就是这么认为的,《尼各马可伦理学》,Ⅲ5)。不过,当人们指向好的东西时,人们并不质疑它。谁在赛跑时质疑目标,谁就会是一个糟糕的赛跑运动员。另一方面,每一个“我”一主动性都包含着对最好(外在的和内在的)手段的考虑。比如,赛跑运动员在赛跑时考虑,他最好应该以何种方式处理自己的体能。不过,在这里,考虑不是独立的行为,人们谈及有考虑地行事时,考虑是副词性的。

如果考虑是独立的内在行为,那么它就是一种“我”一行为,因而,上述的“我”一行为的五个方面也适用于它。之所以特别提到它,这是因为,它所指涉的好——它所盯着的目标——包含对目标的好的质疑,考虑着的人追问维护或反对目标的好性的理由。这具体说的是什么,这个问题和好的类型相关,我们将在第四章中来处理。这里的问题是,考虑也是一种“我”一活动,它有自己的目标:澄清什么更好,什么最好,这是它特殊的好。因此,它的目标在于,以这种方式指涉其他目标(它的好性和更好性)。

现在,看起来在通过归属责任能力来理解人类自由中,考虑具有特殊的地位。当我们追问,一个人是不是负责任地做事,我们问的是:他有考虑能力吗?某些理由规定他的行为,或者说,他的行为本来能够受到某些理由的规定,还是说,这一行为是被

迫的、不自由的?<sup>①</sup> 这样看来,责任之所在是由考虑这种特殊的“我”一活动的的能力所规定的。“这在于我”和人们“本来能够做别的”这些说法就指涉这种可能性,即,人们本来能够做别的选择,人们所做出的选择是经过考虑的。另一方面,“人们本来也能够做别的(做得更好)”这种表达方式也同样可以出现在所有其他“我”一活动之中,它可以被当作责任能力的标准形式:谁要鼓励自己,谁就会喊:“你能够做别的(做得更好)。”人们可以以此来指责一切“我”一活动,而绝非只限于针对考虑而指责。“你没经过考虑就做了,”我可以对自己这么说,但是,我也同样可以说:“你不够专注于目标,不够集中注意力。”和某些特殊情况一样,通常情况下也会伴随着这些情绪出现:人们自责,生自己的气(对别人来说也是重要的行为,别人也可以生气),人们埋怨自己(“我怎么能这样!”),人们感到羞愧。

如何来理解,人们在其他的“我”一活动上不谈论责任能力?为什么在通常通过阐明“这在于他/我”或者“我本来也可以做别的”来进行的关于人类自由和责任能力的争论中,“我”一活动这一广泛的领域仍不被注意?这第二个问题就在于第一个问题的答案,即,在通常的责任能力问题的争论中,一般都尖锐地集中于道德和刑法领域。在英语界的讨论中,人们常常谈论道德责任(moral responsibility),但是这种限制是错误的。如果能够指向自己的(“审慎的”)幸福,这个人就有责任能力行事(而非被迫的)。在下一章中,我将进一步讨论道德的好如何嵌入审慎的好

---

<sup>①</sup> 请参阅我的论文“意愿自由概念”(Der Begriff der Willensfreiheit),载于:《哲学论文集》(Philosophische Aufsätze),法兰克福,1992;和P·比厄里(P. Bieri),《自由手艺》(Das Handwerk der Freiheit),慕尼黑,2001。

之中这个问题。这里，人们只需搞清楚，在道德和刑法之中，责任能力问题也只是预设，人在行为中有能力受他认为什么是好的，什么是坏的这些观点所引导。<sup>①</sup>

因此，人们是否有责任能力，这只取决于，人们是否有能力审慎地考虑。如果考虑只是这样一种活动，即，人们可以做得更好或者更糟，据此，人们可以说服自己，谴责自己，那么，为什么人们只能在涉及到考虑时才谈及责任能力？理由在于，责任能力这种说法总是预设，这个人已经选择了这个而非那个——这一目标而非其他目标，而就其他“我”一活动来说，人们所要求自己的不是将某物和它物对立起来，而是自我和一个目标发生关系的方式：不是选择（或避免）好的东西，而是以更大的决心走向所涉及的好。

如果人们看得仔细一些，他就会发现，一个人之所以自责，这是因为他没有考虑（或者没有考虑好），恰恰是考虑和其他“我”一活动共同具有的方面，也就是，它能够或强或弱地指向好的东西（在此种情况下，这就是考虑哪一个更好），责备才和考虑相关。“你本来应该更专注，”人们自责，“你本来应该更好地权衡那些对你的幸福来说很重要的处境因素。”自责所关心的不可能是，人们选择了 A，而不是 B，人们只会因为行为恶劣而自责，但是在这种情况下，这种活动处于这样一个过程之中，它的目标

---

<sup>①</sup> 请参阅以上引证的论文，第 341 页：“对个体来说，道德和法律观点不过是扩展了他认为对自己是好或者坏的东西、他通过考虑所顾及的东西，以及对他来说是好或者坏的其他的的环境因素。他根据道德或者法律规范来确认自己，这就是说，他认为自在的或者对社会是好的东西也被他以某种方式看做对他自己来说是好的。与此相反，如果他不是以此规范来确认自己，那么他必然会认识到，规范的破坏和惩罚紧密相关，他会将此惩罚当作自己可能的不幸而加以考虑——如果他是具有责任能力的。”

是,选择更好,而非更坏。他人则指责——在惩罚过程中总是如此,而在道德谴责中则大多如此——他做了错误的选择;此人自身则只能自责权衡得不够,而无所谓这是否涉及他的审慎幸福或者法律道德所要求的東西。

如果人们把握住“这在于我”和“我本来也可以做别的”这些表述,它们是确定意愿自由现象的一般标准,那么这就导出,这一现象是总括性的,它的重点不在通常以为的地方。对责任能力来说,构造性的考虑能力也只是一种意愿自由的形式。意愿自由的典型特征不是选择(也不是经过考虑的选择),而是说“我”者能够或强或弱地指涉好。对这种现象来说,不仅指涉好是构造性的,而且,朝向好而努力是说“我”者只能作为说“我”者所能做的,这一点也是构造性的。他说,“这在于我”,由此,他就面对自我。同样的面对自我也出现在自责之中(“我本来能够更努力一些”)。

## 4

至今为止,我还只是提及第二种标准形式——“我本来能够做别的”。如何来更确切地理解这句话呢?在一般的争论中讨论的是,这里所涉及的“能够”是不是“如果”性(iffy)的,就像奥斯丁所说的那样。<sup>①</sup>谁要维护非因果的自由,他就会认为,这个能够不是“如果”性的。但是,它当然是这样的,问题不会是,它

---

<sup>①</sup> J·L·奥斯丁(J. L. Austin)的论文“如果与能够”(载于:《哲学论文集》(Philosophical Papers),牛津,1961)第一句话就说:“能够在构造性上是如果性的吗?”

是否隐含一个“如果”句,而只是如何理解它。如果允许扩展“这在于我”的使用,人们就能更好地理解这个问题。现在,如果人们只把握责任能力,那么,用一个假设句来补充,这就导出以下的解释,“我本来能够选择别的(更好的)”就意味着,“如果我考虑过了,我本来会选择别的(更好的)”。这种解释通过扩展到所有“我”一活动而导出了这样一个句子:“如果我更加努力,我本来能够更好地实现目标。”

我认为,两种表达形式都不令人满意,因为它们还没有具体讨论“如果”句。人们必然会问,我是否考虑,我是否努力,这取决于什么?不是可以进一步说,这难道不是部分取决于我是否说服自己,在前一些情况下,我是否事后自责?鼓励和指责包含情绪—评估因素,没有这种感受和评估因素,就不可以被激发而追求目标,这看起来是有道理的。在第二章中我已经指出,人不仅有感受能力,而且有被某物是好的这种想法激发的能力(第26页),这是多么令人惊奇。因此,可以进一步说,这种激发活动也必然受到合适的感受的规定,人们也会将这种情绪—评估因素看做是主体间共同维持的。比如,母亲激励她的孩子:“你必须上学,所以你现在要起床(!)”一开始她是充满爱意地说,但是,过一会儿,她的声音就变得愤怒,之后,积极的评估和愤怒就交织在一起了。

我认为,积极和消极的情绪都必须被纳入“如果”句,如果此“如果”句不应该是悬而未决的。当然,如果我努力,那么我会更加使劲,但是什么会让我更加努力呢?或者:如果我考虑过,这不适合我;但是,我也可以问自己,我为什么没有考虑?当然,因为我没有看重它,而这又取决于它缺乏情绪基础;现在,我很生气,我会再考虑考虑。

关于后半句内容，莫里茨·石里克(Moritz Schlick)七十年前就提出了类似的想法：它招致了愤怒。这样就将责任分派给了“只从实用的观点来看待未来的行为”。<sup>①</sup> 我不知道，石里克是否涉及指责。无论如何，我的看法不是，指责和情绪对未来行为的影响应该代替意愿自由，而是说，这种自由本身就包括说“我”者的情绪性地召唤自由。人们一般不这么看，原因在于人为地将看似纯粹的意愿现象分离出来，而之所以有这种看法，这是因为，人们将责任能力的问题局限于道德和刑法语境之中，而非审慎的语境之中。人们认为，道德谴责和惩罚预设了，行为具有人们所谓的“道德谴责值”(moral blameworthiness, 坎贝尔，摘引处)或者“惩罚值”这样的性质，惩罚是对这种性质适当的反应；行为者“该当如此”。

显然，对审慎的自责来说，这种构造是错误的。对于一个自责的人，没有人会认为，他之所以说自己做错了，这是因为他的行为是有前因后果的。他“理当受到”谴责和遭受情绪的影响，这并不意味着，这种情绪很合适(就像齿轮彼此咬合)，当这种行为是这样的，即，它可以因为某种反应而发生改变，这种情绪也是合适的。这就是为什么所有“如果”句都包含情绪反应。如果行为是被迫的，那么自责就是非理性的，因为无法理解指责及其包含的情绪。这种属“我”的能够和愤怒情绪息息相关，这不是因为，我“理当”愤怒，而是因为，这种因素是这种能够所依赖的因素。受到他人指责，比如母亲指责她的孩子，情况也是如此。孩子品

<sup>①</sup> 请参阅 U·珀塔斯特(U. Pothast),《研究班：自由行为与决定论》(*Freies Handeln und Determinismus*)；法兰克福,1978,第138页。这本书也摘引了石里克这一重要的章节，它来自石里克的著作《伦理学问题》(*Fragen der Ethik*)，维也纳,1930。关于石里克，亦请参阅第44页注释2所引用的坎贝尔的论文。

行恶劣,母亲报之以愤怒,涉及到责任能力的处境也不会改变(我暂时撇开自律问题)。打骂孩子时,情况也是如此。而假如没有自控能力或者它比情绪或者惩罚的反应更弱小,情况就不同。这对正确理解教育和刑法来说具有重大意义。但是,对减弱了的责任能力的情绪反应或者惩罚是不公平的。因为,只是重新确认,责任能力包括对这种反应的召唤,这是不合适的,因此,将它纳入“如果”句,这是对的。只有当这种反应被纳入“如果”句,减弱的责任能力才能保护自己不受不合适的反应的损害。

这并不是说,它首先是因为错误地理解意愿自由,第二是错误地理解惩罚。第一点是由于“如果”句这种抽象的形态:它本来能够做别的,如果它想。这种形态不是错误的,不过,如果人们不澄清,如何补充“如果”句,就可能产生这样一种想法,即,意愿在无动机的空间中行事。第二,在谈到惩罚值时,将复仇当作惩罚这种过时的想法仍然在起作用。人们认为,必须通过“道德功绩”这一观念来证明惩罚这种观念。“功绩”这个词可以做不同的理解。根据传统的理解,这个词代表行动者的性质,“理当受到的惩罚”应该在形而上学上以某种方式和它相配。我认为的正确理解,“理当”这个词的意思只是,指责、情绪、惩罚可以有意义地施加在行为上,因为它们可以影响它。

在我的问题语境中,人们很难设想属“我”的能够不依赖情绪的反应,不管它是自己的还是他人的,这一点非常重要。我离开“我本来能够做别的”意思如此之远,以至于说“我”者在其情绪的自我反应中面对自己(第49页以下)。在本章的开篇,我从第一章的成果出发,即,言说者用“我”指称自己。仍不确定的是,“我自己”有什么。首先,我说:它是言说者、思者、判断者、在考虑空间中的观察者(第40页)。此间,通过“这在于我”的一

般用法,它被推到前台。现在,我们显然要考察这个出现在“这在于我”中的“我”的含义所包含的“我自己”的中心,而之所以如此,这是因为我面对自己。说“我”者面对自己的另一种方式是,面对自己的生活,我将在第五章中处理这个问题。如今的面对自己是,在“这在于我”中,我有情绪地召唤、呼唤自己。这一自我主动化(总是朝向某个目标,某个好的东西)具有命令的形式——人们可能会认为,无所谓是他人还是我自己说出来的;但是,如果是他人说出的,此命令就无法生效,除非我接纳它,召唤它。“我”一活动只能理解成自我命令中的自我召唤的对象。

## 5

这种自我主动化的能力给说“我”者的自我中心性带来额外的麻烦和痛苦。人们会反复告诉孩子——孩子知道这是对他们说的,一切都取决于他们自己。这在于你,你做错了,你本该更专注些,你必须更加努力,这是你的/我的过错等等。因为人们假定,孩子能够明白,这在于他自己,人们鼓励他,要他“好”,但也正因为如此,当他没有实现期望时,他的行为也成了恼怒和指责的对象。“你做得很好,或者你做得很糟”,我们常常彼此向对方这么说,无论是有声的还是无声的,人们首先必须学会放弃,或者至少抑制愤怒。人们也要这么来面对自己,如果两人之间进展得不像所希望的那样顺利,往往其中一人就让另一人负责:“这在于你,你做了这种事,或者没有做,但本应该做等等。”只要谴责来自外面,人们可以用来指向外面,那么一切就顺利了!因此,说“我”者的自我主动化能力展示了一种能力的特殊的扩展。由此他才可以设定目标,把事情做好,同样也可以错失目标,把

事情做坏,同时,这也是自己的无尽的痛苦和相互恼怒的来源。它不仅是附加在身体上的痛苦、失败的痛苦和对未来操心的痛苦,而且,它是一种新的痛苦,狭义上它是一种自身的痛苦,人们自己掌握的痛苦,即自我主动化感到的痛苦。

这样,当有些哲学家根据普遍的因果联结而将意愿自由现象——“我本来能够做别的”——当作幻象时,他们实在是太善意了。如果他人或者自己不再对他有更多的要求,自己和彼此都不再相互指责,那么,我们不是就会更好吗?但是自我主动化的能力是我们这种物种实际具有的一种生物学现象,虽然我们不能根据心理学作用原理来理解它,或者决不能这么理解。之所以否认心理学的解释,这是因为它受到因果的限制(第45页),或者说,我们无法确定强迫的范围(第51页),之所以会产生这种幻象,这是因为人们只注意自由前提对彼此的感受和刑法的作用,而不注意自我关涉。如果人们放弃自我主动化的能力现象,那么也就是否定了实现目标和把事情做好的能力。想实现目标,同时又不能错失目标,这在逻辑上是不可能的,想把事情做好又不能把事情做坏,这也是不可能的。想把事情做好又不会为做坏了从而起反作用而感到遗憾,这同样不可能。

显然,和操心一样,自我主动化的能力和经受痛苦也是说“我”者的自我中心性的固定成分。就像为自己和他人操心会导致一系列新的其他动物所没有的情绪一样,尤其是指涉未来的情绪,自我主动化的能力也带来一系列新的情绪,尤其是关于自己的情绪:关于我认为好的或者坏的(在他人眼里,或者可能在他人眼里),有价值的或者无价值的东西,因为我把事情或者已经把事情做好或者做坏,羞愧或者与此抵消的自豪。

为了正确地理解这个问题,我们必须重新提起第二章中我

们通过行动指向好这个问题所说的东西。在本章中,还不清楚的是,“好”指的是什么。我们必须区分不同形式的好的行为,并且说明它们如何相互关联。在这一章中,我试图为了理解“我”而补充说明在上一章中关于“好”已经获得的东西,在下一章中,我又必须为了“好”而补充说明在本章中关于“我”所说的东西。

## 第四章

# 副词的、审慎的和 道德的好；理智的诚实

我首先扼要地重述以上内容。在第一章中，我试图指明，人类语言的命题性、考虑的能力和追问理由的能力（合理性）是如何息息相关的。“我”这个词对命题语言的重要性首先表现在指称问题上。第三章则指出，只有从一个说“我”者作为说“我”者的角度来看，考虑和合理性才是可能的。我同时还指明了说“我”者作为说“我”者所具有的一种特殊能力，我把它称为自我主动化（这当然还只是一个语词），不仅考虑能力，而且大部分人类行为（因而，我称之为“我”一活动）都具有这种能力。这种能力与朝向好紧密相关。这就产生出了命题性、考虑、说“我”者面对自己与能够朝向好之间的复杂而统一的关系。在上一章的结尾处，我们已经重点阐明了说“我”者如何应对批评（这里不说“指责”，或许会更加中立一些），它和上述的复合体息息相关。因此，对理性生命来说，不仅因为它是理性的，而且因为它作为说“我”者在行动中以好为目标，它才是可以批评自己和相互批评的动物。

在这一结构整体中，看起来朝向好是最需要进一步解释的环节。在这个词的诸种用法中，<sup>①</sup>人们现在关心的是那些作为

行为目标的“好”。但是，我在第二章中首次引入作为行为目标的好——也就是作为工具性思考的目标——这种说法，“好”这个词的特殊意义对完全理解行为的好来说是不够的。这不仅因为说“我”者的目标多种多样（第 27 页以下），而且因为行为目的的第一种意义——目标——只是诸种意义中的一种。在哲学的传统中，作为行为标准的好多种多样，尤其可以区分为审慎的好和道德的好。但是，人们不仅还不清楚这两个概念的关系，而且，由于道德的好的先入为主，人们一直忽视了作为行为目的的好另一种意义，我把它称为副词的好。

在这一章里，我的计划如下：首先（1）我必须澄清，我所理解的副词的好是什么，其次（2）是要解释，如何看待审慎的好、副词的好和道德的好的关系。第三（3）：在第二章（第 35 页以下）区分承认的两种不同含义中，其中第二种，也就是评估高下意义上的承认就涉及到这种副词的好。这是对自我中心性的某些方面的补充，在上一章中，我已经谈到了它和可指责性的关系。第四（4）对承认的研究也给人们提供了一个机会，以新的眼光来看待那个至今仍不清楚的现象，即理智的诚实。在本章的结尾，我将（5）返回到第二章结尾处谈到的自我相对化的问题。

## 1

为了搞清楚我说的副词的好指的是什么，我得再一次拿人和其他动物比较，这一次是着眼于学习的类型。其他物种的幼

① 请参阅我的《伦理学讲座》，第 49 页以下，G·H·冯·赖特（G. H. von Wright），《种种好》（*The Varieties of Goodness*），伦敦，1963。

崽在某种处境中应当学习如何对所遭遇的东西做出适当的反应,人亦如此,不过,它只是人所学习的内容中极小的一部分,说“我”者的实践活动不断地摆脱具体处境。最重要的是学会做事,人们所学的就是如何把具体的事情做好,做得更好。这同样适用于其他动物也学习的那些活动。动物学习如何根据处境行事;人则学习如何把它做好和做得更好。这些具体的活动代表了某些独立于处境的东西,独立于处境而标识更好的刻度尺代替了指涉处境的正确之物。这也适用于许多其他动物所不具有的活动,比如说话、计算、跳舞、手工艺活,最后,这也适用于教师和律师这些职业。正如艾丽斯·默多克(Iris Murdoch)所说的,在一切人类活动上人们都可以谈及优秀的程度(degree of excellence),<sup>①</sup>谈及从“更坏”到“更好”到“优秀”以至无限的刻度尺。因此,一旦正确行事的标准不再由行为处境规定,那么,首先,行为分裂为许多各具特色的活动,其次,每一种活动都体现在“好”和“更好”的刻度尺上。

人们会问:怎样才是“好的”,是“更好的”?和手工活一样,许多工作都首先具有工具性,因而,可以说:它的目的是,尽可能好地实现工具性的功能。不过,这种解释也只是部分地,而非完全地适合诸种工作,尤其是搞艺术的。我并没有一套关于副词的好的令人满意的理论;<sup>②</sup>知道它总是涉及到这样的行为如何获得主体间的评估,这或许就足够了。它总是涉及到某种优先秩序,人们可以根据不同的理由来评估此秩序的内容,不过,

① I·默多克,《好的权威》(*The Sovereignty of Good*),伦敦,1970,第61页。

② 赖特在“技术性的好”这个题目下阐释了副词的好的几个方面,请参阅,赖特《种种好》,第2章,§§9—12。

它也提出了主体间的要求：这一行为根据其所达到的“好的”程度而得到主体间的承认（“评估”意义上的承认），好的还是坏的。如果工作具有工具性，那么，比如制表匠不仅追求做好表，而且追求好好完成工作，作为制表匠而得到承认。“好的制表匠”这样的表达方式导致将这个好性（Gutsein）作为形容词性来理解：一个好的制表匠类似于一只好表。不过，从功能上来理解好，这并不适合于所有工作，它只适合于那些行动者有意愿做好的工作（这也总是意味着：就艺术工作来说，很显然，人们还没有简单的答案）。针对所有这些工作，人们都可以说，本来能够做得更好。将这里所处理的好称为副词的好，而将形容词性的说法看成是次级的，这似乎是有意义的。

我们再一次面对一种现象，它显然是事实，却会激起我们的惊讶。令人印象深刻的是，不仅人类学习的很大一部分是学习副词的好，而且，完成好工作对人的整个一生都很重要，在孩子和成年人出于自己的意愿所做的事情上，它也占有很大的份额。<sup>①</sup> 看起来并不像我在第二章中所写的那样，我们做各种各样的事情，也包括分工的和在不同位置上的事情，这是为了使我们现在和将来的生活以及他人的生活更加轻松。不过，如果我们不必只是由适意和不适意这种直接的感受来引导，而是无论在工具性行为外部还是内部都总是朝向好，我们由此来实践我们的自我主动化。这种激发部分依赖于被承认为好的需求，我将会重新回到这个问题，不过，值得注意的是，被动的愉悦在何种程度上也可以像其他事情一样追求做好。

---

<sup>①</sup> 亦请参阅，J·罗尔斯（J. Rawls）在“亚里士多德原则”这个（特殊的）题目下所做的详尽阐释，《正义论》（*Theory of Justice*），§ 65。

## 2

副词的好和审慎的好(对我来说,什么是好的)的关系如何?在可能的行为目标整体之中,我们将道德的好置于何处?

就道德的好而言,在现代西方哲学中,我们处于一个很少幸福的传统之中。在古代,显然,当谈到好时,指的就是审慎的好。人们可能会认为,原因就是,道德的好用了另外一个词(Kalón,“美好”)。但是,这里面对的不是术语的问题。(是否一些现代的伦理学方向(比如,哈贝马斯和功利主义)把另外一个词用在道德上(正确的),这也不太重要。)柏拉图将好完全用于审慎的好,它在原则上不同于通常的语言惯用法(参考《理想国》VI, 505d),这毋宁说,他的提问方式的结果和传统权威的道德设想不同,他想指明,道德动机莫基于对某人自己来说什么是好的,也就是莫基于正确理解的审慎的好。这种理解本来是不言自明的,却由于新出现的权威的道德设想——基督教——而受到质疑。从基督教的角度来看,道德与这个世界无关。近代伦理学最重要的先行者——康德和边沁——显然将道德看成是和审慎的好截然对立,这正是陷入了基督教传统。在康德那里就是,“纯粹理性”代替了神学奠基,而边沁(不同于休谟)则只是搁置了道德根源问题,自西季威克以来,人们普遍把既有的道德意识看成是道德法庭。虽然人们并没有对此有所反思,但是它正是来自基督教传统。人们可以以某种方式来像古代一样重新处理这个问题。这里涉及的是作为一种普遍的人类学现象的道德,而不是“正确的”道德,它莫基于权威还是别的什么,这仍然有待考察。

我认为,道德的好是一种——当然是特殊的——副词的好。根据约翰·罗尔斯在《正义论》§ 66 中的说明,人们可以将道德的好定义为,谁像我们彼此要求的那样行事,他在道德上就是好的。<sup>①</sup> 在罗尔斯那里,这个“我们”代表如今的我们或者一般的我们,但是,如果人们要从人类学上来理解这个定义,那么,这个“我们”就代表了任意的道德共同体。道德的好不同于其他的副词的好,这是因为,这些要求是相互的,它们是无条件的。我所说的“无条件的”指的不是康德意义上的无条件性(所谓的无条件的“必须”),而是说,道德上所要求的事情不依赖于人们是否想做这些事情;毋宁说,这个共同体的所有成员都彼此要求,他们通常不做不道德的事情。其他副词的好的要求则是有条件的,并且不是相互的。所有这些都要求,比如拉小提琴的或者踢足球的人要做好这件事,这是对副词的好的主体间的承认的一般方面,如果他做得很出色,人们会钦佩他,不过,人们并不要求他(人们也并不相互要求)拉小提琴或者踢足球。与此相反,在每一个社会中,人们都相互要求彼此在道德上是好的,或者至少不是坏的。与此相关,人们不能给予“道德上好的”以判定好坏的固定角度,也不能给予它以包含形容词性的“好”的名词性,因为这种要求是相互的,角度也由此而得以确定。<sup>②</sup>

人们可以更加确切地阐明道德的好和其他副词的好之间的区别。人类社会存在着劳动分工:这个人是木工,那个人是农民,第三个人是歌唱家等等。所有人都指望每个人都做好他

① 请参阅《伦理学讲座》,第 56 页以下,和(更正确,但是只在某些部分上更详尽)《论文集 1992—2000》,第 163 页以下。

② 在《伦理学讲座》第 56 页中,我还没有解释清楚这个问题。

所做的事情,但是,所有人都彼此指望,依照他们彼此的要求,他们都是好的。

我不相信,所谓的道德的好和其他副词的好之间的区别如此巨大,以至于人们可以说,道德的好不属于副词的好。谁把一件对他来说很重要的事情干糟了,他就会感到羞耻。谁损害了道德的好,他也会感到羞耻,如果他还不是“无耻”的话。羞耻就是感受到价值在他人眼中(或者可能的眼中)丧失了。<sup>①</sup> 这表现在,道德的好和其他副词的好都面对着主体间的标准。审慎的好一般不包含羞耻,康德所谈及的绝对的必须同样也不包含道德设想。

但是,道德的好是一种特殊的副词的好,它面对的不是任意一个人的羞耻,而是一种特殊的指涉道德的好的羞耻,说得更清楚一些,羞耻感和罪恶感紧密相连。<sup>②</sup> 与道德相关的不仅有着羞耻感,还有罪恶感;与它们紧密相关的是,在道德情况下,他人不仅报以蔑视,而且表示愤怒,因为当相互要求的系统受到侵扰,道德共同体就整体上受到损害,就好像这个道德共同体的其他成员也被剥夺了立足之地。

我们应如何来看待道德的好和其他副词的好,以及和审慎的好的关系? 人们首先要搞清楚,副词的好和道德的好都必须在审慎的好中有地位,这是我首先要提请注意的,因为否则它们

---

<sup>①</sup> 请参阅加布丽埃勒·泰勒(Gabriele Taylor),《自豪,羞耻与罪恶感》(*Pride, Shame and Guilt*),牛津,1985。

<sup>②</sup> 羞耻比副词的好范围更广:面对他人的眼光或者可能的眼光,人为一切在自己身上找到的坏的可能性,比如(臆指的)丑陋,还有(臆指的)家族缺陷而感到羞耻,但这不是道德的羞耻,而是说,放弃那些对他来说重要的事情,这种羞耻尤其强烈,因为它和自身活动以及与此相关的可指责性息息相关。

就不可能被激发。另一方面，每一种活动都有自己的好坏刻度尺。

我首先撇开道德的好。对所有其他的副词的好来说，只要某个人想做一件事（谁这么想，他就总是想做好，做得更好），他就必须遵守适用于此活动的特定规则，而不是规定其幸福的规则。比如，谁要跳舞，他就要服从舞蹈规则，如果他想成为一位大舞蹈家，那么，他所考虑的不是对他来说什么会更好，而是他如何能够使他的舞蹈完善。所有副词的好的情况都是如此，当有些活动因为某种行为方式而做得好，做到更好，它们被工具性的视角所规定时，情况也是如此，比如手工业者、工程师、教师和律师，对他们来说，“好的”标准在很大程度上是“对……来说好的”。这个“对……来说”通常不指涉行为者的幸福，而是指涉他人的幸福。如果副词的好和审慎的好的关系是手段和目的的关系，那么我们就不要把副词的好说成是好的一种独立的意义。它和审慎的好的关系不是这样的。比如，谁要把成为好的画家（或者不管什么）当成自目的，他就用这种活动来界定了他的审慎的幸福的一部分，与此相同，其他自目的，比如散步和看足球比赛也可以确定部分的审慎的幸福。

道德的好也有它自己的论证，这当然不同于其他副词的好。<sup>①</sup>人们也可以说：当某人想成为有道德的（或者他在某种程度上这么想），他就将道德性定义为他的审慎幸福的一部分。这种理解不同于柏拉图和亚里士多德，这是因为，首先，道德性必

---

<sup>①</sup> 请参阅我的论文“我们应当如何理解道德？”，载于：《论文集 1992—2000》。与此相反，我在此期间已经认为我早先一些关于道德论证所说的东西是错误的。关于和审慎的好的关系，亦请参阅“我们不是被圈定了”，载于同一本书，第 150 页以下。

然只是审慎的好的一部分,其次,个体的自主决断总是可以决定此决断是否以及在何种程度上会是道德的。尽管和副词的好的其他类型有部分相似之处,道德的好还是因为相互作用而与它们不同,此外,许多道德概念不涉及好和不坏(非不道德作为一切其他行为的底线)。

### 3

在第二章中,我们已经涉及说“我”者的某种需求,即,觉得自己很重要,对别人来说,自己是重要的。现在,我们面对托多罗夫所区分的第二种意义上的承认(第35页以下),即,承认是好的或者坏的(高估和低估)。这种承认总是涉及到可以做得更好或者更糟的行为,也就是说,涉及到他着手去做的事情;他觉得,被承认为好的或者坏的,这就是他重要性的增加或者减少;他根据他人的赞美或者轻视来判断自己是否有价值。这种重要性和无足轻重、有价值 and 毫无价值都是说“我”者作为说“我”者本身所具有的特性,它们指涉他的“我”一活动,说“我”者也是这样来感受它们的。

现在,我们要补充上一章末尾关于说“我”者的自我中心性的某些方面的论述,这些方面是由于投入自我主动性而额外产生出来的。在第三章中,我还没有区分说“我”者的行为所朝向的不同形式的好。对说“我”者来说,每一次可能自责的缺点都是令人痛苦的。即便在纯粹审慎的领域中,针对每一个缺点,他也会说,他把事情弄糟了。不过,首先是就副词的好而言,他才可能被他人认为是坏的。他们说,他是如此这般的坏,他也可以自己对自己说:就此而言,我很坏。如果这个补充被用于特殊

的道德处境之中,那么就可以说:“他是一个坏人”,“我很坏。”因此,从自责这种简单的情况出发,人们也体会到某种价值的丧失。在审慎领域中,情绪意味着缺点,如果还不像在许多情况下那样,审慎的评估已经和副词的或者道德的评估混合在一起,它仅仅是——在主动方面——愤怒和——在被动方面——遗憾。在纯粹的审慎领域中,遗憾还不处于主体间的维度之中。与此相反,缺点是这样一种副词的坏,人们把它放在首位,或者他人可以认识它,因而人们感到羞耻。羞耻是一种价值丧失感,人们在他人的注视下承受着这种价值丧失感;如果他人无法感知这一缺点,人们就感受到一种羞耻的变样,因为他们本来能够感知到它:人们在可能的他人的注视下感受到价值丧失。如果缺点是一种道德的坏,那么人们所感受到的就不只是羞耻,而是罪恶感(这意味着,人们不仅预期被轻视,而且预期会激怒他人),对罪恶感来说,和羞耻一样,在不为人知的情况下,它也有相似的变样。

这样,说“我”者的自我中心性变得错综复杂,这不仅是因为担心受到可能招致的批评,而且是因为担心价值丧失,担心受到谴责,担心可能经验到的来自他人的愤怒,这种愤怒也可以内在化:对羞耻和罪恶感的畏惧。

虽然所有副词的好都指涉被承认,它还没有投入其中。这里产生了两个问题。首先,在何种程度上,人们会乐意做某事,而根本不追求获得掌声,甚至连想都不想?与此类似,人们可能会问:一个人会依照道德行事或至少不做不道德的事,而不需受到他人的承认,甚至他人可能的承认的激发吗?这在道德上会意味着什么呢?似乎是,一个人乐意做他愿意做的事情,我对这个问题存而不论。至少在大多数情况下,乐意做和想被承认

(至少想象如此)这两方面是紧密关联的,想被承认总是起到放大器的作用,关于做事和想被承认这两者,人们可以说,人们想为自己的意愿行事,它构成审慎的幸福的一部分。

在此语境中,第二个问题更加重要:通过被承认为好与坏,说“我”者(不同于第一种被承认的形式)陷入评估的势力范围,此评估不是主观的,而是包含客观的要求,在这方面,它超过自身之外。承认某种行为是好的,这意味着,认为它是好的,承认者也可能搞错了。由此导致了所涉及的人的动机以及行为可能产生分歧:他可以接受他人的意见“他做得好或坏”,也可以认为好坏的存在优先于好坏的表面现象。存在和表面现象的区别不同于上一段中提到的那个区别。在上一段中,问题是,是否能够脱离受到承认而给予某种行为以动机。与此相反,现在涉及到的是承认维度自身内部的区别。

亚当·斯密在他的《道德情操论》(第三部分开头)中已经注意到这一区别:人们可以希望被珍视,但也可以希望值得珍视(*schätzenswert*)地存在、行动。亚当·斯密是在涉及到主观的承认(它也总是包含客观成分)时做出这一区分的;他说:人们可以希望被爱,但也可以希望是值得爱(*liebenswert*)。

现在,我们就面对一种好与坏的理解,它不独立于被承认的维度,虽然和实际的承认相反。承认就是认为好,它隐含了意见和存在的差异:承认者认为,他所承认的就是好的,因而,他认为,它值得承认(值得珍视)。就像对每一种意见而言,人们都认为它是真的。这就导致,被承认的人意识到承认的双重性。他知道,承认者只是说出了了一个看法,我们可以从其本来的意义上区分被珍视和值得珍视,他就面临着一个分叉,即,他是应该接受实际体验到的赞许(或者轻视),还是要遵循自己的判断来判

定他的所作所为是不是好的，值得珍视的。因而，与此相反，只有对那些其行为就是承认的对象的人来说，承认才隐含了双重性，这一双重性导致，他的动机可以由这一方面赞许或者失去赞许，或者那一方面独立地（自主地）指涉好来规定。

当然，也存在着许多活动领域，在其中，朝向被珍视和朝向值得珍视这两端并非彼此截然分立，因为好的东西在它们那里呈现是不成问题的。比如，在一项体育活动中，比赛决定了谁做得好和更好，在此，人们很难区分来自想是好的激发和想显得好的激发。“创造性的”活动则不同，因为创造性就在于，“好”的标准不是事先给定的，也不是由客观的程序来决定的，而是属于活动本身，属于人们如何能够做到最好的考虑活动。因此，在艺术和科学中，朝向赞许的活动和好的活动作为不同选项彼此对立，当然也会有各种各样的混合形式。

但是，即便在艺术活动中，自主地朝向好也在主体间的承认范围之内。首先，不受时尚约束的艺术家也以好为目标，它应当获得主体间的承认，否则就会丧失客观的一主体间的性质，这种性质使得他配得上被当成好的。第二，不受赞许和时尚约束而独立地朝向好的人获得了一种特殊的主体间的珍视价值。

道德也属于这种活动领域，在此之中，以我的周围环境认为好的东西为导向和自主地追求好，这两端可以彼此分离。在柏拉图《理想国》第二册书中已经区分了来自是道德的的激发和来自自显是道德的的激发，由此，在道德那里，说“我”者面对存在和表面现象的方式格外错综复杂。不过，首先是在道德存在中产生了这进一步的区分，我现在要在其他的副词的好上指出来。道德的好总是指涉彼此要求的東西，但是，所谓彼此要求——作为道德的好——的东西可以被理解为正确或者错误的，也可以

被证明是好或者坏的。这样就产生出了道德共同体实际上认为好的东西和个人通过论证认为好的东西之间的同样的区别，在道德情况下就产生了两种良知概念：约定的和自主的。自主的道德思考者只有在破坏了他认为论证充分的规范的情况下才会有罪恶感。他也会认为，自己的行为值得鄙视，尽管他不被鄙视，并且根据主导性的规范，他也没有做什么令人鄙视的事情，反之亦然。与此相反，对我来说，完全来自主体间的承认——这里也就是引起普遍的愤慨——的自主的罪恶感这一概念<sup>①</sup>是毫无意义的。

人们会问：如果他人的赞许对说“我”者来说是加强了自我重要性的感受，因而令人愉快，那么他从哪里获得激发而要摆脱赞许，自主地朝向好呢？我已经提到了对此问题的回答：自主地朝向好，这至少也是抽象的普遍赞赏的事情。某人可以将他的活动朝向好，他摆脱了赞许，对此的解释或许就是，他可能认为，这恰恰值得最高的赞许。不过，这一点还需要解释。这种特殊的态度值得我们深入研究，因为我不相信，它通常都被认为是正确的。这里，我们面对着苏格拉底所体现出来的理智的诚实这种德性。

## 4

知之为知之，不知为不知，可谓理智的诚实。因此，用尼采

---

<sup>①</sup> 关于权威的良知与自主的良知的区别，请参阅埃里希·弗罗姆(Erich Fromm),《为自己的人》(*Man for himself*), 德文版,《心理分析与伦理学》(*Psychoanalyse und Ethik*)。

的更加简化的方式来说,这种态度就是求真意愿。

我认为,我们可以将这种态度理解为上述的第二端中的一种特殊情况。据此,这个人想把事情做好,不受赞许和意见的约束,而是独立地追问,他如何才能做得最好。追问这一意见是否真实(或者是否经过论证),这也是一种行为,所以,人们可以说:理智上诚实的行为独立地朝向在其领域的好的东西。在所有创造性行为中都有类似于和自己的意见系统相关的,也就是理论上的理智的诚实的态度,道德的自主关系中也包含了这种态度。我没有用来称呼这种一般情况下的态度的术语,所以我将扩展开来使用“理智的诚实”这个词。如果需要,我会区分狭义和广义上的理智的诚实。比如,人们也可以说,凡·高和塞尚这样的画家不以时尚和赞许为导向,而是独自地寻求尽可能做得最好,他们就是理智的诚实这种态度的榜样。

理智的诚实一般被看成是一种德性,但这是为什么?人们通常将所有德性都理解为道德的德性,这就导致,理智的诚实(狭义上的)被当成道德的德性。尼采尤其强调这种理解方式,<sup>①</sup>这种理解方式并不合理。因为,首先,理智的诚实实际上不处于众所周知的道德体系之中,或者至多也是处于边缘位置;其次,道德的德性要顾及到他者;第三,理智的诚实这一原则适用于道德(不清楚的是,为什么这应该是一种道德要求)。

艾丽斯·默多克提出了一条更加重要的指导线索,艾丽斯·默多克是少数几个研究过副词的好的人之一。她认为,对于一切可能做得更好或者更坏的活动来说,德性都是必需

<sup>①</sup> 请参阅《朝霞》(*Morgenröte*),前言,§4,《快乐的科学》(*Fröhliche Wissenschaft*),§344。

的。当然，她也认为，这些活动所需要的德性和传统道德是一回事。<sup>①</sup>

这还不令人满意。为了进一步深入研究，人们必须从一个清楚的德性概念出发，它不会只限于“道德的德性”。德性概念自在自为地更加宽泛，自休谟以来，人们至少区分了道德的德性和审慎的德性。我首先要考虑冯·赖特的《种种好》（伦敦，1963）第七章中的德性概念。

赖特首先是以亚里士多德为出发点，但是，他也处于休谟的传统之中。这就意味着，与亚里士多德的差异不仅在于德性的层次的区分，而且在于从结构上对构成德性的一般成分的理解上的区分。如今特别流行的一种观点是，亚里士多德的德性学说建立在一种“目的论的”思想之上。情况正好相反，亚里士多德有目的论的成分，古希腊语 *areté* 就有这种成分，在谈到用具的（目的论的）*areté*（好）时，这一点尤其明显。但是，这个词被排除出去而不用在人身上。现在，赖特正是用这一目的论的观点来指责反对亚里士多德的。

首先，赖特追随亚里士多德的一般的规定，将德性理解为倾向，我们通过它来面对自己的情感（第 145—147 页）。但是，亚里士多德认为，这种面对情感涉及的是情感内部的均衡，而非在它之外的目的（“中庸”，它不被理解为功能性的）（《尼各马可伦理学》II，5—6），赖特却强调，德性总是关涉人类的幸福，要么（勇敢和节制这样的审慎的德性）关涉自己的幸福，要么（友好和正义这样的道德的德性）关涉他人的幸福。“德性的角色”，也就是它的功能——和亚里士多德相反，赖特坚持说它的功能——

---

<sup>①</sup> 请参阅《快乐的科学》，第 86 页，第 89 页以下。

是克制“遮蔽效果”，为了朝向所考虑的目标——自己的或者他人的幸福，它可能具有情绪（第 129 页）。

我已经在第三章中提出了这样的看法：德性是倾向，说“我”者用它来反对被动感受的抵抗和分心，以便能够遵循他以为之标准的好。<sup>①</sup>

根据赖特的看法，结果就会是，德性是一种倾向，人们用它来反对被动感受的“遮蔽效果”，以便能够遵循人们认为好的东西，这一点也可以立即扩展到副词的好上。那么，好既不是自己的幸福，也不是他人的幸福，而是尽可能做好此刻所做的。

并没有类似于审慎的、道德的德性那样的统一的副词的德性。毫无疑问，审慎的德性，尤其是勇敢和节制，以及耐心、坚忍等等，它们既是一切副词的好所需要的，同样也是道德的好所需要的。纯粹利己的目标，比如权力和金钱，当然还有名声都需要这些德性，因为它们是达到目标的条件，它需要特别努力和耐心。

所以，除了审慎的德性，所有副词的好并不需要特别的德性。与此相反，在可以区分（1）尽可能地好和（2）获得承认这两种动机的情况下，就需要某种特殊的德性。这两种动机不仅彼此攻讦，而且，要独立地朝向好，就一定需要积极地抵制赞许的诱惑。因此，理智的诚实（广义的）这种德性是一种独立的德

<sup>①</sup> 赖特并没有提到说“我”。我认为，值得注意的是，在谈到那些不指涉我就不可能出现的东西，在解释德性时，亚里士多德这么做了。他写道：“hexeis（这是德性和恶习的总称）就是，我们(!)由此而或好或坏地面对情绪的东西。”《尼各马可伦理学》，II, 5, 1105b25 以下。“我们”这种说法只能这样来解释，即，它指示出“我”：总是我（否则又会是谁或者什么呢？）或好或坏地面对自己的情绪。当然，赖特的解释立刻接受了这一方面，它不依赖于以上所阐释的差异。

性,它朝向一种好,这种好既不是自己的幸福,也不是他人的幸福,而是所涉及的活动的好。亚里士多德已经根据情感区分了不同的德性,行为者必须看清楚它们的“遮蔽效果”(赖特),这也适用于理智的诚实。它不仅有自己的目标,而且在被动的情感领域中有自己的对手,即对显得好感兴趣。

每个其自我主动化以把事情做好为鹄的的人都乐意相信,他在这件事上会得到他人的承认,如果他沉迷于这种信念,那么他就不愿意考虑如何能够做得比事先给定的时尚更好。尽力做到最好——可以设想一位画家,或者一位理智上诚实的人,他追问他的观点和所接受的观点是否真实——总是辛苦的,这需要克服普遍的被动情绪的反作用力;在狭义的理智的诚实这种特殊情况下出现了其他的动机,即人们尤其不愿意放弃自己的个体的或者集体的看法,如果这涉及到他自己或者集体的利益;在所有广义的理智的诚实的情况下都存在着对显得好感兴趣,对重要性得到提高感兴趣的积极的反动机。

关于理智的诚实,我总结如下:(1) 理智的诚实这种理论德性属于我所谓的广义的理智的诚实,所以,这种德性的基本概念不是真,而是好,那种所有可以做好、做得更好的工作以之为鹄的的好。真作为狭义的理智的诚实的特殊目标属于好的概念,此外,涉及到所有可以谈及广义的理智的诚实的活动,人们都可以称所涉及的好为真正的或者实际的好,它和单纯表面的好对立。(2) 理智的诚实——狭义的和广义的——不是道德的德性。激发它的不是指涉他人幸福的相互要求。(3) 称理智的诚实为德性,这还是有意义的,因为它是一种态度,它在与某种被动情绪的斗争中朝向好。正如对立的情绪是一种特殊的感受,对赞许和自己的重要性感兴趣,它也是一种特殊的好,理智

的诚实(广义的)这种德性既不是道德的也不是审慎的德性,它是独立的。

理智的诚实的独立性建立在副词的好的独立性之上。因而,受激发而致理智的诚实,这奠基于说“我”者乐意做并且乐意做好工作;它隐含着,也必然可以考虑如何可能做得最好。但是被承认为好的某个观点与此相关。独立地朝向好、不受承认所影响的人因为抗拒对被承认感兴趣而被看成是值得承认的,这似乎有些背谬,却是事实。不过,这一事实是建立在某种双重性之上的,一切承认为好的都有这种双重性,也就是说,虽然它总是只表达了一种看法,但根据它自己的意思却是指向实际的好。对所涉及的人来说,看法和看法中所要求的东西这两面必然分立为两端,因为对他来说,被承认只是一种看法,它是否正确仍然悬而未决。只要他满足于被承认,他就知道,他放弃了朝向实际的好。这种知识可以或多或少地被认识到,因而可能有所激励。我认为,人们必须这样来理解引发理智的诚实的动机(因而也包括狭义的理智的诚实上的求真动机)。理智的诚实的动机是害怕面对羞耻,卑劣的行径使得人们蔑视自己的行为,从而产生了羞耻。<sup>①</sup>

<sup>①</sup> 关于理智的诚实,之前我有过两次不成功的尝试,第一次是我的教授资格论文《胡塞尔与海德格尔的真理概念》(*Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*),柏林,1967,第322页;第二次是1994年我在多所德语大学中所做的讲座,在此期间我已经毁掉了这份稿子。现在,我相信,把它归入我上面所说的广义上的理智的诚实,因而把真归入好,这首次找到了走出困境的道路。现在,我认为,尼采是正确的,他说,求真(或者论证)的动机在不依赖于实践因素的情况下,它也不能被理解成是出于理论指涉本身,而是一个价值问题。他的错误只在于,他把价值问题放错地方了。真理,或者说得更现代一些,合理性不可能自我激发,如果既没有实践动机,也没有采取值得珍视的态度的动机,那么人们就会无助地听任愿望的摆布。

## 5

人类行为方式的一个特殊方面是，它在不同层面上导向“分叉”。以前的哲学家谈过“辩证法”。行为方式的复杂性不仅包含了人们可以这样或那样做，而且也包含了无论是否愿意选择相反道路中的一条（或者选择这一条，而非那一条），个人都要自己做出选择。就副词的好而言，这种分叉来自被承认和值得承认之间的关系所包含的复杂性。在第二章中，另一个分叉表现在个体指涉最终目标的方式之中，是更加利己的还是更加利他的。就承认所包含的分叉来说，个人只能选择，是更多地追求实事，还是更多地追求赞许，这是他想要理解自己的两种思想。与此相反，利己主义和利他主义之间的分叉则涉及到，为了他人的幸福，人们要在何种程度上放弃自己的幸福。不过，即便在第一种情况下，如果不是屈服于赞许，那么个人也被要求某方面的自我否定。

在第二章中，我区分了利己主义和利他主义，由此我首次获得一个自我中心性的概念，它超出利己主义之外。不过，我们不能单单用利己主义和利他主义的对立来描述人际关系。通常，人都处于和他人的共同存在或者共同活动之中，分叉首先来自于此。人通常根据非一利己的自目的和最终目的来理解自己，无论这目的是某个共同之物（比如在伙伴、家庭、朋友那里），还是某个实事以及为此而共同努力。显然，人需要交流，他通常需要身外之物，以便能够根据它而充分发挥他的自我中心性，而无需是狭义的利己主义。所有这些活动都产生出分叉，这不仅要求说“我”者在不同层面上放弃自己的幸福，而且要求他在不同

层面上放弃自己的自我中心性。在一切社会活动中，个人都必须学会相对于他人而限制自己的意愿和优先性。人们也知道了想占据优势的利他主义者的问题，和一个自爱的人能够在何种程度上自我相对化的问题——而要做到这一点，就必须放弃他人，以及一个投入某件实事或者在被承认中和他人竞争的人在何种程度上能够接受优先考虑他人的问题。在这里，人们说的都是“部分的”自我相对化，与此“部分的”自我相对化不同，神秘主义者所追求的可不单单是部分的自我相对化。不过，我认为，这里存在着连贯性。谁要在人际关系中选择放弃，那么，因为他拥有了一个基准点，从而能够相对于它而不那么看重自己，所以他至少部分地像神秘主义者（就像我对这个词的理解一样）一样行事。当然，存在着各种“世界之内的”帮助，它们使得在人际关系中降低“不过我意愿”的要求更加容易，不过，在这里，宗教和神秘主义恰恰总是具有功能性的地位。至少我们应该已经非常明确，产生自客体化一命题性的自我关系的自我中心性，在不同层面上都要求培养压制它的能力。自我中心者自动地成为这个物种中的个体，但是，只有当他学会少一些自我中心地理解自己，他才能过得更好。

# 第五章

## 面对生死

在上一章的结尾处，我描画了一种自我相对化的形式，说“我”者能够以这种方式面对其他的人和事。但是，这种自我相对化还只是部分的，在引论中谈到的那种自我相对化则是说“我”者在整体上对自己的方式。关于说“我”者在整体上对自己的方式，我们至此仍未谈及。

### 1

人不仅说“我”，而且面对自己，这其中第一种形式表现为“这在于我”。正如第三章中所阐明的，自我主动化现象涉及到个别行为和个别语境中的考虑。但是，显然说“我”者不仅可以以此方式来面对自我，这种方式对个别的行为是构造性的，而且，他也指涉未来的生活，也就是在整体上指涉自己。第二章已经对此有所描画。看起来人们自然会问，在第三章中人们就个别的行为或者个别的考虑语境谈到“这在于我”的结构，它是否也在整体上指涉我自己，指涉我的生活。这样，人们就谈到最宽泛意义上的实践问题：这个实践问题并不指涉个别意图，而是从整体上指涉生活。第一种意义上的“面对自己”（负责）或许会

关涉第二种意义上的“面对自己”(生活整体)。这样,人们就可以问,他是否也可以超越自己,或者至少相对化自己。

只有依照审慎的好,我们才有可能进入说“我”者如何在整体上指涉他的生活,指涉自己这个论题。审慎的好为第四章对不同类型的实践的好的解释提供了背景,自己却隐没在背景之中。在第二章中,我已经指明,当存在者有意识有目的地指涉自己的生活,此生活并非作为一个目标整体地站在它面前,而是表现为杂多的自目的和最终目的的复合体。说“我”者认为好的东西涉及到杂多事务。“审慎的好”这种说法首先只是一种关于好的表达形式,如果这种好被看成是一个整体,它就成了人整体上所操心的一切东西的表达形式。因而,人们可以尝试理解说“我”者在整体上对自己的方式,并且从这种方式出发来理解,他如何通过朝向总体的好而将他多种多样的好联系起来。

亚里士多德在《伦理学》的开篇就把(人的)“这个”好说成是最高的、总括性的目标。在哲学传统中,这就引出了“至善(summum bonum)”概念。这种表达方式虽然在形式上无可挑剔,但是并不对应于人实际上从自己出发指涉他的审慎的好,“在整体上”指涉他的好的方式。除了至善这种说法,亚里士多德还使用了另一种表达方式,在此他采纳了人们在日常生活中指涉自己的审慎的好的方式,也就是“还好吗”这个问题。

在希腊语中,这个日常的问题就是“pos prátteis”(“wie tust du”)。与此类似的主动的说法是,比如用捷克语说:“jak se maš”(“wie hast du dich”);另一些表达方式则更加被动,比如德语中的“wie geht es dir”,更为中性的是,比如西班牙语中的“cómo estás”,与此类似的是英语中的“how are you”,不过,英语中也有主动的表达方式,即“how are you doing”。就像这些

语言所显现出来的，这始终涉及到，人需要身处其中的评估环境，以此方式统握个别活动和事务。在日常生活中有一种基本形式，人据此而能够相互问候：他在整体上情况如何，是好还是不好。

这一问题的标准答案通常不是一种感受的表达，比如“我觉得很愉快”，而是借助于“好”，“坏”等等做出客观评估，这一点也很重要。因而，这个问题涉及的不仅是我的情绪的总体状态，而且是自己的总体处境。这一点受到评估，人们也可能犯错误。“还好吗”这个问题虽然涉及到一种感受（“心情怎么样”），但是，无论是对说者还是被问及者，这都只是被看成一条索引，引出他的不同的事务，愿望的实现或者落空，总体上如何这个问题。虽然人们被问到，现在好吗，但是，这个自己当下的现身情态本身具有时间上总括性的意义，因为，这涉及到，我——现在——如何评估我向未来延伸的生活的诸事务的总体状况。

一旦目的的观点成了某个存在者的标准，就会产生出诸多自目的和最终目的（第 28 页以下），如果没有某种机制将这些杂多的事务根据它们对我来说所具有的意义结合为一个统一体，那么，目的意识就四分五裂了。“你好吗？”这个问题预设了这样一种机制。在说“我”者明确地朝向他的生活及其杂多事务的统一体之前，就已经出现了一种情绪性现身情态中的统一化行为。人们可以这么设想，以至于个别事务——对我来说，它情况如何，是好还是不好——的状况以某种方式合乎感受地被统一感知，在涉及到“他好吗”这个问题时，对这个个体来说这种方式就是一种被动的反馈。即时的总体现身情态——情调（Stimmung），正如海德格尔所说的——显然产生于一个人的情绪中杂多的感受性地面对幸运和不幸时反馈结合起来的方式，以及根据它们

对此人所具有的地位而编排的方式。某个突出的事件——胜利、爱、丧事——有时会在情绪上排除其他一切事务，但对此结构毫发无伤。总体现身情态——情调——就是所谓的“无方向的”情绪，因而不同于具有确定命题对象的情绪，它指明了，一个人“在整体上”如何。<sup>①</sup>

显然，在生活中有意识的每一刻，说“我”者都处身于总体现身情态之中，当他被问到，还好吗，他就能够从这种总体现身情态出发用“好”、“坏”等等来回答。用这些词评估的是什么？显然不是个别事务的积极或消极状况，而是“整体上”的事情。

现在，人们可以恰当地说，评估对象总是我的生命吗？为什么恰恰是“生命”呢？这个词通常具有生物学的意义，但是这里所指的可不是这个。那就是说评价涉及的是主体的生命过程？

通过某种情调，人们可以最简单地明白这是什么意思，这种情调倾向于说：“我最好不再活下去。”这就把每一个总体现身情态所包含的评估都看做对我在一世界一上一存在的评估，看做（带有任何中间的强调）对生存意义上的生命说是或者否，看做说“我”者对他活着这个事实所做出的赞同或者不赞同。因此，这里所说的生命就是跟不生存对立。在此，人们可以有意义地说，评估对象就是自己的生命。但是，生命指的不是生命过程，它不涉及对此过程的质量的评估，而是表达了对生命的态度，也就是，决心继续活下去，“生命意愿”。出于此种理由，显然人们可以使用“在世界上存在”和“生存”这些形式表达式来代替“生

<sup>①</sup> 请参阅之前我以海德格尔解释和批判的形式所做的对此关联体的说明，见《自我意识与自我规定》(*Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung*)，第200页以下。即便在这一章中，我显然仍受到海德格尔的强烈影响。

命”一词。因为说“我”者不断地以评估的方式和他的生存打交道,也就是说,他可以设想,宁愿不活下去,他持续处于“生存还是毁灭(to be or not to be)”这一哈姆雷特式的问题之中。涉及到好坏评估,这样,他可能受到这种复杂的内容因素的激发,珍视生存,并且因而决心继续活下去。

因此,我们面对一种令人惊异的人类学特征,人类通过此特征而区别于其他动物:他们不仅具有以说“我”的方式和自己的客体化关系,这一点我在第一章中已经试图指出,他们也不仅意识到,把生命延伸到未来,而且要继续活下去,而且是以此种方式,即,他评估着对自己的生命表态,在极端情况下也可能想死。

这种评估着的表态首先被包含在总体现身情态之中(带有说“我”者对其生活的好坏评估),但是,说“我”者进一步对他的总体现身情态和包含在情绪中的对不同事务的评估明确表态,并且质疑它们。这种明确的表达就是考虑:说“我”者可以让自己意识到,他在何种程度上接受或再三考虑总体现身情态和包含在情绪中的评估,这在于他自己;就像经常考虑所是的那样,他会意识到自己的自由的游戏空间。因此,这种“取决于我”的考虑能力——对此我在第三章中已经就各种个别考虑语境而做了解释——指涉我即将来临的生活意义上的我(当它出现在这一层面上时);人们问自己:我将如何活下去,我应当将什么看成对我来说是好的,这样就产生了对审慎的好的统一指涉,亚里士多德就是从此出发的。

## 2

因而,这是人们所关注的实践问题的出路(第76页)。人们

必须区分说“我”者持续被动地“在整体上”面对他自己的方式，在总体现身情态中面对他自己的方式(对生活的表态只是隐含在其中)，和出现在实践问题之中的明确表态，由此，先前被动的表态和隐含其中的对个别事务的评估得到反思。

总体现身情态首先是由杂多事务及其评估所规定的，其次通过在整体上对自己的生活做统一评估而表现出来。这样，实践问题可以根据它首先反思哪些部分而在不同的重点上以及不同的程度上根本得到理解。

它基本上较少被人们所理解，如果只是涉及到情绪所预设的评估审查。我认为好的东西实际上像在情绪中所显现的是好的吗，它实际上对我重要吗？因而，人们要追问，对某人来说，不同希望和事务所占有的比重。人们应说，在总体现身情态中，诸事务就其重要性而得以安排，或者人们应当说，它们首先是通过考虑而获得重要性的吗？它们在被动的总体现身情态中所具有的比重不是重要性的比重，而是以因果方式来理解的强度。如果人们这么看待一件事务，说“我”者就通过考虑而赋予它以重要性，他并没有赋予本己的内容，但是这仍然“在于他”，他自为地赋予不同的好以相对的重要性。这依赖于他观察它们的角度：比如，只是出于当下，还是“理性地”顾及自己的未来？或者，他面对死亡，从而回顾生命，这样，他就会从这种角度出发来看待自己的未来？显然，在这种情况下，个别事务对我来说是如何重要的这个问题也可以和另一个问题相关，即，我自己在这个世界中显得如何重要(第32页以下)。

因而，在“个别事务对我来说有多重要？”的问题中，这个“我”还不确定。这样，这个首先指向个别事物的价值和重要性的实践问题就被引到一个更为基本地理解的实践问题，在此之

中,这个“我”成为问题。这个问题就是:“我要/应当如何理解我自己?”,也就是说:“我要/应当如何生活?”

这个问题有三个典型特征:第一,它涉及到生活的方式,即,不是首先涉及到其内容和具体事务,而是我们如何(从某种角度)面对它们。第二,它意味着,说“我”者从其杂多事务的纷乱中抽身而出,并且思考自己——在整体上思考他的生活。第三,这意味着,他不再只是关心个别愿望,而是提出一个问题,即,它们彼此处于何种关系之中。

第一点是根本性的。虽然实践问题的第一步,即以个别目标的评估为标准,可以过渡到第二步,即生活从整体上得以反思,但是,这两个步骤具有结构性的差异。考虑的两个步骤表现为,说“我”者有所放弃:在第一步中,他放弃了“直接”或者“情绪性地”和他的愿望及事务打交道的方式,并且考虑着自问,他是否能够有理由同意此评估和它所包含的分量。<sup>①</sup> 当人们意识到(这并非人们所必然的,所以这是第二步),每一个对第一步的回答都是相对于某种对我自己及我的生活的理解,我能够对我的生活提出质疑,这个问题就自动地导出第二步。

这种自身反思不是对某种自我一核心的反思,而是对自己的生活的反思,即这不单单是附加在个别事务之上的东西,所有个别的意愿都是在一个生活中演义的。说“我”者根据其时间意识而意识到此生活的过去,这就进一步涉及到人类生活的一般特征,即如何托付给偶然性和情绪的起伏波动。在第二章中,我

---

<sup>①</sup> 这一点对应于 H·法兰克福(H. Frankfurt)所说的第二意愿阶段(H·法兰克福,“意愿自由与人的概念”,《哲学杂志》,1971,第5页以下)。因此,我所说的实践问题的两个阶段表现为他的第二阶段内部的分化。这样,在 Problemas 第 216 页以下,我从法兰克福的区分出发,提出了第二和第三意愿阶段。

首先这样来区别说“我”者和动物的意愿行为,即,说“我”者意识到了实践的未来,并且朝向目标和目的,但是,现在这种时间意识导致,说“我”者和其他动物不同,面对着生活的消逝,尤其是在他可以触及的东西上面对生活的消逝。一方面,这些观点的否定特征导致,说“我”者产生了不愿承认它们的动机,这也就是为什么许多实践问题泛泛地提出来,只停留在第一步中;另一方面,显然,当实践问题在第二步中被提出来,这就首先涉及到在消逝中获取稳固,在杂多事务中获取统一性。

我可以举一个尽可能简单的例子,它来自第二步的这种反思,它所涉及的不是具体内容,而是生活方式:亚里士多德的伦理构想。根据亚里士多德的德性学说,普遍的审慎和具体的道德观点混合在一起。<sup>①</sup> 如果人们把道德观点放在一边,那么,亚里士多德的伦理构想就在于情绪平衡的生活,人们可以在《尼各马可伦理学》第九卷,第四章中很清楚地看到这一点,它产生一个愿望,即导出统一的、在交往更替中持续存留的生活(以至于人们可以和自己交朋友,就像亚里士多德和柏拉图“《理想国》443d”所说的)。因此,它涉及到的不是具体内容,而是生活方式,怎样平衡自己的情绪。

从实践问题的角度出发,这种亚里士多德式的构想似乎难以把握。这首先是因为,被结合为统一体的东西只是情绪,而不是杂多的目的和事务;第二,对亚里士多德来说,死亡只具有边缘地位(就像一般的古希腊人一样,他虽然将生命看成是由死亡来标识的,但说的并不是面对死亡)。不过,我之所以选择这种构想,因为,虽然它没有考虑到自我相对化的方面,但是它已经

<sup>①</sup> 请参阅我的《伦理学讲座》,第12讲。

涉及到我接下来要谈论的东西，这东西导致神秘主义，它还例示了统一化的观点，只要实践问题是自我集中意愿的表达，统一化的观点就产生了。

现在我来讨论上面提到的(第 82 页)三点中的第二点。如果人们采取不同于亚里士多德的统一化的观点，首先指涉杂多的事务和活动，那么，一方面是作为人类生存的典型特征的杂多、分散的事务之间的冲突，另一方面是统一性和总体把握。和其他动物生活的对比看起来很有帮助：对其他动物来说，因为它们总是生活在一个环境之中，所以它们既不会为不同的活动和目的操心，也不会自己集中到自己身上来。人类一方面投入到即时的活动和个别的操心，另一方面又被这个问题搅得心神不宁，即，它在整体上想要什么，它的生活取决于什么。因为这个问题由于晦暗性而显得非常沉重，所以也产生了相反的需求纷乱的动力。投入个别事务和追问生活意义之间相对立的倾向看起来似乎是人类意愿的环境独立性的不可避免的结果：它可以设定许多目标，却是在一个生活中活动。显然，人们无法在杂多的个别事务旁找到统一体，而要在面对这些杂多的统一方式中寻找。

现在，我来讨论上述三点中的第三点。人们或许会认为，实践问题的第二步比第一步更主观，因为它在于对“主体”的反思，但是，情况恰恰相反。在第一步中，反思者必须判断，对他来说个别事务彼此之间相对的重要性。在第二步中，他要从生活整体的角度来观察它们的重要性。这是由人类生活的普遍的方面，比如死亡、消逝、偶然性等等来决定的，这些方面对所有人都是一样的。对生活以及如何如何在辛劳中好好过活的问题的普遍反思绝非个体的事情。这个向个体提出的问题，即他怎样才能好

好生活,是将他作为个体而向他提出的。但是,正如柏拉图所强调的,这个问题也可以以匿名的方式表达为“如何好好生活”(《理想国》352d),因而,这是一个以普遍的方式来讨论的问题。(人们也可以在第二步中提出实践问题,而无需在第一步中提出。)当然,出发点相同,并不导致同样的答案;这里只涉及到可能性,而非必然性。人们彼此给出理由,但是,理由只可能导出行为方式:人们只能指出,它和其他什么观点相关,因而总是只有相对的“必然”。它处理的不是道德问题,如果涉及到相互间的要求,它也并不要求所选择的道路是同样的,当然,也同样没有理由必须是不同的。

### 3

为什么对人来说它的有限性成了一个问题?一切存在的东西都在不同方面受到限制,这显而易见。动物没有时间意识,它的受局限性没有意义,因为它并不努力超越局限。与此相反,人类的自我中心性包含了对未来的操心:说“我”者想要确定,未来有什么,这样就产生了对消逝性的担心,对稳固性的珍视。当然,他们也担心空洞的未来,这样就产生了无聊的折磨和对稳固性的对立面即变化的需求。如果他们还希望,未来能如其所愿,那么他们就会在面对事物的不稳定性 and 偶然性时感到自己的无力。没有偶然性的经验,就不会有对目标的追求。人类试图利用技术尽可能地减少偶然事件,但是偶然事件是无法被克服的。人类的能力不仅和一切动物的能力一样只是实际上是有限的:意识超越当下,这就造就了依赖于在某些个别事务中能够被克服的因素的经验,但是,这些因素原则上表现为无法把握的

维度。

死亡就是这种界限感和无力感的突出状况。面对死亡,自我中心的意愿惊惶失措,因为它来说,这种无力不仅涉及到未来的样式,而且还涉及到它的终结。它看起来恐怖骇人,因此被尽可能地抑制了。对于“整体”的反思来说,死亡具有卓越的意义。

可想而知,人们可以从生物学上解释对死亡的畏,具有时间意识的动物如果没有这种畏,就无法再活下去。

对于其他种类的动物,人们也可以谈及某种对死亡的畏。至少人们也可以将一些高级动物的行为举止解释为,它们在面对死亡的威胁(比如,它们要在屠宰场里被宰杀)时也具有某种类似的直接的对死亡的畏,就像我们所具有的那样。人类特殊的对死亡的畏是对即刻或不久将死去的畏。<sup>①</sup> 这是那些具有时间意识的存在者可能具有的对死亡的畏的形式,因为人们为了能够具有这种畏,就必须理解“即刻”和“不久”这样的词,也必须理解“不”这个词。人们可以处身于某种环境之中,在此之中,人们并非受到可以感觉到的东西的威胁,但是,人们把那些东西看成是对生命的威胁(比如,某人被告知,他明天就要被处决了),如果人在这种处境下毫无畏惧,那么它就没有了活下去的能力,就像高级动物面对可感知到的生命威胁时毫无畏惧。动物对死亡的畏难以描述。与此相反,人类特有的对死亡的畏具有明确的、一定程度上理智的对象:这就是我即刻或者不久就不再活

---

<sup>①</sup> 在我的论文“论死亡”中,我已经试图更为确切地加以说明(《论文集1992—2000》,第70页以下)。现在,我在好些问题上和这篇论文有所不同。在那里,我可能还没有很好地说明无条件地活下去这个愿望,因为我还没有这里持有的生物学的假定。不过,这篇论文是手头这本书的出发点。

着的想法。

但是，当人们试图越加精确地将它表达出来，人们为什么有畏这个问题就越不明确。将生命看成是最高的善，将死亡看成是最高的恶，这并没有给出理由，给出的是结果。与此相反，生物学的论证包含充足的理由。可比较的例子是生理的疼痛。我们为什么害怕疼痛？如果回答说“因为它是恶”，这也是本末倒置。我们之所以称它为恶，这是因为所有人都试图逃避它。正因为所有人都试图逃避它，这才给予生物学的解释以充足的论证。

所以，人们首先将这种生物学的解释作为假设接受下来，并且考察它到底能走多远。现在，我们必须转向追问这种面对死亡的畏的真正的对象；生物学的假设受到这个问题的检验。

当人们追问这种畏的确切对象时，人们首先要避免被误导至关于“这个”死亡的名词化的说法。死亡所指的不是通常意义上的“某物”，而是一个事件，是生命终止了这个事件。<sup>①</sup>

但是，这也有多种意思。我们畏惧(1)，生命将在某时终止，还是(2)，它即刻或者不久就将终止？（如果人们说的是面对这个死亡的畏，那么，这就使得一种观点直接滑向另一种观点。）如果人们把面对死亡的畏理解为具有生物学上的理由，那么这就是赞成第二种观点。与之相反，人们畏惧某时将终止生命，这首先在语义学上是不清楚的，因为人们将在某时死去，这是一种属性，即有死性，人们只会畏惧某个事件，而非某种属性。要避免

① 一旦这一点清楚了，“死亡”这种简要的说法就是无害的。

这一语义学上的困难,人们就要在涉及到有死性时不谈论面对它的畏,而是说,它使人充满忧伤和无意义感(很多人觉得,生命毫无意义,如果它的终结就是死亡)。<sup>①</sup>从生物学上看,这种感受是机能障碍性的(dysfunktional)。如果说,对于具有时间意识的存在者来说,生物学上至高的功能就是使尽浑身解数以避免即将到来的死亡,那么从生物学上看,受到有死这一事实的折磨,这只会是机能障碍性的。我并不是说,这样一种感受是不可理解的,并非一切都可以还原为生物学的功能。显然,总是存在某些个体和整体文化,它们忍受人类的有死性所带来的痛苦,因而寻求彼岸的不朽或者(比如在吉尔伽美什史诗中)寻求长生不老药以对抗尘世中的有死性。

但是,有死性所涉及的东西难以被看成是首要的现象。它既不是面对自己死亡时的畏,也不是面对他人死亡时的畏:在涉及到他人时或许更明显,我们畏惧他们即将消失,而不是我们将在某时失去他们。如果对畏来说,有死性是首要的现象,那么人们一定也会感到惊奇,当受到死亡的威胁时,人多么关心避免现在死去;这或许只是暂缓一下而已,最重要的是,人们说:“不是现在,而是以后。”(请参阅,比如在欧里庇得斯的《阿尔刻提斯》中 Admet 及其父母的行为或者克莱斯特(Kleist)戏剧中洪堡王子的行为)如果问题是有死性,那么这些行为就一定会显得很不合理;但是,如果生物学的假定是合理的,那么这些行为恰恰是情理之中的。因而,我认为,可以将面对有死性时的忧伤看成是可理解的,但不是死亡随时都会来临所导致的必然结果。

---

<sup>①</sup> 请参阅《旧约》的“传道书(Ecclesiastes)”(路德译本称为“Prediger Salomo”)。

它决不是必然的结果,这一点就表现在,人们会发现,他们或许并不希望生命永不终止;<sup>①</sup>这或许只是一种可能的看法,<sup>②</sup>但它足以表明,与此对立的看法并非必然。

如果我们一旦确定,面对死亡的畏总是涉及到“即刻或者不久”,那么,生物学的假定也有助于避免给畏的对象做多余的解释。一种形而上学论证形式尤其显得有所误导,尤其是把人们面对死亡的畏的理由看成是面对虚无的畏。错误不在于“虚无”这样的名词化的说法,或许这里也并非全然是令人误导的。因为人们可以有意义地说,死者消散为无(nichts),以下的说法只是过了一点(人们可以把它看成是无害的):他消散为虚无(Nichts)。与此相关,不仅海德格尔,而且托马斯·内格尔也谈及虚无。真正的错误在于那些不再形而上学地起作用的东西,那些人们认为自明的东西,即,一种自己的不再存在必然令人感到恐怖。为什么?如果人们求助于人总是关心自己的未来这种思想,这也推导不出这个结论。对我们来说,为什么不应该是,只要我们活着,就总是关心未来,除此之外还能是什么呢?

即便我们给出面对死亡的畏的最普通的表达方式,而且说,它在于畏惧终止(这个词之中当然包含了“无”)。仍然不清楚的是,畏的动机应该是自明的,如果排除生物学的假定,那么,同样不自明的是,人们为什么想活下去。对此,我不想说,人类并不总是(几乎总是)想活下去。实际上大多数人都是无条件地这么

① 请参阅 B·威廉斯(B. Williams),“Marcropulos Case”,载于: B·威廉斯,《自我问题》(*Problems of the Self*),剑桥,1983。

② 请参阅 Th·内格尔(Th. Nagel)的相反的解释,《无源之见》(*The View from Nowhere*),牛津,1986,第 224 页。

想。但是问题是：为什么？这一点还难以理解，这本身就是对此生物学假定的有力支持。

我们引用内格尔的一段话，它很好地从心理学上描述了面对死亡的畏。我总是像内格尔所描写的那样体会终止：我感到恐怖，当我意识到，我即刻或者不久就将终止，我将消散于无的想法也令我恐怖（如果人们不相信来生，那么这两者就是一回事，但是前者更多地从生命来看，而后者更多地从结果来看）。现在我相信，我是如此感受的，但是，当我真正直接面对死亡时，我是否仍感到恐怖，这我并不知道。许多人直接面对死亡时，却感到出奇的平静，如果我们认为，面对死亡的不确定性时的恐怖感是惟一可以理解的，那么这不就是全然不可理解的吗？谁要是从生物学出发，他就会说，如果直接的死亡是不可避免的，那么畏就不再起作用了。许多人在处于将死的境地时，都以为他会感到恐怖，这种想法可能错了。人们不是畏惧死亡，而是畏惧将死，这种流行的意见似乎不太周到。没有人知道，当他直接面对死亡时会如何，也不知道他会有怎样的对策，人们苦苦思考，却也是于事无补。

因此，人们不应该将面对死亡的畏投射到直接的临近的死亡或者植根于遥远的死亡，而是说，它的首要位置在于它的生物学功能。人们相信，他们即刻或者不久就将死去。这并不排除，人们总是可以在次级意义上想象（应该可以想象），死亡随时——当然也包括现在——都可能降临，但是这种想象不过就是设想，人们现在相信即刻或者不久就将死去会是怎样。这种随时可能的想象恰恰预设了，面对死亡的畏就是对即刻或者不久就将死去的畏，它不同于同样随时可能对人的有死性的意识。这种意识就是意识到，人们在某一时刻（某时）将死去，它通常和畏

无关,虽然由此人们也会明白,他将过渡到虚无。因此,不是知道将过渡到虚无,而是知道此过渡就在眼前,或者想象当它就在眼前时会是怎样,这才使人感到恐惧,这两种看起来具有同一对象(过渡到虚无)的想象之间具有不同的情绪,这是人们接受生物学假定的有力根据。

现在,面对死亡在实践问题中处于何种地位?实践问题在于就个别目标和事务反思生活。这也正是当人们面对死亡而反观自己时所遭遇的。因为当人们想象终止生命会是怎样时,他不得不想象将要终止的是自己的生命;因为人们做事都不可避免地处于某种背景之下:所终止的是,人们活着,无所谓人们做这做那。

人们面临即将来临的死亡,无论是实际的还是想象的,它都是提出实践问题的一个特别明显的缘由。与死亡对立,这当然只是一种可能引发实践问题的原因。面对人即刻或者不久就将死去这件实际上千真万确的事,具有生物学性质的畏就会排除其他所有的想法,以至于关于生活方式的思考根本不出现。与此相反,如果人们只是想象,当人们即将终止生命时会是怎样,那么如何面对自己的生命这个问题就是理所当然的,面对死亡就具有统一化的作用,这种作用对追问生活方式来说是非常重要的(第84页)。

首先,随时都可能死去这种想法提出了如何生活这个问题,由于人们面对即将来临的死亡而只有短暂的时间,这个问题变得尤其尖锐。谁要相信只有短暂的时间,他就会搁置其他的优先性,并且理解了由于死亡而导致的皈依体验,人们常常可以在文学中看到这一点。某人经历了一次心肌梗塞,就会感受到强烈的对死亡的畏,之后决心改变生活,以免逐渐地重新堕入

窠臼。

但是，死亡不仅作为实践问题的引发者和激化者起作用，它还伴有具体内容。我已经谈过痛苦，人类生命因为意识到各种局限性而产生痛苦，这些局限性产生了时间意识。人类不断地在意识中超越当下，它们体验到相互关系的不持续性。死亡是人类生命的消逝性和不可把握性的突出状况，面对随时可能的死亡，人们应当如何生活？人类无条件地想活下去，这具有生物学的理由，但是这并没有改变，过渡到虚无仍然显得令人恐怖，人类无法抗拒它，无能为力，只能任其摆布。

如何能够面对这一无法摆脱的现实呢？人们可以尝试通过希望在彼岸活下去来摆脱它。如果人们弃绝了这条出路，那么剩下的就是，要么逐渐丧失出路，要么“咬紧牙关”？但是，我们已经看到，在过渡到虚无和恐怖感之间并没有分析关系。只有当人们处于纯粹的自我中心的视角只看到自己时，这种过渡必然显得令人恐怖。所以，死亡以及其他严重的挫折都会激发某种洞察力，它也总是更加强烈地朝向他人，并且疏远自己。虽然每个人本身就是世界的意愿的中心，但是，他也可以因为世界以及其他类似的中心而少一点看重自己，这样，关于死亡的想法——想象即将或者不久就将死去——有可能导致将自己放在世界的边缘。<sup>①</sup> 这样，死亡或许只是出于某种神秘主义的态度而被接受，与此相关，关于死亡的想法总是导致神秘主义的最重要的动机。

---

<sup>①</sup> 请参阅《论死亡》，第 87 页。

## 4

无论是在简单的实践考虑还是理论考虑之中,说“我”者都必须在面对他直接意愿或者意指的东西时后退一步:被意愿之物或者被意指之物在考虑中被加上了括号,它的好性或者真性受到质疑。“后退(Zurücktreten)”<sup>①</sup>这同一个隐喻也适用于反思,在反思中,说“我”者在实践问题中思考自己:他从个别的愿望和事务处后退,集中精力于追问生活方式。

虽然这两步后退在结构上是不同的,但是第一步可以导出第二步。每一个实践论证问题——也包括最低层次的——在追问达成目的的最好的手段中都包含了涉及人们要如何生活这一要素。(当我在城市中询问某人,我如何才能最好地到达某地时,什么是最令人满意的答案,这并没有客观必然的标准。比如,它依赖于我是宁愿走快一些还是走慢一些,它或许要依赖于我想以何种节奏来生活。)

除了这两步后退,还有第三步,它出现在最后一步结束的时候,如果说第二步是后退到自己,那么它就是从自己处后退。<sup>②</sup>就像第一步的后退自然导出第二步,而不是要强制个体服从,第二步也自然地导出第三步。只要人们处于杂多的个别活动和目标之中,他就在其自我中心中绝对地看重自己。与此相反,当人们将他的生活当成一个问题,那么显然,一方面,人们遭遇了自

<sup>①</sup> “Zurücktreten”有“放弃”、“后退”之意,这里是从字面来看,故取“后退”,在其他场合也译为“放弃”。——译者

<sup>②</sup> 在第二章(第33页)中,我已经谈及三步后退,不过,只有第三步才符合这个差别。

己生命的局限性：他现在不仅遭遇了个体的局限性，而且遭遇了人类生命整体的偶然性和局限性；另一方面，通过在整体上把握自己，他就感受到，相对于世界，人们自己以及自己的操心都是微不足道的。这样就产生了达到不单单是部分的自我相对化的动机（请参阅第 75 页），产生了使自己的重要性相对化的动机，这一点可加可不加。从自己处后退，这意味着不仅从利己主义处后退，而且从自己的自我中心性处后退。它涉及到人们所具有的一切目标和愿望，也包括他人的对象以及人们和他人分享的东西。我们面对着一种自我相对化，在导论中，我就是由此出发的。在第六章中，我将指出，它是神秘主义深为关切的事情。

从自己处后退，这是神秘主义所追求的，它看起来似乎是个悖论，因为我越要从一切可能性处后退，我就越发保持为仍是我。但是，这里的这个“自己”所指的是“我意愿”：人类自我中心性的典型特征就是附着或者紧贴在所意愿的对象上，它缘起于无法消除面对死亡的畏。

在所有这三步后退中，后退的步骤都是只有我自己能做的：在每一步中我都被要求作为我（请参阅第三章，第 45 页）。因而，人们也必然在涉及神秘主义者时谈及某种自我中心的操心。他自为地愿意：达到某种状态并且保持它。神秘主义的这种自我中心方面包含了一个分歧点，对此我将在第六章的结尾处深入探讨。但是，自我相对化的目标和其他目标并不处于同一个层次。因而，说人们可以自我中心性地操劳着从自己的自我中心性处解脱自己或者限制这种自我中心性，这并不矛盾。是将后退的步骤理解为意愿的否定还是只对自我看重的抑制，这涉及到神秘主义内部所争论的一个差异（第 110 页）。

## 第二部分

# 放弃自我

# 第六章

## 宗教与神秘主义<sup>①</sup>

### 1

宗教和神秘主义是指涉生活方式的总体把握(Gesammeltsein)形式。在第五章中,我已经谈到与此相反的方向,人类意愿因为独立于处境而处于杂多的、分散的事务与对统一性和总体性的需求之间(第84页)。在古老的文化中,除了社会的凝聚力,宗教仪式也被用来凝聚所有个体。

显然,在第五章中,我是从发问和考虑出发的,以便突出自主的论证特性,由此人们希望总体把握自我。但是,实践问题本身的意思就包含着要获得某种确定的观点、某种态度,人们在生活方式上找到某种立场,这种立场使得人们能够承担死亡以及其他由时间意识产生的自我中心的生命重负。

我首先举两个例子。设想一个正统的犹太人,在做所有事情时,他都用为此事先规定的祝福语向神祈祷。再设想一位日本的禅宗教徒,他做一切事情时都朝向“空”而把它们看成是透明的。在这两种情况中,人被明确地总体把握,此种总体把握不是挨着杂多的活动,而是在它们之中:犹太人以宗教的方式朝

向神，以此总体把握他的生命——他的所有行为，日本人以神秘主义的方式朝向被理解为空的宇宙。关于这两种情况，人们可以谈及某个基准点，即，它们都是以某种方式“超越的”，它们都“不是这个世界的”：相对于一切世内之物，神是超越的；宇宙在另一种意义上超越了所有在它之中的个别之物，“宗教”这个词或许可以推而广之，从而包括了这两种可能性。

因此，人们就应当说：说“我”者可以从其人类学的结构出发或分散或总体地生活，而人们只能朝向某种“不是这个世界”的东西总体地生活？我认为，人们只有朝向两种其他的可能性才能够总体把握自我：要么把自己理解为朝向某种“世界的”东西，即，他者、社会或者某种人们为之操劳的东西，要么就只是朝向自我。

我们总是处于第一种方式之中，人们也总是只能够以受局限地朝向人或物的方式来理解自己的行为 and 意愿，自己的生命不断延展；当人们面对死亡时，他就会意识到这一点。有人或许会说，“我全身心地投入到对这个人或者我的家庭的热爱之中，或者全身心地投入到赋予我的生命以意义和统一性的任务之中。”在《非此即彼》(Entweder-Oder)之中，克尔凯郭尔充分演示了这些可能性及其棘手之处，他从中看到，一旦人们丧失了基准点，他就必然会陷入“绝望”。

我所给出的这两个例子不会遭到这种判决。正统的犹太人不会被剥夺和神的关联，禅宗教徒也不会被剥夺和宇宙的空的

---

① 我为写这一章做了准备工作，我已经描述了宗教和神秘主义的关系：“Raíces antropológicas de la religión y de la mística”，载于：Problemas(巴塞罗那，2002)，第215页以下。

关联。

上述的另一种观念会是怎样？人们可以只是朝向自我而总体把握自我吗？似乎这也正是自我总体把握和自我选择这些说法的意思。海德格尔在《存在与时间》中所采取的克尔凯郭尔式的方式就是尝试把自我选择看成是一种单单朝向自我的自我总体把握。克尔凯郭尔只是将自我选择和它的宗教含义结合起来，并不是前者派生于后者，海德格尔或许强化了这种想法，人们可以更加彻底地朝向自我来理解自我总体把握。

这可能吗？在“我能够最终通过朝向自我来总体把握自我吗？”这个问题中，“自我”出现了两次，我认为，将出现在第一处的“自我”放在第二处，这是毫无意义的。和分散的杂多活动相反，人们需要总体把握自我，但是，这个“自我”不可能同时又是人们总体把握自我所朝向的那个参照物。正统的犹太人和日本人都具有这种参照物，我们相信，爱者等等（在克尔凯郭尔的事例中）也具有这种参照物，只不过它是无法企及的。单纯的自我指涉不能代替它们。根据我的表达方式，人们提出来的最宽泛的实践问题是“我要如何生活？”，<sup>①</sup>这还不充分。当自主地涉及到总体把握时，人们实际上是从这样的问题出发的——在我所举的两个例子中，人们会说，他们是否自主地实行总体把握，而不是非反思地延续某种传统，正如我所描述的，这一点还不清楚。但是，和自我选择一样，这个单纯的问题本身还流于形式。然而问题是这样的，有没有某种作为基准点的东西提供给作为意愿者的自我，我可以通过朝向它来总体把握我的个别的有意

<sup>①</sup> 请参阅第 76 页和我的《自我意识与自我规定》，第 193 页以下和第 295 页以下。

愿的行为吗？对此，人们不能回答：是的，这就是问题本身。因为这样人们就剥夺了这个问题的内容。

克尔凯郭尔又给了这个问题一个过于特别的答案：指涉神。这就意味着，这个答案只能在某种“宽泛意义上的宗教性的”、“并非世界的”东西身上找到（第101页）。如果这是正确的，那么，这就意味着，人类从其人类学的结构出发具有明确的自我总体把握的需求，但是，它通过指向某物来看自己，这个某物就是上述的模糊意义上的“超越之物”，除了严格意义上的宗教（正统的犹太人就是典范）和神秘主义（禅宗教徒就是典范），别无其他的“总体把握”生存的可能性。

## 2

人们通常是以某种方式相对于宗教来定义神秘主义的。<sup>①</sup>我也这么做，但是我的定义偏离了通常的定义，因为我特别要求从“第一人称的角度”来进行。在这一章中，我面临着许多在第一部分的诸章节中未出现的方法论上的困难。那里只是讨论一般的人类学结构，我不必深入探讨具体的文化现象，同时，许多我所详加阐明的文化现象都是从我自己的文化角度来看的，一部分我是有意识地这么做，一部分我也的确是无意地这么做。与此相反，现在这里涉及到的问题是，人类如何回应某种一般的人类学结构——总体把握的需求，这种需求出现在不同的文化

---

<sup>①</sup> 请参阅由派伊(Pye)编辑的《麦克米伦宗教词典》(Macmillan Dictionary of Religion)(伦敦,1994)给出的定义：“它是一种宗教经验的高级形式，在此之中，主体感觉到神或者某个终极实在的在场导致意识的膨胀和超越日常世界的感觉。”

形式之中,或许它们具有普遍的含义。这里,我指的是宗教和神秘主义的实际的文化表现形式。

当人们处理历史文化现象时提出了一个问题:人们是从第一人称(单数或者复数)的角度还是从第三人称的角度来观察。在本书的附录中,我将解释这一方法上的差异。这里泛泛而谈就够了:如果人们只是研究一种文化历史现象,那么他会从第三人称的角度来处理,相反,人们从第一人称的角度来处理它,如果他受到以下这些问题的主导:对我们来说,它能意味着什么,在何种程度上有理由或反对理由来选择这条道路或者可资比较的其他道路。当今几乎所有的现象学和宗教史著作都是从第三人称的角度出发的。如果我从第一人称的角度出发,那么,我也必须在给宗教和神秘主义下定义时而感兴趣于它们对于今天的我们来说是有意义的选项。

在此之前,我已经谈及宽泛意义上的宗教,它也包括神秘主义(第98页)。接下来我要谈谈严格意义上的宗教,它的构成因素应当是,它包含对超人的人格存在者,也就是神的信仰。这样,我首先对犹太教—基督教传统来说决定性的观念,也就是对一神的信仰。

上述对宗教和神秘主义的定义与以下事实相关,即,我一方面要顾及到我们处于这种犹太教—基督教传统之中,另一方面又认为,除非从第一人称的角度出发,否则此信仰传统就是不可能的,而我所定义的神秘主义则是所有人都可通达的。因此,对我来说,重要的是,首先将神秘主义和宗教确定为两种不同的道路,不过这也不排除在宗教中也有神秘主义,基督教也有神秘主义的特征。

虽然“神秘主义”一词要回溯到它的古希腊语表述形式,首

先是西方人使用这个词,但是,从历史上看,神秘主义所涉及的一种观点在印度和东亚比在欧洲更有深厚的根基,在那些地方,它们根本不具有指涉神的含义。根据通常对“神秘主义”的定义,它要么(1)直接体验到神或者最终的核心实在(请参阅派伊的定义,第100页注释),要么是(2)对这一实在的观审、沉思或者与之在智慧中合而为一。第一种角度——和某种超越之物处于直接的关系之中——更多地指的是西方的,首先是宗教的神秘主义,第二种角度——沉思——对应于印度和远东的神秘主义形式,如果人们像我一样排除从第一人称角度出发的严格意义上的宗教的可能性,那么他就必须放弃第一种角度。

根据第二种角度,人们要把神秘主义理解为沉思深入某种最终的实在吗?这种理解或许适用于西方非宗教的神秘主义以及印度的吠檀多(Vedanta),但不适用于小乘(Theravada)佛教或者数论派瑜伽(Samkhya Yoga)。佛的沉思不是朝向某种最终的实在,甚至不是朝向某物。此外,单单“沉思”这种说法也还是不清楚的。显然,佛的沉思的动力首要地受到以下因素的规定,即,他应当摆脱什么,对佛来说,这就是“自我”及其“贪欲”。

实际上,其他形式的神秘主义中的沉思也首先是从想摆脱之物出发,它有时指的就是现象世界中的杂多事物,不过,这也并非广泛适用,比如,它就不适用于道教神秘主义。从其他的神秘主义者那里,我们也听说,他试图只把感性杂多看成是依附于他的意愿从而撇开它。<sup>①</sup>我建议,首先一般地规定沉思本身,人

---

<sup>①</sup> 请参阅,比如中国禅宗大师僧璨(Seng-t'san):“违顺相争,是为心病……一心不生,万法无咎”,载于: D·T·铃木(D. T. Suzuki),《禅佛教手册》(*Manual of Zen Buddhism*) (伦敦,1974),第77页以下。

们由此尝试摆脱自己有意愿的附着物。

不过,人们也可以完全放弃“沉思”这种规定,因为对几乎所有神秘主义者来说,重要的只是这种可能性,这样,针对道教或者禅宗等,人们就不会说,只有当他沉思时,他才具有神秘主义的意识。这样,我就获得了一个对神秘主义的定义,它(1)就是从有意愿的附着物(或者贪欲、操心)处摆脱出来,它(2)鉴于(而非“沉思”)宇宙(和“最终的实在”相对),考虑到小乘佛教以及数论派瑜伽,第二点补充也可以被放弃。如果用神代替宇宙,那么,这一定义也可以扩展到宗教神秘主义。

这种对“神秘主义”的定义是从第三人称的角度出发的,标准就是要使这个定义涵盖尽可能多的通常被称为神秘主义的东西,但是,人们或许已经注意到,这里隐含了一种愿望,即,此结果尽可能和我在导言和第五章中所预设的对神秘主义的理解一致。我试图通过对神秘主义的定义来确定和某种意识状态的关系,威廉·詹姆斯(William James)常常就是这么做的,<sup>①</sup>与此相关,我也尽力从第一人称的角度把神秘主义看成是每个人都可通达的,它既不依赖于某种特殊的宗教修行,也不依赖于某种特殊的才能。

### 3

我认为,神秘主义不仅是一种区别于宗教的道路,而且,这两条道路具有对立的动机。在深入探讨之前,我要追问某个共

---

<sup>①</sup> 威廉·詹姆斯,《宗教经验种种》(*The Varieties of Religious Experience*), 1902,第17章。

同的出发点。如果这些道路相互对立,那么,这必定是因为它们涉及共同的主题。关于寻求出发点,我也只能提供一条思路,人们或许可以把它看成是构造性的:

说“我”者不仅和个别的人和物打交道,而且也总是意识到一个大全,我在第一章中的某个角度上指明了这一点,此外,它也是自明的。人们可以说:此大全以无法比拟的广度(伟大)、力量和谜团环绕着人类。面对它,人们感觉到自身的渺小、无力和无知。

人类在多个角度上体验到大和小的比较。首先,他在孩童时体会到自己是个小孩。然后,他在持续的争执中陷入相互比较和依赖之中,他是小的、有依赖的,但是想并且显得更大、更重要。在这种情况下,人们体会到,小和大是相对的,也体会到,人们可以在某种程度上成为大的、有力量的、有知识的。与此相反,在宇宙——大全——中,人们总是显得很渺小、无力和无知。这里,说“我”者和其他说“我”者都面对一种不只是相对的,而是“无法比拟的”伟大来看待自己,他面对着一种无法比拟的力量,他面临着一种与一切在所有个别事物上所学到的、所明白的东西相对立的、无法比拟的谜。<sup>①</sup>

虽然与此无法比拟的伟大的关系是和大小相对的差异的经验相关,但它自成一类(*sui generis*)。将它看成孩童对自己的渺小的经验的投射物,就像弗洛伊德在“虚幻的未来”中所做的那样,这固然具有诱惑力,却是一条错误的道路。

---

<sup>①</sup> 请参阅施莱尔马赫(Schleiermacher)对“绝对的依赖(*schlechthinnigen Abhängigkeit*)”感的解释,他将它等同于和神相交的意识:《基督教信仰》(*Der christliche Glaube*), § 4。

毫无疑问,我们可以将它和某种人类学的常项相关联:说“我”者作为说“我”者彼此间必然处于大小的相对关系之中。但是,面对宇宙和命运,只要不排斥,他们就不仅仅意识到相对的大和小。这样就产生了“至高无上”(因为和所有其他的高相比,它是无法比拟的)和“崇高”,当然还有“完全的他者”(因为它不仅是一般的他者,而且相对于一般的他者,它还是别样的)。

现在,人们要问,人们如何在情绪上体验这种面对完全别样的、无法比拟的伟大、力量和无法洞察(如果不排斥这些方面),在我看来,鲁道夫·奥托(Rudolf Otto)非常正确地谈到一种特殊的、神圣的(nominosen)“情调”。<sup>①</sup>奥托所列举的诸多“神圣”的情调是:神秘感(mysterium)和恐惧感,后者也被体验为迷狂(fascinans)——这两者在体验中结合成“敬畏(Scheu)”(奥托指出,一个更好的表述是英语中的awe),这个“超能力之物”处于中心,面对这个“无法比拟的伟大”,人们感到自己的渺小。

奥托将这些感受——他用神圣这个概念将它们总括起来——当成宗教性的集中体现。他的大部分例子都取自(严格意义上的)宗教;此外,他很少着力于与人称相关的方面,而是进一步讨论中性之物(此神圣等)。我建议,我们来讨论为神秘主义和宗教奠基的意识的所予之物。人们可以讨论原始宗教或者原始神秘主义。我想说的是,我所理解的原始(Prius)是概念意义上的或者心理学意义上的,而不是历史意义上的。我并没有因此而假定了某种古代宗教,如果像宗教学那样有一阵子依赖

<sup>①</sup> 鲁道夫·奥托,《论神圣》(Das Heilige),慕尼黑,1917。

波利尼西亚人的魔力(Mana)一概念来设想古代人的宗教,这种想法或许比较合适。<sup>①</sup>

根据奥托的表述,人们能够感受为无法企及的东西就是他只能援引宗教意识的东西,他把所谓的神圣当成人类实际上涉及的东西。但是,人们或许想知道:为什么?因为,我认为,首先说“我”者生活在大一小、有依赖—强有力、有知—无知的对比之中,其次,他不仅和个别的人和物打交道,而且处于宇宙之中,如果人们带着情绪面对它,它就被体验为无法比拟的伟大和神秘等等。

人们也可以和米尔恰·以利亚德(Mircea Eliade)<sup>②</sup>一样把神圣(Numinose)或神圣(Heilige)称为与“世俗”对立的“神圣(Heilige)”。<sup>③</sup> 神圣和世俗这两者都属于说“我”者不同于其他动物和世界打交道的方式,这两者都植根于说“我”者的自我中心的、朝向目标的意愿:一方面,它具有自我中心的目标,并且工具性地考察他在世界之中所遭遇之物——世俗;另一方面,世界在整体上作为某种力量与他对立,这种力量是工具性的方式所无法通达的。

## 4

人们可以将宗教和神秘主义看成是两种动机不同、相互对

① 请参阅,比如范·德·莱韦(van der Leeuw),《宗教现象学》(*Phänomenologie der Religion*),蒂宾根,1956,§ § 1—4。

② 米尔恰·以利亚德,《神圣与世俗:论宗教的本质》(*Das Heilige und das Profane. Vom Wesen des Religiösen*),赖恩贝克,1957。

③ 对奥托来说,Heilige 和 Numinose 的区别在于,当神性和“伦理”观念联系起来时,Heilige 才产生出来:神性作为好和正当的起源与保障(第 20 章)。

立的分支,它们产生于指涉神圣的意识根据(由此,它们也相互交叉,但是为了看得更恰当,最好首先突出分歧本身)。它们要以不同方式解决的、共同的问题就是偶然性,它直接产生于人类学基本结构所包含的东西,即,人类意愿指涉未来,因此,首先是朝向目标(第二章),其次它也总是被严格意义上的愿望所规定,也就是说,被渴求所规定,渴求的满足不依赖于自己(第37页)。其他动物都不具备这两点。人类的意愿朝向目标,意识到自己总是处于成功和失败的张力之间,这种张力首先意味着,人类必须变得更强大(第三章),但是,其次,他们知道,成功不仅依赖于他们自己。此外,人们有意愿地朝向目标——主要是避免不幸,人们知道,自己只能做出很少的贡献,他一般不把它称为意愿的对象,而只称为愿望的对象。

因此,人类意愿更为本质地称为某种对象的东西是,意识到自己的行为能力不仅不足以实现某些希望,而且不足以实现它的完全基本的目标:生活、健康、抚养、与他人的团结。当不幸突然降临时,其他动物先会面临它,人类则会预感它可能来临,这样,他们一生都有意识地处于满足和失望的张力之间,这种张力由不得他们,这就导致面对挫折和不幸时的畏惧,最大的不幸当然是死亡,包括自己的死亡和熟悉的人以及亲人的死亡。

为了缓和这种痛苦的状态,人类历史提供了两条道路,也就是宗教和神秘主义,这两者隐含了对人和人所面临的神圣宇宙之间的关系所不同的、相互对立的解释。神秘主义的道路在于,人们使自己的愿望所具有的分量相对化,或者干脆否定它,因而产生一种自我理解的转化。与此相反,宗教的道路在于,人们放任愿望,而且通过愿望的投射实行世界的转化:环绕着人类的力量凝聚成一个具体的存在者,我们可以设想,自己的幸福和不

幸都依赖于它的作用，我们把存在者看成是我们可以影响的东西。人们可以在宗教仪式和幻术中看到这种影响，但是，显然用人格化的方式设想这种充满力量的存在者，这使得人们面对它就好像是面对强大的同伴：请求、感谢、承认他的力量、把自己看成向他负责。

为了解理解宗教，我预先提出神圣这一方面，首先，因为它也为神秘主义奠基，其次，因为我不相信，对神圣的指涉可以受到如今强调的实用的一巫魅的因素的引导。如果神圣因素不再独立自存，那么我们或许可以想象，说“我”者和他的环境只有工具性的关系，他信仰成功和幸福所依赖的、人们通过仪式和幻术来影响的力量，在这个意义上，这种关系才不仅是技术性的，而且是“宗教性的”。荣耀的神的维度对我们来说基本上属于我们所理解的宗教，它当然不会源自实用的动机。

我认为，宗教现象——在第 101 页中我所定义的严格意义上的宗教——包含诸多因素，它们不可相互还原：首先是神圣感，其次是当今所阐明的实用因素，第三是人格化，第四（并非总是存在的）相信神是好的，是正当的源泉和保障，甚至设想，神是某种“无法比拟的”意义上的好。一旦对神的信仰发展到一定程度，它也可以吸纳我认为主要属于神秘主义的方面；我会重新回到这个问题。

现在，人们要问，对神的信仰（我所说的第三个因素）来自何处，我认为，人们很难把理由重点放在实用的因素之外：人类之所以需要神，这是因为，他为了自己的愿望想要影响世界。和过去的想法不同，新近的宗教历史学强调，宗教的魔力阶段、神圣还没发展成神的形态的阶段无法得到经验的证实，我认为，这只能证明，神圣动机之外的实用动机显然总是普遍存在。一个选

项或许是，人们想预设，对神的信仰就像是人类天生的先天之物，而不是从他的人类学结构出发来理解它。但这也意味着，神圣本身并不包含对神的信仰，这样，没有它，神秘主义就会朝另一个方向发展。

如今，人们对神的信仰以及为它奠基的实用因素只看成是愿望的投射。如果人们不是从第一人称的角度（第 100 页以下）来思考，那么他当然无需讨论这一点。不仅人们不能证明神的存在，而且诸神或者一神的存在也是我们无法理解的：没有人再相信，奥林匹亚诸神活着，或者神在云天之上，它和我们所有的知识相冲突；与此相反，人们说，神存在于时空之外，这样，人们只是无法有意义地设想，某物存在，它不在空间位置中。当人们明白，对神的信仰的动机在于愿望，这就会遭到理智的良知的阻挠而崩溃。（我知道，从信仰的角度出发，人们不会处理这个问题，我也只是想把牌摊在桌子上，我不会劝人放弃我这里从第一人称单数的角度所谈的东西。）

因此，关于我的两个例子（第 97 页以下），只有禅宗教徒处于第一人称之中。从原则上来表述：如果人们如今的确不可能再有严格意义上的宗教，人们的确只能通过朝向某种不可消逝的东西来总体把握自我，那么，这只能是神秘主义意义上的宇宙。

## 5

我已经解释过，我为什么认为宗教和神秘主义彼此对立（第 107 页）。在宗教和神秘主义中，人们因为要改善愿望所遭受的（情绪上的或者令人担忧的）挫折而求助于神圣的宇宙，但宗教

的方式是，将主宰者投入宇宙，它应该有所帮助；与此相反，神秘主义者把神圣——他可以称它为宇宙、存在或者道，也可以把它看成是神——存在的明确意识看成是放弃他的愿望所朝向的基准点，这个基准点或许是终极之物，或许是一个步骤，并且尝试获得灵魂的安宁。

在具体讨论神秘主义之前，需要澄清几个原则性的对比和差异。如果它们只是以木刻的方式产生影响，这就无所谓了。人们尤其可以从两个角度来区分神秘主义（在第 103 页所定义的意义）展示给我们的不同形态：首先，如何理解对“我意愿”的放弃，是相对的还是绝对的？其次，如何理解人们所返回的宇宙，是其统一体中的杂多还是杂多消融于统一之中？

第一种角度产生了以下的对比：(A) 目标是完全舍弃一切意愿，是一种“灵魂的安宁”（如果还可以这么说的话），人们超越这一具体的世界在某种纯粹的（摆脱一切对象和意志力）意识状态中寻求灵魂的安宁，因此，它是一种弃世的神秘主义，其典型就是诸种印度神秘主义。(B) 我认为，道教最能代表另一种可能性：所追求的灵魂安宁就在我们正常的生活之中；意愿不会被否定，而是被相对化和限制；挫折不被克服，而是被吸纳。

关于神秘主义者所回归的宇宙，人们必须首先明白，它总是一个一——统一的世界，神秘主义者居留于此或者返回于此。但是，人们可以从两种不同的方式来看待作为一的宇宙：首先 (i) 作为一切杂多消融于其中的一，或者其次 (ii) 作为在杂多的时空中的事物之中被给予，但在统一的关联体中被看见的宇宙。根据第一种理解，(i) 神秘主义者的目标是与此一合而为一（所谓的 *unio mystica*）。根据第二种理解，(ii) 神秘主义者回归世界：不是从自我中心的角度来看待一切事物，而是从世界出发来看。

## 6

显然,(B)和(ii)相关,道教的情况就是如此。与此相反,A并不总是和(i)相关。一切A类型的神秘主义都是连同各种各样的愿望,各种各样的事物也一并消失了。不过在印度神秘主义之中,也只有吠檀多可以被解释为:灵魂——阿特曼(Atman)——排除一切而和世界的原根据(Urgrund)——梵(Brahman)——合而为一。在数论派瑜伽中,神秘主义者只是沉入他的灵魂的根据之中,他不是将它体验为和某个存在者的同一。在佛教中,神秘主义者根本不沉入任何东西之中,神秘主义的活动只能纯粹否定地看成是排除,其理想是空。

这三种否弃世界的神秘主义的方式仍然可以被看成是一种统一的基本思想的衍生样式:它们都追求沉思,而沉思的目的是排斥一切意愿,就像佛所说的,一切“贪欲”,同时也排斥一切杂多。它们都追求一种纯粹的(也就是说,无意愿的和无对象的)意识状态,只不过对它的解释不同:数论派将它解释为purusha(意识根据),吠檀多将它解释为和梵的统一,佛教则将它解释为空。

佛教的观点最简单,因为它包含了一切进一步的解释,它把实践动机——摆脱痛苦和贪欲——看成是对神秘主义的动力非常重要的东西。与此相反,吠檀多所认为的真理则是:杂多是幻象,只有一才是实在的。如果人们从第一人称的角度来观察,那么他就会质疑,首先,这种本体论—认识论的论证会不会遮蔽了真正的实践进路,其次,存在只是存在,或者一只是一,这种说法是否有意义。在面对西方的神秘主义时,人们也会感受到同

样的困难,我们不是或者不只是在神学上,而且在本体论上或者一神论上来理解它们。

如果有人解释说,这最终的实在无法言传(比如用“存在”),那么问题就是,人们应当如何来理解这种超越一切杂多的最终的实在。回答这样的问题所面临的困难可能使人更为坚信,实际的目标和实际的经验不是对杂多事物的理论还原,而是对诸多愿望和意识的实践还原,“一”的意义完全在于灵魂的安宁这一主观目的。<sup>①</sup>

鲁道夫·奥托在《东西方神秘主义》(*West-Östliche Mystik*)<sup>②</sup>一书中指出,吠檀多哲学家商羯罗(Schankara)和埃克哈特大师在他们的绝对存在的神秘主义上是怎样的相互证实,而我认为,这只不过表明了双方所使用的语词有着同样的问题。卡尔·阿尔伯特(Karl Albert)在《哲学神秘主义导论》(*Einführung in die philosophische Mystik*)(达姆施塔特,1996)一书中谈到相对于杂多存在者的一个存在(第7页等等),我认为,这里存在着同样的困难。在《唱赞奥义书》(*Chandogya-Upanischade*)中(阿尔伯特,第93页),父亲向儿子解释深入一切的存在,就好像它是存在于一切事物之中的实体,就像是“血液”,它类似于《大林间奥义书》(*Bridharanayaka-Upanischade*)的“气”,它是同一之物。但是,如果它是“存在”意义上的同一之物,那么如何避免将存在设想为实体呢?<sup>③</sup>

① 有时候神秘主义者向我们证实了这一点,比如僧璨,请参阅102页注释中的引文。也可以说是:“境由能境。”

② 第三版,慕尼黑,1971。

③ 请参阅我对巴门尼德和海德格尔存在概念的批判,见“存在与虚无”和《哲学论文集》中的其他论文,法兰克福,1992。

## 7

佛教不涉及这些对理论方式的质疑。这样,这第一类神秘主义的重要的实践问题最好以它为参考,但是,它们当然也涉及到其他类型的印度神秘主义。根据佛对“四圣谛”的论证,人们之所以应该排斥一切贪欲,这是因为,一切痛苦都来自贪欲。对他来说,神秘主义的动力的真正目标是,人们要摆脱生命的痛苦。因此,放弃意愿——放弃“贪欲”只是达到目标的手段。和人们在其他地方所看到的以及我所介绍的相反,这种神秘主义具有独特的倾向:它首先关心的不是放弃意愿,而是摆脱痛苦。

由此我们也就明白了,为什么神秘主义的放弃是绝对的。放弃意愿的理由不在于想完全放弃它,这也是因为印度神秘主义想放弃的根本不是人类特有的东西。其他动物和人类一样都有痛苦,而意愿为痛苦负责(这只能部分解释),<sup>①</sup>这样,意愿也并不是人类特有的,而是其他动物所共有的。从印度神秘主义的角度看,就这方面而言,人类的意愿和其他动物的意愿的区别并不在于它亟须神秘主义,而是说,它有能力达到神秘主义。

如果痛苦成了问题,那么人们选择一条极富戏剧性的道路,这不是很合理吗?如果人们像佛所说的“第一圣谛”那样以如此极端的方式来描述痛苦,似乎就会如此。人类和一般动物的生命实在性不仅在于,生命总是经受痛苦,每个人都会认为,这一点很平常,而是说,如果人们正确地看待,生命就不会痛苦。

---

<sup>①</sup> 请参阅阿瑟·丹托(Arthur Danto),《神秘主义与道德》(*Mysticism and Morality*),纽约,1972,第69页。

如果人们这么来看,那么他实际上必然被激发去排斥此生命。与神秘主义相反,最简单的道路难道不是自杀?这里人们就不得不考虑到印度的轮回(samsara)学说——不断再生中的生命的无尽的轮转。从这种学说出发,人们可以澄清,首先,从印度人的角度出发,自杀不是生命的解脱之路,其次,或许正是由此,印度神秘主义特有的原理才被理解为是极端阴郁的对生命的看法。<sup>①</sup>

对局外人来说,印度神秘主义强调的主要是这些和轮回学说相关的方面。人们会感到吃惊,印度神秘主义中没有人质疑这一学说,就像奥义书时期首次提出的那样,但也以某种方式转换,它不再被讨论。尤其值得注意的是它们的生物学和道德相关联的方式:根据人们对生命采取的好坏的态度,必然产生更高或更低的轮回(羯磨(Karma))。对局外人来说,这看起来就像是僧侣的谎言,羯磨概念显然具有两种功能:首先,通过恐惧和希望来督促人做道德上好的行为;其次,督促低等阶层阻止反抗他们自己招致的地位。

正如神秘主义者认为的那样,轮回学说和羯磨学说也直接影响到他的目标的达成。最终摆脱痛苦这个目标要求的不仅是偶然的神秘主义澄明状态。比如,当佛开悟了,他就知道了涅槃(Nirvana),很快就返回到生命;只有死了他才最终消散入涅槃。因此,人们区分两种涅槃。支撑它的是一种信念:谁获得完全的领悟,谁就不再轮回,因为只有未被修正的贪欲才会导致轮回。有人甚至发展出了一套复杂的体系:在人们走上领悟的道

---

<sup>①</sup> 在《神秘主义与道德》第三章中,A·丹托尤其强调了厌倦这一因素,它显然和无尽轮回的想法有关。

路之前,还需要多少次轮回。我们要问:人们怎么会清楚地知道这一切的?对我们来说,要理解这些神秘主义,尤其困难的是它在何种程度上由想象所穿透,而这些想象对我们来说似乎只是奇怪的经验假设。

不过,和其他的更多奠基于理论的印度神秘主义思想不同,佛教有可能超越这种原始的、看起来根本上是放弃生命的思想。在大乘(Mahayana)佛教中,涅槃被解释为空(sunyata),这就导出了一种新的观点。佛早就教导过,没有灵魂,也没有自我;现在,它被重新拾起,人被认为是空的,从而突出它的非实体性特征;这同一个表述也可以积极地用于涅槃,<sup>①</sup>这最终导致了涅槃和轮回、神秘的一和世界的杂多的对立被抛弃,<sup>②</sup>中国和日本的禅宗尤其如此。

显然,在中国佛教中,对轮回的思考和主要以痛苦问题为导向的神秘主义动力学居于背景之中。在禅宗中,空更多地被看成是朝向一而看透万物,人们在东方的画家那里可以明显地看到这一点。我还不清楚,印度大乘佛教的其他不同流派情形是否也是这样。如果只涉及到对不同思想和可能性的解释,那么历史问题就不太重要了。从结构上来看,伴随着“涅槃并不和世界对立”这一观点,佛教就从我在第110页所说的(i)类型的神秘主义形式转变为神秘主义(ii)。当然,不同的大乘佛教的流派和禅宗持有不同的说法,现在,这些不同的说法都属于佛教传

① 请参阅E·孔兹(E. Conze),《佛教》(Buddhism),牛津,1951,第130页以下(德文译本*Der Buddhismus*,斯图加特,1953),和W·舒曼(W. Schumann),《大乘佛教》,慕尼黑,1990,第32页以下。

② 请参阅《心经》的结尾,E·孔兹编,佛教智慧书,《金刚经与心经》(The Diamond and the Heart Sutra),伦敦,1958。

统,这样,人们可以说:神秘主义(ii)以(i)为中介展现出来。不消说,龙树(Nagarjuna)的真正的“辩证的”说法——对万物,我们既不说是也不说否——和禅宗的肯定一和多是统一的这些说法都要这么来理解。

与此相反,在从本质上影响了中国和日本的佛教的道教中,我们看到了一种神秘主义,它首先将B和(ii)结合起来,这里完全不存在悖论。在道教神秘主义中,一(道)首先就是此一,人们朝向它来看待一切杂多。道教神秘主义不是避世的神秘主义,痛苦并不具有首要地位,痛苦应当被接纳,而不是被回避。

## 8

佛教和道教都是神秘主义:它们通过放弃自己的意愿来追求灵魂的安宁,但是,正因为存在着发生上的共性,道教和佛教相互对立的几个基本特征才尤其明显。在《道德经》中,道被看成是有和无由之出发的世界的原根据,它同时也是万物(den “zehntausend Dingen”)生灭法则的根据,它是这个世界的一。因此,和佛教不同,道教是第(ii)种类型的神秘主义,而且它是B种类型(第110页)的神秘主义,也就是说,和佛教一样,它也否定贪欲,但是,这只是因为它是过度的东西,道教追求的不是对欲求的否定。和佛教徒一样,道教神秘主义者也想要获得灵魂的安宁,但不是在世界之外,而是在世界之中。和佛教徒不同,他不是摆脱,而是接纳痛苦。它的问题不是痛苦,而是意愿,而且不是一般的意愿,而是构成人的自我中心性的特殊之处的意愿。

对我来说,之所以道教神秘主义具有特殊的意义,这是因

为,它所关心的放弃涉及到人的意愿所特有的那些方面,我在本书第一部分试图展示的正是那些方面。说“我”者由于他的处境独立性的——客体化的和指涉时间的——意愿,也就是由于他的反思行为而陷入格外的烦恼中,它们可能导致第二次反思,在这次反思中,他会问,他应当如何和这些多余的意愿打交道。道教神秘主义试图通过提供一种极端的思想,也就是收回额外的、有意愿的触角来解决这个问题。我不想称颂道教为救世说。我只是认为,在它那里会看到我们也需要严肃对待的问题。

道教想裁减或者限制的多余的意愿是哪些呢?我把一种在道教文本中处于边缘地位的思想看成是第一位的;在《庄子》<sup>①</sup>第17篇(“秋水”)中,这一点尤其被强调:谁面对由道所主导的宇宙,他就会意识到大小之间的差异是无法估量的,他也意识到自己的渺小和微不足道。

这就导出了第二种思想,它在《道德经》和《庄子》中都占据了主导性的地位。因为有承认的需要,人感到重要就显得重要了(第36页)。寻求认可和名声,自我展示,这是人类意愿的组成部分,道教认为,应当完全摆脱它们。

在这里,道教徒谈到“无为”(wu wei)。它指的不是不作为,而是一种像自然那样尽可能无意图的行为。当然,如果人不打算行动,他也可以不行动。道教徒所说的是:首先,自己的活动(也包括政治活动)不是追求承认;其次,不设定不必要的目标,

<sup>①</sup> 我读了《庄子》的两种译文,分别由 R·威廉(R. Wilhelm)(杜塞尔多夫,1972)和 B·沃森(B. Watson)(纽约,1968)翻译的,它们常常有很大差异,我更倾向于沃森。关于《道德经》,我首选罗伯特·G·亨里克斯(Robert G. Henricks)(纽约,1989)的译本。我也依据马克斯·卡尔滕马克(Max Kaltenmark)的 *Lao Tseu et le Taoisme*,巴黎,1965,德文译本,法兰克福,1981。

尽可能缩小活动范围(老子在第 13 和 44 章中说到,要关心自己的身体而不是名声);对未来的操心不要过度,要从容;第三,无反思地行事(用英语来说就是“acting without self-consciousness”);后来,佛教接受了这一思想。

第三种思想涉及到对立面的统一。道教徒也回溯到自然:一切自然之物都有起伏:生与死,生长和腐朽,上升和下降;人的存在也是如此。谁要从道出发来看待事物,他就接纳每一次命运的转变,也包括不幸,因为,它们都属于整体的圆。

在这里,它和印度神秘主义的对立尤其突出。死亡和痛苦被接受,这是因为它们都属于整体循环。当老子说:谁下降,谁就上升(第 41 章),<sup>①</sup>人们不应该只是将它解释为两者是统一的,而是说,人们在下降时比在上升时更能够看清楚道,在上升时,人们更容易持有自我中心性。当人们谈到对立统一的学说时,他总是会想到赫拉克利特,但是,和赫拉克利特不同,老子的意思不是说,生命在对立中跳到更高的层次,而是说,谁在某一方面做得太过分,谁不知道停留,他就会寻得一个糟糕的结局(《道德经》,第 16 章)。<sup>②</sup>

人们可以说明,生死等等的统一这个问题在何种程度上和人类特有的意愿相关。自然物不反思,它们只是投入到循环往复之中(人们也可以把此曲线设想为上升然后下降的抛物线):在它们的意识之中,它们只是正巧处于曲线上的某个位置。与此相反,人类觉得自己有上升和下降,他们反思发生的事情,因为有时间上的预期而产生操心、希望和畏惧。他们只能通过第

① 原文为“进道若退”(《老子》,第 41 章)。——译者

② 原文为“不知常,忘作,凶”(《道德经》,第 16 章)。——译者

二次的反思达到安宁，他们觉得自己不再上升和下降，而是意识到曲线的统一。正是这曲线的统一被称为道。在第二次的反思中，人们达到了灵魂的安宁。对于其他动物来说，既没有第一次的反思，也没有第二次的反思，既没有操心 and 希望，也没有灵魂安宁的可能性。道教的智者通过第二次的反思获得安宁，这种状态看起来就接近于自然物，这样，老子看到，智者的目标就是再次成为赤子(第 55 章)。①

由此，人们才可以理解《庄子》的某个段落，否则它就会像谜一样。在第六篇中有一个地方说到：鱼融于水，人融于道。② 接下来的解释显然是：其他动物具有特殊的环境，与此相反，人则没有，他们总是生活在不同的条件下，因而总是处于不断的变化之中；因此，只有明确地指涉道、对立面的统一，他才能够得到安稳。

我认为，比起我们自己传统中可以比较的理论，道教的对立学说更适合我们，因为这些理论和本体论的结构相关联，由此带来了格外的困难和无法理解的东西，而道教徒只面对人类行为和意愿的问题。我认为，我们的理解可能性从根本上受到西方传统的束缚这种说法是偏见。道教的对立学说只包含了极少的理论成分，它的目的是纯粹实践性的，是通过明确意识到整体曲线的统一而获得安宁。

但人们不能停留于此，如果人们想到，我们是行动者，我们不能简单地听任命运摆布，而是要积极干预。由此产生出进一步的问题，庄子用“天和人”这一对概念来说明，这一点在第六篇

① 原文为“比于赤子”(《老子》，第 55 章)。——译者

② 原文为“鱼相造乎水，人相造乎道”(《庄子·大宗师》)。——译者

的开头说得最清楚：“有些东西不由我们自己主宰”，它应该被称为“天”（这里没有宗教的想法）；与此相反，这里所说的“人”指的是我们自己的主动性的范围。重要的是，人无法左右天的行为。在另一处（第17篇），庄子说到：人不可以排斥天，意图不可以排斥命运。<sup>①</sup>

在第六篇中，庄子解释道，这不是简单的。因为“庸讷知吾所谓天之非人乎？所谓人之非天乎？”回答是：人们必须首先是有智慧的。这就表明，无为并不意味着宁静主义，人们应该充分利用给予他的行为游戏空间；人们不应该去冲撞此游戏空间的界限，而且关于此界限何在这个问题也没有简单的标准。要认识此界限，这就预设了，他是“真人”，这篇文章接下来就是对“真人”及其放弃多余意愿的能力的详细展示，就像我上面所说的那样。因此，人们必须已经在智慧上准备好了，退而观道，以便获得对一次次偏离道的敏感性。

“观道”：人们会问，观道在何种程度上是成为“真人”的必要条件？没有道就不行吗，这只是一句空话吗？这不是只涉及到人类的态度吗？实际上，这一篇中有些部分听起来就像是智慧学说，《道德经》的有些章节也像是处世之学（“谁这么做，就会长寿”）。另一方面，他们又总是诉诸道。以上所解释的看起来只是在“天人”问题语境中而涉及到“真人”的态度的那部分中，结尾是：“人犹效之，而况万物之所系，而一化之所待乎？”接下来就是关于道的一小段落，我们以前也已经说过，它是惟一的不可消逝者，再接下来就列举了几个人，他们“有它”——“它”是什么，是道还是态度？最后就是一段关于神秘主义地沉入道之中

---

<sup>①</sup> 原文为“无以人灭天，无以故灭命”（《庄子·秋水》）。——译者

的叙述(请参阅威廉,第88页)。我不相信,这段叙述只是附加上去的:真人确信自己神秘主义地沉入道之中,关于道,有一个地方提到,它的名字叫“撝宁”。<sup>①</sup>

但是,问题当然不仅仅事关解释。从事情出发,问题是:说“我”者可以总体把握自己,可以放弃自己,放弃他的意欲,而无需朝向某物吗?他只是指涉他的生活,拥有某种生命构想,也就是灵魂的安宁,这就够了吗?

在第101页中,我已经否定了只是通过自我指涉而总体把握的可能性。关于自我指涉,我尤其指的是在选择和发问中反思自我的形式方面。这种形式的自我指涉当然不够,因为问题是:人们应当/想要如何生活;问题朝向生活方式。我们现在就面临着这样一种方式。

如果不朝向某物,使生活导入灵魂安宁的状态这种构想可能吗?和幸福以及安乐一样,灵魂的安宁不是可以直接测定的。用道教的话来说,就是:依附于道,就得到了自身灵魂的安宁。在第97页中,我也有过类似的表述:通过朝向空来看待自己的一切活动,禅宗教徒就总体把握了自我。道和空没有太大的区别。

但是,人们会重新问,两者不都只是一句空话吗?这是怎样怪异的基准点呢?这里,道——或者空——不是代替了神吗?人们也可以提出相反的问题:如果神也有这种功能,它不就代替了道吗?

谁认为指涉神更合理,他就会反感道和空的非人格性。在

---

<sup>①</sup> 威廉省略了对这些人的列举。在我引号里所引用的这句话的解释中,威廉认为,主词是“自然”(第87页)(天),我根据沃森,认为它是“他”。

基督教传统中，如果撇开了对神的信仰，就只有自我指涉是惟一的直到死亡都一直面对的东西。但是，我们也可以反问道：实际上人们不是直到死亡都一直面对着人和物的宇宙吗？以一种统一的方式来看它，据此而放弃自我，这不是显然的吗？在这里提到我在谈到道教徒放弃自我时所强调的第一点，即自己显得不重要，这是有意义的。人们如何能够显得不重要，而无需朝向某物呢？（当然，有人会回答说：这就是为什么脱离某个具体的关系，在某个群体中或者相对于某物而不看重自己是毫无意义的。）

## 9

在第 107 页中，我已经说到，宗教和神秘主义是解决偶然性问题的两种对立的方式。这就预设了，人们和我一样把宗教定义为多神或者一神的投射，它奠基于“实用的动机”（第 108 页）。如果人们特别关注一神宗教，那么宗教也可以接受和实用动机对立的神秘主义动机。我不仅把实用动机，而且把宗教动机本身和神秘主义动机对立起来，这是因为，我认为，对宗教（根据我的定义，它是对神的信仰）来说，实用动机是本质性的。与此相关，宗教中的神秘主义成分也是无可置疑的，但是，说宗教——因为有所求助而产生的对神的信仰——来源于神秘主义的动机，这决不是自明的。

当我谈到宗教——尤其是基督教——中的神秘主义因素时，“神秘主义”当然指的不是一般意义上的某种特殊的体验方式，这个词必须被扩大到我所定义的意思上，也就是被理解为不仅仅相对地，而是从根本上放弃自我，放弃自己的“我意愿”。

从实用的动机出发,宗教源自对自己的愿望满足的关心。这样,人们或许会说,祈祷根本上就是请求。祈祷似乎可以突然转变成请求获得愿望满足的反面,这如何可能?耶稣在客西马尼首先请求神把“这杯”拿开,但是很快又补充道:“不要照我的意思,只要照你的意思。”(《马太福音》,26:39),主祷文里也说:“就愿你的意旨成全。”

这种态度和庄子在其“天人”学说中所持的态度是一致的,区别只是,耶稣表示甘愿听从神的意愿——在自己的意愿中积极地接受它,而庄子以非人格的方式指涉天,但是同样是在自己的意愿中积极地接受所与之物(“接纳”不幸的命运)。

信仰者和道教徒的动机分别是什么?我认为,比起信仰者,道教徒更容易回答这个问题。因为对他来说,接受所与之物,这直接源自沉入到对立统一之中,也就是返回到世界的统一体之中。但是信仰者的动机来自何处?人们不可以(像上面的解释那样)说:源自对神的本质的洞见。人们一定会说(至少这是一般的理解),源自对神的顺从。那么人们不就把接受所与之物这样根本性的态度理解成来自某种德性,而这种德性是孩子的德性?这或许适合于上述(第104页)受到考察的图式,据此,宗教被看成是孩童经验的投射。但我认为,如果人们想让这种顺从的动机对于耶稣和其他宗教圣人来说不是最终规定性的,他就必然会说,对于他们来说,神秘主义的动机也十分重要:神所指的就是道,而不是具体的人格。

我认为,回溯到埃克哈特大师的“教诲录”,<sup>①</sup>这有助于更好

<sup>①</sup> 我引用的是J·昆特(J. Quint)的版本,《德语劝诫书与传单》(*Deutsche Predigten und Traktate*),慕尼黑,1963。

地理解这个问题,这本书整个就关系到“就愿你的意旨成全”这种思想。它处理的是和神、和自己的生命的正确关系。祈祷也只占据边缘性的地位(§1),埃克哈特说,最好的祈祷不是祈求神赐予我们什么,不是“主啊,请赐给我你自己或永生”,而是“主啊,请只赐给我你想要的”。埃克哈特说,人们在这种祈祷所表现的态度中摆脱自己的自我(§3)。有一个地方和庄子(第136页)类似,他也谈到“真人”,他说:“除了放弃意愿,再也没有什么东西能使一个人成为真人。”(§11),这和庄子所说的接受天是一回事。

应该放弃意愿这种说法很容易引起误解:它指的总是“自己的意愿”,也就是固执地认为,事情应该如人们所愿,而要摆脱它,这恰恰需要一种意愿:一种更高的意愿,我把它称为“第二次的反思”(第119页)。这就是埃克哈特所说的“良好意愿”,也就是说,它“没有任何自我束缚”。(§10)。

许多表述本身就令人误解,也包括“自我束缚”,因为良好意愿的放弃也只能被理解为一种“我意愿”。埃克哈特所说的放弃“自我束缚”也就是放弃主体关涉,他在其他地方转而谈到客体关涉时则称它为对物的“无束缚”,摆脱物的“自由”(§6)，“无牵挂”(§7),他也运用著名的保罗的话“似乎一无所有,却是样样都有的”(《哥林多后书》,6:10)来解释。

当然,人们会把道教误解为回归到一种单纯消极的态度,也会误解这里的整个立场,而它所涉及的却是,积极地面对被给予的处境,摆脱徒劳无益的情绪剩余。埃克哈特写道,人们不应该说“除非我在这里或者那里,除非我做这做那,否则我怎么也不行。我必须到陌生地方生活,或者到修道院去,或者过隐居生活”。(§3)因此,埃克哈特并不认为要逃避世界。这是一次性

的行为,是自己的意愿行为,而真正的放弃是,他必须在每一种处境都总是全新地行事。

这种态度的动机是什么?和其他神秘主义者一样,埃克哈特也是从两个方面来回答这个问题:首先,从主观方面,它导致“依然如故的感觉”(§6)和内心的“安宁”(§7等等),其次,从客观方面,因为人们只能依靠神,所以,他只能以一种不可能发生在非人格的神秘主义之中的形式来表达:谁放弃自己的意愿,他就“融入神的意愿”(§10等等)。埃克哈特认为,主观和客观这两方面是一样的:“因为你进入神多少,你就进入安宁多少,出于神多少,出于安宁就有多少。”

埃克哈特并没有将这种神秘主义理解为摆脱事物,“因为所有事物都让他(“真人”)感到了上帝”(§6)。人们留在“事物和人群之中”。“逃避事物而离群索居”,人们并不能接近神,毋宁说,人们必须“学会内心的孤独”。这样,“经历事物,在它们之中把握神”(同上)。这一点非常类似于禅宗的态度,它不是在事物之外,而是在事物之中看到空,把它看成是使他透明的东西,这也类似于大乘佛教的理解,人意识到他自己的空,他才向空敞开自身(第115页)。

现在,我回到谈耶稣时提出的问题:神在何种程度上作为神,而不作为道起作用的?当然,我把道当成任何对神圣的非人格性观点的缩写,人根据它而放弃自我。实际上,为了引入这种态度,埃克哈特在第1篇中就是从顺从出发的,不过此后就不再讨论了。人们或许会认为:他和耶稣一样,把庄子以非人格的方式当成“天”和“命运”的东西,看成神的意愿,这就产生出不可还原的人格性的解释。但是,人们又会问,当神不再被祈求赐予,那么神的意愿是否还能够正常地起作用,因此,人们可能希

望或者担心,神的意愿发生了转变。实际上在埃克哈特的整个文本中,所谓的神的意愿也就是代表那些实际上总是事先被给予的东西。这不是埃克哈特的文本所独有的,而是将祈祷从祈求转变为解释人们接受被给予之物的结果。人们可以说,这里的宗教态度将神秘主义的态度纳入自身,人们也可以说,它不再是宗教,而是转变成神秘主义了。这取决于人们如何理解“宗教”这个词,人们也应当明确,他所面对的不仅仅是语词问题,而是只有从第一人称的角度才能看到的问题。没有宗教(严格意义上的),人们在何种程度上可以是神秘主义者,这个问题不是向那些处于佛教或者道教传统中的人提出的,而是向那些处于基督教传统中的人提出的。如果他们相信,不可能再把自己理解为宗教性的,那么他们就必然会问,他们的神秘主义的自我理解还包含了(如果他们有的话)多少只能在指涉人格的意义上来理解的成分,比如在感激和颂扬的情况下如何,在埃克哈特解释接受时认为毫无疑问存在着的人格泛音这种情况下如何。如果我们相信,不可能排除人格的看法(“就愿你的意旨成全”),这也只能是因为,我们处于基督教传统之中,或者说,人首先是指向人格的关系,如果他朝向神圣而总体把握自我,那么没有了神性人格的投射他就失去了某种本质性的东西吗?

## 10

比较基督教的态度和道教的态度,人们会突然发现,道教缺少爱。道教的智者是友善的、友好的,也是克制和自足的。问题是,博大无私的爱是否以及如何可能在宗教和神秘主义中产生的。神秘主义和博爱的结合最明显的例子是大乘佛教的菩萨

(Bhodisattva)理想,不过我们想从原则上理解这种关联。

在《旧约》中,“爱你的邻居”是一条诫命。人们为什么应当爱邻居,对此问题的回答是:因为这是神所要求的。因此,无私的爱奠基于极端的权威和顺从形式中宗教的人格方面。如果有人问,诫命的根据何在,我们要么没有答案,要么陷入循环论证。

在《新约》中,爱也是神的诫命,不过这种诫命现在依赖于这样一种想法,即,神爱人(《约翰一书》,4)。无私的、博大的爱的动机源自希望接近神。当然,理解问题被推迟考虑,因为神爱人(或者就“是爱”,《约翰一书》,4:16),这看来是事实。在宗教态度中,人们惊异和恭顺地接受这个事实,但是如果人们对此加以反思,那么这个事实就是最终之物(神学家所说的“神启”)。对我来说,困难是原则性的。我看不出,人们如何能够从宗教态度本身(也就是说,不加入神秘主义的因素)出发来理解博爱。

现在,我们转向大乘佛教!从阿罗汉(Arhat)——小乘佛教苦行一沉思的圣人——过渡到无限善的菩萨,这或许是神秘主义历史中最令人惊奇的事件。菩萨虽然追求消散于涅槃,但是在他不断地参与其中的万物消散之前,他还停滞不前。如果这么说,那么除了智慧的动机,还有第二个同等级别的动机,即慈悲。<sup>①</sup>但是,对这种新理想的附加描画并不令人满意。如何统一地理解这一新的思想,如何能够合理地批判旧的理想?我们可以这样来反驳这种旧的理想,即,阿罗汉只追求获得他自己的解脱,他根本无法摆脱自己的自我指涉性。<sup>②</sup>当然,有人可能会反驳说,佛所追求的不是无我,而是摆脱痛苦,每个人都只能通

① 请参阅孔兹,《佛教》,第125页中重新收入的文章。

② 同上书,第126页以下,丹托,《神秘主义与道德》,第75页。

过自己来实现。显然,这里有两种“无我”概念在起作用:佛的沉思活动的理想是获得真理,他认为(几乎所有印度神秘主义都是这么理解的),此真理就是,实际上不存在确定的东西,因而不存在属我的东西。这不同于另一种无我的态度,即将他人的幸福设置为目标(利他主义)。这两种意义上的无我都以否定对方为前提。不过,我们还是可以反对阿罗汉的涅槃,即,只要他是努力获得无我的状态,他就仍然是为了自己而试图获得某物,虽然他假装相信,这个“自己”不存在。

如果人们认为在这一点上阿罗汉存在着矛盾,<sup>①</sup>那么菩萨的理想就陷入更为明显的矛盾之中:<sup>②</sup>如果实际上不存在个别之物,也不存在属我之物——这是佛教的共同前提,大乘佛教和小乘佛教都坚持这一点(吠檀多也是如此),那么也就不存在菩萨能够加以慈悲的人。所以,智慧和慈悲或许是两条相互对立的道路。孔兹指出,大乘佛教是如何看透并且接受矛盾的,如果人们像龙树所教导的那样对待矛盾,那么他就让事物如其本然。

但是,即使这就是佛教的结论(也是禅宗的结论),那么,这还不是从事物出发(“为我们”)的。当然,只有当人们像佛教和吠檀多一样看待智慧,看待神秘主义的方面,也就是说,把神秘主义者所指涉的一看做一切杂多都消失于此的一之中,而不是把它看做世界的统一性(请参阅第125页),这种矛盾自然会产生。不过,人们也可以以第二种方式来看待神秘主义方面,不仅道教是这样,而且在我看来,从事情出发也显然如此,甚至大乘佛教里也有相应的看法,尤其是一切事物“相互渗透”的学说,

---

① 请参阅孔兹,《佛教》,丹托,《神秘主义与道德》,第75页。

② 丹托,《神秘主义与道德》,第129页。

《华严经》(*Avatamsaka-Sutra*)的“入法界品”(Ganda-Vyuha)就是代表。<sup>①</sup>显然,这种学说尝试在本体论上论证博爱的菩萨理想。如果人们在实践中并不畏惧矛盾,他也就不需要在理论上避免加倍的矛盾。它根本不包含矛盾:人们可以说,最终一切都只是一,在现象的世界中(也就是说,在人类错误的意识之中),它对应于一切事物的统一和相互渗透。但是,如果人们从我所做出的区分(第110页)出发,如果他怀疑,一切杂多消失于一之中这种思想是有问题的,它看起来也只是奠基于某个实践观念(某种神秘主义观念)之上(第113页),如果考虑到,另一方面,对说“我”者来说,世界的统一毫无疑问,无论是以道教的方式,还是以其他方式,人们都可以解释世界的统一性,那么,此加倍的矛盾的第一个环节就丧失了。

现在,我们把整个思路翻转过来:我们不是像大乘佛教一样从博爱出发,就好像它是一种新的动机,而是寻求如何避免使传统的神秘主义统一的思想陷入矛盾,那么,从此岸神秘主义更容易理解的思想出发(根据第110页所说的第(ii)种模式),并且将博爱解释为神秘主义态度的惟一令人信服的形态,这或许会更自然一些。此岸神秘主义的核心内容就是相对于世界而更少看重自己,也就是说,相对于他在世界中遭遇的其他存在者,当然首先就是他人。在第四章末尾,我已经试图指出,为了他人而舍弃自己,这就开辟了一条神秘主义道路(第75页):部分的自我相对化能够顺畅地过渡到神秘主义的不单单部分的自我相对化。神秘主义自我相对化的特别之处在于,它来自宇宙,也就是

<sup>①</sup> 请参阅 T·铃木(T. Suzuki),《慈悲:佛教与禅宗中的菩萨道》(*Karuna. Der Bodhisattva-Pfad im Buddhismus und im Zen*),波恩,1989,第71页以下。

来自一切事物。

大乘佛教批判古代的神秘主义，认为它是神秘主义者根本上被动的、静观的态度。这些神秘主义者大概会反对这种爱的思想，认为它最终只会重新陷入自我中心性的窠臼。但是，这种反驳因为某种积极的爱的思想而失去效力。这样，最好不用“爱”这个多义词，而谈论慈悲。它反过来反对静观的神秘主义者，因为他在追求自己的灵魂安宁中仍然和自我中心性紧密相关，只有普遍的慈悲这种积极的态度才能克服它。

如果积极的态度代替了这些神秘主义者的静观态度，那么，除了普遍的慈悲或者无利害的爱，别的几乎难以想象。我们不禁想到了“善良(Herzengüte)”一词。看起来，善良这个概念包括，它“平等对待一切”。但是，人们应当如何以不同于神秘主义的方式来理解这种平等和无兴趣的态度呢？否则人们又将如何理解对待一切同等的善良呢？这不是基本的道德概念，<sup>①</sup>我们也不可以把善良理解为遗传的资质；如果人们认为某些人“自然地”善良，那么毋宁说，与此自然性相关的是，培养神秘主义视角——放弃自我——的可能性就奠基于说“我”者的自然结构中。

那么，和其他有根据的爱的思想不同，神秘主义看起来不就是博爱态度的惟一合理的根据吗？惟一可能的另一种论证就是诫命和榜样，就像我们在《圣经》中所看到的那样，但它就其自身意义而言也只能是次级的。耶稣不担心未来（《马太福音》，

---

<sup>①</sup> 不过它没有融入道德之中（请参阅“我们应当如何理解道德”的倒数第二段，《论文集 1992—2000》）。或者，如果人们在广义上理解“道德”，这样就可以像柏格森一样谈及“道德的两个来源”。耶稣区分了道德的两个阶段，分别是诫命和“天国”的“完满”（《马太福音》，19：16 以下）。

6: 25),这和道教很接近,和博爱紧密相关,我们显然可以把这种方式解释为披着宗教外衣的神秘主义。

无偏见、无利害的爱明确地被看成是以神秘主义方式放弃自我的结果,这一点在大乘佛教里最明显,由此产生的表面上的矛盾只是某些特别的避世、消除个体的特征所引起的,佛教神秘主义曾经被这么理解。(最好不把矛盾看成高深智慧的象征,而是承认,它是思维不清楚的结果。)孔兹指出,小乘佛教里也有普遍的善良这种观念,不过,“无限的友好”<sup>①</sup>只被看成是完全断念的预备性练习。

通过大乘佛教对小乘佛教的理想的批判,人们消除了这种表面上的矛盾,这种批判也可以用于所有其他根本上静观的神秘主义,也可以用于吠檀多和道教:只要神秘主义首要地是以自己的灵魂安宁为旨归,说“我”者就无法成功地彻底放弃自我。所以,菩萨的理想或许是神秘主义态度的最终惟一稳固的形式。

---

① 请参阅孔兹,《佛教》,第102,128页。

# 第七章

## 惊 奇

在第六章中，鲁道夫·奥托所说的神秘和惊奇(mirum)这些神圣的方面(第105页)还居于幕后。当一个人因为面对世界而放弃他的重要性，从而进入神秘主义状态，他就不再是只有对大全(正如第一章所指出的，它首先属于说“我”者的客体化意识)的隐晦的认知，而是明确地注意到世界。比如，道教神秘主义者通过谈论遍及天地的道而达成这一点。如何能够以一种可以满足当前要求的方式使这种对世界的注意变得可以理解？

依据维特根斯坦来提出这个问题，这是意味深长的。因为一方面，维特根斯坦在其《关于伦理学的讲演》<sup>①</sup>中把对世界存在的惊异称为他的“突出的(par excellence)体验”，另一方面，他又认为，他用来表达“居然有东西存在，这多么奇怪”、“世界存在，这多么奇特”这样的体验的句子是无意义的。关于这类体验的语言表达式是“无意义的”，是对语言界限的“毫无希望的冲撞”。

根据《逻辑哲学论》，这些句子不可能适合早期维特根斯坦的语义学思想，这一点很清楚，已无需多言。与此相反，在《关于伦理学的讲演》中，维特根斯坦证明了，为什么这样的句子没有意义，他是从不同于《逻辑哲学论》的角度来阐明的：如果人们

不能设想,事情不是这样的,他就不可能对某物感到惊奇。

有人可能会认为,维特根斯坦或许也可以从他的后期哲学的语义学的角度进入这个问题。但是他并没有这么做,虽然对他来说,神秘主义仍然具有核心地位。<sup>②</sup> 现在,维特根斯坦仍然认为他在讲演中提出的论证是不可动摇的吗?

至少人们必须重新着手研究这个问题,因为,我们可以明确地注意到世界,这一点对神秘主义来说是根本性的。此外,不仅维特根斯坦,而且二十世纪其他许多哲学家,<sup>③</sup>尤其是海德格尔都以这类句子为旨归。

为什么偏偏是二十世纪的哲学家呢?如果人们反思这个问题,他就会更好地理解,这些句子的分量有多重。因为它们代替了先前西方哲学中用来表达对一切事物的关注的惯用语。亚里士多德说,存在者和太一是最普遍的概念(《形而上学》,1001a22)。于是,最普遍的问题就是:存在者作为存在者是什么(1003a21)?这也是确定惊奇的最高点的一种尝试。虽然在此语境中,亚里士多德并没有谈及惊奇,但是,他用了一个对他来说等值的说法(请参阅《形而上学》,982b17),即“疑难(Aporie)”(《形而上学》,1028b3)。

在二十世纪,对世界的惊奇这种形式代替了对作为存在者

① 这份演讲稿发表于《哲学评论》,74(1965),第3—12页。由J·舒尔特(J. Schulte)译成德文:维特根斯坦,《关于伦理学的讲演》(Vortrag über Ethik),法兰克福,1989。

② 请参阅维特根斯坦,《致路德维希·冯·菲克尔》(Briefe an Ludwig von Ficker),萨尔茨堡,1969,第35页,和C·巴雷特(C. Barrett),《维特根斯坦论伦理学与宗教信仰》(Wittgenstein on Ethics and Religious Belief),牛津,1991。

③ 请参阅E·萨因(E. Sain)和T·特拉佩(T. Trappe)所撰写的词条“惊奇”的最后一部分,载于:《哲学史词典》(Historischen Wörterbuch der Philosophie)。

的存在者的惊奇这种形式，人们应当如何来理解这一点？根据“形而上学的终结”这种今天流行的历史化的说法，人们会说：形而上学终结了，所以今天人们可以不再使用它的基本表达形式。但是，人们“可以”不再有这种本末倒置的想法，就好像“这”形而上学经历的时代类似于植物的生长过程一样。人们可以考虑不这样谈论问题，古老的表达形式不令人满意了，这不过是因为如今人们换了一种说法。

根据亚里士多德的表达形式，人们只能追问一切事物——一切个别事物——的一般特征，在这个世界中，一切彼此不同的个别事物相互关联，这一点被忽略了。这里谈论的不是宇宙，而是“一般”：人们从此物过渡到彼物，然后查明它们所具有的共性（“与它本身相称之物”（《形而上学》，1003a21））。而关于惊奇的新的表达形式首先涉及到总括性的领域，在此之中，一切事物都存在，人们可以从此物过渡到彼物。这样就产生了关于“世界”的说法和“daß”从句（“daß 某物存在”）的表达方式。<sup>①</sup>

现在，我转向对惊异世界的存在这种说法的怀疑。这里有两个疑虑：首先，“某物存在”，“有世界”这些句子真的具有可理解的意义吗？其次，如果它们有意义，那么人们对此感到惊异

---

<sup>①</sup> 海德格尔也是这样的，当然，他所使用的语言表达方式更不确切。在“形而上学是什么”的后记中，他谈到“惊异”，“存在者存在”。《路标》（*Wegmarken*，第103, 105页），（这就是同语反复），在《形而上学导论》（*Einführung in die Metaphysik*）一开始，他就回溯到莱布尼茨的表达形式“为什么存在者存在，而无倒不存在？”（它指引一个根据）。海德格尔在他的晚期哲学中总是一再地解释，形而上学并不追问“存在本身”或者“存在的真理”，而仅仅追问作为存在者的存在者（请参阅，引言“形而上学是什么”，《路标》，第199页以下），这只不过是关于我上述内容的一种含混的观点。这里所指的对比是指作为存在者的存在者与世界的现象之间的对比。

(也就是说,觉得它们很奇怪),这是可以理解的吗?在关于伦理学的讲演中,维特根斯坦只集中讨论第二个问题。他只是暗示,第一个问题的真正的困难在于,它不仅误用了“惊奇”这个词,而且误用了“存在”这个词。

当人们说,某物或者世界存在,他就误用了“存在”这个词吗?这个词当然不是在通常的意义上被使用的,但就事态的惟一性来说,它并不让人感到奇怪。问题只可能是,“存在”是否也可以在异常的用法中具有可理解的意义(用后期维特根斯坦的话来说,就是“可解释的”)。当维特根斯坦谈论语言的误用时,背景是“存在”的某种含义,罗素把他认为的一切规范的存在语句都还原到这种含义,人们可以用逻辑的存在量词来表示。但是,这种还原是有问题的,因为罗素对存在语句的解释暗含了所谓的话语的宇宙(universe of discourse),也就是说,它预设了由时空中客观对象组成的宇宙,并且假定,我们可以按顺序熟悉这些客观对象,并且可以将它们确认为 a, b, c 等等。这就预设了,如果人们和罗素一样解释 F 存在这个句子,那么 F 就是一切可确认(为 a, b, c 等等)的对象中的一个。所以,在罗素意义上的规范的存在语句的使用预设了一个可通达的客观世界:关于 a, b, c 等等,这预设了它们本身存在,但是“存在”不可能具有只能通过回溯到这些客观对象来定义的意义,如果人们对某物存在感到惊奇,那么“某物”指的就是 a, b 或者 c 等等。

在“世界存在”这个句子中,人们指涉整个话语的宇宙,指涉一切对象。但这是什么意思?人们也可以谈论只是可能的、想象的或者梦幻的世界。现在,人们称实在的世界为存在着的的世界(这只是语词问题)。如果人们这样来使用“存在”这个词(在“实在的”意义上),那么“存在”的用法就不同于“狮子存在”这句

话里的“存在”的用法，但是，这两种含义具有某种共同的东西，这不是要让人们看出指涉世界的含义里应当具有不合法的东西。

现在，我们转向第二个问题，对此，维特根斯坦明确表示，它突出的困难在于，只有当人们可以设想某物的反面时，他才可以对它感到惊奇。这一点很明显，但是，为什么这个受到责难的句子就无法满足这个条件呢？“世界存在”这个句子也包含了我所提出的第一个困难中的“它存在”和“它不存在”之间的对立。每当清晨醒来，我都会感到惊奇，我再次处于这个实在的世界之中，而不再处于某个非实在的世界之中。人们或许会反驳说，我惊奇的只不过是，对我来说，这个客观的、一切事物共有的世界再次在此，而不是，它存在。但是，我并不是要否认这个实在的世界和不同的非实在的世界之间的差异。这一点令人厌烦，以至于哲学家们总是一再地思考，人们如何能够证明，我认为处在其中的世界是实在的，另一些人则研究，客观的、共同的世界如何为我们而构造自身的。因此，维特根斯坦所说的“我根本无法想象，世界不存在”并不正确。

在讲演的末尾，维特根斯坦试图从另一个方面来解释对世界的惊异这个问题。他说，我们对不同寻常的东西，对我们无法理解的东西感到惊异，如果人们不是简单地把它看成奇迹，那么人们就会追问它的理由，也就是说，人们寻求解释。显然，维特根斯坦会说，对世界存在的惊异这种说法不符合人们通常对惊异的理解，因为世界存在，这并非不同寻常的东西，倒是最自明的东西，在这里，人们也不可能追问理由。

但是，人们可以反驳说，对世界存在感到惊奇，这看起来有意义吗？维特根斯坦的第一个疑虑只是涉及到惊奇的必要条件

(人们也必须能够设想反面),而第二个疑虑则涉及到人们实际上是否能够谈论惊奇和惊异的问题。维特根斯坦认为,不能!人们甚至不可能正确地发问,应该用另一个语词来刻画对世界存在的注意吗?

现在,问题不再是,关注世界的存在是否有意义,而是,称此关注或者注意为惊异或者惊奇,这是否有意义。这样,当维特根斯坦引入对世界存在的惊奇这个句子时,他谈的根本不是惊异,而是用了纯粹认知的表达式,这一点很值得注意:“多么奇怪”和“多么奇特”的英文原文是“how extraordinary”。它也许根本不涉及惊异的微妙之处,而指的就是注意?

惊异和惊奇补充表达了一种情绪,这种情绪如此远离其他情绪,以至于在笛卡尔把它看成是七种基本情绪中的第一种之后,<sup>①</sup>斯宾诺莎将它从情绪范畴表中排除出去。根据笛卡尔,其他情绪的作用是将个体的注意力放在那些对它来说有坏事的事情上。惊奇的作用则是注意那些单单出于认知的理由而值得观察的对象(§76)。何时会是这样呢?笛卡尔说:当它是某种新的东西(§53)或者不同寻常的东西(§75)时。不过,这或许做了不必要的限制。在《韦伯斯特大学生词典》(*Webster's Collegiate Dictionary*)中,“惊奇”的意思是:“由虚构的东西、奇怪的东西或者难以理解的东西引发的情绪。”因此,最好这样来对此做形式上的规定:当某物值得注意时,虽然它和人之间没有使用的关系,但是,现在人们可以进一步追问,某物何时值得人们纯粹认知地注意。对笛卡尔来说,惊奇特有的情绪因素是

<sup>①</sup> 笛卡尔, *Les passions de l'âme*。斯宾诺莎,《伦理学》(*Ethik*)第三部分情绪的界定中的第四条。

什么,这仍然悬而未决。因而,值得注意的方面还仍然流于形式。

首先,我要进一步深入到历史之中。众所周知,柏拉图和亚里士多德都称惊奇为哲学的出发点。斯特凡·马图舍克(Stefan Matuschek)在其著作《论惊奇》<sup>①</sup>中,试图阐明,这里存在着两种相反的目标:对亚里士多德来说,惊奇对科学家是至关重要的,它只是追问理由的诱因,谁要认识了这些理由,他就不再惊奇了;对柏拉图来说,哲学家在提升理念世界时获得了不断增加的惊奇(ekplexis)。

马图舍克把它解释为两种关于哲学的构想,他依此考察欧洲哲学和神秘主义历史,这当然有其合理性。但是,关注惊异概念所表现出来的结构性的差异,这看起来也很有意义。柏拉图在《斐德罗篇》(250a)中所谈论的绽出的惊奇莫基于对对象的注意。对柏拉图来说,这就是理念。但是,从结构上来说,人们可以把它看成是对某物的注意。与此相反,对某个事态的惊异时这涉及到一个句子。当我们说“多么奇怪”时,我们总是会接着说出一个述谓句等等(“多么奇怪,门竟然开着”,或者,用亚里士多德的一个例子来说(《形而上学》,983a15),“直径竟然不可计量”),或者,也可能是一个存在语句(“多么奇怪,羊圈里只有三只羊”),无论是在日常生活还是科学中使用这些句子,人们显然都会在惊异之后问道:“为什么?如何解释?”都会追问理由。对p这件事感到惊异,却对令人感到惊异的奇特性无动于衷,这是荒谬的。这种奇特性不仅仅是一闪念,人们只是把这种值得注

---

<sup>①</sup> S·马图舍克,《论惊奇:观念史分析》(Über das Staunen. Eine ideengeschichtliche Analyse),蒂宾根,1991,尤其参阅第22页以下。

意理解为指引人们追问理由,追问它为何如此的引子。与此相反,人们对某物感到惊奇,它的意思显然是,人们认为:此物如此值得注意,以至于人们必然会注意它,或许可以深入其中。

人们也可以从语词上做出区分,一种情况谈的是(对 p 这件事)感到惊异,另一种情况谈的是(对 A)感到惊奇。所谓的惊奇包含,人们可以持久地惊奇。因此,这就是一种亚里士多德所谓的 *energeia*(《形而上学》,IX,6)的活动;它还包括人所熟知的观察和直观这类亚里士多德的标准事例,<sup>①</sup>而对 p 这件事的惊异所表现出来的注意是一个事件,它向外生发(追问理由),也是短暂的。

这里所涉及的不是德语语词的确切用法(这些语词在其他语言中并没有精确的对应物),而是对那些说命题语言的存在者来说,显然存在着注意某物的不同的方式:一方面是注意 p 这件事,另一方面是注意 A。显然,对某物感到惊奇,它指的不是理念这样的柏拉图意义上的超越的存在者,而是美(他也在《斐德罗篇》和《会饮篇》中讨论了这个问题)等等,尤其是艺术作品,我们也可以对一个人、一只虫子或者蜂房的结构感到惊奇。谁面对艺术作品,并且受到它的触动,它看起来是某种他可以深入其中的东西,那么他就感到自己被它吸引,或许还受到震动。想象伦勃朗的一幅自画像。人们从两方面来看,一方面是从伦勃朗的角度,另一方面是从画的审美品质的角度。现在,人们不得不将这种注意力专心致志于某物称为惊奇吗?并不是绝对的,不过可以这么说。当人们情不自禁地喊道:“多么奇妙,竟然有

---

<sup>①</sup> 我不相信,亚里士多德和柏拉图的思想之间存在着像马图舍克所认为的那么大的距离。

这个东西(这幅画,这个人等等)。”这个词就尤其合适。在这种情况下,对A的惊奇也可以展现在一个句子中,它也满足维特根斯坦的要求,即,惊异或者惊奇总是隐含了,它也可能不存在,不过,这样的存在语句显然不会导出对理由的追问。

难道人们应该说,惊奇包含了不可把握和无法解释的感受吗?如果这样,人们就可以说,提出追问理由的惊异和对某物的惊奇具有共同之物,在这两种情况下,人们都处于真正的不理解之上,它显然包含了一种特殊的情绪因素。由此,惊异和惊奇不同于单纯的注意,只不过,对惊异来说,面对真正的不理解的东西会引发追问,而对作为意识的惊奇来说,与它相关的某物超越了可解释的范围。

这不是说,在惊奇中,人们不想做出解释。如果人们对感到惊奇的东西——伦勃朗的自画像、虫子、蜂房等等不想尽可能多地解释,惊奇就会迅速消退,不过,有某物,这似乎无法解释,它和人们感到惊异的某个句子中的“是”相反。这样,人们就将惊异和惊奇这两种态度联系起来。自然研究者研究蚂蚁如何工作,这并不排除他对这一物种的存在感到惊奇。艺术史学家研究伦勃朗的绘画,这并不排除他可能对这幅画的存在感到不可把握。

人们还必须区分出第三种惊异的注意的形式。比如,观看马戏表演时,观众感到惊奇。这里也不涉及对理由的追问,但是,它也不涉及到关注探讨的对象:人们感到惊奇的不是物,而是表演或者事件。存在这种“低级的”惊奇形式,它满足人们的好奇心,那些研究惊奇的作家常常强调这一点(根据笛卡尔,请参阅§78)。

这两种惊奇也可以相互交织,不过是以另一种方式。两种

惊奇都包含了,某个对象或者某些对象本身被感知,它们超出了真正可理解或者可解释的范围。在马戏表演中,人们不理解,它是怎么做到的,人们无法把握它,但是人们并不怀疑,它本身是可以把握的。与此相反,谁对美的东西或者艺术作品感到惊奇,他就会感到它(当他感到惊奇时)是不可把握的。

这三种形式都具有动力,惊异的动力在于,它指引去追问理由,而这两种惊奇则具有内在的动力,并且由此而可以持存:在惊奇中,人们逗留于事物本身,其动力在于自我深入。对表演感到惊奇时,其动力在于(对保持惊奇来说是必需的)奇特性的不断变化,它的作用是不让无聊出现。因此,三种形式代表三种方式,人类因为其命题语言而和理由相关联的存在者通过这三种方式处于他探究的边界上。

这里不是要从不同的角度来深入研究,人们为什么对有 A 感到惊奇。不过,有意义的是去思考,人们不管出于何种理由,不仅可以对 A 感到惊奇,而且对有 A 感到惊奇。比如,人们可以受到美的东西或者艺术作品的触动,但是,如果人们对此感到惊奇,这就是说,人们不仅在主观上做出反应,而且把它看成是独立的存在者;如果人们对有这个东西感到惊奇(“多么奇妙,有 Chaconne”),因为它被看成是占据了世界中的一个处所,人们不仅在审美上,而且在认知上关涉到它,这种客观化的态度会变得更加强烈。这个世界是一个舞台,在这个舞台上,人们可能惊奇地发现:现在,这个存在者成了中心,其他的东西都是陪衬物。我们可以以某种方式专注于某物,而自己的自我中心点就退入背景之中。人们也可以认为,只是因为自己的感知不充分,我们才不能对其他的中心感到惊奇。因此,人们可以说:“有 A 多么奇妙”这类句子是神秘主义的洞见。世界是这类句子的处

所,所以,当人们对有 A 感到惊奇时,世界也暗地里一并被意指,当人们将此隐晦之物变得明确时,他就可以像维特根斯坦一样说,“有世界多么显而易见”。

维特根斯坦相信,人们不可能对世界的存在感到惊奇,其中的一个理由是,他认为,人们只能对不同寻常的东西感到惊奇或者惊异(笛卡尔也是这么认为的)。但是,如果人们搞清楚了,引发惊奇和惊异的东西植根于某种意识,也就是,人们面对着某种不可理解的东西,那么他就会明白,它并非罕见。《韦伯斯特词典》正确地强调了“或者某种难以理解的东西”(第 140 页),不过这个“或者”是不恰当的,因为一般来说:当人们理解了不同寻常的东西,就不会产生惊异感。

如果人们只能对不同寻常的东西感到惊异,那么哲学的惊奇就是不可理解的(维特根斯坦也是这么认为的,所以他认为,哲学不过是治疗术):哲学的惊奇涉及到那些在一切理解中自明地一并被理解的东西,但是,当人们明确地专心于它时,他却无法理解它了。柏拉图的《泰阿泰德篇》中的一部分可以被看成是关于这种惊奇的最有权威性的章节(*locus classicus*),在那里,苏格拉底让泰阿泰德注意到理解的某些要素,它们并不来自感性的经验,比如存在、数、同一性(184b 以下)。在哲学中,人们为什么会对这些语词所意指的东西感到惊奇呢?这里我们可以引用奥古斯丁的一句名言,后期维特根斯坦也引用过这句名言:“时间是什么?没有人问我时,我倒明白,有人问我,我想要加以解释,我却不明白了。”<sup>①</sup>

---

<sup>①</sup> 奥古斯丁(Augustinus),《忏悔录》(*Confessiones*), XI, 14; 维特根斯坦,《哲学研究》(*Philosophische Untersuchungen*) § 89。

“世界存在”这个句子的情况也类似,人们也可以对这个句子感到惊奇。当然,人们必须将对理解世界存在这个句子感到惊奇和对世界存在感到惊奇区分开来。哲学的惊奇只涉及到我们理解的结构,而不是世界或者世界中的对象。人们可以说:“多么令人惊奇,我们居然可以对有某物(或者:世界)感到惊奇。”这样,人们就将两者结合起来了。

# 附 录

## 论历史性与非历史性

人们或许会对这本书的两种方法尤其感到奇怪。首先,在第一部分里,我是以非历史的方式来谈论作为说“我”者的人;其次,在第六章中,我又将彼此截然不同的历史现象联系起来。

人们会一般地谈论人性,还是必须相对于时代和文化来看待一切关于人的说法?这个问题指出,我们要怎样将这两个奇特现象联系起来:是只能相对于时代和文化来看待一切,除了按照年代来编排,否则无法将不同的文化现象联系起来吗?

人们也可以反过来问:谈论某个时代,可以不做一般的人类学预设吗?比如,如果人们问,在全球资本主义的条件下,人类生活如何可能,这就预设了一种关于人类生活的设想,而这是人们无法从这个时代获得的,每一种理解某个时期的尝试也都预设了描述的人类学概念。

如今,在盎格鲁撒克逊哲学中,这些人类学的概念和问题是哲学的各门学科——语言哲学、行为理论、心灵哲学——所讨论的话题,在这些学科中,它们的对象是以无时间的方式来加以阐释的,这一点完全不言自明。不过,学科门类的划分不会有说服力。人们应该重新从根本问题出发来理解哲学问题,自从本体论和先验哲学的穹顶不再可靠,我们应当如何理解作为人的我

们自己,这个问题就成了核心问题。社会哲学无法承担这个任务,因为它不可能为一切哲学学科奠基,它本身也具有详明的人类学基础(请参阅第9页)。

人们所维护的这些概念必须就其历史条件而加以反思。我认为,人们可以在何种程度上历史性地追溯人类学的概念,这一点在今天被高估了。人们还不清楚要如何理解历史局限性这种说法。人们更多的是从共时的角度想到对社会经济条件的依赖,还是从历时的角度想到内在观念史?这两种观察方式彼此对立。根据第一种看法,只有知道了一个概念的生成原因,人们才理解了这个概念,而根据第二种看法,只有知道了这个概念的前史,人们才理解了这个概念。我认为,这两种看法都是错误的。如果人们能够用这个概念来解释相应的语词,那么他就理解了这个概念,对此,前史和对这个语词的含意的词源学解释一样,都是无关紧要的。

当然,人们可以证明,一个概念的范围要比想象的更小。有人断言,或许存在着一些人类语言,它们不具有人们所认为的普遍的结构,也有人认为,人们看成是正义的东西其实是建立在某个社会阶层的特殊视角上。这样的程序证明,流传下来的概念都是有局限的,不过,它不是寻求能够取而代之的概念。<sup>①</sup>

现在,如何评判一开始提到的第二个奇特现象?它和我所做出的第一人称和第三人称的角度的区分相关(第101页以下)。单从字面意思来看,它当然容易让人产生误解,或许会有

<sup>①</sup> 关于概念的不断去相对化(Entrelativierung)这种观念,请参阅我的关于哲学方法的论文,载于:《哲学论文集》,第261页以下,尤其是第271页。亦请参阅我的讲演“人们可以从经验中进行道德学习吗?”,《伦理学问题》(Probleme der Ethik),第87页以下。

更好的说法。这两种涉及到历史性的方式的区分奠基于语法的区分。一个人 A, 比如他是一位先前的哲学家, 说了或者写了某些东西, 我们称它为 p。B, 一位历史学家或者当今的哲学家, 他现在有两种关涉它的可能性。他可以报道, A 说了什么, 这也包括 A 自己对 p 的论证。但是, B 也可以问, p 是否有理由。第一种可能性就是所谓的第三人称的角度: “第三人称”, 因为 B 谈论 A 的观点和论证。另一种可能性则是我所谓的第一人称的角度: “第一人称”, 因为 B 不太关心 A 说了什么, 他(A)为什么认为它有理由, 而是说, 他自己(B)想知道, 它是不是真的。当然, 这就预设了, B 也可以像 A 一样关涉同一实事(同一个句子内涵), 因而, 从这个角度来看, 它就是无时空的。

这涉及到一个分岔点, 此分岔点从根本上属于人如何接受他人所说的东西的方式。他要么只对他人说的 p 这个事实感兴趣, 要么从另一个角度来看, 这是不是这个人说的事是次要的, 他关心的是 p 以及 p 是否有理由。当我们处理一份哲学文本时, 它本身也通常包含论证, 在这种情况下, 这两种视角的差异更为明显。如果 B 从第三人称的角度考察这份文本, 他就一并接受了 A 的论证, 它也是这份文本的一部分, 但是他并不追问, 这种论证是否充分。从第三人称的角度出发, B 只对 A 和 p 感兴趣, 只要这是 A 所说的, 因此, 这是以间接引语的方式进行的; 从第一人称的角度出发, B 并不对 A 感兴趣, 而是对 p 感兴趣。

现在, 我们要把此区分用在哲学史上! (我要追问, 它能扩展到多大的范围。) 在一些哲学时期, 它们首先是接受性的, 它们本质上是想知道哲学史说了什么, 人们要么认为自己从根本上是处于某个传统之中(比如经院哲学), 要么相信, 哲学史(人类

的或者“西方的”哲学史都一样)是根据某个确定的内在原则而运行的,黑格尔和海德格尔都是这么认为的,虽然方式不同。总有一些哲学家是这么来理解的,总有托马斯主义者、黑格尔主义者和海德格尔主义者,但是,在今天,这种态度则真的难以理解。哲学家并不处于某种传统之中,而是提出某个实事问题。只有当他相信,他能够从先前的哲学家那里学到某些关于此实事的东西,他才会转向先前的哲学家,也就是说,他是从第一人称的角度来面对他们的。这不仅意味着,他要探询他在某位哲学家那里发现的东西是否有理由,而且,他只吸取这位哲学家的那些对他来说重要的东西。人们常常必须身兼哲学家和历史学家二职,因为,他知道,如果不深入到哲学家的思想本身的语境之中,就会错过一些重要的东西,但是,归根到底这也只是因为,他是从第三人称的角度来工作的。

从第三人称的角度深入探讨哲学家的思想所处的内在语境,这或许获得审美上的满足,而谁要从第一人称的角度来阐释哲学家的思想,他同样会乐意发掘出断裂和矛盾。哲学不是艺术作品。在所谓的欧陆哲学中,尤其是黑格尔之后,并且再一次在海德格尔之后,存在着一种传统,它认为,每一位先前的哲学家都是自在统一的。为什么?首先认为,在个别概念和总体处境方面都有统一的观念史的关联体,如果说“欧陆哲学”这个称呼在今天还有意义,那么它就依赖于这种信念。但是,人们会明白,哲学概念和问题并不具有内在的历史,就好像它们是植物似的;根本不存在黑格尔和海德格尔所以为的内在发展的机械论。人们可以通过相对简单的情况来说明这一点,它涉及到哲学家和他的前辈之间的关系,比如亚里士多德和柏拉图的关系,斯宾诺莎和笛卡尔的关系,黑格尔和康德的关系。是什么从一位哲

学家“导出”另一位哲学家？首先是诸多社会、经济、心理学的因果关系，对此我们总是少有认识，其次则是后继的哲学家使自己有别于先前的哲学家的理由，这就是说，第一人称的角度也是历史中的人们彼此打量的视角。

接下来的问题是，人们在何种程度上能够因果地回溯追问后继的哲学家相对于先前的哲学家而具有的新的看法。但是，如果某个论证活动竟然真的因果地回溯追问到了理由，那么它所揭示的也只是决定这种看法的原因，而不是误以为的理由。（所以，如果理由还不明确，我们通常会先寻找原因。）对理由的回溯追问是消解性的前工作，这种看法必须依据别的东西，或者就被放弃。

对于那些以第一人称的角度进行哲学思考的人来说，他知道自己处于某个传统之中，但这个传统只具有否定的意义。要么我可以为某种传统观点证明，这样，对我来说，它就不再只是传统的，要么我就抛弃它，因为它是没有理由的。因此，谁处于西方哲学的传统中，他首先会把此历史中所说的东西看成是一个矿藏，他会对它不敬，他只取他所需，涉及到来自其他传统的思想时，他也会如此，虽然会更加谨慎，因为他可能理解得很糟糕。

由此，我面临着一个问题，我凭什么在第六章中就这么简单地把来自不同传统的思想联系起来。如果我可以在追问根据时和随便哪位过去的哲学家争论，那么我就必然能够将属于不同文化的哲学家的论证联系起来，这也就预设了，我认为他们谈的是同一件事。人们当然可以反驳我的这个假定。

至今为止，我还只是谈论如何面对先前的哲学家。如果人们问道，这种第一人称的角度的方法能扩展到多大范围，那么显

然我会说,它的范围和理由的范围一样大。这样,我才能够从第一人称的角度来深入探讨神秘主义的和宗教的立场。它们也通常是有论证的,即便这些论证不明确,我们也可以问,它们隐含了何种理由。只不过,它现在面对的不是陈述的理由,而是实践的理由,从第一人称的角度深入研究它,这就意味着,这些作为自己的实践活动而受到估量,因而,人们可以判断这些理由是好还是坏。和陈述的理由情况一样,解释者也可以采取第三人称的角度,他们仅仅局限于去理解被告知的理由。

我将通过和一个类似区分的对比来说明我从第三人称和第一人称的角度出发的两条思路的区分,这个类似的区分对伽达默尔的解释学思想来说是决定性的。在《真理与方法》(*Wahrheit und Methode*)第二部分中,伽达默尔描画了历史理解的观念,他以此来反对十九世纪历史学的客观主义思想。伽达默尔式的解释学家并不追求客观性,而是发挥其主观性,他和他想要理解的东西“对话”。为了理解被解释者的理解视域,解释者必须关心这一“实事”,他必须对他自己的理解视域感兴趣。伽达默尔把自己的视域和他者的视域的“融合”看做理解的目的。

我的看法和伽达默尔的看法之间有可比较之处,这也就是他谈到对话和共同实事的地方。他也谈到“真理”,却对理由不置一词。暗地里,伽达默尔接受了海德格尔的和理由无关的真理概念。实际上,不谈理由,也就错过了“真理”。这样,伽达默尔仍然不清楚,共同的“实事”在哪里,“对话”在结构上应当如何。如果将对话理解成关于理由的争执,那么所产生的就不是融合,而是可阐明的共识和异议。

我的看法和伽达默尔的看法还有其他的不同之处,对我来

说,第一人称的角度并不比第三人称的角度更好、更正确,而是说,它们是出自统一的语法—语义结构的两种态度。虽然我认为,第一人称的角度是更为重要的提问方向,不过它也预设了我们已经从第三人称角度做了尽可能深入的研究。如果有人不了解自己的立场,那么就无法和他争论。但是,人们必须设置优先秩序,人们必须在何种程度上了解所意指的立场,以便能够和它争论,这是个评估问题。

有一点我和伽达默尔是一致的,这就是,“历史的”研究必然和某些立场相关,这些立场并不和自己的立场处于一种历时的关系之中(在这一点上,伽达默尔对历史性的理解从根本上不同于海德格尔)。从这个角度来看,“历史的”这个词的用法存在歧义。它只是指历时的关系,还是也包括共时的关系?我认为,关于这一个历时地理解我们自己文化的历史的人文主义设想应当为了一种普遍的文化科学而被抛弃。自己的文化史或者其他文化中的过去的立场对我们来说会在何种程度上变得重要,这仍然是个问题,只有自己的提问才能够对此做出决定。

人性的普遍性和理解的范围一样大,这里说的是(在这一点上我区别于伽达默尔)对理由的理解。至于它的具体内容是什么,这可以也必须在经验上得到调整,但是,这些调整隐含了,总是存在着对我们所关注的人性的一般设想。

## 图书在版编目(CIP)数据

自我中心性与神秘主义：一项人类学研究 / (德) 图根德哈特(Tugendhat, E.)著; 郑辟瑞译. —上海: 上海译文出版社, 2007. 6

(哲学的转向: 语言与实践译丛)

书名原文: Egozentrität und Mystik Eine anthropologische Studie

ISBN 978-7-5327-4296-7

I. 自… II. ①图… ②郑… III. 哲学人类学研究 IV. B089

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2007)第 062871 号

Ernst Tugendhat

**Egozentrität und Mystik**

**Eine anthropologische Studie**

© Verlag C. H. Beck oHG, München 2004

图字: 09-2006-358 号

本书中文简体字专有出版权归本社独家所有,  
非经本社同意不得连载、摘编或复制

**自我中心性与神秘主义**

——一项人类学研究

[德] 恩斯特·图根德哈特 著  
郑辟瑞 译

上海世纪出版股份有限公司

译文出版社出版、发行

网址: [www.yiwen.com.cn](http://www.yiwen.com.cn)

200001 上海福建中路 193 号 [www.cwcn.cc](http://www.cwcn.cc)

全国新华书店经销

商务印书馆上海印刷股份有限公司印刷

开本 890×1240 1/32 印张 5.25 插页 2 字数 98,000

2007 年 6 月第 1 版 2007 年 6 月第 1 次印刷

印数: 0,001—5,100 册

ISBN 978-7-5327-4296-7/B·267

定价: 14.00 元

如有质量问题,请与承印厂质量科联系。T: 021-56628900

### 内容简介：

图根德哈特对现象学和分析哲学都有精深的研究，长期致力于以语言分析的方法解释基本的哲学问题，本书是他的最新著作。

全书分两部分，第一部分从人类语言的述谓结构出发，详细而富有启发性地阐释了说“我”、合理性、责任能力、好、看重自己、承认以及自我主动化等重要的人类学特征，充分说明了自我中心性以及各种情绪之间的关系。作者认为，从人类学的角度看，人总是看重自我，认为自己是世界的中心，从而必定要忍受它所带来的重负和痛苦。第二部分从自我中心性出发，重新解释了宗教和神秘主义。图根德哈特认为，神秘主义是通过面对世界放弃自我中心性，从而摆脱它所带来的痛苦。在这一部分里，作者对基督教神秘主义、印度宗教、道教、佛教做了大量细致的分析，并最终认为，大乘佛教慈悲的菩萨理想是神秘主义惟一稳固的形式。

### 译者简介：

郑辟瑞（1977—），北京大学哲学博士，现任教于南开大学哲学系。

# gozentrität und Mystik ne anthropologische Studie

ist Tugendhat

B08  
192

arning of Philosophy: Language and Practice

ISBN 978-7-5327-4296-7



9 787532 742967 >

定价: 14.00 元

易文网: [www.ewen.cc](http://www.ewen.cc)